

데카르트의 존재론적 증명에서 신의 관념*

손 홍 국**

주제분류 형이상학, 서양근대철학

주요어 데카르트, 존재론적 증명, 신의 관념, 신의 본질, 신의 현존

요약문

데카르트는 『성찰』⁵에서 존재론적 증명을 구사한다. 존재론적 증명은 신의 관념으로부터 신의 현존을 필연적으로 도출하는 증명이다. 그리고 이 증명은 잘 알려졌듯이, 안셀무스가 철학사에 최초로 제시한 증명이다. 데카르트 또한 안셀무스와 동일한 형식을 따르는 것처럼 보인다. 그러나 우리는 데카르트의 저작을 읽다보면, 다소 문제적인 상황과 마주치게 된다. 데카르트는 신의 관념을 불완전한 ‘나’의 지각 속에서 파악하고 있기 때문이다. 완전성으로서의 신의 관념을 불완전한 ‘나’의 지각 속에서 파악한다는 것은 안셀무스가 그의 증명에서 시도한 것과는 다른 새로운 시도인 것처럼 보인다. 하지만 이러한 차이가 갖는 고유한 의미가 무엇인지는 데카르트의 저작 속에서 충분히 설명되고 있지 않다.

따라서 우리는 안셀무스와 달리, 데카르트의 존재론적 증명만이 갖는 고유성을 그 자체로 파악하기 위해, 두 가지 물음을 제시한다. 첫째, 데카르트가 신의 관념을 나의 주관성 속에서 파악한 철학적 배경은 무엇인가? 둘째, 그 배경을 통하여 드러나게 될, 데카르트의 증명 간의 구체적인 차이는 무엇인가? 위에서 언급된 차이는 아직 표면적인 차이에 머물러 있기 때문이다. 따라서 본 논문에서 우리는 우선, 안셀무스의 존재론적 증명과 가우닐로와 아퀴나스 그리고 수아레즈의 존재론적 증명에 대한 거부를 살펴볼 것이다. 그리고 마지막으로, 이전의 철학을 계승하고 동시에 비판하면서 형성된 데카르트의 존재론적 증명만이 갖는 고유성을 드러낼 것이다.

* 본 논문은 글쓴이의 석사논문을 수정하고 보완한 것이다.

** 전남대학교 박사과정

이러한 탐구를 통해, 본 논문은 데카르트가 그의 존재론적 증명에서 신의 관념을 1) 나와 신과의 연관성 속에서 파악했음을 논증하며, 2) 그러한 연관성은 신의 관념이 그 자체로 신의 지위를 갖지 않는다는 것을 의미함을 그가 여러 핵심적인 표현들(significari, pertinere, determinare)을 통해서 드러내고 있다는 점을 논증하며, 3) 따라서 데카르트의 존재론적 증명의 새로움은 그가 자신의 증명에서 신의 관념을 신 자체가 아니라, ‘나와 신 사이의 어떤 것’으로 고유하게 파악한 점임을 논증하였다.

1. 서론

신의 현존에 대한 존재론적 증명은 오직 신의 관념으로부터 신의 현존을 이끌어내는 증명이다. 즉, 완전한 존재의 관념이 갖는 내적 필연성에만 머물러 현존을 자각하는 것이다. 현존이란 데카르트(R. Descartes)에 의하면 “완전성 가운데 하나”¹⁾이다. 그런데 모든 종류의 완전성을 자신 안에 모두 지니고 있는 신이 완전성의 일종인 현존을 결핍하고 있다는 것은 모순이므로, 완전한 존재인 신이 현존한다는 것은 필연적이라는 것이다. 그런데 이렇게 완전한 존재의 관념으로부터 현존을 필연적으로 이끌어내는 존재론적 증명은 데카르트가 인정하고 있듯이²⁾, 안셀무스(Anselmus)의 증명과 동일한 증명이다. 안셀무스는 신의 현존을 신의 관념으로부터 도출하는 존재론적 증명을 철학사에 최초로 제시하였는데, 그는 신이 “그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것(aliquid quo nihil maius cogitari possit)”³⁾이라고 선언한 후, 그 관념이 갖는 내적인 필연성에만 머물러 신을 증명하고자 했다.

그런데 데카르트의 증명은 여기서 끝이 아니다. 『성찰』⁵에서 위와 동일한 존재론적 증명이 제시된 후, 본 증명이 근거하고 있는 또 다른 토대가 이어서 제시된다.

그러나 어떤 증명 방식을 사용하더라도 내가 결국 항상 귀착하는 곳은, 내가 명석 판명하게 지각하는 것만이 나를 완전히 설득시킨다

-
- 1) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Oeuvres de Descartes, VII*, pub. par C. Adam & P. Tanery, Paris: J. Vrin, 1996, 67쪽 참조 (이현복 역, 『성찰』, 문예출판사, 1997, 96쪽 참조). 이하 데카르트의 저작은 AT로 줄임.
 - 2) AT VII, 115쪽 참조 (원석영 역, 『<성찰>에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변』1 (이하 『반론과 답변』1), 나남, 2012, 50쪽 참조).
 - 3) 안셀무스, 박승찬 역, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002, 183~192쪽 참조.

는 것이다.⁴⁾

여기에서 데카르트는 자신의 존재론적 증명에 명석 판명한 지각을 끌어들이고 있다. 존재론적 증명이 전개되고 있는 가운데 그는 내가 명석 판명하게 지각한 것은 참된 것이며, 참된 것은 무가 아닌 어떤 실재성을 갖는 존재임을 거듭 주장한다. “참된 것은 모두 어떤 것(aliquid)임이 분명하다.”⁵⁾ 데카르트는 신의 관념을 명석 판명한 지각 속에서 파악함으로써 안셀무스의 존재론적 증명과 다른 형태의 증명으로 나아가고 있는 것이다.

물론 우리는 위의 인용문을 데카르트와 안셀무스의 증명 간의 단순한 표현상의 차이로 볼 수도 있다. 하지만 사소한 표현상의 차이라고 하기에 그 차이는 다소 문제적이다. 왜냐하면 안셀무스에게 신의 관념이 머무는 자리는 지성(intellectus)이지만, 데카르트에게 신의 관념이 머무는 자리는 명석 판명하게 지각하는 ‘나’이기 때문이다. 안셀무스에게 지성은 ‘나’에 귀속하는 것이 아니다. “아버지가 인식(intelligentia)·지식·지혜·진리라면,……아들은 인식의 인식이고, 지식의 지식이며, 지혜의 지혜, 진리의 진리이다.”⁶⁾ 여기서 인식(intelligentia)은 사고행위 자체를 가리키고, 증명과정에서 지성(intellectus)은 사고행위의 결과를 가리키는 것으로서, 모두 이해하다(intelleger)라는 동사에서 파생된 동일한 뿌리를 갖는 용어이다. 따라서 안셀무스에게 이해함에 관련된 모든 행위는 단순히 주관적인 것이 아니고 신적인 본성과 관련된 것이며, 그것의 결과로서 지성 또한 단순히 주관적인 것이 아니라 신과 관련된 어떤 것이라고 말할 수 있다. 반면에 데카르트에게 지각은 불완전한 ‘나’에 귀속하는 활동이다. 지각은 인간이 가지고 있는 두 가지 사유 양태 중 하나이다. “우리는 단

4) AT VII, 68쪽 (『성찰』, 98쪽).

5) 같은 책, 65쪽 (같은 책, 93쪽).

6) 안셀무스, 박승찬 역, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002, 117쪽.

지 두 개의 사유 양태만을 가지고 있다. 그 중 하나는 지성의 지각이고, 다른 하나는 의지의 작용이다.”⁷⁾ 그런데 여기서 지각을 포함하는 사유란 곧 나이다. “나는 정확히 말해 단지 하나의 사유하는 것(res cogitans)이다.”⁸⁾ 따라서 데카르트에게 사유와 관련된 모든 행위는 전적으로 불완전한 ‘나’에 귀속한다. 그러나 신의 관념을 신과 관련된 지성 속에서 파악하는 안셀무스의 존재론적 증명이 어떤 이유에서 데카르트에 이르러 신의 관념을 나의 지각 속에서 파악하는 존재론적 증명으로 변형되었는가는 충분히 설명되지 않은 채, 텍스트 속에 남겨져 있다. 그러므로 이러한 차이는 연구자에 의해 해명되어야 할 과제이며, 사소한 표현상의 차이로 넘기기에는 무리가 있다. 이러한 차이는 안셀무스와 데카르트의 존재론적 증명을 같지만 서로 다른 증명으로 만들고 있기 때문이다.

필자는 데카르트의 존재론적 증명만이 갖는 고유성을 파악하기 위해서, 우선적으로 다음과 같은 두 가지 물음을 상정한다. 첫째, 데카르트가 자신의 존재론적 증명에서 신의 관념을 나의 명석 판명한 지각 속에서 파악하는 것은 어떠한 철학적 배경 속에서 등장한 것인가? 그런데 위에서 언급된 안셀무스의 증명과 데카르트의 증명 간의 차이는 아직 단순한 표면상의 차이에 머물러 있다. 그러므로 그 표면상의 차이를 가능하게 만드는 근원적이고 보다 구체적인 차이가 밝혀져야 데카르트의 존재론적 증명만이 갖는 고유성이 보다 분명해질 것이다. 그러므로 둘째, 그러한 철학적 배경을 토대로 하여 밝혀질, 안셀무스의 증명과 데카르트의 증명의 구체적인 차이는 무엇인가?⁹⁾

7) AT VIII, 32절 (원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷, 2002, 32절).

8) AT VII, 27쪽 (『성찰』, 46쪽).

9) 본 논문은 데카르트의 존재론적 증명의 타당성을 묻기 이전에, 우선 그 증명을 그 자체로 파악하기 위한 시도이다. 존재론적 증명의 타당성에 관해서 수행된 연구는 본 논문의 연구방향과 다르다. 그리고 김은주와 뢰드(W. Röds)는 데카르트의 존재론적 증명을 그의 또 다른 증명인 인과론적 증명과의 관계 속에서 해명한다. 김은주, 「데카르트 『성찰』의 신 존재 증명과 새로운 관념이론: "선형성"과 "후형성"의

이러한 탐구를 통해, 본 논문은 데카르트가 그의 존재론적 증명에서 신의 관념을 1) 나와 신과의 연관성 속에서 파악했고, 2) 그렇다고, 그러한 연관성이 신의 관념이 그 자체로 신의 지위를 갖는다는 것을 의미하는 것은 아님을 데카르트는 여러 핵심적인 표현들(significari, pertinere, determinare)을 통해서 드러내고 있음을 논증하였으며, 3) 이러한 작업을 통해서, 데카르트가 자신의 존재론적 증명에서 신의 관념을 신 자체가 아니라, ‘나와 신 사이의 어떤 것(aliquid)’으로 고유하게 파악했다는 점을 논증하였다.

2. 안셀무스의 존재론적 증명

데카르트는 안셀무스의 증명을 계승한 동시에, 변형시키고 있다. 그러

의미에 대한 재고」, 『철학연구』 104 권0호, 철학연구회, 2014, 65-94쪽., Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft-Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München: Beck, 1992, 69~76쪽. 연구의 방향이 본 논문과 일치하는 주요 선행연구들로는 다음이 있다. 이현복, 데카르트의 제일철학에 있어 신의 전능성」, 『철학』 44호, 한국철학회, 1995, 76~81쪽 참조. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B Mohr, 1960, 10~14쪽., Kevin J. Harrelson, *The ontological argument from Descartes to Hegel*, New York: Humanity Books, 2009, 44~65쪽., Jan Rohls, *Theologie und Metaphysik-Der ontologische Gottesbeweis und seine kritiker*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987, 195~207쪽. 위 연구물들은 주로 데카르트의 존재론적 증명의 고유성을 설명하기 위해 그것과 관련되어 있는 여러 개념들을 주로 『답변』1에 근거해서 설명하고 있다. 그런데 이 중에서 헨리히의 연구는 다른 연구물과 달리, 데카르트의 증명에서 신의 관념과 신의 현존과의 연관성 자체를 통찰한다는 점에서 주목받을 만하다. 근대 형이상학에서 신의 관념과 신의 현존의 불일치는 잘 알려진 상식이 되었지만, 그 불일치가 함축하고 있는 것이 관념과 현존의 연관성이라는 것은 새로운 통찰이다. 하지만 그 연관성이 데카르트의 존재론적 증명을 둘러싼 철학적 배경 속에서 파악되지 않은 탓에, 그 의미가 선명하게 드러나지 않았고, 본 논문은 그 연관성이 함축하고 있는 고유한 의미를 철학적 배경 속에서 드러내기 위한 시도이다.

므로 데카르트가 변형시킨 부분을 이해하기에 앞서, 데카르트가 계승하고 있는 안셀무스의 증명을 먼저 이해하는 것이 작업의 순서일 것이다.

1) 그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것

안셀무스는 신의 현존에 대한 존재론적 증명을 구사하기에 앞서, 신의 본질을 먼저 규정한다. 그에게 신은 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이다.

신앙에 대한 이해를 주는 주님, 당신께서 이롭다는 것을 아시는 한 저에게 우리가 믿는 것처럼 당신이 존재하시며, 당신이 바로 우리가 믿는 그분임을 이해하게 해주십시오. 바로 우리는 당신께서 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’임을 믿습니다.¹⁰⁾

안셀무스는 존재론적 증명에 앞서서, 신의 본질을 ‘크기’를 통해 규정하고 있다. 그런데 여기서 말하는 크기는 물론 물질적인 크기를 말하는 것이 아니다. “나는 어떤 물체처럼 공간적인 크를 이야기하려는 것이 아니라, 지혜와 같이 크면 클수록 더욱 좋고, 값진 것을 말하고자 한다.”¹¹⁾ 안셀무스가 신의 본질을 크기를 통해 규정할 때, 그 크기는 지혜의 크기이다. 그런데 여기서 안셀무스가 말하는 지혜는 신앙적인 의미를 강하게 담고 있다. 지혜는 곧 빛이자 말씀이기 때문이다. 그래서 인간은 신을 보고¹²⁾ 듣는¹³⁾ 것이다. 신은 보이고 들리는 존재이다. 그래서 안셀무스가 신을 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이라고 규정하고 존재론적 증명을 시작할 때, 그의 존재론적 증명은 신앙적인 의미를 갖게 되는 것이다. 안셀무스가 그의 증명에 신앙적인 성격을 부

10) 안셀무스, 박승찬 역, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002, 184쪽.

11) 같은 책, 19쪽.

12) 같은 책, 213쪽 참조.

13) 같은 책, 40쪽 참조. “그 정신은 일종의 사태에 대한 말씀이다.”

여했다는 사실은 『프로슬로기온』에서 종종 명확하게 드러난다. “저는 믿기 위하여 이해하려고 노력하는 것이 아니라, 이해하기 위해서 믿습니다. 왜냐하면 저는 <만일 내가 믿지 않는다면, 이해할 수 없으리라>는 것도 믿기 때문입니다.”¹⁴⁾

안셀무스는 이해에 앞서 요구되는 것으로 신앙을 제시하고 있다. ‘만약 믿지 않는다면, 이해할 수 없을 것’이다. 안셀무스에게 그의 존재론적 증명은 신앙심과 밀접한 관련을 맺고 있다.¹⁵⁾ 이러한 안셀무스의 증명이 갖는 신앙적 요소를 생각해보면, 그가 논증을 하다가도 왜 종종 성경을 논증에 개입시키는지 이해가 된다. 그러나 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이라는 신의 관념이 강한 신앙심을 내포하고 있다 하더라도, 그것이 단지 이성적인 논증과 무관한 신앙고백처럼 받아들여질 수는 없을 것이다. 왜냐하면 그의 증명은 우선 ‘생각하다 (cogitare)’라는 인간 지성의 활동과 결부되어 있기 때문이다. 생각이라는 인간의 사유 활동이 신의 본질에 대한 규정에 대두된 것이다. 이처럼 안셀무스의 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이라는 신의 관념은 ‘크기’라는 신앙심과 ‘생각’이라는 지성이 결합된 정신의 산물이라고 할 수 있다. 우리는 이제 다음으로, 안셀무스의 존재론적 증명에서 신앙심과 지성의 결합이 어떤 방식으로 전개되는지를 분석할 것이다.

2) 신의 관념과 신의 현존의 일치

안셀무스는 신의 본질을 규정하고 나서, 본격적으로 신의 현존에 대한 존재론적 증명으로 나아간다.

14) 같은 책, 182쪽.

15) 카를 바르트 지음, 김장생 옮김, 『이해를 추구하는 믿음-안셀무스의 신학적 체계와 관련한 신 존재 증명』, 한국문화사, 2013, 115쪽 참조.

그러므로 어리석은 자도 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이 적어도 지성 속에 존재한다는 것(esse vel in intellectu)을 확신하게 됩니다. 그는 이것을 들을 때 이해하고, 이해된 것은 무엇 이든지 지성 안에 존재하기 때문입니다.

그리고 확실히 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’은 단순히 지성 속에만 존재할 수는 없습니다. 왜냐하면 만일 그것이 지성 속에만 존재한다면, 실제로도 존재하는 것이 생각될 수 있고, 이것은 (지성 속에만 존재하는 것보다) 더 큰 것이기 때문입니다. 만일 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이 단지 지성 속에만 존재한다면, ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이라는 것에 대해(사실) 그것보다 더 큰 것이 생각될 수 있을 것입니다. 그러나 이것은 확실히 불가능합니다. 그러므로 아무 의심 없이 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’은 지성 속에 뿐만 아니라 실제로도 존재합니다.¹⁶⁾

그는 우선 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이 “적어도 지성 속에 존재한다”고 말한다. 그런데 여기서 우리가 먼저 주목해야 할 것은 ‘적어도’라는 한정이다.¹⁷⁾ 그러니까 신이 ‘적어도’ 지성 속에 존재한다면, 신은 지성 속에 존재할 수도 있고, 지성 속에 뿐만 아니라 지성 밖에도 존재할 수도 있다는 말이다. 신이 머무는 곳이 단지 지성에만 국한될 수는 없기 때문이다. 그리고 이어지는 문장은 그것을 확인시켜준다. “확실히 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’은 단순히 지성 속에만 존재할 수는 없습니다.” 그런데 그 이유는 무엇인가? 그것은 지성 속에만 존재하는 것보다 지성 속에 뿐만 아니라 실제로도 존재하는 것이 더 큰 것이기 때문이다. 따라서 신은 필연적으로 지성 속에 뿐만 아니라 실제로도 존재한다.

그런데 여기서 중요한 것은 안셀무스가 지성 속의 존재로부터 실제 존

16) 같은 책, 186~187쪽.

17) 김상봉, 『자기의식과 존재사유』, 한길사, 1998, 291쪽 참조.

재를 이끌어낼 때, 이 두 존재가 구분되고 있지 않다는 사실이다. 이 두 존재는 안셀무스의 지성 속에서 제약 없이 함께 생각될 수 있기 때문이다. 안셀무스에 따르면, 지성 속의 신은 아무 의심 없이 실제 신인 것이다. 다만, 그는 신의 두 존재방식을 장소(in)에 따라서만 구분하고 있을 뿐인 것이다. 이러한 사실은 안셀무스가 가우닐로의 반론에 대해 답변할 때, 보다 분명해진다.

그러나 ‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’에 관해서
는, 그것이 존재한다면 존재하지 않는다고 생각될 수는 없다. 왜냐하
면 만약 그렇지 않은 경우, 그것이 존재한다고 가정하면, 그것은 ‘그
것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이 아닐 것이고, 이는
불합리하기 때문이다. 그러므로 어디에든 또는 어느 때든 전체로서
존재하지 않을 수는 결코 없고, 항상 어디에든 전체로서 존재한다.¹⁸⁾

‘그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’은 “어디에든 또는 어느 때든” 존재한다. 그리고 인간의 지성 또한 신이 머무는 공간과 시간 중 하나이다. 따라서 신의 현존에 대한 안셀무스의 증명은 지성이라는 장소에 머문 신의 외연이 문제이다. 그리고 안셀무스는 그 문제에 관하여, 신의 관념과 신의 현존의 동일시로서 답하고 있는 것이다.

그런데 이것이 어떻게 가능한가? 그러니까 신이 있는 그대로 즉, 그 자체로 인간의 지성 속에 머무른다는 것 그래서 우리가 지성 속에서 보고 있는 신은 그 자체로 현존하는 신이라는 사실이 우리의 지성 속에서 어떻게 가능하다는 것인가? 이러한 물음이 드는 것은 안셀무스와 동시대에 살았던 수도사인 가우닐로(Gaunilo)에게도 마찬가지였다. 달리 생각해 보면, 가우닐로는 이러한 물음을 처음으로 제시한 사람이기도 하다. 그는

18) 안셀무스, 박승찬 역, 「이 반론에 대한 안셀무스의 답변」(이하 안셀무스의 답변), 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002, 254쪽. 가우닐로의 반론과 안셀무스의 답변은 안셀무스의 요청에 따라 항상 『프로슬로기온』의 맨 뒤에 부록으로 실리게 된다.

지성 속의 존재가 바로 신이라는 사실을 받아들이기 어려웠다.

그 의미가 생각되는 것은 그 단어가 통상적으로 의미되는 바를 알지 못하지만, 다만 이 단어를 들음으로써 일어나는 지성의 작용에 따라 생각하는 사람의 방식으로, 그리고 자기가 듣는 단어의 의미를 떠올리려고 노력하는 사람의 방식으로이다. 그러나 그가 언젠가 사물의 진리에 도달할 수 있다면, 오히려 놀라운 일일 것이다. 그러므로 내가 생각할 수 있는 모든 것보다 더 큰 어떤 것이 존재한다고 하는 사람의 말을 듣고 이해했을 때, 그 대상은 앞에서와 같은 방식으로만 내 정신 안에 존재하는 것이고 결코 다른 방식으로는 존재하지 않는다는 점이 확실하다. 이상이 저 최고 본성이 내 정신 안에 존재한다고 말할 때 뜻하는 바이다!¹⁹⁾

그는 위의 언급에서 안셀무스의 주장을 뒤엎는다. 가우닐로에 따르면, “그 의미는 이 단어가 통상적으로 의미되는 바를 알고 있는 사람의 방식으로 생각되는 것이 아니다.” 그러니까 가우닐로는 신이라는 단어의 의미를 알고 있는 안셀무스와 같은 사람이 신을 지성 속에서 생각하는 방식대로, 인간이 생각할 수는 없다는 것이다. 인간은 신이라는 단어의 의미를 다만 “지성의 작용에 따라” 생각할 수 있을 뿐이다. 안셀무스는 신이라는 단어를 통해 신을 “그 자체로” 이해하는 것이라고 주장하지만, 가우닐로는 신이라는 단어를 통해 신을 “지성의 작용에 따라” 이해하는 것이라고 주장하는 것이다. 그러므로 안셀무스에게 지성 속의 존재는 실제 신과 동일한 성격을 갖는 존재이지만, 가우닐로에게 지성 속의 존재는 지성의 작용을 거쳐서 이해되고 있는 신인 것이다. 가우닐로는 지성 속의 존재로서의 신과 지성 밖의 존재로서의 신을 본질적으로 구분한다. 지성이 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이라는

19) 안셀무스, 박승찬 역, 어떤 사람이 어리석은 자를 위해 이에 대해 무엇이라고 대답할 것인가? (이하 「가우닐로의 반론」), 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아가넷, 2002, 241~242쪽.

말을 들었을 때, 그 대상 즉, ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’은 “앞에서와 같은 방식으로만 내 정신 안에 존재하는 것이다.” 가우닐로는 안셀무스가 “그가 이해한 것은 그의 지성 속에 존재합니다.”라고 주장할 때, 여기서의 존재(esse)는 결코 신의 현존과 동일한 존재가 아니라고 강조한다. 지성 속의 존재와 실제 존재는 서로 존재방식이 다르기 때문이다.

가우닐로는 이처럼 안셀무스가 자신의 증명을 구사할 때, 안셀무스가 이해하고 있는 신의 관념의 본질에 대해 문제를 제기한다. 그리고 그 문제제기의 본질은 신의 관념이 갖는 외연과 관련된 것이었다. 그러니까 안셀무스는 신의 관념의 외연이 실제까지 다다른다고 생각하고, 가우닐로는 그렇지 않다고 생각한 것이다. 이러한 신의 관념의 외연이 어디까지 인가라는 문제의식 앞에서 안셀무스는 가우닐로와 첨예하게 대립했다.

그러나 안셀무스는 가우닐로의 그러한 강력한 반론에도 불구하고, 명확한 답을 제시하지는 못한 것처럼 보인다. 안셀무스는 여러 비유를 들어 해명하지만, 그의 해명은 자신의 주장을 다시 반복한 것일 뿐, 가우닐로의 물음에 대한 근본적인 대답이 되지는 못했다. 가우닐로는 왜 지성 속의 존재가 신과 동일한 존재인지를 물었기 때문이다. 안셀무스는 이어지는 답변들에서도 전반적으로 재차 자신의 주장을 확인하는 것에 그친 것으로 보인다. 안셀무스와 가우닐로의 존재론은 서로의 반론과 답변으로도 좁혀지지 않았다.

3. 스콜라 철학과 존재론적 증명 비판

안셀무스의 관념론적 존재론은 가우닐로의 반박 이후, 토마스 아퀴나스(T. Aquinas)에 이르러 강력한 비판에 직면하게 되고, 그 영향력은 상당했다. 아퀴나스는 자신의 저서 『신학대전』 1부, 제2문제, 제1절에서 안

셀무스의 존재론적 증명을 불가능한 증명이라 선언한다. 그 이유는 그는 안셀무스처럼 신의 관념을 신의 현존과 동일시하지 않기 때문이다.

그런데 누구든지 하느님이란 명칭으로 여기서 말하는 것, 즉 그 명칭으로 그보다 더 큰 것이 인식될 수 없는 것이 의미된다고 할지라도, 그렇다고 명칭으로 의미되는 것이 실제로 존재하는 것으로 이해되는 귀결이 따르는 것은 아니다. 그것은 지성의 파악에 불과하다.²⁰⁾

아퀴나스는 설령 인간의 지성이 신의 이름이 무엇을 의미하는지를 정확히 안다고 하더라도, 그렇다고 그 명칭으로부터 의미되는 것으로부터 신이 현존한다는 결론을 도출할 수는 없다고 생각한다. 신이라는 명칭의 의미는 지성의 파악이지, 현존하는 신과 동일한 존재가 아니기 때문이다. 아퀴나스에게 “‘신’이라는 말 또는 관념”²¹⁾과 현존은 서로 다른 존재론적 위상을 갖는다. 관념은 어디까지나 지성의 파악에 불과한 것이기 때문이다. 그래서 아퀴나스는 인간의 관념 속에서가 아니라, 실제 존재로부터 신의 현존을 증명하고자 했던 것이다. “하느님이 실제로 존재한다는 것은 그것보다 더 큰 것이 인식될 수 없는 어떤 것이 실제로 존재하지 않는 한 논증될 수 없다.”²²⁾ 이제 신의 관념으로부터 필연적으로 신의 현존을 이끌어내는 안셀무스의 존재론적 증명은 아퀴나스 이후, 불가능한 증명이 되었다. 그리고 그러한 아퀴나스의 영향력은 상당했다.

그 영향력은 데카르트가 다시 존재론적 증명을 시도했던 순간까지도 상당했던 것으로 보인다. 그것은 데카르트의 철학에 영향을 주었다고 인정되고 있는²³⁾ 수아레즈(F. Suarez: 1548~1617)의 경우에서도 드러난다. 수아레즈는 데카르트보다 불과 50여년이 빠른 시대를 살다 간 신학자이

20) 토마스 아퀴나스, 정의채 옮김, 『신학대전』 1, 바오로딸, 2002, 139쪽.

21) F. C. 코플스톤, 강성위 옮김, 『토마스 아퀴나스』, 성바오로출판사, 1993, 162쪽.

22) 토마스 아퀴나스, 정의채 옮김, 『신학대전』 1, 바오로딸, 2002, 139쪽.

23) 아먼드 A. 마우러 지음, 조홍만 옮김, 『중세철학』, 서광사, 2007, 404쪽 참조.

자 철학자이다. 그래서 시간상 수아레즈는 데카르트와 거의 동시대인이라고 해도 될 것이다. 더군다나 데카르트는 수아레즈를 통해 스킨라 철학을 전수받았다. 데카르트는 예수회 학교인 라 플레슈(La Flèche)를 다녔을 때, 폰세카(P.D. Fonseca)와 톨레투스(F. Toletus)의 논리학, 아리스토텔레스의 자연철학 그리고 수아레즈를 통해 전해진 형이상학과 도덕철학을 배웠다고 한다.²⁴⁾ 그런데 무엇보다도, 우리가 언급하고 넘어갈 부분은 그런 수아레즈도 아퀴나스와 마찬가지로 안셀무스의 존재론적 증명을 인정하지 않았다는 것이다. 물론 수아레즈는 자신의 신 존재 증명을 후험적(a posteriori) 증명과 선험적(a priori) 증명으로 나누었고, 선험적 증명이 가능하다는 것을 인정했다. 하지만 그가 선험적 증명을 전개하고 있는 것을 살펴보면, 수아레즈의 선험적 증명은 존재론적 증명이 아님이 드러난다. 수아레즈는 선험적 증명의 가능성을 다음과 같이 말한다.

나는 이와 같이 대답한다. 형상적으로 그리고 본래적으로 말하자면, 신의 존재는 논증이 올바로 입증한 신의 본질 자체를 통해서는 증명되지 않는다. 그러나 그 자체로 신의 본질이며, (다른 원인으로부터) 야기되지 않는 존재자의 양태로서 우리에게 의해 보다 추상적으로 파악된, 어떤 속성으로부터 다른 속성이 추론은 되고, 그런 방식으로 저 존재자가 신이라는 것이 귀결된다. …… 그리고 이런 방식으로 무엇보다도 먼저 이 존재자에 대해 입증되는 것은 존재이다. 그 다음으로는 그로부터 필연적 존재가, 그리고 이로부터 그러한 방식과 존재함의 양태 속의 유일한 존재가 입증된다. 그러므로 신이 존재한다는 것이 입증된다.²⁵⁾

24) Jose Pereira, *Suarez between scholasticism and modernity*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007, 179쪽 참조., Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics-The Late Scholastic origins of modern philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 177~179쪽 참조.

25) Suarez, F., *Disputationes Metaphysicae* (=Opera omnia vol.26), Parisiis: Apud Ludovicum vives, 1856, 29, 3장, 2절.

수아레즈는 우선 인간의 지성이 추상적으로 신의 어떤 속성을 파악할 수 있다는 사실을 확인한다. 그리고 이어서 그 추상적으로 파악된 어떤 속성으로부터 신의 다른 속성이 또 다시 파악될 수 있다고 한다. 그런데 여기서 추상적으로 파악된 어떤 속성이란 무엇인가? 수아레즈는 그 어떤 속성을 존재자의 양태라고 규정한다. 그래서 추론이 다 전개되었을 때, 우리는 그 존재자가 신이라는 것을 알 수 있다고 주장하는 것이다. 존재자의 양태에서 존재자를, 존재자에서 존재를, 존재에서 필연적 존재를, 필연적 존재에서 유일한 존재를, 유일한 존재에서 신을 도출하는 것이다. 그런데 여기서 중요한 점은 수아레즈가 자신의 선험적 증명을 존재자의 범주 속에서 출발하고 있다는 점이다. 그러니까 수아레즈의 선험적 증명은 신의 관념이 아니라, 존재자라는 어떤 실제 존재로부터 출발하고 있는 것이다. 그러므로 이것은 존재론적 증명이 아니다. 존재론적 증명은 신의 관념으로부터 신의 현존으로 나아가기 때문이다. 오히려 수아레즈의 선험적 증명의 뿌리는 존재론적 증명이 아니라, 아퀴나스의 증명방식인 후험적 증명인 것이다. 왜냐하면 수아레즈의 후험적 증명의 특징은 크게 두 가지, 즉 결과로서의 신의 피조물로부터의 추론과 또 무한소급의 거부인데,²⁶⁾ 그는 이러한 자신의 후험적 증명 방식을 통해 신의 피조물로부터 존재자라는 불변의 속성을 이미 추론해냈고, 이제 그 존재자로부터 신을 다시 이끌어내고 있기 때문이다. 신의 속성이 선험적 증명이 시작하기 전, 존재자의 양태로서 이미 파악된다는 것은 수아레즈가 자신의 선험적 증명을 후험적 증명에 의해 도출된 것으로부터 출발하고 있다는 것을 뜻한다. 수아레즈의 선험적 증명의 뿌리는 이처럼 안셀무스식의 존재론적 증명이 아니라, 아퀴나스식의 후험적 증명인 것이다. 자신의 선험적 증명이 자신의 후험적 증명에 뿌리내리고 있다는 사실은 수아레즈가 자신의 선험적 증명과 후험적 증명의 관계를 짧게 설명하는 곳에서도

26) 같은 책, 29, 3장, 2절 참조.

명확하게 드러난다.

디오니시우스(Dionysius)는 『신의 이름에 대하여』 7장에서, 우리가 신을 고유한 본성으로부터 인식할 수 없다고 말한다. 하지만 그렇다고 할지라도, 그럼에도 불구하고 후험적으로 어떤 것이 신에 대해 증명된 후에, 우리는 하나의 속성으로부터 선험적으로 다른 속성을 증명할 수 있다. 예를 들어, 무한성으로부터 우리가 장소적인 불가변성을 이끌어내듯이 말이다.²⁷⁾

수아레즈가 말하고 있듯이, 선험적 증명은 후험적 증명이 개진되고 난 후에, 비로소 전개될 수 있는 증명이다. 다만 그의 선험적 증명의 효력은 신의 현존에 대한 후험적 증명이 제시되고 난 후에, 우리는 선험적인 방식으로 신의 본질을 더욱 숙고할 수 있다는 것에서 발휘될 수 있는 것이다. 그러므로 수아레즈에게 있어서 후험적인 방식이 없이 선험적 방식으로 신의 현존을 독자적으로 증명해낼 수는 없다. 선험적 증명의 역할은 신의 현존을 직접적으로 도출해내는 데에 있는 것이 아니라, 후험적 방식에 의해 이미 알려진 신을 우리의 지성이 그 본질에 있어서 더욱 숙고할 수 있도록 인도하는 데에 있기 때문이다.

안셀무스가 처음으로 존재론적 증명을 제시한 이후, 그 증명은 가우닐로, 아퀴나스 그리고 수아레즈에 이르기까지 불가능한 증명으로 규정되었다. 그리고 이러한 영향력은 수아레즈를 통해 데카르트의 시대에까지 전수되었다. 그리고 데카르트는 이러한 철학적 상황 속에서 다시 안셀무스의 존재론적 증명을 들고 나온다. 그러나 그가 아무리 스콜라 철학을 비판하고, 다시 안셀무스의 존재론적 증명으로 돌아간다고 해서, 예전의 안셀무스와 똑같은 존재론적 증명을 구사할 수는 없었다. 데카르트는 안셀무스의 존재론적 증명을 이어받지만, 동시에 거의 5세기 동안 이어져온 안셀무스의 증명에 대한 비판들의 영향력 안에 있을 수밖에 없기 때문이다.

27) 같은 책, 29, 3장, 1절.

안셀무스의 증명과 그 이후 스콜라 철학의 존재론적 증명에 대한 비판들은 그대로 데카르트의 존재론적 증명의 철학적 배경이 되었던 것이다. 그리고 그 철학적 배경들을 통한 데카르트의 증명의 변화는 앞으로 밝혀질 테지만, 안셀무스와는 다른 그만의 구체적인 고유성으로 드러난다.

4. 데카르트의 존재론적 증명

이제 우리는 데카르트의 존재론적 증명이 갖는 구체적인 고유성으로 나아가고자 한다. 본 논문은 그러한 작업을 앞에서 규명한 안셀무스의 증명과 그것에 관한 비판이 보여준 특성을 함께 고려하면서 드러낼 것이다.

1) 완전한 존재로서의 신

데카르트는 자신의 저서 『성찰』⁵에서 자신의 존재론적 증명을 다음과 같은 문장으로 시작한다.

확실히 나는 임의의 도형이나 수의 관념과 마찬가지로 신, 즉 최고로 완전한 존재자의 관념을 내 안에서 발견하고 있다.²⁸⁾

여기서 데카르트는 안셀무스와 달리 신을 완전한 존재자라고 부른다. 신의 본질은 완전성이다. 그런데 여기서 데카르트는 어떤 의미로 신을 완전한 존재자라고 부르는가? 데카르트는 왜 안셀무스와 달리, ‘신은 완전한 존재이다’라는 선언으로부터 자신의 존재론적 증명을 시작하는가? 우선, 데카르트는 『성찰』³에서 이러한 완전한 존재의 관념이 존재하는 곳이 나의 지성이라고 밝힌다. 그리고 거기에서 그는 이 완전한 존재의

28) AT VII, 65쪽 (『성찰』, 93쪽).

관념이 나의 지성과 관계되어 있음을 분명히 한다.

나보다 더 완전한 존재자의 관념이, 다시 말해 나 자신을 이것과 비교하면서 내 결함을 알게 되는(agnoscerem) 관념이 내 안에 있지 않다면, 내가 의심하고 어떤 것을 바라고 있다는 것, 즉 나는 어떤 것을 결여하고 있고 아주 완전한 것이 아님을 내가 어떻게 알 수 있겠는가?²⁹⁾

데카르트의 설명에 따르면, 완전한 존재자의 관념이 머무는 곳은 ‘나’이다. 그런데 여기서 ‘나’는 구체적으로 무엇을 의미하는 것인가? 우선 여기에서의 나는 인식하는(agnoscere) 나이다. 그러므로 완전한 존재자의 관념이 머무는 곳은 ‘인식하는 나’인 것이다. 그런데 이 인식하는 나의 인식대상 또한 나 혹은 나의 결함이다. 따라서 완전한 존재자의 관념이 머무는 곳은 ‘나를 인식하는 나’가 된다. 그리고 ‘나를 인식하는 나’ 즉, 반성적 자아 속의 관념은 위의 인용문에서 보자면, 두 가지 관념이다. 하나는 나 자신의 결함에 대한 관념이고, 또 다른 하나가 바로 신의 관념이다. 나는 나 속의 신의 관념을 통해서 나 자신 속의 결함을 인식하는 것이다. 우리는 신의 관념을 통해서, 나 자신을 이것과 비교함으로써, 나의 결함인 불완전성을 알게 된다. 그런데 여기서 주목되는 것은 나 자신을 신의 관념과 비교하고, 나의 결함과 불완전성을 깨닫는 자는 결국 반성적 자아라는 점이다. 신은 다만 그러한 ‘나’ 속에서 자아의 자기인식의 절대적 기준이 된다. 완전한 존재로서의 신은 반성하는 정신 속에서 절대적 기준으로 제시될 뿐, 구체적으로 활동하는 자는 자아 자신인 것이다. 데카르트에게 ‘완전한 존재’라는 신의 이름은 안셀무스의 ‘그것보다 더 큰 것이 아무 것도 생각될 수 없는 어떤 것’이라는 신의 이름에서 두드러진, 신앙과 밀접하게 결합된 지성의 색채를 담고 있지 않다. 데카르

29) 같은 책, 45~46쪽 (같은 책, 70쪽).

트에게 신은 반성적 자아의 자기인식의 절대적 기준이자, 근거로서 작용한다. 그런데 그러한 작용은 자아와의 일정한 거리 속에서 이루어지고 있는 것이다. 안셀무스의 신이 인간의 신앙심과 밀착되어 있는 신이라면, 데카르트의 신은 인간의 신앙심과 일정한 거리를 유지한다. 우리는 이것을 두 철학자의 신에 관한 규정의 차이 속에서 감지한다. 이제 우리는 그 거리가 뜻하는 바를 생각해보기 위해서, 다시 한 번 앞에서 인용된 문장으로 돌아가 본다.

2) 신의 관념과 신의 현존의 구분

데카르트는 『성찰』 5에서 자신의 존재론적 증명을 다음과 같은 문장으로 시작하고 있다.

확실히 나는 임의의 도형이나 수의 관념과 마찬가지로 신, 즉 최고로 완전한 존재자의 관념을 내 안에서 발견하고 있다.³⁰⁾

데카르트는 “완전한 존재자의 관념을 내 안에서 발견하고 있다.”는 문장으로 존재론적 증명을 시작한다. 그런데 그는 안셀무스와 달리, ‘신의 관념’이 내 안에 있다고 말하고 있다. 안셀무스는 신의 관념이 아니라, ‘신’이 지성 속에 있다고 말했다. ““그것보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것’이 적어도 지성 속에 존재한다.”³¹⁾ 안셀무스는 지성 속에 있는 존재가 신이라고 생각했고, 데카르트는 지성 속에 있는 존재가 신이 아니라, 신의 관념이라고 말하고 있는 것이다. 이러한 데카르트의 구분은 안셀무스에게는 발견되지 않는 신과 자아의 거리를 담고 있다. 안셀무스에게 신의 관념은 그 자체로 신이지만, 데카르트에게 신의 관념은 신의 현존과 구분된다.

30) AT VII, 65쪽 (『성찰』, 93쪽).

31) 안셀무스, 박승찬 역, 『모노로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002, 186쪽.

데카르트의 이러한 구분은 카테루스(J. Caterus)의 반론에 대한 답변에서도 드러난다. 데카르트는 거기에서 신의 관념은 여타의 관념과 달리, “필연적 현존(existentia necessaria)”을 갖는다고 설명하고 있다.³²⁾ 그러니까 안셀무스에게 신의 관념은 신의 현존을 갖지만, 데카르트에게 신의 관념은 신의 필연적 현존을 갖는다는 것이다. 데카르트는 존재론적 증명을 구사하지만, 신의 관념을 신의 현존과 구별 없이 일치시키는 것은 거부한 것이다.

글쓴이는 이제 이러한 구분으로서 ‘필연적 현존’이 갖는 고유한 의미를 이제까지 살펴본 철학적 배경을 바탕으로 데카르트의 텍스트 속에서 보다 선명하게 드러내고자 한다. 데카르트는 카테루스의 반론에 대한 답변에서 다음과 같이 말한다.

그(토마스 아퀴나스)는 신 존재가 우리에게 자명한지를, 다시 말해서 누구에게나 명백한지를 묻고 이를 부정하는데, 이는 옳다. 그가 자신에게 이의를 제기하는 논증은 이렇다. “신이라는 이름이 무엇을 의미하는지를 이해하면 그보다 더 위대한 것이 의미되기란(significari) 불가능하다는 것을 이해한다. 그러나 실제로도 존재하고 또 지성 안에도 존재하는 것이 지성 안에만 존재하는 것보다 더 위대한 것이다. 따라서 신이라는 이름이 의미하는 것을 이해하면 신은 실제로도 그리고 지성 안에도 존재한다는 것을 알게 된다(intelligitur Deum esse in re & in intellectu).” 여기에는 논리의 형식과 관련된 명백한 오류가 존재한다. 왜냐하면 귀결되는 것은 단지 “따라서 신이라는 이름이 의미하는 것을 이해하면 신이라는 이름은 실제로도 그

32) AT VII, 116쪽 (『반론과 답변』1, 52쪽). 헨리히는 데카르트의 필연적 현존 개념을 근거로, 그의 존재론적 증명의 고유성은 그가 “신의 관념이 신의 본질 혹은 신의 현존과 내적이고 필연적으로 연관되어 있음”에 주목한 점이라고 설명한다. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B Mohr, 1960, 13쪽. 이러한 통찰은 우선적으로, 데카르트의 증명에서의 신의 관념이 신의 현존과 곧바로 동일시되는 것이 아니고, 신의 현존과의 필연적인 연관성과 관련되어 있다는 것을 보여준다.

리고 지성 안에도 신이 존재한다는 것을 의미함을 알게 된다 (intelligitur significari Deum esse in re & in intellectu).”는 것이었어야 하기 때문이다. 어떤 것이 말로 의미된다는 이유만으로 그것이 참임이 드러나는 것은 아니다(atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum).³³⁾

위 인용문은 카테루스가 존재론적 증명을 비판하는 아퀴나스의 구절을 인용하면서 데카르트의 존재론적 증명을 비판하자, 데카르트가 그의 비판에 답변하는 부분이다. 데카르트는 위의 답변에서 아퀴나스와 마찬가지로 아퀴나스 자신의 논증에 이의를 제기하고 있다. 여기서 아퀴나스 자신은 물론 아퀴나스가 아니라, 안셀무스이다. 아퀴나스는 자신의 저서 『신학대전』에서 안셀무스를 직접 거론하지 않고 신에 관한 존재론적 논증을 제시한 후, 다시 자신의 말을 비판하는 서술방식을 택하고 있기 때문이다. 그러므로 데카르트가 아퀴나스와 마찬가지로 아퀴나스 자신을 비판하고 있다는 것은 데카르트가 아퀴나스와 마찬가지로 안셀무스를 비판하고 있다는 말이다. 그렇다면 데카르트는 자신과 동일한 것처럼 보이는 존재론적 증명을 구사한 안셀무스를 어떤 이유에서 아퀴나스의 입장에 서서 비판하고 있는가? 데카르트는 위의 인용문에서 안셀무스의 논변이 논리의 형식과 관련해서 명백한 오류를 가지고 있다고 말한다. 그리고 그 오류를 단어 하나(=significari)를 추가시킴으로써 교정한다. 즉 신의 이름이 의미하는 것을 이해하면 신이 현존한다는 것을 이해하는 것이 아니라, 신이 현존한다는 것을 의미함을 이해한다는 것이다. 이름 혹은 말(verbum)은 단지 그 사물을 가리키는 것이지, 신이 현존한다는 것이 참임을 드러내주는 것이 아니기 때문이다. “어떤 것이 말로 의미된다는 이유만으로 그것이 참임이 드러나는 것은 아니다.” 현존은 이름 혹은 말이 아니다. 데카르트는 이러한 간결한 교정을 통해서, 안셀무스의 논증의 논

33) AT VII, 115쪽 (『반론과 답변』1, 51쪽).

리적 오류를 바로잡는다. 그러나 그것은 동시에 안셀무스의 근본적인 관념론적 존재론의 토대를 뒤흔드는 것이기도 했다. 신의 이름을 들어서 이해된 존재가 신의 현존과 동일시된다는 것이 불가능하다는 것은 동시에 안셀무스의 존재론적 증명 자체를 부정하는 것이기 때문이다.

이러한 데카르트의 비판은 그의 관념에 대한 이해에 기인한다. 데카르트는 관념을 기본적으로 이름 혹은 명칭, 말이라고 생각한다. 이 점에서 데카르트는 아퀴나스 그리고 카테루스와 동일하다. 카테루스는 자신의 반론에서 관념이란 단지 “대상의 양태에 따라 지성의 행위를 규정하는 것이다.”³⁴⁾라고 말한다. 그러니까 우리의 지성이 자신의 생각활동을 대상에 멈추어서 대상을 규정함으로써, 우리가 자기 안에 갖는 대상에 대한 어떤 규정이 관념이라고 할 수 있다. 그런데 카테루스는 이어서 그것이 “외적 명칭(extrinseca denominatio)에 불과”³⁵⁾하다고 말하고 있다. 관념은 대상 자체와의 관련이 없는 지성의 자의적 규정에 불과하기 때문이다. 그런데 카테루스가 이렇게 관념을 지성의 규정작용의 산물로 간주한 것은 동시에 데카르트가 『성찰』의 「독자를 위한 서언」에서 제시한 관념에 대한 두 가지 규정 중 첫 번째 규정과 맞닿아 있다. 데카르트는 거기에서 “관념을 질료적으로(materialiter), 즉 지성의 작용으로(pro operatione intellectus)라는 뜻으로 사용할 수”³⁶⁾ 있다고 말하고 있기 때문이다. 카테루스가 명칭에 불과한 관념을 규정 작용의 산물로 간주한 것은 데카르트가 관념을 “지성의 작용으로” 간주한 것과 일치한다. 물론 데카르트는 관념을 본래적으로 “사물의 상(rerum imagines)”³⁷⁾이라고 말하지만, 의미상 사물의 상이나 이름 혹은 명칭, 말은 서로 다르지 않다. 그래서 우리는 데카르트가 관념을 기본적으로는 카테루스와 마찬가지로, 이름 혹은

34) 같은 책, 92쪽 (같은 책, 16쪽).

35) 같은 곳.

36) AT VII, 8쪽 (『성찰』, 24쪽).

37) 같은 책, 37쪽 (같은 책, 60쪽).

명칭이라고 여겼다고 이해할 수 있다. 그런 의미에서 데카르트는 안셀무스가 신의 관념으로부터 필연적으로 현존을 이끌어내는 존재론적 증명을 비판했던 것이다. 신의 관념 또한 단순히 명칭 혹은 말에 불과한 것인데, 그 말로부터 현존이 드러날 수는 없기 때문이다.

그런데 이러한 관념과 현존의 구분은 위의 인용문에서도 드러나듯이, 아퀴나스가 안셀무스의 존재론적 증명을 비판하면서 취했던 태도이기도 하다. 우리가 알다시피, 아퀴나스는 관념과 현존은 분리되어 있기 때문에, 신의 관념으로부터 신의 현존을 도출하는 존재론적 증명을 거부했다. 그렇다면 데카르트는 아퀴나스처럼 안셀무스의 존재론적 증명을 비판하면서도, 어떻게 자신의 존재론적 증명을 구사할 수 있었는가?

3) 신의 관념과 신의 본질의 관계

데카르트는 “어떤 것이 말로 의미된다는 이유만으로 그것이 참임이 드러나는 것은 아니다”라고 말했다. 그런데 그 문장은 동시에 아퀴나스의 안셀무스에 대한 비판을 함축하기도 한다. 데카르트는 이 점에서는 안셀무스가 아니라 아퀴나스를 따른다. 그런데 데카르트는 자신의 존재론적 증명이 안셀무스의 그것과 다름을 아퀴나스와 함께 드러낸 후에, 곧바로 다음 문장부터 자신의 증명이 아퀴나스와 달리 어떻게 존재론적 증명의 타당성을 확보하는지를 설명한다.

반면에 나의 논증은 다음과 같았다. 어떤 것(rei)의 참되고 불변하는 본성이나 본질 혹은 형상에 속한다고(pertinere) 우리가 명석판명하게 인식하는 것을 우리는 그것과 관련해서 참이라고 주장할 수 있다. 그런데 신이 무엇인지를 충분하리만큼 엄밀하게 탐구한 후에, 우리는 현존한다는 것이 그의 참되고 불변하는 본성에 속한다는 것을 명석판명하게 인식한다. 따라서 우리는 신과 관련해서 그가 현존한다는 것이 참이라고 주장할 수 있다.³⁸⁾

38) AT VII, 115~116쪽 (『반론과 답변』1, 51쪽).

단순히 이름 혹은 말을 통해서 신이 현존한다는 것이 참임을 주장할 수 없다고 했던 데카르트는 이제 위의 삼단논법 중 대전제에서 “어떤 것의 참되고 불변하는 본성이나 본질 혹은 형상에 속한다고 우리가 명석판명하게 인식하는 것을 우리는 그것과 관련해서 참이라고 주장할 수 있다”고 말한다. 그런데 데카르트는 여기에서 ‘본질’이 아니라, ‘본질에 속한다는 것’을 말하고 있다. 그 말은 곧, 우리가 명석 판명하게 인식하고 있는 것은 보다 분명히 말해서, ‘어떤 것(res)의 본질’이라기보다 ‘어떤 것의 본질에 속한다는 것’이다. 우리는 데카르트가 이렇게 구분한 것을 우선적으로 그가 신의 본질에 대한 직접적인 인식이 불가능하며, 우리는 간접적인 방식으로 신의 본질을 인식할 수 있다는 것으로 받아들일 수도 있다. 이것은 데카르트 자신이 분명하게 밝히고 있는 부분이기도 하다. “내가 신이 명석 판명하게 인식될 수 있다고 주장했을 때, 그 곳이 어디였든지 간에, 나는 단지 우리 능력의 척도에 맞추어진 그런 유한한 인식을 의미했을 뿐이다.”³⁹⁾ 그는 이성이 모든 것을 할 수 있다는 듯이, 독단적으로 말하지 않는다.

그러나 여기서 우리가 보다 주목해야 하는 부분은 무엇을 간접적이고 독단적이지 않은 방식으로 명석 판명하게 지각한다는 것보다 이 지각이 향하고 있는 신의 본질이다. 위의 인용문은 신의 관념으로부터 신의 현존을 이끌어내는 것이 불가능하다는 비판에 대한 반박으로서, 데카르트 자신이 어떤 의미에서 인간이 명석 판명한 지각을 통해 신의 관념으로부터 현존이라는 신의 본질을 드러낼 수 있는지에 대한 해명이기 때문이다. 따라서 그런 이유 때문에 우리는 데카르트가 신의 관념과 신의 본질의 관계를 어떻게 설정하고 있는지에 관한 존재론적 문제에 보다 집중하고 있는 것이다. 물론 위의 인용문에서는 신의 관념을 언급하지는 않지만, 언급되고 있는 대전제, “어떤 것의 참되고 불변하는 본성이나 본질 혹은

39) 같은 책, 114쪽 (같은 책, 49쪽).

형상에 속한다고 우리가 명석 판명하게 인식하는 것”에는 '신의 관념으로부터'라는 구절이 생략되어 있는 것으로 보인다. 본래 존재론적 증명이 관념으로부터의 증명인데다, 또한 그러한 사실은 『성찰』5에서도 분명하게 드러나 있기 때문이다. “그런데 지금 내가 어떤 것의 관념을 내 생각에서 끌어낼 수 있다는 사실로부터, 내가 이 사물에 속한다고(*pertinere*) 명석 판명하게 지각한 모든 것이 실제로 이 사물에 속하고 있음이 귀결된다면, 이로부터 나는 또한 신의 현존을 증명할 수 있는 논증을 얻을 수 있지 않을까?”⁴⁰⁾ 정리하자면, 위의 대전제는 신의 관념 그리고, 신의 현존이 귀속하는 신의 본질 사이의 관계에 대한 설명이다. 그리고 이러한 설명에서 그가 말하고자 하는 것은 신의 본질이 아니라, 신의 본질에 ‘속한다’는 것이다. 즉, 데카르트는 우리에게 있는 신의 관념이 신에게 속한다는 것을 말하는 것이며, 그래서 신의 관념이 그 자체로 신은 아니라는 것을 말하고 있는 것이다.

이러한 구분은 우리가 확인했듯이, 『성찰』과 『반론과 답변』외에도, 『철학의 원리』에서도 드러난다. “우리가 가지고 있는 신의 관념 속에 필연적 현존이 포함되어 있다(*contineatur*)는 사실로부터 신이 존재한다는 사실이 올바르게 귀결된다.”⁴¹⁾ 우리는 이러한 관계에 대한 설명을 좀 더 다각도로 드러내고자 다시 『성찰』의 한 부분으로 건너가 본다. 그는 여기에서 신의 관념과 신의 본질의 연관성을 또 다른 방식으로 설명하고 있기 때문이다.

그런데 내가 이런 것을 처음 발견할(*detego*) 때에 어떤 새로운 것을 배우고 있다기보다는 전에 알고 있었던 것을 상기하는 것처럼, 다시 말해 전부터 내 안에 있었건만 이제야 내 정신의 눈을 돌려 이것에 처음으로 주목하는 것처럼 여겨질 정도로, 이것의 진리성은 아주

40) AT VII, 65쪽 (『성찰』, 93쪽).

41) AT VIII, 14절 (『철학의 원리』, 14절).

명료하고 또 내 본성과 아주 잘 어울리는 것이다.

내가 여기서 특히 고려해야 할 것은, 어쩌면 내 외부 어디에도 현존하지 않을 수 있으나, 그렇다고 무라고는 말할 수 없는 것에 대한 관념이 내 안에 아주 많이 있다는 점이다. 내가 이런 관념을 어느 정도 자의적으로 생각하고는 있지만, 이것은 내가 날조해 낸 것이 아니라 자신의 참되고 불변하는 본성을 지니고(*habent*) 있는 것이다. 예를 들어, 내가 만일 삼각형을 상상해 본다면, 내 생각 외부의 세계 어디에도 이 도형이 현존하지 않고, 또 지금까지 현존한 적이 없었다고 하더라도, 이 도형에는 어떤 것의 규정된 본성(*determinata quaedam ejus natura*), 본질, 형상이 있고, 이것은 불변하고 영원한 것이니 내가 고안해서 만들어 낸 것도, 나에게 의존하는 것도 아니다. 이는 그 삼각형의 많은 특성들(*propriates*), 즉 삼각형의 세 각의 합은 두 직각과 같다는 것, 가장 큰 각에는 가장 큰 변이 대응한다는 것 등과 같은 것이 증명될(*demonstrari*) 수 있다는 점에서 분명하다.⁴²⁾

데카르트는 삼각형의 관념이 내 안에 있다고 말한다. 그리고 그는 이러한 삼각형의 관념으로부터 삼각형의 본질을 “발견”한다. 데카르트가 ‘발명하다’가 아니라, ‘발견하다’(*detegere*)라는 용어를 사용했다는 점은 우리가 주목할 필요가 있다.⁴³⁾ 왜냐하면 이러한 용어 사용에서도 데카르트가 관념을 단지 “지성의 작용으로”만 파악하지는 않았다는 것이 드러나기 때문이다. 발견한다는 것은 우리의 관념에 이미 표현된 것을 발견하는 것이니, 우리가 우리의 지성작용에 의해 만들어 낸 것을 발견한다고 말하지는 않기 때문이다. 그것은 발명하는 것이기 때문이다. 따라서 여기에서 데카르트는 『성찰』의 「독자를 위한 서언」에서 밝혔던 관념의 두 가지 의미 중 두 번째 것인 관념을 “표상적으로(*objective*), 즉 지성의 작용에 의해 표현된 것으로(*pro re per istam operationem repraesentata*)”⁴⁴⁾

42) 같은 책, 64쪽 (같은 책, 92쪽).

43) F. 코플스톤, 김성호 옮김, 『합리론』, 서광사, 1998, 176쪽 참조.

이해한다는 점을 또한 드러내고 있는 것이기도 하다. 여기에서도 우리가 알 수 있는 것은 데카르트가 자신의 존재론적 증명에서 관념의 지위 문제를 아퀴나스와는 다른 방식으로 이해하고 있는 것이다. 그리고 그는 다음의 문단에서부터 그러한 의미를 보다 구체화한다.

데카르트는 그 다음의 문단을 “어쩌면 내 외부 어디에도 현존하지 않을 수 있으나, 그렇다고 무라고는 말할 수 없는 것에 대한 관념이 내 안에 아주 많이 있다”는 문장으로 시작하고 있다. 그리고 그는 이어서 내 안에 있는 관념이 갖는 의미가 무엇인지를 드러낸다. “이것은 내가 낱조해 낸 것이 아니라, 자신의 참되고 불변하는 본성을 갖는다(habent).” 데카르트는 대상에 대한 관념이 단지 명칭에 불과한 것이 아니라, 참된 본성을 갖는다고 주장하는 것이다. 그런데 그 본성 혹은 본질은 무엇을 말하는가? 만약 관념이 갖는 참된 본질이 그 관념의 대상이 갖는 참된 본질과 동일한 본질이라면, 데카르트의 존재론적 증명에서의 신의 관념은 그것을 신의 본질과 동일시하는 안셀무스의 증명에서의 신의 관념과 아무런 차이도 가지지 못할 것이다. 그리고 그렇게 된다면, 데카르트의 존재론적 증명은 안셀무스의 증명과 결국에는 동일한 증명이 되고 말 것이다. 그러므로 데카르트가 관념이 참된 본질을 갖는다고 말할 때, 그 관념이 갖는 본질이 관념의 대상이 갖는 본질과 어떤 관계인지가 반드시 명명되어야만 하는 것이다.

데카르트는 이어지는 문장에서 우리가 갖는 의문점에 대한 답이 될 만한 문장을 제시한다. 그는 이어서 관념으로 존재하는 삼각형은 “어떤 것의 규정된 본질”을 갖는다고 말하고 있기 때문이다. 그는 관념이 대상의 본질을 갖는다고 말하지 않는다. 그는 관념이 대상에 대해 “규정된 본질(determinata essentia)”을 갖는다고 말한다. 그리고 그는 이러한 관념이 갖는 본질의 의미를 다음 문장에서 다시 한 번 확인한다. “이는 그 삼각

44) AT VII, 8쪽 (『성찰』, 25쪽).

형의 많은 특성들이 증명될 수 있다는 점에서 분명하다.” 다시 말해서, ‘그 삼각형’ 즉, ‘관념으로서의 삼각형’으로부터 많은 특성 혹은 본질들은 증명될 수 있다. 따라서 삼각형의 관념이 갖는 본질은 명확하게 증명된 본질(*demonstrata essentia*)이라는 점에서 허구적인 본질이 아니라, 참된 본질인 것이다. 여기서 데카르트는 삼각형의 관념이 갖는 본질이 이처럼 내가 만들어 낸 것이 아니라 불변하는 참된 본질을 가지기 때문에, 관념이 단지 명칭에 불과한 것이라는 아퀴나스의 관념에 대한 이해로부터 벗어나고 있지만, 동시에 그는 관념이 갖는 본질이 ‘규정된 본질’이고 ‘증명된 본질’이라고 언급하고 넘어감으로써 안셀무스의 관념에 대한 이해와 차이가 있음도 함께 드러내고 있는 것이다. 데카르트의 존재론적 증명에서 신의 관념은 이처럼 대상의 본질을 갖는 것이 아니라, 대상의 규정된 본질 혹은 증명된 본질을 갖는 것이다.

이제까지 살펴본 대로, 데카르트는 여러 말들(*significari, pertinere, determinare*)을 통해 신의 관념과 신의 본질 혹은 현존의 필연적 연관성을 새롭게 정립한다. 그에게 내 안에 있는 신의 관념은 그 자체로 신이 아니다. 그렇다고 무의미한 이름은 더더욱 아니다. “이는 결코 내 생각이 그렇게 만든 것이 아니며, …… 신의 현존의 필연성이 나로 하여금 그렇게 생각하도록 규정했기 때문이다.”⁴⁵⁾ 이와 같은 필연적 연관성을 통해서, 그의 존재론적 증명은 안셀무스의 그것과는 다른 새로운 존재론적 함의를 얻는다. 그에게 신의 관념은 ‘신’이 아니라, ‘나와 신 사이의 어떤 것(*aliiquid*)’이다. 이것이 그가 위의 표현들을 통해 안셀무스의 존재론적 증명과 차이를 두면서, 자신의 존재론적 증명에서 고유하게 정립하려고 시도했던 것이다.

45) 같은 책, 67쪽 (『성찰』, 96쪽).

5. 결론

본래 안셀무스가 처음으로 존재론적 증명을 구사할 때, 신의 관념은 단순히 주관성 속에 간혀있을 수 없는 하나의 존재였다. 신의 관념은 신의 현존과 동일시되기 때문이다. 신의 관념과 신의 현존의 차이는 단지 머무는 장소의 차이이다. 안셀무스에게 신의 관념은 실제의 신이 지성 속에 머물러 있을 때의 신을 의미하기 때문이다. 안셀무스에게 인간의 지성은 단순히 지성이 아니라, 신이 ‘그 자체로’ 머물 수 있는 보편적인 지평이며, 그것이 가능한 것은 그가 지성을 신앙과 결합시켜서 이해하고 있기 때문이다. 그래서 안셀무스의 존재론적 증명은 신과 동일시된 신의 관념이 단지 지성 속에만 국한될 수는 없다는 내적 필연성에 의해 신의 현존을 이끌어내는 증명이다. 이것이 안셀무스가 신의 관념으로부터 신의 현존을 이끌어내는 방식이다.

그리고 이제 데카르트도 또한 신의 관념으로부터 신의 현존을 이끌어낸다. 그 형식은 안셀무스와 동일한 것이다. 그런데 데카르트에게 신의 관념은 그 자체로 신이 아니다. 신의 관념은 데카르트에 이르러 더 이상 안셀무스적 사유에서의 절대성을 보장받지 못한다. 그리고 이러한 데카르트의 신의 관념에 대한 이해의 변화에는 토마스 아퀴나스의 신의 관념과 신의 현존의 철저한 분리가 그 배경으로 자리한다. 아퀴나스는 결코 신의 관념에 신의 현존의 지위를 부여하지 않았다. 신의 관념은 관념인 한, 한갓 이름 혹은 명칭에 지나지 않는다. 신의 관념은 ‘우리에게’ 자명하지 않다. 그러한 이름에 불과한 것에 현존의 지위를 부여하는 것은 독단에 불과하다. 아퀴나스는 이제 안셀무스와 같은 방식의 존재론적 증명은 불가능함을 선언한 것이다. 데카르트는 자신의 존재론적 증명을 구사함에 있어서 결정적으로 위의 두 철학자들의 신의 관념에 대한 이해를 철학적 배경으로 삼는다. 그 배경 중 하나는 인간의 지성은 신의 관념으로부터

필연적으로 신의 현존을 이끌어낼 수 있다는 점이고, 다른 하나는 신의 관념은 결코 그 자체로 신과 같은 것은 아니라는 점이다.

데카르트는 이러한 두 가지 존재론을 자신의 것으로 받아들였다. 그래서 그는 한편에서는 자신의 존재론적 증명이 안셀무스의 그것과 다르지 않다고 말하고, 또 다른 한편에서는 신의 관념과 신의 현존의 분리라는 아퀴나스의 입장에 서서 안셀무스를 비판했던 것이다. 데카르트는 아무리 자신이 신의 본질로부터 단적으로 신의 현존을 이끌어내고 있다하더라도, 이제 더 이상 안셀무스와 동일한 방식의 존재론적 증명으로 돌아가지는 않는다. 대신에 그는 내 안의 신의 관념과 신의 본질의 관계에 대한 고찰을 시도한다. 그리고 그 고찰을 통해 그는 신의 관념은 현존이라는 본질을 그 자체로 갖는 것이 아니며, 단지 그것을 가리키고 있는 것(significari)임을 분명히 한다. 그러나 그렇다고 해서, 신의 관념이 단지 이름에 지나지 않는다는 것은 아니다. 그러한 구분이 갖는 고유한 의미는 내 안의 신의 관념이 그 자체로 신의 본질을 갖는 것이 아니라, 우리의 지성적 파악(significari, pertinere, continere)과 규정(determinare)을 통해서 신의 본질을 갖는다는 점이기 때문이다. 데카르트는 이처럼 여러 말들(significari, pertinere, determinare)을 통해 신의 관념과 신의 본질 혹은 현존의 필연적 관계를 새롭게 정립한다. 그리고 그러한 정립을 존재론적인 의미로 다시 말하자면, 내 안에 있는 신의 관념은 그 자체로 신도 아니고, 그렇다고 무의미한 이름도 아니며, ‘나와 신 사이의 어떤 것(aliquid)’이다. 이것이 그가 위의 표현들을 통해 안셀무스의 존재론적 증명과 차이를 두면서, 자신의 증명에서 고유하게 정립하려고 시도했던 신의 관념의 존재론적 의미이다.

참고문헌

- 김상봉, 『자기의식과 존재사유』, 한길사, 1998.
- 김은주, 「데카르트 『성찰』의 신 존재 증명과 새로운 관념이론: “선험성”과 “후험성”의 의미에 대한 재고」, 『철학연구』 104권, 철학연구회, 2014.
- 데카르트, 르네, 이현복 역, 『방법서설』, 문예출판사, 1997.
- 마우러, 아먼드 A, 조홍만 옮김, 『중세철학』, 서광사, 2007.
- 바르트, 카를 지음, 김장생 옮김, 『이해를 추구하는 믿음-안셀무스의 신학적 체계와 연관한 신 존재 증명』, 한국문화사, 2013.
- 아퀴나스, 토마스, 정의채 옮김, 『신학대전』1, 바오로딸, 2002.
- 이현복, 「데카르트의 제일철학에 있어 신의 전능성」, 『철학』 44호, 한국철학회, 1995.
- 코플스톤, F., 강성위 옮김, 『토마스 아퀴나스』, 성바오로출판사, 1993.
- 코플스톤, F., 김성호 옮김, 『합리론』, 서광사, 1998.
- Anselm, *Proslogion* (=Opera omnia vol.1), secocvii, 1938.
(박승찬 역, 『모놀로기온 & 프로슬로기온』, 아카넷, 2002)
- Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (=Oeuvres de Descartes VIII), pub. par C. Adam & P. Tanery, Paris: J. Vrin, 1996.
(이현복 역, 『성찰』, 문예출판사, 1997)
- Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (=Oeuvres de Descartes VIII), pub. par C. Adam & P. Tanery, Paris: J. Vrin, 1996.
(원석영 역, 『<성찰>에 대한 학자들의 반론과 데카르트의 답변』, 나남, 2012)
- Descartes, *Principia philosophiae* (=Oeuvres de Descartes VIII), pub. par C. Adam & P. Tanery, Paris: J. Vrin, 1996.
(원석영 역, 『철학의 원리』, 아카넷, 2002)
- Harrelson, Kevin J., *The ontological argument from Descartes to Hegel*,

- New york: Humanity Books, 2009.
- Henrich, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B Mohr, 1960.
- Pereira, Jose, *Suarez between scholasticism and modernity*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- Rohls, Jan, *Theologie und Metaphysik-Der ontologische Gottesbeweis und seine kritiker*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987.
- Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft-Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München: Beck, 1992.
- Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics-The Late Scholastic origins of modern philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Suarez, F., *Disputationes Metaphysicae (=Opera omnia vol.26)*, Parisiis: Apud Ludovicum vives, 1856.

The Idea of God in Descartes' Ontological Argument

Son, Honggook (Chonnam Univ.)

In *fifth Meditation*, Descartes presents the ontological argument for the existence of God. The ontological argument concludes that the God exists, from the idea of God. And this argument, as it is known well, is first presented by Anselmus, in history of Philosophy. Descartes seems to follow the same form as Anselmus. But in the philosophical works of Descartes, we are faced with problematic situation. For Anselmus conceives the idea of God in objectivity of intellect, but Descartes conceives it in subjectivity of intellect. This difference is not resolved in works of Descartes.

So in order to conceive the property that only Descartes' argument has, we present two questions. First, What is the philosophical setting, that make Descartes conceive the idea of God in subjectivity of 'I'? Second, What is concrete difference between Anselmus and Descartes' argument, that reveals through the philosophical setting? For the difference that is referred above, is staying yet in surface difference. In this treatise, first of all, we will conceive Anselmus' ontological argument and the rejection of Gaunilo, Aquinas and Suarez. And then, we will reveal the property that Descartes' argument has. Through this study, we will reveal Descartes' ontological argument as such.

Key words: Descartes, Ontological argument, Idea of God, Essence of God, Existence of God

손홍국 e-mail: whitedesk@hanmail.net

투 고 일	2014년 10월 17일
심 사 일	2015년 02월 02일
게재확정	2015년 02월 14일