

화이트헤드 연구 2

한국화이트헤드학회

통과서

동서 문명론의 문제점과 화이트헤드적 대안
David Hall과 Roger Ames의 분석에 기초하여 -

정창식 (갈신대, 종교철학)

들어가는 말

본 작은 글의 첫번째 목적은 동양과 서양의 문명을 비교하고 그들의 차이점을 분석하는 것이다. 논자의 입장에서 보면, 동서 문명은 각각 나름대로의 고유한 영역과 의미를 지닌다. 따라서 동서 문명론을 다루면서 가장 먼저 피해야 할 일은 일방적 비교이다. 즉 어느 하나의 문명의 입장에서 다른 하나를 평가하는 것은 불가능하며 무의미하다는 말이다.

이와 같은 가정 하에, 이 작은 글은 우선 첫 장에서 동서의 문명론을 평가할 때 우리가 반드시 전제하여야 할 것으로 문화에 대한 최근의 새로운 이해들을 소개하겠다. 문화에 대한 전통적인 이해를 바꾸지 않고서는 공정하고 의미 있는 평가를 내릴 수 없다고 생각하기 때문이다. 두번째 장에서 논자는 이런 새로운 문화이해를 통해서 동서의 문명이 위치하고 있는 문화적 환경을 분석하겠고, 그 다음 더 나아가 동서의 문명이 처한 지역적이고 역사적인 한계로 인해 생겨나는 각각의 문제점을 지적하겠다. 그리고 마지막 장에서는 그런 양 문명의 한계점을 화이트헤드의 철학은 어떻게 보충해 갈 수 있는지를 탐

구하는 것을 본 논문의 최종목적으로 삼으려 한다. 즉 논자는 동서의 두 문명이 보여주는 문제점들을 해결하는 하나의 방법이 각 문명이 가지고 있는 장점을 상호 보충하는 작업을 통해 가능하다고 보는데, 따라서 마지막 장에서는 화이트헤드의 철학이 어떻게 동서 문명론의 가지고 있는 긍정적 특징들을 함께 아우르는 방법론을 제공할 수 있는지 살펴보게 될 것이다.

여기서 동양의 문명을 말할 때 논자가 지칭하는 것은 주로 동아시아의 문명으로서, 황하문명권에 들어 있는 극동아시아와 동남아시아 일부의 유불선(儒佛仙)의 문명권이다. 인도 문명권과 이슬람 문명권을 포함하는 전체적인 동양의 문명보다는 유불선을 근간으로 하는 동아시아의 문명이 서구 문명과 극명하게 대비되는 대항담론으로 존재할 수 있다고 생각하기 때문이다.

1. 동서 문명론을 보는 새로운 문화철학적 시각

우선 논자는 이 글에서 문화와 문명을 구별하지 않겠다. 크게 보아 양자 사이에 의미론 적으로 뚜렷한 차이가 존재하지 않는다고 생각되기 때문이다. 물론 좁은 정의를 따라서, 문화란 인간이 자신의 환경을 개발해 나갈 때 그 개발의 정신적 측면을 말하는 것으로 볼 수 있고, 반대로 그 개발의 물질적, 기술적 측면을 문명으로 명명할 수도 있다. 다시 말해서 인간이 자신의 내면 세계를 개발하는 면들, 예를 들어 학문체계, 예술, 종교와 신앙 체계 등이 문화라고 명명될 수 있다면, 인간이 외부 환경으로서의 자연을 자신의 인간적 목적을 위한 수단으로 사용하기 위해 만들어 낸 체계들, 예를 들어 경제, 산업, 기술 등등을 지칭하는 것을 문명이라고 구분할 수도 있다. 그러나 여기서의 문명이란 결국 문화적 배경 없이는 생성이 불가능하다는 사실을 감안

한다면 결국 문명에 대해서 논의하는 것은 문화에 대해서 논의하는 것과 크게 다르지 않게 된다. 더구나 본 논문과 같이 문명에 대해 철학적 분석을 내리는 성격을 가지는 글에서는 크게 보아 문화와 문명을 상호 교환이 가능한 개념으로 쓸 수밖에 없게 된다. 이런 이유로 이하에서 논자는 두 개념을 상호 교환적으로 사용하되, 반드시 차별을 두어야 할 필요성이 있는 곳에서만 구별하도록 하겠다.

문화와 문명을 정의하는 작업은 매우 다양한 각도에서 실시될 수 있다. 철학과 문학은 물론이고 문화인류학과 지식사회학 등에서도 문화와 문명은 다양한 각도에서 정의될 수 있다. 그러나 문화에 대해서 오늘날 그토록 다양하고 각기 다른 정의가 내려질지라도 한가지 공통적으로 인정되는 사항이 있으니 그것이 바로 “문화 상대주의”이다. 주지하다시피, 문화 상대주의란 어떤 문화든 한 문화가 여타 다른 문화보다 보편적이고 절대적인 가치를 가질 수는 없다는 생각에서 출발된 것으로서, 이런 문화상대주의에서 볼 때 “문화란 하나의 사회질서를 정당화시키는 데 봉사하는 이데올로기, 이해관계, 혹은 공유하는 믿음체계를 의미한다.”¹⁾ 하나의 문화권에서 발견되는 이해관계는 물론, 그 문화 공동체가 받아들이는 믿음체계나 이데올로기 등은 언제나 해당 문화의 역사적이고 지역적인 한계와 특수성 속에 갇혀지 않을 수 없다는 사실을 감안한다면, 하나의 문화권 속에서 살아가는 사람들이 사용하는 관념틀, 신조, 도덕과 윤리 원칙 등도 국지적인 특수성의 한계에 갇혀있다는 것을 주장하는 것이 문화 상대주의의 요점이라 할 수 있다. 이러한 문화 상대주의의 입장을 받아들인다면 동양과 서양의 문명을 비교 평가하는 데 있어서 우리는 다음과 같은 점을 유의하지 않을 수 없게 된다.

즉 모든 문화는 단지 상대적 가치만을 가지게 되고, 따라서 보편적이고 절대적인 가치를 지니고 있는 문화는 존재할 수 없다는 것을 받

1) 크리스 켄크스, 『문화란 무엇인가』(서울: 현대미학사, 1996), 49쪽.

이들여야 하기 때문에, 결국 그렇게 되면 한 문화가 다른 문화를 평가할 수 있는 공정한 잣대는 없다는 것을 우리는 인정하지 않을 수 없게 된다. 사실 이제까지 많은 철학자들과 문명사가들은 동양과 서양의 문명론을 다루면서 대개는 평면적인 비교를 시도해 왔다. 여기서 평면적인 시도란 동양과 서양이 공통적으로 기초하고 있는 문화적 담론이 존재한다고 가정하고서 그런 공통적 입각점 위에서 상호 비교하는 것을 말한다. 그러나 이런 비교의 방법은 그것이 아무리 객관적인 비교라 할지라도 오늘날 더 이상 설득력을 갖지 못하게 되었다. 문화상대주의의 입장에서 보면 공통적이고 객관적인 비교의 잣대란 존재하지 않기 때문이다. 예를 들어 가장 객관적인 비교의 기준으로 알려져 있는 **합리성**이라는 잣대를 생각해 보자. 서구 철학자의 입장에서 볼 때 “합리성”이라는 도구보다 모든 문명들을 평가할 수 있는 공정하고 객관적인 잣대는 없다. 합리성은 인간이 동물로부터 구별되어 갖고 있는 유일한 특징으로서, 인간이 인간으로서 살아가는 한 모든 인류 집단을 초월해서 공통적으로 발견될 수 있는 가장 보편적인 특징으로 생각되기 때문이다. 그러나 이런 생각에도 문제가 있으니, 우선 합리성에도 여러 가지 종류가 있기 때문이다. 예를 들어 주로 서구적인 관점에서 합리성을 바라다보는 막스 베버(Max Weber)의 합리화 이론에 따르면 중국문명의 경우 실천적이고 윤리적인 합리화는 이루어졌으나 인지적이고 이론적인 합리화는 결여하고 있다고 판단한다.²⁾ 그러나 논자가 보기에 이런 판단은 과연 중국 문명 안에서 인지적이고 이론적인 합리성이 주로 그 사회를 규정하는 필연적인 도구로 쓰여졌느냐 하는 점이 밝혀져야만 신빙성이 있는 판단이 될 수 있다. 중국인들이 자신들의 사회를 정당화시키는데 있어서 인지적 합리화가

2) 중국문명에 관한 Max Weber 의 이러한 분석을 비교적 심도 있게 토론했던 책으로 최근에 우리말로 번역된 위트겐 하버마스의 책, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (『소통행위 이론』, 의임출판사, 1995)의 II장을 보라.

반드시 필요한 것이 아니었다면, 그것을 중국의 문명을 평가할 수 있는 도구로 사용할 수는 없겠기 때문이다. 실제로 많은 중국 연구가들은 중국의 철학이 합리성과 비합리성의 양자를 동시에 인정하는 학문 체계를 발전시켰기 때문에 서구적인 합리성의 잣대로 중국을 평가할 수는 없다는 견해를 밝히고 있다.³⁾

문명을 비교하는 방법론적인 문제에 있어서 서로가 다른 문명적 패러다임을 갖고 있다는 것을 전제하고 출발하여야 한다는 문화 상대주의의 이러한 입장을 받아들인다면, 우리는 다음으로 이제까지 동서 문명론을 비교해온 전통적인 방법론들을 새로운 해석학으로 재평가하지 않을 수 없게 된다.⁴⁾

우선 새로운 해석학을 통해 재평가되어야 할 것들은 다음과 같은 것이다. 즉 각각의 문화들이 기초하고 있는 서로 다른 철학들이 비록 나름대로 고유한 가치를 갖고 있겠지만, 사실 이 말은 한 문화권에서는 중요하지 않게 여겨지는 특성들이 다른 문화권에서는 그 문화의 핵심성격을 규정하는 필연적 특성으로 부각된다는 것을 뜻한다. 이를 역으로 말하면 한 문화권에서 중요하게 나타나는 특성들이 다른 문화권에서는 철저하게 무시된다는 것을 의미하기도 한다. 전자의 입장에서 본다면 서구의 문명권에서는 계몽이성에 근거한 합리성, 그리고 그것의 시대적 표현으로서의 근대성과 진보적 역사관 등이 서구 문명

3) 이런 입장을 견지하는 학자들 중 대표적인 사례들을 꼽으면, 우선 조셉 니덤(Joseph Needham)의 『중국의 과학과 문명』 I, II (슬유문화사), 베임(A.J. Bahm)의 『비교철학 연구』(철학과 현실사), 벤자민 슈윙츠의 『중국 고대사상의 세계』(도서출판 살림), 그리고 요즈음 중국학과 관련하여 가장 권위있는 철학적 접근을 하고 있다는 평을 받는 David Hall 과 Roger Ames의 연작 시리즈들, 즉 *Thinking through Confucius* (1998), *Anticipating China* (1995), *Thinking from the Han* (1998) 등 (이 세 책은 모두 SUNY 출판사 간행이다)이 있다.

4) 이런 입장은 위에서 언급한 벤자민 슈윙츠의 책에서 발견되며, 또한 비교철학의 권위자인 P.T. 라쥬의 *Lectures on Comparative Philosophy*(『비교철학이란 무엇인가』로 서광사에서 번역되어 출간됨)에서도 발견된다.

의 특성을 규정하는 대표적 개념들로 알려져 왔다. 그러나 이런 특성들은 한결같이 서구 문명권이 자신의 이데올로기와 의미구조를 정당화하기 위해 도입한 것이기에 역사적이고 지역적인 한계를 가질 수밖에 없음이 인정되어야 한다. 후자의 입장에서 본다면 이제까지 위에서 열거한 서양적 특성들이 비록 동양의 문명권에서는 철저히 소외되어져 왔다고 하더라도 동양 문명은 나름대로 문화의 독특성을 지녀왔다는 것이 인정되어져야만 한다는 것을 뜻한다.

사정이 이렇다면 우리가 동과 서의 문화를 분석하는 데 있어서 우선적으로 행하여야 할 작업은 문화의 우열을 가리는 판단이나 실험보다는, 하나의 문화가 가지고 있는 의미구조를 그 문화의 입장에서 해석해야 하는 일이 된다. 다시 말해서 문화를 분석하는 데 있어서 해야 하는 가장 중요한 작업은 어느 한 문화의 모형을 가지고 다른 문화에서도 비슷한 법칙이나 원칙들이 존재하는지 보면서 우열을 가리는 것이 아니다. 오히려 기존의 문화에서 정당화되고 있는 특정의 의미구조의 독특한 가치를 받아들이면서 그것을 해석해 내는 것이 우선적 과제라는 말이다. 이러한 입장은 최근에 소위 “중중기술(Thick Description)”⁵⁾로 알려지면서 문화를 분석하는 가장 유용한 도구로서 인정되고 있다. 중중 기술법에 의하면 하나의 문화는 수학이나 논리학과 유사한 형식적 방법을 통해서 분석될 수 있는 정신적 현상들로 이루어져 있지 않다. 따라서 한 문화가 가지고 있는 고유의 가치체계를 이해하려면 행위자의 입장에서 접근하는 방법, 즉 이른바 에믹 분석(emic analysis)법, 혹은 이해적 접근법(verstehen approach)을 사용해야만 한다.⁶⁾ 이런 원칙을 따른다면 레비스트로스의 말대로 미개와 야만에게도 문명이 존재함을 알게되며 따라서 이제 문화의 분석은 한 문화 내에서 발견되는 의미를 추구하고 분석하는 작업에 집중되게 된다.

5) 이런 최근의 문화해석론에 관한 심도있는 토론을 보려면, 롤리퍼드 기어츠의 『문화의 해석』(서울: 문예출판사, 1998)을 참조하라.

마지막으로 이런 새로운 해석적 방법은 각 문화를 상호 보충적으로 읽을 수 있는 방법론을 제공하게 된다. 다시 말해서 하나의 문화는 지역적이고 역사적인 한계를 가질 수밖에 없는 것이 필연적이지만, 그 문화권에서 강조되어지는 강점들을 다른 문화권과 상호 보충할 수 있는 것으로 해석하게 되면, 결과적으로 보다 포괄적이고 이상적인 문명론을 만들어 낼 수도 있다는 말이다. 이렇게 동양과 서양이 가지고 있는 장점들을 상호 보충적으로 볼 수 있는 방법을 논자는 화이트헤드의 철학에서 찾을 수 있다고 본다. 화이트헤드의 철학이 목표로 하고 있는 것은 잘 알다시피 일반화를 시도하는 것이다. 비록 그러한 일반화가 하나의 가설로서 존재하기 때문에 때때로 오류를 일으킬 수도 있는 문제점을 갖지만, 동시에 그런 식의 관념의 모형은 인류에게 진보를 가져올 수도 있는 것이며 이것이 화이트헤드가 그의 명저 『관념의 모형』을 통해 누누이 강조하고 있는 점이다. 따라서 논자는 동양과 서양이 가지고 있는 문명적 관점을 함께 아우르는 일반적 관념을 화이트헤드의 철학을 통해 발전시킴으로써 보다 이상적인 문명관을 건설할 수 있는 길을 모색해 보겠다는 것이다.

2. 서구 문명론의 특징과 한계

서구문명의 생성에 대한 분석은 다양한 각도에서 시도될 수 있겠지만 여기서는 단지 그것의 철학적 배경만을 분석해 보기로 하자. 서구 문명론을 낳게 한 철학적 특징은 한마디로 “단일하게 질서화된 우주(single-ordered cosmos)”, 혹은 “단일한 우주질서”를 가정해온 서구의 사상적 경향에 기인한다고 볼 수 있다.⁶⁾ 그렇다면 “단일한 우주질서”

6) 서구 문명사의 가장 현저한 특징이 단일한 우주질서를 가정하는 서구철학의 사유체계에서 발견된다는 주장은 David Hall과 Roger Ames가 공저한 두 권의

란 무엇이며 서구 철학은 왜 그렇게 우주를 단일한 질서의 차원에서 보게 되었는가? 여기서 우리는 이 문제를 우주발생적으로 설명해 볼 수도 있고 또한 그것을 이성의 문제와 관련시켜 설명할 수도 있다.

주지하다시피 철학사가들은 서구 철학의 태동을 아르케(arche)를 찾기 시작한 이오니아의 자연 철학자들에게서 찾는데 이의를 달지 않는다. 그런데 이런 아르케 즉 우주의 원리를 찾는 것은 항상 카오스의 문제를 해결하려는 사상적 욕구에서 시작되었다. 즉 그리이스 사상의 경우 혼돈을 태초의 상태로 보며, 이렇게 혼돈으로 가득 찬 천체와 우주에서 질서 있는 원리 즉 아르케를 찾는 것을 철학의 출발점으로 삼았던 것이다. 이런 입장은 서양사상의 또 다른 축으로 자리잡고 있는 기독교의 경우에서도 마찬가지로 나타난다. 기독교의 구약성서 역시 무(無), 혹은 혼돈에, 하느님이 빛, 즉 질서를 부여하여 세계를 창조한 것으로 기술된다. 그러므로 회랍의 철학자들이나 성서의 기자들이나 혼돈과 무로 둘러싸여 있는 우주와 세계에 질서를 부여하는 것을 통해 서양사상을 출발시켰던 것이다.⁷⁾ 이런 해석은 어원적으로 우주와 코스모스(질서)가 동일하다는 것에서도 발견된다.

세계를 단일한 질서의 차원에서 보는 시각을 이성의 문제와 관련시켜 분석해 볼 수도 있다. 즉 세계를 단일한 질서의 차원에서 본다는 것은 우주가 충분히 이해 가능한 세계이어야 한다는 서구인들의 욕구

책 *Thinking through Confucius* (New York: SUNY, 1988), *Anticipating China* (New York: SUNY, 1995)에서 발견된다. 이하의 논의에서 논자는 많은 부분을 그들의 분석에 의존하고 있다.

7) 이런 것을 사회학적으로 풀이해 볼 수도 있다. 즉 전통적으로 서구에서 우주와 세계를 질서 잡힌 것으로 믿으려는 현상은 본래 법정과 긍정의 질서를 잡으려는 통치자들의 바람에서 시작되었으며, 이렇게 형성된 사회질서에서 세계 질서와 우주질서가 추론되었다는 것이다. 그러므로 우주와 자연 및 세계질서에 대한 인간의 믿음은 사회질서의 반영물이라는 것이다. 이러한 시각을 보기 위해 최근에 우리나라 말로 번역되어 나온 Conford의 책 『종교에서 철학으로』를 참조하라.

와 믿음을 반영한다는 것이다. 만일 그런 세계가 없다면 근원적인 인식론적 불안을 해소할 길이 없겠기 때문이다. 이렇게 충분히 이해가 가능한 세계에서 살아야 한다는 것을 인식 주체로서의 인간쪽에서 보면, 인간이 대상으로서의 세계를 다루는 데 있어서 자신의 이성에게 합리적인 능력을 부여했다는 것을 뜻한다. 다시 말해서 인간이 이성적으로 사고하는 능력을 가지고 있다는 것은 곧 인간이 우주에게 질서를 부여하거나 혹은 거기서 질서를 발견하는 능력을 가지고 있음을 말하는 것에 다름 아닌 것이다.

이렇게 인간이성의 합리성과 우주, 혹은 자연의 질서가 상호 대응된다는 사실을 철학적으로 표현한 것이 자연의 제일성(The Uniformity of Nature)이다. 즉 자연의 제일성이란 자연이 시종여일하게 균일한 패턴을 가지고 인간에게 인식가능한 대상으로 존재하고 있다는 사실을 표현하는 것으로서 인간은 그런 사실을 자신의 합리이성이 발견한 보편자, 원칙, 법칙 등을 도구로 하여 확인해 나가게 된 것이다. 이렇게 인간이성이 자연의 제일성을 확신한다는 것은 인간이 그저 자기 앞에 존재하는 질서를 수동적으로 즐기는 것이 아니라 역으로 질서를 창조하는 것을 통해 자연에 능동적으로 대처 나가는 제어자가 된 것을 말한다고 볼 수 있다.

인간이 자신이 소유한 합리이성을 도구로 하여 이렇게 혼돈에 질서를 부여하는 행위는 인류에게 철학적으로 긍정적인 면과 부정적인 면을 동시에 선사했는데 우선 긍정적인 면은 다음과 같이 요약될 수 있다. 우선 가장 긍정적인 면은 과학기술의 발달을 가져온 것이다. 왜냐하면 인간이 우주의 질서를 강조한다는 것은 그것을 인간의 합리이성이 창조해낸 법칙으로서의 인과율의 입장에서 본다는 것을 의미하기 때문이다. 인과적 사고가 우세할 때 과학이 발달하게 된다는 것은 설명하기 그리 어렵지 않다. 작용인과 질료인의 관점을 통해 결과에 대한 원인을 찾는 작업은 분명히 과학의 진보를 가져오는 것을 쉽게 만

들기 때문이다.

그러나 부정적인 결과도 있었으니 그것은 다음과 같다. 우선 합리 이성으로 자연과 우주에 질서를 부여하는 것은 어떤 면에서 보면 분명히 세계를 편향적으로 이해하는 행위로 해석 될 수밖에 없다. 우주를 단일한 질서의 입장에서 이해함으로써 다양한 해석의 가능성을 막기 때문이다. 실제로 단일한 질서에 입각한 우주론은 서구 철학사로 하여금 편협한 내용으로 일관되도록 만들었던 것이다. 일례를 들면, 우선 파르메니데스에게서처럼 존재와 생성을 분리시키는 입장이 서양 철학의 중심축을 형성하게 된다. 파르메니데스는 우주를 단일한 질서를 가지고 있는 것으로 보면서 존재의 통일성을 부각시키고 무를 제외시켰으며, 나아가 운동보다 정지가 중요한 것으로 보았다.⁸⁾ 그런데 이런 모든 것들이 가능했던 이유는 우주를 단일한 질서, 즉 여기서는 존재자의 완전성, 정지성, 불변성에서 보아야만 우주에 대한 사유가 가능하고 모순을 피할 수 있다는 파르메니데스의 신념 때문이었던 것이다. 한 마디로 파르메니데스에게서는 또 다른 질서, 즉 무, 운동성, 가변성 등의 세계가 부정적으로 평가되어 버렸던 것이다. 이런 전통은 “서양철학은 그의 각주에 불과하다”라고 화이트헤드가 표현했던 플라톤에게서는 다음과 같이 표현된다. “모든 것이 선하기 위해서, 불완전을 없애기 위해서 신이 부조화, 불규칙, 무질서 속에 있는 것들을 질서 속에 넣었다. 설득력으로 이성이 필연(운명)을 눌렀다.”⁹⁾

단일한 질서의 세계와 그것을 만들어내는 합리적인 이성의 능력을 강조하면서 생기는 문제를 문명사적으로 해석해 보면 다음과 같다. 우선 이런 입장이 근대세계에 들어서면서 당대의 편향적 시대의식을 보편적인 시대정신으로 착각하게 하는 경우를 만들어냈다는 것이

8) 조지 톰슨(조대호 역), 『고대사회와 최초의 철학자들』(서울: 고려원, 1992), 339-350쪽

9) Platon, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton Univ. Press, 1961).

다. 논리적인 속성상 한쪽의 합리성은 다른 쪽의 합리성을 비합리적으로 보게 되어 있다. 근대에 들어서서 인간의 합리이성은 인류의 문명사를 평가하는 유일한 잣대가 되었으며 이런 입장은 “서구의 가치가 곧 문명”이라는 통식으로 발전되었다. 다시 말해 서구 문명이 이룩한 발전 모델이야말로 모든 문명을 평가하는 규범이자 기준이 된다고 보게 된 것이다. 이렇게 서구와 합리성, 서구와 근대성(현대성)이 동일한 의미를 갖는 것으로 해석됨에 따라 비서구적 문명은 곧 비합리적, 비현대적, 비과학적인 것으로 간주된다. 근대 서구의 철학은 대부분 이런 문화철학으로 점철되어 있으며 그 중에서도 이런 주장을 가장 용의주도하게 펼쳐 보인 철학자가 바로 헤겔이다. 그의 명저 『역사철학』(The Philosophy of History)에서 헤겔은 그의 방대한 자료 수집력과 해박한 지식에 기초하여 어떻게 서구문화, 특히 기독교적이고 게르만적인 문명이 여타 문화, 특히 동양의 문명보다 우월하게 진화해 왔는가를 보여주고 있다. 그는 한 마디로 말해서 동양을 가장 원시적인 문명 단계의 하나로 간주하면서 특히 인도와 중국의 문명이 얼마나 합리성과 비판이성, 혹은 자율성의 획득에서 실패하였는지를 상황하게 설명하고 있다.¹⁰⁾

근대성과 합리이성을 최고의 문명적 가치로 간주하는 서구의 입장은 진화론을 만나면서 새로운 진보이론을 만들어 낸다. 즉 인간을 다른 동물들로부터 구별하는 것이 합리이성이기 때문에, 진화론과 진보이론은 인간의 계몽적 합리이성을 역사발전의 주인공으로 생각하게 만들며, 만물의 척도로 만들게 된다. 즉 진화론은 호모 사피엔스가 애초에는 하등동물과 같은 존재였지만 점차로 진화하여 온 것으로 정식화하면서 “근대성의 기획”이 주장하는 성장과 발전의 이데올로기들을 과학적으로 정당화하는 구실을 제공했다.¹¹⁾ 본래 서구에서의 진보는

10) Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover Pub., 1956). 특히 pp.120-138을 참조할 것.

테크놀로지칼한 문명화에 집중된 것은 아니었으나, 합리화, 과학화 등이 대부분 자연을 대상으로 하여 이루어졌으므로 진보란 인간을 위해 자연을 사용하는 기술에 있어서의 진보를 주로 의미하게 되었다. 다시 말해 진보를 테크놀로지의 발전의 관점에서만 보게 만든 것이다.

하지만 이렇게 테크놀로지에 집중된 진보관은 어떤 면에서 볼 때 서구 문명론의 부정적인 면을 드러내기도 한다는 사실에 이의를 제기할 사람은 많지 않을 것이다. 테크놀로지에 집중된 진보관은 자연과 우주의 파괴를 낳았으며, 보다 구체적으로는 지구에 환경오염, 생태계의 파괴를 가져옴으로써 많은 문제를 야기시켰다. 더욱이 원래 계몽 이성으로 출발했던 합리이성이 도구적 이성으로 전락하여 권력, 지배 세력 등과 결탁하여 부정적인 결과를 낳아 왔다는 것을 서구학자들 스스로가 지적해 내고 있다.¹¹⁾

다시 한번 강조하거니와 여기서 논자는 서구 문명론의 양대 특징으로서의 합리이성과 근대성을 무조건 폄하하려는 것이 아니다. 여기서 논자가 지적하려는 것은 이러한 특징들은 단지 서구 문화에서 발견되는 하나의 특수한 성격이라는 것이다. 합리성은 혼돈에서 우주질서를 창조하고 그런 각도에서 자연을 제어하려는 서구의 문화특수적 가정에서 온 것이다. 사실 우주를 단일한 질서에서 보려는 생각은 사전에 전제되었다라기보다는 인간사회에서의 인공적 질서에 맞는 유틸리티에 의해서 창안되었다고 보는 것이 더 낫다. 우주 내에 단일한 질서로 통합된 세계가 존재한다고 보는 것은 주어진 것이 아니라 인위적으로 만들어진 신념인 것이다. 따라서 그렇게 보는 것은 필연이라기보다는 우연의 산물이다. 근대성도 마찬가지다. 근대는 역사 발전상 서구 문

11) 크리스 젤크스(김윤용역), 『문화란 무엇인가』(서울: 현대미술사, 1996), 50쪽.

12) 근대 서구 문명사에서 근대성과 합리이성이 부정적인 양상으로 전락해 가는 모습을 이론적으로 가장 적절하게 그려낸 것은 최근에 번역된 하버마스의 작품들에서 발견된다. 그의 책, 『현대성의 철학적 탐론』(이진우 역, 문예출판사)과 『소통행위 이론』(서규환 외역, 의암출판사)을 참조하라.

명사에 필연적으로 존재할 수밖에 없었던 하나의 역사적 시대라고 보기보다는, 그저 하나의 태도요 에토스로 간주하는 것이 옳다고 제안한 것은 푸코였다.¹³⁾

근대성 및 합리이성과 관련하여 서구 문명사가 보여주는 한계는, 사실 합리이성과 근대성 자체에 있다기보다는 그것들을 너무나 편향적으로 이해함으로써 경험과 사고의 보다 폭넓은 차원, 예를 들면 경험의 미적 차원이 상실되어 버렸다는 것을 지적하려는 것이 논자의 의도다. 하나의 문명은 인간의 이성과만 연계되어 나타날 수 있는 것은 아니다. 오히려 이성 보다 더 큰 범주로서의 자연 및 미적 세계와 관련된 문명이 보다 강도 높은 경험을 인간에게 제공할 수도 있는 것이다. 이렇게 보다 큰 인간 경험의 영역으로서의 미적 세계가 서구 문명사에서 뒷전으로 밀려난 것을 하버마스식으로 표현한다면 “이성의 타자”가 인간 경험의 무대에서 일방적으로 몰락하게 되었다는 것을 의미한다. 예를 들어 하버마스가 인용하고 있듯이 “이성의 철학은 자연, 신체와 여성의 저속성에 대해서 지성적인 것이 원칙적으로 우월하다는 의식을 생산해 왔다. 이성의 철학은 이성에 전지전능한 능력, 무한성, 미래에 도래할 완전성을 부여한다. 이에 반해 자연에 대한 유아적(幼兒的) 관계가 상실되었다는 것은 나타나지 않는다.”¹⁴⁾

이제 우리는 한 마디로 다음과 같이 서구문명의 한계를 지적할 수 있다. 단일하게 질서 잡힌 세계를 가정하고 그런 세계상에 어울리는 문명을 선호한 서구 문명은 우주질서를 단일한 차원에서 보게 만듦으로써 우주의 다원적 질서, 그리고 문명의 다차원적인 성격을 간과하게 되는 한계성을 지니게 된 것이다. 서구 문명론이 보여주는 이런 한계는 동양 문명과 비교해 볼 때 더욱 극명하게 드러난다. 다음 장에

13) M. Foucault, "What is Enlightenment?" in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, (Harmondsworth, Penguin), p.39.

14) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 360쪽

서 우리는 동아시아 철학이 서구와는 상당히 다른 방법으로 자신의 문명론을 펼쳐 나가는 것을 보게 될 것이다.

3. 동아시아 문명론의 특징과 한계

동아시아의 문명을 한마디로 규정하기는 어렵다. 동아시아의 문명에 지대한 영향을 끼친 종교만 하더라도 여러 가지를 열거할 수 있기 때문이다. 따라서 논자가 여기서 동아시아의 문명의 특색을 말할 때 지칭하는 것은 주로 황하문명권에서 나타나는 것들로서 대개 유불선(儒佛仙) 세 가지의 종교에서 공통적으로 발견되는 중화적(中華的) 문화체계를 뜻한다. 논자는 이런 중화적 문화체계의 특징을 미학적 질서(Aesthetic Order)¹⁵⁾와 상관적 사고(Correlative Thinking)라는 두 가지

15) 철학적으로 볼 때 "미학적"이라는 용어를 가지고 사람들은 대개 다음과 같은 세 가지를 의미한다. 첫째, 우선 라틴어 어원에서 보듯이 "미학적(aesthetic)"이라는 말은 "감성적(aesthetica)" 혹은 "직감적"이라는 말과 통치이다. 두번째로, 미학적이라는 말의 뜻은 예술, 미에 대한 경험, 정서적 반응과 관련된 것을 뜻하는 것으로, 이는 대부분의 사람들이 통상적으로 이해하고 있는 "예술적 미와 관련되는"이라는 말과 통치이다. 세번째로, 앞의 양자를 결합한 것으로서 쓰일 수도 있는데, 즉 미에 대한 파악과 인지가 도덕적 감각의 경우처럼 이성적 지식의 대상이 아니라는 뜻으로 쓰이는데, 이런 뜻에서 보면 미학적 경험은 "이성적 지식을 넘어서는 포괄적 경험"과 통치이다.

이하에서 논자는 "미학적"이라는 말로서 주로 첫번째와 세번째를 지칭하겠지만 때에 따라서는 두번째 의미로 사용되는 입장도 인용하려 한다. 이런 식으로 보면 "미학적"이라는 말은 때때로 사람들에게 혼동을 일으키기 쉬운데, 논자가 보기에 그 용어가 혼동을 가져오는 가장 커다란 이유는 "미학적 인식"이 상반되는 두 개의 내용을 동시에 표현하기 때문에 그렇다. 즉 미학적 인식을 미(美)에 관한 "미적(美的) 인식"이라는 뜻으로서 생각하면, 대개 미적 인식이란 인간이 자연과 세계에 자신의 목적, 의지, 이상을 투사하여 그것을 인식할 때 얻는 정신적 해감과 관련이 있게 되는데, 이렇다면 미학적 인식은 인간의 이성적 인식에서 나오는 것으로 생각되게 된다. 그러나 또 한편 미학적 인식을 미에 대한 인식이라고 규정하고서 그것을 분석해 보면 이때 미(美)는 대개

차원에서 분석하려하는데 이런 분석을 위해서 최근에 연구된 중국학자들의 저서에 의존하려 한다.¹⁶⁾

오늘날 중국을 대표하는 마시스트 철학자로 알려져 있는 이택후(李澤厚)는 중국의 사상사를 미학적인 입장에서 조명하는 일련의 저작들을 양산해 왔는데,¹⁷⁾ 그에 따르면 서구에서는 도덕적으로나 종교적으로 최고의 경지에 도달하는 것이 최대의 인생 과제임에 반해서, 중국의 경우에는 심미적인 것이 인생의 최고 경지라고 주장한다.¹⁸⁾ 따라서 중국에서는 철학과 예술이 하나로 결합되어 발전되어 왔으며 철학사는 곧 미학사로 점철되어 왔다고 보는 것이다. 이택후는 이러한 자기의 주장을 구체적인 사례를 들어가면서 설명해 내는데 예를 들어 그에 따르면 중국의 미학은 기본적으로 4대 사조로 나눌 수 있으니, 공맹(孔孟) 및 순자 등으로 대표되는 유가미학, 노장(老莊)으로 대표되는 도가미학, 굴원(屈原)으로 대표되는 초소(楚騷)미학, 그리고 불교의 선종미학 등이 그것이다.

이성적인 인식을 넘어서는 카테고리 속하는 것이 명백하다. 그러므로 이런 차원에서 보면 미적 인식은 감각적 인식, 혹은 비반성적 인식을 포함하는 폭 넓은 경험의 세계와 관련되는 것으로서 결국 이성적인 인식의 세계와 권적으로 반대되는 뜻을 가지게 되는 것이다. 이것이 바로 "미학적"이라는 말이 인식론적으로 혼동을 일으키는 이유다. 그러나 철학적인 면에서 볼 때 대개 미학적이라는 말은 후자의 의미를 갖고 있으므로 우리는 이하에서 전자의 의미보다는 후자의 의미로써 더 많이 사용하게 될 것이다.

16) 최근의 많은 중국 학자들은 중국사상사의 특징을 미학적(Aesthetic)인 것에서 찾아 왔다. 중국사상사를 미학적 입장에서 조명하는 방법이야말로 비교문명론적인 면에서 볼 때 매우 적합성이 있다고 나는 보고 싶다. 우선 하나의 이유는 그러한 방법론이 동아시아의 문명론을 서구의 그것에 매우 극명하게 대조되도록 만들 수 있기 때문이다. 이하에서 논자는 중국사상사를 미학적으로 조명해 보는 대표적인 학자로서 중국 본토의 이택후, 영미 세계의 David Hall 및 Roger Ames 등을 택해 살펴볼 것이다.

17) 미학과 관련된 이택후의 저작들 중에서 국역된 것들은 다음과 같다. 『華夏美學』(權錫 譯, 동문선, 1990), 『美的歷程』(윤수영 譯, 동문선, 1991), 『中國美學史』(권덕주/김혜심 공역, 대한교과서 주식회사, 1992).

18) 『중국미학사』, 30쪽.

우선 이택후의 분석에 따르면 공자의 미학은 “성어악(成於樂)”과 “유어예(遊於藝)” 사상에서 볼 수 있다고 한다. 한 마디로 말해 이 두 가지는 “음악에서 이루고”, “예술에서 노닌다”는 뜻으로, 예를 들어 『논어』의 태백(泰伯)편에서 공자는 갈파하기를 “(인간은) 시로서 감흥을 일으키고, 예(禮)로서 (질서를) 세우며, 악(樂)에 의해서 (인격을) 완성한다”고 말한다.¹⁹⁾ 이는 말할 것도 없이 군자가 인격을 도야하고 수신하는 데 있어서 예와 악을 학습하지 않으면 완전한 인간이 될 수 없음을 말한다는 것이다.²⁰⁾ 이런 이유로 심지어 공자는 용야(雍也)편에서 “아는 자는 좋아하는 자만 못하며, 좋아하는 자는 즐겨하는 자만 못하다”²¹⁾고 주장하기도 한다. 따라서 이를 밀고 나가면 공자가 최고의 덕으로 꼽는 인(仁)마저도 예와 악이 없이는 고양되지 않는다고 공자는 본다는 것이다.

중국사상사에서 미학적인 것에 대한 강조가 보다 강하게 발견되는 것은 도가 전통에서다. 도가 전통은 항상 중국 사상사에서 유가를 보충하는 대립쌍으로 존재해 왔다는 것이 상식이거니와 공자가 인간 속에 존재하는 관능적 욕망을 예와 악으로서 다스려 어질고 완전한 인간이 되는 것, 즉 한 마디로 말하자면 “자연의 인간화”를 명제로 내세웠다면, 노장은 한 마디로 말해 “인간의 자연화”를 명제로 제기했다고 볼 수 있다고 이택후는 주장한다. 도가전통에서는 유가전통에서 말하는 것과는 정반대로 인간이 자신의 사회성을 버리고 우주 및 자연과 하나가 되어야 진정한 인간이 된다고 주장한다. 예를 들어 유명한 장자의 “逍遙遊”에 따르면 “만일 천지 본연의 모습을 따르고, 자연의 변화에 순응하여 무한의 세계에 노니는 자라면, 저 또한 무엇에 의존할 것이 있겠는가?”²²⁾라고 외친다.

19) 子曰，興於詩，立於禮，成於樂。

20) 『중국 미학사』, 132쪽, 『화학미학』, 115쪽.

21) 子曰，知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。

22) 若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以游無窮者，彼且惡乎待哉。

이렇게 무한의 세계와 천지 본연의 모습 등 무위자연적 현상을 강조하는 도가전통은 무법지법(無法之法)과 무의식의 세계를 강조한다. 예를 들어 장자는 모든 사물을 특히 “눈으로 보지 않고 마음으로 대하는 것(以神遇而不以目視)”이 중요한 인생의 태도임을 주장한다.²³⁾ 그러므로 인간의 사회성을 주장하는 유가전통과 달리, 더 큰 카테고리로서의 인간의 자연성을 강조하게 되는 도가 전통은, 말하자면 눈에 보이는 질서의 세계보다는 그것을 초월하는 무한자연의 영역을 인정했다는 것을 의미하며, 이런 판단이 정당하다면 결국 도가의 “인간의 자연화”란 동물성으로 퇴보하여 피동적으로 자연에 적응하려는 것이라기보다는, 인간이 자신의 생물적인 한계를 초월하여 모든 자연의 기능, 구조, 규율에 호응하려는 보다 포괄적인 자세를 견지해야 함을 말하는 것이다. 도가전통이 인간으로 하여금 심미, 마음, 감성을 가지고 무의식, 초월, 자연의 세계에 접해야 함을 강조하는 전형적인 미학적 태도를 견지했다고 볼 수 있는 것은 바로 이런 이유 때문이다.

중화 문명 속에서 발견되는 미학적 전통을 강조하는 입장은 비단 중국 내의 학자들에게서만 발견되는 것은 아니다. 요즈음 중국철학에 대해서 많은 저서를 간행하고 있는 미국의 David Hall과 Roger Ames에 따르면, 중국문명의 미학적 특성은 우선 우주의 질서를 합리성의 차원에서 보지 않는다는 점에서 찾을 수 있다고 한다. 한 마디로 말해 서구 문명권과 달리 중화문명권에서는 질서가 미학적으로 보여진다는 것이다. 그렇다면 여기서 홀과 에임즈가 말하는 미학적 질서란 무엇인가? 그들의 주장을 이해하기 위해서는 우선 합리적 질서와 미학적 질서의 차이를 선이해해야만 한다.

홀과 에임즈의 주장에 따르면, 서구 문명권에서 강조되는 합리적 질서, 혹은 논리적 질서에서는 그 질서를 형성하고 있는 구성인들의 특수성보다는 그들이 이루고 있는 전체의 통일성, 제일성(uniformity)을

23) 『화하미학』, 158쪽

중요시하게 된다고 한다. 그런 전체의 통일성과 제일성이 잠된 질서를 보장하고 구성한다고 보기 때문이다. 우리가 잘 알다시피 합리적이라는 것은 이성이 가정해 놓은 것, 예를 들면 보편자 같은 초월자에게 부합하는 특수성이 있을 때, 그 관계를 합리적이고 논리적이라고 말한다. 그러므로 이런 합리적 질서가 존재하는 경우에 그것을 구성하고 있는 특수자는 언제나 대체될 가능성을 갖는다. 왜냐하면 잠으로 질서를 구성하는 장본인은 특수자의 특수성이 아니라 그들에게서 추상되어 실재하는 것으로 가정되어진 초월자이기 때문이다.

이에 반해 미학적 질서에서는 구성인자 각각의 특수성들이 전체의 조화와 질서를 만족시키는 기능을 한다. “논리적 질서(혹은 합리적 질서)란 신의 정신이나 혹은 초월적 자연법칙에서, 혹은 주어진 사회의 실증법에서, 혹은 인간의 양심에 기초하고 있는 범주적 명령에서 나온 원리를 구체화시키는 과정에서 실현되는 반면, 미학적 질서는 상황에 의해 결정된, 그리고 (동시에) 그 상황을 결정하는 특정한 사건이나 요소가 자기에게 주어진 맥락에 공헌하는 결과로 생성되는 질서다”라고 홀과 에임즈는 주장한다.²⁴⁾ 예를 들어 하나의 예술 작품에서 그 예술작품이 묘사하는 패턴에 중심을 두면 합리적 질서의 관점에서 보는 것이고, 반대로 그 작품의 패턴을 구성하는 개별 항목들에 중점을 두면 그것은 미학적 질서의 입장에서 보는 것이 된다. 이는 한 예술 작품의 패턴이 인간의 로고스 이성의 산물임에 반해서, 그 패턴을 구성하고 있는 개별 항목들은 이성적 인식의 차원을 넘어서서 주로 감성적이고 직감적인 인식의 세계 연계되어 있기 때문이라고 볼 수 있다. 또 다른 예를 들어 이등변 삼각형과 꼭지점의 관계를 설명하는 경우, 꼭지점들이 구성하는 패턴으로 이루어진 두 변이 같은 삼각형의 형상에 초점을 맞추면 그 관계를 합리적인 질서의 관점에서 보는 것이 되고, 그 삼각형을 구성하는 꼭지점의 특수성들의 관점에서 그

24) Hall and Ames, *Thinking through Confucius*, p.16.

관계를 보면 미학적인 관점에서 보는 것이 된다.

Hall과 Ames의 분석에 따르면 서구의 문명은 대체적으로 합리적인 질서의 관점에서 사물을 보아왔으며 이에 반해 중국의 문명권에서는 주로 미학적인 질서의 관점에서 사물간의 관계를 보았다는 것이다. 여기서 서구의 철학이 대개 합리적 질서의 관점에서 사물을 규정해 왔다는 것은 이해하기 어렵지 않을 것 같다. 문제는 과연 홀과 에임즈는 어떤 근거에서 중국의 문명권이 미학적 질서를 중요시하게 된 것으로 분석하느냐 하는 것이다. Hall과 Ames는 여러 가지 사례를 들어가면서 중국의 문명권이 미학적 질서를 강조한다는 것을 입증하려 한다. 논자는 여기서 그들이 주장하는 사례 중 가장 대표적인 것으로서, 공자(孔子)의 사상에서 보이는 미학적인 면을 소개하겠다.

그들에 따르면 우선 중화사상의 미학적인 면을 이해하기 위해서는, 공자의 사상에서는 공(公)과 사(私), 혹은 정치적 조직과 가족 중심의 관계사이에 날카로운 구별이 나타나지 않는다는 점을 먼저 이해하여야 한다. 공자에게서는 가족관계와 그 안에서 발견되는 질서가 다른 모든 관계와 질서를 규정하기 때문이다. 중용(中庸)에 나오는 삼강오륜의 사상은 부자유친의 관계가 모든 관계의 기본이며 이것은 임금과 신하, 혹은 지배자와 민중사이의 관계에도 그대로 적용된다고 한다.²⁵⁾ 다시 말해서 통치자는 민중을 그의 자식처럼 대우해야 한다는 것이다. 그리고 이것이 사회와 정치에서의 질서를 규정한다는 것이다. 즉 모범적인 인격으로서의 통치자는 아버지가 자식에게 모범이 되듯이 언제나 도덕적인 모델이 되어야 한다는 것이다. 통치자의 권위는 우선적으로 도덕적인 권위에서 나온다고 믿기 때문이다.²⁶⁾ 여기서 중요한 것은 홀과 에임즈에 따르면, 공자의 사상에서는 이런 삼강오륜에

25) 이런 분석은 대부분의 중국학자들이 공통적으로 주장하는 내용이다. 하버드의 중국학자 슈윙츠도 비슷한 주장을 하고 있다. 우리말로 최근에 번역된 그의 역작 『고대중국사상의 세계』, 66쪽을 참조하라.

26) Hall and Ames, *Thinking through Confucius*, pp.146-147.

입각한 사회의 질서가 미학적 질서에 기초해 있다는 것이다. 미학적 질서에서는 개별자의 특수성이 질서를 구성한다고 우리는 앞에서 규정했는데 그렇다면 공자의 사상은 어떻게 이런 질서를 보여주는가? 주지하다시피, 무엇을 정치라고 보느냐는 질문에 공자는 정치(政治)란 정치(正治)라고 말했다는 것은 너무나 잘 알려진 사실이다. 홀파 에임즈에 따르면 이런 언명은 바로 정치가 개인의 인격을 도야하는 데서 출발되어야 한다는 것을 의미하기에 결국 정치적 질서, 혹은 공공의 질서가 유지되기 위해서는 먼저 개인의 인격에 질서가 잡혀야 한다는 것을 의미한다는 것이다. 이것은 정치란 모름지기 인격적인 모델로서의 군자(君子), 혹은 인자(仁子)가 다스려야 한다는 사상에서도 나타난다는 것이다. 한 마디로 개인의 질서(正, 義)에서 사회와 국가의 질서(政)가 온다는 것이다. 이렇게 본다면 공자의 사상이 어떻게 미학적 질서를 우선적인 것으로 간주하는지 이해할 수 있다고 본다. 유교에서의 질서란 보편자나 원리, 혹은 초월자의 힘을 빌어서 유지되는 합리적인 질서가 아니고, 개개 인간의 경험사건이 만들어 내는 특수성에 기초하고 있다는 것이다. “진리와 실재가 특수한 개인의 능력과 조건에 좌우되며 개인적인 범주에 속하게 된다.”²⁷⁾ 물론 공자의 언명에서 서구적 의미의 초월자를 찾아 낼 수도 있다. 그러나 이 경우 그런 초월자의 자리는 공자가 차지하고 있다고 보는 것이 옳다고 홀파 에임즈는 주장한다. 그리고 그런 초월자의 공자마저도 단지 진정한 인간이 되는 것이 무엇인지를 이해시키기 위해 제시되는 하나의 범례나 문화적 영웅에 불과하다는 점에서, 서구적인 합리적 질서에서 발견되는 초월자 개념과는 분명히 다르다는 것이다.²⁸⁾

여기서 우리는 이런 홀파 에임즈의 주장을 심도 있게 토론할 자리를 갖고 있지 못하다. 왜냐하면 중화 문명권에서 강조되는 것은 미학

27) Hall and Ames, *Thinking through Confucius*, p.135.

28) Hall and Ames, *Anticipating China*, pp.90-91.

적 질서이며 합리적 질서는 중화문명권에서 그다지 중요하게 강조되지 않는다는 주장에 동의하는 문제는 사람마다 다를 수 있기 때문이다. 예를 들어 전통적으로 중국을 연구하는 서양의 학자들은 중국 문명권에서는 사회가 항상 개인 보다 우선적이었기 때문에 개별자들의 창조성이 별로 강조되지 않았다고 보는 입장도 있다. 그러나 논자의 입장에서 볼 때, 소위 우리가 하나의 문명을 행위자 중심의 에믹 분석법(emic analysis)을 사용해 분석한다면, 중국 문명권에서 합리적 질서보다는 미학적 질서가 강했다는 것을 뒷받침하는 해석이 얼마든지 가능하다고 본다. 그러므로 중요한 문제는 중화 문명권에서 미학적 질서를 중시해 왔다는 논변이 얼마나 진실된 분석이냐의 문제가 아니라, 그런 분석이 해석해 내고 있는 중화문명권의 특성이 얼마나 현대 서구의 문명이 가지고 있는 한계점들을 해결할 대항담론으로서 가치를 가질 수 있느냐의 문제라고 본다. 이런 각도에서 우리는 중화 문명권에서 강조되는 사고방식을 상관적 방식으로 보고서, 중화적 사고의 또 다른 미학적 특징들을 지적해 낼 수 있다. 앞에서 지적했듯이 비교철학자인 베임(A. J. Bahm)에 따르면 중국의 사고방식은 상관적 사고 방식으로서 거기에서는 합리성과 비합리성의 구별이 없고 양자가 모두 강조된다고 말한 바 있다. 이런 입장은 홀과 에임즈에서도 동일하게 발견된다. 그들에 따르면 상관적 사고방식은 유비적 사고방식(Analogical Thinking)으로 불리어질 수도 있는데, 여기서 상관적 사고란 비논리적인 절차를 강조하는 사고방식을 말한다. 즉 중화 문명권의 사고 체계는 서구의 논리학에서 발견되듯이 부분-전체 관계나, 혹은 인과적 함의 등에 의존하는 것이 아니고, 사건들의 유비적인 연관에 의존한다. 홀과 에임즈는 이런 상관적인 사고방식이 논리적인 분석에 무관심할 수밖에 없다고 말하는데, 왜냐하면 중화문명권에서는 애매성, 모호성, 그리고 이미지와 은유가 동원되는 등, 한 마디로 비논리적이고, 비일관적인 사고가 보다 공식적인 사고체계로 인정된

다고 본다. 즉 상관적 사고에서는 사건과 사건 사이에 존재하는 물리적 인과율을 따라서 사고하는 것이 아니라, 사건과 사건 하나 하나가 전체적인 의미배치 속에서 하나의 이미지, 혹은 개념군으로 결속되어 있다고 한다.²⁹⁾ 따라서 이 것도 중화적 사고가 논리적 질서보다는 미학적 질서를 중시한다는 것을 보여주는 하나의 예라 해석할 수 있다.

또 다른 예를 들어보면, 주역과 음양오행의 세계관이야말로 전형적인 상관적 사고인 바, 이런 사고방식은 물론 인과적 사고방식으로 무장된 서구인들에게는 아주 독단적으로 보일 수밖에 없을지도 모른다. 왜냐하면 합리적인 성향을 가지고 있는 사람들의 사고 방식은 개연성과 확실성을 보장하는 증거와 그것을 뒷받침하는 객관적 근거를 가정하는데 익숙해 있기 때문이다. 그러나 상관적 관점이 강조되는 곳에서는 확실성의 탐구가 의미성이나 효력성의 탐구로 대체된다. “반대를 구별하는 것은 화/불화의 마음에 의해서 인도되고 또한 그런 행위는 모든 짝을 선과 악으로 나누게 된다고 보기 때문에, 이를 피하기 위해서 상관적으로 사고하는 사람은 기대하는 무엇에만 만족하지 않고 인정하지 못할 것에도 만족한다”고 홀과 에임즈는 주장한다.³⁰⁾

그렇다면 이와 같이 상관적인 사고를 중요시하는 철학에 기초하여 중화문화권은 어떤 문명론을 만들어 냈을까? 우선 중화문명의 특징을 말하기 위해서 가장 먼저 고려해야 하는 것은 예(禮)의 개념이다. 우리가 앞에서 살펴본 바를 따라서 문화를 의미화 혹은 의미과정(signification)을 생산하는 “행위들의 복합체”로서 규정한다면, 예의 관점에서 중화 문명을 분석하는 작업을 먼저하지 않을 수 없다. 왜냐하면 중화문화권에서는 예가 행위와 관계를 규정하는 원리이며, 모든 행위가 예의 빛에서 의미를 낳게 되기 때문이다. 우선 예란 사회, 혹은 그것의 기본 단위로서의 가족을 묶는 역할을 한다. 그런데 모든

29) Hall and Ames, *Anticipating China*, p.40.

30) Hall and Ames, *Anticipating China*, pp.125-130.

행위와 그것들의 관계가 예의 기본 관념인 가족관계에서 출발하므로, 모든 권위와 계급구조 사이의 합리성도 이상적 가족관계의 연장선에서 보여지게 된다.³¹⁾

그런데 이런 관계의 원리로서의 예를 실현하는 관점에서 보면 화이트헤드의 표현과 같이 고귀한 불만(noble discontent)으로서의 문명이 유교에서도 발견된다. 우선 공자에게서 나타나는 고귀한 불만은 인간으로 하여금 인(仁)을 어떻게 성취할 것인가의 문제에 관심을 갖게 만든다. 즉 공자는 사람들이 어떻게 자신들을 선하고 어질게(仁) 만들 것인가의 물음을 제기하도록 만든다. 그리고 공자에게서 이런 질문에 대한 답변은 예와 관련되어 만들어진다. 즉 공자에게 예가 무엇인가라고 제자가 묻자, 공자에게서 대답하기를 극기복례(克己復禮)라고 하면서, 자아를 억제하고 예에 따르라고 대답한다. 여기서 자아를 억제하는 것, 즉 인(仁)이 자신을 선하게 만드는 행위의 핵심이라는 것이 드러나며, 따라서 인을 통해 예가 드러난다고 해석할 수 있다.³²⁾ 다시 말해서 유교는 권위 있고 신뢰할 만한 군자, 혹은 인자가 모두 예와 인과 의를 잘 관련시키는 행위에서 생성된다고 보는 것이다.

또 한편 예의 문화와 관련되어 중화 문명권에서 나타나는 특징은 상고주의(尙古主義)이다. 즉 예란 이미 선한 것으로 모두에게 인정되어진 기존의 질서에 순종하는 것을 의미하기 때문에 중화 문명권에서는 특정하고 특수한 행위나 감정이 절제되도록 요구되는 경향이 나타나며, 결과적으로 전통에 도전하거나 상고주의(尙古主義)를 거부하는 것은 용납되지 않는다.³³⁾ 그렇다면 이런 문명권에서 역사와 진보가

31) 슈윙츠, 『중국고대사상의 세계』(서울: 도서출판 살림, 1997), 111쪽을 보라. 또한 예(禮)에 대해서 서양인의 입장에서 이론적인 설명을 가한 책 중, 우리말로 번역된 것은 허버트 핑가헤트 저, 『공자의 철학: 서양에서 바라 본 예에 대한 새로운 이해』, (서울: 서광사, 1993) 가 있다.

32) 슈윙츠, 『고대 중국사상의 세계』, 125쪽.

33) Hall and Ames, *Thinking through Confucius*, pp. 22-23.

존재할 수 있는가? 얼핏 위와 같은 입장에서 보면 중화 문명권에서 진보가 설자리는 없는 듯이 보인다. 그러나 반드시 그렇게만 볼 수도 없으니 역사적으로 중화 문명권에서도 나름대로의 진보관이 엄연히 존재해 왔기 때문이다.

학자들에 따르면 중화사상, 특히 유교의 역사관은 순환사관, 퇴보사관, 상고주의로 나누어진다. 여기서 지배-착취-저항으로 들고 도는 역사의 흐름을 왕조의 관점에서 파악한 것이 순환사관이며, 날이 갈수록 도를 더해가는 지배계층의 탐욕을 도덕의 관점에서 조명한 것이 곧 퇴보사관이다. 그리고 유토피아적인 황금시기가 고대의 한 시점에 존재했다고 보고 이를 현실 속에서 다시 구현해 보고자 하는 입장이 바로 상고주의(尙古主義)이다.³⁴⁾ 이런 상고주의의 입장에서 볼 때 어찌면 새 것이 억제되는 것은 당연하다. 과거의 연속성을 거부하는 행위는 용납될 수 없기 때문이다. 그러나 이 말이 중국유교에서 새 것이 전혀 발견되지 않는다는 뜻은 아니다. 학자들은 중국의 유교에 있어서의 새 것은 오히려 순환사관에서 보여지는 새것이 참 새것이라고 본다. 즉 유교 문명권에서는 공자의 사상이 계속 순환되어지는 문명에서 벗어나지 않는데, 따라서 공자는 일종의 인격통합적인(corporate) 인간으로서, 혹은 후대의 모든 사상가들에 의해서 끊임없이 새로운 방식으로 재현되어 가는 문화가치의 지속적 전달자로서 해석될 수도 있다는 것이다.³⁵⁾ 공자는 문화의 창안자이자 동시에 반복되는 전달자로서 존재한다고 볼 수 있다는 말이다. 따라서 공자는 단순히 변하지 않는 과거의 전통이기 때문에 무조건적으로 수호되어야 하는 것 아니다. 오히려 공자에게서 발견되는 옛 전통은 오늘날에 와서도 여전히 근본적인 선이 무엇인지를 구체화하게 만들기 때문에 수호되어야

34) 이에 대한 뛰어난 분석으로는 이승환, "유교사상에서 본 문화의 진보" 『문화의 진보에 대한 철학적 성찰』(철학과 현실사, 1998)을 참조하라.

35) Hall and Ames, *Thinking through Confucius*, p.24.

하는 것이다.³⁶⁾ 한 마디로 말해서 유교적 관점에서의 진보란 과학으로서의 진보를 말하는 것이라기보다는 현실사회 속의 모순을 부정하고 이상사회로 나아가고자 하는 염원으로서의 진보를 말한다고 보면 된다.³⁷⁾

그렇다면 중화 문명의 한계는 어떻게 정리될 수 있을까? 한마디로 미학적 질서가 합리적이고 논리적 질서보다 우위에 놓여지게 됨으로 인해 인과적 사고에서 약점을 보이는 것이 중화문명의 한계라고 정리할 수 있겠다. 대개 이런 약점은 과학의 발전에서 치명적인 한계를 보여주게 된다. 물론 이 말이 중화문명에는 인과적 사고방식이 전혀 중요하지 않았으며 과학의 발달도 없었다는 것을 의미하지 않는다. 니덤의 연구 덕분에 중국에서도 과학의 발달이 있었으며 인과적 사고도 중요한 때가 있었다는 것을 우리는 알게 되었다.³⁸⁾ 그러나 확실한 것은 중화 문명권에서도 미학적 질서와 합리적 질서가 공존할 수 있는 방법론은 이론적으로 개발되지 못했으며, 그런 까닭에 합리적 사고가 부차적인 것으로 밀려나는 결과를 낳았다는 것이 부인되기는 어려울 것 같다.

4. 동서 문명론의 종합으로서의 화이트헤드적 문명론

논자가 보기에 화이트헤드의 철학은 동서 문명론이 가지고 있는 지역적이고 역사적인 한계를 극복할 수 있는 대안을 제공한다. 화이트

36) 슈윙츠, 『고대 중국사상의 세계』, 111쪽.

37) 이승환, "유교사상에서 본 문화의 진보", 45쪽.

38) 조셉 니덤, 『중국의 과학과 문명』 I, III(서울: 을유문화사, 1988).

헤드의 철학이 그런 대안이 될 수 있는 것은 그의 철학이 합리적 질서에 입각한 문명관과 미학적 질서에 입각한 문명관을 동시에 아우를 수 있는 방법론을 제공하기 때문이다.

화이트헤드의 철학은 우선 합리적 질서와 그것을 만들어 내는 기능으로서 이성의 능력을 중요시한다. 화이트헤드에 따르면, “이성의 기능은 삶의 기술을 촉진하는 것이다.”³⁹⁾ 또한 화이트헤드의 형이상학은 본래 자연철학에서 출발했기 때문에, 그의 초기 철학적 관심은 자연의 제일성(uniformity)을 설명하는 데 집중되었다. 더 나아가 화이트헤드적 문명론을 반영하고 있는 그의 저작들, 즉 『과정과 실제』, 그리고 『관념의 모험』 등을 보면, 합리적 질서와 그것에 기초한 새것의 창조가 인류에게 문명을 선물하는 것으로 기술된다. 삼라만상에 존재하는 모든 현실적 존재들의 동일성과 그것들의 의미는 우선적으로 초월적 존재로서의 영원적 객체에 의해서 설명되어지며 이런 영원적 객체는 바로 우주에 합리적 질서가 존재할 수 있는 근원을 제공한다. 이런 면에서 볼 때 화이트헤드의 문명론은 사실 전형적인 서구 문명관의 연장선에 서 있다고 보여진다.

화이트헤드의 문명관이 서구 문명관의 연속성 위에 서 있다는 사실은 특히 그의 문명관이 진보의 중요성을 인정한다는 것에서도 확인된다. 화이트헤드는 특히 미래지향적 진보를 선호한다. 관념의 모험에서 화이트헤드는 과거반복이 지배하는 경험세계를 비판하면서, 지속의 유형과 예견의 유형을 비교한다. 화이트헤드에 따르면 인간의 관념이 만들어 내는 일반화 혹은 세계화가 인류에게 예견을 주며, 그런 역사적 예견은 반복에 빠지기 쉬운 사회가 진보하도록 근거를 제공한다고 본다.⁴⁰⁾ 나아가 화이트헤드의 미래지향적인 문명관은 중국과 회랍의

39) 화이트헤드, 『이성의 기능』(정연홍 역), 6쪽. 이하에서 FR로 약기하며 페이지 숫자는 모두 번역판의 것을 의미함.

40) 화이트헤드, 『관념의 모험』(오영환 역), 166쪽. 이하에서는 AI로 약기하며 페이지 숫자는 모두 번역판의 것을 의미함.

경우를 직접 거명하면서, 그런 문명권에서 강조되었던 상고주의가 진보를 죽였다고 비판하기도 한다.⁴¹⁾

그러나 화이트헤드가 무조건적으로 모든 진보를 옹호하는 것은 아니다. 화이트헤드는 때때로 전통적인 서구 개념의 진보관에 대해서도 비판을 가하기도 하는데, 예를 들어 화이트헤드는 “형상과 조화라는 플라톤의 개념은 19세기에 와서 개체성과 경쟁이라는 개념으로 대체되었다”⁴²⁾고 지적하면서, 이와 같이 개체성과 경쟁을 강조하는 진보관은 인도주의(Humanitarianism)를 파괴할 위험성이 있음을 경고하고 있다. 따라서 화이트헤드가 그리는 이상적 문명은 무조건적인 진보에만 의존하는 것이 아니라, 인간을 인간의 존엄성의 입장에서 대하며, 힘보다는 설득을 선호하며, 인간의 참된 자유를 수호하는 것을 그 핵심으로 하는 인도주의에서 나온다고 본다.⁴³⁾

이제까지 우리는 화이트헤드의 문명론에 있어서 합리적인 질서와 진보의 개념이 어떤 식으로 선호되고 있는지를 살펴보았다. 이제 화이트헤드에게서 보여지는 미학적 질서에 대해 언급할 차례다. 화이트헤드의 철학에서는 미학적 질서도 역시 동등하게 중요시된다는 사실을 발견할 수 있다. 우선 그런 사실은 화이트헤드의 우주시대(cosmic epoch) 이론에서 발견될 수 있다.

화이트헤드의 철학적 체계에 있어서, 가장 일반적으로 언급되는 질서는 현실적 존재들의 결합체로 이루어진 ‘사회적 질서’라고 볼 수 있는데, 이런 사회적 질서는 시간적이고 역사적인 제약을 갖는다. 예를 들어 우리가 과학의 법칙으로 신봉하고 있는 자연의 질서만 보더라도 사실은 우리가 살고 있는 우주시대라는 역사적인 특성에 의해 제약을 받고 있는 사회적 질서 중 하나의 질서라고 볼 수 있다. “자

41) *AI* 396.

42) *AI* 87.

43) *AI* 154-158.

연의 법칙들은 우리가 어렵듯이 식별하고 있는 자연 활동의 광대한 역사시대 속에서 우연히 주도적인 역할을 하게 된 자연활동의 형식들에 불과하다”고 화이트헤드는 본다.⁴⁴⁾ 오늘날 인류가 살아가는 우주 시대는 전자기적(electromagnetic) 사회가 대표하는 자연 법칙에 의해 지배되는 우주시대이며, 따라서 이런 자연 법칙이 적용되지 않는 사회를 우리는 얼마든지 상상해 볼 수 있다는 말이 된다. 한 마디로 질서라는 것은 우연적이며 가변적이고 다양하다는 말이다. 따라서 화이트헤드에게 있어서 하나의 질서는 혼돈보다 우선하지 않으며, 질서는 사실 혼돈, 혹은 무질서와 함께 병존한다고 볼 수 있다.⁴⁵⁾ 그런데 중요한 것은 화이트헤드에 있어서 이렇게 코스모스와 카오스가 병존할 수 있다는 사상이 한층 더 발전되어 합리적 질서보다 미학적 질서가 더욱 포괄적이고 우선적인 영역이라는 주장으로 이어지는 것에 있다.

우선 화이트헤드에 따르면 합리적 질서에 기초한 진리관계는 반드시 아름다운 것이 아니며 반드시 선한 것도 아니다. “진리를 안다는 것이 반드시 선이라는 것은 잘못된 도덕적 상투어이다.”⁴⁶⁾ 화이트헤드는, 진리는 그것 스스로는 가치가 없다고 보았으며 단지 아름다움을 증진시키기 위한 수단으로서만 가치를 갖는다고 본다.⁴⁷⁾ 화이트헤드가 이런 주장을 펼치는 것은, 현상이 실재에 순응하는 것이 자연의 필연성으로 나타나지 않는다고 보기 때문이다. 그러므로 우리는 진리 관계를 추구하는 것보다는 아름다움을 추구할 때 우주탐구에 보다 포괄적으로 접근하는 것이라는 뜻이 된다. 실제로 화이트헤드에 따르면 “미는 그 본성 자체에 있어서 자기를 정당화하는 하나의 목적”⁴⁸⁾이

44) 화이트헤드, *Modes of Thought* (『열린 사고와 철학』), 오영환/ 문창욱 공역, 106쪽. 이하에서는 MT로 약기하였으며 페이지 숫자는 번역판의 것을 의미함.

45) MT 66, 또는 『과정과 실재』, (오영환 역), 183쪽을 보라. 이하에서 이 책은 PR로 약기되며 페이지 숫자는 번역판의 것임.

46) AI 376.

47) AI 407.

48) AI 406.

될 수 있으며, 이런 아름다움은, 자연이 자기 내부에 조화를 이루려는 경향으로 볼 수 있으며, 혹은 자연이 자신을 완전성으로 물고가는 수 단으로서의 에로스와 같은 것이라고 볼 수 있다고 한다.⁴⁹⁾

따라서 이렇게 미학적 질서를 우선적인 것으로 간주하는 화이트헤드의 입장에서 볼 때 문명과 진보의 의미는 전통적인 서구개념의 것과는 달라질 수밖에 없다. 문명의 의미는 그저 단순한 진보가 아니다. 화이트헤드에서 문명이 광의적으로 이해되는 구절은 다음과 같다. 즉 “문명은 조화의 대규모적인 완성을 끊임없이 지향하는 것이다.”⁵⁰⁾ 또한 화이트헤드에 따르면, “세계의 광대함은 다음과 같은 신념, 즉 그 어떤 질서이건 질서의 상태가 확립되어 있어서 그 이상 진보가 있을 수 없다고 하는 신념을 부정한다.”⁵¹⁾ 전자의 언명은 화이트헤드의 문명관이 미학적인 관점을 중요시한다는 것을 알 수 있으며, 후자의 언명은 화이트헤드의 진보관이 전통적으로 서구 문명이 만들어 놓은 선상적이고 목적론적인 문명관을 넘어설 수 있는 길을 열어주는 것이다.

이와 같은 맥락에서 볼 때 화이트헤드에게 있어서는 분명히 합리적 질서와 미적 질서가 공존하되, 엄밀히 말하면 미학적 질서에 우선을 둔다고 보아야 할 것 같다. 이 말은 미학적 질서가 합리적 질서 보다 우월하다는 것이 아니라 그것이 인간의 경험을 구성하는 데 있어서 보다 폭넓은 영역으로 인정된다는 것이다. 잘 알다시피 화이트헤드에 있어서 미학적인 질서가 보다 폭넓은 영역이라는 것은 그의 경험과 의식의 관계에 대한 분석, 즉 “의식이 경험을 전제하지 경험이 의식을 전제하지 않는다”는 언명에서도 잘 나타난다. 이 말은 합리적 질서에 앞서는 미적 질서의 중요성이 간과되지 말아야 한다는 것이며, 합리적 질서의 영역은 단지 우리가 우주를 경험하는 데 있어서 만날

49) *AI* 388.

50) *AI* 413.

51) *PR* 226.

수 있는 여러 질서 가운데 하나에 지나지 않는다는 것을 지적하는 것이다. 혹은 보다 간단하고 정확히 말하면 합리성의 영역은 미학적 경험의 한 부분일 뿐이라는 것이다. 그러므로 화이트헤드에 있어서 만일 인간의 경험이 만들어 낸 한 문명의 가치를 가늠하는 최종적인 기준과 잣대가 있다면 그것은 미 즉, 아름다움이 될 것이다.

물론 여기서 조심해야 할 것은 화이트헤드 철학과 문명론에 있어서 합리적 질서의 가치가 결코 등한시되는 것은 아니라는 것이다. 화이트헤드에 있어서 비록 합리적 질서의 영역이 미학적 질서의 영역보다는 인간의 경험에 제한적으로 관련되겠지만, 합리적 질서의 영역은 인간에게 인식의 꽃인 의식작용과 관련되므로 인간이 진보를 이루는데 있어서는 없어서는 안될 필수적인 부분인 것이다. 따라서 화이트헤드에 있어서 이런 합리적 질서를 만들어 내는 장본인으로서의 이성이 갖는 첫번째 특성은 “이성은 무질서한 욕구의 야만적인 힘을 교화한다”⁵²⁾는 것에 있다. 그리고 덧붙여 화이트헤드에 있어서 합리이성의 또 다른 힘은 일반화, 혹은 추상화이다. 이러한 일반화와 추상화는 바로 관념의 모형을 감행하는 이성의 능력을 말하는 것으로서 이런 이성의 능력이 문명의 발전을 가져온다고 화이트헤드는 주장하는 것이다. 여기서 일반화란 상상적 일반화, 혹은 가설 등을 말하는 것으로서 그런 일반화와 가설이 관념의 모형을 낳는 것이다. 물론 이런 일반화는 때때로 오류와 모순도 낳는다는 약점을 지닌다. 그러나 이런 관념의 모형이 없이는 문명의 진보가 이루어지지 않는다는 것도 분명하다.⁵³⁾ 그러므로 문명의 진보에 있어서 우리는 합리이성의 중요성을 간과해서는 안된다. 그러나 화이트헤드적인 문명론의 각도에서 볼 때 문명의 최종적인 기준은 미가 되어야 한다. 다시 말해서 인간의 문명은 합리성과 미학적 경험 양자에 의해서 이루어질 수 있지만 어느 문

52) *FR* 34.

53) *FR* 17.

명이든지 항상 최종적으로는 그것이 미학적 차원의 빛에서 볼 때 조화와 강도를 가져올 수 있는 문명인지 따져져야만 한다고 볼 수 있다. “진보의 기술은 변화의 한복판에서 질서를 유지하는 것이며, 질서의 한복판에서 변화를 유지시키는 것이다”⁵⁴⁾라고 화이트헤드는 보기 때문이다.

54) *PR* 583.

【참고문헌】

- 기어츠, 클리퍼드 『문화의 해석』, 서울 문예출판사, 1998.
- 니덤, 조셀 『중국의 과학과 문명』 I, II, 서울 을유문화사, 1988.
- 베임, A. J. 『비교철학 연구』, 서울 철학과 현실사, 1982.
- 슈윅츠, 벤자민 『중국 고대사상의 세계』, 서울 살림, 1996.
- 이승환. “유교사상에서 본 문화의 진보”, 『문화의 진보에 대한 철학적 성찰』, 서울 철학과 현실사, 1998.
- 젠크스, 크리스 『문화란 무엇인가』, 서울 현대 미학사, 1996.
- 툼슨, 조지. 『고대사회와 최초의 철학자들』, 서울 고려원, 1992.
- 핑가레트, 허버트 『공자의 철학 - 서양에서 바라 본 예에 대한 새로운 이해』, 서울 서광사, 1993.
- 하버마스, 위르겐 『소통행위 이론』, 서울 의암출판사, 1995.
- _____. 『현대성의 철학적 담론』, 서울 문예출판사, 1994.
- 화이트헤드 『이성의 기능』(정연홍 역) 서울: 이문출판사, 1988.
- _____. 『관념의 모험』(오영환 역) 서울:한길사, 1996.
- _____. 『열린사고와 철학』(오영환, 문창욱 역) 서울 고려원, 1992.
- _____. 『과정과 실재』(오영환 역) 서울: 민음사, 1991.
- Foucault, M. "What is Enlightenment?" in P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin, 1982.
- Hegel. *The Philosophy of History*, New York: Dover Pub., 1956.
- Hall, David & Ames, Roger. *Thinking through Confucius*, New York: SUNY, 1988.
- _____. *Anticipating China*, New York: SUNY, 1995.
- _____. *Thinking from the Han*, New York: SUNY, 1998.
- Platon. *The Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton/ H. Cairns), Princeton: Princeton Univ. Press, 1961.

(精神性)

가?

화이트헤드 철학이 현대 심리철학의 정점에 단지는 사(示唆)-

고인석 (연세대 철학연구소)

1. 들어가는 말: 학술발표회의 주제로부터 이 글의 주제로

문화(culture)는 경작된(cultivated) 것이다. 그것은 “자연 그대로”와 대비되는 개념이다. 아마존의 원시림을 우리는 문명이라고 부르지 않는다. 그것은 왜인가? 아마존의 원시림에 결여되어 있는 것은 무엇인가? 그것은 인간이라는 종(種)의 적극적인 그리고 효과적인 개입이다. 여기서 “인간”은 “자연”과 대비되어 있다. 인간은 자연 속에 이질적인 요소를 만들어내고 끌어들이는 존재로 드러나고 있다. 이 이질성(異質性)의 원천은 무엇인가? 이 물음에 “인간은 자연의 다른 구성 요소들이 가지지 못한 무엇을 가졌기 때문”이라고 답한다면, 이 “무엇”에는 이성, 언어, 과학, 성문법(成文法) 등 여러 항목들이 대입될 수 있겠지 만 아마도 이 다양한 항목들을 하나로 꿰어 엮을 수 있는 것은 인간의 사유(思惟) 혹은 정신성(精神性)이라 할 것이다. 문명을 일구어 온 것은 인간의 생각하는 힘, 문명은 인류의 정신성의 소산이다.

인간의 정신성을 어떻게 이해할 것인가? 41

그런데 인간의 정신성(mentality), 달리 말해 인간이 지닌 정신적 측면은 물리적인 자연과 어떻게 구별되는가? 정신과 물질, 혹은 인간의 심(心)과 신(身)의 상호관계는 어떠한가? 사상사 속에서 최소한 데카르트 이래로 350년의 논쟁사를 뒤로 하는 이 물음은 차츰 정리되고 수그러져 갈 기미를 보이기는커녕 오히려 21세기를 눈앞에 둔 오늘, 보다 복잡한 논의 구조 속으로, 보다 다양한 전문 분야들을 논의의 장(場)으로 끌어들이며 가면서 전개되고 있다. 1970년대 이후 인지과학(cognitive science)이라는 테두리 개념 아래 심리학, 의학(특히 두뇌생리학), 언어학, 컴퓨터과학, 그리고 철학 등 다양한 분야들이 학제간 연구를 표방하면서 인간의 정신성의 정체를 파악한다는 거대한 프로젝트의 다양한 면모에 접근해가고 있다. 또한 근년에는 인간의 정신이라는 연구 대상이 인지과학이 그리고 있는 그것보다는 훨씬 넓은 폭을 지녔으며 기존의 인지과학적인 접근 방식에는 한계가 있다는 인식과 더불어 “認知”(cognition)가 아닌 “意識”(consciousness)을 주제로 삼는 철학적 논의가 활발하게 진행되는 중이다.

그리핀(David R. Griffin)은 1998년 여름 미국 클레어몬트에서 행한 그의 강연 “Being Bold: Anticipating a Whiteheadian Century”에서, 화이트헤드 철학이 21세기의 주도적인 철학이 될 수 있음을 예증하는 실제적인 보기로서 심신 문제에 대한 화이트헤드적 접근의 가능성을 언급하였다. 이 글은 이러한 가능성에 대한 보다 구체적인 그리고 동시에 비판적인 논의를 시도할 것이다. 먼저, 심신 문제에 관한 논의의 현황으로 눈을 돌려본다.

2. 심신 문제에 관한 논의의 현황

심신 문제와 관련하여 제시된 모든 입장들을 정리하는 일은, 그것

들을 빠짐없이 열거하는 작업만 해도 많은 주의와 수고를 필요로 할 만큼 복잡하고 번거로운 일이 될 것이다. 여기서 요구되는 것은 그런 작업은 아니다. 그러나 이렇게 복잡다단한 입장들의 생성과 난립은 그 자체만으로도 심신 관계의 문제가 오늘날 여전히 근본적인 미궁 속에 처해 있다는 사실을 말해준다.

우선 심(心)과 신(身)을 **존재론적으로** 이원론의 입장에서 보거나 아니면 일원론적인 입장인가 하는 물음으로 평가하기를 시작해보자. 오늘날 심리철학의 현황을 보고하자면, 이 첫번째 평가에서 이원론 편에 서는 사람은 거의 없다고 하는 것이 옳다. 달리 말하면 물리적인—혹은 물질적인—영역에 의존하지 않는, 그것을 떠나서 “독립적으로” 존재하는 정신적 혹은 영적(靈的) 실체의 존재를 상정하는 철학자는 찾아보기 어렵다. 다음으로 등장하는, 그리고 까다로운 물음은 과연 “심적” 혹은 “정신적” 속성들 그리고 사건들이 어떻게 이해되어야 하는가이다. 이와 관련하여 오늘날 가장 영향력 있는 견해라고 일컬어지는 이른바 “비환원적(非還元的) 물리주의”의 입장을 간단히 살펴보자.

김재권 교수는 심신 문제와 관련하여 존재하는 다양한 입장들 가운데 가장 널리 받아들여지고 있는 비환원적 물리주의(non-reductive physicalism)를 다음과 같이 정리한다.¹⁾ 비환원적 물리주의란, 다음 네 가지 주장들을 토대로 하는 입장이다.

1) 그의 논문 “The Non-Reductivist’s Troubles with Mental Causation”(1993)를 볼 것. 김 재권은 비환원적 물리주의를 “a position that can deservedly be called ‘the received view’”라고 칭한다. 여기서 반드시 유의할 점은 “비환원적 물리주의”가 심신 문제에 관한 특정의 구체적인 입장이라기 보다는 실질적으로 다양한 구체적인 형태들을 포섭하는 유력(類的) 개념이라는 것이다. 그것은 예를 들자면 브로드(C.D. Broad)나 알렉산더(S. Alexander)등의 장발론(emergentism)적 입장으로부터 최근 인지과학(認知科學)을 중심으로 활발한 논의의 대상이 되어오고 있는 다양한 형태의 기능주의(functionalism) 버전들에 이르기까지 폭 넓은 견해들을 포괄한다.

- (1) [존재론적으로] 물리주의적 일원론, 즉 “실제로 존재하는 모든 구체적인 개별자는 물리적”이라는 주장
- (2) [인식론적으로] 反환원주의, 즉 “심적[혹은 정신적]인 속성들(mental properties)은 물리적인 속성들로 환원 불가능하다”는 생각
- (3) 물리적 실현 논제(The Physical Realization Thesis), 즉 “모든 심적인 속성들은 물리적으로 실현되어(physically realized) 있다. 다시 말해 어떤 유기체 혹은 어떤 체계가 심적 속성 M을 나타낸다면, 이는 그것이 그 종류의 유기체에 M을 실현하는 그런 어떤 물리적 속성 P를 가지고 있다는 것이다”라는 생각
- (4) 심적 속성들이란 단지 습관적 표현이나 논의의 편의를 위한 도구가 아니라 대상들 혹은 사건들이 갖는 실재적인 속성들이라는 생각²⁾

이상의 기본 주장들에 담긴 생각을 다시 한 번 정리해보자. 먼저, 비환원적 물리주의에서 데카르트와 같이 심신이 각각 실체(substance)로서 존재한다는 존재론적 이원론은 부정된다. 구체적인 개별자로서 존재한다고 말할 수 있는 것은 오로지 물리적인 것들뿐이다. 그러나 반면에 심적인 속성들의 존재가 부인되는 것은 아니다. 비환원적 물리주의에 따르면, 심적인 속성들은 존재할 뿐만 아니라 물리적인 속성들로 환원할 수 없다. 여기서 환원불가능성의 개념은 일단 네이글(Ernest Nagel)³⁾이 논의한 고전적인 환원가능성의 조건에 비추어 이해할 수 있다. 심적인 속성을 나타내는 용어들을 남김없이 물리적 속성을 표현하는 용어들로 연결할 수 있는 적절한 함수는 존재하지 않는다. 다시 말해 “슬픔”이나 “고통”을 물리적인 상태에 대한 서술로 번역해 낼 수 없다. 다른 한편으로 환원불가능성은 심적인 상태(혹은 사건)와 물리적 상태(혹은 사건)를 연결하는 엄밀한 의미의 인과 법칙

2) 심리철학의 논의에서는 이를 심실재론(mental realism)이라는 개념으로 표현한다.

3) Nagel (1961), Chapter 11 참조

이 존재하지 않는다는 것을 함축한다.⁴⁾ 예를 들어 극심한 고독감이 자살 충동으로 이어지는 사례가 있다면, 우리는 이를 물리적인 영역에 대한 법칙들로부터 연역적으로 설명해낼 수 없다.

그렇다면 심적인 속성들은 도대체 어떤 방식으로 존재한다고 이해해야 하는가? 이 문제를 설명하기 위해 오늘날의 심리철학이 사용하는 설명의 틀이 이른바 “물리적 실현의 논제”이다. “마음”은 “몸”이라는 물리적인 체계를 통하여 구현되고(realized) 또 그럼으로써만 실제로 존재하게 된다. 그런데 여기서 한 가지 눈여겨볼 것은 위에서 물리적 실현 논제를 설명하는 문단의 후반부이다. 예를 들어 어떤 생물체의 물리적인 상태 혹은 속성이 주어지면, 그것에 의하여 그—또는 그 종(種)에 속하는— 생물체의 심적 상태 혹은 속성 또한 따라서 주어진다. 이것은 이른바 심-물 관계에 대한 “수반의 테제”(The Supervenience Thesis)의 한 가지 표현이다. “물리적인 차이 없이는 (심리적인) 차이가 있을 수 없다(No difference without physical difference!)”는 명제로 집약되는 수반(隨件)의 테제는 오늘날 심신 관계에 대해 다양한 입장들이 존재함에도 불구하고 그들 대부분에 의해 긍정적으로 수용되고 있다.

이상에서 개괄한 비환원적 물리주의는 존재론적인 이원론이 가져올 난점들을 피하면서 동시에 심적인 속성에 물리적인 차원으로 환원되지 않는 독자적인 자리를 마련해주는 것으로 보인다. 그리하여 그것은 인간의 정신적 측면에 독립적인 고유성을 인정하면서 이를 탐구하는 심리학, 나아가서 인문과학과 사회과학의 영역들에 자율성(autonomy)을 보장해 주는 입장인 것처럼 보인다. 비환원적 물리주의는 이런 점에서도 매력적인 입장으로 드러나 보인다. 그러나 그것은 또한 심각한 비판에 직면해있기도 하다. 무엇보다도 심각한 비판은 그것이 그 자체로 앞뒤가 맞지 않는 생각이라는 논의이다. 김재권 교

4) 이것은 데이빗슨(Donald Davidson)의 이른바 무법칙적 일원론(anomalous monism)에서 중요한 위치를 차지하는 주장이다.

수는 날카로운 분석적 시각으로부터 비환원적 물리주의를 구성하는 위의 근본 주장들이 엄밀한 의미에서 양립불가능하다는 비판을 가한다. 이를 심적 인과(mental causation)라는 심리철학의 한 중요한 문제의 시각으로부터 살펴보자.

김재권 교수는 그가 “알렉산더의 격언”(Alexander’s Dictum)⁵⁾이라고 부르는 다음과 같은 생각으로부터 출발한다. “실재한다는 것은 인과적인 힘을 가진다는 것이다.(To be real is to have causal powers.)” X가 어떤 의미로든 실재한다고 할 수 있으려면 X는 스스로 인과적인 힘을 가지고 있어야 한다. 여기서 주의할 부분은 “스스로”이다. 즉 X는 스스로 인과의 사슬을 시작할 역량이 있어야 한다는 것이다. 한편, 비환원적 물리주의가 깔고있는 첫번째 가정 즉 물리주의는 물리적인 세계가 인과적으로 닫혀(causally closed) 있음을 함축하고 있다. 즉 순수하게 비물리적인 원인이란 존재할 수 없다. 그런데 이는, 알렉산더의 격언에 따른다면, 인간의 정신성(mentality)에 실재성을 부여할 수 없다는 결론을 함의한다.

만일 비환원적 물리주의가 앞뒤 맞지 않는 생각이라면 우리는 이제 어떤 결론으로 옮겨가게 되는가? 위의 비판을 아주 단순화시켜서 표현해보자면, 비환원적 물리주의의 토대를 이루고 있는 존재론적 일원론과 인식론적 이원론이라는 결합이란 그럴듯하게 들리지만 실상은 불가능하다는 것이다. 그렇다면 자연스럽게 부상하는 대안은 다음의 두 가지이다. 일관적인 일원론과 일관적인 이원론. 만일 여기서, 이미 앞에서 그 추종자가 거의 없다고 밝힌 바 있는 일관적인 이원론—예를 들어 데카르트와 같은 두 실체 이야기—을 사실상 선택불가능한 것으로 포기한다면 우리에게 남는 선택지는 일관적인 일원론, 즉 철저한 물리주의 밖에 없다는 결론이 나온다.⁶⁾ 우리는 이 결론을 받아

5) 여기서 “알렉산더”는 *Space, Time, and Deity*(1927)의 저자인 Samuel Alexander를 가리킨다.

들일 것인가? 이것이 심신의 관계에 대한 철학적인 논의를 통해 우리가 도달하고 있는 적어도 잠정적인 최선의 결론인가?

이러한 일원론적 입장으로 분류되는 대표적인 견해가 이른바 부수현상론(epiphenomenalism)이다. 이는 우리가 심적 사건이라고 부르는 것이 모두 물리적 사건들에 의해 야기되는 물리적 사건의 부수현상(epiphenomenon)들일 뿐 그것들은 그 자체로 다른 어떤 사건도 일으킬 수 없다는 입장이다. 이런 입장에서 본다면 정신이 물질에 인과적으로 작용한다는 심적 인과(mental causation)란 실지로는 존재하지 않는 허구라고 말해야 한다. 그러나 심적 인과를 부인하는 부수현상론에 맞서서 포더(Jerry Fodor)가 던지는 말은 간결하면서도 단호하다. “내가 손을 뻗는 일이 인과적으로 볼 때 내가 (그렇게 하기를) 욕구하기 때문이라는 것, 또 간지러움이 내가 긁는 행위에 대한 까닭(causally responsible)이고, 또한 내가 어쩔하다고 말하게 되는 인과적인 책임이 내가 그러하다고 믿는데 있다는 이런 사실들이 만일 문자 그대로 참이 아니라고 모조리 부정되어야 한다면, 내가 무엇인가에 대해 믿는 것 전부는 거짓이나 마찬가지로, 세상은 끝장이다.”⁶⁾ 포더의 불만대로, 나의 마음이 나의 말과 행위를 주도하는 바탕이 아니라는 이야기는 상식적인 감각으로 받아들이기 어렵다. 내가 지금 이 글을 쓰고 있음이, 이러이러한 주제에 관한 논문을 쓰겠다는 나의 의도와 구상으로부터 말미암은 것이 아니란 말인가?

인간의 정신성, 혹은 정신적 측면을 어떻게 이해할 것인가? 그것은 어떤 방식으로 존재하고 기능하는가? 정신은 어떤 방식으로 물질적인 것으로서의 육체, 그리고 그 행위와 연관을 맺는 것인가? 이런 문제

6) 여기서 오로지 정신만이 실재한다는 의미의 일원론은 엄의로 고려 대상에서 제외하였다. 이는 그러한 생각이 현대 심리철학의 논의에서 심각하게 고려되지 않고 있다는 실질적인 이유에서이다.

7) Fodor (1990), p.156.

들에 대한 관심은 오늘날 심리학뿐만이 아니라 실지로 다양한 자연과학의 분야들과 의학, 그리고 공학 분야에까지 걸쳐 뚜렷이 확대되고 있다. 과학자들은 인간의 사유(思惟) 혹은 심성이라는 측면을 이해하고, 응용하고, 나아가서 가능하다면—적어도 그 비슷한 것을—만들어내고 싶어한다. 그런데, 여기서 우리는 정신성에 관한 물음이 근본적으로 철학적인 문제라는 사실을 바로 보아야 한다. 인기 있는 한 연구 주제에 관해 영역 할당의 문제를 거론하고 있는 것은 물론 아니다. 이것이 철학적인 문제라는 말은 이 문제의 본성에 관한 주장이다.

이 물음은 필연적으로 물음 안에 묻는 자를 포함한다. 이는 하이데거에 따르자면 형이상학적인 물음의 특성이다.⁸⁾ 이 물음에 관해서는 물음의 주체나 이 물음이 제기되고 또 분석되는 방식이 모두 물음의 대상 영역으로부터 분리될 수 없다. 인간의 정신성의 정체를 파악하고자 하는 주체 역시 인간의 정신이고, 탐구의 주된 방법은 사유이다. 우리는 **정신성으로써 정신성**을 탐구하며, 또 그러할 수밖에 없다. 또한 이 탐구는 단순히 현상을 향유하는데서 그치지 않고⁹⁾ 시선을 돌이켜 반성(反省)적인 사유에로 나아가는 철학의 근본 태도를 바탕으로 한다.

그런데 우리는 위의 논의 속에서 정신성의 본성에 대한 철학적 논구가 이렇다 할 진전 없이 진퇴양난의 미궁 속에 빠져있는 형국이라는 점을 유의해 보게 된다. 최근의 심리철학이 보여주는 논의의 현황은 한편에는 결국 심적 인과관 실지로 허구이며 인간의 심적 측면이란 그 물리적 상태와 변화에 부수하는 현상에 대한 편의적인 개념이라는 결론이, 그리고 다른 한편엔 일반적인 정서에 부합하지 않는 이러한 환원적 물리주의의 입장을 단호히 거부하면서도 정작 탄탄한 정

8) Heidegger, M. (1929): "Was ist Metaphysik?", Frankfurt/M: Klostermann 간행본 (1965), p.24.

9) MT 108/(국)128과 비교할 것.

합적 설명의 체계를 제공하지 못하고 있는 반환원주의 입장이 대립적으로 존재하고 있는 상황이다. 이제 우리는 화이트헤드의 철학이 심신 문제를 둘러싼 이런 불만스런 상황에 대하여 어떤 생각의 실마리를 제공하는지 살펴볼 때가 되었다.

3. 화이트헤드의 철학이 주는 시사(示唆)

먼저 앞에서 언급한 바 있는 그리핀의 강연으로부터 출발해보자. 그리핀은 비교적 최근의 연구자들의 이런저런 구절들을 빌어 심신 문제에 관한 이원론과 유물론의 두 가지 접근 방식이 모두 심각한 난점들을 노정하고 있다고 보고한다. 한편으로 그는 화이트헤드의 존재론을 "구성적인 이원성을 띤 범경험주의"(panexperientialism with organizational duality)¹⁰⁾라고 특징짓는다. 그러면서 그리핀은 화이트헤드 철학의 이러한 면모가 이원론과 유물론 양쪽의 강점들을 포용하면서 동시에 그 난점들은 피해갈 수 있게 한다고 주장한다. 그는 화이트헤드가 범경험주의에 의거해서 근본적으로 상이한 두 종류의 현실태를 부인하는 유물론의 강점을 수용하는 한편, 구성적 이원성에 의해서, 즉 지배적인 성원(dominant member)을 갖는 고등한 사회에 해당하는 복합적인 개체와 현실태들의 단순한 군집을 뚜렷이 구별하는 존재론적 체계에 의해서 마음과 두뇌 간의, 즉 정신적인 것과 물리적인 것 사이의 구별을 가능하게 한다고 말한다. 그런데 이와 같은 그리핀의 논의에는 타당한 면과 더불어 또한 엉성한 면이 공존한다.

화이트헤드의 존재론이 상이한 두 종류의 실체를 상정하는 이원론

10) "organizational duality"를 "구성적(構成的) 이원성"이라고 번역하였다. 풀어서 써본다면 "유기체의 구성(혹은 구조)에 있어서의 이원적 성격"이라고 할 수 있겠다.

을 거부한다는 사실은 명백하다. 그러나 반면에 그리핀이 “구성적 이원성”(organizational duality)¹¹⁾이라고 부르는 것의 성격은 모호한 채로 남아있다. 우리가 일반적으로 대상물 혹은 개체라고 부를 만한 것들은 화이트헤드의 체계 속에서는 사회(society)의 범주로, 특히 “구조를 갖는 사회”의 개념으로 포괄될 것인데, 이러한 사회들은 그 내적 질서와 복잡성에 따른 등급화가 가능하다. 이 계층구조의 높은 곳에 인간이나 혹은 다른 동물과 같은 고등한 유기체가 존재한다면 예를 들어 길가의 들팽이는 보다 낮은 등급에 위치할 것이다. 그러나 만일 우리가 이 계층 구조를 임의적으로 상하 양분하여 “정신적”인 특성을 나타내는 사회와 그렇지 않은 사회로 분류할 수 있다고 가정하더라도, 이 분류는 이제껏 우리가 살펴보고 있는 바 심리철학의 논의 속에 나타나는 “정신적인 것”(the mental)과 “물리적인 것”(the physical)의 구분에 상응하지 않는다. 즉 그리핀이 의도하는 “정신과 두뇌의 구별”(distinction between mind and brain)¹²⁾은 화이트헤드의 존재론적인 체계로부터 적어도 그리핀이 서술하는 방식으로는 끌어낼 수 없다.

화이트헤드의 철학이 심신 문제에 대한 새로운 접근을 가능하게 하리라는 생각에는 필자도 전적으로 공감한다. 그리고 필자는 이 문제가 화이트헤드 철학의 유효성과 그 매력을 드러내는 주요한 구체적 문제 영역이 될 수 있다는 그리핀의 예견 또한 공유한다. 그러나 그 새로운 접근의 방식은 그리핀이 그의 강연 속에서 야심적으로 개괄하고 있는 것보다는 훨씬 복잡할 뿐만 아니라 근본적으로 다른 논의 구성을 필요로 한다고 보인다. 범경험주의와 구성적 이원론의 결합이 문제를 해결하는 열쇠라는 것은 단지 소박한 기대일 뿐이다.

정신과 육체의 관계에 관한 화이트헤드의 견해는 무엇인가? 심신

11) "Whitehead's organizational duality between compound individuals, which have a higher-level, dominant member, and mere aggregational clusters of actual entities" (Griffin (1998), p.27).

12) Griffin(1998), p.27.

관계의 문제를 직접 언급하고 있는 『과정과 실제(Process and Reality)』의 구절을 들여다보면서 출발하자.

우리는 전통적인 심신(心身)의 문제를 일으키는, 구조를 갖는 사회의 유형을 고찰해 보아야 한다. 예를 들어 인간의 정신 활동은 부분적으로는 인간 신체의 산물이며, 또 부분적으로는 그 신체에 대한 단일의 지시적 작인(directive agency)이며, 또 얼마간은 그 신체의 여러 물리적 관계와 무관한 사고작용(cogitations)의 체계이다.(PR 108/(국)221)

여기서 우리가 화이트헤드의 어조(語調)에 귀를 기울인다면 인용된 첫 문장 속에서 심신 문제를 하나의 “일으켜진” 즉 “(철학적 전통 속에서) 그러그러하게 정식화된” 문제로 바라보는 그의 시각을 읽게 된다. 이는 심신의 문제가 사이비 문제(pseudo-problem)라는 이야기와는 거리가 멀다. 그렇다면 무슨 말인가? 서양 사상사 속의 한 근본 문제인 심신 문제(Mind-Body Problem)는, 인간의 정신에 의해서 정식화된 것이다. 즉 그것은 우리의 지성적인 사고 작용이 경험의 바다로부터 추상화해서 건져올린 것이다. 화이트헤드에게 있어서 철학적 설명이 목적하는 바는 “보다 구체적인 것들로부터 보다 추상적인 것들을”(PR 20/(국)76) 설명해내는 것이고, 이렇게 볼 때 심신 문제를 하나의 전형적인 철학적 문제라고 위에서 언급한 것은 화이트헤드 철학의 견지에서도 들어맞는다.

심신의 문제가 제기될 수 있는 장소는, 화이트헤드의 개념으로 표현하자면, 구조를 갖는 사회(structured society)이다. 그런데 우리는 여기서 “구조를 갖는 사회”란 “인간”보다 훨씬 더 큰 외연을 갖는 개념이라는 점에 유의해야 한다. 그래서 인용된 둘째 문장에서 화이트헤드는 “예를 들어 인간의 정신”이라고 말하는 것이다. 그러나 현재 우리의 관심사는 인간이라는 종(種)에 국한된 심신 문제이므로, 다른 동

물이나 혹은 심지어 하나의 세포와 관련해서 일어나는 심신의 문제는—거론 가능하지만— 일단 논외로 하자. “예를 들어”로 시작된 이 문장 속에는 이미 심신 문제에 대한 화이트헤드의 대답이 집약적으로 들어있다.

먼저, 인간의 정신성(human mentality)은 부분적으로 인간 신체의 산물(outcome of the human body)이다. 우리가 “정신성”이라고 부르는 구조화된 사회의 이러한 면모는 인간 신체라는 고도의 복합적인 구조를 지닌 사회가 나타내는 결과물이다. 이러한 생각은 고전적인 창발론(emergentism)과도 통하고 또한 심신 수반의 테제를 바탕으로 하는 오늘날의 비환원적 물리주의와도 들어맞는다. 그러나 놓쳐서는 안 될 것은 “부분적으로”라는 단서이다. 다음 “부분”이 곧바로 뒤이어 따라 나온다. 정신은 또 적어도 “부분적으로”는 신체를 이리저리로 인도하는 작인이다. 여기서 화이트헤드는 심리철학의 논의 속에서 “심적 인과”라고 부르는 것, 즉 마음이 원인이 되고 몸의 상태 혹은 행위가 결과가 되는 인과 작용의 방향을 인정하고 있다. 아직도 그의 이야기는 끝나지 않았다. 정신성이란 또 얼마큼은 “사고작용의 체계”이고, 이 사고작용은 전적으로 신체의 물리적 관계들에 의존하지는 않는다고 그는 덧붙인다. 이 마지막 단서에서 화이트헤드는 심신의 수반이라는 기반마저 필연적인 것은 아니라는 생각을 내비친다. 여기까지 오면 그의 생각은 물리주의의 토대마저 연연해하지 않는 듯이 보인다. 이상의 논의를 돌이켜보면, 화이트헤드가 바라보는 정신과 물리적 신체의 관계는 서로— 적어도 김재권 교수의 분석적 시각에서 볼 때는— 어우러지기 어려운 몇 가지 생각들의 합으로서 제시되고 있다. 이 부조화의 합을 어떻게 이해해야 할까? 우리는 이 물음을 위하여 먼저 현실적 존재의 양극성(兩極性)으로 눈을 돌린다.

(1) 현실태가 지니는 두 측면(aspect)으로서의 물리적 극과 정신적 극

하나하나의 현실적 존재는 본질적으로 물리적 극(physical pole)과 정신적 극(mental pole)의 두 측면을 지닌다. 이 두 극은 현실적 존재로부터 분리될 수 없다. 그것들은 현실적 존재의 합생(合生) 속에 드러나는 창조적 충동(creative urge)의 두 측면이다. “한 측면[즉 물리적 극]에는 인과적 느낌의 발생이 있고, 다른 한 측면[즉 정신적 극]에는 개념적 느낌의 발생이 있다.”(PR 239/(국)433) 모든 현실태는 이러한 두 측면을 갖지만, 현실적 계기에 있어서는—다시 말해서 현실적 존재들 가운데 신(神)을 제외하고는—인과적 느낌이 개념적 느낌보다 우선적이다. 모든 현실적 계기의 성립은 물리적 극으로부터 출발하며 (PR 36/(국)105), 개념적 느낌들은 일차적으로 물리적 느낌들로부터 파생된다.(PR 247/(국)445; RM 89) 그러나 우리의 관심사인 인간의 정신성에 초점을 맞추어보면 우리는 인간의 경험, 특히 정신성의 차원을 포함하는 경험은 자연 밖에 놓이지는 않을지라도 “자연을 구성하고 있는 사건들의 지평 한쪽 끝에 있는 극단적인 하나의 사례(extreme instance)”이다.(AI 237/(국)293)

다른 기존의 철학 체계들에 비하여 화이트헤드의 체계가 갖는 하나의 두드러진 특성은, 그것이 인간의 지적 경험으로부터 동물의 본능적 행위, 또 예를 들어 어떤 꽃식물의 향일성(向日性)이나 혹은 더 나아가서 언덕을 굴러내리는 돌맹이의 움직임에 이르기까지 하나의 통일된, 그 안에 불연속적인 단계를 상정하지 않는 설명의 틀을 제공한다는 점이다. 그러나 여기서 우리는 이 연속성으로부터 시선을 돌려서는 인간 경험의 특수성을 묻는다. 인간의 정신적인 경험은 도대체 어떤 의미에서 자연 속의 다른 경험들에 비하여 극단적인 특이성을 갖는가? 이 특이성은 정신적 극의 비중 있는 역할에서 찾아질 수 있다. 즉 개념적 느낌(conceptual feeling)을 주도하는 정신적 극은 인간

의 경험 속에서 종종—결코 항상은 아니지만— 현실적 존재를 생성시키는 주도적인 역할을 수행한다. 개념적 느낌의 특성은 그것에 담긴 가치평가(valuation)의 측면에 있다. 정신적 극은 합생(concrescence)의 최초의 위상으로부터 발생한 순응적 느낌들을 평가절상하기도 하고 평가절하하기도 한다.

흰 종이를 먹물 속에 담그면 검게 물든다. 누군가가 내 머리에 지금 먹물을 한 바가지 쏟아 붓는다면 내 얼굴도 검은 먹물로 물들 것이다. 필자는 이와 같은 조우(遭遇)의 양상을 물리적 극이 지배하는 현실적 계기들에 귀속하는 것으로 해석한다. 반면에, 예를 들어 한 줄기의 부드러운 봄바람이 얼굴에 와 닿을 경우 나는 뜻 없는 행복감에 젖어들 수도 있고 갑자기 누군가를 그리워하게 될 수도 있으며, 어쩌면 아무런 느낌도 없이 발걸음을 옮길 수도 있다. 또 다른 예로, 나는 콧 간 버스 속에서 들은 한 도막의 어떤 뉴스 덕분에 뿌듯한 보람을 느낄 수도 있고 분노를 느낄 수도 있으며 아마도 듣는 등 마는 등 금새 잊어버릴 수도 있다. 정신적 극의 작용은 이와 같이 여건 속에 숨겨진 어떤 미세한 요소를 엄청나게 증폭시키기도 하고 반면 여건 속의 어떤 지배적인 요소를 자신의 합생에 있어 전혀 반영되지 않은 사소한 것으로 무시하기도 한다. 이로부터 우리는 정신성의 특성으로서 추상화 또는 단순화라는 측면에 주목하게 되는데, 이에 관해서는 뒤에 논의를 하게 될 것이다.

(2) “물리적”이라는 개념의 폭

다음으로는 심-신 또는 심-물 관계라는 논의 속에서 쓰이는 “물리적”(physical)이라는 개념의 폭에 대해 생각해보아야 한다. 필자는 현대의 심리철학적 논의가 머무르고 있는 지점에서 발견되는 불만스런 요소로서 “물리적”이라는 개념의 협소성을 언급하고 싶다. 이를 위해

김재권 교수의 『심리철학』¹³⁾에서 심물 수반에 관한 예시로 사용된 “트랜스포터”의 예를 생각해본다. 트랜스포터는 <스타 트렉(Star Trek)>이라는, 한 텔레비전 공상과학물 시리즈에 등장하는 장치이다. 이 장치는 드라마 속에서 선장이나 다른 사람들을 예를 들어 우주선 내부로부터 어느 별의 표면으로 눈 깜짝할 새에 이동시켜주는 역할을 하는데, 이 장치의 원리를 김재권 교수는 다음과 같이 해석한다. “당신이 이 안에 있는 밀실에 들어가고 트랜스포터가 작동하게 되면, 당신의 몸은 일순간에 분해된다. 그리고 당신의 해부학상의 구조에 관한 상세한 정보가 멀리 떨어진 다른 장소로 즉시 전송되어 거기서 당신의 몸과 **똑같은** 몸이 (아마 그 장소에서 이용 가능한 재료로) 재조립된다.”¹⁴⁾ 그러면서 그는 A별의 표면에 나타난 “선장과 똑같이 생긴” 그 사람이 바로 우주선 속에서 사라진 선장이라고 자연스럽게 생각하는 시청자들은 암암리에 수반의 원리를 전제하고 있는 것이라고 말한다.¹⁵⁾

필자는 수반의 원리를 부정하지는 않는다. 그러나 위의 예에서 적어도 두 가지 되새겨볼 바가 있다. 먼저, 현재 우리가 가진 과학적 지식을 토대로 볼 때 트랜스포터는 **원리적으로** 실현불가능하다. 김재권 교수는 인용된 문장에서 “해부학상의 구조에 관한 상세한 정보”라고 하는데, 이는 지나치게 느슨한 말이다. 트랜스포터는 적어도 문제의 몸을 구성하는 모든 입자들의 상태에 관한 **완벽한 정보**를 수집해야 한다. 그럼으로써만 비로소 분해 이전의 몸과 **완전히 동일한** 몸을 재구성해낼 수 있겠기 때문이다. 그런데 여기에 원초적인 그리고 근본적인 장애물이 등장한다. 그것은 물리학자인 W. 하이젠베르크에 의해

13) 원문은 Kim, J. (1996): *Philosophy of Mind*, Westview. 하종호/김천희 역, 철학과 현실사 판 (1997).

14) 김재권, 위의 책 24쪽 이하. 강조는 필자의 것임.

15) 이와 유사한, 그러면서 보다 이해하기 쉽고 고전적인 형태의 이동장치를 우리는 영화 <파리(The Fly)>에서 본 바 있다.

정식화된 바 있는 이른바 불확정성의 원리(das Unbestimmtheitsprinzip 또는 the Uncertainty Principle)이다. 대상물인 몸을 구성하는 입자들에 대해 그들의 상태를 규정하는 “모든” 물리량들에 대한 정보를 수집하는 것은 실질적으로 뿐만 아니라 원리적으로 불가능하다.

그러나 눈 딱 감고 크게 한 걸음 물러나서, 다음 세대의 물리학자들에 의해 양자역학의 기본적인 체계가 무너지거나, 아니면 어떤 방식으로든 불확정성의 원리가 폐기된 그런—가상적인—마당이라고 상상해보자. 그리하여 마침내 트랜스포터도 구현되었다고 하자. 그리고는 다음과 같은 상황을 상정하자. 트랜스포터에서 수집한, 선장의 몸에 관한 정보를 이번에는 A별뿐 아니라 B, C, D별 등 여러 곳에 동시에 전송한다. 그렇다면, 이 여러 별들에 나타난 여러 명의 선장은 모두—수반의 원리에 따라서—동일한 정신적 상태를 갖게 될까? 그럴 것이라고 말하기에는 꺼림직한 점이 있다. 앞의 물음에 거리낌없이 “그렇다”고 대답하게 만드는 수반의 원리라면 문제라 있다.¹⁶⁾ 표면 온도가 섭씨 50도인 A별에 도착한 선장은 “정말 덥구만”하고 생각할 것이고 표면이 모두 늪지대로 된 B별에 도착한 선장은 “이크”하고 위험 의식을 갖게 될 것이다. 무엇이 문제인가? 선장의 몸이라는 물리적인 계(physical system)는 물리적으로 닫힌(closed) 계가 아니라 끊임없이 그것을 둘러싼 외계 즉 환경과 상호작용하는 열린 계이다. 트랜스포터의 원리로서의 수반의 테제가 보장하는 것은 선장의 몸이 재구성된 바로 그 시점 즉 $t=0$ 의 순간에 있어서의 각 별로 이동된 선장들간의 동일성뿐이고, 하나의 추상적인 극한일 뿐인 이 시점이 지나고 나면 이제 A별과 B별, C별 위의 선장들은 서로 다른 느낌과 다른 생각을 갖는, 모습은 꼭 닮았지만 서로 다른 사람들이 된다.

16) 수반의 원리는 실지로 이 물음에 대한 긍정의 대답을 함축하지 않는다. 반복하거나, 필자는 수반의 테제 자체를 의문시하고 있지는 않다. 그러나 반면에 그것이 실질적으로 공허한 테제라는 사실을 얼마만큼 드러낼 수는 있으리라고 본다.

작금의 심리철학의 논의들 속에서 공통적으로 발견되는 협소성은 심적인 것(the mental)과 물리적인 것(the physical) 사이의 관계를 논함에 있어서 “물리적인 것”을 “하나의 몸”이라는 테두리 안에 국한시켜서 바라본다는 점이다. 더 정확히 말해서, 오늘날의 심리철학 논의에 정통한 어떤 철학자가 “심적인 상태 M이 물리적 상태 P에 수반한다”고 말할 경우 그가 의미하는 물리적 상태 P란 심중팔구 다른아닌 두뇌의 상태(brain state)를 가리킨다. 필자는 심리학과 두뇌생리학(brain physiology)을 비롯한 여러 실증적 과학 분야들에 의해 인간의 다양한 정신적 측면들이 지니는 메커니즘과 특성들이 규명 되어가고 있다는 점을 부인하거나 그러한 연구의 의미를 평가절하할 생각은 추호도 없다. 그러나 인간의 정신성을 이해하려고 하는 철학적 접근에 있어서라면 우리는 협소성에 탐닉해서는 안된다.

정신성을 둘러싼 비교적 최근의 논의는 1970년대 이후 급속도로 성장해 온 인지과학의 주된 흐름에 비판을 제기하면서 논의의 장을 계산적 인지의 능력이라는 지평으로부터 의식(consciousness)이라는 보다 확장된 지평으로 옮겨가고 있다. 그러나 화이트헤드의 지평은 이미 이보다 한 단계 더 넓다. 화이트헤드는 철학자들이 “내장(內臟)의 느낌visceral feelings을 통해 얻어지는 세계에 대한 정보를 명시”(PR 121/(국)243)해왔다고 비판하고 있으며, 그에게 있어서는 의식조차도 정신성에 있어서 필연적인 역할을 하지 않는다.(PR 277/(국)491) 또한 우리가 인간이라는 생물종의 정신성에만 주목하는 한에 있어서조차도 인간의 신체 내부는 충분한 지평이라고 할 수 없다. 인간의 신체란 “일반적 환경의 보다 고도로 조직화된 직접적인 부분에 지나지 않”기 (PR 119/(국)241) 때문이다. 인간의 정신성을 물리적인 기반과의 연관 속에서 조명하려 한다면, 두뇌나 혹은 고립된 상태의 달천 계(系)로서의 몸은 모두 불충분한 기반이다. 우리는 그를 둘러싼 **전체 환경(environment)과의 끊임없는 상호작용 속에 있는 인간의 신체**를 고

려해야만 한다. 인간의 정신성을 둘러싼 오늘날의 많은 논의가 문제를 푸는 모든 열쇠를 인간의 두뇌, 그 생리적 및 물리화학적 구조와 기능 속에서 찾으려는 협소성에 빠져들고 있는 현상은 화이트헤드적인 시각으로부터 볼 때 경계할 일이다.

(3) “정신은 단순화의 작인(作因)” — 과학과 철학

끝으로 우리는 “정신은 단순화의 작인”(Mentality is an agent of simplification. (AI 273/(국)334))이라는 화이트헤드의 생각으로 돌아온다. 여기서 우리는 화이트헤드 철학이 지니는 또 하나의 특징적인 면모를 논의해야 한다. 화이트헤드는 구체적인 것을 존중한다. 그의 사변철학의 작업이란 구체적인 경험으로부터 출발하는 것이고, 그는 결국 또다시 그리로 귀착하고자 한다. 철학적 탐구를 비행(飛行)에 비유함에 있어서 화이트헤드의 비행기가 이륙하고 또 착륙할 수 있는 공통의 지반은 구체적이고 개별적인 경험들이다. 다만 착륙할 즈음에는 이륙 전에 단순히 잡다(雜多)로서 주어졌던 경험들이 이제는 상상적 일반화에 의해 포착된 사변적 구도 속에서 해석된, “예민해지고 새로워진 관찰”(PR 5/(국)52)로서 다가오게 된다.

그런데 우리는 이와 같은 “구체적인 것”의 중요성과 더불어, 화이트헤드에게 있어서 철학의 본령(本領)이 **추상적인 것을 설명하는 데**에 있다는 점을 상기해야 한다. 철학은 어떻게 추상적인 것들을 엮어서 구체적인 경험을 만들어낼 수 있는지 설명하려는 것이 아니다. 그런 일은 도대체 가능하지도 않다. 구체적이고 잡다한 경험은 화이트헤드의 체계 속에서 가장 기저(基底)에 위치한다. 그것은 더 이상 근거를 물어 내려갈 수 없는 토대, 최대의 구체성과 영(靈)의 추상성을 지닌 탐구의 출발점이다.

그런데 정신은—본성적으로—추상화를 수행한다. 나는 나의 시아에

들어오는 수많은 색점(色點)들의 연속적인 어우러짐 속에서 내가 기다리던 그 사람의 모습을 꼬집어낸다. 때로는 그 사람의 얼굴이 이루는 아름다운 선을 보며 감탄하기도 한다. 또 나는 나의 후각에 들어오는 셀 수 없이 다양하고 많은 냄새 가운데 내가 즐겨하는 차의 향기를 맡아낸다. 여기에는 추상화(abstraction) 내지 단순화(simplification)가 근본적인 요소로 작용하고 있다. 사실 방금 거론한 수준의 추상화는 동물에게서도 찾아볼 수 있다. 그러나 인간의 정신에 의한 단순화·추상화는 보다 더 과격하고 심도 있게, 또 체계적으로 진행된다. 이러한 체계적 단순화의 전형적인 산물이 바로 과학이다.¹⁷⁾ 과학자가 출발점으로 삼는 “현상”, 즉 예를 들어 관찰이나 실험의 결과관, “지극히 단순화된 실재의 복제”(AI, 위의 곳)이다. 과학자가 이러한 현상을 놓고서 자신이 실재 그 자체를 다루고 있다고 믿는다면 그는 “구체성을 잘못 놓는 오류(fallacy of misplaced concreteness)”를 범하고 있는 셈이다.

그러나 반면에 화이트헤드가 과학 그 자체를 무시하거나 과학적 탐구의 의미를 부정한다고 본다면 그것은 실로 중대한 오해이다. 우리는 그에게 과학과 관련하여 서로 상보적인—“상반된”이 아니라—두 시각, 즉 부정적인 시각과 긍정적인 시각이 공존한다는 사실에 유의할 필요가 있다. 부정적인 시각이란 과학의 한계에 대한, 특히 그것이 발판으로 삼고 있는 추상성의 지평에 대한 반성적 자각으로부터 연유한다. 반면에 화이트헤드는 자신의 철학 체계를 통해 과학의 방법과 그것이 가져온 새로운 지식의 지평을 적극적으로 포용하려고 한다. 그는 결코 과학의 방법과 여건을 무시하지 않는다.¹⁸⁾ 과학은 인간 지성의 위대한 산물이고, 인간의 지성적 정신의 면모가 다른 생물종들

17) 여기서는 (자연)과학을 대표적인 예로 들고 있지만, 사실 철학적 탐구를 포함하는 인간의 모든 지적인 탐구는 추상화를 바탕으로 한다. 예를 들어 “현대 심리철학의 쟁점에 화이트헤드 철학이 던지는 시사”에 대한 우리의 논의는 고도의 추상성의 지반 위에서 이루어질 수밖에 없다.

18) 오영환(1997), 213쪽 참조

에 비하여 단연코 탁월한 위치에 있다는 증거이다. 그러나 화이트헤드는 과학을 그저 수용하지는 않는다. 그는 그것을 메타적인 관점에서 비관적으로 수용한다. “비관적”이 그것의 한계를 직시하면서 지나친 단순화를 경계한다는¹⁹⁾ 의미라면, “메타적”이란 과학의 되어 가는 바와 그 결과물을 철학적인 탐구의 대상으로 삼는다는 의미이다. 우리는 위에서 이미 화이트헤드가 철학의 본령을 “어떻게 구체적인 것들로부터 추상적인 것들이 나타나는가”에 대한 설명에 있다고 말하는 것을 보았다. 그리고 구체적인 것으로부터 고도의 추상적인 것을 단순화해내는 전형적인 작업은 바로 과학의 것임도 보았다. 그렇다면 우리는 여기서, 화이트헤드의 사변철학이 근본적인 의미에서 과학철학적인 작업이라는 결론을 얻게 된다. 화이트헤드의 철학 속에서 과학은 그 **가치**와 **한계**를 동시에 드러내게 된다.

4. 맺는 말

이상에서 우리는 인간의 정신성의 측면을 이해하려는 현대의 심리 철학적 논의가 처한 현황과 결부시켜 화이트헤드의 철학이 던져주는 시사점들에 귀를 기울여보았다. 나아가서 우리는 그의 사변철학 속에서 인간의 정신이 차지하는, 한편으로 설명의 대상이면서 동시에 탐구의 주체인 이중적 위치에 대해서, 그리고 추상화와 단순화의 산물로서의 과학과 화이트헤드 철학의 관계에 관해 살펴보았다.

화이트헤드는 데카르트적인 이원론을 거부하면서도 정신성이 행위를 인도한다는 심-물 인과를 수용하고 있다. 정신적 측면은 두뇌와 육체를 통해서 물리적으로 실현되어야 한다는 물리적 실현의 테제와²⁰⁾

19) 화이트헤드는 “관념의 역사에서 크나큰 위험은 지나친 단순화(oversimplification)이다”(AI 28/(국)75, 필자의 강조)라고 말한다.

정신성이 행위를 주도하고 변화를 가져온다는 심-물 하향 인과의 두 주장을 화이트헤드는 양립시키고 있다. 논리적인 시각에 국한하여 분석할 경우 서로 갈등 관계를 드러내는 이러한 생각들은, 그들이 각각 인간의 정신성이라는 주제에 대한 **부분적인** 진리를 드러낸다는 의미에서 수용될 수 있다. 또 이러한 부분적인 진리는 구체적인 경험들로부터 인간의 탐구하는 정신이 이렇게 혹은 저렇게 단순화하고 결정화(結晶化)해 낸 결론으로서 조명되어야 한다.

화이트헤드는 과학의 한계를 의식하면서도, 과학이 제공하는 신선한 결론들에 계속하여 귀를 기울일 준비가 되어있었다. 그의 체계는 잠정적인 체계이고 언제나 비판을 향해 열려있는 체계이다. 알프레드 노스 화이트헤드가 이미 더 이상 현실적 계기들의 사회로서 존속하지 않는다는 점을 감안하면, 이 열린 체계를 과학의 성과들을 수렴해가면서 발전적으로 변모시켜가는 것은 우리의 몫이다.

20) 화이트헤드에게서 이 글에 소개된 형태의 수반의 체계 혹은 그에 상응하는 것을 발견할 수는 없었다. 오히려 그에게 있어서 수반의 체계는 포기 가능한 것처럼 보인다. 반면에 그의 생각은 물리적 실현의 논제와는 부합하는 것으로 보인다.

【참고 문헌】

1. 화이트헤드의 저작

- AI: *Adventures of Ideas*, New York: MacMillan (1933). 오영환 역, 『관념의 모험』, 서울: 한길사, 1996.
- MT: *Modes of Thought*, New York: The Free Press (1936). 오영환/문창욱 공역, 『열린 사고와 철학』, 서울: 고려원, 1992.
- PR: *Process and Reality* (1929), corrected edition, edited by Griffin, D.R. and Sherburne, D.W., New York: The Free Press, 1978. 오영환 역, 『과정과 실재』, 서울: 민음사, 1991.
- RM: *Religion in the Making*, New York: MacMillan (1926).

※쪽수 표기는 “원문(PR의 경우는 수정판)의 쪽수/(국)국역본의 쪽수”로 하였음.

2. 그 밖의 문헌

- 김재권. 『심리철학』(하종호/김선희 역), 서울: 철학과 현실사, 1997.
- 오영환. 『화이트헤드와 인간의 시간경험』, 서울: 통나무, 1997.
- 한국화이트헤드학회. 『화이트헤드 연구: 창조성의 형이상학』, 서울: 동과서, 1998.
- Fodor, J. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge: MIT Press.
- Griffin, D.R. (1996). “Being Bold: Anticipating A Whiteheadian Century”, Reprint in: 한국화이트헤드학회 (1996).
- Heidegger, M. (1929). *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M: Klostermann (1965⁸).
- Heil, J./ Mele, A. (Eds.) (1993). *Mental Causation*, Oxford: Clarendon.
- Kim, J. (1993). “The Non-Reductivist's Troubles with Mental Causation”, in: Heil/Mele (1993).
- Kim, J. (1996). “Mind and Matter at the Century's Close”, Unpublished Lecture.
- Nagel, E. (1961). *The Structure of Science*, New York: Harcourt.
- Rescher, N. (1996). *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, Albany: SUNY Press.

(Technical Assessment) (Togetherness)

이상하 (고려대, 과학철학) / 최종덕 (상지대, 자연철학)

기술결과측정(이하 “TA”)이란, 그것의 다양한 의미에도 불구하고, 다음과 같이 정의될 수 있다.¹⁾

TA는 하나의 (새로운) 기술의 적용이 사회에 어떤 결과들을 가져 오는가를 측정하는 선택과정(a choice process)이다.

인간의 과학기술이 불완전하지만, 생존을 위해 적용되는 한 TA는 미래지향적일 수밖에 없다. 오늘날 새로운 과학기술이 만들어낼 수 있는 기존의 가치관의 몰락 및 생존위협은 무시될 수 없으며, 실제 선진국들의 경우 TA에 관한 많은 연구소 및 자문기관들은 이미 TA

1) TA의 다양한 해석들에 관하여 C.F. Gethmann을 보라.

“Technfolgen-Abschätzung: Konzeptionen in Überblick”, Europäische Akademie zur Forschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklung Bad Neuenahr-Ahrweiler GmbH, 1966.

의 제도화를 확립하고 있다.²⁾ 새로운 과학기술의 적용에서 생길 수 있는 위험성과 관련하여 사회구성 주체인 시민들의 TA-참여는 그들이 철학적으로 수동적 계몽의 대상으로 혹은 적극적 참여의 대상으로 간주되든 관계없이 필수적이다. 과학기술 분야의 어떠한 전문가도 미래가 어떠한지 정확히 예측할 수 없으며, 오늘날 다원화된 사회에서는 한 과학기술의 정책의 실현은 형식적이든 아니면 실제적이든 시민들의 동의를 요구한다. 그러나 우리가 일상생활에서 암묵적(implicit)으로 사용하는 개념들과 전문가들, 즉 물리학자, 유전공학자 혹은 윤리학자들이 사용하는 개념들 사이에는 커다란 간극이 있는 반면, 과학기술의 발달은 실제 우리의 생활방식을 변화시키며 복잡하게 만든다. 이 과정에서 책임귀속의 문제들이 발생한다. 이는 분명히 과학기술 정책의 현실화 과정에서 나타나는 부정적 측면들과 종종 관련되어 있다. 이 점은 TA의 시민참여는 결코 한 전문 이론의 결과로서 요청되는 것이 아니며 오늘날 현대인들의 상식적인 직감 속에서 공유되는 어떤 것임을 암시한다. 한 윤리학자가 TA에 관심을 두는 이유는 결코 과거의 이론들에 근거하기보다는 오히려 이 이론들이 예측하지 못한 많은 문제들을 해결해 보려는 데 있다. 즉 직업윤리(professional ethics), 경영윤리(business ethics) 그리고 기술윤리(engineering ethics)와 같은 '응용철학(applied philosophy)'의 분야는 기존의 이론들에 근거하여 현대 과학기술 문명을 설명하기보다는 오히려 과거에 경험하지 못했던 많은 문제들을 풀어 가는 과정에서 인간행위 및 사회의 새로운 규범을 만들어 보려는 실험적 성격을 가지고 있다.³⁾ 시민들이 단순히 전문가의 통계자료의 수동적인 실험 대상으로서 간주되든 아니면 자

2) 독일의 경우 대표적인 기관은 다음을 들 수 있다: Europäische Akademie zur Forschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklung Bad Neuenahr-Ahrweiler GmbH, Akademie für Technikfolgenabschätzung in Baden-Württemberg.

3) 이 점은 다음 책의 머리말에 잘 함축되어 있다. H. Lenk/ M. Maring(Ed.): *Technikethik und Wirtschaftsethik*, Leske+Budrich, Opladen 1998.

발적 참여의 대상으로서 간주되든, 시민의 참여 없는 응용철학 혹은 응용 윤리학은 무의미하다.

이 논문에서 TA의 시민참여에 관해 ‘결과주의 모델(the Consequentialist model)’, ‘담화론적 모델(the Discours Ethical model)’ 그리고 ‘일상적 모델(the Common-Sense model)’들이 간단히 다루어질 것이다. TA의 시민참여에 대한 하나의 철학적 모델은 다음을 뜻한다:

하나의 TA와 관련된 선택 c 및 행위 a 가 어떤 조건 x 를 만족하는 경우, c 또는 a 는 (가능하면 모든 이에게) 좋을 것이다.

이 모델은 ‘어떤 조건 x ’에 구체적인 내용을 부과하고 있다. 또 다른 말로는 ‘좋은’ 것이란 어떤 식으로 이해되어야 할 지를 따지고 있다. 이 글에서 TA와 관련될 수 있는 이론적 모델들을 도식적으로 (schematically) 그려보고, 우리의 일상적 의사판단 구조에 있어서 화이트헤드의 고유 개념인 공재성(togetherness)의 설명력(explanatory power)이 어디까지 가능한지를 다루려 한다.

1. 결과주의적 모델 (The Consequentialist Model; CQM)

오늘날 결과주의(consequentialism)는 크게 합리적 결과주의와 윤리적 결과주의로 나누어지며, 분배 및 개인의 권리 문제 등에 관하여 학자들 사이에 입장의 차이가 있다. 여기서 전개될 논의는 결과주의의 모태라 할 수 있는 소위 ‘프리퍼런스 공리주의(the preference utilitarianism)’에 바탕을 둔 ‘최적의 결과주의(the optimal consequentialism)’에 국한한다. 프리퍼런스 공리주의에서 나타나는 프리퍼런스 구조(a preference system)는 근본적으로 그 구조 안에 있는 개인에 국한되며, 그 개인의

만족도는 그의 프리퍼런스 구조의 만족도로 나타난다. 그리고 개개인
의 만족도의 합이 크면 클수록 그 개인이 소속된 사회상태는 최적의
상태에 근접한다. 즉 사회상태의 최적도(the degree of optimality)를 결
정하는 것은 구성원들의 만족도의 산술적 총량일 뿐, 만족하고 살고
있는 구성원들의 내면적 측면들과는 무관하다. 최적의 결과주의에 근
거한 행위의 척도는 그 행위의 결과들이 이러한 의미에서 최적인가
아닌가를 측정하는 것이다.

물론 오랜 논의의 역사를 가진 결과주의 안에서 미묘한 차이를 보
이는 다양한 이론들이 있지만, 이 점은 앞으로 전개될 논의에 별다른
영향을 끼치지 못한다. 왜냐하면 최적의 결과주의와 다른 종류의 결
과주의들 또한 근본적으로—윤리학자라면 일반적으로 동의하는— 다
음과 같은 관점을 공유하며, 앞으로 전개될 논의의 목적은 바로 이점
을 비판하는 데 있기 때문이다.⁴⁾

결과주의의 모든 이론들은 한 행위 및 선택이 주어진 상황에서 가
능한 한 좋은 결과를 만들어 낼 때 윤리적 의미에서 혹은 합리적 의
미에서 좋다고 여겨짐을 전제하고 있으며, 이때 그 좋음의 척도는 그
행위 및 선택하는 주체의 내면적 측면들이 아닌 객관적으로 다루어질
수 있는 결과들에 의하여 결정된다.

이러한 점에서 어떠한 종류의 결과주의도 행위 및 그 결과들 자체
에 관심을 두는 것이지 결코 행위자(agent)에 관심을 두는 것은 아니
다. 최적의 결과주의에 근거한 TA에 대한 모델 CQM은 이제 다음과
같이 이해될 수 있다.

CQM이란 한 TA와 관련된 행위 a 또는 선택 c 는, 그러한 결과들

4) 다음 논문의 163과 164쪽을 참조하라. F.v. Kutschera: "Values and Duties" in
C. Fehige and U. Wessels (Ed.): *Preferences*, Berlin and New York: de Gruyter
1998.

이 가능하면 모든 이에게 또는 한 사회에 대해 최적의 상태를 만들어 내면, 좋은 것이다.

CQM은 결과주의의 맥락에서 이해되어지는 한에서, 이론적으로 관계된 사회가 최적의 상태에 도달하기 위하여 개개인의 의도, 관심 그리고 감정 등이 무시될 수 있다는 점에서 소위 '개인에 대해 중립적'(person-neutral)이다.⁵⁾ 간단히 말해 어떤 행위 a 또는 선택 c가 좋은지는 그것이 가져다주는 결과에 의해 결정되며, 한 개인의 만족도는 부수적이다.⁶⁾ 예를 들어 어떤 의사는 새로운 의학기술이나 의약품을 임상적용하고자 한다고 하자. 이때 CQM의 맥락에서 환자의 고통과 같은 개인적 측면을 고려하도록 반드시 강요받지 않는다. 중요한 것은 그 기술이나 약품이 다수에게 더 좋은 치료 효과가 있다는 결과들 혹은 상태이며, 한 환자가 고통을 못 이겨 자살하더라도 그 의사에게 윤리적 책임을 부가하기 힘들다. 즉 목적 혹은 결과가 수단을 타당화할 수 있다는 비판을 피하기 힘들다.⁷⁾ 더욱 더 문제가 되는 것은, 환자가 스스로 치료에 대한 의사결정을 할 수 없는 경우, 그의 '간섭적 치료(paternalistic therapy)'는 결과에 따라 항상 정당화 될 수 있다는 점이다.⁸⁾

5) 결과주의에서 개인의 중립성에 관해서는 다음을 보라. D. Parfit: *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon, 6. ed., 1992. M. Slovic: *Common-Sense-Morality and Consequentialism*, London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985.

6) 이 점을 산술적으로 표현한다면 한 사회상태의 최적도 즉 구성원들의 만족도의 합이 0.9라고 가정하자. 그러나 그 사회의 최고지위에 있는 자의 만족도는 0.8이고 다수의 만족도의 합이 0.1에 불과하더라도, 그 사회는 어떠한 상황에서도 0.8이라는 최적도를 갖는 사회보다 좋은 것이다.

7) 이러한 비판은 다른 종류의 결과주의에도 해당된다.

8) 환자가 자기 스스로 의사결정을 할 수 없는 경우, 그의 보호자 혹은 의사에 의해 치료여부가 결정되는 것을 간섭적 치료라 한다. 아버지가 어린 아들을 대신해서 의사결정을 하는 것은 간섭적 행위의 대표적인 보기이다.

물론 많은 의학적 기술들과 의약품들의 사용은 이미 우리 생활세계 속에 정착되어 있다. 왜냐하면 그것들은 우리가 원하는 치료결과들을 만들어 내었기 때문이다. 여기서 일상적 의미에서 '우리가 원하는 결과들'은 결코 CQM 맥락에서 '최적의 결과들'과 혼돈 되어서는 안 된다. 전자는 우리가 가진 일상적 책임감들을 반드시 전제하며, 후자는 그렇지 않기 때문이다. 예를 들어 어른들이 아이들의 해열을 위해 아스피린을 사용하는 것은 우선 자기 아이를 보호해야 한다는 책임감에 바탕을 두는 것이지 결코 아스피린의 과학적 해열기능을 우선적으로 전제하는 것은 아니다. 결국 일상적 의미에서 '우리가 원하는 결과들'이란 일상적 책임감들에 바탕을 두고 있는 '좋다' 혹은 '나쁘다'는 가치판단을 전제한다.

CQM에 의하면 TA의 시민참여는 결코 단순히 능동적일 수 없다. 시민은 하나의 의미에서 (정치인을 포함한) 전문가 집단의 계몽대상일 뿐이라고 보기 때문이다. 정치가들과 전문가들은 다음과 같이 말할 수 있다. "몇 년간 참으면 지금 적용하는 기술정책은 좋은 결과들을 가져다준다." "약간의 부작용이 따르더라도 현재의 기술정책은 반드시 실현 되어 한다." 또는 "피임이 초기에는 윤리적 문제를 일으켰지만 오늘의 생활세계 속에 정착되어진 관례와 같이, 현재 논란이 일고 있는 유전공학적 기술의 적용에도 같은 방식으로 유효할 것이다." CQM은 정치가들과 전문가 집단들의 권력구조의 논리에 쉽게 흡수될 수 있다. 이 점은 CQM이 다음과 같이 정의되는 과학주의(scientificism)에 의해 지지될 수 있다는 사실에서 명백하다.

오늘날 과학기술은 세계를 객관적으로 기술하는 데 불충분할 지라도, 이미 우리와 세계사이의 관계를 설명하는 데 충분한 철학적 그리고 개념적 토대를 제공하고 있다.

과학주의는 많은 철학자들 특히 미국 분석철학자들의 저서들을 포함한 심리철학에 관한 저술들에서 암묵적으로 여겨 왔다. 그리고 TV

토론 등에서 어떤 과학자들은 그들이 습득한 지식이 마치 만물의 척도인 것처럼 주장한다. 과학주의가 과학발달을 촉진시키는가 아니면 오히려 방해하는가 하는 문제는 더 이상 여기에서 다루지 않는다. 그러나 CQM에서 과학주의의 비중이 큰 것은 분명하다.

2. 담화윤리적 모델 (The 'diskursethische' Model; DM)

화이트헤드와 하이데거 이후 문명론에서 과학기술의 문제를 서양 실천철학의 측면에서 심도 있게 다룬 철학자가 바로 하버마스이다. 그의 담화윤리학(Diskursethik)은 진위 판별 및 좋고 나쁨의 가치판단을 단순히 언어와 세계 사이의 의미론적 분석에 바탕을 두는 것이 아니라, 생활세계를 배후로 한 상호주관성을 통한 상호이해를 산출하는 의사소통론에 바탕을 둔다. 그리고 합리적 의사소통은 생활세계 안에서 통용되는 과학기술의 비판적 통제수단으로 작용한다. 여기서 합리적 의사소통이 단순한 전문가 집단들의 과학기술의 대중적 전파를 의미하는 것은 아니므로, TA의 시민참여는 담화윤리학의 하나의 당연한 논리적 귀결이다. 여기에 관계된 TA의 모델은 다음과 같이 여겨질 수 있다.

DM이란 TA에 관련된 행위 a 또는 선택 c가, a와 c에 대한 사회적 동의(consent)가 합리적 담화 (합리적 의사소통)에 의해 이루어지는 경우에만, 좋은 것이다.

여기서 주의할 점은 윤리적 규범이 궁극적으로는 객관적으로 정당화될 수 있다고 믿는 하버마스에서 결코 특정상황이나 콘텍스트에 지배받는 동의 자체가 가치 판단의 절대적 기준이 될 수 없다는 점이

다.⁹⁾ 따라서 하버마스는 특정 상황이나 콘텍스트에 지배받지 않는 형식적 '담화이성(Diskursvernunft)'을 전제한다. 이 개념은 칸트의 순수이성의 주체 중심에서 상호 주관성(intersubjective)으로 대치되는 것과 비슷하다.¹⁰⁾ 민주주의의 지지자인 하버마스에 의하면, 담화이성을 가진 시민들은 민주주의적 이상형을 그릴 수 있고 현실을 그 이상형과 비교할 수 있고 합리적 의사소통을 통하여 문제를 해결하여 나가는 과정에서, 시민들이 그들 자신과 사회를 동일시하는 이상적 상태가 현실화된다.

여기서 우리는 두 가지 질문을 던져야 한다:

첫째 그러한 형식적 담화이성이 특정상황 및 콘텍스트에 종속될 수밖에 없는 TA에서 실제적 역할을 갖는가?

둘째 일상적 의사소통이 그러한 추상적인 담화이성을 전제하고 있는가?

이 글에서 첫째 질문은 다루지 않으며 주로 둘째 질문을 다룬다. 물론 둘째 질문이 긍정적으로 다루어 질 수 없다면, 당연히 첫째 질문에 대해 우리는 부정적인 태도를 가질 수밖에 없다. 실제 우리는 일상적인 행위 및 가치판단에서 많은 합리적 측면을 발견한다. 이와 함께 생각 및 판단과정에서 어떤 능력 및 그와 관계된 도덕적 감성들을 가정하는 것은 상식적이다. 일상의 의미에서 합리성과 관계하여

9) 이 점에서 담화윤리학은 하나의 윤리적 객관주의로서 도덕적 규범 및 믿음들은 객관적 의미에서 정당화될 수 있다는 윤리적 인지주의(cognitivism)에 속한다. 오늘날 윤리적 객관주의는 반드시 윤리적 사실들(ethical facts)를 가정하지 않는다는 점에서 윤리적 실재주의(ethical realism)와 구별되며 대표적인 실례는 바로 하버마스의 담화윤리학이다.

10) 왜냐하면 칸트의 한 개인의 준칙들(Maximen)이 타인에 대해 유효한가 하는 실험(Maximetest)은 상호주관적 의사소통 속에서의 도덕성 발견이라는 하버마스의 논제에 대응하기 때문이다.

그러한 능력 및 감성들을 '합리적 측면에 대한 인지적 총체' 라고 할 때, 이러한 인지적 총체가 추상적인 담화이론에 의해 반드시 대치되어야만 하는가를 검토해야 한다. 일상의 대화에서 이성이라는 개념은 실제 사용되지 않는다.

예를 들어 동양적 윤리관에서는 언급된 합리적 측면에 대한 인지적 총체는 타고난 본성 또는 어떤 자연적인 것을 의미할 수도 있다. 만약 합리적 측면에 대한 인지적 총체라는 개념이 하버마스의 담화 이성이라는 개념에 의해 대치될 수 있다면, 우리는 언어 능력이 없는 그렇지만 분명히 도덕 감성을 가진 금치산자들에게 쉽게 도덕성을 부가할 수 없다. 왜냐하면 담화이성은 상호주관적 의사소통 속에서만 내재하고 합리적 의사소통에 의해서만 도덕성이 발견될 수 있기 때문이다. 따라서 아이들과 금치산자들의 시민권이란 우리와 같은 인간이라는 점에서 직접적으로 획득되는 것이 아닌, 합리적 담론에 참가할 수 있는 자들의 관용(tolerance)에 의해 간접적으로 획득되는 것이라고 주장할 수 있다. 또한 정치적 불신감 때문에 사회 참여를 거부하는 태도는 담화 윤리학에 따르면 결코 합리적일 수 없다. 그러나 일상적 의미에서 그러한 태도가 객관적으로 옳은 것은 아니지만, 결코 비합리적이라고 간주 될 수 없다. 하버마스의 관점에 의하면, 민주화된 사회의 시민들은 분명히 그렇지 못한 사회의 시민들보다 우월하고 독일인들의 의식은 세계 2차 대전 이후 급격히 변화된 것으로 보아야한다. 사회변화를 서로 다른 흥미들을 가지는 하부구조들의 자기보존적 성향 및 역할분담의 변화에 의거하여 설명하는 루만의 시스템이론은 실제 독일 시민들의 의식은 대전 이후 별다른 변화가 없음을 함축한다. 사회를 거대한 자동제어 기계로 취급하는 시스템이론은 시민들의 개체성과 주체성을 거부함으로써 왜 하부구조들이 바로 그러한 흥미들을 가지는지 충분히 설명할 수 없는 약점을 가지지만, 실제 법률 정책가로 활동했던 루만은 하버마스의 담화윤리학의 추상성과 일반인

들의 무관심을 간과하지 않았다.¹¹⁾

물론 담화 윤리학을 옹호하는 이들은 다음과 같이 주장할 수 있다. 즉 합리적 측면에 대한 인지적 총체와 이미 합리적 의사소통에 필수적으로 전제되어 있는 담화 이성의 개념은 결코 서로 충돌하지 않는다는 점이다. 그러나 이렇게 주장하기 위해서 하버마스의 담화이성의 개념이 없을 때, 과연 그가 펼친 많은 일상적 논의들도 따라서 성립될 수 없는지에 대한 문제를 심각히 고려해야 한다. 뿐만 아니라 동서양의 윤리관의 차이에서 오는 문제방식의 접근태도도 고려되어야 한다. 이성이란 도덕성을 포함한 인간의 합리적 측면에 대한 인식론적 정당화(the epistemic justification) 문제를 다루는 철학적 전통 속에서 이해되어야 한다. 반면에 유교적 전통의 도덕성에 대한 객관주의는 그러한 문제와는 무관할 수 있다는 점을 고려해야 한다.

3. 일상적 모델 (The Common-Sense Model; CSM)

하버마스의 담화윤리학을 굳이 방법론적으로 분류한다면 하향식 방법론(the top-down method)이다. 그는 자신의 담화윤리학으로 과학기술 지식의 매개를 통한 생활세계의 역동성과 가치문제를 이론적으로 설명하려고 하는 것이지, 결코 우리 생활세계에서 당연시 여겨지는 요소들을 철학적 분석의 대상으로 삼은 것은 아니다. 생활세계 안에서 문화적 관점의 차이를 제거할 수 없다면 우리는 우선 그 세계 내에서 당연시하는 요소들의 상호작용을 기술하려는 상향식 방법론(the bottom-up method)을 시도해 보아야 한다. TA의 시민참여에 관해 논의될 일상적 모델이란 상향식 방법론에 근거한다. 그러나 실천철학

11) D. Horstet: "Gesellschaftsanalyse oder Gesellschaftsveränderung? Die Habermas-Luhmann-Kontroverse", *Frankfurter Heft* Mai 1999, pp.432-35.

혹은 이론철학의 영역에 관계없이 기존의 철학사의 흐름 속에서 이 방법론이 진지하게 다루어 진 적은 없다. 따라서 우선은 도덕적으로 허용된 행위의 일상적 조건이 무엇인가 하는 점에 대해서만 간단히 다루고자 한다.

이미 언급했듯이 일상적 의미에서 원하는 결과는 CQM의 맥락과 달리 가치판단과 분리할 수 없다. 일상적 가치판단은 우리의 일상적 책임들을 전제한다. 예를 들어 자기 자식을 보호해야 한다거나 어려운 사람들을 가급적이면 도와야 한다는 등의 책임의식은 가치판단에 영향을 미치고 있다.¹²⁾ 만약 어떤 과학기술의 적용이 우리의 일상적 책임들에 반하여 행위 하도록 우리를 강요한다면, 우리는 그것을 쉽게 납득하거나 수용할 수 없다. 따라서 일상적 모델 CSM은 우선 다음과 같이 정의될 수 있다.

CSM: 하나의 TA에 관련된 행위 a 또는 선택 c는, a 또는 c가 일상적 책임들에 크게 반하는 경우, 좋다고 여겨질 수 없다.

여기서 주의할 점은 그러한 행위 a 또는 선택 c가 반드시 일반적인 의미에서 도덕적으로 허용된 행위 또는 선택이 아니다. 예를 들어 법정에서 아들을 위해 거짓말을 한 아버지의 행위를 인간적으로는 이해할 수 있지만, 우리는 그 행위를 결코 도덕적 일반론이라고 생각하지 않는다. 이 점과 함께 결과주의자들은 일상적 책임감들에 바탕을 둔 도덕성은 '자기주위를 우선시하는(perogative)' 성향 때문에 자기 모순(self-defeating)일 수밖에 없다고 주장한다.¹³⁾ 그러나 이 주장은 분명히

12) 이러한 일상적 책임들은 인습적 또는 법적으로 주어진 책임들, 즉 의무들과 구분된다.

13) 이 점은 오늘날 대표적으로 D. Parfit(*Reasons and Persons*)에 의해 주장되었다. 그는 일상적 도덕성(common-sense morality)의 자기주위를 우선시하는 성향을 결과주의론적 테두리 안에서 해결하려 한다. 반면에 독일의 G. Patzig는 일

잘못되었다. 실제 우리는 소위 못 배운 사람들의 행위 속에서 오히려 많은 이타주의적(altruistic) 심지어 자기희생적(supererogative) 성향을 발견한다.¹⁴⁾ 뿐만 아니라 자기주위를 우선 하는 행위가 항상 비도덕적인 것은 아니다. 일상적 도덕성(common-sense morality)은 행위에서 하나의 일상적 책임감이 다른 일상적 책임감보다 우선 일 수 있다는 가능성을 배제하지 않는다. 즉 도덕적 행위는 결코 행위상황과 무관하지 않다. 예를 들어 아들이 어머니에 대한 걱정, 즉 일종의 책임감 때문에 어머니의 병은 생명에 지장이 없다고 거짓말을 했더라도, 우리는 일상적 의미에서 그를 비도덕적인 사람이라고 여기지 않는다. 일상적 책임감은 결코 칸트가 말하는 정언명법은 아니다. 이러한 일상적 도덕성에 관한 보기들은 다음과 같이 정의되는 '일상적 의미에서 허용된 행위'와 '일상적 의미에서 허용된 도덕적 행위'의 두 측면의 구별 및 그들이 결코 생활 세계에서 서로 모순된 관계에 서 있지 않다는 것을 분명히 해준다.

일상적 의미에서 허용된 행위 : 한 행위 a는, a가 일상적 책임감에 근거한 경우, 일상적 의미에서 납득할 만한 허용된 행위이다;

일상적 의미에서 허용된 도덕적 행위 : 그러한 행위 a는, a의 주체의 내면적인 측면들(의도, 희망, 관심 그리고 목적들)이 지나치게 자기중심적(egoistic)이면 일수록, 도덕적 의미에서 허용되는 것은 아니다.¹⁵⁾

만약 이렇게 구별되는 두 가지가 서로 모순된다면 일상적 책임감에

상적 도덕성의 자기주위를 우선시하는 그리고 의무론적(deontological) 양 성향을 지적하면서 공리주의와 칸트의 의무론을 결합하려고 시도했다: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971.

- 14) 여기서 이타주의란 자기주위에 속하지 않은 사람들까지 포함한다는 의미에서 이해되어야 한다. 위의 보기에서 그 아버지가 이타적 의미에서 도덕적이려면 거짓말을 할 경우 피해를 받을 사람을 고려했어야 한다.
- 15) 자기주위를 우선시하는 행위는 자기중심적 성향이 강할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 아버지에 대한 책임감에 바탕을 둔 아들의 행위가 또한 유산 상속과 관련되어 있는 경우는 그렇지 않은 경우보다 자기중심적이다.

근거하지만 자기주위를 우선시하는 행위는 비도덕적이어야 한다. 그러나 항상 그렇지 않음을 이미 보았다. 일상적 도덕성의 두번째 측면은 다만 우리가 이타적 행위를 도덕적으로 여기는 경향이 강하다는 점을 함축한다. 반면에 일반적 도덕성의 첫번째 측면은 자기보존이라는 책임감이외에 오로지 자기이익만을 추구하는 자기중심적 행위는 상호주관적 의미에서 쉽게 납득되지 않음을 함축한다. 이러한 행위는 실제 도덕적으로 여겨지지 않는다.¹⁶⁾ 이 점은 일반적인 입장이기도 하다. 따라서 일상적 의미에서 허용된 그리고 도덕적 행위의 구별은 이러한 일반적인 입장과도 마찰하지 않는다.

CSM은 위의 일상적 도덕성에 관한 두 가지 측면과 함께 두 가지 중요한 점을 시사한다. 첫째 생활세계에서 정착된 오늘날의 과학지식 및 기술은 결코 모든 일상적 책임들과 모순관계에 서 있는 것은 아니다. 그러나 지나친 경쟁만을 강요하는 현대 물질문명의 노도 속에서 행위의 자기중심적 측면이 강해지는 것이 사실이다. 다른 말로 해서, 현대 물질문명의 편의성과 관계된 우리의 행위들이 일상적 의미에서는 허용되지만, 결코 이타적 의미에서 일반적인 도덕성을 가진 것은 아니다. 이 점은 CSM의 맥락에서 오늘날 물질문명에 의해 위협받는 일상적 가치관의 흔들림으로 해석된다. 둘째 CSM 자체는 TA의 진정한 시민참여에 대해 구체적인 조건들을 언급하지 않는다. 담화윤리학과는 달리 CSM으로부터 TA의 시민참여가 이론적으로 유출되는 것도 아니다. 17세기 과학혁명 이래 오늘날 우리가 겪고 있는 물질문명에 의한 인류생존의 위협 및 일상적 가치관의 혼돈에 대한 상식적 공감대로부터 TA의 시민참여는 미래의 불확실성에서 오는 위협을 피하려는 하나의 합리적 선택으로 요청될 뿐이다. 시민들이 그러한 공감대를 가진다 해도 CSM의 입장은 TA에 불참한다고 하여 그들을 비합리

16) 밤에 길을 가다가 피를 흘리고 쓰러진 사람을 발견하고도 자기옷을 버리기 싫어서 못본체하고 지나간 행위를 도덕적이라고 여기는 사람은 아무도 없다.

적이라고 비난할 수 없다.

TA의 긍정적 현실화에서 CSM이 적어도 최소한의 조건으로 작용하기 위해서 우선 요구되는 것은 거대한 철학 담론이 아니라 적당한 제도적 장치이며 특히 진정한 의미에서 다양한 분야의 전문가들의 공동 협력이다. 또한 일상적 책임감들은 우리뿐만 아니라 다른 나라 사람들도 공유하지만 그것들의 인습화 그리고 사회화 과정에서 문화적 차이를 평범한 사실로 인정한다면, 그러한 TA를 제도화하는 과정에서 그러한 문화적 차이를 신중히 고려해야 한다. 예를 들어 TA에서 중요한 쟁점 중에 하나인 안락사에서 뇌사기준 또는 장기이식은 한의학에 담겨진 동양적 생명관에서는 쉽게 받아들여질 수 없다. 이 점으로부터 TA가 하나의 좁은 의미에서 문명론에 속한다면 오늘날 지나칠 만큼 경쟁적인 신자유주의 경제논리가 지배하는 세계화 과정에서 요구되는 것은 타문화에 대한 이해와 포용이지 결코 한국문화의 특성을 쉽게 포기하거나 혹은 한국적인 것의 성벽쌓기가 아니라는 것을 간접적으로 시사한다.

살펴본 바와 같이 CSM은 우리의 다양한 일상적 책임들을 가정한 다. 이러한 책임들은 우리의 생활세계가 지니는 내적 가치이며, 이 가치들은 문화의 차이 및 인습 등에 의하여 다양하게 구체화되는 것이다. 즉 우리의 일상적 의사소통의 구조는 다양하게 펼쳐지면서 동시에 내적 가치를 수반한다. 이 점은 일상적 의미에서 허용된 그리고 도덕적인 행위들이 결코 모순된 관계에 있지 않다는 사실과 함께 우리가 인정해야 하는 이성개념이란 결코 형식적 담화이성의 구조로 설명될 수 없다는 것이다. 오히려 콘텍스트, 문화 그리고 시대적 상황과 무관하지 않는 즉, 실제 생활 속에서 기능하는 순응적 이성개념을 요청한다. 이러한 이성개념이 이론적으로 어떻게 구성되어야 하는지는 여기서 다루지 않는다. 또한 CSM이 개인의 상황과 내적 측면들을 무시하지 않는 이유로, 행위의 결과들은 윤리적 계산주의 학자가 말하

는 객관성, 즉 개인에 대한 가치중립적 확률계산에 의하여 정량화될 수 없다.

그렇다고 해서 이러한 이유 때문에 CSM이 과학적 통계방식을 무시한다고 도마 위에 올려놓는 것은 아주 조야한 비판이다. 실제로 실제 행해지는 설문조사들은 시민들이 어떠한 식으로 생각하고 과학적으로 예측된 혹은 가정된 기대감을 파악하기 위한 통계자료이며, 이러한 통계자료들은 실용적(pragmatic)의미를 갖는 것이다. CSM은 결코 이러한 실용적 그리고 과학적 통계방식을 거부하는 것이 아니고 관계된 자료들을 가지고 추측된 결과들의 유용성을 거부하는 것도 아니다. CSM이 거부하는 것은 관계된 결과들이 행위자의 내면적 측면들과 무관하게 완전히 객관적으로 정량화 된다고 여기는 결과주의자 혹은 윤리적 계산주의자의 관점을 거부하는 것이다. 불필요한 혼돈을 피하기 위하여, 5절에서 볼 화이트헤드의 확률에 대한 비판은 바로 윤리적 계산주의자들의 개인에 대한 중립적 혹은 절대적인 유토폐아적 정량화 관점을 향한 것이지 결코 실용적 의미에서의 통계방식을 거부하는 것이 아님을 미리 밝혀둔다.

우리의 일상적 의사소통의 구조가 다양하게 펼쳐지면서도 동시에 내적 가치를 수반한다는 점은 사회의 전체 패턴이 일률적으로 진화한다는(evolution) 것을 의미하지 않는다. 이는 오히려 개인의 만족도가 사회 전체의 내적 만족도와 불일치할 수도 있음을 함축한다. 그러나 바로 이러한 불일치 때문에 진보라는 개념은 정당성을 얻게 되며, 진보와 뒤에서 논의할 비평형의 대립 속에서도 수반되는 내적 가치는 일상적 책임감을 갖는 주체, 즉 사회를 유기적으로 구성하는 단위로서의 구성원들과 분리되어 여겨질 수 없다는 점은 유기체 철학을 이해하는 중요한 개념 중의 하나인 화이트헤드의 공재성이라는 개념의 분석을 통하여 적어도 이론적으로 설명될 수 있다.

4. 화이트헤드의 공재성(Togetherness)과 CSM의 연관성

CSM에서 말하는 일상성이란 그 사회가 지니는 내적 가치를 동반한다. 그러한 내적 가치를 사회 속의 한 개인이 공유하고 있다하여도, 그것은 계량화될 수 없는 성격을 지니기 때문에 TA의 정량적 판단기준을 제시해 주지 못한다. 어떤 사회가 담지하고 있는 내적 가치는 폴라니가 말하는 다중심적 과제(polycentric tasks)의 성향을 지니고 있다.¹⁷⁾ 다중심적 과제란 개인의 상호협동적인 활동 속에서 자연발생적으로 이루어지는 유기체적 질서화를 뜻한다. 다중심적 과제는 일정한 가치를 설정하고 그 가치에 부합되는 판단가치와 의사결정 구조만을 인정하는 경화된 합리성의 가치구조를 거부한다. 다중심적 과제는 폴라니의 핵심개념인 암묵적 지식의 결과론적 가치를 중시한다. 암묵지는 우리가 말할 수 있는 것보다 더 많은 것을 알고 있다는 전제에서 출발한다. 이것이 바로 CSM에서 의도하는 일상성에 내포된 뜻이다. 따라서 일상성이란 무작위의 흔들거리는 가치를 의미하는 것이 아니라, 질서화되어 있지만 단지 숨겨져 있기 때문에 계량화 할 수 없는 그런 암묵지의 결합체(nexus)이다.

일상성을 암묵지의 결합체로 보는 입장은 의사결정 집단의 종적인 권력을 거부한다. 의사결정 집단의 권력유지는 의도된 가치판단과 의사결정을 위하여 일상성의 비합리성을 강조하고 자기 우선성이 개입된다. 다시 말해서 CSM에 대한 비판 중에서 하나는 CSM의 의사결정 과정이 개인의 자기중심주의의 주관적 판단에 치우칠 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 비판은 여전히 CQM에도 적용될 수 있다.¹⁸⁾ 암묵지의 결합체는 계량적이지는 않으나 분명히 커뮤니티의 객관적인 판단질서를 유지하고 있다. 따라서 일상성에 따른 가치판단과 의사결정

17) 마이클 폴라니(이은봉 역), 『과학, 신념, 사회』, 범양사, 146쪽.

18) 이에 대한 과학사적 근거와 논쟁은 다음의 책에서 자세히 볼 수 있다. 데이비드 린드버그(이정배, 박우석 역), 『신과 자연(상)』, 이대 출판부, 1998.

은 무지에 의하거나 혹은 편협적인 결과를 산출하는 것으로만 보는 것은 다른 숨겨진 의도가 있다.

일상성은 화이트헤드가 말하는 현존(existence)의 범주를 추상성의 차원에서 구체성의 차원으로 인식하도록 하는 실질적인 결합체의 실체이다. 존재의 방식을 다수성(multiplicities)의 눈으로 볼 때, 비로소 일상성 그 안에서 이루어지는 인식의 양상을 이해할 수 있다. 다수성의 단위는 현실적 존재(actual entities)이며, 현실적 존재에서 다수성의 결합체로 나아가는 안내책자가 바로 화이트헤드의 공재성(togetherness)이다. 화이트헤드는 공재성의 뜻을 다음과 같이 해명한다.¹⁹⁾

공재적이란 여러 종류의 존재가 엄의의 한 현실적 계기 속에 <공재>하는 여러 특수한 방식을 포괄적으로 가리키는 일반적 술어이다. 따라서 <공재적>이란 개념은 <창조성>, <다자>, <일자>, <동일성>, <다양성>diversity의 개념들을 전제하고 있다. 궁극적인 형이상학적 원리는 이접적으로 주어진 존재들과 다른 또 하나의 새로운 존재를 창출해내는, 이접에서 연접으로의 전진이다. 이 새로운 존재는 그것이 찾아내는 <다자>의 <공재성>인 동시에, 또한 그것이 뒤에 남겨놓는 이접적인 <다자> 속의 일자이기도 하다. 즉 그것은, 그 자신이 종합하는 많은 존재들 가운데 이접적으로 자리하게 되는 새로운 존재인 것이다.

일상성은 겉으로 보기에 존재의 이접적 세계로 간주될 수 있다. 이렇게 간주되었기 때문에 CSM이 비난의 도마 위에 올랐던 것이다. CSM이 정식으로 철학적 논의 구조 안으로 들어 온 것이 최근에 와서야 비로소 가능했던 사실도 이러한 이유 때문이다. 그러나 이제 연접세계의 창조성이 이미 알려진 공리주의적 유용성이나(CQM) 유일한 합리적 기준으로 간주되는(DM) 기준축(reference)으로부터 이 세계를 다시 살아나게 하는 중요한 존재의 원동력임을 인식하게 되었다. 그

19) 『과정과 실재』(오영환 역), 78쪽.

리고 연접의 실질적인 추진력인 공재성이 바로 일상성을 파악하는 핵심으로 볼 수 있다.

결국 공재적 사회의 커뮤니케이션은 일의적인 기하학의 결론을²⁰⁾ 추종하지 않는다. 예를 들어 살아 있는 세포 속의 분자단위의 분자적 사회에서는 개체분자의 행위작용(화학작용 및 기타)이 독자적이거나 개체의 목적을 수행하는 과정으로 볼 수 없으며 여타 분자들의 행위 작용 밑에서 수행되는 질서부합적 과정으로 나타난다. 이를 화이트헤드는 종속적 사회의 특징이라고 말한다.²¹⁾ 그러나 여기서 말하는 종속성이란 하부개체가 상부개체에 의존적이라는 단순한 명제적 느낌에 그치는 것이 아니다. 공재성을 이해하는 중요한 접근방식 중의 하나로서 화이트헤드 철학개념의 기초인 사건과 사물 사이의 차이를 상기하는 일이다. 공재성 특히 경험적 공재성이란 정적인 사물 사이의 관계를 평면적으로 혼성hybrid시키고 마는 것이 아니다. 공재성은 구조와 구조 사이를 연결하는 복잡성의 중첩을 의미한다. 따라서 공재된 상위구조의 패턴은 구성인자의 자기목적적 인식의 눈으로는 파악되지 않는다. 쉽게 이야기한다면 구성인자의 자기만족도와 전체 패턴이 보여주는 내재적 만족도는 상이할 수 있다. 이 점은—화이트헤드의 '사회'라는 개념을 일상적 의미에서의 인간사회로 국한시킬 경우—공재된 상위구조의 패턴, 즉 '사회적으로 공조된 구조(socially coordinated structure)'와 구성인자들, 즉 시민들의 자기만족도의 완전한 일치는 죽은 (더 이상 진화할 수 없는) 사회임을 함축한다. 따라서 일상적 판단 및 의사소통은 결코 정해진 한정된 구조를 가질 수 없으며, 이 점은 3절의 CSM의 정의에 이미 암시되어 있다. 왜냐하면 CSM은 한 행위 혹은 선택이 일상적 책임들에 크게 반할 때 좋게 여겨질 수 없음을 함축하는 것이지 결코 이러이러한 정해진 규칙 혹은 조건에 절차적으

20) 『과정과 실재』 204.

21) 『과정과 실재』 208.

로 따라야함을 강요하지는 않기 때문이다. 더욱이 CSM의 실제 적용에 있어서 공제화된 사회구조의 패턴의 다양성에 근거하는 하나의 차이로서 문화적 차이가 무시될 수 없다면, CSM에 근거한 선택이 일률적일 수 없음은 당연한 귀결이다.²²⁾

여기서 이러한 상이성에도 불구하고 일상성, 즉 일상적 판단 및 의사소통이 어떻게 그 사회가 지니는 내적가치를 동반할 수 있는가 반문할 지 모른다. CSM의 맥락에서 그러한 내적가치는 이미 우리의 일상적 책임들에 근거하고 있고 '일상적 의미에서 허용된 행위'와 '일상적 의미에서 도덕적으로 허용된 행위'의 개념적 무모순의 관계는 오히려 사회 구성인들의 그러한 책임들의 선호관계의 구조와 상황에 따라 이상적으로 요구되는 그러한 책임들의 중첩된 사회적 혹은 상호주관적 패턴화에는 차이점이 있을 수 있음을 함축한다. 만약 그러한 차이점이 현실적으로 존재할 수 없는 것이라면, '일상적 의미에서 허용된 행위'와 '일상적 의미에서 도덕적으로 허용된 행위'는 논리적으로 서로 모순되거나 아니면 완전히 일치하여야 하는 것이다. 바로 그렇지 않기 때문에 일상적 책임들은 우리의 생활세계가 지니는 내적가치와 관계하며, 이 가치들은 문화의 차이 및 인습등에 의하여 다양하게 구조화되는 것이다.

물론 일상적 책임감들에 근거하여 우리의 의사판단 구조가 어떻게 형성되는가 하는 문제에 대한 구체적인 대답을 화이트헤드에서 찾기는 쉽지 않다. 그러나 그의 '판단' 개념은 가치중립적이지 않다. "그것은 하나의 가치로서 그 주체의 만족 속으로 들어간다."²³⁾ 이 점은 일상적 판단이 일상적 책임감들에 반하도록 작용하지 않는 경우에만, 그

22) 이와 관계하여 파슨스(T. Parsons)의 다중차원적(multidimensional) 사회이론은 화이트헤드의 철학에 의하여 자극되었음은 다음을 보라. J.A. Alexander: *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley: University of California 1983, p.10.

23) 『과정과 실재』 357.

것은 판단주체의 만족 속으로 들어간다고 CSM의 맥락에서 해석될 수 있다. 간단히 말해 어른들이 아이들의 해열을 위하여 아스피린 사용을 판단 혹은 결정하며, 이 는 자기 아이들을 보호해야 한다는 책임감에 바탕을 둔다. 즉 2절에서 언급한 바와 같이 '우리가 원하는 혹은 만족하는 결과'는 CQM의 맥락에서 '최적의 결과'와 혼동되어서는 안된다. 여기서 또한 간과되어서는 안되는 점은 화이트헤드의 사변철학의 특수한 성격이다. 이 성격은 마르크스나 하버마스와 달리 우리 생활세계 및 의식을 변화 혹은 개혁하려는 것이 아니라, 우리의 현실적 경험을 있는 그대로 받아들이면서 '실재 세계에 관한 철학적 개념들을 일상 경험의 세계와 화해'시키는 것이다.²⁴⁾ 바로 이 점 때문에 화이트헤드의 철학에는 분석 형이상학의 대표자인 스트로슨의 기술적 형이상학(descriptive metaphysics)과는 달리 기술(description)과 사변(speculation)의 극단적 양분 그리고 일상적 개념들과 이론적 개념들의 역할 분담론은 허용되지 않는다.²⁵⁾ 일상적 책임감들과 판단에 있어서 화이트헤드의 '만족'개념을 연결시키는 것은 철학적 개념들을 일상 경험과 화해시키려는 그의 전체적 구도에 위배되는 것은 아니다.

사회구조의 전체 패턴과 시민 혹은 구성원들의 갈등(conflict)이 피할 수 없는 현실인 한에서, TA에서 시민들의 자발적 참여는 그러한 갈등을 줄이기 위해서는 당연히 요구된다. 그러한 갈등이 사회진화의 필수적인 조건인 이유로, 요구되는 이성개념은 형식적이고 보편적으로 주어진 어떤 것이 아니라 바로 삶에서 기능하는 어떤 것이어야 한다. 이 점은 이미 화이트헤드의 『이성의 기능』에 암시되어 있으며 여기서는 더 이상 다루지 않는다. 이미 3절에서 언급된 바와 같이 CSM 또한 콘텍스트, 문화 그리고 시대적 상황과 무관하지 않는, 즉 실제

24) 『과정과 실재』 300.

25) 스트로슨의 기술적 형이상학에 대해서는 다음을 보라. P.F. Strawson: *Individuals*, London: Methuen 1987(8판), p.9.

생활 속에서 기능하고 있는 순응적 이성개념을 요구한다. 더욱이 사회구조의 전체적 패턴 혹은 공재된 상위 구조의 패턴, 실제로 여러 가지 사회 제도들이 구성인자들, 즉 개인들을 위협하는 경우, 이 에 대한 반발작용으로서 '적극적으로 자기의 주위환경에 눈을 돌리는' 시민참여 아니면 시민의 '이성에 대한 피곤'으로서 무력감과 무관심은 객체와 전체 양자를 아우르는 화이트헤드의 유기체적 세계관에서는 단순히 자동제어적(cybernetic) 세계 아니면 제도들에 의한 무의식적 소외(alienation/ Entfremdung)개념으로 환원될 수 없다. CSM의 맥락에서 사회에 대한 개인적 무관심 또한 하나의 현실로 인정되고 신중히 고려되어야 한다.

구성인자의 자기만족도와 전체 패턴이 보여주는 내재적 만족도의 상이성으로 인해서 하버마스의 입장에서는 일상성의 귀결이 비합리적 판단으로 간주될 수 있으며, 결과주의자 특히 베이즈주의 이후 가장 많이 논의되는 확률적 윤리계산주의자에게는 반 규범적으로 간주될 수도 있다. 그들이 보기에 CSM은 한정되지 않은 불안정 구조의 결과라고 생각한다. 그러나 CSM은 그 구조가 한정되지 않았기 때문에 오히려 구성인자의 궁극적인 만족도를 높일 수 있다고 본다. 세포 사회의 한정성은 오히려 그 세포사회의 죽음을 뜻한다. 거시 사회 즉 결합체의 중요한 특징은 그것이 한정성을 거부한다는 점이다. 한정되어 특수성을 획득한 사회는 이미 바둑알집에 들어있는 바둑알에 지나지 않는다. 한정성을 거부한 바둑알만이 바둑판 위에서 유기체 게임을 지금 하고 있는 것이다. 그 바둑알은 살아 있는 계기들(living occasions)이다.

공재성은 알집 안의 바둑알의 모임이 아니며 바둑판 위에 놓여진 한 컷으로 촬영된 바둑알들의 모습이 아니다. 공재성은 바둑알들이 놓이게 되는 사유의 패턴이 보여주는 시간적 연결성을 현재 속에 머금고 있다. 바로 일상적 판단이란 패턴들의 공재적 강물 위에서 이루어지는 자기초월체(superject)의 일상적 호흡일 뿐이다. 그러한 판단은

귀납추론이 아니고, 명제 안에서 논리적 주어의 미래를 확실하게 보장해 주지도 않는다. 그러나 공개된 일상성은 가장 분명한 질서구조를 갖고 있다. 그 질서구조는 서로 엉켜 있는 패턴(the patterned interweaving)이기 때문에 겉으로는 물리적 기하학의 사회에서 합의된 정량적 결과치를 생산할 수 없는 듯 보이지만, 실제로는 객체화의 표본이 된다.²⁶⁾

5. PR 9장 5절(귀납법, 확률)의 적용

우리가 판단을 하는 것은 우리에게 주어진 환경적 여건에 대한 반작용으로 일어난다. 판단을 하기 위한 다양한 증거들을 수집하고 그 증거사례들을 분류하고 나에게 이로운 것과 불리한 것을 구분하여 그 정량적인 나누임에 따라서 나의 판단을 정하게 된다. 이러한 판단을 우리는 보통 확률이라고 한다. 그러나 이러한 판단은 기존의 주어진 증거들 외에 예상치 못한 새로운 증거가 나타나거나 증거가 무한일 수 있다는 직접적 환경이 주어졌을 때 무의미해진다.²⁷⁾

확률을 지시하는 명제는 존재와 일치하거나 아니면 일치하지 않을 것이다. 이러한 명제 차원에서 확률은 판단의 가장 중요한 논거가 될 수 있다. 이러한 확률에 대한 신념은 사례를 분류한 통계치를 의사결정 구조에 직접 사용할 수 있다는 신념으로 이어진다. 이러한 신념은 사례를 분류한 통계치를 의사결정 구조에 직접 사용할 수 있다는 신념으로 이어진다. 이러한 신념에 차 있는 것이 바로 결과주의의 전형이다. 그러나 주어진 사례근거는 한정된 눈을 갖고 있는 인간에게 아주 제한된 여건일 뿐이다. 그러한 한정된 표본추출을 인정하지 않는

26) 『과정과 실재』, 9장 7절.

27) 이러한 사례를 9장 5절에서 버몬트의 철도 열차운행 시간표의 예를 들면서 자세히 썼다.

경우, 확률은 그 자체로 확률적이라 해도 확률의 근거는 굳건해야 하는데, 확률이 확률적이고 확률의 근거조차도 확률적이 되는 불행한 사태에 이르게 된다.

화이트헤드는 확률적 통계의 난점들을 다음과 같은 네 가지 경우를 들어 말하고 있다.²⁸⁾

1) 확률은 주어진 증거에 비례할 뿐이다. 엄밀하게 말해서 선택된 증거에만 의존한다는 것이다. 선택되지 않은 다른 증거들이 왜 선택되지 않았는지에 대한 질문을 확률론자들은 전혀 던지고 있지 않다는 점이다. 확률을 여전히 존속시키려면 확률은 궁극적인 증거(ground)까지를 마련해야 하며, 그 궁극적인 증거가 자의적인 것(arbitrariness)이 아니라는 것을 밝혀야 한다.

2) 통계적 확률을 근거하는 사례들이 확률적인 요소를 보이고 있다는 점이다. 확률은 그 확률의 결과를 지지하든지 아니면 지지하지 않든지 관계없이, 근거로서의 사례들은 똑같은 확률을 지녀야 한다. 즉 근거가 되는 사례들은 모두 확률에 호소함이 없이 직접적으로 인식되어야 한다.

3) 확률은 근거를 이루는 사례의 수가 반드시 유한해야 한다는 가정은 이미 하고 있다는 점이다. 즉 통계적 확률이 의거하고 있는 사례의 수가 무한할 때 확률이란 전체가 붕괴되고 만다.

4) 확률을 근거하는 사례들은 앞으로도 유사한 카테고리의 유형을 가질 것이라는 전제에서 벗어나지 못하고 있다. 새로운 근거나 새로운 사례가 발생하는 경우, 통계의 의미는 사라지고 만다.

이러한 화이트헤드의 지적은 CQM의 논리의 허점을 직접 드러내는 것으로 볼 수 있다. 확률의 근거는 관찰자가 피관찰자를 만날 때마다 새로운 근거로 될 수 있는 가능한 환경적 요인이다. 하버마스는 이러한 확률근거의 특징을 간파하였다. 그래서 DM은 귀납과 확률의 기하학적 택시를 버리고, 구성원의 담화를 통한 사회의 합의가 이루어지는

28) 『과정과 실재』 372-3.

지점에서 의사결정과 개인판단의 버스정류장을 설치하였다. 그러한 의사판단의 구조가 여전히 규범적이라는 점이다. 다시 말해서 앞에서 말했듯이 하향식(top-down) 예측방법론에서 벗어날 수 없다. 이러한 예측구조는 매우 합리적인 결과를 유추해 볼 수 있지만, 그 합리적 구조란 결과예측 당사자와 예측되어지는 세계 사이의 존재론적 관계를 상실한 또 하나의 '잘못 놓여진 구체성'의 결과만을 낳을 수 있다.

통계적 결과예측과 추상적 합리성에 의한 결과예측의 모순을 피하기 위하여 우리는 예측의 주체가 예측되어지는 세계와 직접 만나면서 동시에 공재성의 세계를 호흡하는 공액의 의사결정구조 속에서 사태들을 판단해야 한다. 그것이 바로 일상성이다. 일상성은 암묵적인 것이 비록 숨겨져 있지만 외형적인 판단의 때 순간마다 그 판단의 결정적 배후가 되는, 말 그대로 일상적인 것이다. 그래서 일상적 "판단은 그 주체를 통하여 우주와 관계한다."²⁹⁾

6. 결론

우리는 TA에 관한 세 가지 모델을 살펴봄으로써 결과주의를 비판하고 담화윤리학적 모델의 추상성을 거부하는 가운데 CSM을 도식적으로 그려보았다. 그리고 CSM에서 거부될 수 없는 행위의 주체자로서 구성원들과 그들의 유기적 결합체로서의 사회는 긴장관계 속에서도 내적 가치를 동반한다는 사실을 화이트헤드의 공재성이라는 개념의 분석을 통하여 이론적으로 정당화 해보려고 하였다. 문제는 CSM 자체 그리고 화이트헤드 철학에 담긴 더불어 공존한다는 사실의 현실화는 때에 맞고 올바른 제도 및 전문가들과 비전문가들의 커뮤니케이션을 요구한다. 이미 언급하였듯이 CSM은 윤리 계산주의자 혹은 결

29) 『과정과 실재』 371.

과주의자들이 말하는 개인에 대한 가치중립의 객관적 확률을 거부하는 것이지 실용적 의미에서의 확률적용 혹은 통계 그리고 미래 그리고 결과에 대한 기대감을 거부하는 것은 아니다. CSM은 최소한 실용적 통계자료들이 우리가 가진 일상적 책임감들에 반하여 행동할 수밖에 없는 그러한 사태를 줄이기 위해 사용되기를 이론적으로 요청하며, 이를 위해 시민참여가 권장되는 것이다. 내적 가치인 일상적 책임감들의 우선 관계가 문화와 인습에 따라 다원적인 구조를 갖는 이유 때문에, CSM은 또한 현재 한반도에 사는 우리들의 가치관의 구조에 대한 기술적(descriptive)이고 경험적인 연구를 요구하는 것이다. 즉 한 기술정책이 실현될 때 부작용을 최소화시키려면, 관계된 요소들(기대효과, 국제 경쟁력, 사회의 안정성, 비용절감)에 실제적인 점수 매기기에 있어서 우리의 내적 가치 및 문화적 특성 또한 고려되어야함이 요구된다. 실제 환경문제와 같은 구체적 사례의 분석을 통하여 이론적으로 체계화된 CSM, 기술측정에 대한 정책적 방법론을 보여주는 것 그리고 결코 간과할 수 없는 문명론적 위기에 대한 화이트헤드적 대안을 그려보는 것은 저자들의 다음 숙제로 남겨둔다. 그 곳에서 3절에서 언급된 상향식 철학적 방법론에 의거하여 일상적 의사판단 구조를 실제적으로 기술해보려고 노력할 것이며, 과연 화이트헤드의 철학이 그 기술을 완벽히 설명해 낼 수 있는가를 조심스럽게 타진해 볼 것이다. 필자들은 과학적 그리고 이론적 세계와 일상성을 분리하지 않는 화이트헤드적 사유틀을 인정하면서 구체적인 문제를 가지고 그의 철학을 수정 보완해 나가는 것이 진정한 의미에서 화이트헤드 철학하기라고 믿기 때문이다. 이러한 의미에서 이 글이 평가되었으면 한다.

【참고문헌】

- J.C. Alexander: *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley: University of California, 1983.
- C. Fehige/ U. Wessels(Ed.): *Preference*, Berlin and New York: de Gruyter, 1998.
- C.F. Gethmann: "Technikfolgen-Abschätzung: Konzeptionen im Überblick", Europäische Akademie zur Forschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklung Bad Neuenahr-Ahrweiler GmbH, 1996.
- D. Horster: "Die Habermas-Luhmann-Kontroverse", Frankfurter Heftc Mai, 1999.
- H. Lenk/ M. Maring(Ed.): *Technikethik und Wirtschaftsethik*, Leske+Budrich, 1998.
- D. Parfit: *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon, 1992.
- G. Patzig: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971.
- M. Slote: *Common-Sense-Morality and Consequentialism*, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- P.F. Strawson: *Individuals*, London: Methuen, 1967(8판).
- 위르겐 하버마스 (장일조 역): 『이상적인 사회를 향하여』, 종로서적, 1993
- 위르겐 하버마스 (이진우 역): 『현대성의 담론』, 문예출판, 1994.
- 마이클 폴라니 (이은봉 역): 『과학, 신념, 사회』, 범양사
- 데이비드 린드버그 (이정배, 박우석 역): 『신과 자연(상)』, 이대 출판부, 1998
- 화이트헤드 (오영환 역): 『과정과 실재』, 민음사
- 화이트헤드 (김용옥 역): 『이성의 기능』, 통나무, 1998.

문창목 (연세대, 철학)

I

자연철학이라는 탐구 분야가 있었다. 그리고 그것은 아주 돌연히 사라졌다. 어째서 그리고 어떻게 이런 일이 일어나게 되었는가? 자연 철학은 17세기초 자연에 대한 새로운 이해방식을 도입하면서 자멸의 길을 걸었다. 바소(Sebastian Basso)는 그의 『자연철학』(*Philosophia Naturalis*)에서 이 새로운 자연 개념을 최초로 완벽하게 다듬어놓았다. 그 이전의 사유에서 실체 내의 형상의 상관자에 지나지 않았던 물질은 그에게서 그 자체로 실체로 등장하였다. 물질 그 자체를 실체로 보게 된 결과는 형이상학적 이원론이었다.¹⁾ 이는 바소와 갈릴레오에 의해 명시적으로 수용되었고, 후일 데카르트에 의해 체계적으로 전개

* 이 글은 명지대, 서강대, 연세대 철학연구소 공동주최 98 학술대회에서 발표된 내용을 수정 보완한 것이다.

1) 화이트헤드는 이런 물질 이해가 궁극적으로는 근대 철학의 파국을 초래했다고 주장한다(*SMW* chap. 3).

되었다. 뉴턴 이후 새로운 자연과학의 가공할 성공으로 말미암아 이러한 이원론은, 비록 라이프니츠가 그에 대해 격하게 저항했음에도 불구하고 저지될 수 없었다. 그 결과 18세기 이후 이 이원론은 사상계를 완전히 평정하였다. 우주는 두 부분으로 분할되었다. 한 쪽에는 자연을 구성하는 물질계가 있고 다른 한쪽에는 정신을 본질로 하는 인간이 있었다. 이에 따라 탐구의 영역도 양분되었다. 자연의 영역은 자연과학이 지배하였고 정신의 영역은 철학이 지배하였다. 이 때 이후 철학과 과학은 결별하여 제각기 자기의 길을 갔고 자연철학은 사라졌다.

이제 철학에는 자연과 교섭할 언어가 없다. 철학은 자연과학의 개념들을 매개로 해서만 자연과 가까스로 접촉한다. 철학자들은 방향과 초점거리가 상이한 과학자들의 눈을 통해서 단편적으로 자연을 결눈질할 뿐이다. 그나마 자연에 미련을 가진 일부 철학자들만이, 그리고 이들은 자신들의 작업에서 과학자도 무엇인가 얻을 수 있을 것이라는 소박한 희망을 안고서 과학적 탐구와 판단의 과정을 다분히 과학자적인 눈으로 점검하는 데 몰두하고 있다. 그 결과 사변적인 지혜의 눈은 퇴화하였다. 어떤 이는 이것이 확각이며 지혜는 애당초 없었다고 한다. 또 어떤 이는 진정한 지혜는 자연에 대한 온갖 총체적 사변을 포기하는 데 있는 것이라고 한다. 어찌되었든 총체적인 세계 운운하는 거대이론은 이제 신화이다.

화이트헤드에 의해 부활한 자연철학²⁾은 『과정과 실재』(*Process and Reality*)에서 우주론의 옷을 입고 있다. 이 우주론은, 특수한 전문분야들을 보다 광범한 인간의 목적에 종속시키는 포괄적인 전망은 존재할 수 없다고 믿는 전문가들에 항거하고 그들의 의한 세계의 구획화 경

2) 헤를릭(J. Leder)은 자연철학의 위대한 전통이 복구되어야 한다고 주장하는 가운데 화이트헤드의 작업이 20세기에 있어 그러한 복구의 뛰어난 사례였다고 말한다("The Necessity Today of the Philosophy of Nature", *Process Studies*, Vol. 3, pp.158-68).

항에 저항하는 인간 영혼의 깊은 어딘가에 뿌리내리고 있다. 그 뿌리의 깊이만큼이나 화이트헤드의 제안은 담대했다. 그는 우주가 가지적, 합리적이라고 믿었다(PR 4/50-51). 화이트헤드는 신화적 믿음을 갖고 있던 셈이다. 하지만 그의 신화는 현대 여러 과학의 담론을 속속들이 답사하고 구상한 20세기의 신화이다. 그의 우주는 현실적으로 조작 가능하고 예견가능하며 철두철미 이해될 수 있는 것으로 나타나 있지 않다. 그는 인간이 지닌 허약한 통찰력, 관념과 언어의 모호성을 운명처럼 받아들이고 있다(PR 13/65). 그러나 그런 한계 인식은 원리상 알 수 없다는 불가지론적 믿음과는 구별된다. 그는 끊임없이 복돋우어야 할 지혜가 있다고 믿고 있었다.

그의 이런 믿음은 그로 하여금, 인식아(knower)를 팔호 속에 놓고서 작업했던 『자연의 개념』(*The Concept of Nature*)과 『자연인식의 원리』(*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*)의 자연철학으로부터, 인식아를 포함하는 자연철학, 즉 『과학과 근대세계』(*Science and the Modern World*)가 탄생할 즈음에 탄생한 자연철학으로 옮겨가게 하였다. 이러한 시각 확대를 통해, 그는 다양한 영역에서 이루어지는 인간의 경험을 시야로 끌어들었다. 내적, 외적인 감각경험, 예술적 경험, 종교적 경험, 과학적 경험 등이 모두 이 우주론적 반성의 원천이 된다. 그것은 감각적 경험과 과학적 경험을 중요한 원천으로 하는 가운데 전통적 의미의 자연 철학적 과제를 떠 안을 수 있었다. 외적인 감각과 자연과학의 다양한 결실을 통해 그것은 물리적 존재에 초점을 맞추고 있기 때문이다. 그러나 그것은 또한 인간의 내적인 경험과 가치 경험에 주목하기 때문에 흔히 생각하는 자연철학보다 넓은 주제영역을 포함한다.

탐구되는 자연에 탐구하는 인식아(knower)가 포함된다는 것은 인간이 갖는 경험과 사유의 과정이 온전히 자연의 부분이 된다는 것이다. 인간의 경험은 나머지 자연과 연속적이다. 인식아와 인식 대상 사이

에 가로놓인 존재론적 간극이 해소된다. 인식한다는 것은 모두 자연의 보다 심층적인 과정의 표현이며 이러한 전체와의 연속성에서만 온전히 이해될 수 있다. 나아가 인식과정의 자연 존재화는 인식과정의 본성이 물리적 자연 존재의 본성에 관한 중요한 실마리 가운데 하나를 제공하리라는 가정을 가능케 한다. 인식작용에 대한 탐구는 자연 존재에 대한 탐구와 동류에 속한다는 것이다. 시각확대에 뒤이은 이러한 시각전환은 감각경험의 존재론적 지위를 근본적으로 변화시킨다. 감각경험은 단순히 실재에 대한 인식의 통로가 아니라 그 자체가 하나의 실재이다. 따라서 실재의 궁극적 특성은 감각경험이 전달해주는 것에서가 아니라 감각경험 그 자체에 내재되어 있는 것이다.

화이트헤드의 자연철학은 이처럼 인간 경험의 심층부가 자연 전체의 특성에 관한 증거로서 채택되면서 탄생한 하나의 포괄적인 체계이다. 이 체계에서는 과거의 지적인 활동에 수반되어온 모든 인식론적 범주들이 존재론적 범주로 탈바꿈된다. 따라서 화이트헤드는 인식론 철학이 몰두했던 많은 문제들을 직접적으로 언급하지 않는다. 화이트헤드를 따라갈 때 우리는 낡은 문제들에 대한 새로운 답변을 별로 듣지 못한다. 그는 이 문제들의 전제를 해체, 재구성함으로써 인류의 지적인 에너지를 전혀 다른 방향으로 이끌어가려 한다. 그래서 그가 서양 전통 철학을 향해 던지는 비판은 결코 '침묵'을 요청하는 비판이 아니다. 오히려 그는 말하기 위해 '말'을 비판하고 또 고쳐만든다 (PR 11/62).

그러나 화이트헤드의 과격한 반전통적 반시대적 성향은 그를 철학적 이방인으로 만들었다. 그 결과 그의 자연철학의 근본적인 제안들은 온전히 이해되지도 못한 채, 외면 당해왔다. 그것들은 우리의 과학적 이성을 둘러싸고 있는 사유 습관과 개념, 방법적 절차 등을 지나치게 전면적으로 수정, 거부할 것을 요구하고 있다는 것이 주된 이유였다. 그러나 정녕 그런가? 그의 패러다임은 현대 과학의 일반적인

이념, 개념, 방법과 화해할 수 없는 것인가? 그가 자연철학에서 드러내 보여주고 있는 우주의 실상은 자연과학이 기대하는 우주와 완전히 충돌하는가? 이 글에서 필자는 이 일련의 물음에 '부정 형식'의 답변을 모색할 것이다.

화이트헤드의 자연철학이 과학과 조화될 수 없는 것으로 흔히 평가되는 주된 이유는 그것이 과학의 일반적 전략의 핵심에 있는 '환원적 분석과 설명'을 명백히 거부하고 있는 것으로 이해되는 데 있다. 이런 이해는 화이트헤드가 자신의 철학을 '유기체'(organism)의 철학이라고 특징짓고 있다는 점에서 일견 당연한 것처럼 보인다. 그러나 이런 통속적인 시각에서 화이트헤드의 자연철학을 자연과학과 대비시키는 것은 그의 철학을 기계론자의 논박에 부당하게 노출시킬 위험이 있다. 화이트헤드가 사용하는 '유기체'라는 말은 단순한 생물학적 의미의 유기체를 가리키지 않으며, 따라서 그의 자연철학은 이런 생물학적 모델을 일반화한 통속적인 유기체론과 구별되어야 한다(II). 화이트헤드의 유기체 철학은 환원적 분석과 설명이라는 과학적 전략을 일정한 한계 내에서 수용하는 복잡한 중층 구조를 품고 있다(III). 자연과학의 기본 전략과 구체적인 방법이 화이트헤드의 자연철학에 내재된 근본 이념과 대립 충돌하는 것으로 간주하고, 특이한 기질을 가진 소수의 현대 물리학자나 과학철학자들의 견해에 의지하여 화이트헤드 자연철학의 현대적 의의를 찾아보려는 유혹이 있을 수 있다.³⁾ 그러나 필

3) 예를 들어 J. B. Cobb은 *Ernst Bloch's The Tao of Physics*, London: Willwood House, 1975), G. Nicolis, L. Pripogine (*Self-Organization in Non-Equilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order Through Fluctuations*, New York : John Wiley & Sons, 1977), David Bohm(*Wholeness and The Implicate Order*, London : Routledge & Kegan Paul, 1980) 등의 물리학적 통찰들에서 화이트헤드의 자연철학과 현대 물리학의 연계가능성을 찾고 있다.(그의 논문, "Whitehead and Natural Philosophy" in *Whitehead and The Idea of Process*, eds. Harold Holz and Ernest Wolf-Gazo. München: Verlag Karl Albert Freiburg, 1984, pp.137-53).

자가 보기에 이런 시도는 그의 철학에서 국외자적 특성을 제거하기보다는 자칫 심화시킬 우려가 있다. 필자가 보기에 화이트헤드는 특이한 기질을 지닌 소수 과학자들의 전략이나 그들의 연구성과가 아니라 과학자들 일반의 전략과 성과를 끌어안으면서 넘어서고 있다. 그의 자연철학은 심층적 지평에서 자연과 인간간의 연대 가능성을 모색하면서 동시에 피층적 지평에서 현대의 과학적 담론과 전략에 대한 비판적 수용으로 나타나 있기 때문이다(IV).

II

물리과학이 시사하는 미시 세계의 물리적 존재와 인간의 경험 사건 자체를 놓고 화이트헤드가 벌인 '철학적 일반화'(PR 5-6/52-53)의 결실은 "현실적 계기"(actual occasion)이다. 이 개념은 자연에 대한 시각의 확대와 인식론적 주객(subject-object) 도식의 존재론적 전환에 따른 최종 산물이라 할 수 있다. 인간의 경험 사건과 물리학의 미시적 존재가 시사하듯이 현실적 계기는 관계적(relational) 존재이다. 그것은 자신의 역사적 배경, 즉 그에 선행하는 타자들을 종합하는 가운데 존립하고 이 종합의 완결과 더불어 소멸하여 후속하는 타자에 객체화(objectification)된다. 따라서 그것은 철저하게 관계의 산물이다. 이는 그것이 존재하고 나서 관계 맺는 존재가 아니라는 것을 의미한다. 그러나 동시에 그것은 선택적인 강조를 통해 타자를 고려하는 가운데 자신을 만들어간다는 의미에서 자율적, 자기 창조적 존재이다. 이 관계적이고 자기 창조적 존재는 모든 자연 존재와 사건의 기초가 된다. 모든 시점에 있어 인간의 경험 사건 그 자체도 현실적 계기이고 이 사건과 부딪치는 자연 존재의 심층을 이루는 것도 현실적 계기들이다. 우리가 일상적으로 유기체라 부르는 것들뿐만 아니라 무기물 덩

어리들도, 기계적인 것이 아니라 미시적 유기체라 할 수 있는 현실적 계기들로 구성된 것이다. 거시적인 존재들, 예컨대 돌이나 막대기, 기계 등은 현실적 계기들을 구성원으로 하는 복잡한 사건들인 “사회”(society)이다. 이런 거시적인 존재들이 갖는 상대적 동일성과 안정성은 그 사회 내에 존속하는 ‘형상’(form), 즉 “한정 특성”(defining characteristic)에 근거한다(PR 34/100-102, 89/192-93).

그런데 인간 경험의 경험을 포함하는 모든 자연 존재와 사건의 심층부에 현실적 계기들이 있고, 그래서 내적, 외적 경험에 부딪치는 다양한 현상들이 모두 이 현실적 계기에 근거한다(존재론적 원리: ontological principle, PR 19/73, 24/83)는 발상은 일견 환원주의적 이념을 배경에 깔고 있는 것처럼 보일 수도 있다. 그것은 현실세계에 존재하는 모든 것이 “적어도 원리상”, 유기적 존재인 현실적 계기나 이들로 구성되는 사회에 의해 완벽하게 환원적으로 분석될 수 있다는 것을 시사하기 때문이다. 하지만 여기에 함축된 환원은 자연과학적 설명의 기본적인 절차 가운데 하나로 간주되는 환원과는 구별된다. 왜냐하면 자연과학에서의 환원은 지속하는 자기 동일적인 요소로의 환원인 데 반해 화이트헤드의 환원에는 지속적 동일성이 없는 자기 창조적이고 관계적인 요소가 중심에 놓이고 있기 때문이다.⁴⁾ 화이트

4) 일반적으로 형식주의적 전통(또는 논리실증주의적 전통)의 과학철학자들이 문제삼는 환원이라는 말에는 두 가지 의미가 있다. 하나의 과학을 다른 과학으로, 또는 한 과학의 특정 분야의 한 이론을 다른 이론으로 환원하는 것(C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*(Englewood Cliffs, N.J.: Prentice, 1966), chap. 8 ; E. Nagel, *The Structure of Science*(New York: Harcourt, Brace, and World, Inc., 1966), pp.336-66)과 위계적(hierarchical) 구조를 지닌 전체 내에서 보다 높은 계층에 있는 조직체의 속성들을 보다 낮은 계층에 있는 속성들로부터 예견하는 것(predictability: C. G. Hempel and P. Oppenheim, “The Logic of Explanation” in *Readings in The Philosophy of Science*, edd. Herbert Feigl and May Brodbeck(New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953), pp.319-352; E. Nagel, 앞의 책, pp.366-74, pp.380-97)이 그것이다. 하지만 화이트헤드의 자연철학에서 보자면 이 두 가지 종류의 환원, 즉 이론간의 환원과 수직적 위계체계

헤드의 자연철학이 환원주의적 이념을 바탕에 깔고 있는 것처럼 보임에도 불구하고 기계론적 배경 위에서 진행되는 자연과학의 일반적 절차와는 어떤 방식으로든 화해하기 어려운 것처럼 보이는 이유는 여기에 있다. 그리고 이런 사정은 앞서 지적했듯이 화이트헤드가 자신의 철학을 '유기체 철학'이라 부르고 있다는 점에서 재확인되는 것으로 흔히 간주된다. 왜냐하면 일반적으로 유기체론자들에게 있어 유기체는 그 환경과의 밀접한 상호관련에 의해 그 자신을 특화시키고 있는 존재로 간주되는 까닭에 기계적인 환원적 분석과 설명의 가능성을 근본적으로 배제한다고 볼 수 있기 때문이다.

화이트헤드의 학설이 이런 유기체론자들의 견해를 강력하게 뒷받침하는 사례로 간주하는 대표적인 논의는 화이트헤드의 자연철학을 자연과학과 대비시키고 있는 콕(J. B. Cobb)에게서 찾아볼 수 있다.⁵⁾ 그에 따르면 환원주의는 위계적 조직체의 한 계층에서 관찰할 수 있는 복잡한 현상들이 보다 낮은 계층에서 발생하는 활동에 의해 설명될 수 있다고 가정한다. 그러나 최저 계층을 포함하는 모든 계층에서 우리가 다루는 모든 존재들이 그 본성 상 근본적으로 관계적인 것이라면 이러한 환원주의적 이상은 잘못된 것이다. 아원자적(sub-atomic) 존재들은 결합하여 사건들의 장을 구성한다. 그렇지만 장의 속성들은 장 밖에 있는 아원자적 사건들을 탐구하여 얻을 수 없다. 이들 아원자적

에서의 환원이 근본적으로 구별되지 않는다. 왜냐하면 그에 따를 때, 모든 과학은 동일한 종류의 대상, 즉 유기체를 연구하기 때문이다. 예컨대 그는 "생물학은 비교적 큰 유기체를 다루는 반면 물리학은 비교적 작은 유기체를 취급한다"(SMW 150)고 말한다. 따라서 생물학을 물리학으로 환원할 수 있는가 문제는 보다 높은 계층에 속한 유기체의 속성들을 그 유기체를 구성하는 보다 낮은 계층에 있는 유기체의 속성들로부터 연역할 수 있는가 하는 문제에 귀속된다.

5) J. B. Cobb, "Whitehead and Natural Philosophy" in *Whitehead and The Idea of Process*, eds. Harold Holz and Ernest Wolf-Gazo (München: Verlag Karl Albert Freiburg, 1984), pp.137-153.

계기들은 장의 부분으로서만 그들의 특성과 존재를 갖기 때문이다. 하지만 이것은 흔히 생각하듯이 유기체가 그 부분들의 총화 이상의 것이라고 주장하는 것이 아니다. 그것은 다만 부분들의 체계로서의 전체는 사실상, 그 부분들이 결합하여 그 체계를 구성하지 않을 경우의 그 부분들의 특성의 총화 이상의 것이라고 주장하는 것일 뿐이다. 그러나 또한 이것은 전체 속에 있는 부분들에 불가사의한 무엇인가가 덧붙여진다는 것을 의미하지 않는다. 그것은 모든 부분들은 그 전체의 부분으로서만 지금의 그것들일 수 있다는 것을 의미할 뿐이다. 따라서 비록 우리가 특정 부분의 기능 가운데 배경에서 비교적 독립적인 측면들을 통해 그 부분을 규정할 수 있다 하더라도 그것은 전체의 부분으로서의 그것과 동일할 수 없다. 뿐만 아니라 부분들의 비교적 독립적인 측면들이, 명백하게 전체 의존적인 측면들보다 더 실재적이라거나 전자가 후자를 설명할 것이라는 가정도 정당화될 수 없다.

이 일련의 주장에서 볼 때 분명히 쿽은 화이트헤드의 자연철학을 통속적인 유형의 유기체론으로 간주하고 있다. 이런 이해는 부분적으로 정당하다. 특히 미시적인 현실적 계기들 하나 하나와 이들로 구성된 거시적 존재를 부분과 전체로 상정할 때 정당하다. 그러나 그의 철학 전반에서 볼 때 쿽의 주장은 온전히 정당한 것이라 할 수 없다. 그것이 온전히 정당하다면 화이트헤드는 물리과학의 기본절차를 전면적으로 거부하고 있을 뿐만 아니라 그것과 화해할 길도 없게 될 것이기 때문이다. 이것은 화이트헤드의 기본 입장이라고 볼 수 없다. 화이트헤드의 자연철학에는 상대적 동일성과 안정성을 갖고서 과학적 전략에 부분적으로 부응하는 거시적 존재들의 자리가 마련되어 있기 때문이다. 하지만 이런 외적인 고려와 관계 없이 쿽의 주장에는 문제가 있다. 왜냐하면 쿽처럼 화이트헤드를 해석할 경우 그의 자연철학은 기계론자들의 주장에 적절히 대처하기 어렵게 되기 때문이다. 전체와 부분간의 내적 관계만을 역설함으로써 환원불가를 외치는 것은, 외적

관계에서 출발하여 환원 가능성을 내세우는 기계론자들의 논리에 말려드는 역설적 결과를 초래한다. 실제로 형식주의적 신념을 가진 일부 과학철학자들은 내적 관계는 외적 관계에 근거하는 이론 체계로 환원될 수 있다고 주장한다. 이들의 주장을 개괄적으로 살펴보자.

이미 쿵의 견해에 대한 언급 속에 이미 함축되어 있는 것이지만, 유기체의 환원적 분석 불가능성을 역설하는 유기체론자들의 주장은 다음과 같이 요약될 수 있다.⁶⁾

“전체(유기체)는 그것의 (물리화학적) 부분들의 총화 이상의 것이며, 유기체에 대한 이해는 분석적 방법에 의해 얻어지는 고립된 물리화학적 부분들에 대한 이해만으로는 확보될 수 없다. 왜냐하면 전체(유기체)가 그것의 (물리화학적) 부분들의 본성을 결정하기 때문이다.”

이제 환원가능성을 역설하는 형식주의자의 편에 서서 위 주장에 함축된 기본 논점들을 하나씩 검토해 보자. 우선 유기체론자들은 ‘유기체가 물리화학적 부분들의 총화 이상의 것’이라는 주장의 근거로, 그런 부분들이 고립되어 있을 때는, 그들이 특정한 복합체를 참여하고 있을 때와 달리 움직일 수 있다는 사실을 내세운다.⁸⁾ 앞서 소개한 쿵의 표현으로 하자면 부분들의 체계로서의 전체는 그 부분들이 결합하여 그 체계를 구성하지 않을 경우의 그 부분들의 총화 이상이라는 것이다. 이는 부분들이 종종 복합체 속에서 “새로운 특성”, 즉 고립된 상태에서는 결코 예견될 수 없었던 특성을 보여준다는 것을 의미한다. 그런데 여기서 “새로운 특성”이라는 말이 문제된다. 그것이 고립된 상태에서는 원리상으로도 예견될 수 없는 그런 특성을 의미하는

6) C. G. Hempel, 앞의 책, chap. 8; E. Nagel, 앞의 책, Chaps 11&12.

7) 이 부분의 논의는 Ann L. Platmondon에게서 많은 도움을 얻었다. 그의 책, *Whitehead's Organic Philosophy of Science* (New York: State University of New York Press, 1979), Chap XI 참조.

8) E. Lazko, *The Systems View of the World* (New York: George Braziller, 1972), p.3.

것으로 이해된다면 복합체는 결코 부분으로 환원될 수 없는 것이 된다. 그러나 “새로운 특성”이 고립된 부분에서 발견될 수 있는 잠재적 특성, 그래서 그 부분들이 복합체를 구성하게 될 때 현실화되는 것으로 예견할 수 있는 그런 특성이라고 볼 경우 환원가능성은 열린다.

여기서 우리는 물리화학적 부분들의 총화로 유기체의 환원가능성을 주장하는 기계론자의 견해에서도 유기체가 단순히 부분들의 기계적인 집합으로 간주되지 않는다는 데 주목할 필요가 있다. 이와 관련하여 “총화”의 의미에 대한 네이글(E. Nagel)의 논의는 아주 시사적이다.⁹⁾ 그에 따르면 유기체를 부분들의 총화라고 말하는 것은 고립된 부분들을 설명하는 이론이 복합체에 있는 부분들을 온전히 설명할 수 있다고 말하는 것이다. 다시 말해 우리가 고립된 부분들로부터 복합체 속에 있는 부분들을 설명하는 법칙들을 이끌어낼 수 있을 경우, 그 복합체는 이들 부분들의 총화라고 할 수 있다는 것이다. 여기서 중요한 것은 기계론자들이 유기체를 단순한 “부분들의 기계적인 집합”으로 간주하지 않고 “상호관계 속에 있는 부분들”이라고 이해한다는 점이다. 물론 이때 상호관계를 설명할 보완적인 이론들이 필요하다. 이런 보완적 이론은 물리화학적 부분이 고립되어 있을 때, 그것이 구성하는 복합체 내에서 행동하는 것과 달리 행동할 가능성을 명시할 것이다. 그리고 이렇게 명시되는 것은, “전체는 부분들의 총화 이상이다”라는 주장이 일단 어떤 합리적인 의미를 갖는 것이라고 할 경우, 이 주장이 가질 수 있는 유일한 의미라고 세길 수 있다. 그리고 또한 그렇다면 전체가 부분들의 총화라는 주장과 부분들의 총화 이상이라는 주장은 단지 외견상 대립하고 있을 뿐이라고 말할 수 있다.

나아가 네이글의 이런 주장은 우리가 두번째로 물어보아야 할 물음, 즉 ‘전체가 부분들에 대한 이해를 통해 이해될 수 있는가 어떤가’ 하

9) E. Nagel, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc.), p.390.

는 물음에 대한 답변의 실마리를 제공한다. 이 논점은 일반적으로 예견가능성(predictability)에 관련된 것으로 간주된다. 유기체론자들의 기본 주장은 고립된 부분들의 속성들에 대한 지식을 통해 유기적 전체 내의 물리화학적 부분의 속성들을 예견하는 것이 가능하지 않다는 것을 함의한다. 그러나 복합적 전체에서의 특정 관계로 현실화될 물리화학적 부분들의 잠재적 특성을 설명하는 이론이 있다면 그러한 예견은 논리적으로 가능하다고 할 수 있다. 그래서 기계론자들은 고립된 부분들에 대한 “완전한 인식”(full knowledge), 즉 특정의 물리화학적 부분이 구성적으로 참여할 수 있는 임의의 생물학적 복합체에 있어 그 부분이 가동시킬 수 있는 모든 잠재적인 특성에 대한 인식의 가능성을 주장한다. 이러한 “완전한 인식”의 현실적 가능성은 경험적인 문제이다. 따라서 이런 “완전한 인식”의 가능성을 전제로 한다면 논리적으로 유기체론자들은 기계론자들의 주장을 받아들여야 할 것이다.

그리고 또한 이러한 의미의 “완전한 인식”을 전제로 할 경우, 생물학적 복합체가 그것의 물리화학적 부분들을 결정한다는 주장은 이들 부분이 복합체 전체를 결정한다는 주장과 배치되지 않는다고 볼 수 있다. 부분들이 전체를 결정한다거나 전체가 부분들을 결정한다는 주장에서 “결정한다”는 말은 물리화학적 부분들이 상이한 복합체에서 상이하게 행동할 잠재성을 갖는다는 주장의 다른 표현에 지나지 않기 때문이다. 말하자면 물리화학적 부분들이 생물학적 복합체를 “결정한다고” 말하는 것은 생물학적 복합체가 물리화학적 부분들을 “결정한다”고 말하는 것과 사실상 동치가 된다는 것이다.

마지막으로, 유기체를 이해하는 데 있어 ‘분석적 방법의 적절성 내지 충분성’과 관련된 논란이 있다. 이는 유기체들이 위계적인 조직(hierarchical organization) 속에 있다는 사실과 관계가 있다. 유기체들이 위계적인 조직 속에 있다는 것은 그것들이 여러 계층간의 “수직적 관계”(vertical relationships: SMW 215-16)를 갖는다는 것을 의미한다.

생물학에서 분석적 방법의 적용을 곤란하게 만드는 것은 이 수직적 관계이다. 이런 관계들은 물리화학적 부분들의 계층간의 상호작용을 함의하기에, 이에 대한 해명은 '수직적 법칙'을 필요로 한다. 이들은 복합체가 그것의 물리화학적 부분들에 어떻게 영향을 미치는가를 기술하는 법칙들이다(SMW 215-16). 이들 법칙은 물리화학적 부분들의 '수평적 법칙, 즉 그들이 참여하는 복합체 내에서의 그들 간의 영향 관계를 지배하는 법칙과 대비된다. 따라서 유기체론자는 분석이 이런 두 종류의 법칙을 도외시하는 한, 분석적 방법의 충분성을 부정할 수밖에 없다. 그러나 이런 법칙들을 포함하는 이론이 존재한다면, 유기체론적 관점에서도 환원적 분석을 거부할 이유가 없게 될 것이다. 그리고 이렇게 본다면 분석적 방법에 대한 유기체론자와 기계론자의 주장 사이에는 결정적인 불일치가 없다고 할 수 있다. 전자는 그런 이론들을 현실적으로 확보할 수 없음을 지적하고 있는 반면, 후자는 그런 이론들을 발견할 가능성에 주목하고 있을 뿐이기 때문이다.

이제 이러한 논의가 일단 설득력이 있다고 한다면, 화이트헤드의 철학을 단순히 통속적인 유기체론의 하나로 간주하여 기계론적 전략과 대비시키려는 시도는 오히려 그의 철학과 기계론과의 차별성을 효과적으로 부각시키기 어렵게 만든다. 필자가 보기에 화이트헤드의 철학을, 단순히 유기적 존재와 그 환경과의 내적 관련성을 기반으로 환원불가를 역설하는 유기체론자들의 기본 주장과 동류에 놓고, 다른 한편으로 환원 가능성을 역설하는 기계론자들의 주장과 대비시키는 것은 화이트헤드의 '유기체' 철학에 대한 단순한 명목론적 해석이다. 화이트헤드의 자연철학은 유기체론자들의 주장을 단순히 되풀이하고 있는 것이 아니라 이를 형이상학적으로 확대 개편함으로써 과학적 환원의 실용적 정당성을 부분적으로 인정하면서 동시에 그 근본적인 한계를 존재론적 지평에서 보여주고 있기 때문이다.

필자가 보기에 좁은, '환원'이 문제될 경우 화이트헤드에게서 차별

적으로 다루어져야 할 것으로 보이는 중요한 범주적 개념들을 무시하고 단순히 '전체와 부분간의 내적인 관계'만을 역설함으로써 화이트헤드를 통속적인 생물학적 유기체론자의 수준으로 격하시켰다는 데 일차적인 잘못이 있다. 그리고 그 결과, 그는 화이트헤드의 자연철학이 자연과학의 환원적 방법을 전적으로 거부하고 있는 것으로 평가하고 있지만, 실제로는 우리가 보았듯이 오히려 화이트헤드의 자연철학을 기계론자들의 주장과 대동소이한 것으로 해석될 가능성만 열어놓고 말았다. 이는 쿵의 해석이 지나치게 단순화되어 있기 때문이다.¹⁰⁾ 화이트헤드가 말하는 '유기체'는 단순화가 불가능할 정도로 풍부한 중층구조를 갖고 있다. 그리고 그것은 이런 중층구조에 힘입어 인간의 다양한 지평의 경험들을 남김없이 구제하고자 한다. 이제 화이트헤드의 철학 그 자체로 돌아가 그것이 어떤 방식으로 환원적 분석과 설명을 수용하고 있는지를 검토해보기로 하자.

III

화이트헤드의 자연철학에서 환원적 분석과 설명의 가능성을 문제삼으려면 존재 기술에 들어 있는 두 가지 기본적인 구별에 먼저 주목해야 한다. 하나는 미시적 지평과 거시적 지평을 구별하는 일이고 다른 하나는 거시적 지평 내에서 사회(society)와 비사회적 결합체(nexus)를 구별하는 일이다.

10) 쿵은 쿵의 이런 해석이 결코 화이트헤드 철학에 대한 그의 이해부족에 기인하는 것이라고 보지 않는다. 비록 그가 신학자이기는 하지만 화이트헤드 철학에 상당히 정통한 몇 안 되는 학자 가운데 한 사람이라고 할 수 있기 때문이다. 그럼에도 그의 논의가 받아들이기 어려운 것이 된 까닭은 그가 너무 확연하게 자연 과학의 권력과 화이트헤드의 철학간의 차이를 부각시켜 단순한 배타적 관계로 대비시키려 보여주려 한 데에 있는 것처럼 보인다.

우선 II의 첫머리에서 지적했듯이, 미시적 지평에서 고찰되는 현실적 계기 하나 하나는 특수한 것으로, 반복되지도 존속하지도 않는다. 말하자면 이들은 이 들이 구현하는 시공간 영역(region)과 생사를 같이 한다(PR 283-84/499-501). 또 이들 하나 하나는 그에 선행하는 과거의 계기들을 기반으로 하는 다른 모든 계기들과의 관계에 힘입어 '지금의 그것'(what it is)이 되고 있다. 그렇기는 하지만 이들은 이런 다른 모든 계기들과의 관계에 의해 완전히 결정되지 않는다. 그들의 특성은 타자에 절대적으로 의존하지 않는다는 것이다. 비록 과거의 제약으로부터 완전히 벗어날 수는 없지만 내적인 창조적 결단(decision)을 본질로 한다는 점에서 그들은 언제나 과거로부터의 부분적인 일탈을 구현한다. 따라서 이런 측면에만 주목할 경우 현실적 계기들의 미시세계는 유사성이 부분적으로 계승되고 있을 뿐이라는 점에서 이질적인 생성들(becomings)의 연속이라 할 수 있다. 거기에는 지속적인 동일성을 갖는 것이 존재하지 않기 때문이다. 그러나 현실적 계기들의 미시세계에서 드러나는 이러한 비동일성으로의 해체는 자연과학에서 문제되는 환원과 직접적인 관련이 없다. 자연과학에서 문제되는, 부분들을 통한 전체 이해라는 것은 어디까지나 화이트헤드에게 있어 상대적 안정성과 독립성을 확보할 수 있는 것으로 간주되는 '사회들' 간의 문제, 일상어로 하자면 추상적 존재들 간의 문제이기 때문이다.

거시 세계를 기술하는 '사회'의 범주에 대한 논의는 화이트헤드가 다루는 문제 영역 중에서 비교적 평이한 감각으로 이해될 수 있는 부분이지만, 『과정과 실재』의 적잖은 지면이 여기에 할애되어 있다(제1부 3장 2절, 제2부 3장)는 점에서 그는 이 논제에 상당한 공을 들이고 있다고 할 수 있다. 그에 따르면 사회는 결합체의 일종이다. 결합체는 현실적 계기들의 공재(togetherness)로 정의된다. 그리고 결합체로 공재하는 계기들이 발생론적인 관계에 힘입어 어떤 특성을 계승하면서 공유하고 있을 때 문제의 결합체는 사회로 간주되며, 이때 공유되

는 특성은 그 사회의 한정특성(defining characteristic)으로서 그 사회의 상대적인 안정성과 동일성, 나아가 독립성의 근거가 된다. 그래서 우리가 감각에서 흔히 만나는 “시간적인 존속성을 지니고 있는 일상적인 자연물(physical object)은 하나의 사회”(PR 35/102)로 기술된다.

그런데 화이트헤드는 거시적 세계의 눈에 띄는 구성물들을 담아내기 위해 사회를 몇 가지 기본 유형으로 나누어놓고 있다. 우선 가장 단순한 유형의 사회는 한 시점에 하나의 계기만을 포함하는 사회로, 인격적 질서(personal order)를 갖는 것으로 특징지어지며, ‘존속하는 객체’(enduring object)라 불린다. 그래서 “존속하는 객체와, 이들 요소들로 분석될 수 있는 <사회>는 시간과 공간을 통하여 변화의 모형을 향유하는 항구적 존재들이다”(PR 35/102). 나아가 ‘존속하는 객체들’로 분석 가능한 결합체는 ‘입자적 사회’(corpuscular society)라 불린다. 입자적 사회는 존속하는 객체들로 구성되어 있다는 것이다. 이는 화이트헤드의 표현으로 다음과 같이 요약될 수 있다. “아마도 존속하는 단순한 객체는 우리들이 일상적으로 지각하거나 생각하는 어떠한 사물보다도 더 단순할 것이다. 이는 가장 단순한 유형의 사회이다. ... 우리가 보통 고려하고 있는 대상은, 많은 가닥의 존속하는 객체들이 발견될 수 있는 보다 넓은 사회, 즉 <입자적 사회>이다”(PR 198/367). 그런데 다시 다른 한편 사회는 이런 입자적 사회나 비사회적 결합체들을 구성원으로 갖고 있을 수 있는데 사회를 화이트헤드는 ‘구조를 갖는 사회’(structured society)라 부른다.

구조를 갖는 사회는 흔히 종속적인 사회와 종속적인 비사회적 결합체를 동시에 구성원으로 갖는다. 아마 이런 사회의 가장 대표적인 사례를 말한다면 우주 그 자체일 것이다. 하지만 화이트헤드가 이 범주를 통해 기술하고자 하는 것은 무엇보다도 생물학적 유기체이다. 특히 이들이 갖는 생명활동은 이들 속에 들어있는 비사회적인 결합체의 기능이다. 이런 결합체는 그 유기체라는 전체 사회를 떠나서는 동일

성을 유지하지 못한다. 이들 결합체는 그 구조를 갖는 사회에 의해서 제공되는 특수한 환경을 떠나서는 그들 자신을 발생적으로 유지할 수 있게 해 주는 어떤 특성도 갖지 못하기 때문이다. 이들은 보통 유기체내의 공간으로 간주되는 부분을 이루는 계기들의 집합에 지나지 않는다고 할 수 있다. 그러므로 이런 결합체는, 구조를 갖는 사회 전체로부터 추상되어 고찰될 경우 <사회>라고 할 수 없다. 비사회적 결합체라는 말은 이처럼 어떤 <사회적> 특징도 갖고 있지 않다는 데서 붙인 이름이다. 적극적으로 말하자면 이들은 일탈성과 독창성을 기본 특성으로 갖는다는 점에서 반사회적이라 할 수 있다.

사실 화이트헤드는 비사회적 결합체가 갖는 이런 반사회적 독창성을 생명의 본질로 간주한다.¹¹⁾ 그리고 그는 이런 독창성을 설명하기 위해 '근대의 자연'에서 사라졌던 목적인을 끌어들인다. 그는 다음과 같이 말하고 있다. "단일의 계기가 살아 있게 되는 것은 그 합성의 과정을 결정하는 주체적 지향이, 최초의 위상에서 계승한 여건 속에서는 발견할 수 없는 한정성의 새로움(novelty)을 도입했을 때이다. 이 새로움은 개념적으로 도입되며, 주체적 형식의 계승된 <호응적> 조절을 교란시킨다. 그것은 예술가가 사용하는 의미에서의 여러 <가치>를 변화시킨다"(PR 104/216). 이 구절에서 보듯이 살아 있는 계기는 주체적 지향, 즉 목적인을 토대로 새로움을 도입함으로써 '작용인'인 과거의 여건(data)에 변형을 가한다. 그리고 일상적 의미의 생명체가 환원적으로 분석, 설명될 수 없는 것은 바로 이런 목적인을 통한 변형, 즉 창조적 일탈 작용 때문이다.

그러나 다른 한편 구조를 갖는 사회들 가운데는 종속적인 사회만을

11) 이 구절은 화이트헤드의 다음과 같은 기술 속에 들어있다. "<완전히 살아 있는> 결합체는 그 동물 신체를 떠나서는 엄격한 의미에서 결코 사회가 아니라는 결론이 나온다. <생명>은 한정 특성이 될 수 없기 때문이다. 그것은 독창성을 위한 명칭이지 권통을 위한 것이 아니다. 자극에 대한 단순한 반응은, 무기적인 사회이건 살아 있는 사회이건 간에 모든 사회의 특성이다"(PR 104/216).

구성원으로 하는 것들이 있다. 말하자면 존속하는 객체와 입자적 사회만을 구성요소로 하는 사회가 있다는 것이다. 이런 사회의 예로는 분자나 전자, 양성자 등으로 이루어진 여러 가지 무기물을 예로 들 수 있을 것이다(PR 99/208). 그리고 이런 사회로 분류될 수 있는 존재들인 경우 과학이 일반적으로 보여주고 있는 바와 같이 환원적으로 분석 설명될 수 있을 뿐만 아니라 자연법칙과도 어울린다. 화이트헤드는 이를 다음과 같이 명시하고 있다. “전자기에 관한 맥스웰의 방정식은 방대한 수의 전자와 양성자를 근거로 하여 힘을 발휘하고 있다. 각 전자는 전자적 계기들의 사회이며, 각 양성자는 양성자적 계기들의 사회이다. 이러한 계기들은 전자기적 법칙의 근거가 된다”(PR 91/195, AI 87).

물론 화이트헤드는 여기에 근본적인 한계를 가한다. 그에 따르면 환원가능성의 토대가 되는 ‘존속하는 객체’, ‘입자적 사회’, ‘구조를 갖는 사회’의 일부 등은 한시적 동일성과 안정성을 가질 뿐이다. 이는 무엇보다도 사회가 그것의 “무한한 존속을 보장해 줄 수 있는 이상적인 질서의 완전한 달성”(PR 91/195)에 이르지 못하기 때문이다. 화이트헤드는 이 점을 다음과 같이 부연하고 있다. “모든 환경이 존재들의 사회에 의해 철두철미하게 침투되어 있다는 것은 순수한 가설이다. 존재들의 어느 사회에도 속하지 못하는 많은 존재가 환경에 산재하고 있을지도 모른다. 환경 내의 사회는 그 환경의 질서적 요소를 구성할 것이며, 그 환경 내의 비사회적인 현실적 존재들은 그 환경의 혼돈적인 요소를 구성하게 될 것이다. 우리가 아는 한, 현실세계를 순수하게 질서정연한 것으로 생각하거나 순수하게 혼돈된 것으로 생각할 이유가 없다”(PR 110/226).

사회가 이런 한시성을 갖는 또 하나의 이유는 그것이 그 환경에 의지하여 그 동일성을 꾸려나간다는 사실에 있다. 어떤 사회이건 그 환경이 되는 사회로부터 완전히 고립되어 있을 수 없다. 고립된 사회

는 없다. 존재하기 위해 그 자신 이외의 아무것도 필요로 하지 않는 것은 없다는 것이다. 사회는 모두 보다 넓은 환경 사회를 그 배경으로 갖는다. 대개의 경우 환경 사회는 그 구성원이 되는 문제의 사회의 자립을 허용하면서 동시에 문제의 사회가 필요로 하는 일반적인 성격을 제공한다. 요컨대 문제의 사회와 결부된 그 환경 사회는, 그 문제의 사회를 한정하는 성격보다 더 일반적인 어떤 성격을 갖고 있다는 것이다. 그러나 임의의 사회가 어느 정도의 성장을 거쳤을 때, 그것에 유리하게 작용하던 보다 넓은 환경 사회는 소멸하거나 그 사회의 존속에 더 이상 유리한 것으로 작용하지 않게 된다. 이렇게 될 때 그 사회는 그 동일성과 안정성을 점차 상실하게 되며, 궁극적으로는 일정한 쇠퇴의 단계를 거친 후 소멸하게 된다. 따라서 "우주의 특정 부분에 있어서의 재생을 결정하는 <법칙들>의 체계는, 서서히 등장하여 지배력을 갖추고 나서 그 나름의 지속의 단계를 거친 후, 그 체계를 낳았던 사회의 쇠퇴와 함께 소멸해 버리는 것"(PR 91/194-195)이라고 할 수 있다. 따라서 무기물의 세계에서조차 어떤 사회를 그 구성원이 되는 특정 종류의 사회들로 완전히 환원, 설명하는 일은 우연적 충분성만을 갖는다고 할 수 있다. 그런 설명은 역사 속에 있는 역사적 작업이라는 것이다.

결국 "존속하는 객체들"(enduring objects)인 아원자적 사회들을 구성원으로 하는 원자적 사회, 분자적 사회와 같은 "입자적 사회"(corpuscular society)(PR 198)나 이들만을 구성원으로 하는 '구조를 갖는 사회'가 환원적으로 분석 설명될 수 있는 것은 어떤 시간적 한계 내에서의이며, 그래서 이런 조처의 결실에는 우연적이고 역사적인 충분성이 있을 뿐, 필연적이고 초역사적인 충분성은 없다. 그러나 이때의 시간은 사실상 장구한 세월이다. 그렇기에 우리가 현존하는 자연질서를 영원한 것으로 보지 않는 한, 사회가 갖는 한시성은 결코 문제가 되지 않을 것이다. 그렇기에 또한 화이트헤드가 말하는 사회의 범주는, 인간의 일상적인 감

각적 경험 대상이나 과학의 물리적 대상이 갖는 상대적 동일성을 설명하고 과학적 법칙을 충분히 뒷받침하고 있다고 볼 수 있다. 그리고 이것이 적절한 평가라 한다면 화이트헤드가 자연에 대한 과학의 환원적 분석과 설명을 전적으로 거부하고 있다는 것은 결코 사실이 아니다. 비록 사회가 이상적인 질서를 확보할 수 없다는 점에서 불가피하게 역사성을 갖기는 하지만 이것은 장구한 시간을 전제로 하는 특성이기에 본질적으로 추상과 관계하는 과학에서는 무시할 수 있는 측면이다.

우리는 이제 이렇게 말할 수 있을 것이다. 흔히 물리과학에서 문제되는 무기물의 거시 사회는 모두 존속하는 객체, 입자적 사회, 구조를 갖는 사회 등에 의해, 일정한 한계 내에서, 환원적 분석이 가능하다. 그러나 비사회적 결합체나 이런 결합체를 구성원으로 갖고 있는 구조를 갖는 사회는 그 비사회적 결합체를 구성하는 현실적 계기들의 특수성 때문에 환원적 분석과 설명은 불가능하다. 비사회적 결합체를 이루고 있는 계기들 모두에 대한 '완전한 인식'이 가능하다고 해도 이런 인식은 그 사회에 대한 개념적 인식의 자료가 되기보다는 그 사회의 특수한 역사적 개체성에 대한 직관적 인식의 내용을 구성하게 될 뿐이기 때문이다.

IV

우리는 화이트헤드의 자연철학에서 환원적 분석과 설명의 가능성과 한계를 검토하였다. 화이트헤드는 상대적 동일성을 갖고 존속하는 모든 물리적 자연 존재가 사회이며 다시 그 사회에는 종속적인 사회들, 특히 입자적 사회들로 구성되어 있다고 주장하는 가운데 물리과학의 자연인식에 존재론적 근거를 제공하는 한편, 사회들 가운데는 비사회적 결합체를 구성원으로 하는 것이 있어서 때때로 생명의 근거가 되

는 자율성과 창조성을 뽑어낸다고 봄으로써 생물학적 유기체의 존재론적 기반을 제공하고 있다. 그는 자연과학의 기계론을 제약하는 가운데 이를 끌어안고 또 이를 뛰어넘음으로써 과학의 자연인식에서 방치되었던 심층의 살아 있는 자연을 회복시키고 있다. 그래서 그의 자연철학에는 다양한 층차를 갖는 하나의 자연이 존재하고 있는 것이다. 그는 이 전체로서의 자연이 인간의 존재방식과 마찬가지로 창조적 과정으로서 살아 있다는 본능적인 신념을 갖고 있었다.

그런데 앞에서 우리는 환원적 분석의 한계 근거를 사회가 구성원으로 갖는 비사회적인 결합체의 특수성과 사회의 사회 의존성에서 찾았다. 하지만 이는 사실상 피층적 논의에 속한다. 궁극적으로 이런 사회의 한시성과 불안정성은 사회를 구성하는 낱알의 모든 현실적 계기들이 향유하는 창조성과 역사성에 연유한다. 그리고 우리가 화이트헤드의 '유기체' 철학이 품고 있는 중층구조를 확인하는 것은 바로 여기서이다. 화이트헤드에게서 환원적 방법이 거부되는 근본적인 이유는 통속적 유기체론의 주장처럼 단순히 전체와 그 부분들 간의 내적인 관계에 있는 것이 아니라 궁극적 존재로서의 부분들 각각이 갖는 창조성과 자율성, 요컨대 주체적 결단에 있다. 그리고 모든 자연적 존재가 현실적 계기들로 구성되어 있다는 화이트헤드의 기본 주장이 환원주의적 이념을 깔고 있는 것이라고 한다면, 이 이념은 모든 자연존재 하나 하나가 창조적 과정으로서의 존재, 말하자면 그 자체가 생성의 역사적 과정 중에 있는 존재이며, 따라서 이들의 구성체인 우주는 "두 번 다시 동일한 것일 수 없는 것"(PR 31/195)으로 특징지어질 수 있다는 존재론적 확신을 집약하고 있는 것이 지나지 않는다고 할 수 있다. 화이트헤드가 근대과학을 비판하면서 변화를 수동적인 요소들의 단순한 재배치로 해석하는 정태적인 기계론의 발상을 강력하게 거부(PR 203-209)하는 것은 이런 존재론적 문맥에서이다.

서구 사상이 자연을 자연과학에 일임한 이후, 이 '살아 있는' 심층

의 자연에 대한 존재론적 자연인식은 인간의 시각에서 사라졌다. 자연과학의 추상관념과 추상적 전략은 계속해서 인간의 자연인식을 폐색시켜왔다. 화이트헤드가 시각확대와 시각전환을 통해 이를 모색하던 초기, 『과학과 근대세계』에서 그는 자신의 목표를 “과학에서 파생되고 과학에 의해 전제된 철학적 전망을 추적하는 것”(SMW 51)이라고 말한 적이 있다. 이것은 그의 확대된 자연철학이 과학의 철학적 전망, 곧 목시적 전제를 비판적으로 제약함으로써 살아 있는 자연인식을 복원하고자 하는 원대한 꿈의 출발점이었다. 그리고 이 출발점에서 그가 발견한 것은 ‘실체-속성’이라는 오래된 추상적 도식이었다. 이 도식은 철학에서 탄생한 이후 인간 사유 전반을 암암리에, 그리고 즐기치게 지배해 왔다. 자연의 생명, 역사성은 과학적 사유에 내재된 이 도식에 의해 질식되어 왔다. 예컨대 수학적 정식으로 표현되는 ‘보존의 법칙’이라는 것은 연속성과 변화간의 논리적이고 존재론적인 관계를 표현한다. 여기서 보존되는 양은 고전적인 실체의 개념에 상응하는 추상적이고 형식적인 요인이고, 이 양들의 구체적인 현현은 전통적인 우연적 속성에 상응한다. 그런데 이러한 도식의 그늘 아래서는 에너지의 변형의 경우에서 나타나는 것들과 같은 창조적 전진의 과정은 그 자체로 독특한 역사적 사태로 간주되지 않는다. 오히려 그것들은 보존된 에너지라고 하는 추상적인 양으로 포섭되어 거세된다. 따라서 새로운 현상들과 창조적 산출의 잠재력에는 과학의 개념적 체계에서 오직 우연적인 역할만이 주어진다.¹²⁾ 그것들은 설명을 필요로

12) 이러한 근본적인 고찰은 과학의 우연적이고 역사적인 발전이라는 것을 고려한다고 해도 달라지지 않는다. 예를 들어, 피에르 뒤앙(Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, (Paris, 1914)과 토마스 쿤(Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago:Chicago University Press 1962)에 의해 탐구된 것과 같은 개념적 체계에서의 변화는 물론 새로운 이론적 개념과 자연질서의 새로운 모델(예컨대, 뉴턴의 역학, 전기역학, 상대성이론)을 낳는다. 그러나 여기서 설명을 보편적 법칙에 포섭하는 것으로 보는 근본적인 시각은 변화되지 않는다. 변화는 구체적인 형태의 문제이지 문제의 설

하는 현상의 특성을 기술하는 관찰 진술과 마찬가지로 간접적이고 종속적인 방식으로만 나타난다. 이것은 결국 자연에 대한 물리과학의 환원적 분석과 이에 근거한 설명 및 이해의 이론적 틀 속에서는 역사적 자연의 뿌리를 논할 수 있는 어떠한 범주도 살아남지 못한다는 것을 의미한다.¹³⁾

화이트헤드는 실체와 속성의 존재론적 상관관계를 역전시킴으로써 자연의 심층부로 뛰어들어 자연과학이 거세한 부분을 구체함으로써 자연 전체를 회복시킨다. 여기서 동일성은 자연의 피층적 추상적 측면으로, 이질성은 자연의 심층적 구체적 특성으로 역전된다. “잘못 놓인 구체성의 오류”(the fallacy of misplaced concreteness)로 상징되는 화이트헤드의 비판 작업은 이들간의 관계에 대한 전도된 발상을 철저하게 추궁하면서 그의 철학 전반을 관류하고 있다. 자연과학의 자연은 구체적 자연이 아니라 추상적 자연이다. 이 자연이 머금고 있는

명이 갖는 논리적 구조의 문제가 아니다. 모든 시대에 있어, 보편적으로 타당한 것으로 간주되는 법칙들이 과학적 설명의 준거점(reference point)이었다. 정상과학의 보수적인 성향, 즉 주어진 패러다임의 패대 내에 머물러 있으면서 고정된 모델에 의존하려는 성향은 쿤에 의해 명확하게 지적되었다. 쿤에게 일상적인 탐구 문제의 가장 두드러진 특징은 “그들이 개념적인 것이든 현상적인 것이든 주요한 새로운 것들을 얼마만큼 적게 끌어들이는 것을 목표로 하는가” 하는데 있다. 쿤이 논증하고 있듯이 새로운 패러다임으로의 전환은 가능한 한 빨리 새로운 설명의 모델을 구성하는 데로 이어져야 할 “무정부적 anarchistic” 중간 단계일 뿐이다. 이 새로운 모델은 그 때 또 하나의 제약적인 요인으로 기능하게 될 것이다. 요컨대 과학의 목적은 구체적인 것 내의 새로운 독특한 시공간적 사건으로 탐구하는 것이 아니라 확립되어 있는 법칙적 패턴 속에 포섭하는 것이다. 그러나 새로이 발견된 법칙은 시간적 변화에서 벗어난 것이기 때문에 새로운 추상적이고 시간적으로 불변하는 개념적 패대 속에서 해소되어버린다(C. G. Hempel and P. Oppenheim, “The Logic of Explanation” in *Readings in The Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl and May Brodbeck(New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953).

- 13) Friedrich Rapp, “Whitehead's Concept of Creativity and Modern Science” in *Whitehead's Metaphysics of Creativity*, ed. Friedrich Rapp and Reiner Wiehl(New York: State University of New York Press, 1990), pp70-93.

동일성은 실체적 자연의 이질성, 우연성, 역사성에 의해 근본적으로 한계지워져 있다. 구체적 자연은 자연과학 밖에 있다. 구체적 자연은 그 특수한 현현에서, 예컨대 화학적 반응에서, 생명 형태의 계통발생과 개체발생에서 언제나 이질적이고, 지적이고 예술적인 창조에서, 종교적 확신에서는 훨씬 더 이질적인 그런 자연이다.

결국 화이트헤드의 자연철학은 동일성과 추상성을 근간으로 하는 과학적 경험과 이질성과 구체성을 축으로 하는 내적, 외적인 직접경험, 즉 아직 개념화되거나 이론의 의해 제약되지 않은 경험들을 모두 끌어안고 있다(PR 5/52-53). 이런 의미에서 그의 자연철학, 곧 우주론은 사변적 지평에서, 그러나 물리주의의 환원적 프로그램이 없는 “통일된 과학”(unified science)이라는 이상에 부응한다고 할 수 있다. 그것은 무기적 존재로부터 인간의 의식에 이르는 존재 전체를 동일한 범주로 포섭하고 문제의 모든 현상들을 하나의 동일한 도식으로 설명하고자 했기 때문이다(PR 17/71). 그러나 또한 그렇기에 구체적 사실 속에 주어진 것에 접근하고자 하는 그의 열망에도 불구하고 그의 우주론은 유비적 구성에 따르는 고도의 추상과 은유들의 체계로 나타날 수밖에 없었다. 이런 불가피성은 화이트헤드의 다음과 같은 충고 속에 집약되어 있다. “정확성은 날조된 것이다”(IS 267). 그러니 “단순성을 구하되 그것을 불신하라”(CN 163).

화이트헤드의 자연철학은 “단순성”을 구하는 가운데, 과학이 활용하고 있는 방법론적, 인식론적 절차에 존재론적 근거를 제공하는 한편, 그것을 “불신”하는 가운데 과학의 추상적 자연을 넘어 전체로서의 살아 있는 자연에 주목할 것을 요청하고 있다. 그것은 자연과학의 방법과 결실을 끌어안고서 살아 있는 자연의 심층으로 우리를 인도한다. 그리고 여기서 자연은 인간과 더 이상 선천적 경계를 갖지 않는, 인간의 존립 근거로 회복된다. 그리고 우리는 여기서 그가 부활시킨 자연철학의 문명사적 의의를 짚어볼 수 있다.

- Cobb, J. B., "Whitehead and Natural Philosophy" in *Whitehead and The Idea of Process*, edd. Harold Holz and Ernest Wolf-Gazo. München: Karl Albert, 1984.
- Hempel, C. G., *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- Hempel, C. G. and Oppenheim, P., "The Logic of Explanation" in *Readings in The Philosophy of Science*, edd. Herbert Feigl and May Brodbeck. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press 1962.
- Laszlo, E., *The Systems View of the World*. New York: George Braziller, 1972.
- Leclerc, L., "The Necessity Today of the Philosophy of Nature", *Process Studies* 3, pp.158-168 (Fall/ 1973).
- Nagel, E., *The Structure of Science*, New York: Harcourt, 1966.
- Plamondon, Ann L., *Whitehead's Organic Philosophy of Science*. New York: State University of New York Press, 1979.
- Rapp, Friedrich, "Whitehead's Concept of Creativity and Modern Science" in *Whitehead's Metaphysics of Creativity*, edd. Friedrich Rapp and Reiner Wiehl. New York: State University of New York Press, 1990.
- Toulmin, S., *Foresight and Understanding*. New York: Harpr and Row, 1961.
- Whitehead, A. N. "Immortality" in *The Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson (New York: Bobbs-Merrill, 1961).
- Whitehead, A. N. *The Concept of Nature*, Michigan: The University of Michigan Press, 1957.
- Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1950.
- Whitehead, A. N. *Process and Reality*. Corrected edition edited by David Ray Griffin & Donald A. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.
- Whitehead, A. N. *Adventure of Ideas*. New York: Macmillan, 1933.
- Whitehead, A. N. *Modes of Thought*, New York: The Free Press, 1968.

박상배 (연세대, 철학)

1. 문제 제기

현대가 과학·기술 문명의 시대로 형성됨에 따라 신에 관한 전통적인 형이상학적 고찰은 과거의 유산이 되어 버렸다. 더욱이 오늘날 종교가 세속적 경향을 견지하고 있으며, 무신론이 강하게 대두되고 있는 상황에서 이제 '신'이라는 개념 자체가 무의미한 것으로 치부되고 있다. 그런데 현대의 이러한 철학적 경향 속에서도 화이트헤드(A.N. Whitehead)가 자신의 '유기체 철학'(philosophy of organism)에서 '신'(God)이라는 개념을 복권시키고 있는 것은 매우 놀라운 일이다. 더구나 그의 신 개념은 하츠혼(C. Hartshorn), 콕(J.B. Cobb Jr.) 등의 과정 신학자들에게 새로운 빛을 던져 주고 있으며, 현대의 무신론적 상황을 극복할 수 있는 중요한 계기를 제공해 준다고 평가된다. 한편 셔번(D.W. Sherburne)은 "Whitehead Without God"라는 논문에서 화이트헤드의 신 개념이 유기체 철학의 일관성과 정합성을 손상시키고 있으며, 화이트헤드가 신 개념을 체계 내에 도입하는 것은 시대 착오적

인 발상이라고 주장한다. 나아가 그는 화이트헤드의 유기체 철학에서 신 개념을 제거하여 유기체 철학을 자연주의적으로 재해석(naturalistic reinterpretation)할 것을 제안하고 있다.

널리 알려져 있듯이 화이트헤드는 수학, 과학, 철학은 물론이고 문학, 미학, 역사 등에도 지대한 관심과 풍부한 지식을 소유하고 있었지만, 특히 그의 종교적 관심은 사상 전반에 지대한 영향을 끼쳤다. 이러한 배경 속에서 화이트헤드는 서구의 전통적인 신 개념과 구분되는 독창적인 신 개념을 고안하였으며, 그것은 자신의 형이상학인 유기체 철학에서 결정적인 역할을 수행하는 핵심 개념이 되었다. 특히 그는 『과학과 근대세계』(Science and the Modern World)의 11장과 『종교의 형성』(Religion in the Making), 『과정과 실재』(Process and Reality)의 제5부에서 그의 신 개념을 집중적으로 논의하고 있다.

『과학과 근대세계』에서 화이트헤드는 자신의 유기체 철학 체계 내에 처음으로 '신'이라는 개념을 도입한다. 여기에서 화이트헤드는 신을 '창조성'(creativity)과 '영원적 객체'(eternal object)를 매개시키는 '구체화의 원리'(principle of concretion)로서 기술한다. 하지만 『과학과 근대세계』에서 구체화의 원리로서 기술된 신은 아직까지 현실 세계를 설명해 내려는 원리일 뿐, 그 자체는 설명될 수 없는 비합리적인 어떤 것이다.¹⁾ 『종교의 형성』에서도 신은 창조성, 영원적 객체와 더불어 '형성적 요소'(formative element)들 가운데 하나로서 여전히 현실 세계에 대한 설명의 원리라는 성격에서 크게 벗어나 있지 않다. 그러나 유기체 철학의 전모가 드러나는 『과정과 실재』에 이르러 구체화의 원리, 형성적 요소로서 기술되었던 신은 '존재론적 원리'(ontological

1) SMW p.257 (p.260) ()안은 『과학과 근대세계』(오영환 역, 서광사, 1989)의 쪽 수임. 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. ... 신의 존재는 궁극적인 비합리성이다. ... 신은 구체적인 존재가 아니라 구체적인 현실태의 근거이다. 신의 본성에는 어떠한 근거도 주어질 수 없다. 왜냐하면 신의 본성이 바로 합리성의 근거이기 때문이다.

principle)에 따라 하나의 '현실적 존재'(actual entity)로서 기획된다. 이제 현실적 존재로 이해되는 신은 더 이상 현실 세계에 대한 비합리적인 궁극적 토대 또는 설명의 원리에 머무르는 것이 아니라, 현실 세계를 구성하는 현실태(actuality)들 가운데 하나이자 동시에 유기체 철학의 여러 원리들과 범주들에 의해 분석될 수 있는 존재인 것이다.

따라서 이 글은 화이트헤드가 무엇 때문에 이미 폐기 처분된 과거 철학의 신 개념을 유기체 철학에 끌어들이고 있는지, 현실적 존재로 기획된 화이트헤드의 신 개념이 유기체 철학의 다른 원리들 및 범주들과 양립할 수 있는지, 그리고 화이트헤드 이후의 과정 철학이 지니는 유신론적 경향과 무신론적 경향의 갈등 및 두 경향의 발전 가능성에 대해 살펴보고자 한다.

2. 신 개념의 도입

셔번은 위에서 언급된 논문에서 화이트헤드 유기체 철학의 신 개념은 크게 세 가지 중요한 역할을 한다고 이해한다. 첫째, 신은 과거를 보존하는 역할을 한다. 둘째, 신은 영원적 객체를 위한 존재론적 근거를 제공한다. 셋째, 신은 시간적 계기들의 '주체적 지향'(subjective aim)의 원천으로서 현실 세계의 질서와 새로움을 산출하는 '제한의 원리'(principle of limitation)라는 것이다. 셔번은 여기에서 특히 과거를 보존하는 신의 첫번째 역할이 유기체 철학의 근본 원리와 상충되고 있으며, 이러한 충돌을 해결하는 과정에서 화이트헤드의 신 개념을 수정하는 유신론적 과정 철학이 지니는 문제점들을 지적하고 있다. 나아가 셔번은 과거를 보존하는 신의 역할뿐만 아니라 영원적 객체의 존재론적 근거로서의 신의 역할 및 주체적 지향의 원천으로서의 신의 역할은 모두 신 개념 없이도 유기체 철학의 원리들과 범주들에

의해서 충분히 설명될 수 있으므로 화이트헤드의 유기체 철학을 무신론적 자연주의로 재해석할 것을 제안한다.

『과정과 실재』에서 화이트헤드가 제안하는, 현실 세계를 구성하는 궁극적인 기본적 단위는 현실적 존재 또는 '현실적 계기'(actual occasion)들이다.²⁾ 그는 현실 세계의 '과정'(process)을 현실적 계기들의 끊임없는 생성과 소멸로서 기술하면서, 미시 세계적(microcosmic) 존재인 현실적 계기들이 이 세계를 구성하는 가장 구체적인 현실태라고 주장한다. 일상의 장(場)에서 우리가 직접 마주치는 바위, 나무, 동물, 인간 등과 같은 거시 세계적(macrocosmic) 사물들은 현실적 계기들의 '공재'(togetherness)라고 불리는 '결합체'(nexus)들 또는 '사회'(society)들에 불과하며, 결국 그것들은 생성과 동시에 소멸하는 현실적 계기들에 근거하고 있다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. '생성'(becoming) 과정이 임의의 특정한 순간에 순응하고 있는 모든 조건은 그 근거를 그 '항생'(concrecence)의 현실 속에 있는 어떤 '현실적 존재'의 성격에 두고 있거나 아니면 '항생'의 과정에 있는 그 주체의 성격에 두고 있다. 이러한 설명의 범주는 '존재론적 원리'(ontological principle)라 불린다. ... 이 '존재론적 원리'가 의미하는 바는 '현실적 존재'만이 근거가 된다는 것이다.³⁾

이처럼 화이트헤드가 유기체 철학에서 그려내는 현실 세계는 현실적 계기들이 '주체적 직접성'(subjective immediacy)의 짧은 순간을 향유하고 소위 '객체적 불멸성'(objective immortality)이라고 부르는 지위로 변하여 영원히 소멸해 버리는 곳이다. 그렇다면 유기체 철학의 구도에서 과거의 현실적 계기들이 지닌 객체적 불멸성은 어떻게 가능한

2) PR p.77 (p.173) ()안은 『과정과 실재』(오영환 역, 민음사, 1991)의 쪽수임. 유기체 철학에서 '현실적 계기'라는 용어는 '현실적 존재'와 거의 동의어로 사용된다. 단 화이트헤드는 '신'만은 시-공간적인 의미를 함축하고 있는 현실적 계기가 아니라고 말한다.

3) PR p.24 (p.83)

것인가? 즉 끊임없이 생성·소멸하는 현실적 계기들의 세계 속에서 현재와 미래에 대한 과거의 현실적 계기들의 '인과성'(efficacy)은 어떻게 가능한 것일까?

이에 대해 화이트헤드 유기체 철학에 대한 정통적인 해석으로 간주되는 크리스찬(W. Christian)의 입장은 바로 신이 과거의 보존이라는 역할을 수행할 수밖에 없다는 것이다. 크리스찬에 따르면, 과거가 현재에 여건으로 주어지기 위해서는 영원히 소멸해 버리는 과거의 현실적 계기들에 대한 근거가 있어야 하는데 유기체 철학에서 모든 근거는 존재론적 원리에 따라 오직 현실적 존재에서만 구해질 수 있다. 그러나 과거의 현실적 계기들은 지금은 주체적 직접성을 상실한 즉 더 이상 현실적인 것이 아니기 때문에 과거의 근거가 될 수 없으며, 생성하는 현실적 계기 또한 과거 계기들의 결과이지 그 근거는 될 수 없는 것이다. 그러므로 과거가 현재에 인과적 영향을 끼치기 위해서는 시간적인 현실적 계기들과는 달리 영속적인(everlasting) 성격을 가진 현실적 존재가 있어야만 하며, 그러한 영속적인 현실적 존재는 지금 생성하는 현실적 계기에게 과거의 모든 현실적 계기들에 대한 자신의 '파악'(prehension)을 제공해 줄 수 있을 것이다. 바로 이러한 현실적 존재가 화이트헤드의 신이며, 이러한 이유에서 신 개념이 유기체 철학에 도입되는 것이다.

그러나 셔번은 크리스찬의 이러한 해석은 여전히 문제점을 지니고 있다고 주장한다. 즉 '어떻게 신은 과거의 현실적 계기들을 파악할 수 있는가?'라고 하는 문제가 새로이 등장하게 되는 것이다. 왜냐하면 화이트헤드의 유기체 철학에서는 신이라고 할지라도 주체적 직접성을 지닌 과거의 현실적 계기들을 파악할 수는 없기 때문이다. 주체적 직접성을 지닌 현실적 계기와 영속적인 현실적 존재인 신은 '동시태'(contemporaneity)들이며, 동시태들 사이의 상호 파악은 불가능하다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. 현실적

존재들 가운데 그 어느 것도 다른 것에 의해 한정되는 '주어진' 현실 세계에 속하지 않을 때, 그 현실적 존재들은 '동시적'이라 불린다.⁴⁾ 따라서 크리스찬의 해석을 모두 인정한다고 하더라도 신은 과거의 현실적 계기들을 '형성적 존재'(formaliter)가 아니라 '객체적 존재'(objective)로 파악할 수밖에 없다. 이러한 귀결은 화이트헤드가 과거의 현실적 계기들에 대해서 객체적 불멸성의 지위를 부여하는 것과 다를 바 없으며, 굳이 과거의 현실적 계기들이 지니는 객체적 불멸성의 지위를 설명하기 위해 이중적으로 신 개념을 유기체 철학에 도입할 이유가 없음을 나타낸다.

하츠혼은 과거의 보존을 위해서 도입된 신 개념과 유기체 철학의 '동시적 독립성의 원리'(the principle of contemporary independence)의 충돌이라는 난국에서 벗어나기 위해서, 신은 현실적 계기들이 생성의 과정에 있을 때 그것들을 파악한다고 주장하였다. 만일 하츠혼의 동시적 독립성의 원리에 대한 수정을 따른다면 유기체 철학에서 과거의 보존이라는 신의 역할을 적극적으로 받아들일 수 있겠지만, 이러한 대안은 신을 유기체 철학의 유일한 예외 사항으로 만들고 만다. 그러나 화이트헤드는 분명히 다음과 같이 말하고 있다. 신은 형이상학적 원리들의 붕괴를 막기 위해서 불러 들여진, 모든 형이상학적 원리들로부터의 예외자로 취급되어져서는 안된다. 신은 형이상학적 원리들의 주요한 예증 사례인 것이다.⁵⁾

서번에 따르면, 하츠혼은 자신의 진라-대응설에 입각한 진리의 불멸성을 근거 짓기 위하여 모든 과거의 계기들이 신 속에서 사라지지 않는 영속성을 가진다는 주장, 신이 과거의 계기들을 그것들의 생성 과정에서 파악한다는 주장, 그리고 신은 모든 곳에 편재해 있다는 주장을 유지한다는 것이다. 아울러 쿵 역시 하츠혼의 주장과 같은 맥락

4) *PR* p.66 (p.155)

5) *PR* p.343 (pp.590-91)

에서 신의 편재성(omnipresence)에 관한 상세한 논증을 시도하고 있다는 것이다. 셔번과 쿵은 "Whitehead Without God"에 뒤이은 논문들에서 신의 편재성과 관련된 논의들인 한 파악에 있어서의 사공간적 '영역'(region)의 포함 문제, '존속하는 객체'(enduring object)와 '구조화된 사회'(structured society)의 구분 문제에 대한 일련의 논쟁을 전개시키고 있다. 두 사람이 모두 화이트헤드의 원전에 대한 충분한 이해를 하고 있음에도 불구하고 중재할 수 없는 견해의 차이가 야기되는 것은 사실상 이러한 문제들에 대한 화이트헤드의 표현에 어느 정도 양면성이 있기 때문이다. 따라서 셔번과 쿵은 이 문제들과 관련하여 이미 화이트헤드의 유기체 철학에 대한 단순한 해석의 차원을 넘어서서 유기체 철학과는 다른 새로운 과정 철학을 전개시켜 나가고 있다.

이러한 논의의 과정에서 쿵은 화이트헤드가 적어도 명시적으로 언급하지 않은 사공간적 영역의 중첩 가능성과 구조화되지 않은 존속하는 객체 즉 공간적으로 연장되지 않는 인격적으로 질서 지워진 사회라는 개념을 통하여 유신론적 과정 철학을 발전시키고 있다. 반면에 셔번 역시 화이트헤드가 판단을 유보하고 있는 인접하지 않은 과거의 계기들에 대한 무매개적인 개념적 파악의 가능성을 현대 물리학의 관점에서 제한함으로써 무신론적 과정 철학의 가능성을 제한하고 있다. 특히 셔번은 현실적 계기들은 오직 인접하는 과거의 현실적 계기만을 직접적으로 파악하고, 모든 다른 인접하지 않은 과거의 현실적 계기들을 간접적으로만 파악한다고 주장한다. 텔레파시와 일상적인 사회적 교제에서의 느낌의 색조에 대한 파악과 같은 '원격 작용'(action at distance)을 유기체 철학의 원리들과 범주들로서 설명하고자 했던 화이트헤드와는 달리, 셔번은 우리의 '우주 시대'(cosmic epoch)의 제약 하에서 원격 작용 즉 먼 과거에 대한 직접적 파악의 가능성을 제거한다. 이제 셔번의 이러한 주장을 받아들인다면 과거의 보존이라는 신의 역할은 유기체 철학에서 불필요하게 된다. 왜냐하면

현재 합성하는 현실적 계기가 그것의 최초의 위상을 개시할 때 인접하는 과거의 계기는 여전히 객체적으로 불멸하는 '구체물'(concretum)⁶⁾이고, 따라서 그것은 그 자신의 근거가 될 수 있기 때문이다.

어쨌든 화이트헤드 이후의 과정 철학에 대한 논의를 다루기에 앞서 과거의 보존이라는 신의 역할은 크리스찬의 정통적인 해석이나 하츠혼의 수정에 있어서 모두 화이트헤드 유기체 철학의 근본 원리인 동시적 독립성의 원리를 범하지 않고서는 불가능하다. 즉 셔번이 지적한 유기체 철학에서의 신의 첫번째 역할은 유기체 철학의 다른 원리들 및 범주들과 양립할 수 없는 것이다. 따라서 유기체 철학에서 셔번이 말하는 첫번째 이유에서 신 개념을 도입하는 것은 신을 유기체 철학 체계 내의 유일한 예외 사항으로 만드는 결과를 결코 피할 수 없다.

3. 신의 원초적 본성

셔번의 구분에 따라 화이트헤드가 유기체 철학의 체계 내에 신 개념을 도입하는 두번째와 세번째 이유는 그의 경험에 대한 분석으로부터 생겨나는 궁극적 질문들에 대한 합리적인 설명을 하기 위한 것이다. 그것들은 바로 영원적 객체라는 '가능태'(potentiality)의 존재론적 근거로서의 신의 역할과 현실 세계의 질서와 새로움의 원천으로서 신의 역할에 관한 사항들이며, 이를 위해 화이트헤드는 신의 '원초적 본성'(primordial nature)을 제시한다.

유기체 철학에서 화이트헤드는 현실 세계의 과정을 현실적 계기들

6) D. W. Sherburne, "The 'Whitehead Without God' Debate: The Rejoinder", *Process Studies* 1 p.108에서 셔번은 클라인(G. L. Klein)의 용어를 차용하고 있다.

의 끊임없는 생성과 소멸로서 기술한다. 현실적 계기들은 세계를 구성하는 궁극적인 현실태들이고, 그것들은 생성과 동시에 소멸하는 존재들이다. 그런데 현실 세계에 대한 이러한 존재 이해는 영원히 소멸해 버리는 현실적 계기들이 재연 또는 반복된다는 우리 경험의 또 다른 사태 즉 현실 세계의 규칙성 나아가 질서의 측면을 정당하게 설명하지 못한다. 크라우스(E.M. Kraus)의 지적대로 화이트헤드의 유기체 철학은 그리스 시대 이래로 형이상학의 중심에 있는 문제인 영원과 변화(유동)의 대립에 답하려는 시도이다.⁷⁾ 따라서 화이트헤드는 현실적 계기들의 영원한 소멸뿐만 아니라 현실적 계기들의 형식(form) 내지는 패턴(pattern)의 재연 또는 반복을 설명하기 위해서 현실적 계기와는 구분되는 영원적 객체라는 개념을 설정한다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. 이 여덟 개의 현존의 범주(현실적 존재, 파악, 결함체, 주체적 형식, 영원적 객체, 명제, 다수성, 대비) 가운데서 현실적 존재와 영원적 객체는 어떤 극도의 궁극성을 띠고서 두드러진 위치에 놓여 있다. 그 밖의 여러 유형의 현존들은 어떤 중간적인 성격을 지니고 있다.⁸⁾

화이트헤드에 따르면, 영원적 객체란 현실적 계기들이 현실화되기 위해 '결단'(decision)하는 형식들이며, 이 세계에 그들 자신을 나타내는 특수한 방식들이다. 어떤 영원적 객체들은 '물리적 파악'(physical prehension)에 의해 과거의 현실적 계기들로부터 계승된다. 그런데 지금 합성 중인 현실적 계기들이 결단할 수 있는 영원적 객체들의 '영역'(realm)이 과거의 현실적 계기들에서 실현된 영원적 객체들에만 한정된다면, '창조적 전진'(creative advance)으로 경험되는 현실 세계의 과정에 새로운 것은 전혀 생겨나지 않을 것이다. 따라서 화이트헤드는

7) Elizabeth M. Kraus, *The Metaphysics of Experience* 2th ed., (New York: Fordham University Press, 1998) p.1.

8) *PR* p.22 (pp.79-80)

모든 합생하는 현실적 계기들은 '개념적 파악'(conceptual prehension)을 통해서 과거의 현실적 계기들에 실현되지 않은 영원적 객체들 또는 가 능태들을 파악한다고 주장함으로써 세계 내의 '새로움'(novelty)의 발생 을 설명하고 있다. 그러나 과거의 현실적 계기들에서 한 번도 실현된 적이 없는 영원적 객체들은 그 자체로 현실적인 것이 아니다. 왜냐하면 화이트헤드의 유기체 철학은 현실적 존재만이 사물들을 위한 근거 가 될 수 있다는 존재론적 원리를 주장하기 때문이다.

과거에는 실현되지 않았지만 새로이 합생하고 있는 현실적 계기에 '진입'(ingression)하는 영원적 객체들은 현실적 존재가 아니기 때문에 그 자신의 근거가 될 수 없다. 그러한 영원적 객체들이 각각의 합생 으로 진입하기 위해서는 근거가 되는 어떤 현실적 존재와 관련을 맺 어야만 한다. 하지만 세계 내에 있는 시간적인 현실적 계기들이 그 근거가 될 수는 없다. 왜냐하면 창조적 전진 즉 새로움에 개방되어 있는 현실 세계는 단지 영원적 객체들의 일부분으로만 이루어져 있을 수밖에 없기 때문이다. 따라서 화이트헤드는 현실 세계에 대한 우리 경험의 분석에서 요구되는 범주인 영원적 객체들의 존재론적 근거로서 비시간적인(non-temporal) 현실적 존재를 도입하였으며, 이것을 신 의 다른 측면과 구별하기 위해 신의 원초적 본성이라고 부른다.

이처럼 유기체 철학에서 현실 세계의 질서와 새로움을 설명하는 영 원적 객체들은 존재론적 원리에 따라 하나의 현실적 존재인 신에 의 해 근거 지워 진다. 하지만 신이 하나의 현실적 존재라는 사실은 신 이 다른 모든 시간적인 현실적 계기들과 동일한 역할을 수행한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 화이트헤드는 신의 원초적 본성에 대해 다음과 같이 말하고 있다. 원초적으로 창조된 사실은 영원적 객체의 다양성 전체에 대한 무제한적인 가치 평가이다.⁹⁾ 이것은 영원적 객체 에 대한 신의 개념적 파악은 시간적인 현실적 계기들과는 달리 비시

9) *PR* p.31 (p.94)

간적인 것이고, 신 이외의 다른 현실적 계기들에 의해 영향을 받지 않는 절대적인 것이며, 영원적 객체들의 전 영역을 대상으로 하는 무 제약적인 것임을 의미한다. 또한 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. '질서'와 '새로움'이란 '형상적 직접성'을 강화하는, 신의 주체적 지향의 도구에 지나지 않는다. 신의 개입을 떠날 경우, 세계에는 그 어떤 새로운 것도 있을 수 없고, 그 어떤 질서도 있을 수 없다.¹⁰⁾ 결국 화이트헤드의 신의 원초적 본성은 시간적 계기들의 생성을 이끌어 가는 주체적 지향의 원천이며, 현실 세계에 대한 우리의 경험에서 파악되는 질서와 새로움을 합리적으로 설명하기 위해서 영원적 객체들의 전 영역을 근거 지우는 비시간적인 현실적 존재인 것이다.

이처럼 서번이 지적한 신의 두번째, 세번째 역할은 존재론적 원리에 따른 필연적인 귀결로서 유기체 철학의 체계 내에 도입되고 있다. 하지만 홀(E. W. Hall)은 유기체 철학 내에서 영원적 객체가 수행하는 여러 기능들-동일성, 항구성, 보편성, 추상성, 가능성-은 시간적인 현실적 계기들의 객체적 불멸성을 통해서 충분히 설명될 수 있다고 주장한다. 따라서 홀은 현실 세계의 규칙성 나아가 질서를 설명하기 위해서 역지로 신의 원초적 본성을 유기체 철학의 체계 내에 도입할 필요는 없다고 본다.¹¹⁾ 그러나 과거 계기들의 객체적 불멸성에 의해서 영원적 객체들의 전 영역을 이끌어 내려는 홀의 시도는 여러 영원적 객체들의 유형들 중에서 '성질'(quality)의 유형을 지닌 영원적 객체들만을 예종으로 삼고 있어 '수학적 패턴'(mathematical pattern)과 같은 영원적 객체들의 유형에 있어서도 그의 주장이 유효할 지는 검증되지 않는다. 더욱이 홀은 영원적 객체들의 기능에 있어 질서의 측면만 주목하고 있어 현실 세계의 창조적 전진, 즉 새로움에 대해서 설명하는

10) *PR* p.247 (p.445)

11) Everett W. Hall, "Of What Use Are Whitehead's Eternal Objects?" in *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George L. Klein (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963), pp.102-16.

영원적 객체의 기능에 대한 충분한 고려를 하지 못하고 있다.

셔번은 영원적 객체들의 근거와 기능을 시간적인 현실적 계기들에서 찾아내려는 홀의 입장과 같은 맥락에서 영원적 객체들의 존재론적 근거로서의 신의 역할과 현실 세계의 질서와 새로움의 원천으로서의 신의 역할을 자연주의적으로 재해석하려고 한다. 셔번에 따르면, 화이트헤드가 유기체 철학의 존재론적 원리에서 보여준 아리스토텔레스적 성향과는 달리, 영원적 객체들을 비시간적 존재에 근거시키는 신의 두번째 역할을 제안하는 태도에서 초월적인 플라톤적 성향을 보이고 있다는 것이다. 한편 『과학과 근대세계』에서 화이트헤드는 신을 영원적 객체들의 존재론적 근거로서가 아니라 제한의 원리라는 기능으로서만 이해하고 있다. 바로 신의 이러한 기능이 『과정과 실재』에서 화이트헤드가 말하는 주체적 지향의 원천으로서의 신의 역할이다. 『과학과 근대세계』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. 모든 계기들은 그것들이 들어가는 방식의 여러 등급을 통해 한정함으로써 영원적 객체들을 중합한 것이라고 할 수 있다.¹²⁾ 이것은 한 합성에 관련된 영원적 객체는 실제로 그 합성과 관련된 모든 영원적 객체들과 연관된다는 것을 의미한다. 왜냐하면 유기체 철학에서 어떠한 영원적 객체도 다른 모든 영원적 객체들과 분리될 수 없기 때문이다. 따라서 만일 하나의 영원적 객체에 의하여 세계 속의 한 현실적 계기가 특징지어진다면, 이 현실적 계기는 영원적 객체들의 전 영역에 대한 존재론적 근거를 제공하는 것이다. 화이트헤드는 『과학과 근대세계』에서 다음과 같이 말하고 있다. 그러므로 체계적인 상호 관계성이라는 일반적인 사실이 기능태의 특성에 내재하고 있는 것이다. 여러 기능태의 영역을 하나의 '영역'이라고 하는 것은 적절한 표현이겠다. 왜냐하면 각 영원적 객체는 그와 같은 상호 관계의 전체적인 체계적 복합체 속에서 저마다의 지위를 갖기 때문이다.¹³⁾ 셔번은 이러한 근거들을

12) *SMW* p.252 (p.256)

통하여 유기체 철학에서 한 영원적 객체의 개별적 본질은 그것과 다른 모든 영원적 객체들간의 관계적 본질에 의하여 특징지어지며, 이러한 영원적 객체들간의 내재적 관계성은 영원적 객체들의 존재론적 근거로서의 신의 두번째 역할을 일부의 영원적 객체들이 실현된 과거의 현실적 계기들에서 발견할 수 있게끔 한다고 주장한다. 또한 셔번은 시간적 계기들의 주체적 지향의 원천으로서의 신의 세번째 역할 역시 합생하는 계기에 대해 지배적인 영향력을 행사하는 그 계기의 직접적 과거 속에 있는 현실적 계기와 그 계기에 간접적인 영향력을 행사하는 과거의 현실적 계기들간의 구분을 통해 설명할 수 있다고 주장한다.

결국 셔번은 영원적 객체의 관계적 본질에 대한 강조 그리고 과거 계기들의 지배적 영향력과 간접적 영향력간의 구분을 통해 신의 두번째 역할과 세번째 역할을 자연주의적으로 재해석할 것을 제안하고 있다. 비록 셔번의 이러한 제안들은 보다 상세한 설명과 논증을 통해서 보충되고 검토되어야 하겠지만, 그의 유기체 철학에 대한 자연주의적 재해석은 화이트헤드 이후의 무신론적 과정 철학의 가능성을 활짝 열어 놓은 것이라고 할 수 있다.

4. 신의 결과적 본성 및 초월적 본성

유기체 철학에서 화이트헤드는 신을 우리 경험에 대한 분석에서 발견되는 형이상학적 원리들에 대한 예외로 만들기 보다 이러한 원리들의 탁월한 예중 사례로서 제시하고자 한다. 이러한 접근법에 따르면 신의 원초적 본성이 신에 관한 설명의 전부가 될 수 없다는 것은 명백하다. 즉 존재론적 원리에 따라 신은 시간적인 현실적 계기들의 질

13) *SMW* p.231 (pp.236-37)

서와 새로움의 도구인 모든 가능태들의 궁극적 근거가 되기 위하여 반드시 현실적 존재여야만 한다. 그러나 이러한 신의 원초적 본성은 순수한 개념적 파악으로만 이해될 뿐이다. 이것이 신에 관한 설명의 전부라면, 신은 완전한 현실태가 아니다. 그것은 전통적인 신에 관한 고찰을 답습할 뿐인 것이다.

화이트헤드는 유기체 철학의 신 개념을 기획할 때 현실적 존재의 구조를 질잡이로 사용하였기 때문에 신의 본성은 모든 다른 현실적 존재들과 마찬가지로 양극적이라고 주장한다. 즉 신은 정신적인 극(개념적 파악)뿐만 아니라 물리적인 극(물리적 파악) 또한 가져야만 한다. 또한 화이트헤드에 따르면, 모든 현실적 존재는 세 가지 위상으로 구성되는 합성의 과정이다. 첫째 물리적 파악의 수용적 위상, 둘째 개념적 파악의 호응적 위상, 셋째 물리적 파악과 개념적 파악이 통합되는 통합적 위상이 그것들이다. 따라서 신이 현실적 존재라면, 신 또한 반드시 이러한 세 가지 위상을 지닌 합성의 과정이어야만 한다. 그러므로 신의 경험 속에는 개념적 파악의 위상인 원초적 본성뿐만 아니라, 물리적 파악의 수용적 위상이 있어야만 하는데, 이것을 바로 화이트헤드는 신의 '결과적 본성'(consequent nature)이라고 부른다.

신의 결과적 본성을 이끌어 내는 또 다른 방식은 유기체 철학의 '상대성의 원리'(principle of relativity)를 반영해 보는 것이다. 화이트헤드에 따르면 모든 현실적 존재는 상대성의 원리를 예증하고 있는데, 그것은 각각의 현실적 존재는 물리적 파악에 의하여 모든 다른 현실적 존재들과 관련되어 있음을 의미한다. 즉 각각의 현실적 존재는 과거의 모든 현실적 존재들에 대한 자신의 물리적 파악을 통하여 그것들과 관련되어 있으며, 그리고 각각의 현실적 존재는 미래의 모든 현실적 존재들에 의하여 물리적으로 파악될 수 있는 객체가 됨으로써 그것들과 관련되는 것이다. 이처럼 유기체 철학에서 현실적 존재는 과거로부터 미래로 향하는 관련성을 가져야만 한다. 따라서 신

또한 현실적 존재인 이상 예외 없이 이러한 상대성의 원리를 예증해야만 한다. 즉 원초적 본성으로서의 신은 모든 현실적 계기들의 신의 원초적 본성에 대한 '혼성적 파악'(hybrid prehension)에 의하여 그것들과 관련되며, 결과적 본성으로서의 신은 현실화된 모든 현실적 계기들을 물리적으로 파악함으로써 그것들과 관련되어있는 것이다.

하지만 신의 합생의 구조가 시간적인 현실적 계기들의 구조와 유사한 것이라고 할지라도 양자의 구조가 동일한 것은 아니다. 양자간의 가장 큰 구조적 차이는 신의 합생의 최초의 두 위상이 시간적인 현실적 계기들의 합생과는 달리 그 순서에 있어 역전되어 있다는 점이다. 시간적인 현실적 계기의 합생이 물리적 파악으로부터 개념적 파악으로 나아가는 반면에, 신의 합생은 영원적 객체에 대한 파악에서 시작하여 현실 세계에 대한 물리적 파악으로 나아간다. 이러한 구조적 차이는 유기체 철학에서 신 개념이 모든 시간적인 현실적 계기들의 필수적인 근거로서 도입되었기 때문이다. 신의 합생의 개념적 위상이 주어지지 않는다면, 어떠한 현실 세계도 있을 수 없다. 따라서 신에게 있어 무제약적인 개념적 파악이 원초적 사실이고 그것에 의존적인 물리적 파악이 파생적 사실인 반면에, 시간적인 현실적 계기들에 있어서는 그 반대의 경우가 성립하는 것이다.

신의 결과적 본성이라는 개념 속에서 화이트헤드는 신이 우주 안의 모든 시간적인 현실적 계기들을 파악하고 그것들을 자신의 합생의 과정 속에 보존하고 있다고 주장한다. 이것이 바로 셔번이 지적한 신의 첫번째 역할이다. 따라서 신은 모든 가능한 세계뿐만 아니라 이 현실 세계의 과정을 포함한다. 즉 신은 현실 세계의 시간적인 계기들이 신으로부터 수용한 영원적 객체들에 대해 어떻게 반응하는지를 경험한다. 이처럼 결과적 본성 속에서 신은 모든 시간적인 현실적 계기들을 물리적으로 파악한다. 따라서 신은 자신의 합생을 종료시키는 '충족'(satisfaction)¹⁴⁾에 이른 시간적인 현실적 계기들의 결단과 그것들이

실현하고 있는 영원적 객체들에 직면하게 된다. 이처럼 시간적인 현실적 계기들이 신의 물리적 여건을 구성한다. 나아가 그 이후에 신의 합생은 셋째 위상을 개시하여 신의 원초적 본성과 이미 현실화된 다수의 시간적 계기들을 통합하고 재통합한다. 결국 이 셋째 위상을 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. (신의 결과적 본성은) 신의 본성의 통일성에 있어서의, 그리고 신의 지혜의 변형을 통한 현실 세계의 실현이다.¹⁴⁾ 즉 신은 자신의 합생의 셋째 위상을 통하여 현실 세계 내에 실현된 현실적 계기들의 결단의 형식과 패턴을 현실 세계 내에 가치의 중기를 추구하는 자신의 주체적 지향에 따라 변형시키는 것이다. 이러한 과정에서 시간적인 현실적 계기들의 제한되고 유한한 전망으로부터 비롯되는 '악'(evil) 또한 궁극적으로 극복되어지는 것이다.

화이트헤드는 유기체 철학에 과거의 보존, 영원적 객체들의 존재론적 근거, 시간적인 현실적 계기들의 주체적 지향의 원천으로서 신 개념을 도입하였으며, 신 또한 현실 세계의 과정을 구성하는 하나의 현실적 존재라는 입장을 고수하고 있다. 하지만 앞에서 논의하였듯이 화이트헤드의 과거를 보존하는 신의 결과적 본성이라는 신 개념은 유기체 철학에 중대한 문제를 야기한다. 서번에 따르면, 하나의 현실적 존재로서의 신의 결과적 본성에 대한 화이트헤드의 입장은 유기체 철학의 동시적 독립성의 원리와 상충되고 있으며, 이것은 신을 유기체 철학의 근본 원리에 대한 유일한 예외 사항으로 만들어 유기체 철학의 '일관성'(consistency)과 '정합성'(coherence)에 심각한 손상을 입힌다는 것이다.

또한 화이트헤드에게 있어 신의 원초적 본성은 모든 영원적 객체들에 대한 비시간적이고 무제한적인 개념적 파악이기 때문에 완결되어

14) 『과정과 실재』의 역자의 의견을 따라 이 글에서는 'satisfaction'의 번역어로서 '만족'이라는 단어 대신에 '충족'이라는 단어를 사용한다. 다만 본 책을 인용할 때는 역서의 내용 그대로 옮긴다.

15) *PR* p.345 (p.593)

있지만, 신의 결과적 본성 즉 신의 현실 세계의 시간적 계기들에 대한 물리적 파악들은 결코 완결될 수 없다. 왜냐하면 그것들은 오직 지금까지 현실화된 현실적 계기들만을 물리적으로 파악할 수 있기 때문이다. 즉 현실 세계의 과정을 창조적 전진으로 바라보는 유기체 철학에서는 신의 결과적 본성에 의해 파악되어야 할 미래의 더 많은 현실적 계기들이 항상 있는 것이다. 하지만 화이트헤드는 이러한 사실 때문에 신이 시간에 종속되는 것은 아니라고 주장한다. 왜냐하면 신은 하나의 단일한 현실적 존재이고, 화이트헤드에 따르면 한 현실적 존재는 시간의 양자이다. 즉 시간의 단위인 현실적 존재 그 자체는 시간의 추이를 경험하지 않는다. 따라서 화이트헤드는 현실적 존재로서 신을 기획 할 때 명백히 신의 생성의 단위를 전(全) 시간으로 상정하였다. 그것은 영속적인 것이다.

그러나 신의 결과적 본성이 영속적이어서 신의 합생의 과정이 결코 종결되지 않는다면, 하나의 현실적 존재인 신은 다른 현실적 계기들과는 달리 결코 종족에 이를 수 없다. 화이트헤드는 종족을 다음과 같이 정의한다. '만족'이란 항생이 그 정점에 이르러 하나의 완결된 확정적 사태가 되는 것을 말한다.¹⁶⁾ 만일 신의 합생이 종족에 이를 수 없다면, 신은 현실적 존재라는 범주의 예외 사항이 될 뿐만 아니라, 불확정적인 사태가 되고 말 것이다. 이러한 신을 완전한 현실태로 이해하기는 어렵다. 더구나 신의 합생의 과정이 영속적이라면, 시간적인 현실적 계기들은 신의 본성에 관하여 어떠한 경험도 가질 수 없다. 왜냐하면 신의 결과적 본성의 영속성은 신이 모든 시간적인 현실적 계기들과 동시적이라는 것을 의미하며, 각각의 시간적인 현실적 계기들은 자신의 과거에 객체로서 주어지지 않는 동시태로서의 신을 물리적으로 파악할 수 없기 때문이다. 화이트헤드는 『과정과 실제』에서 다음과 같이 말한다. 현실적 존재는 경험하고 있는 주체이며 동시

16) *PR* p.212 (p.388)

에 그 경험의 자기 초월체이기도 하다. 그것은 자기 초월적 주체이며, 이 두 측면의 기술은 어느 한 순간도 간과될 수 없다.¹⁷⁾ 즉 신의 결과적 본성이 나타내는 영속성은 현실적 존재의 자기 초월적 본성 및 상대성의 원리에 대한 예외 사항인 것이다.

화이트헤드 신 개념의 초월적 본성이 나타내는 이러한 난점은 그의 제자였던 존슨(A. H. Johnson)에 의해 이미 지적되었으며, 화이트헤드는 이러한 난점을 아직 해결하지 못했다고 대답하고 있다.¹⁸⁾ 따라서 화이트헤드의 신 개념, 특히 신의 결과적 본성의 영속성은 유기체 철학의 여러 원리들 및 범주들과 상충되고 있어, 유기체 철학의 일관성과 정합성에 심각한 손상을 입힌다. 이러한 사실은 '과정 철학'(process philosophy) 내의 많은 철학자들과 신학자들로 하여금 신을 하나의 현실적 존재로 주장하는 화이트헤드의 기획을 실패로 간주하게끔 하였으며, 따라서 하츠혼과 쿵 등의 과정 신학자들은 신을 하나의 현실적 존재가 아니라 '인격적으로 질서 지워진 사회'(personally ordered society)로 수정한 것이다. 하츠혼에 따르면, 만일 신이 일련의 현실적 계기들의 인격적으로 질서 지워진 사회—현실적 계기들이 서로 이어져 한 가닥의 사회를 형성하는 것—로 이해된다면, 시간적인 현실적 계기들의 생성 과정의 매 순간마다 하나의 새로운 '신적인 계기'(divine occasion)들이 존재하므로 그러한 신은 과거를 보존하고 총족에 이를 수 있으며 또한 시간적인 현실적 계기들에 의해 물리적으로 파악될 수 있다는 것이다.¹⁹⁾

17) *PR* p.29 (p.91)

18) Lewis S. Ford "Hartshorne's Interpretation of Whitehead" in *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, ed. Lewis S. Ford (AAR Studies in Religion, No. 5. Tallahassee, Florida : American Academy of Religion, 1973) p.315에서 재인용.

A. H. Johnson, "Some Conversation with Whitehead Concerning God and Creativity" in *Explorations in Whitehead's Philosophy*, ed. Lewis S. Ford & George L. Kline (New York: Fordham University Press, 1983) pp.9-10

신 개념에 대한 하츠혼의 이러한 수정론은 서번의 지적대로 유기체 철학의 동시적 독립성의 원리와 상충된다. 게다가 그것은 콥의 논증에서 살펴보았듯이 매우 심각한 수준으로까지 유기체 철학의 내용들을 변형시킨다. 한편 신을 하나의 현실적 존재로 이해하는 화이트헤드의 신 개념으로부터 비롯되는 문제점들에 대하여 하츠혼이나 콥과는 달리 순수하게 화이트헤드의 접근법을 수용하는 입장이 있다. 화이트헤드의 신 개념이 야기하는 유기체 철학 체계 내부의 이러한 문제점들을 가장 창조적으로 해결하는 한 방법은 수하키(M.H. Suchocki)에 의해 제안되었다. 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 다음과 같이 말한다. 모든 점에서 신과 세계는 그들의 과정과 관련하여 역으로 움직인다.¹⁹⁾ 수하키는 화이트헤드의 이러한 기술을 근거로 하여 신에게 있어 합생의 위상들은 시간적인 현실적 계기들의 위상과 그 순서에 있어 완전히 역전되어 있다고 주장한다.²⁰⁾

수하키에 따르면, 시간적인 현실적 계기들에 있어 충족이란 그 합생의 절정이지만, 신에게 있어 충족은 원초적이다. 이처럼 충족의 위상이 신에게 원초적인 것이라면, 비록 신의 합생의 과정이 신의 결과적 본성이 지닌 영속성에 의해 결코 완결되지 않는다 할 지라도, 신은 시간적인 현실적 계기들에게 최초의 주체적 지향을 제공하고 그러한 계기들의 물리적 파악의 여건이 될 수 있는 충족의 위상에 도달할 수 있는 것이다. 따라서 신의 충족을 원초적 사실로서 주장하는 수하키의 방책은 신의 결과적 본성의 영속성이 유기체 철학의 현실적 존재의 초월적 본성 즉 상대성의 원리를 위반하는 것이 아니라는 점을

19) Charles Hartshorne, "Whitehead's Idea of God" pp.513-60 in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schlipp (New York: Tudor Publishing Company, 1951)

20) *PR* p.349 (p.599)

21) Thomas E. Hosinski, *Subborn Fact and Creative Advance*. Portland, Oregon : Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. p.221

설명해 줄 수 있다. 무엇보다 이러한 수하키의 입장은 화이트헤드 유기체 철학의 원리들과 범주들에 대한 심각한 변경을 요구하지 않으면서도 화이트헤드의 신 개념에서 비롯된 문제점들에 대한 훌륭한 해결책을 제공한다는 의미에서 화이트헤드 이후의 가장 유력한 유신론적 과정 철학으로 평가 될 수 있을 것이다. 그러나 총족이 선행하는 과정을 지닌 현실적 존재로서의 신을 이해하기는 쉬운 일이 아니다. 더구나 수하키의 이러한 주장 역시 신은 시간적인 현실적 계기들과 엄밀한 의미에서 동시적이 아니라는 가정을 활용하고 있다. 즉 수하키의 주장 역시 동시태에 대한 물리적 파악의 불가능성은 오로지 시간적인 현실적 계기들에만 국한되는 사항이므로 파악의 사공간적 중첩 가능성을 주장할 수 있다는 쿽의 가정에 근거하고 있는 것이다.

5. 맺는 말

지금까지 화이트헤드의 유기체 철학에서 전개된 신 개념에 관하여 살펴보았다. 화이트헤드는 현재 합생하는 현실적 계기들을 위한 여건으로서 과거의 현실적 계기들이 보존되기 위해서는 존재론적 원리에 따라 영속적인 현실적 존재를 상정할 수밖에 없었고, 이러한 이유에서 신 개념을 유기체 철학에 도입하고 있다. 또한 현실 세계의 끊임 없는 생성과 소멸이라는 경험으로부터 질서와 새로움을 설명하기 위해 영원적 객체라는 범주와 현실적 계기들의 주체적 지향이라는 개념을 설정하고, 이러한 영원적 객체들의 존재론적 근거 및 주체적 지향의 원천으로서 신의 원초적 본성을 주장한다. 그리고 하나의 현실적 존재로 기획된 신 개념을 완성시키기 위하여 신의 결과적 본성 나아가 신의 초월적 본성까지 주장하고 있다.

그러나 유기체 철학에 도입된 신 개념은 유기체 철학의 다른 여러

원리들 및 범주들과 상충되고 있어 화이트헤드 유기체 철학의 일관성과 정합성에 심각한 문제점들을 야기한다. 첫째, 과거의 보존이라는 신의 역할은 유기체 철학의 동시적 독립성의 원리를 범하고 있으며, 신을 유기체 철학의 예외 사항으로 만들고 있다. 둘째, 신의 결과적 본성의 영속성은 신이 다른 시간적인 현실적 계기들과는 달리 총족에 이를 수 없으며, 이것은 화이트헤드의 신 개념이 유기체 철학에서 기술된 현실적 존재의 초월적 본성 및 상대성의 원리와 충돌한다는 것을 의미한다. 따라서 화이트헤드의 신 개념은 유기체 철학의 일관성과 정합성을 크게 손상시키게 되는 것이다.

화이트헤드 유기체 철학이 가지는 이러한 문제점들은 과정 철학에 속해 있는 철학자들과 신학자들로 하여금 화이트헤드의 신 개념을 수정하게끔 하거나 아니면 신 개념의 철저한 제거를 주장하게끔 하였고, 따라서 화이트헤드 이후의 과정 철학은 유신론적 경향과 무신론적 경향으로 전개되고 있는 상황이다. 이 글에서는 유신론적 경향을 견지하고 있는 입장들로서 하츠혼, 쿵, 그리고 수하키가 고려되었고, 무신론적 경향을 주장하는 입장으로서 셔번의 제안들이 검토되었다.

이미 언급하였듯이 화이트헤드의 신 개념에 관련된 여러 문제점들에 대한 해결책은 이제 화이트헤드의 유기체 철학에 대한 단순한 해석의 문제는 아니다. 그것들은 화이트헤드 이후의 과정 철학의 발전 방향에 관한 문제인 것이다. 따라서 이러한 문제점들을 논의하기 위해 우리가 화이트헤드의 저서들에 대한 독자적 해석에 의지하는 것은 적절한 시도가 아니며 충분한 연구가 될 수도 없다. 분명히 유신론적 과정 철학이나 무신론적 과정 철학 모두 유기체 철학의 고유한 원리들과 범주들 및 개념들에 대한 수정과 보완을 통해 발전해 나가고 있다. 일반적으로 유신론적 과정 철학은 유기체 철학의 원리, 범주, 개념들에 대한 형이상학적 확장을 통하여 적극적으로 신 개념을 수용하며, 무신론적 과정 철학은 그것들에 대한 엄격한 우주론적 제한을 통

하여 자연주의적 해석을 모색해 나아가고 있는 것이다.²²⁾ 이 시점에서 이러한 화이트헤드 이후의 과정 철학들로부터 우리가 얻게 되는 가장 중요한 내용은 아마도 화이트헤드 이후의 유신론적 과정 철학과 무신론적 과정 철학이 각기 주장하는 제한된 전망이 아니라, 자신의 유기체 철학 역시 하나의 가설적 시도임을 명백히 밝힘으로써 관념의 모험을 통해 끊임없이 새로운 이론 체계를 형성하도록 권유하는 화이트헤드의 철학 정신 바로 그것일 것이다.

22) PR, p.3 (p.49) 화이트헤드는 우리 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는 일 반적 관념들의 정합적이고, 논리적이며, 필연적인 체계를 축조하려는 시도를 '사변 철학'(speculative philosophy)이라고 부르면서, 이러한 사변 철학을 '형이상학'과 동일시하고 있다. 한편 그에게 있어 '우주론'(cosmology)이란 우리의 '우주 시대'(cosmic epoch) 즉 우리 자신과의 직접적 관련을 추적해 볼 수 있는 현실적 존재들의 가장 넓은 사회에 관한 논의를 의미한다.

- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essays in Cosmology*. Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978. (오영환 역. 『과정과 실재 : 유기체적 세계관의 구성』. 민음사, 1991) ※본문에서는 PR로 약기함.
- _____. *Science and the Modern World*. New York: The Macmillan Company, 1925. (오영환 역. 『과학과 근대세계』. 서광사, 1989) ※본문에서는 SMW로 약기함.
- _____. *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. (류기종 역. 『A. N. Whitehead의 종교론』. 종로서적, 1988)
- Cobb Jr., John B. "The 'Whitehead Without God' Debate: The Critique" in *Process Studies* 1.
- Ford, Lewis S. "Hartshorne's Interpretation of Whitehead" in *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, ed. Lewis S. Ford (AAR Studies in Religion, No. 5. Tallahassee, Florida : American Academy of Religion, 1973)
- Hall, Everett W. "Of What Use Are Whitehead's Eternal Objects?" in *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George L. Klein (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963)
- Hartshorne, Charles. "Whitehead's Idea of God" in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Author Schlipp (New York: Tudor Publishing Company, 1951)
- _____. "A Reply to My Critics" in *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, ed. Lewis S. Ford (AAR Studies in Religion, No. 5. Tallahassee, Florida: American Academy of Religion, 1973)
- Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance*. Portland, Oregon: Rowman & Littlefield, 1993.
- Johnson, A. H. "Some Conversation with Whitehead Concerning God and Creativity" in *Explorations in Whitehead's Philosophy*, ed. Lewis S. Ford & George L. Kline (New York: Fordham University Press, 1983)
- Kraus, Elizabeth M. *The Metaphysics of Experience* 2th ed., (New York: Fordham University Press, 1998)

Sherburne, Donald W. "Whitehead Without God" in *Process Philosophy and Christian Faith*, ed. by Delwin Brown, Ralph James, and Gene Reeves. (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1971)

_____. "The 'Whitehead Without God' Debate: The Rejoinder" in *Process Studies* 1.

문창옥, 『화이트헤드의 고정철학과 명제이론』. (연세대학교 박사학위논문, 1994)

Language vs Perception: Explaining Religious Experience from a Whiteheadian Perspective

Jinsun Park

(Ph.D. Candidate, Claremont Graduate University)

The purpose of this paper is to provide a theoretical possibility of genuine religious experience in the sense of being in direct contact with a holy or sacred dimension of reality. In arguing for this possibility, I am challenging one of the dominant intellectual trends in philosophy of religion, a trend that regards language and culture as precedent over perception and nature in such a way that genuine religious experience does not and cannot occur. This view, however, is arguably inconsistent and inadequate in experience in general. If this is the case, the possibility of genuine religious experience should not be ruled out *a priori* on the grounds of this constructivist position.

To make this argument, I first discuss the constructivist explanation of religious experience as represented by Steven Katz and Wayne

Proudfoot, giving my opinion of its virtues and failings. Second, I explore a possibility of genuine religious experience on the basis of Whitehead's epistemology. By providing a way to avoid the problems in this constructivist position, Whitehead's understanding of perception, I shall argue, shows how genuine access to a holy reality is possible.

The Constructivist View of the Omnipotence of Language and Concepts

Life is full of experiences and feelings. How can we distinguish one experience or feeling from another? In particular, what is it that makes people think of some experiences as *religious* experiences? Due in large part to the impact of Kant and Wittgenstein, many contemporary philosophers have come to agree that what distinguishes one type of experience from another is not something that is intrinsic to the experience as such but the linguistic and conceptual

scheme that we bring to the experience. It is thus speculated that so-called religious experience is considered to be such experience wholly because of background concepts and linguistic practices. Put negatively, what people consider religious experience is *not* authentic religious experience in the sense of an experience that receives its religious character by virtue of direct contact with a holy reality. This general approach to religious experience, is variously called "contextualism", "culturalism", and "constructivism".¹⁾ Although each of these terms is

1) Whereas Steven Katz prefers to call his thesis "contextualism", Don Cupitt calls Katz's thesis "culturalism". Don Cupitt, *Mysticism after Modernity* (Malden: Blackwell Publishers, 1998), 21. The term, "constructivism", however, has become

associated with slightly different connotations, I will simply use the "constructivism" to refer to this general approach. I will discuss this approach by exploring the key writings by Katz and Proudfoot.

Katz begins his constructivist thesis by asserting his "single epistemological assumption": "There are NO pure (i.e. unmediated) experiences". He continues:

Neither mystical experience nor more ordinary forms of experience give any indication, or any grounds for believing, that they are unmediated. That is to say, all experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways. The notion of unmediated experience seems, if not self-contradictory, at best empty.²⁾

By "no pure experience", Katz means that experience cannot occur without any cultural or contextual background. Pressing further, Katz contends that these social factors such as images, beliefs, and expectations, causally determine in advance the experience that the subject will have. That is to say, the actual character of the experience itself is formed by the subject's beliefs. This general point applies to religious experience. Katz says:

Mystical experience is 'over-determined' by its socio-religious milieu: as a result of his process of intellectual acculturation in its broadest sense, the mystic brings to his experience a world of concepts, images, symbols, and values which shape as well

the most widely used term for such approaches.

2) Steven Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", in Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), 26.

as color the experience he eventually and actually has.³⁾

Religious experience, for Katz, is a construction of personal experience filled with concrete, purposeful activities which generate expectations of what religious experience will be and obviously such experience. Proudfoot makes a similar point, arguing that to identify an experience as religious, the person assumes beliefs about the causes of the experience as religious. He writes:

[T]he experience is shaped by a complex pattern of concepts, commitments, and expectations which the mystic brings to it. These beliefs and attitudes are formative of, rather than consequent upon, the experience. They define in advance what experiences are possible.⁴⁾

Religious experience, Proudfoot argues, is basically a subjective phenomenon for which the subject accounts by giving it a theological interpretation.

Acknowledgment of that experience is shaped by that explanatory category that the subject brings to it. In order to evaluate religious experience, we must locate the descriptions of the experience in the meanings supplied by the religious tradition in which the subject dwells. The empirical basis to support the constructivist thesis is linguistic.

3) Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", 46.

4) Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), 121. Proudfoot distinguishes his position from Katz's by saying that the connection between concepts and experiences is a conceptual or logical one for him while the connection for Katz is causal. However, whatever the importance of this distinction, they both agree that experiences have their religious character because of prior concepts and beliefs.

There is no experience without language. Nothing is antecedent to linguistic conventions, which causally constitute experience. Showing the conformity of Jewish mystical experience to Kabbalistic theology and the conformity of Buddhist mystical experience to the notion of nirvana, Katz argues that language and concepts in different religious traditions affect the experiences of people in those traditions.⁵⁾ All the different expressions of religion are results of diverse cultural linguistic constructions through which the different types of religious experiences are shaped. Language has the power to transform the ordinary consciousness into mystical consciousness.⁶⁾ Since there is no allowance for the possibility that experience would have an intrinsic nature—in constructivism, philosophical explanation and method are confined to language—the epistemic subject is wholly reduced to a linguistic one. This position has a couple of strengths against the perennial philosophy as well as serious foibles, which make it a problematic issue.

The constructivist account of religious experience emerged in 1970s, largely in reaction to the *philosophia perennis*, a tradition that includes Aldous Huxley,⁷⁾ Walter Stace,⁸⁾ Frithjof Schuon,⁹⁾ and Huston Smith.¹⁰⁾

5) Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", 33-46.

6) Steven Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning", in Katz, ed., *Mysticism and Language* (New York: Oxford University Press, 1992), 5-15.

7) Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1944).

8) W. C. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1960).

9) Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend (New York: Harper, 1975).

10) Huston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (New York: Harper and Row, 1976).

Aldous Huxley defines the perennial philosophy as what is "primarily concerned with the one, divine Reality substantial to the manifold world of things and lives and minds".¹¹⁾ The perennialists claim not only that the experience of a culturally transcendent holy reality is possible, but also that the various religious traditions all teach similar metaphysical knowledge. They implicitly assume that religious experience is unmediated and completely free, at least in its esoteric core, of all cultural conditions, regardless of the tradition or context within which it occurs. This view implies not only that religious experience is essentially everywhere the same but also that religious experience shapes religious beliefs, never the other way around.

The emergence of constructivism undermined the perennialist view of religious experience in two ways. First, one of the major motivations in perennialism for the focus on religious experience is to protect the truthfulness of religion against the attacks of nonreligious accounts of religion that have been increasingly offered since the Enlightenment.¹²⁾ The issue of religious experience emerged during a period in which Christianity was reinterpreted in the light of modern science as traditional authorities such as metaphysics, scripture, and ecclesiastical pronouncements collapsed. Instead of providing a convincing epistemological account for the idea of religious experience, the perennialists largely took it for granted as an apologetic purpose. Their axiom is asserted clearly by Rudolf Otto, who said that religious

11) Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, viii.

12) The terms, "religious experience" and "religion" are comparatively recent, with both conceptions arising in the West in the eighteenth century. See Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 43. Proudfoot, *Religious Experience*, 184.

experience, which is beyond our rational assertions, is qualitatively quite unlike any other experiences, "not only because our knowledge has certain irremovable limits, but because in it we come upon something inherently 'wholly other', whose kind and character are incommensurable with our own".¹³⁾ If religious experience provides the complete autonomy of the study of religion in such a distinctive way, it will protect religion and religious beliefs from the criticism that they conflict with the results found in other areas of disciplines. In characterizing this view, Proudfoot writes:

What is really distinctive about religious phenomena is their resistance to explanation, or their anomalous status with respect to all natural explanations. No attempt to explain them can be permitted without losing their distinctively religious character. The impressiveness of religious phenomena is identified as that which is lost whenever explanations are proposed for those phenomena.¹⁴⁾

The idea that the distinguishing mark of religious experience is to elude natural explanations and thus to make it be immune from criticism outside religious studies has been used to serve an apologetic

13) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1924),

28. Although Otto could not be included among the perennialists, his position and theirs have this idea in common.

14) Proudfoot, *Religious Experience*, 211. It should be made clear that, in contrast with those who argue for the total autonomy of the domain of religious studies, the approach in this paper is what David Griffin has called domain uniformitarianism, according to which religion is to be explained in terms of the same general categories that are used in other domains. Unlike Proudfoot and like Griffin, I believe that these general categories need to include divine influence and lived experience of a divine reality.

purpose.

Second, the position of Otto and the perennialists fails to realize the main insight of constructivism—the importance of language and culture. In order to establish their thesis, the position shaped by Otto and the perennialists simply assumes that the use of terms in different traditions implies similar experiences. Before employing a universal typology involving terms such as “reality”, “nothingness”, and the “One”, it is necessary to investigate the meaning of each term in its own context. The lack of attention to this issue is shown in Stace’s “common core” argument. In *Mysticism and Philosophy*, Stace claims that “extrovertive” and “introvertive” mystical experiences involve common characteristics, which constitute the universal core of mysticism in all times and cultures.¹⁵⁾ According to Stace, the “sense of objectivity or reality” is one of many belonging to both extrovertive and introvertive types of mystical experiences. Katz rightly throws doubt on Stace’s conclusion:

While it is the case that all mystics claim that theirs is an experience of reality—actually reality with a capital R—this seemingly common claim provides no basis for Stace’s extreme conclusion about the ‘universal common characteristics of mysticism’. ... For example, while objectivity or reality (Reality) in Plato and Neoplatonism is found in the ‘world of Ideas,’ these characteristics are found in God in Jewish mysticism and again in the *Tao nirvana*, and Nature, in Taoism, Buddhism, and Richard Jefferies respectively. It seems clear that these respective mystics do not experience the same Reality or objectivity, and therefore, it is not reasonable to posit that their respective experiences of Reality or objectivity are similar.¹⁶⁾

15) W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 131-132.

16) Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism”, 50.

The failure to recognize the complexity of language and concepts in different cultures undermines the foundation of perennialism.

Despite its contributions, however, constructivism involves limitations that make it unable to account for religious experience either consistently or adequately. I will discuss its limitations under three categories: (1) logical circularity, (2) systematical incompleteness, and (3) empirical inadequacy. First, when the constructivist assumption is consistently applied to its own thesis, constructivism is caught in its own trap. If it is universally true that the nature of experience is constructed by one's concepts and beliefs, then this thesis must be applied to the constructivist's own characterization of experience. That is to say, the constructivist's world is the product of the reductionistic and atheistic explanatory category that they bring to it. This practice makes them eschew other conceptual frameworks between language and experience, which may be more adequate. As G. William Barnard says:

Proudfoot's attempt to limit religious studies to social scientific explanations of cultural and historical data, as well as his efforts to reduce religious experience to linguistic attributions, is a hidden attempt to deny (or at least devalue) the existence of a transcultural reality. Proudfoot's apparent unwillingness to entertain seriously the possibility of any level of reality or consciousness beyond the purely natural realm, cripples his ability to present an adequate picture of the interaction between language and religious experience.¹⁷

17) G. William Barnard, "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's *Religious Experience*", *Journal of the American Academy of Religion* 60/2 (1992): 241.

It should be noted that the constructivists do not actually show how the creation of religious experience takes place. Rather, presupposing from the outset that language and culture shape experience, the constructivists only provide instances of the assumed relationship. For example, to provide empirical data, Katz compares Jewish and Buddhist mystical experiences. As he states: "Just setting this Buddhist understanding of the nature of things over against that Jewish should, in itself, already be strong evidence for the thesis that what the Buddhist experiences as nirvana is different from what the Jew experiences as *devekut*".¹⁸⁾ Katz does not explain here how setting influences experience; he only offers a statement about two different linguistic terms and settings. This does not necessarily show that the causal relation goes only from tradition to experience. Why could not it be true that while setting may serve as a catalyst for experience, phenomenological facts also shape beliefs? Although Katz's view that setting shapes experience seems reasonable, he provides no reason to deny the complementary idea that experience also shapes setting. Katz's constructivist conclusion seems to be possible only by assuming the original epistemological claim so that the constructivist thesis is circular.

A second problem with the constructivist epistemology is that, as Robert Forman points out, it is "systematically incomplete" in explicating religious phenomena. The constructivist implicitly assumes that each and every concept enters each and every experience. This is like having a one-to-one correspondence between background setting and actual experience, as in Katz's comparison between the Jewish and Buddhist settings. Katz, however, does not systematically detail which

18) Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", 38.

concepts build which experiences. The problem is "an embarrassment of riches." That is to say, everything in one's cultural background, such as religious art, religious music, religious architecture as well as all religious concepts, such as "God" and "nirvana", are assumed to enter into religious experiences. It looks like, in Fottman's words, "every concept effects every experience." The constructivist thesis, charges Fottman, requires "a plausible delimitation of the relevant concept."¹⁹⁾

The most important shortcoming of the constructivist view is, however, the third one, that it is empirically inadequate. Constructivists begin with ordinary experience and then go on to employ their epistemological principle to cases of religious experience. This approach assumes, however, that it does justice to our ordinary experiences. But constructivism has a limited understanding of our perceptual experience, ignoring the difference between the experience and the description of it.

Proudfoot says: "Ordinary perceptual experiences also assume beliefs. They presuppose beliefs about the causes of the experiences".²⁰⁾ In any experience, he holds, the identification of the experience presupposes concepts and beliefs on the part of the subject. However, if we suppose that all of our experiences are characterized by the explanatory category we bring to it, nothing being given from experience itself, then it

19) Robert K. C. Fottman, *Mysticism, Mind, Consciousness* (Albany: State University of New York Press, 1999), 45-46. In addition, Fottman argues that the constructivist would not want to push further and show the details because "if the constructivist delimits his contextualistic claims, he is in danger of threatening the very underpinnings of his pluralism. ... Were he to show precisely which concepts differed and how they created actually different experiences, someone else could point to *parallels* in concepts and thus argue for experiential parallels"(46).

20) Proudfoot, *Religious Experience*, 154.

becomes purely arbitrary why we use one conceptual category rather than another for certain experiences. It is very doubtful from this perspective why we consistently feel pain instead of joy when we bang our head against the door. An even more obvious problem arises in relation to babies and animals. Assuming that they do not have the concepts of "pain" and "joy", how can it be that they still feel pain or joy as they obviously do?

It is surely true that beliefs and concepts influence many aspects of human conscious experience. I also agree with constructivists that to *identify* an experience as an experience of a certain type, we need a conceptual framework. It does not follow, however, that experience of every type requires an antecedent concept of that type of experience. It does not follow, therefore, that human beings can experience only as much as they can express by means of conceptual and linguistic tools. The constructivist seems to fail to distinguish the difference between perceptual experience itself and the conceptual interpretation of it. As William P. Alston says:

Although I recognize the subject's conceptual scheme and belief tendencies can affect the way something appears to her, I do not acknowledge that it can affect *what it is* that appears to her. ... It is essential not to confuse what object(s) is appearing to my experience, and what it appears as. This distinction has also succumbed to the current obsession with the omnipotence of conceptualization. It is frequently maintained that our conceptualization and judgments determine *what* we are aware of (perceive), as well as how it appears to us.²¹⁾

21) William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 39.

In constructivism, continues Alston, "there is a confusion between what is involved in identifying an experience as of a certain sort and what the experience is or consists of."²²⁾

In addition, the constructivist fails to include perceptual experience as a discrete and contributing factor in the cognition and formation of meaning. That is to say, the constructivist fails to recognize that humans may first have a direct perception of actualities, which then may shape many layers of conceptualization. James McClenon, a sociologist, who analyzed over a thousand extraordinary experiences, which he calls "wondrous events", drawn from various cultures, provides strong evidence that perceptual events play an important role in the development of religious ideologies and concepts. As McClenon says, "rather than being purely products of belief, wondrous events have the capacity to produce belief".²³⁾ He concludes, "Wondrous events have contributed to equivalencies in religious doctrines by supporting belief in heavens, hells, prayer, rituals, and the value of specific individuals as intermediaries".²⁴⁾ The constructivist understanding of experience, in other words, is not adequate to the fact that the various religious traditions, in spite of having greatly different concepts and doctrines, share a large number of popular beliefs in common. In a nutshell, the constructivist rejection of genuine religious experience is undermined by its own logical circularity, systematic incompleteness, and empirical inadequacy.

22) *Ibid.*, 40.

23) James McClenon, *Wondrous Events: Foundations of Religious Belief* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 240.

24) *Ibid.*, 239.

One of the main sources of constructivism is its "sensationalist epistemology", according to which we experience realities beyond ourselves only through our bodily sense organs. This idea that our own empirical knowledge comes from our sense experience has led to the widespread belief that genuine religious experience is impossible, for a divine reality is understood not to be a possible object of sensory perception. In the same manner, the sensationalist doctrine of perception also rules out the possibility of our moral experience, understood as a nonsensory apprehension of moral and aesthetic norms inherent in the nature of things.

It follows from this fact that in sensationalism, there is no basis for the universal assumption that some states of affairs are better than others, at least in any universally valid sense of "better". On the basis of the sensationalist assumption that experiences of objective normative values are not possible, modern thinkers focus on the conditions of experience taking perception to be a wholly mediated relation between the perceiver and the perceived by means of background language and concepts. Every aspect of experience is, thereby, relativized to its local context.

Insofar as constructivism presupposes the sensationalist doctrine of perception, overcoming constructivism will require seeing the inadequacy of this doctrine of perception. Because it was primarily through the influence of Hume—both directly and via Kant—that this doctrine has shaped modern thought, it will be helpful to examine Hume's own articulation of this doctrine.²⁵⁾ I will here follow the lead of Whitehead,

25) Kant, the source of modern constructivism, based his view of the mind as radically constructive on his assumption of the truth of the sensationalist view of perception.

who carried out such an examination. In criticizing sensationalism, Whitehead points out that it is, as Hume himself saw, incapable of explaining our beliefs in two things, which we all necessarily presuppose in practice: (1) causation and (2) the external world. With regard to causation: As a conceptual empiricist, Hume said that we can include in our philosophical theory concepts that are rooted in direct experience. Hume realized, however, that sensory perception as such provides no experience of causation. We see a billiard ball move after being contacted by another one, but we do not see any causal connection. The only meaning we can give to the notion of causation, therefore, is "constant conjunction", because all we perceive is a constant correlation between types of events. We cannot, in other words, speak of causation in the ordinary sense of real influence that one event necessitates another one.

Besides not being able to explain the causal influence of one event to another, Hume's position cannot even speak of an external world, which we all also presuppose in practice. According to the sensationalist thesis, the content of our perception is limited to the ideas and impressions in our own mind; we do not directly perceive a world beyond our minds. As Hume pointed out, sensationalism leads the philosopher to be, theoretically, a solipsist. Furthermore, inasmuch as sensory perception gives us information only about immediately present ideas, full-fledged sensationalism implies, as Santayana says, "solipsism of the present moment". This means that we have no knowledge that there was a past and that there will be a future.

Humean sensationalism, in sum, fails to explain our beliefs in causation and a real world. If it cannot explain how such indubitable

beliefs are rooted in direct experience, the fact that it cannot explain how we could have genuine religious experience provides no basis for rejecting the possibility of such experience.

We should not be swayed by a theory just because it is intellectually fashionable. The question that must be asked is: Does this theory provide a basis for descriptions of reality that prove themselves to be consistent and adequate to the facts of our experience, instead of simply being carried out by the application of an *a priori* belief? Constructivism fails to fulfill these basic criteria of rationality. Whitehead's epistemology, by contrast, provides the basis for an account of experience that besides accounting for our beliefs in causation and the external world, also allows for the possibility for genuine religious experience. I turn now to this issue.

Beyond the Impasse

Whitehead's epistemology is rooted in the acceptance of empiricism in the sense that "all knowledge is grounded on perception"(PR 158). However, he rejects the idea that all perception is sensory perception, claiming instead that sensory perception presupposes a more primary, nonsensory type of perception, which Whitehead termed "prehension". I shall discuss, first, Whitehead's epistemology, and second, its implications for religious experience.

According to Whitehead, normal human perception is a synthetic

activity involving two pure modes of perception — "perception in the mode of causal efficacy" and "perception in the mode of presentational immediacy". In perception in the mode of causal efficacy, the more basic of the two types of perception, we directly perceive orprehend other things *as actual and as exerting causal efficacy on us*. This prehension, or perception in the mode of causal efficacy, Whitehead holds, does not necessarily involve consciousness or even life. It is exemplified by organisms without sensory organs, and even by inanimate actualities. Perception in this primitive sense transmits the past data into the present, data that are "constituted by its feeling-tones, and as efficacious by reason of those feeling tones"(PR 120).

Perception in the mode of presentational immediacy, by contrast, is the more sophisticated of the two types of perception, which is generally called sensory perception. In this perceptive mode, the data of perception, sense-data, are immediately present to conscious experience and, as such, tell us nothing about anything beyond this present experience. As Whitehead says: "In this 'mode' the contemporary world is consciously prehended as a continuum of extensive relations"(PR 61). Presentational immediacy expresses the relevance of contemporary events to each other, and yet preserve a mutual independence. Because this perceptive mode is "an outgrowth from the complex datum implanted by causal efficacy ... what was vague, ill defined, and hardly relevant in causal efficacy, becomes distinct, well defined, and importantly relevant in presentational immediacy"(PR 172). That is to say, presentational immediacy is a highly selective type of sensory perception, arising out of a more primitive form of nonsensory perception. From presentational immediacy alone, "we may not directly

connect the qualitative presentations of other things with any intrinsic characters of those things"(S 24). This wider relationship of internal relatedness and interconnections within actualities can only be understood by causal efficacy.

However, because of the superior dominance of sensory perception in consciousness, Whitehead contends, modern philosophy took presentational immediacy as the only mode of perception, disdaining the information about the world obtained through causal efficacy. The result of this is Hume's skepticism—sensory perception does not disclose any causal influence, time, or the external world.²⁶⁾

To support his claim that we have a direct apprehension of an external world all the time, Whitehead appeals to our awareness of the causal efficacy of our bodily organs. Whitehead points out that even Hume implicitly assumes this causal efficacy:

He[Hume] writes: "If it be perceived by the eyes, it must be a colour; if by the ears, a sound; if by the plate, a taste; and so of the other senses". Thus in asserting the lack of perception of causality, he implicitly presupposes it. For what is the meaning of 'by the eyes,' 'by the ears,' 'by the palate'? His

26) It is noted that Whitehead agrees on the idea of "subjectivist bias" brought into modern philosophy through Descartes that "the subjects enjoying conscious experiences provide the primary data for philosophy, namely, themselves as in the enjoyment of such experience"(PR 159). However, Whitehead disagrees with modern philosophers on the idea of "subjectivist principle" that what constitutes subjective experiencing is based on sensory data and representations by universals. Rather, he speaks of a "reformed subjectivist principle", that the subject's enjoyment of experience includes actual objects out of which an external world is perceived. Whitehead appeals to common sense, which is "inflexibly objectivist. We perceive other things which are in the world of actualities in the same sense as we are"(PR 158).

argument presupposes that sense-data, functioning in presentational immediacy, are 'given' by reason of 'eyes,' 'ears,' 'plates' functioning in causal efficacy. ... Hume's argument first tacitly presupposes the two modes of perception, and then tacitly assumes that presentational immediacy is the only mode.(S 51)

Another example of the direct perception of actualities beyond our present moment of experience, for Whitehead, is our knowledge of our own past, which comes through what we call memory. The fact that we call it "memory" instead of "perception" should not blind us to the fact that it is a type of perception. In Whitehead's words, "memory is perception relating to the data from some historic route of ultimate percipient subjects M1, M2, M3, etc., leading up to M which is the memorizing percipient"(PR 120). This perception by the self of its own past cannot be understood as a sensory mode of perception. This direct perception includes, of course, not only our immediate past but even events that occurred many years ago.²⁷⁾

In sum, the idea that our fundamental mode of perception is

27) In addition, these perceived events can be extended beyond our own past experiences. The science of parapsychology provides scientific evidence in support of Whitehead's idea of that direct nontextual perception is possible. As David Griffin states, after reviewing much of this evidence: "parapsychology, by giving evidence of nontextual perception, sometimes quite dramatic evidence, provides scientific disconfirmation of the sensationist theory of perception. ... Parapsychology thereby proves itself to be not only, as J. B. Rhine suggested, religion's science, but ethics' science and aesthetics' science as well". David Ray Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration* (Albany: State University of New York Press, 1997), 285. In other words, religious (along with moral and aesthetic) experience may not be a purely subjective phenomenon, as argued by constructivists today.

nonsensory, so that sensory perception is a secondary form, can explain things we inevitably presuppose in practice, which the sensationalist could not account for, such as our experiences of causation, the past experience, and the external world. This nonsensationalist account of experience also allows for the perception of nonphysical realities such as values. Whitehead's understanding of perception, which helps us make sense of our everyday experience in practice, can also help us make sense of religious experience.

Whitehead's doctrine of perception allows for the possibility of genuine religious experience in the sense of direct perception of a holy divine reality, in two ways: (1) By providing a naturalistic explanation of such experience and (2) by providing an interpretation between constructivism and perennialism.²⁸⁾ First, Whitehead's nonsensationalist notion of perception allows for a possibility of genuine religious experience in a naturalistic way. Constructivism being based on the sensationalist view of perception, has assumed the human perception of a holy reality to be impossible. Even if the existence of such a divine reality were allowed, the assumption that human perception is limited to

28) I concentrate here on the ideas of theistic religious experience, although Whitehead's notion of "creativity" also provides a helpful framework for thinking about nontheistic religious experience. Developing John Cobb's suggestion that there are two ultimates—creativity and God, Griffin says: "If we assume that there are two ultimates, a personal God as well as an impersonal activity, then both of the two basic kinds of religious experience [theistic and nontheistic] can be taken to be fundamentally valid". For more discussion of this issue, see chapter seven, "the Two Ultimates and the Religions" in David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (forthcoming).

the five physical senses would mean that there is no way for us to experience this holy reality.

As discussed above, Whitehead's doctrine of perception rejects the notion that perception originates in sensory perception. The more fundamental mode of experience involves the direct causal efficacy of other actualities. The idea of the primacy of causal efficacy as a perceptual experience provides a naturalistic basis for the connection with nonphysical realities including a holy reality. In Whitehead's notion of perception, a divine reality can be a possible object of our experience. Genuine religious experience can, therefore, be explained naturalistically.

What is unusual, from Whitehead's epistemology, is not the prehension of a holy reality but rather the consciousness of it. That is to say, viewed from this perspective, we all could have a direct experience, in the mode of causal efficacy, of a holy reality all the time. What we call religious experience of a holy reality in a strong and dramatic sense would, as Griffin suggests, be unusual only in rising to consciousness.²⁹ This conclusion is based on Whitehead's idea that consciousness is a selective activity that illuminates only a small portion of the elements given to experience in its more primary mode. In Whitehead's words:

Consciousness only illuminates the more primitive types of prehension so far as these prehensions are still elements in the products of integration. Thus those elements of our experience which stand out clearly and distinctly in our consciousness are not its basic facts; they are the derivative modifications which arise in the process. For example, consciousness only dimly

29) Griffin, *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality*, 286.

illuminates the prehensions in the mode of causal efficacy, because these prehensions are primitive elements in our experience. But prehensions in the mode of presentational immediacy are among those prehensions which we enjoy with the most vivid consciousness. (PR 162)

The idea that we have religious experience unconsciously all the time can account for our sense that there is something of ultimate intrinsic worth in our experiences, to which Whitehead alludes in saying that "our existence is more than a succession of bare facts"(RM 77).

Furthermore, in relation to a naturalistic interpretation of religious experience, another aspect of Whitehead's epistemology, called "the doctrine of the conformation of feeling", is also directly relevant to the issue of why religious experience can be regarded as involving an affective, emotional response to the perceived quality called as "holiness" or "sacredness". Whitehead holds that past emotion continues in the present in the mode of causal efficacy, which means that in the perception of actualities, the percipient involves a conformal response to the emotional states inherent in things themselves. As he says: "The feeling as enjoyed by the past occasion is present in the new occasion as datum felt, with a subjective form conformal to that of the datum"(AI 183); in other words, "the primitive element is *sympathy*, that is, feeling the feeling in another and feeling conformally *with* another"(PR 162). From this perspective, when we prehend a holy and sacred reality, we would feel this reality with conformal affective tones, not just as mere objective datum. If this conformal feeling were to rise to consciousness, we would describe it as religious experience in the strong sense reported by many mystics.

Second, Whitehead's understanding of perception stands in the middle beyond the extremes offered by perennialism and constructivism. On the one hand, the perennialist contends that there is pure and unmediated perception, which must include an element that is given from the experience. According to this position, pure religious experience of a divine reality involves a supernatural occurrence, which cannot be explained in categories used for other types of experience, and religious beliefs are wholly or at least largely shaped by religious experience. On the other hand, the constructivist contends that our conscious sensory experience is entirely constructed by the percipient, with no element being given to the experience. In this position, religious experience is a purely subjective phenomenon and religious experience is wholly shaped by religious beliefs and concepts. There seems many reasons to believe that experiences are constructed by a subject particularly when we observe the affective elements of our experiences, which can be either intensified or inhibited by a subject's beliefs about the objects; however, there are also many reasons to believe on the basis of our everyday experience that the external world is directly given to the subject. Whitehead's notion that there are two types of given elements in perception allows us to move beyond the impasse of these two extremes.

According to Whitehead's view, there is primary givenness to an experience from beyond itself through the nonsensory perceptual mode of causal efficacy. In a later phase of the process, there is another givenness in the sensory mode of presentational immediacy. This givenness, involving sensory data, arises not from beyond the experience but from the primary phase of that experience itself. In a still later phase, there is an integration of the data of the two pure modes of

perception, resulting in normal human sensory perception. In other words, Whitehead agrees with the constructivist that sensory perception is largely constructed by the percipient, in that the sensory datum is given by the percipient's experience itself. He argues, however, that because sensory perception depends on the nonsensory mode of causal efficacy, the percipient also can experience the direct prehension of the elements given beyond her present experience. By generalizing this description of experience to distinctively religious experience, it follows that religious experience consists largely of constructed elements. At the same time, it also involves elements that were given to the experience from beyond itself.

In sum, by replacing sensationalism with a nonsensationalist theory of perception, Whiteheadian epistemology allows for a possibility of genuine religious experience in a naturalistic way. On the basis of Whitehead's understanding of perception, we can always be experiencing a holy reality, while in rare moments, this initial datum of a holy reality may rise to the level of consciousness. When this overwhelming presence of a holy reality is consciously felt, we generally describe it as a religious or mystical experience. Language and concepts, for Whitehead, are a limited mode of expressing such a distinctive experience, not the omnipotent cause of it. As Whitehead nicely puts it:

This intuition is not the discernment of a form of words, but of a type of character. It is characteristic of the learned mind to exalt words. Yet mothers can ponder many things in their hearts which their lips cannot express. These many things, which are thus known, constitute the ultimate religious evidence, beyond which there is no appeal.(RM 67)

Conclusion

It is an obvious fact that the phenomena that we call religious experience has persisted throughout history and has been pervasive all around the world, sometimes in the foreground or sometimes in the background of everyday life. In a culture in which a theistic view dominates, an argument to show the possibility of the experience of a divine reality would be unnecessary. With the rise of skepticism and unbelief in the modern period, the possibility of genuine religious experience can no longer simply be taken for granted. Atheistic accounts of religious experience, such as those provided by constructivists, become options for many people to interpret religious experience today. A positive consequence from this fact is that *a priori* theistic frameworks, that do not do justice to the empirical facts, such as the perennialist view, are criticized by constructivist skeptics. However, the constructivist view makes the same mistake as the perennialist, simply imposing its *a priori* framework on the facts. The perennialist and constructivist positions are driven by *a priori* assumptions, whether theological or atheological, rather than considering the empirical evidence. Whitehead's epistemology takes account of our experience consistently and adequately with regard to the presuppositions of our everyday life, and is open to every available type of evidence. It thus, by providing a view that is more adequate to experience in general, also allows for the possibility of genuine religious experience.

Bibliography

- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Barnard, G. William. 'Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's *Religious Experience*'. *Journal of the American Academy of Religion* 60, 1992.
- Cupitt, Don. *Mysticism after Modernity*. Malden: Blackwell Publishers, 1998.
- Forman, Robert K. C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Griffin, David Ray. *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- . *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. (forthcoming).
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1944.
- Katz, Steven. 'Language, Epistemology, and Mysticism'. In *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1978.
- . 'Mystical Speech and Mystical Meaning'. In *Mysticism and Language*, ed. Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1992.
- McClenon, James. *Wonderous Events: Foundations of Religious Belief*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1924.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend. New York: Harper, 1975.
- Smith, Huston. *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*. New York: Harper and Row, 1976.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Stace, W. C. *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1960.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making* [1926]. New York: Fordham University Press, 1996.

- _____. *Symbolism: Its Meaning and Effect* [1927]. New York: Fordham University Press, 1995.
- _____. *Process and Reality* [1929]. corrected edition, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1979.
- _____. *Adventures of Ideas* [1933]. New York: The Free Press, 1967.

Liar Paradox and Process Philosophy*

Sang-II Kim

5. Liar paradox and Hartshorne's Process Philosophy

Introduction

We can think of the liar paradox in two forms, normal and non-normal. Ernest Nagel and James R. Newman summarize as follows: "Classes seem to be of two kinds: those which do not contain themselves as members, and those which do. A class will be called 'normal' if, and only if, it does not contain itself as a member; otherwise, it will be called 'non-normal' (Nagel and Newman, 1958, 24). For example, the set of sets that have more than three members is itself a set with more than three members, so it is a member of itself, that is, non-normal. On the other hand, the set of dog-biscuits is not a member

* 이 글은 편집상의 제약 때문에 창간호에 전반부만 실렸던 것으로, 여기 제2집에 그 후반부를 실는다.

of itself, since the set itself is not a dog-biscuit.(Martin, 1992, 65)

If any class includes itself as a member, then we call it "self-reference." Because this class negates itself as a class, we call it "self-annihilation." So self-reference and self-annihilation are the same. The liar paradox or Russell's paradox leads to the problem of self-reference or self-annihilation. Russell tried to solve the paradox by changing the paradox from non-normal to normal. His typology, or the theory of logical types, is nothing but this change. In PM Russell and Whitehead posit that whatever involves all of a collection must not be one of the collection in PM. Plato might be the first philosopher who applied typology to ontology in the western philosophical tradition; Plato separated Idea from Things hierarchically as different types. He considered Idea to be a class, Things to be a members of class. Let me call his philosophy 'normal philosophy' because his Idea does not contain itself as a member. Even if an Idea is the class of somethings, it is not contained in it as a member. When Whitehead comments on the western philosophical tradition by saying, "The western philosophy is nothing but a footnote to Platonic philosophy," he means that western philosophy follows the normal tradition. Medieval philosophy established its doctrine of God on the basis of the normal philosophical tradition.

Applying the liar paradox to the doctrine of God, the class is God while the members are the world. That the class does not contain itself as member, means God is not contained in the world as a member. This is an example of the normal theological tradition depending on the normal philosophical tradition or Platonic philosophy. This normal theological tradition to the normal philosophy consistently has emphasized that the cause is sperate from the effect, absolute from

relative, perfect from imperfect, and necessity from contingent. While God is the cause, world is the effect. God is the creator while world is the created. Therefore two different doctrines of God are inevitable in the normal theological traditions: theism, which emphasizes the absolute, necessary, and perfect side of Being, whereas pantheism, the relative, contingent, and imperfect side of Being. Each are too inclined to one side only; Charles Hartshorne called it *monopolar theism*, or favoritism. These sides of the doctrine of God have run parallel without any compromise. The western theistic tradition has identified orthodox Christian theology with itself, while pantheism has been treated as heretical. Russell's typology represents typical normal or orthodox tradition of the western philosophy and theology.

However, as pointed by Frege, Russell's typology is "hardly anything more unfortunate" than Russell's typology. (Chihara, 1973, 1) Frege means that the normal philosophical tradition has been an unfortunate one. We have seen various solutions to the liar paradox that have been suggested since Russell presented his solution in 1903. These methods of solving the paradox can be, I think, classified into two groups: the hierarchical-consistency view (Russell, Tarski, Parson, Kripke) and the nonhierarchical or circular-inconsistency view. (Chihara, Hertzberger, Gupta) The former divides class and members hierarchically and consistently while the latter circular-inconsistently. The hierarchical-consistent view is normal while the circular-inconsistent view is non-normal.

Applying the latter view in ontology, Idea and things have not a hierarchical relationship but a circular one: Idea becomes things and things become Idea. The circular-inconsistent views represented by Chihara,

Herzberger, and Gupta come close to the process concept of reality. According to the circular-inconsistency view sees non-normality is not a pathological but a creative dynamic. Because the hierarchical-consistency views see non-normality as pathological, many scholars, including Russell, tried to eradicate the paradox instead of accepting it.

A. General Background

Western philosophy revisited the liar paradox beginning in the late 19th century. The liar paradox was barely discussed during the medieval age but not too much.(Spade, 1973, 292-309). It was hard for philosophers and theologians to be aware of the paradox because of their dogmatic pride and bias. Throughout western history philosophers and theologians who used the liar paradox were treated as heretics and were sentenced to death.

The persons who reinvented the paradox on to the philosophical stage were not philosophers or theologians but mathematicians like Cantor and Poincare in the late 19th century. Cantor was oppressed by his contemporary mathematicians and died alone in a mental hospital in 1914. Even among mathematicians, to consider the liar paradox seriously was considered heretical. Cantor's suffering shows how much it had been for the western traditions to accept the paradox.

However, serious discovery of the paradox started to rise with the 20th century in areas as diverse as logics, philosophy, physics, biology, anthropology and theology. The liar paradox made a paradigm shift in this century possible. No major paradigm shift of this century is not related in some way to the liar paradox. While there are many

paradigms, they can all be categorized as two: the liar paradox and the non-liar.

Wittgenstein is the first philosopher who applied the liar paradox to the study of language while Bateson is the biologist and anthropologist who applied it to behavioral sciences. P. Watzlawick states, "To the best of our knowledge, it was Wittgenstein who first speculated on the practical, behavioral implications of paradox," and continues, "Bateson, whose great contribution to the behavioral sciences probably is precisely the introduction of the Theory of Logical Types into the field, and whose mentorship we gratefully acknowledge, summarized this state of affairs sufficiently when he stated: 'insofar as behavioral scientists still ignore the problems of *Principia Mathematica*, they can claim approximately sixty years of absolescence'".(Watzlawick, 1974, 63)

I pointed out that in 1908 Russell and Whitehead suggested the theory of logical type to solve the paradox. Since PM was published the liar paradox has been continuously discussed by the analytical philosophers. The theory of logical type is poor and one of Russell's handicaps, as pointed out by Frege. Russell's finding the paradox is great but his solution is poor. We have examined how Russell tried to solve the paradox. Then how did Whitehead, the other author of PM, try to solve the paradox and apply it to his philosophy (process philosophy). Most of his philosophical writings are written after he moved to Harvard in 1926; almost two decades had passed since PM was published. In other words, his philosophical system may be a hierarchical-consistency. No process philosophers and theologians contend with this. Whitehead's direct indication of the theory of logical type in relation to his philosophical terms is uncertain. Recently Granville C.

Henry develops the relationship between predicate logic and Whitehead's process philosophy in particular the relationship of meta-language to object-language.(Henry, 1993, 201) Henry says, "... Whitehead and Wittgenstein, logic has not only been a primary and influential background of their work but also a significant part of the subject matter of their work"(Henry, 1993, 201). But Henry doesn't seem to think that the liar paradox is a paradigm which the 20th century thinkers are all in line with. But I agree with Henry that Whitehead's philosophy can be correctly understood in terms of meta-language and object-language. Then another process thinker, Charles Hartshorne, directly speaks of the theory of logical type and its relationship in his philosophical terms. It means that Hartshorne's application of the liar paradox is more evident than Whitehead's.

Charles Hartshorne writes about the theory of logical type in *The Divine Relativity*(1948), *The Logic of Perfection*(1962), *Anselm's Discovery*(1965), *Philosophers speaks of God*(1965). I will try to explain Hartshorne's major terms like "divine relativity," "panentheism," and "ontological argument" as they are used in the above mentioned books. Hartshorne's personal remark on the logic is as follows: "Had I the training and skill in logic of a Carnap (to whose sharp but impersonal and helpful criticisms I am much indebted I could demonstrate the soundness of this belief—if it be sound—more convincingly than, as it is, I can expect to do" (DR, 1948, ix). Let me introduce one more quotation from *The Logic of Perfection*(or LP);

I feel chiefly indebted, in connection with this study, to my Harvard teachers of many years ago, to some discussions with Rudolf Carnap(who shares very few of my opinions), and to the advice on

some logical points given to me by Richard M. Martin and Lucio Chiaraviglio. If I knew all that any of the three men mentioned knows about logic, this book would be at least somewhat different. It might be simply a more rigorous statement of essentially the same thoughts. Or ... I wish I knew! (LP, 1962, vii)

Discussio on the liar paradox has been active among philosophers only since the 1970s. Theories other than the theory of hierarchical-consistency were not been discussed when Hartshorne was writing the above four books.

B. Hartshorne and Theory of Logical Type

Hartshorne indicates his intention of writing *The Divine Relativity* in the preface of the book as follows: "In this book I am trying to set forth the logic of basic theological concepts; but perhaps these are the same as the theistic implications of basic logical concepts. If only a few logicians could be induced to look into the matter!" (DR, 1948, xiv) His efforts is focused upon how he can make the educated persons to understand the possible consistent meanings of "supreme being," "absolute," "necessary being," and the like.

Referring to Heimann, Hartshorne thinks that God is the one who alone is adequately moved by what moves people. God alone not only feels but feels how people feel. This is the liar rhetoric; the Mover does contain himself as the moved. Hartshorne never said this rhetoric comes from the liar paradox but mentioned from where he got the knowledge, "From Plato's *Timaeus* through the obscurities of Schelling's *Ages of the World* and the clearer pages of Fechner's *Zend*

Avesta(chap.xi) to Whitehead's *Process and Reality* or Montague's *Way of Things*—or, in more mystical vein, Berdyayev's *Destiny of Man* and Niebuhr's *Human Destiny*(chap. iii)."(DR, 1948, xi)

Within the limit of normal theology, the concept of "absolute," "necessary" could not be understood without contradiction. Hartshorne borrowed the theory of logical type to perceive the concepts without contradiction. He first dugged out the theory from Anselm's ontological argument. He said "if the ontological argument is valid in some form, an affirmative answer to the question 'is there a God?' follows logically from an affirmative answer to the question 'Is a God conceivable?'"(DR, 1948, 3) Hartshorne considered the above two question as a two different logical types belonging to different logical levels. He continued, "The issue here is whether or not the existence of deity is, at least in one aspect, of a logically different type from that of other entities ..."(DR, 1948, 3) The one belongs to object-language while the other to meta-language.

For Hartshorne, we are living in the age of removing the paradox associated with the foundations of mathematics, itself the foundation of all science. How can we remove the paradox? The paradoxes are not unavoidable with customary logical techniques, but avoidable with *more refined techniques*. Then what are the refined techniques? Hartshorne suggested it: it is "logical type" or at any rate in degree of abstraction. He concluded, "If this is so, the famous paradoxes, or contradictions—to avoid the customary euphemism—of metaphysics and theology are not, as is claimed, an inevitable result of human limitations, of the finite or relative or conditioned trying to understand the infinite or absolute or unconditioned, nor of the meaninglessness of the latter, but the natural

yet avoidable result of haste and inattention to exact shades of meaning." (DR, 1948, 4)

We can clearly find out that Hartshorne is applying Russell's theory of logical type to remove the paradox. He thinks "the analogy between the metaphysical and the logical paradoxes is perhaps fairly close." (DR, 1984, 3) Logical type was already well known in the philosophical and theological circle in the 1940s when he wrote *The Divine Relativity*. At that time logical type was a tool applicable to philosophy, biology, anthropology. For Bateson it is applied to biology, for Wittgenstein it to philosophy. Hartshorne applied it to theology along with them. Therefore it is not new but natural for him to know the theory and apply it to theology.

For Hartshorne the paradox is not the inevitable result of human limitation but avoidable one. But I can not help raising a question: does the theory of logical type remove the paradox fully? As Frege indicated, Russell's method is one of the poorest to remove the paradox. Hartshorne fell into Russell's pitfall. The theories to overcome the paradoxes had been developed after Hartshorne published the above four books, so we can not expect any further and new theories' applied to his thoughts. So we have to be satisfied with only knowing how Hartshorne dealt with the logical type theory in his major early books.

C. Liar Paradox and Surrelativity

The liar paradox appears in various form, of which I will introduce a few of them. The ways distinguishing between object-language and meta-language are many; meta-language is language "of" language,

language "itself," language 2 to language 1 of object-language. Meta-language is passive voice to the active voice of object-language. For instance, when english is learnt by Korean, "learning English is learnt by Korean." Among these various forms, "of" and "itself" are most oftenly used in metaphysics and theology.

Let's try to know how Charles Hartshorne applied the paradox by using these forms to his major philosophical themese like "surrelativity," "panentheism," "ontological argument." Hartshorne applied the paradox to issue of relativity. What is relativity? Is relativity itself relative? A quotation from Hartshorne's Divine relativity is as follows:

For instance, if all things are relative, is they depend upon and vary with varying relationship, then at least relative itself, and as such ... must be something invariant, nonrelative, "absolute." (DR, 1948, 6) Hartshorne made distinction between "relativity" and "relativity itself." The latter, "relative itself" is non-relative or "absolute." Relative is not identical to "relative itself." A paradox is produced. Let me make a chart as follows:

relative	relative itself
objective-language	meta-language
relative	"relative"
relative 1	relative 2
relative	relative of relative
relative	nonrelative or absolute
object language	metalanguage

Relative and "relative" is equivocal. Is relative "relative"? The answer is No, because "relative" is not relative but absolute. "'relative' does

contain itself as relative" means "'absolute' does contain itself as relative." Therefore 'relative' is identical to absolute. In other words, "relative" as the logical type 2 is absolute as the logical type 1. Russell's suggestion is "don't confuse type 1 with type." He thinks that when the logical hierarchical type is confused, the paradox is inevitably produced: relative is absolute. But Russell's problem is a difficulties to make any distinction the types in the practical situations and contexts.

According to Hartshorne, the paradox is not nonnormal but normal. Rather the absoluteness of nonrelativity is normal. He calls it *surrelativity*. Both "relative" and absolute are inseparable in surrelativity. Hartshorne draws all his thoughts from the logic of surrelativism. External relations were standard doctrine of the Middle Ages. He comments on the Medieval theology as follows:

God knows all things, but in such fashion (it was held) that there is zero relativity or dependence is God as knower, and maximal dependence in the creatures as known.(DR, 1948, 8)

God is externally related to the world: he is knower of world but not vice versa in the medieval theology. However God is both the knower and the known in surrelativism. I think Hartshorne's surrelativity origins from the liar paradox without any doubt.

D. Liar Paradox and The Logic of Panentheism

The liar paradox appears in not only *The Divine Relativity*(DR) in 1948 but also *Philosophers Speak of God*(PSG) in 1953 evidently. The main philosophical theme in these two books, is *dipolar* or *panentheism*. These two themes are inseparably related with each other.

The opposite concept of *dipolar* is *monopolar*. The concept of dipolarity origins from the medieval theologian, Cusanus, who insisted on the *coincidence of opposite*. Hartshorne also confessed his indebtedness to contemporary logician, Moris Cohen, who also said *coincidence of contradiction* in Cohen's Preface to Logic.(DR, 1948, xiii) But I think that the confidential logical background of dipolarity comes from the liar paradox. Why is the liar paradox led to dipolarity? Let me repeat the nature of Liar. The liar sentence is led to the problem of *self-reference* and self-reference creates binary system, so called TF series.

I am liar. → self-reference or self-annihilation

If I tell a lie, then I tell a truth.

If I tell a truth, then I tell a lie.

Therefore Lie is Truth and Truth is Lie.

Dualism is finally overcome. The monopolarity, either Truth or Lie, is no longer relevant in the liar paradox. The dipolarity of Truth and Lie is produced through the liar paradox. Hartshorne called the dipolarity Surrelativity. Applied to the doctrine of God, he specially defines it *panentheism*. Aristotle's logic, Law of Contradiction and Law of Excluded Middle Term, is the cause of monopolarity. Traditional philosophers and theologians have considered Aristotle's logic as normal and the liar logic as nonnormal and pathological. But Heraclitus' mind was different from Aristotle's. He said there is night after day, day after night. But day is only Day, night is not Day. Night is totally excluded from Day. Here the capital letter, Day, means the whole day while the small letter day the opposite of night. In the western tradition, day is only Day excluding night. Heraclitus' voice has been declined while Aristotle's logic has been adopted as the orthodox logic

in western philosophical tradition. As Kant pointed out the basic structure of western philosophical logic hasn't been changed at all since Aristotle. In conclusion, Aristotle's logic is monopolar whereas Liar logic dipolar.

Adopting Aristotle's logic to the doctrine of God, the concept of God becomes monopolar, that is, God is *absolute, necessary, perfect, unchanging* being. The orthodox theologians favored to the one side only cutting the other sides of *relative, contingent, imperfect, change*. Hartshorne called it *favoritism*. Favoritism made the western doctrine of God *truncated*, that is, truncated theism is the traditional doctrine of God. The truncated theism is the monopolar theism.

The five different questions are possible to the concepts of God: Is God Eternal(E), Temporal(T), Conscious(C), Knowing(K), World(W). The western traditional doctrine of God can be classified into 8 different categories according to the truncated degree as follows: ETCKW(Plato, Whitehead, Schelling), EC(Aristoteles), ECK(Augustine, Aquinas), E(Plotinus), ECKW(Spinoza, Royce), ETCK(Socinus, Lequier), ETCK(W)(James, Brightman), T(C)(K)(Alexander, Ames), T(Wieman).

E is opposite polar of T and CK is opposite polar of W. ECK is the transcendental polar while TW is the immanent polar. Emphasizing on ECK, the doctrine of God may be inclined to Theism and emphasizing on TW, it might be inclined to Pantheism. So both theism(ECK) and pantheism(TW) are monopolar. Panentheism is inclusive of theism and pantheism, that is, ETCKW. Hartshorne demonstrated 8 different doctrines of God through the history of western philosophical and religious documents in PSG. He is developing the logic of panentheism in the end of the book. I want to show how he applied the liar

paradox to panentheism in next chapter.

What does it mean with 'monopolar' and 'dipolar' in the point of the liar paradox? I think that the words origin from the two terms, *class* and *members*, of the liar paradox. If you apply the term of class to the doctrine of God, you will become theist, while if you apply the term to members to it, you will become pantheist. Because two terms were polarized in the western tradition, theism and pantheism are running parallelly without any meeting point. The main reason why they dissociated from each other, is due to adopting Aristotle's logic only at the price of abandoning the liar paradox. Beginning with this century, western scientists and mathematicians have started to adopt the paradox to their academic areas. Hartshorne's adoption of the paradox should be counted same as they did. He applied the liar paradox to his doctrine of God, panentheism, as he did it to surrelativity.

First of all he used two signs, C and W, to explain the logical structure of the doctrine. C stands for universal Cause upon which everything else depends, but which itself requires no other thing. W stands for the all-inclusive somethings, the Whole of reality. He proposed three possible assertions about God: (1) God is (whether as a whole or in some aspect of himself only) universal cause, or *God is C*, (2) God is all-inclusive reality, or *God is W*, (3) God is both universal cause and all-inclusive reality, or *God is CW*. (PSG, 1953, 503b)

Hartshorne is asking, "What are the logical relations of three propositions?" He continued "If the second alternative in the parentheses of (1) is excluded, then (1) becomes contradictory of (2), and (3) becomes self-contradictory. This is the basis of the idea that we must choose between theism, positing deity as independent cause, and

pantheism, positing him as all-inclusive reality."(Ibid) Immediately after he quoted the previous sentence, he is raising the problem of liar paradox as follows:

For, indeed, an independent cause of all things cannot contain or include them, since, had there not been just those things to include, there must have been a more or less different total reality. An inclusive reality does require whatever it includes. But there is no reason why an inclusive reality may not contain an independent cause of things, or why God may *not only* in his total actuality be identical with this inclusive reality, *but also*, in an aspect of himself, identical with the independent cause."(italic is mine)(PSG, 1953, 504a)

The last three sentences in the above quotation are decisively related to the liar paradox. "The class does contain itself as members" can be narrated as follows; The class does contain *not only* class itself *but also* the members of the class. The class itself is the independent cause and the members of class are the inclusive reality viewing from Hartshornian quotation.

According to Hartshorne, C and W are compatible with one another. So theism and pantheism can be associated with one another. He said: ... if theism only means that there is a divine independent cause of all things and pantheism, that there is a divine all-inclusive reality, but may be true. Not that there may be two Gods but that one God may have both an independent essence and dependent accidents, somewhat as a man has both his relatively fixed and unmodifiable character and also his varying actual experiences. Thus the positive content of theism and pantheism can be consistently combined in *God is CW*, for the contradiction between theism and pantheism arises only from the denial

of any possible distinction between God as independent cause and God in his total actuality.(PSG, 1953, 504a)

Let me rearrange Hartshorne's words according to the liar paradox:

class itself	members of class
theism(C)	panthiesm(W)
a divine independent cause of all things	a divine all-inclusive reality
an independent essence	dependent accidents
fixed and unmodifiable	varying actual experiences
independent cause	total actuality

Hartshorne are using various expressions to explain the relationship between class itself and its members as seen in the above diagram. By applying the liar paradox Hartshorne combined theism and pantheism successfully in his panentheism. It is something unheard of before in the western philosophical and theological traditions, but common and popular in the oriental traditions. In this sense, Hartshorne's process thought is same as the oriental rather than the western tradition.

E. Liar Paradox and Han Philosophy

Hartshorne related the logical basis of panentheism to Moris Cohen's Law of Polarity. He announced *God is CW* as "the best claim of all to our consideration"(PSG, 1953, 504b). he continued, "Assertion (3), which I call "panentheism," affirms God as containing both an all-independent all-causative factor *and* the totality of effects"(PSG, 1948, 505a). Panentheism is inclusive of both theism and pantheism: "In *God is CW*,

God as C conforms to classical theism, God as W, to classical pantheism"(Ibid). Hartshorne implies Russell's paradox indirectly when he mentions the 'abstractness' and 'concreteness' of God.

Among abstractions, as Russell has remarked, is "abstractness" and 'concreteness.' The property of being concrete is not a concrete thing (PSG, 1948, 511b). What does by "the property of being concrete is not a concrete thing" mean? I think it is a version of the liar paradox. "Abstractness" is abstraction itself or concreteness. It is the meta-language to the object-language of abstraction. However, the property of being concrete differs from a concrete thing. All these distinctions depend upon the liar paradox. Hartshorne is using the liar paradox to explain the relationship between abstractness and concrete in divine nature. Because "abstractness," or abstract itself, is concrete, God is both abstract and concrete. Let's apply the same logic to Absolute(A) and Relative(R) of God.

Now R is the over-all abstraction, divine concreteness as such. And the A in AR means what is reflexively perfect must, in some abstract aspect, be nonreflexively or immutably perfect. A has relation to R in that its only meaning is as an abstract aspect of concrete perfection. But this is relation R as a mere suchness the generic property of "having accidents," by which the perfect transcends all and surpasses itself, and this "having accidents" as such includes no accidents, but only demands that there be some. So A, though related to R, is not related to anything contingent but to the necessary category of accidentality—there shall be accidents. God as a concrete whole, AR in character, is the one who is related to accidental things themselves.(PSG, 1953, 511b)

Hartshorne finished the theory of incompleteness in philosophy and religion as Goedel did it in mathematics in 1931. Hartshorne and Goedel both used the liar paradox to build up their theories. Hartshorne's concept of 'process' is the same expression of Goedel's incompleteness.

I am first aware of Korean word of Han from which Korean concept of God, Hananim(하나님). The Han has various different meanings in the single words like Whole, Part, Middle, Same, etc.. I especially concern on the Whole and Part in it. Korean God is both whole and part. He is not only an independent essence, but also dependent accidents, that is, panentheistic. The liar paradox is popular and well-known to Korean people through their religious ideas and customs historically. Therefore the western theism and pantheism are not well acceptable to Korean minds.

The liar paradox is ultimately related the problem of whole and part, and One and Many, in other word, that of Han. Let's see how Hartshorne related the liar paradox to them. "God is a whole whose whole-properties are distinct from the properties of the parts. This is so of every whole, but the most radically two of the supreme whole. The parts are at, the whole, AR. A whole of relative parts can never be merely absolute, for there can always be additional parts. But a whole of at parts can very well be AR."(PSG, 1853, 511b) Parts are whole and whole is parts. This is a world of holography. The holography is created by D. Gabor in 1948. Gabor got a Nobel prize with it. D. Bohm called the holographic world the implicate order against the explicate order of Newton. I think that the implicate order or holographic order is related to the liar paradox. The explicate order is

hierarchical whereas the implicate order is horarchical. Korean concept of Han is really reflecting this holographic world. Hananim, a divine implication of Han, is the religious object. Is panenthism religious? The answer is negative in the orthodox traditions, but positive in Fechner's and James' doctrine of God.

Can human freedom(W) be part of God(C)? Once more, can human ignorance and error be part of divine wisdom? Fechner's and James' answer is affirmative, but the orthodox answer may be negative. How can Fechner and James including Hartshorne justify it? Hartshorne responds to it: "Believing is an act, and this may be our act but not God's, ... It has our beliefs as ours, and parts of itself - but not as its beliefs would be parts of itself."(PSG, 1953, 514a) The pure Korean word, *Ha*(하), which has the same root as Han, means 'doing,' or 'acting,' and 'interacting.' In other word, Hananim is doing and interacting being with human-beings. Doing-*ha* and *Hananim* as the name of God all origins from the word, *Han*. Han implies "one become many and many become one" by which doing-Han has the meanings. Let me introduce one more connotation of Han, namely *full of being*. Hananim is enriched and influenced by the worldly beings and becomes fullness of his being. The very last sentence of PSG shows doing-Han and fullness-Han of Hananim as follows:

The surrelativity or reflexively transcendent perfection of God is the *fulness of his being, his wholeness as always identical, but self-identical as self-enriched, influenced ... a living sensitive, free personality, preserving all actual events with impartial care and forever adding new events to his experience*(PSG, 1953, 514b)(italic is mine).

The various dictionary meanings of Han, doing, one and many, and fulness, appears in the above quotation. Through over 5000 years history, Korean people are conscious of Han in which almost all the process concept of God are developed exactly. Hartshorne's next words are more close to Korean Han mind.

The absolute is the One merely as One; the superrelative is the many as also one, or the one as also many. The world as not God is the many merely as many—an abstraction from the many as one, as the integrated, active—passive content of omniscience.(PSG, 1953, 514b)

Hananism as One and Many simultaneously is a real panentheistic God. The Korean native religion, Dong-Hak or Eastern Learning, asserts "man is God" or *innaechon*(인내천). I think that innaechon is nothing but the other form of "one become many and many become one," form of Han. Dong-Hak led the largest revolutionary movement in the end of 19th century that is defeated by Japanese involvement. But Dok-Hak has been developed a religious movement called chondogyo(천도교) now in Korea. I think Chondogyo is a perfect religious form of process philosophy.

F. Liar Paradox and Ontological Argument

The year when Anselm presented Ontological Argument is 1070 C.E. Hartshorne asks that Anselm's discovery is one of the greatest intellectual discoveries of all time or an intellectual blunder in his book *Anselm's Discovery* (La Salle: Open Court, 1965) during medieval age there are various proof for God's existence, but among them the ontological and cosmological arguments are most important ones. The

contemporary philosophers and theologians consider the cosmological argument old fashioned one, but the ontological argument as still controversial one. The ontological argument is rediscovered by the 20th century scholars like Barth, Findley, Malcolm as a theological and logical issue.

H.G. Hubbeling points out "one of the first scholars who called our attention to Anselm's ontological argument in a modern way, was Charles Hartshorne in an article in the *Philosophical Review* (May 1944, Nr.3, pp.225-245) with the title "The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument." Hartshorne's books related to the ontological argument are *Philosophers Speak of God* in 1953, *The Logic of Perfection* in 1962, *Anselm's Discovery* in 1965. Hartshorne's discovery supported by Norman Malcolm, Wittgensteinian logician, who wrote an article "Anselm's Ontological Arguments"(*Philosophical Reviews*, January 1960, Nr.1). Both Hartshorne and Malcolm have the same ideas that Anselm's *Proslogium* 2 differs from *Proslogium* 3, abbreviated II and III hereafter. Almost all the critics missed the differences between two without exception.¹⁾

The crucial point falls upon making a distinction between II and III. Let's hear of Hartshorne's own words: "Unlike that of *Prosl II*, it(or III) turns upon conceptions of modal logic, and deals explicitly with

1) Hartshorne said, "Here is a sample of what has been going on. In a friend's office is a row of sixteen books, some rather old, some recent, dealing with the philosophy of religion. Eleven of these undertake to explain and evaluate the ontological argument, in all but one case mentioning Anselm. These eleven discussions vary greatly in quality, but one thing they have in common: They pay no attention to the chief points Anselm makes in *Prosl III-V* and repeats often in the *Reply*. Only the argument of *Prosl II* is dealt with."(AD, 1965, 14)

two kinds of existence, contingent and necessary, *rather than* with existence versus nonexistence, or merely subjective versus objective(as well as subjective) existence."(AS, 1965, 16)(italic is mine) Hartshorne divides 'contingent and necessary' from 'existence versus nonexistence.' Hartshorne might think that II deals with the latter whereas III with the former. His concern on the argument is not II but III. Hartshorne's central thesis is not whether God does exist or not, but "*either he(it) exists necessarily or he(it) necessarily does not exist.*" Hubbeling call this theorem Hartshorne's central thesis, abbreviated CT.(PCH, 1991, 356) This CT is a crucially important one by which we can fully understand Hartshorne's thought.

What is the major differences between II and III? The central dictum of II is *something than which nothing greater can be conceived*. And the central dictum of III is: *it can be conceived to be something such that we cannot conceive of it as not existing*.

What is different between two dictums? I urge you to pay attention on my italic *that* in III. The italic *that* is focal point to understand what Anselm intends to here. Anselm divides two sentences with that as follows:

It can be conceived to be something (1)
such *that*

We cannot conceive of it as not existing (2)

Sentence 1 and 2 have the same word, *conceive*, in their sentence. Let's make distinction between two *conceives*, that is, *conceive 1* is in the sentence (1) and *conceive 2* is in the sentence (2). A big question is, "Are *conceive 1* and *conceive 2* same?" A students who know the liar paradox may answer, "Oh yes, these two belong to the different types." That is a right answer.

I think that Hartshorne is the first scholar who finds the logical type in Anselm's ontological argument 30 generations after Anselm invented in 1070. Due to lack of logical knowledge, ignorance of the liar paradox, Anselm's valuable finding had been hidden inside of earth during over 900 years. Then from whom did Hartshorne learn the logical skills? I think that he may learn it from Russell and Whitehead indirectly and Carnap directly. Carnap's phrase, *meaning postulates* is key word to know Hartshorne's evaluation on the ontological argument. He said, "What was this discovery? In crude anticipatory outline, it was the following: Assuming certain 'meaning postulates' (to use Carnap's helpful phrase) concerning the import of 'God' and certain related terms, it follows that the existence of God is a *logical* or *analytic* truth." (AD, 1965, 3) (italic mine) What is logical and analytic truth? Hartshorne responds to it, "Proslogium III is a logical and analytic truth. Anselm's CT is not a factual and experiential but a logical and analytical truth. H.G. Hubbelling well defines CT as follows:

- (1) CT: Either God exists necessarily or he necessarily does not exist.
- (2) God's existence is possible. (by hypothesis)
- (3) It is not truth that he necessarily does not exist. (from 2)
- (4) God exists necessarily. (from (1) and (3) by *modus tollendo ponens*)

On the basis of CT, the logical structure of the Anselmian argument, in its mature or 'Second' form, may be partially formalized as follows:

'q' for '(x)Px' There is a perfect being, or perfection exists.

'N' for 'it is necessary (logically true) that'

'~' for 'it is not true that'

'∨' for 'or'

'→' for 'p strictly implies q' or 'N~(p&~q)'

1. $q \rightarrow Nq$ "Anselm's Principle": perfection could not exist contingently
2. $Nq \vee \sim Nq$ Excluded Middle
3. $\sim Nq \rightarrow N(\sim Nq)$ Form of Becker's postulate: modal status
4. $Nq \vee N(\sim Nq)$ Inference from (2,3)
5. $N(\sim Nq) \rightarrow N\sim q$ Inference from (1): the necessary falsity of the consequent implies that of the antecedent (Modal form of modus tollens)
6. $Nq \vee N\sim q$ Inference from (4, 5)
7. $\sim N\sim q$ Intuitive postulate (or conclusion from other theistic arguments): perfection is not impossible
8. Nq Inference from (6, 7)
9. $Nq \rightarrow q$ Modal axiom
10. q Inference from (8, 9)

We can find three presuppositions in the above inference: Anselm's Principle, Becker's Postulate, Modal Axiom without which the inference becomes impossible. Anselm's Principle is "perfection could not exist contingently but only necessarily true.

Carnap's 'meaning postulates' is due to understand Hartshorne's ontological argument, because it is related to the above three items. In the relation to meaning postulate, Oscar Becker, a physician, proposed 'Becker's Postulate' which is the lawful structure of the possible. Becker's postulate is not referring to the factual and actual reality but logically possible world as the meaning postulate does. The logically possible world has begun to be mentioned in mathematics, physics, philosophy beginning with the late 19th century in the western world,

and finally formulated as 'copenhagen announcement' in 1929. (LP, 1962, 179) Let's summarize the three items:

Anselm's Principle (prop. 1): $q \rightarrow \neg Nq$

Becker's Postulate (prop. 3): $\sim Nq \rightarrow Np(\sim Np)$

Modal Axiom (prop. 9): $Nq \rightarrow q$

The consistency within any logical system is called 'analytic' or 'tautology.' According to Hartshorne's discovery, Anselm's III is not related to the factual dimension but to the logical-analytical dimension. The explosive power appeared as soon as the Anselm's Principle is associated with Becker's Postulate and meaning postulate. The triangle connectivity of Carnap, Becker, and Anselm made possible a new understanding of Ontological argument in the modern sense of meanings.

Hartshorne presented his discovery in 1944, and after 16 years Malcolm supported Hartshorne in 1960. Hartshorne's two books, *The Logic of Perfection* and *Anselm's Discovery*, related to Ontological Argument was published in 1962 and 1965 one by one. Hubbellinger indicates that Malcolm's support is an unexpected one. (PCH, 1991, 356) But I disagree with Hubbellinger's comment, that is, Malcolm's support is an expected one. The reason that Malcolm is wellknown Wittgensteinian philosopher. Then Who is Wittgenstein? I think Wittgenstein's philosophy can not be understood in the same line with the paradigm shift by the liar paradox in the 20th century. I think the 20th century is the century of shifting the paradigm according to the liar paradox in all over the areas not only in philosophy but also in physics, biology, fine arts, etc. D. Hofstadter's *Goedel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, is a monumental work of this century, in which the author related mathematics, music and graphic works in the liar paradox, namely, an eternal golden braid. I think numerous areas can be linked

to the laid. Wittgenstein's philosophy and Bateson's biology also can be understood in this golden blaid. Whitehead's process philosophy is not exception.

I insist that Anselm's Principle, Becker's Postulate, Meaning Postulate and Modal Axiom, are in line with the eternal golden blaid or the liar paradox. Let me elaborate it more in detail. The distinction between object-language and meta-language is important in the liar paradox. I think two postulates becomes possible through the distinction between two. Object-world is factual and actual one whereas meta-world, logical and analytic one. The metafication, meta, meta of meta, meta of meta of meta ... is the same as the two postualtes. II refers to Object-God while III to meta-God. Metafication is a phenomena of world development and of cognitive evolution.

Buddhist call the metafication 'scale falling from eyes.' On the history of argument on the divine being, Anselm's III is a case of falling scale from eye. Through Anselm's finding, a new dimension had been opened, but Descartes', Kant's eye hadn't seen Anselm's new dimension. Their eye was fallen on God as object-being, not as meta-being, so they all faied to see the real implication of Anselm's III. Coming into the 29th century, a great paradigm shift occurred with *Principia Mathematica*, but two authors didn't expect so much importance of their book. Russell's solution to the paradox is poor, but his finding is valuable one. The theory of Logical type has given amazing influence, in other word, shifting paradigm. So Hartshorne's discovery should be evaluated byt the sense of the great paradigm shift.

My criticism and evaluation on Hartshorne's argument: I understood Hartshorne's ontological argument as a paradigm shift in the 20th

century. There are several other perspectives, evaluations and criticisms on Hartshorne's argument. Let me introduce here Hick's and Hubbeling's criticisms and evaluations on Hartshorne's thesis first of all. Hick's criticism on Hartshorne's 10 propositions as follows: Hick considers prop.1, Anselm's Principle ($q \rightarrow Nq$), as the key proposition, because at this point it is essential to decide whether N is to be understood as signifying *logical* or *ontological* necessity. Hick said, "Hartshorne himself is quite explicit that he is using exclusively the former. N, he says, "means analytic or L-true, true by necessity of the terms employed. This is the sense intended in the present essay." (MFA, 1967, 337) Concerning Hartshorne's argument, Hick maintained:

(1) that when N is interpreted as signifying logical necessity, prop.1 has no kind of self-evidence;

(2) that in order to represent, as Hartshorne claims, Anselm's basic principle, N in prop.1 must be interpreted as signifying ontological, rather than logical, necessity;

(3) that when N is so interpreted, prop. 1 constitutes an acceptable premise, and leads by valid steps to prop. 6;

(4) that in order to reach its conclusion in prop.10, the argument, having established prop. 6 in terms of ontological necessity, must thenceforth proceed on the (false) assumption that prop. 6 has been established in terms of logical necessity, and that the proof is rendered invalid by this *change of meaning of a key term in mid-course*. (MFA, 1967, 349)(*italic mine*)

Hick's view can be summarized as follows: If prop.1 is ontological, prop. 6 should be ontological too in order to introduce the same ontological prop. 10. For Hick, Hartshorne changed prop.6 from *logical*

to *ontological* to reach to prop. 10. Hick called it 'midcourse change.' My question is "why doesn't Hick mention about prop. 3 or Becker's postulate. I think prop.3 is a bridge connecting prop.1 to 6. Becker's postulate is a scientific postulate which is actual and ontological in the area of science. It is meaningless to make distinction between logical and ontological in physics. Becker's postulate provides us with that scientific background. If Hick had paid attention on Becker's postulate, then he should have not criticized on Hartshorne that much.

Hick concerns on the foundation of prop 1. What is the background of prop.1? Hick believes that Hartshorne failed to supply it. My defense on Hartshorne will be discussed in next section.

Unlike other predicate, 'non-existence' does exists. So 'non-existence' and 'existence' both are conceivable. For example, If somebody ask, "anybody there?" then "is it possible to answer 'nobody here.'". It is impossible because "nobody here" itself is showing "somebody here." But an answer, "I do not eat food", to the question "do you eat food?" is possible. The answer itself does not negate the answer, but in the case of "existence," non-existence itself reveals "existence." I think this is the basis of Anselm's principle, in other word, it is not ontological but logical or self-reference. Let's repeat again the dictum of liar paradox, "Existence does contain itself as non-existence." I think that Anselm realized the liar paradox and applied it to his argument successfully. Anselm's principle is analytical on the basis of the liar paradox. I oppose Hick's view of no self-evidence of prop. 1. Prop. 1 has self-evidence in terms of liar paradox, that is, both existence and non-existence are both conceivable. So Hick's following criticism on Hartshorne can not be justifiable:

Prop. 1, interpreted in terms of logical necessity, asserts that a certain proposition, *q*, strictly implies another proposition which is a proposition about *q*, to the effect that *q* is a logically necessary truth. That a proposition should strictly imply another proposition, which is a proposition about the first proposition, involves unformulated principles which form no part of accepted logical theory, and which require justifying considerations which Hartshorne has not supplied (MFA, 1967, 350)

I think Harshorne supplied it, the liar paradox, to a proposition about the first proposition: the liar paradox itself is the first proposition. Anselm and Hartshorne are aware of it, but Hick misunderstands it.

Hubbeling's criticism on Hartshorne is about the logical background of Hartshorne's argument: "... in my view Hartshorne should have pointed out more clearly with what logical system he works. Such a system is connected with a whole philosophy and with various philosophical presuppositions, as we have seen. That means that Hartshorne's proof is only valid within a certain system!" (PCH, 1991, 366) I agree with Hubbeling's view to some sense. My first question is, "why didn't Hartshorne separate *semantic paradox* from *logical paradox*?" Hartshorne applied the semantic paradox to Anselm's ontological argument and the logical paradox to the logic of panentheism without naming them separately.

Hartshorne's dependency upon Carnap's logic, meaning postulate, is similar to Tarski's T-convention: "snow is white" if and only if snow is white. Tarski's system is closed one. I am not sure Hartshorne knows it or not. Russell's and Tarski's solution to the liar paradox is hierarchical-consistency which means "closed." By "closed" I mean 'logical' or 'analytic.' So meaning postulate, Becker's postulate, and

L-truth are all related to "closed." Kripke opened it. Hubelling and Malcolm agree that Hartshorne's logic looks like Kripke-style semantic.(PCH, 1991, 348) *Ontological and logical is inseparable* in Kripkean system. The limit of closed system is clear: what states and times is God perfect or necessary? God's respond to the states and actualities is not closed but opened. Hartshorne's panentheistic God is in the open system.

Hartshorne's openness is more clear in his application of logical paradox to the argument. Hartshorne's application of logical paradox is as follows:

Let us look at Anselm's definition: "that than which none greater or better can be conceived." Two meanings are possible here: none greater, except Himself in a greater state; none greater, even Himself. To be divine is at least to be unsurpassable by *another*, but is it also to be unsurpassable by self, incapable of growth? Anselm assumed this interpretation. He thought God was unsurpassable absolutely. But this leads to many difficulties. For instance, it must be purely indifferent to the world, and to what happens in it. For otherwisw the world could contribute value to God, and in this way *he would surpass himself as He would be without the world, or with an inferior one.*(MFA, 1967, 328)(*italic mine*)

The very last sentence is identical to the dictum of liar paradox by which God is opened toward world. The liar paradox makes God grow with world because God does contain himself as a member of world. The circular-inconsistency theory of liar paradox has been developed by Chihara, Hertzberger and Gupta almost 20 years after Hartshorne published *Anselm Discovery* of 1967. His divine dipolarity and

panentheism shows Gupta-style: two polars, T and F, are interacting in process. When Hartshorne reinvented Anselm's Argument in 1944, Tarski also presented his T-convention, but I am not sure any communication between two persons. Among the logicians Hartshorne favored Tarski is not included. However Carnap's meaning postulate Hartshorne favored much and Tarski's T-convention are not far from each other. The latter scholar's criticism on T-convention is its "closedness" by which I mean 'logical' or 'tautological.' The lack of 'empirical' or 'factual' in T-convention brought forth the new discussion on the liar paradox since 1970s.

Let me one more issue, issue of continuity or discontinuity between II and III. Hartshorne believes Anselm's II failed, but I think III should be considered in the connection with II. Seeing from the perspective of liar paradox, the continuity between II and III is inevitable: II is referring to Object-language while III to meta-language both of which are necessary in the liar paradox.

According to Hubelling's view, the distinction meta-language and object-language, or second order and first order, appears not only in Anselm's ontological argument but also in Aquinas' cosmological argument. Aquinas insists not only cause as the first order but also cause of cause as second order in his cosmological argument. In other word, there are two different types of causes inside of cosmological argument, so Anselm and Aquinas are same in their proving existence of God. Then what is Anselm's own merit and uniqueness?

【Bibliography】

- Chihara, C., "Truth, Meaning, and Paradox", in *Nous* 10, 1976.
- _____, *Ontology and the Vicious-Circle Principle*, London: Cornell University Press, 1973.
- _____, "The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation", in *The Philosophical Review* 88(Oct.), 1979.
- Copi, I., *The Theory of Logical Types*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Gupta, A. and Belnap, N., *The Revision Theory of Truth*, Cambridge Mass: The MIT Press, 1993.
- Henry, G.C., *The Mechanism and Freedom of Logic*, New York and London: University Press of America, 1993.
- Hofstadter, D., *Gödel, Escher, Bach*, New York: Basic Books Inc. Publisher, 1979.
- Hofstadter, D.R. and Dennett, D.C., *Mind's I*, New York and London: A Bantam Book, 1981.
- Kosko, B., *Fuzzy Thinking*, New York: Hyperion, 1993.
- Martin, M.M., *There are Two Errors In The Title of This Book*, Ontario: Broadview Press, 1992.
- Read, S., *Thinking About Logic*, New York: Oxford University Press, 1994.
- Simmons, K., *Universality and The Liar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Smullyan, R.M., *What is the Name of This Book?*, New Jersey: Prentice-Hall, 1978.
- _____, *5000 B.C. and Other Philosophical Fantasies*, New York: St. Martin's Press, 1983.
- _____, *Diagonalization and Self Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Song, H.S., *The Nature and the Logic of Truth*, Claremont: Claremont Graduate School, 1994.
- Spade, p.V., *The Origin of The Mediaeval Insolubilia Literature*, Francis Studies, vol. 33, annual XI, 1973.
- _____, *Liar: A Catalogue of the Insolubilia Literature*, Tronto: Pontifical Institute of Medjaval Studies, 1975.
- Watzlawick, P., *Change*, New York and London: W.W. Norton & Company, 1974.
- Watzlawick, P. and Beavin, J.H., *Pragmatics of Human Communication*, New York: W.W. Norton & Company Inc., 1967.

Liar Paradox and Oriental Philosophy

The characteristics which distinguish between East and West are various, not one, but many. In the early part of this century, D.T. Suzuki, a Japanese Zen scholar in America said, "West is dynamic while East is static," but his view is too simple to be persuaded by it. Although East and West are different from each other, the differences between the two can not be defined by any single word. Because my major academic concern is to compare the Eastern mind with the Western mind, I have tried to identify the most decisive point which makes the distinction between the two minds. According to my final judgement, the Liar's paradox (hereafter The Liar or the paradox) is the primary point dividing the two mind systems. This means that when I reach the Liar, my mind becomes clear on this issue : East accepts the Liar while West doesn't.

In both the Western and Eastern philosophical traditions for the past 2400 years, the Liar's paradox has been very problematic. The Liar was first mentioned as a philosophical issue Greece Eubides and Epimenides. The paradox is close to the statement commonly attributed to Eubides of Miletus of the fourth century B.C.E.: "The statement I am now making is a lie." Another important version of the paradox is derived from a remark attributed to the Cretan prophet Epimenides of sixth century B.C.E.: "The Cretans are always liars."²) St. Paul also quotes this in the Epistle to Titus, "One of themselves, even a prophet

of their own, said, The Cretans are always liars, evil beasts, slow
belies. This witness is true."(King James version) William Ockham,
Burley, and Pseudo-Sherwood also discussed the paradox in the middle
ages, but the Liar has been disregarded by the Western philosophers
through most of the history. Interestingly, however, it has been revisited
by western mathematicians and logicians of the twentieth century.
Western scholars have not paid as much attention to the Liar as the
oriental scholars have.

I think that Aristotle knew the Liar but didn't consider it as a
crucial problem. When he classified sentences into three categories as
equivocal, univocal and derivative, the equivocal sentence is the Liar
sentence, but his prior concern fell on the univocal sentence because the
equivocal sentence does not make sense. As soon as the western
philosophers looked into the jar of this paradox, they were embarrassed
and put the lid back on because the paradox is too agonizing for their
mind. Instead of inquiring into its structure, they shied away from it.
Aristotle devised his own clear logic, the logic of contradiction and of
excluded middle term, which ruled the western mind for over 2500
years at the expense of serious inquiry into paradox. Since Aristotle
abandoned the paradox and only Aristotelian logic dominated western
thinking and methodology, paradox has been treated as a ridiculous,
puzzling, sometimes humorous issue.

In the eastern traditions, however, the Liar paradox is a central theme
and the main line of every area, including philosophy, politics,
economics and religion. I think that an understanding of liar paradox is
crucial to those branches of social sciences.²⁾ That is, the abandoned

2) See Gupta 1994, p.6.

stone in the West becomes the corner stone in the Orient. Western thinkers who have been concerned with paradox were unwelcomed in the main stream, whereas in the East the same kind of thinkers are the main stream. Aristotle's two logical rules have not been accepted in the oriental spiritual world. If St. Paul had paid much attention to the Liar in his epistle to Titus, the western theological standpoint might have been directed in quite a different way. But Paul's remark on the Liar is but a just passing word. The Liar is not a passing word in the Orient but a central one, while Aristotle's two logical rules are useless and even thought to be dangerous to oriental philosophers because Aristotelian rules lead to dualistic ways of thinking. So the distinguishing point between the Orient and the West is clear: one accepts the Liar, the other does not. Either affirming or despising the Liar paradox has determined the goal and history of the two hemispheres. That the twentieth century western philosophers have begun to pay attention to the Liar means two hemispheres are coming closer together.

Seen from the perspective of Aristotle's logic, the oriental philosophies lack logic; but seen from the Liar paradox, Oriental philosophies have their own logic different from the former. The Liar is another kind of logic which is not identical to Aristotelian logic. The first modern person who thought of the importance of the Liar was mathematician G. Cantor. Cantor's findings date back to the paradox of Zeno in Greece, the paradox of the race between Achilles and the tortoise. Although the paradox had been discussed in the middle ages, it is after Russell introduced his paradox called 'Russell's paradox' that it

3) Robert C. Koons 1992, ix.

began to get a philosophical attention. Russell produced the Liar in *Principia Mathematica* with A.N. Whitehead in 1908. I think that none of the 20th century's scientific revolutions, such as Einstein's Relativity Theory, Heisenberg's Principle of Uncertainty, Fuzzy-Chaos theory, Gabor's Holographic Theory, Bateson's Double Binding Theory, are unrelated to the Liar. In the recently published book, *Fuzzy Thinking*, Barto Kosto shows the fuzzy logic's relationship to Russell's paradox and oriental philosophy. For him South Korean flag is the emblem of fuzzy logic. I think that Thomas Kuhn's paradigm shift in the scientific revolution becomes possible only through the Liar. Is 'the Liar' so powerful? I reply "yes." The new paradigm backing the modern sciences is the Liar. The shift of the paradigm means the shift from Aristotles' mind to the Liar's mind.

F. Capra's *The Tao of The Physics*, is written to show the relationship between the modern sciences and the oriental philosophies, but his intention is not successful because he failed to mention the Liar paradox which is the background of the two mind systems. He just compares fragments of modern sciences with those of the oriental philosophies. The reason why Whitehead's process philosophy is so close to the oriental philosophy is that both of them depend upon the Liar. Even if Russell knew the paradox, his philosophical mind is traditional: he failed to apply the paradox to his whole system of philosophies whereas Whitehead did, to a large extent. This might be, I think, one of the reasons why they are separated in 1908. Aristotle and Liar have running in the two different ways, but if we collect Aristotles' passing words in his books, the two of them might be reconcilized. Let's try it here!

가

『화이트헤드 과정철학의 이해』 (문장옥 著, 통나무)

안형관 (호성가톨릭대)

이 책의 저자인 문장옥 박사는 화이트헤드 철학의 주요 주제들을 다룬 논문들을 이미 여러 학술지에 발표했다. 그리고 화이트헤드 3기 핵심저서들을 번역하거나 번역에 깊이 참여했다. 이러한 작업과 오랜 연구를 통해 다듬어진 그의 결정체가 이번에 이 책으로 나타나게 되었다. 저자는 이 책을 화이트헤드 철학의 해설서로 출간했지만, 평자가 보기로는 깊이 있는 본격적인 연구서에 가까우며, 평자의 첫 입문서인 1988년의 줄거 『화이트헤드 철학의 이해』보다 진전된 연구성과가 반영되어 있다.

화이트헤드 철학의 진정한 이해는 그의 철학에 대한 비판적 해석까지 가능해야 할 것이다. 어떤 의미에서 그 같은 이해는 화이트헤드 철학의 한계에 이르고 또 그것을 넘어서 있다. 그러기 위해서는 그 전 단계로 화이트헤드적 시각에 철저히 할 필요가 있다. 즉 철저히 화이트헤드의 눈으로 화이트헤드의 철학을 보아야 한다. 이렇게 화이트

헤드적 시각에 철저할 경우, 이 단계에서 화이트헤드 철학에 대한 비판적 시각에 대한 역비판이 가능하게 된다. 그리고 화이트헤드 철학에서 제기되는 문제점들에 대한 다른 해석가들의 견해를 분석하면서 자신의 견해를 주장할 수 있게 된다. 저자는 이 경지에 도달했다. 그는 이 책에서 화이트헤드에 대한 비판적 해석들에 대해 논박하고 있으며 다른 해석가들의 관점을 분석하면서 자신의 견해를 제시하고 있기 때문이다. 이 저서는 해설서에 대해 일반적으로 기대되는 모든 요구들을 충족시키고 있다.

이 서평에서는 독자들의 혼돈을 피하기 위해서 저자의 용어법에 따르겠다. 그러나 *entity*를 존재자로 하지 않고 꼭 존재로만 번역해야 하는지? 물론 화이트헤드가 하이데거에서의 존재자와 존재의 구분에 따르고 있지 않기 때문에 어느 쪽도 괜찮지만 그 밖의 더 적절한 역어는 없는지? 그리고 *occasion*에는 계기라는 뜻이 포함되어 있으나 이 말로 그 뜻을 완전히 전달할 수 있는지? *eternal object*를 영원한 대상으로 하지 않고 꼭 영원적 객체로 해야 하는지? 등 용어들의 역어문제에 대해서는 숙고해 봐야 할 점이 있다고 생각한다. 그리고 위에서 밝힌 바와 같이 이 책이 얼마나 철저하게 화이트헤드 안에서 화이트헤드를 말하고 있는지를 드러내기 위해서 먼저 각 장을 요약하고자 한다.

1장에서 저자는 존재보다 생성을 중요시하는 화이트헤드 철학의 기본입장을 밝히고 있다. 그리고 이러한 화이트헤드의 기본입장을 현실적 존재라는 범주를 통해 고찰하고 있다. 저자는 현실적 존재의 양극성인 물리적인 극과 정신적인 극을 대비시키면서 수동성과 능동성, 연속성과 일탈성, 결정성과 자유, 상대성과 절대성, 객체적 불멸성과 주체적 직접성, 달성된 현실태와 달성 중인 현실태, 자기초월체와 자기실현의 주체 등으로 2분하여 설명하고 있다. 그러나 저자는 현실적 존재가 중성적 성격인 자기초월적 주체이기 때문에 실제로는 분리 불

가능하며, 현실적 존재는 위와 같은 이중적 측면을 함께 가지고 있는 일자임을 밝히고 있다.

그리고 저자는 가장 구체적인 현실적 존재가 실은 추상적이라는 점을 들어서 화이트헤드⁸비판하고 있는 시각에 대해 논박하고 있다. 이 논박에서 저자는 현실적 존재의 구체성이 체계 내적(범주도식)인 지위에서 의미를 갖지, 체계 외적인 지위(직접경험의 대상)에서 의미를 갖는 것이 아니라고 주장하여 정당화한다.

2장은 미시적 과정인 파악과 합성에 대한 고찰이다. 저자는 주체의 특성을 중심으로 긍정적 파악과 부정적 파악을 구분하고, 이 중에서 긍정적 파악은 여건에 순응하여 자기 속에 그대로 그 여건을 반복 재생시키기 때문에 새로움을 창출하지 못하는 것으로 보고 있다. 저자는 객체(여건)의 특성을 중심으로 물리적 파악과 개념적 파악을 구분하며, 물리적 파악은 물리적 극을 이루어 긍정성, 순응성, 안정성에 기여하고, 개념적 파악은 정신적 극을 이루어 부정성, 일탈성, 자율성에 기여함을 밝히고 있다. 그리고 저자는 초기위상인 호용적 위상에서 과거가 반복, 재생, 재연되며, 보완적 위상에서 주체가 영원적 객체를 선택하고 변형시키므로 창조적 비약과 변이가 이루어진다고 말한다. 만족은 합성과 이행의 양 측면에 기능하고 있음도 밝히고 있다.

3장은 형성적 요소인 창조성, 영원적 객체, 신 문제가 다루어지고 있다. 저자는 창조성이 가능태이고 영원적 실재인 존재의 원리이므로 현실태인 하나의 존재(일)로 오해해서는 안됨을 지적한다. 그리고 저자는 '영원적 객체'인 순수한 가능태는 동일성, 보편성, 추상성을 지니고 있어서 거시적 특성들이 갖는 안정성, 반복성, 존속성의 본질이 되며, 실재적 가능태인 자연적 가능태는 제약되어 있지만 변화 확대될 수 있다는 점을 밝히고 있다. 저자는 화이트헤드의 신이 창조성과 영원적 객체를 매개하는 현실적 존재이지만, 문제는 이 비시간적인 신을 어떻게 시간적인 현실적 계기가 파악할 수 있는가에 있다고

한다. 이 문제를 해결하기 위해서 하츠혼처럼 신을 “인격적 질서를 갖는 사회”인 시간 속의 존재로 생각하는 것은 영속적으로 합생할 뿐 변화하지 않는 신을 왜곡시킬 뿐이라고 저자는 주장한다.

4장에서 저자는 시·공간을 연장적 연속체와 생성의 획기성 이론으로 고찰하고 있다. 우리의 우주시대에 실현되는 특수한 연장적 연속체를 형이상학적인 연장적 연속체가 특정한 방식으로 한정되었다고 보는 노보의 입장을 따르지만, 노보가 연장적 연속체를 형성적인 요소로 보는 것에 대해서는 동의하지 않는다. 현실적 계기들은 특정 영역에 대한 독점적 점유를 통해 실재적 본질을 갖는다는 점에서 절대적 개체성, 상호초월성을 갖고, 다른 한편 이렇게 점유된 영역이 연장적 연속체의 관계항 중 하나로서 다른 영역의 점유자들과의 관계를 갖기 때문에 현실적 계기들은 상대적 개체성과 상호내재성을 갖는다고 저자는 주장하고 있다. 합생에서의 각 위상들은 하나의 전체로서의 발생인 획기성을 갖기 때문에 이행과는 달리 물리적 시간을 갖지 않는데, 이것은 합생이 인과적 과정이 아니며 자율적인 자기 창조가 가능한 목적인의 작용이라는 점을 저자는 강조하고 있다.

5장에서 저자는 목적과 자유를 주체적 지향과의 관련하에 고찰한다. 저자는 작용인과 목적인을 이행과 합생에 대비시켜 언급하고 있는데, 여기에서 이행은 소극적인 작용인의 기능이지 능동적인 창조적 과정은 아니다. 합생은 순응과 재생의 위상에 있는 수동적인 과정과 주체적 지향에 따르는 능동적인 과정으로 구별된다는 점을 강조한다. 그리고 이 주체적 지향의 동일성 때문에 주체의 가능한 동일성이 확보되는데, 이 주체적 지향은 신의 자유이며 주체적 지향의 수정이 주체의 자유라는 점을 밝힌다. 이 때 주체는 주체적 지향에 들어 있는 가능태들의 패턴 안에서 선택하기 때문에 주체적 동일성이 유지되고, 그 패턴들 중에서 보다 소망스러운 것을 자유롭게 선택하기 때문에 주체의 자유가 확보된다고 저자는 주장한다.

6장은 거시적 과정과 인간에 대한 고찰이다. 결합체는 공재의 가장 기본적인 형태이고, 사회는 한정특성을 지닌 결합체이며, 비교적 긴 세월에 걸쳐 존속하는 사회를 인격적 질서를 지닌 사회라고 함을 저자는 밝히고 있다. 그리고 저자는 인격적 동일성의 내적 구조를 현실적 계기들의 계기(succession)로 규정하는 과정철학의 기술은 의식 속에 직관되는 자아와 충돌한다는 지적에 대해, 현실적 존재현실적 계기라는 범주적 존재가 갖는 의미는 의식적인 실증적 경험에서 확보될 수 없으며 그것의 의미는 그것이 우주론 전체에서 차지하는 체계 내적인 지위와 성격을 통해 이해되어야 한다는 것으로 답변한다.

7장은 지각에 대한 고찰이다. 저자는 인과적 효과성이 과거세계의 완강한 사실에 대한 경험임을 여러 예증을 들어 설명하고 있으며, 또한 이 경험은 비감각적 지각이며 신체를 기능하고 있는 것으로 느끼는 지각이기 때문에 현재 순간의 유아론에서 벗어난다는 점도 밝히고 있다. 과거는 인과적 객체화를, 미래는 예기적 객체화를 통해서 내재하며, 동시적 계기들은 공통의 과거와 공통의 미래를 통해서 연장적 연속체의 객체적 실재성에 근거하여 간접적으로 상호 내재함을 밝히고 있다. 저자는 상징적 연관의 지각이 지각자가 현시적 직접성으로 느껴진 심상을 인과적 효과성으로 느껴진 결합체와 통합시킬 때 발생한다는 점을 밝히고 있다. 그리고 상징적 연관의 지각이 감각여건을 환경적인 작인 그 자체와 연관시키는 과정에서 오류가 발생하는데, 이것은 지각이 형상적 본성에 집중되고 있기 때문이라는 점을 밝히고 있다.

8장에서 저자는 예기적 지각, 현시적 지각, 상상적 연관의 지각과 주체적 지향이 명제적 느낌으로 분석됨을 밝힌다. 그리고 주체적 지향의 논리적 주어가 단순한 그것인 현실태의 영역이며, 술어가 신에 대한 느낌에서 파생된 영원적 객체임을 제시하여 주체적 지향이 명제임을 밝히고 있다. 저자는 현시적 지각의 경우 명제의 논리적 주어는

연장적 연속체의 한 측면인 변형의 장소 내에 있는 가능한 특정 영역이며, 술어는 이 영역에 투사되는 감각여건이라고 주장한다. 그리고 예기적 지각의 경우 명제의 논리적 주어는 현재와의 관계에서 결정되는 미래의 특정영역이며, 술어는 자신을 한정하고 있는 현재의 영원적 객체들이 미래의 계기를 한정하게 되리라는 예기 때문에 현재의 계기를 한정하고 있는 영원적 객체들이라고 주장한다. 저자는 상징적 연관의 지각을 명제적 느낌과 지성적 느낌의 중간에 위치하는 것으로 이해한다.

9장은 의식과 판단에 관련된 지성적 느낌에 대한 고찰이다. 저자는 의식의 본질이 부정성에 있음을 강조하고 있다. 명제의 참과 거짓은 술어 속의 영원적 객체가 논리적 주어와 결합체를 동시에 특징짓는 이중적인 역할을 성공적으로 수행하느냐에 달려있다고 저자는 주장한다. 이 중에서 거짓명제는 세계가 새로움을 향해 전진해 나갈 길을 열어주는 것이기 때문에 중요하다고 강조한다. 저자는 직관적 판단의 긍정, 부정, 유보의 형식 중에서 특히 유보형식의 판단에 주의를 기울인다. 실재는 합생 초기위상의 입각점에 주어진 현실세계로서 과거의 소여이고 최초의 객체적 내용이며, 현상은 실재가 합생 후기위상의 개념적 가치평가와 통합된 것임을 저자는 밝히고 있다. 그리고 진리는 후기위상에서 영입된 명제로서의 현상이 초기위상(인과적 효과성)에서 주어진 결합체로서의 실재에 순응하고 있을 때 성립하는 가치임을 밝히고 있다.

10장은 언어와 상징에 대한 고찰이다. 저자는 존재, 명제, 언어의 관계설정에서 명제는 존재의 세계에 속하는 것이기 때문에 명제와 존재의 관계에 문제는 없다고 본다. 다만 명제와 언어의 관계문제를 상징적 연관으로 설명하지만 둘 사이의 공통요소를 확보하는데 실패하며, 이 실패는 언어로 표현된 화이트헤드의 전 철학체계의 정당화불가능성으로 이어질 수 있음을 지적한다. 그러나 이것은 화이트헤드가

자신의 형이상학이 유보형식의 판단체계로서 점근선적이고, 불충분한 언어로 기록해 놓은 것이라고 말하는 것과 정합적이며, 오히려 이것이 인간의 언어에 대해 우연성의 공간을 열어주고 화이트헤드 자신의 체계에 대해서 개방성을 허용한다고 저자는 주장한다. 그리고 저자는 언어가 불변의 근원적인 지평과 변화가 요동치는 세부의 지평 사이에 인간 정신을 가두어 놓는데, 이러한 언어의 한계에도 불구하고 우리가 직관될 수 있을 뿐인 경험들을 촉발시켜 합리화해야 한다는 점을 강조하고 있다.

지금까지의 요약에서 알 수 있듯이, 저자는 첫째로 이 책에서 방대하면서도 난해한 화이트헤드 철학의 주요개념들과 그 체계를 이 길의 초학자나, 일반연구자도 이해할 수 있게 재서술하고 있다.

둘째로 저자는 화이트헤드 철학에 대한 비판적 시각을 소개하고 그 에 대한 재비판을 통해 화이트헤드 철학을 옹호하고 있다. 이것은 저자가 가장 구체적인 현실적 존재가 실은 추상적이라는 점을 들어서 화이트헤드를 비판하고 있는 페츠의 시각에 대해 논박하고 있는 것(1장)에서 찾을 수 있다. 그리고 인격적 동일성을 현실적 계기들의 계기(succession)와 의식 속에 직관되는 자아로 보는 시각 사이에 모순이 있다고 주장하는 살롬, 야누츠, 웹스터 등에 대한 비판과 함께 대안을 제시하고 있는 것(6장) 등에서 찾을 수 있다.

셋째로 화이트헤드 철학에서 제기되는 문제점들에 대한 다른 연구자들의 견해를 분석하면서 자신의 견해를 주장하고 있다. 이것은 저자가 비시간적인 신을 시간적인 현실적 계기가 파악할 수 있는 길을 찾기 위해 신개념을 수정하고 있는 하츠혼의 이해를 비판하는 것(3장), 연장적 연속체의 정의, 즉 연장적 연속체가 어떤 종류로 구분되는지에 대해서는 노보의 입장을 따르지만, 어느 류에 속하는지에 대해서는 노보의 입장을 거부하고 있는 것(4장), 그리고 주체적 지향에 따른 주체의 동일성 유지와 주체의 자유 사이의 문제를 해결하기 위

한 프랭클린의 입장을 비판하면서 자신의 대안을 제시하고 있는 것(5장). 명제와 언어의 관련성 미약에 따른 화이트헤드 전 철학체계의 정당화 불가능성 문제가 발생한다는 마틴의 지적에 대해 답변을 시도하고 있다는 것(10장) 등에서 찾을 수 있다.

이렇게 제시된 주장들의 대부분은 성공적인(설득력이 있는) 것으로 보인다. 이것은 저자가 화이트헤드 철학에 철저하다는 것을 뜻하며, 훌륭한 연구가에 틀림없다는 것을 보여준다. 이 책에 대해서 굳이 더 바라고 싶은 것이 있다면, 이 책이 화이트헤드 철학의 연구서이고 화이트헤드 후기(3기)철학을 다루는 해설서 및 입문서이기 때문에 1기와 2기 사상이 집약되고 진전된 내용이 제시된 연장론에 대한 보다 구체적인 검토를 통해 보완되었으면 한다. 화이트헤드는 연장론을 『과정과 실재』의 4부에서 상술하고 있다. 『과정과 실재』에서 현실적 존재에 대한 발생적 분석(과악의 이론)과 형태론적 분석(연장의 이론)은 낱줄과 씨줄의 관계에 비유될 수 있다. 그래서 다음 번 저자의 저서에는 연장적 분석에 대한 보다 많은 지면이 포함되어 있기를 기대해 본다.

A Study of Western and Eastern Civilizations
from the Perspective of Whitehead's Philosophy

Wang-Shik Jang

The objective of this paper is to provide a comparative analysis of Eastern and Western civilization, and to bring to light the contradictions between them in view of Whitehead's philosophy. On recognizing the established characteristics and significance underlying both of the civilizations, the primary concern is to avoid a one-sided or biased evaluation. That is to say, the evaluation of one civilization from the perspective of another civilization would be impossible as well as meaningless, if were carried out in a unilateral way.

The first section introduces the recent development of cultural understanding, in comparison to the deficiencies and the issues of credibility that traditional perceptions expose. In the second and third section, an analytical account of the cultural background behind both civilizations is addressed, pointing out some limitations of both Eastern and Western civilization. It is argued that some shortcomings of Western civilization lie in its tendency to overestimate the reason-oriented, being-oriented, and *logos*-oriented civilizations. By

contrast, the tendency to see nature mainly in terms of the pre-reflective and aesthetic order presents a limitation of Eastern civilization. It goes without saying that this tendency of the East has produced an aesthetics-oriented civilization, but it is argued that such an aesthetic-oriented perspective in cultural understanding has impeded the development of rationalism in Eastern civilization.

Whitehead's philosophy offers an alternative perspective to these positions presenting various limitations of Western and Eastern civilization. The third section highlights a significant bearing on the methodology of harmonization between the rationalistic and the aesthetic order. Furthermore, the argument is extended to Whitehead's idea of harmonization between cosmos and chaos, history and nature, and finally the West and the East.

How to Understand Human Mentality:
A Whiteheadian Look at the Contemporary Mind-Body
Debate

Insok Ko

How is the mental aspect of the human being to be understood? What is the relation between "mind" and "body"? This is not only one of the most fundamental philosophical questions but it has also been the central topic of the interdisciplinary researches under the overarching title of "cognitive science" in the past couple of decades. The dynamic of the philosophical debate of the mind-body problem is, however, far from being settled.

Non-reductive physicalism, a mixture of ontological monism (physicalism) and epistemological dualism (anti-reductionism), is still acknowledged as the most influential approaches in this debate, yet is criticized as inconsistent by Jaegwon Kim (1993). On the other hand, neither reductionist physicalism nor dualism have been successful in formulating a consistent alternative view that explains our ordinary experiences adequately and comprehensively.

David R. Griffin (1999) argues that Whiteheadian philosophy will provide a solution to the mind-body problem. He sees Whitehead's ontology which he expresses as "panexperientialism with organizational

duality" as providing the key to the solution. Although I share with him the anticipation that Whiteheadian philosophy will give us a novel and effective basis for an understanding of the mind-body problem, I find some deficiencies in his approach.

This paper discusses some implications of Whiteheadian metaphysics for the contemporary mind-body debate. Within the Whiteheadian scheme of metaphysics, as presented in *Process and Reality*, the possibility (and also existence) of mental causation is not incompatible with the fact that human mentality is "the outcome of the human body"(PR 108). "Physical" and "mental" are interpreted as two "poles" of an actual entity. Each of them can be analysed only through "abstraction" from concrete experiences. This paper also addresses the issue that the concept of body is too narrowly interpreted in most of the recent discussions of the mind-body problem.

Public Participation in the Technical Assessment and Whitehead's "Togetherness" in Decision-Making

Sang-Ha Lee and Jongduck Choi

Technical assessment (TA) is a decision-making procedure to estimate the possible social and economic consequences that the application of a new technique will bring about. TA is firmly institutionalized in America and some parts of Europe, whereas public participation in TA is still to be realized at a practical level. One theoretical reason behind the lack of public participation may be found in the utilitarian tradition in the western culture. Consequentialist Model of TA (CQM) regards the viewpoints of the individual citizens as irrelevant to the public utility, because the means are justified only by their end-results. Discourse-Ethical Model of TA (DM) as a possible alternative to CQM, confined by its own network of the theoretical notions, also appears to be inactive as to the public participation in TA.

It is doubtful, whether a formal context-free discourse-reason can be presupposed in our ordinary communication. We come to consider Common-Sense-Model of TA (CSM). The combination of the notions of "acts allowed merely in the ordinary sense" and "acts allowed *morally* in the ordinary sense" suggests a need of public participation in TA.

But any decisions made by CSM cannot exactly determine the future

because the organically intertwined, patterned structure of individuals and the satisfaction of individual desires never seem to agree. The Whiteheadian concept of "togetherness" explains the reasons underlying our life-world that take time evolving a structure in which intrinsic values are accompanied. Then, our ordinary and future-oriented judgments based on those values are a kind of "living occasions" in an organic structure, which is the life-world. There is no sorrow on the part of philosophers in the fact that our actual decision-making is not exactly quantitative in mathematical sense.

The work presented here is at its schematic stage. Further progress and more detailed account will follow in the forthcoming phase of this work.

In his later philosophy of nature, Whitehead does not try to answer the old questions of traditional philosophy, but to deconstruct and, then reconstruct, the presuppositions of those questions. And he, thereby, attempts to lead the intellectual energy of human race to a greatly different direction from the traditional one. This fact explains why we hardly find immediate references to the various subjects of traditional philosophy in Whitehead's philosophy of nature.

But Whitehead's anti-traditional position made him a stranger in contemporary philosophy, and it also made his fundamental propositions in philosophy of nature usually neglected without being adequately understood. He especially has been regarded to deny completely the modern scientific methods or concepts, and this view is often supported by the fact that he characterizes his own philosophy as "philosophy of organism". Because while an organism is generally regarded as an entity that, in its essence, depends upon its environmental entities and thus is not able to be explained by the mechanical reduction, most of physical objects about which scientists are concerned are regarded as being externally related among themselves and thus capable of being mechanically explained. It is, however, a result of mere nominalistic understanding of his thought to contrast his philosophy of nature with

the modern natural science in this way. If we wish to examine the possibility of reductionist explanation of the natural science in respect to his philosophy of nature, we first of all have to pay attention to two distinctions that Whitehead introduced into his description of nature. The first is the distinction between microscopic level and macroscopic level, and the second the distinction between 'society' and mere 'nexus' within the macroscopic level.

Each actual occasion on the microscopic level is unique, and neither repeats itself nor endures. It only becomes and perishes with its own proper spatio-temporal region. Actual occasion is also what it is owing to its relation to all past occasions. It is not, however, entirely determined by this relation. It has its own freedom. Although it is not able to extricate completely itself from the restrictions of past conditions, it partly deviates from them in terms of its own internal creative decision. Consequently it may be said that in the microscopic world of actual occasions, there is only the succession of heterogeneous becomings, but no enduring self-identical entities. If in this level, Whitehead's philosophy of nature should be understood as not accepting the reductionist analysis and explanation.

But this aspect of his philosophical description of nature is irrelevant to the reductionist procedure in natural science, because reductionist procedure in scientific inquiry is applied to enduring entities, that is, in Whitehead's terms, the societies which belong to the macroscopic world. Whitehead assumes that all physical entities, the objects of scientific inquiry, are capable of being analysed into 'enduring objects' or

'corpuscular societies' which consists of the enduring objects. These latter entities, although within some limitations, enjoy the self-identity and the relative steadiness. And it follows from this that the physical world of scientific inquiry, although also within some limitations, is able to be analysed and explained in terms of the reductionist method. And on the basis of this fact, we may say that Whitehead's philosophy of nature does not exclude entirely the scientific methods or concepts, but accepts in his inclusive scheme of philosophy of nature and ontologically justifies them.

A Study on Whitehead's Concept of God

Sang-Tae Park

Metaphysical investigations of God are the legacy of the past, while our contemporary world is characterized by scientific and technological civilization. Most religions today represent secularism. Atheism prevails in many areas. The concept of God generates little interest even in philosophy. Whitehead, however, introduces the concept of God into his 'philosophy of organism' and it constitutes a large part of his metaphysics. What the process theologians strive to achieve on the grounds of Whiteheadian metaphysics is to revitalise this pivotal issue that contemporary religion tends to neglect.

D.W. Sherburne's "Whitehead Without God" caused surprise among the process theologians including C. Hartshorne and J.B. Cobb Jr.. In that paper Sherburne states that "God" is dispensible in Whiteheadian scheme. He further argues that the concept of God even results in inconsistency and incoherence in the system of Whitehead's metaphysics.

Sherburne's atheistic view of Whiteheadian metaphysics is referred to as "naturalistic" reinterpretation of Whiteheadian process philosophy. This renewed perception disagrees with other categorical notions of the philosophy of organism, and it forms the thesis of argument in this paper.

The issues of interpretation raised by the two opposing views of the theistic and the atheistic, are discussed in this paper. The specific questions imposed for discussion are:

Why did Whitehead introduce the concept of God into his philosophy of organism? Is his concept of God in the notion, "actual entity" in complete disagreement with other notions in the philosophy of organism? What can be learned from the debate between theistic and atheistic process philosophy?

Whitehead introduced the concept of God under these three assumptions: 1) Only God can preserve the past, 2) God provides the ontological ground of the eternal objects, 3) God is the only source of the subjective aim of temporal occasions. These assumptions guide our thinking to the primordial and the consequent nature of God. Whitehead's concept of God presents many issues that are contradictory to some other categorical notions in the philosophy of organism, and it demands further contemplation. Consequently, the process theologians try to reiterate Whitehead's metaphysics by expanding the fundamental ideas beyond our cosmic epoch. In contrast, the atheistic camp of process thoughts maintains that the Whiteheadian scheme need to be restricted to our cosmic epoch without such expansion.

The problem of God, at the center of the debate between the two positions, should not be an issue of literal interpretation of Whitehead's metaphysics. But the answer to this problem should be formulated in an imaginative and creative interpretation of the Whiteheadian scheme of metaphysics. This may be the ultimate aim of "Whiteheadian" philosophy.

Language vs Perception: Explaining Religious Experience from a Whiteheadian Perspective

Jinsun Park

It is widely held in intellectual circles today that genuine religious experience in the sense of being in direct contact with a holy reality does not occur. One of the main reasons for rejecting the possibility of genuine access to a holy reality is the acceptance of the truth of constructivism. From a constructivist view, religious experience is a purely subjective phenomenon that is wholly shaped by background language and concepts. However, the constructivist rejection of genuine religious experience, as I argue, is undermined by its own logical circularity, systematic incompleteness, and empirical inadequacy. In addition, one of the main sources of constructivism is its sensationalist epistemology, which is not able to adequately account for the beliefs we all necessarily presuppose in practice.

Whitehead's epistemology, by contrast, helps us avoid the problems in the constructivist position by replacing sensationalism with nonsensationalism. Whitehead's understanding of perception, which provides an adequate account for experience in general, allows for the possibility of genuine religious experience in two ways. First, Whitehead's idea of the primacy of nonsensory perception allows for a holy reality as a possible object of our experience in a naturalistic way.

Second, Whitehead's doctrine of perception has us go beyond the impasse of the extremes, extremes in which religious concepts wholly cause religious experience and in which religious experience wholly cause religious doctrines.

러셀 역설은 고대 그리스의 거짓말쟁이 역설과 그 성격이 같다. 거짓말쟁이 역설은 대상 언어와 메타 언어가 서로 혼동되는 데서 생기는 역설이다. 러셀 역설은 부분과 전체가 서로 되먹임하는 데서 생긴 역설이다. 러셀 역설은 자기가 자기를 언급하는 자기언급이다. 자기언급은 자기 자신이 주관이 되고 객관이 동시에 되는 것을 의미한다. 자기언급을 할 때에 이와 같이 주관과 객관이 일치하는 현상이 생긴다. 과정철학의 비이원론적 특징은 자기언급 없이 이해될 수 없다. 비이원성은 유기체적 성격으로 이어진다. 화이트헤드의 유기체적 철학은 궁극적으로 러셀 역설에 대한 이해라고 할 수 있다. 그러나 화이트헤드는 러셀과는 다른 역설에 대한 견해를 가지고 있었다. 러셀은 유형론적으로 역설을 해결하려고 했으나 화이트헤드는 부분과 전체의 순환적 관계로 이해하려 한다. 그러나 필자는 러셀의 유형론적 관재를 찾아보려 한다.

한국화이트헤드학회
(The Whitehead Society of Korea)

定 款

(1999년 3월 27일 제 3차 정기총회로 개정)

- 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.
- 회장: 1인
부회장: 2인
총무이사: 1인
편집이사: 1인
이사: 20인 내외
편집위원: 10인 내외
감사: 1인

총무간사 1인

편집간사 1인

- 제6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다. 그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 출석인원으로 개최하며 총회에서 위임한 본 학회의 운영에 관한 제반 사항을 협의 결정한다.
- 제7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.
- 제8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.
- 제9조 총회는 본 학회 활동의 기본 방침을 결정하며, 운영위원회로부터 일반보고, 회계보고 및 기타 필요한 보고를 받는다.
- 제10조 감사는 연 최소 1회 이상 회계를 감사하며 이를 총회에 보고한다. 단 감사는 다른 임원을 겸임할 수 없다.
- 제11조 총무이사는 본 학회의 제반 사무를 맡는다.
- 제12조 편집이사는 회장단이 선임하며 선임된 편집이사는 편집위원회를 주재하고 학회지의 출간업무를 관장한다.
- 제13조 총무간사와 편집간사는 각기 해당 사무를 보좌한다.
- 제14조 본 학회의 사무처 소재지는 2년마다 운영위원회의 결의를 거쳐 결정한다.
- 제15조 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.
- 제16조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

(수정된 부분: 제5, 11, 12, 13, 15조)

가. 학회지의 편집

1. 회지의 명칭은 『화이트헤드 연구』로 하며, 회원이 작성하는 연구 논문, 국내외 문헌의 소개 및 서평, 좌담회의 기록 등을 내용으로 한다.
2. 학회지는 매년에 1회 발간하며, 회원에게 이를 무상으로 배포한다. 단 회비를 체납한 회원에게는 학회지 배포를 일시 중단할 수 있다.
3. 편집위원은 편집위원장이 위촉하며 편집위원장은 편집이사가 맡는다. 편집위원장은 편집위원회를 소집 주체한다.
4. 편집위원회는 심사위원(복수)을 위촉할 수 있으며, 투고되는 글을 심사하여 게재여부를 결정한다.
5. 편집위원회는 필요하다고 판단되는 특정 인사에게 투고를 의뢰할 수 있다.
6. 편집업무는 학회 사무처에서 다룬다.

나. 투고

1. 학회지에 게재를 원하는 원고는 다른 기관지에 발표되지 않은 것이어야 한다.
2. 원고의 분량은 다음의 기준을 원칙으로 한다.

(가) 논문, 외국문헌의 번역 등은 참고문헌을 포함하여 200자 원고지 100매 내외.

(나) 국내외 문헌의 소개, 서평은 200자 원고지 30매 내외.

3. 연구논문의 경우 논문 개요를 외국어(영, 독, 불 가운데 1개 국어)로 첨부하여야 한다.

(수정된 부분: 제 2, 3조)

한국화이트헤드학회 임원 (제 2기)

회장: 오영환(연세대)

부회장: 김상일(한신대), 안형관(효성가톨릭대)

총무이사: 문창욱(광운대)

이사: 김경일(정문연), 김병준(변호사), 김상환(서울대), 김용옥(철학자),
김용환(한남대), 김은용(한남대), 김재진(계명대), 김진근(교원대),
김형철(연세대), 김혜경(대구효가대), 박소영(화가) 신규탁(연세
대), 신현경(영산대), 이대식(대구대), 이동희(계명대), 이승종(연
세대), 장욱(연세대), 전병기(효성가톨릭대), 전일동(연세대), 정
병훈(경상대), 조용현(인제대), 최신한(한남대), 최유찬(연세대)

편집이사: 정연홍(충남대)

편집위원: 김경재(한신대), 김상일(한신대), 김용옥(철학자), 문창욱(광
운대), 안형관(효성가톨릭대), 오영환(연세대), 윤자정(동의대),
송성진(감신대), 윤철호(장신대), 이상직(호서대) 장왕식(감신대),
정연홍(충남대), 최종덕(상지대),

감사: 장종철(감신대)

총무간사: 박상태(연세대)

편집간사: 고인석(광운대), 최상균(충남대)

1999년 한국화이트헤드학회의 활동

1. 제 3회 정기총회 및 제 3차 정기학술대회

학술대회 주제: “화이트헤드와 문명론”

일시: 1999년 3월 27일

장소: 충남대학교

2. 독회

제 23차 독회: 1999년 5월 15일

제 24차 독회: 1999년 6월 5일

제 25차 독회: 1999년 7월 3일

제 26차 독회: 1999년 9월 4일

제 27차 독회: 1999년 10월 2일 (이상: 연세대학교 제2인문관
305호)

제 28차 독회: 1999년 11월 6일 (원주 상지대학교 동악관
교수회의실)

※ 독회에서는 A.N. Whitehead의 *Adventures of Ideas* (오영환 譯, 『관
념의 모험』(한길사))를 윤독하고 있으며, 1999년 11월 현재 Chapter 9
까지 읽었습니다.

3. 논문발표회

1999년 5월 논문발표회

주제: “생태위기에 대한 화이트헤드적 접근”

발표자: 김 의태 (연세대, 박사 2학기)

1999년 7월 논문발표회

주제: A.N. 화이트헤드의 신(神) 개념에 대한 소고(小考)

발표자: 박 상태 (연세대, 박사과정 수료)

논평자: 김 의태

1999년 10월 논문 발표회

주제: 인과 관계와 유기체 철학

발표자: 전 원섭 (연세대, 박사과정 수료)

논평자: 문 장옥 박사

1999년 11월 콜로키엄

주제: 비평형 생물학과 화이트헤드

발제자: 최 종덕 교수 (상지대)

※ 논문발표회는 두 달에 한 번 콜로, 독회에 이어서 열립니다.

창간호를 낼 당시 2년에 한 권 발간하기로 했던 한국화이트헤드학회의 학술지를 매년 내기로 한 지난 제 3차 정기총회의 결정은, 외형적으로는 아직도 걸음마 단계인 우리 학회의 내적 역량에 대한 일부 회원들의 애정 어린 염려에도 불구하고 넉넉히 실현 가능한 것으로 입증되었습니다. 『화이트헤드 연구』는 이제 화이트헤드의 철학에 대한 심도 있는 해석과 비판적 논구뿐만 아니라 논리학, 수학, 자연과학, 사회 이론, 교육, 예술, 그리고 종교 등 문화의 수없이 많은 국면들로 연결, 확장되어 가는 화이트헤드의 사상에 대한 다양하고 창의적인 논의들을 담아낼 장(場)으로서 그 채비를 갖추었습니다. 이제는 회원들의 정진(精進)과 그리고 열린 토론이 “창조적 전진”(creative advance)을 가져올 일만 남았습니다.

제 2집이 나오기까지 투고 논문의 심사위원들을 비롯한 많은 회원들의 협조와 조언, 그리고 영문초록의 영어 표현을 다듬는 일에 있어서는 익명으로 머물러있기를 원한 한 젊은 재외 학자의 도움이 있었음을 밝히면서, 심심한 감사를 드립니다. 두 해째 출판을 맡아주시는 도서출판 동과서에도 감사드립니다.

화이트헤드 연구 2

· 펴낸날 / 1999년 12월 23일

· 펴낸날 / 1999년 12월 27일

· 지은이 / 한국 화이트헤드학회

· 펴낸이 / 오영환

· 펴낸곳 / 신광문화사

· 권점교정 / 고인석 박사팀

· 펴낸곳 / 도서출판 동화서

· 010-0000-0000

· 서울시 마포구 성산1동 278-32 우측1호

· 등록번호 / 제 22-405호

· 전화 / 02333-7533

· 팩스 / 02333-7534

· E-mail / dongschon@chollisnet

비매품

ISSN 1229-1501