

화이트헤드 연구

제34집 · 2017. 6. 30

한국화이트헤드학회

차 례

과정 유신론의 다양성 / 이경호 (감신대)	· 7
베르그송의 '직관' 개념과 화이트헤드의 철학 / 장효진 (연세대)	· 53
니체, 화이트헤드, 로티의 플라톤 넘어서기 비교 / 정강길 (몸학연구소)	· 81

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. 34. June. 2017

ARTICLES

- S Variety of Process Theism
/ Lee, Kyung-Ho . 7
- The Concept of Intuition of Bergson and Whitehead's
Philosophy
/ Jang, Hyo-Jin . 53
- Comparative Study of Nietzsche, Whitehead, Rorty on
Overcoming Plato's philosophy
/ Jeong, Kang-Gil . 81

【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.

과정 유신론의 다양성¹⁾

이경호 (감신대)

【한글 요약】

본 소고의 과제는 세대별로 구분했을 때 가장 위대한 세 사람의 과정 유신론자들의 신관들을 역사적 극복이라는 관점에서 비교하는 것이다. 그들은 알프레드 N. 화이트헤드(1861-1947), 찰스 하츠혼(1897-2000), 그리고 존 B. 캡(1925-)이다. 이들은 서로가 스승과 제자 사이라는 관계 속에서 선대의 과정 유신론을 주로 계승하면서도 본인의 안목에서 중요한 수정을 가하였다. 찰스 하츠혼에 의해 고찰된 화이트헤드의 신관(神觀)은 그의 말대로 철학을 유물론과 이원론의 늪으로부터 건져준 위대한 철학이면서도 자체 내 비밀관성이라는 마지막 덧에서 헤어 나오지 못하고 있다. 시간의 흐름 속에 있는 존속하는 사물은 수적으로 다수의 계승되는 존재들에 의해 구성되는 반면에 그런 사물 같은 화이트헤드의 신은 수적으로 하나로 남아 시간의 추이를 경험하지 않는 실체적 존재 같은 것으로 그쳤기 때문이다. 일단 본고는 수학적·자연철학자 출신인 형이상학자 화이트헤드가 자신의 신론을 도입하고 마치고까지의 역사적 배경을 자세히 제시하며 시작한다.

그럼에도 불구하고, 찰스 하츠혼의 신론도 화이트헤드의 중추적인 전문 개념인 영원한 객체(주체적 종(種)의 영원한 객체)에 관한 관념을 거부함으로써

1) 이 논고는 필자의 학위논문의 제2부 제6장 제1절을 본 학술대회 발표용으로 다시 대폭 첨삭하고 다듬어 발표하는 것임을 밝힌다. 이경호, 「성유식론에서 본 유식사상과 화이트헤드의 과정 철학의 비교연구」, 감리교신학대학교, 2007.

써 철학적인 포괄성에서 세계의 제반 문제들(미학, 윤리학, 종교 등)을 충분히 다루기에는 불충분한 틀을 갖고 있는 것으로 그의 제자들(존 B. 캡과 데이빗 R. 그리핀)에 의해 지적되고 극복의 대상이 된다. 하츠혼의 저술들에서 신이라는 주제가 주요한 핵심적 지위에 있다는 점을 고려하면 문제가 작지 않을 수도 있다. 캡에 의하면, 화이트헤드의 신의 비밀관성 문제는 하츠혼의 신관에 의해 해소되고 하츠혼의 신의 불충분성 문제는 화이트헤드의 신관에 의해 완전히 해소된다. 따라서 캡은 화이트헤드의 사상과 하츠혼의 사상을 정합적으로 통합하여 그 위에서 다양한 신학적 주제들을 현대화해내는 토대를 마련하였다. 그리고 필자는 이 전체 극복 과정을 지켜보는 자로 불교의 찰라멸론을 대동시킨다.

[주제어] 화이트헤드, 「과정과 실재」, 비밀관성, 신, 존속하는 객체, 지속하는 존재, 신의 원초적 본성, 형이상학, 하츠혼, 신교전적 유신론, 불충분성, 영원한 객체, 최초의 지향, 신의 결과적 본성, 존 캡, 주체적 지향, 신과 시간, 신과 공간.

1. 들어가는 말

불교 일반은 무아(無我)와 무상(無常)의 진리를 철학적으로 논증하기 위해 찰라멸·찰라생의 찰라적 존재론을 활용하면서 지속하는 개체를 '다수의 찰라적 존재들의 상속(相續)으로 철학적으로 주장한다. 이와 유사하게 화이트헤드의 철학도 시간의 흐름 속에 있는 존속하는 객체를 수적으로 하나의 존재가 아닌, '다수의 존재들의 계승이라는 주장을 펼친다.²⁾ 이들 사상이 지속하는 혹은 존속하는 개체를 다수의 존재들의 계승으로 보는 통찰들이 물론 그 기본 의도에서 일치하는 점도 존재할 수 있겠으나, 기본적으로는 역방향으로 달린다. 우선 불교는 말했듯이 영원하고 동일한 아트만적 자아나 존재를 부정하여 무상과 무아의 진리를 해명하는 자종교의 핵심적 진리를 설하기 위해 찰라멸론을 내세우는데, 이 이론은 불교에서 존재의 실상에 대한 가장 적합한 정견(正見)이라는 관점에서 긍정적으로 추천된다. 그러나 화이트헤드 철학에서는 철저한 관계를 미시적 단위 순간으로까지 좁혀서 적용하여 어떤 유사한

2) 다음의 저술들은 모두 인간이 하나의 현실적 존재라는 전통적인 견해를 주장하면서 화이트헤드의 사회 이론을 거부해야 한다고 주장한다. 아래 제목에서 보듯이, 모어랜드는 사회 이론이 화이트헤드 철학의 아킬레스건이라고까지 말하고 있다. Peter Bertocci, "Hartshorne on Personal Identity: A Personalistic Critique." *Process Studies*, 2, no. 3 (1972 fall), 216-21; Rem Edwards, "Human Self: An Actual Entity or Society?" *Process Studies* 5, no. 3(1975 fall), 195-203; Reto L. Fetz, "In Critique of Whitehead." *Process Studies* 20, no. 1 (1991 spring), 1-9; Frank G. Kirkpatrick, "Subjective Becoming: An Unwarranted Abstraction?" *Process Studies* 3, no. 1(1973 spring), 15-26; J. P. Moreland, "An Enduring Self: An Achilles' Heel of Process Philosophy." *Process Studies* 17, no. 3, (1988 fall), 193-99; David Pailin, *God and Processes of Reality: Foundations of a Credible Theism*. London: Routledge, 1989, 54.

학설을 주장하는 가운데 존재의 참된 실상에 대해 '끊임없는 소멸'(perpetual perishing)³⁾이라는 가장 뿌리 깊은 악의 파괴가 일어나는 장소를 알려주는 것으로 나타난다. 그렇지만 다수의 존재들의 상속이나 계승을 존재의 진정한 실상으로 보았다는 점 자체에 대해서는 상호 간에 일치한다고 말해도 될 것이다.⁴⁾

하지만 다수의 존재들의 상속이나 계승을 개념적으로 뒷받침하는 장치들은 아주 다르다는 점 또한 그 차이를 말하게 하는 것으로서 중요하다고 하지 않을 수 없다. 불교에서는 찰라를 필자의 표현으로 점적인 순간 같은 것으로 규정하며 한 순간의 존재의 내용물을 다음 순간의 존재에게 전달하지 못하는 것으로 묘사되어, 전(前)찰라가 후(後)찰라에게 어떻게 계승되는지를 설명하지 않고 그냥 전제하고 마는 경향이 강하다.⁵⁾ 무상의 철학이다. 이것은 불교가 실질적으로 인과관계를 갖지 않는 외도(外道)의 유품론적 단멸론(斷滅論)을 비판하면서도 스스로 그런 단멸론적 성격을 실유(實有)의 한 축으로 갖고 있는 것을 필자는 의미하고 있다고 본다. 또 다른 한 축은 가유(假有)로서 경험적 방편적 차원을 포괄하면서 계승의 의미로서 상속을 전제한다. 이에 반해 화이트헤드 철학에서의 한 순간의 존재인 현실적 계기는 그 획기성 이론에 따라 한

3) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York, Free Press, 1978. 오영환 옮김, 「과정과 실재」, 민음사, 1991, 92. 이하 본문과 각주에서 PR으로 표기하고 쪽수는 국역본)

4) Charles Hartshorne, "The Buddhist-Whiteheadian View of the Self and the Religious Traditions." in *Proceedings of the Ninth International Congress for the History of Religions*, 1960, 298-302.

5) "전찰라와 후찰라 사이의 끊임없는 변천으로서의 현찰라는 두 개의 무(無) 사이에 존재하는 하나의 무일 정도로, 후찰라 속에는 전찰라 속에 존재하였던 것이 아무 것도 남아 있지 않다"(에드워드 콘즈, 「인도불교사상사」, 안성두, 주민황 옮김, 민족사, 1988, 149); 다음도 참조. 카지야마 유이치 외, 「인도불교의 인식과 논리」(제5장 "찰라멸의 논증"), 전치수 옮김, 민족사, 1989, 216-49.

지속과 한 체적을 발생시키며 내적인 주체를 구성하는 합성의 과정이다. 이 과정의 내부는 상당히 복잡하다. 그리고 화이트헤드는 두 계기들 사이의 계승을 말하기 위해 상당히 많은 개념들을 동원하는데, 그 중에 신에게서 파생되는 최초의 지향(initial aim)이 있다. 신이 모든 계기들에게 최초의 지향을 제공한다는 것은 여러 문맥에서 다양하게 그 효과를 말할 수 있지만, 우선은 각 계기들이 불연속성 가운데 연속성을 상실하지 않도록 연장적 연속체 내에서 신이 입각점(standpoint)이 되는 장소를 잡아준다는 것이다.

그럼에도 불구하고, 이 글은 위 단락들의 내용을 배경으로 하지, 불교사상과 화이트헤드 사상을 비교하는 것을 목적으로 하지는 않는다. 배경이란 이 글을 전개함에 있어서 불교적 시각이 필요하다는 것을 의미한다. 화이트헤드 철학에서 존속하는 개체가 다수의 계승(목적인과 작용인의 교대로써)들로 이루어진다는 것은 “화이트헤드 철학이 성취한 가장 위대한 업적들 가운데 하나”⁶⁾이지만 그에 더해 필자는 불교의 찰라멸론도 함께 존재의 참된 실상을 여실히 보여주는 것으로 화이트헤드주의 철학들의 어떤 주제들의 일관성을 검토하는 사상적 도구로 활용할 수 있다고 보겠다는 것이다. 이 글에서 행하는 그런 일관성의 검토 사례의 주제는 바로 화이트헤드주의 신들이다. 화이트헤드주의 신들이란 화이트헤드 본인의 신관을 포함하는 것은 물론이거니와 그의 신관을 수정하여 그 사상에 일관성을 피하고자 하는 그의 추종자들이 시도한 신관들도 포함하며, 그 여러 신관들 중 어떤 것이 위와 같은 불교적 존재론의 형이상학적 특징에 의해서도 어느 정도 그 비판으로부터 자유로울 수 있으며, 그 존재론에 의해서도 어느 정도 승인될 수 있는 것인가!! 하는 문제의식을 쟁여두고 이 글을 진행시켜 나가

6) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 장왕식, 이정호 옮김 (서울: 동과서, 2004), 204.

겠다.

알다시피, 화이트헤드의 철학적 영향권 내에서 신에 관한 학설들은 매우 복잡하고 폭넓으면서 난해하고 방대하기로 악명이 높다. 화이트헤드의 경우만 하더라도, 그의 저명한 형이상학적 저서들에서 신에 관한 학설들이 다양하고 변화무쌍하게 발전하고 있었다.⁷⁾ 그럼에도 불구하고, 신에 관한 화이트헤드의 최종 견해는 현실적 존재들에 관한 다수의 형이상학 원리들과 일관되지 못하였고, 방금 말했듯이, 불교적 찰라멸론으로부터도 비판적일 수도 있을 그런 것이었다. 우선 화이트헤드의 신은 변화를 떠나 있다. 그의 철학이 생성과 변화와 유동을 **실재적인 것으로** 주창하면서도 그의 신이 변화를 떠나 있다는 것은 납득하기 어렵다.⁸⁾ 물론 그런 화이트헤드의 입장에 정합성과 일관성을 부여하는 학자들도 있다.⁹⁾

7) 화이트헤드의 학문적 경력을 보통 세 시기(수학자, 자연철학자, 형이상학자)로 구분하는데(Hammerschmidt William W. Whitehead's Philosophy of Time, King's Crown Press, 1947, 7; Lawrence Nathaniel, Whitehead's Philosophical Development, University of California Press, 1956, xix), 그가 신에 관한 학설을 최초로 도입한 것은 마지막 시기인 형이상학 시기였다. 그리고 신에 관한 상세한 언급들이 다음의 세 저서들에서 집중적으로 등장한다.(A. N. Whitehead, Science and Modern World, New York, Free Press, 1967. 오영환 옮김, 「과학과 근대세계」, 서광사, 1989, 이하 본문과 각주에서 *SMW*로 표기하고 쪽수는 국역분; Religion in the Making, Cleveland, World, 1960 이하 본문과 각주에서 *RM*이나 「생성 과정 속의 종교」로 표기함; Process and Reality, corrected edition by David R. Griffin and Donald W. Sherburne, New York, Free Press, 1978. 오영환 옮김, 「과정과 실재」, 민음사, 1991, 이하 본문과 각주에서 *PR*로 표기하고 쪽수는 국역분). 그리고 그의 대작 「과정과 실재」에서 완전히 확증된 형태가 제시되었다.

8) 화이트헤드의 신이 변화를 떠나 있다는 것은 과정에 대한 그의 전문 개념들, 즉 합성과 이행이라는 두 과정 가운데 합성만 하는 것으로 상정되어 있다는 것이다. 변화는 그의 철학의 전문적 용어로 이행과 관련된다. 즉 하나의 단위적인 현실적 존재에서 다른 현실적 존재로 전이되는 과정이 이행이고 이때 변화가 일어나는 것으로 상정되는데, 그의 신은 이런 과정을 경험하지 않는다.

9) William A. Christian, An Interpretation of Whitehead's Metaphysics, New

그러나 우선은 화이트헤드가 「과학과 근대세계」(1925)에서 신에 관한 학설을 최초로 도입하고 「과정과 실재」(1929)에서 종결시키기까지의 4년여의 기간 동안 줄곧 그런 비일관성을 교정하는 방향으로 발전을 거듭해 왔으며, 더 거듭해가야 한다는 점을 내포¹⁰⁾하고 있고, 그의 체계의 열려진 성격¹¹⁾ 등이 그의 사상의 창조적인 계승을 승인해 줄 것이라는 점을 유념하면서 그의 신관의 성립사를 추적해 보겠다. 필자는 이하에서 화이트헤드의 신에 관한 학설을 발전적인 관점에서 분석적으로 재구성해 보겠으며, 그런 다음 찰스 하츠혼의 신에 관한 학설이 어떻게 이것의 교정과 관련되면서도 또한 동시에 다른 어떤 취약점을 드러내고 있는지도 압축적으로 기술해 보겠으며, 나아가 존 캡의 종합적 입장을 핵심적으로 도입해서 소개해 보일 것이다. 그래서 신을 살아 있는 인격으로 보는 입장을 캡과 하츠혼이 모두 갖고 있다고 하더라도 그들의 입

장들은 다르며, 그래서 그들의 범재신론(pantheism)들도 달라진다는 것을 암시하겠다(그러나 이 글은 그들의 범재신론들의 차이에 대해서는 명시적으로 다루지는 않는다). 이것은 우선적으로 필자가 위에서 제기한 두 가지 근거, 즉 화이트헤드 철학의 내적인 일관성에 충실하고자 하는 의도와, 그런 의도를 지지하는데 힘을 더해주는 것으로 불교적 존재론과의 부분 일치 문제가 전제되고 있다는 함축적 기획 하에서 진행된다. 이 부분 일치 문제는 변화와 유동의 진정한 의미를 실현하려는 불교적 존재론의 통찰이 제공하는 비판적 시각에서 실체론적 존재는 버릴 수 없다는 관점을 화이트헤드 철학과 불교적 존재론이 공유하고 있다는 것을 의미한다. 이 후자적인 관점에서 보더라도, 신에 관한 화이트헤드 학설의 수정이 발생할 수밖에 없다는 것이 필자의 잠정적 생각이다.

2. 비일관성: 본성 + 본성 = 화이트헤드의 신

신에 관한 화이트헤드의 학설은 주로 그의 세 권의 저서에서 발전적으로 진행되었다. 앞의 각주 7)에서 말했듯이, 그것들은 1925년의 로웰 연구소 강연(SMW 10)을 출판한 「과학과 근대세계」와, 그 다음 해의 두 번째 로웰 연구소 강연이었던 「생성 과정 속의 종교」와, 그리고 마지막으로 자연 신학의 영역에서 뿐만 아니라 모든 주제에서 단연코 돋보이는 그의 대작인 1929년에 간행된 「과정과 실재」이다. 이 세 권의 저서들을 두고 필자에게 우선 중요한 것은 신을 현실적인 것(현실태)으로 보게 되는 관점인데, 「과학과 근대세계」는 아직 신을 현실태로 보지 않았지만, 나머지 두 저서들은 신을 분명히 현실태로 전환해 보고 있다. 그러니, 「과학

Haven, Yale University, 1967, 294-301; Marjorie H. Suchocki, "The Metaphysical Ground of the Whiteheadian God," *Process Studies* 5, no. 4 (1975 winter), 237-46; Jorge Nobo, "God as Essentially Immutable, Imperishable, and Objectifiable: A Response to Ford," In Hartshorne, *Process Philosophy, and Theology*, edited by Robert Kane and Stephen H. Phillips, 175-80; Palmyre Oomen, "The Prehensibility of God's Consequent Nature." *Process Studies* 27, nos. 1-2 (spring-summer), 108-33.

10) John B. Cobb, *A Christian Natural Theology* 177(이하 본문과 각주에서 CNT로 표기함). "화이트헤드 체계의 네 가지 요소들(현실적 계기들, 신, 영원한 객체들, 그리고 창조성)이 모호하게 단절되어 있을 정도로 비일관성이 어느 정도로 그의 철학 속에 남아 있다. ... 화이트헤드가 그런 비일관성을 극복하는 방향으로 나아갔다는 점과 우리도 역시 그런 방향으로 나아갈 수 있다. ... 여전히 더 나아갈 수 있다."

11) PR 45, 58. "마지막으로 남는 반성은 사물의 본성의 깊이를 타진하려는 노력이 참으로 천박하고 미약하며 불완전한 것일 수밖에 없다는 것이다. 철학적 논의에서는 어떤 진술을 궁극적인 것으로 보려는 독단적인 확실성을 암시하는 것만으로도 어리석음의 징표가 된다."(45), "형이상학적 범주들이란 어떤 자명한 것에 대한 독단적 진술이 아니다. 어디까지나 궁극적 일반성에 대한 시론적(試論的) 정식화인 것이다."(58)

과 근대세계]에서 「생성 과정 속의 종교」로 넘어가는 과정에서 가장 중대한 하나의 변화가 일차적으로 일어난 셈이다. 필자가 보기에 그의 신에 관한 논고를 쓰는 연구자는 인용할 때에 이를 조심해야 할 것으로 생각한다. 그의 신을 가능태라고 하는 글들을 종종 보는데 그것은 「과학과 근대세계」만의 신이다. 그런데 그의 형이상학이 꽃피운 「과정과 실재」를 기준으로 해야 한다면 그 견해는 완전히 달라진다. 만약 그리스도교 신학을 연구하는 사람이라면, 아마도 신이 인격적이나? 하는 점과 관련해 이 점에 가장 중요하게 주목해야 하리라 생각한다.

그리고 「생성 과정 속의 종교」에서는 신이 세계에 의해 **영향을 받는 자**로 이해되고 있지만(RM 158-159), 신의 본성들에 대한 두 명칭이 등장하지 않는 것으로 보아 신의 기능이 체계화되고 있지 않다고 할 수 있다. 즉 신의 원초적 본성과 결과적 본성이라는 양극성은 「과정과 실재」의 산물이다. 그러나 이 두 저서 사이에 근본적이고도 결정적인 차이는 존재하지 않는다.¹²⁾ 오히려 첫 저서와 다른 나머지 두 저서 사이의 차이가 방금 말한 대로 현실적인 것이라는 면에서 일어나지만, 그 점이 다른 여타의 관념들과 관련되어 중요한 또 다른 변화가 이 지점에서 일어났다. 「과학과 근대세계」에서는 주요한 네 개의 개념들이 등장하였다. 즉 ‘실체적 활동력,’ ‘영원한 객체들,’ ‘현실적 존재들’ 그리고 ‘한정의 원리(신)’다. 그런데 이 저서에서는 나머지 세 개가 실체적 활동력의 속성들로 종속적 지위를 갖는다. 그러나 「생성 과정 속의 종교」에서는 이 네 개의 개념들의 구조가 달라졌다. ‘실체적 활동력’은 용어가 ‘창조성’으로 바뀌고, 다른 나머지 세 개의 개념들은 종속적 지위에서 풀려나 서로 동등한 지위로 격상되었다(RM 90-93, 156-7). 「

12) CNT 149. “「생성 과정 속의 종교」 이후 신에 관한 학설에서 새롭게 추가된 것은 실제로 아무 것도 없다고 할 수 있다.”

과학과 근대세계]에서 와는 달리 ‘신’과 ‘창조성’의 지위가 동등해진 것이다. 이에 대한 결과로서 존 캅은 이 창조성이 자기-성격을 갖지 않는 순수 활동성이라는 점과 신과 더불어 모든 사건 속에 동등하게 참여하는 것에 착안해 불교의 공(空)에 접근하고 있다고 보고, 불교 사상과의 대화의 한 획기적인 터전을 마련하였다.¹³⁾

그래서 「과학과 근대세계」에서의 실체적 활동력이라는 일원론¹⁴⁾이 「생성 과정 속의 종교」에서는 현실적 존재들의 다원론으

13) Michael von Brück, Phyllis Jestice(trans), Christianity and Buddhism: A Multicultural Historical of Their Dialogue, Verlag C.H. Beck, Munich, Germany, 1997, 219-235; John B. Cobb, Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism(1982), Philadelphia: Fortress Press, 75-118; John B. Cobb and Christopher, eds., The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990, 91-101. 테이벳 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 제7장. 이에 대한 캅의 구체적인 표현을 한번 인용하자면 다음과 같다. John B. Cobb, Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism, Philadelphia: Fortress Press, 1982, 112-113, “궁극적 현실태로서의 신은 궁극적 실재로서의 공(空) 만큼이나 궁극적이다. 공과 신은 다르다. 그러나 공을 떠난다면 신은 존재할 수 없다. 마찬가지로 신을 떠난다면, 공도 존재할 수 없다. 공은 신의 위에(above)나 너머(beyond)에 있는 것이 아니다. ... 신은 전적으로 비실체적인 것으로 개념화되어야 한다. ... 신은 완전하고 무제한적이고 영속적인 연기(pratitya-samutpada)의 실현임에 틀림 없다.”(112-113), “불교도 보편성을 지향한다. 불교 역시 모든 사물들에 대한 포괄적인 견해를 필요로 한다. 오늘날 그런 견해는 세계의 역사를 포함한다. 세계사는 이스라엘 역사와 예수 사건을 포괄해야 한다. 신의 은총에 대한 기독교적 이해를 지지하는 역사는 동일하게 궁극적 실재를 특징 짓는 지혜와 자비에 대한 정도진중의 이해를 지지 한다.”(140)

14) 「과학과 근대세계」에서의 실체적 활동력을 중심한 일원론은 단언코 스피노자의 영원한 활동력인 ‘유일무한 실체’와 ‘양태’의 관계를 차용한 것이었다(SMW 189, 258). “화이트헤드는 스피노자와의 일치와 불일치 모두를 스피노자의 궁극적 일원론(monism) 속에서 제시하기 위해 궁극적 실재로서의 실체적 활동력이 사물들의 기저에 놓여 있다고 주장하였다(SMW 258-259). 이것은 사건들의 발생, 즉 어떤 것이 그저 발생하고 있다는 순수한 사실이 자체적으로 우연적이지도 않으며 스스로를 넘어서 있는 어떤 것에 의해 설명되는데 종속되지도 않았음을 의미한다”(CNT 139).

로 바뀐 것이다. 그리고 신은 이 저서에서 현실태가 되었기 때문에 다른 현실적 존재의 범주로 흡수되어 「과학과 근대세계」에서의 네 개의 개념들은 「생성 과정 속의 종교」에서는 세 개로 바뀐 것이다. 즉 창조성, 현실적 존재들, 영원한 객체들. 이 글과 관련해 필자가 보는 견지에서 이런 변화는 화이트헤드가 후반기의 입장에서 보면 대단히 진일보한 입장의 변화를 이 두 저서들 사이에서 시도한 것이다. 이는 그의 후반기 원리인 정합성의 빛에서도 진일보한 것이며, 세계의 다양한 변화를 파악하여 담아낸다는 점에서 보아도 진일보한 것이다. 「과정과 실재」에서 이런 진일보한 특징들이 신의 원초적 본성과 결과적 본성이라는 용어들의 도입과 그 기능의 체계적이고 정교한 배분으로 나타났다. 정합성의 예는 다른 시간적인 현실적 존재들의 양극성에 일치시키기 위해서 신을 두 본성으로 확립한 것이고, 상호 간의 영향을 가능케 하기 위해 신이 세계에 의해 영향을 받게 된 것이다. 물론 이것은 이미 「생성 과정 속의 종교」에서 피력된 것이다.

먼저, 「과학과 근대세계」에서는 신이 ‘구체화의 원리’(SMW 254)나 ‘한정의 원리’(SMW 258-260)나 ‘규정의 원리’(SMW 260) 등으로 지칭되었었는데,¹⁵⁾ 이것들은 「원초적 본성」과 정확히 일치하는 것

15) 「과학과 근대세계」에서의 신의 기능을 위해서는 다음의 표현이 가장 적절하다. 그것은 신이 종교적 목적을 위해 기능하는 것이 아니라 자연의 질서와 시·공적 관계, 혹은 시·공간적 차원 수 등의 문제들 위한 한정의 원리로서 임을 알 수 있다. “사물들의 현실적 경로를 표현할 수 있는 시공 관계란 영원한 객체들 사이에 성립하는 여러 일반적인 체계적 관계들 내에서 이루어진 선택적인 한정에 지나지 않는다. 시공 연속체에 적용되는 ‘한정’이란 말은 여러 사건의 현실적 경로에 내재해 있는, 그러나 보다 추상적인 가능태에서 보자면, 자의적으로 상정된 것일 뿐인, 예컨대 공간의 3차원이라든가 시공 연속체의 4차원과 같은 실제적인 규정을 의미한다(SMW 237). 이 「과학과 근대세계」에서의 난해한 표현을 후반기 저술의 빛에서 간결하게 풀이하자면 다음과 같다. “영원한 객체들의 전체 영역은 우리의 현재 세계의 질서와 양립하기가 불가하지만 실현될 수는 있는 무

이다. 물론 그 기능은 ‘원초적 본성’이란 용어가 명시적으로 사용될 때 더욱 확대되기는 하지만 말이다. 그러니, 결과적 본성이란 또 다른 신의 본성과 그 기능은 이 「과학과 근대세계」에서는 전혀 보이지 않는 것이었다. 이것이 신을 비현실적인 원리¹⁶⁾ 정도로 보는 관점을 드러내고 있는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고, 필자가 신을 계기하고 변화하는 현실적 존재들의 사회로 전제하는 입장에서 보면, 이 「과학과 근대세계」는 출발점에 지나지 않는다.

필자가 출발점에 지나지 않는다고 한 것은 그가 신을 현실적인 것이 아니라, 그런 현실적인 것의 근거 정도인 원리적인 것으로 보면서도, 다른 한편으로는 저 원리적인 존재가 도덕적 질서의 근거가 되는 것으로 기술되고 있는 이중적인 성격 때문이다. 하나의 원리일 뿐인 것은 도덕적 느낌이나 판단에 있어서 직접적인 근거가 될 수가 없기 때문이다. 그래서 이 「과학과 근대세계」의 틀에서만 본다면, 이 두 요소가 공존하는 것은 일정 부분 양립하기 어려운 것일 수 있다. 그런데도 화이트헤드는 신이 선(善)의 근거가 된다는 점을 극적으로 부각시키기 위해 스피노자를 불러온다. 그는 이 「과학과 근대세계」에서 신을 논의하기 위해 스피노자의 개념들. 즉 무한자, 유일무한 실체, 양태 등과 같은 개념들을 활용하고 있다. 단적으로 말하자면, 스피노자에게서 유일무한 실체는 신이지만(SMW 143) 화이트헤드에게서 실체적 활동력은 신보다 상위의 궁극적인 것으로서 영원한 객체들에 대한 직시(질서화)와, 그래

한한 수의 가능태들을 표현한다.”(CNT 138) 여기서는 일반적 한정과 자의적으로 상정된 한정, 즉 우리의 우주 시대의 시·공적 관계를 위한 한정을 구별해야 한다.

16) SMW 260. “신은 궁극적 한정이며 그래서 신의 존재는 궁극적인 비합리성이다. 왜냐하면 신의 본성으로부터 부과되는 그와 같은 한정 자체에는 어떠한 근거도 주어질 수 없기 때문이다. 신은 구체적인 존재가 아니라 구체적인 현실체의 근거이다. 신의 본성에는 어떠한 근거도 주어질 수 없다. 왜냐하면 신의 본성이 바로 합리성의 근거이기 때문이다.”

서 현실태에 대한 한정은 보다 직접적인 측면에서는 실체적 활동력이 아닌, 극히 간결하게 표현되고는 있지만(SMW 259), 신이 하고 있다는 것이다.¹⁷⁾

화이트헤드는 이런 한정의 원리가 신이라고 하면서 이런 신이 모든 종교들 속에서 인간의 예배 대상이 되어 왔다고 언명한다.¹⁸⁾ 이 점을 스피노자의 관점과의 비교를 동원한다면, 스피노자의 유일 무한 실체는 선과 악의 구분이 되는 것이 아니라 그저 영원한 활동을 하는 것이지만, 화이트헤드에게는 그런 실체적 활동력이 신이 아니고 한정의 원리가 신이었던 것이다. 화이트헤드는 이를 중세와 근대의 철학자들을 비난하는 것으로 예증한다. “중세와 근대의 철학자들 사이에는 신의 종교적 의의를 확립하고자 애를 쓴 나머지, 신을 형이상학적으로 칭송하는 유감스러운 습관이 널리 퍼져 있었다.”(SMW 261) 화이트헤드가 보기에 신은 형이상학적인 것이 아니라 악과 선의 구분이라는 도덕적 혹은 윤리적인 면에서 칭송되어야 할 대상이었던 것이다. “신을 최고의 한정 근거로 파악할 경우, 선을 악에서 가르고 이성에 ‘최고의 지배권’을 부여하는 것은 어디까지나 신의 본성 자체에 속하는 문제가 되는 것이

17) 존 갑에 따르면, 이런 한정이 신이 하는지, 혹은 실체적 활동력이 하는지는 「과학과 근대 세계」 자체만으로는 알기 어렵고 후반기 저술의 빛에서 강화될 수 있을 뿐이라고 한다. “나의 어려움은 가치의 출현을 위해 요구되는 한정들(신-필자 주)에서 과정 자체를 위해 요구되는 한정들(실체적 활동력-필자 주)을 얼마나 예리하게 구별할 수 있는가가 명확하지 않다는 점이다(CNT 141).

18) PR 96; SMW 260-261. “경험론의 보다 일반적인 원리는 추상적 이성으로는 발견해 낼 수 없는 구체화의 원리가 존재한다는 학설에 의존하고 있다. 신에 관한 보다 많은 인식은 개개의 경험 영역에서 추구되어야 하며, 따라서 그것은 경험적 기반에 매여 있는 것이다. 이와 같은 개개의 경험들을 해석하는데 있어 인류는 극히 다양한 방식을 취해왔다. 신은 여호와, 알라, 부라만, 하늘에 계신 아버지, 우주의 질서(天道), 제1원인, 최고위 존재, 운(運) 등과 같은 다양한 명칭으로 불려왔다. 이들 각 명칭은 이것을 사용한 사람들의 경험에서 나온 사상 체계와 합치된다.”

다”(SMW 261).

화이트헤드의 신에 관한 학설의 발전을 살피는 우리의 일차적 관심은 신이 현실적인 것이 되었느냐에 있다. 「과학과 근대세계」에서는 아직 이런 신은 아니었지만(실체적 활동력의 한 종속적 속성으로서 합리성의 근거를 위한 비합리적 원리로서), 그런 신의 가능성이 혼란스러운 가운데에서도 스피노자와의 차이에서 발견된다고 하였다. 이제 그 다음 해에 출간된 「생성 과정 속의 종교」는 과학적 관심, 즉 주로 자연 세계의 질서와 시공간적 차원 수의 문제 등 주로 형이상학의 의도¹⁹⁾로 신을 도입했던 「과학과 근대세계」와는 달리 종교적 문제를 포괄하고 있는 저술이다. 그러나 그는 특수한 종교 전통을 전혀 언급하지 않고 철학적 문맥에서 신에 대한 논의를 이어간다. 하나의 예로, 그는 종교적 경험이 신의 인격성을 주장할 근거를 준다는 점을 거부하는데 주목하고 있었다

19) 이런 의도로 화이트헤드는 아리스토텔레스의 사례(아마도 질서의 문제를 위해 제1원인인 신을 염두 했던)를 소개하면서 그 저서에서 신을 도입하였다. 그러면서도 그는 아리스토텔레스의 신 도입을 처음에는 다음처럼 비판하였다. “내가 말하고자 하는 요지는 이렇다. 즉 그와 같은 자연 질서의 존재를 확신한 나머지, 곤란을 제거하기 위해서는 무턱대고 호소할 수밖에 없는 그런 궁극적 실체가 있다고 하는 손쉬운 가정을 안이 하게 결론으로 삼는 것은 합리성의 견지에서 볼 때 전적으로 온당하지 못하다는 것이다.”(SMW 146) 그러나 화이트헤드도 「과학과 근대세계」에서 아리스토텔레스와 같은 방식으로 신을 도입하였지만, 근소한 차이를 주장하였다. “어떤 의미에서 설명이란 결국 독단적일 수밖에 없다. 내가 요구하고 싶은 점은, 우리가 학설을 세울 때 출발점으로 삼는 사실이 결국 독단적인 것이라 해도, 우리는 그러한 사실이 우리의 명확한 인식 능력의 한계 밖으로 뻗어 있는 것으로 우리가 희미하게 식별하는 실체의 일반 원리와 동일한 원리를 보여주는 것이 되도록 해야 하리라는 것이다.”(SMW 146) 필자가 보기에 이런 근소한 차이는 그의 유명한 언명, 즉 “신은 형이상학적 원리들의 붕괴를 막기 위해서 불려들여진, 모든 형이상학적 원리들로부터의 예외자로 취급되어서는 안 된다. 신은 형이상학적 원리들의 주요한 예증사례인 것이다.”(PR 190-191)를 위한 주요한 사례가 나오게 된 배경이 된다.

(RM 62-66, 70-71).

하지만 그는 신을 이 저서에서 일관되게 현실적 존재라고 말하면서 현실태라고 하였다. 현실적 존재라는 것은 특수한 하나의 존재라는 것을 의미한다. 그러나 그는 명시적으로는 신의 인격성이 종교적 경험의 중심이라는 점을 거부하면서도 암묵적인 진술을 통해서 그런 인격적 범주에 속하는 개념들을 신에게 적용시키고 있다. 이것은 「과학과 근대세계」에 의해서는 부적절했던 것이었다. 즉 화이트헤드는 신이 목적(RM 100, 104, 158, 159), 인식(RM 154), 비전(RM 153), 지혜(RM 160), 의식(RM 158), 그리고 사랑(RM 158)을 갖는다고 말한다. 갑은 이런 모순이 일어난 것은 화이트헤드가 “비인격적 질서에 대한 동아시아의 개념”을 염두하고 있었기 때문이라는 하나의 이유를 제공한다(RM 68-69; CNT 147). 그러나 필자가 보기에 이것은 명백히 혼동이다. 화이트헤드는 비록 저 인격적 범주에 적용될 수 있는 개념들을 철학적 방향에서 논의하고는 있지만 그것은 그대로 종교적 범주로도 이해될 수 있는 것이 아닐 수 없다.²⁰⁾ 그러나 어쨌든 우리가 「과학과 근대세계」에서의 대부분의 내용이 이 저서에서 재차 반복되는 것과 신이 현실적 존재로 달라졌다는 점 등 두 가지를 고려한다면, 이 저서는 질서와 가치를 책임져야 할 한정을 제공하는 기능이 하나의 현실적 존재를 통해서만 설정될 수 있다는 것이 된다. 바로 이 문장이 표현하는 것이 「과학과 근대세계」와 「생성 과정 속의 종교」의 두 저서를 합친 결론이라고 필자는 생각한다.

그러면서 「생성 과정 속의 종교」는 「과정과 실재」로 가기 위한 하나의 다른, 그러나 매우 중요한 요소를 제공한다. 그것은 신이

20) CNT 144, 146-7. “이것들은 매우 인격적인 언어들이지만 이 모든 것들이 종교적 경험에서의 증거를 관찰하는 곳이 아닌 보다 철학적인 부분들에서 발생하고 있음에 주목하는 것은 매우 이채롭다.”

우주 전체의 종합을 포함한다는 것이다. “신은 자신 속에 전체 우주의 종합을 포함하고 있어야만 한다. 그러므로 신의 본성 속에는 세계에 의해 자격이 부여된 형상들의 영역적 측면과 형상들에 의해 자격이 부여된 세계의 측면이 존재한다. 신의 완성은 그의 본성이 모든 변화와 관련해 자기-일관성을 가져야 함을 의미한다. 그래서 신은 다른 것으로 이행하는 것에서 면제된다”(RM 98-99).²¹⁾ 하나의 현실적 존재가 질서와 가치를 위한 한정을 제공한다는 위에서의 요점과 더불어 이 인용에서 두 가지가 중요하다. 하나는 신은 전체 우주의 종합을 포함한다는 것이며, 다른 하나는 신이 비시간적이라는 점이다(이행에서 면제됨). 이는 「과정과 실재」로 까지 이어지며, 신에 관한 그의 학설의 비일관성과 관련된다. 하나는 신과 공간의 관련성 문제이며, 다른 하나는 신과 시간의 문제이다.

앞에서도 언급했듯이, 「생성 과정 속의 종교」에서 「과정과 실재」에 넘어오면서 근본적으로 달라진 것은 없다. 더 복잡하고 상세하게 확정적으로 풍성한 분석이 시도된 것뿐이다. 지면 관계상 그런 사항들을 모두 다룰 수는 없고, 지금까지의 논점인 「과학과 근대세계」에서 「생성 과정 속의 종교」로 넘어오면서 신이 하나의 현실적 존재로 바뀌었다는 점이 중요하다. 그리고 「생성 과정 속의 종교」에서는 다양한 인격적 범주들이 소개되고 있었는데 화이

21) 의미상 더욱 분명한 표현은 다음의 인용에서 나타난다. “신은 세계 속에서 묶어주는 요소이다. 우리 속의 개별적 의식은 신 안에서 보편적이다. 우리 속의 부분적 사랑은 모든 것을 포용하는 사랑이 된다. 신을 떠난다면, 세계는 존재할 수 없다. 왜냐하면 개별성의 조정이 존재하지 않기 때문이다. 세계 속에서의 신의 목적은 달성의 성격이다. 신의 목적은 언제나 세계의 현실적 상황과 관련된 특수한 이상들 속에서 구현된다. 따라서 모든 달성은 현재 세계 자체 속에 있는 신인 현실적 이상들을 형성한다는 점에서 불멸적이다. 모든 행위는 세계에 보다 뚜렷하거나 보다 희미한 신에 대한 인상을 남긴다. 그런 다음 신은 이상적 가치가 확대되거나 줄어든 증여적 상태로 세계와의 다음 관계에 들어간다”(RM 158-9).

트헤드는 명시적으로 신이 인격적이라는 것을 거부하였다고 하였다. 그러면서도, 신은 전체와 관련되고 있었으며, 비시간적인 현실적 존재로 기술되었다. 그리고 화이트헤드는 일관성의 관점에서 신을 다른 존재들의 특징과 유사하게 만들지 않으면 안 되는 상황에 이른 것이다. 이런 점들이 「과정과 실재」에서 해결되고 있는 것이다.

이 모든 점들을 풀어내는 화이트헤드의 방식은 신을 두 본성으로 구분하는 것이었다. ‘비합리적 원리’에서 신은 이미 ‘하나의 현실적 존재’가 되었다. 그렇다면, 신은 다른 현실적 존재와 마찬가지로 양극적이어야만 하였다. 「과학과 근대세계」에서의 가치와 질서와 도덕성의 근거를 위한 추상적인 것(영원한 객체)의 직시를 맡는 역할은 이제 ‘원초적 본성’으로 확립되었고, 「생성 과정 속에서의 종교」에서의 전(全) 포괄적 파악과 현실태라는 것은 ‘결과적 본성’으로 확립되었다. 말하자면, 「과정과 실재」는 다른 시간적인 현실적 존재들과의 일관된 관련성에서 이전의 저서들을 종합적으로 확립시킨 것이다. 그럼에도 불구하고, 신은 여전히 비시간적인 것으로 남았으며 그런 관점에서 시간적인 현실적 존재와의 용어적 차이가 도입되었다.²²⁾

신의 원초적 본성은 비시간적이며(PR 56, 96, 122) 그런 의미에서 영원한 것이며, 시간적인 현실적 존재의 위상의 구조에 상응시킨다면, 신의 개념적 느낌이다. 그래서 영원한 객체라는 개념들을

22) 일반적으로는 현실적 존재와 현실적 계기나 경험의 계기 혹은 계기 등을 동의어로 전제한다. 그러나 「과정과 실재」에서의 신에 대한 정의를 따라 그것들을 구별해야 한다. 화이트헤드는 신은 현실적 계기가 아니라고 하면서 다음처럼 말했다. PR 191. “앞으로의 논의에서 ‘현실적 존재’라는 말은, 신은 그 논의에 명시적으로 포함되지 않는 한, 시간적 세계의 제약된 현실적 존재를 의미하게 될 것이다. 신은 언제나 ‘현실적 계기’란 용어가 적용되는 영역 밖에 있게 될 것이다.”

파악하는 것이다. 그래서 현실적인 세계의 질서의 원천이 된다(PR 98, 123, 380). 하지만 그것은 현실적인 것을 결여하고 있다. 알다시피, 현실적인 것은 물리적 파악과 개념적 파악 양자가 모두 갖추어져야 하는 것이기 때문이다. 그런 의미에서 결과적 본성이 현실적인 것을 위해 요청되지만 그 역시 그것만으로는 현실적인 것이 아니다. 두 본성이 모두 함께해야만 현실적인 것이 되는 것이 현실적 존재에 대한 범주적 원리이기 때문이다(PR 82). 그리고 결과적 본성은 원초적 본성과 달리, 세계를 파악함으로써 생겨난다, “파생적인 현실적 존재에 대한 신의 물리적 파악에서 신의 ‘결과적 본성’이 생겨난다”(PR 95).

더 상세하게 신의 원초적 본성은 영원한 객체를 질서화하여 세계의 현실적 존재에게 최초의 지향을 제공한다. “느낌을 위한 유혹에 있어 기본적 요소는 신의 원초적 본성에 대한 그 주체의 파악이다. 여기서 개념적 느낌이 발생한다”(PR 353; 참조 PR 157, 591). 임의의 현실적 존재의 목적인이 신의 원초적 본성에서 유래한다는 것이다. 이것은 그 자체로선 아무런 문제가 없는 일반적이고 원론적인 진술이다. 왜냐하면 특수한 시간적인 현실적 존재의 상황과 처해진 환경에서 어떤 만족을 도달했는지를 신은 원초적 본성만으로는 알 수 없다. 따라서 무한한 보고(寶庫)로서의 모든 영원한 객체를 보유하고 그 자산이 존재한다고 하더라도²³⁾ 세계의 질서를 정확히 끌고 가기 위해서는 세계에 대한 파악이 요청되는 것이다.²⁴⁾ 화이트헤드 본인도 다음과 같이 말하기 때문이다.

23) PR 80. “새로운 영원한 객체라는 것은 있을 수 없다는 것이다!”

24) CNT 180. “영원히 변화하지 않는 신의 원초적 본성이 모든 계기들에게 다양한 최초의 지향을 제공하는 방식에 관한 난처한 문제와 관련된다. 화이트헤드는 이 각각의 계기들이 자기들에게 주어진 독특하고 적합한 지향을 갖는다고 확실히 말한다. 계기들의 만족의 보편적 강도를 향한 신의 지향은 각각의 개별적 계기의 적합한 만족을 향한 특수한 지향을 결정한다.”

“원초적인 것으로서의 신은 탁월한 실재성으로부터 아주 멀리 떨어져 있기 때문에 이러한 추상에 있어 신은 ‘현실성을 결하고 있다’(PR 591). 신의 원초적 본성은 “현실태를 결여한 신의 한 요인에 지나지 않는다”(PR 100).

신이 제공하는 최초의 지향이 신의 원초적 본성에서만 유래한다는 이 문제는 다른 많은 문제들을 양산하는 것이지만 우리는 그 모든 것을 다룰 수는 없고, 다만 결과적 본성과 원초적 본성이 원활하고도 긴밀히 최초의 지향을 위해 결합되어 있어야 할 것이라는 점을 지적하는 것이 중요하다. 현실적 계기의 만족을 파악한 것을 전제하여 최초의 지향이 제공된다는 것은 화이트헤드의 여러 진술에 이미 들어 있는 것이다. 신은 “개별적인 계기들을 위한 개별적인 섭리”(PR 603)를 발휘한다.

필자는 이제까지 첫째 신을 현실태로 보게 된 화이트헤드의 입장 변화와 그리고 그렇게 신을 현실적 존재로 전환시켰다고 하더라도, 하나의 지지 요소로서의 원초적 본성과 최초의 지향의 예 (“이 원리는 신의 원초적 본성을 구성하는 여러 욕구의 등급화 된 질서를 모든 피조물이 파악한다.”[PR 380])에서 드러나듯, 신은 이행 과정에서 예외가 되고 있으며²⁵⁾ 단지 합생 과정만 하는 현실적 존재²⁶⁾가 되고 있다는 것이 개념들의 내적인 체계에 비일관성

다. 하지만 이런 개별적 지향들이 전적으로 비시간적이면서도 여전히 시간의 특수한 순간과 관련해 효력을 발휘한다는 것은 이해하기 어렵다.”

25) PR 189, 190. “원초적인 현실적 존재—이는 신(神)이다—의 경우에는 과거가 없다.”

26) 화이트헤드에게서도 신에게 과정이 존재한다는 전제 하에 윌리엄 크리스천(William Christian)은 신의 소멸을 부정하면서도 실제로 신은 만족을 갖는다고 논증한다. 이것은 만족을 신의 시원적 측면에 두는 수하기(“만족이라는 통일성”[PR 98], “신의 결단”[PR 313])와는 달리 세계에 대한 파악 이후에 신의 만족을 인정하면서도 그것은 소멸일 필요는 없다는 주장을 펴다. “현실적 계기에서의 만족은 목표이면서 동시에 합생의 종결이지만, 신의 경우에는 목표는 되지만 종결은 되지 않는다. 신은 만족을 지향하고

이 있다는 자체 모순에 대한 비판과, 필자가 주목한 대로, 불교적 비판에게 매우 취약할 수 있을 것²⁷⁾이라는 비판 등의 두 가지 면에서 비판의 대상이 된다. 그래서 이러한 신은 사실상 하나의 실체와 다름없는 것이다. 시간적인 현실적 계기들은 한 순간 생성하고 소멸한다. 그리고 다음 존재들로 이행한다. 그러나 화이트헤드가 규정한 대로라면, 신은 시간의 흐름 속에서도 수적으로 하나로만 남아 있는 것이므로, 사실상 실체나 다름없다고 한 것이다.²⁸⁾ 여기서 발생하는 결과적 역파는 저런 실체적인 화이트헤드 자신의 신을 동시적인 것들 사이에서는 파악이 불가하다는 그의 진술과 연결시킬 때 발생한다. 그의 이행과 합생에 관한 종합적인 논리에 따르면, 신은 모든 현실적 계기들과 동시적인 것이 되기 때문이다.

만족을 달성하지만 그것이 곧장 소멸이라고 할 필요는 없다. 오로지 이런 방식으로 신의 합생은 최종적 위상을 가질 수 있다”(William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, 299), 이런 의미를 제공한 후 크리스천은 “신의 경험은 비시간적인 행위가 아니지만 변화하지 않는 것”(300)이라고 한다. 그러나 일종의 물결치는 파도의 파고 점 같은 그림이 연상되는 이 크리스천의 주장은 소멸이 상실을 수반한다는 전제를 따르지 않는다면, 필연적인 선택은 아닐 것이다. 또한 이 크리스천의 주장은 화이트헤드가 말한 객체적 불멸성을 심히 우려스럽게 약화시킨다. 주체적으로는 소멸하더라도 객체적으로 불멸하고 신의 경우 상실 없는 이행을 하는 것을 전제할 수 있으므로(CNT 190-1; Charles Hartshorne, and William L. Reese, eds., *Philosophers Speak of God*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, 274), 다른 현실적 계기와의 일관적인 형평성 문제를 고려한다면, 화이트헤드의 언명에 충실한 해법이라고 할 수는 없을 것이다.

27) 변화를 떠나 있는 것은 언어나 개념 등이 조장한 것으로서 불교는 이를 변계소집성이라고 해서 집착의 대상으로 규정하기 때문이다.

28) 화이트헤드가 이렇 수밖에 없었던 이유들과 그에 대한 반론을 위해서는 다음을 참조하라. 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 270-2. 이 화이트헤드의 신에 관한 규정을 PR 176-7에서 화이트헤드가 데카르트와 실체 개념, 즉 “변화 가운데 여전히 그 수에 있어 하나로 남아 있는 현실적 존재라는 관념”(177)이 전적으로 그릇된 것이라는 화이트헤드 본인의 비판과 비교 참조바람.

3. 불충분성: 본성 +상태 = 찰스 하츠혼의 신

이런 화이트헤드의 입장에 대해 잘 알려진 비판적 대안은 찰스 하츠혼에 의해 제기되었고 다수의 과학 철학자들과 신학자들이 이를 따랐다.²⁹⁾ 신의 결과적 본성과 원초적 본성과 다르게 추상적 본성과 구체적 상태라는 또 다른 구분 방식의 신의 양극성을 주장한 하츠혼은 신을 화이트헤드의 용어로 ‘인격적 질서의 사회’(더 정확하게는 살아 있는 인격)로 수정할 것을 제안한다.³⁰⁾ 하츠혼은 화이트헤드의 다양한 주장이 사실 그 자신의 신에 관한 규정과 맞지 않는다는 점을 지적한다.³¹⁾ 필자가 보기에 하츠혼의 비판은 다음과 같은 점으로서 나타날 수도 있다. 즉 화이트헤드 신의 양극성은 본성에서 본성으로의 양극성이지만, 하츠혼 자신의 양극성은 본성과 상태 간의 양극성이다. 요동치며 변화하고 유동하는 세계와 관계를 맺으려면 본성에서 본성으로의 양극성은 부적절하다. 본성이라는 것은 추상적인 것인데, 본성에서 본성으로만 귀결된다면 그것은 현실태라는 점을 구체적으로 보증할 수 없거나 적어도 용어와 관련해 설명을 더 해야 할 의무를 안고 있는 것이다. 성질보다 관계성을 우위에 두었던 화이트헤드의 아리스토텔레스 비판³²⁾에 비춰 봐도 이해하기 어려운 것이 사실이다.

29) 이런 하츠혼의 입장은 다음의 글에서 최초로 제공되었다. Charles Hartshorne, "Whitehead's Idea of God," In *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln: University of Nebraska Press, 63-97; 토마스 E. 호진스키, 「화이트헤드 철학 풀어 읽기」, 장왕식, 이경호 옮김 (서울: 이문출판사, 2003), 378.

30) Charles Hartshorne, *Whitehead's Philosophy*, 71이하; Charles Hartshorne and William L. Reese, eds., *Philosophers Speak of God*, 274.

31) Charles Hartshorne, *Whitehead's Philosophy*, 72-6.

32) *PR* 43. "아리스토텔레스가 성질의 범주를 관계성의 범주보다 우월한 것으로 내세웠다. ... 이 강의에서는 성질보다 관계성이 우위를 차지하고

하츠혼의 양극성은 고전적 유신론(classical theism)이라고 그가 명명했던 토마스 아퀴나스 사상과의 대결에서 정립된 것이다. 추상적인 일곱 가지 속성들에 근거한 토마스의 신에 대해 그것을 단일 극성적 유신론으로 보고,³³⁾ 여기에 변화(구체적 상태)와 무변화(추상적 본성)를 양극으로 갖는 양극성을 주장하였던 것이다.³⁴⁾ 고전적 유신론은 신의 속성들로 영원성(비시간성), 무변화(무감동), 순수 현실태(Actus Purus), 단순성(simplicity), 필연성, 전지성, 전능성 등을 내세운다.³⁵⁾ 변화하는 세계와 관련해 말한다면, 이런 추상적 속성들만을 단일하게 인정했던 고전적 유신론은 화이트헤드의 용어로 '구체성을 잘못 놓은 오류'나 '구체성이 없는 오류'를 범한 것이다. 이에 반해 자신의 신(新)고전적 유신론은 이런 토마스의 신의 속성들을 이차적인 추상물로 간주하면서 창조적 생성, 사건, 상대성 및 가능성을 일차적인 것으로 간주하는 새로운 형이상학에 근거 지운다.³⁶⁾ 그래서 위의 추상적 개념들에 대해 상대성, 잠재성, 우연성, 복잡성, 시간성(변화성) 등을 보다 일차적인 것으로 본다. 이런 속성들이 신을 구체적인 어느 시공간적 상태에 두게 한다. 그래서 우리가 신의 전지성과 잠재성을 연결시켜 이해한다면, 하츠혼에게서는 신이 과거에 대해 아는 지식과 미래에 대해 아는 지식은 다르다. 아니, 미래에 대해 지식이라는 범주를 적용할 수가 없다. "신의 완전한 무변화를 위한 논증은 오류인 것이다. 그래서 창조적 과정이 알아야 할 새로운 실재물들을 창출하는 것처럼

있다."

33) Charles Hartshorne and L. Reese, eds., *Philosophers Speak of God*, 189-191.

34) Charles Hartshorne and L. Reese, eds., *Philosophers Speak of God*, 371-372.

35) 데이빗 그리핀, 「과정 신정론」, 이세형 옮김, 이문출판사, 2007, 85-89에서 재인용함.

36) Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, LaSalle, Il.: Open Court, 1962, iii.

럼, 신의 지식에도 증가가 있다는 것을 논증하는 것은 확실한 것이다.”³⁷⁾

위에서도 지적했지만, 하츠혼에게는 일차적인 것이 추상적 본성이 아니고 구체적 상태이기는 하지만, “그런 신의 구체적인 상태는 필연적으로 존재하는 신의 추상적 본성을 실제적으로 포괄하고 있다. 따라서 신의 각각의 구체적인 상태가 우연적이라고 할지라도, 그런 상태들의 발생은 필연적이다.”³⁸⁾ 하츠혼은 이런 두 점들을 동등하게 강조할 때 그것은 종교적 충분성을 충족시킨다고 한다.³⁹⁾ 하츠혼은 그러한 신만이 예배의 대상이 될 수 있다는 것을 강조한다.⁴⁰⁾ 이런 신의 구체적 상태는 화이트헤드의 용어로 이행에 의해, 즉 현실적 계기에서 다른 현실적 계기로 이행하는 것과 관련된다. 이런 의미로 화이트헤드 신의 결과적 본성은 “각각의 새로운 세계 과정의 상태 속에 신의 새로운 결과적 상태가 항상 있어야 한다는 추상적 원리”⁴¹⁾가 된다. 우리는 앞서의 화이트헤드 철학에서의 신의 여러 단계적 발전들과의 연속선상에서 이런 하츠혼의 신의 구체적 상태에 주목하지 않을 수 없는 것이다.

이런 하츠혼의 신은 세계를 포괄하는 것으로서 유명한 범재신론(panentheism)으로 알려져 있다. 이것은 신을 ‘복합적 개별

자’(compound individual)로 봄으로써 지지된다. 하츠혼은 이 복합적 개별자를 영혼과 두뇌(혹은 신체 전체의 세포들)의 유비적 관계로 설명한다.⁴²⁾ 모든 유한한 사물은 신 안에 있다. 그러나 신은 모든 유한한 사물들의 총계와 동일하지 않고, 그 이상이다. 세계 전체를 하나의 주체로 보는 관점이 이 복합적 개별자이다. 이는 집합적으로 뭉쳐 있는 것과 달리 위계적으로 계층화된 것인데, 이때 세계 전체를 이끌어가는 지배적인 한 성원이 있을 경우 그것을 복합적 개별자라고 한다. 하츠혼은 이를 위해 라이프니츠의 창 없는 모나드로 회자되는 용어와는 달리 “창 있는 모나드”라고 하면서 극적으로 세계와 신의 관계를 표현한다.⁴³⁾

이렇게 하츠혼은 신을 인간의 신체와 그 신체 속에서 그 신체를 이끌어가는 지배적인 성원인 영혼과 유비적으로 이해하여 세계 전체를 신체로 하는 그 ‘세계의 영혼’⁴⁴⁾으로 파악하여 범재신론을 주장하였다. 이것은 신이 세계의 모든 현실적 존재들을 파악한다는 화이트헤드 신의 결과적 본성과 매우 흡사하다. 그러나 화이트헤드는 신과 공간의 관계를 명시적으로 주장하지 않았고, 신이 시간적이라고도 말하지 않았다.⁴⁵⁾ 본성에서 본성으로 만의 신이기

37) Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press, 1984, 27.

38) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 277.

39) Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, New York: Harper & Row, 1941, 48. “새로운 학설이 주의 깊고 다소 정교한 구별들을 필요로 하는 것 같아 보인다. ... 이 새로운 학설은 신이 *완전히 사랑하는 개별자*라는 단순한 관념을 분석한 것에 지나지 않는다”(강조는 필자의 것임).

40) Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 114이하.

41) Charles Hartshorne, “Interrogation of Charles Hartshorne,” In *Philosophical Interrogations*, edited by Sydney Rome and Beatrice Rome, New York: Holt, Rinehart & Winston, 323.

42) Charles Hartshorne, “The Compound Individual.” In *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1972, 41-61.

43) Charles Hartshorne, “The Compound Individual,” 49. “모나드들(monads)은 실제로 신을 향해 창을 갖고 있다. 그것들은 정말로 신을 포섭하고 있다. 왜냐하면 신이 없다면, 그것들은 절대적으로 무(無)일 뿐이기 때문이다.”

44) 세계의 영혼으로서의 하츠혼의 이 신의 관념은 서양 사상의 원천인 플라톤으로부터까지 거슬러 올라가는 오래된 것이다. 간결한 설명을 위해서는 다음을 참조. Charles Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press, 52-6.

45) 화이트헤드는 신을 시간적이라고 말한 적이 있기는 하다(“어떤 의미로는 비시간적이며 또 다른 의미로는 시간적인 신의 영속적인 본성”[A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*(1933), New York, Free Press, 1967. 「관념의 모험」, 오영환 옮김 (서울: 한길사, 1996), 326, 이하에서는 AI로 표기하고

때문일 것이다. 하츠혼의 범재신론은 사실상 그의 ‘초상대주 의’(surrelativism)와 동의어라고도 할 수 있다. 유한한 존재들의 제약되고 유한한 관계와 달리 신은 세계의 영혼인 복합적 개별자로서 세계의 모든 존재들과 관계를 맺는다. 그러한 관계맺음에도 불구하고 신의 세계 초월은 인정되는데, 그것이 이중적 초월의 원리(principle of dual transcendence)이다. 이중적 초월은 신은 절대적인 측면과 상대적인 측면 모두에서 이중적으로 세계에 대해 탁월하게 초월적이다. 전지성과 관련해 말한다면, 신은 확정된 사태에 대해 알 수 있는 모든 것(최대함이 가능함)을 절대적으로 알기 때문에 유한자들을 무한히 초월한다. 이것은 신의 능력을 의미한다. 그와 동시에 신은 상대적으로도 완전한데, 새로운 사건들이 생겨나 알아야 할 새로운 정보가 끝도 없이 쏟아짐에도 불구하고 그 모든 것과 관계를 맺기 때문이다. 이것은 유동하고 변화하는 세계의 특성을 반영한 것이다.

그럼에도 불구하고, 하츠혼의 신은 화이트헤드 용어로 말하자면, 신의 결과적 본성만의 신으로서 세계에 이상(ideal)을 제공하여 창조적으로 선도(先導)하는 측면이 부재하다는 평가를 받는다. “하츠혼은 신에 의해 원초적으로 직시되는 영원한 객체들의 영역에 대한 관념을 보유하지 못하고 있다. 영원한 객체는 최초의 주체적 지향을 통해 세계에 영향을 미치는 신에 대한 화이트헤드의 이해에 근본적인 것이다.”⁴⁶⁾ 즉 화이트헤드에게서 신이 이상과 발전을

쪽수는 국역본]). 그러나 그것은 임의의 특징을 지적하려는 것뿐이고, 그의 신은 전체적으로 판단할 때 비시간적이라고 해야 한다.
46) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 273; 로버트 C. 메슬, 「과정 신학과 자연주의」, 222-3. “나는 세계 속에서 작용하는 하나님의 창조적이고 구속적인 활동(와이만)과 우리의 삶을 하나님 자신의 생명 안으로 수렴시키는 하나님의 사랑(하츠혼)을 모두 주장할 때, 화이트헤드를 따르면서 나의 기독교적 유산을 변형시킬 수 있는 풍부한 원천을 그의 철학으로부터 발견하게 되었다.” 이것은 존 캡의 진술인데, 캡은 와이만은

위해 세계에 제공하는 최초의 지향(initial aim)과 같은 창조적 활동이 하츠혼에게는 부재하다는 말이다. 이것은 화이트헤드의 신이 비일관적이라고 한 것과 비교한다면 하츠혼의 신은 불충분하다고 할 수 있는 것이라고 생각된다. 이것은 화이트헤드의 최초의 지향이 하는 역할, 즉 설득하고 향유하며 모험케 하는 창조적인 역할이 하츠혼의 신에게서는 부재하다고 말할 수 있다.⁴⁷⁾ 또한 그리핀은 현재의 우세한 도덕 철학들과 대결하며 이 문제를 풀 때에 신에게서 오는 도덕적 이상들과 그 이상들의 한 체계를 우주에 객관적으로 뿌리내려 있는 추상적 질서(이 질서는 신의 원초적 본성 안에서의 질서를 의미함)로서 활용하는데,⁴⁸⁾ 이런 관점에서도 하츠혼의 신은 그 문제들을 대처하는데 취약할 수밖에 없는 것이 된

신의 원초적 본성의 측면만을 가졌고, 하츠혼은 신의 결과적 본성만의 측면을 가졌다고 표현하고 있는 것이다. “나는 이 두 가지를 모두 주장한다”(222). 와이만의 신관이 필자에게 아직 불분명하기는 하지만 그는 미국 경험주의 철학 전통에 서있는 과정 자연주의자로서 ‘창조적 선’과 ‘창조된 선들’을 구분하여 ‘창조적 선’을 신과 일치시켰다. 신을 인격적 존재로 본 것이 아니라 창조된 선들이 출현하는 ‘과정 자체’라고 본 것이다. 톨리히의 ‘존재 자체’가 연상되는 대목이다. 루이스 S. 포드는 와이만이 화이트헤드의 신의 원초적 본성을 역동적 계열(dynamic lines)을 따라 해석했다고 주장하였다(Lewis S. Ford, *Transforming Process Theism*, Albany: State University of New York Press, 2000, 78-81, 특히 339의 각주 15참조). 로버트 C. 메슬, 「과정 신학과 자연주의」, 204-8. 존 캡은 자신의 전매특허 같은 용어인 ‘창조적 변형’은 와이만으로부터 차용한 것이라고 솔직한 적이 있다.

47) 존 캡과 그리핀은 그들의 공저 「Process Theology」(John B. Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press)에서 신의 사랑을 창조적 사랑과 응답적 사랑 두 가지로 해설한다. 그 책의 내용에 따르면 하츠혼이 고전적 유신론의 신이라고 한 토마스 아퀴나스의 신과 안셀무스의 신은 응답적 사랑을 결여하고 있고(43-8), 이 글의 위 본문의 필자의 관점에 따르면 하츠혼의 신은 창조적인 사랑(48-61)이 부재하다는 결론이 나온다. 따라서 하츠혼의 신은 세계를 설득하고 향유를 증진시키며 모험케 하는 역할을 할 수가 없다.
48) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 제8장.

다. 물론 하츠혼은 자기만의 다른 방식으로 이런 미학적이고 도덕적이고 윤리적인 문제들을 풀 수도 있지만 그의 신으로는 이런 문제들을 다룰 수가 없거나 직접적 근거를 줄 수가 없다. 물론 원초적 본성을 보유한 화이트헤드의 신은 이런 문제들을 체계적으로 다룰 수가 있다.⁴⁹⁾

이러한 와중에, 그리핀은 화이트헤드 신의 원초적 본성과 결과적 본성이 하츠혼의 추상적 본성에 속할 수 있다는 점에 착안해 양극성적 기본 틀은 하츠혼의 것으로 활용하면서 그 두 사람의 신론을 통합하였다.⁵⁰⁾ “우리는 화이트헤드의 입장 속의 여러 요소들과 하츠혼의 입장 속의 여러 요소들을 결합시킴으로써 과정 유신론에 필수적인 두 가지 종류의 신적인 양극성들을 모두 바르게 자리 매김 할 수 있는 정합적인 학설을 발전시킬 수 있다.”⁵¹⁾ 물론 이런 문제를 분명한 표현 등으로 진술하고 해설한 것은 그리핀이지만, 이 입장은 사실 캡의 선행적인 작업에 있었던 것이다(CNT 187, 191-2). 다시 말해, 이렇게 되면, 양극성의 틀, 말하자면, 양극성은 하츠혼의 용어들로 표현되지만 화이트헤드의 원초적 본성과 결과적 본성이 하츠혼의 추상적 본성의 사례들이 되어 그 안에서 그 기능들이 살아 있기 때문에 원초적 본성의 기능을 따라 최초의 지향을 제공하는 활동이 가능해지게 된다. 이미 말했듯이, 하츠혼 본인은 신이 직시하고 최초의 지향으로 제공되는 영원한 객체들을 명시적으로 거부했었다.⁵²⁾

49) David R. Griffin, *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*, State University of New York Press, 2007, 7장(“Whitehead and the Crisis in Moral Theory: Theistic Ethics without Heteronomy”).

50) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 273-4.

51) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 274.

52) Charles Hartshorne, “A Reply to My Critics,” In *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed. Lewis Edwin Hahn, the Library of Living Philosophers Vol.

그러나 그렇게 영원한 객체를 거부한다면, 이 점에서 하츠혼과 화이트헤드가 매우 다른 사상을 주장하는 것이 될 수도 있다. 물론 하츠혼의 판단에도 일리 있는 면이 있다고 생각한다. 왜냐하면 화이트헤드에게 있어서 신이 제공하는 영원한 객체로서의 최초의 지향은 합생의 여러 위상들 가운데 최초의 위상에만 해당되기 때문이다. 다시 말해, 최초의 위상을 넘어서 만족에 이르기까지의 해당 합생은 해당 주체의 고유한 자기 창조적 활동에 의해 신이 제공한 지향을 수정하거나 거부되는 등의 해당 주체의 활동과 작용의 산물이기 때문이다. 그러나 비록 하츠혼의 주장에 참된 것이 없지는 않다고 하더라도, 바로 이런 이유 때문에라도 최초의 지향이 부정될 필요는 없다. 자기 창조적 활동이 근거나 원천을 갖지 말아야 할 어떠한 규칙도 존재하지 않을 것이다. 우리들의 대다수의 행위들과 활동들은 일상적으로 보더라도 어떤 외부적인 지침이나 자극의 최초 동기에서 시작되는 경우가 다반사이다. 만일 우리가 어떠한 방식으로든 신의 존재를 인정하는 유신론자라면, 왜 신으로부터 올 수 있는 최초의 자극과 동기를 부정할 필요가 있겠는가! 그리고 양과 질에서 신이라는 우주적인 작인에 의해 직시되는

xx, La Salle, IL: Open Court, 645, 700. “본인이 영원한 객체(eternal objects)를 거부하는 것은 부분적일 뿐이다. ... ‘질적인 명확성’은 창조성의 최종 산물이지만, 결코 [신]의 무시간적인 보고(寶庫)에 있는 것이 아니다. 이 점에서 본인은 화이트헤드보다 피어스를 따른다. 본인의 범심론(panpsychism)과 화이트헤드의 범심론 간에는 두 가지 중요한 차이점들이 존재하는데, 본인은 하나님을 단 하나의 유일한 현실적 존재보다는 ‘인격적 질서의 사회’에 보다 유사한 것으로 인식하며, 또한 필자는 하나의 개념으로 파악 가능한 하나님의 결과적 본성과 그 본성의 우발적 상태들이나 실증화를 구별한다.” 하츠혼은 영원한 객체(더 정확히는 주체적인 종의 영원한 객체)는 신이 제공하는 최초의 지향을 통해 제공되는 것이 아니라 현실적 존재의 고유한 자기-원인적 창조성의 활동 결과의 산물이라고 보는 것이다. 이것은 하나의 수평적 이미지로서 “하나의 연속체”(데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 273쪽의 각주 21)라고 할 수 있다.

영원한 객체들의 질서화와 한 인간 주체의 창조적 활동에 의해 발현되는 질서화는 비교조차 할 수 없는 것이기에 하츠혼의 이 문제에 관한 입장에는 충분하지 못한 면들이 존재한다고 필자도 판단한다.

이를 보다 전문적으로 마무리해 보자. 우리는 이 글의 ‘들어가는 말’에서 신이 제공하는 최초의 지향이 변화가 초래시키는 불연속성 가운데에서도 연속성을 상실하지 않도록 연장적 연속체 내에서 현실적 계기들의 입각점들과 장소를 잡아준다고 말했다.⁵³⁾ 그 적절한 사례는 지속성과 새로움(또는 생명)이라는 두 마리 토끼들을 다 잡아야 하는 살아있는 인격(living person) 내의 각 계기들의 계승은 환경이나 과거의 자기들과 관련해 극도의 정밀한 계승을 떠난다면 성립되지 못할 것이다.⁵⁴⁾ 그래서 영원한 객체들의 전체 영역에 대한 한 주체(즉 신)의 직시(즉 영원한 객체들의 관계적 본성)는 이런 면에서 필연적이라고 하겠다. 나아가, 우리는 이런 점을 들어 이 글의 ‘들어가는 말’에서 언급했었던 불교적 찰라 멀론의 난제, 즉 전 찰라와 후 찰라의 연속적인 상속의 문제도 그저 전제하고 말 것이 아니라 이런 방식의 해결로부터 자극을 받을 수도 있다고 생각한다. 물론 불교도들은 유신론적 종교의 신 같은 존재는 극구 부정할 수밖에 없다고 하더라도, 자기 전통 속의 언어로 그런 해법을 모색 할 수도 있다고 본다. 정토불교의 아미타불의 서원 같은 것을 통해서 말이다. 즉 최초의 지향은 바로 기존의 질서와 새로이 도입되려는 질서 간의 조화의 문제에 하나의 적절하고 이상적인 답변을 제공할 수 있다고 생각된다. 하츠혼의 신관이 바로 이런 면에서 불충분하다는 말이다. 그러나 물론 지나치게 추상적인 존재와 복잡한 논리를 동원하여 문제의 답을 구하는 것

53) PR 500-1.

54) PR 442-3.

을 싫어하는 실용주의적인 사람들은 이런 입장이 년-센스일 뿐이라고 말할 수도 있지만 말이다.

4. 비일관성과 불충분성의 극복: 화이트헤드 + 하츠혼 = 존 캡

이제 화이트헤드 신의 비일관성의 문제와 하츠혼의 신의 불충분성의 문제에 관해 이들의 추종자들 가운데 가장 탁월한 과정 유신론자인 존 캡이 이 문제들을 극복하면서 통합적 입장으로 내놓는 것에 대해 알아보자. 이는 앞의 곳곳에서 이미 시사되었다. 화이트헤드에게서 나타난 신의 비일관성이란 신을 이행과정에서 면제시켜 비시간적인 실체적 존재처럼 제시했다는 것이었고, 하츠혼에게서 신이 불충분하다는 것은 그가 신의 원초적 본성의 관념을 보유하지 못함으로써 앞 절 후반부에서 제시한 대로 한계를 보인다는 것이었다. 이 문제들은 신이 최초의 지향을 제공하거나 과생시키는 것과 직접 관련된다고 판단되므로 그에 대한 캡의 중요한 진술로부터 시작해 보자. 캡은 최초의 지향이 신의 원초적 본성에서만 유래할 필요가 없으면서 다음과 같은 두 가지의 자기 분석을 제시한다. “첫째, 나의 분석은 신이 제공하는 지향을 신의 원초적 본성과만 연결시키는 것을 거부한다. 신의 원초적 본성은 영원한 객체들에 대한 신의 순수한 개념적이고 무변화적인 직시로 이해되는 것이다. 만약 우리가 신의 무변화적 지향만이 세계 속의 사건들에 대한 신의 구체적 결정 기능 방식을 충분히 설명할 수 있다는 점을 부정한다면, 나의 거부는 필연적이다. 둘째, 나의 분석은 현실적 계기의 주체적 지향을 선행자들이 새로운 계기를 위해 영

입한 지향들(주체적 형식이 욕구와 관련되는 명제적 느낌들)을 혼성적으로 느끼는 것에서도 공평하게 발생하는 것으로 해석한다. 달리 말해 나의 분석은 주체적 지향의 최초 위상이 (해당 순간의) 신에게서만 파생될 필요가 있음을 부정한다”(CNT 183). 이것을 앞절들의 내용과 연결시켜보면, 최초의 지향의 제공에 대한 이런 갑의 명확한 입장은 최초의 지향이 신의 원초적 본성에서만 파생되게 기술하는 화이트헤드의 입장을 거부하고 또한 최초의 지향 자체의 파생은 주장한다는 점에서 앞 절에서 살핀 대로 영원한 객체(주체적 종의 영원한 객체, 각주 52)의 표현으로는 “질적인 명확성”)를 거부하고 그것을 창조성의 최종 산물로 보는 하츠혼의 입장도 거부하며 구성시킨 것이라는 평가가 가능하다.

우선, 이런 갑의 입장은 신의 원초적 본성과 결과적 본성을 분리시켰던 화이트헤드의 입장⁵⁵⁾을 수정하는 문맥에서 나온 것으로서, 신이 원초적 본성만의 기능으로 현실적 존재에게 먼저 영원한 객체를 최초의 지향으로 제공하고 그 지향을 현실적 존재가 임의의 방식으로 일치시켜 만족으로 소멸할 때 그것을 다시 신의 결과적 본성이 거두어 가는 듯한 두 본성 사이의 분리를 극복하는 문맥에서 이루어진 진술이다. 그래서 두 본성이 먼저 결합해 하나의 현실적 존재로서의 존재됨을 주장해야 하고, 신이 화이트헤드 식으로 분리된 양극을 갖는 하나의 현실적 존재가 아니라 그런 존재

55) CNT 178. “화이트헤드의 정식화에 대한 반대는 그가 너무도 자주 이 두 본성(결과적 본성과 원초적 본성)들이 분리될 수 있을 것처럼 다루고 있다는 점에 있다. ... 그래서 신의 원초적 본성은 어떤 기능들을 수행하고 결과적 본성은 또 다른 기능들을 수행하는 것처럼 되었다. ... 현실적 존재는 정신적 극과 물리적 극의 종합으로 구성되는 단위이지만 이 양 극으로만 남김없이 분석될 수 있는 것이 아니다. 그런 분석에서는 주체적 통일성, 즉 결정과 자기-창조의 힘인 구체적 만족을 빠뜨릴 수 있다. 활동하는 것은 그 양 극 자체 가운데 어느 하나가 아니라 언제나 현실적 존재뿐인 것이다.”

들의 계승인 살아 있는 인격이어야 하고, 그런 인격을 구성하는 하나의 신적인 존재(계기)가 임의의 현실적 계기의 과거에서 해당 계기를 위해 최초의 지향을 제공할 수 있어야 하는 것 등으로, 여러 가지를 캡은 시사하고 있는 것이다. 즉 이 점에서 캡은 화이트헤드의 입장을 하츠혼의 수정적인 입장으로 대체시키고 있다. 신의 두 본성, 즉 원초적 본성과 결과적 본성이 분리될 것이 아니라, 화이트헤드의 신의 두 본성들이 하츠혼의 신의 추상적 본성에 함께 속하고 결합하여 각각의 구체적 상태에서 그 본성들의 결합으로부터 최초의 지향을 파생시켜야 한다는 것이다. 그래서 캡은 바로 위의 인용에서 신의 원초적 본성에서만 유래하는 것을 ‘신의 무변화적 지향’이니 ‘무변화적 직시’라고 했던 것이다. 이 점은 앞 절에서 그리핀이 하츠혼의 양극성 틀에서 화이트헤드의 신의 두 본성을 하츠혼의 추상적 본성에 속하게 했다는 것을 상설화한 것이다.

캡은 이 점을 승인 받게 하기 위해 화이트헤드로부터 임의의 진술을 끌어온다. 즉 그것은 해당 순간 신의 원초적 본성의 기능에 의해 제공되는 최초의 지향 이외에도 임의의 현실적 존재는 다른 방식으로 신의 결과적 본성을 파악할 수 있는 방식을 가졌다는 것이다(CNT 184). “신의 결과적 본성은 개별적인 자기실현을 수반하고 있는 다수의 요소들로 이루어져 있다. 그것은 ‘통일성’인 것과 마찬가지로 ‘다수성’이며, 자기 자신을 초월하는 끊임없는 ‘진진’인 것과 마찬가지로 하나의 직접적인 ‘사실’이다. 그렇기 때문에 신의 현실태는 또한 창조의 과정 가운데 있는 현실적 구성요소의 다수성으로서 이해되지 않으면 안 된다. 이것이 천국의 기능을 하고 있는 신이다.”⁵⁶⁾ 이 화이트헤드의 표현에서 우리가 주목할

56) PR 601-2. 화이트헤드의 이 표현은 신의 원초적 본성에서만 최초의 지향이 오는 것이 아니라 사실 그 원초적 본성은 과거에 소멸한 임의의 현실

수 있는 것은 모종의 대비이다. 즉 “통일성”과 “다수성” 그리고 “진진”과 “사실” 등인데, “통일성”과 “진진”은 신의 원초적 본성의 기능과 관련되어 이해될 수 있는 것이고, “다수성”과 “사실”은 과거의 현실적 존재들에 대한 신의 파악, 즉 신의 결과적 본성과 관련되어 이해될 수 있는 것이다. 그래서 방금 전의 인용은 ‘신의 결과적 본성은 ... 신의 현실태’라는 등식을 은연히 보여준다. 그렇다면, 이 결과적 본성은 실은 원초적 본성이 이미 결합해 작용하고 있는 것으로서의 결과적 본성일 것이다. ‘신의 현실태’라는 것은 실제로 신이 제공하는 최초의 지향이 신의 원초적 본성만의 기능도 아니고 그것과 신의 결과적 본성이 실제로 결합되어 최초의 지향을 제공하는 것이라는 것을 의미할 것이다. 천국의 기능은 그런 두 본성의 결합의 방식으로 결과적 본성과 관련될 수 있는 것이다.

그래서 캅은 화이트헤드가 정식화시킨 입장, 최초의 지향은 신의 원초적 본성만으로 직시되고 최초의 지향을 제공한다는 것을 수정하여 실제로는 하나의 미분적인 전체적인 것으로서의 현실적 존재로서의 신이 관련되고 있다는 것임을 제시한다(CNT 176 이하). 이것은 신과 세계가 모두 순간순간 계기(또는 이행)하여 구체적 상태들에서 교류하게 만들되, 그 교류는 신의 두 본성, 즉 원초적 본성과 결과적 본성의 결합은 인간의 성격과 유사하게 이해될 수 있는 추상적 본성 속에서 하나의 추상적 작용으로 기능을 할 수 있게 된다. 따라서 신은 임의의 현실적 존재를 파악하여 자기-생성을 하고 소멸할 때 다음의 해당 현실적 존재들에게 최초의 지향들을 제공한다. 그러면 그 최초의 지향을 제공받은 임의의 현실적 존재들은 자기 생성 과정에서 그 지향을 철저히 고려하고서 만족

적 존재들을 파악했던 결과적 본성과의 결합이었음을 의미하는 것으로 캅은 해석하여 그것이 ‘천국의 기능을 하고 있는 신’이라고 하는 것이다.

으로 소멸한다. 이런 현실적 계기들의 상호 간의 계기하며 파악하는 관계는 사람의 정신성과 같은 살아 있는 인격의 경우에 더욱 실질적인 민감한 효력을 가질 수 있을 것이다. 이런 정도의 현실적 존재들이야 변화와 새로움에 민감하게 상대방을 만날 수 있기 때문이다.

이것은 캅의 일부 진술에 대한 필자의 사변적 재구성의 산물이지만 캅은 다음과 같은 언급은 이런 필자의 사변을 승인해 줄 것이다. “임의의 계기를 위한 신의 지향을 파악하는 것은 그 계기 속에 있을 수 있는 신의 다른 파악을 무력화시킨다고 전제할 아무런 근거가 없다. ... 신의 결과적 본성에 대한 화이트헤드의 고유한 저술들은 그 본성을 시간적인 현실적 존재들의 개념적 파악들과 물리적 파악들의 종합으로 귀속시키는 것 같다”(CNT 184).⁵⁷⁾ 이런 점 등은 하나의 유일한 현실적 존재로서의 신을 살아 있는 인격으로 수정케 하고, 미적이고 종교적이며 윤리학적인 관점에서의 영원한 객체들을 거부하는 하츠혼이 지닌 취약점도 극복, 즉 최초의 지향을 주장하지 못함으로써 오는 취약점도 극복함으로써 온전히 계기하고 변화하는 체계를 갖추게 되었다고 본다. 그런 연후에 신도 한 순간만큼은 하나의 신적인 계기가 되기 때문에 화이트헤드의 신을 둘러싼 예외, 즉 원초적 본성과 결과적 본성의 분

57) 이런 캅의 판단을 지지할 수 있는 화이트헤드의 표현을 좀 길게 인용하자면 다음과 같다. PR 593. “신은 원초적일 뿐만 아니라 결과적이기도 하다. 신은 처음이자 끝이다. 신은 모든 구성원들의 과거에 있다는 의미에서 처음이 아니다. 신은 모든 다른 현실적 계기와의 생성의 일치 가운데 있는 개념적 작용이 전제된 현실태이다. 따라서 모든 사물이 갖는 상대성 때문에 신에 대한 세계의 반작용이 있는 것이다. 신의 본성이 물리적 느낌의 총만으로 완결되는 것은 세계가 신(神) 속에서 객체화되는 데에 연유한다. ... 각 피조물에 대한 신(神) 속으로의 이와 같은 파악은 주체적 지향으로 방향이 잡혀지고, 다시 신의 전 포괄적인 원초적 가치 평가로부터 전적으로 파생되는 주체적 형식을 부여받는다.”

리가 극복될 수 있도록 하츠혼의 양극성적 틀을 원용하여 극복하게 된 것이다.

이와 같은 갑의 첫째 분석에 대한 이해에서 그의 두 번째 분석이 이어질 수 있다. 그의 두 번째 분석은 ‘주체적 지향은 선행자들이 영입한 지향들을 혼성적으로 느끼는 것에서도 발생 한다’는 것이었다. 이것은 신의 두 본성들의 결합과 관련해 제공되는 최초의 지향이 첫 단계로 전제된 것으로서, 살아 있는 인격을 구성하는 모든 현실적 계기들은 해당 인격을 구성하는 자신들의 과거의 계기들도 혼성적으로 파악하고 있어야만 임의의 순간 신에게서 파생되는 최초의 지향에 대한 완결된 이해에 도달할 수 있게 된다는 것을 말한다. 필자는 이 점에서 갑의 용어(“주체적 지향”)에 주의해야 함을 느낀다. 갑의 두 번째 분석의 표현은 선행하는 현실적 계기를 혼성적으로 파악하는 것에서 마치 최초의 지향이 제공되는 것처럼 말하는 것으로 오해되어서는 안 된다. 최초의 지향은 신에게서만 오는 것이다. 최초의 지향이 아니라 그냥 주체적 지향이다. 주체적 지향은 두 번째 위상이자 개념적 파악의 위상이요 자기-원인적 활동에 의한 주체 본인의 지향이다. 그래서 신에게서 오는 최초의 지향은 진공상태에서 오는 것이 아니라 어떤 특정한 환경과 문맥 속에서 현실화된 주체적 지향들과 연속적인 것일 수 있어야 한다. 따라서 임의의 순간의 현실적 계기는 그 순간 신에게서 오는 최초의 지향을 온전히 이해하기 위해서는 자신의 과거들이 영입했었던 주체적 지향들을 파악하고 있어야만 할 것이다. 그리고 이런 과거의 주체적 지향들은 객체화되어 최초의 여건들로 파악되게 될 것이다. 이 단락에서의 필자의 진술은 신 또한 살아있는 인격들을 구성하는 낱낱의 계기들의 주체적 지향들을 파악하고 다음 순간의 최초의 지향을 예비하는 것으로도 읽힐 수 있다. 아주 이상적인 경우, 신에게서 오는 최초의 지향이 임의의 현실적 계기가

만족으로 종결 될 시의 주체적 지향이 될 수도 있고, 다음 순간의 최초의 지향도 그렇게 되면서 역사적인 경로를 구성해내는 사건을 갑은 예수가 그리스도가 된 상황으로 과정 철학적으로 해석한다.⁵⁸⁾

이상과 같이, 신도 변화하여 시간 속을 계기하는 하나하나의 신적인 계기들의 연속으로서 인간의 영혼과 매우 흡사하게 살아 있는 인격으로 이해될 경우(CNT 190),⁵⁹⁾ 우리는 화이트헤드의 철학속의 내적인 일관성이 살아나고 찰라찰라 생성 소멸하는 불교적 존재론과 시간의 실재성의 측면에서도 어느 정도 승인될 수 있다는 확신을 가질 수 있다. 나아가, 만일 시간과 공간이 연속체라면, 신의 시간성은 동시에 신의 공간성을 파생시키는 것으로도 주장될 수 있다. 그리고 과정 유신론의 유력한 학설 중 하나가 이 신과 공간과의 관계성 주장으로 두드러져 있다. 우리는 앞에서 이미 하츠혼의 범재신론이 복합적 개별자로 이론화 되어 있고, 신체(더가깝게는 두뇌)와 정신의 관계로서 신이 세계의 영혼이라는 학설을 잠시 다룬 바 있었다. 그러나 하츠혼에게서처럼 하나의 유비(비유)를 통해 암시적으로만 접근하는 것이 역설적으로 이 문제의 어려움을 상징하기도 한다.

공간이 시간과 비교했을 때 더욱 우연적인 것이 사실이라고 하더라도⁶⁰⁾, 이처럼 연속체라는 관점에서 공간이 신과 관계를 맺을 수도 있을 것이다. 우리가 화이트헤드의 현실적 존재론의 문맥에서 공간(더 정확히는 시공간)에 대해 생각할 수 있는 것은 그것이 현실적 존재의 발생과 소멸에 따른 파생물로 간주된다는 것이다.

58) John B. Cobb, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1975, 8장.

59) 데이빗 그리핀, 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」, 269-74.

60) CNT 192-3. "나는 화이트헤드가 계승의 의미에서 시간이 형이상학적 필연성을 갖는 반면 공간은 그렇지 않다고 말한 것으로 이해한다."

신적인 계기들의 발생과 소멸은 신적인 시공간을 파생시킬 것이다. 더 이론적인 접근은 화이트헤드의 ‘혼성적인 물리적 파악 이론’에 따라 텔레파시든 한 사람의 앞에 있는 대화 상대자든 외부의 정신을 파악하는 것은 인접성이 반드시 요구되는 것이 아님을 주장한다(*AI* 383; *SMW* 220).⁶¹⁾ 물론 혼성적인 물리적 파악은 인접성도 인정한다. 나는 한 순간 전의 나의 생각을 재고할 수 있다. 이런 관점들에서 캡은 신과 공간의 관계를 ‘비공간성’(nonspatiality, 비인접적인 혼성적인 물리적 파악)과 ‘편재공간성’(omnispatiality, 인접적인 혼성적인 물리적 파악)으로 나눌 수 있다고 한다. 비공간성은 신이 공간을 전혀 점유하지 않는다는 것이며, 편재공간성은 신이 전체 공간을 점유하고 있다는 것이다.

존 캡은 이 두 입장이 모두 화이트헤드의 체계가 허용할 수 있는 것이라고 보지만 다른 존재들과의 일관성을 위해 자신은 후자를 택한다고 한다. “만일 신의 비공간성과 편재공간성이 모두 화이트헤드의 형이상학에 의해 동등하게 허용될 수 있는 것이라면, 우리는 다른 관점들과의 일관성에 기초해서 이 두 대안들 사이에서 선택을 할 수 있다. 내 자신의 판단은 우리가 다른 존재들 간의 관계성들을 해석하는 방식 쪽으로 신과 세계의 관계를 해석하는 신에 관한 학설이 언제나 더 바람직할 것이라는 점이다”(CNT 195). 즉 존 캡은 신을 현실적 계기에서 현실적 계기로의 이행의 관점에서 신이 모든 곳에 편재하는 편재공간성을 선택하고, 자신의 범재신론을 구성시킬 수 있을 것이다. 그러나 중요한 것은 캡이 신과 공간과의 관계성 문제에서는 하츠혼의 범재신론적인 입장

61) *PR* 536. “유기체의 철학은 하나의 계기가 그것과 인접되지 않은 후속의 계기에 직접적으로 객체화되고 있다는 것을 전면적으로 부정할 필요는 없다. 사실상 이와 정반대의 경우가 이 학설에서는 더 자연스럽게 생각될 것이다.”

을 따라 신을 살아 있는 인격으로 생각하더라도 앞 절에서 밝힌 대로 하츠혼은 신의 원초적 본성에 대한 관념을 보유하지 못했거나 그 자신이 스스로 명백히 거부했다는 점에서 캡의 범재신론과 하츠혼의 범재신론은 다르다고 할 수 있다. 또한 우리가 캡의 진술대로 신의 비공간성도 화이트헤드 형이상학이 허용할 수 있는 것이라는 쪽을 선택한다면, 신의 자리에 대해서는 더 이상의 사변적 상상을 할 수 없으므로 이때에 화이트헤드의 신은 범재신론의 신은 되지 않을 것이다. 따라서 과정 범재신론은 하츠혼 사상의 산물이거나 화이트헤드의 사상을 하츠혼의 사상으로 해석해낸 것이라고 할 수 있다. 화이트헤드의 신의 비공간성은 어떤 결함이나 모순이 있어서 배제되는 것이 아니기 때문에 그것에 대한 논의는 논의로 할 수 있다(CNT 193-4 참조).

5. 나가는 말

우리는 이제까지 세대별로 구분했을 때 가장 위대한 과정 유신론자들인 화이트헤드와 찰스 하츠혼과 존 B. 캡의 신관들을 ‘역사적 극복’이라는 관점을 취하여 살펴본 셈이다. 물론 이런 종류의 극복의 관점은 매우 특수한 한 관점에 지나지 않는 것이지만, 저들의 저술의 양과 질, 그들의 영향력의 폭, 그리고 전체 과정 유신론적 상황과 관련된 그들의 스탠다드적이거나 그에 준하는 입장들을 고려했을 때, 신론의 변화에 있어서의 그들의 신론들의 흐름이 매우 지배적인 과정 유신론들로 간주되지 않을 수 없다. 물론 필자의 이런 주장들이 일부 인정된다고 하더라도, 필자와 같은 방식의 극복의 관점이 유일하고 필연적인 것은 결코 아닐 것이다. 그

들의 신론들은 다양한 여러 주제들과의 관련성 속에서 생산된 것이기 때문에, 한 두 주제들을 더 참고하고 고려한다면 화이트헤드의 신관이 결론의 자리에 올 수도 있고, 하츠혼의 신관이 결론의 자리에 올 수도 있다. 아니면, 본고에서 다루지 않은 다른 사람의 과정 유신론이 최종 결론의 자리를 차지할 수도 있다. 그래서 필자의 이런 도식화된 이해는 분명 한계가 있는 것이다.

여기서 필자의 관점을 말하자면, 필자는 기독교 신학자의 관점, 즉 화이트헤드의 유신론을 기독교 신학의 여러 주제들로 전용해 적용했을 때 더욱 온전해지는 기독교적 신론의 모색에 따른 필자의 지극히 잠정적인 판단을 피력해 본 것이다. 그럼에도 불구하고, 필자는 이런 점을 하나의 요인으로 백분 인식하면서도 철학적인 기준에 의해서도 이런 극복의 관점은 일부라도 그 타당성이 인정될 수 있다고 생각한다. 여기에는 화이트헤드 스스로가 형이상학의 구성이라는 과제를 위해 내세운 여러 기준들의 충족과 고려되는 자료들의 범위가 포함될 수 있을 것이다. 이 모든 것을 다루는 사람이 보다 후 세대의 연구자라면 더 많이 반성하고 성찰하고 취약점을 보완하고 완결시킬 수 있는 입지에 놓일 개연성이 더 높을 것이다. 필자의 본고는 존 갑의 작업이 과정 유신론과 관련해 그런 자리에 있는 사람이라는 결론을 거칠게 시도하였다.

또한 필자는 후 세대적 상황의 반영이라는 점을 공간적으로까지 확대하고자 본고의 모두에서 불교의 존재론, 즉 찰라찰라 생성과 소멸을 거듭하는 수적으로 여러 존재들의 상속으로 세계의 존재의 실상을 해명하는 불교의 독특한 존재론을 도입하며 시작한 바 있다. 과정 유신론의 수정을 지지할 수 있는 하나의 잣대를 동양세계로부터 들여와 포진시킨 것이다. 그것에 전적으로 휘둘러서도 안 되겠지만 존재의 실상에 대한 그 심오한 통찰 역시 무시할 수는 없는 노릇이다. 오늘날 하나의 세계 철학적인 상황 가운데

과정 유신론이 다양한 도전과 변화에 노출되어 돌발적 상황들에 던져진 것은 부인할 수 없는 엄연한 현실이기에 과정 유신론의 전통이 풍성한 토론과 거듭된 수정 가운데 전진하기만을 바라마지 않는다.

참고문헌

- Christian, A. William. *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven: Yale University Press, 1959.
- John B. Cobb. *Christian Natural Theology: Based on the Thought of A.N. Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- _____. "The 'Whitehead without God' Debate: The Critique."(1971), *Process Studies* 1, no. 2 (summer): 91-100.
- _____. "Regional Inclusion and the Extensive Continuum."(1972), *Process Studies* 2, no. 4 (winter): 277-95.
- _____. *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia: Westminster Press, 1975.
- _____. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- _____. "The Resurrection of the Soul." *Harvard Theological Review* 80, no. 2, 1987, 213-27.
- _____. "Being Itself and the Existence of God." In *the Existence of God*, edited by John R. Jacobson and Robert Lloyd Mitchell, 1988.
- John B. Cobb and Christopher, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990, 91-101.
- Cobb, John B. Jr., and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- David Pailin. *God and Processes of Reality: Foundations of a Credible Theism*. London: Routledge, 1989.
- D. W. Viney. *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, Albany, 1985.
- Frank G. Kirkpatrick. "Subjective Becoming: An Unwarranted Abstraction?" *Process Studies* 3, no. 1(1973 Spring), 15-26.
- Griffin, R. David. *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*, State University of New York Press, 2007.
- _____. *God and Religion in the Postmodern World*, Albany State

- University of New York Press. 1989.
- _____. *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press. 2001.
- Hartshorne, Charles. *Man's Vision of God and Logic of Theism*, New York: Harper & Row, 1941.
- _____. *Creative Synthesis and Philosophic Method*(1970), LaSalle, Ill.: Open Court: London: SCM Press.
- _____. *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*(1972), the University of Nebraska Press: Lincoln and London.
- _____. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*(1984), Albany: State University of New York Press.
- _____. "A Reply to My Critics" In *The Philosophy of Charles Hartshorne*, ed., Lewis Edwin Hahn, 569-731. the Library of Living Philosophers, Vol. 20. LaSalle, Ill.: Open Court.
- _____. "The Buddhist-Whiteheadian View of the Self and the Religious Traditions," in *Proceedings of Ninth International Congress for the History of Religions*, 1960.
- _____. *The Logic of Perfection*, LaSalle, Ill.: Open Court, 1962.
- _____. "Interrogation of Charles Hartshorne," In *Philosophical Interrogations*, edited by Sydney Rome and Beatrice Rome, 1964.
- Hartshorne, Charles and William L. Reese, eds. *Philosophers Speak of God*, Chicago: University of Chicago Press. 1953.
- Jorge Nobo, "God as Essentially Immutable, Imperishable, and Objectifiable: A Response to Ford," In *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*, edited by Robert Kane and Stephen H. Phillips, 175-80.
- J. P. Moreland. "An Enduring Self: An Achilles' Heel of Process Philosophy." *Process Studies* 17, no. 3, (1988 Fall), 193-99.
- Lawrence Nathaniel. *Whitehead's Philosophical Development*, University of California Press. 1956.
- Leclerc, Ivor, *Whitehead's Metaphysics: An Introduction Exposition*(1958). London: George Allen & Unwin.
- Lewis S. Ford. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics, 1925-1929*(1984),

State University of New York Press, Albany.

- _____. *Transforming Process Theism*(2000), State University of New York Press, Albany.
- Marjorie H. Suchocki. "The Metaphysical Ground of the Whiteheadian God," *Process Studies* 5, no. 4 (1975 winter), 237-46.
- Michael von Brück. Phyllis Jestice(trans), *Christianity and Buddhism: A Multicultural Historical of Their Dialogue*, Verlag C.H. Beck, Munich, Germany(1997), 219-235.
- Palmyre Oomen. "The Prehensibility of God's Consequent Nature." *Process Studies* 27, nos. 1-2 (spring-summer), 108-33.
- Peter Bertocci. "Hartshorne on Personal Identity: A Personalistic Critique." *Process Studies*, 2, no. 3 (1972 fall), 216-21
- Rem Edwards. "Human Self: An Actual Entity or Society?" *Process Studies* 5, no. 3(1975 fall), 195-203
- Reto L. Fetz. "In Critique of Whitehead." *Process Studies* 20, no. 1 (1991 Spring), 1-9.
- Thomas E. Hosinski. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*(1993), Lanham, MD.: Rowman & Littlefield.
- Weber, Michel(ed.). *After Whitehead: Rescher on Process Metaphysics*(2004), Gazelle Books Services Limited White Cross Mills Hightown.
- Alfred N. Whitehead. *Adventures of Ideas*(1933), New York: Free Press, 1967. 「관념의 모험」. 오영환 옮김. 서울: 한길사, 1996.
- _____. *Process and Reality*(1929), corrected edited by David Ray Griffin and Danald W. Sherburne, New York: Free Press, 1978. 오영환 옮김, 「과정과 실재」, 민음사, 1991.
- _____. *Science and the Modern World*(1925), New York: Free Press, 1967. 「과학과 근대세계」. 오영환 옮김. 서울: 서광사, 1989.
- _____. *Religion in the Making*(1926), Cleveland: World, 1960.
- _____. *Symbolism: Its Meaning and Effect*(1927), New York: Capricorn, 1959.
- William W. Hammerschmidt. *Whitehead's Philosophy of Time*(1957), The

University of California Press and Methuen & CO., Ltd.

- 데이빗 그리핀. 「과정 신정론」. 이세형 옮김. 서울: 이문출판사, 2007.
- 데이빗 그리핀. 「화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론」. 장왕식, 이경호 옮김. 서울: 동과서, 2004.
- 로버트 C. 메슬. 「과정신학과 자연주의」. 이경호 옮김. 서울: 이문출판사, 2003.
- 문창욱. 「화이트헤드 과정 철학의 이해」. 서울: 통나무, 1999.
- 문창욱 외. 「화이트헤드 철학 읽기」. 서울: 동과서, 2005.
- 아이보 레클레어. 「화이트헤드 형이상학 이해의 길잡이」. 안형관, 이태호 옮김. 서울: 이문출판사, 2003.
- 에드워드 콘즈. 「인도불교사상사」. 안성두, 주민환 옮김. 서울: 민족사, 1988.
- 이경호. 「성유식론에서 본 유식사상과 화이트헤드의 과정철학의 비교 연구」. 감리교신학대학교, 2007.
- 장왕식. 「종교적 상대주의를 넘어서: 과정신학적 접근」. 대한기독교서회, 2002.
- _____. 「불교와 화이트헤드의 동이점」. 「불교평론」 겨울호 통권 9호, 2001.
- _____. 「동양과 서양: 종교철학에서 만나다」. 서울: 도서출판 동연, 2016.
- _____. 「화이트헤드 읽기」. 서울: 세창미디어, 2016.
- 존 B. 갑. 「기독교와 불교의 대화와 대화를 넘어서」. 이경호 옮김. 서울: 이문출판사, 2010.
- _____. 「화이트헤드 철학과 기독교자연신학」. 이경호 옮김. 서울: 동과서, 2015.
- _____. 「생각하는 기독교인이라야 산다」. 이경호 옮김. 서울: 한국기독교 연구소, 2002.
- 존 갑 외. 「갑과 그리핀의 과정 신학」. 이경호 옮김. 서울: 이문출판사, 2012.
- 카지야마 유이치 외. 「인도불교의 인식과 논리」. 전치수 옮김. 서울: 민족사, 1989,
- 토마스 E. 호진스키. 「화이트헤드 철학 풀어 읽기」. 장왕식, 이경호 옮김. 서울: 이문출판사, 2003.

【Abstract】

Varieties of Process Theism

Lee, Kyung Ho (Methodist Theological Univ.)

This paper's work is to compare the views of three greatest process theists' God in terms of the historical overcoming which is premised upon the generational branches. They are Alfred N. Whitehead(1861-1947), Charles Hartshorne(1897-2000), and John B. Cobb(1925-). They who were in the relation of 'mentor-pupil' inherited the previous one principally and yet revised at the same time from their own academic judgments or insights. According to Hartshorne, Whitehead's great thought considered as rescuing philosophy out of swamps of materialism and dualism is yet caught in the last small trap(that is, problem of God) of inner inconsistency or incoherence within itself. Whereas Whitehead's enduring individual is composed entirely of successions of a large number of entities numerically, Whitehead's God such as that one remain as one numerically, do not experience the temporal passage, and is described as a substantial Being. First of all, this paper begins by showing the historical background that Whitehead, a metaphysician who was the former mathematician and natural philosopher introduced and confirmed his own theory of God.

Nevertheless, John B. Cobb and David R. Griffin, Hartshorne's pupils, point out that his view of God also lies in the inadequate frame which is difficult wholly to deal with many inclusive problems(especially, of aesthetics, ethics, and religion) of philosophy by

rejecting Whitehead's important technical notion of eternal objects(subjective species of eternal objects) envisaged by God's primordial nature. If we would think over Hartshorne's writings almost concentrated upon theism, the weakness his thought confronts with may not be minor. According to John B. Cobb, Whitehead's inconsistency problem of God can be solved with Hartshorne's view of God and then reversely Hartshorne's inadequacy problem of God can also be solved with Whitehead's view of God. Therefore, John B. Cobb integrates their theism into one consistently adequate system of God and then elucidates the theological themes of christianity with the modern vividness. And the writer goes with Challa-myeollon(刹那滅論, theory on the moment-extinction, the moment-becoming) of Buddhism as one who stares at this total process of overcoming.

Key words : Whitehead, Process and Reality, inconsistency, Noncoherence, God, Enduring individual, Durable individual, Primordial nature of God, Metaphysics, Hartshorne, Neoclassical theism, inadequacy, Eternal objects, Initial aim, Consequent nature of God, John B. Cobb, David R. Griffin, Subjective aim, Time and God, Space and God.

접수일: 2017년 5월 25일

심사 기간: 2017년 6월 1일 – 6월 15일

게재확정일: 2017년 6월 20일

베르그송의 ‘직관’ 개념과 화이트헤드의 철학

장효진 (연세대)

【한글요약】

본 논문은 베르그송의 직관 개념을 화이트헤드가 자신의 철학 내에서 물리적 목적의 개념과 동일시한 것에 대한 문제의식에서 출발한다. 베르그송의 직관 개념은 유동성-존재 자체를 그 대상으로 하며, 가능적으로는 형이상학을 유동적 존재 위에 정초한다. 하지만 화이트헤드는 여전히 개념적 내용을 대상으로 하는 물리적 목적이라는 개념을 베르그송의 직관과 동일시하는 오류를 범했다. 따라서 본 논문은 화이트헤드 철학의 개념 중 베르그송의 직관 개념과 유사한 것이 있는지 찾아본다. 이 글은 인과적 효과성의 지각 양태 베르그송의 직관 개념과 유사할 소지가 있다는 전제 하에 그 개념을 추적해보지만 이 개념에게서 베르그송의 직관 개념과 유사한 그 어떠한 흔적도 발견하지 못한다. 따라서 본 논문은 철학적 방법론으로서 직관의 유무에 따라 철학을 두 갈래로 정리하고 화이트헤드의 철학 체계는 철학적 방법론이 부재한 철학의 유에 속한다는 사실을 보임으로써 베르그송의 직관 개념이 화이트헤드의 철학 내에 부재한다는 사실을 간접적으로 입증한다.

[주제어] 직관, 베르그송, 화이트헤드, 물리적 목적, 인과적 효과성

<욕구>가 시사하는 것은 보다 강한 작용 가운데 있는 저 기본적인 활동의 품위를 떨어뜨리는 그런 관념이다. 약간의 차이는 있지만, 우리가 생각하고 있는 것과 밀접한 연관성을 갖는 것으로서 베르그송이 말한 <직관>을 들 수 있겠다. 베르그송의 <직관>은 <불순한> 작용이다. 즉 그것은 개념적 파악—이것은 물리적 파악으로부터 <개념적 재생의 범주>(범주적 제약 iv)에 따라 도출된 것이지만—과 물리적 파악과의 종합에서 생기는 통합적 느낌인 것이다. 베르그송의 <직관>이란 말은 이 책 제3부의 <물리적 목적physical purpose>과 같은 의미를 갖는 것으로 생각된다. 그리고 베르그송의 <직관>은 정서와 목적이라는 주체적 형식에서 추상된 것으로 보인다. 이 주체적 형식은 실제로 어떠한 파악에 있어서도 그러한 것처럼, <개념적 파악>이라는 관념에 있어 본질적인 요소이다. 그것은 <물리적 목적>에 있어서도 본질적인 요소이다(제3부 참조). 만일 우리들이 이 <순수한> 정신적 작용을 그 가장 강한 작용에서 고찰해 본다면 우리는 <비전Vision>이라는 말을 골라야 할 것이다. 개념적 파악은 선 내지 악의 가능성—현실태가 어떻게 한정적인 것이 될 수 있는가 하는 가능성—에 대한 직접적인 비전이다. 여기서 특정한 현실태와는 아무런 연관이 없으며, 또 어떠한 특수한 현실적 세계와도 아무런 연관이 없다. <선이나 악>이라는 말은 주체적 형식과의 연관 때문에 부가된 것이며, 단순히 <본다vision>라는 말은 개념적 파악에서 이러한 요인을 사상해 버린 것이다. 우리가 신의 원초적 본성을 <욕구>의 완전성이라고 말한다면, 그만큼 우리는 주체적 형식이다 그에 합당한 가치를 부여하고 있는 것이다. 우리가 신의 원초적 본성을 <직관intuition>이라고 말한다면, 우리는 물리적 파악과의 종합 때문에 <불순>해진 정신성을 암시하고 있는 것이다. 우리가 신의 원초적 본성을 <비전>이라고 말한다면, 우리는 주체적 형식으로부터 구체적 사실 - 특수한 사실이 아닌, 어떤 현실태 - 에의 동경을 빼앗고 있

는. 주체적 형식에 대한 불완전한 전망 *maimed view*을 암시하고 있는 것이다.¹⁾

베르그송의 철학과 화이트헤드의 철학은 모두 운동과 과정을 중요시 여긴다는 점에서 같은 계열에 속한 철학으로 이해될 수도 있다. 하지만 저자는 이 두 사상이 결정적으로 다르다고 생각하고 있으며 이 작은 논문을 통해서 이 차이점을 철학적 직관 이론에 기대어 논증해보고자 한다.

플라톤에게 직관이라는 개념은 진상인 이데아에 대한 인식 방법으로 각인되어 왔다.²⁾ 플라톤은 유동적인 현실세계를 그와 닮은 불완전한 몸의 감각들을 기반으로 한 신념의 영역으로 그려낸다. 그리고 이데아들로 대변되는 불변의 피안세계는 그와 유사한 혼에 의한 앎, 즉 직관된 진상에 대한 상기의 영역으로 묘사한다. 플라톤의 철학에서 아주 중요한 공리는 유유상종의 공리인데 그 공리에 의해 플라톤은 우리 신체의 유동성이 유동적 세계를 감각하고, 불변적인 지성은 불변적 이데아를 직관함을 천명할 수 있었다.³⁾ 이러한 구분을 통해 플라톤은 존재/비존재의 존재론적 이원도식을 구상할 수 있었다. 플라톤이 존재-이데아를 자기 철학에서 전제할 수 있었던 근거는 지성의 ‘직관’이었다. 그러나 순수 유동의 세계는 원리적으로 앎의 대상이 될 수 없기에 모방자들을 수용하는 공간(*chora*) 안에서 불순하게 인지되는 대상들의 보조 원인으로 상정된다.⁴⁾ 물론 제일원인은 이데아 들이다.⁵⁾

필자가 이해하는 바, 위에서 인용한 화이트헤드의 글을 분석해

1) A. N. 화이트헤드, 「과정과 실제」, 오영환 역 (서울: 민음사, 106-7).
2) 플라톤, 「파이드로스」, 249e-250a.
3) 플라톤, 「파이돈」, 80b.
4) 플라톤, 「티마이오스」, 46c-e, 76d.

본건대, <비전>은 순수한 가능태들(이데아들)에 대한 전망이고, 이는 플라톤의 직관과 같은 개념이다. 그리고 화이트헤드가 베르그송의 <직관>을 <불순한> 상태로, 자신의 체계 안에서는 <물리적 목적>과 결을 같이 하는 개념으로 소개할 때, 그는 베르그송의 직관을 플라톤의 수용자 안에서 이미 구현된 가능태들에 대한 인식으로 이해하고 있는 것으로 보인다. 만일 베르그송의 직관을 이해하는 화이트헤드의 입장을 필자가 정확히 이해한 것이라면 화이트헤드가 베르그송의 직관을 정의한 것은 부정확하다. 베르그송의 직관은 가능태들에 대한 인식과는 전혀 무관한 개념이기 때문이다. 베르그송의 직관과 가까운 의미를 굳이 위의 인용문에서 찾아보자면 물리적 파악에 가깝다. 하지만 그것도 정확히 일치하는 것은 아니다.

스피노자는 1종 인식인 대상 인식과 2종 인식인 이성(대상을 관계함으로써 파악/계산하는 능력)을 직관과 구분하고 직관을 3종 인식이라 칭한다. 직관은 신에 대한 직접적 인식, 존재 자체에 대한 직접적인 앎을 의미한다. 스피노자가 신에 대한 직관적 앎을 주장할 수 있었던 것은 플라톤의 유유상종 공리와 유사하게, 존재의 일의성에 근거한다. 실체와 양태의 존재론적 동일성이 직관 이론을 성립시키는 것이다. 물론 그 역도 가능하다. 이는 얼핏 플라톤의 도식과 유사해 보인다. 양태로서의 인간도 신적인 지성을 가지고 있기에 신적인 것을 직관할 수 있다는 주장은 플라톤에게나 스피노자에게 모두 귀속 가능하기 때문이다. 하지만 현대철학은 스피노자의 신을 유동성으로 이해하기 시작했다. 필자는 이 글을 통해 스피노자의 신-존재 자체를 유동성으로 읽어내는 그 먼 길을 추적하려는 것은 아니다. 다만 우리가 스피노자의 존재 자체를 유동성으로 읽어낼 때 스피노자의 직관 이론은 플라톤의 직관 이론을 전복하여 존재의 유동성에 대한 인식 방법으로 탈바꿈 된다.

모든 양태들, 현상들, 사실들의 기반이 존재/유동성이라고 우리가 주장할 때 누군가는 “당신은 존재 자체가 유동적인지 어떻게 아는가?”라고 질문할 수도 있다. 그 때 우리는 존재 자체가 유동적이라는 것을 우리는 그저 직관한다고 말할 수 있으며, 이를 풀어 말하자면 “우리는 존재 자체가 유동적이라는 것을 그냥 안다.”고 말할 수밖에 없는 것이다. 우리도 유동적이기에 우리는 그저 존재가 유동적임을 안다.

이러한 존재론적 직관 이론은 철학 체계 안에서 기능하는 인식론이 아니라 그 철학을 밑에서부터 떠받치는 방법론으로서 기능한다. 철학적 방법으로서 직관의 기능은 베르그송에 의하면 철학의 본질이고, “철학의 본질은 단순성의 정신이다.”⁶⁾ 베르그송은 1911년, 볼로뉴 철학회 강연에서 다음과 같이 말했다.

있는 것이란 오직 생명의 안정성을 구성하고 있는 운동성뿐이다. 이렇게 실체가 연속적이며 불가분적으로 보이는 시각은 철학적 직관에 이르는 길 위에 있다.

왜냐하면 직관에 이르기 위해서는 우리 자신을 감관과 의식의 영역 밖으로 옮길 필요가 없기 때문이다. 바로 그럴 이유가 있다고 믿는 데에 칸트의 오류가 있다. 그는 어떠한 변증법적 노력도 우리를 현상 너머의 세계로 인도하지 않으며, 효과적인 형이상학이라면 필연적으로 직관적 형이상학일 것이라는 것을 결정적인 논의를 통해 증명했으면서도, 여기에 덧붙여, 우리는 이러한 직관을 결하고 있으며, 따라서 이러한 형이상학은 불가능하다고 했다.⁷⁾

베르그송이 지적했듯이 칸트는 그 자체로 현상 세계를 넘어서

6) H. 베르그송, 「사유와 운동」, 이광래 역 (서울: 문예출판사, 2012), 162.
7) 같은 책, 164.

는 순수 직관을 부정적으로 보았다. 그는 순수 직관이 현상계를 넘어선 피안 세계에 대한 지각이라고 생각 했기에 경험원리에 위배되어 보이는 순수 직관을 부정한 것이다.⁸⁾ 그리고 그것이 칸트의 철학을 형이상학이 아닌 비판철학에 머물게 한 결정적 이유였다. 하이데거는 칸트의 순수 직관을 시간으로 해석하면서⁹⁾ 시간으로서의 순수 직관이 성립된다는 조건하에 칸트가 형이상학을 정초하는 작업을 했다고 주장한다. 그리고 그는 이러한 순수 직관을 유한한 인간이 개별적 대상들을 수용하는 직관과 대비하여 “무한한 인식은 그 자체로서 존재자 자체를 생겨나게 하는 직관이다”¹⁰⁾라고 말하고 있다. 이어서 하이데거는 더욱 분명하게 경험적 직관과 순수 직관을 대비하고 있다.

그런데 그 유한성이 묻어지고 있는 유한한 인식은 그 본질상 존재자를 받아들이면서 규정하는 직관이다. 존재자에 관한 유한한 인식이 가능하려면, 유한한 인식은 ‘[존재자의 감각적 다양을] 수용하는 모든 활동에 앞서 존재자의 존재를 인식하는 활동’에 근거해야 한다.¹¹⁾

베르그송의 주장대로 칸트가 순수 직관을 부정하며 형이상학도 함께 부정했는지, 아니면 하이데거의 주장처럼 칸트는 사실은 시간이라는 순수 직관을 정립함으로써 형이상학도 함께 정초하려 했던 것인지를 판별하는 것은 우리의 주제가 아니다. 다만 우리는 결국 베르그송과 하이데거가 칸트의 철학을 가운데 두고 같은 주

8) 칸트, 「순수이성비판」, B36.

9) 하이데거, 「칸트와 형이상학의 문제」, 이선일 역 (과주: 한길 그레이트북스, 2010), 118.

10) 같은 책, 98.

11) 같은 책, 106.

장을 하고 있음을 분명히 확인할 수 있었다. 즉, 곧 존재자를 존재 위에 정초하는 순수 직관으로부터 형이상학은 출현한다.

이러한 문제의식을 기반으로 우리는 먼저 1장에서 베르그송의 강연 논문집 「사유와 운동」을 중심으로 베르그송이 말하는 철학적 직관에 대해 간략히 살펴볼 것이다. 그리고 그것이 화이트헤드가 말한 바처럼 물리적 목적과 유사한 개념인지 따져볼 것이다. 하지만 분명 이 둘은 전혀 유사하지 않다. 그래서 필자가 판단하기에 화이트헤드의 철학 내에서 베르그송의 직관과 가장 유사한 기능을 한다고 보이는 인과적 효과성이라는 인지 양태에 대해 2장에서 살펴볼 것이다. 그러나 이 또한 베르그송의 직관과는 다른 개념임을 드러낼 것이다. 그럼으로써 우리는 자연스럽게 베르그송과 하이데거가 주장하는 형이상학을 정초하는 직관의 개념이 화이트헤드의 철학에는 부재한 것인지에 대해서 물어볼 수 있을 것이고 우리는 이 문제를 3장에서 다루어 볼 것이다. 요약하면 이 문제의 답을 얻기 위해 우리는 화이트헤드의 모든 개념들을 일일이 검토할 필요는 없다. 존재를 정초하는 직관을 방법론으로 채택한 철학이 필연적으로 향하는 길과 대상의 수용성으로서의 직관만을 가지고 있는 철학이 필연적으로 향할 수밖에 없는 길을 논증해보고 베르그송의 철학과 화이트헤드의 철학이 각각 어디에 위치하는지 확인해 본다면 그것으로 우리는 아무런 부족함 없이 분명한 문제의 답을 얻을 수 있을 것이다. 그리고 그 답은 명백하게 화이트헤드의 철학 체계 내에는 순수 직관의 개념이 부재한다는 것이다.

1. 철학적 방법으로서의 베르그송의 직관과 화이트헤드의 물리적 목적

베르그송은 1911년 옥스퍼드 대학에서 “변화와 지각”이라는 제목의 강연을 했다. 여기서 베르그송은 다음과 같이 말한다.

그[칸트]는 명백히, 만일 형이상학이 가능하다면 오직 직관의 노력을 통해서만 가능하다고 단언했다 - 오직 직관을 통해서뿐이었다. 그러나 그는 직관만이 우리에게 형이상학을 줄 능력이 있음을 증명한 후에, 덧붙여서 이러한 직관은 불가능하다고 말했다.¹²⁾

위에서 살펴보았듯이 칸트는 「순수이성비판」에서 구상적 직관력과 생산적 직관력을 구분하는데 가장 큰 차이는 구상적 직관은 대상의 존재를 담보하지 못하는 것에 반하여 생산적 직관력은 직관 자체로 그 대상의 존재를 확증한다는 점이다. 칸트의 체계에서 구상적 직관력은 감성 능력이고, 생산적 직관은 성립 불가하다. 그래서 구상적 직관만 성립하는 칸트 체계는 대상 자체의 존재를 담보하는 직관의 부재로 인해 일종의 주관주의로 향한다. 칸트의 현상 분석, 정확히는 현재의 한 순간에 대한 분석은 “아래로 내려가 우리 자신의 내적 자아에”¹³⁾ 이르지 못한다. 그것은 언제나 표면의 개념 세계에 머물러 있을 뿐이다. 이러한 철학의 자료는 필경 다수다. 그 다수를 하나로 엮을 수 있는 존재/유동성의 일의적 개념을 정립시킬 수 있는 직관의 방법론이 없기 때문이다. 표면에 드러나는 현상에 집중할 때 우리는 병치되는 상태들만 인식할 수

12) 같은 책, 180.

13) 같은 책, 160.

있다. 우리가 지각하는 것은 운동자체가 아니라 각 운동들의 동시적 상태들이다. 그래서 동시적 상태들의 그 존재성만 진리이고, 그 존재들의 연속을 전제하는 운동은 근거 없는 신념들일 뿐이라는 그 유명한 제논의 운동 불가능성의 논증은 이와 결을 같이 한다고 볼 수 있다.¹⁴⁾

하지만 철학적 직관은 우리의 현재, 그 한 순간에 개입되어 있는 다수의 요소들 심연에 흐르는, 그것들을 연속시키고, 그래서 지속시키는 단순한 운동을 우리 앞에 개시한다. 그리고 바로 그 단순한 운동이, 단순한 지속이 철학의 출발점이라고 우리에게 명시한다. 철학의 시작은 현재의 순간을 분석하여 범주들을 나열함이 아니다. 그리고 철학의 임무가 그 나열된 범주들을 과학의 지도 아래 하나로 엮어내는 종합인 것도 아니다. 철학적 직관에 의해 운동성-심연의 존재 자체에 철학이 위치하면 철학의 임무는 개별 과학의 성과들을 흡수하여 존재의 계열들을 분석하는 작업이 된다.¹⁵⁾ 이러한 분석 작업도 존재의 연속성에 터한 철학에서는 종합의 작업과 별반 다를 바가 없다. 분기한 계열들도 하나의 연속성의 표면 위에 있기에 분석과 종합은 일종의 왕복운동이고, 분석과 종합은 하나의 운동에 다름 아니기 때문이다.¹⁶⁾

베르그송에게 철학적 직관은 제 철학의 체계 안에서의 한 개념

14) 물론 제논은 존재에 일의적 의미를 부여한 것으로 보이지만 제논의 존재란 오직 자명하게 인식되는 개념 세계들에 다름 아니었다. 우리가 말하는 유동성은 제논에게는 인식 불가능한 비존재이고 그의 단편 ‘독사’ 편에서만 다루어진다. 즉 유동성은 제논에게도 직관의 대상이 아니었다.

15) 같은 책, 161.

16) 하지만 원자론의 철학에서는 분석과 종합의 왕복 운동은 성립하지 않는다. 원인으로서의 일자와 결과로서의 다자는 일자라는 일의성으로 인해 일자와 다자 간의 연속성이 있지만 원인으로서의 다자와 결과로서의 일자는 원인이 되는 다자 스스로 연속성의 부재를 의미함으로 다자와 일자 간에 연속성도 없게 된다.

만은 아니다. 설혹 그 철학 안에서 일정 정도의 개념적 기능을 가질지라도 그것이 이 개념의 본질적 기능은 아니다. 그보다는 직관이라는 개념은 그의 철학 자체를 떠받치는 방법론으로 작동한다. 특히 무엇이든 고체화시켜야 편안함을 느끼는 지성의 기능과는 대비된 것으로 그려진다. 베르그송은 지성의 기능을 자연적이라고 자주 말하고 있는데 그래서 철학적 직관은 그 자연적 경사면을 거슬러 올라가는 것이다. 지성의 하강 운동을 유발하는 근원으로서의 약동 그 자체에 위치하는 것, 그것이 단순한 정신이고, 철학적 직관이다. 그 후에 우리는 그 경사면을 따라 다시 한 번 자연적 경사면을 조망해 볼 수 있다. 이미 각 요소들로 분석된 자료들을 수집하여 집합을 구성해보라. 우리는 복잡성을 더해 갈지언정, 더욱 단순해질 수는 없을 것이다. 베르그송의 철학은 그래서 새로운 발견도 복잡성의 향유도 아니다. 그저 철학적 직관으로 단순성에 단 번에 위치하여 우리 시대가 제공하는 과학적 자료들을 토대로 운동들을 분석하고 전체의 약동 안에서 종합하는 것이 베르그송 철학의 핵심이다.

다시 한 번 처음에 우리가 인용한 화이트헤드의 글에 시선을 돌려보자. 베르그송의 직관을 그는 자신의 체계 안에서 <물리적 목적>이라는 개념과 동일시한다. <물리적 목적>은 「과정과 실재」3부 5장‘경험의 보다 고차적인 위상’에서 등장하는데 그것을 인용해보기로 한다.

<비교적 느낌comparative feeling>은 아직 고찰되지 않은 통합의 성과이다. 그 여건은 유적 대비(類的, generic contrast)이다. 무한히 다양한 보다 복합적인 느낌들은 <비교적 느낌>이라는 표제 밑에 들어간다.

이제 우리는 두 가지 단순한 유형의 비교적 느낌을 검토해 보아야 한다. 한 가지 유형은 <명제적 느낌>과 그것을 부분적으로

파생시키는 <지시적 느낌>과의 통합에서 생긴다. 이러한 유형의 느낌은 <지성적 느낌intellectual feelings>이라고 불릴 것이다. 이러한 유형의 비교적 느낌은 다시 두 종류로 세분된다. 그 한 종류는 <의식적 지각>으로 이루어지고, 또 한 종류는 <직관적 판단>으로 이루어지고 있다. 직관적 판단의 주체적 형식도 의식을 포함하고 있다. 따라서 <의식적 지각>과 <직관적 판단>은 똑같이 <지성적 느낌>이다. 다른 한 가지 유형의 비교적 느낌은 <물리적 목적 physical purpose>이라고 불린다. 이러한 느낌은 개념적 느낌과 그것을 - 범주적 조건 IV(개념적 가치 평가의 범주)에 따라 직접적으로 혹은 범주적 조건 V(개념적 역전의 범주)에 따라 간접적으로 - 파생시키는 기본적인 물리적 느낌과의 통합으로부터 생겨난다. 그러나 이 통합은 동일한 기본적인 물리적 느낌에 기초하여 <지각적>이라고 불리는 명제적 느낌의 종(種)을 산출하는 통합보다도 더 원초적인 유형의 통합이다. 이러한 물리적 목적의 주체적 형식은 <역작용aversions>이거나 <혐오aversions>이다. 물리적 목적의 주체적 형식은 이러한 느낌들이 의식적 지각이나 직관적 판단과의 통합을 손에 넣지 않는 한, 의식을 포함하지 않는다.¹⁷⁾

이 구절을 풀어서 살펴보자. 비교적 느낌들은 유적 대비의 성과들이다. 이는 두 가지 유가 있다. 하나는 주어와 술어 간의 대비를 통해 파생되는 명제적 느낌과 지시적 느낌¹⁸⁾의 통합으로서의 지성적 느낌이다. 명제적 느낌과 지시적 느낌의 통합으로서의 지성적 느낌은 공간화 되어 있다. “자신의 현실 세계 속에 명제의 논리적 주어들을 포함하고 있는 현실적 존재들은 그 명제의 <장소 locus> 내에 들어간다고 말해질 것”¹⁹⁾이기 때문이다.²⁰⁾ 그리고 지

17) 「과정과 실제」, 521-2.

18) 「과정과 실제」, 3부 4장 3절은 지시적 느낌을 정의하는데 그것은 명제에서 논리적 주어에 대한 물리적 느낌으로 정의한다. 즉 지성적 느낌이란 주어와 술어 간 대비를 통해 파생되는 명제적 느낌과 다시금 그 논리적 주어를 물리적으로 느끼는 지시적 느낌과의 대비를 의미한다.

성적 느낌은 의식적 지각과 직관적 판단으로 이루어진다. 이어서 지금 문제가 되고 있는 물리적 목적의 정의가 등장하는데, 그것은 개념적 느낌(단순히 재생으로서든 역전으로서든)과 물리적 느낌의 통합으로부터 발생한다. 그리고 그것은 역작용이나 혐오를 일으킨다. 다만 이러한 물리적 목적은 지성적이지 않은 한에 있어서 무의식적이다. 필자는 물리적 목적을 합생의 과정에서 물리적 느낌을 그 기반으로 하는 개념적 파악에 대한 주체의 느낌으로 이해한다. 이러한 물리적 목적은 고차원적 위상의 합생을 위해 반드시 필요한 기초 개념이다. 그래서 화이트헤드가 이러한 기초 개념으로서의 물리적 목적을 베르그송의 직관과 연결시킨 것은 일견 타당해 보이기도 한다. 하지만 이는 사실이 아니다. 베르그송의 직관과 화이트헤드의 물리적 목적에는 분명한 차이가 존재한다.

화이트헤드의 물리적 목적은 개념적 느낌들을 초기의 물리적 느낌과 대비시키는 비교적 느낌이다. 여기에서 방점이 찍히는 것은 여전히 개념적 느낌들이다. 즉 영원한 객체들과 그것들이 지시하는 물리적 느낌과의 조화가 화두인 것이다. 우리는 이미 플라톤의 직관은 영원한 상들, 개념들인 이데아에 대한 앎이라 규정한 바가 있다. 화이트헤드는 우리가 문두에서 인용한 글에서 볼 수 있듯이, 순수한 개념들(이데아들)에 대한 전망을 비전이라 불렀고, 다만 그것이 이미 물리적 세계 내로 진입한 불순한 개념들에 대한 파악일 경우 직관이라 칭한다. 하지만 여전히 이는 플라톤적 직관이 아니고, 베르그송이 말하는 운동 자체를 지각하는 직관과는 다르다. 화이트헤드의 물리적 목적은 여전히 영원한 객체들에 대한 개념적 파악이 개입하고 있는 개념이다. 베르그송의 직관의 방법은 개념들을 그 대상으로 하고 있지도 않을뿐더러 베르그송의 직관의 대

19) 「과정과 실제」, 510.

20) 물론 대비라는 개념 자체가 공간적 동시성을 전제로 하고 있기는 하다.

상인 내적 생명이란 “질(質)의 다양성이면서 진행의 연속성이요, 또한 방향의 단일성”이고, “그것은 이미지를 통해서 표현되지 않는다.”²¹⁾

2. 인과적 효과성과 개조된 주관주의

우리는 지금까지 화이트헤드 스스로 베르그송의 직관을 해석한 부분에 대해 살펴보았다. 그리고 우리의 분석이 옳다면 화이트헤드가 베르그송의 직관을 자신의 체계 내에서 물리적 목적과 동일시 한 것은 일종의 오해였음이 분명하다. 그렇다면 우리는 이렇게 물을 수 있을 것이다. 화이트헤드의 철학 체계 내에서 베르그송의 직관과 유사한 기능을 하는 개념은 없는 것인가? 우리를 단번에 운동 중에 위치시키는 개념은 화이트헤드의 체계 내에는 부재한 것인가? 화이트헤드의 주장과 같이 과정이 실재 그 자체라면, 그 과정으로서의 실재에 우리를 단 번에 위치시킬 수 있는 개념은 그의 체계 내에서 무엇인가? 필자는 이러한 질문에 대한 답으로서 유력한 후보군으로 인과적 효과성의 지각 양태를 제시하고자 한다.

화이트헤드는 지각의 두 가지 양태를 구분한다. 신체를 가지고 이전 계기에서 파생되는, 문자 그대로 인과적인 효과성을 지각하는 인과적 효과성의 지각 양태가 있고, 또한 문자 그대로 직접적으로 혹은 무매개적으로 현시되는 현시적 직접성의 양태가 그것이다. 화이트헤드는 기존의 주관주의를 비판하면서 인과적 효과성의 지각을 강조한다. 화이트헤드는 우리에게 무매개적으로 현시되는 상들은 실상 인과적 계기들에 의해 파생된 것임을 강조하면서 주

21) 「사유와 운동」, 213.

관주의를 수정한다. 그리고 그는 이것을 개조된 주관주의라고 칭한다. 하지만 필자가 보기에 이는 여전히 주관주의이며 우리를 실재 자체 위에 정초하지 못한다. 따라서 여전히 인과적 효과성의 지각 양태 또한 베르그송의 직관과는 차이가 있다.

인과적 효과성은 베르그송의 직관이 대상으로 하는 영역, 즉 심층의 실재성을 그 대상으로 하지 않는다. 다만 표면에서 표현되는 이미지들이 실상 인과적 계열을 갖는다는 것을 설명할 뿐이다. 스피노자의 지각 이론 도식과 비교해 본다면, 인과적 효과성은 1종 인식, 즉 대상 인식의 영역에 속하고, 스피노자가 모든 관념은 자기 신체의 변용이라고 주장하는 것과 맥을 같이 한다. 스피노자에 의하면 존재는 절대적으로 무한한 속성으로 자신을 표현한다. 그 중에 우리 인간들이 사유와 연장을 속성으로 하기에 동일률에 근거하여 우리에게 존재의 사유와 연장 속성만 지각된다. 그러나 필자가 이해한 바로는, 인과적 효과성과 현시적 직접성은 스피노자의 틀 내에서 이해해보자면 사유 속성 안에서만 상징적 연관을 맺는다. 대상들에 관한 관념들인 현시적 직접성은 형상적으로는 신체의 변용 내에 위치한다. 즉 인과적 직접성의 기반 위에 현시적 직접성은 성립한다. 관념들은 우리 신체의 작용과 무관하게 대상을 현시하는 것이 아니라 차라리 우리 신체의 변용을 더욱 분명하게 드러낼 뿐이다. 그래서 이 두 가지 지각 양태는 모두 스피노자의 사유 속성 내에 위치한다. 다만 사유 내에서 이 둘의 결합은 우연적인데 이 결합의 공통적 기반이 되는 연장에 의해 개연적 결합의 위상을 취한다. 스피노자의 연장은 화이트헤드의 개념으로는 연장연속체이고, 더 세분적으로는 인과적 효과성과 현시적 직접성의 상징작용이 투사되는 장소이다.²²⁾ 스피노자에 의하면 사유와 연장은 평행적인데, 이를 화이트헤드의 개념으로 풀어 설명하자면

22) 문창옥, 「화이트헤드 과정철학의 이해」 (서울: 통나무, 2002), 241.

신체의 변용에 대한 지각으로서의 인과적 효과성과 관념들로서의 현시적 직접성은 사유의 속성 안에서 서로 결합된다. 그리고 이 복합물은 연장연속체의 변형의 장소, 더 특수하게는 초점적 영역으로 투사되는데 이것은 정확히 스피노자의 용어로 평행하고 라이프니츠의 용어로는 예정조화되어 있다. 우리는 인과적 효과성과 현시적 직접성이 상징연관을 맺은 관념들이 변형의 바로 그 장소에 존재하는지 여부를 알 수 없다. 다만 우리는 그 영역으로 투사하고 이 투사의 작용 자체에는 어떠한 인과적 작용, 과정, 지속이 있는 것이 아니라 그저 동시적으로 평행하다고, 혹은 예정되어 있다고 말할 수밖에 없다. 그래서 이것은 개조된 주관주의의 칭호에 모자람은 없지만 우리를 단박에 운동으로서의 실재성에 위치시키지는 못한다. 인과적 효과성은 스피노자의 1종 인식과 그 층위가 같은 이론일 뿐이며 그것은 분명 하나의 인식론적 지위를 벗어나지 못하기 때문이다.

반면 베르그송의 직관은 어떠한가? 그것은 우리가 시종일관 살펴보았듯이 우리를 실재 자체에 위치시킨다. 그것은 인식론이 아니다. 베르그송의 직관은 우리를 “그것이 왜 없지 않고 있는가?”라는 질문 영역의 존재론으로는 향하게 한다.²³⁾ 그리고 형이상학의 출발점으로 우리를 인도한다. 언제나 하나의 단위, 하나의 지속을 갖는 운동 자체로 우리를 위치시킨다. 화이트헤드는 자신의 책 제목처럼 과정이 실재 자체임을 보이는 논증에서 결정적으로 인과적 효과성의 지각 양태를 비롯한 물리적 요소들의 우선성에 의존하고 있는 것으로 보인다. 하지만 그것은 과정을 실재라고 보증해주지 않는다. 그것은 다만 현재의 내가 한 순간으로 동떨어져 있

23) 물론 베르그송의 철학은 존재 충족물에 대한 합리적 설명을 내놓지 않는다. ‘그저 그렇게 흐르고 있음’이라는 대답으로 만족하고 다만 거기로부터 철학을 시작한다.

는 것이 아니라 과거의 인과적 효과 하에 존재하고 있음을 보여줄 뿐이다.

화이트헤드는 데카르트의 실재성의 두 가지 구분, 즉 형상적 실재성과 대상적 실재성을 차용하여 지속, 획기, 과정으로서의 현실적 존재를 형상적 실재성으로, 그리고 대상적, 객체적 만족으로서의 현실적 존재의 이행을 대상적 실재성으로 칭한다. 그리고 이러한 대상적 실재성을 “베르그송의 용어를 빌린다면 <공간화된 spatialized> 현실적 존재”²⁴⁾라고 명시한다. 화이트헤드의 인과적 효과성의 양태는 이렇게 공간화되어 있는 지각 양태이다. 현실적 존재의 형상적 과정으로서의 획기, 지속에 대한 느낌이 아니다. 이미 형상적 존재가 객체적 존재들의 인과적 이행의 효과성을 지각하는 것이다. 따라서 필자가 보기에 인과적 효과성의 양태는 한 순간, 형상적으로/획기로/지속으로 존재하는 현실적 존재의 실재성을 담보할 수 없다. 그것은 물리적 이행에 대한 느낌이다. 여전히 화이트헤드에게 과정 자체로서의 실재성은 현재의 한 순간의 지속에 매여있고, 하나의 지속이 하나의 획기라는 단위로 쪼개지기에, 다음의 지속이 왜 존재해야만 하는지 우리는 물을 수 있는 것이다. 화이트헤드에게는 전체의 운동이 하나의 동일한 단위로 지속한다는 것에 대한 직관 개념이 없기에 분할된 지속들의 존재 이유는 물음의 대상이 될 수밖에 없는 것이다.

반면 베르그송의 직관은 한 순간의 지속이 아닌 연속성 자체를 우리에게 보여준다. 우리는 하나의 파편으로서의 현실적 존재들이 아니다. 우리는 존재자체의 부분/양태로서의 존재이다. 물론 우리는 스피노자의 도식에 의하면 속성들의 표현인 양태/변용들이기도 하다. 하지만 우리는 여전히 존재자체와 일의적이다. 즉 우리도 운동이고, 존재 자체도 운동이다. 운동은 분석되면 이미 운동이 아니

24) 「과정과 실재」, 438.

라 정지가 된다. 즉 운동이 공간화되면 그것은 운동 자체가 아니라 이미 정지해버린 운동의 상태들의 집합일 뿐이며, 그것은 공간화된 과학적 자료일 뿐이다. 운동은 한 순간만 지속하는 것이 아니다. 과정은 단 한 순간에만 획기하는 것이 아니다. 운동 자체는 단 하나의 단순한 단위를 가지며 그것은 비가역적인 흐름이다. 그리고 어느 순간 그 운동이 멈출 때 우리는 지속이 중단됨을 선언할 수 있다. 하지만 우주가 단 한 순간이라도 멈춘 적이 있었는가? 전체 우주는 지속한다. 모든 것은 흐른다. 움직인다. 우리라고 예외가 아니다. 우리도 운동한다. 그래서 우리는 지속한다. 우리는 한 순간만 지속하고, 그 지속의 순간에서 만족에 다다르면 이후의 존재에 객체로서 그저 주어지는/물리적으로 이행하는 파편들이 아니다. 우리의 삶 전체가 하나의 지속이며 우리는 그 지속들을 특이점으로 분기하고, 분열할 뿐이다. 그것이 창조이다. 연속 자체에서 균열을 내고 새로운 표면효과들을 생성시키는 것, 그것이 창조이다. 베르그송의 직관은 주어진 복잡한 범주들, 요소들에서 철학이 시작하는 것을 허용하지 않는다. 베르그송의 직관은 언제나 운동에 대한 직관이고, 흐름의 지속에 대한 직관이다. 그래서 계기들의 물리적 이행의 인과적 효과를 지각하는 양태는 베르그송의 직관과 그 어떤 유사성도 갖질 못한다. 그래서 우리는 여전히 화이트헤드의 철학 내에서 베르그송의 직관과 같은 기능을 하는 개념은 무엇인지에 대한 대답을 찾지 못한 상태에 놓여 있다.

3. 베르그송 철학과 화이트헤드 철학의 차이

우리는 바로 위의 질문에 대한 대답을 듣기 위해 화이트헤드의

모든 개념들을 전수조사할 수는 없다. 따라서 위의 문제에 대한 나름의 답을 찾기 위해 다른 방법을 모색해야만 한다. 베르그송이나 하이데거가 주장했듯이 모든 것을 엮는 유동성-운동성-시간성-지속성에 대한 직관을 기반으로 정초된 형이상학은 그 나름의 필연적 패턴을 보일 것이다. 그리고 칸트처럼 순수 직관은 오류추리에 빠지고, 증명불가하고, 이상일 뿐이라는 것을 받아드린다면 이러한 철학들 또한 유사한 패턴을 가질 것이라고 우리는 올바르게 유추해볼 수 있다. 그럼 우리는 위의 문제를 풀기 위해서 직관을 기반으로 한 철학과 그 반대의 철학을 간략히 살펴보고 베르그송과 화이트헤드의 철학은 어디에 속하는지만 확인한다면 각각의 철학에서 철학적 방법으로서의 직관이 기능하고 있는지 아닌지 여부가 판별될 수 있을 것이다.

유동성에 대한 직관의 철학은 반드시 하나의 단위로부터 출발해야만 한다. 유동성-운동이란 단위가 여럿일 수 없다. 단위가 여럿이 나오면 어떤 것은 운동하고 있고, 다른 것은 운동의 반대향으로서 정지하고 있다는 이원론으로 향할 수밖에 없다. 하지만 만물은 흐른다는 것을 직관한 철학은 온 우주에서 정지를 근본에 둘 수 없다. 그럼으로 이는 필연적으로 일원론이며 유물론의 형태를 취할 수밖에 없을 것이다. 하나의 운동이 각각의 속성들로 분기하며 자신을 표현하고 각각의 속성들은 표면의 양태적 효과들을 통해 또한 자신을 표현한다.²⁵⁾ 하지만 이 모든 표현은 결국 하나의 운동, 단일한 단위로서의 지속의 반복되는 운동이다. 그래서 앞서 이야기했듯이 시종일관 자연의 경사면을 따라 오르고 내리고의 왕복운동을 반복한다.

반면 유동성에 대한 직관이 부재한 철학은 소여성으로부터 출발해야만 하고, 반드시 현재의 표면들로부터 그 사상을 확장시켜

25) 이는 들뢰즈가 스피노자를 해석하는 결정적 테제이다.

야만 한다. 하지만 이미 현재란 타자성이며 그것은 수많은 요소들로 분기되어 있는 상태에 빠져 있다. 따라서 이러한 철학은 다자에서 출발할 수밖에 없다. 이러한 철학들은 기본 요소들을 분석하고 나누어진 요소들을 다시 종합-조립하여 우리의 경험을 재구성해보려 노력한다. 필자는 이러한 시도는 복잡성만 증대될 뿐, 아무런 진리에도 도달할 수 없다고 믿고 있지만, 그럼에도 이들은 인간이 무한을 계산할 수 있다면 원리상 무한한 경험의 퍼즐조각들을 정확하게 맞출 수 있다고 믿는 것처럼 보인다. 요는 지속에 대한 직관이 부재한 철학은 다자에서 출발해서 일자로 종합되고, 다시 그 일자는 다자의 자료로 환원되고 다시 다자는 또 다른 일자로 향하는 종합의 현상을 재현할 것이라는 점이다.

베르그송이 생명철학이라 불리는 것은 그의 철학이 생명현상을 데이터로 할 뿐만 아니라 그 철학 자체가 생명현상을 닮았기 때문일 것이다. 그의 철학은 직관적 방법론을 근간으로 하며 우리가 시종일관 반복적으로 제시하듯 그것의 대상은 단일한 단위를 갖는 지속이다. 그 지속은 늘 변용되며 여러 속성의 계열들로 표현된다. 이러한 제일원리는 운동이고 지속이기에, 즉 시간이 독립변수이기에 우리는 한 시점의 존재에서 사라진 현재가 왜 다음 순간에 다시 발생하는지를 물을 필요가 없다. 그냥 지속하는 것이다. 존재란 한 순간의 존재가 아니기에 존재란 꾸준히 지속한다. 다만 우리가 인식하는 각각의 순간들은 연속성을 창조적으로 단절, 고체화하여 지각하는 것일 뿐이다. 존재 자체는 지속한다. 그리고 운동이 타자성으로 향하여 운동의 타자인 정지로 빠지지 않고 지속하는 것은 그것이 타자성을 극복하는 모종의 힘을 지니고 있기 때문이다. 타자화되는 것은 필연이고 이를 열역학 제 2법칙은 예증한다. 그래서 타자화되지 않는 것은 불가능하다. 하지만 생명이 가능적이고 할 때, 그것은 “불가능하지 않은 것이다.”²⁶⁾ 이러한 철학에서

가능한 것은 실제적인 것에 선재하는 것이 아니다. 다만 실제하는 것이 불가능한데, 현상적으로 우리에게 이미 주어져 있기에 운동으로서 지속하고 실제하는 것이 불가능이 아니라 가능하다고 말하는 것이다. 그런데 화이트헤드의 철학에서는 가능이라는 양상 자체가 전혀 다르게 이해된다.

화이트헤드의 철학에서 가능은 과정으로서의 실재에 선재하는 하나의 범주로 상정된다. 가능은 실제적인 과정에 인과적 효과를 일으켜 하나의 만족으로 종합되는 과정에 기여한다. 필자가 보기에 화이트헤드 철학이 유기체 철학이라는 소임을 다하지 못하는 이유는 그가 지속을 한 순간 안으로 절단한 것에 기인한다. 고대 원자론자들은 원자들에 지속을 부여하지 않았다. 그런데 화이트헤드는 원자들에 과정을 부여한 것은 높이 살만하다. 하지만 그 과정을 한 순간과 동일시켰기 때문에 그의 철학은 파편화될 수밖에 없었다. 지속이 다수일 수밖에 없다면 그 철학은 당연히 다수성을 기반으로 하는 원자론의 형태를 띠지 않겠는가? 그래서 그의 철학은 다수의 요소들을 아주 복잡한 종합의 과정으로 기술할 수밖에 없게 된다. 화이트헤드의 철학에서 실재, 지속은 가능하지 않다. 왜냐하면 화이트헤드에게 가능이라는 양상은 이미 실재에 선재하는 범주이기 때문이다.

베르그송의 철학은 단순성의 철학으로, 화이트헤드의 철학은 복잡성의 철학으로 향한다. 전자는 실재의 일원론으로 향하고 후자는 가능한 다원론, 혹은 원자론으로 향한다. 그래서 우리의 논의에 따라 전자는 직관을 기반으로 한 철학으로 후자는 방법적 직관론이 부재한 철학으로 결론을 내리는 것이 정당한 처가가 될 수 있지 않을까?

실재는 왜 실제하는가? 베르그송은 지속이 타자화되어 사라져야

26) 「사유와 운동」, 132.

만 하는데 이상하게 계속 지속한다고 말할 것이다. 그래서 우리는 그것이 꼭 불가능하지만은 않고 가능하다는 것을 인정해야만 한다고 주장할 것이다. 그리고 베르그송은 그것을 가장 잘 보여주고 있는 것이 생명의 현상이며, 나도 생명인 이상 직적의 순간 나와 지금의 나가 분명 다름에도 불구하고 동일한 나-동일한 운동-동일한 생명으로 지속하고 있다는 것을 직관한다고, 그래서 그냥 알 뿐이라고 말할 것이다. 반면 화이트헤드는 하나의 현실적 존재가 만족함으로 형상적 실재성을 사상되고 객체적 실재성만 갖게 되었다. 즉 가능태가 되었다고 말할 수는 있을 것이다. 하지만 a라는 임의의 현실적 존재가 사라진 바로 그 순간, 왜 b라는 현실적 존재가 창조되는지 그 이유가 화이트헤드의 철학에는 존재하지 않는다. 창조성은 다자가 일자로 되는 것을 말한다. 그리고 그것은 이행의 과정이다. 왜 현실적 존재 b는 생성되는가? 왜 a에서 b로 이행되는가? 합성의 최초의 느낌에서 만족까지의 과정은 지속이다. 그 과정의 지속에 대해서는 베르그송의 직관 개념을 빌려와서 설명하자면 우리는 그 과정을 분명히 직관한다고 말할 수 있다. 하지만 그것이 더 이상 지속이 아니라 단지 각 계기들의 물리적 이행, 물리적 시간의 문제가 될 때, 우리는 매순간 현실적 존재가 존재해야만 한다고 무엇을 근거로 주장할 수 있는 것인가? 고대 원자론에서 각 원자들의 존재는 영원하다. 하지만 화이트헤드가 그것에 시간을 부여하기로 마음먹었다면, 더군다나 그 원자의 존재가 지속되는 순간을 획기로 규정하기로 마음먹었다면, 그는 자신의 선택에 솔직해져야만 했던 것은 아니었을까? 즉 우리가 다음의 순간에도 지속하게 된다는 보장은 전혀 없다고. 고작 다음 계기의 존재를 보장하는 것이 물리적 이행인데, 그것은 타자성일 뿐이라고. 그래서 영원한 진자의 운동이 불가능하듯 그 물리적 이행도 영원할 수 없고 반드시 그 운동은 정지로 향해야만 한다고 화이트

헤드는 말해야만 했던 것은 아니었을까? 그리고 물리적 이행에 대한 인과적 효과성의 지각도 물리적 이행이 사라지면 같이 사라진다고 말해야만 했던 것은 아니었을까? 하지만 베르그송과 스피노자는 아니다. 그들에게 자기원인-자발성으로서의 존재는 영원하다. 타자성만이 원인이라면 운동은 영원할 수 없지만 불가능을 가능하게 하는 자발성이 있는 한 운동은 지속한다. 운동은 영원하다. 그리고 그 영원한 운동을 우리는 직관한다. 그래서 직관 역시 이미 영원하다.

전체로서의 지속을 직관하고 거기에서 시작하는 철학을 일원론이라고 부르지 않으면 무엇이라고 규정할 것인가? 그리고 각자의 한 순간들의 과정을 실재라고 부르고 그 실재로서의 과정을 분석하여 범주 체계를 구성하고 다시 과정의 실재에서 그 범주들을 종합하는 철학을 다원론-원자론이라고 부르지 않으면 무엇이라고 부를 것인가? 이렇게 철학적 방법론으로서의 직관이 그 철학에 있고 없음에 따라서 베르그송 철학과 화이트헤드의 철학은 전혀 다른 방향으로 향하게 된다고 필자는 생각하는 바이다.

나가는 말

필자는 이 짧은 논문을 통해서 베르그송과 화이트헤드의 철학에 대해 자세히 분석하는 것을 목적으로 삼지는 않았다. 이 논문은 직관 이론을 기준하여 두 철학의 큰 밑그림을 그려보고 그 둘의 차이에 대한 논증을 시도한 것에 불과하다. 그리고 베르그송의 철학과 화이트헤드의 철학에 우월성이라는 가치판단을 하는 것을 목적으로 하지도 않았다. 단지 베르그송의 직관 개념의 기능을 살

퍼보고 그 기능의 작동이 부재한 철학에서 겪을지도 모르는 복잡성의 연쇄에 빠지는 것을 지적해보는 것으로 만족할 뿐이었다.

마지막으로 이 작은 논문을 다시 정리해보자면, 화이트헤드는 베르그송의 직관을 생각하기 이전에 전통적으로 플라톤의 직관으로 알려진 순수한 가능태들(이데아)에 대한 비전을 염두에 두고 있었다. 그리고 그는 베르그송의 직관이 순수한 가능태에 대한 비전이 아닌 이미 현실화된 불순한 가능태에 대한 개념적 파악과 초기 물리적 느낌의 통합인 물리적 목적과 유사한 개념일 것이라고 추측했다. 하지만 이러한 화이트헤드의 논증은 분명히 잘못되었다. 그 직관의 대상이 전자는 운동 자체이고, 후자는 이데아들에 대한 것이기 때문이다.

그래서 우리는 고차원적 위상인 비교적 느낌에 속하는 물리적 목적이 베르그송의 직관과는 다른 개념임을 인정하고 그보다 더 유사한 듯 보이는 보다 더 근본적인 지각 양태인 인과적 효과성에 대해 살펴보았다. 하지만 이 개념 또한 여전히 대상인식의 차원에 속한 인식론적 개념임으로 그 기능 자체로 대상의 존재를 정립하는 직관과는 사뭇 다른 개념임을 보였다. 즉 화이트헤드의 인과적 효과성은 대상의 초점적 영역에 상을 투사할 뿐 그 존재 자체를 정립할 수 없다. 또한 인과적 효과성은 심층의 존재를 개시하지 못한다. 그것은 다만 존재의 표면에서 벌어지는 유한한 계열들의 연속을 보여줄 뿐이다. 스피노자의 개념을 빌리면 사유라는 속성 내에서 신체의 변용에 대한 지각인 인과적 효과성은 사유의 양태들인 관념들로서의 현시적 직접성과 그 변형의 장소인 연장 속성을 매개로 연관된다. 그러나 여전히 인과적 효과성은 스피노자가 말하는 신에 대한 직관과는 거리가 있다. 물론 베르그송의 직관과도 여전히 거리가 있는 것이다.

따라서 우리는 3장에서 화이트헤드의 철학 내에는 베르그송의

직관과 유사한 기능, 즉 존재를 그 자체로 정립시키는 인식기능이 없음을 논증해보았다. 그 핵심은 베르그송의 철학은 일종의 일원론으로서 철학적 직관으로 존재를 운동 자체로 정립하고, 운동 자체가 지속-분기-변용하는 과정을 분석/종합하는 작업임을 보였다. 반면 화이트헤드의 철학은 한 순간의 경험을 분석하여 다양한 요소들, 범주들을 먼저 정립한다. 그리고 고대 원자론과는 다르게 하나의 원자/현실적 존재들에 획기, 혹은 지속의 시간 폭을 줌으로서 원자론을 동시적인 비시간적 존재가 아닌 과정으로서의 존재로 구성했다. 하지만 여전히 각자의 지속을 갖는 다수의 원자들-현실적 존재들의 형상적 실재성은 대상적으로 병렬된다. 이전 계기가 다음 계기로 이행하는데 그 형상적 실재성의 충족률은 부재한다.²⁷⁾ 각각의 현실적 존재들을 필연적으로 연속-지속시키는 개념으로 타자성으로서의 물리적 이행은 한참 부족하기 때문이다. 그래서 우리가 왜 지금 운동이 없지 않고 있는지, 현실적 존재가 새로운 생성을 멈추지 않고 지속하는지 물었을 때 화이트헤드의 철학은 그에 대한 대답을 제시할 수 없다. 그 이유는 지속을 하나의 시간적 원자/현실적 존재 안에 가두어 놓았기 때문이고, 그러함으로 존재의 자발성도 순간에 간헐 버렸기 때문이다. 화이트헤드가 말하는 창조성은 자발성이 아닌 타자성의 이론이 되어버렸기 때문이다.

이상이 필자가 이 논문을 통해 보이려고 했던 핵심 논증이다. 필자가 보기에 화이트헤드의 철학에서 가장 이해하기 어려운 부분은 하나의 현실적 존재가 만족함으로써 자신의 형상적 실재성의 지속을 멈추었을 때에도, 불연 듯 새로운 존재가 등장하는 개연성이다. 존재라는 것은 늘 변형될지언정 소멸/생성의 문제에 부딪히

27) 베르그송의 직관이 합리적인 존재 충족률을 제공하고 있지는 않지만, 그 존재 충족률의 문제를 직관의 방식으로 해결하고 철학을 시작한다는 점에서 화이트헤드의 철학과는 본질적으로 다르다.

면 참 골치 아파지기 마련이다. 바로 그 골치 아픈 문제를 화이트 헤드의 철학이 안고 있는 것은 아닌지 물어보면서 본 논문을 마치고자 한다.

참고문헌

- 문창옥. 「화이트헤드 과정철학의 이해」. 서울: 통나무, 2002.
베르그송. H. 「사유와 운동」. 이광래 역. 서울: 문예출판사, 2012.
칸트. I. 「순수이성비판」.
플라톤. 「파이드로스」.
_____. 「파이드로스」.
_____. 「파이드로스」.
하이데거. M. 「칸트와 형이상학의 문제」. 이선일 역. 파주: 한길 그래픽스, 2010.
화이트헤드. A. N. 「과정과 실재」. 오영환 역. 서울: 민음사, 2009.

【Abstract】

The Concept of Intuition of Bergson and Whithead's Philosophy

Jang, Hyo Jin (Yonsei University)

This paper begins with a critical view of that A. N. Whitehead identified the concept of physical purpose in his own philosophy with the concept of intuition of H. Bergson. The concept of intuition of Bergson has fluidity-Being itself as its object, so that it founds metaphysics functionally on the fluid Being. However, Whitehead made a mistake to identify physical purpose which still has conceptual contents as objects with Bergson's intuition. Therefore, this thesis tried to find out some concepts in the Whitehead's philosophy which is similar with the concept of intuition of Bergson. This paper has traced causal efficacy based on a premise of that it could be similar with Bergson's intuition, but this paper failed to find out any similarity between them. Thus, this paper has defined the boundary of two types of philosophy based on whether it has the concept of intuition or not, and Whitehead's philosophy belonged to the type of philosophy lacking intuition. As a result, this paper could demonstrate indirectly, there is not any concept in the Whitehead's philosophy which is similar with Bergson's intuition.

접수일: 2017년 5월 25일

심사 기간: 2017년 6월 1일 - 6월 15일

게재확정일: 2017년 6월 20일

니체, 화이트헤드, 로티의 플라톤 넘어서기 비교: 반플라톤과 탈플라톤에서 실험 합리주의로

정강길 (몸학연구소)

[한글 요약]

널리 알려져 있듯이 플라톤의 철학은 지금까지의 서양철학의 기본적인 토대로서 자리해 왔었다. 그 점에서 화이트헤드는 서구 철학사가 플라톤 철학에 대한 일련의 각주로 이루어져 있다고 얘기한 바도 있다. 그러나 현대 철학에서는 그와 다르게 플라톤 철학에 대한 반대와 탈피의 시도들이 있었고, 그런 점에서 20세기 철학사는 대체로 반형이상학과 탈형이상학이 주된 흐름이었다.

그러나 화이트헤드의 철학적 입장은 그 같은 현대 철학의 주요한 사조와는 동떨어진 것이었다. 오히려 화이트헤드 철학에서는 플라톤에 대한 찬사와 적극적인 검토가 있었고, 그에 따라 철학의 합리주의적 기획을 결코 버리지 않았으며, 형이상학에 대해서도 철저한 옹호의 입장을 보였다.

이 글은 서구 철학사에 있어 기본 토대에 해당하는 플라톤 철학을 놓고서 이에 대한 대응적 입장들의 대표격에 해당하는 3명의 철학자를 소환해서 비교한 글이다. 우선 뒤집어놓은 플라톤이라는 반플라톤의 입장에는 니체를 그리고 반표상주의와 신실용주의를 주장한 탈철학의 로티를 불러와서는, 이 둘에 비해 거의 친플라톤적인 입장이라고 할 만한 화이트헤드의 철학적 입장과 비교하고 있다. 그리고 이 비교에 있어서는 플라톤 이래로 철학사에서 진

리를 추구하고자 하는 합리주의적 기획을 어떻게 볼 것인지에 좀 더 초점을 맞추고자 하였다.

필자의 결론은 서구 철학사에 있어 플라톤이 표방했던 철학의 합리주의 기획 자체에 반대해야 한다거나 철학이 이를 탈피해야 한다는 입장보다는 오히려 화이트헤드가 표방한 입장이야말로 <실험 합리주의>라는 점을 밝히면서 이러한 방향에서 철학이 지닐 수 있는 과잉 주장과 독단적 확실성을 경계하는 가운데 철학의 모험 곧 창조적인 실험으로서의 지위를 잃지 않는 철학의 필요성을 역설함이 중요하다고 본 것이다.

[주제어] 플라톤, 니체, 로티, 합리주의, 실험 합리주의

“철학은 플라톤, 플라톤은 철학”

에머슨(R. W. Emerson, 시인)

“철학은 추상에 대하여 설명하는 것이지 구체에 대하여 설명하는 것이 아니다. 흔히 독단적 공상과 격세유전적(隔世遺傳的) 신비주의를 연상시킴에도 불구하고 플라톤적 유형의 철학이 지속적인 호소력을 지니는 까닭은, 그것이 이러한 궁극적 진리를 본능적으로 파악했다는 데에 있는 것이다”(PR 7/59).

- 화이트헤드(A. N. Whitehead)

들어가며

아직까지 화이트헤드는 여전히 대중적이지 못한 철학자로 혹은 전문 지식의 상아탑에서나 만날 법한 매우 난해한 철학자로 이해되는 점이 많다. 하지만 그럼에도 불구하고 “서양철학사의 전통이 플라톤 철학에 대한 일련의 각주로 이루어져 있다”는 화이트헤드의 이 유명한 언급만큼은 많은 사람들부터(심지어 화이트헤드를 깊이 있게는 잘 모른다는 사람들조차도) 종종 인용되곤 하는 문구다. 물론 화이트헤드 철학을 잘 알든 모르든 간에 적어도 화이트헤드의 간명한 이 통찰적 언급에 대해서만큼은 나름대로 상당한 공감을 표하고 있기 때문에 종종 회자되는 게 아닌가 생각한다. 이것은 또 한편으로 보면, 플라톤 철학이 그만큼 서양철학사에 끼친 영향이 너무나 막강했었다는 점에 대한 공감적 표현이기도 할 것이다. 적어도 플라톤이 서양철학의 토대를 정초한 철학자로서 자리매김 되어왔던 점만은 분명한 걸로 보인다.¹⁾

1) 남경희, 「플라톤 - 서양철학의 기원과 토대」 (서울: 아카넷, 2013) 참조.

하지만 역으로 서구 근대철학 이후의 특히 20세기 현대 서양철학의 흐름에는 오히려 플라톤을 벗어나야 한다는 강박증 때문인지는 모르겠지만 대체로 반(反)플라톤주의 경향들이 매우 지배적이었다. 즉, 플라톤 철학에 대한 전복과 탈피 성향은 어떤 면에서 현대 서양철학사상의 주된 특징이라고 볼 수 있다. 이 글은 그러한 흐름에 있어 대표적인 철학자로 니체(Nietzsche)와 리처드 로티(Richard Rorty)의 사상을 불러내어 이들의 플라톤 이래의 서구철학의 전통 극복하기 전략과 그리고 여기에 화이트헤드가 수행한 플라톤 철학에 대한 극복도 함께 비교해보고자 한다. 그러나 이 작업은 이들 철학사상 전반에 대한 광범위한 검토 작업들이 필요하다는 점에서 여기서는 주로 서양철학사의 전통에 해당하는 합리주의와 그에 반하는 비합리주의의 문제와 연관해서 살펴볼 것이다.

결론적으로 이 글이 채택하는 필자의 입장은, 니체의 경우 그의 강렬한 철학적 공헌에도 불구하고 그 전까지의 서양철학사의 주된 합리주의적 전통과 달리 이성적이고 논리적인 체계화에 반하는 비합리주의적 색조에 좀 더 많이 기울어져 있다고 보고 있고, 로티는 플라톤 이래로 합리주의와 진리에 대한 추구라는 서양철학사의 주된 과제 자체를 아예 탈피하려 했던 탈철학적 입장의 사상가로 보고 있다. 이에 비해 화이트헤드의 경우는 서양철학사의 기본적인 토대가 되어 왔던 플라톤의 과제를 탈피하기보다 오히려 이를 진지하게 받아들이는 가운데 체계화를 시도한 합리주의자였으면서도 또 한편으로는 비합리주의에도 열려 있을 만큼 나름대로 균형적인 시도를 감행한 것으로 보고 있다.

서술의 순서는 시간상으로 니체, 화이트헤드, 로티의 순서로 그리고 최종적으로는 이들 세 사상가들의 종합적 평가와 비교로서 마무리하고자 한다. 무릇 어떤 사상이든 어느 철학자든 간에 각별한 장단점이 있을 것으로 생각하지만, 결론에서는 플라톤 전통에

대한 진정한 극복은 적어도 플라톤이 남겨놓은 유산들을 진지하게 수용하는 가운데서 이를 넘어서고자 하는 도전적 시도여야 한다는 점을 채택할 것이다. 그 점에서 나는 화이트헤드가 플라톤 이후로 서양철학사에 새로운 철학적 항로의 발견이라고 할 만한 <실험 합리주의>experimental rationalism라는 항로를 화이트헤드가 진지하게 개척한 것으로 보고 있다. 그리고 이 실험 합리주의는 철학 역시 예술 활동으로 볼 수 있는 기회를 열어준 점이 있으며 이 점에선 로티의 작업과 공헌까지도 맞닿아 있다고 생각된다.

적어도 서구 현대철학사에 있어 플라톤을 어떻게 극복할 것인가에 대한 입장의 차이가 필자로서 매우 중요한 논의라고 생각하며, 화이트헤드의 입장이 20세기 현대철학의 반플라톤적이고 탈형이상학적 조류에선 소외되었던 점도 이와 연관이 없잖아 있다고 본다. 화이트헤드는 플라톤에 대한 반발이나 탈피보다 오히려 그를 끌어안으면서도 그 나름대로 플라톤을 넘어서고자 시도한, 곧 포월의 형이상학자였다고 생각한다. 물론 여기서 말한 포월이란 곧 끌어안기와 넘어서기를 줄여서 표현한 용어라는 점을 말씀드린다.

니체 형이상학이 표방하는 전도된 플라톤주의

니체의 사상이 근대 이후의 현대사상사에 끼친 영향은 이루 말할 수 없을 정도로 지대했었다는 점은 너무나도 분명하다. 오늘날 많은 대중적 인기를 끌고 있는 미셸 푸코(M. Foucault)나 질 들뢰즈(G. Deleuze)의 철학조차도 니체 사상으로부터 상당한 영향을 받았다고 할 정도로 커다란 파급력을 잘 보여주고 있다.²⁾ 일반적으로

2) 익히 알려져 있듯이 둘 다 니체에 관한 글도 쓴 바 있다. 푸코는 니체로부터

로도 니체는 마르크스(K. Marx), 프로이트(S. Freud)와 함께 현대사상사에 있어 결정적이고도 중요한 포문을 열었던 핵심 철학자로 평가되곤 한다.

그러나 니체의 저작들은 익히 잘 알려져 있듯이 그 스스로가 어떤 논리적 체계화를 축조하거나 정립했다기보다는 주로 잠언적인 경구나 설교들 혹은 문학적 색조의 글쓰기들로 이루어져 있어서 또 한편으로 그러한 니체의 글에 대한 해석들을 놓고서도 서로 분분한 점이 있다. 좀 더 널리 알려진 니체 해석 저작으로는 특히 하이데거(M. Heidegger)의 니체 해석과 윌터 카우프만(W. Kaufmann)의 니체 해석을 들 수 있을 것이다.³⁾ 그럼에도 불구하고 니체 철학 사상의 성격이 서구 플라톤 철학의 전통에 대한 가장 강력한 항거를 보여주고 있다는 점은 대부분의 학자들의 일치된 견해에 속한다. 니체에게는 그때까지의 서구철학사의 주된 전통이었던 로고스

터 권력과 계보학의 개념을 끌어와서 자신의 사상으로 발전시킨 바 있으며, 들뢰즈는 니체의 허무주의와 생성에 대한 긍정 및 힘들의 다양성을 통해 헤겔의 변증법을 비판적으로 극복하고자 했었다. Michel Foucault (author), Paul Rabinow (edit), "Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader* (New York: Patheon Books, 1988), 76-100. ; 질 들뢰즈 지음, 「니체의 철학」, 이정신 옮김 (서울: 민음사, 2001) 참조.

3) Martin Heidegger (author), David Farrell Krell (translated), *Nietzsche Vol. 1: The Will to Power as Art & Vol. 2: The Eternal Recurrence of the Same* (San Francisco: Harper & Row, 1991) ; Martin Heidegger (author), David Farrell Krell (translated), *Nietzsche: Vol. 3: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics & Vol. 4: Nihilism* (San Francisco: Harper & Row, 1991) ; Walter Kaufmann, *Nietzsche* [4ed] (New Jersey: Princeton University Press, 2013) [초판은 1950년] ; 윌러 하이데거의 글은 1936년에서 1940년까지 대학에서 니체 철학에 대해 강연한 내용을 출간한 것이다. 하이데거는 니체를 서구 형이상학의 완성자이자 최후의 형이상학자로 보고 있다. 하이데거에게 니체는 서구 형이상학의 종말을 고한 철학자로 자리매김 된다. 그에 비해 카우프만은 니체를 철학자로서 심리학자로서 그리고 반기독교인이라는 점에 초점을 맞추어 평가한다. 그 밖에 니체의 사상을 파시즘에 대한 옹호로서 해석하는 부류도 있긴 하지만 이 같은 해석은 크게 지지받고 있지 않은 걸로 보인다.

중심주의, 진리에 대한 추구, 선으로서의 실재와 윤리, 신 혹은 신적인 가치의 우위라는 이러한 도식들을 격렬하게 거부한다. 오히려 그가 표방하는 바는 허무주의(니힐리즘)이다. 그는 다음과 같이 말한다.

“진리란 없다는 것; 사물의 절대적 성질이란 없다는 것, ‘사물 자체’란 없다는 것—이것 자체가 허무주의이며 그것도 가장 극도의 허무주의다. 이 허무주의는 사물의 가치를, 어떤 실재도 그 가치에 대응하지 않고 대응했던 적도 없었으며, 오히려 가치 설정자가 지닌 힘의 증후이자 그의 삶의 목적을 위한 단순화에 지나지 않는 것, 바로 거기에 부여한다.”⁴⁾

플라톤이 이성을 통해 앞에 이를 수 있다고 봤던 진리 혹은 ‘참된’ 세계는 니체에게 허위에 불과하다. 니체는 서구철학사의 이분법적 특징을 지적하면서 오히려 플라톤이 말한 그 같은 도식을 역전시킨다.

“세계가 ‘참된’ 세계와 ‘가상’ 세계로 나뉜다. 그 방식이 그리스도교식이든 (결국은 교활한 그리스도교인인) 칸트식이든 단지 데카당스를 암시하는 것에 불과하다. - 하강하는 삶의 징후라는 말이다.”⁵⁾

“‘이’ 세계를 가상이라고 일컫게 한 근거들이 오히려 이 세계의

4) 니체전집 20, 24. [Kritische Gesamtausgabe(=KGW) VIII 2 9[35], pp.15-16. 참고로 본 논문의 니체 저작 인용은 가능한 니체전집의 정보으로 공인된 독일 발터 데 그루이터(Walter de Gruyter)사의 《Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe》(KGW) 판본을 채택한 니체전집 국역판이다. KGW 니체전집은 전체 21권으로 나와 있으며 여기엔 니체의 대표작은 물론 유고집 목록도 포함시켜 놓고 있다는 점에서 국내에는 처음 소개된 글들도 많다.
5) 니체전집 15, 102. 철학에서의 ‘이성’ 6; KGW VI 3, 73.

실재성의 근거를 만들어낸다. 또 다른 종류의 실재성은 절대로 증명될 수 없다. 사물의 참된 존재에 부여되었던 특징들은 비존재의 특징들 즉, 무(無)의 특징들이다. — 참된 세계는 실제 세계와 모순되는 것으로부터 구축되었다: 사실 그것이 도덕적이고 — 시각적인 착각에 불과한 한, 하나의 가상세계다.”⁶⁾

이런 점에서 니체가 말하는 무(無)진리론으로서의 허무주의는 이전 년 넘게 플라톤 전통에 젖어있었던 서구철학사에 일종의 망치로 내리치는 것 같은 깨침을 안겨다주었다고 볼 수 있다(그는 자신이 망치를 들고 철학을 한다고 했다). 니체는 자신의 초기작인 「비극의 탄생」에서부터 그의 철학의 전체 방향을 예고하는 듯 가치를 전복시키는 <전도된 플라톤주의> 곧 플라톤과 정반대로 뒤집어놓은 플라톤주의라는 점을 드러낸 바 있다. 즉, 니체 스스로가 “나의 철학은 전도된(inverted) 플라톤주의”(III 3:207)라고 표명한 것이다.⁷⁾ 알다시피 니체는 아폴론적 것(질서, 이성, 합리성, 규범, 도덕 등)에 대한 디오니소스적인 것(무질서, 충동, 비합리성, 혼돈, 근원적 생명력, 광란, 황홀경 등)의 우위를 설파하면서 서구 사상의 주된 전통이 지녀왔던 가치의 도식들을 거꾸로 역전시킨다. 서구문명사에서 이 전통은 주로 기독교를 통해 뿌리내려져 왔었다. 그렇기에 니체에게 있어 “기독교는 ‘대중’을 위한 플라톤주의”⁸⁾로 평가되었을 뿐만 아니라 결국은 니체 철학의 중요한 공격 타겟으로 자리매김된다. 니체에게 기독교는 디오니소스적인 삶에 대한 의지를 말살시키고 있을 뿐만 아니라 노예도덕을 불러일으키

6) 니체전집 15, 101-2. 철학에서의 ‘이성,’ 6; KGW VI 3, 72.

7) 하이데거도 니체 자신이 그렇게 언급한 연유에는 니체가 다른 어떤 것을 구하고 있음에도 불구하고 니체는 분명 전도된(overturing) 플라톤주의 방식으로 사유한 것으로 보고 있다. Martin Heidegger (author), David Farrell Krell (translated), *Nietzsche Vol. 1-2*, 200-1.

8) 니체전집 14, 11.

고 우리가 진리라고 믿어왔던 것들이 알고 보면 허위에 불과한 것임에도 그러한 쪽의 믿음을 심어주고 있기 때문에 거부되어진다. 또한 「우상의 황혼」(1889)에서는 플라톤을 “이미 선재해했던 기독교인”⁹⁾으로 보고 있으며, 따라서 그동안 서구적 가치를 대변해왔던 “도덕과 종교는 오류의 심리학에 속한다”¹⁰⁾고 평가내린다. 니체의 입장에서는, 플라톤의 세계로부터, 멀리 떨어질수록 존재자는 그만큼 더 순수하고 아름다우며 좋다는 것이다.¹¹⁾

이러한 니체 사상의 진도된 플라톤주의는 플라톤적 도식의 역전이라는 점이 있긴 하지만 어떤 면에서 또 다른 의미의 플라톤주의로도 간주될 수 있다. 실제로 니체 철학 역시 또 다른 한 축에 있는 플라톤주의의 일종으로 보는 평가는 있다.¹²⁾ 즉, 플라톤과 니체 사이에는 커다란 간격이 있음에도 불구하고 어디까지나 <철학>이라는 범주 안에서 일어난 것으로 본다는 얘기가. 그럼에도 니체가 그때까지의 서구 전통의 사유와 가치를 다른 식으로 확장해놓았다는 점에 있어서는 분명한 공헌을 하고 있다는 점과 그럼으로써 기존 형이상학의 시각과는 전혀 다른 새로운 시각을 확보해놓았다고 봐야할 것이다. 그리고 이 점에서 니체에게 가장 특징적이고 의미 있는 창조적 새로움을 꼽는다면 바로 존재를 <힘에의 의지>Wille zur Macht¹³⁾로 보는 대목이라고 생각된다. 그것은

9) 니체전집 15. (KGW VI 3: 149)

10) 니체전집 15, 121. (KGW VI 3, 89).

11) 니체전집 4, 257. (KGW III 3, 207).

12) John Sallis, *Platonic Legacies* (New York: SUNY Press, 2004), 7-26. 셀리스에 따르면, 플라톤의 예술적 충동도 니체가 보기에는 그것은 항상 도덕적 충동에 의해 철저히 지배되어 있는 이차적인 것으로 해석되고 있으며, 그럼으로써 니체가 이해하는 플라톤은 작가로서의 플라톤의 면모가 아닌 철저히 선의 윤리를 가장 우선시하는 선생 플라톤으로 본다는 점을 지적하고 있다(p. 16). 결국 니체의 철학은 바로 이러한 플라톤의 ‘관점’을 뒤바꿈으로써 성립되고 있는 또 다른 형이상학의 한 축이라는 것이다.

13) 독일어의 ‘Macht’를 찾아보면 그 어떤 중성적 느낌의 ‘힘(Kraft)’보다는 오

니체가 존재에 대한 생성의 우위 선언을 천명한 것이기도 하다.

니체에게 있어 <힘에의 의지>는 존재의 내적 본성이자 본질(essence)에 해당한다.¹⁴⁾ 니체가 주창한 <힘에의 의지> 개념은 그의 「유고」작품에 나타나 있다. 다만 이에 대한 체계적인 분석은 전혀 못되고 직관적 언명으로서 곳곳에 산재해 있을 뿐이다. 그럼에도 후기 작품으로 갈수록 좀 더 구체화되고 있다. 몇 가지 대목들은 다음과 같다.

“이 세계는 힘에의 의자다 그 외의 것은 아무것도 아니다! 그리고 너희 또한 이 힘에의 의자다 그 외의 것은 아무것도 아니다!”¹⁵⁾

히려 지배력이 내포된 ‘권력’이라는 의미에 좀 더 가깝다고 보여지는데, 국내에선 주로 ‘힘’으로 번역되곤 한다는 점에서 여기선 이를 따랐을 뿐이다. 니체 전집을 발간한 국내 역자들은 ‘Macht’가 자연 전체를 지배하는 보편적 힘을 가리키는 말이므로 권력으로 한정할 수 없다고 하면서 ‘힘’으로 번역한 것이라고 한다(니체전집 1, 12. 참조). 하지만 개인적으로는 ‘힘에의 의지’를 오히려 ‘권력 의지’로 보는 것이 좀 더 낫다고 생각한다. 언뜻 생각하기엔 Kraft(힘)이라는 용어가 보다 일반적인 것이라서 우주 전체의 생명력에까지 확장 적용되는 용어로 여겨질 수 있겠지만, 내가 볼 때 니체는 우리의 이 같은 이해마저 전도시켰다고 본다. 즉, 니체가 볼 때 Macht(권력)이야말로 우주 전체에 충만한 보편적 생명력으로 본다는 것이다. 이때 니체가 말한 Macht(권력) 안에는 어차피 Kraft(힘)도 내포되어 있기 때문에 가끔은 니체도 Kraft(힘)으로 쓰기도 한다. 하지만 비교적 볼 경우 니체는 분명 Macht(권력)에 훨씬 더 기울어져 있다. 김진석은 이와 관련된 번역 논란에 있어 국내 니체주의자들이 볼 때 ‘힘’이라는 번역이 철학적이고 존재론적이며 순수한 느낌의 성격을 갖는 반면에 ‘권력’이라는 용어는 그에 비해 좀 더 불순하고 정치학적인 성격을 함의하고 있다는 점 때문에 도리어 ‘힘’이라는 번역을 좀 더 선호한 것으로 보고 있다. 그러면서도 이것은 니체 텍스트에 대한 적절한 태도가 아니라고 평가한 바 있다. 이에 대해선 김진석, 「니체는 왜 민주주의를 반대했는가」(서울: 개마고원, 2009), 252-7.

14) 니체전집 14, 선악의 저편 JGB 86; KGW VI 2, 109.

15) 니체전집; KGW VIII 3 38[12], 339.

“삶에의 의지? 거기서 나는 늘 힘에의 의지만을 발견한다.”¹⁶⁾

“도대체 누가 해석하는가? 라고 물어서는 안 된다. 오히려 해석 자체가 힘에의 의지의 한 형식으로서 살아간다. (존재로서가 아니라, 과정으로서, 생성으로서) 충동으로서.”¹⁷⁾

“힘 양자는 본질적으로 폭력에의 의지이자 폭력으로부터 자신을 보호하는 의지인 것이다. [...] 그래서 나는 그것을 “힘에의 의지” 양자라고 부르는 것이다.”¹⁸⁾

“힘에의 의지는 존재도 아니고 생성도 아니다. 오히려 파토스(Pathos)¹⁹⁾가 가장 원초적 사실이며, 이것으로부터 비로소 생성과 작용이 발생한다.”²⁰⁾

니체에 따르면 “존재하는 것 자체가 힘에의 의지”²¹⁾에 해당하고

16) 니체전집; KGW VIII 1 5[1], 191.

17) 니체전집 19, KGW VIII 1 2[151], 138.

18) 니체전집 21, KGW VIII 3 14[79], 50.

19) 월터 카우프만은 니체 글의 이 부분에서, 이때 말하는 파토스 개념은 계기(occasion), 사건(event), 열정(passion) 고통(suffering), 운명(destiny)을 의미하는 그리스 용어라는 점을 설명하면서 이를 화이트헤드 철학의 계기와 사건 개념과 비교해본다면 유익할 것이라는 점을 코멘트한 바 있다. Friedrich Nietzsche, Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale (translated), Walter Kaufmann (Edited, with Commentary), *The Will to Power* (New York: Vintage Books, 1967), 339. 하지만 실제 그러한 비교 분석은 더 이상 찾기 힘들었는데, 오히려 이 작업은 국내 화이트헤드인인 문창욱 교수의 글에서 엿볼 수 있었다. 문창욱, “과정철학의 문맥에서 본 니체의 생성철학”, 『철학연구』 95집, 참조. 이 글에서는 니체와 화이트헤드 철학 간의 일말의 차이점에도 불구하고 특히 니체가 말한 <힘의 양자>Macht-quanta/quantia of power에 주목하면서 니체의 생성철학이 실재를 바라보는 깊은 층위에서는 화이트헤드 과정철학과 유사한 점 역시 많다는 것을 집중적으로 밝히고 있다.

20) 니체전집 21, KGW VIII 3 14[79], 51.

21) 니체전집 21, KGW VIII 3 14[80], 52.

있다. 따라서 니체의 철학적 구도에서는 합리성을 구하는 가치척도의 설정을 구하는 자리는 애초 근본적으로 불가능하다. 오히려 존재의 본질인 힘에의 의지에 따른 여러 다양성들의 힘의 교전²²⁾으로 확장되고 있을 뿐이다. 니체의 허무주의는 적어도 이러한 점을 적극적 긍정으로서 받아들이는 그런 허무주의다. 한편으로 니체 철학에서 보여지는 합리주의에 대한 거부 혹은 비합리주의에 대한 성격은 역설적이게도 인간의 과도한 순진함에 대한 우려로 인해 비롯된 게 아닌가 하는 생각도 든다.

“이성 범주들에 대한 믿음이 허무주의의 원인이며,— 우리는 세계의 가치를, 순전히 날조된 세계와 관계하는 범주들에 의해 측정했다. [...] 지금까지 우리가 세계를 우리에게 먼저 평가 가능하게 만들기 위해 찾았으며, 그것들의 부적절함이 마침내 입증되었을 때 세계의 가치를 박탈해버린 그 모든 가치 — 이것들은 심리학적으로 고찰해보면 인간의 지배 형태를 유지하고 향상시키는 데 유용하다는 특정한 관점에서 나오며 : 사물의 본질로 잘못 투사된 것에 지나지 않는다. 자기 자신을 사물의 의미와 가치척도로 설정하는 것은 인간의 <과도한 순진함>(Die hyperbolische Naivitat) 일 뿐이다.”²³⁾

여기서 말하는 <과도한 순진함>은 적어도 이성 그리고 ‘참’이라고 불리는 세계에 대한 과도함일 것이다. 니체에게서 그것은 허구이며 날조이다. 한 가지 흥미로운 점은, 적어도 니체는 생물학적 신체가 갖는 도구적 의미로서의 <신체 이성>은 부정되기보다 긍정될 수 있다는 사실이다. 생물학적 신체로서의 이성은 플라톤적

22) 이때 힘들의 교전의 장(場)이 다름 아닌 인간 신체(Leib)다. 니체는 인간을 ‘힘에의 의지들’의 잡다(Vielheit)로서의 인간으로 이해한다. 니체전집 19, KGW VIII 1 1[58], 21.

23) 니체전집 20, 345. KGW VIII 2 11[99], 291.

이성과는 또 다른 것이라 하겠다. 니체에겐 생물학적 신체는 ‘나’에 대한 모든 것이기도 하다. 그의 주장에 따르면,

“나는 전적으로 신체일 뿐이며 그 외에는 아무것도 아니다. 영혼이란 것도 신체 속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과하다. 신체는 커다란 이성이며, 하나의 의미를 지닌 다양성이고, 전쟁이자 평화이고, 가축 때이자 목자이다.”²⁴⁾

여기서 생물학적 신체에 기반된 니체의 신체 이성 관점은 필자가 볼 때 화이트헤드가 이해하는 이성 개념과도 일정 부분 통찰만한 유사점은 있다고 생각된다. 왜냐하면 화이트헤드 역시 이성을 그 어떤 신적 특권을 지닌 추상적인 그 무엇으로 고찰하질 않고 우선은 생물학적 진화를 고찰하는 가운데 이성에 대한 새로운 이해들을 이끌어내고 있기 때문이다.²⁵⁾ 다만 화이트헤드가 「이성의 기능」Function of Reason(이하 FR)에서 밝혔었던 두 가지 분류 곧 <플라톤의 이성>과 <울리시스의 이성>을 생각할 때 니체에겐선 전자인 <플라톤의 이성>에 대해선 회의적이거나 부정될 것으로 보여지는 점은 있다. 그럼에도 그 이성을 끌어내고 있는 생물학적 신체를 매우 중요한 토대로 봤던 점만큼은 서로 유사한 맥락도 없잖아 있는 것이다.

24) 니체전집 13, 52.

25) 이성의 기능 FR 참조.

화이트헤드는 플라톤을 어떻게 계승했고 어떻게 넘어서고 있는가?

- <실험 합리주의>에 대한 표방으로!

화이트헤드가 평가하는 플라톤은 “전대미문의 유일한 천재철학자”(D 132)로, “서구인 중에서 배출된 가장 위대한 정신의 소유자”(D 230) 등 그야말로 극찬에 가까운 평가들로 자리매김 되어 있다. 아리스토텔레스조차도 어떤 면에서 플라톤을 제대로 넘어서진 못했다고 볼 만큼 화이트헤드는 그의 책들 도처에서 플라톤에 대한 칭송을 보여주곤 했던 것이다.²⁶⁾ 이러한 화이트헤드의 언급들은 마치 그 자신이 이천 년 간극을 넘어 플라톤 철학에 대한 올바른 극복과 계승자였고, 오히려 아리스토텔레스 철학의 체계화 방향은 플라톤이 남겨놓은 유산에 대한 올바른 극복과 계승이 아니라는 점을 일깨워주고 있는 듯하다. 즉, 기존의 낡은 아리스토텔레스를 밀어내고 새롭게 등장하려는 제2의 아리스토텔레스 마냥, 플라톤 철학의 새로운 계승자처럼 화이트헤드의 철학적 작업이 매우 그렇게 느껴진다는 얘기다. 반면에 19세기 니체에 대해서는 베르그송과 함께 「관념의 모험」Adventures of Ideas에서 반주지주의자로 언급한(AI 287/349) 짙막한 문장의 평가만 있을 뿐이다. 니체에 대한 화이트헤드의 이러한 평가는 과연 정당한 것인가? 적어도 필

26) 화이트헤드는 그의 저작 곳곳에서 플라톤과 비교해 아리스토텔레스의 철학에 대해선 실패한 체계화로 상당히 각박한 평가를 내리는 점이 더 있다. 심지어 아리스토텔레스는 과학을 고안하긴 했지만 철학을 파괴했다고 까지 말한다(D 168). 물론 아리스토텔레스의 유산 중에는 괜찮은 것도 있긴 하지만 결과적으로는 유럽 철학의 정신을 망치는 데 기여했다고 본 것이며, 아리스토텔레스의 스승인 플라톤과 비교해서도 플라톤이 더 낫다는 식의 다소 편향적 시각을 드러내기도 했던 것이다(D 217).

자가 보기에 화이트헤드가 니체에 대한 저작들을 깊이 있게 검토하고 내린 것 같진 않아 보인다(D 134). 그 점에선 공정한 평가 인지에 대해선 분명한 의문이 있기에 일단 여기서는 화이트헤드의 니체 평가에 대해선 유보로 남겨놓을 것이다. 그리고 화이트헤드의 과정철학이 베르그송의 철학에 대해선 그의 작업을 계승하는 점과 차이점이 있다는 건 이미 알려져 있기에 여기서 굳이 다시 거론할 필요는 없을 것 같다.

오히려 필자의 관심은 화이트헤드의 플라톤 이해가 왜 그토록 니체와 그리고 뒤에 언급할 로티를 포함해 이들과는 전혀 다르게 받아들여졌었나 하는 점에 초점이 맞춰져 있다. 왜냐하면 필자가 보기에 이 같이 접이야말로 화이트헤드 철학의 성격을 결정짓는데도 크게 작용했다고 보기 때문이다. 알다시피 화이트헤드의 철학의 성격은 서구철학사의 주된 전통이 보여왔던 합리주의적 기획이라는 과제를 충실히 이어받고 있으면서도 동시에 그때까지의 전통 형이상학으로도 범주화할 수 없는, 새로운 현대적 성격의 면모까지 띠고 있다. 이때 말하는 전통 형이상학과 다른 새로운 현대적 성격의 면모란 20세기 사상사의 주된 흐름이자 특징이기도 했던 비합리성의 측면 혹은 해체성의 측면 또는 우연성의 요소에 다르다.

‘서구철학사는 한 마디로 플라톤 철학에 대한 일련의 각주로 이루어져 있다’고 봤던, 실로 거의 단 한 큐로 정리해버린 명언을 남겼던 화이트헤드였으나 그조차도 플라톤에 대한 각주가 되는 것을 기꺼이 마다하진 않았을 만큼 플라톤의 과업을 계승하고자 했던 점도 분명하다. 그와 동시에 그는 다음과 같이 그 자신의 유기체 철학의 구축 작업이 왜 필요한 지에 대한 취지도 함께 밝히고 있다.

“유럽의 철학적 전통을 가장 확실하게 일반적으로 특징짓는다면 그것은, 그 전통이 플라톤에 대한 일련의 각주로 이루어져 있다는 것이다. 나는 학자들이 일정한 주견도 없이 플라톤의 저작에서 끄집어낸 사상의 체계적 도식을 말하고 있는 것이 아니다. 나는 플라톤의 저작 도처에 산재해 있는 일반적인 관념들의 풍부함을 들어 말하고 있는 것이다. 플라톤이 개인적으로 천부적 자질을 타고났었다는 것, 저 위대한 문명의 시기에 그가 폭넓은 경험의 기회를 가졌다는 것, 그때까지만 해도 과도한 체계화로 말미암아 경직되지 않았던 지적 전통을 그가 계승하고 있었다는 것 등은 그의 저작들로 하여금 풍부한 시사를 던져주는 무진장한 보고가 되게 하는 요인들이었다. 따라서 어떤 의미에서, 이 책에 전개되고 있는 사상이 플라톤적인 것이라고 하는 나의 신념을 피력하는 가운데 내가 의도하고 있는 것은 단지, 그것이 유럽의 전통 속에 들어가리라는 희망을 표명하는 것일 뿐, 그 이상을 말하지는 것이 아니다. 그러나 내가 염두에 두고 있는 것은 그 이상의 것으로서, 만일 플라톤의 일반적 견지를 [플라톤과 현대 사이에] 개재된 2천 년이라는 세월 때문에 불가피하게 된 사회 조건, 미적 성취, 과학, 종교 등에서의 인간 경험의 최소한의 변화를 그것에 반영시켜 묘사해야 한다면, 우리는 유기체 철학의 구축에 착수해야 할 것이라는 점이다.” (PR 39/118-9, 밑줄은 필자의 표시)

다시 말해서 화이트헤드는 플라톤에 대한 끌어안기와 넘어서기를 함께 표방한 것이라 생각한다. 이 점에서 필자로서 가장 의문이 드는 지점은, 화이트헤드가 이해하는 플라톤은 생각건대 당시에까지 일반적으로 널리 알려져 있는 플라톤에 대한 평가와는 또 다른 그만의 입장이 아닌가 하는 점과 그러한 가운데서도 도대체 어떻게 천재 플라톤이 남겨놓은 전통을 새롭게 극복해내느냐 하는 점일 것이다. 적어도 화이트헤드는 서구의 플라톤적 전통과 맞섰던 니체의 작업과는 분명히 다른 방식으로 플라톤을 이해하고 받

아들였다고 볼 수 있다. 특히 화이트헤드는 후기 플라톤의 입장, 적어도 그 자신이 거듭 반복해서 되돌아가게 되는 플라톤의 작품은 「국가편」 이후라고 했었다(D 217).

우선 화이트헤드가 보기에 그 자신의 유기체 철학이 합리주의적 기획을 충실히 이어받아야 함에도 불구하고 통찰의 허약성과 언어의 한계가 이를 가로막는 큰 장벽이라는 점도 수용하고 있어 (PR 4/53) 우주의 모든 요소를 이론으로 설명하려는 것에 대해선 한계를 설정하고 있는 점도 분명하다. 그런데 흥미로운 점은 화이트헤드가 보는 플라톤에 대한 평가다. 왜냐하면 화이트헤드는 보는 플라톤의 입장도 합리주의적 기획의 한계를 설정한 것으로 보고 있기 때문이다. 화이트헤드가 보기에 우주를 설명해내려는 철학적 작업에 있어 이론의 한계를 플라톤 자신도 이 한계를 인정하고 있는 걸로 간주하고 있다. 물론 이것은 그 스스로도 밝히고 있듯이 플라톤의 『티마이오스』에 대한 테일러(A. E. Taylor) 교수의 해석에도 힘입고 있는 바다.

“우주에 있어서의 모든 요소가 <이론>으로 설명될 수 있다는 주장에는 한계가 있어야 한다. 왜냐하면 <이론> 그 자체는, 이론 화하기 위한 소재가 될 <주어진> 요소가 전제되어야 한다는 것을 필요조건으로 하고 있기 때문이다. 플라톤 자신은 이러한 한계를 인정하고 있다. 「티마이오스」에 관한 테일러(A. E. Taylor) 교수의 요약 중에서 인용해 보자”(PR 42/123).

“현실의 세계에는 <법칙>을 초월하는 것으로서, 설명됨이 없이 단지 주어진 것으로서 받아들여져야 하는 <단순한 여건>이라든지 <맹목적인 사실brute fact>이라는 요인이 언제나 있게 마련이다. 단순히 주어진 것을 결코 그대로 받아들이지 않고, 합리적인 법칙을 통해 그것을 보다 단순한 최초 <여건>의 결과로서 <설명>하

려는 것이 과학의 임무이다. 하지만 아무리 과학이 이런 절차를 밟고 나간다고 해도, 과학에 의한 사물의 설명 가운데는 단순히 주어진 것, 즉 맹목적 사실의 어떤 요소가 항상 남아 있을 수밖에 없다. 「티마이오스」가 필연성에 관한 기술에서 의인화시키고 있는 것으로 보이는 것은 바로 자연 속에 현존하고 있는 여건의 이런 요소—때로는 이를 부진근수(不盡根數) 또는 무리수라 부르기도 하는데—이다”(＊화이트헤드가 테일러 교수의 글에서 발췌 인용한 부분, PR 42/123).

“그러나 이러한 역사상의 문제를 떠나서, 세계 내의 <주어진> 요소를 명석하게 이해하는 것은 모든 형태의 플라톤적 실재론에 있어 본질적인 것이다”(PR 42/124).

여기서 화이트헤드는 플라톤이 명석하게 밝히고자 했던 합리주의적 전통을 그 자신 역시 임무로서 이어받고 있으면서도 동시에 그러한 합리주의적 사고에 있어서도 <소여성>(所與性, givenness)으로 인해 철학적 작업의 한계와 마주할 수밖에 없다고 보았었다.

“합리주의적 사고에 있어서 <소여성(所與性, givenness)>의 관념은 문제의 단순한 여건을 넘어서는 관계를 함의하고 있다. 그것은 어떤 <결단>decision과 관계된다. 이 결단에 의해서, <주어진> 것은 그 계기에 있어 <주어져 있지 않은 것>으로부터 분리된다. 사물에 있어서의 <소요성>의 요소는 한계를 끌어들이는 어떤 활동성을 함의하고 있다”(PR 42-43/124).

따라서 화이트헤드는 사물을 명석하게 이해하고자 하는 합리주의적 기획은 근본적으로 불완전한 기획이 될 수밖에 없음을 간파한다. 그리고 이러한 합리주의적 기획의 불완전함은 플라톤 스스로도 그 한계를 인정한 걸로 보고 있다. 이때 화이트헤드의 체계

에서도 <소여성>과 <결단>이라는 것은 결국 그의 체계 안에 우연성을 확보하는 주된 요소가 된다.

“항상 직접적 결단의 여지를 남기는 <우연성>contingency이라는 것이 있다. 이러한 고찰은 직접적인 새로운 합성을 위한 조건들을 결단해야 하는 <이 현실적 세계>에 관련된 미결정성에 의해서 예증된다. 그러한 결단과 관련해서는 여러 선택지들이 있는데, 그것들은 직접적 결단을 위해서 유보되어 있다”(PR 284/551).

화이트헤드의 과정철학은 전통 형이상학이 걸어갔던 것처럼 합리주의적 기획을 완수하고자 엄밀한 체계화를 시도한 철학이다. 하지만 그는 자신의 체계에도 이론의 한계성이 있을 수밖에 없음을 고백한다. 그의 형이상학 체계들도 결코 자명한 언명이 될 수 없고 언제나 <시론(試論)적 정식화>tentative formulations의 운명과 범주를 벗어나지 못하고 본(PR 8/61) 데에는 우주의 창조적 진진에 따른 <우연성>의 요소들이 개입되고 있다는 점도 함께 발견하고 있다. 따라서 화이트헤드가 표방한 바 있듯이, “철학자들이 이러한 형이상학의 제1원리를 최종적인 형태로 정식화할 수 있으리라고 기대하는 것은 전적으로 허망한 일”(PR 4/53)이 될 뿐이다.

여기서 우리가 고찰해야 하는 또 하나는, <합리주의>에 대한 개념 이해다. 화이트헤드는 근본적으로 <합리주의>라는 것을 결코 고정된 것으로 보질 않고 있다는 점이다. 그는 여기에 놀랍게도 <모험>adventure이라는 개념을 도입한다.

“합리주의는 사상을 명석하게 하려는 하나의 모험이며, 끊임없이 진전할 뿐 결코 멈추는 법이 없는 하나의 모험이다. 그러나 이 모험은 부분적인 성공도 중요시하는 모험이다”(PR 9/62).

이 모험은 항구적인 모험이다. 이것은 니체를 비롯해 서구 플라톤 전통에 반기를 들고 있는 다른 철학자들과는 좀 더 다른 이해로서의 <합리주의>를 보는 시각이라고 여겨진다. 20세기 주요사상가들의 대부분은 그동안 서구 합리주의 전통이 자행해왔던 사유의 지배적 폭력들의 면면들(화이트헤드가 사변철학의 야심 혹은 독단이라고 불렀던 것들)과 이에 대한 반발과 항거에 주된 초점이 맞춰져 있었다. 그리고 그 점에서 반플라톤적인 색조가 다분히 짙었다고 볼 수 있다. 그런데 화이트헤드 역시 이미 그런 점도 함께 내다보고 있었던 것이다. 심지어 그가 칭송하는 플라톤 철학에도 그런 점이 있다는 것도 분명하게 지적하고 있다. 다만 화이트헤드가 보기에 플라톤의 철학은 체계화를 갖지 못했었고 “플라톤의 이데아와 수학적 관계는 ‘생명과 운동’의 부재로 말미암아 그것을 죽게 하는 걸로 보인다.”(AI 366/432)는 것이다. 화이트헤드는 가능한 플라톤의 공헌과 잘못을 구분해가면서 언술하는 편이었다.

“플라톤은 정적이고 영적인 천국에서 영속적인 것들을 찾았고, 가변적인 불완전한 것들 속으로 형상들이 말려들고 있는 물리적 세계에서 유동을 찾았다. 여기서 나는 <불완전한 것>이라는 말에 주목하고자 한다. 플라톤에 관한 주장에 있어 나는 잘못을 정정해가면서 말할 것이다. 하지만 유동하는 사물은 그것이 <제한되어 있다>는 의미에서, 그리고 <그것이 그리 될 수 있었으나 사실은 그렇지 않은 그런 많은 특성들을 단호하게 배제하고 있다>는 의미에서 불완전하다는 학설을 내세울 때면, 언제나 플라톤의 권위가 인정될 수 있다고 나는 믿는다”(PR 209/421).

그러나 화이트헤드 철학의 도식에서는 플라톤적인 개념을 계승했다고 보는 영원한 객체에다 두드러진 실재성을 부여하지 않았고 오히려 그의 유명한 <존재론적 원리>ontological principle(혹은

‘작용인과 목적인의 원리(principle of efficient, and final, causation)’로도 불림)를 통해선 현실태에 대한 가능태의 우위를 확고하게 못 박고자 했었다(PR 24/89). 이는 플라톤의 형상적 존재가 아닌 현실적 존재에 더 우선적인 근거 작용으로서의 실재성을 부여한 것이다. 그리고 이 존재론적 원리는 종종 플라톤의 피안적인 이데아설을 극복한 것으로 회자되는 아리스토텔레스의 반론 역시 구현해내고 있을 뿐만 아니라 흄(D. Hume)과 존 로크(J. Locke)로부터 이어 받은 영국 경험론의 전통 역시 계승한 통찰이라고도 보여진다. 따라서 화이트헤드 철학 역시 플라톤적인 전통 도식의 한계를 극복하고자 나름의 시도를 한 셈이다.

그렇다면 유동하는 현실세계 속에서 항구적인 모험 속에 놓여 있는 그러한 합리주의를 도대체 어떻게 이해해야 할 것인가? 이는 아무래도 화이트헤드가 합리주의를 그 어떤 고정된 전제가 아닌 모든 학문 연구의 동기를 이루고 있는 신념으로서 받아들이고 있다는 점에서 엿볼 수 있을 것 같다.

“여기서 내가 말하는 합리주의란, 진리에 이르는 길은 무엇보다도 사물의 본성에 대한 형이상학적 분석을 통하는 길이라는 신념, 그리고 이러한 분석에 힘입어 사물의 활동 방식과 작용 방식을 결정할 수 있을 것이라는 신념이다”(SMW 39/77).

“합리주의란, 설명을 끝까지 밀고 나감으로써만 명석성이 달성될 수 있다는 신념이다”(PR 153/321).

“본질적으로 일반 이론을 예증하고 있는 사례로서 나타낼 수 없는 요소란 경험 가운데 하나도 없다는 것이 합리주의의 희망이다. 이러한 희망은 형이상학적 전제가 아니다. 그것은 형이상학을 포함하여 모든 학문적 연구 활동의 동기를 이루고 있는 신념이

다”(PR 42/123).

그러나 화이트헤드에 따르면 “그 신념 자체가 이론이 출발하는 전제가 되지는 않는다. 그것은 그 실현을 추구하고 있는 이상(理想)인 것이다. 우리가 이러한 학설을 믿는 한, 우리는 합리주의자가 된다”(PR 42/123)고 얘기한다. 그럴 경우 그 어떤 합리주의자라도 그 어느 누구도 예외 없이 유동하는 현실 속에 놓여 있다는 사실을 직시해야 한다는 점에서 합리주의는 항상 <희망>으로서 그리고 <모험>으로서만 자리매김될 뿐이다. 화이트헤드가 보기에 “합리주의는 <실험적 모험>이라는 자신의 지위를 결코 포기하지 않는다(Rationalism never shakes off its status of an experimental adventure)”는 것이다(PR 9/62). 이 실험적 모험으로서의 지위야말로 화이트헤드가 추구하는 합리주의가 어떤 성격의 것인지를 단적으로 드러낸 언급이라고 본다. 필자는 그래서 이를 <실험 합리주의>Experimental Rationalism라고 명명한 것이다. 적어도 이것은 그때까지의 서구 전통의 합리주의가 보여왔던 주된 성격과는 구분되는 점이라고 여겨진다. 화이트헤드는 이미 「과학과 근대세계」*Science and Modern World*(1926년)에서도 <자족하는 합리주의>self-satisfied rationalism를 오히려 <반합리주의>anti-rationalism로 보며 이를 거부한 바 있다.

“진정한 합리주의란 영감을 찾아 구체적인 것으로 되돌아감으로써 언제나 자기를 초월하는 것이지 않으면 안 된다. 자족하는 합리주의란 사실상 일종의 <반(反)합리주의>anti-rationalism인 것이다. 그것은 특정한 추상 관념들의 체계에 임의로 머물러 있는 것을 뜻한다”(SMW 201/322).

따라서 화이트헤드에게는 진리에 이르는 추구가 결코 자족될

수 없는 것이기에 부단히 멈출 수 없는 실험과 창조적 모험을 감행해야 하는 점이 있다. 자기만족에 젖은 합리주의야말로 오히려 반합리주의일 뿐이다. 그렇다면 화이트헤드는 합리주의에 대해 어떻게 해서 이러한 통찰을 터득하게 된 것일까? 그 실마리는 아무래도 화이트헤드 당시 근대 과학의 정수이자 세계관을 지배했던 뉴턴 물리학이 낡은 뒷전으로 물러나게 되면서 <절대적 확실성>에 대한 붕괴를 경험한 화이트헤드 자신의 반성적 경험에서 나온 결과로 추측된다. 결국 그의 철학이 표방하는 <실험적 모험의 지위에 있는 합리주의> 혹은 <합리주의의 모험>이라는 것은 어느 정도 근대 자연과학 진영이 겪었던 변혁의 역사를 통해 얻게 된 반성적 통찰이라고 여겨진다.

“자연과학은, (이 방법을 사용함에 있어) 합리주의와 비합리주의의 미묘한 혼합을 보여주었다. 자연과학의 지배적 사고의 풍조는 그 자신의 경계 안에서는 열렬히 합리주의적인 데 반하여, 그 경계를 벗어나면 독단적으로 비합리주의적이었다. 실제로 이러한 태도는, 더 이상 일반화되지 않는 그 자신의 근본적인 관념으로도 완전히 표현될 수 없는 요인들이 이 세계에 있다는 것을 독단적으로 부정하기 쉽다. 이러한 부정은 사고의 자기 부정이다”(PR 5-6/56).

물론 여기서 말하는 합리주의와 비합리주의라 함은 당시 오류와 모순이 드러났던 고전 물리학의 한계를 극복함에 있어 더 큰 설명력을 확보하려는 현대 과학의 새로운 변화 양상과 관련된 언급일 뿐이다. 적어도 그러한 경험에 있어 화이트헤드는 확실하다고 생각되는 자연과학조차도 자유롭지 않다는 걸 알게 된 것이다. 따라서 화이트헤드가 보기에 합리주의라는 것은 결코 고정된 것이 될 수 없고 그렇다고 내다버릴 수도 없는, 오히려 항구적 모험을

겪는 유동적인 것으로 봤던 것이다.

이러한 화이트헤드의 철학적 작업은 사물의 본성을 보다 명석하게 밝히고자 하는 이해와 해명이라는 합리주의의 기획을 이어받으면서도 동시에 그것은 항구적 모험을 겪어야만 하는 운명이라는 점에서 해체가능성마저도 기꺼이 받아들이는 실험 혹은 시도 자체에도 건전한 주안점을 두는 합리주의로 나아간다. 필자가 보기에 바로 이 <실험 합리주의>experimental rationalism는 적어도 그때까지와는 또 다른 새로운 합리주의 전통을 활짝 열어놓고 있다고 생각되어진다. 필자가 보기에 화이트헤드의, 플라톤의 각주로도 점철된 서구 합리주의 극복의 결정적인 지점은 바로 이 지점에 있다고 생각한다. 이 지점에서 그는 플라톤의 숙제를 이어받으면서도 풍부한 후기 플라톤 사상에서 보여지는 통찰들까지 살피면서 여전히 미비된 점에 대한 보완적 수행의 작업에 착수한 것이다. 그럼으로써 그것은 어쩌면 고정된 실체 개념을 거부하는 “수정된 플라톤적 실재론”(PR 50/139)으로도 불릴 만한 작업을 지향한 게 아닐까 생각한다. 물론 그에 대한 그 자신의 결과물은 다름 아닌 <유기(체)적 실재론>일 것이다.

또한 그가 보는 <이성>의 기능은 서구의 전통 철학의 특권적 지위에 있던 이성 개념과는 다른, 철저히 생물학적인 진화 과정을 통해 형성된 신체의 기능으로서 발달된 이성 개념이다. 그의 이성 인식은 소위 진리를 파악함에 있어서도 결코 특권적 위치에 있지 않다. 화이트헤드의 이성은 진리 파악 이전에 오히려 생물학적인 육구의 진화에서 비롯된 것이다.

또한 진리 파악에 있어서도 그가 더 중요하게 보는 지점은 <오류>error이다. 화이트헤드는 인간을 낙관적으로 보질 않는다. 오히려 어리석은 기획과 불합리한 희망에도 곧잘 빠지기도 하는 우주의 유아적 존재(MT 30)로 보고 있다. 게다가 “통찰의 허약함과 언

어의 한계가 무정하게 가로막고 있는” 현실에서 인간이 곧바로 진리라는 것을 파악할 수 있다고 보질 않았었다. 오히려 오류를 보호함으로써 진리를 사랑할 수 있다고 볼 뿐이었다(MT 16). 화이트헤드에게서 <오류>란 “보다 고등한 유기체의 징표로서 상승적 진화를 촉진시키는 교사이자, 진보를 위해 치르는 댓가이기도 하다”(PR 168/320, 350).

기독교를 비판한 화이트헤드와 안티크리스트를 표방한 니체와의 차이

흥미로운 점 하나는 화이트헤드 역시 니체와 마찬가지로 기독교에 대해선 상당히 비판적이었던 사실이다. 그는 심지어 “기독교 신학(theology)은 인류가 내린 재앙 중의 하나”(D 174)라고까지 언급했었다. 이는 오늘날의 과정신학을 생각해본다면 한편으론 아이러니한 일이기도 하다. 물론 적대적 비판의 강도 면에서 본다면 니체가 훨씬 더 격정적으로 격렬한 기독교 비판을 수행했다고 보지만, 그럼에도 화이트헤드 역시 기독교에 대해 상당한 비판적 문제의식을 지녔던 점도 분명했다. 그에 따르면, “기독교의 신(God) 관념은 자신한테는 악마의 관념”(D 189)으로 간주되었을 정도다. 그러면서도 “플라톤의 신은 이 세계의 신인데, 아우구스티누스가 플라톤의 신을 바울의 신과 결부시키는 지독한 일을 했다”고 평가한다. 이때 화이트헤드가 보기에 기독교를 망친 결정적 장본인들은 바울과 아우구스티누스를 꼽고 있다. 특히 바울에 대해선 기독교의 가르침을 그 누구보다도 왜곡하고 퇴폐하게 만든 장본인으로 보면서 기독교 신학만큼 비그리스도적인 것을 상상할 수 없다

고까지 봤으며, 심지어 그리스도도 필시 그런 기독교 신학을 이해하지 못했을 것이라곤까지 비난한다(D 307). 사실 화이트헤드 안에도 경직된 기존 기독교에 대한 상당한 적대감마저 묻어나는 느낌도 없잖아 있다. 물론 니체는 플라톤 철학과 기독교의 초월적 신앙을 엮어서 신에 대한 죽음을 선고했었다.

그런데 화이트헤드의 경우는 “신은 죽었다”고 선언한 니체와는 또 다르게 그는 신을 죽인 게 아니라 오히려 신 존재에 있어 초월적인 절대자 혹은 전지전능한 존재자, 완전무결자라는 전통적인 신 관념을 버리고는 이전과는 전혀 다른 차원의 신 존재로 새롭게 설정해놓고 있다는 점에서는 차이가 있다.²⁷⁾ 알다시피 화이트헤드가 보는 신 존재도 <궁극자의 범주>The Category of the Ultimate.에 속하지 않고 오히려 궁극자의 범주에 의한 피조물로 자리매김될 정도로 전통 기독교의 신 이해와는 그 구도가 달랐다. 이는 화이트헤드가 신에 대한 격하를 의도했다기보다 철저히 체계내의 엄밀성에 따른 그 자신의 논리적 정직성에 기인한 것이라고 생각

27) 이 지점은 전통 기독교 신학자들에게겐 불경스러운 불편이 되겠고, 현대의 진보적인 신학자들에게는 어느 정도 다행스런 복음이 될 수 있는 진 모르겠다. 또한 20세기의 주요 철학 진영의 입장에서 본다면 화이트헤드의 신 존재 설정 역시 그리 달가워 보이지 않을 수 있다. 왜냐하면 보다 실증적인 과학의 시대에 이르러서도 화이트헤드가 무신론도 아닌, 철지난 낡은 생각으로 보일만한 유신론 사상을 표방한 것으로도 간주될 수 있기 때문이다. 그러다보니 화이트헤드에 대한 연구가 적어도 기독교 신학 분야에 좀 더 많이 집중된 점을 놓고 불만을 갖는 시각도 있었다. 실제로 20세기 철학자의 반열에서 비트겐슈타인보다도 훨씬 더 화이트헤드를 높게 평가하고 있는 (일명 행위자네트워크이론[ANT]이라는 분야의 개척자로도 잘 알려진 유럽 학자) 브루노 라투르(Bruno Latour)는 화이트헤드 연구가 신학 분야에 편향되어 있는 점에 대해선 불행이라고까지 언급한 바 있다. Bruno Latour, "What Is Given in Experience?," Isabelle Stengers (Author), Michael Chase (Translator), Bruno Latour (Foreword), *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2011), p.ix.

된다.

“나는 엄격한 <기술적인 완성도>descriptive completeness를 목표로 삼지 않았다면, 신 개념을 나의 체계에 포함시키지 않았을 것이다.”²⁸⁾

“<신>God이라는 개념은, 우리가 이 믿기 어려운 사실 — 존재할 수 없는 것임에도 존재하고 있다는 사실 — 을 이해하는 방식인 것이다”(PR 350/662).

니체와 화이트헤드 모두 전통 기독교를 비판하는 입장에 있지만, 화이트헤드의 이러한 점은 분명 니체와 다른 차이를 갖는 것이다. 적어도 화이트헤드의 입장은 니체와 다르게 신을 죽이거나 아예 불필요하다고 버린 것이 아니라 나름대로 신 존재를 새롭게 설정하고 있는 입장이다. 죽였어야 할 신을 과연 화이트헤드는 체계화를 위해 구제한 것인가? 생각건대 이런 점에서 보면 화이트헤드는 서구철학사의 전통 맥락에서 완전한 탈피를 한 극복 인물로 평가되기엔 힘들 수도 있다고 여겨진다. 전통 기독교와 관련하여 굳이 화이트헤드와 니체를 비교해 따져본다면 반항아 니체, 철학계의 파토스로 평가되는 니체야말로 좀 더 분명한 탈피적인 색조를 드러낸 철학자로 볼 수 있지 않을까 생각한다. 적어도 니체에 있어 플라톤 철학의 등장은 서양 정신사상 유례없는 재앙으로 받아들여졌고, 이 플라톤 철학의 승리가 기독교 세력의 확장으로 보다 확실해졌다고 본 것이다.²⁹⁾

28) William E. Hocking, “Whitehead as I Knew Him”, in George L. Kline, ed., *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1963), 16. Thomas E. Hosinski, *Subborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead* (Boston : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993), 178. 재인용.

그런데 현대 철학사에는 니체와 또 다른 방식으로 서구철학사의 플라톤적 전통을 극복하려는 시도가 일어나게 되는데, 이 시도는 플라톤의 합리주의적 전통에 대한 반발 혹은 항거를 넘어 아예 철학이라는 진영 혹은 범주 자체를 거부 혹은 탈피하려는 시도로 보고 있다. 그러한 사조에 있어 거론되는 주된 철학자로 다음 아닌, 오늘날 신실용주의(Neo-Pragmatism) 철학을 표방한다는 리처드 로티(Richard Rorty)를 들 수 있을 것이다. 사실 로티는 화이트헤드와 직접적 인연도 있었던 그러한 철학자였기도 했다. 그러나 로티에게 있어 철학이란 플라톤적인 진리 담론을 벗어나 오히려 문에 비평으로 보는 입장을 채택하고 있다.

서양철학사의 주된 과제 자체를 폐기 또는 탈피하고자 했던 로티의 작업

알다시피 리처드 로티의 경우 매우 드물게 영미권의 프래그머티즘과 분석철학 그리고 유럽 대륙철학에 두루 걸쳐 있는 사상가로도 평가받는다. 물론 그의 철학적 특징들도 나름대로 모험을 겪으면서 형성된 것에 해당한다.

우선 로티는 분석철학자로 출발하면서도 미국의 윌리엄 제임스(W. James)와 존 듀이(J. Dewey) 같은 프래그머티즘의 유산도 계승한다. 이들로부터는 진리나 본질 따위를 묻기보다는 실용주의적인 태도와 다양한 상대적 가치들에 대한 접근 등 이러한 점들을 체득

29) 정동호, 「니체」(서울: 책세상, 2014), 124-5. 니체연구자 중 한 명인 정동호는 플라톤의 이데아 세계와 현상 세계라는 두 세계 이론이 그리스도교의 천상의 나라와 지상의 나라에 대응하는구도로서 근본에선 다를 게 없다고 평가한다(같은 책, 125 참조).

하고, 그러한 가운데 분석철학 진영의 콰인(W. V. Quine)의 전체론(holism) 그리고 「철학적 탐구」의 후기 비트겐슈타인으로 부터도 영향을 받으면서 점차로 <반표상주의>anti-representationalism를 내세우는 입장으로 나아간다. 특히 그 자신이 쓴 「철학과 자연의 거울」Philosophy and the Mirror of Nature³⁰⁾에서는 이미 제목에서부터 암시되고 있듯이 자연과 실재를 있는 그대로 재현(표상)하는 거울로서의 철학적 인식이나 존재론을 완강히 부정한다. 로티는 이 책에서 토대주의로서의 존재론과 인식론을 비판하면서 보다 적극적인 반토대주의적 입장과 전략을 취하고 있는 것이다. 로티의 반표상주의의 본격적인 행보는 그 자신의 실용주의 입장으로도 표방되면서 한층 더 강화된 반진리, 반본질, 반플라톤주의의 색조를 띠는 방향을 보여준다. 뿐만 아니라 로티의 또 다른 대표작에 속하는 「우연성 아이러니 연대성」Contingency, irony, and solidarity에서는 사적 영역에서 요구되는 자기 창조와 공적 영역에서의 인간 연대를 합일시키는 이론을 제시하면서 이를 <자유주의적 아이러니스트>liberal ironist라고 명명한다.³¹⁾ 이후로 로티에게 <자유주의적 아이러니스트>라는 개념은 로티가 추구하는 바의 핵심을 드러내곤 한다. 로티에 따르면 언어와 문화의 역사에는 “수많은 <우연성>의 결과들”만 있을 뿐이다. 따라서 모든 필연성의 잣대와 규범들을 거부하고 이 아이러니한 현실을 철저히 받아들이는 자를 그는 “아이러니스트(ironist)”로 보고 있는 것이다. 그럼으로써 기존의 형이상학자들은 바로 이 아이러니스트와는 또 다른 한 쪽 끝의 대척점에 위치되어진다고 볼 수 있다. 왜냐하면 플라톤적 전통을 이어받

30) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979),

31) Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989), xv.

은 형이상학자들은 나름대로 기준적인 토대를 마련하려는 사람들이기 때문이다.

사실 이 아이러니스트는 어떤 면에서 니체의 위버멘쉬(Übermensch, 초인)와 유사한 점을 떠올리게도 해준다. 왜냐하면 로티가 보는 우연성과 아이러니의 세계 역시 한편으로 니체의 허무주의에 대한 긍정과도 맞닿아 있기 때문이다. 로티는 유럽의 니체 철학에 대해서도 (이와 연관해 하이데거에 대해서도) 그의 은유적 언어관에 주목하고 이를 적극 수용한다.³²⁾ 하지만 이 지점에서 그는 니체를 그 자신만의 실용적 관점으로 접근하여 재서술을 의도하는데, 그가 볼 때 니체한테서도 여전히 전통철학의 잔재가 남아 있음도 함께 발견한다. 왜냐하면 로티가 보기에 니체가 말하는 위버멘쉬(초인) 개념도 결국은 그 어떤 초월적이고 절대적인 잣대나 규준의 지점을 마련하고 있는 것으로도 보여졌기 때문이다. 즉, 로티가 보는 니체의 위버멘쉬는 니체 자신이 표방하는 관점주의를 적어도 그 지점에서만큼은 다른 관점주의들은 망각되기 때문에 이를 제대로 극복해내지 못한 걸로 판단하고 있는 것이다. 그리고 이 지점에서 로티는 니체에 대한 하이데거의 평가도 받아들이면서 니체 또한 결국은 형이상학자라는 범주에 속해있는 걸로 보고 있다. 즉, 이것은 로티의 입장에서 보면 니체 역시 은유로서의 언어로 철학을 하고 있다는 점에선 “아이러니스트”이기도 하지만 또 한편으로는 여전히 니체도 기존 철학의 범주 안에 남게 되는 점도 있음을 의미한다고 하겠다.

이러한 로티의 입장은 보다 철저하게 서구철학사의 플라톤적인 합리주의 전통을 가장 극단으로까지 거부하거나 탈피하려는 노선을 취하고 있으며 지속적으로 이를 강화해나간다. 로티에게서는

32) Ibid, 96-121. 여기서 그는 프루스트, 니체, 하이데거를 비교적으로 검토하고 있다.

언어, 자아, 공동체 이 모든 것들이 <우연성>Contingency에 의한 것일 뿐이며, 그 어떤 기준적인 원리나 규칙 같은 것들이 있는 건 아니라고 보고 있다. 그런 기준들은 오히려 자유를 억압할 뿐이며, 그가 추구하는 자유주의는 아무런 기준 없이 그저 자유만을 의도할 따름이다. 그럼에도 그가 말하는 자유의 성격은 공적 영역에서의 <잔혹성>cruelty을 피하는 점과도 연관되어 있는데, 로티에게서의 자유주의자는 언제나 가장 최악의 짓으로서의 잔혹성을 염두에 두는 사람으로 제안되고 있다.³³⁾ 이는 나중에 그의 정치 사회적 입장과 관련된다.

로티는 언어를 결코 표상 혹은 표현을 위한 매개물로 보질 않으며 항상 자유롭게 활용할 수 있는 <은유>로만 간주한다. 물론 이 또한 그의 철저한 반플라톤주의 전략과도 연관되어 있다.

“내가 메타포에 그토록 집착하는 이유는, 만일 플라톤적이고 영원하며 발견되기를 기다리는 진리가 있다면 언어는 메타포가 아니라 오히려 완전히 투명하고 정확한 것이 되어야 할 것이라는 점 때문이지요. ... 나는 메타포식으로 말하는 것이 규약을 뛰어넘는 최선의 방식 중 하나라고 생각합니다.”³⁴⁾

생각건대 아마도 로티만큼 그동안 서양철학사가 추구해왔던 플라톤적 전통들을 온전하게 거부하고 탈피하고자 했던 사상가도 거의 없을 듯싶다. 적어도 로티에게는 플라톤적인 이원론의 구도와 대립 그리고 진리 및 실재를 추구하는 전통들은 그야말로 사라져

33) Ibid, 74. 로티는 이 자유에 관한 부분에선 ‘미국의 몽테뉴’로도 불리는 독일계 유대인 여성철학자인 주디스 슈클라(Judith Shklar)로부터 빌려왔다고 고백한다.

34) 로티와 엄정식과의 대담. 김동식 정리, 「로티의 철학세계」 『철학과 현실』 제32호, 1997 봄호, 182-3.

야 할 낯은 유물이자 자유를 억압하는 올가미이면서 벗어나야 할 덫으로만 치부될 뿐이다. 그에게서는 모든 기준들과 원칙들은 전혀 불필요하며 부재하다.

또한 그는 특권적 의미의 대문자로서의 진리Truth(철학Philosophy)와 소문자로서의 진리truth(철학philosophy)을 구분하는 수법도 도입한다. 로티에 따르면, “소문자로 쓰는 진리나 선은 문장이나 행위 혹은 상황의 속성들을 가리키는 반면에 대문자로 표기될 경우 그 용어는 특정한 대상, 즉 사람들이 온 마음과 영혼을 다해 사랑하는 목표나 표준이나 궁극적 관심의 대상에 대한 이름이 된다”³⁵⁾는 것이다. 달리 말해 대문자로 쓴 진리(철학)은 결국 플라톤적 전통의 의미가 담겨 있는, 절대 영원불변의 진리나 체계 철학을 의미하는 것이라 이를 배격하면서 기껏해야 진리 혹은 철학의 담론들은 단지 소문자로서의 진리 철학이 될 뿐이라는 것이다. 따라서 로티에게서는 철학과 문학은 본질상 차이가 전혀 없다. 그가 언어를 은유로만 간주하는 점도 철학의 문예화 전략과 관련되어 있다.

일반적으로도 로티 사상의 핵심을 아주 간명히 표현할 경우 <반토대주의>anti-foundationalism 혹은 <반표상주의>anti-representationalism로 알려져 있다.³⁶⁾ 로티의 이 반표상주의는 본질, 필연, 절대, 영원불변,

35) Ibid.

36) 이유선, 「리처드 로티」 (서울: 이룸, 2003), 55. 로티에게서는 토대주의나 표상주의 둘 모두 크게 다른 의미는 아닌 듯하지만 그럼에도 나중에는 표상주의라는 용어를 좀 더 선호하는 방향으로 나아간다. 참고로 이 책을 쓴 이는 로티 밑에서 박사 후 과정을 밟기도 했고, 로티와 교분을 나눈 이로도 알려져 있다. 일면 당연한 얘기겠지만, 그의 입장은 로티에 대한 열렬한 옹호를 표방하고 있기도 하다. 로티에게는 일반적으로 상대주의자라는 혐의와 그리고 그 철학적 소통의 불가능성으로 인해 상당한 비판적 공격과 논란의 대상이 되기도 했었는데, 이에 대해 이유선은 로티를 상대주의자로도 볼 수 없다면서 옹호한다. 또한 로티가 철학의 종언을 고했다 는 점도 로티에 대한 잘못된 이해라면서 이를 변호한다. 하지만 그럼에도 로티철학에 대한 논란과 비판들은 멈추지 않고 계속되었다. 필자가 보기

이러한 것들을 부정한다.³⁷⁾ 이를 달리 말하면 애초에 로티가 비판적으로 문제 삼았던 지점은 “우리 지식의 확실한 토대를 구할 수 있는가?”하는 점이었는데, 이에 대한 로티의 답변은 결국 불가능한 것으로 볼 뿐만 아니라 그러한 물음 자체도 근본적으로 불필요한 것으로 보고 있다. 그는 세계와 존재에 대한 이해를 크게 둘로 나누어 합리성과 진리를 추구하는 철학적 전통을 철저히 거부한다. 따라서 로티는 플라톤 철학 이래로 전통철학의 범주를 과감히 탈피하고자 할 뿐만 아니라 철학이라는 전문성에 대해서도 급진적인 해체와 탈전문화를 시도한다.

로티에게서 철학이라는 건 보다 전문화되고 특권화된 어떤 것이면서 플라톤이나 칸트의 전통을 이어받아 특정 규범에 더 잘 따르려는 희망에 있는, 예컨대 ‘진리’, ‘합리성’, ‘선’ 따위의 규범적 개념의 본질에 관한 물음을 묻는 것을 의미하는 걸로 여겨진다.³⁸⁾ 로티는 바로 이 지점에서 철학이 갖는 전문화와 특권화를 해체하고 이를 오히려 문학 진영 안에 편입될 수 있는 전략을 의도하고 있는 것이다. 사실상 로티의 입장은 그때까지의 서구 전통철학이 고민해왔던 주된 과제들에 대해선 근본적인 거부를 의도하고 있는 셈이다.

에도 애초 로티 스스로의 철학적 구도부터가 어떻게 자명성을 드러낼 것인지에 대한 소통적 논의를 제시하지 못한다면, 이는 그 자신이 설정한 바대로 소통과는 무관한 메타포로만 간주될 것이며 그저 우연성에만 기대면 될 뿐인 것이다. 즉, 로티를 상대주의자로 볼 수 없다는 식의 변호를 굳이 나서서 할 이유도 없지 않나 생각한다. 주장하는 바의 내용이 무엇이든 간에 자기주장의 자명성을 주장하는 것 자체부터가 한편으로는 철학적 논증의 진영에 발을 담고 있는 게 아닌가 생각한다. 실제 로티는 논란에서 결국은 소통을 차단 혹은 체념인지 우연성을 바라는 기다림인지는 몰라도 비판에 침묵하기도 했었다. 또한 그는 철학에서 비교문학 쪽으로 발걸음을 옮기는 행보를 보여주시기도 했었다.

37) Ibid.

38) Rorty, 1982 xiv-xv.

그렇다면 과연 로티의 이 같은 탈(脫)철학 혹은 반(反)철학적 작업의 결과물들은 자명한 것이며 온당한 것인지를 묻지 않을 수 없다. 그가 추구하는 방향은 그때까지의 플라톤적 전통에 대한 가장 극명하고도 급진적인 부정이자 거부의 표명이었다고 여겨지지만 또 한편으로는 그 자명성의 논증 자체가 아예 차단될 뿐이라면 그때의 “철학적 언명들은 교묘히 둘러대는 재기 넘치는 재주 부리기에 탐닉하는 경우”(PR 17/75)가 되는 것일 수도 있다. 로티의 탈규준적이고 반진리·반표상적인 그의 입장은 분명히 우연성을 극단으로까지 밀고 나가지만, 정작 그 자신이 표방하고 있는 견해들에 있어선 자기주장의 자명성은 도대체 어떻게 소통의 구도를 마련할 수 있을지가 의문이다. 그것 또한 결국은 우연성에 기댈 수밖에 없잖은가. 그럴 경우 이것은 소통 차단의 상황이 되는 것과 무엇이 크게 다를까?

필자가 보기에는 로티가 탈철학적이고 반플라톤적인 입장과 전략을 취한다는 것부터가 상당한 모순을 야기할 수밖에 없다고 생각되어진다. 왜냐하면 그것은 이미 그 자체가 플라톤의 입장과 연관되어버리는 견해 표명이라는 점에서 필연적으로 그에 반대되는 의견 또한 같은 게임의 룰이 적용될 수밖에 없는 층위에 서게 되기 때문이다. 쉽게 말해 “나는 플라톤의 견해에 반대한다”고 표명할 경우, 이미 그 순간부터 반대하는 입장은 플라톤의 견해를 찬성하는 입장과 서로 얽혀버리게 되는 상황이 연출된다는 것이다. 따라서 상대의 견해를 반대하는 자기 입장이 분명히 있다면 그리고 이 점에서 상대방과 제대로 논의하고자 한다면, 혹은 상대방과 제대로 소통의 장을 확보하고자 한다면 결국은 상대방과 함께 동일한 게임의 룰(rule)이 함께 적용되지 않으면 안 되는 것이다. 물론 <아이러니스트>로서 그러한 게임의 룰 자체를 부당한 것으로 보고 이를 거부할 수도 있다. 그러한 자유를 막을 이유도 없을 것

이다. 그러나 그 경우엔 플라톤을 반대하는 입장은 플라톤을 찬성하는 입장과는 그 어떤 소통의 층위도 마련될 수도 없고, 기대할 수도 없는 상황과 처지에 빠지고 만다. 이것은 서로 적용되는 룰의 층위가 달라서 벌어진 사태이기에 결국 상대방과는 소통 차단이 되는 상황과 별반 차이가 없게 된다. 그저 우연성만이 지배한다고도 주장하지만, 그 우연성이란 것도 결국은 고집스런 <로티식의 이데아>가 되고 있음은 또 어떻게 볼 것인가? 어떻게 보면 로티의 반표상주의적인 전략은 결국 철학사의 플라톤적 전통에 대한 또 다른 열등감의 표현이자 강한 개성으로서의 몸부림이라는 생각도 든다.

하지만 그럼에도 불구하고 필자는 로티의 사유 여정들이 아무런 값어치나 의미조차도 없다고는 보질 않는다. 철학사 자체를 뛰쳐나가고자 했던 그의 창조적 사유의 입장도 결국 다양성의 측면에서 그리고 새로움을 향한 시도이자 또 다른 출구 전략과 돌파구를 원하는 시도라는 점에서는 분명한 의미를 지닐 수 있다고 본다. 어떤 면에서 로티야말로 철학의 진문화를 온전히 탈권위화하고 해체하고자 했다는 점에서 철학계의 분명한 펑크로커라고 생각된다.

다만 그 누구라도 기존 철학 진영에 뭔가 돌을 던진다는 것은 적어도 그러한 철학 세계의 룰과 관련성 있는 논의의 장(場)에 들어선다는 점도 함께 깔려 있다. 물론 철학 진영의 룰이 부당할 수도 있다. 하지만 조금 더 깊이 있게 잘 들여다보면 이미 철학 진영도 온갖 이론들이 이미 난무하고 있는 장(場)이다. 플라톤과 데카르트도 이미 예외 없이 늘상 두드러 맞곤 할 수 있다. 우리 앞에는 완전무결하게 만족스러운 입장을 가질만한 철학 같은 건 없다. 하지만 모든 이를 만족시킬 만한 철학적 이론을 못 만들고 있을지라도 그러한 가능성 자체를 아예 차단시켜버린다면 결국은 자기주

장의 자명성과 탐구의 동기부터 말살되고 있을 뿐이다. 따라서 우리 앞에 합리성에 대한 가능성 자체를 원천적으로 봉쇄시켜놓거나 부정할 필요까진 없다고 보여진다.

진리 혹은 합리성이라는 것도 항상 초월적인 것으로만 볼 필요도 없으며, 그것은 이미 오류나 모순과도 상대적 얽힘으로서 현존하는 것이기도 하다. 물론 로티의 반철학적 입장이 과연 철학에 대한 급진성을 제대로 표방한 것인지는 좀 더 두고 봐야 할 점도 있을 것이다. 혹은 철학의 급진이 아닌 철학에 대한 막장으로서의 은유와 문화적 유희가 아닐는지도.

포일의 형이상학 - 플라톤을 끌어안고 넘어서기!

결론적으로 보면, 철학의 출발선에 있어서만큼은 우리는 플라톤이 마련해놓은 합리주의라는 철학의 놀이터를 온전히 벗어날 순 없다고 보여진다. 우리는 플라톤이 처음으로 항해의 돛을 올리며 꿈꾼 합리주의적 이상을 향하여 계속 항해 중에 있다. 그런 점에서 플라톤이 처음 나침반을 갖고 닻을 올린 배가 있다고 했을 때, 만일 니체, 화이트헤드, 로티를 그 배에 태웠을 경우, 우리는 다음과 같이 비유해볼 수 있을지도 모르겠다.

니체는 배의 선장인 플라톤의 지침에 격렬하게 반항하고 나침반도 부수면서 아예 배의 방향을 합리주의적 이상이 아닌 반대 방향으로 혹은 그 어떤 나침반이나 지도조차도 없더라도 다른 방향(위버덴쉬)으로 가겠다고거나 적어도 끝없는 망망대해 속에서도 그러한 배가 되어야 할 것을 외치는 자로 볼 수 있겠고, 반면에 화

이트헤드는 처음 닳을 올린 플라톤의 공헌을 수용한다는 점에서 그의 지침을 따르면서도 동시에 배의 나침반을 수정한다거나 배가 갈 수 있는 모든 방향들까지도 모두 의심스럽게 보면서도 조심스럽게 그리고 끊임없이 좀 더 나은 방향을 찾고자 할 것으로 보여진다. 그렇다면 로티의 입장은 어떠할까? 로티는 아예 배를 버리고 탈출하는 자라고 생각된다. 물론 배에서 탈출할 때 니체랑 비슷하게 플라톤의 나침반과 올린 닳을 깨부수고 나올 여지가 많다. 왜냐하면 그 어떤 나침반적인 지침조차도 자유에 반한다고 보기 때문이다. 어쨌든 로티는 그 같은 플라톤의 배에는 타지 않겠다는 것이며, 그런 배는 우리에게 필요 없다는 입장이 아닐까 생각된다.

하지만 탈출, 초월, 해체라는 전략은 책임 있는 대안이 되기보다는 또 다른 무책임한 방치가 될 수도 있다. 창조적 새로움의 의미는 초월보다는 <포월>(包越, 포함하며 초월하는)에 있다고 본다. 즉, 훌쩍 뛰어넘거나 거부하는 초월이 아니라 포함하면서 이를 넘어설 필요가 있다는 얘기다. 자연은 언제나 자연을 포함하면서 이를 넘어서고 있듯이 인류사의 지혜도 항상 과거를 포함하면서 미래로도 열려 있는 현재에 기반해 있지 않으면 안된다. 철학은 이미 많은 사유의 전통 유산들을 그 안에 간직하면서 이를 물려받고 있다. 따라서 우리는 그 같은 기존의 철학적 유산들에도 책임 있게 응답하고 보존하면서 동시에 이를 넘어서는 창조적 새로움을 추구할 필요 또한 있는 것이다.

니체는 그때까지의 서구 합리주의 전통들이 창조적 새로움까지도 질식시킨다고 봤었다. 니체는 분명 플라톤주의가 갖고 있는 한계를 직시하고 그에 대한 또 다른 숨통을 트이게 했던 공헌은 분명히 있다. 또한 로티 역시 철학 담론에서 끊임없이 항거했던 지점도 일종의 지배적 독단주의 같은 것들에 대한 비판과 반발이었다고 나는 생각한다. 즉, 그것이 토대주의로 불리든 표상주의로 불

리든 혹은 절대주의로 불리든 간에 결국은 자유와 다양성을 억압하는 독단주의에 대한 항거라고 생각된다. 그런 점에서 로티 역시 나름대로 철학사에서 보면 매우 뜻 있는 위치를 차지하고 있는 셈이다.

위에 두 사람에 비하면 화이트헤드는 그야말로 반플라톤이 아닌 <친플라톤주의자>로 보일 것이다. 그럼에도 불구하고 화이트헤드에게선 그 자신의 철학 안에 비합리주의와 우연성 그리고 해체의 요소까지도 확보하는 점도 함께 보여주고 있다. 사실 서구 전통 형이상학의 유산들을 계승하고 있는 화이트헤드의 철학에서 어떻게 이러한 현대적 요소들이 함께 나오게 된 것인지는 한편으로 생각해보면 상당히 기인한 점이 아닐 수 없다. 반면에 플라톤과 대척점에 있거나 비합리주의적 요소가 주도적으로 강조된 20세기 주요 현대철학자들의 경우는 플라톤과의 간격이 매우 멀어 보인다. 이른바 <나빠진 사이>라고 할 수 있겠다. 그렇다면 플라톤에 우호적인 화이트헤드야말로 플라톤과 나빠진 사이로 있는 현대철학 진영과의 그러한 간격을 매개해줄 만한 적임자(중재자)일 것인가?

적어도 우리에게는 소란스런 세계 안의 온갖 잡다성들까지도 마다하지 않고 끌어안으면서도 이를 넘어설 수 있는 설득적 비전으로서의 형이상학, 곧 <포월의 형이상학>을 요구되지 않은가 생각해본다. 그것은 어디까지나 <실험 합리주의>라는 범주를 결코 벗어날 수 없는 사유의 항해에 놓여 있다는 점도 분명하다. 즉, 화이트헤드에 따르면, 논리와 정합성의 요건에 기반하면서도 자유로운 상상력의 비행을 추구하라는 점이 될 것으로 보인다. 이러한 것들이 모두 얽히고 모여서 창조적 지혜들을 끊임없이 모색하며 생산해낼 필요가 있다. 물론 그럼에도 여전히 철학의 작업에는 온갖 위험성들도 함께 뒤따른다.

“철학에 주요 위험이 되는 것은 증거를 선택하는 데 있어서의 협소성이다. 이러한 협소성은 특정한 저자의, 특정한 사회 집단의, 특정한 사상 학파의, 문명사에 있어서의 특정 시대의 개성이나 소심함에서 생겨난다. 준거로 삼는 증거는 개개인의 기질, 집단의 편협성, 사유 구도의 한계에 의해 제멋대로 편중된다... (따라서) 선택의 공평성을 가늠하는 시금석은 <실용적>인 것이어야 한다”(PR 337/579).

이때 화이트헤드가 추구하는 실용주의는 합리주의에 대한 신념마저 버리는 그런 실용주의가 아니다. 생각해보라. 만일 합리주의에 대한 가능성과 신념마저 거부함으로써 빚어지는 그 <괴곤한 불통성>만큼 반실용적인 피로 경험도 없잖은가. 화이트헤드에게 <피로>fatigue란 <이성>reason의 반대다(FR). 결국 화이트헤드 같은 후기 합리주의자의 입장에서 본다면, 그 같은 실용주의는 여전히 실용적이지 못할 것이다. 즉, 합리성을 믿는 <합리주의적 실용주의>야말로 알고 보면 <근원적인 실용성>을 의도한 것이 아닐까 생각한다. 그것은 곧 모든 탐구와 소통에 있어 동기로서 추동되는 그러한 실용성이다. 쓸모 있을만한 그 어떤 패턴의 영속성이 어딘가에는 있으리라는 그 믿음 (이 믿음은 일종의 수학적 발견을 기대하는 그런 믿음이기도 할 것이다) 역시 합리성에 대한 신념이 아니고 뭐겠는가. 그것은 활력 있는 탐구를 위한 일에도 일조가 된다. <실험 합리주의>는 기본적으로 지속적인 실용성을 위한 일에 일조하는 가운데 계속적인 항해를 할 뿐이다.

<실험 합리주의>를 위하여

생각건대, 화이트헤드가 “전대미문의 유일무이한 천재”로서 플라톤을 받아들이고 검토하면서도 그도 분명 플라톤에 대한 열등감을 지닌 것으로 보인다. 하지만 그는 이를 승인하면서 플라톤을 철저히 수용하는 방향으로 나아간다. 그러면서도 그 역시 플라톤주의의 한계를 직시하고 있었다. 동시에 그는 플라톤에게서 그 어떤 독단적 차원의 지점도 넘어서는 다양한 면모들도 함께 발견하고 있다.

철학은 추상에 대하여 설명하는 것이지 구체에 대하여 설명하는 것이 아니다. 흔히 독단적 공상과 격세유전적(隔世遺傳的) 신비주의를 연상시킴에도 불구하고 플라톤적 유형의 철학이 지속적인 호소력을 지니는 까닭은, 그것이 이러한 궁극적 진리를 본능적으로 파악했다는 데에 있는 것이다. 그러한 철학은 사실 속에 들어 있는 형상(形相)을 탐구한다. 사실은 저마다 그 형상 이상의 것이며, 각 형상은 어느 곳에서나 사실의 세계에 <참여하고 participate> 있다(PR 20/82).

결국 철저한 검토와 비판적 수용을 통해 그 자신에게는 창조적 새로움으로 나타난 것이라고 생각한다. 화이트헤드의 철학은 플라톤의 유산을 계승하면서도 동시에 플라톤과 또 다른 길을 열어놓았다. 그것은 바로 합리주의의 모험, 곧 철학의 모험은 어디까지나 <실험 합리주의>라는 범주 안에서 행해질 때 의미를 지닐 수 있다는 철학적 항로의 발견이다. <실험 합리주의>의 길이라는 이 항로는 화이트헤드가 특히 후기 플라톤에 대한 검토 작업을 통해 미완으로 놓여 있던 점들을 화이트헤드가 손질하고 수정하면서 내놓

은 그러한 개척 항로이다.

화이트헤드 자신은 어떻게 플라톤을 넘어서고 있는가? 그는 나름대로의 유기체 철학의 구축이라는 체계화를 시도한다. 만일 그가 플라톤의 놀이터 안에서 만족했다고 한다면 이는 결코 나올 수가 없는 철학적 작업인 것이다. 그런데 더 놀라운 사실은 그토록 복잡하고 치밀하고 난해한 체계화를 시도했음에도 불구하고 화이트헤드가 내뱉는 고백은 그야말로 초라하기 짝이 없는 애길 한 단는 점이다.

마지막으로 남는 반성은 사물의 본성의 깊이를 타진하려는 노력이 참으로 천박하고 미약하며 불완전한 것일 수밖에 없다는 것이다. 철학적 논의에서는 어떤 진술을 궁극적인 것으로 보려는 <독단적인 확실성>을 암시하는 것만으로도 어리석음의 징표가 된다(PR Xiv / 47).

그런데 이것은 니체가 자신을 평가하는 대목과도 상당히 대조되는 느낌을 갖게 해준다. 사실 니체의 글을 읽다보면 그가 자의식이 상당히 강하다는 점을 쉽게 캐치할 수 있다. 그 절정은 아무래도 <이 사람을 보라>가 아닐까 싶은데 이 책에는 다음의 언급이 있다.

내 작품 중에서 <차라투스트라는 이렇게 말했다>는 독보적이다. 이 책으로 나는 인류에게 지금까지 주어진 그 어떤 선물보다도 가장 큰 선물을 주었다. 수천 년 간을 퍼져나갈 목소리를 지닌 이 책은 존재하는 것 중 최고의 책이며, 진정 높은 공기의 책이다. 인간의 만사가 그것의 밑에 아득하게 놓여 있다. 그 뿐 아니라 이 책은 가장 심오한 책으로서 진리의 가장 깊은 보고에서 탄생했고, 두레박을 내리면 황금과 선의가 담겨 올라오지 않을 수 없는 고

갈되지 않는 샘이다.⁶⁾

물론 겸손이 꼭 미덕은 아니지만 “철학에서는 독단적 확실성을 암시하는 것만으로도 어리석음의 징표가 될 수 있다”는 화이트헤드의 경고는 이 점에서 많은 생각들을 떠올리게 해주기도 한다. 물론 비체계화의 형이상학자인 니체의 사상은 그것대로 의미가 있긴 할 것이다. 사실 니체가 서양 철학사에서 전통철학의 이성이 주체 넘는 과잉을 보인 점에 대하여 <순진한 과도함>으로서 비판한 점은 옳았었다.⁷⁾ 하지만 역으로 그의 사상에서는 결국 과도하게 합리주의에 대한 반감으로 보이는 <과도한 적대감>과 <과도한 불신감>으로 좀 더 기울어지는 맥락도 없잖아 있다고 본다. 즉 서구 합리주의 전통과 대결하는 니체 역시 그 자신에 대해서도 <과도한 확신감>을 드러낸 게 아닌가 하는 것이다. 하지만 화이트헤

6) 니체 전집 15, 326. 그런데 이에 대해 니체를 좋게 보려는 해석으로서 니체의 이런 표현들을 하나의 이중적 패러디로 받아들이는 해석이 있다(로버트 솔로몬·캐슬린 히긴스 지음, 고병권 옮김, 「한 권으로 읽는 니체」 [서울: 푸른숲, 2001], 87. 참조). 그러나 이 같은 해석에 대한 박홍규의 반박은, 만일 차라투스트라의 말이 모두 농담이나 패러디가 될 경우 그의 말을 믿기보다는 각자의 입맛에 따라 어떻게 해석하느냐로 전락될 수 있다는 점과 그리고 니체가 분명 농담 비슷하게 말한 경우도 있긴 하나, 그가 <이 사람을 보라>에서는 “나는 왜 이렇게 현명한가”, “나는 왜 이렇게 영리한가”라고 한 말을 늘상 패러디로만 볼 수 없고, 니체는 자신을 패러디한 것이 아니라 니체는 소크라테스나 예수가 스스로 진리를 가르치는 사람이라고 자부한 것을 욱하면서도 그 자신은 진리를 말하고 있다는 식으로 스스로 자부한 것으로 보고 있다. 박홍규, 「반민주적인 너무나 반민주적인」(서울: 필맥, 2008), 206.

7) 백승영, “형이상학과 허무주의의 완성인가 극복인가?” 이 글에서 백승영은 니체가 말한 과도한 순진함에 대한 이해가 중요하다는 점을 밝히고 있다. <과도한 순진함>이란 형이상학적 체계를 가능하게 하는 소박한 오류로서 인간이 자신의 이성에 무제한성과 절대성을 부여하는 것으로 보고 있으며, 또한 이것은 형이상학 일반을 무차별적 도덕적 존재론으로 규정하여 니체가 전개하는 비판의 주요 논거로 사용된다고 얘기한다.

드가 종종 시사하고 있듯이

“철학에서의 주된 과오는 과잉 주장에 있다. 일반화를 지표로 삼겠다는 것은 건전한 것이지만 그 성공에 대한 평가는 과장되어 있는 것이다”(PR 7/59-60).

따라서 오히려 우리는 항상 단순성을 구하되 항상 의심할 것을, 체계화를 시도하되 그저 실험과 가설에 한정하면서 생산의 권력 의지를 갖는 것이 필요할 것이다. 다만 <실험 합리주의>가 표방하고 있는 철학적 항로는 그 최종적 승인에선 <힘에 대한 설득의 승리>를 표방한다는 점도 간과되어선 안 될 것이라.

“철학이란 그 자신(철학)의 초기의 과잉 주관성을 의식하고 행하는 일종의 <자기 교정>self-correction이다”(PR 15/72).

결국 실험 합리주의 혹은 후기 합리주의 시대는 독단적 확실성에 대한 분명한 경계와 실험적 지위라는 자신의 범주를 결코 포기하지 않는, 그러한 철학적 모험의 시대인 것이다.

참고도서

국내 문헌

- 김진석. 「니체는 왜 민주주의를 반대했는가」. 서울: 개마고원, 2009.
남경희. 「플라톤 - 서양철학의 기원과 토대」. 서울: 아카넷, 2013.
니체전집 13, 차라투스트라는 이렇게 말했다 52
니체전집 14, 선악의 저편 JGB 86 ; KGW VI 2.
니체전집 15, 102. 철학에서의 '이성' 6 ; KGW VI 3.
니체전집 19, KGW VIII 1 2[151].
니체전집 20, 24.
니체전집 21, KGW VIII 3 14[79], 50.
로버트 솔로몬·캐슬린 히긴스 지음. 「한 권으로 읽는 니체」. 고병권 옮김. 서울: 푸른숲, 2001.
로티와 엄정식과의 대담. 김동식 정리, 「로티의 철학세계」 『철학과 현실』 제32호, 1997 봄호.
문창옥. “과정철학의 문맥에서 본 니체의 생성철학.” 「철학연구」 95집.
박홍규. 「반민주적인 너무나 반민주적인」. 서울: 필맥, 2008.
이유선. 「리처드 로티」. 서울: 이룸, 2003.
정동호. 「니체」. 서울: 책세상, 2014.
질 들뢰즈 지음. 「니체의 철학」. 이경신 옮김. 서울: 민음사, 2001.

해외 문헌

- Bruno Latour, “What Is Given in Experience?,” Isabelle Stengers (Author), Michael Chase (Translator), Bruno Latour (Foreword), Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2011.
John Sallis, Platonic Legacies. New York: SUNY Press, 2004.
Martin Heidegger (author), David Farrell Krell (translated), Nietzsche Vol. 1: The Will to Power as Art & Vol. 2: The Eternal Recurrence of the Same. San Francisco: Harper & Row, 1991.
Martin Heidegger (author), David Farrell Krell (translated), Nietzsche: Vol. 3: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics & Vol. 4:

Nihilism. San Francisco: Harper & Row, 1991.

Michael Foucault (author), Paul Rabinow (edit), "Nietzsche, Genealogy, History", The Foucault Reader. New York: Patheon Books, 1988

Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Richard Rorty, Contingency, irony, and solidarity. New York: Cambridge University Press, 1989.

Thomas E. Hosinski, Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead. Boston : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993.

Walter Kaufmann, Nietzsche [4ed]. New Jersey: Princeton University Press, 2013(1950).

【Abstract】

Comparative Study of Nietzsche, Whitehead, Rorty on Overcoming Plato's philosophy - Beyond Anti-Plato and Post-Plato to Experimental Rationalism

Jeong, Kang-Gil (Mommics Institute)

Plato's philosophy has been as the foundations of Western philosophy. According to Whitehead, western philosophy consists of a series of footnotes on Plato philosophy. But the characteristics of modern philosophy is opposition and ecdysis of Plato's philosophy. The main stream of 20th's western philosophy was mainly anti-metaphysical and post-metaphysical.

On the other hand, Whitehead's philosophical position was far removed from the trend of modern philosophy. In his philosophy there was compliment and positive review of Plato's philosophy. He never did not abandon hope of rationalism in the philosophical working. Rather, Whitehead was an advocate for metaphysics's working.

This paper draws on three philosophers regarding the acceptance of Plato's philosophy, and then critically compare them. First there is Nietzsche against Plato, the second was to set up Richard Rorty who has asserted Anti-representation and Neo-pragmatism, and compare with

Whitehead's philosophical view. In particular, this article focuses discussion on rationalism of philosophy.

In conclusion, philosophy is that it can not leave the rationalism of philosophy has been discussed since Plato. Unlike Nietzsche and Rorty, Whitehead pioneered a new route of philosophy. I call it 'experimental rationalism.' We need to guard overstatement of philosophy and dogmatic certainty. At the same time, we need the adventure of philosophy with a status of creative experimentation.

Key-words : Plato, Nietzsche, Rorty, Rationalism, Experimental Rationalism

접수일: 2017년 5월 25일

심사 기간: 2017년 6월 1일 – 6월 15일

게재확정일: 2017년 6월 20일

한국화이트헤드학회 연혁

1997. 03. 29	창립총회 및 제1차 정기학술대회 (연세대) 초대회장으로 연세대 오영환 교수 취임	2004. 05. 24-28	제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)
1998. 02. 13	제2차 정기총회 및 정기학술대회 (대구가톨릭대) 주제 “화이트헤드: 창조성의 형이상학”	2004. 06. 30	화이트헤드 연구 제8집 발간
1998. 12. 01	화이트헤드 연구 창간호 발간	2004. 12. 30	화이트헤드 연구 제9집 발간
1999. 03. 27	제3차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대) 주제 “화이트헤드와 문명론” 제2대 회장으로 연세대 오영환 교수 취임	2005. 02. 18	제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대) 주제 “화이트헤드와 환경” 제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
1999. 12. 01	화이트헤드 연구 제2집 발간	2005. 06. 30	화이트헤드 연구 제10집 발간
2000. 02. 12	제4차 정기총회 및 정기학술대회 (감리교신학대) 주제 “화이트헤드와 종교적 경험”	2005. 10. 29	제18회 한국철학자대회 분과학회 한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
2000. 12. 01	화이트헤드 연구 제3집 발간	2006. 04. 07	학회창립 10주년 기념학술대회(연세대) 주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
2001. 02. 13	제5차 정기총회 및 정기학술대회 (경상대) 주제 “화이트헤드와 현대철학” 제3대 회장으로 대구가톨릭대 안형관 교수 취임	2006. 06. 30	화이트헤드 연구 제12집 발간
2001. 12. 01	화이트헤드 연구 제4집 발간	2006. 11. 04	제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회 한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
2002. 02. 01	화이트헤드 연구 제5집 발간	2006. 12. 30	화이트헤드 연구 제13집 발간
2002. 02. 23-24	제6차 정기총회 및 정기학술대회 (인제대) 주제 “화이트헤드와 동양사상” 연세대 오영환 명예교수 고회기념 논문집 증정	2007. 04. 07	제11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대) 주제 “화이트헤드 철학과 동서사상” 제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
2003. 02. 08	제7차 정기총회 및 정기학술대회 (계명대) 주제 “화이트헤드와 현대문화” 제4대 회장으로 한신대 김상일 교수 취임	2007. 06. 30	화이트헤드 연구 제14집 발간
2003. 06. 28	화이트헤드 연구 제6집 발간	2007. 12. 30	화이트헤드 연구 제15집 발간
2003. 12. 30	화이트헤드 연구 제7집 발간	2008. 05. 24	제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대) 주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
2004. 02. 21	제8차 정기총회 및 정기학술대회 (한신대)	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	2011. 11. 05	제17차 정기총회 및 정기학술대회(선문대) 주제 “화이트헤드 철학과 현대 사상적 적용”
2009. 12. 30	화이트헤드 연구 제19집 발간	2011. 12. 03	9차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이현휘, 신익상
2010. 02. 20	한국 화이트헤드 학회 겨울 콜로키움 (대구 과정사상 연구소)	2011. 12. 30	화이트헤드 연구 제23집 발간
2010. 04. 03	1차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김영진	2012. 02. 11	10차 화이트헤드 독회 모임(감신대) 발표자 : 장왕식, 박일준
2010. 05. 01	2차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이현휘, 박일준	2012. 03. 31	11차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 조경진, 이현휘
2010. 05. 15	제14차 정기총회 및 정기학술대회(계명대) 주제 “화이트헤드 철학과 동아시아 종교사상”	2012. 04. 28	12차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 이경호, 주재완
2010. 06. 30	화이트헤드 연구 제20집 발간	2012. 05. 18	제19차 정기총회 및 정기학술대회(포항공대) 주제 “화이트헤드와 과학사상”
2010. 07. 03	3차 화이트헤드 독회 모임(대구과정사상연구소) 발표자 : 김지영, 이현휘	2012. 06. 30	13차 화이트헤드 독회 모임(연세대) 발표자 : 강기택, 정운승
2010. 10. 30	제15차 정기총회 및 정기학술대회(협성대) 주제 “화이트헤드와 유럽철학”	2012. 06. 30	화이트헤드 연구 제24집 발간
2010. 12. 18	4차 화이트헤드 독회 모임(충남대) 발표자 : 남순예, 김형렬	2012. 12. 30	화이트헤드 연구 제25집 발간
2010. 12. 30	화이트헤드 연구 제21집 발간	2013. 05. 11	총회 및 춘계 학술대회(인하대) 제9대 회장으로 이태호(한국과정사상연구소) 교수 취임
2011. 02. 11	5차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김영진, 정운승	2013. 06. 30	화이트헤드 연구 제26집 발간
2011. 04. 02	6차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이현휘, 정지은	2013. 11. 09	21차 학술대회(한국과정사상연구소: 자유발표)
2011. 05. 28	제16차 정기총회 및 정기학술대회(감리교신학대) 제8대 회장으로 감신대 장왕식 교수 재취임	2013. 12. 30	화이트헤드 연구 제27집 발간
2011. 06. 04	7차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김재현, 임진아	2014. 05. 24	22차 학술대회(충남대: 자유발표)
2011. 06. 30	화이트헤드 연구 제22집 발간	2014. 06. 30	화이트헤드 연구 제28집 발간
2011. 10. 22	8차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이경호, 박일준	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
2017. 01. 07	제16차 화이트헤드 독회모임(침신대)
2017. 02. 04	제17차 화이트헤드 독회모임(대구과정사상연구소)
2017. 03. 04	제18차 화이트헤드 독회모임(연세대)
2017. 05. 27	27차 학술대회(한신대: 자유발표)
2017. 06. 30	화이트헤드 연구 제34집 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

구분	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	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	건명조/ 15.0	-8	93	160	양쪽혼합	0/0		
1), (1), ①	휴먼고딕/ 11.0	-10	90	180	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0	
인 용 문	신명조/ 9.7	-5	100	155	양쪽혼합	10/10	들여쓰기 10.0	
각 주	신명조/ 8.0	0	100	140	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 13.5	
참고문헌	신명조/ 9.0	-5	100	155	양쪽혼합	0/0	내어쓰기 30.0	
Abstract 제목	신명조/ 14.0	-5	100	150	가운데	0/0		
Abstract 본문	신명조/ 10.7	-6	100	145	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0	

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

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

(2) 표기형식

① 저 서

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

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

② 논 문

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

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

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

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

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

『화이트헤드 연구』 심사규정

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

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

7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.

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

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

구분 경우	게재가	수정후 게재	수정후 재심사	게재 불가	처 리 방 법
1	1인	1인	1인	.	경우 1, 2, 4, 12, 13, 14 - 수정시 게재가
2	1인	1인	.	1인	
3	1인	.	1인	1인	
4	1인	2인	.	.	
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 편집 위원회의 내규로 정한다.

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

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

12. 게재가 판정을 받은 논문이 많을 경우 편집이사는 1) 본 학회에서 구두 발표된 논문, 2) 우수한 평가를 받은 논문의 순서에 따라 게재될 논문을 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 게재된다.

13. 편집이사는 일반 투고논문 이외에 <특별기고> 또는 <초청논문>의 형태로 탁월한 학문적 업적을 지닌 이의 논문을 심사없이 게재할 수 있다. 단, 학회지에 해당 사실을 명기한다.

14. 편집이사는 모든 투고자에게 최종 심사결과를 통보해주며, 투고자의 요청이 있는 경우 <논문게재예정증명서>를 발급할 수 있다.

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

- (1) 본 규정은 한국화이트헤드학회 연구자들의 연구윤리를 확립하기 위함이다.
- (2) 본 규정은 한국화이트헤드학회 학술지 ‘화이트헤드연구’에 관한 논문 저술자 윤리, 논문 편집자 윤리, 논문 심사자 윤리를 확립하기 위함이다.
- (3) 본 규정은 (1), (2)의 연구윤리 확립을 저해하는 연구윤리 위반사항이 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 Jinju(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

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

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

2017년 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(신문대)

이사 : 권오대(한신대), 김병준(변호사), 김상환(서울대)
김성원(서울신대), 김세정(충남대), 김연재(공주대)
김진근(교원대), 김혜경(대구가톨릭대), 박소영(화가)
신현경(영산대), 오진철(서울기독대), 이대식(대구대)
조용현(인제대), 최종덕(상지대)

감사 : 박일준(감신대), 조경진(연세대)

총무이사 : 남순예(충남대)

학술이사 : 박상태(성균관대)

연구이사 : 김희현(한신대)

섭외이사 : 이현희(경희대)

편집이사 : 정윤승(충남대)

국제교류이사 : 장원석(한국학연구원)

총무간사 : 김재은(계명대)

학술간사 : 김은규(연세대)

연구간사 : 임형모(침신대)

섭외간사 : 이경호(감신대)

국제교류간사 : 박진순(클레어몬트대)

편집위원 : 고인석(인하대), 김경재(한신대), 김영진(대구대)
남순예(울지대), 문창욱(연세대), 박상태(성균관대)
윤철호(장신대), 이태호(대구가톨릭대), 임윤정(원광대)
임진아(경북대), 장왕식(감신대), 정승태(침신대)
조세중(충남대), 주재완(신문대), 한상기(전북대)

편집간사 : 이정훈(침신대)

화이트헤드 연구 제34집

2017년 6월 28일 인쇄
2017년 6월 30일 발행
발행처 한국화이트헤드학회
발행인 정승태
편집인 정윤승
편집교정 이정훈

출판 도서출판 **등과서**
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 (34)