

화이트헤드 연구

제18집

화이트헤드 연구

제18집 · 2009. 6. 30

한국화이트헤드학회

차 례

화이트헤드와 바디우의 주체 개념 비교 / 박 일 준 (감신대)	· 9
탈실체화된 영혼들 / 이 경 호 (감신대)	· 49
마그리트의 회화적 게임과 화이트헤드의 가능성 / 전 병 기 (대구가톨릭대)	· 93
후기 화이트헤드에 있어서 체계와 환경의 문제 / 전 철 (한신대)	· 127
부록	· 151
한국화이트헤드학회 연혁	
한국화이트헤드학회 정관	
『화이트헤드 연구』 투고규정	
『화이트헤드 연구』 심사규정	
『화이트헤드 연구』 윤리규정	
An Overview of The Whitehead Society of Korea	
한국화이트헤드학회 임원명단	

The Journal of Whitehead Studies
No. 18. June. 2009

ARTICLES

A Comparison of the Notion of Subject in A.N. Whitehead and
A. Badiou

/ Park, Iljoon · 9

The Desubstantiated Souls: Living Person and Anātman

/ Lee, Kyungho · 49

Magritte's Picture Game and Whitehead's Possibility

/ Jeon, Byungki · 93

Das Verhältnis zwischen System und Umwelt beim späten
Whitehead

/ Chun, Chul · 127

【원전 약호】

- AE *The Aims of Education*(1929), New York: The Free Press, 1967.
- AI *Adventures of Ideas*(1933), New York: The Macmillan Co., 1952.
- CN *The Concept of Nature*(1920), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1971.
- ESP *Essays in Science and Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1947.
- FR *The Function of Reason*(1929), Boston: Beacon Press, 1958.
- IM *An Introduction to Mathematics*(1911), Oxford: Oxford University Press, 1978.
- IS *Interpretation of Science*, ed. A. H. Johnson, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1961.
- MT *Modes of Thought*(1938), New York: The Free Press, 1968.
- PM *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910-13.
- PNK *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
- PR *Process and Reality*(1929), corrected edition, ed. by David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 1978.
- RM *Religion in the Making*(1926), New York: The Macmillan Co., 1974.
- S *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: The Macmillan Co., 1927.
- SMW *Science and the Modern World*(1925), New York: The Macmillan Co., 1967.
- R *The Principle of Relativity: With Applications to Physical Science*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1922.

화이트헤드와 바디우의 주체 개념 비교

- 창조성의 주체와 공백의 주체 -*

박 일 준 (감신대)

【한글요약】

본고는 화이트헤드(A.N. Whitehead)의 주체와 바디우(A. Badiou)의 주체를 창조성(creativity)과 공백(the void) 개념들을 매개로 통합하여, 우리 시대를 위한 주체성 모델을 탐색해 보고자 하는 시도이다. 창조성과 공백은 모두 기존 사유 체계의 한계를 지시함과 동시에 그 너머로 주체를 유인하는 손짓이다. 하지만 창조성과 공백은 주체에 ‘단절의 계기(들)’을 불러옴으로써만 창조적 전진을 가능케 한다. 이는 곧 주체가 연속적이고 매끄러운 지속을 통해 살아가는 것이 아니라, 일회적이고 단속적인 단절의 계기로서 존재하며, 그를 통해 기존 체계에 새로움(novelty)을 더해 주는 존/재임을 의미한다. 단절을 주목하는 이유는 유기체적 관계론의 정치적 무능력을 갈등과 긴장을 딛고 넘어서는 창조적 조화론으로 보고자 함이다. 유기체적 관계를 현재 우리 시대의 구조가 담지한 모순과 부정의를 갈등 없이 ‘미봉’하려는 담론들의 권력구조를 넘어, 도리어 그것들을 정면으로 돌파하는 주체의 구조로 말이다.

【주제어】 주체, 자아, 화이트헤드, 바디우, 창조성, 공백, 환원 불가능한 완고한 사실.

* 본고는 2009년 5월 16일 대전침례교신학대학에서 ‘화이트헤드 학회’ 주관으로 열렸던 13차 정기학술대회: “화이트헤드와 과정신학”에서 발표했던 논문을 출판을 위해 다시 정리한 것이다.

I. 서문

본고는 화이트헤드(A.N.Whitehead)의 주체와 바디우(A.Badiou)의 주체를 창조성(creativity)과 공백(the void) 개념들을 매개로 통합하여, 우리 시대를 위한 주체성 모델을 탐색하려는 시도이다. 창조성과 공백은 모두 기존 사유 체계의 한계를 지시함과 동시에 그 너머로 주체를 유인하는 손짓이라는 점에서 접촉점을 갖는다. 그것들은 (현실적 존재) 사건을 통해서, 각 현실적 존재(들)의 전진(adventure)을 가능케 한다. 하지만 창조성과 공백은 주체에 ‘단절의 계기(들)’을 불러옴으로써만 창조적 전진을 가능케 한다. 따라서 화이트헤드의 주체와 바디우의 주체를 통합한다는 것은 곧 화이트헤드의 주체 이해 안에서 단절의 계기들을 탐문하고, 이를 통해 바디우의 주체와 통합을 시도한다는 말이다. 이때 ‘단절’(hiatus)이란 논리적 모순이나 분리를 위한 것이라기보다는 오히려 새로운 창조성을 낳기 위한 갈등과 긴장을 가리킨다. 이 주체 안의 단절들이 창조성과 공백을 통해 어떻게 진리 계기로 통합되어 가는지를 화이트헤드와 바디우의 철학 속에서 살펴보고, 그를 통해 우리 시대 철학과 종교를 위한 주체성 모델이 어떻게 구축될 수 있을지를 궁리해 보고자 한다.

II. 화이트헤드와 바디우의 주체 개념

본고의 내용들을 전개하기에 앞서, 가장 우선적인 전제는 바

로 주체(subject)와 자아(self) 간의 개념적 차이이다. 주체(subject)를 둘러싼 혼동은 많은 부분 주체를 자아(self)와 혼동하여, 주체에 지속(endurance)와 연속 그리고 정체성을 부여함으로써 야기된다. 본고의 관점에서, 주체는 연속성을 토대하는 개념이 아니라, 창조적 단절을 도입하는 계기이며, 이 단절이 분열과 분리로 치달아가지 않도록 붙잡아주는 계기가 바로 ‘지속’(endurance) 즉 ‘자아의 지속’이다.¹⁾ 단적으로 주체는 ‘사건’(event)이다.

-
- 1) 주체의 단절적 창조성을 지속하는 자아의 발전적 창조성으로 이어 나가는 구조는 화이트헤드의 코라(chora 혹은 화이트헤드의 말로 receptacle) 해석에서 드러난다. 이때 지속은 자아(self)의 정체성(identity)을 가능케하는데, 이 자아의 지속은 사실 유기체의 지속의 구조에 맞닿아 있다. 주체는 그러한 진화 과정을 가능케 하는 ‘근원적 활동’으로서, 자아가 매끄럽게 유연하게 이전 계기들과 갈등없이 승계하는 반복의 구조로 퇴행하지 않도록, 끊임없이 갈등과 단절의 계기를 도입하여 창조적 과정으로 나아가게 한다. 사건의 주체 구조는 “내구”(duration 耐久), 즉 “담지된 사건들 중 하나의 현실화 속에 실현되는 패턴의 장”으로서 “획기적 사건”(epoch) 혹은 “체포”(arrest)인 반면, 유기체의 자아 구조로서 지속(endurance)은 “이어지는 사건들 속에 나타나는 패턴의 반복”을 가리킨다 (Whitehead 1953, 125). 내구는 주어진 사건 속에서 패턴이 실현되기 위해 요구되어지는 것이다 (Whitehead 1953, 125). 이 사건적 내구는 그 하부 부분들로 구성되는 유기적 구조를 담지하고 있어서 분할가능성과 연장성을 지니고 있지만, 그러나 연속하여 지속하는 부분들을 통해 실현되는 것이 아니라, 그 사건 내구의 부분들과 더불어 주어지는 것이다. 즉 내구는 잠재적 패턴이 사건 속에서 실현되어지기 위해서 요구되어지는 것이다 (Whitehead 1953, 126). 지속(endurance)은 ‘반복’을 의미하지 않는다. 반복이 있다면, 패턴의 반복이지, 동일한 실체의 반복이 아닌 것이다 (Whitehead 1953, 133). 그것은 곧 차이들 혹은 “대비들”(constrasts)이 일구어내는 패턴의 반복인 것이다 (Whitehead 1953, 133). 지속은 사건 내구의 연속을 의미한다고 할 때, 자아는 주체의 연속을 필요로 한다. 내구 따라서 사건은 그 근원적 활동의 유입을 통해 “목적과 같은”(akin to purpose) 선택적 활동성을 창출하여 유기체가 출현하도록 한다 (Whitehead 1953, 107). 바로 이 목적성이 지속력있는 유기체 수준에서 작동하게 되면 진화 과정은 “창조성”(creativity)의 국면을 부여받게 된다.

화이트헤드와 바디우의 주체는 사건 개념의 도입을 통해 진리의 자리를 조명하고 있어서, 내용적으로 무엇보다도 단절의 계기를 주체 안에 담지하고 있다. 하지만 그 단절을 극복해 나가는 방식과 구조는 전혀 달랐다. 화이트헤드가 주체의 단절을 신²⁾의 본성으로 봉합한다면, 바디우는 주체의 믿음 즉 개입과 충실성의 구조를 통해 봉합해 나간다. 본고는 그들이 엮어내는 불/협화음을 들리도록 하려 한다.

1) 화이트헤드의 주체

화이트헤드의 과정 철학 혹은 유기체 철학에서 “과정”이란 “다름 아닌 경험하는 주체 그 자체”이다 (Whitehead 1978, 16). 경험하는 주체란 “현실 세계에 대한 민감한 반응의 한 계기”를 말한다 (Whitehead 1978, 16). 합성의 핵심과정으로서 파악(prehension)을 구성하는 세 요소들, 즉 “주체”와 “자료”(data) 그리고 “주체가 자료를 파악하는 주체적 형식”이 이미 주체에 관한 이론이기 때문이다 (Whitehead 1978, 23). 화이트헤드의 이

-
- 2) 화이트헤드에게서 “신”이란 철학적 신인가 혹은 기독교의 하나님 혹은 하느님 개념을 함축하는가의 문제는 그것만으로도 상당량의 연구를 요구하는 문제이기에 여기서 상술하지는 않는다. 다만 그가 『과정과 실재』 말미에서 제시하는 “동료-고난자”로서의 신에 대한 언급은 화이트헤드의 신을 기독교적 배경과 분리하여 이해한다는 것이 무모한 논리임을 증거한다. 국내 화이트헤드 연구자들 중 종교적 배경을 공유하지 않는 학자들은 화이트헤드의 하느님을 ‘신’이라는 용어로 일관되게 통일하기를 원하겠지만, 필자는 화이트헤드의 신을 언급하면서 하나님과 하느님을 상황에 따라 혼용함으로써 ‘비일관성’을 도입하고, 그 비일관성이 화이트헤드의 신 개념이 함축한 비일관성을 적실하게 반영한다고 주장하고자 한다. 따라서 본고에서 ‘신’은 때로 하나님으로 때로 하느님으로 상황에 맞게 지시될 것이다.

주체 이론 속에는 적어도 주체의 세 단절 지점들이 존재하며, 화이트헤드의 철학은 이 단절들을 신 즉 하느님에게로 통합하여, 조화와 통일성을 복구하는 철학이다. 화이트헤드에게서 주체의 단절 지점들을 탐문하는 것은 곧 화이트헤드가 추구하는 조화와 평화란 곧 ‘갈등을 이겨내고 극복한 조화’이지, 결코 현실의 부조리와 부정의에 눈감고 덮고 지나가는 ‘조화’가 아님을 분명히 하고자 함이다. 이는 곧 유기체와 조화라는 이상을 통해 지구촌 세계 자본주의의 억압과 착취의 기제를 우회하는 전략의 도구로 전략하고 있는 생명 윤리의 담론들³⁾과 생태 윤리와 철학의 담론들⁴⁾에 맞서 화이트헤드의 유기체 철학이 추구하는 조화는 부정의를 미봉하는 철학이 아니라, 그것을 당차게 맞서 극복하는 창조성의 철학임을 분명히 하려는 것이다.

화이트헤드의 말을 직접 인용하자면, “모든 현실적인 것들은 주체들로서, 각각은 우주를 파악하며, 그로부터 각 현실적 존재들은 융기한다” (Whitehead 1978, 56-57). 그렇게 융기하는 현실적

-
- 3) 생명 윤리의 현장에서 인간중심의 생명 이해, 즉 인간 중 중심주의를 극복하려는 시도의 일환으로 동물권(animal right)을 제시하는 시도들이 피터 싱어(Peter Singer)를 위시하여 이루어져 왔다. 이러한 생명 논의에서 간과되고 있는 것은 바로 지구촌 개방경제에서 삶의 벼랑 끝으로 몰려나가고 있는 빈민의 문제이다. 동물들에게 평등한 생명의 권리를 돌려주는 것보다 우선하는 것은 곧 그 빈민들에게 삶을 영위해 갈 권리를 회복시켜주는 일이 아닐까?
 - 4) 환경 윤리를 다루는 담론들에서 유기체적 생명의 망이 강조되고, 그러한 관계성을 의식하는 가운데 지구적 생명을 보존하는 노력이 최우선의 과제로 다루어져야 한다는 윤리적 우선성이 선포된다. 아직도 지구의 많은 지역에서 수많은 사람들이 생명을 위협받고 있는 중인데도 말이다. 최우선의 과제는 ‘가난한 자들의 삶을 회복시키는 것’이다. 이 과제가 수행되지 않은 채 전체 생명의 관계성 회복이란 중산층 지구시민들의 면죄부를 위한 구실에 불과하다.

존재는 “경험하는 주체”(the subject experiencing)이면서 동시에 그 경험을 넘어서는 “초월(주)체”(the superject of its experiences)이다. 달리 표현하자면, 현실적 존재(actual entity)는 주체이고 초월체인데, 주체란 “그 자신 생성의 즉자성을 주재하는” 주체를 말하며, 초월체란 “그의 객체적 불멸성 기능을 행사하는 원자적 피조물”(the atomic creature)이다 (Whitehead 1978, 45). 거칠게 분류하자면, 주체는 생성자이고, 초월체는 그 생성자로부터 산출된 피조물이다.

이 주체/초월체가 바로 화이트헤드의 주체 이해 안에 존재하는 첫 번째 단절 지점이다. 이 주체/초월체의 지점은 현실적 존재의 ‘만족’을 분기점으로 작성되는데, 주체는 만족에 이르기를 추구하고, 초월체는 그를 넘어 객관적으로 불멸한다. 여기서 ‘만족’의 미묘한 자리가 열려진다. 왜냐하면 만족은 “그 실체에 개별적인, 궁극적 사실(ultimate fact)”이지만, “그 자신의 합성에 기여하는 구성요소로서 추론될 수 없”기 때문이다 (Whitehead 1978, 84). 만족은 그 합생과정으로부터 주체적으로 형성되는 것이지만, 그 주체를 구성하는 요인들로부터는 도출되지 않는다. 만족은 새로운 피조물이고 그래서 초월체로 나타난다.⁵⁾ 합생 과정과는 분리된 혹은 그로부터 “추상된”(abstracted from) 것으로서 구체적 실체를 가리키게 되는 만족 개념은 “실체나 주체라기 보다는 초월체이다” (Whitehead 1978, 84). 말하자면, 이 만족은 그 합생계기를 “종결”하고(close up), 그 계기의 특성을 다음 계

5) 여기서 만족(satisfaction)이란 누구를 위한 혹은 누구에 의한 만족인가를 물어볼 수 있다. 왜냐하면 만족이 주체 이후 등장하는 것이라면, 그러한 만족에 이르는 과정의 주체는 결코 만족의 주체가 되지 않기 때문이다. 바로 여기서 화이트헤드의 주체 이해 속에 단절(discontinuity)의 한 계기가 드러난다.

기에 창조성으로 덧붙여주는 초월체로서, 해당 계기를 대신하는 계기들의 형성을 야기한다 (Whitehead 1978, 84). 여기서 초월체는 플라톤의 문구처럼 “결코 존재한 적이 없는” 것이 도래하는 것이다. 왜냐하면 초월체는 “오로지 그[주체]의 객체적 불멸성에 의해서만 해석되어질 수 있기 때문”이며, 객체적 불멸성은 주체를 넘어서야만 등장하기 때문이다 (Whitehead 1978, 84). 이 말은 곧 “그 어떤 현실적 존재도 그 자신의 만족을 의식할 수 없다”는 말이 된다 (Whitehead 1978, 85). 만족은 합생 이후, 즉 현실적 존재의 주체 이후의 결과이기 때문이다. 이 만족이 “창조적 결정성”으로서 다음의 현실적 계기로 넘겨지며, 그렇게 넘겨진 초월체의 한정성은 다음 계기가 물려받는 창조성의 근원이 된다 (Whitehead 1978, 85). 이 만족 속에 체화된 감정이 그 너머 세계로 전달되어진다는 점에서 현실적 존재(acutal entity)는 “그 초월적 세계의 부분적 창조자(part-creator)라는 불멸의 기능”을 수행하게 되는데, 이 과정은 “개별적 만족으로서 그리고 초월적 창조자로서 그 자신에 대한 그의 이상에 의해 예인된다” (Whitehead 1978, 85). 여기서 주목해 볼 것은 주체는 자신의 객체적 불멸과 미세한 단절을 갖게 된다는 사실이다. 그리고 이 ‘미세한’ 단절은 결코 메워질 수 없는 심연이라는 점에서 절대적 단절이다. 즉 주체는 초월체의 조건이 되지만, 초월체는 바로 그 주체의 상호적 조건이 아니라, 그 다음 순간의 현실적 계기의 주체 조건이 되기 때문에, 주체와 초월체의 관계는 비대칭적이고 비가역적이다. 바로 이점에서 주체와 초월체 사이에는 건널 수 없는 간격 혹은 단절이 존재한다. 이 단절은 분열과 분리가 아니라 다음 순간의 현실적 존재 혹은 현실적 계기가 이전 존재들을 자신의 합생을 위해 창조적으로 재구성할 수 있는

근거가 되기 때문에 ‘창조적 단절’이라 부를 수 있을 것이다.

두 번째 단절의 계기는 화이트헤드의 “시초의 주체적 목적”(initial subjective aim) 개념을 통해 드러나는데, 이 개념은 화이트헤드의 주체 구조에서 가장 중요한 인자이다. “시초”(initial)라는 형용사가 붙는 이유는 그것이 바로 현실적 존재의 주체 형성에서 초기 구조를 형성하며, 기존 주체에 목적성을 부여하기 때문이다. 합생(concrescence)은 (물리적) 파악이 “주체적 형태(subjective form)를 획득”하여, 정신적 극에서 유래하는 개념적 파악들과 통합되면서 전적으로 결정되어지는데, 주체적 목적은 이 전체 합생 과정을 주도한다 (Whitehead 1978, 69). 이 주체적 목적은 “하나의 피조물로서 그 자신의 자기-창조를 결정하는 주체 자체”이다 (Whitehead 1978, 69). 주체적 목적이 ‘주체 자체’라는 것은 그 주체적 목적이 합생하는 계기 안으로 침노해 들어와, 주체로 자리잡는 사건을 가리킨다. “하나의 피조물”인 것은 이 주체적 목적이 과거 계기(들)의 주체로부터 유래하지 않고, 신의 시원적 본성으로부터 유래하는 즉 파생하는 것이기 때문이다. 즉 신적 파생물이다. 그렇지만 이 신적 목적은 현실적 계기로 진입하여 주체와 맞서는 ‘타자’(the Other)로 서는 것이 아니라, 그 계기의 주체 자체가 된다는 점에서 ‘주체적 목적’이다.⁶⁾ 그럼에도 불구하고 이 주체적 목적은 파악 과정의 전반부를 고려한다면, 그 어디로부터 유래하지 않는 “무로부터 발생”(arisen from nothing)한 어떤 것으로서, 그 주체의 추후 계기들을 고려한다면, “지금은 배제된”(now excluded) 것이다 (Whitehead 1978, 69). 만족의 단계를 지나면서, 주체는 ‘사라지고’ 초월체만이 불

6) 이점이 하나님과 인간 주체를 타자/주체의 이분법적 구조로 설정하였던 서양 철학에 대한 화이트헤드의 위대한 단절들 중 하나이다.

멸하기 때문이다. 이런 의미에서 화이트헤드의 주체는 일면 지젝(Slavoj Žizek)의 “사라지는 매개자”와 무척 닮았다.⁷⁾ 따라서 존재론적 원리는 “위반되었고,” 화이트헤드의 말대로, “어떤 것이 무로부터 세계 안으로 흘러들어 왔다” (Whitehead 1978, 70). 따라서 주체적 목적은 화이트헤드의 주체 구조 안에서 발생하는 두 번째 단절의 계기를 제공한다. 이를 단절(hiatus)로 표현하는 이유는 기존 주체 구조로부터 물리적으로 혹은 논리적으로 유래하지 않는 (신적) 주체성이 “개입”해 들어와, 이전의 주체와 대비를 이루기 때문이다. 창조성은 갈등의 미봉이 아니라, 그 갈등을 창조적으로 통합함으로써 전진해 나아간다. 현실적 존재의 합생은 바로 이 “주체적 목적의 발전”이다 (Whitehead 1978, 167).

단절의 세 번째 계기는 느낌(feeling)⁸⁾을 구성하는 다섯 인자들⁹⁾ 중 “느끼는 주체”(feeling subject)와 “주체적 형식”(subjective form) 간의 단절이다. 느낌은 주체적 목적을 파악하고, 일구어가는 합생 과정의 다른 이름이다. 그렇다면, 현실적 존재(actual entity)는 바로 “그 느낌의 주체”이다 (Whitehead 1978, 221). 이 말은 곧 느낌이 주체성(subjectivity)이라는 말이다 (Whitehead

7) 지젝의 설명을 빌리자면, “사라지는 매개자”는 “비록 사실상 현재하지 않고 그리고 그 자체로는 우리의 경험으로 접근 불가능하지만, 만일 모든 다른 구성요소들이 그들의 일관성을 유지해야 한다면, 그럼에도 불구하고 구성되어지고, 전제되어져야만 하는 어떤 구성요소의 구조”를 말한다 (Žižek, *Tarrying with the Negative*, 33).

8) 느낌이란 “우주 안의 어떤 요소들을 그 주체의 진정한 내적 구성을 이루는 구성 요소들로 삼으려는 전용(appropriation)”이다 (Whitehead 1978, 231).

9) “느끼는 주체”와 주체가 객관적 자료를 느끼는 방식을 의미하는 “주체적 형식” 외에 “느껴져야 할 초기 자료들,” “부정적 파악에 의한 제거,” 그리고 “느껴지는 객관적 자료”가 있다 (Whitehead 1978, 221).

1978, 237). 초기 자료들을 느끼면서 출현하는 주체는 객관적 자료를 느끼기 위한 형식을 필요로 한다. 이때 초기 자료를 느낄 때의 주체 형식과 객관적 자료를 느낄 때의 주체적 형식은 동일하지 않다. 주체적 형식은 단순히 객관적 자료를 종합하는 방식을 넘어서서 “즉자적 새로움”(immediate novelty)을 말하기 때문이다 (Whitehead 1978, 232). 즉 그 자료들이 담지한 새로움을 느끼는 주체의 구조이기 때문이다. 다른 말로, 주체가 자료를 제시하는(present) 형식으로서 주체의 형식은 곧 “새로운 특별한 사실에 고유한 새로운 형식의 진입이면서, 동시에 객관적 자료와의 고유한 융합 양식을 담지하는 새로운 형식의 진입”이다 (Whitehead 1978, 233). 여기서 필자는 ‘느끼는 주체’와 ‘주체 형식’이 전혀 다른 분리된 계기들임을 말하려는 것이 아니라, 두 계기가 서로 다르며 동일하지 않다는 것을 지적하려는 것이며, 이를 단절로 표현하는 것은 주체가 매끄럽고 연속적인 존재가 아님을 말하려는 것이다. 합생은 부정적 파악에 의한 제거를 통해 그리고 주관적 형식을 통해 시초 자료들을 객관적 자료로 전환하면서 시작한다 (Whitehead 1978, 221). 이때 객관적 자료는 “초기 자료들의 관점”(perspective)이 된다 (Whitehead 1978, 221). 그리고 주체적 형식은 “부정적 파악들과 객관적 자료 그리고 주체의 개념적 발원(origination)”으로부터 그의 “한정성”(determination)을 부여받는다 (Whitehead 1978, 221). 그리고 차례로 부정적 파악은 “주체적 형식과 초기 자료들에 의해” 그 한정성을 부여받는다 (Whitehead 1978, 221). 이 상호 한정성을 통해 주체는 창조적 주체가 된다. 왜냐하면 이 한정성을 통해 이전과는 다른 새로운 주체의 계기로 거듭나기 때문이다.

그런데 바로 이 지점에서 우리는 화이트헤드의 주체 구조 안

에서 발생하는 앞선 단절들, 그러니까 만족의 지점에서 발생하는 주체와 초월체 간의 단절 지점과 시초의 주체 목적이 도입되는 시점에서 기존 주체와 새로이 진입하는 (신적) 주체적 목적 간의 단절을 되짚어 보지 않을 수 없다. 느낌의 구성인자들 간의 상호 한정성은 바로 이 단절들을 봉합하는 첫 번째 계기이며, 근사적 봉합(proximate suture)이다. 주체 안에서 주체가 새로움의 주체이면서 동시에 물려받은 것들의 주체가 되는 계기이기 때문이다. 그러니까 세 번째 단절 지점은 곧 첫 번째 단절을 창조적 주체의 모습으로 출산하는 창조적 단절이자 동시에, 새로운 형식으로 이전 계기(들)의 주체들을 통합한다는 점에서, 창조적 승계인 셈이다. 하지만 화이트헤드의 이 주체 구조 내부의 단절들 혹은 간격들 혹은 틈들을 봉합하는 논리가 주체의 내적 구성 요소들 간의 상호 한정성에 전적으로 국한된다면 그 주체의 단절을 봉합하기 위한 상호한정성은 현실적 계기들의 자기-폐쇄성(self-closure)으로 전환될 위험이 있으며, 그 경우 각각의 계기들은, 라이프니츠의 단자(monad)처럼, 독아론적인 우주로 나아갈 수밖에 없을 것이다. 자기 스스로의 원인으로 자신 안에 일어나는 사건들과 발생들을 예언해야 하기 때문이다. 물론 화이트헤드는 이 독아론적인 위험을 예견하고 있었고, 나름대로 그것을 신의 시원적 본성 개념을 통하여 ‘주체적 목적’의 유래를 논리적으로 설명해 냄으로써 극복해 냈다.

따라서 화이트헤드는 그 모든 주체들의 실재를 엮어 하나 되게 하면서, 동시에 각 주체의 자기원인성을 설명할 수 있는 그 무엇을 필요로 했는데, 이는 바로 화이트헤드가 주체의 단절을 봉합하는 두 번째 계기로서 근원적 봉합(ultimate suture)이 된다. 이것은 말하자면 각 주체가 전 우주적 실재인 ‘신’과 동일성을

유지하는 것이다. 그래서 신의 목적이 개체의 목적이 되고, 개체의 목적이 신의 목적으로 반영되는 주체의 구조 말이다. 즉 주체의 형식들을 엮어내고, 그들의 형성을 유도하는 “하나의 주체적 목적”이 되는 구조 말이다 (Whitehead 1978, 235). 하느님은 합생의 초기 국면에 주체적 목적을 개념적 느낌의 파악 대상으로 제시함으로서 합생의 추후 국면들을 “주재하는 가운데 통일성의 요소”가 된다 (Whitehead 1978, 224). 이런 면에서 하느님은 “시간적인 각 현실적 존재의 창조자”라 불릴 수 있다 (Whitehead 1978, 225). 주체적 목적을 달리 표현한다면, “주어진 소재들 사이에서 균형의 선택”이라 할 것이다 (Whitehead 1978, 278). 왜냐하면 그것은 “전체적 설계의 통일성 내에서 그의 대비들 (constrasts)의 폭을 추구하기” 때문이다 (Whitehead 1978, 279). 전체 설계의 통일성 안에서 균형있게 나아갈 바를 정하는 것, 그것은 주체가 전 실재를 아우르고 조망하는 실재의 눈을 가져야 한다는 것을 의미한다. 그렇게 전 실재를 아우르고 조망하는 “관점”은 과거 계기들로부터 유래하는 주체 구조가 아니라, 그 모든 과정을 내다보는 눈, 즉 신의 관점을 의미한다. 시초의 주체적 목적이 합생 과정에 목적성을 부여하는 것은 곧 이 “신의 관점”을 담지하고 있기 때문이다. 이는 각 현실적 발생사건 (actual occasion)의 주체가 신적 실체의 모습을 지니고 있다는 것을 의미하며, 그렇다면 화이트헤드에게 ‘신’은 곧 주체의 시원적 모델이 된다. 그 시원적 주체는 주체의 자리에서 모든 것을 판단하고 정죄하는 주체가 아니라, 도리어 동료들의 아픔을 먼저 느끼고 참여하는 주체(“the great companion—the fellow-sufferer who understands” [Whitehead 1978, 351])이다. 바로 이 상처와 아픔에 참여하는 주체의 구조가 화이트헤드의 주체에겐

무척 중요했다. 세상에 불균형과 부정의를 초래하는 그리고 그것들로부터 초래되는 고통과 아픔과 슬픔의 악한 현실들에 하나님의 섭리적 목적이 제공하는 균형 작용, 그것은 곧 조화(harmony)의 균형을 맞추는 논리적 필연성이기 때문이다. 따라서 화이트헤드의 주체 구조 안에서 일어나는 단절(들)은 주체의 붕괴나 분열 혹은 파괴가 아니라, 이 시대가 초래하는 불균형적 주체성들에 창조적 균형을 초래하는 신의 창조적 개입으로 해석할 수 있는 여지가 있다고 여겨진다. 그래서 화이트헤드의 코라(khora 혹은 receptacle)는, 차연의 끝없는 운동성으로 등장하는 데리다의 코라와 달리, 언제나 다중다수의 계기들에 ‘조화 중의 조화’를 일구어내기 위해 동일성을 부여하는 코라였다 (박일준 2008, 135-164).

2) 바디우의 주체

화이트헤드의 주체와 마찬가지로 바디우의 주체도 ‘단절적’이다. 화이트헤드에게 주체의 단절은 창조적 전진을 위한 창조적 갈등과 긴장을 낳는 단절이라면, 바디우에게 주체의 단절은 기존 사유 체계에 한계점을 지시하는 ‘공백’(the void)의 단절이다. 화이트헤드의 주체가 맞이하는 단절은 주체 구조 안에서 단속적(discrete)이라면, 바디우의 단절은 주체 그 자체이다. 주체가 구현하는 진리 자체가 이미 한 상황의 진리로서, 상황으로부터 빠져 나오기 때문이다. 즉 진리는 상황의 지식(체계)에 구멍을 뚫는다. 또한 한 상황의 진리가 확보되고, 다음 상황으로 넘어가면 그 다음 상황의 주체는 바로 그 상황의 진리를 연산할 뿐이다. 이렇게 단속적인 주체(들)의 행렬에 연속성을 부여하는 것

은 주체의 전미래적 개입을 가능케 하는 ‘믿음’이며, 바디우는 이를 “촉성”(forcing)이라 하였다.

바디우는 주체(subject)를 “한 진리를 지탱하는 유적 공정¹⁰⁾의 국소적 편성”으로서 어떤 실체가 아니라, 다수(a multiple)이고 공백(the void)이라고 정의한다 (Badiou 2006A, 391). 모든 존재는 ‘다수’로 존재하는데, 상황은 그 다수로 존재하는 것을 하나로 셈하여(counted as one), 하나의 개체로 계산하여 다수로서의 존재를 하나의 실체로 간주한다. 그렇게 실체적으로 존재를 셈하는 계산은 다수의 존재로서 존재 안에는 언제나 그 셈을 빠져 나가는 공백이 존재한다는 사실을 은폐하려는 상황의 작업 기술이다. 주체란 다수를 하나로 셈하는 실체로서가 아니라, 그 셈을 빠져 나가는 “생래적 판명불가능성”(intrinsic indiscernibility)이다 (Badiou 2006A, 391). 말하자면 유적 공정의 진리-건조(truth-assemblage)가 구축하는 상황의 일부는 그 상황의 계산법에 딱 맞아 떨어지지 않으며, 그 일부가 바로 그 상황을 지배하는 언어와 지식으로부터 빠져나오는(subtracted) 것이다. 그래서 그 빠져 나오는 부분은 “판별 불가능한 것”으로서, 이는 전혀 실체화 될 수 없는 것이고, 그렇기에 주체는 결코 실체가 되지 않는다. 주체는 바로 그 빠져 나가는 것을 셈하는 연산이기 때문이다. 오히려 주체는 존재론적으로 다수이고, 또한 공백이다.

10) 유적 공정들(generic procedures)이란 상황 속에서 진리(들)을 생산하는 공정들(과학, 예술, 정치, 사랑, 좀 더 구체적으로 수학, 시, 해방의 정치, 둘 [the Two]의 사랑)을 가리키는데, 각 공정은 상황을 빠져나가는 진리를 생산해 낸다. 이것이 유적 절차인 것은 기존 상황의 규정으로부터 빠져 나오지만, 여러 상황들에 동시에 내재하는 다수들을 유적으로 이름 하여 진리를 공정하기 때문이다. 여기서 진리 공정이란 곧 상황으로부터 빠져 나오는 진리를 생산하는 공정을 의미한다.

주체가 공백인 것은 상황의 구성 요소로 간주되는 것이 아니라, 오히려 상황으로부터 빠져나와 공백으로 간주된다는 의미에서이다. 주체는 상황에서 빠져 나와 공백으로 간주되던 진리를 상황의 지식으로 통합하면서 사라져 간다.¹¹⁾ 유적 공정은 사건 이후 상황의 진리를 생산하지만, 그 진리는 판별불가능한 것으로서 결코 어떤 의미를 전달하지 않는다. 주체가 상황의 지식으로부터 빠져 나오기 때문이기도 하지만, 진리란 언제나 지식에 구멍을 뚫는 것이기 때문이다 (Badiou 2006A, 327). 이것이 주체를 ‘유적 공정의 국소적 편성’이라고 말하는 의미이다. ‘유적 공정’(generic procedure)으로부터 생산된 진리들을 주체는 상황의 지식에 통합하면서, 진리가 구멍을 낸 지식의 체계를 다시 견고히 한다. 이 진리와 지식 간의 갈등과 긴장이 주체가 발생하는 자리이다. 주체는 그 유적 공정의 국소적 편성으로서 상황의 일부가 되긴 하지만, 결코 유적 공정과 상황과 등가되지는 않는 것이다. 오히려 그것들로부터 빠져 나오는 것이다. 즉 “그 상황을 초과하는 편성”(a configuration in excess of the situation)이다 (Badiou 2006A, 392). 그래서 주체는 특이성(singularity)이다. 상황의 그 어떤 향으로도 환원되지 않는 특이성 말이다.

주체의 연산이란 결국 이름 없이 공백으로 밀려난 것(들)에 이름을 부여하는 작용이다. 이 주체를 바디우는 ‘둘 사이’ 혹은, 바디우의 말로, “둘의 형식으로”(in the form of a Two) 발생한다고 말한다 (Badiou 2006A, 393). 존재가 공백이라면, 모든 존재는 동시에 다수이기에, 즉 하위 집합(들)을 포함하는 다수이기

11) 여기서 바디우의 주체가 지젝의 주체, 특별히 그가 프레드릭 제임슨(Fredric Jameson)으로부터 인용하는 “사라지는 매개자” 개념과 매우 근접하다는 것을 보게 된다 (Žižek, *Tarrying with the Negative*, 33; 본고 각주2번 참조)

에, 공백으로서의 존재는 공백 자체와 그 공백을 그 집합의 유일한 원소로 포함하는 집합 공백이 존재할 것이다. 바로 이것이 존재론적 상황에서 둘의 출현이다 (Badiou 2006A, 132). 주체는 여기서 공집합을 이름하는 개입과 그 이름하는 사건, 즉 공백을 만난 사건에 대한 충실성을 믿음으로 유지하는 두 순간 사이에서 형성되기에, 주체는 개입과 충실성 사이, 이름과 사건 사이, 공백과 상황 사이로부터 발생하는 사이의 피조물로서 그 “사이”가 가져오는 ‘단절,’ 즉 그 갈등과 긴장을 통해 살아가며 이를 “믿음”으로 봉합하며 존재한다. 이를 달리 표현하면, 기존 상황의 (백과사전적) 지식 체계에 잉여하는 사건의 이름을 상황 속에 유통시키는 것, 즉 기존 상황에 기존하지 않는 이름을 도입하여, 상황 속에서 그 이름이 순환되도록 하는 작용이 곧 주체화이다. 주체화란 그래서 (사건의) 이름 할당(즉 지명)과 상황의 지식 체계를 합산하는 “고유한 편성”(the singular configuration)의 주체이며, 그래서 주체는 이름을 붙이는 개입과 기존 상황의 편성의 ‘사이’를 창출하는데, 이러한 사이의 창출을 바디우는 “둘”(the Two)이라 한다 (Badiou 2006A, 393). 상황의 체계는 유적 공정들을 통해 (상황의) 진리들을 생산하기 때문에, 주체의 분열 혹은 주체의 둘(the Two)은 곧 (진리) 사건의 이름과 유적 공정의 착수를 가리킨다. 중요한 것은 주체란 여기서 “개입이나 충실성의 연산자가 아니라 둘의 도래, 즉 유적 공정의 양식으로 사건을 상황 속으로 합병하는 것”이다 (Badiou 2006A, 393). 이 “둘의 절대적 특이성”(the absolute singularity of the Two)은 올바른 이름(proper name)에 크게 궤념하지 않는데, 개입적 지명이 소환하는 것이 바로 존재의 올바른 이름으로서 “공백”(the void)이기 때문이다 (Badiou 2006A, 393). 공백을 무어라 이름하건,

기존 상황의 눈에는 공백일 뿐이다. 따라서 주체화란 “이 일반적인 올바른 이름을 그 상황 속에서 올바르게 이름하는 것”으로 서, 곧 그 올바른 이름인 공백을 지명하는 것, 즉 “공백의 발생”이다 (Badiou 2006A, 393).

여기서 주체는 우연적(aleatory)이다. 진리 공정의 절차들은 그 작용들을 통해 지배되지만, 그 절차들이 이루어가는 궤적들은 전적으로 우연적이기 때문이다. 이 우연성이 상황에게는 읽혀지지 않는다. 따라서 우연적 주체는 상황 밖에 있는 불법적(illegal) 존재가 되며, 무자격한(unqualifiable) 존재가 된다. 이 주체의 불법적이고 무자격한 행보는 상황의 (백과사전적) 지식 체계에 들어맞지 않는다. 주체는 그래서 상황의 지배 체제가 함께 규합하는 항들 “사이”이다 (Badiou 2006A, 396). 상황의 항들로 재현되지 못해서 존재감이 없지만, 그러나 은밀하게 그림자처럼 우연하게 자신의 흔적들을 흘리는 귀신처럼 상황을 구성하는 항들 “사이,” 바로 거기가 주체의 자리이다. 주체의 이 우연성이 주체를 기존 지식 체계로부터 분리시키며, 주체는 이 “우연”(chance)이다 (Badiou 2006A, 396).

주체는 진리를 실현하는 주체이지만, 역설적으로 진리와 등가하지 않는다. 주체는 유한하고, 진리는 무한하며, 주체는 국소적이고, 진리는 지구적(global)이기 때문이다. 따라서 주체는 진리를 판별하지 못한다. 더구나 주체는 “상황에 내적으로 있기” 때문에 그 상황에 표상된(presented) 항들 혹은 다수들을 알 수 있을 뿐이며, 진리는 “그 상황에 표상되지 않은(un-presented) 부분”이다 (Badiou 2006A, 396). 결국 “모든 진리는 주체에 초월적이다” (Badiou 2006A, 397). 따라서 진리와 주체의 관계는 주체에게 지식의 형태로 일어나는 “믿음”(belief)의 관계이다 (Badiou

2006A, 397). 맹목적인 믿음이 아니라 “지식의 형태로”(in the form of a knowledge) 일어나는 믿음이기 때문에 바디우는 이를, 즉 이 “지식적 믿음”(knowing belief)을, “확신”(confidence)이라고 말한다 (Badiou 2006A, 397). 그 믿음의 확신에 대한 “충실성의 연산자”(operator of fidelity)¹²⁾로서 주체는 상황의 다수들과 사건의 이름 사이의 연관성을 국소적으로 판별하기 때문에 그가 담지하는 진리는 언제나 “근사치의 진리”(approximate truth)이며,

12) “충실성”(fidelity)은 곧 “사건에 충실하다”는 의미에서 충실성이라 부르며, 이는 곧 “이 사건이 잉여적으로 부가되는 상황 속에서 ... 사건’에 따라’ 상황을 사고한다”는 것을 의미한다 (바디우 2001, 55). 이를 간단하게 말하자면, 충실성이란 곧 “진리의 과정을 지속시키는 원리이다 (바디우 2001, 58). 그런데 사건적 충실성은 곧 “사건이 발생한 고유한 (정치적·사랑·예술적·과학적) 질서 속에서 (사고되고 실천되는) 실질적 단절”이다 (바디우 2001, 55). 사건은 기존 상황과 연속하지 않기 때문이다. 그 사건적 상황의 진리로서 진리는 하나의 진리(a truth)이며, 이는 “한 사건에 대한 충실성의 실질적 과정”을 의미하며, 풀어 말하자면, “그 충실성이 상황 속에서 생산하는 것”을 가리킨다. 그렇다면, 이 상황에서 진리란 “내재적 단절”을 의미하는 것인데, ‘내재적’인 이유는 “하나의 진리는 결코 다른 어떤 곳이 아니라 [바로 그] 상황 속에서 전개’되기 때문이며, ‘단절’인 이유는 “진리의 과정을 가능케 하는 것—사건—은 상황의 용법들 속에 있지 않고, 또 기존의 지식들로는 사고될 수 없는 것”이기 때문이다 (바디우 2001, 56). 따라서 진리는 기존하는 상황들에 “이질적”인 것이고, 그래서 진리 과정은 기존 “지식들 속의 ‘구멍’”이다 (바디우 2001, 56). 이를 다시 말하면, 사건들이란 “환원 불가능한 개별성들이며, 상황들의 ‘법에 대한 외재성’”임을 의미하며, 그래서 진리에 충실한 과정들은 “매번 새롭게 발명되는 내재적 단절들”일 수밖에 없으며, 그런 의미에서 진리 사건의 과정으로부터 도출되는 주체란 언제나 “특수하고 비교불가능한 도출물”이다 (바디우 2001, 57). 그렇다면 주체는 “상황의 초과적 짜임새”로서, 상황의 눈으로 보자면 언제나 “우발적이고, 드물고, 개별적이고, 특정”하다 (바디우 2001, 33). 우발적이고 유한한 이 주체는 진리의 사건과 (기존) 상황 사이로 뛰어들어 진리를 도래케 하는 “진리의 투사”이다 (바디우 2001, 33).

이는 곧 근사치의 진리가 진리로 확증되기 위해서는 어떤 무언가가 좀 더 필요함을 나타낸다. 이 ‘좀 더’는 주체에게 “앞으로 도래할 것”(what-is-to-come)을 나타내며, 그래서 주체는 언제나 도래할 진리를 믿는 믿음을 확신하는 자이다 (Badiou 2006A, 397). 따라서 상황의 ‘하나로 계산함’(counted as one)을 통해 표상되는 다수로서의 존재가 그 계산에 맞아 떨어지지 않는 공백을 그 자체 안에 담지함으로써 거기에 있을 때, 주체는 아직 도래하지 않은 그 공백, 즉 비존재의 진리를 믿음으로 확신하면서 공백을 담지한다. 그 공백을 이름하는 행위로 개입하여 잉여의 이름을 생산해 내면서 주체는 지금까지 비존재로 간주되어오던 것을 ‘존재’로 불러낸다. 하지만, 여기에 역설이 있다. 일단 공백의 진리를 상황에 봉합하면, 즉 비존재를 존재로 이름하는 순간, 주체와 (진리) 사건은 기존 상황의 백과사전적 지식 체계의 범주들에 편성되고, 그러면서 사건의 잉여성을 상실하여 상황에 더 이상 “새로움”(novelty)을 더하여 줄 동력을 상실한다 (Badiou 2006A, 336). 이제 주체는 또 다른 사건과 개입의 발생을 기다리며 다시 운명의 주사위를 던진다. 따라서 주체가 개입적 지명을 통해 이름하는 (진리) 사건의 이름은 사건 후에 발생하는 개입이지만, 그것은 언제나 도래할 진리를 가리키는 전미래적(the future anterior)인 지명이다. 비존재적 공백의 진리의 자리를 주체는 판별불가능한 진리를 상황에 보충하면서 얻어지는 ‘전미래적’ 공간으로 채워 간다.

이 전미래 법칙이 바로 “주체의 근본 법칙”이다 (Badiou 2006A, 401). 이 주체의 근본 법칙이 함축하는 관계를 바디우는 “촉성”(forcing)이라 하는데, 기본적인 의미는 “상황의 한 항이 주체-언어의 진술(statement)을 강요한다(forces)”는 것이다. 이는

다른 말로, “축성 관계에 의해 진술에 구속된 그 항은 진리에 속한다”는 말이다 (Badiou 2006A, 403). 축성은 그래서 어떤 항이 진리에 속한다는 진술(statement)을 말하는데, 이를 진리로 입증할 그 무엇이 아직 도래하지 않았고, 주체는 사실상 근사치로서의 진리 밖에 알 수 없으므로, 주체가 그 진술을 입증할 수 있는 길은 없다. 오로지 믿음으로 선포할 뿐이다. 하지만 이 축성은 장치 “지식으로 입증할 수 있는 관계”이다 (Badiou 2006A, 403). 즉 입증의 문제는 상황을 구성하는 백과사전적 체계로 편성되어질 때 스스로 입증되는 것이다. 여기에 진리와 지식의 같등과 긴장 관계가 담지한 역동성이 놓여있다. 진리는 지식에 언제나 구멍을 뚫지만, 주체는 그 진리를 축성을 통해 상황의 지식으로 편입시켜야 한다. 그리고 지식은 자신에게 구멍을 뚫는 사건적 진리의 편입이 없다면, 살아있는 송장처럼 상황의 지식으로서 기능을 상실하게 된다. 시간의 흐름 속에 있는 상황은 늘 새로운 것의 도래를 체험하는데, 정체되고 고착된 지식들은 그것을 설명하지 못하기 때문이다. 따라서 지식은 자신의 틈을 열어줄, 구멍을 뚫어줄 진리 사건의 침노를 기다리며 주체의 “축성”을 촉구한다. 여기서 결국 주체는 언어를 매개로 “지식과 진리의 교차로”에 있고, 주체는 “그 스스로를 탐구하는 학자”(the savant of itself)가 된다 (Badiou 2006A, 406). 그래서 주체는 그 “둘 사이”, 지식과 진리 사이에서 부단히 한 사건을 상황에 봉합하고 사라지고, 다시 사건을 상황에 봉합하기 위해 등장하기를 거듭하지만, 그 모든 순간의 주체들은 “동일하지 않고,” “동등하다.” 즉 주체는 매 사건의 순간, 일어났다 사라지며, 다시 일어난다. 이런 의미에서 바디우의 주체는 우연이며 단절이다. 요약하면 주체는 “[상황]의 진리의 유한한 예로서 그리고 판

별 불가능한 것의 분별된 실현으로서, 결정을 축성하고, 불평등한 것의 자격을 박탈하고, 그리고 단독자(singular)를 구원”한다 (Badiou 2006A, 409).

III. 화이트헤드의 “환원 불가능한 완고한 사실”과 바디우의 사건

화이트헤드와 바디우는 사태를 바라보는 독특성을 공유한다. 즉 기존 사실들과 체계들이 조명하지 못하는 자리를 찾아내어, 그곳으로부터 기존 사유의 전복의 거점을 확보한다. 화이트헤드에게는 그것이 “환원 불가능한 완고한 사실”이었고, 바디우에게는 바로 “공백으로서의 존재를 드러내는 진리 사건”이다. 그럼에도 불구하고, 화이트헤드는 유기체적 세계관을 특징짓는 조화의 가치를 지향해 나가던 철학자였던 반면, 바디우는 진리는 상황의 지식에 구멍을 뚫는 것이라고 말하면서 단절이 가져오는 갈등과 긴장의 창조적 가치에 더 비중을 두었다. 따라서 화이트헤드와 바디우의 사유를 가교하기 위해서는 그 둘의 영역을 횡단하는 발걸음이 요구된다.

화이트헤드가 ‘조화’와 평화를 강조하긴 했어도, 갈등과 긴장을 미봉하는 조화나 혹은 갈등과 긴장에 눈감는 평화를 말한 것이 아님이 분명하게 드러나는 대목은 바로 그의 개념 “환원 불가능한 완고한 사실”(irreducible and stubborn fact)이라는 개념이다 (Whitehead 1953, 3). 우선 그는 당대의 이론들과 체계들이 근원적으로 가정하고 있지만, 의식하지 못하거나 드러나지 않는

전제들¹³⁾을 들여다보면, 거기에는 시대의 설명체계로 환원되지 않는 엄연한 사실(들)이 그 시대의 일반 원리들과 갈등과 긴장 관계로 존재하고 있고, 이 양자 간의 관계를 새로운 연합으로 이끌어 나가는 사유가 때 시대마다 새로움(novelty)을 가져다준다고 보았다 (Whitehead 1953, 3). 환원불가능하고 완고한 사실들은 기존의 사유 체계에 굽히지 않는 완고한 사실들을 말한다. 그것은 곧 기존의 우리 사유 체계와 ‘보편 원리’ 간의 틈새를 벌려 놓으면서, 우리의 사유 체계가 우주적 보편원리에 새롭게 적응하도록 만드는 자극(stimulus)이다. 즉 환원불가의 구체성은 보편성을 빼집고 나가기로 도모하고¹⁴⁾, 전체를 아우르려는 보편

13) 이를 언급하면서 화이트헤드가 염두에 두고 있는 시대의 무의식적 가정은 “단순 정위”(simple location)의 가정이다 (Whitehead 1953, 49). 구체적으로 “순간적인 물질 편성의 단순 정위”(the simple location of instantaneous material configuration)인데, 이를 화이트헤드는 “잘못 놓여진 구체성의 오류”(the Fallacy of Misplaced Concreteness)라 칭한다 (Whitehead 1953, 50; 51). 이것이 정신의 비물질성에 대한 이론과 연합하여, 정신과 물질의 근대 이원론으로 등장하였다. 사실 단순 정위의 가정은 그 가정을 통해 예측되는 결과들 중 일부를 과장하여 부풀림으로써 이루어진 것이다. 철학적 합리적 도식의 입증은 그 도식의 일반적 성공에서 찾아져야 하는 것으로 결코 그 제일 원리들의 고유한 확실성이나 시원적 명석성 속에서 찾아져서는 안 되는 것이다 (Whitehead 1978, 8). 철학의 할 일 중 하나는 “과학적 제일 원리들을 구성하는 반쪽짜리 진리들에 도전하는 것”이다 (Whitehead 1978, 10).

14) 그러한 빠져 나감(tangentiality)은 일상의 사실, 즉 “산자에 의한 죽은 자의 전유”(appropriation of the dead by the living)에 기인하는데, 이를 다른 말로 표현하면 “객체적 불멸성”(objective immortality)으로서, “자기 자신으로서의 살아있는 즉자성을 박탈당한 것이 생성의 다른 살아있는 즉자성들 속에서 실재하는 구성요소가 되”는 것을 가리킨다 (Whitehead 1978, xiii; xiii; xiii-xiv). 이를 『과정과 실재』에서 화이트헤드는 “완고한 사실”(stubborn fact)이라고 불렀는데, 이는 곧 “세계의 창조적 전진은 생성, 쇄멸 그리고 저 사물들의 객체적 불멸성들이라는 신조”를 가리킨다 (Whitehead 1978, xiv). 이 “완고한 사실”을 일상적 명제로 표현하면, “오

성은 언제나 그렇게 빠져나가려는(tangential) 구체성들을 자신 안으로 품기 원한다. 그리고 이 과정은 과학 이론의 수립을 통해 중단되지 않는다. 왜냐하면 거기에는 언제나 우리의 이론을 통해 포함되지 않는 요소들, 그래서 단지 주어진 것으로 기술될 수 없는 것(들)이 “범 위에” 존재하고, 이 요소들은 언제나 “불합리한”(surd or irrational) 것으로 간주되지만, 바로 이 불합리한 요소들이 기존의 이론이 담지한 한계를 바라볼 수 있도록 해준다 (Whitehead 1978, 42).

따라서 완고한 사실들을 고집하는 것은 언제나 “이성에 호소하는 반란”이 아니라, 오히려 “반지성적”(anti-intellectual) 반란일 수밖에 없다 (Whitehead 1953, 8). 기존 지식 담론의 체계로는 그것은 그저 “완고하고 굽힐 줄 모르는” 고집/불통에 불과하기 때문이다. 즉 기존 지식 담론과 ‘소통하지’ 못하는 것이다. 그렇게 불통의 구체적 사실들을 붙들고 시작한 근대 과학은 그럼에도 불구하고, 보편성을 등진 것이 아니라, 기존 지식 담론에 저항적이었지, 사유의 보편성 자체를 포기한 것은 아니었다. 그러나 여기서 그 보편적 이성의 사유와 힘은 추상적 도식을 통해서 발휘되는 것이 아니라, 추상적일 수밖에 없는 일반 사유 구조들을 빠져 나가는 ‘완고하고 환원불가한 구체적인 사실들’을 통해 보편 원리를 늘 새롭게 해석해 나가는데 놓여 있었고, 그렇다면 이 반지성적 반란을 도모하는 환원불가의 구체적 사실들은 기존 지식체계의 관점으로는 기존의 질서를 허무는 우연한 것들이지만, 바로 그렇기 때문에 가장 궁극적인 것, 즉 창조성을 구성하는 것이 된다. 화이트헤드에게 “궁극적인 것”(the ultimate)이란

늘 저녁 식사는 쇠고기이다”라거나 “소크라테스는 죽을 것이다”와 같은 말들이다 (Whitehead 1978, 11).

곧 “그의 우연들 때문에 현실적”인 것으로서, 역으로 현실성이란 이 우연들이 탈각되면 성립되지 않는다 (Whitehead 1978, 7). 과거 계기들로부터 유래하는 기존의 상황은 현재 계기의 주체적 파악이 없다면, 존재하지 않는 것, 즉 비존재인 것이다. 그것을 존재케 하는 것은 현존재의 파악이고, 현존재의 파악을 이끌어가는 주체성은 곧 신의 귀결적 본성으로부터 유래하는 주체적 목적이니, 신은 곧 이 우연의 근원이다. 주체적 목적의 ‘개입’으로 실재 세계 안으로 새로움(novelty)이 도입되고, 그를 통해 세상은 ‘나아간다.’ 이 ‘나아감’이 화이트헤드에게는 궁극적이며, 엄연하며, 환원불가능한 사실이다. 따라서 실재란 결국 우연에 기반한 것이다. 그리고 그 궁극적 우연이란 “창조성”이고, 신 즉 하나님은 그 창조성의 “시원적이고 비시간적인 우연”(primordial, non-temporal accident)이다 (Whitehead 1978, 7).

화이트헤드와는 역으로, 바디우는 ‘단절과 공백’으로 출발하지만, 그의 철학은 단절을 드러내 불연속성을 노출하는 데에서 그치지 않고, 봉합(suture)을 말한다. 그 봉합은 진리와 상황의 봉합으로서, 주체의 믿음에 의존하는 임시적 우연이지만, 상황의 체계는 늘 이 우연을 통해 새로움(novelty)을 더해 나아가니 이 봉합은 필연적 우연-의미 상 모순이지만-이다. 바디우에게 진리는 그렇게 기존 상황의 백과사적식 앎의 체계로 포착되지 않는 것이다. 그 진리는 말하여질 수 없으며, 주체의 축성을 통해 반만 말하여 질수 있을 뿐이다. 바디우에게 존재란 다수(multiple)이고, 그 다수는 다수로서 무한하다. 그리고 “이 무한한 다수들이 제시하는 것 또한 무한한 다수들”이다 (바디우 2006B, 236). 이 무한한 다수들의 중심에는 다름 아닌 공백(the void)이 자리 잡고 있다. 여기서 공백은 텅비었다는 의미의 공백이 아니라,

다수를 셈하는 우리의 방식, 즉 다수로서 각 존재를 ‘하나’로 셈하여 개체로 삼는 우리의 방식이 탈각시키고 있는 존재의 근원적 다수성을 말한다. 따라서 진리의 행위, 그것은 “빠져 나옴의 광기”¹⁵⁾라고 바디우는 말한다. 진리의 행위를 빠져 나옴으로 말하는 것은 진리가 “거의 말해지지 않고, 게다가 아예 말해지지” 않기 때문이다 (바디우 2006B, 240). 공백은 말하여질 수 없기 때문이다.

그 진리의 도래는 무언가의 도래, 즉 사건으로부터 시작한다. 그 도래는 기존의 체계에 우연적인 순수한 덧붙임으로서 “계산 불가능하고 교란적인 부가(附加)”를 의미하는데, 이 “우연적인 덧붙임이 반복을 중단시킴에 따라 하나의 진리가 그 새로움 속에서 생겨난다” (바디우 2006B, 252). 이것은 기존의 시각에서 알 수 없는 어떤 것의 “분출”로 여겨지는데, 이 분출이 “곧바로 결정 불가능한 것을 지탱한다” (바디우 2006B, 252). 사건은 바로 이 결정 불가능성으로서 “나타나자마자 사라져” 버리며, 그래서 “단지 덧붙임의 섬광”처럼 지나가며, 사건의 경험이란 곧 “그 사라짐의 경험”이 된다 (바디우 2006B, 252-253). 바로 이런 의미에서 진리란 “주어짐을 통해 유래하는 것이 아니”라, “사라짐에서 유래”한다고 말한다 (바디우 2006B, 267). 이 기원적 사라짐이 곧 “사건”이다 (바디우 2006B, 267). 바로 이 진리 사건의 기원적 사라짐을 통해 진리는 내재성으로 작동한다. 이 내재성은 곧 “결정 불가능성”으로 작동한다 (바디우 2006B, 267).¹⁶⁾

15) 빠져 나옴(sous-traction)은 ‘빼냄’(ex-traction)과 다르다 (바디우 2006B, 239). 빠져 나옴은 “아래로 빠지는 것”을 의미하고, ‘빼냄’은 “어떤 것에서 뽑아내는 것”을 의미하기 때문이다.

16) 이 사건의 연표는 곧 결정 불가능한 것을 결정하는 것으로서 일종의 “내기”와 같다 (바디우 2006, 253). 그리고 그 결정은 내기처럼 근거가 없다.

사건을 진리의 도래보다는 진리의 사라짐으로, 그리고 그 사라짐에 대한 주체의 연산 구조로 보았던 바디우와 달리 화이트헤드는 주체의 파악 행위를 ‘사건’¹⁷⁾으로 보았다 (Whitehead 1953, 72). 화이트헤드에게 “사건”이란 결국 유기체적인 것이다. 바로 이점이 바디우의 사건 이해와 근원적으로 상계를 달리한다. 바디우의 진리 사건은 기존 체계의 빠져 나옴을 통해 기존 상황으로부터 우연적이고 부차적인 것으로 간주되는 것을 진리 사건을 통해 다시금 셈하는 것, 즉 진리 사건을 통해 기존 사건

오로지 “하나의 공리(公理)”일 뿐이다 (바디우 2006B, 253). 그 결정 이후의 개입은 “상황 속에서의 공리의 귀결에 대한 조사”의 무한한 과정인데, 어떤 확고한 법칙을 통해 주도해 나갈 수 없기 때문에 그 조사는 “우연한, 또는 개념을 결여한 도정”이며, 어떤 지표와 목적을 상실한 “연속적 선택”일 수밖에 없다. 바로 이 “순수한 선택, 개념을 결여한 선택”이란 곧 “판별 불가능한 두 항과 마주친 선택”이다 (바디우 2006B, 253). 그 어떤 정식도 상황의 두 항을 판별해 주지 못하므로, 둘 가운데 어느 하나의 선택은 “절대적으로 순수한 선택”일 수밖에 없다 (바디우 2006B, 254). 주체는 바로 이 선택 속에서 조직되어진다: “하나의 주체란 두 가지 판별 불가능한 것 사이에서 사라지는 것, 개념없는 차이의 빠져 나옴 속에서 소멸되는 것이다. 주체는 우연을 폐기하지 않는 주사위 던지기, 자신[주체]을 정립하는 공리를 검증하듯이 우연을 실행하는 주사위 던지기이다” (바디우 2006B, 254). “결정 불가능한 사건의 지점에서 결정되었던 것”이 “진리의 국지적 행위가 표상되는 이 항(ce terme[주체])을 통과할 것”이기 때문이다 (바디우 2006B, 254; 255). 그래서 진리의 주체는 두 항들 사이의 (부재하는) 균열과 차이를 “뛰어 넘”어, “비차이적”(in-différent)으로, 즉 무차별적으로 실존한다 (바디우 2006, 255).

- 17) 즉 사건이란 “양태들이 연출하는 하나의 패턴을 통일성으로 이해하며 움켜잡는 것”이다 (Whitehead 1953, 119). 그래서 사건은 “실재하는 사물들의 단위”(the unit of things real)이다 (Whitehead 1953, 152). 그렇기에 사건은, 생물학에서 유기체만큼, 매우 큰 단위이다. 사건과 현실적 계기는 단위의 문제이다. 즉 사건은 매우 일반적인 용어로서, “어떤 연장량 속에서 일정하게 결정된 형태로 상호-연관된(inter-related) 현실적 계기들의 연계(nexus)”를 가리키며, 현실적 계기는 “사건의 제한적인 유형”이다 (Whitehead 1978, 80).

을 새롭게 구성하는 것이라면, 화이트헤드의 사건 이해와 새로운 몸에 대한 이해는 유기체적인 이해를 도모하면서, 사건을 “조화로의 전이”로 파악하였다. 유기체란 그 “전체의 설계가 그 안으로 진입하는 다양한 종속 유기체들의 특성들에 영향을 미친다”는 것을 의미하기 때문이다 (whitehead 1953, 79). 유기체의 전체 설계는 곧 그 몸의 설계를 의미하지만, 단지 물리적 신체를 가리키는 것이 아니라, 곧 유기체의 정신 상태를 포함하는 몸을 가리킨다 (Whitehead 1953, 79). 몸은 세계에 대한 우리의 인지를 제어하는 유기체이다. 따라서 우리가 세계를 바라보면서 갖는 지각적 통일성은 바로 “몸적 경험의 통일성”(a unity of bodily experience)이다 (Whitehead 1953, 91). 전체 시공간 세계의 형세들은 곧 이 몸의 활동 안에 반영(“mirrored”)된다 (Whitehead 1953, 91). 몸에 반영되는 세계란 곧 몸에서 일어나는 지각이 내 부적인 상황에 대한 반영이 아니라, 몸을 넘어서 있는 즉 몸을 초월한 영역들의 상황들을 반영하는 것이다. 이 경우 주체적 지각이란 내부적 상황을 종합하거나 취합하는 것에 그치는 것이 아니라, 외부로부터 침노해 들어오는 것을 주체적으로 연산하는 구조를 갖는다는 것을 의미하며, 이때 주체의 연산의 구조란, 바디우의 사유적 연산과는 달리, 몸의 연산을 의미하며, 따라서 화이트헤드의 주체는 몸을 부여받은 주체가 된다.

신의 자리를 배제하고 주체의 믿음을 통한 개입과 충실성을 통해 주체의 단절과 사라짐을 봉합하는 바디우의 주체는 아니려니 하게도 몸을 갖고 있지 않은 듯 보인다. 주체를 철저히 내재적 연산 구조로 보고, 초월적 연산의 향인 신을 배제하는 바디우가 인간에게 가장 내재적인 것, 즉 몸을 전혀 고려하고 있지 않다는 것은 필자에게 약간의 아이러니로 다가온다. 몸은 다

중다수성으로만 존재하는 것이 아니라 유기적 통일성으로 존재하며, 몸으로부터 일어나는 사건은 언제나 지속과 통합을 요구한다. 바로 여기서 바디우의 빠져 나가는 주체란 잘 들어맞지 않는다. 주체는 몸의 상황으로부터 빠져 나가기보다는 몸의 상황에 종속될 때가 더 많기 때문이다. 몸의 조화로움과 건강이 인간 정신 작용에 지대한 영향을 미칠 뿐만 아니라, 오히려 정신의 구조와 작용은 몸 작용의 부산물로 간주되기조차 한다. 인간의 정신적 주체는 언제나 몸에 기반하고 있다는 것, 바로 엄연하고 환원 불가능한 단순 소박한 진실이 바디우의 주체 상황을 빠져 나와, 바디우의 주체 구조를 전복할 기회를 엿보고 있는지도 모른다. 화이트헤드의 주체 구조에서 지속(endurance)이 말하여지는 이유는 바로 주체를 몸과 연관된 유기적 질서로 보고 있기 때문이다. 또한 몸의 구조를 기반으로 주체를 작성하기 때문에, 매 합성 순간 침노해 들어오는 주체적 목적이 몸의 유기적 구조가 담지하고 있는 자아 구조와 어떤 관계를 구성하는지에 화이트헤드는 더 관심이 많았다. 바로 이점이 바디우의 주체에서 빠져 나온 부분이다.

IV. 화이트헤드와 바디우의 주체 “사이”

조화를 추구하는 화이트헤드의 유기체 철학은 역설적으로 주체의 자리에서 일자가 아니라, 언제나 둘의 도래를 본다: 주체/초월체, 느끼는 주체/주체적 형식, 과거 주체/주체적 목적. 그 둘의 분열이 일어날 때마다, 그 분열을 봉합하는 조화의 요소들을 도입해 매우면서, 화이트헤드는 유기체적 조화의 이상을 고수한

다. 먼저 시초의 주체적 목적이 현실적 계기로 진입할 때, 거기에는 기존의 상황들을 능가하는 잉여의 도입이 이루어진다. 신의 분열된 주체의 구조 즉 시원적 본성과 귀결적 본성의 공정을 통해 연산된 한 진리의 목적이 현실적 계기들에게 분열된 주체의 간극을 낳듯, 현실적 계기들이 초월체로 이전되면서 신의 귀결적 본성 속에 배태하는 잉여들도 신에게 주체의 (분열된) 간극을 야기한다. 바로 이 분열이 모든 현실적 존재의 창조적 진보를 가능케 한다고 말할 수도 있을 것이다. 하지만, 화이트헤드는 이 창조적 진보를 언제나 조화의 힘으로 보았고, 그래서 그는 이 조화가 결국 에로스와 코라의 조화로운 통일적 힘으로 도래한다고 강조했다 (박일준 2008, 146-151).

하지만 주체에서 초월체로 넘어가는 과정은 곧 바디우의 둘(the Two)의 도래와 다른 과정으로 여겨지지 않는다. 화이트헤드는 한 사건은 내적인 고유한 국면과 외적인 초월적 국면의 두 모습으로 나타난다고 했다. 내적인 국면은 사건이 자체의 구성요소들을 통일성으로 일구어내어 하나의 동일한 개체로 자신을 드러내는 지점에서 다음 사건 계기로 넘어가며, 그 넘어가는 지점에서 그 사건의 외적 국면은 추후 계기들에게 파악되는 통일성으로 스스로를 드러낸다 (Whitehead 1953, 103-105). 이 내적 국면에서 외적 국면으로 전환되는 과정은 현시되지 않는 공백의 다수가 현시되고 재현되는 다수로 전이될 때의 전환과 닮았다. 바디우는 존재는 다수(multiple)라고 했다. 하나의 개체로 지칭되는 한 존재는 그 내적으로 무수한 하위 과정들을 포함하고 있고, 그런 의미에서 모든 존재는 ‘다수’이다. 그렇게 뭉뚱그려진 다수가 하나로 셈하는 상황 속에 포함되면서 다수-존재는 하나의 통일된 존재로 이름된다. 하나로 셈하는 연산이 시행되기

전의 다수와 하나로 셈하여지는 다수는 ‘하나’가 아니라 “둘”(the Two)의 도래라고 바디우는 말한다. 여기서 화이트헤드는 둘(the Two)을 말하는 대신, 하나로 통칭되는 상황의 지식을 빠져 나온 어떤 것이 기존 상황을 새로운 국면으로 이끌어 나간다고 보았는데, 그것이 바로 창조성이다. 창조성의 도래란 기존 상황 속에서는 존재하지 않는 것 혹은 존재하지 않는 것으로 간주되는 것이 새로운 국면에서 기존 상황을 넘어서는 결정적 인자로 작용하는 것을 말한다. 그렇다면, 각 사건의 상황은 기존 상황으로부터 어느 정도의 ‘단절’을 동반하는 것이다. 그래서 화이트헤드는 이러한 창조적 진보를 “반-지성적”(anti-intellectual)인 반란이라고 언급하였다 (Whitehead 1953, 8). 더 나아가 이 창조성이 우주의 궁극적 사실, 즉 환원 불가능하고 완고한 사실이라고 하면서, 이 궁극성은 우연들에 근거하여 현실적이 된다고까지 말한다 (Whitehead 1978, 7). 그렇다면 창조적 분열을 말할 수 있어야 할 것인데, 화이트헤드는 언제나 거기서 “자기-동일성”(self-identity)을 보고자 하고, 하나의 전체적이고 유기적인 통일성을 보고자 한다 (Whitehead 1953, 104; 참조 - 박일준 2008). 이상에서 핵심은 화이트헤드의 주체는 언제나 주체의 통일성(the unity of the subject)을 기반으로 확립된다는 것이다. 결과적으로 화이트헤드는 각 사건의 합생이 갖는 ‘단절’의 공백을 “자기-정체성”(self-identity)으로 메우려 하는데, 자기-정체성이란 “모든 실체가 하나의 연합된 그리고 자기-일관적인 기능을 가질 것을 요구한다” (Whitehead 1978, 57). 그래서 각 주체의 사건들이 “자기-달성”(self-attainment)으로 이해될 것을 요청한다 (Whitehead 1978, 60). 바로 이 지점에서 화이트헤드는 빅토리아 시대의 꿈을 여전히 담지한 지성인이었다. 그 모든 ‘사유의 공백들’을 일반적이

고 추상적인 조건들의 전체성으로 표상해 줄 수 있는 보편 원리를 통해 ‘조화’를 꿈꾸었다는 점에서 그렇다. 이 보편 원리는 패턴과 같아서, 각각의 만물은 그 자신의 고유한 자아(self)를 가지고 자신만의 고유한 길을 걸어가지만, 그럼에도 불구하고 그들 각각의 고유성을 관통하는 보편적 패턴이 있고, 이 패턴은 논리적 이성을 통해 ‘조화’ 속에 발견될 수 있다는 믿음, 이 믿음은 화이트헤드가 바로 플라톤으로부터 물려받은 믿음일 것이다 (Whitehead 1953, 26). 그래서 화이트헤드는 모든 사건 계기는 부조화하는 것을 배제하고, 조화로운 것을 포괄하는 “논리적 조화”(logical harmony)를 수반한다고 하였다 (Whitehead 1953, 27). 즉 구체적 사실(concrete fact)은 언제나 실재 발생의 성품을 완전히 표현한 것이어야 한다는 것, 즉 유기체는 언제나 보편적 패턴을 표현한다는 것을 강조하였다 (Whitehead 1953, 36).

화이트헤드 철학에 내재한 약점은 바로 주체의 단절 지점들을 너무나 매끄럽게, 실밥의 자국 없이 봉합했다는 데 있다. 그도 언급하듯이, 이 완고한 사실들은 기존의 입장에서 언제나 “반지성적”인 도발이다. 그리고 기존의 관점에서 언제나 우연적인 것일 수밖에 없으며, 그래서 그것들은 기존의 관점에서 부차적인 것, 잉여적인 것, 가외의 것으로 치부될 수밖에 없는 것이다. 그러나 그는 이 완고한 사실들이 언제나 보편의 일반 원리들로 연합되는 봉합되는 지점을 가장 이상적인 활동의 장으로 제시함으로써 그 완고하고, 우연한 사실들이 갖는 갈등과 긴장을 일거에 날려 버린 것이다. 바디우의 표현을 빌리자면, 화이트헤드는 “유적 빠져 나옴의 이름으로 명명 불가능한 것을 빠져 나오게 해 명명의 환한 대낮 속에 증발시켜 버린 것”인데, 바디우는 이를 “재난”이라고 하였다 (바디우 2006, 258).

바디우는 주체를 둘의 구조, 즉 “사이”(between)에 정초하면서 진리가 상황과 맺는 갈등과 긴장을 강조하였다. 주체는 상황에 결정 불가능한 것과 판별 불가능한 것 그리고 유적인 것과 명명 불가능한 것이 진리 공정을 통해 생산될 때, 상황에 주어지는 진리의 갈등을 봉합하는 주체이다. 이 주체는 공백과 일자 사이에서 야기되는 정치적 위계 관계를 폭력적으로 규정하고, 언제나 존재의 다수성을 도발하고자 한다. 이 다수성은 차이를 넘어서는 것이다. 차이를 분별한다는 것은 이미 주체가 주/객의 도식을 갖추었다는 것을 의미하는데, 다수로서의 존재란 이러한 주객 도식 이전의 문제이다. 주체는 상황의 기득권 속에서 융기하는 것이 아니라, 상황의 도식이 부여하는 존재의 규정들을 빠져 나가, 명명할 수 없는 다수들의 자리를 축성하는 주체이다.

여기서 화이트헤드와 바디우가 가장 극명한 차이점을 보이는 곳은 바로 “진리”에 대한 이해이다. 화이트헤드에게 ‘진리’란 “세계의 유기적 현실적 존재들의 복합 성질들이 신적 본성 속에서 적합한 표상(representation)을 획득하는 방식에 다름 아니다”(Whitehead 1978, 12). 즉 신적 본성에 현실적 존재들이 스스로를 현시(presentation)하는 것, 바로 그것이 진리이다. 하지만 바디우에게 진리란 “거세”이다. 진리란 존재가 공백이라는 사실이며, 그래서 존재는 무력하며, 따라서 진리도 무력하다. 거세당한 진리의 무력함을 힘을 통해 극복하고 넘어서는 것이 아니라, 사랑하고 품는 것이다. 그 무기력에 대한 공포를 극복하는 방식, 그것이 바로 바디우의 진리 철학이다. 그래서 진리는 바디우에게 “도래하는 것”이 아니라 “사라지는 것”이고, 그 진리 사건의 사라짐을 소급적으로(retroactively) 포착하여 현시하는 것, 그것은 근원적으로 폭력적인 축성이지만, 필연적인 폭력이다. 바디우의

주체는 바로 이 폭력의 주체이다. 화이트헤드의 하느님 혹은 신은 바로 이 주체의 폭력성을 극복케 해주는 요소이다. 양차 세계대전을 지나온 세대에게 ‘폭력’이란 매우 엄연하고 완고한 현실이었지만, 그 현실의 고난과 고통과 슬픔과 좌절이 ‘무의미’한 혹은 무목적적인 과정이었다면, 그 현실은 절망 이상일 것이다. 수많은 죽음들, 무수한 상처들, 무너진 건물들, 가슴 찢어지는 눈물들—그의 철학에 부정적 파악의 힘으로 느껴지는 1차 세계대전 이후의 유럽적 현실이었다. 신의 섭리가 존재하지 않는다면, 신으로부터 삶의 목적성을 부여받은 삶이 아니라면, 이 고통과 절망은 도대체 무슨 의미가 있을까?

바디우의 현실에서 세상은 너무나 많은 진리로 가득 차 있고, 각 진리는 자신만의 유일성을 저마다 주장한다. 그 진리의 난무 속에서 바디우는 다시 진리를 말하지만, 그 진리는 모든 존재들에게 획일적으로 부여되는 폭력의 진리가 아니라 주체에게 삶의 결단과 의지를 가져다주는 진실(veracity)의 진리이다. 그 진실의 힘이 주체의 단절을 넘어갈 수 있는 힘을 가져다주지만, 진실조차도 주체의 폭력성을 근절시키지는 못한다. 진실을 주장하는 믿음의 구조는 공백을 이룸하는 (최소한의 근원적) 폭력성을 요구하기 때문이다. 우리의 현실을 향한 사유는 바로 우리 안에 내재한 이 믿음의 확신(confidence)이며, 이는 바디우의 말처럼 ‘도박’ 혹은 ‘내기’이다. 그리고 이 내기를 당당하게 치러 나가기 위해 주체는 자신의 믿음의 확신을 가져다 줄 허구(fiction)를 필요로 한다. 현실은 공백으로부터 출현하기 때문이다. 그리고 믿음의 확신은 그 믿음의 허구를 통해 그 공백, 즉 거세된 진리—존재는 공백이라는 진리—의 실재를 은폐한다. 그 거세된 진리를 부동켜안고, 믿음의 힘으로 즉 주체의 힘으로 다

시 불멸을 회구하는 비상의 날개를 펴는 것, 그것이 바디우가 말하고 싶은 것인지도 모른다.

그런데 그것은 곧 화이트헤드의 신을 내재화 시킨 것 아닌가? 즉 신의 주체적 목적이 바디우에게는 주체의 축성과 ‘내기’로 전치된 것은 아닌가? 어쩌면 바디우에게 진리(Truth)의 폭정은 신으로부터 비롯되었는지도 모른다. 존재를 다수(multiple)로 말하면서, 바디우는 거대한 진리(Truth)를 말하기 보다는 하나의 진리(a truth) 혹은 진실(veracity)을 말하려 한다. 그래서 신의 불멸이 아니라 사라질 주체의 불멸성을 이야기하면서, 그 불멸은 한 작은 영혼의 작은 진리를 품고 살아가는 작은 신(들)의 작은 진실로 전환된다. 그 진실은 상황의 지식들로 차곡차곡 쌓여가면서, 영원히 불멸할 것이다. 왜 바디우는 신을 싫어하느냐고 묻지 말자. 그러한 강요가 아니라 주체의 축성이 진리이니까.

사실 바디우와 화이트헤드의 주체는 용어상의 차이들을 배제한다면, 많은 차이가 느껴지지 않는다. 양자에게 주체는 우연적인 것이다. 사건은 (기존 관점으로부터 언제나) 우연적인 것이기 때문이다. 그러나 그것은 거대한 진리의 관점으로 보자면, 우연적인 것이라기보다는 ‘환원 불가하고 완고한 사실’일 수밖에 없다. 그래서 기존 상황의 거대한 폭력적 인 담론 앞에서 고집을 굽히지 않고 관철시켜 나갈 의지와 힘과 용기를 주는 사실이 될 수 있으니 말이다. 그렇게 새로움을 도입하는 주체는 바디우에게나 화이트헤드에게나 곧 사라질 운명의 주체들이다. 바디우의 주체는 사건을 상황의 지식에 융합하고 나면 사라진다. 화이트헤드의 주체는 주체적 목적의 과정을 ‘달성’하고 초월체의 국면으로 넘어가면서 사라진다. 그래서 이 사라지는 주체를 지젝의 “사라지는 매개자”와 비슷하다고 언급했었다. 이 사라지는

주체는 뒤집어 말하자면 도래하는 주체이다. 즉 화이트헤드의 주체적 목적은 언제나 신으로부터 유래하는 혹은 신으로부터 침노하는 주체로서 과거 계기들로부터 물려받은 ‘주체’들을 배제하고, 현재 계기에서 주인(master)의 자리를 차지한다. 이 침노와 그것이 담지한 폭력성에 대해서 화이트헤드는 전혀 주목하지 않는다. 왜냐하면 신은 각 현실적 존재 주체의 시원적 모델이기 때문이다. 여기서 ‘신’은 주체의 도래와 사라짐, 그것들이 담지한 단절들을 통합하는 주체이다. 세계의 현실적 계기들이 물리적으로부터 정신적으로 나아갈 때, 화이트헤드의 신은 정확히 그 반대의 과정을 진행시키고 있다는 것은 화이트헤드의 신은 곧 현실적 계기들의 거울이기 때문은 아닐까?

V. 결론

근대의 비인간적이고, 물질적이고, 기계론적인 세계관의 냉혹함을 극복할 세계관으로서 제시되는 화이트헤드의 세계관을 유기체적 조화론으로 규정해 왔지만, 끈끈한 인간관계가 정치적 이해관계로 변질되면서 내뿜는 폭력의 손길이 도리어 우리 시대에는 문제가 된다. 본고는 화이트헤드와 바디우 사이에서 유기체적 조화론을 갈등과 긴장을 딛고 넘어서는 창조적 조화론으로 볼 수 있는 주체의 구조를 소묘하고자 시도하였다. 유기체적 관계는 언제나 조화를 추구한다는 말로 현재 우리 시대의 구조가 담지한 모순과 부정을 갈등 없이 ‘미봉’하려는 담론들의 권력구조를 넘어서, 도리어 그 갈등과 모순과 긴장을 정면으로 부딪쳐 돌파하는 주체의 구조 말이다. 이 과정에서 화이트헤

드와 바디우는 서로의 논리를 보충하는 짝이 아니라, 도리어 서로의 급소를 공격하는 비판자들이 된다. 그래서 화이트헤드와 바디우는 서로 불협화하는 짝이지만, 바로 서로로부터 빠져나오는 짝이기 때문에 서로에게 더 잘 맞는 짝일 것 같다. 완벽을 구현하고서 고정되고 고착되는 짝—이러한 짝들의 결혼은 불행의 근원이다—이 되기보다는, 서로로부터 빠져나와 서로의 상황을 전복할 기회를 마련하고, 그를 통해 언젠가 상황이 고착되지 않고, 흘러나갈 수 있도록 하는 짝. 그들의 불협화음은 곧 불협화로 협화하는 불/협화음으로 들린다.

참고문헌

- 박일준. 2008. 「코라의 이중주, 데리다의 차연(差延 *différance*)과 화이트헤드의 동일성(identity): 사이(betweenness)의 관점에서」. 『人文科學』 41: 135-164.
- Badiou, Alain. 2006A. *Being and Event*. trans. by Oliver Feltham. New York: Continuum.
- _____. (알랭 바디우). 2006B. 『조건들』(Conditions) 이종영 역. 서울: 새물결출판사.
- _____. (알랭 바디우). 2001. *L'Éthique: Essai sur la conscience du Mal* 『윤리학: 악에 대한 의식에 관한 에세이』. 이종영 역. 동문선 현대신서 40. 서울: 동문선.
- Slavoj Žižek. 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Whitehead, Alfred North. 1953. *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925*. New York: The Free Press.
- _____. 1978. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. Corrected Edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.

[Abstract]

A comparison of the notion of subject in
A.N. Whitehead and A. Badiou – the subject
of creativity and the subject of the void –

Park, Iljoon (MTU Univ.)

This is an attempt to suture the subject of A.N. Whitehead to that of A. Badiou by medium of the notions of creativity and the void, and thereby to find a model of subjectivity for our present age. Both creativity and the void are tangential to each other in that they refer to a halting and breaking point of our established system of thoughts and at the same time in that they lure the subject beyond itself. They enable each actual entities to advance in terms of a truth-event of actual entity, but it is so only by bringing the breaking point(s) into our present thoughts. Thus, the suture of Whitehead's subject to Badiou's subject means an attempt to explore some breaking points in the former's notion of subject and thereby to connect it to the latter's. The breaking points refers to hiatus(es) that does not mean logical contradiction or separation, but rather conflict and tension for the emergence of a new creativity. In short, the subject is not an endurance or permanence of self but an aleatory and excessive event to the established situation. It is not by a continuous and smooth endurance but by a temporary and discrete momentum of hiatus that the subject adds

some novelty to the established system. As a world view to overcome the modern inhuman, materialistic and mechanical one, the ideal of organic harmony based upon organic relationality has been suggested, but what really matters is rather our violent grasp of the other(s) when our sticky human relations turn into a form of political relationship so that organic relationality deteriorate into a blind theory of harmony, which never allows any form of conflict in our society and which after all becomes a totalitarian. This article attempts to depict a structure of the subject, which to see via Badiou's theory of the subject the notion of organic harmony in Whitehead as a creative harmony overcoming conflict and tension. What it wants to draw is the structure of the subject to break through and go beyond the established discourses of power that have sought to cover up the contradictions and injustice of our age. In the meantime, Whitehead and Badiou become harsh critiques to tackle to their respective weak points instead of being a pair, which supplement the respective logics. They seem to disharmonize, but they could be a perfect pair exactly in that they are subtracted from each other and seek a chance to overturn the other. Their disharmony could hear a harmony harmonizing the disharmonized sounds, the dis/harmony.

Key words : the subject, self, A.N.Whitehead, A.Badiou, creativity, the void, the irreducible and stubborn fact.

[논문 투고일: 2009년 5월 11일, 심사 완료일: 2009년 6월 13일, 게재 확정일: 2009년 6월 20일]

탈실체화된 영혼들: -Living person과 無我-

이 경 호 (감신대)

【한글요약】

필자는 동서 사상의 대화를 목적으로 서양의 20세기 형이상학적 철학인 화이트헤드(Alfred North Whitehead)의 과정철학(또는 유기체 철학)의 인간 영혼에 대한 이해와 유구한 역사를 자랑하는 동양 종교 불교의 영혼 이해를 비교학적인 관점에서 다룬다. 화이트헤드의 철학은 응용 분야에 따라 과학철학, 종교철학, 미학적 철학, 역사철학 등으로 자기화 될 수 있는 일반성의 차원의 형이상학적 사상이고, 불교 사상은 알다시피 불교적 구원을 지지하기 위한 특수한 종교 철학이다. 그러나 두 사상이 동일한 주제를 다룰 때에는 비교내지는 대화가 충분히 가능할 것이다.

이 양 사상은 기존의 자기 전통의 실체주의(아리스토텔레스 전통과 브라만교 전통) 사상을 철저히 거부하고 새로운 과정 관계적 대안을 제시하여 새로운 역사적 지평을 열었다는 점에서 매우 유사한데, 필자는 이런 맥락에서 영혼에 관한 그들의 이해를 부각시켜 읽어 낸다. 즉 변화와 과정과 관계의 흐름 속에서 순간순간 달라지는 인간의 영혼이나 자아의 형태는 모두 특수한 방식으로 탈실체화를 지향하여 기저적인 자기 동일적 실체로서의 인간 영혼 또는 자아를 극구 부정한다. 이런 유사성은 이 글의 한 축을 이루며 그들 사이의 유사성이라고 할 만한 것을 적절히 표현해준다. 즉 ‘살아 있는 인격’이라는 전문 용어가 지시하는 화이트헤드의 인간 영혼과 ‘무아’(無我)로 일반인들에게까지 익숙하게 알려졌지만 그 문자적 의미로 인해 혼란을 발생시킬 수도 있는 불교의 인간 영혼은 모두 이런 의미로서 탈실체화된 인간 영혼들이다.

그럼에도 불구하고 필자가 더 주목하려는 것은 그것들 사이의 차이

라고 할 수 있는데, 필자의 판단에 따르면, 각 사상은 자기 전통의 궤적 위에 서 있음으로서, 완전한 일치나 유사성만을 기대하는 것은 무리이며 우연의 소산물 이상은 기대하기 어렵다는 점에 주목한다. 필자는 이 문제를 (인격적) 동일성의 문제에서 확인하려고 했는데, 필자의 판단에 따르면, 불교 철학적 입장에서는 인격이나 영혼의 동일성을 철저히 거부하는 쪽으로만 일방적으로 나아가는 반면, 화이트헤드의 철학에서는 서양 철학답게 실체적 동일성을 극복하기 위해 상대적이고 관계적인 동일성을 구성할 수 있다는 점을 지적하고 화이트헤드 철학에서는 그 핵심적인 주역이 자연주의적으로 이해되는 신이라는 점을 간략히 제시하였다.

필자가 차이에 더 주목한다고 했던 것은 동양과 서양의 사상적 대화가 자기 전통을 더 보편화하기 위해 상대 전통의 진리들을 진지하게 고려하고 끌어들이 수 있다고 확신하기 때문이었다. 이 글과 관련시킨다면, 화이트헤드 사상가들은 불교가 신을 주장하지 않거나 영혼의 동일성을 부정하는 강력하고 타당한 이유들을 진지하게 고려하고 극복해 내는 방향으로 갈 수 있을 것이고, 불교는 화이트헤드 사상이 신을 주장하고 인격의 동일성을 여전히 추구하는 배후의 이유들을 진지하게 소화하고 극복해내는 방향을 지향하여 자기 전통들을 풍성하게 발전시키는 자극제로 삼을 수 있게 될 것이다.

【주제어】 탈실体化, 실체, 영혼, 자아, 무아, 현실적 계기들, 사회, 존속하는 객체, 살아 있는 인격, 인격적 동일성, 신.

I. 들어가며: 대화 방법론

비록 필자가 동양과 서양의 사상 간 비교가 여러 방면들에 끼칠 결과적 여파까지 고려되도록 서로의 대등한 지위가 인정 받는 ‘상호 보충적’(reciprocally complementary) 견지에서 수행되는 것¹⁾이 가장 이상적인 발전 모형으로 추천할 수 있다고 하더라도, 이는 지극히 일반적인 진술이거나 보다 추상적인 주제들이나 특정한 비교 대상자들을 전제한 비교에서 정당화될 수 있을 것이다. 가령, 종교들의 궁극적 실재의 문제, 특히 기독교와 불교를 염두한 동·서양 간에 관이하게 상이한 궁극적 실재들의 조화로운 공존 가능성을 화이트헤드 형이상학의 틀에서 발굴하고 확보하려는 시도는 두드러진 사례가 될 것이다. 과정 신학자 존 캡(John B. Cobb Jr.)은 이런 의미로서 화이트헤드의 형이상학에서 불교와 기독교 간의 궁극적 실재들의 조화 가능성(‘하느님과 空’ 또는 ‘로고스와 불성’ 간의 ‘현상적 갈등’에서 ‘대비적 보완’으로의 전화의 가능성)을 보며, 현실적 방법론으로 ‘대화’(상호 만남)와 ‘대화를 넘어서’(상호 변혁)의 두 초점을 제안하였고,²⁾ 카비안(Cobbian)들에 의해 확대 계승될 수 있는 추진력을

-
- 1) 이에 대해 널리 회자되는 사례 중 하나가 화이트헤드의 제자 노드롭의 것이다. 참조: F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: Macmillan, 1946). 특히 12장 참조.
 - 2) John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christian and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982). 4장, 5장, 6장 (특히 제5장 3절); John B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 13장. 궁극적 실재의 문제와 관련하여 불교와 기독교 사이에는 최종적으로 모순이 존재하지 않는다는 캡의 보다 직접적인 표현을 위해서는 다음을 참조: *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism* (Ed. Paul F.

보여주기도 하였다.³⁾ 필자는 이것을 조화와 종합의 양태를 포함으로써 상호 보충을 이루어가려는 방법론으로 지칭할 수 있다고 본다.

그럼에도 불구하고, ‘조화와 종합의 양태로’ 상호 보충을 시도할 수 있다고 하더라도, 모든 주제들이 예외 없이 이런 방법으로 비교될 수 있는 것은 아닐 것이다. 물론 필자는 가장 기본적으로 정도의 차이라는 문제를 인식하고 주장할 수 있다고 생각한다. 궁극적 실재 같은 추상적인 문제를 떠나 동·서양 모두에게서 부정될 수 없는 엄연한 구체적 현실 존재들, 예를 들어 인간(의 몸과 정신)론 같은 주제를 다룰 때에는 상호 조화보다는 주제의 중복으로 인해 상호 간 대립, 갈등, 나아가 배제나 제거의 양상으로 접어들 수 있는 가능성도 있어서, 우열과 진위 구별의 논의를 요구하는 시시비비의 시험대에 오를 여지를 허락할 수도 있게 되는 것이다. 물론 최종적인 우열의 판정이란 존재할 수 없다. 그러나 필자는 주제의 중복이 반드시 상호 간 철저한 경쟁으로 나아가는 것은 아니며, 주제들과 사안들마다 상호 간의 보충의 방법론은 다양한 하위 양태들을 취할 수 있으며 독특한 제각각의 입장들이 탄생될 수 있다는 점을 인정한다.

우리는 본 논문과 직접 연관되는 주제도 이 상호간 대립이나 나아가 제거의 양태 속에서 다루어질 수도 있다고 생각한다. 인간의 자아(혹은 영혼)라는 주제는 동양과 서양의 사상(특히 서

Knitter. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), 74.

3) David R. Griffin (ed.), *Deep Religious Pluralism* (Westminster John Know Press, 2005). 이 책은 캡의 다원주의를 ‘깊은’(deep)으로 수식하며, 이 책의 제3부는 해당종교 및 지역 출신 학자들이 캡의 아이디어를 각각 불교, 유교, 힌두교, 이슬람교, 유대교로 까지 확대 적용시키는 대담한 도전을 전개한다.

양 사상과 불교에서)에서 중복되는 주제이며 극단으로 치달을 경우 가장 첨예하고 극명한 차이의 사례로 회자될 수 있는 주제가 될 수 있다. 실재적 수준에서 자아는 존재하는가? 존재하지 않는가? 존재한다면 어떻게 존재하는가? 아니, 존재하지 않는다면 존재하는 듯한 현상은 무엇이며? 왜 굳이 그런 자아의 존재를 집요하게 문제시하는가? 불교는 자아의 소멸을 오메가 포인트로 하여 열반(涅槃), 공(空), 또는 전의(轉依) 등을 궁극적 진리를 설하나, 기독교는 구원자 그리스도의 구원 활동의 전·후와 상관없이 그 대상이 되는 존재로서 자아(영혼)가 강력히 전제되고 주장된다. 기독교에서는 정의상 당연히 구원의 완성이 자아의 완성이다. 그래서 우리는 불교적 진리와 기독교적 진리에 모두 부합하려고 자아를 ‘무화(無化, 空化)시키는 동시에 강화(強化)’ 시킨다고 할 수는 없을 것이다. 무화와 강화는 양립할 수 없을 것이다. 일견 우리의 상황은 어느 하나가 스스로의 입장을 포기하지 않는 한, 하나의 평행론(parallelism)만이 존재하는 것 같으며, 극단적으로는 상대방에 대한 제거 까지도 불사할 수 있는 대립적, 나아가 모순적인 것 같아 보인다는 말이다.

필자는 여기서 화이트헤드의 철학을 일종의 기독교 신학으로 간주하는 것을 전제함을 밝혀야만 할 것이다. 그런 의미에서 화이트헤드의 철학은 기독교적 자연 신학⁴⁾ 혹은 기독교적 철학이라고도 할 수 있다. 이것은 그동안 일단의 기독교 신학자들이 화이트헤드의 철학을 활용해온 것을 인정하고 대변한다는 취지를 표방한다. 이 글에 한정해 말하더라도, 인간의 영혼에 관한

4) John B. Cobb Jr., *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia, Westminster Press, 1965). 특히 제7장. 다음도 참조: Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (LaSalle, Ill.: Open Court, London, SCM Press, 1967).

주제에 있어서 필자는 화이트헤드의 철학을 기독교 신학으로 활용할 수 있는 입장을 취한다. 이는 동시에 동등하게 화이트헤드의 철학을 불교 사상의 기반으로 끌어들이며 하나의 불교 사상이나 불교 철학으로 자기화하는 것을 허용될 수 있다는 것을 의미하기도 한다. 따라서 각 활용은 제마다 타당성을 지니겠지만 하나의 특수한 활용으로만 각인되어야 할 것이다. 형이상학적 성격의 사상은 이처럼 다각도의 쓰임새를 허용할 수 있는 것이며 그런 의미에서 화이트헤드의 철학은 다방면에서 공헌할 수 있는 철학이라고 할 수 있다.

각설하고, 인간의 영혼⁵⁾에 관한 화이트헤드의 학설은 ‘인격적 질서를 가지는 사회’ 또는 이 글에서 일관되게 사용할 ‘살아 있

5) 화이트헤드에게서 “영혼”이란 용어는 <관념의 모험> 이전의 저서들에서는 거의 등장하지 않지만 <관념의 모험>과 <사고의 양태>에서는 자주 등장한다. 화이트헤드의 이 저서들에서의 영혼의 관념은 <과정과 실재>에서의 ‘살아있는 인격’을 대신하는 것이며, 필자가 보기에 이것은 화이트헤드 철학의 적용가능성의 가장 극명한 예증 사례들 가운데 하나로 평가될 수 있는 것이다. 화이트헤드의 다음 진술을 참조바람: “[각 현실적 존재들이] 어떤 역사적 경로를 따르는 인격적 질서의 줄기를 뒷받침 할 수 있을 [때], 이렇게 존속하는 존재는 살아 있는 인격이다.”(Alfred North Whitehead, *Process and Reality*(1929), corrected edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburnem, New York: Free Press, 1978), (오영환 옮김, 과정과 실재, 민음사, 1991, 220, 이하 쪽수 표기는 국역본) 이 <과정과 실재>의 진술은 <관념의 모험>에서의 다음과 같은 진술로 까지 연결시켜 이해해야만 한다. “그 인격적 사회는 동물의 개개 경험을 향유하고 있는 [현실적] 계기들로 이루어져 있다. 그것은 인간의 영혼이다.”(Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York: Free Press, 1967), (오영환 옮김, 관념의 모험, 한길사, 1886, 333, 이하 쪽수 표기는 국역본). 따라서 화이트헤드에게서 ‘살아 있는 인격’은 ‘영혼’과 동일 개념이라는 점은 자명하다. 화이트헤드는 자신의 영혼에 관한 개념에서 플라톤주의나 기독교로부터 영향을 받았던 것은 분명해 보인다. 참조: Whitehead, *Adventures of Ideas*, 제1부 2장.

는 인격' 등으로 표현되고 다루어질 수 있다. 화이트헤드의 규정에 따라 이것은 인간의 신체적 두뇌에 위치하고⁶⁾, 전체 신체와 민활하게 상호 교류하며, 해당 신체를 이끌게 된다. 그런 의미에서 그것은 '지배적 계기들'⁷⁾ 또는 '통할하는 계기들'⁸⁾ 또는 '최종적인 지각들'⁹⁾로도 표현될 수 있다. 이에 대해 불교의 영혼에 해당하는 용어는 주로 한역으로 '자아' 혹은 그냥 '아'(我) 등으로 가장 많이 지칭되지만 인간의 신체적 두뇌에 위치하진 않지만, 인간의 영혼이나 인격을 대표하는 것으로 여겨질 수 있으며(그것을 긍정하든 부정하든 관계없이) 대체로 한 개체적 인간과 직접 관련되는 것으로 가정될 수 있다. 오온(五蘊, 색/수/상/행/식)의 화합과 해체가 이런 맥락에서 빠짐없이 언급되는 것이 이런 관련성을 말해준다. 화이트헤드와 불교 모두는 자아를 각 개인과 관련시켜 전제한다는 점에서 공통적이라는 것이다.

이 글은 먼저 자아를 부정하는 불교적 핵심 주장을 인도의 일부 소승과 대승 불교적 맥락에서 서술하면서 화이트헤드의 살아 있는 인격과 대비될 수 있는 특징들에 다가서는 내용들로 구성한다(2). 그리고 이 내용을 이어 화이트헤드의 살아 있는 인격에 대한 주요한 특징들을 전술한 내용의 빛에서 다루되, '살아 있는 인격'에 관한 화이트헤드의 학설을 간단히 지적하고 전술한 불교적 내용과의 긴밀한 비교와 평가를 덧붙인다(3). 여기

6) 영혼의 장소 문제에 화이트헤드가 제시한 답변은 영혼이 대뇌의 틈새 속의 '빈 공간'(empty spaces, 또는 공허한 공간)에서 발견될 수 있다는 것이다(Whitehead, *Process and Reality*, 218, 583).

7) Whitehead, *Process and Reality*, 212, 240; Whitehead, *Adventures of Ideas*(1933), 323.

8) Whitehead, *Process and Reality*, 224.

9) Whitehead, *Process and Reality*, 583.

서는 화이트헤드의 입장과 그에 대해 하나의 수정적 입장, 즉 과정 신학자들의 여러 수정적인 입장들 가운데 인격적 동일성과 관련된 수정된 입장 하나를 도입한다. 필자의 확신에 따르면, 영혼의 문제와 관련된 이 수정된 입장이 불교적 비판에서 더 자유롭다고 생각되기 때문이다. 그리고 정리 및 몇 가지 평언으로써 마무리한다(4).

II. 불교의 진정한 자아: 무아

2.1 변화전전하는 자아

불교는 역사적 고타마가 열반에 든 이후 성립된 인도 종교로 출발하였다. 역사적 고타마가 설한 것으로 전해지는 유명한 진리는 인생이 고(苦)이며, 이 고는 집착(執着)에서 온다는 것이다(四聖諦). 어떤 의미로 이 ‘집착으로부터 해방’이 고의 멸(滅)로 통한다는 것은 고타마 이후 불교의 핵심적 진리가 되어 왔다. 그것을 위해 온갖 방법이 강구되었고, 다양한 학파들과 그 학파들의 독특한 용어들로 등장하였다. 우리는 이런 점에서 고타마가 이미 제안한 무아설(無我說)에 주목할 수 있다. 그러나 이 무아라는 용어와 그 문자적 의미만으로는 일반적인 상황 이외에 아무 것도 알 수가 없다. 필자의 판단에 따르면, 소위 경전으로 불리는 불교의 문헌들은 우리들의 시각에서 볼 경우 거의 이런 일반적 상황만을 전달한다.¹⁰⁾ 필자는 그것의 본래적 의미와 주

10) 한자경은 <불교의 무아론>에서 <아함경>, <잡아함경> 등의 자아에 관한 핵심적 교설 등을 통해 무아, 진아, 혹은 비아 대해 논의 하고 있지만, 필

장을 역사적 맥락에서 파악할 수 있다고 제안한다. 이것은 필자가 하나의 해석을 지향한다는 것을 의미한다.

필자는 역사적 맥락을 추적하는 열쇠로서 불교의 ‘무아설’이 불교의 ‘업보설’과 함께 양립 가능한 것으로 주장한다는 점을 들겠다. 이는 술한 논적들을 만들어 왔다.¹¹⁾ 이 양립 가능성이, 필자가 보기에, 무아의 특수한 의미를 제공해 주지 않을까 한다. 문자적 의미로는 이 두 개가 양립할 수 없는 것들이기 때문이다. 즉 ‘자아가 없다고 하면서 업을 일으키고 업을 받는 자가 있다는 것이 도대체 말이 되는가?’¹²⁾ 이 점을 통해 필자는 우리가 두 가지를 추론할 수 있다고 판단하는데, 그것은 붓다의 이 무아설이 역사적 상황 속에서 어떤 특수한 반대 학설에 대한 대안으로 제시된 것이 아닌가 하는 점과, 그렇기에 그것은 에드워드 콘즈(Edward Conze)가 제시한 ‘유사자아설’¹³⁾을 허용할 수

자는 그녀가 경전들의 참 의미와 의도를 잘 전달하고 있지만, 그것들의 문자적 의미 이상을 제공한다고 생각하지는 않는다. 다음을 참조바람. 한자경, 불교의 무아론, 이화여자대학교출판부, 2006.

11) 김형준 외, 논쟁으로 보는 불교 철학, 예문서원, 1998, 50-62: “인도 정통 철학적 입장에서의 불교 비판은 거의 무아설에 대한 비판으로 일관하고 있[다].”(51) 이 인용의 의미를 더 정확히 하자면, 무아설과 업보설의 양립 가능성을 비판하는 것이다. 왜냐하면 인도 정통과 철학과 대부분의 인도 종교들은 업보설을 긍정하고 있었기 때문이다; 사사끼 겐준 외, 이태영·정양숙 옮김, 업사상, 대원정사, 1990, 53.

12) <잡아함경> 제13권, 335, (<大正藏經> 2, 92下). “업(業)과 보(報)는 있지만 업을 짓는 작자는 없다.(유업보무작자)”

13) 에드워드 콘즈, 안성두·주민환 옮김, 인도불교사상사, 민족사, 1988, 151: “자아의 비존재를 표방하는 교의적 주장이 다양한 ‘유사자아설’에 의해 보충되어야 하듯이,” 필자는 이 ‘유사자아설’을 하나의 특정한 자아설(가령, 브라만교의 아트만)을 부정하더라도, 자아 자체나 다른 형식으로 구성될 수 있는 자아 학설들을 부정하는 것은 아니라는 점을 위해 도입한다. 이런 견지에서 붓다의 무아설은 자아론 일반에 대한 일체의 부정이 아니라 새로운 형태의 자아설을 향한 출발이라는 의미를 부여해야만 한

있는 것 아니냐 하는 점이다. 화이트헤드안인 필자가 이 ‘유사 자아설’을 보면서 떠올릴 수 있는 학설은 단연코 화이트헤드의 살아 있는 인격으로서의 영혼에 관한 학설이다. 아마도 영혼에 관한 화이트헤드 학설의 가장 두드러지고 현저한 특징은 영혼이 개별적 존재가 아니라 복수적 존재(그의 용어로 사회)라는 점에 있을 것이다.

그런 의미에서 우리는 스리랑카의 불교 철학자 칼루파하나(Kalupahana)의 접근에 전적으로 동의할 수 있다. 칼루파 하나는 대승불교와 소승불교의 해석을 다소 배제하고 원시불교가 붓다의 진리를 가깝게 보존하고 있다고 믿으며 다음처럼 말한다: “붓다의 무아(anatman)는 비영원성(anitya, 무상), 불만족(duhkha, 고)의 단계를 거친 필연적 결과이다. 붓다 시대의 철학적 분위기를 지배하던 영원을 주장하는 브라만교의 이론이 현상 안에 있는 실재는 불변하는 자아나 실체라고 주장되고 있었다.”¹⁴⁾

이어지는 칼루파하나의 지적에 의하면, 브라만교는 자아의 성질로서 영원성과 불변성을 강조하며, 이것들은 붓다로 하여금 두 가지를 부정하도록 추진된다. 하나는 데카르트를 예로 들면서 수/상/행/식이라는 심리적 과정 배후에 주체나 정신적 실체를 놓는 것을 부정하는 것이며¹⁵⁾, 다른 하나는 이미 지적했듯이, 자아를 영원한 것으로 보려는 관점을 부정하는 것이다.¹⁶⁾ 우리는 화이트헤드의 살아 있는 인격에 관한 학설과 적극 비교될 수 있는 지점에 도달하기 위해 붓다와 흄의 외견상의 유사성에

다고 본다.

14) David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (The University Press of Hawaii, Honolulu, 1976), 36.

15) 위의 책, 39.

16) 위의 책, 40.

대한 칼루파하나의 지적, 즉 붓다의 자아와 흠의 ‘지각의 다발’(bundle of perceptions)은 영원한 단일한 실체적 자아를 모두 부정한다는 점에서 ‘외견상의 유사성’이 있다는 지적¹⁷⁾을 이런 맥락에서 기억할 필요가 있다.

나아가, 또한 우리는 D. C. 매터의 글¹⁸⁾을 통해 흠과의 외견상의 유사성을 넘어 붓다의 견해가 윌리엄 제임스의 ‘근본적 경험론’의 학설과 상당히 내적으로 닮았다는 지적, 즉 칸트적 선험주의를 실체론의 아류로 보며, 후(後) 반성적이었으며 경험의 흐름을 실제적 연관성이 아닌 원자론적인 것으로 보았던 흠과도 달리, 선(先) 반성적인 순수경험을 주장하였던 윌리엄 제임스의 자아에 관한 학설이 붓다의 견해에 내적으로 친화적이라는 지적을 눈여겨볼 필요가 있다.¹⁹⁾ 즉 붓다는 순수한 경험론자로서 영원하고 단일한 비경험적 아트만을 부정하였다는 것에 중점을 두었다는 것이다. 이것은 경험의 흐름을 통해 순수한 자아를 구성해간다는 제임스의 입장이 브라만교의 영원한 자아를 반대하면서 붓다가 자기의 종교적 대안을 순수한 경험 속에서 찾았다는 것과 대동소이하다는 것을 의미한다.

또한 일본의 불교 학자 나가오가진도 이런 의미와 크게 다르지 않게 붓다의 자아를 ‘실존적 주체’와 같은 것으로 이해할 수

17) 위의 책, 106-107. ‘외견상의 유사성’이라는 용어에서 ‘유사성’이라는 말로서 필자가 지적하는 것은 절대적 동일성이 연상된 영원한 실체적 자아의 ‘단일성’을 모두 부정했다는 점에서 유사하다는 것이며, ‘외견상’이라는 말로서는 보다 근본적으로는 붓다와 흠이 여러 가지로 다른 점이 더 많다는 것인데, 하나의 예로 붓다는 최종적으로 구원에 도달하였지만 흠은 무지와 회의에 도달했다는 점을 들 수 있겠다.

18) 에드워드 콘즈 외, 김종욱 편역, 불교사상과 서양철학, 민족사, 1990, 83-95.

19) 위의 책, 71.

있다고 보았다. 필자는 우선 나가오가진의 이 실존 개념을 일생을 두고 수적으로 하나로 간주되었고 관계성을 파생적 양태로 보았던 하이데거의 현존재(Dasein) 개념²⁰⁾과 달리 시공간 속에서의 수적으로 다양한 변화들에 따른 인간의 다양한 정신적 상태들로 전제한다. 그도 다음과 같이 말한다: “보편자의 의미를 갖는 ‘아’(我)의 사상은 석존 이전에 이미 존재한 것이다. 석존의 무아는 이것의 부정에 지나지 않는다. 이 석존의 부정은 실로 주체성 회복의 길을 여는 것이다.”²¹⁾

만일 우리가 이 나가오가진의 ‘실존적 주체’를 시공 속에서의 ‘실존들의 다양성’ 또는 ‘실존의 연속적 다수성’ 등으로의 해석을 전제할 수 있다면, 바로 칼루파하나, 매터, 그리고 나가오가진 등이 주장하는 이런 비영원성, 탈실체화, 순수경험, 실존적임 등은 변화와 유동의 세례를 고스란히 받으면서 자아를 순간순간 새롭게 구성해낸다는 의미에서 영원한 실체적 자아에 대한 붓다의 부정을 이해할 수도 있을 것이다. 그렇다면, 그것은 오히려 업보설과 적극적으로 양립할 수 있는 것으로 까지 볼 수 있게 된다.

또한 그래서 화이트헤드의 학설, 즉 영혼을 다수의 현실적 계기들의 일련의 가닥으로 설명하는 학설과 매우 친화적이라고도 할 수 있게 될 것이고, 과거의 현실적 계기들이 ‘완강한 사실

20) Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. by John Macquarrie and Edward Robinson, harper & Row, Publishers, Inc., 1962, sec. 26.

21) 나가오가진, 김수아 옮김, “불교의 주체성에 관하여,” 중관과 유식, 동국대학교출판부, 2005, 370. 콘즈는 보다 일반적인 배경으로서 다음처럼 말한다: “내가 없다는 것은 오온에 한정된 것이다. 그 존재 방식이나 혹은 부재에 관해서는 아무 말도 하지 않았음을 주의하지 않으면 안 된다.”(에드워드 콘즈, 인도불교사상사, 40).

들’(stubborn facts)로 작용한다는 점 등은 철학적 의미에서 업보 설과도 상당히 흡사해진다. 이런 두 가지 점들에서의 유사성은 우리로 하여금 화이트헤드의 ‘영혼’과 붓다의 ‘무아’가 사실은 실체적 ‘영혼’에 대한 부정으로서의 순간순간의 재구성되는 다수의 ‘영혼들’(souls)일 수 있다는 점을 일깨운다.

그럼에도 불구하고 필자는 붓다와 화이트헤드의 입장들이 진정한 의미에서 거의 유사하다는 점을 제공하려는 것이 아니라 권위 있는 불교 학자들의 해석 등을 빌어 무아에 관한 붓다의 입장이 화이트헤드적 입장에 어느 정도 다가설 수 있는 그 정황적 증거만을 잠재적으로 제시한 것에 불과하다. 각 입장이 설명되는데 동원되는 다양한 관념들(가령, 신이나 추상적 존재들의 실재성 등등)과 기본적 바탕이 매우 다르기 때문이기도 하고, 불교는 (절대적이건 상대적이건 간에) 동일성에 대한 여하한 시도도 부정할 것이기 때문이다. 그래서 필자는 이런 기본적인 잠재적 유사성을 제시될 수 있다고 볼 수 있음에도 불구하고, 실제로 우리가 칼루파하나의 인용 속에서 본 재생과 연속성 및 도덕적 책임성을 등도 답을 수 있는 것인지를 제시할 수 있어야 할 것으로 본다.²²⁾ 연속성을 긍정하는 것은 절대적 동일성을 긍정하는 것과 같은 것이 아니다.²³⁾ 화이트헤드의 경우는 다음 소절에서 인격의 동일성과 관련된 문제로서 다루기로 하고, 불

22) 에드워드 콘즈는 이 점에서도 ‘유사상주설’을 불교에 필요한 것으로 본다. 에드워드 콘즈, 인도불교사상사, 151. 이 ‘유사상주설’도 앞서의 ‘유사자아설’과 마찬가지로 기존의 특정한 상주설을 부정하되, 그저 단별론에 그칠 수는 없다는 것을 표현하는 콘즈의 용어인데, 필자는 이 용어를 연속성과 도덕적 책임성의 문제로 전환시켜 다룰 수 있는 것이라고 본다.

23) David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy*, 53: “동일성을 부정하는 것은 연속성을 부정하는 것을 의미하지 않는다. 불교에 따르면, 비영원성, 인과 작용, 그리고 연속성은 완전히 일관되고 조화될 수 있는 교설들이다.”

교의 경우를 위해 붓다의 종교적 교설을 철학적으로 개념화하는 일부 소승불교와 대승불교의 여러 주장을 살필 수 있다.

2.2 비동일적 자아

우리는 붓다의 무아가 실은 영원한 실체적 ‘자아’를 순간순간 재구성되는 다수의 ‘자아들’로 보아 업보설과 융화될 수 있도록 브라만교의 영원한 실체적 동일적 자아를 종교적으로 논파한 것으로 전제할 수 있다고 하였다. 그리고 그것이 화이트헤드의 영혼에 관한 학설과 잠재적으로 친화적이라는 점을 허용할 수 있다고도 하였지만, 이미 지적되었듯이, 그것은 하나의 문제에 불과하다. 왜냐하면 도덕적 책임 등의 윤리적 문제와 세계의 질서와 그 유지 같은 문제들을 위해 연속성을 설명할 수 있는 도전을 받아야 하기 때문이다. 필자는 이를 위해 유식불교의 교상판석²⁴⁾(敎相判釋)인 삼시교판²⁵⁾(三時敎判)에 등장하는 세 학파들의

24) ‘교상판석’(줄여서 그냥 교판)은 어느 경전에서 설하는 가르침이 가장 높은가를 가르는 판정을 의미한다. 즉 경전에 가치를 매기는 것을 의미한다. 교판은 중국불교가 성립되면서 문제가 되었다. 인도 불교는 원시불교, 소승불교, 대승불교, 밀교 순으로 발전되고 그에 따라 경전들이 출현하지만, 중국에서의 경전 번역은 이런 순서를 따르지 않았다. 따라서 교상판석은 중국의 종파 불교적 경쟁의 현상이다. 이는 인도의 철학적 성격의 불교에서는 나타나지 않았다. 그럼에도 불구하고 각각의 철학적 입장을 소의로 하여 성립된 중국의 종파 불교는 자기 관점에서 교상판석을 하였고, 인도의 유식불교를 소의로 하는 중국 법상종은 교상판석을 삼시교판으로 확립하였다. 천태의 지의 등의 설에 의하면, 천태 이전에 이미 南3北7의 소위 10家の 교판설이 있었다는 것을 전한다(김동화, 유식불교, 보련각, 1973, 54).

25) 삼시교판은 유식불교의 초기이자 소의 경전인 <해심밀경>에 윤곽이 제시되어 있는 것으로 붓다는 설법을 듣는 대중들의 근기에 따라 세 시기에 세 가지 가르침을 주었다는 것이다. 첫 시기는 소승의 가르침(有敎)을

이론을 간단히 도입하여 그런 도전을 받아들일 수 있는 여지나 근거를 타진해보도록 하겠다. 스체르바츠키(Theodor Stcherbatsky)에 따르면, 이 세 학파들은 불교 사상의 근원적 뼈대를 제공한 것으로 강력히 전제될 수 있는 것들이다:

각 시기들은 자기의 핵심적 개념을 보유하고 있다. 그것들은 각각 다원론(Pluralism), 일원론(Monism), 관념론(Idealism) ... 이 용어들은 부정적으로 정의되는 의미들을 갖는다. (1) 자아의 비실재성, (2) 존재하는 모든 요소들의 비실재성, (3) 외부 세계의 비실재성. 이것들의 적극적인 의미들은 각각 (1)상호 연관된 다원성과 인격성의 궁극적 요소들, (2) 상대성과 모든 요소들의 결과적 비실재성, (3) 이 요소들과 인식 가능한 모든 요소들의 관념성. ... 다원성, 상대성, 그리고 관념성 등의 용어들은 무시할 수 있다고 하더라도, 요소들 자체, 영구적 실체적 자아의 부정, 자아는 낱알의 요소들로 쪼개어질 수 있음 등은 이후의 모든 다양한 학설들이 발전하는 핵심적 개념들이다.²⁶⁾

필자가 스체르바츠키를 인용하는 것은 세 가지 가르침들에 순위를 매기는 역사 철학적 의도를 지향하는 삼시교관을 지지하도록 하기 위한 것이 아니라(비록 그가 유식불교 전통을 가장 선호하지는 하지만), 그 세 가지 가르침들 자체가 그 마지막 표

주었고, 둘째 시기에는 반야계 계열(중관 불교 포함)의 가르침(空敎)을 주었고, 마지막 시기에는 유식불교의 가르침(中道敎)을 주었다는 것이다. 첫 시기와 둘째 시기의 가르침은 최종적 가르침을 위한 단계적 가르침으로서 방편적인 가르침이고 마지막 삼시의 가르침은 구경의 가르침이라는 것이다. 중국 범상종의 교상관성임. 다른 대표적인 교상관석으로는 화엄의 ‘화엄요교장’과 천태종의 ‘오시팔교’ 등이 있다.

26) Theodor Stcherbatsky, "The Doctrine of the Buddha," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6 (1930-1932): 871.

현들에서처럼 불교의 발전에 끼친 중요성에 근거를 주기 위한 것이다. 두말할 것도 없이 다원론은 법(法) 다원론을 주장한 소승 불교, 그중에서도 설일체유부(說一切有部, 유부)를 지시하며, 일원론은 그에 대한 반동으로 출현한 중관(中觀) 사상을 지시하며, 관념론은 모든 것을 식(識)의 전변(轉變, 변화 전전)으로 보며 식의 구성적 활동의 산물로 보는 유식불교(有識佛教)를 지시한다.

소승의 부파 불교들 가운데 가장 대표적인 부파가 설일체유부와 경량부라고 할 수 있는데, 이 둘은 모두 ‘외부 세계의 실재론’을 주장한다. 이 점 자체만으로는 우리는 화이트헤드의 입장과 이 소승 부파들의 입장이 통하는 면이 있다고 생각할 수 있다. 유부는 불멸(佛滅) 후 삼백년 무렵에 상좌부(上座部)에서 분파하였으며 서북 인도를 중심으로 삼아 오랫동안 교세를 유지하였다. 유부는 가장 아비달마적(Abhidharma) 방식의 불교를 고수하여 <아함경>에 설해져 있는 교법을 정리 체계화하는 과정에서 용어의 개념을 엄격하게 정의하고 매우 분석적인 태도로 논의를 전개하였다. 유부와 관련해 우리의 논의는 그것이 외부 실재론을 어떻게 주장하였는가에 달려 있다. 이것이 존재의 ‘연속성과 불연속성’(단멸과 상주)을 결정적으로 표현해 주고 있기 때문이다.

설일체유부의 외부 실재론은 그 유명한 ‘아공법유 삼세실유 법체항유’(我空法有 三世實有 法體恒有, ‘아공-항유’)사상과 관련되고, 또한 ‘극미설’(極微說, 원자론)로 지지되는데, 이 두 교설은 불교에서 일반적으로 신봉되는 찰나멸론²⁷⁾(剎那滅論)으로 나

27) 찰나멸론에 대한 논리학적 논증의 자세한 전모를 위해서는 다음을 참조 바람. 카지야마 유이치 외, 전치수 옮김, 인도불교의 인식과 논리(제5장

가는 구조를 띤다. 이 모두는 <아함경>에 설해져 있는 무아설을 지지하기 위한 이론적 국면들이다. 이 부파의 주장에 대한 대승 불교의 비판은 핵심적으로 ‘아공법유’에 있다. 아(我)는 인간의 자아인데, 그것의 공함에는 일관적이다(人無我). 그런데 그 인간을 이루고 세계를 구성하는 법(존재)는 존재한다(法我).

‘아공-항유’는 인간의 자아는 공하지만 요소로서의 법은 삼세를 실제로 존재하며 그 체(體)도 실재한다는 것이다. 콘즈는 이에 대해 “제법들이 활동하는 순간에만 스스로를 드러내지만 본질적으로 그것들은 현재 존재하며 과거에도 존재했고 미래에도 존재하여 삼세를 여행”한다. 제법들은 “장구하고 무한한 존재이지 극히 짧은 활동력의 존재는 아니다”²⁸⁾ 일본의 불교 학자 카지야마 유이치는 보다 명확하게 해설한다. “설일체유부에 있어서 현재는 항존하는 법체가 작용과 결합한 찰나이고, 작용과 떨어진 상태가 과거와 미래이다. 그리고 존재의 멸은 법체의 기능의 멸이지, 실체 그 자체의 멸은 아니라고 본다.”²⁹⁾ 필자가 보기에 유부의 이런 법체 항유설은 인간의 경우 도덕적 책임성을 그리고 자연 세계의 경우 질서와 그 유지를 위해 존재들의 연속성을 설명할 수 있는 설일체유부적 일말의 근거가 된다고 할 수 있다. 그래서 이런 시도 자체는 하나의 역사적 보완이지, 왜곡이라고 할 수는 없다. 그런데 문제는 앞 절에서 우리가 부각시켰듯이, 법체라는 것이 붓다가 일관되게 경험적 자아를 요청한 것에 비추어 용납될 수 있는 것이냐 하는 점이다. 그것이 비경험적이라고 하는 점은 부정될 수 없는 것이다.

“찰나멸의 논증”), 민족사, 1989, 216-49.

28) 에드워드 콘즈, 인도불교사상사, 151.

29) 김묘주, 유식사상, 경서원, 1997, 497에서 재인용.

그리고 우리는 이런 ‘아공-항유’를 지지하기 위해 설일체유부가 도입하는 ‘극미설’³⁰⁾에 일부 주목할 필요가 있다. 극미는 말 그대로 원자적이고 미시적인 것으로서 법의 단위이다. 극미를 찾는 것은 가장 실재적인 것을 찾는 인간의 시도 가운데 하나로서 동 서양 도처에서 확인될 수 있는 현상이라고 할 수 있다. 필자는 화이트헤드 미시적 존재로서의 현실적 계기에 관한 학설도 이런 의미에서 어느 정도 의도를 같이 하고 있다고 본다. 그럼에도 불구하고 극미는 불활성의 물질적 요소로서 유물론 전통에서 이해될 수 있는 것이다. 그것이 물질적 존재(色法)의 구성에만 관여되는 것이기 때문이다. 물질의 단위로 규정되지 않는 것으로서 화이트헤드의 현실적 존재처럼 생성하고 소멸하는 존재는 아니다. 이 극미들이 여럿 모여 일정한 패턴을 구성할 때 일상의 사물이 되는데(화이트헤드의 결합체와 사회를 연상시키듯), 그것을 부정하는 가장 커다란 근거는 그것이 더 분할 가능하다는 점에 근거한다.³¹⁾ 즉 극미들끼리 인접한다는 것을 들어 유식불교는 인접하지 않는 부분이 가정될 수 있으며 그래서 더 분할할 수 있기에, 따라서 일정한 단위로서의 극미는 존재하지 않는다고 일축한다.³²⁾ 이런 유식불교의 비판은 필자가 생각기로 한 시간의 지속과 한 체적의 공간을 지니는 화이트헤

30) 극미설에 대한 자세한 설명을 위해 다음을 참조바람. 한자경, 유식무경(유식불교에서의 인식과 존재), 예문서원, 2000, 39-42. 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經> 31, 4上).

31) 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經>, 31, 4上). 유사한 이유로 제논도 존재의 다수성을 부정하기 위해 원자론을 공격하였고 중관 철학(용수의 제자 아리아데바)도 같은 이유로 마이세시가 원자론을 공격하였다. 토마스 맥에빌리, “초기 희랍 철학과 중관학과,” 불교사상과 서양철학, 민족사, 1994, 특히 102-110.

32) 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經> 31, 4中).

드의 미시적인 단위인 현실적 계기를 부정하는 소리로도 들을 수 있다.

그럼에도 불구하고 설일체유부는 인간의 아(我)의 무아를 계승하고 보다 체계적으로 해명하기 위해, 그리고 필자의 해석을 가미한다면 인간과 세계의 질서와 연속성을 설명할 수 있는 효과 따지를 얻으려고 했지만, 오히려 불교의 기본 정신에 위배된 꼴이 된 것으로 평가될 수 있다. 구성하는 요소(법)가 실재한다고 하는 것은 인간의 아(我)를 완전한 무아로 주장할 수 없게 만드는 국면이 강하게 도사리고 있는 것으로서, 실재하는 사물에의 집착을 불려일으킬 수 있기에 인간의 자아도 인정되어 버릴 수 있게 된 것이다. “번뇌장이 일어날 때에는 반드시 소지장이 있[다]. 번뇌장과 소지장은 별체(別體)가 있는 것이 아니라, 동일한 번뇌에 아집과 법집의 두 면이 있기 때문에 구분한 [것 뿐이다].”³³⁾

중관학파는 이런 소승의 법체항유적 실체론에 대한 강한 반동으로 출현한 것이라는 점은 유명하다. 중관은 공(空)을 통해 무아를 해명한다. 간단히, 소승의 법아에 대해 중관은 승의제(실재)와 세속제(현상)의 이제설(二諦說)을 공을 통해 일관되게 주장하여 초기 붓다의 무아설과 연기설을 해명한다. 중관이 보기에 모든 실체적 자아와 실체적 사물에 대한 오해는 언어와 개념에 의한 것에서 온다. 이것은 세속제에 불과하다. 따라서 모든 언어와 개념과 그에 기반한 논리적 구조의 혁파야말로 불교의 순수성을 회복시키는 것이다(고귀한 침묵). 그래서 공마저도 개념적으로 포장된다면, 그것은 공공(空空)의 진리를 말할 수밖에 없다.³⁴⁾ 중관은 “실재적 관련성은 이론적으로 설명될 수 없

33) 김묘주, 유식사상, 420-21.

다”³⁵⁾는 입장이다. 중관불교가 기독교 중세의 부정 신학적 신비주의와 자주 비교되는 소이도 여기에 있다.

용수가 <중론>에서 사용하는 ‘사구부정’은 이를 실행하는 것이다. 사구부정은 일정한 명제 p에 대해 (1) ‘p’, (2) ‘非p’, (3) ‘p이면서 非p’, (4) ‘非p이면서 非非p’로 형식화될 수 있다. 일차적으로 모든 것을 부정해야 하기에 (4)를 중관의 입장으로 취할 수 있지만 그것이 또 하나의 p가 될 경우 그마저도 부정된다.³⁶⁾ 이것은 소승의 주장을 부정하는 것이지만 서양사상적 특징을 부정하는 것이기도 하다. 이 글의 서두에서 거명된 노드롭도 크게 보면 이런 두 성격을 대비시켜 동양과 서양의 사상적 차이를 언급하지만 그것들의 상호 보충을 결론적으로 지적한다. 노드롭이 사용하는 핵심 키워드는 “차별화된 미적인 연속체”(Differentiated Aesthetic Continuum)이다.³⁷⁾ 화이트헤드도 언어와 개념의 한계를 인정하고 완전한 형이상학적 정식화가 불가능함을 인정하지만 지속적인 발전과 갱신으로 나아가는 반면, 불교일반은 모든 언어와 개념이 불가피한 방편 정도로 보는데, 중관불교는 이를 극단화한다. 이런 의미에서 우리는 스테르바츠키가 위의 인용에서 중관불교를 일원론으로 규정한 것은 공 일원론으로 규정하는 것임을 알 수 있다. 그런 의미에서 필자가 이 글에서 주목하는 무아는 단지 일관된 부정을 통해서만 관련될 수 있을 것이다. 중관불교가 극단적인 허무주의라는 진한 오

34) Francis H. Cook, *Hua-yen: The Jewel Net of Indra* (Pennsylvania State university Press and university Part and London, 1977), 38.

35) Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, LaSalle, III.: Open Court : London: SCMPress, 1970, 213.

36) 梶山雄一·上山春平, *空의 논리-중관사상*, 민족사, 1989, 103-114참조.

37) 각주 1)에서 제시된 노드롭의 책 참조. 특히 303, 377, 395, 401,

해를 받아온 것이 어찌면 수궁될 수 있는 면이 그 자체 내에 도사리고 있는지도 모른다.

하지만 이런 중관적 태도는 불교의 논쟁의 역사를 볼 때 완전히 정당화되기는 어렵다고도 볼 수 있다. 왜냐하면 불교는 그 종교적 체험을 설명하는 개념들의 균용할거의 역사이기도 하기 때문이다. 그들이 모두 다른 체험들을 말하고 있는 것이 아니라 동일 체험을 표현해내는 역사적 전진을 거듭해 왔기 때문이다. 따라서 종교의 역사는 이론적인 개념의 쇄신에서 형성 과정에 있는 역사이기도 하다. 어떤 의미에서 모든 불교 사상들이 언어와 개념을 방편으로 인식하고 있다고 하더라도 말이다.

유식불교는 앞의 두 경우를 창조적으로 종합한다. 즉 소승의 유부의 유교(有敎)에 대해서는 비유(非有)를 말하고, 중관의 공교(空敎)에 대해서는 비공(非空)을 말한다. 그것이 아뢰야식 실재론이다. 일체의 사물은 존재하나 그것은 아뢰야식의 전변의 구성적 산물에 지나지 않는다.³⁸⁾ 따라서 사물은 존재한다고도 할 수 있고, 존재 안한다고도 할 수 있다. 유식은 이를 삼성·삼무자성(三性·三無自性)으로 설명한다. 이 글의 지면 관계상 자세히 설명할 수 없고, 다만 중관의 대립적 이제설을 삼성인 ‘변계소집성,’ ‘의타기성,’ 그리고 ‘원성실성’의 세 존재 차원의 변증적 관계로 설명하는 것이다. 현상의 구제와 종교적 진리의 추구를 함께 추구하는 것이 유식의 사상이다. 이런 면에서 삼시교판이 완전한 것으로 성립, 주장된다.

우리는 이 글과 관련해 아뢰야식에 주목할 필요가 있다. 그것은 일종의 심층적 식으로 ‘미세한 것’(화이트헤드의 비감각적

38) 護法 造, 成唯識論, 제1권(<大正藏經> 31, 1上). “자아와 법은 식이 전변된 것에 의지하는 도다.”

지각과 매우 흡사하게)으로 정의되며 모든 현상의 활동을 종자로서 적집하고 보관하고 있다가 인연화합의 필요한 시기를 만나면 현상의 활동으로 일어나는 것이다(현행훈종자, 종자생현행, 종자생종자). 이것은 활동한 후 소멸한 것이 완전히 소멸한 것이 아니라는 의미로서 종자로 지칭돼 아뢰야식과 현상계를 오가며 업과 인과를 설명하고, 결국 유가사들의 깊은 선정의 체험을 통해 이 아뢰야식의 종자들이 ‘유루한 종자’(번뇌를 일으키는 종자)를 ‘무루한 종자’(번뇌를 일으키지 않는 종자)로 변이시키는 것이다. 이 심층식이 무루한 종자로 가득할 때 그것을 원성실성의 상태, 즉 깨끗한 거울에 맑게 비추는 것과 같은 상태에 이르면 자아에 대한 집착은 사라지고 전의(의지하는 바를 전환시킨다는 의미의 유식 불교적 용어)에 상태에 있게 된다.

우리가 기억해야할 것은 이 아뢰야식이 항상 존재하는 식이라는 것이다.³⁹⁾ 아직 전의(열반이나 공 체험의 유식 불교적 용어)를 얻지 못한 아뢰야식은 전생과 금생과 내생으로 여러 사람이나 유정들을 거쳐 가면서 끝없이 변화(전변)해 가면서 온 사물과 세계를 생성 유지케 한다는 것이다. 인간의 식이 세계를 구성하고 유지한다는 의미에서 이것은 ‘주관적 관념론’의 형태로 평가된다. 이 점에서 필자가 결정적으로 의문시하는 것은 아뢰야식을 통해 구성되는 사물들이 단지 ‘영상’이나 ‘형상’으로만 규정된다는 점이다. 사물을 질료와 형상, 또는 현실태와 가능태 등으로 구분하여 설명하는 것과 비교될 수 있는 대목이다. 따라서 당연히 이 입장은 칸트적 의미에서 지각 대상을 인간의 구

39) 護法 造, 成唯識論, 제3권(<大正藏經> 31, 12中下). “항상이라는 것은 이 [아뢰야]식이 아득한 옛적부터 한 종류로 상속해서 항상 중단함이 없는 것을 말한다.”

성적 산물로 보았다는 점에서 선구자적인 발견을 했다고 할 수도 있지만, 외부의 사물 자체성을 알 수 없다는 것을 넘어서 적극적으로 부정한다. 집착을 발생시키기 때문이다. 영상으로서의 사물은 아뢰야식의 구성적 산물이며 그런 의미로 허상이며 그래서 집착할 하등의 이유가 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 그런 이유로 이 입장은 자연과의 존재론적 단절을 시사하여 강력한 인간 중심성(혹은 유심론을 위한)의 원초적 모형을 제공한다. 자연을 온전히 경험하지 못한다는 것은 반드시 오늘날의 시각이 아니더라도 경험의 불균형과 관련될 것이다.

이번 소설의 마지막에 언급될 수 있는 것은 불교 일반이 거의 모두 신뢰하는 찰나멸이라는 학설이다. 이것은 여러 학설들과 완전히 정합적이라고 말할 수는 없겠으나, 삶과 죽음, 덧없음 등을 종교적으로 표현하기에 안성맞춤이며 생성하고 바로 소멸하는 것을 표현한다.⁴⁰⁾ 그럼에도 불구하고 이 찰나멸은 많은 논쟁의 중심에 있었다. 가장 중요한 것을 이 글과 관련해 간단히 언급하자면, “전찰나와 후찰나 사이의 끊임없는 변천으로서의 현찰나는 두 개의 무(無) 사이에 존재하는 하나의 무일 정도로, 후찰나 속에는 전찰나 속에 존재하였던 것이 아무 것도 남아 있지 않는 것”⁴¹⁾이다. 이것이 또한 철학적으로 살폈을 때 찰나멸론의 핵심이 된다. 이런 의미의 찰나멸론은 무상함과 덧없음의 상징으로서 기저적 실체를 부정할 수 있는 첩병의 개념이지만, 다른 불교의 핵심적 학설들과 상충된다.

대표적으로 불교는 열반에 이르기 위해 수행 정진 및 깊은

40) 김형준 외, 논쟁으로 보는 불교철학, 50: “불교가 도입하는 찰라(ksanikatva)의 개념은 인도사상사에서 실로 혁명적인 것이라고 할 수 있다. 어떤 의미에서 무아설은 찰나멸론의 논리적인 필연이다.”

41) 에드워드 콘즈, 인도불교사상사, 149.

선정의 단계를 통해 아뢰야식 체험을 함으로써 무아의 진리에 도달해야 하는데, 찰라멸론은 그런 과정의 연속성이나 업인업과 설(業因業果說)의 업보설과도 충돌한다는 점이 지적될 수 있다. 화이트헤드는 현실태의 소멸과 관련해서 현실태를 주체와 자기 초월체라는 의미로서 두 양태로 규정한다. 즉 주체적 직접성의 양태가 있으며, 또한 객체적 불멸성의 양태가 있다. 후자의 양태로서 영향력을 행사하며 그래서 전자는 자기 초월적으로 계승된다. 그리고 이런 두 양태는 화이트헤드가 그 기능을 적절히 정의한 신의 역할에 의해 보충될 수 있는 것이다. 이는 다음절에서 인격적 동일성에 대한 과정 신학의 이론을 설명하면서 그 논의될 수 있다.

그리고 위 단락의 필연적 결론의 양상을 떠는 것이지만 찰나들 간의 비연속성을 따른다면, 서양인들이 크게 의미를 부여해 온 시간과 역사의 의미를 인정하지 않게 된다. 시간은 어떠한 것도 의미 있게 진행되는 것이 없으며(목적인의 부재), 따라서 역사에서 의미를 찾는 것은 집착의 소치에 불과하다.⁴²⁾ 이것은 찰나적 존재들 간의 상호 계승의 문제가 성립된다면, 얼마든지 부분적으로라도 시간과 역사에 의미를 부여할 수 있는 학설이 성립될 수 있으며 우리의 뿌리 깊은 직관과 상식은 오히려 이것을 강하게 지지한다고도 말할 수 있다.

III. 화이트헤드의 인간 영혼: 살아 있는 인격

42) 이 문제에 대한 탁월한 논의를 위해서는 다음을 참조바람. John B. Cobb, *Beyond Dialogue*, 제4장 4절(“시간과 역사의 폐지”), 제5장 4절(“순수 내재와 부분 초월”).

3.1 영혼은 사회이다

우리는 앞 소절에서 붓다의 원시불교에서부터 등장한 무아의 학설에 하나의 해석을 도입하고서 그것이 현재까지의 불교적 진리의 철학적 토대가 되고 있는 세 학파들의 철학적 입장 속에서 일별하도록 거친 시도를 해왔다. 브라만교의 영원한 실체적 자아(아트만) 같은 것을 부정하는 것으로서 화이트헤드의 순간적 존재들의 다수성을 설명할 수 있는 것과 잠재적으로 유사한 것으로 전제될 수는 있다고 하였다. 그럼에도 불구하고 인간의 경우를 주된 사례로 언급하자면, 도덕적 책임성 같은 것을 전제할 수 있는 입장으로 까지 명확히 나아갈 수 있는 입장을 공식화하지는 못하였다. 물론 이런 문제는 불교도들에게 직접 해명할 필요로 다가오지는 않은 문제일 수 있지만,⁴³⁾ 인간의 정신적 삶은 이런 점을 필연적인 것으로 만든다. 필자가 화이트헤드의 영혼에 관한 개념적 규정들을 통해 주목하는 것이 바로 이 두 가지 문제들이 그에게서 자연스럽게 해소될 수 있다는 것 때문이다.

이제 우리는 그리스 철학 전통에 기원을 두면서도 오늘날 동

43) 세계적인 일본 출신 선불교 학자인 마사오 아베(Masao Abe)는 다음과 같이 토로한 적이 있다: “현재까지 불교는 인간의 사회적 삶과 역사의 문제에 대해서는 성공적으로 씨름해 보지 못한 것 같다. 불교가 이런 문제들에 대해 문제를 제기하기란 매우 드문 일이었다. 이제는 윤리와 역사의 문제가 인연의 완전한 비이분법적인 관점에서 해결될 수 있는지, 해결될 수 있다면 어떻게 해결될 수 있는지에 대해 진지하게 물을 때가 되었다. 이 기본적인 문제에 대답할 수 있기 위해 불교는 자신의 전통 사상의 패턴을 헤치고 나아가야만 하며, 불교의 진정한 정신적 깊이로부터 이 문제를 다시 생각해야만 한다.”(“Buddhism and Christianity as a Problem Today, part II,” *Japanese Religions*, Vol. 3, No. 3 [Autumn 1963], pp. 30-31.)

양과 서양 간 사상의 대화에 아주 긴요한 중재자의 지위를 확보해 가는 화이트헤드의 형이상학 속에서의 인간에 관한 학설의 몇 가지 결정적 특징들을 이끌어내면서 불교적 자아로서의 무아에 관한 학설과 대비될 수 있는 시도를 제공한다. 화이트헤드에게서 자아나 영혼에 해당하는 전문적 개념과 용어는 가장 일반성의 차원으로부터 파생적으로 추출되어 성립된 것이며, 또한 그렇기에 그것은 인간의 영혼에게만 귀속되지도 않으며⁴⁴⁾ 또한 기본적 의도에서 종교적 구원에 맞추도록 인간의 영혼에 관한 학설을 제시한 것이 아니기에 우리는 처음부터 여러 가지로 일정한 한계를 안고 있음을 시인할 수 있다. 하지만 불교와 화이트헤드 모두 인간의 정신성에 대해 임의의 학설들을 제시했다는 점에서 공통적이며, 그것이 무아설과 살아 있는 인격에 관한 것이었다.

화이트헤드에게서 인간의 영혼을 위한 논의는 다른 모든 경우들에서처럼 현실적 존재에 관한 간단한 도입을 전제해야 한다. 그 현실적 존재들의 다수적인 계승으로 성립되는 것이 영혼이기 때문이다. 하지만 우리는 이 글을 통해 줄곧 가장 근원적 측면인 탈실체화에 만 주목해 왔기 때문에 현실적 존재나 계기에 관한 복잡한 개념들과 그 합생(合生)의 면면들을 동원할 필요는 없다. 다만 붓다와 브라만교의 관계와 유사하게 화이트헤드가 고대 그리스 시대 이래로 서구의 사상 위에 군림해왔던 실재를 정적이고 기저적이며, 그래서 고독한 실체로 보는 이해에 하나의 역동적인 관계적 활동을 통해 자기를 구성해가는 대

44) 호진스키는 화이트헤드가 영혼을 오징어나 문어 같은 두족류 동물에게까지 적용하지 않았다고 불평하는 점은 역설적으로 그의 영혼의 적용 범위가 매우 광범위함을 웅변해준다(호진스키 지음, 장왕식·이경호 옮김, 화이트헤드 철학 풀어 읽기, 이문출판사, 2003, 262).

안적 존재 개념을 적절히 제공했다는 것을 유념하는 것이 중요하다.

한 순간 생성하고 소멸하는 단위 존재로서의 현실적 계기는 가장 실재적인 사물이다. 그 배후로 더 나아갈 수 없다. 가장 기본적인 차원에서 이 계기는 세 가지 위상들을 갖는다. ‘물리적 파악의 수용적 위상’과 ‘개념적 파악의 보충적 위상’, 그리고 그 두 위상들이 통합하여 만족으로 종결되는 위상이 있다. 인간의 정신과 의식은 이런 기본적 것에서 더욱 고차적인 것으로 생성을 연장하며 발생한다. 그럼에도 불구하고 이 모든 것들은 임의의 한 순간적 경험을 위해 발생하여 시·공간을 파생시키고 후속하는 계기들에 의해 파악된다.

불교적 논의와 관련해 필자가 중시하는 것은 화이트헤드가 현실적 계기나 현실적 존재의 군집들이라고 할 수 있는 결합체와 사회를 구분하는 점에 있다. 이 기준에 대한 복잡한 논의의 층이 있는 것이 사실이지만 필자는 간단히 보다 정교하게 특성이나 패턴의 내재적 계승을 위해 사회라는 개념이 필요하다고 화이트헤드가 느꼈다는 점을 제시한다. 물론 설일체유부도 매우 원자적인 것으로서의 극미들의 군집이나 결합을 ‘화합’이니, ‘회집’이니 하는 용어들을 통해 도입한다. 그러나 그것들은 인접되고 부가적인 것은 되지만 내재적인 것은 되지 못하는 결합적 상태이다. 시간을 통한 진정한 내재적 계승이 극미들의 결합으로 이루어질 수 없다. 그런 의미에서 불교가 극미든 자아들의 구성이든 화이트헤드적 의미의 결합적 상태에 머물러 있다는 판단이 일정하게 가능하다고 생각한다.

이런 사회적 유형 가운데 ‘존속하는 객체’(enduring object)로 화이트헤드가 규정한 존재의 형태가 있다. 이 존재는 시간적으로

이어지고 계승되는 현실적 계기들의 사회이다. 화이트헤드는 이 사회가 연속적이거나 인격적 질서를 갖는다고 말한다.⁴⁵⁾ 이 사회는 동시에 존재할 수 있는 두 개의 계기들이 존재할 수 없으며, 각 순간 하나의 계기만이 발생하여 그 사회 속의 모든 선행 계기들을 파악하고 그 사회의 한정 특성(defining characteristic)을 재현하며, 그 한정 특성의 패턴을 후속 계기에게 중재한다.⁴⁶⁾ 분자 같은 거의 물리적으로 반복되는 것도 이 존속하는 객체이며, 인간의 정신성 같이 끊임없이 새로움을 도입해 나가는 영혼도 이 존속하는 객체의 한 유형이다. 바로 이 점에서 우리의 주제인 ‘살아 있는 인격’을 이해할 수 있는 틀이 존재한다.

화이트헤드는 인간의 영혼(인격)이 계승과 새로움의 두 가지 활동(지속성과 생명의 종합)을 동시에 하고 있다는 점을 극적으로 부각시키기 위해 이 ‘살아 있는 인격’(living person)이란 용어를 사용하였고⁴⁷⁾, 이미 지적되었듯이, 인간의 영혼이 이 살아 있는 인격의 가장 최상의 사례가 될 것이다. 이 때문에 다른 그 어떠한 화이트헤드의 용어보다 이 ‘살아 있는 인격’이라는 용어가 인간의 영혼을 지칭하는 가장 적합한 용어이자 개념이 된다. 필자는 불교적 존재론과 관련하여 이 점에 크게 주목한다. 현실적 계기를 또 다른 용어로 ‘경험의 계기’⁴⁸⁾라고도 화이트헤드에 의해 정의되는데 현실적 계기에 대한 적절한 술어이다. 즉 그것은 경험적 활동 이외의 다른 양태로는 존재하지 않는다. 따라서 설일체유부의 향유하는 법체는 경험의 계승을 직접 설명할 수

45) Whitehead, *Process and Reality*, 101.

46) Whitehead, *Process and Reality*, 100-101.

47) Whitehead, *Process and Reality*, 220-221.

48) 화이트헤드는 같은 것을 <과정과 실재>에서는 ‘현실적 계기’란 용어로 지칭하고 <관념의 모험>에서는 ‘경험의 계기’란 용어로 지칭한다.

없으며, 경험 자체가 끝없이 계속되고 있는 한, 불교도들도 이 경험의 계기로서의 현실적 계기에 대해 부정할 수는 없을 것이다. 열반의 전후와 상관없이, 또는 자아를 긍정하든 부정하든 상관없이, 즉 자아를 부정하기 위해 온갖 연변을 구사하고 있는 경험을 하고 있는 한, 화이트헤드적 의미의 자아를 그는 갖고 있는 것이다.

이런 의미에서 설일체유부와 달리 유식불교의 아뢰야식은 혼 습(심층에 저장되는 활동)하고 현행(표층으로 올라오는 활동)하는 종자들의 경험적 활동에 의해 구성되는 것이기에 화이트헤드적 의미의 자아나 영혼으로 등가시켜 이해할 수 있는 기본 조건을 갖추고 있다고 필자는 생각한다. 그 식은 경험적 활동에 의해서만 구성되는 식이기 때문이다. 나아가 불교 사상사에서 거의 최초로 등장한 심층적 식에 대한 정식화이기에 오늘날 우리들의 관점에서도 놀라울 정도의 탁견이라고 하지 않을 수 없는 것이다. 화이트헤드도 하나의 현실적 존재의 내적인 구성을 강조할 때 이런 의식 이하의 차원을 매우 중요하게 강조하였기 때문에 양자는 경험적이라는 점과 심층적 경험을 설명한다는 점에서 긴밀히 만난다. 경험적 활동으로서의 종자들의 활동과 무관해진다면, 아뢰야식은 아무런 의미도 가지지 않은 것으로 유식논사들에 의해 정교하게 기술되어 있다. 또한 이 아뢰야식은 제6식인 의식과도 연결되기에 현실적 계기 내의 구조에도 어느 정도 상응한다.

다만 종교적 구제와 밀접하게 연관되어 있는 것이기에 이 아뢰야식이 전변을 통해 세계의 모든 사물들을 생성해낸다는 것은 자연의 세계보다 논리적으로 선행하는 것으로 배치되어 있기 때문에, 그 구성적 활동으로서는 인정될 수 있으나, 비판의

여지도 함께 있다고 보아야 한다. 화이트헤드의 현실적 계기는 그 중요성과 기능에 있어 차이가 나는 여러 등급으로 구분되어 있지만 인간의 영혼이나 의식을 이루는 등급의 계기는 논리적으로 자연을 구성하는 계기들보다 뒤에 위치하기 때문이다. 더 결정적인 차이는 아뢰야식이 찰나찰나 생멸을 하는 주장으로서 찰나멸론을 그대로 안고 있는데, 그런 의미에서 아뢰야식의 전변은 과거의 계승이라기보다는 그저 현재적인 것으로만 규정될 수 있는 것이다.

이 점은 이 글과 관련해 매우 의미 있는 차이를 구성한다. 화이트헤드에게 있어서 새로운 것의 출현은 항상 과거의 계승과 직접 관련되어 있는 것으로서 살아 있는 인격이 지나는 의미가 바로 이런 관점에서라고 하였다. 그러나 아뢰야식은 새로움의 출현을 설명하지 않는다. 그것은 그저 과거의 행위를 원인으로 보관하고 있다가 적절한 때에 인연이 되면 다시 그것을 내어놓는 정도에서 크게 벗어나지 않는다. 아뢰야식이 주로 업인업과의 윤회의 근거로서만 기능하기 때문이다. 또한 아뢰야식에서의 새로움의 부재는 신과 영원한 객체들의 실재성에 대한 관념이 불교에는 없거나 아주 빈약하게만 주어져 있는 것⁴⁹⁾ 때문이라는 점도 화이트헤드적 시각에서 추론해 볼 수 있는 가능한 근거가 될 수 있다.

49) 추상적 의미의 보편자나 불교적 용어로 법경(法境)에 대한 유식불교의 태도는 기본적으로 부정적이다. 따라서 법경을 사유하는 의식 분별은 허망한 것이다. 참조. 護法 造, 成唯識論, 제7권(<大正藏經> 31, 39中): “법이 있다고 설한 것은 다만 허망한 것에 의거해 건립된 것이지, 실제로 체성이 있는 것은 아니다.” 이런 의미에서 유식불교가 가장 복잡하게 발전된 무신론적 형태라는 평가도 가능하다. 참조 Michael von bruck, Phyllis Jestice(trans.), *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of their Dialogue*, Verlag C. H. Beck, Munich, Germany(1997), 81.

3.2 영혼의 임의의 동일성

살아 있는 인격의 두 양태의 빛에서 우리가 인격적 동일성의 학설을 다룬다면, 화이트헤드 형이상학의 탁월성의 한 사례를 접하게 된다. 그럼에도 불구하고, 필자가 제시하는 것은 화이트헤드의 공식 입장에 대한 수정과 관련된다. 필자는 화이트헤드의 공식 입장에 대한 수정을 제안하는 과정 신학자 존 캅의 입장을 평가적으로 도입하면서 그것이 어떻게 불교적 존재론의 빛에서 더욱 강력한 대안이 될 수 있으며, 살아 있는 인격의 저 두 양태들에 보다 충실할 수 있으며, 도덕적 책임성의 문제에도 답할 수 있는 것인지를 살피려 한다. 화이트헤드의 철학에서 인격적 동일성의 해명이 더욱 화급한 이유는 화이트헤드가 한 순간의 존재를 실재적인 것으로 규정하였기 때문이며, 그 존재들의 군집으로 인격의 동일성을 설명할 수밖에 없는 것 등 때문이다. 이것은 실재적 변화에도 불구하고 동일성을 설명하여 두 마리 토끼를 다잡으려는 시도를 한다는 것을 의미할 것이다.

캅은 화이트헤드의 공식 입장이 그의 후반기 강연인 <불멸성>에 있다고 보고서 다음과 같이 정리한다. “화이트헤드는 이 따금씩 시간의 지속 속에서 인격적 동일성이 계승하는 계기들을 통해 공통의 성격이 계승되기 때문이라고 대답하였다.”⁵⁰⁾ 그리고 나서 캅은 화이트헤드가 인간의 영혼의 경우에 사회에 관한 화이트헤드의 일반적 정의가 적용된 것으로 판단한다. 그리고 캅은 쌍둥이의 예를 들어 거의 동일한 공통의 특성에서 출발하더라도 환경에 따라 다른 특성들의 인격으로 변화해 가지

50) John B. Cobb Jr., *A Christian Natural Theology*, 73(이번 절에서는 본문 중에 CNT로 표기함).

만 과거의 사람과 동일한 사람이라는 점을 논증하며 화이트헤드의 입장이 “오류에 빠져 있으며”(CNT 73), “당혹스런 사실이며 … 절망적인 사실이며 … 심각한 난점의 상황으로 떨어질 수밖에 없는 사실”(CNT 74)이라고 그답지 않게 혹평한다.

캅이 결정적으로 제시하는 근거는 화이트헤드가 “생명의 결정적 특징이 새로움에 있지, 과거적 패턴의 반복에 있지 않다.”는 상황을 누구보다도 잘 알고 있으면서도 공통의 특성으로 인격의 동일성을 설명하려고 했다는 것이다(CNT 74; 참조 <과정과 실재> 216). 캅의 이런 비판이 옳다면, 다음의 표현도 부당한 것이 된다: “인격적 동일성은 지배적인 일직선적 사회를 내포하고 있는 고도로 복잡한 신체적 사회 속에서의 어떤 한정 특성의 존속에 근거하고 있는 것이다.”⁵¹⁾ 필자가 보기에 캅의 이런 판단은 살아 있는 인격의 두 양태에 공정한 것이다. 반면 화이트헤드는 ‘지속성’과 ‘생명’ 중 지속성만을 설명할 수 있을 뿐이어서 개념들 간의 충돌을 일으킨다.

그럼에도 불구하고, 캅은 화이트헤드의 공식 입장과 그가 암묵적으로 표현한 것을 대비시켜 그에게 이미 대안이 존재하고 있음을 인식한다. 화이트헤드의 공식 입장은 화이트헤드의 범주가 허락하는 유일한 입장이 아니라고 하면서 캅은 “계승의 양태”를 거론한다: “화이트헤드의 경우가 안고 있는 전체적인 부담은 계승의 양태가 짊어지고 가야 할 것이다. … 생명의 독특성은 계승의 독특한 양태의 관점에서 이루어져야 한다.”(CNT 74) 캅은 이보다 더욱 분명한 화이트헤드의 표현을 제시한다: “우리-인격적 질서를 갖는 존속하는 객체로서-는 독자적인 완결성을 갖는 우리 자신의 과거의 계기들을 우리의 직접적인 현재

51) 문창옥, 화이트헤드 과정 철학의 이해, 통나무, 1999, 188.

에 있어서 객체화시킨다.”(<과정과 실재> 308). 캅의 최종적 평가는 다음과 같다. “특수한 완결성을 따르는 인격적 동일성 이론이 그의 여러 명시적인 진술보다 더욱 탁월한 것이었다. 그래서 나는 특수한 완결성‘이 그의 체계가 허용할 수 있는 인격적 동일성에 관한 유일한 접근이며 시간을 지속하면서도 나 자신의 동일성에 대한 나의 고유한 직관에 친밀하게 상응하는 것이라고 믿는다.”(CNT 75)

그리고 캅은 중요한 의미에서 이 “특수한 완결성,” “계승의 양태,” “독자적인 완결성” 등의 어구를 기억과 연관시킨다. “나는 다른 인격들이나 다른 존재들의 과거 경험을 기억함으로써가 아니라 나 자신의 과거 경험을 기억함으로써 나 자신에 대해 생각한다.”(CNT 75) 캅의 비판을 종합 요약하면, 인격적 동일성은 ‘공통의 특성’이나 ‘한정 특성’ 같은 추상적 존재의 관점에서 확보되는 것이 아니라 계승성의 강도에서 확보되는 것이라는 점이다. 이런 수정안은 ‘도덕적 책임성’을 위한 근거로서 손색이 없을뿐더러, 불교적 실재, 즉 찰나찰나 변화 유동하는 역동적 세계에서 살아감을 인식함으로써 불교가 무아를 말할 수밖에 없는 문제도 해소시킬 수 있으며, 심층적 무의식의 계승도 말할 수 있기 때문에 위에서 말했던 심층식으로서의 아뢰야식의 활동도 친밀하게 포괄할 수 있는 장점을 캅의 입장이 지니고 있다고 필자는 확신한다.

화이트헤드의 입장과 그에 대한 캅의 입장에 대해 필자가 이 글과 연결지어 지적할 수 있는 점 하나는 화이트헤드의 인격적 동일성 이론이 현실적 계기에서 현실적 계기로의 이행(transition)과 필연적인 연관성을 맺을 근거가 없거나 약하다는 점을 들 수 있다고 보겠다. 임의의 공통의 특성이나 그 한 조는 이행을

해야 하는 형이상학적 필연성을 반드시 수반할 필요는 없는 것이다. 이런 의미로서 화이트헤드의 인격적 동일성에 관한 공식 입장은 실체화의 잔재나 절대적 동일성의 의미가 숨어있다고 볼 수 있다. 캡의 수정된 인격의 동일성 이론은 지속성과 새로움(또는 생명) 모두에 충실한 가운데 불교적 비판에서도 자유로울 수 있을 것이다. 불교는 추상적 존재를 인정하지 않는 것이 간단히 제시될 수 있는 하나의 이유가 될 수 있다. 그럼에도 불구하고 캡의 이 수정된 학설은 신이 최초의 지형을 끝없이 제시한다는 것을 전제해야 성립될 수 있는 것이다.

3.3 신과 영혼

필자는 마지막으로 화이트헤드의 신에 관한 주장들 가운데 중요한 한 가지를 도입하고 소개하겠다. 필자는 이것이 화이트헤드 철학이 기독교 신학에 제공한 위대한 원조라고 믿고 있지만 불교적 입장과는 대비 속에서 활용될 수도 있다고 간주한다. 그것은 신이 최초의 지향(initial aim)을 제공한다는 화이트헤드의 주장의 결과적 측면과 관련된다. 불교와는 달리 화이트헤드 형이상학은 최초의 지향을 제공하는 자로서의 신을 적극 주장하였고, 이런 제공은 신의 결과적 본성과도 연결된다. 이는 또한 인격적 동일성에 관한 위에서의 화이트헤드의 공식 입장 속에서 표현된 것과도 중요하게 관련되는 요소이다.

우리는 신이 임의의 계기에게 최초의 지향을 제공한다는 것에 대해 여러 가지를 생각할 수 있지만, 그 중에서도 하나의 기능은 과거와의 직접 관련성을 유지시켜 준다는 것이다. 우리는 완전히 임의적인 상황에서 선택적 행위를 하는 것이 아니다. 신

이 제공하는 최초의 지향은 연장적 연속체(extensive continuum) 내에서 특정한 장소나 입각점의 폭을 과거와 관련시킨다. 그런 다음 그 지향은 새로운 계기의 과거를 구성했던 것을 결정하게 해준다. 우리가 위에서 아무리 인격적 동일성이 독자적인 완결성으로 해명될 수 있다고 하더라도, 신이 일련의 질서를 부여한 영원한 객체들로 불리는 것을 체계적으로 목적으로 제공하지 않는다면, 어떠한 질서도 계승도 일어날 수가 없다고 화이트헤드는 보았다.⁵²⁾

존 캡에 따르면, 화이트헤드는 이런 신의 역할을 강조하지는 않았지만 신과 새로운 계기들의 발생을 이해하는데 체계적 일정도의 중요성을 갖는다고 말한다. 우리는 앞에서 불교의 찰나 멸론의 문제, 즉 전찰나가 소멸되어 무의 상태에 있는데 어떻게 현찰나와 후찰나가 경험의 일관성을 유지하는지의 문제를 제기한 바 있다.⁵³⁾ 찰나멸론이 필연적으로 직면시키는 이 정직한 문제에 대해, 필자가 보기에, 신의 최초의 지향을 대답으로 제시하면서 캡은 다음처럼 말한다. “이제 소멸된 현실적 계기들은 영역들이 후속하는 계기들의 입각점들을 생성할 것이라는 점을 설정할 수 없다. 더욱이, 우군이 이 점에서 계기의 자기-결정에 호소할 수도 없을 것이다. 스스로를 결정하는 계기는 이미 자신을 위해 설정된 화나의 전망 속에서 그런 결정을 하는 것이다. 이런 [설정을 하는 최초의 지향은] 새로운 계기의 최초의 지향 속에 주어진다.⁵⁴⁾ 따라서 계기에서 계기로의 연속적인 계승은 신이 제공하는 최초의 지향에 크게 힘입고 있는 것이다.⁵⁵⁾ 더구

52) Whitehead, *Process and Reality*, 254, 500-501.

53) 앞의 각주 41)의 본문 인용 참조.

54) John B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology*, 153.

55) 이런 점과 관련된 체계적인 설명을 위해서는 다음을 참조. John B. Cobb

나 신은 모든 계기들을 그 결과적 본성을 파악해 두고 있으며, 그런 배경에서 새로운 최초의 지향을 제공한다. 모든 것을 아는 자와 하나의 특수한 계기와의 관계가 화이트헤드의 철학에서 주장되고 있다.

신이 이렇게 모든 계기에게 최초의 지향을 제공하지만 살아 있는 인격으로서의 인간의 영혼에게 그런 일련의 최초의 지향들이 제공된다는 것은 과거의 완강함에서 벗어나 새로움을 향해 전진하게 하는 살아 있는 인격을 위한 최고의 근거로 기능할 것이다. 이것은 또한 윤리적 함의를 지닌다. 신이 제공하는 최초의 지향은 동시에 도덕적 이상이기 때문에 과거의 도덕적 한계를 끝없이 초극해가는 유혹을 받게 된다. 이런 점에 근거해 존 캡은 불교의 무아설과 기독교의 자아 이론 간에는 다음과 같은 차이가 존재한다고 말한다. “불교는 과거로부터 미래로 연속되는 ‘자아’나 ‘나’의 지배를 끊어 버린다. 그렇게 끊을 때에만 불교는 사람들을 수세적 옹호, 불안, 그리고 자기-관심으로부터 해방된다고 가르친다. 불교는 독특한 평정과 개방성을 성취시킨다. 그러나 기독교는 자기-초월을 극단까지 고조시킨다. 기독교인들은 자신들을 객관화 하고 자기들의 행위와 존재성 모두를 위한 책임을 떠안는다. 그래서 자아는 가장 최상의 정도까지 강화된다. 이런 점이 기독교적 사랑, 즉 아가페라는 타자들을 향한 관심으로서의 특수한 형태의 사랑을 가능하게도 하고, 필요한 것으로도 만든다.”⁵⁶⁾

“불교와 여기서 기독교적 목표로 제안된 것 사이의 차이는 또

Jr., *A Christian Natural Theology*, 150-56.

56) John B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, 208.

다른 방식으로 진술될 수 있다. 불교는 자아를 부정하였고, 그래서 강력한, 독자적인 자아의 발전을 금지시켰다. 기독교의 목표는 철저히 발전된 인격적인 개별화를 넘어가는 것이다. 그것은 다른 사람들을 포괄하기 위해 자아를 확대하는 것이다. 그럼에도 불구하고 그런 확대는 실제로 불교의 깨달음 속에서 달성된 확대와 상당히 유사한 결과를 성취시킨다. 아마도 언젠가 그런 확대가 불교도들에 의해 그들의 목표의 성취, 즉 과거에 불교를 특징지웠던 한계들로부터 자유로워진 성취로 인식될 날이 올지도 모른다.”⁵⁷⁾

“책임적이라고 하는 것은 최종적으로 견딜 수 없는 짐을 지고 가는 것이 아니다. 그것은 세계 속에서의 신의 모험에 참여하는 것이다. 그 참여의 결과물이 결코 보장되어 있다고 볼 수는 없으며 다양한 과거의 향유들을 희생시켜야 함도 수반하지만, 그런 참여 자체가 즐거운 일이 아닐 수 없다. 이렇게 신적인 생명 속에 참여하는 즐거움을 경험한 자는 성공도 간절히 희망하지만 위험도 감수하고자 한다. 그 즐거움 자체가 유일한 보답이 되기 때문이다.”⁵⁸⁾

IV. 나오며

필자는 이제까지 불교적 무아설과 화이트헤드의 살아 있는

57) John B. Cobb, Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, 219-220.

58) John Cobb and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 158. 이 인용은 각주 57)의 본문 인용 중 자아의 확대를 유일한 것은 아니라고 하더라도 결정적일 신과의 관계로써 재표현해 본 것이다.

인격을 대비시킬 수 있는 틀과 관련 의미들을 지적해왔다. 필자는 이미 서두에서 인간이라는 동일 주제에 대해 동양과 서양간의 상이한 사상들의 평가가 가져올 수 있는 어려움을 표현하였는데, 이것은 다른 종교 사상도 아닌, 불교와의 사상적 차이를 이미 전제하고 있었던 표현이었다. 그럼에도 불구하고 이제 돌아보아도, 각 사상의 다른 주제와의 관련성의 빛에서 부각된 인간에 관한 사상들이 아니었나 하는 의구심이 고개를 들기도 하지만, 결국 필자의 입장에서 ‘기독교와 불교’ 또는 ‘화이트헤드 철학과 불교’가 인간에 관한 주장들에서 어느 정도 서로 접근할 수 없는 거리가 있음을 인정할 수밖에 없다는 자각은 좀처럼 사라지지 않는다.

그 차이는 대략 다음과 같이 간단히 요약될 수 있을 것이다. 불교와 화이트헤드의 사상은 우선적으로 실체적 사유를 넘어서고자 하는 점에서 일치한다고 할 수 있을 것이다. 그것들은 각각 힌두교의 전신적인 브라만교의 실체적 자아와 아리스토텔레스로 대변되는 절대적 동일성의 기저적 실체를 넘어서려는 시도에서 공통의 의도를 가진다. 불교와 화이트헤드의 자아나 영혼은 모두 경험적 변화와 실재적으로 깊이 연관된다. 그래서 그것들은 모두 탈실체화된 영혼들을 주장하고 있었다고 생각될 수 있다.

그럼에도 불구하고, 필자는 이 글을 통해 차이가 더 부각될 수 있다는 입장을 표현한다. 그것은 이 양 입장들이 모두 탈실체화된 영혼들을 주장하고 있다고 하더라도, 그것을 주장하기 위해 동원되는 개념들과 주제들이 매우 상이하다는 판단에 기초한다. 각 입장은 자기의 고유한 사상의 전통적 궤도를 달리고 있는 것이며 그런 의미에서 동일성을 철저히 부정하는 입장과

동일성을 다른 대안적 설명으로 구성시키는 입장들로 나누어진 것이다. 필자가 화이트헤드주의자이기 때문에 그 차이가 곳곳에서 불교적 입장이 단점을 지닌 것처럼 지적되면서 수행되어 왔다. ‘정반합’에서 불교의 입장이 ‘반’인 것처럼 그리고 화이트헤드의 입장이 ‘합’인 것처럼 느껴지도록 해왔다는 말이다. 그러나 불교의 입장에서는 이 구조가 완전히 역전될 수 있는 논리와 설명체계와 실재관이 존재하는 것이 가능할 것이다. 불교는 화이트헤드의 철학이 여전히 실체주의의 끝을 잡고 놓지 않고 있다고 당당히 비판할 수 있을 것이다.

이런 차이는 각기 자신만의 고유한 의도를 달성하는 것에 의해 촉진된 것으로 볼 수 있고, 그래서 불교의 경우에는 자성적인 개별적 특수자를 실재적으로 인정하지 않고, 따라서 집착할 외부의 실재를 인정치 않는 종교적 이상을 반영하고 있다면, 화이트헤드의 철학은 신(神)과의 관계성에서 말한다면 (다른 모든 존재들과의 관계에서뿐만 아니라) 신과의 적절한 관계를 통해서 자아를 올바르게 성숙시키라는 서구 세계 본연의 소리를 현실적 계기들의 관계성 학설로써 새롭게 들려주고 있다. 그럼에도 불구하고 비록 그 차이가 부정될 수 없이 존재하고 있다고 하더라도, 양자는 자신의 전통을 더욱 풍성하게 발전시키기 위해 대화 상대자가 지닌 진리를 잘 듣고 중심적 자리까지는 아니더라도 상대방의 진리를 포괄해내서 자신의 입장을 보다 보편적으로 다듬어내는데 활용할 수 있을 것이다. 이런 작업은 다른 진리 체계나 종교적 주장들을 함께 고려할 수 있는 지점에 가게 된다면 보다 신속하게 감행될 수 있을 수도 있다. 필자는 화이트헤드의 철학과 불교가 모두 이런 필자의 진술을 무시하지 않는 위대한 진리의 추구자들임을 믿어 의심치 않는다.

참고문헌

- 김묘주, 『유식사상』, 서울: 경서원, 1997.
- 김종욱 편역, 『불교사상과 서양철학』, 서울: 민족사, 1994.
- 김형준 외, 『논쟁으로 보는 불교 철학』, 서울: 예문서원, 1998.
- 나가고가진, 김수아 옮김, “불교의 주체성에 관하여,” 『중관과 유식』, 서울: 동국대학교출판부, 2005.
- 문창욱, 『화이트헤드 과정 철학의 이해』, 서울: 통나무, 1999.
- 梶山雄一·上山春平, 『空的 논리- 중관사상』, 서울: 민족사, 1989.
- 사사키 겐준 외, 이태영·정양숙, 『업사상』, 서울: 대원정사, 1990.
- 에드워드 콘즈, 안성두·주민항 옮김, 『인도불교사상사』, 서울: 민족사, 1988.
- 토마스 호진스키, 장왕식·이경호 옮김, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 서울: 이문출판사, 2003.
- 카지야마 유이치 외, 전치수 옮김, 『인도불교의 인식과 논리』, 서울: 민족사, 1989.
- 한자경, 『유식무경- 유식불교에서의 인식과 존재』, 서울: 예문서원, 2000.
- 한자경, 『불교의 무아론』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2006.
- 護法 造, 『成唯識論』, (<大正藏經>, 卷 31).
- Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, (New York: Free Press, 1967), (오영환 옮김, 『관념의 모험』, 한길사, 1986).
- Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, (New York: Free Press, 1968).
- Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, corrected edited by David R. Griffin and Donald W. Sherburne (New York: Free Press, 1978), (오영환 옮김, 『과정과 실재』, 민음사, 1991).
- Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (LaSalle, Ill.: Open Court, London, SCM Press, 1967).
- Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (LaSalle, Ill.: Open Court, London SCM Press, 1970).
- David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (The University Press of Hawaii, Honolulu, 1976).

- David R. Griffin (ed.), *Deep Religious Pluralism* (Westminster John Know Press, 2005)
- Francis H. Cook, *Hua-yen: The Jewel Net of Indra* (Pennsylvania State University Press and University Part and London, 1977).
- F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: Macmillan, 1946).
- John B. Cobb Jr., *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia, Westminster Press, 1965).
- John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christian and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).
- John B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1975).
- John B. Cobb Jr., *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism* (Ed. Paul Knitter. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990).
- John B. Cobb Jr., and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
- Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson (Harper & Row, Publishers, Inc., 1962).
- Masao Abe, "Buddhism and Christianity as a Problem Today, part II," *Japanese Religions*, Vol. 3 No. 3 Autumn 1963).
- Michael von brück, Phyllis Jestice (tran.), *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of their Dialogue*, Verlag C. H. Beck, Munich, Germany 1997.
- Theodor Stcherbatsky, "The Doctrine of the Buddha," *Bulletin of the School Oriental Studies* 6 (1930-1932).

[Abstract]

The Desubstantiated Souls: Living Person and Anātman

Lee, Kyungho (MTU Univ.)

This study aims to compare thoughts of the East and the ones of the West. For that, the writer deals with the understanding of Process Philosophy's human soul by Alfred North Whitehead (1886-1947), who is estimated one of the greatest metaphysicians in the 20th century, even in the entire western history, and Buddhist understanding on the same topic, which has been religiously oriented in its longtime history of the East, in a perspective of the comparative analysis. The Whitehead's philosophy can be well applied to natural science, religion, aesthetics, history, etc., as a metaphysical thought in general levels, whereas Buddhism, as well known, is kind of a religious philosophy, which advocates the Buddhist salvation. But it is expected that these two different thoughts can be comparable or corresponding each other when they focus on the same subject.

The writer understands that the two thoughts of human soul are quite similar in a sense, as the both thoroughly renounces their formerly traditional substantialism and explore an process-relational alternative to open new page of philosophy. In this respect, the writer focus on their comprehension on souls. That is, they are in a passage of change, process, and relation and could be diverted

into many forms of existence. The self and soul would orient toward desubstantiation by specific way and fully renounce the self or soul in underlying self-identified substance. However, The similarity is a part of what this study intends to present, where it would be presented properly. The human soul of Whitehead to which a technical term of 'living person' refers and human soul of Buddhism, which is generally known as anātman(無我) but could confuse ones due to its literal meaning, are all desubstantiated souls in this respect.

Nevertheless, the more significant point of this study is on some difference between the two thoughts. To the writer's estimation, it might never be reasonable to expect complete accord or simple similarity of the two thoughts. It might never be seen something more than mere chance because each has gone its own historical orbit. The writer would like to verify the estimation in a perspective of personal identity. To the writer's judgement, the Buddhist philosophy heads towards full rejection of person and soul, whereas whitehead points out that relational-qualified personal identity can be possible by overcoming the underlying substantial identity and making clear that the most important element is God.

When the writer takes notice of difference, it is based on the belief that the philosophical dialogue between the East and the West can be implemented in the light of respecting each other truly and then appropriating others' truths. In conclusion, whiteheadian thinkers could seriously consider why Buddhism does not believe in God and renounce personal(or soul) identity. Buddhists, on their part, could understanding experienced reasons why they advocate God and still pursue personal identity. That will

be a catalyst for the both to develop their own traditions.

Key words : desubstantiation, substance, soul, self, anātman,
actual occasions, society, enduring objects, living
person, personal identity, God.

[논문 투고일: 2009년 5월 8일, 심사 완료일: 2009년 6월 10일,
게재 확정일: 2009년 6월 20일]

마그리트의 회화적 게임과 화이트헤드의 가능성

전 병 기 (대구가톨릭대학교)

【한글요약】

마그리트의 회화적 게임(언어-이미지, 실제-이미지)을 화이트헤드의 사건과 대상 개념을 통해서 분석했다. 화이트헤드의 자연은 감각지각에 주어지는 전체이며, 지각양태에는 제시적 직접성의 지각양태와 인과적 유효성의 지각양태가 있다. 제시적 직접성의 지각양태는 우리로 하여금 동시적 공간이라는 벽을 느끼게 한다. 이 벽은 감각대상들이 존재하는 공간으로, 감각투사에 의해 형성된 공간이다. 이 공간은 2차원 이미지가 형성되는 면으로서, 회화의 화판과 같은 역할을 한다. 이 면은 인간의 감각지각에 있어서 하나의 조건으로 작용한다. 그리고 이 면은 우리와 외부세계를 지각이라는 측면에서 철저하게 분리시키고 있다. 이 동시적 공간은 사건의 독립적 발생으로 인한 단순한 공간적 관계에 의한 이미지들의 세계이기도하다.

이 면(面)은 마그리트의 그림 ‘인간의조건 I’에서 보여주는 화판과 같은 것이다. 마그리트가 벌이는 게임은 기본적으로 세 가지로 요약할 수 있다. 그 첫 번째가 현실-이미지 게임으로 상징과 의미의 게임이다. 두 번째가 공간적 게임으로, 이 게임은 동시적 공간의 비인과적 관계에 그 바탕을 두고 있다. 대상의 결합 가능성을 기본으로 한다. 이 가능성은 결정된 현실에 대한 또 다른 현실의 가능성에 대한 실험으로 나타난다. 이 가능성은 인과적으로 관련이 없는 대상이 사건에 대해 갖는 관계 가능성이다. 세 번째 게임은 인과적 유효성이라는 인과관계에서, 대상의 재현이라는 가능성에 그 바탕을 두고 있다. 이 또한 대상이 사건에 대해 갖는 관계 가능성에 근거하고 있다.

마그리트는 화이트헤드의 대상이 사건에 대해 갖는 관계의 가능성을 통해서 현실에 대비되는 새로운 현실을 화판에 구현하고 있는 것이다.

【주제어】 마그리트, 화이트헤드, 사건, 대상, 가능성.

I. 서론

현실은 모든 것이 결정되어가는 과정을 경험하는 장이다. 생물이든 무생물이든 존재자는 언제나 이 결정되어가는 장에서 벗어날 수 없다. 이 결정의 장은 삶의 환경이다. 생물은 일차적으로 이 환경에 대한 공격행위¹⁾로서 결정되어가는 과정에 참여하고 있다. 이와 같은 공격행위가 가장 격렬하게 일어났고 그리고 헤아릴 수 없는 유무형의 결과를 남긴 시기가 20세기 전반기이다. 본 논문은 이 시기에 등장한 초현실주의 화가인 르네 마그리트(1898-1967)의 회화적 게임을 화이트헤드(1861-1947)의 사건과 대상 개념으로 분석하고, 마그리트의 회화적 게임에 대한 논리적 근거를 마련하는데 그 목적을 두고 있다.

이 두 사람의 생애는, 인간 지성사의 최고 변혁기라 할 수 있는 20세기 초두에 겹쳐져 있다. 환경에 대한 외적인 공격 형태로 나타나는 최고의 유형인 두 세계대전이 이 시기에 발생했고, 자연 인식이라는 내적인 측면에서 양자론과 상대론이 발생한 시기이다. 이 두 내외적 유형의 발생은 서로 무관한 것이 아니다. 민족주의 발산에 의한 1차 세계 대전(1914-1918)의 발발과 종결, 민족주의 확산에 의한 폭발을 그 배경으로 하는 2차 세계 대전(1939-1945)의 발발과 인간 지성의 힘인 원폭에 의한 일본의 무조건적인 항복에 의한 종결을 들 수 있다. 이 종결은 내외적 변화의 합작품이다. 전쟁준비를 위한 무기생산의 과학적 연구에서 양자론이 발생했고, 그 결과 원자구조를 완전하게 이해하게 되었다. 원자(물질)에서 막대한 에너지를 발생 시키는 원

1) Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, 1958, p.8.

리는 상대론의 결과이다. 과학적인 입장에서 보았을 때 20세기의 양대 지주라 할 수 있는 양자론과 상대론이 양대 전쟁의 시작과 종말에 그 위치를 점하고 있다. 물음표에서 시작해서 느낌표로 끝난 가장 극적인 시기였다. 지금에 와서 그 느낌표를 원뿔의 검은 구름이라는 상징으로 가슴에 품고 있는 사람은 몇 명이나 될까?

원자라는 세계를 열어가면서 ‘무엇이 참된 현실인가?’하는 회의는 과거와의 충돌을 유발 시켰고, 원자 세계가 열리고 나서는 시간적 충돌이 공간적 충돌로 변모 되었다. 이러한 충돌은 인간 사고에 있어서 사물의 시간적 관계와 사물의 공간적 관계라는 학문적인 문제, 예술적인 문제로 나타났다. 시간적인 충돌은 동일성의 문제를 야기 시켰고, 공간적인 문제는 표현의 문제를 야기시키는 것과 동시에 외양만을 비쳐주는 시각에 대한 회의를 발생 시켰다.

과학자가 보는 자연이나 예술가가 보는 자연은 동일하다. 이것은 과학자에게나 예술가에게나 현실을 새롭게 바라보라는 명제이기도하다²⁾. 이때까지 이들은 이미지에서 궁극적인 경험을 표현하였다. 즉 과학자는 추상적 기호로 자연을 재현하고, 화가는 색으로 자연을 재현한 것이다. 이것이 전통적인 표현방법이다. 과학의 궁극적 표현과 회화의 궁극적 표현은 인간의 상식적인 시 지각을 근거로 그 확실성을 보장 받는다. 재현을 목적으로 하는 전통회화가 이 범주에 속하며, 뉴턴역학으로 불리는 고전물리가 이 범주에 속한다.

상식적 재현이라는 보장 하에서 형성된 ‘절대적 시간’과 ‘절대적 공간’ 그리고 ‘물질’이라는 개념이 전통적인 것으로, 과학

2) 요하임 니겔/황종민역. 『초현실주의』. 미술문화, 2008, 10쪽.

에 있어서 화이트헤드는 이 전통적 개념에 대해 다음과 같이 비판한다.

(가관측 추이에서 균등하게 흘러가는) 시간과 (초시간적이고 활동이 결여된, 유클리드 기하학적인) 공간과, 그리고 공간속에 있는(물체, 에테르, 전기) 물질이라는 개념이다.³⁾

그리고 이 도식의 지배원리를 다음과 같이 진단하고 있다.

이 도식의 지배 원리는 다음과 같다. 즉, 시간에서의 연장 혹은 공간에서의 연장과 같은 연장이 단절을 표현하고 있다는 것이다. 이 원리는 시간이나 공간에 있어서 연장과 공간의 통일성이 일치하지 않는다는 가정에서 비롯된다.⁴⁾

이와 같은 개념적 구도는 변화라고 하는 사실을 설명해 주지 못한다. 여기서 화이트헤드는 ‘시공간적 단절’과 ‘물질이 점유하고 있는 공간 통일성의 불일치’를 ‘연장’이라는 개념을 통해서 연속적이고 통일된 자연 인식을 회복하려고 하였다.

단절의 문제는 자연에 대한 탐구 ‘방법’의 역사성에 그 뿌리를 두고 있다. ‘방법’의 역사성 문제란 고대의 자연을 구성하는 기본적인 원소(예를 들어서 물, 불, 흙, 공기)에 대한 항수에서 비롯된 것이다. 이 개념적 대상인 ‘원소’에 대한 이천년 이상의 탐색 결과, 20세기에 이르러 원자라고 하는 물질에 도달한 것이다. 이와 같은 사고는 기본 원소라는 대상에 의해서 현실이 재현 될 수 있다는 것을 논리적으로 보여준다. 이 문제는 대상의

3) 화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998, 23쪽.

4) 같은 책, 같은 쪽.

부분과 전체라는 문제를 야기 시켰다.

여기서 발생하는 하나의 문제를 그림 1에서 볼 수 있다. 우리가 보는 자연 전체(N : 자연 전체를 나타냄)와 이를 구성하는



그림 1. 자연과 원자

전통적인 요소(p : 전통적인 구성 요소를 나타냄, 원자를 대상으로 보는 경우)들과의 관계에 우리의 인식이 어떻게 적응하는가 하는 문

제이다. 이 문제는 단순히 p 들의 집합이 N 이라고 하는 사고적인 측면에서는 해결 가능한 것처럼 보인다. 하지만 p 와 N 사이에는 물리적인 불연속과 더불어 대상적 불연속이 존재한다. 이 불연속은 우리의 인식 체계를 혼란스럽게 한다. p 의 입장에서 볼 때 N 은 거짓이 되고, 이 ‘거짓’이라는 참은 우리의 시각 기능을 부정하는 행위이다. N 의 입장에서 볼 때 p 는 거짓이 된다. 이 ‘거짓’이라는 참은 과학을 부정하는 행위가 된다. 이와 같은 모순을 제거하고자 한 것이 화이트헤드의 사건과 대상 개념이다.

도 다른 하나의 문제는 기본적인 구성자로 구성된 자연 혹은 사물의 변화에 대한 문제이다. 화이트헤드는 이 문제 또한 앞의 문제와 함께 사건과 대상 개념으로 해결한다.

우리는 여기서 세 가지의 벽을 요약적으로 말할 수 있다. 시간적인 벽과 공간적인 벽 그리고 자연에 대한 지각에서의 벽이다. 이벽들 중 앞의 두 벽은 화이트헤드의 사건 대상 개념으로 해결되지만 세 번째 벽은 인간의 지각조건으로 작용한다. 첫 번째 시간적인 벽/단절은 그림 2에서 보는바와 같다. 여기서 C_1 ,



그림 2. 시간의 단절

C_2 , C_3 은 각각 다른 시간대의

동일한 물체/의자를 나타낸다.

여기서 C_3 을 현재의 의자라고

하자. 이때 문제가 되는 것은 다

른 시간대에 있었던 C_1 , C_2 라는 의자와의 관계는 무엇으로 보장하는가? 그 동일성은 무엇으로 보장하는가? 이미 언급한 바와 같이 의자가 존재했던 시간을 t_1 , t_2 라 하고 현재의 시각을 t_3 라고 할 때, 이들 시간들은 단절된 시간이다. 이와 같은 단절은 전통적인 순간이라 개념과 순간에 존재하는 물질의 분포라고 하는 의자의 개념에서 오는 벽이다. 이 ‘순간’이라는 개념은 우리의 어떠한 물리적 조건으로도 보장될 수 없는 개념이다. 우리는 순간이라는 것을 지각할 수 있는 능력을 가지고 있지 않다. 이 문제는 화이트헤드에의 지각과 사건과 대상이라는 개념에 의해서 해결된다.

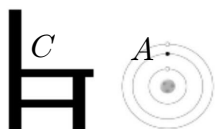


그림 3. 의자와 원자

두 번째 공간적인 문제는 그림 3에서

볼 수 있다. 이 그림은 그림 1과 같은 내

용을 나타내는 그림으로서, C 는 의자를

나타내며, A 는 원자를 나타낸다. 이 원자

들의 공간 분포가 단순히 의자가 되는

가? 그러나 이들 원자의 분포는 우리의 지각 속으로 들어오지 않는다. “예술은 가시적인 것으로만 존재한다. 인간이 그 너머에서 인식할 수 있는 것은 본질 적인 것 즉 비가시적인 본질이 아니라 기껏해야 하나의 대상이다. 이 대상은 윤곽을 통해서 그 내부로부터 가시화되는 것의 경계를 나타내며, 그 때문에 넘어서 수 없는 하나의 장벽이다. 인간은 돌무덤을 너머설 수 없다.

그것은 그 자체로 들이닥친 완전한 최후이다.”⁵⁾ 이 문제는 그림 1에서 제기한 문제와 동일한 문제이다. 회화사에서 볼 때, *C*와 *A*의 관계는 추상미술에서 소련의 화가들이 보인 대상이 없는 회화라는 입장으로, ⁶⁾ 모든 물체를 원자들의 모임으로 보는 과학적입장과 유사하다.



그림 4. 의자와 이미지

세 번째 장벽은 그림 4에서 볼 수 있다. 여기서 *C*는 의자를, *P*는 지각자를, *I*는 이미지를 나타낸다. 이 이미지는 그 이미지를 만들어내는 사물의 내부와는 전혀 관계없는 외형적인 틀을 색으로서 드러내 줄 뿐이다. 지각에 있어서 대상(사물)과 이미지의 관계는 인간에 있어서 하나의 장벽으로 존재한다. 이것은 하나의 물리적 조건이다. 이 조건은 물자체에 대한 우리의 접근을 차단한다.

이와 같은 사실을 화이트헤드는 다음과 같이 표현한다.

우리는 눈을 들어 우리 앞에 하나의 채색된 모양을 보고, 의자가 있다고 말한다. 그러나 우리가 본 것은 단순히 채색된 모양일 뿐이다. 아마 예술가라면 의자의 관념으로까지 비약하지 않을지 모른다. 그는 아름다운 색깔과 아름다운 모양을 단순히 정관하는데 그칠지도 모른다. 그러나 예술가가 아닌 우리로서는, 특히 피곤할 경우에는 채색된 모양의 지각으로부터 곧 바로 그 의자를 어떤 유용성, 정서, 또는 사색의 방식으로 향유하는 곳으로 나가기가 매우 쉬운 것이다.⁷⁾

5) 마르셀 파케/김영선역, 『르네마그리트』, 마로니에북스, 2008, 21쪽.

6) 장 퀴 다발/홍승혜역, 『추상미술의 역사』, 미진사, 1994, 4장 참고.

7) Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan, p.3.



그림 5. 발의 열쇠

1936

이것은 세 번째 벽에 대한 화이트헤드의 언급으로서, 상징과 의미 관련에 대한 문제 및 그 오류 가능성에 대한 언급이다. 상징이 존재하는 이미지의 벽이 어떻게 형성되는가를 화이트헤드는 두 가지 지각양태로서 설명한다. 그중 하나가 제시적 직접성의 지각양태이다.

이러한 지각 양태에 대한 회의가 마그리트의 그림에서도 나타난다. 그 대표적인 예가 그림 ‘발의 열쇠, 1936’에서 잘 표현되고 있다.

창은 마그리트의 작품에 자주 이용되는 모티브이다. 마그리트는 이 모티브에서 눈에 보이는 현실을 회화에서 모사 할 때 생겨나는 문제점으로 다루었다. 유리창이 박살 난 것은 외부 세계를 왜곡하지 않고 통찰 할 수 있음을 뜻 할 수도 있지만, 시각이 깨지고 널브러져 조각났음을 상징한다. 유리 조각들에는 깨지기 전의 창을 통해본 모습이 남아있다.⁸⁾

마그리트의 그림에서 보여주는 이미지로만 구성된 내부 세계와 우리가 본질적으로 접근할 수 없는 현실적인 외부세계 사이에 존재하는 창은 지각에서의 제시적 직접성이라는 것으로 나타나는 이차원적 벽과 동일한 것이다. 이벽이 세 번째 벽이다. 그림은 평면이라는 물리적 조건하에 놓인다. 이것은 어떤 면에서 인간의 지각사실을 모방하는 가장 원시적인 방법일지도 모른다. 우리는 이 벽을 사이에 두고 벌이는 마그리트의 회화적

8) 요하임 니겔/황종민역. 『초현실주의』. 미술문화, 2008, 10쪽.

게임을 화이트헤드의 사건과 대상, 그리고 사건과 대상의 연결 혹은 관계의 가능성, 그리고 상징과 의미를 통해서 추적할 것이다.

II. 제시적 직접성과 마그리트의 화판

百聞而不如一見. 제시적 직접성을 화이트헤드의 언어적 표현보다 더 잘 표현한 것이 마그리트의 ‘인간의 조건, 1933’(그림 6)이라는 그림이다. 이 그림은 보는 바와 같이 열려진 커튼 사이로 창문이 있고, 그 창 앞에 이젤이 있고 그 이젤 위에 화판이 놓여있다. 이 그림에서의 사

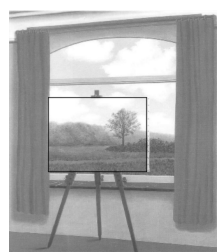


그림 6. 인간의 조건 I
1933

각형은 화판을 나타내기 위해 필자가 그려 넣은 것이다. 이 그림은 두 장의 그림으로 형성되었다고 해도 무방하다. 즉 그림 7의 *a*와 *b*로 구성되어 있다. *a*는 우리가 대하고 있는 현실적인 풍경을 나타내고, *b*는 현실 세계를 대하고 있는 이미지를 나타낸다. 하지만 그림 *a*는 *b*의 이미지가 나타내는 현실이 가려져있음을 보여준다. 다시 말해서 이젤 위에 놓인 화판(그림)이라는 대상에 차폐되어 있는 외부의 현실적 자연을 화판에 그려진 이미지가 잘 드러내는지 그렇지 않는지 하는 문제의 게임이다.

이와 같은 문제는 우리의 시 지각이 가지고 있는 근본적인 문제이다. 말 그대로 인간의 조건인 것이다. 우리는 여기서 이

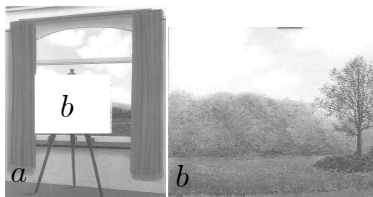


그림 7. 대상과 이미지

젤(화판)이라는 것을 우리의 시 지각이라는 지각형태로 바꾸어도 무방하다. 화이트헤드는 이와 같은 지각의 양태를 제시적 직접성이라 부르고 있다. 즉, “외부 세계에 대한 우

리의 지각은 두 가지 유형의 내용으로 나뉘어진다. 한 유형은 동시적 세계의 즉각적인 제시와 밀접한 것으로, 그것은 우리의 직접적인 감각의 투사로 주어지는 것으로 우리로 하여금 동시적 세계의 존재자를 결정하도록 해준다.”⁹⁾

지각경험에서 이젤위에 놓인 화판과 같은 역할을 하는 이 벽은 우리의 지각 경험에서 필수적인 것이다. “제시적 직접성이라는 순수양태 속에서 드러나는 이른바 ‘벽’은 이 예에서는 색깔만으로 환원된 공간적 조망과 결합되고 감각여건과 결합된 공간적 연장이라는 위장 하에서 우리의 경험에 기여한다.”¹⁰⁾ 이때 벽/화판에 형성된 이미지는 상호 인과관계를 가질 수 없는 색들로 환원된 동시적 공간들의 이미지들로 구성되는 이차원 복합체이다.

여기서 말하는 ‘색으로 환원된 공간들’에 대한 예를 들어서 설명해보자. 그림 6에서 산을 구성하는 색으로 나타나는 공간 부분과 나무를 구성하는 색으로 나타나는 공간 부분은 동시적 이차원 공간을 형성한다. 이것이 제시적 직접성의 지각양태에서 드러나는 ‘색으로 환원된 공간’으로서 바로 이젤 위의 화판과 다름이 없다. 다만 화판은 지각자가 지각한 내용 즉 그 이미지

9) Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan, p.3.

10) 같은 책, 15쪽.

를 그대로 옮겨놓았다는 의미이다. 이보다 더 정확한 것은 한 장의 사진으로 촬영된 풍경일 것이다. 화이트헤드는 다음과 같이 제시적 직접성을 정의한다.

동시적 사건들은 자신들의 공간적 관계에 따르면서 독립적으로 발생한다. 나는 이런 유형의 경험을 제시적 직접성이라고 부른다.¹¹⁾

우리는 일반적으로 이러한 하나의 감각제시로부터 물체에 이르는 지각 작용을 하고 있다. 이것이 인간의 지각 조건이다. ‘우리는 눈을 들어 하나의 채색된 모양을 보고 그리고 우리는 의자가 있다고 말한다. 그러나 우리가 본 것은 채색된 모양일 뿐이다. 아마 예술가라면 의자의 관념으로까지 비약하지 않을지 모른다.’ “그러므로 채색된 모양으로부터 색깔과는 아무런 관계도 없는 온갖 종류의 목적에 이용될 수 있는 대상의 관념에로의 이행은 아주 자연스러운 것으로 생각된다.”¹²⁾

마그리트는 이 제시적 직접성이 갖는 지각양태를 통한 상징 작용을 회화적 게임으로 환원시

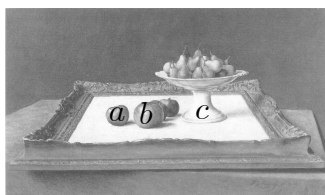


그림 8. 상식, 1945 - 6

키고 있다. 그림 8을 예로 들어보자. 이 그림은 ‘상식, 1945-1946’¹³⁾ 이라는 것으로 마치 화판을 접시처럼 사용하고 그 위에 실제 과일을 담아둔 것처럼 그린 그림

이다. 그림의 과일이라는 지각적 상징이 실제 과일이라는 관념

11) 같은 책, 16쪽.

12) 같은 책, 4쪽.

13) 수지 개블릭/천수원역, 『르네마그리트』, 시공아트, 2007, 86쪽.

으로의 이행을 담은 그림이다. 또한 이 상징은 이미지로서 화판이라고 하는 제시적 직접성의 양태에서 드러나는 것이라고 할 수도 있다. 이 그림은 상징작용을 잘 드러낸 그림이다. ‘채색된 모양으로부터 색깔과는 아무런 관계도 없는 온갖 종류의 목적에 이용될 수 있는 대상의 관념으로의 이행’이 마그리트에게 사 고 게임을 회화로 표현할 수 있는 기틀을 제공한다. 이 그림의 제작 년도는 마그리트의 회화적 게임이 시작되고 난후에 그린 것이지만 그의 게임이 시작되는 근거를 볼 수 있는 그림이다. 여기서 게임이란 가능성을 전제로 한 회화적 현실의 구현이다. 만약에 그림과 같은 실제의 사물들로 구성된 모델이 있다고 하자. 그러면 동시적 공간에 존재하는 사물 a , b , c 의 관계는 정해진 것이다. 이 결정된 공간적 관계에 있어서 배열이 달라질 수도 있다는 가능성이 그것이다. 마그리트는 이 가능성을 현실 깊숙이 침투시키고 있다. 이 예(그림 8의 실제 배열)는 현실의 극단적인 예에 불과하다. 극단적인 예라고 하는 것은 우리의 현실이 결정되는 것은 인간이 과일의 배열을 바꾸는 것과 같이 단순한 것이 아니라는 것이다. 그 가능성의 배열이 어떤 미적 감각을 주는지는 화가의 미적 감각과 감상자의 미적 감각에 달려 있지만 가능성은 언제나 전제된다. 이 가능성은 공간적 배열에 있어서의 가능성뿐만 아니라 시간적 재현에서도 성립한다.

III. 화이트헤드의 대상과 그 가능성

화이트헤드의 지각이론은 우리가 자연을 인식할 때 지각경험에 제시된 것이 자연 전체¹⁴⁾라고 정의한다. 그리고 이 자연을

어떻게 인식해야 하는가를 다음과 같이 제시하고 있다.

자연에 대한 우리의 지각적 인식은 지각적 경험의 주제가 되는 전체를 해체하거나 경험인 소여제시라고 하는 전체를 해체하는데 있으며, 그렇지 않으면 오히려 궁극적으로 경험된 사실을 기술하게 되는 것이다. 이 전체라고 하는 것은 관련된 존재자들로 구성되는 복합체로서 식별되고, 각각의 존재자는 일정한 특성과 관계를 가지며 그리고 우리들의 지각이 직간접적으로 분명한 정보를 제공하는 존재자에 관한 주제이다. 이 경험의 주제를 존재자들로 구성되는 복합체로 해체하는 이 방법을 자연의 다양화diversification of nature라 부를 것이다.¹⁵⁾

우리가 자연을 해체하지 않는다는 것은 ‘궁극적으로 경험된 사실’의 기술로서, 회화에서의 재현과 같은 의미이며, 이 재현은 외형의 재현에 불과하다. 또한 재현은 사고가 개입될 수 있는 여지를 허용하지 않는다. 이와 같은 피동적인 행위는 인간의 삶을 부정하고 존재를 부정한다. 다시 말해서 감각지각에 제시된 자연이라는 환경에 대한 공격을 차단하는 행위이다. 화이트헤드는 이 다양화를 위한 존재자로서 사건들events, 지각되어가는 대상들percipient objects, 감각대상들sense-objects, 지각대상들perceptual objects, 과학적 대상들scientific objects¹⁶⁾을 들고 있다. 물론 이 존재자들은 무수히 많지만 과학적 이론에 있어서 중요한 것이라는 단서를 달고 있다. 하지만 이 논의에서 과학적

14) 화이트헤드/전병기, 이태호, 김영진역, 『자연의 개념』, 이문출판사, 1998, 19쪽.

15) 화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998, 93쪽.

16) 같은 책, 94쪽.

이론이란 그렇게 중요한 것이 못된다. 왜냐하면 우리는 단지 대상들과 사건의 관계에서의 가능성에만 초점을 맞추기 때문이다.

화화의 이미지와 관련해서, 우리는 이 대상들 중 감각대상만을 취하면 된다. 여기서 말하는 감각대상은 회화의 필수 요건인 ‘색’이다. 이미지란 색의 연장적 관계를 통해서 나타나는 지각대상으로서, 모양에 해당한다. 의자의 예에서 보면, 의자의 색을 통해서 우리는 의자의 모양을 인지하는 것이다. 따라서 여기서는 단순히 ‘대상’이라는 용어로 다른 대상들을 대표시킨다. 여기서 말하는 대상은 전통적인 사물과는 다른 것이다. 의자가 있다고 했을 때 의자를 지각하는 행동도 사건이고, 의자 그자체가 존재하는 것도 사건이다. 이때 대상은 바로 그 사건에 이질적으로 관계되어 있는 것으로서, 우리의 감각지각에 동일성을 운반해 주고 우리가 그것을 동일성으로 인지하는 그 무엇이다. 화이트헤드의 대상은 시공간적으로 초월해 있는 것으로 개념적인 것이다.

그림 9는 앞에서 본 그림 1과 7의 변형에 지나지 않는다. 이 그림은 저자가 화이트헤드의 사고를 동적인 영상으로 나타낼 때 자주 사용하는 것¹⁷⁾ 으로, 지면이라는 제약으로 인해 정적으

로 표현한 것이다.

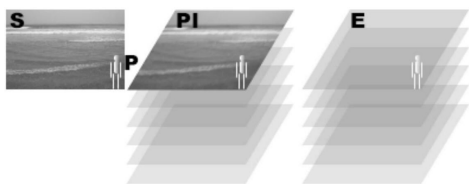


그림 9. 사건의 성질

S는 하나의 풍경이다. 또는 그림 1의 N과 같은 것이다. 풍경이라고는 하지만 지각경험에 제시

17) 전병기, *Seeing and Feeling*, 2006년 4월 화이트헤드학회 발표 참고.

된 것이 전체자연이라는 입장에서 볼 때 이것은 이미지라고 할 수 있다. 그림에서 PI 와 동일한 것이다. 그림 7의 창문을 통해서 보이는 풍경일수도 있고, 또는 그 그림 속의 이젤(화판)이 가리고 있는 풍경이라고 해도 좋다. 그림 7과 비교할 때, $S \leftrightarrow a$, $PK \leftrightarrow b$ 의 관계가 성립한다. PI 는 제시적 직접성으로서, 감각투사된 것이다. 실제로 우리는 이 감각 투사, 혹은 제시적 직접성의 지각양태가 없다면 자연이라고 하는 것 혹은 외부 세계를 지각할 수 없다. 이것은 지각의 조건이다. 이 판은 색 조각들의 관계가 동시적 공간에서 만들어내는 이미지이다. 이것(PI)은 그림 7의 이젤위의 화판이라고 하는 벽이며, 혹은 그림 8에서 접시로 대용되고 있는 화판이라고 할 수 있는 것이다. P 는 지각자이다. S 와 P 는 동시적으로 존재하며, P 의 제시적 직접성 PI 는 P 에 있어서 S 와 동일한 것이다. E 는 사건으로서, 여기에는 감각으로 투사된 내용이 없다. 제시적 직접성에서 지각된 내용이 없다. 여기서 내용이 없다고 하는 것은 전통적인 의미의 대상이 없다는 것이다. 그림 그대로 바다의 풍경이 있고 없고의 차이이다. 이것은 대상의 특성으로 파악한 사건만을 표현한 것이다. 다시 말해서 인지할 내용이 없다는 것이다. 이 인지할 내용이 없는 것에 대한 지각을 화이트헤드는 파악이라고 한다. 하지만 이 파악은 대상의 도움 없이는 이루어지지 못한다.

사건과 대상의 관계는 우리의 지각 인식에서 분리불가분의 관계에 있는 것으로 대상들은 사건들의 특성으로서 관찰될 수 있고 그리고 사건들은 대상들 사이의 관계들로 관찰될 수 있다.¹⁸⁾ 이때 우리는 사건은 파악한다고 하고 대상은 인지한다고

18) 화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998, 94쪽.

한다. 지각하는 사람 즉 P 또한 사건이면서 대상이다. 이 사건을 우리는 지각하는/되어가는 사건 *percipient event*이라고 한다. 이 사건을 지각되어가는 사건이라고 하는 것은 자연 즉 지각자를 포함한 자연의 지속에 근거를 두고 있기 때문이다. 이 지속(인과적 유효성의 지각양태)에 의해서 제시적 직접성의 지각양태는 성립되고 동시적인 연속 공간이 형성되는 것이다. 한편 이 지속은 자연의 추이를 보여주는 것으로 시간적 연장으로 드러난다. 이 연장을 화이트헤드는 아주 간단하게 다음과 같이 표현하고 있다.

연장을 갖는 과정으로서 무엇인가 구체적인 것을 찾아보십시오. 지금 이방에서 진행되고 있는 것이 연장을 갖는 과정입니다.¹⁹⁾

이 방에서 진행되고 있는 과정, 우리가 바라보고 있는 바다에서 일어나고 있는 과정을 그림으로 표현한 것이 바로 그림 9의 PI 와 E 이다. 그림 9의 E 에서는 6장의 비틀어진 사각형을, PI 에서는 풍경을 포함해서 6장으로 그려 놓았다. 여기서 6장이라고 하는 것은 의미가 없다. 단지 이것은 시각적 표현을 위한 방편일 뿐이다. 바다라고 하는 풍경이 낯설다면 바다 대신에 의자를 두면 더 확실하게 된다.

E 라는 사건 아래에 놓여있는 비틀어진 사각형들에 대해 아래에서 위로 e_1, e_2, e_3, e_4, e_5 의 이름을 붙이면, 이들의 관계는 $e_1 \subset e_2 \subset e_3 \subset e_4 \subset e_5 \subset E$ 의 관계가 성립한다.²⁰⁾ 이것이 이미

19) Whitehead/井上健譯, 『科學哲學論集』, 松籟社, 1989, p323.

20) 화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998, 제VIII장 참조.

언급한 연장관계를 수학적으로 표현한 것이다. 이때 앞선 사건/자연(예로서 e_5)는 뒤의 사건 /자연(예로서 E) 속으로 추이한다고 하고, 뒤의 사건 E 는 앞의 사건 e_5 를 넘어서 연장한다고 한다. 이 사건의 파악이 시공간 파악과 같은 것이다. 이 그림에서 위쪽에 있는 비틀어진 사각형으로 드러나는 동시적 공간 E 를 현재라고 하면 아래쪽에 있는 동시적 공간들은 과거가 된다.

PI 의 채색된 부분, 즉 우리가 바다라는 관념을 일으키는 채색 부분이 감각대상이다. 한편 바다 대신에 의자를 보고 있었다면 의자의 색 배열은 우리로 하여금 의자라고 하는 관념을 유발시키는 감각 대상이다. 의자는 물리적 대상이지만 편의상 색 대상이라는 입장에서 바라볼 때 그렇다. 이 대상은 변하는 것이 아니고 어떤 사건과 관련이 있었는가하는 것이 문제가 된다. 다시 말해서 대상이 갖는 재현의 묶이다. 이미 언급된 공간적 관계에서의 가능성과 더불어 이 관계에서 시간적 가능성이라는 개념이 도출된다.

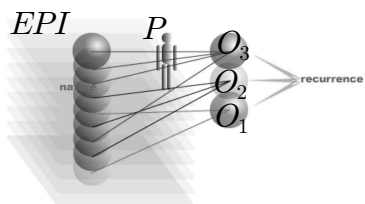


그림 10. 대상의 재현, 가능성

그림 10은 대상의 재현을 나타내는 그림이다. 비틀어진 사각형은 그림 9와 같은 의미를 갖는다. 여기서는 바다 대신에 공이라는 사물에 대한 지각을 보여주고 있다. 공을 의자로 바꾸어 놓으면 의자라

는 사물을 지각하고 있는 것이 된다. 여기서 EPI 는 사건과 대상의 관계를 나타내며, 그림 9의 E 와 PI 를 동시에 표현한 것

화이트헤드/전병기, 이태호, 김영진역, 『자연의 개념』 제IV장 참조.

이다. O_1 , O_2 , O_3 은 대상으로서 원래 색으로 구별되던 것을 문자로 바꾸어 놓은 것뿐이다. 다시 말해서 O_1 , O_2 , O_3 은 색이 다른 공이라는 대상을 표현한다고 보면 된다. 동시적 공간(제시적 직접성의 벽, 이젤위의 화판)에 투사되는 것은 색 조각이다. 이 색 조각은 (감각)대상으로서, 세 종류의 색 조각(O_1 , O_2 , O_3) 각각은 서로 다른 시공간(비틀어진 사각형)에 연결되어 있다. 제일 위쪽의 마지막 비틀어진 사각형(현재라고하자)에 O_3 이 연결되어있다. 이것은 우리가 현재 O_3 이라는 색 조각의 대상을 인지하고 있다는 것이다. 다시 말해서 공이라는 물리적 대상 O_3 을 인지하고 있다는 것이 된다. 대상의 변화는 그 자체가 변하는 것이 아니고, 이와 같이 그 대상이 시공간의 어디에 연결되는가를 보여주는 것이다. 이 말은 역으로 대상은 변하지 않는다는 의미이다.

이 대상과 사건의 관계 혹은 연결에 있어서 실현되지 않은 관계 혹은 실현되었지만 지금은 연결되어있지 않은, 즉 시공간을 벗어나 있는, 관계들은 모두 가능성을 가지고 있는 관계이다. 우리는 이것을 대상의 가능성이라고 한다. 마그리트와 화이트헤드를 비교할 수 있는 근거는 바로 “마그리트는 결코 이상한 대상이나 비현실적이고 터무니없는 창조물을 문제 삼지 않는다.”²¹⁾는데 있다. 마그리트가 회화에 사용하는 대상이 일상적인 대상이라는 것은 다음과 같은 표현에서도 간접적으로 찾아볼 수 있다.

마그리트가 파리에 머무는 동안 초현실주의자들조차 그의 회

21) 수지 개블릭/천수원역, 『르네 마그리트』, 시공아트, 2007, 15쪽.

화양식을 받아들이기 어려웠던 것은 아마도 그의 묘사적인 양식이 자동주의에 의한 초현실주의 회화 양식과는 많이 달랐기 때문이다.²²⁾

자동주의는 꿈, 무의식의 세계에 그 바탕을 두고 있다. 이것은 어떤 면에서 프로이드와 융의 무의식과 꿈에 대한 회화적 실험이라고 할 수 있다. 이에 반해 마그리트는 이미 그/우리가 인지한 대상들을 다루고 있다는 것이다. 이 대상들은 마그리트/우리 자신이 이미 과거의 현실 속에서 직접 혹은 간접적 경험 속에서 인지한 것들이거나 현실 속에서 인지하고 있는 것이다. 즉 특이하게 다른 초현실주의 화가들과 다르게 그는 정직하게 이미지를 포착한다. 정직하게 이미지를 포착한다는 말은 자연 인식에서 지각한 대상을 그대로 변형시키지 않고 다룬다는 것이다. 이런 의미에서 마그리트의 그림은 과학적 철학적 사고의 회화적 실험이라고 할 수 있다. 변형시키지 않고 다룬다는 것은 어떤 의미에서 재현의 전통적 미술과 다르지 않다. 하지만 마그리트는 이미지가 갖는 시간적 재현과 공간적 관계에서의 가능성을 가지고 회화적 게임을 하고 있는 것이다. 이 게임은 결국에는 현실과 그 현실이 아닌 가능성적 현실을 대비시키는 것이다. 그것은 현실과 회화의 현실이라는 두 현실 세계의 대비이다. 이것에 비해 달리²³⁾를 예로 든다면 달리의 이미지는 전자기장을 통과한 변형된 이미지/대상을 다루고 있다. 이는 말 그대로 비현실과 현실을 대비시킨다. 하지만 초현실주의자들이 결정된 현실에 대해 갖는 공격 성향은 동일하다.²⁴⁾ 마그리트는 그 공격의

22) 매슈 개일/오진영역, 『다다와 초현실주의』, 한길아트, 2001, 262쪽.

23) 살바도르 달리(1904-1989): 스페인 출생의 초현실주의 작가.

24) 수지 개블릭/천수원역, 『르네 마그리트』, 시공아트, 2007, 10쪽.

출발점을 시공간에 대한 대상의 관계에서 발생하는 가능성에서 찾고 있음이 분명하다. 현실은 이미 결정된 것이다. 현실은 그 누구도 바꿀 수 없는 박제화된 한 마리의 새에 불과하다. 석고처럼 굳어버린 새를 우리는 어떻게 날개 짓을 하며 날아가게 할 수 있는가? 그것은 갈망이다. 가능성의 실현에 있다. 대상과 지각자사건의 동시적 공간에서의 존재를 의미한다. 그것은 현실에 대비되는 새로운 현실을 회화를 통해서 구현하는 것이다.

IV. 화이트헤드의 사건에서 본 마그리트의 가능성

우리는 마그리트의 그림을 볼 때, 언제나 두 현실을 보아야 할 것이다. 관계가능성을 전제로 하는 두 현실 세계로서 하나는 현실의 인과적 유효성에 의해 결정된 현실이며, 다른 하나는 가능성을 표현한 회화라는 현실세계이다. 이들 두 현실 세계는 동일한 대상으로 분해 가능한 세계이다. 따라서 마그리트의 그림은 마치 현실세계의 무엇인 것처럼 보이는 효과를 갖는 것이다. 이와 같은 문제는 화이트헤드의 명제 이론에서 볼 수 있는 문제로서 불순과약에 해당하는 것이다.²⁵⁾

화이트헤드의 대상과 사건의 관계에서 대상이 갖는 특성인 ‘재현’ 혹은 ‘공간적 관계 가능성’을 가지고 마그리트의 몇몇 그림을 예로서 살펴보고자 한다. 즉 인간의 조건인 지각 양태에서 발생하는 제시적 직접성의 벽을 사이에 두고 상징과 의미가 별

25) Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978, Part II, Chapter IX 참고.

이는 인간의 갈등, 그리고 재현의 가능성과 현실사이의 갈등을 마그리트의 화판이라는 벽을 통해서 살펴본다. 여기서 주의해 두고 싶은 사실은 예의 그림을 이미 언급한 그림 9, 10에서의 비틀어진 사각형에 일치시키고 본다는 것이다.



그림 11. 이미지의 배반
1928-9

그림 11은 ‘이미지의 배반, 1928-9’이라는 그림이다. 이 그림에는 ‘이것은 담뱃대가 아니다’는 문구가 파이프의 그림과 공재되어있다. 이미 언급했듯이 우리는 자연을 인식 할 때 제시적 직접성을 통해서 지각하고 경험한다. 그러나 우리가 자연의 사

물을 지각할 때 그 사물이 우리의 몸속으로 들어오는 것은 아니다. 왜냐하면 서로 다른 존재이기 때문이다. 불가입성이라고 하는 이 사실은 너와 나, 존재자와 존재자의 물리적 독립을 보

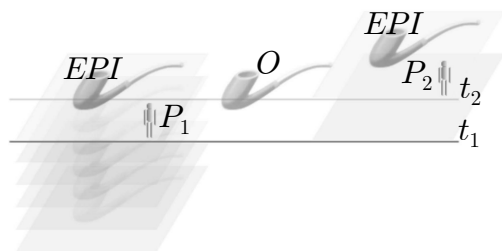


그림 11-1. 이미지의 배반분석

장해주는 존재의 기본이다. 지각에서의 조건은 이미 설정된 벽을 전제로 한다. 이 벽을 통과 할 수 있는 것은 가입 가능한

공통의 물리적 존재자뿐이다. 이 물리적 매개자는 근본적인 요소로 개입할지는 모르지만 존재의 개적 특성과는 전혀 무관한 것이다. 이 매개적인 물리적 사물이 운송하는 이미지는 우리로 하여금 담뱃대라고 하는 관념을 산출한다. 이 그림(11)은 화이트헤드의 상징작용이라는 것으로 그 오류를 지적하고 있다. 다시

말해서 “오브제는 결코 그것의 이름이나 이미지와 같은 방식으로 기능하지 않는다.”²⁶⁾ 는 것이다. 물론 화이트헤드 또한 상징 작용에서의 오류를 지적하고 있다. 인용문의 ‘오브제’란 용어에 대해 잠깐 설명이 있어야 하겠다. 왜냐하면 화이트헤드의 ‘대상’이란 용어와 혼동할 여지가 있기 때문이다. 여기서 말하는 ‘오브제’란 화이트헤드의 사물에 해당하는 것으로서, 어떤 대상이 사건과 관계를 맺고 있는 현실적인 사실 속의 사물이다.

그림 11-1을 통해서 이미지의 배반을 분석해보자. 이 그림은 그림 10을 그림 11에 적용한 것이다. 여기서 P_1 (마그리트)은 실제로 현실에서 파이프를 지각하고 있는 지각자이다. 아마도 이 파이프는 식사 후 흡연에 사용한 마그리트의 파이프였는지도 모른다. 그리고 그는 흡연이라는 현실 속에서 이 지각경험을 하고, 그리고 이 경험을 통해서 파이프라는 대상 O 를 인지하게 된다. 대상 O 를 개념적으로 간직한 화가 P_2 (마그리트)는 다시 O 라는 대상을 화판위에 그림이라는 사물로 현실 속에 살려내는 것이다. 여기서 t_1 과 t_2 는 시간의 선후를 가리키는 것으로 지각자(화가, 마그리트)의 현실인 현재를 나타낸다. 여기서 마그리트는 사물(오브제)과 이 사물의 이미지(대상) 사이의 관계를 ‘이것은 파이프가 아니다’고 표현한 것이다.

이미지에서 관념을 산출할 때, 이 이미지가 존재하는 동시적 공간에서(현실) 그 이미지를 구성하는 대상들이 가질 수 있는 관계의 가능성을 보여 주는 그림으로서 그림 12의 ‘설명, 1952’과 그림 13의 ‘공동발명, 1953’ 등이 있다. 이 그림에서 사용되

26) 매슈 개일/오진경역, 『다다와 초현실주의』, 한길아트, 2001, 262에서 재인용.

는 대상 ‘유리병’, ‘당근’, ‘여자’, ‘물고기’, 이들은 현재에도 과거에도 동시적으로 존재하는 사물들이다. 다시 말해서 각각자(화가, 마그리트)의 현실 속에 있는 것들이다. 사건으로 지각하고 있는 사물들이다. 현실적으로 그와 같은 사물(병과 결합되어 있는 당근)은 없다. 하지만 대상의 사건과의 연관 혹은 관계라는 가능성으로 하여금 이와 같은 결합이 생성된 것이다. 마그리트의 ‘이것은 파이프가 아니다’라는 말을 빌려 표현 해 보자. 그

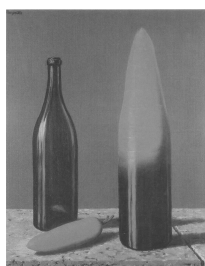


그림 12. 설명, 1952

러면 병 아래에는 ‘이것은 병이 아니다’라는 문구가 있어야 하며, 당근 아래에는 ‘이것은 당근이 아니다’라는 말이 있어야 한다. 당근이 아닌 것, 병이 아닌 것 이들은 우리가 현실 속에서 기능하고 있는 것으로서의 병과 당근이 아니라는 것이다. 즉 기능이 전혀 다른 대상이라는 것이다. 현실적인 기능을 상실한 사물인 대상의 새로운 기능은 회화라는 사건 속에서 전혀 다른 기능을 가지고 태어난 것이다.

이 그림 또한 그림 10을 통해서 분석할 수 있다. 이 분석을 그림 12-1로 표현했다. 여기서도 P_1 , P_2 는 지각자(화가, 마그리트)를 나타낸다. 일상의 현실에서 P_1 은 부인이 만들어주는 당근 요리를 안주 삼아 맥주를 한잔 마시고 있었는지도 모르고 맥주와 당근을 사오는 부인을 보고 있었는지도 모른다. 그는 이와 같은 지각행위에서 대상 O_1 (병), O_2 (당근)을 인지했을 것이다. 당근과 병은 실제로는 서로 다른 사물로서 존재하는 존재자이다. 하지만 이들로부터 인지한 대상들은 물리적 존재의 제약조

건에 따르지 않는 시공간을 초월한 대상이다. 무제약적인 대상의 가능성을 화가 P_2 는 하나의 현실인 그림으로 실천한 것이다.

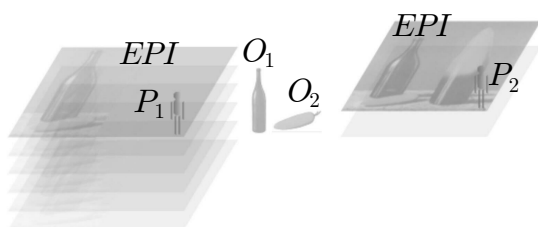


그림 12-1. 설명의 분석

여기서 우리가 분명하게 해야 하는 것은 이 그림을 그리는 마그리트의 행위도 하나의 사건이라는

것이다. 그리고 이 그림 또한 하나의 사건이라는 사실이다. 그리고 이 그림을 보고 있는 사람이 있다면 이 또한 사건이다. 이 그림을 보고 있는 사람에 있어서 인지되는 대상은 바로 마그리트가 그린 색 조각(당근과 병의 합성)이다. 이것은 하나의 상징으로서 이 그림을 감상하는 사람의 마음에 어떤 관념을 불러일으킬 것이다. 사물은 기능함으로서 현실 속에 존재한다. 기능을 상실했다는 것은 시공간을 벗어난 대상이 되었다는 것이다. 이 대상은 새로운 기능을 갖게 되는데 일반적으로 마음에 어떤 관념을 발생 시키는 기능이다. 회화는 재현이라는 기능이 아닌 현실에 대비되는 새로운 기능을 대상/이미지에 부여하는 행위이다. 마그리트 회화에서 중요한 사실은, 회화에 사용된 대상들 모두가 마그리트의 일상과 이 그림을 감상하는 사람들의 일상에서 인지한 동일한 대상들이라는 것이다. 이 사실은 마그리트의 회화가 그 감상자로 하여금 그 회화에 직접 참여하는 효과를 낼 수 있다는 것이다. 이점이 현대 시각사회에서 주목해야 하는 점이다. 산출된 관념이 미적인 것인지 그렇지 못한 것인지는

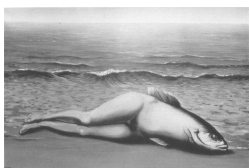


그림 13. 공동발명, 53

여기서 문제 삼지 않는다. 이와 같은 내용을 다루려고 한다면 명제 이론을 다루어야 할 것이다. 이 내용은 본 논문의 범위를 벗어난다.

이와 같은 동시적 공간에서의 가능성과 더불어 시간적 관계의 가능성을 보여주는 것이 그림이 그림 14의 ‘끝없는 사슬, 1939’이다. 마그리트는 이 그림의 연구에 대해 다음과 같이 적고 있다.²⁷⁾

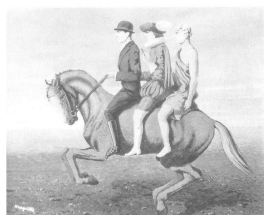


그림 14. 끝없는 사슬
1939

어렴풋이 떠오른 첫 번째 생각이 궁극적인 해답이었지만 막연하게 인식되었다. 그것은 세 개의 무정형의 덩어리를 실어 나르는 말에 대한 생각이었는데 몇몇 복잡한 단계와 실험을 거친 후에야 그 중요성을 이해하게 되었다. ... 연구를 시작할 때 말 위에 놓았던 세 개의 무정형의 덩어리의 의미를 갑자기 발견하였다. 나는 그들이 기수라는 사실을 깨달았고 그래서 <끝없는 사슬>을 그리게 되었다. 사막 같은 분위기와 어두컴컴한 하늘 속에서 현대식 기수, 암흑의 중세기사와 고대의 기수가 함께 한 마리의 말을 타고 있다.

우리가 이 그림을 현실성이 있는 그림으로 바라본다면, 말을 타고 있는 사람은 동시적인 사람들이라야 한다. 한 마리의 말에 세 사람이 타고 있는 경우는 현실적으로 어떠한 경우일까? 아마도 그것은 위급한 경우로 그 장소에서 급히 어딘가로 탈출하는

27) 수지 개블릭/천수원역, 『르네 마그리트』, 시공아트, 2007, 38쪽.

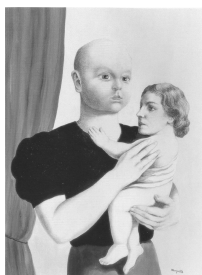


그림 15. 수학이론
1937

모양일 것이다. 말의 수명이 30년 정도 된다면, 한 마리의 말로서 삼대도 탈 수 없을 것이다. 현대의 기수와 중세의 기수 고대의 기수라는 2000년 이상의 기간에 존재했던 기수를 함께 태울 수 있는 말은 시간이라는 말과 시공간을 초월한 인간의 관념을 작동시키는 대상의 연결뿐이다. 이 그림의 배경은 언급한대로 ‘사막과 어두컴컴한 하늘’이다. 이 언어적 표현에서 증발하지 않고 켜켜이 쌓여있는 둔탁하고 답답한 자코메티의 ‘새장’을 연상할 수는 없는가? 이 그림 또한 그림 10을 적용해 그림 11-1과 12-1과 같이 분석 가능하지만 여기서는 생략한다.

한편 시간과 공간 양면에서의 가능성을 말해주는 그림으로서 그림 15의 ‘수학이론, 1937’이 있다. 이 그림은 정상적이라고 하면 엄마가 자신의 아기를 안고 있는 그림이 되어야 한다. 하지만 얼굴을 보면 아기가 엄마를 안고 있다. 엄마와 아기는 동시적인 현실적 존재자들이다. 동시적 공간에서의 대상의 연결 가능성(그림 12, 13)에 의한 머리부분의 가능적 연결을 보여주면서 시간적(여기서는 생리적 시간이라고 하는 것이 더 정확)으로 과거와 미래를 동시적인 벽 위에 올려놓고 있다(그림 14).

한편 제시적 직접성의 양태라는 벽을 만들어내는 물리적 조건과 이미 언급한 매개자와 관련된 가능태를 살펴볼 수도 있다. 이와 같은 내용에 잘 부합하는 것이 그림 16의 ‘골콘다, 1953’라는 그림이다. 마그리트는 이 그림에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

여기에는 수없이 많은 다른 남자들이 있다. 하지만 군중을 생각할 때, 당신은 그 개인을 생각하지 않는다. 따라서 군중을 암시하기 위해, 이 남자들은 모두 가능한 한 단순한 모양의 비슷한 옷을 입고 있다. 골콘다는 인도의 부유한 도시, 경이로운 도시였다. 내가 하늘을 걸을 수 있는 것은 경이라고 생각한다. 이에 반해 중산모자는 아무런 놀라움을 불러일으키지 못한다. 그것은 모자라는 전혀 독창적이지 못한 물건인 것이다. - 중산모자를 쓴 익명의 보통사람이다. 나 역시 중산모자를 쓴다. 그리고 나는 대중과 구별되고 싶은 욕구가 그다지 크지 않다.²⁸⁾



그림 16. 골콘다, 53

언급하는 바와 같이 여기서는 ‘대중’과 ‘마그리트라는 개인을 대칭적으로 상호 치환시키고 있다. 이것은 가능한 사고의 세계이다. 사고의 세계는 인지된 대상과 파악된 사건의 관계에 대한 것이다. 지각이라는 사실을 도입한다면 우리는 이와 같은 현상을 설명할 수 있다. 한편 이 그림은 일반적으로 비가 내리는 현상과 비유되곤 한다. 만약에 대중이 빗방울이라고 한다면, 그 대중은 빗방울에 맺힌 대중의 이미지가 된다. 이 대중과 개인의 대칭적 상호 치환은 바로 마그리트의 이미지가 되는 것이다. 우리는 이와 같은 사실을 직접 경험할 수 있다. 굵은 빗방울이 장대처럼 쏟아지는 날, 방안에 불을 켜고 밖을 내다보자. 그 빗방울에 반사되는 현란한 빛을 보게 될 것이다. 불꽃놀이처럼 강렬하지는 않지만 조용하게 즐길만하다. 이것은 무엇을 말

28) 수지 개블릭/천수원역, 『르네 마그리트』, 시공아트, 2007, 38쪽.

하는가? 그 빗방울이 빛을 반사한다는 것은 그 빗방울을 보고 있는 사람의 이미지를 품고 있다는 것이다. 그리고 그 이미지를 빛으로 발산하고 있다는 것이다. 역으로 마그리트의 이미지가 사방으로 발산하고 있다는 것이다. 물론 그것은 마그리트가 아니다. 마그리트가 게임을 벌이고 있는 벽에 해당하는 창을 사이에 두고 있는 상징과 의미의 관계이다.

이 그림에서 빗방울을 제거하고 그 빗방울이 있는 곳에 사람들이 존재한다고 하자. 그러면 그곳에 있는 사람들은 모두 마그리트의 이미지를 지각할 것이다. 그것은 사건들이다. 여기서 화이트헤드가 말하는 ‘사건은 경험의 매개자’라는 말이 나온다. 사람이 아니라고 해도 좋다. 그곳에 무수히 많은 사진기를 두고 촬영한다면 마그리트의 사진을 촬영할 수 있다. 이 또한 사건들이다. 이와 같은 사실은, 마그리트에서 출발한 결정된 이미지에 의해 지각을 기다리고 있는 상태의 드러나지 않은 이미지다. 드러나지는 않았지만 결정된 그 이미지는 공간을 향해 날아가고 있는 것이다. 따라서 이 사건들은 경험의 매개물이 되는 것이다. 그것은 잠재적 사건이다. 그곳에 사람이 있다면 그 사람이 마그리트를 보는 사건이 발생하는 것이다. 이때 그 공간을 날아가고 있는 이미 결정된 이 이미지를 가능태라고 한다.

V. 결론

우리는 지금까지 화이트헤드의 대상과 사건의 관계에서 도출되는 관계의 가능성을 통해서 마그리트의 회화적 게임을 살펴 보았다. 또한 현실과 이미지가 산출하는 관념과의 관계 즉 화이

트헤드의 상징과 의미의 관계를 동시에 살펴보았다.

“그가 그린 대상은 완전히 명확하게 인식할 수 있으며, 평범한 일상에서 온 것이다. 하지만 초등학교 수업처럼 일반적인 지식에 따라 아주 아카데미한 방식으로 그림이 그려지자마자 그것은 변이를 일으키고 모든 것이 불확실성 속에 내던져진다.”²⁹⁾ 그가 사용하는 일상적 대상, 하지만 이 대상들은 그의 회화 작업이라는 사건을 통해서 새로운 기능을 가지고 재현된다. 이 재현은 철저하게 결정된 현실을 공격하는 양상으로 드러난다. 현실에 대한 회의를 통한 대안적 현실을 보여준다. 이 대안적 현실이 생소하지만 보는 이로 하여금 시적 변이의 도약으로 인도하는 것은 회화라고 하는 사건 속에 드러나는 새롭게 연결된 대상들이 감상자의 마음에서 새로운 관념을 유발시키기 때문이다. 아니 오히려 이 일상적 대상들에 새로운 기능을 부여했다고 하는 것이 옳을 것이다.

이와 같은 회화가 가능한 것은 화이트헤드의 대상이 갖는 특성 즉 시공간을 초월해 있는 대상과 사건의 재결합이라는 가능성에 그 근거를 두고 있음이 분명하다. 따라서 화이트헤드의 가능성은 마그리트에 있어서 새로운 기능이라는 이름으로 재탄생된다. 이것은 언어적 표현과 회화적 표현의 차이일 뿐이다.

우리가 지각할 수 있는 현실은 아니더라도 회화가 갖는 현실적 사건을 통해서 감상자의 마음에 새로운 관념을 불러일으킬 수 있다는 것은 모든 회화가 갖는 특성이다. 하지만 마그리트의 회화가 갖는 특성은 현실적인 사물에서 인지되는 대상과 동일한 대상을 조합함으로써 새로운 기능을 부여함으로써 형성된다. 이 특성이 감상자에 전달하는 현실감은 더욱더 강력하다.

29) 마르셀 파케/김영선역, 『르네마그리트』, 마로니에북스, 2008, 23쪽.

이러한 이유 때문에 그의 그림은 20세기 시공간을 이해하는데 도움을 줄 수 있는 요소를 가지며, 한편으로는 과학 발전의 진행방향을 짐작할 수 있는 요소도 포함하는 것으로 사려 된다. 또한 시각적 효과가 요구되는 현대 산업사회에 최대로 응용될 수 있는 요소가 있다. “초현실주의는 시간의 두 예술, 음악, 영화와 독특한 관계를 갖고 있다. 음악에서처럼 자동기술법의 침전물 속에는 리듬, 음, 이동, 긴장, 해방이 있다. 영화에서처럼 시인은 자신의 실존에서 시나리오를 기획하고 컷들과 시퀀스들을 편집하며 지속을 연결한다.”³⁰⁾ 음악에서의 리듬과 음, 영화에서의 컷은 대상이다. 이 대상의 시간적 편집이란 바로 마그리트가 행한 대상들의 관계 가능성에서의 새로운 결합을 의미한다.

따라서 화이트헤드의 시공간 개념 혹은 사건, 대상 개념은 예술에 대한 철학적 근거를 제공하기에 충분하다고 할 수 있으며, 현대 시각기능에 호소하는 산업에 철학적 기초를 제공하기에 충분하다고 할 수 있다.

30) 조르주 세바/최정아역, 『초현실주의』, 동문선, 2005, 165쪽.

참고문헌

- 로버트 휴즈/박누리역, 『마그리트 명작 400선』, 마로니에북, 2008
마르셀 파케/김영선역, 『르네 마그리트』, 마로니에북, 2008
매슈 게일/오진경역, 『다다와 초현실주의』, 한길아트, 2001
수지 개블릭/천수원역, 『르네 마그리트』, 시공아트, 2007
요하임 니겔, 황종민역, 『초현실주의』, 미술문화, 2008
장 킁 다발/홍승혜역, 『추상미술의 역사』, 미진사, 1994
조르주 세바/최정아역, 『초현실주의』, 동문선, 2005
화이트헤드/전병기역, 『자연인식의 원리』, 이문출판사, 1998
화이트헤드/안형관 전병기 이태호 김영진역, 『자연의 개념』, 이문출판사, 1998
- Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, 1978
Whitehead, *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan
Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, 1958
- Whitehead/井上健譯, 科學哲學論集, 松籟社, 1989
- 전병기, *Seeing and Feeling*, 2006 화이트헤드학회발표

[Abstract]

Magritte's Picture Game and Whitehead's Possibility

Jeon, Byungki (Catholic Univ. of Deagu)

This study is the analysis of Magritte picture game(language-image, reality-image) by Whitehead's concepts of event and object. Whitehead defined the nature as the whole which we observe in perception through the sense. There are two mode, presentational immediacy and causal efficacy, in perception. We feel a wall of contemporary spaces by the mode of presentational immediacy. This wall come from our projection of our immediate sensations, the sense-objects are on this wall. The image is formed on this 2-dimensional space, and this space roll the canvas of artists. This surface is the condition for our perception. On the side of perception, this surface completely separate the external world from us. This contemporary space on which contemporary events happen independently made of their spatial relationship. And this is the world of images.

This surface is the canvas of Magritte's 'La condition humaine I'. Magritte's picture games are summarized in three points. The first is the game of actuality-image which correspond to Whitehead's symbol and its meaning. The second is spatial game, which is based on contemporary space composed of independent events. And

this game based on the possible relation of objects to event in contemporary space. This possibility give the foundation of experiment to alternative world. This possibility is possible relation of objects which are none causal relation. The third game is based on the possible reoccurrence of objects in the mode of causal efficacy. This is also founded on the possible relation of objects to events.

Magritte's picture shows the world which occur through the possible relation of objects to events, this events is the Magritte's pictures.

Key words : Magritte, Whitehead, event, object, possibility.

[논문 투고일: 2009년 5월 15일, 심사 완료일: 2009년 6월 15일,
게재 확정일: 2009년 6월 20일]

후기 화이트헤드에 있어서 체계와 환경의 문제

- 『과정과 실재』의 ‘지속’과 ‘변형’ 개념을 중심으로 -

전 철 (한신대)

【한글요약】

화이트헤드의 형이상학에 있어서 시공간의 경험은 언제나 자연의 지속 내부에서 발현된다. 지속은 동시적인 계기들의 집합이며 세계의 현재적 횡단면이다. 그러나 화이트헤드는 고전적인 지속론에서 허용하는 단 하나만의 지속가능성을 넘어, 지속의 무한한 가능성을 자신의 시간론과 형이상학적 체계 안에서 확보해낸다. 그러므로 화이트헤드에 있어서 지속의 문제는 감각경험의 다양성과 시공간적 구조의 다차원성을 정초하는 중요한 형이상학적 구상이다. 또한 화이트헤드에 있어서 변형은 주체의 지각과 관련된 장소이며 ‘저곳’의 환경이 ‘이곳’의 자리에 기하학적으로 표현되는 것들을 문제 삼는다. 우리는 과정과 실재에서 논의되는 지속과 변형 개념을 통하여 체계와 환경의 문제를 화이트헤드가 어떠한 방식으로 구상했는지를 암시적으로 헤아릴 수 있다.

이 연구는 근대적 사유가 보여주고 있는 체계이론과 구성주의적 사유의 풍요로운 담론 형성에 중요한 사상사적 기여를 하였던 화이트헤드의 체계와 환경에 관한 통찰들을 그의 후기 저작 『과정과 실재』(Process and Reality, 1929)에서 제시되는 지속과 변형 개념을 중심으로 형이상학적으로 재구성하고자 한다. 이를 통하여 이 연구는 실재의 ‘다차원적인 경험’과 ‘구조화된 다원성’의 가능성을 화이트헤드가 어떠한 방식으로 ‘체계’(System)와 ‘환경’(Umwelt)에 대한 자신만의 독특한 문맥 속에서 확보하고, 오늘날 어떠한 방식으로 새롭게 제시하는지를 밝히려 한다.

【주제어】 체계, 환경, 지속, 변형, 체계이론

I. 들어가며 : 체계와 환경 담론으로서의 화이트헤드 형이상학

화이트헤드(Alfred North Whitehead, 1864-1941)는 체계(System)와 환경(Umwelt)의 관계라는 근대적인 문제를 매우 다각도로 접근하고 깊이 있게 논의한 근대성의 형이상학자이다. 이러한 이유로 그는 20세기 중반부터 폭넓게 확대되어 온 체계이론의 토대를 마련한 면모를 지니고 있다. 즉 그는 체계와 환경의 문제를 주도면밀하게 다룬 체계이론가라고도 할 수 있다. 체계와 환경과의 관계를 둘러싼 화이트헤드의 새로운 논의는 전통적인 주체의 철학이 지니고 있는 ‘주체의 중심성’의 문제를 모든 개체와 체계의 영역으로 확장시키는 연결점을 마련해 낸다. 왜냐하면 전통적인 주체의 중심성의 담론이 근거하고 있는 주체의 절대성과 주관성의 문제에서는 ‘실재의 다차원적인 경험’(the multidimensional experience of the reality)과 그로 인하여 구성되는 ‘구조화된 다원성’(the structural pluralism)의 지위를 확보해 내지 못하기 때문이다.

사실 환경과의 함수가 긴밀하게 수반되지 않는 주체의 중심성의 담론은 오늘날에 있어 매우 민감하고 전일적으로 펼쳐지는 복합적 체계(holistic complex system)를 성찰함에 있어서 성공적일 수 없다. 그에 비해 화이트헤드는 ‘체계’와 ‘환경’에 관한 새로운 방식의 존재론적이며 인식론적인 토대를 마련한 후 그 위에서 현실, 신체성, 생명의 문제를 독특한 논법으로 확장해 나아간다.

이러한 다차원적인 경험 양상을 포괄하는 존재론의 구상은

사실 화이트헤드의 원대한 꿈과 같은 것으로서 진정한 의미의 근대적 ‘거대이론’으로 불릴 수 있을 것이다. 흥미로운 것은 그의 이러한 후기 형이상학(1923-1947)에서의 다차원적 실재론의 양식을 20세기를 새롭게 주도한 당대의 상대성이론, 그리고 자연학에 대한 성찰을 토대로 하는 초기 자연철학 시기(1915-1922)에서 확보해 냈다는 점이며, 바로 이러한 이유로 실재의 물리적 측면에 대한 자연학(theory of nature)이 자신의 거대이론의 중요한 동력이었음을 우리는 어렵지 않게 발견할 수 있다.¹⁾

이렇게 초기의 자연학과 자연철학의 반성에서 후기의 형이상학적 일반화에 이르기까지 그의 체계 전체를 관통하는 여러 주요한 통찰 가운데 하나인 ‘체계’와 ‘환경’의 관계 문제를 이 연구에서는 주요하게 다루고자 한다. 체계와 환경의 새로운 독법이 함의하고 있는 바는 화이트헤드가 거부하였던 주어와 술어, 실체와 속성, 주체와 대상, 보편과 개별, 그리고 전체와 부분이라는 전통적 사유도식을 극복한다는 의미를 지닌다. 왜냐하면 화이트헤드의 관점에서 전통적 사유도식은 궁극적으로는 폐쇄적 일원론(closed monism)을 야기할 뿐이며 그 도식에서는 진정한 의미의 새로움(novelty), 창발성(emergency), 창조성(creativity), 그리고 생명의 존재방식인 자기재귀를 통한 환경의 체계내적 변형을 설명해낼 수 없기 때문이다.²⁾

1) 화이트헤드의 형이상학적 사유와 조직적인 체계의 기저에는 그의 엄밀한 수학적 사유, 당대 자연학의 성과, 그리고 이를 토대로 한 엄격한 방법론이 매우 주도면밀하게 가미되어 있음을 우리는 어렵지 않게 발견할 수 있다. 그의 사변철학의 성격은 분명히 상상력과 종합의 요소 속에서 구현되었지만 그의 체계내적인 방법론과 논리의 절차와 구성은 철저하게 아래에서부터 위로의 방법론(bottom-up method)에 의거하였다고 우리는 평가할 수 있을 것이다. Cf. PR 52-53(4-5).

2) 이러한 이유로 해서 화이트헤드의 체계와 환경에 대한 새로운 시대사적

그러므로 이 연구는 화이트헤드에 있어서 매우 중요한 제안이자 그의 사유의 독특한 독법인 체계와 환경의 문제가 어떠한 의미를 지니는지를 다루고자 한다. 특히 체계와 환경을 접근하는 형이상학적 사유의 중요한 동력 가운데 하나를 이 연구에서는 화이트헤드 체계 안에서 논의되는 지속(Duration)과 변형(strain) 개념으로 주목하고자 한다. 즉 그의 주저인 과정과 실재(*Process and Reality*, 1929)에서 제시된 지속과 변형 개념의 구상에서 화이트헤드가 체계와 환경의 관계를 어떻게 접근하고 있는지를 이 연구는 중점적으로 검토하고자 한다.

이러한 연구의 목적 하에 본 논문은 절차적으로 우선 화이트헤드의 사유에 있어서 체계와 환경의 체계내적인 용법을 다루고자 한다(2). 이 장에서는 환경과 사회, 사회와 생명, 환경과 고등유기체, 그리고 다양성의 증진으로서의 체계의 문제를 각론적으로 검토할 것이다. 그 다음으로 과정과 실재에서의 지속과 변형의 문제가 어떠한 체계내적 지위와 의미를 가지고 있는지를

구상과 체계이론적인 전망은 이후 현대적 체계이론의 사유에 직간접적인 통찰을 주었으며, 더글러스 호프스태터(Douglas Richard Hofstadter, 1945-)와 니콜라스 루만(Niklas Luhmann, 1927-1998)의 구성주의, 창발론, 시스템이론에 중요한 토대를 제공하였다. 특히 니콜라스 루만에게 있어서 체계와 환경에 대한 진술을 통한 복잡성의 감축(Reduktion von Komplexität), 자동생산으로서의 아우토포에시스(*autopoiesis*), 그리고 사회적 체계들(Soziale Systeme)의 개념은 화이트헤드의 환경과 사회에 대한 원형적 논의를 더욱 세련되게 계승하고 있다고 판단되어진다. 참고. 더글러스 호프스태터 (박여성 역), 『괴델, 에셔, 바흐. 영원한 황금노끈』(서울: 까치, 1999), 27-31. Walter Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann. zur Einführung* (Dresden: Junius, 2001), 42-44. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeine Theorie* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1984), 242-248. Reiner Wiehl, “Zum Problem der Komplexität in den Systemtheorien Whiteheads und Luhmanns”, *Subjektivität und System* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), 388-389.

성찰하고자 한다(3). 이를 바탕으로 화이트헤드는 어떠한 맥락과 목적에서 지속과 변형의 문제를 구상하고 다루었는지를 살펴보고자 한다(4와 5). 마지막으로 이 연구의 목적인 체계와 환경의 관계를 우리는 어떻게 봐야 하는지를 결론으로 제시하고자 한다(6).

II. 화이트헤드 형이상학에 있어서 체계와 환경의 용법

1) 환경과 사회

화이트헤드의 체계 안에서 체계와 환경이라는 용법은 어떠한 개념적 구상 속에서 발견되는가. 우선 화이트헤드에 있어서 이 용법은 ‘사회’와 ‘사회의 환경’이라는 범주 속에서 구체화된다. 즉 그에 있어서 사회(society)에 대한 진술³⁾은 체계와 환경이라는 원형적 측면을 일차적으로 담보해 내고 있다. 그의 사회에 대한 진술에서 우리가 주목해야 할 점은 첫째, 모든 사회는 더 넓은 사회적 환경을 필요로 하며 사회는 환경으로부터 ‘안정화’를 전략으로 한다는 점이다.⁴⁾ 즉 환경의 무한성은 사회의 존립을 근거하는 존재론적 토대임을 뜻한다.

둘째, 구조를 갖는 사회는 환경의 새로운 요소들에 효과적으로 대응하기 위하여, 그리고 그에 상응하는 새로움을 산출하기 위하여 개념적 선도(conceptual initiative)와 주도권이 발현된다.

3) PR 100-102(34-35).

4) PR 209(100).

그것은 환경에 더욱 효과적으로 대처하기 위한 사회의 고양된 행위로서 개념적인 지능이 작동된다. 이러한 근본적인 차원의 개념적 발현의 문제를 화이트헤드는 주체적 지향, 개념적 역전, 변환의 범주라는 용법 속에서 다양하게 진술한다.⁵⁾

2) 사회와 생명

화이트헤드에 있어서 사회는 환경에 대응하는 고양된 차원의 사건이다. 그러나 이러한 구조화된 사회(structured societies) 또한 온전히 살아있는 것이 아니라 파생적인 의미에서만 살아있을 뿐이다.⁶⁾ 이러한 파생적인 살아있음을 다시 환경으로 정위하여 더욱 강도 높게 체계적 기능을 행사하는 사건이 바로 ‘생명’(life)이다. 그러므로 화이트헤드에 있어서 ‘입자적 사회’(corpuscular societies)와 ‘생명’의 차이는 환경과 체계의 이질성의 측면을 형태적으로 반영한다. 전자가 존속(endurance)을 목적으로 하는 측면이라고 한다면, 후자는 개념적 역전의 범주에 따라 도입된 새로움(novelty)을 뜻한다.⁷⁾

그러므로 생명은 사회에 대한 독자적인 반작용의 의미를 지닌다. 심지어 살아있는 인격마저도 화이트헤드에 의하면 생명의 본질에 온전히 포함되지 않는다고 지적한다.⁸⁾ 물론 이 양자의 구별이 명확하거나 절대적인 근거를 지니는 것이 아니며, 어떠한 경향성 속에서 가해지는 구별이다. 그럼에도 불구하고 인간, 인간의 신체, 인간의 정신활동⁹⁾은 환경에 대한 체계의 독자성과

5) PR 212-213(102).

6) PR 212(102).

7) PR 216(104-105).

8) PR 220(107).

주도성이 매우 높게 구현된 사회적인 생명의 범주들로 정위되어진다.

3) 환경과 유기체

화이트헤드는 그의 주저인 과정과 실재 2부 4장에서 유기체와 환경(organisms and environment)에 대한 논의¹⁰⁾를 독자적으로 할애하여 시도하고 있을 만큼, 전통적인 사유에서 간과했던 ‘환경’의 문제를 중요한 해명의 대상으로 설정한다. 특히 화이트헤드가 보여주고 있는 체계와 환경에 관한 독특한 진술과 문제제기를 우리는 그가 진술하는 ‘고등유기체’(high-grade organism)의 특징 속에서 발견할 수 있다.¹¹⁾

그에 의하면 고등유기체의 특징은 부정적 파악을 통해서 환경 내의 무관관적인 우유성을 제거하고, 체계적 질서의 온갖 다양성으로 광범위한 주의를 끌고가는 것에 있다고 정의한다.¹²⁾ 즉 체계, 특히 고등유기체는 환경을 특정한 방식으로 질서화, 패턴화, 체계화 하는 특징을 지니고 있으며 이러한 이유로 화이트헤드의 체계 내에서 - 특히 고등유기체의 존립방식에 어떻게 기여되는지에 관하여 - ‘변환의 범주’(The Category of Transmutation)¹³⁾의 위상이 분명하게 드러난다.

9) “인간의 정신 활동은 부분적으로는 인간 신체의 산물이며, 또 부분적으로는 그 신체에 대한 단일의 지시적 작인directive agency이며, 또 얼마간은 그 신체의 여러 물리적 관계와 무관한 사고작용cogitations의 체계이다.” PR 221(108).

10) PR 225-257(110-129).

11) PR 551(317).

12) PR 551(317).

13) PR 87-88(27).

즉 화이트헤드에 있어서 주어와 술어, 실체와 속성, 주체와 대상, 보편과 개별, 그리고 전체와 부분이라는 전통적인 양식에 의해 구현된 범주들은 전통적 사유가 야기하였던 오류로 지적되며, 변환의 범주에 대한 지위가 배제된 논의로 간주된다.¹⁴⁾ 오히려 이 안의 저 밖을 향한 추상화¹⁵⁾, 변환, 그리고 환경의 체계를 향한 객체화/주체화, 혹은 파악의 과정이 전통적인 사유의 오류를 넘어서는 독자적인 방식의 해법이라고 화이트헤드는 강조한다. 말하자면 존재의 기본적인 기능은 환경과 타자를 체계내의 체계적 특성 속에서 객체화(objectification)¹⁶⁾ 시켜 나아감에 있으며, 이러한 기초 위에서 유기체와 존재의 해명이 더욱 의미를 얻을 수 있으리라고 그는 강조한다.

4) 다양성의 증진으로서의 체계

화이트헤드 사유의 기본적인 요소를 궁극적으로 드러내는 다자(many), 일자(one), 창조성(creativity)은 환경과 체계의 관계에 있어서도 매우 중요한 의미를 함축한다. 그에 있어서 현실적 사물은 우주라는 환경의 다수성에 자신을 추가시켜가고 있는 또 하나의 ‘창발적 사건’이다. 그러므로 다자의 우주로 진술되어질

14) “근대 철학은 모두 주어와 술어, 실체와 성질, 개별자와 보편자로 세계를 기술하려는 난점을 둘러싸고 움직이고 있다. 그 결과 그것은 언제나, 우리의 행동, 희망, 공감, 목적 등으로 우리가 표현하고 있는 직접 경험을 왜곡시키고 있으며, 또한 그에 대한 언어적 분석을 위한 표현을 가지고 있지 않음에도 우리들이 향유하고 있는 직접 경험을 왜곡시키고 있는 것이다.” PR 129(49-50). PR 55(7)도 참조.

15) Cf. Michael Hampe, *Alfred North Whitehead* (München: Beck, 1998), 68.

16) PR 130(50). 이 환경에서의 체계로의 변환에 대한 화이트헤드의 집중은 ‘파악’(prehension)이라는 범주를 통해서도 더욱 상세하게 제시된다.

수 있는 환경의 다수성에 의거로 하여 하나의 체계가 파생되는 것이며, 이러한 다자적 환경에서 일자적 체계의 창조적 탄생은 궁극적으로는 다양성의 증진에 기여된다. 이러한 과정 속에서 우주 전체에게는 복잡성과 다양성이 확보된다.¹⁷⁾

물론 이러한 다양성의 증진으로서의 체계라는 관점은 우주 전체에서 메타적으로 조명한 실재론적 관점에서의 진술이며, 환경의 다수성을 특정한 체계와 현실적 존재가 자기관련 속에서 파악하고 객체화 하는 과정은 조절된 추상작용(operation of abstraction) 혹은 제거작용(operation of elimination)으로서 구현된다: “그들은 서로를 내재적으로 전제함으로써 그들의 구조에 들어 있는 어떤 요소는 제거하고 어떤 요소는 관련성 속으로 끌어들이는 것이다. 따라서 객체화는 서로 조절된 추상 작용 내지 제거 작용이며, 이를 통해서 현실 세계의 많은 계기들이 하나의 복합적 여건이 된다.”¹⁸⁾

III. ‘과정과 실재’에서의 지속과 변형

그렇다면 이렇게 환경을 향한 체계의 체계내적인 파악과 수용이 가능할 수 있는 궁극적인 근거는 무엇일까. 어떠한 존재론적인 토대와 근거 속에서 ‘저 밖’의 것이 ‘이 안’으로 파악되고 구현되는 것일까. 그의 주저인 과정과 실재에서 드러나는 화이

17) “모든 현실적 사물은 저마다 자기가 생겨나온 우주를 파악하는 주체라는 것을 의미해야 한다. 창조적 활동은, 항상 자기 경험의 특수한 통일성에 있어 하나가 되어 가고 있는 우주이며, 그렇게 함으로써 다자로서의 우주인 다수성에다 자신을 추가시켜 가고 있는 우주이다.” PR 140(56-57).

18) PR 386(210).

트헤드 형이상학의 기본적인 구도를 전체적으로 헤아려 볼 때, 이에 관하여 우리는 현실적 존재의 ‘연장성’(extensiveness)의 문제를 새롭게 주목할 필요가 있다. 그는 현실적 존재의 이러한 특성을 다음과 같이 명료하게 강조한다: “현실적 존재는 연장적이다.”(actual entity is extensive)¹⁹⁾ 즉 현실적 존재는 끊임없이 팽창하고 약동하며 살아있는 특성을 지닌다는 점이다. 존재는 그냥 가만히 있지 않는다. 그것은 무엇을 향해 나아가고, 동시에 바로 그 무엇에 의해 느껴진다. 존재는 자신을 위하여 존재하지 않는다. 존재의 궁극적 의미와 가치는 자신을 통하여 체계 내적으로 입증되지 않는다. 오히려 존재는 근본적으로 백터적이다. 바로 이러한 성격에 의거하여 ‘저곳’(there)에 있는 것이 ‘이곳’(here)에 있는 것으로 변형된다.²⁰⁾

그러므로 환경으로서의 외부 존재에 가하는 체계로서의 내부 존재의 파악의 과정 또한 백터적일 수밖에 없다.²¹⁾ 존재는 맥박과 같다. 또한 존재는 지금 생생하게 타오르는 불꽃과 같아서, 그 빛은 주위에 널리 퍼진다. 그 빛은 우주 구석구석으로 퍼진다. 내가 생생하게 보는 저 밤하늘의 별은 수천 년 동안 빛의 속도로 나에게 달려와서 늦게나마 나에게 의해 객체화되는 사건들이다. 어쩌면 수천 년이 지난 지금 ‘저 밖’의 별은 벌써 소멸하였을지도 모른다. 그러나 별과 나를 가로지르는 수천 년이라는 시공의 거리감으로 인해 나는 지금 그 별의 진정한 운명을 가늠할 수 없다. 지금으로부터 수천 년이 지나야 그 별의 운

19) PR 173(77). 참조 Hans Günter Scheuer, *Die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads und die Physik des 20. Jahrhunderts* (Aachen: Shaker Verlag, 2005), 31.

20) PR 189(87).

21) PR 550(317).

명에 관한 소식은 이 자리에 도달된다. 이것이 화이트헤드의 흥미로운 개념인 객체적 불멸성(objective immortality)이 지니고 있는 구체적인 함의이다.²²⁾ 존재의 우주를 향한 끊임없는 경주, 그리고 ‘저 밖’과 ‘이 안’ 사이에 불가피하게 놓여 있는 운명적인 거리감은 화이트헤드에 있어서 매우 중요한 주제가 된다.²³⁾

물론 전통적인 철학사에 있어서도 다양한 지평 속에서 ‘물자체’(Ding an sich) 혹은 ‘절대정신’(Der absolute Geist)과 같은 개념들의 구상을 통하여 ‘저 밖’과 ‘이 안’의 엇갈림을 해명하고자 시도하였다. 화이트헤드도 마찬가지였다. 어떻게 하면 현실성(Wirklichkeit)에 매우 긴밀하게 융해된 정신(Geist)과 자연(Natur)의 양 국면을 조화롭게 조명할 것인가를 질문하면서 이에 대하여 부단하게 고민했던 화이트헤드는, 물자체나 절대정신과 같은 관념들은 “우주의 연장성”이라는 보다 기본적인 사실들에 토대하지 않은 채 구축된 것이라고 지적하는 듯하다.

그에 반해 이러한 존재의 연장성, 우주의 생성성, 그리고 약동의 문제를 체계내적으로 범주적으로 정립하려는 화이트헤드의 시도가 바로 궁극자의 범주(the Category of Ultimate)²⁴⁾이다. 즉 화이트헤드에 있어서는 모든 현존하는 것들, 설명들, 범주적 제약을 관통하는 우주의 궁극적 측면이 바로 다자에서 일자를 지향하는 끊임없이 창조적이고 약동적인 특성이라고 생각하고 있으며, 그 측면을 궁극자의 범주에서의 다자(many), 일자(one),

22) PR 43(xiii).

23) “만일 일천 광년(光年) 떨어진 성운(星雲)을 응시한다고 할 때에, 우리는 일천 광년 전의 과거를 되돌아보는 것이 아니다. 그러한 표현은 설명을 위한 것인데, 이는 우리로 하여금 하늘의 동시적 반점의 광휘를 관찰하고 있는 직접경험의 원초적 사실을 간과하게 한다.” PR 562(324).

24) PR 77(21-22).

창조성(creativity)로 범주적으로 그는 정위하였다.²⁵⁾

이러한 실재의 궁극적인 측면에 대한 범주적 정의를 기초로 하여 그는 전통적인 형이상학적 용법에서는 낯설게 여겨지는 개념과 같은 ‘4차원 시공연속체’, ‘기하학의 공리’, ‘연속체의 차원적 성격’, ‘측정가능성’의 근본이 되는 “연장성” 등을 과감하게 도입한다. 저 밖의 반짝이는 별을 내가 동시적 세계에 투사하는 그 과정 자체는 이제 그저 대상에 대한 주체의 인식이라는 단선적인 과정을 넘어서서, 현실의 인식과 현실화를 관통하며 지탱하는 궁극적인 동력으로서 생성과 활동성으로서의 환경이 전제가 된다. 그러므로 존재의 연장성과 생성성은 저 밖의 환경을 향해 가하는 존재의 인식과 현실화의 기초적인 여건이 된다.

IV. 지속(duration)의 문제

화이트헤드의 체계와 환경에 있어서 존재론과 인식론 논의의 중요한 자연학적 토대를 우리는 지속(duration)이라는 개념 속에서 찾을 수 있다. 지속은 그의 시간론, 인식론, 그리고 각기의 사건들간의 시공간적 관계를 설명하게 하는 중요한 개념이다. 화이트헤드는 지속을 “생성의 일치(unison of becoming) 속에 있든가, 아니면 합생적 일치(concrescent unision) 속에 있는 현실적

25) “<창조성>은 궁극적인 사태를 특징지우는 보편자들의 보편자the universal of the universals이다. 그것은 이접적disjunctively 방식의 우주인 다자를, <연접적>(連接的)conjunctively 방식의 우주인 하나의 현실적 계기one actual occasion로 만드는 궁극적 원리이다. 다자가 복잡한 통일 속으로 들어간다는 것은 사물의 본성에 속한다.” PR 78(21).

계기들의 완결된 장소”로 정의하였다.²⁶⁾

지속은 동시적인 계기들의 집합이다. 내가 경험하는 우주가 체현되는, 우주의 현재적 횡단면이다. 그러나 이는 주체에 있어서 꼭 인식내용과 결부되지는 않을 수도 있다. 오히려 주체 인식의 구성요소로 기능할 수 있는, 그가 경험하는 동시적 우주를 근거하기 위한 요청적 기술과 개념이다. 사실 화이트헤드의 형이상학에 있어서 인식이란 우주의 실재에 부수한다. 여기에서 전통적인 주관적 관념론은 화이트헤드에 의해서 비판된다. 그럼에도 불구하고 화이트헤드의 체계에 있어서 인식론의 정합성은 결여되어 있지 않다. 화이트헤드는 인식의 지위를 모호하거나 허술하게 진술하지 않는다. 분명 그에게 인식론은 존재론에 부수된다. 즉 그에게 있어서는 존재로부터 인식과 의식으로 구현되지, 역은 아니다.²⁷⁾ 그러나 그는 의식과 무관한 존재의 위상을 따로 설정하지 않고 양자의 관계를 정합적으로 교차시키려 한다. 바로 지속과 변형의 논의는 이러한 존재와 인식 사이의 해명의 기하학적 기초에 대한 논의이다.

지속은 나와 관련한 세계의 현재적 상태이다. 고전이론에 의하면 이 지속은 단 하나밖에 존재하지 않는다.²⁸⁾ 그러므로 이러

26) PR 555(320).

27) “우리의 경험의 이러한 성격은, 의식이란 경험의 불가결한 토대가 아니라 어찌다 우연히 얻어질 뿐인 경험의 월계관이라는 것을 시사해 주고 있다.” PR 476(267). PR 307-310(160-162).

28) “상대성 이론 이전의 시간의 고전적인 관념에 따른다면 M을 포함하는 지속은 오직 하나밖에 없으며, 또 그것은 M과 동시적인 것들을 모두 포함할 것이다. 현대의 상대성 이론에 따른다면 M을 포함하는 지속에는 다수-실제로는 부정수(不定數)-가 있으며, 따라서 이들 지속 중에서 M과 동시적인 모든 것을 포함하는 것은 하나도 없다는 것을 인정해야 한다.” PR 555(320).

한 고전적인 시간론에 의거한 지속의 단일성은 우리가 경험하는 저 깊이를 지닌 시공간적인 우주의 영상을 단지 “어떠한 에포크(epoch)에서의 세계의 직접적인 현재의 상태”²⁹⁾로 처리할 뿐이다. 이러한 고전적인 시간론에 있어서 지속은 그저 각 성원의 직접 지각된 직접적 현재를 포함할 뿐이다. 그러나 고전적인 시간론에 있어서 저 곳과 이 곳 사이의 시공간적인 심연의 문제는 결코 온전히 구체될 수 없다. 그러므로 여기에서 지금 보는 이곳의 별과 저곳의 별은 순간 속에서 시공간적 동일성을 점유하는 사태일 뿐이다.

하지만 화이트헤드는 우리의 우주시대에 대한 과학적 성과와 토대 위에서 지속의 가능성을 무한하게 확장한다.³⁰⁾ 이는 저 천년 전의 별이 천년 동안 나에게 달려와 지금 내 망막을 통하여 지금 이 자리에서 현재화 되는 경험을 설명할 수 있는 중요한 근거가 된다. 이러한 무한한 지속의 집합의 가능성에서 나는 유일하게 어떠한 특정한 지속을 갖는다. 무한한 지속의 가능성은 나로 인해서 하나의 지속으로 현재화 된다. 이 순간 나는 나를 포함한, 현재화된 지속에 서 있다. 나는 완벽하게 동시적인 우주를 내 방식으로 횡단한다. 현재화된 지속을 바탕으로 나의 신체는 무한한 우주를 기하학적인 변형(geometrical strains)을 가한다.³¹⁾ 현재화된 장소는 신체의 기하학적 변형을 통하여 기하학적인 관계를 갖는 장소이다.

우리는 여기에서 화이트헤드가 환경과 신체 시스템의 관계를 기하학적 전망(geometrical perspective)을 통하여 더욱 구체적이며

29) PR 249(125).

30) PR 555(320).

31) PR 251-252(126-127).

체계적으로 정립해 가고 있음을 발견한다. 지속을 점유한 신체는 신체와의 체계적인 기하학적 관계를 통하여 환경을 현재화한다. 이 지점을 화이트헤드는 현재화된 장소(presented locus)로 정의한다.³²⁾ 그러므로 신체라는 체계의 환경에 대한 기하학적 관계를 통한 현재화라는 삼중적 관계가 존재한다. 즉 이 삼중적 관계는 저 밖의 ‘환경’과, 환경의 현재화가 발현된 ‘현재화된 장소’와 ‘신체’의 관계이다. 우선 환경으로서의 현실적 사건과 감각각각에 의하여 현재화된 장소에 구현된 ‘현실세계’는 상호 완전히 독립되어 있다.³³⁾ 왜냐하면 이 둘이 전적으로 동일한 곳을 점유한다는 것은 고전적인 절대시공론을 용인하는 것과 다를 바 없기 때문이다.

또한 현재화된 장소로 구현된 ‘현실세계’와 그것을 탄생시키는 ‘신체’는 결코 동일한 지위를 점유하지 않는다. 왜냐하면 신체는 환경을 현실화 시키지만 그 현실세계가 신체 그 자체는 아니기 때문이다. 그러므로 여기에서는 신체와 현재화된 장소와의 기하학적 관련을 어떻게 확보해야 하는가가 중요한 과제가 된다.³⁴⁾ 바로 이러한 양자의 기하학적 관련성은 전통적인 직선에 대한 정의를 통하여서는 도출되지 않는다. 이러한 이유로 화이트헤드는 직선에 대한 새로운 정의를 가한다.³⁵⁾

나의 신체는 매 순간 현재화된 지속을 점유하면서 우주를 시

32) “유기적이건 무기적이건 간에 모든 자연계의 물체들이, 직선(直線)으로써 정의될 수 있는 <현재화된 장소>presented loci와 긴밀히 연합되고 있다는 것은, 이러한 정신의 발전이 우리가 <물질적 물체>로서 인식하는 구조를 갖는 사회를 구성하고 있는 현실적 계기들의 특성이라는 것을 시사하고 있다.” PR 211(101).

33) PR 252(126-127).

34) PR 252(126-127).

35) PR 532-535(305-307).

공간화 한다. 저 천 년 전의 아마득한 별도, 저 몇 분 전의 빛나는 태양도, 그리고 나와 동시적 계기로 존재하나, 시공의 심연을 넘어 결코 완벽하게 조우할 수 없는 물리적 대상들도 말이다. 천 년 전의 별 몇 분 전의 태양과 수천 분의 일초 전의 대상으로서 출현한 각각의 시공적 사건은 현재화된 지속을 거쳐 나에게 동시적으로 수용된다. 이렇게 생명은 각각의 다양한 시공간의 사건들도 그의 고유한 방식으로 순간 안에 얹혀 놓는다. 생명은 이러한 직접성의 일치(unison of immediacy)³⁶⁾로서 저 우주를 이곳에서 전유하고 경험한다. 각각의 우리가 경험하는 모든 우주는 생명의 약동으로 물들여진 순간들이다. 이러한 현재화된 지속의 순간들이 연속적으로 이어지면서 형성되는 역사적 경로가 바로 사물과 생명이다.

V. 변형(strain)의 문제

이렇게 우주의 한 커로서 무한한 방식으로 존재하는 지속, 그리고 나와 관련하여 단 하나의 방식으로 실현된 지속은 자기를 포함한 우주에 대한 기술이다. 그러나 이러한 지속의 우주가 어느 곳에서 특정하게 주체적으로 변형되는가를 문제 삼을 수 있다. 이 논의가 바로 ‘변형의 장소’(strain-loci)이다.³⁷⁾ 지속이 우주의 횡단면에 관한 기하학적 접근이라면, 변형의 장소는 우주의 정지와 운동을 잠재적으로 혹은 실재적으로 변형하게 하는 주체의 특정한 공간이다.³⁸⁾ 이는 지각과 관련된 장소이다. 즉 변

36) PR 586(340).

37) PR 559(323).

형은 각각의 사물이 기하학적인 형식으로 그 자신이 표현됨을 뜻한다. 그 변형의 자리는 중요한 기하학적 요소인 선, 면, 그리고 평탄한 부분이라는 한정의 형식을 끌어들이며 표현된다. 즉 사물은 곧고 평탄한 기하학적 장소와 관계하여 변형된다.

내가 보는 수천 년 전의 별은 이미 기하학적 장소와 연루되어 현재의 나에게 투사되는 사태이다. 별은 나에게 기하학적 여건을 가지고 달려오며, 나는 내 안의 변형의 요소를 통하여 저 별을 기하학적으로 한정한다. 여기에는 투사된 별과 나의 신체적 감각과 별과 나를 결합하는 지극히 세밀한 과정을 동반한다. 즉 나는 저 별을 신체적으로 완벽하게 동시적으로 느끼지만, 거기에는 기하학적 요소를 동반한 별의 투사, 현시적 직접성의 요소를 지닌 나의 감각, 그리고 이 둘의 매개가 기여되어 있다.

천 년 전의 별과 지금 나 사이의 시간적 공간적 차이와 한계는 지속과 변형을 통하여 나에게 완벽하게 기하학적 요소를 띄고 들어온다. 지속은 저 별이 지금 나와 같은 시간과 공간을 경험하지 않을 수 있음을 지시한다. 변형은 나와 같은 시간과 공간을 점유하지 않은 사물이라 하더라도 기하학적인 표현을 통하여 나에게 투사됨으로써 저 곳이 이곳으로 느껴질 수 있는 가능성을 열어준다.³⁹⁾ 신체적 느낌의 중요한 정서를 동반하는

38) 화이트헤드에 의하면 현실적 계기들의 완결된 집합인 ‘지속’과 지각을 위한 본질적인 구성 요소로서 구현되는 ‘변형의 장소’는 경험의 차원에서 동일시될 수 있으나, 이 양자는 근본적으로는 별개의 영역이다. PR 558-560(322-323).

39) 칼 세이건(Carl Edward Sagan, 1934-1996)의 SF 장편소설 <콘택트(Contact, 1985)>를 원작으로 한 SF 영화 콘택트(Contact, 1997)는 ‘변형의 장소’를 생각하게 하는 장면이 나온다. 변형의 장소는 두 개의 평탄한 3차원의 면에 의해 한계 지워진다. 이는 우리 우주의 특성, 즉 두 4차원의 실제세계가 3차원적인 용적으로 접촉되어 있는 ‘표면’(surface)의 형식을 변형의 장

요소는 시각이다. 지속과 변형을 신체성과 연결시켜 이해할 때 우리는 우리가 보는 자연에 대한 시각적 느낌을 주목할 수 있을 것이다. 어떻게 인간은 전봇대를 망막에 꾸겨 넣지 않아도 전봇대를 볼 수 있는가? 어떻게 우주의 별빛은 사라지지도 않고 그 긴 시간 나에게 달려와 내 눈에 닿는가. 어떻게 나는 우주를 동시적으로 감각하는가. 이 질문은 우리의 상식에 의거한 소박한 질문이었으나, 지속과 변형이라는 화이트헤드의 새로운 논의

소도 끌어들이고 있다는 의미다. 즉 우주의 과거와 미래라는 4차원의 상호 접촉은 우주의 현재라는 3차원으로 표면화 된다. 이는 현재 우리 우주가 지닌 4차원 시공연속체적인 특성을 기반으로 하고 있다. 그러나 콘택트의 주인공 엘리는 이 기하학적인 형식의 제한을 받지 않은 다른 우주계로 진입한다. 그곳은 어쩌면 4차원 시공연속체의 특수성에 제한받지 않을 수 있다. 그는 그가 본 자연과 풍경이 너무나 아름다워 손으로 그 자연을 건넌다. 그 순간 마치 맑은 호수에 비친 풍경에 파동이 일 듯, 그 풍경은 흔들린다. 3차원적인 홀로그램 영상을 건넌었다 생각하면 간단한 대답이 될 것이다. 그러나 그렇게 단순하게만 보이지는 않았다. 화이트헤드는 평탄함을 기초로 세계의 차원성을 이해한다. 이는 4차원 시공연속체의 특징과 결부된 이해이다. 그러나 우리와는 다른 차원성의 우주를 이해하는 방식은 꼭 평탄함일 필요는 없다. 즉 그 우주에서는 그 우주에 걸맞은 기하학적인 추상을 동원하여 차원을 이해할 수 있기 때문이다. 그러나 엘리가 자연을 건넌었을 때 흔들리는 그 장면 또한 4차원 시공연속체의 우주에 젖어 있는 우리의 경험과 결부되어서 표현된 것이다. 즉 평탄함일 필요는 없다는 직관은 상상을 동원하기는 쉽지 않은 순수한 연역적 요소이다. 우리에게 변형의 장소는 철저하게 공간적이며 3차원의 표면이다. 하지만 어쩌면 엘리의 변형의 장소는 4차원의 공간이며 그럼으로 인해서 시간과 결부된 변형의 장소이지만, 4차원의 시공연속체에 살고 있는 우리에게 [그가 자연을 건넌 때 그 자연이 흔들린다]는 영상으로 호소하였던 것이다. 그러나 다른 우주는 꼭 우리 우주와 같은 제약을 동일하게 가질 필요가 없다는 경우를 그 장면은 암시하였다. 화이트헤드도 지속과 변형을 우리의 특정 한 우주시대에 현존하는 한 질서의 부가적 개념으로 생각하고 있기에, 우주시대의 새로운 질서의 가능성을 허용하고 있다는 점은 대단히 의미심장하며 매우 매력적으로 보인다. 참고 PR 195(91).

는 이에 대한 개괄적이며 구체적인 지평을 제시하고 있다.

우리는 아무리 저 하늘의 별을 향해 우리가 손으로 지시하여도 별은 꿈쩍하지 않는다. 어렸을 적에 하늘의 구름을 눈 뭉치듯 손으로 뽀뽀 뭉쳐보려 구름을 잡기 위해 손을 힘껏 펼친 적이 있었다. 별을 탄다는 것, 구름으로 눈사람을 만든다는 것, 그것은 순수한 유년시절의 허사였다. 구름도 변형의 장소를 통해 내 동시적 세계에 전달되는 사물이고, 구름을 잡지 못하고 내 시야각의 1미터 이내에서 파악되는 저 허우적거리는 손도 변형의 장소를 통해 전달되는 사물이다. 저 구름과 내가 포함된 각각의 시공적 우주를 기반으로 변형의 장소는 동시적 세계로 출현하며, 이 양자는 철저히 우리 우주의 곧고 평탄한 기하학적 사실의 제약 속에서 존재한다.

VI. 결론: ‘저 밖’과 ‘이 안’의 지위

화이트헤드에 있어서 환경과 체계의 그 간극과 심연은 자연스럽게 변환의 범주와 기하학적 변형의 문제를 구상하게 한 결정적 요인이다. 그에 있어서 환경은 체계를 양산하고 잉태하는 중요한 터전이자 모태이다. 그것은 발생론적 측면에서의 환경으로부터 체계의 탄생(*creatio ex nihilo*)에 연관되어 있다. 그러나 형태론적 측면에서 체계는 끊임없이 환경을 자기화 한다(*creatio continua*). 이러한 환경과 체계에 관한 문법은 그의 구체적인 용법 속에서 “시공간적 환경의 체계화인 지속”과 “저 밖의 사물적 환경을 이곳의 현실세계로 구현하는 변형”의 개념 구상으로 구체적으로 제시된다. 환경의 무한성과 체계의 유한성이라는 대조

는 우주의 현재선인 지속의 무한성과 현재적 세계의 유일한 구현 속에서 상응성을 갖는다.

화이트헤드의 사유에 있어서 체계를 넘어서는 환경, 주체와 인식의 세계를 넘어서는 자연과 우주의 무궁성과 무한성에 대한 강조는 우리가 어렵지 않게 발견할 수 있는 그의 형이상학적 방점이다. 또한 이를 바탕으로 화이트헤드의 체계와 주체와 인식자의 지위가 더욱 명료하게 제시된다. 체계와 주체라는 전경에 대조되는 배경으로서의 환경에 대한 집중은 전통철학이 간과했던 환경의 지위를 새롭게 주목한 맥락이 있다. 예를 들어서 화이트헤드의 인식론과 상징론에 있어서 중요한 의미를 지니는 인과적 효과성(causal efficacy)⁴⁰⁾은 바로 지각의 배경으로서의 환경에 대한 성찰과 더불어 부각된 개념이기도 하다.

화이트헤드는 환경과 체계에 대한 논의를 통해서 존재, 인식, 저 밖과 이 안, 경험의 전경과 배경이라는 두 지평이 어떻게 긴밀하고 복잡다단하게 얽여있는지를 매우 세련된 방식으로 창조적으로 제시하고 있다. 이에 우리는 화이트헤드의 폭넓고 심원한 논의를 통하여 이 양자의 문제를 더욱 구체적으로 성찰할 수 있는 참신하고 새로운 관점을 얻을 수 있게 된 것이다.

40) S 64-69(43-49).

참고문헌

1차 자료

- Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (1927) (Cambridge: The Macmillan Co., 1958) (문창옥 역, 『상징활동 - 그 의미와 효과』 (고양: 동과서, 2003))
- Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. The Gifford Lectures of the University of Edinburgh. Corrected edition von David Ray Griffin und Donald W. Sherburne (1929) (New York: The Free Press, 1978) (오영환 역, 『과정과 실재』(서울: 민음사, 1991))

2차 자료

- 더글러스 호프스태터 (박여성 역), 『괴델, 에셔, 바흐. 영원한 황금노끈』 (서울: 까치, 1999).
- Hans Günter Scheuer, *Die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads und die Physik des 20. Jahrhunderts* (Aachen: Shaker Verlag, 2005)
- Michael Hampe, *Alfred North Whitehead* (München: Beck, 1998)
- Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeine Theorie* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1984)
- Reiner Wiehl, “Zum Problem der Komplexität in den Systemtheorien Whiteheads und Luhmanns”, *Subjektivität und System* (Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2000)
- Walter Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann. zur Einführung* (Dresden: Junius, 2001)

[Abstract]

Das Verhältnis zwischen System und Umwelt beim späten Whitehead – Die Begriffe Duration und Strain in seinem metaphysischen Werk *Process and Reality* –

Chun, Chul (Hanshin University)

Alfred North Whiteheads (1846-1947) Metaphysik zufolge findet eine subjektive Raumzeit-Erfahrung immer innerhalb der Dauer der Natur statt, welche aus voneinander isolierten Raumzeit-Punkten besteht. Dauer ist der zeitliche Ort der Sinneserfahrung. In Whiteheads Erkenntnistheorie bedeutet Ereignis eine Erfahrung, die innerhalb einer Dauer wahrgenommen wird. Aber beim Begriff der Dauer stellt sich die Frage nach der Mannigfaltigkeit der Sinneserfahrung.

Whitehead verwendet den Begriff Dauer, um das Verhältnis von Bewusstsein und Natur in Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrung metaphysisch bestimmen zu können. Das neue Programm besteht darin, die mechanische Sichtweise der Natur zu kritisieren und zu überwinden. Deshalb kommt Whitehead schon in seiner metaphysischen Phase zu einer entschiedenen Betonung von *Duration* und *Strain*, wobei er die Möglichkeit der mannigfaltigen Naturerfahrung als Grundlage versteht, auf der alle Wirklichkeit

aufbaut.

Der vorliegende Aufsatz hat zum Ziel, den Begriff *Duration* und *Strain* im Hinblick auf das Verhältnis zwischen System und Umwelt metaphysisch zu untersuchen. Ich werde versuchen zu begründen, wie das System, die Gesellschaft, das Leben als kreative Realisierung der gegebenen Umwelt und Natur zu verstehen sei.

Key words : system, environment, duration, strain, system theory.

[논문 투고일: 2009년 5월 11일, 심사 완료일: 2009년 6월 15일,
게재 확정일: 2009년 6월 20일]

한국화이트헤드학회 연혁

1997. 03. 29 창립총회 및 제1차 정기학술대회 (연세대)
초대회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1998. 02. 13 제2차 정기총회 및 정기학술대회 (대구가톨릭대)
주제 “화이트헤드: 창조성의 형이상학”
1998. 12. 01 『화이트헤드 연구』 창간호 발간
1999. 03. 27 제3차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 문명론”
제2대 회장으로 연세대 오영환 교수 취임
1999. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제2집 발간
2000. 02. 12 제4차 정기총회 및 정기학술대회 (감리교신학대)
주제 “화이트헤드와 종교적 경험”
2000. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제3집 발간
2001. 02. 13 제5차 정기총회 및 정기학술대회 (경상대)
주제 “화이트헤드와 현대철학”
제3대 회장으로 대구가톨릭대 안형관 교수 취임
2001. 12. 01 『화이트헤드 연구』 제4집 발간
2002. 02. 01 『화이트헤드 연구』 제5집 발간
2002. 02. 23-24 제6차 정기총회 및 정기학술대회 (인제대)
주제 “화이트헤드와 동양사상”
연세대 오영환 명예교수 고회기념 논문집 증정
2003. 02. 08 제7차 정기총회 및 정기학술대회 (계명대)
주제 “화이트헤드와 현대문화”
제4대 회장으로 한신대 김상일 교수 취임
2003. 06. 28 『화이트헤드 연구』 제6집 발간
2003. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제7집 발간
2004. 02. 21 제8차 정기총회 및 정기학술대회 (한신대)
주제 “화이트헤드와 교육”
2004. 05. 24-28 제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)

2004. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제8집 발간
2004. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제9집 발간
2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 환경”
제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
2005. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제10집 발간
2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
2005. 12. 31 『화이트헤드 연구』 제11집 발간
2006. 01. 13-14 2006년도 한국화이트헤드학회 워크샵 (충남대 임
해수련원)
2006. 04. 07 학회창립 10주년 기념학술대회(연세대)
주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
2006. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제12집 발간
2006. 11. 04 제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
2006. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제13집 발간
2007. 04. 07 제 11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대)
주제 “화이트헤드 철학과 동서사상”
제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
2007. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제14집 발간
2007. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제15집 발간
2008. 05. 24 제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대)
주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
2008. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제16집 발간
2008. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제17집 발간
2009. 02. 09 2008/2009년도 한국화이트헤드학회 콜로키움(충남대)
2009. 05. 16 제13차 정기총회 및 정기학술대회(침례신대)
주제 “화이트헤드와 과정신학”
제7대 회장으로 감신대 장왕식 교수 취임

한국화이트헤드학회 정관

제1조 본 학회는 한국화이트헤드학회라 칭한다.

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

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

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

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

제5조 본 학회는 다음의 임원을 둔다.

고 문 : 약간명

회 장 : 1인

부 회 장 : 약간명

총무이사 : 1인

편집이사 : 1인

학술이사 : 1인

연구이사 : 1인

섭외이사 : 1인

국제교류이사 : 1인

이 사 : 20인 내외

편집위원 : 10인 내외

감 사 : 2인

총무·편집·학술·연구·섭외·국제교류간사 : 각 1인

제 6조 임원은 회원 중에서 선출하며 운영위원회를 구성한다. 그 임기는 2년으로 하며, 중임할 수 있다. 운영위원회는 출석인원

으로 개최하며 총회에서 위임한 본 학회의 운영에 관한 제반 사항을 협의 결정한다.

제 7조 회장과 감사는 총회에서 선출하며, 그 밖의 임원의 선출은 회장단에게 일임한다. 회장은 본회를 대표하며, 운영위원회를 소집한다.

제 8조 정기총회는 매년 상반기 1회 개최하며, 필요시에는 운영위원회 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.

제 9조 총회는 본 학회 활동의 기본 방침을 결정하며, 운영위원회로부터 일반보고, 회계보고 및 기타 필요한 보고를 받는다.

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

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

제12조 편집이사는 편집위원회를 주재하고 학회지의 출간업무를 관장하며 편집간사는 이 업무를 보조하며, 편집위원의 임기는 3년 이상으로 한다.

제13조 학술이사는 학술회의를 주관하고 월례학술활동을 기획관리하며 학술간사는 이 업무를 보조한다.

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

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

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

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

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

정후원금을 받을 수 있다.

제19조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

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

『화이트헤드 연구』 투고규정

1. 투고자는 본 학회의 정회원으로 최근 2년간 회비를 연체한 일이 없어야 한다. 단 신규 회원의 경우는 예외로 한다.
2. 투고 논문은 미발표된 연구 논문, 최근 발표된 저서나 학술 논문에 대한 서평 및 논평 등으로 한다.
3. 투고 논문의 길이는 각주와 참고문헌 목록을 포함하여 200자 원고지 130매 이내를 원칙으로 한다. 단, 심사 대상이 아닌 초청 논문의 경우는 예외로 한다. 130매를 초과하되 160매 이하인 논문의 경우 편집위원회에서 심사 여부 및 게재 여부를 결정한다. 130매를 초과분에 대해서는 그 실비(200×5매당 1만원)를 투고자가 부담한다. 서평 및 논평의 분량은 200자 원고지 40매 이내로 한다.
4. 투고 논문은 수시로 접수한다. 투고자는 전자우편을 통해 편집실로 논문을 우송할 수 있으나, 전자우편으로 투고한 경우 출력물 1부를 편집이사에게 우송해야 한다. 투고는 논문 파일이 담긴 디스켓 또는 CD와 출력물 1부를 우송하는 것으로 완료된다. 전자우편 접수의 경우 학회지 규정에 따른 정상적인 원고 파일이 수신된 시점을, 우편 접수의 경우 우편이 편집실에 배달된 시점을 투고 시점으로 간주한다. 투고 논문이 접수되면 편집이사는 투고자에게 <논문접수확인서>를 보낸다.
5. 투고 논문은 『화이트헤드 연구』 최근호의 형식을 참고하여 작성하되, 다음 사항을 준수한다.
 - 1) 프로그램 : 한글 97이상
 - 2) 편집양식
 - (1) 편집용지
 - ◆크기
사용자 정의/ 가로 158.0mm / 세로 230.0mm
 - ◆여백

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

(2) 스타일

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

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

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

(2) 표기형식

① 저 서

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

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

② 논 문

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

서양어권 - Jorge Nobo, "Whitehead's Principle of Relativity",
Process Studies 8, 1978.

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

『화이트헤드 연구』 심사규정

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

7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.
- 1) 문제의식의 선명성과 창의성
 - 2) 논증의 적절성
 - 3) 논문구성의 완성도
 - 4) 학문적 기여도
 - 5) 1·2차 문헌의 활용
8. 심사위원 2인 이상의 “게재가” 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이회의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

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

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집 위원회의 내규로 정한다.
10. 학회지의 정시발행을 위해 필요한 시점에 심사 절차가 완료되지 않은 논문은 발행일 이전에 심사를 통과하더라도 다음 호로 게재가 미뤄진다.
11. 영문초록의 언어적 수준은 심사 조항에 포함되지 않는다. 논문의 투고자는 반드시 원어민(native speaker) 수준의 검토와 손질을 거친 영문초록을 제출해야 한다. 이러한 사항이 이행되지 않을 경우 논문의 게재가 미뤄질 수 있다.

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

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

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

논문 저술자 윤리규정

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

지 않는다.

논문 편집자 윤리규정

- (1) 학술지의 편집인은 투고된 논문의 게재여부에 관한 결정과 결부된 모든 책임을 진다.
- (2) 학술지의 편집인은 논문이 그 자체로 공정하게 평가되도록 가능한 모든 조치를 취해야 한다. 논문의 내용 이외에 다른 조건이 논문의 평가에 개입되어서는 안 된다.
- (3) 학술지의 편집인은 투고된 논문을 객관적이고 전문적으로 평가할 수 있는 심사자에게 평가 의뢰해야 한다.
- (4) 학술지의 편집인은 심사자에게 논문 평가를 의뢰할 때 논문의 저자에 관한 사항을 밝혀서는 안 된다.
- (5) 학술지의 편집인은 논문의 심사가 끝날 때까지 학회 편집위원회와 심사자 이외의 제3자에게 논문 내용을 공개해서는 안 된다.

논문 심사자 윤리규정

- (1) 논문 심사자는 논문 편집자가 정한 기한과 심사규정을 엄수해야 한다.
- (2) 논문 심사자는 논문을 객관적으로 공정하게 평가해야 한다. 심사자의 편견에 의해서 논문을 평가하면 안 된다.
- (3) 논문 심사자는 평가의견서를 작성하여야 한다. 논문 대한 전체적 의견과 각 부분별 의견을 병기하여야 한다. 보완이 필요한 부분은 가능한 자세하게 의견을 밝혀야 한다.
- (4) 논문 심사자는 논문에 대한 비밀을 지켜야 한다. 논문 심사가 끝나기 전까지 심사자 이외의 사람과 논문내용을 가지고 의논을 하거나 논문을 외부에 열람시키면 안 된다.

윤리규정을 어긴 논문에 대한 제재

- (1) 논문 편집자 혹은 논문 심사자가 평가하기에 윤리규정을 어긴 논문이라고 판단될 경우 해당 논문을 본 학회 윤리위원회에 회부해야 한다.
- (2) 윤리위원회에서 해당 논문이 본 학회의 윤리규정을 어겼다고 결정이 날 경우 해당 논문을 심사대상에서 제외시킨다. 더불어 윤리규정을 어긴 정도에 따라 해당 논문저자에게 적절한 제재를 가한다.

윤리위원회 구성

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

부칙

- (1) 본 규정의 효력은 2008년 03월 01일부터 발생한다.

An Overview of The Whitehead Society of Korea

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

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

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

The Whitehead Society of Korea was founded in 1997. The Society's first annual conference was held in Yonsei University in Seoul. The first issue of the Journal of Whitehead Studies was published in the fall of 1998. Up until 2002, the journal has been published annually by our Society, with its English abstracts in the back. However, since 2003, it has been published twice a year. The Journal of Whitehead Studies is

now proudly publishing the latest edition, its eleventh. The journal is open for all members of the Whitehead Society of Korea and other interested parties, and the selection procedure for publication is strictly regulated and judged by the Proceedings Committee. Each paper submitted will be carefully examined by three committee members in a closed meeting.

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

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

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

2009년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고 문 : 오 영 환 (연세대), 안 형 관 (대구가톨릭대), 정 연 홍(충남대),
 김 경 재 (한신대), 문 창 옥 (연세대, 자문위원)

회 장 : 장 왕 식 (감신대)

부 회 장 : 이 동 회 (계명대), 전 병 기 (대구가톨릭대), 이 세 형 (협성대)

이 사 : 김 병 준 (변호사), 김 상 환 (서울대), 김 세 정 (충남대),
 김 용 환 (한남대), 김 진 근 (교원대), 김 혜 경 (대구가톨릭대),
 박 소 영 (화가), 신 현 경 (영산대), 안 중 수 (인제대),
 오 진 철 (목사), 이 대 식 (대구대), 정 병 훈(경상대),
 정 승 태(침례신대), 조 용 현 (인제대), 최 중 덕 (상지대)

감 사 : 전 원 섭 (연세대), 김 영 진 (영남대)

총 무 이 사 : 이 현 휘 (건국대)

학 술 이 사 : 박 상 태 (성균관대)

연 구 이 사 : 이 태 호 (대구가톨릭대)

섭 외 이 사 : 고 인 석 (인하대)

국제교류이사 : 장 원 석 (한국학연구원)

총 무 간 사 : 박 일 준 (충남대)

학 술 간 사 : 양 기 문 (연세대)

연 구 간 사 : 남 순 예 (충남대)

섭 외 간 사 : 이 경 호 (감신대)

국제교류간사 : 박 진 순 (클레어몬트대)

편 집 이 사 : 박 상 태 (성균관대)

편 집 위 원 : 김 상 환 (서울대), 문 창 옥 (연세대), 송 성 진 (감신대),
 윤 자 정 (동의대), 윤 철 호 (장로신대), 이 동 회 (계명대),
 이 상 직 (호서대), 이 재 경 (연세대), 장 왕 식 (감신대),
 전 병 기 (대구가톨릭대), 정 병 훈 (경상대), 정 연 홍 (충남대),
 최 중 덕 (상지대), 한 상 기 (전북대)

편 집 간 사 : 정 윤 승 (충남대), 한 상 석 (서강대)

화이트헤드 연구 제18집

2009년 6월 29일 인쇄

2009년 6월 30일 발행

발행처 한국화이트헤드학회

발행인 장왕식

편집인 박상태

편집교정 정운승 · 한상석

출판 도서출판 **동과서**

경기도 고양시 일산동구 풍동 숲속마을 402-105

전화 : 02-333-7533 / 팩스 : 02-6280-2353

홈페이지 : www.book-dks.com

한국화이트헤드학회

120-701 서울시 서대문구 냉천동 31 감리교신학대학교

장왕식 교수 연구실

전화 : 02-3619-124 (010-6298-0191)

홈페이지 : <http://whitehead.or.kr/>

ISSN 1229-1501 (18)