

화이트헤드 연구

제33집 · 2016. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

- Nature Naturing and God-ing:
toward an Aesthetic or Deep Pantheism
/ Robert S. Corrington (Drew University) · 7
- A Naturalistic Interpretation of Whitehead:
Focused on the Concept of God
/ Jang, Wang Shik (Methodist Theological University) · 21
- Speculative Naturalism:
A Bleak Theology in Light of the Tragic
/ Leon Niemoczynski (Immaculata University) · 45
- ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서의 ‘고통’과 ‘영성’에 관한
생성-과정철학적 고찰 / 이선근 (감신대) · 77

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. 33. December. 2016

ARTICLES

- Nature Naturing and God-ing: toward an Aesthetic or
Deep Pantheism
/ Robert S. Corrington · 7
- A Naturalistic Interpretation of Whitehead: Focused on
the Concept of God
/ Jang, Wang-Shik · 21
- Speculative Naturalism: A Bleak Theology in Light of the
Tragic
/ Leon Niemoczynski · 45
- Concerning the Concepts of Suffering and Spirituality in
Interweaving Communities: From a Process Perspective
/ Lee, Sun Keun · 77

【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.

Nature Naturing and God-ing: toward an Aesthetic or Deep Pantheism

Robert S. Corrington (Drew University)

Since 1992, in my book, *Nature and Spirit: An Essay in Ecstatic Naturalism*, I have been arguing that god is a natural complex as per the requirements of Justus Buchler's ordinal metaphysics. Further, because of this, god could not simply be equated with *nature naturing* (*natura naturans*) as this depth dimension of nature is anything but a natural complex.

My definition of *nature naturing* remains the same; namely: nature perennially creating itself out of itself alone. Within this definition there is no room for a creator outside of that which cannot have an outside, divine or otherwise. Yet, as noted, I am not quite ready to simply *equate* god with *nature naturing* as if such a correlation would solve all metaphysical conundrums concerning the divine and the ubiquity of nature. While I have long been suspicious of the halfway house of panentheism I remain a bit uneasy about simply embracing pantheism without some qualifications, qualifications I am now prepared to make.

Spinoza had it partly right but his pantheism is half-hearted, tied to

a notion of substance that says both too much and too little. It says too much in giving a specific trait designation to nature; namely substance (*substantia*). The concept of substance is one of the emptiest in the history of philosophy, as it has no other function than to be a sterile placeholder within an ontology of nature indeed, whatever substance turns out to be, it cannot be a predicate of anything else but in its ontological generosity it can somehow house otherwise homeless natural traits. Spinoza's pantheism, the equation of god and nature, says too little in that god's hands are tied and has little relevance to the ongoing human process in its rhythms of selving.

Schopenhauer, a closet pantheist who didn't know that he was one, ridicules those who equate nature and god insofar as only one word is needed if you have a simple $A=A$ equation. He worked with great courage to drop the god aspect of his own pantheism, a pantheism of the churning will-to-life. I note that Schopenhauer is speaking of life and not to live. The human process fully participates in the fecund and powerful momentum of the will-to-life and more life, beyond. This translation of Wille zum Leben better corresponds to his dynamic pantheism than the more pallid phrase Will to live. As we shall see, Schopenhauer is one of the most important precursors of aesthetic and deep pantheism and also serves as one of the key figures in 19th century emergent ecstatic naturalism.

Thus far we can argue that in the god problematic we can no longer say that god *an sich* is a natural complex nor is god to be equated with *nature naturing*. However, and this is key, we can adopt an anthropological perspective and argue that human concepts and

experiences of god are natural complexes and can be probed and, at least partially analyzed. These encounters in culture are fully real in just the way that they are real; namely, as humanly shaped and undergone within a human world that traffics in cultural and personal complexes that *feel* like they are openings onto the realm beyond all human contrivances.

If this reminds one of Feuerbach that is all to the good insofar as our species-being groans in the face of a great not-yet and is pushed and pulled from the heart of the expanding contours of the selving process. Note that the trajectory of the self rides on the back of natural pulsations that emerge from just beyond our conscious semiotic codes and meaning horizons. The opening power of the not yet, or in the phrase of Ernst Bloch, the Not yet Being (*noch nicht Sein*), arches out over and through the kairotic self as it wrestles with the partial paralysis of its tremulous meaning horizons. Something grasps and holds the self that is not a natural complex, at least not in the sense of any order within creation, i.e., nature natured (*natura naturata*).

The natural difference between *nature naturing* and *nature natured* remains intact as the two hows or ways of the 'one' nature that there is. This distinction *within* nature runs deeper than Heidegger's distinction between thing in being and Being and it precedes Plotinus' distinction between the One and Nous. These two pairs of terms function within the more capacious framework of ecstatic naturalism as subaltern distinctions that prevail in their own way and their deployment shapes our participation in the religious dimension of thought and experience.

The transition from panentheism to pantheism takes place at this nexus where god, envisioned as both primordial mind over and above nature, and as intimately entwined with an evolving nature, lets go of its ontologically impossible extra ordinal location and becomes something radically different from any concept of god-self in the panentheist repertoire. Of course I note that panentheism has spawned many children and has many forms and I don't want to be too blunt or crude in my philosophical delineations. But something like the forgoing is roughly the case. And while I have no truck with process notions of god, I do share with my process interlocutors a strong commitment to the primacy of aesthetics over ethics and most forms of religion. And the aesthetic horizon has its own ways of framing the *summum bonum*, ways that provide a preliminary approach to god-ing.

Again, god is a natural complex *only* in the sphere of human shaping and contrivance, an anthropological realm of the *would-be* that is filled with innumerable divine images and powers that are the provenance of the various disciplines that probe into the human process. The most important discipline for me is psychoanalysis, as a central part of psychosemiotics, and evolutionary psychology. The key discipline for the current project is what I can call ordinal psychoanalysis. Shortly we shall see the intense correlation between ordinal psychoanalysis and metaphysics. But when we start to explore the dimension of god that is *not* that of a natural complex, nor that is the same as *nature naturing* we must initiate a radical turning of thought, one that requires our greatest efforts if we are to grasp how the divine can reappear from the other side of all of our tribal gods

and goddesses; namely, all of the deities that haunt the realms of *nature natured*.

Further, the divine is not Being, as very carefully argued by Heidegger, nor is it a being as argued by both Heidegger and Tillich. For ecstatic naturalism these twin denials are just the starting points for reflection on the divine. In the late 1930s Heidegger speaks of the last god in terms of Hlderlin and Nietzsche, arguing that in some way the gods of the West are themselves dispensed or dispatched by Being in its self-sheltering history.

In his 1938-39 work *Mindfulness (Besinnung)* he goes further and talks of god-ing (*gtterung*) as that which reaches us from out of Being's sway. However, with his perhaps upside down Christian eschatology, he is really talking about de-goding (*Ver-gtterung*); namely, the erasure of the divine and or divinities in this nighttime of the West. God-ing is not the same as Being nor is it, in our terms, the same as *nature naturing* but is somehow located in between nature's chthonic depths and the fitful transcendence of the human process. We have to pry god-ing loose from Heidegger's imperial notions of the history of Being in order to let it have its rightful measure within the selving process.

Distinctions are slowly beginning to multiply and we need to take stock before advancing further. The natural divide, the eternal fissuring between *nature naturing* and *nature natured*, is that than which nothing deeper can be thought. *Nature natured* can be best described as the innumerable orders of the world, orders which have no ultimate shape or contour, no boundary, and no viewpoint, divine or otherwise, outside of itself. Specifically, *nature natured*, the World,

embodies no one trait in common to all its natural complexes, although many candidates have been paraded across the stage of the history of philosophy, e.g., our old friend substance, as well as spirit, proper names, monads, matter, actual occasions, objects, infinitesimals, energy, self-representative series, force, and appearance, to name just a few.

However, I have not included Schopenhauer's concept of the Will on the list of imperialistic traits all trying to reduce nature to their limited instantiation. The reason is that I think that his concept of the Will to life stands out as distinctive among metaphysical concepts and functions as the least worst analogue *to nature naturing*. If one wants to have a viable version of the *ding an sich*, then this is it.

As we move toward a positive conception of god-ing it will be imperative to show how Schopenhauer paves the way for the phenomenology of our receptive encounter with the presencing of god-ing in an evolutionary context. My attempt to weave together Darwin and god-ing will involve a Neo-Platonic rendering of the Will, *nature naturing*, and god-ing. The metaphysics of the selving process will run on a parallel track to the metaphysics of the natural difference between *nature naturing* and *nature natured*.

For ecstatic naturalism, following Schopenhauer, the Will has no telos, no consciousness, no awareness of *nature natured*, no plan for our species or any of its members, and no preference for one human group over another. It is the dynamic moment within *nature naturing* that moves the potencies of *nature naturing* out and into nature natured, a process that Schopenhauer calls objectification. (*Objektivation*). The transition from the blind momenta of the Will to

the realms of objects is the most dramatic in nature.

The Will is profoundly self-othering in its inner nature and seems to have a desire to clothe itself in the myriad colors of the World. We can't know this, of course, but the urgency behind and within Will's potencies points in the direction of an inexhaustible fecundity that manifests itself under the principle of individuation no matter what. If we were to put it in Heideggerian language we might say, *Nature naturing* natures, or, perhaps to parody poor Schopenhauer, The Will in its willing wills.

I am not strictly equating *nature naturing* with the Will but I do consider them to be commensurate notions with strong overlapping features. One uses the concept of the Will for a more dramatic emphasis and if one wants to enfold more intimately the selving process into the potencies of *nature naturing*. The nighttime churning of the Will surges deeply within the human process and opens us to the very heart of nature. It is as if the Will to Life is the pulsation and potency that propels the nascent self into the furthest reaches of its semiosis within the innumerable orders of the world. The a-causal, pre-temporal, and pre-spatial Will is the depth-force that ejects and objectifies all orders, regardless of their ontological location.

Putting it a bit more metaphorically, we can say that the Will to life is the strongest force within nature and that all of creation (*nature natured*) pays homage to the potencies that ripple through the body that is our World. There may well be innumerable worlds within the World, but each and every one is supported from within by the Will, or, if one wants a less intense way of putting it, by *the* perennial pulsations of *nature naturing*, which manifest themselves as

potencies when dealing with the archetypes and emanations when dealing with the orders of the World.

The correlation between the human process, especially in its highest yet deepest mode of selving, and the Will that curls and recurls within everything whatsoever, is fundamental to ecstatic naturalism. It is at this nexus that I employ a reconstructed psychoanalysis that works intimately with the metaphysical categories of ordinality to show just how nature must also be understood psychoanalytically. This particular strategy of mine has drawn the most ire as it looks like I am trying to put nature on the analyst's couch and extract its deepest and darkest secrets and this in a philosophical perspective that works very hard to overcome anthropomorphism and anthropocentrism in all of their cunning guises!

However, my argument is that classical psychoanalysis remains at least *like* a science even if not fully so in that it has made it compelling on thought to probe into unconscious personal and collective potencies and, in turn, to be probed by these very potencies, perhaps best termed complexes, to use Jung's term. The human unconscious is what it is by being an emergent from the great unconscious of nature. Ecstatic naturalism affirms that nature's unconscious is vast and profoundly entwined with both the archetypal and personal unconscious.

What makes ordinal psychoanalysis distinctive is its stress on the embeddedness of the human process in the innumerable orders (of relevance) of *nature natures*, while also struggling to instantiate a utopian clearing into a not yet being. Further, ordinal psychoanalysis probes into both the personal and collective unconscious of the

individual while digging deeply into the infinite depths of the unconscious of nature. This latter move is fitful and fraught with danger but is absolutely necessary if the self, in its selving, is to manifest its potencies and its ideal powers against its deeply rooted feelings of inferiority. But how and why is psychoanalysis, ordinal or otherwise, pertinent to metaphysics?

The self/world correlation is a classic metaphysical theme and has been addressed from several angles by ecstatic naturalism, the primary being the concept of selving. But the key point is that the ordinal phenomenological description of selving in 1992 could not have succeeded, insofar as it did, if it was not supported by a coeval description of the how of worldhood. The selving process, guiding and shaping the human drive from the dimness of origin to the realm of spirit, is also the place where nature unconsciously plays out its drama of individuation for those selves who are ready for a deep transfiguration.

I envision a set of wandering but roughly parallel lines, one being the fitful trajectory of the human self and the other being the elusive, for us, gifting of nature. From an evolutionary perspective nature has no teleology nor does it support most mutations. Most genetic mutations are disasters and the tiny few that are a success may not be in the long run. One has to accept a tragic sense to get evolution right at the beginning, but this is only part of the story.

I have argued elsewhere that both Schopenhauer and Dewey are the twin pillars of the philosophical foundations of evolutionary theory and I think that with some pushing and pulling they can open out the parameters for a robust metaphysical framework. Now I want to

go off the beaten track and bring in Plotinus who provides a model that can augment Schopenhauer and Dewey and show the way and how of the instantiation or objectification of deeper modalities of the self/world correlation. My sense of a reconfiguration in evolutionary theory is that the twisting parallel lines are co-implicated from the very beginning of that which has no beginning; namely, nature. Put simply: so much being, so much awarenessnote, I do not yet use the word consciousness, and I don't bring in panpsychism as I consider it a cheat and a way, as it was for Peirce, to abject the unruly power of the unconscious of both the self and, more importantly, of nature in its naturing.

Here is my transition into a deeper and more capacious sense of the ways in which human evolution has occurred. There is neither a history of Being nor a history of Spirit, only a series of layers of providingness. Evolution, in the spiritual mode we are looking at here, happens when human selves reach a plateau where there is a slight surplus of non-instrumental energythis moment lifts the self out of the bare immediacies of the pressure of adaptation. An opening, a clearing emerges in which nature and self greet each other in a new way, no matter how briefly. Again, this is not a planned process but an event that just happens when the self and nature's potencies can co-implicate each other around a new sacred fold, a new epiphany that allows the self to become open to something that is not just another rigidly circumscribed adaptation.

It helps to see nature as manifesting an endless series of dimensions all striving but not going anywhere in particular. However, there is a sense that these dimensions are qualitatively different from

each other and each one has a different way of *Objektivation* in Schopenhauer's sense. Key to an ecstatic naturalist understanding of the dimensions is that they can be higher or lower in terms of their semiotic prospects and relevance to human assimilation and contrivance. Among the knowable dimensions of nature in its modality of naturing is that of god-ing. We have already said that god-ing cannot be a natural complex in the sense of Buchler's standard definition, nor can it be *nature naturing*. It must be a third thing. What, then, is god-ing especially as it co-shapes itself in dialectic with the selving process?

God-ing is the spirit-infused energy that is directed to the opening self as it can welcome an intensification of its selving process. I refer to this transit as god-ing because it harks back to the ancient god, gods, and goddesses of the tribes of our species, but is nothing like any of the divinities worshiped in our planetary history. God-ing is manifest as a ground feeling that swims, however briefly, in the infinite, but in its depth logic god-ing is ever elusive and in its sway it gently melts down all pretenders to the throne, ironically, all of those pretenders to a throne that doesn't even exist. Perhaps one could liken god-ing to a natural grace that, like the Dao, rests in the quiet places yet quickens the human selving process so that it can evolve through the involution of a spirit that is neither personal nor a power over and against the innumerable orders of the World.

God-ing makes leaps in selving possible as it unfolds dynamically through both the quotidian and the hyper reality of sacred folds, those special orders of multi-layered semiotic density that point toward the aesthetic *summum bonum*. God-ing is the how but never a what.

These many conceptual webs having been woven, we now turn to the question of pantheism and its aesthetic form. As noted, I am uneasy about the term and the variety of forms it has taken, not to mention the polemical and political fires it has ignited over the centuries. My simple version is centered around one statement: Nature is all that there is. Thus, the divine is in and of nature but not in the ways we have thought. The gods found in the human symbolic forms (Cassirer) are all that you get. The god-ing that we encounter is more of an energy than anything substantive. Nature has no contrast term. Thus while Being must contrast with Nonbeing, and the One must contrast with the Many, the concept of Non-nature is an absurdity. That being so, nature as a concept and the ultimate metaphysical reality is broader in scope than the dyadic frameworks of Heidegger and Plotinus and their ultimate terms. *Nature naturing* is prior to Being, the One, and all such terms of origin or ground.

The aesthetic dimension of pantheism is best seen in the quasi-religious experience of the sublime in Kant, Schopenhauer, and art works insofar as they are honored by ecstatic naturalism. Schopenhauer presents the strongest case for what he, following Kant, calls the sublime. (*das Erhabene*), both mathematical and dynamic. The former is best seen when we gaze at the night sky and truly feel our littleness or our sheer finitude in general. The dynamical sublime is experienced whenever nature takes on a dangerous and frightening aspect, say on a ship in a storm tossed sea. Or, when we encounter a sacred fold of great depth and form-shaking power that threatens to overwhelm us.

The experience of the sublime is actually the deepest encounter the

human process has with god-ing. For an aesthetic pantheism god-ing weaves together the beautiful and the sublime into one moment of vision in which pragmatic instrumentalities are left behind as the selving process reaches its most profound awareness of the Will to life and the aesthetic penumbra that pulsates through the one nature that there is.

Deep pantheism emerges in and through aesthetic pantheism because it goes beyond even the sublime to probe into and be probed by the unconscious of nature. It is pantheistic insofar as it lives in the one nature that there is, and it is deep because it rejects the pantheistic deity above the innumerable orders of the World. There is no such thing as an organism of organisms, a contour of contours, a container of all containers, a web of internal relations, or a glorious world of prehensions. The innumerable orders of nature natured cannot in any way be circumscribed or summed up, not even by an alleged divine being. Letting go of these perennial human longings for metaphysical encompassment or containment is the first step toward a true deep pantheism that finally lets nature be nature.

접수일: 2016년 11월 25일

심사 기간: 2016년 12월 1일 - 12월 15일

게재확정일: 2016년 12월 20일

A Naturalistic Interpretation of Whitehead: Focused on the Concept of God

Wang Shik Jang (Methodist Theological University)

【한글요약】

본 논문의 목적은 최근 유행하고 있는 자연주의 철학의 추세를 소개하면서 그것과 화이트헤드의 유신론을 비교하는 것이다. 특히 화이트헤드의 철학이 전형적인 자연주의 철학의 하나라는 가정 하에, 그것에서 신의 자리를 제거하는 입장이 지닌 문제점을 지적하는 것이다. 이를 달리 표현하면 본 논문의 주목적은 자연주의자 화이트헤드가 어떤 근거에서 신을 들여오는지 탐구하는 것이기도 하다.

논자는 먼저 동아시아의 불교, 유교 및 도교 등에서 자연주의가 어떻게 꽃피웠는지 간단히 살펴본다. 그 후 서구의 자연주의 철학에 대해서 살펴보겠는데 우리는 주로 스피노자와 들뢰즈가 발전시킨 자연주의 철학의 특색에 대해서 알아보겠다. 전형적인 자연주의자였던 스피노자의 “신 즉 자연”이라는 명제에 집중하면서 들뢰즈는 스피노자를 철학계의 그리스도라 칭하기도 한다. 들뢰즈는 스피노자의 자연주의에 매료되면서 그를 새로운 유형의 사상으로 인류를 구원할 구세주로 치켜세우고 있는데, 들뢰즈를 그토록 유명하게 만든 것도 한마디로 말하면 그가 택한 스피노자식의 유물론적 자연주의 때문이다. 이에 따라, 나는 여기서 들뢰즈 철학의 특징을 일의성 존재론(一義性 存在論, univocity ontology)과 내재성의 철학, 그리고 잠재성의 철학이라고 놓고서, 들뢰즈의 자연주의가 이런 철학적 개념들을 통해서 어떻게 제공되는지 살펴보려 한다.

자연주의에 대한 일반적인 특징들을 규명한 후 화이트헤드 철학의 그것과

비교해 보는 것이 본 논문의 두 번째 작업이다. 잘 알다시피 화이트헤드는 유신론의 철학을 전개한 것으로 유명한데 하지만 최근에는 그의 철학을 자연주의로 해석하려는 움직임이 강하다. 따라서 유신론자로서의 화이트헤드가 어떻게 자연주의자로 해석될 수 있는지를 보는 것은 철학적으로 매우 흥미로운 토론거리라 하지 않을 수 없다. 논자 역시 화이트헤드는 분명히 하나의 자연주의자로 해석할 수 있다는 사실에 동의하면서 먼저 그것에 대해 펼쳐 보이겠다. 하지만 화이트헤드의 자연주의는 최근에 인기를 끌고 있는 유물론적 자연주의나 환원주의적 자연주의와는 상반되며, 특히 질 들뢰즈가 강조하는 일의성 존재론이나 내재성과 잠재성의 철학과는 여러 면에서 차별된다는 사실을 보여주겠다.

[주제어] 자연주의 철학, 화이트헤드, 들뢰즈, 자연주의적 유신론, 일의성의 존재론, 내재성의 철학

Introduction

Recently, theological naturalism has been a popular topic in the West as well as in the East. Such phenomenon is not a surprise. These days scholars say that the power ascribed to God has been shared with human beings. One more dimension is added to this phenomenon: that power has been shared with nature, too. It is no longer unusual to see that various naturalistic philosophies are booming.

Naturalistic philosophy has been influencing in the West so much so that it seems to be quickly pervading all aspects of humanities. Naturalism also has various other titles such as new materialism, speculative realism, or the philosophy of things. Naturalistic interpretation has been prevailing idea even in the studies of Whitehead's thoughts.¹⁾

This article analyzes why and how naturalistic philosophies have been popular and what naturalistic philosophies are all about these days. This article also compares naturalistic philosophies with Whitehead's type of naturalism.

To achieve such tasks, I will first highlight naturalistic philosophies developed in East Asia. I will especially focus on Taoism, which has been said to be the most ancient form of naturalistic philosophy in

1) There have been a lot of scholars both in the West and in the East, who have attempted a naturalistic interpretation in elucidating Whitehead's metaphysics. A case is discovered in Donald Sherburne's article, titled with "Whitehead without God." It appears in *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1971).

the world. It is surprising to know that most of the basic ideas discussed by today's naturalistic philosophers has already been introduced by Taoism, represented by Lao Tzu and Chuang Tzu.

Secondly, I will touch upon the characteristics of naturalistic philosophy elaborated by Spinoza and Gilles Deleuze. Spinoza is well known for a typical naturalism rooted in the famous epigram, "Deus sive Natura," meaning "God is Nature." Based on the naturalism of Spinoza, Gilles Deleuze delved into such concepts like the univocity of being, pure immanence, and the philosophy of potentiality, the notions that have represented his understanding of philosophical naturalism. In carrying out his naturalistic philosophy, Deleuze employed other philosophers' ideas, too, such as Friedrich Nietzsche and Henri Bergson. However, Deleuze elaborated his own unique interpretation of their ideas and this led him to be considered as one of the best renowned scholars of today's philosophical academia. This paper will introduce key doctrines supported for elaborating Deleuze's own naturalism. Those doctrines will be explicated under the name of "univocity ontology," "pure immanence," and "the philosophy of potentiality."

The third task of this paper is to see how we can compare Whitehead's philosophy with Deleuze's naturalism. Whitehead is quite noted for his own philosophy of becoming, i.e., process philosophy. However, a great number of scholars have been surprised by the fact that Whitehead was committed to the concept of God. Many people think that this is quite unusual, considering that a philosophy of process or becoming does not coordinate well with the concept of God. This is because most of the philosophy of becoming has tried

to get rid of God in its frame of work. Therefore it will be interesting to see how his concept of God can be reconciled with his system of thoughts, which is, as a philosophy of becoming, expected to put much emphasis on the philosophy of nature.

In this paper, I will show that Whitehead's philosophy can be regarded as a branch of the orthodox philosophy of nature. I will even concede to the fact that he can be construed to be a naturalistic philosopher. However, I will argue that his philosophy of nature should be distinguished from that of Deleuze. I will show that although Whitehead's own type of naturalism has a lot of similarities with the philosophy of immanence elaborated by Spinoza and Deleuze, his naturalism is, in the end, very different from Deleuze's philosophy of potentiality. Our understanding of differences between Whitehead and Deleuze will lead us to realize why and how philosophy of becoming or a process philosophy has to bring a deity into its system.

I. A Naturalism Based on Today's Philosophy of Becoming

There have been many kinds of naturalism in the history of philosophy. Since this article will focus mainly on the relationship between nature and God, by the term "naturalism" I will refer to the philosophical position which explains nature in terms of the above mentioned Spinoza's proposition, i.e., "God=Nature."

Although it is not easy to pinpoint the precursor of naturalism in the history of philosophy, many people will agree that Taoism is one of the most original forms of naturalism in the world. Chapter 5 of

Dao De Jing(道德經) expresses its own naturalism as follows: “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然.”²⁾

Human beings emulate the earth,
The earth emulates the heavens,
The heavens emulate way-making,
And way-making emulates what is spontaneously so (*ziran*, nature).

With this statement, we are able to acknowledge that Nature (*ziran*) is regarded as the fundamental principle of the universe, because it is said that everything emulates Nature (*ziran*), which literally means "what is spontaneously so." Here, it is to be noted that "everything," includes human beings, earth, and heavens. In addition, another focus should be on the literal meaning of nature. The word *ziran* consists of two characters *zi*自, which means “spontaneous,” or “spontaneity” and *ran*然, which means “so,” or “suchness.”

What does Taoist try to imply with *ziran*? For Taoists, Nature is categorically so unsurpassable as to be regarded as an ultimate reality of the universe. Nobody would deny that Nature has been considered as an ultimate reality, or fundamental principle in the history of East Asian philosophies, which was under the heavy influence of Taoism. People in East Asia were mandated to comply with the law of Nature and live in accordance with the law. And it has been said that the core message of Taoism could be summarized by the doctrine of *wuwei-ziran* (無爲自然, no action but doing what is spontaneously so). Nature, following the encyclopedic definition, has another

2) *Dao De Jing*, tr. by Roger T. Ames and David L. Hall. (Hawaii: University of Hawaii, 2010).

meaning such as “instinct” or “essential character.” However, we should be careful not to confuse the terms, because here the original meaning of the term "instinct" or "essential character" must be interpreted as pointing to such state of mind or body like being and doing in accordance with the law of spontaneous suchness. Therefore, the life of complying with the law of Nature is the life that can do whatever one wants to do spontaneously without any interference from outside.

In sum, the naturalism based on Taoist's philosophy proclaims that Nature can be identified with an ultimate reality or God. And all human beings are mandated to live according to the doctrine of "spontaneous suchness," which can be translated into another meanings such as behaving instinctively or naturally. In order to encourage people to live the Taoist life style, Chuang Tzu, the successor of Lao Tzu, wrote a book, in which the title of 1st chapter was *xiao-yao-you* 逍遙遊(소요유), meaning "going rambling without destination." I believe no other epigram summarizes the core message of Taoist naturalism so well. The epigram emphasizes that Taoist naturalism does not posit any kind of teleology, the typical characteristic of naturalistic philosophies in the West today.³⁾

Now it becomes easy to see how naturalistic philosophy in the East Asia has dealt with the relationship between God and Nature. Above all, it is not accurate to say that a theistic understanding of the universe never existed. For instance, in *Shijing* and *Shujing*, the ancient scriptures of Confucianism, we can discover the concept of

3) J.J. Clarke, *The Tao of the West: Western Transformation of Taoist Thought* (New York: Routledge, 2000), 193.

God whose name was Heaven. However, some scholars of Chinese religions have insisted that it is an inappropriate interpretation to affirm a theistic transcendence in Chinese philosophy of religion. David Hall and Roger Ames were the two most important scholars who have argued this way. According to them, it is a serious mistake to assume that Chinese philosophy has entailed a sense of transcendence. For what is to be considered as the transcendent in Chinese philosophy is not separate from Nature. Although some Chinese used the term “heaven” to refer to religious ultimate, the heaven is both what our world is and how it is. Everything is the product of nature, not of heaven. It is not controlled by heaven either. Rather, myriad of things are its constitutive. Therefore, heaven is the field created by natural things.⁴⁾

One of the most radical forms of naturalism can be found in East Asian Zen Buddhism. According to them, Buddhist’s ultimate reality is called *Sunyata*, or Emptiness. Buddhist’s key argument is that *Sunyata* should be identified with suchness, because in the tradition of the East Asian Buddhism, Nature is the ultimate. In other words, the assertion that Nature has been the ultimate in East Asia leads to second assertion that suchness is also the ultimate in Zen Buddhism. This implies that *Sunyata* (Emptiness) should not be equated with nothingness. On the contrary, Emptiness, as the Buddhist ultimate, has to be equated with suchness, which can lead to a positive assertion.⁵⁾ For example, Francis Cook, a Zen Buddhist scholar, once said that

4) David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han*, (Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1992), 242.

5) Masao Abe, *Zen and Western Thought* (Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1985), 223-227.

for him, the ultimate reality is his cat, by the name of Leo, because the ultimate doctrine of Zen Buddhism is "This is It."⁶⁾

A naturalistic interpretation of the universe can be discovered in the book of Ui-Sang, who was a renowned Korean Hua-yen Buddhist scholar in Korea. He produced a naturalistic interpretation of the universe, in which even the doctrine of One and Many is treated. Interestingly enough, Ui-Sang argued that the One is identified with the Many, and the Many is the One, because one small particle contains the millions of thousand things(一微塵中含十方). and all the particles can penetrate into others without any intervention(圓融會通).⁷⁾

Now, let's take a look at naturalism from the West. Regarding the philosophy of naturalism, one of the most prominent scholars in the West today would be Gilles Deleuze. He has constructed his own particular type of naturalistic philosophy by utilizing the philosophers of becoming, such as Friedrich Nietzsche and Henri Bergson. He was also influenced by Spinoza's philosophy. In the following, I will articulate the characteristics of Deleuze's naturalistic philosophy affected by Spinoza. Among Deleuze's works, the most significant book that elucidates Spinoza's naturalism is *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Here Deleuze calls Spinoza's philosophy "a new naturalism" whose main characteristic is materialism and the philosophy of immanence. As pointed out above, Spinoza's famous maxim "Deus Sive Natura (God=Nature)" was, according to Deleuze's

6) Francis Cook, "This is it" *Buddhist-Christian Dialogue* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1988).

7) Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism* (New York: SUNY Press, 1985). Young Woon Ko *The Beauty of Balance: A Theological Inquiry into Paradox* (Lanham, Maryland: University of America Press, 2010).

analysis, manifested in a radical doctrine of "pure immanence."⁸⁾

Deleuze discovers the concept of pure immanence in Spinoza's notion of substance. According to Deleuze, the key ideas of this notion are that Nature (or God) as substance is expressed through modes, and this interpretation has been mainline tradition made by philosophers thus far. However, Deleuze argues that this kind of interpretation is not enough to articulate the authentic meaning of Spinoza's doctrine of pure immanence. We need to take a step further to really grasp Spinoza's doctrine.

According to Deleuzian analysis of Spinoza, although it is true that substance comprises modes, it is also fair to say that substance depends on modes, because substance is able to exist insofar as modes give an expression to substance. Of course, Deleuze acknowledges that in order to express itself through modes, there should be a mediator, i.e., attributes. Deleuze explains this as follows: "(s)ubstance first expresses itself in its attributes, each attribute expressing an essence. But then attributes express themselves in turn: they express themselves in their subordinate modes, each such mode expressing a modification of the attribute."⁹⁾

People who may not be familiar with such a complicated philosophy of Spinoza may have hard time understanding the above statement. Nonetheless, what is certain here is that firstly, the monopolistic power of God has been discarded, and secondly, God will not be able to express himself without modes. This will be

8) Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, tr. by M. Joughin (New York: Zone Books, 1992), 321.

9) *Ibid.*, 14.

regarded as a radical statement to some people. For a power is taken away from God.

Paraphrasing, human beings can be described to be a part of the essence of God. It is also possible to say that God is able to manifest Himself not only through the essence of human beings but also by other finite creatures too. This is why Spinoza's philosophy is a through and through naturalism.

In his magnum opus *Difference and Repetition*, Deleuze claims that Spinoza opened up a new version of Copernican revolution, when he said that substance "must itself be said of the modes and only of the modes." This is because this statement is none other than saying that being is said of becoming, the one is said of the many, and identity is said of that which is different.¹⁰⁾

Why does Deleuze take up the expression that was once utilized by Kant? This is because from Deleuze's point of view, a Copernican revolution conducted by Kant was not sufficient. For Deleuze, Kant's Copernican revolution was not based on a radical doctrine of immanence. Rather, Kant posited transcendence to establish an appropriate and credible system of thoughts, in which even God was posited practically. This is why Kant was not fully immanence-oriented.

For Deleuze, when it comes to the denial of transcendence, everything should not be posited. God is not the only target to get rid of, but the human subject should be the target too. The human subject has been the root cause of many philosophical problems in

10) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, tr. by M. Joughin (New York: Zone Books, 1992), 40.

the modern age. Therefore, in his book “Pure Immanence,” Deleuze says that “the transcendent is not the transcendental. Were it not for consciousness, the transcendental field would be defined as a pure plane of immanence, because it eludes all transcendence of the subject and of the object.”¹¹⁾

Here, what is interesting is the expression “the transcendent is not the transcendental.” Of course, this is a complicated statement. However, I suggest that such statement can be easily understood if we realize that the term “transcendental” signifies something which exists prior to this world. Therefore, the statement simply implies that what really exists is merely the world of pure immanence.

Another interesting thing to be pointed out in this expression is the issues of translation. Korean Deleuzians have been creative with their interpretation of the translated work and put much emphasis on the importance of naturalism, by means of which Deleuzians endeavor to make Deleuze uniquely different from other philosophers. When Korean Deleuzians translate the German term “the transcendental,” which was particularly utilized by Immanuel Kant in his “Critique” series, the Deleuzians intentionally evaded “a priori,” replaced by “초월론적인 것”(meaning ‘the theory about something outside’).” The reason why such translation interests me is that Korean Deleuzians try to replace a transcendence for the immanent by claiming that the transcendental is nothing more than a by-product of theorization which usually entails an abstract and illusory thing. This insinuates that the transcendent is unreal. At any rate, we are in a position to see why

11) Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A life*, tr. by Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005), 26.

Deleuze is first and foremost the philosopher of pure immanence which leads him to be a radical naturalist today.

Of course, the issue of whether or not Deleuze's interpretation of Spinoza is appropriate is debatable. However, it is clear that based on the notion of pure immanence, Deleuze was able to produce a unique kind of naturalism in the history of Western philosophy. It is no wonder that his efforts have been praised by a great number of people. Since we have seen the positive aspects of Deleuze's naturalism so far, let's have an opportunity to take a look at the negative aspects. This will be clarified when we study other two doctrines developed by Deleuze. The two doctrines are "univocity ontology" and "the doctrine of potentiality." The problems caused by these two doctrines with regard to the issue of naturalism will be shown especially when Deleuze's ontology is compared to Whitehead's metaphysics.

II. A Naturalistic Tendency in Whitehead's Metaphysics

If Whitehead's philosophy of becoming has been regarded as one of the best systems of thoughts, then we can anticipate that his philosophy would be easily attuned to a type of naturalism. True, his theory has presented an excellent kind of naturalism in the West. Moreover, one of the main reasons for its popularity in East Asian academia was because Whitehead's thoughts have been acknowledged to be more attuned to East Asian thoughts than the West, where a Platonic and Cartesian dualism between the transcendent and the immanent prevailed.

While it is correct that a naturalism is prominent in Whitehead's thoughts, it is also obvious that his system of thoughts has allowed for a concept of deity. Whether it is called a theism or a pantheism, his philosophy has been well known for offering an irreversible room for God in its system. This thereby pushes us to consider whether Whitehead's naturalism would be in harmony with the concept of deity, because in the past, it has been very commonly noted that naturalism and theism have not been reconciled.

I will examine this in two ways. The first task this section will touch upon is how and why Whitehead's philosophy can be construed as a genuine naturalistic metaphysics. The second part in the following will discuss why his naturalism requires a notion of deity.

With respect to the first task, it seems to me that Whitehead's "philosophy of organism," the heart of his system of thoughts, is one of the short-cuts for understanding his ideas on naturalism. The philosophy of organism is well seen in all of his books. Especially, under the section entitled "Nature Alive" in *Modes of Thought*, Whitehead makes a criticism against the history of Western philosophy in the past where nature and life were in dichotomy.

Whitehead's position is alluded in the following. "[T]he effect of the sharp division between nature and life has poisoned all subsequent philosophy." (MT. 150) He tries to design his idea of naturalism by analyzing nature in the light of life. Therefore, he further maintains that "neither physical nature nor life can be understood unless we fuse them together as essential factors in the composition of 'really real' things." (ibid. 150) Here, it is easy to recognize that Whitehead's concept of nature is similar to romantic tradition where nature was

regarded as active and powerful.¹²⁾ Just as in the case of romantic tradition, nature is alive for Whitehead too.

According to Whitehead, even matter is active because it is energy and power. Matter is said to possess its own causal power which is called "final causation." Therefore, it is self-creative and other-productive. Here, what needs to be noted is that a statement that nature is so powerful as to be self-creative is applied even to the small particles such as electrons, neutrons, and protons. It is obvious that this statement is a little bit provocative, because even non-organic entities are proclaimed to be organistic here.

This position might seem contradictory to some intellectuals. However, it should be noted that Whitehead employs the term "organism" merely in order to refer to the fact that our universe is full of entities that are mutually interactive with one another, whether it is an organism or non-organism. This is why even a menial entity like a particle is considered as life when a self-creation is entertained through its interaction with others. Every entity possesses an actual power to realize what previously existed as unrealized potentialities. It is also able to actualize what was ultimately a potential in the past.

For a better understanding of Whitehead's naturalism, it would be easier for us to compare Whitehead's doctrine of the ultimate with others. Throughout this process, we will also be able to know how his naturalism deals with the issue of "univocity ontology," which has led Deleuze's naturalism to be provocative. Whitehead's discussion of "the category of the ultimate" will enable us to see how Whitehead

12) A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York; the Macmillan Company, 1950), ch. 5.

can touch upon the issue of "univocity ontology," because Whitehead draws us to a different kind of description of the relationship between the ultimate reality and the finite entities. In the system of process theology, the ultimate reality, according to Whitehead, is creativity, which may be on the same level with Spinoza's concept of substance. Just as Spinoza's substance is actualized by its attributes, so is Whitehead's creativity actualized by virtue of its attributes. If we can directly cite him, then it is as follows: "...there is an ultimate which is actual in virtue of its accidents. It is only then capable of characterization through its accidental embodiments, and apart from these accidents is devoid of actuality. In the philosophy of organism this ultimate is termed 'creativity'; and God is its primordial, non-temporal accident." (PR, 7/56) From what we have seen here, we are able to confirm two facts at least regarding the characteristics of Whitehead's understanding of the relationship between the ultimate and the finite.

The first is about the notion of creativity. Whitehead's creativity is at the top of the hierarchy of category in his metaphysical system, because it is described as "the universal of universals." Therefore, it can be assumed that it is also absolute. However, strangely enough, this is not the case. For it is said that creativity is "always found under condition, and described as conditioned." (PR. 85) It is even conditioned by other entities, including God.

The second fact is about God. In Whitehead's theology, God is not ultimate. For, as it was depicted in the above, God is proclaimed as an accident in his metaphysics. This also implies that God is not absolute in a sense, even if He, with His primordial nature only,

might be considered to be absolute at best. That is, He might be construed as absolute if we take into account the fact that He is unsurpassable with the primordial power in terms of His relationship with other temporal entities. Even in this case, however, God's primordial nature functions only in parallel with His consequent nature. This means God is also resulted from the world. This is why God is not construed as ultimate in Whitehead's metaphysics.

Then we are prepared to discuss how univocity ontology can be unfolded in Whitehead's metaphysics. Here, the definition of univocity ontology is, let's just agree, that everything has "being" in one and the same sense. If such a definition is taken, then it should be pointed out that Whitehead's metaphysics affirms and denies such ontology at the same time.

On the one hand, Whitehead's metaphysics first welcomes the ontology of univocity in the sense that everything is proclaimed to have "self-creativity," if we all agree that self-creativity points to nothing other than being "being." True, it is actually the case that there is no much difference between being and self-creativity in Whitehead's metaphysics. In terms of his metaphysics, which is rooted in the philosophy of becoming, to be is to become. And it can be also said that to become is to differentiate. Since to differentiate is to make a difference in one's decision-making, therefore it is possible to say that to differentiate is to be self-creative in one's determinative action. I do not want to be unduly fastidious here by talking about a complicated philosophy of becoming. My point is just that Whitehead's doctrine of creativity can be interpreted as affirming a kind of univocity ontology.

As I proceed to demonstrate how Whitehead's metaphysics welcomes univocity ontology, I have been in a position to explain why Whitehead's ontology may not accept univocity ontology. As we saw above, there are many ultimates in the system of Whitehead's metaphysics. Creativity is one of them. But, in his metaphysics, there are also other notions that belong to the category of the ultimate. The One and the Many are also described as the ultimate in his metaphysics. Furthermore, even God might be construed as an ultimate in the sense that God has a primordial nature. This forces us to admit that in Whitehead's metaphysics, the power of being real, or the power of being ultimate has been distributed to many entities in a scattered way. Therefore, it would be better to say that its ontology claims not so much for univocity, but rather for equivocity or multi-vocity.

Then, let's get back to the original question. Why is it that the concept of God is allowed in Whitehead's metaphysics where a naturalistic tendency is salient? To answer this through a concise summary, let's take a look at the following passage. "Apart from the sense of transcendent worth, the otherness of reality would not enter into our consciousness. There must be value beyond ourselves."(MT 102)

As we can see it in the above, one of God's main functions is to bring about novelty into this world. God's function plays a necessary role when we face a situation in which differences should be made. Let's see how God intervenes in this situation.

Although there are a variety of entities in front of us, their multiplicity and otherness may not really exist, because the differences

that make multiplicity and otherness genuine may merely be the product of our mind. For instance, there is a case that even if the difference we see between things, it turns out to be wrong later. The differences we assumed were merely misconceived ones that were falsely created by our imagination. This shows how human speculation may not be reliable. This is why there should be a deity that is able to make the differences between entities really real and that preserves those in its mind. Without such a deity, we will always waste a lot of time whenever we have a discussion about the ontological certainty of multiplicity and otherness of entities. For, without any ultimate criterion, we will have to ask the same question repeatedly as to why, ontologically speaking, the one can be really different from the other. In a word, infinite regress may arise here.

An important role that God plays with respect to bringing about novelty into this world can also be explained in terms of human progress. In Whitehead's metaphysics, the physical is always prior to the mental. Although we were told that even a menial particle possesses its own self-creativity, such a determinative power does not function in advance, because an actual entity is forced to receive the given from the past. This implies that we first have to inherit the physical from the past before a determinative action ignites. This is why Whitehead once claimed that human beings are not different from an animal. He says, "[m]ankind is the animal at the head of the primates, and cannot escape habits of mind which cling closely to habits of body. Our consciousness does not initiate our modes of functioning. The primary procedure which is presupposed in consciousness, I will term instinct." (AI 46) Whitehead concedes that

human beings are easily subjugated to physical habits which usually end up with unwanted consequences.

However, Whitehead also concedes that there is a way to overcome this. According to Whitehead, human beings are able to go beyond the given condition only when they use "Wisdom." (AI 47) Whitehead sometimes identifies "Wisdom" with subjective aim. The function of subjective aim is, in Whitehead's thoughts, to be determinative in one's decision-making. Without this aim, human beings will merely be doomed to give in to the past. Furthermore, since it is the physical pole of our body that operates first, the mental pole that can bring about novelty will not function unless there is a better option to choose from. According to Whitehead, the best option is provided by God.

To put this in another way, unless one's subjective aim can be initiated by the lure of God, it will easily succumb to the more familiar environment. Therefore a reaction is needed. The reaction that is able to reverse what was passed on from the past will be available only when human beings can find out a better option than the one that was inherited from the past. This means that there are many options to choose for human beings, and among them is the ideal option which is provided by God. The reason why this is an ideal option is because God is the only one who has been able to see and preserve all occasions that have taken place thus far. Therefore, Whitehead insists that "God is the organ of novelty, aiming at intensification. He is the lure for feeling, the eternal urge of desire."(PR 344) "Apart from the intervention of God, there could be nothing new in the world, and no order in the world." (PR 247)

So far we have seen the reasons for God's role in Whitehead's metaphysics. Finally, let's discuss how Whitehead's naturalism can be in harmony with this notion of God in his metaphysical system.

First of all, as we have seen in the above, there is no doubt that Whitehead is a naturalist. As we know, it is difficult for a genuine naturalist to become a theist. However, we will notice that Whitehead's naturalism is not in conflict with a concept of God. This might seem strange to some.

The reason why Whitehead's naturalism does not collide with his notion of God is mainly because his philosophy of naturalism cannot be complete unless there is God. This is because for Whitehead, nature should be accounted for in terms of a dualism. True, Whitehead, quite often, rejected dualism. No doubt about it. However, this does not mean that Whitehead denied all kinds of dualism. What he denied is a mere vicious dualism. (AI 190) Based on this, it might be correct to argue that he should be regarded as a typical naturalist. This argument might be supported by the statement in which he clearly affirmed the importance of immanence in understanding the universe. "[T]he Universe is one, because of the universal immanence." (AI 190)

Of course, on the surface, the above statement would be as if Whitehead describes the universe only in terms of "pure immanence." However, there are other statements that obviously allow for a dualistic point of view as well. Owing to the limitation of space, I will show this only in the footnotes.¹³⁾ A lot of evidences can be

13) "The universe is dual, because each final actuality is both physical and mental. The universe is dual because each actuality requires abstract

referenced to show that Whitehead is a kind of dualist.

Nevertheless, I do not believe this implies that Whitehead's metaphysics permits contradiction. Whitehead's metaphysics is always noted for its logical coherence. Therefore, if there had been contradiction in Whitehead's system, that would have been rather caused by our misunderstanding. This means that his naturalism needs to be interpreted in a correct way.

A great number of process thinkers hold that Whitehead's doctrine of naturalism can be better understood when it is called an "organic dualism."¹⁴) This means that for Whitehead, there is only one nature which is "purely" and "fully" immanent. However, nature has two aspects, and therefore, the nature that is purely and fully immanent is to be unfolded by the means of two aspects. I believe one of the most impressive passages that shows Whitehead's notion of an organic dualism can be discovered in the final chapter of *Process and Reality*. Let's finish this paper by taking a look at it.

"It is as true to say that God is permanent and the World fluent, as that the World is permanent and God is fluent. It is as true to say that God is one and the World many, as that the World is one and God many. It is as true to say that the World is immanent in God, as that God is immanent in the World."¹⁵)

character." See Whitehead's *Adventures of Ideas*, (New York: Free Press, 1961), 190.

14) David Griffin is one of them. See his *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2001), ch. 5.

15) A. N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Free Press, 1978), 348.

Bibliography

- Abe, Masao. *Zen and Western Thought* (Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1985).
- Cook, Francis. "This is it" *Buddhist-Christian Dialogue* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1988).
- Clarke, J. J. *The Tao of the West: Western Transformation of Taoist Thought*, (New York: Routledge, 2000).
- Dao De Jing, tr. by Roger T. Ames and David L. Hall (Hawaii: University of Hawaii, 2010).
- Hall, David. and Ames, Roger. *Thinking from the Han* (Hawaii: Univ. of Hawaii Press, 1992).
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition* tr. by Paul Patton (London: Athlone Press, 1994).
- _____. *Expressionism in Philosophy*, tr. by M. Joughin (New York: Zone Books, 1992).
- _____. *Pure Immanence: Essays on A life*, tr. by Anne Boyman (New York: Zone Books, 2005).
- Griffin, David. *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Ko, Young Woon. *The Beauty of Balance: A Theological Inquiry into Paradox* (Lanham, Maryland: University of America Press, 2010).
- Odin, Steve. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism* (New York: SUNY Press, 1985).
- Sherburne, Donald. "Whitehead without God" in Delwin Brown's *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1971).
- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*, (New York: Free Press, 1961), 190.
- _____. *Science and the Modern World* (New York; the Macmillan Company, 1950 (New York: Free Press, 1978).

_____. Process and Reality (New York: Free Press, 1978).

접수일: 2016년 11월 25일

심사 기간: 2016년 12월 1일 - 12월 15일

게재확정일: 2016년 12월 20일

Speculative Naturalism: A Bleak Theology in Light of the Tragic

Leon Niemoczynski (Immaculata University)

【Abstract】

Theological perspective upon the relationship between deity and creature may not be as radically open to a full range of possible value as has once been thought. If one is seeking a capacious view of deity, creatures, and nature, I contend that not only should one account for continuity, wholeness, healing, salvation, warmth, benevolence, and joy in one's religious metaphysics, but also for discontinuity, difference, diremption, rupture, trauma, tragedy, melancholy, coldness, and the more “somber” tones of the divine life. These features seem to be just as important as any strictly positive evaluation of deity in establishing its full range of possible value, even its “fading embers” of value that seem to continually ignite ablaze both wrath and love. My exploration of this “darker” side of religious naturalism, a “bleak theology” as I am calling it, begins by articulating its opposite in the axiologically positive evaluation of nature and deity found within the “mainstream” of American religious naturalism, especially within the 19th and 20th centuries (including

process theology). I then offer some speculative theses about the relationship between deity and the natural world in more somber dimensions, developing my reasoning as to why a darker side of deity ought to be accounted for, and can be accounted for, within a perspective which I call “speculative naturalism,” a “bleak theology.”

Speculative Naturalism: A Bleak Theology in Light of the Tragic

Pain is something universal and necessary in all life, the unavoidable transition point to freedom. We remember growing pains in the physical as well as the moral sense. We shall not shun presenting even that primordial being (the first possibility of God externally manifesting) in the state of suffering that comes from growth. Suffering is universal, not only with respect to human beings, but with respect to the Creator--it is the path to glory.

F.W.J. Schelling (2000: x)

The primal emotive tension within the self is that between melancholy and love. The melancholy self is reminded of its loss, while the self of eros/agape lives in the primal natural grace that gathers it into the heart of the ontological difference.... The love of the spirit can never efface its own gift of melancholy.

Robert S. Corrington (1996: 4)

I. Introduction

American religious naturalism (and its corresponding grain of metaphysical theology influenced by pragmatist and process thought especially) has been described as being “naively optimistic” and “eulogistic” when it comes to speaking of a universal spirit that

moves always toward unification and wholeness yet which is without some form of diremption or loss from origin or home in its development (Corrington 2001: 26-7).¹⁾ Suffering, pain, and melancholy all seem to be missing either from within the divine's own motion of life (panentheism) or from within the relationship between deity and creatures (traditional theism) (Dean 1986: 67-8; Corrington 2001: 27).²⁾ In a rather famous phrase for example, H. Richard Niebuhr claimed that within the American philosophical-theological tradition that is often associated with religious naturalism, a “God without wrath brought men without sin into a kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a cross” (Niebuhr 1959: 193). Without suffering properly accounted for within a naturalist metaphysics which is also theistic, one can easily imagine how the spiritual side of nature can be seen as “user friendly” in such a way that, as Wordsworth expressed it, nature can “restore us to ourselves” with little or no sacrifice involved (Wilshire 1985: 15). In this way nature may be construed in a strictly positively evaluative manner such that it is made to conspire with spirit and “wear its colors” (Emerson 1836: 55). The end result is that it is possible to stress without any

1) See also Gary Dorrien, “Hegelian Spirit in Question: The Idealistic Spirit of Liberal Theology” *American Journal of Theology & Philosophy* Vol. 32, No. 1 (January 2011): 3-22.

2) Two essential introductions to how “panentheism” differs from traditional theism may be found in Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) and John W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006). To see how panentheism differs from pantheism, see Robert Corrington, My Passage From Panentheism to Pantheism, *The American Journal of Theology and Philosophy* Vol. 23, No. 2 (May 2002): 129-53.

valuational problematic a deep continuity between *the order of the spirit - nature or the world - and an axiologically positive moral order* (Rescher 2004: 165). Thus, nature, being spiritual, is endowed with positive moral weight in that the two parties (human beings and nature's spirit) are conducive to each other in an entirely benign, peaceful, coextensive, “interlinkage” (Rescher 2004:166). Imbued with a “universal spirit,” nature is nothing short of a congenial and absolutely “safe” partner.

I want to argue for a slightly different outlook that, while found within the tradition of American religious naturalism, is certainly a minority in it.³⁾ That outlook is characterized by what I call a “bleak” or “tragic” metaphysical perspective. This perspective can be a religious outlook which is both *speculative* (that is, metaphysically “open” to a full range of possible values in the world) and *naturalist* (accounting for whatever is in whatever way it is; nothing is “non-natural”). It is not that no sufficient relationship or linkage exists between deity and the world, but rather that our perspective of that relationship may not be as radically open to a range of possible

3) William Dean dedicated a chapter “A Pragmatic Interpretation: The Tragedy of the Liberals” to this topic in his *American Religious Empiricism* (New York: SUNY Press, 1986). Jerome Stone has identified many of the traditions and various schools of American religious naturalism in his *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative* (New York: SUNY Press, 2008). The tradition(s) that I am referring to would any tradition in American religious naturalism that admits the reality of the tragic into its perspective and does not mute or downplay the role that the tragic plays in spiritual-evolutionary historical development. For the purposes of my analysis presented here I focus on Robert S. Corrington's “ecstatic naturalism” as well as the emerging contours of my own still-emerging perspective of “speculative naturalism.”

values concerning deity and the suffering involved with its life. That is, one not only ought to account for continuity, wholeness, healing, salvation, warmth, benevolence, and joy in one's religious metaphysics, but also for discontinuity, difference, diremption, rupture, trauma, tragedy, melancholy, coldness, and the more “somber” tones of the divine life.⁴⁾ These features seem to be just as important as any strictly positive evaluation of deity in its full range of value.

In sum, my thesis is that the “colors of the spirit” should include more somber tones, and that if an honest metaphysical description of nature is wanted, one that accurately depicts the full range of value associated with deity and deity's creation, then those “darker” tones must be accounted for within an adequately “bleak” perspective, especially if one wishes to extend religious significance to the world and simultaneously confront a nature which, according the perspective of religious naturalism, states that the divine is a significant part of the world. My exploration of this “darker” side of religious naturalism, a bleak theology as I am calling it, shall begin by articulating its opposite in an axiologically positive evaluation of nature found within the “mainstream” of American religious naturalism, especially within the 19th and 20th centuries. I shall then offer some speculative theses about the relationship between deity and natural world in its more somber dimensions, developing my reasoning as to why this darker side of deity ought to be accounted

4) Corrington was among the first to clearly articulate concrete polarities within the divine nature that include value-theory dimension. See Charley Hardwick's summary of these polarities in his “Worldhood, Betweenness, Melancholy, and Ecstasy: an Engagement with Robert Corrington's Ecstatic Naturalism.” *American Journal of Theology & Philosophy* 26, no. 3 (Sept. 2005): 238

for. My goal is to offer a more capacious religious metaphysics accounting for the world's often tragic and melancholic nature. That is, I hope to offer some basic theses of a speculative philosophical theology in light of the tragic.

II. Optimism in a Redemptive History: From Hegel to Dewey and Wieman

Borrowing a concept from Hegel, American religious naturalism states that “God is a term referring in some special way to natural and social history... [where God is] that general complexion or activity within history which makes history meaningful or worth living in” (Dean 1986: 56).⁵⁾ Further, one could speak of God as active in a religious or morally positive sense as well, God being part of the ongoing evolution and progress of human culture, law, history, and intelligence. The theme of religious naturalism in the 19th and 20th centuries, following Hegel's impact, has been of one of social, cultural, moral, and spiritual progress. While there is tragedy in the world, any faith in the role that spirit plays in redeeming the tragic receives the label “optimistic” (Dean 1986: 67). As Shailer Mathews, theologian of the Chicago school put it in 1936, “We pioneers [of naturalistic theology] were optimistic enough to believe it was possible to develop a social conscience and not suffer from the

5) For more on Hegel's impact on American liberal theology, see Peter C. Hodgson's *G.W.F. Hegel: Theologian of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

illusions with which we have been charged” (as cited in Dean 1986: 68). Those charges that the early religious naturalists were “strikingly nave” and that they were *too* optimistic - were charges tempered by those who followed the other side of German idealism, namely Schelling's later philosophy which embraced the necessary role of the tragic within (divine) historical development.⁶⁾ It was this minority school which stated that in Christianity there is an “essential homelessness” - a homelessness which Hegel himself must have “feared” (Dean 1986: 68, Krell 2005: 41-4). Indeed, while American religious naturalism inherited from the stream of German idealism (Hegel and Schelling) the notion that God suffers an initial trauma of self-diremption and then moves to unify and heal that initial division through historical course, this notion was thoroughly washed of its tragic elements by the majority of its followers - beginning with the Transcendentalists, then moving on through the Chicago and Columbia schools, and then more or less settling in the Claremont school of theology today (an excellent overview of the history of religious naturalism in America is presented in Jerome Stone's *Religious Naturalism Today*).

It is arguable that the within the overall trajectory of religious naturalism the approach to both theism and panentheism has largely been one of *redemptive* thinking. The sins of humanity, the suffering endured in this life, all can be redeemed by a “God-led” escape

6) This “tragic” nature of God is the centerpiece of David Farrell Krell's excellent *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2005). See specifically Chapter 4, “God's Trauma.”

which is to occur in the culmination of God's movement in historical becoming (Dean 1986: 69). Whether this escape was manifest in an eschatology that results in a final judgment, or within a will to live which seeks to overcome the odds of possible social catastrophe, ultimately a faith that things should work out for the better animates a *positive* outlook of redemption. William James best captures this sentiment when he pragmatically asked whether “life is worth living” and answered resoundingly “yes,” despite life containing precarious or tragic aspects (James 1892). It was his view that it was simply part of the American character today (in his day) to bet against the odds and “overcome.” Though not an exclusively religious response, the sort of faith involved that James references is a faith in *human progress* enabled by a *greater power to do better* (again, enabled whether by God or just by a “will to believe”) (McDermott 1991: 680-1). It is worth noting here that this sheer optimism even motivated a number of *non-theistic* naturalists, among them Sidney Hook, who in his “Pragmatism and the Tragic Sense of Life” decided that even without a supernatural God to intervene in human history, suffering could be redeemed by humane and moral acts (Hook 1960: 5). Moral optimism in a naturalistic context therefore was not uncommon to those naturalists who were critical but appreciative of religious outlooks, notably the naturalists of the Columbia School in New York (Stone 2008: 4).

Two particularly helpful and illustrative examples of this optimistic outlook are found in the philosophies of Henry Nelson Wieman and John Dewey. While Dewey's “religious” outlook was not as emphatic of the “religious” as it was of the “natural” in his “religious

naturalism,” Dewey still had a tremendous respect for the social function of religion in its capacity to unify human ideals and further humanity's goals in social progress. Wieman on the other hand was a champion of the particularly religious features of ideals and tied the religious to a deep seated humanism grounded in our common creativity. Wieman called his view “creative interchange,” being inspired by the social and historical philosophy of Hegel (Stone 2008: 85). Wieman's book *The Source of Human Good* (1946) focused almost exclusively on the redemptive divine power of creativity in its potential to improve social relationships, human individuals, and the direction of history toward better ends (Stone 2008: 85). This power was not without the assistance of an all-powerful, benign God. As Wieman put it, the power of creativity “is that which transforms humans as they cannot transform themselves” (cited in Stone 2008: 86). In other words, Wieman thought that the grace of an all loving, all good Creator would be required for social and personal transformation - a transformation with the best possible developmental view of human beings in mind.⁷⁾

Dewey placed the power of Wieman's God firmly within the hands of human beings in social contexts. For Dewey, the word “God” simply is:

7) Wieman's philosophy of creativity seems to suppose that whatever is created by virtue of its novelty alone is of positive value. This in turn presupposes a metaphysical optimism in that “whatever is is for the best.” This kind of creative optimism goes at least as far back as Leibniz with his best of all possible worlds theory. That being and goodness are convertible goes back at least as far as Plato. A contemporary assessment of creativity and the generation of positive value can be found in Nicholas Rescher's *Axiogenesis: An Essay in Metaphysical Optimism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2010).

Used simply to designate a multitude of factors and forces which are brought together simply with respect to their coincidence in producing one undersigned effect the furtherance of good in human life (Dewey 1993a: 196).

Dewey also muted the role that “emotion” (including ecstasy, but also grief, melancholy, and despair) could play in enhancing the divine forces of good in human experience. As Stone tells us, [Dewey thought that] “while some people get an added ecstasy from the concentration of emotion that this unification can bring, this emotion gives no added validity to the idea of God as a unified being. Indeed, a life lived without this concept is not only legitimate, but may even be saner for many people” (Stone 2008: 50).⁸⁾

The point here is that a broad spectrum of “religious naturalists” in the American tradition those who emphasized either the divine's power of creativity or the human's power of the creative inspired by the divine emphasized a largely positive, beneficent character of the divine life and human beings' role in it. Moreover, in some extreme cases, moral optimism was bound to the notion of social progress in such a way that emotional characteristics taken to be at odds with a faith in progress (grief or melancholy for example, or a committed stance toward the reality of the tragic in human experience) would be

8) This comment by Dewey is especially interesting considering the role that melancholy and grief plays in so many religious experiences. In the context of American religious naturalism, C. S. Peirce, who suffered a great deal to his ailment of trigeminal neuralgia, cited the grief, pain, and suffering caused by his ailment to be a primary factor in him considering the divine nature. See Robert S. Corrington, “Peirce the melancholy prestidigitator,” *Semiotica* 94 (1993): 85101.

better scaled back or done away with if social progress was to be obtained. As Dewey wrote, “The important thing is the fact, the reality, namely, that certain objective forces, of a great variety of kinds, actually promote human well being. That which *makes* for good” (Dewey 1933b: 395).

III. Optimatism in a Religious Metaphysics of Nature

Stone points out that in the history of religious naturalism there are those “for whom the object of religious orientation is morally ambivalent” and those “for whom it is a term of positive value only” (Stone 2008: 194). As moral “ambivalence” could include both positive and negative evaluations of the divine life, ambivalence could perhaps be described as “neutral,” if the other position is positive only. On the other hand, it is possible to emphasize the *negative* value associated with deity the tragic which could constitute a third position. Therefore, in speaking of perspectives on the divine nature (or a “post-Emersonian” spiritually oriented nature, as Rescher calls it), there appears to be three possible options: the evaluatively positive (including humanistic naturalism, e.g. Dewey, Wieman, Rescher), the evaluatively neutral (including scientific value oriented naturalism which tolerates the religious or critically appropriates it, e.g. Randall, Hook, R.W. Sellars), and the evaluatively negative or tragic, e.g. Santayana, Bernhardt, Loomer (Rescher 2004: 161). This is not meant to be an exhaustive list of who could be included in these categories but rather an illustrative sampling of what these perspectives might

look like.

Additionally, it is certainly difficult to divide every religious naturalist into one of these three categories, as the Columbia school for example, not being very interested in a *religious* metaphysics, could arguably be omitted from the debate on principle that its scientific metaphysics overrides a theology *per se*. The Claremont school of theology could easily fit into the evaluative positive category, yet unlike Dewey or Wieman its humanism is more explicitly theologically grounded. Also, Hartshorne, who I would place within the Claremont school, although he taught elsewhere in his career, admitted the tragic into his metaphysics despite siding ultimately with the view that the universe tends towards goodness in a divine led teleology. And complicating the matter further, Santayana's tragic outlook has its positive moments of acceptance, and Loomer and Bernhardt their positive moments as well. In all of these schools, however, it is possible to trace an optimism regarding the "fit" of human beings within the natural world given a thoroughgoing commitment to a naturalism which does not question the "at-homeness" or "situatedness" (*Sittlichkeit*) of the human being within nature, opposed to some notion of *Unheimlichkeit* ("un-homeliness," "uncanniness.") This is to say that in no school is trauma or diremption emphasized to such a degree that one could entitle a perspective "bleak" or theologically "tragic." Ambiguous perhaps (Loomer and Bernhardt, or the empiricists of the Chicago school), but not "bleak" or "tragic."

Such subtle categorizations are important because any theistic naturalism (grounded in the Christian tradition at least) could see the

heart of *faith* as resting in an openness to the gift of life and promise of salvation provided by Christ's suffering on the cross, as well as by His death and resurrection - that the sins of humanity and humanity's fallen nature could be redeemed by the ultimate sacrifice of God's own son upon the cross. Not that all theistic naturalisms are exclusively Christian in this way, but it is important to note that there seems to be a faith in the *temporary* nature of suffering, that "this too shall pass," and that faith is bound by the suffering of Christ who took upon himself by placing upon the cross the sins of this world. But what of a non-Christian panentheistic metaphysics? What happens within a metaphysical theology, a *philosophical* theology, which does not have or require a figure to redeem the suffering of the world?

For example, in Hartshornian process theology (associated with the Claremont school), there is no afterlife and little if any reference to Christological metaphysics. Hartshorne makes little appeal to Biblical text and grounds his theological perspective in the human *decision* to act out of love for deity despite there being the tragic, the ugly, and the bleak. In Hartshorne's doctrine of metaphysical "contributionism" human beings contribute out of love for God positive value to an ever-becoming divine life, *without* the prospect of being rewarded eternal life in Heaven. Yet this is because among the various value contrasts which make for the fabric and intensity of experience all have their appropriate place.⁹⁾ Human beings have the unique choice

9) Hartshorne's normative distinctions follow Peirce's. Logic and ethics are both preceded by aesthetics. The value intensity of experience is first and foremost *good*, and ethically beings ought to conform to that natural goodness.

to create goodness where none was before. A similar response is echoed by Donald Crosby who comes close to acknowledging nature's indifferences and ambiguities by noting that, "we must face the fact that pain, suffering, and death are serious disvalues. Good and evil are mixed in nature and constitute its axiological ambiguity" (Stone 2008: 201). Still, this is no reason to refrain from being optimistic and contributing positive value to the world. Crosby states that we must realize that along with apparent indifference, nature can "have redemptive significance" for the human, it can "rejuvenate, inspire, and redeem us" as we choose to create good (Stone 2008: 202; Crosby 2002: 142).

Following Stone, then, I would characterize the *majority* of religious naturalism as being "agathonic" - as a "good-centered" axiology of the divine with a corresponding positive-value centered ontology, one that functions toward good *regardless* of any negative aspects found within the natural world, if those aspects are even presented as such. This seems to be true of non-theistic naturalists who critically appropriate religion (the Columbia school) as well as theistic or pantheistic naturalists who are without an exclusively Christian metaphysics and thus without a Christ figure to redeem sin and suffering. An agathonic "optimism," an optimalism, fueled by the belief that all development tends towards the best, whether in social, moral, or religious development, animates the varieties of the

However, for purposes of aesthetic contrast, there are fluxuations, deviations, and variations within the goodness of being itself. This is to say that goodness is a matter of *intensity* that can be greater or lesser to an infinite *degree*.

naturalist metaphysics in question. Nature and nature's divine spirit are congenial to human interests, human intelligence, and human spirit. As Stone writes, "Nature has produced the beauty and sublimity of the physical universe, through biological evolution it is the source, sustainer, and restorer of life, it is the ultimate source of human life and the specific goods of human history, and nature has evolved humans *so as to implant in them a yearning for the attainment and preservation of good*" (Stone 2008: 202) [emphasis mine].

What of the "neutral" religious naturalists, or even the non-theistic naturalists? On Rescher's categorization, it seems that despite the title "neutral," the second category of neutral-evaluative perspective affirms the conducive nature of the world and the human inquirer found within it (or, in Peircean language, nature's mind and human mind are "one.") The evaluatively positive category imports moral and religious value into the equation alongside scientific value, and stands side by side the evaluatively neutral category with respect to the goodness of knowledge. I cannot agree with Rescher that the "neutral" category is "value free" however. Even the sciences are inclined toward progress in human knowledge and thus constitute their own optimism as they attempt to avoid setbacks in the advance of knowledge and understanding. Knowledge for the scientist retains an element of *positive value*. Additionally, among the sciences naturalism's belief that there is a certain degree of "coordination," as Rescher puts it, between human beings in their inquiry about nature and nature itself seems common. This positive, naturalist outlook within the sciences is not "nature against man" but "man *within nature*" (Rescher 2004: 167).

Relating back to Hegel, with the emergence of evolutionary biology one sees, especially since Darwin, a “fundamentally progressive” and even quasi-teleological character ascribed to the power of human inquiry vis--vis the natural world in its emergence and development. Religious naturalists go so far as to say that human beings are the *pinnacle* of this innovative character: human intelligence, human spirit, is forged as nature's divine essential link to the mind of God. Although humans evolve from “lesser” life forms, according to the Darwinian spirit of the 19th century (and much of the early 20th), human beings are evolution's highest achievement. Again, I would be remiss here not to mention that the notion that human beings were produced by nature in order to *know* nature is an idea not unfamiliar to the German idealists, especially Hegel. The notion that there is a natural, scientific-epistemological trajectory for the course of human knowledge, a course which developmentally progresses alongside social, moral, and religious cultural formation (*Bildung*) approved by a divine vision and fiat - is an idea which has had significant impact for religious naturalism in the American tradition.¹⁰⁾

10) I am reminded here, too, of how John Withrop's 1630 sermon, “A Model of Christian Charity,” written aboard the *Arbella*, sharply states that the colonies are *destined* to advance in the eyes of God and are to stand as the “city upon the hill” that all others are to imitate. The idea that a natural law of progression is governed by the will of God, and that a specific *state* (later, America) would be the principal embodiment of that progression and governance may be looked at in retrospect as having Hegelian affinities.

IV. Introduction of the Bleak Perspective

Moving from Hegel to Darwin and then into the 20th century, this “progressive” spirit has come under review by the American philosopher and theologian Robert S. Corrington (b. 1950) whose “ecstatic naturalism” challenges optimalism and a myopic vision of positive value, especially as expressed by 20th century process theologians (Whitehead, Hartshorne, and their modern day followers) who incorporate into their metaphysics Darwinian evolutionary theory and “triumphalist” Hegelian social-historical teleology (Corrington 1992: 55). Corrington notes that,

“Hegel imposed notions of intelligibility and self-consciousness onto his concept of 'spirit'... he remained ensnared in a Christian triumphalism that saw the necessary progress of spirit in history as the outward expression of the divine life” (Corrington 1992: 55). And regarding how this progressive developmental teleology relates to process theism's use of Darwinian evolutionary theory, Corrington notes that, “Darwin's lessons have been taken seriously. But it is to say that the universe is growing in value as creatures emerge who can *entertain* more value in more complex and contrasting ways. [In process theism] there is a form of ontological priority in which eternal entities are more ‘real’ than actual occasions, and creatures with more differentiated consciousness have more value (a code word for ‘reality’) than those with less consciousness or complexity” (Corrington 2000: 29).

Corrington's critique is that the process theologian's optimism is not

conducive to the true spirit of Darwinism, or for that matter to the true spirit of dynamical panentheist philosophy as it is found in figures such as Schelling or Boehme - that is, the spirit of process philosophy is not true to the varied tones of nature and thus is not “tragic” enough. Species go extinct. There are winners and losers in the game of evolution and human beings are just as susceptible as any other organism to the pain and misery of life. Indeed, even in the words of Whitehead, other “cosmic epochs” are possible (ones which do not require human beings at all).¹¹⁾ As Demian Wheeler put it in a paper presented at the *Third International Congress on Ecstatic Naturalism* and which is included in this volume,

though claiming consonance with modern understandings of evolution, [Corrington critiques process theologians who] envision a nature that Darwin would hardly recognize, a nature that is brimming over with creativity, a nature that is ascending, inexorably, toward the more and more complex, a nature that is witness to an endless growth in beauty, novelty, value, intensity, and, wholeness, a nature that is replete with ‘magically appearing wellsprings of teleology’... This... is anthropomorphism in Darwinian clothing, not ‘down and dirty’ Darwinism... The chaos, randomness, waste, victimage, indifference, inertia, predation, repetition, and ‘nasty secondness’ of nature have been covered up and smoothed over... replaced with a sanitized ‘cosmology of optimism’ with utopic and panpsychist fantasies goading entities ‘to live, to live well, to live

11) Otherwise however Whitehead seems just as guilty as Hegel of a “triumphalism” in his view that there is progressive direction to evolutionary development. See George Lucas (ed.), *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy* (New York: SUNY Press, 1986).

better' (Wheeler 2013: 2).

On Corrington's view, the process view “blunts life's tragedies” as it privileges “mentality” (developing intelligence present throughout all of nature), as well as the wholeness and unity of the divine spirit (Corrington 2000: 30). The truth of the matter, as Corrington sees it, is that nature is much more “unruly” - a terms that is unique to Schelling's description of nature. “On the deepest level, the world itself is a foundling, an eject that has no direct link to the inaugurating and unruly ground” (Corrington 1997, 119). This unruly ground is what Corrington calls, following Spinoza and much earlier Scotus Erigena, *natura naturans* or “nature naturing” - the dark, pre-rational generative birthing ground for whatever is. The fissure between *natura naturans* or nature naturing and *natura naturata* or what is produced as “nature natured” is what Corrington calls the “ontological” or “natural” difference (Corrington 1992: 31-2). Opposed to Hegel, any evolutionary emergence from *natura naturans* even that of intelligence and rationality does not suppose a higher synthesis. It only supposes strategic value for organisms who are concerned with their immediate survival (Corrington 2013: 72). This “downgrades” as it were the notion that intelligence or mentality is a privileged feature compared to any other characteristics evidenced by biological organisms. *Natura naturans* “ejects” *natura naturata* rather indiscriminately and blindly, not intentionally or in some progressively developmental process (Corrington 1997: xi).

The dark or bleak characterizations posed by Corrington are however intentional. His goal is to reveal the primal and indifferent

power of *natura naturans*, the creative, agential (but also destructive) force that establishes the world and subtracts from it. As Robert Neville tells us in his foreword to *Nature's Religion*, Corrington wishes to go beyond process theism's projection of anthropocentric wishes onto nature in order to establish that the sacred *and* profane are part of the world (Neville in Corrington 1997: xii). This means that according to Corrington human beings ought to refrain imputing upon nature human wishes and desires, especially wishes and desires that frame a strictly redemptive sacred or divine power. Neville summarizes that

For Corrington *nature... naturing*, gives birth to us and *nature natures* leaves us like foundlings. We are whelped and then abandoned. We are thrown into existence and then left with no help but what can be manipulated from the brutal powers of nature and our semiotic inventiveness.... [L]ife is lonely and sad, alienated from its ground and beat up by a blind nature that has no special place or protections for things of the human scale. Only deceptive projections from false religions make us think that our world is a special garden (it rather is filled with snakes) and that our ground is a still-present god who loves us (Neville in Corrington 1997: xiii).

Is such a description of the divine and nature nihilistic, or is it more of an “honest” and capacious view of the full range of possible values that can be associated with the divine life? The answer is that for Corrington's ecstatic naturalism it is imperative that one acknowledge the *multi-valuational* tones and qualities that the divine expresses in the world if one wishes to have a robust and truthful

naturalism. The problematic for Corrington is how to “justify” whether this generative power of *natura naturans* can indeed be properly called out as “God,” “divine,” or “religious,” considering these darker tones associated with its nature.¹²⁾

Corrington's ground of *natura naturans* is “religious” strictly in the sense that it is “ultimate.” He does not believe in a personal deity or God *per se*, but does ascribe transcendental value or the value of ultimacy to that ground upon which the world depends for its being.¹³⁾ Corrington writes that it takes “courage” to probe into the innumerable faces and manifestations of this ground (thus not just in Christianity but in other world religions such as Hinduism - see for example Corrington 2013: 42, 48, 119), and that philosophers such as Schopenhauer and Schelling were among the few who were able to go beyond the “shopworn” categories of traditional monotheistic Christianity in facing the prospect of an ultimacy that is not in all respects “congenial to human desire” (Corrington 1997: 97). The upshot of both thinkers, as Corrington believes, is that they

12) Corrington's criticisms of metaphysical optimalism as it is found in process theism take are probably most pointed in his "Empirical Theology and its Divergence from Process Thought," *Introduction to Christian Theology*, Roger A. Badham, ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998): 166-179 and "Toward a Transformation of Neoclassical Theism" *International Philosophical Quarterly* Vol. 24, No. 108 (1987): 393-408. It is in these texts that it becomes apparent that despite his critique of *process* theism, Corrington is still a theistic naturalist.

13) William Desmond, not associated with the tradition of American religious naturalism (although he could be but not for geographical reasons) states that “ultimacy” is, along with perplexity, *the* defining feature of any metaphysical philosophy which is at once also theological. See Desmond's *Perplexity and Ultimacy* (New York: SUNY Press, 1995).

de-privileged the narcissist tendencies of post-Kantian philosophy which stated that the world rests on fundamentally human-centered categories and associated desires for freedom and immortality. Unlike Kantian optimism and its desire for an agothonic universe, whether for “perpetual peace” or for a “commonwealth of ends,” ecstatic naturalism - influenced by Schopenhauer and Schelling in this respect - realizes both “demonic and salvific seeds” in the possibility of any future’s creation (Corrington 1997: 98).

To sum thus far, according to Corrington “Schopenhauer’s delineations of the will to survival are certainly more stark and contrary to human desire than Schelling’s analysis of the unruly ground. Yet there are elements in Schelling’s perspective that correct and modify some of the one-sided intuitions in Schopenhauer. These historical reflections are intended to remind us that there have been some equally uncanny breakthroughs in past reflections on ground that can be brought forward by a movement of thought[reflections] that can bring about the unthought [*natura naturans*] in new ways” (Corrington 1997: 98). In light of this observation it is to *Schelling’s* account of the unthought essence of ground - the “divine” in its generative yet tragic nature - that I now turn. I do so in order to build upon Corrington’s capacious religious metaphysics which is also a “bleak perspective” and to thus further explore the divine’s full range of value, including the value of the tragic and melancholic. In what follows I shall loosely refer to my thoughts on Corrington’s ecstatic naturalism and Schelling’s speculative metaphysics of the tragic as a “speculative naturalism” or a “bleak theology.”

V. Speculative Naturalism: A Bleak Theology in Light of the Tragic

Schelling's account of the divine birth of the world is fundamentally tragic in that whatever is created all of rule, order, and form must eventually be destroyed in order for life to *proceed*. Indeed, such destruction, such death, and the misery, suffering, and pain associated with it, is a key feature of how living must be defined. The “unruliness” of life's ground, its chaos, its misery and its gloom, is the “irreducible” remainder of whatever must “live” thus it is the living's ground in the sense that it is how the divine self-transfigures spirit as ontological creative condition. The “unruly ground” [*das Regellose*] is therefore part of the *absolute* condition of all life. As Schelling expressed it in a passage from his *Freedom* essay,

The world as we now behold it, is all rule, order and form; but the unruly [*das Regellose*] lies over the depths as though it might break through, and order and form nowhere appear to have been original, but it seems as though what had initially been unruly had been brought to order. This is the incomprehensible ground of reality of all things, the *irreducible remainder* which cannot be resolved into reason by the greatest exertion but always remains in the depths. Out of this which is unreasonable, reason in the true sense is born. Without this preceding gloom, creation would have no reality; *darkness is its necessary heritage* (Schelling 1936: 34).

It is not just that gloom and darkness precedes creation, but that there is an internal and essential longing and suffering associated with any creative act associated with it. “Longing” or “languishing” [*Sehnsucht*] is suffered by the divine being in its eternal giving-birth to itself, its perpetual act of self-creation and thereby of creating the world (thus the panentheistic doctrine that the world is the body of God). Contra Hegel, the valuation of the dark ground is largely one of *procession* rather than *progression* because as long as creativity stems from an initial darkness, and for as long as darkness is *internal* the motion of the divine being, God cannot be entirely devoid of suffering or loss, as nothing “higher” is achieved in Hegelian manner, especially if a “final” act of creativity is forever forestalled by the logic of negativity which propels the divine in its eternal becoming, fueling yet frustrating life from achieving some form of final completion in its motion.¹⁴⁾

David Krell has made some helpful suggestions regarding this “trauma” of giving birth suffered by God and how it relates to the tragedy that in God's own infinite being there is never completion, that God's longing and hunger shall never be satiated. In his *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God* Krell asks, “What would the God of traditional metaphysics and morals know about *ignominious* suffering about a *passio* deprived of the safety nets of sacrifice and salvation?” (Krell 2005: 105). He answers

14) Although Hegelian synthesis works, too, through negativity and determination, the Schellingean divine cosmic development *does not* advance that the “end is contained in the beginning,” per Hegel's Preface in the *Phenomenology*. The category of freedom therefore takes on special significance for Schelling *contra* Hegel's quasi-historical determinism.

that “a suffering God... would have to advance or regress from trauma to melancholia, living a life 'that is unlivable, heavy with daily sorrows, tears, held back or shed, a total despair'... under the dismal light of a black sun” (Krell 2005: 106). This is certainly a dark or bleak characteristic ascribed to the divine life. However it seems to describe the necessary logic of negation and of tragedy at work within the divine life so that deity may go on living eternally. Thus the tragic paradox that deity is named so because of its infinite nature, yet that infinite nature is precisely what causes its trauma and despair.¹⁵⁾

For the bleak theologian (such as Schelling was, I think), the dynamical relationship of the divine giving birth to itself is descriptively a robust characterization of the full range of value associated with what it means to live. It is no secret that the “joy of the present” may be disrupted by what comes in the future, and that the future need not necessarily hold in store what is conducive to the human species. It seems true as well that even the creative addition enjoyed by the divine life, too, must pass in order for that life to develop. Schelling's viewpoint is thus both truly bleak and speculative in this respect it is a remaining open to the tragedy of loss and destruction involved with life and its passing. It is *naturalist* in looking to nature as the expression of divine becoming, a spirit embodied in motion but a motion which is never completed nor redeemed in an eschatological completion or final sacrifice. Thus Krell points out, for Schelling, there is no “Christological consolation and

15) Hegel said as well that philosophy begins in “despair,” but for different reasons.

Salvationist delight” (Krell 2005: 123). In a perpetual “holding back,” unification and absolute wholeness is forever stalled against that force and outflow which dissolves its own unity ensuring that the quest for wholeness is never ending. To *be* is to *become*, eternally. That is the nature of the divine life. Mortality on the other hand, that which is *finite* (and not infinite) is born and dies. If there is no *immortality* for finite beings, then what purpose could there be for suffering?

What does Schelling's “bleak” perspective teach us: about life, about tragedy, about melancholy and gloom? Why do I choose to be continue to be inspired by Schelling, by Schopenhauer, by Corrington and title my own perspective “bleak?” I answer that there is an “existential parity” to be found in Schelling's perspective, one that has been washed clean of its import for speculative metaphysics in the American religious naturalist tradition. This is perhaps odd considering this tradition's indebtedness to German idealism overall and its insistence on a dynamical spiritualist metaphysics of becoming. Schelling's perspective is infinitival, it reminds finite creatures of their finitude and paradoxically in the negativity of value associated with finitude the *infinitude* of nature's becoming its spiritual development - by way of both analogy and contrast. Further, a *speculative* naturalism is a naturalism that is theistic it has a place for ultimacy or for divinity but that ultimacy or divinity cannot and should not be subjugated to human distortion by way of anthropocentric longings and wishes. Quite the contrary is required if a forthcoming, capacious form of naturalism is wanted. To speak of trauma and embodiment, fatality, tragedy, melancholy, coldness, and bleakness - to speak of an initial diremption that continues so that the divine life can live, a

form of homelessness that affects even God, is to speak of a “suffering known by humans” but which is not exclusive to humans. Is it a *consolation* to know that even God suffers and understands the suffering of human beings? Is it consolation to know, as Krell points out, that “there is a principle of gloom that does not cease to strive against spirit, light, and love indeed, light and love themselves participate in that gloom” (Krell 2005: 130)? I answer in the affirmative, though hesitant as I sound against James’ rallying “yes” to life. I answer that the “yes” to life is actually fueled by an inner negation and trauma. The enmity or revulsion of life is what makes life possible - even the divine life. When it comes to naturalism and forms of theism which aim to be truthful to the full range of possible value associated with that life, philosophy and theology must, in seeking wisdom, aspire toward the truthful answer.

Works Cited.

- Crosby, D.
2002. *A Religion of Nature* (New York: SUNY Press).
- Corrington, R.
1987. "Toward a Transformation of Neoclassical Theism" *International Philosophical Quarterly* Vol. 24, No. 108: 393-408.
1992. *Nature & Spirit: An Essay in Ecstatic Naturalism* (New York: Fordham University Press).
1993. "Peirce the melancholy prestidigitator" *Semiotica* 94: 85101.
1996. *Nature's Self: Our Journey from Origin to Spirit* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).
1997. *Nature's Religion* (Lanham, MD: Roman & Littlefield Publishers).
2000. *A Semiotic Theory of Theology and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
2013. *Nature's Sublime: An Essay in Aesthetic Naturalism* (Lanham, MD: Lexington Books).
- Dean, W.
1986. *American Religious Empiricism* (New York: SUNY Press).
- Desmond, W.
1995. *Perplexity and Ultimacy* (New York: SUNY Press).
- Dewey, J.
1933a. "A God or the God." Review of "Is There a God? A Conversation by Henry Nelson Wieman, Douglas Clyde Macintosh, and Max Carl Otto" *The Christian Century* 8: 193-6.
1933b. "Dr. Dewey Replies." *The Christian Century* 22: 394-5.
- Dorrien, G.
2011. "Hegelian Spirit in Question: The Idealistic Spirit of Liberal Theology" *American Journal of Theology & Philosophy* Vol. 32, No. 1: 3-22.
- Emerson, R.W.

- 1836 [2006] *Nature in The American Transcendentalists* ed. L. Buell. New York: Random House.
- Flamm, M.
2001. "Is Santayana Tragic?" *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society* Vol.19, Issue 19: 18-20.
- Hardwick, C.
2005. "Worldhood, Betweenness, Melancholy, and Ecstasy: an Engagement with Robert Corrington's Ecstatic Naturalism." *American Journal of Theology & Philosophy* 26, No. 3: 238.
- Hodgson, Peter.
1997. G.W.F. Hegel: Theologian of the Spirit (Minneapolis: Fortress Press).
- Hook, S.
1960. "Pragmatism and the Tragic Sense of Life." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* Vol. 33: 5-26.
- James, W.
1902 [1977]. "Is Life Worth Living?" In *The Writings of William James*, ed. J. McDermott (Chicago: University of Chicago Press)
- Krell, D.
2005. *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God* (Bloomington: Indiana University Press).
- Lucas, G. (ed.)
1986. *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy* (New York: SUNY Press).
- McDermott, J.
1991. "Why Bother: Is Life Worth Living?" *The Journal of Philosophy* Vol. 88, No. 11: 677-683.
- Niebuhr, H. R.
1959. *The Kingdom of God in America* (New York: Harper & Row).
- Rescher, N.
2010: *Axiogenesis: An Essay in Metaphysical Optimalism* (Lanham,

- MD: Lexington Books).
2004. "Nature in American Thought" in J. DeGroot (ed.), *Nature in American Philosophy* (Washington, DC: Catholic University of America Press).
- Schelling, F.W.J.
1936. *On the Essence of Human Freedom* (trans. J. Gutmann, Chicago: Open Court.)
2000. *Ages of the World* (trans., J. Wirth, New York: SUNY Press).
- Stone, J.
2008. *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative* (New York: SUNY Press).
- Wheeler, D.
2012. "American Religious Empiricism and the Possibility of an Ecstatic Naturalist Process Metaphysics." Paper presented at the Third International Congress on Ecstatic Naturalism, April 12-13th, Drew University, Madison New Jersey.
- Wieman, H. N.
1946. *The Source of Human Good* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wilshire, B.
1985. *Romanticism and Evolution: The Nineteenth Century* (Lanham, MD: University Press of America).

접수일: 2016년 11월 25일

심사 기간: 2016년 12월 1일 - 12월 15일

게재확정일: 2016년 12월 20일

‘섞여진 공동의 관계’ 안에서의 ‘고통’과 ‘영성’에 관한 생성-과정철학적 고찰

이선근 (감신대)

【한글요약】

보통 ‘고통’이라는 말을 언급할 때, 우리는 감각적 ‘통증(pain)’과 정서적 ‘고통(suffering)’을 상황에 따라 구별하여 사용한다. 이러한 구별은, ‘신체적 통증’에 반응하는 뇌의 영역과 ‘정서적 고통’에 반응하는 뇌의 영역의 차이가 뇌과학으로부터 발견되어 실증적으로 지지된다.¹⁾ 그러므로 ‘고통’은 정신(mind)의 극에서, 신체(body)가 구별되어 순수한 신체성의 영역으로부터 일부 정신의 제한된 부분들이 신체성에 섞여진 영역에까지 넓은 스펙트럼을 갖는다. 이렇게 대상이 되는 고통은 실증의 가능성을 전제로 하는 해부학, 마취통증의학, 신경과학, 뇌과학, 정신분석학, 심리철학 등 다양한 분야에서 경계가 분명한 영역을 갖는 과학으로 다루어진다. 반면 아쉽게도 현대의 과학적 방법에서 벗어난 한에서 ‘영혼의 고통’에 대한 분석은 적극적으로 시도되지 않는다. 이러한 영역은 주로 일부 철학이나 전통적인 신학의 주제였을 뿐이며, 교양을 갖춘 상식에서는 ‘영혼’이라는 단어를 전-근대의 미신적인 것으로서 취급하기 일쑤다. 그럼에도 불구하고 본 연구자는 정신의 극단에 닿아,

1) 김효은, “고통의 도덕심리학과 공감의 양상들,” 『철학논집』, 제43집 (2015), 49-50. 각주 13) 참조.

날카롭게 분리되어 왔던 정서적인 고통, 즉 '영혼의 고통'을 포함한 통합적인 '고통'에 관심을 본고에서 직접 다루고자 한다. 본 연구자가 보기에, 고통 일반을 관통하는 영혼의 고통에 대한 통합적인 접근은 신체성의 감각적 측면으로부터 정신성의 정서적 측면으로, 다시 정신성의 정서적 측면에서 신체성의 감각적 측면으로 전이되는 일체의 과정으로 이해할 수 있다. 이는 차이를 갖고 반복하는 생의 악동²⁾에 관한 이해를 기반으로 한다. 이렇게 하여 본 연구자는 즉자적 차이를 갖고 매 반복에서 생성되는 영혼의 '고통'을 '사회적 고통'으로 재구성할 것이며, 이를 직면하고 견디며 극복하여 넘어서는 '사회적 영성'에 대한 의미와 가치를 생성-과정철학적으로 탐구하고자 한다.

[주제어] 질 들뢰즈, A. N. 화이트헤드, 생성-과정철학, 고통, 사회적 영성

2) 질 들뢰즈, 「베르그송주의」, 김재인 역 (서울: 문학과지성사, 1996), 160 참조.

1. 타자의 고통 — 행동, 감동, 유예

최근 연달아 발생하는 ‘사회적 고통’에는 주로 고통의 가장 극단적인 상태인 ‘죽음’이 있다. 터키의 해변에서는 3살 난민 쿠르디가 바다로부터 떠 내려와 죽은 채 발견되었고, 평택에서는 학대와 저체온증으로 죽은 7살 원영이가 아파트 발코니에서 발견되었다. 경찰차벽 앞에서는 백남기 농민이 물대포에 맞아 죽었고, 밀양에서는 송전탑 건설을 반대하며 이치우, 유한숙 등 고통의 주민 두 명이 자살했다. 쌍용자동차 노조는 파업과 해고의 과정에서 28명이 자살했으며, 용산참사라고 불리는 남일당 건물의 강제 철거에서는 5명의 민간인과 1명의 경찰이 죽었다. 일본군 위안부 피해 할머니는 이제 45명만이 생존해 있고, 세월호 침몰 사건에서는 304명이 죽었다. 이들 고통의 사건들은 종종 우리들을 벗어나서, 혹은 우리들 곁에, 어쩌면 우리들과 함께, 그러나 결정적으로 우리들에게 직접적으로 일어난다. 이러한 사건들은 우리가 의식의 차원에서 파악하는 것보다 더 근원적인 곳에서부터 어떤 조화와 강도를 가지며, 우리에게서 튕겨져 나가거나, 우리를 관통하여 통과하거나, 우리 안에 결합되어 반복으로 남는다.

이와 같은 ‘타자의 고통’에 대면하는 우리의 표면적인 태도는 대개 이렇다. 어떤 사람들은 ‘타자의 고통’을 자신의 것으로 여겨, ‘고통의 사건’에 직접 뛰어들어 자아를 ‘타자의 고통’에 능동적으로 결합한다. 이 경우 누군가는 고통당하는 편에 서며 또 누군가는 고통을 가하는 편에 서서 서로 대립한다. 이들은 ‘타자의 고통’에 매우 능동적으로 참여하여 ‘고통의 사건’을 재구성하는 ‘행동’을 시도한다. 그러가 하면 타자의 고통을 의식함에 있어서 직접 행동하지 않지만 전적인 감정적 이입이 이루어지는 경우도 있다. 이때는 극장의 관객들이 느끼는 것과 같이 비극 앞에 일어나는 감

정의 역동이 발견되기도 한다. 이들은 한편으로는 ‘감동’하지만, 또 한편으로는 ‘무감동’한다. 그래서 이들은 마치 무대의 연기와 관객의 관객 사이의 거리처럼 ‘고통의 사건’으로부터 어떤 적극적인 단절을 통해 분리되어 있는 듯한 인상이 강하다. 그리고 마지막으로 ‘행동’이나 ‘감동’이 유예된 경우가 있다. 이 경우 고통을 해결할 방법을 상실한 무력감이나 고통에 대한 직접적인 공포감이 감정들 안에서 발견될 수도 있다. 그러나 이들 중에는 특별히 ‘고통의 사건’ 앞에서 고통을 그대로 직면하려는 유형이 발견된다. 그들은 고통을 견디기로 결심했을 수도 있지만, 대개의 경우 직면한 고통을 견딜 수밖에 없는 처지에 있는 것으로 보인다. 그들은 자신의 한계 앞에서 해야만 하는 최소한의 결심을 가능한 한 최대한의 노력으로 수행하고자 한다.

그리스도교 종교 전통에서 예수의 ‘죽음’이 ‘타자의 고통’을 목격한 단적인 한 상황이었음을 인정한다면, 위 세 태도에 합한 사례를 예수의 죽음 앞에 선 사람들의 태도를 묘사한 그리스도교의 성서에서도 찾아볼 수 있다. 특별히 누가복음 23장에 따르면, 예수가 십자가에 달리기 전 어떤 이는 예수 대신 잠시 십자가를 진 이가 있었다. 그런가 하면 관리들 중에는 예수를 비웃는 이들도 있었다. 그중 일부는 예수의 옷을 가지고 농락하기도 했으며 또 어떤 군인은 신 포도주로 예수를 희롱했다. 한편 이를 목격하던 대부분의 무리는 그저 거리를 두고 십자가형을 지켜보았다. 그들에 대해서는 목격 외에 별다른 행위나 감정에 대한 기술은 없다. 이윽고 예수가 죽었다. 로마의 한 지휘관은 예수의 죽음에 특별히 감동한다. 그리고 대부분의 무리는 가슴을 치며 괴로워했지만 예수의 죽음을 두고 돌아선다. 이들 중에는 예수를 가깝게 알던 이들도 있었는데, 한 고위직 인물은 예수를 바위에 판 무덤에 안장했고, 갈릴리에서부터 함께 따라온 이들 중 몇몇 여인들은 예수의

시체와 그 시체가 놓인 장소를 확인하고 돌아선다. 이렇게 예수의 죽음 앞에 선 사람들은 각기 다른 태도를 보인다.

이제 우리는 ‘타자의 고통’에 대면하는 반응을, 위의 이야기 안에 흠어져 있는 자료들로부터 크게 세 가지로 추스를 수 있게 되었다. 제일 먼저 타자의 고통을 대신하고자 하는 태도와 함께, 이와는 반대로 농락하고 희롱하는 반응이 있었다. 이들은 타자의 고통을 능동적으로 대하며 즉각 ‘행동’한다. 실제로 이런 태도는 어떤 긍정 또는 부정의 형태로 타자의 고통에 더해져 고통에 부분적으로 구성되기도 한다. 다음으로 고통의 극단에 이르러 일종의 감정적 절정을 표현하는 이들이 있다. 이들은 적극적으로 과도한 ‘감동’이나 ‘무감동’을 표현하지만, 타자의 고통 그 자체에는 초월적으로 구성될 뿐이다. 그리고 나머지 대부분의 사람들은 괴로워하거나 슬퍼하지만 타자의 고통 앞에 무력할 만큼 소극적인 모습을 보인다. 이들은 ‘행동’도 ‘감동’도 모두 능동이나 적극성을 갖지 못했다. 그러므로 요컨대 세 가지 구별이란 타자의 고통 앞에 능동적으로 ‘행동’하는 사람들, 그리고 적극적으로 ‘감동/무감동’하는 사람들, 마지막으로 행동이나 감동이 ‘유예’된 사람들로 수렴된다.

‘타자의 고통’이 의식적인 ‘자아’에 미치는 과정은 본고의 주제가 아니기도 하며 이를 설명하는 방식은 신경과학적 접근을 필요로 하기에 이는 본 지면에서는 생략한다. 우리의 관심은 타자의 고통을 인지하여 대면한 바로 그 순간으로부터 시작한다. 다만 타자의 고통이 의식적인 자아에 미쳤다는 것은, 다른 한편 자아의 의식적이지 않은 영역에 대해서도 그 영향이 없지 않으며, 따라서 신체적인 통증과 정서적인 고통을 넘어선 영적인 영역에서의 고통도 두루 통합적인 의미의 ‘고통’으로 다루어져야 함을 논하고자 한다. 이는 ‘타자의 고통’에 대면하는 의식적인 자아의 반응은 물론 그와 함께 그 이면에 있는 우글거리는 것들을 포함하는 것이다.

첫 번째 형태에서 예수의 죽음은 타자의 고통이지만 자신의 고통으로 결합한다. 타자의 고통을 능동적으로 대면하여 행동하는 사람들에게 타자의 고통은 이미 자아의 경계 밖에 있지 않다. 그들의 행동은 타자의 고통에 직접적으로 변화를 준다. 예수의 십자가를 대신 진 이는 예수의 고통을 자신의 고통으로 만들어 타자의 고통에 직접 참여하여 변화를 가져왔다. 반면 예수를 희롱한 이들도 희롱과 농락으로 예수를 더욱 괴롭힘으로써 타자의 고통에 고통을 배가하는 변화를 가져왔다. 그러므로 이 형태에서 ‘타자의 고통’이라는 사건은 자아를 벗어나지 않고 자기가 규정하는 경계 안에서 ‘고통의 사건’으로 능동적으로 결합된다. 그래서 이들은 계속해서 ‘타자의 고통’에 함께 구성되고 ‘고통의 사건’으로 변용되는 직접적인 주체가 된다. 이 태도 안에 있는 두 유형 모두 ‘타자의 고통’을 자기의 ‘고통의 사건’으로 능동적으로 결합한 형태이다.

두 번째 형태에서도 예수의 죽음은 ‘타자의 고통’으로 시작하지만, 이 경우 자아로부터 적극적으로 분리된다. 죽음은 예수라는 타자의 사건이지 자기 자신이 참여할 수 있는 것이 아니며, 그러므로 고통도 전적으로 타자의 것인바 자신의 것이라고 할 수 없다. 이때 타자의 고통은 절대적으로 자기로부터 분리된다. 그러므로 이들은 두 가지의 상반된 반응이 있을 수 있다. 하나는 숭고에 가까운 감동이고 다른 하나는 무관심에 가까운 무감동이다. 전자는 타자의 고통이 자아를 통과하여 상승했으며, 후자는 타자의 고통이 자아로부터 튕겨져 나갔다. 전자는 타자의 고통이 자아를 넘어섰기 때문에 감동이 극에 이를 수 있었으며, 그러므로 타자의 고통은 주체가 스스로 감당할 수 있는 자아 안의 재구성성을 넘어서게 된다. 한편 후자는 타자의 고통이 자아의 경계 안으로 들어오지 못하도록 밀쳐 내진다. 그러나 이는 서로 상반된 운동에 따른 거부로 타자의 고통은 자아에게 무관심이라는 반응적 힘으로 부딪치

고, 동시에 자아는 타자의 고통에 무감동이라는 반응적 힘으로 충돌한다. 결과적으로 두 운동의 교환이 평형을 유지하며 타자의 고통이 자아로부터 반동하여 멀어진다. 전자나 후자 둘 다 타자의 고통이 자아와 만났다가 운동의 변화를 겪고 다시 분리되었음을 알 수 있다. 이 태도 안에 있는 두 유형 모두 ‘타자의 고통’을 자아 밖의 ‘고통의 사건’으로 적극적으로 운동한 형태이다.

그런데 세 번째 형태에서는 타자의 고통이 지연되거나 보류된다. 이 경우 표면적으로 어떠한 유형도 나타나지 않는다. 타자의 고통을 나누거나 배가하는 ‘행동의 능동성’도 없고, 타자의 고통에 감동하거나 무감동하는 ‘감동의 적극성’도 없다. 이들은 타자의 고통 앞에서 자신의 한계를 인정하면서 행동도 감동도 머뭇거리린다. 타자의 고통에 맞서 스스로 할 수 있는 것이 아무것도 없었던 그들 앞에서 타자의 고통은 절정에 달한다. 예수는 ‘행동’과 ‘감동’이 유보된 목격자들 앞에서 죽는다. 이처럼 타자의 고통과 자아가 만나는 경계에서 타자의 고통에 능동적으로 결합되거나 적극적으로 분리될 수 없는 사람들은, 결국 두 가지 양상으로 스스로의 선택을 강요당한다. 하나는 부정의 방법이고 다른 하나는 긍정의 방법이다. 부정의 방법은 죽음에 이르는 타자의 고통을 인정하지 못해서 죽음이라는 상황 그 자체를 부정해 버리는 것이다. 타자의 고통을 부정하고 외면하여 마침내 목격한 죽음 앞에 등을 돌리는 것이다. 이들은 자신들 앞에 있는 타자의 고통을 어찌할 수 없으며 그래서 애도조차 할 수 없다. 이들은 계속 혼란 중에 있을 것이다. 한편 긍정의 방법은 애써 타자의 고통에 한 발을 내딛는 사람들에게서 발견된다. 그들은 예수의 죽음을 받아들이고 그를 장사지내기로 결심한다. 그렇지만 이 결심은 결심과 함께 붕괴되고 다시 생성되었다가 또다시 회의되기를 반복한다. 그들은 확실히 자기 앞에 칼날 같은 고통을 건디고 있는 것처럼 보이지만, 견딜

수 있기 때문이 아니라 견뎌야만 하기 때문일 것이다. 그래서 마음 안의 결심이 실제로 수행되기까지 ‘타자의 고통’과 ‘자아’는 어떤 긴장 상태를 계속 유지한다—우리는 이 유형의 사람들을 끝까지 따라갈 것이다. 어쨌든 이 세 번째 형태에서의 두 유형 역시 ‘타자의 고통’이 자아의 경계에 유예된 형태로 닿아있음을 알 수 있다.

2. 사회적 고통 — 전-근대적 영성, 근대적 영성, 탈-근대적 영성

이처럼 타자의 고통은 그 즉시 자기에게 결합되거나, 자아에서 타자의 고통으로 분리될지언정, 결코 무관심한 타자로서 자아와 아무런 관계없이 홀로 외부에 머물지 않는다. ‘타자의 고통’이라고 파악되는 한 ‘고통’은 언제나 밖으로부터 내부로, 혹은 내부로부터 밖으로 운동하는 원초아-자아-초자아의 운동에 관계된 사건으로 이해해야 하며, 이렇게 자아를 넘어서는 운동의 반복으로부터 사회적 성격을 갖는다. 그러므로 모든 ‘타자의 고통’은 ‘사회적 고통’이라고 할 수 있다. 하지만 ‘타자의 고통’이 ‘자아의 고통’과 동일하지 않은 것처럼, ‘사회적 고통’도 ‘자아의 고통’과 동일하지 않다. 그러한 점에서 ‘개인의 영성’으로 ‘타자의 고통’에 직면하려는 태도는 한계를 갖는다. 오히려 ‘타자의 고통’은 ‘사회적 영성’의 대상이 될 때에만 ‘사회적 고통’으로서 인정된다. 그래서 우리는 ‘타자의 고통’을 ‘사회적 고통’으로 대면하기 위해서 ‘개인의 영성’보다는 ‘사회적 영성’을 요청해야 한다. 그러나 우린 아직 ‘사회적 영성’이 정확하게 무엇을 말하는지 잘 모른다. 이 절에서는 ‘사회적 고통’과 ‘사회적 영성’의 관계를 살펴보도록 하겠다.

‘영’은 단적으로 개념화하기 어려운 지시어이긴 하지만, 보통 종교나 윤리의 용도로는 인간사회의 인간이나 자연의 정령처럼 인격

적 이미지를 갖는 실존적 실체 혹은 본질 또는 원인으로서의, 그러한 어떤 것을 지시할 때 쓰인다. 대개는 어떤 초월적 의지로부터의 영향에 관계하며, 자연에 내재하는 생명력과 관련이 있을 때에 보다 적극적으로 사용된다. 그러나 ‘영’은 보거나 만질 수 있는 것이 아니기 때문에 ‘영’이 과연 있는지에 대해서는 ‘신 존재 증명’과 더불어 두 방향의 추론적 증명에 의지해 있을 뿐이다. 하나는 연역적 방법으로 ‘신’과 ‘영’으로부터 세계가 설명된다는 위로부터 아래로의 방향이고, 다른 하나는 귀납적 방법으로 세계가 실재하기 위해 ‘영’과 ‘신’을 요청하는 아래로부터 위로의 방향이다. 이 두 방향을 노골적으로 함께 사용하는 경우는 데카르트이며, 비판적으로 검토하지만 제한적으로 요청하는 경우는 칸트이다. 그럼에도 불구하고 완전히 인정되지도 않으며 또한 완전히 거부되지도 않는 ‘영’은, 켈 윌버가 지적한 ‘전/초-오류’³⁾를 범하지 않는 한, 탈-근대적인 의미에서도 초월적 신비임에는 전적으로 부정할 수 없는 것처럼 보인다.

‘영’의 개념화가 어렵다 보니, ‘사회적 영성’이라는 말도 그 유래를 찾기가 쉽지 않다. 가톨릭 신앙 전통에서는 좁게는 수도원 공동체에서, 넓게는 교구 신자의 생활에서 ‘공동체 영성’을 목적으로 하는 ‘사회적 영성’의 개념이 활용되었던 것으로 보인다. 그런가 하면 감리교의 창시자인 존 웨슬리는 구제와 구휼의 관점에서

3) 전/초오류(pre/trans-fallacy): 미국의 영성 작가이자 초인격 심리학자인 켈 윌버(Kenneth Earl Wilber II, 1949.1.31~생존)는 ‘전(前) 이성’과 ‘이성’ 그리고 ‘초(超) 이성’을 구분함에 있어, 자칫 ‘전 이성’과 ‘초 이성’을 구분하지 못하는 오류를 발견한다. 윌버는 탈-근대의 높은 차원의 영성을 이야기 할 때, 마술적 신비의 영역에 있는 ‘전 이성’과 통합적 신비의 영역에서 나타나는 ‘초 이성’의 영적 수준을 서로에게서 각기 구분하며, 이 둘을 동일하게 보는 ‘전/초-오류’를 경계한다. 윌버는 전/초-오류를 극복한 초월적 영성을, 근대를 넘어서는 통합적 영성으로 제시한다. - 켈 윌버, 「통합비전」, 정창영 역 (서울: 물병자리, 2008), 123. 참조.

‘개인적 영성’을 ‘사회적 영성’으로 확장하기도 했다.⁴⁾ 이들에게서 종교적 영성이 개인의 수덕적 차원에 머물지 않고 공동체적이거나 사회적으로 기능해야 한다고 생각되었다면, 수도권 공동체의 규칙이나 웨슬리적 성화의 책임성은 각기 ‘사회적 영성’을 개념화하는 시작점으로서 부분적으로 받아들일 수 있다. 그러나 근대 이전의 세계에서는 신의 책임에 대한 대리적 성격으로서의 제한적인 사회적 영성이 언급되었을 뿐이며, 근대를 지나서도 인간에게 직접적인 책임으로서 근대적 주체에 한계가 있는 제한적인 사회적 영성이었음을 짚을 필요는 있다. 요컨대 가톨릭적인 사회적 영성이 대면해야 하는 사회적 고통은 ‘자연악’으로부터 ‘개인의 고통’에 관심하여 개인을 구원하는 목적에 치우쳐 있었다. 한편 웨슬리적인 사회적 영성의 경우 대면해야 하는 사회적 고통은 인간 사회가 필연적으로 갖는 ‘구조악’과 관계가 깊었다. 따라서 ‘구제’와 ‘구휼’의 적극적인 활동이 동반된다. 하지만 근대 이후 우리가 처한 상황은 단지 전-근대적인 ‘자연악’이나 근대적인 ‘구조악’에만 관계한다고 볼 수 없다. 현대는 자연악 이면에 있는 자연적인 고통에 관심하고 있으며, 구조악 이면에 있는 구조적인 고통에도 관심하고 있기 때문이다. 우리는 표면적인 악 이면에 있는 보다 심원한 고통의 역동으로부터 ‘사회적 영성’을 새롭게 구조화해내야 한다.

전-근대는 미신적 신비가 지배하고 있었으며, 초자연적인 힘이 생명의 원천이 되었다. 이 때문에 고통의 원인도 미신적 신비의 영역에 있었고 이는 주술적이며 마술적인 초월적 힘의 영향 아래에서만 다루어질 수 있었다. 따라서 ‘개인의 영성’은 전-근대의 신의 뜻에 따르는 수덕적 규율인 율법으로부터 자연악을 극복하는 힘을 얻고자 했다. 이때 인간의 인격성은 자연으로부터 신으로 향

4) 김창연, “John wesley의 사회적 영성에 관한 연구,” (감리교신학대학교 신학대학원 석사학위논문, 1993), 36. 참조.

하는 철저한 이행으로만 가능했다. 반면 자연으로 향하는 이행은 동물적이며 악마적인 것이 되었다. 퇴마술은 인간의 인격성을 동물적이며 악마적인 것으로부터 신성으로 되돌려주는 주술이었다. 그러므로 전-근대적인 영성에서 개인으로 이루어진 집단에게 경건을 요청하는 것은 개인의 인격성을 자연악으로부터 분리하고, 자연에서 유래하는 고통으로부터 개인을 보호하는 것이었다. 따라서 이 시기의 사회적 영성은 아직 구조화되지 않은 고통에 괴로워하는 개인의 구원에 집중한다.

종교개혁과 인문주의 혁명 이후 새 시대는 근대라고 불린다. 근대는 과학과 철학 및 새로운 신학의 영향으로 미신적 신비의 지배를 넘어서고, 인간의 주체적 힘이 생명의 원천이 될 수 있었다. 인간은 신의 직접적인 개입 없이 스스로 자연을 지배할 수 있게 되었으며 이는 매우 성공적이었다. 그러나 근대적 사회를 이루면서, 인간이 인간을 스스로 지배할 수 있게 하는 이념의 힘이 생겼고, 여기에서 ‘구조악’이 파생했다. 전-근대적인 ‘자연악’이 장애, 질병, 죽음, 죄 등 개인적인 것과 더불어 강의 범람, 화산, 태풍, 지진, 기근 등 자연적인 것에 포괄되어 있었다면, 한편 근대적인 ‘구조악’은 근대적 가치의 불평등한 분배, 새로운 정치에서 소외된 계급, 대규모 식민지 전쟁과 문화지배, 자본주의 체제 안에서의 대공황, 그리고 두 번에 걸친 세계대전 등 조직적으로 구조화된 고통에 대한 전형적인 사회적 현상들이다. 전-근대적인 ‘자연악’은 근대의 문명 안에서 어느 정도 예측하고 대비할 수 있는 것이 틀림 없지만, 근대적인 ‘구조악’ 안에서는 이마저도 구조화된 ‘자연악’으로서의 새로운 양상을 보인다. 게다가 근대사회는 근대적 ‘구조악’ 안에서 끊임없이 ‘타자의 고통’이 세대를 반복하며 재생산되는 반면, 지배 구조를 이루는 소수 집단에게서는 근대적 가치들이 대를 이어가며 유지된다. 그래서 근대적인 영성은 ‘자연악’과 ‘구조

악'의 영향으로부터 '타자의 고통'을 '사회적 고통'으로 확장하여 개인뿐만 아니라 사회를 보호하기 위해 경건의 수덕적 수행 외에도 정치적인 행동을 통한 구조 개선에 직접 참여하는 성격이 포괄된다.

전-근대적 자연악과 근대적 구조악을 누적하며 '타자의 고통'은 어떠한 형태로든 현대의 자아에 닿아있기 때문에, '타자의 고통'은 자아-자기⁵⁾ 운동에 직접적인 것으로 간주해야만 한다. 이때 탈-근대적인 '사회적 영성'은 '타자의 고통'이 곧 '사회적 고통'임을 깨닫는 데 필요한 중요한 수행적 도구로 요청된다. '사회적 영성'은 전-근대의 영성과 근대의 영성이 이미 부분적으로 시도해왔듯이, '타자의 고통'을 '사회적 고통'으로 재구성하는 감수성에 기능해야 하며, 이를 직면하고 다루며 극복하는 기재여야 하는 것이다. 특히 이러한 '사회적 영성'은 '타자의 고통'과 '자아'의 경계에서 '행동'도 '감동'도 유예된 사람들에게 종교와 윤리의 수행적 가치들을 겹겹이 반복할 수 있게 하는 이전보다 더 나은 어떤 것이기를 우리는 기대한다. 이를테면 전-근대의 영성이 개인에게 침투한 악한 본성을 분별하고 이를 극복하려고 했다면, 나아가 근대의 영성은 사회 구조에 침투한 악한 본성을 분별하고 이를 극복하는 노력을 해야 한다. 바로 이 점이 우리가 전-근대와 근대, 그리고 그 이후의 '사회적 영성'의 새로운 가능성을 찾고자 하는 이유이다. 이는 '자연악'과 '구조악'의 평면적 사건을 직시하지만 이와 더불어 평면을 이루는 겹겹의 반복을 통합적으로 구성하는 구도자적이며 예언자적인 '수행'과 '견딤'과 '반복'으로부터 가능할 것이다.

5) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 149, 204, 그리고 같은 쪽 역주 24. 참조.

3. 연결적 수행성 — 탈-중심성

‘타자의 고통’은 평면적 사건에서는 ‘타자의 고통’ 외에 다른 것이 아니지만, 이를 ‘타자의 고통’에서 ‘사회적 고통’으로 전환하는 시도는 ‘사회적 영성’으로부터 가능하다. ‘사회적 영성’은 ‘타자의 고통’을 ‘사회적 고통’으로 전환시킬 때, 평면적인 ‘타자의 고통’에서 ‘고통의 사건’을 겹겹이 반복하는 평면의 이면을 평면 그 자체와 함께 통합적으로 보게 한다. 이로부터 자아의 탈-중심성에 ‘타자의 고통’이 자연스럽게 연결된다. 그러나 명석 판명해 보이는 근대 주체의 ‘자아’라는 ‘중심성’을 벗어난다는 것은 오히려 애매하고 혼잡해 보인다. 근대 주체의 자아 중심성은 ‘타자의 고통’을 주체와 분리된 대상으로서 타자성에 묶어 명석하고 판명하게 개념화하는 데에는 매우 효과가 있지만, 그 고통을 자아의 사건에 연결하는 것에는 주의를 집중하기 어렵다는 한계가 있기 때문이다. 그렇다면 근대적 주체성과 더불어 자아 중심의 고정성과 경계지음을 벗어나 평면 이면의 것을 동시에 볼 필요성이 제기된다. 이렇게 하면 보다 자연스럽게 ‘타자의 고통’이 ‘자아’에 연결되어 ‘사회적 고통’으로 재구조화가 이루어질 수 있다. 이번 절에서는 ‘탈-중심성’ 논의로부터 ‘영성’의 존재론적 가치를 ‘연결적 수행성’에서 재발견하고자 한다.

근대적 주체성은 데카르트에게서 발견된 ‘코기토’(Cogito ergo sum, 나는 생각한다. 그러므로 나는 존재한다)로부터 시작한다. 코기토는 칸트에게서 시간의 형식을 갖고 “나는 있다”와 “나는 생각한다” 사이의 운동에서 자기 동일성을 발견한다.⁶⁾ 나아가 들뢰즈는 시간의 세 종합⁷⁾으로부터 주체의 세 반복을 도출한다. 아직 자

6) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 202-204. 참조.

7) 들뢰즈는 시간의 첫 번째 종합에서 습관과 응시로부터 현재를, 두 번째 중

아가 되지 못한 자료들의 반복, 이미 자아가 되었으나 그 순간 붕괴하는 반복, 그리고 자아를 발견하면서 끊임없이 자아를 벗어나는 반복, 이들은 각각 과거, 현재, 미래를 동시에 시간의 형식으로 종합하면서 스스로를 계속해서 넘어서는 ‘자기’라는 주체가 된다. 다시 말해, “있는 나”라고 여겨지는 ‘자아’로부터 스스로를 초월한 “생각하는 나”는 다시 “있는 나”와의 동일성을 부여함으로써 통합적인 ‘자기’를 획득한다. 그렇다면 근대적 주체는 본래 자기의 중심성으로부터 자기 스스로를 타자화하면서 자기에게서 초월해야만 자기의 동일성을 대상인 자아에게 부여할 수 있다고 볼 수 있다. 본 연구자가 보기에 들뢰즈에게서 이것은 좀 더 철저히 사유 되어 주체의 이념화된 평면으로서 하나의 절단면에 한정되는 것처럼 보인다. 그러므로 주체라는 사태는 때 반복으로부터 지나가는 환상적인 것을 임의적으로 환상인 채로 강제한 믿음일 뿐이다. 들뢰즈의 설명을 간략히 한다면, 주체의 생생함⁸⁾은 ‘수축’과 ‘이완’이라는 사물의 운동을 통해 획득되는 일종의 ‘효과’이다. 시간의 세 종합이라는 수축과 이완의 반복 운동을 염두에 두지 않는다면 정신 분석에서 다루는 원초아, 자아, 초자아 사이의 관계는 정신의 운동에 불과할 뿐이지만, 들뢰즈는 정신의 원초아, 자아, 초자아라는 대자적 반복 이면에서 정신의 경계를 허무는⁹⁾ 참된 반복으로의

합에서 순수 과거로부터 과거를, 세 번째 종합에서 반복으로부터 미래를 각각 설명한다. 특히 세 번째 종합에 이르러서는 종합의 수동성을 ‘넘어서’는 가능성을 역설한다. 제임스 윌리엄스와 우노 구니이치는 각자의 해설서에서 이를 간결하게 정리했다. - 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 169-288. 2장 대자적 반복 참조. 그리고, 제임스 윌리엄스, 「들뢰즈의 차이와 반복」, 신지영 역 (서울: 리움, 2010), 181-212. 참조. 그리고 우노 구니이치, 「들뢰즈, 운동의 철학」, 이정우, 김동선 역 (서울: 그린비, 2016), 109-19. 참조.

- 8) 질 들뢰즈, 「경험주의와 주체성: 흄에 따른 인간본성에 관한 시론」, 한정현, 정유경 역 (서울: 도서출판난장, 2012), 254-55.
 9) 김재인, 「혁명의 거리에서 들뢰즈를 읽자」 (서울: 느티나무책방, 2016),

‘사물 자체’를 향하는 확장하는 이완¹⁰⁾을 제시한다. 이는 탈-중심성을 이해하는 데 매우 적합하다.

본고는 들뢰즈의 계보학적 입장을 따르기로 한다. 근대의 합리주의와 경험주의 간의 긴장은 흄에 이르러 ‘인상의 다발’이라고 하는 반복을 발견한다. 이 반복은 매 반복으로부터 ‘습관적’이 되어 습관적으로 ‘나’를 믿게 된다.¹¹⁾ 데카르트는 “생각하는 나”로부터 “있는 나”를 이미 공준으로 여겼지만, 흄에게서 “있는 나”는 ‘습관적’인 ‘나’에 대한 믿음에 불과할 뿐이다. 이때 습관이 된 반복의 요소들은 베르그송이 옳게 보았듯이 다수의 사물로부터 주어진 것이며 수축과 이완의 운동으로 반복한다.¹²⁾ 그러나 사물 자체의 즉자적인 반복은 매순간 그 자체로부터 붕괴하기 때문에 이 반복을 반복이라고 직접적으로 느끼지는 못한다.¹³⁾ 다만, 우리의 정신성에 수축하여 대자적인 반복을 평행하면서 습관적인 나에게서 조화와 강도를 갖고 결합되어지거나, 튕겨나가게 되거나, 통과하게 된다. 그러므로 명석 판명하게 ‘나’라고 생각되어지는 것은, 혼잡 애매하게 ‘내’가 아니라고 생각되어지는 것과 ‘함께’ 반복한다. 중심성이 나로부터 타자를 구별하여 나를 보다 분명하게 한다면, 대조적으로 탈-중심성은 그와 같은 명석 판명하게 구별하는 동일성

32-33. 참조.

10) 질 들뢰즈, 「베르그송주의」, 김재인 역 (서울: 느티나무책방, 1996), 81. 각주 100) 그림 참조.

11) “Isn't this the answer to the question “what are we?” We are habits, nothing but habits - the habit of saying “I.” Perhaps, there is no more striking answer to the problem of the Self.” - Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity - an essay on Hume's theory of humannature*, trans. Constantin V. Boundas, (New York:Columbia University Press, 1991), p. x. Preface to the English-Language Edition 참조.

12) 질 들뢰즈, 「베르그송주의」, 김재인 역 (서울: 느티나무책방, 1996), 71-83. 참조.

13) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 169.

의 법칙이 흠어지면서 나와 타자 간의 경계가 흐려진다. 그렇기 때문에 이완하는 운동인 탈-중심성은 규정될 수 없는 것으로써 긍정될 뿐이다. 이렇게 흠어지는 경계를 다시 동일성의 법으로 현재화시킬 때 ‘나’는 다시 명석 판명해지며, 이전 반복이었던 ‘나’와 지금 현전하는 반복인 ‘내’가 마치 자연스러운 것처럼 연결되어 ‘자기’라는 주체가 시간 속에 지속한다고 믿게 된다.

이처럼 탈-중심성의 논의는 나와 타자의 분명한 경계와 함께 ‘그저 있음’으로서의 사물 자체를 동시에 긍정할 수 있다. 나와 타자는 사물 자체의 수축 운동에 의한 정신적인 극에 나타나며, 사물 자체는 나와 타자의 이완운동에 의한 물질적인 극에 나타나는 ‘그저 있음’의 차이 나는 반복의 효과들이다. 그러므로 우리는 탈-중심성의 경계의 흐려짐에서 겹겹이 반복하는 ‘타자의 고통’을 다시 대자적으로 겹겹이 반복하며 지연시키는 세 번째 형태의 목격자들을 이해할 수 있다. 주체와 객체가 분명한 경계에서는 타자의 고통에 대면하여 행동에 능동적이고 감동에 적극적인 방식으로밖에 다루어질 수 없다. 하지만 이러한 반응 이면에는 탈-중심성의 반복 운동이 있으며, 행동과 감동의 반응들은 이러한 탈-중심성의 차이와 반복에 대응하는 효과로서 이해할 수 있다. 이렇게 이해하면 ‘효과’를 만들어내는 참된 운동은 평면 이면의 우글거리는 것들의 역량을 갖는 무수히 많은 차원의 반복에 필연적임을 부정하기 어렵다. 들뢰즈는 니체의 ‘영원회귀’와 ‘초인’을 자신의 차이와 반복에 초청한다.¹⁴⁾ 만약 우리가 ‘영’에 대한 실재성을 어디에서건 찾아야만 한다면 차이와 반복 외에는 불가능하며, 그리하여 부득불 지시한다면 ‘영원회귀’와 ‘초인’에서 우리가 찾고자 하는 ‘영성’

14) 질 들뢰즈, 「니체와 철학」, 이경신 역 (서울: 민음사, 2013), 137-8. 참조. 그리고, 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 41-47. 참조.

의 가능성을 발견하게 된다.

니체가 생성철학자임을 긍정적인 상태에서 생성과 생성 사이를 철저히 의심한다면 들뢰즈와 같은 사유의 길에 서는 데 어려움이 없을 것이다. 우리들이 보기에 들뢰즈가 해석하는 니체의 ‘영원회귀’는 매 생성 때마다 이전과 같은 것의 단순한 생멸의 반복을 지시한다고 보기 어렵다.¹⁵⁾ 이전 생성 사건이 바로 다음 생성 사건에 계기가 되려면 이 둘 사이에 추가로 어떤 단계의 운동이 있어야 한다. 보통은 이것이 소멸이어야 하는데, 이는 두 사건이 매우 같다고 할지라도 소멸 이후 생성이라는 점에서 상태변화가 있다는 것을 지지하기 때문이다. 그러나 이전 사태가 현재사태의 계기가 된다는 것을 완전히 지지하지는 못한다. 그래서 화이트헤드의 과정철학은 다자와 일자 사이의 운동을 소멸 상태에서 계기하는 계기(successive occasions)¹⁶⁾들로 설명하고 있다. 들뢰즈도 이와 유사한데 다자와 일자 대신 물질성과 정신성의 운동으로 설명한다. 이는 이완하여 흩어져있는 물질성이 수축하면서 한 점으로 모여들어 평면에 새로운 것이 정신성으로서 솟나는 것이다. 이 새로운 정신성은 다시 이완하여 흩어지면서 물질성이 되고, 또다시 다음 생성에서 정신성으로 수축하는 물질성으로서의 규정되지 않지만 잠재된 자료들로 인정된다¹⁷⁾—그래서 ‘영원회귀’가 같은 것의 단순한 생멸의 반복처럼 보이기도 하고, 한편 완전히 새로운 반복처럼 보이기도 하는 것이다. 그러므로 주사위 놀이의 예는 가장 적절하다.¹⁸⁾ 두 개의 주사위는 각각 6개의 숫자를 36가지의 조합으로 던

15) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 515. 참조. 그리고, 박찬국, 「들뢰즈의 니체와 철학 읽기」 (서울: 세창미디어, 2012), 100. 참조.

16) A. N. 화이트헤드, 「과정과 실재」, 오영환 역 (서울: 민음사, 2003), 185. 참조.

17) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 196. 참조.

저질 수 있다. 물질성에서는 1, 1부터 6, 6까지 36가지 조합이 반복한다. 우리가 관심하는 것은 이 주사위가 던져질 때마다 정신성이 새롭게 생긴다는 것이다. 예컨대 4, 3이라는 수의 조합은 한 번의 던짐으로 지나간다. 이 조합이 지나갈 때 4, 3은 이완하면서 36가지 조합으로 돌아가고 다시 6개의 숫자를 가진 각각의 주사위로, 또다시 육면체와 각 면이 가진 색과 모양들로 흩어지면서 이완된다. 그러나 다시 한 번 던져질 때 4, 3으로부터 흩어졌던 것들이 기억의 순수 과거로서 새로운 던짐과 함께 동시에 던져지며, 새로운 수의 조합을 기대하는 확률 실험에 포함된다. 이때부터 게임의 법칙을 만들거나 적용할 수 있다. 새로운 수의 조합이 5, 3이라면 우리의 정신성은 이것을 다루기 시작한다. 이전보다 크기가 달라졌는지 비교하고, 다음 던짐은 어떤 수가 나올지 예측한다. 여기에서 영원회귀는 이미 있는 것으로부터 미결정된 다수의 새로운 것을 매 반복 때마다 넘어서면서 결정한다. 그러므로 이미 있는 것으로부터 계기하지만 생성의 결과는 언제나 새롭다.¹⁹⁾ 이렇게 넘어서면서 결정하고 소멸하는 것이 ‘초인’의 역할²⁰⁾이다. 이로부터 ‘새로움 생성’과 ‘새로움 생성’ 사이에 ‘차이 나게 하는 것’이 있다고 볼 수 있으며, 한편 ‘차이 나게 하는 것’과 ‘차이 나게 하는 것’ 사이에 ‘새로움 생성’이 있어서 이 둘이 반복한다고 볼 수 있게 된다.

만약 우리에게 어떠한 새로움의 가능성이 있다면, 그건 전-근대신의 의지나 근대 주체의 의지라는 이전 시대의 정신성의 평면에서 직접적인 것이 아니라, 오히려 이 ‘정신성’을 직접 역동하는 어

18) 질 들뢰즈, 「니체와 철학」, 이경신 역 (서울: 민음사, 2013), 61-66. 참조.

19) 모든 현실적 존재는 새로움에 의해서 그 자신을 초월한다. - A. N. 화이트헤드, 「과정과 실재」, 오영환 역 (서울: 민음사, 2003), 216. 참조.

20) 박찬국, 「들뢰즈의 니체와 철학 읽기」 (서울: 세창미디어, 2012), 96-97. 참조.

면 것이어야만 한다. 이것은 물질성과 정신성의 대립을 넘어서는 것으로서, 생을 약동하는 그 자체이다. 미결정된 다수의 새로운 것들을 매 반복 때마다 넘어서면서 결정하는 영원회귀의 초인에게서 우리는 새로운 ‘사회적 영성’의 가능성을 찾을 수 있다.

결정을 유예한 사람들은 타자의 고통이 미결정된 다수의 새로운 것들로 반복한다. 이러한 미결정을 결정하는 초월적 의지가 새로운 생성을 생산한다. 그러나 이 초월적 의지가 곧바로 소멸하기 때문에 생산과 함께 붕괴하는 새로운 생성은 이 생산을 다시 반복하여 유지하기 위해서, 또다시 미결정된 것을 결정하는 초월적 의지를 요청한다. 그러므로 ‘영성’은 차이 그 자체를 겹겹이 반복하면서 생을 약동하는 이 운동 속에서 발견된다. 그리고 ‘타자의 고통’이라는 자료를 ‘고통의 사건’으로 자아에게 통합하는 운동²¹⁾은 생을 약동하는 영성에게 보다 근원에서 기능적이게 하여, 사회적 성격으로 작용하기를 요청한다. 정리하자면, ‘사회적 영성’이 ‘타자의 고통’을 ‘사회적 고통’으로 차이 나게 하는 것이다. 이렇게 ‘사회적 고통’에 대면한 생을 약동하는 ‘자아’는 미결정된 것을 결정하는 초월적 의지의 운동에 의한 새로운 생산의 결과이자 원인이 된다. 이와 같이 자아를 계속 넘어서는 운동이 자아의 탈-중심성이다.

자아의 탈-중심성은 타자의 고통과 자아를 연결하지만, 주체와 객체의 대립으로서 만나지는 것이 아니라, 주체의 객체화²²⁾를 통해서 만나진다. 그러므로 우리는 자아의 탈-중심성으로서의 탈-주

21) 화이트헤드에게서는 이러한 생성과 반복의 개념이 여건, 합생, 이행으로의 과정의 개념에 닿아 있는데, 이는 일종의 통합하는 운동으로 볼 수 있겠다. - A. N. 화이트헤드, 「사고의 양태」, 오영환, 문창옥 역 (서울: 도서출판치우, 2012), 180-183. 참조.

22) A. N. 화이트헤드, 「사고의 양태」, 오영환, 문창옥 역 (서울: 도서출판치우, 2012), 207, 475. 참조.

체화가 시도될 때마다 ‘타자의 고통’과 ‘자아’가 이완된 물질성에서 ‘그저 있음’으로서 각각 흠어져있을 뿐임을 깨달아 알게 된다. 이렇게 흠어진 것들은 새로운 수축운동에서 서로 섞이게 되며, 이 섞여진 것들은 반복한다는 한에서 공동의 것이 된다. 여기에 ‘행동’이나 ‘감동’에 직접적이거나 또는 ‘유예’된 결심의 이전 반복들로부터 정신성에 ‘비교’나 ‘예측’이 생기면 타자의 고통과 자아 사이에 일종의 관계가 형성되었음을 알아차리게 된다. 그리하여 본 연구자는 이렇게 자아의 탈-중심성으로부터 ‘타자의 고통’을 ‘자아’에 탈-주체적으로 연결하려는 시도의 꾸준한 수행(遂行/performance, 修行/practice)의 성격을, 우리말의 중의적인 의미를 담아 ‘연결적 수행성’이라 하고자 한다.

4. 섞여진 공동의 관계 — 수행, 견딤, 반복

‘연결적 수행성’에서는, 연결을 시도하는 두 요소 간의 주체와 객체의 구분이 없고 능동과 수동의 상관도 없기 때문에, 연결이라는 단어의 의미는 이미 두 요소 간의 개념적 차이를 넘어서는 데 있게 된다. 주체와 객체, 능동과 수동, 자아와 타자 등의 구분과 의미들은 평면 아래 우글거리는 것들로부터 평면으로 올라오는 순간의 효과이며, 그래서 환상에 불과하기 때문이다. 그러므로 ‘연결적 수행성’은 ‘타자의 고통’과 ‘자아’가 위치한 평면 아래에 우글거리는 ‘그저 있음’에서부터 서로 섞이고, 공동의 것이 되며, 관계가 이루어지는 일체의 과정으로 이해되어야 한다. 이 과정은 ‘영원회귀’ 그 자체에서 이루어지는 ‘초인’의 역할에서 ‘수행’과 ‘견딤’과 ‘반복’의 성격에 관계가 있다. 앞서 살펴본바 ‘타자의 고통’은 우리가 ‘사회적 영성’을 위한 ‘연결적 수행성’을 긍정할 때 자아의 평면 아래 겹겹이 반복하는 미규정된 것으로 이행한다. 이렇게 우

리가 ‘연결적 수행성’을 시도할 때 우리는 자아 중심의 평면적 공동체성을 넘어설 수 있고, 규정 가능성-상호 규정-완결된 규정의 일체의 과정²³⁾을 통합적으로 진행하는 ‘섞여진 공동의 관계’가 된다. 그리고 비로소 ‘사회적 고통’으로 이행한 ‘타자의 고통’을 직면하게 된다. 이와 같이 ‘사회적 고통’은 ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서 ‘사회적 영성’의 방법으로 수행하고, 견디고, 반복해야 하는 어떤 것이 된다. 이번 절에서는 ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서 수행하고, 견디며, 이를 반복한다는 것의 의미를 고찰하도록 하겠다.

‘영원회귀’로서 차이 나는 것의 반복은, 반드시 자아-자기 운동으로부터 스스로를 넘어서는 ‘초인’의 역할이 필요하다. 그런데 이는 신체로부터 분리된 정신성의 경계 안에만 있는 것이 아니다. 정신성은 이완하면서 신체에게로 흠어지고, 다시 신체는 신체보다 더 사물 자체에 가까운 물질성으로 이완되어 흠어진다. 이런 이완의 흠어짐이 물질성이라고 여겨질 뿐이다. 그러므로 정신성에서 물질성으로의 이행과 다시 물질성에서 정신성으로의 이행에는 이완과 수축의 운동이 관계하는 것으로 족하다. 이러한 운동에서 새로움이 차이 나는 것의 반복으로 운동할 때, 그것이 생을 약동한다는 의미에서 탈-근대적인 가치를 갖는 영의 성격이 발견된다. 물론 이 약동은 존재 밖에 있는 초월자에 의한 작인에 의지하는 것이 아니다. 그리고 존재에 내재한 힘이 존재 스스로에게 약동하는 작인이 된다는 자기 원인과도 부분적으로 차이를 갖는다. 우리가 발견한 생의 약동은 운명을 혁명하는 것, 그 자체이다. 그런데 이 혁명은 지극히 수행적이다. 이 혁명은 운명애(*Amor Fati*)의 니체적 혁명²⁴⁾을 단지 수행하고, 견디며, 반복하는 것으로만 전복적으로 선언되고, 곧바로 선언된 것을 넘어서 완전히 새로운 것으로

23) 질 들뢰즈, 「차이와 반복」, 김상환 역 (서울: 민음사, 2016), 385.

24) 질 들뢰즈, 「니체와 철학」, 이경신 역 (서울: 민음사, 2013), 65, 137. 참조.

시도된다. 들뢰즈를 해설하는 김재인에 따르면 생의 약동은 “실패와 약간의 성공, 실패와 약간의 성공... 이런 것이 이어지는 과정을 살아가”²⁵⁾는 것이다.

“실패와 약간의 성공”은 생의 약동 전반에 걸쳐 일어난다. 특히 우리가 관심하는 ‘타자의 고통’을 ‘연결적 수행성’이라는 방법을 통해 ‘사회적 고통’으로 이행하여 확장하는 과정이며, ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서 수행되고, 견디며, 반복하는 가운데 획득되는 효과이다. 타자의 고통에 대면하여 스스로를 ‘사회적 고통’에 ‘섞여진 공동의 관계’로 긍정할 때, 우리는 자아-자기 운동을 초월하는 넘어서음을 수행하도록 보다 근원적인 의지로부터 자연스럽게 강요받는다. 따라서 우리는 ‘신체적인 통증(pain)’과 ‘정서적인 고통(suffering)’ 그리고 이 둘을 통합적으로 운동하는 ‘영혼의 고통’에 들어서서 스스로 ‘사회적 고통’이 되기에 나선다. 이렇게 ‘타자의 고통’과 ‘자아’가 섞여지면, 서로에게 공동의 것이 된 ‘고통’을 견뎌야만 한다. 이때 우리에게는 거의 확실히 “실패”하지만 동시에 희박하지만 “약간의 성공”이 기대된다. 그러나 이 기대는 운명애의 니체적 혁명에서 믿음을 넘어서는 신앙의 공간을 갖는다. 차이 나는 것의 반복은 아주 작은 변화량을 가지고 누적되다가 질적인 변화를 넘어서서 다시 잠재적인 역량이 된다. 우리가 스스로 ‘고통’이 되기를 ‘수행’하고, ‘고통’이 됨을 ‘견디’면서 수행과 견뎌움을 ‘반복’할 때, ‘타자의 고통’과 ‘자아’가 ‘섞여진 공동의 관계’가 되어 운명애의 니체적 혁명 가운데 있음을 믿게 된다. 이러한 믿음은 ‘사회적 영성’을 매 순간 새롭게 구성한다. 이렇게 해서 우리가 얻는 것은 “실패와 약간의 성공, 실패와 약간의 성공 ... 이런 것이 이어지는 과정을 살아가”는 생의 약동인 것이다. 그러므로 우리는

25) 김재인, 「혁명의 거리에서 들뢰즈를 읽자」 (서울: 느티나무책방, 2016), 197.

이러한 ‘사회적 영성’의 차이 나는 반복으로부터 ‘자연악’과 ‘구조악’ 이면에 ‘악’이라는 환상보다도 더 근원적으로 운동하는 ‘사회적 고통’을 다룰 수 있게 된다. 비록 그것이 “실패와 약간의 성공”의 반복일지라도 말이다.

타자의 고통은 신체적 통증의 요소로만 우리와 결합하거나 혹은 정서적인 고통의 요소로만 우리와 결합하는 것이 아니다. 이 두 요소는 다양한 방식으로 서로에게 영향을 주고받으면서 통합적인 영혼의 고통을 운동하게 한다. 그러므로 우리는 영혼의 고통이 자아와 함께 운동하는 평면 아래에서 겹겹이 반복하는 힘에의 의지들을 ‘그저 있음’으로 그대로 놓아둘 필요가 있다. 이렇게 해서 흩어져 있는 것을 연결적으로 수행하는 ‘섞여진 공동의 관계’가 되어 ‘사회적 고통’이 된 ‘타자의 고통’과 ‘자아’를 다시 한 번 넘어선다. ‘섞여진 공동의 관계’는 니체의 ‘초인’과같이 그 스스로 차이를 갖는 때 반복의 결과이기도 하며 곧바로 다시 원인이기도 하는 역할에 충실해진다. 이를 위해 자기를 넘어서서 고통이 되는 ‘수행’, 고통이 된 자아를 견디는 ‘견딤’, 그리고 차이와 반복의 영원회귀 안에서 수행과 견딤이 ‘반복’한다. ‘사회적 영성’은 비록 희박하지만 “실패와 약간의 성공”에 대한 믿음을, 전복적으로 넘어선 신앙 안에서 새롭게 차이를 반복한다. 이는 역사 안에서 위대한 학파와 종교들이 제도화한 수행법과 상당히 유사한 것처럼 보인다. 전통이 있는 대부분의 수덕적 수행들이 ‘자연악’과 ‘구조악’의 평면과 함께 평면 아래의 겹겹이 반복하는 우글거리는 것들로부터 자기 초월을 기원하기 때문이다. 앞서 살펴본 가톨릭의 전근대적인 영성이나 웨슬리의 근대적 영성은 비록 그것이 부분적으로 한계가 있지만 오랜 전통으로부터 거듭 제도화된 사회적 영성의 한 맥락이라고 할 수 있다. 이와 같이 인류에게 ‘사회적 영성’은 새로움 생성의 생산이라는 잠재적 능력으로 언제나 다시 돌아

와 고통 그 자체에 반복하여 지금 이 순간의 혁명을 선언하고 시도하기를 반복한다.

5. 사회적 영성 — 사회적 고통, 연결적 수행성, 섞여진 공동의 관계

다시 성서의 사건으로 되돌아가서, 예수의 죽음을 대면하여 행동과 감동이 유예된 사람들의 다음 사건들을 살펴보자. 누가복음 24장의 첫 부분은 예수의 무덤을 찾는 여인들의 이야기들로 시작한다. 그녀들은 예수를 장사지내기로 결심했지만 이 결심은 ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서 끊임없이 유예를 반복하고 있다. 결국, 그녀들은 안식일을 피하고 그다음 날 새벽에 죽은 예수의 무덤을 향한다—성서의 기자는 그녀들과 함께 그녀들에게 섞여진 고통을 새벽이라는 시간과 무덤이라는 공간으로부터 문학적으로 형상화했을 지도 모른다. 여인들은 직면한 고통을 견디며 어둠과 무덤을 그대로 긍정하고 예수의 시체를 찾는다. 하지만 그녀들이 발견한 것은, 기대와 달리 ‘텅 빈 무덤’이었다. 무덤이 빈 것을 보고 그녀들은 겁에 질렸다. 우리가 주목한 지점은 바로 이 순간이다. 그녀들은 발견한 빈 무덤으로부터 차이 나는 반복을 위한 넘어서기를 시도한다. 그녀들은 빈 무덤으로부터 결심하고 수행하며 견디고 반복한다. 그리스도교의 부활이라는 특별한 사건은, 그 사실을 증명하는 신학적 토론보다도, 믿음을 넘어서신 신앙으로 유예된 자들이 발견한 빈 무덤에서부터 먼저 솟아올랐다. 여인들은 곧바로 다른 제자들에게 가서 자신들이 확신하는 것을 전하지만, 제자들은 이 말을 믿지 않는다. 오직 베드로가 의심하여 그녀들처럼 무덤을 찾아가 무덤이 빈 것을 확인하지만, 그녀들과 같은 신앙에는 끝내 닿지 못한다.

빈 무덤을 예수의 부활로 이행하는 여인들의 신앙은, 예수의 죽

음에 계속되는 ‘영원회귀’ 안에서 스스로를 초월하며 동시에 ‘연결적 수행성’으로부터 ‘섞여진 공동의 관계’로 재구성된다. 그러므로 빈 무덤은 그녀들에게 운명애의 니체적인 혁명의 다름이 아니다. 이렇게 신앙은 ‘영원회귀’하는 ‘초인’의 역할로부터 ‘사회적 영성’의 재구성을 통해 겹겹이 쌓여 정신성을 쫓는다. 차이 나는 것의 반복, 그리고 즉자적인 차이로서의 섞여진 공동의 관계는 전복적인 신앙의 새로움을 이 세계에 던졌다가 곧바로 다시 흡어버린다. 이를 다시 영적인 것으로 수행하고 견디며 반복하는 것이 ‘섞여진 공동의 관계’가 갖는 ‘사회적 영성’의 책임이다.

우리는 이미 결과를 알고 있다. 그리스도교는 예수 사후에 폭발적으로 퍼졌고 300년 후에는 로마의 국교가 되어 현대에 이르기까지 유구한 전통을 지켜온 대표적인 종교 중 하나로 인정된다. 그러나 ‘타자의 고통’이 현재적으로 구성되고 있었던 이천 년 전 예수의 죽음과 빈 무덤의 발견 사이에는, 그 어느 누구도 예수의 부활을 기대하지 않았다. 물론 ‘타자의 고통’ 앞에서 유예된 사람들이었던 여인들도 역시 예수 부활을 예정된 것으로는 결코 미리 기대하지 않았다. 단지 그녀들은 ‘연결적 수행성’으로부터 ‘타자의 고통’에 섞여 그녀들 스스로 ‘사회적 고통’이 되었고, 그리하여 ‘섞여진 공동의 관계’ 안에서 차이 나는 반복을 선언하고 선언을 넘어 “실패와 약간의 성공”을 반복했을 뿐이다. 그러므로 예수의 죽음을 신앙으로 이행한 것은, 행동도, 감동도 아닌, 행동과 감동이 유예된 몇몇 여인들에 의해서라고 할 수 있다. 그렇다면 오늘 이 여인들이 우리에게 시사하는 바는, ‘사회적 영성’이 유예된 사람들에게 예언자적 구도자의 삶이 선언되게 하고 시도되게 한다는 것에 있을 것이다. 물론 사회적 영성은 거의 확실하게 “실패”하고 동시에 희박하지만 “약간의 성공”을 기대할 밖에는 다른 기대를 갖지 않는다. 그러나 이 “실패와 약간의 성공”만이 ‘사회적 영성’

의 구도자들로부터 지금 당장 이 세계를 이전과는 차이나는 것으로 완전히 새롭게 하기를 반복하게 한다. 우리는 믿음을 넘어서는 신앙이라는 탈-근대의 새로운 가능성을 여기에서부터 출발할 수 있을 것이다.

참고문헌

- A. N. 화이트헤드. 「과정과 실재」. 오영환 역. 서울: 민음사, 2003.
- _____. 「사고의 양태」. 오영환, 문창욱 역. 서울: 다산글방, 2012.
- 질 들뢰즈. 「경험주의와 주체성: 흄에 따른 인간본성에 관한 시론」. 한정현, 정유경 역. 서울: 난장, 2012.
- _____. 「니체와 철학」. 이경신 역. 서울: 민음사, 2003.
- _____. 「베르그송주의」. 김재인 역. 서울: 문학과지성사, 1996.
- _____. 「들뢰즈의 니체」. 박찬국 역. 서울: 철학과현실사, 2007.
- _____. 「차이와 반복」. 김상환 역. 서울: 민음사, 2016.
- 박찬국. 「들뢰즈의 니체와 철학 읽기」. 서울: 세창미디어, 2012.
- 제임스 윌리엄스. 「들뢰즈의 차이와 반복」. 신지영 역. 서울: 리움, 2010.
- 김재인. 「혁명의 거리에서 들뢰즈를 읽자」. 서울: 느티나무책방, 2016.
- 우노 구나이치. 「들뢰즈, 유동의 철학」. 이정우, 김동선 역. 서울: 그린비, 2016.
- 켄 윌버. 「통합비전」. 정창영 역. 서울: 물병자리, 2008.
- 김효은. “고통의 도덕심리학과 공감의 양상들.” 「철학논집」, 제43집, 2015.
- 김창연. “John Wesley의 사회적 영성에 관한 연구.” 감리교신학대학교 신학대학원 석사학위논문, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Empiricism and Subjectivity - an essay on Hume's theory of human nature*. trans. Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1991.

【Abstract】

Concerning the Concepts of Suffering and Spirituality
in Interweaving Communities: From a Process
Perspective.

Lee, Sun Keun (Methodist Theological University)

When usually mentioning the word suffering, we distinguished sensational pain or emotional suffering for their usage depends on situation. Neuroscience has proven that the reacting area of the brain by physical pain and by emotional suffering are distinguished. The range of suffering has a wide spectrum which includes from a mysterious part of mind to pure physicality without spirit, through physicality with the consideration of the mind. Science deals with the suffering in the clear areas of studies such as anatomy, anesthesia medicine, neuroscience, brain science, psychoanalysis, and psychological philosophy. However, modern science methodologies dose not actively approach or conduct some researches on the suffering of the spirit. The reason of this was caused by the thoughts that these subjects are only belong to some philosophies or traditional theology, and people consider this topic as outdated superstition. Nonetheless, I as a researcher will treat a holistic suffering as an important subject, capturing that suffering include the part of mind that would might located at the pole of mentality and through spirit. In this study, the approach will introduce the perspective of integrity the suffering. It is not just as categorization

but circular process between mind and body, sense and mentality: this concept is grounded on the understanding of the *elan vital*, which continuously repeats in differences. In this sense, I will not limit the suffering as personal things but will extend to social dimension. Suffering can be reconstructed in social setting and I attempt to discover social spirituality that could overcome suffering in social dimension based on the becoming-process philosophy.

Key words : Gilles Deleuze, A. N. Whitehead, Becoming-Process philosophy, Suffering, Social Spirituality

접수일: 2016년 11월 25일

심사 기간: 2016년 12월 1일 - 12월 15일

게재확정일: 2016년 12월 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
- 2016. 09. 24 제14차 화이트헤드 독회모임(침신대)
- 2016. 10. 29 학회창립 20주년 기념학술대회(연세대)
- 2016. 11. 26 제15차 화이트헤드 독회모임(감신대)
- 2016. 12. 30 화이트헤드 연구 제33집 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	첫줄 (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) 12차 문헌의 활용
8. 심사위원 2인 이상의 '게재가' 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분 경우	게재가	수정후 게재	수정후 재심사	게재 불가	치 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	·	·	
5	1인	·	2인	·	경우 3, 5 - 재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
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 게재가
11	·	·	2인	1인	
12	·	2인	1인	·	
13	·	2인	·	1인	
14	·	3인	·	·	경우 11, 15 - 재심사 결과가 2인이상 '게재가'일 경우 게재가
15	·	·	3인	·	
16	·	·	·	3인	

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회의 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 발생될 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 Jinjoo(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(한신대), 문창욱(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(을지대), 문창욱(연세대), 박상태(성균관대)
윤철호(장신대), 이태호(대구가톨릭대), 임윤정(원광대)
임진아(경북대), 장왕식(감신대), 정승태(침신대)
조세종(충남대), 주재완(선문대), 한상기(전북대)
- 편집간사 : 이정훈(침신대)

화이트헤드 연구 제33집

2016년 12월 28일 인쇄

2016년 12월 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 (33)