2003년 1학기 형이상학 연습(근대철학에서의 실체론) 보고서

데까르트와 스피노자의 실체에 관한 라이프니쯔의 비판: 실체와 존재

1) 실체 정의 비판.....2

2) 실체의 속성에 관한 비판.....7

3) 실체의 존재.....13

3-1)데카르트의 존재.....13

3-2)스피노자의 존재.....17

3-3)라이프니쯔의 존재.....23

철학과 석사과정

학번: **95113-554**

이름: 김 익 성

먼저 데까르트(철학원리, 1644년), 그 다음에 스피노자(에띠까, 1677년)의 실체와 속성과 존재, 그리고 그에 관한 라이프니쯔(1678, 1692년)의 비판을 기술(記述) 해 갈 것이다. 그러는 사이 세 사람의 실체와 존재에 관한 나의 이해가 좀더 정확해졌으면 하는 바램에서 말이다.

1)실체 정의에 관한 비판

1-1)데까르트의 실체 정의(1644년): 비록 신과 피조물에게 일의적으로 적용할 수는 없지만(quid sit substantia, et qu d istud nomen Deo et craturis non conveniat univoc , 철학원리 I, 51), 실체라는 용어는 마음과 몸에게는 일의적으로 적용할 수 있다(철학원리, I, 52)고 하면서, 데까르트는 다음과 같이 실체를 정의한다.

> " 실체에 의해서 우리는 자신의 존재를 위해서 자신 이외의 그 어떤 것도 **필요**로하지 않는 그런 길로 존재하는 것 이외의 그 어떤 것도 생각 할 수 없다 Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, qu m rem quae ita existit, ut null ali re **indigeat** ad existendum(철학원리 I, 51) ".

1-1-1)라이프니쯔의 비판(1692년): 일상적인 의미에서 볼 때, 이러한 정의는 창조된 실체들의 경우에 적합하지 않다. 창조된 실체들의 경우, 그것들은 자신들의 존재를 위해 본질적인 속성(accidentibus)들을 **필요(indigeant, GPh, IV, p.364)**로 하기 때문이다. (창조된) 실체 안에 있는 어느 한 속성이 그 실체의

다른 속성과 교환 가능하다는 것은 실체와 속성이 서로에 '의존'한다는 것을 보여주므로 그렇다. 따라서 존재하기 위해서 다른 어떤 것도 **필요**로 하지 않는다는 데카르뜨의 정의는 적어도 창조된 실체들의 경우에 들어 맞지 않는다는 것이다. 다시 말해 창조된 실체는 자신의 존재를 위해 아무 것도 필요로 하지 않는 것이 아니라 속성이 실체를 필요로 하는 것 보다 더 많이 자신의 존재를 위해 속성을 필요로 한다는 것이다.

1-2)스피노자의 실체 정의(1677년): 비록 데까르트의 그것과는 다른 방식으로 표현되기는 하나, 스피노자의 정의는 스스로 존재하는 것이 실체라는 데까르트 정의와 그 의미에 있어서는 다르지 않다. 스피노자의 경우, 실체의 본질에는 필연적으로 존재가 포함되기-자기 원인(정의 1)- 때문이다.

> " 나는 실체에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 **필요**로하지 않는 것이다 per substantiam intelligo id quod ㄱ)in se est et ㄴ)per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non **indiget** conceptu alterius *rei*, a quo formari ㄹ)debeat(에띠카, I, 정의 3)"

1-2-1)라이프니쯔의 비판: 1-2-1-1) 'ㄱ)자신 안에 있다'은 무엇을 뜻하는가? 1-2-1-2)'ㄱ)'과 'ㄴ)'이 함께 일어나는가? 아니면 따로 따로(comulative) 일어나는가? 다시 말해 실체는 자신 안에 있으면서 동시에 자신에 의해 지각되는가? 아니면 실체는 자신 안에 있고 그리고 자신에 의해 지각되는가? 그러나 후자

의 경우, 속성(property) ㄱ)'안에 있다'와 ㄴ)'자신에 의해 지각된다' 중 어느 한 속성을 지니는 것은 무엇이든 다른 하나를 지닌다는 것을 증명해야 할 것이다. 그러나 이 보다는 오히려 그 두 가지 속성 중 어느 하나를 지니는 것은 다른 하나를 지니지 않는다는 것이 진실인 것처럼 보인다. 뿐만 아니라, 스피노자는 ㄷ)자신에 의해 지각되지는 않지만 자신 안에 있는 어떠한 것이 있다는 것도 증명해야 할 것이다. 따로 따로 그 두 속성을 지닐 경우, 어느 한 속성 없이 다른 속성을 지닐 수 있어야 하고, 그래서 'ㄷ)'도 필연적으로 가능해야 하기 때문이다. 그런데 보통 사람들은 'ㄷ)'을 실체로 간주하지 않는가?

1-2-3) 'ㄹ)debeat(빚지다)'는 개념이 필요하지 않다[1].

1-3) 라이프니쯔의 실체 정의를 살펴 보면 위 비판 의도는 잘 드러난다. 라이프니쯔는 '다른 것의 속성이 되지 않는다' 또는 ' 다른 것 안에 있지 않다' 라는 실체에 관한 이름 뿐인 정의(발표문 316)에서 더 나아가, 만약 다른 것의 속성이 되지 않는 것이 실체라면, 속성이 된다는 것은 무엇을 뜻하는가? 라고 묻는다. 즉 그것의 실제적 정의[1]를 찾아 나선다.

---

[1]) 왜 그러한지는 실체의 본질에 관한 라이프니쯔의 비판에서 거론 할 것이다.

[2]) 그에 따르면, 실제적인 정의(definitionibus realibus, 발표문 316)란 이름 뿐인

“ 이제 행함과 겪음은 개별 실체에 판명하게 속하므로(actiones sunt suppositorum[1)], 그러한 실체가 무엇인지를 설명하는 것이 필연적이다. **주어가 어떤 것의 술어도 되지 않는** 동안 수많은 속성들이 단일한 주어의 술어가 될 때, 그 주어는 개별적인 실체로 불리운다. 그러나 이것으로는 충분하지 않다. 그러한 정의는 단지 이름 뿐이다. 그렇다면 실로 어떤 주어의 술어가 된다는 것[어떤 주체의 속성이 된다는 것]이 무엇을 의미하는 지를 우리는 반드시 숙고해야 한다. 이제 진실한 각기 술어화는 사물들의 자연 안에 어떤 토대를 지닌다는 것은 확실하다. 그리고 동일성 명제가 아닐 경우 즉 술어가 주어 안에 뚜렷하게(expressement) 포함되지 않을 경우 그것은 그 안에 반드시 잠재적으로(virtuellement)포함 돼 있어야만 한다. 바로 이것이, 술어[속성]이 주어[기체] 안에 있다고 말 할 때에, 철학자들이 ‘in-esse'라고 불렀던 바의 것이다(형이상학 논고, 8 항)”

그렇다면 라이프니쯔는 실체를 ‘잠재적으로라도 그 어떤 것에 포함되지않는 것’이라고 정의하고 있는 셈이다. 물론 이것은 실체가 현실적으로 어떤 것의 속성이 된다는 것을 함축하지 않는다. 왜냐하면 어떤 것 ‘안에 있는’ 것은

정의가 어떻게 가능한지를 보여주는 것으로서, 이름 뿐인 정의의 일부 표현들을 더 원초적인, 곧 충전적이고 직관적인(adaequatam seu intuitum)관념들로 환원하는 정의이다. 실체의 정의 경우, ‘속성이 된다’가 그 원초적인 관념으로 환원된다.

3) ‘suppositum’ 개념을 통해서 라이프니쯔는 개별 실체와 논리적 주어를 합친다(교재 328).

실체가 아니라고 했을 때, 그것은 현실적으로 그러하다는 것을 말하기 때문이다. 이런 개념을 지녔기에, 라이프니쯔는 스피노자의 실체 정의 전반 부 ‘ id quod in se est ’(이 글, 3쪽 참조)의 의미를 물을 수 밖에 없었던 것이다. 다시 말해 스피노자의 이름 뿐인 실체 정의는 자신의 관점에서 볼 때 애매 하므로, 그 의미가 밝혀져야 한다는 것이다.

나아가서, 자신에 의해서 숙고 될 수는 없지만 자신 안에 있는 것이 실체라는 그 당시 일반 의견에 따라, 라이프니쯔는 스피노자의 정의 후반부 ‘ㄴ)id quod per se concipitur(자신에 의해 숙고된다)’를 자신의 정의에서 제거한다. 바로 이 제거 과정이 라이프니쯔의 두 번째 비판 ‘1-2-1-2)’이다(이 글 4 쪽 참조). 그렇다면, 자신에 의해서, 자신을 숙고 하는 스피노자의 실체와는 달리, 라이프니쯔의 (창조된) 실체는 자신에 의해서 어떤 것 안의 자신을 숙고 하는 것이 아니다. 데까르트의 실체도 그러하다. 그렇다면 데까르트·라이프니쯔의 창조된 실체는 무엇을 통해서 숙고 또는 인식 되는가? 바로 그것이 속성(attribute)이다. 속성에 의해 실체 그 자신의 존재가 인식되기 때문이다. 그러나 스피노자와는 달리 창조된 실체 자신이 자신을 숙고하는 것은 아니다-자신이 자신을 숙고한다면, 그것은 범신론이다.

2)실체의 속성에 관한 비판

2-1)데까르트의 (본질적인) 속성: 신에게는 의존(concurs s, 철학원리, I, 52)

하지만 서로에게는 의존하지 않기 때문에, 데까르트에게 창조된 실체들은 '스스로' 존재하는 것들이라고 말해질 수 있었다. 그러나 그에 따르면, 그것들의 존재에 우리는 접근 할 수 없다. 왜냐하면 존재 그 자체는 우리가 관찰 할 수 있는 바의 것이 아니기 때문이다. 그렇다면 창조된 실체들이 존재한다는 것을 우리는 어떻게 발견하는가? 그것은 인식 또는 '앎'을 통해서이다[1]. 다시 말해, 존재하는 사물(res, I, 53)들의 개념(notionem, I, 52)을 지각하므로서, 지각되는 사물들이 존재 한다는 것을 '추론' 할 수 있을 뿐이라는 것이다. 바로 이러한 추론의 근거가 되는 개념이 본질적인 속성(attributa, I, 52), 또는 우연적인 속성(proprietates, I, 52) 혹은 질(qualitates, I, 52)이다. 그에 따르면, 본질적인 속성은 마음의 양상인 생각(mentis cogitatio, 철학원리, I, 53)과 그리고 육식적인 몸의 양상인 연장(corpotis extensio, I, 53)인 반면, 우연적인 속성인 지성과 상상력과 기억과 의지와, 꼴과 위치와 움직임 등은 실체의 다양한 양상들이다.(철학원리 I, 65 항목).

> "실체의 자연 또는 본질을 이루는 그리고 다른 모든 것이 거기에 의존하는 실체의 주요한 [본질적인] **속성** 하나가 있다. 길이와 폭과 깊이에 있어서의 팽창은 육신적인 실체의 자연을 이루며, 그리고 생각은 생각하는 실체의 자연을 이룬다. 몸의 [본질적인] 속성을 지니는 것들은 팽창을 전제하는, 단지 팽창된 사

---

[4]) 이것은 실체와 속성에 관한 설명이 주어지는 철학 원리 1부의 하위 제목 ' De principiis cognitionis humane(인간 인식의 원리) '을 통해서 금방 드러난다.

물의 어떤 **양상**(modus quidam rei extesae)이기 때문이며, 그리고 마음 속에서 우리가 발견하는 모든 [우연적인] 속성들은 단지 생각의 다양한 양상들이기 때문이다. 그래서 예를들어 팽창된 어떤 것의 꼴 없이는 어떤 꼴도, 팽창된 공간 안의 움직임 없이는 어떤 움직임도, 생각하는 것 안의 심상 또는 감각 또는 의지없이는 어떤 심상이나 감각이나 의지도 우리는 숙고 할 수 없다. 그러나 다른 한 편으로 우리는 꼴이나 움직임 없이도 팽창을, 그리고 심상이나 감각 없이도 생각을 숙고 할 수 있다(**철학원리 I, 53**)"

" 그리고 실로 여기에서 양상들에 의해서 우리들은 우리가 다른 곳에서 (본질적인) 속성들 또는 질들을 가리키는 그 무엇과 동일한 것을 이해한다. 그러나 우리가 실체를 그 속성 또는 질들에 의해서 영향을 입은(affici) 또는 다양화된(variari) 것으로 간주 할 때 우리는 **양상**(modos)이라는 용어를 사용한다. 이러한 다양으로부터 실체가 그러한 것[종류]이라고 명명 될 수 있을 때 우리는 **질**들이라는 용어를 채용한다. 그리고 마지막으로 우리가 이런 양상들을 실체 안의 것들로서 단순히 간주 할 때, 우리는 그것들을 본질적인 속성(**attributa**)라고 부른다(**철학원리 I, 56**)"

" 우리들은 지성과 상상력과 기억와 의지 등을 생각의 양상들로, 그리고 꼴들과 부분들의 위치와 그것들의 움직임들을 연장의 다양한 양상들로, 만약 우리가 그것들을 단지 그것들이 그 안에 있는 사물들의 양상들로서 숙고한다면, 가장 잘 파악 될 것이다(**철학원리 I, 64**)"

그래서 생각과 연장과, 지성과 상상력과 기억과 의지와, 그리고 꼴과 위치와 움직임 등은 각 각 실체의 양상, 질, 속성이라고 관점에 따라 달리 불려질 수 있다. 영향을 받아 다양해진 실체[1]를 가리킬 때는 양상이라고, 단순히 실

---

[5]) 그러나 이 때의 실체는 창조된 유한 실체를 가리키지, 무한 실체 곧 신을 가리키지 않는다. 왜냐하면 신 안에는 어떤 변화(variatio, 철학원리 I, 56)도 없

체 안의 것으로만 간주되는 양상을 나타낼 때는 속성이라고, 다양해진 실체를 그러한 것(종류)로서 간접적으로 나타낼 때는 질이라고 불리운다 [1]. 위 양상 이외에도 데까르트는 존재의 연속을 나타내는 지속(duratio, 철학원리 I, 55, 57)과 시간(ibid, I, 57)과 순서(ordo, ibid, I, 55)와 수(ibid), 그리고 보편자(universalia, ibid, I, 58)들을 생각 양상의 예들로 거론한다. 보편자 양상은 류와 종과 차이와 우연적인 속성(proprium, ibid, 59)과 우연(accidens, ibid) 등 다섯가지이다. 류(삼각형)에 속하는 어떠한 종(spices, ibid, 직각 삼각형)을 다른 삼각형과 구분짓는 것이 차이(differentia)양상이며, 모든 직각 삼각형의 빗변의 제곱은 나머지 두 변 각 각의 제곱과 같다는 것은 단지 직각 삼각형에게만 속하는 그래서 다른 종의 삼각형에는 속하지 않는 우연적인 속성 양상이고, 직각 삼각형 중 어떤 것은 움직이지만 어떤 것은 움직이지 않을 때 그 움직임은 우연 양상이다.

2-1-1) I부 항목 52에 관한 라이프니쯔의 비판: 라이프니쯔도 주요한 본질적인 속성 하나가 있다는 것은 인정한다. 그러나 개별적인 육신적인 실체의 자연(본성)이 삼차원적인 팽창이라는 것은 거부한다. 왜냐하면 팽창(연장)이라는 개념(notion)은 원초적인 개념으로 환원(resolubili)될 수 있기 때문이라는 것

기 때문이다.

[6])양상과 속성과 질은 동일한 것을 다른 관점에서 나타내는 용어들이라고도 말해 질 수 있으리라.

이다. 따라서 라이프니쯔에 따르면 개별적인 실체의 자연은, 데까르트 식 말하면, 팽창이라기 보다는 오히려 '생각'에 가깝다.

2-2)스피노자 실체의 속성과 양상(에티까, I, 정의 4와 5): 스피노자에 따르면, **속성**(attributum)은 지성이 실체로부터 지각한 것으로서의 실체의 본질이다(per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens, 정의 4). 반면, **양상**은 자신이 그것에 의해서 지각되는 것 안에 있는, 실체의 변양이다(per modum intelligo substaniae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur, 정의 5).

2-2-2) 정의 4와 5에 관한 라이프니쯔의 비판: 스피노자의 속성에 대한 라이프니쯔의 비판은, 데카르트의 그것에 대한 비판과 마찬가지로, 용어들을 단순화시킨다. 왜냐하면 데카르트에 의해 구분되는 'attribute'와 'proprius'과 'accidens'와 (이 글 8-9쪽), 그리고 스피노자의'attribute' 등을 단지 'praedicatus' 용어 하나로 나타내기 때문이다. 그래서 나도 필요한 경우를 제외하고는 모두 '속성'이라는 용어로 한정시켜 사용 할 것이다. 라이프니쯔는 '속성'의 본질적인 면과 우연적인 면을 구분하려 하지 않으므로 그렇다.

라이프니쯔는 스피노자에 대하여 그의 **속성**들이 호환적인지의 여부를 묻는다. 그리고 **양상**에 관하여는 그것이 스피노자의 경우 속성과는 다르다는 것

을 확인하는 것으로 그친다.

2-3)라이프니쯔의 실체와 속성 사이의 구분:

오히려 라이프니쯔의 관심은 속성들 보다는 속성과 실체 사이의 구분에있다는 것은 이어지는 비판에서 그대로 나타난다. 우선 라이프니쯔는 스피노자와 데까르트가 실체와 속성 사이를 실제적으로 구분하지 않았다고 비판한다. 철학원리 I 부 항목 60·61·62 에 관한 비판과 그리고 변신론 §32와 §393에 나타나는, 곧 실체와 속성 사이를 데까르트와 스피노자는 실제적으로 구분하지 않았다는 비판은 그의 철학적 사유의 골격을 이룬다고 볼 수 있다. 왜냐하면 데까르트의 경우처럼, 주어와 술어 사이가 실제로 구분되는 것이 아니라, 양상적으로만 (실체와 양상사이의 그리고 양상들 사이의 구분) 또는 논리적으로만(실체와 본질적인 속성사이의 그리고 본질적인 속성들 사이의 구분) 구분되며, 그리고 스피노자의 경우처럼, 속성(술어)들이 실체(주어)와 애매하게[1] 구분된다면, 모나드(실체)와 그 속성은 실제로 구분되는 것이 아닐 것이고, 그래서 모나드(주어)와 그 속성이 각 각 속하는 실제(현실)과 가능이라는 실제 구분되는 영역이 필요 없게 되며, 결국, 현실(정신, 주어)과 실제로 구분되는 그런 가능(행위, 술어) 영역에서 자유로운 선택이 성립 할 수 없게 될 것이고,

---

7) 술어는 주어(신)의 양상이기 때문에.

이것은 주어와 술어의 실제적 구분을 통한 명제 분석과, 이와 관련된 그의 역학을 통한 실체(주어)의 설명과 그리고 이것들을 근거로 한 그의 도덕(윤리학)이 붕괴 될 것이기 때문이다.

그래서 '인식'에 의해서만 구분하지, 존재론적으로 주어와 술어를 구분하지 않는 데까르트·스피노자의 견해는 라이프니쯔에 의해서 예민하게 비판 받는다.

> " 양상들 사이의 실제적 구분을 부정하는 것은 인정된 낱말의 쓰임새를 변화시키는 불필요한 일이다. 밀납의 둥근 모습이 네모난 모습과 다르듯, 양상들이 사물(res)로서 간주돼 왔고 그리고 실제로(realier)로 다르다고 주장됐기 때문이다. 하나의 생김새에서 다른 생김새의 변형은 실로 확실한 변화이다. 따라서 그 변형은 실제적인(reale) 토대를 지닌다(철학원리 I, 60·61에 관한 비판)"
>
> " 그래서 우리는, 몇 몇 현대인들의 의견에 반대하여, 실체와 그 변양 또는 속성들 사이의 현실적인 구분이 있다는 것을 본다(변신론 §32)"
>
> " 더구나 실체들을 속성들과 혼동하고, 창조된 실체들로부터 행위를 박탈하는, 과장된 데까르트 주의인 스피노자 주의에 빠져들지 않도록 경계해야 한다. 행위하지 않는다는 것이 실체의 이름이 지니는 장점이 아니다. 만약 속성들이 실체들과 구분되지 않는다면, 만약 창조된 실체가 움직임과 같은 연속적인 존재라면 ....., 왜 사람들은 신만이 유일 실체라고 그리고 피조물들은 단지 속성들 또는 변양들이라고 말하는 스피노자와 함께 하지 않는 것일까?(변신론 §394)"

3)실체의 존재(Existentia).

3-1)데까르트의 존재: 실체가 스스로 존재하는 것이라면, 그리고 실체 보

다는 그 속성을 지각한다면, 우리는 스스로의 존재하는 것(Ens, 실체)에 어떻게 닥아서는가? 실체와 속성은 논리적으로(ratione) 구분되는 것이라는 것에 그 답이 있다. 스스로 존재하는 것의 존재를 그것의 지각(속성)을 통해 논리적으로 추리해 낸다는 것이다. **3-1-1)**먼저 그는 나의 지각을 통해 나의 존재를 추리한다.

> " 단지 스스로 존재한다는 것을 숙고하는 것으로부터 실체가 발견 될 수 있는 것은 아니다. 존재 그 자체는 우리에게 관찰되지 않기 때문이다.....어떤 속성이 현재한다는 것을 지각함으로부터 우리는 속성이 그것의 속성으로 있는 존재하는 것 또는 실체가 현재한다는 것을 필연적으로 추리한다(철학원리 I, 52) "
>
> " 이런 [우리의 손 발]들이 진실[로 있는가]를 의심하는 동안, 우리가 **있지** 않다고 우리는 상정 할 수 없다. 왜냐하면 생각하는 바로 그 순간에 생각하는 것이 **존재**않는다고 숙고하는 것에는 *모순*(repugnat)이 있기 때문이다. 따라서 나는 생각한다 고로 나는 있다는 앎은 질서있게 철학하는 자에게 나타나는 첫 번째 가장 확실한 앎이다(non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil **esse**: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipos tempore quo cogitat, non **existere**. Ac proinde haec cognito, ego cogito, ergo sum, est omnium ｜prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. 철학원리, I, 7) ".
>
> " 생각(cogitation)이라는 이름에 의해서 나는 우리 안에서 우리 스스로에 의해 직접 의식되는 모든 것을 이해한다. 따라서 안다(intelligere), 의지를 행사한다, 상상한다는 것 뿐 아니라, 심지어 지각한다(sentire)는 것 조차 여기에서는 생각한다는 것과 동일하다. 왜냐하면 내가 말하거나 보거나 걷는다면, 나는 있기 때문이다(철학원리, I, 9) "

3-1-1-1)철학원리 1 부 7 항에 대한 라이프니쯔의 비판: '나는 생각하므로

나는 존재한다'를 첫 번째 진실이라고 말한 것은 적절하다. 그러나 이것과 똑같이 진실인 것, 곧 '다양한 사물들은 나에 의한 생각들이다'를 무시해서는 안된다. 왜냐하면 의식되는 것들이 또는 직접적인 지각들이 있다는 것이 진실인 그 만큼 사실들의 우선적 다른 진실들이 있으며, 그것은 생각 할 때 나는 내 자신 뿐 아니라, 내가 생각한다는 것 또한 의식한다는 것이기 때문이다.

3-1-2)내가 존재한다는 것을 나는 생각한다는 것으로부터 이끌어 낸 후, 데까르트는 내 안의 가장 완전한 것에 관한 관념(idea, 철학원리, 1부 14 항)으로부터 **신의 '존재'를 추리한다**. 자신 안에 있는 관념들을 숙고 하면서, 그 관념들 중에서 가장 완전하고 지성적이고 힘있는 것에 관한 관념을 발견하게 되고, 그리고 이 관념 안에 포함된 필연적이고 영원한 존재를 지각 함으로부터 '나'는 가장 완전한 것(ens)이 존재한다고 추리한다는 것이다. 유한한 '나'로부터는 완전한 그 관념이 유래 할 수 없으니, 그에 상응하는 완전한 것이 있어야 하기 때문이라는 것이다. 이것을 정리 해 보면 다음과 같다.

ㄱ)내 안에 관념들이 있다.
ㄴ)그 관념들 중에 가장 완전한 관념들이 있다.
ㄷ)가장 완전한 관념 안에는 *필연적인 존재*가 포함돼 있다.
ㄹ)그 관념을 지각한다.
ㅁ)그런데 그 관념은 유한한 나로부터 유래 할 수 없다.
ㅂ)따라서 그 관념의 원인인 '신'이 나의 외부에 있다.

3-1-2-1)철학원리 1부 14항에 대한 라이프니쯔의 비판: 위 논증을 나름대로 재 구성 한 후, 그것을 라이프니쯔는 비판한다[구성 'ㅈ)'은 보편적인 종합과 분석

(1679)을 따랐다].

구성 ㅅ) ㅅ-1. 어떤 것의 개념으로부터 논증되는 것은 어떤 그것에 속한다Quicquid ex notione rei demonstrari potest, id rei attribui potest..

ㅅ-2. 가장 완전한 것(ens)의 개념으로부터 그것의 존재가 논증된다.

ㅅ-2-1)가장 완전한 것은 모든 완전함들을 포함한다.

ㅅ-2-2)존재는 완전함들 중의 하나이다.

ㅅ-2-3)그래서 가장 완전한 것의 개념은 존재를 포함한다.

ㅅ-3. 따라서 존재는 가장 완전한 것의 속성이다. 또는 신은 존재한다.

구성 ㅈ) ㅈ-1. 어떤 것의 정의로부터 논증되는 것은 어떤 그것의 술어가 된다.

ㅈ-2. 신은 가장 완전한 것이다(신의 정의).

ㅈ-3. 존재는 완전함이다.

ㅈ-4. 따라서 존재는 신의 속성이다. 또는 신은 존재한다.

구성 ㅊ) ㅊ-1. *필연적인 것(ens)은 존재한다-필연적인 것은 자신의 본질이 존재다.*

ㅊ-2. *신은, 정의에 의해, 필연적인 것이다.*

ㅊ-3. 신은 존재한다.

이렇게 재 구성된 신 존재 논의에 관한 라이프니쯔의 비판을 살펴 보자. 먼저 보편적 종합과 분석에서, 구성 'ㅈ)'은 신이 있다는 것을 전제한다는 아퀴나스의 주장을 다음 두 가지로 해석한다.

ㅈ-5. 신은 본질을 지닌다.

ㅈ-6. 신의 개념은 가능성이다.

'신이 있다'는 'ㅈ-5)'와 'ㅈ-6)'을 뜻 한다는 것이다. 이렇게 해석하고서, 라이프니쯔는 다음의 설명을 덧 붙힌다. 물론 'ㅈ-7)'은 완전한 신에게만 해당된다.

ㅈ-7. 가능성이 주어지면, 그것은 곧 바로 존재한다.

따라서, 라이프니쯔에 따르면, 데카르트의 신 존재 증명이 더 엄밀해지려면, 먼저 신 개념의 가능성이 증명되야 한다. 불가능하지 않다는 것이, 다시 말해

그 개념이 모순을 함축하지 않는 다는 것이 보여져야 하기 때문이라는 것이다-'실제 정의'에서 바로 이 가능성이 요구된다(5쪽 각주 2번 참조). 이것은 데카르트의 철학원리 1부 14 항에 관한 비판에서도 그대로 나타난다. 그에 따르면, 구성 'ㅊ)'은 만약 'ㅈ-9)'와 'ㅈ-10)'이 인정되거나, 'ㅈ-11)'과 'ㅈ-12)'가 동일하다면, 타당하다.

ㅈ-9. 필연적인 것 또는 완전한 것은 가능하다.
ㅈ-10. 가능한 것은 모순을 함축하지 않는다.

ㅈ-11. 본질은 존재를 포함한다.
ㅈ-12. 본질은 가능성이다.

결론적으로, 완전한 관념으로부터 존재를 이끌어 내는 데카르트의 신 증명은 그 관념-라이프니쯔의 개념-이 어떻게 가능한지를, 다시 말해 그 '개념'또는 본질이 가능성이라는 것을 보여주어야, 아퀴나스가 지적한, 그 논의의 전제 '신이 있다'에 관한 논증이 이루어지므로, 그 전체 논증이 더 엄밀해 진다는 것이다.

3-2)스피노자의 존재.

데까르트와 마찬가지로 스피노자에게도 지각되는 것은 실체가 아니라, 실체의 '본질'로서의 속성이다. 그렇다면, 스피노자에게도 자신 안에 있는 것(ens)의 존재에 접할 수 있는 길이 없다. 그래서, 데까르트처럼, 스피노자도 그

것의 존재에 관한 논증을 제시해야 하는데, **3-2-1)**존재는 실체의 자연에 속한다는 명제(**에띠까 1 부 명제 7**)에 관한 논증이 바로 그것이다.

명제 7: **존재**는 실체의 *자연*에 속한다 Ad naturam substantiae periinet existere.
명제 7의 증명:
7-1) 실체는 외부적인 다른 것에 의해 생산 될 수 없다(명제 6[1)]의 계론)그래서,
7-2) 실체는 자신의 원인이다.
7-2-1) 자기원인인 것은 그 본질이 존재를 포함한다. 또는,
7-2-2) 자기원인인 것은 그것의 자연이 단지 존재하는 것으로서만 지각 될 수 있는 것을 의미한다(정의 1[1)]).
7-3) 따라서 실체의 *자연*에는 존재가 속한다. 또는 실체의 *본질*은 *필연적으로 존재를* 포함된다.

실체가 자기 원인이라는 것이 증명되면, '정의 1[9)]'에 따라 그것의 자연 또는 본질에 필연적으로 존재가 포함된다. 따라서 실체는 존재한다는 것이 논증된다는 것이다. 데까르트와는 사뭇 다른 논증 방식이다. 물론 '필연적인 존재'라는 것이 두 사람의 논증에 중요한 역할을 차지하기는 해도 말이다.

3-2-1-1)에띠까 1 부 명제 7에 대한 라이프니쯔의 비판: 실체(신)의 관념에서 존재를 이끌어 내는 데카르트의 증명은 실체 개념이 가능하다는 전제 하

---

8) 실체는 다른 실체에 의해 생산 될 수 없다.

9) 정의 1: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit esistentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.

에서 타당하다는 라이프니쯔의 데카르트 비판이 스피노자의 비판에도 그대로 적용된다. 라이프니쯔에 따르면, 스피노자의 논증은 실체가 존재 가능하다는 전제에서만 타당하기 때문이다.

> " 실체는 존재 할 수 있다는 추측에 근거해서만 그 추리[명제 7의 논증]은 단지 타당 할 뿐이다. 실체는 다른 것에 의해서 생산 될 수 없기에, 실체는 자신에 의해서 반드시 존재해야 하고, 그래서 필연적으로 존재해야 하므로 그렇다. 그러나 가능한 실체 역시 지각 될 수 있다possibilem autem substantiam, id est concipi posse는 것이 (실체는 가능하다는 것이, 즉 실체는 지각 될 수 있다는 것이) 반드시 논증돼야 한다(GPh, I, p.143) "

라이프니쯔는 A)자신에 의해 지각되는 것도 지각 될 수 있다(potest id quod per se concipitur concipi posse)는 것을 보여주므로서, B)실체는 지각될 수 있다는 것을 논증한다. 'A)'를 라이프니쯔는 아래처럼 논증한다.

ㄱ)자신에 의해 지각될 수 없는 것은 다른 것에 의해서도 지각될 수 없다. 그래서,
ㄴ)자신에 의해 지각될 수 없는 것은 어떤 것에 의해서도 지각될 수 없다. 따라서,

ㄱ-1) a가 그것에 의해 지각되는 b의 개념에는 a의 개념이 반드시 포함된다.
ㄱ-2) b가 그것에 의해 지각되는 c의 개념에는 b의 개념이 반드시 포함된다.따라서,
ㄱ-3) c의 개념에는 반드시 a의 개념이 포함된다.
ㄱ-4) 그 마지막 개념에는 반드시 첫 번째 개념이 포함된다.

ㄱ-4-1) 마지막 개념은 반드시 있다. 만약 마지막 개념(ultimum)이 있지 않다면, 첫 번째 개념이 있지 않을 것이기 때문이다.

ㄴ-1) 다른 것에 의해 지각되는 개념 안에는 낯선 요소(alienum)를 제외한 그 어떤 것도 있지 않다.
ㄴ-2) 'ㄱ-1)'에서 'ㄱ-4)'의 과정 안에 있는 모든 개념은 자신에 의해 지각되거나 또는 자신에 의해 지각되지 않는 것을 제외한 그 어느 것도 있지 않다.

ㄷ)자신에 의해 지각되는 것은 지각 될 수있다-지각 가능하다.

즉 가능한 상태에서 실체가 자신에 의해 지각된다는 것이다. 그러나 이것이 실체의 현실적인 존재를 증명하는 것은 아니다. 현실적 존재의 경우, 라이프니쯔에 따르면, 각 자의 경험에 호소해야 하기 때문이다.

> " 그래서 자신을 통해 지각 되는 것(ens)이 현실적으로 존재한다는 것을 증명하기 위해서, 우리는 반드시 경험에 호소해야 한다. 다른 것들에 의해 지각되는 것이 존재하므로, 이것들이 그것에 의해 지각되는 그것도 존재하기 때문이다. 그래서 자신을 통해 존재하는 것이 있다는 것을 정확하게 증명하기 위해, 당신은 전적으로 다른 종류의 추리가 필연적이라는 것을 우리는 본다(GPh, I, p.143) "

그렇다면 이 논증(추리)은 아프리오리한 것이라기 보다는 아포스테리오리한 것임에 틀림없다. 그렇다며, 어떠한 추리일까? 신의 현실적인 존재를 증명하는 것 말이다.....그의 형이상학적 논고(1686년)와 변신론(1714년)의 주된 내용이 그 논증이란 말인가?

3-2-2)에티까 1 부 명제 20: 스피노자에 따르면, 실체의 본질과 존재는 동일하다(Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt., 명제 20). 그는 이 명제를 다음과 같이 논증한다.

> 명제 20의 증명:
> 20-1) 신과 그의 모든 속성은 영원하다[1]. 그리고,
> 20-2) 신의 모든 속성들 각 각은 존재를 표현한다[1]. 그래서,

---

[10]) 명제 19: 신과 신의 모든 속성들은 영원하다.

20-3) 자신의 영원한 본질을 표현하는 신의 동일한 속성들은 동시에 그의 영원한 존재를 표현한다 - 즉 신의 본질을 이루는 것은 그의 존재를 이 룬다. 따라서,

20-4) 신의 존재와 신의 본질은 동일하다.

3-2-2-1)에띠까 1 부 명제 20에 대한 라이프니쯔의 비판: 여느 비판처럼, 재 구성한 다음에 라이프니쯔는 그것을 비판한다. 재구성은 다음과 같다.

20-ㄱ) 신의 속성이 될 수 있는 모든 것은 신의 본질에 속한다.
20-ㄴ) 신의 모든 속성은 영원하다(명제 19에 의해.) 그래서 (영원성의 정의에 의해),
20-ㄷ) 신의 모든 속성은 존재를 표현한다. 마찬가지로(속성의 정의에 의해),
20-ㄹ) 신의 모든 속성은 본질을 표현한다. 따라서,
20-ㅁ) 본질과 존재는 신 안에서 동일하다.

이 논증에 관한 라이프니쯔의 평은 다음과 같다. 첫째, 이 논증은 C)<u>본질과 존재란 동일한 것(곧 속성)에 의해 표현된다</u>는 것으로부터만 이끌려 나오므로, 명제 'C)'를 전제한다. 둘째, 그러나 '20-ㄷ)' → '20-ㄹ)'→ '20-ㅁ)' 논증은 다음 쪽에서 보여지는 것처럼 순환논증이다. 그런데 순환논증은 논증의 본성을 모르는 자들 사이에서 행해지는 공통의 것이다. 무한한 논증은 불 가능하기 때문이다. 다시 말해, 스피노자의 '논증'은 논증이 아니라는 것이다.

20-ㅂ)(정의에 의해) 속성은 본질을 표현한다.
20-ㅅ)(정의에 의해) 속성은 존재를 표현한다. 속성은 영원하기 때문이다.
20-ㅇ) 속성은 영원하다. 속성은 존재를 포함하기 때문이다. 속성은 존재를 포함하는 신의 본질을 표현하므로 그렇다(명제 19).
20-ㅈ) 신의 본질은 존재를 포함한다. 그래서,

---

11) 정의 8: 영원에 의해서 나는 존재 자체를 뜻한다. 영원한 것의 정의로부터만 잇따르는 것이 필연적으로 숙고되는 한.

20-ㅊ) 신의 존재와 본질은 동일하다.

3-2-3)에띠카 1분 명제 21: 신의 어떤 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 모든 것들은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다. 또는 달리말하면, 그 말해진 속성을 통해서 영원하고 무한하다 Omina, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. 이에 관한 스피노자의 논증은 그 반대 명제[아래 '21-1)']를 구성 한 후, 그것이 정의에 어긋남을 보여주는 방식이다.

21-1)신의 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 것은 조건지워진 존재 또는 지속을 지니며, 유한하다.

21-1-1)그러나, 유한하다는 것은 우리의 정의에 반대된다. 신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다고 지각 해 보라.

21-1-1-1)신의 속성인 한, 그 생각은 필연적으로 자연스레 무한하다(명제 11에 의해).
21-1-1-2)신의 관념을 소유하는 한, 그것은 유한하다고 상정된다['21-1)'에 의해]. 그러나,
21-1-1-3)생각에 의해 한정되지 않는 한(정의 2에 의해), 그것은 유한한 것으로 상정 될 수 없다. 그러나,
21-1-1-4)신의 관념을 구성하는 한, 그것은 생각 자체에 의해 한정되지 않는다. 그럼에도,
21-1-1-5)반드시 존재하는 그것이 생각에 의해 한정된다.
21-1-1-6) '21-1)'은 신의 관념이 자연스런 절대적 생각인 한, 그 자연으로부터 잇따르지 않는다는 것을 인정한다.
21-1-1-7) '21-4)'는 우리의 전제에 반대된다. 따라서,
21-1-1-9) 신의 속성 안의 다른 것이 그 속성의 절대적인 자연의 필연성으로부터잇따른 다면, 그것은 필연적으로 무한해야 한다. 이것이 우리의 첫 번째 요점이다.

21-1-2)마찬가지로, 한정된 지속을 지닌다는 것 역시 우리의 정의에 반대된다. 속성의 자연적 필연성으로부터 잇따르는 것을 신의 속성 안에 존재하는 것으로 상정해 보라. 그렇다면 그 속성 안의 생각을 표현하는 신의 관념이 어떤 때는 존재하지만, 어떤 때는 존재하지 않는 것으로 상정된다.

21-1-2-1)그런데 신의 생각 속성은 반드시 필연적으로 변함없이 존재한다(명제 11과 명제 20 계론 2에 의해). 그러나,
21-1-2-2) '21-1-2)'의 경우 생각은 신의 관념 없이 강제로 존재 할 것이다.

21-1-2-3) 그러나 '21-1-2-2)'는 우리의 전제에 반대된다. 생각이 주어지면 그로부터 신의 관념은 필연적으로 흘러나온다고 우리는 상정하기 때 문이다.

21-1-2-4) 따라서 신의 속성의 절대적 자연으로부터 필연적으로 잇따르는 것 안에서 표현된 신의 관념은 한정된 지속을 지닐 수 없다.

3-2-3-1)에띠까 1 부 명제 22에 관한 라이프니쯔의 비판: 이 명제의 논증은 애매하다.

3-3)라이프니쯔의 존재(Existentia)

위에서 언급된 것처럼, 스피노자의 신은 자기 본질(속성)에 관한 신 자신의 '숙고' 또는 생각을 통해 필연적으로 존재한다. 다시 말해 신의 존재는 그의 본질과 동일하다. 본질로부터의 존재를 이끌어 내는 이러한 필연을 라이프니쯔는 기하학적인 필연이라고 말한다.

> " 신은 자신의 선과 완전에 의해 결정되는 것이 아니라, 자신의 자연의 필연성에 의해서 결정된다고 그(스피노자)는 생각했다. 반원이 단지 직각들 만을 포함하게 돼 있는 것처럼, 이것을 알거나 또는 이것에 의지를 행사함이 없이 말이다. 왜냐하면 원주 상의 어느 한 점을 향해 지름 양 끝에서 그어진 두 직선 사이에 포함된 모든 각들은 필연적으로 직각이라는 것을, 그리고 그 반대는 모순을 함축하다는 것을 유클리트는 논증했기 때문이다(변신론 §174)".

그러나 라이프니쯔의 경우, 존재는 이런 기하학적인 필연성으로부터 그 본질로부터 잇따르는 것이 아니라, 오히려 그의 가정적 또는 도덕적 필연(변

신론 §37, 174, 175)으로부터 그 본질(존재 가능)로부터 신 자신의 선택을 통해 현실화된다.

3-3-1) 가능한 '존재' 또는 본질

가능한 것들의 개념을 자신의 오성 안에서 형성하는 신(과 인간)은 그 가능 실재성의 영역 안에서 모순을 함축하지 않는 것, 예를들어 완전한 네모꼴을 판단한다. 이 때 개별자 각 각의 가능성은 그것들의 개념 안에 자신들 원인들의, 곧 신의 자유로운 '명령'들의 가능성으로 포함된다.

> "데까르트 주의자들에 반대하여 나는, 당신과 더불어, 가능성들은 신의 현실적인 모든 명령들(les decrets, 교재 333) 이전에 가능하다는 것에 동의한다. ..... 왜냐하면 개별자들 또는 우연한 진실들의 가능성들은 자신들의 개념들 안에 그것들의 원인들의, 즉 신의 자유로운 명령들의 가능성들을 포함하기 때문이다(아르노와의 서신, 교재 333)"

바로 이러한 가능성의 개념이 본질이며 그래서 본질의 원리는 가능성으로, 본질 또는 완전의 정도는 존재 원리로 된다. 완전의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수(적인 량)을 결정하기 때문이며, 그리고 포함된 완전함의 정도에 비례하여, 또는 그 실재성의 량에 비례하여, 가능성 또는 본질 자체 안에 존재하려는 **경향**이 있기 때문이다. 바로 이것이 가능(하게 있음)의 '본성'이다.

3-3-2) 현실 존재

가능하게 있는 것들 중 가장 선한 것들을 선택 해, 그것에 존재를 부여하는 과정이 모나드를 현실적으로 있게 하는 창조이다. 라이프니쯔에 있어서의 실체는 이런 모나드이며, 그리고 그 모나드의 자연(본성)이 하고 겪는 힘이다.

실체(substantia)

데까르트, (인간 앎의 원리에 관하여)**철학원리 7**(1644): 우리가 의심하는 동안 우리는 우리의 존재를 의심할 수 없다는 것, 그리고 이것은 우리가 질서있게 철학 할 때 우리가 획득하는 첫 번째 앎이라는 것(Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus, atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus).

우리가 가장 적은 의심을 머금을 수 있는 모든 것을 그렇게 우리가 거부하는 동안 그리고 심지어 그것이 거짓이라고 상상 할 때, 우리는 신도 하늘도 몸들도 있지 않다고 그리고 우리 자신들조차 손들도 발도 마지막으로 하나의 몸도 지니지 않는다고 실로 쉽게 상정한다. 그러나 이와 동일한 길에서 우리는 우리가 이런 것들의 진실을 의심하는 동안 **있지** 않다고 우리는 상정 할 수 없다. 왜냐하면 생각하는 것이 생각하는 바로 그 순간에 **존재**하지 않는다고 숙고하는 것에는 *모순*(repugnat)이 있기 때문이다. 따라서 <u>나는 생각한다 고로 나는 있다</u>는 앎은 질서있게 철학하는 자에게 나타나는 첫 번째 가장 확실한 앎이다(non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil **esse**: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipos tempore quo cogitat, non **existere**. Ac proinde haec cognito, <u>ego cogito, ergo sum</u>, est omnium ｜prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

라이프니쯔 데까르트 비판 7: 나는 생각한다 고로 나는 있다(Ego cogito, adeoque sum). 이것은 첫 번째 진실에 속한다고 데까르트는 잘 기록했다. 그러나 다른 것들의 똑 같은 의의를 무시하지 않는 것이 정당 할 것이다. 따라서 일반적으로 이것은 다음처럼 표현될 수 있다. 이성의 진실들 또는 사실의 진실들이 있다. 아리스토텔레스가 올바르게 주장했던 것처럼, 이성의 우선적인 진실은 모순의 원리이거나, 또는 결국 [그와] 동일한 것이 되는 것 동일성의 원리이다(principium contradictionis vel quod eodem redit indenticorum,). 직접적인 지각이 있는 그만큼 또는 만약 내가 그렇게 말할 수 있다면 의식들(conscientiae)이 있는 그 만큼 사실들의 많은 우선적인 진실들이 있다. 그러나 나는 생각하는 나 자신을 의식 할 뿐 아니라, 마찬가지로 나의 생각들(cogitare)을 의식한다. 그리고 이것 또는 저것은 나에 의한 생각이라는 것 이상으로 나는 생각한다는 것이 진실하고 확실한 것은 아니다. 따라서 사실의 우선적인 진실들은 '나는 생각한다'와 '다양한 사물들은 나에 의한 생각들이다' 이 두 가지 것으로 편리하게 환원될 수 있다. 이로부터 나는 있다는 것 뿐 아니라, 나는 다양한 길에서 영향 받는다는 것이 잇따른다.

데까르트, 철학원리 14(1644년): 필연적인 존재에 관한 우리의 개념 안에 포함된 그 필연적인 존재로부터 우리는 신의 존재를 타당하게 추리할 수 있다는 것(Ex eo quod existentia necessaria in nosto de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere.)

자신 안에 있는 다른 관념들(diversas ideas)을 곧 장 숙고 할 때, [마음은] 여태까지 그 관념들 중에서 가장 지성적이고, 가장 힘있고, 가장 완전한(summe intelligentis, suume potentis & summe perfecti,) 것(entis)의 관념이 있다는 것을 발견한다. 그리고 [마음은] 이 관념 안에는 그것이 선명하게 지각하는 다른 모든 것들의 관념들 안에 있는 <u>가능한 그리고 우연적인</u> 존재(possibilem & contingentem)가 포함 될 뿐 아니라 절대적으로 필연적이고 영원한 존재(omnino necessariam & aeternam.)도 포함된다는 것을 발견한다. 그리고 예를들어, 그 세 각의 합이 이 직각과 똑 같음은 삼각형의 관념 안에 필연적으로 포함되기 때문에 [마음은] 삼각

형의 세 각들은 이 직각들과 똑 같다는 것에 확고하게 설득되는 것처럼 그렇게 그것이 지니는 가장 완전한 것(entis, 사물)의 **관념** 안에 포함된 필연적이고 영원한 **존재**(existentiam necessariam & aeternam)를 [그것이] *지각함으로부터* 이 가장 완전한 사물(ens, 것)이 존재한다고 분명하게(plane)결론내려야 한다.

라이프니쯔, 데카르트 비판 14: 신의 개념으로부터 취하여진 신의 존재를 위한 논의(Argumentum pro existentia Dei ab ipsa ejus notione sumtum)는, 알려진데로 하면, 켄터베리의 주교 안젤무스의 책 Contra insipientem 안에서 안젤무스에 의해 처음으로 발견됐고 진술됐다. 그 논의는 스콜라 신학의 다양한 권위들에 의해서 그리고 예수교 회원 La Fleche와 더불어 연구했고 이 앎에 낯설지 않았던 데까르트가 그로부터 그 논의를 빌려온 것처럼 보이는 토마스 아퀴나스 자신에 의해서 자주 음미됐다. *이 추리는 아름다운 어떤 것을 포함하고 있지만 그럼에도 불구하고 불완전하다.* 그 논의는 이렇게 환원된다. 어떤 것의 개념으로부터 논증될 수 있는 것은 무엇이든지 그것에 속하는 것으로 여겨질 수 있다(Quicquid ex notione rei demonstrari porest, id rei attribui potest). 이제 가장 완전한 것 또는 가장 큰 것의 **개념**으로부터 그것의 **존재**가 논증될 수 있다. 따라서 **존재는 가장 완전한 것에 속할 수 있다 또는 신은 존재한다**[Ergo Enti perfectissiom(Deo) attribui Existentia potest, seu Deu existit. 가장 완전한 것의 속성이 될 수 있다]. 그 소전제는 이렇게 증명된다. 가장 완전한 또는 가장 큰 것은 모든 완전들을, 따라서 의심없이 완전함들 중의 하나인 존재를 포함한다. 그것은 존재하는 것이 존재하지 않는 것보다 훨씬 더 많거나 크기 때문이다. 그 논의에 대해서는 이 정도면 됐다.

그러나 완전함과 위대함(큼)을 빠트림에 의해서, 그 논의는 이런 길로 보다 더 적절하게 그리고 엄밀하게 도식화 될 수 있으리라. 필연적인 것(Ens nexessarium)은 존재한다(즉, 자신의 본질이 존재인 것 또는 스스로 존재하는 것, seu Ens de cjuus ESsentia est Existentia, sive Ens a se existit). 그 용어들로부터 선명해지는 것처럼 말이다. 이제 신은 신의 정의에 의해서 그러한 것(Ens)이다. 따라서 신은 존재한다. 이런 논의들은 타당하다. 만약 가장 완전한 것 또는 필연적인 것이 **가능**하며 그리고 어떤 모순도 함축하지 않는다는 것인 인정되거나, 또는 그것이 **본질**은 **존재**가 그로부터 잇따르는 **가능**들이라는 것과 동일한 것으로 여겨진다면 말이다. 그러나 이런 **가능성들(possibilitas)**이 논증되지 않는 한, 신의 존재는 그러한 논의들에 의해서 완전하게 논증된 것으로 결코 간주될 수 없다. 일반적으로, 내가 오래 전에 지적한 바 대로, 우리는, 어떤 것의 정의가 가능한 어떤 것을 포현하는 것으로 알려지지 않는 한, 주어진 어떤 정의로부터 규정된 그 어떤 것에 관해 어떤 것도 안전하게 추리 될 수 없다는 것을 반드시 인정해야 한다. 왜냐하면 만약 그것이 어떤 숨겨진 모순을 함축하는 것으로 드러난다면, 그것으로부터 연역된 것이 불합리하다는 것이 가능하기 때문이다.

그 사이에 우리는 이 논의로부터 신성한 자연의 주목할 만한 장점을, [곧] 만약 그것이 단지 가능하다면, 이 사실 자체에 의해서 그것은 존재한다는 것을 배운다. [물론 이] 논의는 다른 것들의 존재를 증명하기에 불충분하다. 따라서 신성한 존재에 관한 기하학적인 논의들을 지니기 위해서는 단지 기하학적인 엄밀함을 가지고 신의 가능성을 논증하는 것만이 남아있다. 그러는 동안 단지 가능성만을 필요로하는 것의 존재는 그래서 아주 큰 신뢰가능성을 획득한다. 그리고 그 이외에도 필연적인 어떤 것이 있다는 것은 우연적인 것들이 존재한다는 사실로부터 다른 길로 확립된다.

라이프니쯔, 보편적인 종합과 분석(1679): 나는 이미 전에 데까르트가 신의 존재를 주장하는 불완전한 는증을 음미하기 위해 이러한 주장을 사용했다. 아주 학식있는 데카르트 주의자들

과 글을 쓰면서 나는 [데카르트의 주장은] 불완전한 논증이라고 자주 주장했다. 데까르트는 다음과 같이 주장한다. 어떤 것의 정의로부터 논증될 수 있는 것은 무엇이든지 그것의 술어가 될 수 있다. 이제 신은 가장 완전한 것(Ens summe perfectum)이다 라는 또는 어떤 스콜라학자가 말하는 것처럼 더 큰 것이 생각 될 수 있는 것(quo majus cogitarinon potest)이라는 신의 정의로부터 신의 존재가 잇따른다. 왜냐하면 존재는 완전이며 그리고 존재를 소유하는 것은 무엇이든지 따라서 그것 없이 있을 수 있는 것 보다 더 크거나 또는 더 완전하기 때문이다. 따라서 존재는 신의 속성이 될 수 있거나 또는 신은 존재한다(Ergo Existentia de Deo potest praedicari seu Deus existit). 데까르트에 의해 다시 살려진 이런 논의는 Contra insipientem 이라 불리워진 특별한 책에서 오랜 스콜라학자들 중의 한 사람에 의해서 옹호됐다. 그러나 몇 몇 다른 학자들을 따르면서 아퀴나스는 그 논의에 대해 그 논의는 신이 있다는 것을 전제한다고 또는 내가 해석한대로 하자면, 최소한도 장미가 겨울에 본질을 지닌다는 감각에서 신은 *본질을 지닌다는 것을 또는 그러한 개념이 가능하다는* 것을 전제한다고 대꾸한다. 따라서 이것은 가장 완전한 것의 특권이다. 즉 그것의 가능성이 주어지면, 그것은 당장에 존재하거나 또는 그것의 존재는 그것의 본질을 또는 그것의 가능한 개념을 따른다는 특권이다. 그러나 이런 논증을 엄밀하게 하자면, 그 가능성이 먼저 반드시 증명돼야 한다. 분명히 우리는 어떤 개념이 가능하다는 것을 우리가 알지 못하는 한 그 개념에 근거하여 안전한 논증을 행 할 수는 없다. 왜냐하면 불가능들로부터 또는 모순을 포함하는 개념들로부터 모순적인 명제들이 논증될 수 있기 때문이다. 이것이 왜 가능성이 실제 정의에서 요구되는지에 관한 아프리오리한 이유이다.

데까르트, (인간 앎의 원리에 관하여)**철학 원리 51**: 실체가 있다. 그리고 그 용어는 신과 피조물에게 일의적으로 적용 될 수 없다(quid sit substantia, et qu d istud nomen Deo et craturis non

conveniat univoc).

그러나 우리가 사물들 또는 사물들의 양상들이라고 생각하는 것에 관련해서 그것들 각각을 그 자체로 음미하는 것은 가치있다. **실체**에 의해서 우리는 자신의 존재를 위해서 자기 자신 이외의 그 어떤 것도 필요로하지 않는 그런 길로 존재하는 것 이외의 그 어떤 것도 생각 할 수 없다 Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, qu m rem quae ita existit, ut null ali re indigeat ad existendum. 그리고 실로 절대적으로 자립하는 실체 하나만이 생각 될 수 있다. 그리고 그것이 **신**이다. 다른 모든 것들은 신의 합류(concurs s)의 도움에 의해서만 존재 할 수 있다고 우리는 지각한다. 그리고 따라서 실체라는 용어는, 스콜라학의 친숙한 용어를 채용하자면, 신과 피조물에게 일의적으로(univoc) 적용되지 않는다. 즉 이 낱말의 어떤 의의도 신과 피조물들에 공통인 것으로 뚜렷하게 이해될 수 없다.

라이프니쯔 데까르트 비판 51(1692년): 그 존재를 위해 단지 신의 협력(concursu)만을 필요로 하는 것으로서의 실체의 정의를 우리가 어떤 비 일상적인 감각에서 해석하지 않는한, 그 정의가 우리에게 알려진 창조된 실체에 적합하는지의 여부를 나는 안다. 우리가 단지 다른 실체들을 필요로 하는 것은 아니기 때문이다. 우리는 심지어 훨씬 더 우리 자신의 우연들(accidentibus)을 필요로 한다. 따라서 실체와 우연[속성]은 서로 의존하므로 실체를 우연으로부터 구분하기 위해서는 다른 표시들이 필연적이다. 그것들 가운데 이것이 그 하나이리라: 실체가 어떤 우연을 필요로하는 것은 아주 자주 규정된 것을 필요로 하는 것이 아니라, 이 우연이 제거 될 때 다른 것의 대치로 만족한다. 그러나 우연은 우연은 어떤 실체 일반 뿐만 아니라 그 안에 내재하는 바로 그것을 필요로한다. 그러나 깊숙한 논의 가치가 있는 보다 더 중요한 다른 것들이 있다. 이것은 다른 곳에서 실체의 자연에 관해 말하기 위해 남겨진다.

스피노자, 에티카, I, 정의 3(1677년): 나는 실체에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요로하지 않는 것이다[자신의 개념이 다른 개념에 독자적으로 형성될 수 있는 그런 것이 실체이다] per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius *rei*, a quo formari debeat.

스피노자 정의 3에 관한 라이프니쯔의 비판: ‘substantia est quod in se est et per se concipitur’라는 *이 정의가 애매하다*. ‘in se esse'(자신 안에 있다)는 것은 무엇을 뜻하는가? ‘in se esse’와 ‘per se concipi’가 점증적(cumulative)으로 관련되는가 아니면 선언적으로 관련되는가? 다시 말해 자신 안에 있는 그것은 마찬가지로(item, also)자신에 의해 숙고되는 그런 것인가? 아니면 이 양자는 함께 발생하는 것인가? 즉 스스로 안에 있을 그리고 자신에 의해(et in se sit et per se concipiatur)숙고 될 그런 것인가? 그러나 이 경우 그는 [속성] 하나(unum)를 지니는 것은 무엇이든 다른 [속성(property)]것을 지닌다는 것(오히려 그 반대가 진실일 것처럼 보인다)을, 그리고 비록 자신들을 통해 숙고 될 수는 없지만 자신들 안에 있을 것들(sint)이 있다(esse)는 것을 필연적으로 증명해야 할 것처럼 보인다. *사람들은 보통 이런 식으로 실체를 숙고한다 -[즉 자신들을 통해 숙고 될 수는 없지만, 자신들 안에 있는 것을 보통 사람들은 실체라고 부른다]*

그는 계속해서 실체는 개념 형성을 위해 다른 사물의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요

로하지 않는 그런 것이라고 한다. 그러나 *이것에는 어려움이 있다*. 왜냐하면 그는 다음 정의에서 속성(attributum)은 지성에 의해서 실체로부터 지각되는(de substantia percipi)것이라고 그리고 실체의 본질(essentiam)을 구성하는 것이라고 하는데, 이 경우 속성의 개념은 필연적으로 실체의 개념을 형성하기 위한(est ad formandum)것이기 때문이다. 만약 당신이 속성은 *사물*이 아니며(non esse *rem*), 그리고 실체는 다른 사물의 개념을 필요로하지 않는다고 말한다면, 그 정의를 지성적으로 [이해하기] 위해서 그리고 왜 속성이 사물이 아닌지를 보기 위해서, *사물*이 무엇을 의미하는지를(quid vocetur res)설명하는지가 필연적이다 라고 나는 말할 것이다.

데까르트 철학 원리 52: 그 용어는 마음과 몸에 일의적으로 적용 가능하다는 것, 그리고 실체 자신이 어떻게 알려지는가.

그러나 육신적이든 생각적이든 창조된 실체는 이 공통 개념 하에서 숙고 될 것이다. 이것들은 자신들의 존재를 위해서 신의 합류 이외의 그 어떤 것도 필요로 하지 않기 때문이다. 그렇지만 실체는 단지 자립적으로 존재한다는 것으로부터만 처음으로 발견될 수 없다. 존재는 그 스스로에 의해서 우리에게 관찰되지 않기 때문이다. 그러나 우리는 그것의 [본질적인] 속성들 또는 [우연적인] 속성들(proprietates)또는 질들(qualitates)이 되는 이런 공통 관념(notionem)에 의해서, 실체의 어떤 **속성**(attributa)으로부터 쉽게 발견 할 수 있다. 어떤 속성이 현재한다는 것을 지각함으로부터 우리는 그 속성이 그것의 [본질적인] 속성이 될 어떤 존재하는 것 또는 실체 역시 필연으로부터 현재한다는 것을 추론한다.

데까르트 철학 원리 53: 각기 실체의 주요한 [본질적인] **속성** 하나가, 마음의 생각함(mentis cogitatio), 몸의 팽창(corporis extensio)이 있다. 그러나 비록 어느 속성이 우리에게 실체의 앎으로 충분히 인도된다고 하더라도, 그러나 그것의 자연 또는 본질을 이루는 그리고 다른 모든 것이 의존하는 그 각기 실체의 주요한 [우연적인] 속성 하나가 있다. 그래서 **길이와 폭과 깊이에 있어서의 팽창**은 육신적인 실체의 자연을 이룬다. 그리고 **생각**(cogitatio)은 생각하는 실체(subustantiae cogitantis)의 자연을 이룬다. 몸의 [본질적인] 속성이 될 수 있는 각기 다른 것은 팽창을 전제하며, 그리고 단지 팽창된 것의 어떤 **양상**(modus quidam rei extensae)이기 때문이다. 마음 속에서 우리가 발견하는 <u>모든[우연적인] 속성들은 단지 생각의 다양한(diversi) 양상들이다</u>. 그래서 예를들어 팽창된 어떤 것 안의 꼴 없이는 어떤 *꼴*도, 팽창된 공간 안의 움직임 없이는 어떤 *움직임*도, 생각하는 것 안의 *심상* 또는 *감각* 또는 *의지* 없이는 어떤 심상이나 감각이나 의지도 우리는 숙고할 수 없다. 그러나 다른 한 편으로 우리는 꼴이나 움직임 없이도 팽창을 그리고 심상이나 감각 없이도 그리고 등 등 다른 [양상]들이 없이도 우리는 등 등 다른 양상들을 숙고 할 수 있다. [이것은] 이런 문제들에 주의를 기울이는 어떤 자에게도 선명하다.

라이프니쯔의 데까르트 비판 52: 그 본질을 표현하는 각기 실체의 어떤 주요한 [본질적인] 속성 하나가 있다는 것을 나는 인정한다. 그러나 만약 우리들이 개별 실체(substantiam singularem)를 의미한다면, 실체들의 다른 류가 정의들에 의해서 설명 될 그런 길에서 낱말들로 특별히 몇 몇 낱말들로 설명 될 수 있을지 의심스럽다. 팽창이 육신적인 실체의(substantiae corporeae)자연을 이룬다는 것이 여럿에 의해서 많은 신뢰를 지니고 주장되지만 결코 증명(probatum)되지 않음을 본다. 확실히 어떤 움직임이나 행위 또는 저항이나 겪음도

그것으로부터 파생될 수 있다. 몸들의 움직임과 충돌 안에서 관찰되는 자연법칙들이 단지 팽창의 개념만으로부터 생격나는 것이 아니다. 내가 다른 곳에 보여주었듯이, *팽창의 관념(notion)은 원초적인 것이 아니라 해소 가능한(resolubili) 것이다.* 팽창된 것은 많은 것들이 동시에 있는 연속적인 전체(totum continuum)의[관념을] 포함한다. 이것을 보다 충분하게 말하자면, 상대적인 관념(notio)인 팽창 안에는, 흼이 밀크 안에서 팽창되거나 연속되는 것처럼, 팽창되거나 연속되는 어떤 것이 그리고 몸의 본질을 이루는 몸 안의 바로 그것이 요구된다. 무엇이든 *이것의 반복(repetitio)이 팽창(extensio)*이다. 내가 높이 평가하는 자연과 수학적인 문제들에 관한 의견, 곧 텅빈 공간(loci vacui)의 개념과 팽창 홀로의 개념은 동일하다는 의견을 지닌 Hugenio(Huygens)에게 나는 충분하게 동의한다. 내 판단에는 유동성(mobilitas)과 antitypia(antitypy) 자체들은 팽창 홀로로부터가 아니라 팽창의 주체(subjecto)로부터 이해 될 수 있다. *이 팽창의 주체에 의해서 공간이 구성되는(이루어지는) 것이 아니라 채워진다.*

스피노자, 에티카, I, 정의 4: **실체**의 **본질**(essentiam)을 구성하는 것이라고 지성이 실체로부터 지각한 것을 나는 **속성**(attributum)이라고 지성적으로 [이해한다] per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.

스피노자 정의 4에 관한 라이프니쯔의 비판: 그 (실체)의 본질을 구성하기 위해 지성이 실체로부터 지각한 그것이 속성일 것이라고 말하는 것은 *마찬가지로 애매하다*(etiam obscura est, quod *attributum* sti id quod intellectus de substantia percipit, ut essentiam ejus constituens.) 왜냐하면 [본질적인] 속성을 그는 상호적인 [우연적] 속성(*praedicatum*)이라고 이해하는가?, 또는 모든 본질적인 속성들이(omne praedicatum essentiale)상호적인가 또는 상호적이 아닌가? 또는 마지막으로 실체의 모든 첫 속성이 본질적인가? 또는 비 논증적인가? 라는 물음이 제기되기 때문이다.

스피노자, 에티카, I, 정의 5: **양상**(modum)에 의해 나는 **실체**의 **변양**(affectiones)을, 또는 다른 것 안에 있는, 마찬가지로 다른 그것에 의해서 지각되는 것을 지성적으로 [이해한다] per modum intelligo substaniae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

스피노자 정의 5에 대한 라이프니쯔의 비판: 양상은 다른 것 안에 있는, 그리고 다른 것에 의해서 지각되는 것이다. 따라서 양상은 실로 실체 안에 있지만 자신을 통해서 지각되는 [본질적인] 속성과 다른 것처럼 보인다. 그리고 이런 덧붙혀진 설명과 더불어 정의 4의 애매함이 사라진다.

데까르트 철학 원리 54: 생각하는 그리고 육신적인 실체의 그리고 신의 선명(claras, 명석)하고 뚜렷한(distinctas, 판명, 구분되는) 관념(notiones)들을 우리는 어떻게 지닐 수 있는가.

그래서 생각의 모든 [본질적인] 속성들을 팽창의 그것들과 조심스레 구분하면, 우리는 창조된 생각하는 실체의 선명하고 뚜렸한 관념들(notiones or ideas)과 창조된 육신적 실체의 선명하고 뚜렸한 관념들을 쉽게 지닌다. 마찬가지로 우리들이 신의 선명하고 뚜렷한 관념(idea)이 신 안에 있는 모든 것을 우리에게 충전적으로(adaequat)나타난다고 상정하지 않는다면 그리고 그 관념을 허구적인 어떤 것과 섞지 않고 대신에 우리가 그에 관해 지니는, 우리가 절대적으로 완전한 것(entis)의 자연에 속한다고 선명하게 아는 그러한 notion(관념) 안

에 포함된 특성들에만 주의 기울인다면 우리들은 창조되지 않은 그리고 독립적인 사유하는 실체 곧 신의 선명하고 뚜렸한 idea(관념)을 지닐 수 있으리라. 인간의 마음 안에는 신의 앎이 전혀 있지 않다고 근거 없이 상상함이 없이는 그러한 신의 idea가 우리 안에 있다는 것을 어느 누구도 부정할 수 없을 것이기 때문이다.

라이프니쯔의 데까르트 비판 54: 생각하는 실체가 팽창을 결여하거나, 또는 팽창된 실체가 생각(cogitantione)을 결여한다는 것을, 그래서 우리는 하나의 [본질적인] 속성이 동일한 주체 안의 다른 (본질적인 속성)을 요구하지 않고 그리고 실로 그 주체와 더불어 존속(consistere)할 수 있다는 것을, 우리의 저자나 그의 계승자들에 의해서 완벽하게 *논증됐다는 것을, 나는 상기시려는 것이 아니다.* 이것은 이상하지 않다. 왜냐하면 어떤 탁월한 비판적인 했던 Recherche de la v rit 의 저자가 데까르트주의자들은 생각의 뚜렷한(distinctam) 개념을 주지 않았다고 올바르게 지적했기 때문이다. 그래서 그들이 그 안에 포함된 것을 정확하게 알지 못한다는 것은 이상하지 않다.

데까르트 철학원리 55: 지속(duratio)과 순서(ordo)어떻게 그렇게 구분되게(뚜렷하게) 숙고될 수 있는가.

만약 실체의 개념에 고유하게 속하는 것을 지속과 질서와 수에 관한 우리의 notion들과 섞는 곳에서, 존재하는 것이 연속하는 한(연속적으로 존재하는 한) 어떤 것의 **지속**(durationem)은 우리가 그 아래서 어떤 그것을 숙고하는 **양상**이다. 그리고 이와 비슷한 방식으로 순서와 수는 순서 안에 놓여진 그리고 수로 헤아려진 것들과 실재로 다른 것이 아니라, 단지 우리가 다양하게 그것들을 그 아래서 숙고하는 양상들이다.

데까르트 철학원리 56: 양상들 질들 (본질적인) 속성들은 무엇인가.

그리고 실로 여기에서 **양상**들에 의해서 우리들은 우리가 다른 곳에서 (본질적인) 속성들 또는 질들을 가리키는 그 무엇과 동일한 것을 이해한다. 그러나 우리가 실체를 그 속성들 또는 질들에 의해 영향을 입은(affici) 또는 다양화된(variari) 것으로 간주할 때 우리는 **양상**들 이라는 용어를 사용한다. 이런 다양으로부터 그 실체가 그러한 종류라고 명명 될 때 우리는 그 실체를 그렇게 이름지어지도록 하는 다른 양상들을 가리키기 위해, **질**들이라는 용어를 채용한다. 그리고 마지막으로 우리가 이런 양상들을 실체 안의 것들로서 단순히 간주할 때 우리는 그것들을 **attributa**(본질적인 속성)이라고 부른다. 따라서 신 안에는 반드시 그 어떤 변화(variatio)도 있지 않다고 숙고되야(intelligenda)하므로, 그 신 안에 양상들 또는 질들이 있다고 말하는 것은 적절하지 않다. 단지 attributa만이 있다고 말해야 적절하다. 그리고 심지어 창조된 사물들안에(in rebus creatis) 존재하고 지속하는(duratio)것들에 있어서의 존재와 지속처럼 항상 동일한 양상들에 있어 발견되는 것은 양상 또는 질이 아니라 attribute로 불려져야한다.

데까르트 철학원리 57: 어떤 [본질적인] 속성들은 자신들이 그것의 속성이 되는 것들 안에 있다(esse)는 것, 그리고 다른 속성들은 단지 우리 생각 안에만 존재한다는 것, 그리고 지속과 시간이(tempus)있다는 것.

이런 속성들 또는 양상들 중에는 사물들 자체 안에 존재하는 어떤 것들이 있고, 그리고 단지 우리의 생각 안에서만 존재를 지니는 다른 것들이 있다. 그래서 예를들어 우리가 그

것의 일반성(generaliter)으로부터 취해진 **지속**과 구분하는 그리고 그것을 움직임의 척도라고 부르는 그 시간은 우리가 지속 자체를 그 아래서 생각하는 어떤 양상일 뿐이다. 움직여지는 것들의 지속을 움직여지지 않는 것들의 지속과 다른 것으로 실로 숙고하지 않기 때문이다. 이것으로부터 만약 두 물체들이 하나는 천천히 하나는 빨리 한 시간 동안 움직이고 있다면, 비록 그 물체들의 다른 것 안 보다 그 하나 안에 훨씬 더 많은 움직임이 있을 것이기는 해도, 다른 것 안 보다 그 하나 안에서 더 많은 시간을 헤아리지 않는다는 것이 분명해진다. 그러나 공통 측정 하에 모든 사물들의 지속을 포괄하는 경우, 우리가 그것들의 지속을 해와 날들을 일으키는 가장 큰 그리고 가장 규칙적인 움직임들의 그 지속과 비교해서 그것을 **시간**이라 우리는 부른다. 그렇게 나타내진 것은 그 일반성 안에서 취해진 것이지, 지속에 어떤 것이 덧 붙혀진 것이 아니다. 그러나 *생각의 양상*이다.

데까르트 철학 원리 58: 수와 모든 보편자들(universalia)은 단지 생각의 양상들이라는 것.

동일한 길에서 수는, 그것이 창조된 것들 안의 것으로서 숙고되는 것이 아니라, 단지 추상적인 것 안의 또는 일반적으로 것으로 숙고 될 때, 단지 생각의 양상이다. 그리고 우리들이 보편자들이라고 부르는 모든 것들에 관해 동일한 것이 진실이다.

데까르트 철학 원리 59: 보편자들이 어떻게 형성되는가. 그리고 류와 종들과 차이와 [우연적인] 속성(proprium)과 우연(accidens) 등 다섯 공통적인 것들은 무엇인가.

그것들 사이에 어떤 비슷함(similia)이 있는 모든 개별적인 대상들을(individua)생각 함에 있어 우리가 동일한 ide (관념)을 사용함으로부터 단지 **보편자**들은 유래한다. 그리고 우리가 하나의 이름 아래서 이런 관념에 의해 나타나는 모든 대상들을 우리가 포괄 할 때, 이 용어는 비슷한 방식으로 보편자가 된다. 예를들어 우리가 돌 두 개를 보고, 그것들이 두 개 있다는 것을 언급하는 것 이상으로 그것들의 자연을 간주하지 않을 때, 우리가 이진수라고 부르는 어떤 수의 관념을 우리는 형성한다. 그리고 우리가 계속해서 새 두 마리 또는 나무 두 그루를 볼 때, 그리고 단지 그것들이 두 개 있다는 것을 관찰하는 한에서만 그것들에 주목할 때, 우리는 앞에서와 동일한 관념을 다시 집어든다. 따라서 이것이 보편자다. 그리고 우리는 비슷한 방식으로 이 수에게 이진이라는 동일한 보편적인 명칭을 준다. 동일한 길에서 우리가 세 면의 도형(꼴)을 숙고 할 때 우리는 우리가 삼각형이라고 부르는 어떤 관념을 형성한다. 그리고 우리는 계속해서 우리 마음에게 이러한 세 면의 다른 모든 도형들을 나타내기 위해 그것을 보편자로서 사용한다. 그러나 우리가 세 면의 도형들의 그것을 보다 특별하게, 어떤 삼각 도형은 직각을 지니지만 다른 것들은 지니지 않는다고, 언급할 때, 우리는 직각-삼각형의 보편적인 관념을 형성한다. 이것은 보다 더 일반적인 것으로서의 선행하는 것(세면 도형)에 관련되기 때문에 **종**들(species)이라고 불리워질 수 있으리라. 그리고 직각은 직-각 삼각형들이 그것에 의해 다른 모든 것들과 구별되는 **차이**이다. 그리고 나아가서, 직각을 머금는 면의 제곱은 다른 두 면의 제곱과 똑 같기 때문에, 그리고 이러한 proprietas는 단지 삼각형들의 그런 종들에게만 속하기 때문에, 우리는 그것을 그 종들의 보편적인 **properietas**이라고 부를 수 있으리라. 마지막으로 만약 우리가 이런 삼각형들 중 어떤 것은 움직여지지만 다른 것들은 움직여지지 않는다고 상정하면, 이것은 그것들의 보편적인 **accidens**일 것이다. 따라서 우리는 류와 종들과 differentia와 proprium와 accidens 등 다섯을 공통으로 보편자들이라고 부른다.

데까르트 철학 원리 60: 구분(distinctionibus, 뚜렷함들)에 관하여. 그리고 먼저 실제적인(de reali) 구분에 관하여.

그러나 사물들 자체에 있어서의 수는 그 사물들 사이에 있는 구분으로부터 유래한다. 그리고 그 구분은 실제적과 양상적과 이성의 구분(distinctio realis, modalis, et rationis) 등 세 겹(triplex)이다. **실제적인 구분(realis propri)** 둘 또는 그 이상의 실체들 사이에 있다. 만약 우리가 그것들 중 다른 하나 없이 어느 하나를 선명하고 뚜렷하게 숙고할 수 있을 때만, 두 실체들은 실제로 상호 뚜렷하다(구분된다)는 것을 우리가 확신하는 것은 충분하다. 우리가 신에 관해 지니는 앎은 우리가 뚜렷한 관념을 지니는 모든 것을 신은 결과할 수 있다는 것을 확실하게 만들기 때문이다. 거기에서, 우리는 지금, 예를들어, 팽창된 그리고 육신적인 실체의 관념을 지니므로, 비록 우리가 아직 그런 어떤 것이 실체로 존재하는 지의 여부를 확실하게 알지 못하기는 해도, 그럼에도 불구하고 우리는 그것의 관념을 단지 지니기 때문에, 우리는 그것이 존재할 수 있으리라는 것을 그리고 만약 그것이 실제로 존재한다면, 생각에 의해서 우리가 규정할 수 있는 각기 부분은 동일한 실체의 다른 부분들과 반드시 실제로 구분된다는 것을, 확신할 수 있으리라. 동일한 길에서, 각기 것 하나 하나는 그가 생각한다는 것을 의식하므로, 그리고 생각 안에서 그는 생각하는 것이든 또는 팽창하는 것이든 각기 다른 실체를 스스로부터 배재할 수 있다는 것, 그렇게 간주된 우리 각 각은 실제로 다른 생각하는 실체와 육신적인 실체 각 각과 실제로 구분된다는 것이 확실하다. 그리고 비록 보다 더 친숙한 하나됨을 형성하기 불 가능 할 정도로 그렇게 영혼을 몸과 하나되게 하여, 신이 복합된 전체를 만들었긴 해도, 그 두 실체는 이런 하나됨에도 불구하고 실제로 구분되어 남을 것이다. 신이 그것들을 연결하여 묶는 것이 무엇이든, 신은 자신이 그것들을 분리 할 때 소유하는, 또는 하나를 다른 것과 따로 보존하는 힘을 그 자신이 제거 할 수 없었을 것이고, 그리고 신이 분리할 수 있는 또는 분리하여 보존할 수 있는 것들은 실제로 **구분**되는 것들이기 때문이다.

데까르트 철학 원리 61: 양상적 구분(distinctione modali)에 관하여,

고유하게 그렇게 불리우는 양상과 그리고 양상이 그것의 양상인 실체 사이의 양상적 구분과 그리고 동일한 실체의 두 양상들 사이의 양상적 구분등 **두 종류의 양상적 구분**들이 있다. *전자의 보기*를 우리는 우리가 실체와 다르다고 말하는 양상으로부터 실체를 따로 선명하게 지각(clar percipere)할 수 있지만, 다른 한 편으로 우리는 실체 그 자체 없이는 이러한 양상을 지성적으로 이해(intelligere)할 수 없다는 것 안에서 지닌다. 예를들어 꼴 또는 움직임 그리고 꼴 또는 움직임 이 양자가 그 안에서 존재하는 육식적인 실체 사이의 양상적인 구분이 있다. 긍정 또는 기억과 마음 사이의 비슷한 구분이 있다. *후자의 종류*의 예시를, 움직임으로부터 따로 꼴을 그리고 꼴로부터 따로 움직임을 인식할 수 있는 능력처럼, 우리는 두 양상들 중의 어느 하나를 다른 하나로부터 따로 인식할 수 있는 우리의 능력 안에서 지닌다. 비록 우리가 이것들이 그 안에서 들러붙는 공통 실체를 생각함 없이 그 한 또는 다른 것을 생각할 수 없기는 해도 말이다. 만약 예를들어 돌이 움직여진다면, 그리고 게다가 네모나다면, 우리는 실로 그것의 네모 꼴을 그것의 움직임 없이 숙고 할 수 있다 그리고 그 네모 꼴을 숙고함 없이 그것의 움직임을 상호적으로 숙고할 수 있다. 그러나 우리는 그 돌의 실체로부터 따로 이 움직임 또는 이 꼴을 숙고 할 수 없다. 어느 물체의 움직임이 다른 물체와 또는 그 마음과 그것에 의해 다르거나 또는 움직임이 의심과 그것에 의해 다르듯, 어떤 실체의 양상이 다른 실체와, 또는 다른 실체의 양상과 그것에 의해 다른 그 구분에 대하

여, 그 구분은 양상적이라기 보다는 실제적인 구분이라고 불리워져야하는 것처럼 나에게는 보인다. 이런 양상들은 그것들의 양상인 실제로 구분되는 그 실체들과는 따로 선명하게 숙고 될 수 없기 때문이다.

라이프니쯔의 데까르트 비판 60·61: 양상들 사이의 실제적 구분을 부정하는 것은 낱말들의 인정된 쓰임새에 있어서는 불필요한 변화이다. 밀납의 둥근 모습이 네모난 모습과 다르듯, 지금까지는 *양상들이 사물들로서(res) 간주돼 왔고* 그리고 *실제로(realiter)로 다르다*고 주장됐기 때문이다. 하나의 꼴에서 다른 꼴의 변형은 확실히 진실한 변화이다 따라서 그 변형은 실제적인(reale) 토대를 지닌다.

데까르트 철학 원리 62: 이성의 구분(논리적 구분)에 관하여(de distinctione rationis).

마지막으로 **이성의 구분**은 실체와 그리고 실체가 그것 없이는 불가능한 attributum들 중의 어느 하나 사이의 구분이다. 그러나 우리는 실체 자체의 뚜렷한(구분되는) 개념을 지닐 수 있다. 또는 우리가 그것들 중의 하나를 그것들 중의 다른 것 없이 생각하려고 시도하는 공통 실체의 그러한 두 [본질적인] 속성들 사이의 구분이다. 이러한 구분은 만약 우리가 그런 실체로부터 그런 [본질적인] 속성을 분리한다면, 그런 실체의 선명하고 뚜렷한 Idea를 형성할 수 없다는 것으로부터, 또는 두 가지 [본질적인] 속성들 중의 하나를 다른 하나로부터 분리한다면 그런 두 [본질적인] 속성들 중의 어느 하나의 선명한 지각을 지닐 수 없다는 것으로부터 명백해진다. 예를들어 지속(durare)하기를 그치는 실체는 어느 것이든 마찬가지로 존재하기 그치기 때문에, **지속**(duratione)은 생각(ratione) 안을 제외하면 실체와 구분되지 않는다. 그리고 우리가 대상들 안의 것들로서 간주하는 생각의 모든 양상들은 일반적으로 단지 생각에 있어서만, 공통 대상 안의 각기 다른 것들과도, 그것들의 생각인 대상들과도 다르다(불어각주: "그리고 예를들어 물체의 팽창과 물체의 나누어지는 [우연적인]propri t (속성)처럼, 동일한 것의 다른 생각들을 우리더러 받아들이게 하는 모든 [본질적인] 속성(attribut)들은, 우리가 때로 다른 것을 생각함이 없이 어느 하나를 혼돈하여 생각하지 않는한, 우리에게는 그것들의 대상인 몸과 다르다"). 나는 다른 곳(즉 제1철학에 관한 명상들에 대한 첫 반대들에 대한 대꾸의 끝 쪽)에서 이런 종류의 구분을 양상적인 것으로서 분류했다는 것이 나에게 떠오른다. 그러나 이런 구분들을 일반적으로 다루는 것만이 필요했다. 그리고 그 때에는 그것들 양자를 실제적인 것들과 단지 구분하는 것이 내 의도에 충분했다.

스피노자, 에티카, I, 정의 6: **신**에 의해 나는 절대적으로 무한한 것(**Ens**)을 지성적으로 [이해한다]. 이것이 각 각 영원하고 무한한 본질성을 표현하는 무한한 **속성**들로 이루어진 **실체**이다 per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam.

정의 6 설명(explicatio): 나는 그 종류에 따른(in suo genere)무한함이 아니라, 절대적으로 무한함을 말한다. 단지 그 종류에 따라 무한한 것의 경우, 무한한 속성이 부정되나, 절대적으로 무한한 것은 본질을 표현하는 것은 무엇이든지 그의 본질 안에 담지하며, 그리고 어떤 **부정**도 포함하지 않는다 Explicatio. dico absolute infinitum, non autem in suo genere. quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum

est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimt et negationem nullam involvit.

스피노자 정의 6에 대한 라이프니쯔의 비판: '나는 신을 절대적으로 무한한 것으로, 또는 영원하고 무한한 본질을 각 각 표현하는 무한한 속성들로 이루어진 실체로 정의한다'고 그는 말한다. 그는 *이 두 정의들이 등가(aequipollentes)들이라는 것을 보여주어야 한다.* 그렇지 않으면 하나가 다른 것 대신에 들어 설 수 없을 것이다. 만약 자신들을 통해 지각된 사물들의 자연 안에 많은 [본질적인] 속성들 또는 [우연적인] 속성들이 있다는 것이, 그리고 마찬가지로 여러 [우연적인] 속성들이 서로 양립할 수 있다는 것이 보여진다면 그 두 정의들은 등가일 것이다. 이 이외에도 심지어 이해됐을 때 조차, *정의된 것이 **가능**할지에 대한 어떤 의심을 허락하는 정의 각 각은 불 완전하다.* 비록 진실하고 선명하기는 해도 말이다. 이것이 바로 그러한 정의들이다. 왜냐하면 무한한 속성들을 지니는 것이 ***모순(non)***을 함축하지 않을지 여전히 의심스럽기 때문이다. 더 나아가서 동일한 단순한 본질이 많은 다른 [본질적인] 속성들을 통해서 표현될 수 있을지가 의문스러울 수 있다. 사실 복합 사물들에 관한 많은 정의들이 있다. 그러나 단순한 사물의 정의들은 단지 하나 뿐이다. 그것의 본질은 단지 하나의 길로만 표현될 수 있을 것처럼 보인다.

데까르트 철학 원리 63: 생각과 팽창은 하나는 마음의 자연을, 다른 하나는 몸의 자연을 이루는 것이라고 어떻게 구분되게(뚜렷하게) 알려질 수 있나.

생각과 팽창은 지성적인 실체와 육신적인 실체를 이루는 것으로 간주될 수 있으리라. 그렇다면 그것들은 생각하는 실체와 팽창된 실체 자체 이외의 그 어떤 방식으로, 즉 이런 길에서 가장 큰 선명함과 뚜렸함을 지니고 숙고되는 마음과 몸 이외의 것으로 반드시 숙고되지 말아야 한다. 더구나 우리는 팽창되는 실체 또는 생각하는 실체를 실체 그 자체 보다 쉽게, 또는 그 실체의 생각함 또는 팽창의 빠트려짐과 더불어 보다 쉽게 숙고한다. 왜냐하면 생각함과 팽창의 notionibus들로부터 실체의 notione을 추상하는 데에는 어떤 어려움이 있기 때문이다. 이런 (notio)은 실로 생각 자체 안에서만 다양하다(즉 논리적으로 다르다). 그리고 개념(conceptus)이 더 적은 것[proprium]들을 포괄하기 때문이 아니라 우리는 그 안에 포괄된 것을 다른 모든 것[notio]들과 정확히 구분하기 때문에 보다 더 뚜렷하다.

라이프니쯔의 데까르트 비판 63: *생각과 팽창을 생각하는 또는 팽창된 실체로 생각하는 것은 나에게는 정확하지도(rechtum)가능하지도 않는 것처럼 보인다.* 그러한 방편에서는 다분히 어떤 혐의가 있으며, 우리더러 의심스러운 것을 거짓으로 간주하라는 것과 비슷하다. 사물들의 그러한 왜곡은 마음들(animi)에게 완고함과 오류들을 준비해준다.

데까르트 철학 원리 64: 이 [생각과 팽창]것들이 어떻게 비슷한 방식으로 실체의 양상들로서 숙고될 수 있을까.

생각과 팽창은 마찬가지로 실체의 양상들로서 간주 될 수 있으리라. 그러는 한, 즉 동일한 마음이 많은 다른 생각들을 지닐 것이고, 그 변화지않는 그 크기를 지닌 동일한 몸은 여러 다양한 길들로, 어느 때는 보다 더 길게 그리고 보다 더 적은 폭과 깊이로, 그리고 다른 때는 더 넓은 폭과 더 적은 길이로, 팽창될 수 있으리라. 그렇다면 그것들은 실체와 양상적으로 구분되며, 그리고 만약 그것들이 서로로부터 분리된 실체들 또는 사물들로 간주되지 않고, 단순히 사물들의 양상들로서 간주된다면, 덜 선명하고 뚜렷하게 숙고될 수 있다. 그것들의 양상들인 실체들 안의 것들로서 그 양상들을 간주함에 의해서 우리들은 이런 실체들과

그것들을 구분해서, 실로 그것들인 그 무엇 대신에 그것들을 취하는 반면, 다른 한 편으로 만약 우리가 그것들이 그 안에 있는 실체들로부터 따로 그것들을 숙고하기를 바란다면 우리는 이것 자체에 의해서 그것들을 자-존(subsistentes, self-subsisting)하는 것들로서 간주해야 하고, 그리고 그래서 양상과 실체의 ideas들을 혼동할 것이기 때문이다.

데까르트 철학 원리 65: 우리들은 어떻게 비슷한 방식으로 그것들의 양상들을 아는가.

동일한 길에서 우리들은 지성과 상상력과 기억과 의지(volitionem) 등을 생각의 양상들로, 그리고 꼴들과 부분들의 위치와 그것들의 움직임들을, 팽창의 다양한 양상들로, 만약 우리가 그것들을 단지 그것들이 그 안에 있는 사물들의 양상들로서 숙고한다면, 가장 잘 파악 할 것이다. 그리고 우리가 단지 장소 움직임(locali)을, 그것을 생산하는 힘을 알려고 시도함이 없이, 생각한다면, 관련되는 한 움직임을 팽창의 한 양상으로 파악할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 적절한 곳에서 그러한 힘을 설명하려고 시도할 것이다.

스피노자 에티카 I 공리 1: 있는 모든 것들은 자신 안에 있든지 다른 것 안에 있다 omne quae sunt vel in se vel in alio sunt.
스피노자 에티카 I 공리 2: 다른 것을 통해 숙고(concipi) 될 수 없는 것들은 반드시 자신을 통해서 숙고되야 한다 id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.
스피노자 에티카 I 공리 3: 주어진 규정된 원인으로부터 결과가 필연적으로 잇따른다. 그리고 다른 한 편으로 만약 규정된 원인도 주어지지않으면, 결과가 잇따는다는 것은 불가능하다 ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.
스피노자 에티카 I 공리 4: 결과의 인식은 원인의 인식에 의존하며 그리고 원인의 인식을 포함한다 effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.
스피노자 에티카 I 공리 5: 어떤 것도 자신과 서로, 그리고 다른 것과 서로 공통으로 지니지 않는 것들은 지성적으로 이해 될 수 없다. 또는 하나의 개념은 다른 것의 개념을 포함하지 않는다 quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.
스피노자 에티카 I 공리 6: 진실한 관념(idea)은 관념화된(ideato) 것 또는 대상에 반드시 *상응한다* idea vera debet cum suo ideato *convenire*.
스피노자 에티카 I 공리 7: 비 존재로 간주될 수 있는 것의 **본질**은 **존재**를 포함하지 않는다 quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.
라이프니쯔의 스피노자 공리들 비판: 공리들에 대해서 나는 다음과 같은 코멘트를 만든다. **첫 번째 것**은 *'esse in se'는 것이 무엇인지 진술되지 않는 한 애매(obscurum)하다.* **두 번째 것과 일곱 번째 것**에는 어떠 코멘트도 필요하지 않다. **여섯 번째 것**은 *거의 성립할 수 없다.* 각기 관념이 실로 관념화된 것과 일치한(omnis enim idea cum suo ideato convenit,)[다면], 거짓 관념이 무엇인지를 보지 못하기 때문이다. **세 번째와 네 번째와 다섯 번째 공리들**은 *증명될 수 있다*고 나는 믿는다.

스피노자 에티카 I 명제 1: 실체는 자신의 변양들보다(affectionibus)자연스레 먼저 있다 substantia prior est natura suis affectionibus.
논증: 이것은 정의 iii과 iv로부터 선명하다.

정의3: 나는 **실체**에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요로하지 않는 것이다[자신의 개념이 다른 개념에 독자적으로 형성될 수 있는 그런 것이 실체이다] per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius *rei*, a quo formari debeat.

정의 4: **실체**의 **본질**(essentiam)을 구성하는 것이라고 지성이 실체로부터 지각한 것을 나는 **속성**(attributum)이라고 지성적으로 [이해한다] per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.

라이프니쯔의 스피노자 명제 1 비판: 실체는 자신의 변양들보다 즉 양상(modis) 보다 자연스레 먼저있다 substantia est natura prior suis affectionibus, id est modis. 실체의 변양들에 의해서 그는 양상들을 의미한다고 그는 정의 5에서 말했기 때문이다. 그러나 *자연스레 먼저 있다는 것이(quid sit esse natur concipitur)무엇을 의미하는 지를 그는 설명하지 않았다*. 그래서 이 명제는 선행하는 그것으로부터 증명될 수 없다. 그러나 'per natura prius alio 자연스레 다른 것보다 **더 앞선 것**'에 의해서 그는 '다른 것이 그것을 통해 지각(concipitur)되는 것'을 의미하는 것처럼 보인다. 그러나 이것에도 나는 어떤 어려움이 있다고 고백한다. 더 늦은 것(posteriora)은 단지 더 앞선 것에 의해서(per priora)만 지각[숙고]되지만, *마찬가지로 더 앞선 것도 더 늦을 것에 의해 지각되는 것처럼 보이기 때문이다*. '자연스레 앞서다 natura prius'는 이런 길에서, 곧, 다른 것이 지각 됨 없이 지각될 수 있는 그러나 다른 것은 반대로 그것의 개념이 없이는 지각 될 수 없는 그러한 것으로서, 정의 될 수 있으리라. 그러나 진실을 말하자면 '자연스레 앞서다'는 이것 보다 더 일반적이다. 예를들어 수 10은 6+4라는 것은 6+3+1이라는 속성보다 늦다. 이 후자 속성은 모든 것의 첫 속성에 더 가깝기 때문이다. 십은 1+1+1+1+1+1+1+1+1+1이다. 여전히 그것은 두 번째 그 속성 없이도 지각될 수 있다. 그리고 보다 더한 무엇은 그것이 두 번째 그 속성 없이도 증명될 수 있다는 것이다. 나는 다른 예를 덧 붙힌다. '세 내 각은 두 지각과 똑 같다'는 삼각형 안의 그 속성은 두 내각은 그 세 번 째 외각과 똑 같다는 속성 보다 자연스레 늦다. 그렇지만 전자는 후자 없이도 지각 될 수 있다. 그리고 실로 그 후자 없이도 논증될 수 있다. 비록 쉽지 않지만 말이다.

스피노자 에티카 I 명제 2: 자신의 [본질적인] 속성들이 다른 두 실체들은 어떤 공통적인 것도 지니지 않는다 duae substantia diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

논증: 마찬가지로 정의 3으로부터 보여진다. 각기 것은 반드시 자신 안에 있어야 하며, 그리고 자신을 통해 지각되야 하기 때문이다. 달리 말해서, 하나의 개념이 다른 개념을 포함하지 않기 때문이다 patet etiam ex defin. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

라이프니쯔의 스피노자 명제 2 비판: 다른 [본질적인] 속성을 지니는 두 실체들은 어떤 공통적인 것도 지니지 않는다. *만약 [본질적인] 속성들에 의해서 그가 자신들을 통해서 지각되는 [우연적인] 속성들을 의미한다면, 나는 그 명제를 타당한 것으로 인정한다*. 두 실체 A와 B가 있고, 그리고 c는 실체 A의 [본질적인] 속성이며 d는 실체 B의 [본질적인] 속성이거나 또는 c와 e가 모두 실체 A의 [본질적인] 속성이며 그리고 d와 f는 모두 실체 B의 [본질적인] 속성이라고 추측하면서 말이다. 그러나 만약 이 두 실체들이 다른 어떤 [본질적인] 속성들을

지니면서도 공통인 어떤 것을 지닌다면, [즉] c와 d가 A의 [본질적인] 속성들이고 그리고 d와 f가 B의 [본질적인] 속성들이라면, 그 경우가 달라진다. *만약 이런 가능성들을 그가 부정한다면, 그는 반드시 그 불 가능성을 논증해야 만 한다.* 아마 그는 다음처럼 그는 이런 반대에 대해 그 명제를 논증할 것이다-d와 c는 마찬가지로 동일한 **본질**(가정에 의해 동일한 실체 A의 [본질적인] 속성이면서)을 표현하고 그리고 d와 f도 동일한 이유에서(가정에 의해 동일한 실체 B의 [본질적인] 속성이면서)동일한 본질을 표현하므로, c와 f도 마찬가지로 반드시 그렇다. 따라서 A와 B는 동일한 실체라는 것이 잇따른다. [그렇지만] 이것은 가정에 반대된다. 따라서 두 개의 구분된 실체들이 어떤 공통인 것을 지닌다는 것은 불합리하다. *자신들을 통해 지각되지만 동일한 실체를 표현할 수 있는 두 가지 [본질적인] 속성들이 있을 수 있다는 것을 나는 인정하지 않는다고 대꾸*할 것이다. 이런 일이 일어날 때는 언제든지, 다른 길에서 동일한 것을 표현하는 그런 두 [본질적인] 속성들이 또는 최소한도 그것들 중의 하나가 더 나아가 분석될 수 있기 때문이다. 이것을 나는 쉽게 증명할 수 있다.

스피노자 에티카 I 명제 3: 어떤 것도 공통으로 지니지 않는 것들은 어느 하나도 다른 것의 원인일 수 없다 Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.
논증: 만약 그것들이 공통적인 어떤 것도 지니지 않는다면, 하나는 다른 것에 의해 지성적으로 이해 될 수 없다(공리 5: 어떤 것도 자신과 서로, 그리고 다른 것과 서로 공통으로 지니지 않는 것들은 지성적으로 이해 될 수 없다. 또는 하나의 개념은 다른 것의 개념을 포함하지 않는다 quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.) 따라서 공리4(결과의 인식은 원인의 인식에 의존하며 그리고 원인의 인식을 포함한다 effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.)에 따라, 하나는 다른 것의 원인일 수 없다.

라이프니쯔의 스피노자 명제 3 비판: 만약 두 가지 것이 어떤 공통인 것도 지니지 않는다면, 하나는 다른 것의 원인일 수 없다. 공리들 5와 4에 의해.

스피노자 에티카 I 명제 4: 둘 이상의 구분된 사물들 중 어느 하나는 다른 것에 의해서 그 실체의 [본질적인] 속성들의 차이에 의해 또는 자신들의 변양들에 의해 구분된다 Duae aut plures res distnctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex dibersitate earundem affectionum.
논증: 있는 각기 것들은 자신 안에 또는 다른 것 안에 있다(공리 1). 정의3과 5에 의해 이것, [곧] *실체와 그 변양들을 제외하면* 지성(intellectum)에 덧 붙혀지는 것은 아무 것도 없다는 것(extra intellctum nihil datur praeter substantias earumque affectiones). 따라서 실체들을, 또는 달리 말해서(공리 4), 실체들의 [본질적인] 속성들과 변양들을 제외하면, *여러 사물들이 그것에 의해 구분되는 지성 이외에는 그 어떤 것도 주어지지 않는다* Nihil ergo extra intellectum datur. Q.E.D.

라이프니쯔의 스피노자 명제 4에 대한 비판: 둘 또는 그 이상의 구분된 사물들은 자신들의 실체들의 [본질적인] 속성들의 다양함에 의해서 또는 변양들의 다양함에 의해서 구분된다. 그는 이것을 다음처럼 증명한다. 공리 1에 의해, 있는 각기 것은 자신 안에 있든지 또는 다른 것 안에 있다. 그것은 정의 3과 5에 의해 <u>실체</u>들과 그 실체들의 <u>변양</u>들 이외에는 지성

말고 다른 그 어떤 것도 있지 않다(extra intellctum nihil datur praeter substantias earumque affectiones)는 것이다. 여기서 *나는 그가 [본질적인] 속성들을 무시한다는 것에 놀란다.* 왜냐하면 정의 5에서 그는 단지 양상들에 의해서 실체들의 변양들 이해하기 때문이다. 그가 애매하게 말한는 것, 또는 *그는 지성 외부(extra)에 존재하는 사물들 중에[본질적인] 속성들을 포함하지 않는다는 것이 잇따른다.* 나머지 것들에 대해, 그는 자신들의 [본질적인] 속성들 또는 변양들을 통해서 지각될 수 있는 것들은 필연적으로 알려지며 그리고 따라서 마찬가지로 서로 구분된다는 것을 덧 붙힘에 의해서 그 명제를 더 쉽게 보여 주었을 것이다.

스피노자 에티카 1 부 명제 5: 우주 안에는 동일한 자연 또는 [본질적인] 속성을 지니는 둘 또는 더 많은 실체들은 있을 수 없다 In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.

논증: 만약 구분된 여러 실체들이 인정된다면, 그 실체들은, 자신들의 [본질적인] 속성들의 차이에 의해서 또는 자신들의 *변양*들의 차이에 의해서, 반드시 서로 구분 될 것이다(논증 4). 만약 단지 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서만이라면, 동일한 [본질적인] 속성을 지니는 하나 이외의 더 많은 것이 있을 수 없다는 것이 인정 될 것이다. 만약 자신들의 변양들의 차이에 의해서라면-실체는 자연스레 자신의 변양들에 앞서므로(명제 1)-, 변양들을 제껴두고, 그리고 자신 안의 실체를 숙고하기 때문에-이것은 진실이다(정의 3과 6)-, 서로 다른 실체 하나가 숙고 될 수 없다는 것이 잇따른다. 즉 (명제 4에 의해) 단지 실체 하나만이 인정 될 뿐이지 여러 실체들이 인정 될 수 없다는 것이 잇따른다. Q.E.D.

라이프니쯔의 스피노자 명제 5 비판: *'in rerum natura'에 의해서 무엇이 의미되는지가 애매한 것처럼 보인다*는 것을 여기서 나는 지적한다. 그는 'in universitate rerum existentium 존재하는 사물들의 전체 안에' 또는 'in regione idearum 관념들의 영역 안에' 또는 'in regione essentiarum possibilium 가능한 본질들의 영역 안에'를 그는 의미하는가? 그렇다면 동일한 공통의 [본질적인] 속성을 지닌 많은 본질들이 있지 않다는 것을 그가 의미하는지 또는 동일한 본질를 지닌 많은 개인들(individua)을 의미하는지가 선명치않다. 마찬가지로, 자연 전체를 포함하는 것을[본질적인] 속성에 의해서 의미하지 않는한, 나는 ***자연****이라는 낱말과 [본질적인]* ***속성****이라는 낱말을 왜 그가 등가의 것으로 취했*는지가 의아스럽다. 만약 [본질적인 속성은 자연 전체를 포함하는 것을 의미한다는] 이것이 추측된다면, 자신들을 통해서 지각되는 동일한 실체들의 많은 [본질적인] 속성들이 어떻게 있을 수 있는지를 나는 보지 못한다.

그 명제에 관한 그의 증명은 다음과 같다-만약 실체들이 구분된다면, 실체들은 변양들 또는 [본질적인] 속성들에 의해서 구분될 것이다. 만약 변양들에 의해서라면, 실체는 자연스레 자신의 변양들에 앞서므로, 명제1에 의해서, 실체들 역시 자신들의 변양들로부터 반드시 구분되야한다. 따라서 실체들은 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서 구분된다. 만약 [본질적인] 속성들에 의해서라면, 동일한 속성을 지닌 두 실체들이 있지 않다. *여기에 나는 감추어진 오류가 있을 것처럼 보인다고 대꾸한다.* 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서 구분될 수 있으면서도 여전히 두 실체들이 어떤 공통적인 [본질적] 속성을 지닐 것이기 때문이다. 마찬가지로 자신들에 독특한 다른 [본질적] 속성들을 덧 붙혀 지닌다면 [말이다]. 예를들어 A는 [본질적] 속성들 c와 d를, 그리고 B는 [본질적] 속성들 d와 e를 가질 수 있으리라. 더나아가서 나는 *이 명제 [5]가 증명되는 것을 제외하면 명제 1은 쓸모없다*고 기록할 것이다. 실체가 자신의 변양들 없이 지각될 수 있다는 것은 충분하기 때문에, 실체가 자연스레 그 변

양들 보다 앞서는지 또는 앞서지 않는지가 빠뜨려졌을 것이므로 [그렇다].

스피노자 에티카 1 부 명제 7: 존재는 실체의 *자연*에 속한다 Ad naturam substantiae periinet existere.
논증: 실체는 다른 외부적인 것에 의해서 생산될 수 없다(명제 6의 계론). 따라서 실체는 반드시 자기 자신의 원인이어야 한다. 즉 자신의 본질이 필연적으로 존재를 포함하거나 또는 존재가 그 실체의 자연에 속해야 한다[**정의1**: 자기-원인인 것에 의해서 나는 그것의 **본질**이 **존재**를 포함하는 것 또는 그것의 자연이 단지 존재하는 것으로서만 지각될 수 있는 것을 의미한다 Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit esistentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.]

라이프니쯔의 스피노자 명제 7 비판: 존재는 실체의 자연에 속한다. 명제 6에 따라, 실체는 다른 것에의해 생산될 수 없다. 따라서 그것은 자기 자신의 원인이다. 즉, 정의 1에 의해 실체의 본질은 존재를 포함한다. 여기서 그는 자신이 정의 1에서 주었던 *특별한 감각에서 '자기자신의 원인'이라는 낱말을 때로 사용하지만, 때로 공통적인 그리고 대중적인 의미에서 그 낱말을 사용한다*고 옳게 비판될 수 있다. 그렇지만 이것을 교정하는 것은, 만약 그가 정의 1을 어떤 공리로 변형시켜 '다른 것으로부터 있지않는 것은 무엇이든지 자기 자신으로부터 있든지 또는 자기 자신의 본질로부터 있다'고 말한다면, 쉽다. 그러니 여기에서도 다른 어려움들이 남는다. 그 추리는 **실체**는 **존재**할 수 있다는 추측에 근거해서만 단지 타당하기 때문이다. 실체는 다른 것에 의해서 생산될 수 없기에 실체는 자기 자신에 의해서 반드시 존재해야 하고, 그래서 필연적으로 존재해야 하므로 [그렇다]. 그러나 <u>가능한 실체 역시 지각될 수 있다possibilem autem substantiam, id est concipi posse</u>는 것이(실체는 가능 할 수도 있다는 것이, 즉 실체는 지각될 수 있다는 것이) 반드시 논증된다. 이것은 논증될 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 만약 어떤 것도 자기 자신을 통해 지각 될 수 없다면, 어떤 것도 다른 것을 통해서 지각 될 수 없을 것이고 따라서 어떤 것도 지각 될 수 없을 것이기 때문이다. 이것을 보다 뚜렷하게 보여주기 위해서, 우리는 만약 **a가 b를 통해 지각된다고 추측된다면, b의 개념은 반드시 a의 개념 안에 포함되는 것**으로 반드시 간주해야 한다. 그리고 다신 만약 b가 c를 통해 지각된다면, c의 개념은 b의 개념 안에 반드시 포함되는 것으로, 그래서 c의 개념은 반드시 a의 개념에 포함될 것으로, 간주해야 한다. 이렇게 계속 마지막 개념까지. 어떤 자가 만약 마지막 개념(ultimum)은 있지 않다고 대답한다면, 나는 그렇다면 어느 것이든 첫 번째 개념(primum)도 있지 않다고 대꾸할 것이다. 나는 다음처럼 증명할 것이다-다른 것을 통해 지각되는 것의 개념 안에는 낯선 요소들(alienum)을 제외한 그 어떤 것도 있지 않으므로, 많은 개념들을 통해서 진행하는 동안, 그 안에 있는 것은 무엇이든 [자신을 통해 지각되는 것이] 아니거나 또는 자신을 통해 지각되는 것을 제외하면 어떤 것도 있지 않을 것이다. 비록 새것이기는 해도 이러한 논증은 오류 불가능하다고 나는 믿는다. 이러한 논증의 도움을 받아서 <u>자신을 통해 지각되는 것이 지각 가능 할 수 있다 potest id quod per se concipitur concipi posse</u>는 것이 증명 될 수 있다. 그렇지만 여전히 여기서 추측된 가능의 감각에서 가능한지의 여부가, 즉 지각될 수 있는 것 뿐만 아니라 결국 첫 원인으로 환원될 수 있는 어떤 원인이 지작될 수 있는 그런 것에도 [해당되지는 지의 여부가] 의심스러울 수 있다. 왜냐하면 우리에 의해서 지각될 수 있는 각기 것이 따라서 생산될수(podrduci possunt) 있는 것은 아니기 때문이다. 양립할 수 없을 다른 더 중요한 것들 때문이다. 그래서 자신을 통해서 지

각되는 것(Ens)이 현실적으로 존재하는 것을 증명하기 위해서, 우리는 반드시 경험에 호소해야한다. 다른 것들을 통해 지각되는 것들이 존재하므로 그것들이 그것을 통해 지각되는 바로 그 어떤 것도 존재하기 때문이다. 그래서 *자기자신을 통해 존재하는 것이 있다는 것을 정확하게 증명하기 위해 당신은 전적으로 다른 종류의 추리가 필연적이라는 것을 본다.*

스피노자 에티카 1 부 명제 20: 신의 존재와 그의 본질은 동일하다. Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt.
논증: (마지막 명제[19?]에 의해) 신과 그리고 그의 모든 [본질적인] 속성들은 영원하다. 즉 (정의 8에 의해) 그의 [본질적인] 속성들 각 각은 존재를 표현한다. 따라서 자신의 영원한 본질을 설명하는 신의 동일한 [본질적] 속성들은 동시에 그의 영원한 존재를 설명한다-다시 말해, 신의 본질을 이루는 것은 동시의 그의 존재를 이룬다. 따라서 신의 존재와 신의 본질은 동일하다. Q.E.D.
계론 I: 따라서 신의 존재는, 그의 본질처럼, 영원한 진리라는 것이 잇따른다 Hinc sequitur 1. Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.
계론 II: 둘째로, 신 그리고 신의 모든 [본질적인] 속성들은 변할 수 없다는 것이 잇따른다. 만약 존재의 관점에서 변할 수 있다면, 그것들은 마찬가지로 본질의 관점에 있어서도 변할 수 있을 것이기 때문이다-즉, 명백히, 진실에서 거짓으로 변할 수 있다. 이것은 불합리하다.

라이프니쯔의 스피노자 명제 20 비판: 신의 본질과 존재는 동일하다. 그는 이것을 다음처럼 증명한다-신의 [본질적] 속성이 될 수 있는 모든 것은 그의 본질에 속한다. 그의 모든 [본질적] 속성들은 영원하며(명제 19)그리고 따라서 존재를 표현한다(영원성의 정의에 의해). 그러나 동일한 [본질적] 속성들은 마찬가지로, [본질적] 속성들의 정의에 의해 본질을 표현한다. 따라서 본질과 존재는 신 안에서 동일하다. *나는 이것이 본질과 존재는 동일한 것에 의해 표현된다는 것을 제외하면 그 어느 것도 잇따르게하지 않는다고 대꾸한다.* 마찬가지로 나는 *이 명제는 선행하는 명제를 전제한다*고 기록한다. 따라서 만약 선행 명제의 논증이 현재 명제의 논증에 그 선행 명제 자체 대신 적용된다면, *다음과 같은 끝사나운 순환이 현상으로 나타날 것이다.* 신의 [본질적] 속성들은 본질과 존재 양자를 포현하기 때문에 신의 본질과 존재는 동일하다는 것을 나는 증명한다. 그 속성들은, 속성의 정의에 의해, 본질을 표현하며, 그리고 그리고 존재를 표현한다. 그 속성들은 영원하기 때문이다. 그러나 존재를 포함하기 때문에 그 속성들은 영원하다. 그 속성들은 존재를 포함하는 신의 본질을 표현하기 때문이다. 그렇다면 언급하는 가운데 필요한 것은 그 속성들의 영원성과 명제 19이다. 그 문제는 신의 존재와 본질은 동일한 것이라는 것에 관한 증명 이상의 그 어떤 것으로도 환원되지 않기 때문이다. 신의 본질은 존재를 포함하므로 [그렇다]. 나머지 모든 것은 그 전체를 논증의 형식으로 비틀어 매기 위한 텅빈 짐짓 장치로 끌어 들여진다. *이런 종류의 추리 (rationcinationes)는 논증의 진실한 기교를 알지 못하는 사람들 사이에 아주 공통적이다.*
계론 1 비판: 따라서 그의 본질과 마찬가지로 신의 존재는 영원한 진리라는 것이 잇따른다. 나는 *이 명제가 선행 명제로부터 어떻게 잇따르는 지를 보지 못한다.* 사실 그 명제는 성행 명제 보다 훨씬 더 진실하며 선명하다. 만약 우리가 신의 본질은 존재를 포함한다고 추측한다면, 심지어 만약 본질과 존재가 동일한 것으로 인정되지 않는다하더래도, 그 명제는 한꺼번에 명백해지기 때문이다.
계론 2 비판: 신과 그리고 그의 모든 [본질적인] 속성은 불변적이다(immutabilis). *그 저자의*

진술과 그 진술에 관한 증명은 애매하며 혼돈스럽다.

스피노자 에티카 1 부 명제 21: 신의 어떤 [본질적] 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 모든 것들은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다. 또는 다른 말로하면, 그 말해진 [본질적] 속성을 통해서 영원하고 무한하다 Omina, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.
논증: (부정된 그 명제를) 가능하다고 (상정하여), 신의 어떤 [본질적] 속성 안의 어떤 것이 말해진 그 [본질적] 속성의 절대적 자연으로부터 잇따를 수 있는데, 그것은 동시에 유한하며 그리고 조건지워진 존재 또는 지속을 지닌다고, 예를들어 신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다고 지각해 보라. 이제 신의 속성으로 상정되는 한, 생각은 필연적으로(명제 11에 의해) 그 자연에 있어 무한하다. 그러나 신의 관념을 소유하는 한, 그것은 유한하다고 상정된다. 그러나 (정의 2에 의해) 생각에 이ㅡ해서 한정되지 않는한, 그것은 유한한 것으로 간주될 수 없다. 그러나 신의 관념을 구성하는한(유한하다고 상정되는 한이기 때문이다), 그것은 생각 자체에 의해 한정되지 않는다. 따라서 그럼에도 불구하고 (명제11에 의해) 반드시 존재해야 하는, 신의 관념을 구성하지 않는한, 그것은 생각에 의해 한정된다.

따라서 우리는 지금, 생각이 신의 관념을 구성하지 않음에도, 신의 관념이 자연스레 절대적인 생각인 한 그 자연으로부터 잇따르지 않는다는 것을 인정했다(그것은 신의 관념을 구성하는 것으로 그리고 마찬가지로 구성하지 않는 것으로 간주된다). 이것은 우리의 전제에 반대된다. 따라서 만약 신의 관념이 그 [본질적인] 속성 안에서 생각을 표현한다면, 또는 실로 신의 어떤 속성 안의 다른 것이(우리는, 보편적으로 적용되는 그 증명으로, 그 예를 취할 수 있기 때문이다)말해진 그 속성의 절대적인 자연의 필연성으로부터 잇따른다면, 말해진 그것은 반드시 필연적으로 무한해야 한다. 이것이 우리의 첫 욧점이다.

나아가서 그래서 어떤 [본질적인] 속성의 자연의 필연성으로부터 잇따르는 것은 한정된 지속을 지닐 수 없다. 만약 어떤 속성의 자연의 필연성으로부터 잇따르는 어던 것을 신의 어떤 속성 안에 존재하는 것으로 상정할 수 있다면, 예를들어 신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다 그리고 그것을 어떤 때는 존재하지 않는 것으로 또는 존재하지 않게 될 것으로 상정된다.

이제 신의 생각 속성은 반드시 필연적으로 변함없이 존재한다(명제 11과 그리고 명제 20 계론 2에 의해). 그리고 신의 관념의 지속의 한계들을 넘어서서(신의 관념을 어떤 때는 존재하지 않는 것으로, 또는 존재하지 않을 것으로 상정하면서), 생각은 강제로 신의 관념없이 존재할 것이다. 이것은 우리의 전제에 반대된다. 왜냐하면 생각이 주어지면 그로부터 신의 관념은 필연적으로 흘러나온다고 우리는 상정하기 때문이다. 따라서 생각 안에서, 또는 신의 어떤 속성의 절대적인 자연으로부터 필연적으로 잇따르는 어떤 것 안에서 표현된 신의 관념은 한정된 지속을 지닐 수 없다. 그러나 말해진 그 속성을 통해서 영원하다. 이것이 우리의 두 번째 요점이다. 동일한 명제가 어떤 [본질적인] 속성 안에서 필연적으로 신의 절대적 자연으로부터 잇따르는 어떤 것을 긍정할 것이라는 것을 염두에 두어 보라.

라이프니쯔의 스피노자 명제 21에 대한 비판: 신의 어떤 [본질적인] 속성의 절대적 자연으로부터 잇따르는 모든 것은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다 또는 이 동일한 속성을 통해 영원하고 무한하다. 그는, 쉬운 이것을 *애매하게 그리고 길게 논증*한다.

스피노자 에티카 1 부 명제 22: 신의 어떤 [본질적인] 속성으로부터 잇따르는 것은 무엇이든지, 그것이, 필연적으로 존재하고 그리고 무한한 어떤 변양에 의해서, 그 말해진 속성을 통해, 변양지워지는 한, 마찬가지로 반드시 필연적으로 존재하고 그리고 무한한 것으로 존재한다 Quicquid ex aliquo DEi attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.
논증: 이 명제의 증명은 선행 명제의 논증과 비슷하다.

라이프니쯔의 스피노자 명제 22에 대한 비판: 신의 어떤 [본질적인] 속성들로부터 잇따르는 것은 무엇이든지, 그것이 그러한 변양에 의해서 이 속성을 통해서 필연적으로 존재하고 그리고 영원한 것으로 변양지워지는 한, 반드시 마찬가지로 필연적으로 존재하고 그리고 무한해야 한다. *그는 그 논증이 선행 논증 안에서 진행하는 것으로 말한다. 그래서 역시 그것도 애매하다.* 나는 그가 그런 변양(modificationis)의 보기를 제공했기를 바란다.

De veritatibus primis(1686-1689)

1) 동일한 이성적인 진실들(inter veritates rationis idenicae, I, 176)과 저 사실적인 진실들(veritates faacti haec, I, 176) 중에 절대적인 첫 번째 진실들(Veritates absolute primis, I, 176)이 있다. 이[첫 번째 진실]들로부터 모든 경험이 *아프리오리하게* 증명될 수 있다. 즉 **가능한 모든 것은 존재하려 애쓰며**(omme possibile exigit existere, I, 176), 그리고 그 때문에, 만약 역시 존재하려 애쓰는 다른 어떤 것이 그것을 방해하지 않고 그리고 그것과 양립할 수 있다면, 존재한다는 것[이 그 첫 번째 진실(?)이다]. 이로부터 대부분의 사물이 그안에서 존재하는 사물의 연결(rerum scombinationem, I, 176)이 항상 존재한다는 것, 그래서 만약 우리가 a, b, c, d를 그것들의 본질과 관련하여 같은 반열(aequalia,I, 176)의 또는 같은 정도의 완전함으로 정립한다면, 즉 존재하려고 같은 정도로 애쓰는 것으로 정립한다면, 그리고 더 나아가서, d는 a와 양립불가능(incompatibile, I, 176)하지만, a는 d 이외의 어느 것과도 양립 가능하며 그리고 마찬가지로 b와 c도 그러하다고 정립한다면, 이로부터 d를 배제한 a, b, c의 연결이 존재한다는 것이 잇따른다(sequitur, I, 176). 왜냐하면 만약 d가 존재하는 것은 단지 c와 함께만 존재할 수 있는 것이라고 우리가 [말]하려 한다면, c, d의 연결이 존재 할 것이나, [이것은] a, b, c의 연결로서 완성되지 않기 때문이다. 그 때문에 이로부터 사물은 가장 완전한 방식으로(perfectissimo mode, I, 176)존재한다는 것이 분명해진다. 어떤 것이 존재하다는 것을 만약 사람들이 정립한다면, 모든 가능한 것은 존재하려고 애쓴다는 이 명제(propositio, I, 176)는 *아 포스테리오리하*

게 확립될 수 있다. 왜냐하면 모든 것이 존재하고 그리고 그런 연후에(tunc, at that time, I, 176) 가능한 모든 것이 그렇게나 존재하려고 애쓴 결과 역시 그것이 존재하거나 또는 존재하지 않기 때문이며, 그러고 나서야(tum, I, 176) 도대체 어떤 것이 다른 것에 앞서 존재하지 않는 근거(ratio, I, 176)가 반드시 주어지기 때문이다. 그러나 이것은 일반적인 **본질**의 또는 가능성의 근거를 통해서, 1)**가능한 것(possilbe,** I, 176**)은 자신의 자연에 따라 그리고 특히 자신의 가능성과 관련하여 그리고 자신의 본질의 정도에 따라(seu pro essentiae gradu,** I, 176**) 존재하려 애쓴다**는 것 이외의 다른 것이 주어지거나 정립될 수 없다. 만약 2)**존재하려는 어떤 경향이 그 자체 본질의 자연 안에 있지 않다면, 어떤 것도 존재하지 않을 것이다. 다른 어떤 것도 지니지 못하는 그 경향을 본질들이 지니지 않을 것이라고 말하는 것은 근거 없이 어떤 것을 말하는 것이기 때문이다**. 3)일반적으로 존재는 동일한 방식으로 각 본질에 관련되므로 [그렇다](주석 1: 만약 4)존재가 그 본질의 애씀 이외의 다른 어떤 것이라면 존재 자체가 본질을 지니거나 또는 새로운 어떤 것이 덧 붙혀진다는 것이 잇따를 것이다. 덧붙혀지는 그것에 대해, 이것의 본질이 존재하는지 아니면 존재하지 않는지 그리고 도대체 그것이 오히려 다른 것으로 [왜] 존재하는지를 사람들은 다시 물을 수 있을 것이다) 1)possibile exigere sua natura existentiam et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. 2)nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret, nam dicere, quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere est dicere aliquid sine ratine[1)], cum 3)generaliter vidatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo. ([주석1] si 4)existentia esset aliud quiddam, quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri potest, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia.), I, 176). 그럼에도 불구하고, 5)모든 순수 긍정 개념(omnes termini pure positivi, I, 178)은 서로 양립하기 때문에, 구분된 본질들은 맞서 싸운다는 것을, 이로부터 6)구분되는 사물들의 공존의 불가능성이 유래하거나 또는 [있는] 그대로 발생할 수 있다는 것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다(illud tamen adhuc hominbus ignotum est, 6)unde oriatur incompossibiltas diversorum, seu qui fieri possit, ut 5)diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se(I, 178).

우리 인식에 알맞은 첫 진실들은 경험들이다. 절대적으로 첫 번째 것은 아닌 각 진실은 하나의 절대적인 첫 번째 것으로부터 증명될 수 있다. 각 진실은 (증명될 수 있는[어떤 것이 증명되는] 그런 식으로는 증명될 수 없는) 절대적인 첫 번째 것으로부터 증명될 수 있거나, 또는 그 자체 하나의 절대적인 첫 번째 것이다. 그리고 그것이, 사람들이 늘 상 말하곤 하는, 7)근거(이유) 없이는 어떤 것도 덧붙혀지지 않는다는 것, 8)더욱이 근거없이는 어떤 것도 발생할 수 없다는 것이다(et hoc est, quod dii solet, 7)nihil debere asseri sine ratione, 8)imo nihil fieri sine ratione etc. I, 178).

de contingentia(1686-1689)

신 안에서는 존재가 본질과 구분되지 않거나 또는 이것은 신은 본질적으로 존재하는 것이라는 것과 *동일하다*. 그 때문에 신은 필연적인 것(**Ens**)이다 in deo existentia non differt ab essentia, vel, quod *idem est*, deo essestiale est existere. unde deus est ens necessarium, I, 178).

[1)] '주석 1'이 붙은 자리이다.

창조된 것들은 **우연**적이다. 즉 존재가 자신의 본질로부터 잇따르지 않는다 creaturae sunt contingentes, hoc est existentia non sequitur ex ipsarum essentiaII, 178).

개념들의 분석으로부터 증명될 수 있는 필연적인 진실들이 있다. 그래서 이것들은 결국 동일한 것들로 이행한다. 그래서 대수학에서처럼, 결국 서로에 상응하는 값들로부터 *동일한* 방정식(aequatio *identica*, I, 178)이 유래한다. 즉 동일한 진실들은 모순율에 의존한다(seu veritates necessariae pendent ex principio contradictionis. I, 178).

우연적인 진실은 모순율로 환원될 수 없다. 그렇지 않으면, 그것들 모두는 필연적이 될 것이며 그리고 **현실적으로 존재하는 저것과는 다른 가능성들**이 있을 수 없을 것이다(nec alia essent possibilia, quam quae actu ad existentiam perveniunt. I, 178).

신 뿐만 아니라 창조된 것도 존재한다고 그리고 **필연적인 명제**들은 **우연적인 명제**들보다 적게 진실한 것은 아니다고 우리가 적게 말하지 않으면 않을수록, 우연적인 존재(existentiae contingentis, I, 178)와 본질적인 진실의 개념(notio, I, 178)안에는 공통된 어떤 것이 놓여있다는 것은 필연적이다.

내 의견에 따르면, **필연적인 진실**들의 경우에는 어떤 경향을(inclinans, I, 178) 요구하나, **우연적인 진실**들의 경우에는 (그 경향을) 빌려주는, 비 동일 명제들의 근거가 항상 주어질 수 있다는 것이 각기 진실에 공통적이다.

그리고 **우연적인 존재**들(existentibus contingentibus, I, 178)과 마찬가지로 **필연적인 존재**들에게는 그것들이 자신들의 쪽에서 정립될 수 있는 근거들을(rationis, I, 178) 다른 쪽들보다 더 많이 지닌다는 것이 공통이다.

필연적이든 우연적이든 각기 진실한 보편 긍정 명제에게는 *술어와 주어의 어떤 연결*이 성립한다는 것이 고유하다. 동일한 것들의 연결은 그 자체 드러나지만, 나머지 것들의 경우에 그 연결은 항들의 분석(개념들의 분석, analysin terminiorum, I, 180)을 통해서 [현상으로] 나타난다.

이런 비밀 안에, 앎의 어떤 수단도 소유하지 못한 자에게는 쉽게 인식될 수 없는, 필연적인 진실들과 그리고 우연적인 진실들 사이의 구분이 꽃혀있다. 즉 사람들은 **필연적인 명제**들의 경우에 임의적으로 더 정립된 분석을 통해서 하나의 동일한 방정식(똑 같음, aequationem identicam, I, 180)에 도달한다. 그리고 심지어 이것은 기하학적인 엄밀함을 가지고 진실성을 증명하는 것을 말한다. 그러나 **우연적인 명제**의 경우에는 근거들의 근거들을 통해서 *무한히*(in infinitum, I, 180)그 분석이 진행한다(발표문 351). 그래서 사람들은 결코 완전한 증명을 지니지 못한다. 비록 항상 하나의 근거가 진실을 위해 성립하고 그리고 정신직관을 가지고 무한한 계열을 꿰뚫어 보는 신으로부터만 단지 완전하게 보여지기는 해도 말이다.

기하학과 수론으로부터 가져와지는 예(exemplo, I, 180)는 하나의 예시(illustrari, I, 180)일 수 있다. 주어의 개념 안에 술어의 개념(notionem, I, 180)이 포함된다는 것이 보여질 때까지 **필연적인 명제**들 안의 술어와 주어를 분석하는 일이 계속 이어진다는 것은 수의 경우에 사람들이 하나의 공통된 분모에 도달할 때까지 계속되는 분석(교환하는 나눔, continuam analysin(alternarum divisionum), I, 182)을 *유한하게* 해 나갈 수 있는 것과 같다. 그러나 비 통약적인(incommensurabilibus, I, 182)수들 자체의 경우에도 그러한 방식으로 하나의 비율 또는 비교(proportio sive comparatio, I, 182)가 주어진다. 유클리트에 의해서 증명된 것처럼. 설령 해결이 *무한히* 계속돼서 결코 끝나지 않더라도 말이다. 그래서 개념들의 연결 또는 **우연적인 명제**들에 있어서의 진실이 주어진다. 만약 이러한 연결이 역시 분석을 통해서 동일명제 또는 모순명제 또는 필연성으로 결코 거슬러 올라 갈 수 없을 때도 [말이다]

9)신이 최상의 것을 선택한다(deus eligit optimum necessaria sit, I, 182) 라는 또는 10)그것은 오히려 하나의 그리고 자신의 첫 자유로운 결정이다 라는 명제가 **필연적**인가 라는 물음이 제기될 수 있다.

마찬가지 비슷한 방식으로, 11)존재하지 않는 것 보다 존재하는 근거가 더 크지 않고는 어떤 것도 존재하지않을 것이다(nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione., I, 182)라는 이러한 명제가 **필연적**인 것인가라는 물음이 제기될 수 있으리라.

술어와 주어의 연결은 각 진실 안에서 성립한다는 것은 확실하다[1] 만약 아담이 죄인으로서 존재한다고 말해진다면, 죄인의 이 개념 안에 어떤 것이 놓여있다는 것이 그 때문에 필연적이고, 그 때문에 그는 존재한다고 말해질 수 있다.

신은 결코 지혜 이외의 달리 행동 할 수 없다는 것이 그래서 그것은 그의 근거들이 인식될 것이고 그의 최상의 정의와 선과 지혜가 인식되고 요구된다는 것을 말한다는 것이 인정하도록 보여진다. 그리고 동시에 좋은 즐거움(beneplacitum, I, 182)일 수 없는 쾌락(purplaciti, I, 182)의 경우가 결코 있지 않다는 것도 보여진다.

각기 특별한 경우에 어떤 과정이 *무한함으로* 귀결되므로, 우리는 그 경우 존재의 진실한 형식적인 근거를 인식할 수 없기 때문에, 우연적인 진실은 *아 포스테리오리하게* 즉 경험을 통해서 인식하며 그럼에도 불구하고 그것은 동시에 근거와 경험 자체를 통해 준비된(그러는 한 우리에게 사물들 안으로 쇄도하는 것이 주어진다) 보편적이고 일반적인 것으로서 받아드려진다는 것으로, 그리고 13)근거 없이는 어떤 것도 발생하지 않으며 그리고 대립된 사물들 중에서 항상 보다 더 근거를 지닌 것이 발생한다는(nihil fieri sine ratione, et ex ppositis semper illud fieri, quod plus rationes habet. I, 184) 신에 의해 우리 정신에게 심어진 저 원리(principium. I, 184)으로, 충분하다.

그리고 자신의 지혜의 진실한 근거들에 들어맞을 것 이외의 길로는 신 자신은 행동을 야기하지 않는 거처럼, 그렇게 신은 이성적인 피조물들을 창조했다. 그래서 피조물들은 우세한 [근거들에] 들어맞는 것 이외의 길로는 결코 행동을 야기하지 않지 않는다. 이것은 피조물들에게 이성의 자리에 들어서는, 진실한 또는 분명한 **경향**(veras vel apparentes inclinantes. I, 184)을 빌려준다는 것을 말한다.

그 때문에 그러한 원리가 주어지지 않는다면, 도대체 우연적인 사물들의 경우 어떠한 진실의 원리도 주어질 수 없을 것이다. *모순의 원리*가 저 [우연적인 사물의] 경우에는 어디에서도 발생할 수 없기 때문이다.

14)모든 가능한 것이 존재하게 되는 것은 아니라는 것을 확실하게 집어 들어야 한다(pro certo habendum est non omnia possibilia ad existentiam pervenire, I, 184). 그렇지 않으면 사람들은 어느 곳에도 그리고 그 언제도 존재하지 않을, 소설 속의 어떤 인물도 생각해 낼 수 없다(발표문 350). 모든 가능한 것이 존재한다는 것은 오히려 나타나지 않을 것처럼 보인다. [가능한 것들 중] 반대되는 것이 방해 할 것이기 때문이다. 그리고 15)가능한 것들의 무한한 계열이 주어진다(et dantur infinitae series possibilium, I, 184). 그러나 16)어느 경우에든 하나의 계열이 다른 계열 안에 포함될 수 없다. 각기 계열은 보편적이기 때문이다.

이 두 명제들로부터 나머지 것들이 잇따른다.

---

[2]) 12)존재하는 것은 존재하는 것을 통해서는 어떤 형상도 받아들이지 않는다는 것은 확실하다(illud certum est, quod existit non accipere novam formam existendo. I, 182) 라는 수고에서의 이 단락의 첫 문장

15)신은 항상 완전성 또는 지혜의 두드러짐 속에서 항상 행동한다 deus semper agit cum charactere perfectionis seu sapientiae(I, 184).

16)모든 가능한 것이 존재하게 되는 것은 아니다non omne possibile ad existentiam pervenit(I, 184).

17)진실한 보편 긍정 명제 각각의 경우 술어는 주어 안에 포함된다. 이것은 술어와 주어의 연결이 주어진다는 것을 말한다in omni propositione universali affirmativa vera praedicatum niest subjecto, seu datur connexio praedicati et sujecti(I, 184).

자신의 존재 근거(이유)가 보다 더 큰 명제가 [결국] 존재한다(propositio existit cuius major existendi ratio est, I, 184)는 이 명제를 내가 *필연적인 것*으로 정립한다면, 이로부터 자신의 존재 이유가 더 큰 명제는 필연적인 것이라는 것이 잇따른다는 것에 관해 사람들은 반드시 살펴봐야 한다. 그러나 잇따르는 그것은 올바르게 부정되야 한다. 왜냐하면 그것이 필연적인 명제의 정의라면, 그것의 진실성은 기하학적인 엄밀함으로 증명될 수 있다는 것이 각 경우에 나타날 수 있으며, 그래서 각기 것 그리고 단지 진실성 만이 보다 더 큰 존재 [존재] 근거를지닌다는 명제 또는 신은 항상 가장 지혜로운 방식으로 행동한다는 명제가 [기하학적인 엄밀함으로] 증명될 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 이것으로부터 우연적인 명제 A는 보다 더 큰 근거(이유)를 지닌다는 또는 우연적인 명제 A는 신적인 지혜에 상응한다는 명제가 [그런 방식으로] 증명될 수 없다. 그리고 이것으로부터 우연적인 명제 A가 필연적이라는 것도 잇따르지 않는다. 그리고 설령 그 때문에 신이 필연성을 가지고 최선의 것을 선택한다고 하더래도, 그럼에도 불구하고 그 때문에 최선의 그것이 *필연적이지는* 않다. 신이 최선 것을 선택한다는 것은 필연적인 것이다는 것이 만약 진실이라면, 그럼에도 불구하고, 최선의 것은 *필연적이라는* 것이 잇따르지 않는다[1]. 그 때문에, 설령 신은 최선의 것을 선택한다는 것이 필연적이라는 것은 최선의 것이 필연적이라는 것을 말한다고 할지라도, 그럼에도 불구하고 선택된 것은 *필연적이라는* 것이 잇따르지는 않는다. 그것이 최선의 것이라는 것에 관한 어떤 증명도 주어질 수 없기 때문이다. 여기에서 *잇따름의 필연성과 잇따르는 것의 필연성 사이의 구분이 어떤 방식으로든 생겨난다.* 그래서 잇따름의 필연성의 근거인 첫 번째 것이, 최선의 것의 오류 불가능한 선택의 근거에 관한 저 인정된 가정에 따라, 그 자신으로부터 필연적인 잇따르는 그것이 *필연적이라는* 것을 [확보해주지] 않는다. 최선의 것은 정립되기 때문이다.

신은 진실한 최선의 것을 선택한다는 것이 비록 필연적이기는 해도, 그럼에도 불구하고 이로부터 신이 잇따르는 것은 아니다[1]. 이것은 신에게 가장 완전한 방식의 활동(operandi. I, 186)을 덧 붙혀주는 것보다 더 확실하게 나타난다. 그 때문에 창조된 것들의 경우 그것들이 가장 크게 나타나는 근거에 들어 맞게 행동할 것이라는 것은 확실하지 않다. 이러한 명제 자체는 그 피조물들의 경우에 [기하학적인 방식으로] 증명될 수 있는 것이 아니다.

de dispositionibus internis(1686-1689)

은 라이프니쯔에 의해서 삭제된다.

[3]) 이 문장은 수고에서 라이프니쯔에 의해서 삭제된다[줄을 그음으로서 제거된다?]그리도 대신에 그 문장 대신에 그에 잇따르는 것이 덧 붙혀진다.

[4]) 이 단락의 이 첫 문장은 라이프니쯔에 의해서 수고에서 삭제된다.

우리의 자유에 맞서, 의지의 근거는(rationem volendi, I, 188)외부로부터 온다는, 즉 육신의 기질(corporis temperamento, I, 188)로부터 또는 대상들의 인상들로부터 온다는 이의 제기가 있다. 나는 마음 자체의 내적 **성향**도 함께해야 한다(concurrere et dispositiones internas ipsius mentis. I, 188)고 답한다. 마음의 현재 성향(소질)은 육신의 과거의 인상들로부터 또는 외부의 것들로부터 유래한다고 당신은 굽히지 않을 것이다. 나는 그러나 논쟁의 여지가 있는 어떤 것을 제공함에 의해서, 즉 외부로부터 오지 않는 어떤 근원적인 성향이 마음 안에(in mente, I, 188) 있다고, 나는 답한다. 그 때문에 마음 자체는(mentes ipsas, I, 188) 자신의 근원적인 자연을 근거로 서로 비슷하지 않다고 사람들은 반드시 말해야 한다. [그러나] 사람들은 일상적으로 [이것이] 그 자연의 반대라고 생각한다. 그를 위해 나는 역시 한 번 더 다른 재원으로부터 확실한 논의들을 제공한다. 마음(mens, I, 188)은 다른 경우에 완전할 것이며 그리고 외부의 것에 더 강하게 저항 할 수 있다는 것. **자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다**(발표문 356, 378). 신은 당신에게 더 큰 힘을 도대체 주지 않았다고 당신은 하소연 함으로서 굽히지 않으러 들 것이다. 나는, 만약 신이 그렇게 행동하셨다면, 당신은 당신이 아닐 거라고 답한다. 왜냐하면 신은 당신이 아니라, 다른 피조물을 생산하셨을 것이기 때문이다.

[완전 개념과 개별적인 실체]

보편적인 종합과 분석, 또는 발견과 판단의 기술(1679?, 교재 229쪽)
형이상학 강론(1686,)**아놀드와의 편지 I**(1686-87)

개념의 종류:

ㄱ)뚜렸한 개념: 자기를 통해 이해되는(자명한) 것. 예를들어 **Ens**(교재 230)
ㄴ)혼돈스러운 개념: 자기를 통해 지각되나, 개념들에 의해 충분히 묘사되지 않음. 예를들어 색.
명목 정의(definitione nominale, 요소 또는 부호의 열거에 의한 정의) 불 가능

ㄷ)원초적 개념: 어떤 요소들도 지니지 않음
ㄹ)파생 개념: 원초적 개념으로부터 파생 됨-원초적 개념들의 연결

*)정의들:
*-1)**실재 정의**(definitionibus realibus): 가능함을 보여주는 것으로서, 원초적 관념들로 환원된다 - 충전적이고 직관적이다(adaequatam seu intuitum).

공리들: 본성 상 분명히 논증 불 가능한 것들이다. 그러나 일상적인 공리들은 모두 동일율로 환원될 수 있다. 심지어 모순율(동일한 것이 동시에 있고 그리고 있지 않을 수 없다)까지도 동일율의 그 반대를 추측하므로서 획득될 수 있다. 따라서 동일율이 진실의 최상의 기준이다.

동일성이 아닌 명제: 술어가 주어 안에 뚜렷하게(expressenent, 교재 306) 포함되지않고, 단지 **잠재적으로(virtuellement)만 반드시 포함**된 명제. 주어가 술어 안에 있다고 할 때의 '안에 있다'(**in-esse**)의 의미가 바로 이런 의미이다.

*) *데카르트의 신 존재 증명*: 신은 완전하다는 정의로부터 존재를 이끌어 냄.
토마스: 이 증명은 1)신이 있다는 것을 가정한다.
라이프니쯔: '1)'을 2)신은 본질을 지닌다로 해석-이 본질은 장미의 본질과도 같다(장미의 존재는 장미의 본질을 따른다)
3)이러한 본질은 가능성 개념이다 - 가능성 개념 증명(교재 231)

종합(Synthesis)과 분석(Analysis)의 구분

원리를 기준으로: 종합(원리로부터 출발하여 답 발견)
분석(답 발견위해 원리로 향함):
ㅁ)대(代)수학적(Algebra) 방식: 보통 도약.
ㅂ)환원적 분석: 드뭄

발견수단을 기준으로: 종합(연결기교)-어떤 것의 쓰임새와 응용을 발견하는 수단
분석-그 어떤 것 자체를 발견하는 수단

쓰여지는 회수에 따라: 종합(많다)-**연결기교**(Ars Combinatorum, 교재 233)로서, 사물 일반의 형식들과 질 일반 그리고 이와 비슷한 것들을 다룸. 그러나 대수학과는 다르다: 대수학은 량적인 형식(똑 같음과 똑 같지 않음)를 다룬다. 그리고 연결기교에 예속된다. 연결기교의 규칙을 사용한다)
분석(드물다)

[8-14]개별적인 실체(의 개념)은 무엇인가?

개별실체(Substance individuelle) 또는 완전한 있음(un estre complet).

명목적인 정의(다른 것의 속성이 되지 않는다)만으로는 충분치 못하다. 그래서 '*-1'**실제정의**가 필요함: 속성이 되지 않는다는 것은 무엇을 의미하는가? 속성은 사물들의 자 연 안에 그 토대를지닌다. 그래서 주어를 이해하면 주어에 속한 술어 를 이해하게 된다. 속성이라는 것은 안에 있다는 것이고, *안에 있다*는 것은 잠재적으로 포함됐다는 것이다.

우연적인 있음(예: 알렉산더)이란 그 주어의 모든 속성을 포함하고 있는 것이 아닌 것.

개별실체

는 창조에 의해 시작하고, 무화(無化)에 의해 사라진다.

의 신의 **창조**:

신은 세계의 다른 *직관*(veves, 교재 311)에 따라 다양한 실체를 생산한다. 그리고 일종의 **유출(d'emantion)**에 의해 법칙적으로 생산하며-우리가 생각들을 생산하는 것처럼-, 보존한다. 이렇게 창조된 실체는 신에 의존한다.

신은 영광을 드러내기 위해 우주의 직관으로부터 그 앎을 통해 생산한다.

개 수에는 증감이 없다.

중 천사와 지성은 가장 낮은 종이다(토마스)-단 종차는 기하학적인 질이다.

는 신 이외에는 자기 자신 이외의 그 어떤 것과도 독립적이댜(교재, 312, 337)-세계와 떨어져 있다.

는 자신의 방식으로 각자 전체 우주와 신을 표현한다-신의 특성(무한한 지혜, 전능)을 가능한 한, 모방하려 한다. 혼돈스럽지만 포함한다(닮는다)-모방하면서 자신의 힘을 확장한다. 그리고 각 실체는 우주의 그 *직관*에 알맞게 우주를 표현한다-이 직관은 항상 진실하다. 신의 직관은 항상 진실하기 때문이다. 그래서 우리의 지각들은 항상 진실하다. *기만하*는 것은 우리로부터 오는 우리의 판단일 뿐이다.

모든 실체들의 지각 또는 표현들은 상호 상응한다. 우리 자신의 있음의 결과로서만 우리에게 발생하는 모든 것(**현상, phenomenes**)은 우리 안의 세계와 일치하는 질서를 지닌다. 그래서 모든 실체들은 확립된 이성 또는 법칙을 주의깊게 따르면서 서로 마주친다. 미리 예정된 날 자에 한 곳에서 사람들이 만나듯 말이다.

모든 것들이 동일한 현상들을 표현하지만, 이런 표현들이 정확히 유사한 것이 아니라 요히려 **비례**적이댜(proprtionales, 교재 312). 자기 관점에 따라 동일한 현상을 말하기 때문이다. 모든 현상들 사이의 상호 일치의 원인은 신이다. 신이 모든 개별자들을 연속적으로 유출하는 우주 전체를 보기 때문이다. 그래서 신 없이는 상호 연결이 있을 수 없다.

각 각은 곧 완전한 있음들은(estre comple, 교재, 337) 전체 우주를 자신의 길로 어떤 관점(관계) 안에서 표현한다. 그리고 선행 상태들은, 우연이든 필연이든, 이전 상태들의 결과이다.

개별적인 실체들은 다른 실체들에 작용하지도 작용받지도 않는다. 각 각 발생한 모든 것은 단지 자신의 완전한 개념의 결과일 뿐이다. 이러한 개념은 모든 속성들을, 사건들을 포함한다. 생각들과 지각들 이외의 그 어떤 것도 우리에게서 발생 할 수 없다. 미래의 생각들과 지각들은 단지 선행하는 것들의 결과일 뿐이다. 우연적이다.

들의 상호 작용(le commerce)은 가능한가? 모든 피조물들은 동일한 군주에 의해서 동일한 의도로 연속적으로 생산된 것들이므로, 동일한 우주를 표현한다. 그리고 이 과정에서 정확이 서로 상응하며, 서로에 작용한다(교재, 337). 다른 것의 원인이 되는 것 보다 더 뚜렷하게 어떤 것을 표현하기 때문이다. 이것은 우리가 움직임을 바다가 아니라 배의 탓으로 돌리는 것과 같다. 그러나 상호 작용이 실제 물리적인 영향 또는 의존으로 이해 돼서는 안된다. 이러한 영향은 결코 뚜렷하게 숙고 될 수 없다.

실체에로의 상응(l'accord) 또는 일치(concomitance)의 가정만이 모든 것을 설명한다(교재, 338) 그러나 육신적인 실체의 서로의 행위는 부정된다. 그럼에도 그 행위는 선명한 것처럼 보인다. 이것은 심상, 무지개 등과 같다. 몸은 뭉쳐진 것들이다. 마치 돌무더기처럼(물리학의 미립자). 그렇지 않으면, 연장될 수 없다.

개별실체의 개념

은 *종들의 가장 추상적인 개념들과 다르다.* 종들의 이러한 가장 추상적인 개념은 추상적인 또는 영원한 진실들만을 포함하며, 신의 명령에 전혀 의존하지 않는다. 반면, 개별적인 실체의 개념들은 우연적인 진실 또는 사실적인 진실만을 담고 있으며, 마찬가지로 신의 자유로운 명령들을 잠재태로(교재, 332) 포함한다. 바로 신의 자유로운 이 명령은 존재 또는 사실들의 주요 재원이며, 그리고 **신성한 오성 안의 *본질*은 *의지*의 어떤 숙고들보다 먼저다**.

개별실체들의 개념이 자신의 모든 사건들을 포함한다는 것은 ㅂ)진실 명제의 긍정(신임명령의 긍정)이란 주어 안에 술어가 있다(포한된다)는 것이다(교재, 337). 그런데 ㅇ)명제 항들 사이의 연결 토대가 반드시 있다. 이것은 그 항들의 개념들 안에서 발견된다. 'ㅇ)'이 가장 큰 원리이다.

안에는 그 실체 안에서 발생할 수 있는 모든 것이 한꺼번에 **잠재적으로**(발표문376)포함돼 있다. 원의 **본질** 안에서 그로부터 연역되는 모든 속성들을 볼 수 있듯이 말이다. 이러한 연역들은 가정 필연적인, 그것의 반대가 어떤 모순도 함축하지 않는 그런 연역(연결)들이다. 그리고 미래의 *우연*적인 속성들은 단지 신의 오성과 의지 안에서만 실재성을지닌다. 미래 우연들의 형상은 신이 미리 준 것들이다. 그러나 이런 형상들에게 우연이 반응하는 것은 *필연*이다.

는 그 개념 안에 모든 경험적인 상황들과 사건들을 포함한다.

에 관한 이전의 스콜라 철학자들의 논의는 선행하는 속성을 가리키는 시간을 지니는 **시계**를 어디에서 그 속성이 성립하는지를 조사함이 없이 주장하는 것과 같다.

개별실체로서의 자아(교재, 334)

자아라는 개념은 개별실체의 개념과는 또 다르다. 단순히 생각하는 실체로서의 자아는 충분치 않다. '나'를 다른 가능한 정신들과 구분하는 것은 무엇인가. 나(라이프니쯔)는 이에 관해 혼돈스러울 뿐이다.

나 자신은 나의 모든 속성들의 주어. 그리고 나의 개념은 다른 모든 조건들을 포함한다. 그리고 다른 인격 또는 다른 가능한 우주가 있다. 그(신)는 아담을 인격으로 취한다 (가능한 아담들-가능한 실체들, 교재 335)

개별자들의 가능성.

개별자들의 가능성들은 ㅈ)자신들의 개념 안에 자신들의 원인들(곧 신의 자유로운 명령)의 가능성으로 포함돼 있다. 그러나 이러한 가능성들은 *종들의 가능성들과는 'ㅈ)'에 있어 다르다*. 종들의 가능성들은 영원한 진실들의 가능성들로서, 신의 **의지**를 포함하지 않고 단지 신의 **오성**에만 의존한다. **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다** (les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333)

나아가서 개별자들의 가능성들은 무한하다. 무한한 이러한 가능성은 신의 주요한 의도에 의존한다(333쪽 교재) 이 의도는 곧 신의 주요한 명령 또는 가능한 우주의 일반적인 질서 법칙은 가능성들의 합리성 하에서 숙고한다. 아담의 개념 역시 다른 개별적인 실체들의 개념과 마찬가지로 신의 의도 때문에 발생한다.

순수가능한 실체들의 실재성(le realitéd des substances puremnet possibles, 교재, 336)

이것들은 키메라들이 아니라, 신이 결코 창조하지 않는 것들이다. **가능한 것은 신성한 오성안에만 있는 그것의 개념을 형성 할 수 있는 것이라고 불리운다. 이러한 가능 실제들의 영역(le pays les raelitès possibles)안에서만 모순을 함축하지 않는 완전한 네모꼴을 판단한다**.

만약 **순수 가능을 거부한다면, 우연과 (선택의) 자유가 파괴된다**. 신의 결정은 신의 자유로운 명령에 의존한다.

실체적 형상(forme substantielle)은 영혼과 관련된, 몸 안의 어떤 것(교재 309)으로서 현상적으로는 변하지 않는다. 그러나 실체적 형상은 **지성적인 영혼(des ames intelligendes)**과는 다르다. 후자는 자연스레는 결코 사라지지 않으며, 자신들의 행위를 알고 있고 자신들이 무엇이라는 것도 알고 있다. 이것이 **처벌과 보상의 근거**(310 교재) 이다.

자연(교재 338)은 수학적으로 그리고 기계적으로 설명된다. 그러나 그 법칙은 수학적인 연장이 아니라 형이상학적인 이유들에 의존한다.

**자유와 관련되는 글들

연속체의 합성의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다(발표문 356, 378).

[힘의 개념과 모나드]

제 1 철학의 개선과 실체의 개념에 관해(1694, 교재 432쪽), 자연의 새로운 체계(1695, 교재453쪽), 특별 동역학(1695, 교재432쪽)

[제 1 철학과 실체 개념에 관해].

제 1 철학의 개념들: 실체(substantia, 원문 43), 원인(causa, 원문 43), 행위(actio, 원문 43), 관계(relatio, 원문 43), 비슷함(similitudo, 원문 43) 등 등.

실체의 진실하고 풍성한 개념은 대중적인 이해로부터 멀어졌다.
데카르트의 실패는 ㄱ)삼차원적인 팽창(연장)을으로서의 육신적인 실체의 본성은 불 합리하다는 것과 ㄴ)몸과 영혼의 단일성에 관한 건전한 이해가 부족하다는 것이다. 이러한 그의 실패원은 실체 일반의 자연을 이해하지 못했기 때문이다.

실체의 진실한 개념-virium(force) seu virtutus(Kraft, la force, 원문 43, power)-의 설명을 위해 나[라이프니쯔]는 **특별 동 역학**(peculiarem dynamices, 원문 43)을 사용한다.

능동 힘(vis activa, 원문 43)은 통속 스콜라 학 개념인 단순한 잠재성(potentia, 원문 43)과 다르다. 스콜라 학의 능동적인 잠재성(potentia activa, 원문 43) 또는 능력(facultas, 원문 43)은 행위의 근접 가능성(propiqua agendi possibilitas)이외의 그 어느 것도 아닌데, 이것은 외부 자극을 필요로하기 때문이다.

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 스스로 행위를 유발한다. 로프에 달린 무거운 물체의 경우, 움직임의 궁극적인 이유는 창조시 그 질료 안에 찍힌(Impressa, 원문 43)궁극적인 힘이다. 물론 다양하게 제한되기는 해도 말이다. 이렇게 모든 실체들 안에 내재된 행위하는 힘은 창조된 실체들이 서로로부터 받아들이는 것들이며, 미리 존재하는 행위 힘들의 합이다.

[특별 동역학]

육신적인 사물 안에는 팽창 이외에도 이것에 앞선(prius, 원문 I, 16; 책, 33) 어떤 것(자연적인 힘 vim naturae, I, 16-17, 책, 33)이 있다. 이러한 자연적인 힘은 단순한 능력이 아니라 코나투스 또는 노력(nisu, I, 19, 책, 33)으로서, 질료 안에(in materia, I, 16, 책, 33)현재하여, 몸의 가장 내적인 자연을 이룬다. 이것은 행위하려는 실체의 특성이다. 행위는 움직임으로부터 오고, 움직임 그 자체는 옴 안에 이미 존재하는, 밖으로부터 찍혀진 다른 움직임으로부터 온다. 정확히 말하면 움직임은, 시간과 마찬가지로, 존재하는 것이 아니다. 그 전체로 공존하는 부분들을 지니지 않는 한, 존재하지 않기 때문이다. 그래서 변하려 애쓰는 힘으로 구성된 순식간[momentaneum illud, I, 35, 책, 33의 상태]를 제외하면 움직임 그 자체 안에는 실제적인 그 어떤 것도 없다. 기하학적인 대상(objectum, I, 38, 책, 36)인 팽창 이외에도 육신적인 자연 안에 있는 것은 무엇이든지 이 힘으로 환원된다.

그리고 이 힘은 신에 의해 창조된다.

Vis activa(vis, acc. vim, abl. vi, plur. vīres -ium, I, 69, 책 40) - Virtutem(virtus, ūtis, f, I, 70)이라고도 부르는 자가 있다)
는 두 종류이다-primitiva(I, 70)와 derivativa(I, 72-73).

근원적인 힘(vis primitiva): 모든 육신적인 실체(substantia corporea, I, 71)안에 있다. 몸 전체가 쉰다는 것은 사물들의 자연에 반대된다.
은 ἐντελέχεια ἡ πρώτη(I, 75)이외의 그 어떤 것도 아니다.
는 영혼 또는 실체적 형상(animae vel formae substantiali, I, 76)에 상응한다.
은 그래서 일반원인에만 적용된다. 그러나 일반원인은 **현상**을 설명하는 데에 충분치 않다. 형상들은 감각사물들의 특별한 원인을 조사하는 데에 쓰여지지 않는다. 그래서 나는 통속적인 스콜라철학으로 돌아가지 않는다.

파생적인 힘(vim derivativam, I, 111):
은 겪거나 저항하는 근원적인 힘이다(vis primitiva patiendi seu resistendi, I, 94-94)

파생적인 힘(vim derivativam, I, 111):
은 겪고 저항하는 근원적인 능동 힘으로서(vis primitiva patiendi seu resistendi, I, 94-94), 스콜라 학의 materia prima(I, 95)에 해당한다. 따라서 제 2 질료(materia secunda, I, 101)안에서 보여진다.
각기 몸은 자신의 형상에 의해 행하는(agere, I, 103) 반면 자신의 질료에 의해 겪거나 저항한다(pati ac resistere, I, 104).

에 **움직임**의 법칙(leges actionum,108)이 적용된다. 파생적인 힘에 의해 현실적으로 행하고 겪는다(qua scilicet corpora actu in se invicem agunt in se invecem, aut a se invicem patiuntur(I, 111-112).
이러한 움직임은 **국부적인 움직임**(자리바꿈, motui locali, I, 113), 곧 자리의 연속적인 변화([Motus est cintinua loci mutatio, I, 116-117)[일 뿐이다]. 고로 **시간**이 요구됨. 다른 모든 물질적인 현상들은 이 국부적인 움직임에 의해 설명될 수 있다. 움직이는 몸은 시간의 각 순간에 속력을 지닌다(ita in quovis momento habet velocitatem, I, 119-120).
속력은 적은 시간에 많은 공간(plus spatii, I, 120)을 지니는 것이 더 크다. 방향을 지닌 속력의 합이 **코나투스**로 불리운다(Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur, I, 120-121). 그리고
속력에 의한 그 몸 덩어리의 생산 안에서 **임페투스**는 성립한다(Impetus autrm est factum ex mole corporis in velocitatem, I, 121-122). 무한한 수의 임페투스로부터(ex infinitis impetibus, I, 142-143) 움직임이 [적분]계산된다. 임페투스 자신은 움직이는 동일한 몸에로의 충격의 무한한 수의 연이어짐으로부터(ex in finitis gradibus successive eidem mobili impress, I, 144) 오며, 그리고 임페투스 자신이 그것으로부터 무한한 반복(replicato, I, 146)을 통해서만 유래할 수 있는 어떤 요소를 포함한다. 임페투스 자체는 요소적인 그것 **니수스(충동, impluse))**의 반복 또는 연이어짐이다(continuatione seu repetitione Nisum elementarium, id est impetum ipsum. I, 161-162)이다.
정지된 공이 든 통을 돌리면, 통 안의 공은 움직이기 시작한다. [그 움직임을 시작하게 하는 최초의 힘이 **니수스**(Nīsus, -ūs, m, I, 161충동)이다]

힘은 절대적으로 실제적인 어떤 것이다. 창조된 실체들에 있어서조차 말이다(Vim quidem esse quiddam prorsus reale in substantiis etiam creatis, II, 33-34). 그러나 **공간**과 **시간**과 **움직임**은 정신적인 어떤 구성물(Ente rationis, II, 36)이다. 힘과 분리된 움직임은 사실 상황의 변화일 뿐이다. 현상적인한 움직임은 단지 관계일 뿐이다(adeoque motum quoad phaenomena in mero respectu cosistere, II, 43-44, 교재 445).

[이러한 **힘**(Vis)의 두 종류는 다음처럼 다시 설명될 수 있다]

Vis mortis(I, 166, 죽은 힘): 원심력, 구심력, 중력, 고무줄이 지니는 탄력 등.
아직 움직임 없는, 그래서 움직임을 간청하는 힘-투석기 안의 돌이나 통 안의 공이 지니는 힘.

Vis vīva(I, 171, 산 힘): 충돌 시, 죽은 힘의 무한한 수의 연속적인 찍힘(impressionibus, I, 176, 충동?)으로부터 유래 함. 산 힘에도 두 가지가 있다.
Vis partialis(I, 183, 부분적인 힘): 덩어리(aggregato, I, 186)안의 몸들이 서로에 작용(agere, I, 186)하는 힘일 경우 상대적인(respectiva sive propria) 힘이라고 불리우나, 덩어리 그 전체가 외적으로 작용하는 힘일 경우 직접적인(directiva seu communis, I, 187-88)힘이라고 불리운다. 만약 그 덩어리 안의 부분들의 움직임이 멈출 경우 덩어리는 굳어져, 덩어리만 남게된다.
Vis totalis absoluta(I, 192-193): 위 상대적인 힘과 직접적인 힘이 함께 한꺼번에 취해질 경우의 힘이다.

[이 두 가지 힘을 혼동 할 경우 즉]속도에 의한 질료의 생산으로부터 결과한[산 힘의] 량을 힘 일반과 혼동할 경우:
죽은 힘을 그 량에 비례적인 것으로 보게 된다. 그러나 실은 산 힘에 비례한다. 예를들어 낙하**속도**는 통과된 공간에 더 이상 비례하는 것이 아니라, 자신의 요소들에 비례한다. 이러한 살아 있는 힘을 다룬 첫 사람이 바로 *갈릴레이*이다-가속도(acceleratione, I, 217).
비록 **속도**를 **방향**과(velocitatem a directione, I, 218)구분하기는 하나, *데까르트*는 충돌 시, 미미한 변화를 기록하는데 실패했다. 속도와 방향 이 양자가 함께 묶어진 결과를 기록했어야 했는데도 말이다. 그는 이질적인 이 두 가지 것이 함께 비교 될 수 없을 것으로 보았기 때문이다. 그는 이 둘의 연결에 있어 **실제성들** 보다는 **양상들**에만 관계했다(modalibus potius tunc quam realibus intento, I, 225). 뿐만 아니라, 데까르트 주의자들은 충돌 이전와 이후의 힘의 량이 다를 수 있다고 보았다. 그런 변화는 힘의 량을

변화시킬 것이라고 보았기 때문이다. [그러나?] 충돌 시, 몸은 자신의 코나투스를 다른 쪽에다 준다(oportet, I, 264).

[힘의 법칙들]: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

1)*가정의 등가*는 상호 몸들의 충돌에 의해 변치 않는다 aequivalentiam Hypothesium nec per corporum inter se concursus mutari. 데까르트의 1 법칙은 거의 진실하지 않다. 그의 나머지 법칙들도 마찬가지이다.

1 법칙: *데까르트*(각 사물은 자신에 의존하는한, 쉼 또는 움직임의 동일한 상태에 항상 머문다. 단 대리자를 통해서만 그 상태가 변한다)↔*뉴턴*(직선으로 움직이는 각 물체는 움직이기 위해 어떤 힘도 필요치 않는다-관성의 법칙).
2 법칙: *데까르트*(움직이는 모든 물체는 자신들의 움직임을 직선 방향으로 계속하는 경향이 있다)↔*뉴턴*(물체 움직임의 가속도는 외적인 힘의 크기에 비례한다-가속도의 법칙)
3 법칙: *데까르트*(움직이는 어떤 물체가 다른 물체와 부딛 힐 경우, 전자의 힘이 후자가 전자의 움직이는 힘을 방해하는 힘 보다 적을 때 전자의 물체는 자신의 방향을 잃는다)↔*뉴턴*(어떤 물체가 다른 물체에 힘을 행사하면 후자는 전자가 행사한 힘과 동일한 량의 힘을 전자가 행사한 반대 방향으로 그 힘을 행사한다-작용반작용의 법칙)

2)서로에로의 몸들의 행위들 또는 그들의 충돌힘은 만약 동일한 속력으로 서로 접근한다면 동일하다 eandem esse corporum actionem in se invicem seu percussionem, modo eadem celeritate sibi appropinquent(II, 63-65, 교재 445)

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

4)어떤 변화도 도약을 통해 발생하지 않는다 ut nulla mutatio fiat per saltum(II, 84-85, 교재 447).
5) '3)'으로부터 '4)'라면, 어떤 **원자**들도 있을 수 없다 Atomos dari non posse(II, 85, 교재 447). 원자들은 최대 굳기, 따라서 변하지 않는 몸들이다. 만약 원자들이 있다면, 변화는 도약을 통해서 순간에 일어난다.

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).
7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

[자연의 새로운 체계] 철학은 선명한 논증을 통해서 건전한 어떤 것을 확립하는 길이다. 형이상학의 영역에 힘의 개념이(la notion de la force, 2, 교재 454)속한다.

진실한 낱 개의 원리(les principes d'une veritable, 3, 교재 454)는 무엇인가?

연장된 물질의 심사숙고로는 충분치 않다(수동적임). 연장된 물질을 통해서 단일성(낱개)의 원리를 발견하는 것은 불 가능하다. 물질로 된 각기 것들은 부분들의 무한한 덩어리(collection ou amas de parties jusqu'à l'infini, 3, 교재 454)일 뿐이다.
실체적 형상(아리스토텔레스의 제 1 실체)을 찾자! 자연의 설명을 위해서는 실체적인 형상, 곧 영혼이 필연적이다

진실한 낱 개의 자연은 힘이다: 힘으로부터 감각과 욕정(sentiment et à l'appetit, 3, 교재 454)들이 잇따른다. 그렇다면 영혼과 비슷하다. 그러나 영혼은 동물의 몸을 설명하기 위해서는 그렇게 경제적이 아니다.
근원적인 힘은 형상이다. 가능성의 실현 또는 현실적인 행위로서, 나뉠 수 없다. 이런 낱 개를 지닌 각기 실체는 신의 이미지 안에서(à l' image de Dieu, 5, 교재 455) **창조**에 의해서만 시작되고 무화에 의해서(par annihilation, 4, 교재 454)만 사라진다. 이것은 기적이다. 세계와 더불어 창조되고 항상 존속한다-지속한다. 신 : 영혼(실체) = 기술자 : 기계.
이러한 형상들은 서로 뒤 섞이지 않는다. 그리고 질료 안의 형상들과는 비교할 수

없을 정도로 완전하다-질료 안에서 형상들이 지속한다. 물질의 회전을 넘어서는 어떠한 법칙(선한 자의 행복과 악한자의 처벌)을 정신을 지닌다. 그리고 이 법칙을 위해 나머지 것들이 만들어진다. 각기 모든 것은 단적으로 완전함을 향하는 경향이 있다. 그리고 최상의 행복을 향해 정해진다.

개별자의 파괴시 형상들은? 영혼과 동물과 그 유기체의 보존이 전제된다. 그리고 형상들은 질료의 변화로부터 면제된다. 그래서 인격의 도덕성이 상실되지 않는다.

생성소멸하는 것들은 현실적으로 나타났다 사라지는 것일 뿐이다(et que les choses qu'on croit commencer et perir. ne font que paroistre et disparoistre.(9, 교재 456).

자연 기계와 우리의 차이는 단순한 정도의 차이가 아니라 종류에 있어 다르다. 자연 기계들은 무한히 많은 기관들을 지닌다.

영혼 또는 형상: 우리 안의 나에 상응하는 진실한 낱 개다. 이러한 낱개는 인위적인 기계 질료 덩어리 안에는 없다. 이것들은 생명적인 어떤 것들로서 일 종의 지각을 지님. 이러한 지각은 우주를 표현하는 하나의 관점들이다.

이런 형상들은 형이상학적인 점들로 비유된다-실체의 원자들(Atomes de substance, 11, 교재 456)그러나 물리적인 원자들은 아니다. 즉 부분들의 절대적인 결핍(absolument destituées de parties, 11, 교재 456)이다. 육신적인 실체가 오그라들 때, 모든 기관들은 단지 물리적인 점 하나로, 곧 단지 현상적으로만 나뉠 수 없는 그러한 것 하나로 된다.

점들	형이상학적인	exacts	실체적인 점들 (이것없이는 실체적인 어떤 것도 없다)
		reels(11, 교재457)	
	수학적인	exacts	단지 des modalités일 뿐이다 (형이상학적인 점들이 우주를 표현한 관점들이다)
	물리적인		육신적인 실체들이 오그라 들 때 모든 기관들은 단지 물리적인 점들로 된다.

영혼과 몸의 단일성(l'union, 12, 교재, 457)

데까르뜨의 데까르뜨 주의 자들:

데까르뜨: 그의 저술에 관한 한, 창조된 실체들 끼리의 서로 교통이 어떻게 가능한지를 설명하지 못했다.

데까르뜨 주의 자들: 우리는 몸의 질들을 감각한다. 물질 운동의 기회가 되는 영혼 안의 생각들의 원인이 바로 신이기 때문이다. 영혼이 몸을 움직이기 원 할 때, 신은 몸을 움직인다. 이 몸이 다른 몸을 움직일 기회에 신은 다른 그 몸에게 움직임을 부여한다.

창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다. 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 자신의 자연으로부터 자신 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다. 이러한 내적 감각들은 두뇌 안이나, 어떤 몸의 부분들 안에서 일어나는 것이 아니라, 영혼 자신의 근원적인 **구성**으로부터(par sa propre constitution originale, 14, 교재457)생겨난다. 바로 이런 내적 감각이 실재로 **현상**(des phenomenes, 14, 교재 457)이며, 잘 질서지워진 꿈과 같은 것들으로서, 그러나 **밖**의 사건들과는 완전하게 일치한다. **외부**적인 사물들의 지각 또는 표현들은(les perceptions ou expressions des choses externes, 14, 교재 457(영혼 자신의 법칙에 따라 적절한 시간에 영혼에 도달한다-세계 안의 부분으로서 마치 신과 그 영혼 자신만이 존재하는 것 처럼 말이다. 그렇게 모든 실체들 사이의 완벽한 일치(accord, 14, 교재 457)가 있게된다. 그래서 서로 소통(communication, 14, 교재 457)종들 또는 질들의 전달을 통한 소통)하는 것과 동일한 결과를 생산한다.

영혼 자신의 이러한 근원적인 **구성**이 영혼 자신의 대표적인 자연, 곧 영혼 **외부**의 것들을 표현 할 수 있는 능력이다. 이 표현을 통해 그 기관들 사이의 일치가 드러난다. 그리고 이러한 자연은 창조시에 개별적인 특성을 구성하도록 주어진다. 그래서 그 자연은 전체 우주를 정확히 자신의 길로 자신의 관점에서 전체 우주를 각 실체

더러 표현토록한다.

영혼의 관점은 유기 물질 안에서도 발견된다. 그러나 육신적인 메카니즘을 따른다. 그리고 영혼의 이러한 표현은 메카니즘의 법칙을 방해하지 않는다. 이때 영혼의 정열과 지각에 정확히 움직임이 상응한다. 이것이 우주의 모든 실체 안에서 미리 규제된 상호 일치(ce rapport mutuel, 14, 교재 458)이다.

바로 이러한 상호 일치가 영혼과 몸의 단일성을 구성한다. 그리고 이러한 상호 일치가 우리가 소통이라 이름하는 과정을 생산한다. 이것이 막힐 수 없는 직접적인 임재에 의해 몸 안에 자신의 자리를 영혼이 차지하는 방식이다. 물론 이것은 하나의 가정(cette hypothese, 15, 교재 458)이다.

이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

영혼이 생산하는 표상들의 잇따름은 우주 그 자체 안의 변화들의 잇따름과 자연스레 상응하는 이유들: ㄱ)실체의 자연은 필연적으로 그리고 본질적으로 진행과 과정을 요구 포함하며, 이것 없이는 행위이 어떤 힘도 지니지 않을 것이기 때문에, ㄴ) 영혼의 자연은 정확히 그 우주를, 비록 뚜렷함의 상대적인 정도를 지니긴 해도, 나타내기 때문이다.

몸들은 신과 함께하는 사회에 들어서는, 그리고 신의 영광을 선포하는 정신 개체들을 위해서만 만들어진다. **외부**적으로 행동하는 것으로서 생각하는 상황에 맞게 몸은 영혼에 채용된다

이러한 가정들이 잇점:

1)**현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함을 가지고서, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 어떤 피조물이 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다. 그리고 만들어진 우주처럼 지속, 존속하며, '절대적'이다. 모든 마음들의 사회에 완전히 그 부분으로서 기여하며, 도덕적으로 하나(신의 세계)가 된다. 바로 이것이 새로운 신 존재 증명이다. 교통하지 않는 많은 실체들이 완벽하게 서로에 일치하는 단지 공통의 재원으로서만 신은오기 때문이다.

2)신성한 명령에 따르기 위해 어떤 실체의 특별한 **성향**이 지성적인 방식으로 발생하는 변화를 위한 이유를 제공 할 때, 다른 실체들도 그 명령에 따른다는 것[을 보여준다]. 바로 이런 감각에서 실체는 다른 실체를 따른다. 실체의 이런 작용(l'action, 17, 교재, 459)은 어떤 것의 발산(emission, 옆)이 아니다. 물리적인 덩어리의 실체가 아니기[때문이다]

3)물체 충돌 시, 물체 각 각은 자신의 탄력으로부터만 영향을 받는다(물리학의 운동의 법칙)[는 것을 보여준다]. 그래서, 이미 그 안에 있는 움직임 때문에 충돌하는 각 각 물체는 쉼 또는 어느 정도를 지닌 속력을 다른 물체에 부여 할 수 있다. 그 결과는 항상 문제의 그 '가정' 안에서의 완전한 등가(une parfait equivalence des Hypotheses, 18, 교재, 459).

시계(horloges ou montres, 교재 459)의 비유: 완전히 일치하는 두 개의 시계(몸과 마음처럼, 두 개의 다른 실체를 시계는 나타낸다).

두 시계가 완전히 일치하는 길 세 가지:

ㄱ)자연스런 영향의 일치(Mr. Huygens 실험): 두 개의 추(붕알, penules, 원문 238, 교재 459)를 나무 판에 걸고, 그 추들을 흔들었더니, 비슷한 진동을 나무판에 전달해 왔다. 그리고 이 진동들은 서로 간섭했다. 잘 조절된 것처럼. 그러나 철학의 공통 견해인 'ㄱ)'은 거부된다. 물질 조각과 비 물질적인 질이 서로에로 전이되는 것은 불 가능하기 때문이다.

ㄴ)숙련공에 의해 시계들이 맞도록 항상 조작되는 것: 도와주는 길인 이러한 'ㄴ)'은 기

회원 인론의 체계이다. 이에 따르면, 다른 모든 자연 사물들에 협력(concourt, 원문 240)하는 길로만, 신은 그 두 가지 것에 간섭하여 도와주기 때문이다. 그러나 이것 역시 거부된다. 두 기계들 사이의(deum ex machina, 원문 238, 교재 460) 맞음이므로 그렇다. [하나는 기계이며, 하나는 기계가 아니기 때문이다]

ㄷ)태초에 기교와 정확함으로 그 두 시계를 구성해 놓음: 바로 이것이 **예-정된 조화의 길**(la voye de l'harmonie pré-établie, 원문, 240, 교재, 460)이다. 그 **있음**(son estre, 원문 240, 교재 460)과 함께 받아들인 법칙에 따라서만, 각 시계는 서로 일치하도록 신이 태초에 만들었다. 이 경우 각 시계는 독립적이다. **몸과 영혼 사이의 구분은 실재적인 것이 아니다**. 영혼은 실제적인 반면 몸은 그렇지 않기 때문이다. 역학은 이것을 설명한다. 나는 육신적인 실체 개념을 패창 안에서 발견한 것이 아니라 행위와 저항의 힘 안에서 발견 했기 때문이다. 팽창은 단지 힘의 반복일 뿐이므로 그렇다.

**자유와 관련되는 글들

[완전 개념과 개별적인 실체]

연속체의 합성의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다(발표문 356, 378).

[힘의 개념과 모나드]

[힘의 법칙들]: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).

7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

[영혼 또는 형상]

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 **스스로 행위를 유발**한다.

창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다. 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 영혼 자신의 자연으로부터 영혼 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다.

[이러한 가정들의 근거와 잇점]

1)근거: 이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

1)잇점: **현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함으로 말하면, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다.

[모나드의 특성]

형이상학 강론 9(1686), 모나드 론1-23(1714),
자연과 은총의 원리1-5(1714), 정 베르누이(John vernoulli)에게 쓴 편지(1698-99)

[모나드의 특성]

(라이프니쯔에 있어서 의지의 자유 문제와 모나드 론, 윤선구, 철학 제52집, 1997년, 가을)

1)**개체성**: 어느 둘도 서로 다르지 않다.
2)**합성분할되지 않는다**: 창조에 의한 생성과 파괴에 의한 소멸 이외의 것으로는 생성소멸하지 않는다.
3)**단순성**: 우주 자체의 모나드의 총 수는 일정 불면이다.
4)**우주의 거울이다**: 자신의 고유한 방식으로 우주를 반영한다 - 모나드의 지각. 지각이 불 명석한 모나드들의 집합체가 각 각의 모나드의 지각에는 물체로 나타나 보인다.
5)**창이 없다**: 서로 간의 어떠한 영향도 주고 받지 않는다(예정조화론)

(***)

ㄱ)(상대적)**자립성**: 3), 13) - 창이없다(예정조화, 자유)
ㄴ)**개별**(단순)**성**: 2), 4), 8), 16), 20), 21), 22), 23) - 개별화의 원리
ㄷ)(자기)**인식의 주체**(여럿 안의 하나): 1), 5), 10), 12), 15) - 인식 형이상학
ㄹ)**활동**(자발)**성**: 6), 7), 13), 17) - 자유 근거
ㅁ)(유기적인)**생명**: 8), 18) - 우주 충만
ㅂ)(가능적인) **무한성**(과 현실적인 유한성): 18)

[텍스트들]

(형이상학 강론 9)

1)개별실체는 우주는 표현한다.

개별실체의 개념 안에는 모든 경험적인 상황과 사건이 포함돼 있다. 그래서 개별실체는 자신의 방식으로 각자 전체 우주와 신을 표현할 수 있다-신의 특성(무한한 지혜, 전능)을 가능한 한, 모방 하려 한다. 혼돈스럽지만 포함한다(닮는다)-모방하면서 자신의 힘을 확장한다. 그리고 각 실체는 우주의 그 *직관*에 알맞게 우주를 표현한다

(모나드 론 1-23)

모나드

2)는 단순 실체(substance simple, 1, 643)이외의 그 어느 것도 아니다. 단순은 부분들(parties, 1, 643)이 없음-부분들이 없다면, (삼차원의) 연장 모양 나눔들이 불 가능하다-을 뜻한다. 단순한 것들의 덩어리(amas, 2, 643) 또는 뭉침(aggregatum, 2, 643)복합적인 것들이다. 그래서 복합 실체들은 단순실체들로부터 온다.

단순실체는 있다. 복합실체들이 있기 때문이다.

3)들은 자연의 진실한 원자들(les veritables Atomes, 3, 643)이다. 한 마디로 사물들의 요소(les Elemens des choses, 3, 643)이다.

<u>자연스레</u>(naturellement, 5, 643)파괴 될 수 없으며, <u>자연스레</u> 시작 될 수 없다. 복합에 의해 형성 될 수 없기 때문이다. 단지 창조에 의해서만 시작될 수 있고, 무화에 의해서만(par annihilation, 6, 643) 끝날 수 있다.

게다가 모나드은 한꺼번에만 모두(tout d'un coup, 6, at one shot, at once)시작 할 수 있고 끝 날 수 있다. 반면 복합실체들은 부분적으로 시작하고 끝난다.

3)들에게는 들어오고 나가는 **창**(fenêtres, 7, 643)이 없다. 어떤 내적인 움직임도 밖으로부터[외부의 자극을 받아] 야기되거나, 행해지거나, 증가 또는 감소 될 수 없다. 속성(accident, 7, 643)이든 실체이든 어떤 것도 **밖에서**(de dehors, 7, 643)모나드 **안으로**(dans, 7, 643) 운반 될 수

없다. 마찬가지로 *속성은 실체로부터 떼어 내어질 수 없다.* 실체 밖으로 행진 할 수 없다.

모나드

4)는 **질**을 지닌다.

그렇지 않으면, **있을 수 없다**(autrement ce ne seroient pas même des Etres, 8, 643).

질적으로 차이나지 않는다면, 사물들 안의 어떤 변화도 지각 될 수 없고, 모나드 자신들도 서로 구분 될 수 없다. 질적으로 차이난다는 것은 심지어 필연적이기 까지 하다. 자연 안에서는 어떤 두 가지 있음도(deux Etres, 9, 643) 완전히 동일 할 수 없으며(qui soyent parfaitement l'un comme l'autre, 9, 643), 내적인 차이를 또는 내적인 지시에 근거한 차이를 발견하는 것 역시 불 가능 하기 때문이다.

역시 자연적인(naturels, 11, 643) 변화에 종속된다. 창조된 있음 각 각은 변화-변화는 연속적이다-에 종속되기 때문이다

그러나 모나드들은 내적 원리에 따라 변한다. 내적 원리의 작용은 하나의 지각에서 다른 지각에로의 **변이**(le passage, 15, 644) 또는 **변화**(le changement, 15, 644)를 야기하기 때문이며, 어떤 외적 원인도 내부에 영향을 미치지 못하기 때문이다.

그리고 변화는 정도에 따라 일어나므로, 단순 실체 안에는 영향(d'affrctions)과 관계의 다수가 있다.

5)에는 다수를 하나로 감싸는 어떤 세밀한(ce detail, 13, 644) 것이 있다.

세밀한 이것은 변화의 내적 원리와도 구분된다.

세밀한 것 중의 하나가 **지각**(la perception, 14, 644)이다. 지각은 하나 안의 다수를 감싸고, 나타내는 수동적인 상태로서, **통각**(l'apperception, 14, 644)이나 **의식**(la conscience, 14, 644)과는 구분된다[1]. 통각이나 의식은 지각되지 않는 것들이기 때문이다. 지각과 이에 의존하는 것은 역학적인 오성에 의해 설명 될 수 없다. 역학적인 오성은 부분들이 있을 때에나 가능한 모습과 움직임을 다루기 때문이다. 고로 기계 안에는 지각이 없다. 모나드 안에서 발견 될 수 있는 유일한 것은 이런 지각과 그 변화들이다. 이것들 안에서만 단순 실체의 내적인 작용들이 성립할 수 있다.

세밀한 것 중의 다른 하나는 욕구-**욕구**(Appetition, 15, 644)는 내적원리의 작용-이다. 이러한 욕구는 충분히 항상 전체 지각될 필요는 없다. 그러나 항상 어떤 것을 획득하며, 새로운 지각에 도달한다. 우리가 지각하는 아주 사소한 사유가 자신의 대상 안의 다양성을 에워쌀 때 우리 자신은 모나드 안의 다수를 인식한다.

6)에는 엔텔레키아라는 이름이 주어질 수 있다. 모나드들은 자신 안에 어떤 완전을 지니기(ἔχουσι τὸ ἐντελές, 18, 644) 때문이다. 그래서 **그 자신 안에 자족성(αὐτάρκεια, 18, 644)이 가능하다**. 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비 육신적인 자동(des Automates incorporels, 18, 644)들로 만든다.

6)는 지각과 그 지각의 **기억**을 지닌다는 뜻에서 **영혼**이라고 불리워 질 수 있다. 졸도 그리고 꿈 없는 잠 등은 지각에 대한 기억이 없는 상태이다. 이런 조건에서의 모나드는 단순 모나드와 감각적으로 구분되지 않는다. 그러나 이런 상태에서도 단순 실체는 지각한다. 단순 실체란 지각 이외의 그 어떤 것도 아닌 affection(21, 645, 영향, 성향)없이는 존속할 수 없기 때문이다. 우리는 구분될 수 없는 아주 많은 수의 작은 지각이 있을 때, 졸도한다. 지각들 중 그 어떤 것도 뚜렷하게 구분되지 않으면, 그 어떤 것으로도 옮아 갈 수 없고 그로인해 고열이 발생하기 때문이다, 왜냐하면 단순실체의 현재상태는 현재가 미래를 잉태하는 그런 길로 자연스레 선행 상태를 이어가는 가운데, 움직임이 다른 움직임으로부터 오듯, 지각이 다른 지각으로부터 오는데, [지각들이 구분되지 않으면, 이런 연이어짐들이 멈출 것이]므로 그렇다. 이 때 모나드는 벌거벗은 상태가 된다(Et c'est l'état des Monads toutes nues, 24, 645).

---

1) 데까르트 주의자들은 ㄱ)이러한 통각이나 의식을 무시하는 잘못을 범한다. ‘ㄱ)’은 ㄴ)정신만이 모나드이며 그리고 ㄷ)짐승 안에는 영혼 또는 다른 엔텔레키아가 없다는 다른 잘못들로 이끌며, ‘ㄱ)’과 ‘ㄴ)’과 ‘ㄷ)’은 ㄹ)혼수 상태를 죽음과 혼동하게 하며 그리고 ㅁ)영혼들은 전적으로 분리된다(스콜라 학)는 또 다른 잘못으로 이끈다.

(자연과 은총의 원리 1-5)

실체

7)는 **행위 할 수 있음이다**(un Etre capable d'Action, 1, 636). 그리고 실체는 어떤 부분도 지니지 않는 단순 실체와 그리고 이 단순 실체 또는 단순 모나드들의 집합(l'assemblage, 1, 636)인 복합실체로 나뉜다.

모나드

8)는 하나(un, 1, 636)와 단일성(l'Unité, 1, 636)을 나타내는 그리이스어이다. 생명 영혼 정신 등이 단일성[또는 낱 개 또는 단위]을 지닌 것들이다. 그래서 자연 전체는 생명으로 가득 차 있다.

9)들은 자연스레 시작하거나 끝나지 않는다. 따라서 우주가 지속하는 한, 지속하며, 변하지도 파괴되지도 않는다. 모나드들에게는 모양이 없다. 부분들이 없기 때문이다.

10)들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 지각과 욕구 등의 이러한 변양들(des modifications, 2, 636)은 실체와 외부 사물들의 상응 관계의 다양성을부터 성립한다.

11)이와 동일한 길로, 하나의 중심(le centre, 2, 636) 또는 점 안에서, 마주치는 선들에 의해 형성되는 각들의 **무한성**이 발견된다. 복합 실체(예, 동물)의 바로 이러한 중심이 되는, 복합 실체의 유일 무이한 원리인 두드러지는 단순 실체 또는 모나드는 **무한한** 다른 모나드들로 이루어진 덩어리(Masse, 3, 636)들에 의해 둘러 쌓인다. 이 경우, 무한한 다른 모나드들이 바로 중심 모나드들에 속하는 그 **몸**을 구성하며, 그리고 중심 모나드 **밖**에 있는 사물들을 그 중심 모나드가 그것에 의해 나타내는 정서(le affections, 3, 637)에 상응한다. 이렇게 무한한 모나드들이 함께 유기체(organique, 6, 637), 곧 **일 종의 자연의 기계 또는 자동 기계**(d'Automate ou de Machine de la Nature, 3, 637)을 이룬다. 각기 몸은 거리를 두고 서로에 작용한다.

12)각 각은 살아 있는, 내재적인 작용이 부여된 거울이다. 우주의 충실 때문에 각기 몸은 연결되며, 거리에 의존하여 그 각 각은 서로에 다소간에 작용하고, 그리고 그 반작용에 의해 영향을 입는 과정에서, 그 각기 몸-모나드들-은 자신의 관점에 따라 우주를 나타내기 때문이다. 그리고 우주 그 자체처럼 모나드들은 완전하게 규제된다.

13)안 지각들은 **욕구의 법칙**에 따라 곧 선과 악을 **마지막 원인**으로 하여, 그리고 **효과 인과성의 법칙**-움직임의 법칙-에 따라(par les loix des causes efficientes, 3, 637)몸의 변화와 외부 현상들이 서로로부터 유래하는 길과 동일한 길로, 서로로부터 유래한다. 그래서 모나드의 지각과 몸의 움직임 사이에는 완전한 조화가 있으며, 나아가서 **효과원인의 체계**와 **마지막 원인의 체계**(le systeme des causes finales, 3, 637) 사이에서 태초에 예정된(préetablie, 3, 637)완전한 조화 안에서 몸과 영혼의 일치와 물리적인 결합이 성립한다.

14)각 각은 특별한 몸과 함께 살아 있는 실체를 만든다. 그래서 모든 곳에 생명이 있을 뿐만 아니라, 생명의 정도들이 모나드들 안에 있다. 우선, 기관들을 지닌 하나의 생물에는 (모나드들에 의해 받아드려진) **인상**과 (인상들을 나타내는, 고양된 그리고 구분되는) **지각**과 (기억에 의해 수반된) **감정**(sentiment, 4, 637)이 있다. 이러한 생물의 모나드가 **영혼**(Ame, 4, 637)이라 불리운다. 나아가서, 영혼이 **이성**(la Raison, 4, 637)의 수준으로 상승하면 **정신**(les Esprits, 4, 637)이 있게 된다. 그러나 자신의 영혼 주위의 단순 모나드들이 구분되지 않는 지각들이 뭉쳐 기억되는 상태일 경우, 그 생물은 꿈없는 깊은 잠에 빠지거나 졸도한다.

15)안의 지각과 통각의 구분: **통각**은 외부 사물들을 나타내는 모나드의 내적 자아 상태에 관한 반성적인 앎 또는 의식 수준으로서, 모든 영혼에게 주어지는 것이 아니며, 한 영혼에게 내 내 주어지는 것도 아니다. 데까르트 주의자들은 지각과 통각을 구분하지 못했다. 자신들이 지각하지 못하는 지각은 무시했기 때문이다. 이런 실수가 그들더러 단지 정신 만을 모나드로 간주하게 했으며, **짐승**에게는 영혼이 없다고 생각토록 했다. 그리고 이런 실수는 지각의 혼동으로부터 오는 긴 졸도를 모든 지각의 중지인 *죽음*과 혼동토록 했다.

그러나 **동물**에게는 이성을 닮은 지각들 사이의 연결이 있다. 그러나 이것은 사실들의 **기억**에만 근거하지, 원인의 앎에 근거하지 않는다. 개는 ¾ 경험주의자이다. 경험주의자의 행동의 ¾은 짐승의 행동과 같으며, 필연적인 영원한 진리들에 근거하지 않는 이성 생물은

짐승이라고 불리우기 때문이다. 그러나 필연적인 진리들을 인식하면 이성적인 생물이라고 불리운다. 바로 이러한 이성적인 생물의 **영혼**이라고 불리우는 **정신**이 비 물질적인 것(나, 실체나 영혼, 정신)들을 숙고하고 반성하는 행위를 한다.

(베르누이에로의 편지)

영혼과 형상

16)은 동일한 류이지만 종적으로 다르다. 그리고 당신이 선명하고 뚜렷하게 지각하지 못하는 한, 그 어떤 것도 거부해야 한다는 데까르트 주의 자들을 거부한 것은 옳았다.

17)과 생명과 제 1 엔텔레키아는 행위들의 첫 담지자들이요 그 자리이다. 우선적인 행위성(능동성)이다. 질료는 힘 없이 그 자체 존속할 수 없다.

18)제 1 엔텔레키아는 죽은 힘과는 다르다. 죽은 힘은 살아 있는 힘으로부터 항상 유래하는 원심력 경향 등이다. 이것들은 회전의 원인인 산 힘으로부터 유래한다. 바로 이 산 힘이 제1엔텔레키아이다. 제 1 엔텔레키아는 생물 기관들의 현재 상태에 상응하는 지각과 욕구를 포함한다.

죽음은 생물의 오그라듬이다. 그리고 (탄생)발생은 전개 이외의 그 어느 것도 아니다. 형이상학적 감각에서 보면(교재 514)죽음의 순간은 있지 않다. 짧은 시간 동안의 커다란 변화일 뿐이다. 이러한 변화가 연속성의 법칙을 파괴하는 것처럼은 보여지지 않는다.

중력

이론에 나는, 뉴턴의 작업 오래 전에, 아프리오리한 추리에 의해 도달했다. 중력은 거리의 제곱에 반비례한다. 중심으로 끌어들임을 벗어나면서 끌어들이는 선들 혹은 어떤 활동능력 반경(radii, 교재 512)에 의해서 원인지어진 끌어들임으로 나는 중력을 정의했다-이 때 나는 물리수학 등의 범위를 벗어났다. 비추이는 빛의 선의 밀집도처럼, 중력 끌어들이는 범위의 밀집도는 그 범위 점으로부터의 거리의 제곱에 반비례한다.

신의 선택: 신이 **무한한 가능성**으로부터 선택한다는 것은 영원성으로부터 선택한다는 뜻이다. 가능한 것들은 모순을 함축하지 않는 것들이다. 그리고 가능한 것들 중에서 최선의 것들이 현실적인 것들이다.

신에게는 선과 정의 일반적인 법칙이 모두 타당하다. 기하학과 산술학이 진실인 것처럼 말이다. 악은 더 큰 선을 위해 허용된다는 것에 나는 의심하지 않는다.

영혼과 몸: 영혼이 설령 부분들로 구성되지 않았더래도, 영혼의 지각은 부분들로 구성된 것, 곧 **몸을** 표현한다.

*미래*의 상태는 이미 어떤 길로 현재의 상태를 포함하고 있다. 비록 동시에 발생하는 지각들의 다수와 작음들 때문에 구분되지는 않더래도 말이다. 그래서 미래의 연이어짐은 자연스레 *현재*지각으로부터 유래한다.

19)**무한계열(교재 514):** 유한한 합으로 구성된, 또는 감소하는 기하학적 진행 속에서 질서지워지는 항들의 무한계열을 나는 숙고한다. *항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수 또는 완전한 전체를 구성하지 않는다. 무한소의 항이 반드시 있어야 하는 것은 아니다.* 따라서 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수에 의해 가리켜질 수 있는 것보다 더 많은 항들이 있다는 것을 뜻한다.

[지정되지 않는 텍스트]

20)**(화체설에 관하여(on transubstantiation, 1668?),** 교재 117쪽)

실체적 형상이 **개별화의 원리**이다 나는 실체적 형상의 수적인 동일성(identity, 교재 117)으로부터 실제의 수적인 동일성을 논증했다. 아리스토텔레스의 그 원리에 맞추어—이에 관한 L.E.Loemker의 주석: 이것은 토마스[2] 주의에서 스코투스[3]적인 것으로의 이탈이다.

21)**(Meditatio de principio individui,** 1676, 4월, 1일)

마음 이외의 그 어느 것도 질료를 차이나게 할 수 없다. 이것은 완전하게 동일한 결과를 질료인과는 다른 원인들이 생산할 수 있다는 것을 보아 알 수 있다. 아래 그림을 보자.

---

2) 토마스의 경우, 개별화의 원리는 materia signata(가리켜진 질료, 2[4], 23)이다. 그러나 materia prima(첫 번째 질료, 2[10], 31; 5[10], 51)는 아니다. 가리켜진 질료란 규정된 차원 아래서 숙고된(소크라테스의) 특별한 이 뼈와 특별한 이 살(hoc os et haec caro, 2[4], 23)을 말한다. 그래서 가리켜진 질료 안에서 받아드려짐에 의해 복합적인 것의 본질은 나뉘어진 그대로 여러 개로 된다(multplicantur, 4[5], 46). 그 결과 종적으로 동일한 것들이 수적으로 다르게 된다.

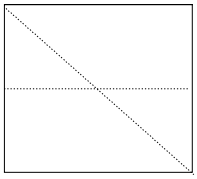
3) "항상 가변적이기 때문에 질료를 한편으로 거부하면서(Duns Scotus, Lib. sent. II, d. III, q. 5), 다른 한편으로 둔스 스코투스는 부정(negatio)의 형식적인 규정도 개별성의 원리이기를 거부한다(lib. sent. II, III, 2). [대신] 'entitas positiva'를 그는 quidditas를 Individuum hic et nunc로, 'indivisibilitas sive repugnantia ad divisibilitatem'로 될 수 있게 하는 원리로 인정한다(lib. sent. II, III, 2(corollarium)). 후에 무엇보다 스코투스 학파에서, 'entitas positiva'는 'differentia individualis' 및 'haecceitas'로 파악된다(Scholion ad II Sent. d. e, p. I, a. 2, q. 2, n. 2.). 이에 걸맞게 스코투스는 토마스적인 학설을, 그것은 정신 세계 안에 어떤 종류의 개별자도 제공하지 않는다는 것 때문에, 단호하게 거부한다.

개별성의 문제 역사에 관한 개관을 제공한(Disp. met. V, sect. 6) **F.Suárez**는 마찬가지로 개별성의 외부적인 원리를 인정 할 수 없었다. 그에게는 'principium intrinsecum individuationis'가 문제시 된다(a. a. O. V. sect. 6, n. 2.). 개별자는 자기 자신 안에 그 원리를 담지한다. 'Unaquaeque entitas est per se ipsam individuationis principium'(V, sect. 6, n. 1.)

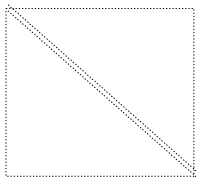
근세들어, 마찬가지로 개별화 문제의 역사에 관한 개괄을 제공한 **G.W.Leibniz**는 자신의 초기 저서 'De principio individui(1663)'에서 수와레즈와 유사한 입장에 닥아서게 된다. 'Omne individuum sua tota entitate individuiertes'(de principio induvidui§4. Philos. Schr., hg. Gerhardt 4 (1880) 18). 있는 것(존재자)은 자신의 본질에 따라서 개별화된, 개별적인 있음(존재)이다."(Individuation, Individuationsprinzip In Historisches Wörterbuch Der Philosophie IV(1976, hg. J.Ritter und K.Gründer), J.Hüllen).

스코투스의 개별화원리는 entitas individualis이다. 이것은 haecceitas(diesheit), 또는 entitas singuleris vel individalis, 또는 ultima realitas entis으로서, 질료와 형상과 복합적인 사물의 마지막 실재성이다(코플스턴, 노트스코투스, 52).

라이프니쯔는 entitas tota(전체 존재자)의 맥락에서 haecceitas(이것임)를 사용한다. 즉 전체 존재자가 개별화의 원칙이라는 뜻이다. 반면 이후부터 라이프니쯔는 시간과 공간을 사물 이외의 개별화 원칙으로 본다. 한 영혼이 다른 영혼과 이 시간 그리고 이 장소에서 비교되면 그것은 개별자가 된다는 것이다(배선복 편역, 철학자의 고백, 1672/73, 22쪽).



ㄴ)동일한 결과



다른 원인ㄱ-1)

다른 원인ㄱ-2)

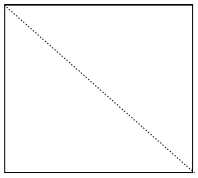
결과 'ㄴ)'은 원인 그 질료적인 측면에서는 구분 될 수 없다. 그래서 이 경우 그 누구도 원인들 'ㄱ-1)'과 'ㄱ-2)'를 발견 할 수 없을 것이다. 문제 설정이 되지 않기 때문이다. 따라서 결과는 원인을 포함한다는 것을 이와는 다른 재원으로부터 확신하러 한다면, 생산된 네모 꼴에 있어서 생산의 방법이 반드시 항상 분별되야 한다는 것이 필연적이다. 필연적이라면, 이런 종류의 두 네모 꼴[4]이 완전히 같아야 한다는 것은 불 가능하다. 왜냐하면 그것들의 질료는 마음을 지니며 그리고 그 마음(mens, 491; 50쪽)이 이전 상태의 결과를 보유하고 있기 때문이다.

그래서 ㄷ)<u>완전하게 같은 두 가지 것이 불 가능하다</u>는 것을 인정한다면-그러나 질료의 쪽에서 보면 완전히 같다-, 개별화의 원리는 사물 바깥에 그 [두 가지 것으로의 나뉨의] 원인으로 있다는 것이 잇따른다. 마찬가지로 결과는 다른 특별한 이유에 따라서 원인을 포함하는 것이 아니라, **개별화의 이유**(rationem individualem, 491, 50쪽)에 따라서 결과를 포함한다. 따라서 어떤 것도 그 자체로는(in se, 491, 50)어떤 것과 차이나지 않는다는 것이 잇따른다. 나아가서 두 가지 어떤것이 어떤 특정한 측면에서 그 자체로 다르다는 것이 인정된다면, 그 결과를 보유하는 어떤 것, 즉 마음(mentem, 491, 50)이 어느 질료이든 그 안에 현재한다는 것이 잇따른다. 그리고 이것으로부터 ㄹ)<u>결과는 원인을 포함한다</u>는 것이 증명된다. 원인에 의해 결과가 생산됐다는 것이 그 결과 쪽에서 진실이기 때문이다. 따라서 결과를 야기시키는 그러한 질(qualitas, 491, 50)이 질료 안에 있다. 그리고 질료 [보다는] 이 질이 실제적인(rei) 어떤 것을 지닌다. 이러한 사소한 전제들로부터 커다란 결과[개별화의 원리는 질료가 아니라는 것]이 잇따른다. 질료는 동질의 것이 아니라는 것(homogeneam, 491, 50), 그리고 우리는 ㅁ)<u>마음 이외의 그 어떤 것도 질료를 차이나게 하는 것으로 실로 생각 할 수 없다</u>는 것이 이런 논의로부터 증명된다.

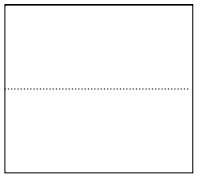
22)(**Clarke와의 다섯 번째 편지, 1715-16**)통속적인 철학자들은 단지 수적으로만(solo numero, 교재 700)두 가지 것이 있다고 믿는 잘못으로부터 소위 '개별화의 원리'라는 것에 관한 어려움에 빠져든다—Loemker의 각주 30: 클라트의 개별화 원리는 '질료'라는 점에 있어 토마스주의적이다. 반면 라이프니쯔의 경우, **개별성**은 수많은 논리적 가능성들의 연결의 결과이다. 이런 논리적 가능성들은 그 자체 무규정적이나, 연결 결과 규정된 개념(notio) 하나에 도달한다

---

4) 'ㄱ-1)'을 질료 원인으로 해서 형성된 것(ㄴ-1)과 'ㄱ-2)'를 질료 원인으로 해서 형성된 것(ㄴ-2).



(ㄴ-1)



(ㄴ-2)

[23)모나드]

23-1)모나드 라는 표현은 (보통 알려진 1696년이 아니라) 1695년 L'hôpital[5]에게 보낸 편지에서 처음 나타난다[Gerhardt, Vol. II, p.295; Leibniz in The Encyclopedia of philosophy(IV Ed. P. Edwards, 429a), L.J.Russel] 모나스라는 용어가 17세기 동시대인들에 의해서 많이 사용되고 있었으나, 이것들 중 어느 것이 라이프니쯔더러 모나드 라는 용어를 사용하도록 부추겼는지 알 수 없다. 단 수학자들과의 서신 교환 중에 그 용어를 집어 들었던 것처럼 보인다. 자신의 그 계산에 대한 Nieuwementijt비판에 대꾸하는 과정에서, 그리고 Acta Eruditorum에서, 유클리드의 기하학 원본 V권 정의 V[6]를 인용하고 있으며, 그리고 Unit에 해당하는 유클리드의 모나스가 '원본' VII권 정의 1에 나타나기 때문이다('원본 VII-X까지는 피타고라스적인 수를 다룬다).

23-2)유클리드(fl. 300 B.C.)의 관련 정의들

VII. 정의 1: Μονάς[7] ἐστιν, καθ᾽ ἕκαστον τῶν ὄντων ἕν λέγεται.
모나드는 있는 것들이 그것에 따라 하나라고 말해지는 것이다.
정의 2: Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος, 수는 **모나드**들로부터 합쳐진 많음이다.

I. 정의 1: Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν, **점**은 그것의 부분이 없는 것이다.
(단순은 부분들이 없음을 뜻한다, 교재 643쪽)
정의 2: Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές, 선은 폭 없는 길이이다.
정의 3: Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα, 선의 한계는 점들이다.

23-3)아리스토텔레스(384-322 B.C)의 형이상학

"하나는 모든 방향에 있어 량적으로든 또는 종적으로든 나뉠 수 없는 것이다. 량적으로 나뉠 수 없는 것이 만약 어떤 방향으로도 위치지워지지 않는다면 **모나스**(μονάς, 1016b25)라고, 모든 방향으로 위치지워진다면 **점**(στιγμή, 1016b26)이라고 말해지며, 한 방향(차원, μονανῇ, 1016b26)으로 나뉠 수 있는 것은 *선*(γραμμή, 1016b26)이라고, 두 방향으로 나뉠 수 있는 것은 *면*(τὸ δὲ διχῇ ἐπέπεδον, 1016b26, 面)이라고, 그리고 모든 그리고 세 방향(차원)으로 량적으로 나뉠 수 있는 것은 *몸*(σῶμα, 1016b28)이라고 말해진다. 마찬가지로 그 거꾸로 두 방향으로 (량적으로) 나뉠 수 있는 것은 *면*이며, 한 방향으로 나뉠 수 있는 것은 *선*이고, 어느 방향으로도 량적으로 나뉠 수 없는 것은 **점**과 **모나스**이다. 그런데 **모나스**는 위치를지니지 않는 반면 **점**은 위치(θετὸς, 1016b30)를 지닌다"

라이프니쯔는 모나드 보다는 점을 영혼 또는 형상에 빗대면서, 그러한 점을 수학적인 점과 물리적인 점으로부터 구분한다. 이런 구분을 아래 도표로 나타 낼 수 있으리라.

---

5)L'Hôpital은 1696년 라이프니쯔의 기호와 방법을 사용한, Integral calculus에 관한 첫 고찰을 썼다.

6) 정의 V는 크기(μεγέθη)에 관한 것인데, 이에 따르면, 첫 번째 것이 두 번째 것에 대해 맺는 비율(λόγῳ)이 세 번째 것이 네 번째 것에 대해 맺는 비율과 동일할 경우 크기가 성립한다.

7) μόνας, alone의 특별한 여성 형 → μονάς, Ion. μουνὰς, άδος, ή, a unit → μοναδικος, ή όν, consisting of units.

<table>
<tr><td rowspan="3">점들</td><td rowspan="2">형이상학적인</td><td>exacts</td><td rowspan="2">실체적인 점들
(이것없이는 실제적인 어떤 것도 없다)</td></tr>
<tr><td>reels(11, 교재457)</td></tr>
<tr><td>수학적인</td><td>exacts</td><td>단지 des modalités일 뿐이다
(형이상학적인 점들이 우주를 표현한 관점들이다)</td></tr>
<tr><td>물리적인</td><td></td><td>육신적인 실체들이 오그라 들 때
모든 기관들은 단지 물리적인 점들로 된다.</td></tr>
</table>

뿐만 아니라, 우리는 라이프니쯔가 아리스토텔레스의 그것 보다는 유클리드의 기록에 나오는 모나드[8]를 집어든다는 것을 볼 수 있다. 그리고 그것은 피타고라스의 수 개념과 관련된다는 것을 나는 위 유클리드의 인용글월에서 이미 보였다. 유클리드의 기하학 원본 7-10권까지는 피타고라스의 수에 관해 전승된 것들을 그가 편집 정리해 놓은 것이며, 그 첫 7 권의 정의 1과 2에서 모나드가 수의 정의와 더불어 등장하기 때문이다.

8) 유클리드 기하학원본 거기에 관한 히쓰의 주석(T.L.Heath, Euclid the thirteen books of the elements, II, 1926, Cambridge, pp.279-280은 수학적인 모나스가 어떠한 맥락에서 고대 이후로 쓰여졌는지를 잘 보여준다.

[실체 세계의 창조]

[형이상학 강론 36, 발표 379-380]

정신들은 실로 가장 완전한 가능한 **실체**들이다. 그리고 정신인 한, 신은 심지어 **존재**의 근원이라고 말해질 수 있다 - 자신의 도시에 관한 신의 가장 주요한 계획은 그 도시의 행복이다.

[De rerum originatione radicali 사물의 첫 근원에 관해]

사물들의 궁극적인 이유 - 존재의 충분 이유

우주의 일자(Unum enim dominans Universi, 원문 55, 교재 487):

('>'는 지배(Dominans, 원문 55)를 나타낸다)

일자>우주(**세계**, mundum, 원문 55) = 영혼>내 안 = 자아 자체(ipsum ego, 원문 55)>내 몸 안

책에 관해 진실인 것은 세계의 다른 **상태**(statuum, 원문 55)에 관해서도 진실이다. 이전의 책을 복사하는 책처럼 상태는 이전의 것을 복사한다. 상태들 안에서는 왜 세계가 그렇게 있는 지의 이유를 발견 못한다. 상태들의 연이어짐 만을 추측할 수 있기 때문이다. 그래서 아무리 많다고 하더래도, 어느 상태이든 그 상태 안에서는 상태의 충분한 이유(rationem sufficientem, 원문 55)를 발견 할 수 없다.

세계(유한한 사물들의 집합, Aggregatum, 원문 55)**의 초월적인 궁극적 이유**(원인)는 아래 두 가지 것들의 영원성이 추측됨에 의해서 도출된다. 이것들 중 'ㄴ)'은 아프리오리한 것임

일련의 창조된 것들의 이유는 ㄱ)그것들의 (절대적 또는 형이상학적) 필연성(그 반대가 모순을 포함함)과 본질 자체(ipsum necessitas seu essentia, 원문 55). 일련의 변하는 것들의(mutabilum, 원문 55) 이유는ㄴ)그것들의 경향의 우세(praevalentia inclinationum, 원문 55).

그래서 *물리적 또는 가정적 필연성*(physica necessitate seu Hypothetica, 원문 55)으로부터 *절대적 또는 형이상학적 필연성*(necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, 원문 55)으로 반드시 나아가야 한다. 후자 필연성을 지니는 것들의 이유는 주어질 수 없다. 전자 필연성을 지니는 것들은 현재 세계의 것들이다.

그런데 절대적 또는 형이상학적 필연성을 지니는 것들 안에 궁극적인 뿌리(ultima radix, 원문 55)가 반드시 있는 반면, ㄷ)존재하는 것들의 이유는 존재하는 것 안에 있을 수 없으므로(ratio existentis non est nisi ab existenet, 원문 55), 반드시 그 **본질에 존재가 속하는**, 그리고 *형이상학적인 연결을 지니고 있는 것*이 존재를 지닌다. 따라서 세계 또는 있는 것들의 다수와 구분되는 다른 것이 반드시 존재해야 한다. 세계 또는 다 수 있는 것들은 형이상학적인 필연성을 지니지 않기 때문이다.

영원적이고 본질적인 또는, 표현하고 싶어한다면, 형이상학적인 진실로부터 일시적인 또는 우연적인 또는 물리적인 진실이 유래한다는 것에 관한 설명은 아래 'ㄹ)'에서 'ㅁ)'으로 진행된다.

ㄹ)어떤 것이 **없는 것** 보다는 오히려 **존재**한다는 것(quod aliquid potius existet quam nihil, 원문 55). ㅁ)가능한 사유들 안에 또는 **가능성** 혹은 **본질** 자체 안에 **존재**하는 어떤 긴급함 또는 존재하라는 어떤 요구가 있다는 것(aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel(ut sic dicam) praetensionem ad existendum, ut verbo complectar, ㅁ-1)essentiam per se tendere ad existentiam. 원문 55, 교재 487) 그리고 ㅁ-1)**본질 자체에는 존재하려는 어떤 경향이 있다는 것** 그리고 'ㅁ-1)'로부터 ㅁ-2)가능한 모든 것을 또는 본질 혹은 가능한 실재성을 포함하는 것은, 본질 또는 **실재성**의 량에 비례하여 또는 포함하는 **완전함**의 정도에 비례하여, 존재하려는 경향을 지닌다는 것. 이러한 ***완전함**은 **본질**의 량*(essentiae quantitas, 원문 55) 이외의 그 어떤 것도 아니다.

그것을 통해 가장 많은 본질 또는 **가능성**이 존재로 되는(perduciturs, 원문 55, 교재, 487)바로 그것이(eam, 원문 55) 존재한다는 것은 ㅂ)가능한 것들의 연이어짐과 무한한 연결이 [존재한다는] 것으로부터 선명하게 이해된다. 가장 많은 **가능한 것들이**, *시공간*의 주어진 수용성에 또는 존재의 가능한 질서에 비례하여, **존재하게 되는 조건들 셋**(이 조건들은 한꺼번에(semel, 원문 55)충족된다): ㅂ-1)있지 않는 것보다 더 강하게 있(으려 한)다(ens praevalere non-enti, 원문 55). ㅂ-2)없기 보다는 존재 해야 할 이유가 있다(rarionem cur aliquid extiterit quam nihil, 원문 55). ㅂ-3)가

능성 에서 현실성으로의 전이가 일어난다(a possibilitate reanseundum esse ad actum, 원문 56). 이러한 조건들이 충족되면, 가능한 한 많은 타일들이 주어진 공간에 포함되는 길과 비슷하게 'ㅂ)' 이 발생한다.

이러한 길이 **사물들 안의 결정 원리**-최소의 *지출*로 최대의 결과 달성(ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu., 원문 55, 교재 487)-이다. 바로 이 *지출*에 **시공간**(세계의 수동성 또는 능력)이 놓여짐. 그리고 *지출*은 건물이 가장 편리하게 새워질 수 있는 터전이다. 이 경우는 최대의 공간이 가장 쉽게 채워지는 규칙에 따라 모든 공간이 채워지는 그러한 어떤 게임과도 같다. 더 이상 결정 원리없이 삼각형이 질서지워진 결과 등변 삼각형이 생산된다. 그리고 한 지점에서 다른 지점으로의 길이 더 이상 결정되지 않는다면, 그 길은 가장 쉽고 빠른 것으로 선택 될 것이고, 그 결과 **움직임**이 있게 된다.

사물들의 기원

이제 우리는 신성한 수학 또는 형이상학적인 메카니즘이 사물들의 기원[의 설명]에 어떻게 쓰여지는지, 그리고 그 최대의 결정이 어떻게 일어나는지를 놀라운 길로 이해 할 수 있다. 직각은 모든 각들 중에서 **결정**된다는 것과 액체는 가장 잘 공간적인 모습(원)을 잘 띤다는 것은 기하학의 예에서 보여지는 반면 무거운 물체들이 서로 끌어 당긴 결과 최대 가능한 토탈적인 강하 움직임이 확보된다는 최선의 예는 역학에서 보여진다. 그래서 ㅅ)모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 직각으로 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 ㅇ)모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례하여 직각으로 하강한다는 것이[보여진다]. 이것들로부터 다시 ㅅ-1)가능한 것들의 최대 생산이 그 안에서 일어나는 세계가 생산된다는 것, 그리고 ㅇ-1)그 무게의 가장 큰 가능한 하강을 포함하는 움직임이 생산된다는 것이 [잇따른다]. 바로 'ㅅ-1)'의 세계 생산이 'ㅇ-1)'움직임의 생산과 *비교*된다.

그래서 우리는 형이상학적 필연성으로부터 파생된 물리적인 필연성을 지닌다(Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica, 원문 56, 교재 488). 'ㅅ)'과 'ㅅ-1)'에서는 세계는 물리적·필연적으로 생산되도록 **결정**된다는 것이, 곧 ㅅ-2)그 반대는 불완전함 또는 도덕적인 불합리성을 포함하나(**물리적 필연성**) ㅈ)모순 또는 논리적 불합리성을 함축하지는 않는 그런 길에서 세계는 생산되도록 **결정**된다는 것이 보여지는데 'ㅈ)'이 바로 **형이상학적인 필연성**이기 때문이다(본질(형이상학적인 필연성)으로부터 존재(물리적인 필연성)로?].

[사물들의] 존재와 본질:

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus(per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다.

형이상학적 결정(determinantis, 원문 56, 교재, 488)**메카니즘을 무거운 몸들의 물리적 메카니즘의 비교하는 것에 관한 가능한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답**:

가능한 반대: 무거운 몸들과 가능성 또는 본질들 사이의 비교는 잘못이다. 무거운 몸들은 서로에 맞서 작용하는, 존재하는 것이지만 가능성 또는 본질들은 허구적인 상상이기 때문이다. 본질이 존재에 앞서든, 존재로부터 추상됐든 말이다. 따라서 우리는 본질들 안에서 존재의 이유를 찾아 볼 수 없다

대답: 본질이든, 본질에 관한 필연적인 진실이든, 그 어느 것도 허구가 아니라 관념들의 어떤 영역 안에(regione idearum, 원문 56, 교재488), 말하는 것이 허락된다면, 신 그 자신 안에 존재하기 때문이다. 신을 통해서 그것들의 가능성들이 실현된다. 그렇지 않으면 그것들은 단지 상상일 뿐이다. A)신은 모든 **본질**들과 그 나머지 것들의 존재의 재원이다. 일련의 현실적인 사물들의 존재(exisrentia seriei rerum actualis, 원문 56, 교재 488)가 'A)'는 근거없는 주장이 아니라는 것을 보여준다. A-1)이런 일련(계열) 안에서는 그 계열의 이유가 발견될 수 없으므로(Cum enim in ea ratio non inveniatur ut surpra ostendimus, 원문 56, 교재 488) 그 이유는 형이상학적인 필연성 또는 영원한 진리 안에서 발견되야 하기 때문이며, 그리고 A-2)**존재**하는 것은 존재하는 것으로부터 단지 있을 수 없으므로(existentia autem non possint esse nisi ab existentibus, 원문 56, 교재 488) 영원한 진리들은 그것들의 존재를 절대적으로 또는 형이상학적으로 필연적인 것, 곧

신 안에서 지닌다는 것은 필연적이기 때문이다.

그리고 우리들은 세상 안의 모든 것이 영원한 진리들의 법칙을 따른다는 것을 관찰한다. 이 법칙들 중은 기하학적인 것들은 질료적인 필연성(necessitates materiales, 원문 56, 교재 489)을 지니는 반면 형이상학적 법칙들은 형식적인 이유를 지닌다. 세계는 그러한 **법칙**(원리)에 근거해서 없기 보다는 오히려 존재하며, 단지 존재하지 않기 보다는 그렇게 존재한다. 이러한 원리(법칙)에는 마찬가지로 원인과 힘과 행위의 형이상학적 법칙이 있다. 이것들은 순수 기하학적 법칙보다도 우월하다.

존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유(ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489):

이 이유는 세계 자체 보다 필연적으로 더 크고 고귀하며 앞선다. 세계를 구성하는 존재자들 뿐만 아니라, 모든 가능성들이 자신들의 실재성을 신을 통해 얻기 때문이다. 그리고 그 이유는 존재하는 것들과 가능한 것들 사이의 상호 연결이 단지 하나의 재원 안에서만 발견 될 수 있기 때문에 궁극적이다. 존재하는 것들은 이러한 재원으로부터 계속 생산됐으며 생산되고 생산될 것이다. 이 재원 이외의 것으로부터 세계의 상태가 유래해야하는 이유가 나타나지 않기 때문이다.

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과 원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다.

'B)'에 관한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답:

반대: 'B)'는 도덕적 완전(선)을 형이상학적 완전(위대함)과 혼동한 것이다. 후자는 인정되지만 전자는 인정되지 않는다. 물론 세계는 자연스레(형이상학적이라고 말해도 된다)가장 완전할 뿐만 아니라 도덕적으로 가장 완전하다는 것이 반드시 인정돼야 한다. [그러나 그것은] 도덕적 완전이란 마음들 자체 안에서는 진실로 자연적인 것이기 때문[에 그렇다]. 따라서 세계는 가장 기이한 메카니즘일 뿐만 아니라 마음들이 지복 또는 희열을 그 안에서 누리는 가장 선한 국가이다. 이 국가 안에서 마음들의 자연스런 완전이 성립한다.

답: 우리의 경험은 그 반대다. 때로 가장 나쁜 것이 가장 선한 것으로 나타나기 때문이다. 죄 없는 것이 때로 살해 당하거나, 고문 당한다. 인류의 정부는 오히려 혼돈 아닌가? C)마음을 포함 모든 것은 가능한 최상의 완전을 획득하려 한다(quod scilicet omnium rerum atque adeo et Mentium summa quae fieri potest perfectio pbtineatur, 원문 57, 교재 489)는 아프리오리한 원리는 위 반대와는 정 반대의 것을 보여준다. 위대한 예술가는 무질서에 질서를 부여하듯, 사소한 위험(줄타기, 검술)이나 악의 경험(쓴 것들이 양념으로 이용되며 보약은 쓰다)을 우리의 행복이나 즐거움을 위해 허용한다. 전체 조화를 파괴하지 않은 채 어떤 부분이 무질서 해 질 수 있다는 것이, 마치 그 부분의 이유가 있지 않는 것처럼, 그리고 그 부분에 인류의 사악함이 속하지 않을 것처럼, 이해되서는 안된다. 전체에 관한 건전한 판단이 아니기 때문이다. 아닌 이유는.....정의 법칙은 우주의 완전과 행복 공통 선을 위해 각자의 몫이 있다는 것을 진술하기 때문이다. 우주와 마음들은 신의 마음을 닮으려 한다.

[모나드 론 42-47]

피조물들은 자신들의 **완전**을 신의 영향으로부터(de l'influence de Dieu, 42, 교재 647)받아들인다. 피조물의 **불완전**은 제한없이는 있을 수 없다는 그들의 자연으로부터 기인한다. 바로 이 점에서 피조물들은 신과 다르다. 이러한 불 완전함은 본디 몸의 자연적인 관성(l'inertie, 후에 삭제된 문장에 잇따른 42, 교재 647, 불활성)안에서 발견된다.

신

안에 **존재** 뿐 아니라 **본질**의 재원이 있다D). 본질이 실재적인 한, 그리고 **가능성** 안에 실재적인 어떤 것이 있는 한 말이다.

신의 오성은 영원한 진실들의 영역 또는 관념들의 영역이기 때문이며, 신 없이는 가능성

들 안의 어떤 실재성도 있을 수 없기 때문이다. 영원한 진실들은 이 관념들에 의존한다.

무가 존재하고, 무가 가능하다. 만약 'D)'라면 이런 실재성은 존재적이고 현실적인 어떤 것에 근거해서, 그래서 필연적인 있음의 존재 안에서(dans l'Ecistence de l'Etre, 44, 교재 647) 발견되야 하기 때문이다. E)필연적으로 있는 것의 본질은 존재를 포함한다(dans lequel l'Essence renferme l'Existence, 위의 곳).

신

은 필연적인 있음이다(l'Etre Necessaire, 45, 교재 647). 신만이 모든 피조물들 또는 파생적인 모나드들을 생산한다.

은 우선적인 일자 또는 순수한 근원 실체이다(l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, 47, 교재 647). 신에 의해서 모든 피조물들은 순간 순간 연이은 번쩍임에 의해서(Fulgurations, 47, 교재 647). 그러면서 피조물 자신의 수용성에 의해 제한된다. 이것이 피조물의 본질적인 한계이다. 따라서,

안에 힘과 앎과 의지가 있다. 힘은 모든 것의 재원이요, 앎은 관념들의 다양성을 포함하며, 의지는 최선의 원리에 따라 변화시키고 생산한다.

정신

은 신성 그 자체의 심상들 또는 자연의 그 권위의 심상들이다E). 정신은 우주의 체계를 알 수 있고, 우주를 어느 정도에 의해 모방한다. E-1)각 정신은 자기 자신 영역 안들의 작은 신성같다. 'E)'와 'E-1)' 때문에 정신은 신의 사회의 일원이 될 수 있다. 그리고 자신의 기계에 대한 발명자, 자신의 백성에 대한 군주, 심지어 자신의 아들들에 대한 아버지의 관계를 실은 정신들을 통해서 신은 맺는다.

정신들은 모여서 신의 사회를 이룬다. 신의 사회가 가장 완전한 국가이다. 이것이 바로 자연 세계 안의 도덕 세계(un Monde Moral dans Monde Naturel, 86, 교재 651)로서, 신의 작품 중 가장 신성한 것이다. 도덕세계에서 신의 진실한 영광이 성립한다. 신의 선이 발견된다. 신의 지혜와 힘이 각기 곳에서 보여진다.

자연의 물리적인 왕국과 은총의 도덕적 왕국 사이의 조화는 우주 기계의 설계자로서의 신과 정신의 신성한 도시의 군주로서의 신 사이의 조화이다. 이런 조화의 결과 사물들은 은총으로 나아간다.

영혼

은 피조물들의 우주의 심상들 또는 살아 있는 거울(des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures, 83, 교재 651)이다.

[변신론 141, 180, 188-189, 197-198, 201-202, 327-330, 357-358쪽]

신

의 작용과 피조물의 받아들임 사이에는 전체적으로 비슷한 관계가 있다. 피조물은 존재와 작용에 있어, 그리고 보존(연이는 창조, la conservation est une creation continuelle, 31, 교재, 141)에 있어, 신에 의존한다. 신은 피조물 안의 긍정적인 것, 선, 완전(한 성질)을 연이어 생산한다.

피조물들의 불완전함 결함은 근원적인 한계로부터 온다. 처음 있기 시작 할 때 자신을 제한하는 이상적인 이성을 통해 받아들인 것이다. 이것에도 정도가 있다.

사람들은 모두 똑 같이 나쁠 수 있으나, 동일한 길에서 모두 나쁜 것은 아니다. 영혼들 사이에는 타고난 개별적인 차이들이 있기 때문이다. 이것은 예정 조화가 증명한다. 자신들의 자연적인 **성향**에 따라(leurs dispositions naturelles, 105, 교재 180)영혼들은 특별한 선 또는 악에 다소 간에 기울어지려하기 때문이다. 그래서 덜 사악한, 더 덕스러운 가장 행한한 것들이 있다.

벨의 반대에 대한 답:

반대 19중의 3: 무한한 선이 창조주더러 세계를 생산토록 인도한다. 이 때 지성적인 피조물들의 행복을 원하도록 신의 작업 안에서 나타난 모든 앎의 특성과 기교와 힘과 위대함이 정해진다. 신은 최상의 있음에 대한 사랑과 앎과 존경 안에서 피조물들이 자신들의 지복을 발견하도록만 신의 완전들이 펼쳐지기만을 바라신다.

반대 3의 답: 그러나 신의 고안의 주요 부분은 지성적인 피조물들의 행복이다. 니이기서 자연의 영역에도 은총의 영역이 미친다. 신의 위대한 계획안에서 모든 것이 연결(comme tout, 118, 교재, 188)되기 때문이다. 그래서 최대한의 질서의 아름다움이 있다. 그리고 각기 피조물들은 완전 또는 불완전에 있어 자신의 한정된 값을 지니지 무한한 값을 지니지 않으며, 이성적인 피조물들의 도덕적 또는 물리적 악은 단순한 형이상학적 악과 선, 곧 다른 피조물의 완전 악과 선을 무한히 초과하지 않는다. .

반대 19 중의 9: 악덕을 섞지 않고 덕을 위한 가장 큰 사랑을 실천하는 것이 주인은 자신의 그 사랑을 증명하는 길이다. 이런 실천을 할 수 있음에도, 인내 후 처벌을 위한 것이 아닌 어떤 악덕을 허용한다면, 덕에 대한 그의 애정은 가장 큰 것이 아니다. 따라서 그의 애정은 무한하지 않다.

반대 9에 대한 답: 다른 계획보다 선호할 수 있음이 발견했기 때문에 우주의 그 질서는 악덕을 요구한다. 악덕이 달리 허용될 수 없다. 더 낫게 할 수 없기 때문이다. 이것은 가정적인 필연성, 도덕적인 필연성으로서의 선택의 결과이다. 그래서 **자유**의 반대되는 것과 거리가 멀다. 오성은 지혜에 반대되게 행하지 않는다는 것을 사람들은 반드시 믿어야 한다.

덕에 대한 신의 애정은 가장 큰 것이 아니며, 그래서 무한하지 않다는 것에 대한 반박. 피조물에 대한 신의 애정(l'affection de Dieu, 124, 교재 198)은 그 사물의 가치에 비례한다. 덕은 피조물의 가장 고상한 질이다. 물론 덕 이외에도 신을 기울어지게 하는 다른 헤아릴 수 없는 선한 것이 있다. 자연은 동물 식물 무기물을 필요로한다. 유기적인 몸 없는 이성적인 피조물은 없다. 질료로부터 전적으로 떨어진 피조 정신은 없다. 유기적 몸은 정신보다 덜 완전하다.

모든 **가능**한 것들로부터 신이 최선의 결과를 함께 생산하는 것을 선택하는 것은 필연적이다. 바로 이 문에 의해서 **악덕**이 들어서므로 만약 그 문을 배제하려하면 그와 더불어 신은 선하지도 지혜롭지도 않을 것이다.

벨의 반대 19 중 15: F)어떤 물리적인 악 또는 도덕적인 악이 성립된다는 것은 다른 물리적인 또는 도덕적인 악이 *함께* 어쩔 수 없[이 성립된]다는 것의 이유가 되지 않는다. 이것이 신의 한계일 수 있다.

반대 15에 대한 답: 신이 질료와 정신들을 만든다는 것은 진실이다. 질료의 모든 가능한 기계들 중 가장 탁월한 것과 그리고 정신의 생각 가능한 모든 정부들 중 가장 탁월한 것을 만든다. 무엇 보다도 이 두 가지 것의 결합은 모든 조화들 중 가장 완벽하다. 이런 완전한 작업 중에 물리적인 악과 도덕적인 악이 발생하므로 'F)'보다는 'G)'이다. G)그렇지 않으면, 여전히 더 큰 악이 어쩔 수 없이 *함께* 할 것이고 신이 그 더 큰 악을 선택 했을 것이다. [그러나] 신의 무한한 힘과 선과 지혜가 신더러 가장 선한 것을 생산하도록 결정(la déterminent, 130, 교재 202)했다.

악과 자유와 신[의 무능]

악

신에 의해 허용된 악은 목적이나 수단으로서의 그의 의지의 대상이 아니라 단순히 조건으로서의 그것일 뿐이다. 그 악은 단지 최선 안에 포함되기 때문이다. 그래서 악은 부수적인 것이다.

자유

덧붙혀서 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다. 이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 하리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다.

의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

사람
보다 더 이성적인(우리보다 더 완전한) 피조물을 신이 생산했을 수도 있으리라.
을 더 닮은 동물이 있을 수도 있으리라.
심지어 인류가 지금보다 더 완전해 질 때도 있으리라.

신
이 할 수 없는 것들:
무식할 수 없다.
의심할 수 없다.
우유부단 할 수 없다(그의 의지는 항상 결정한다. 그러나 단지 최선의 것에 의해서만 결정될 뿐이다).
이유의 존재 없이는 어떤 개별자를 결정 할 수 없다).
원시적인 특별의지를(une volonté particulière primitive, 337, 교재 328) 지닐 수 없다.
법칙으로부터 자립적이다(현명한 자의 행동은 항상 원리 규칙에 따른다. 그것도 예외없이 말이다. 단 규칙들이 반대 명령들에 의해서 붕괴되면, 예외).
신에게는 절대적으로 절대적인 명령이 지탱 될 수 없다.
신은 모든 측면에 있어 행동했던 것 보다 더 낫게 행 할 수는 없다.

의 의지 행사 이유들:
최상의 이유의 선택에 의존할 것이다. [반면] 자연의 의지 행사 이유들은 신이 가장 큰 이유들을 거기에서 발견하는 법칙들 또는 필연적인 진리들에 의지한다.

의 생산과 행위는 피조물의 생산된 존재보다 자연스레 더 오래됐다. 그리고 자연과 필연적인 속성을 지닌 피조물 그 자체는 자신의 우연적인 정서와 행위보다 더 오랬다. 그래서 이 모든 것들은 동일한 순간에 일어난다. 신은 자신의 지혜의 법칙에 따른다. 선행하는 순간의 긴급성에 맞게 피조물을 생산한다.

피조물은 창조될 때 항상 자신에게 선에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

창조에 관한 우리의 가정들

창조는 H)각 순간에 새롭게 생산된다. I)순간은 시간의 모든 우선성을 배재한다(l'instant exclut toute priorité de temp, 388, 교재 357).

[물체의 본성, 심신상호관계(현상세계)]

자연의 새로운 체계(1695)·변신론(1부 66번, 1710년)·볼더(de Volder)로의 편지(1704-06)
·데까르트원리 비판(1692)·레몽(Remond)로의 편지(1714, 1715)

[자연의 새로운 체계: 발표 321-324]

[변신론 66]

영혼과 몸 사이의 상호의존(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽):

이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존으로서. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다.

하인과 **주인**의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

하인은 몸과 같고, **주인**은 나와 같다. 그러나 영혼이 완전하고 뚜렷한 생각을 지니는 한, 신은 몸을 영혼에 적응시켜 몸더러 **영혼**의 명령을 다그쳐 실행하도록 하는 반면, 영혼이 불완전하고 그 지각이 혼돈스러우면 신은 영혼을 **몸**에 적응시킨다(a accommodé, 304, 159, 따르도록 한다). 후자의 경우 영혼은 육신적인 표상들로부터 유래하는 정열들에 의해서 지배당한다. 이것은 **마치** 하나가 다른 것에 직접 의존하는 것과 **같은** 동일한 결과와 현상을 생산한다. 물리적인 영향의 대리자에 의해 **의존**하는 것처럼 말이다. 적절히 말하면, 자신의 혼돈된 생각들에 의해 영혼은 자신을 둘러쌓는 몸들을 표상한다.

이와 동일한 것이 **단순실체** 서로 간의 작용들에게도 적용된다. 그 완전에 비례해서 하나가 다른 것에 [미치는] 작용은 **이념적**이기 때문이다.

신은 태초에 각기 것 안에 있는 **완전** 또는 **불완전**에 비례하여 단순 실체 하나가 다른 것에 비례하도록 명령했다. 더구나 작용과 겪음은(l'action et la passion, 304, 159) 피조물들 안에서 항상 상호적이다. ㄱ)작용하는 것을 설명하는, 존재케 하는 이성의 부분은 단순 실체들 중의 하나 안에 있는 반면, ㄴ)이성의 다른 부분이 단순 실체들 중의 다른 것 안에 있기 때문이다-이때 완전과 불완전들은 항상 섞어지면서 자신의 몫을 지닌다. 작용은 'ㄱ)'탓인 반면 겪음은 'ㄴ)'탓이다.

[볼더에로의 서신 9]

[답장 9]

몸

수학적인 몸

수학적인 몸은 **실제**적인 것이 아니라 **정신**적인 것이다. **현실**적인 어떤 것을 가리키는 것이 아니라 부분들의 가능성 이외의 그 어떤 것도 가리키지 않는다. 그리고 우선적인 구성 요소로 분석될 수 있다. 수학적인 선은 이런 측면에서 산술의 낱개(단위, 단일성)와도 같다. 낱개든 선이든 부분들은 단지 **가능**한 것일 뿐이고 완전히 무 규정적인 것이다. 선들 또는 각들의 뭉침이 아니다. 그리고 헤아려지는 수는 **사물**들 없이 실체일 수 없다.

따라서 수학적인 몸 또는 팽창(extentio, 77, 536)은 능동적인 그리고 수동적인 것들 또는 움직임없이는 있을 수 없다. 뿐만 아니라 수학적인 몸들은 수와 시간 등 헤아릴 수 없는 속성들을 지닌다.

실체 사물의 몸

그 부분들이 무규정적인 것이 아니라, 현실적으로 고정된 길로 특수화된다. 운동의 다양성을 통해 자연이 현실적으로 이끌어 들이는 나뉨과 하위나뉨에 따라 그렇다. 그러한 나뉨이 무한히 진

행 됨에도 불구하고 우선적인 구성요소들 또는 실제적 낱개(단위)들의 모든 결과들이며, 수적으로 무한하다.

질료 또는 현상

질료는 우선적인 구성요소들로 합쳐지는 것이 아니라, 우선적인 그 구성요소들로부터 결과한다. **질료** 또는 팽창된 덩어리는 사물들 안에서 근거지워지는 **현상**(phaenomenon, 77, 536)들 이외의 그 어느 것도 아니다. 무지개 또는 환일(mock-sun, 幻日)처럼 말이다. 모든 실재성은 단지 낱개(unitatum, 위의 곳)들에게만 속하기 때문이다.

현상은 더 적은 현상들로 나뉘나, 가장 적은 현상들에로 결코 도달될 수 없다. 그리고 이러한 현상의 토대는 그 현상의 부분들이 아니라, 실체적 낱개이다.

시간과 공간

시간

시간은 어떤 것 안에 존재하는 또는 들어 있는 것으로서, *가능한 사물의 존재의 연속적인 질서(Tempus est ordo existendi successive possbilium, 77, 536)*이다. 사물들의 **상태 또는 계열**이 **시간**에 대해 있는 것처럼 물리적인 몸은 공간에 대해 있다. 몸 그리고 사물들의 계열은 공간과 시간, 움직임(또는 작용)과 겪음에 덧붙혀진다.

공간

공간은 동시에 가능한 사물들의 존재의 질서 이외의 그 어느 것도 아니다. 만약 수학적인 몸이 수적으로 간주되면 그것은 시간과 반드시 상호관련되는 반면, 팽창으로 간주되면 그것은 **지속**과 반드시 상호관련된다. 이 때 **팽창**은 팽창된 것으로부터의 추상일 뿐, 실체로 간주 될 수 없다-수 또는 크기(multitudo, 78, 536). 왜냐하면 특별한 자연의 (지속과는 달리) 비 연속적인 그러나 동시적인 **확산** 또는 **반복**(simultaneam diffusionem vel repetitionem, 78, 536)이외의 그 어떤 것도 아니기 때문이며, 또는 자신들 사이의 어떤 질서와 함께 존재하는 이런 동일한 자연의 사물들의 무리와 같은 것이기 때문이다. 이런 동일한 자연이 확산되고 팽창된다.

팽창의 관념은 그래서 상대적이다-팽창은 어떤 것의 팽창이다. 어떤 것의 무리 또는 지속이듯이. 물리적인 몸을 구성하는, *확산되고 반복되는 그러한 동일한 자연은 작용하고 견디는 원리 이외의 그 어느 것도 아니다.* 그 현상에 의해서는 어떤 다른 원리도 우리에게 제시되지 않기 때문이다. 데까르트 주의 자들은 육신 실체의 자연을 이해 하기에, 그래서 진실한 원리에 도달하기에 실패했다. 이들은 팽창을 절대적인, 파괴할 수 없는, 말로 표현 할 수 없는, 원리적인 것으로 본다. 박수 갈채를 의식하면서 감각 지각에서 멈췄기 때문이다. 비록 지성적인 영역과 그것을 절대적으로 구분했어도 말이다.

힘

볼더: ㄷ)실체 안의 타고난 비 실체적인 어떤 것이다.

라이프니쯔:

변하는 힘인(vires mutabiles, 78, 537) 한, 'ㄷ)'은 옳다. 그러나 팽창 그 자체 안에 포함된 것은 *하고 겪는 원리로서의 힘*이다. 바로 이 힘이 *파생적인 힘*에 의해 변양된다(modificatur, 78, 537). 행위에 있어서의 순간적인 요소-잇따르는 상태와 관련해서 **순간**적(momentaneum, 78, 537)이다-가 [파생되기 이전의 그] 힘이다. 파생적인 힘이 근원적인 힘에 대해 맺는 관계는 **팽창**의 변양이 팽창에 대해 맺는 관계와 같다.

근원적인(하고 겪는) **힘**은 우리 안의 우선적인 작용 원리이다. 이 힘이 우리 안에 없으면, 파생적인 힘과 작용들도 우리 안에 없다. 우연적인 것은 본질적인 것의 변양이듯 변하는 것은 영원한 것의 변양이기 때문이다. 변양시키는 것은 [그 결과] 변양된 것보다 더 긍적적인 것이다. **변양**은 단지 **제한**일 뿐이기(cum omnis modificatio sit tantum linmitaio, 78, 537) 때문이다-별난 모양, 파생 힘.

파생적인 힘은 근원적인 힘으로부터 흘러나온다(fluunt, 78, 537). 근원적인 힘은 가장 지성적이다. 그 안에 있는 것이 안에 있는 것이 우리 안에 있는 *지각과 욕망*과 비슷하기 때문이다. 우리의 자연은 단순실체의 자연과 다르지 않으며, 사물의 자연은 일정(uniformis, 위의 곳)하므로 그렇다. 전체 우주는 이러한 단순 실체로 이루어져 있다. 단순실체를 제외하면 우주 안에는 그 어떤 것도 있지 않기 때문이다. 그리고 **단순실체** 안에는 지각과 욕망을 제외하면 아무 것도 없다. 지각하는 것(res, 위의 곳)의 실재성은 자신과 그리고 지각하는 다른 것들과의 조화 안에 놓여진다. 세계는 사물 그 자체의 덩어리 일 뿐이다. 가축 무리 또는 기계처럼.

단순실체-모나드

개별자(단순실체-모나드)들로부터(ex singularibus, 78, 538)일시적인 것들(temporalia, 78, 538)이 흘러나온다. 개별자들의 본질적인 순서는 시 공간의 규정된 부분에 상응한다. 이러한 개별자들로부터 보편자들이 마음에 의해 추상된다.

단순실체들은 자신들 안에 변화를(mutationem, 78, 538)생산한다. 변화의 원리가 모두에 외적이라면 그리고 어떤 것에도 *내적*이지 않다면, 기회 원인으로서의 단지 신으로 돌아가지 않으면 안될 것이다. 그러나 그것이 다른 것이 아닌 어떤 것 안에 있어야 할 이유가 없을 뿐만 아니라, 그것은 각 모나드의 지각과정 안에서 성립하기 즉 *외부*에 어떤 것도 포함하지 않는 사물들의 전체 자연 안에서 성립하기 때문에, 그 변화의 원리는 모든 단순 실체에 실로 내적인 것이다. 나아가서, 단순 실체 안에 *지각과 욕망*이 왜 있느냐고 묻는 것은 세상을 초월해 있는 어떤 것을 탐구하는 것이다. 신이 사물들을 숙고하는 이유를 묻는 것이기도 하다.

[볼더에로의 서신 10]

예정조화이론

이 이론은 영혼과 몸 사이의 지각의 일치를 제공하는 것처럼 보인다(Tournemine(프랑스 예수교 회원)의 의견)→영혼과 몸 사이에는 형이상학적인 **단일성**(metaphysicam unionem, 81, 539)이 있다(라이프니쯔)

단순실체

*단순실체와 그리고 이것들로부터 결과하는 덩어리들*을 제외하면 자연 안에는 아무 것도 없다. 그리고 단순 실체 안에는 *지각들과 그리고 이 지각들의 이유*(rationes, 81, 539)를 제외하면 아무 것도 없다. 새로운 지각으로의 전이의 토대는 **힘**일 뿐이다.

실체에게는 ㅁ)<u>현재 상태가 미래의 상태를 포함하며, 그리고 그 거꾸로가 성립한다는 것이 본질적이다</u>.

현실적인 몸 - **현상**

현실적인 것 안에는(in Actualibus, 82, 539)단지 **불연속적인 량**만(nisi discretam Quantitatem, 위의 곳)이 있을 뿐이다. 즉 모나드들, 곧 단순실체들의 무리들 만이 있을 뿐이다. 이러한 불 연속적인 량은 어떤 주어진 수보다 더 크다.

반면 **연속적인 량**(Continua Quantitas, 82, 539)은 **이념적인** 어떤 것이다. 즉 **가능성**들에 그리고 가능한 한 그럴 때만, **현실성**에 속하는 그런 이념적인 것이다. 즉 연속은 무규정적인 부분들을 포함한다. 그러나 나뉠 수 있는 각 나뉨[만]이 만들어지는 **현실적인** 것들 안에는 무규정적인 그 어떤 것도 없다. 그리고 현실적인 이러한 것들은 수들이 낱개들로터 복합되듯 복합되는 반면, **이념적인** 것들은 수들이 분수들로터 이루어지듯 이루어진다(idealia ut numerus ex fractionibus, 82, 539). 그래서 현실적인 것들의 부분은 실제적인 전체 안에 현실적으로 있지, 이념적인 전체 안에 있지 않다.

이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동

이러한 혼동은 **현실**적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 <u>연속성의 미로</u>에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다. 반면, 가능성들의 연속에 관한 앎은 **현실적인 현상**에 의해서 결코 침범될 수 없는 영원한 진리들을 포함한다. **현상**들은 서로에 상응하며, 마찬가지로 영원한 진실들에 상응한다는 것 이외의 실제성의 어떤 다른 표시(notam, 82, 539)도 우리는 현상 안에서는지닐 수 없다.

[데까르트 원리 비판, 발표 300-315 참조]

[레몽으로의 편지]

질료적인 것들

질료적인 것들은 단지 **현상**들일 뿐이다. 비록 좋은 토대를 지니며, 잘 연결됐다고 해도 말이다. 형상적인 그리고 **최종**원인(교재 655) 안에서만 사물들의 재원을 찾자. 그러나 **효과·질료**원인도 무시 말자.

현상은 역학적으로 설명 될 수 있다. 최종원인은 **형이상학**적인 반면 효과질료원인은 **역학**적이다.

연속체의 복합(the composition of the continuum, 교재 656)에 관한 어려움에 빠지는 이유들:

ㅂ)질료와 공간을 실체로 보는 것.

ㅅ)질료적인 것들을 그 자체로 잘 규제된 현상으로 보는 것

ㅇ)공간을 공존의 질서와 정확히 동일한 것으로, 그리고 시간을 동시적이 아닌 존재의 질서로 보는 것.

원자이론

가상디·데모크리토스·에피쿠르스의 원자이론에 의해서 설명되지 않는 몇 몇 물질적인 질들이 있다. 그리고 그 이론의 토대인 텅빔과 원자들은 전혀 성립할 수 없다.

영혼과 기계 사이의 조화

여기서 기계란 불 알 달린 생물의 몸을 구성하는 기계이다.

이러한 조화는 예정되므로 미래 상태는 이미 현재에 포함 될 것이다. 완전한 지성은 현재 동물 안에서 미리 미래 사람을 인식 할 것이다 - 단지 그 동물의 영혼 안에서 만도, 마찬가지로 그 몸 안에서 만도(교재 658).

각 **모나드**는 관점에 따라 우주를 비추는 살아 있는 거울이다. 그 우주의 완전함의 뛰어남은 사물들의 이 체계의 **존재**를 위한 이유이다. 그래서 다른 가능한 체계 보다 선호된다.

모나드와 그 **지각**들에게만 **실재성**이 놓여진다.

질료 그 자체는 현상 이외의 그 어떤 것도 아니다(교재 659). 각 모나드들로부터 결과한다. 그리고 질료의 속성은 **불활성**(l'inertie, 90, 659)이다. 그래서 움직임에 저항한다.

만약 질료가 실체라면 적절함의 규칙(les regles de la convenance, 위의 곳)이 발견 될 수 없고, 수학적인 필연성에 근거한 잔인한 법칙들만이 발견 될 것이다. 이러한 적절함의 규칙들 중의 하나가 '결과는 원인을 반드시 초과 할 수 없다'이다.

모든 모나드는 **정열**에 종속된다-단 원초적인 것은 제외. 고로 순수 힘은 아니다. 행위 뿐 아니라 저항과 수동성의 토대이기도 하다.

정열들은 **혼동된 지각**들에서만 발견된다. 이것 안에 **질료 또는 수적인 무한함**도 포함된다.

**자유와 관련되는 글들

[완전 개념과 개별적인 실체]

연속체의 합성의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다(발표문 356, 378).

[힘의 개념과 모나드]

[힘의 법칙들]: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).

7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

[영혼 또는 형상]

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 **스스로 행위를 유발**한다.

창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다. 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 영혼 자신의 자연으로부터 영혼 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다.

[이러한 가정들의 근거와 잇점]

1)근거: 이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

1)잇점: **현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함으로 말하면, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다.

[모나드의 특성]

모나드에는 엔텔레키아라는 이름이 주어질 수 있다. 모나드들은 자신 안에 어떤 완전을 지니기(ἔχουσι τὸ ἐντελές, 18, 644) 때문이다. 그래서 **그 자신 안에 자족성(αὐτάρκεια, 18, 644)이 가능하다.** 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비 육신적인 자동(des Automates incorporels, 18, 644)들로 만든다.

모나드들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 지각과 욕구 등의 이러한 변양들(des modifications, 2, 636)은 실체와 외부 사물들의 상응 관계의 다양성을부터 성립한다.

이와 동일한 길로, 하나의 중심(le centre, 2, 636) 또는 점 안에서, 마주치는 선들에 의해 형성되는 각들의 **무한성**이 발견된다. 복합 실체(예, 동물)의 바로 이러한 중심이 되는, 복합 실체의 유일 무이한 원리인 두드러지는 단순 실체 또는 모나드는 **무한한** 다른 모나드들로 이루어진 덩어리(Masse, 3, 636)들에 의해 둘러 쌓인다. 무한한 다른 모나드들이 바로 중심 모나드들에 속하는 그 **몸**을 구성한다. 그리고 몸으로서의 이런 모나드들이 중심 모나드 **밖**에 있는 사물들을 그 중심 모나드가 그것에 의해 나타내는 정서(le affections, 3, 637)에 상응한다. 나아가서 **일 종의 자연의 기계 또는 자동 기계**(d' Automate ou de Machine de la Nature, 3, 637)를 형성 할 때 몸은 유기체(organique, 6, 637)이다. 각기 몸은 거리를 두고 서로에 작용한다.

[사물의 첫 근원에 관해]

[사물들의] 존재와 본질

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus(per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다.

존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유(ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489):

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과 원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다.

[변신론]

사람들은 모두 똑 같이 나쁠 수 있으나, 동일한 길에서 모두 나쁜 것은 아니다. 영혼들 사이에는 타고난 개별적인 차이들이 있기 때문이다. 이것은 예정 조화가 증명한다. 자신들의 자연적인 **성향**에 따라(leurs dispositions naturelles, 105, 교재 180)영혼들은 특별한 선 또는 악에 다소 간에 기울어지려하기 때문이다. 그래서 덜 사악한, 더 덕스러운 가장 행한한 것들이 있다.

반대 9에 대한 답: 다른 계획보다 선호할 수 있음이 발견했기 때문에 우주의 그 질서는 악덕을 요구한다. 악덕이 달리 허용될 수 없다. 더 낫게 할 수 없기 때문이다. 이것은 가정적

인 필연성, 도덕적인 필연성으로서의 선택의 결과이다. 그래서 **자유**의 반대되는 것과 거리가 멀다. 오성은 지혜에 반대되게 행하지 않는다는 것을 사람들은 반드시 믿어야 한다.

.....

모든 **가능**한 것들로부터 신이 최선의 결과를 함께 생산하는 것을 선택하는 것은 필연적이다. 바로 이 문에 의해서 **악덕**이 들어서므로 만약 그 문을 배제하려하면 그와 더불어 신은 선하지도 지혜롭지도 않을 것이다.

자유

덧붙혀서, 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다. 이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 합리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다.

의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

피조물은 창조될 때 항상 자신에게 선에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

[물체의 본성, 심신상호관계(현상세계)]

[변신론 66]

영혼과 몸 사이의 상호의존(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽):

이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존이다. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다.

하인과 주인의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동

이러한 혼동은 **현실**적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 <u>연속성의 미로</u>에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다.

의지의 자유(lībertās voluntātis, lībertās arbitri, GD, 180, 교수논문70)
자유(로운)**의지**(voluntās līber, GD, 184, la volonté libre, 변신론, §51)

[계속 번역돼야 할 부분]
(변신론 §36-40, 168-174, 201, 223-224, 234, 282, 299, 349, 365, 350 신앙과 이성의 일치 §2)

의지의 자유(lībertās voluntātis, lībertās arbitri, GD, 180, 교수논문70)
자유(로운)**의지**(voluntās līber, GD, 184, la volonté libre, 변신론, §51)

차례

1)데까르트와 스피노자 자유 비판
2)필연과 우연과 가능, 그리고 결정
3)의지
4)자유
4-1)자유의 본성
4-2)신(하나님)의 자유
4-3)개인의 자유

차례

1)데까르트와 스피노자 자유에 관한 비판

2)자유에 속하는 맥락
2-1)구분들
2-1-1)필연과 확실
2-1-2)**필연**들
2-1-2-1)필연 일반
2-1-2-2)절대와 가정
2-1-2-3)기하학과 도덕과 물리
2-1-2-4)형이상학과 물리
2-1-2-5)절대와 도덕과 자의
2-1-3)필연과 **우연**
2-1-4)가능과 불가능
2-1-4-1)**가능**
2-1-4-2)**불가능**
2-1-5)본질과 존재
2-1-5-1)**본질**
2-1-5-2)**존재**
2-1-5-2-1)충족이유율
2-1-6)완전들
2-1-7)이념과 실재
2-2)예견과 예지와 예정(결정)
2-2-1)**예견**
2-2-2)**여지**
2-2-3)**예정**
2-2-3-1)**결정**

3)의지
3-1)의지의 본성
3-2)의지의 구분
3-2-1)선행
3-2-2)후행
3-3)의지의 성향과 경향과 쏠림(기울기)
3-3-1)**성향**
3-3-2)**경향**
3-3-3)**쏠림(역학)**
3-4)의지와 오성의 관계

4)자유
4-1)자유의 본성
4-1-1)오성의 자유
4-1-2)**정신**의 자유
4-1-2-1)세 가지 조건: **지성**과 **자발성**과 **무차별**
4-2)**신(하나님)**의 자유
4-3)**개인의 자유**
4-3-1)신의 협력
4-3-2)개인의 자유-존재
4-3-2-1)몸은 자동 기계
4-3-3)**운명**

1)데까르트와 스피노자의 자유에 관한 비판
1-1)데까르트 자유 비판(교재 387-388, 철학원리 1부 31, 35, 37, 39, 40, 43, 45, 46 항목; 철학원리 1

부, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 발표문 132, 113; 변신론§365,)

1-1)신의 전능과 인간의 자유를 조화시키는 의도로 데까르트가 행한 비교는 만족스럽지 못하다 신의 의지가 악에 대해 맺는 관계를 조잡하게 말했다(변신론§162-165).

1-1)신은 자기의 관념들 안에서 인간의 자유로운 행위들을 예견하기 때문에, 신의 예지와 섭리가 우리의 행위들에게 자유를 허락한다는 것을 보기 위해, 사람들은 무한한 앎을 필요로 하지 않는다(데까르트?) → *'ㄱ-1)'비판:* 데까르트는 신의 예정을 의지의 자유와 화해시키려 하는 논의는 삼가야 한다고 말한다. 신의 자연을 우리가 파악 할 수 없기 때문이라는 것이다(발표 387). 그래서 그는 연속체 합성의 미로와 자유의 자연의 미로 라는 얽힌 매듭을 칼로 잘라 버린다. 그러나 연속체 합성의 미로(발표 318, 337, 교제 309)는 자유 의지와 신의 섭치를 조화시키는 것에 관련되는 중요한 지위를 차지한다.

1-3)데까르트 철학원리 I, 41 항 비판: '우리의 생각은 유한하다....우리는 신의 힘과 앎이 어떻게 사람들의 행위들을 전적으로 자유롭고 그리고 비결정적이게 끔 하는 지를 알수 있을 정도로 포괄적이지 않다'에서 '전적으로 자유롭다'는 말은 옳지만, '전적으로 비결정' 이라는 말은 그르다(변신론 §365).

1-4)(변신론 §50, 교재 150)우리의 자유로운 행위들의 자립의(l'indépendance de nos actions libres, 변신론 §50, 교재150; §305, 교재 331)*생생한 감각*에 의해(sentiment vif interne, §50, §305, 자유를 증명하는 데카르트(주의 자들의) 방식에 반대하여(발표, 400, 변신론 §305; 신앙과 이성 §69, 내적감각-우리의 자립, 철학원리 I, 41번; 신앙과 이성§70, 질료의 무한 가능성), 베르는비 지각적인, 그러나 우리를 **결정**하는 어떤 인상이 항상 있다고, 그리고 현상적으로 균등한 두 과정들 사이에서 나더러 선택하도록 만드는 경향을 위한 이유를 우리가 항상 보는 것은 아니 라고 말한다. 라이프니쯔와는 다르다. 데까르트의 그런 증명은 설득력(force, 50, 교재 150, 발표 393)이 없다. (행위의) 자립이라는 말은 의미 있을 것 같지 않고, 그리고 자주 비지각적인, [우리 행위의] 결정(résolution)이 의존하는 그런 원인을 항상 의식하는(aperceu ons, ibid)것은 아니기 때문이다. 자침의 북쪽 가리킴은 자석의 비지각적인 움직임을 의식하지 못하면서, 다른 어떤 원인과는 독자적인 것으로 간주하는 것처럼 말이다. 그러나 다른 모든 피조물과는 독자적으로 자기 자신에 의존하는 영혼의 행위들은 영혼 자신의 자연스런 원리에[근거한다] 변신론 §292는 참조만 할 것-자유관념을 지니는 것 뿐.

1-5)과정된 데까르트 + 스피노자 = 주어와 술어 구분 애매함 - 주어와 술어를 혼동(§변신론 393, §32)

1-2)스피노자 자유 비판.

1-2-1)주어와 술어의 실제구분 혼동(변신론 §393).

1-2-2)눈먼(aveugle, blind, 변신론§173)필연성-신과 인간에게는 어떤 선택도 없이 모든 것이 신성한 자연으로부터 눈먼 필연성에 의해 흘러나온다. 사람의 어떤 선택도 신을 그 필연성으로부터 벗어나게 하지 못한다. 스피노자는 신의 선택을 인정하지 않았다. 그리고 모든 것이 신성한 자연의 필연성(눈먼 필연성)으로부터 신의 어떤 선택도 없이 존재한다고 가르친다(변신론§173, 선택의 자연에 대해서는 교재 417쪽) 스피노자가 결정하는 절대적인 힘을 거부했다는 것은, 즉 근거없이 결정하는 힘을 거부했다는 것은 옳다. 그러나 영혼 또는 단순실체가 <u>자연스레</u> 생산 될 수 있다고 한 것은 그르다. 그에 있어 영혼은 일시적인 변양일 뿐이다. 설사 영속적이라고 할 때 조차 영혼은 몸의 관념(실제적이고 현실적인 것은 아님)으로 만들었다(변신론§173, 발표문 441). 스피노자는 세계 안의 실체만 인정했다. 여기에서 개인 영혼은 단지 일시적인 변양(modification, 신앙과 이성의 조화 §9)일 뿐이다. 그는 신이 자신의 완전과 선에 의해 결정되는 것이 아니라, 자신의 자연의 필연성에 의해 결정된다고 생각한다. 반원은 단지 직각들 만을 에워싸게 돼 있는 것처럼. 이것에 의지를 행사하지 않고서 말이다. 왜냐하면 원주 상의 어느 한 점을 향해 지름의 양

끝으로부터 그어진 두 직선으로 에워쌓인 모든 각은 필연적으로 직각들이라는 것은, 그리고 그 반대는 모순을 함축한다는 것을 유클리트가 논증했기 때문이다. 결국 지혜와 선함의 원리에 따른 도덕적 필연성에 의한 필연을 무시한다. 뿐만 아니라 이것은 신이 선택하지 않는 것은 불가능하다는 것으로까지 나아간다(발표 383). 능동힘과 움직임의 법칙은 기하학적인 필연성을 지닌다(신앙과이성의 조화 서문, 교재68쪽). - 필연들 사이를 혼동해서, 그 구분들을 무시했다. 그는 사건들의 모순을 함축하는, 수학적인 필연성(발표 395)만을 말하기 때문이다(변신론 §67).-사건의 잔인한 (형이상학적) 필연성을 추구한다(변신론 §174, 번역 236)

1-2-2-1)대신 라이프니쯔의 의견은 가능성의 자연(모순함축하지 않는 것)에 기초한다. 물론 스피노자도 소설(가능성)을 우주 안에서 일어나는 것으로 간주하지는 않을 것이라고 라이프니쯔는 생각한다(발표 342)

1-2-3)그리고 그는 정열(의 강제)로부터 자유롭다고 만 했다(발표 383).

2)자유에 속하는 맥락

변신론(발표 354): 신의 자연(정의, 正義)와 양립 할 수 없을 것처럼 보이는 사람의 자유(발표 390). 정의롭다면, 그가 창조한 세계에 왜 악이 있는가? 이어지는 어려움: ㄱ)자유는 결정 또는 확실성에 반대되고 ㄴ)우연적인 내세의 진리가 결정된다면, 우리에게는 자유가 없다. 라이프니쯔는 결국 'ㄱ)'을 거절하므로서, (정신의) 부자유로부터 벗어난다.

자유론(발표 350): 자유와 우연이 어떻게 원인의 사슬과 그리고 섭리에 화합 할 수 있나?(발표 386). 연속체 합성과 인간 자연이라는 이 두 가지 미로는 무한의 자연에 관련된 수학적 숙고로부터(수학에서 문제삼는 무한의 자연으로부터) 사라진다. 이로부터 질료의 무한 분할 가능성과 자유가 모순을 함축 할 것처럼 보인다는 논의들에 답해질 수 있다(발표 387)

형이상학 논고(발표 358): 가롯 유다와 카이사르의 *개념*에는 자신들에게 발생할 수 있는 모든 것을 한번에 포함된다는 것, 그리고 그 개념을 숙고하면 실로 그것의 모든 *속성*을 볼 수 있다는 것은 우연적인 진실과 필연적인 진실 사이의 구분을 파괴하며, 인간자유를 위한 어떤 자리도 남겨 놓지 않을 것처럼 보인다. 그것은 원의 본질 안에서 그로부터 (원의 모든 속성을) 연역될 수 있는 것과 동일한 것 같기 때문이다. 즉 필연적인 연결만이 성립 할 수 있을 것 같기 때문이다.

2-1)구분되야 할 것들-용어들의 혼동(변신론§36, 번역 143쪽)

구분 ㅅ)필연과 확실
구분 ㅇ)형이상학적 필연과 도덕적인 필연
구분 ㅈ)가능과 불가능
구분 ㅊ)가까운 힘과 먼 힘

'ㅈ)'의 구분은 'ㅅ)'과 'ㅇ)'의 그것과 같다(le même, 변신론 §282, 번역 299). 자신의 반대가 가능한 사건은 우연인 반면 자신의 반대가 불가능하면 필연이기 때문이다.
'ㅅ)', 'ㅇ)', 'ㅈ)'의 구분은 'ㅊ)'의 그것과 올바르게(avec rasion, ibid) [같다]

이러한 구분들에 따라서, '**어떤 것은 있으면서 지금 있지 않을 수 있다**'고 사람들은 말한다(변신론§282, 번역 299; 석사학위논문자료2, 261쪽). 그러나 필연만이 성립한다면, **있는 것은 있고 있지 않는 것은 있지 않다**(아리스토텔레스)(발표 396)[전자의 경우 비모순율(있는 것의

반대 곧 있지 않는 것이 가능)이 성립하는 반면, 후자의 경우 모순율이 성립한다(발표문 429, 석사학위논문 1, 180, 184)]

2-1-1)필연성과 확실성의 구분

단순한 어떤 우연적이고 자유로운 행위도 만약 어떤 자가 그 행위를 신의 명령에 의해서, 그리고 그 명령들에 의존하는 원인들에 의해서, 예정된 것으로 간주하지 않는 한, 확실성의 원리(un principe de certitude, 변신론 §41, '2-2-2)'참조)를 산출하지 않는 데에 기여하지 않는다. 그래서 우리는 우연적인 미래들에 관해 확실한 앎을 위한, 이것들이 어떤 경우에 현실적으로 발생할지 또는 반드시 발생할지에 관한 원리를 지닌다. 가능의 영역에서 그것들을 있는 그대로 자유로운 우연들을 (표상)나타내기 때문이다. 따라서 우연적인 미래들의 예지도, 이런 예지의 확실성도 자유를 곤란하게 하거나 자유에 관한 선입견을 제공하지 않는다.

확실성과 규정성은 자주 동일하다. (규정성) 결정은 알려진다면 확실성이라고 불리운다. 이런 결정이 우연과 양립할 수 있다(변신론 §36, 번역 143쪽). 결정된 진실이 알려질 수 있기 때문이다. 우연적인 미래들의 진실성은 결정된다. 우연적인 미래들은 미래이다. 우연적인 미래들은 있을 것이다. 우연적인 미래들은 발생할 것이다. 그래서 결정은 객관적 확실성이다. *확실한* 것 또는 *오류 불가능한* 것(발표, 401) - 확실한 것들: 가)신은 가장 완전한 길로 모든 사물을 만들었다. 나)신은 이성없이 아무 것도 하지 않는다. 다)세계가 왜 이렇게 있는가를 이해하는 자의 이성 없이는 어떤 것도 발생하지 않는다(발표 388). A)미래 우연적인 것-신이 미래 우연을 예견하기 때문이다.

확실성은 라이프니쯔의 조건적 필연성이다(교수논문 38쪽). 그 자체는 우연적이지만 신이 세계를 선택했다는 점에서 조건적 필연성이다(교수논문 37쪽)

2-1-2)필연들 사이의 구분

2-1-2-1)필연 일반?

(발표 395). 필연적인 것은 자신의 본질에 의해 그러하다(발표 415). 그 반대가 가능한 것은 그 어떤 것도 필연이 아니다(발표 405). 필연적인 것 자체는 그것들의 반대가 모순을 포함한다(발표405). 반대가 모순을 포함하는 모든 명제는 필연적이다(발표 389).어떤 사람들은 주어진 개념 또는 정의로부터 결론이 오류 불 가능하게 연역될 수 있다면, 그 결론은 필연이라고 주장한다(발표, 404). 스피노자는 수학적인 필연성을 옹호하는 것처럼 보인다 [그러나] 필연적이지는 않지만 확실한 것들이 있다(발표 405). 짐승들은 반성 할 수 없으므로, 필연적이고 보편적인 진리들을 발견 할 수 없다(발표 408).

필연과 우연을 구분하지 않으면, 강제에 종속하지 않을 때만 자유롭다고 해야 할 것이다(발표 383). 잇따름의 필연성과 잇따르는 것 사이의 필연성 사이의 구분이 어떤 방식으로든 생겨난다 - 우연 명제의 증명 불 가능때문이다(발표보, 315-5). 신이 형상을 미리 주었으므로 미래 우연들이 그 형상에 반응하는 것은 동일하게 필연적이다(발표 404). 무차별이 다른 과정을 필연화시키지 않는다는 것을 의미한다면, 무차별한 자유가 있다(발표 393). 물리(도덕)적인 악은 필연적이지는 않지만, 영원한 진실에 의해 충분히 가능하다(발표 390). 사람을 처벌하기 위해서는 자유가 필연적이다(발표 389).

동기(선)들은 필연화 없이 기울어진다(발표 415). 오성은 그런 방향에서 필연화된다(발표 402). 가장 선한 것에 관한 선명한 인지가 의지를 결정한다. 그러나 적절하게 필연적으로 그러하지는 않는다(발표 401). 판단과 의지 사이의 연결은 그렇게 필연적이지 않다(발표 402).

아담이 죄인으로서 존재한다면, 죄인의 그 개념 안에 어떤 것이 놓여있다는 것은 필연이다. 술어와 주어의 연결이 각 진실 안에서 성립한다는 것은 확실하기 때문이다(발표보 315-3).

2-1-2-1)절대적인 필연과 가정적인 필연**[발제문 2-1, 아래 '2-1-2-2)'는 각주처리]**

2-1-2-1-1)절대적인 필연: 절대적으로 필연적인 것은 유일하게 가능한 것이다(발표 416)-그 반대가

모순을 함축하는 것이다-어떤 다른 길도 불가능하다(발표 415). 마치 절대적 필연성처럼 원인이 회피됐을 때 조차 발생하는 결과(마호메트적 운명-터어키적 운명, 발표 416). 라이프니쯔의 탓으로 절대적 필연을 돌리는 것은 고집(발표 416)

어떤 행위가 필연적이라고, 그 행위가 우연적이 아니라고, 그 행위를 자유로운 선택의 결과가 아니라고 말하기 위해 요구되는 것이 절대적 필연성이다(변신론 §37) 나, 라이프니즈는 이런 필연에는 관심갖지 않는다. 행위의 필연성. 자유 선택의 결과가 아님. 신앙과 이성의 조화 §2(번역72?)

2-1-2-1-2)가정적인 필연: 가정적인 필연은 신의 예견과 예정의 우연에 놓이는 것들이며(발표 415) 오류 불가능한 확실성을 지닌다-예견에 의한 그 결과의 필연성(변신론 §37, 번역 144). 가정적인 필연의 연결은 신의 자유로운 명령과 우주 안의 사건들의 잇달음에 근거한다(발표 404). 사람이 현실적으로 선택 할 때 가정적인 필연에 의해서 그 선택에로 필연화된다(발표 396).

미래, 과거 발생의 경우 가정적인 필연(변신론 §170, 번역 233; 발표문 362) 내가 내일 글을 쓸 것이다 라는 예견된 것이 존재하기에 실패할 수 없다는 것으로부터 예견된 것이 필연적이라는 것이 잇따르지는 않는다. 필연적인 진실은 그것의 반대가 불가능하거나 또는 모순을 함축하기 때문이다. 내가 내일 글을 쓸 것이라는 것을 진술하는 이런 진실은 필연적인 자연의 진실이 아니다. 그렇지만 신이 예견한 '내일 나는 글을 쓸 것이다'가 발생한다는 것은 필연적이다. 다시 말해 그 귀결이 필연이다. 즉 '내일 나는 글을 쓸 것이다'는 예견됐으므로 존재한다. 왜냐하면 신은 오류 불가능하기 때문이다. 이것이 가정적 필연이다(nécessite hypothétique, eine hypothetische Notwentigkeit, 변신론 §36).

2-1-2-2)기하학적 필연과 도덕적 필연과 물리적 필연:

2-1-2-2-1)기하학(논리, 형이상학, 잔인한(변신론 §174, 번역 236))적 필연: 이성의 진실이 지니는 필연성(발표문 383). 자유는 절대적인 그리고 형이상학적인 또는 논리적인 필연성을 반드시 배제해야 한다(발표 399)

2-1-2-2-2)도덕적 필연: 지혜로운 선택 - 행복한 필연성(§175, 번역 236)

2-1-2-2-3)물리적 필연: 자연을 질서있게 만드는 필연성 - 움직임의 규칙에 놓임.

물리적 필연성은 도덕적 필연성에 근거한다. 물리적 또는 가정적인 필연성을 지니는 것들이 현재 세계의 것들이다. 이제 우리는 신성한 수학 또는 형이상학적인 메카니즘이 사물들의 기원[의 설명]에 어떻게 쓰여지는지, 그리고 그 최대의 결정이 어떻게 일어나는지를 놀라운 길로 이해 할 수 있다. 직각은 모든 각들 중에서 **결정**된다는 것과 액체는 가장 잘 공간적인 모습(원)을 잘 띤다는 것은 기하학의 예에서 보여지는 반면 무거운 물체들이 서로 끌어 당긴 결과 최대 가능한 토탈적인 강하 움직임이 확보된다는 최선의 예는 역학에서 보여진다. 그래서 ㅅ)모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 직각으로 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 ㅇ)모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례하여 직각으로 하강한다는 것이[보여진다]. 이것들로부터 다시 ㅅ-1)가능한 것들의 최대 생산이 그 안에서 일어나는 세계가 생산된다는 것, 그리고 ㅇ-1)그 무게의 가장 큰 가능한 하강을 포함하는 움직임이 생산된다는 것이 [잇따른다]. 바로 'ㅅ-1)'의 세계 생산이 'ㅇ-1)'움직임의 생산과 *비교*된다.

그래서 우리는 형이상학적 필연성으로부터 파생된 물리적인 필연성을 지닌다(Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica, 원문 56, 교재 488). 'ㅅ)'과 'ㅅ-1)'에서는 세계는 물리적·필연적으로 생산되도록 **결정**된다는 것이, 곧 ㅅ-2)그 반대는 불완전함 또는 도덕적인 불합리성을 포함하나(**물리적 필연성**) ㅈ)모순 또는 논리적 불합리성을 함축하지는 않는 그런 길에서 세계는 생산되도록

결정된다는 것이 보여지는데 'ㅈ)'이 바로 **형이상학적인 필연성**이기 때문이다(본질(형이상학적인 필연성)으로부터 존재(물리적인 필연성)로?](발표보 330)
(신앙과이성의 일치, §2, 번역74)

2-1-2-3)형이상학적 필연과 물리적 필연(발표문 330, 375)
물리적인 필연성은 도덕적 필연성은 기하학(논리, 형이상학)적 필연과 구분된다신앙과 이성의 일치 §2(번역 74).

2-1-2-4)절대적 필연과 도덕적 필연과 자의적인 필연:
도덕적인 필연과 형이상학적 필연의 혼동은 신이 선택하지 않은 것은 불 가능하다는 결론에 다다르게 한다(발표 415). 절대(형이상학, 기하학)적 필연과 도덕적 필연과 자의적인 필연 등 세 가지 필연을 혼동하면 오류에 빠진다(변신론 §282)
2-1-2-4-1)절대(형이상학, 기하학)적 필연: **효과원인** 이외의 그 어떤 것에도 의존하지 않는다(변신론 §349(번역 334); 발표문 362).절대적 필연성은 우연적인 것들 안에 있지 않다(발표 415). 수학(논리 또는 형이상학)적 필연성은 반대가 모순을 함축하기 때문에 이러나는 필연성(발표 415). 절대적인 필연이라고 말해지는 진리들은 동일성들에로 환원되는 파생적인 진리들이다(발표 387). 절대(형이상학)적 필연성을 지니는 것들의 이유는 주어질 수 없다.
2-1-2-4-2)도덕적 필연: **목적원인**과 관련하여(발표 394)지혜의 자유로운 선택으로부터 온다. 도덕적 필연은 자유를 훼손하지 않으며(발표 415), 그리고 각기 정신은 도덕적 필연을 가장 강한 경향으로 따른다.
2-1-2-4-3)자의적 필연: 상상 가능 할 뿐인 균형의 무차별 성에 의존. 여기에는 목적원인도 효과원인도 그 충분한 이유도 없다.

2-1-2-5)형이상학적 필연과 도덕적 필연:
2-1-2-5-1)형이상학(논리, 기하학)적 필연: 자신의 반대가 모순(contradiction, 변신론 §282, 번역 298)을 함축. 이러한 필연에 의해 가능한 모든 것들을 생산(변신론 §201, 번역252)
2-1-2-5-2)도덕적 필연: 신은 이 도덕적 필연에 의해 (이 세계를 창조하지), 형이상학적 필연(발표문247)에 의해 이 세계를 창조하지 않는다.

2-1-3)(필연과 구분되는) 우연[발제문2-2]
우연적인 것들의 존재는 그것들의 본질로부터 잇따르지 않는다-이런 우연적인 것들이 바로 창조된 것들이다(발표보 305-2). 우연적인 연결은 그 반대가 어떠 모순도 함축하지 않는 그 자체로 우연적이다. 우연적인 존재와 본질적인 진실의 개념(notio, 발표보 315-2)안에는 공통된 어떤 것들이 있다. 그리고 우연적인 존재와 필연적인 존재는 각기 자신의 쪽에서 정립될 수 있는 근거들을 다른 쪽 보다 많이지닌다는 것이 공통이다(발표보 315-2).
우연은 확실성과 양립 가능하다(변신론§36, 번역143). 확실성과 규정성은 자주 동일한 것이다. 우연적인 것들 안에는 확실성과 오류 불가능성이 있으나, 절대적인 필연성은 있지 않다. 미래 우연들에 관한 신의 앎을 부정하지 않는 한, 가정적인 필연성이 신의 예정과 예견에 놓인다(발표 415)-미래 우연들은 신의 오성과 의지 안에서만 실재성을 지닌다.
우연적인 진실들은 자유롭다 그리고 오류 불가능하며, 모순율로 환원될 수 없다(발표보 315-2) 우연적인 명제들은 확실하게 만드는, 그것들의 진실성의 아프리오리한 증명이 있다(발표 405). 우연적인 진실은 아포스테리오리하게 즉 경험을 통해서 인식함에도 불구

하고, 동시에 근거(이유)와 경험 자체를 통해서 준비된 보편적이고 일반적인 것으로서 받아들여진다(발표보 315-4). 우연적인 진실들은 첫째 경험에 의해, 둘째 이성에 의해 안다. 신만이 우연적인 진실들을 아프리오리하게 안다. 우연적인 또는 무한한 진실들은 논증이 아니라 오류 불가능한 신의 직관의 앎에 예속된다. 우연적인 것의 존재는 가장 선한 것에 의존한다. 우연적인 존재를 지니는 것들을 신은 자신의 자유의지와 자신의 명령을 숙고함에 의해서 본다(발표 389). 우연적인 진실들의 논증은 불가능하다(발표 398). 그리고 우연적인 진실들은 무한한 진행으로 환원될 수 있는 것들이다(발표 387). 우연적인 명제들은 동치나 동일성으로 환원될 수 없다. 우연 긍정 명체의 주어 안에는 술어가 들어있다(발표 386). 우연이든, 필연이든, 진실보편긍정 명제 각 각 안에는 주어와 술어 사이의 어떤 연결이 성립한다. 그 자체 드러나는 동일한 것들의 연결 이외의 연결은 항들의 분석(개념들의 분석)을 통해서 [현상으로] 나타난다(발표보 305-1). 술어와 주어의 연결은 각 진실 안에서 성립한다(발표보 315-3).신의 명령에 토대를 두는 진실은 우연적이다.

2-1-4)가능과 불가능 사이의 구분

2-1-4-1)**가능[발제문2-2-1]**

[발제문 2-2-1, 가능의 개념]모순을 함축하지 않는 각기 것은 가능하다(변신론 §224, 번역 267). 모순을 함축하지 않는 것들이 가능한 것들이다(발표보 328). 자신의 반대가 가능한 그 어떤 것도 필연이 아니다. 유일하게 가능한 것은 절대적으로 필연적인 것이다(발표 416). 가능한 것은 신성한 오성 안의 개념을 형성 할 수 있는 것(발표 318)이다. 가능 실재성의 영역 안에서 신은 모순 함축 않는 완전한 네모꼴을 판단한다. 실재성은 모나드와 그 지각들에만 놓여진다(발표 338). 정신의 완전함들은 최소한의 가능한 정도들로 서로 간섭한다(발표 411). 정신들은 실로 가장 완전 가능한 실체들이다(발표 411). 가능성의 개념은 본질이다(발표보 316). 그 본질이 존재를 포함하지 않는 것을 나는 '우연'이라고 부른다(교재 203쪽, 원문 128): 스피노자의 윤리학 1부 명제 29번 비판 맥락에서. 명제 29번의 증명에는 비약이 있고 애매하다. 명제 29번은 우연을 증명하지 않았다. 나는 보통 사람들처럼 그 본질이 존재를 포함하지 않으면 '우연'이라고 부른다. 아마 이런 우연은 스피노자의 그 명제에 적용 할 수 있을 것이다. 그러나 다음의 우연은 스피노자에게 모순될 것이기 때문에 적용될 수 없을 것이다(다음의 우연에 대해서는 교재 204쪽 참조).

만약 순수 가능을 거부한다면 우연과 (선택의) 자유가 파괴된다.

가능한 것들은 현실적으로 존재하는 것과는 다르다(발표보 315-2) 가능한 것은 결코 존재했거나 존재하지도 않을 것(변신론 §170, 번역 230).

개별자들의 가능성은 자신들의 개념 안에 자신들의 원인들(곧 신의 자유로운 명령)의 가능성으로 포함돼 있다. 그러나 이런 가능성은 종들의 가능성과는 다르다. 종들의 가능성은 영원한 진실의 가능성으로서 신의 의지를 포함하지 않고 단지 신의 오성에만 의지하기 때문이다. 어째든 가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다(발표보 318). 가능성은 무한하다. 이러한 무한한 가능성은 신의 주요한 의도(신의 주요한 명령)에 의존한다. 아담의 개념 역시 다른 개별 실체와 마찬가지로 신의 의도 때문에 발생한다(발표보 318)

[발제문 2-2-2 가능에서의 선택. 모순율이 적용되지 않는 영역에서 선택하라. 선택을 가능하게 하는 이유: 선택하려면, 모순이 허용되는 영역이 아니어야 한다. 가능한 여럿 중에서 신이 선택(발표문 441)하기 때문이다. 만약 신의 선택이 절대적으로 가장 선한 것이라면, 그것은 모든 개별적인 악들보다 더 큰 악일 것이다 그 반대가 모순을 함축하지 않으므로 가능한 것은 우연적인 것이다, 교수논문 37; 석사학위논문1, 180, 텔레스의 '가

능']가능한 것은 선택되지 않았으므로 발생하지 않는 것?(변신론 §264). 가능한 것은 신의 힘의 대상임(§171, 번역233). 가능성의 무한함(변신론 §224)-질료의 무한 분할 가능성(발표 387). 가능한 것들의 무한한 계열이 주어진다(발표보 315-4). 그러나 어느 경우이든 하나의 계열이 다른 계열 안에 포함될 수 없다. 각 계열은 보편적이기 때문이다. 유한한 합으로 구성된, 또는 감소하는 기하학적 진행 속에서 질서지워진 항들의 무한계열을 나는 숙고한다. 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수 또는 완전한 자체를 구성하지 않는다. 무한소의 항이 반드시 있어야 하는 것은 아니다. 따라서 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수에 의해서 가리켜 질 수 있는 것보다 더 많은 항들이 있다는 것을 뜻한다(발표보 328).

신은 가능한 것들 사이에서 모순을 함축하지 않는 길로 가장 나은 것을 어느 하나를 확실하게 단 한번(발표 415) 선택한다(choisier, 변신론 §319, 발표문 415). 신의 선택이 강한 이유: 최상의 것으로 신속하게 기울어지는 ㅇ세한 경향을 통해 신은 반드시 행하기 때문이다. 신은 현상적인 선에 관한 혼돈된 지각으로부터 오는 정열이 신 안에서 발생하지 않으므로, 그리고 애매한 무차별은 환상이므로, 신은 정열에 압도되어 의지를 행사하지 않으며, 애매모호한 무차별의 상태에서 마구잡이로(at random, §318, 교재변신론 319쪽)의지를 행사하지 않기 때문이다. 선택되지 않는, 덜 완전한 것이 가능하다(발표 415). 모든 가능한 것이 존재하는 것은 아니다. 방해하는 반대되는가능한 것이 있을 것이기 때문이다. 그렇지 않다면 소설 속의 인물을 생각 할 수 없다(발표보 315-4)신의 관념 안에서 단지 **가능**한 가롯유다가 어떻게 **현실**적으로 있을까?(발표 406) 이 물음의 답은 지구 상에서는 기대 할 수 없다. 이에 가능한 답(발표 406-407).....유다는 다른 가능한 개인보다 선호하여, 죄인의 존재로 인정된다는 것(발표 406). 현실적으로 존재하게 되는 것 이외의 그 어느 것도 가능하지 않다(변신론§170, 번역 231). 소설 안의 모든 것은 가능하다(발표 386).

악은 가능 세계들에 빠져드는 잠수자들 안으로 들어 온다는 것(발표 391).

2-1-4-2)**불 가능**:

모순을 함축하는 것은 불 가능한 것이다(변신론§114, 번역235; 발표문 120-18; 변신론§282, 번역 267). 구분되는 사물들의 공존 불가능은 모든 순수긍정개념들은 서로 양립하기 때문에, 구분된 본질은 맞서 싸운다는 것으로부터 유래한다. 그러나 이것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다.

모순없다 - 현실적으로 발생 한 것 - 어떤 가능한 것도 없다.

발생하지 않는 것 이것은 불 가능하다(변신론 §170, 번역 230).

신이 선택하지 않는 것들은 불 가능하다는 것 이것이야말로 힘과 의지를 혼동하는 것이다(발표 415). 오류 불가능한 성공은 단지 후행의지에만 속한다. 오류 불 가능한 직관(발표 389)

2-1-5)본질과 존재 사이의 구분(발표 331쪽)

본질과 존재를 뒤섞는 용어상의 혼동으로 말미암아 신이 선택하지 않는 것은 불가능하다는 결론에 이르게 된다(발표 415).

2-1-5-1)본질

본질의 자연 안에는 존재하려는 경향이 있다. 그래서 어떤 것이 존재한다(발표보 315-1). 이런 경향을 본질이 지니지 않는다고 말하는 것은 근거없이 어떤 것에 말해 말하는 것이다(발표보 315-1). 구분된 본질들은 맞서싸운다. 모두 순수긍정개념들은 서로 양립하기 때문이다(발표보 315-2). 본질자체에는 존재하려는 경향이 있다는 것, 그리고 이것으로부터 가능한 모든 것을 또는

본질 혹은 가능한 실재성을 포함하는 것은 본질 또는 실재성의 량에 비례하여 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 이러한 완전함은 본질의 량 이외의 그 어떤 것도 아니라는 것(발표보 329). 본질은 가능성 개념이다(발표보 316).

본질의 원리는 동일성 또는 모순의 원리(발표 416)-형이상학적 필연성. 필연적인 것은 자신의 본질에 의해서 그러하다. 그 반대가 모순을 함축하기 때문이다(발표 415). 필연적인 진실들은 본질들 그 자체의 가능성 또는 불 가능성의 원리들에 토대지워진다(발표 405). 원의 본질로부터 연역될 수 있는 모든 속성들을 볼 수 있는 것처럼, 완전실체의 개념을 숙고한다면 그 실체의 속성을 볼 수 있다(발표 404).

2-1-5-2)존재

존재하러 애쓰는 다른 가능한 것이 방해하지 않고 문제의 가능한 것과 양립할 수 있다면 가능한 그것은 존재한다. 가능한 모든 것은 존재하러 애쓰기 때문이다 바로 이것이 첫 번째 진실이다(발표보 315-1). 존재하려는 경향이 그 자체 본질의 자연 안에 있지 않다면, 어떤 것도 존재하지 않을 것이다(발표보 315-1). 존재하는 사물의 연결은 항상 존재한다. 같은 정도의 완전함을지니며, 같은 반열의 본질을 지니는 a b c d 중 a가 d를 제외한 b c와 양립가능하고, 그리고 b와 c 각 각도 그러하다면 연결 {a b c}가 존재한다. 따라서 사물은 가장 완전한 방식으로 존재한다(발표보 315-1). 존재 일반은 동일한 방식으로 각 본질에 관련한다(발표보 315-1). 존재가 본질의 애씀 이외의 다른 것이라면 존재 자체가 본질을 지니거나 새로운 어떤 것이 덧붙혀질 것이다 존재하지 않는 것 보다 존재하는 근거가 더 크지 않고는 어떤 것도 존재하지 않을 것이다(발표보 315-2). 자신의 존재 이유가 더 큰 것이 결국 존재한다(발표보 315-4). 존재하는 것은 존재하는 것을 통해서는 어떤 형상도 받아들이지 않는다는 것은 확실하다(발표 315-3). 존재하는 것의 이유는 존재하는 것 안에 있을 수 없으므로, 그 본질에 존재가 속하는, 그리고 형이상학적인 연결을 지니고 있는 것이 반드시 존재해야 한다(발표보 329).

구분되는 사물들의 공존의 불 가능성은 모든 순수 긍정 개념들은 서로 양립하기 때문에 구분된 본질들은 맞서 싸운다는 것으로부터 유래한다. 그러나 이것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다. 이유(근거)없이는 어느 것도 발생하거나 덧붙혀질 수 없다.(발표문 315-2).신이 정신인 한, 신은 존재의 근원이다(발표 411). 사물들의 존재원리와 연관되는 것이 바로 신 또는 피조물의 자유의지이다(발표 405). 반면 모순의 원리와 본질들 그 자체의 가능성 또는 불가능성의 원리에 연관되는 것은 필연적인 진실이다.

가능한 어떤 것이 존재하지 않는다면, 존재하는 것들은 항상 필연적일 것이다(발표 386). 그 결과 다른 것의 장소에 다른 것이 존재 할 수 없게 되고, 전체 존재하지 않는 것은 불가능하게 된다. 그렇다면, 소설 속에서 존재하는 것은 어떻게 되는가?[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus(per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488, 발표보 330).

존재의 완전한 개념은 이미 가능한 실체들의 자유로운 죄지음의 가능성을 포함한다(발표 388). 가능실체의 존재에게는 죄가 허용되지 않는다(발표 388).

2-1-5-2-1)충족 이유율

각기 사건은 자신의 존재를 충족시키는 이유를 반드시 지녀야한다(발표 417). 존재에는 충분한 이유가 필요하다(발표 416). 사물의 존재를 위한 충분한 이유는 존재하는 우연적인 것은 자신의 존재를 가장 선한 것에 의지한다는 것이다(발표 415). 사물의 존재 원리는 우연성의 원리이다(발표 405).

가능한 존재 하나가 왜 다른 것보다 선호하여 존재해야 하는 이유(발표 411)-가장 선한 것을 선택하려는 신의 의지. 똑 같이 가능한 무한한 다른 개인들 중에서 현실적인 존재를 위해 이

개인을 선택하는 것이 신을 즐겁게 하는 것이다(발표 408). 신은 지혜에 의하지 않고는 행동하지 않는다. 이와 더불어 좋은 즐거움일 수 없는 쾌락의 경우가 결코 있지 않다는 것이 보여진다(발표 315-5). 물리세계의 존재를 지배하는 최상의 원리는 물리세계에 가능한 한, 가장 큰 완전을 주는 명령이다(발표 411). 신의 힘의 작용을 통한 의지명령들의 결과 이외의 그 어떤 것도 존재하지 않는다(발표 390). 우연적인 존재를 지니는 것들을 신은 자신의 자유의지와 자신의 명령을 숙고함으로부터 본다(발표 389). 창조된 실체의 존재는 그대로 신성한 마음 안에 존재한다(발표 387).

2-1-6)도덕적 완전과 형이상학적 완전 사이의 구분:

존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유는 세계 자체 보다 필연적으로 더 크고 고귀하며 앞선다. 세계를 구성하는 존재자들 뿐만 아니라, 모든 가능성들이 자신들의 실재성을 신을 통해 얻기 때문이다. 그리고 그 이유는 존재하는 것들과 가능한 것들 사이의 상호 연결이 단지 하나의 재원 안에서만 발견 될 수 있기 때문에 궁극적이다. 존재하는 것들은 이러한 재원으로부터 계속 생산됐으며 생산되고 생산될 것이다. 이 재원 이외의 것으로부터 세계의 상태가 유래해야하는 이유가 나타나지 않기 때문이다.

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유, 곧 B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유를 지닌다.

'B)'에 관한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답:

반대: 'B)'는 도덕적 완전(선)을 형이상학적 완전(위대함)과 혼동한 것이다. 후자는 인정되지만 전자는 인정되지 않는다. 물론 세계는 자연스레(형이상학적이라고 말해도 된다)가장 완전할 뿐만 아니라 도덕적으로 가장 완전하다는 것이 반드시 인정돼야 한다. [그러나 그것은] 도덕적 완전이란 마음들 자체 안에서는 진실로 자연적인 것이기 때문[에 그렇다]. 따라서 세계는 가장 기이한 메카니즘일 뿐만 아니라 마음들이 지복 또는 희열을 그 안에서 누리는 가장 선한 국가이다. 이 국가 안에서 마음들의 자연스런 완전이 성립한다.

답: 우리의 경험은 그 반대다. 때로 가장 나쁜 것이 가장 선한 것으로 나타나기 때문이다. 죄 없는 것이 때로 살해 당하거나, 고문 당한다. 인류의 정부는 오히려 혼돈 아닌가? C)마음을 포함 모든 것은 가능한 최상의 완전을 획득하려 한다(quod scilicet omnium rerum atque adeo et Mentium summa quae fieri potest perfectio pbtineatur, 원문 57, 교재 489)는 아프리오리한 원리는 위 반대와는 정 반대의 것을 보여준다. 위대한 예술가는 무질서에 질서를 부여하듯, 사소한 위험(줄타기, 검술)이나 악의 경험(쓴 것들이 양념으로 이용되며 보약은 쓰다)을 우리의 행복이나 즐거움을 위해 허용한다. 전체 조화를 파괴하지 않은 채 어떤 부분이 무질서 해 질 수 있다는 것이, 마치 그 부분의 이유가 있지 않는 것처럼, 그리고 그 부분에 인류의 사악함이 속하지 않을 것처럼, 이해되서는 안된다. 전체에 관한 건전한 판단이 아니기 때문이다. 아닌 이유는.....정의 법칙은 우주의 완전과 행복 공통 선을 위해 각자의 몫이 있다는 것을 진술하기 때문이다. 우주와 마음들은 신의 마음을 닮으려 한다(발표보 331).

2-1-7)이념적인 실체와 실제적인 실체 사이의 구분

이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동은 현실적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 연속성의 미로에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다. 반면, 가능성들의 연속에 관한 앎은 **현실적인 현상**에 의해서 결코 침범될 수 없는 영원한 진리들을 포함한다. **현상**들은 서로에 상응하며, 마찬가지로 영원한 진실들에 상응한다는 것 이외의 실제성의 어떤 다른 표시(notam, 82, 539)도 우리는 현상 안 에서는지닐 수 없다.

현실적인 몸 - **현상. 현실**적인 것 안에는(in Actualibus, 82, 539)단지 **불연속적인 량**만(nisi discretam Quantitatem, 위의 곳)이 있을 뿐이다. 즉 모나드들, 곧 단순실체들의 무리들 만이 있을 뿐이다. 이러한 불 연속적인 량은 어떤 주어진 수보다 더 크다. 반면 **연속적인 량**

(Continua Quantitas, 82, 539)은 **이념적인** 어떤 것이다. 즉 **가능성**들에 그리고 가능한 한 그럴 때만, **현실성**에 속하는 그런 이념적인 것이다. 즉 연속은 무규정적인 부분들을 포함한다. 그러나 나뉠 수 있는 각 나뉨[만]이 만들어지는 **현실적인** 것들 안에는 무규정적인 그 어떤 것도 없다. 그리고 현실적인 이러한 것들은 수들이 낱개들로터 복합되듯 복합되는 반면, **이념적인** 것들은 수들이 분수들로터 이루어지듯 이루어진다(idealia ut numerus ex fractionibus, 82, 539). 그래서 현실적인 것들의 부분은 실제적인 전체 안에 현실적으로 있지, 이념적인 전체 안에 있지 않다.

[발제문 2-2-3) 예견과 예정에 의한 선택]2-2)예견과 예지와 예정, 그리고 결정 - 발표문358, 356, 변신론§36-40. 교수논문 42.

2-2-1)예견:

신은 미래의 우연들을 예견한다(발표 404). 가정적인 필연은 신의 예견과 예정의 가정이 미래의 우연들에 놓이는 것이다(발표 415). (미래 사건)**예견**에 의한 결과의 필연-가정적 필연성(변신론 §37; 발표문 359). 신은 예견과 예지를 통해서 확실하게 단 한번에 일련의 많은 가능한 사물들 사이에서 결정(예정)한다(발표 362). 신은 유다의 모든 가능 행위들을 예견하고, 유다 의지의 선택을 예지해서, 그의 선택을 예정한다(발표 358). 내가 내일 글을 쓸 것이다 라는 예견된 것이 존재하기에 실패할 수 없다는 것으로부터 예견된 것이 필연적이라는 것이 잇따르지는 않는다. 필연적인 진실은 그것의 반대가 불가능하거나 또는 모순을 함축하기 때문이다. 내가 내일 글을 쓸 것이라는 것을 진술하는 이런 진실은 필연적인 자연의 진실이 아니다. 그렇지만 신이 예견한 '내일 나는 글을 쓸 것이다'가 발생한다는 것은 필연적이다. 다시 말해 그 귀결이 필연이다. 즉 '내일 나는 글을 쓸 것이다'는 예견됐으므로 존재한다. 왜냐하면 신은 오류 불가능하기 때문이다. 이것이 가정적 필연이다(nécessite hypothétique, eine hypothetische Notwentigkeit, 변신론 §36). 그러나 우리는 신의 결정들을 예견할 수 없다(발표 406). 신의 예지에 대해서는 신이 예견했던 신앙과 자애를 지닌 자들만을 신이 선택했다는 것이 진실이다(발표 407).

신의 명령과 예견된 우리 행위의 사이 - 예정조화(발표 394). 신은 자신의 관념들 안에서 인간의 행위를 예견한다(교재 343-344, 변신론§365). 그러나 예견되기 때문에 진실한 것이 아니라, 진실하기 때문에, 결정되기 때문에, 예견된다(변신론§38). 따라서 과거 또는 현재에 알려지지 않는 것은 결코 미래에 알려지지 않는다. 이에관한 반대자들(예정론자들(도미니끄 주의자들과 아우구스티누스 주의자들, 다른 한 편으로 중간지의 주장자들-프란치스 주의자들과 현재 예수회 소속 사람들 16세기 중엽이후 Molina)의 반대: ㄱ)예지 그 자체가 진실을 규정하는 것이 아니라 하더래도, 예지의 원인은 진실을 더 규정한다. 신의 예지는 반드시 사물들의 자연 안에 기초를 두고 있고 이런 기초가 그 진실을 미리 정하면서, 그 진실을 우연적이지 못하게 그리고 자유롭지 못하게 한다.

2-2-2)예지:

신의 예지는 모든 미래를 확실하게 결정한다. 그러나 **예지**는 미래사건의 진실 결정에 아무것도 덧 붙이지 않는다(발표문 359). 단 결정이 알려진다는 것은 예외 - 예지는 진실을 더 규정하지 않는다(변신론 §38)신의 예지와 섭리에 대해 규제되는 기독교적 운명(발표 416). 예지 그 자체를 근거지우는 신의 섭리와 예정이 훨씬 더 많은 것을 행한다.

가능성들의 앎은 단지 지성의 앎이라 불리운다(변신론 §40, 번역145)-반면 현실적인 사건에 관한 앎은 직관적인 앎.

Molina의 구분: 몰리나는 자유의지를 은총과 조화시키려는 글을 처음 쓴 사람. 이 자에 따르면 스페인 토마스 주의자들은 미래 우연들에 관한 어떤 앎을 신이 어떻게 지니는 지를 설명하지 않

은 채, 예정을 자유행위들에 필연적인 것으로 이끌어 들인다.

(사건 세 가지)	- (신성한 앎 세 가지)
순수 절대적 사건(현실의 사건) -	직관적인 앎
조건적 사건	- 중간적인 앎(**예견**하면서 **예지**한다, 교수논문 116))
가능한 사건	- 단지 지성뿐인 앎

actualia현실적인 것	scientia visionis직관지(교수의 용어들)
possibilia contingentia우연한 가능적 대상.	scientia media중간지
possibilia가능한 것	scientia sipmlias intelligantiae 순수이성으로부터의 지

조건적 사건이란 어떤 조건이 현실(être réduite en acte, 변신론 §40)적으로 이루어진다면 그 조건의 귀결로서 발생하는 사건. 라이프니쯔는 그 예로 사무엘상 23장 11절 이하에 나오는 사건을 든다. 그일라 성에 있는 다윗이 사울이 쳐 내려 올 거라는 소식을 듣고, 사울이 그일라 성을 포위 할때 자신을 사울에게 그일라 사람들이 내어 주겠는지를 신께 물어 본다. 이에 신은 그렇다고 답한다. 이 답을 들은 다윗은 도망간다. 이러한 상황을 알게 된 사울은 그일라로 내려오지 않는다. 그렇다면 신은 무슨 근거를 통해 그일라 성 사람들이 행 할 것을 보았는가? 여기서 '그일라 성을 사울이 포위한다'는 가능세계에 속한다. '포위한다'는 조건이고, '내어 준다'는 귀결이다. 그리고 '내어준다'가 조건이라면 '도망친다'는 귀결이다.

라이프니쯔는 중간적인 앎은 인정한다(교수논문116). 이런 인정은 첫째 신의 이성에서도 우연과 필연을 구분하고, 둘째 스콜라학의 예지를 중간지로 규정한다는 것이다. 중간지와 연결되는 이런 가정(조건)과 연결되는 모든 것들에 있어서만 [신은] 우리의 것과 다름(변신론 §41). [그러나] 신의 명령의 예정까지 거슬러 올라가야지 중간지들 만으로는 어떤 치료도 제공할 수 없다(변신론 위의 곳). 그래서 우리는 우연적인 미래들에 관해 확실한 앎을 위한, 이것들이 어떤 경우에 현실적으로 발생할지 또는 반드시 발생할지에 관한 원리를 지닌다. 가능의 영역에서 그것들을 있는 그대로 자유로운 우연들을 (표상)나타내기 때문이다. 따라서 우연적인 미래들의 예지도, 이런 예지의 확실성도 자유를 곤란하게 하거나 자유에 관한 선입견을 제공하지 않는다. 비록 이성적인 피조물들의 자유로운 행위들 안에서 성립하는 우연적인 미래들이 신의 명령들과 외부원인들로부터 전적으로 독립적이라는(indépendants, 변신론 §42)것이 진실히고 가능하기는 해도, 여전히 그것들을 예견하는 수단들이 있다. 신은 가능성의 영역에 있는 그 자체로 그것들을 보기 때문이다. 신이 그것들에게 존재를 인정해주는 명령을 내리기 전에 말이다.

2-2-3)**예정**:

예정은 경향-쏠림을 포함(발표문 356쪽).

예지와 예정의 가정이 미래 여럿들에게 필연적으로 놓여짐(가정필연, 발표문 362).

2-2-3-1)결정(발표문330, 변신론§36)은 객관적 확실성.

모순을 함축하지 않는 길에서 세계가 생산되도록 결정된다(발표문 330). 이러한 결정은 형이상학적 결정이다(발표 330). 오성 안에는 자신 일반으로 향하는, 그리고 선명하게 인지된 개별적인 진실에 향하는 자연스런 결정이 있다(발표 411). 그리고 의지 안에는 선 일반에 향하는 자연스런

결정이 있다(발표 406). 그러나 결정의지는 후행의지이다(발표 391). 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 결정하기 때문이다(발표 401)그러나 필연적으로 그러하지는 않는다. 결정됐다는 것을 아는 순간에 선택하는 경우, 필연 또는 자유원인은 동일하다(베르, 발표 369). 사람들은 다른 쪽 보다 어느 한 쪽에 보다 더 항상 기울어지고 그래서 **결정**된다(발표 396)

자유는 결정과 반대되지 않는다(발표문 354). 우리의 자유가 비결정 또는 무차별 안에서 성립한다고 여겨서는 안된다(발표 392)-오류 불가능한 결정은 자유도 우연도 파괴하지 않는다(발표 369). 의지의 행위들은 신의 예지 또는 섭리에 의해서 그리고 마찬가지로 특별한 직접적인 원인의 성향에 의해서, 등 두 가지로 결정된다(변신론 §365). 그래서 신의 앎과 섭리를 비결정적인 원인들의 행위들과 조화시킬 수 있는 그 어떤, 설령 무한하다고 할지라도, 앎도 있지 않다.' 데까르트는 '완전하게 비결정적이다'라고 말하므로서 모든 것을 망쳐버렸다(변신론 §365, 영어번역 344). 결정은 객관적인 확실성이다(변신론 §36, 번역 144). 자유로운'과 '결정된'은 반전제가 아니다(발표 396). 자유를 결정 또는 확실성의 현상에 반대된다고 보면, 우연적인 내세의 진리란 결정된다는 도그마와 어긋나는 어려움에 봉착하게 된다(여기서 라이프니즈는 그 도그마를 살리는 대신 자유를 결정과 어긋나는 것으로 보지 않는다. 발표 390). 그러나 베르는 결정을 비결정의 원리로부터 유래시킨다. 그래서 자유의지를 인정하는 모든 자들을 그를 인정하지 않는다(발표 400). 자유는 심사숙고에 대한 선명한 앎을 포함하는 지성 안 에서 성립하며, 여기서 우리는 자발적으로 그리고 우연 안에서 즉 논리(형이상학)적인 필연성의 배재 안에서 결정한다.

형이상학적 결정(determinantis, 원문 56, 교재, 488)**메카니즘을 무거운 몸들의 물리적 메카니즘의 비교하는 것에 관한 가능한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답**:

가능한 반대: 무거운 몸들과 가능성 또는 본질들 사이의 비교는 잘못이다. 무거운 몸들은 서로에 맞서 작용하는, 존재하는 것이지만 가능성 또는 본질들은 허구적인 상상이기 때문이다. 본질이 존재에 앞서든, 존재로부터 추상됐든 말이다. 따라서 우리는 본질들 안에서 존재의 이유를 찾아 볼 수 없다

대답: 본질이든, 본질에 관한 필연적인 진실이든, 그 어느 것도 허구가 아니라 관념들의 어떤 영역 안에(regione idearum, 원문 56, 교재488), 말하는 것이 허락된다면, 신 그 자신 안에 존재하기 때문이다. 신을 통해서 그것들의 가능성들이 실현된다. 그렇지 않으면 그것들은 단지 상상일 뿐이다. A)신은 모든 **본질**들과 그 나머지 것들의 존재의 재원이다. 일련의 현실적인 사물들의 존재(exisrentia seriei rerum actualis, 원문 56, 교재 488)가 'A)'는 근거없는 주장이 아니라는 것을 보여준다. A-1)이런 일련(계열) 안에서는 그 계열의 이유가 발견될 수 없으므로(Cum enim in ea ratio non inveniatur ut surpra ostendimus, 원문 56, 교재 488) 그 이유는 형이상학적인 필연성 또는 영원한 진리 안에서 발견되야 하기 때문이며, 그리고 A-2)**존재**하는 것은 존재하는 것으로부터 단지 있을 수 없으므로(existentia autem non possint esse nisi ab existentibus, 원문 56, 교재 488) 영원한 진리들은 그것들의 존재를 절대적으로 또는 형이상학적으로 필연적인 것, 곧 신 안에서 지닌다는 것은 필연적이기 때문이다.

그리고 우리들은 세상 안의 모든 것이 영원한 진리들의 법칙을 따른다는 것을 관찰한다. 이 법칙들 중은 기하학적인 것들은 질료적인 필연성(necessitates materiales, 원문 56, 교재 489)을 지니는 반면 형이상학적 법칙들은 형식적인 이유를 지닌다. 세계는 그러한 **법칙**(원리)에 근거해서 없기 보다는 오히려 존재하며, 단지 존재하지 않기 보다는 그렇게 존재한다. 이러한 원리(법칙)에는 마찬가지로 원인과 힘과 행위의 형이상학적 법칙이 있다. 이것들은 순수 기하학적 법칙보다도 우월하다.

3)의지

3-1)의지의 본성:

의지는 équivoque한 말이다(변신론 §282). 의지는 힘(능력)과 필연 만큼이나 다의적이다(선행의지와 후행의지?). 의지는 선한 것을 향하여 움직이려는 그러나 나쁜 것으로부터 멀어지려는 노력(코나투스)이다. 이러한 코나투스는 이런 것들에 관한 사람들의 의식으로부터 직접 솟아오른다

(새 오성론 II, 21 §5). 이러한 의지와 힘 이 양자로부터 행위가 잇따른다 막히지 않는 한 어떤 노력도 행위로 귀착하기 때문이다. 그리고 힘과 의지를 혼동하므로 말미암아, 신이 선택하지 않는 것은 불 가능하다고 말하게 된다(발표 415). 가)의지의 본질을 이루는 판단에 따라 행동하는 그 노력은 선한 것에 관한 지각과 구분된다(발표 402)[스피노자는 지각과 의지를 동일한 것으로 본다?] 비감각적인 지각으로부터 유래하는 다른 노력도 있다 우리가 의식할 수 없는 이것들을 나는 의지들 보다는 욕구(appetitions)라고 부른다. 왜냐하면 의식 할 수 있고 그리고 선과 악의 숙고로부터 그것들이 유래할 때 반성 할 수 있는 그런 행위들만을 자발적이라고 사람들은 말하기 때문이다. 비록 의식할 수 있는 욕구들이 있기는 해도 말이다. 의지는 행하거나 중지할 힘을 지니고(발표 406), 우리는 의지에 대한 어떤 힘을 지닌다(발표 399, 교재변신론417). 이러한 자연적인 힘은 단순한 능력이 아니라, 질료 안에 현재하여, 몸의 가장 내적인 자연을 이루며(발표보 319), 코나투스를 포함한다. 그래서 우리는 의지의 원인이다 그러나 우리가 의지의 직접 지배자는 아니다. 의지에 의해서 행위를 선택하듯, 우리가 의지를 선택하는 것은 아니기 때문이다. 의지더러 신속하게 선택하게 하는 우월한 이성이 항상 있다(발표 392).

가-1)의지 그 자신은 정도를 지닌다(발표 391)-의지는 일반적으로 말해 자신을 포함하는 선에 비례하여 어떤 것을 행하려는 경향 안에서 성립한다. 일반적으로 말해 가-2)의지는 자신이 포함하는 선에 비례하여 어떤 것을 행하려는 경향(발표 391)안에서 성립한다. 어떤 동기도 없는 단순한 의지는 허구이며, 의지의 정의에서 벗어난다(발표 414)-무게 : 균형 ≠ 동기 : 의지(발표 414). 행동으로의 어떤 경향에 의해 수반되지 않는 판단을 지녔다면 우리의 영혼은 의지없는 오성이다. 가-3)우리는 우리를 즐겁게 하는 것에만 의지를 행사한다(발표 398). 그리고 행위는 의지를 우리가 행사하는 순간에 이루어질 준비가 돼 있다(발표 397). 그런데 불완전한 의욕(발표 399). 의욕 그 자체에 대해 그것은 자유의지(발표 394)의 대상이라고 말하는 것은 부정확하다. 의지는 자신을 대상으로 지니지 않는다. 의지를 지니기 위해서 의지를 행사하는 것이 아니라, 행동하기 위해 의지를 행사한다(발표 394, 변신론 §51). 영혼 이 의지를 행사 할 그 때에 몸더러 행동하도록 이끄는 것은 영혼의 사유들이며(발표 394), 가-4)의지의 행사는 이성과 정열 이 양 방향으로부터의기울기를 따른다. [이런 행사에 있어] 의지는우리가 지니는 선의 감각에 비례하여, 그리고 우세한 감각을 따른다(발표 397). [뿐만 아니라] 의지는 오류 불가능하게 또는 확실하게 선을 향하여 기울어진다(발표 397). [그러나]의지는 반대 표상들보다 우월한 선의 그 표상들을 제외하면 결코 신속하게 행위하지 않는다(발표 393). 행위의 지배에 필요한 것은 자발성과 선택이다(발표 392). 그리고 가-5)모든 행위들의 유일 원인은 **실체**각 각이다(발표 398). 행위는 움직임으로부터 오므로, 움직임 그 자체는 몸 안에 이미 존재하는, 밖으로부터 찍혀진 다른 움직임으로부터 온다(발표보 319). **사람의 (자유로운) 행위에 존재를 주는 명령은 사람들더러 그것을 단순히 알게하는(la simple connaissance, 변신론365) 것이 아닌 그 만큼 그것을 변화시키는 것도 아니다. 그래서 자유를 신의 섭리와 그리고 앎과 어려움이 없이 조화시킬 수 있다.**

(발표 401)-진실 : 오성 = 선한 것 : 의지. 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 **결정**한다-그러나 필연적으로 그러하지는 않는다. 매끈한 베르의 주장(진실한 것은 오성의 대상인 반면 선한 것은 의지의 대상이다. 진리라고 자신에게 보여지는 것 이외의 그 어떤 것도 오성이 긍정할 수 없는 것처럼 의지는 자신에 선한 것으로 나타나지 않는 그 어떤 것도 사랑 할 수 없다(발표 401). 의지안에는 선 일반으로 향하는 자연스런 결정이 있다(발표 411). 제시되는 대상이 자신과 관련하여 선한지 영혼에게 불확실 할 때만 의지는 *균형*에 머무른다. 의지는 필연적으로 오성의 마지막 실천을 따른다(발표 401)). 의지는 자신의 대상의 우세한 선에 의해서만 규정된다(발표 393).

가-6)의지는 강제 뿐 아니라, 필연성으로부터도 면제된다(발표 392). 자유의지는 우연성의 원리 또는 사물의 존재 원리에 토대를 둔다(발표 405).충분한 의지와 더불어 행해지는 기도는 항상 성공하도록 신은 사물들을 질서지웠다(수와레즈, 발표 401)-이것이 예정조화의 본보기이다. 스토아적 운명은 의지(발표 416)를 행사하든 않든 반드시 참아야 하므로, 조용한 사람을 지닌다. 죄는 신성한 의지 또는 *창조된 의지*의 합법적인 대상이 아니다(발표 392).

우연적인 진리 그 자체는 부분적으로 신의 의지로부터 그리고 부분적으로 신의 지성으로부터 유래한다(발표 388)

3-2)의지의 구분(발표문 393, 교수76-77)

3-2-1)선행의지

각기 선들과 분리된, 있는 그대로의 것으로 숙고되는 선에 행사 될 때, 선행의지라 불리우며(발표 391), 이 때 의지는 선인 한의 모든 선에 향한다-기울어진다. 스콜라적으로 말하면, 순수하게 순수한 완전으로 선행의지는 향한다.

선행의지는 효과 그 자체이다. 즉 일어나지 못하도록 막는 낯선 어떤 이성이 있지 않는 한, 결과가 [반드시] 일어나는 그런 부류의 효과 그 자체이다. 이런 의지는 마지막 행사(ad summum conatum, 발표 391)로 나아가지 않기 때문이다.

3-2-2)후행의지

선을 향하도록 기울어진 모든 선행의지들의 갈등으로부터 결과한다. 자신이 힘을 지닐 때, 자신이 의지 행사한 그것을 행하기에 결코 실패하지 않는다는 규칙이 그러한 후행의지에 속한다. 그래서 전체적으로 그리고 오류 불가능한 성공은 단지 후행의지 뿐이다.

후행의지는 목적적이다(발표 391)[개별적인 선들의 갈등 시, 그 목적(끝)의 선들의 총 량들을 고려해서 의지를 행사한다]

3-3)의지의 성향과 경향과 기울기(쏠림)

3-3-1)성향

의지의 근거는 육신의 기질 또는 대상들로부터 온다는, 즉 외부로부터 온다는 이의제기에 대하여 나는 마음의 내적 성향도 함께 해야 한다고 답한다(발표보 315-5). 이것은 외부로부터 오지 않는 근원적 성향이다. 마음은 외부의 것에 더 강하게 저항할 수 있으며, 그래서 나)<u>자유의 뿌리는 근원적인 성향(발표보 31-5)에 놓인다</u>(발표 339, 356, 363, 378). 영혼은 자신들의 자연적인 성향에 따라 특별한 선 또는 악에 다소간에 기울지기 때문이다. 영혼의 경향 안에 놓이는 특별한 직접적인 원인의 선택에 의해서 그리고 마찬가지로 신의 예지 또는 섭리에 의해서 인간의 행위는 결정된다(변신론 §362).

의지의 성향은 affection(발표 326)? 경향?(발표 417). 나-1)<u>행위로 향하는 성향을 지니지 않는 어떤 원인도 활동 할 수 없다</u>(이것은 준칙이다). 어떤 것도 결과를 생산하도록 성향지워진(dispodée)원인이 있지 않는한, 발생하지 않는다(발표 390). 바로 이러한 성향을 **예정**이 포함한다. 어떤 마음이 동기(선)에 의해 행위하는 그것은 하나의 성향(발표 363, 417, 393)-행위 성향(발표 416)이다. 나-2)<u>동기(선)들은 마음이 자발적으로 행위 할 수 있는 모든 성향을 포괄한다</u>. 나-3)<u>성향에 따라 실로 지혜로운 자의 자유를 모방한다</u>(발표 415)-성향에 따라 신의 자유 **모방**(발표 362). 예정조화의 가정은 신성한 명령을 따르기 위해 어떤 실체의 특별한 성향이 지성적인 방식으로 발생하는 변화를 위한 이유를 제공 할 때 따른 실체들도 그 명령에 따른다는 것을 보여준다(변화보 323)

3-3-2)경향.

모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 곧장(직각으로) 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례해서 직각으로 하강한다는 것이 보여진다(발표보 330) 모나드들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 영혼의 경향 안에 특별한 직접적인 원인의 성향이 놓인다(변신론 §365).

자신의 지혜의 진실한 근거에 맞게 행동하도록 신은 이성적인 피조물들을 창조했다. 이것은 피조물에게 이성의 자리에 들어서는, 진실한 또는 분명한 경향을 빌려준다는 것을 말한다(발표보 315-4) 다)우리는 우리의 의지를 행사 함에 있어 이성과 정열 이 양 방향으로부터 오는 경향(기울기)의 결과를 항상 따른다(발표 394). 선은 필연화 없이 즉 절대적인 필연성을 부여함 없이 경향을 지닌다(쏠린다, 발표 415). 그것으로 향하는 경향을 지니는 이성(발표 393). 강한 경향과 약한 경향(발표 417). 강한 경향을 정신이 따르는 도덕적 필연성(발표 415). 선행하는 인상들로부터 오는 경향. 다-1)강하게 경향지워지는 선을 선택 할 때 자신의 성향에 따라 그는 지혜로운 자의 자유를 **모방**한다. 이러한 성향을 예정이 포함한다(발표 393). 경향적인 이성 없이 행동할 수 있다면(발표 391), 신과 성자의 결함. 정신더러 선에관한 반대판단을 만들도록 원인지우는 경향(발표 402). 축복받은 자의 정열은 진실한 선에 항상 향하는 경향이 있다(발표 401). 현상적으로 균등한 두 과정들 사이에서 나더러 선택하러 만드는 경향(발표 400). 무차별은 선택과정을 향한 더 강한 경향으로부터 우리를 막지 못한다. 화약이 아침 8시에 타오르는 경향.

역학에서의 합성 움직임은 각기 것을 똑 같이 만족시키는 경향으로부터 결과한다(발표 391).

다-2)의지의 자유를 위해서는 이성(이유)이 필연성없는 경향성(발표 392)를 지녀야 한다는 것으로 충분하다. 은총[안의 그 힘, 발표 378]이 사람의 경향을 극복하는데는 항상 충분한 것이 아니다(발표 407). 신은 저주를 막도록 성실하게 경향지워진다(발표 391).

3-3-3)쏠림(기울기)

다-3)선을 향해 기울어지는 것은 후행의지이다. 동기(선)들은 필연화 없이 기울어진다(발표 415). 다-4)동기(선)는 필연화 없이, 즉 절대적인 필연성을 부여함 없이, 쏠린다(발표 415). 다-5) 사람들은 다른 쪽 보다 어느 한 쪽에 보다 더 항상 기울어지고 그래서 **결정**된다(발표 396). 다-5)즐겁게 하는 대상은 항상 기울기(penchant)를 함축한다(발표 400). 우연은 우리가 선택하는 과정을 향한 더 강한 경향(기울어짐, des inclinations)으로부터 우리를 막지 않는다(발표 399). 의지가 오류 불가능하게 또는 확실하게 선을 향하여 기울어진다는 것이 그 의지를 자유로부터 막지는 못한다(발표 397). 어느 하나를 향하는 어떤 기울어짐도 없이 모든 것이 양쪽에 완벽하게 있는 그런 균형의 **무차별**은 있지 않다(발표 393). 비록 자극하는 것을 의식하지는 못하지만 취해진 과정을 향해 항상 기울어지는 어떤 원인 또는 이유가 항상 있다는 것을 발견 할 것이다(발표 392). 그래서 모든 방향으로의 균형은 불 가능하다(발표 392). 과정 A, B, C를 향해 똑 같이 기울어진다면 다-6)우리는 A를 향해 그리고 非 A를 향해 똑 같이 기울어질 수는 없을 것이기 때문이다(발표 392)[이것은 모순율 위반]

필연화없이 우리의 영혼을 신이 어떻게 기울어지게 하는가?(발표 406). 피조물의 선택 근거가 되는 이유(이성)은 필연화되지 않은 채 기울어진다. 다-7)유다는 불평 할 필요 없다. 그의 영혼은 필연화 됨이 없이 신에 의해 기울어졌기 때문이다(발표 377). 자유로운 실체는 스스로 결정하며, 그리고 선의 동기에 그러나 어떤 다그쳐짐도 없이 기울어지는 오성에 의해 지각된다(발표 398).

3-4)의지와 오성 사이의 관계:

라)진실 : 오성 = 선한 것 : 의지(발표 401). 매끈한 베르의 주장(진실한 것은 오성의 대상인 반면 선한 것은 의지의 대상이다. 라-1)진리라고 자신에게 보여지는 것 이외의 그 어떤 것도 오성이 긍정할 수 없는 것처럼, 라-2)의지는 자신에 선한 것으로 나타나지 않는 그 어떤 것도 사랑 할 수 없다(발표 401) 라-3)신의 의지만이 항상 오성을 따른다 (발표 401). 행동으로의 경향에 의해 동반되지않는 판단을 지녔다면, 우리의 영혼은 의지없는 이성일 것이다(발표 392). 판단과 의지 사이의 연결은 생각만큼 그렇게 필연적이지는 않다(발표 402). 라-4)우리의 의지가 항상 정확하게 실천적인 오성을 따르는 것은 아니다(발표 416, 394). 의지 행사를 결정할 때-라-5) 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 **결정**한다. 그러나 필연적으로 그러하지는 않는다-, 우리가 실천 오성의 마지막 판단을 항상 따르는 것은 아니다. [지각의 애매함 때문!]

4)의지의 자유

4-1)자유 개념:

새 오성론 175: 자유도 다의어이다(발표문 315, 자유논문 9). 법 안의 자유와 사실 안의 자유가 있다. 법적으로 노예는 자유롭지 않고 주인도 전적으로 자유롭지 않다. 그러나 가난한 사람도 부유한 사람 만큼 자유롭다. 한편으로 사실 안의 자유는 의지가 행사되는 것을 행하는 힘 또는 해야 할 것으로서의 의지를 행사하는 힘 안에서 성립한다.

4-1-1)**오성**(entendement, 원문137)**의 자유**-정열로부터의 자유.

(새오성론 II, §8)의지에로의 자유는 두 가지 다른 감각에서 이해된다. 마음의 구속 또는 불완전에 대립되는 하나의 감각이 있다. 이것은 부과(imposition) 또는 강제(constrain)이다 비록 정열들이 부여하는 것과 같은 내적인 것이기는 해도 말이다. 이러한 감각에서 스토아학은 지혜로운 사람만이 자유롭다고 그러나 커다란 정열에 의해 마음이 소유될 때 마음은 자유롭지 않다고 말했다. 해야하는 그대로, 즉 적절한 숙고에 의해서, 의지를 행사하지 못하기 때문이다. 이런 길에서는 신만이 완벽하게 자유롭고 창조된 마음들은 자신들이 정열을 지배하는 것에 비례하여서만 자유로울 뿐이다. 그리고 이것은 우리의 오성에 엄밀하게 속하는 자유이다.

4-1-2)**정신**(la liverté de l'esprit, 원문 137)**의 자유**-필연성에 반대되는 자유

자유의지(la volonté, 11)(발표문371, 398, 자유논문74). 반면에 자유가 필연과 대립될 때 사용되는 다른 감각이 있다. 필연과 대조되는 지성(마음?)의 이러한 자유는 이것(지성, 마음)이 오성과 구분되는 한에 있어서 단순한 의지에 속한다. 바로 이것이 자유의지라고 알려진 바의 것이다. 이것은 오성이 의지에 제공하는 가장 강한 이유 또는 인상들이 그 의지의 작용을 우연으로부터 막지 않는다는 것 안에서 그리고 그 의지에게 절대적인 또는 (말하자면) 형이상학적인 필연성을 부여하지 않는다는 것 안에서 성립한다. 이런 감각에서 나는 오성은 의지를 지각들과 이성들의 우세에 따라, 비록 그것이 확실하고 오류불가능하기는 해도, 필연없이 기울어지는 방식 안에서 규정할 수 있다고 항상 말한다. 사)<u>의지 자유를 위해서는 이성이 필연성없는 경향성을 지녀야 한다는 것으로 충분하다</u>(발표 392). 사-1)<u>신 또는 피조물의 자유의지와 관련되는 것은 필연적인 진실이 아니라, 우연성의 원리 또는 사물의 존재원리이다</u>. 사물의 존재원리는 우연적인 명제들이 다른 방식으로 있찌 않고 그렇게 있는 이유의 토대이다(발표 405).

정신들은 가장 완전한 가능 실체들이다(발표 411). 정신들 만이 신의 심상 안에서 만들어지며, 우리는 신성한 자연의 모방 안에서 앎을 가지고 행위할 수 있다(발표 411). 사-2)<u>우리는 다른 것 보다 정신을 먼저 숙고한다</u>. 정신은 갈증 시 한 모금의 물이 우리에게 주어질 때 일어나는 것처럼 그렇게 자유로워지지는 않는다. 마-2)<u>혼돈스러운 지각 속에서 정열의 노예가 될 때 우리는 정신의 자유를 누리지 못한다</u>(발표 398).자연 안의 수 많은 우연적인 행동들을 하는 행위자들 안에 만약 판단이 없다면 자유는 있지 않다(발표 392)-행동으로의 경향에 의해 동반되지 않는 판단을 지녔다면 우리의 영혼은 의지없는 오성이다. 정신들만이 신께 자유롭게 봉사한다(발표 411).

유기적인 생명의 가장 낮은 부분은 (모나드에 의해 받아들여진) 인상과 그리고 (인상들을 나타내는, 고양된 그리고 구분되는) 지각과 (그 기억에 의해 수반된) 감정이 있다. 이러한 생물의 모나드가 영혼이라 불리우며, 나아가서 이것이 이성의 수준으로 상승하면 정신이라 불리운다(발표보 327). 이 정신이 이성적인 생물의 영혼이라 불리운다(발표 328). **영혼**은 피조물들의 우주의 심상들 또는 살아 있는 거울(des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures, 83, 교재 651)이다. 사-3)<u>정신은 신성 그 자체의 심상들 또는 자연의 그 권위의 심상들이다</u>(발표

보 332)정신은 우주의 체계를 알 수있고, 우주를 어느 정도에 의해 모방한다. 사-4)각 정신은 자기 자신 영역 안들의 작은 신성같다. '사-3)'와 '사-4)' 때문에 정신은 신의 사회의 일원이 될 수 있다. 그리고 자신의 기계에 대한 발명자, 자신의 백성에 대한 군주, 심지어 자신의 아들들에 대한 아버지의 관계를 실은 정신들을 통해서 신은 맺는다. 정신들은 모여서 신의 사회를 이룬다. 신의 사회가 가장 완전한 국가이다. 이것이 바로 자연 세계 안의 도덕 세계(un Monde Moral dans Monde Naturel, 86, 교재 651)로서, 신의 작품 중 가장 신성한 것이다. 도덕 세계에서 신의 진실한 영광이 성립한다. 신의 선이 발견된다. 신의 지혜와 힘이 각기 곳에서 보여진다. 자연의 물리적인 왕국과 은총의 도덕적 왕국 사이의 조화는 우주 기계의 설계자로서의 신과 정신의 신성한 도시의 군주로서의 신 사이의 조화이다. 이런 조화의 결과 사물들은 은총으로 나아간다.

교수논문(67):
ㄱ)정열로부터의 자유-의지가 순수이성의 통찰에 의해 규정될 때.
ㄴ)필연으로부터의 자유-선택의 자유
ㄷ)'ㄴ)'이 전제 될 때 'ㄱ)'은 자율로서의 자유가 됨(교수 67, 80): 그러나 칸트의 자율은 아니지 않는가? 법칙 정립의 근거가 인간 자신이아니라, 신이기 때문이다.

4-1-2-1)자유의 세 가지 조건(발표문 355):
ㄹ)지성: 바)자유는 **지성** 안에서 성립한다. 지성은 자유의 영혼이다(발표 398) 지성은 심사숙고의 대 상에 관한 선명한 앎을 포함한다. 지성 안에서 우리는 자발적으로 **결정**한다. 마)자유는 심사숙고에 대한 선명한 앎을 포함하는 지성(발표 398)안에서 성립하며, 여기서 우리는 자발적으로 그리고 우연 안에서 즉 논리(형이상학)적인 필연성의 배제 안에서, 결정한다.

ㅁ)(지성과 의지의) **자발**성: 바-1)그 재원이 행위하는 자 안에 있을 때 그 행위는 자발적이다(발표 399, 아리스토텔레스). 의식 할 수 있고 그리고 선과 악의 숙고로부터 그것들이 유래할 때 반성 할 수 있는 그런 행위들만을 자발적이라고 사람들은 말하기 때문이다.실체 안에서 발생하는 것은 무엇이든지 자발적으로 그리고 질서있게 발생하고(발표보 321), 몸의 각 겪음 역시 내적인 힘으로부터 자발적으로 솟아 오른다. 영혼 각각은 자신과 관련하여 완벽한 자발성에 의해 자신의 자연으로부터 자신 안의 모든 것을 유래시킨다(322). 영혼 자신의 근원적인 구성-영혼 외부의 것을 표현 할 수 있는 능력이다-자유로운 자동(323).
ㅂ)우연의 **무차별**성(발표문 399, 교수논문 71): 자유의 특별한 속성인 무차별-우연-비필연(발표 399). 바-2)무차별이 우연과 같은 것을 가리키는 한, 무차별은 자유의 세 번째 조건이다. 무차별(우연, 비필연)은 우리가 선택하는 과정을 향한 더 강한 경향을 우리로부터 막지 못한다(발표 399)-무차별적인 과정은 성립하지 않는다. 완벽한 균형의 무차별은 있지 않다(발표 393). 그러나 무차별에 의해서 어떤 과정을 필연화시키지 않는 한, 무차별의 자유는 있다.

자유의 두 가지 요소: 여기서 우리에게 행위의 지배가 있다(아리스토텔레스).
ㅁ)자발성:
ㅅ)선택:(발표 392):

4-2)신(하나님)의 자유(§349, 번역 334):
신은 우선적인 일자 또는 순수한 근원 실체이다. 신 안에는 힘과 앎과 의지가 잇다. 힘은 모든 것의 재원이요, 앎은 관념들의 다양성을 포함하며, 의지는 최선의 원리에 따라 변화시키고 생

산한다(발표보 332). 신은 필연적인 있음이다. 신만이 파생적인 모나드를 생산한다. 신 안에서는 존재와 본질이 구분되지 않는다-신은 본질적으로 존재한다(발표보 315-2). 그 때문에 신은 필연적인 것(Ens)이다. 신은 정신직관을 가지고 우연적인 명제의 무한한 계열을 꿰뚫어 본다. 그래서 신으로부터 우연적인 명제들의 진실이 유래한다. 신이 무한한 가능성으로부터 선택한다는 것은 영원성으로부터 선택하는 것이다(발표보 328).신은 지혜에 의하지 않고는 행동하지 않는다. 이와더불어 좋은 즐거움일 수 없는 쾌락의 경우가 결코 있지 않다는 것이 보여진다(발표보 315-3). 신은 항상 완전하게 또는 두드러지는 지혜로 행동한다(발표보 315-4). 신성한 오성 안의 본질은 의지의 어떤 숙고보다 먼저다(발표보 317).

신은 자신의 자유의지와 자신의 명령들을 숙고함에 의해서 우연적인 존재를 지니는 것들을 본다(발표 389). 신은 완전한 또는 긍정적인 명령들만을 행한다(발표 388). 신은 이성없이 아무 것도 하지 않는다(발표 388). 신은 가정 선한 것을 선택하려는 의지를 지닌다(발표 411). 신의 의지와 오성 안에서만 미래 우연들은 실재성을 지닌다(발표 404) 신의 명령-의지는 항상 현상적인 선을 행하도록 해쓰라!(발표 406). 신은 강제하지 않고, 우리의 의지더러 최상의 것처럼 보이는 것을 선택하도록 **결정**한다(발표 406). 신의 백성들은 선한 의지만을 요구한다(발표 412).신의 의지만이 항상 오성을 따른다

사-2)신은 선행적으로 선에 그리고 후행적(발표문252)으로 최선의 것에 의지를 행사한다(발표 391). 신이 최상의 것을 선택(석사학위논문I, 187)하는 것은 신 자신의 첫 자유로운 결정이다.(발표문 315-3). 신의 decretory will의 대상은 현실적으로 존재하는 사물들이다. 신의 의지만이 항상 오성을 따른다(발표 402). 신은 진실한 것과 가장 선한 것에 즉 절대적으로 진실한 선에 항상 신속하게 [기울어진다] 의지를 행사한다. 그는 알기에 실패할 수 없기 때문이다(변신론§319). 신은 최상의 것을 선택하는 데에 실패하지 않는다(발표 393). 그러나 **강제**되지는 않는다. 신의 선택 대상에는 필연성이 있지않다. 사물의 다른 연이어짐이 똑 같이 가능하기 때문이다. 신이 필연성을 가지고 최선의 것을 선택한다 하더라도 최선의 그것이 필연적이지는 않다(발표보 315-5). 우연적인 명제가 필연적이지 않듯-증명되지 않듯-말이다. 그래서 그 선택은 자유롭고 필연에 독립적이다. 왜냐하면 여러 가능한 것들 사이에서 선택은 이루어지며, 그리고 의지는 그 대상의 우세한 선에 의해서만 이루어지기 때문이다. 신은 우연적인 존재를 지니는 계열을 자신의 자유의지와 자신의 명령들을 숙고함에 의해서 본다(발표 389). 사-3)신은 자신의 최상의 이성에 의해 가능한 사물들 또는 세계들 사이에서 선택할 수 있도록 움직이므로(발표 415), 사-4)확실한 사건을 단번에 그렇고 그러한 **결정-선택**한다. 신은 무한히 계속되는 계열의 그 끝과 그 안의 모든 것을 **본다**(**예정**, 발표 388). 사-5)신의 지혜는 모든 가능한 것을 안다(변신론 §225, 번역 267). 그리고 도덕적인 필연에 의해서 자극된다(발표 396). 신에게는 먼저 도덕적 필연성에만 해당(변신론§175, 번역 236)하고-신의 힘의 대상은 가능한 모든 것들이다-, 나중에 형이상학적 필연성에 해당한다-그러나 스피노자에게는 선후가 뒤바뀌며, 게다가 그 구분이 무시된다. 게다가 그것들의 무한한 연결뿐만 아니라 그 무한성의 무한함도 넘어선다.

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus(per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는 지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다. 사-6)존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유((ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489; 발표보 340)재원)인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. 세계 메카니즘

안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다. 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다.

이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 합리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다. 자유의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못 하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

신과 피조물의 자유의지는 우연적인 진실에서 근거지워진다(발표 404). 신의 지성과 의지로부터 우연적인 진리 그 자체가 유래한다.

4-3)개인의 자유

3-3-1)신의 자유를 모방하는 개인의 자유

인간의 의지에로의 신의 행위는 우리의 행위와의 협력(발표 406)이다. 신이 확립한 법칙 또는 명령[아)항상 현상적인 선을 향하도록 애쓰라는 명령에 의해 아-1)**모방**(발표문 248, 438, 439, 교수논문116)에 의해 [일정한] 조건 하에서 신의 의지를 표현한다]을 따른다. [이것이 가능한 것은] 우리의 개별실체의 개념이 함축하는 질서 안에서 자발적으로 또는 자유롭게 생각들이 우리에게 오도록하는 길에서, 신은 우리의 있음을 계속 보호하고 생산하기 때문이다(발표 406). 신은 필연화시킴이 없이 우리 영혼을 기울어지게 한다(발표 406) 카이사르의 그 술어 논증은 신이 자유롭게 선택한, 그리고 신의 자유로운 첫 명령에 기초지워지는 것들의 잇따름을 전제로 한다(발표 405).

신은 첫 좋은 충동을 주고 우리는 그에 따라 행한다(아우구스티누스, 발표 397). 그러나 충동화되면서 동시에 행동하지 어떤 것도 그 자체 행동하는 것은 아니다. 신과 피조물 사이의 물리적인 협동은 자유와 관련하여 존재하는 여러움들에 기여한다(발표 392). 각기 것은 신이 선택한 이유로 환원된다(발표 407).

신의 관습적인 협동을 제외하면 각기 실체는 다른 실체의 물리적인 모든 영향으로부터 자유롭다는 것을 예정조화체계는 의심없이 논증한다(발표 399).

4-3-2)개인의 자유-자유를 통해서 개인이 존재한다

존재의 완전한 개념은 이미 어떤 가능한 실체들의 자유로운 죄지음의 가능성을 포함한다(발표, 388).피조물은 창조될 때 항상 자신에게 신에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

가롯유다의 관념 또는 개념은 자유로운 행위들의 연이어짐을 포함한다(발표 406). 아-2)유다의 자유 행위는 그의 개념 안에 포함된다(발표 404). 마찬가지로 카이사르의 그 행위는 그의 개념 안에 포함된다(발표 406). 아-3)어떤 것의 개념의 숙고를 통해서 우리는 그것의 속성이 될 수 있는 모든 것을 볼 수 있다고 우리가 말하는 것이 인간 자유를 위한 자리를 빼앗는 것은 아니다. 아-4)

신의 협력을 통해 인간은 가능한 것들 사이에서 확실한 사건을 **결정**한다. 가능한 특별 인격의 개념은 자유로운 행위들의 연이어짐을 포함한다(발표 407)-각자는 그런 가능한 특별인격을 존재게인정하도록 **결정**한다. 자유로운 실체는 스스로 결정하며 그리고 선의 동기에 따라 다그쳐짐 없이 기울어지는-그러나 우리가 자유롭게 행동할 때는 절벽에서 힘에 밀리는 것처럼 행하지는 않는다- 오성에 의해 지각한다. 행동하는 자 안에 판단이 있지 않을 때는 자유가 없다(발표 392). 심지어 자의적인 과정을 취할 때 조차 그 사람의 자유를 논증하는 것은 그것에로 향하는 경향을 지닌 이성들 중의 하나이다(발표 393) 그런데 절대적 운명론은 빼앗는다고 여긴다. 그러나 여기서 우리는 확실과 필연 사이를 구분해야 한다(발표 404).개별적인 실체의 개념이 함축하는 질서에 안에서 자발적으로 그리고 자유롭게 우리의 생각은 온다(발표 406). 모나드 각 각은 자신 안에 어떤

완전을 지니기(엔텔레케이아) 때문에 그의 자족성이 가능하다. 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비육신적인 '자동'으로 만든다(발표보, 326). 각기 모나드의 자연적인 변화는 이러한 내적원리(욕구)에 따라 일어난다. 이런 내적작용의 원리는 하나의 지각에서 다른 지각으로의 변이 또는 변화를 야기하기 때문이다. 어떤 외적인 원인도 내부에 영향을 미치지 못하기 때문이다. 우리의 의지는 강제뿐 아니라 필연성으로부터도 자유롭다.

우연적인 진실은 피조물들의 자유의지를 근거지운다(발표 404).

우주의 모든 실체 안에서 미리 규제된 상호일치(영혼의 관점)가 영혼과 몸의 단일성을 구성한다는 이러한 가정의 잇점은 현상적으로만 자유롭다고 말하는대신 형이상학적 엄밀함을 가지고서 다른 모든 피조물들의 영향에 완전독립의 상태에 있다고 말할 수 있게 한다(발표보 323).

우리 자신의 것인 노예의 악한 상태가 우리의 현재 강함과 앎에 비례하여 우리 대부분을 즐겁게 하는 것을 우리가 자유롭게 선택하는 것을 막지 못한다(발표 398)-노예는 처해있는 상태에 따라 선택 할 자유를 지닌다-아-4)노예의 자유도 가능(발표 398).

아-5)자유의지는 범죄의 악의, 이어서 처벌의 악의 근접원인이다(발표 398)-자유의지의 오용이 악이다(발표 396). 피조물의 자유 안에서 악(발표문 334)의 기원을 찾을 수 있다(발표 396). 가롯유다는 덜완전한 것에 행사하지 않는 힘[저항하는 힘, 발표보 319]을 인류를 대표하여 행사하지 않았다(발표 359). 그 대가로서의 보상과 처벌은 실로 충분하게 정의롭다(발표 415). 우리가 선대신 악을, 적은 악 대신에 큰 악을, 큰 선 대신에 적은 선을 선택하는 것은 우리 자유 안의 무차별 때문이다(변신론 §319)

예정조화체계는 그 어떤 것보다도 자유에 우호적이다(발표 394).

4-3-2-1)몸은 자동기계

영혼과 몸 사이의 상호의존(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽) 이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존이다. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다. 하인과 주인의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

4-3-3)운명

그 저자가 마찬가지로 내 몫으로 돌리는 **운명**(la Fatalité)의 관념(notion)에 대해, 이것은 다른 애매모호이다. 마호메트적 운명과 스토아적 운명과 기독교적 운명이 있다. 터어키적 운명은, 마치 절대적인 필연성일 것처럼, 그 원인이 회피됐을 때 조차 발생하는 결과를 지닐 것이다. 스토아적 운명은 의지를 행사하건 하지 않건, 반드시 참아야 하기 때문에 조용할 어떤 사람을 지닐 것이다. 사물들의 과정에 저항 불 가능 할 그런 것이므로 [그렇다]. 그러나 신의 예지와 섭리에 의해 규제되는 기독교적 운명, 각기 것의 어떤 정함(desdtinée)이 있다는 것에 어떤 자(영어번역 'tis)는 동의할 것이다. 운명(Fatum)은 fari, 즉 prononcer(to pronounce), decerner(to decree)로부터 파생된다. 그리고 그 올바른 감각에서 그것은 섭리의 le decret(the decree)를 가리킨다. 그리고 신성한 완전들에 관한 앎을 통해서 그것에 복종하는, 그래서 신의 사랑이 도래하는 그러한 자들은, 이교도 철학자들처럼, 참을 뿐만 아니라, 마찬가지로 신에 의해 정해진 그 무엇에 만족한다. 신은 각기 것에게 가장 선한 것을 그리고 가장 큰 선 일반 뿐 만 아니라 마찬가지로 그를 사랑하는 자들의 가장 큰 특별한 선을 베푼다는 것을 알면서 [말이다]

참고 문헌

G.W.Leibnitz: De libertate(1679/1689), Trans., L.E.Loemker(1976(1969), 교재 263),
Essais de Théodicée(1710), Trans., E.M.Huggard(1998(1985), H.Horstmann(1996), H.Herring(1985))
Discours de métaphysique(1686), Trans., L.E.Loemker(1976(1969), 교재303쪽), H.H.Holz(1965)
The Controversy between Leibniz and Clarke(1715-16, 교재615쪽):
Sur 1 et 2 du papier precedent. Trans., L.E.Loemker(1976(1969)),
Nouveaux Essais sur l'entendement Humain(1703),
Trans., P.Remnant and J.Bennett(1981)

C.Axelos, Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, Walter de Gruyter, Berlin·New York, 1973.

K.Moll, Die ontologische Bestimmung von Freiheit Ethik und Naturrecht in der monadisch-dynamischen Weltordnung der Harmonie in Der junge Leibniz III(1996, 213-256).

Grua, Leibniz Textes inédies, Paris 1948, 2 bde

윤선구, 의지 자유와 모나드(철학 52 집, 1997 가을, 107),
자유의 개념(철학연구 41집, 1997 가을, 67),
가능성의 개념과 의지 자유(철학 52집, 1997, 40)

G.Deleuze, Inkompossibilität, Individualität, Freiheit in Die Falte Übersetzt von U.J.Schneider (1988, 99-125).

R.O.Savage, Deliberation and Counterfactuals in Real Alternatives, Leibniz's Metaphysics ofChoice (1998, 50-77).

J.Davidson, 'Imitators of God: Leibniz on Human Freedom' in Leibniz(ed. C.Wilson, 2001, 262-390), 1998.

E.Vailati, Free Will in Leibniz & Clarke(1977, 79-108).