

# 라이프니츠에 있어서 자아의 성립 가능성

고경표  
(서울대학교 철학과)

## 1. 예비적 언급

라이프니츠가 인간의 의지자유를 확보하려 했다는 사실은 주지하는 바이다. 그러나 자유의지를 확보하려 했던 그의 노력과는 별개로, 라이프니츠 철학의 체계 내에서 인간의 자유의지가 도무지 성립할 수 없다는 비판은 이미 라이프니츠 당대에 촉발되었으며 아직까지도 이어지고 있다. 비판은 주로 라이프니츠의 철학이 띠고 있는 강한 결정론적 성격에 주안점을 두고 행해진다. 전능하고 지선하며, 특별히 전지하다는 신이 세계 내 사태의 모든 전개를 ‘예견’한다면 그러한 신의 예견에 어긋나는 모나드의 활동이란 있을 수가 없을 터인데, 그렇다면 그 안에서 모나드의 자유의지가 무슨 수로 확보될 수 있겠느냐는 것이다.

그런데 이러한 비판은 사실, 굳이 라이프니츠에게만 가해질 것은 아니다. 전지·전능·지선하다는 그리스도교적 신을 자신의 철학 체계 안에 끌어들이는 한, 그 어떤 철학자라 하더라도 결정론의 혐의에서 온전히 자유롭지는 못할 것이라 하겠다. 다만 결정론 및 자유의지의 문제가 라이프니츠에 있어 특히나 대두되는 것은 그의 철학의 결정론적 성격이, 물론 신으로부터도 연유하지만, 그보다는 차라리 그의 이른바 ‘개체적 실체’ 개념 자체에 기인한다고 봄이 더욱 합당할 터이기 때문이다. 거칠게 파악하자면, 그리스도교적 신을 자신 체계 내로 불러들이고 있는 다른 철학자들의 경우에, 그들의 철학은 그 안에서 신을 분리해낸다고 하더라도—내용의 다소간 훼손이 있을지는 모르되—여전히 유효하며 그럴 경우 그들의 철학은 적어도 신에게서

연유한 결정론의 의혹에서는 자유로울 수 있다고 할 것이다. 그러나 라이프니츠의 철학은, 설혹 신을 떼어내고 다시 본다 하더라도 여전히 결정론의 문제에서 자유로울 수는 없다. 이는 그의 철학이 불러일으키는 결정론에 관한 의혹이 신 때문이 아니라 ‘모든 개인의 개체적 개념은 한 번에 그가 언젠가 부딪치게 될 모든 것을 포함하므로, 우리는 이로부터 모든 사건의 진리성에 대한, 또는 왜 다른 사건이 아니라 이 사건이 발생하는가에 대한 선험적 증명 또는 근거를 통찰한다.’<sup>1)</sup>는 언명으로 집약되는 그의 고유한 ‘개체적 실체’ 개념에 근거하고 있기 때문이다. 라이프니츠에 있어서 결정론의 문제는 신을 말하기도 전에 이미 그의 실체 개념 자체에 내재하고 있으며, 따라서 모나드라는 실체에게 대체 자유의지가 가능한지에 대한 의구심은 어찌면 필연적으로 제기되는 것이라 하겠다.

그런데, 결정론 및 인간의 자유의지 간의 문제를 다루기에 앞서 우리는 라이프니츠의 체계 하에서 도대체 ‘자아’ 혹은 ‘나’라는 것이 가능한지를 우선 따져 물어야 한다. ‘자유(自由)’가 말해지기 위해서는 일단 ‘나(自)’라고 하는 것이 먼저 확보되어야 함은 두말할 나위도 없는 사실일 것이기 때문이다. 그리고 그러한 ‘나’는 ‘내가 무엇인가를 의식한다는 것에 대한 의식’인 ‘자기 의식’에 의하여 비로소 확보될 수 있을 것이다. 그런데 (라이프니츠의 철학을 일단 결정론이라고 보면) 모나드 내부의 모든 지각 내용이 이미 사전적으로 결정되어 있다고 보는 라이프니츠의 체계 아래에서 자기 의식이 과연 성립할 수 있는지에 대해 우리는 조심스레 의문을 품을 수 있다. 그리고 만일 자기 의식이 성립하지 않는 것으로 판명날 경우, 우리는 라이프니츠를 논하며 아예 ‘나’라는 개념 자체를 말할 수 없게 될지 모른다.

본 논문은 라이프니츠의 실체관 아래에서 자아의 확보가 불가능하다는 입장을 결론으로 취한다. 이를 정당화하기 위해 첫째, 예비 작업으로서 라이프니츠가 특히 그의 후기 주저 『모나드론』에서 밝혀놓는 모나드라는 실체의 개념을 요약하여 풀어낼 것이다. 둘째, 그러한

1) 라이프니츠, 윤선구 역, 『형이상학 논고』, 서울:아카넷, 2010, p.61.

모나드의 체계가 결정론임을 주장할 것이다. 셋째, 설령 세계 내의 모든 것이 이미 결정되어 있다고 하더라도 그 안에서 인간의 자유의지는 여전히 성립할 수 있다고 주장하는 이른바 양립가능론(compatibilism)의 개략을 살핀 후 그 견해는 그 자체만으로는 어느 정도의 설득력을 지니고 있을지 모르나 모나드의 자유의지를 변호해 줄 수는 없을 것임을 주장할 것이다. 마지막으로 넷째, 앞서 주장된 논의의 논리를 확장하여 라이프니츠의 구도 아래에서 자아가 확보될 수 없음을 주장할 것이다.

## 2. 모나드라는 실체

### 2.1. 모나드의 착상

확고부동한, 그리하여 스스로 아르키메데스의 점에다 비유한, 그러니까 더 이상 누구도 그 참임을 의심할 수 없는 인식의 확실한 토대로서 ‘생각하는 한에서 존재하는 나 자신’을 발견한 데카르트는 이를 근거로 하여 물체와 정신이라는 두 개의 실체를 도출한다.<sup>2)</sup> 데카르트는 ‘나는 다만 하나의 생각하는 것, 즉 하나의 정신, 하나의 오성 혹은 이성일 따름이다.’<sup>3)</sup>라고 말하고, 혹은 다른 곳에서 ‘이 정신 자체에 대하여, 즉 나 자신에 대하여<sup>4)</sup>’라고 말함으로써 ‘나’와 ‘정신’을 등치시키고 있으며, 그러면서 한편으로 그것과는 다른 ‘물체’ 역시 실체로서 존재한다고 주장한다. 데카르트는 물체가 그 본질적 속성으로 연장성을 지니며, 그것은 의식을 자신의 본질적 속성으로 삼는 정신과는 상호간 독립적으로 존재한다고 보고, 이에 물체가 (신을 제외

2) 그러나 보다 정확히 말해 데카르트의 물체-실체는 ‘생각하는 한 존재하는 나’로부터가 아니라, 나 자신을 기만하지 않는 ‘선한 신’의 존재를 기반으로 하여 도출된 것임은 지적되어야 한다.

3) 데카르트, 최명관 역, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, 서울:훈복문화사, 2005, p.176.

4) 데카르트, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, p.182.

하고는) 존재하는 데 다른 어떠한 것도 필요로 하지 않는다는 점에서 실체에 대한 자신의 정의에 부합한다고 판단한다.

무엇보다도 실체를 통하여 인식론과 존재론의 주요문제들을 해결하고자 하는 이른바 ‘실체론적 입장’을 취했다는 점에서 데카르트의 근본적 시각을 고스란히 이어 받고 있음에도 불구하고<sup>5)</sup>, 라이프니츠가 많은 곳에서 데카르트의 실체론을 자신의 표적으로 삼고 있는 것은 특히 데카르트의 물체-실체 개념이 지니는 난점 때문이다. 라이프니츠가 물체-실체를 비판하는 방식은 여럿이 있으나<sup>6)</sup>, 데카르트를 따라 연장성을 본질적 속성으로 취하는 물체가 존재한다고 상정할 경우 무엇보다 다음과 같은 난관에 부딪히리라 그는 판단한다. 연장을 가진 것, 집적에 의해 형성된 것, 따라서 쪼갤 수 있는 것에 있어서 그것의 실재성은 쪼개지기 이전의 전체 혹은 집적에 있지를 않고 쪼개진 이후에 남겨진 부분에 있다. 그런데 그 부분 역시 연장적이기는 마찬가지이다. 따라서 쪼개는 작업은 또 다시 수행되어야 할 것인데, 이 작업은 원리상 무한히 반복된다. 그러므로 라이프니츠에 의하면 우리는, 그것을 한 번 더 쪼개게 되면 더 이상 거기에는 존재하는 것이 없게 되는, 이를테면 실재성의 담지자라 부를 수 있을 그러한 마지막 단위를 영영 찾아낼 수 없다.<sup>7)</sup> 연장적인 것을 실체로 간주할 경우 우리는 말하자면 입구는 있는, 그러나 출구는 없는 어떤 미로에 봉착하게 되는 것이다.

위의 고찰을 논거 삼아 라이프니츠는, 따라서 물체란 결코 존재하는 것일 수 없으며 진정한 실체란 무릇 비연장적인 것, 따라서 분할

5) 윤선구, 『현상세계의 형이상학적 근거』, 『哲學』, vol.57, 한국철학회, 1998, p.129. 참조.

6) 그 중 하나로 라이프니츠는, 버클리와의 유사한 논리로, 물체의 본질적 속성으로 상정되는 연장성이라는 관념이 사실은 그리 판명하지 않으며, 그것은 외부 대상이 실제로 가진 성질인지가 때로 의심되곤 하는 색채 등의 관념이 그러하듯 어떤 ‘가상적인 것’을 포함하고 있다고 주장하고 있다. 라이프니츠, 『형이상학 논고』, pp.58-60. 참조.

7) Arnauld에게 보낸 1687년 4월 30일자 편지 참조. G.W. Leibniz, trans. by G. Montgomery, *Discourse on Metaphysics*, La Salle, II : Open Court, 1997, pp.189-190.

이 불가능한 것, 즉 단순한 것, 혹은 하나인 것이어야만 하겠다는 결론에 이른다. ‘진정 하나의 존재가 아닌 것은 결코 하나의 존재가 아니<sup>8)</sup>’라는, 그러니까 존재하려면 그것은 반드시 하나여야만 한다는 라이프니츠의 저 동어반복적 진술은 실체란 모름지기 어떠한지에 관한 그의 입장을 집약한다. 라이프니츠는 그가 모나드라고 명명한 비연장적인 단순한 실체의 존재로부터 점차로 논리를 확장하여 마침내는 세계의 본 모습 혹은 사태 자체의 모습을 그려내는 데까지 이르고 있는데, 이는 그의 후기 주저 『모나드론』에 비교적 잘 서술되어 있다.

## 2.2. 모나드의 개념

『모나드론』에서 라이프니츠는 부분이 없는, 다시 말해 그 전체가 하나로서 딱 들어찬 모나드에 어떤 변화, 그 안에서 ‘야기되고, 전달되고, 증가하거나 감소될 수 있는 어떤 내부 운동도 생각할 수<sup>9)</sup>’ 없을 것임을 지적하며 이를 근거로 하나의 모나드는 다른 피조물—그러니까, 다른 모나드—에 영향을 미치지도 혹은 영향을 받지도 않을 것이라 주장한다. 외부로부터 어떤 것을 받아들여려면 일단 그것을 받아들일 ‘내부’가 필요한데, 모나드는 부분이 없는 단일체로서, ‘내부’라는 개념 자체가 성립할 수 없는 것이다. 모든 각기의 모나드는 외부로부터 전적으로 절연되어 있다는 점에서 고립적 개체이고 그것이 존재하는 데 외부의 도움을 받지 않아도 된다는 점에서는 자족적인 실체이며, 그것으로부터 비로소 세계 전체가 구성된다는 점에서는 세계의 진정한 구성요소, 즉 ‘자연의 진정한 원자’가 된다.

라이프니츠는 자족적인 실체로서 모나드가 그 어떤 고유한 (성)질들을 갖추고 있어야만 한다고 말한다. 부분도 크기도 형태도 없는, 그러므로 외적으로만 보면 서로 간 구별 불가능한 실체인 모나드가

8) 이탤릭 표시는 원저자인 라이프니츠, G.W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, p.191.

9) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, p.253.

만일 내적인 성질조차 갖지 않는다면, 모나드로 이루어진 이 세계에서 한 상태를 다른 한 상태와 구별하는 것은 불가능할 것이며, 이에 변화의 가능성에 대한 해명은 도무지 이루어질 수 없을 것이기 때문이다. 질을 갖되, 각각의 모나드는 다른 모든 모나드들과는 구별되는 다른 질을 갖추고 있어야 한다. 이른바 ‘구별 불가능한 것의 동일성 원리’를 주장하며 라이프니츠는, 자연 내에는 서로 완전히 동일하며 내적인 차이가 발견될 수 없는 두 개의 사물은 존재할 수가 없다고 보고, 이에 각각의 모나드가 모든 다른 모나드들과 구별되기 위하여는 질의 차이가 있어야 할 것이라 말한다.

각기의 모나드가 여타의 모나드들과는 구분되게 가지고 있다고 하는 그 질이란 라이프니츠에 의하면 지각과 욕구이다. 데카르트에 있어 연장과 의식이 각각 물체-실체와 정신-실체의 본질적 속성이었다면, 이와 다소 유사하게 라이프니츠에 있어 지각과 욕구는 개별 모나드가 지니는 내적 속성의 내용을 이룬다 할 것이다. 그는 지각을 ‘통일이나 단순실체 안에서 다양성을 하나로 포괄하고 표상하며 지나가는 상태<sup>10)</sup>’라고 말하고, 뒤이어 욕구를 ‘하나의 지각에서 다른 하나의 지각으로의 경과나 변화에 영향을 주는 내적인 활동 원칙<sup>11)</sup>’이라고 정의하는데, 언급되었듯 모든 모나드는 외부로부터 전적으로 독립하여 존재하기 때문에, 다시 말해 어떤 것이 그 안으로 들어가거나 그 안에서 밖으로 나올 수 있는 ‘창문’을 가지고 있지 않기 때문에, 모나드가 지니는 모든 지각들과 욕구들은 애초에 그 안에 내장되어 있어야만 한다. 라이프니츠는, 따라서 모나드 내부에 존재하는 모든 지각과 욕구들은 그 모나드가 신<sup>12)</sup>에 의해 창조될 때 이미 신에 의

10) 라이프니츠, 배선복 역, 『모나드론 외』, 서울:책세상, 2007, p.36.

11) 라이프니츠, 『모나드론 외』, p.36.

12) 『모나드론』에서 라이프니츠는 세 가지의 각기 다른 방식으로 신의 존재를 증명하길 시도하는데, 그 중 하나가 (라이프니츠 자신이 모순율과 더불어 이성적 추리의 양대 원칙을 이룬다고 본) ‘충족이유율의 원칙(Ex nihilo nihil fit)’으로부터의 신 존재 증명이다. 그는 진리를 추론 진리와 사실 진리로 나눈 후에, 전자는 모순율만으로 그것의 참임이 입증될 수 있으나 반면 후자는 그것이 충족이유율까지 만족시켰을 때라야 비로소 참이라 입증될 수 있다고 본다. 그런데 어떤 특정한 사태에 있어 그것은 무한히 복

해, 이를테면 ‘주입’되거나 ‘각인’되어 있어야 한다고 보고, 그렇게 일단 내장된 지각들과 욕구들은 그 모나드가 이제 신에 의해 파괴되어 소멸될 때까지는 외부로부터 그 어떠한 영향도 받지 아니할 것이라고 파악한다.

### 2.3. 신의 예정조화

그런데 신이 창조시에 각 모나드들에 부여한 그들 내부의 지각과 욕구는 그저 아무런 질서나 조화도 없이 부여된 것은 결코 아니다. 『모나드론』과 같은 해에 쓰인 것으로 알려진 『자연과 은총의 이성적 원리』에서 라이프니츠는 이와 관련한 자신의 판단을 아주 명시적인 문장 속에 드러낸다. 즉, ‘각각의 모나드, 각각의 실체적 중심은 그 밖의 사물들의 총체와 조화되는 가장 잘 질서 지어진 지각과 욕구를 가져야 한다<sup>13)</sup>’는 것이다. 이 대목은 특히, 우리 인간이 인식하는 현상으로서의 세계에 엄연히 존재하는 것처럼 보이는 수많은 상호관계—데카르트 역시 관심을 가졌으나 만족스럽게 해명하지는 못했던 심신 상호관계를 포함하여—를, 모나드들 사이에는 도대체 상호작용이란 존재하지 않는다고 주장하는 라이프니츠가 어떻게 설명해낼 수 있는가라는 물음과 관련하여 중요하다 할 것이다. 라이프니츠는 ‘신의 매개’라는 발상을 통해 상호작용의 문제를 해결코자 하는 것인데, 그는 신이 모나드로서의 세계를 창조할 때 각기의 모나드가 지니는 지각 및 욕구가 다른 각기의 모나드들이 역시 지니는 지각 및 욕구와 조화하도록, 상응하도록 미리 조정하여 세계를 창조하였다고 주장한다. 그러므로 라이프니츠에 따르면, 예컨대 내가 팔을 들어올렸을

---

합적인 원인들을 포함하고 있을 것이고 그 모든 개별적인 원인들 역시 다시 무한한 수의 다른 원인들에 의해 결과지어진 것일 터다. 그리고 이러한 소급은 무한히 반복된다. 따라서 라이프니츠는 진정으로 충분한 또는 최종적인 이유란 그러한 사태들의 계열 외부에 필연적인 실체로서 놓여 있어야 한다고 보고, 그 최종 근거가 다름 아닌 신이라 결론짓는다. 라이프니츠, 『모나드론 외』 31~39절 참조.

- 13) 『자연과 은총의 이성적 원리』 12절 참조. 라이프니츠, 『형이상학 논고』, p.241.

때 나는 내 팔이 움직이고 있음을 지각하고 그 움직임이 전적으로 나로 말미암은 것이라 생각하지만 이는 엄밀히는 틀린 생각이 된다. 아무 것도 움직이지 않았다. 내게 포착된 팔의 어떤 움직임은 다만 내 안에 이미 각인되어 있던 한 지각이 다른 한 지각으로 이행하였음을 드러내는 일종의 징표에 불과하다. 나의 영혼-모나드와 나의 팔-모나드는 어떠한 직접적인 인과 관계도 맺고 있지 않다. 다만 그 둘 사이에 신의 예정된 조화가 개입되어 있을 따름이다. 예정된 신의 조화가 개입되어 있으므로, 팔이 움직이는 것으로 내게 지각될 때 그 지각 내용은 더 이상 환영 혹은 거짓이 아닐 수 있다. 나의 팔-모나드가 실제로도 나의 지각과 부합하는 특정한 활동을 하고 있을 것이기 때문이다. 신의 조화에 의해, 영혼-모나드와 신체-모나드는 비로소 합치하게 되는 것이며, 동일한 이치에 의해 존재하는 그 밖의 모든 모나드들 역시 서로서로 합치하게 되는 것이다.

신은 이와 같이 모든 모나드들이 상호간 완벽히 조화하는 세계를 창조하되, 이에 더하여 가장 ‘완전한’ 세계를 창조한다. 라이프니츠에 있어서 완전성(혹은 실재성)이란 모순 없이 생각할 수 있는 사유의 적극적인 의미 내용<sup>14)</sup>을 가리키는데, 그는 절대적인 완전성의 담지자로서의 신이, 생각할 수 있는 수많은 ‘가능세계’들 중 그 어떤 다른 세계가 아니라 다른 아닌 ‘이 세계’를 선택하였다면, 충족이유율의 원칙에 따라, 그것은 바로 이 세계가 가능한 가장 완전한 세계, 최선의 세계임을 입증하는 근거가 된다고 본다. 이 최선의 세계 아래에서 죄는 신이 창조한 자연의 질서에 의하여 바로 그에 합당한 벌을-비록 인간이 그 사실을 인식하지 못할 수는 있으나-받게 되며, 마찬가지로 선행 역시 그에 합당한 보상을 받게 된다. 그리고 인간의 정신, 곧 통각 작용<sup>15)</sup> 혹은 반성 작용을 수행하는 자연 세계 내의 가장 우

14) 윤선구, 『라이프니츠 「단자론」』, 『철학사상』 별책 제3권 제13호, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, p.43. 참조

15) 라이프니츠에 의하면 통각이란 ‘내적 상태에 대한 반성적 인식(「자연과 은총의 이성적 원리」 4절)’이다. 이는 통각에 대한 데카르트의 정의와 일치한다. 그러나 니가 결국 통각이란 내가 무엇인가를 의식하고 있음에 대한 의식이다. ‘나는 내가 무엇인가를 의식한다는 것을 의식한다(ego-cogito-me-cogitare-cogitatum).’ 백종현, 『철학의 주요개념 1·2』, 『철학사상』 별책 제2권 제1a호, 서울대학



월한 모나드인 인간의 이성적 영혼은 자신의 반성 작용을 통해 이 세계가 신에 의해 창조된 가장 뛰어난 최선의 세계임을 인식할 능력을 갖추고 있다. 이에 라이프니츠는 지혜롭고 덕 있는 자라면 그 누구라도 신이 창조한 이 세계의 운행에 만족할 것이라 말하고 있다. 즉, 그들, 곧 스스로의 이성적 능력을 충분히 고양시켜 마침내 신이 창조한 이 세계가 최상의 것이라는 사실을 이해하는 데까지 가닿은 이른바 ‘신국’ 내의 영혼-모나드들은 신이 실제로 일어나도록 한 것이 가장 지혜로운 자들의 모든 소망을 능가한다는 것과, 그것이 전체를 위해서는 물론이거니와 특별히 그들 자신들을 위하여도 가장 바람직한 것이라는 사실을 인정하게 되리라는 것이다.

### 3. 라이프니츠에 있어서 자유의지와 결정론

#### 3.1. 라이프니츠에 있어서 대두되는 결정론의 문제

인간의 이성적 영혼은 현존하는 이 세계가 신에 의해 창조된 가장 뛰어난 세계임을 인식할 수 있으며, 이에 지혜롭고 덕 있는 자라면 그 누구라도 신이 창조한 이 세계의 운행에 대하여 만족할 것이라는 낙관론으로 라이프니츠는 그의 『모나드론』을 끝맺고 있다. 그런데, 만일 그 ‘유덕한 자’의 만족감마저도 신에 의해 이미 결정된 것이라면 어떨인가. 그의 만족이, 만족하지 않을 수도 있는 상황에서의 만족이 아니라 만족할 수밖에 없도록 결정지어진 상황에서의 만족이라면 그것을 우리는 받아들일 수 있는가. 신의 의지에 대한 유덕한 자의 순응은 이미, 어쩔 수 없는 상황 하에서의 복종에 지나지 않는 것은 아닌가. 아닌 게 아니라 라이프니츠는, 앞서 언급되었듯, 어떤 것이 그 안으로 들어가거나 그 안에서 밖으로 나올 수 있는 ‘창문’을 가지고 있지 않은 모나드, 따라서 모든 지각들과 욕구들이 애초에 결정되어 주어져 있는 실체로서의 모나드를 말하고 그와 동시에, 그러

나 그러한 모나드의 활동은 자유롭다고 말하고 있는데, 이것이 어떻게 가능한가. 그러므로 우리는 여기에서, 라이프니츠의 철학이 말해지는 곳에서는 거의 항상 제기되어 왔던, 자유의지와 결정론에 관한 문제에 어쩔 수 없이 봉착하게 된다. 다시 말하자면 우리는, (라이프니츠의 철학을 일단 결정론이라 본다면) 라이프니츠의 철학을 받아들이면서 동시에 우리 자신의 자유의지 역시 긍정해도 되나, 그것은 모순 없이도 가능한가—비록 라이프니츠는 가능하다고 말하고 있지만—의 문제에 부닥치게 되는 것이다.

라이프니츠가 인간의 의지자유 가능성을 확보하려 했다는 사실은 주지하는 바이다. 그리고 그의 시도는 어떤 단순한 옹호의 차원이 아니라, 그 문제가 라이프니츠 자신의 철학체계, 특별히 윤리학의 성립 여부와 관련하여 결정적으로 중요한 것이었음을 상기할 때, 필사적인 변호의 차원에서 이루어졌던 것임도 우리는 짐작할 수 있다. 만일 인간에게 자유, 특히 선택의 자유가 없다면, 이 세상의 모든 죄악은 도리 없이 세상의 창조자인 신에게만 귀속되어야 하겠기 때문이다.<sup>16)</sup>

앞서 이미 언급되었듯 신에 의해 창조되고 마침내 다시금 신에 의해 파괴되어 소멸될 때까지 한 모나드가 지각하는 무수한 지각의 내용들은 신이 모나드를 창조하는 순간에, 그 지각의 순서—지각의 내용들 및 그것들이 모나드 내부에서 풀려나가는 순서에 대한 조정을 통해 신은 비로소 세계 내의 조화를 꾀할 수 있을 터다—와 더불어 이미 정해진 채 전적으로 그 안에 각인되어 있다. 게다가 이에 더하여 우리는, 이 논리를 확장하여 모나드 내부에 존재하는 모든 욕구 내용 역시 특정한 방식으로 형성되어 있어야 할 것임을 추측할 수 있다. 라이프니츠의 정의를 따를 때 욕구란 ‘한 지각으로부터 다른 지각으로의 이행을 야기시키는 내부 원리의 활동’일 것인데, 어떠한 지각이 앞으로 실현될지가 신의 질서로부터 이미 전적으로 결정되어 있음을 인정한다면, 욕구는 모나드의 현재의 지각 상태와 그 뒤에 잇

16) 윤선구, 『라이프니츠에 있어서 의지의 자유 문제와 단자론』, 『哲學』, vol.52, 한국철학회, 1997, p.151. 참조.

따라 오게 되는—그리고 이미 결정되어 있을—미래의 지각 상태를 매개하는 단순한 매개자의 역할 외엔 그 어떤 적극적인 역할도 수행하지 못할 것이 분명하겠기 때문이다. 라이프니츠의 말마따나, ‘말하자면 각각의 모나드, 각각의 실체적 중심은 그 밖의 사물들의 총체와 조화되는 가장 잘 질서 지어진 지각과 욕구를 가져야 한다는 사실’을 우리는 알 수 있는 것이다.

그렇다면 대체 인간에게, 기껏해야 그 지각과 욕구의 내용이 애초에 결정되어 있는 모나드들의 단순한 결합체에 지나지 않을 것인 인간에게 자유는 과연 있는가. 혹은 다르게 말해서, 인간의 지각이 어떻게 또 어떤 순서로 전개될지를 신은 그의 지성 안에서 이미 파악하고 있는데, 전능하고 지선하며, 그리고 특별히 전지하다는 그리스도교적 신을 긍정하면서 과연 동시에 인간의 의지자유 또한 가능하다고 말할 수가 있는가. 인간의 자유의지가 라이프니츠의 체계 하에서 대체 어떻게 가능한가.

인간의 자유의지를 옹호하며 라이프니츠는 그의 『형이상학 논고』에서, ‘모든 개인의 개체적 개념은 한 번에 그가 언젠가 부딪치게 될 모든 것을 포함하므로, 우리는 이로부터 모든 사건의 진리성에 대한, 또는 왜 다른 사건이 아니라 이 사건이 발생하는가에 대한 선험적 증명 또는 근거를 통찰’하지만, ‘그러나 이러한 진리들은 확실하기는 하지만, 신과 피조물의 자유의지에 근거하는 우연적 진리들<sup>17)</sup>’이라는 점을 강조한다. 라이프니츠는 예시하기를, ‘시저’라는 주어 안에는 ‘미래에 집정관이 됨’, ‘루비콘 강 앞에서 머무르지 않고 건너기로 결정함’, ‘파르잘루스의 전투에서 패배하지 않고 승리함’ 따위의 술어가 함축적으로 포함되어 있다고 말한다.<sup>18)</sup> 그리고 이 주장은 라이프

17) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, pp.60-61.

18) ‘함축적으로’ 포함되어 있다는 말은 ‘명시적으로’ 포함되어 있다는 말과 쌍을 이룬다. 예컨대 우리가 ‘원은 둥글다.’라고 말할 때 이 명제는 라이프니츠의 분류를 따르자면 ‘추론 진리’로서, ‘원’이라는 주어 개념 안에는 ‘둥글음’이라는 속성(술어)이 명시적으로 포함되어 있다고 말할 수 있다. 반면, 예컨대 우리가 ‘시저는 루비콘 강을 건넌다.’라고 말할 때 이 진술은 ‘사실 진리’로서, ‘루비콘 강을 건넌다’이라는 속성은 ‘시저’라는 주어 개념 안에 단지 함축적으로만 포함되어 있다. 라이프니츠에 의하면, 추론 진

니츠가 후에 『모나드론』에서 제시해 놓은 바, ‘창문’이 없는, 그러므로 지각과 욕구의 내용이 애초에 그 안에 들어있어야만 하는 실체인 모나드의 개념과도 합치한다. 그런데 라이프니츠는 여기에서 이러한 발상이 ‘피조물의 자유의지’와도 조화될 수 있다고 보고 있다. 이것은 어떻게 가능한가. 그는 우선 우리가 ‘확실한 것과 필연적인 것을 구별해야<sup>19)</sup>’ 할 것이라 말한다. 그에 의하면 필연적인 것 혹은 절대적으로 필연적인 것이란 그 반대가 모순을 함축하는 것으로 이를테면 기하학의 명제들이 그 예에 해당한다. 한편 확실한 것이란 그 반대가 모순을 함축하지 않으며, 따라서 그 자체로는 우연적인 것, 가능한 것을 일컫는다. 이 구별에 의하면 ‘시저’라는 주어에 붙는 그 수많은 술어들은 절대로 필연적이지는 않고, 다만 확실할 뿐이다. 신이 시저의 영혼을 창조할 때 그의 영혼에 ‘루비콘 강을 건넌’이라는 속성을 붙여넣은 것은 그것이 필연적이었기 때문이 아니다. 신은 그에게 정반대의 속성을 붙여넣었을 수도 있었으며—그러나 이 경우 ‘그’는 더 이상 ‘시저’는 아닐 것이지만—, 다만 그렇게 하지 않은 것은 가장 완전한 것만을 행하겠다는 신 그 자신의 자유로운 의지 결정 때문이다. 라이프니츠는 이상의 논변을 근거 삼아, 모나드 내부의 지각은 결코 필연적인 방식으로 결정된 것이 아님을, 다시 말해 우연적인 것임을 역설한다.

그러나 위 논변이 인간의 자유의지를 변호할 수 없으리라는 점은 명확하다. 모나드의 내부에 일련의 특정한 지각 내용들을 부여한 신의 선택이 확실성의 차원에서 이루어진 것인지 아니면 필연성의 차원에서 이루어진 것인지는, 적어도 인간의 입장에서 볼 때에는 아무런 차이도 가져다주지 않을 것이기 때문이다. 구별의 실익이 없는 것이다. 하나의 사태는 그 사태가 누구의 관점에서 파악되느냐에 따라

---

리의 경우에는 그렇지 않으나 사실 진리의 경우 유한한 인식 능력만을 지닌 우리 인간—모나드는 사태의 무한한 복합성 때문에 주어 개념의 분석만으로 술어가 주어 안에 포함되어 있음을 알 수는 없다. 그러나 라이프니츠에 의하면 신은, 설령 신이라 하더라도 주어 개념을 분석함으로써만 그 안에 어떠한 술어가 포함되어 있는지 ‘증명’할 수는 없지만, 그것을 ‘통찰’ 혹은 ‘직관’할 수는 있다. 윤선구, 『라이프니츠 『단자론』』, p.36. 참조.

19) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, p.62.

필연적인 것일 수도 혹은 우연적일 수도 있다. 신의 선택과 관련하여서는 모나드의 지각은 분명 우연적이다. 그러나 그렇게 일단 ‘선택된’ 세계 내에서, 모나드가 자신의 지각 내용을 필연적인 것으로서 받아들이지 않을 도리란 없다. 그러므로 라이프니츠의 위 주장은 기껏해야 신의 자유를 옹호하기 위하여 쓰일 수 있을 따름이다. 신의 입장에서 확실한 것이 일단 인간에게 오게 되면 그것은 필연적인 것에 다름 아니게 된다.

라이프니츠의 체계 하에서도 인간의 자유의지가 충분히 확보될 수 있다고 보는 설득력 있는 한 견해로서, 모든 모나드의 활동은 자유로우며, 신은 다만 수많은 자유로운 모나드의 모든 활동들을 그의 직관에 의해 미리 예견하고, 예견의 결과 각기의 모나드들의 활동이 서로 조화된다고 판단될 경우에 비로소 그 모나드들의 개념을 형성하는 것이라 주장하는 입장이 있다.<sup>20)</sup> 이 견해에 따르면, 라이프니츠는 모나드 내부의 지각과 욕구가 신에 의해 일방적으로 결정되어 부여된다고 보지 않았다. 이성을 가진 모나드들은 신과 마찬가지로—모든 모나드들은 ‘근원적인 모나드’인 신으로부터 도출되었고, 신은 자신의 형상을 따라 그들을 구성하였으므로 결국 모든 개별적 실체들은 다소간에 신의 형상을 닮아 있다—자신의 지각을 스스로 선택할 수 있는 자유를 가지고 있다. 신은 다만 자신이 어떤 세계를 구성하였을 경우 그 세계에 속한 모나드들의 자유로운 활동이 서로 간 조화될 수 있는 것인지를 예견한 후에, 조화된다고 판단된다면 이에 그 세계를 자신의 관념 안에 하나의 가능세계로서 구성한다. 그렇게 구성되는 가능세계는 무수히 많을 것인데, 신은 그러한 가능세계들 중 완전성의 차원에서 가장 뛰어난 세계를 선택하여 실제로 창조하는 것이다.

라이프니츠가 언급하는 예정조화의 개념을 위의 방식으로 파악할 때, 신의 예견과 인간의 자유의지는 언뜻 양립 가능한 것으로 보인다. 그러나 문제는 여전히 남는다. 이 견해의 결정적인 문제점은 모나드의 자유로운 활동을 신이 대체 무슨 수로 예견할 수 있겠느냐는 물음에 대해 이 견해가 아무런 대답을 내놓지 못한다는 데 있다. 이

20) 이하 윤선구, 『라이프니츠에 있어서 의지의 자유 문제와 단자론』 참조.

성을 가진 모나드들이 자신들의 활동을 자유롭게 전개해나간다면, 그러니까 모나드들의 활동이 신과는 전연 관계없이 전적으로 그들 내부로부터만 연유하는 자유로운 활동이라면 신은 도대체 그 활동이 풀려나가는 향방을 어떻게 예견할 수 있겠는가. 신이 전지전능하기 때문, 이라는 대답은 대답으로 성립할 수 없다. 밝혀져야 하는 것은 그것이 ‘어떻게’ 가능한가이기 때문이다. 어떤 이론적 난관이 발생했을 때 그 해결책을 신의 전지전능함 안에서 쉬이 구할 수 있다는 생각은, 잘하면 신학에는 어울릴는지 모르겠으나 이미 철학은 아닐 것이다. 어떤 사유가 철학이기 위해서는 그것이 우리 인간, 즉 유한한 이성에게 이해될 수 있는 형태로 설명되어야 할 것이기 때문이다. 이 점이 만족스럽게 구명되지 않는 한, 라이프니츠의 체계 하에서 신의 예견과 인간의 자유의지가 조화될 수 있다고 보는 위의 입장을 그대로 받아들이기는 힘들 것이다.

### 3.2. 라이프니츠에 있어서 자유의 세 조건

라이프니츠에 있어 의지의 자유가 가능한지의 문제를 좀 더 체계적으로 살피기 위해서는 그가 자유를 대체 어떻게 개념 규정해 놓고 있는지를 우선 알아야 할 필요가 있는 바, 우리는 그의 주저인 『변신론』의 한 대목에서 라이프니츠가 자유라는 개념을 어떻게 파악하고 있는지를 발견하게 된다.

나는 자유가 …… 고찰의 대상에 대한 정확한 지식을 포함하는 지성, 자발성—그것에 의하여 우리는 결정을 내리는데—, 그리고 우연성, 즉 논리적 또는 형이상학적 필연성의 배제에 있다는 것을 보였다. 지성은 마치 자유의 영혼과도 같다. 그리고 나머지는 육체나 기초와도 같다. 자유로운 실체는 지성(understanding)에 의해 인식된 선이라는 동기—그것은 경향성을 부여하기는 하나 강제하지는 않는데—에 따라 스스로 결정한다. 그리고 자유의 조건들은 이 몇 마디의 말들 안에 모두 들어있다. 그럼에도 불구하고 우리의 지식과 자발성에 존재하는 불완전성, 그리고 우리의 우연성 안

에 포함되어 있는 틀림없는 확실성이 자유와 우연성을 파괴하지 못한다는 사실을 지적하는 것은 좋은 것이다.<sup>21)</sup>(『변신론』 288절)

세 요소, 그러니까 지성, 자발성, 그리고 우연성은 각각 자유의 필요조건으로 기능하며, ('자유'의 조건들은 이 몇 마디의 말들 안에 모두 들어있다'는 구절로 미루어 짐작건대) 이 세 요소가 하나로 결합하면 자유의 필요충분조건이 될 것이라 하겠다. 라이프니츠가 규정하고 있는 대로 자유가 가능한 것으로 입증되기 위해서는 위 세 요소 모두가 성립함이 증명되어야 할 것이고, 반면 그 자유가 불가능한 것으로 입증되기 위하여는, 굳이 저 세 요소 모두가 논박될 필요는 없고, 셋 중의 어느 하나라도 그 성립이 불가능하다는 것만 밝혀지면 족할 것이다. 주목하고자 하는 것은 두 번째 요소로서의 자발성이라는 개념이다. 만일 모나드 내의 지각 및 욕구의 흐름 혹은 펼쳐짐이 비자발적인 것으로 판명된다면, 우리는 라이프니츠의 체계 내에서 인간의 의지자유가 불가능하다고 말할 상당한 이유를 갖게 될 것이다.

라이프니츠는 인용된 위 대목에 이어지는 한 구절에서, 자신이 '우리의 행위의 원천이 우리의 내부에 있는 한 자발성은 우리에게 속한다'고 규정한 아리스토텔레스의 생각을 받아들이고 있음을 밝힌다.<sup>22)</sup> 이렇게 말할 때 그가 비판의 대상으로 염두에 두고 있는 것은 외부의 사물에 의한 감각의 촉발로 인해 비로소 지각이 발생한다는 입장이다. 지각의 형성을 그러한 방식으로 이해할 경우, 우리 바깥의 외부 대상에 의해 형성된 감각 인상이 우리가 가던 길을 종종 판 데로 돌려놓기도 한다는 점에서, 우리 행위의 원천의 적어도 일부는 그 외부 대상에 있음을 인정해야 할 것이라 라이프니츠는 말한다. 그런데 이러한 방식의 파악으로는 라이프니츠가 구하는 바 진정한 의미의 자발성은 찾아질 수 없다. 자발성이 성립하기 위해서는 행위하는 자의 어떤 행위가 오로지 행위자 내부로부터만 연원해야 할 것이기 때문이다. 그는 이러한 입장이, 일상적으로 말해지고 쓰일 때에야 별

21) G.W. Leibniz, trans. by E.M. Huggard, *Theodicy*, La Salle, Ill : Open Court, 1997, pp.302-303.

22) G.W. Leibniz, *Theodicy*, p.303.

문제가 없겠으나 철학적으로는 완전히 틀린 것이라고 단언한다. 철학적인 의미에서는, 우리의 자발성은 우리 바깥의 그 무엇으로부터도 방해받지 않는다.

진정한 자발성이 구현되는 장소로서 라이프니츠는 다름 아닌 그의 예정조화된 세계를 제시한다. 그 곳에서 모나드는 전적으로 자발적이다. 모나드 내의 모든 지각은 내부에서 생성되고 내부에서 펼쳐질 따름이며 그 과정에 외부 사물의 관여는 일절 배제되기 때문이다. 모나드의 내부에 일련의 지각 내용들을 불러 넣는 신의 작업이 일단 완료되고 나면, 해당 모나드는 그 지각의 내용들이 자신 안에서 차례차례 풀려나가는 모습만을 경험할 뿐이며 그에게 있어 경험의 또 다른 경로란 존재하지 않는다. 그럼에도 불구하고 만물이 여전히 조화를 이룰 수 있는 것은 신의 조정 작용 때문인데, 라이프니츠는 이러한 신의 주재 아래에서 모든 개별의 독립적인 모나드들은 서로 온전히 조화하면서 동시에 온전히 자발적일 수 있다고 보고 있는 것이다.

그러나 이러한 라이프니츠의 논변에도 불구하고 우리가 라이프니츠에게 진정 모나드는 자발적인가라는 동일한 질문을 다시 한 번 던질 수 있는 것은, 모나드가 지니고 있다고 하는 그 자발성이 그러면 과연 모나드에 미치는 신의 영향력을 고려하더라도 여전히 성립할 수 있는지에 대한 해명이 아직 이루어지지 않았기 때문이다. 라이프니츠는 모나드의 자발성 혹은 자유의지를 옹호하는 몇몇 구절에서, ‘영혼은 그의 활동에 있어 오직 신과 자기 자신에만 의존한다<sup>23)</sup>’고 말하는가 하면 때로 ‘형이상학적 진리의 엄밀한 의미에서 말하면, 신을 제외하고는 우리에게 영향을 미치는 어떠한 외적 근거도 존재하지 않는다<sup>24)</sup>’고 단언하기도 한다. 그런데 여기에서 우리는 라이프니츠가 마치, 신에 대한 모나드의 의존 혹은 모나드에 미치는 신 그 자체의 영향은 모나드가 자발적인지 아닌지를 따짐에 있어 그리 큰 고려 대상이 되지 않는다는 식으로 쓰고 있음을 발견한다. 라이프니츠를 따를 때 모나드의 자발성이 그 자신 바깥의 다른 모나드들로부터

23) G.W. Leibniz, *Theodicy*, p.304.

24) 라이프니츠, 『형이상학 논고』, p.107.



터 보호될 수 있으리라는 점은 재론의 여지없이 옳다 하겠다. 그러나 피조물로서의 모나드와 창조주요 근원적 모나드로서의 신이 결코 같지는 않을진대 신이 모나드의 바깥이라는 것 역시 명백하다. 무슨 근거에서인지 라이프니츠는 신이 모나드에 영향을 미치는 영향을 인정하면서 동시에, 그럼에도 불구하고 모나드는 자발적이라고 주장하고 있다. 그러나 외부 사물의 영향으로부터 보호되는, 모나드 내에서 자발적인 방식으로 풀려 나간다는 그 지각 내용이 그 자신이 아니라 신에 의해 결정되는 것이라면 모나드는 결코 자발적일 수는 없다.

### 3.3. 양립가능론(compatibilism)과 양립불가론(incompatibilism)

지금까지의 논의는 주로, 라이프니츠의 체계가 결정론의 성격을 강하게 띠고 있다는 데 주안점을 놓은 후 그 전제로부터 이에 그 안에서 인간의 자유의지는 성립하기 어렵다는 결론을 내리는 방식으로 이루어졌다. 그러나 여기에는 사실 추가적으로 검토되어야 할 것이 있으니 그것은 양립가능론과 양립불가론의 문제에 관련한 논의<sup>25)</sup>이다. 양립가능론에서는 결정론과 인간의 도덕적 책임 내지 자유의지가 상충을 일으키지 않는다고 주장된다. 한편 양립불가론에서는 결정론과 자유가 양립할 수 없는 것으로 여겨지는데, 여기에는 크게 보아 객관적이고 과학적인 모든 증거가 결정론을 지지한다고 간주하여 결정론을 승인하고 자유 및 도덕적 책임을 거부하는 입장, 한편 이에 반하여 자유에 대한 경험보다 더 확실하고 직각적인 것은 없다고 보아 자유와 도덕적 책임을 정당화하고 결정론을 부정하는 입장이 있다.<sup>26)</sup> 그런데 만일 라이프니츠의 체계 내에서 양립가능론이 성립할

25) 양립가능론 및 양립불가론은 사실 라이프니츠의 철학과 관련하여서만 논의되는 것은 아니고, 철학, 특히 윤리학의 논의가 시작된 이래 매우 오랜 역사를 두고 서로 첨예하게 대립하며 발전하여 왔으며, 따라서 각 입장의 내용 및 양 견해의 대립 양상은 당연히 단일하지 않다. 본 논문에서 ‘양립가능론’이라는 명칭으로 언급되는 입장은 존재하는 수많은 양립가능론의 주장 내용들 중에서 선택된 하나의 입장일 뿐이 지적되어야 한다.

26) 이명숙, 『결정론과 도덕적 책임의 양립 가능성』, 『汎韓哲學』, vol.36, 범한철학회, 2005. p.157. 참조.

수 있는 것으로 밝혀질 경우, 라이프니츠가 결정론을 주장하고 있다는 사실만을 가지고서 이에 모나드는 자유로울 수 없다는 식으로 결론을 내릴 수는 없게 될 것이다. 따라서 밝혀져야 하는 것은 양립가능론의 라이프니츠의 체계 내에서의 성립여부이다.

결정론이란, 단적으로 말하자면 일어나는 모든 것은 원인에 의해 일어난다는 주장이다. 여기에서 개개의 모든 사건들은 선행하는 원인 요인들의 필연적 귀결로서 간주된다. 그리고 이를 인간 활동의 측면에서 고찰하게 되면, 결정론의 주장은 인간의 모든 활동에는 선행하는 일련의 원인 요인들이 있으며, 그의 활동은 그 앞에 이미 주어져 있는 원인들에 의하여 결정된다는 생각으로 발전하게 된다. 그런데 우리는 누군가의 행위가 원인에 의한 행위라고 해서 그 행위를 자유롭지 못한 것이라고 확언할 수 있는가. 양립가능론의 입장에 의하면 그럴 수 없다. 인간 행위의 원인은 그의 외부에서 연원하기도 하지만 동시에 그의 내부로부터도 발생하기 때문이다. 어떤 행위자가 자유롭다는 말은 그가 그 자신 내부의 의지에 따라 행위하는 데 있어서 외부의 속박이나 방해받지 않음을 의미할 것이다. 따라서 인간의 자발적 행위가 자유로운 것은 그것이 원인에 의해서 일어난 행위가 아니기 때문이 아니라, 그 행위가 이루어질 때 어떤 외적 제약도 없었기 때문이다. 요컨대 어떤 행위가 행위자의 의지나 욕구, 성향 등에 의해서 인과적으로 결정되었다는 사실이 곧 그 행위가 자유롭지 못했음을 함축하지는 않는다.<sup>27)</sup> 행위자의 행위가 ‘그 자신의’ 의지나 욕구 등을 그 원인으로 한다면, 그의 행위는 결정되어 있으나 또한 동시에 자유로운 것일 수 있다.

양립가능론이 결정론과 인간의 자유의지를 조화시킬 수 있는 나름대로 설득력 있는 논변임은 인정되어야 한다. 다만 그러한 양립가능론의 주장이 라이프니츠의 구도 안으로 오게 될 때에도 여전히 그 설득력을 발휘할 수 있는지가 문제된다. 위에서 언급되었듯 양립가능론은 일단 어떤 행위의 원인이 행위자 자신을 기준으로 볼 때 그의 외부에 있거나 내부—행위자 내부의 원인이란 곧 행위자 자신의 의

27) 이명숙, 「결정론과 도덕적 책임의 양립 가능성」, p.162.

지나 욕구, 성향 등이 되겠다-에 있다고 보고, 내부의 원인에 의해 어떤 행위가 일어났다면 그 행위는 비록 일어나지 않을 수는 없었던 것이긴 하지만 자유로운 행위라 말해야 한다고 주장한다. 그런데 누차 지적되었다시피 모나드에 있어서는 외부로부터의 영향이란 애초에 있을 수가 없고 그에게는 단지 내부의 원천 혹은 원인만 있다. 따라서 이 점에서만 보면 모나드는, 비록 그의 지각 및 욕구가 사전적으로 결정되어 있기는 하나, 그럼에도 불구하고 전적으로 자유로운 셈이다. 그러나 이는 어디까지나 신을 배제하고 나서나 성립할 수 있는 말임이 또한 지적되어야 할 것이다. 모나드 내의 모든 지각과 욕구는, 그 출처가 신이다. 신이 개입될 때 모나드의 활동은 내부로부터가 아니라 외부로부터, 그것도 전적으로 외부로부터 일어나는 것이라고 할 수밖에 없다. 그러므로 라이프니츠의 결정론 아래에서 인간의 자유의지는 여전히 성립될 수 없다. 양립가능론은 라이프니츠를 변호해주지 못한다.

#### 4. 라이프니츠에 있어서 자아의 문제

##### 4.1. 모나드와 영화

라이프니츠의 연구자들에 의해 모나드는 종종 영화에다 비유되곤 하는데<sup>28)</sup>, 모나드의 활동 원리와 영사(映寫) 메커니즘 사이의 유사성을 고려할 때 우리는 이 비유가 지니는 나름대로의 설득력을 인정할 수 있다. 극장이라는 물적 시설은, 이를테면 물화된 하나의 모나드에 해당한다. 창조와 더불어 모나드에 각인되어 언젠가는 현실화될 수많은 지각의 내용들은 이미 그 이미지가 기록되어 스크린에 영사되기를 기다리는 한 컷 한 컷의 필름과도 같으며, 지각과 함께 모나드의 본질적 속성을 이루며 한 지각으로부터 다른 지각으로의 이행을 야기시키는 원칙인 욕구는 필름을 구동하여 각기 분절된 이미지들의

28) 예를 들면 윤선구, 『현상세계의 형이상학적 근거』, p.156. 참조.

연속을 가능케 하는 영사기의 운동 원리와 닮아있다. 한편 영화의 관객은 극장의 스크린에 투사되는 일련의 연속적인 이미지들을 관람하는데, 외부 방해 요소의 차단을 위한 방음과 암전 등에 의해 그의 전 관심은 오직 스크린에만 쏠려, 이에 영화를 보는 그에게는 영화가 곧 그가 지각하는 세계 자체가 된다. 이때 관객인 그가 지각하는 영화, 곧 세계가 감독의 작품이듯이 모나드가 지각하는 세계는 말하자면 신이 기획하고 연출하고 제작까지 총괄한 한 편의 영화와도 같다.

다만 모나드와 영화 사이에 하나의 결정적인 차이가 있다면, 이는 영화의 관객은 자신이 보는 것이 실체가 아닌 영화라는 사실, 즉 영화 자체와 관객 자신이 엄연히 분리되어 있다는 사실을 언제나 명확히 인식할 수 있는 데 반하여, 모나드에 있어 모나드의 지각 및 욕구와 모나드 그 자체는 분리되어 있지 않다는 점이다. 다시 말해 우리는 지각 및 욕구를 사상하고서 남겨지는 ‘모나드 그 자체’를 상상할 수 없다. 이는 데카르트의 실체 개념에서 연장 없는 물체, 의식 없는 정신을 상상할 수 없는 것과 같다. 지각과 욕구는 다름 아닌 모나드의 본질적 속성<sup>29)</sup>이며, 따라서 지각과 욕구 없는 모나드 자체가 존재할 수는 없고 차라리 일련의 지각들과 욕구들의 총체가 그 자체로 모나드를 이룬다고 해야 옳을지 모른다. 그런데 이렇게 말할 때 우리는 라이프니츠의 체계에서 ‘자아’ 혹은 ‘나 자신’이 과연 성립할 수 있는지의 문제에 직면하게 된다. 지각의 내용과는 독립하여 존재하는 지각의 주체, 그 장본인은 대체 모나드의 어디에 어떻게 있는가. 영화의 관객에 해당하는 자, 즉 지각하는 나 자신 혹은 자아가 라이프니츠가 말하는 모나드에 있어서도 존재할 수 있는지가 밝혀져야 한다.

#### 4.2. 라이프니츠에 있어서 자아의 성립 가능성

묻고자 하는 것은 ‘나’가 존재하느냐 혹은 존재하지 않느냐가 아니

29) 윤선구, 『라이프니츠에 있어서 의지의 자유 문제와 단자론』, pp.148-149. 참조.

다. 모든 지각과 욕구가 신의 창조시에 이미 결정되어 있다고 말하는 라이프니츠의 철학적 발상 안에서 과연 자아가 성립할 수 있을지를 묻고자 하는 것이다. 라이프니츠가 ‘나’의 존재를 확실한 것으로 여겼음은 당연하다. ‘나(自)’가 없는 ‘자유(自由)’, 혹은 ‘나’가 없는 ‘자발성(自發性)’이란 이미 어불성설 이상일 수는 없겠기 때문이다. 그러므로 ‘나’—그런데 이때의 ‘나’는 원칙상 ‘너’이기도 때로는 ‘그’이기도 할 것이어서 ‘나’의 문제는 곧 (인식)주체 일반의 문제가 된다—의 존립 가능 여부의 문제는 라이프니츠에 있어, 특히 그의 윤리학에 있어 결정적으로 중요하며, 사실 앞서 논의된 의지자유 의 문제는 그에 비하면 부차적인 것에 지나지 않는다고 할 것이다. ‘나’가 없다면 의지자유 의 문제 그리고 이에서 파생되는 윤리학의 문제가 들어설 곳이란 애당초 없게 되기 때문이다.

앞서 언급되었듯, 『모나드론』에서 라이프니츠는 지각을 ‘통일이나 단순실체 안에서 다양성을 하나로 포괄하고 표상하며 지나가는 상태’로 규정한다. 필름롤이 돌아가며 개개의 필름컷이 풀려나가듯, 신에 의해 부여된 지각의 내용은 모나드 내부에서 순서대로 풀려나가며 차례차례 지각된다. 그런데 우리는 위의 구절에서, 반드시 있어야만 할 한 문장의 요소가 빠져있는 것을 발견하게 된다. 라이프니츠는 지각이 어떤 ‘지나가는 상태(the passing state)’라 하였는데, 대체 무엇을 혹은 어디를 지나간다는 것인가. 아직 현실화되지 않은 지각의 내용이 ‘그곳’을 지나감으로써 마침내 지각이 이루어진다고 할 것인데, ‘그곳’, 영화관의 스크린 혹은 관객의 망막 정도에 해당할 ‘그곳’이 어디인지 또는 무엇인지가 이 문장에서는 명백하게 생략 내지는 누락되어 있다. 지각이 이루어지는 곳, 다시 말해 지각의 주체 혹은 ‘나’는 라이프니츠의 체계 안에서 어떻게, 어떤 방식으로 있는가.

‘나’의 존재, 그것은 데카르트에 있어서는 자기 의식에 의해 확보되었었다. 그는 방법적 회의의 원칙에 의해 모든 인식을 의심하더라도 ‘생각하는(혹은 의식하는) 나’의 존재만은 의심할 수 없다고 판단했다. 이 ‘생각하는 나’는 더러 잘못 생각할 수도 있고, 어쩌면 악신에 의해 속임을 당하고 있을 수도 있으나, 착각에 빠지거나 속임을 당하기 위해서라도 ‘나’는 무엇인가로서 존재해야 하기 때문이다. ‘의

식하는 나’, 정확히 말해 ‘내가 무엇인가를 의식한다는 것을 의식하는 나’의 존재는 의심할 여지가 없다. 따라서 ‘내가 무엇인가를 생각한다고 생각한다(ego-cogito-me-cogitare-cogitatum)’는 것은 확실하다.<sup>30)</sup>

라이프니츠 역시 자아의 존재가 자기 의식을 통하여 비로소 확보된다는 데카르트의 입장을 그대로 수용한다.<sup>31)</sup> 더불어 그는 인간에 대한 신의 상별이 정당한 것이기 위하여는 인간의 자기 의식이 반드시 필요할 것임을 강조하기도 한다.<sup>32)</sup> 그러나 모나드 내부의 지각이 신에 의해 이미 사전적으로 결정되어 있다는 입장이 포기되지 않는 한, 모나드의 자기 의식이란 결코 성립할 수 없다는 사실이 여기에서 지적되어야 한다.

‘내가 무엇인가를 의식한다고 의식한다.’는 의식의 구조에서, 모나드에게 자기 의식이라는 것이 정당하게 성립하기 위해서는 어떠한 지각이 일단 있고 나서 ‘그 지각에 대한’ 후행하는 모나드 자신의 지각 작용이 또한 있어야만 할 것이다. 그런데 모나드에 있어 개개의 지각들은 모두 독립된 별개의 지각들—물론 신의 예정 조화 원리에 의해 하나의 지각 내용 안에서 다른 지각 내용을 읽어내는 것이 가능하기는 하지만 그것은 일단은 논외로 하고—이고, 따라서 ‘어떠한 지각에 대한’ 지각이란 있을 수 없다. 예컨대 누군가가 우연한 계기로 어떤 특정한 생각을 하고 있는 자기 자신을 지각했다고 하자. 그 때 그 지각은 그에게는 그 ‘어떤 특정한 생각’에 대한 지각으로서 파악되겠지만 실상은 단지 그 ‘어떤 특정한 생각’에 연이어 발생하도록 신에 의해 각인된, 그 자체로 독립적인, 새로운 지각일 따름이다. 하나의 지각은 오직 한 순간만 지속하고 또 하나의 새로운 지각이 그 빈자리를 뒤잇는다. 그러므로 모나드에게는 모나드 자신이 무언가를 지각하고 있다는 것을 지각할 방도가 전혀 없는 것이다.

지각에 대한 어떤 응시, 그것이 라이프니츠에게서는 성립하지 않

30) 백종현, 『서양근대철학』, 서울:철학과현실사, 2005, pp.91-92. 참조.

31) 윤선구, 『라이프니츠에 있어서 의지의 자유 문제와 단자론』, p.148. 참조.

32) 자기 의식에 관한 라이프니츠의 언급에 대해서는 『형이상학 논고』 12절 및 34절, 『자연과 은총의 이성적 원리』 4절 등 참조.

는다. 지각에 대한 지각작용은 일어나지 않고, 지각에 대한 지각작용이 일어나고 있다는 지각—그러므로 이 지각은 사실 착각일 것인데—만이 있다. 설령 모나드가 그 지각을 다시 한 번 지각한다면, 그리고 또 다시 지각한다면 이 사실이 변할 수는 없다. 연쇄의 고리는 끊기지 않는다. 그리고 그 지각은, 혹은 착각은 물론 신이 주입한 것이다. 자기 의식 역시 하나의 지각인 이상, 그것은 결코 모나드 자신으로부터 발생할 수는 없다. 전적으로 신으로부터 온다.

‘내가 무엇인가를 의식한다고 의식함’은 라이프니츠에 와서는 더 이상 반성적 의식 혹은 자기 의식일 수 없고, 신에 의해 각인되어 순서에 따라 풀려나가는 다른 수많은 지각들 중의 그저 하나의 지각으로 전락한다. ‘나’가 존재한다는 데 대한 지각 역시 신이 앞서 만들어 주입해놓은, 그저 하나의 통상적인 지각에 지나지 않게 되는 것이다. 그러므로 여기에서 우리는 모든 지각이 신에 의해 미리 결정되어 있다고 보는 라이프니츠의 체계에서 자기 의식이란 성립할 수 없다고 말할 수 있다. 자기 의식이 확보되지 않는 모나드의 세계에서 ‘나’는 찾아지지 않는다. 존재하는 수많은 모나드 중 그 어디에 ‘나’가 있는지 우리는 말할 수 없다.

모나드의 지각은, 비유컨대 극장 안에서 영화를 보고 있는 관객의 지각과도 같다. 그러나 그 관객은 손과 발이 의자에 묶이고 입마저 다물린 채 자신의 망막 위로 흐르는 이미지의 일련을 그저 관망할 뿐이다. 나아가 영화를 관람하며 그의 정신 속에 새겨지는 일체의 지각들은 신에 의해 이미 결정되어 있다. ‘나’의 지각은 나 자신의 지각이라기보다는, 그 출처가 신이라는 점에서 차라리 신의 지각에 가깝다고 해야 할지 모른다. 이렇게 관객, 즉 ‘나’는 점차 사라지며 소멸한다. 라이프니츠의 극장 안에서 ‘나’는 기껏해야, 신이 자신의 위대함을 드러내기 위해 마련한, 지각들이 풀려나가는 어떤 ‘텅 빈 자리’에 지나지 않는다. 모나드의 체계는 전지전능한 신과 인간의 의지자유를 동시에 긍정하려는 목적에서 고안되었을 것이나, 그 체계 아래에서 인간의 의지자유, 나아가서 ‘나’의 존재는 부단히 축소되다 결국에는 소멸하여 없어질 따름이다.

## 참고문헌

## 1. 원전

라이프니츠, 『모나드론 외』, 배선복 역, 서울:책세상, 2007.

라이프니츠, 『형이상학 논고』, 윤선구 역, 서울:아카넷, 2010.

G.W. Leibniz, Theodicy, trans by E.M. Huggard, La Salle, Ill :  
Open Court, 1997.

G.W. Leibniz, Discourse On Metaphysics, trans by G. Montgomery,  
La Salle, Il : Open Court, 1997.

데카르트, 『방법서설, 성찰, 데카르트 연구』, 최명관 역, 서울:훈복문  
화사, 2005.

## 2. 2차문헌

윤선구, 『라이프니츠 「단자론」』, 『철학사상』 별책 제3권 제13호, 서  
울대학교 철학사상연구소, 2004.

\_\_\_\_\_, 『라이프니츠에 있어서 의지의 자유 문제와 단자론』, 『哲學』,  
vol.52, 한국철학회, 1997.

\_\_\_\_\_, 『현상세계의 형이상학적 근거』, 『哲學』, vol.57, 한국철학회,  
1998.

\_\_\_\_\_, 『라이프니츠에서 자유의 개념』, 『哲學研究』, vol.41, 철학연  
구회, 1997.

백종현, 『서양근대철학』, 서울:철학과현실사, 2005.

\_\_\_\_\_, 『철학의 주요개념 1·2』, 『철학사상』 별책 제2권 제1a호, 서  
울대학교 철학사상연구소, 2004.

이명숙, 『결정론과 도덕적 책임의 양립 가능성』, 『汎韓哲學』, vol.36,  
범한철학회, 2005.



이재호, 『라이프니츠 철학에서 자유와 우연성의 문제』, 서울:서울대학교 대학원, 1996.

박제철, 『라이프니츠 철학의 결정론적 성격』, 『哲學』, vol.98, 한국철학회, 2009.