creative commons
COMMONS DEED

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

dCollection

철학박사 학위논문

라이프니츠의 '주름' 개념에 관한 연구

- 들뢰즈의 해석을 경유하여 -

2023년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학 전공

이 성 근

라이프니츠의 ‘주름’ 개념에 관한 연구

-들뢰즈의 해석을 경유하여-

지도교수 김 상 환

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함
2023년 4월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
이 성 근

이성근의 박사 학위논문을 인준함
2023년 7월

위 원 장 _____ (인)
부위원장 _____ (인)
위 원 _____ (인)
위 원 _____ (인)
위 원 _____ (인)

한국어 초록

현재 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646.7.1.~1716.11.14.)는 자연과학의 위상에 따라, 그 주된 탐구 도구인 수학의 이진법, 조합론 및 뉴튼과 공동 발견으로 인정받는 미적분의 창시자로서 주목받는다. 그러나 라이프니츠의 연구 분야는 훨씬 방대하다. 철학의 주요 분과는 물론 공학(기계학), 수학, 법학, 신학, 언어학, 역사학, 자연과학(물리학, 생명과학, 지리학) 등에 이를 정도이다. 따라서 사후 300년이 지났지만, 수만 건에 달하는 라이프니츠의 저술은 여전히 전집으로의 정리 과정을 거치고 있다. 이러한 라이프니츠의 연구를 뒷받침하는 사유 기반은 분명히 형이상학이다. 그리고 그 기초 개념과 원리들은 그의 영면을 2년 앞두고 출간된 『모나드론』(*Les Principes de la Philosophie ou La Monadologie*, 1714)에 종합되어 있다. 라이프니츠의 사유를 종합적으로 정리하는 연구들도 이 텍스트를 기준으로 시기상의 개념, 주제 등의 변화, 연관, 정합성을 확인하는 방식으로 다수 제시되고 있다.

이를 따라 연구 방법이나 접근도 다양한데, 『모나드론』의 내부에서도 개념과 논의 맥락의 연관 추적은 중요하다. 여기에서 주목하는 것은 특히 §61에서의 영혼으로서 모나드가 갖는 (겹)주름(replis)에 관한 논의이다. 이는 판명한 지각이라는 모나드의 내적 작용과 모나드와 우주 전체 사물들의 조응이라는 라이프니츠 표현 이론의 중요한 주제와 관련된다. 지금까지 이러한 주제들이 직접적으로 '주름' 개념 자체를 통해서 조명되는 경우는 드물다. 이는 라이프니츠에게서 '주름'은 용례로만 나타나지, 개념적인 정의나 규정이 부여되지 않았다는 문제에서 기인한다. '주름'은 설명을 위한 비유이거나 서술상 나타나는 일상적인 용어로 간주 되어 주목받지 않은 것으로 보인다. 그러나 라이프니츠의 텍스트들을 검토해보면, 라이프니츠의 '주름' 개념 사용에서 사유의 변화 과정을 나타나는 역사적 의의를 발견할 수 있다. 특히 라이프니츠 사유의 완숙기라 할 수 있는 1695년 이후의 저술들을 중심으로 '주름' 개념이 빈번히 제시되고 있다는 사실을 확인할 수 있다.

그의 저술이 아직도 정리중임을 감안할 때, 라이프니츠에게서 주름 개념을 발굴할 수 있는 첫 텍스트는 그의 사유가 중기에서 후기로 이행하는 1676년에 작성된 『파키디우스 필라레티』이다. 이 텍스트에서는 연속체의 무한 분할과 관련하여, 물질적인 물체를 자연학적 연속체로 이해할 수 있게 하는 방식으로서 주름구조가 제시되고 있다. 그리고 이러한 물체와 관련한 주름구조는 1695년의 텍스트인 「실체들의 본성과 그들 사이의 소통 및 영혼과 신체의 통일을 설명하기 위한 새로운 체계」(Systèm nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps)」(1695 이하 「체계」)에서 기계의 구조를 설명하는 과정에서도 사용된다. 그리고 이는 1704-5년 사이에 마무리된 『신인간지성론』(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*)에서 인간의 뇌에서 관념의 발생을 설명할 수 있는 구조로서 제시되는 동시에 비물질적인 모나드의 지각과 대비되어 등장한다. 따라서 영혼과 관련하여 '주름' 개념이 사용되고 있는 경우는 아직 714년 동시기의 저술이며, 그의 사유 전반을 요약하고 있는 『모나드론』과 『자연과 은총의 원리』뿐이다. 그러나 『신인간지성론』의 주름구조와 지각의 대응을 주지한다면, 『모나드론』 §61과 『자연과 은총의 원리』 §13에서 영혼의 겹주름이 지각의 작용을 설명하는 과정에서 나타난다는 점에서 그 역할을 간과할 수는 없다. 직접적으로 영혼, 지각과 관련하여 '주름' 개념이 사용된 다른 텍스트가 발굴되지 않는 한, 이는 '주름' 개념이 일정한 사유의 연결 과정에서 제시되는 것이라는 추론을 해볼 수 있다. 역사적으로도, 이는 모나드 개념의 형성과 함께 라이프니츠의 사유가 자연학에서 형이상학으로 중심을 옮기는 과정과 대응된다.

내용적으로 『모나드론』과 『자연과 은총의 원리』에서 나타나는 설명은 영혼에게 귀속되는 유기적 신체로서의 물체와 영혼의 지각이 각각 우주를 표현하는 방식의 차이를 드러내고 있다. 이때의 '주름'은 현상적 물체와 실체적 영혼이라는 이원적이고 비대칭적인 영역을 동일한 세계로 표현하는 매개로 보인다. 즉, 서로 다른 실재, 존재자들이 동일한 세계를

나타내는 일치에 관한 설명 가능성과 관련되어 있다. 이러한 '주름' 개념을 통해 라이프니츠의 성숙기 사유를 검토할 수 있는 '주름론'을 설정해 보는 작업이 일차적인 연구의 목표이다. 그리고 이러한 논의가 타당하다면, '주름' 개념의 사용에 따라 『모나드론』에서 라이프니츠가 다루는 세부적인 주제들의 연결과 해석을 시도해볼 수 있을 것이다. 조금 더 자세히 설명하자면, 『모나드론』 §61의 "영혼의 겹주름"에 관한 논의는 표현과 주름을 단순히 모나드의 내적인 구조나 모나드들 사이의 관점의 일치 문제로만 읽을 수 없다는 점을 보여준다. 여기서는 분명하게, 물체는 물질적 충만성의 원리에 따라 전우주를 즉각적으로 단번에 반영, 표현한다. 이와 달리 영혼의 지각은 자신의 내부에서 판명한 것만을 읽을 수 있기에 제한적이라는 대비가 이루어진다. 그리고 이러한 지각의 제한 이유는 직접적으로 "영혼이 자신의 겹주름을 단번에 전개할 수 없고, 영혼의 겹주름들이 무한으로 나아가기 때문이다.". 서로 다른 물질의 감각과 영혼의 지각은 §62에서 영혼이 그에 귀속되는 고유한 신체들을 갖는 방식을 통해 전우주에 대한 표현으로 통합된다. 그런 점에서 주름은 유기적 신체들의 구조와 영혼의 지각 사이에 놓인 상징적 또는 유비적 대응을 표현의 차원에서 이해할 수 있도록 한다.

『모나드론』 §60의 "모나드들은 대상에서가 아니라 대상에 대한 인식의 변형에서 제한된다."라는 전제, 즉 지각의 판명함의 정도차에 따라 도출되는 논의이다. 더구나 §61의 전우주의 물질적 충만성에 따른 물체들의 즉각적인 감지와 영혼의 겹주름에 의한 제한적 지각 곧 인식의 비대칭적 대응에 관한 논의는 §61의 도입인 "합성된 것들과 단순한 것들이 상징적으로 부합/일치한다."라는 주장에 관한 근거 제시라는 점도 확인할 수 있다. 이에 따라 §62의 이러한 "모든 물질의 결합을 통하여 이 육체가 전체 우주를 표현"하는 것처럼 영혼이 "자기에게 고유하게 귀속된 신체를 표상함으로써 우주를 표상"한다는 결론이 도출된다. 따라서 영혼의 귀속된 신체를 통한 우주에 관한 표상은 "영혼의 겹주름"이 단번에 펼쳐질 수 없다는 점과도 관련해 설명되어야 한다. §60의 "인식은 모두 모호한 방식으로 무한한 곳까지, 즉 전체에 이른다."라는 주장은 이미 영

혼의 지각이 갖는 제한성, 영혼의 겹주름이 단번에 펼쳐질 수 없는 이유를 “모호한” 인식으로 달리 제시하고 있다. 이렇게 접근한다면, 영혼의 지각과 신체에서 표현된 것 사이의 일대일 대응 혹은 하나의 지각에 관한 분석을 통해 전우주의 모든 사건을 분석해낼 수 있다는 보편적 표현론과는 대응 방식을 다르게 설명이 가능하다는 점을 확인할 수 있다.

이러한 영혼과 신체의 대응 관계는 예정조화에 그 기반을 두고 있다. 물론 예정조화에는 여러 수준이 있지만, ‘모나드’ 개념의 형성과 『모나드론』의 저술에 주요하게 영향을 주고 있는 것은 영혼과 신체의 결합 또는 일치로서의 예정조화라는 점이 강조될 필요가 있다. 이는 라이프니츠의 사유가 자연학과 결부된 중기에서 형이상학을 중심으로 하는 후기로 이행하는 변화과정에 관한 설명에도 타당성을 부여한다. 라이프니츠에게서 실체 개념 특히, 단순 실체 개념은 힘 개념을 통해 모나드 개념으로 정립되며, 이러한 힘의 존재가 비물질적인 영혼으로서의 모나드가 합성된 유기적 물체들과 관계를 맺게 된다. 그리고 이러한 신체와 영혼의 불균등한 관계에도 불구하고 그것은 인간, 동물과 같은 하나의 통일된 연속체 즉, 생명체를 이루는 동시에, 서로 다른 영역에 속하는 그들의 활동이 대응될 수 있는 것은 예정조화의 원리에 따르기 때문이다. 『자연과 은총의 원리』 §13은 영혼과 신체의 통일체로서의 인간인 ‘우리’의 인식이 영혼의 겹주름과 모호한 지각을 통해 설명되고 있음을 드러낸다. 이는 ‘주름’이 단순한 비유이거나 설명을 돕기 위한 장치로써 선택된 용어가 아니라는 점을 다시 한번 시사한다. 라이프니츠에게서 주름은 『모나드론』 §47에서만 특이하게 한번 사용된 신플라톤주의적 ‘방사/발출’(Fulguration), 말년의 데 보스와의 서신교환에서 등장하지만 포기되는 ‘실체적 끈’(vinculum substantiale)과는 다른 지위에 있다.

여기에서는 이의 유의미한 해명을 위해 크게 두 가지 접근을 취한다. 한 가지는 라이프니츠에게서 ‘주름’ 개념이 사용되는 텍스트의 맥락을 재확인하는 것이고, 다른 하나는 라이프니츠의 ‘주름’을 중심으로 그의 사유 체계를 재정리하는 들뢰즈의 논의가 갖는 적절성을 검토하는 일이다. 그리고 이 두 접근 사이를 연결하는 보조적인 방법으로써, 특히 두 번째

접근과 관련하여 래르케(Mogens Laerke)의 방법적 접근을 주지할 것이다. 래르케(2015)에서는 들뢰즈의 논의가 라이프니츠의 사유 체계 특히, 모나드적 형이상학 내에서도 유의미하게 이해될 수 있다는 점을 주장하고 있는데, 이를 들뢰즈의 『주름』 내에서 비판적으로 확인하는 작업을 진행할 것이다. 이러한 접근을 토대로 라이프니츠의 모나드 형이상학의 체계에서 주름의 역할을 조명한다. 즉, 주름의 역할은 '세계'에 관한 모나드의 '표현'적 대응의 세부 기제를 드러내는 지각 이론의 도구라는 점을 분명히 할 것이다. 이는 모나드들과 그 유기적 신체와의 관계, 더 나아가서는, 예정조화 체계 내에서 영혼과 신체의 통일에 관한 논의 위에서 이루어진다. 최종적으로, 이는『모나드론』 §61의 "영혼의 겹주름"은 모나드를 완결짓는 내적인 힘으로서의 지각과 욕구가 어떤 방식으로 표현되는지를 다룬다는 결론적 주장으로 제시될 것이다. 다만, 『모나드론』과 여타 라이프니츠의 텍스트에서는 주름에 대한 정의(定義)가 아닌 연속체에 대한 규정으로서의 주름구조와 그 주름의 운동이 이루어지는 과정이 제시된다는 점은 주의할 것이다. 이러한 자연학과 형이상학의 연계는 결국 이는 라이프니츠에게서 주름구조와 '주름운동'의 구체적 양상이 어떻게 대응될 수 있는지를 확인하는 작업이라고도 할 수 있다. 영혼의 겹주름은 영혼으로서의 모나드가 자신에게 고유한 신체들의 주름구조에 관한 판명한 지각을 갖는다는 점과 다른 주도적 모나드들의 지각에 관한 지각을 통해서 혼잡할지라도 다른 모나드들에게 귀속된 신체들 및 그들 사이의 영향 관계까지 아우른다는 점에서 겹주름이다. 이런 한에서 모나드가 갖는 관점은 다른 모나드의 관점과 조응하여 전 우주를 표현한다.

핵심어: 라이프니츠, 모나드, 주름/주름구조/주름운동, 영혼과 신체의 통일로서의 예정조화, 힘, 지각, 표현, 들뢰즈
학 번: 2007-30024

목차

한국어 초록 ····· i
목차 ····· vi

Ⅰ. 서론: 연구의 배경 및 연구 시각에 대한 해명 ··· 1
1. 해석의 제안과 그 의미 ····· 5
1) 문제제기와 연구 의도 ····· 8
2) 해명의 틀과 접근 방법 ····· 14
2. 논문의 구성과 논의의 배치 ····· 18

Ⅱ. 라이프니츠 주름론의 독해 가능성 ····· 21
1. 『모나드론』 §61에 따른 “영혼의 겹주름”의 주제화 ····· 21
2. 모나드 형이상학의 체계와 물질의 주름구조 ····· 25
1) 물질의 주름구조에 관한 역사적 검토 ····· 25
2) 모나드 형이상학 체계와 ‘주름’ ····· 29
3. 연속체로서의 물체의 주름구조 ····· 34
1) 주름구조와 연속체에서의 분리 불가능성 ····· 36
2) 라이프니츠의 중후기 자연학 - 연속체로서의 ‘자연의 기계’ ····· 40
4. 원자론에 반하는 모나드 - 주름구조를 반영하는 지각 ·· 50

Ⅲ. 들뢰즈의 『주름』과 독해의 난점들 ····· 63
1. 물질의 겹주름과 영혼의 주름에 관한 실체적 구분 ····· 68
2. (신)플라톤주의적 배경의 과잉 맥락화 ····· 87
1) 머서의 신플라톤주의적 해석과 조화의 강조 ····· 89
2) 주름운동과 모나드의 관점 ····· 90

3. 소결 - 관점의 일치에 선행하는 영혼과 신체의 통일 ····· 105

Ⅳ. 영혼의 “겹주름”과 지각에서의 유비적 표현 ····· 112
1. 라이프니츠의 ‘표현’에 대한 재검토 ····· 116
2. 모나드가 갖는 표현 관계 ····· 124
1) 지각과 욕구에 의한 대응 관계 ····· 124
2) 신체에 관한 영혼의 표현 ····· 131
3) 실체이자 주체로서의 영혼 ····· 136
3. 영혼의 (겹)주름 - 『모나드론』 §61 해석 ····· 142
4. 소결 - 물질의 주름구조와 영혼의 겹주름의 대응 ····· 151

Ⅴ. 결론 ····· 156
1. 모나드 형이상학 안에서의 주름 ····· 156
2. 전망 - 주름과 존재의 질서 ····· 173

참고 문헌 ····· 181
Abstract ····· 191

Ⅰ. 서론: 연구의 배경 및 연구 시각에 대한 해명

방대한 영역에 걸쳐 여러 가지 주제[1]를 다루고 있지만, 지금까지 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646~1716)의 사상은 크게 수학과 철학이라는 두 분야를 중심으로 연구되어 오고 있다.[2] 수학에서는 주로 산술(arithmetic)의 측면에서 그의 무한(l'infini/infinity) 개념과 그로부터 파생되는 무한소(infinitesimal) 개념 및 이 개념들에 바탕을 둔 미분법과 적분법(differential & integral calculus)이 주로 다루어졌다. 그리고 철학에서는 신학(변신론 혹은 신정론)을 포함하는 형이상학과 논리학 및 언어철학이 주목받아왔다. 이에 더해, 현시대의 관점에서 자연과학의 주요 기초분과로서 물리학의 한 분야를 이루는 동역학(dynamics) 역시 라이프니츠의 자연학(physics/natural science) 연구를 대표하는 중요한 부문으로 제시되었다. 당연하게도, 현재의 개별 학문 분과에서 각각 주목하는 부분이 다른 만큼 라이프니츠 사유의 전반을 일관적으로 관통하는 논의가 이루어지기는 어렵다. 더구나 라이프니츠가 다루는 수많은 주제는 어떤 측면을 부각하여 접근하고, 어떤 연구 시각을 통해 접근하느냐에 따라 분명히 그 집중 대상과 방식이 달라진다. 그럼에도 불구하고, 라이프니츠의 사유 전반을 근거 짓는 기초 또는 지반은 형이상학이라는 점을 주지해야 한다. 라이프니츠가 여러 주제와 논점들을 다루는 도구들은 그의 기본적인 사유 방식에서 유래하는 기초적인 원리와 개념들 및 그에 따른 방법에 근거해있다.[3]

---

1) 지금도 한창 편찬이 이루어지고 있는 라이프니츠 전집의 학술원 판은 총 8분야에 걸쳐 정리 및 출간이 이루어지고 있다. 1. 일반적 서신들, 정치 그리고 역사 관련 서신들 2. 철학 관련 서신들 3. 수학, 자연학 그리고 기술학 관련 서신들 4. 정치 저작 5. 역사와 언어학, 언어철학 저작 6. 철학 저작 7. 수학 저작 8. 자연학, 의학 그리고 기술 저작. 다음의 인터넷 웹사이트에서 목록과 진척 상황을 확인할 수 있다. http://www.leibniz-edition.de/Baende/

2) 이는 지금까지도 라이프니츠의 원전 저작집으로서 학술적 전거 표시의 주된 역할을 담당하고 있는 Gerhardt 편집판이 크게 철학과 수학의 두 분야로 나뉘어 있다는 것에서도 쉽게 확인할 수 있다. 이러한 분류 방식은 프랑스에서 라이프니츠 연구의 초석을 다진 쿠튀라(Louis Couturat)의 편집판 목차 분류에서도 이어지고 있다.

실제로 미적분의 발견을 두고 벌어진 뉴턴과의 유명한 갈등은 자연학자로서의 뉴턴과 철학자, 형이상학자로서의 라이프니츠의 차이를 잘 보여준다. 뉴턴은 고전역학의 틀 안에서 천체의 움직임과 관련해 타원 내부에서의 반경 이동과 관련한 유율(流率) 즉, 가속도의 계산을 위해 미분을 고안해냈다. 그에 반해 라이프니츠의 경우 오히려 순수 수학적으로 함수 곡선의 기하학적 특징에 따라 접선이나 넓이의 문제를 풀기 위한 방법론으로서 미적분에 접근했다. 이러한 수학적인 방법의 근저에는 전통적인 측량술인 구분구적법이 있는데, 라이프니츠는 이를 불규칙한 특정 넓이를 무한히 나눈 직사각형 넓이의 합으로 체계화했다. 작은 직사각형의 수를 무한히 늘려 각각의 넓이를 합산한 결과가 실제 넓이에 부합한다는 적분법은 무한한 분할의 가능성과 한정된 영역에서의 현행적 무한을 사고할 수 있었기에 만들어진 계산법인 것이다.[4] 즉, 이처럼 어떤 분야의 연구에서든 라이프니츠가 다루는 주제의 귀결들은 형이상학적 사유 원리와 방법에 근거를 둔 것이라 이해하는 것이 적절하다. 따라서 라이프니츠가 다룬 각 주제 분야의 결과와 그것들을 산출하는 근간으로서 그의 형이상학의 관계를 검토하는 것은 중요한 의미를 지닌다.[5]

---

3) 800여 쪽을 넘어서는 방대한 저작인 Michel Serres의 『라이프니츠의 체계와 그 수학적 모델』 *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1990.은 라이프니츠의 체계 전반을 수학적 사유 모델에 기반을 두고 구성된 것으로 이해하고자 하는 시도이다. 그러나 『모나드론』에 대한 해석이 주요한 논의를 차지한다는 점에서, 역시 형이상학 중심의 이해로부터 자유롭지 않다. 이와 마찬가지로, 짤막하지만 수학적 무한(infini) 개념과 관련하여 라이프니츠에게서 형이상학과 수학의 관계에 대한 좋은 논의를 담고 있는 Frank Burbage et Nathalie Chouchan, *Leibniz et l'infini*, P.U.F., 1993.도 마찬가지의 논의 방식을 따르고 있다.

4) Frédérique Aït-Toutai & Stephen Gaukroger, *Le Monde en images - Voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Classiques Garnier, 2015, pp. 100-103. 저자들은 라이프니츠의 이러한 접근이 동일한 사물이 부재하는 상황에서, 특정한 사물의 현존을 이성적으로 추론하는 방식이라 설명한다. 그리고 이는 '표상'의 한 양상으로 제시된다. Ibid.,, p.110. 이러한 표상에 관한 논의는 라이프니츠에게서 인간 주관의 차원에서 유비 또는 상징적 인식의 한 양상을 지적하려는 의도로도 이해된다.

5) 형이상학과 다른 학문 분과에 관한 라이프니츠의 직접적인 이해를 가장 잘 드러내고 있는 것은 1694년의 「제일철학의 개선 및 실체의 개념에 대하여」라는 짧은 논고이다. 이 글의 서두에서 라이프니츠는 실제로 형이상학을 "첫 번째 학문이며 건축술적인 학문"으로 언급하고 있으며, 다른 모든 학문들은 "형이상학의 영향 아래에 있는" 것이라 논의한다. 빌헬름 라이프니츠, 윤선구 옮김, 「제일철학의 개선 및 실체의 개념에 대하여」, 『형이상학 논고』, 아카넷, 2010, 137-138쪽.(이하 윤선구D)

그리고 이러한 라이프니츠 형이상학을 최종적으로 정리하고 있는 텍스트가 바로 『모나드론』(*Les Principes de la Philosophie ou La Monadologie*, 1714)[6]이다. 그의 핵심적인 논의가 집약되어 제시된다는 점에서 『모나드론』은 같은 시기에 저술된 『이성에 기반을 둔 자연과 은총의 원리』(*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*)와 함께 라이프니츠의 사유가 도달한 최종국면을 이해하기 위한 기초를 이룬다. 이들은 다른 텍스트들 특히, 중기의 사유를 정리한 『형이상학 서설』(*Discours de Métaphysique,* 1686) 과의 비교를 통해 논리적 일관성과 사유의 변화를 중심적으로 조명하는 데 활용된다. 기본적으로 이는 라이프니츠의 체계 또는 사상적 핵심에 바로 접근한다는 점에서부터 지극히 합리적인 태도이다. 그러나 『모나드론』은 라이프니츠의 방대한 사유 기획 전체를 항목의 형식으로 짧게 요약하며 나열하는 서술방식을 취하고 있다. 따라서 직접적으로 이 저작에만 의거해서 라이프니츠의 생각을 세부적으로 파악하기란 매우 어렵다. 실제로도 『모나드론』의 대부분의 항들은 라이프니츠가 대중들에게 자신의 형이상학적 신학을 쉽게 소개하는 것을 목표로 한 『변신론』(*Théodicée*, 1710)의 서술을 참조하도록 하고 있다. 또한, 『모나드론』에 제시된 논의가 그의 사유 전체를 함축해 설명할 수 있다고 상정한다면, 그가 어떠한 고려와 이해를 통해 그러한 정리에 도달했는지에 관한 검토도 필요하다. 따라서 심층적 이해는 텍스트에 담긴 함축적 논의들과 그들 사이의 관계를 정확히 확인해야 이루어질 수 있을 것이다. 결국 『모나드론』을 통해 라이프니츠 사상의 깊이를 제대로 가늠하기 위해서는 일종의 주석과 해석 작업이 따라야 한다. 이는 실제로 라이프니츠가 메모와 서신의 형식으로

---

6) 여러 텍스트를 통해 인용했기에 별도로 텍스트를 한정하지 않고 "§"으로 항을 표시한다. 단, 번역을 검토해야 할 필요가 있을 경우에는 별도의 서지를 표기한다. 기본적으로 『모나드론』의 프랑스어 원문은 앙드레 로비네의 수고 대비 편집본을 기반으로 확인했다. 해석과 관련해서는 미셸 피샹(Michel Fichant)의 주석본과 에밀 부트루(Émile Boutroucx)의 주석본을 중점적으로 활용했고, 필요한 경우 전집들과 대조했다. 이에 더해, 추가적인 논점과 이해의 방향은 비교적 최근의 연구 주석서인 로이드 스트릭랜드의 영역본에 크게 도움을 받았음을 밝힌다. Lloyd Strickland, *Leibniz's Monadology - A New Translation and Guide*, Edinburgh University Press, 2014. 별도의 서지 표지 없이 항에 관한 언급의 경우 『모나드론』으로 표기한다.

남긴 무수한 여타의 텍스트들의 맥락을 함께 검토하는 사유 과정에 관한 보완적 독해와 연구로 나타나고 있다.[7] 더 나아가 이러한 사정은 많은 연구 과정에서 양의 자료를 검토해야 한다는 사실상의 어려움을 드러내는 데 그치지 않는다. 오히려 이는 연구자들의 해석 방향과 관련하여 라이프니츠의 철학을 정적이고 단일한 논리적 공리 체계로 이해하는 "논리주의와 반역사주의" 그리고 라이프니츠의 사유가 성숙되어 가는 과정에서 나타나는 체계적 변화를 다루는 "반논리주의와 역사주의"처럼 라이프니츠 철학 연구 방식을 어떻게 분류하고 규정지을 수 있는가의 문제와도 연결된다.[8] 이러한 연구자들의 해석 방향 차이는 단순히 연구 방식의 차이에만 그치는 것이 아니라, 라이프니츠의 논의가 어떤 목적에서 펼치고 있는지 규정하는 문제와도 관련되어 있다.

실제로 라이프니츠의 철학적 사유는 라이프치히 대학에 입학한 15세의 매우 이른 시기에 시작되었기에 말년까지 변형과 굴절을 담고 있는 것으로 받아들여지고 있다. 따라서 그의 청년기(1646~1672), 파리 체류를 중심으로 한 중기(1672~1676), 하노버 정주 이후의 후기(1676~1716)의 철학들이 보여주는 다양한 면모를 단절로 이해할지 연속으로 이해할지 검토하는 것도 별도로 주요한 연구이다. 그러나 이러한 접근이 『모나드론』의 고유한 의미와 중요도를 희석하지는 않는다.[9] 오히려 라이프니츠의

---

7) 라이프니츠 스스로가 『모나드론』의 각 항목에서 자세한 논의는 자신의 다른 논의들을 참조하도록 하고 있다. 주로 언급되는 것은 특히 『변신론』의 항목들이라는 점 역시 『모나드론』 서술 의도 해석을 위해 참조할 수 있는 부분일 것이다.

8) 박제철, 「라이프니츠 연구동향」, 『근대철학』, Vol.2 .No.2, 서양근대철학회, 2007, 127-137쪽. 박재철, 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교출판부, 2013, 31-41쪽. 참조. 이러한 해석 경향의 문제는 다른 주제적 접근과 관련해서도 별도로 언급될 것이다.

9) 『모나드론』이 90항의 짧은 분량으로 사유를 집약하여 서술하는 방식으로 취하고 있기에, 여러 가지 연구 방법상의 문제가 노정될 수밖에 없는 것도 사실이다. 그러나 라이프니츠가 1714년 비엔나에서 레몽에게 보낸 편지들, 특히, 7월에 보낸 편지와 추신에 나타난 모나드와 관련된 해명 등을 고려할 때, 그 중요성은 분명하게 확인된다. GP III 618-624. 텍스트의 성립과 관련된 논의는 라이프니츠의 메모가 담긴 수고와 출판본을 직접 대비하여 제시한 훌륭한 저본인 G. W. Leibniz, ed. André Robinet, PUF, 1954(c2002)의 해제를 참조할 수 있다. pp. 1-16. 그리고 이러한 『모나드론』의 중요성은 발간 300주년을 기념하여 열린 국제 학술회의에서도 여러 각도로 조명된 바 있다. Wenchao Li eds., *300 Jahre Monadologie: Interpretation, Rezeption und Transformation*, *Studia Leibnitiana* supplementa 39, Franz Steiner Verlag, 2017. (*300 Jahre Monadologie*)

후기 작업, 특히 그의 사유 체계 전반을 정리하고 있는 『모나드론』의 내부에서도 이러한 사유의 연관과 변화의 추적은 더 중요해진다. 직접적으로 §61에서는 영혼으로서 모나드가 갖는 겹주름(replis)에 관한 논의가 나타나고, 그와 관련해 지각의 판명성 문제가 다루어진다.[10] 이는 모나드의 내적 작용과 모나드와 우주 전체 사물들의 조응이라는 표현 이론의 중요한 주제이다. 그런 점에서 여기에서는 『모나드론』에 제시된 테제 특히, 영혼의 겹주름에 관한 검토를 논의의 중심에 두되[11], 라이프니츠 사상의 성숙기로 여겨지는 1685년 전후와 1716년까지의 철학적 변화의 궤적을 검토할 수 있는 관련 텍스트들의 추가 확인을 통해 전체적인 조망과 해석의 가능성을 확보하는 정도로 논의의 범위를 좁힐 것이다. 그리고 이러한 검토의 초점을 『모나드론』 §§60-62에 제시된 모나드의 '겹주름' 구조에 관한 해석에 맞춘다. 이는 모나드들의 지각을 통해 나타나는 우주, 세계에 관한 표상 또는 표현에 관한 해석으로 발전될 것이다.

1. 해석의 제안과 그 의미

이러한 연구 배경 아래, 직접적인 논의는 『모나드론』 그리고 라이프니츠 철학 체계 안에서 나타나는 정신적 실재로서 모나드(monad)의 세계와 그에 대한 반영인 물질적, 물체적 현상 세계(phenomenal world)의 관계에 대한 재검토를 목적으로 한다. 이러한 이원구조는 현실의 인간으

10) 번역어의 일관성과 "반복적으로 겹쳐진 것들의 전체"까지 지시할 수 있다는 점에서 위해 "겹주름"이라는 용어를 택하였지만, 프랑스어에서의 다른 어감 역시 고려할 수 있을 것으로 보인다. 기본적으로 "repli"에는 (마음·의식 따위의) 깊은 곳, 후퇴, 희미해짐 등의 의미도 담겨 있는데, 이를 고려한다면 영혼의 지각이 갖는 표상, 재현적 성격에 따라 지각의 모호함과 판명함의 정도차도 반영할 수 있을 것이다. 이런 경우에는 반복적 성격을 따라 "재주름"이라는 번역어도 대안이 된다.

11) 『모나드론』에 기초한 이러한 접근 방식을 취하는 주요한 작업들이 최근 활발히 이루어지고 있는 것으로 보인다. Ed. Wenchao Li, *300 Jahre Monadologie: Interpretation, Rezeption und Transformation*, Franz Steiner Verlag, 2017. Ed. Juan A. Nicolás, *Körper, Geist, Monaden - Monadologie und Metaphysik bei Leibniz*, *StLsh* 56, 2020. 이 논문집들의 전체 서지는 StL(연도)로 표기. 이 논문집들에 담긴 여러 글들이 다루는 주제와 논의 방식이 추후 서술들과 여러 측면에서 겹치고 있음을 인정하기에 최대한 확인하여 주지하기 위해 노력하였다.

로서 우리가 살아가는 자연 세계(natural world) 또는 물리 세계(physical world)의 위상은 어떻게 이해할 수 있는지를 다시 질문하게 할 수 있다. 물론 이원적 구도 내에서 우리의 현실을 비본질적 현상 실재라 그대로 수용할 수도 있다. 그러나 인간은 정신과 신체를 가진 존재로서 자연의 대상들에 관해 사고하는 동시에 그들에게 물리적인 영향력을 가하며 살아간다. 이 과정에서 자연 안에 존재하는 대상들 사이의 상호 관계는 (원리상의 문제와는 별개로) 현실적으로 측정과 계산을 할 수 있다. 즉, 자연적 존재자들, 실재물들은 실제적 물리 관계로 설명될 수 있고, 이는 유용성과 예측 가능성까지 지닌다. 이에 더해, 정신과 신체의 관계라는 틀에서 인간의 존재가 일원적인지 이원적인지를 논하는 복잡한 문제는 차치하더라도, 인간과는 다른 외부적, 자연적 대상들을 물리적 힘 관계에 따라 구성되어 실재하는 합성체로서 보는 일상적 시각은 우리의 기본적인 직관에도 부합한다.[12)]

이에 관한 라이프니츠의 예정조화(l'harmonie pré-établie) 체계를 『모나드론』의 논리와 주류 해석을 따라 미리 간략하게 정리해 제시해보면, 이는 우리가 가진 기본적인 직관과는 다소 다르다. 라이프니츠에 따르면 우리가 경험하는 자연 안에서의 물리적 영향 관계의 현실은 진정한 실재가 아니기 때문이다. 우리가 경험하는 현실은 신에 의해 미리 설계된 조화 원리의 산물로서 그렇게 나타나도록 질서 지워진 것, 기껏해야 잘 정초된 현상(well-founded phenomenon)이거나 가상(appearance)이다. 라이프니츠가 현상의 사례로 자주 제시하는 무지개와 같은 이미지, 혹은 가시적인 성격을 지닌 대상만이 아니라, 자연학의 기초적인 대상이라 할 수 있는 공간, 시간, 운동마저도 형이상학적으로 제한된 의미에서만 실재성을 갖는다.[13)] 심지어 인간이 몸을 움직이는 경우에도 우리의 몸과 마

12) 더구나 이와 관련해서는 라이프니츠 자신도 자연학적인 탐구에 그친다면 기계론이나 운동법칙만으로도 충분한 탐구가 가능하다는 점을 인정하기도 한다. 그러나 위에서 언급한 것처럼, 이러한 설명이 가능한 원리 자체에 대한 근원적인 이해를 위해서는 형이상학적 개념과 논의가 필요하다는 점이 재론된다. 라이프니츠, 「동역학의 시범」(윤선구D 193), 1687년 4월 30일 라이프니츠가 아르노에게 보내는 서신, 빌헬름 라이프니츠, 이상명 옮김, 『라이프니츠와 아르노의 서신』, 아카넷. 2015, 199쪽. (이하 이상명AL)

13) "공간, 시간 그리고 운동은 그 존재로부터 이성적인 어떤 것을 갖지만 그 자체로서

음은 서로가 따르는 질서가 다르기에 상호작용하지 않는다. 다만 그렇게 상호작용을 하는 것처럼 보일 수 있도록 신의 창조에서부터 조화가 주어져 있을 뿐이다. 결국 신체나 물체의 운동이 이루어지는 자연 세계는 작용인(efficient cause)을 따르는 영역이며, 목적인(final cause)과 신의 은총 원리를 따르는 영역에 있는 정신적 실재물들인 모나드들의 특정한 지각 상태를 반영하는 모습에 지나지 않는 것이다(『모나드론』 §78-79).

이러한 결론은 『모나드론』만이 아닌 라이프니츠의 여타 텍스트상에서도 쉽게 지지 된다. 그럼에도 불구하고, 이러한 예정조화의 원리에 따른 세계의 구성은 단순한 결정론적인 방식으로 여겨질 수 없다. 기본적으로 세계 구성의 기초인 정신적 단순 실체 또는 영혼으로서의 모나드의 특성은 다양한 변화를 나타낸다. 각각의 모나드는 단순함만이 아닌 서로 구별되는 "고유한 성질"을 갖는데(『모나드론』 §8), 이는 모나드들의 자연적 변화의 "내적 원리"(『모나드론』 §11)로서 모나드를 엔텔레키로 부를 수 있게 한다.(『모나드론』 §§18-19) 따라서 여기에는 물질적인 것으로 인식되는 실재물들이 어떻게 정신적 영역에 속하는 모나드들로부터 산출되거나 모나드들의 작용에 대응될 수 있는지의 문제가 함께 내포되게 되어 있다. 이러한 두 영역의 대응 관계의 의미, 그러한 대응을 가능하게 하는 원리, 대응이 이루어지는 방식 및 기제 역시 설명 역시 요청된다. 이와 함께 자연학의 기초 대상들과 마찬가지로 이러한 이원적 영역을 인식하고 이해하는 인간의 정신, 주관의 지각 역시 특정한 세계의 구조와 체계 아래 작동한다는 점에서 이를 살피는 것도 중요하다. 즉, 이는 예정조화의 체계 내에서 현상적이든 자연적이든 우리가 살아가는 세계의 작동방식을 이해하는, 구조에 관한 탐구라 할 수 있다. 그런 점에서 이를 앞서 언급한 것처럼 모나드의 내적인 역량이 표현되는 과정을 드러내는 개념으로 해석할 '주름'(pli/fold)과 이에 따른 주름구조 및 '주름 작용'(folding)이 어떤 방식으로 나타나는지에 관한 검토로 이어진다. 아울러 이는 라이프니츠에게 물질의 주름구조와는 달리 영혼의 겹주름이

는 아니고 단지 그들이 무제약성, 영원성, 활동성 같은 신적인 속성들이나 창조된 실체의 힘을 포함하는 한에서만 참되고 실재적이라는 것을 알아야 한다." (윤선구D 206)

어떠한 의미에서 겹주름인지를 밝히는 것과도 연결된다. 결론적으로 이는 영혼이 자신에게 귀속된 고유한 신체의 주름구조를 지각하는 측면과 다른 모나드들의 변화 역시 지각하는 측면을 모두 갖기에 겹주름의 형태로 우주 전체를 표현하게 된다는 논의가 될 것이다.

1) 문제제기와 연구 의도

모나드의 내적인 역량의 표현과 관련된다고 간략히 정리했지만, 사실 우리말에서 '주름'(이라는 용어는 특정한 철학적 개념어라기보다는 "얼굴의 주름"과 같은 표현에서 나타나듯이 일상어에 가깝다. 따라서 이에 '운동'을 덧붙여 '주름운동'이라 언급하기까지 한다면, 이는 분명히 낯선 표현이 된다. 이러한 상황을 고려하는 것과 더불어 '주름'과 관련된 말들이 그들의 언어사용에 녹아들어 있는 서구인들과 우리는 그 말들에 대해서 가지는 감각이 서로 다를 수밖에 없다는 점 역시 지적할 필요가 있다. 실제로 서구어들에서는 단어들의 어원을 분석하면, 동일한 어근의 말들이 특정한 의미로 사용되는 맥락이 비교적 쉽게 드러난다. 그러나 이와 같은 서구어들의 어원 연관까지 드러내는 자연스러운 우리말 번역은 매우 힘들다. 우리의 철학 개념어들은 대부분 한자어의 조합으로 만들어진 경우가 많아서, 오히려 일상에서 통용되는 우리말 자체를 개념어로 사용하는 접근은 오히려 어색할 수 있다. 여기서 주제화하고자 하는 '주름'(접힘 pli/fold)이라는 어원을 지닌 아래에 제시할 말들을 고려해보면 사태는 더욱 분명하게 나타난다. 우리말로의 일상적 번역에서는 이러한 서구의 단어들이 동일한 어원을 가진 말들의 계열이라는 사실을 즉시 떠올리기는 힘들기 때문이다.

예를 들어, 특히, 들뢰즈가 그의 초월적 경험론과 관련해 주름운동의 양상들을 제시하기 위해 존재론적으로 사용하는 용어들을 일상에서 사용하는 말들로 옮겨본다면 이러한 상황은 아주 선명하게 드러난다. 다음과 같은 각기 상이한 주름운동의 양상을 지시하는 단어들을 우리 말로 옮겨 나열하면, 서구어에서와 같은 어원적 연관을 가진 단어들임을 추론하거나 연상해보기가 쉽지 않음을 직접 확인할 수 있다. im-pli-cation(영향,

함축, 암시), ex-pli-cation(설명, 해설, 전개), re-pli-cation(응답, 반향, 복제), com-pli-cation(복잡함, 갈등, 분쟁) 등.[14] 따라서 이들을 철학적 개념으로 사유하고자 한다면, 용어들 상호간 연관에 따라 더욱 엄밀한 개념화의 가능성을 확인할 필요가 있을 것이다. 우선 현대 철학자인 들뢰즈가 사용하는 개념어들을 사례로 들었지만, '주름'과 관련된 들뢰즈의 용어법의 전거는 직접적으로 라이프니츠이다. 라이프니츠가 명시적으로 '주름' 개념을 정의하거나 해명하고 있지 않다는 점이 큰 어려움이지만, 라이프니츠의 용례를 르네상스시기까지의 신플라톤주의자들 및 철학사적으로 더 앞선 시기의 용례들과 비교하며 연원을 더 따져보는 작업은 가능하다. 다만, 이는 다소 간접적이거나 보조적인 연결이라는 한계를 인정해야 한다.

신플라톤주의자들과 라이프니츠 사이의 직접적인 비교를 가늠할 때의 초점은 '주름'이라는 용어보다는 '모나드'(monad)[15]에 관한 검토이다. '주름' 개념이 아닌, 라이프니츠 일생의 사유, 특히 체계화된 모나드 형이상학의 성립과 신플라톤주의적인 유출의 체계가 비교되어야 한다. 이와 관련된 주요한 사례로서 르네상스 시기 신플라톤주의자인 조르다노 브루노

14) 명사형의 '주름'(pli)은 영어에서 'fold'로 옮겨지면서 표면적으로 접힘의 의미가 강조되게 되었지만, 영어에서도 어근으로서의 -pli- 기본 형태가 남아있는 동사형 어휘들에서는 연결(apply(ad+plicare))과 충족(comply(com+plere))의 의미가 드러나는 형태들이 다수 존재한다. 오히려 Tom Conley가 영어 번역(Gilles Deleuze, tr. *Tom Conley, The Fold: Leibniz and the Baroque*, University of Minnesota Press, 1993.) 에서 "물질의 겹주름"을 옮기기 위해 주름을 접어 고정한 것의 의미로 활용되는 "pleats"로 대응시킨 것이 더 적절한 번역어라 생각된다. 유사하게 땋은 것을 뜻하는 plait에도 역시 어근의 형태와 의미가 남아있다. 이러한 번역어 사용과 관련해 현재 통용되는 어감에서 영어에서의 번역어를 제안해본다면, 들뢰즈의 철학에서 지층, 퇴적, 쌓임 등이 중요시되는 것과 함께 경계를 이루는 막이나 누적된 층들을 지시하는 'layer'의 의미가 잘 호환될 수 있을 것으로 보인다. 더불어 고전적이며, 활용 빈도가 적은 어휘이기는 하지만 직접적으로 왕복, 연결의 의미와 layer의 한 부분을 나타내는 동시에 명사와 동사로 모두 활용될 수 있으며 어근 -pli-와 연원이 같은, 'ply' 역시 직접 고려할 수 있는 대안이라 생각한다.

15) 라이프니츠가 '모나드'라는 용어를 사용하기 시작한 한 시점은 1695년 수학자인 베르누이와 주고받은 편지에서부터로 추정된다. 이는 고대 그리스에서 하나인 것을 지시하는 말인 Monas로부터 유래한 것으로 되어 있고, 플라톤과 피타고라스에게로 그 사용이 거슬러 올라가는 용어이다. 그러나 그것을 단순히 수적인 형이상학적 근원이 아니라 우주의 구성을 나타내는 '모나드론'의 개념으로 먼저 사용한 것은 브루노라고 보아야 할 것이다. Stuart Brown & N. J. Fox, *Historical Dictionary of Leibniz's Philosphy*, The Scarecrow Press, Inc., 2006, p. 153. Monadology 항목 참조.

(Giordano Burno, 1548-1600)에 먼저 주목해볼 수 있다. 브루노는 특히, 『모나드, 수, 형상에 대하여』(*De Monade, Numero et Figura*, 1591)에서 그의 우주론을 설명하기 위해 라이프니츠에 앞서 이미 물질과 영적 사물의 최소 요소를 구성하는 최소 또는 나눌 수 없는 실체로서의 '모나드' 개념과 모나드론(모나드의 등급과 위계에 따른 세계론)의 용어법을 라이프니츠에 앞서 사용한 바 있다. 이는 모나드와 주름운동을 통해 세계의 구성을 이해하는 방식이라는 형이상학적 맥락을 제공할 수 있다. 신플라톤주의는 무한한 존재로서 신 또는 일자에 따른 세계의 존재 양상 또는 우주의 구성을 설명하는 체계이다. 그러나 주류 연구 동향 내의 라이프니츠 연구자들에 따르면, 라이프니츠의 모나드 개념과 이전 철학자들이 사용한 모나드 개념에 직접적인 연관은 분명하지 않다.[16] 『라이프니츠 철학에 대한 역사적 사전』의 정리를 더 참조하자면, 라이프니츠는 '모나드'에 근접한 개념을 사용하는 서로 다른 지적 배경의 여타의 저자들(플로티노스(Plotinos, 205-270), 조르다노 브루노, 헨리 모어(Henry More, 1614-1687), 랄프 커드워스(Ralph Cudworth, 1617-1688) 등)과 달리 고대 그리스어 자체의 의미에 자신의 의도를 부여하며 사용하는 것으로 제시된다. 더 나아가 오히려 라이프니츠의 모나드는 오히려 앞선 논자들보다는 피타고라스의 용례로부터 파생되는 것으로 볼 수 있다는 지적도 가능하다.[17]

사유의 맥락을 조금 더 짚어간다면, '모나드'가 신플라톤주의자들과 라이프니츠의 접점이 된다는 시각은 단순히 용어의 동일성에 따른 추론이

16)안토냐차에 따르면 1690년대 중반까지 라이프니츠는 브루노의 저작을 접한 것으로 보이지는 않고, 따라서 직접적인 영향도 받지 않은 것으로 본다. 그러나 1690년대 중반 많은 논자들(본문에 언급된 캠브리지 플라톤주의자들)이 신플라톤주의와 카발라 전통에 따라 "모나드"라는 용어를 사용했고 라이프니츠가 특히 그러한 논자들 중 한 사람인 프란시스쿠스 메르쿠리우스 반 헬몬트(Franciscus Mercurius van Helmont)와 1690년대 중반까지 많은 토론을 했다는 점에서 관련된 지식을 지니고 있었을 것이라 추정하고 있다. 그럼에도 불구하고 그녀는 라이프니츠의 주목은 용어 자체보다는 "진정한 단일체" 혹은 "단순 실체"를 지시하는 용법에 있었다는 점을 강조한다. 그리고 이의 연장선상에서 라이프니츠 본인의 견지에서 모나드라는 용어를 처음으로 사용한 텍스트를 이탈리아의 학자인 파르델라(Michel Angelo Fardella)에게 보낸 1696년 9월 3일자 편지로 지적하고 있다. Maria Rosa Antognazza, *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge Univ. Press, 2009. pp. 352-53.

17) Stuart Brown & N. J. Fox(2006) pp. 152-153. Monad 항목 참조.

나 추정적인 판단에 그치는 것만으로 보기는 어렵다. 모나드 개념을 통해 제시되는 '모나드론' 즉, 신을 기점으로 하여, 완전성이나 (동일자) 식별불가능성의 원리에 따라 실체들의 위계를 그려내는 세계의 구성 체계가 조르다노 브루노와 라이프니츠에게서 공통적으로 나타난다는 점에서 사유 체계의 동형성을 보여준다고 주장할 수도 있을 것이다.[18] 그러나 들뢰즈 역시 모나드와 모나드들의 위계가 조르다노 브루노나 다른 신플라톤주의자들로부터 어떻게 유래하는지에 관한 전거를 직접 제시하거나, 그 사유 맥락을 연결짓는 작업의 정합성을 별도로 검토하지 않는다. 따라서 위에서 언급한 사전에서 기본적으로 정리하고 있는 것처럼, 모나드들은 "원리상 분할 불가능한 진정한 단일체들(genuin unities, in principle indivisible)"로서의 "실체들"[19]이어야 한다는 점 그리고 그들이 의식/정신의 등급에 따라 이루는 위계(hierarchy)가 세계의 기본적인 구조가 된다는 점에 주의할 필요가 있다. 이러한 의식의 등급 차이는 물리적, 물질적인 것이 아니기에 양적인 것으로 환원되지 않는다. 직접적으로 라이프니츠에게서도 모나드들의 인식은 "지각의 판명성의 정도를 통하여 서로 제한되고 구별되는 것"(『모나드론』 §60)이기에, 모나드들은 "판명한 지각을 갖는 한 능동"이고 "모호한 지각을 갖는 한 수동"(『모나드론』 §49)이다. 따라서 이러한 질적으로 차별적인 특성은 위에서 언급한 '주름운동'의 형태로 검토할 개념들에도 마찬가지로 적용되어야 할 것이다. 피조물로서의 모나드들의 지각과 욕구는 "완전성의 정도에 따른 차등"적으로 완전한 신의 속성에 관한 "모방"(『모나드론』 §48)일 뿐이기 때문에, 각각의 모나드들도 이에 따라 서로 연관을 맺는다. 이처럼 무한한 세계에 대한 인식이 질적인 등급에 따라 이루어진다는 고려는 유출

18) 라이프니츠는 이러한 모나드론에 따른 세계 구성 체계의 일종에 대한 구상을 그의 초기 사유가 정립되는 1666년부터 이미 시도하고 있었다고 한다. Ibid., p. 153. Monadology 항목 참조. 이와 관련해 안토냐차는 더욱 분명하게 라이프니츠의 초기 저작인 『개체의 원리에 대한 형이상학적 논고』(*Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, 1663)의 서문에서 그의 선생이었던 야콥 토마시우스(Jakob Thomasius)가 하나의 종을 이루는 개체를 지시하기 위해 "모나드적"(monadic)이라는 용어를 사용했다는 라이프니츠의 언급을 확인시켜주고 있다. 그리고 이 용어를 1666년의 『조합술에 관한 논고』(*De Dissertatio de Arte Combinatoria*)에서 라이프니츠 스스로 채택했다는 점도 지적하고 있다. Antognazza(2009), Ibidem.

19) Stuart Brown & N. J. Fox(2006), Ibidem.

과정을 주름운동의 용어를 통해 옮김으로써 존재의 질적인 함량과 등급이 결정되는 과정으로 대응시켜볼 수 있다.[20]

그러나 오히려 주목해야 할 점은 영향사에 따른 유사성보다는 이러한 맥락에서 라이프니츠의 주름 용법이 지니는 차별성이다. 안토냐차의 지적과 마찬가지로, 중요한 것은 라이프니츠의 독자적 사유 구도이다. 더구나 이미 강조한 것처럼 모나드를 경유한 접근 자체가 분명히 제한적인 접근이기에 더욱 주의가 필요하다. 라이프니츠의 사유 체계는 기본적으로 플라톤, 플라톤주의, 신플라톤주의의 사유 맥락만을 가지는 것도 아니고, 아리스토텔레스의 자연학과 형이상학의 더 큰 영향 아래 변형, 발전되어 온 면모가 크게 드러난다는 점을 명시적으로 확인할 수 있다는 점을 주지해야 한다. 더구나 이러한 사유 정립의 영향사가 있다고 하더라도, 이를 라이프니츠의 역사적인 사유 발전 과정에서 최종적으로 어느 정도의 연속성을 가지는지 단정하기에는 어려움이 크다.[21] 이는 라이프니츠와 신플라톤주의 사유의 가장 큰 접점으로 제시한 '모나드'에 관한 이해에도 바로 적용된다. 앞서 제시한 『모나드론』 §§18-19에서처럼 라이프니츠가 모나드의 실체성과 내적 역량을 강조하거나, 그 역량을 개별 모나드의 내적 변화의 원리로서 제시할 때 사용하는 용어가 다름 아닌 아리스토텔레스의 완전(현실)태인 '엔텔레키'(entelechy)라는 점은 명확하다. 더구나 라이프니츠는 이른 시기부터 한 실재가 갖는 실체성의 근거

---

20) 이러한 해석 가능성과 라이프니츠의 사유 정립 과정에서 제기될 수 있는 문제들은 다음 장에서 머서(Christia Mercer)의 논의를 들뢰즈의 해석과 비교하며 더 언급할 것이다.

21) 여러 해석의 문제가 있지만, 브랜든 룩은 이미 2002년에 라이프니츠 연구 동향을 다룬 서평 논문에서 초기 라이프니츠의 작업을 바탕으로 라이프니츠와 그의 선행 연구자들의 영향사를 강조하는 연구의 한계를 언급한 바 있다. 특히 여기에서의 논의와 관련해서 룩은 콘래드 몰(Konrad Moll), 크리스티아 머서(Christia Mercer) 등이 제시한 파리 경유 시기(1672-1676)까지의 초중기 라이프니츠의 사유 변화를 바탕으로 당시에 이미 라이프니츠가 (신)플라톤주의, 가상디의 원자론, 홉스의 코나투스 이론, 아리스토텔레스주의의 영향 등을 결합시킨 철학 체계를 이루었다는 주장들의 논점을 비판적인 시선에서 정리하고 있다. Brandon Look, "Marks and Traces: Leibnizian Scholarship Past, Present, and Future", *Perspectives on Science*, Volume 10, Number 1, Spring 2002, pp. 125-126. 아울러 역사적인 연구에서도 한 철학자와 관련해 지적인 배경과 문맥에 대해 과잉 강조해서 한 철학자의 견해가 가진 중요성과 독창성을 조명하지 못해서는 안 된다는 비판도 더해진다. et al., pp. 142-143.

즉, 실체가 실체일 수 있게 하는 원리를 아리스토텔레스의 '실체적 형상'(substantial form)을 바탕으로 접근해왔다. 그리고 이러한 아리스토텔레스적인 실체의 구조에 관한 논의가 성숙기에 이르러 단순 실체(simple substance)로서의 모나드의 형이상학에 이르게 된다. 브랜든 룩은 이처럼 라이프니츠가 모나드의 형이상학에 이르는 과정에서 조명하려 했던 사유의 변화를 실체의 개념과 관련해 다음과 같이 정리하고 있다.[22]

(a) 파리 체류 시기에 큰 전환을 맞아 대체되었다는 입론(머서Mercer 2001)

(b) 1670년대 후반부터 적어도 1690년대까지는 유사-아리스토텔레스적인 물체적 실체 또는 형상과 질료의 질료적 혼합물이 기초적 존재들이라는 생각에 이끌렸으나, 최종적으로는 관념론적인 모나드의 형이상학에 도달했다는 입론(가버Garber, 1985, 2009)

(c) 이미 라이프니츠 사유의 중기에 단순하고 정신적인 실체의 존재론을 내세웠다는 입론(슬레이Sleigh 1990; 아담스Adams 1994; 러더포드Rutherford 1995)

(d) 물체적 실체의 실재에 대해 그의 생애 내내 전념했다는 입론(페마이스터Phemeister 2005; 하츠Hartz 2008; 스미스Smith 2011)

(e) 라이프니츠가 모순되는 두 가지 입장 즉, 한편으로는 물질적 실체의 실재에 대한 고민을 수반하는 입장과 다른 한편으로는 모나드들에 대한 고민을 수반하는 입장을 동시적으로 고려했다는 입론(윌슨Wilson 1989)

정리된 입론들에서 살펴볼 수 있듯이, 라이프니츠의 모나드의 형이상학 체계로의 이행 과정은 진정한 실체 개념을 정립해 가는 과정이라고도 할 수 있다. 따라서 만약 이와 관련된 적절한 해석 내지 의미부여의 가능성이 열린다면, 그것을 바탕으로 모나드들과 자연의 실재물들 사이의 관계가 어떻게 구조화될 수 있는지도 재검토해볼 수 있을 것이다. 이는

22) Brandon C. Look, "Leibniz's Metaphysics: The Path to the Monadology" in ed. Brandon C. Look, *The Bloomsbury Companion to Leibniz*, Bloomsbury, 2014, p. 90.

앞서 제시한 라이프니츠의 사유에 관한 역사적 연구 방식과도 맞닿아 있다. 왜냐하면 라이프니츠의 형이상학이 직접적으로 어떤 문제에 대한 해명의 체계인지에 대해서도 합의된 입장은 분명하지 않는다. 이상의 입론과 관련하여 룩 자신은 (c)의 입장을 취하고 발전시키며, 라이프니츠의 형이상학이 1680년대부터 영혼, 형상 혹은 정신과 같은 대상들을 기초적인 존재로 고려하여 왔음을 보이는 데 주안점을 두어 논의한다.[23] 룩의 이러한 시각은 기본적으로 『모나드론』을 중심으로 논의를 진행하는 상황에서는 가장 온당한 접근이라 생각한다. 따라서 이러한 연구 맥락까지 고려한다면, 라이프니츠에게서 '주름'에 관한 논의 역시 '모나드'의 특성과 연관을 확인할 수 있는 한에서 검토하는 것이 적절할 것이다. 그런 점에서 『모나드론』 §61에 나타나는 '(겹)주름'에 관한 서술이 '모나드' 개념의 형성과 관련해 어떤 특성을 반영하고 있는지 혹은 모나드 형이상학의 체계에서 어떤 역할을 하고 있는지 명확히 하는 것은 의미 있는 작업이라 생각한다.

2) 해명의 틀과 접근 방법

라이프니츠의 모나드론에 관한 이러한 논점들을 다루기 위해서는 기초적으로 그의 성숙기 형이상학인 모나드론의 형성 과정에 관한 이해가 뒷받침 되어야 한다. 따라서 가장 먼저 '주름'에 관한 개념적 문제 제기와 함께 이를 모나드와의 관련성 속에서 어떻게 이해할 수 있을 것인지를 먼저 다룰 것이다. 그리고 이를 위해 들뢰즈의 『주름, 라이프니츠와 바로크』(*Le Pli, Leibniz et le Baroque*)[24]에서 주제화된, '주름(pli/fold)'에 대한 논의를 개념적 이해의 실마리로 삼고자 한다. 비록 들뢰즈의 라이프니츠 해석은 주된 학술 연구 동향에서 큰 중요성을 부여받아오지는 못했다. 그러나 들뢰즈의 작업이 단순히 바로크라는 시대적, 용어적 일치를 라이프니츠와 연결 짓는 착상에만 의거하고 있지는 않은 것으로 판단

23) Ibid., Ibidem.

24) Gilles Deleuze, *Le Pli - Leibniz et Le Baroque*, Le Éditions de Minuit, 1988; 이찬웅 옮김, 『주름, 라이프니츠와 바로크』, 문학과 지성사, 2004.(이하 『주름』으로 약칭하고 한국어판의 쪽수를 표시한다.)

된다. 들뢰즈는 '주름' 개념을 통해 라이프니츠 철학 전반의 기획을 재해석하는 모습을 보여주는데, 다소 느슨해 보일 수도 있으나 그는 '주름'에 관한 논의로 시작해 최종적으로 모나드들이 갖는 개별적 관점과 '예정조화'에 대한 나름의 표현론적 해석을 도출해내고 있다.[25] 이러한 접근은 기본적으로 『모나드론』의 구도에도 부합하며, 오히려 세계에 관한 이원적 인식을 중화시키는 것으로 여겨진다. 그런 점에서 들뢰즈의 주름에 관한 논의가 오히려 모나드 형이상학 체계를 부가시키게 된다는 점은 제법 흥미롭다.

그러나 래르케(Mogens Laerke)가 잘 지적하고 있는 것처럼, 사실 들뢰즈가 '주름'과 관련된 착상을 연결하는 라이프니츠의 텍스트는, 『모나드론』 §61, 『자연과 은총의 원리』[26] §13을 제외하면, 모나드 형이상학과 직접적 연관을 지닌 것으로 독해하기 어려운 일부 구절들이다.[27] 그런 점에서 들뢰즈가 해석 가능성을 확보하는 지점을 라이프니츠의 텍스트에 밀착해 재확인하는 작업은 라이프니츠와 들뢰즈 양자의 사유 모두를 조망하는 의미가 있을 것으로 보인다. 무엇보다 이를 통해, 그리고 무엇보다 직접적으로 모나드와 관련한 '주름'의 사용 맥락을 확인하는 과정에서 『모나드론』 §61에 대한 조금 더 상세한 이해를 얻을 수 있을 것이라 기대할 수 있다. 이 항에서 라이프니츠는 물체들의 세계적, 우주적 연결 및 그와 관련한 영혼의 상태를 표현하기 위해 "모든 물체들은 세계

---

25) 같은 책, 245쪽. "'예정조화'라는 표현에서, 예정도 조화 못지않게 중요하다. 조화는 두 번 예정되어 있다: 한번은 각 표현에 힘입어, 자신의 고유한 자발성 또는 내부성 이외에는 아무것도 의존하지 않는 각 표현자들에 힘입어서. 그리고 도 한 번은 이 모든 표현적 자발성들의 연주를 구성하는 공통적인 표현된 것에 힘입어서. 이는 마치 라이프니츠가 소통에 관해 중요한 메시지를 내놓은 것과 같다."

26) 기본적인 인용의 서지는 윤선구D에 포함된 쪽수로 제시한다. 다만, 번역은 G. W. Leibniz, publiés par André Robinet, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Principes de la philosophie ou Monadology*, Presses Universitaires de France, 1954(c2002).의 수고를 기반으로 참조하여 수정한다. 서지의 쪽수를 표시하지 않고 저작의 항목에 대한 언급인 경우 『자연과 은총의 원리』로 갈음한다.

27) Mogens Laerke, "Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics", in *British Journal for the History of Philosophy* Vol. 23, No. 6, 2015, pp.1192 - 1213. esp. pp. 1196-1198. 래르케는 들뢰즈가 「필라레티 대화편」(1676), 『프로토가이아』(1690)와 같은 성숙기 라이프니츠와 입장이 다른 텍스트들을 주로 언급하고 있음을 지적하고 있다. 이와 관련된 해석의 문제는 이후의 장들에서 더 자세히 언급할 것이다.

안에서 일어나는 모든 것을 감지한다. [……] 그러나 영혼은 자기 자신 안에서 단지 판명하게 표상되는 것만을 읽을 수 있다. 그는 자신의 모든 (겹)주름들을 한 번에 다 펼치지 못한다. 그것들이 무한히 펼쳐지기 때문이다"라고 말하고 있고, 들뢰즈의 논의도 이에 관한 언급에서부터 시작한다.[28] 그러나 앞서 상기한 것처럼 『모나드론』에서 라이프니츠는 '주름' 자체가 무엇인지에 관해서는 명시적으로 규정하고 있지는 않다. 따라서 들뢰즈에게서도[29] 라이프니츠에게서도 이러한 개념들이 어떻게 형이상학 또는 존재론의 맥락에서 사용될 수 있는지를 밝혀야 하는 어려움이 남는다.[30][31]

---

28) 들뢰즈(2004), 위의 책, 11쪽. 여기서 들뢰즈는 두 종류의 주름을 구별하면서 자신의 논의를 펼치기 시작한다. 첫 번째는, 물질의 겹주름으로 이에 관한 전거는 「자연과 실체들의 소통에 대한 새로운 체계」(1695, 이하 「체계」)의 §7이다. 그리고 두 번째는, 영혼 안의 주름으로 다음과 같은 서술을 통해 『모나드론』 §61을 활용하고 있다. "영혼이 자신의 고유한 주름들 위에서 돌아다니는 한에서, 그렇지만 "(겹)주름들이 무한히 나아가기 때문"에 영혼이 이 주름들을 완전히 전개하지 않는 한에서, 신의 영광을 노래한다."

29) 『주름』에서도 사정은 마찬가지이다. 들뢰즈 자신과 라이프니츠의 '주름'을 개념적으로 정의하는 논의는 나타나지 않는다. 오히려 들뢰즈 나름의 주름에 대한 정의를 찾을 수 있는 곳은 1991년의 저작인 『철학이란 무엇인가』이다. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, 1991.; 이정임·윤정임 옮김, 『철학이란 무엇인가』, 현대미학사, 1995. 58-60쪽. "주름은 무한히 진행할 수 있는 운동이다. …… 무한한 운동을 정의하는 것은 왕복이고 …… 무한한 운동은 이중적이며, 하나로부터 다른 하나로 가는 주름밖에 없다. …… 되돌아온다는 것은 자기 자신으로 되돌려지는 내재성이다. …… 무한한 주름의 평지, 그것은 내재성의 평면이다." Robert Sasso et Arnauld Villani, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Vrin, 2003, p. 283.; 아르노 빌라니·로베르 싸소, 신지영 옮김, 『들뢰즈 개념어 사전』, 갈무리, 2012, 364쪽.(재인용) 아쉽게도 이 서지에 나타난 잘못된 인용표시는 공식적으로 검토되지 않은 것으로 보인다. 이 대목에 대한 인용 전거는 『의미의 논리』의 1969년 프랑스어판 40-41쪽으로 제시되어 있으나, 이는 사실 『철학이란 무엇인가』의 프랑스어판 쪽수에 해당한다. Pli 항목을 집필한 아르노 빌라니의 오류일 수도 있으나, 서지 정리상의 실수로 여겨진다.

30) 직접적으로 들뢰즈에게서 '주름'과 '주름운동'은 존재론적인 측면에서 이념 수준의 운동을 다루기 위한 도구들로서 사용된다. 그런 점에서 이에 대해 더 분명히 서술하기 위해서는 들뢰즈의 박사학위 주논문인 『차이와 반복』(1969 DR)과 부논문인 『스피노자와 표현의 문제』(1968) 및 『의미의 논리』(1969) 등의 논의를 검토해야 한다. 그리고 이는 『차이와 반복』에서 정리된 초월적 경험론이라는 들뢰즈의 철학 전반을 조망하는 큰 작업이 될 것이다. 따라서 여기에서는 주름운동의 연원과 맥락을 라이프니츠 철학의 측면에서 재검토하는 정도로 한정할 것이다. 그러므로 이 글에서 어느 정도 들뢰즈의 주름 해석에 대한 검토는 이루어지겠지만, 이와 관련된 들뢰즈의 사유 구도 전반에 대한 면밀한 논의는 다른 글에서 행하고자 한다.

31) 들뢰즈의 『주름』이 여러 프랑스어권 라이프니츠 연구 논문과 저서들에서 참고 문

따라서 지금까지의 논의 특히, 앞서 '예정조화'의 체계가 정신적 실체로서의 모나드들과 자연의 실재물들 사이의 대응에 관한 문제를 담고 있다는 정리를 더욱 명확히 할 필요가 있다. 이를 위해 들뢰즈가 영혼의 내적 주름으로 제시한 바를 라이프니츠의 관점에서 재정리하면 다음과 같다. 라이프니츠에 따르면, 일차적으로 "영혼이라는 명칭은 지각이 판명하고 기억이 동반되는 모나드들을 위해 사용하는 것이 좋"다.(『모나드론』 §19) 단순 실체들은 내적인 변화의 원리 외에도 "특수화와 다양성이 생기는 변화의 세부 내용"(『모나드론』 §12)도 갖는데, 이 세부 내용은 "단순성 속에 다수성을 포함"(『모나드론』 §13) 한다. 이처럼 "단순 실체 안에서 다수성을 포함하고 그것을 표현하는 일시적인 상태"가 "지각"(『모나드론』 §14)이고, "변화 또는 한 지각으로부터 다른 지각으로의 이행을 야기하는 내부 원리의 활동은 욕구"(『모나드론』 §15)이다. 이에 따라 『모나드론』 §61의 논의는 개별 모나드들의 내적인 상태가 어떠한지에 따라 전체 모나드들의 연결 상태 역시 결정된다고 읽을 수 있다. 즉, 들뢰즈에게서 모나드들의 내적인 구성인 지각과 욕구가 주름 접혀 있다는 사실은 그것들이 어떤 잠재적인 상태에서 세계를 표현하는 현실적인 상태로의 이행을 나타내는 논의로 이해하는 것은 어렵지 않다. 다만 이러한 이해와 접근이 타당성을 검토하는 동시에, 이를 바탕으로 '주름'을 모나드의 내재적인 역량의 작용으로서 사유하고 드러내기 위한 존재론적인 개념으로 정리하는 것은 별도의 문제이다. 따라서 '주름'의 개념적인 역할 확보를 위한 정리가 이 연구의 기본적인 목표이다. 그리고 여기에서 더 나아가 이러한 주름과 그 운동은 주체로서의 모나드들의 상호 연관은 지각에 바탕을 두고 있다. 이러한 지각에 따라 실재하는 세계와 그 조화를 표현하는 각 모나드들의 관점이 연결된다. 그리고 이러한 접근을 통해 영혼과 신체의 예정조화 즉, 표현적 대응에 따른 협력의 방식으로 제시되고 있다는 최종적인 결론으로 나아갈 것이다. 이를 위한

헌으로 제시되고 있음에도 불구하고 아직까지 '주름'은 공식적인 개념어나 주제어로까지는 제시되지는 않고 있다. 영미권의 어휘 사전뿐만 아니라, 프랑스에서 발간 및 갱신되고 있는 라이프니츠 어휘 목록에서도 마찬가지이다. Martine de Gaudemar, *Le Vocabulaire de Leibniz, elipses*, 2001.

과정을 『모나드론』의 내적인 논리와 모나드 형이상학 체계에 대한 정합성을 검토해봄으로써 보이려 한다.

2. 논문의 구성과 논의의 배치

이러한 목표 아래 이후의 논의는 전체적으로 다음과 같은 구성과 배치를 따라 서술한다.

서론은 라이프니츠에게서 '주름' 개념의 사용을 검토하는 작업이 의미 있음과 동시에 연구 동향 내에서 위치할 수 있는 방법론적 접근을 개괄했다. 이에 따라 2장에서는 라이프니츠의 텍스트들을 직접 검토하면서, 텍스트의 시기별 특성에 따라 '주름' 개념이 사용되는 맥락과 그를 통한 라이프니츠적 주름론 설정의 타당성, 그리고 모나드 형이상학 체계 내에서 이러한 주름론을 통한 해석의 타당성을 검토한다. 이는 라이프니츠 그리고 『모나드론』의 논의에 따라, 유기체적 신체의 주름구조를 모나드의 지각이 재현하는 대응이 영혼의 겹주름임을 조명해야 한다는 점으로 정리된다. 아울러 이러한 주제의 검토 과정에는 힘, 모나드, 예정조화, 지각, 표현과 같은 개념들이 주요하게 연결되어 있음을 제시한다.

3장에서는 라이프니츠적 주름 해석과 관련하여 참조한 들뢰즈의 독해가 갖는 의미와 난점을 다룬다. 직접적으로 들뢰즈의 공과를 통해 라이프니츠적 주름론과의 차별성을 확인하는 것이 목표이다. 래르케의 지적처럼, 들뢰즈는 비역사적 또는 논리주의적 측면에서 라이프니츠의 사유를 고정적인 형이상학의 체계로 이해했음에도 불구하고, '힘' 개념에 주목함으로써 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계의 성립을 조명한다는 강점을 지닌다. 그리고 이는 또 다른 강점인 주름을 통한 주체화 이론으로 이어질 것이다. 그러나 들뢰즈의 독해는 두 가지 큰 난점을 갖는다. 첫 번째는 '주름'을 물질의 겹주름과 영혼의 주름이라는 구분에 따라 이원적으로 실체화하는 동시에, 두 영역 사이의 실제적 소통을 의도함으로써 라이프니

츠 형이상학의 구도에서 멀어진다는 점이다. 두 번째는, '주름'과 관련하여 신플라톤주의적 주름운동을 과잉 맥락화함으로써, 개별 모나드들의 관점의 일치와 그를 통한 우주에 대한 표현을 강조함으로써 영혼과 신체의 통일이라는 측면에서 예정조화의 의미를 제대로 조망하지 못한다.

4장에서는 라이프니츠적 주름론에 대한 설정과 들뢰즈에 대한 비판을 경유하여, 『모나드론』 §61의 "영혼의 겹주름" 테제를 표현론의 측면에서 재조명한다. 따라서 『모나드론』 §57의 각 모나드의 관점에 따른 동일한 세계에 대한 조망 또는 표현 역시 §51의 모나드들 사이의 대응 관계가 "신의 매개" 즉, 예정조화를 통해서만 작용하는 협력 관계로 제한되어야 한다. 이의 기제를 가장 잘 보여주는 것이 §61의 "영혼의 겹주름"에 관한 논의이며, 이는 라이프니츠의 표현에 관한 독립적인 해석이 아닌, 『형이상학 서설』과 《아르노와의 서신 교환》에 나타난 신체에 대한 영혼의 표현의 정교화 과정에 맞닿아 있다. 즉, 라이프니츠의 표현론은 『모나드론』의 성립 과정에 따라 영혼과 신체의 예정조화가 역량, 완전성의 정도차에 따라 동일한 세계를 표현하는 기제로 해석되어야 한다. 모나드 또는 영혼의 '표현'으로서의 지각 또는 지각적 표현은 영혼과 신체 각각의 세계에 대한 표현이 유비적 대응임을 보여주기 때문이다. "물체들의 변화와 외부에 있는 현상들이 작용인의 법칙 즉, 운동 법칙에 따라 서로 발생하듯이" 모나드 내부에 있는 지각들은 "욕구 즉, 선과 악의 목적인의 법칙을 따라 서로 일어난다.".(『자연과 은총의 원리』 §3)

결론은 이러한 라이프니츠에게서 '주름' 개념 사용과 들뢰즈의 주름운동을 통한 주체화 이론이 『모나드론』의 신체의 영혼과 예정조화와 관련하여 어떻게 이해될 수 있는지를 다시 한번 정리한다. 『모나드론』을 중심으로 한 "영혼의 겹주름"의 의미 확인은 라이프니츠의 후기 사유에서 영혼과 신체의 연속체로서 인간의 정신을 설명하는 의도를 확인시킨다. 1694년의 「체계」에서 영혼과 신체의 예정조화에 관한 정립이 이루어진 후의 저술들인 『신인간지성론』, 『자연과 은총의 이성적 원리』

의 미세지각과 주름의 연결은 즉각적으로 확인되지 않고 모호하지만 실재하는 현상적 지각을 드러낸다. 따라서 인간의 정신에 표현된 세계인 동시에 그러한 세계를 무한히 점진적으로 표현하는 방식이 “영혼의 겹주름”이라 할 수 있다. 이러한 무한한 세계로의 이행하는 상태로서 지각의 연속은 다음에 따른다. 모나드의 자기완결성(『모나드론』 §18)은 신의 절대적으로 무한하고 완전한 속성들(역량, 인식, 의지)에 대한 차등적 모방이기에 그 자체로 주체, 지각, 욕구 능력으로 존재한다.(『모나드론』 §48) 마지막으로 이러한 논의가 모나드의 존재라는 실재의 영역(reél), 영혼의 지각이라는 관념의 영역(idéal), 신체들의 관계라는 현상적 영역(phénomène)의 구별을 검토하는 논의와 연결될 수 있을지 전망해본다.

Ⅱ. 라이프니츠적 '주름'론의 독해 가능성

1. 『모나드론』 §61에서 "영혼의 겹주름"의 주제화

라이프니츠의 1714년 저술인 『모나드론』 §61과 『자연과 은총의 원리』 §13에서는 여타 성숙기 라이프니츠의 텍스트에서 자주 쓰이지 않는 "영혼의 겹주름(replis)"이라는 개념이 나타난다. 두 텍스트에서 영혼의 겹주름은 영혼이 펼칠 수 있지만, 한꺼번에 모두 펼칠 수 없는 어떤 것으로서 제시된다. 물론 이전과 이후의 전체적인 논지 연결은 두 텍스가 다소 다르다. 『모나드론』에서는 논의는 물질, 물체의 전우주에 대한 감지와 영혼의 지각을 대비시키기 위한 것이다. 우주의 충만함(plein)에 따라 연결된 모든 물질과 물체들은 접촉, 운동을 멀리 떨어져 있을지라도 서로 소통(communication)한다. 즉, 물체들은 시공간상으로 멀더라도 전 우주에서 일어나는 모든 일들을 직접 감지한다(se ressent). 반면 영혼의 지각은 그렇지 않다. 이와 달리, 『자연과 은총의 원리』에서는 파도 소리에 관한 인간의 미세 지각을 사례로, 사물에 관한 지각과 전 우주에 관한 지각이 판명함의 정도차와 관련하여 구별된다.[32] 그러나 『모나드론』 §61의 논의는 앞선 §60에서의 지각에 관한 논의를 따라 진행된다는 점을 고려하면, 양자에서 영혼의 겹주름에 관한 설명은 모두 지각의 판명함과 모호함에 관한 논의와 결부되어 있다고 할 수 있다.

> 하나의 영혼은 자기 자신 안에서 단지 판명하게 표상된 것만을

32) 논의의 흐름상 별도로 언급하지는 않았지만, 『자연과 은총의 원리』 §13에서 제기되는 시간성의 문제는 나름의 의미 있는 해석의 여지를 남긴다. 여기서 영혼의 겹주름은 시간이 흘러가야 모두 펼쳐질 수 있는 것으로 제시되는데, 이를 『모나드론』 61의 "무한히 나아가기에 단번에 펼쳐질 수 없는" 겹주름과 비교하여 볼 수도 있을 것이다. 다만, 이는 라이프니츠에게 시간과 공간은 현상적인 차원의 관계에 의한 산물이라는 점을 고려해야 할 필요가 있다. 이는 의식적인 현상세계를 대하는 인간의 정신 차원에서는 미세지각과도 관련해 유의미하게 다룰 수 있겠지만, 영혼의 지각 자체를 시간과 어떻게 함께 언급할 수 있을지에 대한 선결적인 검토를 요구한다.

> 읽을 수 있을 뿐이다. 영혼은 자신의 모든 주름을 단번에(tout d'un) 전개하지 못하는데, 주름들이 무한으로/무한을 향해 나아가기 때문이다. (『모나드론』 §61)

> 모나드들은 대상에서가 아니라, 대상에 대한 인식(connaissance)의 변양에서 제한된다. 그들의 인식은 모두 모호하게 무한까지 즉, 전체에까지 이른다. 그러나 그들은 지각의 판명성 정도를 통해 한계 지워지고 구별된다.(『모나드론』 §60)

> 시간이 흘러감에 따라 감각할 수 있도록 전개되는 그의 겹주름들(replis)을 모두 펼칠(deplier) 수 있다면, 각각의 영혼 안에서 우주의 아름다움을 인식할 수 있을 것이다. 그러나 영혼의 판명한 지각들 각각이 전 우주를 포괄하는 모호한 지각들의 무한함을 포함하고 있는 것처럼, 영혼 그 자체는 그가 지각하는 사물들에 대해 판명하고 고양된 지각을 갖는 한에서만 사물들을 인식하고 그 판명한 지각의 범위에 따라(à mesure) 완전성을 갖는다. 각각의 영혼은 무한을 인식하고, 전체를 인식하지만, 모호하게만 그러하다. (『자연과 은총의 원리』 §13)

이때 영혼에 속해 있는 것으로서 제시된다는 점에만 주목한다면, 겹주름은 영혼이 갖는 어떤 요소나 속성으로 이해될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 이해 가능성은 기각된다. 『모나드론』 §§7-18을 따라 모나드는 외부로부터 어떤 영향을 받을 수 없고, 모나드가 갖는 내적 변화의 세부 내용과 원리는 지각(§14)과 욕구(§15)뿐이다. 모나드는 이에 따라 완전성과 자족성을 갖는다는 점에서 엔텔레키(Entélechies)로 명명된다. 심지어 라이프니츠는 "단순 실체 안에서는 지각들과 그들의 변화 외에는 어떠한 것도 발견될 수 없다. 단순 실체의 내적 활동은 단지 이들 안에만 존재할 수 있다."(§17)라고 명시하고 있다. 따라서 영혼으로서의 모나드 자체를 고려할 때, 별도의 명확한 정의나 규정이 주어져 있지 않다는 점에서 '주름'의 역할은 제한적이다. '주름'이 모나드 안에 있는 어떤 것인 한, 그것은 모두 지각과 그들의 변화로 바꾸어 이해해도 충분할 것이다. 물론

이 경우에도 최소한 라이프니츠의 서술 의도 확인은 필요하다. ‘지각’이라는 명확한 개념이 있음에도 불구하고 왜 굳이 ‘주름’을 언급하는지에 관한 설명은 이루어져야 한다. 이는 ‘주름’과 ‘지각’의 정확한 등치가 가능한지 텍스트의 맥락을 더 정확히 살필 때, 가능할 것이다. 더 단순히 접근하여 이러한 난점을 해소할 수도 있다. ‘주름’을 일상적인 관점에서 설명의 수단으로 사용한 비유로 이해하는 것이다. 그러나 이 경우 역시 어떤 설명을 위한 것인지에 따라 비유의 구조적, 기능적 차원 및 그 의미에 관한 검토는 필요하다.

여기에서는 이러한 가능성을 모두 염두에 둔다. 그러한 동시에 ‘주름’이 물질 및 물체와 영혼의 대응 구조를 나타낸다는 가정을 바탕으로 독해를 시도해보고자 한다. 그리고 이러한 접근이 라이프니츠의 성숙기 형이상학 즉, 모나드 형이상학 체계의 수립과 관련된 사유 변화를 드러낸다는 역사적인 의의를 확인할 것이다. 간략히 물체와 영혼의 대응 구조라 제시했지만, 이는 직접적으로 『모나드론』 §§60-63에서 제시된 표현론과 관련된다. 일반적으로 라이프니츠에게 있어서 표현은, 표현하는 실체를 기준으로, 하나의 실체가 전 우주, 그의 고유한 신체, 다른 모든 물체와 실체들, 그리고 이러한 존재물들의 원인으로서의 신을 표현한다고 정리할 수 있을 것이다.[33] 그러나 여기서 주목하는 것은 특히, 『모나드론』 §§61-62에서 제시된 영혼과 그에 귀속되는 고유한 신체 사이의 대응 관계이다. 이는 다음과 같이 압축적으로 정리할 수 있다. 단순 실체로서의 모나드들은 저마다의 관점을 가지고 전 우주를 표현하는데, 이는 그에 귀속된 고유한 신체를 판명하게 지각함으로써 이루어진다. 그리고 이는 서두에서 인용한 구절들에서처럼 지각의 판명함과 혼잡함이라는 영혼의 인식 기준을 따른다. 이는 §14에서 먼저 제시된 “전적으로 신체를 갖지 않는 영혼들이 있다는 것은 스콜라 철학자들의 편견”이라는 비판과도 연결된다.

이처럼 초점을 맞추는 이유는 『모나드론』 §61의 첫 문장에서 제시되

33) Valérie Debuiche, "Expression and Analogy in Leibniz's Philosophy", in hrsg. Laura E Herrera Castillo, *Äußerungen des Inneren: Beiträge zur Problemgeschichte des Ausdrucks*, Walter de Gruyter GmbH, 2019, p. 65.

는 “합성된 것들은 단순한 것들에 상징적으로 부합한다.”(Et les composés symbolisent en cela avec les simples.)라는 규정에 있다. 우주에 대한 물체들의 감지, 표현의 방식과 영혼의 표상, 지각의 방식은 각기 다르다. 그러나 이들은 동일한 우주를 표현한다. 그리고 영혼은 전 우주에 대한 모호한 지각(§60)과 달리 자신의 신체에 대해서는 판명한 지각(§62)을 갖는다. “영혼의 겹주름”이 단번에 펼쳐질 수 없다는 것은 귀속되는 신체와의 관계 아래 조명되어야 한다. 주름의 전개가 무한히 진행된다는 것은 귀속된 신체와 관련된 변화의 상태도 무한하다는 것으로 이해할 수 있다. §14의 신체를 동반하는 영혼에 대한 논의 역시 “단일성 또는 단순한 실체 안에서 다수성을 포함하고 그것을 표현하는 일시적 상태”라는 지각의 정의를 통해 도출된다는 점을 주지해야 한다. §61의 충만한 물질과 물체 역시 자연학적, 현상적 물체로서만 고려할 수 없다. §§62-63을 따라 “영혼의 지각 안에 그리고 이와 함께 또한, 그에 따라 영혼 안에 우주가 표상되는 육체 안에도 마찬가지로 하나의 질서가 존재해야 하는”(§63, 윤선구DM 283) “유기적” 신체가 제시된다. 따라서 이러한 유기적 신체의 질서에 관한 확인이 필요하다. 영혼의 지각이 갖는 질서, 구조는 지각과 욕구에 따라 표현되는 상태의 연쇄이거나 지각의 모호하고 판명한 정도차의 변화라 할 수 있다. 유기적 신체는 아닌 물체라 하더라도, 그것이 영혼과 동일한 우주의 사건을 표현하는 한 그에 대응하는 질서를 가져야 할 것이다.

구조적인 측면에서 §64에서 유기적 신체는 “신적인 기계” 또는 “자연적인 자동기계”로 제시되고, “그의 가장 작은 부분에 있어서조차도 무한에 이르기까지 기계”라는 규정이 주어진다. 그리고 이에 따라 §§65-70에 걸쳐 살아 있는 가장 작은 물질들, 무한한 부분 속의 부분으로 충만한 세계에 대한 묘사가 이루어진다. 이는 ‘세계 안의 세계’로 정식화된다. 그러나 물질, 유기적 물체와 그 무한한 부분들이 어떠한 방식으로 그러한 포함의 구조화를 지니고 있는지는 제시되어 있지 않다. 그런 점에서 물체의 구조에 관한 검토도 필요한데, ‘주름’이 이를 드러내는 실마리가 된다. 즉, 이후의 논의는 물체의 영역과 영혼의 영역 사이 혹은 유기적 신체와

영혼 사이의 대응 방식을 설명해줄 수 있는 도구로서 '주름' 개념을 검토하는 작업이라 할 수 있다. 다만, 오히려 반대로, 『모나드론』에서는 물질의 주름에 관한 직접적인 논의를 찾을 수 없기에 다른 텍스트들에 의한 역사적 보충이 필요하다.

2. 모나드 형이상학의 체계와 물질의 주름구조

1) 물질의 주름구조에 관한 역사적 검토

이처럼 '주름'에 개념적 역할을 부여하는 해석 시도의 바탕에는 『주름』(*Le Pli, Leibniz et le Baroque*)에서의 들뢰즈의 독해가 놓여 있다. 들뢰즈는 물체 및 유기적 신체와 영혼 사이의 직접적인 "소통"을 설명하기 위해 '주름'(plis) 개념에 주목한다. 이는 자연학과 형이상학 사이 또는 현상과 실재의 영역 사이의 관계에 대응한다. 모나드 형이상학 체계를 정리하는 『모나드론』과 『자연과 은총의 원리』에서 살피면, 작용인의 왕국과 목적인의 왕국 사이의 일치 즉, 예정조화에 관계하는 논의이다. 라이프니츠의 텍스트를 역사적으로 검토한다면, 이는 「파키디우스 필라레티」(Pacidius Philalethi, 파키디우스가 필라레티에게, 1676)를 기준으로 한 자연학에서의 물체의 주름 구조(complicata)와 1714년의 형이상학 텍스트인 『모나드론』과 『자연과 은총의 원리』에서 영혼으로서의 모나드의 "겹주름"(replis)의 관계라 할 수 있다. 아서에 따르면, 「파키디우스 필라레티」[34]의 자연학에서 물체의 주름 구조는 단일성 안의 다수성, 세계 안의 세계들에 대한 조망을 목표로 한다. 이후 자연학적 '주름'은 『동역학의 시범』(Specimen Dynamicum, 1694)의 '힘'(force) 개념과 「실체들의 본성과 그들 사이의 소통 및 영혼과 신체의 통일을 설명하기 위한 새로운 체계」(Systèm nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps, 1695 이하 「체계」)의 '기계'(machine)

34) A VI, iii, 529-571; Couturat 594-627; G. W. Leibniz, tr. ed. with an introduction, Richard T. W. Arthur, *The Labyrinth of the Continuum - Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, Yale University Press, 2001, pp. 128-221. (LLC)

개념과 연결된다. 이제 물체의 존재와 그 구조는 “무수히 많은 기관들을 가진 기계”, “무한히 주름 접힌 기관”들을 통해 제시된다. 라이프니츠 사유의 성숙기인 『조피 샤를로테에게 보내는 편지』(1702)에서는 영혼과 신체의 통일 측면에서 예정조화가 주목되며, 『신인간지성론』(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704)에서는 물체적인 주름 구조에 대한 비유가 지각과 대비되어 제시된다.

이를 고려한다면, 지금까지 『모나드론』을 중심으로 논의를 이어왔고, “모나드론 형이상학”, “모나드 형이상학 체계”라는 표현을 사용했지만, 이에 대해서는 분명히 주의가 필요하다. 특히 라이프니츠 연구에서 주된 연구 동향으로 지적할 수 있는 역사주의적 해석에서 문제가 제기될 수 있다. 이는 라이프니츠의 사유가 시기에 따라 변화를 겪으며 세워졌다는 점을 어떻게 이해하고 체계화할 수 있는지의 문제에 관련된 “논리주의와 반역사주의”와 “역사주의와 반논리주의”의 연구 방법론적 측면에서 제기될 수 있는 논란이다. 이는 서론에서 들뢰즈가 라이프니츠의 저술을 시기 구분 없이 단일 체계로 이해했다는 래르케의 비판적 지적과도 관련된다. 브랜든 룩은 룩은 래르케와는 조금 다르게 이를 방법론상 특정한 개념의 과도한 역사적 맥락화와 한 철학자의 고유한 견해의 이해와 활용 중 어디에 초점을 둘 것인지 관한 갈등 상황으로 읽는다.[35] 다만, 프랑스를 중심으로 한 유럽의 연구 동향과 영미권의 연구 동향이 당시 취하던 방향은 다소 다르다. 피상으로 대표될 수 있는 프랑스에서의 역사적 연구는 게루의 구조주의적 독해와는 달리 개념 변화의 궤적을 더 추구하기를 촉구하는 방식이었다면, 영미권에서의 역사적 연구는 특정한 개념의 비역사적 분석보다는 라이프니츠의 철학에서 체계성과 역사성에 더 주의를 기울이는 것이 요구되는 방식이었다. 이는 개념의 발생과 변화에 더 비중을 두는 것과 체계의 변화에 비중을 두는 시각차의 대비라 할 수 있다. 룩의 연구사 검토는 당시의 시점에서 다소 시간이 지났지만, 이는 기본적인 철학 연구 태도와 관련된 논평이 될 수 있다는 점에서 여전히 유

35) Brandon Look, “Marks and Traces: Leibnizian Scholarship Past, Present, and Future”, *Perspectives on Science*, Volume 10, Number 1, MIT Press, Spring 2002, pp. 123-146.

효한 지적으로 여겨진다. 룩은 역사적 맥락의 필요 정도를 지적한다. 그리고 이는 라이프니츠의 사유와 개념을 순전히 우리와 상관 없는 한 시대 또는 역사의 산물로 여기지 않게 하는 한에서 사유의 변화를 조명하는 정도면 충분하다는 방식으로 중재한다.[36] 이러한 접근이 가장 온당하다는 데 동의하기에, 들뢰즈와 라이프니츠 사이를 잇는 '주름' 개념에 검토도 이에 따른다. 다만 필요한 경우, 보충적으로 라이프니츠가 다루는 특정한 주제와 개념이 언제 나타났는지를 확인하는 "발생적" 독법[37] 역시 참조해 접근을 조율할 수 있을 것이다.

이런 한에서 '주름' 개념에 대한 독자적인 확인은 철학사적 배경의 검토와 관련되고, 주름이 라이프니츠의 사유 안에서 갖는 역할에 관한 확인은 각각의 텍스트들에서 그 자체의 맥락을 따른 분석과 관련된다. 머서, 아서, 래르케 등을 통한 들뢰즈의 라이프니츠 연구가 취할 수 있는 학술적 위치 및 주제 확인 역시 이에 따른다. 래르케가 지적했던 것처럼 들뢰즈는 게루의 영향 아래 라이프니츠의 체계를 구조주의적으로 받아들이고, 세르의 독해를 통해 라이프니츠의 여러 주제가 동일한 체계를 조망하는 방식으로 이해했을 가능성이 크다. 따라서 들뢰즈 역시 라이프니츠의 여타 텍스트가 아닌 『모나드론』을 체계의 전체적인 요약으로 받아들였다면, 이에 따른 '모나드 형이상학'의 측면에서 독해를 조명하는 것이 정당할 것이다.[38] 그러나 다른 한편으로, 학술원판 라이프니츠 전집 작업을 통해 들뢰즈가 참조하지 못한 1670년대 후반에서 1680년대 사이

---

36) op cit. pp. 141-143.

37) Laerke(2015), p. 1195. 래르케는 들뢰즈의 '주름' 개념 활용이 라이프니츠의 '모나드론 형이상학'에 근접해 있다는 주장을 제기하면서 이와 관련된 설명을 제시하고 있다. "모나드론 형이상학"은 라이프니츠 자신이 직접 사용한 용어는 아니고 들뢰즈도 명시적으로 사용하고 있는 용어가 아니지만, 그의 후기 사유 체계를 잘 요약할 수 있다는 점과 관련하면서 용어 활용에 주의가 필요한다. 이때 라이프니츠의 사유의 변화 과정에서 목격될 수 있는 용어 또는 개념의 '발생적' 전환의 계기를 강조하는 독법을 '발생적'(genetic)이라고 지칭하며, 피상과 가버를 그 선두에 있는 연구자들로 본다. 피샹과 가버의 경우 역사적 정교화 작업에서, "모나드론 형이상학"은 무엇이며, 라이프니츠가 언제 그리고 어디에서 그것을 발전시켰으며 언제 완결되는지, 아니면 지속적으로 전개되는지 등의 문제를 제기할 수 있다는 문제점을 의식한 지적이다. 물론 래르케의 경우 "모나드론 형이상학"을 주제화하고 있기에 그러하겠지만, 이는 '주름' 개념과 관련해서는 검토와 배경의 이해에 도움이 될 수 있다고 생각한다.

38) Laerke(2015), p. 1196.

의 라이프니츠의 텍스트들에서도 '주름' 개념들이 발굴되고 있다는 점[39]에서 이와 동형적인 텍스트들이 모나드 형이상학 체계의 구성에 미치는 영향을 역사적으로 검토할 수도 있을 것이다. 텍스트들의 구성 시기가 파리체류와 하노버 정주 사이에 집중되어 있다는 점에서, '주름'은 이 사이에 집중적으로 탐구되었던 주제가 『모나드론』에 반영되며 나타나는 변주를 보여주는 흔적 개념의 차원에서 탐색될 수 있다. 또한 부키오(2006)가 시도하고 있는 것처럼, 들뢰즈가 언급한 라이프니츠의 텍스트 안에서 개념이 사용된 직접적인 의미를 추적하는 것도 연구 영역이나 주제의 확인과 관련하여 좋은 보충적 이해를 제공할 수 있을 것이다. 따라서 들뢰즈가 반복적으로 인용하거나 중요한 언급을 하고 있지만, 인용의 맥락이 불확실한 라이프니츠의 텍스트들도 함께 검토한다.

위에서 언급한 라이프니츠의 텍스트들에서 '주름'의 역할은 크게 두 가지 측면에서 조명된다. 텍스트 및 시기별로 '주름'은 자연학적 물체의 구조 측면, 영혼에서 지각의 표현 구조라는 측면에서 다르게 제시되지만, 물체 및 유기적 신체의 영역과 영혼의 영역 사이의 관계에 관한 해명이라는 큰 틀 아래 놓인다. 이는 다시 다음과 같이 나누어 살필 수 있다. 첫 번째, 라이프니츠가 정립하게 되는 모나드 형이상학의 체계에서 물질(물체 및 현상, 작용인)과 영혼(목적인, 실재로서의 정신과 관념)의 영역은 직접 소통하는 층위가 아니다. 이는 유비적[40] 표현을 통해 구조적으로 대응한다. 그리고 두 번째 이러한 표현적 대응은 신체와 영혼의 통일에 관한 예정조화에 따라 지각을 통해서만 온당하게 설명될 수 있다. 이러한 논의들을 연결할 수 있다는 점에서,"주름'은 설명의 편의를 위한 일상적 사례나 이해를 돕기 위해 대체될 수 있는 용어로서 선택된 것이 아니다. 대비되는 사례로서 다음을 고려할 수 있다. 『모나드론』 §47에서

39) op cit., p. 1198. 재인용.

40) 라이프니츠의 표현 이론과 관련하여 유비의 역할과 중요성에 대해서는 발레리 드비슈(2019)의 논의를 더 참조할 수 있다. 그녀는 표현에서의 대응 관계는 유사성이 아닌, 수학적 비율에 따르는 동형성(isomorphism)을 통해 이해될 수 있다고 주장한다. 이는 「파키디우스 필라레티」의 자연학적 물체적 연속체의 주름구조와 『모나드론』의 형이상학적 영혼의 겹주름의 대응이라는 이 글의 구도와도 상통한다. Valérie Debuiche(2019), pp. 65-83.

는 신의 창조가 지닌 즉각적, 즉자적 산출의 성격을 드러내기 위해 '방사'(Fulguration)라는 용어가 사용된다. 이 구절에서만 단독적으로 사용된 용례로서 신플라톤주의의 '유출'에 관한 비유적인 용법이다. 그리고 라이프니츠 만년의 데 보스(Des Bosses)와의 서신교환(1706-1716)에서 제시된 실체적 끈(vinculum substantiale)의 교의 역시 마찬가지이다. 이는 모나드 형이상학 체계에서 다루어질 수 있는 일부 문제에 대한 고민이라 할 수 있다. 현실적인 물체의 존재 특히, 성체변화의 문제와 관련된다는 점에서 모나드 형이상학의 체계에 부가되어 고민된 논의이다. 이는 영혼과 신체의 결합 및 모나드에 의한 실재와 현상의 산출이라는 주제 아래 포괄되어 다뤄질 수 있다. 따라서 이러한 부분적인 맥락에서 등장하는 개념이나 주제들과 달리 '주름'은 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계의 수립 과정 전반에서 나타난다.

2) 모나드 형이상학 체계와 '주름'

언급한 것처럼 '주름' 개념을 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계 내에서 부각시킨 것은 분명히 들뢰즈의 공헌이다. 그러나 Ⅲ장에서 더 자세히 논하겠지만, 라이프니츠에게서 '주름'의 의미와 역할은 들뢰즈가 주목한 것과는 다른 방식으로 나타난다. 들뢰즈의 해석은 라이프니츠에게서 물질과 영혼의 이원적 영역 사이의 직접적인 소통을 겨냥한다. 더불어 들뢰즈에게 있어서 '주름'은 라이프니츠의 사유 체계 전반을 시대와 더불어 해석하는 관건이다. 따라서 들뢰즈는 라이프니츠의 사유 체계를 닫혀있는 모나드 형이상학의 체계로 이해함에 따라, 전체적인 구조 또는 체계의 전반에서 '주름'이 작동하고 있음을 보인다. 그러나 텍스트들에 대한 개괄에서 정리한 것처럼 라이프니츠의 '주름' 개념을 역사적으로 추적하면, '주름'은 영혼과 신체의 통일이 예정조화를 통해 어떻게 표현될 수 있는지를 다루는 지각의 구조적 차원에 한정되어야 하는 것으로 종합될 것이다. 따라서 '주름' 개념 자체만이 아니라, 라이프니츠가 주름과 관련된 의미망을 어떻게 이해하고 있는지 보충적으로 살필 수 있다. 이와 관련해, 베일을 수신인으로 하는, 1702년 12월 경에 작성한 것으로 추정

되는 편지의 초고는 좋은 시사점을 제공한다. 기본적으로 이 논의는 단순 실체로서의 모나드 개념 정립에 따른 귀결을 담고 있다. 영혼에서 나타나는 사유가 다른 사유로 이행하는 방식을 궁금해하는 베일의 질문에 대해 라이프니츠는 최종적으로 다음과 같이 답하고 있다.

> 저는 영혼의 구조에 대해 다음과 같이 말하는 것보다 더 좋은 설명이 가능할지 모르겠습니다. 1) 하나의 단순 실체는 제가 참된 단일성(unité)이라 부르는 것입니다. 2) 이 단일성은 다수성 즉 신체/물체를 표현하지만, 그것은 각각의 관점 혹은 관계를 따르는 것을 최선으로 해서 가능합니다. 3) 그러므로 그것은 자연의 형이상학적-수학적 법칙들에 따르는 즉, 지성과 이성에 가장 부합하는 질서에 따르는 현상의 표현입니다. 이는 결국 다음과 같이 귀결됩니다. 4) 영혼은 피조물에 있어서 가능한 최대치로서 신에 대한 모방이고, 신과 마찬가지로 단순하면서도 무한하며, 판명한 지각에 비해 한정되어 있기는 하지만 혼잡한 지각들을 통해 모든 것을 포괄합니다. 반면에 모든 것이 유래하고, 현존과 질서의 원인인 즉, 사물들의 최종 근거인 절대적 실체[신]에게는 모든 것이 판명합니다. 신은 우주를 본질적으로(éminemment) 포함합니다. 그리고 우주를 잠재적으로(virtuellement) 포함하는 영혼 또는 단일성은 이를테면 능동적이고 살아 있으면서도 중심을 맞추는[고정하는] [우주의] 거울로 존재합니다. 동일하게 각각의 영혼은 모든 세계들과 일치하면서도 분리된 하나의 세계이며, 서로 다르게 관계 지워진 동일한 현상들에 대한 표상이라고도 말할 수 있습니다. 그리고 바로 이것이 가능한 한, 그리고 가능한 최대로 존재자들을 복수화하는 가장 완전한 방식입니다.[41] (GP III 72)

---

41)Je ne say s'il est possible d'expliquer mieux la constitution de l'âme qu'en disant 1) que c'est une substance simple, ou bien ce que j'appelle one vraye unité; 2) que cette unité pourtant est expressive de la multitude, c'est à dire des corps, et qu'elle l'est le mieux qu'il est possible selon son point de veue ou rapport. 3) Et qu'ainsi elle est expressive des phenomenes selon les loix metaphysico-mathematiques de la nature, c'est à dire selon l'ordre le plus conforme à l'intelligence et raison. D'où il s'ensuit enfin 4) que l'âme est une imitation de Dieu le plus qu'il est possible aux creatures, qu'elle est comme luy simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses,

여기서 라이프니츠의 정리는 모나드 형이상학의 체계로 이어질 수 있는 논점들을 명시적으로 정리하여 보여준다. 1) 단순 실체는 단일하다는 점을 지적한다. 단순하다(simple)는 단일함을 뜻하고, 이는 두 번째 논점 전반부의 여럿(multitude)을 표현하면서도 단일하다는 점을 강조한다. 2) 물체는 단순 실체와 대비되는 다수적인 것임으로 규정된다. 이러한 다수가 단순 실체에 의해 표현될 수 있는 것은 단순 실체가 갖는 (단일한) 관점 또는 관계에 의거해서만 가능하다. 이에 따라, 3) 단순 실체가 (자연의 형이상학적-수학적 법칙에 따라) 표현하는 물체는 현상이다. 4) (단순 실체로서) 신의 모방인 영혼은 혼잡한 지각을 통해 전 우주를 잠재적으로 포괄(enveloppe)한다. 영혼은 분리된 하나의 세계인 동시에 서로 다르게 관계 지워진 동일한 현상을 표상한다. 논점들의 연쇄에서 라이프니츠가 제시하는 핵심은 단일한 영혼의 (혼잡한) 지각이 다수인 현상들이 존재하는 전 우주를 표상한다는 점이다. 이는 단순한 또는 단일한 영혼들이 갖는 관점, 관계들이 지각으로 설명될 수 있다는 점에서 주요한 논의이다. 그러나 각각의 영혼이 지닌 혼잡한 지각이 이러한 현상적 물체들의 관계를 어떻게 포괄하고 표현하기에 모든 세계와 일치할 수 있는지에 대한 해명이 직접적으로 주어져 있지는 않다.

아래에 인용하는, 이 초고의 앞선 부분은 이러한 지각의 구조와 관련된 논의를 보충해준다. 무엇보다 이 구절은 물체의 구조와 지각의 관계에 관한 라이프니츠의 기본적인 착상을 보여준다는 점에서 의의를 갖는다. 더불어 직접적으로 '주름'이 언급되고 있지는 않지만, 물체의 물질적인 부분이 아닌, 지각의 대상으로서 중첩 구조를 '주름'과 더불어 살필 수 있는 시사 역시 담겨 있다. 현실 세계의 현상적 물질의 겹침과 달리 지

---

mais qu'à l'egard des distinctes elle est bornée. Au lieu que tout est distinct à la souveraine substance, de qui tout emane, et qui est cause de l'existence et de l'ordre, et en un mot la derniere raison des choses. Dieu contient l'univers eminement, et l'âme ou l'unité le contient virtuellement, estant un miroir central, mais actif et vital pour ainsi dire. On peut même dire que chaque âme est un monde à part, mais que tous ces mondes s'accordent et sont representatifs des mêmes phenomenes differement rapportés; et que c'est la plus parfaite maniere de multiplier les estres autant qu'il est possible, et le mieux qu'il est possible.

각의 대상으로서의 구조적인 중첩은 비연장적이다.

> 사람들이 바라는 것처럼 물체 구조의 가장 작은 부분들까지 투과해 볼 수 있는 눈을 가지고 있다고 하더라도, 저는 거기서 더 나아간 어떤 것을 발견하지는 못할 것이라 봅니다. 지금 사람들이 발견할 수 있는 가장 어떤 것을, 예를 들어 모두가 가시적인 기계장치들로 구성되는 부분들이 있는 시계, 혹은 톱니바퀴들 사이를 돌아다녀 볼 수 있는 풍차를 살펴본다고 해도 지각의 기원을 발견할 수 없을 것입니다. 풍차와 더 미세한 기계의 차이는 [크기가] 더하고 덜한 것에 지나지 않는다. 우리는 기계가 세계의 가장 아름다운 사물들을 생산한다고 구상해볼 수 있지만, 결코 그것들을 알아차리지는 못할 것입니다. 가시적인 사물들 안에는 거울 속의 이미지만큼이나 사유에 근접하는 어떤 것도 없습니다. 뇌 안의 흔적들도 더 정확한 존재이지는 않을 것입니다. 이미지의 정확함은 그것이 있는 곳에서 어떠한 지각도 생산하지 않습니다. 우리가 설정해볼 수 있는 기계론적 가설들이 어떤 것이더라도 거기에 더 접근할 필요는 없습니다. 우리는 항상 그로부터 무한히 멀리 떨어져 있습니다. 사물 안에서 일어나는 일은 절대적으로 이질적인[불균질한] 것처럼, 그리고 우리가 원하는 만큼 중첩시킨 표면(la surface redoublée)이 하나의 물체를 만들 수는 없는 것처럼 말입니다. 마찬가지로 우리는 사유가 스스로에 관한 동일한 사물의 작용이기에, 진정으로 내적인 작용의 원칙을 드러낼 수 없는 형상과 운동에 자리하지 않는다는 것을 알 수 있습니다. 무엇보다 단순한 존재들이 있어야 합니다. 그렇지 않으면, 실체라기보다는 현상인 합성된 것 또는 집적에 의한 것들도 존재하지 않을 것입니다. [……] 이렇다면 단순한 사물들 안의 내적 변화는 우리가 사유 안에서 품게 되는 것과 같은 종류의 것입니다. 그리고 지각은 단일성 안의 다양성에 대한 표현이라고 일반적으로 말할 수 있습니다.[42] (GP III 68-69; WFP

42)Et quand on auroit les yeux aussi penetrans qu'on voudroit, pour voir les moindres parties de la structure du corps, je ne voy pas qu'on en seroit plus avancé, et l'on y trouveroit l'origine de la perception aussi peu qu'on la trouve maintenant ou dans une montre où les parties constitutives de la Machine sont toutes visibles, ou dans un moulin, où même on peut se promener entre les roues:

254-255)

라이프니츠는 시계나 풍차의 복잡한 기계장치로 된 부분들을 살펴서는 지각의 기원을 찾을 수 없다고 말한다. 그러한 가시적인 형상이나 움직임에서는 정신적인 지각을 발견할 수 없다는 점을 지적하고 있다. 이는 마찬가지로 풍차의 사례를 통해 논의하는 『모나드론』 §17에서 "그 내부를 둘러볼 때 서로 부딪치는 개개의 부분품 외에는 어떠한 것도 발견할 수 없고 지각을 설명할 수 있을 그 어떤 것도 발견할 수 없을 것이다."(윤선구D 259)라는 설명으로 명확하게 제시된다. 아주 작은 기계들이 사물들을 산출한다고 가정할 수는 있겠지만, 그러한 가시적인 물체적, 물질적 부분들은 사유나 지각을 이루지 않는다. 따라서 지각은 현상이 아닌 단순 실체의 내적 변화로서 존재하고, 그런 한에서 지각은 다양한 것들을 표현한다. 이는 두 가지 의미에서 접근 및 이해가 가능하다. 하나는 단일성 즉, 단순 실체 안에서 복합적인 현상들을 지각하는 여러 지각이 있다는 방식이고, 다른 하나는 내적인 작용의 원칙으로서의 지각이 기계들의 맞물림과 같은 다양한 현상들을 표현하는 방식이다. 양자 모두, 사유와 마찬가지로 단순 실체 내에서의 지각은 스스로에 관한 작용으로서 존재한다는 점, 분할이 가능한 현상적인 부분이 아닌 내적 원리라는 점

---

puisque la differencc du moulin et d'une machine plus subtile n'est que du plus et du moins. On peut concevoir que la machine produise les plus belles choses du monde, mais jamais qu'elle s'en aperçoive. Il n'y a rien de plus approchant de la pensée parmy les choses visibles, que l'image qui est dans un miroir, et les traces dans le cerveau ne sauroient estre plus exactes; mais cette exactitude de l'image ne produit aucune perception dans l'endroit où elle est. On n'y approche pas même, quelque hypothese machinale qu'on fasse, et l'on en demeure tousjours infiniment eloigné, comme il arrive dans les choses absolument heterogenes, et comme la surface redoublée, tant qu'on voudra, ne sauroit jamais faire un corps. On voit aussi, que la pensée estant l'action d'une même chose sur elle même, cela n'a point de lieu dans les figures et dans les mouvemens, qui ne sauroient jamais monstrer le principe d'une act.ion veritablement interne: d'ailleurs il faut des estres simples, autrement il n'y auroit point d'estres composés ou estres par aggregation, lesquels sont plustost des phenomenes que des substances, [……] Or les changemens internes dans les choses simples sont d'un même genre avec ce, que nous concevons dans la pensée , et on peut dire, qu'en general la perception est l'expression de la multitude dans l'unité.

에서 단순 실체의 단순함, 단일함이라는 규정을 해치지 않는다.

여기에 더해, 아무리 표면들을 중첩시킨다고[43] 하더라도 그 결과가 하나의 물체(un corps)를 만들 수 없다는 지적은 물체의 분할과 합성에 대한 이해와 관련된다. 직접적인 논의 이전의 지적이기는 하지만, 전체는 부분들로 분할될 수 있지만, 분리된 부분들의 집적이 전체를 이루지는 않는다. 집적을 전체로 만드는 다른 원리가 필요하다. 앞으로 살피겠지만, 유기적 물체의 주름구조를 통한 부분들은 무수히 분할되더라도 분리되지 않는다. 유기적 신체 혹은 유기적 기계는 무수히 주름진 기관들로 이루어져 있지만, 각각의 주름진 기관들만으로는 유기적 기계 전체를 이룰 수 없다. 그리고 "자연의 기계 또는 살아 있는 육체는 그의 가장 작은 부분에 있어서조차도 무한에 이르기까지 기계"(『모나드론』 §64)이기에, 인공적인 기계와 달리, 지각이 반영되지 않는 부분은 없다. 따라서 이러한 이해가 적절하다면, 실재물에 관한 라이프니츠의 사유를 주름구조에 관한 사유 즉, 주름론으로 이해해볼 수 있을 것이다. 달리 말하자면, 직접적인 '주름' 개념의 사용과 함께, '주름' 개념이 직접적으로 나타나지 않더라도 전체적인 논의를 이러한 맥락을 통해 해석하려는 시도 역시 타당성을 얻을 수 있을 것이다.

3. 연속체로서 물체의 주름구조

한편, 래르케는 '주름'과 관련한 들뢰즈의 전거들이 한정적이지만, 들뢰즈가 고려하지 않은 라이프니츠의 텍스트에서도 '주름'의 용례가 나타남을 제시한 바 있다. 그가 제시하는 텍스트들은 1670년대 후반에서 1680년대에 이르는 시기의 저술들인데, 이는 분명히 들뢰즈에 대한 참조와는 별도로 라이프니츠에게서 '주름'에 관한 사유가 이루어지고 있었음을 확인하게 해준다. 그리고 저술 시기적인 측면에서도 라이프니츠가 주름을 통해 의도한 바를 그의 사유의 변화 과정 내에서 확인할 수 있으며, 모

43) 울하우스와 프랭크 역시 "just as a surface, when folded up on itself"으로 주름구조적 중첩의 의미를 담아 옮기고 있다는 점도 참조할 수 있다. WFP 256.

나드론 시기까지의 '주름' 개념의 사용이 일관적으로 해석될 수 있다는 추론을 가능하게 한다.

> 「형이상학적 정의와 사유들」(1678-81) - 한 물체의 부분들은 연속체를 구성한다. 왜냐하면 단일체는 항상 그것이 지속할 수 있는 한 다양성으로 파괴되지 않고 지속한다. 그리고 이는 물체들이 분할되기보다는 주름 접혀 있는 것으로 이해될 때 일어난다.
>
> 「자연학 요소들에 관한 교본의 개괄」(1678-9) - 모든 존재가 유체라는 것은 사실로 보이지만, 연속이 용해되지 않으면서 다양하게 주름 접혀 있는 한에서 그러하다.
>
> <날짜가 명기되지 않은 아우구스티누스에 관한 텍스트>(1687) 우주 전체는 하나의 연속적인 물체이다. 어디에서도 분할되지 않지만, 밀랍처럼 변형되어 있거나 혹은 옷처럼 다양하게 주름 접혀 있다.[44]

그러나 이 텍스트들에서 제시되고 있는 물체에서의 주름은 유체성, 현행적 무한으로서의 연속과 관련하여 분할되지 않고 접혀 있는 자연학적

---

44) Laerke(2015), p. 1198. 재인용.
"Definitiones cogitationesque metaphysicae", written around 1678 - 81: 'the parts of one body constitute one continuum. For a unity always lasts as long as it can without destroying multiplicity, and this happens if bodies are understood to be folded rather than divided' Cujus libet corporis partes unum continuum consituunt. Nam unitas semper manet quanta maxima potest, salva multitudine, quod fit si corpora plicari potius quam dividi intelligantur. (A VI, iv, 1401, trans. Arthur, in LLC 248 - 51)
Conspectus libelli elementorum physicae from around 1678 - 9: 'It is seen that in truth everything is fluid, and is only folded in different ways, without the continuity everbeing broken' Videntur revera omnia esse fluida, sed varie tantum plicata, sine solutione continui.(A VI, iv, 1990;(1900은 쪽수 오기)) Loemker p. 279
undated text on Saint Augustin, Leibniz: 'The whole universe is one continuous body. Nowhere divided, but transfigured like wax, or folded in different ways like a garment' Totum universum est unum corpus continuum. Neque dividitur, sed instar cerae transfiguratur, instar tunicae varie plicatur.(A VI, iv, 1687)

상태 혹은 구조를 지시할 뿐이라는 점에 주의를 기울일 필요가 있다. 무엇보다 이 전거들은 간략하지만, 아래에서 더 구체적으로 검토하게 될 「파키디우스 필라레티」의 핵심적인 논의들을 반영하고 있다는 점에서 의미가 있다. 물체의 주름구조와 연속체에 대한 사유는 라이프니츠의 주름론을 이해하는 바탕을 이룬다.

1) 주름구조와 연속체에서의 분리 불가능성

앞서 검토한 베일에게 보내는 편지의 초고에 나타난 물체의 주름구조의 타당성을 검토해볼 수 있게 하는 텍스트가 바로 「파키디우스 필라레티」 대화편이다. 이 대화편은 기본적으로 연속체의 미로 즉, 물체의 무한 분할과 관련된 논의를 담고 있다. 아래에 이어질 인용은 데카르트가 물체의 무한 분할 가능성은 다루었지만, 물체가 점으로 용해되지 않는지 혹은 반대로 점들로부터의 연속 합성에 관해 더 추리하지도 대응하지도 않았다는 비판을 가한 후에 바로 이어지는 내용이다.[45] 이는 라이프니츠에게서 독자적인 물체의 주름구조 논리를 설명할 수 있는 단초가 된다.

> 만약 완벽한 한 유체가 있다고 가정한다면, 최고도의 분할 즉 최소로의 분할은 부정될 수 없다. 그러나 모든 곳에서 유연한 물체라 할지라도, 특정한 부분이 없을 수 없고 어디에서나 저항이 동등하지 않기에 여전히 응집된 부분들을 갖는다고 해도 이 부분들은 서로 다양한 방식으로 접촉해 있고 함께 주름 접혀 있는 것들[복합된 것 complicatas]이다. 이에 따라 연속체의 분할[연속체의 미로]은 낱알들로 분해되는 모래와 같은 것으로 간주되어서는 안 되고, [접힌] 종이들이나 주름 접힌 옷(tunicae in plicas)과 같은 것으로 간주되어야 한다. 따라서 다른 것들보다 작은 주름들(plicae)이 무한히 나타날 수 있음에도 불구하고, 결코 그것에 의해 한 물체가 점들이나 최소의 부분으로 용해되지는 않는다. 반대로 모든

45) LLC 182-185.

액체는 어떤 끈기를 갖는다. 그래서 그것이 부분들로 찢겨짐에도 불구하고 모든 부분들이 순차적으로 찢기지 않는다. 그것들은 때때로 단순하게 [고정된] 형태를 취하는 대신, 변형된다. 이 경우에는 점들로 용해되는 그 어떤 방식도 없지만, 어떤 점들은 운동에 의해 다른 점들로부터 구별된다. 이는 우리가 새로운 주름에 의해 하위분할되지 않는 그렇게 작은 주름은 없는 방식으로 무한히 다양하게 주름 접히는 주름(plicis in infinitum multiplicas)을 갖게 되는 옷을 가정한 것과 같다. 하지만 이런 옷 안에는 찢어져서 이웃들로부터 분리되지는 않지만 그 존재가 이웃들에 의해 다른 방향으로 움직여짐 없이 할당될 수 있는 점은 없다. 그리고 옷이 완전히 점들로 용해되었다고 말할 수 없다. 대신 어떤 주름들(plicae)이 다른 주름들보다 무한히 작아짐에도 불구하고, 물체들은 항상 연장되어 있고 점들은 결코 부분이 되지 않지만 항상 순전한 극값으로 남는다.[46]

---

46) A VI, iii, 555; Couturat 615; LLC 184-187. 『주름』에 나타난 이 텍스트에 관한 들뢰즈의 인용((『주름』 16))은 "연속체의 미로"가 다루어지는 문장부터만 시작하고 더 작은 주름들이 있다는 부분에서 끝나지만, 확인을 위해 해당 구절 전체를 인용했다.

Posito corpore perfecte fluido negari non potest, divisio summa sive in minima; at corpus ubique quidem flexile sed non sine resistentia quadam eaque inaequali, habet partes cohaerentes adhuc, licet varie diductas et complicatas, ac proinde divisio continui non consideranda ut arenae in grana, sed ut chartae vel tunicae in plicas; itaque licet plicae numero infinitae aliae aliis minores fiant, non ideo corpus unquam in puncta seu minima dissolvetur. Habet autem omne liquidum aliquid tenacitatis, itaque licet in partes divellatur, tamen non omnes partes partium iterum divelluntur, sed aliquando tantum figurantur, et transformantur; atque ita non fit dissolutio in puncta usque, licet quodlibet punctum a quolibet motu differat. Quemadmodum si tunicam plicis in infinitum multiplicatis ita signari ponamus ut nulla sit plica tarn parva, quin nova plica subdividatur: atque ita nullum punctum in tunica assignabile erit, quin diverso a vicinis motu cieatur, non tamen ab iis divelletur; neque dici poterit tunicam in puncta usque resolutam esse, sed plicae licet aliae aliis in infinitum minores, semper extensa sunt corpora, et puncta nunquam partes fiunt, sed semper extrema tan tum manent.

If a perfectly fluid body is assumed, a finest division, i.e. a division into minima, cannot be denied; but even a body that is everywhere flexible, but not without a certain and everywhere unequal resistance, still has cohering parts, although these are opened up and folded together in various ways. Accordingly the division of

위의 인용에 이어지는 원문에서, 주름구조에 관한 해명은 그것이 기본적으로 가정이며 사례를 통한 "유비"(comparatio/analogy)로 제시된다. 동시에 이러한 주름 잡힌 옷은 그 자체로 물질과 물체의 구조에 관한 규정으로도 나타난다. 전체 대화편에서 다루어지는 중심적인 주제는 연속체의 분할이라는 측면에서 살펴본 전체와 부분의 관계인데, 연속체의 특성에 따라 이를 다르게 볼 수 있다는 것이 기본적인 접근이다. 완벽한 유체가 있다고 하더라도, 그것이 물체인 한 분할 자체가 부정될 수는 없다. 그러나 분할이 가능하다는 사실과 전체가 그 부분들로 분해, 용해되는 것은 다른 문제이다. 따라서 이는 분할의 불가능성이 아니라, 분리의 불가능성에 관한 논의로 이해하는 것이 더 타당하다. 분할되는 전체로서의 연속체와 분할되는 부분 및 각 분할된 부분들 사이의 분리 불가능성이 초점이다. 이는 응집된 부분들이 있는 전체적으로 유연한 물체와 끈기[점성]를 갖는 액체라는 두 가지 실재의 차원에서 검토된다. 먼저 모든 곳이 유연한 물체로서의 연속체는 응집된 특정한 부분들이 있다고 하더라도 서로 접촉하고 있고 함께 주름 접혀 있기에 모래알들의 집합과 같은 형태로 분할되지 않는다. 주름 접힌 옷과 같은 연속체에서 서로 접촉하고, 한데 포괄되어 있는 응집된 부분은 주름구조를 이루기에, 그 안에서 다시 아무리 작은 주름들을 일으킨다 하더라도 접힌 부분들이 물체

---

the continuum must not be considered to be like the division of sand into grains, but like that of a sheet of paper or tunic into folds. And so although there occur some folds smaller than others infinite in number, a body is never thereby dissolved into points or minima. On the contrary, every liquid has some tenacity, so that although it is tom into parts, not all the parts of the parts are so tom in their turn; instead they merely take shape for some time, and are transformed; and yet in this way there is no dissolution all the way down into points, even though any point is distinguished from any other by motion. It is just as if we suppose a tunic to be scored with folds multiplied to infinity in such a way that there is no fold so small that it is not subdivided by a new fold: and yet in this way no point in the tunic will be assignable without its being moved in different directions by its neighbors, although it will not be torn apart by them. And the tunic cannot be said to be resolved all the way down into points; instead, although some folds are smaller than others to infinity, bodies are always extended and points never become parts, but always remain mere extrema.

전체로부터 분리되지 않는다. 이러한 구조에서는 물체 자체도 점과 같은 최소로 분할되지 않는다. 반대로 액체의 경우 특정한 형태로 고정되는 것이 아니라 변형되기에 분할되지 않는 것으로 보이면서도, 이웃한 점들에 의해 운동상의 변화가 나타나 구별될 수 있는 점과 같은 부분들을 갖는다. 그러나 이와 같이 연장되어 있는 액체 안에서 구별할 수 있는 점들은 분리되는 부분이 아닌 극값으로서 존재한다.

여기에서 물체에는 두 가지 힘이 개입되어 있는데, 하나는 연속체 전체가 저항과 관련하여 가질 수 있는 유연성(flexibility) 또는 탄력(elasticity)이고, 다른 하나는 연속체 안의 부분들을 상정할 수 있게 하는 응집력(coherence)이다.[47] 따라서 이러한 힘에 의한 규정은 물질이나 물체 안에서 주름이 형성될 수 있는 조건 또는 주름이 따르고 있는 원리라 할 수 있다. 들뢰즈 역시 이 두 힘을 압축과 복원이 동시에 나타나는 용수철이라는 기제(작동방식)과 연결시켜 물체를 유기체로서 고려하는 논의로 나아간다.(『주름』 14-17) 그런데 여기서 중요해지는 것은 분리불가능성을 통해 드러나는 전체와 부분의 관계이다. 이는 포함 관계로서 이해될 수 있는데, 전체의 특성이 부분에도 적용된다. 연속체의 모든 곳이 유연하기에 부분들도 탄력적이다. 부분들이 탄력적이기에 전체가 유연한 것이 아니다. 이처럼 전체에 주어진 규정성이 부분들에게도 마찬가지로 적용된다. 그러나 "완전한 고체로 받아들여진 가상디의 원자"나 "완전한 유체인 데카르트의 미묘한 물질"(LLC 184-185)은 (연속체로) 응집될 수 없거나 (연속체 안에서) 분할을 고려할 수 없다. 따라서 아무리 작은 주름들로 무한히 분할된다고 하더라도 각각의 주름들은 서로 다른 주름으로서 구별되는 응집력을 가지며, 다른 주름들로부터도 전체로부터도 분리되지 않으면서 움직인다. 그 안에서는 크든 작든 주름들이 모여

47) 한편 아서는 이와 관련해 "그 탄성적 변형이 응축됨과 희소함[확산됨 the rare]의 어느 극단도 요구하지 않는 "물체의 주름"에 대한 교의는 베이컨적인 영감일 수 있다. "고 지적하고 있다. LLC 408 n°48. cf.) Introduction Sec. 6. LLC lix. 그리고 아서는 「파키디우스 필라레티」 내에서(LLC 182-183) 라이프니츠가 가상디의 "완전한 고체"와 데카르트의 "완전한 유체"의 중간 지대를 제안한다는 점에서 베이컨과의 사유와 유사성을 지적하고 있다. 베이컨의 *History of the Densse and Rare*(1958) "응축성과 희소성의 경계 사이에는 물질의 주름이 있고, 이를 통해 물질은 진공을 만들지 않으면서 스스로를 접고 펼친다." 재인용.

다른 주름을 이루는 것이 아니라, 서로 다른 새로운 주름들로의 변형이 나타난다. 다만 이는 물질 그 자체가 주름 접힐 수 있는 가능성을 갖져야 함과 동시에 주름은 항상 함께 주름 접혀 있는 것들(complicatas)로서 존재한다는 규정을 따르는 한에서 그러하다. 따라서 이러한 접근이 연속체의 규정성을 유지하는 한에서 병존하는 실재들에 관한 논의라 하더라도, 그 존재들을 독립적인 실체나 개체처럼 이해할 수 있는지는 확인되지 않는다. 더구나 이는 물질의 영역에서 제기되는 조건이기에 영혼의 영역과 공유할 수 있는 조건인지도 불확실하다. 물질의 영역에 속하는 한에서 접힘의 논리, 주름진 구조를 논할 수는 있지만, 라이프니츠에게서 반대 방향의 운동으로서 어떤 적극적인 펼침의 논리는 직접 제시되고 있지 않다. 따라서 『모나드론』 §61에서 제기되는 영혼의 겹주름의 펼침과 단번에 펼쳐질 수 없음은 지금까지 확인한 주름 접힘의 논리만으로는 설명되지 않는다. 만약 이것이 물질과 영혼의 영역 모두에 적용될 수 있다면, 그 가능성은 달리 검토되어야 한다. 이는 연속체로서 영혼을 가진 유기체 혹은 더 나아가 영혼과 그와 관계를 맺는 물체로서의 신체의 관계를 확인하는 차원으로 진행되어야 한다.

2) 라이프니츠의 중후기 자연학 - 연속체로서의 '자연의 기계'

「파키디우스 필라레티」가 가진 이러한 주름을 기반으로 연속체를 사유하는 면모는, 아서(2014)에서도 역시 주목된다. 그는 라이프니츠가 1670년대 후반 기계론의 지반을 이룰 수 있는 새로운 원칙들을 찾기 시작한 것으로 이해한다.[48] 그리고 이 텍스트가 라이프니츠가 초기 자연학을 폐기하고 중기 자연학으로 넘어가는 "대국면을 보여주는 좋은 표본"(a good specimen of this interregnum)으로 받아들인다. 아서 역시 이러한 주름 접힘의 논리를 텍스트의 흐름에 따라 확인하고 있지만, 그가 집중하는 초점은 물질을 유체로 개념화하는 차원이다. 그럼에도 중요하게 지적할 수 있는 한 가지는, 주름으로 분할될 수 있는 전체적으로 유연한 물체의 부분들이 탄력성이나 저항력을 "다양한 정도"(various

48) Arthur(2014), p. 67.

degrees)로 갖는다는 이해이다.[49] 이를 따른다면, 주름들 사이의 구별은 그들이 근거하는 힘이나 원리를 포함 정도에 따라 이루어진다고 할 수 있고, 주름구조에 단순히 무한한 크기상의 분할이 아닌 질적인 정도차의 분할을 적용해볼 수 있을 것이다. 더 중요한 초점은 아서가 이러한 탄력성 또는 유연성이라는 힘 자체의 성격에 주목하고 있다는 점이다. 아서는 이 논의가 라이프니츠가 원자론을 거부하고 성숙기 자연 철학에 도달하는 기반(bedrocks)을 이루어, 1695년의 『동역학의 시범』 2부 §3에도 반영된다고 설명한다.

> 어떤 물체도 탄성을 갖지 않을 만큼, 또 더 나아가 어떠한 섬세한 액체에 의해서도 투과되지 않을 만큼 작지 않다는 사실, 그리고 마찬가지로, 가장 유동적인 물질이든 내가 알지 못하는 완전하고 지속적이며 단단한 두 번째 원소의 구형 입자이든 물체의 원소는 존재하지 않고, 분할이 무한히 계속된다는 사실이 도출된다.[50] (윤선구D 211-212)

여기서 라이프니츠는 물체들에는 원자 혹은 요소가 존재하지 않는다는 점을 강조하는데, 아서 역시 이에 주의를 기울인다. 「파키디우스 필라레티」에서 물질의 상대적으로 단단한 물질이라 할 수 있는 응집된 부분은 있지만, 물질을 이루는 원자와 같은 종류가 아니다. “어떤 모래알과 같은 것이라도 그 안에는 단지 하나의 세계가 아니라 세계들의 무한성이 있다.”(LLC 211) 그러나 이러한 세계 안의 세계들이라는 테제는 이제 원자들과 같은 것이 아닌 물질의 주름 접힘을 통해 지지된다. 그리고 라이프니츠에게서 물체는 기본적으로 유기적이지만, 모든 주름이 유기체에 대응되지는 않는다. 관련하여, 라이프니츠는 원자론자 코르드므와에 대한 비판을 담은 1685년 노트에서 “모든 유기적 물체들은 활성화되고, 모든 물체들은 유기적이거나 유기적 물체들의 집합”[51]이라고 언급하는데, 아

49) Arthur(2014), p. 68.
50) GM VI 249; quoted in Ibid., p. 69.
51) LLC 277; quoted in Ibid., p. 70

서는 이를 실체적 형상을 결여한 물체는 단순한 집적일 뿐이라는 논의로 이해한다. 이를 따른다면, 『모나드론』 §2의 논의와 선행적으로 마주치게 된다. "합성된 것이 존재하므로 단순한 실체들이 존재하지 않으면 안 된다. 왜냐하면 합성된 것은 단순한 것들의 무더기 또는 집적체에 다름 아니기 때문이다." 그리고 이러한 §2의 주장을 수용한다면, 우리 주위에 존재하는 모든 물질적·물리적인 것들, 즉 유기적 신체 역시 바로 이러한 모나드들의 집적에 의한 산물들(aggregat)이어야 한다. 이러한 귀결을 세계의 존재자들과 관련하여 소박하게 정리한다면, 세계는 각각 개별적 실체들인 모나드들의 집적이 물체로 나타나는 방식으로 존재하게 된다. 그렇다면, 모나드들의 관계 내에서도 부분과 전체의 관계를 실재적으로 고려하는 편이 더 적절하다. 따라서 『모나드론』 §2의 단순 실체들의 집적체로서의 합성체에 관한 논의는 단순 실체들의 질적인 특성인 힘을 그 원리로서 고려해야 하는 동시에 합성체의 구성 기제와 그 구성 과정에 관한 검토도 함께 요구한다.

논의의 방향을 다시 정리하자면, 유기적 신체가 조형력과 주름에 의해 뒷받침되어 상대적으로 자율적인 지위를 얻을 수 있다고 하더라도 그것은 영혼과 신체의 통일이라는 예정조화에 기반을 두어야 한다. 『모나드론』 §1의 모나드에 대한 정의에서부터 모나드는 "합성된 것들 안에 들어가 있는 단순한 실체"[52]로 제시된다. 그렇다면 이에 따라 라이프니츠

---

52) 기존의 번역들은 "모나드는 …… 안에 있는 단순(한) 실체"로 옮기고 있다. 이는 이후에 이어지는 "단순한 것은 부분들이 없다"는 서술과 함께 단순한 모나드와 복합적인 부분들을 통해 이루어지는 존재자의 구성 방식에 대한 설명으로 읽을 수 있다. 그런데 원문을 고려한다면 2가지 초점에 따라 조금 더 의미를 부가해서 읽을 수 있다. 원문은 아래와 같다. "La Monade …… qu'une substance simple qui entre dans les composés;"

첫 번째는 'les composés'를 합성된 것들 또는 합성체들처럼 복수형으로 읽을 수 있다는 점이다. 이를 여러 합성된 것들 안에는 (최소한) 하나의 단순 실체 즉, 모나드가 결합해 있다고 이해한다면, 존재자들의 모나드론적 질서와 지배 모나드에 대한 해석을 예비하게 된다.

두 번째는, "qui entre dans"의 어감을 더 강조해 읽는 방식이다. 만약 모나드가 단순히 합성체(들) 안에 놓여있다는 정태적인 존재의 의미라면 Il y a 구문이나 être 동사를 사용해도 무방하다. 따라서 entrer 동사의 동태적 의미를 살려 '가담, 참여해 있다' 혹은 entrer dans의 용례에 따라 '포함되어 있다, (~의) 일부를 이루다, (~와) 관계가 있다'는 의미로 강조해 읽는 것이 더 적절해 보인다. 이는 첫 번째 초점과도 연결되는데, 하나의 모나드와 합성체 사이의 관계를 논한다는 점에서 합성체로 존재하는

에게 있어서 합성된 것의 지위가 문제가 된다. 이는 하나의 개체 또는 단위를 이루는 것들이 왜 함께 하나라 불릴 수 있는지를 검토하게 한다. 물체의 경우에는 위에서 말한 것처럼 탄성이나 응집력과 같은 특성을 부과하는 데 문제가 없다. 그러나 §1에 따라 "부분이 없다"는 의미에서의 단순한 실체인 모나드는 전체적인 규정으로서의 탄성이 부분에도 적용되는 물질적인 주름으로 설명할 수 없기 때문이다. 그렇다면 모나드들로 합성된 연속체가 실재한다는 방식이 아니라, 합성된 것으로 간주될 수 있는 연속체들 안에서 모나드들을 확인 혹은 상정할 수 있다는 방식으로 이해하는 편이 더 적절하다. 다만 상황이 이러하다면, 모나드들을 포함하는 연속체는 물질과는 다른 원리를 따라야 한다.

이를 조금 더 분명하게 확인하기 위해서는 『모나드론』 §2에서 "합성된 것들이 존재하기 때문에 단순한 것들이 존재한다."라는 설명을 위해 사용한 두 가지 표현, 'aggregatum'과 'compositum'을 살펴보는 것도 이해를 도울 수 있을 것이다. 기본적으로 단순한 것 또는 단순 실체를 모나드와 같은 의미로 이해한다면, 이는 모나드의 결합이나 연결에 따른 산물이 존재하게 된다는 기제가 도출된다. 그러나 이 두 표현이 서로 교환되어 쓰일 수는 있지만, 어원과 그 사용 맥락에 있어 다소간 의미의 차이도 있다는 점에서 다음과 같은 몇 가지 사항을 주지해두는 것이 적절해 보인다.

먼저, 라틴어 'aggregatum'은 ad(to~)+gregare(gather)로 곡식의 낱알들이 더미로 모여 있음을 나타낸다. 즉, 유연한 물질적 연속체가 분리될 수 없는 방식인 곡식의 낱알의 더미 혹은 모래알과 같은 것들의 집적이다. 여기에서는 그 낱알들 사이를 긴밀하게 이어주는 어떤 직접적인 실재가 존재하지 않는다. 따라서 각각의 대상과 대상들 사이의 관계가 온전히

모든 것 안에 최소한 하나의 (중심) 모나드가 역동적으로 참여해야 한다는 의미를 강조하는 것으로 이해할 수 있을 것이다.

스트릭랜드 역시 이러한 원문의 어감을 직역의 형태로 그대로 옮기면서, 실체의 단일성과 관련하여 주석을 제시하고 있다. "The monad, about which we shall speak here, is nothing other than a simple substance which enters into compounds, 'simple' meaning 'without parts'." Lloyd Strickland, *Leibniz's Monadology - A New Translation and Guide*, Edinburgh University Press, 2014, pp.14, 19ff.

통일을 이룬 하나의 존재가 아니다. 곡식의 더미를 담을 수 있는 자루와 같은 다른 외적인 존재의 개입이 없다면, 단순한 무더기, 더미에 지나지 않을 것이기에, 실체가 아닌 한 실재물의 복합적인 존재 양상을 가리키는 집적이라는 맥락적 언급에 상응한다. 실제로 라이프니츠는 돌무더기나 양 떼 무리와 같은 것을 진정한 통일체가 아닌 순전한 현상적 집적물의 사례로 빈번히 제시하고 있기도 하다. (이상명AL 159-60)

다음으로, 라틴어 'compositum'의 경우에는 위와 달리 합성물들을 유기체와 같이 하나의 단위로 확인할 수 있는 경우를 지시하는 경우에 더 가깝다고 할 수 있다. 이 자체가 어원적으로 com(with~)+pono(posit)로 이루어진 표현이라는 점에서 어떤 것들이 함께, 같은 자리에 놓여있음을 뜻한다. 물론 서로 다른 것들이 같은 장소, 위치를 동시에 점유할 수 있는지 자체는 논리적, 형이상학적 해명을 요구하는 질문이다. 조금 더 경계를 좁힌다면, 여러 실재물들이 함께 놓이는 시간과 공간의 범위나 경계 역시 문제가 될 수 있을 것이다. 그러나 수학적인 점이나 역학적인 힘의 종합 상황 혹은 정신 실체인 모나드처럼 현실에서 연장의 방식으로 경험되지 않는 대상들은 이와는 다르게 이해해야 한다. 따라서 이것이 직접적으로 합성 실체 혹은 유기적 신체의 개념들과 연결해 고찰할 수 있는 특성일 것이다.

더 나아가 이러한 합성을 표현하는 개념들은 고대 그리스어 σύνΘεσις (synthesis, syn(together/with)+tithenai(to put/to place))[53]를 모방한 표현이라는 점에서도 시사적이다. 이 표현이 철학사적인 맥락에서 중요하

53) 이 종합(synthesis)의 tithenai에는 흥미롭게도 단순히 한 자리에 두는 것이 아닌, 부분들을 전체로 '묶는다', '조합한다'라는 의미가 반영되어 있다. cf.) Latin synthesis "collection, set, suit of clothes, composition (of a medication)," from Greek synthesis "composition, a putting together," from syntithenai "put together, combine," from syn- "together" (see syn-) + tithenai "to put, to place,"
https://www.etymonline.com/search?q=synthesis&ref=searchbar_searchhint
참고로 아리스토텔레스는 논리적인 의미에서 계사에 의한 명사와 동사의 결합 혹은 진술에서 두 개의 사고 대상의 통일을 가리키는 표현으로도 사용하고 있는데, 이는 『형이상학 서설』 시기에 나타나는 라이프니츠의 완전 개념과도 연결시켜볼 수 있다는 점에서 흥미롭다. 이와 함께 다른 용례에 관해서는 아래의 링크 참조.
http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=sunqe%2Fseis&la=greek&can=sunqe%2Fseis0&prior=gramma/twn#lexicon

게 제기될 수 있는 것은 사물의 존재와 관련된 전통적인 형이상학적 이해와의 관계 때문이기도 하다. 이는 아리스토텔레스의 『형이상학』, 특히 7-9권에서 중요한 주제 및 개념어로 제시되고 있다. 아리스토텔레스는 직접적으로 형이상학 7권에서 단순한 "'하나'와 '있는 것'은 사물들의 실체가 아니다."라고 논한다.[54] 이는 어떤 존재자가 단순히 하나의 실재물이라는 사실과 그 존재자가 있다, 존재한다는 사태 각각은 특정한 실체의 존재를 정초하는 기체(substratum)가 될 수 없음을 지적하고 있다. 달리 말하자면, 어떤 것이 하나라는 것과 그것이 있다, 존재한다는 사실만으로는 그 존재자가 실체라고 할 수 없다는 것이다.

이러한 아리스토텔레스의 기체에 관한 견해는 흥미로운 논점을 제공하는데, 그것은 '하나'인 어떤 것이 진정한 의미의 실체가 되기 위해서는 다른 어떤 요소, 요인이 필요할 수 있다는 것이다. 이러한 시사점은 '하나의 실체' 문제와 관련하여 하나의 대상을 어떻게 실체로 이해할 수 있는지에 관한 검토가 중요하다는 점을 시사한다. 그러나 이는 시사점을 확인하는 수준에서 그치지, 라이프니츠에게서 '기체'의 역할이 인정될 수 있다거나 독자적으로 개념화될 수 있다는 접근은 아니다. 이는 다만 하나의 실체로서 '개체의 구조'를 정리하면서 검토해볼 수 있는 문제들을 확인하는 정리가 될 것이다.[55] 그리고 서론에서 지적한 것처럼 라이프니츠의 성숙기 형이상학이 아리스토텔레스적인 실체적 형상 이론에서 모나드 이론으로 전환된다고 했을 때, 그러한 견해 변화는 유기적, 물질적 신체와 영혼의 결합이라는 문제를 다시 환기시킨다. 합성체이지만 조형력과 함께 별도의 자발성을 가진 유기적 신체에 실체적 형상 또는 엔텔레키가 실체성의 원리로 결합된다는 것과 단순 실체로서 모나드 자체가 내적으로 엔텔레키를 가진다는 것은 서로 다른 전체와 부분의 관계라 할 수 있다.

기계로서의 유기체를 다루면서, 아서는 인간의 신체에 관한 1680-6년

54) 아리스토텔레스, 조대호 옮김, 『형이상학』 1-2, 나남, 2012. 339쪽.

55) 라이프니츠에게서 이러한 기체에 관한 논의가 불필요하다는 점은 박제철에 의해 확인되었다. 박제철, 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부, 2013, 99-125쪽. 특히 근원적 능동, 수동의 힘에 관한 대응 문제는 같은 책, 123-24쪽, 주석 28. 참조.

사이 라이프니츠의 텍스트 「기계의 일종인 인간의 신체, 그와 유사한 동물의 신체」[56]를 검토한다. 그리고 이를 전거로 유기적 물질과 비유기적 물질의 차이에 관해 논의한다. 비유기적인 인공적인 기계들은 그 스스로 움직일 수 없고 외부 동력이 설정되어야 하며, 저장한 에너지를 모두 소모하면 멈춘다. 그에 반해 동물의 신체는 스스로 영양을 섭취할 수 있고 필요한 에너지를 환경과의 상호작용을 통해 얻을 수도 있다.

> 동물의 신체는 항구적으로 운동하는 기계들 즉, 더 명확히 말하자면, 세계 안에서 항상 유지되고 있는 항구적이고 유기적인 운동을 하는 어떤 고정되고 단일한 종류의 기계들과 비교할 수 있다. 따라서 거미들이 있는 한에서라면 실을 잣는 기계들이 있을 것이고, 벌들이 있는 한에서는 꿀을 생산하는 기계들이, 다람쥐들이 있는 한에서는 춤을 추는 기계들이 있을 것이다.[57]

결국 유기적인 신체는 스스로 움직이고 스스로 유지되는 기계이고, 같은 종류의 다른 기계들을 복제할 수 있는 기계로 정리된다. 다시 이러한 기계들은 복잡한 기계론적 기능을 수행하는 여러 기능 기관들을 가져야 한다. 그리고 이러한 논리는 다시 「체계」의 10단락 마지막 부분 설명된 스스로를 구성하는 부분들을 갖는 기계와 연결된다.

> [자연의 기계와 인공적 기계의] 차이는 정도에만 존재하는 것이 아니라, 종류 자체에도 존재한다. 따라서 우리는 자연의 기계는 참으로 무한한 수의 기관을 가지고 있고, 그것을 파괴하는 것이 불가능할 정도로 매우 견고하고 모든 사고에 견딜 수 있다는 것을 알아야 한다. 그들이 받아들이는 서로 다른 여러 주름들을 통해(par des différent plis) 그들은 단지 변형만이 이루어질 뿐이고, 그들이 사라진다고 사람들이 믿고 있을 때 그들은 단지 한 번은 팽창되고, 한번은 수축되며, 말하자면 농축되는 것이기 때문에, 자연적 기계

56) in Justin E. H. Smith, Divine Machines-Leibniz and the Sciences of Life, Princeton University Press, 2011, pp. 290-296. quoted in Arthur(2014), p. 71.
57) Justin E. H. Smith(2011), pp. 290-291. quoted in Ibid., p.72

> 는 그의 가장 작은 부분에 있어서도 기계로 존재하고, 그뿐만 아니라 그것은 항상 한 번 존재했던 기계와 동일한 기계로 존재한다. (윤선구D 155-56)[58]

이 구절에 관한 해석 과정에서 아서는 「체계」의 같은 곳을 전거로 하여 라이프니츠의 논의를 거의 그대로 풀어내고 있는 들뢰즈의 정리를 결부시킨다. "기계론의 오류는 그것이 생명체를 설명하기에 너무 인공적이라는 것이 아니라, 오히려 충분히 그렇지 않다는 데에, 충분히 기계화되지machiné 않았다는 데에 있다. 사실 우리가 만든 기계 장치들은 그 자체로는 기계가 아닌 부분들로 이루어져 있는 반면, 유기체는 무한하게 기계로 되어 있다. 모든 부분과 조직이 기계이면서, 그 작은 기계들은 자기가 수용하는 여러 주름들에 의해서만 변형되는 그러한 기계."(『주름』 19) 이는 들뢰즈가 기관을 이루는 기계론적 장치(mécanique)가 아닌, 유기체로 이해될 수 있을 기계(machinique)에 조형력을 결부하는 것으로 이어진다. 「파키디우스 필라레티」에서 찾을 수 있었던 전체에 부여된 규정을 유지하는 부분으로서의 주름을 고려한다면, 들뢰즈는 자기조직의 능력을 통해 유기적 신체를 규정하고 있는 것으로 이해할 수 있다. 그리고 그러한 한에서 물질의 주름은 수용력과 변형을 동반한다. 들뢰즈가 『주름』을 시작하면서 언급한, 「체계」 §7의 "서로 다르게 주름 접혀 있고 많거나 적게 전개되어 있는 기관들"(les organes sont plié différment)[59]에 따른 동물들의 변형도 마찬가지의 내용을 담고 있다.

그러나 "아무리 잘 조직된 인공적 기계일지라도, 그 기계의 통일성(unity)은 우연하고 소멸될 수 있는 것에 지나지 않을 것이다."[60]라고 말하는 아서의 결론은 들뢰즈와 비슷해 보이면서도 다르다.

인공적 기계와 대비된다는 점에서 자연적 기계, 유기적 신체를 연속체로 만드는 것은 필연적이고 영속적인 '통일성' 또는 단일성이다. 여러 부분 구조들을 갖는 만큼 그것들이 결합되어 하나로 있을 수 있다는 점이

58) GP IV, 482; Frémont(1994), pp. 70-71.
59) Frémont(1994), p. 69.
60) Arthur(2014), p.73.

중요하다. 따라서 이는 『모나드론』 §18의 엔텔레키의 자족성에 관한 서술, 그리고 「체계」가 영혼과 신체의 통일로서의 예정조화를 마련하기 위한 저작이라는 점 아래 이해되어야 한다. 그리고 이것이 유기적 신체의 주름구조가 영혼과 대응할 수 있는 더 적절한 지점이다. 특히 「체계」의 12단락을 시작하면서 라이프니츠는 "이러한 사물들을 확증한 이후에, 나는 항구에 들어섰다고 믿었다. 그러나 내가 영혼과 신체의 통일에 대해 생각하자마자, 나는 다시 대서양의 한복판에 내던져진 것처럼 느껴졌다."(윤선구D 158)고 고백하면서 논점을 전환한다. 이후의 직접적인 논의는 데카르트주의자들의 영혼과 신체의 상호작용 및 기회원인론에 관한 비판을 거쳐 공존의 '가설'에 대한 설명으로 이어진다. 이러한 11단락을 기준으로 변화하는 논의의 구성은 이중의 함의를 드러내는데, 하나는 형이상학적 자연학의 관점에서 실재물들에 대한 정초가 영혼과 신체의 실존 및 그 관계에 따른 것이라는 것이고, 다른 하나는 이러한 관계의 양상을 형이상학적으로 즉, 예정조화에 의해서 원리적으로 밝혀야 한다는 것이다. 따라서 아서의 독해는 지금까지의 논의와도 잘 부합한다.

다만 여기서 아서의 독해에서 '주름'에 대한 강조는 나타나지 않는데, 이는 「파키디우스 필라레티」와의 연속선상에서 라이프니츠가 초기 자연학에서부터 이어진 '세계 속의 세계들'이라는 테제를 지탱하는 장치로 이해했기 때문일 것이다. 이는 연속체로서 무수히 많은 기관들을 갖는 기계로서의 유기적 신체의 구조와 동등해지지만, 주름접히는 방식이나 운동하는 주름의 적극적인 양상을 조명하는 방향에서 제시되지 않는다. 따라서 아서는 라이프니츠에게 더 충실한 입장에서 즉, '주름'에 대한 조망보다는 라이프니츠 중기와 후기에 걸친 자연학적 변화와 관련하여 들뢰즈의 논의를 참고하고 있다고 할 수 있다.[61] 이와 함께, 「체계」의 10

61) 아서(2014)에서는 개체의 내적 원리로서의 욕구와 관련된 지점에서 『스피노자와 표현의 문제』가 참조되고 있다. 그러나 오히려 이는 라이프니츠의 표상과 관련된 논의 중에 모나드를 스피노자의 양태와 동일시하고, 개체를 "표현의 중심"으로 이해하는 들뢰즈의 논의에 관한 비판적 검토일 뿐이다. Arthur(2014), p. 114 & 204 n°3. 이후 아서의 연구에서 들뢰즈는 그리 의미 있게 참조되지 않는다. 『주름』이 아닌 라이프니츠와 관련된 들뢰즈의 논의로 범위를 넓히더라도, 헤겔의 논리학을 바탕으로 라이프니츠의 모순율에 접근하는 것에 대한 반대를 표명하는 과정에서 헤겔과 라이프니츠의 논리를 대비하는 한 사례로서 들뢰즈의 『차이와 반복』에서의 논의를 제시하고

단락과 거의 유사한 내용을 담은 조피 샤를로테에게 보내는 1702년 8월에서 11월 사이의 다음과 같은 편지와 같은 몇몇 경우를 제외하면 주름(plis)과 겹주름(replis)이 함께 명시되거나 겹주름만 별도로 언급되는 경우는 드물다. 물질과 자연의 기계들과 관련해서도 '주름'이 사용되거나 주름 접히는 작용이 나타날 뿐이라는 점에서, 이는 「파키디우스 필라레티」의 주름에 대한 구조적 독해를 지지한다.

> [그러나] 저는 여기서 더 멀리 나아가려고 합니다. 그리고 저는 영혼뿐만 아니라 그 기계가 때때로 분해될 수 있도록 합성된 어떤 것인 동물들도 스스로를 보존한다는 입장을 견지합니다. 여기에는 자연의 가장 큰 비밀이 놓여 있습니다. 왜냐하면 (우리가 동물들 안에서 보는 것들인) 무한한 주름과 겹주름을 가지고 있는 자연적 유기적 기계들 각각은 파괴불가능하고, 그들에게 행사되는 어떤 폭력에 반하는 보존의 방편을 갖습니다.62)

위의 텍스트와 함께 라이프니츠의 텍스트에 나타난 물질적 주름에 관한 직접적인 텍스트는 사실상 모두 검토되었다. 이들은 모두 물질적이고 유기체적 신체의 기관, 기계와 관련되어 제시될 뿐이다. 그리고 『모나드론』 『자연과 은총의 원리』를 제외하고는 영혼의 주름과 관련하여 그

있을 뿐이다. 그리고 들뢰즈가 헤겔의 모순과 관련시키는 "부차-모순"(vice-diction)도 다소 미묘한 추론(subtle reasoning)으로 평가된다. Richard T. W. Arthur, *Monads, Composition, and Force*, Oxford University Press, 2018, p. 25 n°4. 그리고 Arthur(2021)에서는 아예 언급되지 않는다. et al. *Leibniz on Time, Space, and Relativity*, Oxford University Press, 2021.

62) GP VI, 516-517; Strickland(2011), p.274. 스트릭랜드는 별도로 주름의 어감을 노출하지 않고 번역하였다.(having infinite recesses,) 그리고 여기에 제시된 "겹주름"과 관련해 부키오는 『신인간지성론』에 나타난 "자연의 겹주름"과 유사한 의미에서 다음과 같은 언급을 더한다. "라이프니츠는 하나의 어려운 질문으로서의 "겹주름"만큼이나 그 겹주름 안에 숨어 있을 수 있는 자연의 규칙들에 대해서도 몇 차례 말한다." Bouquiaux(2006), p.39 n°7.
Mais je vay encore plus avant, et je tiens que non seulement l'ame, mais encore l'animal se conserve, quoyque sa machine soit un composé qui parfois dissoluble. Il y a en cela un des plus grande secrets de la nature, car chaque machine organique Naturelle (telle qu'on voit dans les animaux) ayant des plis et replis infinis, est indestructible, et a tousjours un retranchement de reserve, contre quelque violence que ce puisse estre.

구조를 논의할 수 있는 다른 텍스트는 부재한다. 그런 점에서 아서의 논의는 들뢰즈가 물질의 겹주름과 영혼의 주름을 상정하는 데서 오는 유기체 혹은 유기적 신체와 영혼의 대응이라는 문제에 관한 좋은 보충이라는 점이 분명해진다. 유기체적 신체와 대응하는 한에서야 영혼의 주름이 갖는 구조를 확인할 수 있을 것이다. 자연 세계와 물질의 주름들에 대한 검토만으로는 영혼의 주름에 관한 논의에 도달하기 어렵다는 점에서, 이제 직접적으로 모나드에 관한 논의가 필요하다. 래르케(2015)에서 제기된, 라이프니츠 사유는 자연학에서 형이상학으로의 이행 과정이라는 평가도 이러한 측면에서 이해할 수 있다.

4. 원자론에 반하는 모나드 - 주름구조를 반영하는 지각

물체의 주름구조가 영혼 영역과 구조적으로 대응될 수 있어야 한다면, 모나드 형이상학의 체계에서 영혼과 등치되는 모나드의 구조에 대한 확인을 요청한다. 다만, 이 역시 『모나드론』 안에서의 모나드, 영혼으로서의 모나드가 갖는 그 유기적 신체와 관련하여 검토되어야 한다. 반복적으로 이야기하고 있지만, 예정조화가 영혼과 신체의 통일을 규정하고 있다. 기본적으로 라이프니츠에게서 이 문제는 모나드 개념을 통해 단순한 것과 복잡한 것 또는 합성된 것의 관계를 담고 있다. 그리고 『모나드론』은 정확하게 이에 관한 규정들로부터 시작하고 있다. 물질에서부터 시작하여 유기적 신체를 뒷받침하는 데 이르는 물질의 주름 그리고 그러한 주름을 이끄는 힘과 관련해 영혼으로서의 모나드에서 대응되는 것이 있다면, 그것은 모나드의 중심적 특성을 '힘' 그리고 그에 따르는 지각과 욕구로서 이해하는 것이 될 것이다. 이는 『모나드론』 저술 이전인 1705년 1월경에 라이프니츠가 드 볼더에게 보낸 것으로 추정되는 편지를 통해서도 확인해볼 수 있다.

저는 파생적인 힘들(vires derivativas/derivative forces)은 현상으

> 로[현상의 영역으로] 밀쳐두었습니다. 하지만 근원적인 힘들(vires primitivas/primitive forces)은, 그들 본성의 확실한 법칙에 따라 지각에서 지각으로 이행하고 동시에 다른 단순 실체와 어울림으로써, 필연적으로 공통의 원인에서 기인하는 동일한 우주의 현상들을 다양한 방식으로 반영하는 단순 실체들의 내적인 경향성 이외의 어떤 것도 아님이 명백합니다. (LDV 같은 곳)

인용의 바로 앞 구절을 통해 여기서 라이프니츠의 설명은 드 볼더의 특정한 질문에 대한 답으로 진행되고 있음을 주지할 필요가 있다. “당신[드 볼더]은 “당신[라이프니츠]은 물체적 실체의 힘이 어디에서부터 발생하는지를 물었습니다.” 그리고 내[라이프니츠]가 [이에 대해] “사실, 물체들은 전적으로 차치해둘 수 있고 그것들을 오직 가상에만 위치시키며 사물을 다만 힘들로, 심지어 물체적 힘도 아닌 지각과 욕구로 대체할 수 있을 것 같습니다.”라고 했다고 말합니다.”(LDV 318-19) 이는 지각과 욕구가 자연학적인 힘과는 달리 다루어져야 하며, 그 기제가 어떻게 되는지를 확인할 필요가 있다는 점을 지적한다. 그렇다면, 지금까지의 연속체에 관한 논의와는 다소 궤적이 달라진다. 자연학적인 연속체로서의 유기적 신체에 관련되는 힘과 영혼으로서의 모나드에 관계되는 힘이 다르기에, 이들을 ‘힘’을 통해 하나의 연속체로 규정하는 것은 다른 설명이 필요한 것처럼 보인다. 기본적으로는 모나드가 실체의 한 양상으로서 갖는 근원적 수동력이 모여 1차 질료(primary matter)를 이루고, 이것들의 집합이 다시 현상적인 2차 질료(secondary matter)를 파생시킨다는 답을 할 수 있다. (윤선구D 175; LA 153; GP II 120) 그러나 이는 다시금 모나드의 특성에 관한 설명으로 되돌아가게 한다. 현상을 이루기 위한 실재성을 부여하는 1차 질료와 현상적 실재물로서의 단일성(unity), 통일(union)을 이루어야 하는 2차 질료 사이의 관계 역시 합성의 차원에서 살피기 모호한다. 달리 말한다면, 영혼과 1차 질료로 구성된 모나드가 현상적인 2차 질료를 취해 물체적 실체를 이룬다는 설명은 부분과 전체의 포함 관계, 더 나아가 영혼과 질료의 이원적 구분, 실체의 개체성이라는 전통적인 문제에서 여전히 자유롭지 않다.

부키오(2006) 역시 라이프니츠의 주름과 관련된 텍스트 전거들을 다루면서 「파키디우스 필라레티」와 『신인간지성론』이 가장 중요한 전거라는 점을 지적한 바 있다. 그녀는 위의 두 텍스트를 제외한 주름과 관련된 라이프니츠의 여타 텍스트들은 간략히 주름(plis) 또는 겹주름(replis)만을 언급하고 있다는 점을 탐구의 어려움으로 본다. 이에 따라 그녀는 라이프니츠의 텍스트들에서 나타나는 포괄과 전개(des enveloppements et des développements), 퇴화와 진화(des involutions et des évolutions)와 같은 용어들을 통해 주름과 관련된 의미망을 얻을 수도 있지만, 이러한 접근이 라이프니츠를 주름의 철학자로 만들지는 않는다고 정당하게 주장한다. 이러한 어려움에도 불구하고 부키오는 라이프니츠에게서 주름의 의미를 탐구할 수 있는 가능성을 제시하는데, 이는 다름 아닌 점과 (선적인) 주름의 대비를 통해서이다.[63] 상당히 시사적인 지적인데, 이 역시 연속 및 부분과 전체의 관계라는 문제로 연결된다.. 직접적으로는 「파키디우스 필라레티」에서 제시된 연속의 문제를 자연학적 물체나 기계의 측면에서가 아닌 수학적 점과 선 또는 주름의 관계라는 측면에서 읽어낼 수 있는 가능성을 제시한다고 할 수 있다. 보조적으로 이는 들뢰즈가 주목는 차원에서의 관점 또는 시선점(point de vue)에도 주목할 수 있게 하지만, 그보다는 모나드 개념의 형성과 관련하여 원자론에 대한 비판에도 주목할 수 있게 한다는 점이 더 중요하다.

이와 관련하여 먼저 『모나드론』 §3에서 다음과 같은 규정이 제시되고 있다는 사실에 주목할 수 있다. “부분이 없는 곳에서는, 연장, 형태, 분할 가능성이 있는 것도 가능하지 않다. 그리고 이러한 모나드들은 자연의 진정한 원자(les véritables Atomes)이고, 한마디로 사물들의 요소(les Élements des choses)이다.” 다소 단정적으로 서술되어있는 이 항은 의미가 그리 뚜렷하지 않다. 앞 문장은 단순한 것 즉, 양적인 부분이 없는 것으로서의 모나드의 특성을 제시하고 있음을 쉽게 확인할 수 있다. 그러나 뒤의 문장은 모나드가 사물과 자연의 기초임을 지적하고 있다는 점은 추론할 수 있게는 해주지만, 원자와 요소라는 표현이 지시하는 바가

63) Bouquiaux(2006), pp. 39-40.

무엇인지 모호한 채로 남겨둔다. 특히 '원자'의 경우 물리적(physique)이거나 물질적(material)인 의미로 받아들여지기 쉬운 용어라는 점에서 주의를 기울일 필요가 있다. 부트루와 피샹은 모두 이와 관련하여 "형상적 원자(atomes formels)" 또는 "실체의 원자(atomes de substance)"의 의미로 이해해야 한다는 주석을 가하고 있다.[64] 특히 피샹의 경우, 데모크리토스의 원자와 같은 "물질적 원자(Atomes de matière)는 이성에 반한다."[65]는 라이프니츠의 거부가 분명하게 드러나는 「체계」의 11단락을 이에 관한 해석의 전거로 제시하고 있다. 이와 함께 그는 이 정식을 모나드 개념이 정립되어 가는 라이프니츠 사유의 변화 과정 중 한 단면으로서 역사적 의미를 부여하며 검토한다. 이에 따라 "자연의 원자"에 관한 언급은 아르노와의 서신 교환에서 먼저 제기된 코르드므와에 관한 반복적 비판 논의의 맥락으로 다시 거슬러 올라가는 것으로 지적된다.[66] 먼저 「체계」의 해당 구절에서는 이와 관련하여 다음과 같은 언급을 분명하게 확인할 수 있다.

> 활동의 원천이며, 사물 합성의 절대적 제일 원리이고, 실체적 사물의 분석에서 최후의 요소인 것으로서는 실체의 원자(Atomes de substance), 즉 실재적이고 절대적으로 부분을 갖지 않는 단일성(les unités réelles et absolument destituées de parties)만이 있을 뿐이다. 우리는 이것을 형이상학적 점(points métaphysiques)이라고 부를 수 있다. 그것은 살아 있는 어떤 것(quelque chose de vital)이고 지각의 일종이며, 수학적 점(points mathématiques)은 그것이 우주를 표현하기 위한(pour exprimer l'univers) 관점이다. 그러나 물체적 실체가 압축되었을 때, 그것의 기관들 전체는 우리

64) Boutroux p.125 n°1; p.192. Fichant pp.119-120; pp.468-69 n°3. 부트루와 피샹은 이에 관해 단순한 각주 형태의 지적을 하는 데 그치지 않는다. 이들은 모두 『모나드론』의 성립과 해석과 관련해 별도의 글을 번역본의 부록으로 더하고 있다. 이와 관련적 해석상의 주요 논의는 본문에서 더 언급할 것이다. 시간적으로도 1686~90까지 이어진 아르노와의 서신의 논의가 1695년의 저술인 「체계」에 반영되어 있고, 이것이 1714년의 『모나드론』에서 압축적으로 제시되고 있다는 점에서 사유의 연속성을 더 크게 지적할 수 있는 부분이다.

65) 윤선구D 157; Frémont(1994) p. 71.

66) Fichant, Ibid., pp. 116-120.

> 의 고려에 있어(à notre égard) 하나의 물리적 점(un point physique)을 이룰 뿐이다. 따라서 물리적 점은 겉보기로만 분할 불가능하다. 수학적 점들은 정확하지만, 그러나 그것은 단지 양상(modalités)일 뿐이다. 정확하고 실재적인 점은 단지 형이상학적 점 또는 (형상 또는 영혼을 통해 구성된) 실체의 점뿐이다. 그리고 진정한 단일성이 없으면 어떠한 다수(multitude)도 존재할 수 없으므로, 그것이 없다면 실재적인 것은 아무것도 없을 것이다. (윤선구D 157-58)

여기서는 모나드의 주요한 특성으로 읽을 수 있는 단일성, 지각, 우주를 표현하는 관점 등이 『모나드론』과 『자연과 은총의 이성적 원리』에 앞서 제시되고 있다. 다만 그것이 아직은 모나드라는 개념으로 정착되지 않고 형이상학적 점 또는 실체의 점에 관한 규정으로 나타나 있는 것으로 이해할 수 있다. 특기할 수 있는 것은 이러한 점에 관한 논의가 물리적 원자에 대한 비판이자 사물의 존재에 대한 분석의 측면에서 논의되고 있다는 점이다. 즉, 여기서 라이프니츠는 합성체를 그 근원까지 분석해 나간다면, 실재를 이루는 기초는 수학적인 점도 분할 가능한 물리적 존재일 수도 없다는 점을 강조하고 있다. 이는 자연학과 형이상학의 관계에서 가능과 현실, 관념과 실재의 구분 문제가 되어 연속 합성의 미로에 관한 논의와도 연결된다. 이와 관련하여, 아서 역시 1670년대 초반부터 1680년대 중반까지의 자연학 관력 텍스트들을 바탕으로 초기 라이프니츠의 자연학과 물체적 실체의 관계에 대한 해명을 시도한 바 있다. 그는 17세기 당대의 자연학에서의 원자론과 젊은 라이프니츠의 사유를 비교하면서 라이프니츠의 원자론적 사유의 핵심을 이 분할 불가능성에 두어 언급한다. 여기서 나타나는 아서의 형이상학적인 원자의 본질은 힘이라는 지적[67]은 「체계」와 「동역학의 시범」을 아울러 『모나드론』

67) Richard T. W. Arthur, "The Enigma of Leibniz's Atomism", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* Vol. Ⅰ, Oxford: Claredon Press, 2003, pp.183-227. 특히 물질적 원자의 무한한 분할 가능성 관해서는 p.214. "라이프니츠의 원자들은 그것들이 내적인 부분들을 갖는다고 하더라도 자연적으로 분할 불가능한 (물리적으로 깨뜨릴 수 없는) 복잡한 미립자들이다. 그러나 그것들이 서로 다른 운동과 함께하는 내적인 부분들을 갖는다는 바로 그 사실은 그들이 내부에서 실제적으로 분할되어 있음을 수

까지 연결된다. 이는 라이프니츠의 사유 단초가 이른 중기에서부터 드러나 연결된다는 지적으로 읽을 수 있다. 달리 정리한다면, 물질적 원자의 존재와 그 특성에 관한 라이프니츠는 검토는 그것의 불가능성을 모델로 해서 모나드 이론의 성립에 영향을 주고 있다고도 할 수 있을 것이다.[68]

그러나 여기서 초점을 맞추려고 하는 것은 이러한 단일성이 있어야 다수도 존재할 수 있다는 점이 아니라, 단일성이 없다면 실재(réel)가 없다는 결론이다. 형이상학적인 점이 단일성이며 실재적이라는 규정은 직접 주어져 있기에, 이에 대한 부정을 통해 실재적인 것의 존재를 논하는 것은 동어반복이다. 그렇다면 다수의 것들에서도 실재적인 것이 존재해야 한다. 그리고 이 단락에서 이러한 다수의 실재자로 논의될 수 있는 것은 수학적인 점과 우리에게 물리적 점으로 참작될 수 있는 압축된 물체적 실체이다. 수학적인 점은 형이상학적인 점들 각각이 우주를 표현하기 위한 관점이기에 다수의 관점이 존재한다고 보는 것에는 무리가 없지만, 그것이 실체의 점의 양상들이라는 점에서 실체성을 가진 실재는 아니라 할 수 있다. 『모나드론』 §7-8 사이에 첨가된 라이프니츠의 자필 메모가 이와 관련된다. "[모나드들은 수학적인 점이 아니다. 왜냐하면 이러한 점들은 극단/말단일 뿐이고 선은 점들로 합성되어 있을 수 없다.]" 피상은 이를 §7의 마지막 문장 "어떤 실체도 우연적인 존재도 외부에서 하나의 모나드 안으로 들어갈 수 없다."의 뒤에, 스트릭랜드는 §8의 첫 구절 "그러나 모나드들은 어떤 질적인 것들[과 어떤 변화들]을 가져야 하고, 그렇지 않으면 동일한 바로 그 존재가 아닐 것이다. [그리고 만약 단순실체들이 비-존재/무라면, 합성된 것들 역시 아무것도 아닌 것으로 환원

반한다. 그리고 서로 다른 운동이 무한히 있다는 사실은 분할이 무한히 이루어지는 실제적 분할임을 의미한다.", 형이상학적 점에 관해서는 p.225. 참조 "다른 한편으로, 형이상학적으로는 진정한 통일성을 지닌 실체라는 의미에서의 원자들이 있어야 한다. 이것들은 작용과 수동의 원천이며, 사물의 자기-동일성 그리고 자신의 본성에 따른 발전을 설명하기 위해 그 보존이 필요하다. 이러한 형이상학적 점의 본질은 힘이며, 그것들은 자연학에서는 물질이나 운동의 일정한 양이 아닌 자신만의 힘을 보존하는 실체의 형태로 나타난다."

68) 김성환 역시 유사하게 라이프니츠가 고려한 능동성이라는 동역학 원리의 흔적이 물체 개념을 통해 형이상학적 실체 개념의 형성에 영향을 주는 것으로 지적한 바 있다. 김성환, 『17세기 자연 철학 - 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 그린비, 2008, 271쪽.

될 것이다.]."에 부가하고 있다. 개인적으로는 선을 모나드에 비유해 하나의 단위로 보았을 때, 점이 그 안에 개입될 수 없다고 읽는 피샹의 연결이 자연스럽다고 판단한다.[69]

반면 물체적 실체에 관한 명확한 의미 확인은 어려운데, 이는 물체적 실체를 실체적인 부분과 기관들로 나누어 분석할 여지를 드러내고 있다. 물체적 실체가 압축되었을 때, 물리적 점으로 나타나는 것은 다수의 "기관들 전체"이지 물체적 실체 자체가 아니기 때문이다. 만약 이러한 판단이 타당하다면, 여기서 물체적 실체는 "(형상 또는 영혼을 통해 구성된) 실체의 점"을 단일성의 원리로 해서 존재하는 실재라는 추론이 가능하다. 이는 위에서 언급한 『모나드론』 §1의 합성된 것들 안에 있는 단순 실체라는 모나드의 규정과도 부합하며, §2의 "합성된 것이 있기 때문에 단순 실체가 있다."라는 인식론적 질서에 따른 언급을 존재론적 질서의 측면에서 이해할 수 있게 한다. 그러나 이는 『모나드론』과 『자연과 은총의 이성적 원리』에서도 명확히 제시되지 않는 합성 실체가 그 자체로서 하나의 실체라는 입장에 관한 직접적인 뒷받침은 되지 않는다. 따라서 이와 관련된 라이프니츠의 문제의식은 다소 다른 방식으로 살펴볼 필요가 있을 것이다. 이는 『형이상학 서설』에서 제기되었던 자연 세계를 고찰하기 위해 작용인과 목적인을 모두 고려해야 한다는 라이프니츠의 생각에 바탕을 둔다. 그러나 이러한 작용인과 목적인을 모두 고려 하는 자연 세계에 대한 이해가 형이상학의 측면에서와 동등할 것인지에 관해서는 해석의 여지가 남아 있다다.

이처럼 혼란을 야기하는 『모나드론』 §3과 「체계」의 11단락의 의미를 더 분명히 하기 위해 『형이상학 서설』에 담긴 내용들이 논의 되는 라이프니츠와 아르노의 서신 교환을 더 자세히 검토해볼 수 있다. 특히 코르드므와의 원자론에 대한 언급이 처음 이루어지는 1686년 11월 28일자 아르노에게 보낸 편지에서는 크게 세 가지 지적에 관해 답이 시도된다. (이상명AL 154-70) (여기서 직접적으로 다루지 않을, 논의 순서상 세 번째 주제는 데카르트적인 운동량에 관한 반박과 힘의 양(운동 에너

69) 그러나 §8의 첫 구절이 아닌 메모와 연결된다면, 이 역시 나름의 의미를 부여할 수 있을 것이다.

지)에 관한 주장이다.) 첫 번째 주제는 예정조화의 이론으로 나아가게 될 “공존의 가설 혹은 실체들 상호 간의 일치의 가설”로 심신의 상호작용 및 세계를 창조하는 신의 선택 문제로 정리되어 상대적으로 간략한 답변이 이루어진다.(이상명AL 155) 그리고 두 번째 주제는 “물체적 실체가 지닌 형상의 본성” 문제이다. 이 두 번째 주제는 일곱 가지 논점으로 세분되어 조목조목 답변이 이루어지는데, 이를 간략히 정리하면 다음과 같다. (이상명AL 155-63)

1. 상이한 실재로서의 영혼과 신체
2. 물체의 실체적 형상의 분할 불가능성
3. 단일한 실체를 만드는 존재로서의 영혼
4. 모든 물체적 실체들에게 부여된 실체적 형상
5. 현상이 아닌 실재로서의 물체적 실체
6. 개체적 실체 일반의 개념에 따른 물체적 실체와 실체적 형상 개념의 명확성
7. 실체의 참된 개념

특히 이 편지에서 제기된 7번째 논점이 앞서 언급한 「체계」 11단락의 형이상학적 원자에 관한 논의 혹은 물질적 원자에 관한 비판과 관련된 선재적 논점이다. 여기서 라이프니츠는 자신의 견해가 “단순한 것을 만들기 위해서 …… [물질적] 원자 혹은 분할 불가능한 연장된 물체를 인정”(이상명AL 163)하는 코르드므와의 견해와는 다르다는 점을 분명히 하고 있다. 그런데 이에 관한 라이프니츠의 추가 서술은 “실체의 참된 개념이 무엇으로 구성되는지”에 관한 것이다. 이는 지금까지의 논의와는 다소 다른 조건을 제시하고 있는 것처럼 보인다. 물질적 원자의 양적인 부분과 대비되어 형이상학적 원자 또는 참된 실체가 포함해야 하는 것이 “자신의 모든 과거와 미래 상태”, “전 우주의 상태”로 제시되고 있다.

> 무한하게 단단한 형태를 갖춘 물질 덩어리만을 포함하는 원자는
> (이것은 제가 빈 공간과 마찬가지로 신적인 지혜와 일치하지 않는

다고 생각하는 것입니다.) 자신 안에 자신의 모든 과거와 미래 상태를 포함할 수 없으며 더군다나 전 우주의 상태는 더 말할 것도 없습니다. (같은 곳)

이에 따르면, 라이프니츠는 원자와 관련해 분할 불가능성이나 파괴 불가능성과는 다른 논의의 기준을 새로이 제시하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 이는 3번째 논점과 관련하여 보충될 수 있다. 라이프니츠는 "실체적 일체성은 완전한 존재(un estre accompli), 분할 불가능하고 자연적으로 파괴 불가능한 존재를 요구합니다. 왜냐하면 그것의 개념(notion)은 그에게 일어나야 하는 모든 일을 함축하기 때문입니다. 그 모든 것은 형태에서도 운동에서도 발견할 수 없는 것입니다."(이상명AL 160; GP Ⅱ 76)라고 논의하고 있다. 따라서 라이프니츠는 여기서 물질적 원자와 대비되는 영혼 혹은 실체적 형상을 통해 분할 불가능성과 자연적 파괴 불가능성을 지속적인 기준으로 삼고 있다고 할 수 있다. 더 나아가 다시 한번 라이프니츠가 1686년 12월 1일자로 에른스트 영주를 경유해 아르노에게 편지를 보내기 시작한 이유가 『형이상학 서설』과 관련된 의견의 청취임(이상명AL 9)을 환기할 때, 이는 『형이상학 서설』 §9의 모든 개체적 실체들에 관한 완전 개념과 관련된 설명으로 받아들일 수 있다.[70] 더 구체적으로 확인해보면, 다음과 같은 주제에 관련된 설명이 대응된다.

실체는, 혼동된 방식으로 이기는 하지만(quoique confusément) 우주에서 과거, 현재 그리고 미래에 일어나는 모든 것을 표현하는데, 이것은 무한한 지각 또는 인식과 어떤 유사성을 가지고 있다. 그리고 다른 모든 실체들은 이 무한한 지각 또는 인식을 그들 나름의 방식으로 표현하고 자신을 그것에 맞추기 때문에, 그들은 창조자의 전능을 모방하여 그들의 힘을 모든 다른 실체들에게 확장한다고 말할 수 있다. (윤선구DM 53)

70) 윤선구DM 51. "모든 개체적 실체들은 자기 나름의 방식으로 전 우주를 표현한다, 그리고 그의 개념 속에는 그의 모든 환경과 함께 그의 모든 사건 및 외적 사물들의 전 과정이 포함되어 있다는 것."

이 구절과 아르노에게 제시한 설명의 차이는 단일한 실체의 개념이 과거, 미래 및 전우주의 상태에 관한 포함 즉, "그에게 일어나야 하는 모든 일을 함축"하는 것과 개체적 실체가 "우주에서 과거, 현재 그리고 미래에 일어나는 모든 것을 표현"한다는 점이다. 여기서 함축 내지 포함(envelopper)해야 한다는 것과 표현(exprimer)해야 한다는 것의 차이는 다소 사소해 보일 수 있지만, 모나드들의 지각에 관한 논의로 이어질 수 있다는 점에서 주목해볼 수 있다. 직접적으로 아르노에게 보내진 편지에서의 논의는 영혼으로서의 단일한 하나의 실체에 함축되는 개념에 관한 논의라는 점에서 다른 영혼과의 관계까지는 명시적으로 나타나지 않는다. 이는 다만 (영혼의 실존에 관해 자아를 사례로 제시하는 것처럼) "유비"[71]를 통해서 다른 영혼에 관한 인식을 얻는 것으로 제시될 뿐이다. 그러나 『형이상학 서설』의 개체적 실체는 창조자인 신의 무한한 지각을 모방하여 "그들의 힘을 다른 실체들에게 확장"(윤선구DM 53)한다. 이는 『형이상학 서설』의 §9가 추상적 실재물로서의 개념들 사이의 관계를 §14-16의 창조된 실체들의 속성이라 할 수 있는 지각들 사이의 표현 관계로 설명을 이행시키는 데서 나타나는 차이일 것이다. 결국 이는 신의 무한한 지각에 대한 모방이 힘의 전달에 관한 설명이 될 수 있다는 추론을 가능하게 한다.

그리고 이러한 추론이 타당하다면, 이는 「체계」 11단락의 형이상학적인 점이 "살아 있는 어떤 것(quelque chose de vital)이고 지각의 일종"이라는 사실을 재확인하게 한다. 아울러 "수학적 점"이자 "우주를 표현하기 위한 관점"을 실체의'양상'(modalités)으로 규정했던 지적의 의미 역시 『모나드론』에서 제시된 표현과 관점의 차원에서 재검토해볼 수 있는 바탕이 된다.[72] 그런 점에서 이는 물질과 대비되는 영혼의 분할 불가

71) 이상명AL 161. "영혼이 있는 것 외에 어떤 다른 참된 물체적 실체가 있는지 정확하게 말할 수 없습니다. 하지만 적어도 영혼은 유비를 통해서 다른 영혼에 관한 지식을 우리에게 제공하는 데 유용합니다."

72) 뒤셰스노는 『모나드론』을 기준으로 해서 이러한 문제를 탐구했을 때, 속성 표현론(근원적 능동, 수동의 힘과 모나드의 지각과 욕구의 표현적 대응)과 자연 기계론(무한하고 유사한 기계들의 합성에 따른 유기적 신체를 가지는 모나드의 실재, 피상의 논의)을 서로 다른 해석 입론으로 정리하고 있다. François Duchesneau, "The Monadology after Leibniz / La monadologie après Leibniz", *StL*, 45, H. 2, 2013, pp.

능성의 근거를 지각과 생명에 두는 설명의 타당성에 관한 확인이 될 것이다. 실체인 한에서 영혼은 분할 불가능하지만, 지각과 관련하여 다른 여러 모습을 갖는다. 그러나 동시에 이때의 표현은 모호 혹은 혼잡한(confusae) 것으로서 제시된다는 점에 더 주의를 기울일 필요가 있다. 이 모호하지만 모든 것을 표현하는 지각이 '실체'의 측면에 주어져 있다는 점에서 이는「체계」의 형이상학적 점이 갖는 모습들을 영혼이자 단순실체인 모나드의 구조와 연결지을 수 있게 만든다. 이제 『모나드론』에서 실체로서의 한 모나드의 세계에 대한 표현 방식이 어떻게 다른 실체들인 모나드들의 지각과도 연결되어 설명될 수 있는지를 조명할 수 있는 배경의 설정이 필요하다.

라이프니츠는 이미 1695년에 *Journal des sçavans*에 기회원인론과 관련된 논쟁을 다루는 「실체들의 본성과 그들 사이의 소통 및 영혼과 신체의 통일을 설명하기 위한 새로운 체계」(Systèm nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps)[73]라는 긴 제목의 논고를 무기명으로 투고한 바 있다. 그리고 라이프니츠 스스로가 발전되고 수정되었기에 첫 번째 판본과 비교하라고 언급한 두 번째 판본은 「자연과 실체들의 소통 및 영혼과 신체 사이에 있는 통일에 대한 새로운 체계」(Systèm nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que l'union qu'il y a entre l'ame et le corps, 이하 「체계」)[74]로 제목이 바뀐다. 이후 푸셔의 반박에 답하는 <실체들의 소통에 대한 새로운 체계에 대한 해명>[75], <영혼과 신체의 조화에 관한 검토>(Remarques sur l'harmonie de l'ame et du corps, 1696)[76], <철학에

132-133. 그러나 이 양자 모두 기본적으로는 진정한 실재와 현실의 현상 수준을 표현적 대응으로 본다는 점에서 완전히 배타적인 것이 아닐 수 있다.

73) GP IV, 471-477.

74) GP IV, 477-487. 윤선구D 145-166. 저술의 성립 및 예정 조화개념의 변천과 관련해 좋은 정리를 보여주고 있고, 1690-1703년까지의 이러한 예정조화의 체계 수립과 관련된 여러 텍스트들을 포함하고 있기에 프레몽의 편집본을 주로 참조하였다. Fremont(1994), pp. 66-76.

75) GP IV, 493-498.

76) GP IV, 498-500.

서의 가설, 수학에서 흥미로운 문제들, 자연학의 원칙들에 관한 해명에 관한 편지의 발췌>(1696)[77]까지가 「체계」에서 다루어지는 주제들을 발전시키고 정교화한다. 프레몽의 주해에 따르면, 「체계」의 첫 번째 판본은 아리스토텔레스의 실체적 형상과 힘 개념을 재평가하는데, 이는 앞선 해의 저술인 「제일철학의 개선과 실체의 개념에 대하여」(De Primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae, 1694)[78]에서 재정의한 힘 개념(근원적 힘과 이차적 또는 파생적 힘의 구분)을 바탕으로 한다. 그리고 이러한 점에서 만큼은 첫 번째 판본이 두 번째 판본보다 더 명확하게 실체들 사이의 '상호'표현(l'entre'expression)의 국지적 적용으로서 영혼과 신체의 공존(concomitance)을 나타낸다는 지적이 이루어진다.[79] 그렇다면 두 번째 판본으로의 변화는 라이프니츠에게서 일종의 접근방식의 변화가 있다는 가정을 제기한다. 이는 라이프니츠가 사용하는 예정조화 개념의 변화를 추적하기 위한 실마리가 된다고 할 수 있다. 첫 번째 판본은 한 실체가 다른 모든 실체들과 관련해 완전한 일치를 포함하는 "대응의 체계"(systèm de la correspondance)가 제시되고, 여기에 영혼과 실체의 "통일"(l'union)이 뒤따라 나타난다. 반면 두 번째 판본에서는 "소통", "부합"(conformité)이라는 표현이 "일치에 대한 가설"(hypothèse des accords)로서 새로운 체계를 지시하고, 거기에서 "우주의 조화"에 대한 생각이 나타난다. 그리고 <푸셔의 반박에 대한 해명>에서 "예정조화의 방식"(la voie de l'Harmonie Pré-établie)이라는 명칭이 확정된다.[80] 따라서 "예정조화"의 개념이 사용될 때에도 제시되는 조화가 무엇과 무엇 사이의 대응인지 세부적인 내용에 더 주의를 기울일 필요가 있다.

이어지는 1696-1706년 사이의 시기는 라이프니츠가 하노버 선제후 공작 부인 조피 및 그녀의 딸인 프러시아 왕후인 조피 샤를로테와 편지를 주고받으며, 예정조화에 관한 해명격의 저술을 요구받은 시기이다. 이 서

77) GP IV, 500-503.
78) GP VI, 468-477; 윤선구D 137-143.
79) Fremont(1990), pp. 61-62.
80) Ibid., p.62.

신교환의 주된 주제는, 맥락에 따라 다르게 이해하고 옮길 수 있겠지만, 단위, 단일성 혹은 통일성과 관련된 논의 즉, 하나임(unité)에 관한 것이었다. 그리고 1705년 조피 샤를로테의 사망과 함께 『변신론』의 집필이 시작되었다는 점에서, 이 시기는 『변신론』과 이후의 저술들에서 다루어질 주제들이 다듬어지고 있던 시기이기도 하다.[81] 이러한 역사성과 함께, 개체적 영혼에 관한 논의 및 우주의 거울에 관한 테제가 『모나드론』의 그것과 등치되지 않는다고 하더라도 예정조화에 관한 논의에 포함될 가능성은 어느 정도 확보된다. 다만 텍스트상의 논리는 모나드들의 관점의 일치를 예정조화의 틀 아래 두고 접근한다고 하더라도 동형적인 논리가 아니라는 점은 주지해야 한다. 실제로 이는 『모나드론』 §51에 나타난 모나드들 사이의 관념적 영향 관계에 관한 신의 예정적 매개, §78의 실체들 사이에 예정된 조화의 사이에 놓인, §59의 "모든 실체로 하여금 자신이 그들에 대해서 가지고 있는 관계를 통하여 모든 다른 실체들을 정확하게 표현하도록 하는 보편적 조화"(윤선구D 278-279)의 개요라 할 수 있을 뿐이다. 라이프니츠에게서 '예정'의 차원은 신의 창조에 의한 결과이고 단번에 이루어지기에, 존재의 양상도 단순히 영혼들(다양)과 세계(전체) 어느 한 편이 다른 한 편을 순차적으로 산출하는 관계로 제시될 수 없다.

81) 아직 학술원 전집 A에는 반영되지 않았지만, GP VI에는 1705년의 "Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du systême de l'harmonie préétablie"와 1708년 《트레부의 논문집》에 실린 "Remarques de l'Auteur du Système de l'Harmonie préétablie sur un endroit des Mémoires de Tréboux de mars 1704"가 함께 수록되어 있다. 후자는 『변신론』 서문에서 영혼과 신체의 통일과 관련하여 라이프니츠가 재언급하고 있기도 한 만큼, 이 시기 라이프니츠의 예정조화에 대한 집중도를 확인할 수 있는 배치라 할 수 있다.

Ⅲ. 들뢰즈의 '주름' 독해의 의미와 난점들

들뢰즈의 『주름』(*Le Pli, Leibniz et Le Baroque,* 1988)은 명시적으로 라이프니츠의 철학 전반을 '주름' 개념을 통해 주제화한 저작이다. 그러나 이는 라이프니츠에 관한 연구로서보다는 들뢰즈의 독자적 철학적 입장이 만들어지는 철학사적 연원에 대한 저술로서 주목받아 왔음을 부인하기 어렵다. 들뢰즈 본인의 지위도 라이프니츠의 사유를 수용하여 독자적으로 발전시킨 후예로서 주로 평가되는 경향이 크다.[82] 따라서 들뢰즈의 독해를 라이프니츠의 입장과 차별화하여 진행한 주류 연구 경향의 독해도 그리 많지 않다. 물론 주류 라이프니츠 연구 동향 내에 있는 학자들에게서 유의미하게 언급되는 경우가 없는 것은 결코 아니다. 프랑스어권의 라이프니츠 연구에서는 빈번하게 참고문헌으로 제시되는 편이다. 그리고 영미권을 포함한 전 세계 전문적인 라이프니츠 연구 동향 내에서도 가까운 시기에 여전히 참조 및 인용되고 있음을 확인할 수 있다.[83]

그러나 단독적인 저서로서의 『주름』에 대한 접근에서 라이프니츠 관련 주제로서의 '표현', 들뢰즈의 힘 또는 '역량'(puissance)에 대한 강조(카베사(2020))와 라이프니츠의 '주름' 개념 활용은 서로 분리하여 검토할 필요가 있다. 물론 이러한 개념들이 서로 연결되지 않는 것은 아니지만,

---

82) Michel Fichant & Arnaud Pelletier, "Leibniz après 1716: comment (ne pas) être leibnizien?", in, eds. Michel Fichant & Arnaud Pelletier, *Les Études philosophiques 164*, Presses universitaires de France, 2016, pp.471-472; Arnaud Pelletier, "La Monadologie de Boutroux - ou la Voie a posteriori de le Métaphysique Leibzienne", in *300 Jahre Monadologie*, pp. 153-172. 후자에서 펠레티에는 『모나드론』의 체계성을 강조하는 부트루의 주석본이 프랑스에서 라이프니츠의 라이프니츠의 사유에 대한 주석을 "모나드론에 관한 주해"의 형태로 옮겨놓았음을 지적한다. 그리고 이는 들뢰즈에게까지 미치고 있는 영향력으로 지적된다. 모나드에서 잠재성(virtuel)의 차원을 발견하고 강조함으로써 잠재성의 영역과 현실성의 영역 구분을 구조화하는 부트루의 주해가 들뢰즈가 라이프니츠의 체계에서 잠재적 차원 설정하는 데까지 영향력을 주고 있다는 지적으로 생각해볼 수 있다.

83) Edgar Marques, "Über die Notwendigkeit der Verbindung von Monaden mit Körpern", pp. 27-34, n9.; Luca Basso, "Zwischen Monadologie und Politik Die Gemeinschaft bei Leibniz", pp.151-157, n4.; Miguel Escribano Cabeza, "Kraft und Form in Leibniz's Ontologie", pp. 237-255, n25.; in StL-Sh 56.

주제적인 측면에서 각각 다른 강조가 가능한다. 에레라 카스티요(2020)의 사례에서처럼, 들뢰즈적인 주름의 펼침 즉, 밖-주름운동으로서의 표현에 관한 해석을 라이프니츠의 문맥과 곧장 등치시키는 경향을 확인할 수 있다.[84] 이러한 문제는 지적인 배경의 차원에서, 유럽과 영미권에서의 연구 동향의 차이에서 기인하는 것일 수도 있다. 그러나 그보다는 들뢰즈의 독특한 철학사 구성과 서술이 라이프니츠의 견지에서 얼마나 타당성을 지닐 수 있는지 충분히 지적되지 않았다는 사실이 더 큰 이유로 여겨진다. 그런 점에서 17세기 철학사를 스피노자와 라이프니츠를 중심으로 연구하고 있는 래르케(Mogens Laerke)의 지속적인 저술들이 그나마 이러한 틈새를 다소 메워주는 접근이라 할 수 있다.[85] 래르케 스스로도 이러한 사태를 분명하게 인지하고 있는데, 이는 들뢰즈를 따르는 연구자들(deleuzian)도 들뢰즈를 따르지 않는 연구자들도 라이프니츠와 관련하여 균형잡힌 서술을 하지 못하는 문제로 나타난다. 들뢰즈에 우호적인 연구자들은 주로 들뢰즈의 작업을 그의 다른 연구들과의 관련성을 밝히는 데 집중하고, 라이프니츠 연구의 성과를 그러한 분석에 활용하지 않고 들뢰즈에 관한 연구들만을 다시 메타적으로 참조한다.[86] 그리고 전문

---

84) Herrera Castillo(2020), op cit. ibidem.; et al, "Dimensionen des Leibniz'schen Expressionsbegriffs. Ein Interpretative Dialog mit E. Cassirer, D. Mahnke und G. Deleuze." in in hrsg. Laura E Herrera Castillo, *Äußerungen des Inneren: Beiträge zur Problemgeschichte des Ausdrucks*, Walter de Gruyter GmbH, 2019, pp. 133-154.

85) 들뢰즈와 라이프니츠의 개념적, 주제적 연관을 직접적으로 시도하는 작업은 특히 다음의 세 글을 참조한다. Mogens Laerke, "Deleuzian 'Becomings' and Leibnizian Transubstantiation", in *Pli* Warwick Journal of. Philosophy 12, 2001, pp.104-117. ET al., "Four Things Deleuze Learned from Leibniz", in Ed. Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell, *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave MacMillan, 2010, pp.25-45. "Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics", in *British Journal for the History of Philosophy* Vol. 23, No. 6, 2015, pp.1192 - 1213.

86) Laerke(2015), pp. 1192-1193. 저명한 들뢰즈 연구자인 사이먼 더피(Simon Duffy), 다니엘 스미스(Daniel W. Smith) 등이 대표적인 경우이다. 예외적으로, 래르케는 들뢰즈의 주름 독해와 관련해 라이프니츠의 텍스트를 효과적으로 검토하고 있는 부키오의 글을 매우 훌륭한 예외 사례로 제시하고 있다. Laurence Bouquiaux, "Plis et enveloppements chez Leibniz", in Grégory Cormann, Sébastien Laoureux, Julien Piéron (éds.), *Différence et identité - Les enjeux phénoménologiques du pli*, Georg Olms Verlag, 2006, pp. 39-56.

적인 라이프니츠 학술 연구작업에서 들뢰즈의 논의를 우호적으로 언급하거나 활용하는 대표적인 경우는 리차드 아서(Richard Arthur)와 크리스티아 머서(Christia Mercer) 정도에 그친다. 물론 머서의 경우 우호적이지만 단순 언급에 더 가깝고, Ⅱ장에서 살핀 것처럼 아서의 경우는 라이프니츠의 자연학 해석과 관련하여 들뢰즈의 기계에 관한 착상을 참고하고 있는 정도이다.[87] 그렇다고 하더라도 이들이 들뢰즈와 라이프니츠의 사유 각각에 어떤 의미를 부여하는지 더 살펴보는 것도 주름론 전반에 대한 이해를 정리하는 데 도움을 줄 것이다.

지금까지의 지적이 모든 연구 동향 전체를 아우른 것은 아니겠지만, 현재까지 라이프니츠와 관련된 연구에서 들뢰즈가 참조되면서 나타나는 특징을 보여주기에는 충분할 것으로 생각된다. 물론, 현재까지의 연구 동향 내에서 들뢰즈의 주름 해석과 라이프니츠 사유 사이의 관계가 더 분명히 조명될 필요가 있다는 선결문제는 답이 주어져 있지 않다. 이는 분명히 지금의 논의가 가지는 한계이기도 하다. 그러나 오히려 그런 점에서 들뢰즈의 『주름』에서 제시된 라이프니츠의 텍스트에 관한 논의를 더 꼼꼼히 살피는 일이 필요하기도 하다. 들뢰즈의 해석이 라이프니츠의 자신의 '주름' 개념 사용과 관련하여 어떤 강점과 약점을 지니는지를 분명히 함으로써 두 철학자 사이의 타당한 경계를 설정할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 접근의 한 방식은 동일한 텍스트에 관한 들뢰즈의 라이프니츠 양자의 맥락을 모두 살피는 작업일 것이다. 라이프니츠의 텍스트에서 제시된 맥락의 정합성에 대한 분석과 들뢰즈에게서 라이프니츠의 사유가 전유되는 방식을 함께 제시하면서, 대비를 통해 의미를 보일 수 있다. 그런 점에서 역시 Ⅱ장에서 라이프니츠 주름론의 윤곽을 그려보는 과정에서 부분적으로 언급하기는 했지만, 이제 더 직접적으로 들뢰즈의 해석을

87) Laerke(2015), p. 1193; Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge Unversity Press, 2001; Richard T. W. Arthur, *Leibniz*, Polity Press, 2014; cf)G. W. Leibniz, tr. ed. with an introduction, Richard T. W. Arthur, *The Labyrinth of the Continuum - Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, Yale University Press, 2001, p.402 n°12. (LLC) 래르케의 저술(2001, 2010, 2015)과 LLC에 제시한 아서의 주름에 관한 주석(2001)과 저작(2014)에서의 참조는 시기가 겹치고 있다는 점에서 당시 들뢰즈의 '주름'에 관한 어떤 반향이 있었을 수 있다는 짐작도 해보게 한다.

검토해보려 한다.

들뢰즈의 '주름'에 관한 해석은 분명히 라이프니츠에게서 '주름'의 개념을 조명해주는 큰 역할을 한다. 그리고 무엇보다 "물질의 겹주름"을 통해 힘 개념에 주목하게 된다는 점에서, 비역사주의적인 해석임에도 불구하고 역사주의적 해석에서 모나드 형이상학의 성립과 관련해 지적되는 중요한 의미를 잘 드러낸다. 즉, 들뢰즈의 독해는 라이프니츠의 성숙기 형이상학이 모나드 개념의 정립을 통해 『모나드론』으로 체계화되는 과정의 의미, 자연학에서 형이상학으로의 이행을 잘 보여준다. 1686년의 텍스트인 『형이상학 서설』의 개체적 실체에서는 모나드의 관점 및 예정조화의 일부를 이룰 수 있는 표현론[88]은 나타나지만, 들뢰즈가 적극적으로 구상한 물질과 그 겹주름에 연결될 수 있는 힘(force)과 관련한 이론, 더 나아가 지각론은 마련되지 않는다. 따라서 물질 혹은 물체를 주름과 관련하여 검토하는 작업도 분명히 모나드 개념과의 관련 아래 다른 방식으로 제시되어야 할 필요가 있다. 영혼의 주름과 물질의 겹주름이 실재하고 서로 다른 계열에 속한다고 하더라도, 그 존재의 최종 근거는 신으로 동일하다. 따라서 이들이 서로 다르게 존재한다면, 그 차이는 결국 신의 완전성을 드러내는 방식에 있거나 완전성의 정도에 따라 갖게 되는 질적인 차이여야 할 것이다.

『형이상학 서설』과 『모나드론』의 대비를 더 분명히 하자면, 개체적 실체가 영혼 또는 모나드에 대응된다면 실체적 형상(substantial form)은 엔텔레키에 대응될 것이다. 그러나 『형이상학 서설』에서는 물체의 본질이자 "영혼과 관련되어" 있는 실체적 형상이 존재함에도 불구하고, 물체를 구성하는 영혼과 실체적 형상은 이성적 영혼과 달리 영속하지 못한다. 당연히 물체의 존재 역시 한시적이고, 그것을 설명하는 "연장으로부터 생긴 개념들은 어떤 허구적인 것을 포함하며 물체의 실체를 구성할 수 없다".[89] 따라서 아직 『모나드론』에서 제시되는 모나드 또는 영혼에게 고유하게 귀속될 수 있는 신체도 없다. 이러한 실체와 물체의 관계에 따라 『형이상학 서설』 §§17-22에서 다루어지는 자연학적 고려는

88) DM §§14-16
89) DM §12, 윤선구D 58-60.

형이상학의 영역에 바탕을 둔 하위 영역이기에 “하위 원칙 또는 자연 법칙”(윤선구D 78)으로서 다루어진다. 따라서 여기서 다루어지는 물체적 자연은 존재론적인 우주나 세계가 아닌 “자연 현상”, “물체의 현상”들로 나타난다. 사실 들뢰즈가 영혼의 주름과 물질의 겹주름이라는 구분과 두 층의 소통을 확고하게 상정한다면, 구도는 여기에 상응해야 하는데, 영혼의 주름이 물질의 겹주름을 “기관화”할 수 있다는 점에서도 다른 접근이 요구된다.

더불어 라이프니츠 역시 현대적인 의미에서 에너지 보존 법칙으로 발전될 힘의 원리를 통해 “물체의 개념이 의미하는 모든 것이 단지 연장과 그의 변형뿐은 아니라는 사실을 추론”(윤선구DM 84)한다. 더구나 자연 현상을 데카르트적 연장적 기계론과 기하학에 의존하여 탐구하는 것은 자연학에서 “체계의 형성에 전적으로 대립되는 [……] 수많은 다른 규칙들을 인정”하게 하므로 “자연의 결과들은 이중의 방식으로, 즉 작용인에 관한 숙고를 토대로 그리고 이와 별도로 [……] 작용을 항상 가장 쉽고 가장 결정적인 방법으로 산출하기로 한 신의 결정을 이용함으로써, 또한 목적인에 관한 숙고를 토대로 설명”(윤선구D 90)할 필요성이 제안된다. 이에 따라 결국 변화하는 것은 라이프니츠 자연학과 형이상학 모두이다. 힘의 원리는 자연 법칙의 측면을 가지는 동시에 형이상학 즉, 제일철학에서도 “원리들을 더 잘 이해하기 위하여”(윤선구DM 83) 대단히 중요하다. 다만 아직 이는 “현상의 근거로서 오히려 어떤 형상 또는 분할 불가능한 본질에 속하는 것처럼 보인다.”(윤선구D 84) 실제로 힘의 원리가 이러한 기준으로서 탐구된 결과는, 앞서 살폈던 것처럼, 10년 정도의 시간을 두고 「제일철학의 개선 및 실체 개념에 대하여」와 「체계」에도 반영되어, 예정조화의 성립에도 영향을 미쳤다. 힘의 원리가 반영되기 이전과 이후의 물질 또는 물체와 영혼이 어떻게 주름과 관계되는지 살피는 것은 이러한 상황을 보다 명확히 정리할 수 있는 디딤돌이 될 것이다.

이러한 유의미한 강점에도 불구하고 들뢰즈의 독해는 분명히 해석상의 오해도 포함한다. 이 장에서 분명하게 하고자 하는 들뢰즈의 ‘주름’ 해석

이 지니는 난점은 『주름』의 서술 흐름을 따라 재조정했을 때 크게 다음과 같은 두 측면을 순서대로 제시할 수 있다.[90]

첫 번째, 들뢰즈가 제기하는 "물질의 겹주름"과 "영혼의 주름"이라는 이원적 실체적 대비는 기본적으로 라이프니츠의 '주름' 용례 즉, 물체, 기계의 "주름"진 구조와 "영혼의 겹주름"에 직접적으로 부합하지 않는다. 물질과 영혼의 두 영역에 나타나는 각기 다른 주름의 관계를 통해 나름의 해석 맥락을 만들 수도 있겠지만, 기본적으로 이는 텍스트상으로 라이프니츠의 용례에 반한다. 그리고 이에 따라 물체의 주름구조와 영혼의 지각 사이의 표현적 대응과 다른 문맥으로 이어진다. 즉, 물체의 상대적 자율성은 보장되지만, 두 영역 사이의 소통이 강조됨으로써 모나드 형이상학의 체계를 제대로 반영하지 못한다.

두 번째, 들뢰즈의 신플라톤주의 맥락에 따른 '주름운동'과 모나드가 지니는 관점에 대한 이해는 철학사적인 과잉 맥락화이다. 신플라톤주의적 맥락에서 역시 모나드 개념과 (예정)조화에 관한 초점화는 가능하지만, 이는 모나드론 형이상학의 체계를 이해하는 관건이 되는 영혼과 신체의 통일이라는 국면에서의 예정조화를 정당하게 조명하지 못한다. 들뢰즈가 주목하는 개별적인 모나드들이 갖는 관점의 일치 역시 예정조화의 한 국면이지만, 들뢰즈의 독해는 신체에 대한 영혼의 표현이 아닌 모나드의 전 우주에 관한 표상 측면에서 표현 이론에 연결된다.

1. 물질의 겹주름과 영혼의 주름에 관한 실체적 구분

들뢰즈의 독해는 1장 <영혼의 겹주름>이라는 표제 아래, 물질의 겹주름과 영혼의 주름을 구별하는 데서부터 시작한다. 그리고 여기에서 '주름'은 바로크라는 시대적 배경의 특질로 제시되면서, 라이프니츠의 텍스

90) 『모나드론』의 순서에 따라 두 번째 논점에 먼저 접근하는 것이 설명상 더 큰 편의를 제공할 수 있다. '주름' 개념에 관한 검토 이전에, 주름이 역할을 할 수 있는 예정조화의 체계가 갖는 중요성에 관한 논의를 먼저 확보할 수 있다. 그러나 주름의 의미를 확인하는 데 집중한다는 점에서 위의 순서를 따라 논한다.

트에서의 '주름'과 무관하게 실체적인 방식으로 기능한다. 이를 실체적이라고 이해하는 이유는 주름이 그 자체로 물질과 영혼에 영향력을 행사한다. 이를 먼저 확인하는 이유는 단순히 『주름』의 텍스트에서 가장 먼저 확인할 수 있는 논의이기 때문만은 아니다. 들뢰즈는 모나드 형이상학의 체계를 시대적 배경의 반영이라는 틀 아래 보는 동시에, 영혼과 신체의 관계에 관해 의도적으로 이러한 접근을 행하고 있다. 그리고 물질의 겹주름과 영혼의 주름이라는 두 종류 주름의 존재를 전제하는 것은 의외의 결과로 이어진다. 들뢰즈 스스로는 의도하지 않았을 수 있는 방식으로 그는 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계에 충실해진다. 일단 영혼과 신체, 정신과 물질, 주체와 대상과 같은 이원적 구분을 유지하는 것은 전통적인 구분을 따르는 것처럼 보인다. 그러나 주름이 무엇인지 규정되지 않았다는 점과 함께 왜 주름의 지위가 나뉘는지, 즉, 왜 한 편은 겹주름(replis)이고 다른 한편은 주름(plis)인지를 고민하는 것은 둘 사이의 관계에 관한 질문을 다른 측면에서 던지게 만든다. 이들이 동일한 존재론적 지위로 환원될 수 없다면, 왜 그렇게 분화되는지 더 근본적으로는 왜 이러한 분화가 두 층위로 나뉜 무한을 따라 일어나는지를 질문하게 한다. 더 나아가 살핀다면, 서로 다른 두 세계가 존재하는지 동일한 하나의 세계가 서로 다르게 구별되는 것인지에 대한 답이 요구되는 문제로까지 이어진다.

> 바로크는 주름을 구부리고 또 다시 구부리며, 이것을 무한히 밀고 나아가, 주름 위에 주름을, 주름을 따라 주름을 만든다. 바로크의 특질은 무한히 나아가는 주름이다. 그리고 무엇보다 무한이 두 층을 가진 듯, 바로크는 두 방향을 따라, 두 무한을 따라 주름들을 분화시킨다. 물질의 겹주름(les replis)과 영혼 안의 주름(plis). 아래에서는 물질이 첫 번째 종류의 주름에 따라 쌓여 있으며, 이후 그 부분들이 "서로 다르게 주름 접혀 있고 더하고 덜하게 전개되어 있는" 기관들을 구성하는[constituent des organes] 한에서 두 번째 종류의 주름에 따라 조직되어[기관화되어 organisée] 있다. 위에서는 영혼이, "그것들이 무한히 나아가기 때문에" 완전히 전개하는

데까지 도달하지 않으면서 자신의 고유한 주름들 위로 돌아다니는 한에서, 신의 영광을 노래한다. (『주름』 11)

이 인용에서 무엇보다 잘 확인되는 것은 물질 혹은 물체의 영역과 영혼의 영역에 관한 인과적 연속성 혹은 서로 다른 두 영역 사이의 영향 관계라는 논점이다. 물질의 영역인 아래층과 영혼의 영역인 위층은 구분되어 있다. 그럼에도 불구하고 아래층에 속하는 기관들이 "영혼 안의 주름에 따라 조직되어 있다"면, 영혼의 주름과 물질의 겹주름은 분리될 필요가 없지 않을까? 혹은 두 층으로 나뉘어 따로 자리하지 않아도 되는 것은 아닐까? 사실상 아래층과 위층은 이미 '주름'의 존재와 작용을 통해 일원적으로 구도로 이해하는 것이 가능하다. "두 층이 소통하는 것은 확실하다."(『주름』 12)라고 단언하는 한, 들뢰즈는 분명히 이러한 주름을 기준으로한 영혼의 영역과 물질의 영역에 관한 일관된 설명의 가능성을 주지하고 있다. 이는 물질의 주름을 통해 이루어진 기관들이 영혼의 주름인 "두 번째 종류의 주름" 따라 조직되어 있다는 주장을 통해서도 다시 확인된다. "그것들이 무한히 나아가기 때문"(car ils vont à l'infini)이라는 『모나드론』 §61의 인용에서 역시 의미상 주어는 "그[영혼]의 모든 겹주름들"(tous ses replis)이다. 이후 더 자세히 논하겠지만, 물체와 달리 영혼은 "자기 자신 안에서 단지 판명하게 표상되는 것만을 읽을 수" 있다는 점이 이러한 구도에 관련된다. 영혼이 판명하게 표상할 수 있는 대상이 바로 §62에서 제시되는 "자신에게 특별히 지정되고 자신은 그의 엔텔레키가 되는 신체"이다. 이에 따라 최종적으로 "영혼은 자기에게 고유하게 귀속된 신체를 표상함으로써 우주를 표상"한다. 기본적으로 라이프니츠에게 있어서 모나드의 고유한 관점들의 일치 또는 저마다 다른 우주에 대한 표상으로서의 표현(밖-주름운동) 역시 이러한 귀속되는 신체를 갖는 영혼이라는 조건 안에서 제시되어야 한다. 그리고 다시 이러한 모나드들 각각이 표현하는 개별적 우주의 집합이 전체 우주를 이룬다.

이를 강하게 수용한다면, 세계의 존재는 모나드들만으로 충분한 설명이 가능해야 한다. 혹은 더 강하게 말해 본질적인 영혼의 존재만을 다루어

도 다른 모든 것을 설명할 수 있다. 어차피 물질의 겹주름의 질서도 영혼의 주름의 질서를 따라야 한다. 따라서 들뢰즈처럼 영혼과 물질의 두 영역을 나누고, 다시 그 직접적인 소통을 정당화하려 시도할 필요는 없다. 그렇지 않다면, 또 다른 방식으로 물질 혹은 물체들의 세계와 영혼인 모나드들이 이루의 세계의 대응이라는 별도의 문제가 답해져야 한다. 이것이 바로 라이프니츠에게 있어서 모나드의 관점의 일치로만은 환원되지 않는 예정조화의 문제일 것이다. 라이프니츠에게서 영혼과 신체 사이의 직접적인 소통은 불가한다. 그러나 들뢰즈가 설정한 구도 내에서는 모나드에 귀속되는 신체 혹은 그러한 신체를 이루는 것으로 이해되는 물질들의 겹주름조차 영혼의 주름을 따라 움직일 수 있다. 신체가 영혼에 귀속되는 한, 그 겹주름들도 영혼에 귀속된다고 할 수 있을 것이다. 그리고 더 확실하게 영혼의 주름들 자체가 겹주름이라면, 굳이 물질의 겹주름과 영혼 안의 주름이라는 이원적 구분을 유지할 필요도 없다. 따라서 들뢰즈의 접근은 영역의 구분이 아닌 경계의 구별 또는 식별 문제이자, 힘의 연속, 인과의 연속과 같은 어떤 측면에서 연속을 살필 것이냐로 문제를 의도하는 것일 수 있다.

직접적으로 이러한 연속성의 문제를 의도하지 않았을 수 있지만, 들뢰즈는 다양성, 복잡함, 수학에서의 배수 등을 뜻하는 'multiple'을 통해 많은 방식으로 주름 접혀 있음에 관한 논의를 이어 나간다. 이에 따라 그는 라이프니츠의 하노버 체류 시기인 1679년 텍스트인 「자유에 대하여」(De Liberate, 이하 「자유」)를 인용해 다음과 같이 말한다. "미로는 정확히 각 층에 대응한다: 물질과 그 부분들 안에 있는 연속체의 미로, 영혼과 그 술어들 안에 있는 자유의 미로."(『주름』 11-12 재인용) 반면, 라이프니츠는 "하나는 연속 합성의 미로이고, 다른 하나는 자유의 본성의 미로"라고만 서술하고 있다. 그리고 들뢰즈의 직접 인용보다는 그 구절의 앞과 뒤의 맥락이 더 중요하다. 미로란 인간의 정신이 처하게 되는 것이고, 이 미로는 모두 무한을 기원으로 해서 나타나는 것이다. 그리고 「자유」에서 이 논의는 데카르트의 『철학의 원리』에서 신의 예정(praeordinata)과 인간의 자유의지 사이의 화해 문제를 다루는 1부 40

항과 41항, 물질의 무한 분할가능성을 다루는 2부 35항에 대한 라이프니츠의 비판으로 연결된다. 사뭇 다른 문제들로 보이지만, 라이프니츠가 보기에 데카르트는 위의 두 문제에 대해 모두 같은 오류를 범하고 있다. 데카르트는 신의 본성을 파악(comprehendere)할 수 없기에 신의 예정과 자유의지의 화해를 논할 수 없고, 무한 분할이 일어나는 것을 파악할 수 없기에 그것을 의심할 수 없다고 하는데, 모순을 보임으로써 이에 답할 수 있다는 것이 라이프니츠의 생각이다.[91][92] 따라서 라이프니츠는 아무

---

91) G. W. Leibniz, "De Liberte", in ed. Foucher de Careil, *Nouvelles lettre et opuscule inédits de Leibniz*, Durand, 1857, pp. 178-185. et al. p. 180. ; Loemker(1969), pp. 263-266.
https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k940672/f409.item
들뢰즈는 제목을 프랑스어 "De la libeté"로 제시하고 있지만, 원문은 라틴어이다.
Duo sunt nimirum labyrinthi humanae mentis, unus circa compositionm continui, alter circa naturam libertatis, et ex eodem infiniti fonte oriuntur. Et ambos sane nodos idem illo insignis philosophus quem paulo ante citavi, cum solvere non posset, aut sententiam suam apeirie nollet, gladio scindere malut; nam de Princip., part. I, art. 40 et 41, ait facile nos magnis difficultatibus inextricari, si Dei praeordinationem cum libertate arbitrii conciliare conemur, sed ab illis discutiendis abstinendum esse, quod a nobis Dei natura comprehendi non possit. Et idem, parte II, art. 35, de materiae divisione in infinitum, ait dubitari nondebere, si a nobis capi non possit. Sed joc non sufficit, aliud enim est nos rem non comprehendere, aliud est nos comprehendere ejus contradictorium; itaque saltem necesse est responderi posse illis argumentis, quae inferre videntur libertatem aut divisionem materiae implicare contradictionem.

92) 이는 데카르트의 논증 방식에 관한 매우 통찰력 있는 비판이다. 그러나 용어법과 관련하여 두 가지 참고할 지점도 있는 것으로 보인다. 첫 번째, 『성찰』을 예로 든다면(AV VII, 46), 데카르트에게서 파악(comprehendere)은 무한한 것과 같은 대상의 측면에서 사용되고, 관념에 대해서는 이해(intelligere)가 주로 사용된다. 텍스트 상에서는 데카르트와 라이프니츠 양자 모두 파악을 적시하고 있기에 무리는 없다. 다만 라이프니츠의 비판적 대안이 모순율 통한 관념 차원의 비교로 받아들여질 수 있다는 점이 반론의 여지를 남긴다. 두 번째, 라이프니츠가 데카르트의 신의 예정과 관련해 파악 불가능한 것이 "신의 본성"이라 넓게 범주화한 것은 사실 신이 예정과 관련하여 행사하는 아주 큰 힘(tam immensam in eo potestam) 즉, 역량의 차원이다.(AT VIII-1, 20) 따라서 데카르트에게서 신의 본성을 역량을 통해 논할 수 있을 것인지에 관해서는 이론이 있을 수 있을 것으로 보인다. 데카르트의 존재론적 신존재 증명이 나타난 『방법서설』 4부(AT VI, 34-35)와 『철학의 원리』 1부 §§17-18(AT VIII-1 11)에서는 "완전성", 『성찰』의 3성찰에서는 "무한성", "완전성" "실재성"(AT VII, 40)을 신의 본성과 관련시킬 수 있다. 더불어 『방법서설』과 『성찰』에서 신 관념의 표상적 실재성의 내용으로 무한, 영원, 불변, 전지, 전능이 제시된다는 점도 함께 고려할 수 있다. 라이프니츠 역시 『모나드론』 §§36-41 특히 §§40-41에서 이러한 실재성과 완전성을 바탕으로 신존재 증명을 하고 있지만, 완전성이 전제되는 것이 아니라 신이 모든 사물의 최종 근거라는 점에 도출된다는 측면에서 데카르트와는 다르다.

리 작더라도 부분이 없는 물질은 없다는 것, 무수한 피조물이 없다면 세계가 아닐 것이라는 등의 사례들을 상정해보는 과정을 통해 결론에 도달한다. 연속성의 문제는 영혼, 이성의 영역에 결부된다.

따라서 들뢰즈는 각각의 층 내부를 검토한 후 그들의 관계에 대한 해법을 찾기 시작한다. 다소 비유적인 논의이지만, 들뢰즈의 해법은 『신인간지성론』 4부 17장 <이성에 관하여>에 전거를 둔다. 들뢰즈가 인용한 §§9-13은 이성을 돕는 관념들과 관련하여 진행되는 논의이다. 여기에서는 학문 특히, 수학에서 적절한 관념 구별의 중요성과 라이프니츠 자신의 미분법과 같은 일반적 방법의 도움이 필요하다는 논의를 다루고 있다.[93] 그리고 들뢰즈가 주목한 §9의 내용은 대수학과 관련해 나타나는 어려움을 토로하는 장면에서 나타난다. "고려해야 할 점이 많은 만큼이나 수에 관한 학문 그 자체에도 매우 큰 어려움이 놓여있습니다. 왜냐하면 거기에서도 사람들은 축도[요약]를 찾는데, [그렇게 하면] 때때로 자연이 그의 겹주름[심층] 안에 문제가 되는 경우에 대한 축도를 가지는지 어떤지 알지 못합니다."[94] 이는 인용 서술에 이어지는 "소수가 아님을

---

93) 고트프리트 빌헬름 라이프니츠, 이상명 옮김, 『신인간지성론』, 아카넷, 2020, 363-371쪽. 번역서가 분할 출간 되었기에, 이하 이상명NE(권수) (필요한 경우 부수 장명 항(절)) 쪽수로 인용한다. 이상명NE2 367-371.

94) 들뢰즈는 §8을 전거로 제시하는데, 서지 확인상의 오기일 것이다. 아래에 언급할 3장 <바로크란 무엇인가?>에서는 같은 부분을 잘 지시하고 있다. (『주름』 72 각주 33) 들뢰즈가 강조하는 "자연의 겹주름과 축도"(les replis de la Nature et abrégé)는 §13과 §14사이의 테오필루스의 답변에서 짧게 나타난다. GP V, 470; 이상명NE2 368.

C'est la multitude des consideration aussi qui fait que dans la science des nombres mêmes il y a des difficultés très grandes, car on y chercher des abregés et on ne scait pas quelquefois, si la nature en a dans ses replis pour le cas dont il s'agit.

그런데 오히려 들뢰즈가 제시한 주름운동의 철학사적 맥락과 관련해서는 §9의 논의를 끌어내게 되는 §8의 논의가 더 중요해 보인다. 여기서 라이프니츠는 삼단논법을 "포함하는가와 포함되는가의 이론"(de continente et contento)으로 증명될 수 있다고 하면서, "전체는 항상 부분을 넘어서지만 포함하는 것과 포함되는 것은 환위명제에서 일어나는 것처럼 동등한 경우가 가끔씩 있기 때문입니다."라고 말한다(이상명 NE2 366). 이는 그 자신이 설정한 논리적 도구이기에 라이프니츠가 전체와 부분의 관계 혹은 합성된 것과 단순한 것 사이의 포함 관계를 추론하는 과정에서 사용되었을 가능성이 크기 때문이다. 예를 들면, 『모나드론』 §§7-8에서 나타나는 모나드가 갖는 자족성이 엔텔레키로 칭해지거나 §70에서 동물의 영혼이 되는 지배적인 영혼이나 엔텔레키와 같은 명시적인 사례를 볼 수 있다. 또한 논리적으로도 모나드가 포함하는 내용으로서의 지각 또는 영혼 안에 표상되는 우주, 세계 안에 포함된 세계 등의 의미

알려주는 표시들이 많지만, 사람들은 어떤 주어진 수가 소수라는 것을 확실히 알려주는 쉬운 표시를 요구한다는"(이상명NE2 368) 사례를 통해 이해를 높일 수 있다. '축도'는 자연 세계나 원리의 탐구와 관련해 대상을 간략히 이해할 수 있는 대표성을 가진 표시로 이해할 수 있다는 점에서 나름의 의미를 가지는 것으로 보인다. 그러나 전체적인 논의가 대수학과 관련된 확인 또는 일상적인 발화 형태라는 점도 고려할 필요가 있다. 이 구절에 나타난 'replis'는 들뢰즈의 물질의 '겹주름'이라는 정식과 동일하지는 않기 때문이다. 넓게 해석해도 "자연의 심층"이나 "문제가 가진 본성의 심층"이라는 의미에 가까울 것이다.[95]

그렇지 않다면, 이때 주어진 사례들은 자연 사물의 존재와 관련된 대수학의 문제들이거나 운동과 같은 자연학적 원리를 찾는 대수학의 문제들이 되어야 할 것이지만, 이러한 접근은 과도한 확장일 수 있다. 결국 이는 들뢰즈가 '자연'을 어떠한 방식으로 이해하고 있는지와 관련된다. 일차적으로 "자연의 겹주름"이 "물질의 겹주름"으로 환원될 수 있다면, 영혼이나 "영혼의 주름"들이 "물질의 겹주름"과 이루는 관계에 따라야 한다. 들뢰즈 스스로는 "라이프니츠는 공허를 믿지 않으며, 그가 보기에 이것은 겹주름 접힌 물질로 언제나 가득하다."를 원인으로 설정한다. 그리고 "그 결과 이진법 산술은 십진법 체계 그리고 자연 자체가 외형적인 공허 안에 감춰둔 주름들을 꺼내어 중첩시킨다."(『주름』 72)라는 결론을 연결시킨다. 그러나 만약, 이때의 주름이 물질로 충만한 자연의 주름을 이야기하는 것이라면, 중첩의 산물이 아닌 물질의 겹주름들의 연결을 지시하는 것으로 충분할 것이다. 하지만 그렇다고 하더라도 자연이 물질

연관을 발견할 수 있다.

95) 램넌트와 베넷은 'replis'에는 전혀 의미를 부여하지 않고 다음과 같이 옮기고 있다. "수에 관한 학문 그 자체에는 고려해야 할 점이 매우 많기 때문에 어려움이 발생합니다. 우리가 찾으려 하는 것은 간단한 공식이지만, 우리가 주어진 사례 속에서 찾고 있는 공식이 발견되어야 하는 그 본성 안에 있는지 없는지 항상 알지는 못합니다." G. W. Leibniz, tr. ed. by Peter Remnant & Jonathan Bennett, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University Press, 1996, p. 488.

In the science of numbers themselves, great difficulties arise because so many things have to be taken into account: what we are looking for are short formulae, but we do not always know in a given case whether what we are seeking is there in nature to be found.

로 충만한 것이지, 물질들의 결합을 통해 자연이 구성되는 것은 아니다. 공허가 아닌 물질의 충만성의 원리는 물질들의 총합만을 지시하지 않는다. 각각의 물질로 이루어진 물체들이 우주 전체를 감지하기 위한 접촉과 움직임에 따른 영향(effect), 변용됨(affecté) 즉 물질과 물체들 사이의 소통(communication)이 함께 존재해야 한다.(『모나드론』 §61) 따라서 "자연의 겹주름"을 문자적으로 받아들이더라도 그것은 물질의 겹주름 자체와 상통한다기보다는 중첩을 겪도록 대상화되는 한에서의 어떤 것어야 한다.

보다 들뢰즈 본인에 가깝게 말한다면, 산술 즉, 이성의 도구을 통해 영혼의 주름에 따라 조직된 주름이라 말하는 것이 가장 적절할 것이다. 결국 『신인간지성론』의 "자연의 겹주름"은 자연에 포함된 물질들의 겹주름이 아닌, 인간이 이성 또는 지성을 통해 대상으로서의 자연이나 자연학적 원리들을 파악하는 상황에서 드러나야 하는 어떤 것을 나타낸다. 물질의 겹주름, 자연의 겹주름은 영혼에 의해 조직된 주름이어야 한다. 즉, 영혼이 지각 안에서 표상하는 질서와 영혼에 귀속된 신체 안에 표상된 우주의 질서의 상응이 되어야 한다.(『모나드론』 §61) 이처럼 들뢰즈가 두 층을 나누면서 제시하는 소통은 숨겨진 전제에 기인한다. 위에서 살핀 것처럼 물질들 사이에는 소통이 있지만, 물질과 영혼 사이에는 소통이 없어야 한다. 이처럼 숨겨진 전제는 들뢰즈가 모나드는 어떤 것이 밖에서 안으로 들어가거나 안에서 밖으로 나갈 수 있는 창을 갖지 않는다(『모나드론』§7)는 사실을 받아들이면서도, 소통을 논하기 위해 어떤 방식으로든 창을 설정하는 건축적 비유를 통해 확인된다. 이 논의는 『신인간지성론』의 2부 12장 <복합관념에 관하여>의 §17[96]의 어두운 방에 대한 비유에 바탕을 두고 있다.

> 두 층이 소통한다는 것은 확실하다(이것이 연속체가 영혼으로 말려 올라가는 이유이다). 감각적이고 동물적인 아래쪽의 영혼이 존

96) 들뢰즈가 제시하는 "어두운 방"에 관한 비유는 12장의 시작이기는 하지만, 로크의 『인간지성론』 11장 §17에 해당하기에 서지상의 혼란이 제시된 것으로 보인다. GP V, 132; 이상명NE1 174.

> 재하고, 아니 차라리 영혼들 안에서 아래층이 존재하고, 물질의 겹주름들은 이것들을 둘러싸고 포괄한다. 영혼은 밖으로 향하는 창문을 가질 수 없다는 말을 들을 때, 일단 우리는 이 말을 다른 층으로 올라온 높은 곳의 이성적 영혼들에 관한 것으로 이해해야만 할 것이다('상승'). 창문을 갖지 않는 것은 위층이다: 맨살처럼 "주름에 의해 다양화 되고"(diversifiée par des plis) 당겨진 천으로만 장식되어 있는 암실 또는 밀실. 불투명한 천 위에 구성된 주름들(plis), 현들 또는 용수철들은 본유적인 인식들을 재현하지만, 물질의 외력하에 동작하게 된다. 왜냐하면 물질은 아래층에 존재하는 "몇몇의 작은 열린 틈"을 통해서 현의 아래쪽에 끝에 "요동 내지 진동"을 촉발한다. 창문이 나 있는 아래층 그리고 빛이 없고 닫혀 있지만 대신 소리가 울리는 위층 (『주름』 12)

최소한 들뢰즈는 이 텍스트에서의 주름이 인간의 인식과 관계되는 맥락이라는 점은 주지하고 있고, 연속체가 물질이 아닌 영혼에 의해 파악되는 것이라는 점도 확인하고 있다. 그러나 영혼의 영역인 위층이 창문이 없는 이유 역시 물질의 영역인 아래층을 매개로 영혼과 물질 사이에 소통이 이루어지기 때문이다. 물질들이 받는 외적인 영향력이 어떻게든 영혼에 반영된다. 이는 다시 다른 방식의 분류를 통해 정당화된다. 물질의 겹주름에 의해 포괄되는 아래층의 "감각적이고 동물적인 영혼"이 있고, 위층의 "이성적인 영혼"이 있다. 이것이 바로 숨겨진 전제이다. 위층에만 영혼이 있는 것이 아니라, 물질의 층위로만 제시되었던 아래층에도 이제 영혼이 있는 것으로 제시된다. 분명히 (용어법과 대상에 관한 규정과 관련하여) 해석상의 문제가 나타날 수 있지만, 이는 분명히 아래층과 위층으로 대응된 물질과 영혼의 결합에 관한 논의이다. 그렇다면 영혼과 신체의 결합으로서 존재하는 유기체, 동물, 이성적인 인간의 구분까지 의도되는 것일 수 있다. 그리고 더 나아가 유기체의 신체를 이루는 단순한 모나드, 지각과 기억을 동반하는 영혼, 이성을 갖는 정신과 같은 모나드들의 구분 및 주도적인 모나드와 종속적인 모나드라는 '모나드적 지배'(monadic domination)[97]에까지 해당할 수 있는 논리 전개이기도 하다. 이는 들뢰즈가 비유를 통해 제시하는 상황이 분리된 두 층을 가진 하나

의 건축물을 이루는 형태로 정리된다. 두 층 모두에 영혼이 있는 암실을 가진 건축물은 그 자체로 “두 층 사이, 두 미로, 물질의 겹주름과 영혼의 주름 사이의 대응(correspondence)과 소통까지 재현하는 방법을 형성한다.”(『주름』 13) 들뢰즈가 이를 통해 “두 주름 사이의 하나의 주름”, “물질도 대리석이고 영혼도 대리석이다.”(같은 곳)라고 말하는 한, (영혼과 물질이라는 두 계열 혹은) 두 가지 측면에서 볼 수 있는 건축물로서 하나의 대상이 제시된다. 이때의 들뢰즈는 다음과 같은 『모나드론』의 논의들을 염두에 두고 있는 것처럼 보인다. “그의 엔텔레키 또는 영혼인 한 모나드에 귀속되는 신체는 엔텔레키와 결합하여 동물이라고 부르는 것을 구성한다. 그런데 생명체 또는 동물의 육체는 항상 유기적이다.”(§63, 윤선구D 282-283)

그러나 좀 더 살펴본다면, 라이프니츠에게서 사정은 분명히 이와 다르다. 들뢰즈가 두 층 사이의 소통을 말하는 것은 위층만큼이나 아래층 즉, 물질의 영역도 자율성을 갖는다는 점을 강조하기 위한 것이다. 들뢰즈가 강조하는 것은 “따라서 모든 생명체의 유기적 신체는 일종의 신적인 기계 또는 모든 인공적 자동 기계를 무한히 능가하는 자연적인 자동기계이다.”(§64, 윤선구D 284)라는 결론이다. 따라서 이는 생명원리와 조형력의 결합으로 나타나는 유기체에 관한 논의로 나아가기에 앞서, “유기적 신체”, “신적인 기계”, “자연적인 자동기계”의 구성이 먼저 다루는 것이다. 그리고 이의 기반이 되는 물질에 관한 설명을 위한 “세 가지 다른 관념, 즉 물질의 유체성, 물체의 탄력성, 메커니즘으로서의 용수철”(『주름』 14) 역시 『신인간지성론』의 여러 부분(서문, 2부 23장 §23)이 전거로 제시된다. 그러나 들뢰즈 스스로가 “세 가지 다른 관념”이라고 언급함에

97) “모나드적 지배”라는 표현은 룩에 의해 제시되었고, 두아르트의 경우에도 이를 따르고 있다. Brandon Look, “On Monadic Domination in Leibniz’s Metaphysics”, *British Journal for the History of Philosophy* 10, 2002, pp. 379 - 99; Shane Duarte, “Leibniz and Monadic Domination”, in eds. Daniel Garber & Donald Rutherford, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* Vol. Ⅵ, Oxford: Claredon Press, 2012, pp. 209-48. 두아르트의 경우 현상론의 입장에서 특히, 모나드들 사이의 관계를 지각들 사이의 관계로 환원하는 입장에서 물체적 실체의 문제와 모나드적 지배의 문제를 분리해서 보아야 한다고 논의하고 있기는 하지만, 전 우주적 차원에서 모나드들의 공통 작용을 제시하고 있다.

도 불구하고, 이러한 힘들은 실체처럼 물질에 개입하여 영향력을 행사하고 있다. 그는 다시 이를 따라 유기체적 물질에 이르는 한에서 “물질은 두 번 접혀 있다. 한번은 탄성력에 의해, 또 한 번은 조형력에 의해서, 그리고 전자에서 후자로 이행할 수 없는 방식으로 접혀 있다.”(『주름』 22)라고 주장한다. 아마도 이것이 들뢰즈가 제시하는 물질의 겹주름에 관한 가장 정확하고 규정적인 정의일 것이다.

> 아래층은 역시 유기체적 물질로 이루어져 있다. 유기체는 내생적인 주름들에 의해 정의되고, 반면 비유기체적 물질은 언제나 외부에서, 즉 주위의 것들로부터 규정되는 외생적인 주름들을 갖는다. 따라서, 생명체의 경우에는, 진화와 함께, 유기체의 전개와 더불어 변형되어가면서 무엇인가를 형성하는 내부의 주름이 있다. […] 그럼에도 불구하고, 유기체적 물질은 비유기체에 다름 아니다. […] 유기체이건 비유기체이건 간에, 그것은 같은 물질인데, 그러나 그것 위에 작용하는 힘들은 같은 힘이 아니다. 확실히, 이 힘들은 완전히 물질적 또는 기계론적mécaniques이고, 아직 영혼이 개입될 필요는 없다. 유기체적 주름을 설명하는 것은 바로 물질적 힘인데, 이것은 앞서의 힘들과 구분되고 거기에 추가되어야 한다. 또한 이것은 자신이 작용하는 곳에서 그 유일한 물질을 유기체적 물질로 바꾸기에 충분하다. 라이프니츠는 이것을 압축력이나 탄성력과 구별해 ‘조형력’이라고 이름붙였다. (『주름』 18-19)

유기체의 주름, 물질의 겹주름에 도달하기 전에, 들뢰즈는 먼저 유기체를 기준으로 물질을 이중화한다. 비유기체적 물질은 “언제나 외부에서, 즉 주위의 것들로부터 규정되는 외생적인 주름들을 갖는다.”는 점에서 파생적인 것들인 2차 물질을 그리고 유기체에 결부된 물질은 “내생적인 주름들에 의해 정의”된다는 점에서 완전한 유체성과 관련되는 1차 물질을 지칭하는 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고, 이들은 같은 물질이다. 영혼이 개입되지 않은 데카르트에게서와 유사한 기계론적 힘(응집력, 탄력)에 따르기 때문이다. 유기체가 되기 위해서 또는 유기체적 주름을 형성하기 위해서는 조형력이라는 별도의 힘이 필요하다. 따라서 들뢰즈의

의도는 영혼과 별개로 유기체를 이루는 별도의 힘이 있다는 점에서 물질의 독립성을 강조하는 것이다. 결국 이러한 들뢰즈의 이해는 위층의 이성적 영혼 그리고 그 영혼의 주름을 힘과 무관한 존재로 남겨두게 된다. 위층의 영혼은 “종합의 통일성으로서, ”생명의 비물질적인 원리“로서 상정”(『주름』 26)되어 별도의 위치에 남겨진다.[98] 들뢰즈가 이처럼 영혼과 독립되는 물질의 주름을 만드는 힘을 말하게 되는 이유 역시, 『신인간지성론』에서 어두운 방의 비유에 따라 등장하는 힘에 관한 언급에 근거를 둔다. 그러나 『신인간지성론』의 원문은 오히려 어두운 방의 비유는 이러한 방식으로 물질들과 물질적 영혼의 소통, 물질의 층위와 영혼의 층위 사이의 직접적 소통을 읽을 수 없게 한다는 점을 잘 보여준다.

> 필라테스 - 지성은 외부의 가시적 상이 들어오게 하는 어떤 작은 문만 있는 완전히 어두운 방과 닮아 있습니다. 이 어두운 방에 그려진 그 상이 거기에 머무르고 질서 있게 자리할 수 있다면, 그래서 필요한 경우 그 상을 찾을 수 있다면, 이 방은 인간 지성과 매우 닮아있을 것입니다.
>
> 테오필루스 - 그 유사성을 더 크게 만들기 위해서는, 그 어두운 방 안에, 본유 지식을 재현하는 주름들에 의해 하나로 통합되지 않고 다양해지는, [감각적] 종들을 받아들이기 위한 천이 있다고 가정해야 할 것입니다. [또한] 더욱이 팽팽하게 당겨져 있는 이 천 혹은 막은 일종의 용수철[ressort 반발력, 복원력] 혹은 작용하는 힘, 그리고 과거의 주름뿐만 아니라 종의 인상으로부터 오는 새로운 주름(plis passés qu′aux nouveaux venus des impressions des espèces)에도 상응하는 작용과 반작용을 갖는다고 가정해야 합니다. 그리고 이 작용은, 건드렸을 때 팽팽하게 당겨져 있는 줄에서 본 것 같은 그래서 일종의 음악 소리를 만들어내는 것 같은 그런, 특정한 떨림이나 진동으로 구성될 것입니다. 왜냐하면 우리는 외부

98) 들뢰즈는 유기체가 자신을 형성하는 조형력을 전제란다고 설명하며 “생명의 원리는 비물질적이지만, ‘조형적인 능력’은 아니다.”라는 각주를 덧붙이고 있다. 『주름』 19 각주19. 여기서 「생명의 원리와 조형적 본성에 관한 고찰」(Considération sur les principes de Vie, et sur les natures plastiques, 1705)이 전거로 제시되고 있다. GP VI, pp. 544, 553. 재인용.

> 에서 상(images)이나 흔적(traces)을 받아들일 뿐만 아니라, 우리가 복합 관념에 대해 고찰할 때 다른 새로운 것[관념]을 형성하기도 하기 때문입니다. 따라서 우리의 뇌를 재현하는 천은 능동적이고 탄성적(élastique)이어야 합니다. 이 비교는 뇌에서 일어나는 일을 받아들이기 쉽게 설명합니다. 하지만 단순 실체 혹은 모나드인 영혼에 관해서 말하면, 영혼은 연장된 물질 덩어리들의 다양함 그 자체를 연장 없이 표상하고, 그들에 대한 지각을 가집니다.[99]

여기에서 등장하는 "과거의 주름"과 "새로운 주름" 역시 직접적으로 물질의 겹주름이 아니다. 이는 다만 본유지식을 재현하는 것으로 비유된 천이 갖는 주름 즉, 떨림이나 진동에 의해 인상 혹은 관념이 지속적으로 나타나는 연쇄를 지시할 뿐이다. 따라서 여기서 제시된 주름은 복합 관념을 만들어낼 수 있는 지성의 "작용과 반작용"으로 표상되는 한에서의, 혹은 지성의 "작용하는 힘"을 표상하는 한에서 그 힘을 수용하는 주름이다. (선행된 규정에 따라) 또 다르게는 수용력 자체라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이조차도 비유이기에 단순 실체인 "모나드"는 연장된 물체들의 다양성을 연장 없이 '지각'을 가짐으로써 표상한다. 따라서 모나드의 지각도 이러한 힘에 대응될 수 있어야 한다. 한 가지 더 추가하자면, 『신인간지성론』의 바로 이어지는 구절(2부 12장 §3)에서는 이러한 복합 관념을 만드는 과정에서 대상을 어떻게 이해할 수 있는지에 관한 라이프니츠의 견해가 제시된다. "우리 생각의 대상(des objets de nos pensée)에 대한 실체, 양태, 그리고 관계로의 분할은 제 견해와 같습니다. 저는 성질은 실체의 양태화(modification)일 뿐이고, 지성이 관계를 덧붙인다고 믿습니다."[100] 따라서 "단순한 실체는 부분을 포함하지 않지만, 그 안에는 특성들과 관계들의 다양성이 존재"(『모나드론』 §13)하기에 "모든 실체로 하여금 자신이 그들에 대해서 가지고 있는 관계를 통하여 다른 실체들을 정확하게 표현하도록 하는 저 보편적 조화"(『모나드론』 §59)가 가능해진다.

---

99) GP V, 131-132; 이상명NE1 174-175. 번역 수정.
100) GP V, 132; 이상명NE1 175.

이처럼 들뢰즈가 자연의 사물들 또는 물질들에서 발견하는 “물질의 겹주름”은 단순 실체로서의 모나드 또는 영혼에 앞서 검토되어야 할 대상이 아니라, 모나드의 지각을 따라 발견되고 대응되어야 하는 대상이어야 한다. 사유의 대상으로서의 물질과 물체에는 자연적 “관계”가 부여된다. 그리고 여기서 들뢰즈가 간과하는 것이 바로 “지각만을 갖는 단순 실체”, 그리고 그 명칭으로서의 “모나드” 또는 “엔텔레키”와 지각과 욕구를 갖는 영혼으로서의 모나드에 관한 구분이다.(『모나드론』 §19) 영혼을 고려하는 한, 힘 개념은 아래층의 물질적 영혼만이 아닌 위층의 이성적 영혼의 차원에서도 마찬가지로 고려되어야 한다. 실제로 『신인간지성론』 2부 21장 <힘과 자유에 관하여> §1에서는 23장의 비유에 앞서 이를 직접 다루고 있다. “엔텔레키, 즉 근원적 성향 혹은 실제적 성향이 지각을 동반할 때, 그것은 영혼입니다.”[101](이상명NE1 220) 영혼은 이미 힘과 지각을 갖추고 있다. 이를 주지하지 않는 한, 영혼들이 갖는 관점의 일치는 영혼과 신체의 통일로서의 예정조화에 관한 설명으로 향하지 못한다. 이러한 문제가 있기에 들뢰즈는 『주름』의 2장 <영혼 안의 주름>과 3부 전체(<신체를 갖기>)에서 논의를 다시 풀어나가는 구성을 취하게 된다. 그리고 『신인간지성론』의 집필과 발간 시기(1703-1705)를 고려한다면[102], 「자유」에 나타난 두 층위의 미로와 대응되는 들뢰즈가 상정한 두 층의 분리와 소통은 예정조화의 체계 아래서는 이미 적절한 논점이 아니게 된다. 라이프니츠는 『신인간지성론의』 서문에서부터 분명히 다음과 같이 선언한 바 있다. “감각불가능한 지각을 통해서 영혼과 신체 간의 그리고 모나드들 혹은 단순 실체들 간의 이 경탄할 만한 예정조화를 설명한다. 이 예정조화는 모나드들 상호간의 지지할 수 없는 영

101) 같은 곳에서 나타나는 구체적인 힘들의 구별에 대해서는 모나드 개념의 성립 및 자연의 기계와 관련하여 다시 다루어야 할 필요가 있다. 그러나 여기서는 주름 개념과의 연관을 추적하는 정도로 한정하기로 한다.

102) 『신인간지성론』, 「생명의 원리와 조형적 본성에 관한 고찰」 역시, 『변신론』의 서문에도 명시된, 영혼과 신체의 관계에 관련된 투르느민 신부에 대한 반박을 담은 동시기(1703)의 텍스트 「1704년 3월의 《트레부의 논문집》의 한 부분에 관한 예정조화 체계의 저자의 해명」에서처럼 원제에 주제가 되는 제목 뒤에 “예정조화 체계의 저자에 의한”(par l’auteur du système de l‘harmonie préetablie)이라는 명시를 포함하고 있다.

향을 보완하고 […] 신적인 완전성의 크기를 사람들이 생각했던 것 이상으로 증대시킨다."(GP V, 48; 이상명NE1 31) 그리고 『신인간지성론』 본문의 서술은 이미 이러한 예정조화의 구도 아래 이루어지고 있다. 따라서 그 안에서 검토되는 물질 역시 이미 지성의 차원에서 다루어지는 대상(관념)으로서 모나드의 지각과 대응되어 설명될 수 있는 조건이 부여되어 있다. 달리 말한다면, 물질의 겹주름은 영혼의 지각과 대응하는 한에서만 표상될 수 있다. 이는 『모나드론』의 논리와의 일치 여부와 연결 방식에 관한 확인이 필요할 뿐인 논의이다.

그러나 들뢰즈는 직접적으로 이러한 주름과 영혼의 지각의 관련성에 관한 논의로 나아가지 않는다. 그는 오히려 유기체적 물질의 (내생적) 주름과 비유기체적 물질의 (외부적) 주름을 나누는 논의를 더 진행함으로써, '주름'을 더 세분화한다. 그리고 이 과정에서 '주름'은 그 자체로 접힘과 펼침의 관계을 통해 주름운동의 차원에 위치하게 된다. 그는 "접는 기술은 물질의 학문을 위한 모델이다."(『주름』 17)라고 말하기는 하지만, 물질의 주름이 단순히 접히기만 하는 것은 아니라는 생각을 품고 있다. 이는 물질의 주름들에 상대적인 자율성을 부여하게 되는 논리로 이어진다. 들뢰즈는 주름들 사이의 관계 또는 주름운동이 따르는 내적 논리 중 하나를 다음과 같이 제시한다. "펼침dépli은 접힘pli의 반대가 아니다. 펼침은 또 다른 접힘에까지 접힘을 따라간다."(『주름』 16) 이에 따라 물질의 주름은 영혼의 주름으로 이행한다.

> 다른 층의 필연성은 도처에서 형이상학적으로 적절하게 확증된다. 다른 층, 즉 위의 내부를 구성하는 것은 영혼 자체이며, 여기에서는 더 이상 외부적인 영향으로 향해 있는 창은 없다. 바로 물리적인 것을 통해서 우리는 외래적인 물질의 겹주름으로부터 영혼이 깃들인 자발적인 내부의 주름으로 이행한다. 이제 이것이 그 본성과 펼쳐짐 안에서 검토되어야 한다. 마치 물질의 겹주름이 그 자체로는 자신의 이유를 갖지 못하기라도 하는 듯 모든 것이 일어난다. 이것은 바로 <주름>이 언제나 두 주름 사이에 있기 때문에, 그리고 이 두-주름-사이entre deux-plis가 도처에 지나가듯이 보이기

> 때문인가: 비유기체적 물체들과 유기체적 물체들 사이에서, 유기체들과 동물적인 영혼들 사이에서, 동물적인 영혼들과 이성적인 영혼들 사이에서, 영혼 일반과 신체 일반 사이에서? (『주름』 29-30)

아쉽기는 하지만, 그래도 들뢰즈가 물질의 겹주름을 먼저 다루면서 나타난 긍정적인 효과가 여기에 있다. 물질, 물체에 대한 탐구만으로는 답해질 수 없는 어떤 것, 영혼이 존재한다는 사실이다. 그는 영혼의 구조에서 신체의 구조로 나아가는 것이 아니라, 신체의 구조에서 영혼의 구조를 발견하고 이를 통해 영혼이 신체에 대한 관점을 가진다는 점에서 예정조화의 논의에 이른다. "예정조화의 체계"가 세워진 상황에서 그것을 승인한다면, 그 체계 내에서 물질과 영혼의 영역사이의 관계를 이처럼 다루는 것은 그리 어렵지 않을 것이다. 그러나 (예정조화에 대한 오해가 반영되었을 수도 있지만,) 들뢰즈는 이 길을 따르지 않는다. 분명히 들뢰즈의 『주름』은 모나드 형이상학 체계, 『모나드론』의 순차적 기술을 따라 논의를 진행하고 있지 않다. 오히려 『주름』의 서술은 라이프니츠의 탐구과정을 따라 서술되고 있다. 다만, 이러한 논의 구성상의 문제에 따라 "영혼의 주름"에 관한 한 들뢰즈의 접근은 상당히 라이프니츠적이지 않은 방식으로 서술된다.

래르케는 이러한 상황과 관련된 들뢰즈의 독해를 다음과 같은 방식으로 정리하고 있다. Laerke(2010)에서 『주름』의 기본 논점 혹은 들뢰즈가 라이프니츠로부터 배운 것으로 이해되는 네 가지 주제는 다음과 같이 정리된다. (1) 사건으로서의 대상 개념, 주름과 힘, (2) 주체성에 관한 표현주의와 관점주의에서의 고려, (3) 미분적/차별적 무의식의 개념, (4) 무한에 관한 기쁜 긍정.[103] 래르케의 직접적인 서술 의도는 (4)의 논의를 바탕으로 들뢰즈 그리고 『주름』의 입장을 정리하는 것이다.[104] 이러한

103) Laerke(2010) p. 25.

104) 래르케는 이를 별도로 더 발전시켜 논의한 바도 있는 만큼 들뢰즈의 의도를 살피는 차원에서는 별도로 더 검토할 수도 있을 것이다. 그러나 이 글의 초점과 부합하지는 않는다. Mogens Laerke. The End of Melancholy. Deleuze and Benjamin on Leibniz and the Baroque", U. Beckmann et al. (eds.), *Für unser Glück oder Das Glück Anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongress. Hildesheim: Georg Olms Verlag, vol. I, pp. 385-91, 2016.

시각에서 라이프니츠의 역할은 바로크(시대)를 비극적으로 바라보는 발터 벤야민과 대조적으로 기쁨과 긍정의 시선 아래 두는 들뢰즈의 대역이다.[105] 따라서 여기에서는 라이프니츠의 기본적 사유와 더 밀접한 (1)과 (2)에 주목하는 것이 적절할 것이다. 래르케에 따르면 들뢰즈의 '주름'에 대한 탐색은, 지금까지 논의해온 것처럼, 라이프니츠의 사유를 전체를 '모나드론적 형이상학'[106]으로 이해하고 풀어나가는 작업이다. 그리고 라이프니츠가 모나드론적이지 않은 사유에서 모나드론적 사유로의 변화 과정에서 핵심적인 역할을 담당하는 것은 바로 '힘' 개념으로 지적될 수 있다.[107] 지금까지 이어온 라이프니츠의 모나드 개념 정립 과정과 함께 검토한 것이 바로 이 지점이다. 그리고 이에 따라 힘에 관한 논의가 모나드를 주체로 해석하며 표현과 연결짓게 만든다. 래르케는 들뢰즈가 모나드와 관련지을 때, 흔히 말하는 주체 즉, "'나' '나'로 유비된 어떤 것"은 "근원적, 표현적 힘으로서의 개체"(the individual as a primitive, expressive force)로 개념화되는 것으로 이해한다.[108]

물론 래르케는 앞서 제시한 물질의 겹주름과 관련된 「체계」 §7의 인용에 주목하지 않았고, 들뢰즈의 인용 역시 구체적인 논의를 진행하는 것이 아니라 "서로 다르게 주름 접혀 있고 많거나 적게 전개되어 있는 기관들"이라는 표현의 인용에 그치고 있다. 그러나 「체계」 §7에서는 논의는 「체계」 §10에서의 자연의 기계들에 관한 논의를 거쳐, 들뢰즈가 「체계」 §11에서 "형이상학적 점"을 통해 영혼과 신체의 관계로 나아가게 한다. 실제로 라이프니츠 스스로도 「체계」 §11의 논의를 "나아

105) 래르케가 (1), (2)에 관해서도 좋은 분석을 행하고는 있지만 라이프니츠에 관련된 논의를 더 펼칠 수 있었다면 좋았을 것으로 보이는 부분이다, 아쉽게도 이는 다소 어쩔 수 없이 『주름』을 독해하는 논문집에 포함된 서지상의 한계로 여겨진다. 오히려 들뢰즈의 서술 방식과 주체화에 관한 강조를 고려한다면, 『주름』에 관한 적절한 해석일 수도 있다. 들뢰즈 스스로가 사용하는 방법으로서의 '극화'(dramatisation) 개념에 부합하는 『주름』의 결론에 관한 해석이다. 또한 이는 『주름』에 대한 바디우의 논평인 "들뢰즈와 철학 극장"의 논의에도 잘 부합하는 들뢰즈의 사유에 관한 정리라 할 수 있을 것이다. 더욱 라이프니츠와 밀착된 독해에 관한 아쉬움은 다행히 Laerke(2015)에 의해 보충되고 있다.

106) Laerke(2014) p. 1194-1196. 이는 서론에서 이미 지적한 바 있다.

107) Laerke(2010), p. 28.

108) Laerke(2010), p. 29.

가 영혼 또는 형상을 통하여 사람들이 우리 안에서 나라고 부르는 것에 상응하는 참된 단일성이 존재하게 된다. 이것은 인공적인 기계에서도, 또 그것이 아무리 유기체적이라 하더라도 단순한 물질 덩어리 안에서는 일어나지 않는다."라는 설명에서부터 시작하고 있다. 따라서 들뢰즈의 영혼의 주름 또는 주름운동은 라이프니츠가 제시하는 모나드의 존재론적인 상태 및 힘과 운동을 지시하는 개념에 대한 대응으로서 선택되었음을 추론해볼 수 있다.

이와 관련하여, 실제로 『주름』의 2장 <영혼의 주름>은 "변화하는 곡률, 또는 주름의 이상적인 발생요소는 바로 변곡inflexion이다. 변곡은 진정한 원자, 탄력적인 점인 것이다."(『주름』 31)라는 주장으로 시작된다. 이는 「체계」의 11단락에 나타났던 "실체의 원자", "형이상학적 점"을 연상하게 한다. 그러나 이들이 모나드 개념으로 정교화된다고 하는 것을 받아들이더라도, 주름의 발생 요소라는 것만으로 "변곡" 자체를 영혼이라 할 수 있을지는 불분명하다. 무엇의 어떤 정도의 곡률인지는 확인이 어렵다. 이후 변곡과 영혼의 관계는 일종의 논변의 연속을 통해 제시되는데, 이 역시 기본적으로 물체의 주름구조가 규정되는 연속체에 관한 직관을 따르고 있다. "다른 사물 안에 포괄된 채 놓이게 될 것이 아니라면, 어떤 사물이 왜 주름지어져 있겠는가? 포괄은 여기에서 자신의 궁극적인, 또는 차라리 최종적인 의미를 얻는 것 같다. 이것은 더 이상 알처럼 유기적 부분들의 '상호적인 포괄' 안에 있는 결집이나 응집의 포괄이 아니다."(『주름』 45) 연속체로서의 유기적 신체를 통해 비교적 명확히 확인할 수 있었던, 물질의 주름에 비해 영혼의 주름은 지금까지 들뢰즈의 논의에서는 분명하게 확인되지 않는다. 다만 영혼이 갖는 "포괄"이라는 규정이 나타날 뿐이다. 그리고 이는 다시 시선의 점 또는 관점을 통해서 영혼 안의 주름들의 실존을 제시한다.

> 포함이 이루어지는 곳, 끊임없이 이루어지는 곳, 또는 실현된 현실태의 의미에서 포함하는 것은 자리나 장소도 아니며, 시선점도 아니다. 그것은 시선의 점에 머무르는 것이며, 시선의 점을 차지하는 것이며, 그것이 없다면 시선의 점이 하나일 수 없는 그런 것이

> 다. 그것은 필연적으로 영혼, 주체이다. 자신의 시선점으로부터 붙잡는 것, 다시 말해 변곡을 포함하는 것은 언제나 영혼이다. 변곡은 자신을 포괄하는 영혼 안에서만 현실적으로 실존하는 이상성 또는 잠재성이다. 이렇게 해서 이것은 주름들을 갖는, 주름들로 가득찬 영혼이다. 주름들이 영혼 안에 있으며, 그리고 영혼 안에서만 현실적으로 실존한다. (『주름』 46)

위의 설명을 고려한다면, 들뢰즈가 이해하는 영혼 혹은 위층의 영혼은 스스로 변화하는 존재라는 규정성을 얻는다. 따라서 들뢰즈는 이를 주체로 이야기한다. 그러나 우리는 아직 그 변화의 대상이 되는 혹은 그러한 변화를 드러내는 내용들에 대해서 알지 못한다. 이렇게 영혼을 설명한 뒤, 들뢰즈는 직접적으로 「체계」의 형이상학적 점을 "영혼 또는 주체이며, 시선의 점을 점유하는 것, 시선의 점 안으로 투사되는 것"(『주름』 47-48)이라 정의한다. 그리고 실제로 「체계」의 물리적인 점, 수학적인 점, 형이상학적 점이 "변곡의 점, 위치의 점, 포함의 점"으로 대응된다.(『주름』 47-48) 그리고 이는 다시 들뢰즈가 주름운동의 삼위일체와 더불어 세계에 대한 표현의 논의에 집중하는 계기로 작동한다. 여기서 다시 들뢰즈가 관점과 계열을 통한 세계에 관한 이해에 주목하는 이유를 확인하게 된다. 들뢰즈의 논의에서 모나드 혹은 영혼의 '관점'에 대한 반복적인 중요성 강조와는 달리, 이러한 관점이 어떻게 성립될 수 있는지에 관한 논의는 아직 불충분하다. 이는 영혼이 자신에게 귀속된 신체를 표상함으로써 우주를 표상한다는 『모나드론』 §62의 논의를 거쳐야 할 필요가 있다. 이러한 라이프니츠의 귀속되는 신체를 통한 모나드의 관점의 성립은 영혼이 스스로를 자신의 신체에 투사한다는 들뢰즈의 영혼에 대한 설명보다 오히려 "영혼의 겹주름"에 대해 많은 설명을 제공할 수 있을 것이다. 결국 라이프니츠의 표현론이 '주름'을 통해 제대로 제시되기 위해서는, 실체화된 물질의 겹주름과 영혼의 주름에 관한 논의에 머물러서는 안 된다. 영혼의 단번에 펼치지 못하는 겹주름(『모나드론』 §61)이 갖는 의미가 그에 귀속된 고유한 신체에 대한 표상과 관련하여 지각을 통해 설명될 필요가 있다.

2. (신)플라톤주의적 배경의 과잉 맥락화

들뢰즈 독해의 두 번째 난점은 래르케가 들뢰즈에 관한 우호적 언급이라 거론한 머서의 접근과 관련해 잘 확인될 수 있을 것이라 생각한다. 머서의 『주름』에 대한 참조는 연구 방법론과 철학사적 배경에 관련된다는 점에서, 라이프니츠에 관한 해석으로서 들뢰즈의 『주름』의 위치를 가늠해보는 차원에서 들뢰즈의 논의에 앞서 살펴볼 필요가 있다. 이는 직접적인 언급과 간접적인 해석 맥락이라는 두 가지 측면에서 정리할 수 있다. 들뢰즈에 관한 그녀의 우호적인 직접 인용은 연구의 목적과 방법론 차원에 관계된다. 즉, 라이프니츠의 사유 또는 철학 전체의 체계성을 이해하기 위한 정리에 관련된다. 그리고 들뢰즈와 우호를 맺는 간접적인 해석 맥락이라 지시하는 것은 그녀의 연구에서 나타나는 라이프니츠 철학에 반영된 플라톤적 그리고 (신)플라톤주의적 지적 배경에 대한 주목이다. 개인적으로는 들뢰즈의 라이프니츠 해석과 입장이 공유된다는 점에서 이 후자의 측면이 훨씬 더 중요하게 고려될 수 있다고 판단한다. 먼저 직접적으로는 들뢰즈에 관한 다음과 같은 평가를 확인할 수 있다.

> [러셀-쿠튀라의 영향 아래서 이루어진 연구들은 라이프니츠의 철학에서 제일 진리들 사이의 상호 연관을 밝히지 못했다. 그런데] 최근 몇몇 학자들은 함축된 결론을 받아들여 왔다. 앙드레 로비네와 캐서린 윌슨은 라이프니츠가 (적어도) 두 가지 분리되고 비일관적인 [진리의] 체계들 발전시켰다고 유창하게 논의해왔다.
>
> 하지만, 최근 몇몇 주석가들은 단일한 체계를 세우려고 노력해왔다. 그러한 학자들에게 있어 라이프니츠는 기본적으로 그가 살았던 바로크 시대의 지적인 복잡성에 [그의 사유의] 뿌리를 두고 있다. [그러한 학자들에 따르면] 그를 지적으로 만족시키는 대상으로 발견한 내적인 복잡성들과 “주름들”의 “건축술적”이고 종합적인 체계를 세우려는 것이 라이프니츠의 동기였다. (Mercer(2001) p.7-8)

라이프니츠 철학에 관한 체계 파악의 문제와 관련되어 언급되는 "건축술적"이라는 지적은 직접적으로 로비네의 저서 『건축술적인 이접, 라이프니츠의 저작에서의 자동화되는 체계들과 초월적 이상성』(André Robinet, *Architectonique Disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendantale dans l'oeuvre de G. W. Leibniz*, 1986)이 전거이다.[109] 그리고 바로크 시대와 "주름들"은 들뢰즈의 『주름』을 지시하면서 제시된 용어들이다. 라이프니츠가 여러 체계를 동시에 세우려 했다고 지적하는 인용의 앞쪽 단락에서도 로비네가 언급된다는 점에서 이는 다소 의아해 보일 수 있는데, 머서의 서술 의도는 라이프니츠의 사유를 부분들 각각으로도 체계를 이루는 영역들이 모여 다시 하나를 이루는 체계를 언급하려 한 것으로 읽힌다. 이어지는 단락에서 자연학과 연속체의 문제가 한 영역을 이룰 수 있다는 언급과 함께 아서(Richard Atthur, 2001)와 필립 빌리(Philip Beeley, *Kontinuität und Mechanismus*, 1996)의 연속체에 관한 연구가 언급되며, 러더포드(Donald Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*. 1995)의 경우 『변신론』을 라이프니츠 사유의 핵심으로 두는 신학적 체계에 주목하는 사례로 제시하는 것을 확인할 수 있다.[110] 달리 정리한다면, 머서는 라이프니츠의 어떤 측면을 강조하느냐에 따라 여러 다른 체계들이 세워질 수 있다고 지적하고 있는 것이다. 이에 따라 머서는 들뢰즈를 루이스 화이트 벡(Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, 2001)과 묶어, 라이프니츠의 사유를 바로크 시대의 복잡

109) "건축술적"이라는 표현에 대해서는 『모나드론』 §83, 그리고 그 전거로 제시되는 『변신론』 §147의 이해와 관련될 수 있다는 점을 지적해둘 필요가 있다. 라이프니츠는 여기서 직접적으로 "건축술적 표본"(echantillons architectoniques)이라는 표현을 사용하고 있는데, 이는 신의 세계 창조, 우주(자연)의 체계에 관한 정신과 영혼의 파악 방식 차이와 관련하여 해석이 갈라질 수 있는 지점이다. 스트릭랜드의 주석과 관련하여 더 살펴볼 필요가 있는 지점이다. Strickland(2014), pp. 149-151. 윤선구(2010), 294쪽에서는 다음과 같이 옮겨져 있다. "[……] 영혼 일반은 피조물로 구성된 우주의 살아 있는 거울 또는 모사이지만, 정신들은 그 외에도 신 또는 자연의 창조자 자체의 모사라고 하는 차이가 존재한다. 그들[정신]은 우주의 체계를 인식할 수 있고, 자신이 가지고 있는 체계 구축 기술을 시험하기 위하여 우주의 체계를 모방할 수 있는 능력이 있다."

110) Mercer(2001), p. 8.

한 지적 배경을 아우르는 하나의 체계로서 다루려 한 연구자로 위치 짓는다. 다만, 머서의 이러한 지적은 텍스트의 구체적인 내용에 관한 직접적인 검토가 아닌 개별 연구서들 전체에 관한 본인 시각에서의 논평이기에 그 적절성을 세세히 따지기 위해서는 개별 저작들 자체에 관한 별도의 검토가 필요할 것이다.

그러나 최소한 한 가지 분명한 사실은 그녀가 들뢰즈의 『주름』을 라이프니츠의 사유를 일관적으로 정리할 수 있는 하나의 체계를 찾으려는 노력으로 읽고 있다는 점이다. 이를 긍정적으로 전유한다면, 들뢰즈가 주목하는 '주름' 개념이 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계를 설명할 수 있는 중심 개념으로 기능할 수 있음을 보여야 한다는 논점이 도출된다. 그리고 이러한 한에서 '주름'에 관한 논의는 어떤 방식으로든 '모나드' 개념과의 연결 아래 이해되고 기능하거나 『모나드론』에 부합함을 확인할 수 있어야 한다. 따라서 이를 17세기 혹은 바로크의 지적 배경의 복잡성의 측면과 관련된 체계의 정립이라는 형태로 일반화해서 받아들이기는 어렵다. 바로크라는 배경과 더불어 17세기의 지적 흐름에 관한 구체화와 일반화를 동시에 취하기 어렵고, 라이프니츠의 체계에 관한 이해를 분명히 할 필요도 있다. 머서가 이러한 입장을 취하는 다른 이유는 그녀의 라이프니츠에 관한 연구가 라이프니츠의 사유를 다소 과도하게 역사적으로 맥락화를 하고 있거나 혹은 라이프니츠의 지적 배경이 사유에 미친 영향을 과잉 강조하기 때문일 것이다.

1) 머서의 신플라톤주의적 해석과 조화의 강조

직접적으로 머서의 저서 역시 라이프니츠에게서 여러 지적 배경들을 찾아 의미를 찾아가고 있는데, 이것이 바로 들뢰즈와 머서 사이의 간접적인 해석 맥락이라 언급한 부분이다. 특히 들뢰즈의 『주름』과 관련해 살필 수 있는 맥락은 무엇보다 그녀가 (신)플라톤주의가 라이프니츠의 사유에 끼친 영향사를 강조한다는 점이다.[111] 실제로 라이프니츠의 청년

111) Mercer(2001) Ch. 5, 6 & 8.; Christia Mercer, "The Platonism at the Core of Leibniz's Philosophy", in eds. Douglas Hedley & Sarah Hutton, *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*,

기에 주목하는 머서의 저서(2001)는 그녀 스스로 정리한 플라톤주의와 아리스토텔레스주의의 가정들을 바탕으로 라이프니츠의 논증을 추가 및 재구성하는 방식으로 서술되고 있다. 그리고 룩 역시 머서의 저서가 "라이프니츠는 야콥 토마시우스를 통해 기독교 플라톤주의의 영향을 받았고, 그의 성숙기 철학은 파리 체류 기간(1672-1676) 이전에 대부분 완성되었다."는 주장을 펼치는 것으로 정리한다.[112] 룩의 종합적 요약을 더 세세히 살펴보자면, 머서의 입론은 다시 세 가지 중심적 주장을 통해 도출되는 결론임을 확인할 수 있다. "첫 번째, 라이프니츠는 1671년 무렵 '범유기체적 생명론'(panorganic vitalism) 혹은 '이상주의'(idealism)에 이끌렸고, 그 시기에 수동적 질료의 실재적 연장을 거부하고 무한 안에서 형상과 질료에 차례로 결합하는 물체적 실체들에 의해 구성되는 것으로서의 물질(matter)을 선호하게 되었다. 두 번째, 라이프니츠의 아리스토텔레스적 그리고 (특히) 플라톤적인 특정한 가정들은 모여서 예정조화의 교의들을 함축한다. 세 번째, 신과 피조물들 사이의 관계는 개별적으로 창조된 실체들이 신적인 본질의 즉각적 구체화(instantiation)인 유출적 창조의 플라톤주의적 용어들 안에서 이해되어야 한다."[113] 여기서 특히 세 번째 주장에서 신플라톤주의 혹은 기독교 플라톤주의 연원의 유출론 또는 유출적 창조에 관한 강조를 확인할 수 있다.

머서는 일자 즉, 신으로부터 피조되는 다양한 실체들이 신의 본질에 따라 즉각적으로 파생되는 유출을 창조의 형식을 염두에 두고 있다. 그리고 이러한 기본적인 신플라톤주의의 형이상학적 맥락이 라이프니츠의 사

Springer, 2008. pp.225-238.

112) Look(2002), op cit., p. 125. 머서와 다르게 콘래드 몰(Konrad Moll)의 경우에는 바이겔(Weigel)의 영향력을 더 강조하면서 머서와 유사하면서도 다른 결론에 이른다. 몰은 청년기 라이프니츠가 이미 1670년에 현상 세계를 이루는 근간으로서 피타고라스주의적이거나 플라톤적인 개념으로서의 점, 즉 정신적 점으로서의 모나드 개념을 정립한 것으로 본다. 머서가 예정조화의 체계에 더 중점을 두어 라이프니츠 사유의 정립을 논의한다면, 몰은 홉스의 코나투스 개념이 변주되어 영향을 미쳤다는 측면에서 모나드를 중심으로 논의한다. 라이프니츠 사유 체계의 정립 시기 및 중심 개념 또는 주제의 강조에 관한 차이는 있지만, 이들의 연구 역시 기본적으로는 성숙기 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계를 이해할 수 있는 배경에 관한 설명 시도로 이해할 수 있을 것이다.

113) Ibid., Ch.6 & 8; Brandon Look(2002), op cit., p. 126.

유 체계에 반영되어 있음을 주장하는 것이다. 머서의 결론 도출을 위한 기준이 되는 개념이 '조화'라는 점도 이러한 견지에서 이해할 수 있다. 여기에는 다시 두 가지 테제가 포함되어 있는데, 머서 스스로는 (1671년 중반 라이프니츠의) '유출적 조화'(Emanative Harmony)와 '반성적 조화'(Reflective Harmony)로 명명하는 논의들이다.

> 유출적 조화는 다음과 같은 것을 주장한다. (1) 신은 모든 실체가 그 안에 있는 세계 내부의 다양성(the variety)[변화의 원인]이다. 그럼에도 불구하고 신은 각각의 모든 실체들에 대해서 (선택된) 동일한 신적인 본질을 담고 있으며 각각의 다른 실체들이 서로 다른 방식으로 본질을 구체화하도록 하는(instantiates) 생산 규칙(Production Rule)도 담고 있다. 그리고 (2) 신은 각각의 개체적 피조물과 신적인 단일성을 구체화하는 피조물들의 총체라는 두 겹의 의미로 세계 내의 통일성(the unity)[통합의 원인]이다. 따라서 각각의 개체는 하나의 단일체이자 상호연관된 전체로서 총체이다.
>
> 반성적 조화는 모든 사유하는 피조물들에게 반성적 조화의 관계를 확장하는 것이다. 즉, 모든 사유하는 실체는 다른 모든 실체들을 사유하거나 혹은 전체 세계를 반성한다. 이에 따라 모든 사유하는 실체는 다른 모든 실체들을 사유하고, 그리고 그에 따라 다른 모든 실체들을 포함한다는 것이 도출된다.[114]

라이프니츠 사유의 완성 시기에 대한 논의는 차치하더라도[115], 만약 머서의 이러한 정리가 (신)플라톤주의의 논의를 잘 전달하고 있고 라이

114) Ibid., Ch. 8., p. 329. cf. Ch. 5, sect. 5., pp. 194-195; Ch. 6, p. 209.

115) 비교적 최근의 연구에서 글로비엔카는 '조화'의 개념을 중심으로 시기별 라이프니츠 사유의 변화를 추적한 바 있다. 그에 따르면 오히려 예정조화의 형이상학은 라이프니츠의 성숙기에 이르기까지 과정적으로 변화하며 수립된 것이다. 이는 분명히 모나드 형이상학에서 예정조화의 역할과 기능과 관련하여 확인해볼 만한 논의이다. 그는 이를 자연학과 관련된 상호보정(Co-Compensation, 1669-1674), 이성에 의해 파악되는 실재물로서의 조화 개념(1675-1679), 인과와 관계되는 공존의 가설 및 심신의 조화(1680-1690), 예정조화의 체계(1690-1716)의 네 단계로 나누어 제시하고 있다. Edward W. Glowienka, *Leibniz's Metaphysics of Harmony*, StLsh 49, 2016. 이에 따른다면, 여기에서의 논의는 세 번째 심신의 조화 및 마지막 예정조화 체계의 사이에 해당하는 논의를 다루는 것이 주가 될 것이다.

프니츠에게도 타당하게 적용될 수 있다면, 이는 조화의 문제와 관련하여 『모나드론』에서도 직접 확인될 수 있어야 할 것이다. 그러나 신적 본질의 구체화에 따라 피조물들에게 부여된 유출적 조화에 대한 강조는 『모나드론』과 관련해서는 부분적으로만 적용될 수 있고, 라이프니츠가 제시하는 예정조화의 여러 양상[116] 및 (신)플라톤주의의 맥락과는 다른 특색을 온전히 설명하지 못한다. 또한 반성적 조화 역시 상호관계의 반영인지 『모나드론』 §30에서 제기되는 "필연적 진리의 인식과 그의 추상화"(윤선구D 265)와 연결되는 것인지도 불분명하다. 또한 이는 『모나드론』 §30 반성작용에 따라 제시될 수 있는 이후의 논의들과 충분히 연결되지 않는다. 특히 §31 이하에서 이어지는 이성적 추리의 원칙으로서의 모순율과 충족이유율에 관한 설명 및 그에 따르는 §39의 최종적인 충분 근거로서의 단일한 신 존재의 증명과 §§40-41의 신의 무제한적 완전성에 관한 증명을 다루기에는 『모나드론』의 논의와 밀착되지 않는다. 이를 감안하면, 머서가 개략화한 유출적 조화와 반성적 조화가 모두 적용될 수 있는 직접적인 서술 사례는 대표적으로는 『모나드론』 §60 정도에서만 제한적으로 발견할 수 있을 뿐이다.

> 그 밖에도 우리는 내가 방금 말한 것으로부터 왜 사물들이 달리 진행될 수 없는지에 대하여 선험적인 근거를 통찰할 수 있다. 신은 전체의 질서를 정함에 있어서 모든 개별적인 부분들과 특히 본성에 의해 표상하도록 창조된 모든 개별적인 모나드들을 고려하였기 때문에, 비록 세계의 개별적 사물들과 관련해서는 이 표상이 모호하고 단지 사물의 아주 작은 부분에서만, 즉 그 모나드에게 가장

116) 윤선구D 292, 각주 73. "라이프니츠의 모나드론에는 네 가지의 예정조화가 있는데, 그중 두 가지는 [····] 지각과 우주 사이의 조화, 영혼과 육체 사이의 조화이고, 세 번째 예정조화는 목적인에 따라 변화하는 모나드 내부의 지각의 변화와 작용인에 따라 변화 또는 운동하는 현상계의 육체의 변화이다. 그리고 마지막 예정조화는 이성을 가지지 않아 자연필연성에 따라 작용하는 모나드들의 총체인 자연의 왕국과 자유에 따라 활동하는 이성을 가진 모나드들의 총체인 자연의 왕국과 자유에 따라 활동하는 이성을 가진 모나드들의 총체인 은총의 왕국 또는 신의 왕국 사이의 조화이다."
이러한 예정조화에 관한 정리는 다소 이견이 있을 수는 있지만, 위의 주석에서 언급한 글로비엔카의 정리와 더불어 예정조화에 여러 측면에 존재한다는 점을 지적하기에는 충분할 것이다.

> 가깝거나 가장 큰 사물에서만 판명하기는 하지만—왜냐하면 그렇지 않다면 모든 모나드는 바로 신일 것이다—, 이들로 하여금 사물의 단 한 부분만을 표상하도록 제한할 어떤 것도 존재하지 않는다. 모나드들은 대상에서가 아니라, 대상에 대한 인식의 변형에서 제한된다. (윤선구D 279)

신의 본질이 직접적으로 구체화된 개체 또는 실체, 단일체이자 총체인 실체로서의 피조물이라는 생각은 “신은 전체의 질서를 정함에 있어서 모든 개별적인 부분들과 특히 본성에 의해 표상하도록 창조된 모든 개별적인 모나드들을 고려하였”다는 측면과 연결될 수는 있다. 그러나 여기서 분명히 확인되는 것처럼, 라이프니츠의 논의는 유출적 조화와도 반성적 조화와도 차이를 드러낸다. 유출적 조화를 통해 이루어지는 창조는 신의 본질의 즉각적인 구체화이지만, 라이프니츠에게서 창조는 (지성 안에서) 질서와 모나드를 포함한 개체들의 실재에 대한 고려로 나타난다. 그리고 반성적 조화는 사유하는 피조물들이 다른 실체들과 전체 세계를 모두 동등하게 반성한다는 차원이지만, 라이프니츠에게 “표상” 내지 지각의 판명함의 정도차 즉, “대상에 대한 인식의 변형”이 존재한다. 이러한 차이가 존재하지 않는다면, “모든 모나드는 바로 신일 것이다.” 따라서 머서가 상정하는 조화는 신과 신의 본질를 구체화하는 실체들 사이의 차이에 대한 설명도 (피조된) 실체들 사이의 반성적 관계에 대한 설명도 누락하게 된다. 따라서 이는 라이프니츠의 사유와 연결되는 착상은 드러낼 수 있지만, 성숙기 모나드 형이상학을 온전히 담아내지 못한다. 그나마 유효하게 남게 되는 개체들의 다양성과 단일성, 총체성의 관계라는 주제 역시 무수히 다양한 모나드들의 관점과 단일한 혹은 전체 우주에 대한 반영, 표상 방식에 관한 이론 안에서 구체화 되어야 하는 문제이다.

2) 주름운동과 모나드의 관점

따라서 들뢰즈가 (신)플라톤주의의 지적 배경을 라이프니츠에 연결시키는 논의 역시 지금까지의 맥락에 따라 재구성해서 이해할 필요가 있다. 머서의 경우 상당히 많고 긴 영향사를 텍스트 점검을 통해 재정리하

여 라이프니츠에게 적용하는 방식을 취하지만, 들뢰즈는 훨씬 직접적으로 (신)플라톤주의와 라이프니츠를 연결 짓는다. 다만, 그는 개념사적인 연속성을 제시할 뿐 논의의 전거와 맥락을 분명히 하거나 주장을 입증하는 적극적 논증을 취하고 있지 않다. 따라서 철학사적 맥락에 관한 표면적인 언급을 바탕으로 머서와 동등한 방식의 논의를 펼치고 있다고 단언할 수는 없다. 라이프니츠의 모나드와 모나드 형이상학을 (신)플라톤주의 철학사 아래 두는 들뢰즈의 접근은 다음과 같다.

> 우리는 라이프니츠가 형이상학적인 점으로서의 영혼 또는 주체에 어떤 이름을 부여했는지 알고 있다: 모나드. 그는 이 이름을 <일자 l'Un>의 상태(état)를 지시하기 위해 그 용어를 사용했던 신플라톤주의자들에게서 가져왔다. <일자>는 다양성multiplicité[117]을 포괄하는 한에서 하나이고, 이 다양성은 일자를 '계열'[118]의 방식으로 전개하는 한에서 통일성을 갖는다. 보다 정확하게 말하면, <일자>는 포괄하고 전개할 수 있는 역량을 갖는다. 반면에 다양한 것은 포괄되어 있을 때에는 접히고 전개될 때에는 펼쳐지는 주름들과 분리 불가능하다. 하지만 이렇기 때문에 포괄과 전개, 안-주름운동implication과 밖-주름운동explication은 또한 보편적 <통일성> 안에 포함되어야만 하는 특별한 운동이다. 그리고 여기에서 통일성은 이것들 모두를 공-주름운동하게(compliquer) 하고, 모든 일자들을 접어 아우른다. 이후 모나드들의 체계를 이러한 보편적 공-주름운동

117) 맥락에 따라 일반적으로는 다양성, 다양체, 다수성 등으로 옮길 수 있을 텐데, 들뢰즈 스스로가 지적한 것처럼 이는 라틴어 어원상으로도 많은 주름을 가진 것을 뜻한다(주름 11, 영어로 직역하여 manifold로 옮겨본다면 더욱 뚜렷하게 드러나며, 이는 독일어 Mannigfaltigkeit에도 직접 대응한다). 따라서 들뢰즈 철학 내에서 다양체나 복잡성으로 통용될 수 있는 독자적인 용어법을 고려하지 않더라도 이는 의도적으로 선택된 용어임을 분명하게 확인할 수 있다. 그러나 한 가지 더 고려할 것은 이 인용 단락에서 주름은 순전한 하나의 단위라기보다는 주름운동의 양상으로서 확인된다는 점이다.

118) 들뢰즈는 프로클로스의 『신학의 요소들』을 전거로 제시하고 있는데, '계열' 역시 들뢰즈의 기술적 용어라는 점에서 해석의 여지가 있는 대목이다. 래르케 역시 들뢰즈의 주름론 이해와 관련하여 '계열' 개념의 사용이 강조되는 들뢰즈의 『의미의 논리』를 중요한 전거로 제시한다. Laerke(2010) 그러나 무엇보다 들뢰즈가 『모나드론』 §37의 충족이유율에 관한 논의에서 사용되는 인과와 관련된 계열의 문제에도 주의를 기울이고 있다는 점을 지적해둘 필요가 있다.

> [복잡화](complication)의 수준에까지 가져간 이는 다름 아닌 브루노였다: 모든 것을 아우르는 세계의 <영혼>. 그러므로 신플라톤주의의 유출은 내재성의 넓은 지대에 자리를 내어 준다. 비록 초재적인 신 또는 여전히 우월한 <통일성>의 권리가 형식적으로는 존중된다고 할지라도 말이다. 일자-여럿 관계의 변동에 따라, 안으로 접힘impliquer-밖으로 펼침expliquer-한데 접어 아우름compliquer이라는 주름의 삼위일체를 형성한다. (『주름』 48, 번역 일부 수정)

인용에서 신플라톤주의의 지적 배경과 유출과 관련된 논의가 이루어진다는 정도를 제외한다면, 오히려 들뢰즈의 논의는 오히려 머서의 이해와 구조상 반대되는 궤적을 그린다. 들뢰즈의 『주름』이 모나드의 '주름'과 '주름운동'에 관한 논의를 거쳐 예정조화에 관한 해석적 결론으로 나아간다는 점에서 설명의 방향과 구조가 다르기 때문이다. 특히 신과 피조물들 사이의 관계를 규정하는 방식에서는 반대 방향의 논의가 된다고 할 수 있다. 들뢰즈는 신플라톤주의나 머서의 해석처럼, '일자'의 '유출'이 "각각의 개체는 하나의 단일체이자 상호연관된 전체로서 총체"가 되게 한다는 방식으로 설명하지 않는다. 그는 '일자'를 신과 등치하지도 않고, 모나드를 일자에서 단순 산출된 실재로 이해하지도 않는다. 일차적으로 "형이상학적인 점으로서의 영혼 또는 주체"[119]인 모나드는 "<일자>의 상태"를 지시하는 이름이다. 그리고 '일자'의 펼쳐지고 접히는 상태의 변화는 개체화되는 본질이 아닌 '역량'(puissance)에 따른다. 이러한 역량에 따르는 운동의 과정 안에 다양성이 존재한다. 이러한 양상 아래 이해되는 주름은 여기서 실체이자 운동으로 나타나는 단일한 역량 안의 다양성이 된다. 따라서 들뢰즈의 논의는 운동하는 일자'들'의 상태가 어떻게 이해될 수 있는지를 설명하기 위해 주름운동들의 각기 다른 양상과 그 관계에 관한 탐색을 이어가는 것으로 이해할 수 있다.[120]

---

119) 들뢰즈의 이러한 모나드에 관한 규정은 스쳐 지나가는 언급이 아니라, 주요한 해석 맥락으로 이어진다. 형이상학적 점으로서의 모나드와 그 역량에 대한 강조는 Ⅲ장에서 힘과 자연의 기계를 초점화하는 과정에서 라이프니츠를 중심으로 그리고 주체로서의 모나드에 관해서는 결론에서 들뢰즈의 라이프니츠 해석이 갖는 의미를 조명하는 과정에서 더 상술될 것이다.

120) 신플라톤주의와 관련된 철학사적 연구들에서 역시 '주름'에 관한 별도의 논의가 아

이처럼 들뢰즈의 서술을 흐름에 따라 풀어서 확인하는 일 자체는 그리 어렵지 않다. 그러나 난점은 주름운동에 관한 들뢰즈의 서술 의도를 신플라톤주의와 라이프니츠의 맥락에 맞추어 점검하는 데서 나타난다. 한편으로, 이는 사실, 서론에서 언급한 것처럼 위의 인용에서 들뢰즈 자신의 주름에 관한 정의가 부재한다는 점과 함께 그의 독해의 가장 큰 약점으로 여겨질 수 있는 다른 지점이다. 부연하자면, 주름에 관한 정의 부재의 경우, 들뢰즈의 다른 저술들을 참고하여 주름과 주름운동에 관한 일반적 정의를 시도할 수 있을 것이다. 그 역시 나름의 의미가 있기는 하겠지만, 그러한 정의를 다시 라이프니츠의 사유 전체 또는 모나드론의 맥락에 적용하는 일은 외삽이 된다는 점에서 효과적이고 적절한 접근이라 하기 어렵다. 이와는 다소 다르게 주름운동에 집중하여 논의를 검토할 때의 문제는 설명 맥락의 적절성과 해석의 타당성에 관한 비판이 제기될 수 있다는 점이다. “신플라톤주의의 유출은 내재성의 넓은 지대에 자리를 내어준다. 비록 초재적인 신 또는 여전히 우월한 <통일성>의 권리가 형식적으로는 존중된다고 할지라도 말이다.”와 같은 들뢰즈의 주장은 그 자체로만 본다면, 이미 신플라톤주의의 맥락으로부터도 라이프니츠의 맥락으로부터도 벗어난 것으로 보인다.

신의 권리에 대한 형식적 존중이라는 문제만 하더라도 ‘신’이 신플라톤주의와 라이프니츠의 체계 내에서 중요한 위치와 역할을 갖는다는 점은 별도의 논의를 하지 않더라도 부정하기 어려운 사실이다. 그런 점에서 신플라톤주의의 ‘유출’을 ‘내재성’이 대체한다는 지적은 주름운동에 관한 해석 시도인 동시에, ‘내재성’을 강조하는 들뢰즈 본인의 철학적 입장에 관한 표명으로 여겨질 수 있다. 그러나 이러한 ‘내재성’에 대한 강조는 오히려 들뢰즈 철학에 관한 선이해를 배제하고 서술의 흐름 자체에 충실해야 할 필요가 있다. 이때의 초월성-내재성에 대한 논의는 신과 여타의 존재자들, 그리고 더 나아가서 신과 세계의 관계에 관한 신플라톤주의 체계 내에서 초월성과 내재성의 문제이다. 이러한 유출과 관련된 초월성

닌 주름운동들로 번역될 수 있는 개념들이 논의의 주축이 된다는 사실과 궤를 같이하는 접근이다. 더불어 재론하겠지만, 위의 브루노에 관한 들뢰즈의 참조와 함께 더 많은 검토가 필요한 부분이기도 하다.

과 내재성의 관계를 이해하는 데에는 카시러(Ernst Cassirer)는 다음과 같은 평가가 도움이 될 것이다.

> [신플라톤주의는] 초월이라는 플라톤적 범주와 발전이라는 아리스토텔레스적 범주를 통해 <유출Emanation>이라는 파생개념을 창조해내게 된 것이다. 절대자는 유한자를 초월하여 초일자로서, 초존재로서 자신의 내에 머문다. 그러나 그에 못지 않게 거기로부터 내재된 잉여의 힘이 나와 무정형의 물질, 즉 비존재자 가장 바깥쪽 경계에까지 이르는 세계의 다양성을 생성한다.[121]

이에 따르면, '유출'과 관련된 초월성과 내재성의 대비는 절대자(무한자)와 유한자, 일자와 다양성의 대비로 옮겨 고려할 수 있고, 어떤 쪽에 더 무게를 둘 수 있는지에 따라 의미 평가가 달라지는 해석상의 문제라 할 수 있다. 따라서 들뢰즈의 정리는 신플라톤주의에서 다루어지는 주름운동들에 관한 해석 논란이 될 수는 있겠지만, 들뢰즈가 라이프니츠에 적용하고 있는 논의에서의 문제와 곧장 대응되지는 않는다. 심지어 들뢰즈는 주름운동과 관련해 신플라톤주의와 라이프니츠의 차별성을 분명하게 제시하고 있다는 점에서 이는 다분히 전략적인 접근이라 할 수 있다.[122] 그리고 이러한 전략은 들뢰즈가 해석상의 준거점을 조르다노 브루노에 두는 데서 유래하는 것으로 보인다. 앞서 들뢰즈가 도출해낸 내재성에 관한 주장은 여타의 신플라톤주의자들에게서도 확인할 수 있는 주름운동 즉, 접힘과 펼쳐짐 또는 안-주름운동과 밖-주름운동이 아닌 브루노가 사용한 의미에서의 포함, 아우름, 공-주름운동을 강조한 결과이다.[123] 들뢰즈는 공-주름운동을 중심으로 안-주름운동, 밖-주름운동의

---

121) 에른스트 카시러, 박지형 옮김, 『르네상스 철학에서의 개체와 우주』, 민음사, 1996, 26쪽.

122) '내재성'과 관련된 들뢰즈의 입장은 신플라톤주의와 라이프니츠에 대한 긍정의 정도를 평가하는 별도의 문제로 다루는 편이 더 나을 것이다. 굳이 위의 텍스트와 관련짓는다면, 라이프니츠가 '온전한 내재성'의 철학으로 나아가지 못했다는 평가로 이어질 가능성도 있다. 실제로 들뢰즈는 라이프니츠와 관련한 논의가 애매한 방식으로 남아있다는 진단도 덧붙이고 있다.

123) 지금의 목표는 들뢰즈에게서 발견할 수 있는 해석의 논점들을 분명히 하는 것이기에, 텍스트의 맥락에 따라 개념들의 등장에 관해서만 언급해두기로 하겠다. 각각의 주

삼위일체라는 정식을 제시하는데, 이 관계는 공-주름운동을 통해서야 비로소 성립한다. 하나(일자)와 여럿(다양성)만이 아닌 그들의 일로 나타나는 전체의 관계가 동등한 과정 안에서 아우러져야 한다. 그리고, 아래에서 더 살피겠지만, 들뢰즈는 이러한 관계를 모나드 개념을 통해 라이프니츠의 존재론에 적용한다. 결국, 하나이면서 다수인 모나드가 어떻게 동일한 전체 세계를 표현하게 되는 구체적 기제에 관한 해명이 들뢰즈의 의도라 읽을 수 있다.

마지막으로, 들뢰즈가 주름운동 관계를 라이프니츠에 어떻게 적용하는지, 혹은 라이프니츠의 어떤 논의를 주름운동과 관련짓고 있는지 확인해 볼 수 있다. 더 정확히 말하자면, 들뢰즈의 작업은 라이프니츠의 텍스트에 이미 자리하고 있는 여러 이론들 중에서 주름운동을 통해 논의할 수 있는 주제들을 발굴해내는 것이라 할 수 있다. 이 중 무엇보다 중요한 것은 라이프니츠에게서 모나드 개념이 갖는 개체성, 독특성이다. 들뢰즈는 바로 이를 통해 라이프니츠의 논리를 신플라톤주의의 논리와 차별화한다. 라이프니츠의 모나드는 그 자체로 개체인 실체라는 점에서 신플라톤주의에서의 일자, 신, 보편적 정신의 공-주름운동으로부터 벗어나 개체적 공-주름운동을 하는 존재로 받아들여지기 때문이다. 여기에서 더 나아가, 앞서 들뢰즈의 논의 중 브루노에게서 유래하는 초점이라는 형태로 지적한, 세계의 무한성에 관한 논의가 연결된다. 모두 다른 개체들이 어떻게 세계의 무한성을 담고 있을 수 있으며, 또 각각에 담긴 무한성이 어떻게 동일한 세계의 무한성일 수 있는지에 관한 해명도 필요해지기 때문이다.

> 하지만 왜 모나드라는 이름이 라이프니츠와 관련되어 있는지 이유를 묻는다면, 그것은 라이프니츠가 [……] 그 개념을 고정시켰기 때문이다. [……] 포함의 형이상학이 그로 하여금 포괄하는 통일성을 환원 불가능한 개별적 통일성으로 정립하도록 허용했다. 사실, 계열들이 유한하게 또는 무규정적으로 남아 있는 한, 개별자들은 이 모든 계열들을 접어 아우를 수 있는 세계의 영혼 또는 보편적 정신

름운동들과 관련된 더 세세한 검토는 이후에 이루어질 것이다.

> 안에서 정초 되도록 요구받으면서 상대적인 것이 되어버릴 위험이 있다. 하지만, 세계가 무한한 계열[124]이라면, 세계는 개별적인 것으로밖에 존재할 수 없는 관념 또는 개념의 논리적 내포라는 자격에서 구성된다. 따라서 세계는 각각의 환원 불가능한 시선점(point de vue)을 보호하는 개체화된 영혼들의 무한성에 의해 포괄된다(enveloppé). 보편적인 공-주름운동을 대체하고, 범신론의 위험 또는 내재성의 위험을 몰아내는 것은 바로 독특한 시선점들의 일치, 즉 조화이다: 이와 같은 점에서 라이프니츠는 공-주름운동을 개체들을 망가뜨리는 추상적인 작용으로 만들 보편적 <정신>이라는 가설, 또는 차라리 그러한 기체hypotase를 지속적으로 비난했다. (『주름』 49)

이제 들뢰즈에게서 중요해지는 것은 주름운동을 통해서 조명되는 하나-여럿 관계가 아니라, 개체와 무한한 세계 사이의 관계가 된다. 따라서 신플라톤주의의 공-주름운동이 라이프니츠에게서는 모나드의 "관점들의 일치, 조화"에 의해 대체되는 것으로 제시된다. 이는 지금까지의 주름운동의 맥락을 버리는 것처럼 읽히기도 한다는 점에서, 다소 주의가 필요하다. 이때 라이프니츠의 맥락에서 기각되는 것은 "보편적 정신"이지 공-주름운동의 역할 자체는 아니라 할 수 있다. 이 역시 주석을 통해서만

---

124) 이 '계열'(série)이라는 개념 역시 들뢰즈 연구자들이라면 『의미의 논리』와의 관련 아래 주목할 것이다. 그리고 들뢰즈 스스로도 이러한 논리적 내포와 관련하여 『주름』의 2부(Les Inclusion)를 진행하고 있는 것으로 보인다. 이는 라이프니츠의 주어가 포함하는 술어 논리를 겨냥하는데, 4장의 충족이유율에 관한 접근(『주름』 96)과 5장의 공존불가능성과 관련해 세계를 무한한 계열로 다시 설명하는 대목(『주름』 111-115)에서 두드러진다. 그러나 들뢰즈의 상당수 전거는 『형이상학 서설』과 『신인간지성론』에 집중되어 있다는 점에서도 주의가 필요하다. 특히 『형이상학 서설』의 완전 개체 개념과 모나드의 개념이 호환될 수 있다고 하더라도, 저술 시기와 내용상 라이프니츠 사유가 변화과정을 겪을 수 있는 지점의 확인도 필요할 것이다. 따라서 세계의 존재 방식에 관한 술어논리의 표면적 적용 이전에 충족이유와 관련된 계열의 문제는 최종 원인으로서 신존재 증명으로 이어진다는 점을 주지해야 한다. 들뢰즈 스스로도 『모나드론』 §§36-37을 전거로 밝히고 있으며, §37의 "계열이 아무리 무제한적으로 계속된다 하더라도, 충분한 또는 최종 근거는 우연한 개별적 사물들의 연속 내지는 계열 외부에 놓여야 한다."를 문자적으로 충실히 이해할 것을 강조하고 있다. (『주름』 96 각주 25) 심지어 이와 관련해서는 들뢰즈가 적극적으로 참조하는 세르의 독해도 비판된다. 이는 라이프니츠의 맥락에서 계열 자체보다는 신과 관련한 인과의 측면에서 주목되어야 할 것으로 보인다.

간략히 언급될 뿐인데, 들뢰즈는 이와 관련하여 라이프니츠의 1702년경의 텍스트인 「단일한 보편 정신의 교의에 관한 고찰」("Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique", 이하 「고찰」)[125]을 참조하여 다음과 같이 말한다. "이러한 이유에서 주름을 번역하는 단어와 개념들에 대해 느끼는 매력에도 불구하고 라이프니츠는 '공-주름운동'이라는 용어를 취하지 않는다."(『주름』 49, 각주 40.)

그러나 라이프니츠가 명시적으로 공-주름이라는 용어를 사용하지 않는다고 한다면, 그러한 이해를 라이프니츠와 연결하는 것 자체가 부적절한 것일 수 있다. 보편적 공-주름운동과 개별적 관점들의 일치가 어떻게 서로 다르게 기능하는지에 관한 라이프니츠적 이해를 직접 전달하지는 않기 때문이다. 즉, 왜 "보편적 정신이 공-주름운동을 개별자들을 망가뜨리는 추상작용으로 만들" 것인지, 개체들 또는 개체성을 유지할 수 있는 공-주름운동이 있을 수 있는지, 있다면 그것은 어떻게 그렇게 작용하는 것이 가능한지에 관한 답이 필요하다. 이는 『주름』의 마지막 장인 <새로운 조화>에서 "조화는 세계의 영혼 또는 보편적 정신이라는 가설을 전혀 확증해주지 않으며, 반대로 다양한 도관들 안에 분배된 '개별적 숨결들'의 환원 불가능을 증명한다. 세계의 영혼은 범신론에 고유한 혼동, 수와 그 역수, 신과 모나드 사이의 혼동을 함축한다."(『주름』 237)의 형태로 답이 이루어진다. 여기에서도 「고찰」의 전거를 종합적으로 사용해[126] 결론을 내리고 있다는 점에서 맥락을 다소 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다.

기본적으로 「고찰」은 단일한 보편적 영혼의 교의를 철학사적인 검토와 더불어 논파하는 내용을 담고 있다. "우주 전체와 각 부분들을 구조

---

125) GP VI, 529-538; G. W. Leibniz, ed. Christiane Frémont, *Systèm Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances et autre textes 1690-1703*, GF Flammarion, 1994, pp. 217-232. 이하 Frémont(1994).

126) GP VI, 535 재인용. 전체적인 논지는 2번째 단락의 et par consequent, qu'on n'a point besoin de recourir à un esprit universel unique, et de priver la nature de ses perfections particluiers et subsistance: ce qui en effet seroit aussi n'en pas assez considerer l'orde et l'harmonie. 도관의 비유는 3번째 단락의 Car ce souffle universel des tuyaux n'est qu'un amas de quantité de souffles particuliers; 구절이 활용되고 있다. Frémont(1994), p. 226.

와 기관에 맞추어 움직이는[영혼을 부여하는 anime]" 단일한 보편 영혼의 존재에 관한 주장은 "동물은 특정한 영혼의 결과로서 잘 배치된 기관들을 갖지만, 기관들이 파괴되면 영혼이 무 혹은 보편적 영혼의 대양으로 돌아간다는" 정식의 형태로 요약된다.[127] 여기에는 영혼의 불멸과 다수 영혼의 존재, 영혼과 형상 및 물질의 관계 등의 주제가 결부되어 있다. 따라서 라이프니츠는 아리스토텔레스에서부터 시작해 아베로에스주의 및 여타의 아리스토텔레스주의 철학자들, 말브랑슈, 헨리 모어, 스콜라 철학, 피에르 베일, 스피노자 등에 이르는 광범위한 비판을 가한다. 라이프니츠의 핵심적인 지적에 따르면, 이들의 논의는 두 가지 측면에서 잘못된 추론으로 이루어져 있다. 첫째, 이들은 현행적 무한에서의 다양성이 불가능하다고 전제함으로써 무수한 영혼들이 존재하는 것이 아니라, 존속하는 특정한 영혼만이 있어야 한다고 추론했다. 둘째, 그들에 따르면 세계는 그 자체로 영원하고 인간종(人間種) 역시 마찬가지이며, 항상 새로운 영혼이 태어나고, 그들 모두가 존속한다면 현실적 무한이 있을 것이라 추론했다. 라이프니츠는 이를 잘못된 가정에 따르고 있어서 개별 영혼들의 불멸과 세계의 현행적 무한에 부합할 수 없는 추론이라 평가한다.[128] 그는 이에 따라 글을 마무리하면서, 들뢰즈가 주목했을 수 있는,

---

127) GP VI, 529; Frémont(1994), p. 219.
Plusieurs personnes ingénieuses ont cru et croient encore aujourd'hui qu'il n'y a qu'un seules esprit, qui est universel et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner différemment divers tuyaux d'orgue. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés il y fait l'effet d'une âme particulière, mais lorsque les organes sont corrompus, cette âme particulière revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'océan de l'esprit universel.

128) GP VI, 530; Frémont(1994), p.p. 220-221. 이어지는 구절에서는 라이프니츠의 영혼의 선재, 불멸에 관한 생각이 기본적으로 플라톤에 대한 비판에 연결된다는 점, 윤회와 관련된 생각의 피타고라스 학파와의 관련성도 확인할 수 있다. 이는 DM §26 "우리는 모든 관념을 우리 자신 안에 가지고 있다-플라톤의 상기설에 관하여"와는 상통한다.(윤선구D 103) 그러나 이는 『모나드론』 §72의 신체의 변화와 관련된 윤회에 대한 비판을 고려해야 한다.
Ce raisonnement passait chez eux pour une démonstration. Mais il était plein de fausses suppositions. Car on ne leur accorde pas ni l'impossibilité de l'infini actuel, ni que le genre humain ait duré éternellement, ni la génération des nouvelles âmes puisque les platoniciens enseignent la préexistence des âmes, et les pythagoriciens enseignent la métempsycose et prétendent qu'un certain nombre déterminé des

다음과 같은 요약을 제시함으로써 자신의 의도를 분명하게 하고 있다.

> 나는 여기서 내가 도처에서 행한 논증을 다시 시작하고 싶지 않다. 그리고 논증에서 이끌어낸 개개의 영혼들이 그 안에 놓여있는 단일체들 또는 단순한 사물들은 불가피하게 우리가 개별적 영혼들을 인정하도록 할 뿐만 아니라, 영혼들의 본성만큼이나 우주의 파괴불가능성을 통해 그들의 불멸도 시인하도록 한다. 이에 더해 각각의 영혼은 어떠한 방해도 없이 각자의 방식으로 우주의 거울이며, 그 바탕에 동일한 우주에 응답하는 질서를 품고 있다. 영혼들은 변화하며, 모두가 다르고 모두가 참된 방식으로 하나의 무한성을 표상한다. 그리고 이를 달리 말한다면, 영혼들은 우주를 가능한 만큼 다양하게 하는데(증대시키는데 multiplient), 이는 영혼들이 스스로에 따라 정도를 달리할 수 있는 만큼 신성에(神性) 가까워지고 그들이 행할 수 있는 모든 완전성을 우주에 부여하는 그러한 방식으로 이루어진다. (GP VI 538)[129]

무엇보다 모나드의 특징과 관련해 널리 알려진 『모나드론』 §56의 우주의 '거울' 테제가 나타난다는 점에 주의가 이끌릴 수 있는데, 이는 아직 모나드 형이상학의 체계와 관련하여 완전한 형태는 아니라는 점을 확인하는 것이 더 중요하다. 우주의 거울과 표현의 테제는 이미 『형이상학 서설』 §9에서도 제시된 바 있다. 그러나 개별적인 영혼들이 우주와 관련해 갖는 관계는 『모나드론』 §56의 단순 실체들이 우주의 거울이

âmes demeure toujours et fait ses révolutions.

129) Frémont(1994), p. 229.

Je ne veux point recourir ici à un argument démonstratif, que j'ai employé ailleurs, et tiré des unités ou choses simples, où les âmes particulières sont comprises, ce qui nous oblige indispensablement non seulement d'admettre les âmes particulières, mais d'avouer encore qu'elles sont immortelles par leur nature et aussi indestructibles que l'univers, et, qui plus est, que chaque âme est un miroir de l'univers à sa manière sans aucune interruption, et qui contient dans son fond un ordre répondant à celui de l'univers même, que les âmes varient et représentent d'une infinité de façons, toutes différentes et toutes véritables, et multiplient pour ainsi dire l'univers autant de fois qu'il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu'il se peut selon leurs différents degrés et donnent à l'univers toute la perfection dont il est capable.

되는 방식과는 강조점이 다르다. 모나드들이 우주의 거울이 되는 것은 모든 창조된 사물들이 서로 결부되는 연결(liaison)에 따라, 다른 단순 실체들 모두를 표현하는 관계들(des rapports qui expriment toutes les autres)을 갖는다는 이중의 질서에 따른 귀결이다. 더구나 「고찰」의 이 단락에서 단일하고 보편적인 영혼 즉, 신플라톤주의의 세계 영혼과 같은 범주를 거부하면서 나타나는 라이프니츠의 강조는 개별적인 다수 영혼들의 존재에 주어져 있다. 세상의 모든 존재가 단일하고 보편적인 영혼의 운동에 따른 결과인 것이 아니라, 이미 존속하고 불멸하는 개별적 영혼 '들'이 우주 그 자체에 응답하는 질서를 품고 있다. 신과 분리된 혹은 신이 아닌 보편적 정신 혹은 영혼은 그 존재와 유일성이 부정된다.

이제 이를 따라 신플라톤주의적인 신(일자)-세계(전체)-존재자들(다양)은 공-주름운동과 밖-주름운동의 순차적인 과정을 통한 존재 방식에서 벗어난다. 다시 확인하자면, 쿠자누스에게서는 신성의 영역과 자연 세계인 우주의 무한성이 서로 다른 무한성으로 이해되었고, 그러한 간극이 상정됨에 따라 complicatio-explicatio가 추동되었다. 브루노에게서는 complicata가 모든 존재자들을 아우르고 있어야 하기에, 동시에 모두 펼쳐질 수 있어야 한다는 점에서 무한성과 연결되어 다중심의 우주에 관한 논의로 전환되었다. 그리고 라이프니츠의 맥락에서는 확실히 이와 같은 직접적인 단일한 일자의 전체에 관한 아우름, 공-주름운동은 명시적으로는 나타나지 않는다. 어쩌면 나타날 수 없다고 하는 편이 더 정확할 것인데, 『모나드론』 §47에 제시된 "매 순간 이루어지는 신성의 연속적인 방사(Fulguration)"[130]는 유출의 맥락과 연결되지만, 아우름에 관한 논의

130) 피샹의 지적에 따르면, 여기서 사용된 'fulguration'은 라이프니츠의 저작에서 단 한 번밖에 사용된 적이 없는 용어(hapax)이다. 어원상 빛 또는 번개의 방출을 뜻한다는 점에서, 그리고 『형이상학 서설』의 §14와 §32의 연속 창조 및 피조물들의 신에의 의존에 관한 논의에서 (신플라톤주의의) '유출'과 유사한 의미로 사용되고 있는 것으로 본다. 그러나 저술 시기와 전체적인 논의 구도의 유사성을 고려한 때문이지 직접적인 착상의 검토는 1705년 10월 31자 조피에게 보낸 편지를 거론하고 있다. Fichant(2004), n° 43, p. 486.
스트릭랜드는 신플라톤적인 유출과의 비교에서 더 나아가 라이프니츠의 『모나드론』에서는 이에 관한 직접적인 지표가 없음을 분명히 하고 있다. 이에 따라, 그는 이를 연속 창조의 논의가 기회원인론과 유사하게 이해될 수 있다는 점을 의식하는 라이프니츠의 비판(『변신론』 §§386-387)과 관련지어 인과 작용의 측면에서 접근한다.

와는 관계가 없다. 이는 피조 모나드들에 관한 신의 창조 행위의 즉각성을 지시하는 다른 국면에서의 논의이다. “신만이 근원적인 단일성 또는 근원적인 단순 실체”라는 라이프니츠의 주장 역시 “제한된 존재의 본질인 수용성(réceptivité)을 통해 경계 지워진” 피조물과의 차이에 관한 것이다. 이는 『모나드론』 §48에서 신의 능력, 인식, 의지와 창조된 모나드의 주체 또는 토대, 지각 능력, 욕구 능력이 “완전성을 척도로 한 모방”(des imitations, à mesure qu’il y a de la perfection)의 방식으로 이루어지는 대응(répond)임을 분명히 하는 데 그 목적이 있다.

따라서 「고찰」에서는 들뢰즈가 염두에 두고 있는 모나드들이 갖는 관점의 일치는 아직 거론되기 어렵고, 그러한 일치에 관한 모나드 형이상학의 전거가 될 『모나드론』 §57의 하나의 도시에 관한 다양한 조망의 논리 역시 직접 적용하는 데에는 한계가 있다. 다만 우주의 완전성과 관련한 §58의 논리 즉, 가능한 가장 큰 다양성과 가능한 가장 큰 완전성의 일치가 먼저 등장한다는 점을 감안할 수는 있다. 우주의 무한성이 영혼들의 다수성 즉, 모두 다르며 모두가 참된 방식에 의해 표상된다는 점에서, 아우름의 운동이 이러한 표상 또는 표현 작용으로 이동한다는 추론은 가능한다. 전체가 다양함을 아우르는 것이 아니라, 다양한 영혼들의 관점에 의해 둘러싸이는 하나의 우주가 있다. 위에서 살핀 것처럼, 들뢰즈는 이를 “세계는 각각의 환원 불가능한 자신의 시선점(point de vue)을 보존하는 개체화된 영혼들의 무한성에 의해 포괄된다(enveloppé)”고 표현하기도 했다. 그렇다면, 이제 개체적이고 다수인 영혼들이 어떻게 우주의 거울일 수 있는지, 어떻게 저마다 고유한 관점을 갖게 되는지에 관한 보충 설명이 요구된다고 할 수 있다.

결국 라이프니츠에게서 연속창조는 피조 실체의 실존 측면에서의 인과가 아닌 내적 작동 측면에서의 인과라는 점에서 협력(concurrence, co-operation 『변신론』 §§391)의 주제화로 주석된다. Strickland(2014), pp. 107-109.

부트루는 돌발적인 유출이라 이해하며, “De rerum originatione radicali”를 바탕으로 주석하고 있다. 사물이 직접적인 창조 이전에 신의 지성 속에서 이 가능한 존재로서 실존을 시작한다는 점에서, 그는 이를 잠재성이 실현되는 생산의 의미로 이해한다. 부트루 역시 이를 통해 데카르트적인 연속창조와의 차이를 부각하고 있다는 점에서 스트릭랜드와 유사한 이해를 드러낸다. Boutroux(1990) p. 150 n°1.

3. 소결 - 관점의 일치에 선행하는 영혼과 신체의 통일

다시 한번 정리한다면, 신플라톤주의의 철학사적 배경을 통해 들뢰즈와 라이프니츠의 '주름' 개념에 접근한다고 할지라도, 결국 탐구의 중점은 '주름' 그 자체에 대한 규정을 발굴하는 것보다는 주름이 다른 개념들과 어떻게 연될지는지를 확인하는 작업에 놓인다고 할 수 있다. 들뢰즈의 이해처럼 '주름론'이 라이프니츠 사유의 의미를 잘 특징지을 수 있는 논의라 할 수 있으려면 그리고 반대로 들뢰즈의 작업을 경유한 라이츠니츠에 관한 독해가 유의미할 수 있으려면, 합당한 논의 구도의 대응이 이루어져야 한다. 즉, 이러한 접근은 라이프니츠에게서 '주름'이나 '주름운동'에 관한 명시적인 텍스트적인 전거를 찾는 국지적인 확인을 넘어 라이프니츠에게서 주름이 연관될 수 있는 다른 개념들과 어떻게 함께 기능하고 있는지까지 조명할 수 있는 형태가 되어야 한다. 따라서 관건은 모나드 형이상학의 체계 안에서 주름이 라이프니츠의 여러 사유들과 연결되어 있음을 해명하는 데 있다.

따라서 신플라톤주의의 조화에 관한 교의가 라이프니츠에게 영향을 주었고, 초기 라이프니츠의 사유가 그 자체로 이미 완결된 형태라는 머서의 주장은 설득력을 잃는다. 만약 머서의 주장이 어느 정도 타당하다고 하더라도, 이 시기 라이프니츠의 예정조화 개념의 정립 시도에서 머서가 제시한 유출적 조화나 반성적 조화와는 다른 특징을 더하는 노력을 발견할 수 있다. 그리고 이는 머서가 크게 집중하지 않은 신의 본질이 개별적 존재들에게서 즉각적으로 수립되는(instantiate)[131] 기제에 관한 해명의 필요성으로 나타날 것이다. 그런 점에서 들뢰즈의 접근은 (신)플라톤주의가 라이프니츠에게 미친 영향을 중시하더라도 예정조화를 중심에 두는 머서보다는 모나드 개념에 주목하는 몰의 이해와 가깝다. 예정조화로 나아가기 위해서는 오히려 다양한 개체로서의 영혼에 관한 사유가 더 앞

131) 앞서 머서의 논의를 검토하면서 '유출'과 관련하여 옮긴 "(즉각적, 순간적) 구체화"라는 의미를 택할 수도 있지만, 라이프니츠에게서 신에 의해 개체적 영혼 또는 모나드에 내적 성질이 부여되는 측면을 더 부각한다면, 현재 용어법과 다소 다르더라도 어원 자체의 의미를 살려 안에-서 있음(in-stance) 또는 내적인 지속(in-sist-ance)을 드러내는 편이 더 적절하다고 생각한다.

서 있어야 한다. 그리고 들뢰즈는 모나드들 그리고 모나드들과 세계의 관계가 성립하는 기제 즉, 관점의 일치에 주목한다는 점에서 코나투스론의 배경을 강조하는 몰과 다시 갈라진다.

들뢰즈의 독해가 갖는 독특성과 별도로 다소 성급한 신플라톤주의에 관한 참조 및 맥락 연결은 모나드와 모나드 형이상학 체계에 더 주의를 기울이게 만든다. 라이프니츠의 '모나드'는 주름운동, 특히 공-주름운동에서 아우름의 주체가 세계나 세계영혼에서 개체적 영혼으로 바뀌는 것에 관한 지적만으로는 특정될 수 있는 존재가 아니기 때문이다. 들뢰즈가 부여한, "환원불가능한 개별적 통일성"을 가진 "형이상학적인 점인 영혼 또는 주체"이자 "독특한 관점들의 일치"를 통해 세계를 포괄하는 존재자라는 규정만으로는 모나드를 설명하기 부족하다. 물론 다양한 개체적인 영혼들은 동일한 우주와 신의 무한성을 표상하고, 전 우주에 응답하는 동일한 질서를 품고 있다. 그러나 이들은 아직 모나드 형이상학의 기초가 될 수 있을 정도로 충분하지 않다. 따라서 그들이 서로 다르다는 것, 차별화된다는 점이 더 강조될 필요가 있다. 이를 어떻게 이해할 수 있느냐에 따라, 신플라톤주의에서와 같은 보편적이고 단일한 정신을 거부하는 라이프니츠가 겨냥하고 있는 바에 관한 확인도 달라지기 때문이다. "어떠한 방해도 없이 각자의 방식으로 우주의 거울"인 개체적 영혼들 스스로가 따를 수 있는 "서로 다른 정도"(leurs different degrés)가 바로 개체적 영혼 각각을 개별적일 수 있게 한다. 바로 이러한 정도차가 어떻게 주어질 수 있는지, 이러한 정도차에 따라 서로가 어떻게 관계를 맺는지가 설명되어야, 공-주름운동을 대체하는 관점들의 일치가 다양한 개체들을 망가뜨리는 추상작용이 아닐 수 있을 것이다. 이를 살피기 위해서는 개체적 영혼들의 안으로 더 깊이 들어가야 한다.

> 이후로 개별적인 영혼의 교의를 두고 다툴 수 있게 하는 이유나 면모는 살피지 않을 것이다. 이는 우리 안에 있는 어떤 것이 보편적 정신의 결과라는 점에서는 일치한다. 그러나 신의 [창조] 결과들이 존속한다는 것은 피조물들의 변양과 결과와 같은 방식에 대해 말하는 것이 아니라, 서로를 파괴하지 않고 결합하는 그들의 인

> 상에 대한 것이다. 따라서, 우리가 살핀 것처럼, 더하고 덜하게 판명한 지각들 및 항상 존속하는 기관들과 함께하는 동물(animal)이 이성과 경험에 부응한다면, 마찬가지 귀결로 신의 결과들은 항상 이러한 기관들 안에 존속한다. -그렇다면 그것을 영혼이라 부르는 것이 허용되지 않을 수 없다. 이 교의는 무엇보다 이러한 문제들에 관해 내가 여기서 그리고 다른 저술들에서 말했던 모든 어려움들을 없애기 때문에 이러한 신의 결과는 보편적 정신의 방식을 모방하는 비물질적이고 불멸하는 영혼이라고 말할 수 있을 것이다. (GP VI 538)[132]

이제 초점은 세계와 관계하는 관점의 일치를 다루기 위한 공-주름운동의 함의에서 다시 개체적 영혼 또는 모나드의 내적 특성으로 옮겨진다. 「고찰」의 마지막 단락이 보여주는 것도 바로 이러한 "서로를 파괴하지 않고 결합하는 인상" 또는 "더하고 덜하게 판명한 지각"을 갖는 "비물질적 영혼"의 존재이다. 비록 동물 및 그에 귀속된 기관들에서 이루어지는 지각에 관한 유비의 형태에서 출발했지만, 이러한 지각의 정도차에 따라 신의 창조의 결과인 비물질적 영혼이 증명된다. 결국 이러한 「고찰」의 마지막 흔적을 따라간다고 했을 때, 라이프니츠의 맥락에서 중요해지는 것은 무엇보다 영혼의 지각들에 관한 논의라 할 수 있다.

지금까지의 논의한 들뢰즈의 '주름' 해석이 지니는 두 가지 난점 즉, 물

---

132) Frémont(1994), pp.229-230.
Après cela, je ne vois point quelle raison ou apparence on puisse avoir de combattre la doctrine des âmes particulières. Ceux qui le font accordent que ce qui est en nous est un effet de l'esprit universel. Mais les effets de Dieu sont subsistants, pour ne pas dire que même en quelque façon les modifications et effets des créatures sont durables, et que leurs impressions se joignent seulement sans se détruire. Donc, si conformément à la raison et aux expériences, comme on a fait voir, l'animal avec ses perceptions plus ou moins distinctes et avec certains organes subsiste toujours, et si par conséquent cet effet de Dieu subsiste toujours dans ces organes, – pourquoi ne serait-il pas permis de l'appeler l'âme, et de dire que cet effet de Dieu est une âme immatérielle et immortelle, qui imite en quelque façon l'esprit universel, puisque cette doctrine, d'ailleurs, fait cesser toutes les difficultés, comme il paraît par ce que je viens de dire ici et en d'autres écrits que j'ai faits sur ces matières.

질과 영혼의 주름에 관한 실체화와 신플라톤주의의 주름운동에 따른 예정조화에 관한 오해는 세 번째 난점을 만든다. 그것은 바로 영혼, 신체, 세계의 삼항 관계의 문제이다. 물질적인 신체와 영혼의 관계, 영혼의 관점과 세계의 관계라는 두 축이 주름이나 주름운동을 통해 명확하게 연결되지 않기 때문이다. 들뢰즈는 물체의 주름에서는 힘의 문제를 발견하고, 영혼의 주름과 관련해서는 주름운동과 관련된 모나드의 관점에 주목하지만, 세계는 이와 별개로 선재한다. 반복이지만, 라이프니츠에게서 이러한 관계를 명확하게 정리할 수 있기 위해서는 영혼을 중심으로 유기적 신체를 통해 관점을 갖고 이에 따라 세계를 표현하는 지각론이 필요하다. 따라서 영혼 안의 주름들에 대한 논의가 이 체계 안에서 기능할 수 있다면, 이 역시 결국 모나드가 갖는 지각의 연쇄에 관한 논의로 이어져야 하는 논의이다. 그리고 이는 앞서 언급한 것처럼 힘 개념을 반영하는 살핀 모나드 개념의 성립과 관련하여 탐구될 때 그 의미가 더 분명하게 드러난다. 모나드에 대한 규정이라는 형태로 단순화하기는 했지만, 모나드의 정의 및 내적 특성에 관한 논의는 『모나드론』의 전체 90항 중 최소한으로 해석하더라도 36항까지의 긴 초반부를 이루고 있다.[133] 따라서 『모나드론』의 §§1-3에 나타난 복합된 것과 단순한 것 사이의 관계에 관한 논의 즉, 복합된 것들이 실존하기에 단순한 것들인 단순 실체로서

133) 이러한 구조에 관한 지적은 부트루를 따른 것이다. Boutroux(1990), pp.118-122. 그는 §36까지를 모나드와 관련된 논의로 구조화하고 있는데, 다시 §§1-17은 모나드의 본성, §§18-36은 모나드의 완전성 정도에 관한 논의로 나뉜다. 이후의 항들은 신에 관한 논의(§§37-45 신의 실존, §§46-48 신의 본성), 신을 원인으로 고려된 세계(§§49-60 일반적인 세계의 본성(보편적인 조화와 낙관주의), §§61-90 세계의 구성과 피조물들의 위계)로 크게 제시된다. 스트릭랜드의 경우에는 기하학적 논증의 용어로 항들을 범주화하고 있다. 지각의 판명성에 관한 논증(argument)이 시작되는 §20부터 판명한 지각이 없는 헐벗은 모나드에 관련된 §20의 요청(postulate)과 혼미한 상태를 나타내는 미세지각에 관한 §21의 주석(scholium)을 반복하는 §24까지는 직접적으로 모나드 지각의 정도차에 관한 부분으로 읽을 수 있다. 그러나 §25부터 이어지는 동물의 지각에 관한 논증부터는 인간의 지적 능력에 관한 검토를 거쳐 §33의 추론진리와 사실진리의 구분 공리(axiom)의 주석으로서 충족이유율을 논하는 §36에 이르는 부분은 꼭 모나드에 관련된 규정으로 읽어야 할 필요는 없어 보인다. 이 부분은 인간의 진리 파악과 관련된다는 점에서 부트루와 다른 방식으로 구조화할 수도 있을 것이다. §37의 우연한 것들과 관련된 최종 원인에 대한 논증은 §38과 함께 충족이유율을 통한 신존재 증명으로 이어진다는 점에서 부트루의 구조화와 궤를 같이 한다. Strickland(2014), pp.34-36.

의 모나드가 존재해야 한다는 논의는 특히 주의를 요한다. 아마도, 이는 라이프니츠가 발생의 순서보다는 발견의 순서를 따르는 일상적 시각에서의 설명방식을 취했기 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고, 복합된 것과 단순한 것의 관계에 관한 라이프니츠의 접근은 존재의 층위가 다른 모나드들이 어떻게 자연 세계와 물질적 사물들을 이루는 기초가 되는지 설명할 수 있어야 한다는 점에서 많은 복잡한 문제들을 노정한다. 이러한 논의 문제는 들뢰즈에게서도 다른 양상으로 재확인된다. 특히, 각각의 모나드가 갖는 관점과 세계의 관계를 중심으로 정식화하는 들뢰즈의 다음과 같은 정리들은 상당히 애매한 방식으로 제시된다.

"왜 세계 또는 계열에서부터 출발해야만 할까? 그렇게 하지 않으면, 거울 또는 시선의 점이라는 주제가 모든 의미를 상실한 것이다. [……] 세계는 주체 안에dans 있지만, 주체는 세계를 향해pour 있다. 신은 영혼들을 창조하기 '앞서' 세계를 만든다."(『주름』 51) "세계는 모나드 안에 있기 때문에, 그 각각은 계열의 '이유'를 명석하게 담고 있지는 않다. 여기에서 모나드들은 모조리 이 이유의 결과로 생기며, 이유는 모나드들의 일치의 원리로서 그것에 외부적인 것으로 머물러 있다."(『주름』 52) 이는 마치 라이프니츠에게서 복잡한 것과 단순한 것의 관계처럼, 계열로서의 세계가 모나드에 선재하고, 그에 따른 자연 세계와 사물들에 모나드가 배치되는 구도처럼 읽힌다. 이와 관련해 생각해볼 수 있는 것은 들뢰즈가 관점의 일치를 위해 도입한 "세계가 무한한 계열이라면"이라는 가정에서 드러나는 '세계'의 불확실한 존재론적 지위이다. 계열로서 존재하는 세계가 영혼들의 관점에 따라 표상된 또는 영혼의 지각을 통해 인식된 관념상의 세계인지, 브루노가 도달한 무한한 중심의 천문학적 우주와 같은 자연 세계인지, "우주에서 (일상의 배경으로서) '세상mundus'으로의 변형인지"(『주름』 52)에 따라 이해는 달라질 것이다.

> 영혼은 세계의 표현l'expression(현실성)이지만, 이는 세계가 영혼의 표현된 것l'exprimé이다(잠재성). 또한 신이 표현적 영혼들을 창조한 것은, 그가 영혼들이 포함하는 중에 표현하는 세계를 창조한다: 변곡에서 포함으로. 결국, 잠재적인 것이 육화되거나 실행되기

> 위해서, 영혼 안에서의 그러한 현실화 이외에 어떤 것이 더 필요하지 않을까? 물질의 겹주름들(replis)이 영혼 안의 주름들(plis)을 배가시키게(redoubler) 되는 것처럼, 물질 내의 실재화 또한 필요하지 않을까? 앞 장(章)은 우리가 이를 믿도록 이끌지만, 아직 알 수 없다. (『주름』 53)

들뢰즈의 서술 의도는 이러한 모나드와 세계의 표현 관계를 통해 잠재성의 선재를 긍정하고 이를 현실화의 과정을 통해 설명하려는 것이다. 그러나 이러한 과정이 분명해지기 위해서는 아직 명확히 밝혀지지 않은 '물질'에 관한 이해가 더해져야 한다. 『주름』의 3장 <바로크는 무엇인가>는 다시 바로크적인 이해로 규정된 "신플라톤주의적인 전통의 계단으로 된 우주. 그러나 두 층으로만 되어 있는 세계, 그리고 상이한 체제를 따르는 두 측면으로부터 반향되는 주름에 의해 분리되어 있는 세계" (『주름』 58) 또는 "두 층의 구분으로 되돌려지는 내부와 외부의 분리"(『주름』 59)와 같이 이원적인 세계의 구조로 향한다. 그런 점에서 『주름』의 1장 <물질의 겹주름>에서의 논의가 개체적 영혼 혹은 정신인 모나드가 행하는 주름운동과 어떤 관계에서 나타나는지가 재확인되어야 한다. 이는 물질의 '겹주름'과 영혼의 '주름'에 대한 구분은 다시금 주름운동보다는 구성적 요소로서의 두 주름 사이의 존재론적 위상 차이에 더 주의를 기울이게 한다. 더구나 모나드와 물체 혹은 자연 세계 전체와의 관계는 라이프니츠의 『모나드론』에서 영혼으로서의 모나드에 관해 충분히 설명된 이후인 §§61-63에 이르러서야 등장한다. 이는 모나드에 대한 이해가 더 선재적이어야 함을 주지시킨다. 즉, 전 우주에 관한 라이프니츠의 논의는 "충만한 공간 안에서 모든 물질의 연결"(§§61-62) 그리고 "하나의 모나드에 귀속되는 신체"로서의 물체(§§62-63)라는 형태로 제시된다는 점을 기억해야 한다. 결국 이와 관련된 모든 논의는 "복합된 것 안에 있는 단순한 실체"라는 모나드의 정의, 『모나드론』을 시작하는 §1에 의존해 있다. 따라서 세계의 선재 문제와는 별개로 이는 해석상의 문제로 나타난다. 라이프니츠에게서 발생의 순서상 단순한 것들이 복합된 것을 이룬다는 기제는 여전히 해명되지 않고 있다. 위에서 언급한

라이프니츠에게서 존재 층위의 구분은 여기서 영혼과 연장, (관념적) 실재와 (물리적, 물질적) 현상의 구분으로까지 이어지기 때문이다.

결국 이를 분명히 하기 위해 모나드에 관한 규정들을 다시금 정확히 살필 필요가 있다. 이는 '단순함'과 '실체'라는 규정에 관한 확인이자, 모나드가 라이프니츠의 사유에서 어떠한 주제들과 관련되며 성립되는지에 관한 검토가 될 것이다. 이는 최종적으로는 자연학적인 연속의 문제가 힘 개념과 함께 모나드 내적 지각의 연속이라는 문제로 변형될 수 있는지에 관한 해명의 차원에 위치한다. 이상과 같은 정리는 들뢰즈의 주름론은 그 의도가 무엇이든 '모나드' 자체에 관한 충실한 이해를 요청하고 있다는 사실을 지적하는 데서 크게 벗어나지 않는다. 물론 들뢰즈의 주름론이 라이프니츠에 관한 다소 비역사적인 접근으로서 모나드 형이상학 체계를 중심축으로 상정한 연구라는 점에서 당연한 귀결이자 한계일 수 있음은 이미 상기한 바 있다. 그러나 비교적 주목 받지 않은 '주름'이라는 개념이 이러한 체계 내적 논리를 잘 보여줄 수 있다는 점이 더 강조될 필요가 있다. 역사적인 접근을 통해 새로 발굴되는 논점들에 의해 기각되기보다는 보충될 수 있다는 사실을 보일 수 있다면, 이는 들뢰즈의 철학사가로서의 역량을 보여주는 독해상의 강점이라는 평가로 전환될 수 있을 것이다. 그러나 이러한 체계를 가능하게 하는 원리가 예정조화라는 점을 다시 강조해둘 필요가 있다. 영혼의 지각, 귀속되는 유기적 신체를 통해 형성되는 모나드의 관점, 세계의 관계를 드러내는 기제는 '표현'이지만, 이러한 표현이 합당한 일치, 조응, 대응으로 제시될 수 있게 하는 것은 '예정조화'의 원리이다. 표현이 조화를 이끌어내는 것이 아니라, 반대로 주어진 예정이 표현을 조화롭게 한다. 그리고 이는 무엇보다 유기적 신체와 영혼이 예정조화를 통해 통일되는 한에서 그러하다. 표현을 위한 관점에 앞서 모나드의 존재와 영혼과 신체의 통일로서의 예정조화가 자리 잡는다.

Ⅳ. 영혼의 “겹주름”과 지각에서의 유비적 표현

지금까지의 주름에 관한 논의에 따라, 표현과 관련된 논의를 재정리하려 한다. 직접적으로는 『모나드론』 §56에서 직접적으로 “즉, 창조된 사물들 모두에 각각을 그리고 그 각각의 사물들에 다른 모든 것들을 연결 또는 화합하는 것은 단순 실체 각각이 다른 모든 것들을 표현하는 관계를 갖게 하고, 그 귀결로 그것 각각은 우주의 영원히 살아 있는 거울이게 한다.”라는 형이상학적인 서술에 나타난 관계 양상을 확보하는 것이다. 즉, 단순 실체인 모나드들 각각이 서로를 ‘표현’하는 관계가 어떻게 전 우주를 반영하게 되는 결과로 이어지는지를 구체적으로 살피려 한다. 그런 점에서 여기서 제시된 표현(expression, explication)은 표현하는 것과 표현되는 것 사이의 관계라는 구도를 바탕으로 재검토하려 한다.[134] 물론 이러한 표현 관계에서 나타나는 자연 안에서의 과정적 연계 혹은 산출적 대응이 이루어지는 기제를 정신적 실재와 자연적 실재 사이를 잇는 방식은 궁극적으로는 신, 모나드, 자연물 사이의 협력(divine concurrence) 또는 동시 발생(공동 작용)의 측면을 강조하는 논의로까지 나아가는 것이 타당할 것이다. 그러나 여기에서 논의는 지금까지의 논의 맥락과 관련하여 가급적 영혼과 신체 사이의 유비적 대응으로서의 ‘표현’에 초점을 맞출 것이다. 그런 점에서 표현에 관한 이러한 접근은 개별 모나드 안에서 하나의 지각이나 욕구에 관한 분석을 통해 전 우주의 사건을 알 수 있다는 보편적 표현론의 접근과는 다소 다르다.[135] 신체를

---

134) 이는 이미 박제철에 의해서 주제화되었다. “라이프니츠는 자연 안에서 표현이라는 관계를 발견했다. 이 표현관계의 특징은 표현하는 것과 표현되는 것이 닮을 필요가 없다는 것이다. 이 지점에서 라이프니츠는 이 표현관계를 관념과 사물에 적용한다. 그래서 우리 정신 내의 관념은 물질과 닮지 않았지만, 다시 말해 관념은 물질과 다른 존재론적 범주에 속하지만, 그럼에도 불구하고 관념은 물질을 잘 표현할 수 있는 것이다. 그리고 그 결과, 우리는 외부 사물에 대한 정보를 얻어낼 수 있는 것이다.” 박제철(2013), 80-81쪽. 여기서 더 논의를 진행하려 하는 부분은 표현 관계가 영혼과 물체 모두에게 동일한 세계로서의 자연 세계에서 어떻게 나타나는지를 세부적으로 살피는 것이 될 것이다.

135) Mark Kulstad, “Leibniz’s Conception of Expression”, *Studia Leibnitiana* 9, 1977,

갖는 영혼의 지각에 관한 논의가 중심이 된다는 점에서, 이는 현상적 자연을 바라보는 인간의 정신에 관한 논의도 포함한다. 즉, 예정조화에 의해 표현되는 자연 세계의 조화를 바라보는 주체의 문제 역시 함께 다루게 되는 것이다. 『모나드론』의 체계에서는 최소한 세 종류의 의식적 주체가 존재할 수 있다. 바로 신, 모나드 그리고 인간을 포괄하는 유기체로서의 자연적 주체들이다.

우선 신과 관련해서 『모나드론』 §47의 "신만이 근원적인 단일성이거나 본래적인 단순 실체이다."라는 주장과 §72의 신만이 신체를 갖지 않는다는 주장은 텍스트 상으로 신은 모나드인가 아닌가라는 또 다른 해결하기 어려운 문제를 낳는다. 만약 §47과 §72를 표면적으로 연결한다면, "신은 최고의 완전한 모나드이다."라는 주장이 도출될 수도 있을 것이다. 그러나 신의 무한한 완전성 즉, 전지전능의 문제를 감안한다면, 이는 달리 해명해야 할 문제가 된다. 더구나 §§37-38의 충족이유율에 따라서 필연적인 신은 우연적인 인과 계열의 외부에 있다. 이는 §60에서 언급하는 것처럼 신과 피조 모나드는 우주를 표상하는 데 있어, 지각의 판명함에 따라 완정성의 정도가 다르다는 측면에서도 이해될 수 있다. 여기서 라이프니츠는 오히려 모나드들이 다른 모나드들과의 관계에서 제한을 받지 않는다면 개별적인 모나드들이 신성을 갖게 되는 모순이 일어난다고 이야기한다. 따라서 여기에서의 접근은 다만 현존하는 '자연 세계'라는 공통의 지평에서 모든 실재물들이 각자 다른 정도와 방식으로 서로의 존재를 함께 표현하며 세계의 완전성에 참여하고 있다는 수준에 그칠 것이다. 따라서 이는 독자적인 논의라기보다는 모나드들이 각자의 관점을 갖지만 공통된 하나의 세계를 조망한다는 라이프니츠의 기본적인 입론을 충실히 따라가는 쪽에 가깝다.[136]

---

pp.57f; Chris Swoyer, "Leibnizian Expression", *Journal of the History of Philosophy* 33, 1995, pp. 66f. recited from Larry M. Jorgensen, Leibniz's Naturalized Philosophy of Mind, Oxford University Press, 2019, pp.106f. 다만, 특정한 요소의 표현이 다른 특정한 요소들과 항상적으로 상응해야 한다는 기준은 동의되고 있지만, 요르겐센은 소여와 함께 컬스태드의 표현에 있어 기하학적 범례들의 대응은 기능적 관계에 의존한다는 결론은 비판하고 있다. Jorgensen(2019), pp. 108-109 & n°27.

136) 『모나드론』, §57. "그리고 상이한 측면에서 바라보면 하나의 동일한 도시가 전혀

그러나 더 큰 틀에서는 서두의 연구 배경에서 서술한 것처럼 라이프니츠의 기본적인 사유 구도를 주지하지 않을 수 없다. 라이프니츠가 형이상학을 다른 모든 학문들의 기초로 두는 것이라고 이해한다면, 그것들은 원리상 공통의 지반 아래 논의되어야만 한다. 라이프니츠의 동역학적 자연학이 17세기의 기계론 특히, 데카르트의 기계론적 자연학을 넘어서고자 하는 점도 자연학을 근거 짓는 형이상학과 함께 논의되어야 한다. 이는 형이상학적 자연학의 작용인과 목적인의 동시적인 고려가, 데카르트적인 기계론의 '연장' 개념으로부터 파생되는 정신과 관계가 없는 단순 연장 실체나 연장으로만 이루어진 사물로 보아서는 안 된다는 논리라는 점에도 부합한다. 그리고 이는 결국 우리가 살아가는 세계의 모습을 어떻게 이해하고 설명할 것인지에 대한 답과 연결될 수 있을 것이다.

그런 점에서 들뢰즈의 주름 독해가 라이프니츠와 엇갈리는 지점은 현실 '주체'의 자기-관계 문제라 할 수 있다. 이러한 들뢰즈의 주체 문제에 적용된 '주름'의 역할을 확실하게 살피게 해주는 텍스트는 『주름』에 2년 앞서 출간된 『푸코』이다. 여기서 주름과 주름작용은 푸코의 『성의 역사』 시리즈 및 그의 1981-1982 콜레주 드 프랑스 강의인 『주체의 해석학』에서 탐구된 자기-관계, 자기-배려 개념에 대한 해제를 위해 활용되고 있다. 그리고 이는 들뢰즈가 『주름』에서 언급하는 "자기-향유 self-enjoyment"(『주름』 145) 개념과 상통한다. 심지어 들뢰즈가 보기에 『변신론』의 라이프니츠는 "신의 변호사"로서 "세계 내부에 있는 소위 '자기-조형'적인 변양을 가지고 세계를 재구축하는 인격들을 소집한다." 그리고 여기서 소집되는 것들이 바로 "모나드들, 또는 라이프니츠에게서 <자아>들, 자동인형이다."(『주름』 128) 이처럼 들뢰즈에게서 모나드는 '자아'로서 이해되고 있다. 위와 같은 들뢰즈의 초점은 라이프니츠와의 분명한 차이를 드러낸다. 그리고 바로 이 때문에 라이프니츠에게서 영혼의 "겹주름"이 개체로서의 모나드 안에서 맡는 특정한 역할을 확

다르게, 즉 다양한 모습으로 나타나는 것처럼 무한히 많은 단순한 실체들로 인해 그 많은 많은 서로 다른 세계가 존재한다. 그러나 이 세계들은 단지 각 모나드의 서로 다른 관점들 중의 한 관점에 나타난 하나의 동일한 세계에 대한 조망인 것이다." §56, §§61-62 및 서양근대철학회, 『서양근대철학』, 173쪽의 실체의 개체성과 관련하여 세계와 관계하는 지적 조망점으로 제시하는 설명 역시 참조.

인하게 한다. 사실 이는 최종적인 결론이 되어야 하겠지만, 영혼의 겹주름에 관한 논의는 모나드론의 일부, 더 자세히는 지각 이론의 일부이고, 그래야만 한다. 이는 기본적으로 라이프니츠의 모나드 형이상학에 의거했을 때, 관련될 수 있는 별도의 존재를 찾을 수 없다는 점을 지적한 바 있다. 그런데 들뢰즈는 실제로 영혼에 대한 신체의 귀속, 그리고 유기적 신체의 구성과 관련된 모나드적 지배를 연결시켜 상당히 길게 논의하고 있다.(『주름』 200이하) 따라서 『주름』의 8장 <두 층>에서 재론되는 위층의 영혼과 아래층의 물질, 신체의 소통 혹은 결합에 이해는 『모나드론』 안에서의 이해와 달라질 수밖에 없다. 아마도 이것이 『모나드론』 §§60-62에 관한 해석을 달리 시도할 수밖에 없는 적극적인 한 가지 이유일 것이다.

그리고 지금까지 물질, 물체, 유기적 신체, 자연의 기계들에서의 주름이 '접힘'의 주름구조 차원에서 확인되었다면, 표현에서의 주름은 '펼침'의 논의라는 기본적인 차별성이 나타난다. 물론 들뢰즈가 주름작용 또는 주름운동의 논리를 "펼침은 접힘의 반대가 아니다. 펼침은 또 다른 접힘에까지 접힘을 따라간다."(『주름』 §16)로 정식화했다는 점은 이미 살핀 바 있다. 그러나 들뢰즈가 물질이 탄성력과 조형력에 의해 두 번 접힌 것(『주름』 §22)이기에 물질의 겹주름이라고 이해하는 한, 이는 라이프니츠적 주름과 직접 대응되지는 않는다. 이는 접힌 것이 무엇인지는 이해하게 하지만 접는 것(주체)과 접기 자체 즉, 힘, 역량, 운동의 작용이 무엇인지를 이해하기 어렵게 만들기 때문이다. 들뢰즈는 이에 관해, "주름 접기-주름 펼치기는 더 이상 단순히 당기기-풀기, 수축-팽창이 아니라, 또한 포괄-전개, 말아넣기-풀어내기를 의미한다. 유기체는 자신의 고유한 부분들을 무한하게 접는 능력과 무한까지가 아니라 그 종에 할당된 전개의 정도/단계까지만 풀어내는 능력을 통해 스스로를 정의한다."(『주름』 §21)[137]고 결론을 내리고 있다. 여기서 '유기체'는 유기적 신체와 영

137) Plier-déplier ne signifie plus simplement tendre-détendre, contracter-dilater, mais envelopper-développer, involuer-évoluer. L'organisme se définit par sa capacité de plier ses propres parties à l'infini, et de les déplier, non pas à l'infini, mais jusqu'au degré de développement assigné à l'espèe.

혼의 합성체로 정의되기 때문에, 영혼과 귀속된 신체의 관계가 이미 주름의 표현으로 다루어진 것으로 보일 수 있다. 그러나 이는 아직 『모나드론』 §61의 "영혼의 겹주름"의 논리와 명확히 대응되지 않는다. 모나드가 "사물의 단 한 부분만을 표상하도록 제한할 것은 어떤 것도 존재하지 않는다.", "모나드들은 대상에서가 아니라 대상에 대한 인식의 변형에서 제한된다." 그리고 "인식은 모두 모호한 방식으로 무한한 곳까지, 즉 전체에까지 이른다."(『모나드론』 §60)의 논리가 답해지지 않았기 때문이다. 이는 결국 지각의 판명성의 '정도차'에 관한 논의이다. 모나드들의 관점, 표상 또는 표현은 모두 지각론에 따른다.

1. 라이프니츠의 '표현'에 대한 재검토

『모나드론』 §61에 대한 해석의 중요성은 단순히 영혼의 (겹)주름(replis)에 관한 언급에 한정되지 않는다. 이 항에서는 모나드들의 관계뿐만 아니라, 단순한 모나드들의 집적을 통해 현상되는 물체들 사이의 "소통"(communication)도 직접 언급되고 있다. 그러나 아무리 단순한 혹은 벌거벗은 모나드라 하더라도, 원리상 창이 없어야 한다. 그러나 이들이 이루는 물질 또는 물체의 수준에서 소통이 제시되고 있다는 점에서, 구조상의 문제가 나타난다. 물질들이 모나드로 환원되지 않는 독자적인 지위를 가진 것으로 이해될 수 있다. 이는 라이프니츠에게서 모나드들의 세계와 모나드들의 공존 결과인 물리적 세계 즉, 우주의 위상 및 존재 방식에 대한 다른 존재론적 이해가 가능할 수도 있다. 이런 점에서 라이프니츠에게서 세계 또는 우주의 존재 방식을 이해하기 위해서라도 『모나드론』 §61의 해석은 중요하다. 단순 실체 또는 하나인 것, 통일성으로서의 개별적 모나드의 구조에 대한 충실한 이해를 바탕으로 그들 사이의 관계까지도 살피는 작업이 된다. 더 나아가 이는 『모나드론』 §71에 나타나는 영속적인 흐름(un flux perpetuel) 즉, 영혼과 신체의 관계에서 끊임없는 부분들의 드나듦에 대한 논의와도 연결되어 있다. 결국 『모나드론』 §61에 나타나는 영혼의 겹주름에 대한 해석은 전 우주의 거울로

서의 모나드, 관점을 갖는 개별적인 모나드의 세계 전체에 대한 표상과 같은 주제들[138]의 의미를 충분히 풀어내기 위한 관건이 된다.

들뢰즈는 이러한 모나드들과 세계의 연결을 무엇보다 표현에 관련짓는다. 이는 『주름』과 20년 정도의 시차를 두고 작성된 『스피노자와 표현의 문제』에서부터 나타나는 생각이다. 그는 "[표현은] 다른 것이 "다수성 속에서 분산시키는" 것을 자신의 통일성 속에서 "집중시킨다." 라이프니츠에게서 표현은 모든 영역에서 '일자'와 '다자'의 그러한 관계의 토대가 된다. 그 자신을 표현하는 것은 그의 표현들과 관련해서 "진정한 통일성을 갖는다.""[139]고 설명한다. 그리고 이에 덧붙여, 스피노자와 더불어 라이프니츠를 '표현'이라는 관념 아래 데카르트 이론을 극복하고자 하는 공통 목적을 지니는 이들로 형상화한다.

> 라이프니츠가 표현을 그의 기본 개념의 하나로 삼은 만큼 이 문제는 더욱 중요하다. 스피노자에게도 라이프니츠에게도 표현은 신학・존재론, 그리고 인식론에 동시에 걸쳐 있다. 그것은 신에 대한 이론과 피조물들에 대한 이론과 인식에 대한 이론에 활기를 불어넣는다. 데카르트주의의 난점들을 극복하기 위해서, '자연'철학을 복원하기 위해서, 그리고 데카르트의 성과들을 근본적으로 데카르트적 세계관에 적대적인 체계에 통합하기 위해서, 이 두 철학자는 각자 독자적으로 표현 관념에 기대는 것으로 보인다. 라이프니츠와 스피노자의 반데카르트주의에 대해 말할 수 있다면, 이 반데카르트주의는 표현 관념에 근거한다 (『표현의 문제』, 15)

이에 따를 때 비로소 라이프니츠의 모나드에 대한 들뢰즈의 해석이 지향하는 바와 거기에서 파생되는 난점을 분명히 알 수 있다. 들뢰즈는 '표현' 개념 자체가 철학사적으로 독특한 위상을 지닌다는 관점에서 이 개념에 주목한다. 이의 의도는 다름 아닌 데카르트적 기계론을 거부하고

---

138) 『형이상학 서설』 §9, 「이성에 기반을 둔 자연과 은총의 원리」 §3 등.

139) Gilles Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Le Éditions de Minuit, 1968.; 현영종・권순모 옮김, 『스피노자와 표현의 문제』, 그린비, 2019, 405쪽. (이하 『표현의 문제』로 약칭하고 한글판의 쪽수를 표기하되, 필요한 경우 번역은 수정한다.)

‘자연’ 철학을 복원하는 것을 목적으로 한다. 그러므로 들뢰즈가 라이프니츠의 모나드를 해석하기 위해 경유하는 주름운동은 직접적으로 라이프니츠의 텍스트에 근거한다기보다는 ‘표현’을 달리 주제화하는 철학사적 맥락에 따른 외재적 접근에 가깝다. 더구나 들뢰즈가 “표현은 개체의 핵심에, 즉 그것의 신체와 영혼에, 그것의 수동과 능동에, 그것의 원인과 결과에 자리 잡는다. 그리고 라이프니츠가 **모나드**를 통해서, 스피노자가 **양태**를 통해서 말하고자 하는 바는 표현적 중심으로서의 개체에 다름 아니다.”(표현의 문제, 404)와 같이 말하는 한, 이는 오해를 낳는다. 즉, 이러한 접근은 개체로서의 모나드와 그들을 기초로 해서 구성되는 세계의 구조로서 모나드적 형이상학 체계의 구조와도 거리가 멀어진다. 이는 『주름』에서도 나타난 것처럼, 라이프니츠의 사유, 더 좁은 범위에서 『모나드론』에 제시된 모나드의 표현도 그 독자성보다는 신플라톤주의의 맥락을 중심으로 이해하게 되는 양상을 낳는다.

> 다른 이들은 그것[표현]에 얼마간의 중요성을 부여하지만, 그것은 간접적 중요성이다. 그들은 표현 개념을 보다 근본적인 어떤 용어의 동의어로 보기 때문이다. 가령 그들은 표현을 “유출émanation”에 대해 말하는 한 방식에 불과하다고 본다. 라이프니츠가 이미 그것을 시사했다. 그는 스피노자가 표현을 카발과 동일한 의미로 해석했다고, 그리고 그것을 일종의 유출로 환원했다고 비난했다. 혹은 그들은 표현하다를 설명하다의 동의어로 본다. (『표현의 문제』, 15-16)

위에서 확인할 수 있는 것처럼, 들뢰즈는 그가 동일하게 ‘표현’을 주제화했다고 평가하는 철학자들인 스피노자와 라이프니츠 사이의 견해도 구별한다. 주목할 수 있는 부분은 라이프니츠가 스피노자가 표현 개념을 신플라톤주의의 핵심 개념인 ‘유출’ 개념으로 환원했다고 비난했다는 지적이다. 그러나 3장에서 길게 살폈던 것처럼, 들뢰즈 스스로 역시 『주름』에서는 모나드가 신플라톤주의의 주름운동으로부터 유래한다고 직접 말하고 있기도 하다. 물론 이러한 논의가 펼쳐지는 구도상의 차이는 있

다. 『주름』에서는 논의는 기본적으로 모나드와 관련해 일자-다양의 관계를 주름운동 전반, 특히 공-주름운동과 관련한 접근으로 한정되어 있다. 반면, 『스피노자와 표현의 문제』에서는 밖-주름운동을 '표현' 개념으로 정선하는 과정에서 즉, 독특한 개념으로서 표현 개념의 정립 과정을 다룬다. 이는 compliquer-expliquer(complicatio-explicatio) 개념쌍에 기대어 논의된다.(『표현의 문제』, 210-213)

그렇다면 결국 들뢰즈의 논의가 라이프니츠의 논의와 궤를 같이 하기 위한 실마리로 남는 것은 '자연' 철학을 복원하기 위해 표현 개념에 입각한다는 주장이다. "스피노자에게도 라이프니츠에게도 표현은 신학·존재론, 그리고 인식론에 동시에 걸쳐 있다. 그것은 신에 대한 이론과 피조물들에 대한 이론과 인식에 대한 이론에 활기를 불어넣는다."(『표현의 문제』, 15)라는 언급을 상기한다면, 들뢰즈는 분명히 라이프니츠의 철학체계를 의식하고 있는 것은 분명하다. 그러나 이것이 단순한 언급에 지나지 않기 위해서는 더욱 라이프니츠의 체계에 밀착해야 한다. 라이프니츠의 형이상학과 자연학의 관계를 모나드 형이상학이라는 차원에서 고려할 때, 그의 체계에서 '자연'은 모나드들에 의거해서만 도출될 수 있는 현상적인 차원에 머무르는 것일 수 있다. 결국 라이프니츠에게서 '현상'으로서 '자연'의 구성을 설명하기 위해서도 모나드들이 어떻게 작동하는지를 살펴야 한다.

그리고 직접적으로 '표현'에 대응하는 용어로는 대부분 'exprimer'를 사용하는 라이프니츠에게 신플라톤주의로부터 유래하는 개념인 'expliquer' 즉 'explicatio'를 대응시킬 수 있을지부터도 문제일 수 있다. 주름과 관련될 수 있는 몇몇 경우를 제외한다면, 실제로 들뢰즈가 언급한 것처럼 라이프니츠는 라틴어 저술에서도 대부분 'explicatio'를 자신이 다루는 주제를 설명한다는 일상적 의미로 사용하고 있기도 하다. 이와 관련하여, 먼저 『모나드론』에 앞서, 라이프니츠의 개체적 실체 또는 유한한 단순실체와 관련된 '표현' 개념 사용을 검토해볼 수 있다. 형이상학적인 맥락에서 '표현' 개념이 중심적으로 제기되는 대표적인 논거는 라이프니츠 중기의 사유를 정리하고 있는 『형이상학 서설』의 §§15-16이다. 여기에서

‘표현’(expression/exprimer)은 전 우주에서 그 등급에 따라 차별적으로 신의 완전성 정도를 표현하는, 신에 의해 창조된 유한 실체의 능력이 드러나는 방식을 설명하기 위한 개념으로 사용된다. 여기서 특히 라이프니츠의 ‘표현’을 이해하기 위한 실마리로 주어지는 것은 『형이상학 서설』 §16에서 제시되는 “신의 특별한 협력”이다.[140]

신의 협력은, 그 표현이 모든 것에로 펼쳐지기에, 모든 유한 실체의 본질(essence)이 표현하는 것과 함께 놓여있다(compris). 그런데 흥미롭게도 라이프니츠는 이 표현의 정도 혹은 한계와 관련하여 본질(essence)과 자연/본성(nature)을 구분하는 논의로 초점을 옮긴다. 반면에 스피노자에게서는 이러한 본성과 본질의 구분이 큰 의미를 갖지 않다. 이는 매우 시사적인 초점의 이동이다. 왜냐하면 라이프니츠는 §15의 표제에서부터 신의 조응을 원인으로 즉, “신이 유한한 실체들을 전체에 순응하도록 미리 조정하여 창조하였기 때문에” 한 유한 실체의 표현 정도가 감소하면 다른 유한 실체의 표현 정도가 증가한다는 형이상학적인 언급이 제시되고 있다. 그리고 이는 “한 실체가 다른 실체에 영향을 미친다는 것”(윤선구D 72)의 의미을 설명하기 위한 것이다. 이는 마치 자연학에서 물체들 사이의 힘이나 에너지의 총량이 보존되는 것과 유사한 논리이기도 하다. 따라서 이는 §16의 자연에 관한 논의를 거치면서 §17에 이르러 자연학의 대상 즉 현상으로서의 물체가 따르는 운동법칙 중 하나인 에너지 보존의 법칙에 대한 제시에 반영되어 나타난다. §16을 마무리하는 본질과 자연/본성의 구분에 대한 논의는 다음과 같다.

> 그런 반면에 자연적이라 불리는 모든 것들은 피조물들이 파악할 수 있는 덜 일반적인 준칙에 의존한다. 따라서 구어/말하기(paroles) 역시 그 의미를 나무랄 데가 없도록 하려면, 특정 구어/말하기 방식들을 특정 생각들과 연결하는 것이 좋을 것이다. 그리고 우리가 표현하는 모든 것을 포괄하는 것을 본질(essence) 또는 관념(idée)이라 부를 수 있을 것이다. 그것[본질 또는 관념]은 신 자신과 우리의 통

140) 이는 『모나드론』 §51의 “신의 매개”라는 주제와의 연관성을 검토할 수 있을 것이다.

> 합을 표현하는(exprime) 것으로서 어떠한 한계도 갖지 않고 어떤 것도 그것을 넘어서지 않는다. 그러나 우리 안으로 한계 지어진 것은 우리의 본성(nature) 또는 우리의 역량(puissance)이라 불릴 수 있고, 이를 고려하면, 모든 창조된 실체들의 본성을 넘어서는 것은 초자연적이라 불릴 수 있을 것이다. (윤선구D 77-78)[141]

이 논의에 따르면 '본질'은 '관념'과 대등한 것으로 서술되고 있으며 신과의 통합을 표현하므로 한계를 갖지 않는다. 반면에 유한 실체에게 있어 '자연'이라 할 수 있는 것 곧 '본성'은 창조된 실체로서 그것이 지닌 능력 안으로 제한된다. 따라서 이를 들뢰즈가 이해하는 '자연철학'과 관련지어 본다면, 라이프니츠의 자연철학은 다름 아닌 창조된 실체 안으로 한계 지워진 능력이 어떻게 표현되느냐의 문제를 다루는 것으로 이해할 수 있게 된다. 그러나 이를 라이프니츠의 사유가 완성된 후기의 모나드의 형이상학을 통한 설명에도 그대로 적용할 수 있는지는 다소 불분명하다. 실제로도 『형이상학 서설』에서 '표현'을 통해 주제화된 부분과 유사한 논의가 드러나기는 하지만, 『모나드론』에서는 직접적으로 자연철학 즉 당대의 자연학과 관련하여 '표현'(exprimer)이라는 용어는 §65에서 "물질의 각 조각이 전 우주를 표현한다."(윤선구D 285)라는 정식으로 주제화되어 사용될 뿐이고, 모나드와 관련한 상당수의 맥락에서는 대부분 '표상'(représenter) 개념이 사용된다.[142] 따라서 직접 『모나드론』의 다른 논의들과의 일관성을 함께 검토하는 것이 필요하다.

『모나드론』을 직접 검토하기 이전에, 라이프니츠에게서는 단일한 실

---

141) G. W. Leibniz, ed. par Michel Fichant, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, 2004, pp. 177-178; ed. par Henri Lestienne, *Discours de Métaphysique*, Vrin, 1994, pp. 53-54;

142) 『모나드론』 §65의 구절에서 표현과 관련하여 참조할 수 있는 것은 "물질/질료의 각 부분이 전 우주를 표현할 수 있다는 것"(chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers)에 대한 논의가 이루어진다는 점이다. 이때 라이프니츠에게 있어서 '표현' 혹은 '밖-주름운동'을 우주 전체와 그 부분의 관계를 나타내는 것으로 읽는 것은 정당해 보인다. 왜냐하면 모나드가 전 우주의 거울이라는 유명한 테제가 등장하는 형이상학적 맥락의 §56 역시 "각 단순 실체는 다른 다순 실체들과 그 전체를 표현하는 관계를 지니기에"(chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres)에 "우주에 대한 영속적인 살아 있는 거울"(un miroir vivant perpétuel de l'univers)이 되는 것이 가능하기 때문이라 적시하고 있다.

체들이 우주 전체를 '표현'(exprimer)한다는 논의가 반복된다는 사실을 확인할 필요가 있다. 직접적으로 『모나드론』과 같은 해인 1714년에 쓰인 『자연과 은총의 원리』 §3[143]에서도 논의는 유사하게 나타난다. 즉, 각각의 모나드가 전 우주를 표상하는 또는 재현하는(représentatif) 거울이라는 주장은 이 시기의 라이프니츠의 단순 실체와 우주의 관계에 대한 이 어느 한순간에 돌발한 것은 아님을 보여준다. 실제로도 우주의 거울과 관련한 『형이상학 서설』 §9의 "하나의 동일한 도시가 조망자의 상이한 위치에 따라 상이하게 보이듯이 각 실체가 그에게 독특한 방식으로 표현하는, 전 우주의 거울"(윤선구D 52) 및 1702년의 「고찰」의 "각각의 영혼은 어떠한 방해도 없이 각자의 방식으로 우주의 거울"을 통해서도 확인한 바 있다. 그러나 이러한 모나드의 관점의 성립과 관련된 논의 없이, 선재적으로 관점의 중요성만을 강조하는 것은 충분한 논의가 되지 못한다는 점을 들뢰즈의 독해에 대한 비판에서도 살핀 바 있다.[144] 그리

---

143) G. W. Leibniz, par André Robinet, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, PUF, 2002[5], pp. 30-31. 원문과 기존의 번역은 다음과 같다.
"Et comme à cause de la plenitude du Monde tout est lié et que chaque corps agit sur chaque autr corps, plus ou moin, selon la distance, et en est affecté par reaction; il s'ensuit que chaque Monade est un Miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant sont point de veuë et aussi réglé que l'univers lui même."
"전 세계가 빈틈없이 충만되어 있는 까닭에 모든 것은 서로 결합되어 있고, 모든 물체들은 거리에 따라 다소간에 다른 모든 물체에 영향을 미치며, 동일한 방식으로 그들의 반작용을 받기 때문에, 이로부터 모든 모나드는, 자신의 관점으로부터 우주를 표현하고 우주 자체와 동일하게 규정되어 있는, 내적 활동성이 가능한 살아있는 거울이라는 사실이 도출된다."(윤선구, 229-230)
"만물은 세계의 충만으로 연결되어 있고, 모든 몸은 다른 몸과 거리에 따라 작용하고 또 그것에서 반작용을 받기 때문에, 모든 모나드는 자신의 방식으로 우주를 표상하고 또한 우주 자신처럼 통제되어 있는 하나의 생생한, 내적인 활동 능력이 있는 거울이다."(배선복 18)
§12 역시 참조. 여기에서는 §3항과 달리 모나드가 "창조자의 관점에 따라 전 우주를 표상하는 살아 있는 거울"이라 제시되고 있다.

144) 특히 에레라 카스티요(2020)의 접근에서 볼 수 있는 것처럼, 이러한 접근은 '주름'의 의미와 역할보다는 '관점'(point de vue)이나 '관점주의'(perspectivisme)의 차원에서 모나드의 주름진 내적 구조과 펼침, 밖-주름운동으로서의 표현에 관한 논의를 부각시킨다. 그런 점에서 이러한 접근에서는 §56의 "살아 있고 영속하는 우주의 거울"과 §57의 "상이한 관점들 중의 한 관점에서 보여진 하나의 동일한 세계에 대한 조망"에 관한 논의만이 참조될 뿐이다.
Laura E. Herrera Castillo, "Beyond the Limits of Functionality", in Ed. Juan Antonio Nicolás, *Körper, Geist, Monaden-Monadologie und Metaphysik bei*

고 서술상의 시차가 있는 『형이상학 서설』과 『자연과 은총의 원리』에서 각각 '표현'은 우주 전체에, '표상'은 모나드의 시점에 초점이 맞춰져 있다는 차이도 참조할 수 있다.

> 단일한/독특한 실체들 각각은 그의 방식대로 우주 전체를 표현한다(exprime)는 것. 그리고 그의 관념 안에서 그의 사건들 전체는 그들[사건들]의 환경들 모두와 모든 외부 사물들이 잇닿아 있는 모두를 함께 포함한다는 것.(『형이상학 서설』 §9)[145]

> 세계의 충만함에 대한 원인에서 그러한 것처럼 모든 것은 연결되어 있고, 각각의 물체들은 다른 각각의 물체들에 그 거리에 따라 많든 적든 작용을 하며, 그리고 반작용에 의해 변용된다/영향을 받는다. 그 결과로 각각의 모나드는 자신의 시점에 따라 세계를 표상하고(represente) 그 스스로를 우주에 부합하게 하는/우주에 맞춰 규율[조정]하는, 내적인 작용을 부여받은 또는 살아있는 하나의 거울이라는 사실이 따라 나온다.(『자연과 은총의 원리』 §3; 윤선구 D 229-230)

이처럼 단순 실체로서의 모나드와 전 우주의 관계에 주목하게 된다면, 그것들이 맺는 관계가 어떻게 이루어지는지에 대한 이해가 필요하다. 따라서 여기에서는 모나드가 살아있는 존재라는 사실과 그것이 "내적인 작용"을 부여받았다는 사실이 동등한 사태로서 제시되어 있다는 점을 고려해야 한다. 이는 다름 아닌 『모나드론』 §§14-15에 등장하는 모나드의 내적인 변화의 원리인 지각과 욕구의 존재에 대한 설명으로 이해할 수 있을 것이다. 특히 §15의 욕구에 대한 정의는 중요하다. 욕구는 "변화 또

Leibniz, StL-Sh 56, 2020, pp. 193-210,

145) 원문과 기존의 번역은 다음과 같다.

"Que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstance et toute la suite des chosess extérieures."

"모든 개체적 실체들은 자기 나름의 방식으로 전 우주를 표현한다. 그리고 그의 개념 속에는 그의 모든 환경과 함께 그의 모든 사건 및 외적 사물들의 전 과정이 포함되어 있다는 것."(윤선구 51)

는 한 지각으로부터 다른 지각으로의 이행을 야기하는 내부 원리의 작용/활동(action)"(윤선구D 258)이다. 이때 라이프니츠는 내적인 '작용'의 측면을 강조하고 있다는 점에 다시 이에 주의할 필요가 있다. 『모나드론』 §49에 따르면 라이프니츠는 "모나드에 대하여 그것이 판명한 지각을 갖는 한 능동성"을 부여한다. 모나드의 능동성 또는 작용은 그 자신의 내적인 지각을 우주 전체에 조응시킬 때 발휘되는 것이다. 그리고 한 지각에서 다른 지각으로 이행하는 모나드의 내적 원리의 활동인 욕구는 항상 완전하게 성취되지 않는다. 그것은 "항상 부분적으로만 성취"(『모나드론』 §§15)되어 새로운 지각[의 국면]에 이르게 되므로, 한 모나드의 전 우주에 대한 표상 혹은 표현은 원인이 그대로 결과에 반영되는 단순 인과에 즉각적으로 따르지 않는다.

2. 모나드가 갖는 표현 관계

1) 지각과 욕구에 의한 대응 관계

이러한 지각과 욕구의 문제는 『형이상학 서설』 §16에서처럼 실재물이 모나드들 혹은 인간 영혼의 관점을 따라 표상적으로 대상화될 때에도 전 우주가 이에 조응해야 한다는 측면에서도 고려되어야 한다. 한 모나드의 표현 정도 즉, 지각의 판명함이 증가하면 다른 모나드의 지각의 판명함은 감소되어야 한다. 그렇다면 표현은 모나드의 내적이고 질적인 활동 양상에서만이 아니라 다른 모나드들과의 관계에서도 고려되어야 한다. 따라서 이는 『모나드론』에서는 신의 조응이라기보다는 예정조화로서 연결될 것이다. 결국 모나드의 지각과 관련하여 그 자발적인 내적 지각이 외적 세계를 '표현'할 수 있다는 것은 인과 작용을 통한 소통이 아니라, 각 모나드들이 갖는 지각의 판명함의 정도차에 따르는 우주의 변화 즉, 모나드들에게 공통적으로 적용되는 우주의 변화가 나타난다는 의미로 이해되어야 하는 것으로 보인다. 달리 말하면, 이는 모나드들 사이, 모나드와 우주의 사이에서 변화를 나타내는 요소들 사이에 일종의 대응 관계가 나타나는 것이다. 그러나 모나드들 각각이 인과 관계가 아닌 대

응 관계를 지닌다고 할 때[146]에도, 여전히 주의할 점은 남아 있다. 이러한 대응 역시 순차적 대응이 아니라는 점이다. 라이프니츠가 1695-1696년의 시기에 「체계」 기회원인론에 대한 반박을 거치며 예정조화의 체계를 수립했다는 점이다. 매 순간 신이 개입하는 것이 아니라, 그렇게 대응이 이루어지도록 설계 즉, 예정되었다. 이와 함께 예정조화의 체계 내에서 과연 표현과 주름의 전개 즉, 주름운동이 어떠한 관계에 놓일 수 있는지에 대해서도 주의가 필요하다. 『모나드론』 §61의 무한을 향하지만 단번에 그렇게 펼쳐지지 못하는 "영혼의 겹주름"과 표현의 대응 문제와 관련해서는 다시 라이프니츠의 다음과 같은 논의들과 연결해 생각해 볼 수 있을 것이다.

> 그런 중에 각각의 [단순 실체]에 대한 창조된 사물들 모두의 그리고 다른 모든 것[단순 실체]들에 대한 각각의 것[단순 실체]의 연결 또는 순응은, 각각의 단순 실체가 다른 것[단순 실체]들 모두를 **표현**하는 **관계**를 갖게 하고 그에 따라 그[단순 실체]는 살아있고 영속하는, 우주의 거울이 된다.(『모나드론』 §56; 윤선구D 277; 배선복 48)

> 나는 영혼이 물리적 영향을 통해 기관들을 움직일 수 없다는 점은 인정한다. 나는 비록 영혼이 행동의 원리인 것은 사실이라고 해도, 신체는 영혼의 의지에 조응하는 것을 시간과 공간 속에서 행하도록 미리 만들어졌어야 한다고 생각한다. 그러나 나는 영혼이 자신의 사유, 감각, 고통과 기쁨의 느낌을 산출하지 못한다고 말할 그 어떤 이유도 알지 못한다. 내가 보기에는 모든 단순 실체(즉 모든 진정한 실체)는 자신의 내적인 모든 능동성과 수동성의 즉각적인 참된 원인이어야 한다. 형이상학적 엄밀성을 가지고 말하자면 단순 실체는 자신이 산출하는 행동 외에 다른 행동은 하지 않는다.(『변신론』 §400[147])

---

146) 박제철, 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부, 2013, 51-52쪽. 여기에서 박제철은 인과가 아닌 대응의 관계에 주목하며, 이를 모나드들 사이에서 속성의 대응으로 읽고 있다.

147) 이근세 옮김, 『변신론』, 아카넷, 2014, 553쪽

> 따라서 비록 모든 창조된 모나드는 전 우주를 표상하기는 하지만, 자신에게 특별하게 지정되고 자신은 그의 엔텔레키가 되는 신체를 특히 판명하게 표상한다. 그리고 충만된 공간 안에 있는 모든 물질의 결합을 통하여 이 신체가 전체 우주를 **표현**하듯이, 영혼은 자기에게 고유하게 귀속된 신체를 표상함으로써 우주를 표상하는 것이다.(『모나드론』 §62; 윤선구D 282)

『모나드론』 §56은 앞서 살펴본 『형이상학 서설』 §9의 표제를 더욱 발전시킨다. "단일한/독특한 실체들 각각은 그의 방식대로 우주 전체를 표현"하는 것에서 더 나아가, 이제 "각각의 단순한 실체는 다른 단순 실체들 모두를 **표현**하는(expriment) **관계**를 갖"게 된다. 여기서 무엇보다 중요한 것은 모든 단순한 실체가 『형이상학 서설』에서와는 달리 "외부 사물들의 잇닿음"만을 포함하는 것이 아닌 각 단순 실체들 모두를 표현하는 '관계'를 갖는다는 것이다. 이에 더해, 『모나드론』 §62에 대한 전거로 주어져 있는 『변신론』 §400에 따르면, 각각의 실체들 즉 모나드들은 자신의 작용/활동이 산출할 수 있는 행동만을 하는 것으로 제시된다.[148] 그들의 지각과 욕구 역시 모두가 인식의 정도차에 따른 연결 또는 조응의 관계 아래 놓여 있는 것이다. 한 모나드가 그 내적인 작용을 통해 도달한 새로운 지각은 앞선 상태의 지각에서 지니고 있던 모든 관계를 포함한다. 즉, "단순 실체들의 모든 현 상태는 그들의 앞선 상태의 자연스러운 결과이고 다라서 현재는 미래를 자신 안에 품고 있다."(『모나드론』 §22) 그리고 이렇게 포괄된 관계는 다시 다른 모나드들과 조응(accommodement)을 이룬 결과를 반영한다. 이러한 과정을 통해 한 모나드가 다른 모나드들 '모두'를 표현하는 관계에 주름의 논의를 적용한다

148) 변신론 §400의 논의 맥락은 사실 인간의 영혼이 능동적으로 행위할 수 없다는 벨의 주장을 반박하는 과정이고, 신과 비교했을 때 불완전한 인간의 의욕이 능동적인 이유를 제시하는 논의이다. 이는 다소 긴 논의를 거쳐 §403에서 한 영혼은 "총체적으로 응축된 무수히 많은 미세지각들이 어떻게 자신 안에서 형성되는지 통각하는 것이 불가능한" 즉, "자신 안에 내포된 우주 전체를 완전하게 인식"하는 "신"이 아닌 조건 지워진 모호한 지각이나 느낌을 통해 우주를 내포하는 영혼임을 제시하는 논의로 이어진다.

면, 뜻밖에 『모나드론』 §61의 “무한으로/무한을 향해 나아가는” 주름에 대한 존재론적 해명에 근접하게 된다. “그의 모든 (겹)주름들(replis)을 갑자기/돌연히 전개하는 것을 알지 못하는” 모나드들은 주름을 펼치는 밖-주름운동을 하면서 다른 모나드들과 관계를 맺는데, 거기에는 이미 다른 모나드들의 전체를 표현하는 관계가 포함되어 있다. “지각은 당연히 지각으로부터만 발생할 수 있다.”.(『모나드론』 §22) 그러므로 라이프니츠에게서 여러 관계가 함께 포함되어 있는 지각은 판명함이라는 정도차의 문제와는 별개로 질서상 항상 지각에 대한 지각으로 존재한다. 개별적인 모나드에게서도 다른 모나드들과의 관계에서도 주름은 (겹)주름일 수밖에 없는 것이다.

이처럼 『변신론』 §400을 경유하면 『모나드론』 §62가 나타내는 의미 역시 분명해진다. 각각의 모나드가 “우주의 거울”로서 세계 전체를 표상하는 것이 가능한 것은 그것이 자신의 신체를 표상함으로써 가능하다. 판명하면서 의식적으로 구분되어 있는 개별 모나드가 우주 전체를 표상하도록 하는 자신의 신체 즉, 물체는 역설적으로 의식 혹은 영혼의 판명한 상태와 달리 “마취 상태”에 있는 것과 같은 “아주 단순한 모나드들의 상태”(§24) 충만함 아래 서로 연결되어 존재한다. 즉, 모나드에 귀속된 신체는 『모나드론』 §61에서부터 제기된 우주의 충만함에 따른 소통 즉, 작용과 반작용을 통해 다른 모나드들의 신체 즉, 다른 물체들과 영향을 주고받는 것이다. 그러하기에 이제 각 모나드들의 우주에 대한 표현 즉, 밖-주름운동은 다른 실체들의 통합 관계 즉, 창조된 모든 모나드와 (현상적) 사물들의 관계 역시 포함해야 한다. 모나드들은 창이 없으므로 서로 소통하지 않지만, 모나드들의 신체는 같은 상태에 있는 다른 신체들과 서로 소통한다. 들뢰즈의 관점에서는, 이러한 관계들을 통해 모나드가 표현하는 세계 내지 우주의 구성은 각각의 모나드들의 소통 결과가 아닌, 개별적인 모나드들의 밖-주름운동이 그들의 신체를 통해 조화를 이루는 대응의 결과로 제시될 것이다.

그러나 라이프니츠에게서 이에 대한 해명은 바로 모나드들이 서로 조응하는 방식을 소통이 아닌 공통 작용으로서 이해하는 데서부터 이루어

질 수 있다. 이러한 서로 조응하는 모나드들의 관계를 해명하는 것은 다름 아닌, '예정조화'(pre-established harmony)에 기반한 설명과 동등한 방식이 된다. 이러한 예정조화를 이루는 세계는 『형이상학 서설』 §9에 이미 예비적으로 묘사되고 있었다.[149] 그리고 이는 『모나드론』의 §§56-58을 경유하여, §78에서 확정된다.[150]

> 그리고 상이한 측면에서 바라보면 하나의 동일한 도시가 전혀 다르게, 말하자면 다양한 모습으로 나타나듯이, 무한히 많은 단순한 실체들로 인하여 그만큼 많은 상이한 세계가 존재한다. 그러나 이 세계들은 단지 각 모나드의 상이한 관점들 중의 한 관점에서 보여진 하나의 동일한 세계에 대한 조망들인 것이다.(『모나드론』 §57, 윤선구, 278)

> 이러한 원리들은 나로 하여금 영혼의 유기체적 신체와의 조화 또는, 더 적절하게 말하자면, 일치를 자연스럽게 설명할 수 있도록 하였다. 영혼은 그의 고유한 법칙을 다르고 신체도 마찬가지로 자기 자신의 법칙을 따른다. 그러나 양자는, 실체들이 모두 하나의 동일한 우주를 표현하기 때문에 모든 실체들 사이에 예정된 조화(l'harmonie préétablie)를 통하여, 서로 합치되는 것이다.(『모나드론』 §78, 윤선구, 290)

---

149) "…… 모든 실체는 말하자면 전체로서 하나의 세계이고, 신의 거울 또는 오히려, 하나의 동일한 도시가 조망자의 상이한 위치에 따라 상이하게 보이듯이 각 실체가 그에게 독특한 방식으로 표현하는, 전 우주의 거울이다. 따라서 우주는 말하자면 존재하는 실체들의 수만큼 복제되고, 신의 영광도 마찬가지로 그만큼 많은, 그의 작품에 대한 전적으로 상이한 묘사들을 통하여 증대되는 것이다."(『형이상학 서설』 §9, 윤선구D 52-53)

150) 이러한 자연 세계에서 나타나는 조화는 라이프니츠의 세계에 대한 최종적인 구상인 신국 즉, 은총의 왕국에서의 또 다른 조화에 대한 논의로 나아간다.
"우리가 위세서 두 개의 자연적 왕국, 즉 작용인의 왕국과 목적인의 왕국 사이에 완전한 조화를 확립한 것처럼, 여기서는 물리적인 자연의 왕국과 도덕적인 은총의 왕국, 즉 우주 기계의 기술자로서의 신과 정신들로 이루어진 신적인 국가의 군주로서의 신 사이에 존재하는 또 다른 조화를 본다."(『모나드론』 §87, 윤선구D 296)
이 글에서는 일단 존재론적인 세계 구성 또는 자연의 존재에 대해서만 논의하였고, 이러한 도덕의 세계에 대한 논의는 다른 글을 통해 이야기하고자 한다.

『형이상학 서설』 §9의 논의를 다시 펼쳐 놓은 듯한, 이 항들의 논의는 하나의 동일한 세계가 어떻게 가장 큰 완전성을 획득하는지에 대한 논의로 발전한다. 무수한 단순 실체인 모나드들을 통해 조망된 하나의 동일한 세계는 각 모나드들의 시점들만큼 상이한 세계들의 단순 조합이 아니다. 그리고 무엇보다 『모나드론』 §78이 예정조화를 영혼과 유기체적 신체 사이의 일치로 설정하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 더구나 이들은 하나의 질서 아래 놓여, 우주 전체의 연관 관계를 포괄하고 있다는 것이 다시금 기억되어야 한다. 라이프니츠가 그려내는 세계에서 모든 모나들의 관점을 아우르는 조화 역시 지각을 통한 영혼과 신체의 통일을 경유하여 이를 수 있는 우주의 질서라는 측면에서 이해될 필요가 있다.

이와 관련하여 앞선 주석에서 표현을 모나드가 갖는 관점의 측면에서만 강조하는 문제와 언급한 에레라 카스티요의 논의를 다시 한번 비판적으로 점검해볼 수 있다. 그녀의 논의는 기본적으로는 라이프니츠의 '표현' 개념을 기능적으로 해석하는 컬스태드(Mark Kulstad) 등의 논자들을 비판하기 위한 것이다. 이에 따라, 그녀는 라이프니츠와 아르노와의 서신 교환에서 중점적으로 다루어진 표현 주체와 대상 및 요소들 사이의 관계 및 기능과 관련된 주제를 더 넓은 범위의 존재론 또는 형이상학적 배경으로 옮기고 있다. 그러나 이 논의는 들뢰즈의 시각에 대한 동의를 바탕에 깔고 라이프니츠에 대한 주제적 해석의 형태로 간략히 언급한다는 점에서 한계도 비교적 분명하다. 더구나 그녀는 드비슈의 "[표현에 관한] 관점주의 모델은 살아 있는 거울의 은유를 결여"[151]한다는 주장에 동의를 표하면서도 다음과 같이 논의한다.

> 각각의 모나드들이 저마다의 관점을 가진다는 것은 각각의 모나드들이 하나의 관점 안에서 **구성된다는** 것을 의미한다. 왜냐하면,

151) "Accordingly, I agree with Debuiche when she states that the perspective model lacks the metaphor of the living mirror." Herrera Castillo(2020), p. 207, n°65. cf) 에레라 카스티요는 표현 관계에 관한 기능적 접근을 거부하는 과정에서도 드비슈의 논의를 경유하고 있다. "the key for grasping the nature of the expressive relation is the concept of *transformation,* not the function (proportion or analogy)" Valérie Debuiche "La notion d'expression et ses origines mathematiques", *StL*, 1/41, 2009, pp. 88-117. recite from Herrera Castillo(2020).

[그러한 관점은] 무한한 각도에서 우주에 지속되는 신의 응시로부터 유래하기 때문이다. 그러나 하나의 관점 안에서 구성된다는 것은 다만 각각의 모나드들이 관점 안에 우주를 담고 있다는 것, 관점 안에서 내재적으로 우주를 실어 나른다는 것, 누군가가 관점 내부로 **주름 접혀 있다고**[folded up inside] 말할 것을 의미할 뿐이다. 모나드는 표현할 때, 모나드를 구성하며 감싸고 있는 내부의 보편적 술어들을 펼친다[unfolds]. 모나드의 개체성과 우주에 대한 관점의 복수성 사이의 긴장은 예정조화에 의해 해소된다. 각각의 관점이 다른 관점들로부터 떨어져 하나의 세계를 구성하지 않기 때문이다. [예정조화는] 그런 방식과는 거리가 멀다. 조화를 통해 우주에 대한 무한한 표상들은 세계를 [복수적으로] 배가시키지 않고, 심지어 모나드들 스스로가 용해되지 않고도 화해되었다. 관점은 **사물 안에서 진실 표명의 조건**이다. 표현 행위에서 모나드의 주름 펼침은 하나의 개념적 분석으로서 언어학적인 차원에서만 이해되어서는 안 된다. 그것은 본원적으로 존재론적인 것이다. "더구나 진실의 본질은 자기-표상이 아니라, 각각의 영혼 안으로 주름 접힌 신적인 질서의 표상이다.[152]

---

152) Herrera Castillo(2020), pp. 207-208 & n°67-69. 번역과 맥락을 더하는 대괄호는 필자의 것이고 굵은 글씨의 강조는 원문에서 이탤릭 표기이다. 강조는 각각 들뢰즈의 『주름』과 『스피노자와 표현의 문제』가 전거이고, 마지막 문장은 『주름』 5장 <공존불가능성, 개체, 자유>의 "세계는 자신을 표현하는 모나드들의 외부에 존재하지 않음에도 불구하고, 모나드들에 앞서 있는 어떤 것이 있다."(『주름』 112)에 관한 Laerke(2010)의 해석을 재인용한 것이다

That each monad has its own point of view means that each monad *consists in* a point of view, for it stems from the divine gaze resting on the universe in its infinite angles66 But to consist in a point of view means only that each monad contains within it the universe, carries the universe inherently in it, one might say *folded up* inside it. When the monad expresses, it unfolds from its interior the universal predicates in whose envelopment the monad consists. The tension between monad individuality and the plurality of points of view on the universe is resolved with the pre-established harmony, for each point of view does not constitute a world apart from the rest. Far from it. Through harmony the infinite representations of the universe are reconciled without multiplying the worlds, and yet without the monads' dissolving themselves. The point of view is *the condition of the manifestation of truth in the thing*. The unfolding of the monad in its expressive activity must not be understood only from the linguistic dimension, as a conceptual analysis; rather, it is primordially ontological Moreover: "The essence of truth is not self-representation, but the representation of the divine order folded

이는 개별적인 모나드들의 관점이 어떻게 전 우주를 표현할 수 있는지를 다루면서, 각 모나드가 단순 실체로서 “다른 실체들의 총체를 표현하는 관계를 포함”(『모나드론』 §56)한다는 논의를 간접적으로 풀어내고 있다. 큰 틀에서 이는 개별적인 모나드들이 다양한 관점을 갖는다는 점과 그러한 관점의 표현에 대한 라이프니츠의 논의를 보편적 술어 개념의 펼쳐짐으로 해석하고 있다. 선해한다면, 그녀의 논의에서 확인되는 들뢰즈의 주름론과 라이프니츠의 모나드 형이상학 체계가 연결되는 주제는 크게 모나드들의 내적 구성, 개별 모나드가 가지는 관점, 우주에 관한 표현, 이들과 예정조화의 관계라는 네 가지 차원에 걸쳐 있게 된다. 이러한 네 분야의 주제들은 모두 라이프니츠의 모나드 형이상학의 체계 이해와 관련하여 중요한 주제로 다루어질 수 있다는 점에서 좋은 참조 지점들이다. 그러나 이는 이해와 접근 방식의 측면에서 라이프니츠에 관한 재검토를 요청하게 된다. 지적한 것처럼 그녀의 논의는 『모나드론』의 맥락적 타당성을 분명하게 제시하고 있지 못하다. “모나드의 개체성과 우주에 대한 관점의 복수성 사이의 긴장은 예정조화에 의해 해소된다.”는 주장은 각각의 모나드들이 지는 관점이 서로 결부되어 있음을 근거로 지나치게 간략하게 도출된다. 주름의 펼침만으로는 관점들의 일치가 어떻게 일어나는지도, 긴장의 해소가 어떻게 예정조화와 결부되어 제시될 수 있는지도 살필 수 없다.

2) 신체에 관한 영혼의 표현

이러한 표현과 예정조화가 연결되는 논의는 『형이상학 서설』의 논점을 추가 설명하는 아르노와의 서신을 통해서도 보충될 수 있다. 라이프니츠는 아르노에게 자신의 물체적 실체와 실체적 형상에 관한 해명을 여러 번 반복한다. 그중 1687년 10월 9일자 아르노에게 보낸 편지에서는 표현과 표상에 관해 긴 설명을 하고 있다. 이때, 표현은 예정 조화에 따르는 서로 상이한 실체들 사이의 일치를 나타내며, “가장 강한 신 존재 증명 중 하나”로까지 강조되고 있다. (이상명AL 256-264) 특히 주의를

into each soul.

기울일 부분은 편지의 서두에 나타난 '표현'에 관한 아르노의 불만이다. 왜 표현과 관련하여 이러한 문제가 제기되고 있는지를 더 중심에 두고 살펴볼 수 있다. 같은 편지에서 라이프니츠는 "영혼은 (나머지 다른 조건들이 같을 경우) 자신의 신체에 속한 것을 더 판명하게 표현한다."(l'ame exprime plus distinctement (ceteris paribus) ce qui appartient à son corps [……])(이상명AL 203; GP II 90)라고 말하고 있다. 영혼으로서의 모나드에게 주어진 외부적인 조건이나 상황은 이미 예정된 것들이기에 다른 조건이 있을 수 있다면, 그것은 영혼이 갖는 의식의 판명함 정도들에 그칠 것이다. 따라서 이러한 의식의 지각 수준이 동일하다면, 다른 여타의 상황을 의식하는 것도 신체의 변용 정도에 상응한다고 보는 것이 타당할 것이다. 이는 직접적으로 『모나드론』 §62 "각각의 창조된 모나드는 전체 우주를 표상함에도 불구하고, 그에 의해 특별히 변용된 신체를 더 판명하게 표상하며, 그 신체의 엔텔레키를 이룬다."에 상응하는 서술이기도 하다. 이를 조금 더 살펴보면 다음과 같다.

> 영혼은 특별한 방식으로, 특별히 다른 물체와 자신의 신체 간의 연관 관계에 따라서 전 우주를 표현하기 때문입니다. 영혼은 모든 사물을 동등하게 표현할 수 없습니다. 그렇지 않으면 영혼들 간에는 구별이 없을 것입니다. 하지만 이로부터 영혼이 자기 신체의 일부에서 일어나는 일을 완전하게 알아야 한다는 것이 귀결되지 않습니다. 외부 사물들과 마찬가지로 모두 동등하게 표현되지 않는 이 부분들 자체에도 연관 관계의 등급이 있기 때문입니다. [……] 따라서 영혼의 더 명확한 표현은 신체의 더 명확한 인상에 상응합니다. 형이상학적으로 말해서 신경이 영혼에 작용을 가한다는 것이 아닙니다. 영혼이 신경의 상태를 **자발적 관계에서(spontanea relatione)** 표상한다는 것입니다. (이상명AL 203-204. 강조는 번역 원문.)

일단 확인되는 것은 우주와 사물들에 관한 '표현'의 주체가 영혼이라는 점이다. 그리고 영혼의 표현 또는 표상의 대상에 상응하는 것은 신체의

‘인상’이다. 이에 따르면, “형이상학적으로 말해서 신경이 영혼에 작용을 가한다는 것이” 아니다. 따라서 이는 상호적인 표현이라기보다는 영혼이 신체의 수용적인 혹은 수동적인 인상을 주어진 “자발적인 관계”에 의거해 표상하는 일방향의 사태이다. 영혼과 신체는 각각 직접적으로 결합되어 있지도 않고, 영혼을 기준으로 서로 예정 조화의 상태에 있을 뿐이다. 그러나 『모나드론』 §62에서는 영혼뿐만 아니라, 신체도 “충만함 속에서(dans le plein) 모든 물질들의 결합을 통해 전체 우주를 표현”한다는 점에서 동일한 우주의 표현으로서 영혼의 표현과 대응을 이룬다. 다른 물체와 영혼에 귀속된 신체 사이의 연관, 영혼의 신체에 관한 표상과 같은 제한을 고려하더라도 접근에 변화가 있거나 설명상의 흔들림이 있음을 상정해볼 수 있다.

그러나 『모나드론』 §62의 근거로 제시된 『변신론』 3부 §400은 예정조화의 측면에서 이를 논의하고 있음이 확인된다. 라이프니츠는 영혼과 신체의 관계에 관해 “나는 영혼이 물리적 영향을 통해 기관들을 움직일 수 없다는 점을 인정한다. 영혼이 작용 원리임이 참임에도 불구하고, 신체는 사전에 시간과 공간 속에서 영혼의 의지에 응답하도록 형성된 그런 종류의 것이라 믿기 때문이다.”(이근세T 553)와 같은 견해를 표명하고 있다. 이러한 논의는 이미 『변신론』 1부 §62에 “조화 일반의 원리를 확신”한다는 측면에서 거의 같은 형태로 제시되어 있다. 다만 『변신론』의 상당 부분이 라이프니츠 자신의 「새로운 체계」와 관련된 베일(Pierre Bayle)의 기회원인론적 비판에 관한 재반박과 관련되어 있다는 점과 대중적 설명을 의도하는 저술이라는 점을 고려할 필요가 있다.[153]

라이프니츠는 『변신론』 서문의 말미에서 자신이 예정조화를 주장함에도 불구하고, “현상에서는 전혀 변화가 없는 형이상학적인 어떤 것”인 “영혼과 신체의 통일”을 부정하지는 않음을 밝힌다.(이근세T 44-45; GP VI 45) 이어지는 구절에서는 이러한 입장을 투르느민과의 논박 과정에서

153) 『변신론』의 서문에서 라이프니츠는 전체적인 논의의 목적을 밝히고 있는데, 여기서는 예정조화 자체가 “영혼과 육체의 상응(la correspondance de l’âme avec le corps)”으로 정리되어 있고, 이와 관련된 벨의 논의를 유기체, 생명체의 전성(préformation)과 관련해 다루고 있다. 이근세T 34-40. 참조. Brunschwig 40-43; GP VI 39-43.

이미 언급했다는 점도 제시하고 있다. 그러나 이것은 라이프니츠 자신의 핵심적인 입장이라기보다는 “동물들의 형성과 영혼 및 신체의 관계는 자연의 가장 평범한 작용들처럼 현재 일어나는 자연적인 일이라 간주”하는 견해 즉, “일반적 견해”(이근세T 40)에 근거한 발언으로 이해하는 것이 타당해 보인다. 라이프니츠 스스로 “그러한 이유로 영혼은 육체에 작용을 가하고 육체는 영혼에 작용을 가한다고 형이상학적인 의미로 말할 수 있는 것이다.”(이근세T 45; GP VI 45)라고 정리하고 있지만, 이는 직접적으로는 예정조화 원리와 체계에 배치된다. 이와 관련해 러더포드는 『변신론』은 일반 대중을 위해 넓은 지지를 받기 위해 쓰였다는 점을 환기하며, 형이상학적 통일에 관해서는 데 보스와의 서신교환 과정에서야 나름의 의미를 얻게 된다고 지적한다.[154] 이를 환기해 살핀다면, 『변신론』 서설 §55에서 다음과 같은 입장을 확인할 수 있다.

> 우리가 한 물체와 다른 물체, 하나의 [필연적] 실체와 그 우유(accident), 주어와 첨어, 장소와 동체, 행위와 역량에 대해 말할 때, 우리는 통일을 통해 어떤 것을 이해한다. 또한 고유한 한 인격체를 이루기 위한 영혼과 신체의 통일에 대해 말할 때에도, 우리는 무엇인가를 이해하고 있다. 내가 영혼이 신체의 법칙들에 변화시킨다거나 신체가 영혼의 법칙들을 변화시킨다는 입장을 취하지 않았음에도 불구하고, 그리고 이런 교란을 피하기 위해 예정 조화를 도입했음에도 불구하고, 나는 [행위]주체 안에서 이루어진(en fait un suppôt) 영혼과 신체 사이의 진정한 통일을 인정하도록 허용할 수밖에 없기 때문이다. 이러한 통일은 형이상학으로 나아간다. 반면에 영향력의 통일은 자연학으로 나아간다. 그러나 신의 말씀과 인간 본성의 통일에 대해 말할 때는, 영혼과 신체의 통일에 대한 비교가 우리에게 줄 수 있는 그러한 유비적 인식(une connoissance analogique)으로 만족해야 한다. 그뿐만 아니라 더 멀리 나갈 필요가 없이 창조자와 피조물 사이에 존재할 수 있는 가장 밀접한 통일은 육화(l’incarnation)라고 말하는 것으로 만족해야 한다. (이근세T 110-111; GP VI 81)

154) Rutherrford(1994), p. 158.

여기서 라이프니츠는 일종의 “공통 개념(notions communes)”(이근세T 같은 곳)을 바탕으로 논의를 진행하고 있다. 그러면서 이러한 상황에서 사용하는 말들에는 일종의 (일상적이거나 현실적인) 전제가 깔려 있음을 인정하며, 자신이 생각하는 ‘통일(union)’에 관한 태도를 드러낸다. 위에서 언급된 사태들은 연결되는 §54와 §56에서도 드러나듯, 충전적 개념을 찾을 수 있거나 요구할 필요가 없는 수용의 영역들이다. 유비적 인식과 관련해 조금 더 구체적으로 §54에 라이프니츠는 다음과 같이 말한다. “우리는 신비도 설명되어야 함은 인정하지만, 그 설명은 불완전하다. 삼위일체나 육화와 같은 신비에 대해서는 이것들을 수용하면서 완전히 의미가 없는 말을 내뱉지 않을 정도의 일정한 유비적 이해를 하는 것으로 충분하다.”(이근세T 110; GP VI 80) 그리고 이러한 유비와 다른 철저한 설명은 “파악으로 그리고 어떻게로까지(jusqu’á la compréhension et au comment)” 나아가는 설명이다.(같은 곳) 즉, 이러한 경우, 설명은 §56의 정리처럼 “특정한 무엇(ce que c’est(그것인 바τί ἐδτι))로 충분하며, 어떻게(comment(πῶς))”는 우리를 지나치며(우리의 인식을 넘어서며) 필요하지 않다.(이근세T 111; GP VI 81) 더구나 힘들의 통일이 “자연학(physique)”의 영역에서 다루어진다는 점과 대비해 영혼과 신체의 통일은 형이상학의 영역으로 제시한다는 점은 두 영역의 분리를 상정하는 일반적인 관점에 따른 설명의 의도를 확인하게 한다. 그러나 이는 분명히 일반적인 “형이상학적인 의미”에서의 통일이 아닌, 라이프니츠 자신의 예정조화의 체계에 부합하는 의미에서의 ‘형이상학적 통일’ 더 나아가 진정한 통일이라 할 수는 없을 것이다.

아울러 러더포드는 라이프니츠가 데 보스에게 보낸 1707년 2월 1일자 편지를 통해 영혼과 신체의 통일과 같은 주제는 투르느민의 대중적 저서와 관련해서가 아니라, “현자(wise)”와 토론을 통해 다루는 것이 적절하다는 라이프니츠의 속내를 보여준다. 그리고 1706년까지 진행된 드 볼더와의 서신교환이 단순 실체로서의 모나드와 그 근원적 엔텔레키 또는 근원적 작용력 및 파생적 힘들에 관한 논의들을 주제로 한다는 점은 모나

드가 자연학과 형이상학의 양측면에 모두 결부 되어 있음을 시사한다. 즉, 모나드의 구조와 영혼과 신체의 통일 문제는 힘의 문제를 통해 가까워진다. 물론 당시의 라이프니츠는 엄밀하게 철학적인 입장에서 혹은 자신의 모나드 형이상학의 차원에서는 아직 이러한 영혼과 신체의 통일의 구체적 기제에 관해서까지는 명확하게 정돈하여 설명할 수 있는 입장을 갖지 않았다고 유보적으로 판단할 할 수도 있을 것이다.

3) 실체이자 주체로서의 영혼

한편, 이와 관련하여 더 주의 깊게 살필 지점이 있다. 이근세는 위에서 행위 '주체'로 옮겨진 'suppôt'[155]에는 '행위자'의 의미에 가까우며, 행위에는 행위를 하기 위해 '전제된 주체'가 있어야 한다는 지적을 하고 있다. 그리고 이와 관련해 『형이상학 서설』 §8에 나타난 "actiones sunt suppositorum"이라는 표현을 각주에서 함께 검토하고 있다.[156] 해당 표현에 관해서는 피샹 역시 토마스 아퀴나스의 『신학대전』 Ⅱ-Ⅱ, q. 58 ad. 2c 및 라이프니츠 본인의 1668년 단편인 「화체에 대하여(De Transsubstantiatione)」의 스콜라적인 전용을 전거로 들어 의미를 부여하고 있으며, "행위들은 주체의 작용이다.(Les actions sont actions des sujets.)"와 같이 옮기고 있다.[157][158] 그리고 룩 역시 이 구절의 행위, 작

---

155) 러더포드는 별다른 언급 없이 이를 라틴어 'suppositum'으로 옮기고 있다. "I nevertheless admit a true union between the soul and the body, which makes a suppositum of them." Rutherford, "Metaphysics: The late period", in ed. Nicholas Jolley, *The Cambridge Companion to Leibniz,* Cambridge University Press, 1994, p. 158. GP Ⅵ 328에서는 명확히 프랑스어 'suppôt'로 제시되어 있기에, 허가드(E. M. Huggard)의 영역(which makes there of a suppositum)을 참조했기 때문으로 보인다.

156) 이근세T 44-45, 주석60 참조.

157) Fichant(2004), p. 159 & p. 441 n°37. 사실 이는 단순히 어구보다는 『형이상학 서설』 §8의 해당 문장 전체를 살펴볼 필요가 있다. 여기서 논의가 되는 것은 '개체적' 실체의 존재와 그에 관한 속성들의 귀속 관계이다. 지금 논의 중인 suppositorum은 사실 suppositus의 중성 복수 속격(genetive)이기에 문법적으로 어색한 감이 있다. 그런 점에서 피샹은 본문에서처럼 주체에 속한 행위임을 반복해 풀어 옮기고 있는 것으로 보인다. 그러나 직접적으로 이것만으로는 이 표현이 주체 혹은 행위자의 의미를 지닌다는 점을 이끌어내기는 힘들다. 그런 점에서 기본적인 기체의 의미나 개체적 실체에 연결되는 맥락을 더 검토할 필요가 있고, 그렇게 하는 편이 더 타당한 접근으로 여겨진다.
윤선구D에서는 다음과 같이 옮기고 있다. "본래적인 의미에서의 능동과 수동은 개체

용과 주체 및 실체의 관련성에는 공통적인 평가를 내리지만, 그는 오히려 아퀴나스 『신학대전』의 다른 부분들과 수아레즈를 전거로 기체로서의 성격(suppositum)에 더 크게 의미를 부여한다. 특히 강조되는 점은 형상과 질료, 정신과 신체의 결합 또는 합성을 통해서야 획득되는 실체의 개채성이다. 토마스 아퀴나스에게 있어서, 본성은 형상에 속하고 독자적으로 존재할 수 있기에 신은 신체가 없이도 그 자체로 존재할 수 있고, 그의 기체는 본성과 동일할 수 있다. 반면 인간 본성의 기체는 물질과 형상의 결합으로서만 존재한다. 유사하게, 수아레즈 역시 기체를 특정한 정신과 신체의 결합을 통해 완결되는 개체적 실체로서 사고한다. 룩의 이러한 정리를 따른다면, 최소한 인간에 관한 한, 정신의 질서를 따르는 작용과 신체의 질서를 따르는 작용 각각을 모두 동일한 하나의 인격 즉, 개체적 실체(an individual substance)에 속한 행위로 함께 고려할 수 있어야 한다는 점이 접근의 핵심이 된다.[159]

이는 앞서 실체적 형상의 분할 불가능성과 관련해 검토한 1686년 11월 28일자 아르노에게 보낸 편지에도 다소 다른 방식으로 적용할 수 있는 논의이다. 라이프니츠는 아르노가 제기한 영혼과 신체가 서로 다른 두 실체라는 것과 따라서 하나가 다른 하나의 실체적 형상이 될 수 없다는 지적에 대해 다음과 같이 답한다. “영혼을 떼어놓은 우리의 신체 자체나 시신이 하나의 실체라고 불리는 것은 오류입니다. 이것은 마치 집적에 의한 존재에 불과한 돌무더기나 기계를 하나의 실체라고 부르는 것이 오

적 실체들에게 귀속되어야 하기 때문에(Les actions sont actions des sujets 행위들은 종속물들이다), 우리는 이러한 실체가 어떠한 성질을 가지고 있는지를 반드시 설명해야 할 것이다.”(윤선구D 46-47)

158) Leibniz A VI, 1, 511. Fichant(2004), Ibid. idem. 재인용. “나는 자신을 통해 지속하는 존재자를 실체라 부른다. 스콜라 철학에서 일치되는 바의 자신을 통해서 지속하는 존재자란 행위 주체(Suppôt)와 같은 것이다. 왜냐하면 행위 주체는 (인격은 이성적 주체적 개체인 것과 꼭 마찬가지로) 실체적 개체 즉, 개체적 실체이다. 즉 스콜라 학파에서는 공통적으로 행위 주체의 고유성이 규칙의 측면에서 [능동으로서의] 작용을 통해 지명된 그 자신과 동일한 존재임이 긍정된다. 그 행위들은 행위 주체의 작용이다. 행위주체, 실체, 자신을 통해 지속하는 존재로 표명되는 것은 동일한 것이고, 스콜라철학에서와 동일한 의미로 정확하게 정의된 것이다. 그것은 자기 안에 작용의 원리를 갖는데, 왜냐하면 그것은 동인(agent)의 대리인/도구(instrument)이지 않고서는 달리 작용하지[행위하지] 않을 것이다.”

159) Brandon Look, Leibniz and the ‘Vinculum Substantiale’, *StL-Sh* 30, 1999, p. 61.

류인 것과 마찬가지입니다."(이상명AL 157) 지금까지의 영혼과 신체의 결합 혹은 통일에 관한 논의를 고려한다면, 이는 단순히 영혼이 신체의 실체적 형상이라는 점을 이야기하는 데 그치지 않는다. 오히려 (적극적인 방식으로 접근한다면) 영혼이라는 실체적 형상과 (질료인) 신체의 결합을 통해서야 우리가 개체적 실체로 완결될 수 있음을 이야기한다고도 해석할 수 있을 것이다. 이러한 점들을 고려할 때, 결국 아르노와의 서신 교환까지 거슬러 올라가 확인할 수 있는, 몸과 마음의 통일이라는 문제의 기본 초점은 현실적으로 하나의 실재물로 고려되는 대상 즉, 개체의 존재를 어떻게 설명하느냐에 놓여있다.

이러한 정리를 수용한다면, 라이프니츠에게서 영혼과 신체가 동일한 개체로서 고려되도록 하는 것이 표현의 역할이라 할 수 있을 것이다. 이와 관련하여 아르노는 1687년 8월 28일자 편지에서 다음과 같은 불만을 표하고 있다.

> '표현한다'라는 말을 당신이 어떻게 이해하는지에 대해서 저는 명확한 관념을 가지고 있지 않습니다. 왜냐하면, 당신이 만약 이 '표현'을 어떤 사고나 인식으로 이해한다면, 저는 제 영혼이 토성에 속한 위성의 운동보다 림프관의 림프 운동에 대한 사고와 인식을 더 많이 가진다는 것을 인정할 수 없기 때문입니다. 당신이 표현이라고 부르는 것이 사고도 인식도 아니라면, 저는 그것이 무엇인지 모르겠습니다.
>
> 따라서 이것은 제가 당신에게 제안했던 문제, 곧 잠자는 동안 제가 바늘에 찔렸을 때, 제 영혼이 어떻게 고통을 느낄 수 있는지를 해결하는 데 아무런 도움도 되지 않습니다. 그러기 위해서는 제가 바늘에 찔렸다는 것을 제 영혼이 알아야 할 텐데, 제 영혼은 단지 영혼이 느끼는 고통을 통해서만 이러한 인식을 갖기 때문입니다. (이상명AL 231 단락 구분은 필자)

룩이 제기하는 것처럼 아르노의 불만이 표현 개념 자체를 향하고 있다는 점은 당연히 중요하다. 그러나 룩이 인용하지 않은 아르노의 실제적이고 현실적인 불만 역시 영혼과 신체의 관계에 관해 라이프니츠가 제대

로 답하지 못한 중요한 문제를 제기하는 것으로 보인다. 아르노가 답이 충분치 않다고 느낀 점은 다름 아닌 수면 상태 즉, 영혼 내지 의식이 주의를 집중하지 못하는 상황에서 신체에 가해진 변화를 영혼이 인식할 수 있느냐의 문제이다. 아르노의 질문은 영혼이 고통을 인지한 후에야 신체의 변화를 확인할 수 있지 않겠느냐는 인식의 선후 관계에 따른 문제 제기이자, 신체의 변화가 항시적으로 영혼에 어떻게 반영될 수 있는냐는 문제 제기이기도 하다. 이는 신체가 바늘에 찔렸다는 고통의 원인이 아닌, 신체의 변화로부터 유래하는 고통을 영혼이 어떻게 느끼는지를 묻고 있다. 실제로 라이프니츠는 1687년 10월 9일자 답장에서 이러한 아르노의 질문에 대한 답이 충분하지 못함을 수긍하고 있다. “제가 [표현을 사고가 아닌] 다른 것으로 이해한다면, 당신은 그것이 무엇인지 모르겠다고 말합니다. 따라서 (제가 이것을 분명하게 해명할 수 없다고 가정하면) 이 술어는 어떻게 영혼이 통증의 느낌을 가질 수 있는지 아는 데 아무런 도움을 주지 못합니다. 왜냐하면 (당신의 생각대로) 제가 바늘에 찔린다는 것을 영혼이 미리 아는 것은 표현하기 위한 것인데, 이에 반해서 영혼은 자신이 느끼는 고통을 통해서 인식을 갖기 때문입니다.”(이상명AL 257) 그리고 이에 관한 해명을 위해 라이프니츠는 ‘표현’ 개념을 재정의하고 있다.

> 이에 답하기 위해서 저는 당신이 모호하다고 판단한 이 술어를 해명하고 당신이 제기한 문제에 적용해볼 것입니다. 한 사물과 다른 사물에 대해서 말할 수 있는 것 간에 지속적이고 규칙적인 관계가 있을 때, (저의 언어로) 하나는 다른 하나를 표현합니다. 이런 식으로 관점의 투영은 그것의 실측도를 표현합니다. 표현은 모든 형상에 공통적이고, 유인 데 비해서 자연적 지각, 동물적 감각, 지성적 인식은 종입니다. 자연적 지각과 감각에서는 분할 가능한 것과 물질적인 것, 그리고 다수의 존재에 산재해 있는 것이 단 하나의 분할 불가능한 존재 혹은 참된 일체성을 부여받은 실체에 의해서 표현되고 표상되는 것으로 충분합니다. 우리 영혼이 이에 대한 사례를 제공하기 때문에 사람들은 하나의 단일한 것에서 다수인 것에 대한 그런 표상이 가능하다는 것을 의심할 수 없습니다. (이

상명AL 257-58)

앞선 편지에서 표현은 외부 사물과의 연관 관계의 등급에 따른 신체의 인상에 관한 영혼의 상응으로 지시되었다. 그리고 여기서 표현은 실재물들 사이의 “지속적이고 규칙적인 관계”가 한 실재의 측면에서 확인되는 방식으로 바꾸어 제시된다. 그러나 라이프니츠의 표현에 관한 재정의를 통한 이러한 설명 전략은 그 자체로는 아르노의 질문에 직접적이고 효과적인 답이 되지 않아 보인다. 더구나 실재물 a가 다른 실재물 b를 표현할 수 있다면, b가 a를 표현하는 반대도 가능해야 한다. 그러나 여기서 라이프니츠는 표현을 “모든 형상에 공통적이고, 유(類)”인 것으로 제시하게 되면서, 영혼의 표현, 표상을 중심에 두게 된다. 그런 점에서 이는 반대의 가능성 즉, 실재물로서의 신체에 의한 영혼의 표현 문제를 설명할 여지를 놓치게 된다. 따라서 라이프니츠의 설명은 영혼에서 의식이 동반된 표상 즉, (아르노의 일차적 이해인) 사고와 지각의 측면에서 이어지게 된다. 특히 라이프니츠는 자주 이용하는 파도와 관련된 미세 지각에 관한 사례를 통해 신체가 받는 자극과 변화를 설명한다.

우리는 “바다 근처에서 듣는 큰 소음을 의식할 수 있기 위해서는 파도 각각의 운동을 조금이라도 지각해야 하”고 그런 한에서 신체에서 일어나는 “모든 운동에 대한 어떤 혼란스러운 결과물을”(이상명AL 259) 느끼게 된다. 그러나 이는 역시 영혼이 외부 사물들을 “그것들이 신체와 맺는 관계에 따라서만” 지각한다는 논점을 강화할 뿐이다. 따라서 라이프니츠는 스스로도 반대의 경우에 관해서는 답하지 못함을 인정한다. “지금 문제가 되는 것은 영혼이 자기 신체의 운동을 어떻게 아는가입니다. 왜냐하면 사람들은 연장된 물질덩어리가 분할 불가능한 존재에게 어떤 경로로 작용하는지 설명할 방도를 모르기 때문입니다.”(이상명AL 260)로 한정된다. “연장된 물질덩어리”인 [부분들을 갖는] 신체의 변화는 “분할 불가능한 존재”인 영혼에 의식되지 않는 한 “혼란스러운” 것으로 표상되고 있을 뿐이다. 결국 아르노와의 서신교환 시기까지는 신체에 관한 영혼의 표현은 예정조화 이외의 설명으로 나아가지 못하고, 모종의 대응이 있음을 부정하지는 않는 선에 그친다. 표현과 관련해서도 구체적인 기제

에 관한 설명을 의도하거나 제안하고 있지는 못한 것으로 볼 수 있다.

> 저는 이것을 실체 혹은 완전한 존재 일반의 개념을 통해서 자연적 방식으로 설명합니다. 그 개념은 자신의 현재 상태는 언제나 자신의 이전 상태의 자연적 결과라는 것을 함축합니다. 이로부터 모든 단일 실체의 본성 그리고 모든 영혼의 본성은 우주를 표현하는 것이라는 점이 도출됩니다. 영혼은 태초부터 자기 본성의 고유한 법칙에 의해서 물체에게 특히 자신의 신체에서 일어나는 일과 반드시 조화되도록 창조되었습니다. (이상명AL 260)

라이프니츠의 주장처럼 이러한 관계에 관한 설명이 자연적 또는 본성적 질서나 법칙에 따르는 방식이라면, 피조물들은 서로의 관계에서 신이 "그들을 가능한 한 더 일치시키기 위해서 정립한 결정이나 법칙을 표현해야"(이상명AL 263) 한다. 따라서 최소한 영혼 외부의 사물들이나 신체의 관계 이전에 혹은 그에 우선해서 영혼이 신체를 인지하는 법칙도 표현을 통해서 확인될 수 있어야 한다. 무엇보다 양자 상호 간의 '표현'과 함께 영혼과 신체가 이루는 조화 내지 형이상학적 통일의 문제는 일반적 시각에서 "형이상학적인 의미"로 상호작용을 한다고 설명하는 데 그치지 않아야 한다. 비록 라이프니츠 스스로 일반적인 설명을 위해서는 "어떻게"를 보여주는 일이 필요하지 않다고 말했을지만, 해당 국면에서 직접적인 제시는 없더라도 설명의 가능성은 존재해야 한다. 따라서 이는 더 엄밀히 접근한다면, "어떻게" 통일되어 있는지를 밝히는 일이 미루어져 있음을 보여준다. 다시 한번 룩의 논의를 빌려온다면, 실체와 관련해 중기 이후의 라이프니츠가 찾고 있던 것은 "합성된 존재의 통일을 합성된 존재의 '내적 구성'의 용어로 고려"[160]하는 것이었을 수 있다. 이는 『모나드론』 이후 시기에 논의될 수 있는 지배 모나드와 그 신체를 이루게 되는 종속/하위 모나드들의 관계를 통해 합성 실체 혹은 자연의 기계들에 관한 해명까지 이어져 있는 문제라 할 수 있을 것이다.

160) Look(1999), p. 50.

3. 영혼의 (겹)주름 - 『모나드론』 §61 해석

마지막으로, 영혼의 겹주름과 관련해 직접적인 검토를 위해 살피게 되는 텍스트는 라이프니츠의 『모나드론』 §61이다. 먼저 주름운동 이전에 주름 자체의 차원을 검토하는 데 있어 주된 구절이 되는 『모나드론』 §61의 논의를 전부 인용해본다면 다음과 같다.

> 그리고 이에 따라 **합성된 것들은 단순한 것들에 상징적으로 부합한다**.(Et les composés symbolisent en cela avec les simples.) 왜냐하면 모든 것은 충만하므로 모든 물질들을 연결되어 있게 만들고, 충만함 안에서 모든 운동은 멀리 떨어진 물체에 거리를 척도로 다소의 효과를 행사하므로, 그 결과로 각각의 물체들은 그들이 접촉하고 있는 것을 통해 영향을 받고 그리고 그들이 접근하는 모든 것으로부터 어떤 방식으로든 지속적인 영향을 받을 뿐만 아니라, 그것들을 수단으로 하여 우선[첫 번째로] 접촉하는 즉, 직접[무매개적으로] 접촉된 물체들로부터 지속적인 영향을 받기 때문이다. 따라서 이러한 소통(communication)은 다소 멀리 떨어져 있는 것에까지 나아간다는 것이 귀결된다. 이 귀결을 통해 모든 물체들은 우주에서 일어나는 모든 일들로부터 지속적으로 영향을 받는다. 그것은 모든 것을 보는 이가 도처에서 일어나고 있는 낱낱의 것[상태]을 읽을 수 있는 동시에 이미 일어난 혹은 [앞으로] 일어날 것을 읽을 수 있는 것과 같다. 시간에 따라서 그런 것만큼 공간에 따라서도 멀리 떨어진 것을 현재에서 알아볼 수 있다. 히포크라테스는 [이를] σύμπνοια πάντα(쉼프노이아 판타; 모든 것은 함께 숨쉰다.)라고 말한다. **그러나 하나의 영혼은 자기 자신 안에서 단지 판명하게 표상된 것만을 읽을 수 있을 뿐이다. 영혼은 자신의 모든 주름을 단번에(tout d'un) 전개하지 못하는데, 주름들이 무한으로/무한을 향해 나아가기 때문이다**.[161])

---

161) 항 전체의 번역은 본인의 것이고, 논의를 위해 밑줄 친 부분의 원문과 기존의 번역들은 다음과 같다. "Mais une Ame ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini."

이 구절은 §60에서 각 모나드의 본질이 세계를 표상하는 것이지만, 창조된 모나드인 한에서 사물들(choses)의 일부만을 표상하도록 되어 있는 것을 제한할 수 없다는 논의에서 이어진다. 이러한 모나드의 인식 제한은 사물 혹은 물체라는 대상(objet)이 아닌, 그 대상에 대한 인식의 변양(les modifications de connoissance)에 따른 제한이다. 따라서 §61의 시작에서 합성된 것들이 단순한 것들에 부합한다고 했을 때, 그것은 직접적인 어휘 사용에서 드러나는 것처럼 상징적인, 혹은 기호적인 인식의 차원임을 주지할 수 있다.(symbolisent …… avec les simples)[162] 모나드들은 그들의 지각(perception)이 아주 혼잡하게(confusement) 있는 상태에서 무한, 전체에 이르지만, 모나드들 각각은 그 지각의 판명함(distinct) 정도에 따라 제한되고, 경계 지워져(limitées) 구별된다. 그렇다면 이러한 지각의 판명함 정도와 관련하여 밑줄 친 마지막 구절을 독해해볼 수 있을 것이다.

"그러나 영혼은 자기 자신 안에서 단지 판명하게 표상되는 것만을 읽을 수 있다. 그는 자신의 모든 주름을 한 번에 다 펼치지 못한다. 왜냐하면 그것은 무한히 펼쳐지기 때문이다."(윤선구 281)

"그러나 하나의 영혼은 오직 그 자체로 판명하게 표상되는 것만을 읽을 수 있다. 영혼은 그의 모든 주름을 한 순간에 펼칠 수는 없다. 왜냐하면 그 주름은 무한한 것으로 나아가기 때문이다."(배선복 50-51)

162) 이는 원문상으로도 이유를 제시하는 "Car,"에 의해 분명하게 확인할 수 있는 부분이다. "Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme (……)" 다만 여기서 상징한다는 것은 인식의 측면에서 관념 혹은 개념적으로 즉, 판명하고 충전적(adequate)이지만 기호에 의존한 인식이라는 중기에 정립된 엄밀한 기술적 의미로 쓰인 것으로 보이지 않는다. 스트릭랜드는 유비적(analogous)이라고 번역하고 이에 관해서는 별다른 언급을 하지 않는다. Strickland(2014), p.127. 피샹은 "모나드적 실재와 현상적 우주 사이의 상관 관계를 다루는 결정적인 정식"이라고 이야기하면서 서로 다른 두 존재론적 위계질서의 조화 혹은 일치를 설명한다고 주석하지만, "symboliser avec"는 유사성을 갖는다 혹은 부합한다(avoir de la conformité)의 옛 표현이라고만 말한다. Fichant(2004), p. 494. 부트루 역시 이는 (연금술에 기원을 둔) 중립적인 동사 활용이자 옛 표현으로서 관계를 갖는다, 부합한다(avoir du rapport, avoir de la conformité)의 의미라 지적하지만, 합성된 것과 단순한 것의 관계와 관련하여 상대적으로 상세한 주석을 가하고 있다. 특기할만한 지적은, 여기 제시된 단순한 것을 단순 실체로 이해할 경우, 합성된 것은 부합하는 표상이 아니라, 단순 실체의 유사물이 된다는 지적이다. 이를 따라 물질은 영혼에 기초를 두고 있다는 의미에서뿐만 아니라, 영혼의 본성을 모방한 것과 같은 고유특성을 갖는다는 점에서도 잘 정초된 현상이라 주석된다. Boutroux(1990), pp. 159-160. 위에서는 모두 유사성에 주목하고 있지만,

§61 전체에서 라이프니츠는 물체들의 세계적/우주적 연결 및 그에 따른 영혼의 상태를 표현하기 위해 논의를 펼치고 있다. 물체들은 우주의 충만함에 의해 서로 연결되어 있지만, 개체/개별자 수준의 모나드는 그러한 충만함에 의한 지속적인 영향을 의식하지 못한다. 하나의 영혼 즉 모나드가 오직 자신의 내적인 상태에 대해서만 판명하게 표상할 수 있다는 것은 §60의 논의인 판명하게 지각하는 모나드가 제한된다는 것과 같은 의미로 읽을 수 있다. 그렇다면 이때 무한으로 나아가는 겹주름은 모나드가 판명하지 못한 혼잡한 지각을 갖는 상태와 등치된다. 그리고 이러한 독해가 타당하다면, 이제 이 텍스트에서 주목해야 할 것은 겹주름 즉, 주름 잡힌 것 또는 접힌 주름의 중첩 자체만이 아니라, 그것이 무한으로/무한을 향해 나아간다는 점이다. 과연 주름이 무한으로 나아간다고 할 때, 그 무한은 어떻게 이해되어야 할 것인지는 매우 해결하기 어려운 문제이다. 다른 식의 번역을 통해서 주름이 "무한히 펼쳐지기 때문"(윤선구, 281)이라고 이해하더라도, 이는 답하기 쉽지 않다. 주름이 무한히 펼쳐지는 것과 판명한 표상 사이에는 상당한 간극이 놓여있다.

물론 '판명'하다는 말 자체의 의미가 '잘 나뉘어/구분되어 분명하게 확인되는 것'이기에 이를 통해 우회적인 답은 가능할 수 있다. 그러나 이러한 일반적인 '판명'함에 대한 이해는 관념 자체를 명석하고 판명한 것으로 나누는 데카르트의 구분에 가깝다. 라이프니츠는 1684년의 텍스트인 「지식, 진리 그리고 관념들에 대한 성찰」에서부터 이러한 데카르트적인 판명함에 대한 구분을 명시적으로 거부하고 있다.[163] 그는 우리가 어떤 것을 인지할 수 있을 때, 그로부터 명석한 감각이 생겨날 수 있음을 이야기한다. 그리고 그렇게 인지될 수 있는 것이 특정한 표시로/표시를 통해 열거/매거(enumeration)될 수 있을 때, "충분한 특징들의 열거에 다름아닌 명목적인 정의를 갖는"(윤선구D 13) 경우에 우리가 판명한 개념을 갖는다고 이야기한다. 라이프니츠가 이렇게 관념들의 등급을 나눌 때, 그러한 관념의 등급들 사이에서 매거를 통한 판명함에 대한 이해는 '주

163) G. W. Leibinz, "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas", in ed. Leroy E. Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, D. Reidel Publishing Company, 1969, pp. 291-295; GP IV 422-426; 윤선구D 9쪽, 21-22쪽.

름'과 지각 등급의 연결을 드러낼 수 있는 특정한 표시가 됨을 지시할 수 있다. 그렇다면 여기서 매거를 유도하는 표시 자체가 무한하게 나타나기에 모나드의 표상이 판명하지 않다는 추론을 가할 수 있다. 그러나 여전히 문제는 남아 있다. 이렇게 매거의 표시로서 주름을 이해하는 것은 표상과 인식의 차원에 한정된다. 그리고 다시 판명한 개념은 "근원적이거나 또는 자기 자신의 특징일 때, 즉 그것이 분해될 수 없고 단지 자기 자신을 통해서만 인식되고 어떤 다른 규정을 가지고 있지 않을 때에는 정의 불가능한 인식에 대해서도 판명한 인식이 존재한다."(윤선구D 같은 곳) 따라서 영혼이 갖는 지각의 판명성은 자기-자신과 관련된 지각으로서 판명하다고 할 수 있다.

영혼의 인식 또는 지각이 자기 자신에 관한 것이기에 판명하다는 점이 바로 각각의 모나드가 갖는 관점의 문제와 연결될 수 있을 것이다. 그리고 영혼은 전 우주를 자신에게 귀속된 신체를 통해 표상하기에, 영혼의 관점은 영혼과 결합된 신체에도 적용된다. 이것이 바로 §62의 자신이 "엔텔레키가 되는 신체를 특히 판명하게 표상한다."의 의미로 지적했던 부분이다. 그러나 이는 신체를 통해 보는 수준에 그치는 것이 아니라, 영혼과 신체의 통일로서 자기-자신이라는 예정조화까지 바라볼 수 있을 때에야 진정한 의미에서의 관점이라 할 수 있다. 다시 통일체 혹은 연속체의 문제가 개입한다. 영혼과 신체의 결합은 하나의 연속체로서 이해될 수 있어야 한다. 그런 한에서 자기-자신임을 확인할 수 있다. 따라서 반대로 영혼이 없는 경우, 즉 연속체로서의 식별할 수 있는 분할이 아닌 분리를 상정해보면 상황은 더 명확해진다. 1687년 4월 30일자 라이프니츠가 아르노에게 보낸 편지는 영혼이 없는 물체의 실재성에 관련해 다음과 같이 말하고 있다.

> 영혼 없이 물체 그 자체는 단지 집적에 의한 일체성만 갖는다는 것을 인정합니다. 그러나 물체에 있는 실재성은 물체를 구성하고, 그 물체가 함축하고 있는 수없이 많은 살아 있는 물체들로 인해서 실체적 일체성을 유지하는 부분들로부터 나옵니다. 영혼이, 각각 별개의 영혼들에 의해서 영혼을 갖게 된 부분들로 구성되어 있는,

> 물체를 갖는 것은 가능하겠지만, 전체의 영혼이나 형상이 이것 때문에 부분의 영혼이나 형상으로 구성되는 것은 아닙니다. [……]
> 저는 우연적 일체성에 정도가 있다는 것을 인정합니다. 규칙적인 사회가 혼란한 군중보다는 더 일체성이 있고, 유기 조직을 지닌 물체(corps organisé)나 기계가 사회보다 더 일체성이 있습니다. 말하자면 그것들은 하나의 단일한 것으로 생각하는 것이 더 적절합니다. 왜냐하면 그 구성물들 간에 더 많은 연관 관계가 있기 때문입니다. 그러나 결국 이 모든 일체성은 색과 다른 현상들처럼 사람들이 실재라 부르는 것을 허용하지 않는 사고들과 가상들(pensées et apparences)에 의해서만 완성됩니다. (이상명AL 221-22; GP Ⅲ 100)

살필 수 있는 논점들이 많지만, 우선 실재성의 정도와 관련해 검토하면 다음에 주목할 수 있다. 위쪽 단락에서는 한 물체를 구성하는 부분들인 "살아있는 물체들"로부터 실재성이 나온다는 점과 (실체적 일체성을 유지하는 물체를 주도적으로 지배하는) 전체 영혼은 다른 존재 방식을 갖는다는 점이 지적된다. 그리고 아래 단락에서는 정리된 것처럼, (실재성을 주는) 단일성 혹은 일체성에 정도 차가 있을 수 있다는 점과 연관 관계가 더 많은 정도가 그 기준이라는 점이다. 이들은 나름의 실재성을 가지지만, 궁극적으로 여기서 나타나는 단일성은 우연을 통한 단일성(unum per accidens)으로서 사고상 혹은 가상에 의한 산물일 뿐이다. 그러나 여기서 사유와 함께 제시되었다는 점에서, 가상은 거짓된 상이라기보다는 시각적 감각 혹은 지각 작용을 통한 외양의 획득 과정을 지시하는 것으로 읽힌다. 그렇다면 이는 (실재 즉, 자기 자신에 의한 단일성(unum per se)을 지니는 존재자와 대비되는) 우연에 의한 단일성을 부여하는 정신의 작용과 관련된 상상력(imagination)의 산물로 이해할 수도 있을 것이다.[164)165)] 그리고 이것이 바로 "합성된 것들은 단순한 것들

164) 우연에 의한 단일성 및 완전 개념에 관해서는 이상명AL 160 참조. "한 인간과 민족, 군대, 사회 혹은 동업집단과 같은 하나의 공동체 간에 차이가 있는 것만큼 하나의 실체와 이런 존재자 간에도 큰 차이가 있습니다. 이런 공동체들은 상상적인 어떤 것이 존재하는 도덕적 존재이며 우리 정신의 허구에 의존합니다. 실체적 일체성은 완전한 존재, 분할 불가능하고 자연적으로 파괴 불가능한 존재를 요구합니다. 왜냐하면 그

에 상징적으로 부합한다"의 의미일 것이다. 그러나 영혼과의 연속체를 이루고 있는 이성적 영혼 즉, 정신은 당연히 다르다.

이처럼 물체에 단일성을 부여하는 기준을 정신의 작용에 두면서도 그 실재성의 기준은 영혼이나 "실체적 일체성을 유지하는 부분들"에 두고 있다는 점이 중요하게 드러난다. 실재물들의 연관 관계에 따른 단일성은 사고나 상상의 산물이지만, 그 실재성이 영혼과의 결합 혹은 살아 있는 물체들로 온다는 사실은 우리 정신의 외부에 다른 정신이나 영혼이 있다는 추론과 모순되지 않는다. 실제로 인용에서 생략한 부분에서, 라이프니츠는 잘린 곤충을 사례로 들며 영혼과 결합된 유기적 부분의 실재에 관해 말하고 있다. "곤충 전체의 영혼은 [둘로 잘린 부분 중] 한쪽에만 있을 것입니다. [……] 영혼은 처음부터 살아 있었던 특정한 부분에 [……] 남아 있을 것입니다. [……] 이 부분은 이 곤충의 몸을 찢고 흩트리는 사람들의 행동으로부터 보호하기 위해서 필요한 만큼 점점 더 작아질 것입니다."(이상명AL 222) 다만 이러한 유기 조직에서 영혼의 집적 또는 결합은 (실재로 단일하든 단일하지 않든) 그 실재 양상과는 무관하게 우리의 정신이 단일성을 부여해 인식할 뿐이다. 잘린 매미의 조각들을 다시 모았을 때, 그것들을 알아보는 한에서 우리는 그 부분들에 연관을 부여하여 한 마리의 매미였을 때의 모습을 대응시켜 이미지로 그려볼 수 있다. 그리고 그것은 실체가 아니다. 따라서 『자연과 은총의 이성적 원리』의 §1에서의 실체에 관한 정의는 『모나드론』과 배치되지 않는다. 그리고 §3의 논의를 거쳐 『모나드론』§§61-62에 제시된 물체들 사이의

것의 개념은 그에게 일어나야 하는 모든 일을 함축하기 때문입니다. 그것의 모든 사건은 형태에서도 운동에서도 발견할 수 없는 것입니다. (제가 증명했던 것처럼, 이 둘 모두는 그 자체로 어떤 상상적인 것을 함축하고 있습니다.)" 모나드론 §27에서 상상은 서로 다른 지각들이 어떻게 귀납적 추론을 하게 하고 습관을 형성하게 하는지를 다루고 있다.

165) 라이프니츠에게서 사유 작용에 관계된 관념(idea)나 개념(notion)과는 달리 표현을 통해 자신의 신체를 경험하는 정신 작용으로서의 상상력을 다루는 것도 좋은 주제적 접근일 것이다. 이러한 표현 이론을 통한 라이프니츠에게서 상상력을 다루는 최근의 논의를 살필 수 있다. Lucia Oliveri, *Imaginative Animals – Leibniz's Logic of Imagination*, *StLsh* 57, 2021. 이는 세계에 관한 경험으로서 특히 표현 개념의 핵심을 단일성/통일(unity) 개념에 두고 있고(p. 54), 집적을 물체적 실체의 표현으로 읽고 있다는 점(pp. 111-112)에서 이러한 해석을 긍정한다. 추후에 더 세부적인 검토와 논의를 할 수 있기를 바란다.

영향 관계 및 지각들 사이의 상호적 관계에 관한 논의를 같은 방식으로 설명할 수 있게 한다.

> 실체(la Substance)는 활동할 수 있는 하나의 존재(un Etre)이다. 그것은 단순하거나 복합적이다. 단순한 실체는 어떠한 부분도 갖지 않는다. 합성된 실체는 단순한 실체들 즉, 모나드들의 집합체(l'assemblage)이다. 모나스는 단일함 즉, 하나인 어떤 것을 의미하는 그리스어이다. 합성된 것 혹은 물체들(les composés ou les corps)은 다중(des Multitudes)이고, 단순한 실체, 생명체, 영혼, 정신들은 단일(des unités)이다. 그리고 단순한 것들 없이는 합성된 것들이 있을 수 없기 때문에, 도처에 단순한 실체들이 있어야 한다. 이에 따라 전 자연은 생명으로 충만하다. (윤선구D 225-27)

유사하게 단순 실체로서의 모나드에 관한 정의와 합성 실체의 관계를 정리하는 『모나드론』 §1-3에서는 실체에 관한 별도의 정의를 주고 있지 않고, 라이프니츠는 다만 "우리가 여기서 말하려고 하는 모나드는 합성된 것 안에 있는 단순한 실체에 다름 아니다."(§1), "합성된 것이 존재하므로 단순한 실체들이 존재하지 않으면 안 된다."(§2)와 같이 언급되고 있었다는 점은 원자론 비판과 관련하여 확인한 바 있다. 그런데 이 『자연과 은총의 이성적 원리』 §1은 첫 문장에서 직접적으로 실체는 활동할 수 있는 존재라는 정의로부터 논의를 이어가고 있다. 이는 일차적으로는 서론에서 언급한, 「제일철학의 개선 및 실체의 개념에 대하여」(1694)나 「자연과 실체들의 소통 및 영혼과 육체의 통일의 새로운 체계」(1695) 등에서 제시되는 실체적 형상 즉, 엔텔레키의 능동성을 설명하는 '근원적 활동성'(activité originale)[166]을 실체의 필요조건으로 제시하는 것처럼 보인다. 그러나 여기서는 먼저 활동성을 가진 '하나의' 존재라는 점을 더 강조할 수 있다. 이 정의에서 활동성에만 초점을 두게 된다면, 단순한 것과 합성된 것의 관계를 논하는 §1의 후반부는 물론, 모나드의 내적 지각

166) 윤선구D 141-42; 149.

과 변화의 원리로서의 욕구에 따른 모나드들 사이의 구별을 제시하는 §2, 자연의 충만함과 관련하여 모나드의 역할을 다루는 §3 이후의 논의 과정이 어떻게 연결될 수 있는지를 확인하기에 충분치 않기 때문이다. 추가로 『자연과 은총의 이성적 원리』 §§2-3을 더 살펴보면 다음과 같은 논의들이 제시된다.

> 따라서 그 자체로 그리고 한 시점에서 보자면, 한 모나드는 단지, 그의 지각들(즉 단순한 것 안에 있는, 합성된 것 또는 그의 외부에 존재하는 것들의 표현들)과 변화의 원리인 그의 욕구들(즉 한 지각으로부터 다른 지각으로 이행하려는 노력들) 외에 다른 것 안에는 존재할 수 없는 그의 내적 특성들과 활동들을 통해서만 다른 모나드들로부터 구별될 수 있다. (『자연과 은총의 원리』 §2)

> 이 중심 모나드가 그것들에 의하여 일종의 중심처럼 그의 외부에 있는 사물들을 표상하는 성질들에 의하여 이 중심적인 모나드의 고유한 신체를 이루는, 무수히 많은 다른 모나드들로 합성된 덩어리(une Masse composée)에 의해 둘러싸여 있다. 이 신체가 단지 전체로서뿐만 아니라 감지될 수 있는 가장 작은 부분까지도 기계인, 일종의 자동기계 또는 자연적인 기계를 형성하는 경우 그것은 유기체적이다. (『자연과 은총의 원리』 §3)

§2에서는 직접적으로 모나드의 외부에 존재하는 것들은 합성된 것들이며 그것들이 모나드의 내부에서 지각에 의해 표현된다는 점이 지적되고 있다. 이는 한 모나드의 지각들을 잇는 욕구와 함께 다른 모나드와의 구별을 보장한다. 그리고 이러하다면, 한 모나드의 밖에 존재하는 것들은 다른 모나드이거나 합성된 어떤 것이어야 한다. 이를 §3의 설명과 연관 짓는다면, 모나드가 하나의 실체를 이루는 구조가 나타난다. 하나의 모나드가 실체를 이루는 중심적인 존재이자 원리가 되고 그것을 "다른 모나드들로 합성된 덩어리"가 "고유한 신체"를 이루어 둘러싸고 있는 것이 §1에서 제시된 "집합체(l'assemblage)"로서 합성 실체인 것으로 이해할 수 있다. 더구나 §3에서는 위의 인용 구절에 앞서 "(예를 들어 동물과

같은) 합성된 한 실체의 중심이자 그 단일성(unicité)의 원리를 이루는 각각의 단순한 실체 또는 모나드"(윤선구D 228)라고 기술함으로써 합성체가 실체일 수 있는 것은 중심적인 모나드 때문임이 확인된다.

이처럼 『자연과 은총의 이성적 원리』 §1에서 주어진 실체의 정의를 단순 실체 또는 모나드에 관한 정의와 구분해서 읽는다면, 오히려 실체 자체가 '하나'임을 유지하면서 즉, 단일한 존재로서 활동할 수 있는 것이라는 접근을 취할 수 있게 된다. 다만 이러한 이해를 수용한다고 하더라도 문제는 남는다. 모나드가 단순 실체라고 할 때, 단순성(simplicity)이 (연장적인) 부분이 없음을 지적하는 것이고 그에 따라 하나의 존재로서 실재하는 단독성(singularity) 또는 개체성(individuality)을 내포한다고 이해하더라도, 모나드 자체가 단일한 실체라는 점을 적극적으로 규정하고 있는 것은 아니기 때문이다. 이 문제를 해소하기 위한 논의는 『자연과 은총의 이성적 원리』 §2에서는 단순한 것과 합성된 것의 관계를 모나드들의 내적 지각과 욕구를 통한 구분을 통해 살핌으로써 접근 방식을 바꾸고 있다. 그러나 이러한 질적인 지각과 욕구를 내적인 특성으로 통합하는 수준에서의 실체성 또는 단일성의 기준이 무엇인지는 여기까지의 실체 자체의 존재에 관해 설명하는 항들에서는 직접적으로 확인되지 않는다. 더구나 §2에서 언급되는 다른 모나드들과의 구분 기준으로서의 지각과 욕구는 지속적인 변화로 나타난다는 점에서 모나드 자체의 단일성과 함께 다른 내적인 질적 통일 기준을 가져야 한다.

보조적으로 『모나드론』 §5에서의 "단순한 실체들이 집적을 통해 형성될 수 없"다는 점이 강조되고 있다는 점을 참조할 수 있을 것이다. 기본적으로 단순성과 다수성의 관계는 외부 모나드나 물체와의 관계 혹은 부분 없음의 측면이 아닌, 내적인 지각 및 욕구와 관련된 질적인 관계로 나타나는데, 여기에서 질적인 다수성을 포괄하는 단순성, 단일성이 어떻게 가능한지를 확인할 수 있다. 아울러 『모나드론』 §§13-14 특히, §14에서 모나드가 다수성을 포함하는 "단일한 또는 단순한 실체"로 다시 정의되면서, 단일성과 단순성이 호환적으로 등치되고 있다. 그리고 최종적으로 단순한 모나드가 하나의 존재가 될 수 있는 기준은 의식적, 정신

적인 측면에서 욕구와 지각의 다양성, 다수성을 포괄하여 의식하는 작용인 통각 혹은 '자각'[167]이다. 라이프니츠의 체계를 선해하는 한, 이는 존재론의 차원에서는 예정조화의 영역에까지 이르러야 긍정되고 구조화될 수 있는 차원의 단일성이라 할 수 있을 것이다. 따라서 영혼의 겹주름은 영혼이 『모나드론』 §18의 "자신을 자신의 내적 활동성의 근원으로 만드는 자족성", §48에서 확인되는 신의 근원적 능력, 인식, 의지가 모사된 모나드가 갖는 "주체 또는 토대, 지각 능력, 욕구 능력"을 신체와의 통일된 연속체로서 갖는 한에서 부여받는 규정이다.

4. 소결 - 물질의 주름구조와 영혼의 겹주름의 대응

앞서 연속체로서의 물체가 지닌 주름구조에 대한 논의가 어떻게 유기적 신체에 대한 논의로 나아갔는지를 검토한 후, 거기서 부족한 영혼, 모나드에 대한 이해를 다지기 위해 『모나드론』 §§1-3이 함의하는 바를 함께 검토한 바 있다. 그리고 『형이상학 서설』에서 제기된 자연학과 관련해서 작용인에 의한 설명만이 아닌 목적인에 관한 설명이 함께 제시되어야 할 필요성을 물질적 원자론과의 대비에서 확인하기도 했다. 이러한 아르노와의 서신 교환은 라이프니츠의 생각이 어떻게 발전해 모나드 개념의 정립에 이르는지를 잘 보여준다. 특히 이는 라이프니가 영혼과 신체의 관계를 실체를 기준으로 어떻게 이해하게 되는지 잘 보여준다는 점에서 좋은 참조가 된다. 앞서 살핀 편지 이후의 서신들[168]에서도 라이프니츠는 아르노에게 지속적으로 유사한 설명들을 제시하는데, 그중 지금

---

167) 이상명, 「근대 '지각' 개념과 라이프니츠 저작에서 'Apperception'의 의미와 번역」, 『가톨릭철학』 35, 2020, 141-166쪽.

168) 다른 편지들도 있지만 작성만 되었거나 아르노에게 전달되지 못한 것들을 제외하면, 실제로 보내졌다는 점에서 주요하게 살펴볼 수 있는 것은 다음의 넷이다. 1687년 4월 30일자 라이프니츠가 아르노에게(이상명AL 23번 편지 202-227), 1687년 10월 9일자 라이프니츠가 아르노에게(이상명AL 29번 편지 255-290; 31번 편지 300-302), 1688년 1월 14일자 라이프니츠가 아르노에게(이상명AL 32번 편지 302-308) 그리고 아르노에게 전달되지는 않았지만, 최후 서신이지자 라이프니츠가 자신의 생각을 마지막으로 요약하고 있다는 점에서는 1690년 3월 23 라이프니츠가 아르노에게(이상명AL 33번째 편지 309-317)도 참조할 가치가 클 것이다.

까지의 논의와 관련해 주목해볼 수 있는 논의는 기계에 대한 논의가 담긴 1687년 4월 30일자 편지(23)와 1687년 10월 9일자 편지(29)이다. 다시 물질적 원자론과 라이프니츠 자신의 입장의 차이를 다시 한번 살펴볼 수 있는데, 두 편지에서의 서술 의도는 다소 다르게 나타난다.

> 저는 전 물체계에 오직 (종종 영혼 있는) 기계들만 있다는 것에 동의합니다. 하지만 "실체들의 집적만 있다."는 것에는 동의하지 않습니다. 만약 실체들의 집적이 있다면 모든 집적체들이 기인하는 참된 실체 또한 있어야 합니다. 따라서 우리는 필연적으로 몇몇 저자들이 연장을 구성하는 것으로 주장하는 수학의 점이나 (당신도 저와 함께 거부하는 것인) 에피쿠로스와 코르드므와의 원자에 이를 수밖에 없습니다. 아니면 물체에는 어떤 실재성도 발견되지 않는다고 인정해야 하거나 아니면 끝으로 참된 일체성을 가지고 있는 몇몇 실체들을 인정해야 합니다. (이상명AL 214)

먼저 (23)에서 물질적 원자에 대한 거부는 실재성과 관련하여 "실체들의 집적만 있다."라는 주장에 대한 반대 논거로서 제기된다. 이는 "물체계에 (종종 영혼이 있는) 기계들만 있다"라는 주장과는 다르다는 전제로부터 전개된다는 점에서 다음과 같은 논리적 구성을 확인하게 한다. 1) 실체들의 집적이 가능하게 하는 참된 실체가 있다면, 그 자체로 실체들의 집적만 있는 것이 아니다. 2) 만약 그러한 참된 실체가 없다면, 실체들의 집적은 연장을 구성하는 수학적인 점이나 물질적인 원자에 근거해야 한다. 3) 2)에 따른 집적체인 물체에는 실재성이 없다. 4) 물체가 실재성을 갖는다면, 실재성을 부여하는 참된 실체들이 있어야 한다. 5) 참된 실체들은 일체성을 갖는다. 6) 영혼이 있는 기계들만 있기에 이들은 5)에 따라 실재성을 갖는다. 그렇다면 이는 연장과는 다른 영혼이 기계들을 실재물로 만든다는 결론으로 정리할 수 있다.[169] 여기에 연장적인

169) 그리고 한편, 1687년 4월 30일자 편지의 초고(22)에서 라이프니츠는 다음과 같이 더 직접적으로 논의하고 있다.
"만약 물체에 연장 외에 아무것도 없다면, 분해를 계속했을 때, 사람들은 필연적으로 에피쿠로스의 원자 또는 코르드므와 씨의 원자와 같은 것에 이를 것입니다. 아니면 물체는 부분을 갖지 않는 수학의 점으로 구성되어야 합니다. 그것도 아니면 결국 물

분할 가능성과 부분-전체 관계를 고려한다면, 7) 일체성이 실재성의 부여와 관련된다는 점을 추가할 수 있을 것이다.

> 사실 저는 오히려 모든 것은 영혼 있는 물체로 가득 차 있다고 믿습니다. 그리고 저는 코르드므와씨의 원자와는 비교할 수 없을 만큼 많은 영혼의 수 혹은 적어도 형상의 수가 전적으로 무한하다고 생각합니다. 그리고 물질은 끝없이 분할 가능하기 때문에, 물질에서 너무 작아서 거기에 영혼 있는 물체나 적어도 근원적 엔텔레키를 부여받은 물체가 없는 부분, 혹은 (일반적으로 생명이라는 이름을 사용하는 것을 당신이 허락한다면) 생명의 원리가 없는 부분, 즉 완전히 일반적으로 살아 있다고 말할 수 있는 물체적 실체가 없는 부분은 결코 지정될 수 없습니다. (이상명AL 270-71)

다음으로 (29)에서는 이 논의가 코르드므와의 물질적인 혹은 연장적인 원자를 직접적으로 부정하는 것이 아니라, 분할가능성과 관련하여 "모든 것이 영혼 있는 물체로 가득 차 있다."라는 주장을 정당화하는 데 사용되고 있다. (연장적인) 물질은 무한 분할 가능한데, 그렇게 무한히 분할되는 물질을 구성하는 원자의 수보다 영혼의 수가 절대적으로 많으므로 거기에는 모두 영혼이 존재할 수 있어야 한다는 논리이다. 그러나 사실 이는 무한 분할의 가능성과 관련하여 양적인 무수함이 아닌 절대적 무한의 실재에 관한 별도의 증명이 필요하다는 비판이 제기될 수 있다. 따라서 이해를 도울 수 있는 설명이 필요한데, 이는 같은 편지의 다음과 서술에서 영혼의 비연장성 및 그 존재에 따른 완전성의 정도차를 통해서 보충되고 있다.

> 사람들은 아마도 저의 주장, 즉 신은 영혼을 소유할 능력이 있는 모든 자연의 기계들(machines naturelles)에게 영혼을 부여했다는

체는 어떤 실재적인 것도 발견되지 않는 현상에 불과하다는 점을 인정해야 합니다. 저는 이런 원자가 자연에 있다고 믿지 않습니다. 또한 물체가 점들로 구성될 가능성은 더 적습니다. 이점은 당신도 동의합니다. 따라서 남은 것은 물체가 현상 이상의 어떤 것이라면, 실체적 형상이 있을 것이라는 점입니다." (이상명AL 194-95)

> 것에 대해서 이의를 제기할 것입니다. 제가 이런 주장을 하는 이유는, 영혼은 서로 방해하지 않으며 장소를 점하지 않기 때문에, 영혼을 소유하는 것이 더 완전한 것인 만큼, 자연 기계에게 영혼을 부여하는 것이 가능하기 때문입니다. (이상명AL 286)

따라서 영혼, 영혼의 요소인 근원적 엔텔레키 또는 생명 원리가 존재하지 않는 최소한의 것은 있을 수 없고, 그 최소한의 것들 모두는 유기체를 이루고 있을 수 있어야 한다. 이는 궁극적으로 『모나드론』 §§65-66의 물질의 각 조각이 우주를 표현한다는 논의에 따라 보증될 수 있을 것이다. 그리고 다시 §§63-64와 연결된다. 따라서 위를 모두 종합하면, 생명 원리가 담긴 물체적 실체들이 자연 기계로서 실재한다는 정리를 얻을 수 있다. 이런 점에서 아르노와의 서신교환 기간까지 거슬러 올라갈 수 있는 라이프니츠의 물질적 원자론에 대한 비판은 최소한 1690년까지는 자연의 실재물들을 단순한 현상 이상의 것으로 사고하려 했던 한 흔적으로 볼 수 있을 것이다. 그러나 더 중요한 점은 합성과 관련한 연속체의 문제가 자연적 존재자들에 관하여 단순한 연장적 기계장치가 아닌 자연의 유기적 기계 개념을 제공한다는 점이다.

이러한 라이프니츠의 기계 개념은 당대의 자연학에 대한 접근을 동역학의 방향으로 바꾸는 동시에 형이상학적 설명의 가능성을 반영하려는 노력이었다. 형이상학적 설명의 근거로서의 영혼의 실재는 서로 다른 영역에 속하는 것으로 이해되는 영혼과 신체의 실재적 통일이라는 문제에 대한 고민이기도 하다. 결국 영혼에 대해, 모나드의 구조에 대해 더 많은 것을 확인할 필요가 있고, 이는 물체, 유기적 신체와 기계가 지닌 주름구조가 어떻게 영혼의 지각 구조에 대응의 형식으로 반영될 수 있는지를 밝히는 작업이 된다. 명시적으로 『모나드론』 §61에서 제시되는 개념은 영혼이 단번에 펼칠 수 없는 '겹주름'이고, 이는 물체들과 다른 방식으로 동일한 우주를 표현하는 모나드의 내적인 작용으로서의 지각이 펼쳐지는 구조인 동시에 기제이다.

이러한 지금까지의 논의를 수용할 수 있다면, 영혼이 겹주름을 갖는다

는 의미는 결론적으로 다음과 같이 정리할 수 있다. 영혼이 귀속된 유기적 신체의 주름구조는 판명하게 지각한다는 것은 그 주름구조들의 연속을 자기와의 관련에서 연속체로 지각한다는 것이다. 그러나 영혼은 전 우주에 관련해서는 혼잡한 지각만을 갖는다. 이는 영혼이 자신에게 귀속되지 않은 신체들의 주름 구조들 사이의 영향 관계까지는 자신과 관련하여 판명하게 지각하지 못하는 상태라 할 수 있다. 이를 전 우주에서 나타나는 연속으로 지각하기 위해서는 다른 방식이 필요하다. 즉, 자신이 아닌 다른 주도적 모나드들과의 관점의 일치와 함께 영혼이 자신에게 귀속된 신체와 귀속되지 않은 신체들 사이의 영향에 관한 별도의 지각도 필요로 하는 것이라 할 수 있다. 그리고 이런 의미에서 지각을 통해 비연장적인 방식으로 주름구조들 사이의 관계까지 인식이 이루어져 한다. 그런 점에서 합성된 것으로서의 물체와 단순한 것으로서의 영혼의 인식은 상징적으로 부합하게 된다. 그리고 이를 따라 영혼과 신체는 유사성이 아닌 (불완전한) 동형성의 관계를 이루며 대응하게 된다. 따라서 영혼의 겹주름의 의미는 단순한 주름의 중첩을 지시하는 것이 아니다. 이는 영혼이 연장적인 물체들의 주름 구조 및 그들 사이의 관계까지도 지각의 원리를 통해 비연장적으로 대응시키는 인식을 나타낸다.

Ⅴ. 결론

1. 모나드 형이상학 안에서의 주름

철학자로서라기보다는 철학사가로서의 측면에 대한 평가일 수 있겠지만, 들뢰즈는 흔히 칸트, 니체와 스피노자에 대해 알려진 것보다 더 라이프니츠에 충실하다. 다만, 이는 그가 소화한 모나드 형이상학 체계 안에서의 충실성이지, 『모나드론』에 대한 충실성은 아니다 모나드 형이상학과 라이프니츠의 전시기 저작을 연결시키기에는 상당한 논리의 변화를 검토해야 한다. 심지어 동일 시기 저술의 내부에서도 라이프니츠 스스로의 진동을 확인할 수 있다. 아마도 이는 연구 시기상의 한계로 평가할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고, 들뢰즈의 『주름』이 보여주는 강점은 '주름'에 대한 연구가 라이프니츠에게, 『모나드론』에 더 충실해야 할 필요성을 보여준다는 점이다. 그리고 이는 '주름' 개념에 관한 언급만으로 이렇게 판단할 수는 없다는 점을 주지하는 한에서만 그러하다. 들뢰즈의 라이프니츠에 대한 충실성은 '주름' 개념에 관한 천착이 아닌, 주름의 텍스트적 전거를 바탕으로 물체의 주름구조와 주름운동의 양상을 모나드 형이상학 체계 안에서 확인할 때야 가능한 일이다.

더 쉽게 말해서, 들뢰즈를 통해서 라이프니츠를 읽는 것이 아니라, 라이프니츠를 통해 들뢰즈를 읽을 때 이러한 사정을 확인할 수 있다. 즉, 무엇보다 라이프니츠의 '모나드'에 관한 충실한 이해가 '주름'을 이해할 수 있게 하지. '주름'이 '모나드'를 이해하게 하지 않는다. 그리고 '모나드'는 독자적으로는 이해할 수 없는, 『모나드론』 전체 또는 모나드 형이상학의 체계 안에 위치 지워질 때 의미를 부여하고 평가해야 할 수 있는 대상이다. '모나드'라는 용어가 어떠한 철학사적 배경을 바탕으로 만들어졌든, 이를 자신의 고유한 형이상학의 체계로 정립한 이는 라이프니츠이다. 『모나드론』을 관통하는 주제들이 다른 철학사적인 사유 체계의 주제들과 유비될 수 있다고 하더라도, 이는 라이프니츠의 사유가 변동되며 정

립되는 과정을 온전히 설명할 수 없다. 따라서 눈여겨 살펴야 할 것은 들뢰즈가 모나드를 기준으로 발화하는 내용들이다.

또한, 주로 주름과 관련된 들뢰즈의 라이프니츠 해석에서 초점은 주름의 펼침으로서의 '표현' 개념과 관련된 논의에 그치는 경향이 있다. 그러나 우리는 라이프니츠의 자연학을 경유하는 주름에 관한 논의가 접힐 수 있는 역량을 강조한다는 점을 확인한 바 있다. 여기에 들뢰즈의 라이프니츠 해석과 관련해서 맥락상 검토되지 않은, 들뢰즈의 주름과 주름 작용의 활용이 어떤 의도를 담고 있는지 살피는 일이 더해져야 한다. 개인적으로 이러한 작업을 위해 들뢰즈에게서 더욱 주목해야 하는 것은 모나드의 자기 충족성, 자기-관계라는 측면이라 생각한다. 이점은 들뢰즈에게서 다소 혼란스러운 다소 혼란스러운 방식으로 나타나는데, 들뢰즈의 라이프니츠 해석이 스스로가 라이프니츠에게 정합적이라고 생각하는 여러 담론을 끌어오기 때문이다. 대표적으로 다음과 같은 논의를 볼 수 있는데, 여기서 들뢰즈는 화이트헤드의 주관성과 관련된 '포착' 개념을 모나드의 지각에 관한 해석으로 연결시키고 있는 것이 한 사례이다.

> [포착의 세 가지 특징 중] 최종 국면으로서의 만족, 즉 자기-향유 self-enjoyment는, 포착이 자신이 고유한 자료들로 가득 찰 때, 주체가 점점 더 풍부한 사적인 삶에 도달하면서 자기 자신으로 가득 차게 되는 방식을 특징짓는다. 이것은 성서의 관념이면서 또한 신플라톤주의의 관념이며, 영국 경험론이 이것을 가장 높은 위치로 끌어올렸다(특히 사무엘 버틀러). 자신의 발생 원천인 요소들을 응시하고 또 강렬하게 수축시키는 그만큼 더 많이 자기 자신으로 가득 차게 되면서, 식물은 신의 영광을 노래하고, 또한 이러한 포착 안에서 자신의 고유한 생성의 자기-향유를 겪게 된다. (주름 145)

> 이러한 포착의 특징들은 또한 라이프니츠의 모나드에도 속한다. 그리고 무엇보다 지각은 포착하는 주체의 자료인데, 주체가 수동적 결과를 겪는다는 의미에서가 아니라, 그 반대로 주체가 잠세적인 것을 현실화하는 한에서, 또는 그것의 자발성에 힘입어 그것을 객관화시키는 한에서 그러하다: 또한 지각은 모나드 자신의 고유한

> 시선점과 관련되는 모나드의 능동적 표현이다. 그러나 모나드는 자신의 지각들이 감각적, 정서적 또는 개념적이라는 점에 상응하여, 자신의 방식인 능동적 표현 형식을 여럿 가지고 있다. 욕구는 이런 점에서 하나의 지각에서 다른 지각으로의 이행을, 하나의 생성을 구축하는 것으로서 지시한다. 끝으로 이런 생성이 실행될 때에는 반드시 지각의 집합이 "온전하고 진정한 기쁨"으로 통합되려고 한다. 그 기쁨이란, 모나드가 세계를 표현할 때 자기 자신을 채우는 <만족>, 진동들을 수축시키고 무의식적으로 그 동의 배수음들을 계산하고 항상 더 멀리 나아갈 수 있는 힘을 이끌어내서 새로운 무엇을 생산할 수 있게 되는 음악적 <즐거움>이다. (같은 곳)

그리고 이는 직접적으로 라이프니츠와의 연관 아래 서술되지는 않지만, 앞서 다룬 『푸코』에서 들뢰즈의 서술을 통해 확인된다고 할 수 있을 것이다. 따라서 이제 문제는 들뢰즈가 주체화의 문제와 관련해 주름과 주름 작용을 활용하는 방식이 라이프니츠의 사유와 정합적인가의 문제로 전환된다. 방법론적으로 말한다면, 이는 주름 개념을 규정하여 적용하는 문제가 아니라, 들뢰즈가 라이프니츠를 통해 이해한 주름과 주름 작용의 의미가 무엇인지를 확인하는 문제라 할 수 있다. 다시 한번 답하자면, 들뢰즈에게 있어 모나드들의 다양한 관점의 문제는 주체화의 문제로 전환된다. 그리고 이러한 경우에도 오히려 주름은 펼침의 측면에 아닌 접힘의 측면 즉, 어떤 방식으로 접혀 있느냐를 중심으로 고려되어야 한다. 그러나 주어와 술어 관계에서 확인할 수 있는 내포의 논리, 사건의 존재론만으로는 현실에서의 주체화를 설명하기 어렵다. 오히려 사건의 존재론은 세계의 존재론이지 주체의 존재론이 아니다.

> 주름 작용, 혹은 사유의 안쪽-주체화Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) "자기와의 관계의 가장 일반적 공식은 다음과 같다: 자기에 의한 자기의 영향력, 혹은 주름 접힌 힘(l'affect de soi par soi, ou la force pliée). 주체화는 주름 작용에 의해 생산된다. [……] 오직 네 가지 주름 작용, 네 가지 주체화의 주름만이 존재한다: ① 첫 번째 주름 작용은 이후 주름 안에

> 포착되어 둘러싸여지게 되는 우리 자신의 물질적 부분에 관련된다. [……] ② 두 번째 주름 작용은 엄밀히 말해 힘 관계의 주름이라 할 수 있는데, 이는 힘 관계가 자기와의 관계에 속하기 위해서는 언제나 하나의 특이한 규칙을 따라야 한다. [……] ③ 세 번째 주름 작용은 지식의 주름이다. 이는 진실한 것과 우리 존재, 그리고 우리 존재와 진리의 연결을 구성하는 것으로서의 진리의 주름인데, 이 연결이 모든 지식과 인식에 형식적 조건을 부여한다. [……] ④ 네 번째 주름 작용은 바깥 자체의 주름, 즉 궁극이다. [……] 네 가지 주름 작용들은 마치 자기와의 관계로서의 내재성 혹은 주체성이 갖는 목적인·형상인·작용인·질료인과도 같은 것이다.[170]

여기에서 들뢰즈의 표현인 내적인 접힘(plissement)에 주목한다면, 지각의 판명한 정도가 달라지는 데 따른 관점의 변화 과정을 주체화의 과정이라 부를 수도 있을 것이다. 그러나 들뢰즈에게서 자기-관계는 모나드 또는 영혼의 무한한 내적 역량과 그 자발성만으로 충족되는 것처럼 보인다. 따라서 라이프니츠에게 있어서는 다른 측면이 필요하다. 그리고 그것이 다름 아닌, 예정조화이다. 이는 결국 들뢰즈가 주름을 모나드와 연결짓는 첫 논의로 돌아가게 만든다. 들뢰즈에게 모나드는 이미 "형이상학적인 점으로서의 영혼 또는 주체"로서 이해되고 제시되었기 때문이다. 다만 우리의 이해가 달라진 것이 있다면, 들뢰즈가 '주체'에 관해 이야기할 때, 그것은 고정적이거나 결정된 존재가 아닌 항상 '주체화' 과정을 겪고 있는, 동일한 세계를 표현하는 현행적 실재로 이해되어야 한다는 점이다. 그리고 이러한 '주체'는 상식적으로 직관하는 의미에서의 단순한 주체가 아니다. 굳이 사족을 덧붙인다면, 영혼으로서의 주체는 신체를 갖는 한에서의 영혼인 주체이며, 이는 단순히 우리가 생물 혹은 유기체이기 때문이 아니다. 영혼은 판명하든, 미세하든 복잡한 지각의 연속체로서의 겹주름을 각자의 관점에 따라 세계와 대응시킬 수 있는 한에서 주체이다. 그러나 이 지점에서 들뢰즈와 라이프니츠는 예정조화에 관한 접근이 다르다. 라이프니츠에게서 예정조화는 신의 무한함, 특히 무한한 지성

170) 들뢰즈, 허경 옮김, 『푸코』, 동문선, 2003, 157-158쪽.

으로부터 분리될 수 없기 때문이다.

세계의 구성에 관한 모든 사실 관계를 포함하는 신의 지성을 통해, 이 세계의 존재는 최선의 세계를 목표로 하는 하나의 기획, 프로그램의 현실화이다. 그리고 바로 이 '최선'은 다른 모든 가능성까지도 포괄하는 하나의 관점이다. 이러한 신의 관점 아래서 다양한 모나드들과 유기체를 포함한 자연물들이 저마다의 관점을 통해 연결된다. 이는 직접적이고 물리적인 소통의 과정이 아닌 각각의 의식이 지각과 욕구를 제한받으면서도 펼쳐내는 과정이다. 따라서 여기서 분명히 잊지 말아야 할 것은 능동과 수동의 상대성이다. 모나드들의 능동성은 직접적으로 다른 모나드로 펼쳐지지 않도록 제한된 능동성이며, 모나드들의 수동성은 다른 모나드들과의 관계를 의식의 판명함 정도 혹은 관점에 따라 내부에서 펼치는 수동성이다. 따라서 모나드들이 지닌 각각의 관점은 다른 모나드들과의 관계에서뿐만 아니라, 항상 자기 관계 내에서 동일한 세계를 표현한다. 따라서 이러한 제한과 펼쳐짐을 통해 서로 다른 관점들이 확인되는 과정은 공통의 노력, 협력(concurrence)이며, 이 협력적 자기 관계의 의미를 확인할 수 있을 때 모나드들이 무수히 많은 관점을 갖는다는 라이프니츠의 주장이 선언이나 단언이 아님을 이해할 수 있게 된다.

> 라이프니츠에게는 그 반대로[화이트헤드의 다른 포착들을 배제하는 부정적인 포착들과 반대로] 모나드들이 자신들의 세계와 공존 불가능한 우주만을 배제하고, 실존하는 모든 모나드들은 어떤 것도 배제함 없이 같은 세계를 표현한다. 이 세계는 세계들을 표현하는 모나드들밖에는 실존하지 않기 때문에, 이 모나드들은 직접 결부되어 있지도 않고 그들 간에 수평적 관계나 세계-내적 관계를 갖지도 않는다. 그것들은 표현된 것을 동일하게 갖는 한에서, 오직 간접적인 조화 관계만을 갖는다: 그것들은 포획됨 없이 "상호 표현한다." (『주름』 149)

반복이지만 최종적으로 정리하자면, 라이프니츠에게서 "영혼의 겹주름"은 개별적인 모나드들이 자신의 관점을 통해 동일한 세계를 투영하고 표

현하는 방법을 설명하는 개념적 장치라 할 수 있다. 판명함의 정도에 따른 무수한 지각들의 연쇄는 세계를 연속으로 파악할 수 있는 반면, 점들의 무한정한(indefinite) 결합으로는 무한한(infinite) 연속이 표상될 수 없기 때문이다. 간단히 말해, 이는 무한히 점을 찍는다고 해서 선이 될 수 없다는 라이프니츠의 기본적인 사유 논리의 확장이자, 그에 대한 해명이다. 이와 같은 맥락을 충실히 따른다면, 들뢰즈의 라이프니츠의 주름에 대한 독해는 정밀하지 않다고 할지라도 『모나드론』과 예정조화의 체계의 성립에 관한 과정적 이해의 가능성을 열어준다. 그러나 이는 라이프니츠에게서 분명히 유기적 신체들을 가진 모나드들이 갖는 각각의 관점이 하나의 같은 세계를 표현한다는 사실, 즉 예정조화의 영역 안에서 그러하다.

최소한으로 범위를 좁혔을 때의 (주도적인) 모나드 그리고 그보다 확장된 범위에서 주도적 모나드들과 보조적인 모나드들이 이루는 자연물들, 더 나아가 유기체 또는 생명체가 독자적인 관점을 갖는 행위자라면, 이들은 모두 주체로서 기능하고 있다고 할 수 있다. 이들은 단순히 주관에 의해 지각되거나 포착되기만 하는 대상으로서의 잘 정초된 현상이나 한낱 가상으로 존재하는 실재(물)들과는 다르기 때문이다. 그러나 이것만으로는 충분하지 않다. 이들이 갖는 세계에 관한 독자적인 관점들이 어떻게 서로 다르면서도 공통의 연관 아래 놓이게 되는지를 설명하는 일이 중요하다.

> 만일 모나드들, 즉 단순 실체들이 언제나 현실적이라면, 본유 관념이 증명하듯이, 모나드들은 자신들이 그 자체로 현실화시키는 잠재태들을 지시할 뿐만 아니라, 또한 복합 실체들(이를 테면 지각된 질들) 안에서, 또는 물질적 결집체들(사물들) 안에서, 또는 연장된 현상들(형태들) 안에서 실재화 되는 가능태들을 지시한다. 즉, 모든 것은 바닥에서 흐르는 강으로, “항구적인 흐름 안에 있고, 부분들이 연속적으로 그 안으로 들어가고 또 밖으로 나온다.” 그러므로 연속적인 것은 잠재적인 것을 현실화하는 모나드들로 환원되는 것이 아니라, 모나드들이 자신의 반성의 행위들 안에서 붙잡는, 그리

고 연장된 물질적 복합체들 안에서 구현되는 가능태들로 확장된다. 반성적 대상은 이성적 모나드의 상관물이다. (『주름』 147)

이는 영원성 혹은 영속성에 관한 라이프니츠와 화이트헤드와의 비교로서 제시되기에, 고전적인 맥락에서 잠재태와 가능태 등의 개념을 통해 서술된다. 그러나 이러한 들뢰즈의 모나드론 §30에 독해에는 반성의 문제와 관련해 칸트적 계기가 숨어 있다고도 할 수 있다. "칸트는 라이프니츠로부터 많은 것을 취하며, 특히 두 층 각각의 자율성을 가져온다. 그러나 칸트는 위층을 거주자가 없이 버려진 것으로 만들고, 동시에 두 층을 절단한다. 그 결과 칸트는 두 층을 자신의 방식으로 재합성하고, 두 층 중 하나는 규제자의 가치 이상을 갖지 않는다."(『주름』 217) 이는 칸트에 대한 비판으로 보이지만, 두 층의 재합성이라는 측면에서 들뢰즈 자신도 유사한 작업을 수행하고 있는 것으로 보인다. 특히 "잠재적-현실적", "가능적-실재적"이라는 쌍(『주름』 189)을 나누고, "세계는 모나드들 또는 영혼들 안에서 현실화되는 하나의 잠재태이고, 또한 물질 또는 신체들 안에서 실재화 되어야만 하는 하나의 가능태이다."(주름 190)라고 말하는 한, 들뢰즈는 스스로 라이프니츠의 실재-현상의 틀 안에서 개입하고 있다.

그러나 이 부분에서 들뢰즈의 독해가 어려움을 낳는 가장 큰 이유는 바로 대표적인 모나드 형이상학 체계에 관한 전거인 『모나드론』 §61과 『자연과 은총의 원리』 §13을 통해 읽어내야 할 '주름'이 단순한 주름이 아니라 '겹주름'들(replis)이라는 점을 전혀 고려하지 않는다는 점이다. 『주름』의 마지막 문장인 "우리는 여전히 라이프니츠적이다. 중요한 것은 언제나 접기, 펼치기, 다시 접기(replier)이므로."(주름 251)는 물론, 『차이와 반복』에서 강도적 계열과 관련된 "밖-주름운동과 해결운동 안에서 안-주름운동의 가치들이 여전히 항존"하는 "겹-주름운동 réplication"(DR 588)이 주지되고 있음에도 불구하고, 이는 모나드 형이상학의 측면에서 충분히 검토되지 못했다. 초재적인 혹은 초월론적인 신의 존재에 대한 거부일 수도 있겠지만, 이는 단번에 모두 펼쳐지지 못하는 지각의 연속이 신의 지성과는 다른 방식으로 전개된다는 점을 드러내

지 못한다. 모나드들이 다양한 관점을 가지면서도 동일한 전체 세계를 표상하는 방식은 신의 무한하고 전지한 지성이 무수한 가능 세계들까지 내포하는 방식과는 다를 수밖에 없다. '겹주름'은 그 자체로 무한이 아닌, 무한으로 향해가거나 무한히 이루어지는 안-주름운동과 밖-주름운동의 교차를 확인시킨다. 또는 더 일반적인 의미에서 (그리고 우리말로 번역하는 중에 나타날 수 있는 말놀이를 더 한다면) 모나드의 내포가 자기관계에 응답하는 복제의 과정이라 할 수 있을 것이다.

들뢰즈가 주체화의 문제로 이를 잘 연결시켰음에도 불구하고 놓친 부분이 있다면, 그것은 바로 주름을 "지각 안의 주름"으로, 지각과 분리되는 영혼과 물질의 실체적 소통 기제로 이해했다는 점이다. 우리는 모나드론의 서술을 훨씬 더 주어진 대로 이해하고 연결지을 필요가 있다. 모나드 안에 놓인 것은 변화의 원리와 세부 내용뿐이다. 원리는 힘(§11 내적 원리에 대한 초안 중간 괄호 내적인 원리는 능동력(force active)이라 불릴 수 있는 것이다 §12 시작 전 초안 괄호 그리고 일반적으로 이러한 변화의 원리는 힘 자체(la Force)와 다른 어떤 것이 아닐 뿐이라고 말할 수 있다)이고 내용이 지각과 욕구이다. 단일성 즉, 단순 실체로서의 모나드 안에서 "다수성을 망라하고 표상하는 이행 상태"(§14)인 지각과 "한 지각으로부터 다른 지각으로의 변화 또는 이행하도록 하는 내부 원리의 작용"(§15)인 욕구가 있다. 그러나 지각은 "이행 상태"이고, 욕구는 "지향하는 지각 전부에 완전하게(전체적으로entièrement) 항상 이르는 것이 아니라, 항상 특정한 것(quelque chose)만을 얻으면서[얻는 한에서] 새로운 지각에 다가선다."(§15) 여기에 다시 §7과 §13의 논의가 적용된다. §7을 따라 부분으로 합성된 것들 안에 있는 것과 같은 형태의 촉발되고, 방향잡히고, 증가하고 감소하는 "내적인 움직임"(mouvement interne)은 없다. 그리고 §13에 의해 단순한 것 안에 망라되어 있어야 하는 다양성(doit envelopper/encompass une multitude)이 실재한다. 이처럼 단순 실체 안에는 어떤 부분들도 없지만 변용과 관계의 복수성이(une puralité d'affections et de rapports)이 존재한다. 따라서 라이프니츠의 지각과 욕구를 이행으로 설명할 때, 이는 물질적이거나 현상적인 이동, 움직임을

나타내지 않는다. 모든 자연적인 변화는 정도차에 따라 이루어진다. 결국 지각은 그 안에 담긴 다수성을 표상하는 한에서 휴지하는/머무르는 어떤 것(quelque chose reste), 세부 내용(détail), 수용력이며, 욕구는 힘의 작용에 따라 변화를 일으키는 어떤 것(quelque chose change)으로서의 능동력을 나타낼 뿐이라 이해할 수 있다. 영혼의 겹주름은 바로 이러한 정도차들의 중첩 관계를 지시한다.

이처럼 모나드의 내적이고 질적인 특성을 제시하기 위한 훌륭한 지각과 욕구에 관한 이론이 마련되었음에도 불구하고, '주름'의 펼침이 제시된다는 것은 설명되지 않은 사태가 있음을 지시한다. 각각의 모나드들의 구조는 모두 동일하고, 그들이 맺을 수 있는 관계 역시 전 우주의 모든 내용이 반영되어 있는 지각과 욕구의 대응으로 설명 가능하다. 그러나 여기에서 모호한 겹주름의 펼침에 관한 논의가 제시되기에, 설명의 맥락에 관한 검토가 더 필요하다. 『모나드론』 §61의 마지막 구절들은 다음과 같이 이어져 있다. 모든 물체들은 "우주 안에서 일어나는 모든 일의 영향을 계속 반복해서 느낀다[모든 일로부터 반복적으로 영향 받는다 se ressent de tout]"와 영혼은 "자기 안에서 판명하게 표상된 것들만을 읽을 수 있을 뿐"이다는 분명한 대비로 읽힌다. 영혼의 지각과 대비가 이루어지고 있고, 만물은 함께 숨쉰다는 히포크라테스에 대한 인용까지 고려하는 한, 물체도 단순히 영향을 받는다는 것보다는 느낀다고 옮기는 편이 적절해 보인다. 그리고 이는 다시 모나드의 내적 지각과 유기체가 갖는 외적 자극으로서의 감각의 차이를 확인할 수 있게 한다. 하지만 "se resentir de:의 어감에서 나타나는 지속성, 반복성과 물체를 힘과의 관련성 아래 살필 때 나타나는 수용성 또는 수동성의 영향을 고려한다면, 물체의 영향을 받고 변형되면서 존재하는 양상을 부각할 수도 있을 것이다.[171] 이처럼 영혼이 아닌 물체들이 "우주 안에서 일어나는 모든 것"를 반영하는 것은 충만성에 따라 모든 물질, 움직임, 물체들이 서로 작용과 반작용을 통해 연결되어 있다.

---

171) 따라서 물리 세계(physical world)의 차원에서 물체들 사이의 지속적인 운동의 전달(continuous transmission of motion)과 관련하여 주석을 가하고 있지만 스트릭랜드가 옮긴 affeced by도 좋은 선택으로 보인다. Strickland(2014), pp. 127-128.

이는 “지각의 판명성의 정도에 따라 제한되고 구별되는” 모나드들의 인식이 혼잡한 수준에서라도 무한, 전체를 담을 수 있음을 이야기하는 §60에 대한 대비임을 확인할 수 있게 한다. 따라서 §61의 논의는 전체적으로 첫 문장인 “복합된 것은 단순한 것과 상징적으로 부합한다.”에 관한 이유 제시이다. 이를 고려한다면, 여기서 라이프니츠의 설명은 우주를 자연학적 세계와 형이상학적 차원에서 한꺼번에 언급하고 있다. 그리고 ‘(겹)주름’은 이러한 상황이 제시되는 한에서 사용되고 있다. 이러한 합성된 것과 단순한 것에 관한 대비의 재등장과 우주에 관한 작용인에 따른 설명과 목적인을 함께 고려한 설명은 예정조화 체계에 관한 해명일 것이다. 그리고 그와 함께 이러한 설명을 위한 수행적 발화 즉, 인간의 정신이 파악하는 질서와 관련해 예시할 수 있는 설명방식이라고도 할 수 있을 것이다. 이는 §2에서 제시되었던 “복합된 것은 단순한 것들의 무더기 또는 집적”을 다른 방식으로 이해할 수 있게 하는 동시에, 현실의 지각 경험을 통해 모나드의 다수성을 설명하는 §16과 풍차의 유비를 통해 지각을 “복합된 것이나 기계 안에서”가 아닌 단순 실체의 내부에서만 찾아야 하는 것으로 한정한 §17의 설명방식은 이를 예비한 것으로 이해할 수 있다. ‘주름’은 자연 세계에 대한 설명이 작용인뿐만 아니라 목적인도 고려할 때, 또는 목적인에 의한 설명으로 전환될 때 나타난다. 우리가 풍차 안에 들어가듯이 사유, 감각, 지각할 수 있도록 만들어진 기계 안으로 들어가더라도, “그 내부를 들여다 볼 때 서로 부딪치는 개개의 부분품 외에는 어떠한 것도 발견할 수 없고 지각을 설명할 수 있을 그 어떤 것도 발견할 수 없을 것이다.”(윤선구D 259)

따라서 이후의 겹주름의 펼침과 관련된 이유 제시의 구절 역시 이러한 구조에 따라야 한다. 그리고 이는 지각과 욕구에 관한 주름운동의 관계로 풀어서 이야기할 수 있을 것이다. 즉, 이는 영혼이 자신의 겹주름들을 “단번에 모두 펼쳐지지 못하는 것은 그것들이 무한으로 향하기 때문(car ils vont[→aller ad+latus] à l’infini)”(§61)에 관한 해석이 된다. 여기서 무한으로 향한다 혹은 무한히 나아간다는 무한에 이르지 못한다는 뜻이 아니라, 더 큰 곳, 넓은 곳으로 향하는 왕복의 과정을 거친다는 의미이

다. 모나드에게 겹주름이 있고 펼쳐질 수 있다고 하더라도, 그것은 무한이라는 목적지에 완전히 도착해서(arriver, ad+ripa[to+bank, shore]) 머무를 수 없고, 항상 가까이 다가설 뿐이다. 주름운동의 이행 상태인 지각들은 욕구의 작동 방식에 따라 항상 경계를 거쳐 혹은 경계를 따라 오고갊(parvenir, per+venir[through+to go, come])을 반복한다. 아마도 이런 점 때문에 『자연과 은총의 원리』 §13은 해변(le livage de la mer)에서 듣게 되는 파도 소리에 관한 미세지각을 이야기하는 것인지도 모른다. 인간이 경험하는 미세지각 즉, "바다의 굉장한 소음을 들을 때 나는, 물론 서로 구별할 수 없지만, 전체의 소음을 구성하는 모든 파도의 개별적인 소음들도 듣는 것처럼, 모든 것을 인식한다. 그러나 우리의 모호한 지각들은 바로 전 우주가 우리에게 주는 인상들의 결과이다."(윤선구D 242)이는 『모나드론』 §16에서의 "우리가 자각하는 가장 작은 생각이 대상 안에 있는 다양성(변이variété)을 포괄한다는(envelope) 사실을 발견할 때, 우리는 단순 실체 안에 있는 다수성(multitude)을 스스로 경험한다. 따라서 영혼이 하나의 단순 실체라는 사실을 인정하는 사람이라면 누구나 모나드 안에 있는 다수성을 인정해야 한다."(윤선구D 258-259)는 정확하게 같은 사태를 가리킨다.

그러나 지각과 욕구의 작용은 모나드의 내부에서 이루어지는 것이기에 여기서 나타나는 관계는 합성된 것과 단순한 것 즉, 물체와 영혼 사이에 있는 것도 아니고 전체와 부분에 관한 것도 아니다. 신의 창조에 따라 단순하지만 다양한 내용을 갖는 실체로서의 모나드의 힘을 나타내는 안-주름운동과 그 내용들을 아울러 자신을 단일성, 통일성으로 완결짓는 개체로서 모나드의 힘을 나타내는 공-주름운동이 있다. 그리고 이를 따라 영혼이 각자의 관점에서 우주를 표현하는 밖-주름운동이 있다. 모나드 형이상학의 체계에 도달하면, 조화는 유기체의 측면에서 제시된다. 따라서 이제 관점이 선행하는 것이 아니라, 조화가 선행되고 그에 따라 개별 모나들도 관점을 가지고 창조된다. 조화 역시 신의 지성 안에서 예정되어야 한다. 그리고 겹주름은 역시 이러한 예정조화의 국면에서 등장하고 기능한다. 영혼의 주름이 있기에 물질의 겹주름이 있고 물질의 겹주

름이 있어 신체가 이루어지고 이를 따라 영혼과 신체의 결합으로 유기체가 되는 것이 아니다. 정반대로 이루어진다. 영혼과 신체의 결합으로서 유기체는 신의 지성 안에서 예정되고 의지되어 창조되는 한에서 존재의 역량을 얻는다. 따라서 영혼과 신체의 예정조화가 마련되는 한에서 겹주름은 이러한 예정 조화 이루는 영혼과 신체의 대응 관계를 보여준다. 『모나드론』 §80에서 라이프니츠가 예정조화와 관련해 데카르트에 대한 비판을 가하는 것도 이러한 맥락에서 읽을 수 있다. 라이프니츠가 데카르트에 가하는 비판은 전체 운동량만이 아니라 운동의 방향도 보존되어야 하는데, 방향의 전환을 이야기한다는 점에서 그가 영혼과 물질의 상호작용으로 나아갔다는 것이다. 물론 이는 데카르트에게 있어 정당한 비판인지 충분히 의문이 제기될 수 있다.[172] 그러나 이어지는 §81항의 조화에 관한 추가 설명만 하더라도 직접적으로 자연학 법칙을 다루려 한 것은 아니다. 영혼과 물체가 상호작용을 하는 것처럼 보이더라도 서로 존재하지 않는 것처럼 예정조화를 따라 독립적으로 움직인다는 설명이 주된 의도이다.

결국 라이프니츠에게서 주름과 겹주름의 존재는 영혼과 물질 혹은 모나드와 신체의 대비를 따르지 않는다. 겹주름은 공간적 누적의 의미가 아닌 힘의 왕복 즉, 능동성과 수동성의 교차를 나타낸다. 또 달리 말하자면, 전개(ex-plication)가 일어나는 동시에 수용(im-plication)이 이루어지면서 산출된 겹주름들이 이어지는 복제(ré-plication)의 과정을 지시한다. 그러므로 이를 따라 주체가 논의되어야 한다. 이미 『모나드론』 §48을 통해 살핀 것처럼, 구도는 명확하다. 신의 근원적 능력, 인식, 의지가 모사된 모나드는 주체, 지각 능력, 욕구 능력을 갖추고 있다. 신의 근원적인 존재의 역량은 제한이 없지만, 모나드에게 주어진 힘은 자기완결성

172) AT XI 354-355; 『정념론』 §34. 다소 애매한 방식이기는 하지만, 데카르트는 영혼의 아주 다양한 방식의 운동과 인상의 수용이 있음을 이야기한다. 그리고 그러한 영혼의 운동에 의해 직접 방향이 바뀌는 것은 정기이다. 이는 잘 조립된 몸기계가 움직일 수 있음을 나타내려 한 것이지 사지에서 일어나는 운동 방향의 변화까지 지시한 것으로 보이지는 않는다.(철학의 원리 2부 2항) 이에 더해 전체적인 운동량의 보존은 철학의 원리 2부에서 주로 나타나듯이 연장된 외부 물체들에 관련된 것이고 이를 신체에까지 적용하려 하지는 않았을 것으로 보인다.(특히 45항)

또는 자기충족성으로서의 엔텔레키가 전부라 할 수 있다. 주체로서 혹은 바탕, 토대로서의 역량은 주어져 있지만, 전 우주의 거울로서 존재하기 위해서는 지각 능력과 욕구 능력이 함께 작용해야 한다. 따라서 분명히 이 주체는 표현하는 주체라 할 수 있다. 그러나 비물질적 자동기계로서의 모나드 또는 영혼은 세계, 우주, 신의 영광을 자신의 관점으로 표현하기 위해서는 신체가 필요하다. 그리고 이 신체의 지위가 모호하다는 점에서 겹주름의 문제가 개입한다. 라이프니츠에게 주름은 자연학에서 다룰 수 있었던 문제들을 위한 설명 도구들이었다. 따라서 이들이 영혼의 문제로 제기되는 형이상학의 영역에서 할 수 있는 역할은 제한적일 수밖에 없다. 이러한 제한을 인정하는 한에서야, 물질의 영역에서 유기적 신체를 이루는 자연의 기계들의 상대적 자율성이 보장받을 수 있다.

따라서 쿠벨스 바르톨로메의 주장과 달리 『자연과 은총의 원리들』은 『모나드론』에 반하지 않는다. 그녀는 『모나드론』에서 중립적으로 사용된 '합성된 것'(composeé)과, 『자연과 은총의 이성적 원리』에서 직접적으로 언급하는 합성 실체(substance composeé)는 서로 대척적이라 보고 있다.[173] 더구나 그녀는 이 문제를 '실체화된 (한에서 갖는) 실체성'(substantialité)에 관한 라이프니츠의 입장 차이로 이해하면서, 1716년 5월 29일자 데 보스에게 보낸 라이프니츠의 마지막 편지의 한 단락(GP II 519-20; LDB 374-77)을 근거로 『모나드론』의 집적된 것은 우연에 의한 존재자(entia per accidens/accidental beings)라 결론짓는다.[174] 그러나 이는 모나드에 귀속되는 신체의 실체성을 부정하는 문제가 아니라, 그녀의 용어대로라면 실체화된 실체성을 달리 설명하려는 것이다. 즉, 합

173) Maria Ramon Cubells Bartolomé, "Monadologie versus principes de la nature et la grâce - Le problème de la substantialité", Ed. Juan A. Nicolás, *Körper, Geist, Monaden - Monadologie und Metaphysik bei Leibniz*, *StLsh* 56, 2020, pp.125-37. at pp. 126-27. 쿠벨스 바르톨로메가 직접적으로 현상론과 집적론을 거론하는 것은 아니다. 그러나 『모나드론』과 관련해서는 "물체들은 모나드들이 아니며, (모나드들의 집적인 한에서) 실체화된 실체성은 현상적인 것이다(les corps ne sont pas des monades, leur substantialité (en tant qu'agrégat de monades) est celle du phénomène).", 『자연과 은총의 이성적 원리』에 관해서는 합성 실체의 "실체화된 실체성과 그 특성은 동시에 확정된다(leur substantialité et leur caractère corporel sont affirmés en même temps)."고 정리하기에 이에 준해 대응시켰다.

174) op. cit., pp. 136-37..

성된 것으로서의 신체와 관련해 모나드들의 표현적 대응을 확인할 수 있다는 점에서 접근이 다르다고 생각한다.

그리고 『자연과 은총의 원리』가 『모나드론』과 정합적일 수 있는 것은 바로 이러한 모나드의 자기 완결성을 드러내는 §1항 때문이다. 모나드는 "활동할 수 있는 존재"이자 부분이 없는 단순한 것인 동시에 통일성, 단일성을 갖는 하나의 단순 실체이다. "단순한 실체, 생명체, 영혼, 정신들은 단일하다"는 열거과 "자연이 생명으로 충만하다"는 결론은 『모나드론』 §18, §70의 자기 완결성, 자기 충족성으로서의 엔텔레키를 생명 원리로 제시할 뿐이다. 그런 점에서 『자연과 은총의 원리』 §§3-4는 다시 신체와 유기체를 통한 살아 있는 실체와 관련해 자연의 충만성과 예정조화를 다시 이야기한다. 따라서 이는 『모나드론』 §§62-70에서 연못의 비유와 함께 제시되는 영혼과 신체의 결합으로서의 유기체로 충만한 세계, 세계 안의 세계, 세계들로 이루어진 세계에 배치된다기보다는 보충이거나 일부를 이룰 뿐이다. 특히 『모나드론』 §66에서 묘사되는 세계의 모습 역시 '물질'의 가장 작은 부분들 안에서도 보게 되는 피조물, 생명체, 동물, 엔텔레키, 영혼들의 세계이다.

이후 『자연과 은총의 원리』 §§5-6은 인간과 동물 영혼의 차이 등 『모나드론』 §§71-82에 대응하는 논의를 펼친다. 그리고 §7의 서두에서는 지금까지 자연학자로서 말한 것과 달리 논의를 형이상학으로 옮기겠다고 하면서 사물들의 존재 및 그 존재방식에 관해 충족이유율로 논의를 전환한다. 그리고 §8에서 충족이유율을 통한 신존재 증명이 이루어진다. 즉, 제목에 따라 자연의 원리를 다루는 것이 §6까지의 논의라면, 이후의 §18까지는 은총의 원리에 관한 논의로 이해할 수 있다. 라이프니츠의 이러한 경계 설정을 진지하게 고려한다면, 이러한 구도는 『모나드론』에도 마찬가지로 적용될 것이다. 그렇다면 §61의 주름은 자연학과 형이상학적 신학의 경계에 위치한다. 그리고 『자연과 은총의 원리』 §13에서 제시된 주름에 관한 논의는 형이상학의 영역에 해당해야 한다. 그러나 이때의 활동의 주체가 되는 주어는 모호하게도 '우리' 혹은 일반적인 누군가에 해당하는 즉, 복수이자 개체의 인간인 "on"이다. "만일, 시간이

경과해야 비로소 감각할 수 있도록 전개되는 그의 (겹)주름들을 우리가 모두 펼칠 수 있다면, 우리는 모든 영혼 속에서 우주의 아름다움을 인식할 수 있을 것이다."(『자연과 은총의 원리』 §13) 우리가 인식하는 것은 우주의 모든 영역에서 일어나는 일도 현상적이고 물리적인 사건도 아닌, 다름아닌 우주의 "아름다움"이라는 점을 주지해야 한다.

이제 유기체로서의 인간의 이성적 영혼 즉 정신에 의해 작용인의 왕국과 목적인의 왕국의 조화가 확인된다. 그리고 이성적 영혼으로서의 인간의 정신이 다시 물리적인 자연의 왕국과 도덕적 은총의 왕국의 조화를 확인으로 나아간다. 이제 라이프니츠 중기의 자연학적 탐구에서 물질 혹은 물체와 관련해 사용되던 주름 개념이 잘 활용되지 않다가 자연의 기계에 적용되는 사정은 물체가 영혼에 귀속될 수 있는 신체인 한에서 의미를 얻는다. 이러한 조화는 이성적 영혼으로서의 인간의 정신에 의해 파악될 수 있는 우주의 형이상학적 구조여야 한다. 「파키디우스 필라레티」의 주름이 물체를 연속체로 상정할 수 있느냐에 관련된 것이었다면, 『신인간지성론』의 주름은 인간의 지성이 이를 어떻게 파악할 것인가에 관련된다. 그리고 「체계」의 형이상학적 점이 확보하는 자연의 기계들이 갖는 주름은 들뢰즈가 소통이라 부르고 싶어 하는 예정조화에 의한 영혼과 신체의 협력적 대응 및 관점에 따라 달라지는 표현을 보여준다. 그러나 이들은 실질적으로 힘도 어떤 것도 주고받지 않고, 다만 모나드 안에 이미 예정을 통해 자리 잡은(안-주름운동의 산물인) 요소들의 대응을 의미할 뿐이다. 최종적으로 『모나드론』은 이를 지각과 욕구를 통해 설명한다. 서로 다른 질서의 영역에 놓인 존재들의 대응 관계를 밝히기 위해 예정조화가 마련되었다. 그런데 이 조화 역시 다른 조화를 표현할 수 있어야 한다. 심지어 최종적으로 우주 기계의 기술자로서의 신과 정신들로 이루어진 신적인 국가의 군주로서의 신 사이에서마저도 조화가 있어야 한다.

들뢰즈는 라이프니츠의 조화를 화음이라는 의미에서 변주하여 해석한다. 그러나 라이프니츠의 예정조화에는 들뢰즈가 잠재성과 현실성, 가능성과 실재성의 두 층을 상정한 것보다 더 많은 것이 담겨 있다. 들뢰즈

는 조화의 두 측면 또는 두 번의 예정을 말한다. 그러나 라이프니츠는 조화 안에 담긴 조화 그리고 그 과정에서 일어나는 협력을 기록한다. 따라서 신, 단순한 영혼으로서의 모나드, 그리고 이성적 영혼인 인간의 정신 사이의 관계를 살펴야 한다. 정신은 “우주의 체계를 인식할 수 있고, 건축술적 표본(des échantillons architectonique)에 따라 어떤 것을 모방하면서 그 체계를 인식할 수 있다.”(§83) 그리고 우주가 구축되어 나타나는 표본으로서의 자연을 모방하면서 체계를 인식한다. 즉, 『변신론』 §147에 따라 모방의 한 방식인 기술을 통해 자연의 기계를 모방한다. 그리고 이는 『모나드론』 §64에 『변신론』 §403의 “정신적 자동 기계들, 즉 영혼들의 작용은 기계적인 것이 아니지만 기계적인 구조가 지닌 아름다움을 우월한 방식으로 포함하고 있다. 즉 물체들 속에서 전개된 운동은 현 세계의 법칙과 그 귀결을 표현하는 관념적 세계 안에서처럼 영혼들 속에 표상을 통해 응축되어 있다.”.(이근세T 556)는 논리가 전거로 주어진 이유이다. 정신은 신의 완전성을 확인하고 참여한다. 『변신론』 그리고 모나드론 후반의 신국에의 논의는 더 큰 영역들에서의 예정조화를 나타낸다. 기계에 대한 발명자로서의 신(§84), 우주 기계의 기술자로서의 신(§87), 건축가로서의 신(§89), 건축가이자 우리 존재의 작용인으로서의 신(§90) 및 그와는 다른 질서의 존재인 신국의 군주, 입법가로서의 신, 우리 의지의 목적이자 최종 목적으로서의 신 사이에서도 조화가 있어야 함을 확인할 수 있다.

이처럼 라이프니츠에게서 주름을 부각시키는 들뢰즈의 공헌은 물체의 독립적 지위를 보장하는 해석으로만 남지 않는다. 그의 해석은 예정조화와 관련해 영혼의 주체화 과정이 조명된다는 점이 가장 중요하다. 그리고 이 주체화 과정에서는 예정된 지각과 욕구의 존재가 필수적이다. 따라서 이를 주름운동의 차원으로 번역하는 경우에도 라이프니츠의 논리에 더 충실해야 한다. 부분으로서의 주름이 있기에 전체로서의 주름운동이 있는 것이 아니다. 『자연과 은총의 원리』와 『모나드론』 및 동시기인 1714에 작성된 레몽에게 보내는 편지는 이를 잘 설명하는데, 현상 세계인 관념의 세계에서는 전체가 부분에 선행하지만, 실체의 세계에서는 부

분이 전체에 선행한다. 주름은 모나드와 같은 실체가 아니기에 부분으로서 전체에 선행하지 않는다.[175] 따라서 다시 논리는 반대로 진행된다. 주름운동이 진행되기에 주름이 발견된다. 그리고 이렇게 발견된 주름은 유기체에서 항상 단번에 펼쳐질 수 없는 지각과 욕구의 이행 역량, 그리고 그 안에서 이미 자기 완결적이어야 하는 영혼이 조화에 참여하는 협력의 과정을 드러낸다. 무수한 모나드 혹은 영혼들, 이성적 인간의 정신은 모두가 예정조화의 체계에 참여하고 있다.

라이프니츠에게서 신이 아닌 이상 무한에 이르는 것은 불가능하다. 따라서 펼침과 그를 바탕으로 이해할 수 있는 표현이 논의에 중심에 놓인다고 하더라도, 들뢰즈와 라이프니츠의 입장은 달라진다. 들뢰즈에게서는 펼침 그 자체의 논리가 중요한 반면, 라이프니츠에게서는 펼치지 못함의 이유가 더 중요하다. 같은 모나드 안에서도 펼침은 역량을 표현하는 동시에 능동적인 욕구를 강조한다면, 펼치지 못함은 역량을 표현하는 동시에 수용적인 지각이 강조된다. 세계에 속해 있는 한 우리의 조건은 제한되어 있다. 라이프니츠는 이러한 제한을 확인하면서 완전성에 참여하도록 요구한다. 우리는 예정된 조화를 확인하는 한에서 세계를 이해하고 참여한다. 이 모든 과정은 더 큰 완전성으로 참여해가는 어떤 이행의 상태를 지시한다. 그러나 조화가 존재한다는 것만으로는 충분하지 않다. 라이프니츠의 예정조화 체계는 신이 조화 안에 둔 예정이 무엇인지를 알고 참여하기를 바란다. 그리고 바로 여기에 주체인 이성적 영혼의 겹주름이 단번에 펼쳐지지 못하는 이유가 있다. 예정조화는 모나드에게 전 세계를 담고 있게 하지만, 영혼은 조화에 참여한다. 영혼의 겹주름이 표현하는 것은 이러한 조화이다. 그리고 이 모든 조화는 같지 않다. 조화로부터 확인되는 무한(성) 즉, 신의 완전성에 단번에 참여하지 못한다. 이성적 영혼 즉, 정신은 자연의 왕국과 은총의 왕국의 조화에까지는 참여하겠지만, 우주 기계의 기술자로서의 신과 신국의 군주로서의 신의 조화에는 참여할 수 없다. 다만 그것을 표현할 수 있을 뿐이다.

---

175) GP III 622-623; Strickland(2014) pp.278-279. 이와 관련하여 피상 역시 중요한 지적을 한 바 있는데, 이는 논의를 마친 이후에 남아 있는 문제를 확인할 수 있는 전망의 차원에서 검토해볼 것이다.

지금까지의 논의는 무엇보다 오해를 피하는 데 목적을 둔다. 분명히 라이프니츠에게서는 '주름'이 언급된다. 그러나 그것은 들뢰즈가 '주름'을 이해하는 방식과 같지 않다. 들뢰즈가 보여주는 것은 라이프니츠에게서 사용된 '주름'의 의미를 파악하기 위해 그의 사유 체계 안에서 필요한 것들 즉, 그 의미를 추적하기 위해 먼저 확인해야 할 개념과 사유의 맥락이 무엇인지를 확인하게 해주는 도구로서 받아들여져야 한다. 들뢰즈가 '주름'을 라이프니츠의 사유 전체를 관통하는 중심 주제로 세울 때, 그때의 라이프니츠 철학은 『모나드론』의 철학이 아니기 때문이다. 들뢰즈는 자신이 재구조화하는 모나드 형이상학의 체계 안에서 주름을 다룬다. 그리고 이는 상당 부분 세르가 재구조화한 라이프니츠의 체계, 수학적 모델에 의해 관계에 따라 조직된 비역사적 체계를 따르고 있다. 물론 피상의 지적을 따른다면, "모나드 형이상학"이라는 규정은 그것이 언제부터 나타났고, 어떻게 구조화되었고 변형을 겪는지 그렇지 않은지가 논의되어야 실효적인 의미를 가진다. 그리고 들뢰즈가 라이프니츠와 갈라지는 가장 확실한 지점은 그가 모나드에 속하는 것과는 다른 방식으로 주름을 실체화하는 데 있다. "내부와 외부의 분리는 두 층의 구분을 지시하지만, 두 층은 다음과 같은 <주름>을 지시한다. 즉 이 <주름>은, 위층에서는 영혼이 둘러싼 내면의 주름들 안에서 현실화되고, 아래층에서는 물질이 '주름에 주름' 하는 식으로 항상 외부에 태어나게 하는 겹주름들 안에서 실행된다. 그러므로 이상적인 주름은 '두 겹의 주름,' 분화시키고 또한 스스로 분화되는 주름이다."(『주름』 59) 들뢰즈는 결국 이상적인 주름을 두 층의 "분화시키고 스스로 분화되는 주름"으로 읽는다. 반면 라이프니츠에게서 주름, 특히 영혼의 겹주름은 지각과 구별되는 단위로서가 아니라, 오히려 예정조화에 의해 계획된 한에서 조화를 표현하는 역량을 펼쳐내는 운동의 차이를 나타내는 표지, 요소로서 존재한다.

2. 전망 - 주름과 존재의 질서

지금까지 모나드 형이상학의 체계와 『모나드론』을 라이프니츠의 시각

에서 '주름' 개념을 통해 이해할 수 있는지를 검토해보려 했다. 그러나 지금까지의 논의가 설득력이 있다고 하더라도, 라이프니츠에게서는 여전히 존재의 층위 구분에 관한 문제가 남는다. 즉, 레몽에게 보내는 편지를 통해 확인한 부분과 전체 관계에서 제기될 수 있는 현상, 관념, 실체 세계의 관계라는 존재의 층위 문제가 여전히 존재한다. 라이프니츠는 이 편지에서 관념의 세계와 현상의 세계를 등치하고 있지만, 관념과 달리 현상은 우리가 외부 세계로 이해하는 물체적 세계 역시 반영한다는 점에서 관념의 영역과 달리 살필 수 있는 가능성도 있다. 따라서 이는 아직 더 탐구가 필요한 영역이라 생각하고, 제시될 수 있는 전망적 해석을 제시하려 한다.

이와 관련해, 지금까지의 논의를 다시 한번 요약하면 다음과 같다. 영혼과 신체의 통일이라는 예정조화 아래 모나드가 지닌 지각의 구조로서 "영혼의 겹주름"이 물체와의 비대칭적 또는 유비적인 대응으로서의 표현 구조를 나타낸다. 이는 영혼과 신체의 통일이라는 형이상학적 설명으로서는 의의가 있지만, 세계 안에서 현상에 대한 모나드들의 지각, 서로 다른 층위에 놓인 존재자들의 대응에 대해서는 검토의 여지가 더 남아 있기도 하다. 관련하여 피샹은 1704-5년 경에 이루어진 라이프니츠의 서신 교환 특히 드 볼더, 데 보스와 주고받은 편지들의 텍스트에 관한 분석을 중심으로 라이프니츠의 존재론에서 실재(réel), 현상(phénoménal), 관념(idéal)의 세 가지 질서가 구분될 수 있다고 주장한다. 이는 다음과 같은 정리로 제시된다.

-실재는 분할 불가능한 영혼, 단순 실체, 모나드들 전체의 영역으로서 공간적이지도 연장적이지도 않다.

-현상의 영역은 모나드가 합성된 것으로 지각하는 물질적이고 연장적인 장이다.

-관념의 영역은 이성 안에 위치한다.(L'ideal reside seulement dans un entendement) 그리고 이는 공존으로서의 공간과 계기적 지속으로서의 시간의 관계에 따라 현상을 구조화한 개념에 일치한다.[176)]

이러한 영역의 구분에서 실재와 현상에 대해서는 비교적 쉽게 납득할 수 있지만, 실재와 관념의 영역이 이처럼 도식화될 수 있는지는 불확실하다. 물질적이고 연장적인 현상의 영역에서 일어나는 사건 역시 모나드의 지각과 대응된다고 했을 때, 그러한 현상들에 대한 지각에서 이미 상대적인 관계로서의 공간과 시간의 관계 역시 포함될 수 있다. 그런데 이러한 관념으로서 파악된 질서 특히 공간의 질서와 관련된 피샹의 논의는 『자연과 은총의 원리』 §3에 나타난 모나드가 갖는 그의 "고유한 신체"를 통해 논증된다. 즉, 모나드가 그의 고유한 신체에 대해 갖는 관계로부터 현상의 질서로서 공간이 도출된다고 주장하는 것이다.[177] 그리고 이는 아래의 드 볼더와의 편지를 통해 유기적 물질인 한에서 신체 그 자체는 다른 현상으로서의 신체들과의 관계 안에 있는 하나의 현상이라는 점, 그리고 신체의 지위가 모나드의 지각 작용을 따라 정향되는 고유한 관점을 이룬다는 논의를 바탕으로 한다.

> 모나드들은 결코 연장된 것이 아니지만, 연장 안에 자리잡는 그러한 것들입니다. 즉, 모나드들은 명백하게 그것들이 나타나는 기계에서 다른 사물들과 공존하도록 질서지워진 관계를 갖습니다. 저는 모나드들이 신체 전체에서 분리된, 따라서 우주에서 공존하는 다른 사물들에서 동떨어진 상황이나 상대적인 질서에 있는 유한한 실체들로 존재하지 않는다고 생각합니다.[178]

176) Michel Fichant, "Idéalité de la monade et réalité de la «monadologie» : sur un lieu commun de l'interprétation", *Les Études philosophiques* N° 119, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 535-536.

177) Op cit., p.531.

178) À De Volder, 20 juin 1703 (GP II, 253). recitation par Op cit., Ibidem. Les monades, bien qu'elles ne soient pas étendues, ont cependant une sorte de situation dans l'étendue, c'est-a-dire elles ont une relation ordonnée de coexistence à d'autres choses, de par évidemment la machine à laquelle elles sont présentes. Je pense qu'il n'existe pas de substances finies séparées de tout corps, ou qui sont donc privées de situation ou d'ordre relativement aux autres choses coexistantes de l'univers.

여기서 강조되는 점은 모나드가 신체와 분리되어 존재하지 않는다는 점이다. 그리고 그런 한에서 모나드 역시 연장적인 공존의 질서와 분리되지 않고 존재하는 것으로 설명된다. 그러나 『자연과 은총의 원리』 §3에서는 이러한 연장을 규제하는 질서로서의 공존 혹은 공간적인 관념과 관련해서는 모나드의 고유한 신체에 관한 언급 외에도 더 살펴야 할 부분들이 있다. 전체적으로도 기계이고 가장 작은 부분들까지 기계인 유기적 신체 즉, 주름잡힌 기관들로 이루어진 기계가 유기적이라는 설명에서 부분과 전체의 관계는 유기적 신체에만 적용되는 것이다. 이는 피샹의 고유한 신체를 통한 관점의 성립과 그에 따른 지각의 구성이라는 연결과는 다른 논의이다.

> 그런데 (예를 들어 동물과 같은) 복합된 실체의 중심이 되고 그의 단일성의 원리를 이루는 각각의 단순한 실체 또는 구별된 모나드는, 이 중심 모나드가 그것들에 의하여 일종의 중심처럼 그의 외부에 있는 사물들을 표상하는 성질들에 의하여 이 중심적인 모나드의 고유한 신체를 이루는, 무수히 많은 다른 모나드들로 복합된 덩어리에 의해 둘러싸여 있다.
>
> 이 신체가 단지 전체로서뿐만 아니라, 감지될 수 있는 가장 작은 부분까지도 기계인, 일종의 자동기계 또는 자연적인 기계를 형성하는 경우 그것은 유기체적이다.
>
> 전 세계가 빈틈 없이 충만되어 있는 까닭에 모든 것은 서로 결합되어 있는 것과 마찬가지로, 물체들은 다소간 거리에 따라 다른 물체 각각에 영향을 미치며 동일한 방식으로 반작용에 영향을 받는다. 각각의 모나드가 자신의 관점 그리고 우주 자체처럼 질서지워짐에 따라 우주를 표상하는, 살아 있는 또는 내적 작용을 부여받은 거울이라는 사실이 뒤따른다(il s'ensuit).
>
> 물체들의 변화와 외부에 있는 현상들이 작용인의 법칙, 즉 운동의 법칙에 따라 서로 발생하듯이, 모나드 안의 지각들은 규칙적이든 불규칙적이든 감지할 수 있는 지각 안에 존재하는, 욕구 또는 선악의 목적인의 법칙에 의해 발생한다. 따라서 모나드의 지각과 물체

> 의 운동들 사이에는, 태초부터 작용인의 체계와 목적인의 체계 사이에 예정된 완전한 조화가 존재한다. 바로 여기에 한쪽이 다른 쪽의 법칙을 변화시킬 수 없으면서도 영혼과 육체의 일치와 자연스러운 결합이 존재하는 것이다.

주의를 기울여야 할 것은 『모나드론』 §61과 마찬가지로 『자연과 은총의 원리』 §3의 후반부에서는 물질의 충만성이 다루어지는 부분이다. 여기에서는 『모나드론』 §61에 나타난 것과 달리 우주의 충만성에 따른 물체들의 전우주에 대한 감지와 영혼으로서의 모나드의 지각의 대비가 다루어지지 않는다. 그런 점에서 오히려 물체들이 작용과 반작용을 한다는 점과 비교하여 모나드가 자기의 관점을 가지고 우주를 표현하는 "살아 있는 거울"이 된다는 결론이 도출되고 있는 것처럼 보인다. 따라서 이 지점이 영혼이 "고유한 신체"를 통해 관점을 갖는 것처럼 해석될 수 있다. 그러나 이는 『모나드론』 §62에서 모나드가 귀속되는 신체를 표상함으로써 우주를 표상한다는 것과 다르지 않다. 모나드의 우주에 대한 표상은 『모나드론』 §56에서 이미 전제된 것처럼 "다른 실체들의 총체를 표현하는 관계를 포함"하고 그러한 관계 내적인 인과 질서의 대응이다. 이는 결코 물체들의 관계를 통해 모나드들이 우주의 거울이 되는 방식으로 이어지는 설명이 아니다. 뒤따르는 설명에서 명확해지는 것처럼, 작용인의 체계에 따르는 물체들의 운동과 목적인의 체계에 따르는 지각은 각각의 체계 안에서 발생한다.

지각의 구조로서 영혼의 겹주름과 관련해서 이야기한다면, 팔을 들어 올리는 동작의 사례를 생각해볼 수 있을 것이다. 물질적인 주름구조를 가진 팔은 최소한의 단위로서 근육을 이루는 신경, 세포, 팔목과 어깨의 관절 등등을 부분으로 상정할 수 있다. 팔이라는 전체가 그것을 움직이게 하는 부분들에 선행한다. 그리고 그러한 팔을 들어 올리는 현상적인 변화로서의 운동 역시 전체적인 행동을 연속적인 운동의 연쇄로서 세부동작으로 나눌 수 있다. 전체가 있다면 부분으로 나누어 생각할 수 있다. 그러나 반대로 팔을 들어 올리는 목적을 고려한다면, 그것이 최종적으로 성취되는 한에서야 전체를 이룬다. 팔을 들어올리기 위해 필요한 여러

조건들이 부분들로서 전체에 선행한다. 일상적인 의미에서 무의식적으로 기지개를 켜기 위해 팔을 들어 올렸다면, 어깨의 뻐근함이나 졸음의 해소와 같은 의지를 일으키는 부분들이 선행한다. 그리고 이는 예정의 차원에서 대응된다. 물건을 잡고 팔을 들어 올리는 운동은 피로의 해소와 직접적인 인과에 영향을 주지 않고, 반대로 피로의 해소 역시 팔을 들어 올리지 않고도 가능하다. 따라서 피로의 해소와 팔을 들어 올리는 동작의 결부는 서로가 같은 결과를 낳도록 부합하는 예정에 따를 뿐이다.

이는 다시 『모나드론』의 해제로 작성되었다는 점에서, 1714년 7월 라이프니츠가 레몽에게 보낸 편지를 재검토 함으로써 설명될 수 있다. 앞서 언급한 부분관 전체의 선후 관계에 관한 논의 외에도, 이 편지에서는 시간과 공간의 상대성과 현상성 역시 다루어진다. 이를 살핀다면, 관념, 실재의 영역에 관한 구별 및 각 영역에서 전체와 부분 사이의 선후 관계를 확인할 수 있다. 그리고 이러한 구별을 바탕으로 운동과 관련하여 현상의 지위가 제시된다는 점에서 피샹이 설정한 구도와 비교하며 이들 사이의 관계에 더 주의를 기울여볼 수 있다.

> 연속성(continuité)은 관념적 사물이 아니지만, 그러한 **연속성의 질서 안에서 발견되는 실재적인 어떤 것**이 있습니다. 대수적인 단일체가 그것을 분할하는 조각들에 선행하는 것과 마찬가지로 **관념적인 것 혹은 연속체(continu)에서 전체는 부분에 선행**합니다. 그리고 그것에 임의적으로 할당될 수 있는 부분들은 오직 잠재적으로만(potentielles) 존재합니다. 그러나 **실재에서 단순한 것은 합성된 것들에 선행하고, 부분들은 현행적(actulles)이고 전체에 앞서 존재**합니다. 연속체를 고려할 때 어려움을 일으키는 것은 연속체가 모든 분할에 앞서 부분들을 갖는 실재적인 어떤 것이라고 그리고 물체가 실체라고 가정하는 것입니다. 그렇다면 연장을 점들이 흩뿌려져 있는 연속적인 실재 공간으로 생각할 필요는 없습니다. 이러한 **허구는 상상을 만족시키는 데에는 적합하겠지만, 이성에서는 고려되지 않습니다**. 모나드들을 실재 공간 안에서 움직이고, 서로를 밀치거나 접촉하는 점들로서 생각할 필요도 없습니다. 현상은 그렇게 나타나도록 되어 있고, 그러한 외양/가상

(apparence)은 정초된 즉 승인된 현상인 한에서 진실성을 갖는다는 것으로 충분합니다. 운동과 상호작용은 가상일 뿐이지만, 정확하고 보존되는 꿈처럼 결코 무분별하지 않은 잘-정초된 가상입니다. 운동은 공간과 시간에 따른 변화의 현상이고, 물체는 변화하는 현상입니다. **단순 실체들의 지각 안에 정초된 운동의 법칙**은 비물질적이고 각각의 모나드 안에 있는 목적인 또는 적합성/일치(convenance)로부터 옵니다. 그러나 만약 물질이 실체라면, 그것들은 거칠은 이유 혹은 기하학적인 필연성에서 올 것이고 [진정한] 실체가 아닌 완전히 다른 것이 되어버릴 것입니다. **실체의 작용은 지각과 욕구밖에는 없고**, 다른 모든 작용하는 것들이 그런 것처럼 **그 외의 모든 작용은 현상**입니다. (GP III 622-623, Strickland(2014) 278-279, 강조는 인용자)

여기서 라이프니츠가 제시하는 연속성과 연속체에 관한 설명은 두 가지 점에서 고려될 수 있다. 하나는 관념적인 것과 실재적인 것의 관계이고, 다른 하나는 질서의 실재성이다. 여기서 연속성 자체는 관념적인 존재자가 아니지만, 연속체가 관념적인 것과 같은 방식으로 이해될 수 있다는 점에서 관념의 영역과 실재의 영역의 분리를 상정할 수 있다. 이는 피샹이 제기하는 모나드의 실재 영역과 법칙 또는 현상들의 일치를 낳는 관념의 영역의 분리와도 상통해 보이지만, 연속체에서 부분들은 잠재적으로만 존재한다. 따라서 직접적으로 실재성을 가지는 것은 전체뿐이다. 반대로 모나드의 영역 즉, 실재에서 부분은 현행적으로 존재하고 그것들을 연속으로 고려하는 것은 상상적인 허구, 가상, 현상이다. 따라서 현상적인 연속체에서 실재성은 대상 자체가 아닌 그것들을 정렬하는 질서, 법칙에 있다. 그런데 이러한 운동의 법칙은 별도의 관념적인 영역 안에 자리 잡은 것이 아니다. 그것은 실재성을 가지지만 단순 실체들의 기각 안에 정초된 한에서 그러하다. 심지어 현상으로서의 물체들의 운동 법칙조차도 그것이 근거하는 바는 최종적으로 모나드 안의 목적인이다. 실재는 상상이 아닌 이성적인 인식을 통해 고려된다는 점에서, 관념적인 연속체가 갖는 실재성은 물체적인 연장으로 고려되는 것이 아니라 부분으로서 현행적인 모나드의 지각이 목적인에 따라 운동 법칙을 일치시키는 데서

나타난다. 그리고 이는 “실체들의 지각의 협력”을 통해 제시되고, 이러한 모나드들, “실체들의 협력은 예정 조화로부터 기원한다.”(GP III 623) 따라서 관념의 영역을 실재의 영역과 따로 나누어 생각한다고 하더라도 그것은, 별도의 공간과 시간의 질서에 따른 현상을 개념화하는 차원이 아닌 질서와 법칙들 사이의 관계를 통해 이해되어야 한다. 영혼의 겹주름이 나타내는 영혼과 고유한 신체의 조응은 이러한 지각 안에 자리잡은 질서와 법칙에 따라 나타난다고 할 수 있을 것이다. 다만 이러한 질서, 법칙의 실재를 주름과 관련하여 혹은 주름을 통하여 설명할 수 있을지의 여부는 앞으로 검토가 더 필요할 것으로 보인다.

참고 문헌

Ⅰ. 라이프니츠의 저작

1. 원문 전집

Leibniz, Gottfried Wilhelm von(1875-1890), *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Bd. I-VII., von C. I. Gerhardt, Weidmann. (GP)

_____(1849-1863), *Leibnizens mathematische Schriften*. Bd. I-VII, hrsg. von C. I. Gerhardt, A. ASher (GM)

_____(1903), *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, par Louis Couturat, Félix Alcan. (C)

_____(1948), *Texts inédits*, par Gaston Grua, P.U.F. (Gr)

_____(1923-), *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe,* von Akademie der Wissenschaften, Akademie Verlag. (A)

http://www.leibniz-edition.de/Baende/

2. 현대어 번역 및 주석본

전집 및 선집

Ariew, Roger & Garber, Daniel(1989), *Philosophical Essays*, Hackett Publishing Company. (AG)

Loemker, Leroy E.(1969/c1976), *Philosophical Papers and Letters*, D. Reidel

Publishing Company. (Loemker)

Schrecker, Paul(1959/c2001), *Opuscules philosophique choisis*, Vrin.

Woolhouse, Roger. S. & Francks, Richard(1998), *Philosophical Texts*, Oxford University Press. (WFP)

Strickland, Lloyd(2006), *The Shorter Leibniz Texts*, Continuum.

단행본

Arthur, Richard T. W.(2002), *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, Yale University Press. (LLC)

Boutroux, Émile(1991), *La Monadologie*, Librairie Générale Francçaise.

Brunschwig, Jacques(1969/c1994), *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la iberté de l'homme et l'origine du mal*, Flammarion.

_____(1990), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*,, Flammarion.

Fichant, Michel(2004), *Discours de métaphysique suivi de Monadology et autres textes*, Gallimard.

Frémont, Christiane(1994), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, Flammarion.

Huggard, E. M.(1985/c1990), *Theodicy: Essays on the Goodness of Go Freedom of Man, and the Origin of Evil*, Open Court.

Lodge, Paul(2013), *The Leibniz-De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*, Yale University Press. (LDV)

Look, Brandon C. & Rutherford, Donald(2007), *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*,Yale University Press. (LDB)

Murray, Michael J. & Wright, George(2011), *Dissertation on Predestination*

and Grace, Yale University Press.

Parkinson, G. H. R.(1992), *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, Yale University Press.

Remnant, Peter & Bennett, Jonathan(1996), *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University Press.

Robinet, André(1954/c2002), *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Principes de la philosophie ou Monadology*, Presses Universitaires de France.

Sleigh Jr., Robert C.(1990), *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, Yale University Press.

_____(2004), *Confessio Philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil, 1671-1678*, Yale University Press.

Strickland, Lloyd(2011), *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*, Centre for Reformation and Renaissance Studies.

_____(2014), *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*, Edinburgh University Press.

Le Roy, Georges(1957/c1993), *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin.

Lestienene, Henri(1907/c1994), *Discours de Métaphysique*, Vrin.

Woolhouse, Roger. S. & Francks, Richard(1997), *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, Oxford.

배선복(2002), 『철학자의 고백』, 울산대학교 출판부.

_____(2005), 『라이프니츠와 클라크의 편지』, 철학과 현실사.

_____(2007), 『모나드론 외』, 책세상.

윤선구(2010), 『형이상학 논고』, 아카넷. (윤선구D)
_____, 「인식, 진리 그리고 관념에 관한 성찰」, 윤선구D, 9-25쪽.
_____, 『형이상학 논고』, 윤선구D, 27-135쪽.
_____, 「제일철학의 개선 및 실체의 개념에 대하여」, 윤선구D, 137-143쪽.
_____, 「자연, 실체들의 교통 및 영혼과 육체 사이의 결합에 관한 새로운 체계」, 윤선구D, 145-166쪽.
_____, 「동역학의 시범」, 윤선구D, 167-224쪽.
_____, 「자연과 은총의 이성적 원리」, 윤선구D, 225-247쪽.
_____, 『모나드론』, 윤선구D, 249-298쪽.
이근세(2014), 『변신론』, 아카넷. (이근세T)
이상명(2011), 『자유와 운명에 관한 대화 외』, 책세상.
_____(2015), 『라이프니츠와 아르노의 서신』, 아카넷. (이상명AL)
_____(2020), 『신인간지성론』 1, 2, 아카넷. (이상명NE)

Ⅱ. 라이프니츠 연구 문헌

1. 사전, 전기적 개론서

Antognazza, Maria Rosa(2009), Leibniz: an intellectual biography, Cambridge University Press
_____(2016), *Leibniz: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
Brown, Stuart & Fox, N. J.(2006), *Historical Dictionary of Leibniz's Philosophy*, The Scarecrow Press, Inc.
Gaudemar, Martine de(2001/c2013), *Le vocabulaire de Leibniz*, Ellipses Marketing
Ross, George MacDonald(1984), *Leibniz*, Oxford University Press.; 문창옥

옮김(2000), 라이프니츠, 시공사

2. 연구 문헌

'주름' 개념 관련 주요 참고 문헌

Leibniz, G. W.(1714), *La Monadologie*, in Robinet(2002), pp.

_____(1714), *Principes de la nature et de la grâce*, in Robinet(2002), pp.

_____(1676), "Pacidius Philalethi", in LLC, pp. 128-221.

_____(1695), "System Nouveau de la Nature", in GP IV pp. 477-487; Frémont(1994), pp. 65-76.

_____(1702), "Leibniz an die Königin Sophie Charlotte", GP Ⅵ, pp.514-519.

Arthur, Richard T. W.(2014), *Leibniz*, Polity Press.

Bouquiaux, Laurence(2006), "Plis et enveloppements chez Leibniz", in Grégory Cormann, Sébastien Laoureux, Julien Piéron (éds.), *Différence et identité-Les enjeux phénoménologiques du pli*, Georg Olms Verlag, pp. 39-56.

Laerke, Mogens(2001), "Deleuzian 'Becomings' and Leibnizian Transubstantiation", in *Pli* Warwick Journal of. Philosophy 12, pp.104-117.

_____(2010), "Four Things Deleuze Learned from Leibniz", in Ed. Sjoerd van Tuinen & Niamh McDonnell, *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave MacMillan, pp.25-45.

_____(2015), "Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics", in *British Journal for the History of Philosophy* Vol. 23, No. 6, pp.1192-1213.

연속 간행물

Ed. Various(1969-), *Studia Leibnitiana*, Franz Steiner Verlag(StL)

Ed. Various, *Studia Leibnitiana sonderhefte*, Franz Steiner Verlag(StL-Sh)

Ed. Various, *Studia Leibnitiana supplementa*, Franz Steiner Verlag(StL-Sp)

개인 저술

Adams, Robert Merrihew(1994), *LEIBNIZ: Deterministy Theist, Idealist*, Oxford University Press.

Arthur, Richard T. W.(2003), “The Enigma of Leibniz's Atomism”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* Vol. 1, Oxford: Claredon Press, 2003, pp.183-227.

Debuiche,Valérie(2019), "Expression and Analogy in Leibniz's Philosophy", in hrsg. Laura E Herrera Castillo, *Äußerungen des Inneren: Beiträge zur Problemgeschichte des Ausdrucks*, Walter de Gruyter GmbH.

Duarte, Shane(2012), “Leibniz and Monadic Domination”, in eds. Daniel Garber & Donald Rutherford, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* Vol. Ⅵ, Oxford: Claredon Press, pp. 209-48.

Duchesneau, François(2013), “The Monadology after Leibniz/La monadologie après Leibniz”, StL 45, H. 2, pp. 132-133.

Glowienka, Edward W.(2016), Leibniz’s Metaphysics of Harmony, StL-sh 49.

Herrera Castillo, Laura E.(2019), "Dimensionen des Leibniz'schen Expressionsbegriffs. Ein Interpretative Dialog mit E. Cassirer, D. Mahnke und G. Deleuze." in in hrsg. Laura E Herrera Castillo, *Äußerungen des Inneren: Beiträge zur Problemgeschichte des Ausdrucks*, Walter de Gruyter GmbH, pp. 133-154.

_____(2020), "Beyond the Limits of Functionality", in Ed. Juan Antonio Nicolás, *Körper, Geist, Monaden-Monadologie und Metaphysik bei Leibniz*, StL-Sh 56, pp. 193-210,

Fichant, Michel(1998), *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*,

PUF.

_____(2003), “Leibniz et les machines de la nature”, StL 35, H. 1, pp. 1-28.

_____(2016), “Idéalité de la monade et réalité de la «monadologie»: sur un lieu commun de l’interprétation”, in *Les Études philosophiques* 2016/4 (N° 119), Presses Universitaires de France, pp. 515-536.

Garber, Daniel(1985), “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years”, in Kathleen Okruhlik and James Brown (ed.) *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht:Reidel, pp. 27-130.

_____(2009), *Monads, Bodies, and Corporeal Substances*, Oxford University Press.

Hartz, Glenn A.(2007), *Leibniz’s Final System: Monads, Matter, and Animals*, London: Routledge.

Jolley, Nicholas ed.(1995), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press.

Jolley, Nicholas(2005), *Leibniz*, Abingdon: Routledge.

Jorgensen, Larry M.(2019), *Leibniz’s Naturalized Philosophy of Mind*, Oxford University Press.

Lodge, Paul(2004), “Leibniz’s Close Encounter with Cartesianism in the Correspondence with De Volder”, in Ed. Paul Lodge, *Leibniz and His Correspondents*, Cambridge University Press, pp. 162-192.

Look, Brandon(1999), *Leibniz and the ‘Vinculum Substantiale’*, StL-Sh 30.

_____(2002a), “Marks and Traces: Leibnizian Scholarship Past, Present, and Future”, *Perspectives on Science*, Volume 10, Number 1, Spring, pp. 123-146.

_____(2002), “On Monadic Domination in Leibniz’s Metaphysics”, *British Journal for the History of Philosophy* 10, pp. 379–99.

_____(2014), “Leibniz’s Metaphysics: The Path to the Monadology” in ed. Brandon C. Look, *The Bloomsbury Companion to Leibniz*, Bloomsbury, pp. 89-109.

Mercer, Christia(2001), *Leibniz’s Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge Unversity Press.

_____(2008), “The Platonism at the Core of Leibniz’s Philosophy”, in eds. Douglas Hedley & Sarah Hutton, Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy, Springer, pp. 225-238.

Oliveri, Lucia(2021), *Imaginative Animals - Leibniz’s Logic of Imagination*, StL-sh 57.

Pelletier, Arnauld(2017), "La Monadologie de Boutroux – ou la Voie a posteriori de le Métaphysique Leibzienne", in *300 Jahre Monadologie*, pp. 153-172.

Phemister, Pauline(2005), *Leibniz and the Natural World Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibnizs Philosophy*, Springer.

Robert, Gastón(2020), Divine Perception and the Unity of the World: Towards a Non-Reductionist Account of Leibniz’s Conception of the World as an Aggregate, StL 52

Rutherford, Donald(1994), “Metaphysics: The late period”, in ed. Nicholas Jolley, The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge University Press, pp. 124-175.

_____(1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Savile, Anthony(2000), *Leibniz and the Monadology*, Routledge.

Smith, Justin E. H. (2011a), *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*, Princeton: Princeton University Press.

_____(2015), Stahl and Leibniz on the role of the soul in the body, in Ed. Arnaud Pelletier, Leibniz and the aspects, of reality, Stl-sh 45, pp. 111-122.

박제철(2013), 『라이프니츠의 형이상학』, 서강대학교 출판부.

Ⅲ. 일반문헌

Aït-Toutai, Frédérique & Gaukroger, Stephen(2015), *Le Monde en images - Voir,représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Classiques Garnier.

Cassirer, Ernst(1927), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, B. G. Teubner; 박지형 옮김, 『르네상스 철학에서의 개체와 우주』, 민음사, 1996.

Deleuze, Gilles(1968), *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Le Éditions de Minuit; 권순모・현영종 옮김(2019), 『스피노자와 표현의 문제』, 그린비. (『표현의 문제』)

_____(1969), *Différence et Répétition*, P.U.F.; 김상환 옮김(2004), 『차이와 반 복』, 민음사. (DR)

_____(1986), *Foucault*, Le Éditions de Minuit; 허경 옮김(2003), 『푸코』, 동문선.

_____(1988), *Le Pli - Leibniz et Le Baroque*, Le Éditions de Minuit; 이찬웅 옮김(2004), 『주름, 라이프니츠와 바로크』, 문학과 지성사.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix(1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Editions de Minuit; 이정임・윤정임 옮김(1995), 『철학이란 무엇인

가』, 현대미학사.
Koyré, Alexandre(1957), *From The Closed World To The Infinite Universe*, The Johns Hopkins Press.; tr. Raissa Tarr, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973.
김상환(2018), 『근대적 세계관의 형성-데카르트와 헤겔』, 에피파니.
_____(2019), 『왜 칸트인가』, 21세기북스.
김성환(2008), 『17세기 자연철학: 운동학 기계론에서 동력학 기계론으로』, 그린비.
아리스토텔레스, 조대호 옮김(2012), 『형이상학』 1-2, 나남.
이상명(2020), 「근대 '지각' 개념과 라이프니츠 저작에서 'Apperception'의 의미와 번역」, 『가톨릭철학』 35,141-166쪽.

Abstract

A Study on Lebniz's "fold" concept

-via interpretation of G. Deleuze

LEE Sung-geun
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

Currently, due to the high status of natural science, Gottfried Wilhelm Leibniz(1646.7.1.~1716.11.14.) draws attention as a founder of the binary system, combinatorics, and calculus, whichs became important inquiry tools in the field of natural science. However, Leibniz's areas of research are much more extensive. They include philosophy, engineering(mechanics), law, theology, linguistics, history, natural science(physics, life science, geography), and more. Even after 300 years, Leibniz's numerous works are still being compiled into the Opera. And the underlying academic field that supports Leibniz's researches is clearly his Metaphysics. The fundamental concepts and principles of his metaphysics are synthesized in last published work, *Les Principes de la Philosophie ou La Monadologie*(below *Monadology*), which was written two years before his passing in 1714. Studies that comprehensively organize Leibniz's thoughts are also based on this text which can becomes a reference point to examine changes, associations, and coherence of concepts and topics over his life.

The methods and approaches to Leibniz study concerning this matter vary, but it is crucial to trace the connections between concepts and the context of discussions within *Monadology*. My particular interest is the discussion in

§61 about the (overlapped) folds ("replis") that the monad possesses as a soul. This is related to the significant theme in Leibniz's expression theory, where the distinct perception as an internal action of monads and the concurrence with all things in the universe are covered. So far, it is rare that attempt to directly elucidate these topics through the "folds" concept. This issue arises from the fact that, in Leibniz's works, "folds" only appear as examples without receiving conceptual definitions or precise explanations about what is it. It seem to have been considered merely as a metaphors for explanation or daily terms used in text. As a result, they have not received much attention. However, upon examining Leibniz's texts in order, we can discover the historical significance of the concept of "folds" in the process of his thoughts changes. Especially in Leibniz's works after 1695, which can be seen as the period of maturity of his thinking, the concept of "fold" is frequently presented.

Considering that his works are still being compiled, the first text where the concept of "folds" can be found in Leibniz's writings is "Pacidius Philareti" written in 1676, as whose thoughts transitioned from his mid-period to later period. In this text, the folded structures[complicata] is presented as a way to understand material objects as physical continua concerning their infinite division. This concept is also applied when explaining the structure of machines in the text "Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps"(1695, "System"). Furthermore, it appears in the *Nouveaux essais sur l'entendement humain*(New Essays) written between 1704 and 1705, where it is presented as a structure that can explain the generation of the ideas in the human brain while contrasting with the immaterial perception of monads. Therefore, the instances where the concept of "fold" is used concerning the soul are only found in the two works from the same period, *Monadology* §61 and *The Principles of Nature and Grace*(PNG) §13. However, if we consider the correspondence between the folded structure and perception in *New Essays*, we cannot overlook its role

in explaining the action of perception in the overlapped folds of the soul. Thus, unless other texts are discovered where the fold concept is directly used concerning the soul and perception, we can infer that this concept is connected to consistent thinking processes. Historically, this inference corresponds to Leibniz's thoughts transition from natural science to monadological metaphysics.

The explanations found in *Monadology* and PNG reveal the differences in how objects, as proper organic body belonging to the soul, and the soul's perception represent the universe. The "fold" seems as a mediator for expressing these two divided and asymmetric realms as a same world. It is associated with the possibility of explaining the agreement of different realities and existents. The primary objective of this research is to establish the "folds theory" that can examine Leibniz's stance of mature period through this concept. If this discussion is reasonable, we can attempt to interpret and connect the specific topics Leibniz addresses in *Monadology* from the use of the fold concept. In detail, the discussion of "soul's overlapped folds" in *Monadology* §61 shows that the expression and folds cannot be simply read as an internal structure of monads or a perspective agreement among monads. In this phrase, it is evident that objects immediately reflect, express the entire universe in accordance of the principle of material plenitude. In contrast, the perception of the soul is limited since it can only read within itself what is perceived distinctly. The reason for this limitation is directly stated as "it cannot unfold all at once all that is overlap folded within it, for this proceeds to infinite." While the sensation of material objects and the perception of the soul are different kind of recognition, they are integrated into the equal expression of the whole universe through the way in which the soul possesses its own body. In this respect, "fold" open up the possibility of approaching the symbolic or analogical correspondence between the structure of organic bodies and the perception of the soul at the level of expression.

The correspondence between the soul and the body based on the principle

of pre-established harmony. Despite pre-established harmony exists at various levels, it is need to emphasize that the combination or concurrence of the soul and the body have a major influence on the formation of the concept of "monads" and *Monadology*. This also gives validity to the explanation of the transformation of Leibniz's thoughts, transitioning from its association with physics in the mid-period to being centered around metaphysics in the later period. In Leibniz's philosophy, especially, in the concept of simple substances are established as monads by virtue of the concept of force. And the existence of such forces sets a relationship between the immaterial monad as a soul and composite organic bodies. Despite the asymmetrical relationship between the body and the soul, they form a unified continuum, i.e., a living organism like a human or an animal. At the same time, their activities in different realms correspond to each other by ruled under the principle of pre-established harmony. PNG §13 reveals that the perception of "us" as human beings, the unified entity of the soul and body, is explained through the overlapped folds of the soul and its confused perceptions. This indicates that "folds" is not merely a metaphor or a term chosen to help for understanding. The concept of fold holds a different position compared to the "vinculum substantiale," doctrine which is introduced in Leibniz's correspondence with Des Bosses but eventually abandoned.

This thesis adopts two main approaches to provide meaningful explanations. First, it reconfirms the context in which the concept of "folds" is used in Leibniz's texts. Second, it examines the adqueacy of Deleuze's interpretation in reorganizing Leibnizian philosophical system, particularly concerning "folds." And in supplementary, I incorporates methodological approach of Mogens Laerke, to regarding the second approach especially. Laerke(2015) argues that Deleuze's discussion can be meaningfully understood within Leibniz's philosophical system, specifically within the framework of monadic metaphysics. I will critically verify this argument in the context of Deleuze's work, *Le Pli*(The Fold). Following on these approaches, I will illuminates the role of folds in Leibniz's monadic metaphysical system. That is to say,

it aims a clarification that 'fold' operates as a tool in the theory of perception which reveals the detailed mechanism of monads' 'expression'al response to the 'world'. This becomes possible by the relation between monads and its organic body, further going, the union of soul and body within pre-established harmony. At the goal, this will be presented as a concluding claim that “the overlapped folds of soul” in *Monadology* §61 deal with how perception and desire are expressed, as an inner force that completes the monad. However, it is essential to note that in Monadology and other texts by Leibniz, "folds" is presented as a determination concerning continua rather than the definition of "folds" itself and the process of their movement. This connection between physics and metaphysics ultimately serves as an investigation into how the specific aspects of the structure of folds and "folding" in Leibniz's philosophy can be correlated. The overlapped folds of the soul envelope the perception that the monad as a soul, possesses regarding the folds of its proper bodies and even extends to the perception concerning other dominant monads and their bodies' interrelations. It is the only way that the perspective of a monad can express the whole universe, corresponding to the perspectives of other monads.

keywords: Leibniz, monad, (overlapped) fold(s)/-structure/-ing, pre-established harmony (of the body and soul), force, perception, expression, Deleuze

***Student Number*: 2007-30024**