

화이트헤드 연구

제32집 · 2016. 6. 30

한국화이트헤드학회

차 례

화이트헤드와 폴 틸리히의 신이해 / 임 형 모 (침례신학대학교)	· 7
미학적 우주와 목적론: 화이트헤드와 칸트 / 장 왕 식 (감리교신학대학교)	· 45
지금 여기 인간으로서 '살아있음'의 의미: 화이트헤드의 생명 이해와 몸학의 관점에서 / 정 강 길 (몸학연구소)	· 91
과정 종말론 / 정 승 태 (침례신학대학교)	· 149

부록

한국화이트헤드학회 연혁

한국화이트헤드학회 정관

『화이트헤드 연구』 투고규정

『화이트헤드 연구』 심사규정

『화이트헤드 연구』 윤리규정

An Overview of The Whitehead Society of Korea

한국화이트헤드학회 임원명단

The Journal of Whitehead Studies

No. 32. June. 2016

ARTICLES

- Understanding God of Whitehead and Paul Tillich
/ Yim, Hyung-Mo · 7
- Toward an Aesthetic Teleology: From a Whiteheadian
Perspective
/ Chang, Wang-Shik · 45
- Here Now, the Meaning of 'Aliveness' as Human Being:
From the Perspective of Whitehead's metaphysics
and Mommics
/ Jeong, Kang-Gil · 91
- Process Eschatology
/ Chung, Seong-Tae · 149

【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.

화이트헤드와 폴 틸리히의 신이해

임형모 (침례신학대학교)

【한글요약】

본 논문의 목적은 전통적인 신개념의 한계를 극복하고 새로운 패러다임의 신론 가능성을 타진하는데 있다. 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861-1947)와 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886-1966)의 신이해를 고찰함은 이들이 공히 전통적인 신개념의 한계를 극복하고 있다는 점이다. 화이트헤드와 틸리히의 신학적 사유는 서구 기독교 유신론적 초월신론을 극복하려 한다. 유신론적 초월신은 성서가 말하는 ‘살아계신 하나님’과는 다른 신관이라고 보는 것이다. 유신론적 초월신은 세계를 초월하여 있는 ‘하나의 최고 존재자’로서 간주된다. 그러나 화이트헤드에게서 철학적 하나님은 모든 존재론적 원리들의 예외자로서 취급되어서는 안 되고 그 최선의 범레이어야 한다. 틸리히 생각 또한 하나님의 존재는 다른 신들과 나란히 있거나 다른 것들 위에 있는 존재로 이해될 수 없다는 것이다.

화이트헤드는 유기체철학을 하였고 틸리히는 존재신학을 하였다. 신학적으로 말하면 화이트헤드의 유기체철학은 ‘신학적 철학’으로 이해되며 틸리히의 존재신학은 ‘철학적 신학’으로 간주된다. 화이트헤드는 ‘합생과정방법’으로 신이해에 접근하였다. 신과 세계는 과정 합생으로 설명된다. 폴 틸리히의 신학 방법론은 ‘상관관계방법’이다. 신과 세계는 실존의 문제와 계시의 답변으로 상호 관계한다. 화이트헤드의 궁극적 실재 중의 하나인 신은 현실적 존재로 일컬어진다. 현실적 존재로서의 신은 다른 궁극적 실재인 창조성에 의존

하여 있다. 반면에 틸리히의 신은 우리의 전 존재를 사로잡는 궁극적 관심 이외에 다른 것이 아니다. 그의 신은 존재자체라고 일컬어진다.

틸리히의 “존재자체”와 대비되는 화이트헤드의 궁극적 실재는 “창조성”이다. 틸리히는 존재자체를 모든 존재자에 참여하는 존재의 근거이며 모든 존재를 있게 하는 존재의 힘으로 보았다. 한편 화이트헤드는 창조성을 신을 가능하게 하는 궁극적인 실재로 이해한다. 창조성이 현실적 사건을 일으키는 궁극자라면 신은 형성적인 요소인 창조성과 영원한 대상을 결합시켜 현실적 존재를 탄생시킨다. 그러나 화이트헤드의 창조성은 틸리히의 신과 동일하지 않다. 존재자체가 창조성을 포괄한다고 보는 틸리히의 신관이 일원론적이라면 신과 창조성을 구별하는 화이트헤드는 다원론적 입장에 있다.

틸리히는 기독교 신학자이기 때문에 모든 궁극적 원리나 가능성들을 모두 신의 속성의 한 모습들로 설명한다. 화이트헤드의 궁극적 실재들을 틸리히는 신의 창조성으로 담아내고 있다. 신을 현실적 존재로 보는 화이트헤드의 신관은 일종의 범재신론이다. 화이트헤드에게서 신과 세계는 동반자이며 공동 창조자이다. 반면에 틸리히는 신을 세계의 근거와 힘으로 설명하였다. 존재 자체와 존재 일반 사이의 절대적 단절과 무한한 비약을 전제하고 있는 틸리히의 신관은 자기초월적 범재신론이다. 결론적으로 전통 신론을 넘어서는 두 철학자의 신과 세계에 대한 이해는 오늘날 다종교 다문화시대에 새로운 종교신학의 패러다임을 가능하게 할 것으로 기대한다.

[주제어] 화이트헤드, 폴 틸리히, 창조성, 존재자체, 신과 세계

I. 들어가며

본 논문의 목적은 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861-1947)와 폴
틸리히(Paul Tillich, 1886-1966)의 신이해를 고찰함으로써 전통적인
신개념의 한계를 극복하고 새로운 패러다임의 신론 가능성을 짚어
보고자 한다. 기독교신학자 폴 틸리히는 B. 파스칼에 반대해서 성
서의 하나님, 즉 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나
님과 철학자들의 신은 동일한 하나님이라고 말한바 있다.¹⁾ 또한
화이트헤드의 과정철학과 틸리히의 존재신론이 상대주의 내지는
종교다원주의로 기울어져 있다는 비판을 받는 것도 사실이다.²⁾ 그
러나 철학자들의 신과 세계에 대한 이해는 오늘날 다종교 다문화시
대에 새로운 종교신학의 패러다임을 구상하는 일에 일조할 것이다.

화이트헤드는 이 시대의 마지막 형이상학자라는 평가와 함께
이후 천년 동안은 어깨를 나란히 할 철학자가 나오지 못할 것이라
는 찬사를 받고 있다. 화이트헤드의 철학은 그가 지적하듯이, ‘유
기체철학’이다.³⁾ 그는 과학적 개념들과 경험 세계의 관련성을 고
찰하고 ‘관계의 철학’ 혹은 ‘생성의 철학’을 구상하였다. 화이트헤
드의 사상은 변화와 유동에 관한 철학이기 때문에 일반적으로 그
의 철학적 개념들은 난해하다는 것이 정설이다. 폴 틸리히는 20세
기 기독교가 낳은 세계적 신학자이다. 틸리히의 철학적 신학은 한
마디로 ‘존재신학’이다. 틸리히의 존재론은 형이상학적 충격, 즉

-
- 1) Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: The University of Chicago Press, 1955), 85.
 - 2) 목창균, 「현대신학 논쟁」 (서울: 도서출판 두란노, 2000), 397; 김영한, 「현대신학과 개혁신학」 (서울: 한국기독교사상사연구소, 1990), 129; Ronald Nash ed, *Process Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 27.
 - 3) A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1969), v. 이후부터는 PR로 표기한다.

비존재의 가능성에 대한 충격에서 출발한다. 그의 존재론은 형이상학의 기초로서 개별존재자들에 대한 물음이 아닌 ‘존재 그 자체가 무엇인가’를 묻는 존재에 대한 의미 물음이었다.

화이트헤드의 과정철학과 틸리히의 존재신학은 20세기에 미국에서 꽃피운 ‘철학적 신학’이다. 화이트헤드의 철학을 ‘신학적 철학’이라고 부르기도 한다. 왜냐하면 그의 철학이 구체자 “현실적 존재”와 “존재”의 문제를 다루면서 현실적 존재를 형성하는 요소들로 ‘신’을 비롯한 “궁극적 실재들”을 논하고 있기 때문이다. 틸리히는 화이트헤드보다 25년 늦게 태어나서 18년을 세상에 더 살았다. 틸리히가 유니온 신학교에서 개설한 정식 강의 과목이 “철학적 신학”이다. 틸리히는 그의 말년에 화이트헤드와 하츠혼이 과정철학을 가르쳤던 하버드 대학교와 시카고 대학에 봉직하였다. 틸리히가 1951년부터 시작하여 1963년까지 12년에 걸쳐 세권으로 완성한 그의 「조직신학」(*Systematic Theory*)에는 화이트헤드와 과정철학에 대한 평가와 언급이 여러 곳에 나타나 보인다.⁴⁾

화이트헤드와 틸리히의 사상 속에는 “생의 철학”의 정신적 유산이 크게 작용하고 있다. 생의 철학은 19세기 말에서 20세기 초반에 이르는 사상조류로서 실증주의와 관념론 그리고 과학적 합리주의를 비판하고 나온 것이다. 생의 철학은 삶과 존재를 생동하는 삶 그 자체로서 파악하고 직관한다. 화이트헤드는 그의 「과정과 실재」(*Process and Reality*) 서문에서 “나는 또한 베르그송(H. Bergson), 윌리엄 제임스(W. James), 존 듀이(John Dewey)에게 크게 빛지고 있다”고 말하고 있다.⁵⁾

4) Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 9, 43. 205. 이후부터는 ST I으로 표기한다.

5) PR, vii. 생의 철학의 일차 목적은 기계론적 생명론과 실재관을 극복하는 것이었다. 생의 철학에서 중요한 개념은 “유기적,” “지속,” “흐름,” “발생,” “생의 비약,” “직관,” “체험,” “느낌,” “파악,” “생성” 등이다. 화이트헤드의

틸리히에게 있어서 생의 철학의 요소는 그의 「조직신학 III」 제4부 “생명과 성령”(Life and the Spirit)에서 생명에 대한 현상학적 분석과 그의 인식에 잘 나타난다. 틸리히의 사유형성에 영향을 준 사람은 그의 위대한 스승 셸링(F. W. Schelling, 1755-1854)이다.⁶⁾ 틸리히는 특히 셸링의 ‘동일철학’(identity philosophy)에 많은 영향을 받았다. 동일철학은 자연을 어떤 비생명체나 기계적 조립품 같은 죽어있는 물질의 집합체가 아니라 생동하는 원초적 힘의 한 표현이며 내적 본질을 갖춘 하나의 통일적 전체로 본다. 동일철학에 따르면 우주는 하나의 신비로운 생명력의 발전과정이고 자기표현의 과정이다. 이러한 셸링의 낭만주의적 동일철학 안에 깃들어있는 다소 비합리주의적 신비주의 요소는 틸리히의 종교적 상징론과 생명이해와 존재론의 중요한 기초적 요소가 되었다. 틸리히는 생명을 역동적 관계로 파악하고 가능성이 현실성으로 실현되는 과정으로 보았다.

무엇보다도 화이트헤드와 틸리히의 사상에서 중요하게 여겨지는 것은 양자 모두 서구 기독교 유신론적 초월신론을 극복하려 한다는 점이다. 유신론적 초월신은 성서가 말하는 ‘살아계신 하나님’과는 다른 신관이다. 유신론적 초월신은 세계를 초월하여 있는 ‘하나의 최고 존재자’로서 간주된다. 화이트헤드는 기독교 유신론의 신개념을 히브리 예언자들이 강조하는 도덕적 심판자, 아리스토텔레스의 부동의 원동자, 그리고 로마 제국의 황제를 닮은 황제

유기체철학을 이루고 있는 기본개념들은 생의 철학의 개념과 일맥상통한다. 예컨대 “현실적 존재”(actual entities), “현실적 계기”(actual occasion), “과정”(process), “합생”(concrecence), “느낌”(feeling), “파지”(prehension), “만족”(satisfaction), “향유”(enjoy) 등이다.

- 6) 폴 틸리히는 1910년 브레스라우 대학에서 「셸링의 긍정철학에 있어서 종교사의 개념: 그 전체와 원리에 관하여」(*The Conception of the History of Religions in Schelling's Positive Philosophy: It's Presuppositions and Principles*)로 철학박사 학위를 받았다.

의 통치자 이미지를 조합하여 산출한 것으로 본다.⁷⁾ 화이트헤드의 철학적 신은 “모든 존재론적 원리들의 예외자로서 취급되어서는 안 되고 그 최선의 범레이어야 한다.”⁸⁾ 톨리히 또한 기독교 유신론적 초월신 개념을 넘어서고 있다. 그가 지적하는 것처럼, “하나님의 존재는 다른 신들과 나란히 있거나 다른 것들 위에 있는 존재의 실존으로 이해될 수 없다.”⁹⁾ 만일 하나님이 하나의 존재라면 유한성의 범주, 즉 특히 시간과 공간에 종속된다는 것이다.

본 논문은 화이트헤드와 폴 톨리히의 신이해를 고찰함에 있어 각각 그들의 주저인 화이트헤드의 「과정과 실재」(1929)와 폴 톨리히의 「조직신학 I」(1951)을 중심으로 살펴볼 것이다. 먼저, 두 철학자의 신이해에 대한 접근방법으로 화이트헤드의 “합생과정방법”¹⁰⁾ (method of concrescence)과 폴 톨리히의 “상관관계방법”(method of correlation)을 고찰할 것이다. 그리고 본격적으로 “궁극적 실재와 세계”를 살펴볼 것이다. 여기에서는 신개념, 창조성과 존재자체, 신과 세계의 관계를 분석하게 될 것이다. 이러한 신학적 작업은 현대 종교다원주의시대에 대안적인 종교신학의 가능성을 열어줄 것으로 기대한다.

II. 신이해 방법론

1. 합생과정방법

화이트헤드의 유기체철학은 모든 현실적 존재가 우선 절대 불

7) PR, 403-4.

8) 앞의 책, 405.

9) ST I, 235.

10) 필자는 화이트헤드의 유기체철학의 실재관을 잘 보여주는 개념이 과정에서의 ‘합생’ 개념이라고 보고 그의 신이해 접근 방식을 “합생과정방법”(method of concrescence)으로 명명하였다.

변하는 “실체”(substance)로서 구성되어 있다는 것을 부정한다. 데카르트가 말하는 실체개념은 “그것이 존재하기 위해서 그 자신 외에 다른 것을 필요로 하지 않고서 존재하는 실재”이다.¹¹⁾ 화이트헤드가 구상하는 새로운 형이상학은 존재가 아닌 생성에서, 하이데거의 존재론처럼 ‘존재와 존재자의 차이’에서보다는 존재자와 존재자가 만나서 새로운 생성을 구성하는 과정-존재론이었다. 화이트헤드의 유기체철학은 실재를 하나의 유동성으로 이해한다. 그러므로 화이트헤드가 적절히 지적하듯이, “어떤 현실적 존재의 과정(process) 또는 합생(concrescence)은 그 구성 요소 속에 다른 현실적 존재들을 포함하고 있다는 것을 전제한다.”¹²⁾

화이트헤드는 경험의 가장 구체적인 요소를 드러내는 개념으로서 “현실적 존재,” “결합체”(nexus), “파지,” “존재론적 원리”¹³⁾(ontological principle)를 제시한다. 화이트헤드 유기체철학에서 가장 중심이 되는 개념이 “현실적 존재”이다. 사실 합생의 사례가 현실적 존재이다. 그러므로 화이트헤드의 과정철학 체계는 이 현실세계를 구성하고 있는 현실적 존재자들이 합생과정에 의해서 어떻게 서로 관계되며 생성, 성장, 변화, 소멸되는가를 궁구하는 것이다. 특히 구체적인 관계성은 “파지”로 설명된다. 현실적 존재는 모든 존재의 기본 단위로써 참으로 구체적이고 현실적으로 존재하는 실재이다. 현실적 존재는 모든 존재론적 원리의 기초가 된다. “현실적 존재”는 “현

11) *PR*, 97.

12) 앞의 책, 10. 존재의 기본적인 유형은 ‘현실적 존재’와 ‘영원한 대상’이다. 그 밖의 다른 유형의 대상은 이들이 현실 세계에서 어떻게 서로 공동체를 이루고 있느냐를 표현한 것일 뿐이다. *PR*, 30.

13) “생성 과정이 임의의 특정 순간에 순응하는 모든 조건은 합생의 현실 세계에 있는 현실적 존재의 성격이나 합생 과정에 있는 주체의 성격에 그 근거를 두고 있다. 이러한 설명의 범주가 존재론적 원리이다.” *PR*, 29. 존재론적 원리는 현실적 존재가 없으면 근거도 없다는 명제로 요약될 수 있다. *PR*, 23.

실적 계기”(actual occasion)로도 불리진다. 왜냐하면 현실적 존재가 본질상 정지해 있는 죽은 정신이나 물질이 아니라 역동적인 사건을 형성하는 에너지 흐름과 같은 동적 실재이기 때문이다. 우리는 현실적 계기를 현실적 실재가 현실세계에 만들어지는 과정의 경험의 순간들로 이해할 수 있다.

화이트헤드는 과정의 형태를 두 가지로 설명한다. 하나는 단순한 “이행”(transition)이며, 다른 하나는 목적인을 실현해가는 과정으로서의 새로운 실재를 창출해가는 “합생”이 그것이다. 이행과정이란 성취된 현실태에서 성취 중인 현실태로 나아가는 과정이다. 그런 점에서 역설적으로 이행은 “과거의 힘의 순응에서 기인하는 현재의 출현”이다.¹⁴⁾ 다시 말해서 이행은 새로운 현실적 계기를 창출하고 그 과정 속에서 이미 현존하는 자기초월체를 대상화한다. 이것이 각각의 현실적 계기가 우주 속에서 자신의 흔적을 남기는 방식이다. 따라서 우주는 새롭게 형성 중인 현실태가 발생하기 전에 이미 대상화된 현실태에서 발생하는 것이다. 이런 점에서 이행과정은 거시적 과정이라고도 한다.

합생과정은 이미 현존하는 계기를 넘어서는 과정으로서 그 자신을 완성해가는 활동의 과정이다. 이것은 현실적 계기가 주체적 형식을 창시하는 과정으로 나아간다. 이는 대상화된 우주가 주체적 직접성을 향유하는 과정으로 나아가는 것이다. 이 과정은 대상적 내용과 주체적 반응이 종합하는 과정이다. 마치 현실적 존재의 창조적 과정 자체를 미시적 단위로 분석하고 있기 때문에 이 과정을 미시적 과정이라고도 한다. 합생은 목적인을 향해 나아가는 것이며 이것은 주체적 지향이다. 그리고 이행은 작용인의 전달이며 이것은 불멸의 과거이다. 이행은 인과적 대상화와 결부된 개별자의 반복 과정이다. 합생은 주어진 것을 새롭게 변모시키는 생생한

14) 앞의 책, 243.

미적 과정이다. 그러므로 이행 과정이 작용인의 과정이라면 합생 과정은 목적인의 과정이라고 말할 수 있다.

구체적으로 합생은 개별적 존재자의 실재적인 내적 구조로서 다자(many)가 일자(one)로 통일되는 과정이다. 합생은 물질극에서 정신극으로, 잠재적 가능성으로부터 현실성을 향하여 나아간다. 현실적 존재의 합생과정이 완성되면 이것을 “만족”(satisfaction)이라고 한다. 만족은 합생 과정에서 추상된 구체적 존재라는 개념으로서 실체나 주체라기보다는 오히려 자기초월체(superject)이다.¹⁵⁾ 합생은 현실적 존재가 만족을 지향하여 나아가는 과정인 것이다. 현실적 존재는 만족과 동시에 소멸되며 새로운 현실적 존재의 합생과정을 위한 대상적 자료가 된다.¹⁶⁾ 굳이 비교하자면, 톨리히의 과정은 잠재적 가능성이 현실화되는 것으로 아리스토텔레스의 “질료”와 “형상”의 범주를 활용하지만 화이트헤드는 잠재적 가능성이 현실화되는 것으로서의 과정보다는 매순간 순간의 창출(emergency) 개념이 강하다.

2. 상관관계방법

톨리히의 신학적 관점은 변증적(apologetic) 관점이고 신학의 특성은 존재론적(ontological)이며 신학의 방법은 ‘상관관계방법’(method of correlation)이다. 톨리히의 신학은 변증신학이다. 톨리히가 정의하는 “신학은 양극, 말하자면 신학의 기초인 영원한 진리와 그 진

15) 앞의 책, 30, 31, 102, 244. 화이트헤드는 현실적 존재의 생성과 존재의 두 특성을 동시에 표현하기 위해서 “주체-자기초월체”(subject-superject)라는 용어를 사용한다. “현실적 존재자는 경험하는 주체인 동시에 그 경험의 자기초월체이다. 그것은 자기초월적 주체이며, 이 두 측면의 기술은 어느 한순간도 간과되어서는 안 된다.” *PR*, 34, 260. 현실적 존재는 주체-자기초월체이다. 자기초월체는 주체보다는 창조적 전진이 더 이루어진 것이다.

16) 앞의 책, 99.

리가 받아들여지는 현세적 상황을 왕래한다.”¹⁷⁾ 신학의 사명은 메시지의 진리를 진술하는 일과 이 진리를 모든 새로운 세대를 위해서 해석하는 일이 될 것이다. 그의 존재론(ontology)은 실재와의 모든 만남 속에서 우리가 경험하는 존재의 구조에 대한 분석이다. 이것이 바로 형이상학의 본래의 의미이다. 그러나 텔리히는 형이상학이란 용어 대신에 존재론이라는 용어를 사용하는 것이 훨씬 실수를 덜하게 될 것이라고 한다. 왜냐하면 오늘날 형이상학(metaphysics)에서 접두어 ‘초’(meta)가 더 이상 고칠 수 없을 정도로 왜곡되어 존재자의 초월적인 영역에 의해서 이 세계가 복제되고 있는 것처럼 여겨지기 때문이다.

텔리히는 그의 「조직신학 I」 서문에서 자신의 신이해 접근 방식을 “상관관계방법”이라고 말한다.

나의 조직신학은 메시지와 상황을 결합하는 한 방법으로서 ‘상관관계방법’을 사용하려는 시도이다. 이것은 상황이 안고 있는 물음을 메시지가 안고 있는 대답과 연관시키려는 것이다. 이 방법은 자기 기만적인 변증신학이 한 것처럼 물음으로부터 대답을 이끌어 내지 않는다. 또한 이 방법은 자기 기만적인 케리그마 신학이 한 것처럼 대답을 물음과 연관시키는 것 없이 대답을 제시하려고 하지 않는다. 상관관계방법은 물음과 대답, 상황과 메시지, 인간의 실존과 신의 현현을 상관시키려는 방법이다.¹⁸⁾

텔리히의 상관관계방법은 실존적인 물음과 신학적인 대답의 상호의존을 통해서 기독교의 신앙의 내용을 설명하려는 방법이다. 텔리히는 먼저 “상관관계”(correlation)라는 용어를 세 가지 의미로 사용될 수 있다고 보았다.¹⁹⁾ 첫 번째 의미는 통계표의 경우처럼

17) *ST* I, 3.

18) 앞의 책, 8.

다양한 일련의 자료들의 대응이다. 이것은 종교적인 상징과 이 상징에 의해서 지시되는 것 사이의 대응의 의미이다. 두 번째 의미는 대극적인 관계의 경우처럼 논리적인 상호의존(logical interdependence)이다. 이것은 인간적인 것을 지시하는 개념과 신적인 것을 지시하는 개념 사이의 논리적인 상호의존의 의미이다. 세 번째 의미는 전체 구조 안에서의 사물이나 사건의 실제적인 상호의존(real interdependence)이다. 이것은 인간의 궁극적인 관심과 궁극적인 관심의 대상 사이의 실제적인 상호의존의 의미이다. 톨리히의 상관관계방법은 하나님과 인간의 상호의존적 관계에 기초한다는 것이다. 즉 실존적 물음과 신학적 대답은 상호의존적이다. 말하자면 톨리히는 상관관계방법을 가지고 기독교 신앙의 내용인 하나님, 톨리히의 용어로 말하면, “궁극적 관심”(Ultimate concern)을 다루고 있다.

결국 톨리히는 상관관계방법이 기독교 신학의 방법 가운데 기존 세 가지 방법을 대체할 수 있다고 보았다.²⁰⁾ 첫째, 초자연주의적(supernaturalistic) 방법이다. 이 방법은 기독교의 메시지를 인간의 상황과 단절된 계시된 진리의 총체로 생각한다. 그러나 기독교의 메시지는 인간이 그 자신의 실존 속에서 그리고 그의 정신적 창조 행위 속에서 물어왔고 묻고 있는 물음들에 대한 대답들이다. 둘째, 자연주의적(naturalistic) 또는 인본주의적(humanistic) 방법이다. 이 방법은 기독교의 메시지를 인간의 자연적인 상태에서 유추한다. 신학적으로 보면 이것은 기독교 신앙의 내용을 종교사의 진화적인 과정 속에서 일어난 인간의 종교적인 자기실현의 창조물로서 이해했다는 것을 의미한다. 셋째, 이원론적(dualistic) 방법이다. 이 방법은 자연적 구조위에 초자연적 구조를 세운다. 이른바 “신의 존재

19) 앞의 책, 60.

20) 앞의 책, 64-5.

증명”은 자연신학의 가장 중요한 부분이다. 그러나 이것은 대답을 물음의 형식으로부터 이끌어 오려고 한 점에서는 옳지 못하다. 텔리히는 그의 상관관계방법을 가지고 자연신학을 실존의 분석으로 환원시키고 초자연주의 신학을 실존이 안고 있는 물음에 대한 대답으로 환원함으로써 기독교 전통 신학의 문제점들을 해결하려고 하였다.

Ⅲ. 궁극적 실재와 세계

1. 신개념

화이트헤드는 현실 세계와 현실 세계를 구성하는 요소들이 없이는 이 우주에는 어떤 것도 남아 있을 수 없다고 본다. 무수한 현실적 존재들이 혼돈적 상태에 있지 않고 창조적 과정 속에서 끊임없이 새로움을 창조해가는 의미 있는 과정으로 발생하려면 잠재적 가능성으로서 실재하는 초시간적 궁극적 실재들이 있어야 한다는 것이다. 화이트헤드가 구상한 현실적 존재를 형성하는 요소들에는 “신”(God), “창조성”(creativity), “영원한 대상”²¹⁾(eternal objects), 그리고 “연장적 연속체”²²⁾(eternal extensive continuum)가 있다. 이러한

21) *PR*, 58. 영원한 대상은 현실적 존재의 성격을 규정하는 한정의 형식이며 순수 가능하다. 즉 “영원한 대상은 사실의 특수한 규정을 위한 순수한 가능태이다.” 영원한 대상이 추상적이라는 점에서 아리스토텔레스의 “보편자”(universals)와 플라톤의 “형상”(ideas)과 유사하지만 그것은 현실적 존재 안에서 존재의 현실성을 지닌다는 점에서 다르다. 김영진, 『화이트헤드의 유기체철학: 위상적 세계에서 펼쳐지는 미적 모험』 (서울: 그린비출판사, 2012), 206-20을 참조하라.

22) 앞의 책, 76-99. 화이트헤드는 연장적 연속체를 비시간적이고 비현실적인 것으로 간주하지 않는다. 그러나 그는 연장적 연속체를 가장 포괄적인 방식으로 파악할 때 “연장을 다른 모든 유기적 관계들에다 배경을 제공하는 실재적 가능태의 가장 일반적인 도식”으로 규정한다. *PR*, 84. 화이트헤드의

궁극적 실재들은 현실적 존재들과 함께 합생과정에 참여하여 구체적 현실 세계를 창조해 간다. 화이트헤드의 유기체철학이 궁극적 실재를 하나가 아니라 넷으로 상정하고 있다는 것이 흥미롭다.

화이트헤드의 신은 일종의 “현실적 존재”이다. 화이트헤드의 신 개념은 현실적 존재가 삼중적 성격을 지닌 것처럼 신 또한 삼중적 성격, 즉 원초적 본성, 결과적 본성, 초월적 본성을 가진다.²³⁾ 그는 신을 “형이상학적 원리들의 주요한 예증 사례”(exemplification)라고 진술한다.²⁴⁾ 그에게 신은 현실적 존재를 초월한 존재가 아니다. 다만 ‘창조성’이 구체화된 하나의 탁월한 사례일 뿐이다. 화이트헤드의 신은 질서(order)와 새로움(novelty)의 궁극적인 원리가 된다. 그것은 창조적 과정에서 혼돈적이었던 것에 질서를 부여하고 보다 높은 가치의 성취를 위한 수단으로서 새로운 질서의 형태를 촉진하는 요인이다. 이러한 신을 배제한다면 현실태는 비존재하게 된다. 이러한 개념으로 보면 신은 창조성의 산물로, 질서의 기반으로, 그리고 새로움의 목표로 이해된다. 화이트헤드는 무엇을 부과

유기체철학의 형이상학적 궁극적 실재들의 개념은 플라톤의 형이상학의 요소를 많이 닮고 있다. 특히 플라톤이 그의 대화편 「티마이오스」(Timaeus)에서 시도한 작업들과 일맥상통하다고 볼 수 있다. 거기에 나오는 우주창조의 근원적 모태요 무한 가능한 잠재적 창조성의 원천이요 형상과 질료 이전의 질료라고 할 수 있는 “수용체”(Receptacle) 개념을 화이트헤드는 그의 창조성, 연장적 연속체와 같은 것으로 해석하고 있다. PR, 100-15.

23) 현실적 존재의 삼중적 성격은 첫째, 과거에 의해 주어진 성격을 지닌다. 둘째, 합생의 과정에서 지향하는 주체적 성격을 가진다. 셋째, 초월적인 창조성을 규정하는, 특수한 만족의 실용적인 가치인 자기초월적 성격을 가진다. 자세한 것은 PR, 105. 신의 원초적 본성은 자신의 여건 속에 모든 영원한 대상을 포함한다. 신의 결과적 본성은 진화하고 있는 우주의 현실태에 대한 신의 물리적 파지를 말한다. 신의 자기초월적 본성은 초월적인 창조성을 규정하는, 특수한 만족의 실용적인 가치인 자기초월적 성격을 가진다. PR, 106.

24) 앞의 책, 81, 405.

하는 신처럼 모든 것을 규정짓는 존재로 신을 설명하지 않는다. 화이트헤드의 신관에 대한 핵심은 그가 신을 ‘현실적 존재’의 ‘존재론적 원리’에 어긋나지 않는 방식으로 신을 설명한다는 것이다.

화이트헤드의 신은 현실적 존재들처럼 양극적인 성격을 갖고 있다.²⁵⁾ 신의 원초적 본성과 결과적 본성이 그것이다. 결과적이라는 말은 신이 세계에 의해 영향을 받을 수 있다는 것을 의미하며 원초적이라는 말은 신이 세계의 특정한 상태보다 앞서면서 세계에 영향을 줄 수 있다는 것이다. 신의 원초적 본성은 자신의 자료 안에 ‘영원한 대상’을 포함한 개념적 느낌을 통일하는 합생이다.²⁶⁾ 신의 원초적 본성은 ‘영원한 대상’을 구체화하고 가능성을 현실화한다. 화이트헤드는 이러한 신을 “느낌을 위한 유혹이며 욕구의 영원한 충동”이라고 명명한다.²⁷⁾ 신은 가능성의 구조이며 현실화의 배경이다. 원초적 본성인 신은 가능성의 총체이다. 이 본성의 특성은 자유롭고 완전하며 원초적이고 영원하며 현실성을 결여하고 무의식적인 것이다. 신은 모든 현실적 존재들이 새로운 창조적 과정을 창출할 수 있도록 합생이 처음 창출할 때 목적을 부여하며 만물이 구체성을 띠우고 자기를 형성하도록 하는 ‘구체화의 원

25) 앞의 책, 406. 모든 현실적 존재는 양극성, 즉 정신극(mental pole)과 물질극(physical pole)을 갖는다. 이 양극성은 현실적 존재들의 창조적 합생과정 속에서 자기형성이라는 통일된 경험으로 충전된다. 모든 물질이라 부르는 사물에도 정신극이 함께 공존하며 정신이라 부르는 실재 안에도 물질극이 상존한다. *PR*, 128.

26) 앞의 책, 105. 신과 현실적 존재의 차이점은 있다. 원초적 현실적 존재, 즉 신이 다른 현실적 존재와 다른 점은 개념적 느낌의 파생적 성격에 관한 ‘흙의 원칙’이 신에게는 적용되지 않는다는 사실에 있다. 즉, 원초적 현실적 존재는 과거가 없다. 따라서 개념적 느낌의 이상적인 실현이 선행한다. 도널드 W. 셔번은 신에 관한 화이트헤드적인 생각을 가장 간단히 이해하려면 ‘존재론적인 원리’를 ‘영원한 대상’의 영역이라는 사고방식에 적용시켜보는 것이 좋다고 하였다. Donald W. Sherburne, 『화이트헤드의 「과정과 실재」 입문』, 오영환, 박상태 역 (파주: 서광사, 2010), 54.

27) 앞의 책, 405.

리'(principle of concretion)이다.

반면에 신의 결과적 본성은 세계에 대한 신의 최초의 행위이다.²⁸⁾ 이 본성은 진화하고 있는 우주의 현실태에 대한 신의 물리적 파지를 말한다. 결과적 본성인 신은 현실성의 총체이다. 이 본성의 특성은 결정적이고 불완전하며 결과적이고 영속적이며 완전히 현실적이고 의식적이다. 이 결과적인 본성의 신은 본 논문의 마지막 단원 “신과 세계”에서 좀 더 자세히 논하여질 것이다. 이러한 본성에 결부되어서 유기체철학에서 신이 하는 역할은 세 가지다. 하나는 만족에 도달한 현실적 계기들을 유지하는 역할을 하며, 또 하나는 영원한 대상의 존재론적 기반을 제공하며, 마지막으로 처음에 합생을 지향하는 현실적 계기들에게 최초의 주체적 목적(subjective aim)을 제공한다.

김영진은 과정철학에서 신의 결과적 본성과 원초적 본성이라는 양극적 성격은 분리된 속성으로 이해하여서는 안 되고 신과 세계와의 연관성 속에서 바라보아야 한다고 진술하고 있다.²⁹⁾ 이상에서 보면 우리는 화이트헤드의 신을 각각의 현실적 존재의 ‘창조자’라고 할 수 있을지 의문이다. 창조자라는 말이 우주의 궁극적인 창조성이 신의 의지에 달려져야 한다는 것을 암시하고 있기 때문이다. 따라서 화이트헤드는 진정한 형이상학적 견해를 신이 우주의 궁극적 창조성의 시원적 사례(aboriginal instance)이며 따라서 신은 이러한 창조성의 활동을 제약하는 시원적 조건이라고 보았다.³⁰⁾

한편 텔리히의 신개념은 “궁극적 관심”에서 출발한다. 그러나 텔리히가 분명히 말하고 있는 것은 “궁극적 관심”으로 “신”을 대

28) 앞의 책, 406.

29) 김영진, 「화이트헤드의 유기체철학」, 243.

30) *PR*, 263. 화이트헤드는 창조성을 신개념보다 근본적인 개념으로 여긴다. “창조성은 그 피조물을 떠나서 무의미하며 신은 창조성과 시간적 피조물을 떠나서는 무의미하고 시간적 피조물은 창조성과 신을 떠나서 무의미하다.”

치할 수 없다는 것이다. 틸리히는 “신”이라는 용어 대신에 “궁극적 관심,” “궁극적 실재,” “존재의 근거”(ground of being) 등의 상징적인 용어를 선호한다. “궁극적 관심”이라는 술어는 두 가지 측면을 시사하고 있는데, 하나는 우리가 궁극적으로 관심된 상태 곧 주관적인 측면이요, 다른 하나는 우리의 궁극적 관심의 대상인데 ‘궁극적’이라는 말밖에 그것을 표현할 길이 없다는 것이다. 다만 이 두 측면을 앞에 놓고 종교사는 그 대상에 알맞은 명칭을 찾기 위하여 온갖 시도를 하였는데 모든 종교는 이 대상을 ‘신’(God)이라 부른다는 것이다.³¹⁾

틸리히에게서 신학의 대상은 우리의 “궁극적 관심”이다. 그는 신학의 첫 번째 형식적인 기준으로서 “우리의 궁극적 관심을 대상으로 하는 명제”만을 신학적인 진술로 받아들인다. 종교적인 경험의 실존적인 입장에서 신은 인간에게 궁극적인 관심을 일으키는 것이다. 틸리히가 적절히 지적하듯이, “신이란 인간의 유한성에 간직된 물음에 대한 답, 곧 인간이 궁극적으로 관심하는 것의 이름이다.”³²⁾ 틸리히는 인간이 궁극적으로 관심하는 것은 무엇이든지 신이 된다고 말한다. 인간에게 궁극적인 관심을 일으키는 것은 구체적인 동시에 초월적이어야 한다. 그는 궁극적 실재의 구체성과 궁극성은 “거룩성”(Holiness)으로 종합한다고 보았다.³³⁾

틸리히는 ‘궁극적 관심’의 개념을 종교적인 관심으로 시작하여 네 가지로 분석한다.³⁴⁾ 첫째, 종교적인 관심은 궁극적인 것이다.

31) D. Mackenzie Brown, *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue* (New York, Evanston: Harper & Row, 1965), 11.

32) *ST* I, 211. 신학적인 진술로 우리의 궁극적인 관심의 상태가 신앙이고 궁극적 관심의 대상이 하나님이라고 말할 수 있다. Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957)를 참조하라.

33) 앞의 책, 215. 궁극적 실재의 구체성과 궁극성의 대립이 종교경험의 본질을 이룬다. 종교철학사의 흐름에서 볼 때 구체성과 궁극성의 편차에 따라서 현상과 본질, 내재와 초월, 실재론과 유명론 등의 문제가 제기되었다.

종교적 관심은 다른 모든 관심으로부터 궁극적인 의미를 박탈함으로써 그것들을 일시적인(preliminary) 관심으로 만든다. 둘째, 궁극적인 관심은 무조건적인 것이다. 궁극적인 관심은 모든 성격이나 욕망이나 환경의 조건으로부터 독립되어 있다. 셋째, 무조건적인 관심은 총체적인 것이다. 세계의 어느 부분도 그것으로부터 도피하거나 배제될 수 없다. 넷째, 총체적인 관심은 무한한 것이다. 톨리히의 “궁극적 관심”은 종교의 대상으로 “절대자”(the absolute) 또는 “무조건자”(the unconditioned)라고 부를 수 있는 하나의 “최고의 존재자”를 의미하지 않는다. 그는 궁극적인 관심을 대상화하는 용어 대신에 궁극적인, 무조건적인, 전체적인, 무한한 관심으로 부르기를 좋아한다.

톨리히는 신학의 두 번째 기준을 궁극적인 관심의 내용에서 찾는다. 왜냐하면 우리의 궁극적인 관심이 “존재와 비존재(non-being)를 결정하는 것”에 있기 때문이라는 것이다. 그러므로 그는 “우리의 존재와 비존재를 결정하는 문제를 대상으로 하는 명제”만을 신학적인 진술로 받아들인다.³⁴⁾ 우리의 존재를 위협하거나 구원하는 힘을 가지고 있지 못한 것은 어떤 것도 궁극적인 관심이 될 수 없다. 다시 말하면 우리의 존재와 비존재를 결정하는 것을 표현할 수 있는 힘을 지니고 있지 않는 내용들은 신학의 영역에서 배제시키는 것이다. 심지어 그것이 최고의 존재자라 할지라도 말이다.

2. 창조성과 존재자체

화이트헤드의 생각 속에 창조성은 궁극적 실재들 가운데 하나이다. 화이트헤드의 “창조성”은 “궁극적인 사태를 특징짓는 보편자들의 보편자”(the universal of universals)이며 현실적 존재의 본성

34) 앞의 책, 11-2.

35) 앞의 책, 14.

을 기술하는 궁극적 원리이다. 창조성은 현실적 존재의 형성적 요소이다. 창조성은 모든 현실적 존재가 관여하는 근본적인 관계를 나타낸다. 화이트헤드가 설명하듯이, 창조성은 이접적(disjunctively) 방식의 우주인 다자를 연접적(conjunctively) 방식의 우주인 일자의 현실적 계기로 만드는 궁극적 원리이다.³⁶⁾ 이러한 의미에서 “창조성”은 현실적 존재의 생성에 내재해 있는 “다자”와 “일자의 관계를 기술하는 궁극적 원리이다.

화이트헤드는 현실적 존재의 생성의 요소인 “창조성”과 “다자”와 “일자”를 궁극자(the Ultimate)의 범주로 상정한다. 그리고 그는 자신의 궁극자의 범주를 ‘동적 범주’로 대체하였다. 실체철학에서 말하는 신이나 이데아, 형상, 구조 등은 다양한 구체적인 요소들을 만들어내는 원리이지만 결코 그 자신은 만들지 않는다. 이들은 구체적인 개체들 속에는 없고 그것들의 외부에 존재하는 것이다. 이와는 달리 화이트헤드가 말하는 궁극자의 범주는 사물, 존재, 존재자의 의미 속에 근본적으로 포함되어 있는 개념이다. 화이트헤드에 의하면 모든 철학이론에는 우유성(accident)에 힘입어 현실적인 것이 되는 어떤 궁극자(an ultimate)가 있다는 것이다. 궁극자는 초월적 ‘일자’를 의미하지 않는다. 마치 일종의 생성하는 “과정”과 같다. 궁극자는 우유에 의해 현실적인 것이 되는 개념의 초월적 조건이다. 유기체철학에서는 이런 “궁극자”를 가리켜 “창조성”이라고 부른다.³⁷⁾ 그리하여 화이트헤드는 신을 “창조성의 원초적인 비시간적 우유성”(primordial, non-temporal accident)이라고 하였다.³⁸⁾

36) PR, 25. 여기 창조성 개념은 세계를 이해하는 우선 조건으로 실체보다는 과정에 두겠다는 의미이다. David Hall, *The civilization of Experience: A Whiteheadian Theory of Culture* (New York: Fordham University Press, 1973), 26. 김영진, 「화이트헤드의 유기체철학」, 203에서 재인용.

37) 앞의 책, 10

창조성은 구체적인 공재(togetherness)의 원리이며 새로움의 원리이다.³⁹⁾ 화이트헤드는 우주의 생성을 이점과 연접이라는 개념을 통해서 창조성을 설명하였다. 화이트헤드의 창조성은 전통 존재신학의 창조성과는 반대로 다자가 일자로 된다. 그러나 창조성을 통하여 다자가 일자로 되는 공재는 단순한 결합이 아니다. 이것은 이전의 다자들이 새로운 일자가 되는 것이다. 창조성은 전혀 이질적인 새로운 일자를 구성하는 새로움의 원리를 구성하는 것이다. 여기에서 화이트헤드는 “창조적 전진”(creative advance)이라는 말을 사용한다. 창조적 전진이란 “창조성의 궁극적 원리가 그 창조성이 만들어 내는 각각의 새로운 상황에 적용되는 것을 말한다.”⁴⁰⁾ 창조적 전진은 이점으로 주어진 존재들과는 다른 또 하나의 새로운 존재를 창출해 낸다는 점에서 이점에서 연접으로의 전진이다. 이렇게 세계는 자율적으로 다수성을 새롭게 재창출하는 가운데 자기 자신을 추가함으로써 자신의 반복적 통합을 통해 팽창해 간다는 것이다.

그런데 화이트헤드에게서 신과 창조성은 어떤 관계가 있는가? 왜 화이트헤드는 신과 창조성을 구별하는가? 그는 신, 창조성, 영원한 대상, 현실적 존재들은 그 어느 것이든지 자체적으로는 단지 잠재적 가능성이지 현실성이 결여되어 있다고 말한다. 아직 실존하지 않는 것이다. 그러나 창조성은 새로움의 원리이다. 창조성은 존재론적 원리에 의해서 만물의 과정이 새로움을 갖게 한다. 한편 신은 형성적인 요소인 창조성과 영원한 대상을 결합시켜 현실적

38) 앞의 책, 37. 화이트헤드는 본인의 맥밀런판 사본에 <비시간적 우유성> 밑에 선을 긋고 난외에 <비역사적 non-historical>이라고 써 놓았다. Donald W. Sherburne, 『화이트헤드의 「과정과 실재」 입문』, 오영환, 박상태 역 (파주: 서광사, 2010), 66.

39) 앞의 책, 26.

40) 앞의 책, 26, 41.

존재를 탄생시킨다. 창조성이 현실적 사건을 일으키는 궁극자라면, 신은 이 창조성에 의한 원초적이고 비시간적인 현실적 존재(event)이다. 다시 말하면 신은 창조성의 피조물이면서 동시에 창조성이 있기 위한 조건이 된다.⁴¹⁾

틸리히의 생각 속에서 “신의 존재는 존재자체”(being-itself)이다.⁴²⁾ 이것이 그의 신학체계의 근본 전제가 된다. 틸리히는 인간의 유한성에 내재하는 신에 대한 질문과 존재의 철학적 분석을 통하여 존재론적인 신관을 피력한다. 틸리히가 이해하는 신의 존재는 다른 존재자들 곁에 또는 위에 있는 하나의 존재자가 아니다. 왜냐하면 신이 하나의 존재자라면 그 신은 유한성의 범주, 특히 공간과 실체(substance)에 종속하게 되기 때문이다. “존재자체”는 모든 존재자에 참여하는 “존재의 근거”(the ground of being)이며 모든 존재들을 있게 하는 “존재의 힘”(the power of being)이다. 존재자체로서의 신은 모든 것 안에 그리고 모든 것을 넘어서 있는 무한한 존재의 힘이다. 틸리히는 만일 신이 무엇보다도 존재자체, 존재의 근거, 존재의 힘 등으로 이해된다면 신론에서 제기되는 많은 혼란과 변증론적인 허약함은 벗어날 수 있을 것이라고 보았다.

틸리히는 신의 성격을 세 가지로 말한다. 첫째, “존재자체”인 신은 “본질적 존재”(essential being)와 “실존적 존재”(existential being)의 대립을 넘어서 있다. 신이 보편적인 본질, 즉 모든 형상들 중의 형상으로 이해된다면 신은 유한한 잠재성들의 통일성이나 전체와 동일시되게 된다. 한편 신을 실존하는 존재로 말한다면 신은 그의 실존이 자신의 본질적인 잠재성들을 성취하지 못한 하나의 존재자가 되게 한다. 그러므로 틸리히의 신관에서는 신의 실존을 부정하

41) 양우석, “철학자의 신-헤겔과 화이트헤드의 신개념,” 「화이트헤드 연구」, 제30집 (2015), 19.

42) *ST I*, 235.

는 것이 무신론적인 주장인 것처럼 신의 실존을 긍정하는 것도 역시 무신론적 주장이다. “신은 존재자체이지 하나의 존재자가 아니다.”⁴³⁾ 이것이 톨리히 신론의 선언인 셈이다. 이와 같은 토대 위에서만 신의 내재와 초월의 문제를 해결하는데 도움이 된다.

둘째, “존재의 힘”인 신은 모든 존재와 존재자의 총체, 즉 세계를 초월하고 있다. 바꾸어 말하면 존재자체는 유한성과 무한성을 초월하고 있다. 톨리히는 유한한 모든 것 또한 존재자체에 참여하고 있으며 신의 무한성에 참여하고 있다고 본다. 그렇지 않다면 그들은 존재의 힘을 갖지 못할 것이고 비존재에 의해 삼켜지든지 비존재 밖으로 나오지 못할 것이기 때문이다. 따라서 존재자체의 성격을 창조적이라고 할 때 유한한 모든 것이 존재의 무한한 힘에 참여하고 있다는 사실을 지시하고 있는 것이다. 인간은 존재자체와 유한한 존재자 사이의 관계를 표현하기 위해서 관계의 두 범주인 인과성(causality)과 실체(substance)를 사용하고 있다.

셋째, “존재의 근거”인 신은 존재의 근거이므로 또한 존재 구조의 근거가 된다. 물론 신은 존재의 구조에 종속되어 있지 않다. 오히려 존재의 구조가 신 안에 근거를 두고 있다. 따라서 톨리히는 존재의 구조를 제외하고서 신에 대해서 말한다는 것은 불가능한 일이라고 말한다. 신을 존재자체의 구조적인 요소들을 통해서 인

43) 앞의 책, 237. 신이 ‘존재자체 또는 존재의 근거’라는 진술은 범신론적인 경향을 가진다고 비판받는다. Allan R. Killen, *The Ontological Theology of Paul Tillich* (Kampen: J. H. Kok, 1956), 241-5; Kenneth Hamilton, *The System and Gospel: A Critique of Paul Tillich* (New York: Macmillan, 1963), 85-7. 반면에 톨리히의 신이해는 범신론적 경향으로부터 자유로울 뿐만 아니라 진정한 초월적인 것을 보존한다고 보는 입장이 있다. George F. McLean, “Paul Tillich's Existential Philosophy of protestantism,” *Paul Tillich in Catholic Thought* (Dubuque: Priory Press, 1964), 70; Christoph Rhein, *Paul Tillich: Philosophy und Theologie* (Stuttgert: Evangelisches Verlagswerk, 1957), 63-4.

식적으로 접근하지 않으면 안 된다는 것이다.⁴⁴⁾ 이 존재론적 요소들은 신이 살아 있어서 인간의 궁극적인 관심이 될 수 있는 신으로 만든다. 이 요소들은 실재의 근거를 확실하게 지시할 수 있는 상징들의 사용을 가능하게 한다.

틸리히는 “신은 존재자체이다”는 명제만이 비상징적 진술이라고 말한다.⁴⁵⁾ 신에 대한 모든 표현은 인간의 유한한 단편을 사용하기에 상징적이다. 상징은 상징하는 실재에 참여한다.⁴⁶⁾ 틸리히는 유한 존재는 존재자체에 참여한다는 의미에서 “존재의 유비”(analogia entis)를 받아들인다.⁴⁷⁾ 상징은 제한적 존재의 구조를 넘어서 있는 존재자체를 힘의 근원으로서 경험하게 한다. 그리고 상징은 이 힘의 경험을 표현하고 전달하는 방법이다. 상징은 존재의 구조를 초월하는 종교적 능력을 가능하게 한다.

틸리히의 “존재자체”와 일맥상통하는 개념이 화이트헤드의 “창조성”이다.⁴⁸⁾ 그런데 화이트헤드의 창조성은 틸리히의 신과 동일하지 않다. 존재자체가 창조성을 포괄한다고 보는 틸리히의 신관

44) 앞의 책, 238. 존재론적 기본구조는 “자아”(the self)와 “세계”(the world)의 구조로 된 양극성의 구조이다. “개체화”와 “역동성”과 “자유”의 요소는 그들이 속해 있는 양극성에 있어서 존재의 기본적인 구조의 주관적인 측면, 즉 “자아”를 대표하고 있다. “참여”와 “형식”과 “운명”의 요소는 그들이 속해 있는 양극성에 있어서 존재의 기본적인 구조의 객관적인 측면, 즉 “세계”를 대표하고 있다. 그러나 양쪽 모두가 신적인 삶 속에 뿌리를 두고 있을지라도 인간은 자신의 궁극적인 관심을 그 자신의 존재로부터 취한 관점에서 상징으로서 사용한다. 그러므로 각 양극성의 첫 번째 측면은 모든 상징화의 원천인 신과 인간 사이의 실존적인 관계를 표현하고 있다. *ST I*, 243.

45) *ST I*, 238.

46) 앞의 책, 239. 틸리히의 종교적 상징에 대한 자세한 설명은 임형모, 「폴 틸리히의 변증신학: 그리스도이신 예수의 보편성」(대전: 침례신학대학교 출판부, 2012), 제3장 “종교적 상징론”을 참조하라.

47) 앞의 책, 239-40.

48) 유기중, “화이트헤드의 종교관,” 「신학논단」, 제17집 (1987), 344.

이 일원론적이라면 신과 창조성을 구별하는 화이트헤드는 다원론적 입장에 있다. 탈리히는 기독교 신학자이기 때문에 모든 궁극적 원리나 가능성들을 모두 신의 속성의 한 모습들로 설명한다. 현실의 세계는 신과 세계현실로서 설명된다. 신은 존재자체이기 때문에 그 안에 창조성, 로고스, 미래적 가능성을 모두 포용하는 존재의 기반이며 존재의 힘이다.

3. 신과 세계

화이트헤드는 “신과 세계”를 그의 주저 「과정과 실재」(*Process and Reality*) 마지막 부분에서 논하고 있다. 먼저, 그는 신과 세계에 대한 문제의식을 제기한다. 화이트헤드는 시간적 세계가 탁월하게 실재적인 동시에 부동의 원동자인 궁극적인 원리에 기원을 둔 것으로 설명될 수 있는 창조 행위의 자기 충족적 완성으로 간주되는 한 ‘여호와께서는 그 사랑하시는 자에게 잠을 주시도다’와 같은 결론을 피할 길이 없다고 지적한다.⁴⁹⁾ 그는 전통적인 유신론적 초월신에 대한 사고방식을 비판하는 것이다. 그는 적어도 서구 사상에 관한 아리스토텔레스에게서 비롯되었다는 “부동의 원동자”로서의 신의 관념과 기독교 신학이 애호하는 학설인 “초월적인 실재”로서의 신의 관념이 결합되어 근원적이며 탁월하게 실재적인 초월적 창조자, 즉 그의 명령으로 세계가 존재하게 되고 그가 강요하는 의지에 그 세계가 복종하는 그런 초월적 창조자라는 관념이 생겨났다는 것을 말하고 있다.

다음으로 화이트헤드는 세계에 미치는 신의 원초적 본성에 대한 견해를 재검토한다. 화이트헤드가 강조하듯이, “신은 형이상학적 원리들의 붕괴를 막기 위해서 불러들여진 모든 형이상학적 원리들

49) PR, 403.

로부터의 예외자로 취급되어서는 안 된다.”⁵⁰⁾ 신은 형이상학적인 원리들의 주요한 예증 사례로 인식된다. 원초적인 신은 절대적으로 풍부한 가능태의 무제한적인 개념적 실현으로서 모든 창조와 더불어 있다. 하지만 탁월한 실재성(eminence reality)으로부터 멀리 떨어져있기 때문에 현실성을 결하고 있다. 그는 신이 사물의 근저에 있는 개념적 느낌의 무제한적 현실태이기 때문에 창조의 과정에 대한 영원한 대상의 관련에는 질서가 있게 되는 것이라고 보았다. 신의 개념적 작용의 통일성은 어떠한 개별적 사태와의 관련에 의해서도 구속받지 않는 자유로운 창조적 행위이다. 현실 세계의 온갖 개별자들은 신의 통일성을 전제로 하고 있는 것이다. 그리고 원초적인 신은 느낌을 위한 유혹이며 욕구의 영원한 충동 그 자체이다. 말하자면 화이트헤드의 원초적인 신은 “구체화의 원리”가 된다.

그리고 나서, 화이트헤드는 세계와 연관된 신의 결과적 본성을 소개한다. ‘신은 원초적일 뿐만 아니라 결과적이기도 하다.’ 이 개념은 기독교의 초월신관과 상충된 개념이면서 화이트헤드의 신관을 “범재신론”(panentheism)으로 이끈다. 화이트헤드의 결과적 신은 의식적이다. 그것은 신의 본성의 통일성에 있어서의, 그리고 신의 지혜의 변형을 통한, 현실 세계의 실현이다. 원초적 신이 개념적이라면 결과적 신은 신의 물리적 느낌들이 신의 원초적 개념들 위에 짜여 들어간 것을 말한다. 결과적 신은 시간적 세계에서 파생된 물리적 경험과 더불어 생겨나고 이어서 원초적 신과 통합하기에 이른다. 그것은 결정되어 있고, 불완전하며, 결과적이고, 영속적이며, 완벽하게 현실적이면서 의식적이다. 신의 필연적인 선택은 결과적 본성의 결정성을 표현하고 있다. 개념적 경험이 무한하다면 물리적 경험은 그 본성상 유한하다. 시간적 세계의 현실적 존재는

50) 앞의 책, 405.

최초에 신으로부터 파생된 결과적, 개념적 경험에 의해 유발되는 완결의 과정을 수반하고 있는 ‘물리적 경험’에 의해 창출되는 것으로 간주된다. 그러므로 신은 최초의 시간적 세계에서 파생된 결과적인 물리적 경험에 의해 유발되는 완결의 과정을 수반한 개념적 경험에 의해 창출되는 것으로 이해할 수 있다.

화이트헤드는 세계에 대한 결과적 본성을 소개하면서 종교적이고 인격적인 용어를 사용한다. 예컨대 세계에 대한 “신의 사랑의 심판”과 “신의 무한한 인내” 등이 그것이다. 신은 세계가 신 자신의 삶의 직접성 속에 들어올 때 세계를 구원한다. 신은 그의 개념적 조화의 압도적 합리성이 그의 인내 속에서 행사하는 역할을 한다. 화이트헤드의 신은 유신론에서 말하는 것처럼 세계를 무에서 유로 창조(creatio ex nihilo)하지는 않는다. 다만 신은 세계를 구제할 뿐이다. 결국 화이트헤드의 신은 세계의 창조자가 아닌 세계의 시인이 된다. 즉 “신은 진, 선, 미에 관한 자신의 비전에 의해 세계를 이끌어 가는 애정 어린 인내심을 갖고 있는 세계의 시인이다.”⁵¹⁾

마지막으로, 화이트헤드는 신의 결과적 본성을 우주론 문제의 해결에 이용한다. 우주는 삼중의 창조적 행위를 포함하고 있다.⁵²⁾ 먼저, 우주는 하나의 무한한 개념적 실현이다. 다음으로, 우주는 시간적 세계에서의 자유로운 물리적 실현의 다양한 연대성이다. 마지막으로, 우주는 다양한 현실적 사실과 원초적인 개념적 사실과의 궁극적 통일성이다. 우주론의 설명은 우주가 자신의 현실태를 완성시키는 네 가지 창조적 국면을 통해서 완성된다.⁵³⁾ 첫째,

51) 앞의 책, 408.

52) 앞의 책. 이는 마치 화이트헤드가 말하는 신의 삼중 본성의 특성에 다름 아니며 톨리히의 “상징적 삼위일체론”의 설명과 유사하다. 톨리히는 기독교의 ‘삼위일체적 유일신관’(trinitarian monotheism)을 궁극성과 구체성이 조화된 신론으로 본다.

53) 앞의 책, 413.

현실성에는 결함이 있으나 가치평가의 조정에 있어서는 무한한, 개념적 창시의 국면이다. 둘째, 현실태들의 다수성을 갖는 물리적 창시의 시간적 국면이다. 이 국면에서는 완전한 현실성이 확보되지만 개체 상호간의 연대성에 결함이 있다. 셋째, 완성된 현실태의 국면이 있다. 여기서 다자는 개체적 동일성에 있어서나 통일성의 완결성에 있어서나 어떤 상실이 있다고 하는 제약이 없이 영속적으로 하나이다. 넷째, 창조적 행위가 완결되는 국면이다. 이 국면에서 완성된 현실태는 시간적 세계 속으로 되돌아가며, 또 각각의 시간적 현실태가 그 세계를 관련 있는 경험의 직접적 사실로서 포함하도록 이 세계를 제약한다.

화이트헤드는 신의 창조적 행위를 세계에 대한 신의 사랑, 섭리로 묘사한다. “화이트헤드의 우주론”은 “화이트헤드의 종교론”으로 귀결된다. 신은 세계를 구성하고 세계도 신을 구성한다. 이런 상호관계 때문에 이 세상의 사랑은 천국의 사랑이 되고 다시 이 세상에 흘러넘친다. 이러한 의미에서 “신은 세계에 수난자로 오신 위대한 동반자”⁵⁴⁾로 선언된다.

신과 세계는 그들의 과정과 관련하여 서로 대구(antithesis)하여 움직인다. 신은 원초적으로 일자이다. 즉 신은 다수의 가능성 형상들의 관련성에 대한 원초적 통일이다. ‘과정에서 신’은 결과적 다양성을 획득하고 원초적 성격은 이러한 다양성을 그 자신의 통일성 속에 흡수한다. 세계는 원초적으로 다자다. 즉 세계는 물리적 유한성을 지닌 다수의 현실적 계기들이다. ‘과정에서 세계’는 결과적 통일성을 획득하는데 이 통일성은 하나의 새로운 계기로서 원초적 성격의 다양성 속으로 흡수된다. 따라서 신은 세계가 다자이면서 일자인 것으로 간주되어야 하는 것과는 정반대의 의미에서 일자이면서 다자인 것으로 간주되어야 한다. 유기체철학의 우주론

54) 앞의 책.

의 주제는 영속적 통일성 속으로 이행하는 ‘세계의 역동적인 노력’에 대한 이야기이다. 또한 세계의 다양한 노력을 흡수함으로써 완결의 목적을 달성하는 ‘신의 비전의 정태적 위엄’에 관한 이야기이다.

틸리히의 “신과 세계”도 역시 그의 주저 「조직신학 I」(*Systematic Theology I*) 마지막 부분에서 논하고 있다.⁵⁵⁾ 틸리히의 신론은 존재신론이다. 틸리히의 신은 “존재자체”이다. 존재자체는 모든 존재자들의 힘이며 그 기반이며 근원이며 종국을 의미한다. 틸리히의 존재자체인 신은 너무 존재론적인 색체가 강하다는 평을 받는다. 그러나 틸리히는 기독교 신학 사상에서 거론되던 중요한 신학적 문제들을 새롭게 해명하는데 관심이 있다. 그는 “신과 세계”를 “존재자체인 신의 현실성”의 주제로 논한다. 여기에는 “존재이신 신의 현실성,” “생명이신 신의 현실성,” “창조이신 신의 현실성,” “관계이신 신의 현실성”을 포함한다.

존재이신 신(God as being)의 현실성에서 말하는 신의 존재는 존재자체이다. 신의 존재는 다른 유한존재자들과 동류의 최고 존재로서 한 존재가 아니다. 존재자체는 모든 존재자에 참여하는 “존재의 근원”이며 또한 모든 존재들을 있게 하는 “존재의 힘”이다. 그러므로 존재자체인 신은 정체된 정적인 신의 이미지가 아니라 그 속에 무한한 충만과 운동과 생성과 창조를 의미한다. 그렇다고 틸리히가 유기체철학에서처럼 신을 ‘생성’으로 보지는 않는다. 존재자체는 존재와 생성을 함께 포괄한다. 다시 말하면 신과 세계는 구별되지만 분리되지는 않는다. 존재의 근거인 신은 모든 유한 존

55) 틸리히의 「조직신학 I」은 “신론”에 관한 이야기이다. 제2부 “존재와 신”(Being and God) 두 번째 단원에서 “신의 실재”(The Reality of God)를 다루고 있으며, “신과 세계”는 두 번째 단원 마지막에서 “신의 현실성”(The Actuality of God)이라는 주제로 논의되고 있다.

재와 세계를 초월한다. 뿐만 아니라 존재자체는 세계에 내재한다. 신은 모든 존재의 합리적 구조의 초월이면서 동시에 자유 안에서 절대제약이다.

생명이신 신(God as living)의 현실성은 존재로서 존재에 일치하거나 존재로부터 완전히 분리된다는 것을 뜻하지 않는다. 생명이신 신의 현실성은 “신은 존재자와 존재가 계속 분리되고 재결합하여 분리를 극복하는 영원한 과정으로서의 의미이다.”⁵⁶⁾ 생명은 존재의 현실성이다. 다시 말하면 존재는 곧 삶의 과정이다. 생명은 잠재적인 존재가 현실적인 존재가 되는 과정이다. 생명은 통일성과 긴장 속에 있는 존재의 구조적인 요소들의 현실화이다. 탈리히는 생명이신 신을 진술하기 위하여 “존재론적인 기본 구조”를 논하고 있다.⁵⁷⁾ 존재의 존재론적 구조는 신적인 삶을 지시하고 있는 상징들에게 재료를 제공한다. 왜냐하면 존재론적 요소들의 양극적인 성격은 신적인 생명 속에 뿌리를 두고 있기 때문이다. 탈리히는 유기체철학의 과정 또는 생성을 비판한다.⁵⁸⁾ 생성 또는 과정은 존재자체가 아니라 동적원리라는 것이다. 그는 생성 또는 과정을 존재자체의 역동적인 한 국면으로서 파악해야 한다고 강조하였다.

창조이신 신(God as creating)의 현실성은 신적 창조성이다. 신적

56) *ST I*, 242.

57) “존재론적인 기본 구조”와 “생명이신 신의 현실성”과의 관계는 *ST I*, 243-9를 참조하라. 탈리히는 “생명이신 신의 현실성”에서 “영이신 신”(God as spirit)을 논한다. 탈리히의 신학에서 영의 개념은 중요하다. 신은 영이시다. 영은 존재론적 구성요소들과 생명의 내적 목적이 통일된 상태이다. 삶으로서 현실화되는 존재자체는 영으로서 완성된다. 영이란 존재론적 구성요소들의 세 가지 양극성의 견지에서 존재의 힘과 의미의 통일이다. “신이 영이다”는 명제는 영으로서의 생명이 신적인 생명에 대한 포괄적인 상징이라는 것을 의미한다. 신의 생명은 영으로서의 생명이다. 또한 삼위 일체적인 원리들(성부, 성자, 성령)은 신적인 생명의 과정 내에서 계기들(moments)이다. 자세한 것은 *ST I*, 249-52를 참조하라.

58) 김경재, 「폴 탈리히 신학 연구」(서울: 대한기독교출판사, 1987), 64.

생명과 신적 창조성은 다르지 않다. 창조성은 신의 현실성의 가장 핵심적인 특징이다. 톨리히는 신적 생명이 본질적으로 창조적이기 때문에 시간의 세 가지 양태가 신의 창조성을 상징하는데 사용된다고 말한다. 즉 신은 세계를 창조했고, 현재의 매순간마다 창조하시며, 그리고 그의 목적을 창조적으로 성취하실 것이다. 이것은 “신의 시원 창조”(God’s originating creation), “신의 유지 창조”(God’s sustaining creation), “신의 인도 창조”(God’s directing creation)로 설명된다.⁵⁹⁾ “시원 창조”에서 신은 영원히 모든 것들의 시원적 창조주로서 만물의 존재 근거와 존재 능력이 되신다. “유지 창조”에서 신은 오늘도 모든 피조물의 매순간 순간에 창조주로서 임재하시며 창조행위를 지속하신다. 신은 곧 존재의 구조의 존재론적 근거와 능력이 되기 때문에 모든 존재자들의 존재론적 구조역학 관계에 그것들의 기반과 힘으로 함께 임재, 공역하신다. 톨리히는 신의 초월(transcendence)과 내재(immanence)의 문제를 뛰어 넘는다. 이들은 공간개념을 빌려 쓴 상징적 언어라는 것이다.⁶⁰⁾ “인도 창조”는 신의 목적 지향적 창조이다. 이것은 섭리(providence) 교리 속에서 다루어졌다. 섭리는 간섭이 아니다. 섭리는 창조이다. 섭리신앙은 존재와 역사 속에 엄존하는 무의미성, 모호성, 그리고 숙명적 어둠의 세력들에도 불구하고 신의 영원한 지속적인 목적의 현존적 활동을 고백하는 것이다. 세계의 창조와 보존과 섭리가 신의 창조성에서 이루어지고 있는 것을 알 수 있다.

관계이신 신(God as Related)의 현실성은 존재자체인 신이 모든

59) *ST I*, 253.

60) 앞의 책, 263. 신의 세계 초월성이란 공간적 초월이 아니라 세계와 피조성에 매이지 않으시는 신적 생명의 영원성, 무한성, 자유 등에 관한 공간적 상징이다. 신의 내재성 또한 신이 어떤 특정 공간이나 물체 안에만 제약적으로 들어와 있다는 말이 아니고 신은 모든 존재하는 것들의 내면적 깊이의 의미와 능력의 기반이 되신다는 공간적 상징이다.

관계의 근거라는 것이다. 신의 삶 속에는 모든 관계들이 잠재성과 현실성 사이의 구별을 넘어서 현존하고 있다. 이 관계들은 신이 다른 어떤 것과 맺고 있는 것이 아닌 신적인 삶의 내적인 관계들을 말한다. 그러나 창조론은 신이 모든 순간에 만물의 창조적인 근거라는 것을 긍정한다. 따라서 피조물의 독립성이란 있을 수 없다. 신은 인식의 대상이 되거나 행위의 상대가 될 수 없다. 톨리히에 의하면 “관계이신 신”은 “살아계신 신”처럼 상징적인 용어이다. 신은 본질적으로 거룩한 존재이기 때문에 신과의 모든 관계는 역설적인 것이라는 의식을 내포하고 있다. 피조물과의 관계에 있어서 신의 역설적 특성은 전통신학 용어로 “전능”(Omnipotence), “전지”(Omniscience), “무소부재”(Omnipresence), “영원하심”(Eternity) 등으로 고백되었다.⁶¹⁾

정리하자면, 화이트헤드의 신과 세계는 상관관계에 있다. 그는 신의 양극성 이론에 의해 신과 세계를 유기적으로 관계시킨다. 신과 세계의 관계는 상호 실재적이며 구성적 관계에 있다. 그는 신을 포함한 모든 현실적 존재는 자기원인(causa sui)을 지닌다고 보았다. 각 현실적 존재는 전 실재의 유기적 관계 속에서 주체적으로 작용한다. 그러나 신과 세계는 서로 의존관계에 있다. 신은 세계의 원인인 동시에 세계의 결과가 된다. 화이트헤드가 지적한, ‘신은 현실적 존재’라는 말 한마디가 ‘신과 세계’와의 관계를 잘 대변해준다고 볼 수 있다. 한편, 폴 톨리히의 신과 세계 역시 상호 의존관계에 있다. 존재자체인 신은 존재의 무한한 힘이다. 세계는 존재자체의 힘으로 그 존재가 가능하게 된다. 톨리히의 신은 존재하는 모든 것에 참여한다. 뿐만 아니라 존재, 곧 세계와 교체하며 더불어 운명을 나눈다고도 말한다. 신은 존재의 밖에 있지 않고 관계 속에 있는 것이다. 그러나 톨리히의 ‘신과 세계’는 상징적으

61) 자세한 것은 *ST I*, 272-9를 참조하라.

로 말해질 수 있을 뿐이다. 화이트헤드와 톨리히가 신과 세계를 상관적이고 상호의존적으로 보는 부분에서는 일치하는 면이 많다. 그런데 화이트헤드의 신은 세계에 영향을 주면서 자신의 본성을 변화시킨다. 신은 온 우주와 더불어 하나의 유기체를 이룬다. 반면에 톨리히의 존재자체인 신은 세계에 참여하고 영향은 주지만 자신의 근본적인 본질에는 변함이 없다.

IV. 나아가며

이상에서 살펴본 바와 같이 화이트헤드는 유기체철학을 하였고 톨리히는 존재신학을 하였다. 다시 신학자의 입장에서 말해보면 화이트헤드의 유기체철학은 ‘신학적 철학’으로 여겨지며, 톨리히의 존재신학은 ‘철학적 신학’이다. 화이트헤드는 ‘합생과정방법’으로 신을 구상하였다. 폴 톨리히는 ‘상관관계방법’으로 신을 변증하였다. 화이트헤드의 궁극적 실재 중의 하나인 신은 현실적 존재로 일컬어진다. 한편 그 신은 다른 궁극적 실재인 창조성에 의존하여 있다. 대비하여 보자면 톨리히의 신은 우리의 전 존재를 사로잡는 궁극적 관심이외에 다른 것이 아니다. 그의 신은 존재자체라고 일컬어진다. 화이트헤드의 궁극적 실재들을 톨리히는 신의 창조성으로 담아내고 있다. 신을 현실적 존재로 보는 화이트헤드의 신관은 일종의 범신론적 범재신론이다. 화이트헤드에게서 신과 세계는 동반자이며 공동 창조자이다. 반면에 존재자체와 존재 일반 사이의 절대적 단절과 무한한 비약을 전제하고 있는 톨리히의 신관은 자기초월적 범재신론이다. 톨리히는 신을 세계의 근거와 힘으로 이해하였다.

두 사상가는 모두 19세기 말과 20세기 초에 걸친 서구문명의

전환 시기에 그들의 사상을 형성했다. 그들은 서구 부르조아 문명의 붕괴를 경험하였으며 특히 세계1차 대전을 전후로 유럽을 이끌어 가던 전통적 세계관이 무너지는 것을 경험하였다. 그리고 그 문명을 신학적 이념으로 떠받들고 오던 전통적 기독교의 유신론적 초월신론의 붕괴를 체험하였다. 따라서 이들은 당면한 시대상황 속에서 새로운 실재관으로 궁극적 실재를 재해석하여 합리적 지성에 호소하고자 하였다. 화이트헤드는 신이 의미 있기 위해서는 ‘신은 모든 창조에 앞서지 않고 모든 창조와 더불어 있어야 한다’고 보았다. 톨리히는 신의 존재는 ‘하나의 초월적 존재자가 아니라 모든 존재와 창조의 근거와 힘으로서 존재 자체 바로 그 분’이라고 주장하였다. 그렇게 이들은 ‘지성의 사도’로써 서구 기독교 전통의 유신론적 초월신론을 극복하려 하였다. 요컨대, 화이트헤드의 범재신과 톨리히의 존재자체는 유신론과 무신론을 극복하며 신의 초월성과 내재성을 종합하였다.

화이트헤드와 톨리히의 과정신과 존재자체는 새로운 패러다임의 신론을 전개하는데 유용한 신학적 사유를 제공하고 있는 것처럼 보인다. 실제로 두 철학자의 신관은 타종교와의 대화의 가능성을 열어 주었다고 할 수 있다. 화이트헤드의 과정적 실재관은 불교의 연기설과 만날 수 있다. 세계는 상호 관계적 사건으로 이루어져 있다고 보는 것이다. 세계를 생성하는 다자에서 일자로 전진하는 합생의 방식도 화엄의 언어로 ‘모든 세계가 상입 상즉의 관계를 가진다’는 가르침과 일맥상통한 것이다. 톨리히의 신은 절대적 비존재(non-being)로 이해될 수 있다. 톨리히의 존재자체는 비실체로서 창조적 근원을 의미하는 동아시아 종교의 ‘무’ 또는 ‘공’의 개념과 유사한 맥락에서 접근해 볼 수 있다.

톨리히는 그의 말년에 “기독교와 세계 고등 종교들과의 만남,” 특히 불교와의 종교적 대화를 시도하였다. 필자는 여기서 톨리히

의 말로 결론을 대신하고자 한다. “기독교 역사가 보여주는 역동적인 생명은 기독교가 자기의 근거를 이루어주는 힘 속에서 서로 만난 다른 종교들을 비판하고, 또한 자기의 근거를 이루어주는 자유 속에서 서로 만난 종교들로부터 비판을 받아들이는 그 긴장 관계에 의하여 육성된 것이었다. 기독교는 바로 자기 자체의 본질 속에 모든 면에 대한 개방성을 지니고 있으며 여러 세기 동안 이 개방성과 수용성은 기독교의 영광이었다.”⁶²⁾

62) Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 53. 이러한 톨리히의 종교신학 사상을 잘 구현하는 사람이 종교다원주의 신학자 폴 니터(Paul Knitter)일 것이다. 그의 책 「붓다 없이 나는 그리스도인일 수 없었다」를 참조하라.

참고문헌

- 강성도. 「화이트헤드의 과정철학 입문」. 서울: 조명문화사, 1992.
- 김경재. 「폴 틸리히 신학 연구」. 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- _____. 「해석학과 종교신학: 복음과 한국종교와의 만남」. 서울: 한국신학연구소, 1994.
- 김영진. 「화이트헤드의 유기체철학: 위상적 세계에서 펼쳐지는 미적 모험」. 서울: 그린비출판사, 2012.
- 김영한. 「현대신학과 개혁신학」. 서울: 한국기독교사상사연구소, 1990.
- 목창균. 「현대신학 논쟁」. 서울: 도서출판 두란노, 2000.
- 양우석. “철학자의 신 - 헤겔과 화이트헤드의 신개념.” 「화이트헤드 연구」, 제30집(2015).
- 유기종. “화이트헤드의 종교관.” 「신학논단」, 제17집(1987).
- _____. “불교의 무와 기독교의 하나님.” 「현대와 신학」, 제11집(1987).
- 오강남. 「세계종교 둘러보기」. 서울: 현암사, 2003.
- 임형모. 「폴 틸리히의 변증신학: 그리스도이신 예수의 보편성」. 대전: 침례신학대학교출판부, 2012.
- _____. “폴 틸리히의 ‘새로운 존재’에 대한 종교신학적 의의.” 「한국기독교신학논총」, 제91집(2014).
- 정승태. 「찰스 하츠혼의 철학적 신학」. 대전: 침례신학대학교출판부, 2013.
- 조세중. “화이트헤드와 에크하르트 신관 비교.” 「화이트헤드 연구」, 제30집(2015).
- Brown, D. Mackenzie. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. New York, Evanston: Harper & Row, 1956.
- Grenz, Stanley J. and Roger E. Olson. *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1992.
- Hamilton, Kenneth. *The System and Gospel: A Critique of Paul Tillich*. New York: Macmillan, 1963.
- Hosinski, Thomas E. 「화이트헤드 철학 풀어 읽기」. 장왕식, 이경호 역. 대구: 이문출판사, 2003.

- Kegley, Charles W. and Bretall, Rovert W. eds. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Macmillan Company, 1959.
- Killen, Allan R. *The Ontological Theology of Paul Tillich*. Kampen: J. H. Kok, 1956.
- Knitter, Paul F. *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.
- _____. 「붓다 없이 나는 그리스도인일 수 없었다」. 정경일, 이창엽 역. 서울: 클리어마인드, 2011.
- Manning, Re Russell. ed. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- McLean, George F. “Paul Tillich’s Existential Philosophy of protestantism.” *Paul Tillich in Catholic Thought*. Dubuque: Priory Press, 1964.
- Nash, Ronald. ed. *Process Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- Rhein, Christoph. *Paul Tillich: Philosophy und Theologie*. Stuttgrat: Evangelisches Verlagswerk, 1957.
- Sherburne, Donald W. 『화이트헤드의 「과정과 실재」 입문』. 오영환, 박상태 역. 파주: 서광사, 2010.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology, vol. I, II, III*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963.
- _____. *Christianity and the Encounter of the World*. New York: Columbia University Press, 1963.
- _____. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.
- _____. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: Universit of Chicago Press, 1955.
- _____. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- Whitehead, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1969.

[Abstract]

Understanding God of Whitehead and Paul Tillich

Yim, Hyung-Mo (Korea Baptist Theological University)

The purpose of this study is to trace a probability of the theology of religion through understanding on God of Whitehead and Paul Tillich. I tried to seek the approach way of God understanding by briefly outlining both Tillich's method of correlation and Whitehead's method of concrescence. The former is a way of uniting message and situations. It tries to correlate the questions implied in the situation with the answers implied in the message. The latter is a process of constituting any one actual entity. In other words, it is a fluency inherent in the constitution of the particular existent. An instance of concrescence is termed an actual entity or actual occasion.

What is an actual entity? It is the primary notions which constitute the philosophy of organism. Actual entities are the final real things of which the world is made up. The actual world is a process, and the process is the becoming of actual entities. Thus these are considered as drops of experience, complex and interdependent. God also is termed an actual entity. On the one hand, Whitehead's God is not to be treated as an exception to all metaphysical principles, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification. And the nature of God is dipolar as all actual entities, which have a primordial nature and a consequent nature. But God depends on 'creativity' which is an ultimate which is actual in virtue of its accidents. Thus God is

primordial, non-temporal accident of creativity.

On the other hand, Paul Tillich's God is the answer to the question implied in man's finitude, namely he is the name for that which concerns man ultimately. Shortly, God is named man's ultimate concern. It means that God cannot be understood as the existence of a being alongside others or above others. God is not a being but being-itself. We also should say that God is the power of being in everything and above everything, the infinite power of being as well as the ground of being. As the power of being, God transcends the world. And since God is the ground of being, he is the ground of the structure of being.

Finally, understanding on God of Whitehead and Paul Tillich is beyond the notions of the traditional God. These approach ways of God will contribute not only to a new creative conversation between the religions but also to a new understanding of the theory of christian God.

Key words : Whitehead, Paul Tillich, Creativity, Being-itself, God and World.

접수일: 2016년 5월 23일

심사 기간: 2016년 6월 1일 - 6월 15일

게재확정일: 2016년 6월 20일

미학적 우주와 목적론: 화이트헤드와 칸트

장왕식 (감리교신학대학교)

【한글요약】

논자는 이 작은 글에서 화이트헤드와 칸트의 목적론과 미학을 비교한 다음 그들이 어떤 근거에서 서로 대조되는 결과를 낳았는지 살피려 한다. 첫째로 살필 것은 칸트에 관한 것이다. 칸트가 비록 미학적 접근 방법이 갖는 철학적 의의에 대해서 잘 인식했지만, 그가 가진 주관주의적 성향과 그것이 기초한 자연과학적 지식의 한계로 인해 주로 목적론적 해석에 충실했음을 우선 드러내 보일 것이다.

두 번째로 살필 것은 화이트헤드에 관한 것이다. 화이트헤드는 주로 미학적 입장에 근거한 철학을 추구하면서도 동시에 목적론적으로 해석된 형이상학을 추구했는데 이로 인해 현대의 탈구조주의 철학과 포스트모던 운동에 보다 잘 부응할 수 있는 철학적 담론을 생산할 수 있는 가능성을 보여주고 있다. 나아가 화이트헤드는 자신의 이런 경향으로 인해 이미 신학적으로 매우 신선하고 파격적인 종교관을 제공한 바 있다. 이 글에서는 나는 화이트헤드가 어떻게 미학적 해석과 목적론적 해석을 조화시킬 수 있었는지, 그리하여 어떤 새로운 신학적 작업을 펼쳐왔는지 그 단초를 보여주겠다.

화이트헤드가 어떻게 그런 작업을 펼칠 수 있었는지 알아보기 위해 우리는 화이트헤드의 미학적 경향과 목적론적 해석이 칸트의 그것과 어떻게 대조되는지 알게 보는 것을 주요 과제로 택하게 될 것이다. 그리고 이렇게 화이트헤드를 칸트에 대조시키는 작업은 화이트헤드 철학의 특징을 보다 명확하게 드러나게 할 것이다. 이 과정에서 또한 자연스럽게 화이트헤드 철학의

현대적 의의, 특히 포스트모던 문화담론과의 부드러운 조우와 더불어 새로운 종교철학적 대안 제공할 수 있는 화이트헤드의 가능성이 부각될 것이다.

[주제어] 목적론, 미학, 화이트헤드, 칸트, 미, 감성, 신

들어가는 말

목적론적 입장과 미학적 입장은 우주를 바라다보는 두 개의 대조적 관점들로 알려져 있다. 목적론적 입장은 궁극적인 최종 목적을 중심으로 우주를 설명하려 한다. 주로 진리나 선, 혹은 신(의 뜻)을 최종적 목적으로 보며, 이런 최종적 목적을 목표로 하여 우주가 설계되었고, 또한 그런 설계를 따라 사물들의 삶이 진행된다고 본다. 이러한 진행 과정에서 최종적 목적은 그것이 무엇이든 선/악의 기준으로 기능하게 되며, 특히 인간에게 그 기준에 부합하는 윤리적 삶을 살도록 요구하게 된다. 문제는 흔히 요구가 의무로 바뀌게 되고, 때로 의무는 강압으로 변질되는 약점을 갖는 것이 목적론적 입장의 한계이다.

미학적 입장은 주로 감성에 기반 하거나 아니면 상상력에 뿌리 내린 판단력에 기초한다. 이로 인해 미학적 입장은 종종 사람들에게 윤리적 행위를 수행함에 있어 선/악의 기준으로 기능하는 개념적 잣대를 구하는 것에 무관심하게 만드는 문제점이 있다. 특히 사회적 삶에 적용되는 경우 그것은 인간에게 부조화와 갈등보다는 조화와 안정을 살아가도록 요구하지 않을 수 없는데, 이때 그런 삶에 적합한 보편적 기준을 마련하는 데 어려움을 겪게 만드는 약점을 갖고 있는 것이다. 그러나 대신 미학적 입장은 상상력에 기초한 자유로운 유희를 꿈꾸게 하며, 이로써 인간으로 하여금 때로는 기발하고 신선한 문명을 창출하는데 기여하도록 하는 장점을 지니기도 한다.

화이트헤드와 칸트 모두는 목적론적 입장과 미학적 입장이 이렇게 상호 불일치 속에 있는 있다는 것을 잘 알고 있는 학자였다. 동시에 그들은 상호 배타적으로 보이는 이 두 입장을 조화시키려

시도한 점에서 철학사에 드물게 보이는 학자들이기도 했다. 양자 모두는 우주를 우선적으로는 목적론적으로 보면서도, 동시에 그것을 미학적 입장과 조화시켜보려 했다는 점에서 탁월성을 보인다. 그러나 화이트헤드가 우주를 우선 미학적 토대 위에 세운 후 목적론적 시각으로 바라다보는 반면에, 칸트는 우주를 우선 인간 위주의 관점에서 윤리학적 토대 위에 세운 후 거기에 다시 미학적 입장을 첨가한다는 점이 다르다고 볼 수 있다. 이것이 바로 본 논문이 보여 주려는 주요 내용이다.

논자는 이 작은 글에서 화이트헤드와 칸트의 목적론과 미학을 비교한 다음 그들이 어떤 근거에서 이렇게 서로 대조되는 결과를 낳았는지 살피려 한다. 첫 째로 보여 주려는 내용은 칸트에 관한 것이다. 즉 칸트가 비록 미학적 접근 방법이 갖는 철학적 의의에 대해서 잘 인식했지만, 그의 주관주의적 성향과 그것이 기초한 자연과학적 지식의 한계로 인해 주로 목적론적 해석에만 충실했다는 사실을 보여주는 것이다.

두 번째 보여 주려는 내용은 화이트헤드의 미학과 목적론에 관한 토론이다. 화이트헤드는 주로 미학적 입장에 근거한 철학에 기반 하면서도, 동시에 목적론적으로 해석된 형이상학을 추구했는데 이로 인해 스스로를 매우 독보적인 “생성과 과정”의 철학자로 만들었다. 그가 현대의 탈구조주의 철학과 포스트모던 운동에 보다 잘 부응할 수 있는 철학적 담론을 생산한 것으로 평가되는 것도 이런 이유에서다. 나아가 이런 경향으로 인해 화이트헤드는 신학적으로는 매우 신선하고 파격적인 종교관을 제공한 바 있기도 하다. 이 글에서는 나는 화이트헤드가 어떻게 미학적 해석과 목적론적 해석을 조화시킬 수 있었는지, 그리하여 어떤 새로운 신학적 작업의 단초를 제공했는지 보여 주겠다.

어떻게 화이트헤드가 이런 작업을 펼칠 수 있었는지 알아보기

위해서 우리는 화이트헤드의 미학적 경향과 목적론적 해석이 칸트의 그것과 어떻게 대조되는지 살펴보는 작업을 주로 택하게 될 것이다. 화이트헤드를 칸트에 대조시키는 작업은 화이트헤드 철학의 특징을 보다 명확하게 드러나게 할 것이라 생각되기 때문이다. 이 과정에서 또한 자연스럽게 화이트헤드 철학의 현대적 의의, 특히 포스트모던 문화담론과의 부드러운 조우와 더불어 새로운 종교철학적 대안을 제공할 수 있는 가능성에 대해서도 설명하게 될 것이다.

I. 목적론의 철학사적 위치

서양 철학사에서 목적론은 매우 중대한 위치를 점유해 왔다. 어찌 보면 서양철학의 역사는 인간과 우주에 대해 목적론적인 해석을 가하는 것에서 시작해 반목적론적인 해석으로 이행하는 사유과정에서 생겨난 여러 논쟁들을 다루는 역사이기도 했다.

잘 알다시피 서구철학이 목적론적 논쟁으로 자신의 삶을 구성해온 근본적인 원인에는 기독교와 아리스토텔레스의 영향이 크다. 기독교가 우주를 목적론적으로 보는 이유는 그것이 자신의 창조론에 입각해 세상 속에 반영된 신의 목적과 그의 섭리에 대해 강조하기 때문만은 아니다. 기독교가 목적론적으로 세상을 이해하게 된 근본 원인은 유대교의 종말론의 영향 때문이기도 하다. 종말론은 유대인들이 자신들이 억압 받고 있는 현재의 상황이 미래에는 신의 통치에 의해서 반드시 극복될 것이라는 비전과 믿음에서 나온 교설인데, 이런 교설이 바로 기독교적 시간관을 직선적 역사관으로 바꾸는데 지대한 영향을 끼쳤던 것이다. 이로 인해 서구인들은 기독교적 영향 하에서 주로 역사를 직선적이고 진보적으로 보는 관점을 갖게 되었다.

종말론적 사관을 따라서 역사를 직선적으로 본다는 것은 시간 해석에 목적론을 가미하게 된다. 즉 시간의 흐름이 그저 과거의 동일성을 원형적으로 반복하는 것이 아니라, 방향은 비록 과거에서 미래로 흘러가지만, 그럼에도 그 흐름 속에서 과거보다는 현재가, 또한 현재 보다는 미래가 더 개선되는 방향으로 진보하게 되며, 결국 종말에는 신이 통치하는 완전한 왕국이 이루어진다는 것을 강조하게 되었다. 여기서 완전한 세상은 언제나 현재의 관점에서 볼 때 목적이 된다. 특히 억압받는 사람들의 입장에서 볼 때 우주와 인간의 역사 모두는 완전함의 회복을 목적하는 방향으로 흘러가는 것으로 간주하게 되며, 이에 근거해 모든 사물과 사건을 목적론적으로 관계시켜 해석하게 된다.

이렇게 기독교가 서구문명사 안으로 목적론을 들여오는 데 중요한 역할을 담당한 것이 틀림없지만 사실 서구 철학사에서 우주를 목적론적으로 해석하게 만든 장본인은 아리스토텔레스다. 기독교의 목적론은 신의 능력 힘을 빌려 종교적으로 설명되는 것이기에 철학적으로 보다는 신학적인 동조자를 얻어 내는데 그쳤지만, 이에 반해 아리스토텔레스는 종교적인 이유 보다는 철학적인 이유로 목적론을 펼쳤을 뿐만 아니라, 그것에 덧붙여 초월과 관련된 목적론을 주장함으로써 천 년의 이상의 세월동안 서구 사상에서 철학과 신학의 주류로 자리 잡았을 수 있었다.

아리스토텔레스 철학이 가능태와 현실태 개념을 통해 질료와 형상의 관계를 설명하면서 이르게 되는 최종적인 결과는 순수 현실태로서의 신(God) 개념의 도입인데 이것이 그의 목적론의 백미였다. 아리스토텔레스에게서 완전한 현실태로서의 신은 전혀 자신은 움직이지 않지만 여타의 존재를 움직이게 만드는 원인이다. 그런데 원인으로서는 신은 동시에 목적이 된다는 것이 아리스토텔레스의 혁명적인 생각이었다. 상식적인 논리학을 따르면 원인은 시

작점에 있고 목적은 끝에 있는 것이 순리다. 그러나 아리스토텔레스에서는 이런 논리가 역전된다. 신은 시작이면서 동시에 끝인 것으로 기술되는 것이다. 신은 원인이되 동시에 목적이기 때문이다.¹⁾아리스토텔레스가 이런 식의 논리를 펼치는 이유는 신의 완전성과 악의 문제를 부드럽게 조화시키려는 것도 하나의 이유였다. 만일 완전한 신이 모든 것의 원인이 되는 경우 하나의 작용인으로서 신은 세상에 존재하는 악의 발생에 대해 비난 받을 수밖에 없는 흠결을 갖게 될 것이기 때문이다. 예를 들어 모든 것을 완벽하게 창조한 기독교의 신은 일종의 전능한 존재일 수 있지만, 그는 동시에 모든 것의 원인이므로 결국 세상 내에 존재하는 악의 문제에 대해 책임지지 않을 수 없는 치명적 약점을 갖는 것이 사실이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스의 신은 그저 목적인이기에 사물들을 작동하도록 유인은 하지만 그 스스로가 모든 작용의 원인이 될 필요는 없었던 것이다.

그러므로 아리스토텔레스의 신은 기독교적인 의미에서의 창조주 신과 같지는 않지만 그럼에도 신은 여전히 최고의 궁극적 가치를 지니는 존재로 기술되었는데, 그 이유는 인간을 포함한 모든 피조물이 자신의 행복을 위해서 삶의 최종적인 목표로서 신을 목적하지 않을 수 없도록 되어 있는 것이 아리스토텔레스의 철학적 체계이기 때문이다. 이렇게 아리스토텔레스는 목적론을 이용해 초월자와 자연 및 인간을 정교한 논리로 조화시켰던 최초의 철학자

1) 아리스토텔레스에게서 신은 원인이 되지만 작용인은 아니다. 그는 목적인으로서 원인으로 작용한다. 그러하기에 시작이자 끝이 될 수 있는 것이다. 말하자면 아리스토텔레스에게서 신은 순수 현실태로서 완전한 존재이며, 사물들은 이런 이상적 존재로서의 신을 지향하게 되어 있다. 그런 점에서 신은 시작이자 목적이 되는 것이다. 국내에서 발간된 책 중 아리스토텔레스의 철학을 비교적 쉽게 개론적으로 잘 소개한 책은 이정우의 저서다. 「세계철학사 I」(서울: 길, 2011) 7장을 보라.

였다.

근대철학이 기계론을 소개할 때까지 서구에서 아리스토텔레스의 목적론은 거의 2000년 이상의 세월동안 강한 지배력을 행사해 왔다.²⁾ 그러나 데카르트에게서 시작된 기계론적 세계관이 등장했을 때 아리스토텔레스 식의 목적론은 주춤하기 시작했다. 특히 근대의 철학자들은 자연을 이해함에 있어서 신을 비롯한 초월의 그림자를 떼어 버리고, 그저 자연을 자연 자체 내에서 발견되는 법칙을 따라 설명해 내려 시도했다. 그러기 위해서 그들이 제일 먼저 한 일은 자연으로부터 목적론의 흔적을 지우는 일이었다. 자연 안에 있는 존재자들이 운동하는 이유는 그것이 신이 원인이 되거나 혹은 그가 설계한 목적을 이루기 위해서가 아니라, 자연 스스로가 가진 법칙에 기인한다고 보았다. 이로 인해 자연과학이 급속도로 서구에서 발전하는 계기가 마련되었다. 서구의 근대성이 동양의 정신사에서 근대와 비근대를 가르는 잣대 노릇을 하게 된 것도 여기서 기인한다.

근대가 발견한 새로운 자연의 이해, 즉 목적론이 제외된 기계론적 자연관과 그것에 근거한 과학의 발달로 인해 인류는 눈부신 문명의 발전을 경험했으며, 이로 인해 목적론적 이해는 인류의 문명 발전과 반대의 길을 가는 이론으로 낙인찍히면서 수많은 철학자들의 공격을 받아왔다. 특히 오늘날 그동안 미지의 영역으로 여겨졌던 인간과 우주의 비밀과 신비로움이 자연과학의 도움 하에 새롭게 해명됨에 따라 모든 것은 물질주의, 유물론, 환원주의 등으로 분석되면서 목적론은 설자리를 잃었다. 오늘날 학문과 관련된 한,

2) 올해가 정확히 아리스토텔레스가 탄생한 지 2400년이 되는 해로서 유네스코에서는 아리스토텔레스를 기념하는 행사를 갖기로 했다는 소식도 들린다. 사실상 서구의 가톨릭교회는 아리스토텔레스의 철학에 기초한 신학적 전통을 2000년 이상 유지해 왔다고 할 수 있다.

하나의 목적론은 무가치한 이론이 되었으며, 또한 철학적으로 근거 없는 학문으로 간주되면서 이제는 사라지는 일만 남은 듯했다. 그러나 잘 알다시피, 적지 않은 수의 철학자들이 여전히 목적론을 통해 우주를 설명해 왔으며, 우리가 관심하는 화이트헤드 역시 목적론적 기획을 통해 자신의 형이상학을 건립해 왔다. 더욱이 오늘의 첨단 과학적 이론 중에서도 여전히 목적론적인 경향을 띠는 주장들도 많다.

예를 들어 가장 인기 있는 첨단 과학이론 중의 하나인 카오스(chaos)와 프랙탈(fractal) 이론은 흔히 함께 묶여 설명되는데, 즉 카오스 이론이 “혼돈 속에 규칙이 있다”는 이론이라 한다면, 여기서 규칙을 가장 잘 나타내는 사례로서 제시되는 것이 프랙탈 모형이기 때문이다.³⁾ 물론 이런 규칙성 자체를 목적론과 직접 연결시키는 것은 무리하다는 해석이 있으나, 철학적으로 목적론은 우주 내에 법칙이 존재하고 있다는 주장이며, 이때 그 법칙이 일정한 지속성을 지니고 있다고 해석될 수 있다면 그것은 결국 자연의 제일성(uniformity, 齊一性, 혹은 일양성-樣性)과 연결된다. 이런 자연의 일정한 법칙성은 결국 목적론적 해석을 통해 가장 설득력 있게 가정될 수 있다는 주장은 타당하다 할 수 있다.

자연 내의 일정한 법칙성이 목적론적 해석으로 이어진다는 주장은 칸트에 의해서 가장 많이 시도되었다. 나아가 목적론을 완전히 배제한 상태에서는 그 어떤 주장도 온전한 철학적 주장으로 간

3) 겨울에 내리는 눈이나, 창에 낀 성에를 관찰할 경우 무질서함 속에서 규칙적인 모양을 지니고 있음을 본다. 바닷가의 해안선에서도 역시 마찬가지로 현상이 발견된다고 볼 수 있다. 또한 복잡성과 혼돈으로 가득 찬 사회 안에서도 때로는 일종의 수학적 규칙성이 발견될 수 있으니, 예를 들어 동일한 기본적인 현상이 계속 반복되면 그것이 스스로를 닮아가는 자기-유사성의 요소를 지닌 것으로 해석될 수 있는데 이를 프랙탈 구조라 명하기도 한다.

주될 수 없다는 것도 칸트의 입장이었다. 물론 칸트 이전에 활동하면서 칸트와는 반대의 길을 갔던 근대 철학자들 중에서도 목적론을 인정하는 철학자들을 적지 않게 발견할 수 있는데 경험주의자 데이비드 흄(David Hume)도 그 하나의 예다. 즉 철학사 내에 회의론을 들여왔던 대표적 철학자인 흄도 자연의 제일성(혹은 일양성)을 통한 우주의 목적론적 해석의 유용성을 인정한 바 있었다.⁴⁾

비록 화이트헤드를 비롯한 오늘날의 목적론적 철학자들이 칸트나 근대철학자들과 비슷한 길을 가는 것은 아니지만, 대부분 그들은 칸트의 이론에 직간접적으로 빚지고 있는 것이 사실이다. 따라서 이하에서는 먼저 칸트가 철학사 내에 어떻게 목적론적 우주론을 복귀시켰는지 살펴보겠다. 이를 통해 우리는 화이트헤드의 철학의 목적론적 위상에 대해 더 잘 이해할 수 있는 선행적 토대를 마련할 수 있을 것이다.

II. 칸트 목적론의 철학적 특징

칸트의 철학이 목적론을 자신의 철학의 중심축으로 삼는다는 사실은 너무 잘 알려져 있다. 그러나 이 말은 혼동과 오해를 불러일으킬 수 있으므로 조심스럽게 이해되어야 한다. 이런 사실을 염두에 두면서 먼저 그가 이전의 근대 철학자들과 어떻게 비교되면서 목적론을 유지했는지 살펴보자.

칸트는 데카르트와 라이프니츠의 영향 하에 있으면서도 두 철학자에게서 비판적 거리를 유지했다. 칸트는 데카르트의 연장론에 부분적으로 동의하면서, 세계가 모든 사물들이 모여 이루어진 전

4) 흄은 습관적인 유용성으로 인해 목적론적 사고가 가치를 지니고 있을 수 있음을 인정했다. 샤후트, 「근대철학사」, 247.

체라고 보는 식으로 부분과 전체의 관계성을 강조하는 입장을 받아들였다. 그러나 칸트는 데카르트와 달리, 신이 세계에 개입하여 사물들의 운동이 가능해졌다는 주장에 반대한다. 또한 칸트는 라이프니츠의 우주론, 즉 신의 예정조화 속에 있는 우주론에도 반대했지만, 라이프니츠에게서 “살아있는 힘” 이론을 받아들여, 사물들이 스스로 활력과 운동 능력을 가지고 있다고 보았다.

사물의 운동 능력을 깊게 인정하지만, 일차적으로 칸트는 자연을 기계론적으로 본다. 더욱이 뉴턴의 영향 하에서 칸트는 전체 우주가 내재적인 자신의 발전 법칙, 즉 역학적인 법칙을 지닌다고 본다. 그러나 이런 역학적 법칙마저 기계적인 법칙과 연계되어 진행된다고 보았다. 칸트는 동시에 자연의 제일성(혹은 일양성)에 주목했다. 사물이 운동하는 것은 스스로에 내재되어 있으나 그것들이 질서 정연하게 일관성을 지니는 이유는 최고의 예지능력을 지닌 존재가 계획한 것을 자연 스스로 실현해 낸다고 본 것이다. 이렇게 칸트는 목적론적 해석의 틀을 마련했다. 사물의 개개의 힘의 역학적 관계에 대해서는 기계론적인 법칙에 지배됨을 강조했지만, 그것이 전체로 통일된 자연과 연계되어서는 목적론적인 체계를 지니고 있음도 인정했다.

자연에 목적성이 있다는 것을 받아들였던 칸트는, 그럼에도 대부분의 고증세 목적론자의 입장과는 달리 신의 직접적인 개입에 대해 부정적인 입장을 나타낸다. 자연에 목적성이 있는 것은 사실이지만 그런 자연의 목적성이 자연 내에 객관적으로 존재한다는 것에 대해서는 유보적이다.⁵⁾ 자연의 객관적인 목적성은 신학적이

5) “... 이성논변(궤변)은 자연을 객관적인 근거에서 인식하기보다는, 오히려 자연을 우리 안에 있는 표상들을 연결하는 주관적인 근거와의 유비에 의해서 파악하기 위해 이 목적 개념을 이용하는 것이다.” 칸트, 『판단력 비판』, 410.

고 설계론적일 뿐이라서 매우 독단적이며, 따라서 인간의 합리성에 위배된다고 본다. 왜냐하면 목적론 중에는 신을 위한 목적의 관점에서 우주를 보는 시각도 있지만, 다른 한편 인간을 위해 우주가 스스로 드러내는 목적성의 관점에서 보려는 시각도 있는데, 후자가 오히려 더욱 합리적이라 보기 때문이다. 신을 위한 목적론은 자연 내에 존재하는 상대적이고 우연적인 요소를 무시하게 만들기에 합리적인 접근이 되지 못한다고 본 것이다. 신의 속성이 완전하고 절대적인 능력으로 이루어져 있다고 할 때는, 그런 신이 설계한 세계 내의 사물들이 어떻게 우연을 발생시킬 수 있는지 설명하기 어렵게 된다. 칸트의 입장에서 볼 때, 최종적으로 우주를 설명하기 위해 신이 요청되는 것은 피할 수 없고, 그 이유에는 목적론적인 배경이 있는 것은 맞다. 하지만 그 이유가 신이 자연을 참으로 그런 식으로 만들었기 때문이라기보다는, 그저 마치 신이 설계한 것처럼 자연을 보아야 우리의 자연의 법칙이 이성에 부합한다고 보기 때문이다. 여기서 하나의 질문이 제기 될 수 있다. 즉 우주와 자연을 볼 때, 실제로는 그렇지 않지만 “마치(as if)” 신이 설계한 것처럼 보아야 한다는 주장에는 하나의 질문이 제기될 수 있다. 즉 우주 스스로가 목적론적인 경향을 보여주는 것처럼 해석될 수 있는 것도 사실이라 할 때, 칸트는 이에 대해서 무엇이라 말하는지 궁금하지 않을 수 없기 때문이다.

사실 자연은 스스로 동력을 갖고 스스로 움직이며 그것은 때로 그 안에 스스로의 목적이 있는 것처럼 보이는 경우가 많은 것이 사실이다. 하지만 칸트에 따르면, 자연 안에서 보이는 목적성은 오히려 그것을 인간 중심의 관점에서 보아야 설명이 가능하다고 본다. 다시 말하면 자연의 목적성이 갖는 가치는 그것이 문명 발전으로 진보된다는 관점에서 볼 때 확보가 가능하다. 이미 말한 대로 물론 자연과 세계 내에 존재하는 사물들은 스스로의 힘을 지니

는 것처럼 보이는 것은 맞다. 그리고 이런 힘은 항상 사물들이 스스로 더 좋은 단계의 발전으로 나아가도록 도모하는 것으로 보이는 것도 맞다. 하지만 이런 목적론적인 경향은 오로지 인간 중심으로 볼 때만 의미와 가치를 지닌다는 것이다. 인간을 제외한 여타 사물들이 행하는 힘의 행사를 문명 발전의 측면에서 긍정적으로 평가해 줄 수는 없기 때문이다. 물론 그렇다고 해서 자연 내의 사물들이 행하는 힘의 행사를 인간과 상관없이 순수한 목적론적 관점에서 볼 수 있는 해석이 전혀 불가능한 것은 아니다. 그들이 서로 밀접한 관계를 맺으면서 어떤 ‘목적’에 부합하는 모습을 보인다면 그런 모습을 목적론적이라고 말할 수 있기 때문이다. 이렇게 자연 내의 사물들에게서 보이는 목적에 부합하는 모습을 학자들은 합목적적이라 칭한다. 그 목적의 대상이 신이 되든지 혹은 인간의 사고가 되든지, 자연의 사물들이 빚어내는 관계의 양상이 신이나 인간의 목적과 뜻에 부합할 때 그들은 진보를 가져오며 문명을 만들 수 있기 때문이다. 하지만 칸트가 관심하는 것은 인간의 사고에 부합 하는 자연의 합목적성이다. 특히 자연에서 발견되는 합목적성이 인간의 사고에 일치할 때 그것이 바로 자연의 법칙으로 간주될 수 있으며, 인간은 바로 이런 법칙 덕분에 문명을 발전시킬 수 있는 터전을 마련할 수 있게 된다고 보기 때문이다.

우리는 위의 해석에서 칸트의 목적론이 가지고 있는 중요한 특성을 발견하게 된다. 즉 비록 칸트가 ‘자연’ 안에서 합목적성을 발견해 냈지만, 그런 자연의 성격은 사실 인간 중심적 관점과 연결되어 해석된다. 사물들 사이의 관계가 체계적이고 일관성 있게 정리되고, 그런 일관성이 정합성과 맞물려 법칙을 만들어낼 때, 그런 법칙을 발견하고 인식하는 주체는 오직 인간뿐이며, 그런 인간의 인식 없이 전개되는 사물 사이의 관계는 법칙이나 체계로 간주될 수 없기 때문이다. 이런 이유로 칸트에게서 모든 목적론은 인간

중심적이라 말하지 않을 수 없다.

칸트의 철학이 목적론적인 세계관을 지닌다는 주장, 그리고 그것이 인간중심적이 관점에서 설명이 가능하다는 주장은 칸트가 실천이성의 문제를 다룰 때 더욱 설득력을 갖게 된다. 방금 말한 대로 사물 하나하나의 개별자, 즉 세계를 이루는 부분 하나하나가 세계 전체를 위한 목적성을 가진다고 할 때 그것은 인간의 실천 문제와 관련하여 합목적성은 물론 그 것의 필연성 및 보편성과 연결되어야 하기 때문이다. 무슨 말인지 이 문제에 대해 조금 더 살펴보자.

어찌 보면 인간은 기계론적인 성향과 목적론적인 성향 사이에 있는 중간자이다. 인간이 가진 신체적이고 정념적인 부분은 자연의 물리성과 관련되어 기계적인 성향을 나타낸다. 그러나 인간이 사회적인 동물로서 살아가면서 타자와 관련된 실천 문제에 직면할 때 기계론의 설득력은 약화된다. 무엇보다도 인간이 도덕적인 결정을 내리기를 원할 때, 이런 결정은 그가 모든 여타의 인간을 수단이 아닌 목적으로 대하도록 행동해야 함은 물론, 그렇게 행동하는 것이 마치 보편적인 명령으로서의 법칙을 준수하는 것처럼 행동하는 한에서만 인간은 참으로 도덕적이라 평가될 수 있다고 보아야하기 때문이다. 이런 해석에 근거해 칸트는 자신의 유명한 이론, 즉 이른 바 “정언명령”에 관한 이론을 만들었다. 잘 알려져 있듯이 이 이론에 따르면, 인간의 행동은 부분적으로 자연 내의 물리적 인과율의 법칙에 지배되기는 하지만, 동시에 그러한 기계론적 성향을 넘어설 수 있어야 진정한 의미의 자유를 말할 수 있다고 전제한다. 기계론에 따를 때, 우리는 선행하는 원인에서 모든 결과가 나온다고 말하게 되지만, 만일 이런 인과율에 입각한 기계론적인 행위가 인간 행위의 전부라고 한다면, 그것은 곧 인간의 행동이 참으로 자유롭지 못하다는 결과로 이어지고 만다는 것이다.

이렇게 볼 때 칸트의 진정한 관심은 윤리적 문제의 해결에 있었고 목적론마저도 이런 관심과 연결되었다고 할 수 있다. 왜냐하면 결정론적으로 형성된 행위는 자유에 근거하지 않기 때문에 진정으로 윤리적이라 볼 수 없으며, 따라서 이런 결정론적 윤리가 빚어내는 윤리적 문제를 해결하기 위해서 칸트는 대안을 마련해야 했던 것이다. 결국 칸트는 인간의 행위가 항상 자유롭게 책임을 물을 수 없는 행위로 간주되도록 만들어야 했는데, 이는 모든 도덕적 행위에 있어서 인간 스스로가 원인되어야 하는 것을 주장하는 이론이 정립되어야 함을 요구한다. 그런데 인간의 행위가 기계론적인 결정을 넘어서는 행위, 말하자면 스스로가 자유롭게 결정을 내리는 행위이어야만 진정한 도덕의 창출이 가능하다는 것이 옳다면, 이런 행위야말로 일종의 목적론적 행위라고 말하지 않을 수 없다는 것이다.

즉 칸트는 “목적” 개념에 천착한다. 그는 인간 스스로를 목적의 관점에서 보며, 또한 인간의 행위를 목적인(final cause)의 측면에서 바라본다. 즉 정언명령이 요구하는 윤리를 추구하기 위해서 우리는 먼저 인간이 추구하는 대상으로서의 목적을 무엇보다 먼저 인간 스스로와 연결시켜야 한다. 인간은 수단이 아니라 목적이 되어야 한다. 나아가 동시에 인간은 스스로가 그 목적을 향해 결정을 내리는 자기 원인이 되어야 한다. 이런 자기 원인이 이른 바, 목적인(final cause)이라 불린다는 것은 우리가 알고 있거니와, 잘 알다시피 칸트는 이를 의무론적 윤리에 연결시켰다. 짧게 요약하면, 인간은 인간을 수단이 아니라 목적으로 대하여야 하며, 그런 과정에서 스스로가 원인이 되어 행위 해야만 한다. 이것만이 인간을 참으로 윤리적이게 만든다.

이렇게 비록 칸트의 윤리가 인간의 기계론적 성향을 넘어서서 목적론에 대해 강조하면서 전개되었지만, 정작 그의 윤리는 목적

론적 윤리설을 말하는 공리주의자들과는 반대의 길을 가게 된다. 왜냐하면 행복이나 실리 등을 좇는 모든 윤리설은 인간으로 하여금 결국 정언명령을 지킬 수 없는 결과로 이어지게 만든다고 보았기 때문이다. 따라서 오히려 그의 윤리는 의무론적 윤리가 된 것이다. 기계론적 자연을 넘어서는 인간을 말하기 위해 그는 인간 내부에서 목적인이 작동하는 것을 강조했지만, 결과적으로는 인간 안에서 발견되는 그런 목적성에 대한 강조는 오히려 목적론적 윤리관 보다는 의무론적 윤리관으로 이어졌던 것이다. 목적론과 관련 칸트의 철학이 일으키는 이런 혼동에 유의하면서, 우리는 그의 목적론이 철저히 인간 중심적이며 더욱이 전적으로 실천이성의 분석에 기대고 있다는 사실을 알게 되었다. 나아가, 우리는 칸트의 목적론이 자연 내에 존재하는 “객관적” 합목적성을 말하는 것은 아니지만, 적어도 인간을 위한 목적론, 즉 주관적 합목적성을 펼치고 있다는 사실을 확인하게 되었다. 잘 알려져 있다시피, 칸트의 목적론이 지니는 이런 특징은 근대의 철학자들이 경험주의와 합리주의로 나누어 논쟁할 때 그것을 부드럽게 조화시킬 수 있는 중재의 역할을 담당하는데 중대한 역할을 담당했다. 하지만 칸트의 목적론이 철학사에 가져온 공헌이 이에서 그치는 것은 아니다. 그것은 미학적 관점과 연결되면서 더욱 커다란 업적을 만들어 낸다.

III. 칸트의 목적론과 미학

칸트에게서 목적론과 미학이 만난다는 것은 미학적 경험을 다루는 그의 저서 「판단력 비판」의 제2편이 “목적론적 판단력 비판”이라는 사실에서 우선 잘 확인된다. 칸트에 따르면, 목적론적 판단력이란 문자 그대로 우리의 판단이 자연 안에서 합목적성을 발견

하는 능력이 있다는 뜻으로 이는 자연의 대상에 대해서 개념을 통해서 획득할 수도 있고 개념 없이 획득할 수도 있다.

칸트에 따르면, 자연의 대상에 대해 개념을 동원해 획득하는 능력으로서의 판단력은 규정을 내리는 기능을 한다. 이를 칸트는 규정적 판단력이라 한다. 예를 들어 인간의 오성이 푸름이라는 개념을 통해 대상으로서의 강을 규정할 때, “강물이 푸르다”는 하나의 판단이 성립될 수 있다. 그러나 많은 경우 인간은 대상에 대해 개념을 사용할 수 없게 되는 때가 많다. 칸트에 따르면, 바로 그런 경우가 아름다움과 관련된 판단을 내릴 경우다. 예를 들어, 우리가 “장미가 아름답다”고 판단하는 경우 아름답다는 것, 즉 미는 하나의 개념이기는 하다. 그러나 그것은 엄밀한 의미의 개념이라고 할 수는 없는 데, 그 이유는 그 규정자가 보편성을 지니지 못하고 있기 때문이다. 장미의 아름다움에 대한 판단은 사람에 따라 다르다. 즉 미적 판단은 감성이나 감정과 관련되어 있고, 따라서 개별적이고 특수하기에 상황에 따라 제각각으로 나타나기 때문이다.

위에서 보았듯이 칸트에 따르면 자연 속에서 발견되는 합목적성의 경우 인간이 발견할 수 있는 것은 기껏해야 주관적 합목적성이라 말했다. 자연 속에 객관적인 합목적성이 있다면 그것은 보편적으로 모든 경우에 적용될 수 있는 법칙이 될 것이며, 또한 모든 인간이 동의할 수도 있을 성질의 법칙이 될 것이다. 그러나 칸트에 따르면, 엄밀히 말할 때 자연의 합목적성은 주관적인 것으로 인간이 자연에게 부여한 것이며, 따라서 그것은 다양한 인간에 따라 각양각색의 해석으로 이어질 수 있다는 것이다. 그러나 칸트에 따르면, 그럼에도 불구하고 인간은 어쨌든 자연 속에 목적성이 있다고 느끼는 것이 사실이므로, 이런 느낌을 판단의 형식으로 표현하지 않을 수 없는데, 이때 표현되는 것은 반성적 판단력을 통한 것이다. 다시 말해 칸트의 입장에서 볼 때, 자연 내에서 발견되는

“합목적성”이란 인간이 개념을 동반하지 않는 판단력을 통해 얻은 것이며, 따라서 상상력이나 감성에 근거한 반성적 판단에 의거한 것이다.⁶⁾ 이렇게 칸트는 미학과 목적론을 연결하게 된다. 감성과 상상력과 관련된 경험을 다루는 것은 미학의 영역이기 때문이다. 여기서 칸트가 미학과 목적론을 연결시키고 있다는 주장에 대해 여전히 어려움을 느끼는 이들을 위해 조금 더 설명을 가해보자.

칸트에 따르면, 인간이 감성을 통해 자연 속에서 목적성을 발견하는 것이 가능한 이유는 비록 그것이 개념을 동반하지 않지만 그럼에도 감성은 인간 내에 존재하는 정신적 힘들의 작용을 조화시킬 수 있기 때문이다. 자연의 사물들이 가진 질서 정연함의 사실과 정신 능력들이 조화될 때 아름다움이 탄생한다. 다시 말해서 자연의 대상에 대해서 “목적”의 개념을 전혀 사용하지 않지만 인간은 많은 경우 감성적 접근을 통해 자신 안에서 정신적 조화를 이루어 낼 수 있으며, 그런 조화의 감정이 미적 판단의 근거가 되는 것이다. 한마디로 요약하면, 인간의 주체가 자신의 ‘감성’ 속에서의 조화를 통해 대상의 형식과 만날 때 미가 발생한다. 만일 여기서 인간의 주체가 형식과 만나지 않고 질료와 만나면 그 곳에는 그저 쾌감만이 있을 뿐이며, 그로 인해 느낌이 종식될 것이다. 예를 들어 음식을 먹을 때나, 흡연을 즐길 때 인간이 느끼는 감정 등이 그런 예다. 하지만 인간은 이런 느낌을 쾌감의 ‘만족’과는 연결시켜도 그것을 ‘아름답다’고 기술하지는 않는다. 단지 인간의 조화된 감정이 대상의 ‘형식’과 만나면서 그것에 대해 말할 때 인간은 미, 혹은 아름다움에 대해 말할 수 있게 된다. 그리고 그곳에는 일종의 판단이 생성되는데, 이것이 바로 “형식적인” 주관적 합목적성인 것이다. 이렇게 칸트의 입장에서 볼 때, 미는 쾌를 동반하지만 그것은 감동과는 구별된다. 어쨌든 이런 식으로 칸트는 하나

6) 칸트, 백종현 역, 「판단력 비판」, 268.

의 대상이 만족과 즐거움의 대상이 되면서 동시에 그것이 미라고 간주될 수 있는 경우를 말하고 있는데, 이런 미학적 설명에 대한 논의는 판단력 비판에서 소위 “관계의 범주”에 해당하는 부분, 즉 취미판단의 세 번째 계기에서 설명된다. 이에 대한 칸트의 토론은 상세하지만 다음과 같은 문장으로 짧게 표현될 수 있다. 즉, “미는 합목적성이 목적의 표상 없이도 대상에서 지각되는 한에서, 대상의 합목적성의 형식이다.”⁷⁾

칸트가 볼 때, 인간이 자연 속에서 느끼는 주관적인 합목적성은 대상에서 직접 획득된 것이 아니라 주관에서 획득된 것이고 주관 이 파악한 것이며, 따라서 인간 스스로가 발견하고 느끼는 것이다. 물론 인간이 그것을 느낄 때의 도구는 감성이다. 그런데 이런 감성이 가진 잡다한 능력들이 조화되어 자연 내의 형식과 일치하게 될 때 그것이 자연의 합목적성이며, 바로 이런 합목적성의 형식이 미이다. 이렇게 칸트가 말하는 미의 설명에서는 목적론과 감성학으로서의 미학이 서로 만나게 되는 것이다.

물론 칸트는 어떤 경우 도덕성의 상징이 미라고도 말하기는 한다. 그러나 칸트에게서 합목적성과 도덕성은 다르다. 도덕성은 개념으로 도달하는 보편성이다. 즉, 합목적성은 어떤 경우에 도달할 개념을 동반하기도 하고 그렇지 않기도 하다. 여기서 그렇게 개념이 동반되지 않을 때가 바로 미적인 판단이 성립하는 경우이고, 동반되는 때가 바로 도덕적 판단이 성립하는 경우이다. 그러므로 도덕성의 경우에, 개념을 사용하여 판단하면 윤리가 나오지만 만일 개념 없이 판단하면 미가 나온다고 말할 수도 있다.

이제까지 칸트의 철학이 목적론적이지만 어떻게 미학을 추가해서 서로를 연결하려 하는지 살펴보았다. 칸트는 주관주의자이며 때로

7) 칸트, 「판단력 비판」, 237. 취미판단의 제 3계기에 대한 칸트의 설명은 214 이하를 참조.

는 관념론자로 낙인 되기도 하지만 그럼에도 감성적 경험, 즉 미학적 경험을 중시한 것은 사실이다. 특히 「판단력 비판」의 경우에만 한해서 본다면, 흔히 알려져 있는 것과 다르게 “감성(느낌)이 인지보다 모든 경험의 근거다”라는 경험론적 주장을 칸트가 결코 무시하지 않는다는 것을 우리는 알 수 있다. 그럼에도 칸트는 이런 경험론적 경향을 언제나 자신의 주관주의이고 관념론적인 성향과 연계시키는 것이 특징이다. 즉, 감성이나 느낌이 인지(cognition)보다 모든 경험의 근거가 될지라도, 그것은 주체의 경험과 동떨어져서는 아무 것도 아니라고 보았기 때문이다. 왜냐하면 칸트에 따르면, 이런 경험에 조직과 질서(형식)를 부여하는 유일한 것은 주체적인 느낌 자체 안에서 기인하는 선험적인 것이기 때문이다.⁸⁾ 이런 이유에서 칸트는 여전히 주관주의적이다. 선험적인 것은 물론 경험적인 것에서 오는 것이 아니라 코페르니쿠스적으로 전환된 주체와 연결된 것이기 때문이다.

IV. 화이트헤드와 목적론

화이트헤드 철학이 형이상학적 주장을 펼칠 때 목적론적 체계를 사용한다는 것은 이미 잘 알려져 있다. 아마 이를 나타내는 가장 유명한 문장은 “우주의 목적론은 아름다움의 산출을 겨냥해 있다”는 명제일 것이다.⁹⁾ 비록 하나의 짧은 명제에 불과하지만 우리

8) 나의 이런 해석은 Steven Shaviro 책, *Without Criteria*을 참조했다. 특히 저자인 Shaviro가 화이트헤드를 다루는 섹션을 읽으면서 칸트와 비교할 때 나의 이런 해석이 더욱 강화되었다. 그 책 66쪽을 참조하라. Shaviro의 분석에 따르면, 화이트헤드나 칸트나 모두 느낌이 경험의 출발점이라는 것을 강조했지만, 화이트헤드는 주관적 형식이 나중에 그것을 정리한다고 생각한 반면, 칸트는 선험적으로 부여된 주체의 능력이 느낌을 통일하는 것으로 보았다는 점에서 비교된다고 본다.

는 위의 문장에서 화이트헤드 철학이 목적론적일 뿐만 아니라 동시에 미학적이기도 하다는 해석이 가능함도 쉽게 알 수 있다. 분명히 화이트헤드는 목적론적인 우주론을 펼쳤지만, 동시에 그것과 미학적 해석을 연결시키려 했다. 아니 정확히 말하면 화이트헤드는 그의 형이상학 체계를 미학적 관점에 기초시킨 후, 그것을 다시 목적론적 관점에서 재편했다.¹⁰⁾

어떤 의미에서 미학이 화이트헤드 형이상학의 기초가 되며 또한 그것은 목적론과 어떻게 서로 연결되는지 살펴보는 것이 이하에서 우리가 수행할 주요한 과제이지만 그 전에 선행되어야 할 질문이 있다. 혹자들은 우선, 오늘날과 같이 비목적론적이고 기계론적인 철학이 유행하는 시대에 어떻게 화이트헤드의 철학이 목적론을 활용해 우주론과 형이상학을 펼칠 수 있을지 의아해 할지 모른다. 따라서 이 문제에 대한 화이트헤드의 의견을 먼저 청취하고 싶어 할 것이다.

화이트헤드가 목적론적 철학을 펼치는 첫째 이유는 자연 내에 존재하는 모든 생명체의 본질이 새로움을 도입하는데 있다는 그의 분석에서 기인한다. 물론 화이트헤드라고 해서 자연을 설명하는데 있어 기계론적 해석의 중요성을 몰랐던 것은 아니다. 특히 화이트헤드처럼 근대의 과학적 성과에 대해서 많은 지식을 가지고 있었던 사람도 없었기에, 그는 자연을 설명하는 데 있어 데카르트

9) 화이트헤드, 「관념의 모험」, 405-6.

10) 화이트헤드 철학의 목적론적 경향에 대해 토론한 책으로 대표적인 것은 Lucas의 저서들이다. 그는 주로 헤겔과 화이트헤드를 관련시키고 있는 데 다음을 보라. George R. Lucas, *The Rehabilitation of Whitehead* (NY: SUNY Press, 1989). *Two Views of Freedom in Process Thought: A Study of Hegel and Whitehead* (Montana: Scholars Press, 1979). 위의 책들은 미학적 경향에 대해서는 그리 많이 다루지 않는다. 미학적 내용은 위에서 언급한 Shaviro를 보라. 화이트헤드 미학의 개척자는 Donald Sherburne이다. 그의 *A Whiteheadian Aesthetics* (New Haven: Yale University Press, 1961)를 보라.

나 뉴턴과 같은 기계론자들의 입장이 나름 유용성을 지니고 있음에 대해 잘 숙지하고 있었다.

하지만 화이트헤드는 기계론을 결국 거부하게 되는데, 그 근본적인 이유는 뉴턴의 ‘힘’ 개념을 비판할 때 집약적으로 표현된다. “물리학에 적용한 뉴턴의 방법은 엄청난 성공을 거두었다. 그러나 그가 끌어들이는 힘(forces)은 자연을 의미도 가치도 없는 것으로 머물러 있게 하였다. 물체의 본질 속에 중력의 법칙을 뒷받침할만한 어떤 근거도 들어 있지 않았다.”¹¹⁾ 화이트헤드의 분석에 따르면, 뉴턴과 데카르트를 비롯한 근대의 기계론자들은 힘의 개념을 사용함에 있어서 그것이 가지고 있는 힘, 혹은 응력에 근거해 자연을 체계화 시킨다. 그들은 기하학과 역학을 따라 자연을 수량화하면서 자연을 이해하려 했고, 그것에 근거해 자연의 법칙을 발견하게 되었으며 이로써 인류의 과학문명과 테크놀로지 발전의 초석을 놓았다. 이렇게 기계론에 기초한 자연 이해에 근거해 인간의 테크놀로지가 발전했다는 것에 대해 화이트헤드는 결코 부인하지 않는다. 하지만 근대 철학자들의 기계론은 이로 인해 큰 대가도 치르지 않을 수 없었는데, 한마디로 말해 그들의 자연은 죽은 자연이 되었기 때문이다. 화이트헤드에 따르면, 기계론적 자연관을 따를 경우 자연 안의 개체들은 고립되고 생기 없는 자연이 될 수밖에 없다고 한다.¹²⁾ 고립되고 생기 없는 개체들은 서로 분리된 채 부조화될 것이며 그런 부조화와 카오스의 개체들은 문명적 진보를 만들어 내는데 결함을 지닐 수밖에 없다. 그러므로 이런 자연관에 근거한 하나의 철학이 우주와 인간에 대해 올바른 문명적 통찰을 제공할 수 있다고 기대하는 것은 매우 어려운 일이다. 나아가 특

11) 화이트헤드, 「사고의 양태」, 185-6.

12) 화이트헤드, 「사고의 양태」, 186.

히 작용인에 집중하는 인과율에 기초한 기계론은 결국 사물이 가지고 있는 생명 현상의 핵심 중의 하나인 정신적 위상을 약화시키게 된다는 것이 화이트헤드의 생각이다. 예를 들어 모든 사물의 기초 단위를 무기적인 현실계기로 본다면 정신적 위상은 사라질 것이며, 그것들에서 창의성을 찾기는 어려울 것이다. 단지 그들은 인과 관계에 의해 지배될 것이기 때문이다. 이런 이유로 기계론은 많은 문제점을 가지고 있다고 보는 것이다.

문제의 해결을 위해서, 화이트헤드는 자연의 핵심을 생명과 새 것, 그리고 창조성의 관점에서 보자고 제안한다. 그리고 바로 이것이 그의 철학을 목적론적 경향을 갖도록 만든다. 잘 알다시피, 그의 철학에서 가장 궁극적 설명단위는 창조성이다. 그리고 궁극자가 창조성이라는 말은 이미 목적론적임을 암시하게 된다. 왜냐하면 창조성은 언제나 차이가 발생하는 새 것으로의 발전을 말하게 되며, 이렇게 발전을 강조하는 것은 논리적으로 목적론적 방향성을 띠지 않을 수 없기 때문이다.

물론 화이트헤드에게서 ‘창조성’ 자체는 분명히 가치중립적인 개념이다. 현실적 존재 내에서 구현되고 펼쳐질 때 그것이 선한 결과를 가져오는지 혹은 악한 결과를 가져오는지의 문제에 대해서 언제나 가치중립적 입장을 취한다는 말이다. 그러나 분명히 ‘창조성’ 개념은 차이를 만들어 내는 것에 초점을 맞추며, 특히 생산적이고 질적인 차이를 만들어 내는 의미를 강조한다. 이렇게 모든 사물들이 저차원에서 고차원을 지향하는 존재가 되어 차이를 발생시키는 경향을 지닌다면 그것이야말로 목적론적이라 아니할 수 없는 것이다. 그러나 목적론적이라는 말이 지닌 여러 의미를 감안해 볼 때, 우리는 화이트헤드 철학 내에서 그 개념이 지니는 또 다른 의미를 보다 정확하게 식별할 필요가 있다.

창조성의 철학에 기초해 화이트헤드가 목적론적인 경향을 지닌

다고 말할 때 그 말의 또 다른 의미는, 화이트헤드 철학은 모든 사물을 새 것과 자유의 입장에서 보려하며 이를 목적인 작용으로 설명한다는 뜻이기도 하다. 화이트헤드는 새 것과 자유가 모든 사물들, 혹은 모든 현실적 계기들 안에 이미 고유하게 들어 있다고 본다. 이런 입장은 화이트헤드의 다음과 같은 서술에서 극명하게 표현된다. “... 목적인은 (final causation) 현실적 존재가 그 자신이 되어가는 내적 과정을 표현한다.”¹³⁾ 물론 화이트헤드는 하나의 현실적 계기는 우선 선행하는 세계의 연속이며 반복이라는 견해를 택한다. 이런 면에서 볼 때 화이트헤드 철학은 기계론적인 인과율의 중요성을 일단 거부하지는 않는다. 모든 존재자는 자신을 생성시키는 데 있어 일차적으로 과거의 영향과 반복에 의존하기 때문이다.

하지만 화이트헤드의 과정철학은 반복을 넘어서게 하는 기제를 갖고 있는데 그것이 바로 목적인이다. 과거는 현재 안으로 여건으로 유입되었을 때 바로 그 해당되는 현실적 존재의 내용을 규정하지만, 동시에 현실적 존재 자체에 의해 그 스스로의 형식이 규정당하게 되어 있다. 이것이 이른바 주체적 형식(subjective form)의 이론인데, 이는 하나의 현실적 존재가 어떻게 과거로부터 독립되어 자기-원인적일 수 있는지를 설명해주는 장치이기도 하다. 즉 하나의 현실적 존재는 현재의 관점에서 보면 자기-창조적이고 자기-향유적이며 따라서 이전의 반복을 넘어서는 것이다. 그런데 화이트헤드 과정철학에서는 현실적 존재가 이런 자기-원인적인 면에 미래를 덧붙여 자신의 창조력을 강화한다. 현실적 존재는 언제나 필연적으로 미래의 이상을 지향하는 요소를 지니게 된다. 화이트헤드는 이를 “주체적 지향”으로 표현하는데, 이는 주체가 미래를 향해 정신적으로 갖는 목적적인 지향을 말한다. 물론 이런 지향성

13) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 290.

은 현재의 외부에 존재하지 않는다. 그것은 항상 주체의 내부에 존재하는 것이며 따라서 자기 원인의 구실을 하게 되는 것이다.¹⁴⁾

화이트헤드 철학의 이런 목적론적 성격은 그로 하여금 유기체 철학으로 발전하도록 이끈다. 여기서 유기체론은 진화론의 한 유형이라 말할 수 있다. 하나의 유기체가 목적을 가지고 미래를 향해 진보하는 것이 진화의 한 형태이기 때문이다. 하지만 대부분의 진화론과 달리 화이트헤드적 진화론은 유물론을 결코하지 않는다. 화이트헤드의 입장에서 볼 때 유물론적 진화론은 그것이 인간의 자유로운 결정에 관련되는 한 참된 의미의 새로움을 만들어 내지 못한다고 보기 때문이다. 물론 진화론적 유물론, 혹은 유물론적 진화론의 경우에도 변화와 진보가 가능할 수 있다. 하지만 이때는 그저 변화, 혹은 목적과 참된 진보가 없는 변화만 있기에, 이런 이론에서는 어떻게 인간의 자유로운 결정이 과거의 인과적 작용으로부터 자유로울 수 있는지 설명하기 어렵게 된다. 하지만 화이트헤드의 유기체론의 경우에는, 그저 목적이 있는 진보를 말하는 것이 아니라 그것이 과거의 반복으로부터 구별되어 스스로가 만들어 내는 진보를 말할 수 있게 된다.¹⁵⁾

14) 그러나 이는 미래에서 끌어당기는 신의 유혹에서 생성 가능하게 되는데 이 역시 어찌 보면 목적론적이라 할 수 있다. 단 신의 설계나 예정에 의해서 고정된 목적을 지향하게 되지 않는다는 의미에서 닫힌 목적론이 아니라 열린 목적론이라 할 것이다.

15) 여기서 혹자는 화이트헤드가 포스트모던 운동이 비판하는 진보의 개념을 옹호하고 있으므로 여전히 “나쁜 근대철학자”의 하나라고 말할지도 모른다. 하지만 그의 진보 개념은 근대의 것과는 분명히 다르다. 화이트헤드에게 진보는 그저 과거의 반복을 넘어서는 새 것을 지칭하며, 이때 새로운 문명이 발생한다는 것이다. 그리고 이 새 것의 주된 내용은 강도와 복잡성이라 할 수 있다. 나아가 화이트헤드에게 ‘목적’ 개념은 닫혀있는 것이 아니므로, 중세적인 의미의 아리스토텔레스적인 목적론과는 다르다. 목적은 하나의 과정이고, 하나의 과정이 끝나면 새로운 목적으로 향해 달려가도록 되어있기 때문이다. 강도와 복잡성의 증가 그리고 그것을 유인하는 이상적 목적에 대한 화이트헤드의 토론은 다음을 보라. 「사고의 양태」, 강

이렇게 화이트헤드 체계 내에서는 모든 사물이 목적인을 갖는 유기체로 기술된다. 심지어 전자와 같은 미립자는 물론 원자도 맹목적이 아닐 수 있다. 물론 그들이 스스로를 생성해 나갈 때, 그 과정 속에 필수적으로 목적인이 작용하는 측면이 내재해 있다 하더라도 그것이 작용되지 않는 경우가 많다. 그들은 주로 기계론적이며 결정론적인 인과 법칙에 의해서 지배된다.¹⁶⁾ 하지만 그들이 인간 안에 놓여 있는 경우는 상황이 다르게 된다. 즉 현실적 존재의 환경이 어디냐, 어떤 환경에 놓여있느냐에 따라서 그런 미시적 존재들도 목적인을 발동시킬 수 있고 이런 의미에서 유기체적이라 할 수 있다.¹⁷⁾

이렇게 미시적인 존재들도 일종의 목적인을 발동시킬 수 있다는 화이트헤드의 주장은 인간의 정신과 영혼의 개념에 새로운 해석을 가하게 된다. 전통철학에서는 우주에 존재하는 것 중에서 오로지 인간만이 영혼을 소유하고 있는 것으로 주장되지만 화이트헤드에게서 영혼은 단지 양적인 차이의 문제이므로, 자연 내에 그것을 갖고 있지 않은 유기체는 없게 된다. 말하자면, 동물에도 일종의 영혼이 있다는 말이다. 그러므로 어찌 보면 목적론적 작용의 강도와 비례하는 것이 영혼이라고 할 수도 있다. 그러나 이는 매우 논쟁적이며 많은 토론을 요하기에 여기서는 그저 화이트헤드 목적론이 현대의 영혼론에서도 새로운 해석을 가능하게 했다는 사실을 알 수 있게 된 것으로 만족하자. 그렇다면 화이트헤드의 목

의 6 “문명화된 우주,” 특히 7절-10절.

16) 여기서 기계론적이라는 표현이 거슬릴 수도 있다. 물론 화이트헤드는 최종적으로는 기계론을 거부한다. 그러나 그가 인과론을 인정한다는 점, 특히 생성 중인 현실적 존재에게 여건으로 주어지는 과거의 역할, 즉 작용인을 중시한다는 점에서 화이트헤드는 기계론을 부분적으로 수용한다고 말할 수 있다.

17) 화이트헤드, 「과학과 근대세계」, 125.

적론은 신에 대해서는 어떻게 말하는가? 전통철학과 신학에서처럼 화이트헤드에게서도 신은 우주의 최종적 목적인가? 목적론과 관련해 신은 언제나 중요한 위상을 차지해 온 것이 서구철학이다. 따라서 우리는 이 문제에 대한 화이트헤드의 견해에 관심하지 않을 수 없다.

결론적으로 말해 화이트헤드 철학에서 우주의 최종적 목표는 신이 아니다. 뒤에서 자세히 보겠지만 우주의 최종적 목표는 아름다움일 수도 있고, 혹은 창조성의 완성일 수도 있다. 하지만 그럼에도 불구하고, 화이트헤드는 어쨌든 신을 도입해 우주 내에 존재하는 질서를 설명한다는 점에서는 근대철학자들과 비슷한 노선을 걸어간다. 화이트헤드는 순전한 무질서가 불가능하다고 보는데, 이것의 이유를 제공하는 것이 바로 신의 내재라고 말한다. 여기서 신의 내재가 질서의 원인이 되는 까닭은 다음과 같이 설명된다. 신은 그의 원초적 본성을 통해 영원한 이상(영원한 객체)를 직시하고 있는데, 인간은 자신의 주체적 지향을 통해 그런 신에게서 제시되는 영원한 이상을 획득한다. 신은 이런 경로를 통해 세계에 내재하며 이에 근거해 세계는 질서를 얻게 된다. 이렇게 신의 원초적 본성에 의해서 세계는 더 높은 강도를 향해 나가도록 촉진된다. 이렇게 해서 신은 우주의 거시적 질서의 근거를 제공하는 셈이다.

그런데 이렇게 신에 의해서 세계가 질서를 획득하게 된다는 주장은 신을 하나의 궁극적 실재나 최종적 목표로 해석할 수 있도록 만드는 것이 분명하다. 그러나 화이트헤드는 이런 견해를 거부한다. 왜냐하면 화이트헤드에게서는 신이 현실적 존재이므로, 그의 원초적 본성마저 사건들에 의해서 제약되기 때문이다. 물론 신은 자신을 제외한 나머지 현실적 존재들을 초월하지만, 동시에 그는 현실적 존재들의 새로움에 조건을 부여하는 창조성에 의해서 초월

된다.¹⁸⁾ 이런 이유로 신은 오히려 창조성의 피조물로 표현된다.¹⁹⁾ 화이트헤드 체계 내에서는 신도 하나의 현실적 존재이기 때문이다. 신이 이렇게 창조성과 여타 현실적 존재에 의해 초월된다면, 신이 설사 궁극적 목적을 품고 있다고 하더라도 그의 목적은 결코 우주가 진행되는 데 있어 고정되고 최종적인 목적의 기능을 담당할 수 없다. 그것은 언제나 과정적이며 점근선적이라는 말이다. 또한 신의 목적을 구성하는 원초적인 욕구는 강도를 추구하는 것이 지 그저 안정을 추구하는 것이 아니기도 하다.²⁰⁾

이제까지 논의한 것을 종합할 때, 화이트헤드 철학의 목적론은 다음과 같은 특징을 지닌다. 우선 화이트헤드 목적론은 결코 자연 속에 존재하는 기계론적인 요소를 무조건 배제하지 않는다. 자연은 인과율의 법칙을 따라서 결정되어 있기에 일차적으로 모든 사물은 이런 자연 질서의 법칙 하에서 작동한다. 그러나 자연 내의 모든 사물은 자신의 자유로운 결정력을 가지고 있으며 이에 의해 과거의 것을 새 것으로 창조해 낼 수 있다. 이런 자기 결정력이 바로 목적인이라 불린다. 따라서 화이트헤드 우주론에서는 결정론적 요소와 비결정론적 요소가 함께 공존하며, 또한 작용인과 목적인도 함께 공존한다. 그의 철학에서는 그러므로 질서와 무질서도 함께 동반되며, 합리주의와 비합리주의도 같이 간다고 할 수 있다.

V. 칸트와 화이트헤드의 동이점

이제까지 토론한 것을 근거로 칸트와 화이트헤드의 목적론을 비교해 보면 우선 양자는 자연 안에서 기계론과 목적론, 자기 원

18) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 182-8.

19) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 94.

20) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 217.

인성과 타자 결정성을 모두 인정한다는 점에서 유사하다. 그리고 양자는 모두 기계론을 넘어서는 목적론, 타자 결정성을 넘어서는 자기 결정성을 말하면서 모두 목적론적 해석을 끌어들이는 점에서 비슷하다. 그렇다고 해서 목적의 끝에 신이 있지 않다는 주장에서도 양자는 비슷하다. 그들에게 목적은 어떤 것을 지향하면서 운동하게 만드는 원인이 되기는 하지만, 그저 그것은 그저 과거를 넘어서서 새 것을 추구하려는 움직임의 원천을 말하려는 장치이며, 또한 인간에게는 현재의 상태를 넘어서려는 그 어떤 가치가 있다는 것을 의미하려는 기제일 뿐이다.

이렇게 보면 칸트와 화이트헤드 양자에게서 목적론적 세계관이 발생하는 이유는 그들이 모두 세계 내에서 중요성과 진보 등의 가치를 찾으려 하기 때문이라 할 수 있다. 한마디로 말해, 문명의 발전이라는 관점에서 사물을 보는 것이 그들의 공통점이라는 말이다. 하지만 엄밀히 말해서 칸트에서는 사실과 가치가 구별된다고 말해야 한다. 그의 철학에서는 화이트헤드가 비판한 대로 “자연의 이분화”(the bifurcation of nature)가 발생할 수 있는 것이다. 이와 대조적으로, 화이트헤드에게서 자연의 이분화는 거부되며, 따라서 사실과 가치도 이분화되지 않는다. 이것이 양자 사이의 근본적 차이로 할 수 있다.

칸트에게서 자연의 이분화는 물론, 사실과 가치의 이분화가 일어나는 근본적인 이유는 그가 목적론을 말하는 데 있어서 인간 중심적인 사유, 혹은 주체 중심적인 사유에 갇혀 있기 때문이다. 물론 화이트헤드 역시 인간과 주체가 사물을 이해하는 데 있어 중요한 역할을 담당하기는 하다. 그러나 화이트헤드에게서는 주체로서의 인간에 대한 분석이 칸트와 다르며 이것이 그의 목적론을 칸트의 것과 구별되게 만든다. 한마디로 말해서 화이트헤드에게서는 인간 보다 생명이 우선적이라 할 수 있다. 인간은 그가 우선 하나

의 생명에 속한다는 존재라는 이해, 그런 기초적 이해에서만 온전히 그 정체성이 규정된다. 물론 화이트헤드가 모든 생명에게 무조건적 가치를 부여하는 것은 아니며 따라서 모든 생명이 진정한 의미에서 주체가 되는 것은 아니다. 모든 사물은 주체적 형식을 갖지만, 그렇다고 해서 그들 모두가 자신이 가지고 있는 주체적 지향을 이용해 과거의 영향력으로부터 자유롭게 될 수 있는 것은 아니다. 그저 ‘주체적인’ 것이 되는 것과 ‘참된’ 의미의 주체적인 것이 되는 사이에는 비록 양적인 차이만이 있지만 이런 양적인 차이는 어떤 시점에서 질적인 차이를 만들어낸다는 것이 화이트헤드의 견해다. 따라서 화이트헤드에 따르면 어떤 생명은 정신성으로 나아가며, 이런 한도 내에서 보다 큰 가치를 창출해 낼 수 있다는 점이 강조된다. 즉, 모든 현실적 존재들은 과거의 것을 받아들여 현재를 구성하지만, 현재의 구성 과정에 진정으로 과거를 넘어서서 새로운 차이를 만들어내게 되는 것은 해당되는 현실적 존재가 자신의 주체적 형식을 통해 이상적인 목적을 이룩하는 경우에 한하는 것이다.

이렇게 화이트헤드의 목적론은 오로지 인간에게만 주체성을 부여하지 않고 모든 생명체에게 부여한다는 것이 칸트와 구별된다. 그러나 물론 화이트헤드도 칸트처럼 인간의 역할을 중시하는 경우가 있는데, 그렇게 볼 수 있는 이유는 바로 인간이 다른 유기체와 달리 자신의 주체적 지향(subjective aim)을 강도 높게 활용하는 능력을 갖는다고 보기 때문이다. 이미 말한 대로 주체적 지향은 미래를 겨냥하되, 그런 지향은 언젠가 가장 이상적인 것을 따지게 되어있다. 여기서 주체적 지향이 따지는 이상적인 것은 문자 그대로 이상적 목적(ideal aim)이라 부른다. 그런데 이런 이상적 목적은 주체의 결단 속에서 이상적으로 주어지지만 그것이 이상적인지 아닌지를 따지는 능력은 해당 존재자가 가치를 따질 수 있는 능력이

있는 한도 내에서다. 또 다시 말하지만, 과정철학의 유기체들은 모두가 이런 능력을 나름대로는 가지고 있다. 하지만 그런 가치가 지니는 강도는 그것이 가지고 있는 개념적 파악의 능력에 좌우된다. 그리고 개념적 파악이란 과거로부터 자신에게 전달된 과거의 이상적인 것, 혹은 화이트헤드 전문 용어로 과거의 “영원한 객체(eternal object)”들을 그대로 받아들여 반복하지 않고 그것을 역전시키는 한도 내에서 진정한 새 것을 창출할 수 있게 된다. 개념적 파악이란 “물리적 실현으로부터 추상되어 있는 이상적 실현의 가능태들을 영입하는 작업이다.”²¹⁾ 개념적 경험의 사례는 선택지들을 영입하는 작용이다.²²⁾ 이를 화이트헤드는 개념적 역전(conceptual reversion)이라 부르기도 한다.²³⁾

이제 우리는 화이트헤드의 생명 중심의 목적론에서 왜 여전히 인간의 역할이 중요한지 더욱 정확히 이해할 수 있게 되었다. 인간을 제외한 여타의 유기체들은 비록 그것이 자신의 주체적 지향을 따라서 과거 형식의 반복에서 벗어나려 해도 대부분 실패하지만, 오로지 인간만이 그것을 역전시킬 수 있는 기제를 갖고 있기 때문이다. 이런 이유로 화이트헤드는 “...저등한 유기체는 저등한 유형의 편협함을 갖지만, 보다 고등한 유기체는 고등한 범주들 속에서 강화된 대조들을 소유한다”고 말한다.²⁴⁾

마지막으로 목적론적 우주론과 관련하여 칸트와 화이트헤드의 또 하나의 차이점은 신의 역할과 위상에 있다. 이미 토론한 대로, 양자의 철학은 목적론과 신을 연결시킨다는 점에서 일치한다. 칸

21) 화이트헤드, 「사고의 양태」, 228.

22) Ibid.

23) 화이트헤드는 후기에 개념적 역전이라는 개념을 없애고, 현실적 존재가 신의 이상적 유혹에 순응하는 것으로 그 개념이 가진 의미를 설명할 수 있다고 본다.

24) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 229.

트나 화이트헤드에게서 목적론은 양자 모두 신에게 근거를 두며 신학적인 성격을 지닌다. 즉 자연과 우주의 목적은 신의 경험에 근거하게 된다. 그러나 칸트에서의 신은 현실적인 존재가 아니며, 그저 인간의 사변이성을 통해서 요청하는 상상의 이념 속 존재일 뿐이다. 그러하기에 칸트의 신 개념은 그것이 어떻게 자연의 목적에 직접적으로 관련되며, 특히 자연 내의 유기체들이 조화를 이루고 이상을 실현하는데 어떻게 신의 역할이 관여하는지 명쾌한 설명을 줄 수 없는 한계를 지닌다.

이에 반해 화이트헤드의 신은 하나의 현실적 존재로 기술된다. 신은 모든 가능태의 존재론적 근거가 된다는 점에서 새로움의 근원이며, 또한 이런 가능태들은 합생(concrescence) 과정 속에 있는 현실적 존재들이 부드럽게 조화되도록 만든다는 점에서 질서의 근거가 된다. 여기까지는 화이트헤드가 칸트나 그 밖의 목적론자의 신 개념에서 차별되는 것이 없다. 하지만 화이트헤드의 신은 여러 사물들이 생성하는데 필연적 조건이 되면서도 동시에 그 자신이 사물들에 의해서 영향을 받는다는 점에서 전통적 신관과 차별된다. 이것이 신관에 있어서 화이트헤드가 칸트와 차별되는 또 다른 중요한 포인트다.

VI. 화이트헤드 철학에서의 미학과 목적론

위에서 보았듯이 화이트헤드가 “우주의 목적론은 미를 지향한다”는 명제를 말했을 때 그의 철학에서 우리는 분명히 목적론과 미학의 만남을 예상할 수 있다. 우리가 이 명제를 통해 화이트헤드 철학 내에서 어떻게 목적론과 미학이 연결되는지를 탐구하는 것에는 여러 방법이 있겠지만, 논자는 여기서 그 명제의 핵심을

“우주의 목적=미”라는 등식으로 놓고서 그것을 분석함으로써 접근해 보고자 한다. 이는 결국 논자의 주장, 즉 화이트헤드의 형이상학적 중추적 기초는 미학적이라는 사실을 뒷받침하게 될 것이다.

우선 화이트헤드가 우주의 목적과 끝에 미가 있다고 말할 때 그 언명에서 우리가 먼저 유의해야 할 점은, 이 말은 결코 미가 절대적 진리처럼 고정되어 있다는 사실을 의미하지 않는다는 것이다. 화이트헤드에게서 미는 우주의 사건들이 그것을 통해 서로 조화를 꾀하고 이를 통해 평화를 지향하는 도구가 되지만, 그렇다고 그것이 고정된 궁극적 목표가 되어야 함을 요구하는 것은 아니다. 미의 우선적 기능은 조화를 통해서 우주 내의 모든 유기체들이 접속되고 단합되도록 하는 역할이기 때문이다.

그러므로 위의 명제가 의미하는 바로서의 미는 결코 형이상학적 체계 내의 이념으로 이해되어서는 안 된다. 즉 미를 목적하면서 우주 내 사물들이 접속하고 단합하려 할 때, 그런 접속의 결과는 결코 하나의 고정된 체계의 형성이 아니라는 말이다. 여기서 우리가 이 점을 강조하는 것은 매우 중요한데, 왜냐하면 전통적 서구철학에서 형이상학이 하는 역할과 화이트헤드의 철학 내에서 그것이 맡는 역할에는 분명히 차이가 있기 때문이다. 잘 알다시피 전통 철학에서 하나의 형이상학 체계는 대개 우주 내의 사물들이 빚어내는 관계와 접속을 설명하기 위한 도구가 되어 왔다. 그리고 형이상학적이고 실체적 존재로서의 신이 그런 접속을 결정하는 최종적 궁극자의 구실을 담당해 왔다. 데카르트는 물론, 스피노자와 라이프니츠가 그런 경우의 대표적 케이스라 할 것이다. 그러나 화이트헤드에게서의 형이상학의 역할은 분명히 이와는 차별된다. 이미 우리가 위에서 보았듯이, 화이트헤드 형이상학의 목적론에서도 하나의 신은 전제되지만 그 신은 결코 궁극적인 실재가 아니며 따라서 그의 역할은 단지 미학적 관점에서 해석되어야만 한다. 여기

서 신의 역할이 미학적이란 함은, 화이트헤드 체계 내에서 신이 비록 스스로 세계의 조화를 목적하는 것은 사실이지만, 언제나 그의 행위는 세계에 의해서 영향을 받을 뿐만 아니라, 심지어 세계에 의해서 결과되기도 하기 때문이다.²⁵⁾ 따라서 앞에서 이미 우리가 토론한 바 있듯이, 예정-조화나 설계와는 거리가 먼 비행이상학적 신 개념이 화이트헤드의 목적론이 전제하는 신이다.

이상에서 우리는 화이트헤드의 목적론에서 미학이 어떤 위치를 차지하는지 일부분 살펴볼 수 있었다. 하지만 이것만이 화이트헤드 목적론과 미학의 연결을 보여주는 사례는 아니다. 미학의 본래 의미가 감성학이라는 것을 감안한다면 우리는 화이트헤드 철학에서 어떻게 목적론과 감성학이 인식론적으로 부드럽게 조우하는지 설명할 수 있어야만 한다. 이하에서는 이에 대해 살펴보자.

한마디로 말해 화이트헤드는 자신의 인식론에서 누구보다도 감성적, 미감적(aesthetic) 경험의 중요성을 강조했다는데, 말할 것도 없이 이것이 화이트헤드 철학의 미학적 경향을 강화시킨다. 화이트헤드에게서는 우선 모든 존재의 인지과정에서 감성적 경험이 먼저라는 것이 강조된다. 화이트헤드 용어로 설명하면, 현실적 존재의 주체적 인식의 시작은 일차적으로는 능동적인 것 보다는 수동적이라는 것인데, 이것이 감성적 경험의 중요성을 드러낸다. 여기서 수동적이라는 말로서 화이트헤드가 우선적으로 강조하는 바는 임의의 현실적 존재의 인지 과정에서 그의 파악은 물리적 파악과 더불어 시작된다는 것이다. 다시 말해서 현실적 존재는 과거에서 던져진 인과적 효과에 힘입어 자신의 인지 과정의 첫 번째 국면을 구성하게 된다. 이런 물리적 파악의 과정이 미감적인 성질의 것으로 해석될 수 있는 이유는 이 단계까지는 아직 개념적 파악이 동반되

25) 이것이 이른바 신의 결과적 본성이다. 화이트헤드, 「과정과 실재」, 마지막 장, 특히 598쪽을 보라.

지 않기 때문이다. 개념적 파악은 항상 현실적 존재가 과거로부터 전달되는 여건을 수동적으로 받아들인 후에야 비로소 시작된다. 물론 모든 현실적 존재의 파악은 개념적 파악을 통한 자신의 주체적 형식에 의거해 자신의 목적을 구현해 나가게 된다. 이때가 되어야 비로소 우리가 위에서 토론한 바, “주체적 지향”과 “목적인”이 작용하게 되는 것이다. 물론 인간이라는 유기체는 고도의 경험적 능력을 가지고 있는데, 특히 그가 가진 정신적 능력은 이상적인 목적을 추구하면서 문명의 건설을 꾀할 수 있게 된다. 여기서 목적인과 주체적 지향을 통해 인간적 주체는 자신의 능동성을 발휘하게 되는데, 이는 진보와 연결되어 목적론적 경향을 띠게 된다.

이제 우리는 어떻게 화이트헤드의 인식론이 감성적 경험과 지성적 경험을 조화시키는지 보았으며, 이를 통해 미학과 목적론이 어떻게 조화되는지도 보았다. 재미있는 점은 화이트헤드의 목적론의 끝에 미가 있다는 것과 방금 우리가 말한 인식론이 부드럽게 연결될 수 있다는 점이다. 그리고 이는 화이트헤드 체계 내에서 미학과 목적론의 연결에 대해 확실한 설명을 제공해 주는 실마리가 된다.

즉, 화이트헤드의 목적론에는 끝에 미가 있다는 것이다. 그런데 이는 인식론에서 보았듯이 그의 목적론의 시작에 미적(aesthetical) 인식이 있다는 점과 연결된다. 다시 말하면 화이트헤드의 목적론은 미로 시작해 미로 끝난다는 말이다. 미적(감성적) 경험이 시작점이요 미가 최종 목적점이기 때문이다. 따라서 이는 화이트헤드 철학의 중추가 미학이라는 것을 강하게 드러낸다. 그러나 논자는 잠시 여기서 화이트헤드 미학의 특징을 칸트의 것과 비교하는 작업을 다시 수행하지 않을 수 없다. 그것을 통해 화이트헤드 미학의 특징이 한층 더 부각될 수 있기 때문이다.

어찌 보면 철학적으로 볼 때 하나의 미학은 감성학적 접근과

아름다움에 대한 접근이라는 두 방식을 하나로 통전시키려 시도하는 학문이다. 그런데 칸트의 판단력 비판에 따르면, 미적 경험과 연결된 판단은 항상 주체적 지성에서 오는 것이 아니라 인간의 상상력에서 기인한다. 물론 미적 경험에 근거한 취미판단은 보편적인 것을 추구한다고 해석되기는 한다. 하지만 칸트 미학의 공헌 중의 하나는 인간의 판단력이 반드시 보편적 개념을 사용하지 않고서도 일종의 보편적인 것을 추구할 수 있는 능력이 있다는 점을 지적해 준데 있었다. 칸트가 말하는 소위 반성적 판단력은, 잘 알려져 있다시피 개념을 통하지 않고 상상력의 자유로운 유희를 사용하게 되는데, 칸트는 이 이론을 통해 그가 추구하는 미가 결코 형상처럼 고정된 것은 아니라는 것을 밝힌 셈이다.

이렇게 본다면, 칸트는 과정철학자는 아니었지만 그의 판단력 비판을 통해서 화이트헤드 과정적 미 개념을 예견했다고 할 수도 있다. 들뢰즈는 그의 저서 「칸트의 비판철학」 재판의 영문판 서문에서, 칸트가 오늘의 생성과 과정철학이 말하는 시간관을 가지고 있다고 말하면서 칸트의 ‘생성(과정)’철학적 측면을 지적한 바 있는데, 논자 역시 이런 분석에 동의한다. 나의 이런 분석이 옳다면 우리는 얼마든지 칸트 속에서도 화이트헤드의 과정철학적인 미 개념을 발굴해낼 수 있을지도 모른다.²⁶⁾

어찌 되었든 화이트헤드의 목적론에서 미는 조화를 통해 평화를 목적한다고 말해야 한다. 여기에서의 미나 평화가 마치 이미 보편자로서 존재하는 것으로 이해되거나 혹은 이미 존재하는 고정적 개념처럼 오해되어서는 안 된다. 화이트헤드의 미도 그렇고 평화도 그렇고 모두가 다음에서 동일하다. 즉 그것들은 세계 내 사물들이 추구해야 하는 보편적 개념들이지만, 그럼에도 불구하고

26) 이런 것이 가능한 이유는 아마 화이트헤드가 자신의 미 이해에 칸트의 판단력 비판의 미학 개념을 도입했다고 보아야 타당할 것이다

그 모든 것들은 생성과 과정 속에서 창출되는 것들이다.

이제 마지막으로 이런 이해에 근거해서 본격적으로 화이트헤드 미학이 그의 철학에서 차지하는 근본적 위치와 나아가 그것이 오늘의 현대철학에 끼친 공헌에 대해 토론해 보자. 화이트헤드 철학은 그의 미학적 경향에 기초해, 진리보다 미가 더 상위의 개념이라고 주장한다. 실제로, 화이트헤드는 “그것 자체로서 그리고 다른 요인들과 떨어져서는 진리관계에 관련해서 어떤 특별한 중요성도 없는 것 같다”고 말한 바 있다.²⁷⁾ 여기서 진리를 중요하고 흥미롭도록 만드는 다른 요인들이란 정확히 꼬집어 말하면 일종의 비인 지적인 “느낌”(feeling)들이다. 그러므로 진리에 대한 판단은 물론, 모든 명제와 이론 등은 그저 그들이 느껴질 때만, 혹은 그들이 느껴지는 정도까지만 중요성을 획득한다. 이렇게 진리보다 미에 대한 느낌을 중요하시 함으로써, 화이트헤드의 철학은 결국 궁극적으로는 미학적 체계에 의존하고 있는 것이다.

화이트헤드의 현대 해석자 중의 하나인 미국의 철학자 스티브 샤프비로(Steven Shaviro)는 말하길, 화이트헤드의 미학은 그와 비슷한 당대의 영미 철학자였던 윌리엄 제임스의 실용주의와 많이 닮았다고 말한다. 진리를 실용적으로 테스트하는 것은 그 진리가 떠받치고 있는 흥미라고 보는 것이 제임스의 입장이었기 때문이다.²⁸⁾ 화이트헤드 역시 “이론들의 우선적인 기능은 느낌을 위한 유혹이며 그것을 통해 향유와 목적의 직접적 경험을 제공한다.”라고 말한다.²⁹⁾ 진리는 궁극적으로는 경험적 입증의 문제가 아니라 향유와 목적 혹은 만족의 문제라고 보기 때문이다. 이것이 화이트헤드 철학에서 아름다움이 진리보다 근본적이고 외연이 넓은 개념

27) 화이트헤드, 「관념의 모험」, 378.

28) Shaviro, *Without Criteria* 67.

29) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 344.

이 되는 이유다.

그런데 여기서 하나의 비판적 질문이 제기될 수 있다. 만일 미가 세계의 목적이고 그런 이유로 진리보다 우위라고 말한다면, 문제는 목적론에 균열을 가져올 수 있다는 것이다. 왜 그런가? 위에서 보았듯이 목적론의 한 목표는 합리성이다. 세계 내의 사물들이 질서를 따라서 조화를 이루어야 법칙이 성립되고 그것이 합리성을 보장하기 때문이다. 만일 아름다움이 최종적 목표라면 그것은 진리성의 여부를 우위에 놓지 않기 때문에 분명히 합리성에 균열을 가져온다. 화이트헤드는 이 문제를 어떻게 해결할까?

논자의 관점에서 볼 때, 이는 미학을 칸트적인 합리주의를 전제하고 질문할 때 제기될 수 있는 성질의 것이다. 다시 말해서 화이트헤드의 철학은 분명히 칸트의 것과 구별된다. 칸트와 달리 화이트헤드는 철학이 반드시 합리주의를 도입해야만 완전해진다고 생각하지 않았다. 화이트헤드에 따르면, 논리와 합리만이 모든 철학을 흠결 없게 만들고 오류와 비진리의 공포에서 인간을 해방시킬 수 있는 것이 아니다.³⁰⁾ 화이트헤드가 물론 합리성의 추구가 갖는 중요성을 부정하는 것은 아니다. 오히려 철학의 한 과제는 세계를 합리적으로 설명하는 것이라 화이트헤드는 주장한다. 그래서 그는 합리성의 기준을 논리적 일관성과 정합성, 적용가능성, 충분성 등으로 보면서 그것을 위해서는 하나의 체계적 형이상학을 추구해야 한다고 말하기도 하였다. 나아가 위에서 우리가 밝혔듯이 그가 목적론적 우주론을 펼친 것도 자연의 법칙과 인간의 사고가 일치함을 증명하기 위한 것이기도 했으므로 이 역시 합리주의의 연장이었다고 할 수 있다. 이렇게 화이트헤드에게서 합리주의에 입각한 철학을 정립하는 것은 진짜 문제가 아니었다. 화이트헤드 철학의

30) 오류는 고등한 유기체에서 문명을 촉진시킨다고 화이트헤드는 말했다. 「과정과 실재」, 320을 참조하라.

진정한 관심은 그렇게 존재한다고 생각하는 질서나 목적을 어떻게 설명하느냐의 문제였다.³¹⁾ 어찌 보면, 질서와 목적은 가정되는 것이지 입증의 대상은 아니다. 들뢰즈가 칸트를 분석하면서 갈파했듯이 우주의 합목적성은 일종의 이념이다.³²⁾ 그렇다면 우리는 어떻게 세계가 합목적적이라는 주장을 철학적으로 펼칠 수 있을까?

화이트헤드 철학 역시 칸트와 동일하게 감성학에서 출발하지만 그렇다고 칸트처럼 선형적 이성의 논리를 따라 목적 개념을 단순한 이념으로 치부하지 않는 것이 화이트헤드이다. 목적이란 오히려 감성학에서 출발하기에 발견될 수 있는 것이며, 그것은 현실적 존재들의 자기 전개 과정을 통해 입증되는 것이다. 어떻게 보면, 이 점이 오히려 칸트에게서 화이트헤드가 발견한 참다운 진리라고 할 수도 있다. 왜냐하면 칸트의 “선형적 감성론”은 인간의 인식이 감성에서 출발하며 지성을 거쳐 사변이성으로 나아간다는 것을 인정한다. 이렇게 감성의 우선성에 대해 칸트도 알았던 것이다. 그러나 칸트는 그의 주관주의적인 성향으로 인해 모든 것을 인간 중심적이고 주관주의적으로 해석하면서 미학을 단지 주관주의에 갇히게 만들었다. 다시 말해서 그는 미학의 출발점으로서의 감성학을 단지 인식론적인 차원에서만 바라보면서 인간 중심으로 적용했다.

화이트헤드 역시 인식론에서 감성이 우선적이라는 것을 주장하지만 그것은 단지 인식론에서 그치지 않는다. 그의 ‘인식론’은 언제나 동시에 ‘존재론’이다. 그의 인식론은 미립자를 포함한 모든 유기체적 존재들과 생명체들의 경험 세계에게까지 적용된다. 그런 의미에서 화이트헤드의 미학은 인간 중심적이 아니라 생명 중심적이다. 모든 유기체들은 감성과 더불어 자신의 경험을 출발시키며 이는 인간도 마찬가지다. 그것이 위에서 우리가 말한 바, 소위 물

31) Shaviro, *Without Criteria* 68-69.

32) 들뢰즈, 「칸트의 비판철학」, 117.

리적 파악이다. 그러나 모든 현실적 존재들은 물리적 파악과 더불어 개념적 파악을 동반하며 여기서 새것을 만들어 낸다. 그리고 그런 과정 속에서 모든 존재자들은 서로 갈등과 무질서의 위협에 직면하지만 그들은 신이 유혹으로 제공하는 이상적 목적을 고려하면서 조화와 질서를 피하며 평화를 향해 달려갈 수 있게 된다. 목적인과 자기-원인에 근거한 자기 조직화를 통해서 말이다.

이렇게 물리적 파악에 기초한 감성적 인식에서 시작해서 궁극자로서의 미에 도달하는 것으로 끝난다는 점에서 화이트헤드의 철학은 처음부터 끝까지 그 증추가 미학적이며 동시에 목적론적이다. 화이트헤드의 철학은 질서를 위한 내적 기준을 말하는데 있어 지속적으로 미학적인 것을 지칭하고 있음을 의미한다. 그의 체계 내에서는 철학의 효용성을 따지는 잣대로서 합리적 이성이나 진리 그리고 지성적 접근을 끌어들이는 행위만이 추천되지 않는다. 때로는 감정과 정서가 지성이나 인지보다 근본적이라고 보기 때문이다.³³⁾ 물론 그의 미학은 언제나 합리주의적 모색과 더불어 진행된다. 모든 철학적 주장은 우리 경험의 모든 요소들을 해석할 수 있는 일반적 관념들의 정합적이고 논리적이며 필연적인 체계를 축조하려는 시도가 되어야 하기 때문이다.³⁴⁾ 이점에서도 화이트헤드의 철학은 비합리적 경향의 미학과 합리적 경향의 목적론이 상호 보충적으로 작동하는 체계를 추가한다고 볼 수 있겠다.

나오는 말

목적론과 관련해 철학의 중요한 과제 중의 하나는 감성에서 출

33) Shaviro, *Without Criteria*, 66-67.

34) 화이트헤드, 「과정과 실재」, 49.

발하는 우리의 느낌이 어떤 목적을 지향해야만 하고 어떤 궁극자와 연결되어야만 하는지 밝혀내는 것이다. 전통 철학은 이를 인간이 가진 지성적 능력과 관련시켜 설명하려 했다. 전통철학에서 일반적으로 느낌은 자연의 속의 물리성과 연결되어 시작된다. 미립자를 비롯한 저급한 존재자들은 자연의 그런 물리성과 연결되면서 기계적 법칙에 의해 지배된다. 그러나 인간에 대해서는 다르게 설명된다. 비록 인간 역시 느낌으로 출발하면서 물리성, 즉 정념과 연결되어 흔히 자연의 인과적 법칙에서 자유롭지 못하지만, 인간은 자신이 가지고 있는 주체적 목적성의 힘으로 이를 넘어설 수 있게 된다. 인간이 지닌 목적성은 과거의 반복을 극복하면서 새 것을 제공하며 문명을 생산하도록 만든다.

미학이 목적론으로 바뀌는 것은 이 지점에서다. 새 것과 보다 나은 것을 추구한다는 것은 곧 어떤 이상을 꿈꾸는 것이며, 그것은 인간으로 하여금 자신을 둘러싼 세계와 우주를 목적론적으로 보게 만들기 때문이다. 지성이 중요하게 취급되면서 등장하는 것도 바로 이 지점에서다. 보다 나은 이상을 추구하면서 문명을 창출하기 위해서 인간은 보다 많은 개념들을 비교하고 대조시키며, 최종적으로는 그것을 하나의 법칙으로 통일시킬 수 있어야 하는데 이는 지성의 역할에 의해 가능하다고 생각되었기 때문이다. 이 점을 지적한 것이 바로 칸트의 공헌이었다. 그러나 그것은 동시에 칸트의 한계이기도 했으며, 또한 어찌 보면 포스트모던 운동이 나타나기 전까지 서구철학 전체가 가진 한계이기도 했다. 말하자면, 느낌이 진리에 종속되든가, 아니면 최소한 선에 종속되었던 것이다.

화이트헤드 역시 느낌이 자연 속의 물리성과 연결되어 시작된다는 사실을 강조했다. 그것과 관련된 개념이 이른바 물리적 파악과 인과적 효과성이다. 나아가 화이트헤드 또한 지성의 역할을 강조하기도 했다. 그 역시 인간이 지혜를 통해서만 자신의 물리적

한계를 극복할 수 있다고 보았기 때문이다.³⁵⁾ 화이트헤드에게서 ‘지혜’란 지성과 연결되며, 말할 것도 없이 개념적 파악에서 시작 되는 것이다. 이렇게 화이트헤드는 지성의 근거가 되는 인간의 의식이 인간의 문제를 해결하는데 있어 여러 장점을 지니고 있음을 잘 알았지만 그는 그것의 약점도 알고 있었다. 인간의 의식을 강조하는 철학의 경우, 칸트의 미학과 목적론에서 보이듯이 하나의 철학이 너무 인간 중심적인 주관주의의 아류에 불과하게 되기 때문이다. 그러므로 비록 화이트헤드의 미학이 칸트와 비슷한 내용으로서 자신을 전개해 나갈지라도 그것은 최종적으로는 다른 결과로 마무리된다. 화이트헤드에게서도 미학은 칸트에서처럼 목적론으로 이어지지만 그 내용은 전혀 다르게 된다.

화이트헤드에게서 인간의 인지 과정은 감성적이고 미적인 느낌에서 시작해 개념적 파악을 거친 후, 명제적 느낌과 지성적 느낌으로 이어지는데, 그럼에도 불구하고 그런 느낌과 파악을 기다리고 있는 끝에 자리 잡고 있는 것은 진리가 아니다. 한마디로 느낌이 시작된 현실적 존재의 자기생성 과정의 끝에는 진리가 있지 않다는 말이다. 과정철학자로서의 화이트헤드가 바라다보는 전망은 언제나 열려 있는 목적이며 생성 속에 있는 궁극자다. 그 목적과 궁극자 중의 하나가 혹시 신으로 불릴 수 있다고 하여도 사정은 마찬가지다.³⁶⁾ 신 역시 생성과 소멸을 거듭하는 현실적 존재이기 때문이다. 이것이 화이트헤드 체계 내에서 신이 고정적 목적이 될 수도 없고 궁극적 실재도 아닌 이유이기도 하다. 그리고 이것이 바로 우주의 목적이 미를 지향한다고 화이트헤드가 갈파하는 이유

35) 화이트헤드, 「관념의 모험」, 107.

36) 다시 말하지만 화이트헤드에게서 궁극적 실재는 신이 아니다. 창조성, 일과 다가 궁극자의 범주에 드는 것으로 주장된다. 하지만 일부 과정신학자들은 신을 하나의 궁극자로 보기도 한다. David Griffin의 저서, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」의 7장 3절과 4절을 참조하라.

이기도 하다. 나아가 이것이 화이트헤드의 철학이 처음부터 끝까지 미학적이요 그러면서도 목적론적이라는 우리의 결론을 다시 확인하게 하는 것이다.

참고문헌

- 화이트헤드, 알프레드 N. 「과정과 실재」(약어 PR). 오영환 역. 서울: 민음사, 1991.
- _____. 「사고의 양태」(약어 MT). 오영환, 문창욱 공역. 서울: 다산글방, 1995.
- _____. 「관념의 모험」(약어 AI). 오영환 역. 파주: 한길사, 1996.
- _____. 「과학과 근대세계」(약어 SMW). 오영환 역. 파주: 서광사, 2005.
- 들뢰즈, 질. 「칸트의 비판철학」. 서동욱 역. 서울: 민음사, 1995.
- 칸트, 임마누엘. 「판단력 비판」. 백중현 역. 서울: 아카넷, 2010.
- 샤하트, R. 「근대철학사」. 정영기, 최희봉 역. 파주: 서광사, 1993.
- 그리핀, 데이비드. 「화이트헤드철학과 자연주의적 종교론」. 장왕식, 이경호 역. 서울: 동과서, 2005.
- Lucas, George R. *The Rehabilitation of Whitehead*. NY: SUNY Press, 1989.
- _____. *Two Views of Freedom in Process Thought: A Study of Hegel and Whitehead*. Montana: Scholars Press, 1979.
- Shaviro, Steven. *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Massachusetts: MIT Press, 2009.
- Sherburne, Donald. *A Whiteheadian Aesthetics*. New Heaven: Yale University Press, 1961.

[Abstract]

Toward an Aesthetic Teleology: From a Whiteheadian Perspective

Wangshik Chang (Methodist Theological University)

The main purpose of this paper is to make the comparison and contrast between Alfred. N. Whitehead and Immanuel Kant with regard to the problems of teleology and aesthetics.

I will, first of all, attempt to show that although Kant was well aware of the importance of aesthetic approach to what the metaphysics is all about, he ended up with teleological interpretation of the universe. This is because his approach is heavily affected by what I call “subjectivist principle,” in which human subjectivity is the key to understanding what the universe is all about.

Secondly, I will endeavor to show how Whitehead dealt with the issues of aesthetics and teleology in pursuing “process metaphysics,” by which he tried to establish a new type of post-modern philosophy. His process metaphysics has constructed a cosmology based on a teleological understanding of the universe. However, such a teleology is totally different from that of traditional metaphysics, such as Aristotelian one. Especially, what is interesting is Whitehead's philosophical methodology in which aesthetics and teleology are kept in balance in a proper way.

As we continue to elucidate the main ideas of both Kant's and

Whitehead's metaphysics, the similarities and differences between them regarding aesthetics and teleology will be clarified more and more.

In addition, I will show how Whitehead's ideas of aesthetics can be able to propose a new kind of philosophy of religion that can be more applicable to contemporary human society.

Key words : Teleology, Aesthetics, A. N. Whitehead, Immanuel Kant, Beauty, God

접수일: 2016년 5월 23일

심사 기간: 2016년 6월 1일 - 6월 15일

게재확정일: 2016년 6월 20일

지금 여기 인간으로서 ‘살아있음’의 의미: 화이트헤드의 생명 이해와 몸학의 관점에서

정강길 (몸학연구소)

【한글요약】

이 글은 화이트헤드 철학의 생명 이해와 몸학의 관점에서 현재 몸삶의 층위를 진단하고, 지금 여기의 인간으로서 살아있음의 의미에 대해 고찰해본 글이다. 21세기에서 보는 진단은 화이트헤드 이후에 새롭게 제기된 시대의 흐름들도 함께 반영해야 할 것이고, 또한 몸학에서 말하는 몸삶의 층위에 대해선 물리적인 신체형성, 생활관계, 세계사회, 형이상학 그리고 신과의 관계라는 순서로 현재에 대한 진단을 시도하고 있다. 이 현재에 대한 진단을 통해 피로로 떨어지는 쇠퇴의 길과 활력을 주는 진보의 길을 모색해 보고자 한 것이다.

그리고서 살아있음을 저해하는 피로한 쇠퇴의 길을 극복하기 위하여 필자가 구상한 몇 가지 대안적인 제안들도 함께 시도하고 있다. 무의식과 의식간의 상호 관계 제시, 기본사회 개념, 현재에 대한 관찰로서의 몸 수행 정도가 바로 그것이다.

그리고 최종적으로는 화이트헤드 형이상학이 진화하는 문명사회에 활력을 줄 수 있는 건설적인 철학이 될 수 있다고 보면서도 이에 대한 창조적 응용으로서의 다양한 모험이 우리의 몸삶 속에 실현되어야 한다는 점을 강조하고 있다.

[주제어] 생명, 살아있음, 틈새, 몸, 몸학, 자본주의, 피로, 무의식, 의식, 기본소득, 기본사회, 예술, 모험

“생명은 산 채로 미라가 되기를 거부한다.” - A. N. 화이트헤드

1. 들어가며 : 과정 망각의 역사

과정이 없으면 존재도 없다. 화이트헤드는 서구 사상사를 분명하게도 과정 상실의 역사로 평가한 바 있다(MT 81). 일종의 <과정 망각의 역사>라는 것이다. 널리 알려져 있듯이 철학자 하이데거는 <존재>와 <존재자>를 구분하면서 서구 철학사를 <존재 망각>의 역사로 간주하며 이를 비판한 바 있지만 어쩌면 존재 망각보다는 <과정 망각>이 서구 사상사의 가장 뿌리 깊은 한계로서의 핵심을 보다 명확하게 짚어낸 표현이 아닐까 생각된다. 화이트헤드의 형이상학에서는 궁극자의 범주에 속하는 다(many)에서 일(one)로의 창조력(creativity)이 가장 근원적인 기반이면서도, 존재에 대한 생성의 우위, 즉 생성이 존재요 존재는 생성에 의해 구성된다는 <과정의 원리> 역시 분명하게 천명하고 있다.

이러한 점들은 화이트헤드가 기술하는 <생명>에 대한 이해 역시 더욱 잘 뒷받침해주고 있는 형이상학으로서의 일반화라 여겨진다. 그렇다면 오늘날의 우리의 몸살 현실에서 과정으로서의 생명이라는 것은 어떤 의미를 갖는 것이며 이를 분명하게 구현해내며 살고 있는 것인가 역시 묻지 않을 수 없다. 우리는 지금 <살아있음>의 삶을 살고 있는 것인가?

이 글은 화이트헤드의 과정 형이상학에서 진술된 생명 이해를 기초로 하면서도 이를 현재의 인간의 몸살에 적용해볼 경우 과연 우리에게 있어 <살아있음>의 의미가 도대체 무엇인가를 헤아려보고자 시도한 글에 지나지 않는다. 일단 화이트헤드의 생명 이해는 그의 과정 형이상학 체계에서 분석된 주장들이 나와 있긴 하지만 이 글에선 이를 현시점의 인간의 몸살에 구체적으로 적용해보고자

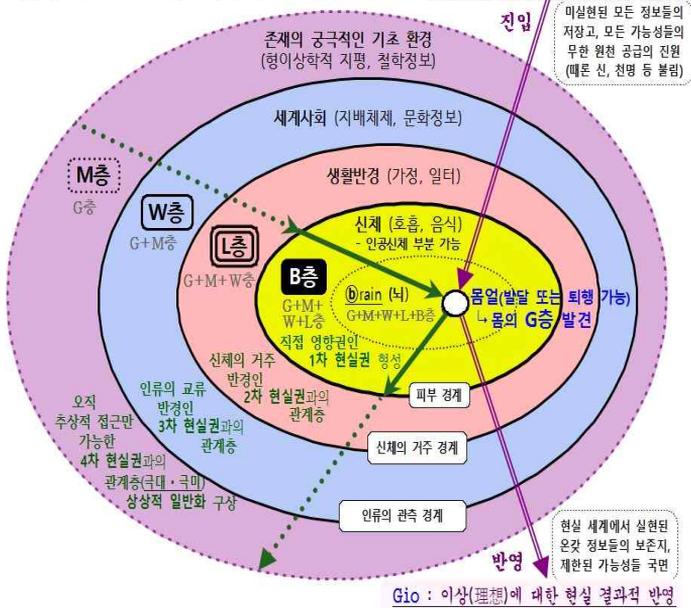
함에 좀 더 초점을 맞추고자 할 것이다. 또한 그 점에선 좀 더 보강되어야 할 논의들도 없잖아 있다고 생각한다. 왜냐하면 지금 시점에서 화이트헤드 이후의 시대에 일어난 사건들의 의미도 다시금 부가적으로 반영되어야 한다고 보기 때문이다. 예를 들면, 최근에 화제가 되고 있는 인공지능 문제도 그렇고 포스트휴먼의 문제도 그러할 것이다. 그것은 인간의 정체성을 새롭게 재고하도록 이끄는 점이 있다. 기계와 결합된 인간 중은 과연 인간이라고 할 수 있는 것인가? 우리는 무엇을 <인간>으로 틀 지을 수 있는 것인가?

또한 우리가 인간으로서 <살아있다>는 건 정작 무엇을 뜻하는 것일까? 살아있다는 건, 단지 숨을 쉬고 먹고 자고 생존하는 것을 말하는 것인가? 물론 생물학적 수준의 살아있음도 중요하기에 우리는 결코 이를 무시할 수 없다. 하지만 그것만으로도 여전히 충분치 않은 <살아있음>의 의미가 우리에게겐 있을 것이다.

일반적으로 얘기한다면, 인간은 사랑하는 사람과 함께 가정을 꾸리고, 일터에서 일을 하며, 국가 사회에 소속하고 있는 데서 살아있음의 의미를 발견하기도 한다. 흔히 말하는 <자아실현>self-realization의 욕구를 통해 살아있음의 의미를 찾곤 한다. 하지만 이 자아실현이라는 것이 어찌 보면 다른 사람들과 크게 다르지 않은 천편일률적 유형의 <자아실현>이라면 어떻게 되는 것인가? 화이트헤드는 생명의 의미가 독창성의 발현에 있다고 봤었지만 그것이 현시점에서 독창성을 잃어버린 채 실제적으론 나의 욕망이 아닌 타자의 욕망을 그저 대신하고 있을 뿐이라면 과연 이를 <살아있음>이라고 말할 수 있을까? 오늘날 자본주의 체제 하에서의 자아실현의 유형들은 대부분 성공지향의 <기업가적 자아>를 꿈꾸곤 한다. 그럴 경우 우리는 어떤 의미로 살아있다고 말할 수 있는 것인가?

[그림-1] 몸학에서 보는 몸(Momm)의 단면도¹⁾

“대순간 온우주 (Kosmos) 와 맺는 모든 관계들 자체가 몸 (Momm) 이다!” Gio : 온갖 이상(理想)과 새로움의 진원



화살표는 모형성에 있어 온갖 관계항들의 수렴과 발산의 흐름을 뜻함,는 간접 영향권, ———는 직접 영향권
 ○는 동일적·질서적 경험의 <몸센터>Momm-center로서 우리말로 <몸얼>Momm-eol에 해당한다. <몸얼>은 몸을 구성하는 관계들의 조정 및 새로운 관계 생성의 중추 역할을 담당하며, 이것은 발달 또는 퇴행 과정에 놓여 있다.

이 글은 현재에 대한 시대적 문제의식을 나름대로 공유하고자 시도하면서 살아있음의 생물학적 신체 차원과 함께 생활관계 수준과 세계사회 수준 그리고 형이상학에 대한 사안들로 접근해서 살

1) 몸학에 대해서는 정강길, 「몸학, 온우주적·통전적 차원의 새로운 몸 이론 모색」 (서울: 서울불교대학원대학교 석사학위논문, 2011); 정강길, “몸학, 화이트헤드 철학의 몸삼 적용 이론 탐구,” 한국화이트헤드학회 엮음, 「화이트헤드 연구 26집」 (서울: 동과서, 2013); 정강길, “통섭에서 몸섭으로,” 한국화이트헤드학회 엮음, 「화이트헤드 연구 30집」 (서울: 동과서, 2015) 참조.

펴보고자 한다. 이는 필자가 추구하는 <몸학>Mommics의 관점을 함께 반영한 것이기도 하다[그림1-몸의 단면도 참조]. 몸학을 도입하는 이유는 기존 화이트헤드 철학에서는 생명에 대한 고찰이 그 자신의 개념적 새로움에 대한 분석과 살아 있는 동물 신체에 이르는 관찰을 통해 형이상학적 분석을 수행하고 있지만, 현 시점에서 보는 인간의 몸살과 그리고 인간과 기계의 공생 시대에서 이해하는 살아있음의 의미까지 좀 더 구체화해서 거론할 필요 또한 있다고 봤기 때문이다. 그럼으로써 화이트헤드가 말하는 생명의 의미 역시 현대 사회와 관련해 좀 더 다채롭게 살펴보고자 한다. 달리 말하면 화이트헤드 철학에 대한 응용과 보강을 위한 것이기도 하다.

결론적으로는 이 글은 창조적 새로움을 발산하는 과정으로서의 존재라는 점을 인간 생물 종의 몸살 지평에서 그려보고자 하는 시도라고 볼 수 있겠다. 이를 위해선 우선 화이트헤드의 생명 이해와 함께 진화하는 우주 역사를 간략히 조망해보는 가운데 신체 수준의 살아있음부터 점차로 언급해보고자 한다. 철학은 과학과 종교와 사회과학을 비롯해 모든 분야의 학문들을 종합무진 훑고 다녀야 할 필요가 있으며, 어차피 전문 분야라는 것도 단 하나의 주제인 <살>life에서 분화된 것에 지나지 않는다. 화이트헤드에 따르면, 교육에서는 단 하나의 주제만이 있는데 그것은 여러 측면으로 드러나는 <살/생명>life이라고 했다(AE 6-7). 만일 전문성에만 안주한다면 오히려 <틀에 박힌 정신>을 낳을 수 있다(SMW 196/316). 따라서 학문의 장(場)은 그야말로 정합성과 논리의 요건에 따르는 자유로운 상상력의 비행을 부단히 시도해야만 할 것이다.

2. 화이트헤드의 과정 형이상학에서 보는 생명 이해

화이트헤드의 생명 이해는 생물학적인 생명체에 한정되는 그 어떤 특성만을 지칭한 게 아니다. 화이트헤드의 생명 이해 역시

일상적인 언어의 굴레를 벗어나 그의 형이상학을 통해 다시금 새롭게 고려되어야 할 필요가 있겠다. 이미 화이트헤드는 그 자신의 형이상학에서도 밝히고 있지만, 생명 자체를 <한정 특성>defining characteristic으로 보질 않았었다. 온전히 살아 있는 결합체는 비사회적인 것이라는 얘기다. 다시 말해 <살아있다>는 건 과거로부터의 일탈을 갖는 창조적 새로움을 구현하는 데에 있다고 본 것이다. 그 점에서 화이트헤드는 생명이란 <자유>freedom를 얻으려는 노력이라고도 얘기한다(PR 104/234).

“<전적으로 살아있는>entirely living 결합체는 그 동물 신체를 떠나서는 엄격한 의미에서 결코 <사회>가 아니라는 결론이 나온다. <생명>은 한정 특성이 될 수 없기 때문이다. 그것은 <독창성>originality을 위한 명칭이지 <전통>tradition을 위한 것이 아니다”(PR 104/235).

적어도 화이트헤드가 보는 <생명>은 그 어떤 생물학상의 유기적인 생명체를 지칭하는 표현으로서 채택된 것이 아니라 과거 전통을 교란하거나 탈피하는 오리지널리티를 구현함에 분명한 생명의 의미가 있다고 봤었다. 이때 화이트헤드는 미시적 수준과 거시적 차원까지 통틀어 세계 안의 모든 사건들에 적용될만한 형이상학적 구도로서의 생명 이해로서 “<개념적 역전의 범주>Category of Conceptual Reversion에 따라 도입된 새로움을 의미한다”라는 점을 언급한다(PR 104/234), 적어도 생명의 1차적인 의미는 <개념적인 새로움>-욕구의 새로움-의 창출이라는 것이다(PR 102/230). 즉, 화이트헤드가 보는 생명 이해는 적어도 어떤 기존의 <상>(象, form)을 반복 재생하는 데서 탈피하고 새로운 <상>을 산출하는 모험과 관련된다. 산출된 이 <새로움>novelty이 적어도 기존 전통으로는 설명될 수 없는 독창성을 확보하고 있을 경우 이는 화이트헤

드가 말하는 살아있음에 해당한다는 것이다.

또 하나 눈여겨보아야 할 대목은, 생명은 <빈 공간>empty space의 특성이지만 어떤 점유된(occupied) 공간의 특성이 아니라는 사실이다 (PR 105/236). 여기서 화이트헤드가 말하는 <빈 공간>이란 무엇일까? 다른 식으로는 <틈새>interstices라고도 표현하고 있다. 즉, “생명은 하나하나의 살아 있는 세포의 <틈새>에, 또는 뇌의 <틈새>에 잠재해 있다”(PR 106/237)는 것이다.

그런데 예를 들어 1) 바위 속의 틈새와 2) 세포의 틈새 그리고 우리 3) 뇌의 틈새에서 저마다 창출될 수 있는 새로움의 가능성을 비교해보자. 이들 각각에서 새로움이 발현된다고 해도 그 여건에 따라 차이가 있을 수 있기에 어느 정도 물리적 여건의 제한 역시 없진 않을 것이다. 물리적 기반이 어디에 놓여 있느냐에 따라 생산 가능한 주체적 강도의 범주를 고려해보는다면 저마다 차이가 있다고 봐야 한다. 쉽게 말해 바위 속의 틈새에서도 미세한 새로움은 출현할 수 있겠지만 그렇다고 바위 틈새에서 곧바로 그 어떤 의식적인 지성적 느낌의 새로움이 돌연 창출될 순 없다는 얘기다.

그럼에도 생명의 독창성 자체는 기본적으로 결코 기존 질서에서는 찾을 수 없는 새로움에 해당한다. 그 점에서 보면 생명이 창출되는 <빈 공간>과 <틈새>는 물리적 현실을 넘어서 있다. 실제로 화이트헤드가 보는 생명 이해는 정신적 극의 작용에 중요한 방점을 찍고 있는데(PR 103/231, 184/377-378), 앞서 말한 개념적 역전의 범주가 갖는 위상의 경우도 정신적 극이 갖는 제2의 위상에 해당한다(PR 249/491)는 점에서 현실적 존재가 갖는 정신적인 극의 작용에 더 큰 의미를 둔다고 볼 수 있을 것이다. 이 정신적 극은 창조성에 목적인과 작용인이라는 두 가지 성격을 부여하는 <고리>link에 해당한다(PR 277/540). 이것의 역할은 매우 중요한데 정신적인 극은 그 합성의 주체를 결정자로서 끌어들이는 뿐만 아니라

그 자신의 이상(理想)을 결정하는 주체(PR 249/491)라는 점에서 그러하다.

무엇보다 화이트헤드 철학에서의 <새로움>은 화이트헤드가 말하는 신이라는 <비시간적 현실적 존재>와 관련되어 있다. 만일 “신이 없다면 관련성 있는 새로움이란 있을 수 없게 될 것이다. 신의 결단에 따라 현실적 존재에서 생기는 것은 무엇이든지 먼저 개념적으로 생겨나고, 이어서 물리적 세계로 변환된다.”고 얘기한다(PR 164/342). 이 새로움과 관련해서 화이트헤드는 <생생한 독창성>vivid originality이 일어나는 <새로움의 기관>organ of novelty이라는 용어를 쓰기도 했었다(PR 306/642).²⁾

이 지점에서 필자가 말하고자 하는 바는, 앞서 말한 <빈 공간>과 <틈새>라는 것이 단순히 물리적으로 비어 있는 공간을 의미한다기보다는 어떤 면에서 시간 안에 구속되어 있지 않은 <시간 밖>의 영역과 관련된 신과의 관계 지점을 가리킨다는 사실이다. 이미 필자의 몸학에서도 언급한 바 있듯이, 이것은 비시간적인 현실적 존재인 ‘신(Gio)³⁾과의 관계층’이라는 몸의 <G층>에 해당한다. 기본적으로 화이트헤드는 보는 “현실적 존재는 어느 것이나 모두 그 물리적 극에 관한 한 <시간 속에> 있으며, 그 정신적 극에 관한 한 <시간 밖에> 있다”(PR 291/491). 따라서 <살아있음>은 기존의 없는 새로운 상(form)을 시간적인 세계 안으로 끌어들이는 현실화 작용이기도 하다. 물론 그것은 현실적 존재의 <결단>decision에 기인한다. 화이트헤드의 이러한 형이상학적 분석은 진화하는

2) 필자의 몸학 관점에선 이를 <몸얼>로서 표현한 바가 있다. 이 몸얼에서는 우리가 비시간적인 현실적 존재에 해당되는 신과의 관계를 맺고 있다. 정강길, “몸학, 화이트헤드 철학의 몸삶 적용 이론 탐구,” 앞의 책, 참조.

3) 개인적으로는 화이트헤드의 신 개념을 전통적인 신 개념과 혼동하지 않기 위해 Gio(= God + I + Others)로 표기한다. 이는 우리말의 한울님(= 하나님 + 우리[=나+타자])의 의미에 좀 더 가깝다고 여겨진다.

우주의 전(全)역사를 꿰뚫고 있다. 존재는 과정이며 현실적인 것들은 영원불변하지 않다. 심지어 과학적 진리와 법칙으로 간주되는 자연의 질서까지도 근본적으로는 창조적 과정의 손아귀에 놓여 있을 뿐이다. 신도 세계도!

3. 자연의 법칙조차도 창조적 과정에 놓여 있을 뿐

물리학에는 <상전이>(相轉移 phase transition)이라는 것이 있다. 이때 말하는 <상전이>란, 물질이 그 어떤 조건에 따라 한 상(相)에서 다른 상(相)으로 이행하는 현상을 뜻한다. 즉, 임의의 어떤 <상태>에서 또 다른 상태로의 전이를 통해 변화가 포착되는 것이다. 물리학에서 말하는 <엔트로피>라는 것도 결국 상태 함수 혹은 상태량을 지칭한 것인데, 이는 경로와는 무관한 것이다.

여기서 <상태>state란 사물의 모양 또는 물질의 존재양식을 일컫는다. 즉, 이것은 일종의 어떤 <폼>(form, 형상)이 실현된 점을 내포하고 있다. 이것은 구체적 사건이라기보다 오히려 사건에서 추상된 형태를 일컫는다. 물리학의 수학 방정식은 구체적인 사건을 추상화한 것이기에 당연히 그 역으로도 가능하다. 시간도 거꾸로 돌릴 수도 있는 것이다. 하지만 우리가 경험하는 우주는 결코 추상적이지 않고 구체적이며 시간을 거꾸로 돌릴 수도 없다. 알다시피 수소원자는 1개의 전자를 갖고 있는데, 수억 년 전 수소원자의 그 전자와 지금 수소원자의 전자가 과연 동일하다고만 말할 수 있을까? 백 년 전의 수소원자와 지금의 수소원자는 동일한 원자가 아니다. 물리적인 무기물의 사회에선 이것이 잘 드러나진 않겠지만, 생물체 사회로 들어오면 점점 더 겪게 되는 지점에 해당한다. 같은 세포라고 해도 어제의 세포와 오늘의 그 세포가 결코 똑같다고는 보질 않는다. 우리는 나의 몸이 어제의 몸과 결코 똑같지 않다는 것도 잘 안다. 그럼에도 우리는 같은 몸으로 여긴다.

마찬가지로 수소원자가 항상 동일성을 유지한다는 생각 역시 큰 착각일 것이다. 측정으로 포착되는 이 동일성은 오히려 구체적인 사건이 아니라 추상물이다. 그것은 진화하는 우주에서 잠정적으로 파악된 파생적 결과일 뿐이다. 다시 말하면, 진화라는 과정이 보다 근본적인 것이며 입자 모형이나 수학 방정식으로 표현되는 자연의 법칙들은 부차적이라는 얘기다. 자연의 법칙도 창조적 진화 과정 속에 놓여 있는 것이다. 달라 말해서 근본적인 <실재>reality를 기술함에 있어 차이가 근본적이고, 동일성(identity)은 이러한 차이에 의해 형성된 파생물일 뿐이다. 과학은 측정된 상태의 정보만을 일반화로서 취급하는 점이 있다. 어찌 보면 궁극적인 근원적 실재를 직접적으로 다루는 것은 아닌 것이다. 현대 물리학의 표준 모형이나 원소 기호들은 동일성을 표현한 것이지 차이를 근본적으로 상정하고 있진 않다. 화이트헤드에 따르면 그러한 것들은 일정 부분 존속하며 자립의 역사를 갖는 사회에 해당한다. 그것은 한정 특성을 갖는다.

그런데 이와 유사한 주장이 최근에 이미 과학 진영에도 나와 있다. 루프(loop) 양자중력 이론의 대가로도 알려진 물리학자 리스몰린(Lee Smolin)은 얼마 전 *Time Reborn*(2013)이라는 저작에서 시간이 <환영>illusion이라는 점을 반박하며, 시간은 자연의 법칙들보다도 훨씬 더 근본적인 요소라는 점을 표방한 바 있다.⁴⁾ 비록 화이트헤드처럼 <변화>change와 <진화>evolution를 명확히 구분해서 쓰고 있진 않지만, 그에 따르면, 자연의 법칙 역시 영원하지 않으며 변화를 겪는다는 것이다. 그는 우리의 우주가 블랙홀에서 태어난 것으로 보는데, 빅뱅이란 것도 일종의 <상전이> 사건으로 보고 있다. 스몰린은 그 어떤 특정 상태에서 다른 상태로 이행하는

4) Lee Smolin, *Time Reborn: from the crisis in physics to the future of the universe* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2013), 3-11.

<과정> 자체는 우주의 본성에 속할 만큼 근원적인 것으로 이해한다. 자연의 법칙들도 바로 이를 통해 파생적으로 형성될 뿐이며 어디까지나 진화라는 과정 속에 놓여 있다는 것이다. 그러면서도 그는 이러한 주장이 완전히 새로운 건 아니라는 점도 언급하는데, 놀랍게도 유명 물리학자 폴 디랙(Paul Dirac)과 존 아치볼드 휠러(John Archibald Wheeler)도 우주의 법칙이 영원한 것이 아니며 진화한다는 주장을 한 적이 있다고 했고, 심지어 휠러의 제자였던 리처드 파인먼도 어느 인터뷰에서는, 물리학의 법칙이 항상 동일하진 않으며 역사적 진화적 의문이 가능함을 피력한 바 있다고 전한다.⁵⁾

물리학의 법칙마저 진화한다는 보는 시각은 화이트헤드가 과정을 곧 현실태로 보는 맥락에도 부합된다고 볼 수 있다. 화이트헤드에게서는 과정 그 자체가 현실태다(AI 276/421). 진화하는 이 우주는 <과정>이 근본적인 사실이며 그럼으로써 우리의 경험 우주는 <진화하는 우주>이자 <창발하는 우주>인 것이다. 이러한 관점에서 보는 우주에는 “자연의 법칙 같은 존재하지 않으며, 단지 자연의 <일시적인 습관>temporary habits만이 있을 뿐이다”(D 367).

여기서 한 가지 고려해야 할 점은, 진화하는 이 우주는 <과정>이 근본적임에도 모든 종류의 현존들이 <살아있다>고 일컫지는 않는다는 점이다. 이 차이는 사실상 화이트헤드가 말한 <개념적 재생의 범주>와 <개념적 역전의 범주>가 갖는 차이와 관련된 것이기도 하다. 왜냐하면 정신적 극의 독창성은 오직 2차적인 개념적 역전을 통해서만 발생하는 것이기 때문이다. 그렇기에 필자의 입장은 <개념적 재생의 범주>만이 아닌 <개념적 역전의 범주>가 가능할 수 있는 몸살을 추구함에 있다. 생명은 과거에 대한 반역의 역사라는 점을 보여주기도 한다. 우리의 우주시대에 일어난 사

5) Ibid., xxx-xxvi 참조.

건들만 보더라도 새로운 상전이의 출현, 원자와 분자의 태동, 세포의 발생, 의식의 출현과 인지적 발달 그리고 인류 문화의 형성사를 통해 생명이라는 오리지널리티는 과거로부터 계속 누적적으로 이탈하고 있음을 분명하게 엿볼 수 있다.

4. 진화하는 생물 종으로서의 인간과 인공지능 기계 시대

생물학적으로 인간은 당연히 살아있는 유기체라 할 수 있다. 인간의 신체는 지금으로부터 대략 20-25만 년 전쯤에 등장한, 학명으로는 호모 사피엔스(하지만 실제로는 그다지 이성적이지 않은 경우가 훨씬 더 많다)라고 불리는 어느 한 생물 종족에 연유하며, 바로 이 인간 생물 종이 현재의 지구를 점유하고 있는 상태다.

어쩌면 우리는 인간이란 무엇인가에 대해 생물학적 분석에서 시작해볼 수도 있을 것이다. 예컨대 인간 신체의 구성 요소들로 대략 물(45리터), 뼈(211개), 기관(1백여 개) 등 이러한 정량적 사실을 통해 생물학적 인간에 대한 확인을 해볼 수도 있을 것이다. 그러나 고정불변의 정체성이란 없으며, 모든 정체성 논의들이 결국엔 임의적인 <경계 짓기>인 것처럼 인간만의 고유 정체성을 생물학적으로 규정하는 일이 분명 쉬운 작업은 아닐 것으로 본다. 더구나 우리 몸에서 세포 수의 비율만 놓고 보면 살과 피, 뇌와 피부, 뼈와 근육 등 10퍼센트의 인체 세포와 그리고 박테리아, 바이러스, 곰팡이 등 90퍼센트의 미생물로 이루어져 있다. 그렇다면 신체를 구성하는 90퍼센트의 미생물은 나의 신체인가? 아닌가? 심지어 나의 신체 바깥에 있다고 간주되는 원핵생물이 만일 지구상에서 몽땅 사라진다고 생각해보자. 그럴 경우 우리의 생물학적 신체가 지금처럼 온전히 남아 있을까 하는 의구심도 든다. 이미 생물학 교과서에도 나와 있지만 대부분의 생물학자들은 원핵생물이 없다면 생태계가 온전할 수 없다고 전망한다.⁶⁾ 그렇다면 정확한 신

체 경계를 과연 어디까지로 설정할 수 있는 것인가? 분명 세부적인 엄밀함으로 들어가면 인간에 대한 생물학적 정체성조차도 만족스럽게 기술될 수 없는 모호함의 한계가 있는 것이다.

뿐만 아니라 현재의 인류는 이제 본격적인 <인공지능>(AI: artificial intelligence) 연구와 개발을 통해 <제2의 기계 시대>(the Second Machine Age)로 접어들고 있다고 얘기되면서) 바야흐로 인간과 기계가 결합된 새로운 종의 출현을 고대하고 있기도 하다. 예를 들면 트랜스휴먼의 열렬한 지지자들은 <호모 옵티머스>(Homo Optimus) 같은 강화인간을 꿈꾸기도 하는데 이것이 실제 2050년 등장한다는 보도도 나와 있다.⁸⁾ 종이 뒤바뀐다는 얘기도. 또한 <지능>(intelligence)이란 것이 원래 인간만이 갖는 특별한 고유 능력으로 여겨졌으나, 인공지능 연구자들에게 지능이란 “문제를 풀고 결정을 내리기 위해 배우고 이해하는 능력”(the ability to learn and understand, to solve problems and to make decisions)으로 간주되면서⁹⁾ 이제 이 능력을 기계 장치로서 제작하고 있는 것이다. 당연히 여기에는 <알고리즘>(algorithm¹⁰⁾)이라는 유한한 규칙 연

6) Lisa A. Urry · Michael L. Cain · Steven A. Wasserman · Peter V. Minorsky · Robert B. Jackson · Jane B. Reece, *Campbell Biology in Focus* (New York: Pearson Education, Inc., 2014), 474.

7) 에릭 브린올프슨 · 앤드루 맥아피 지음, 「제2의 기계 시대」, 이한음 옮김 (서울: 청림출판, 2014) 참조.

8) <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3423063> “From Homo Sapiens to Homo Optimus” 참조.

9) Michael Negnevitsky, *Artificial Intelligence: A Guide to Intelligent Systems* [2E] (King's Lynn Addison-Wesley Pearson Education Limited, 2005), 2.

10) <알고리즘>이라는 개념의 형성을 보면, 본래 수학의 계산법이었던 알고리즘(algorismus)에서 연유한 것으로 현대에 이르기까지 상당히 오랜 역사를 지니고 있는 개념이다. 이에 대해서는 Timothy Gowers June · Barrow-Green · Imre Leader [Editors], *The Princeton companion to mathematics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008), 106-117. 이 책에서는 알고리즘이 유한한 절차 단계에서 결과를 산출하기

산의 절차를 기계 장치에 구현하는 것이 핵심이다. 수학자 앨런 튜링(Alan Turing)은 바로 이 점을 실제로 구현해낸 컴퓨터 공학 역사의 선구자였다. 그럼으로써 현대 문명의 발전은 더욱 획기적인 방향으로 접어들게 된 것이다. 물론 화이트헤드는 앨런 튜링이 활동하기 이전부터 이미 다음과 같은 통찰을 한 바가 있다.

“문명의 발전은, 생각하지 않고서도 수행할 수 있는 중요한 작업 연산의 수를 계속 늘려감으로써 진보하는 것이다”(IM 61).

그런데 오늘날에도 일부 뇌과학자들과 인공지능 연구자들 중에는 인간 뇌의 뉴런 신경세포를 연산 장치처럼 알고리즘으로 보는 시각들이 많다. 이른바 마음(mind)이라는 것을 복잡한 계산 기계로 보는 시각인데 이는 일찍부터 있어왔고, 이 흐름은 크게 <계산주의>computationalism와 <연결주의>connectionism라는 두 흐름으로 발전되기도 하였다. 인간의 마음을 복잡한 계산 기계로 보는 관점에서는 자의식을 갖는 <강한 인공지능>의 개발 역시 가능한 것으로 전망하지만, 필자가 보기엔 그러한 관점과 방향에서는 <의식 인공지능(강한 인공지능)>은 거의 불가능하지 않은가 생각된다. 왜냐하면 진화하는 과정으로서의 존재는 기본적으로 컴퓨터 계산 기계 같은 알고리즘적인 존재가 아니라고 보기 때문이다. 인간의 경우 신체를 구성하는 세포 수준에서부터 자극에 대한 반응의 독창성을 지니면서 매순간마다 지구행성의 생태계와도 상호 연합되고 있지만, 인공 신경망을 구축하고 있는 기계의 구성 요소들은 전혀 그렇지 못하다. 화이트헤드 철학의 용어로 표현한다면 <물리적 목적>physical purpose을 갖는 요소들을 서로 연결 조립하여 그 속에

위하여 유한한 데이터 양을 조작하는 유한한 많은 규칙들의 세트로 정의되고 있다(같은 책, 107. 참조).

서 <의식>consciousness의 출현을 곧바로 기대한다는 건 그야말로 허망한 일이라는 것이다. 현재로선 인공지능이 감정의 단계도 이르지 못했다. 물론 판단 이전의 원초적 형태의 즉흥적 판단으로도 볼 수 있는 <감정>이란 것을 만일 인공지능 기체가 지니고 있다면 그 얼마나 위협스러울까 하는 생각도 든다.

그러나 <흉내 인공지능>이라 생각되는 <약한 인공지능>은 얼마든지 가능하다. 즉, 인간에게서 지능이라는 부분만 기능적으로 따로 분화시켜 <지능형 기계 장치>로 제작하는 것은 가능할 것이다. 이미 많은 미래학자들이 전망하고 있듯이 인간의 지능으로 할 수 있는 작업들은 앞으로 기계가 거의 다 대신할 것으로 내다본다.¹¹⁾ 이는 효율성을 비롯해 여러 측면에서 보더라도 인공지능 기체가 인간의 노동력을 압도적으로 능가한다고 보기 때문이다.¹²⁾ 이에 따라 국가정책의 방향도 완전고용이 아닌 <완전실업>의 방향으로 뒤바뀌어야 할지도 모를 일이다. 최근 실리콘 밸리의 연구자와 개발자들까지 <기본소득>basic income을 주장하는 것도 바로 그 때문이다.¹³⁾ 아마도 인공지능 기체가 창의적인 작곡을 하고 글을 쓰며 스토리를 창작하는 것도 충분히 가능할 것으로 본다.¹⁴⁾ 다만

11) 구글이 선정한 세계 최고의 미래학자라는 토마스 프레이(Thomas Frey)는 2030년까지 전 세계 일자리 20억 개가 사라진다는 진단을 내놓기도 한다. 토머스 프레이 지음, 「미래와의 대화」, 이미숙 옮김 (서울: 북스토리, 2016) 참조. 적어도 앞으로의 노동시장이 큰 변화를 겪게 될 것이라는 점은 대부분이 동의하는 것으로 보인다.

12) 에릭 브린올프슨·앤드루 맥아피 지음, 앞의 책, 28-30.

13) Ibid., 292-4. <기본소득>이란 가장 강력한 보편복지 정책의 하나로서 모든 사람들에게 아무런 심사 조건 없이 적정량의 소득을 제공하는 복지 정책을 말한다. 기본소득은 시민 배당, 생존 소득, 보편 수당 등 다양한 이름들로 불리기도 하지만, 적어도 누구나 받는 보편성, 심사 없는 무조건성, 그리고 개별적으로 지급되는 개별성이라는 이 요건에만 맞는다면 <기본소득>이라는 유형의 복지정책으로 보는 것이다.

14) Ibid., 53.

인간이 느끼는 체험처럼 기계가 심미적·감성적 경험을 한다고는 생각지 않는다. 그저 알고리즘에 의한 창조적 산출로서의 풍요로운 생산만은 충분히 가능하리라고 보는 것이다.

분명한 사실 하나는, 찰스 다윈이 말한 <자연 선택>natural selection 진화는 이제 인간의 목적적 선택 진화의 종속 변수로서 점점 자리하고 있다는 사실이다. 인간은 이미 유전자 조작까지 감행하고 있으며 자연의 순리라는 노화마저 거스를 정도로 실제적인 불로장생을 꿈꾼다. 앞서 말한 트랜스휴먼의 진화 방향도 그러하다. 또한 오늘날 글로벌 차원의 경쟁은 정치적 문화적 이해관계와 경제적 이익을 놓고서도 서로 싸우곤 한다. 따라서 생물학적 수준이 가장 결정적이라고 보는 <생물학주의> 입장¹⁵⁾은 오히려 점점 더 설득력을 얻기가 힘들 수 있다. 인간의 선택은 이제 자연 선택 진화의 경로를 바꾸거나 파괴할 가능성까지도 갖고 있는 것이다. 물론 인공 선택 진화도 자연 선택 진화를 기반으로 하는 거겠지만 그 파급력에 있어서는 생물학적인 자연 선택 진화를 넘어서는 점이 있다는 얘기가. 우리에게 지구 멸망의 스위치가 언제든 준비되어 있다. 따라서 보다 중요한 점은 현재의 우리가 추구하는 목적들이 어떻게 형성되고 있으며 결국은 어떠한 방향으로 가고 있는지를 성찰하는 지점이 아닐까 생각한다.

필자로서 이러한 점들을 일단 신체를 가진 인간 존재를 이해함에 있어 일종의 예시들로서 거론한 것인데, 결국 큰 틀에서 보면 인간은 지금까지 진화적으로 누적된 사태로서의 신체 형성과 함께 그렇게 형성된 인간의 정체성을 또다시 탈피하려는 새로운 모험으로서의 인간이라는 두 흐름이 있음을 말씀드리고 싶다. 하지만 이

15) 철학자 뤼크 페리(Luc Ferry)는 생물학주의를 오늘날 새로운 형태의 유물론으로 보고 있다. 장 디디에 뱅상·뤼크 페리 지음, 「생물학적 인간, 철학적 인간」, 이자경 옮김 (서울: 푸른숲, 2002), 180.

두 흐름 역시 한 마디로 표현한다면, 결국은 “포함하면서 초월하는” 과정이라는 의미의 <포월>包越에 다름 아니다. 어떤 면에서 진화의 과정은 <인과 포월>의 과정이기도 하다. 현재의 우리는 인간 신체를 포월하고 있는 과정으로서의 존재인 것이다.

5. 생활관계층의 변화 양상들과 학습된 무기력상태

필자가 제안하고 있는 <몸학>에서는 앞서 말한 <B층, 신체형성의 관계층>만이 아닌 <L층, 생활형성의 관계층> 역시 우리의 몸을 구성하는 요소들로 보고 있다. 생활반경이란 우리의 신체가 접촉하고 거주하는 영역을 뜻한다. 이 생활반경에서의 관계들이 몸을 형성하는데, 대표적으로는 <가족과의 관계>와 <일터에서의 관계>를 꼽을 수 있을 것이다. 물론 이외에도 더 있을 수 있지만 여기서는 대표적인 것만 언급해 보고자 한다. 그리고 이 생활관계들이 생물학적 신체에도 영향을 주고 있음 역시 분명하다. 정서와 스트레스 문제는 이를 분명하게 잘 확인시켜 준다.¹⁶⁾ 나는 현재 이 두 대표적인 생활관계들이 이전에 없던 새로운 변화를 겪는 중에 있다고 본다.

이미 전통적인 대가족 문화는 지나가고 핵가족 시대로 접어들었다지만 그럼에도 여전히 남자와 여자가 만나 자녀를 낳는 경우가 가장 흔한 케이스에 속한다. 그러나 이제는 동성결혼도 인정되는 세계적 흐름도 있고 극심한 사회 변화들로 인해 다양한 유형의 가족들이 가능한 상태다. 남자 둘의 아이 한 명이 꾸리는 가정도 가능하고, 여자 둘 만의 가정도 가능한 것이다. 심지어 그냥 1인 생활 형태도 많다. 무성애자도 있고, 비혼(非婚)을 한다는 이들도 있고, 심지어 결혼을 졸업한다는 의미의 졸혼(卒婚)이라는 것도 있

16) 대한스트레스학회 엮음, 「스트레스 과학-기초에서 임상 적용까지」(서울:한국의학, 2013), 567-620.

다.17) 적어도 이들이 경험하는 라이프 스타일은 우리가 흔히 알고 있는 유형의 생활방식과도 많이 다르다. 이들에게선 자녀를 양육하고 얻는 보람을 갖고 있지도 않다. 자신의 유전자를 후손을 통해 전달해야 하는 일에 대해 큰 관심을 갖고 있지도 않은 것이다. 그럼에도 자신들만의 라이프 스타일을 꾸려나가면서 행복한 삶의 의미를 찾곤 하는 것이다. 물론 우리나라의 현실은 사실 비판적 뉴스가 많다. 예컨대 우리나라 노인의 자살율과 빈곤율은 세계 상위 자리를 차지하고 있다. 노인의 고독사는 자발적 의미를 찾아 나선 삶의 결과물이 아니라 오히려 생존 경쟁과 무관심과 소외와 우울감 그리고 여러 부조리한 사회적 요인들이 복합적 원인으로 작용한 결과적 사건일 뿐이다. 조만간 더 극심한 변화가 우리 사회를 뒤흔들어놓을지도 모를 일이다.

<일터에서의 관계> 역시 몸살에 있어 중요하다라는 사실은 말할 나위 없다. 예컨대 직무스트레스가 우리의 심혈관 질환에 끼치는 영향들도 익히 잘 알려져 있는 얘기다.18) 여기에는 고용불안정, 장시간 근로와 불균형, 낮은 보상, 위계적인 대화 방식, 비민주적 조직 문화 등 다양한 요인들이 있을 수 있다. 이미 정규직과 비정규직 간의 취업상태 차이, 교육수준의 차이 그리고 소득수준의 차이가 결국 신체 건강에서도 다른 차이를 보인다는 연구조사도 나와 있다.19) 우리나라의 경우 일반적으로 상하계급의 위계적인 조직 기업 문화를 보이고 있어 조직 내 커뮤니케이션 문제 역시 중요하게 다가온다. 다만 최근에 나타나는 새로운 기업 문화(주로

17) http://www.ytn.co.kr/_ln/0103_201605120905191772 참조.

18) Peter L. Schnall, Marnie Dobson, Ellen Rosskam (Editor) · Deborah R. Gordon, Paul A Landsbergis, Dean Baker (Associate Editors), 한국직무스트레스학회 옮김, 「일, 그 야누스적 얼굴-직무스트레스 올바르게 이해하기」 (서울: 계측문화사, 2010), 109-36.

19) 계봉오, 「인구와 보건의 사회학」 (서울: 다산출판사, 2013), 143.

벤치가 많은 IT 계열이 많지만)에서는 높은 직무스트레스를 상쇄할 수 있도록 보다 민주적이고 합리적인 소통을 지향하는 흐름도 보이고 있다. 따라서 근로환경과 복지수준이 업무만족도에도 영향을 주면서 우리 삶의 살아있음에 기한다는 점도 분명하다.

그러나 가정이든 일터든 정서적 지지와 안정감의 상실과 높은 스트레스가 만성화되는 경우로 나아간다면 그러한 생활관계층에서 번져가게 되는 것은 <학습된 무기력상태>learned helplessness일 것이다. 화이트헤드 형이상학에서 볼 때, 인간의 생활이 이러한 <학습된 무기력상태>로 떨어진다는 것은 일종의 <개념적 재생의 범주>가 주도적인 흐름으로 나타나는 반면에 <개념적 역전의 범주>에서의 참신성(novelty)들은 지속적으로 억제되는 상태로 볼 수 있다. 생물학적으로는 숨을 쉬고 먹고 자고 하는 것일테지만 엄밀한 의미에서 <살아있음>의 상태로 간주하긴 힘들 것이다. 따라서 인간의 몸살에는 생물학적 차원의 살아있음과 함께 생활관계층에서의 <살아있음>도 추가되어야 할 조건이라고 생각한다. 사실 인간의 삶에서 이 학습된 무기력의 상태라는 것도 <피로>fatigue라는 반이성적 상태에 속한다. 화이트헤드는 이성에 대조되는 반대로서 <피로>를 얘기한 바 있다(FR 23). 살아있음은 피로에 대한 극복을 요구한다.

6. 병든 피로 사회와 <압박>의 문제

재독 철학자 한병철은 「피로사회」에서 이 시대의 자본주의 시스템의 진화가 성과사회를 낳았다고 진단하면서 우리 시대의 세계 사회가 낳고 있는 여러 신경증적 폭력과 피로의 증상들을 기술한 바 있다.²⁰⁾ 신경증적 폭력이라는 건 번역학적인 바이러스 시대 이

20) 한병철 지음, 「피로사회」, 김태환 옮김 (서울: 문학과지성사, 2012), 11.

후에 본격적으로 찾아온 병리학적 진단에서 나온 것으로 예를 들어 우울증, 주의력결핍과잉행동장애, 경계선성격장애, 번아웃증후군(burnout syndrome) 등 다양한 신경성 질환들이 엄습하고 있는 사태를 일컫는다. 이 신경증적 폭력을 유발하는 원인들은 단순히 생물학적 수준에서 찾아볼 수 없는 원인들로서 자본주의 성과사회에서 보여지는 신자유주의 세계화나 긍정성의 과잉 등 여러 요인들이 복합적으로 작용하면서 신경 질환을 유발한다는 것이다. 특히 한병철에 따르면, 성과사회에서의 성과주체는 완전히 타버릴 때까지 <자기 착취>를 할 뿐만 아니라 자학성도 생겨나며 그것은 드물지 않게 자살로까지 치닫한다고 얘기한다.²¹⁾ 그는 성과사회의 주체가 스스로를 착취하고 있으며 가해자인 동시에 피해자라는 점도 밝히고 있다. 오늘날 무수한 긍정성의 신화의 자기계발의 역량을 강조하는 신자유주의 사회에서는 자기착취가 자발적으로 수행된다는 것이다. 따라서 이 피로사회는 자본주의 성과사회가 낳고 있는 증상이자 이면을 의미한다. 어떤 면에서 한병철이 말하는 <자기착취>는 앞서 말한 <학습된 무기력상태>보다 좀 더 나아간 분석이 있긴 하다. 하지만 필자의 입장에서 이것은 <압택>preselection[= press압박 + seletion선택]이라고 부르는 것의 예시적 사례로 볼 뿐이다.

<압택>preselection = 압박(press) + 선택(selection)

21) Ibid., 103. 하지만 필자는 한병철의 비판적인 문제 인식 측면에서는 동의하는 바가 많지만, 정작 그의 대안에 대해서는 동의하지 않는다. 한병철은 대안으로 <사색적 집중>과 성과사회의 피로가 아닌 <한트케의 피로>를 내세우면서 성과사회를 정지시킬 수 있다고 보지만 일정 부분에선 공감하면서도 해법으로 내세울 만큼의 대안은 아니라고 여겨진다. 자기착취의 궁극적 원인 역시 타자로부터 비롯된 점도 있기에 타자적 원인의 문제와 자기 원인의 문제를 함께 말해야 한다고 보는데, 한병철의 해법은 거의 자기 원인 문제 해결로 한정하고 있다.

우리는 흔히 <개인의 자유로운 선택>이라는 관념을 갖고 있는데, 알고 보면 모든 개인의 선택들은 필연적으로 사회적 제약 및 압력과 함께 맞물려 있다. 앞서 한병철이 말한 경우도 자본주의 체제의 부조리와 분명하게 맞물려 있는 국면에 해당된다. 그렇기 때문에 단순히 <선택>selection이라기보다는 어디까지나 <압박 속의 선택>이라는 점에서 <압택>presselection에 더 가깝다. <학습된 무기력상태>나 <자기 착취> 모두 기본적으로는 퇴행적인 압택이 작동한 결과적 사례들로 볼 수 있다. 그런 점에서 모든 사안을 개인에게만 책임을 묻는 것도 어불성설일 것이다. 개인과 사회는 바로 이 <압택>의 양면적 차원일 뿐이다. 최근 필자의 이러한 주장을 뒷받침해주는 주장들 역시 나와 있는데, 슬로베니아의 정신분석학자인 레나타 살레츨(Renata Salecl)의 분석 이론은 이에 대한 좋은 사례라고 생각한다.²²⁾ 개인의 자유란 결국 의식상의 개념으로서 존재할 뿐이며, 실제로는 전체 사회와 분리된 <개인>個人이 아니라 오히려 <전인>全인이 있는 것이며, 그러한 전인조차도 과정적 존재일 뿐이다.

다만 개체화를 추구하는 몸부림들 가운데 창조적 자유의 해방구를 열어놓고자 하는 활력 있는 흐름은 유의미한 개인주의 관념을 지닐 여지도 있다고 본다. 어떠한 국가적 지배나 통제가 없이도 자율적으로 운영되는 무정부주의는 성숙한 개인주의자들의 자유로운 연합이기도 하다. 그러나 이 단계는 아직 현재의 자본주의 국가 체제에서 볼 땐 지극히 너무 먼 이상일 뿐이다.

우리 시대가 자본주의 사회를 살고 있다는 건 분명한 사실이지만 동시에 자본주의 사회를 극복하려는 새로운 노력의 흐름들이

22) https://www.ted.com/talks/renata_salecl_our_unhealthy_obsession_with_choice 강연; 책으로는 레나타 살레츨 지음, 「선택이라는 이데올로기」, 박광호 옮김 (서울: 후마니타스, 2014) 참조.

있다는 점도 분명하다. 20세기 소비에트 공산주의 실험은 실패로 끝났지만 그럼에도 현재 진행형으로서 앞서 말한 정글 자본주의가 지니고 있는 폐해들을 극복하고 있는 <복지 자본주의> 사회도 엄연히 실현하고 있는 국가들도 있다. 스웨덴, 핀란드, 노르웨이, 덴마크 같은 북유럽 국가들은 UN세계보고서에서도 나타나듯이 세계 상위의 행복과 자유 국가들로 꼽고 있다. 이들 선진 국가사회의 특징은 국민들로부터 신뢰받는 투명한 정부 운영과 정치 문화, 복지 사각지대를 찾기 힘든 튼튼한 사회안전망, 기회의 평등을 이끄는 권리 보장, 새롭고 다양한 실험 교육의 도입 등 많은 나라들이 부러워할 만한 여러 장점들을 지니고 있다. 그러나 이것은 측정적으로 나온 결과일 수 있고 실제적으로는 또 다른 느낌으로 다가올 수도 있을 것이다.²³⁾ 이미 경제학 진영에서도 널리 알려져 있는 <이스털린의 역설>Easterlin's paradox은 소득이 아무리 증가하더라도 일정 수준 이상으로 행복한 만족감을 증대시키는 데에는 분명한 한계가 있다는 점도 잘 예시해주고 있다.

여기서 중요한 고찰은 앞서 말한 자본주의 체제가 낳고 있는 피로사회도 문제일 수 있지만 잘 산다는 행복국가 역시 정체되어 있을 경우 문제를 낳을 수 있다는 점에서 우리에게도 여전히 생동감 있는 사회 체제와 활력 있는 문화의 정착이 요구된다는 사실이다. 프랑스의 종교사학자이자 철학자인 프레데릭 르누아르(Frederic Lenoir)는 오늘날 전반적인 <병든 사회>ill-being society의 상태를 진단함에 있어 기본적인 다섯 가지 증상을 들고 있는데, 그것은 1) 주체성의 상실과 무기력함, 2) 허약한 사회관계망, 3) 경제적 빈곤, 4) 빈사적인 건강 상태, 5) 사회불안이라는 이 다섯 요소들이

23) 이에 대해선 스칸디나비아의 인문학자인 휠란 에릭센이 전달하는 또 다른 보고와 경고들이 있다. 토마스 휠란 에릭센 지음, 「만약 우리가 천국에 산다면 행복할 수 있을까?」, 손화수 옮김 (서울: 책읽는수요일, 2015) 참조.

상호작용해 만들어내는 것으로 보고 있다.²⁴⁾ 물론 이러한 분석의 내용은 달리 또 새롭게 전환될 수도 있긴 하겠지만 분명한 점은 이러한 요소들이 밀바탕 되고 있지 않은 사회는 결국 건강성을 잃어버리는 퇴행사회로 전락될 수 있다는 점이다.

유사한 의미로 공정사회를 위한 <생물사회주의>bio-socialism 및 <생물사회적 계약>biosocial contract을 주창한 바 있는 피터 코닝(Peter Corning)은 사회가 갖추어야 할 기본적인 욕구들이 있다고 말한다. 이미 그 자신이 생물학자이자 복잡계 과학자인 피터 코닝은 기존의 토마스 홉스, 존 로크, 장 자끄 루소, 제레미 벤담 등 이들을 검토하면서 이들이 말한 사회계약과 달리 지속가능한 생물사회적 계약 관계를 강조한 바 있다. 그는 <생존 지수 프로젝트 모형>으로 다음과 같은 14개의 기본 욕구 영역을 열거한 바 있다.²⁵⁾

- 1) 체온조절 Thermo-Regulation, 2) 폐기물 제거 Waste Elimination,
- 3) 영양 Nutrition, 4) 식수 Water, 5) 이동 기능 Mobility, 6) 수면 Sleep,
- 7) 호흡 Respiration, 8) 신체적 안전 Physical Safety,
- 9) 신체 건강 Physical Health, 10) 정신 건강 Mental Health,
- 11) 커뮤니케이션(정보) Communications (information)
- 12) 사회적 관계 Social Relationships, 13) 생식 Reproduction
- 14) 자녀 양육 Nurturance of Offspring

이 같은 인간의 기본 욕구를 실현하기 위해선 가장 유력한 사회계약이 요구되는데 바로 <생물사회적 계약>biosocial contract이라는

24) 프레데릭 르누아르 지음, 「네오르네상스가 온다」, 김수진 옮김 (서울: 생각의 길, 2013) 참조.

25) Peter A. Corning, *Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005), 284.

것이며,²⁶⁾ 이를 위해선 <생물정치학 운동>biopolitics movement이 필요하다고 보고 있다.²⁷⁾ 피터 코닝 주장의 강점은 인간이 살아있기 위해서 필요한 기본 욕구 제공의 사회적 계약이 요구되어야 한다는 점을 매우 잘 일깨워주고 있다는 데 있다. 나중에 뒤에서 보겠지만 필자는 이와 유사한 의미로 <기본사회>basic society라는 것을 제안할 것이다.

7. 비인간적인 경제학과 자본주의라는 새로운 형식의 종교

사실 자본주의 경제 체제가 낳고 있는 병폐들은 어떤 면에서 기존 주류 경제학이 갖고 있는 오류와 폐단을 구현한 것이기도 하다. 이는 근대 학문의 병폐가 오늘날까지 경제학을 그릇된 것으로 만들고 있다는 사실과도 연관되어 있다. 철학자 화이트헤드 역시 이 점을 일찌감치 지적한 바 있었다. 화이트헤드는 당시에도 아담 스미스 이후의 정치 경제학이 잘못된 것임을 분명하게 단언하고 있었고, 경제 산업을 비인간적인 것으로 만들어놓았다고 비판한 바가 있다(SMW 200/321-322). 특히 과학의 유물주의적 기반은 가치에 대립하는 사물에만 주목하게끔 해왔었고 이 그릇된 관념이 경제학의 추상관념과 결합하여 사회조직에 관련된 모든 사상은 <물질적 사물>material things과 <자본>capital이라는 것에 표현되었다는 것이다(SMW 203/325). 화이트헤드는 다음과 같이 당시 산업 혁명 이후의 분위기를 전했다. 솔직히 화이트헤드의 이 비판은 (이후의 변화 양상들을 감안하더라도) 오늘날에도 여전히 유효한 것이라고 생각된다.

26) Peter A. Coming, *The Fair Society: The Science of Human Nature* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2011), 145-68.

27) Peter A. Coning (2005), 404.

“경쟁을 위주로 하는 비즈니스 도덕의 신조는 몇 가지 측면에서 기이하리만큼 고양되기도 하였으나, 인간적인 삶의 가치에 대해서는 전혀 고려하지 않고 있었다. 노동자는 노동의 공동 자원에서 끌려온 단순한 일손으로밖에 간주되지 않았다. 하느님의 물음에 대해 사람들은 ‘내가 내 아우를 지키는 사람입니까?’라는 카인의 답변으로써 대답하였으며, 그 결과 그들은 카인의 죄를 범하게 되었던 것이다”(SMW 203/325-326).

‘수익창출 비용절감’이라는 교리는 오늘날 자본교 경제학의 신조로 자리하고 있다. 필자가 이를 자본교로 표현한 이유는 자본주의가 오늘날에는 기존 종교들보다 더 상위의 종교로서 작동하고 있다고 보기 때문이다. 즉, 자신의 종교란에 기독교 불교 이슬람교 등 이러한 종교 목록들 중 하나를 쓰는 사람들 중에서도 결정적인 삶의 지점에서 그 자신이 믿는 종교 신앙의 신조를 택하기보다는 오히려 세속적인 성공과 부를 선택하기도 한다. 적어도 이들에게 종교 모임은 인맥 거점의 사교 모임 행사로 간주되는 점도 있다. 그럴 경우 자기 종교의 신조를 지키려는 교조적 유형의 종교와 그저 종교의 외양을 띠고 있는 속살의 자본교로 나누어 볼 수도 있을 것이다. 따라서 자본교는 여러 종교들 가운데서도 작동되는 상위 종교라고 생각한다.

이미 자본주의를 종교로 분석한 바 있던 철학자 발터 벤야민(Walter Benjamin)의 통찰은 여전히 상기할 만한 것이다. 그에 따르면 “자본주의는 세속화된 유형의 종교다.” “우리는 자본주의에서 하나의 종교를 볼 수 있다. 말하자면 자본은 이전에 종교가 답변을 주었던 것과 똑같이 우리의 걱정과 고통 그리고 불안을 잠재우는데 본질적으로 기여하고 있다”²⁸⁾는 것이다. 또한 철학자 한병철

28) 발터 벤야민 지음, 「역사의 개념에 대하여, 폭력비판을 위하여, 초현실주의 외」, 최성만 옮김 (서울: 길, 2008), 119.

의 다음 언급도 예리한 관찰이라 생각한다.

“오늘날 우리는 더 이상 우리 자신의 욕구를 위해서가 아니라 자본을 위해서 일한다. 자본에서 생성되는 자본의 고유한 욕구를 우리는 우리 자신의 욕구라고 착각한다. 자본은 새로운 초월성, 새로운 예측의 형식이다. 우리는 삶이 어떤 외적 목적에 종속되지 않고 오직 삶 자체로 머물러 있는 차원, 즉 삶의 내재성에서 다시 추방당한다.”²⁹⁾

이처럼 오늘날의 자본주의 체제는 과거 종교가 수행했던 역할을 많은 부분 대신해주고 있다. 우리의 현실적인 삶은 이제 자본교 신자로서 충분한 위안을 얻고 있는 셈인 거다. 오늘날 이 자본교 신자가 추구하는 인생의 자아관은 대체로 <기업가적 자아>의 형태를 띠고 있는데, 사회학자인 울리히 브뤼클링(Ulrich Brockling)의 분석에 따르면, 이 <기업가적 자아>는 신자유주의적 통치성의 프로그램의 결과로 우리 안에 “기업가처럼 행동하라”는 정언명령을 심어놓고 있다고 말한다.³⁰⁾ 오늘날 많은 이들이 초등학교에서 중고등학교로 그리고 대학 졸업 후 여러 스펙 쌓기 경쟁과 취업과 승진에 대한 올인을 삶의 목표로 삼고 있다. 개인의 역량 증대와 창의성의 발휘 역시 이러한 프레임 안에서 돌아가고 있을 뿐이다. 알고 보면 창의적이라는 기업가적 마인드조차도 실은 개념적 재생의 범주라는 틀을 온전히 넘어서 있진 않은 듯싶다. 물론 그와 동시에 “내가 내 아우를 지키는 사람입니까?”라는 카인의 범죄와 답변 역시 지금도 계속 이어지고 있는 실정이다. 그것은 지금 여기

29) 한병철 지음, 「심리정치」, 김태환 옮김 (서울: 문학과 지성사, 2015), 17-18.

30) 울리히 브뤼클링 지음, 「기업가적 자아-주체화 형식의 사회학」, 김주호 옮김 (서울: 한울아카데미, 2014) 참조.

의 존재로서 살아있음을 저해하는 요인으로 작동한다. 이 같은 번아웃(burnout) 증상들은 마치 개인의 삶을 고갈시키면서 찾아오는 것 같지만 실은 우리의 문명사회를 잠식하고 있는 셈이다.

이제 피로와 소진의 병든 사회를 치유할 새로운 시대정신이 21세기 문명사회의 대안으로 제안될 필요가 있을 것이다. 그리고 이 새로운 대안 이론의 시작은 문명의 기초가 될 만한 새로운 형이상학의 마련으로 출발될 것이라 여겨진다.

8. 형이상학의 진화론적 기원과 그 유용성

유가, 노장철학, 법가, 불교, 성리학, 양명학, 그리스 철학, 기독교 신학, 근대 인식론, 과학적 유물론, 현대 포스트모던 등 이러한 동서양의 철학들이 인류의 문명사를 형성했을 만큼 지대한 영향을 끼쳐왔다는 사실은 명약관화한 얘기다. 이러한 형이상학들은 지금도 우리네 몸살의 심층에 자리하면서 광범위한 여러 생활패턴에서도 드러나고 있듯이 알게 모르게 그리고 온갖 시선과 관점들에도 영향을 크게 끼치고 있는 요인들이다.³¹⁾

이러한 철학의 영향도 말할 나위 없겠지만, 또한 철학 이전에 형성된 동서양의 여러 신화들도 앞서 말한 사변철학의 영향 못지않게 우리 안에 깃든 채로 영향을 끼치고 있다. 이 신화의 역사는 철학의 역사보다 훨씬 더 그 기원이 오래된 것으로 그 역사를 무려 3만 년 전으로 보기도 한다.³²⁾ 물론 정확한 연대를 확정적으로

31) 리처드 니스벳 지음, 「생각의 지도-동양과 서양, 세상을 바라보는 서로 다른 시선」, 최인철 옮김 (서울: 김영사, 2004) 참조. 문화심리학 진영에서도 중요한 저작으로 보는 이 책은 이러한 요인들은 너무나도 잘 짚어 보여준 책이라 할 수 있다. 이 책의 내용들은 이후에 EBS방송국에서 「동과서라는 다큐 동영상으로도 제작 방영된 바 있다. 동서양의 형이상학이 어떻게 우리의 몸살에 깊숙이 관여하고 있는지를 여실히 잘 보여준 작품이라 생각한다.

32) 나카자와 신이치 지음, 「신화, 인류 최고의 철학」, 김옥희 옮김 (서울: 동

기술하긴 힘들겠지만 적어도 신화가 철학보다 오랜 역사를 지닌 것만은 분명한 사실이다. 인류는 이러한 신화와 철학을 통해 창조적인 문명을 형성해왔고 또한 새로운 활력을 불어넣는 문명 전환의 기초로 삼아 왔었다.

철학과 신화보다 좀 더 연대를 거슬러 올라간다면, 아마도 10만 년 전부터 시체매장 풍습을 지녔다는 네안데르탈인의 형이상학을 생각해 볼 수도 있을 것이다. 진화생물학자이자 철학자로 알려져 있는 프란츠 부케티츠(Franz M. Wuketits)는 ‘네안데르탈인의 형이상학’을 거론하면서 원시인들이 형이상학을 시작한 동기는 아마도 죽음에 대한 자각이었을 것으로 보고 있다.³³⁾ 그럼으로써 그것은 죽음 이후에도 삶이 계속될 수 있다는 신화적 믿음으로 이어졌으며, 네안데르탈인의 꿈을 숭배하는 행위 역시 이승과 저승을 중재하는 동물로 영혼들의 사자로 여겨졌다고 말한다.³⁴⁾ 이처럼 태고적 선사 시대의 형이상학은 경험 불가능한 영역에 투사해서 얻는 만족감을 제공해 주었고, 그럼으로써 형이상학은 생존을 위한 효과적인 심리 기제였으며, 이 같은 목적과 의미의 투사는 생물학적 진화 차원에서 볼 때도 생명을 이어나가기 위해 이루어진 일이었을 뿐만 아니라 나중에는 사회문화적인 발달에도 신화와 형이상학은 중대한 영향을 미쳤다고 보는 것이다.³⁵⁾ 주지하다시피 형이상학은 인류 문명의 정신사의 근간을 이뤄왔었다.

아시아, 2003), 16. 저자는 3만 년 전이면 후기 구석기 시대 즉, 쇼베 동굴의 시대에 최초의 불꽃이 일어났다고 본 것이다.

33) 프란츠 M. 부케티츠, “형이상학의 진화론적 원천,” 한스 페터 뒤르·프란츠 M. 부케티츠·클라우스 미하엘 마이어 아비히·한스 디터 무첼러·볼프하르트 판넨베르크 지음, 「신, 인간 그리고 과학」, 여상훈 옮김 (서울: 시유시, 2000), 320.

34) Ibid., 321-322..

35) Ibid., 323-325,

9. 현대 전문화의 한계에 대한 형이상학의 필요성

이후로 뮈토스에서 로고스로 다시 사이언스의 시대로 접어든 우리 시대에 형이상학은 한편으로 폐기될 위협에 처해 있기도 하다. 필자는 신화에서 철학으로 그리고 근대 이후 과학의 시대를 맞이하는 과정을 거치면서 <초자연주의(supernaturalism)에서 자연주의(naturalism)로의 관점 이동>이 있었고 그럼으로써 <소통 가능한 설명력의 확보>라는 과제가 우리 앞에 다시 주어져 있다고 생각한다. 물론 철학은 과학과 다른 학문이긴 하지만 그럼에도 과학적 발견의 성과들과도 잘 어울려야만 할 이유를 지닐 필요가 있다. 이미 현대의 자연주의 입장에도 적합한 것으로 평가받고 있는 화이트헤드의 형이상학은 바로 이 같은 조건에도 잘 들어맞는다고 생각한다.³⁶⁾ 주지하다시피 화이트헤드는 사변철학(형이상학)이 지닐 수 있는 독단과 야심을 경계하면서도 사변철학의 열렬한 옹호자임을 숨기지 않았었다. 이유는 작업가설로서의 사변철학-혹은 상상적 일반화로서의 형이상학-이 없다면 모든 추론들은 체계적 사고로 나아갈 수 없고 불완전할 수밖에 없으며, 결국엔 할아버지대의 학설에 안주하는 것이 된다고 봤었기 때문이다.

“어떤 학문도 그것이 암묵적으로 전제하고 있는 <무의식의 형이상학>unconscious metaphysics보다도 더 확고한 것은 있을 수 없다. 개체적 사물은 필연적으로 그 환경의 한 변형이며 그것과 분리시켜 이해될 수 없다. 모든 추론들은 어떤 형이상학에 대한 언급이 없다면 불완전하다”(AI 154/252).

36) 데이빗 그리핀 지음, 「화이트헤드 철학과 자연주의 종교론」, 장왕식, 이경호 옮김 (서울: 동과서, 2004), 참고로 이 책의 원제는 *Reenchantment without Supernaturalism*(초자연주의 없이 마법에 걸리기)이다. David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001) 참조.

“사변철학은 이러한 <작업가설>working hypothesis의 방법을 구현한다. 철학의 있어 이러한 작업가설의 목적은, 조화를 해명하고 불일치를 드러내는 일상 언어, 사회제도, 행동, 여러 특수과학의 원리 등에 들어 있는, 인간경험의 표현들을 조정하는 것이다. 특수한 논제에 적용되는 어떤 충분한 일반적 작업가설이 없다면 체계적 사고의 발전은 없었을 것이다.

이러한 가설은 관찰의 방향은 제시하며, 여러 유형의 증거들 간의 상호 연관성을 결정한다. 요컨대 그것은 방법을 규정한다. 그러나 명확한 이론 없이 생산적 사고의 모험을 감행한다는 것은 할아버지 시대로부터 유래하는 학설에 안주한다는 것이다”(AI 222/348).

형이상학의 불필요성을 반박하는 화이트헤드의 형이상학 필요성 언급은 그의 저작 곳곳에서 볼 수 있기에 이 점은 굳이 따로 언급 하진 않아도 될 것으로 여겨진다. 물론 형이상학이 갖는 범주적 한계도 얘기하며, 심지어 모든 형이상학자는 원숭이와 유사한 희미한 의식의 심층 속에서, 그리고 사전적인 언어권 밖에서 모든 추론에 함축되어 있는 전제를 탐구할 뿐이라고 보고 있다(AI 295/445).

오늘날에는 형이상학(철학)이 경시되는 점이 있으면서도 그와 맞물려 각자가 맡고 있는 각 분야의 전문성에만 안주하거나 기거하는 경우들이 많다. 여러 분야들 간의 종합의 비전을 제안하는 데에는 부족한 점이 있는 것이다. 그러다보니 세부적인 분야 안에서는 전문가지만 그 전문성은 전체 맥락에서 보면 여전히 국소적인 부분일 따름이다. 전문가란 국소적인 부분을 더욱 세부적으로 펼쳐 놓을 줄 아는 사람을 일컫는다. 그런데 화이트헤드는 이러한 전문가적 지식이 낳을 수 있는 위험으로 <틀에 박힌 정신>minds in a groove을 낳을 수 있다는 점을 경고하고 있다(SMW 196/316).

“현대의 전문화란 정신을 훈련시켜 학문의 방법에 순응하도록 하는 것을 말한다”(SMW 200/322).

“각 전문 분야는 진보해가지만, 이는 그 자신의 틀에 박힌 진보일 뿐이다. 그런데 정신적으로 틀에 박힌다는 것은 어떤 일정한 조의 추상 관념들을 숙고하면서 사는 것을 말한다. 틀(groove)은 폭넓은 정신적 산책에 저해 요소가 되며, 추상(abstraction)은 사전에 우리의 주의를 끌지 않는 것들을 떼어내 버린다. 그러나 인생을 이해하는 데에 충분한 추상 관념이란 있을 수 없다”(SMW 196/316-317).

“사회가, 전문적인 여러 분야에 있어서는 훌륭하게 기능하고 더욱 진보해가지만, 전체가 나아가야 할 비전을 가지고 있진 못한 것이다. 세부적인 것에만 편중된 진보는 조정의 미약함(feakleness of coordination)에서 산출되는 위험을 증가시킬 뿐이다”(SMW 197/317).

그런데 최근에 <통섭>consilience이나 <융합>fusion을 내세우는 학제 간 연구들이 진행되고 있긴 하지만 화이트헤드 철학의 관점에서 본다면, 그러한 작업들이 여전히 형이상학을 배제하고 있거나 모호하게 남겨놓을 경우 체계적인 작업이라고 보긴 힘들 것이다. 또 하나의 흐름은 <빅히스토리>Big-history로 불리는 거대사 작업인데 이 역시 형이상학을 불명분명하게 남겨놓거나 결여함으로써 대체로 절충적 나열이라는 통사적 기술에 그치는 경우가 많다.³⁷⁾ 뿐만 아니라 그러한 방식의 기술은 그 어떤 대안적 관점과

37) 대표적으로는 다음의 책들을 들 수 있다. Cynthia Stokes Brown, *Big History: From The Big Bang To The Present* (New York: New Press, 2007); David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (New York: University of California Press, 2005/2011) 참조. 참고로 필자는 거대사에 대해 비판적으로 보는 입장이며 오히려 화이트헤드 형이상학과 몸학에 기초

이론을 제공해 주기에다 여전히 미흡해 보인다.

화이트헤드의 형이상학은 이론으로서도 그야말로 견고한 합리성을 자랑한다. 물론 이 견고함이 대중들에게 지나친 난해함의 방벽으로 여겨져 흠이 될 수도 있겠다. 다만 이론적 성격으로 보자면 그러하다는 것이고, 또한 그 내용에 있어서도 화이트헤드의 철학이 <지배하지 않는 설득의 형이상학>이라는 점에서 그리고 문명화에 새로운 활력을 불어넣을 수 있는 <창조적 생산의 형이상학>이라는 점에서 새로운 대안사상으로 제안될 요소들이 많다고 본다. 알다시피 그의 과정 형이상학은 기존 형이상학과 다르게 체계 구성적이면서도 자기해체성 역시 함께 지니고 있으면서도 그의 철학에 따른 문명론은 창조적인 미적 모험과 평화를 지향하고 있다는 점에서 독창적인 참신성을 띠고 있다. 화이트헤드는 활기찬 문명사회의 요건으로 진리, 아름다움, 예술, 모험, 평화라는 다섯 가지 성질을 구비해야 함을 얘기한다(AI 274/418). 특히 예술을 보다 광범위한 의미에서의 문명으로 보고 있으면서(AI 271/413) 그는 미적 창조를 향한 모험에 삶의 의미를 부여하고 있을 정도로 모험을 문명의 본질에 속한다고 보고 있다(AI 295/445).

하지만 이러한 화이트헤드에게서도 분명 아쉬운 점 역시 없잖아 있다. 그 자신의 형이상학에 의거해 이를 적용해 놓은 보다 구체화된 사회 시스템이나 제도로서의 대안을 제시하고 있진 않은 점이다. 아마도 이는 생의 말년에 응대한 형이상학을 꽃 피운 점도 없잖아 있기에 결국 구체적인 응용 작업들은 후속 연구자들의 몫으로 남겨놓은 듯싶다. 또 한 가지 크게 유감스러운 점이 있다면, 화이트헤드 철학은 거의 알려져 있지 않은데다 세간에 대안사상으로 내세우기엔 너무나도 비대중적일 정도로 어렵고 난해하게 느껴

한 <몸섭>Momm-sub을 대안으로 보고 있다. <몸섭>에 대해서는, 정강길, “통섭에서 몸섭으로,” 앞의 책 참조.

지는 점이 아무래도 화이트헤드 철학이 갖는 가장 큰 난점이 아닐까 생각된다. 따라서 필자가 평소에도 늘 주장하는 바지만, 화이트헤드 철학에 대한 다양한 응용 작업들과 그리고 좀 더 화이트헤드 철학을 쉽게 소개하는 대중화 작업들이 있어야 한다고 보고 있다. 더 많은 이들에게 알려질수록 <포스트-화이트헤드주의>Post-Whiteheadism 라는 또 다른 새로운 돌파구와 창조적 가능성도 훨씬 더 높일 수 있지 않은가 하는 생각이다.

10. 좀비 상태를 벗어나게 하는 의식의 역할과 2차 무의식의 육성

이제 앞서의 논의들을 보다 종합적인 관점에서 연결해보도록 하자. 지금까지의 내용들은, 비시간적인 몸의 G층만 빼고 필자의 몸학 관점에서 피력된 몸의 B층(신체형성층), 몸의 L층(생활관계층), 몸의 W층(세계사회층), 몸의 M층(형이상학층)을 순서대로 지금 시대와 관련하여 기술해본 것이다. 이때 비시간적인 몸의 G층은 어차피 합리적인 길을 모색하고자 하는 새로움 가능성의 추구에 있기에 여기서는 곧바로 필자의 새로운 개념 제시로 이행하고자 한다.

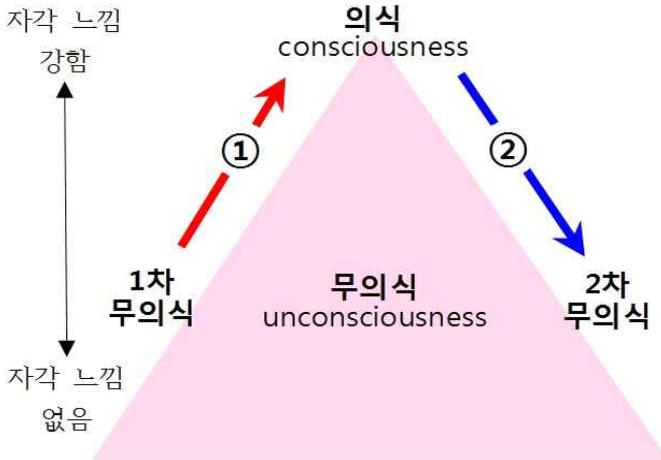
우선 필자가 볼 때 몸의 관계층에는 결국 유익한 창조로서의 상향적 진화와 피로로 떨어지는 하향적 진화라는 두 가지 선택적 흐름이 있다고 본다. “전진이나 쇠퇴냐는 인류에게 제공된 유일한 선택일 뿐이다”(AI 274/419). 그럴 경우 우리의 몸살이 상승적 진화로 나아가고자 한다면 반드시 <살아있음>의 활력을 갖지 않으면 안 될 것이다. 그런데 앞서 보았듯이 몸살의 모든 수준들에는 상승적 전진과 피로적 쇠퇴의 선택지들이 어수선하게 널려 있다. 다만 신체형성에 작용하는 “물질의 힘 자체는 윤리적으로 중립적”(SMW 205/329)이기에 우리의 의식이 지향하는 목적적 선택이 매우 중요할 것으로 본다. 그러나 우리가 지니고 있는 의식의 역

량은 경험하는 모든 것들에 자각되어 있지 못하고 제한된 조명만 비추고 있다.

결국 우리 몸의 모든 수준들에서 상향적 전진이 있기 위해선 우선은 의식과 무의식의 상호 작용 패턴을 인지하고 이를 통해 지속적으로 업그레이드의 몸삶 과정을 추구할 필요가 있다고 보여진다. 이 지점에서 필자는 앞서 화이트헤드가 언급한, “문명의 발전은, 생각하지 않고서도 수행할 수 있는 중요한 작업 연산의 수를 계속 늘려감으로써 진보한다”(IM 61)는 점을 힌트 삼아 여기선 약간 다른 식으로 기술해 보고자 한다. 물론 기본적인 패턴은 화이트헤드가 추구하는 바와 크게 다르지 않다. 오히려 그 점에서 좀 더 내세울만한 화이트헤드의 언급은 다음과 같다.

“<순전한 기량>Sheer skill은 의식적인 연습의 영향권을 벗어나서 무의식적인 습성의 특성을 띠고 있어야 한다”(PR 338/640).

[그림-2] 무의식과 의식의 관계



어떤 면에서 이것은 프로이드 이후 오늘날의 심리학 진영에서도 새롭게 보는 무의식과 의식 간의 관계 측면이기도 하다. 의식은 무의식의 지대한 영향력에 자유롭지 않은 노예적 측면도 있긴 하지만 언제나 꼭 그렇지만은 않다고 보는 것이다. 때론 의식이 무의식을 길들이기도 한다.

따라서 여기서는 <무의식>unconsciousness에 있어서도 크게 두 가지 상태로 구분할 수 있다고 보는데, 그것은 바로 <1차 무의식 상태>와 <의식 상태>의 과정을 거쳐서 나온 <2차 무의식 상태>가 있을 수 있다[그림-2 참조]. <1차 무의식 상태>란 의식이나 자각이 없는 무의식 상태이거나 또는 의식이 조금은 있다고 해도 적어도 거대한 무의식에 의해 지배당하거나 조종되는 경험 상태를 의미한다. 단적으로 이런 상태를 비유적으로 가리켜 하는 말로 <зом비 상태>라고도 표현한다. 좀비 작동체는 자각 느낌 없이 오직 경험만을 수행할 뿐이다. 또한 의식적 경험이 있긴 하지만 그것 역시 여전히 무의식의 통제에 놓여 있는 경우 역시 결국은 <1차 무의식 상태>에 해당한다. <1차 무의식 상태>는 대체로 타자적 여건으로부터의 인과적 영향들에 거의 구속되어 있는 상태로서 자기 주도성이 희박하거나 부재한 상태로 볼 수 있다.

무의식은 자동성 반응과 관계가 깊다. 현대 뇌과학에서도 말하길 인간 행동의 95%는 <자동항상성시스템>에 의한 것이라고 하며, 단지 5%정도만 의식을 쓰고 있을 뿐이라고 얘기된다. 흔히 프로이드 심리학이 강조하는 무의식도 1차 무의식이 갖는 위력을 강조한 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면 대부분의 사람들은 결코 의식적 존재가 아니며 거대한 무의식의 통제와 지배하에 놓여 있다고 보기 때문이다. 그런 점에서 프로이드 진영이 <정신적 결정론>을 주장하는 이유도 짐작할만하다. 여기서는 의식이 빙산의 일각이고 보이지 않는 수면 아래의 거대한 빙산을 무의식으로 보는 모형을

갖고 있다.

하지만 그와 달리 의식을 행정부 수장인 대통령으로 그리고 무의식을 (비록 대통령의 시야에선 벗어나 있지만) 여러 업무들을 수행하는 여러 정부 기관들과 부처들이 포함된 거대한 네트워크로 보는 관점도 나와 있다.³⁸⁾ 즉, 대통령이 모든 업무를 혼자 감당할 순 없기에 대통령의 임무는 매우 중요한 업무들을 중심으로 처리할 뿐이라는 것이다. 이 비유와 관련해서 언급해 볼 경우, 여기서 필자가 말하는 <2차 무의식>은 적어도 <의식>에 해당하는 대통령을 거쳐서 재차 형성된 거대한 행정 기관 네트워크를 일컫는다고 볼 수 있다. 이때 앞서 말한 1차 무의식과 달리 의식의 과정을 거쳐서 형성된 2차 무의식은 1차 무의식과 유사하게 의식이 없는 무의식 상태라는 점에서 서로 구분이 안 되는 혼동의 오류를 지닐 수 있다. 하지만 이 2차 무의식은 적어도 의식이라는 과정을 거쳤다는 점에서 앞의 1차 무의식과는 다른 양상을 띤다.

운전 연습을 예로 들어보자. 우리가 운전이라는 경험의 필요성을 전혀 못 느끼고 있을 경우 이를 <1차 무의식 상태>라고 한다면, 운전을 의도적으로 배우고 익히는 것은 <의식 상태>가 될 것이다. 이때는 고도의 집중 상태를 형성한다. 운전 외의 다른 경험들에 열려 있지 않고, 오로지 운전에만 고도로 주의 집중되어 있는 상태다. 운전을 배울 때는 차창 밖의 풍경을 즐길 여유도 없는 것이다.

그러다가 운전 연습 후 면허까지 따고 어느 정도 익숙해지면 운전과 관련된 <2차 무의식 상태>가 형성되게 된다. 이젠 의식적인 노력 없이도 운전 경험이 능수능란하게 가능하다. 즉, 운전이라

38) Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), 46.

는 경험이 이제 <내 몸의 자동항상성시스템> 안으로 포섭되는 것이다. 이후 운전 경험은 <2차 무의식>의 목록들 속에 포함된다. 그렇게 되면 그동안 운전 집중에 바빴던 의식 상태를 이제 다른 경험들에 사용해도 좋은 여유가 생기게 되는 것이다. 즉, 운전 경험은 2차 무의식 상태로 보내면서 동시에 나의 <의식 상태>는 차창 밖의 풍경도 감상하거나 때론 옆 사람과 농담도 나눌 줄 아는 여유까지 생기는 것이다. 이제 의식은 또 다른 새로운 경험의 향유로도 열려 있게 된다.

필자는 이 지점에서 <1차 무의식 상태>와 <2차 무의식 상태>를 구분해서 보는 것이다. 둘 다 의식 상태가 아니라고 해서 자칫 혼동할 경우 이는 <전후 혼동의 오류>³⁹⁾를 범할 수 있다. 간단히 말하면, <2차 무의식>이란 <의식을 거친 무의식>인 셈이다. 또한 이것은 <낡은 습관>에서 <새로운 습관>으로 전환에는 반드시 의식과정의 훈련이 필요하다는 점도 함께 말해준다. 만일 의식이 없다면 우리의 무의식적 습관은 계속 고정되면서 자동반복화 될 것이기에, 새롭고 창조적인 경험을 명징하게 향유하기가 매우 힘들 수 있다. 좀비는 계속 좀비로 남게 되는 것이다. 의식은 목적하는 특정 경험에 대한 향유를 매우 명징하게 인지하도록 해준다. 왜냐하면 의식이라는 경험에는 자각 느낌이 자리하기 때문이다. 자각 느낌이 없는 무의식적 경험에서는 명석 판명한 느낌이 부재하다.

인간 경험의 누적적 향상은 바로 이러한 무의식과 의식 간의 상호 관계로 계속 향상되어 왔던 것이다. 이제 의식적 노력이 수반되었던 지능이 하는 일을 인공지능에 맡겨두는 셈이 되고 인간의 의식은 또 다른 작업을 찾아 골몰할 수 있는 여유를 갖게 된 시대를 새롭게 맞이하고 있는 것이다. 앞으로는 주어지는 데이터(data)

39) 이 개념은 켄 윌버(Ken Wilber)가 말한 ‘전초 오류’pre-trans fallacy 개념에서 따온 것인데, 이를 조금 쉽게 풀어서 표현한 것이다.

에 대한 지배와 그러한 데이터의 바다에서도 보다 더 중요한 것을 포착해내는 기술이 좀 더 큰 관건일 수 있다. 아마도 우리의 의식은 이 기술을 더 정교하게 개발해 내고자 노력할 것으로 본다.

진화생물학자인 스티븐 제이 굴드(Steven Jay Gould)에 따르면, 세포, 동물, 인간으로의 진화 과정은 한편으로 그 경험의 다양성을 증대시키는 과정이기도 하다.⁴⁰⁾ 단순히 생존의 목적만 지향하는 경험은 크게 의미를 지니지 못한다. 왜냐하면 향유하는 경험이 너무나 단조롭기 때문이다. 따라서 화이트헤드도 말한 것처럼, 기본적으로는 생존을 원하되, 보다 만족스러운 생존 방식을 원하며, 그리고선 그 만족의 증대를 계속적으로 끊임없이 지향한다(FR 8).

아마도 최종적 만족의 종착역은 나와 타자의 목적들의 실현이 최적화된 균형을 이루는, 바로 그러한 만족 상태이지 않을까 싶다. 왜냐하면 이미 서로가 존재론적으로도 얽혀 있는 관계적 사태라면 결국 그러한 만족 상태야말로 서로 합리적으로 합의할 수 있는 가장 최선의 지점이라고 여겨지기 때문이다. 그러나 현실태가 곧 과정이라는 점을 감안한다면 이는 거의 불가능한 이상으로서 현존할 따름이다. 희망으로서만 현존한다는 얘기다. 그러나 이 희망은 문명에 끊임없이 활력을 불어넣는 그러한 희망이기도 하다. 따라서 우리는 항상 희망하면서도 끊임없이 회의해 볼 수도 있어야 할 것이다.

처음에 우리 몸의 자동항상성시스템은 거의 생존 지향성으로만 반응했을 것이다. 그러다가 먹고 사는 생존 경험만으로도 충족되지 않는 상태, 곧 자신의 생존 시스템을 보다 지속가능한 시스템으로 만들려는 목적 지향이 생기게 되고, 이것을 또한 보다 만족스러운 방향으로 향유하려는 방향으로도 나아가게 되었을 걸로 본

40) 스티븐 제이 굴드 지음, 「풀하우스」, 이명희 옮김 (서울: 사이언스북스, 2002) 참조.

다. 인간의 문화생활이란 것도 단순한 생존지향의 목적적 삶을 넘어서 있다. 그럴 경우 생존 방법을 터득하는 것 외에도 인간은 지식과 교양을 쌓으려는 삶으로도 나아가고자 하는 것이다. 보통 무의식적 상태는 자동 반복적인 경험으로 나타나는데 이 지루하고 반복된 경험은 단조로움이라는 퇴행으로 떨어지기 십상일 수 있다. 개미의 경험이 아무리 정교한 사회 시스템을 추구한다고 해도 인간의 사회만큼 복잡 다양한 경험을 갖진 않는다. 인간의 경우는 단 한 사람의 경험조차도 온갖 양상의 드라마가 나올 수 있을 만큼 비교가 되지 않을 정도다. 단기적으로만 본다면 진화라는 과정을 꼭 발달로만 볼 순 없지만, 적어도 장대한 시간의 관점에서 보면 발달은 분명 발달이다. 아마도 의식을 지닌 삶의 인간이 개미의 단조로운 경험 상태로 퇴행하고 싶은 사람은 거의 없을 것으로 본다. 오늘날 평생을 구석기 시대의 배고프고 굶주린 돌도끼 사냥 경험으로 돌아가고 싶은 사람도 없을 것이다. 오히려 현대 사회에선 그러한 경험들도 마음만 먹으면 여가로서 향유될 수 있는 경험의 목록 안으로 들어와 있기도 하다. 적어도 선택할 수 있는 경험의 목록들이 훨씬 많은 삶을 살고 있는 것이다. 이처럼 진화에는 단조로운 경험에서 보다 복잡한 경험으로 나아가는 발달적 전개가 있다.

의식은 많은 다양한 경험들 중에 그 어떤 특정한 경험을 선택하도록 이끈다. 의식에는 향유된 경험이 갖는 특별한 <중요성>importance이 함축되어 있다. 화이트헤드는 <중요성>에 대해선, 느껴진 사물들의 우주에다 하나의 전망을 부과하는 느낌의 한 측면이라고도 언급한 바 있다(MT 11). 의식 안으로 조명된 경험들은 경험 주체와 각별한 중요성을 맺게 되는 그러한 경험이다. 의식하지 못하는 주변의 다른 것들은 그저 사소한 배경 속으로 물러나게 된다. 의식은 중요성에 대한 감각인 것이다.

필자는 여기서 좀비 상태를 벗어나게 하는 <의식>의 역할을 거론하였다. 이 의식의 역할에서는 의지적 노력과 훈련이 필요한 대목이다. 우리는 잠자고 있는 <1차 무의식 상태>를 깨고 나올 수 있도록 <의식 상태>의 훈련⁴¹⁾을 통해 <2차 무의식 상태>를 양성하는 것이 중요하다. 바로 그렇기 때문에 인류사의 많은 종교 현자들이 숨 쉬며 먹고 살고 있다고 하나 깨어있지 않다고도 말한 것이며, 그런 점에서 <의식적인 훈련>이라는 수행 역시 필요하다고 본 것이다.

11. 의식과 무의식의 화해와 일체감으로

화이트헤드는 의식을 특히 예술 활동과 필수적으로 결부시키고 있다. 자연을 인위적으로 가공해놓은 인간의 문명을 광범위한 의미에서의 예술로서 보는 이유도 바로 이와 연관된다. 예술과 자연의 상관관계에 대해서도 다음과 같이 말한다.

“의식 그 자체는 최저 형태의 예술의 산물이다. … (중략) … 인위적인 것이 예술의 본질이다. 그러나 예술의 완성은 예술로 남아 있으면서도 자연으로 돌아가는 것이다. 요컨대, 예술은 자연에 대한 교육이다. 따라서 광범위한 의미에서 보면, 예술은 문명이다”
(AI 271/413).

화이트헤드에 따르면, 의식은 예술을 가능하게 하는 경험 속의 요인이다(AI 269/411). 위의 글에서 만일 자연을 <1차 무의식 상

41) 이 훈련을 몸살 훈련으로서의 <공부>Kung-Fu라고 볼 수 있다. 단지 머리만 쓰는 study(연구)의 의미를 갖는 공부가 아니라 본래 동양적 의미의 공부(工夫)라는 말뜻 그대로 상향적인 모든 몸(Mommm)의 훈련으로서의 공부를 말한 것이다. 사실 필자의 공부론은 <몸성 발달론>-혹은 몸얼 발달론-과 연관되어 있지만 이 글에서는 언급하지 않았다.

태>로 본다면 <자연에 대한 교육>이 바로 <의식 상태>에 상응된다고 볼 수 있을 것이다. 그리고 <인위적인 자연에 대한 복귀>를 아마도 <2차 무의식 상태>에 상응할 수 있지 않은가 생각된다. 물론 여기서는 그것이 성공적인 복귀인지 실패한 복귀인지를 별 문제로 한다면 그렇게도 볼 수 있지 않은가 싶은 것이다. 적어도 우리 안에는 존재 고유의 주체적인 창조적 독창성과 자유를 상실하고 거대한 타자의 욕망을 답습하며 마치 그것이 내 것인 양 여기고 살아가는 삶이 많다. 그런 삶에서 우리는 다시 한 번 의식적인 훈련을 통해 자연과 조화될 만한 2차 무의식 상태로 나아갈 필요가 있을 것이다. 의식은 무의식상에서 수행된 단조로운 경험의 목록들을 더욱 넓혀주도록 이끌 수 있다. 적어도 의식 수준에서의 목적지향성은 다양한 경험의 목록들을 의도적인 목적에 맞도록 배치시키는, 매우 강화된 목적지향성에 해당한다. 여기에는 자각 느낌이 있고, 강화된 목적에 따라 배치된 경험들을 수행하기 때문에 <통일적 느낌의 체험> 역시 함께 가진다. 이른바 <자아감>이 느껴지는 것이다. 우리는 의식을 통해 다양한 경험의 목록들을 의도적인 목적에 맞도록 배치시킬 수 있으며, 그럼으로써 매우 명석 판명한 것으로 여겨지는 통일된 느낌을 갖게 되는 것이다.

결국 여기서 말하고자 하는 바는, 좀비 상태라는 우리의 1차 무의식 상태를 의식적으로 길들여서 다양한 타자의 경험들을 흡수하여 그 경험의 목록들을 내 안에 증대함과 동시에 보다 고양된 질적 경험들을 몸에 익혀서 자신의 자아를 더욱 풍요롭게 하기로 요약될 수 있겠다. 궁극적으로는 나와 타자 간의 소통적 일체감으로! 이 일체감의 느낌을 통합사상가 켄 윌버(Ken Wilber)는 다음과 같이 언급한 바 있다.

“자기가 에고중심적인 파동에서 사회 중심, 세계 중심, 신 중심

파동으로 항해함에 따라 그 정체성은 확장되고 심화되는데, 이는 물질에서 원본능, 자기, 신에 이르는 정체성이다. …… 세계 중심적 수준에 있는 사람은 매우 성숙한 자기를 지니고 있다. 이는 한 개인이 단순히 자신만의 자기에게만 국한되지 않고 다각적인 조망을 취할 수 있어 인종, 피부 색, 성, 신념에 관계없이 공정성, 정의, 배려를 고려하면서 도덕적 판단을 할 수 있다는 것을 의미한다. 필요할 때는 자신의 이익을 위해 행동하지만 그가 고려하는 범위는 상당히 넓고, 타인들은 그의 확장된 정체성 범위에 속하기 때문에 타인들의 이익이 더 많이 그 자신의 이익에 포함된다.”⁴²⁾

이 일체감의 느낌에서는 생생한 살아있음이 향유될 수 있다. 왜냐하면 여기서는 타자를 수용하면서도 타자를 초월하는 자기 성장의 포월 느낌을 직접적으로 향유하고 있기 때문이다. 타자에 휘둘림 없이 타자를 끌어안으면서 부단히 자기를 키워나가는 바로 이 포월의 항해가 곧 활기찬 모험인 것이다.

12. <기본사회>basic society를 제안하며

또 하나의 제안은 좀 더 구체적인 제도로서의 제안이다. 화이트헤드는 “활기찬 사회는 어떤 터무니없는 목표를 내장하고 있는 사회”라고 하였다(AI 288/437). 필자의 이 제안은 그런 점에서 어떤 지향하는 사회로서의 목표를 담고자 제안된 것이다. 물론 화이트헤드가 「교육의 목적」에서도 지적했던, 백해무익한 <무기력한 관념>inert ideas만은 피해야 할 것으로 본다(AE 2).

앞서 말했듯이 만일 존재의 <개념적 역전의 범주>가 억제되고 있거나 극히 미약한 형태로 존속하고 있다면 그것은 분명 살아있음의 차원이라 말하기 힘들다. 지금 여기 인간으로서 살아있음

42) Ken Wilber, *Integral Psychology* (Boston & London: Shambhala, 2000), 36.

로 뒷받침되어야 할 점들은 물리적이고 생물학적인 수준뿐만 아니라 생활환경에서 관계들을 통해서도 그리고 건강한 세계사회 시스템을 통해서도 창조성의 형이상학을 통해서도 형성될 수 있어야 할 것이다. 그러나 이것의 구체적인 형태를 제안하기란 쉽지 않을 것으로 본다.

여기서는 보다 간명한 형태로서 <기본사회>basic society라는 개념을 제안해 보고자 한다. 우선 필자가 말하는 <기본사회>는 그 철학적 기반에선 화이트헤드의 과정 형이상학과 몸학에 기반하고 있긴 하지만 자본주의나 사회주의나 하는 식의 어떤 구체화된 이념을 따르는 이론에서 나온 것이 아니라는 점을 말씀드린다. 단지 다음과 같이 다섯 가지의 기본권(력)이 보장되는 사회를 요청할 따름이다. 여기서 <기본>이라는 용어는 세계와 국가 사회 구성원으로서의 기본적인 단위가 될 수 있는 <1인 개별자>를 의미한다.

*** <기본사회>에서의 다섯 가지 기본권 보장의 실현 요구**

1. 기본 신체권 보장⁴³⁾ - 생태 신체 건강 보장, 신체적 차이로 차별받지 않을 권리 보장
2. 기본 정치권 보장 - 1인 1표 행사와 소통적 민주제 보장(시민의 정치적인 기본 권리)
3. 기본 경제권 보장 - 1인 1기본소득과 경제활동 보장제(시민배당 및 기본 경제권 보장)
4. 기본 교육권 보장 - 기본적인 교육권 보장(유아에서 대학까지 시민의 교육 보장제)
5. 기본 표현권 보장 - 자유 표현의 기본 보장(시민의 표현 침해 방지, 언론 집회 보장 등)

43) 사실 <기본 신체권 보장> 하나만 해도 앞서 피터 코닝이 말한 ‘생물사회적 계약’ 내용의 대부분이 포함된다. 다만 여기선 이를 자세히 다루진 않았고 기회가 되면 <기본사회> 주제만 따로 다루는 것도 좋을 것으로 본다.

함께 사는 관계적 세상에서 서로 공유되는 여건들은 어떤 의미로 1/n로 공정하게 제공되는 사회적 환경들을 부단히 조성할 필요가 있겠다. 왜냐하면 이 역시 <공진화>co-evolution의 철학에서 비롯된 것이며 이는 화이트헤드가 주장하는 진화의 메카니즘의 요건에도 부합된다고 보기 때문이다. 이 진화의 메카니즘의 요건이란, 거대한 연속성을 지닌 어떤 특수한 유형의 유기체의 진화에 동반되는 유리한 환경의 진화이며, 각 유기체가 환경에 끼치는 영향이 같은 유형에 속하는 다른 여러 유기체들의 존속에도 유리한 것이 되도록 하는 방법이다(SMW 192-193/112). 기본사회는 인간 유기체 사회의 지평에서 존속 가능한 기본 환경을 형성할 필요가 있다고 보는 구상에서 나온 것이다. 따라서 기본사회가 제안하는 기본권 보장은 기본적으로 모든 사람들에게 제공되기를 희망하는 바다. 왜냐하면 기본사회 개념 자체는 <인간 존재의 기본환경 구축>으로서 제안된 것이기 때문이다.

먼저 기본 신체권의 보장에는 신체 건강 관련된 물리적 치료 보장 및 신체 관련 정신적 권리 보장이 포함되는데, 예컨대, 질병에 대한 무상의료 보장뿐만 아니라 성별, 신체-장애, 외모, 피부색, 인종 등 신체적인 차이와 관련해 차별받지 않을 권리의 보장이 여기에 포함되는 것이다. 기본 정치권의 민주적 한 표와 개인과 사회 간의 소통적인 민주제의 보장 역시 말할 것도 없고, 기본 경제권이라는 것도 어느 정도는 빈곤 상태로 떨어지지 않도록 하는 사회안전망으로서의 보장이 필요하다고 생각한다. 나는 <기본소득>basic income도 바로 이 지점에서 도입될 수 있다고 생각하는 것이다. 또한 기본 교육권은 문화 시민으로서의 기초 정보 습득에 대한 권리로서 일종의 시민의 보편 교육의 실현을 보장할 수 있어야 한다는 점을 의도하고 있으며, 기본 표현권은 자유로운 의사 표현의 무대와 내용의 보장이 있어야 한다고 보기에 여기에는 창

조직 예술 활동 및 정치적 의사의 표현 보장을 포함할 정도로 모두 포괄적으로 보장되어야 한다고 보는 것이다. 필자가 말하는 기본사회는 적어도 이러한 다섯 가지의 권리들이 기본적으로 보장되는 사회를 의미한다. 만일 이러한 기본사회가 튼튼하게 잘 정착되어 있다면 서로 간의 경제적 격차나 불평등까지도 어느 정도 충분히 소화 가능하거나 흡수할 수 있다고 보여진다. 기본사회는 개인과 사회의 기초 건강을 다져놓자는 점이 가장 핵심 골자다. 앞서 피터 코닝이 말한 <생물사회적 계약>의 사례도 필자가 말하는 기본 사회의 권리 보장에 포함된다고 보여진다. 다만 여기서의 미진함은 다음 과제로 남겨둘 수밖에 없고 기회가 되면 필자는 다른 곳에서 이 기본사회라는 주제 하나만 갖고서 보다 상세하게 풀어보고자 할 것이다.

이 기본사회 개념은 화이트헤드가 말한 <개념적 역전의 범주>가 사회적 실현 차원에서 지속적으로 피어날 수 있도록 조성하는 뒷받침 같은 것에 해당한다. <살아있음>은 참신한 독창성이 상호 존중받는 확인 가운데서 체험될 수 있다. 하지만 이를 뒷받침할 여건이 제공되지 않는 사회라면 앞서 말한 신경증적 압박과 피로 그리고 소진이라는 쇠퇴의 증상이 나타날 것으로 본다. 문명의 활력은 점점 잃어갈 것이다. 그렇기에 문명의 획기적인 진보는 우선 사회를 해체시키는 과정이라는 점을 인식하는 것이 사회적 지혜의 첫 단계이면서도 자신들이 만든 상징형식들(법, 제도 등)에 대한 존중과 함께 필요할 경우 계발된 이성에 의해 자유로이 개정할 수 있는 유연한 대응력을 갖는 사회가 요구된다고 보여진다(S 88). 따라서 기본사회는 <보존>과 <변화>라는 두 양극을 탄력 있게 오가며 지속적인 업그레이드를 추구하는, 그러한 융통성을 제도로서 간직하려는 사회다.

이상의 언급에서 필자는 아주 간략하게만 <기본사회>basic-society

개념을 제안했었다. 플라톤은 「국가」 편에서 철학자의 통치를 주장한 바 있지만, 기본사회는 적어도 기본적인 욕구와 권리들이 결핍되거나 상실되지 않도록 하면서도 철학과 예술이 가능할 수 있는 바탕적인 사회 환경을 구축함이 필요하다고 본 것이다. 기본사회는 일종의 자기존립에 관여하는 타자적인 기본 여건(datum)의 제공에 속하고 있다. 쉽게 말해 그것은 더 나은 몸삶을 위한 지속적인 기본 구성 요인이 있어야 함을 말씀드리는 것이다.

13. 새로운 몸의 형성, 신(Gio)과의 관계와 몸수행 제안

앞서 말한 몸의 관계층들은 시간적인 현실세계 속하는 타자와의 관계에 대한 것이라고 한다면, 비시간적인 현실적 존재인 신(God)의 관여에 대해서도 마무리로 짚막하게만 언급해 보고자 한다. 사실 우리의 몸을 구성함에 있어 신(Gio)과의 관계도 중요하지 않을 수 없다. <살아있음>의 최초 시작은 신과의 관계에서 시작된다고도 볼 수 있다. 이 살아있음은 우리 안의 <빈 공간> 혹은 <틈새>에서 일어난다는 점을 기억하는 것이 중요하다. 현시점에서 우리는 이 개념을 좀 더 거시적인 인류 사회의 지평으로 끌어올려 곱씹어 볼 필요가 있겠다. 현재의 우리에게 단순한 생물학적 의미 이상의 의미가 더 부가될 수 있기 때문이다. 유사하게도 스티븐 코비(Stephen R. Covey)는 다음과 같은 얘길 꺼낸 바 있다.

“자극과 반응 사이에는 공간이 있다. 그 공간에는 우리 자신의 반응을 선택할 수 있는 자유와 힘이 있다. 그러한 선택 속에 우리의 성장과 행복이 놓여 있다.”⁴⁴⁾

44) Stephen R. Covey, *The 8th Habit: From Effectiveness To Greatness* (New York: Free Press, 2004), 42. 코비는 이 주장의 원래 출처로 죽음의 나치 수용소에서 살아남아 훗날 로고테라피를 창설한 심리학자 빅터 프랭클(Viktor E. Frankl)을 거론하며 얘기한 바 있었지만 실제로는 원출처가 불

[그림-3] 자극과 반응 사이에 놓인 틈새 공간⁴⁵⁾



자극(stimulus)과 반응(response) 사이에는 선택의 자유라는 틈새 혹은 공간이 언제나 있다는 것이다. 신은 바로 이 틈새 공간에 매 순간마다 새로운 가능성들을 공급해주는 존재자인 셈이다. 철학자 함석헌 선생은 이 공간을 <골방>으로 표현한 적이 있었다. “그대는 골방을 가졌는가”라고 노래한 것이다.⁴⁶⁾ 이 골방은 신을 모시는 자기만의 은밀한 공간이다. 화이트헤드는 자신의 종교론에서 <고독>solitariness을 말한다. “종교는 고독이다. 고독하지 않다면 결코 종교적일 수 없다”(RM 16). 적어도 자극과 반응 사이의 선택 경험만은 어느 누가 대신할 수 없는 고독의 지평에 해당한다. 화이트헤드는 종교가 이러한 내적인 삶을 위한 예술이라고 얘기한다 (RM 16). 기존의 종교 역사에서 본다면 주로 고독한 종교적 영성 수행의 거처가 되었던 <동굴>이나 <사막>이 이러한 이미지 느낌을 품고 있다고 볼 수 있다. 이때 독창적 새로움의 출현은 물리적 장소의 제한마저 넘어선다. 이 새로움은 자극과 반응 사이에서 창출되는, 자유의 증대로서의 새로움이기도 하다. 신도 이 <빈 공간>에서 함께 하고 있는 것이다. 현실적 존재가 어느 것이나 <시간 안>과 <시간 밖>에 걸쳐 있듯이(PR 291/491), 그렇게 <시간 밖>은 <시간 안>과 언제나 밀착되어 있다. 고등한 유기체로서의 인간 의식의 삶에서는 이 점에 대한 ‘깨어있음’도 함께 요구된다. 즉, 매순간 우리는 어떤 선택을 할 것인가에 대한 깨어있음 역시

분명한 걸로 알고 있다.

45) Ibid., 42. 그림 참조.

46) 함석헌, 「함석헌 전집6-수평선 너머」 (서울: 한길사, 1983), 85-86.

중요한 것이다.

이러한 신과의 관계에서 관건이 되는 지점은, 과연 무수한 <압택>의 상황 속에서 어떤 선택이 과연 신이 소망하는 가능태를 실현하는 선택인가 하는 분별력의 함양일 것이다. 물론 어떤 길이 신의 부름(calling)인 것인가에 대해 절대적으로 완결된 정답은 없다. 때론 우연적 통찰의 직관이 구원이 길이 되기도 한다. 하지만 이 경우는 지성과 화해되지 않은 직관이 갖는 위험성도 함께 잔존할 수 있다. 이 문제에 대해 한 가지 확실하게 답변할 수 있는 점이 있다면, 아무래도 시간적 세계의 타자를 합리적으로 이해하고 끌어안는 만큼 이 분별력의 능력도 비례할 것이라고 본다는 점이다. 왜냐하면 신이 소망하는 가능태는 자기 자신에게도 그리고 타자에게도 가능하면 모두를 이롭게 할 만한 최적화된 실현으로서의 가능태를 원한다고 보기 때문이다. 따라서 우연적 통찰의 직관 경우를 배제하고, 오직 지성의 연마를 요청하는 국면에서 얘기한다면, 세계를 합리적으로 깊이 있게 이해하는 만큼 이 세계에 관여하는 신의 뜻에도 좀 더 가까이 접근할 수 있는 길이 열리는 게 아닌가 생각한다.⁴⁷⁾ 즉, 신을 알려면 세계를 보다 깊이 이해하는 것이 중요하다는 것이다. 적어도 화이트헤드 철학의 구도에서 보면, 신을 이해하는 것과 세계를 이해하는 것이 완전히 동떨어진 분리된 별개가 아니다.

또한 상호 유익을 가져올만한 이해들은 <몸화>로 이어질 수 있다. 지성의 진보는 우리의 몸삶을 더욱 고양된 새로운 지평으로 이끈다. 아마도 현시점에서 그리고 개체 관점에서 보는 발달론적인 최종 목적지가 있다면 그것은 신의 본성을 체화하는 <그리스

47) 이 지점에서 필자가 하나의 방편으로서 제안하는 것은 <Gio 명상 수행>의 습관화다. 그 핵심은 <현재에 대한 관찰 능력의 배양>에 있다. 구체적인 방법은 첨부한 부록 도표 참조.

도의 몸화>일 것이다. 이는 개인의 몸삶 수행으로서 최종 극에 해당할 것이다. 그러나 이 역시 완결된 상태로는 볼 수 없다. 오히려 화이트헤드는 최종 극으로서 항구성과 유동이 화해되는 <세계의 신격화>the Apotheosis of the World를 최종 종착지로 봤었다(PR 348/659). 이는 일종의 비시간적인 현실적 존재인 신과 시간적인 현실세계의 합일이라는 <대만족>Big-satisfaction의 차원일 것이다. 만족은 소멸이라는 점에서 이는 일종의 <열반>Nirvana이기도 하다 (알다시피 열반의 뜻이 ‘소멸’이다). 이 화해된 일치의 국면에서 신도 세계도 만족에 이르러 소멸된다. 이 같은 최종 이상은 아마도 현실점에서 떠올려볼 수 있는 최고 완전성의 실현 상태일 것이다.

그러나 이 최종 이상은 현실적으로 불가능한 이상(理想)이기도 하다. 왜냐하면 화이트헤드 철학의 신 개념에서 보더라도 신은 생성과정에 있을 뿐 소멸되는 존재가 아니기 때문이다.⁴⁸⁾ 설령 <세계의 신격화>라는 열반의 대만족 차원이 현실적으로 찾아온다고 하더라도 여전히 화이트헤드 철학의 구도에서 본다면, 그 역시 과정이 현실태라는 점과 <창조력>creativity이 궁극자라는 점을 감안해야 하기 때문에 그러한 대만족의 소멸 차원도 결국엔 다른 <회기적 시대>로 넘어가는 이행의 국면에 해당한다고도 볼 수 있다. 즉, 형이상학적으로 본다면 그야말로 창조적 전진이라는 무시무종(無始無終)의 과정만이 있을 뿐이다.

14. 나오며 : 문명의 모험과 지금 여기로서의 현재

그럼에도 진화하는 이 우주는 언제나 불가능한 이상을 품고서

48) 이 문제는 화이트헤드의 형이상학 체계가 미완으로 남겨놓은 난점과도 관련되어 있다. A. H. Johnson, “Some Conversation with Whitehead Concerning God and Creativity,” in Lewis S. Ford & George L. Kline, eds. *Explorations in Whitehead's Philosophy* (New York: Fordham University Press, 1983), 9-10.

부분적으로 꿈을 실현해가며 계속 진화해 왔다는 점도 분명하다. 그 과정에는 이루지 못한 청춘의 꿈과 온갖 비극의 결실들이 놓여 있는 것이다. 사물의 본성의 핵심에는 언제나 청춘의 꿈과 비극의 결실이 있다(AI 296/446). 우주의 모험은 바로 그런 꿈에서 출발하며 비극적인 아름다움을 거둬들인다(AI 296/446). 그 어떤 경우에도 낭만적 이상이 없다면 문명사회는 활력을 잃고 만다. 비록 청춘의 근시안적 안목으로 인해 절망의 비극을 경험한다고 해도 또 다시 삶(생명)을 추동하는 것은 미적 경험에 있는 것이다. 예술은 초월적 목적에 있어 청춘의 열정이라는 것, 예술은 비극의 감각이며, 달성된 완성을 넘어서는 모험에의 설득이며, 평화의 감각이다(AI 294-295/445). 그 어떤 문명사회의 수준은 바로 이 낭만을 품고 가는 모험의 성격을 어떻게 결정하고 있는지를 통해서도 엿볼 수 있다. 상상력이 결여되면 신선미 없는 진부함이 발생되고, 관습이 지배하며, 학자적인 <정통주의>는 모험을 억압한다(AI 277/423). 폐쇄된 체계란 생동하는 이해를 죽음으로 몰아넣는 것이다(MT 83).

그리고 이 모든 것은 지금 여기의 <현재>에 달려 있다. 화이트헤드에 따르면, “현재는 존재하는 모든 것을 내포한다. 현재는 거룩한 터전이다. 왜냐하면 그것은 과거이고 미래이기 때문이다”(AE 3). <잠비 상태의 살아있음>과 활력이 될 만한 이상을 발굴해내는 <깨어 있는 살아있음>도 결국엔 현재를 살고 있는 것이다.

수 GO의 성장비 → ① 호불관찰(기분) → ② 미중관찰 → ③ 중중관찰 → ④ W중중관찰 → ⑤ M중중관찰 → ⑥ G중중관찰 → ⑦ 논을 든다 (관찰이 핵심이며, 생활행위를 요하는 평가 단계)

목적 (왜?) (어떤?) (어떻게?)	명 (Momm)을 구성하는 다섯 유형의 관계들	(GO)명숙이 건강한 몸으로의 초대 Momm) 수월 과정	(GO)명숙이 건강과 쾌락의 법을 관계 패턴 인식 1. (상대) 관찰 - 현재의 자기 몸 상태 들여다보기	명숙과 중상을 유하는 것 모든 인상에선 중상을 일으키는 습관과 생활관태를 습관화 시켜야 할 때일 상대 명숙이 문제 해결을 이해하기	명숙이 정중함을 생활관태를 위한 인상을 대외와 정서 인상을 노력, 건강한 관계 회복 및 커뮤니케이션의 습관화 필요	건강한 생활 관행을 위한 소통 노력과 친선, 신념 및 여러 척추 척추를 생활	친밀한 생활 관계에 대한 소통 노력들을 습관화하고 비록 대상을 생활하기 건강한 믿음을 문화하기	수월의 과정은 요부자는 명숙이 수월의 과정은 시지 그러므로 L/W/수월은 시지 대하는 것이다.
	중 생활행위의 관계들	가족(부부/부모/형제/지니), 친구, 학교, 직장, 정든 동물(식물/사람 등) 등 일상적 모든 생활관계들	(GO)명숙이 건강과 쾌락의 법을 관계 패턴 인식 2. (자기) 이해 - 자기(명숙)를 향한 새로운 관계 패턴 설정	명숙이 정중함을 생활관태를 위한 인상을 대외와 정서 인상을 노력, 건강한 관계 회복 및 커뮤니케이션의 습관화 필요	건강한 생활 관행을 위한 소통 노력과 친선, 신념 및 여러 척추 척추를 생활	친밀한 생활 관계에 대한 소통 노력들을 습관화하고 비록 대상을 생활하기 건강한 믿음을 문화하기	수월의 과정은 요부자는 명숙이 수월의 과정은 시지 그러므로 L/W/수월은 시지 대하는 것이다.	
중 새끼사회와의 관계들	정치, 경제, 사회, 문화 등등 새끼사회와의 관계 (부모, 일반적, 교육원칙 등 비경제적 차이의 장본 습득 경험들과 관련된)	(GO)명숙이 건강과 쾌락의 법을 관계 패턴 인식 3. (타인) 계획 - (GO)명숙을 향한 새로운 관계 패턴 설정	명숙이 정중함을 생활관태를 위한 인상을 대외와 정서 인상을 노력, 건강한 관계 회복 및 커뮤니케이션의 습관화 필요	건강한 생활 관행을 위한 소통 노력과 친선, 신념 및 여러 척추 척추를 생활	친밀한 생활 관계에 대한 소통 노력들을 습관화하고 비록 대상을 생활하기 건강한 믿음을 문화하기	수월의 과정은 요부자는 명숙이 수월의 과정은 시지 그러므로 L/W/수월은 시지 대하는 것이다.		
중 형이상학과의 관계들	세계와 존재 이해에 있어 가장 신중해야 하는 것들 (관찰/자기의 체험과 상상력을 통해 영감)	(GO)명숙이 건강과 쾌락의 법을 관계 패턴 인식 4. (의의) 실현 - 새로운 관계 패턴 실현	명숙이 정중함을 생활관태를 위한 인상을 대외와 정서 인상을 노력, 건강한 관계 회복 및 커뮤니케이션의 습관화 필요	건강한 생활 관행을 위한 소통 노력과 친선, 신념 및 여러 척추 척추를 생활	친밀한 생활 관계에 대한 소통 노력들을 습관화하고 비록 대상을 생활하기 건강한 믿음을 문화하기	수월의 과정은 요부자는 명숙이 수월의 과정은 시지 그러므로 L/W/수월은 시지 대하는 것이다.		
중 영(영)을 관(관)계 들	영(영)을 관(관)계 들 영(영)을 관(관)계 들 영(영)을 관(관)계 들	(GO)명숙이 건강과 쾌락의 법을 관계 패턴 인식 5. (의의) 실현 - 새로운 관계 패턴 실현	명숙이 정중함을 생활관태를 위한 인상을 대외와 정서 인상을 노력, 건강한 관계 회복 및 커뮤니케이션의 습관화 필요	건강한 생활 관행을 위한 소통 노력과 친선, 신념 및 여러 척추 척추를 생활	친밀한 생활 관계에 대한 소통 노력들을 습관화하고 비록 대상을 생활하기 건강한 믿음을 문화하기	수월의 과정은 요부자는 명숙이 수월의 과정은 시지 그러므로 L/W/수월은 시지 대하는 것이다.		

수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.



수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.

수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.

수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.

수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.

수 나의 몸(Momm) 수월과정에 있어 각 단계마다 다음 단계를 나가기 못하는 가장 치명적인 주요 원인은 다음과 같다.

참고문헌

화이트헤드 저서와 약어

- IM** Whitehead, A. N. (1911). *An Introduction to Mathematics*. New York: Henry Holt and Company.
- SMW** _____. (1925). *Science and the Modern world*. New York: Macmillan Co., 오영환 역. (1991). 「과학과 근대 세계」. 서울: 서광사.
- RM** _____. (1926, 1954). *Religion in the Making*. New York: Macmillan Co.
- PR** _____. (1929, 1978). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press., 오영환 역. (1991). 「과정과 실재」. 서울: 민음사.
- FR** _____. (1929). *The Function of Reason*. Boston: Beacon Press.
- AE** _____. (1932). *The Aims of Education*. Boston: Beacon Press.
- AI** _____. (1932, 1961). *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press., 오영환 역. (1996). 「관념의 모험」. 서울: 한길사.
- MT** _____. (1938, 1968). *Modes of Thought*. New York: The Free Press.

국내 문헌

- 계봉오. 「인구와 보건의 사회학」. 서울: 다산출판사, 2013.
- 나카자와 신이치 지음. 「신화, 인류 최고의 철학」. 김옥희 옮김. 서울: 동아아시아, 2003.
- 대한스트레스학회 엮음. 「스트레스 과학-기초에서 임상 적용까지」. 서울: 한국의학, 2013.
- 데이빗 그리핀 지음. 「화이트헤드 철학과 자연주의 종교론」. 장왕식, 이경호 옮김. 서울: 동과서, 2004.
- 레나타 살레츨 지음. 「선택이라는 이데올로기」. 박광호 옮김. 서울: 후마니타스, 2014.
- 리처드 니스벳 지음. 「생각의 지도」. 최인철 옮김. 서울: 김영사, 2004.
- 발터 벤야민 지음. 「역사의 개념에 대하여 · 폭력비판을 위하여 · 초현실주의 외」. 최성만 옮김. 서울: 길, 2008.

- 스티븐 제이 굴드 지음. 「폴하우스」. 이명희 옮김. 서울: 사이언스북스, 2002.
- 에릭 브린올프슨, 앤드루 맥아피 지음. 「제2의 기계 시대」. 이한음 옮김. 서울: 청림출판, 2014.
- 울리히 브뢰클링 지음. 「기업가적 자아」. 김주호 옮김. 서울: 한울아카데미, 2014.
- 장 디디에 뱅상, 튀크 페리 지음. 「생물학적 인간, 철학적 인간」. 이자경 옮김. 서울: 푸른숲, 2002.
- 정강길. 「몸학, 온우주적·통전적 차원의 새로운 몸 이론 모색」. 서울: 서울불교대학원대학교 석사학위논문, 2011.
- _____. “몸학, 화이트헤드 철학의 몸살 적용 이론 탐구.” 「화이트헤드 연구 26집」. 한국화이트헤드학회 엮음. 서울: 동과서, 2013.
- _____. “통섭에서 몸섭으로.” 「화이트헤드 연구 30집」. 한국화이트헤드학회 엮음. 서울: 동과서, 2015.
- 토머스 프레이 지음. 「미래와의 대화」. 이미숙 옮김. 서울: 북스토리, 2016.
- 토마스 휠란 에릭센 지음. 「만약 우리가 천국에 산다면 행복할 수 있을까?」. 손화수 옮김. 서울: 책읽는수요일, 2015.
- 프란츠 M. 부케티츠. “형이상학의 진화론적 원천.” 한스 페터 뒤르, 프란츠 M. 부케티츠, 클라우스 미하엘 마이어 아비히, 한스 디터 무첼러, 볼프하르트 판넨베르크 지음. 「신, 인간 그리고 과학」. 여상훈 옮김. 서울: 시유시, 2000.
- 프레데릭 르누아르 지음. 「네오르네상스가 온다」. 김수진 옮김. 서울: 생각의 길, 2013.
- 한병철 지음. 「피로사회」. 김태환 옮김. 서울: 문학과지성사, 2012.
- _____. 「심리정치」. 김태환 옮김. 서울: 문학과 지성사, 2015.
- 함석헌. 「함석헌 전집6-수평선 너머」. 서울: 한길사, 1983.
- Peter L. Schnall, Marnie Dobson, Ellen Rosskam (Editor) · Deborah R. Gordon, Paul A Landsbergis, Dean Baker (Associate Editors), 「일, 그 야누스적 얼굴-직무스트레스 올바르게 이해하기」. 한국직무스트레스학회 옮김. 서울: 계축문화사, 2010.

외국 문헌

- A. H. Johnson, "Some Conversation with Whitehead Concerning God and Creativity," in Lewis S. Ford & George L. Kline, eds. *Explorations in Whitehead's Philosophy*. New York: Fordham University Press, 1983.
- Cynthia Stokes Brown, *Big History: From The Big Bang To The Present*. New York: New Press, 2007.
- David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*. New York: University of California Press, 2005/2011.
- David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
- Ken Wilber, *Integral Psychology*. Boston & London: Shambhala, 2000.
- Lee Smolin, *Time Reborn: from the crisis in physics to the future of the universe*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2013.
- Lisa A. Urry · Michael L. Cain · Steven A. Wasserman · Peter V. Minorsky · Robert B. Jackson · Jane B. Reece, *Campbell Biology in Focus*. New York: Pearson Education, Inc., 2014.
- Michael Negnevitsky, *Artificial Intelligence: A Guide to Intelligent Systems [2E]*. King's Lynn Addison-Wesley Pearson Education Limited, 2005.
- Peter A. Corning, *The Fair Society: The Science of Human Nature*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2011.
- Peter A. Corning, *Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2005.
- Stephen R. Covey, *The 8th Habit: From Effectiveness To Greatness*. New York: Free Press, 2004.
- Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University

Press, 2002.

Timothy Gowers · June Barrow-Green · Imre Leader [Editors], *The Princeton Companion to Mathematics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2008.

참조 사이트

<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3423063>

https://www.ted.com/talks/renata_salecl_our_unhealthy_obsession_with_choice

http://www.ytn.co.kr/_ln/0103_201605120905191772

[Abstract]

Here Now, the Meaning of ‘Aliveness’ as Human
Being: From the Perspective of Whitehead’s metaphysics and
Mommics

Jeong, Kang-Gil (Mommics Institute)

In the articles, I would like to discuss the levels of human-life with Whitehead’s Metaphysics and Mommics’ view. [Mommics is the study of Momm, which is the nexus of all the relations existing in the universe. ‘Momm’ is a Korean word, which can best be translated as ‘a human body’ in English. However, the two are different from each other in that Momm includes both the physical and the mental aspects of human being, directly denying the dualistic understanding of existence.] And purpose of this study is to think about the meaning of ‘aliveness’ as human being of here and now. Consideration of 21st century’s perspective ought to apply after Whitehead happens new issues.

Also I try to diagnose about the levels of Momm-life; it is sequentially body-making, daily-life relationship, world-society, metaphysics, and relations with God. I will suggest from the way of fatigue to the way of vigorous progress through Whitehead’s philosophy and Mommics’s view. I propose several alternatives ; the advisable relationship between consciousness and unconsciousness, notion of basic society, Momm-meditation through present observing.

Consequently, I think so that Whitehead’s metaphysics made

important statements on the social progress of ‘aliveness.’ In the sense of I think that Whitehead’s philosophy is alternative thought. And this paper emphasize art and adventure of creative applications for the our Momm-life. In this case, we feel alive.

Key words : Life, Aliveness, Interstice, Momm, Mommics, Capitalism, Fatigue, Unconsciousness, Consciousness, Basic income, Basic society, Art, Adventure

접수일: 2016년 5월 23일

심사 기간: 2016년 6월 1일 - 6월 15일

게재확정일: 2016년 6월 20일

과정 종말론

정승태 (침례신학대학교)

【한글요약】

이 논문은 과정 형이상학의 체계에서 마지막 사물들에 대한 이론인 종말론을 연구하려는 데 있다. 미래의 사건이나 마지막 역사를 암시하는 종말론은 과정 형이상학의 주요 개념들인 신, 역사 그리고 자유를 살펴봄으로써 종교적 사건을 이해하게 된다. 비록 과정 종말론의 성격이 과정 사상가들 가운데 불편하고도 고통스러운 논의이기는 해도, 이 주요 개념들이 미래의 사건이나 종국을 예시하는 종말론의 의미가 드러날 수 있다고 보인다. 이런 이유에서 이 논문은 신과 종말론, 역사와 종말론 그리고 자유와 종말론의 연관성을 연구하고자 한다. 이 논문은 과정철학의 체계에서 예외로 취급하지 않는 신이 어떻게 사회적 과정으로서의 신, 설득적 힘으로서의 신 그리고 희망의 원리로서 미래의 사건에 영향을 행사하는지를 보여준다. 또한 이 논문은 시간의 개념으로서의 역사가 사멸된 과거에서 사실의 문제를 다루는 것처럼, 과정 형이상학이 역사 안에서 느닷없이 비실재의 영역으로부터 역사 안으로 흘러들어와 어떤 역사적 존재의 합생의 현실적 존재의 부분이 되지 않는다는 사실을 보여준다. 이 부분에서 아무리 극적인 변화들이 일어날 수 있다고 하더라도 과거의 사건들과의 갑작스러운 단절은 존재하지 않기 때문에 과거의 사건들이 현재의 사건들에 제공함으로써 어떤 새로운 가능성들을 다룬다. 마지막으로 이 논문은 미래의 사건이 현실적 존재들의 자유로운 행위에 의해 결정된다는 것을 보여준다. 인과적 효과성과 자기 원인에 의해 구성되는 현실적 존재들은 위험과 더불어 기회를 선택할 가능성을 가지고 있기 때

문에 특정한 목적이나 희망을 성취하기를 갈망하고 희망한다는 의미에서 미래의 경험적 계기들에 기여하게 한다. 그러므로 이 논문은 과정 종말론이 완결되고 고정화된 창조의 개념에 도전하면서 새로운 미래의 사건을 완성해 간다는 것이다.

[주제어] 종말론, 신, 역사, 자유, 인간, 인과성, 미래의 사건

들어가는 말

이 논문의 목적은 Alfred N. Whitehead와 Charles Hartshorne에 의해 전개된 과정 형이상학 및 우주론의 체계에서 마지막 사물에 관한 이론인 종말론을 이해해 보려는 데 있다. 특히 이 논문은 종말론에 대한 과정적인 시각을 과정철학의 체계 안에서 설명된 개념을 이해하기 위해 종말론과 밀접하게 관련된 신, 역사 그리고 자유의 개념들을 중심으로 살펴볼 것이다. 사실 종말론은 과정신학에서 주요한 주제들 중 하나로 간주될 수 있지만, 과정 종말론에 대한 논의가 실제적인 측면에서 볼 때 다소 고통스럽고 애매한 측면이 없지 않다. 그 까닭은 과정 철학에서 신이 종국적 시간을 통제하여 궁극적 승리를 가져다 줄 수 없을 뿐만 아니라 미래의 사건들을 예견할 수 없다는 데 있다.¹⁾ 과정 사상의 비평가들 가운데 Ronald Nash가 밝히듯이, “악에 대한 궁극적 승리는 신에게 있어서 가능하지 않기 때문에… 악이 완전하게 정복될 수 있거나 파멸될 수 없다.”²⁾ 이것은 신이 미래의 사건을 통제할 수 없다는 의미다. 이런 맥락에서 Lewis Ford도 과정 종말론의 성격이 명확한 의미를 제시하지 않는다고 보았다. 그가 말하듯이, “신은 자신이 세계의 결과를 결정할 수 있는 유일한 결정자나 동인이 아니므로 악을 포함한 미래의 사건들을 해결할 수 있다는 보장은 없다.”³⁾

- 1) David Basinger, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Theism* (Albany: State University of New York, 1988), 80-83; 그리고 William Lane Craig, “Divine Foreknowledge and Future Contingency,” *Process Theology*, ed. Ronald H. Nash (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 95-97을 참조하라.
- 2) Ronald H. Nash, “Process Theology and Classical Theism,” *Process Theology*, 20.
- 3) Lewis Ford, *The Lure of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 119. Whitehead와 Hartshorne의 형이상학적 구조 틀 안에서 몇몇 과정 사상가들은 아래와 같은 저작들 일부분 속에서 과정 종말론의 교리를 발전시켜왔

이처럼 전통신학에서 종말론이 신이나 신의 계시에 의존한다고 해도 과정신학은 종말론의 성격을 신이나 신의 계시에 의존된 것으로 보지 않는다. 과정사상의 신은 인간의 노력이나 행위 그리고 결단에 부분적으로 의존되어 있고, 인간 존재들도 부분적으로 세계에 대한 신의 목적에 부분적으로 의존되어 있다. 신과 인간에게 있어서 한 현실적 존재가 현재 또는 현재의 경험에 참여하는 것이 미래의 사건들에게 영향을 미치면서 동시에 그 현실적 존재가 미래나 미래의 경험에 참여하는 것이 현재의 사건이나 경험을 변형시키거나 차이 나게 한다. Whitehead의 철학적 원리를 따르는 Marjorie H. Suchocki는 어떻게 미래가 궁극적으로 세계의 신적 경험 속에서 나타날 수 있는지를 보여주려고 시도한다. 그녀에 따르면, 미래 사건이나 경험의 전제 조건들은 “자유”와 “유한성”이다. 이는 미래는 인간의 자유로운 행위에 의해 마지막 사물들의 결과를 만들어갈 수 있음을 예측가능하게 하지만, 문제는 인간의 그 같은 자유로운 행위가 유한하다는 필연적 조건에 의해 한정된다는 것이다.⁴⁾ 따라서 자유와 유한성을 가진 현실적 존재로서의 인간은 미래의 경험을 현재에 참여하지만 그 행위에 의한 필연적인 결과는 예측할 수 없다.

종말론을 이해하는데 있어서 과정 사상가들은 모든 인간 존재들은 그들이 의지하는 것과 마찬가지로 자유로이 반응할 수 있다고 논증한다. 그들은 신적 목적에 반응할 수도 있고 배제할 수도

다: Norman Pittenger, *The Last Thing in a Process Perspective* (London: Epworth Press, 1970), 4장; John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 7장; Marjorie H. Suchocki, *God, Christ, Church: A Practical Guide to Process Theology* (New York: Crossroad Publishing Co., 1992); 4부; 그리고 Marjorie H. Suchocki, *The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context* (Albany: State University of New York, 1988).

4) Marjorie H. Suchocki, *The End of Evil*, 81-83.

있는 자유로운 동인이자 결정자이다. 이런 점에서 세계나 역사의 미래는 새로운 질서를 야기하는 대신에 새로운 혼돈 속으로 빠질 수도 있는 가능성이 있다. 비록 인간의 미래를 위한 그 같은 재난이나 재앙에 대항하는 형이상학적 보장이 없을 수 있지만, 개체들의 자유로운 행위들이 미래의 현실화를 야기할 수 있는 미래의 희망과 사건들을 결정할 수 있다. 자유에 의존된 각 개인들은 신이 보다 나은 미래를 위한 신의 목적으로서 제시하는 것에 반응한다. 미래는 신의 영원한 계시나 섭리로부터 이미 결정된 하나의 완성된 산물도 아니며, 사물들의 신적으로 완성된 질서도 아니기 때문에, 과정 철학은 종말론적 미래를 변하지 않는 실체로서가 아니라 하나의 열려진 실재로서 이해한다. 따라서 신은 인간의 노력과 결정들과 더불어 미래를 위한 신의 완전한 가능성들을 실현화하도록 각 개인들을 끊임없이 유인한다. 이러한 형이상학적 이유에서 과정 사상가들은 모든 미래의 사건들을 결정하고 선의 궁극적 승리의 보증인이 되는 신의 전통적인 개념에 반대한다.

과정 형이상학적 체계

과정 형이상학의 두드러진 특징은 인간들과 그들의 장소를 포함하여 세계를 이해하기 위해 사고의 틀을 제공하는 개념들과 관점들의 명료성을 보여준다는 데 있다. 이러한 형이상학적 틀은 하나의 포괄적이고 조직적인 관점 속에 있는 인간 이해를 정의하고 이해하게 한다. 따라서 과정 형이상학은 우주와 인간 경험의 통합적이고 통일적인 기술과 해명을 가능하게 만드는 원리들의 체계를 전개한다고 보인다.

과정 형이상학은 물리적 존재가 연속적인 과정이라고 주장한다.

우주는 과정 속에 있으며, 따라서 상호 관련되고 의존된 사건들의 연쇄망과 같은 조직체이다. 이러한 사건들은 Whitehead가 부르고 있는 “현실적 사례” 혹은 “경험의 사례”이다. 일반적으로 전자들과 세포들 그리고 인간 영혼들과 같은 개체들은 실제로 경험의 사례들로 “일련의 질서정연한 사회들”이다. 실재는 경험의 순간적인 사건들로 구성되어 있기 때문에, 과정 개념은 “사물들” 보다 선행한다. 과정 형이상학에 있어서 실재는 과정에 종속되어 있다. 철학자들과 신학자들에 의해서 이해되어진 실체는 존재의 변하지 않는 동질성이지만, 그 같은 동질성은 존재하지 않는다. 과정 개념은 존재보다 더 근본적이고, 따라서 형이상학적 체계는 실재인 역동적 과정에 대한 기술을 시도한다.

과정 형이상학의 체계에서 창조성은 “궁극성의 범주”라고 불리고 있는 주된 범주이다. 창조성은 “보편자들의 보편자”로서 궁극적 형이상학의 원리이다. 이것은 하나의 현실적 존재나 창조자가 아니라 “새로움의 원리”이다.⁵⁾ Whitehead가 지적하듯이, 이것은 다수가 하나가 되고 하나가 다수가 되는 원리를 암시한다. “다수”는 하나에 의해서 경험의 구조가 증대되고, “일자”는 다수의 한 사회를 구성한다.

한 사회를 구성하는 궁극적인 요소인 “현실적 존재”(actual entities)는 궁극적 마지막 사물들이다. 우주 안에 있는 모든 것은 현실적 존재들에게 서로 의존되어 있다. 그들은 정적이고 불변하는 것들이 아니라 동적이며 변하는 것들이다. 과정 형이상학적 틀 속에서 모든 현실적 존재들은 물리적 극과 정신적 극을 구성하고 있는 양극성적 구조를 나타낸다. 물리적 극을 통해서 하나의 현실적 사례는 다른 현실적 사례를 자신의 환경 속에 파악하고, 그것

5) A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Free Press, 1978), 21; 「과정과 실재」, 오영환 옮김 (서울: 민음사, 1991), 78.

의 만족에 도달한다. 정신적인 극을 통해서는 한 현실적 사례는 주체 자신의 생성에 적절한 영원한 대상들을 파악한다. 다시 말해 물리적 극은 과거 경험들이나 소여성들의 파악을 구성하고, 또한 정신적 극은 실현되지 않은 개념적이고 미래의 가능성들이나 이상들 및 가치들을 파악한다. 간단히 말해 정신적 극은 물리적 극으로부터 현실적 존재의 느낌들의 진입을 주체적 단위로 인도하는 생성을 위한 가능성을 파악하는 반면에, 물리적 극은 생성의 직접성 속에 있는 과거의 현실적 사례들을 파악한다.

파악의 작동을 통해서 현실적 사례들이나 현실적 존재들은 사회들 혹은 연쇄망으로 구성된다. 이것은 현실적 존재들이 보다 넓은 연쇄망 혹은 사회 속에서 다른 현실적 존재들과 관계되어 있다는 것을 암시한다. 파악들은 현실적 존재들이나 사례들이 과거와 미래 현실적 존재들과 관계하는 관계 양태들이다. Whitehead의 형이상학적 체계 속에서 그 같은 파악은 세 가지 요인들을 구성한다. 파악하고 있는 주체와 주체가 아닌 객관으로서 파악되는 소여성 그리고 주체가 소여성을 파악하는 방식을 통합하는 주관적 형식(subjective form)이다.⁶⁾ Whitehead에 따르면, 하나의 연쇄망 혹은 사회는 “관계성의 단위 속에 있는 현실적 존재들의 한 체계가 서로에 대한 그들의 파악들에 의해 구성된다.”⁷⁾ 말하자면, 현실적 존재들은 물리적 극들에 의해 서로 파악하면서 사회를 형성한다는 것이다. 이런 점에서 과정 형이상학은 사건이 분절되거나 독립되지 않다는 사실을 확증하면서 모든 사물은 서로 다른 사건들과 상호존재임을 보여준다.

현실적 계기들은 단순히 과거의 경험들이나 여건들을 파악하는

6) A. H. Johnson, *Whitehead's Theory of Reality* (Boston: The Beacon Press, 1952), 20-21.

7) Whitehead, *Process and Reality*, 24.

것뿐만 아니라 가능성들 혹은 가능한 가치들의 영역인 영원한 대상들도 파악한다. 비록 영원한 대상들은 영속적이고 무변화적 원리들이며 또한 존재의 가능태들 혹은 잠재성들로서 오직 존재하는 명확성의 형태들이다. 하지만 영원한 대상들이 우주의 시간적 질서 속에서 진입하는 특정한 사실에 관해서는 중립적이다. 각 영원한 대상은 오직 현실적 존재들 혹은 사례들에 의해 파악된 것을 통해 실현될 수 있고 구체화될 수 있다. 다시 말해, 현실적 존재들은 긍정적이든지 부정적이든지 간에 적절한 영원한 대상들을 주체의 경험 속에서 그것 자신들을 현실화하거나 배제함으로써 파악할 것이다. 파악하는 데 있어서 과거의 현실적 존재 혹은 사례들은 새로운 현실적 존재들과 현재의 사례들로 통합되어질 수 있다. Whitehead는 이것을 “합생”(concrecence)이라 부른다. 합생은 많은 분리된 것들의 우주가 한 개체적 현실적 존재 속으로 통합하게 되는 반면에 많은 다양성이 하나의 새로운 것의 형성에 규칙적이고 종속적이 되는 과정이다. 한 마디로 말하면, 합생은 생성의 행위이다. 그것은 유일한 현실적 존재 속으로 다수의 느낌들의 통합이다. 합생의 과정 속에서 느낌들은 그들이 하나의 최종적 단위인 “만족”이라고 불리는 것으로 통합하기까지 대조하고 평가된다.⁸⁾ 하나의 현실적 존재가 합생의 과정으로 도달되자마자 그것은 스스로 그리고 다른 현실적 존재들의 대상이 된다. 그러나 그것은 주관적 경험의 완전성을 소유하지 못하는데, 이는 다른 현실적 존재들에 의해 경험되어 질 수 있는 “초월적”(superject)이 되기 때문이다.

Whitehead에 의하면, “합생의 과정에서는 이전의 양상(Phases) 속에 파악들의 통합에 의해 새로운 파악들이 일어나는 양상들의 연속성이 존재한다.”⁹⁾ 각 사례가 경험하는 주체이면서 동시에 이 경

8) Ibid., 219-21.

9) Ibid., 49.

험을 “초월하는” 주체이기 때문에, 사례는 현재적 경험의 소여성
 과 현재적 경험의 미래의 결과이다. 만일 각 사례가 그 자체를 위
 해 어떤 것을 결정한다면, 그것은 필연적으로 다른 것을 위해 어
 떤 것이 수반한다. 다시 말해, 한 사례는 그 자체를 넘어서 하나의
 영향을 가지고 있다. 그것은 한 초월적 특성을 가지는 것으로 이
 해될 수 있고, 따라서 한 사례는 현재에 획득되지 않은 미래의 가
 능성들과 영원한 대상들을 기획할 수 있다. 이 미래의 기획
 (project)이 “주체적 지향”(subjective aim)이라고 부른다. 이 주체적
 지향은 현실적 사례의 생성을 통제하고, 최종적 결정 혹은 만족을
 향하여 유인한다. 현실적 사례들은 사멸하고, 그리고 파악을 통해
 객체화된 다른 현실적 사례들의 내연적 구성 속으로 진입한다. 따
 라서 우주 속에 있는 개개의 사건은 과거, 현재, 그리고 미래의 관
 계들에 의해 한정된다. 즉 우주의 모든 현재적 사실은 선행적 사
 실들이나 경험들에 의해 구성되면서 동시에 주체적 지향을 통해
 미래의 가능성들과 궁극적 이상들을 형성해 나간다.

더욱 설득적이고 포괄적인 개념적 체계를 설정하기 위해 과정
 형이상학은 신의 범주를 요청한다. 신은 형이상학적 체계의 과정
 에 중심적 범주로 작용한다. Whitehead가 주장하고 있듯이, 신은
 창조성의 형이상학적 원리의 궁극적 예증이다. 과정 형이상학에
 있어서 “최초의 지향”(initial aim)이라고 부르는 새로운 사례들 혹은
 이상들의 생성은 신에 의해서 시발된다. 따라서 그 같은 최초의 지
 향은 현실적 존재들에게 그들의 과거 소여성이나 경험들로부터 수
 많은 영향들을 통일하기 위한 하나의 타당한 방식을 제공한다.¹⁰⁾

게다가 과정 형이상학은 두 개의 극들이 신의 추상적 본질과
 구체적 본질을 나타내는 “양극성적 유신론”(dipolar theism)이라고
 부른다. 추상적 본질은 영원하고, 무변화적이고, 그리고 무감동적

10) Ibid., 157.

인데 반해, 구체적 본질은 항상 실제적이고, 감동적이며 그리고 변화적이다. Whitehead는 이러한 두 가지 극들을 원초적 본성과 결과적 본성으로 기술한다. 신의 원초적 본성은 모든 영원한 대상들과 그들의 현실적 존재의 요구에 대한 신의 미래적 이상과 목적을 언급하는데, 이는 현실적 사례들의 정신적 극에 반응하는 것이다. 그것은 사회적 악들을 포함하여 모든 종류의 악을 극복하고 새로운 것과 창발을 향하여 세계나 인간 존재들을 자극하는 힘이다. 이와는 달리, 신의 결과적 본성은 신에 대한 세계의 생성의 영향의 결과인데, 이것은 사실적 사례들의 물리적 극에 반응한다. 이 신의 결과적 본성이 현실 세계에서 구체성의 과정과의 관계에서 발전되고 생성된다.¹¹⁾ 이런 이유에서 신은 필연적으로 세계와 관계한다. 세계가 없이는 신이 현실적일 수 없게 된다. 그의 결과적 본성을 통해서 신은 모든 현실적 사례들과 공유할 수 있다. 신은 과정에서 한 능동적 참여자가 된다. 그의 결과적 본성에 의해 신은 합성의 과정을 경험한다. 이는 한 현실적 사례나 현실적 존재가 주체적이면서 초월적인 것처럼 신도 주체적이면서 초월적이 되기 때문이다. Whitehead는 이것을 “신의 초월적 본성”(superjective nature)이라고 부른다. 신의 초월적 본성은 원초적 본성의 실용적 결과나 효능성이며, 따라서 이 초월적 본성은 “세계의 미래에 적절한 유인”으로서 기술될 수 있다.¹²⁾

더욱이, 생성의 개념의 상황에서 과정 형이상학은 소위 “일차적” 원인들과 “이차적”원인들을 구분하지 않는다. 각 사건은 많은 원인들에 의해 원인 짓는다. 신이 모든 사건의 “일차적” 원인이 아니라는 사실 때문에, 신은 악에 대해 책임이 없고 기소되지 않는다. 이런 식으로 악에 대해 동일하게 책임이 있는 사랑스러운

11) Ibid., 343-51.

12) Suchocki, *The End of Evil*, 144.

신의 문제가 쉽게 해결이 되며, 그리고 과정 사상은 신이 모든 사건들 속에서 능동적임을 주장한다.¹³⁾ 비록 신이 인과적 면에서 창조적이긴 해도, 과정 형이상학은 신의 활동이 강압적이라기보다는 항상 설득적이라고 강조한다. 통제적 힘으로서의 신의 전능성은 “공감적 응답성”인 힘의 과정적 교리와는 양립 불가능한 것처럼 보인다.¹⁴⁾ 따라서 전통 유신론의 내연적 통제의 힘으로서의 신을 거절함으로써 과정 형이상학은 신을 과정의 전체성 속에 참여하는 동료(a fellow participant)로서 이해한다. 그의 결과적 본성에 기인하여 신은 그의 피조물들을 위하여 그의 섭리와 사랑스러운 돌봄을 보여준다. 이것은 아무 것도 상실하지 않는 하나의 “부드러운 돌봄”(tender care)을 통하여 표현된다. 그러므로 과정 형이상학의 신은 이 세계에서 모든 것을 구원하고, 자기 자신의 기억이나 삶 속에 그것을 보존한다.¹⁵⁾

종말론과 신

과정 형이상학적 방법과 체계와 구조 내에서 과정 사상가들은 신의 특별한 이해를 전개시켜왔다. 전통적 유신론에서 신은 시간 밖에 위치시켰다. 신은 세계와의 관계에서 변화와 과정의 영역에 전적으로 외연적이다. 이와는 달리, 과정 사상은 신을 형이상학적 체계의 중심으로서 취급한다. 과정 형이상학에 의하면, 신은 체계의 외부에 있지 않고 형이상학적 범주들의 범위와 한계 속에 있다. 이는 신이 형이상학적 해명의 체계를 말하는 원리의 구체화이

13) David R. Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 251-52.

14) Cobb and Griffin, *Process Theology*, 48.

15) Whitehead, *Process and Reality*, 351.

기 때문이다. 과정 사상가들에게 있어서 신은 필연적으로 우주나 세계와의 관계에서 본질적으로 이해될 수 있다. 신이 없이는 세계는 무의미하다. 과정 사상의 신은 우주적 질서를 위한 새로움의 근거가 될 수 있다고 논증하기 때문에, 그는 세계를 위한 종말론적 희망을 향한 설득적 유인자로서 간주될 수 있다. 따라서 신의 과정 견해가 신의 고전적 견해, 즉 “사건들에 의해 영향을 받지 않고도 절대적으로 세계를 다스리는 분”¹⁶⁾을 거절함으로써 정당성을 갖기 때문에, 이 과정 신은 희망의 근거로서 사람들에게 의해 받아들일 수 있다.

과정으로서의 신

과정 사상에서 실재의 종합적 이론이 “사회 이론”으로 생각한다. Hartshorne은 한 사회나 유기체를 “전체 속에서 고유한 가치들과 목적들의 기관들 혹은 도구들로서 기능 하는 부분들의 전체”¹⁷⁾로서 정의한다. 과정 사상에서는 두 가지 전체성의 유형들이 있는데, 하나는 유기적이고 다른 하나는 무기적이다. 이러한 전체성의 두 유형들은 한 이원론을 지칭하는 것이 아니라, “유기적 단일론”을 지칭한다. 다시 말해, 모든 전체들은 목적적이거나 유기적이 아니라, 그들은 보다 큰 유기체의 부분들을 구성한다. Hartshorne은 이러한 사회들이 “어떤 다른 관점에서 각 현실적 존재에 공헌하는 다원성을 구성하는 현실적 존재들을 구성하는 공동체이다”¹⁸⁾고 지적한다. Hartshorne에 따르면, “한 사회는 그것의 최소한의 의미에

16) Delwin Brown, *Ralph E. James and Gene Reeves*, eds. *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1971), 168.

17) Hartshorne, *The Logic of Perfection* (La Salle: Open Court Publishing Co., 1962), 191.

18) *Ibid.*, 196.

서 유사성과 비슷함의 정도에 의해 혹은 행위나 관계에 의해 서로 연결되어 있는 현실적 존재들의 체계이다.”¹⁹⁾ 다른 사물들과의 친족성이 없이는 전적 타자는 존재할 수 없으며, 그리고 다른 사물들과의 관계에서 행위를 면하는 것은 전혀 없다. 따라서 우주나 우주의 모든 것은 사회적인데 왜냐하면 그것들은 느끼고, 행위하고 다른 이웃들에 응답할 수 있기 때문이다.

하지만 과정 사상은 전체의 두 가지 유형은 사회들의 두 유형들을 암시한다: 민주주의와 군주주의이다. 민주주의 사회들은 최상의 개체 혹은 근본적으로 지배적인 구성원을 가지고 있지 않는다. 돌맹이들과 아마도 세포들의 집단들 그리고 심지어 다양한 세포층의 식물들이나 동물들의 독특한 형태들은 민주주의적 사회의 유형이다.²⁰⁾ 이와는 달리, 군주적 사회들 및 “비민주적 사회들”은 본질적으로 통치하는 부분들을 종속하지만 결코 완전히 그들에 대한 통제의 모든 측정의 부분들을 약탈할 수 없는 한 지배적이고 통치적 구성원을 가지고 있다. 예를 들면, 인간 신체를 형성하고 있는 세포들의 사회는 하나의 지배적이고 통치하는 구성원이다. 첫 번째 사회의 유형은 무기적 단계에서는 자명한 반면에, 두 번째 사회의 유형은 유기적 단계에서 나타난다.

과정의 이 사회적 구조 안에서, Hartshorne은 “한 지배적 개체에 의해서 사회에 부과되어질 수 있는 혼치 않는 행위의 통일성”을 지적한다. 이것은 “모든 사회들이 한 유일한 지배적 통제의 구성원에 의해 부가된 질서와 함께 우주인 전-포괄적 군주 사회의 부분들일 수 있다”라는 것을 암시한다.²¹⁾ 이 유일한 지배적 통치 개

19) Ibid.

20) Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion* (Glencoe: Free Press, 1953), 38.

21) Ibid.

체가 바로 신이다. 이러한 이유에서, 과정사상의 신은 사회적 과정 구조에서 한 형이상학적 범주의 근본적인 예증으로 취급된다. 과정사상의 신은 그의 피조물들과 세계와 관련이 있다. Hartshorne이 명시적으로 말하고 있듯이, “우리의 논의가 이끌고 있는 신에 대한 개념은 세계-사회를 통치하고 지배하는 데 있어서 독재적 혹은 비사회적 방식으로 외부에서부터 단순히 통치하고 지배하는 것이 아닌 하나의 사회적 존재 개념이다.”²²⁾ 따라서 과정사상이 신의 인격적 이해를 위한 근거를 제공하지 않는 신의 개념을 강하게 반대한다는 것은 명백하다. 오히려, 그것은 “사회적 관계들을 가지고 있고, 실제로 관계들을 가지고 있으며, 그리고 관계성에 의해 구성되어지며, 따라서 상대적이 되는 분으로서 신의 개념”²³⁾을 전개한다. 따라서 한 사회적 존재로서의 “신은 손에 의해서가 아니라 그의 의지, 느낌 그리고 지식의 직접적인 힘에 의해 그의 피조물들과 세계를 통치한다”²⁴⁾고 말할 수 있다.

설득적 힘으로서의 신

기독교 전통적 유신론은 신은 전능하며 전적으로 힘이 있다고 주장한다. 이것은 신의 힘이 절대적이고, 따라서 신은 그의 의지에 의해 세계의 모든 구체적인 사태를 결정할 수 있다는 주장으로부터 유래한다. 따라서 모든 세계의 사건들은 전적으로 신의 결정하는 힘에 종속되어 있다. 과정사상에게 있어서, 신의 전능성이 행할 수 있었던 모든 것을 할 수 있는 힘이라는 이러한 입장은 완전히

22) Ibid., 40.

23) Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press, 1976), x.

24) Charles Hartshorne, *Man's Vision of God: and the Logic of Theism* (Hamden: Archon Books, 1964), 179.

난센스다.²⁵⁾

과정 사상가들에 의하면, 고전 유신론은 독단적 힘으로서 신적 힘을 이해한다. 신이 독단적 힘으로서 인식되어진 것은 세계가 신의 손안에서는 전적으로 수동적이며, 따라서 세계와 신과의 인과적 관계는 완전히 일방적이 된다는 것을 암시한다. Hartshorne은 기록하기를, “피조물과의 관계에서 신은 전적으로 능동적이며 독립적이고 절대적인데 반해서 피조물은 신과의 관계에서 완전히 수동적이다. 이는 신이 모든 것을 행하거나 아니면 아무 것도 행하지 않는다는 것을 의미한다. 만일 신이 모든 것을 다 행한다면, 피조물은 아무 것도 행할 수 없고 아무 것도 아니다.”²⁶⁾

이와 같이 멀리 떨어져 있고 비관계적 신의 힘은 독재-주체적 관계성의 이상으로 이끈다. 만일 신이 세계와 독립되어 있는 것처럼 인식된다면, 이 신은 세계에서 발생하고 있는 것에 의해 전혀 영향을 받을 수 없다. 신은 항상 세계에게 행위만 하고 세계 안에서 행위하지만, 세계는 신에게 행위할 수도 그리고 신 안에서 행위할 수도 없다는 점이다. 이러한 이유에서 전통 유신론의 신은 아무런 의미가 되지 못하고 오직 인간 존재들에게 그들 자신의 역사와 운명의 진정한 목소리를 허용하지 않는 독재자가 될 수 있다.

더욱이 이 비사회적 신의 힘은 종말론의 교리와와의 관계에서 인간의 노력들보다는 오히려 신의 영원한 계획과 그의 활동을 강조한다. 전통 종말론적인 입장에서의 세계는 신이 원하는 방식대로 움직이고 있다. 거기에는 세계를 건설하려고 하는 인간들의 노력들에 대한 여유가 주어지지 않는다. 대조적으로 과정 유신론의 신

25) Ibid., 134; John B. Cobb, *God and the World* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 23.

26) Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York, 1984), 45.

은 설득적 힘을 가지는 것으로 이해한다. 과정 사상가들은 세계 통제의 신적 방법이 강압적인 힘보다는 설득적이며 유인적 힘이라고 논증한다. 따라서 신의 힘은 “탁월한 힘” 혹은 “최적의 힘”이다. Hartshorne은 기술한다.

신적 위대함은 독특하게 다른 존재와의 상호 작용하는데 있어서 능동적이면서 또한 수동적인 존재에 대한 탁월한 방식이다. 우리는 신의 필요적 도움과 더불어 우리 자신의 존재를 결정하는데 있어서 고유하게 자유 속에 있는 혼란의 경계를 설정함으로써, 그리고 우주적 질서 속에서 우리가 할 수 있는 최선으로서 우리의 입장을 가질 수 있도록 우리를 고무시킴으로써 신에게 어떤 것을 행하게 된다. 신은 단순히 우리를 만들어 가는 것이 아니라, 우리 자신이 스스로 선택하는 것을 부분적으로 도우심으로써 우리를 사랑한다.²⁷⁾

신적 힘의 문제에 관해서 이 탁월한 힘은 본질적으로 “상대적 힘”이다. 버나드 루머가 바르게 지적하듯이, “직선적 힘”(linear power)의 반대 개념으로서의 “상대적 힘”(relative power)은 힘의 구체적이고 의존적인 힘의 개념이다. 만일 실재가 상대적이라면, 가장 높이 인식될 수 있는 힘은 “모든 사물들을 일방적으로 결정하는 힘의 독단성이 아니라 주고받는 한 이상적 형태”가 될 것이다.²⁸⁾ 이런 이유에서 과정 사상의 신은 세계 사건들의 모든 세부

27) Ibid., 45.

28) Anna Case-Winters, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges* (Louisville: Westminster Press, 1990), 137. Hartshorne과 마찬가지로 Bernard Loomer도 신의 힘을 두 가지 유형의 힘으로 구분한다. 하나는 직선적 힘과 다른 하나는 관계적 힘이다. 유사한 방식으로 루머는 “직선적 힘”은 일방적, 추상적, 그리고 비연관적 힘의 개념인데 반해서, “관계적 힘”은 구체적인 용어로서 간주된다. Bernard Loomer, “Two Conceptions of Power,” *Process Studies* 6 (Spring 1976), 5-32을 참조.

적인 사항을 일방적으로 통제할 수 없다.

이와는 달리 과정 견해에서 “신이 실제로 가지고 있는 것은 부분적으로 피조물들의 결정들에 의존되어 있다.”²⁹⁾ 세계에서 일어나는 사건들이 신을 다르게 하고 변화시킨다. Hartshorne은 진술하기를, “상대적이 된다는 것은 다른 사물들을 고려한다는 것이며, 그것들을 자기 자신에게, 혹은 어떤 면에서는 그들을 돌보기 위해서 하나의 차이를 만들도록 허용한다는 것이다. 그 외에도 만일 상대성의 탁월성이 아니라면 ‘신은 신실하다’(deus est caritas)라는 고대 격언은 암시하지 않느냐?”는 것이다.³⁰⁾

비록 신이 그의 피조물들에 의해 변화되긴 해도, 신이 다른 현실적 존재들과는 차이가 있는 방식은 신이 영원한 존재라는 것이다. 신은 태어나지도 않고 사멸하지도 않는다. 따라서 신은 계속적으로 자유로운 선택의 결정으로 세계의 피조물들을 유인하고 설득한다. 비록 신은 유인을 해도, 그는 결코 일방적으로 다른 현실적 존재들을 통제하지 못하고, 오히려 그들을 자기-결정의 어떤 힘을 소유하도록 허용한다. 따라서 신은 세계에 대해 전적으로 전능하고 독단적이지 않고 “이해하는 고난받는 위대한 동반자”³¹⁾와 “순수 무한한 사랑”³²⁾이 된다. 만일 신이 세계에서 과거의 계기들을 취하고 내연적으로 자기 자신과 그것들을 관계한다면, 한 관망적 신은 거절된다. 오히려 신은 그의 피조물들과 연루되면서 그들의 즐거움, 열망, 희망 및 고난을 다같이 공유한다.³³⁾ 그러므로 과정

29) Hartshorne, *Omnipotence*, 45.

30) Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (La Salle: Oopen Court Publishing Co., 1967), 55.

31) Whitehead, *Process and Reality*, 532.

32) Schubert M. Ogden, *The Reality of God: and Other Essays* (New York: Harper & Row, 1963), 177.

33) Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 263.

유신론의 신은 신적 사랑에 세계의 고난을 수용하는 신이다.

희망의 유인자로서의 신

Whitehead의 형이상학적 체계 속에서 두드러진 측면들 중의 하나는 신이 한 “현실적 존재”(actual entity)로 간주된다는 것이다. 근본적으로 “한 현실적 존재는 무한한 가능성”과 관계한다. 영원한 대상들 혹은 추상적 잠재성들이 한 위계적 패턴을 현실적 계기에 부여할 때 현실적 존재들은 천차만별의 형태로 포함하기도 하고 배제하기도 한다.³⁴⁾ 어떤 전통적 신학 사상에서 모든 종말론적 사건들은 전적으로 신 자신에 의해서 결정된 것으로 이해한다. 위르겐 몰트만이 지적하고 있듯이, 미래는 아직 일어나지 않았고, “궁극적 미래에 대해 말할 수 없지만, 오로지 신적 약속들과 기대만을 말할 수 있다.”³⁵⁾ 이와 같은 종말론적 사건들은 근본적으로 신의 미래에 방향되어져 있고, 그리고 기독교 종말론은 그 방향에 비추어서 형성되어진 것이다. 결과적으로 전통 신학은 이 세계에서 신의 활동을 이해하는데 어떤 이해 가능한 해명을 제공할 수 없다.

이와는 반대로, 과정 사상은 세계에서 창조적으로 신이 활동한다는 확신을 발견하는데 있어서 그리고 세계를 향한 신적 유인의 표현으로서 이 창조적 활동을 이해하는 방식을 제공한다. 신의 과정적 견해가 변화의 영역에 전적으로 외연적인 역사밖에 위치하지 않기 때문에, 과정 사상가들은 자연적 세계의 시-공간적 틀 속에 한

34) Whitehead, *Science and the Modern World*, 175.

35) Jurgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 140. 미래가 신의 섭리적 결정에 의존되어 있다고 강조하는 전통 신학자들은 토미스트주의자들, 어거스틴주의자들, 그리고 심지어 몇몇 희망의 신학자들을 포함할 수 있다.

능동적 역할을 취급함으로써 신을 부각시킨다. 이런 면에서, 신과 세계는 과정적으로 상호 연결되어 있다. Whitehead의 견해에서 신은 구체적 실재의 단계에서 생성되는 개개의 현실적 존재를 위해 그의 현존을 통해 희망을 향한 유인으로서의 최고의 힘이 된다. 신은 각 계기를 위한 최적의 시간적 선의 추구와 보존에 의해 탁월하게 사랑이 된다. 그러나 각 현실적 존재를 위한 신의 사랑스러운 지향이 강압적이지 않고, 오히려 신은 시간적 현실적 존재들의 자유에 유인한다. Whitehead의 관점에서 보면, 과정 사상가들은 이것이 사실이라고 주장한다. 신의 힘은 설득적이다. Whitehead는 명백히 진술한다.

신역의 역할은 생산적 힘과 생산적 힘의 투쟁도 아니고, 파괴적 힘과 파괴적 힘의 투쟁도 아니다. 신역의 역할은 그의 개념적 조화의 압도적 합리성이 그의 이내 속에서 행사되는데 있다. 신은 세계를 창조하지 않는다. 신은 세계를 구원한다. 아니 보다 정확히 말하면, 신은 진, 선, 미에 대한 자신의 이상을 통해 세계를 이끌어가는 애정 어린 이내심을 갖고 있는 세계의 시인이다.³⁶⁾

신의 효능성은 그의 목적에 피조물들의 지지를 이끄는 데에 신적 이상의 고유한 가치에 의존한다. 이런 식으로 과정 유신론의 신은 설득적으로 세계가 자기 자신을 창조하도록 세계와 함께 애쓴다. 루이스 포드가 이 점을 지적하고 있듯이, “우리의 활동을 형성하는 개별적 가치 있는 가능성들이 많은 자원들로부터 오지만, 궁극적으로… 그것들은 신의 창조적 활동으로부터 유래한다. 신은 현실화하고자 하는 세계를 위하여 새로운 창조적 가능성들의 부단한 예시에 의해 혼돈의 역행에서 세계를 구원하는 미래의 궁극적

36) Whitehead, *Process and Reality*, 346.

힘이다.”³⁷⁾

신의 노력의 결과는 진보적 상승이다. 자연이나 역사이든지 미래를 위한 희망의 근거는 신의 신실성에 근거되어 있다. 완전한 창조는 신에 의해서 보다 나은 세계나 사회를 향하여 유인되어 있다. Lewis Ford는 과정 유신론의 신이 “보다 큰 자유를 향한 피조물의 발전을 인도하는 바로 그 행위 속에서 개개의 피조물의 가치를 존중하면서 피조물적인 자유를 극대화한다”³⁸⁾라고 진술한다. 이런 방식으로 일방적이고 강압적 의지로서의 신의 기술은 거절된다. 오히려 신은 그의 피조물을 향한 우주적 유인자가 된다. 우주적 유인자로서의 신은 모든 시대를 통하여 지속적인 발전적 성장으로 그의 피조물들을 형성하고 양육한다. 따라서 신의 과정적 견해는 그의 피조물들이 세계를 위해 매우 최상을 달성하도록 고무하는 유인적 동반자로서 이해한다.³⁹⁾ 신은 우리의 세계와 모든 존재를 위한 새로운 이상적 가능성으로 그의 피조물들을 유인한다. 따라서 신의 과정적 개념은 현 세계의 종말론적 희망을 위한 한 근거를 제공할 수 있다. 간단히 말해, 희망의 유인자로서의 신은 끊임없이 인간사에서 악으로부터 선을 야기하려고 갈망한다. 즉, 신은 새로운 이상들을 지향하고 또한 미래의 종말론적 희망을 향한 개개의 인간 존재들을 유인하는 새로운 이상들의 근원으로서 섬기는 존재가 된다.

37) Lewis, S. Ford, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 36.

38) Lewis S. Ford, “Divine Persuasion and the Triumph of Good,” in *Process Philosophy and Christian Thought*, eds. Delwin Brown, Ralph E. James, and Gene Reeves (Indianapolis: Bobbs-Merrill company, 1971), 289.

39) Ibid.

종말론과 역사

과정 철학에서 역사의 의미는 종말론의 과정적 견해를 이해하는데 있어서 다른 중요한 열쇠로서 취급될 수 있다. 역사의 과정적 견해는 종말론의 현대 이해들에 도전한다. 많은 전통 신학에서 종말론은 주로 역사의 목적에 관심을 가져왔다. 종말적 사건에서 세계나 역사의 궁극적 종착점(terminus)은 신 자신에 의해 야기된다. 전통 신학에 따르면, 신은 직접적으로 모든 인간 역사와 인간 사건들을 통제한다. 역사나 세계의 과정은 신적 섭리와 의지와 일치하여 어떤 방향으로 움직인다. 비록 종말론적 성격에서 미래가 알수는 없지만, 그것은 근본적으로 신에 의해서 지배된다는 것이다. 이와는 달리, 과정 사상은 역사를 섭리적 방향을 향하여 움직이는 것이 아니라 보다 더 큰 선을 향하여 회전하거나 과정이 되는 것으로 이해한다. 보다 엄밀히 말해, 생성과 사멸의 과정이 역사의 실제적이고 내연적 구성이 된다는 것이다. 생성과 사멸의 고려와 대상은 역사의 성격이 개별적 현실적 존재들의 합생과 연관되어 있다는 사실을 지적한다. 역사적 합생의 과정은 하나의 고정된 패턴이 아니라 한 “열려진 목적들”(open-ended)의 양태를 가진다.⁴⁰⁾

역사의 의미

역사란 단순히 과거에 대한 탐구라고 종종 가르쳐 왔다. 역사는 죽고 사멸해 버린 과거를 인식하려는 것이다. 따라서 역사는 과거 속에 있는 사실들을 항상 다룬다. 경험적 자료들 혹은 사실들로부터 과정 형이상학은 역사의 입장을 설정한다. 과정 형이상학에서는 아무런 근거도 없는 역사 속으로 표류하여 어떤 역사적 실체의

40) Cobb, *Process Theology as Political Theology*, 144-5를 참조하라.

합생적 현실적 존재의 부분이 되는 역사적 과정은 존재하지 않는다. 다시 말해, 어떻게 변화들이 극적으로 발생하든지 간에 과거 사건들에는 갑작스러운 돌발은 존재하지 않는다. 우리는 항상 과거 사건들이 현재의 사건들과 동시에 새로운 가능성들에게 제시해야 하는 것을 다룬다. 중국에는 역사의식은 과거 사건들을 인식하는 것이며 그리고 미래의 이상들을 향하여 움직이는 것을 의미한다.

역사의 과정 견해를 이해하는데 있어서 과정 사상가들은 역사를 역사적 사실 혹은 사료에 제한시키지 않는다. 전통적인 면에서 역사는 과거의 사건들과 사실들에 대한 역사적 설명을 통해서만 접근될 수 있다. 이 견해에서 역사가의 주된 임무는 사료들을 선택하고 배열하여 역사적 사건들을 해석하는 것이다.⁴¹⁾ 결과적으로 역사는 사실에 대한 자신의 판단을 가지며, 가치-함유로부터 분리되어 있지 않다. 하지만 과정 사상가들에게 있어서 역사적 이해가 하나의 인식론적 해명이라기보다는 존재론적 해명이기 때문에, 역사의 의미는 가치의 참조나 고려 없이 이해될 수 없다. 사료들을 선택하고, 구성하고, 그리고 비평하는 과정에서 역사적 사유의 자율성이 역사가들 혹은 해석가들에게 주어진다. 따라서 A. H. Johnson과 같은 과정 사상가들은 Whitehead의 범주적 체계에서 영원한 대상(eternal object)의 개념이 역사이해의 한 중요한 역할을 한다는 사실을 주장한다.⁴²⁾ Whitehead는 전형적으로 영원한 대상을 “초월적 현실적 존재들,” “보편자들,” “가능성들,” “이상적 실체들,” “이상적 형식들” 혹은 “추상적 형식들”로서 정의한다.⁴³⁾ 색상

41) 역사철학자 Rubin Collingwood에 따르면, 역사의 전통적 설명은 일반적으로 실증주의적 사관과 상식적 견해들을 포함한다. 역사의 이러한 두 접근들을 위해서는 그의 *The Idea of History*, rev. ed (Oxford: Oxford University Press, 1946), 126-33; 257-61을 참조하라.

42) A. H. Johnson, “Whitehead's Philosophy of History,” *Journal of the History of Ideas* 7 (1946): 238-40.

들, 맛, 소리, 감정들 혹은 고통들과 같은 영원한 대상들은 현재 발생하는 개별적인 구체적 계기들을 초월한다. 즉, Whitehead에게 있어서 영원한 대상은 “개념적 인식에 있어서 시간적 세계의 어떠한 특성의 현실적 존재와는 필연적 관련이 없는 실체”이다.⁴⁴⁾ 이는 “경험의 어떤 특성의 사태와 관련시키지 않더라도 이해 가능한”⁴⁵⁾ 어떤 추상적 혹은 비연장적 실체의 상태이다. Whitehead가 지적하듯이, 본질에 있어서 영원한 대상은 “시간적 세계의 어느 특정한 현실적 존재 속에 물리적 진입의 사실에 대해 중립적이다.”⁴⁶⁾ 간단히 말해, 영원한 대상들은 현실적 사실이 아니라 존재를 위한 가능성들이다. 그것들은 순수 잠재력이지만, 과정에서 그것들이 긍정적 혹은 부정적 느낌들에 의해 반응함으로써 현실적 존재가 된다. 영원한 대상들은 발전의 양태에 영향을 미치며, 또한 그것들 자신의 객관적 상태와 주관적 강렬함을 가지고 있다. 하지만 역사적 사실들이 과거나 이전의 소여성이 우리의 직접적인 현재를 설명하고 미래를 결정한다고 해도, 사실들만은 역사적 사건들을 기술하는데 있어서 충분한 조건들이 되지 못한다. 이런 면에서 역사가들 혹은 해석가들은 역사의 이해를 가지기 위해서 영원한 대상들을 고려해야 한다. 따라서 Whitehead는 이 부분을 다소 길게 적고 있다.

역사의 임무는 현대로 올수록 사건들의 단순한 전후관계를 서술하는 일에 제한되어 왔다. 그 같은 이상은 사태의 승리를 의미한다…. 이러한 역사는 추상적인 신화의 지위를 벗어나지 못한다. 다양한 동기들이 배제되고 있는 것이다…. 사건들의 단순한 연속

43) Whitehead, *Science and the Modern World*, 158-60.

44) Whitehead, *Process and Reality*, 44.

45) Whitehead, *Science and the Modern World*, 159.

46) Whitehead, *Process and Reality*, 44.

으로서의 역사 탐구는 이미 그 타당성을 잃어버렸다. 그것은 하나의 가상적 작업이다. 무수히 많은 사실들이 존재한다. 우리는 각 시대를 지배하는 중요성의 특수한 형식으로부터 파생되는 통합의 찾고 있다. 각 시대에 있어 본질적인 그 같은 관심을 떠나서는 언어도 예술도 영웅적 행위도 헌신도 존재하지 않게 될 것이다. 이상은 사태를 초월해 있으면서도 사태의 전개에다 색조를 부여한다.⁴⁷⁾

과정 사상에서 역사의 보다 완전한 이해를 용이하게 하는 놀라운 측면들 중의 하나는 경험적 사건들 혹은 사료들로부터 주체적 지향을 통해서 과거 사상에 유일하게 접근할 수 있다는 것이다. 주체적 지향은 한 현실적 존재가 자신의 활동들의 견해에서 하나의 목적을 가지고 있다. 비록 이 주체적 지향이 필연적으로 의식적이거나 목적적이라고 해도 그것은 자기 자신의 목적, 가치 그리고 궁극적 한정성을 결정한다.⁴⁸⁾ 만일 역사가 현재의 자료들을 인식하거나 해석하는 행위라고 한다면, 과거의 사실들 속에 발생한 모든 것은 필연적으로 역사적 사건으로 고려될 수 없으며, 따라서 역사가 자신이 오히려 과거를 결정하는 데 자기 자신의 자율적 기준이 된다. 이러한 이유에서, 「관념의 모험」에서 Whitehead는 형이상학적 원리들과 우주적 보편성에 의존하고 있는 미적 선입견을 무시하는 역사 견해를 비판했다.⁴⁹⁾

전통적인 접근에서 개개의 역사적 사실은 연구의 과정 혹은 인식의 분리된 행위에 의해 조사된 것으로 간주되고, 따라서 각 사실은 인식자와 독립된 것으로 생각한다. 따라서 역사가의 관점에서 모든 주관적 요소들이 제거되어야 한다. 그러나 Whitehead

47) Alfred North Whitehead, *The Mode of Thought* (New York: Macmillan Company, 1938), 24-25.

48) Randolph Crump Miller, *The American Spirit in Theology* (Philadelphia: Pilgrim Press Book, 1974), 150.

49) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1961), 4.

는 그 같은 역사의 연구가 과거에서의 인간 행동을 무시한다고 강력하게 주장하는데, 왜냐하면 “과거에 대한 그의 기술에서 역사는 인간의 삶의 중요성을 구성하는 것에 관하여 자기 자신의 판단에 의존되어 있기 때문이다.”⁵⁰⁾ Dale H. Porter는 주체적 지향을 “그 자체에 대한 이전의 세계를 동일시하고 설명함으로써 혼돈으로부터 질서를 가져오는 종합적 판단”⁵¹⁾으로 정의한다. 판단으로서의 계기는 연속적 과정들을 위한 잠재적 소여성이 된다. Parter가 기록하기를, “이전의 세계는 새로운 계기를 위한 객관적 소여로서 제시될 수 있지만, 각 소여는 그 자체의 만족의 주체적 강도와 함께 제시된다. 각 소여는 무게가 실린 조건(weighted condition)이다.”⁵²⁾ 따라서 Whitehead는 정서, 평가, 목적, 역작용, 혐오 혹은 의식의 요소들과 더불어 주체적 지향이 “경험의 그 계기에서 파악의 효과성을 결정하는 효과적 음이 될 수 있다”고 긍정한다.⁵³⁾

역사에서 자유를 위한 희망

전통 신학에서 만일 역사의 개념이 신적 인도함의 개별적 형식에 종속될 때에 적절한 의미가 있다. 앞에서 언급했듯이, 이 견해는 역사의 과정이 끊임없이 신적 섭리와 목적에 의해 방향 되어졌다는 것을 암시한다. 신은 인간 사건들과 역사의 과정을 통제한다. 그러나 과정 사상가들은 역사에 대한 전통적 이해의 문제의 중심은 인간 자유에 대한 것이라기보다는 신적 통치나 지배에 대한 강조에 놓여 있다. 과정 사상에 따르면, 역사의 이 전통적 견해가 세

50) Ibid.

51) Dale H. Porter, “History as Process,” *History and Theory* 14 (October, 1973): 304.

52) Ibid.

53) Whitehead, *Process and Reality*, 24; 그리고 그의 *Adventure of Ideas*, 176.

계의 결정론적 견해에 이끈다는 것이다. 세계의 역사는 의도적으로 신 혼자만에 의해 고정되어 있다. 이 세계의 모든 것이 신의 통제 아래에 있기 때문에, 역사의 전통적 견해는 인간의 자율성을 약하게 한다.

하지만, 역사의 전통적인 견해를 부정하고 있는 과정 사상가들은 역사의 과정에 대한 신적 영향력의 부분을 의미 있게 하려고 한다. 그들은 강압적인 신의 영향력보다는 설득적인 신의 영향력의 개념이 역사의 전통적인 견해보다 더욱 만족스럽다고 믿는데, 이는 인간의 자유와 자율성에 덜 위협하고 있기 때문이라는 것이다. 이런 점에서, 그들은 신의 개념을 “통치적 가이사”로서의 신 개념을 거절하면서, 신을 역사 과정에서 서서히 조용히 그리고 부드럽게 인간의 사건들과 사태들을 그의 사랑스러운 돌봄과 선함에 의해 영향을 미치는 존재로 이해한다.⁵⁴⁾ 그들은 역사 과정에 대한 그 같은 신적 영향력이 논리적 혹은 형이상학적 필연성의 결과이다. 형이상학적 필연성은 역사적 과정의 맥락에서 Whitehead가 말한 것처럼 “각 개별적 존재의 합생은 내연적으로는 결정되어 있지만, 외연적으로 자유 하다”⁵⁵⁾라는 사실을 무시하지 않는다. 이 형이상학적 입장은 비록 역사의 과정이 전적으로 과거의 소여와 사건들에 의해 조건짓기는 하지만, 그것은 자유의 역사에 의해 특징 지워진다. 따라서 Whitehead가 기록하듯이, “역사는 차안성과 피안성 가운데 일련의 요동으로서, 혹은 탐욕과 미덕, 진실과 오류간의 경쟁의 무대로서 인식될 수 있다.”⁵⁶⁾ 이것은 인간 역사의 과정에서

54) Ibid., 342.

55) Ibid., 27. Whitehead와는 달리, Hartshorne은 “자유는 미결정성(indeterminism)과 보편적 인과성(universal causality)을 요구한다”고 표현하는데, 이는 우리의 과거는 이미 인과적으로 결정되어 있지만, 미래의 사건은 여전히 미결정적 상태임을 나타낸다는 것이다. Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, 6장을 참조하라.

억압과 자유 사이의 상충들이 존재한다는 의미이다. Whitehead는 “한 방향에서의 억압은 다른 방향들의 자유에 의해서 균형을 이룬다”⁵⁷⁾고 진술한다.

그 같은 상충에서 역사는 자유의 희망을 향해 도달하려고 애쓴다. 즉, 과정사상에서 역사의 본질은 자유를 전제로 한다. 존 깡은 만일 자유가 없다면, 역사의 기획은 의미가 없다고 지적한다. 역사에서의 사물들은 단순히 그들이 존재하는 그대로이다.⁵⁸⁾ 따라서 과정사상은 자유의 확장과 증대를 통하여 사회의 연속적인 변혁을 요구한다. 깡은 나아가 “자유는 확장은 우리가 자유 하는 개인적인 삶의 영역들을 확대하고 또한 우리가 자유한 사람들의 수를 증대하는 문제이다”⁵⁹⁾고 관찰한다. Whitehead가 기록하기를, “우리는 현재 속에 있고, 현재는 항상 달아난다. 이는 과거로부터 유래하며, 미래를 형성한다. 그것은 미래에로 향한다. 이것이 과정이며, 그리고 그것은 우주 안에서는 하나의 냉혹한 현실이다.”⁶⁰⁾ 그러나 그는 역사에서는 항상 자유에 대한 욕구와 희망이 존재한다고 강조한다. 비록 소여성이나 선행하는 경험에 의해 내적으로 결정되어 있긴 해도, 외적으로는 자유하기 때문이다. 즉 내가 어떠한 환경과 여건에서 성장했는가 하는 것이 현실적 존재를 결정하지만 그러나 오지 않은 미래의 존재는 전적으로 미결정 되어 있다는 사실이다. 이런 이유에서 역사의 과정은 “법칙들의 고정되고 미리 결정된 체계”가 수반되지 않는다.⁶¹⁾ 과정 속에 있는 신조차도 사물들의 자기 발전의 과정 속에서의 어떠한 현실적 존재에 주체적

56) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 43.

57) *Ibid.*, 44.

58) Cobb, *Process Theology as Political Theology*, 144.

59) *Ibid.*, 145.

60) Whitehead, *Modes of Thought*, 73.

61) Johnson, “Whitehead's Philosophy of History,” 240.

지향이나 구성적 여건을 강요할 수 없다. 우리의 현실성의 향유는 약함, 좋음 혹은 나쁨의 실현인 하나의 “가치 경험”이다. 이것은 개개의 현실적 존재가 자유를 소유하고 있다는 사실에 기인하기 때문이다. 역사에서 자유를 향한 이 희망은 사회의 진보에 자극을 제공한다. 따라서 Whitehead는 “무제한의 자유란 어떠한 강제적 조정도 존재하지 않는다는 것을 의미한다. 어떠한 강제성도 없는 인간 사회는 개인의 정서, 목적, 애정, 행위 등의 온 좋은 조정을 신뢰하고 있는 사회”⁶²⁾라고 결론을 내린다.

종말론과 자유

과정 형이상학적 체계에서 자유의 개념은 중심적 주제이며, 자유의 개념이 과정 종말론을 이해하는데 중요한 열쇠를 제공한다. 일반적으로 과정 사상에서의 자유의 이해는, 루카스(George Lucas, Jr)가 지적한대로, 인간 경험의 현상에만 제한되지 않고 실제로 존재하는 모든 사물들을 정의하는 일차적인 존재론적 범주이다.⁶³⁾ 하지만 만일 종말론의 의미가 인간 자유를 위한 투쟁 속에서 현실화된다면, 자유는 그 같은 실현을 달성하는데 한 중요한 요인이 된다. 만일 정말로 자유가 고유하게 중요한 가치를 지닌다면, 모든 인간 존재들은 참된 자유를 가진다. 따라서 모든 피조물들은 그들의 종말론적 희망을 위한 투쟁을 할 수 있다. 이러한 종말론적 희망을 성취하려고 하는 시도에서 각 개인은 자기 자신의 필요들, 관심들, 그리고 목적들에 대해 최선의 판단을 할 수 있다. 자유의

62) Whitehead, *Adventures of Ideas*, 56.

63) George R. Lucas, Jr., *Two Views of Freedom in Process Thought: A Study of Hegel and Whitehead* (Missoula, MT: Scholars Press, 1979), 15.

고유한 가치 때문에, 한 개인이 친밀하게 그리고 끊임없이 행하는 것처럼 그 누구도 한 개인의 욕구들 혹은 필요를 느끼거나 알 수 없다. 그러므로 각 개인은 자신의 자유를 가지도록 허용해야만 한다.

인과적 효능으로서의 자유

자유에 관한 Whitehead의 해명은 본질상 “인과적 효능성”(causal efficacy)의 서술인 결정론의 정도들에 대한 이해에 근거되어 있다. 인과적 효능성은 한 현실적 존재가 궁극적으로 이전의 소여에 의해 지배되기 때문에 과거는 한 필연적 조건이 된다는 것을 암시한다. Whitehead가 지적하듯이, “합생에서 느낌의 자유가 무엇이든지 간에, 여건에서의 고유한 잠재력의 제한성에 대한 진입은 없을 수 있다.”⁶⁴⁾ 과거 사건들은 어느 정도 현재 사건을 결정한다. 이런 점에서 자유는 항상 제한성 속에 있다. 이러한 제한들은 주체의 실제 세계를 형성하는 선행하는 현실적 존재들에 의해 결정된다. 자유 자체의 특징의 개요들은 환경이 생성의 과정을 제공하는 소여성에 의해 체계화된다. 이러한 소여성들은 현실적 존재에 외부적인 것은 아니다.⁶⁵⁾ 이러한 소여성들은 과거의 소여에 의해 영향을 받는데, 이는 그들이 그 과거를 느끼고 있기 때문이다. 느낌에서 그들은 그들 자신의 존재 속에 과거의 것들을 재연한다. 이것이 Whitehead가 인과적 효능성이라고 부르는 것이다.

[인과적 효능성]은 직접적인 과거로부터 파생되는 감각 및 직접적인 미래로 이행하는 감각을 낳는다. 즉 과거의 자기에게 속해 있으면서 현재의 자기에게로 이행하며, 현재의 자기로부터 미래의 자기에게로 이행하는 정서적 느낌에 대한 감각을 낳는다. 그리고

64) Whitehead, *Process and Reality*, 27.

65) *Ibid.*, 203.

과거 속에 국소화되어 있으면서도 그 장소적 한정을 벗어나고 있는, 다른 여러 막연한 존재들로부터 유입되는 영향에 대한 감각을 낳는다. 여기서 이 영향은 우리가 수용하며, 통합하며, 향유하며, 전달하고 있는 느낌의 흐름을 수정하고, 강화하고, 억제하고, 변화시킨다.⁶⁶⁾

이러한 맥락에서 과정 사상가들은 인과적 효능성이 현실적 존재들을 위한 “내재성과 참여의 양태”로서 이해될 수 있다. 과정 형이상학적 체계에서, 사건들의 인과적 해명이 무진장하게 복잡하지만, 모든 현실적 존재들은 서로 상호 연관되어 있다. 한 현실적 존재가 다른 현실적 존재에게 영향을 미치는 한에 있어서, 그것은 다른 현실적 존재에 참여한다.⁶⁷⁾ 과정 사상에 있어서 자유의 개념은 가능성의 특징 속에서 고유한 조직적 상호 관계성의 주어진 사실에 의해 조건 지워진다. 다시 말해, 자유의 이해는 독립되어 있거나 추상적이지 않고, 서로 상호 의존적 관계를 나타낸다.

그러나 과거의 소여성은 현재의 여건의 묘사를 위한 충분조건은 아닌데, 이는 자유가 외연적으로 결정된 것이 아니기 때문이다. Whitehead에 의하면, 각 개별적 현실적 존재는 외연적으로 자유하다는 그 주장은 “각 합생에 있어 결정 가능한 것은 무엇이든지 결정되지만, 거기에는 그 합생의 자기 초월적 주체의 결단에 맡겨지는 것이 언제나 남아 있다는 것”⁶⁸⁾을 암시한다. “자기 초월적 주체”(subject-superject)는 “자기 자신의 내적 결정에 대한 그 전체의 통일체의 반응”⁶⁹⁾인 현실적 존재의 최종적 결정을 언급한다. 예견된 미래에 대한 그 같은 반응은 “정서, 평가 그리고 목적의 최종

66) Ibid., 178.

67) Cobb and Griffin, *Process Theology*, 154.

68) Ibid., 27-28.

69) Ibid., 28.

적 수정”을 구성한다.⁷⁰⁾ 현실적 존재를 위한 자유는 궁극적으로 다른 어떤 외부에 의해서는 결정되지 않는데, 현재의 객관적 가능성들에 의해서도 아니며, 또한 고유성의 형상에 의해서도 아니다. 자기 결정과 자기 원인은 과거의 조건들 앞에 방해를 받으며, 그리고 새로운 가능성들은 현실화가 되려고 연합하고 통합한다. 이런 점에서, 자기 창조성은 모든 과정에서 고유하고 필연적이다.

그러나 종말론적 상황에서 희망의 의미는 미래에 투사하면서 과거를 보고, 이때 미래는 현재와 부분적으로 관련이 있음을 추측한다. 미래는 현재를 평가하는 근거가 된다. 미래를 예견하는데 있어서 우리는 과거 사건들이 결정적인 요인이라는 사실을 회피할 수 없다. 희망의 자원들은 우리 존재의 과거 경험들 속에서 발견한다. 따라서 종말론적 희망은 보다 나은 사회적 질서를 위한 투쟁에 참여함으로써 유지될 수 있다.

자기-원인으로서의 자유

비록 자유의 개념이 그들의 선행자들을 가정하는 일련의 종속적 양상들을 발생적으로 분석할 수 있을지라도, 그것은 “확고한 개체성의 최종적 양상”을 결정하지는 않는다.⁷¹⁾ 이것은 각 개체적 현실적 존재가 외연적으로 미결정적으로 자유하다는 사실에 기인한다. 미래의 사건과 관련하여 각 현실적 존재는 독립적이고 완전히 열려져 있으며 무한한 가능성 그 자체가 된다. 이런 점에서 자유는 비결정성을 요구한다. Hartshorne은 다음과 같이 명백히 진술한다.

70) Ibid.

71) Ibid., 154.

자유는 모든 영향들과 자극들, 모든 ‘유전(heredity) 환경,’ 모든 과거 경험들에 의해 구성되어 있는 현재 행위를 위한 잠재력들 속에 있는 미결정성이다. 즉 현실적 존재 그 자체(사건, 경험 행위)에 의해 제거된 미결정성이며, 그리고 행위의 순간에까지 이르는 주어진 완전한 조건들의 견해 속에 있는 결정성의 다른 행위들이 가능했을지도 모르는 맥락 속에 언제나 있는 미결정성이다. 하나의 자유로운 행위는 행위가 주체인 영향들의 전체성에서의 고유한 불확정성의 결심(resolution)이다.⁷²⁾

자유는 맥락에서 거기에는 기회뿐만 아니라 위험도 존재한다. 한 군주적 사회에서는 위험이 전혀 없지만, 민주적 사회에서는 위험이 존재한다. 따라서 민주적 사회에서의 자유는 악들의 위험들이 수반되는 것이 불가피하지만, 인간 존재들은 “위험의 입장과 기회와의 그 관계를 수정할 수 있는 힘”⁷³⁾을 소유하고 있다. 기회가 자유의 불리할 수 없는 면이기 때문에, 과정 사상가들은 전통 신학에서 말하는 신의 섭리는 우연이나 기회를 배제한다고 강력하게 주장한다. 게다가 Hartshorne은 “모든 우연을 제거하는 섭리의 유일한 개념은 모든 일을 자기 임의대로 결정할 수 있는 피조물로서의 의미를 배제시킨다”⁷⁴⁾고 진술한다. 이것은 자유의 개념이 자기 원인 및 자기 창조에 근거되어 있기 때문이다. Whitehead의 철학에서 모든 현실적 존재들은 자기 원인적이며 자기 결정적으로 이해할 수 있다. 자기 원인으로서는 자유는 현실적 계기들에 의해 자유로운 결정들의 산물임을 암시한다. Hartshorne은 자유를 “어떤 측면에서 모든 선행하는 원인들을 창조적으로 초월하고자 하는 능

72) Hartshorne, *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 231.

73) Hartshorne, *Divine Relativity*, 152.

74) Hartshorne, *Omnipotence*, 69-71.

력”⁷⁵⁾으로서 정의한다. 이것은 다른 현실적 존재들간의 내연적 관계성을 암시한다. 예를 들면, 주어진 모든 선행하는 조건들 및 여건들에서 인간 존재들은 미래에 비추어서 미결정되어 있는 어떤 것을 자기 자신의 결정에 의해서 창조하려는 것을 말한다. 이런 이유 때문에, 다른 현실적 존재들과 마찬가지로 인간 존재들은 궁극적으로 자율적이며, 따라서 그들은 그들의 자기 창조의 과정 속에서 사용하고 있는 선행적 여건들을 선택한다. Whitehead는 이점에 대해 보다 분명하게 적고 있다.

[한 현실적 존재는] 자기 원인이다. 합생의 과정에서 자기 원인이 된다는 것은 느낌들로 이루어진 질적인 옷을 입는 것과 관련된 결단을 내림에 있어 그 자신이 그 결단의 근거가 된다는 것을 의미한다. 합생의 과정은 어떠한 느낌에의 유혹이건 이를 유효하게 만드는 저 결단에 대하여 궁극적으로 책임이 있는 것이다. 우주에 내재하는 자유는 이러한 자기 원인의 요소로 구성되어 있다.⁷⁶⁾

인간 존재들이든지 아니면 다른 형태의 존재이든지 간에 모든 현실적 존재들이 자기 원인으로 이해될 수 있기 때문에 그들은 미래에 그들의 특별한 목표를 달성하고자 하는 욕구가 있다는 것은 자명하다. 현실적 존재들은 경험의 미래 계기들에 대한 그들의 느낌들 혹은 파악들의 어떤 부분들에 공헌한다. 이것은 현실적 존재들이 효능적 원인보다는 최종적 혹은 목적적 원인을 나타내기 때문이다. J. Cobb과 D. Griffin에 따르면, 최종적 원인은 “목표나 목적의 힘”이라는 것이다. “경험의 모든 계기의 목적은 한 공유된

75) Gregory A. Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Dipolar Theism Toward a Trinitarian Metaphysics* (New York: Peter Lang, 1992), 69.

76) Whitehead, *Process and Reality*, 88.

유형의 향유이다. 경험의 현재 계기의 목표는 우선 이용할 수 있는 모든 자료들로부터 스스로 한 향유할 수 있는 경험을 창조하는 것”이다.⁷⁷⁾ 다시 말해, 개인은 자기 결정의 어떤 잠재력이나 정도를 소유하고 있다. 현실적이 된다고 하는 것은 적어도 현실적 계기 자체 속에서 완전히 존재하고 있는 과정 속에서 부분적으로 자기 창조적이 되어야 하기 때문이다. 합생의 과정에서 개개인도 절대적 자유와 창조성을 향유한다. 최종적 원인의 이러한 힘은 그들 자신의 최종적 원인을 전개하는데 자유로 왔던 과거의 계기들에 의해 모든 계기 속에 영향을 받는다.⁷⁸⁾

특히 Whitehead와는 달리 Hartshorne은 자유의 일반적 범주의 한 특수한 사례로서 인간 사회 내에 있는 사회-정치적 자유를 취급한다. 그의 “자유와 정치학과 형이상학”에서 Hartshorne은 “모든 사회에서 만일 행동의 중요한 측면이 제각기 고려된다면, 인간들은 어떤 정치적인 자유를 가지는 것이 타당하다. 따라서 결정성보다는 오히려 미결정성은... 정치적으로 말하면 참이다.”⁷⁹⁾라고 밝힌다. 이런 점에서 Hartshorne은 미래의 미결정성에 의해 사회에서 소외되고 억압된 집단을 억압하는 어떠한 집단에 저항하면서 보다 나은 미래의 사회 집단을 창조하려고 노력한다고 본다. 따라서 그가 말하듯이, “억압당하는 계층은 사고와 상상력에 대한 인간의 잠재 능력과 비례하여 보면... 자유의 정도가 결여되어 있다.”⁸⁰⁾

77) Cobb and Griffin, *Process Theology*, 25.

78) David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 275-76.

79) Randall C. Morris, *Process Philosophy and Political Ideology: The Social and Political Thought of Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne* (Albany: State University of New York Press, 1991), 103에서 Hartshorne의 글을 인용한 것임.

80) *Ibid.*, 104.

나가는 말

신, 역사 그리고 자유의 형이상학적 개념들에 대한 논의에서 우리는 모든 실재의 사회적 관계성이 과정 종말론에 적용할 수 있음을 보아왔다. 특별히 우리는 세 가지 측면에서 과정 종말론을 고려해 보려고 했다. 첫째로, 우리는 과정 형이상학적 방법론의 근본적 특징들을 논의했다. 과정 형이상학은 논리적 정합성, 일관성, 그리고 적용성의 형이상학적 조건들을 만족시키면서 어떤 개념, 교리, 그리고 관점에서의 주관적 합리성의 자기-수정을 명백히 밝히려고 시도한다는 것이다. 따라서 이 형이상학의 주된 임무는 인간의 개념들 혹은 관념들을 일반화하려는 것이다. 둘째로, 우리는 과정 형이상학의 근본 체계를 개요해 왔다. 과정 형이상학은 하나의 고정되고 결정된 창조의 개념을 도전하는 한 새로운 우주관을 제시한다. 이는 역동적 실재나 과정에 비추어서 우주관을 이해한다. 세계는 하나의 상호 의존된 결합체이며, 그리고 자기 원인을 통하여 세계에 자기 자신을 표현하고 완성하려고 투쟁한다. 현실적 존재가 무엇이든지 간에 그들은 자기 창조 및 결정을 소유하며, 따라서 세계나 사회들에게 공헌한다. 셋째로, 주어진 과정 형이상학적 체계의 조망에서 우리는 과정 종말론의 일반적 그림을 이해하는데 기초적인 개념들인 신, 역사, 그리고 자유의 교리들을 고려해 왔다. 전통 종말론의 견해를 거절하는 과정 사상은 이러한 형이상학적 개념들의 한 실제적이고 합리적인 해석을 제공해 왔다.

이 논문을 통하여 과정 종말론은 사회적이라고 이해될 수 있다. 추상적 개념들 혹은 구체적 사실들이든지 간에 모든 사물들은 그들의 사회적 관계성에 의해서 결정된다. 이러한 맥락에서, 사회적 실재가 없이는 종말론적 희망은 존재하지 않는다. Whitehead가 지

적하고 있듯이, “모든 현실적 계기가 사회적이기 때문에 우리가 어떤 항구적인 유형의 현실적 계기의 현존을 가정하고 있을 때, 우리는 그 환경에 포함되어 있는 여러 유형의 사회들을 가정하고 있는 것이다.”⁸¹⁾ 따라서 우리는 종말론에 대한 과정 형이상학의 위대한 공헌은 사회적 실재의 강조에 놓여 있다. 모든 것은 사회적으로 조건 지워져 있고 결정되어 있다. 그러므로 종말론을 이해하는데 있어서 단순히 알려지지 않은 것에 대한 호소는 자동적으로 배제된다. Whitehead는 “불특정한 환경에 있어서의 불특정한 존재에 무엇이 일어날 것인가라는 물음에는 답이 있을 수 없다”⁸²⁾라고 적고 있다.

게다가 우리가 보아온대로 과정 사상에서의 종말론적 희망은 과정 그 자체의 구성 요소에 의존되어 있다는 것이다. 이 과정은 보다 넓은 우주적 스케일에서의 진보적 과정으로서 이해되는 것이다. 이 진보적 과정 내에서 신의 종말론적 이상이나 유인은 미래에 보다 나은 세계를 창조하거나 성취하려고 하는 인간 피조물들을 지지하고 유인한다. 비록 미래가 세계의 닫혀진 실재라기보다는 열려진 실재이기 때문에 불확실성을 포함하긴 해도 과정 사상가들은 세계의 미래는 항상 신의 유인하는 힘과 영향 아래 있다는 것을 강하게 주장한다. 따라서 새로운 신기원이나 우연이 역사 속에 돌출할 것이다. 그럼에도 불구하고, 역사에서는 기회와 마찬가지로 위협도 존재한다는 것은 명백하다. 위협의 부정적인 요인이 역사에 돌발하기 때문에, 세계의 미래가 낙관적이 될 것이라는 보장은 없다. 이런 점에서 과정 종말론은 신의 영원한 섭리적 청사진에 의해서도 아니고, 순수 인간의 노력, 힘 그리고 결정에 의해

81) Whitehead, *Process and Reality*, 204.

82) *Ibid.*, 205.

서도 아니라, 신과 인간 혹은 세계와 신과의 상호 의존적이고 협력적 관계의 동반자로서만 미래적 희망의 의미를 가질 수 있음을 암시한다.

참고문헌

- Basinger, David. *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Theism*. Albany: State University of New York, 1988.
- Cobb, John B and David R. Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976. 「과정신학」. 류기중 옮김. 서울: 도서출판 열림, 1993.
- Ford, Lewis. *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*. Philadelphia: Fortress Press, 1978. 「설득하시는 하나님」. 정승태 옮김. 서울: 도서출판 누가, 2008.
- Griffin, David R. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia: Westminster Press, 1976. 「과정 신정론」. 이세형 옮김. 대구: 이문출판사, 2007.
- Hartshorne, Charles. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. La Salle: Open Court Publishing Co., 1967.
- _____. *Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- _____. *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle: Open Court Publishing Co., 1962.
- _____. *Man's Vision's of God: and the Logic of Theism*. Hamden: Archon Books, 1964.
- _____. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York, 1984.
- _____. *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*. Glencoe: Free Press, 1953.
- Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993. 「화이트헤드 철학 풀어 읽기」. 장왕식, 이경호 옮김. 대구: 이문출판사, 2003.
- Johnson, A. H. "Whitehead's Philosophy of History," *Journal of the History of Ideas* 7 (1946): 238-40.
- _____. *Whitehead's Theory of Reality*. Boston: The Beacon Press, 1952.

- Leclerc, Ivor. *Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition*. London: George Allen and Unwin, 1958. 「화이트헤드 형이상학 이해의 길잡이」. 안형관, 이태호 옮김. 대구: 이문출판사, 2003.
- Loomer, Bernard, "Two Conceptions of Power," *Process Studies* 6 (Spring 1976): 5-32.
- Nash, Ronald H. ed. *Process Theology*. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- Porter, Dale H. "History as Process," *History and Theory* 14 (October 1973): 302-15.
- Rescher, Nicholas. 「과정 형이상학과 화이트헤드」. 장왕식 옮김. 대구: 이문출판사, 2010.
- Sherburne, Donald W. *A Key to Whitehead's Process and Reality*. New Heaven: Yale University Press, 1961. 『화이트헤드의 「과정과 실재」 입문』. 오영환, 박상태 옮김. 서릉: 서광사, 2010.
- Suchocki, Marjorie H. *The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context*. Albany: State University of New York, 1988.
- Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: Free Press, 1961. 「관념의 모험」. 오영환 옮김. 서울: 한길사, 1996.
- _____. *The Mode of Thought*. New York: Macmillan Company, 1938. 「열린 사고와 철학」. 오영환, 문창옥 옮김. 서울: 고려원, 1992.
- _____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press, 1979. 「과정과 실재」. 오영환 옮김. 서울: 믿음사, 1991.
- _____. *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1960. 「과학과 근대 세계」. 서울: 서광사, 1989.
- 김영진. 「화이트헤드의 유기체 철학: 위상적 세계에서 펼쳐지는 미적 모험」. 서울: 그린비출판사, 2012.
- 정승태. 「찰스 하츠혼의 철학적 신학」. 대전: 침례신학대학교출판부, 2013.
- 정연홍. 「화이트헤드의 과정철학」. 대전: 충남대학교출판부, 2004.

[Abstract]

Process Eschatology

Chung, Seong-Tae (Korea Baptist Theological University)

This article presents a general understanding of eschatology based on a process metaphysics or cosmology as developed by Alfred N. Whitehead and Charles Hartshorne. Its purpose is to present a process view of eschatology in terms of concepts explained in the scheme of the philosophy of process: God, history, and freedom. The discussion of these concepts relative to eschatology elements aims to set forth an answer to the question of the nature and structure of eschatology in relation to that which is metaphysically ultimate in the scheme. A process view of eschatology is possible only when the concepts of God, history, and freedom have been clarified. Thus this article unfolds these concepts as the fundamental building blocks for developing a process view of eschatology. However, the guiding questions consummation of history? Can the God of process philosophy be the ground of hope? Can freedom be understood as the precondition of hope? Eschatology is one of the problem areas of process thought. Although it seems to be painful for process thought to speak of eschatology, process metaphysics presents a new cosmology that challenges the concept of a finished and fixed creation. It sees all things in terms of dynamic reality or process. The world is an interdependent nexus, and through self-determination the world is striving to express and complete itself. No matter what actual entities

are, they have their own self-creation or determination and thus contribute to the world.

Key words : Process, metaphysics, Whitehead, Hartshorne, eschatology

접수일: 2016년 5월 23일

심사 기간: 2016년 6월 1일 - 6월 15일

게재확정일: 2016년 6월 20일

한국화이트헤드학회 연혁

1997. 03. 29 창립총회 및 제1차 정기학술대회 (연세대)
초대회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1998. 02. 13 제2차 정기총회 및 정기학술대회 (대구가톨릭대)
주제 “화이트헤드: 창조성의 형이상학”
1998. 12. 01 화이트헤드 연구 창간호 발간
1999. 03. 27 제3차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 문명론”
제2대 회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1999. 12. 01 화이트헤드 연구 제2집 발간
2000. 02. 12 제4차 정기총회 및 정기학술대회 (감리교신학대)
주제 “화이트헤드와 종교적 경험”
2000. 12. 01 화이트헤드 연구 제3집 발간
2001. 02. 13 제5차 정기총회 및 정기학술대회 (경상대)
주제 “화이트헤드와 현대철학”
제3대 회장으로 대구가톨릭대 안형관 교수 취임
2001. 12. 01 화이트헤드 연구 제4집 발간
2002. 02. 01 화이트헤드 연구 제5집 발간
2002. 02. 23-24 제6차 정기총회 및 정기학술대회 (인제대)
주제 “화이트헤드와 동양사상”
연세대 오영환 명예교수 고회기념 논문집 증정
2003. 02. 08 제7차 정기총회 및 정기학술대회 (계명대)
주제 “화이트헤드와 현대문화”
제4대 회장으로 한신대 김상일 교수 취임
2003. 06. 28 화이트헤드 연구 제6집 발간
2003. 12. 30 화이트헤드 연구 제7집 발간
2004. 02. 21 제8차 정기총회 및 정기학술대회 (한신대)

- 주제 “화이트헤드와 교육”
2004. 05. 24-28 제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)
2004. 06. 30 화이트헤드 연구 제8집 발간
2004. 12. 30 화이트헤드 연구 제9집 발간
2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 환경”
제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
2005. 06. 30 화이트헤드 연구 제10집 발간
2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
2006. 04. 07 학회창립 10주년 기념학술대회(연세대)
주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
2006. 06. 30 화이트헤드 연구 제12집 발간
2006. 11. 04 제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
2006. 12. 30 화이트헤드 연구 제13집 발간
2007. 04. 07 제11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대)
주제 “화이트헤드 철학과 동서사상”
제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
2007. 06. 30 화이트헤드 연구 제14집 발간
2007. 12. 30 화이트헤드 연구 제15집 발간
2008. 05. 24 제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대)
주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
2008. 06. 30 화이트헤드 연구 제16집 발간
2008. 12. 30 화이트헤드 연구 제17집 발간
2009. 02. 09 2008/9년도 한국화이트헤드학회 콜로키움(충남대)
2009. 05. 16 제13차 정기총회 및 정기학술대회(침례신대)
주제 “화이트헤드와 과정신학”
제7대 회장으로 감신대 장왕식 교수 취임

2009. 06. 30 화이트헤드 연구 제18집 발간
2009. 12. 30 화이트헤드 연구 제19집 발간
2010. 02. 20 한국 화이트헤드 학회 겨울 콜로키움 (대구
과정사상 연구소)
2010. 04. 03 1차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김영진
2010. 05. 01 2차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 박일준
2010. 05. 15 제14차 정기총회 및 정기학술대회(계명대)
주제 “화이트헤드 철학과 동아시아 종교사상”
2010. 06. 30 화이트헤드 연구 제20집 발간
2010. 07. 03 3차 화이트헤드 독회 모임(대구과정사상연구소)
발표자 : 김지영, 이현휘
2010. 10. 30 제15차 정기총회 및 정기학술대회(협성대)
주제 “화이트헤드와 유럽철학”
2010. 12. 18 4차 화이트헤드 독회 모임(충남대)
발표자 : 남순예, 김형렬
2010. 12. 30 화이트헤드 연구 제21집 발간
2011. 02. 11 5차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김영진, 정윤승
2011. 04. 02 6차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 정지은
2011. 05. 28 제16차 정기총회 및 정기학술대회(감리교신학대)
제8대 회장으로 감신대 장왕식 교수 재취임
2011. 06. 04 7차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김재현, 임진아
2011. 06. 30 화이트헤드 연구 제22집 발간
2011. 10. 22 8차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이경호, 박일준

2011. 11. 05 제17차 정기총회 및 정기학술대회(선문대)
주제 “화이트헤드 철학과 현대 사상적 적용”
2011. 12. 03 9차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 신익상
2011. 12. 30 화이트헤드 연구 제23집 발간
2012. 02. 11 10차 화이트헤드 독회 모임(감신대)
발표자 : 장왕식, 박일준
2012. 03. 31 11차 화이트헤드 독회 모임(연세대)
발표자 : 조경진, 이현휘
2012. 04. 28 12차 화이트헤드 독회 모임(연세대)
발표자 : 이경호, 주재완
2012. 05. 18 제19차 정기총회 및 정기학술대회(포항공대)
주제 “화이트헤드와 과학사상”
2012. 06. 30 13차 화이트헤드 독회 모임(연세대)
발표자 : 강기택, 정윤승
2012. 06. 30 화이트헤드 연구 제24집 발간
2012. 12. 30 화이트헤드 연구 제25집 발간
2013. 05. 11 총회 및 춘계 학술대회(인하대)
제9대 회장으로 이태호(한국과정사상연구소)
교수 취임
2013. 06. 30 화이트헤드 연구 제26집 발간
2013. 11. 09 21차 학술대회(한국과정사상연구소: 자유발표)
2013. 12. 30 화이트헤드 연구 제27집 발간
2014. 05. 24 22차 학술대회(충남대: 자유발표)
2014. 06. 30 화이트헤드 연구 제28집 발간
2014. 09. 27 23차 학술대회(충남대: 자유발표)
2014. 12. 30 화이트헤드 연구 제29집 발간
2015. 05. 16 24차 학술대회(침신대: 자유발표)
제10대 회장으로 정승태(침신대) 교수 취임

- 2015. 06. 30 화이트헤드 연구 제30집 발간
- 2015. 11. 14 25차 학술대회(침신대: 자유발표)
- 2015. 12. 30 화이트헤드 연구 제31집 발간
- 2016. 06. 11 26차 학술대회(감신대: 자유발표)
- 2016. 06. 30 화이트헤드 연구 제32집 발간

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.

고 문 : 약간명

회 장 : 1인

부 회 장 : 약간명

총무이사 : 1인

편집이사 : 1인

학술이사 : 1인

연구이사 : 1인

섭외이사 : 1인

국제교류이사 : 1인

이 사 : 20인 내외

편집위원 : 10인 내외

감 사 : 2인

총무·편집·학술·연구·섭외·국제교류간사 : 각 1인

- 제 6조 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.
- 제 7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.
- 제 8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.
- 제 9조 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 보조하며, 편집위원의 임기는 3년 이상으로 한다.
- 제13조 학술이사는 학술회의를 주관하고 월례학술활동을 기획 관리하며 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』 투고규정

투고자는 본 학회의 정회원으로 최근 2년간 회비를 연체한 일이 없어야 한다. 단 신규 회원의 경우는 예외로 한다.

투고 논문은 미발표된 연구 논문, 최근 발표된 저서나 학술 논문에 대한 서평 및 논평 등으로 한다.

투고 논문의 길이는 각주와 참고문헌 목록을 포함하여 200자 원고지 130매 이내를 원칙으로 한다. 단, 심사 대상이 아닌 초청 논문의 경우는 예외로 한다. 130매를 초과하되 160매 이하인 논문의 경우 편집위원회에서 심사 여부 및 게재 여부를 결정한다. 130매를 초과분에 대해서는 그 실비(200×5매당 1만원)를 투고자가 부담한다. 서평 및 논평의 분량은 200자 원고지 40매 이내로 한다.

투고 논문은 수시로 접수한다. 투고자는 전자우편을 통해 편집실로 논문을 우송할 수 있으나, 전자우편으로 투고한 경우 출력물 1부를 편집이사에게 우송해야 한다. 투고는 논문 파일이 담긴 디스켓 또는 CD와 출력물 1부를 우송하는 것으로 완료된다. 전자우편 접수의 경우 학회지 규정에 따른 정상적인 원고 파일이 수신된 시점을, 우편 접수의 경우 우편이 편집실에 배달된 시점을 투고 시점으로 간주한다. 투고 논문이 접수되면 편집이사는 투고자에게 <논문접수확인서>를 보낸다.

투고 논문은 『화이트헤드 연구』 최근호의 형식을 참고하여 작성하되, 다음 사항을 준수한다.

1) 프로그램 : 한글 97이상

2) 편집양식

(1) 편집용지

◆크기

사용자 정의/ 가로 158.0mm / 세로 230.0mm

◆여백

위 28.0mm / 아래 28.0mm / 왼쪽 28.0mm / 오른쪽 28.0mm / 제본 0mm
 머리말 0mm / 꼬리말 12.0mm

(2) 스타일

구 분		글 자 모 양			문 단 모 양			
		글꼴/크기	자간	장평	줄간격	정렬	여백	첫째줄 (단위: pt)
바탕글	한 글	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
	영 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
	한 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
논문제목		신명조/ 17.0	-5	100	165	가운데	0/0	
부 제목		신명조/ 16.0	-5	100	165	가운데	0/0	
한글요약		중고딕/ 9.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
장 제목		견명조/ 15.0	-8	93	160	양쪽혼합	0/0	
1), (1), ①		휴먼고딕/ 11.0	-10	90	180	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
인 용 문		신명조/ 9.7	-5	100	155	양쪽혼합	10/10	들여쓰기 10.0
각 주		신명조/ 8.0	0	100	140	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 13.5
참고문헌		신명조/ 9.0	-5	100	155	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 30.0
Abstract 제목		신명조/ 14.0	-5	100	150	가운데	0/0	
Abstract 본문		신명조/ 10.7	-6	100	145	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0

3) 논문의 마지막 부분에 참고문헌 첨가(본문에서 인용한 것만 수록)

(1) 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국문헌, 저자 이름은 가나다와
 알파벳순으로 한다.

(2) 표기형식

① 저 서

동양어권 - 홍길동, 『화이트헤드의 철학』, 세기출판사, 서울,
 1999.

서양어권 - A.N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press,
 N.Y., 1978.

② 논 문

동양어권 - 홍길동, 『주역과 화이트헤드』, 『人間과 思想』, 제19집, 한국동서철학연구소, 2000.

서양어권 - Jorge Nobo, “Whitehead’s Principle of Relativity”, *Process Studies* 8, 1978.

- 4) 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문 항목구별은 1, 1), (1), ①로 표시한다.
- 5) 논문요약문
 - (1) 언어 : 한국어와 외국어(제목과 저자명 명기)로 각각 작성하되, 주제어 5개를 명기해야 한다.
 - (2) 분량 : 200자 원고지 2-3매
- 6) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인지를 반드시 명시해야 한다.
- 7) 논문집 원고마감일 및 발행일은 매년 5월 15일, 11월 15일이며, 발행일은 6월 30일, 12월 30일이다.
- 8) 맨 뒤에는 별도의 페이지에 투고자의 성명(한글/영문)과 소속(한글/영문), 주민등록번호(학진입력사항임), 전자우편 주소와 우편 주소, 연락 가능한 전화번호를 기입한다.

논문접수처는 학회 홈페이지 <http://www.whitehead.or.kr/>에 예시되어 있다.

2012년 12월 30일부터, 저자는 게재 논문에 대한 저작권을 한국 화이트헤드학회에 양도해야 한다.

『화이트헤드 연구』 심사규정

1. 한국화이트헤드학회의 『화이트헤드 연구』는 매년 2회(6월 30일, 12월 30일) 발행한다.
2. 학회지 원고마감일(5월 15일과 11월 15일)까지 투고된 논문을 대상으로 심사를 진행한다.
3. 원고마감일이 경과하면 편집이사는 편집위원들로부터 심사위원을 추천받아 각 투고 논문에 대해 3인을 선정한다. 심사위원은 논문의 주제와 추천된 이의 전공분야 및 최근의 학술활동 등을 고려하여 선정된다. 심사위원은 각 논문분야에 대한 식견을 지닌 대학 전임교원 또는 박사학위 소지자로 하며, 필요한 경우 학회원이 아닌 이에게도 심사를 의뢰할 수 있다.
4. 편집이사는 전자우편 또는 우편으로 심사를 의뢰한다. 이 때 심사위원에게는 심사의뢰서와 더불어 투고자의 이름이 삭제된 투고논문 복사본이 우송된다.
5. 각 심사위원은 학회 홈페이지의 심사의견서 양식에 따라 논문을 심사하고 논문의 게재여부에 대한 종합적 의견을 제출한다. 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 권고하는 경우 수정할 부분과 수정방향을 심사의견에 구체적으로 적시해야 한다.
6. 심사위원은 문제의식의 선명성과 창의성, 논증의 적절성, 구성의 완성도, 학문적 기여도, 1·2차 문헌의 활용수준 등을 평가하여 통과 여부를 판정하되, “게재가”, “수정 후 게재”, “수정 후 재심”, “게재불가”의 4 단계 중 하나로 판정한다. “수정 후 게재” 이하의 판정을 내는 경우 심사위원은 판정의 근거와 수정이 요구되는 사항을 구체적으로 지적해야 하며, “게재가” 판정의 경우에도 심사위원은 논문의 마무리 손질을 위해 가능한 한 상세한 심사의견을

적시해야 한다. 아울러 논문 투고자와 심사자가 동일 기관이 될 수 없다.

7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.

- 1) 문제의식의 선명성과 창의성
- 2) 논증의 적절성
- 3) 논문구성의 완성도
- 4) 학문적 기여도
- 5) 1·2차 문헌의 활용

8. 심사위원 2인 이상의 ‘게재가’ 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분	게재가	수정후 게재	수정후 재심사	게재 불가	처 리 방 법
1	1인	1인	1인	.	경우 1, 2, 4, 12, 13, 14 - 수정시 게재가
2	1인	1인	.	1인	
3	1인	.	1인	1인	
4	1인	2인	.	.	경우 3, 5 - 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재가
5	1인	.	2인	.	
6	1인	.	.	2인	
7	.	1인	1인	1인	경우 6, 8, 10, 16 - 게재불가
8	.	1인	.	2인	
9	.	1인	2인	.	
10	.	.	1인	2인	경우 7, 9 - 수정시 그리고 재심사 결과가 ‘게재가’일 경우 게재
11	.	.	2인	1인	
12	.	2인	1인	.	
13	.	2인	.	1인	게재
14	.	3인	.	.	
15	.	.	3인	.	
16	.	.	.	3인	경우 11, 15 - 재심사 결과가 2인이상 ‘게재가’일 경우 게재가

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집 위원회의 내규로 정한다.

10. 학회지의 정시발행을 위해 필요한 시점에 심사 절차가 완료되지 않은 논문은 발행일 이전에 심사를 통과하더라도 다음 호로 게재가 미뤄진다.

11. 영문초록의 언어적 수준은 심사 조항에 포함되지 않는다. 논문의 투고자는 반드시 원어민(native speaker) 수준의 검토와 손질을 거친 영문초록을 제출해야 한다. 이러한 사항이 이행되지 않을 경우 논문의 게재가 미뤄질 수 있다.

12. 게재가 판정을 받은 논문이 많을 경우 편집이사는 1) 본 학회에서 구두 발표된 논문, 2) 우수한 평가를 받은 논문의 순서에 따라 게재될 논문을 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 게재된다.
13. 편집이사는 일반 투고논문 이외에 <특별기고> 또는 <초청논문>의 형태로 탁월한 학문적 업적을 지닌 이의 논문을 심사없이 게재할 수 있다. 단, 학회지에 해당 사실을 명기한다.
14. 편집이사는 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보해주며, 투고자의 요청이 있는 경우 <논문게재예정증명서>를 발급할 수 있다.

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

- (1) 본 규정은 한국화이트헤드학회 연구자들의 연구윤리를 확립하기 위함이다.
- (2) 본 규정은 한국화이트헤드학회 학술지 ‘화이트헤드연구’에 관한 논문 저술자 윤리, 논문 편집자 윤리, 논문 심사자 윤리를 확립하기 위함이다.
- (3) 본 규정은 (1), (2)의 연구윤리 확립을 저해하는 연구윤리 위반사항이 발생할 경우에 그 당사자와 그의 연구물에 제재를 가하기 위함이다.

논문 저술자 윤리규정

- (1) 논문 저술자는 타인의 연구내용을 표절해서는 안 된다. 타인의 연구내용을 참고하여 자신의 논문에 반영하면서 그 출처와 저자를 명시하지 않으면 표절이 된다. 여기서 참고의 대상은 학술지 논문, 단행본, 연구보고서, 미발표 원고, 전자문서, 강연이나 강의 등의 형태를 포함하며, 여기 열거된 형태에 국한되지 않는다.
- (2) 논문 저술자는 국내외를 막론하고 논문을 이중으로 투고하면 안 된다. 다른 학술지에 투고되어 심사 중이거나 심사가 완료되어 출판 예정인 논문을 투고한 경우 이중투고가 된다.
- (3) 논문 저술자는 타인의 연구내용을 인용할 경우에 반드시 그 출처와 저자를 각주 또는 후주에서 밝혀야 한다. 여기서 인용의 대상은 학술지 논문, 단행본, 연구보고서, 미발표 원고, 전자문서, 강연이나 강의 등의 형태를 포함하며, 여기 열거된 형태에 국한되지 않는다.

윤리규정을 위반한 논문에 대한 제재

- (1) 논문 편집자 혹은 논문 심사자가 평가하기에 윤리규정을 어긴 논문이라고 판단될 경우 해당 논문을 본 학회 윤리위원회에 회부해야 한다.
- (2) 윤리위원회에서 해당 논문이 본 학회의 윤리규정을 어겼다고 결정이 날 경우 해당 논문을 심사대상에서 제외시킨다. 더불어 윤리규정을 어긴 정도에 따라 해당 논문저자에게 적절한 제재를 가한다.
- (3) 윤리규정위반, 표절 등의 연구윤리위반자에 대하여 향후 5년간 투고를 금한다.

윤리위원회 구성

- (1) 본 학회 학술지 '화이트헤드연구'에 투고된 논문 중 윤리규정을 어겼다고 의심이 가는 논문이 발견되면 학회장은 윤리위원회를 구성해야 한다.
- (2) 윤리위원회는 본 학회의 편집위원 중 학회장이 지명한 2인, 해당 논문의 심사자 2인, 그리고 해당 논문 분야의 외부 전문가 1인으로 구성된다.
- (3) 윤리위원회는 위원회에 회부된 논문이 윤리 규정을 위반했는지의 여부를 객관적으로 엄정하게 심의하여 판정해야 한다.
- (4) 윤리위원회는 해당 논문의 저자에게 소명의 기회를 주어야 한다.
- (5) 윤리위원회는 심의 결과를 학회장에게 보고하고 해당 논문의 저자에게 통보해야 한다.

학회연구윤리 교육지침서

- (1) 본 학회 연구윤리 규정을 학술대회 때 배포한다(년 2회 실시).
- (2) 한국연구재단(KCI) 논문 유사도검사 서비스 활용한다(적용 2016년 6월호부터 적용 계획임).

부칙

- (1) 본 규정의 효력은 2008년 03월 01일부터 발생한다.
- (2) 본 규정의 효력은 2016년 03월 01일부터 발생한다.

An Overview of The Whitehead Society of Korea

Alfred North Whitehead (1861-1947), widely recognized as one of the intellectual giants of the twentieth century, is the reason of existence for the Whitehead Society of Korea. Against the dominant trend of increasing specialization and narrow concentration of interest that has characterized the academic world in the twentieth century, Whitehead attempted to produce a comprehensive metaphysical system that would not only unify the sciences, both natural and social, but also provide a common basis for all areas of inquiry. In order to formulate such metaphysics, Whitehead produced 'the philosophy of organism.' Later, following the spirit of the philosophy of organism, the successors of Whitehead have called his philosophy 'process metaphysics.'

The main purpose of our Society is, employing Whitehead's philosophy, not only to promote further awareness of Whiteheadian process thought in Korea, but also to reflect together on ways in which process thought wants to make some contribution to the interdisciplinary study of philosophies, sciences and other academic areas.

Furthermore, another purpose of our Society is to have an international connection with the Societies and Universities in other countries. So far, we have had a close relationship with the United States, Canada, Japan and China.

The Whitehead Society of Korea was founded in 1997. The Society's first annual conference was held in Yonsei University in Seoul. The first issue of the Journal of Whitehead Studies was published in the fall of 1998. Up until 2002, the journal has been published annually by our Society, with its English abstracts in the back. However, since 2003, it has been published twice a year. The Journal of Whitehead Studies is now proudly publishing the latest edition, its eleventh. The journal is open for all members of the Whitehead Society of Korea and other interested parties, and the selection procedure for publication is strictly regulated and judged by the Proceedings Committee. Each paper submitted will be carefully examined by three committee members in a closed meeting.

Since 1998, the subsequent annual conferences have been held at Catholic University of Daegu(1998), Chungnam National University in Daejeon(1999), Methodist Theological Seminary in Seoul(2000), Kyungsang National University in Jinju(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

Since the beginning time, one of the important projects of the Society has been to read and discuss regularly Whitehead's books in discussion groups. The discussion groups, which are a four-hour meeting, have been held every week or every month in many cities, like in Seoul, Daejeon, Daegu and Busan, reading and discussing Whitehead's books and related materials.

In 2004, we held the 5th International Whitehead Conference on "Process Philosophy and East Asian Culture." The 5th International Whitehead Conference 2004, Korea was held in Seoul during May 24-28. The theme of the Korea Conference was "International Conference on Whitehead's Thought and East Asian Culture.

2016년 한국화이트헤드학회 임원 명단

- 고문 : 김경재(한신대), 김상일(한산대), 문창옥(연세대)
안형관(대구가톨릭대), 오영환(연세대), 이태호(대구가톨릭대)
장왕식(감신대), 정연홍(충남대)
- 회장 : 정승태(침신대)
- 부회장 : 고인석(인하대), 김영진(대구대), 주재완(선문대)
- 이사 : 권오대(한신대), 김병준(변호사), 김상환(서울대)
김성원(서울신대), 김세정(충남대), 김연재(공주대)
김진근(교원대), 김혜경(대구가톨릭대), 박소영(화가)
신현경(영산대), 오진철(서울기독대), 이대식(대구대)
조용현(인제대), 최종덕(상지대)
- 감사 : 박일준(감신대), 조경진(연세대)
- 총무이사 : 남순예(충남대)
- 학술이사 : 박상태(성균관대)
- 연구이사 : 김희현(한신대)
- 섭외이사 : 이현희(경희대)
- 편집이사 : 정윤승(충남대)
- 국제교류이사 : 장원석(한국학연구원)
- 총무간사 : 김재은(계명대)
- 학술간사 : 김은규(연세대)
- 연구간사 : 임형모(침신대)
- 섭외간사 : 이경호(감신대)
- 국제교류간사 : 박진순(클레어몬트대)
- 편집위원 : 고인석(인하대), 김경재(한신대), 김영진(대구대)
남순예(울지대), 문창옥(연세대), 박상태(성균관대)
윤철호(장신대), 이태호(대구가톨릭대), 임운정(원광대)
임진아(경북대), 장왕식(감신대), 정승태(침신대)
조세종(충남대), 주재완(선문대), 한상기(전북대)
- 편집간사 : 이정훈(침신대)

화이트헤드 연구 제32집

2016년 6월 28일 인쇄
2016년 6월 30일 발행
발행처 한국화이트헤드학회
발행인 정승태
편집인 정윤승
편집교정 이정훈

출판 도서출판 **동과서**
전화 : 02-333-7533 / 팩스 : 02-6280-2353

한국화이트헤드학회

대전광역시 유성구 복유성대로 190 침례신학대학교 1327호
홈페이지 : <http://whitehead.or.kr>
온라인논문투고 : <http://processwhitehead.net>

ISSN 1229-1501 (32)