화이트헤드 연구

제7집

화이트헤드 연구

제7집 · 2003. 12.

한국화이트헤드학회

차 례

[특별기고] 화이트헤드의 교육론과 유기체 철학/ 오 영 환 . 9

[논문] 영원한 객체의 존재론적 지위/ 박 삼 백 . 25
화이트헤드와 헤겔의 인식론/ 양 우 석 .69
"교육의 리듬(*The Rhythm of Education*)"의 창조성에 관한 고찰
/ 박 휴 용 . 107
科學的 神學의 文化的 意味/ 전 병 기 . 139

[초청논문(번역)] 노동문제와 활력이 넘치는 민주주의 :
확장된 자아의 지평을 향하여
/ 머글러스 스뮴 (이현휘 역) . 165

영문초록 . 199
한국화이트헤드학회 정관 . 209
『화이트헤드 연구』 논문투고 및 심사에 관한 안내 . 212
2003년 한국화이트헤드학회 임원 명단 . 215

The Journal of Whitehead Studies
No. 7. December 2003

ARTICLES

Speculative Thinking, Time, and Education
/ Oh, Young-Hwan · 9
The Ontological Place of Eternal Objects / Park, Sang Tae · 25
Whitehead's and Hegel's epistemology / Yang, Ou-Sork · 69
A Study on Creativity in Whitehead's Rhythm of Education
/ Park, Hyu Yong · 107
The Cultural Meaning of the Scientific Theology
/ Jeon, Byung-Ki · 139
The Labor Question and Energetic Democracy:
On Moving toward a Larger Selfhood
/ Douglas Sturm (trans by Yi, Hyun Hwee) · 165

The Whitehead Society of Korea

【원전 약호】

AE *The Aims of Education*(1929), New York: The Free Press, 1967.

AI *Adventures of Ideas*(1933), New York: The Macmillan Co., 1952.

CN *The Concept of Nature*(1920), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.

ESP *Essays in Science and Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1947.

FR *The Function of Reason*(1929), Boston: Beacon Press, 1958.

IM *An Introduction to Mathematics*(1911), Oxford: Oxford University Press, 1978.

IS *Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1961.

MT *Modes of Thought*(1938), New York: The Free Press, 1968.

PM *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910-13.

PNK *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

PR *Process and Reality*(1929), corrected edition, ed. by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.

RM *Religion in the Making*(1926), New York: The Macmillan Co., 1974.

S *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: The Macmillan Co., 1927.

SMW *Science and the Modern World*(1925), New York: The Macmillan Co., 1967.

R *The Principle of Relativity: With Applications to Physical Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1922.

▣ 특별기고

화이트헤드의 교육론과 유기체 철학

오 영 환 (연세대 명예교수)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 『교육의 목적』에 대하여
Ⅲ. 과학의 추상성과 사변철학
Ⅳ. 교육의 의미
Ⅴ. 맺는 말

"There is only subject-matter for education,
and that is Life in all its manifestations …"
Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, pp.6-7

"You may not divide the seamless coat of learning. What education has to impart is an intimate sense for the power of ideas , for the beauty of ideas, and for the structure of ideas, together with a particular body of knowledge which has peculiar reference to the life of the being possessing it …"
Alfred North Whitehead, *The Aims of Education*, pp.11-12

Ⅰ. 머리말

화이트헤드의 수많은 학문적 업적 가운데서, 그의 교육에 관한 강연집으로 유명한 『교육의 목적』(1929)에 담긴 교육론은 어떤 위치를 점하고 있는가? 이 질문에 대하여 화이트헤드 자신이 그 책에서 다음과 같이 명쾌하게 밝혀주고 있다. "이 책에 수록한 장(章)들을 지난날의 나의 저작들에 대한 어떤 주석 같은 것으로 오해해서는 안 된다. 진실은 도리어 그것과 반대되는 관계라는 것을 알아둘 필요가 있다"(AE pp.v-vi). 이 말은 비단 이 책의 독자에게 뿐만 아니라 화이트헤드를 진지하게 연구하려는 이들에게도 간과해서는 안 될 중요한 언급이라고 생각한다.

필자는 이 논문에서 화이트헤드의 교육론은 그의 유기체 철학과 별개의 것이 아닌, 서로 긴밀히 연관된 관계에 있다는 것을 밝혀보려고 한다.

Ⅱ. 『교육의 목적』에 대하여

저자는 이 책의 머리말에서 이렇게 적고 있다. "이 책 전체에 공통된 주제는 교육의 지적 측면(intellectual side)에 관한 것이다. 하나의 중심적 사고(main idea)가 일관되게 흐르고 있다. 그 중심적 사고란 간단히 말하면, 학생들은 활기찬 삶을 살아간다. … 교육의 목적은 그러한 학생들의 자기 발전(self-development)을 북돋아주고 이끌어주는 데 있다. 그리고 이 전제로부터 자연스럽게 유도되는 결과로서 교사들 또한 생명력 있는 사상을 가지고 살아

야 한다. 이 책 전체는 죽은 지식에 반대하는, 달리 말하면 생기 없는 관념(inn ate ideas)에 반대하는 항의라고 할 수 있다"(AE p.v).

학교 교육이 무너졌다는 것은 이 나라의 상식이 되어버린 지 이미 오래이다. 이런 교육으로는 나라의 미래가 없다는 목소리가 높아지고 있다. 이런 우리의 현실에서 이 책의 어느 장을 보더라도 우리에게 교육의 원점을 깨우쳐 주고 그곳으로 되돌아가게 해주는 깊은 철학이 들어 있다. 대체 교육이란 무엇인가. 화이트헤드에게 있어 교육이란 "지식 활용의 방법을 체득케 하는 것"이다. 화이트헤드에 의하면 비판 받아야 할 교사의 유형은 활용되지 않은 채 사장되는 유의 지식을 대량적으로 주입시켜 자기만족에 도취하는, 현학적 인간이라고 보았다. 이는 정보범람의 시대에 사는 현대의 교육 종사자들에게 던지는 엄중한 경고라고 볼 수 있다.

화이트헤드는 교육의 요체로서 구체적으로 두 가지 점을 들고 있다. 그 첫째는 "지나치게 많은 것을 가르치지 말라"는 것이며, 둘째로는 "가르쳐야 할 것은 철저히 가르치라"는 것이다. 그렇다면 무엇을 반드시 가르쳐야 하는가. 그것은 사색이나 생활에 가장 기초적인 것으로서 널리 활용될 기본 관념과 그 응용이며, 이를 해낼 수 있는 교사를 좋은 교사라고 평가하였다. 저자 화이트헤드는 수리논리학자, 과학철학자, 그리고 형이상학자로서 여러 분야에 걸쳐 경탄할 만한 업적을 남긴 석학이지만, 그의 풍성하고 정밀한 학문적 업적의 근저에는 온화한 인간성과 함께 이런 기본 원칙이 일관되게 흐르고 있었다. 그리고 이 책의 저자는 1910년 대 영국의 수학자이자 교육자로서 오늘날 우리들이 경험하고 있는 것과 유사한 교육 풍토 속에서 진실하고 확고부동한 교육관을 가지고 실천하면서 그로부터 확신에 찬 예지의 교육론

을 형성하기에 이르렀는데, 그 배경에는 그의 "유기체 철학" 사상이 있었고 그것이 그의 교육론의 근간을 이루면서 침투해 있다고 볼 수 있다. 화이트헤드는 그의 생애의 후기에 미국에서 교육자로서 그리고 철학자로서 존 듀이와 더불어 쌍벽을 이루었다는 평가를 받지만, 화이트헤드의 철학에는 존 듀이에게서 볼 수 없는 사변적인 깊이와 우주론적 힘이 치솟고 있다. 그리고 듀이에게 없는 화이트헤드의 일반 교육론에서도 그의 진수를 엿볼 수 있을 것이다.

Ⅲ. 과학의 추상성과 사변철학

화이트헤드의 사상에는 양면성이 들어있다. 그 하나는 일반 독자가 쉽게 이해하기 어려운 언어로 표현된 전문적인 우주론과 또 한편으로는 지식인이라면 누구나 이해할 수 있는 현대적 삶과 문명의 중요성에 관한 비전을 보여주는 양면성이다. 예를 들면 그의 "연장적 추상화의 방법"이라는 이론은, 직접적인 구체적 경험과 자연과학적 추상개념과의 연결고리를 설명하는 하나의 방법을 전개한 것인데, 매우 복잡하고 파악하기 어려운 이론이다. 그에 반해 그의 『종교와 그 형성』, 『관념의 모험』, 그리고 『교육의 목적』과 같은 저작은 중요하고도 직접적인 문제들에 관해서 괄목할 만큼 평이한 문장으로 서술되어 있다. 간혹 해독하기 어려운 대목이 없는 것은 아니지만, 이 저작들은 일반 독자들에게 유익하게 읽혀지고 이해될 수 있는 저작들이다. 그리고 이러한 양면성 사이에는 긴밀한 결합관계가 있다는 것을 알아둘 필요가 있다. 화이트헤드의 교육관, 현대세계에서의 과학의 위치, 경험 속에서

의 미학의 역할, 그리고 문명의 의미 등에 관한 견해는 모두 그의 유기체 철학을 형성하고 있는 학설에 뿌리를 두고 있다. 전자의 경우는 쉽게 이해되지만, 후자의 경우는 전문가의 해석을 필요로 하는 대목이 적지 않다고 할 수 있다. 그러면서 이 두 양상은 서로 긴밀히 결합되어 있다는 것이 중요한 특징이다. 예를 들면, 교육에서 상호관계를 고려하지 않고 부문으로 나누는, 이른바 구획화(區劃化, compartmentalization)에 대한 화이트헤드의 비판 근거는 그의 추상화의 이론에서 직접 나온 것이다. 우리가 어떤 일정한 경험에 관한 연구를 할 적에 추상화에 기초해서 주의해 보아야 할 하나의 초점을 필요로 하게 되는데, 이 때에 이를 연구하기 위해서는 그 밖의 경험적 요소는 배제 내지 사상(捨象)해야 한다. 정밀 지식이란 항상 부분적일 수밖에 없다. 그래서 생략된 것들을 발견하기 위해서는 당초의 직접 경험으로 되돌아가야 한다. 경험의 전일성(the integrity of experience)이라는 관점에서는 이러한 배타적인 추상화를 거부하라고 요구한다. 또 하나의 적절한 예로는, 화이트헤드의 문명의 개념이다. 문명은 전진하든가, 아니면 쇠퇴하든가 해야 한다는 그의 신념은 실재(實在 reality)를 항상 과정(process)에 있다고 보는 그의 형이상학 원리에 의존하고 있는 것이다. 창조적 전진(creative advance)이란 모험으로 학문의 정통파를 뛰어 넘어서 승리를 거두는 것이며, 새로운 이상의 관점에서 현재의 문제와 씨름하는 것이다. 지난날의 성공을 영속화하는 데 만족하고, 이미 충분히 시도된 바 있는 방법을 안전하게 반복하기만 하면서 과감한 새로운 모험을 거부할 때 쇠퇴의 길은 시작된다.

화이트헤드의 사상은 틀림없이 21세기의 문화생활에 갈수록 큰 영향을 줄 것이다. 그 영향은 여러 경험의 국면에 미치게 될

것이다. 그리고 그의 철학적 시야를 총체적으로 추적한다는 것은 전 우주를 상세히 논해야 된다는 것을 의미한다. 따라서 이 과제는 끝없이 계속될 것이다. 그러나 다행히 그의 철학에는 하나의 중심적인 특색이 있다. 그것은 모든 정밀 사상은 추상적이라는 것이며, 모든 과학적 설명 체계는 형이상학적 배경을 전제로 하고 있다는 학설이다. 이 학설은 화이트헤드로 하여금 근대 과학의 한계를 드러내게 해 주었을 뿐만 아니라, 동시에 사변적 사고(speculative thinking)가 불가피하게 요구된다는 것을 증명해 주었다.

화이트헤드는 실제로 근대 과학 사상에 형이상학적 카테고리와 원리가 들어 있다는 것을 지적했을 뿐만 아니라, 더 나아가서 그것을 포함시키는 것 자체가 바로 인간 이성의 기능에 속하는 것이기도 하다는 것을 보여주려고 하였다. 만일 명석한 사상이 정밀한 것이기도 하다면 그것은 주어진, 일정한 상황에 대한 사고 선상의 특색만을 선택했다는 의미에서 추상적이라고 그는 논했다. 예를 들면, 찰스 다윈 시대 이전에는 종(種)의 분류 문제는 전적으로 종의 배열이 어떻게 생기느냐의 문제와는 분리된 문제로 다루어져 왔었다. 종 발달의 문제는 분류학의 목적과 연관시켜 고찰되지 않았기 때문에 전적으로 무시되어 왔던 것이다. 이처럼 선택은 불가피하게 생략을 의미하고, 배경의 은폐는 일견 선택된 주제와 관계가 없을 것으로 생각되지만, 이는 우리에게 다음과 같은 반성적 질문을 던진다. 즉, 선택한 것에 대한 이해는 과연 어느 정도까지 생략된 것에 비추어 수정되어야 하느냐라는 것이다. 사실상 화이트헤드의 복잡한 철학적 도식의 많은 부분이 바로 이 문제에 대한 해답을 시도한 것이라고 할 수 있다. 문제는 그러한 생략을 깨닫기 전까지는 문제 제기조차 되지 않는다는

것이 화이트헤드의 대답이다. 그러나 일단 그런 문제를 깨닫게 된다면 우리의 과제는 억압, 배제된 배경을 회복하는 것이 되겠다. 우리는 가능한 한, 전체적인 일반적 특색과 연관시켜 보도록 해야 한다. 결국 과학을 충분히 이해하려면 사물의 가장 광범위한 카테고리와 일반 원리의 발견에 노력을 기울이고 있는 우주론과 사변철학을 필요로 한다.

Ⅳ. 교육의 의미

과학 시대에 사변적 사색의 필요성을 신선한 눈으로 고찰하도록 이끌어준 것만으로도 화이트헤드는 중요한 공헌을 한 것으로 볼 수 있다. 그러나 여기에만 머물지 않고 더 나아가서 그의 학설을 동시대의 삶과 문명 영역으로까지 연관시켜 나아갔다. 그는 논제를 특히 교육의 의미의 문제에 초점을 맞추었다. 화이트헤드는 한편으로 과학의 불가결성에서 유래되고, 또 다른 한편으로는 과학의 일면성과 추상성 비판의 필요성에서 유래되는 교육상의 모험의 중요성을 지적하려고 하였다. 화이트헤드의 『교육의 목적』은 지난 세기에 같은 주제로 쓰여 진 책 중에서 가장 중요한 걸작의 하나로 평가 받고 있다. 이 책에서 저자는 교육구조 일반에 주의를 기울여 살펴볼 뿐만 아니라, 동시에 전 교육과정에서 과학교육이 차지하는 위치와 그 이해를 겨냥하고 있다는 점에서도 그런 평가는 합당하다고 본다. 근대 세계에서 과학이 던진 충격을 이해하는 문제는 학교와 대학에서도 다같이 찾아볼 수 있는 문제이다. 교육의 교과과정은 우주를 비추는 거울과 같은 것이다. 우리가 과학이 과연 얼마만큼 인간의 전 경험을 파악하고 또 얼

마만큼 간과하고 있는지를 평가하려고 함과 같이, 우리는 전 학습 과정에서 과학이 차지하는 위치와 그 중요성에 대하여 물어보아야 한다. 이 문제를 다루는데 있어 화이트헤드는 누구보다도 유리한 위치에 있었다고 할 수 있다. 그는 경험과 우주를 모두 포괄하는 이론을 가지고 있었기 때문이다. 여기서도 다른 경우와 마찬가지로 그의 철학적 비전은 가장 절박한 인간 문제를 다루는데 있어 지도적 대변자의 역할을 하였다.

"단지 박식함에 그치는 인간은 이 지상에서 가장 쓸모없는 인간이다"(AE p.1)라고 화이트헤드는 적고 있다. 이는 그의 교육탐구의 첫 실마리가 되는 말이다. 따라서 정신은 교실에서 정보공급으로 "충만 되는" 수동적인 것이라는 통념에 그는 반대한다. 이와는 반대로, 그에게 있어 "생기 없는 관념"(innate ideas)은 아무런 값어치가 없다. 교육을 받은 인간은 관념을 반성적으로 음미할 줄 알며 그것을 구체적 상황에서 응용하는 방식을, 그리고 생활과 경험의 많은 영역에서 그것을 연관시켜 볼 줄 아는 인간이다. 교육을 받은 인간은 자기가 배운 것을 단순히 반복하지 않으며, 그는 관념의 재배열로 무엇인가 창조해 낼 수 있는 인간이다. 또한 학교에서 얻은 정보와 관념은 활용되어야 한다. 교육은 이해력의 증진을 지향하면서 젊은이의 지식 활용 기술(the art of utilizing knowledge)을 훈련해야 한다. 젊은이 자신이 교사가 준 것을 본인 스스로의 계획과 목적, 희망과 공포, 욕구와 필요에 적극적으로 연관시켜 보도록 해야 한다. 화이트헤드는 "지식을 위한 지식"과 같은 가치에는 매우 회의적이었다. 그 대신에 그는 모든 학습은 그가 말하는 이른바 "주의를 강요하는 현재"(the insistent present)로 방향을 돌려야 하고, 학생은 그 속의 살아있는 시대적 주요 문제에 집중해야 한다고 논했다.

우리는 이 보다 더 적절한 현대적 교육개념을 달리 발견하지 못할 것이다. 학습에서 오늘의 문제를 지적해 주어야 하며, 관념은 "날카로움"(cutting edge)을 지니고 있어야 한다. 과거의 지식은 비록 중요한 것이라도 그 자체를 위해 추구되어서는 안 된다는 것이다. 그 가치는 어디까지나 현재 속에 있고 현재를 위한 이해에서 찾아볼 수 있다. 또한 과거의 영광을 위해 현재를 과소평가 하는데 대해서도 화이트헤드는 반대한다. 그의 견해로는, 현재는 시간의 "두께"(thickness)를 가지고 있는 것이기 때문에 과거와 미래를 함께 포함한다고 본다. 여기서 우리는 화이트헤드의 형이상학과 그의 교육상의 관념과의 인상적인 결합관계의 예를 보게 된다. 현재는 단순히 지속이나 폭이 없는 시간의 "지금", 또는 질점 같은 것이 아니다. 현재는 소멸하는 과거의 첨단 즉, 쏜살같이 지나가 버리는 실재(實在)와 성장하는 미래의 첨단 즉, 창조적 실재(creative reality)의 양쪽을 아울러 포함하고 있다는 의미에서 그 속에 이른바 "폭"(spread)을 지니고 있다. 현재는 고대 로마의 양면신(兩面神) 야누스처럼 동시에 두 방향에 직면해 있다. 화이트헤드도 베르그송의 길을 따라 시간적 발전을 단순한 순간의 계기로 보는 어떠한 학설도 오류를 범한 것으로 보았다. 이러한 시간론에서, 순간은 "폭"을 갖지 않으며 전혀 시간을 나타낸 것이 아니기 때문에 그 자체가 본질적으로 무시간이라는 것이다. 이와는 반대로 그는 부분이 지속이나 구성부분을 표시해 주는 한, 시간은 부분으로 나뉠 수 있다고 주장하였다. 따라서 하나의 현재라는 시간은 단순한 순간일 수 없으며, 그 자신의 폭 속에 과거와 미래의 양 첨단을 내포하고 있어야 한다.

현재를 이렇게 보는 시간론은 교육을 바라보는 관점에도 중대한 영향을 준다. '현재'는 모든 생명과 사상의 모체이며, 우리가

그 속에서 살아야 할 강요된 시간이며, 또한 모든 사람이 직면해야 할 문제를 내포하고 있다. 그리고 현재는 정지된 실재(實在)가 아니기 때문에 과거의 어떤 얼어붙은 유물처럼 분석해 주기만을 기다려 주지 않는다. 현재는 역동적 사건이며, 과거와 미래가 합류하는 곳이며, 성장하는 사물의 첨단으로서 항상 변화 속의 와중에 휩쓸리고 있다. 현재의 삶의 문제를 제대로 파악하기 위해서는 과거와 미래의 쌍방향을 직시해야 한다.

현재 속에 살면서 그 문제들과 씨름하기 위해서는 먼저 그 배경을 알아야 하고, 당면한 문제의 전건(前件)이 무엇인지를 알아야 한다. 그래서 과거의 비판적 연구는 유리한 점이 있고, 그것이 없으면 우리가 서 있는 현재의 기반을 제대로 이해하기 어렵다. 또한 미래도 개입해 들어온다. 변천하는 실재(reality)가 미래로 뛰어 들어가면서 방향이 설정되고, 지금까지 있었던 것은 이제부터 있어야 할 것의 서곡에 지나지 않게 된다. 교육의 한 가지 기초적 과제는 이러한 현재의 유동적 성질을 감촉할 수 있도록 가르치고 깨우쳐 주는 것이며, 미래의 사건과정을 형성하는 데 도움을 주는 지식을 활용할 때의 판단 기술(the art of judgment)을 계발 시켜주는 것이다. 미래에 영향을 준다는 관념은 또 하나의 화이트헤드의 기초적 논제인, 학습의 활용(the utilization of learning)이라는 논제로 우리를 이끌어 간다.

"교육은 지식의 활용 기술[1]을 습득하는 것이다"(Education is the acquisition of the art of the utilization of knowledge). 이 말은 화이트헤드의 교육관의 핵심을 간결한 형태로 잘 표현한 말이다. 이를 충분히 해명하자면 이론적 개념과 실제적 응용간의 관

1) 영어의 'art'를 여기서 '기술'로 옮겼는데, 가장 넓은 사전적 의미로는 단순히 어떤 일을 행하거나 계획하고 수행하는 능력(가장 일반적인 말)을 의미한다.

계라든지, 학습 과정에서의 수학과 자연과학의 위치라든지, 학습 과정에서의 교사의 역할과 학생의 책무라는, 많은 논제들을 다루어야 할 문제이기 때문에 여기서는 다만 기초적 관념을 언급하는 것으로 그치고자 한다.

"활용"(utilization)이라는 말은 실용주의적인 것을 연상케 하는 말이다. 즉, 모든 지식은 도구적이어야 하고 그 효용가치는 문제해결의 기능과 목적달성에 있다는 학설이다. 그러나 화이트헤드는 프래그머티즘의 진영에 안주하기에는 너무나 플라톤주의자였다. 듀이와는 달리 그는 관념을 증명한다는 것과 활용한다는 것은 별개의 문제로 보았다. 증명은 경험이나 논리 혹은 그 양쪽에 의해 달성되지만, 이와는 달리 활용한다는 것은 당면 문제의 해결 내지 생명을 고양시키려고 할 때 증명되는 관념을 가지고 무엇을 할 것인가라는 문제에 속한다. 화이트헤드는 실제적 흥미와 그의 생애의 합리적 과정 사이의 연결을 인정하기는 했지만 실용주의적 진리관에는 동의하지 않았다. 흥미는 먼저 사상을 자극하고, 최종적으로는 우리 자신의 계획과 목적의 관계라는 관념으로 되돌아가야 한다. 그러나 합리적 지지의 과정은 그 자체가 전일성을 가지고 있는 것이지, 우리의 흥미에 의존하는 것이 아니다. 따라서 어떤 관념의 증명은 그것이 고려해 볼 만한 값어치가 있다고 생각되지 않는 한, 우리는 애써 그런 번거로운 증명을 하려고 하지 않는다. 그리고 그런 관념에 대한 지적인 지지를 얻어낸 다음에는 그것을 적용해 보려고 하고, 인간생활에서의 중요성을 발견해 보려고 한다. 이처럼 흥미와 활용은 중요한 것이지만 검증과 정당화의 지적 과정은 그 문맥이 구분되고 각기 자율성을 가지고 있는 것이다.

"활용"이라는 말로 화이트헤드가 의미하는 것은 어떤 외적 상

황을 변화시키는 도구적 기능을 말하는 것이 아니라, 개인의 창조적 반응 즉 어떤 관념을 다른 관념이나 다른 경험에, 그리고 최종적으로 그의 삶의 주요 관심사와 연결시키는 능력을 말한다. 활용은 하나의 기술이다. 왜냐하면 어떻게 활용하느냐를 일러줄 수 있는 명확한 공식 같은 것은 전혀 없기 때문이다. 교사는 학생을 직접 가르쳐주고 학생의 심성을 예민하게 해 줄 수 있고, 정보를 주어 지적 작업의 기능(技能)을 계발시켜 줄 수 있다. 그러나 이해와 활용의 기술을 이런 방식으로 주입시켜 주지는 못한다. 이 양자는 다같이 기술(art)의 창조적 영역에 속한 것이기 때문이다. 그래서 이 기술 달성의 성공 여부는 전적으로 교사와 학생간의 최대한의 협력 여하에 달려 있다.

만일 교육의 기본 목적을 생활 속의 지식 활용에 두어야 한다면 우리가 마음속에 가지고 있는 지식에 대하여, 그리고 학습 과정의 주제들을 어떻게 조직하느냐에 대해서도 면밀한 주의를 기울여야 한다. 그리고 우리는 이런 종류의 실제적 문제에 관해서 화이트헤드의 일반적인 형이상학과 그의 교육 이론 사이에 가장 긴밀한 결합 가능성을 다시 되풀이해서 발견하게 된다. 경험의 전일성에 대한 관심과 모든 정밀 지식은 추상적이고 부분적이라는 그의 학설은, "우리의 현대적 교육과정의 활력을 죽이는 과목들 간의 치명적인 단절"을 제거해야 한다는 그의 주장의 버팀목이 되고 있는 것이다. 만일 생활과 지식이 통합되어야 하는 것이라면 지식과 교육은 이 통일을 반영시켜야 한다. 이러한 이유에서 화이트헤드는 어느 학습 과정에서나 드러나기 쉬운 두 개의 해악을 회피하는 방법을 추구했다. 그 첫째는 아무리 자극적인 것일지라도 공허한 일반화(empty generalization)의 배열은 자칫하면 학생들에게 그 분야의 잘못된 숙달감 같은 것을 주기 쉽다

는 것이다. 그리고 또 하나는 세부사항에 대한 근시안적 주목에 치중한다면 일정 분야의 전체적 이해를 하지 못하는 결과를 가져오게 되고, 다른 연구 분야와의 관계와 위치에 대한 이해도 하지 못하게 된다는 것이다. 화이트헤드의 경험에 관한 일반론이 지시해 주는 전략은 분명하다. 일반화는 가장 중요한 것이지만 그것은 어디까지나 세목(細目)을 통해서 그리고 세목에 의해서 보여줄 수 있어야 한다는 것이다. 일반화가 결합시키려는 것이 다름 아닌 바로 세목들이기 때문이다. 교육의 궁극 목적으로서의 이해는 일반적 진리의 발견을 의미하는 것이지만 이러한 진리는 어디까지나 특정한 사실에 뿌리를 박고 있어야 한다. 이러한 일종의 정박지(닻내림)가 없다면 일반 진리는 공허한 것일 수밖에 없을 것이다. 세목에 관한 지식은 특수한 사실의 의미가 일반적 진리 그리고 어떤 전 우주상과의 관계에서 이해되지 않는 한, 마찬가지로 공허한 것일 수밖에 없는 것이다.

교육의 통일적 특색은 "생명"이다. 생명은 유기체 철학의 기초적 실재이기도 하다. 생명은 통일성과 완전성을 가지고 있으며, 스스로를 유지해 가기 위해서는 이 양쪽을 다같이 필요로 한다. 그러나 지식은 복수로 있고, 과목과 과학에도 여럿이 있다. 가장 중요한 문제는 생명의 통일성을 반영하고 지식의 적절한 활용을 가능케 하도록 많은 과목들이 서로 어떻게 연관되는지를 보여주는 것이다. 어느 과목을 막론하고 저마다 우리의 생명과 세계의 일정한 특징 내지 어떤 양상을 나타낸다. 그래서 과목이 다른 과목과 고립된 채로 방치되어 있다면 그것이 표현하는 일정한 특징이 다른 특징과 어떻게 연관되는지를 보여줄 방법이 있을 수 없게 되고, 사물의 많은 점들이 함께 어우러져서 우리가 살고 있는 하나의 생명을 만들고 우리가 만나는 하나의 세계를 만드는 것을

이해할 수 없게 된다. 이와 같은 고립의 결과로 학습하는 과목은 각기 자기충족적인 실체가 되고, 이로부터는 화이트헤드가 말한 바와 같이, "아무 것도 뒤따라 나오는 것이 없다"(nothing follows)는 것이다. 이런 결과가 되지 않게 하려면 우리는 먼저 교육과정에서의 과목은 각각 사물의 일면만을 대표한다는 것을 이해해 둘 필요가 있다. 전체의 완전한 그림은 우리의 직접 경험에서 분석된 여러 국면의 상관관계를 필요로 한다. 이는 마치 빛의 한 광선이 분열하여 색깔의 스펙트럼을 보여주는 것처럼, 생명의 통일성도 분석적 이해를 토대로 여러 연구 분야로 나뉠 수 있다. 예컨대, 수학, 자연과학, 사회과학, 문학, 언어, 철학, 역사 등의 분야로 갈라질 수 있다는 것이다. 이는 주지하는 바와 같이 표준적인 교수내용이기도 하다. 그래서 교육의 가장 중요한 과제는 서로 다른 과목들 간의 상관관계성을 보여주는 노력을 통해서 생명과 경험의 통일성을 재구성하는 것이다. 교육은 단지 여러 과목의 퇴적물이어서는 안 되며, 각 과목은 각각 생명의 반영이며 주석이며 스펙트럼이다.

결국 화이트헤드의 일관된 주장은, 사물의 이론적 지식은 분석과 추상, 선택과 생략으로 달성될 수 있지만, 생명과 경험의 통일은 사변적 사상의 구성적 활동에 의해서만 회복될 수 있다는 것이다. 따라서 종합과 재구성이 있어야 하며, 정밀 사상의 결과는 그 현재 생활과의 관계가 분명하게 드러나도록 연관되어 있어야 한다. 교육은 일종의 테스트 케이스이다. 많은 주제를 매개로 생명의 본질과 의미를 젊은이에게 소개하는 것이다. 만일 교수하는 일련의 여러 주제가 분산적으로 그리고 폐쇄적인 호기심을 자극하는 것에 지나지 않은 것으로만 제시된다면, 생명과 경험의 전일성은 상실되고 결국 특정의 주제 그 자체도 의미를 잃고 말 것

이다. 특정한 주제의 연구는 어떤 뚜렷한 목적 없이는 유지될 수 없기 때문이다. 어떤 과목이 학습할 가치가 있다고 보는 근거는 항상 그 과목을 넘어서는 곳에 있게 마련이다. 어떤 논제에 대한 헌신적 학습은 사물의 포괄적 도식 내에서 그 주제의 목적과 공헌도에 대한 확신으로 가능하다는 것이다. 교육의 비극적인 단편화의 현상은 공통된 초점 내지 연결고리로만 극복될 수 있다. 화이트헤드는 이러한 초점을 현재 안에서 자기 스스로를 표현하고 있는 "생명"에서 찾으려고 하였다. 이 결론은 교육의 본질에 대한 반성에서 얻어진 것이지만, 기본적으로는 화이트헤드의 "유기체 철학"에 깊이 뿌리박고 있다.

결론적으로 화이트헤드는 여러 과학과 연구 분야들의 성과를 결국 고립과 추상화의 산물로 보았고, 진정한 교육은 이 모든 추상들이 어떻게 서로 유기적으로 연결되는지를 보여줌으로써 생명과 직접 경험의 근본적인 통일을 반영시켜 줄 때 비로소 달성될 수 있다는 것이 그의 중심 사상이다. 이는 또한 그의 학습 과정에 관한 독특한 통찰의 근원이기도 한 것이다. 지식은 부분으로서 오는 것이지만, 교육과 이해는 전체와 연관되어야 한다.

V. 맺는 말

화이트헤드의 『과정과 실재』의 형이상학, 혹은 우주를 이해하기 위해 유기체를 모델로 하는 사고법은 비단 전문적인 철학자뿐만 아니라, 최근에는 교육철학을 비롯하여 '신과학' 영역에서도 논의되고 있다. 특히 그 중에서도 생명체 관찰에 따른 시스템론적(생물학적) 접근법에 있어서는 전체와 부분, 계층성 등 유기적

관계성 개념이 중요시되고 유기체 철학과의 개념 비교가 시도되고 있다. 이처럼 화이트헤드가 철학자로서 널리 주목을 받으며 연구되고 있는 것은 최근의 일이다. 지난날에 유기체 철학은 서양철학사의 주류가 되지는 않았다. 화이트헤드의 독특한 용어가 낯설고, 내용이 너무나 사변적으로 체계화되어 있다는 것이 그 주된 이유였다. 그러나 '신과학'의 사고법이 화이트헤드의 착상을 받아들여, 철학의 관심이 다시 존재 전체의 해석으로 옮겨가고 있는 오늘날 이 우주론은 널리 철학 내외에 두루 영향을 주고 있다. 특히 그 대표적 예로 보옴(David Bohm)의 『단편과 전체』(*Fragmentation and Wholeness*), 『전체성과 내포질서』(*Wholeness and the Implicate Order*)는, 프리고진(Ilja Prigogine)의 『존재로부터 생성으로』와 함께 기계론적 자연관을 뛰어넘는 새로운 패러다임을 부여하는 우주론으로서 평가되고 있다.

환경오염, 생태계의 파괴, 인구과잉, 사회불안, 전 세계적 규모의 경제적 혼란이나 정치적 혼란 등 오늘날의 갖가지 위기는 궁극적으로는 현대인의 단편화된 생활양식에 기인한다. 그렇기 때문에 지구의 위기도, 과학의 모순도, 대증요법적 조치를 분산적으로 시술하는 것만으로는 결코 극복될 수 없을 것이다. 대체 현실(reality)이란 무엇인가, 사고와 언어의 함정은 어디에 있는가, 우리는 어떻게 살아야 하는가를 근원적으로 묻는, 현대 양자역학의 태두, 데이비드 보옴은 그 무엇보다도 전체성(wholeness)을 회복시켜야 한다고 역설하고 있는데, 이런 관점에서도 우리는 화이트헤드의 사상을 새롭게 주목해 볼 필요가 있을 것이다.

화이트헤드의 교육론과 철학이 이 나라의 교육을 재생시키는 길을 비추어주는 큰 횃불이 될 것으로 확신한다.

영원한 객체의 존재론적 지위

박 상 태 (연세대 철학연구소)

Ⅰ. 유동성과 영속성
Ⅱ. 영원한 객체의 역할
Ⅲ. 영원한 객체와 존재론적 원리
Ⅳ. 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해
Ⅴ. 작인으로서의 영원한 객체에 대한 비판
Ⅵ. 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해
Ⅶ. 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해
Ⅷ. 영원한 객체와 신 개념
Ⅸ. 현실적 계기 속의 영원한 객체들의 영역
Ⅹ. 연장적 연속체의 존재론적 지위
Ⅺ. 결론

Ⅰ. 유동성과 영속성

화이트헤드(A. N. Whitehead)는 자신의 새로운 우주론인 '유기체 철학'(philosophy of organism)에서 언제나 변화와 불변, 유동

하는 것과 정적인 것, 시간적인 것과 영원한 것 사이의 대비를 염두에 두고 있었다. 『과정과 실재』(*Process and Reality*)에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. "이념들은 영속성과 유동성이라는 두 관념을 둘러싸고 형성된다. 피할 수 없는 유동 속에는 무엇인가 머무르는 것이 있고, 압도적인 영속성 속에는 유동성으로 빠져 나가는 요소가 있다. 영속성은 오직 유동성으로부터만 추출될 수 있고, 일시적인 계기는 영속성에 복종함으로써만 충분한 강도를 확보할 수 있다. 이 두 요소를 분리시키려는 사람들은 명백한 사실조차도 해석할 수 없게 될 것이다"(PR 338/581). 이처럼 화이트헤드는 우리의 직접 경험에 드러나는 유동성과 영속성을 인정하고 있으며, 자신의 제3기의 역저 『과정과 실재』에서 유기체 철학의 범주적 도식을 통해 실재의 이러한 압도적인 두 가지 사실을 해명하려고 한다.[2)]

유기체 철학의 범주적 도식에서 화이트헤드는 우리가 경험하는 이 세계를 전적으로 '현실적 존재'(actual entity)들의 '합생'(concrescence)과 '이행'(transition)이라는 '파악'(prehension)의 과정으로 기술하고 있다. 그런데 그가 유기체 철학의 범주적 도식에서 제안한 유일한 종류의 진정한 존재들인 현실적 존재들은 그 본성상 생성과 동시에 소멸하는 찰나적 존재들이다. 즉 각각의 현실적 존재는 합생 과정에서 그것이 목적한 자신의 '주체적 지향'(subjective aim)에 따라 '만족'(satisfaction)의 위상에 이르게 되면 '주체적 직접성'(subjective immediacy)을 상실하고 마는 일회적 존재인 것이다. 따라서 우리가 유기체 철학의 범주적 도식에 따라 원리상 현

2) Elizabeth M. Kraus, *The Metaphysics of Experience* 2nd edition, New York: Fordham University Press, 1998. 이 책의 서문에서 크라우스(E. M. Kraus)는 화이트헤드의 유기체 철학은 고대 그리스 시대 이래로 형이상학의 중심에 있는 문제인 영원과 변화(유동)의 대립에 대답하려는 시도라고 말하고 있다.

실적 존재들을 직접 경험할 수 있을지는 몰라도 그것들을 두 번 다시 인식할 수는 없다. 그 결과 현실적 존재들의 생성과 소멸에 근거한 화이트헤드의 유기체 철학은 끊임없이 소멸하는 현실적 존재들의 재연 또는 반복이라는 우리 경험의 또 다른 자명한 사태를 설명하지 못한다. 나아가 그것은 우리가 경험하는 이 세계 내의 질서 또한 적절하게 해명할 수 없을 것이다.

이러한 문제의식 속에서 화이트헤드는 현실적 존재들이 지닌 '형식'(form)과 '패턴'(pattern)의 재연 내지는 반복 나아가 이 세계 내의 질서를 해명하기 위해, 유기체 철학의 범주적 도식에 현실적 존재와는 극단적으로 구분되는 성격의 존재 유형인 '영원한 객체'(eternal object)를 도입하고 있다. 화이트헤드가 유기체 철학의 범주적 도식에서 '현존의 범주'(category of existence)라고 부르는 존재의 양태들은 모두 8가지이다.[3] 그는 그것들 가운데서 유독 현실적 존재와 영원한 객체를 극도의 궁극성을 지닌 범주라고 말하면서, 나머지 다른 현존의 범주들은 이러한 두 가지 궁극적 유형의 존재들 사이에 있는 중간적 성격의 것이라고 주장한다 (PR 22/79-80).

이처럼 화이트헤드는 유기체 철학의 범주적 도식에서 우리가 구체적으로 경험하는 이 세계를 현실적 존재의 합생과 이행이라는 파악의 과정을 중심으로 기술하고 있지만, 우리 경험의 또 다른 자명한 사태, 즉 끊임없이 생성·소멸하는 현실적 존재들의

3) i) 현실적 존재(현실적 계기라고도 불린다), 혹은 궁극적 실재, 또는 진정한 사물. ii) 파악, 또는 관계성의 구체적 사실. iii) 결합체, 혹은 공적인 사태. iv) 주체적 형식 또는 사적인 사태. v) 영원한 객체, 혹은 사실의 특수한 규정을 위한 순수한 가능태, 또는 한정의 형식. vi) 명제, 또는 잠재적으로 규정되어 있는 사태, 또는 사태를 특수하게 규정하기 위한 불순한 가능태, 또는 이론. vii) 다수성, 또는 다양한 존재들의 순수한 이접성. viii) 대비, 또는 존재들을 하나의 파악에서 종합하는 여러 방식, 또는 패턴화된 존재들 (PR 22/79-80).

재연 내지는 반복 나아가 세계 내의 질서를 적절하게 해명하기 위해 항구적인 성격의 존재 유형인 영원한 객체를 현존의 범주로서 제안하고 있으며, 자신의 새로운 우주론인 유기체 철학을 구성하는 모든 존재 유형들을 바로 이 두 가지 극단적인 존재 유형인 현실적 존재와 영원한 객체의 융합으로 설명하고 있는 것이다.

Ⅱ. 영원한 객체의 역할

이상에서 알 수 있듯이, 현실적 존재와 영원한 객체는 화이트헤드의 유기체 철학을 구성하는 궁극적인 일반 관념들로 이해될 수 있다. 나아가 화이트헤드는 유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재와 영원한 객체가 서로를 전제하는, 즉 상호 의존하는 필수불가결한 관념들임을 보여주고 있다. 무엇보다 화이트헤드의 유기체 철학에서 진정한 존재인 현실적 존재는 양극성을 가진다. 즉 현실적 존재의 합생 과정에서 합생하는 현실적 존재의 다른 현실적 존재에 대한 파악은 '물리적 파악'(physical prehension)이라고 불리는 반면에, 합생하는 현실적 존재의 영원한 객체에 대한 파악은 '개념적 파악'(conceptual prehension)이라고 불린다(PR 23/82). 현실적 존재를 여건으로 하는 물리적 파악이 합생하는 현실적 존재의 최초의 위상에서 그것의 물리적 극을 형성하는 파악의 기능이라면, 영원한 객체를 여건으로 하는 개념적 파악은 보완적 위상에서 그것의 정신적 극을 형성하는 파악의 기능이다. 만일 현실적 존재의 물리적 파악이 없다면, 합생하는 현실적 존재는 비존재인 무로부터 우리가 경험하는 이 세계 속에 출현하는 공허한 존재가 될 것이다. 또한 만일 현실적 존재의 개념적 파악

이 없다면, 그것은 어떠한 한정성도 지니지 않는 무규정적 존재가 될 것이고, 자기 동일성을 결여한 현실적 존재의 다에서 일로의 창조적 통일이란 자기 모순적인 사태가 될 것이다.

한편 현실적 존재의 이행 과정 역시 영원한 객체의 도입을 통해 보다 분명하게 기술될 수 있다. 즉 한 현실적 존재가 다른 현실적 존재의 내적 구조 속에 '흡수', '전유', '동화', '내포', '내재'한다고 막연하게 기술된 유기체 철학의 '객체화론'(theory of objectification)은 영원한 객체의 관계적 기능을 통해 보다 정확하고 엄밀하게 설명될 수 있다. 화이트헤드에 따르면, 한 영원한 객체가 객체적 여건의 한정성을 결정하는 원인으로서 기능하는 동시에, 주체의 주체적 형식의 한정성을 결정하는 결과로서 기능할 때, 그 영원한 객체는 한편으로는 객체적 여건을 결정하고, 다른 한편으로는 합생하는 현실적 존재의 주체적 형식을 결정하는 매개적 기능을 수행한다(PR 238/431). 즉 그것은 저 쪽에 있는 객체적 여건들과 이 쪽에 있는 합생 주체를 관계시키는 기능을 한다. 이것이 유기체 철학의 객체화론이 나타내는 메커니즘에 관한 보다 상세한 설명이며, 궁극적으로 유기체 철학의 보편적 상대성 원리가 나타내는 우주 전체의 관계성, 즉 '연대성'(solidarity)은 이러한 영원한 객체의 관계적 기능에 근거하고 있는 것이다(PR 164/313).

결국 현실적 존재의 합생 과정에서 정신적 극을 형성하는 개념적 파악과 관련되며, 현실적 존재의 이행 과정 나아가 유기체 철학의 객체화론을 보다 상세하게 설명해 주는 기능을 하는 영원한 객체는, 현실적 존재라는 범주를 중심으로 구성된 유기체 철학의 범주적 도식에서 우리가 경험하는 이 세계를 해명하는 결정적인 역할을 수행하고 있다. 이것을 화이트헤드는 다음과 같이 말하고 있다. "유기체 철학은 '개별적인 존재자들'이 보편적인 것을 떠나

서 파악된다고 주장하지 않는다. 오히려 그것들은 보편적인 것을 매개로 하여 파악된다고 주장한다"(PR 152/298). 이처럼 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체라는 현존의 범주는 현실적 존재의 합생 과정과 이행 과정을 보다 완전하게 이해하기 위해서 반드시 필요한 일반 관념이다. 그리고 영원한 객체라는 범주가 현실적 존재를 중심으로 구성된 유기체 철학의 범주적 도식에서 필수 불가결한 구성 요소라는 사실은, 화이트헤드의 유기체 철학이 얼마나 일관된 논리성과 긴밀한 정합성을 확보하고 있는지를 보여주는 중요한 예증 사례인 것이다.

Ⅲ. 영원한 객체와 존재론적 원리

이상의 논의를 배경으로 삼아 우리는 화이트헤드가 자신의 새로운 우주론인 유기체 철학에서 생성·소멸하는 현실적 존재의 역동적인 과정 못지않게 항구적인 성격을 지닌 영원한 객체의 실재성에 지대한 관심을 가지고 있었음을 확인할 수 있다. 그리고 이런 점에서 화이트헤드의 유기체 철학을 이해하는 데 있어 영원한 객체가 필수 불가결한 일반 관념이라는 점에는 이견(異見)이 있을 수 없다. 하지만 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 해석에 관한 한 계속된 혼란이 이어지고 있다. 왜냐하면 유기체 철학의 범주적 도식에서 화이트헤드는 우리가 경험하는 전체 세계 또는 우주가 전적으로 현실적 존재들로 구성된다고 하는 '존재론적 원리'(ontological principle)를 주장하고 있기 때문이다.[4] 따라서 그동안 화이트헤드의 유기체 철학을 연구하는 학자들 간에는 생성·소멸하는 현실적 존재

와는 판이하게 대조적인 성격을 지닌 영원한 객체의 존재론적 근거를 도대체 화이트헤드의 유기체 철학 어디에서 찾아야 하는지와 관련한 논의가 다양한 방식으로 전개되어 왔다.

이러한 맥락에서 케네디(B. F. Kennedy)는 "영원한 객체에 대한 화이트헤드의 학설과 그 해석들"(Whitehead's Doctrine of Eternal Objects and Its Interpretations)이라는 논문을 통해 지금까지 이루어진 유기체 철학의 영원한 객체에 관한 다양한 해석들을 정리해 놓고 있다.[5] 여기에서 그의 분류에 따르면, 유기체 철학의 영원한 객체와 관련한 해석들은 첫째 플라톤적 견해(Platonic view), 둘째 기능주의적 견해(functional view), 셋째 등가적 견해(parity view)의 3가지 유형으로 분류될 수 있다. 물론 케네디의 이러한 분류의 항목들은 보다 상세하게 세분될 수도 있고, 또한 전혀 다른 방식으로 분류될 수도 있을 것이다. 하지만 케네디의 분류 방식은 화이트헤드의 유기체 철학을 연구하는 학자들 간에 어느 정도 공감대가 이루어져 있으며, 사실상 영원한 객체와 관련한 종래의 대표적인 해석들을 거의 망라하고 있다는 점에서 대체로 신뢰할 만한 것이다.

따라서 본 논문에서 필자는 영원한 객체의 존재론적 지위를 검토하는데 있어 케네디의 이러한 분류 방식에 따라 논의를 전개하려고 한다. 우선 필자는 케네디가 분류한 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 종래의 다양한 해석들을 상세히 검토해 볼 것이다. 그리고 이러한 검토 과정을 거쳐 가능한 한 최선의 해석을

---

4) "이 '존재론적 원리'가 의미하는 바는 '현실적 존재'만이 근거가 된다는 것이다. 따라서 근거를 탐색한다는 것은 하나 내지 그 이상의 '현실적 존재'를 탐색하는 것을 말한다"(PR 19/73).

5) B. F. Kennedy, "Whitehead's Doctrine of Eternal Objects and Its Interpretations", *Studies in Process Philosophy I*, (ed. R. C. Whittemore, New Orleans: Tulane University, 1974). pp. 60-86

찾아보고자 한다. 그러나 필자는 이러한 검토 과정에서 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 종래의 해석들이 모두 여의치 않을 경우, 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체의 존재론적 지위에 관한 새로운 해석을 모색해 볼 것이다. 물론 이러한 논의 과정에서 필자는 경우에 따라 영원한 객체와 관련한 화이트헤드 자신의 논의까지도 비판적 검토의 대상으로 삼을 것이다.

Ⅳ. 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해

케네디의 논문에 따르면, 유기체 철학의 영원한 객체가 지닌 존재론적 지위와 관련하여 가장 먼저 형성된 해석의 유형은 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해이다. 유기체 철학의 영원한 객체를 플라톤 철학의 '형상'(Idea)을 통해 이해하려는 이 견해에는 나름대로 그럴듯한 이유들이 있다. 우선 그 이유들 중 첫째 것은 '한정성의 형식'(forms of definiteness), '순수 가능태'(pure potentials), '영원한 사물'(a thing that is eternal) 등 영원한 객체의 성격을 규정하는 화이트헤드의 여러 진술들이 우리로 하여금 유기체 철학의 영원한 객체를 플라톤 철학의 형상과 동일한 것이라고 생각하게끔 만든다는 것이다. 사실 화이트헤드의 제3기 저서들을 읽어 본 사람이라면, 유기체 철학의 영원한 객체와 플라톤 철학의 형상간의 유사성을 발견하기란 그리 어렵지 않다. 또한 화이트헤드는 자신의 제3기 저서들 곳곳에서 플라톤 철학에 대한 찬사와 감탄을 언급하고 있는데, 이러한 사실들 역시 통상 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 뒷받침하는 것으로 여겨지고 있다.[6]

6) 이와 관련하여 화이트헤드의 다음과 같은 진술이 널리 알려져 있다. "유럽의 철학적

영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 근거 지우는 둘째 이유는 화이트헤드의 유기체 철학에서 영원한 객체들의 '영역'(realm)과 관련한 다양한 논의들이다. 유기체 철학에서 영원한 객체들의 영역에 관한 논의는, 『과학과 근대 세계』(*Science and Modern World*)의 제10장 "추상화"에서 영원한 객체의 '관계적 본질'(relational essence)을 다루는 것으로부터 시작하여, '시·공 연속체'(space-time continuum)와 '연장적 연속체'(extensive continuum)라는 개념들을 거쳐, 『과정과 실재』에 이르러 영원한 객체들의 전 영역을 무제약적으로 가치평가하는 신의 '원초적 본성'(primordial nature)이라는 개념으로 발전하고 있다. 영원한 객체들의 영역에 관한 이러한 논의들은 손쉽게 시간적인 세계의 우연적이고 가변적인 사태들로부터 어떠한 영향도 받지 않는, 필연적이고 불변하는 비시간적인 형상의 세계를 그려내는 플라톤 철학을 연상케 한다. 또한 유기체 철학에서 우리가 경험하는 우주 전체의 창조적 과정, 즉 현실적 존재의 합생과 이행은 어떤 유형의 질서, 즉 영원한 객체(들)가 현실적 존재의 파악 과정 속으로 도래하는 것으로 이해될 수도 있다. 특히 화이트헤드는 이를 가리켜 영원한 객체의 시간적인 세계에로의 '진입'(ingression)이라는 표현을 사용하였

전통을 가장 확실하게 일반적으로 특징짓는다면 그것은, 그 전통이 플라톤에 대한 일련의 각주로 이루어져 있다는 것이다. 나는 학자들이 일정한 주견도 없이 플라톤의 저작에서 끄집어 낸 사상의 체계적 도식을 말하고 있는 것이 아니다. 나는 플라톤의 저작 도처에 산재해 있는 일반적인 관념들의 풍부함을 들어 말하고 있는 것이다. … 이 책에서 전개되고 있는 사상이 플라톤적인 것이라고 하는 나의 신념을 피력하는 가운데 내가 의도하고 있는 것은 단지, 그것이 유럽의 전통에 들어가리라는 희망을 표현하는 것일 뿐, 그 이상을 말하자는 것이 아니다. 그러나 내가 염두에 두고 있는 것은 그 이상의 것으로서, 만일 플라톤의 일반적 견지를 (플라톤과 현대 사이에) 개재된 2천년이라는 세월 때문에 불가피하게 된 사회 조건, 미적 성취, 과학, 종교 등에서의 인간 경험의 최소한의 변화를 그것에 반영시켜 묘사해야 한다면, 우리는 유기체 철학의 구축에 착수해야 할 것이라는 점이다"(PR 39-40[110]).

다.[7] 이처럼 영원한 객체들의 '영역'에 관한 논의와 영원한 객체의 '진입'이라는 화이트헤드 자신의 용어는 유기체 철학의 영원한 객체가 플라톤 철학의 형상과 마찬가지로 능동적인 힘을 행사하는 독자적인 '작인'(agent)이라는 것을 은연중에 암시하고 있다.

영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 뒷받침하는 셋째 이유는 수학적 명제나 논리학적 명제와 관련한 영원한 객체들에 대한 화이트헤드 자신의 관심과 여러 진술들이다. 화이트헤드의 사상적 발전 과정의 제1기에 이루어진 수리 논리학에 대한 그의 지대한 공헌을 고려한다면, 화이트헤드의 새로운 우주론인 유기체 철학에서 수학과 논리학이 중요한 역할을 했을 것이라고 짐작하는 것은 어려운 일이 아니다. 물론 화이트헤드는 영원한 객체들의 영역이 수학적 명제나 논리학적 명제에 국한된다고 생각하지는 않았다.[8] 왜냐하면 화이트헤드는 유기체 철학의 영원한 객체들은 플라톤 철학의 형상 이상의 것을 포함한다고 말하면서, 유기체 철학의 영원한 객체와 플라톤 철학의 형상을 차별화 시키고자 하였기 때문이다. 아마도 이때 화이트헤드가 염두에 두었던 것은 근대 철학의 보편자들인 우리 경험의 다양한 감각 성질들을 영원한 객체들의 영역에 포함시키겠다는 의도였을 것이다. 하지만 화

---

7) 화이트헤드는 영원한 객체들이 특정한 현실적 존재 속에 실현되어 그 현실적 존재를 한정하는 것을 '진입'이라고 부르고 있다. 이것은 전통 철학에서 말하는 보편자에 대한 개별자의 '관여'(participation)와 유사한 용법이다.

8) 이와 관련하여 화이트헤드는 다음과 같이 말하고 있다. "문제의 존재(영원한 객체)는 플라톤이 '형상'으로 인정했을 법한 것에만 반드시 국한되는 것은 아니다. 그리고 '이데아'란 용어가 근대 철학에서는 주관적인 뜻을 내포하고 있는데, 이 점은 지금의 나의 목적에 비추어 볼 때 오해를 낳을 소지가 크다. 어쨌든 이 말은 다양한 의미로 사용되어 왔고, 그 결과 모호한 것이 되고 말았다. 비판적 실재론자들이 사용해 온 '본질'이란 용어도 나의 의도와는 다른, 그들 나름의 용법을 연상케 하고 있다. 그렇기 때문에 오해의 소지가 없는 용어를 사용한다는 취지에서, 나는 … '영원한 객체'란 말로 부르기로 하겠다"(PR 44/119).

이트헤드의 유기체 철학에서 영원한 객체들의 영역이 수학적 명제나 논리학적 명제 이상의 외연을 가진다고 하더라도, 수학과 논리학의 비시간적인 성격을 지닌 필연적 명제들이 영원한 객체들의 영역에 속한다는 점은 부인할 수 없는 사실이다. 게다가 화이트헤드는 근대 철학의 '관념'(idea)이라는 용어가 지닌 주관적인 성격을 거부하면서, 영원한 객체는 우리의 사적인 의식적 경험을 초월하는 실재라는 것을 명시적으로 주장하고 있다. 이처럼 수학적 명제나 논리학적 명제와 관련하여 화이트헤드는 영원한 객체의 존재론적 지위를 단순히 시간적인 존재의 현실성 이상의 것으로 상정하고 있으며, 이러한 사실은 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 형성하게 되는 강력한 근거를 제공해 주고 있다.

여기에서 필자는 영원한 객체에 관한 해석의 첫째 유형인 플라톤적 견해에 대한 타당성을 검토하기 이전에, 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해와 관련한 이상의 논의는 영원한 객체의 존재론적 지위를 검토하는 이하의 논의를 전개함에 있어 몇 가지 중요한 구분을 제공하고 있다는 사실에 주목하고 있다. 우선 유기체 철학에서 영원한 객체에 관한 화이트헤드의 진술들은 영원한 객체 자체의 성격과 관련한 '개별적 본질'(individual essence)에 관한 것과 영원한 객체들의 영역과 관련한 '관계적 본질'(relational essence)에 관한 것으로 구분될 수 있다. 또한 영원한 객체에 관한 화이트헤드의 진술들은 수학적 명제나 논리학적 명제와 연관된 '객체적 종'(objective species)에 관한 것과 파악 주체의 주체적 형식과 연관된 '주체적 종'(subjective species)에 관한 것으로 구분될 수 있다. 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해의 타당성과 관계없이, 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 이하의 논의에서 이러한 구분들, 즉 영원한 객체의 개별적 본질과 관계적 본질 그

리고 영원한 객체의 객체적 종과 주체적 종의 구분은 화이트헤드의 유기체 철학에서 단지 영원한 객체라는 현존의 범주에 의해 포괄적으로 표현되고 있는 다양한 진술들을 보다 정확하고 엄밀하게 이해하는 데 큰 도움이 될 것이다.

V. 작인으로서의 영원한 객체에 대한 비판

영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 뒷받침하는 이유들은 나름대로 문헌적인 근거들을 가지고 있다. 하지만 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에서 제시된 이유들 중 일부는 이미 화이트헤드 자신에 의해서 명백히 거부되고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해의 첫째 이유들 중 하나인 영원한 객체의 성격을 규정하는 화이트헤드의 진술들—한정성의 형식, 순수 가능태, 영원한 사물 등—은 사실상 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 지지하는 문헌상의 증거들이 아니다. 이에 대해 필자는 화이트헤드가 유기체 철학에서 이러한 관념들을 표현하기 위해 플라톤 철학의 '형상'이라는 용어를 피하고 '영원한 객체'라는 새로운 '신조어'(neologism)를 제안했다는 사실 자체만으로도, 유기체 철학의 영원한 객체는 플라톤 철학의 형상이 가정하는 일반 관념들로부터 벗어나기 위한 시도였다고 생각한다. 특히 화이트헤드는 유기체 철학의 범주적 도식에서 존재론적 원리를 통해 영원한 객체는 어떠한 경우에도 능동적인 작인이 될 수 없음을 강조함으로써, 무엇보다 플라톤 철학이 가정하고 있는 형상의 능동성이라는 관념으로부터 벗어나려고 하였다. 같은 맥락에서 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해의 둘째 이유들 중 하

나로 제시된 영원한 객체의 시간적인 세계에로의 '진입'이라는 표현은, 비록 그것이 화이트헤드 자신의 용어이기는 하지만 영원한 객체를 능동적인 작인으로 오해하게끔 만든다는 점에서 그의 큰 실수였다고 말하지 않을 수 없다. 그 밖에도 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에서 제시된 첫째 이유들 중 다른 하나인 화이트헤드의 플라톤 철학에 대한 찬사와 감탄은 실제로 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 지지하는 증거로서 오용될 수 있는 진술들이 결코 아니다. 화이트헤드의 이러한 진술들을 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 뒷받침하는 증거라고 주장하는 것은 화이트헤드가 진술하고 있는 논의의 문맥을 무시하고 단편적으로 그의 말을 인용하는 사례들에 불과한 것이다. 화이트헤드가 플라톤에 대한 존경심을 나타내는 이유는 언제나 그의 철학적 도식 자체가 아니라 그의 철학적 체계에 나타나는 풍부한 일반 관념들에 있는 것이다.

그러나 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에서 제시된 둘째 이유들 중 다른 하나인 영원한 객체들의 영역에 관한 논의와 셋째 이유에서 제시된 영원한 객체의 객체적 종에 관한 논의는 상당히 설득력이 있어 보인다. 우선 영원한 객체들의 영역에 관한 논의는 영원한 객체의 관계적 본질에 관한 것이고, 그것은 유기체 철학의 범주적 도식에서 결국 신의 원초적 본성과 관련한 주제이다. 필자가 보기에 이 주제는 유기체 철학의 신 개념과 관련하여 따로 다루어져야만 한다고 생각한다. 그리고 영원한 객체의 객체적 종에 관한 논의는 이하의 논의에서 계속 다루게 될 것이다. 그러므로 여기에서는 일단 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 뒷받침하는 유력한 두 가지 근거들을 직접 논의하는 것을 잠시 보류하기로 하자. 하지만 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에

대한 평가는 어떤 식으로든지 마무리할 필요가 있다. 왜냐하면 작인으로서의 영원한 객체를 가정하는 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해는 화이트헤드의 유기체 철학에서 더 이상 유지될 가치가 없는 부당한 입장이기 때문이다. 따라서 본 논문에서 필자는 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해가 화이트헤드의 유기체 철학을 얼마나 심각하게 왜곡시키는지를 보여줌으로써 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 배척하고자 한다.

이러한 작업을 위해 유기체 철학에 대한 폴스(E. Pols)의 비판을 살펴보는 것은 매우 효과적이다. 폴스는 『화이트헤드의 형이상학: 과정과 실재에 대한 비판적 검토』(*Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of Process and Reality*)라는 저서에서 유기체 철학의 핵심적인 개념들을 검토하면서, 유기체 철학의 범주적 도식에 진정한 의미의 '자유'(freedom)에 관한 관념이 부재하다고 비판하고 있다.[9] 왜냐하면 폴스가 보기에 화이트헤드의 유기체 철학에서 현실적 존재의 자기 창조적인 합생 과정은 궁극적으로 영원한 객체들의 일정한 조합으로 완전히 환원될 수 있으므로, 만일 작인으로서의 영원한 객체를 인정하지 않는다면 진정한 의미의 자유가 결코 해명될 수 없기 때문이다. 물론 폴스의 이러한 비판을 화이트헤드의 유기체 철학을 연구하는 대부분의 학자들은 인정하지 않는다. 그러나 필자가 폴스의 이러한 비판에 주목하는 것은, 여기에서 폴스의 논증 자체는 매우 엄밀하고 흠잡을 데 없는 구조를 가지고 있기 때문이다.

우선 폴스는 물리적인 것과 정신적인 것에 대한 근본적인 차이를 지적하면서, 현실적 존재의 합생 과정과 진정한 의미의 자기

9) E. Pols, *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of Process and Reality*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967.

창조적인 활동을 엄밀하게 구별한다. 그에 따르면, 하나의 합생 과정으로서의 현실적 존재는 신으로부터 기원하는 '최초의 주체적 지향'(initial subjective aim)을 포함한 다양한 여건들에 대한 느낌들로 구성된 내적 관계, 즉 영원한 객체들의 조합 이외의 다른 그 무엇도 아니다. 그런데 유기체 철학의 범주적 도식에서 자기 창조의 핵심을 이루고 있는 현실적 존재의 최초의 주체적 지향에 대한 자율적 변경이라는 화이트헤드의 발상은 현실적 존재의 합생 과정에 대한 이러한 이해 속에서 난점에 부딪힐 수밖에 없다. 왜냐하면 현실적 존재의 합생 과정 전체가 영원한 객체들의 일정한 조합으로 이해될 경우, 우리는 현실적 존재의 합생 과정 내에서 '혼성적인 물리적 느낌'(hybrid physical feeling)을 통해 신으로부터 파악하게 되는 최초의 주체적 지향을 변경할 작인을 전혀 발견할 수 없기 때문이다. 따라서 폴스는 최초의 주체적 지향이 변경될 수 없다면, 현실적 존재의 합생 과정은 결국 신의 원초적 본성에 의한 철저한 결정론으로 빠질 수밖에 없다고 생각한다. 물론 폴스 역시 화이트헤드가 자신의 유기체 철학을 신 개념에 의존하는 결정론으로 구성하려고 했던 것은 아니라는 것을 잘 알고 있었다. 그래서 폴스는 현실적 존재의 합생 과정 이외의 유기체 철학의 범주적 도식을 구성하는 다른 구성 요소들에서 자기 창조적인 작인을 찾기 시작한다. 무엇보다 그가 주목한 것은 유기체 철학의 궁극자인 '창조성'(creativity)이다. 그러나 폴스는 창조성 역시 존재론적 원리에 따라 현실적 존재의 파악 과정을 통해서만 현실화되는 것이므로 그것은 영원한 객체들의 공재적 사태에 불과하다고 생각한다. 결국 폴스는 유기체 철학의 범주적 도식에서 자기 창조적인 작인으로 기능할 수 있는 것은 오직 영원한 객체들뿐이며, 만일 이것을 인정하지 않는다면 화이트헤드

의 유기체 철학은 자기 창조적인 힘, 즉 자유를 해명하지 못하는 결정론에 불과하다고 주장하게 된다.

폴스의 이러한 비판적 논증은 화이트헤드의 유기체 철학을 연구하는 대부분의 학자들의 비판에 직면하였다. 일례로 포드(L. S. Ford)는 "화이트헤드는 실재적인 주체적 작인을 제공할 수 있을까? 에드워드 폴스의 비판에 대한 답변"(Can Whitehead Provide For Real Subjective Agency? A Reply to Edward Pols' Critique)이라는 논문에서 폴스가 현실적 존재의 최초의 주체적 지향에 대한 변경 가능성과 관련하여 『과정과 실재』의 핵심적인 문단을 오해하고 있다고 지적한다.[10] 포드는 폴스가 『과정과 실재』 108쪽(PR 69-70/161-160)에 나오는 문단에서 현실적 존재의 발생적 분할, 즉 합생 과정과 현실적 존재의 등위적 분할, 즉 이행 과정을 혼동하고 있기 때문에 현실적 존재의 최초의 주체적 지향이 변경될 수 있는 가능성을 부정하는 것이라고 비판한다.[11] 그러나 유기체 철학에 대한 폴스의 비판적 논증과 관련하여 필자가 주목하

---

10) L. S. Ford, "Can Whitehead Provide For Real Subjective Agency? A Reply to Edward Pols' Critique", *The Modern Schoolman*, Vol. 47, 1970. pp. 209-225

11) 포드가 폴스의 오해를 문제 삼고 있는 문단은 다음과 같은 내용이다. "참된 사물은 그 구체적 만족이라는 성격을 놓고 볼 때, 그 시간의 처음 전반에 연관되어 있는 파악과 그 시간의 후반에 연관되어 있는 파악으로 분할 가능하다. 이 가분성이 그 연장성을 구성하는 것이다. 그러나 이러한 시공적 하위 영역과의 연관은 문제의 파악의 여건이 그 하위 영역에 걸맞는 전망과 더불어 객체화된 현실 세계임을 의미한다. 그렇지만 파악은 주체적 형식을 획득하면, 이 주체적 형식은 참된 사물의 정신적 극에 속하는 개념적 파악과의 통합으로 비로소 완전하게 결정적인 것이 된다. 그 합생은 최종적인 자기초월체로서의 피조물과 본질적으로 연관되는 주체적 지향에 의해서 좌우된다. 이 주체적 지향은 하나의 피조물로서의 그 자신의 자기 창조를 결정하는 그 주체 자체이다. 따라서 그 주체적 지향은 이러한 가분성과 무관하다. 우리가 전반부에 연관된 파악에만 주목할 경우, 그 주체적 형식은 무로부터 생겨난 것이 된다. 왜냐하면 전체에 속하는 주체적 지향은 이때 배제되기 때문이다. 따라서 이때 주체적 형식의 전개는 어떠한 현실태와도 관계를 가질 수 없게 될 것이다. 이것은 존재론적 원리가 침해받았음을 의미한다. 어떤 것이 어딘지 모르는 곳으로부터 세계 속으로 흘러들어온 셈이 된다"(PR 69-70/161-160).

는 점은, 바로 이러한 폴스의 비판적 논증의 힘이 그가 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 가정하고 있다는 사실로부터 기인한다는 것이다. 즉 폴스는 유기체 철학의 범주적 도식에서 궁극적인 존재론적 구성 요소는 사실상 현실적 존재가 아니라 영원한 객체일 수밖에 없기 때문에 영원한 객체를 독자적인 작인으로 인정하지 않는다면 현실적 존재의 합생 과정 속에 자유의 여지를 남겨 놓을 방법이 없다고 생각하고 있는 것이다.

영원한 객체를 독자적인 존재론적 구성 요소로 이해하고 나아가 능동적인 작인으로 해석하려는 폴스의 주장, 즉 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해는 유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재와 존재론적 원리에 대한 전면적인 거부 없이는 성립 불가능하다. 폴스처럼 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 가정할 경우, 현실적 존재를 중심으로 하는 유기체 철학의 범주적 도식은 더 이상 우리의 구체적인 경험 속에 드러나는 유동성, 즉 전체 세계의 역동적 과정을 해명할 수 있는 힘을 상실한다. 따라서 필자는 본 논문에서 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해는 화이트헤드의 유기체 철학에 대한 해석과 수정을 넘어서서 전혀 다른 유형의 형이상학적 체계—사실상 플라톤 형상론의 현대적 도식—를 구성하려는 의도가 아니라면 더 이상 받아들일 수 없는 해석이라고 생각한다.

VI. 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해

영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에 대한 가장 강력한 대안적 해석의 유형은 기능주의적 관점에서 영원한 객체를 해석하는 입

장이다. 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 영원한 객체를 현실적 존재의 과정에 의존하는 존재로 간주한다. 특히 이 견해는 모든 형식과 패턴의 가능태들을 직시하는(envisage), 즉 모든 가능태들을 무제약적으로 가치평가하는 신의 원초적 본성을 인정하지 않는 경향이 있다. 만일 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해에서 신의 원초적 본성과 관련하여 영원한 객체들의 영역을 다룬다면, 그것은 현실적 존재의 과정으로부터 출현하는 파생적 질서를 의미하거나, 우리의 의사소통을 위한 규약적 개념 장치라는 의미를 지닐 뿐이다. 영원한 객체에 관한 이러한 기능주의적 견해를 대표하는 이들은 홀(E. W. Hall)과 하트손(C. Hartshorne)이다.

영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 일찍이 홀은 "화이트헤드의 영원한 객체는 어떤 용도인가?"(Of What Use Are Whitehead's Eternal Objects?)라는 논문에서 영원한 객체가 유기체 철학 내에서 수행하는 여러 기능들을 설명하면서, 영원한 객체의 성격을 동일성, 항구성, 보편성, 추상성, 가능성으로 정리하고 있다. 그리고 그는 유기체 철학의 범주적 도식에 대한 약간의 수정만 가한다면, 영원한 객체의 이러한 기능과 성격은 현실적 존재의 과정을 통해서도 충분히 설명될 수 있다고 주장한다.[12] 특히 여기에서 그는 유기체 철학의 범주적 도식에 나타난 시간적인 현실적 존재의 '객체적 불멸성'(objective immortality)이 영원한 객체의 기능이나 성격과 매우 유사하다는 사실에 주목한다. 이처럼 홀의 기본적인 입장은 유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재의 객체적 불멸성이 실질적으로 영원한 객체와 동일한 기능과 성격을 가지고 있으므로 영원한 객체의 존재론적 지위는 현실적 존재

12) Everett W. Hall, "Of What Use Are Whitehead's Eternal Objects?", *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy* (ed. G. L. Kline, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963). pp. 102-116

의 객체적 불멸성으로 환원될 수 있다는 것이다. 따라서 홀은 화이트헤드가 유기체 철학에 영원한 객체를 제안한 것은 유기체 철학의 범주적 도식에 현실적 존재와 중첩된 기능과 성격을 지닌 존재 유형을 부가하는 것이며, 나아가 신의 원초적 본성을 현실 세계의 규칙성이나 질서를 근거 지우기 위해 유기체 철학의 체계 내에 도입할 필요는 없다고 주장한다.

사실 유기체 철학의 영원한 객체에 관한 홀의 이러한 이해는 앞에서 살펴본 폴스의 이해와는 정반대의 입장이다. 이런 점에서 영원한 객체에 관한 홀의 해석은 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해가 야기하는 문제점을 어렵지 않게 해결할 수 있다. 그러나 홀의 주장대로 영원한 객체의 기능과 성격이 현실적 존재의 객체적 불멸성으로 완전히 환원될 수 있을지는 매우 의문스럽다. 우선 홀은 그가 주목한 현실적 존재의 객체적 불멸성이란 개념이 '실재적 가능태'(real potential)이기 때문에 '일반적 가능태'(general potential)로서의 역할을 온전히 수행할 수 없다는 점을 충분히 고려하지 못하고 있다. 즉 화이트헤드가 말하고 있는 영원한 객체는 홀의 주장과는 달리 특정한 입각점에 근거한 상대적인 개념이 아니라, 임의의 입각점에서 동일성, 항구성, 보편성, 추상성, 가능성이라는 성격을 지닌 존재이기 때문이다.[13] 또한 과거의 현실적 계기들이 지닌 객체적 불멸성으로부터 영원한 객체의 기능과 성격을 이끌어 내려는 홀의 시도는 감각 성질이라는 유형을

13) 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 '가능태'(potentiality)를 두 가지 종류로 구분하고 있다. "따라서 우리는 가능태가 갖는 두 가지의 의미를 항상 고려해야 한다. 즉 (a) '일반적' 가능태. 이는 영원한 객체의 다수성에 의해 제공되는, 서로 무모순적이거나 선택적인 가능성들의 묶음이다. (b) '실재적' 가능태. 이는 현실 세계에 의해서 제공된 여건에 의해 제약되어 있다. 일반적 가능태는 절대적이지만, 실재적 가능태는 그것에 의해 현실 세계가 한정되는 그런 입각점으로 간주되는 어떤 현실적 존재에 대하여 상대적이다"(PR, 65/154).

지닌 영원한 객체들, 즉 영원한 객체의 주체적 종만을 예증으로 삼고 있어 과연 수학적 명제나 논리학적 명제와 같은 영원한 객체들, 즉 영원한 객체의 객체적 종에 대해서도 유효한 것인지를 확인할 수 없다. 끝으로 영원한 객체의 기능과 관련해서도 홀은 영원한 객체가 구현하고 있는 현실 세계 내의 질서의 측면에만 주목하고 있기 때문에 우주 전체의 창조적 전진의 과정과 관련하여 이 세계 내에 새로움을 끌어들이는 영원한 객체의 기능을 전혀 고려하지 못하고 있다.

한편 하트손 역시 홀과 마찬가지로 화이트헤드의 유기체 철학에서 영원한 객체라는 개념은 애매모호한 것이라고 생각한다. 하트손은 우리가 경험하는 전체 세계를 현실태라는 관점에 국한해서 이해하지 않고 현실태와 가능태의 전체적 관점에서 이해하려는 화이트헤드의 의도를 인정하면서도, 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체에 관한 논의가 논리적이고 정합적으로 이해되기 위해서는 보다 유명론적인 관점에서 접근할 필요가 있다고 주장한다.[14] 왜냐하면 그가 보기에 유기체 철학의 성격을 특징짓는 핵심적인 개념은 창조성, 즉 하트손의 표현을 그대로 따른다면 '창조적 종합'(creative synthesis)인데, 창조적 종합으로 특징지어지는 유기체 철학의 역동성은 어떠한 경우에도 플라톤 철학의 정태적인 성격과는 거리가 멀기 때문이다. 하지만 하트손은 유기체 철학의 영원한 객체에 대한 많은 비판들 가운데서 영원한 객체 자체에 대한 불만과 영원한 객체들의 영역에 대한 불만은 반드시 구별되어져야 한다고 생각한다. 왜냐하면 영원한 객체들의 영역에 관한 논의는 창조적 종합으로 특징지어지는 유기체 철학

14) C. Hartshorne, "Whitehead and Contemporary Philosophy", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 141-160

에서 새로움의 출현을 설명하는 데 매우 유용한 방식이 될 수 있기 때문이다. 따라서 하트손은 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체 자체를 축자적인 의미 그대로, 즉 절대적인 항구성을 지닌 존재로 이해할 필요는 없다고 가정하면서, 영원한 객체들의 영역은 사실상 현실적 존재의 파악 과정으로부터 출현하는 것이라고 주장한다.[15]

영원한 객체에 관한 하트손의 이러한 해석은 존재론적 차원에서 영원한 객체들의 영역을 현실적 존재의 파악 과정으로부터 파생된 결과물로 간주하는 입장을 나타낸다. 즉 영원한 객체에 관한 하트손의 해석은 영원한 객체들의 영역이 실재한다는 사실을 인정하면서도, 존재론적 원리에 따라 영원한 객체들의 영역이 지닌 존재론적 지위는 철저하게 현실적 존재의 파악 과정에 근거지우는 입장이다. 우선 영원한 객체에 관한 하트손의 해석은 홀과 마찬가지로 영원한 객체의 주체적 종과 관련한 논의를 존재론적 원리와 충돌 없이 해결하고 있다. 왜냐하면 고통, 사랑, 빨강과 같은 영원한 객체의 주체적 종은 현실적 존재의 합생 과정에서 현실적 존재의 파악이 지닌 주체적 형식의 조합으로 얼마든지 이해될 수 있기 때문이다. 나아가 영원한 객체에 관한 그의 해석은 나름대로 영원한 객체의 객체적 종에 관해서도 인격적 질서를 지닌 현실적 존재들의 계기(succession)라는 그의 새로운 신 개념, 즉 '복합적 개체'(compound individual)로서의 신 개념에 근거해서 설명할 수 있기 때문에, 유기체 철학의 존재론적 원리를 손상시키지 않을 수 있다.[16] 그러나 하트손의 이러한 해석은 무엇보다

15) C. Hartshorne, "On Some Criticism of Whitehead's Philosophy", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 21-40

16) 화이트헤드의 신 개념이 단일한 하나의 현실적 존재인 반면에, 하트손의 신 개념은 단일한 인격적 질서를 향유하는 현실적 존재들의 계기로서의 사회이다. 이런 점에서

영원한 객체가 지닌 고유한 성격, 즉 영원한 객체의 비시간적인 성격을 포기함으로써 가능해지는 것이다. 즉 하트손은 영원한 객체의 객체적 종이 시간적인 원인—현실적 존재의 생성·소멸의 과정—으로부터 비시간적인 결과—영원한 객체의 항구성—를 도출하는 모순을 피하기 위해, 현실적 존재의 과정으로부터 출현하는 영원한 객체의 객체적 종마저도 절대적인 의미에서 비시간적인 항구성을 지닌 존재가 아니라고 가정하고 있는 것이다. 나아가 하트손은 수학적 명제나 논리학적 명제의 필연적 성격이란 우리 사유의 추상물이 지닌 성격에 불과하며, 그것들은 단지 의사소통을 위한 규약적 도구에 불과하다고 주장하고 있다.[17] 그러나 하트손의 이러한 해석은 비시간적이고 필연적인 성격을 지닌 수학적 명제나 논리학적 명제들이 왜 우리가 경험하는 시간적이고 우연적인 세계 속에서 예증되고 있는지를 적절히 해명하지 못한다. 물론 하트손 자신은 영원한 객체의 객체적 종이 지닌 비시간성과 필연성을 자신의 수정된 신 개념—단일한 인격적 질서를 향유하는 사회—이 나타내는 한정 특성의 영속성을 통해 해명할 수 있다고 생각할 수 있다. 그러나 영원한 객체의 객체적 종을 신 개념에 의지하여 설명하는 것은 따로 검토해 보아야 할 주제이다. 어쨌든 본 논문에서 일단 신 개념을 고려하지 않은 채 하트손의 영원한 객체에 관한 해석을 고려할 때, 하트손은 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 영원한 객체의 고유한 성격, 즉 영원한 객체의 비시간성과 필연성을 왜곡시키고 있다는 점에서 적어도 영원한 객체의 객체적 종에 관한 충분한 해석을 제공하지 못

하트손의 신 개념은 시간적 추이에 종속될 수밖에 없으며, 그것은 화이트헤드의 유기체 철학을 새롭게 수정하고 있는 것이다.

17) C. Hartshorne, "Whitehead's Idea of God", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 94-97

하고 있는 것이다.

영원한 객체에 관한 홀과 하트손의 해석을 통해서 살펴본 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 앞에서 살펴본 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해에 비해 명백한 장점을 가진다. 무엇보다 이 견해는 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 플라톤적 견해가 드러내는 심각한 난점을 해결하고 있다. 즉 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 유기체 철학의 범주적 도식에서 영원한 객체라는 현존의 범주와 존재론적 원리간의 충돌을 피할 수 있는 입장인 것이다. 존재론적 원리에 따라 모든 존재들의 근거를 현실적 존재(들)에 근거지우는 유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재 이외의 다른 존재 유형에 궁극적인 실재성을 부여하는 것은 유기체 철학 전반의 논리성과 정합성을 위협한다. 이런 점에서 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 몇몇 사소한 문제점들이 있을지라도 영원한 객체를 현실적 존재의 과정으로 환원하거나 현실적 존재의 과정으로부터 출현하는 것으로 해석함으로써 유기체 철학 전반의 논리성과 정합성에 기여하고 있다.

하지만 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 화이트헤드가 유기체 철학에서 말하고 있는 영원한 객체에 관한 부정확하거나 불충분한 해석을 가정하고 있다. 즉 이 견해는 영원한 객체의 주체적 종에 관해서는 어느 정도 설득력 있는 논증을 제시하고 있지만, 영원한 객체의 객체적 종에 관해서는 적절한 논증을 제시하지 못하고 있는 것이다. 홀의 경우 영원한 객체의 객체적 종에 관한 논의는 애당초 고려되지 않고 있으며, 하트손의 경우에도 그것은 그의 새로운 신 개념 없이는 불가능하다. 따라서 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 형성된 둘째 해석의 유형인 영

원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 유기체 철학의 범주적 도식이 지닌 논리성과 정합성을 구현하기 위해 영원한 객체의 존재론적 지위가 어떻게 해석되어야 하는지에 관한 올바른 방향을 제시하고는 있지만, 유기체 철학에서 화이트헤드가 말하고 있는 영원한 객체에 관한 정확하고 엄밀한 해석이 아니라는 비판을 감수하지 않을 수 없는 것이다.

Ⅶ. 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해

앞에서 살펴본 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해의 결함은 유기체 철학의 범주적 도식에서 화이트헤드가 말하고 있는 영원한 객체의 고유한 성격, 즉 영원한 객체의 비시간성과 필연성을 이 견해가 부정확하거나 부적절하게 고려하고 있다는 것이었다. 이러한 결점을 보완해 주는 입장이 바로 영원한 객체에 관한 셋째 해석의 유형인 등가적 견해이다. 아마도 이러한 견해는 자신의 우주론인 유기체 철학에 영속성을 대변하는 존재 유형인 영원한 객체를 도입하면서 현실적 존재와 영원한 객체 사이의 관계성을 설정할 때 화이트헤드 자신이 보여준 태도에 가장 근접한 입장일 것이다. 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해를 옹호하는 대표적인 이들은 부클러(J. Buchler)와 레클럭(I. Leclerc)이다. 그런데 이 두 사람이 주장하는 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해는 그 결론만 유사할 뿐, 실질적인 내용에 있어서 전혀 상반된 해석을 보여주고 있어 매우 흥미롭다.

우선 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 부클러의 견해부터 살펴보자. "화이트헤드의 체계에 들어있는 일련의 자의성에 관하여"(On a Strain of Arbitrariness in Whitehead's System)라는 논문에서 부클러는 유기체 철학에서 화이트헤드가 현실적 존재의 존재론적 우선성을 주장할 만한 어떠한 근거도 가지고 있지 않다고 주장한다.[18] 왜냐하면 그가 보기에 현실적 존재의 성격을 기술하는 화이트헤드의 진술들은 실질적으로 영원한 객체의 성격을 기술하는 진술들로 모두 옮겨 놓을 수 있기 때문이다. 부클러에 따르면, 화이트헤드의 유기체 철학에서 현실적 존재와 영원한 객체는 적어도 다음과 같은 4가지 사항에서 등가적 지위를 가진다. 첫째, 유기체 철학에서 존재하는 모든 것은 과정으로 출현하는 현실적 존재의 구성 요소인 동시에, 현실화를 조건짓는 영원한 객체들의 영역에 참여한다. 둘째, 각각의 현실적 존재는 한편으로 구체적인 현실적 존재들을 포섭함으로써, 다른 한편으로 일반적 가능태인 영원한 객체들에 참여함으로써 출현한다. 셋째, 현실적 존재의 생성 과정과 마찬가지로, 진입을 위한 영원한 객체의 경향성 또한 효과적이다. 넷째, 유기체 철학의 기본적인 성격인 관계성의 기초가 현실적 존재에서 발견되는 것처럼, 그것은 영원한 객체에서도 발견된다. 간단히 말해서, 부클러는 유기체 철학의 범주적 도식에서 "현실적 존재가 없으면 아무 것도 없다"라는 존재론적 원리에 관한 진술이 가능하다면, 마찬가지로 "영원한 객체가 없으면 아무 것도 없다"라는 진술 역시 가능하다고 생각한다. 따라서 부클러는 유기체 철학의 범주적 도식에서 화이트헤드가 자의적으로 현실적 존재에 존재론적 우선성을 부여하는 것은 잘

18) J. Buchler, "On a Strain of Arbitrariness in Whitehead's System", *Explorations in Whitehead's Philosophy* (ed. L. S. Ford & G. L. Kline, New York: Fordham University Press, 1983). pp. 280-294

못이라고 주장한다.

반면에 레클럭은 현실적 존재에 존재론적 우선성을 부여하는 유기체 철학의 존재론적 원리가 결코 화이트헤드의 자의적인 독단이 아니라고 생각한다. 레클럭 역시 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성을 주장하지만, 그는 유기체 철학의 범주적 도식에 나타난 현실적 존재의 존재론적 우선성은 우리의 구체적인 경험에 근거한 것이라고 생각한다. 레클럭은 "형상과 현실태"(Form and Actuality)라는 논문에서 두 가지 대립물들을 균형 있게 고려하려는 화이트헤드의 사유 습관은 그의 제3기의 저서들로 갈수록 더욱 두드러지고 있으며, 이는 현실적 존재와 영원한 객체간의 관계를 기술하는데 있어서도 마찬가지라고 주장한다.[19] 일례로 그는 『사고의 양태들』(*Modes of Thought*)에서 화이트헤드의 다음과 같은 진술을 지적하고 있다. "문제의 이 두 유형은 각각 '현실태의 유형'과 '순수 가능태의 유형'이라 이름될 수 있다. 이들 두 유형은 서로를 필요로 한다. 즉, 현실태는 가능태를 예증하며, 가능태는 사실에 있어서이건 개념에 있어서이건 간에 현실태를 규정한다"(MT 70/88).

이처럼 화이트헤드는 현실적 존재와 영원한 객체가 유기체 철학에서 서로를 해명하는 데 필수 불가결한 궁극적인 형이상학적 일반 관념들이라고 생각한다. 하지만 화이트헤드의 이러한 진술을 액면 그대로 받아들여 현실적 존재와 영원한 객체가 대등한 존재론적 지위를 가지는 것으로 이해할 수는 없다. 왜냐하면 우리가 경험하는 구체적인 사물들에서 영원한 객체는 언제나 현실적 존재의 과정 속에 들어 있는 어떤 것으로 파악되기 때문이다.

---

19) I. Leclerc, "Form and Actuality", *The Relevance of Whitehead* (ed. I. Leclerc, London: George Allen & Unwin Ltd., 1961), pp. 169-192

따라서 레클럭은 화이트헤드가 유기체 철학에서 현실적 존재에 존재론적 우선성을 부여하는 것, 즉 유기체 철학의 존재론적 원리는 결코 화이트헤드의 자의적인 독단이 아니라고 주장한다. 레클럭의 표현대로 말하자면, 우리가 경험하는 구체적인 사물은 항상 '현실태 속의 형상'(form in actuality)인 것이다. 레클럭의 이러한 주장은 일견 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해와 유사한 것처럼 들린다. 하지만 레클럭은 우리가 경험하는 영원한 객체들이 현실적 존재의 과정 속에 들어있을지라도, 그것의 본성은 언제나 현실적 존재를 초월하는 성격을 가지고 있기 때문에, 유기체 철학에서 현실적 존재와 영원한 객체간의 형이상학적 등가성이 계속 유지될 수 있다고 주장한다.

VII. 영원한 객체와 신 개념

현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해를 검토하면서, 동일한 결론으로 귀결되는 완전히 상반된 두 해석을 살펴보았다. 우선 부클러의 해석은 유기체 철학의 범주적 도식에서 현실적 존재에 존재론적 우선성을 부여하는 화이트헤드의 주장을 무효화시킴으로써, 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성을 회복하려는 입장이다. 반면에 레클럭의 해석은 존재론적 원리에 관한 화이트헤드의 주장을 수용하면서도, 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성을 확보하려는 입장이다. 여기에서 필자는 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성에 관한 부클러의 해석에 반대한다는 것을 분명히 밝혀둘 필요성을 느낀다. 왜냐하면 그것은 무엇보다 부클러가 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성을 확보하기 위해 영

원한 객체에 관한 플라톤적 견해와 동일한 가정을 공유하고 있기 때문이다. 이미 살펴보았듯이, 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해는 유기체 철학의 범주적 도식에서 존재론적 원리와 충돌하고 있기 때문에 화이트헤드의 유기체 철학이 구현하려는 정합성의 기준에 위배된다. 게다가 폴스의 경우에서 확인할 수 있었듯이, 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해를 인정한다면 그것은 화이트헤드의 유기체 철학을 목적론적 결정론으로 귀결시키는 것을 막을 수가 없다.

반면에 현실적 존재와 영원한 객체간의 등가성에 관한 레클럭의 해석은 유기체 철학의 범주적 도식에서 존재론적 원리와 충돌하지 않으면서도, 현실적 존재와 영원한 객체를 유기체 철학의 범주적 도식을 구성하는 궁극적인 형이상학적 일반 관념으로 이해할 수 있다는 점에서 상당히 매력적이다. '현실태 속의 형상'이라는 그의 표현에서 알 수 있듯이, 영원한 객체의 존재론적 지위에 관한 레클럭의 해석은 플라톤의 형상론을 비판하는 아리스토텔레스의 주장을 연상시킨다. 사실 화이트헤드가 유기체 철학에서 존재론적 원리에 따라 유일한 종류의 진정한 존재로서 제안한 현실적 존재라는 개념은, '존재'(being)의 본성에 관한 궁극적인 형이상학적 질문에 대답하고자 했던 아리스토텔레스의 철학과 어느 정도 유사성을 가진다. 즉 우리는 현실적 존재를 중심으로 구성된 유기체 철학의 범주적 도식에서 플라톤이 말한 '형상'에 맞서서 구체적인 '개별자'(tode ti)를 '실제로 실재하는'(really real) '실체'(ousia)로서 제시하는 아리스토텔레스의 모습을 엿볼 수 있는 것이다.

하지만 레클럭은 이처럼 현실적 존재가 존재론적 우선성을 가짐에도 불구하고, 영원한 객체는 그 본성상 현실적 존재를 초월

한다고 주장한다. 그는 영원한 객체의 형이상학적 초월성을 강조함으로써, 유기체 철학에서 화이트헤드가 의도했던 현실적 존재와 영원한 객체간의 궁극적인 등가성을 형이상학적 지평에서 옹호하고 있다. 그러나 이 부분에서 필자는 영원한 객체에 관한 레클럭의 해석에 나타난 영원한 객체의 형이상학적 초월성을 그대로 간과할 수 없다. 왜냐하면 유기체 철학의 범주적 도식에서 언급된 존재론적 원리는 어떠한 경우에도 체계 외적 초월성을 허용하지 않기 때문이다. 영원한 객체의 형이상학적 초월성은 결국 존재론적 원리에 따라 유기체 철학의 체계 내의 어떤 현실적 존재(들)에 근거해야만 한다. 그리고 시간적이고 우연적인 세계를 초월하는, 비시간적이고 필연적인 성격의 영원한 객체를 근거 지울 수 있는 현실적 존재는 화이트헤드의 유기체 철학에서 비시간적인 현실적 존재인 신 이외에는 없다. 그러므로 레클럭의 해석에 나타난 영원한 객체의 형이상학적 초월성은 반드시 유기체 철학의 신 개념에 근거해야만 하는 것이다.

하지만 이제 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 레클럭의 해석을 최종적으로 검토해야 하는 시점에 이르러, 필자는 하나의 현실적 존재로서 제안된 화이트헤드의 신 개념이 유기체 철학 전체의 논리성과 정합성에 크게 위배된다는 것을 고려하지 않을 수 없다.[20] 이런 까닭에 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 영원한 객체의 존재론적 지위에 관한 가장 설득력 있는 견해로서 평가될 수 있는 레클럭의 해석을 결국 포기하지 않을 수 없다. 물론 화이트헤드의 신 개념이 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 문제를 일으키는 부분은 정확히 말해서 신의 '결과적 본성'(consequent

20) 졸고 "A. N. 화이트헤드의 신(神) 개념에 관한 연구", 『화이트헤드연구』 제2집 (서울: 동과서, 1999) 참조.

nature)과 '초월적 본성'(superjective nature)이다. 이에 반해 영원한 객체들을 무제약적으로 가치평가하는 신의 원초적 본성은 유기체 철학의 다른 범주들이나 원리들과 나름대로 일관된 논리성과 긴밀한 정합성을 보여주고 있다. 하지만 그렇다 하더라도 원초적 본성만으로 이해되는 신 개념을 유기체 철학의 체계 내에 도입하는 것은 유기체 철학의 범주적 도식을 사실상 체계 외적 근거에 의존하게 만드는 결과를 피할 수 없다. 이러한 신 개념은 '기계 밖의 신'(deus ex machina)에 불과한 것이며, 그것은 유기체 철학의 궁극적인 한계를 보여주는 것일 뿐이다.

그렇다면 화이트헤드의 유기체 철학에서 우리의 구체적인 경험 내용들을 구성하는 생성·소멸하는 현실적 존재의 시간적인 과정으로부터 우리 경험의 또 다른 자명한 사태인 항구성을 나타내는 영원한 객체들을 어떻게 도출할 수 있는 것일까? 소위 영원한 객체의 형이상학적 초월성, 즉 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 유기체 철학의 어떤 부분에서 이끌어낼 수 있는 것일까? 결국 이러한 문제는 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 유기체 철학의 존재론적 원리와 어떻게 화해시킬 수 있는지를 묻고 있는 것이다.

Ⅸ. 현실적 계기 속의 영원한 객체들의 영역

영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 발생하는 난점을 극복함에 있어 본 논문에서 필자는 기본적으로 화이트헤드가 유기체 철학에서 논의하는 영원한 객체들의 '영역'(realm)이라는 개념이 체계 내적으로 타당하며 또한 유용하다는 사실을 인정한다.

물론 필자가 여기에서 영원한 객체들의 영역이라는 개념을 인정한다는 것은 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 플라톤적 견해를 수용한다는 것을 의미하는 것은 결코 아니다. 독자적인 실재성을 가진 영원한 객체들의 영역이라는 개념은 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 더 이상 논의할 가치가 없는 철학적 입장이다. 그러나 영원한 객체들의 영역이라는 개념 자체는 우리로 하여금 영원한 객체들을 단순히 고립된 특성을 지닌 자족적 존재가 아니라 상호 의존하는 관계성 속에 놓인 존재로 이해할 수 있게끔 만든다는 점에서 유기체 철학의 기본적인 성격과 잘 부합하고 있다. 또한 이것은 이 세계 내에서 형식과 패턴의 재연 내지는 반복으로 경험되는 질서의 관념과 실질적인 의미의 새로움이라는 관념을 해명하는데 있어서도 효과적인 설명 방식이라는 점에서 매우 유용한 것이다. 따라서 필자는 여기에서 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 영원한 객체들의 영역이라는 개념과 관련하여 논의할 것이다. 결국 본 논문에서 필자가 논의하는 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 해석의 문제는 영원한 객체들의 영역이라는 개념이 존재론적 원리에 따라 시간적인 현실적 존재의 과정으로부터 어떻게 해명될 수 있는지를 다루려는 것이다.

이러한 문제에 대한 답변을 마련하기 위해 필자는 유기체 철학의 범주적 도식이 그 전면적인 모습을 나타내는 『과정과 실재』 이전에 화이트헤드가 이미 『과학과 근대세계』의 제10장 "추상화"에서 영원한 객체들의 영역에 관한 논의를 상세히 다루고 있다는 사실에 주목하고 있다(SMW 226-248/231-251). 『과학과 근대세계』의 이 장에서 화이트헤드는 영원한 객체와 영원한 객체들의 영역이라는 개념을 유기체 철학에 도입하게 되는 자신의 일련의 사고

과정을 기술하고 있다. 우선 여기에서 화이트헤드는 이 장의 논의 전체가 사물의 부분적 특성을 탐구하는 분과 학문의 관점이 아니라 사물의 본질을 냉정하게 고찰하는 형이상학적 관점을 기술하는 것이라고 밝히면서, 그것은 우리의 직접 경험을 구성하는 현실적 계기들을 초월하는 존재들의 영역을 다루는 것이라고 말하고 있다(SMW 226-227/232). 하지만 화이트헤드는 그가 고려하고 있는 우리의 직접 경험을 넘어서는 존재들의 영역이란 우리의 구체적인 경험을 해석하는 과정에서 파생되는 것이라는 점을 분명히 지적하고 있다. 즉 현실적 계기들을 초월하는 존재론적 사태들이란 모두 우리의 직접 경험으로부터 추론되는 사태들이라는 것이다. 예를 들어 우리가 붉은 빛깔의 구(球)를 바라볼 때 우리의 시 지각에 파악된 붉은 빛깔은 지금 어떤 특정한 현실적 계기에서 구상(球狀)과 결합되어 있지만, 그 붉음과 구상은 제각기 다른 현실적 계기들과 별개의 관계를 가질 수 있다는 점에서 그 현실적 계기를 초월한다(SMW 227/233). 또한 우리가 구체적인 경험에 근거하여 참인 명제들과 참이 아닌 명제들을 구별한다는 사실은 그 현실적 계기의 참된 속성을 넘어서는 다른 가능태들의 영역이 존재한다는 것을 암시하고 있다(SMW 227-228/233). 따라서 여기에서 화이트헤드는 우리의 직접 경험을 초월하는 관념의 세계 그 자체를 기술하려는 의도를 가지고 있는 것이 아니라, 우리의 직접 경험의 내용들을 이해하기 위해서 관념의 세계를 유기체 철학에 끌어 들여야 한다고 생각하고 있는 것이다.

화이트헤드는 전통적으로 관념의 세계를 구성하는 요소들로 이해되어 온 '보편자'(universal)라는 개념이 함축하고 있는 편견에서 벗어나기 위해 이러한 관념의 세계를 구성하는 요소들을 '영원한 객체'라고 명명한다. 관념의 세계를 구성하는 요소로서 영원

한 객체는 그 본성상 추상적인 것이다. 여기에서 영원한 객체가 추상적이라는 말은 영원한 객체의 본질이 어떤 특정한 현실적 계기와 관련되지 않더라도 이해될 수 있다는 것을 의미한다. 이것을 화이트헤드는 영원한 객체의 '실현의 투명성'(translucency of realization)의 원리라고 부르고 있다(SMW 247/251). 그에 따르면 이 원리는 유기체 철학의 영원한 객체가 전통 철학의 보편자라는 개념과 마찬가지로 특정한 방식으로 특정한 현실적 계기의 구성요소로 포함된다 하더라도 그 자체는 결코 변하지 않는다는 사실을 함축하고 있지만, 전통 철학의 보편자와는 달리 '개별적 본질'(individual essence)을 가지는 존재인 개별자로 이해된다는 주장을 담고 있다. 즉 화이트헤드는 영원한 객체의 개별적 본질이 현실적 계기들과의 단절을 의미하는 것이 아니라, 오히려 각각의 영원한 객체가 각각의 현실적 계기와 특정한 방식으로 관계를 맺고 있다는 것을 의미한다고 주장하는 것이다. 왜냐하면 화이트헤드는 현실적 계기와 관련되지 않은 영원한 객체에 관한 논의는 추상적 가능태의 무기력한 이접(disjunction)의 상태라고 지적하면서, 이것이 이상적인 실현으로서의 효과적인 연접(conjunction)을 획득하지 않는다면, 비존재(non-being)로 이해될 수밖에 없다고 생각하기 때문이다(PR 40/111). 따라서 화이트헤드는 영원한 객체가 현실적 계기와 관계하고 있다는 것을 우리의 직접 경험에서 발생하는 궁극적인 사실로서 간주하면서, 영원한 객체가 현실적 계기와 관계하는 방식을 영원한 객체의 현실적 계기에로의 '진입'이라고 표현한다.

그런데 화이트헤드는 영원한 객체의 진입 방식은 두 개의 원리를 통해서 표현될 수 있다고 생각한다. 여기에서 진입의 첫 번째 원리는 앞에서 언급한 영원한 객체의 개별적 본질이 특정한 현실

적 계기에서 특정한 방식으로 실현되고 있다는 것이며, 두 번째 원리는 개별적 본질로서의 영원한 객체가 그 밖의 다른 영원한 객체들과의 관계로부터 결코 분리될 수 없다는 것, 즉 각각의 영원한 객체는 다른 모든 영원한 객체들과 저마다 필연적인 '관계적 본질'(relational essence)을 가진다는 것이다. 예를 들어 화이트헤드는 영원한 객체 A가 특정한 현실적 계기 a속으로 진입할 때 이러한 두 개의 원리가 다음과 같이 구현된다고 주장한다(SMW 234-238/229-234). 특정한 현실적 계기 a에로의 영원한 객체 A의 진입과 관련하여 영원한 객체 A가 지닌 불확정성, 즉 추상적 가능태의 건조하고 무기력한 이접은 그 진입을 통하여 a의 본질에 있어 확정성, 즉 효과적인 연접을 확보한다. 즉 현실적 계기 a는 A의 완전한 진입과 더불어 확정적인 사태가 되는 동시에, 영원한 객체 A 또한 자신의 개별적 본질과 다른 모든 영원한 객체들과의 필연적인 관계적 본질을 확립하게 된다. 따라서 특정한 현실적 계기에로의 영원한 객체의 진입이란 문제의 그 현실적 계기를 한정할 뿐만 아니라, 진입하는 영원한 객체 또한 자기 자신과 그 밖의 다른 모든 영원한 객체들과 필연적인 관계성을 확립하게 되는 사태를 의미한다. 이것을 화이트헤드는 『과학과 근대세계』에서 다음과 같이 말하고 있다. "그러므로 체계적인 상호관계성이라는 일반적인 사실이 가능태의 특성에 내재하고 있는 것이다. 여러 가능태의 영역을 하나의 '영역'이라고 하는 것은 적절한 표현이겠다. 왜냐하면 각 영원한 객체는 그와 같은 상호 관계의 전체적인 체계적 복합체 속에서 저마다의 지위를 갖기 때문이다"(SMW 231/236-237). 이러한 화이트헤드의 진술은 한 현실적 계기의 합생 과정에 관련된 영원한 객체는 그것이 지닌 개별적 본질로서 현실화되고 있을 뿐만 아니라, 실제로 그 개별적 본질

과 관련한 가능한 모든 영원한 객체들의 영역과 필연적으로 연관되어 있다는 것을 의미한다. 결국 하나의 영원한 객체에 의하여 세계 속의 한 현실적 계기가 특징지어진다면, 이 현실적 계기는 영원한 객체들의 전 영역에 대한 존재론적 근거를 제공하고 있는 셈이다. 이것을 화이트헤드는 다음과 같이 말하고 있다. "모든 (현실적) 계기들은 그것들(영원한 객체들)이 들어가는 방식의 여러 등급을 통해 한정함으로써 영원적 객체들을 종합한 것이라고 할 수 있다"(SMW 252/256).[21]

이상의 논의를 통해 필자는 화이트헤드의 유기체 철학에서 특정한 현실적 계기에 실현된 개별적 본질로서의 영원한 객체가 그것의 관계적 본질을 통해 가능한 모든 영원한 객체들과 필연적인 관계를 맺고 있다는 사실을 분명히 확인할 수 있었다. 그렇다면 필자는 여기에서 영원한 객체들의 전 영역을 굳이 신의 원초적 본성에 근거하여 해명하지 않더라도 시간적인 현실적 존재의 파악 과정에 근거하여 충분히 해명할 수 있다고 생각한다. 나아가 필자는 필연적인 성격을 지닌 영원한 객체들의 전 영역이 특정한 현실적 계기의 과정에 근거하여 해명될 수 있다는 사실을 통해, 영원한 객체의 존재론적 지위는 시간적인 현실적 존재의 파악 과정 속에서 충분히 확보될 수 있다고 주장한다. 이처럼 특정한 현실적 계기가 실현시키는 영원한 객체의 개별적 본질 그리고 그것과 연관된 필연적인 성격의 관계적 본질을 통해 영원한 객체들의 전 영역을 시간적인 현실적 존재의 파악 과정 속에 존재론적으로 근거 지운다면, 유기체 철학의 범주적 도식에서 존재론적 원리와 어떠한 충돌도 일으키지 않으면서도 필연적인 성격을 지닌 영원한 객체의 존재론적 지위를 해명할 수 있게 된다. 물론 여기에서

21) ( ) 안의 내용은 필자의 보충임.

시간적인 현실적 존재의 합생 과정으로부터 영원한 객체의 비시간적인 성격이 어떻게 파생될 수 있는지를 해명하는 과제가 남아 있다. 하지만 이러한 질문 역시 유기체 철학의 범주적 도식에서 합생하는 현실적 존재 자체가 시간의 양자적 단위라는 기본적인 사실을 고려한다면, 특정한 현실적 계기 속에 실현되는 영원한 객체의 개별적 본질과 관계적 본질은 영원한 객체의 비시간적인 성격과 마찬가지로 시간 축이 존재하지 않는 비시간적인 사태라고 말할 수 있다. 따라서 필자는 특정한 현실적 계기에 실현되고 있는 영원한 객체의 개별적 본질과 관계적 본질이라는 개념은 비시간적이고 필연적인 성격을 지니고 있으며, 이러한 사실에 힘입어 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격은 궁극적으로 시간적이고 우연적인 각각의 현실적 존재의 파악 과정으로부터 출현하는 것이라고 주장한다.

X. 연장적 연속체의 존재론적 지위

필자의 주장대로 영원한 객체들의 전 영역을 시간적이고 우연적인 현실적 존재의 파악 과정 속에 근거 지우는 것은, 앞에서 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 종래의 해석들을 분류하는 방식에 따른다면, 아마도 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해에 속하게 될 것이다. 이미 살펴보았듯이, 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 영원한 객체의 주체적 종과 관련하여 영원한 객체의 존재론적 지위를 시간적이고 우연적인 현실적 존재의 파악 과정에 근거하여 어느 정도 해명하고 있었다. 그러나 이 견해는 영원한 객체의 객체적 종에 관해서 충분한 해명을 제공하는

데 실패하고 있었다. 기껏해야 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 수학적 명제나 논리학적 명제의 비시간적이고 필연적인 성격을 의사소통을 위한 추상적 약속의 체계로 간주한다. 이것은 수학적 명제나 논리학적 명제의 비시간적이고 필연적인 성격을 규약주의적 관점에서 해석하려는 입장이다. 즉 수학적 기호나 우리의 언어적 기호에 대한 약속이 이러한 명제들이 나타내는 비시간적이고 필연적인 성격을 보장한다는 것이다. 그러나 이러한 규약주의적 관점은 수학적 명제나 논리학적 명제가 왜 우리의 구체적인 경험 속에서 예증되고 있는지를 설명하지 못한다. 왜냐하면 이러한 관점에 따를 때, 수학과 논리학에서 사용하는 약속이란 자의적이고 임의적인 토대만을 가지고 있을 뿐이기 때문이다. 그러나 본 논문에서 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 필자가 주장하고 있는 영원한 객체에 관한 해석은 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격에 관한 해명에 성공하고 있을 뿐만 아니라, 비시간적이고 필연적인 성격의 영원한 객체들이 왜 우리의 직접 경험의 구체적인 내용들 속에서 예증되는지를 설명할 수 있는 장점을 가진다.

나아가 필자의 해석은 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 각각의 현실적 계기에 실현된 영원한 객체의 관계적 본질을 통해 구현된 영원한 객체들의 전 영역들에 관한 일정한 공통점을 이끌어 낼 수도 있는데, 이것은 우리가 경험하는 전체 세계 또는 우주의 가장 궁극적인 질서를 대변하는 개념적 장치로서 기능할 수 있을 것이다. 사실상 화이트헤드는 이러한 개념적 장치를 『과학과 근대 세계』에서 '시·공 연속체'로 표현하고 있으며(SMW 232-233/237-238), 『과정과 실재』에 이르러 '연장적 연속체'라는 중요한 파생적 개념으로서 유기체 철학의 범주적 도식 속에 자리

매김하고 있다(PR 61-82/147-181, 283-333/499-576). 『과정과 실재』에서 화이트헤드의 설명에 따르면, 우리가 경험하는 세계는 가장 일반적인 유형의 관계성에 의해 결합되어 있는데, 이러한 관계성은 아마도 우리의 우주 시대를 넘어서서까지 확대될 수 있는 거대한 결합체의 한정 특성을 예증하는 것으로 가정될 수 있다. 그리고 만일 우리가 이러한 결합체를 우리의 우주 시대에 적용되는 부가적인 조건들을 제쳐 놓고 최대한 일반적인 견지에서 고찰한다면, 그것은 전체와 부분과의 관계, 공통부분을 갖게 되는 중복의 관계, 접촉의 관계, 그리고 이러한 원초적 관계에서 파생된 다른 여러 관계들과 같은 다양한 관계들의 제휴에 의해 통일체가 된 존재들의 가장 큰 복합체를 이루게 될 것이다. 이처럼 우리의 우주 시대를 넘어서서 존재하는 질서의 유형을 예증하는 것으로 가정된 바로 이러한 결합체를 화이트헤드는 자신의 새로운 우주론인 유기체 철학에서 '연장적 연속체'라고 부르고 있다. 이런 점에서 전자, 양성자, 그리고 항성계로 이루어진 우리의 우주 시대를 특징짓는 조건들뿐만 아니라, 계량 기하학의 관계조차도 이러한 결합체에 특수한 한정을 가함으로써만 이해될 수 있는 부가적인 조건들에 불과하다. 따라서 연장적 연속체는 화이트헤드에게 있어 양립 불가능한 보다 특수한 성격들을 지닌 여러 우주 시대들을 그 속에 내포하고 있는 가장 일반적인 하나의 결합체로 가정된 것이다.

결국 화이트헤드가 말하는 연장적 연속체란 모든 가능태가 그 자신의 적합한 장소를 발견하게 되는 추상적 영역이며, 그것은 과거, 현재, 미래에 걸쳐 세계 전체의 기초가 되는 하나의 관계적 복합체이다. 이런 점에서 연장적 연속체는 한편으로 우리가 경험하는 전체 세계의 과정을 관통하는 모든 가능한 관점의 연대성을

표현하고 있지만, 다른 한편으로 그것은 세계에 선행하는 사실이 아니라 세계의 일반적인 성격에서 파생되는 질서에 대한 최초의 규정인 것이다. 따라서 필자는 각각의 현실적 계기의 파악 과정에 실현된 영원한 객체의 개별적 본질과 그와 연관된 관계적 본질을 통해 드러나는 비시간적이고 필연적인 성격을 지닌 영원한 객체들 간의 관계성은, 이처럼 가장 일반적인 관점에서 고찰된 연장적 연속체에 대한 부가적인 한정을 통해 획득되는 영원한 객체들 간의 비시간적이고 필연적인 관계성이라고 주장한다. 그리고 필자는 이러한 주장을 통해 특정한 현실적 계기들 각각에 근거하고 있는 영원한 객체들의 전 영역은 우리의 우주 시대 내에서 완전히 그리고 남김없이 예증될 수 있는 보편적인 성격을 확보하고 있다고 주장한다.

XI. 결론

지금까지 필자는 생성·소멸하는 현실적 존재를 중심으로 구성된 화이트헤드의 유기체 철학에서 현실적 존재와 대비되는 비시간적이고 필연적인 성격을 지닌 존재 유형인 영원한 객체의 존재론적 지위를 검토하는 작업을 수행하였다. 이를 위해 필자는 현실적 존재를 중심으로 구성된 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 비시간적이고 필연적인 성격을 지닌 영원한 객체에 관한 종래의 다양한 해석들을 살펴보았다. 비록 제한된 수의 학자들을 중심으로 살펴보기는 했지만, 영원한 객체에 관한 종래의 해석들은 모두 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해, 기능주의적 견해, 그리고 등가적 견해로 분류될 수 있는 것들이었다.

영원한 객체와 관련한 지금까지의 논의를 정리해 보면 다음과 같다. 우선 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해는 화이트헤드의 유기체 철학에서 세계 내의 질서와 실질적인 의미의 새로움의 발생을 설명하기 위해 제안된 영원한 객체들의 영역, 즉 영원한 객체들의 관계적 본질을 도입하고 있으며, 수학적 명제와 논리학적 명제의 비시간적인 성격, 즉 영원한 객체의 객체적 종이 지닌 필연적인 성격을 해명할 수 있다는 장점을 가지고 있었다. 하지만 이러한 견해는 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 존재론적 원리와 충돌을 일으키고 있으며, 무엇보다 유기체 철학의 전체 체계를 신에 의한 목적론적 결정론으로 만든다는 점에서 거부될 수밖에 없는 영원한 객체에 관한 해석을 가정하고 있다. 이에 대한 대안적 해석으로 제안된 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해는 존재론적 원리에 충실한 입장이라는 점에서 영원한 객체에 관한 플라톤적 견해의 문제점들을 해결하고 있지만, 유기체 철학에서 화이트헤드가 말하고 있는 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 충분히 설명하지 못한다는 단점을 가지고 있었다. 즉 이 견해는 영원한 객체의 객체적 종이 지닌 비시간적이고 필연적인 성격에 관한 해명에 실패하고 있다는 점에서 한계를 가지고 있는 것이다. 끝으로 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해는 영원한 객체를 형이상학적인 궁극적 일반 관념으로 이해하고자 하는 화이트헤드의 의도를 충분히 반영하고 있다는 점에서 영원한 객체에 관한 기능주의적 견해의 한계를 극복한다고 볼 수 있다. 특히 현실적 존재와 영원한 객체에 관한 등가적 견해들 중에서 존재론적 원리와의 충돌을 피하면서도 영원한 객체의 형이상학적 초월성을 주장하는 레클럭의 해석은 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 유기체 철학 전체의 논리성과 정합성을 유

지할 수 있는 가장 유력한 해석으로 여겨진다.

하지만 영원한 객체에 관한 레클럭의 해석 역시 영원한 객체의 형이상학적 초월성을 존재론적 원리와 화해시키는 작업을 여전히 남겨두고 있었다. 즉 레클럭의 해석을 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련한 최종적 해석으로 받아들이기 전에 유기체 철학의 신 개념에 대한 체계적인 탐구가 선행되어야 하는 것이다. 그러나 필자는 이미 유기체 철학에서 하나의 현실적 존재로서 제안된 신 개념을 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 논리적이고 정합적인 구성 요소로서 받아들일 수 방법을 발견할 수 없었고, 이러한 까닭에 영원한 객체의 존재론적 지위를 해명하는 본 논문의 주제와 관련하여 레클럭의 해석을 포기하지 않을 수 없었다.

이러한 상황에서 필자는 본 논문에서 영원한 객체의 존재론적 지위를 해명하기 위해 영원한 객체들의 영역을 시간적이고 우연적인 현실적 존재의 파악 과정에 근거 지우는 새로운 기능주의적 견해를 주장하였다. 영원한 객체에 관한 필자의 새로운 해석은 각각의 현실적 계기의 과정 속에 실현되고 있는 영원한 객체의 개별적 본질과 관계적 본질 그리고 유기체 철학의 획기적 시간관 나아가 그로부터 파생되는 일반적 가능태들 간의 관계성인 연장적 연속체라는 유기체 철학의 중요한 파생적 개념을 활용하여 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 해명하려는 입장이다. 그 결과 영원한 객체에 관한 필자의 새로운 해석은 종래의 해석들과는 달리 영원한 객체의 존재론적 지위를 존재론적 원리에 따라 시간적이고 우연적인 현실적 존재의 파악 과정을 통해서 충분히 해명할 수 있었다. 또한 영원한 객체의 비시간적이고 필연적인 성격을 유기체 철학의 체계 내에서 논리성과 정합성을 위배하는 하나의 현실적 존재인 신 개념에 근거하지 않더라도 충분

히 해명할 수 있었다.

결국 필자는 본 논문에서 모색된 영원한 객체에 관한 이러한 해석이야말로 생성·소멸하는 현실적 존재를 중심으로 구성된 유기체 철학의 범주적 도식 내에서 비시간적이고 필연적인 성격을 지닌 영원한 객체의 존재론적 지위를 해명하는 최선의 해결책이라고 생각한다. 동시에 영원한 객체의 존재론적 지위에 관한 필자의 이러한 접근 방식이야말로 영원한 객체의 존재론적 지위와 관련하여 화이트헤드의 유기체 철학을 '잘못 놓인 구체성의 오류'(fallacy of misplaced concreteness)로부터 구제할 수 있는 올바른 방향이라고 주장하려는 것이다.

<참 고 문 헌>

Buchler, J., "On a Strain of Arbitrariness in Whitehead's System", *Explorations in Whitehead's Philosophy* (ed. L. S. Ford & G. L. Kline, New York: Fordham University Press, 1983). pp. 280-294

Ford, L. S., "Can Whitehead Provide For Real Subjective Agency? A Reply to Edward Pols' Critique", *The Modern Schoolman*, Vol. 47, 1970. pp. 209-225

Hall, E. W., "Of What Use Are Whitehead's Eternal Objects?", *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy* (ed. G. L. Kleine, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963). pp. 102-116

Hartshorne, C., "On Some Criticism of Whitehead's Philosophy", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 21-39

_____, "Whitehead and Contemporary Philosophy", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 141-160

_____, "Whitehead's Idea of God", *Whitehead's Philosophy* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1972). pp. 63-97

Kennedy, B. F., "Whitehead's Doctrine of Eternal Objects and Its Interpretations", *Studies in Process Philosophy I*, (ed. R. C. Whittemore, New Orleans: Tulane University, 1974). pp. 60-86

Kraus, E. M., *The Metaphysics of Experience 2nd edition*, New York: Fordham University Press, 1998.

Leclerc, I., "Form and Actuality", *The Relevance of Whitehead* (ed. I. Leclerc, London: George Allen & Unwin Ltd., 1961). pp. 169-189

Pols, E., *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of Process and Reality*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1967.

Whitehead, A. N., *Modes of Thought*, New York: The Free Press, 1971 (오영환 · 문창옥 역, 『열린 사고와 철학』, 서울: 고려원, 1992).

_____, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (corrected edition, ed. P. R. Griffin and D. W. Sherburne), New York: The Free Press, 1978 (오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991).

_____, *Science and the Modern World*, New York: The Macmillan

Company, 1925 (오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서울: 서광사, 1989).
박상태, "A. N. 화이트헤드의 신(神) 개념에 관한 연구", 『화이트헤드연구』 제2집 (서울: 동과서, 1999).

화이트헤드와 헤겔의 인식론

양 우 석 (중산도사상연구소)

Ⅰ. 인식론의 대의, 문제의식, 문제 제기
Ⅱ. 인식론의 유형 : 소박한 실재론, 관념론, 진화적 인식론
Ⅲ. 화이트헤드와 헤겔의 인식론
  1. 헤겔의 변증법적 인식론
  2. 화이트헤드의 생성(과정, 합생)적 인식론
Ⅳ. 인식과 존재의 일치를 지향하는 형이상학
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 인식론의 대의, 문제 의식, 문제 제기

인식론이란 무엇인가? 인식론이란 무엇인지를 간단히 규정하려고 하면 우선 인식이란 어떤 현상인가 하는 사실이 먼저 확정되어야 할 것으로 보인다.

인식이란 인식의 주체와 객체 사이의 일련의 활동 및 관계이다. 그리고 인식이란 무엇보다도 인간의 지식 활동이라는 일차적

인 의미를 가진다. 물론 인식이라는 개념의 의미를 확장하면 지식만이 아니라 정서적 활동, 의지적 활동, 즉 윤리적 행위 일반을 인식의 범위에 넣을 수 있을 것이다. 그러나 지식이든 정서든 의지든 모두 인간의 활동의 대상이 된다는 점에서는 다르지 않다. 인간이 활동을 한다는 것은 어떤 대상을 가지지 않을 수 없을 것이며, 이 대상은 모두 넓은 의미에서 인식의 대상인 것이다.[1)]

인식론이란 이러한 인식 현상을 대상으로 탐구하는 학문 활동을 뜻한다. 말하자면 인식론이란 인식에 대한 인식을 뜻한다.

역사적으로 살펴보면, 고대에는 인식론이 따로 형성되어 발전되지 않았다. 아직 근대적 의미의 인식론적 문제의식이 형성되기 이전이라고 볼 수도 있고, 혹은 아직 근대의 주체주의적(실체적) 인식론에 의한 인식론적 극단화가 이루어지지 않은 건전한 존재론의 수준에 만족하고 있었다고도 볼 수 있을 것이다. 그렇다고 고대인들이 인식의 문제를 다루지 않은 것도, 심지어 몰랐던 것도 아니다. 플라톤과 아리스토텔레스 이전에 이미 동질인식설과 이질인식설이라는, 인식론적으로 매우 중요한 문제들이 활발히 논의되었다. 플라톤의 이데아론은 이데아에 대한 인식론이었으며, 아리스토텔레스의 논리학은 학문적이고 체계적인 세계인식론이었다. 플라톤의 이데아론은 개별적 이데아에 대한 인식에서 어떻게 보편적 이데아가 인식될 수 있는가 하는 변증법과 반대로 보편적 이데아로부터 어떻게 개별적 이데아가 인식될 수 있는가 하는 귀류법에서 이미 인식론이 중심 문제의 하나로 등장하고 있음을 알 수 있다. 이에 대한 반성에서 시작된 아리스토텔레스의 논리학은

1) 나아가서 인간은 물론 동물과 식물, 심지어는 단세포 생물을 포함한 모든 생물에 있어서도 인식 활동이 일어난다고 할 수 있다. 위르겐 아우구스트 저, 박종대 옮김, 『인식의 모험』, 서울: 이마고 2003 참고. 저자는 넓은 의미의 인식과 지식을 생명의 기원에서 찾는다.

형상목적론적 형이상학이 문제로 삼은 제일 질료에서 제일 형상인 신에게로 이르는 과정과 그 인식을 문제로 삼는다는 점에서 인식론의 문제를 전제로 하고 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 인식론이 하나의 독립적 학과로 공인된 것은 아니었다.

르네쌍스기와 근대로 접어들면서 아리스토텔레스의 목적론적 형이상학 체계를 근간으로 하는 기독교 도그마체계에 대한 염증과 근대 자연과학적 세계관의 획기적 발전으로 인하여 고대·중세의 형이상학적 체계는 더 이상 관심의 대상이 될 수 없었고, 그 대신에 자연과학적 방법 및 세계관을 근간으로 하는 새로운 학문 경향이 태동하였으니 이것이 곧 근대 인식론의 탄생이다. 그러므로 근대의 철학적 경향은 한 마디로 인식론적인 것이었다고 할 수 있다. 그것은 모두 현실, 즉 자연 인식의 방법을 주된 테마로 삼았던 것이다. 그러므로 인식론은 다분히 방법론적 색채를 띠고 있었다. 그러나 칸트 이후의 독일 관념론은 인식론적 경향을 탈피하여 형이상학적 색채를 농후하게 드리우기 시작하였다.

영국의 경험론과 대륙의 합리론은 출발점과 문제의식, 방법 등은 서로 상이했으나 대상에 대한 탐구라는 인식론적인 방향이 잡혀 있었다는 점에서 공통의 지반을 가지는 것이었다. 요컨대 영국의 경험론은 감각적 지각이라는 경험을 중시했으므로 결국은 저절로 심리주의적 회의주의 혹은 유아론에 빠지고 말았다. 경험론이 말하는 감각적 지각의 사실은 어디까지나 주체 내부에서 일어나는 정보활동에 지나지 않음으로써 주체 밖에 성립하는 대상 혹은 자연(세계) 사실에는 미치지 못했기 때문이다. 대상과의 관계를 맺지 않는 인식 관계란 근본적으로 성립할 수 없는 것이다. 대륙의 합리론은 감각적 경험 대신에 주체 자신의 불변적 요소인 이성에 대한 천착에서 비롯된다. 데카르트의 저 코기토 명제는

이를 웅변으로 말해준다. 이 명제는 사유하는 자아(실체)의 확실성으로부터 외계의 존재를 추론한다. 그러나 이는 칸트의 현상계와 물 자체(실체)의 세계라는 이원론에서 드러나듯이, 저절로 불가지론으로 떨어지지 않을 수 없는 소지를 가지는 것이었다.

근대의 경험론과 합리론은 각각 경험과 이성을 출발점으로 삼고 이를 테마로 한다는 점에서 상이하기는 하지만, 결국은 주체(합리론) 혹은 주체적 요인(경험론)을 실체로 삼는다는 점에서 대상의 측면을 확정하는 데 실패했다고 볼 수 있다. 그러기에 이를 종합하고자 하는 칸트가 말하는 대상도 결국은 대상 자체라기보다는 주체가 구성한 대상으로서 물 자체와는 구별되는 것으로 그치고 만다. 바로 이러한 관점에서 칸트 이후의 합리론은 대상 방면에 대한 본격적인 탐구를 임무로 전개되게 된다. 이것이 바로 독일 관념론의 중심적 문제의식인 것이다. 우리가 본 논문에서 문제로 삼으려는 헤겔과 화이트헤드의 인식론의 문제도 바로 이러한 인식론적·존재론적(형이상학적) 문제의식의 연장선상에서 제기되는 것이다.

Ⅱ. 인식론의 유형: 소박한 실재론, 관념론, 진화적 인식론

인식 현상에 대한 일반적인 분석은 인식 주체와 대상 그리고 이 둘 사이에 형성되는 상(象, 지식)으로 귀결된다. 이 세 요인 가운데서 어떤 요인을 강조하느냐에 따라서 인식론은 크게 소위 실재론과 관념론의 진영으로 나타난다. 실재론은 인식 대상의 존

재를 확실한 것으로 받아들이는 데서 출발하는 반면, 관념론은 대상이 주체에 의해서 안출된 것으로 설명한다. 그럴 때에 각각 대상 존재와 주체의 존재 사실에 대한 입증에 엄청난 어려움이 있음을 경험하게 된다. 근세의 경험론과 합리론의 전개 과정은 결국 이 문제로 환원된다. 이런 어려움을 피해보고자 하는 것이 예컨대 폴머, 로렌츠, 하르트만을 중심으로 하는 소위 진화적 인식론(Evolutionäre Erkenntnistheorie)이다.[2]

진화적 인식론은 합리주의, 특히 선천주의(Apriorismus)가 주장하듯이, 인간의 인식 기관 자체가 불변적인 것이 아니라 생물학적으로 진화한다는 점에 착안한다. 이렇게 되면 전통적 인식론은 커다란 충격을 받게 된다. 이에 따르면 인식 기관은 외부의 대상 세계에 적응하는 데 따라서 외부로부터의 정보를 각각 다르게 가공하게 되며, 이는 다시 인식 기관의 형성에 영향을 미친다. 이처럼 인식 기관과 외부 세계의 정보 내용은 상관적 작용을 하며 고정된 상관관계는 성립하지 않는다. 진화적 인식론은 이 점에서 비판적 사실주의의 진영에 선다.[3] 인식 기관에 의해서 파악된 사실은 전적으로 확증적인 것은 아니지만 어떻든 그러한 정보를 실제적으로 가능하도록 한 사실 자체의 존재는 인정되기 때문이다. 그러나 진화적 인식론의 문제의식 역시도 겸허하고 사실적이기는 하지만 인식론적 지반에서는 결코 해결할 수 없는 문제에 봉착하게 된다. 그것은 인식 주체의 외부에 있는 대상 세계의 존재 문제에 관한 것, 즉 존재론과 형이상학의 문제이다.

이렇듯 인식론의 궁극 문제는 자연스럽게 존재론 내지 형이상

---

2) 마틴 모르겐슈테른 저, 양우석 옮김, 『니콜라이 하르트만의 비판적 존재론』, 서울: 서광사 2001, 75-78 참고; Morgenstern, M., Nicolai Hartmann zur Einführung, Hamburg 1997, 47쪽 이하 비교.

3) 위의 책, 위의 곳 참고. 이런 입장을 "가설적 사실주의"라 한다.

학의 문제로 옮아가게 된다. 인식론의 문제는 형이상학의 문제에 맞닿아 있다. 화이트헤드의 인식론을 헤겔의 인식론에 비추어 이해해 보고자 하는 본 논문의 문제의식은 이러한 문맥 가운데 있다.

Ⅲ. 화이트헤드와 헤겔의 인식론

결론적으로 보면, 화이트헤드와 헤겔의 인식론은 존재론 내지 형이상학과 연결되어 있으며, 그것과 통합되어 있다. 달리 말하면 헤겔과 화이트헤드에 있어서 인식론은 존재론 없이는 이해될 수 없다는 것이다. 존재 문제는 인식 문제를, 인식 문제는 존재 문제를 필요로 한다. 어느 한 편만으로는 다른 한 편이 이해될 수 없다는 것이다.

사실 화이트헤드와 헤겔에 있어서 인식론의 문제를 따로 떼어내어 연구하는 일은 그리 용이한 일이 아니다. 그것은 처음부터 존재 문제와 깊숙이 연관되어 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 양자에 있어서 인식론의 문제를 제기하는 것은 그렇게 해서 여태까지의 연구들에서 보지 못했던, 조금은 새로운 시각이 가능할 것으로 보기 때문이다. 말하자면 인식 문제를 통해서 헤겔과 화이트헤드의 철학을 새로이 해석해 보고자 하는 것이 본 논문의 집필 의도이다.

1. 헤겔의 변증법적 인식론

헤겔은 원래부터 낭만주의의 영향을 자신의 본질적 경향으로

가지고 있었다. 아마도 동료 철학자인 쉘링과 시인 휄덜린의 영향이 일차적인 것일 수 있을 것이고 다음으로는 당시 사상계와 문단을 주도하던 낭만주의 운동에 깊은 사상적 동조를 하고 있었던 것으로 여겨진다. 낭만주의의 근본 교설은 무엇인가? 그것은 한 마디로 자연 가운데에 정신이 있다는 것, 아니 자연 자체가 곧 정신이라는 생각이다. 자연을 죽은 사물이 아닌 생명체로 인식하는 사람은 자연 가운데서 정신을 느끼고 나아가서 그것을 자기 자신의 일부로 감지한다. 대체로 자연을 생명으로 노래하는 시인이 이러한 생각을 하는 사람이다. 시인은 자연 가운데서 생명과 영혼, 자기 자신의 본질을 깨닫는 법이다.

낭만주의의 영향을 철학에 받아들인 쉘링은 급기야는 이러한 근본 사상을 자연과 정신의 동일성 명제("동일 철학")로 요약한다.[4] 독일 관념론의 선두 주자인 피히테가 자연에 대한 정신의 절대적 우위를 인정하는 데 대한 반발로 쉘링은 자연과 정신의 동일성을 주장한다. 쉘링에 의하면 자연 가운데는 정신이 들어 있고 정신 가운데 또한 자연적 요소가 들어 있다고 했으니, 자연과 정신은 정도의 차이는 있을망정 근본적으로는 동일하다는 것이다. 이는 낭만주의의 철학적 정식화임에 틀림이 없다. 그리하여 자연은 정신과 동등한 가치를 지닌 것으로 평가 절상된다. 다만 제기되는 문제는 이렇듯 자연과 정신이 동일함에도 불구하고 현상계에는 왜 이토록 다양한 차별상이 생겨나는가 하는 것이다. 확실히 쉘링의 자연 철학은 이 문제에 관한 분명한 대답을 할 수 없었다.

이 문제에 답하고자 하는 것이 헤겔 철학의 출발점이다. 헤겔

4) Schelling, F. W. J., Darstellung meines Systems der Philosophie(1801), in: Schelling. Ausgewählte Werke. Schriften von 1801-1804, Darmstadt 1988 참고.

은 저 쉘링의 명제를 "모든 소를 검게 보이게 하는 캄캄한 밤"[5] 이라고 비판한다. 즉 위에서 지적했듯이, 쉘링의 동일성 명제는 현실계의 차별상이 생겨나는 논리적 근거를 설명하지 못한다는 것이다. 이를 효율적으로 설명할 수 있는 장치가 곧 그의 변증법이다. 헤겔의 변증법은 다른 말로 관계의 논리라 할 수 있으며, 세계의 본질을 고정된 정체성이 아닌 움직이는 양상에 있어서 파악하고자 한다. 즉 헤겔은 사물의 본질을 그 자체에서가 아닌 타자와의 관계 가운데서 찾고자 했던 것이다. 자체와 타자와의 관계란 곧 자체에서 타자로, 타자에서 자체에로의 운동인 것이다. 헤겔은 세계의 본질이 이러한 의미에서의 운동("노동")이며 고정된 실체를 허용하지 않는다고 보는 점에서 헤라클레이토스의 "만물은 흐른다"(panta rhei)는 명제와 맥을 같이한다. 헤겔이 헤라클레이토스를 진정한 의미에서 변증법을 정립한 사변 철학자라 극찬한 것은 바로 이러한 이유에서이다. 그는 헤라클레이토스의 명제 중에서 그의 논리의 학에 수용하지 않은 것이라곤 아무 것도 없노라고 고백하고 있을 정도이다.(W18, 319-320 참고) 이 점에서 본다면 헤겔은 이미 근세의 실체 형이상학을 넘어서서 화이트헤드가 말하는 유기체 철학으로 나아갔다고 말할 수 있을 것이다. 이 점에서 헤라클레이토스가 당대의 파르메니데스의 부동의 존재 개념에 등을 돌리고 생성을 근본 사상으로 정립한 것은 이러한 유기체 철학의 선구라 할 수 있을 것이다.[6] 헤라클레이토스

---

5) W3, Vorrede 22. 게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔 저, 임석진 역, 『정신현상학』, 왜관 1980, 71. 헤겔은 쉘링의 동일 철학적 입장을 "형식주의"(Formalismus)라 규정한다.

6) 헤겔은 변증법을 1) 외재적 변증법 2) 내재적 변증법 3) 객체적 변증법으로 분류하면서 제논과 파르메니데스의 변증법을 주체 내부에서의 운동을 말하는 데 지나지 않는 외재적 변증법이라 주장하는 반면 헤라클레이토스의 변증법을 주객을 떠나 원리 자체를 변증법으로 보는 객체적 변증법이라 규정한다. 헤겔은 헤라클레이토스가 매우 심오하다는 의미에서 "어두운" 철학자이며, 이것이 불분명하다는 뜻을 가질 경우

의 생성 사상은 이미 고대에 세계 전체를 움직이는 양상에서 파악하고자 했던 아리스토텔레스의 실체·질료 목적론으로 이어지며 근세에 이르러 특히 헤겔의 변증법적 형이상학에 이르러 극에 달한다. 헤겔의 변증법적 형이상학은 전통적 의미의 존재론과 인식론을 관통하고 있다. 사람들은 헤겔의 『정신현상학(1807)』을 그의 인식론으로 본다.

정신현상학은 "의식의 경험의 학"이라는 부제를 달고 있다. "의식의 경험"이란 인식 주체인 의식(대상 의식)이 세계(대상)를 대상으로 삼아 결국은 자기 경험을 쌓아 가는 과정을 말한다. 왜 헤겔은 대상에 대한 경험은 결국 자기 경험이라고 생각하는가? 헤겔은 의식이 대상 가운데서 점차 자기와 소원한 낯섦을 극복하여 대상 세계가 자기와 다르지 않음을 경험하게 된다고 본다. 말하자면 대상 가운데에 자기와 다르지 않은 정신적 존재가 있음을 깨닫게 된다는 것이다. 즉 정신현상학의 종착역인 "절대지"(das absolute Wissen)의 단계에서 의식과 대상의 차이와 대립을 극복하여 그 절대적 동일성을 자각하게 된다. 그러므로 처음부터 의식과 대상은 사실상 다르지 않았으며, 단지 그것을 인식치 못하고 있었음을 알아차리게 되는 것이 이 단계의 의식이 도달한 경험 내용이다.

의식과 대상의 절대적 동일성을 자각한 단계의 의식은 일상적 의식의 단계가 아니다.[7] 그것은 소박한 일상적 의식을 벗어나 철학적으로 고양된, 자기의식의 경험을 간직한 신적 의식의 단계라

에는 다만 오성에 대해서만 그러하다고 주장한다. W18, 319-323쪽 비교.

7) 의식과 대상의 절대적 동일성은 앞에서 말했듯이 셸링의 입장이다. 그러나 헤겔에 있어서 지금의 동일성은 셸링에서와 같은 출발점에서 이미 주어지는 단적인 동일성이 아니라 결과로서 주어지는, 검증된 경험적 동일성이다. 그것은 의식의 자기 경험의 성과로서 주어지는 동일성이다.

고도 할 수 있다. 의식은 더 이상 대상과 자신의 차이에 관심을 빼앗긴 나머지 대상 속에서 자신을 상실하는 저 근세의 자연과학적 의식이나 회의주의의 의식이 아니다. 의식의 자기소외와 이에 의한 대상 소외의 문제를 벗어난 고차원적 지평이 『논리의 학』(1812)에서 전개된다.

논리의 학은 존재론, 본질론, 개념론으로 전개된다. 존재론은 존재—무—생성의 변증법에서 출발한다. 이 단계에서는 이미 정신현상학적 개별 의식은 배후로 사라져 버린다. 그렇다고 의식이 아주 없어진 것은 아니다. 그것은 단지 '존재 자체의 생성'에 가리어 마치 없어져 버린 듯한 외관을 연출할 뿐이다. 그리하여 사람들은 이를 헤겔의 존재론, 더 자세히는 범주론이라 부른다. 그러나 전통적 의미의 존재론이나 범주론과는 판이하게 다르다. 보통의 존재론이나 범주론이 존재 범주의 체계적 나열에 그친다면 헤겔의 존재론이나 범주론은 이와는 달리 '존재 자체의 생성', 혹은 '존재 자체의 자기 경험'이라는 색다른 의미를 가진다. 이를 헤겔은 "존재 자체의 운동"(W5, 80; 논리의 학, 72)이라 부른다. 이는 곧 "범주라고 하는 통속적인 배열이나 그 의미와는 다른 것임"(동상)을 뜻한다. 여기서 헤겔이 범주의 통속적인 배열이라 부른 것은 문법의 품사에서 비롯된 아리스토텔레스의 열 가지 범주 체계나 칸트의 인식론에서의 인식 범주, 즉 양, 질, 관계, 양상에 대한 서술을 뜻한다. 헤겔은 이 범주 체계가 단순히 인식론적인 데 그치는 것은 물론 사실 자체에 근거한 체계적 전개 양식을 결하고 있음을 비판하고 있다.

우리는 헤겔의 이 '존재 자체의 자기 경험'이라는 개념에서 출발하고자 한다. 이 개념은 화이트헤드의 합생(경험, 파악)이론과 가장 유사하기도 하다. 이 단계에서는 존재를 경험하는 의식이

따로 있는 것이 아니다(관찰자의 원리). 존재는 자신이 무에 지나지 않음을 경험하고 또 무는 존재에 지나지 않는다는 다른 경험, 즉 존재와 무가 통일되는 생성을 경험한다. 존재는 스스로가 생성임을 자각하게 된다는 것이 존재의 자기 경험 내용이다. 여기서 의식과 대상, 인식과 존재가 합일된다는 해석이 가능해진다. 헤겔 자신의 말을 들어 보자.

1. "존재는 우선 타자에 대립되는 것으로 규정된다.
그 다음으로 둘째로는 그것이 자기 자신의 내부에서 규정된다.
그러나 다시 세 번째로 존재는 규정을 받는 상태를 벗어나서 자체 내로 복귀하면서 이상과 같이 잠정적으로 구분을 내리는 일을 탈피하는 바 결국 존재는 그 속에서 곧 시원이 되는 무규정성과 직접성의 상태에 놓이게 된다."(WS, 79)

헤겔은 논리가

2. "I. 존재론
II. 본질론
III. 개념, 이념론"

으로 전개됨을 말하면서 이를 다시 "사상(思想, Gedanke)에 관한 이론"으로서

3. "I. 그 직접성에 있어서—개념 자체에 있어서
II. 그 반성과 중재에 있어서—개념의 즉자 그리고 가상에 있어서
III. 그 자기 자신에로 귀환함에 있어서 그리고 그 전개된 자

기 자신에 존재함에 있어서—즉자대자적 개념에 있어서의 사상에 관한 이론에 있어서"(W8, 179; §83)

로 전개된다고 본다.

여기서 눈에 띄는 것은 헤겔이 논리를 "존재 자체의 운동"(1.)이면서 동시에 "사상" 혹은 "개념"(3.)에 관한 이론이라 이해한다는 사실이다. 헤겔에 있어서 존재와 사상, 개념은 다른 것이 아니다. 이 양자는 언제나 동시에 서로 밀접한 관계를 가지고 있다. 아니 동일한 사태의 양 측면이라고도 할 수 있다. 존재든 사상이든 그 전개 방식은 결국 즉자(卽自, an sich)—대자(對自, für sich)—즉자대자(卽自對自, an und für sich)라고 요약될 수 있다. 헤겔 철학에 있어서의 방법이라고 알려져 있는 변증법도

a. "추상적 혹은 오성적 측면"
b. "변증법적 혹은 부정적·이성적 측면"
c. "사변적 혹은 긍정적·이성적 측면"(W8, §79)

이라는 세 단계로 전개된다. 이는 "존재 자체의 운동"의 전개 양상인 즉자—대자—즉자대자의 전개 과정에 상응하는 것이다.

즉자(an sich)란 무엇인가? 우선 1.에서 보면, 첫째로 "존재는 우선 타자에 대립되는 것으로 규정된다." 존재가 타자에 대립된다는 것은 이 단계에서 모든 존재하는 것들은 서로 타자로 머문다는 뜻이다. 서로 타자가 되기 때문에 자기 자신도 타자가 되는, 아직 자기반성이 일어나지 않은 단계이다. 이는 변증법적 발전의 전개에 있어서는 "추상적 혹은 오성적 측면"에 상응한다. 논리의 학에서 첫 단계인 "순수 존재"가 이에 대응하며, 순수 존재란 그 내용상 아무 것도 밝혀지지 않은, 그래서 내용상으로 볼 때 "무"

라고 할 수 있는 것이다. 그러므로 헤겔은 "순수 존재와 순수 무는 동일한 것이다"(W5, 83) 라고 말한다. 그렇다고 순수 존재와 순수 무가 수학적 의미에서 동일한 것은 아니다. 양자 사이에는 엄연한 차이가 있는 것이며, 이 차이의 전개 과정을 "생성"(Werden)이라고 한다. 그러나 생성도 무한히 계속되는 것이 아니고 일정한 형태로 굳어지는 단계가 온다. 이것을 정재(定在, Dasein)라 한다. 그러므로 순수 존재, 순수 무·생성정재는 최초의 무반성적, 직접적 존재가 반성된, 중재된 존재로의 생성 단계를 잘 보여준다. 이는 헤겔에 있어서 존재 생성의 가장 기본적인 모델이라 보아야 할 것이다. 화이트헤드에 있어서는 합생의 위상에서 최초의 자료가 주어지는 관계, 즉 1단계인 물리적 파악의 단계에 상응한다.

1.에서 둘째로 존재가 "자기 자신의 내부에서 규정된다"고 한 것은 존재의 직접성을 벗어나서 자기 자신에 대한 반성과 중재(中裁, Vermittlung)가 일어남을 뜻한다. 변증법의 단계에서는 "변증법적 혹은 부정적·이성적 측면"이 이에 대응한다. 이 때의 변증법이란 좁은 의미의 변증법으로서 사물의 대립적 측면을 뜻하며 이것이 곧 "부정적·이성적 측면"이 뜻하는 바이다. 이는 화이트헤드의 합생(concrescence)의 단계(위상)에서 제 2단계인 개념적 파악에 해당한다고 볼 수 있다. 물론 합생의 과정을 어디로부터 잡을 것인가 하는 문제가 제기되기는 하지만, 만일 이 문제를 간단히 물리적 파악—개념적 파악—통합적 파악으로 단순화 한다면, 분명 헤겔의 변증법에서의 제 2단계인 부정적·이성적 측면은 화이트헤드의 합생에서의 개념적 파악, 정신적 파악의 단계에 해당된다고 할 수 있다. 이는 곧 변증법 혹은 부정적 이성적 단계에서 참된 주체성이 형성됨을 뜻한다. 물론 제 1단계인 추상적 혹

은 오성적 단계에서도 주체성이 부재하다는 것은 아니다. 이 단계에서도 미약하나마 주체성이 형성된다고 말하지 않을 수 없다. 만일 이 단계를 학문의 영역에서 말한다면 근세적인 자연과학적 의식이 이에 해당될 것이다. 그러나 이 단계의 주체성은 아직 참된 의미에서 자기 자신을 정립하지 못한 상태이다. 아니 더 적극적으로 말한다면, 오성적 의식은 자기 자신을 망각하고 나아가 상실하여 의식의 자기 소외 현상이 지배적인 상태라고 할 수 있다. 의식은 온통 자기 외부의 세계에 정신을 빼앗기고 자기 자신까지도 그러한 외부 세계를 인식하는 척도를 통해서 인식하고자 하는 오류를 범하게 된다. 이것은 곧 범주 착오의 오류를 범하는 행위이다. 그러므로 이러한 인식 상태는 즉자(卽自)라고 말하게 되는 것이다. 반면 제 2단계는 이러한 즉자에 대한 본격적 반성이 일어난다는 점에서 대자(對自)라고 한다.

1.에서 셋째는 "무규정성과 직접성"이라 규정된다. 이는 곧 즉자대자(卽自對自)에 해당한다. 그러나 여기서 말하는 직접성이란 첫째의 무반성적 의미의 직접성이 아니다. 첫째와 둘째에서 직접성과 반성(중재)이 대립한다면, 셋째에서는 이 대립을 지양(止揚, Aufheben)하여 통일하는 단계이다. 화이트헤드의 합생 단계에서는 통합적 위상이 이에 상응한다. 여기서는 생성의 1주기가 완성된다고 할 수 있다. 그리하여 최초의 단계에 나타났다가 제 2단계에서 중재성으로 변화되었던 직접성이 다시 회복된다. 동시에 이 직접성은 최초의 직접성과는 구별되는 "고양된"(aufgehoben) 직접성이다. 그리하여 생성은 순간적으로 어떤 고정된 존재로 정착하게 된다. 이것이 곧 논리의 학의 첫 단계에서의 정재(定在, Dasein)이다. 논리의 학 전체에서 보면 위의 삼 단계에는 각각 존재, 본질, 개념(이념)이 대응한다.

다음으로 헤겔 철학에서 위의 1., 2., 3.을 통해서 나타난 존재와 사상(의식, 정신, 개념)의 동일성은 어떻게 이해해야 할 것인지를 알아보아야 할 것이다.

현대 물리학 가운데 관찰자가 대상을 관찰함으로서 대상 자체가 변화한다는 학설이 있다. 예컨대 미립자와 아원자의 크기를 측정하기 위해서 고성능 전자 현미경을 사용한다. 그런데 아원자의 알갱이는 강한 전자 현미경의 빛을 쐬면 현재의 좌표를 벗어나 밀리게 된다. 그러나 빛을 약하게 하면 알갱이의 위치를 관찰할 수 없게 된다. 그리하여 관찰 대상은 관찰 주체에 의해서 영향을 받을 수밖에 없게 된다.

헤겔에 있어서 존재와 사상의 동일성 문제는 바로 이러한 관찰자의 원리의 시각에서 이해할 수 있을 것이다. 헤겔은 이처럼 존재와 사상의 동일성 상태를 개념 혹은 이념(Idee)이라 부른다. 이념이란 "단적으로 자기 자신과 동일한 사유이며 동시에 스스로 대자적으로 존재하기 위해서 자기 자신을 자기 자신과 대립시키고 이 타자 안에서 오직 자기 자신으로 존재하는 활동"(W8, §18)으로 정의된다. 그러므로 헤겔에 있어서 모든 것은 근본적으로 자기와 이 자기에 대립되는 타자 그리고 이를 다시 자기화하는 활동이며 과정이다. 그리고 이 타자라는 것도 엄밀한 의미에서는 자기 안에서 자기와 대립하는 또 다른 자기일 뿐이다. 그런데 이러한 일은 오직 사유의 범주에서만 이해할 수 있는 일이다. 그러므로 모든 것은 이념인 동시에 사유라고 말하게 된다.

헤겔에 있어서 세계란 이러한 이념과 사유의 활동 과정 이외에 다른 것이 아니다. 그런데 이처럼 세계 전체를 상대로, 그러한 차원에서 사유 활동을 벌이고 또 그것을 자기 자신에 대립시킬 수 있는 최고의 존재, 일찍이 아리스토텔레스가 사유의 사유라 한

존재는 다름 아닌 신 혹은 절대자이다. 특히 독일 관념론의 입장에서는 이성(Vernunft), 절대자(Das Absolute)라는 용어를 사용한다. 특히 여기서 눈에 띄는 것은 절대자란 기독교적 인격신이 아니라 오히려 스피노자의 의미에서의 범신론적, 이신론적 의미의 신성(Gottheit)이라 할 수 있다는 사실이다.

헤겔에 있어서는 세계란 절대자 자체가 스스로를 부정하여 자신의 영역(논리의 학의 대상)을 벗어나 자연(자연 철학의 대상)이라는 외면성의 형태를 취하고, 이 외면성으로부터 다시금 자신의 본래 영역으로 돌아가는 과정(정신 철학의 대상)이다. 그러므로 세계란 절대자의 나타남 아닌 것이 없으며, 모든 것은 절대자가 드러나는(계시되는; W10, §384) 과정 중의 한 단계에 지나지 않는다. 헤겔은 이를 정신(Geist)이라고도 표현한다. "그러므로 정신은 대자적인 신적 본성과 인간적 본성의 즉자적인 통일이 산출되는 생동하는 과정이다."(W17, 205) 정신은 고정된 실체로 존재하는 것이 아니라 유동하는 과정으로 존재한다는 것이다. 그렇다면 자연이란 무엇인가? 헤겔에 있어서 자연이란 낭만주의적 의미의 자연, 정신을 포함한 자연, 아니 그 자체가 정신인 자연임에 틀림이 없다. 그러나 자연은 자립적이지 못하다. "자연은 대자적으로 신과 관계를 맺는 것이 아니라 오직 인간과 관계를 맺을 뿐이다. 왜냐하면 자연이란 앎의 능력이 없기 때문이다. 신은 정신이다. 자연은 정신에 관하여 알지 못한다."(W17, 248)[8]

자연과 정신은 이러한 질적인 차이에도 불구하고 모두 다 절대자 내지 이성의 다른 측면이다. 즉 절대자는 자연과 정신이라는

8) 그래서 헤겔은 자연 철학의 서론에서 인간과 자연의 관계를 말한다. 그것은 실천적 관계, 이론적 관계로 대별된다. 여기서 헤겔은 자연에 대한 인간의 일방적 관계를 사실 그대로, 현상적으로 인식하고 이에 대한 자신의 사변적 자연 철학의 입장을 밝힌다. W9, §§245-246 참고.

상이한 측면을 가지며, 자기 자신을 대자적으로 인식하기 위하여 자신을 부정하여 스스로 타자를 설정하고 이를 다시금 부정하여 자기 자신으로 귀환한다. 이러한 절대자의 운동 과정은 곧 자기 인식의 활동 과정이다. 그러나 여기서 유의해야 할 사항은 이러한 절대자의 과정이 시간적인 추이는 아니라는 사실이다. 그러므로 자연에서 정신에로의 이행을 헤겔은 진화론으로 인식하지 않는다. 즉 자연이 정신으로 된다는 주장은 인정하지 않는다. 헤겔은 자연이 정신으로 발전한다는 주장 대신에 동일한 과정을 "반복한다"고 본다. 그러므로 자연의 영역에 시간이 존재할지는 몰라도 시간성이 존재할 리 없고, 인과적 필연성이 존재할지는 몰라도 목적적 자유는 없다고 생각한다. 절대자는 자연성과 정신성, 존재와 개념, 즉자와 대자라는 대립적 측면을 가지며, 자연성은 단순히 동일한 과정을 반복하는 필연성(기계성)이 지배하는 반면, 정신성은 비약적 상승과 하강이 교차하는 자유(유기성)의 영역이다. 화이트헤드에 있어서 현실적 존재의 물리극과 정신극(개념극)의 관계를 연상케 하는 대목이다. 물리극은 단순히 과거의 자료를 받아들여 반복하는 수동성의 함수인 반면, 개념극은 새로움을 낳는 능동성의 함수이다. 필연과 자유가 이에 상응하는 것은 헤겔에 있어서와 마찬가지이다.

헤겔에 있어서 존재 전체는 곧 절대자의 활동 과정이며 이를 구체화하여 나타낸 것이 곧 개념이다. 일반적으로 말해서 개념이란 사유에 의하여 생성된 것이다. 헤겔에 있어서도 개념이란 사유의 소관사임에 틀림이 없다. 단, 이 때의 개념이나 사유는 인간적 의식을 주체로 하는 사유나 개념이 아니라 보다 확장된 지평에까지 적용되는 광범한 범주이다. 그러므로 앞의 3.에서 논리의 학은 "사상(사상=사유)에 관한 이론"으로 규정되며 개념의 운동

과정으로 그려지고 있다. '개념'(Begriff)이란 '개념(적으로) 파악하다'(begreifen)라는 동사가 명사로 굳어진 상태이다. 개념 파악의 주체는 사유이다. 그러나 이 사유란 좁은 의미의 인간적 사유만이 아니라 이를 넘어선 모든 것, 즉 절대자의 사유 활동까지를 뜻한다. 그렇다면 절대자의 사유 활동으로서의 개념 파악이란 무엇인가? 원래 개념 파악이란 무엇을 '손으로 움켜쥐다'라는 뜻이 숨어 있다. 무엇을 손으로 움켜쥐는 것은 대상을 내 것으로 만들거나 아니면 적어도 대상 가운데 포함되어 있는 비밀의 전모를 알아내기 위한 활동으로 규정할 수 있다. 그러므로 개념 파악이란 주체와 대상의 관계를 뜻하며, 단 이 때의 관계는 주체 쪽에서 객체 쪽으로의 관계이다. 물론 객체 쪽에서 보면 주체 쪽이 도리어 객체로 화하게 될 것이다.[9] 주체의 객체에 대한 개념 파악은 객체를 주체화하는 활동이다. 그러므로 주체의 개념 파악 활동은 객체를 주체화, 자기화하는 과정이다.[10] 현실 세계의 총체인 이 세계는 이러한 개념 파악의 과정이다. 이 관계는 화이트헤드에 있어서는 현실적 존재의 합생 과정에 있어서의 파악에 해당한다. 여기서도 파악은 파악의 주체에 주어지는 객체적 자료를 자기화, 사유화하는 과정이다.

---

9) 이점에서 헤겔은 자신의 관념론을 절대적 관념론이라 하였다.

10) 이러한 사유의 활동을 규제하는 여과 장치가 변증법에서의 지양 개념이다. 변증법은 관계의 논리로 규정되며, 전 단계와 다음 단계를 이어주는 역할을 하는 것이 바로 이 지양(止揚, Aufheben)이다. 지양이란 쉽게 요약하면 앞 단계의 구성 요소 중에서 핵심적인 것을 보존하고 그렇지 못한 것을 탈락시켜 버리는 지속적인 작용이다. 그러므로 변증법적 과정에 있어서 전 단계의 핵심적인 요소는 계속해서 다음 단계에 수렴되고 보존된다. 그리고 그 단계에서 활동하던 요인들은 다음 단계에서 아주 사라져 버리는 것은 아니지만 주체적 작용을 멈추고 다음 단계의 주체적 작용의 자료, 대상으로 된다. 그러므로 헤겔에 있어서 모든 것의 운동 과정이란 이러한 지양의 과정이다. 지양이란 "부정하면서 동시에 보존하는 것"(W5, 94)으로 규정된다.

2. 화이트헤드의 생성(과정, 합생)적 인식론

화이트헤드는 수학과 자연 과학에 정통한 입장에서 이들 과학에 대한 지대한 관심으로부터 출발한다. 물론 그는 현대의 양자물리학과 상대성 이론, 진화론 등에 적지 않은 공감대를 가지고 있지만 데모크리토스나 뉴턴이 말하는 원자의 개념은 거부한다. 왜냐하면 이 개념에서 자연의 최소 단위로서의 원자 알갱이는 서로 고립되어 있음을 전제로 하기 때문이다.

화이트헤드는 자연의 최소 단위 존재를 현실적 존재(actual entity) 혹은 사건(event)[11]이라 하였다. 현실적 존재 혹은 사건이란 자연의 생명 속에 있고, 따라서 서로 고립되어 있지 않으며 자연적 생명의 전체 영역과 밀접한 관계를 맺고 있다. 단, 여기서 생명이라 함은 생물학적 의미의 좁은 생명이 아니라 자연 전체의 영역에 있는 에네르기적 활동성을 염두에 둔 포괄적 개념이다.

데모크리토스·뉴턴의 저 원자론적 물질주의는 원자와 원자는 서로 독립되어 단지 기계적 관계만을 맺고 있다고 보는 기계론적 세계관을 보여주는 반면, 화이트헤드의 현실적 존재의 개념은 이 원자들이 서로 밀접하게 연관되어 있다고 보는 유기체적 세계관을 표방한다. 아니, 정확히 말해서 화이트헤드에 있어서는 이러한 데모크리토스적 의미에서의 원자란 아예 존재하지 않는다. 그러

11) 논자는 개인적으로 '현실적 존재' 보다는 '사건'이라는 용어를 더 선호한다. 그러나 화이트헤드의 철학 발전에서 초기에는 사건이라는 용어가 많이 사용된 반면 후기로 오면서 '현실적 존재', '현실적 계기'라는 용어가 거의 정착된 것으로 보인다. 또한 현실적 존재는 넓은 의미와 좁은 의미가 다른데, 넓은 의미는 신과 현실적 계기(actual occasion)를 망라하는 반면, 좁은 의미는 신을 지칭한다. 이에 반해서 사건은 일종의 연속량을 가지는 개념이다. 그러나 『과정과 사실』에서는 두 개념이 모두 사용되고 있다. 알프레드 노쓰 화이트헤드 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 부록: 화이트헤드의 용어 해설 623-624 비교.

므로 화이트헤드의 유기체적 세계관에서는 신이든 먼지 알갱이든 간에 동일한 현실적 존재가 최소 단위를 이루고 있다. 말하자면 모든 존재하는 것들의 공통적 존재 구조는 현실적 존재라는 동일한 구조를 갖는다는 것이다. 현실적 존재에서 존재란 다른 아닌 생성의 의미를 가지는 것이다. 이것이 곧 "과정의 원리"이다.(PR 23) 현실적 존재는 원자가 아니므로 물질성을 벗어난, 일종의 형이상학적 점으로 존재하는 라이프니쯔의 단자(Monade)와 유사하다.

현실적 존재는 물질적인 것이 아니므로 정적으로 규명될 수 없는 동적이고 사적인 경험이다. 사건으로서의 경험은 그저 존재하는 것이 아니라 발생하는 것이며, 발생이란 역동적인 변화를 뜻한다. 이 변화는 사건들 상호간의 간섭과 영향에 의해서 일어난다. 발생하는 사건 내지 현실적 존재의 총체, 즉 세계는 바로 이러한 사건과 사건들의 상호 작용으로 나타난 사건들의 결합으로 이루어진다. 그런데 사건이 곧 경험이라면 경험에는 반드시 경험의 주체와 객체가 있어야 할 것이다. 영국 경험론의 좁은 견지에서 보더라도 경험에는 분명 경험의 주체와 객체가 있으며, 경험의 주체가 객체를 인식함으로써 경험의 내용이 형성된다.

그런데 근세의 인식론에서 보통 인식의 주체와 객체 관계에서 주체는 고정적 인자이고 객체는 가변적 인자로 여겨져 왔다. 즉 경험의 주체는 불변이고 그 대상은 가변적이라는 것이다. 그러기에 주체는 선천적인 것(das Apriorisches), 객체는 후천적인 것(das Aposteriorisches)으로 보았다. 물론 영국 경험론의 종착역인 흄에 이르러서는 경험의 객체만이 아니라 주체까지도 관념의 다발(bundle of idea)로 해소시키기는 하지만 이 입장은 근세 전체를 통해서 유지되지는 못했다. 즉 경험의 주체는 어떤 실체적인 것의 위치를 점하는 것이다. 반면에 화이트헤드의 경험 개념에서

는 주체와 객체가 모두 지속적인 변화의 과정에 놓이게 된다. 이는 헤라클레이토스가 "만물은 흐른다"(panta rhei)는 생성적 세계관에 입각하여 사람은 같은 강에 두 번 들어갈 수 없다고 설파한 내용을 연상시킨다. 다음 순간 강은 변해 있어 이미 다른 강이며 동시에 사람 역시도 동일한 그 사람이 아니라는 것이다. 주체와 객체, 사람과 강은 모두 변화하는 존재인 것이다. 이러한 세계관에서 실체란 존재하지 않는다. 그러기에 만물은 흐른다고 하는 것이다.

세계 전체가 현실적 존재, "경험의 방울"[12]들로 이루어져 있다면 우주 전체는 그야말로 지속적인 변화를 통해서 자기동일성을 유지하는 유기체일 것이다. 그러므로 화이트헤드는 우주란 새로움에로의 창조적 전진이라 말한다.

데모크리토스는 그의 원자론적 세계관으로 감각, 느낌, 사유, 목적, 삶, 사랑 등등의 인간학적 범주들이 어떻게 가능한지를 설명해 내지 못했으며, 근세의 데카르트 역시도 사유와 연장이라는 두 실체의 상호 작용을 통해서 비근한 인간학적 현상을 설명하는데 실패했다. 그런가 하면 라이프니츠는 창 없는 단자의 시스템으로 이들이 설명하지 못한 많은 것들을 설명할 수 있었으나 달리 보면 단자 역시도 다른 단자와의 관계에 있어서는 서로 단절되어 있다는 한계점을 가지고 있었다. 물론 라이프니츠가 단자들 간의 관계 문제를 생각하지 못했다고 볼 수는 없다. 그러나 그는 단자들 간의 관계를 순수하게 외적인 것으로 만들어 버렸다. 왜냐하면 단자들은 창이 없기 때문에 서로 직접적이고 자율적인 관

12) 경험을 물방울에 비유한 것을 직관적으로 생각하면 안 된다. 일반적으로 물방울들은 서로 한 방울씩 떨어져 존재하는 것이 사실이지만, 여기서 굳이 이를 직관적으로 표상한다면 물방울들이 서로 불가분리적으로 연속적으로 흐르는 상태라고 할 수 있을 것이다.

계를 맺을 수 없으며, 단지 예정 조화되어 있다는 결론을 내렸다. 그는 즉 단자들의 조화를 신의 섭리 문제로 돌려 버리고 말았던 것이다. 단자가 어떤 변화를 일으킨다고 하더라도 이는 근본적으로 주체적인 새로운 창조적 과정이 아니라 신에 의해 미리 예정된, 아니 극단적으로 말하면 미리 결정된 변화 과정이 있을 뿐이다. 말하자면 신은 이 세계를 무로부터 창조하기 이전에 이미 가능한 여러 가지의 세계들을 알고 있었는데, 이 가운데서 최선의 세계와 이를 구성하는 각 단자들을 선택하여 실현했다는 것이다. 그러므로 신이 창조한 단자들은 미리 서로 조화를 이루도록 예정되어 있는 것이다. 단자에 있어서 새로움의 문제는 이렇듯 신의 예정조화 개념에 의해서 변명된다. 단자에 있어서의 새로움은 그때그때마다의 새로움일 수는 있겠지만 전체 과정으로 볼 때는 이미 기존하는 섭리의 소관사일 뿐 진정한 새로움은 아닌 것이다.

이에 반해 화이트헤드의 현실적 존재는 다른 현실적 존재들과 철저한 관계를 맺고 있는 역동적 변화의 과정, 생성의 과정으로 존재한다. 그러므로 현실적 존재는 다른 현실적 존재의 영향을 자신의 내부로 받아들이며(합생, 파악) 이로 말미암아 스스로 새로운 현실적 존재로 화함으로써 일단 생성을 멈추어 그 독특성이 더 이상 생성되지 않는다. 그렇다고 그 현실적 존재가 아주 소멸하는 것은 아니다. 그 현실적 존재의 독특성은 사라지지만 이 독특성(새로움, 창조성)은 다음 단계의 현실적 존재 안으로 전이되어 새로운 독특성의 자료로("객체화") 된다. 즉 과거의 현실적 존재가 가지는 특성은 현재의 현실적 존재 가운데 받아들여져(의식에 있어서 기억의 형태로 남듯이) 자료로 남아 계속 독자적 역할을 한다. 또한 현재의 현실적 존재의 특성 역시도 미래의 현실적 존재의 특성을 위한 자료로 된다. 현재의 현실적 존재는 과거의

현실적 존재를 자료로 삼아 형성되고 동시에 미래의 현실적 존재에 의해서 자료로 된다. 이처럼 현실적 존재가 타자를 자료로 삼으며 또한 타자에 의해서 자료로 화하는 과정이 곧 현실 세계의 생성 과정이다.[13] 이 문제는 화이트헤드에 있어서 합생과 이행의 과정으로 나타난다. 여기서는 미시적 과정과 거시적 과정이 구분되어야 할 것이다. 이 양자를 아울러 생각한다면 현실 세계는 합생과 이행의 이중주 과정으로 이해될 수 있을 것이다.

그러나 우리가 실제로 경험하는 현실적 존재는 개개의 현실적 존재가 아니라 그 결합체(Nexus) 내지 공동체(Society)이다. 이 조직체 안에서 현실적 존재들은 파악(Prehension) 활동에 의해 서로 결합된다. 그러므로 화이트헤드 유기체 철학의 세계관에서 가장 기본적인 세 요소는 현실적 존재와 이들이 서로 관계하는 방식인 파악 그리고 그 파악의 결과 가능해지는 결합체이다. 화이트헤드가 말하는 사실(Reality, 데카르트의 res vera, 진실한 존재라는 뜻)이란 현실적 존재들이 계속적으로 생성, 변화하는 과정(Process) 이외에 다른 것이 아니다.[14] 그러므로 자연의 근본적인 특성은 창

---

13) 여기서 잠시 헤겔에 있어서 시간의 문제를 짚어 보자. 헤겔에 있어서는 시간이 적어도 두 차원에서 인식된다. 논리적 차원과 사실적 차원이 그것이다. 논리적 차원에서의 시간은 사실적 시간의 토대가 되는 시간성이 문제로 된다. 논리의 학에서의 시간은 그러므로 개념(이념)적 논의의 추상성의 배후에 숨어 잘 드러나지 않는다. 그것은 시간이 아니라 시간성이며 신적 차원, 논리적 공간에서의 시간이다. 반면 사실적 차원에서의 시간은 다시 자연적 시간과 정신적 시간으로 나누어 논의된다. 그러나 자연적 시간이라 하더라도 공간과는 달리 상당히 정신적인 과정으로 인식된다. 헤겔에 있어서 시간은 근본적으로 역사성과 마찬가지로 정신적 과정이다. 논리적 차원에서의 시간 규정은 다분히 방법론적 규제를 받은 것이다.

14) 화이트헤드의 주저인 『과정과 사실(Process and Reality)』의 타이틀은 1893년 간행된 영국 신헤겔주의자인 브레들리(F. H. Bradley)의 저서인 『현상과 사실(Appearance and Reality)』을 염두에 둔 표현이며 동시에 양자간의 차이점을 나타내고 있다고 한다. 브레들리가 사실을 가변적 현상의 배후에 있는 일자 내지 불변자로 파악함으로써 현상과 사실을 분리시키는 반면, 화이트헤드는 현실의 과정적 성격을 다음과 같이 드러낸다. "그래서 자연은 일종의 진화 과정이다. 사실은 과정이다."(SMW, 90/72) 이에

조성(Creativity)이다. 창조성이란 다(多)가 일(一)로 통합되는 궁극적인 원리이다. 우주의 전진은 창조적 전진이며 이 과정을 화이트헤드는 합생(合生, Concrescence)이라 한다.

합생이 과연 무엇인가 하는 것은 파악(파악, Prehension)이라는 개념과 매우 밀접한 연관을 갖는다. 어떻게 보면 현실적 존재는 전체 우주를 자신 안에 받아들이고 있거나 아니면 상호 관련을 맺는다. 이 관련의 활동이 곧 파악이다. 파악을 구성하는 세 요소는 파악의 주체와 객체(자료) 그리고 주체의 (파악) 형식이다. 주체적 형식은 예컨대 감정, 가치평가, 목적, 의식 등이다. 그런데 느낌이란 파악 형식의 하나이지만 경험의 가장 기본적인 특성이다. 그러면 화이트헤드는 왜 하필 이런 주체적 개념을 사용하는 것일까? 느낌이란 대단히 내적이고 사적이며 주체적이다. 주체는 객체적 자료를 자기 방식으로 전환할 필요가 생긴다. 그래야만 객체적 자료가 내면화, 주체화될 수 있기 때문이다.

느낌은 물리적 느낌과 개념(정신)적 느낌 모두 가능하다. 그러나 물리적 느낌과 개념적 느낌의 구별을 전통적 의미에서의 몸과 영혼, 물질과 정신의 대립이라는 시각으로 환원하는 것은 일종의 잘못 놓인 구체성의 오류에 불과하다. 화이트헤드에 있어서의 정

관해서는 Hauskeller, M., Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg 1994, 79를 비교하라. 신헤겔주의자인 브레들리는 현상적으로는 사물들이 서로 분리되어 있는 듯이 보이지만 사실적으로는 유기적으로 연관되어 있다고 주장한다. 물론 화이트헤드는 사물들이 유기적으로 연관되어 있다는 쪽에 중점을 두었다. 그리하여 현상과 사실은 다르지 않으며, 그것은 곧 과정이라고 이해한다. 그는 『과정과 사실』의 서문에서 "이 저작의 주요 부분 전체에 걸쳐 브레들리와 나는 예리하게 맞서고 있지만, 최종적 결말에 있어서는 결국 큰 차이가 없을 것으로 본다."고 말한다. 알프레드 노쓰 화이트헤드 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울 1997, 42쪽. 그런데 우리가 여기서 비교의 대상으로 삼는 헤겔에 있어서는 현상(과정)과 사실(본질)이 변증법적으로 결합되어 있다. 헤겔은 현상은 본질이 드러난 것이고, 본질은 현상으로 드러나지 않을 수 없다고 말한다.

신과 물질은 각각 현실적 존재들의 결합체일 뿐이다. 그러므로 양자에 있어서 구체적 사실이란 현실적 존재뿐이다. 즉 궁극적으로 보면 정신과 물질은 근본적으로 다른 것은 아니다. 최종적인 사실은 현실적 존재이다. 그런데 이러한 현실적 존재의 느낌을 통해서 현실 세계가 끊임없이 생성, 변화의 과정을 가능하도록 해주는 원동력은 무엇일까?

화이트헤드에 있어서의 그러한 원동력은 플라톤의 형상, 이데아와 유사한 속성을 가지고 있는 영원 대상(Eternal object)이다. 영원 대상은 그 자체 창조의 과정에 귀속되지 아니하면서 다만 모든 창조의 과정을 가능하게 할 뿐이다. 그것은 창조되는 것이 아니므로 언제나 그러하게 존재하는 영원성을 가진다. 말하자면 그것은 현실성이 아니라 가능성이며, 생성이 아니라 존재이다. 그러나 이 존재는 플라톤에 있어서처럼 자립적인 것이 아니라 현실적 존재에 의존적이다. 현실적 존재는 스스로 가능성인 영원 대상을 선택하여 자신의 생성 방식을 결정하며 이를 통해서 영원 대상은 현실적 존재에 개입, 침투하게 된다. 즉 영원 대상은 현실적 존재의 선택에 의해서 자신의 존재 방식을 각인시키게 된다. 영원 대상은 현실적 존재와 그 결합체 혹은 공동체를 내적으로 규정하고 한정짓는 역할을 한다.

그런데 영원 대상은 어떠한 힘에 의해서 현실적 존재에 개입하는 것일까? 영원 대상은 자체 동일성을 유지하는 가능성이며 창조적 변화의 이편에 머무르는 반면 현실적 존재는 그 자체로는 자체 동일성을 유지하지 못하고 또 창조적 변화의 과정의 한 가운데에 놓여 있다. 현실 존재의 창조성이란 다(多)를 일(一)로 통합시키는 무규정적 힘이며 결국 영원 대상과 창조성의 관계가 문제로 된다. 영원 대상과 창조성은 현실성이 아니라 가능성이며

다 같이 현실적 존재를 규정한다는 점에서 공통점을 가지지만 영원 대상은 무규정적인 힘으로서의 창조성을 한정하는 형식으로 작용한다.

영원 대상과 창조성이 결합하여 비로소 현실적 존재가 탄생되는데, 이 결합의 '어떻게'(How, 방식)를 결정하는 것을 화이트헤드는 신이라 부른다. 『형성 중의 종교』(1927)에서 신은 영원 대상, 창조성과 더불어 이른 바 "형성적 요소"로서 현실적 존재의 궁극적 규정자로 등장한다. 『과학과 근대 세계』(1925)에서 신은 한정의 원리이면서 구체화의 원리이다. 여기서나 저기서나 신은 현실 세계의 궁극적 원리로서 현실 세계의 이해를 위한 최종 설명 근거이다. 그러나 『과정과 사실』(1929)에 이르면 신은 현실 세계의 규정 원리이면서 동시에 현실 세계의 일원으로 편입된다.[15] 여기서 신은 역동적 모순을 내포하게 되어 화이트헤드 연구자들 사이에서 많은 논쟁거리를 제공하게 된다. 신은 세계 밖의 존재이면서 동시에 세계 안의 존재인 것이다. 신은 변화의 원리이면서 동시에 이 변화 자체에 귀속되는 존재인 것이다. 이름하여 신의 원초적 본성(변화, 창조성의 원리)과 결과적 본성(변화 자체)이라 한다. 스피노자의 능산적 자연과 소산적 자연을 연상케 하는 대목이다.

신의 원초적 본성은 가능성으로서의 영원 대상에 대한 무제약적 파악으로 나타난다. 그것은 시공의 제약을 벗어나 자유롭고 완전하며 현실성을 벗어나 영원성을 가진다. 이는 신이 가지는 영원 대상의 측면을 대변한다. 신의 결과적 본성은 현실계에 대한 파악으로 드러나며 신의 원초적 본성과 통합되어 가는 과정이다. 그러므로 결과적 본성은 불완전하고 무상하며 제약되어 있다.

15) 문창옥, 『화이트헤드 과정 철학의 이해』, 서울 1999, 85-86 비교.

이는 신이 가지는 현실 세계의 측면을 대변한다. 신은 자신의 원초적 본성으로 영원 대상과 만나고 결과적 본성을 통해서 현실 세계와 맞닥뜨린다. 이렇게 신은 영원 대상과 현실 사건에 대한 능동적 중재자가 된다.

신은 가능성으로서의 영원 대상을 개념적으로 파악함으로써 그것을 선택한다. 신은 영원 대상의 가능성을 실현될 수 있도록 해준다. 말하자면 신은 가능성의 가능성, 새로움의 새로움이다. 신이 원초적으로 설정하는 새로운 질서에 힘입어 현실계에 새로운 질서가 창조된다. 이 새로운 현실 세계는 다시금 신의 파악의 대상이 되며 그 결과적 본성으로 드러나고 이것이 신의 개념적 파악과 통합되면서 현실 세계는 지속적으로 창조된다. 여기서 영원 대상과 신 그리고 창조성이 상호 변증법적으로 관계하게 된다.

그러나 신은 영원 대상을 현실적 존재에 (강제적으로) 부여하지는 않는다. 신은 단지 현실적 존재의 주체적 활동을 위한 유혹(lure)으로 존재한다.[16] 가능성으로서의 영원 대상은 신에 의해서 현실적 존재에 유혹의 방식으로 주어진다. 강제가 아닌 설득적 유혹이 신의 창조적 활동의 특성이다. 현실적 존재가 이 설득적 유혹을 주체적으로 선택할 때, 그 결과는 질서와 조화의 창조, 즉 창조적 전진이 될 것이고, 그렇지 않을 때 불일치와 악, 혼란이 될 것이다. 그러므로 "신의 개입을 떠날 경우 세계에는 그 어떤 새로운 것도 있을 수 없고, 그 어떤 질서도 있을 수 없게 될 것"(PR 247)이다. 신이 시간적 세계(현실계)에 자신의 원초적 본성을 통해 개념적 새로움을 제공하는 반면, 시간적 세계는 신의 결과적 본성을 통해서 신에게 물리적인 새로움을 제공한다. "신

16) 화이트헤드 저, 오영환 역, 391 비교.

과 세계는 각각 상대방에 있어서의 새로움을 위한 도구이다."(PR 349) "신은 세계를 창조하지 않는다. 신은 세계를 구제한다. 아니 보다 정확히 말하면, 신은 진선미에 관한 자신의 비젼에 의해 세계를 이끌어가는 애정어린 세계의 시인이다."[17]

화이트헤드의 인식론에 있어서 주체와 객체는 고정되어 있는 것이 아니며, 무한히 생성, 변화하는 과정, 즉 창조의 과정에 귀속되어 있다. 근세적 실체 철학의 인식론은 여기에 설 자리가 없다. 또한 인식론의 전 과정을 궁극적으로 지배하고 있는 것이 신이지만 이 신은 전통적 신과는 다른 속성을 가진다.

Ⅳ. 인식과 존재의 일치를 지향하는 형이상학

위에서 간단히 헤겔과 화이트헤드의 인식론 구조를 간략하게 그려보았다. 양자의 인식론 구조는 유사하면서도 뉘앙스에 있어서의 많은 차이점을 가지고 있다. 그러나 근세의 독일 관념론이라는 시대적 제약과 이를 훨씬 벗어난 현대의 유기체 철학이라는 양자의 관계를 고려한다면 그 차이점은 얼핏 보기와는 달리 그리 크지 않다는 각도에서 조명되어야 하리라고 여겨진다. 이 차이점에 대해서 본 논문에서는 논외로 하고 양자의 공통점을 되도록 간략하게 헤아려 보자.

1. 양자는 공히 인식 현상을 인간의 일상적 의식 지평에 국한하지 않고 우주론적 지평으로 확장한다. 그러나 인간의 의식 지

17) 화이트헤드 저, 오영환 역, 596.

평에서 전개되는 인식 현상은 무시되는 것이 아니고 단지 그 범위를 확장함으로써 우주론적, 형이상학적, 존재론적 지평에서 새롭게 조명된다. 그러므로 인식론적인 범주들은 존재론적인 범주들의 문맥으로 옮겨진다.

철학은 체계로 완성되며, 이는 인식과 존재, 의식과 세계, 의식과 대상이 함께 짜여 들어간 공고한 유기적 통일성을 이룬다. 그러므로 그 형태는 관념론과 사실주의, 인식론과 존재론이 복잡하게 얽히는 양상을 띤다. 여기서 자칫 헤겔의 변증법 철학 내지 절대적 관념론과 화이트헤드의 유기체 철학 혹은 과정 철학이 이해하기 어렵다는 인상을 줄 수 있다. 그러나 이는 사태 자체의 속성으로 인한 것이지 서술상의 문제점으로 인한 것은 아니다.

인식과 존재는 균형과 조화를 이루고 있다. 용어상으로는 인식론적이고 인간론적 범주들이 단연 우세한 것으로 보이지만 실은 이러한 범주의 용어들은 인식론과 존재론을 동시에 아우를 수 있는 차원에서 엄선된 것이다. 이는 우리가 처음 출발할 때 전제했던 사실을 상기시킨다. 즉 헤겔과 화이트헤드의 인식론적 입장은 사실주의도 관념론도 아닌 진화적 인식론 내지 비판적 사실주의의 진영에 서게 된다는 것이다.

2. 인식론적 범주의 용어들은 존재론적, 우주론적 범주의 용어로 전이된다. 헤겔의 변증법 철학과 화이트헤드의 유기체 철학이 이해하기 어렵게 되는 이유는 주로 여기에서 기인한다. 헤겔과 화이트헤드만큼 언어 자체의 본성에 깊이 성찰하고 이를 철학함에 끌어들인 것은 그 유례를 찾아보기 어려울 정도이다.

헤겔은 철학의 최고 기관은 사유이며, 이 때의 사유란 인간의 일상적 사유가 아닌 개념적 사유, 철학적 사유, 나아가서 사유의

사유, 개념의 개념이라 했으며, 이러한 입장을 "절대적 관념론"이라 했다. 이러한 절대 관념론의 사유는 대상과 주체를 분리시키는 일상적, 오성적 사유가 아니라 대상 속으로 침투하여 대상과 하나가 된 사유 자체의 사유로서 절대자의 자기 인식과 다르지 않다. 이런 차원의 사유를 "사변"(Spekulation)이라 하며, 이러한 철학을 "사변 철학"이라 한다. 사변 철학이란 주객을 분리시키는 오성과 이를 부정적 의미에서 통일하는 부정적 이성을 아우르는 입장이며, 주체와 객체, 의식과 대상, 자연과 정신을 통일하는 입장이다.

화이트헤드에 있어서 철학은 우주와 보편적 관념에 대한 해석 체계를 제공할 의무가 있으며 이러한 철학을 "사변 철학"이라 한다. 그의 사변 철학은 형이상학과 우주론을 아우르는 것이지만 형이상학과 우주론에 관한 종합적인 완벽한 체계를 구성할 수 있다고 자부하지는 않는데, 그 이유는 인간 지성이 가지는 능력의 한계와 이를 표현하는 언어의 한계 때문이다. 이 언어의 한계에 관해서는 현대의 비트겐슈타인이 적나라하게 분석한 바 있다. 화이트헤드의 사변 철학은 단지 기존의 철학 체계를 비판적으로 검토하고 그 한계점을 발견하여 그 대안을 제시하는 일로 만족하고자 한다.

3. 헤겔에 있어서 존재와 인식의 지평에 떠오르는 용어는 "개념 파악"(Begreifen)이다. 개념 파악이란 '개념적으로 혹은 개념으로 파악하다'라는 뜻으로서 화이트헤드의 '파악'(Prehension)에 비견된다. 개념 파악은 3단계의 연속적 과정이다.

첫 단계는 타자를 타자로 파악한다. 타자의 존재 방식은 직접성(Unmittelbarkeit)이다. 이 단계에서 존재하는 타자는 개념으로

보면 개념 자체 즉 즉자적 개념이다. 아직 본연의 개념이라 할 수 없는 단계이다. 'Begreifen'에서 접두사 'be'를 제외하면 'greifen'은 손으로 무엇을 움켜쥔다, 파악한다는 의미이다. 그런데 이 단계에서 주어지는 것은 타자 자체이며 파악된 것은 타자의 존재이다. 그것은 고정된 것이며 화이트헤드의 파악 위상에서의 주어진 객체적 자료를 단순히 수용하는 호응적 위상 이상의 의미를 가지지 않는다. 여기서 합생 주체의 주체성은 자각되지 못하며, 주체의 느낌은 주어진 자료를 단순히 수용하는 순수한 물리적 느낌이다. 헤겔의 논리의 학의 차원에서 이 단계는 존재론에 해당한다. 주체에 주어지는 타자는 '존재'라는 의미를 가지며, 이 때의 존재는 즉자 존재이다. 즉자 존재는 자기 자신에 대한 자각에 이르지 못했다는 의미이며, 즉자 존재는 점차 대자 존재로 이행한다.

다음 단계에는 타자를 통해서 자기를 파악하여 참된 주체성이 형성된다. 주체성, 즉 자기(Selbst; 自己)의 존재 방식은 중재(Vermittlung)이다. 중재란 자기와 타자의 중재이면서 동시에 자기와 자기의 중재이다. 그러므로 자기와 자기라는 두 자기는 서로 구별되지 않는 무한성이다. 화이트헤드의 파악 위상에서 제 2 단계인 보완적 위상(개념적, 비교적 위상)은 단순히 주어진 타자가 아니라 자기 자신, 달리 말하면 자기화된, 객체화된 자료를 대상으로 삼는다. 이는 헤겔이 말하는 사물의 본질(Wesen)이다. 여기서 사물의 본질이란 플라톤의 형상과, 화이트헤드의 영원적 객체와 다르지 않다. 이는 화이트헤드의 파악에서 개념적, 정신적 파악의 대상이기도 하다. 그러나 영원적 객체와 마찬가지로 헤겔의 본질 역시도 플라톤의 형상(이데아)과 같은 독자적 영역이 아니라 어디까지나 현상적 존재와 연관을 맺고 존재한다. 자기와 관계하는 개념이란 곧 대자적 개념이며 개념의 자기 자신에 대한

반성(Reflexion)이다. 주어진 자료를 단순히 수용하는 것이 아니라 이를 주체적으로 수용하고 종합하며 때로는 거부하기도 하는 부정적, 개념적 파악과 마찬가지로 대자적 개념인 본질도 주어진 대상(자료)을 부정하여 자기 자신에 도달하는 반성으로 존재한다. 그러나 반성이란 그 실체가 없는 존재 방식을 가진다. 예컨대 반성은 종종 빛에 비유된다. 빛이 자기를 향하여 반사될 때, 빛의 존재는 멈추어 서 있는 것이 아니라 흐름 가운데 있는 존재 방식을 취한다. 그것은 손으로 잡을 수 있는 실체가 없다. 본질은 이처럼 생성으로, 반성으로, 중재로 존재한다. 그러나 본질의 개념 파악은 그림자를 잡는 것처럼 공허한 것이 아니라 사물의 영원한 본질을 파악하는 일이다.

그런데 본질의 개념 파악은 반성하는 주체로서의 자기와 반성되는 객체로서의 자기 사이의 구별되지 않는 구별이라는 동어반복의 상황에 도달한다. 헤겔은 이를 "악무한"(das schlechte Unendliche)이라 하여 그 한계점을 지적한다. 악무한이란 불완전한 반성, 중재이며 그 이유는 개념 파악의 대상이 실종되기 때문이다. 합생의 과정에 있어서의 개념적, 정신적 파악에 있어서도 파악의 주체와 객체가 완전 일치되지 않는다는 점에서 그 불완전성을 노정하게 된다. 이를 보완하는 보완적 위상에서도 물리적 파악과 개념적 파악(느낌)은 조화를 이루지만 아직 주체와 객체가 일치되는 자기 완결을 이루지 못한다.

이는 만족의 단계에서 이루어진다. 이 단계에서는 주어진 자료들을 자신의 최초 목적에 부합하도록 통일하여 이접적 다가 접속적 일로 완성된다. 헤겔에 있어서는 개념 자신이 자기 자신에 대한 파악을 종료하는 단계이다. 대자적 개념은 즉자대자적 개념으로 지양되어 최조의 직접성과 즉자성이 회복된다. 이는 최초의

직접성이 반성의 중재성에 의해서 부정되었던 것이 다시금 부정됨으로써 최초의 직접성이 다시 회복된 것이지만 동시에 이 직접성은 최초의 직접성이 지양된 것이므로 질적인 차이를 가진다. 어떻든 최초의 즉자적 개념은 대자적 개념을 거쳐 즉자대자적 개념에 이르러 자기완성을 위한 운동을 종료하게 된다. 그런데 이 즉자대자적 개념은 새로운 운동의 출발점이 된다는 점에서 직접성으로 굳어진 것이다. 화이트헤드의 합생 단계에서 보면 객체적 자료에 대한 물리적 파악이 그 한정자로서의 영원적 객체에 대한 개념적 파악을 거쳐 최초에 형성된 주체의 자기완성의 목표가 실현되는 만족의 단계에 이르러 일단락 지어지는 경우와 비견될 수 있다. 여기서 만족은 새로운 합생 과정을 위한 출발점이 되며, 이는 새로운 현실적 존재의 탄생을 뜻한다.

V. 결론

지금까지 헤겔의 변증법적 인식론과 화이트헤드의 과정 철학적 인식론의 얼개를 대략적으로 견주어 보면서 공통점을 더듬어 보았다. 그러나 이 논문은 인식론의 견지에서 시도된 하나의 시론에 불과한 관계로 보다 체계적인 비교를 완수하지 못한 것이 사실이다. 위에서 대략적으로 그 공통점을 살펴보았으나 그 이외에도 많은 유사점이 있을 것으로 추정된다.

인식론적인 관점에 한정한다 하더라도 인식론의 한계에 분명 존재론적이고 형이상학적인 문제가 시작되기 때문에 필경 인식론은 존재론과 형이상학 혹은 우주론과의 연관성을 가지는 것임에 틀림없다 하겠다. 물론 반대의 관계 역시도 성립한다. 즉, 존재론

이나 형이상학 역시도 결국은 인식의 절차를 거치지 않으면 성립될 수 없는 성질의 것이다. 존재론이나 형이상학이 반드시 인식론의 성과라고 할 수는 없겠지만 인식의 성과임에는 틀림이 없으며, 따라서 간접적으로 인식론과 필연적 연관을 맺는 것이다.

헤겔과 화이트헤드의 철학 체계에서 인식의 문제는 이처럼 존재론과 형이상학, 우주론의 문제와 밀접한 관계를 맺고 있다. 두 진영의 철학은 고정된 실체를 거부하는 입장이기 때문에 관계와 흐름, 과정과 운동을 중시한다.

양자의 철학은 모두 스스로를 사변 철학으로 이해하는데, 이는 통념상의 이해와는 다른 것이다. 일반적으로 사변 철학이란 현실을 외면한 고답적인, 이론으로 그치는 탁상공론의 철학이라는 의미를 가지지만 여기서는 그렇지 않다. 여기서 사변 철학이란 이론적인 것뿐만이 아니라 실천적인 것에도 부합하는 철학을 뜻한다.[18]

화이트헤드에 있어서 사변 철학이란 인간 문화의 다양한 분야 전체를 사실의 영역이라 보고 이 사실의 해석체계에 의해서 문명의 창조적 전진을 가져올 수 있다고 전제한다. 그러나 현재까지는 사실에 대한 해석 체계가 추상적인 수준에 머물며, 더욱이 추상을 추상으로 인식하지 못하고 그것을 구체라고 잘못 이해하는 일이 벌어지고 있으며, 화이트헤드는 이를 문명의 위기라 보았다. 추상을 추상으로 인식하지 못함으로써 문명은 황폐화되고 급기야 위기를 불러일으키게 되기 때문이다. 화이트헤드는 이를 극복할 수 있는 철학체계, 즉 사변철학이라는 문명의 모험을 통해서 새로운 문명의 창조적 전진이 가능하다고 자부한다.

헤겔에 있어서 사변철학은 바로 자기 자신의 철학체계임을 여

18) 사변 철학은 "관념과 사실의 통일"로 정의된다. W2, 41.

러 군데에서 암시하면서 유한적인 것을 유한적인 것으로 인식하지 못하는 오성과 오성적 사고방식을 "우리 시대의 병"(W8, §22 Zus. 79)으로 진단한다. 그는 이 오성의 한계점을 극복하고는 있지만 그 자체로 악무한의 자기모순에 빠진 부정적 이성의 한계점을 극복할 긍정적 이성을 사변 철학의 주체로 인식한다. 헤겔은 오성과 부정적 이성에 의해서 정립되었던 자연, 즉 문명(정립된 자연)은 다시금 원래의 상태로 되돌려져야 할 것임을 주장한다.(W10, §385 Zus. 34)

이러한 모든 일을 가능케 할 수 있는 중심점을 헤겔은 인간으로 보았다. 이 때의 인간이란 자기 부정의 경험을 통해서 자신의 진면목을 절실히 깨달은 철학적 사유의 주체로 보았으며, 이는 곧 신과 다르지 않은 경지에 오른 사유이다. 화이트헤드 역시도 이러한 고도의 문명을 향한 인간과 우주의 창조적 전진을 믿은 현대 철학자임에 분명하다 하겠다.

<참 고 문 헌>

- 국외 문헌

[헤겔의 저서 약자]

W, *Werke*. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969ff.

W3, *Phänomenologie des Geistes*.

W5, *Wissenschaft der Logik I*.

W8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830). Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik.

W9, *Enzyklopädie Zweiter Teil*, Die Naturphilosophie.

W10, *Enzyklopädie Dritter Teil*, Die Philosophie des Geistes.

W18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*.

[화이트헤드 저서 약자]

PR, *Process and Reality An Essay in Cosmology*(1929), New York 1978.

SMW, *Science and the Modern World*, New York 1925.

Hauskeller, M., *Alfred North Whitehead zur Einführung*, Hamburg 1994.

Morgenstern, M., *Nicolai Hartmann zur Einführung*, Hamburg 1997.

Schelling, F. W. J., Darstellung meines Systems der Philosophie(1801), in: Schelling. *Ausgewählte Werke. Schriften von 1801-1804*, Darmstadt 1988.

Whitehead, A. N., *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Übersetzt und mit einem Nachwort von H.G.Holl, Frankfurt/M. 1979.

_____, *Wissenschaft und moderne Welt*, Übersetzt von H.G.Holl, Frankfurt/M. 1984.

- 국내 문헌

문창옥, 『화이트헤드 과정 철학의 이해』, 서울 1999.

마틴 모르겐슈테른 저, 양우석 옮김, 『니콜라이 하르트만의 비판적 존재론』, 서울: 서광사 2001.

안형관, 『화이트헤드 철학의 이해』, 대구 1988.
알프레드 노쓰 화이트헤드 저, 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울 1997.
위르겐 아우구스트 저, 박종대 옮김, 『인식의 모험』, 서울: 이마고 2003.
게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔 저, 임석진 역, 『정신현상학』, 왜관 1980.
_____, 전원배 역, 『논리학』, 서울 1982.

"교육의 리듬(*The Rhythm of Education*)"의 창조성에 관한 고찰

박 휴 용 (위스컨신 대학교)

Ⅰ. 서론 - 리듬의 창조성
Ⅱ. "교육의 리듬"과 창조성
1. 유기체의 창조성
2. 창조의 순환적 리듬
3. '리듬'의 교육학
Ⅲ. 결론

Ⅰ. 서론 - 리듬의 창조성

우리가 다루는 교육의 대상은 다름 아닌 인간이다. 인간은 생명체이자 그 자체로 목적(aim)을 지닌 존엄한 존재이다. 생명체 중에서도 가장 존엄한 인간을 대상으로 한다는 점에서 교육학을 한마디로 '생명의 교육학'으로 부를 수 있을 것이다. 이 '생명의

교육학의 철학적 기반을 논자는 화이트헤드의 유기체철학에서 찾고자, 본고는 이러한 유기체철학의 중요한 특징의 하나인 창조성에 대해 다루고자 한다. 우선, 생명과 창조성의 관계를 탐색해 보기 위하여 생명현상이 갖는 반복성과 순환성의 특징을 고찰함으로써, 그 반복과 순환이 정체(停滯)성으로 귀결되는 것이 아닌 변형과 진보(progress)의 창조성을 낳는 생명적 특성을 담보하는 것임을 밝히고자 한다. 더 나아가 화이트헤드가 이를 열정(romance), 정교화(precision), 일반화(generalisation)라는 '교육의 리듬'의 개념, 그리고 자유(freedom)와 훈련(discipline)이라는 상보적인 방법의 원리를 통해 자신의 교육론을 펼치고 있음을 확인해봄으로써, 그의 '리듬'은 곧 '창조성'을 담보하고자 하는 것임을 확인하고자 한다.

화이트헤드의 유기체철학은 '반복(repetition)', '순환(circulation)', '평형화(equilibrium)'의 개념에 그 핵심을 두고 있다. 반복, 순환, 평형화는 유기체의 핵심적인 생존전략이자 발달의 원리로서, 생명현상에는 어디서나 존재하는 자연적 변화의 원리이다. 화이트헤드 철학의 4가지 원리[1]중 하나인 창조성의 원리도 바로 이러한 생명의 원리에 기초하고 있다. 또한, 화이트헤드는 창조성을 이접적인 방법으로 우주에 있는 '다(多)'의 내용에 새로움을 도입하는 과정이라고 설명하고 있는데,[2] 이는 곧 창조성이란 우주적 '다(多)'에서 새로운 '일(一)'이 지속적으로 도입되는 과정이며, 그 과정에서 유기체적 생명의 원리가 개입되어 있다는 의미로 이해될 수 있다. 이러한 맥락에서 화이트헤드는 그의 유기체철학에서

1) 郷 義幸(1998)는 화이트헤드 철학의 4대원리로 존재론적(Ontological) 원리, 창조성(Creativity)의 원리, 상대성(Relativity)의 원리, 이성(Rationality)의 원리를 들고 있다. (『ホワイトヘッドの 有機體の思想』 pp. 16-19)

2) PR, p. 21.

드러나고 있는 반복, 순환, 평형화의 의미를 '리듬'이라는 하나의 개념으로 정리하였던 것으로 볼 수 있다. 그리고 이것이 그의 교육론을 대표하는 "교육의 리듬(The Rhythm of Education)"에 잘 드러나 있는 것이다.

더불어, 화이트헤드는 자신의 형이상학적 우주론을 정리한 주저 『과정과 실재』에서 합생(concrescence)과 이행(transition)의 창조적 과정을 강조하였는데[3], 그는 이 합생과 이행의 창조적 과정을 자신의 교육론에 있어서 '교육의 리듬(The Rhythm of Education)'의 창조적인 순환과정으로도 설명하고 있음을 밝히고자 한다. 이를 위해 화이트헤드의 우주론에서의 느낌(feeling)의 개념구조와 그의 학습에 있어서의 열정, 정교화, 그리고 일반화의 세 요소의 구조를 유비해 보고, 합생·이행의 창조적 과정과 교육의 리듬을 비교하여 그 창조적 순환의 구조를 분석해보고자 한다. 결국 본고는 이러한 화이트헤드의 교육론은 결국 한마디로 '리듬의 교육학'으로 요약할 수 있음을 강조하고, 화이트헤드의 교육론의 적용을 위한 교육과정의 탐색차원에서 화이트헤드의 '리듬의 교육학'을 바탕으로 한 교육모형을 예시하여 설명하고 있는 브럼바우(R. S. Brumbaugh)의 연구를 검토해보기로 한다.

Ⅱ. 『교육의 리듬』과 창조성

1. 유기체의 창조성

3) PR, p. 210; 211; 214; 244.

우선 생명과 창조성은 어떤 관계를 갖는가를 먼저 살펴볼 필요가 있다. 돌(W. E. Doll)은 유기적 생물체의 특징으로 유기체가 조직의 복잡성(complexity), 유전적 내력(genetic history) 또는 부호화(coding), 원인의 다원성(plurality), 방향성(directionality) 또는 목적(purpose: telos), 그리고 자율조직(self-organization)을 지닌 조직체임을 강조한다.[4] 그는 이러한 생물체의 복잡성과 다양성을 "1010 개의 뇌세포들의 1019의 계통 간 상호연결을 위해 약 1010 개의 네트워크로 연결을 이루어 끊임없는 세부적 변화를 한다"고 설명하기도 했다.[5] 한편, 발달심리학자인 피아제(Jean Piaget)는 생물유기체의 두 가지 특징이 동화와 조절의 끊임없는 반복을 통한 적응기재를 갖는 점[6]과 최근의 생명과학적 연구에서 밝혀진 것처럼, 생명체는 자동조절(auto-regulate) 기능을 갖춘 자율조직체(self-organization)[7]임을 강조한 바 있다. 이러한 생물 유기체의 특징들은 그 복잡성, 다원성, 방향성 그리고 자율조직의 특징들이 어우러져 가장 중요하고 본질적인 생명의 특징을 만들어내는데, 그것이 다름 아닌 생물학적 창조성(creativity)이다.

자연계의 창조성을 설명해주는 대표적인 연구로 프리고진(I. Prigogine)을 들 수 있다. 프리고진은 열역학이론(theory of thermo-dynamics)을 바탕으로 자연계의 생화학반응에서 나타나는 어떤 질서의 체계를 제안한 바 있는데, 여기서 그는 계(system)가 외계와의 에너지교환으로 인해 안정된 평형상태에서 벗어나면 어떤 새로운 간섭적 상태가 나타나 그러한 간섭이 임계점을 넘어설 경우, 간섭에 의한 최초의 요동(disturbance)은 점점 커지면서 거시적 흐름

4) 돌, p. 109.
5) 상게서, p. 110.
6) 피아제, pp. 188-199.
7) 카우프만, p. 92.

으로 변화하며 새로운 분자적 질서를 나타내는데, 그는 이것을 소산구조(dissipative structure)를 가진 질서라고 불렀다.[8] 다시 말해서, 임계치를 넘어선 계의 불확실성으로 인해 나타나는 '요동'에 의해 새로운 구조가 전혀 예기치 않게 발생하게 되는 것이다.[9] 이러한 임의적 구조화현상은 화학의 경우 뿐 아니라 생물학에서도 나타나는데, 이는 근본적으로 생명이 분자종들의 집단 안에서의 촉매 반응고리(catalytic closure)를 형성하는 성질을 갖고 있기 때문이다. 혼자 있을 경우 각각의 분자종들은 죽지만, 서로 연결되어 그들 사이에 일단 촉매 반응고리가 이루어지면 집단적인 분자들의 계는 계속 생존하게 되는 것이다. 결국 생명조직의 복잡성은 그 자체구조로 인하여 내부적으로 무질서화 경향, 즉 혼돈(chaos)의 양상을 띠게 되는데, 이러한 혼돈으로 인한 불평형의 촉발이 바로 질서의 원동력으로 여겨진다.[10] 즉, 불평형은 질서의 근원으로서, 혼돈의 과정을 통해서 질서가 생겨나는 것이다.[11]

---

8) 프리고진(a), p. 100.

9) 상게서, pp. 109-111.

10) 이러한 화학적 · 생물학적 질서의 형성 경향과 엔트로피의 법칙의 관계는 다음과 같이 간략히 설명될 수 있다. 엔트로피가 증가한다는 것은 결국 열의 흩어짐, 즉 에너지가 평행(equilibrium)상태로 접근한다는 것이다. 그러므로 그것은 계의 구조화나 질서화로의 진행이 아니라, 무질서화, 구조의 해체로 진행된다는 것을 의미한다. 따라서 열역학적 진화를 정의하기 위해서 사용하는 단위는 평형에서 혼돈적으로 거동한 것이다. 엔트로피가 무질서로 흐르는 경향을 갖는다는 것은 결국 에너지의 흐름이 구조의 해체, 즉 계가 확률적인 평행상태로 귀결된다는 것이다. 그러므로 생물학적 질서형성의 경향, 즉 자기조직화의 경향은 엔트로피와 모순된다. 왜냐하면, 결국 확률적으로 최대한의 가능성을 나타내는 평형근방조건에 다다르면 거기에 어떤 '상관(correlation)'과 '짜임새(coherence)'가 나타나게 되기 때문이다. 이러한 생물조직의 질서화 경향이 엔트로피 법칙과 모순됨을 결정하는 가장 결정적인 원인은 생물체의 개방성이다. 엔트로피의 법칙은 닫힌 계(closed system)에 적용되는 법칙이지만, 생물체가 존재하는 우주는 열린 계(open system)로서 작동한다.

11) 프리고진(b), p. 366. 그래서 슈뢰딩거(E. Schrödinger)는 이러한 엔트로피의 개념을

불평형은 즉 '평형화'를 위한 하나의 조건으로 작용한다.[12] 삐아제는 생물유기체가 다양한 환경의 영향 속에서 생존하기 위하여 어떤 평형화를 모색한다는 것을 깨닫고 그러한 진보적인 평형상태를 추구하는 과정이 바로 생명유기체에 있어서의 발달의 원동력이라고 결론지었다. 결국 삐아제가 제시한 유기체의 적응이론에서 '평형(equilibrium)-불평형(disequilibrium)-재평형화(re-equilibration)'의 기재(mechanism)에서 불평형이 발달의 추진력 혹은 진화의 원동력이 된다는 사실은 여기에서 재확인된다. 이러한 평형상태를 추구하는 과정이 바로 그가 평형화(equilibration)이라고 불렀던 역동적이면서도 계속적인 자기규제의 과정인 것이다.[13] 학습의 차원에서 보면, 학생이 이러한 불평형(disequilibrium), 즉 섭동(disturbance), 오류(error), 실수(mistake), 혼란(confusion) 등을 경험하게 되면, 이를 극복하기 위해 그들은 더 많은 통찰력을 발휘하게 되고, 이 과정을 통해 그들의 인지구조는 더 높은 수준에서 재조직화된다.[14] 모든 변환 또는 재조직은 항상 외부적으로 주어진 것에 대한 내부적 재조직의 과정인 것이다.[15] 이러한 외부의 영향에 대한 내적 발달의 추진력을 발생학자인 드리쉬(Hans Driesch)는 단세포가 단계적으로 2, 4, 8, 16, 32개의 세포를 가진 유기체로 유리되는 과정에서 스스로 전체를 재형성하는 배의 능력에 놀라, '자율발달'의 개념 대신 '생명력(entelechie)'이라는 명제를 발전시켰

극복하고자, 생명체는 '네겐트로피(negentropy: 陰엔트로피)' 혹은 신트로피(syntropy: 合엔트로피)를 먹고 생명고유의 질서를 유지한다고 말한 바 있다. - 돌, p. 178.

12) Claparede(1951)는 유기체의 욕구(need)가 불평형(disequilibrium)의 표현이고, 만족(satisfaction)이란 바로 재평형화(re-equilibration)되었다는 지표라고 보았다. 또한, 유기체의 외적 행동은 순간적인 불평형과 평형화의 회복이 연속되면서 만들어내는 것으로 보았다. (J. Piaget, "Six Psychological Studies», p. 100.)

13) 플라스키, p. 23.

14) 돌, p. 139.

15) Bringuier J. C., p. 114.

던 것이다.[16] 또한 베르그송(H. Bergson)은 그의 『창조적 진화(*creative evolution*)』에서 우리자신의 내부에는 생동력, 즉 생의 비약이 존재하며, 이것은 우리의 발달에 대한 목적과 방향을 제공한다는 명제를 발전시킨 바 있다.[17] 즉 생명 그 자체는 생동력 있는 과정의 산물 혹은 부산물인데, 그 생명력 자체가 창조성의 가장 큰 원동력이 되는 것이다.

화이트헤드는 『과정과 실재(*Process and Reality*)』에서 창조성을 "이접적(disjunctive)인 우주인 다자(多者: 'many')가 연접적(conjunctive)인 우주인 일자(一者: 'one')인 실재적 사건이 되는 궁극적 원리"로 보았다.[18] 창조성은 다자(多者)로부터 새로운 일자(一者)를 탄생시키는 힘이라고 본 것이다. 그 힘 즉, 창조성은 모든 현실적 존재의 생성에 의해 전제되고, 또 그 속에 현현(顯現)하는 가능적 실재이다.[19] 화이트헤드가 본 창조성이란 현실에 기반을 둔 가능성의 추구인 셈이다. 그러나, 이 창조성은 "우연적인 것들(accidents)에 힘입어 현실적인 것이 되는 어떤 궁극자(the ultimate)"로서 "이런 우연적인 것들을 떠날 때 그것은 현실성을 잃게 된다"[20]고 보았다. 여기서 화이트헤드가 말한 '우연적인 것'들이 바로 앞에서 언급한 혼돈의 양상의 하나로 볼 수 있다. 이 우연자는 곧 현실적인 존재들인데, 그 특성상 가능태의 형태를 지닌 '비결정적인 것' 내지 '무형의 것들'이다.[21] 비결정성 내지 무형성(無形性)이라 하는 것은 오직 현실적 존재들에 구현됨으로써만 규정성을 갖는

16) Hans Driesch, The History and Theory of Vitalism. London: Macmillan, 1914.
17) 베르그송, 『창조적 진화』, (서울: 박영사, 1980).
18) A. N. Whitehead(a), p. 21.
19) 문창옥(a), pp. 86-88.
20) A. N. Whitehead, p. 7.
21) 문창옥(a), p. 89.

것이고, '존재'하는 것이 아닌 '생성'하는 이유가 된다. 그러므로 여기서 화이트헤드가 강조하려는 것은 창조는 하나의 가능성이지 결정적인 것이 아니고, 그것은 생성하는 것이지 존재하는 것이 아니어서, 결국 창조의 과정은 우연성을 기반으로 한 다양성의 담보라고 할 수 있겠다.

이러한 현실적 존재의 우연성에 대한 증거도 또한 생물진화의 현상에 대한 고찰에서 얻을 수 있다. 대표적인 예로, 진화(evolution)라는 것은 그것이 바로 본질적인 예견불가능성에서 온다는 사실에서 볼 때 절대적인 새로움의 창조인 것이다.

진화는 생물의 유일한 특권인 보존기구의 불완전성 자체에 근거하고 있다. 요란이나 잡음이 생물권에 있어서는 진화를 낳는 바탕이 되면, 우연을 보존하는 기관이라 할 수 있는 DNA의 복제 구조에 의하여 완전한 창조의 자유를 갖게 된다.[22]

여기서 요란(搖亂)이나 잡음(雜音)이라는 것은 비단 외부적 원인만을 가리키는 것은 아니다. 돌연변이가 개체의 다양성과 진화의 주요 원인이 되듯 그 변화의 요인은 내부에 존재한다. 화이트헤드는 환원가능성의 토대로 삼은 개체의 존속성·입자성·구조성 등으로 인한 한시적 동일성과 안정성이 보증되는 환원적 방법론을 거부하고자 했던 것이고, 이는 그의 유기체론이 전체에 대하여 궁극적 존재로서의 부분들이 창조적 자기원인성을 갖는다는 사실에 주목했기 때문이었다.[23]

이러한 화이트헤드의 창조성의 개념은 그의 합생의 이론과 맥락을 같이한다. 이 창조성과 합생이론의 맥락을 바로 다름 아닌 '리듬'의 개념으로 설명될 수 있다. 현실세계는 현실적 존재

---

22) J. Monod, pp. 141-142.
23) 문창옥(b), pp. 260-261.

들이 생성되는 과정이다. 그리고 현실적 존재들은 항상 새로움을 낳는 창조성의 피조물이고, 새로운 피조물은 그것의 합생(Concrescence: 合生)과 함께 성장함의 과정이다. 우주의 창조적 과정의 리듬은 두 국면으로 구분되는데, 하나는 특별한 존재자의 구성 속에서 계승된 과정의 흐름으로써 이것이 '합생(合生)'이고, 다른 하나는 특별한 존재자의 완결에 있어서 과정의 소멸에 의한 흐름이며, 과정의 반복에 의해 이끌어지는 다른 특별한 존재자들의 구성 속에서 원래적인 요소로서 존재하는 것을 구성하는데, 이것을 '이행(移行)'이라 부른다.[24] 즉 과정의 흐름인 합생과 과정의 소멸의 흐름인 이행을 통해 창조의 리듬이 생기는 것이다. 합생은 존재자가 발전하는 구조이자 동시에 존재의 실질적인 모습이다. 예를 들어 양자역학에서 물질과 힘을 서로 분리할 수 없듯이 이러한 존재양상은 소립자의 경우와 같이 관계적 양상을 띤다. 관계적 양상의 특징은 상호 내재적이며 작용자가 동시에 피작용자로 작동될 수 있다는 점이다. 한마디로 말해서 화이트헤드의 우주는 자신이 자신을 낳는 합생의 구동력에 의한 우주이다.[25]

요컨대, 창조성은 모든 개별적인 현실적 존재자들의 공통적인 자기생성의 기본활동이다.[26]

창조성은 궁극적인 사태를 특징지우는 보편자들의 보편자이다. 그것은 이접적 방식의 우주인 다자를 연접적 방식의 우주인 하나의 현실적 계기로 만드는 궁극적인 원리이다. 다자가 복잡한 통일 속으로 들어간다는 것은 사물의 본성에 속한다. 창조성은 새

---

24) 최상균, p. 135.
25) 최종덕, 「창조를 낳는 연속성의 철학적 상상력」; 한국화이트헤드학회, pp. 43-45.
26) 최상균, p. 144.

로움의 원리이다. 현실적 계기는 그것이 통일하고 있는 다자에 있어서의 어떠한 존재와도 다른, 새로운 존재이다.[27]

화이트헤드의 창조성의 개념을 유기적 생물체에 적용한다면, 위의 인용문은 다음과 같이 이해될 수 있을 것이다. 즉 생명체의 복잡성 자체가 창조성의 원천이다. 생명체는 무수한 현실적 존재자들의 유기적 집합으로서의 연쇄체(nexus)이다.[28] 이러한 다자(many)는 새로운 일자(one)을 탄생시키기 위해 자발적으로 활동한다.

모든 현실적 존재자들은 이러한 자기원인(self-causation)의 특성을 신과 공유한다. 그래서 모든 현실적 존재는 신을 포함해서 다른 모든 현실적 존재들을 초월하는 특성을 갖는다. 따라서 우주는 새로움으로의 창조적인 진보이다. 이러한 원리에 어긋나는 것이 바로 정적인 형태론적 우주이다.[29]

화이트헤드가 상정한 우주는 외적 요인에 의해 좌우되고 창조적 능동성이 결여된 그러한 정적인 우주가 아니었다. 그것은 자기원인을 갖으면서도, 현실적 존재를 초월하는 창조적인 우주로써, 시초적 본성(primordial nature), 지속적 본성(consequent nature), 그리고 초월적 본성(superjective nature)을 모두 지닌 신[30]마저 포괄하여 영원한 객체(eternal object)를 지향하는 역동적인 변화의 우주인 것이다.[31]

피아제가 그의 생물체에 대한 발생학적 인식론에서 창조적 변

---

27) PR, p. 21.

28) R. Godsey는 이를 "부분은 외적으로 다른 부분들과 연관되고, 내적으로는 전체(whole)와 연관되어있다"고 표현하였다. R. K. Godsey, p. 21.

29) PR, p. 222.

30) PR, pp. 87-88.

31) 박상태(2003), p. 9.

환을 위해 외부의 환경적 영향을 결정적인 것으로 고려함으로써 유기체의 발달을 설명했다면, 화이트헤드의 철학은 생명현상 자체의 원리인 내부적 창조의 원동력에 또한 주목함으로써 내부적인 동인(動因)에 의한 창조적 변화의 자기정당성을 확보하였고, 이것이 그의 유기체 철학을 포괄적인 형이상학적 우주론으로 발전시키는데 핵심적 원리가 될 수 있었다. 결국 반복, 순환, 평형화를 지향하는 생명체의 특성이 창조성을 유발하는 원리적 요인이 되고, 화이트헤드는 이를 '리듬'의 개념으로 요약했던 것이다. 다시 말해서 화이트헤드의 창조성의 원리의 주된 매커니즘은 바로 '생명의 원리를 바탕으로 한 창조의 리듬'인데, 이 '창조의 리듬'을 다음 장에서 보다 자세히 살펴보기로 하자.

2. 창조의 순환적 리듬

화이트헤드는 인간의 성장과 발달, 그리고 그에 따른 인간의 교육을 어떻게 보고 있는가? 그는 자신의 "교육의 리듬(*The Rhythm of Education*)"에서 "성장과 지혜는 자유가 줄 수 있는 창조적인 기회와 학문으로부터 얻는 지식 간에 균형이 있을 때 일어난다"고 말한다. 이를 위해 자유는 '그 자신의 존재를 지식의 현존(presence of knowledge)속에 거주하게 해야 한다'고 말하며, 이러한 것들을 통합하고 그 속에서의 균형을 유지하기 위한 방법을 화이트헤드는 '교육의 리듬(The Rhythm of Education)'으로 표현하면서 그 세부적 구성요인인 열정, 정교성, 일반화의 순환적 과정을 강조하였던 것이다.

그렇다면 과연 화이트헤드가 말한 '리듬'이란 어떤 것인가? 정신적 성장에는 순환적인 재발이 일어나는 세밀한 기간들이 존재

하는데, 그것은 비록 그 하위단계는 각각 반복될 지라도 한 순환에서 다른 순환으로 나아갈 때마다 항상 변화가 일어난다. 화이트헤드는 '리듬'이라는 표현을 통해서 그 반복되는 틀 속에서의 차이의 보유(保有)를 강조하려고 했던 것이다.[32] 그러한 리듬은 어떻게 가능한가? 이는 화이트헤드의 주저인 『과정과 실재』에서 설명되는 '과정의 개념'을 통해서 이해할 수 있을 것이다. 그는 세포에 대한 발생론적 이해에 유비하여 그의 유기체철학을 설명하는데, 여기서 세포는 자신의 존재의 근거로서, 그것이 생겨나온 다양한 우주의 요소들을 '전유(appropriation)'한다고 본다. 이러한 개별적 요소들의 각각의 전유의 과정을 그는 '파악(prehension)'이라고 불렀던 것이다. 이와 같은 전유된 우주의 궁극적 요소들이 바로 '현실적 존재(actual entity)'와 '영원한 객체(eternal object)'이다.[33] 이 '현실적 존재'란 하나의 과정인데, 그 과정속에서 많은 미완의 주체적 통일성의 작용이 완결된 통일성의 작용으로 완성되는데, 이를 그는 '만족(satisfaction)'이라 하였다. 만족이란 그 범주적 요구들의 충족에 의한 창조적 충동의 만족이다. 그는 이러한 범주들을 분석하는 것이 형이상학 즉 철학의 목적중의 하나라고 말한다.[34] 그에 의하면 과정은 주체들의 미완의 통일성에서 완성된 통일성으로 나아가는 창조적인 만족의 과정이다. 여기서 만족은 그의 리듬의 교육학에서 세 번째 단계인 일반화(generalisation)의 단계에 해당하는 것으로 볼 수 있다. 그것은 다음과 같은 구절을 통해 확인할 수 있다.

---

32) AOE, p. 17.
33) PR, p. 219.
34) PR, p. 219.

> 현실적 계기(actual occasion)는 합생의 특정한 사례에 귀속되는 통일성 이외의 다른 것이 아니다. 이 합생은 따라서 문제시되는 현실적 사건의 실재적 내적인 구성(real internal constitution)일 뿐이다. 현실적 존재자의 형상적 구조의 분석은 느낌의 과정에서 i) 반응적 국면, ii) 보완적 단계, 그리고 iii) 만족이라는 세 가지 단계를 제시하고 있다.[35]

여기서 느낌(feeling) 곧 긍정적 파악의 과정이 '반응적 국면(responsive phase)', '보완적 단계(supplemental stage)', 그리고 '만족(satisfaction)'의 세 단계를 제시한다는 것은 앞서 분석한 파악 즉 유기체의 발달의 측면에서의 적응이나, 혹은 교육의 측면에서의 학습이 이러한 세 단계의 과정으로 설명될 수 있다는 것이다. 즉 반응적 국면은 열정의 단계로서, 보완적 단계는 정교화의 단계로서, 그리고 만족은 일반화의 단계로서 각각 파악의 과정과 학습의 과정에서 순환적 회로를 구성한다. 한편 화이트헤드는 자신의 『관념의 모험(*The adventures of Ideas*)』에서 본능(instinct), 지성(intelligence), 지혜(wisdom)의 구분을 시도한다. 그에 따르면 본능(instinct)이란 개인적·환경적 계승(inheritance)이라는 충동에서 직접적으로 생겨난 경험양태이고, 지혜는 본능적 경험의 원초적 사실들에서 유래되는 관념들을 논리적이고 정합적(coherent)인 하나의 체계로 통합하는 것이며, 본능과 지성의 합성양태를 결정하는 결단(decision)이 지혜이다.[36] 그는 사회제도의 형성에 있어서의 이 세 가지 인간의 본성이 통합되고, 반응하고, 용해되면서 혼성적인 요인이 되어, 또한 그 전체가 그 부분에서 출현하고, 부분들이 전체 속에서 출현하는 양상[37]으로서 작용한다고 설명하

35) PR, p. 212.
36) 『관념의 모험』, pp. 108-109.

고 있다. 따라서 이 인간의 세 가지 본성 또한 리드미컬한 순환회로 속에 편입된다. 이상의 순환적 리듬은 다음과 같은 구조로서 정리될 수 있다.

[표 1] '느낌'과 '학습'의 순환적 과정의 비교

과 정	합생(concrescence)과 이행(transition)을 통한 창조적 리듬의 순환적 과정		
느 낌 (Feeling)	수용적 국면 (Responsive Phase)	보완적 단계 (Supplemental stage)	만 족 (Satisfaction)
학 습 (Learning)	열 정 (Romance)	정 교 화 (Precision)	일반화 (Generalisation)
cf) 본 성 (Human nature)	본 능 (Instinct)	지 성 (Intelligence)	지 혜 (Wisdom)

여기서 만족은 현실적 존재의 생성의 종결과 동시에 새로운 현실적 존재의 시작을 의미하는 것으로, 하나의 완결된 사태는 아니다. 이것은 지혜가 '지적인 체계와 그 체계에서 생략된 것들의 중요성을 항상 대결시키면서 보다 깊은 이해를 끊임없이 추구한다'[38]는 것과 같은 의미로서, 그로 인해 위의 세 가지 양상은 통합되고 반응적이며 용해된 상태로 기능하는 것이다.

요컨대, 창조의 리듬은 다음과 같이 설명될 수 있다. 즉 위와 같은 과정, 그 자체가 현실적 존재의 구성요소이고, 과정의 최종적인 통일은 현실적 존재가 자신을 초월한 것을 통합한 '만족'이다. 이 '만족'이 학습의 과정에 있어서는 일반화의 단계에 이르는 것이고, 인간의 본성에 있어서는 지혜를 활용하는 것이다. 화이트헤

37) 상게서, p. 109.
38) 상게서, p. 109.

드는 이 단계의 구분이 확정적이거나 엄밀히 구분되어져서는 안 된다[39]는 것을 항상 강조한다. 이러한 사실은 그의 '합생(concrescence)' 이론에서 잘 드러난다. 즉, 화이트헤드에 의하면 새로움의 창조에는 두 가지 국면이 있는데, 하나는 창조의 내적인 관계, 즉 '합생(合生)'이고, 다른 하나는 완성된 현실존재가 다음 단계로 넘어가면서 맺는 외적 관계, 즉 '이행(移行)'이다. 합생은 새로운 현실존재가 출현하는 내적 관계로서 소우주적 과정이고, 이행은 분리되어있던 다수가 새로운 하나로 현실화될 수 있게 하는 외적 관계로서 대우주적 과정이다. 새로운 하나는 다시 자기결정을 통해 자신만의 독특한 모습을 갖추어 가는데, 이것은 또 하나의 새로운 합생이다. 이것이 '그 현실적 존재의 효과(effects)는 자신의 것 이외의 합생의 과정에 자신이 개입(interventions)한다[40]는 것의 의미이다. 어떤 존재도 그처럼 그 자신을 초월한 과정에 개입함으로써 그 역시 하나의 객체(objects)로써 기능하는 것이다. 이렇듯 모든 존재가 객체로서 기능함으로써 우주의 연대성(solidarity)을 이루게 되는데,[41] 창조적 리듬은 위와 같은 현실적 존재들의 유기적 자연의 밑바닥에는 무한한 창조성이 있으며, 이것이 합생의 과정을 통해 영원한 객체(eternal object) 및 신(God)과도 연관되어 포괄적으로 우주적 연대성을 이루고 있음을 제시하고 있는 것이다.[42] 이것이 화이트헤드의 우주론의 핵심이자 위에서 설명한 창조적 리듬의 핵심원리이다. 이를 다음과 같은 도식으로 정리해 볼 수 있다.

---

39) 『관념의 모험』, p. 108; AOE, p. 28.
40) PR, p. 220.
41) PR, p. 220.
42) 박상태(2003), p. 80.

[표 2] 합생 · 이행의 창조적 과정과 교육적 리듬의 비교

파악의 과정		일회적 양상	반복 · 순환적 양상	교육적 리듬
파악 (P) = 우주적 연대성(S)의 획득		P = C ⇆ T	P^{∞} = (C ⇆ T^{∞})	만족 = 주체적 목적의 완결
창조적 과정	합생의 재)이행 (T)	T (C → C ′)	T^{∞} (C ′→C ″...→C^{∞})	일반화 ′ → 일반화 ″
	이행의 합생 (C)	C (t + t ′)	C^{∞} (t ′+ t ″...+ t^{∞})	일반화 ′ + 일반화 ″
합생의 이행 (t) (대우주적 과정)		t (c → c ′)	t^{∞} (c ′→c ″...→c^{∞})	일 반 화 (새로운 자유)
새로운 일자의 합생 (c) (소우주적 과정)		c (AE + AE)	c^{∞}(AE + AE_{n} + AE^{∞})	
새로운 일자(One: AE)		AE (ae + ae)	AE^{∞}(ae + ae_{n} + ae^{∞})	열정 ⇆ 정교화 자유 ⇆ 훈 련
다자(Many: ae)		수많은 ae,ae,ae,...	ae + ae ...+ ae^{∞}	

*범주: ae(actual entity:대우토서의 현실적 존재자), AE(ACTUAL ENTITY:새로운 일자토서의 현실적 존재자), c(concrescence:1차적 합생), C(CONCRESCENCE:2차적 합생), t(transition:일차적 이행), T(TRANSITION:이차적 이행), S(Solidarity:연대성), ∞(무한반복), P(Prehension:파악)

위의 표는 합생과 이행의 과정에서의 창조적 순환을 보여준다. 이러한 순환적 유형은 교육의 리듬에 있어서도 나타나는데, 그것은 열정과 정교화, 자유(freedom)와 훈련(discipline)의 상보적 과정에 의한 계속되는 일반화의 과정이라고 볼 수 있다. 결국, 화이트헤드가 말한 창조의 리듬은 합생과 이행의 반복적인 순환과정이다. 그리고 이 순환은 폐쇄적이고 정체적인 순환이 아닌, 앞서 생명체의 창발적인 진화와 발달이 보여주는 바와 같이 혼돈적인 듯 보이면서도 그 속에 질서와 창조성의 생명력을 가진 유기체적

순환인 것이다.[43] 화이트헤드의 '교육의 리듬'에서 이를 열정과 정교화, 그리고 자유와 훈련의 리드미컬한 상호작용에 의해 일반화 혹은 평형화를 추구하는 창조적 과정으로 설명하고 있는 것이다. 화이트헤드는 이 "교육의 리듬"을 통해서 자신의 형이상학적 우주론과 연계하여 교육의 올바른 목적과 방법론을 설명하며 자신의 독특한 교육이론이라고 할 수 있는 '리듬의 교육학'을 발전시킨 것이다.

3. '리듬'의 교육학

화이트헤드는 그의 가장 큰 교육이론적 기여인 "교육의 리듬(*The Rhythm of Education*)"에서 학습이란 열정(romance), 정교화(precision), 일반화(generalization)의 단계들의 리드미컬한 순환을 통해서 가장 잘 이루어질 수 있다고 천명하였는데, 이는 화이트헤드가 교육을 학습자가 자연 속에서 사물을 배울 때 일어나는 과정으로 생각하였음을 보여준다.[44] 학습에 있어서 첫 번째 단계인 '열정(romance)'이란 학습자의 삶의 지평 끝까지 확장되어 나타나는 여러 장면 혹은 그 속의 사물들을 탐구하려는 강한 동기유발이면서도, 아직 훈련받고자 하는 세목(細目)으로써는 파악되거나 명료화되지 않았고, 일반적인 구조화의 틀로써 구획되어지지도 않은 상태를 가리킨다.[45] 그러나 과거의 학습은 이러한 학생에게 있어서 학습의 원동력인 열정의 단계는 생략한 채, 그 대

43) 피아제도 또한 심리학적 측면에서 평형의 개념을 자신의 '정적인 상태로서의 평형(equilibrium as a state)'이 아닌, '현실적 과정으로서의 평형화(actual process of equilibration)'라고 강조한 바 있다. (Piaget, "Six Psychological Studies", p. 101.)

44) B. P. Hendley, p. 96.

45) R. S. Brumbaugh, pp. 4-5.

신 세부적 훈련목록에서부터 바로 학습을 시작케 하려는 경향이 생겨나게 되었고, 결과적으로 학습자는 흥미를 잃게 되고, 교과목들은 따분한 것으로 간주되었으며, 학습의 동기(動機)은 오직 외적인 것에 의해서만 유발되었고, 결과적으로 학습내용은 수업이 끝나자마자 잊혀지는 것이 되어버렸다고 지적하고 있다.

화이트헤드의 열정은 교육에 있어서 매우 중요한 요소인 동기유발과 밀접한 관련성을 지닌다. 브럼바우(R. Brumbaugh)는 교수(teaching)에 있어서 4가지 중요한 기술을 언급하는데, 그것은 i) 동기유발로 시작해야 된다는 사실, ii) 정교화와 기술을 제시하는 순간에는 가능한 한 아주 분명하고 효율적이어야 한다는 점, iii) 교육내용을 잘 조직하여 학습의 적절한 순차대로 제시되어야 한다는 점, 그리고 iv) 수업의 창의적인 순간을 공유함에 있어 학생들이 교사와 함께 한다는 느낌을 줄 수 있어야 한다는 것을 들고 있다.[46] 이처럼 동기유발은 학습의 출발에 있어 가장 핵심적인 요소로서 그것은 아동이 '열정'의 상태에 있을 때 가장 유리하다. 이에 대해 화이트헤드는 교육은 '무감각한 아이디어', 즉 '아이디어를 활용하거나 검증하거나, 새로운 조합을 시도하려는 태도가 결여된 상태에서 단순히 머리속으로 받아들여지는 것'을 피하는 것이어야 한다고 강조하기도 하면서, "아이디어를 활용한다는 것은 그것을 사고의 흐름, 감각지각의 요소, 감정, 희망, 욕구, 그리고 사고와 사고에 부합되는 정신적 활동들에 관련짓는 것이고, 곧 그것이 우리의 삶을 형성한다"고 하였던 것이다.[47]

화이트헤드가 얘기하는 리듬의 세 단계에 대한 간략한 설명은 다음과 같다. '열정의 단계(The stage of Romance)'는 최초의 이해

46) Ibid, p. 98.
47) AOE, p. 7.

의 단계로서 주체가 생생한 신비감을 간직한 상태이다. 열정의 감정은 본질적으로 꾸밈없는 사실에서 미지의 관계성의 도입에 대한 최초의 자각으로 이어질 때 수반되는 흥분이다.[48] '정교화의 단계(The stage of Precision)'는 지식의 첨가로서, 이 단계에서는 관계성의 폭이 공식의 정확성에 종속된다. 정교화의 단계는 열정의 단계가 선행되지 않는다면 황량한 것에 불과하다. 열정의 사실들이 폭넓은 의미의 가능성을 가진 관념들을 드러내고 정교화의 단계에 이르러 우리는 체계적인 순서에 따라 다른 사실들을 획득하게 된다. 그럼으로써 우리는 일반적인 열정의 주체-물질(subject-matter)의 표출과 분석의 두 가지를 구성할 수 있게 된다. 마지막으로 '일반화의 단계(The stage of generalization)'는 다시 열정의 단계로의 회귀로서 체계화된 관념들과 적절한 기술이 효과적으로 추가된 상태의 단계이다.[49]

화이트헤드는 교육이 이러한 순환과정의 지속적인 반복으로 이루어져야 한다고 본다. 그가 말한 '리듬'이란 주기적인 반복을 의미하는 것이었다. 그는 영아가 언어를 습득하는 과정을 예로 들어, 열정의 단계는 사물에 대한 이해와 그들의 연관성의 인식을 위한 각성이라고 설명한다. 그리고 그들의 정신능력은 영아들의 지각과 그 신체적 활동사이의 협응의 과정에서 외적인 형식을 획득하면서 성장하는 것이다. 정교화의 단계의 예는 구어를 숙달하는 것인데, 이는 언어를 통해 사물을 체계적으로 숙고하고, 다른 존재들과의 정서적 관계성에 대한 이해를 강화한다. 일반화의 단계는 사물의 분류와 확장의 유희 속에서 언어를 사용하는 것이다. 영아의 존재 전체는 이 순환 속에서의 실행에 완전히 몰입되

48) AOE, p. 18
49) AOE pp. 18-19.

어 있다는 것이다. 화이트헤드는 학생들의 즉각적인 이해를 위해 교수의 다양한 요소들이 그 순환의 하위단계들과 협응되어 내적인 가치들을 형성함으로써 학습자의 마음속에 조화로운 패턴이 짜여지기를 바랐던 것이다.[50]

화이트헤드는 열정과 정교화의 단계를 다음과 같이 비교하여 설명한다.

> 정교화의 단계 자체는 보다 작은 순환 속에서 되풀이되면서 장엄한 열정 속에서 소용돌이를 형성한다. 그러나 거기에는 본질적인 파편화가 존재하는 한편, 장엄한 열정은 아동에 내재된 생의 정신을 향한 급류와 같은 것이다. (중략) 몬테쏘리 교육법의 성공은 이와 같은 성장의 시기에 있어서 열정의 주도성을 인식했기 때문이다.[51]

아이들은 초기 어휘력을 늘려가는 과정에서 주변의 모든 사물에 대해 지적호기심을 가지고 흥분된 상태에서 질문을 그치지 않는다. 화이트헤드는 이 단계가 '열정의 단계(stage of romance)'로서, 학습대상이 처음으로 생동감 있고 매력적인 모습으로 다가와, 완전히 드러나지 않은 상태로 미지의 가능성과 결합된 채 아동의 주의를 사로잡는다.[52] 그 후 그들은 더 많이 탐색하고, 더 많은 정보와 사실들을 모으며, 그것들이 어떤 의미가 있는지 보려고 조직하고 탐구한다. 그래서 아이들은 자신의 감정과 의문, 신념 등을 표현하기 위해 어휘를 체계화하고, 단어를 조합하는 기본적인 규칙을 통해 문장을 형성하는 방법을 습득한다. 이러한 열정

---

50) AOE, p. 21.
51) AOE, p. 22.
52) AOE, p. 17.

의 단계에서의 활기는 자연스럽게 정교화에 대한 요구 즉 정확한 형식화의 단계로 이끌어준다. 이 시기에 그들은 문법과, 규칙, 절차, 정의 및 다양한 언어적 기술들을 습득한다. 정교화의 단계는 곧이어 보다 추상적인 일반화의 영역에 길을 내어주는데, 이로써 새로운 경이로움과 가능성에 대한 자각의 기회가 열려가는 순환이 계속되게 된다.[53]

화이트헤드는 교육학의 세 가지 단계가 고정적이거나 배타적인 것이라기보다는 겹쳐지거나 활동에 따라 특정 단계가 훨씬 강조될 수도 있고, 학생에 따라 서로 다른 속도로 각 단계를 거쳐 갈 수 있음을 지적했다. 중요한 점은 아이들의 정신의 능동적인 단계와 그의 흥미를 인식하여 이를 정교화와 일반화의 단계에 맞추어지도록 하는 것이다. 한마디로, 교사는 리드미컬한 성장의 세 단계를 개별화한다: 즉 학습대상에 대한 애정 어린 열정, 세세한 분석 기술의 습득, 일반원리를 다룰 수 있는 능력을 통해서 규칙과 세부사항을 수립하고 능동적으로 아이디어를 활용한다. 좋은 교사는 난해함이나 황량한 지식위주에서 탈피함으로써 학생들의 능동적인 정신을 존중하고 그들이 자유와 훈련간의 리드미컬한 상호작용을 통한 지혜 속에서 성장하는 것을 돕는다.[54] 리듬의 세 번째인 일반화(Generalization)의 단계를 그는 대학의 교육에 비유한다. 정교화의 과정의 구체적 사실과 절차를 충분히 익힌 학생을 대상으로 한 광범위한 일반성을 다루는 학습인 것이다. 그는 일반화단계의 추상성을 구체적인 사실에서 분리하고자 하는 의미가 아니라, 구체적인 사실은 일반적인 관념의 범주에 대한 묘사로서 연구되어야 한다고 강조한다.[55]

---

53) B. P. Hendley, p. 96.

54) *Ibid.*, pp. 96-98.

화이트헤드가 말한 '리듬'의 의미를 보다 정확히 이해하려면 그가 『교육의 목적』의 직전에 집필한 『이성의 기능』에 나타난 '리듬'의 개념을 또한 살펴볼 필요가 있다.

> 자연 속에서 안정을 보장받을 수 있는 세 가지 방법이 있다. 그것은 소위 맹목성(Blindness)의 방법, 리듬(Rhythm)의 방법, 그리고 변화(Transience)의 방법이다. 이들은 서로 배타적인 것들이 아니고, 실제로 리듬은 삶의 곳곳에 완전히 배어있는 것처럼 보인다.[56]

맹목성, 리듬, 변화의 세 가지는 말 그대로 사물의 가장 자연스런 방식으로서, 맹목성은 무의도성이고, 리듬은 무정형성이고, 변화는 불확정성을 의미하는 것으로 보인다. 이것은 아이들이 학습하는 방식 그대로를 나타낸다. 아이들은 인위적인 학습을 위해 배우지 않는다. 배움은 아이들의 자연스런 삶의 일부이다. 그리고 아이들이 사물을 습득하는 양상은 끊임없는 반복의 연속이다. 아이들의 행동은 겉으로 보기엔 똑같은 것을 반복하는 것 같지만, 그 속에선 매번 다른 일이 일어난다. 이것이 변화이다. 『과정과 실재』에서 그는 교육의 차원에 있어서 질서(order)의 두 가지 대조적인 측면을 설명하는데, 수월성(excellent)의 필수조건으로서의 질서(order)와 삶의 생생함(freshness)을 질식시키는 질서(order)가 그것이다. 수월성의 조건은 어떤 기술의 철저한 연마인데, 정예(精銳)한 기술은 의식적인 연습의 과정을 거쳐야 하는 동시에 무의식적 습관의 특성도 가정해야 한다. 그러나 역설적이게도 그러한 기술을 만들어내는 훈련은 상상력의 열정(imaginative zest)을 질식시키기 쉽다는 사실을 지적한다. 기술은 반복을 요구하지만,

---

55) AOE, p. 26.
56) FR, p. 20.

상상적 열정은 충동적인 특성을 띤다는 것이다.[57] 그는 배움에 있어서 이러한 딜레마를 성경의 구절을 인용하면서 인정한다; "들의 백합화는 수고도 아니하고, 길쌈도 아니한다." 이는 곧 자연스러운 학습의 중요성을 강조한 것에 다름 아니다. 그래서 그는 교육에 있어서 훈련(discipline)이 갖는 이러한 딜레마를 율동적인 리듬의 방법을 통해서 극복하고자 했는데, 그것이 바로 자유와 훈련의 상보적인 리듬이다.

> 아동의 마음은 성장하는 유기체이다. 그것은 생소한 관념들로 가차없이 채워진 상자가 아니라, 질서 있는 지식의 습득을 지적발달의 자연적 양분으로 삼는 존재이다. 따라서 이상적으로 구성된 교육의 목적은 훈련이 자유로운 선택에 의한 자율적인 분출이어야 하고, 자유는 훈련의 결과로서 풍부한 가능성을 획득할 수 있어야 한다. 자유와 훈련의 두 원칙은 대립적인 것이 아니라, 아동의 삶 속에서 자연스러운 동요로서 발달해가는 인격에 적응되어지는 것이라야 한다.[58]

이렇듯 자유와 훈련이라는 두 교육의 원칙은 그의 리듬의 교육학에 적용되어 각각 열정의 단계는 자유로, 정교화의 단계는 훈련으로, 일반화의 단계는 다시 보다 더 큰 자유로 연결되는 리듬을 타게 되는 것이다.[59]

열정의 시기, 정교화의 시기, 일반화의 시기는 비단 학습과 교육의 과정에만 적용되는 것은 아니다. 그는 이를 지능발달의 과정으로 간주하기도 하였다.[60] 지능의 발달도 주기를 가진 주기적

---

57) PR, pp. 338-339.
58) AOE, p. 30.
59) 전병기, p. 153.
60) AOE, p. 39.

순환이며, 그 이행(transition)되는 주기는 항상 다르다. 반복되면서도 매번 변화하는 것에서 그는 '리듬'이라는 표현을 쓴 것이다. 그는 지능발달의 이러한 성격과 리듬을 간과함으로써 교육이 무용한 것이 되어버렸다고 지적한다.[61] 화이트헤드의 이러한 표현을 이해하기 위해선 리듬의 마지막 단계인 일반화에 대한 더 자세한 논의가 필요하다.

『과정과 실재』에서 화이트헤드는 일반화에 대한 논의를 베이컨의 귀납법에 대한 비판으로부터 시작하고 있다. 그는 자연과학의 방법론이 베이컨식의 귀납법의 경직성을 따르고 있어서 결국은 과학을, 그것을 발견한 그 자리에만 남겨둘 뿐, 자유로운 상상력이 작용할 여지가 없다고 지적한다. 화이트헤드는 비행(飛行)의 예를 들어 진정한 발견의 방법을 설명하고 있다. 그것은 개별적인 관찰의 지평에서 출발하여 상상력에 의한 일반화라는 대기를 비행하다가 다시 새로워진 정예(精銳)한 합리적인 해석을 위해 착륙한다.[62] 화이트헤드에 의하면 일반화는 발견의 최종적인 기착점이 아니다. 그것은 상상력을 바탕으로 한 경험의 확장이자, 보다 합리적인 해석을 위한 자원으로 이용될 뿐이다. 따라서 이러한 리드미컬한 반복에 의한 일반화는 매번 새로운 결과를 가져옴으로써 지속적 변화의 원동력이 된다.

이러한 교육의 리듬에 있어서의 세 단계는 다음과 같이 다양한 교육과정의 실천에 적용될 수 있다. 화이트헤드의 열정(Romance), 정교화(Precision), 일반화(Generalization) 혹은 만족(Satisfaction)의 세 단계는 학습자가 학습의 내용 혹은 대상과 하나가 되어 학습의 전체 과정 속에서 계속적으로 반복됨으로써만이 교육의 성

61) AOE, p. 38.
62) PR, p. 5.

과를 거둘 수 있음을 강조한 바 있다. 그가 말한 이 학습의 세 단계를 바탕으로 다음과 같은 다양한 학습의 상황을 가정할 수 있을 것이다.[63] 즉 화이트헤드가 보는 이상적인 학습과정이 'R - P - S'의 세 단계를 모두 거치는 것이라면, 우리에게는 이 단계 중 하나 혹은 그 이상이 결여된 다음과 같은 가능한 상황이 있을 수 있다.(예를 들어, 열정(R)의 단계가 결여되었다면 R′로 표시한다.)

(O1) R′(romance) - P′(precision) - S′(satisfaction)
(O2) R′ - P′ - S
(O3) R′ - P - S
(O4) R - P′ - S′
(O5) R - P - S′
(O6) R - P - S

여기서 (O1)의 유형은 완전히 무감각한 순전한 초연의 상태이다. 완전한 무의식의 상태인 셈이다. (O2)는 전혀 흥미가 없고 구체화되지 않는 일반화 상황의 교육을 가리킨다. 이는 브럼바우(R. Brumbaugh)는 마치 천사가 학습하는 방법과 같다고 표현한 것처럼, 구체적인 것을 추상적인 것과 완전히 동떨어진 것으로 여기는 상태이다. 그러나 천사들이라 할지라도 인간을 이런 식으로 가르치지는 않을 것이다. (O3)는 계획을 단순화시킨 과정이다. 이는 예비단계에서의 유인(attraction)의 과정을 생략된 채 최대한의 효율성을 추구하는 모형이다. 그래서 불행히도 여기에는 동기유발이나 흥미란 찾아볼 수 없다. (O4)는 한동안은 자극적인 환경이 제공되지만, 전적으로 방향감각을 상실한 상태다. 구조화되지 않은 흥분상태는 그 안에 어떤 구조도 포함되어있지 않음이 드러나게 되면 곧 그 매력을 잃는다. (O5)는 주로 도입이나 관조(surveying)

63) R. S. Brumbaugh, pp. 117-118.

의 과정에서 사용된다. 이는 S-P-R 설계의 한 변형으로 활용될 수도 있다. (O6)는 이상적인 과정으로 가장 현실적인 계획이고, 따라서 가장 자연스럽고도 효율적인 설계가 될 수 있다.

화이트헤드는 교육에 이러한 '순환적 리듬'의 요소가 생략되어 있음을 매우 중대한 교육적 실패의 요인으로 지적하고 있다. 논자는 위에서 브럼바우가 예시한 것들 외에 정교화만 남아있는 교육의 사례(ex, R'-P-S')도 많이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 중등교육에 있어서 대학입시 위주의 교육풍토가 바로 그것이다. 또한 열정과 정교화는 있으되 일반화가 결여된 교육(R-P-S')도 존재한다. 기능 및 실기위주의 교육이 바로 거기에 해당될 것이다. 하지만 화이트헤드의 지적대로 이러한 절차적 단계의 구분은 그리 결정적인 요인으로 작용하지만은 않는다.

한편, 브럼바우는 학습의 설계에 있어서 위와 같이 3단계 중 어떤 단계가 생략되는 상황이외에, 다음과 같이 각 단계가 전도(顚倒)된 경우들을 가정하고 있다.

(T1) S(satisfaction) - P(precision) - R(romance)
(T2) S - R - P
(T3) P - S - R
(T4) P - R - S
(T5) R - S - P
(T6) R - P - S

그는 (T1)과 (T2)는 이성주의자(rationalist)의 모형으로 본다. 이 모델들은 이미 자신의 분야에 대해 통달했거나 충분히 정리된 학자가 그것을 회고적으로 관조[64]하고자 하는 경우에는 아주 매

64) 여기서 관조(Surveying)란 현실의 늪에서 헤매지 않고 마치 높은 언덕에서 내려다보는 듯한 자세를 의미한다. (R. S. Brumbaugh, p. 118)

력적인 모형으로 간주될 수 있다. 그러나 이 모형의 단점은 언급되는 개념들이 초보자에게 그 내용에 대한 어떤 지침도 없이 제시된다는 것이다. (T3)와 (T4)의 모형에 대해서 화이트헤드는 어떤 경우에서든 바람직하지 않다고 본다. 이 모형을 유지하기 위해서는 계속적인 외부적 동기부여가 요구된다는 것이 그 이유이다. 'P' 단계로 시작되는 학습은 예를 들자면 군대식의 암기처럼 구조적인 이해를 결여하고 있기 때문에 배우고 나서도 금새 잊어버린다. (T5)모형은 처음의 'R' 단계가 다음에 오는 'P' 단계에 동기유발을 할 수 없기 때문에 실패하고 말 것이다. 한동안은 다양한 관점의 자극들이 제공되어 흥분되지만, 그 세부사항들은 구체화되지 않아 모호한 상태로 남아있게 된다. 이것은 어떤 것에 대한 열정을 유지하는 도입적인 단계에 불과하다. (T6)모형은 화이트헤드가 강조하려고 하는 가장 구조화된 학습의 순차이다.[65] 이처럼 화이트헤드의 교육의 리듬은 교육과정의 측면에서 다양한 적용의 가능성을 보여준다. 화이트헤드가 가장 이상적인 교육과정의 흐름으로 보았던 '열정-정교화-일반화(R-P-G)'의 과정은 효과적인 교육방법을 위한 가장 바람직한 순차(sequence)라는 의미와 더불어, 그 과정에 있어서 반복적이고 율동적인 '리듬'감을 유지하는 것이 가장 중요하다는 것을 다음과 같이 강조하고 있다.

> 이와 같이 교육은 반드시 주기의 연속적인 반복이며, 각각의 과업은 또 그 자체의 종속적인 과정으로 끝나는 소용돌이의 주기를 소규모로 전개하는 것이어야 한다.[66]

이상과 같은 화이트헤드의 이해는 그가 생각한 학습의 세 단

65) R. S. Brumbaugh, pp. 118-119.
66) AOE, p. 42.

계, 즉 열정과 정교화, 일반화는 모두 학습의 과정에서 불가결한 요소이며, 그 순차도 학습의 결과에 중요한 영향을 끼고 있다는 것을 보여준다. 열정이란 새로운 앎의 창조를 위한 혼돈적 흥분의 상태이고, 정교화는 그 흥분이 공허한 혼돈이 아니라 '내용 있는' 탐색의 과정이라는 의미이며, 일반화는 그 혼돈의 상태에 질서를 모색하는 것이다. 이와 같은 학습의 과정에서의 각 요소들은 불가결한 것들이어서 그 요소들의 결핍이나 전위(轉位)는 상이한 학습의 결과를 초래한다는 것을 위의 모형들의 예를 통해서 알 수 있는 것이다. 이처럼 화이트헤드는 열정과 정교화, 일반화의 세 가지를 교육(혹은 학습)의 핵심적인 요소로 보았고, 이 세 요소가 어울러 진 리드미컬한 반복을 통해서 효과적인 학습이 이루어질 수 있음을 그의 "교육의 리듬"에서 강조하고 있는 것이다.

Ⅲ. 결론

생명을 대상으로 한 유기체적 세계관에 바탕을 둔 화이트헤드의 형이상학은 정적이고 기계적인 세계가 아닌, 항상 동적으로 끊임없이 변화하는 창조적인 살아있는 세계를 전제로 한 것이었다. 그는 이 과정을 합생과 이행의 과정으로 설명하였고, 이를 자신의 교육론에 적용하여 '리듬의 교육학'이라는 독특한 교육론을 탄생시킬 수 있었다. 화이트헤드가 말한 리듬의 교육학은 열정과 정교화, 그리고 일반화의 반복적이고 순환적인 과정인데, 이를 화이트헤드는 자신의 형이상학적 우주론에서의 '느낌(feeling)'의 개념구조를 토대로 한 것으로 보여진다. 화이트헤드는 느낌의 순환적 과정이 수용적 국면, 보완적 단계, 만족의 요소로 이루어졌음

을 강조한 바 있고, 그는 이 과정을 또한 인간에 있어서의 본능, 지성, 지혜의 단계로 비유하기도 하였다.

화이트헤드가 말한 열정, 정교화, 일반화의 리듬은 그 의미를 바탕으로 '리듬의 교육학'이라는 하나의 교육적 원리로 정리할 수 있을 것이다. 무엇보다도 학습자가 갖는 내적인 열정이 교육의 시작이 되어야 한다. 이는 생존의 필요(need)가 목전에 있는 유기체가 자연스럽게 동화와 적응이라는 환경과의 상호작용을 통해 살아나가는 것과 마찬가지이다. 이는 강제적이고 수동적인 활동이 아니라 능동적이고 자발적인 활동이어야 함은 물론이다. 또한 정교화의 과정도 교육에 있어서는 필수적이다. 화이트헤드는 이를 훈련(discipline)이라는 개념으로 설명하는데, 그것은 반복적인 숙달로서 의미 있는 내용을 미세한 부분까지 전문화하여 받아들이기 위해선 불가피한 일일 것이다. 마지막의 일반화는 하나의 만족(satisfaction)의 단계로써, 이는 학습의 내용이 완전히 자신의 것으로 내면화되는 상태를 말한다. 그러한 이 단계는 학습의 완료가 아니라 새로운 학습의 시작을 위한 발판이 된다. 그럼으로써 학습은 창조적인 재순환의 과정을 계속할 수 있는 것이다. 이와 같이 화이트헤드는 자신의 '리듬의 교육학'을 통해 학습의 가장 근본적인 원리를 그의 유기체적 과정철학의 원리를 바탕으로 우리에게 쉽게 설명해주고 있는 것이다.

<참 고 문 헌>

돌, 윌리암 E.(著), 김복영(譯), 『교과과정과 포스트모더니즘의 시각』. 서울: 교육과학사, 1997.

문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』. 서울: 통나무, 1999.

문창옥, 『화이트헤드 철학의 모험』. 서울: 통나무, 2002.

박상태, 「영원한 객체의 존재론적 지위」. 화이트헤드정기강좌I 발표논문; 2003. 6.

박상태, 「화이트헤드의 지각이론에 관한 연구」. 서울: 연세대대학원, 1995.

박재주, 『주역의 생성논리와 과정철학』. 성남: 도서출판청계, 1999.

안형관, 『화이트헤드 철학의 이해」. 서울: 이문출판사, 1988.

전병기, 『물례지학(物禮之學)』. 서울: 동과서, 2003.

최상균, 『화이트헤드 우주론의 이해』. 서울: 문경출판사, 2001.

최상균, 「화이트헤드의 형이상학에 있어서 창조성」. 서울: 충남대대학원 박사학위논문, 1999.

카우프만, S. (著), 국형태(譯), 『혼돈의 가장자리』. 서울: 사이언스북스, 1995.

프리고진, I.(a)(箸), 이철수(譯), 『있음에서 됨으로(From being to becoming) - 시간의 의미와 물리과학」. 서울: 민음사, 1988.

프리고진, I.(b)(著), 유기풍(譯), 『혼돈속의 질서』. 서울: 민음사, 1990.

플라스키, M.A.S.(箸), 이기숙 · 주영희(譯), 『삐아제의 이해』. 서울: 창지사, 1990.

피아제, J.(箸), 박전규(譯), 『생물학과 철학』. 서울: 아카데미서적, 1990.

한국화이트헤드학회, 『창조성의 형이상학』. 서울: 동과서, 1998.

Alfred North Whitehead(著), 오영환(譯), 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991.

_____, 오영환(譯), 『관념의 모험』. 서울: 한길사, 1996.

_____, 정연홍(譯), 「이성의 기능』. 서울: 이문출판사, 1998.

_____, *Process and reality*, New York: The Free Press, 1978.(PR)

_____, *The Function of Reason*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1958.(FR)

_____, *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1967.(AI)

_____, *Concept of Nature*. London: Cambridge Univ. Press, 1993.(CN)

_____, *Modes of Thought*. New York: Free Press, 1966.(MT)
_____, *Philosophical Papers and Letters*.(Ed. by Leroy E. Loemker. 2nd ed.) Dordrecht and Boston: Reidel, 1969.
_____, *The Aims of Education and other essays*. New York: Free Press, 1985.(AOE)
_____, *Science and the Modern World*, New York: Free Press Paperback, Macmillan Co., 1967.(SM)
_____, *Symbolism-Its Meaning and Effect*, New York: Capricorn Books, 1959.
B. P. Hendley, Dewey, Russell, *Whitehead- Philosophers as Educators*. Illinois: Southern Illinois Univ. Press, 1986.
Bringuier, J. C., *Conversation with Jean Piaget*(Trans. by B. F. Gulatis) Chicago: Univ. of Chicago Press, 1980.
Hans Driesch, *The History and Theory of Vitalism*. London: Macmillan, 1914.
Hans G. Furth, *Piaget and Knowledge*. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.
Herbert Ginsburg & Sylvia Opper, *Piaget's theory of intellectual development* New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1969.
Piaget, J., *Six Psychological Studies*(Trans., by Anita Tenzer, Ed., by David Elkind). New York: Random House, 1967.
Molly Brearley & Elizabeth Hitchfield, *A Guide to Reading Piaget*. New York: Schocken Books, 1972.
Paul H. Mussen, John J. Conger & Jerome Kagan. *Child Development and Personality*(5th ed.). New York: Harper & Row Publishers, 1979.
Paul G. Kuntz(著), 一の瀬正樹(譯). 『ホワイトヘッド - 秩序への 冒險』. 東京: 紀伊國屋書店, 1998.
R. K. Godsey(1975), 'Relation and substance in Whitehead's Metaphysics'; Studies in *Process Philosophy II* (Ed.,by Robert C.Whittemore). New Orleans: Tulane University, 1975.
Robert S. Brumbaugh, *Whitehead, Process philosophy, and Education*. Albany: State Univ. of New York Press, 1982.
Theodore Mischel(ed.) *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.
Robert B. Mellert, *Searching for the Foundations of Whitehead's Philosophy of*

Education (World Congress of Philosophy)
吉田敦彦, 『ホリステイシク教育論』. 東京: 日本評論社, 1999.
郷 義孝, 『ホワイトヘツドの 有機體の思想』. 京都: 晃洋書房, 1998.

科學的 神學의 文化的 意味*

전 병 기 (대구가톨릭대학교 자연과학부)

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 과학적 신학의 전제와 조건들에 대한 비판
Ⅲ. 지속되는 Newton의 정신 :
"神"의 엄밀성과 "科學"의 엄밀성의 상호전이
Ⅳ. 결론

"신"이라는 개념은, 우리가 믿기 어려운 사실—존재할 수 없는 것임에도 존재하고 있다는 사실—을 이해하는 방식인 것이다. <화이트헤드>

Ⅰ. 서론

"신"은 과연 "과학"으로 치환 가능한 것인가?
"신"의 이야기는 그것이 논증적인 것이든 설화적인 것이든 인

* 본 연구는 2003년도 대구가톨릭대학교 일반연구비 지원에 의한 것임.

간사에서 빼놓을 수 없다. 그 관념은 언제나 인간의 삶 속에 어떤 형태로든 깊숙이 자리잡고 있다. 신화에서 출발하는 삶이라는 행위 형태에서부터 현대의 종교적 체제하의 삶의 형태에 이르기까지, 인간의 역사는 신들의 역사라고 해도 과언은 아니다.

그 "누구"의 "신(神)"이든 그 "신(神)"은 하나밖에 없는 우주를 창조했고 지배하고 있다. 그러나 하나의 우주, 그 우주의 변방인 지구에는 다양한 개념의 신(神)들이 모여 인간의 관념 세계를 지배하고 있다. 따라서 이 신(神)들의 이야기는 인간들의 이야기로 환원된다. 이 신들에 대해 이 인간들이 나누는 신들에 대한 이야기의 특성을

> 여기에는 증명의 성질을 띤 것은 아무 것도 없다. 단지 이론적인 체계와 사실들에 대한 기술의 대결이 있을 뿐[1]

이라는 화이트헤드의 언급을 이 이야기의 전제로 두려고 한다. 이 대결은 치환의 대결 혹은 환원의 대결이다. 현대의 과학 사상은 그 대결구도를 한층 더 강화하고 이에 대한 반동인 조화의 분위기는 마치 과학사상에 대한 낭만주의적 반동을 재연하는 것 같은 느낌이 든다.

현대는 과학의 시대이다. 과학적 사고방식이 일상의 생활양식을 지배하고 있다. 이 지배는 세계가 좁아졌다는 것과 동시에 인간의 사고양식과 삶의 외형이 단일화 되어간다는 근거가 된다. 이러한 단일화는 과학이 갖는 강력한 무기인 환원론이 일상에 침투되었다는 다른 표현에 불과하다. 단일화는 일반성과 구체성을 구별하지 못하는 인간이 자신의 사고로 자신의 감각기관에 행하

---

1) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, p. 343.

는 폭력이다. 그러나 아직 인간 일상사라고 하는 삶의 양식으로 굳어 가는 과학적 사고가 인간의 내면 깊숙이 박혀있는 무의식 심층을 완전하게 점령하지는 못하고 있다. 하지만 그것은 마치 시간문제인 것처럼 보인다. 그러한 점령과정에서 일어나는 무의식의 반작용을 사고가 수용하지 못하는 필연적인 불상사를 현대사회는 하나의 필연성으로 받아들이고 있다는 사실에서, 인간은 어떤 선택의 기로에 서게 된다. 물론 이 선택은 언제나 이루어지지만, 그 선택을 제약하는 조건이 과학적 단일화에 의해 그 선택의 폭이 좁아졌다는 것이다. 그러한 현상의 치료약은 현대사회라는 거대한 병실에는 비치되어있지 않은 것 같다. 치료 방법이라야 고작 더 가속시키는 작업이 있을 뿐이다. 그러한 가속은 멈출 수 없다. 다만 인간의 무의식 심층을 이성적 사고로 완전하게 대치시킴으로써 멈출 수 있는 그러한 성질의 가속이다. 결론적으로 말해서 이러한 대치 혹은 환원은 감각기관을 단순화시키는 자기모순에 봉착한다. 이러한 자기모순의 해결책은 이성과 감성을 동일시 할 수 있도록 감성적 요인을 제거하거나 무력화시키기는 작업을 요청할 뿐이다.

이러한 치환의 가속은 그 본질상 무한한 시간을 요구하며 무한한 공간을 필요로 한다. 이 공간의 필요성은 이미 존재하는 타자의 공간을 갈취(자신의 공간으로 환원 혹은 대치)하지 않으면 존재가치를 상실하는 운명으로 전락한다. 따라서 이 가속은 "신(神)"의 불멸성이 전이된 심성의 속성이다. 그것은 화이트헤드의 "병적으로 조화가 잡힌 열정"에 불과하다. 이러한 열정은 집단을 구성하고 무리를 이룬다. "신(神)"은 우주를 창조했다고 하는데 그 무리들은 그 "무리"에 속하지 않는 무리를 인정하려고 하지 않는다. 따라서 이종의 무리를 선택한 신(神)을 비판함으로써 새로운

신의 존재를 확인시켜준다. 이러한 행위는 언제나 자기모순을 유발하고 이 자기모순을 타자에 돌리는 모순의 악순환에 봉착하게 된다. 이러한 자기모순이 타자에 돌려질 때 그 모순의 전이는 타자에게 있어서 위협을 유발시킨다. 결국 이 위협은 자신에 대한 위협으로 되돌아가리라. 누구의 말을 믿어야 하는가? 이러한 갈등을 누가 치료할 수 있는가?

신이 우주를 창조했다는 주장과 그 우주에 존재하는 존재자들 각각이 갖는 존재원리인 특이성의 특성을 표현하는 화이트헤드의

> 철학은 이 세계의 잡다성multifariousness을 무시할 수 없다[2]

는 언급에서 우리는 그 모든 종교적 사고 혹은 인간의 언어로 환원된 "신(神)"의 주장들과 그 대변인들을 철학이라는 자리에 초청할 수 있지 않을까. 따라서 우리는 과학시대에 등장한 과학적 신학(神學)[3]의 주장을 백일몽에 지나지 않는다고 버려 둘 수 없는 것이다. 더구나 그것은 우리의 외적 생활을 더욱더 강력하게 지배해 가고 있는 과학적 사고의 틀을 계승하고 있다. 화이트헤드의 생각을 빌린다면 그것은 인간의 물리적 느낌에 직접 작용하고 있는 것으로 외적으로는 제거의 대상이 될 수 없다는 데 심각한 문제가 되는 것이다. 다시 말해서 "과학적 신학"과 "우리"의 관계는 "과학"과 "우리"의 관계로 "환경"과 "유기체"라는 관계에 있다는 것이다. 물론 여기서 언급하는 환경은 인간이 자연 속에서 구축한 환경이다. 따라서 이 환경은 자신의 생물학적 탄생의 환경과는 이질적인 것으로, 현재로서는 그 두 환경은 대립적인 관계

2) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, p. 338.

3) 여기서 사용한 과학적 신학(scientific theology)이라는 용어는 존 호건의 의미를 따른다. 존 호건의 "과학의 종말", 까치, p. 337 참고.

에 놓여있다고 보는 것이 타당하다. 이 이질성의 반작용으로 나타나는 것이 환경문제이다. 문제는 지금의 문제가 아닌 유보된 문제다. 시간적인 문제가 아니라 그것은 인간의 느낌의 문제이다. 그들의 주장이 전통적인 "신(神)"(그 어떤 형태로 기술되는 것이든)을 부정한다는 데 초점을 맞추려는 현재의 서구의 전통적인 종교적 입장에서보다는, 그들의 주장이 우주에 존재하는 인간의 생각 혹은 사고, 과학적 사고의 산물이라는 것을 인정할 때, 무한으로 많은 것이 혼재하는 우주의 특성을 인정하고 그 많은 것 중에 하나라고 인정하는 철학적 입장에서 바라보는 것이, 미래에 가서는 결국 철학적인 입장에서보다는 종교적 입장으로 포용할 수 있는 길을 열어 가는 것이 될 것이다.

이러한 입장에서, 과학적 신학자라고 일컬어지는 사람들 중 하나인 티플러가 그의 저서 『불멸성의 물리학』 서문에서

> 본서의 중요부에서 본인이 주장하는 것과 같이, 신학은 물리학의 한 분야이며, 물리학자들이 전자의 성질들을 계산하는 바로 그 방법과 동일하게 사자의 부활에 대한 가능성과 신의 존재를 계산함으로써, 물리학자들은 영생에 대해 추론할 수 있다[4]

는 주장을 다룰 수 있는 것이다. 신학을 물리학으로 환원시키려고 하는 것이 이들의 거대한 계획이다. 물론 이들의 주장이 "물리학적"이고 "이성적"인 사고에서 도출된 것이라고 하지만 처음 전제로 내세운 화이트헤드의 주장과 같이 증명의 성질을 띤 것은 하나도 없다. 물리학이란 실험적 증명이 생명이다.

그리고 과학의 측정결과가 갖는 문제점은 그 어떠한 경우라도

4) F. J. Tipler, *The Physics of Immortality*, Doubleday, 1994, p. ix.

그 결과의 사실은 이미 어떤 "과거의 시간성"을 포함하고 있다. 이 결과는 그 자신이 갖는 시간성을 사고의 대상이 될 때 상실하게 된다. 사고는 이 결과를 하나의 단순한 시간점에 대응시키는 무례를 범한다.[5] 이러한 무례는 시간성을 배제시키고 다시 해체시키는 작업에서 극에 달한다. 이러한 무례는 타인에 대한 무례가 아닌 자신에 대한 무례이다. 빵을 씹으면서 빵의 중요성을 인정하지 않고 기호로 표현된 탄수화물의 장단점을 논하는 것이다. 장(腸)의 통증에 대한 원인을 찾기보다는 통증의 해소에 신경을 쓰는 행위이며, 이 행위는 단순하게 한 가닥의 통증 전달 신경매체를 차단시키는 것으로 나타날 수도 있다.

존 호건은 자신의 저서에서 과학적 신학자들의 특성을 다음과 같이 논하고 있다.

> 과학 내에는 이상한 작은 하위문화가 존재한다. … 이 문화의 참여자들은 … 현재의 모습에는 아무런 관심도 없으며 앞으로 수천 년 후나 억겁의 세월이 지난 다음 세상이 어떻게 바뀔 것인지, 또는 어떻게 바뀌어야 하는지에 관심을 기울인다.[6]

이러한 행위의 특성은 현재 자신의 감각 기관과 함께 하는 시간을 배제함으로써 가능한 것이다.

여기서 우리는 고도의 추상 속에서 화이트헤드의

> 요정들은 춤추고 그리스도는 십자가에 못 박힌다[7]

---

5) 전병기, 『물리학이 만난 철학, 그리고 아홉 개의 그림자』, 동과서, 2003, 이야기 4. 물리적 그림자의 시공간 특성 참조.

6) 존 호건, 『과학의 종말』, p. 337.

7) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, p. 338.

는 말을 음미할 수 있는 것이 아닐까? 그리고 소리 없이 한번쯤 웃을 수 있는 것은 아닌지 모르겠다. 이 인용문을 어떻게 천박한 형식적 논리로 논증할 수 있겠는가?

본 논문은 "과학적 신학"을 "현대 과학문화"의 일각으로 바라보려고 한다. 따라서 이들이 계승하고 있는 과학적 사고의 근원이 규명되어야 하며 그리고 그 시점에서 출발하는 관념들이 어떻게 일반화되어 현대의 삶 속에 제약 조건으로 작용하는지, 그리고 이러한 제약 조건이 현재의 삶이라는 파악에서 개념적 가치평가에 어떤 영향을 미치는지 역시 규명되어야 할 문제이다. 이 몇 가지 문제들은 결국에 현대 과학문명 혹은 문화의 특성에 대한 문제로 귀착된다. 그러한 과정은 추상의 과정이며 또한 제거에 의한 새로운 제약을 가하는 것이다. 그 제약은 삶에 있어서 필요성으로 전환된다. 물론 이 필요성이 자신이 아닌 외적 사물이라는 개별자와 관련성을 가질 때 삶이라는 현장은 필요성들의 충돌로 이어진다. 그것은 다시 필요성을 충족시키기 위한 외적 사물과의 물리적 관계를 부단한 인간의 행위로 도출한다. 그것은 21세기의 진화론적 몸부림이다. 이것은 뉴턴이 우리에게 물려준 유산이다. 현명한 상속자가 될 것인가와 우둔한 상속자가 될 것인가는 뉴턴에 달려있는 것이 아니라 유산 상속자의 선택에 달려 있는 것이다.

현대문화의 과학적 특성을 뉴턴에서 그 기원을 찾아볼 것이다. 그리고 뉴턴의 관념이 현대에 자리 잡는 과정을 기술할 것이다. 그러한 과정에서 왜 현대에 와서 과학적 신학인가 하는 물음에 답이 될 것이기 때문이다.

Ⅱ. 과학적 신학의 전제와 조건들에 대한 비판

과학적 신학을 주장하는 일련의 과학자들/신학자들은 마르크스주의자인 존 버날에서 시작한다. 그리고 호킹 또한 이 일련의 학자들과 보조를 맞추고 있다. 이들이 사용하는 물리학은 아인슈타인이 개발한 상대론을 포괄적인 상대론이라고 하는 것으로 개조한 것이다. 여기서 "포괄적"이라고 하는 것은, 사용되는 방정식에 시간의 과거, 현재, 미래를 포함시킨다는 의미이다.[8] 여하튼 이들이 사용하는 물리학은 아인슈타인의 상대론에 전적으로 기초하고 있다. 아마도 이 일련의 과학자들의 신학적 주장이 미래에 가서는 이들이 사용하는 물리적 이론이 아인슈타인이 개발했다는 이유 하나만으로 아인슈타인을 무신론자의 반열에 올려놓을 것이다. 이미 뉴턴은 기계론자의 대부의 자리에까지 올라있다. 따라서 그가 가지고 있던 신학자라고 하는 타이틀은 그가 역학을 개발했다는 이유 하나만으로 현재의 과학자로부터 혹은 신학자로부터 박탈당하게 되었다.[9] 이러한 타이틀을 박탈하는 자 들이야 말로 화이트헤드가 말하는 반쪽의 진리로 세상을 보는 과학적 신학자들과 보조를 같이 하는 자들이다. 이들은 철저하게 뉴턴적인 인과관계의 덫에 걸려 있는 기계들이며, 자신의 사고를 최대로 해체시키고 그 해체된 잔해들로 가장 복잡하게 재조합 시키는 것을 최대의 명예로 생각하는 자들이다.

여기서 다루는 내용은 주로 티플러의 『불멸성의 물리학』을 중심으로 논의된다. 다른 많은 저서들이 있을 수 있으나 아마도 그

8) 방정식은 어떤 이론을 기호화한 것으로 사고의 산물이다. 이러한 산물은 이미 그 산물이 기초하는 시간을 상실한다. 이것은 하나의 기하학이다. 이 방정식의 적용은 새로운 시간의 발생과 더불어 시공간적 해체작업을 전제로 한다.

9) G. 코인, 『우주의 통일을 향해서』, p. 119.

내용은 대동소이하다. 굳이 이 책에만 국한하는 것은 필자의 독서 한계에도 그 원인이 있다. 티플러는 자신의 저서, 『불멸성의 물리학』에서 물리적 연역 결과는 우주가 시공간 총체로서의 우주이며, 신학의 중심적인 주장도 시공간적 총체로서의 우주라고, 상대론의 과학적 결과를 근거로 주장한다. 따라서 상기한 바와 같이 신학적 중심 용어들은 물리적으로 계산(연역) 가능하다[10]고 주장한다. 이 주장은, 신학적 주장 "우주는 어떻게 만들어졌는가? 우주는 신이 창조했다!"라고 하는 대화를 물리적인 주장인 "우주는 어떻게 만들어 졌는가? 우주는 물리적 법칙을 근거로 생성되었다!"는 대화로 환원시켜버린다. 이때 이 양자의 대화는, 신학적 주장의 대상이 되는 '우주'와 물리적 주장의 대상이 되는 '우주'가 동일한 우주라는 가정 하에서, '창조'와 '생성'은 전통적인 대립관계에서 동일성의 치환관계로 환원된다. 이 용어적 대립/환원 다음으로 나타나는 것이 설명의 대립/환원이다. 이 설명의 대립에 개입해 오는 것이 '신학적 이론'과 '과학적 (물리적) 이론'이 중요한 역할을 한다.

이 양 이론은 이론이라고 하는 측면에서 동일한 문화권에서 형성되어 왔으며 동일한 사고 패턴 하에 놓여져 있었다. 따라서 이들의 대립은 대비의 통일성으로 가기에는 어려운 점이 있다. 여기서 한 가지 우리가 중요하게 생각해야 하는 것은 이론의 형성에서 한번의 융합과 한번의 분열이 있었다는 사실을 인정해야 할 것이다. 그 첫 번째는 기독교 사상과 그리스 철학의 융합이고 두 번째는 자연철학의 붕괴로 인한 종교적 문제와 과학적 문제의 상호불가침이라고 하는 무언의 협약이다. 이 무언의 협약을 일련의 과학자들이 파기한 것이다. 이것은 과학자들이 파기한 것이 아니

10) F. J. Tipler, *The Physics of Immortality*, Doubleday, 1994, p. x.

고 그렇게 하도록 환경이 변했다는 것이다. 이 환경의 변화는 인간의 파악문제와 더불어 조명되어야 하는 문제이다. 한편 이 환경의 변화는 중세의 지식 획득 방법과 현대 과학의 지식 획득 방법의 역전이다.[11] 이 역전은 중요성에서의 역전으로 양립 불가능한 요소를 포함하고 있다. 이 양립 불가능성이 통일성으로 가기에 어려운 점이 되는 근거가 된다.

과학적 신학이 성립되기 위해서는 우주 그 자체만으로는 일이 성사되지 않는다. "미해결"의 주체가 되는 "신학"이라는 관념을 안고 있는 인간이 따라 들어온다. 여기서 이들의 전제는 우주는 무한하고 닫힌 우주라는 전제가 성립한다. 이 전제는 인간의 생존 조건이 된다. 이 무한의 닫힌 우주는 물리적으로 생성(A)이 되어 팽창하고, 그리고 수축하여 대붕괴로 이어지고, 소멸(Ω)로 이어지는 대회귀 이론에 근거하고 있다. 이때 소멸이 가져오는 無로의 분산을 막는 것이 인간/지능기계의 역할이다. 이때 인간에 대한 정의가 나타난다. 이들은 인간을 다음과 같이 정의한다.

> 계산을 위해서 생물학적 개념을 물리적 언어로 치환한다. 생명체를 포함한 모든 존재자는 물리법칙에 귀속된다. 즉 그 구성 물질은 전자, 원자, … 등이다. 따라서 그 구성, 혹은 구조물은 "기계"다. 인간 또한 기계와 프로그램의 합성물인 컴퓨터와 다를 것이 없다.[12]

이들의 이와 같은 인간의 정의는 여러 각도에서 검토되어야 하지만 여기서는 제외시킨다. 이러한 정의 하에서 컴퓨터는 진화하지 못한 인간이 되고 진화한 컴퓨터는 지능 컴퓨터가 된다. 따라

---

11) Trusted Jennifer, *Physics and Metaphysics*, Routledge, 1994, p. 14.
12) F. J. Tipler, *The Physics of Immortality*, Doubleday, 1994, 서문.

서 인간은 이들 진화하는 컴퓨터의 중간단계에 있는 컴퓨터가 되는 것이다. 단순하게 이야기해서 그것(인간)은 정보를 주고받을 수 있고 저장할 수 있는 기계인 것이다. 그리고 이 컴퓨터는 인간의 기질로서 진화를 거듭하게 된다(역으로 인간은 컴퓨터의 기질로 진화하게 된다). 그것은 우주의 변화에 따르는 환경과의 관계에 대응해서 변하는 것이다. 우주의 환경 변화에 대응해서, 기질이 변한 이 지능 컴퓨터를 이들은 인간의 후손으로 정의하고 있으며, 이 지능기계에게 우주정복을 요구한다. 그것은 우주의 붕괴를 제어하기 위한 수단이다. 이것은 곧 우주를 거대 정보처리 기계로 변화시키는 것이다.

최종적 단계인 우주의 종말에 있어서 그때까지 존재했던 모든 존재자의 정보는 한 점 오메가 점에 모이게 된다. 이것이 존재자들의 부활이고, 그것이 곧 신이라는 것이, 이들의 주장이다.

이들의 방대한 자료와 전문가적인 분석을 간략하게 요약하고 이들을 비판한다는 것은 자칫 감정적 정서적 차원에서의 비판이 될 가능성이 높다. 따라서 여기서는 이들의 주장에서 <이성을 바탕으로 하는 과학이론을 사용한다는 측면에서 과학과 이성이 갖는 위상을 자리 매김 함으로써 간접적으로 문제를 제기하는 방법>을 취할 것이다.

이들의 주장 중에서 강력하면서도 제 1의 전제가 되는 것이 과학이론의 완성이다. 이 이론이 완성된 것이 아니라고 하면 그들의 주장은 해프닝으로 끝이 나든지 아니면 시대의 유행으로 끝이 날 것이다. 그러나 그것은 해프닝이 아니다. 기존의 종교적 입장에서 볼 때, 그것은 해프닝으로 끝날 문제는 아닌 것 같다. 왜냐하면 그것은 우리의 환경을 지배해 가고 있는 과학을 환경으로 하기 때문이다. 환경의 연쇄로 이어지는 문제이다. 이 문제는 다

음에 논의되는 뉴턴적 관념의 일반화에서 오는 문제로 귀착된다. 그것은 뉴턴에 문제가 있는 것이 아니라, 그 관념이 매개로 하는 인간 사고의 시간에 대한 무지에서 오는 것이다.

이들이 알고 있는지 모르지는 몰라도 "자신의 무지"와 "사고의 무지", "방정식의 무지"를 스스로 폭로하고 있음은 그 주장의 내용과 비교해볼 때 재미있는 것이다. 그러나 이러한 폭로가 사고의 무지에 대한 폭로라고 하기보다는 현대인이 직면하고 있는 삶이라는 향유의 패턴을 잘 기술하고 있다고 보는 것이 더 타당하다. 이들은 "사고의 무지"를 다음과 같이 "식별 불가능성"이라고 하는 미사어구를 통해서 표현하고 있다.

> 상기한 물리법칙에 포함된 시간에서 과거, 현재, 미래 사이의 구별이 존재하지 않는다. 따라서 현재가 실재적이라고 하면 과거도 실재적이었으며 미래도 실질적real이라고 하는 생각이 타당함에도 불구하고 미래는 실재적이지 않은 것으로 생각해왔다.[13]

여기서 과거, 현재, 미래가 <실재>적이라는 말은 타당하다. 그러나 이 인용문은 미래가 <실재>적이지 않다고 생각하는 사람들에 대한 비판이다. 삼세가 실재적이라고 하는 것은 타당하다. 그러나 이들의 구별이 불가능하다는 것은 전통적인 과학의 입장에서 있는 것이며, 화이트헤드적 비판이 개입할 수 있는 부분이다. 그것은 바로 화이트헤드의 생각이 옳다고 하면 제시적 직접성의 지각양태에서 과거, 현재, 미래가 구별되지 않는다는 다른 표현에 불과하다. 따라서 이러한 주장은 제시적 직접성의 지각양태에서 인과적 유효성의 지각양태로의 변환이 주는 교훈의 대상이 된다.

---

13) F. J. Tipler, *The Physics of Immortality*, Doubleday, 1994, 서문.

한편 이들은 더 구체적으로 물리적 방정식이 포함하고 있는 시간 변수에 대해서 다음과 같이 언급하고 있다.

> 물리 법칙에 포함된 시간을 의미하는 변수 "t"에서 과거, 현재, 미래에 대해 구별이 불가능하기 때문에, 초기 우주를 다루는 것과 같이 궁극적 미래의 우주를 다루어야 한다. 우주의 궁극적 미래는 바로 종교의 종말론과 관계된다.[14]

여기서 이들이 주장하는 것은 과거, 현재, 미래에 대한 식별불가능성이 방정식이 직면하는 한계이다. 이 말은 과학의 법칙이 어디에서 어떻게 형성되었는가 하는 것을 간접적으로 표현하는 것이다. 그러나 이 시간이 지칭하는 과거, 현재, 미래는 정적인 대상이 아니다. 물론 이들도 이 정적인 대상이 정적인 대상으로 연결되는 그러한 시간적 변화를 무시하는 것은 아니다. 다만 과거와 현재의 차이를 인간의 지능적 선택과 제어로써 감당한다는 것이 이들의 복안이다. 그러나 기계 혹은 인간들이 어떤 결과를 분석하고 그 결과를 준 어떤 자연현상을 제어한다는 것은 현대 양자론의 측정이 직면하게 되는 시간 비대칭문제와 동일한 것이다. 그 어떤 경우에도 동일한 문제에 봉착된다. 그것은 인과적 유효성의 지각양태에서의 지각에 대한 무시 혹은 제거이다.

따라서 인과적 유효성의 지각양태서의 지각을 무시한 제시적 직접성의 지각양태에서의 지각에만 의존할 때(물론 인간의 감각기능과 사고의 관계에 놓이는 일방통행의 필연적 작용) 나타나는 시간은 대칭적 시간뿐이다. 따라서 이 대칭적 시간에서 나타나는 시간은 외양적 현재의 표시만이 있을 뿐이다. 이것은 동시적 세

14) 같은 곳.

계만이 존재한다. 이 동시적 세계란 화이트헤드의 조망 하에 들어있는 대상이다. 이것은 사고의 말단에 자연을 두는 행위이다. 사고의 말단에 자연을 둘 때 화이트헤드가 우려하는 자연의 이분법이 도출된다. 실제로 사고의 말단에는 감각 기관이 있고 이 감각의 말단에 자연이 있는 것이다. 환경과의 관계 속에 놓이는 물리적 기능에 있어서 사고의 기능은 감각 기관의 기능 없이는 한시도 움직일 수 없는 것이 사고의 작용이다.

이미 현대는 네온사인이 벌이는 환상의 착각이라는 수렁으로 뛰어든 것이다. 여기서 화이트헤드의 지각으로부터의 기만을 생각해 볼 수 있다. 이 문화는 세계의 인구를 하루아침에 두 배로 증가시켜버렸다. 극단적인 이분법이 바로 현실세계와 가상세계이다. 현대사회는 이 가상세계와 현실세계를 이분법으로 보지 않는다. 그것은 문화다. 그것을 동일한 것으로든 서로 독립적인 것으로든 하나의 세계로 인정한다는 것이다. 흄이 인상으로 표현했던 그 인상에 생명을 불어넣고 있는 문화다. 자기비하의 문화다.

조그만 동산에 올라 앞마을을 내려다보는 자의 우월감과 함께 올라 하늘을 바라보는 자의 경외심을 어떻게 비교할 수 있는가?

이미 우리는 내려다볼 수도 있고 올려다볼 수도 있는 처지에 놓였다. 그러나 우리는 이들과 함께 식사한다.

뉴턴에서 지금까지의 과정을 다음의 한 말로 표현해본다.

> 관념이 일반성을 얻기까지의 성장은 모든 진화의 변화 가운데 가장 느리게 진행한다. 정신성에서 이러한 성장을 촉진하는 것이야말로 철학이 해야 할 일이다. 그러한 성장이 성공적으로 이루어질 때 위대한 관념의 특수한 적용과 야만적인 공상과의 조잡한 야합을 면할 수 있게 된다. <화이트헤드>

Ⅲ. 지속되는 Newton의 정신:
"神"의 엄밀성과 "科學"의 엄밀성의 상호전이

뉴턴은 그의 저서 『프린시피아』의 마지막 일반 주해에서 다음과 같이 신을 찬양하고 있다.

> 태양, 행성 및 혜성이라는 이 장려한 체계는, 예지와 힘을 모두 갖춘 신의 깊은 배려와 지배로부터 생겨난 것이 아니고는 이 밖의 것을 생각할 수가 없다. 그리고 만일에 여러 항성이 다른 흡사한 여러 체계의 중심이라면 그것도 같은 예지의 의도 하에서 형성된 것이며 역시 모든 유일자의 지배에 굴복하지 않으면 안 된다.[15]

뉴턴은 이 우주체계를 신의 지배 하에 두고 있다. 그리고 그는 그러한 찬양에 앞서 그 체계의 거동을 기하학적인 방법으로 기술했다. 아마도 그에게 있어서 신은 찬양의 대상이었지 기술의 대상은 아니다. 나는 이러한 주해가 당시의 시대에 편승하는 뉴턴의 어떤 의도에서 생겨난 것은 아니라고 믿는다. 그리고 그는 신으로 돌려져야 하는 것과 인간으로 돌려져야 하는 것을 구분한다. 뉴턴은

> 나는 시간, 공간, 장소와 운동 같은 것은 잘 알려져 있는 것으로서, 정의를 하지 않는다. 다만 나는 보통 사람들은 이들 양을 감각적인 대상으로서의 관계란 관념으로 이해하고 있다고 본다. 이 때문에 어떤 종류의 편견을 일으키게 되는데 이것을 제거하기 위해서는 절대적인 것과 상대적인 것 진정한 것과 겉보기의 것, 수학적

15) I. Newton/ Trans. by Andrew Motte, *The Principia*, Prometheus Books, 1995, General Scholium 참고.

인 것과 통상적인 것으로 구별하는 것이 편리하다[16]

고 적고 있다. 이 두 종류로 구분된 것은 우리의 물리적 감각기관에 그 모습을 드러내는 것인가, 아닌가 하는 기준에 따르는 것이다. 이 양자 사이에 뉴턴의 자연철학이 형성된다. 그리고 뉴턴의 자연철학은 감각에 잡히지 않는 것을 감각에 잡히도록 만들어 주는 것이다. 여기서 두 부류는 하나로 통합되는 것이다. 이러한 통합은 결과적인 이야기이며 그 결과를 있게 하는 원인은 뉴턴의 머리 속에서 찾아져야 하는 것이다. 그것은 전적으로 자연에 대한 뉴턴의 사적인 파악행위이다. 이 또한 그가 후세에 물려준 유산 중의 하나이다. 이것이 비판의 대상이 될 수도 있고 연구자들의 새로운 연구 분야가 되기도 하는 것이다. 우리는 그러한 사실을 공식적으로는 알 수 없는 노릇이다. 단지 우리는 그러한 양쪽 영역의 접합점을 유추할 뿐이다. 아마도 그것은 "존재지속"이 아닌가 한다. 이 존재 지속이란 화이트헤드가 점을 정의할 때 사용했던 그러한 것이다. 물론 화이트헤드는 이점에 대한 뉴턴과의 관계에 대해서 언급한 바는 없다. 그것은 화이트헤드의 말을 빌려 표현한다면 초점적 영역에서 영역을 제거한 것과 같은 것이다. 이 영역의 제거가 가지는 의미는 뉴턴에 있어서는 물체의 운동과 부피의 제거로서 시간과 공간의 절대성을 확보해주는 반면에 화이트헤드에게는 시간과 공간의 경험이 사라지는 무로 변하게 된다.

그 자체의 본성 때문에 외부적인 것과 상관없이 균등하게 흐르는 것[17]

으로서의 시간과

16) 같은 곳을 참고.
17) 동일한 책 Schothum 참고.

그 본성에 있어서 외부적인 사물과는 관계없이 항상 같은 형태로 부동한 것으로 존속[18]

하는 공간에 대해서 언급하고 있다. 그리고 이 절대적인 시간과 공간을

지속(시간)과 공간이 신은 아니지만 신은 지속하고 존재한다. 언제나 불변하며, 모든 곳에 존재하며, 또한 언제나 모두에 존재함으로써 시간과 공간을 구성한다. 공간의 그 어느 미소한 부분에도 항시 존재하며, 시간의 그 어느 더 이상 쪼갤 수 없는 순간에도 존재하니까, 만물의 창조자로서 "주"된 자가 결코 어디에나 존재하지 않는다는 것은 있을 수 없다. … 나눌 수 없는 인격[19]

이라고 신과 결부시키고 있다. 이 연결은 지극히 감각적인 측면에 호소하고 있는 것이다. 만약에 시각을 통해서 어떤 물체의 운동을 본다고 하자. 이때 우리는 물체의 운동에서 지속성과 연속성을 확보하게 된다. 따라서 이러한 연결은 감각특성의 하나인 연속성과 지속성을 무언 중 전제하고 있는 것이다. 그렇다고 이 연속성과 지속성이 물체의 <실체>에 대한 어떤 정보를 주는 것은 아니다. 다시 뉴턴은

물체에 있어서 … 그 속의 실체는 우리의 감각이나 정신의 어떤 성찰 작용에 의해서도 알 수 없는 것이다. 하물며 신의 실체 관념에 대해서는 더욱이 알 수 없는 것 … 사물의 구성과 목적인과에 의하여 알 수 있을 뿐이다. 우리는 그 완전성과 지배 때문에 찬양하는 것[20]

---

18) 동일한 책 Scholium 참고.
19) 동일한 책 General Scholium 참고.

이라고 적고 있다. 그리고 연속성과 지속성을 통한 결과에 대한 인간의 개념적 파악 혹은 뉴턴의 개인적인 가치평가에서 나오는 것은 신(神)이다. 그리고 그 결과의 완전성에 대한 개념적 평가의 주체적 형식 그것은 믿음이다. 이렇게 뉴턴의 관념인 "절대 시공간"과 "신"은 모험의 시간적 여행을 시작하는 것이다. 문제는 이러한 결과가 하나의 이론으로서 문제가 발생하는 경우가 있다 하더라도 이 문제 발생이 뉴턴의 신뢰 혹은 믿음이라고 하는 주체적 형식을 근본적으로 바꾸어놓지 못한다는 것은 분명한 사실이다. 물론 신뢰의 강도에는 차이가 있을 수 있겠다.

이 "절대 시공간 개념"과 "신" 개념은 뉴턴의 통합적 파악 속에서 강력한 결속력을 가질지는 모르나 뉴턴이라고 하는 경험주체를 떠난다면 이 초월적 개념들은 서로 다른 제약조건으로서 작용할 뿐이다. 그것은 후속하는 주체들 다시 말해서 뉴턴의 사상을 받아들이는 후계자들의 주체적 형식에 관계되는 것이다. 그러한 개념들은 강도와 질에서 변형을 겪게 되는 것이다. 이러한 변형은 이미 뉴턴의 언급 중에서 "알 수 있다"와 "알 수 없다"고 하는 그 물리적 구조에 의존하게 된다. "알 수 있다"와 "알 수 없다"는 것은 대상을 지칭할 때는 서로 독립적으로 성립될 수 있는 말이다. 그러나 그 안다는 방법이 하나(통일된 어떤 방법) 즉 감각이라는 기관(혹은 정신의 어떤 성찰 작용)을 통해서일 때 그것은 동일한 터전에서 양립불가능한 말이다. 그것은 타인의 주체적 형식을 인정한다는 것이다. 그러한 개념적 파악에서 혹은 물리적 파악에서 제거는 불가피하게 일어난다.

이때 가장 강력하게 재현되는 것이 완전성이라고 하는 뉴턴 역학이 갖는 엄밀성이다. 그것은 자신의 감각기관이 받아들이는 바

20) 동일한 책 General Scholium 참고.

로 그 사실이기 때문이다. 그것은 물리적 사실이다. 이러한 물리적 사실은 그 이론을 더욱 강력하게 해주는 믿음으로 변형된다. 이러한 과정을 통해서 "뉴턴적 신의 완전성"은 "과학의 완전성"으로 역전되는 것이다. 이 역전이 바로 일각에서 뉴턴을 기계론적 무신론의 원점으로 몰고 가는 근원이 된다. 이러한 주장자의 주장 근거에는 "역전"이라고 하는 내용을 그야말로 뉴턴의 역학적 방법으로 해석함으로써 발생하는 자기 논리적 모순이다. 여기서 자기 논리적 모순이라고 하는 것은 "역전"이 함의하고 있는 시간적 변화를 무시함으로써 발생하는 "기하학"과 "절대신"을 동일시하는 자기 개념적 평가에 불과한 것이다. 따라서 "신의 완전성"은 "과학의 완전성"으로 일순에 탈바꿈하게 되는 것이다. 여기서 시간성을 개입시키면 뉴턴 시대의 사람들은 각 설에서 서로의 혼란은 있을 수 있으나 신의 완전성을 인정할 것이다. 그리고 현대인의 입장에서 볼 때, 물론 각 설에서 이론이 있을 수 있으나 과학의 완전성과 엄밀성을 부정하지 못할 것이다.

인간은 언제나 "사고하고 이야기할 때" 과거가 누적된 "때(시각)"에서 "사고하고 이야기하는"이라는 사건들을 포함시킨다. 이것은 다름 아닌 감각기관과 사고의 관계이다. 특히 학문이라고 하는 영역에 들어서면 그것은 습관화 되어있다. 이 습관을 그 어떠한 제약도 받지 않는 것으로 풀어두는 것이 유능한 학자로 취급 받는 듯한 느낌마저 드는 것은 오직 필자만의 오해인가? 이미 언급한 과학적 신학자들의 주장에서 이런 유의 극치를 볼 수 있다.

이러한 역전에 한몫을 단단히 하는 것 중의 하나가 우리의 감각기관이 갖는 평면적(기하학적)인 물리적 기능이다. 20세기 초두에 발생한 양자론과 상대론에도 불구하고 뉴턴 역학의 위력이 그대로 유지되고 있는 것은 바로 이러한 감각기관의 물리적 기능이

갖는 "공간성"과 "대칭성" 그리고 "시간에 대한 무지"라는 삼대 특성이 그 뒤를 보아주기 때문이다. 이러한 특성은 바로 우리 인간의 물리적 특성인 동시에 제한 조건이다. 이 삼대특성은 인간의 삶과는 거리가 먼 것이다. 이러한 특성을 강조할 때 이성적 사고의 산물이라고 하는 학문의 폭력은 시작되는 것이다.

21세기에 이르러 겨우 우리의 사고가 이러한 감각기관의 특성을 알기 시작했다. 따라서 우리의 사고는 그러한 감각기관의 삼대 특성을 흉내내고 다른 감각기관을 속일 수 있는 방법을 알게 된 것이다. 물론 그전에도 알고 있었는지는 모르지만 말이다. 다만 이것이 물리적으로 가능하게 된 것은 양자론이라는 물리적 방법이 개발되었기 때문이다. 감각을 속일 수 있는 방법, 그 방법을 개발하는 것이 현대의 기술이고, 지성이고, 학문이다. 따라서 현대 문명 혹은 문화의 특성은 감각적이어야 하고, 감각을 가장 잘 속일 수 있어야 하며, 그리고 그러한 감각적인 것을 넘어서 정서라고 하는 주체적 형식마저도 지배할 수 있어야 하는 것이 그 목적이다. 아마도 이 목적은 가상세계가 추구하는 최고의 선이며, 윤리의 덕목일 것이다. 이러한 덕목이 바로 과학적 신학자들이 추구하는 덕목이기도 하다. 따라서 이들에게 기계는 선하다. 왜냐하면 편리하기 때문이다. 편리성이 선으로 환원되는 순간이다. 이것은 현대라고 하는 거대체계에서 일어나는 현상으로, 그 거대체계가 갖는 감각을 평면화하는 작업이다. 그러한 현상은 개인을 거대체계가 갖는 감각기관의 한 요소로 전락시키는 것이다. 각각의 요소는 한 개인에 속하는 기관의 세포처럼 말이다. 이들은 동등한 자격이다. 그러나 그 어떠한 대화도 할 수 없는 고립적인 존재이다. 이러한 고립된 존재들 사이에 대화를 시도한다고 하지만 그렇게 되는 것은 아니다.

이미 언급했듯이 감각기관이 갖는 삼대 특성 즉 "공간성"과 "대칭성" 그리고 "시간에 대한 무지"는 우리 감각기관에 대한 이야기로 진화론적으로 본다면 그렇게 생겨 먹었다는 말로 밖에는 표현할 수 없고, 신이 만들었다고 하면 신이 그렇게 만들었다고 밖에는 할 수 없는 것이다. 우리의 사고는 지금에 와서 이러한 특성을 이용하게 된 것이다. 이것은 뉴턴에 있어서 신을 요청하는 필연이 되었고 현대에 와서는 "뉴턴의 신"을 추방하는 필연이 되었다. 따라서 지금에 와서 요청과 추방은 한 개인의 문제로 등장하는 것이다.

자 그렇다면 감각기관이 갖는 삼대특성이 실제로 그런가? 그것은 어디까지나 우리의 사고가 그렇게 생각하는 것이다. 왜냐하면 그러한 생성물을 사고라고 하는 공장에 원료로 제공하기 때문이다. 사고는 그 원료가 어떻게 만들어지는지에 대해서는 전혀 모른다. 그것은 사고의 무지인 동시에 사고가 넘어설 수 없는 영역의 것이다. 그것은 뉴턴이 이미 언급했던 감각이 알 수 없는 것(물리적인 것) 그것에 대해 사고는 더욱이 알 수 없는 것이다. 그러나 사고는 자신의 그 무지를 인정하려고 하지 않는다. 실천 이성에서는 감각이 중요한 역할을 하지만 사변 이성에서는 이성적 사고가 중요한 역할을 하기 때문이다.

사고의 눈에는 모든 것이 변하지 않는 것처럼 보인다. 그러나 감각기관은 그러한 변하지 않는 그 무엇을 만들기 위해 노력하고 그 결과를 노력의 대가 없이 사고에 전한다. 그리고 감각은 피곤함을 사고에 호소하는 것이 아니라 시간에 호소한다. 나의 사고는 감각기관을 질타한다. 어제까지 잘 보이든 글씨를 오늘은 잘 보여주지 않는다고 질타한다. 그러나 감각기관은 말이 없다. 여기서 우리는 하나의 교훈을 얻게 된다. 이 말은 화이트헤드의 "제

시적 직접성의 지각양태에서 인과적 유효성으로의 변형이 주는 교훈"이라는 변형된 표현에 불과하다.

따라서 우리의 과학 환경은 "공간성", "대칭성", "시간에 대한 무지"라고 하는 삼대특성으로 감염된다. 이러한 감염은 이미 언급한 "신의 완전성"과 "과학의 완전성"의 역전과 더불어 진행된 결과이다. 이 삼자는 서로에 의해서 보증되고 있다. 이러한 특성은 환경이 불변이라고 주장하는 근거가 된다. 이러한 주장에, 아마도 반론이 거셀 것이다. 그러나 그 반론이 이러한 환경 속에서 파생된 것이라고 하면 어찌하겠는가? 이러한 현상은 화이트헤드의 관념의 일반화라고 하는 멀고먼 여행의 결과에 지나지 않는다. 따라서 현대 사회는 공간만이 존재하고 시간이 없다. 그리고 공간이란 대칭성으로 보증 받는 불변의 공간으로 전락하게 된다. 그러한 공간의 삶은 권태를 느낄 뿐이다. 따라서 새로운 공간은 요청적으로 도입된다. 그것은 자연의 공간이 아니다. 이 공간이 가상공간이라고 하면 그 누가 반박할 수 있겠는가? 이때 우리의 사고는 바빠지고 우리의 감각은 피곤해지며 정서적 색감은 퇴락하게 된다. 우리의 바쁜 사고와 피곤한 감각은 사회의 퇴락을 알아차리지 못한다. 과학적 신학도 이러한 가상공간의 출현과 그 맥을 같이 한다.

여기서 우리는 화이트헤드의 말을 상기할 필요가 있다.

> 위대한 목표들은 현재의 삶 즉 새롭고 직접적인 삶 그러나 그 풍요함을 바르게 조직된 동물 신체로부터 전적으로 계승된 것에 의해 이끌어 내고 있는 삶에 의해 달성된다.[21]

---

21) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, p. 339.

Ⅳ. 결론

이미 사고의 무지가 갖는 삼대특성이 환경으로 전이되었다. 이 환경은 과학적 환경이다. 다시 말해서 우리가 구가하고 있는 현재의 과학적 환경이라고 하는 것은 논리적 사고의 산물이라는 다른 말이다. 이것은 어디까지나 우리의 사고가 그렇게 생각하는 것이다. 이것은 현대인이 앓는 중병이다. 이러한 전이된 환경은 그 전이를 발생시킨 인간을 환경으로 하는 속성을 가지고 있다. 따라서 과학은 인간을 환경으로 살아가는 것이다. 물론 이때 과학이라고 하는 것은 그 결과들을 갖는 거대 사회를 구성하고 있는 구조이다. 이미 이 구조는, 과학이 형성될 때, 사고와 자연 사이에 교량 역할을 하던 감각 기능을 동물적인 것으로 무시해 버린다. 삶의 중추적인 역할을 하던 것이 과학이 형성되면서 한낱 유기적인 생명체를 지탱하는 하찮은 존재물로 전락하게 된다. 따라서 사고는 그것을 외면한다. 그러나 우리 삶은 그럴 수 없다. 과학 신학 또한 그러하다. 그것은 자연을 이분화 시키는 것이 아니라, 인간의 사고와 감각 기능을 분리시키는 것이다.

이 분리가 가능할 때 인간의 삶은 사라지고 인간의 외적인 물리적 정보는 수식화되고 기호화되어 임의의 금속판에 저장되기도 하고 그 저장된 내용을 모니터의 삽화처럼 주사하기도 한다. 이 삽화처럼 주사된 한 장의 그림 그것은 그림자이다. 현실성을 상실한 시간과 공간이 증발한다고 해도 환경에 기생할 수 있는 그림자이다. 자연의 환경에서는 그 숙주가 사라지면 함께 사라질 운명의 것이 과학 환경에서는 숙주가 사라져도 존재하게 되는 그림자이다. 가상공간에서만 살아가는 것이다. 그러나 이 가상공간 또한 현실성을 상실할 때, 우리의 사고가 감각 기관을 상실할 때,

그 가상공간과 사고는 동일한 위치를 차지하면서 사라지게 될 것이다. 이것은 현대 문명의 문명화 과정에서 나타나는 현상이다. 결론적으로 과학 신학 또한 과학이 갖는 엄밀성과 그 출발점이 되는 뉴턴적 사고의 길고 긴 여정에서 나타나는 한 현상으로 볼 수 있는 것이다. 그러나 이러한 현상에 대해 동일한 출발지의 종교인 서양종교가 미래에 지불해야 할 대가는 상상을 초월한다고 할 수 있다.

그것은 과거가 미래에 지불하는 보상금이다. 그 지불은 선과 악을 초월한다. 단지 미래에 만족할 뿐이다.

> 여기에는 한 장의 삽화만이 존재할 것이다.
> 컴퓨터 모니터에 비치는 한 장의 삽화 그것은 잘못 주사된 세상이며
> 프린트에 출력된 세상 그것은 잘못 인쇄된 세상이다.

우리는 상상할 수 있다. 우리의 인류가 멸망한다면 그 후 몇일 동안 비디오 설치작가들이 구성한 수많은 모니터들이 명멸할 것이라는 사실을, 그리고 그 모든 것이 우주의 종말과 더불어 식별 불가능성으로 떨어지게 된다는 사실을, 그리고 이러한 식별 불가능성은 신의 원초적 개념으로 무제한적으로 파악될 것이다.

> 신은 형이상학적 원리들의 주요한 예증 사례[22]

이지 컴퓨터 화면에 비치는 그림자가 아니다. 사고의 그림자는 더더욱 아니다.

---

22) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978. p. 343.

<참 고 문 헌>

Whitehead A. N., *Process and Reality*, Free Press, 1978.

Newton, I./ Trans. by Andrew Motte, *The Principia*, Prometheus Books, 1995.

Tipler, F. J. *The Physics of Immortality*, Doubleday, 1994.

Jennifer, Trusted, *Physics and Metaphysics*, Routledge, 1994.

화이트헤드 /오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991.

뉴턴 /조경철 역, 『프린시피아』 1, 2, 3, 서해문집, 1999.

티플러 /전병기 역, 『불멸성의 물리학』 (미간)

존 호건 /김동광 역, 『과학의 종말』, 까치, 1997.

G. Coyne 他編/ 柳瀨睦男 監譯, 『宇宙理解の統一をめざして』, 南窓社, 1991.

전병기, 『물리학이 만난 철학, 그리고 아홉 개의 그림자』, 동과서, 2003.

▣ 초청논문 (번역)

노동문제와 활력이 넘치는 민주주의: 확장된 자아의 지평을 향하여*

더글러스 스텀(Douglas Sturm)**

Ⅰ. 노동문제
Ⅱ. 노동의 의미
Ⅲ. 사회성의 원리

---

* 이 글은 Douglas Sturm의 논문 "The Labor Question and Energetic Democracy: On Moving toward a Larger Selfhood"를 완역한 것이다. 이 논문은 본래 1999년 국제학술지 Soundings: *An Interdisciplinary Journal* 82, No.3-4 (1999), pp.417-435에 영문으로 수록되었으며, 그보다 앞서 1998년 8월 미국 클레어몬트 소재 과정사상연구센터(Center for Process Studies) 주관으로 개최된 제3차 화이트헤드 국제학술대회에서 초청강연으로 발표된 바 있다. 『화이트헤드 연구』 편집진은 이 논문이 화이트헤드의 사상을 실제 사회현상이라는 영역에 적용한 훌륭한 응용연구의 사례라고 평가하여, 회원들과 국내 독자에게 소개한다는 의미에서 번역·게재키로 결정하였다. 편집진은 논문의 번역과 재간행을 흔쾌히 허락해준 저자 D. Sturm과 학술지 Soundings측에 심심한 감사를 표하며, 저자와의 교신 및 논문번역을 맡아 수고한 이현휘 박사의 노고에 감사드린다.

** 저자 스텀(Douglas Sturm)은 1959년 시카고대학교에서 박사학위를 취득한 후 1959년부터 1995년까지 미국 버크넬대학교(Bucknell University)에 재직하면서 주로 종교학 및 정치학을 강의하였다. 주요 저서로 『공동체와 소외』(Community and Alienation, 1988), 『연대와 고난』(Solidarity and Suffering, 1998) 등이 있으며, 최근에는 『공존』(Belong Together, 2003)을 펴낸 바 있다. 그의 주요논문 목록(Selected Bibliography of Douglas Sturm)은 학술지 *Journal of Law and Religion*, Vol. XIII, No. 1 [1996-98], pp. 255-260에 수록되어 있으며, 최근 저술을 포함한 스텀의 저술 전체목록은 한국화이트헤드학회 홈페이지(http://whitehead.co.kr) 자료실에 게시되어 있다.

현재의 시점에서 인간 공동체의 번창에 관한 문제에 관심을 갖고자 한다면, 우리는 이 세계의 노동자들이 처한 상황이 그동안 어떠한 과정을 거쳐서 지금의 모습에 이르렀고, 또 앞으로는 어떠한 모습으로 개선되어야만 하는 지에 대해서 고려해 볼 필요가 있다. 노동계급이라고 하는 변수를 정확하게 정의하는 일이 그렇게 쉬운 일은 아니지만, 적어도 내가 판단할 때 지금으로부터 약 200년 전에 시작된 산업혁명 이후 점차 확산되기 시작한 독특한 사회적 조건 하에서 형성된 일군의 사람들에게 주목해 보는 것이 중요하다고 본다. 그런데 이상하게도, 심지어는 역설적으로 그러한 사회적 조건은 근대 프로젝트의 약속과는 달리 그동안 노동계급의 삶의 질을 고양시켜주지 못하였다.

이렇게 역설적인 주제를 연구하는 동안 나는 과정사상(process thought)의 전통에서 성립한 두 종류의 논점으로부터 큰 도움을 받을 수 있었다. 첫 번째 논점은 알프레드 노스 화이트헤드의 뛰어난 역사적 식견으로부터 얻은 것이었는데, 그는 19세기 영국 사회를 강타한 산업혁명의 충격을 다음과 같이 통찰하고 있었다. "자유, 개인주의, 경쟁 등과 같은 단순한 독트린들이 사회의 기층에서 연명하는 산업사회의 노예와 매우 유사한 그 무엇을 다시 부활시키고 있었다."[1] 즉 근대의 개막과 함께 탄생한 인간 해방의 약속이 역사상의 변증법적 왜곡을 거치는 가운데 수많은 노동자들의 복속으로 귀결되고 말았다는 것이다.

[화이트헤드가] 일반적인 수준에서 제기한 윤리적 고발과 더불어 나는 버나드 밀랜드가 관계 중심의 형이상학(metaphysics of relationalism)으로부터 도출해 낸, 인간 삶의 근본적인 특성과 역동성에 관한 주장에 주목하였다.

---

1) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1961) 34.

타자가 존재한다는 사실은 각 개개인의 경험을 진정으로 대체하는 것이고, 따라서 개개인의 독립된 자아를 소외시키거나 소원하게 할 위험을 제공할 수도 있는 것이지만, 그럼에도 불구하고 공동체의 삶을 영위하는 가운데 궁극적인 자아를 체험할 수 있는 삶의 기회를 각 개인들에게 열어주고 있다. 우리는 다른 사람들의 자아에 대해서도 책임감을 느낄 수 있는 우리의 확장된 자아와 우리의 커다란 자유를 획득할 수 있게 된다. 이로 인해 우리와 타자는 생명력의 정수(a goodness of spirit)를 함께 경험하게 된다. 이런 생명력은 우리와 타자 어느 한 쪽도 혼자서는 결코 이해할 수도 체험할 수도 없는 것이다.[2]

여기서 내가 주장하려는 바는 이런 것이다. 즉, 산업혁명이 계속되는 동안 노동계급을 복속시켜 왔던 일반적인 노동조건 내에서 노동계급은 확장된 자아를 체험할 수 있는 기회를 꾸준히 박탈당하여 왔다는 사실이다. 따라서 우리가 확장된 자아에 내재된 윤리적 함축을 진지하게 고려하고자 한다면, 기존의 노동조건을 적극적이고 활력이 넘치는 민주주의에 부합하는 형태로 개혁시켜만 한다는 것이다. 이 주제를 진전시키기 위해서 나는 다음과 같은 세 가지 주장을 집중적으로 검토하고자 한다.

- 첫째, 19세기 산업자본주의의 조건 하에서 노동자가 처한 곤경에 대응하기 위해 제기된 "노동문제"는 설혹 압제까지는 아니라 하더라도 기본적으로 노동자들의 피지배 경험에 주목한 것이었다. 이러한 문제제기는 작금의 노동조건의 어떤 수준에선 세계적 규모의 변혁이 꾸준히 이루어지고 있는 것이 사실이지만 아직까지도 여전히 적실성을 유지하고 있다.

2) Bernard Eugene Meland, *Realities of Faith* (New York: Oxford UP, 1962) 206.

• 둘째, 모든 종류의 노동은 설혹 그것이 가장 비참한 환경에서 수행되는 것이라 할지라도 원칙적으로는 단순히 돈을 버는 행위라거나 상품과 서비스를 생산하는 행위 이상의 의미를 갖는 것으로 이해되어야만 한다. 인간은 바로 이 노동이라고 하는 변혁 행위를 통해서 인간 자신과 세계 모두를 꾸준히 창조하고 또 창조하기 위해서 서로 협력하고 있기 때문이다.

• 셋째, 인간의 협력사업이라고 할 수 있는 노동은 그곳에 내재된 깊은 의미에서 판단할 때 행위의 규범적 동기가 매우 민주적인 성격을 띠고 있는 사회성의 원리(logic of sociality)를 준수해야만 하는 것이었다. 다름 아닌 그 이유 때문에 노동조건은 근본적으로 활력이 치는 민주주의의 원칙에 부응하는 형태로 변혁되어야만 한다.

Ⅰ. 노동문제

19세기 말경 교황 레오 13세는 『레룸 노바룸』(Rerum Novarum)* 이라는 유명한 회칙을 통해서 노동문제를 집중적으로 다룬 바 있는데, 이후 그것은 로마 가톨릭 공동체의 사회사상을 대표하는 하나의 수준점(benchmark)으로 기능해 왔다. 미사의 사회자들을 통해서 노동자들의 마그나 카르타라고 별칭되기도 했던 이 회칙은 "노동계급의 삶의 조건"을 명시적으로 문제시하고 있었다.[3]

* "새로운 사태"라는 뜻으로 1891년 5월 15일 로마 교황 레오 13세가 발표한 사회문제에 관한 회칙의 서두에 등장하는 말이다. 여기에서 새로운 사태란 산업사회의 진전과 함께 나타난 부익부 빈익빈 현상의 심화, 노동자들의 전투적 노동운동, 자본가와 노동자의 윤리적 타락 등과 같은 사회적 갈등을 의미한다. 한편, 회칙이란 로마 교황이 전 세계 가톨릭 신자 또는 주교에게 보내는 편지를 의미하는데, 통상 서두의 두 세 단어를 따서 회칙의 명칭으로 사용한다. '노동헌장'으로 번역되기도 하는 이 회칙은 사회주의 방식의 사회개혁을 비판하고, 사유재산을 자연권으로 간주하면서 옹호하고 있다. 또한 자본주의 질서를 인정함과 동시에 노동자의 단결권 등을 제창

물론 교황 레오 13세가 이 문제에 처음 착안했던 것은 아니다. 노동문제는 19세기 초반부터 부각되기 시작한 사회적 갈등에 대해서 종교 공동체 안팎의 여러 단체들이 꾸준히 목소리를 높여온 하나의 반응이었다.

1848년 칼 마르크스와 프리드리히 엥겔스는 그들의 유명한 『공산당 선언』에서 당대의 사회갈등의 문제를 대단히 명료하게 진단한 바 있다.

> 자본가 계급의 시대라고 단정할 수 있는 우리 시대는 … 다음과 같은 분명한 특징을 갖고 있다. 그것은 이 시대가 계급간의 적대감을 단순화시키고 있다는 사실이다. 다시 말해서 사회의 전반을 점차 두 개의 커다란 적대진영으로, 즉 서로 정면으로 맞서고 있는 두 개의 커다란 계급으로 분할시키고 있는 것이다. 자본가 계급과 노동자 계급 간의 분할이 바로 그것이다.[4]

노동자 계급이 상품화되고 또 궁핍화되어 가는 모습을 그린 『공산당 선언』은 급진적인 사회의 변혁을 요구하는 것이었다. 그것은 특히 사적 소유권의 원칙을 심하게 비판하고 있었다. 또한 가까운 미래에 실현될 수 있는 하나의 청사진을 설계하고 있었는데, 그 시대가 도래하면 "인간은 각 개개인의 자유로운 발전이 모든 사람들의 자유로운 발전의 조건이 되는 공동체에서 살 수 있게 된다."[5]

함으로써 이후 가톨릭계 노동조합과 정당 결성을 촉구하는 주요한 지침이 되었다. 이 회칙의 전문을 우리말로 번역한 내용은 천주교 서울대교구 홈페이지(http://www.catholicseoul.or.kr)의 정의평화위원회 사회교리학교 메뉴에서 확인해 볼 수 있다 (역자 주).

3) Etienne Gilson, ed., *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII* (Garden City, NY: Doubleday Image, 1954) 206.

4) Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: Norton, 1978) 474.

5) Tucker 491.

그러나 사회주의 전통을 계승하고 있는 사람들만이 노동문제에 관심을 갖고 있었던 것은 아니다. 로마 가톨릭 전통 내에서 『레룸 노바룸』의 사상적 기원을 추적한 바 있는 마이클 쉐퍼스는 산업 자본주의의 귀결에 주목했던 일군의 가톨릭 사회 이론가들을 상기시키고 있다. 이들 중 일부는 사회의 유기체적 성격과 상충하고, 노동자들을 상품의 지위로 전락시키며, 사회를 피라미드 구조로 만들어서 노동자 계급을 사실상 생활이 불가능한 맨 밑바닥에 복속시켜 버렸던 공장 제도를 심하게 비판하고 있다. 예컨대 쉐퍼스는 프라이부르크 출신의 가톨릭 법률가인 프란츠 요셉 부스를 인용하고 있는데, 그는 1837년에 당대의 공장 제도를 다음과 같은 이유로 고소하고 있다. 즉 공장 제도는 "새로운 종류의 농노제도를 만들어 내고 있다. … 공장 노동자들은 공장 소유주의 농노나 마찬가지이다. 공장 소유주는 노동자들을 단지 생산에 유용한 도구로만 사용하고 있으며, 사용가치가 떨어지면 미련 없이 버려 버린다."[6]

교황 레오 13세는 자신의 이해에 기초해서 사회주의자들이 제시한 자본주의의 대안을 거부하고 사적 소유권의 원칙을 지지하고 있었지만 (이는 어떤 의미에서 토미스트의 전통을 표현한 것이긴 하지만—자본가 계급을 옹호하는 의미와는 근본적으로 상이한 것임), 교황의 입장은 보편적으로 정착한 자본주의 경제 체제 내에서 노동자 계급을 속박하고 있는 비인간적 삶의 조건을 극복하기 위해 구조적인 사회변혁의 필요성을 깊이 있게 공감하는 모

6) Michael Schaefers, "Rerum Novarum—The Result of Christian Social Movements 'From Below'", *Rerum Novarum: A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, eds. John Coleman and Gregory Baum (Concilium 1991/6, London: SCM Press, 1991) 3-17. 이 문장을 인용할 때 나는 역사적 기록을 존중하기 위해 남녀평등의 용어를 삽입하고 싶은 강한 유혹을 억제하면서 원문에 있는 남성중심주의 언어를 그대로 사용하였다.

든 사람들과 함께 하는 것이었다.

> 대다수의 노동자 계급에게 부당하게 강제되고 있는 고난과 불행을 시의 적절하게 해소할 수 있는 어떤 처방책이 신속하게 마련되어야 한다. ... 노동자들은 고용주들의 냉혹함과 무한 경쟁체제의 탐욕 앞에 노출되어 있고, 고립되어 있으며, 무력한 상태에 처해있다. ... 뿐만 아니라 노동자를 고용할 수 있는 권한과 무역을 할 수 있는 권한이 비교적 소수의 손에 쥐어져 있다는 사실이 아울러 고려되어야 한다. 그로 인해 매우 부유한 소수의 몇몇 사람들이 대다수의 가난한 노동자들(라틴어의 원어로 표기하면 "프롤레타리오룸")에게 노예의 굴레와 다름없는 멍에를 부과할 수 있게 된 것이다.[7]

노동문제에 관한 교황의 어투는 아주 논리적인 것은 아니지만 다음과 같이 단호한 것이었다. 즉 그는 공적 영역("레스푸블리카")에서 임금 노동자들의 권리에 대해 특별한 관심을 갖고 "인간을 단순히 돈 버는 도구로서만 사용하는 탐욕스런 인간들의 무자비함으로부터 불행한 노동자들을 구하기 위한 노력을 각별히 경주해야만 한다고 주장한다. 노동자들의 정신을 혼미하게 하고 그들의 근력을 탕진시켜버릴 정도로 과도한 노동을 통해서 인간을 학대하는 노동조건이란 결코 정의롭거나 인간적이지 못하기 때문이라는 것이다."[8] 국가가 규율하는 공적 영역은 특히 근로시간의 한계를 규정해야 하고, 여가시간을 보장해야 한다. 또한 어린이와 여성들의 특별한 요구를 충족해 주어야 하며, 생활에 필요한 최

---

7) Gilson 206-07.

* "노동하는 인간"이라는 뜻. 이 회칙 또한 우리말로 번역한 내용을 확인해 볼 수 있다. 자세한 내용은 천주교 서울대교구 홈페이지의 정의평화위원회 사회교리학교 메뉴 참조 (역자 주).

8) Gilson 227-28.

저임금을 규정하고, 노동조합의 결성을 권장해야만 하는데, 이러한 모든 요건들은 사회 정의의 문제로서 간주되어야만 한다.

『레룸 노바룸』이 공표된 이래 약 90년이 지난 이후 교황 요한 바오로 2세는 1981년에 처음 발표한 그의 회칙, 『라보렘 엑세르센스』(Laborem Exercens)*의 제 11절에서 계급투쟁에 대한 맑시스트의 해석을 특별히 비판하고 있기는 하지만, 그럼에도 불구하고 근 1세기 동안 끈질기게 지속되어 온 사회의 뿌리 깊은 분화 과정을 다음과 같이 지적하고 있다.

> 이 시대 전체를 망라해서—물론 이 시대가 아직 종결된 것은 결코 아니지만— 노동문제는 … "자본"과 "노동" 간의 … 커다란 갈등의 기초 위에서 자리를 잡아왔다. 여기에서 "자본"과 "노동"의 갈등이란 생산수단을 소유하거나 임대함으로써 고도의 영향력을 행사할 수 있는 소수의 기업가 집단과 생산수단을 보유하지 못하고 오로지 노동만을 통해서 생산과정에 참여하는 광범위한 대중과의 대립을 의미한다. 이 대립은 노동자들이 자신들의 힘을 자본가들의 처분에 맡긴 반면, 이 자본가들은 최대 이윤의 원칙에 따라 노동자들이 수행한 노동에 대해서 가능한 한 최저임금을 주려고 한 데서 시작되었다.[9]

전통적으로 산업 자본주의의 조건에서 삶을 영위하는 노동자들의 운명에 주목해 온 가톨릭계의 노동문제는 그 자체가 본질적인 수준까진 아니더라도 보다 포괄적인 사회문제와 상호 밀접한 연관을 갖고 있다. 교황 요한 바오로 2세는 사실상 노동문제가 "사

9) Pope John Paul II, *Laborem Exercens*, in Gregory Baum, *The Priority of Labor: A Commentary on* Laborem Exercens, *Encyclical Letter of Pope John Paul II* (New York: Paulist Press, 1982) Section 11, 115. 앞으로 이 텍스트에서 인용하는 내용은 섹션 넘버와 페이지 넘버를 통해서 표시할 것이다.

회문제의 열쇠 그 자체다"[10]라고 분명하게 공표했다. 다시 말해서 노동계급의 삶의 조건에 관한 문제는 우리가 향유하고 있는 삶의 전반적인 수준, 즉 존재와 당위 사이의 긴장을 평가하는 데 있어서 결정적인 중요성을 갖는다.

하지만 노동문제의 이면에 숨어있는 도덕적 원칙을 우리는 어떻게 해석해 내야만 하는 것인가? 노동문제는 흔히 분배적 정의의 문제로 간주되어 왔다. 이 경우 노동문제는 결국 사회체제의 수익(과 부담)을 사회의 구성원들에게 어떻게 할당할 것인가 하는 문제로 귀결된다. 따라서 여기에서 제기되는 가장 중요한 쟁점 중의 하나는 임금문제와 노동조건에 관한 문제, 즉 노동자들이 자신들의 생산 활동의 결과에 대해서 공정한 몫을 받고 있는지, 그리고 그들의 작업환경이 안전하고 위생적으로 조성되어 있는지 등을 따지는 문제라고 할 수 있다. 임금문제를 예로 들어보면 다음과 같은 사실을 확인하는 것이 중요할 수 있다. 즉 "미국의 전체 노동인력 중에서 80%에 해당하는 임금 노동자들은 1973년부터 1995년에 걸쳐 자신들의 실질 주급이 평균 18% 삭감되었다는 사실을 알았다."[11] 그러나 "1960년에서 1991년 사이에 세계 인구의 상위 20%에 돌아간 세계의 수익률은 30%에서 60%로 두 배에 달하는 증가율을 보였다."[12] 이러한 데이터의 중요성에 대한 평가는 어떤 공정성의 원칙에 입각하여 그것을 어떻게 해석하느냐에 달려있다고 할 수 있다. 이는 결국 분배적 정의에 해당하는 주제라고 할 수 있으며, 노동문제를 심각하게 고려하고 있다는 점에서 대단히 중요한 주제라는 것 또한 틀림없는 사실이다.

---

10) Pope John Paul, Section 3, 99 (강조가 추가됨).

11) Kim Moody, *Workers in a Lean World* (London: Verso, 1997) 188.

12) Moody, *Workers in a Lean World* 134.

그러나 나는 분배적 정의의 문제가 중요하기는 하지만 그 자체로서 노동문제의 심층 차원에 도달할 수 없다는 사실을 지적하고자 한다. 우선 분배적 정의에서 다루는 주제만을 놓고 보면 거기에선 인간 개개인을 각각 분리된 존재로 전제하고 있음을 알 수 있다. 즉 인간 개개인을 서로 비교하고 대비시키면서 잠재적인 "상품의 소유자와 소비자"로 간주하고 있는 것이다.[13] 이러한 논의의 지평에서 인간 개개인은 서로 외적으로만 관계를 맺게 된다 (externally related). 즉, 인간 개개인은 그들을 운명 공동체의 성원으로 묶어주는 어떤 관계의 특성보다 각자에게 고유한 사적인 삶 그 자체에 더욱 많은 관심을 갖게 된다. 그들은 자신들의 삶의 공동체가 건실하게 유지되고 또 더욱 발전하는 데 필요한 공동의 노력을 적극적으로 경주하는 대신 자기 자신들의 욕구충족에 필요한 가시적인 상품과 용역에 더욱 많은 관심을 갖고 있다. 그들은 각자의 자기개발을 통해서 타자의 삶의 질을 고양시키는 데 기여하기 보다는 그들의 사적인 취미생활을 유지하거나 추구할 수 있게 하는 금전적 수단의 확보에 더욱 많은 관심을 갖고 있다.

분배적 정의가 중요하지 않은 것은 아니지만, 특히 이 세계의 소외된 사람들에겐 대단히 중요한 것이지만, 그러나 노동문제를 아주 깊이 있게 다루기에는 불충분한 것이라고 할 수 있다. 바로 그렇기 때문에 나는 연대성을 요체로 하는 정의(justice as solidarity)에 관한 구상, 즉 재산의 축적보다 인간의 상호작용에 내재한 독특한 특성에 더욱 많은 관심을 경주하는 새로운 구상을

13) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton UP, 1990) 16. 이 책의 제 2장과 제 3장에서 담고 있는 영의 예리한 분석으로부터 나의 논지 전개에 필요한 핵심개념을 차용하고자 한다. 그러나 영의 분석 내용은 나의 논의의 맥락 속에서 재배열될 것이다.

진지하게 제기하고자 한다. 이 정의는 인간이 보유한 타자에 대한 통제력보다 인간이 보유한 능력, 즉 당면한 과제를 수행하는 데 있어서 자신의 재능과 힘을 최대한 발휘할 수 있는 주체의 능력에 더욱 주목한다. 연대성을 요체로 하는 정의를 수용할 경우 현존하는 공동체의 맥락에서 구성원 모두의 자존심을 증진시키는 일이 가능하게 될 것이며, 또 그러한 자존심을 지원하는 각종의 시설과 기회를 개발하는 것이 가능하게 될 것이다.

요컨대, 노동문제는 일차적으로 산업 자본주의가 진전된 지난 2세기 동안 노동계급에게 강제되었던 것, 즉 현저하게 왜곡된 소득 및 부의 분배구조에 주목하고 있었지만, 궁극적으로는 주요한 정책과 생산과정의 관행을 구체화하는 활동과 의사결정 회의에서 노동계급의 효과적인 참여를 분명하게 제한하거나 배제하고 있는 제도적 장치에 더 많은 관심을 갖고 있다. 아이리스 마리온 영은 그러한 제도적 장치에 내재된 특성과 그것의 영향력을 지배(domination)와 학대(oppression)라는 두 단어로 축약하고 있다. 지배는 "사람들이 자신들의 행위나 그 행위의 조건들을 결정하는 과정에 참여하는 것을 방해하거나 금지하는 제도적 장치를 의미한다. 사람들은 다른 사람들이나 단체들이 일방적으로 그들의 행위의 조건들을 직접 결정하거나 그들 행위의 구조적 결과를 통제하여 간접적으로 결정할 수 있게 될 때 지배의 구조 내에서 살아야만 하는 처지에 놓이게 된다."[*] 학대는 "어떤 사람들이 사회적으로 공인된 환경에서 만족스럽고 유망한 기술을 배우거나 사용하지 못하도록 체계적으로 방해하는 제도화 과정 속에서 확인해 볼 수 있다."[*] 그러한 과정은 "다른 사람들과 교류하고 대화를 나눌 수 있는 인간의 능력이나 다른 사람들이 경청할 수 있는 상황에서 사회생활에 관한 그들의 시각을 표현할 수 있

는 능력을 억제한다."[14] 학대는 공공연한 착취로부터 사회적으로 무시하기 및 무력화시키기 등에 이르기까지 다양한 양태를 취하고 있다.

이렇게 볼 때 지배와 학대에 내재한 속성은—이들은 산업 자본주의의 지배 및 통제 구조 속에 때로는 노골적으로, 때로는 교활하게 스며있는데— 연대성을 요체로 하는 정의와 상충하는 것이라고 할 수 있다. 그러한 속성은 밀랜드가 간절하게 호소했던 확장된 자아의 등장 기회를 방해한다. 지배와 학대에 내재한 속성이 확장된 자아가 등장할 것이라는 기대에 점차 침투함으로써 우리가 우리들 자신의 삶의 깊은 의미와 교감할 수 있는 형태의 상호작용 기회를 방해하게 된다. 바로 이 점이 노동문제에 내재된 아주 심각한 장애라고 할 수 있다.

현재 세계 각국의 노동조건은 근본적인 변혁을 체험하고 있는 중에 있다. 우리가 후기 산업사회에 진입하고 있는지[15], 아니면 제 3차 산업혁명을 시작하고 있는지[16] 아직 확실하게 말할 수는 없지만, 노동자들이 노동의 방법, 노동의 장소, 노동의 시간, 노동의 목적 등과 같은 영역에서 광범위한 변화의 물결에 직면하고 있는 것은 분명하다. 수많은 요소들이 수렴되면서 이러한 변화를 초래하고 있다. 자본주의는 근대세계에서 태동한 이래 꾸준히 세계성을 지향해 왔고, 또 어느 정도는 그러한 목표를 달성해 왔지만, 2차 세계대전 이후 초국가 기업들이 번창하기 시작하면서 그것의 세계성을 보다 철저하고 광범위하게 실현할 수 있게 되었

14) Young 38.

15) 예컨대 다음 자료를 참조하라. Kathryn Marie Dudley, *The End of the Line: Lost Jobs, New Lives in Postindustrial America* (Chicago: U of Chicago P, 1994).

16) 예컨대 다음 자료를 참조하라. Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era* (New York: Putnam's, 1995).

다. 그러한 추세는 원거리 통신과 정보기술 분야에서 발생한 혁명, 그리고 국경을 넘나드는 거대기업들의 합병 등으로 인해서 더욱 가속화되고 있다. 경제적 자본주의는 로베르트 라이히가 지적했던 것처럼 비록 대중들의 담론 영역에선 "퇴색한 사유"(vestigial thought)의 양태로 여전히 존속하고 있긴 하지만 실질적으론 종언되었다고 보아야 한다.[17] 영토국가와 제휴하고 있던 낡은 하향식 기업구조는 새로운 형태의 통제와 운영체제라고 할 수 있는 "지구적 규모의 그물망"(global web)으로 대체되었는데, 이 그물망을 기술적으로 직조하고 있는 가느다란 실들은 컨설턴트, 전문가, 그리고 소규모의 전문가 그룹들을 역동적으로 변화하는 세계의 경제동향 내에서 서로 엮어주고 있다. 과거의 공장체제는 "상징 분석가들"(symbolic analysts)로 구성된 복잡한 네트워크체제로 새롭게 대체되고 있는 것이다.

새로운 기업들은 이러한 경제동향에 적극적으로 참여하기 위해서 기업의 효율성을 증진시키고 투자이익을 극대화시킬 수 있는 다양한 방법을 개발하고 있다. 다운사이징, 아웃소싱, 하청계약, 리엔지니어링, 투자 중단 및 사업청산, 기업합병 등이 좋은 사례라고 할 수 있다.[18] 최근 기업들은 노동시장의 유연성을 더욱 요구하고 있고, 더욱 값싼 노동인력을 확보하기 위해서 생산단위를 이리 저리 이동시키고 있다. 또한 모든 종류의 생산과 용역을 자동화시킬 수 있는 기술을 개발하고 있다. 새로운 기업경영전략으로 활용되고 있는 이러한 모든 방법들을 지칭하기 위해서 종종 "경량생산"(lean production)이라는 용어가 사용되고 있다.[19]

---

17) Robert B. Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism* (New York: Knopf, 1991).

18) 예컨대 다음 책에 수록되어 있는 논문들을 참조하라. David Chatzbuck, ed., *New Patterns of Work* (New York: St. Martin's, 1985).

이처럼 제 3차 산업혁명이 세계 각국의 노동조건에 가하는 충격의 효과가 극적이고 광범위한 것이긴 하지만, 그러나 노동문제는 여전히 미결상태로 남아있다. 우리는 현재의 경제상황에서 "노동계급이 처한 위기의 실상"을 아래의 논평으로부터 전형적으로 확인해 볼 수 있다.

> 1980년대부터 시작된 이후 1990년대 전 기간에 걸쳐 세계는 고용의 위기를 경험하였다. 1996년 한 해 동안 전 세계의 약 10억에 달하는 인구가 실직상태에 있거나 불완전한 고용상태에 처해 있다고 국제노동기구는 추정한 바 있다. 전 세계의 개발도상국가에서는 약 3천 4백만 명에 달하는 인구가 실직상태에 처해 있으며, 이들 중 많은 국가의 실업률은 만성적으로 10%를 웃돌고 있다. 반면 미국과 영국의 경우는 심각한 고용문제를 은폐하고 있다. 이들 국가의 공식적인 실업률은 낮지만 "정규직"을 대신한 파트타임과 임시직 고용자의 수는 늘어나고 있기 때문이다.[20]

요컨대 "노동 계급이 처한 위기"는 한편에서 보면 현대의 경제적 조건 하에서 "생계를 꾸려나가기"가 어려운 문제로 귀결되는 것이지만, 다른 한편에선 보면 인간의 삶을 영위하는 공동체의 맥락에서 노동의 의미를 확보하는 문제와 관련되어 있는 것이다.

---

19) 예컨대 다음 자료를 참조하라. Kim Moody, "The Rise and Limits of Lean Production", *New Patterns of Work*, ed. David Clutterbuck (New York: St. Martin's, 1985) ch. 5; 그리고 Jeremy Rifkin, "Post-Fordism", *New Patterns of Work*, ed. David Clutterbuck (New York: St. Martin's, 1985) ch. 7.

20) Moody, *Workers in a Lean World* 41; 다음 자료도 참고하라. ch. 8, "Crisis of the Working Class".

II. 노동의 의미

노동의 의미는 상호 연관된 두 가지 측면으로 나누어서 고찰해 볼 수 있다. 교황 바오로 2세는 그 두 가지 측면을 노동의 주관적 의미와 객관적 의미로 각각 지칭한 바 있다.[21] 매츄 팍스의 경우는 이들을 각각 우리들의 "내적 노동"(inner work)과 "외적 노동"(outer work)으로 명명하고 있다. 즉 "내적 노동은 우리의 영혼이나 자아에 내재된 광범위한 세계를 지칭하는 반면, 외적 노동은 우리가 산출한 것이나 우리들 자신의 외적 측면과 교류하는 것을 의미한다."[22] 내가 생각할 때 이러한 노동의 두 가지 측면은 변증법적으로 연관되어 있는 것처럼 보인다. 즉 어느 일방은 반드시 타방에 의존하고 있으며, 어느 쪽도 상대방을 전적으로 규정하지 못하도록 되어 있다.

"외적" 의미에 착안할 때, 노동은 우리의 삶에 필요한 물건을 생산하는 일에 직접적으로 혹은 간접적으로 종사하는 것이 된다. 즉 외적 노동은 통상 다른 사람들과 협력하여 어떻게든 우리의 생존과 발전을 계도시킬 수 있는 방식으로 우리의 주변 환경을 전유하고 변형시키기 위해 우리들 자신의 에너지를 쓰는 바로 그 지점에서 발생하게 된다. 이러한 외적 노동을 통해서 문화의 세계와 자연의 세계는 긴밀하게 연결된다. 따라서 문화가 변하고 새로운 기술이 창출되는 추이에 따라 외적 노동의 구조와 그것의 산출물 또한 변화하게 된다.

그러나 노동이란 경제체제 내에서 소비에 필요한 상품과 용역을 생산하는 것 이상의 의미를 갖는 것이라고 할 수 있다. 노동

21) Pope John Paul II, Section 5 and 6, 102-06.

22) Matthew Fox, *The Reinvention of Work* (San Francisco: Harper, 1994) 20.

의 과정을 거쳐 우리들 자신의 외부에서 목격할 수 있는 어떠한 종류의 상품이 생산되든 간에 그 노동의 효과는 우리들 자신에 대해서 성찰적인 성격을 띠고 있다. 따라서 노동은 우리들 자신의 삶 그 자체를 형성한다. 그것은 우리들의 삶의 에너지를 안내하고 견인한다. 노동은 그 자체가 지금과 같이 지구 전체를 에워싸고 있는 복잡한 경제 체제 내에서 자아와 타자간의 상호 작용을 가능하게 하는 하나의 삶의 양식이다. 따라서 노동 행위는 노동자들의 성격과 노동자들 상호간의 교류 양식에 실질적으로 지울 수 없는 흔적을 각인하게 된다. 다시 말해서 우리들의 능력, 우리들의 지각, 우리들의 이해, 우리들의 느낌, 우리들의 정체성, 우리들의 성실성 등등은 우리들의 노동 행위를 통해서 심대하게 좌우되고 구체화된다.

요컨대 우리는 노동을 통해서 우리들 자신의 삶을 창조하는 행위에 참여하고 있으며, 좀더 넓은 시각에서 말한다면 세계를 창조하는 행위에 참여하고 있는 것이다. 물론 그러한 행위의 궁극적 의미가 역설적으로 인간과 인간 이외의 생물에 대해서 편협하고 심지어는 파괴적인 삶의 양식으로 귀결되는 경우도 있지만 말이다. 사회주의 계열의 어휘를 채용하여 표현해 본다면 그러한 역설은 노동 현장에서 우리로 하여금 우리들 자신과 싸우게 하고, 또 여타의 동료들과 서로 싸우게 하는 소외를 의미한다.

산업 자본주의의 조건 하에서 노동의 의미에 내재된 중심 문제는 우리가 외적 노동과 내적 노동이라는 노동의 두 가지 측면이 합류하는 교차점에서 조망할 때 가장 선명하게 확인해 볼 수 있다. 이와 관련해서 나는 (로베르토 망가베이라 웅거의 견해를 좇아서) 다음과 같은 의견을 개진하고자 한다. 즉 현재 우리는 어떠한 상황에서도 우리가 착수하는 노동행위를 변혁에 대한 소명

(a transformative vocation)을 실천하는 행위로서 이해해야만 한다는 것이다. 아울러 (김무디의 견해를 좇아서) 노동조합의 관심사는 기존의 관례적인 관심사를 넘어서서 (그것을 무시하지는 않더라도) 기본적인 노동의 양식을 근본적으로 재구성하는 쪽으로 옮겨져만 한다고 본다.

웅거는 그의 거대한 사회 개혁 프로젝트의 서두에서 다음과 같이 주장하고 있다. 즉 "노동에 관한 3 가지 기본적인 아이디어가 현대의 세계에서 유효한데", 명예로운 직업으로서의 노동, 도구적 필요로서의 노동, 변혁에 대한 소명으로서의 노동이 각각 그것이다.[23] 이러한 3 가지 아이디어를 보면 사회에 대한 대조적인 이해, 그리고 우리의 삶에서 가능한 것과 중요한 것에 대한 대조적인 비전이 반영되어 있음을 알 수 있다. 이들은 그 각각의 지적 기원과는 상관없이 노동의 의미를 숙고하고자 할 때 선택 가능한 대안의 방향을 우리들 모두에게 제시해 주고 있다.

우선 노동을 "사회에서 공인된 명예로운 직업"으로 간주해 볼 수 있다. 예컨대 법률가, 의사, 교사 등은 —그러나 기계 수리공, 광부, 조립라인 노동자 역시 포함될 수 있다— 자신들이 하는 일이 사회가 일상적으로 추구하는 목표를 진척시키는 형태로 사회를 위해서 필요한 역할을 충족하면서 당대의 사회적 과정에 대단히 중요하게 기여하는 것으로 자임할 수 있다. 그들 각각의 역할은 사회체계 내에서 점하고 있는 일정한 위상으로 인해서 그 역할을 수행하고 있는 모든 사람들과 그들의 가족들에게 소중하게 기억되고 또 애착을 갖게 하는 특별한 종류의 품위를 지니게 된다. 이러한 품위는 부정행위나 무능력 등으로 인해서 그 역할의 기

23) Roberto Mangabeira Unger, *Social Theory: Its Situation and Task* (Cambridge: Cambridge UP, 1987) 26-35.

대 수준에 부응하지 못하는 일이 없는 한 꾸준히 유지될 수 있다.

존 레인스와 도너 데이 로워는 인간의 노동 동기를 해설하면서 두 개의 하위 유형을 확인하고 있는데, 그 두 유형은 "성취"로서의 노동과 "서비스"로서의 노동이라는 범주로 각각 포섭해 볼 수 있을 것이다.[24] 전자는 인간이 노력하고 참여함으로써 획득한 신분적 지위를 강조한다. 그러한 지위로 인해서 인간은 대중으로부터 박수갈채와 존경을 받을 수 있게 되고, 때론 그것을 자랑스럽게 여길 수 있게 된다. 반면 "서비스"로서의 노동을 지칭하는 후자는 인간이 일을 하는 행위 그 자체, 그리고 다른 사람들을 돕는 수단으로서 그 일을 잘 수행하고 있는지의 여부를 더욱 강조하게 된다. 따라서 여기에선 대중의 인정과 명예 대신 잘 수행된 일에서 만족을 찾으려 한다.

노동 동기가 어느 쪽이 되었든 간에 명예로운 직업으로서의 노동은 안정된 형태로 주어진 사회질서를 전제하는 경향이 있는데, 그러한 사회질서는 상존하는 일단의 수요를 둘러싸고 조직된 것이었다. 사회질서가 원만하게 유지된다면 그러한 수요에 부응하는 것 자체가 곧 성취해야 할 일단의 일이라고 할 수 있다. 그러한 일들이 효율적으로 성취될 때 사회의 조화라는 결과와 보상이 뒤따르게 된다.

그러나 세계의 많은 단체들한테서 노동에 대한 그러한 시각은 이제 구식이 되었다. 명예로운 직업으로서의 노동이란 시각은 도구적 필요에 의한 노동이라는 새로운 시각으로 점차 대체되어 왔기 때문이다. 이러한 시각에서 볼 때 노동이란 마지못해서 하는 것이 된다. 우리는 생계를 위해 정해진 시간과 정해진 장소에서

---

24) John C. Raines and Donna C. Day-Lower, *Modern Work and Human Meaning* (Philadelphia: Westminster Press, 1986) 96-99.

노동을 한다. 거기엔 일 그 자체에서 발견할 수 있는 기쁨도 개인적인 만족도 결코 존재하지 않는다. 자기 자신과 가족을 부양하는 데 필요한 돈을 벌기 위해서 일을 할 수 있을 때 아무 생각 없이 그것을 해야만 한다. 이러한 시각은 정규직에 취업하고자 할 때 심각한 난관에 직면해야만 하는 사람들(이른바 "최하층 계급"과 같은 사람들)이나 사회에서 "힘든 일"에 종사하고 있는 사람들이 갖고 있을 것이다.[25] 그러나 높은 수준의 급여를 받고 있는 사람들 역시 그러한 시각을 견지할 수 있는데, 그 까닭은 불안정하고 안전성이 결여된 생산구조가 일반화되어 있는 관계로 노동자로서의 무력감과 소외감을 예민하게 느낄 수 있기 때문이다. 그들은 그들 자신의 욕구 및 공동체의 욕구와는 무관한 방식으로 작동하는 거대한 체계의 하찮은 볼모에 지나지 않는 것이라고 할 수 있다.

여기에서 다시 레인스와 데이 로워는 도구적 필요로서의 노동의 범주를 "저주"(curse)로서의 노동과 "상품"(commodity)으로서의 노동이라는 두 개의 하위 유형으로 세분하고 있다. 저주로서의 노동에 대해서 그들은 다음과 같이 해설하고 있다.

> 오늘날 주말에 가서야 겨우 해방감을 느낄 수 있는 수많은 노동자들에게 노동시간은 그야말로 고통스런 시간이 아닐 수 없다. 그들은 평일의 저주를 잠시 유예할 수 있을 뿐이다. 힘든 노동의 결과가 가난이나 가난에 근사한 것에 지나지 않는다면 그런 일은 기쁘거나 수지에 맞지도 않을 것이며, 또 창의적이지도 않을 것이다. 거기에선 사회적 지위도 얻을 수 없을 뿐만 아니라 영원한 보상의 조짐도 결코 확인해 볼 수 없다. … 그러나 무엇보다도 노동자가

25) 다음 책을 참고하라. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983) ch. 6, "Hard Work."

그들 자신의 노동 조건을 변혁시키기엔 너무도 무력하다는 바로 그 사실이 결정적인 모욕이라고 할 수 있다.[26]

그러나 산업 자본주의를 주창하는 이데올로기에선 노동을 저주로 간주하지 않고 있다. 노동은 상품가치로 환산될 수 있는 가치를 보유하고 있는데, 여타의 상품처럼 그러한 가치 역시 표면적으로는 시장의 수요와 공급의 법칙을 따르는 것이 불가피하다. 따라서 그러한 가치는 순수하게 도구적인 성격을 띠고 있다. 노동자는 자신의 시간과 능력을 잠재적인 고용자에게 제공하는 일종의 자원으로 전락한다. 그런데 그 고용자가 갖고 있는 주요한 관심사는 노동자를 인간으로 대우하는 것이 아니라, 조만간 사업에 상당한 이익을 갖다 줄 것으로 기대되는 업무를 수행하는 데 필요한 도구로 간주한다는 것이다. 물론 노동자 역시 인간적인 대우를 받을 수 있다. 그러나 보통은 노동자가 생산과정의 효율성에 직접 또는 간접적으로 기여하는 경우에 한해서만 그러하다고 할 수 있다. 그 경우에도 노동자는 여전히 생산수단의 소유자와 관리자의 통제를 받게 된다. 이러한 시각에서 보면 노동자들은 생산체제가 아무리 압제적이고 혐오스런 것으로 보인다손 치더라도 그들의 생활비를 벌고자 한다면 별다른 대안이 없다는 사실을 깨닫게 된다. 또한 그런 경우에도 노동시장 자체는 종종 불안정하고, 때에 따라서는 어떤 계급의 사람들, 예컨대 여성과 소수민족, 비숙련자와 장애자, 노인과 저학력자들에겐 노동기회가 불리하게 제공되고 있는 것이 현실이었던 것이다. 이러한 사정을 케런 불룸퀴스트는 다음과 같이 요약하고 있다. "노동 환경 그 자체는 곧 소외의 한 형태인데, 그러한 소외는 노동자가 변화 불

26) Raines and Day-Lower 100-01.

가능한 것으로 주어진 그들의 주변 세계에 적응하는 방식에도 영향을 미친다."[27]

그러나 세계가 우리에게 "변화불가능한 것으로 주어진 것"은 아니다. 사회란 인간이 창조한 것이라고 웅거는 주장한다. 즉 사회는 구성된 것이고, 따라서 그것은 해체될 수 있는 것이며, 다시 재구성될 수 있는 것이다. 우리의 노동행위를 포함한 우리의 삶 그 자체가 전적으로 자유스런 것은 아니지만, 그러나 그것은 어디까지나 수정할 수 있는 것이고, 또 혁신할 수 있는 것이다. 신학적인 용어로 표현할 때 세계는 미완성된 것이며, 요한 바오로 2세가 얘기했던 것처럼 우리의 노동이란 우리가 신의 창조활동에 —나는 여기에 신의 구원활동을 추가하고 싶다— 동참하는 행위라고 간주할 때 비로소 적절히 이해될 수 있는 것이었다.[28] 따라서 노동에 대한 세 번째 견해는 변혁에 대한 소명으로서의 노동이라고 할 수 있다.

현재 우리는 우리가 처한 상황과 우리의 이상에 대한 열망 사이에서 갈등을 겪으면서 변혁에 대한 소명으로서의 노동이라는 견해를 가질 수 있다. 우리는 상상력을 발휘하여 우리들의 자아를 확장하고 또 우리들의 삶에서 보다 높은 수준의 만족에 도달할 수 있기를 간절히 열망하지만, 그러나 그러한 열망은 보편적인 사회질서의 한계와 결함 앞에서 매번 제약을 받기 마련이다. 바로 이것이 세계의 다양한 사회에서 전개되고 있는 해방운동의 추진력이라고 할 수 있다. 변혁에 대한 소명을 갖고서 노동에 임한다는 것은 곧 기존의 노동구조의 한계를 밀치고 나아가는 것을

---

27) Karen Bloomquist, *The Dream Betrayed: Religious Challenge of the Working Class* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) 31. 블룸퀴스트 여사가 사회주의 전통의 노선에 입각하여 노동자의 소외를 묘사하고 있는 부분으로는 31-34 쪽을 참조하라.

28) Pope John Paul II, Section 25, 142-44.

의미한다. 그것은 기존의 체제를 상대로 부단히 전개되는 투쟁에 참여하는 것을 의미한다. 경우에 따라선 그러한 투쟁이 심리적인 투쟁의 범주를 벗어나지 못하고 있다손 치더라도 말이다. 그것은 곧 저항을 의미한다. 그러나 그 저항은 어디까지나 내가 여기에서 제시한 시각에 입각한 것, 즉 인간의 노동이 완전히 협력적인 방식으로 수행되고, 또 삶의 공동체의 수준을 전반적으로 증진시키는 것이 가능한 세계를 잉태하기 위해서 전개되는 투쟁을 의미한다. 바로 이것이 사회 변혁의 가능성과 함께 등장하는 온갖 종류의 장애와 유혹의 와중에서도 일관되게 견지되어야만 하는 인간의 소명이라고 할 수 있다.[29] 물론 특정한 상황에서 실천되는 투쟁이 얼마만큼 유효한 것일 수 있느냐 하는 문제를 미리 예단할 수는 없다. 그러나 어떠한 방식으로든 그러한 투쟁을 관철시키고자 하는 사람들은 역사의 진행방향이란 미리 예정되어 있는 것이 아니며, 미래는 현재의 개별 행위를 통해서 상이하게 결정될 수 있다는 신념을 견지하고 있는 사람들을 환영하게 된다.

노동자는 그 자체가 단순한 피고용자, 즉 회사의 지시에 따라 사용되는 자원이 아니라는 전제가—설혹 그렇게 간주될 수 있다손 치더라도— 변혁에 대한 소명으로서의 노동개념에 함축되어 있다. 노동자 역시 독자적인 행위의 주체이며, 따라서 그들이 소유한 욕구와 능력은 충분히 존중되어야 마땅하다. 노동자는 회사 경영자의 파트너이며, 따라서 사업의 결과는 순전히 부의 축적 정도에 따라 평가될 수 있는 것이 아니라, 노동자가 자신을 포함한 인간 전체의 삶의 진보에 얼마만큼 기여했는가에 따라 평가되어야만 한다.

---

29) Unger 30-35. 이러한 장애와 유혹에 대한 웅거의 설명은 비록 간략하기는 하지만 자세히 검토해 볼 가치가 있다.

노동을 이러한 식으로 이해한다는 것은 그 자체가 하나의 원대한 이상이라고 할 수 있는데, 그것은 세계 각국의 모든 노동자들이 보유하고 있는 기대를 적절하게 표현하고 있는 세계 인권 선언의 조항들을 떠받쳐주고 있다. 노동할 수 있는 권리, 적절한 노동 조건에서 일할 수 있는 권리, 자신과 가족을 적절하게 부양하기 위해 표준적인 생활수준을 영위할 수 있는 권리, 휴식과 여가를 즐길 수 있는 권리, 신체장애자가 사회적으로 보호받을 수 있는 권리, 모든 종류의 정당한 이익을 보호하는 데 필요한 노동조합을 결성할 수 있는 권리 등등을 모든 사람들이 갖고 있다는 사실을 세계 인권 선언은 천명하고 있다.[30] 현행 산업 자본주의의 일반적인 관습과는 극단적으로 대조되는 의미를 갖고 있는 이러한 원칙들은 노동자들의 인간적 존엄성을 적절하게 대변하고 있으며, 변혁에 대한 소명으로서의 노동에 내재된 핵심적인 의미의 중요한 차원을 구성한다.

뿐만 아니라 변혁에 대한 소명으로서의 노동은 새로운 종류의 노동조합을 결성할 수 있도록 유도해야만 한다. 이러한 조합에서 추구하는 가치는 일차적으로 기존의 노동조합에서 견지해 온 주요한 관심사, 예컨대 직업 안전, 임금, 연금, 작업장의 조건 등을 뛰어 넘을 수 있어야 한다. 그러면서 모든 인간의 복지와 발전에 가장 최적으로 기여할 수 있는 생산 양식에 관한 의사결정 과정에 어떻게 하면 세계 각국의 노동자들이 효과적으로 참여할 수 있을 것인가를 질문해야만 한다. 이러한 방향전환을 김무디는 "사회 조합주의 운동"(social movement unionism)이라고 지칭하고 있다.[31] 앨런 윌리스는 간결하지만 시사하는 바가 많은 한 요약

30) United Nations, General Assembly, *Universal Declaration of Human Rights* (New York: United Nations, 1948) Articles 22-25.

31) Moody, *Workers in a Lean World*, 4.

문에서 다음과 같이 주장하고 있다.

> 이러한 운동은 기업의 지배를 받고 있는 모든 사람들을—"노동 장려를 위한 복지제도"의 수혜자에서 고임금을 받고 있지만 통제를 받고 있는 전문직 종사자들에 이르기까지— 고객으로 간주하고 있으며, 국경의 제약을 받지 않는 어느 곳에서도 노동조합을 결성하는 것이 가능하다. 여기서는 투자, 무역, 기술, 생산, 고용, 노동의 구조와 조건 등에 관한 의사결정은 물론, 우리의 일상적인 노동활동과 전반적인 사회의 풍경에 (나는 여기에 생태학적 풍경을 추가하고 싶다) 영향을 미칠 수 있는 기업체의 모든 의사결정에 노동자들이 적극적으로 참여할 것을 요구한다. 또한 거기서는 저임금과 불안정한 고용뿐만 아니라 장시간 노동의 중압감, 권위주의적인 노동규칙, 위계적인 관리체계, 여성들의 "2교대 근무제도" 등도 개선하고자 한다. 요컨대 그것은 단순히 노동조건의 공정성을 요구하는 운동이 아니라 민주주의와 자유, 그리고 행복의 추구권을 요구하는 운동이라고 할 수 있다. 이러한 운동은 그 자체로서 경제와 문화를 구분하는 대중들의 불합리한 견해를 넘어서는 것이며, 흑인과 여성, 그리고 동성애자들의 해방운동을 경쟁자나 적대자가 아닌 자연스런 동료의 활동으로 간주한다.[32]

내가 이해하는 사회 조합주의 운동은 연대로서의 정의(justice as solidarity)라는 이상을 실현하고자 하는 강한 의무감을 통해서 규율되고 있는 것이며, 따라서 가능한 한 생산현장 내에서 노동자들 각자의 자아가 서로 교류하는 가운데 더욱 풍부해 질 수 있도록 유도하는 민주적 협력체제 같은 것을 창출해 내고자 하는 것이다. 이러한 비전은 현재 보편화되어 있는 산업 자본주의의 노동조건과 비교할 때 대단히 생소한 것이라고 할 수 있지만, 그

32) Elkin Wills, "We Need a Radical Left", *The Nation* 29 June 1998: 20.

러나 거기엔 사회성의 원리(logic of sociality)가 함축되어 있었던 것이다.

Ⅲ. 사회성의 원리

우리는, 즉 너와 나는 기본적으로 사회적 존재이다. 과정사상의 시각에서 보다 일반적으로 말해 본다면 모든 피조물은 어떤 단순한 방식으로 서로 분명하게 분리되어 존재할 수 없다는 사실을 우리는 인정해야만 한다. 우리가 어떠한 이유로 그것의 삶을 분리해서 이해해 볼 수는 있다손 치더라도 말이다. 그들의 삶은 어느 일방의 삶의 질이 어느 정도는 타자의 삶의 질에 의해서 결정되는 방식으로 상호 의존적인 것이라고 할 수 있다. 이처럼 삶의 본질적인 특성을 사회적인 것으로 파악하는 입장은 과정사상의 핵심적인 특징이라고 할 수 있다. 다니엘 데이 윌리암스는 바로 이러한 삶의 이해에 입각해서 수년 전 "사회성의 원리"에 관한 기본적인 방침들, 즉 그러한 이해에 함축되어 있는 내용의 전반적인 윤곽을 그려낸 바 있다.

우리는 먼저 이러한 원리의 틀 내에서 상호 창조성(mutual creativity)과 상호 침투성(embeddedness)을 인지할 수 있어야만 한다. 우리의 창조성에 착안할 때 우리는 삶의 부단한 전개과정에 적극적으로 참여하는 주체로서 존중될 수 있을 것이다. 그러나 우리는 그러한 참여과정에 우리의 과거로부터 추출해 내고 또 우리의 미래가 투사되어 있는 일단의 밀집된 복잡한 관계를 결부시킨다. 우리의 정체성이란 바로 이러한 모든 과정을 통해서 형성되는 것이었다. 요컨대 우리의 행위는 과거의 경험의 하중과 결코 무시될

수 없는 미래에 대한 기대를 아우르면서 성립하고 있는 것이었다.

뿐만 아니라 우리의 행위는 재귀적인(reflexive) 성격을 띠고 있다. 우리의 행위의 결과는 다른 사람들의 삶의 조건들, 예컨대 그들이 어떻게 느끼고 또 무엇을 할 수 있는지 등에 영향을 줌으로써 그들의 삶 자체에 일정한 충격을 가하게 된다. 뿐만 아니라 우리의 행위는 우리들 자신의 삶을 형성하는 반작용의 효과도 갖고 있다. 우리들의 행위를 통해서 우리들 자신의 정체성이 형성된다. 또한 우리들의 행위는 우리들 자신의 미래의 가능성과 밀접한 연관을 갖고 있다. 윌리암스가 지적했던 것처럼 고용주가 자신의 종업원에게 행하는 행위는 고용주 자신의 품성에 중요한 영향을 미친다.

한편, 삶의 과정이 전개됨에 따라 인간관계의 양상 또한 새롭게 이동하고 변화하면서 새로운 환경, 새로운 가능성, 새로운 요구와 의무 등을 창출한다. 이로 인해 특정 시점에서 효과적인 것으로 증명되었던 것이 다른 시점에선 비생산적이고 부적합한 것이 될 수 있다. 새로운 기회는 새로운 의무를 가르쳐준다. 우리의 일상적인 삶을 영위하는 데 필요한 기본적인 조건은 현재 통용되고 있는 모든 종류의 노동 양식과 판단을 창조적인 노동 과정의 매력과 안내에 민감하도록 적응시키는 것이라고 할 수 있다.

끝으로 우리가 사람들 간의 관계의 양상을 확장시키고 심화시킬 때 우리의 삶은 더욱 활기를 띠게 된다. 우리가 타자에 대해 개방적인 자세를 취하면 취할수록, 그들의 역사와 관심사를 수용하면 수용할수록, 우리들 자신의 것을 보다 많이 제공하면 제공할수록 우리는 그러한 경험들을 우리들 자신의 것으로 더욱 깊이 통합시킬 수 있게 되며, 이로 인해 우리들의 삶 또한 더욱 풍요로워지게 된다. 이러한 형태의 수준 높은 자각은 긴장과 갈등의

요소가 없는 것은 아니지만 개인과 사회 양자 모두에게 적용되는 특성이라고 할 수 있다. 이렇게 "꾸준히 확장되는 경험"을 장려하고 진작시키기 위해선 "사회에 새로운 인간과 자유, 그리고 사회 전체의 삶에 새로운 가치를 투영시킬 수 있는 사회구성원들의 자발성이 갖춰져 있어야만 한다"고 윌리암스는 지적한다.[33] 뿐만 아니라 우리를 갈라놓기 쉬운 모든 종류의 경계를 넘어서는 상호 존중과 상호 조력의 가치도 함께 요구된다고 나는 믿는다.

이러한 네 가지 특성들, 즉 과거의 경험과 미래에 대한 기대를 아우르면서 성립하는 행위, 재귀성, 창조성, 상보성 등이 사회적 존재로서의 자아에 고유한 특질들이라고 할 수 있다. 이들은 우리의 삶이 전개될 때 표출되는 경험적 특징이다. 그러나 거기엔 규범적인 요소도 존재하고 있는데, 이들은 우리들의 삶의 활력이 강화될 수도 있고, 쇠퇴할 수도 있는 시기와 방향을 묘사해 주고 있다. 예컨대 도덕적 충동은 삶의 활력을 강화시키는 방향으로 우리를 안내한다. 그런데 이것은 앞에서 인용한 버나드 밀랜드의 주장에 함축되어 있는 것이었다.

> 타자가 존재한다는 사실은 각 개개인의 경험을 진정으로 대체하는 것이고, 따라서 개개인의 독립된 자아를 소외시키거나 소원하게 할 위험을 제공할 수도 있는 것이지만, 그럼에도 불구하고 공동체의 삶을 영위하는 가운데 궁극적인 자아를 체험할 수 있는 삶의 기회를 각 개인들에게 열어주고 있다. 우리는 다른 사람들의 자아에 대해서도 책임감을 느낄 수 있는 우리의 확장된 자아와 우리의 커다란 자유를 획득할 수 있게 된다. 이로 인해 우리와 타자는 생명력의 정수를 함께 경험하게 된다. 이런 생명력은 우리와 타자 어

33) Daniel Day Williams, "A Philosophical Outlook", *Essays in Process Theology*, ed. Perry LeFevre (1970; Chicago: Exploration Press, 1985) 17.

느 한 쪽도 혼자서는 결코 이해할 수도 체험할 수도 없는 것이다.[34]

밀랜드는 이렇게 진정한 생명력으로 충만한 관계에서 체험할 수 있는 감수성의 깊이를 우리가 생존, 안전, 복지 등의 분야에서 우리의 일상적인 관심사를 충족하기 위해 만들어낸 보다 공리적인 형태의 사회성으로부터 조심스럽게 구분해 내고 있다.[35] 마치 진정으로 친밀한 관계에서 체험할 수 있는 순간과 주식시장의 거래소에서 체험할 수 있는 순간을 구분할 수 있는 것처럼 말이다. 하지만 나는 관심의 수준을 그렇게 양분하고 싶지 않다. 계획의 단계가 되었건 결과의 단계가 되었건 최소한 우리가 만들어낸 공리적인 형태의 사회성을 통해서 우리가 체험할 수 있는 보다 깊은 형태의 감수성이 저해되어서는 안 된다. 바로 이것이 위해 금지의 원칙(no-harm principle)에 명백하게 함축되어 있는 것이라고 할 수 있다. 이러한 최소한의 의무사항을 뛰어 넘는 진보를 이룩하기 위한 하나의 방안으로서 나는 삶의 정신과 결부된 민감성의 가치가 우리의 삶을 규율하는 원칙 및 영속적인 관심사로서 우리의 일상적인 제도에 광범위하게 침윤되어야만 한다는 점을 제안하고 싶다.

밀랜드는 법 앞의 평등이라는 민주주의 원칙을 사회성의 본질적인 특성에 "근사한" 것으로 해석하면서 이러한 전망을 다소간 조심스럽게 내비치고 있다. 그러나 나는 한 걸음 더 나아가 제대로 이해된 민주주의의 원칙은 그 자체가 사회성의 원리를 명백하게 함축하고 있는 것이며, 밀랜드가 갈구했던 확장된 자아의 표

34) Meland 206.
35) Meland 233-34.

현이라는 사실을 제안하고자 한다. 여기에서 나는 사회적 원칙으로 정의되는 민주주의와 일단의 정치적 제도로 정의되는 민주주의를 구분했던 존 듀이를 심중에 두고 있다. 사회적 원칙으로 정의되는 민주주의란 바로 "공동체의 삶을 구상하는 것 그 자체"[36]라고 할 수 있다. 듀이는 개인과 단체 양자의 관점에서 이러한 원칙의 윤곽을 다음과 같이 개관하고 있다.

> 개인의 관점에서 볼 때 그것은 개인이 속한 단체의 활동을 조직하고 지휘할 수 있는 능력에 따라 책임 있는 역할을 수행하는 것, 그리고 단체의 존속에 필요한 가치를 실천하는 것 등으로 구성되어 있다. 반면 단체의 관점에서 볼 때 그것은 단체에서 공유하고 있는 이익 및 재산과 조화를 이룰 수 있도록 단체의 구성원이 보유한 잠재능력을 해방시켜 줄 것을 요구한다. 개별 인간은 여러 단체에 소속되어 있기 때문에 이러한 세부지침은 상이한 단체들이 여타의 단체들과 충분히 유연하게 상호 교류를 할 때에 한해서만 비로소 실현될 수 있는 것이었다.[37]

사회적 원칙으로 정의되는 민주주의는 —내가 "활력이 넘치는 민주주의"라고 지칭하는 이것은 개인과 단체의 확고한 참여를 통해서 생명을 유지한다— 현대 미국의 정치적 수사에서 일반적으로 사용되는 자유 민주주의(liberal democracy)의 개념과 두 가지 측면에서 결정적으로 구분된다.

---

36) John Dewey, *The Public and its Problems* (Chicago: Swallow Press, 1954) 148.

37) Dewey 147. 이 인용문에서 강조하고 있는 3가지 특징은 애이브러햄 링컨이 개략적으로 정의한 민주적 통치(democratic governance)의 구성요소들과 대단히 유사한 것이라고 할 수 있다. 즉 (i) 효과적인 참여 = 국민에 의한 정부, (ii) 공평한 분배 = 국민을 위한 정부, (iii) 합의에 기반을 둔 정당화 = 국민의 정부. 민주적 사회란 사람들이 그들의 차이점과 갈등이 무엇이 되었든 간에 궁극적으론 사회의 공동 구성원이라는 확신을 견지하고, 또 그들의 사회적 정체성을 존중하는 가운데 끊임없는 삶의 모험과정에서 서로 협동하는 역동적 과정이라고 할 수 있다.

첫째는 그들의 이면에서 자리하고 있는 전제가 상이하다는 것이다. 자유 민주주의는 인간을 상호 분리된 존재로 파악하는 사회적 존재론(a separatist social ontology)에 입각해서 성립한 것이었으며, 이곳의 주요한 관심사는 사적 이익을 최대한 충족시키는 것이라고 할 수 있다. 반면 사회적 원칙으로 정의되는 민주주의는 인간을 상호 연관된 존재로 파악하는 사회적 존재론(a relational social ontology)에 입각해서 성립한 것이었으며, 여기서는 사람들 간의 상호관계를 질적으로 향상시키고, 세계의 공동체에 참여하고 있는 모든 사람들의 삶을 풍요롭게 하는 일에 많은 관심을 갖고 있다.[38]

두 번째로 그들은 응용분야에서도 상이하다. 자유 민주주의의 경우 거의 배타적으로 정부 제도에 초점을 맞추고 있는 반면(정당, 선거, 표현 및 결사의 자유), 사회적 원칙으로 정의되는 민주주의는 가족, 학교, 시민단체, 종교 공동체, 경제 제도 등과 같은 모든 형태의 인간의 결사를 효율적으로 조정할 수 있는 이상에 주목한다.

민주주의의 원칙을 좁게 정의된 정치의 영역을 넘어서서 여타의 결사체까지 확장시키는 아이디어가 새로운 것은 아니다. 17세기 및 18세기의 근대 민주주의 혁명은 특히 정치적 통치 영역에서 통용된 전통적인 지배양식과 싸우면서 발생한 것이었는데, 당시 바로 그곳에선 포악한 행위의 충격을 격렬하게 체험해야만 했었다. 인민에 대한 깊은 관심을 호소했던 민주주의적 아이디어는

38) 이 주제에 관해서는 다음 자료를 참조하라. Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: U of California P, 1984). 다음 자료도 참조하라. Carol C. Gould, *Rethinking Democracy* (Cambridge: Cambridge UP, 1988). 인간이란 근본적으로 사회적 존재라는 입장에서 우리의 정체성을 이해하고 있는 이 두 저자는 듀이 및 이 논문에서 의도한 민주주의 개념과 대단히 유사한 개념을 구성해 내고 있다.

시간이 흐르면서 점차 정치권 밖의 영역으로 확장되어 나갔다. 이와 관련해서 어네스토 라클라우와 챈털 무페는 다음과 같이 주장하고 있다.

> 다양한 사회주의적 담론을 통해서 정치적 불평등을 비판하는 대신 경제적 불평등을 비판하는 관심의 전이가 발생하였다. 여기서는 상이한 형태의 인간의 종속을 문제시하였으며, 새로운 종류의 인간의 권리를 요구하였다. 따라서 사회주의자들의 요구는 민주적 혁명에 내재한 또 하나의 국면으로 이해되어야만 한다.[39]

라클라우와 무페가 제기한 논점의 연장선상에서 우리는 광범위한 영역의 해방운동, 예컨대 노예제도 폐지론과 여성 해방운동, 식민지 반대론과 소수민족 옹호론, 심지어는 평화운동 및 생태운동까지도 모두 동일하게 민주주의 운동, 즉 인간에 대한 지배구조를 반대하고, 인간의 상호관계에서 공동체적 연대감을 더욱 증진시킬 수 있는 운동으로 간주할 수 있다.[40] 해방운동은 그것을 촉발시키는 동기의 측면에서 볼 때 확실히 저항적인(oppositional) 성격을 띠고 있다. 해방운동은 고압적인 적대자들과 갈등관계에 놓이게 되며, 따라서 그것은 일견 분리주의적 성격을 띠게 된다.

39) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985) 156.

40) 이와 관련해서 지금으로부터 약 50년 전, 당시 미국의 부통령이었던 헨리 왈라스(Henry Wallace)가 제기한 주장을 참고해 보라. "새로운 민주주의, 즉 보통사람이 주체가 되는 민주주의는 권리장전(the Bill of Rights) 뿐만 아니라 경제적 민주주의, 소수민족 민주주의, 교육 민주주의, 남녀를 대우하는 데 있어서의 민주주의(democracy in the treatment of the sexes) 등까지도 포함한다"(qtd. in Martin Carnoy and Derek Shearer, *Economic Democracy: The Challenge of the 1980s* [Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1980] 375).

* 스텀은 민주적 혁명의 구체적인 사례로서 간디(Mohandas Gandhi) 및 킹(Martin Luther King, Jr.) 등이 실천한 바 있는 비폭력 혁명(nonviolent revolution)을 예시하고 있다. 스텀과의 인터뷰(2003. 12. 15). (역자 주)

해방운동이란 인간의 품위를 떨어뜨리고 또 인간을 억압하는 분규의 체계로부터 독립하려는 운동이라고 할 수 있기 때문이다. 그러나 그러한 분리주의는 종종 비극적인 결과를 초래하기도 하지만 보다 건설적인 형태의 상호의존성을 쟁취하기 위해선 어쩔 수없이 필요한 단계라고 할 수 있다. 바로 이것이 민주적 혁명(democratic revolution)*을 추진하는 내적 동기이자 궁극적인 의도이다.

활력이 넘치는 민주주의는 사회성의 원리에 내재된 규범적 함축을 상세하게 풀이하는 하나의 방법이라고 할 수 있다. 만일 우리가 현재의 시점에서 삶의 공동체가 번영할 수 있는 방안을 조금이라도 모색해 보고자 한다면, 활력이 넘치는 민주주의의 원칙을 현행 사회제도의 재구성 방향을 안내하는 지도원칙으로 진지하게 수용해야만 한다. 특히 그것은 세계 각국의 노동조건이 지금과 같이 주어진 상황에서 우리의 경제제도를 근원적으로 재구성할 수 있는 지도원칙이 되어야 한다. 이러한 판단의 배경엔 노동문제의 중요성이 충분히 이해되어 있다는 사실이 전제되어 있다. 변혁에 대한 소명으로서 실천되는 노동의 의미에 내재된 핵심적인 목표, 즉 노동문제에 대한 궁극적인 해결책을 마련하는 것은 작금의 근본적인 노동구조를 활력이 넘치는 민주주의의 이상에 부합하는 형태로 다시 주조해 낼 수 있느냐의 여부에 달려있는 것이었다. 혹자는 이러한 주조행위를 "경제적 민주주의"(economic democracy)[41]라고 지칭하고 있다. 그러나 그 명칭이

41) 그동안 경제적 민주주의를 탐사해 온 몇몇 주요한 연구를 예시해 보면 다음과 같다. Carnoy and Shearer, *Economic Democracy: The Challenge of the 1980s*; Samuel Bowles, David M. Gordon, and Thomas E. Weisskopf, *Beyond the Waste Land: A Democratic Alternative to Economic Decline* (Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1984); Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism* (New York: Basic Books, 1986); Kenneth M. Dolbeare, *Democracy at Risk: The Politics of Economic Renewal* (Chatham, NJ:

무엇이 되었든 간에 그러한 행위를 통해서 실현하고자 하는 궁극적인 목표는 이런 것이다. 즉 "타자의 전존재의 의미(a sense of full being)에 기초해서 나의 전존재의 의미를 육성하는 것, 즉 우리의 인간성을 정의하는 특성과 능력이 영합(zero-sum)적이라기보다는 합합(sum-sum)적 성격을 띠고 있다는 사실을 인정하는데 있어서"[42] 지금보다 더욱 직접적으로 도움이 될 수 있는 작업환경을 우리의 작업장에서 창출해 내는 것이다. 오직 이러한 방식을 통해서만 우리는 우리가 몸담고 있는 거대한 공동체의 전반적인 경제활동 내에서 노동이 차지하는 적절한 지위를 복원시켜 줄 수 있다. 오직 이러한 방식을 통해서만 우리의 노동세계는 우리의 확장된 자아를 역동적으로 반영할 수 있다. 바로 여기에서 우리는 개별적으로는 결코 이해할 수도 체험할 수도 없는 "생명력의 정수를 공유할 수 있게" 되는 것이다.

- 번역 및 역주: 이현휘 (고려대)

Chatham House Publishers, 1984, 1986); Peter Bachrach and Aryeh Botwinick, *Power and Empowerment: A Radical Theory of Participatory Democracy* (Philadelphia: Temple UP, 1992); Stanley A. Deetz, *Democracy in An Age of Corporate Colonization* (Albany: State U of New York P, 1992); and Robin Archer, *Economic Democracy: The Politics of Feasible Socialism* (Oxford: Clarendon, 1995).

돌비어(Dolbeare)의 설명에 따르면, "경제적 민주주의자들은 경제를 기계적으로 작동하는 힘의 총체 대신 사람들 사이에서 형성되고 있는 일단의 사회적 관계로 파악한다. 그러면서 그들은 작금의 경제체제에 내재된 낭비적, 소외 지향적, 파괴적 특성을 비판한다. 대신 그들은 인간을 주체적 존재로 격상시키면서 경제 및 사회를 완전히 민주적인 방식으로 운영하고자 노력한다." (9)

42) Bachrach and Botwinick 31.

<영문초록 Abstract>

The Ontological Place of Eternal Objects

Park, Sang Tae(Yonsei Institute of Philosophy)

A. N. Whitehead, in his cosmology, considers permanence and flux as two fundamental elements of reality. In this regard, Whitehead introduces eternal objects and actual entities in the categoreal scheme of the philosophy of organism. Actual entities are the category of existence representing dynamic process while eternal objects represent static eternity. Actual entities and eternal objects, for him, stand out with extreme finality among the other categories of existence.

In the categories of explanation, however, Whitehead says that actual entities are the only reason. He calls this category of explanation the 'ontological principle'. According to the ontological principle, to search for the reason is to search for one or more actual entities. If we seriously take the ontological principle into consideration, we shall admit that eternal objects are not the final facts in the philosophy of organism. Therefore, with good reason, we have to ask what place eternal objects

have in the philosophy of organism. This paper aims to answer the question of the ontological place of eternal objects.

For the purposes of this paper, first I explore the interpretations of eternal objects which Whiteheadian scholars have adopted. Second, I evaluate those interpretations in the context of the philosophy of organism. Third, as an alternative to those interpretations, I propose a new interpretation of eternal objects.

In his article "Whitehead's Doctrine of Eternal Objects and Its Interpretations", B. F. Kennedy classifies three groups of interpretations of eternal objects—Platonic, functional, and parity. As such classification is helpful in reviewing the interpretations of eternal objects, this project follows his categorization.

According to Kennedy, the *Platonic* view of eternal objects can be found in many of Whitehead's writings. This view has the advantage of understanding the nature of eternal objects, especially the objective species of eternal objects and the realm of eternal objects. But this interpretation collides with the ontological principle because it assumes the supposition that eternal objects are active agents. Moreover, as examined in E. Pols's critique, it cannot prevent us from seeing Whitehead's philosophy of organism as entailing divine determinism.

By contrast, the *functional* view of eternal objects is an opposite interpretation to the Platonic view. This interpretation asserts that actual entities are the only reasons for all eternal

objects. Thus it doesn't have the problems that the Platonic view of eternal objects faces. It succeeds in explaining subjective species of eternal objects in terms of the ontological principle. But it fails in elucidating the necessary and atemporal nature of eternal objects.

Regarding the *parity* view, I. Leclerc's interpretation is very successful in fully elucidating the nature of eternal objects. He maintains that eternal objects in actual entities are the only mode that we can encounter in our immediate experience. He advocates that eternal objects are metaphysically necessary and atemporal. But the metaphysical transcendence of eternal objects, in terms of the ontological principles, must depend on Whitehead's concept of God as a single actual entity. However, the consequent and superjective nature of God is not coherent with other components in the philosophy of organism.

As these three approaches to the issue fail, I propose a new version of the interpretation of eternal objects. This new version follows the direction of the functional view, because only this view does not collide with the ontological principle. But this view has difficulty in elucidating the necessary and atemporal nature of eternal objects. To eliminate this difficulty, the new version emphasizes three of Whitehead's critical concepts—the relational essence of eternal objects, the epochal theory of time, and the extensive continuum.

This interpretation can explain the necessary and atemporal nature of eternal objects. Also, it is coherent with the other

parts of the philosophy of organism. In conclusion, the new interpretation of eternal objects solves the problem of the ontological place of eternal objects. This means that the philosophy of organism functions well with fewer concepts than Whitehead employed.

Whitehead's and Hegel's Epistemology

Yang, Ou-Sork (Jeungsando Research Institute)

The problem of cognition in Hegel's and Whitehead's philosophy is closely related to ontology, metaphysics, and cosmology. Both do not accept fixed entities and therefore, regard relationship and flow, process and movement as of great importance. Another common ground is that both consider their philosophy as speculative, but in an un-conventional sense. Unlike the common notion that speculative philosophy is only impractical theory, Hegel and Whitehead present philosophies that involve both theoretical and practical dimensions.

The difference between their speculative philosophies, however, is that Whitehead understands whole fields of culture as the scope of philosophy and contends that by way of interpreting that scope of fact, a creative advancement of civilization can be attained. Hegel, by contrast, asserts that speculative philosophy is his own philosophical system which diagnoses the "disease of our time", pointing out human understandings and ways of thinking that do not recognize things as finite.

A Study on Creativity in Whitehead's Rhythm of Education

Park, Hyu Yong (University Wisconsin-Madison)

This paper endeavors to articulate the character of Creativity in Whitehead's Rhythm of Education. Whitehead's notion of 'rhythm' presents repetitive, circulative, and transformative traits in his philosophic system, and he is eager to explain the way of learning in this methodology. The idea of 'the Rhythm of Education' originates from the concept of 'feeling' in his metaphysical cosmology, which he elaborates in *Process and Reality*. He explains the circulative process of 'feeling' as 'responsive phase', 'supplemental stage', and 'satisfaction', and he also compares this circuit to the stages of human nature such as, respectively, instinct, intelligence, and wisdom. Whitehead has an understanding of the cosmic system as an organic and progressive world. Whitehead also emphasizes the rhythmic circulation of 'Romance - Precision - Generalization' in learning. This rhythmic circulation corresponds to each stage of the 'feeling', 'responsive phase', 'supplemental stage', and 'satisfaction'.

Whitehead's metaphysics premises an active, progressive, and creative world, not a static, mechanistic world, because it is an organic view of the cosmos. He explains this process as mutual transaction of 'Concrescence' and 'Transition'. 'Concrescence' is the process of making new actual entities from other actual entities, the stream of process succeeding from the composition of particular existents. 'Transition' is a change from particular existent to particular existent, and the stream of deletion of process in the completion of a particular existent. This complementary relatedness makes for the Rhythm of Creativity with the power of process (concrescence) and the deletion of process (transition). Lastly, Whitehead applies this concept of creativity to education as a principle of learning, and this is 'The Rhythm of Education'.

Whitehead's rhythm of romance, precision, and generalization could be otherwise called 'Rhythmic Education'. It means that learning is always motivated from curiosity for knowing (Romance), requires discipline, drill, or exercise to master the skill or knowledge (Precision), and adjusts what is learned to its scheme (Generalization), repeating the cycle again. Therefore learning is not a static, passive, or linear function, but a mobile, active, and circulative process for survival in the cosmos. Learning is a creative product of the rhythm of education. Whitehead gives us a clear understanding of learning and education with the help of his organic philosophy of process.

The Cultural Meaning of Scientific Theology

Jeon, Byung-Ki (Catholic University of Daegu)

Scientific theology has been discussed as part of modern culture originating in the scientific age. In the development of scientific theology, people premise three conditions. The first condition is that modern science is completed; the second is the behavior of the universe explained in the "Big Bang"-"Big Crunch" theory; the third is the definition of human beings as chemical machines or like Strong AI. These three conditions are based on the results and theories of modern science, especially quantum mechanics and general relativity.

When their theories are examined from the perspective of Whitehead's philosophy, they result in the idea that variables composed of theoretical equations in physics are eternal objects sprung from the perceptive mode of presentational immediacy. It means that their theories cannot find the direct knowledge that constitutes 'causal efficacy'. Causal efficacy is very important in our feeling of life. Also it is interesting in this connection to note that the time-asymmetry originates from this

mode, which is the end or root of an organism, and the interacting mode of organism and environment.

Thus scientific theology is governed by the logic which constructs cyberspace. Cyberspace has the properties of accuracy and reappearance. The contemporary world and symmetrical time are required for the accuracy and repetition of cyberspace. Since modern people enjoy cyberspace which is based on Newtonian mechanics, as long as they understand Newton as a theist or appreciate Whitehead's organic theory, scientific theology will find a place in modern culture.

한국화이트헤드학회 정관

제1조 본 학회는 한국화이트헤드학회라 칭한다.

제2조 본 학회는 화이트헤드 철학 및 그 학제적 연구, 그리고 연구자 상호간의 학문적 교류와 친목의 도모를 목적으로 한다.

제3조 본 학회는 이 목적을 달성하기 위하여 다음과 같은 사업을 수행한다.

1. 연 1회 이상의 학술대회 개최
2. 정기 학회지의 간행
3. 화이트헤드 원전 독해
4. 국내외 관련 학회와의 교류
5. 기타 필요로 하는 사업

제4조 본 학회의 회원은 화이트헤드의 철학이나 이에 관련된 분야를 연구하는 자 및 연구하려는 자로 한다.

제5조 본 학회는 다음의 임원을 둔다.

고문 : 약간명
회장: 1인
부회장: 약간명
총무이사: 1인
편집이사: 1인
학술이사: 1인
연구이사: 1인
섭외이사: 1인
국제교류이사: 1인
이사: 20인 내외
편집위원: 10인 내외
감사: 2인

총무간사: 1인
편집간사: 1인
학술간사: 1인
연구간사: 1인
섭외간사: 1인
국제교류간사: 1인

제6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다. 그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 출석인원으로 개최하며 총회에서 위임한 본 학회의 운영에 관한 제반 사항을 협의 결정한다.

제7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.

제8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개회하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.

제9조 총회는 본 학회 활동의 기본 방침을 결정하며, 운영위원회로부터 일반보고, 회계보고 및 기타 필요한 보고를 받는다.

제10조 감사는 연 최소 1회 이상 회계를 감사하며 이를 총회에 보고한다. 단 감사는 다른 임원을 겸임할 수 없다.

제11조 총무이사는 본 학회의 제반 사무를 맡고 총무간사는 이 업무를 보조하며, 홈페이지를 관리한다.

제12조 편집이사는 편집위원회를 주재하고 학회지의 출간업무를 관장하며 편집간사는 이 업무를 보조한다.

제13조 학술이사는 학술회의를 주관하고 월례학술활동을 기획관리하며 학술간사는 이 업무를 보조한다.

제14조 연구이사는 학회의 회원다수가 참여하는 연구를 기획하고 관장하며 연구간사는 이 업무를 보조한다.

제15조 섭외이사는 국내 타 학술단체나 유관기관과 연관된 업무를 관장하며 섭외간사는 이 업무를 보조한다.

제16조 국제교류이사는 국외 학술단체나 유관기관 연관된 업무를 관장하며 국제교류간사는 이 업무를 보조한다.

제17조 본 학회의 사무처 소재지는 2년마다 운영위원회의 결의를 거쳐 결정한다.

제18조 본 학회의 회원 회비는 다음과 같이 차등 납부한다. 회장단 연 100,000원, 이사 및 편집위원 연 50,000원, 평회원 연 20,000원을 납부한다. 그밖에 본회는 본회의 운영을 위한 재정후원금을 받을 수 있다.

제19조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

제20조 본 회칙은 제7차 정기총회의 의결(2003년 2월 8일)을 거쳐 효력을 갖는다.

『화이트헤드 연구』 논문투고 및 심사에 관한 안내

1. 『화이트헤드 연구』는 매년 6월 30일과 12월 30일 두 차례 간행한다.
2. 투고논문은 수시로 접수하되, 학회지 발간예정일로부터 45일전(5월 15일과 11월 15일)까지 투고된 논문이 해당 호의 심사대상이 된다.
3. 편집이사는 투고논문의 제목(또는 제목과 초록)을 편집위원회에 회람하여 심사위원 추천을 받고, 추천된 이의 전공분야와 학술활동 등을 고려하여 각 논문 당 2인의 심사위원을 선정한다. 해당 호에 투고한 편집위원에게도 추천을 의뢰하되, 그 편집위원에게는 해당 논문에 관한 추천을 받지 않는다.
4. 심사위원은 원칙적으로 논문의 해당 분야에 대한 식견을 지닌 박사학위 소지자로 하며, 필요한 경우 회원이 아닌 자에게도 심사를 의뢰할 수 있다.
5. 심사위원은 문제의식의 선명성과 창의성, 논증의 적절성, 구성의 완성도, 학문적 기여도, 1·2차 문헌의 활용수준 등을 평가하여 통과 여부를 판정하되, "게재 가능", "수정 후 게재", "수정 후 재심", "게재 불가" 중 하나로 판정한다. "수정 후 게재" 이하의 판정을 내는 경우 심사위원은 판정의 근거와 수정이 요구되는 사항을 구체적으로 지적해야 하며, "게재 가능" 판정의 경우에도 심사위원은 논문의 마무리 손질을 위해 가능한 한 상세한 심사의견을 피력한다.
6. 심사의 항목에는 논문의 학문적 수준과 내용의 충실도 외에도 논문의 형식, 서지 사항의 정확도, 논문의 분량 등이 포함된다. 논문의 분량은 원칙적으로 각주와 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 150매를 넘어서는 안 된다.
7. 두 명의 심사위원이 모두 "게재 가"로 평가한 경우, 논문은 당 호에 게재될 수 있으며 투고자는 수정의 의무를 지니지 않는다.

8. 심사결과가 "게재 가능"과 "수정 후 게재", 또는 두 심사위원이 모두 "수정 후 게재"의 평가를 내린 경우, 투고자는 심사의견을 참고하여 논문을 수정하고 수정된 논문을 다시 제출하여 수정여부를 검토 받는다. 편집이사는 이 경우 수정을 요구한 심사위원에게 검토를 의뢰할 수 있으며, 검토를 통과한 논문은 당 호에 게재될 수 있다.
9. 심사결과 중 "수정 후 재심"의 평가가 포함된 경우 논문의 저자는 심사자의 의견을 반영해서 수정한 논문을 다시 제출해야 하며, 원칙적으로 편집이사는 수정을 요구한 심사위원에게 재심을 요청하여 위 5항의 절차를 밟는다. 단, 다른 심사위원의 의견이 "게재 불가"인 경우 논문은 심사에서 탈락한다.
10. 심사결과가 둘 다 "게재 불가"인 경우 논문은 심사에서 탈락한다.
11. 판정이 "게재 가능"과 "게재 불가" 또는 "수정 후 게재"와 "게재 불가"로 나온 경우, 편집이사는 제 3의 심사위원을 위촉한다. 이 심사위원이 "게재 가능" 또는 "수정 후 게재"로 판정하면 논문은 위의 6, 7항에 준해 처리되고, "수정 후 재심" 이하로 판정하면 논문은 심사에서 탈락한다.
12. 학회지의 발간 일정이 도래한 시점에 심사의 절차가 완료되지 않은 논문은 심사를 통과하더라도 다음 호로 게재가 순연된다.
13. 영문초록의 언어적 수준은 심사 시 탈락의 원인이 되지는 않는다. 그러나 게재가 결정된 투고자는 반드시 원어민(native speaker) 수준의 검토와 손질을 거친 영문초록을 제출할 의무를 지닌다. 이 의무가 이행되지 않을 경우 논문의 게재는 미루어진다.
14. 심사를 통과한 논문의 수가 많을 경우 편집이사는 (1)본 학회에서 구두 발표된 논문, (2)우수한 평가를 받은 논문의 순서에 따라 당 호 게재논문을 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 순연되어 게재된다.
15. 편집이사는 일반 투고논문 이외에 <특별기고> 또는 <초청논

문>의 형태로 탁월한 학문적 업적을 지닌 이의 논문을 게재할 수 있다. 단, 이 경우 학회지에 해당 사실을 명기하여 심사 대상이 아니었음을 밝힌다.

2003년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고문: 오영환(연세대 명예교수), 안형관(대구가톨릭대 명예교수)
회장: 김상일(한신대)
부회장: 정연홍(충남대), 문창옥(연세대), 이동희(계명대)
이사: 고목(불심사밀양선학원), 김병준(변호사), 김상환(서울대),
김용옥(중앙대 석좌교수), 김용환(한남대), 김은용(한남대),
김재진(계명대), 김진근(교원대), 김혜경(대구가톨릭대),
박소영(화가), 신현경(영산대), 윤용택(제주대), 이대식(대구대),
안종수(인제대), 장욱(연세대), 장종철(감신대), 박경희(경희대),
최신한(한남대)
감사: 정병훈(경상대), 조용현(인제대)
총무이사: 박상태(연세대)
학술이사: 이태호(대구가톨릭대)
연구이사: 전병기(대구가톨릭대)
섭외이사: 최종덕(상지대)
국제교류이사: 장왕식(감신대)
총무간사: 정강길(시민단체)
학술간사: 최상균(충남대)
연구간사: 김영진(영남대)
섭외간사: 이경호(감신대)
국제교류간사: 박진순(클레어몬트대학원대)
편집이사: 고인석(전북대)
편집위원: 김경재(한신대), 김상일(한신대), 김상환(서울대),
김용옥(중앙대 석좌교수), 문창옥(연세대), 송성진(감신대),
안형관(대구가톨릭대), 오영환(연세대), 윤자정(동의대),
윤철호(장로회신학대), 이상직(호서대), 장왕식(감신대),
정연홍(충남대), 최종덕(상지대)
편집간사: 이혁주(연세대)

화이트헤드연구 제7집

2003년 12월 20일 인쇄
2003년 12월 30일 발행
발행처 한국화이트헤드학회
발행인 김상일
편 집 고인석

출판 도서출판 동과서
경기도 고양시 덕양구 토당동 897번지 소점빌딩 401호
전화 : 02-338-7533 031-978-7533 / 팩스 : 02-499-6922
홈페이지 : www.book-dks.com

한국화이트헤드학회
경기도 오산시 양산동 한신대학교 철학과
김상일 교수 연구실 (우편번호 447-791)
전화 : 017-275-0006 (총무이사)
홈페이지: http://whitehead.co.kr/

ISSN 1229-1501 (07)