화이트헤드 연구

제21집

화이트헤드 연구

제21집 · 2010. 12. 30

한국화이트헤드학회

차 례

화이트헤드와 들뢰즈: 대화가능성의 모색
/ 김 재 현 (계명대) · 7

차이의 진리(차연)와 진리(의 차이)
: 데리다와 바디우의 접점, 주체에서
/ 박 일 준 (감신대) · 33

철학, 존재, 언어: 들뢰즈와 화이트헤드 – 사건론의 두 유형 –
/ 이 경 호 (감신대) · 83

화이트헤드와 근대 세계관의 철학적 성찰
/ 이 현 휘 (경희대) · 123

화이트헤드 상대성을 위한 텐서와 양자론의 확장
/ 권 오 대 (포항공대) · 167

부록 · 197
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. 21. December 2010

ARTICLES

Whitehead and Deleuze: Groping for the Possibility of Dialogue
/ Kim, Jae-hyun · 7

The Truth of Difference(Différance) and (the Difference of) a Truth: the Tangential Point of J. Derrida and A. Badiou at the Subject
/ Park, Il-joon · 33

Deleuze and Whitehead on Philosophy, Being, and Language
/ Lee, Kyung-ho · 83

A. N. Whitehead and his Philosophical Reflection on the Modern World View
/ Yi, Hyun-hwee · 123

Tensor & Quantum Theories Extended for Whitehead's Relativity
/ Kwon, O-dae · 167

【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 Unversity 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 들뢰즈: 대화가능성의 모색

김 재 현 (계명대)

【한글요약】

가능태/잠재성으로부터 현실태로의 현실화의 과정이라는 관점에서 화이트헤드와 들뢰즈라는 두 과정적 철학자 사이의 창조적인 대화의 가능성을 모색해 보았다. 세계를 과정의 관점에서 그린다는 면에 있어서는 두 철학자가 유사하지만 과정에 대한 세부적인 이해에 있어서는 차이점도 없지 않았다. 상당히 유사한 과정적 사상을 전개한 두 철학자는 화이트헤드의 철저한 경험주의와 들뢰즈의 철저한 반-주체주의에서 가장 큰 차이를 보였다. 이외에도 여러 가지 유사성과 차이점이 있다. 이러한 유사성과 차이점에 관한 미래의 대화는 앞으로의 과정적 사상을 풍요롭게 하는 밑거름이 될 것이라고 기대하게 한다.

[주요어] 화이트헤드, 들뢰즈, 가능태, 현실화, 경험주의, 반-주체주의

1. 들어가며

화이트헤드(A. N. Whitehead)와 들뢰즈(G. Deleuze)는 '과정적' 철학자이다. 화이트헤드의 철학은 흔히 '유기체의 철학' 또는 '과정철학'이라는 이름을 가지고 있기 때문에 과정적이라고 불리는 것이 이상하지 않다. 반면 들뢰즈에게는 과정철학이라는 꼬리표가 붙어 있지 않다. 오히려 그의 철학은 차이의 철학, 잠재성의 철학, 유동의 철학 등으로 불린다. 그럼에도 불구하고 들뢰즈의 철학이 과정적 특징을 가진다는 사실은 부인하기 어렵다.[1] 그래서 그는 넓은 의미의 과정철학자의 범주에 포함될 수 있을 것이다. 이 글에서는 명사 '과정' 보다는 형용사인 '과정적'이라는 용어를 사용하여 두 철학자를 함께 묶어 생각해 보고자 한다.[2]

과정에서 가능태/잠재성(potentiality/virtuality)[3]은 근본적인 의미

1) M. DeLanda, 『강도의 과학과 잠재성의 철학: 잠재성에서 현실성으로』, 이정우, 김영범 역, 그린비, 서울, 2009, p.16. 데란다는 들뢰즈의 철학을 "과정 존재론"(process ontology)이라고 부른다.

2) D. R. Griffin, 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론: 초자연주의를 넘어서는 종교를 지향하며』, 장왕식, 이경호 역, 동과서, 서울, 2004, p.19에서 그리핀은 "과정철학"이라는 용어를 넓은 의미와 좁은 의미로 나누어서 생성과 과정과 변화를 궁극적 실재로 보고서 그것을 강조하는 다양한 입장들에 대해서 광의의 의미의 "과정철학"이라는 용어를 사용했고, 화이트헤드와 하츠혼의 철학적 운동을 협의의 의미의 "과정철학"이라는 용어를 사용한다. 이에 비해 필자는 그리핀의 광의의 의미의 "과정철학"을 "과정적 철학자"라 부르고, 협의의 의미의 "과정철학"을 "과정철학"이라고 지칭한다.

3) potentiality는 가능태로 번역한다. 들뢰즈는 potentiality보다는 잠재성(virtuality)라는 용어를 주로 사용한다. 여기에서는 화이트헤드를 설명할 때에는 가능태라는 용어를, 들뢰즈를 설명할 때에는 잠재성이라는 용어를 사

를 지니게 된다. “과정의 관념이 받아들여지자마자 가능태라는 관념은 존재의 이해에 있어 근본적인 것이 된다(MT 99-100).” 문창옥은 가능태의 현실화가 과정철학에서 가지는 의미를 다음과 같이 설명한다.

> 이 **가능태의 현실화**라는 관념은 과정철학에 있어 **과정의 전망**을 열어주는 토대가 된다. 과정이라는 관념은 그 의미론적 구조상 가능태의 관념을 필요로 하기 때문이다. 말하자면 현실적 존재는 가능태를 현실화하는 과정으로서 존재하고 있는 것이며, 이 현실화 과정이 본래적인 의미의 **과정**이라는 것이다.[4]

그래서 화이트헤드나 들뢰즈와 같은 과정적 철학자들은 가능태/잠재성에서 현실태로의 현실화 과정을 설명한다. 그러므로 화이트헤드와 들뢰즈의 사상은 현실화의 과정의 맥락에서 바라볼 때 그 의미를 명료하게 알 수 있다. 이 현실화(actualization) 과정에 대해 화이트헤드는 ‘진입’(ingression)이라는 용어를 사용하며, 들뢰즈는 ‘분절’(articulation)/‘층화작용’(stratification)이라는 용어로 설명한다. 이 현실화 과정에서 화이트헤드의 신과 들뢰즈의 ‘추상기계’(abstract machine)는 매개자로서 중요한 역할을 수행한다.

본 논문은 『과정과 실재』와 『천개의 고원』을 중심으로 두 과정적 철학자의 사상을 가능태/잠재성에서 현실태로의 과정으로 재서술하면서, 그 과정의 서술 가운데서 두 철학자에 대한 창조적

용한다. 들뢰즈는 베르그송을 따라 가능태(possibility)에 대해서 비판적인 관점을 가진다. 그래서 이 글에서는 가능태와 잠재성을 구분되는 개념으로 파악한다. 두 용어를 함께 사용할 때에는 가능태/잠재성으로 표시한다.

4) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해: 문명을 위한 모험』, 통나무, 서울, 1999, pp.92-3.

인 대화를 시도하고자 한다.

이를 위해서 다음과 같은 방식으로 논의의 방향을 진행시킬 것이다. 먼저 (1) 두 철학자의 가능태/잠재성에 대해 요약한 후 둘 사이의 창조적 대화를 시도하였다. 이후 (2) 두 철학자의 현실화에 대해 동일한 방식으로 다루었다. 마지막으로 (3) 가능태/잠재성과 현실태의 매개적 존재에 대해 요약한 후 창조적 대화를 시도하였다.

두 철학자가 가능태/잠재성에서 현실태로의 과정을 묘사하는 방식은 동일하지 않으며 서로 매우 정밀하게 논의되기 때문에 어느 한쪽의 개성 있는 사유에 손상을 가하지 않고 논의한다는 것이 거의 불가능할 정도이다. 이러한 어려움에도 불구하고 논의를 시도하는 것은 두 철학자의 창조적 대화가 과정적 사유를 풍성하게 할 가능성을 가지고 있기 때문이다. 두 철학자 사이의 창조적 대화는 경쟁이 아니라 과정적 사유를 더 잘 설명할 수 있는 방안의 모색이라 할 수 있다.

2. 가능태/잠재성

1) 잠재성과 가능태

(1) 들뢰즈의 잠재성

들뢰즈는 『천개의 고원』에서 잠재성을 다양하게 묘사한다.[5)]

5) G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, ET Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987. 이하 TP로 약술함.

『천개의 고원』에서 잠재성으로 규정되는 것은 '기관없는 신체'(body without organs)와 '혼효면'(混淆面, plane of consistency)[6] 혼효면 위의 '질료'[다양체들, 연속체들, 방출, 접합접속], '추상기계', '유목적인 전쟁기계'(the nomadic war machine)의 '매끈한 공간'(smooth space)등이다. 이 중 가장 핵심적이며 『천개의 고원』 전반에 등장하는 가능태는 기관없는 신체, 혼효면, 추상기계이다. 기관없는 신체나 혼효면이 현실태의 외부에 있는 것에 비해 추상기계는 잠재성으로도 존재하고 현실태에도 존재한다는 특징을 지닌다.

"기관없는 신체"라는 말은 아르토(A. Artaud)에게서 유래했다.[7] 그러나 우노 구니이치(宇野邦一)는 '기관없는 신체'의 기원을 스피노자(B. d. Spinoza) 신체론의 맥락에서 찾는다. 스피노자의 신체이론에 따르면 하나의 신체(일종의 미립자이다)는 "고정된 형태와 기관과 기능에 따라 결정되는 것이 아니라 형태도 기관도 기능도 무수한 미립자의 운동과 정지, 빠름에 의해서 시시각각 규정되고 있을 뿐"[8]이다. 하나의 미립자는 다른 미립자와 '촉발'(affectio)과 '촉발됨'(affectus, 정동)의 관계에 있다. 이러한 촉발과 촉발됨 가운데 있는 다양체가 기관없는 신체이다. 기관없는 신체는 현실태적인

---

6) plane of consistency는 다양한 역어들이 있다. plane of consistency는 고른판(김재인), 일관성의 평면(이진경), 혼효면(이정우)로 번역되었는데, 여기에서는 혼효면이라는 번역어를 선택한다. 왜냐하면 고른이나 일관성은 동질성으로 오해되기 쉽기 때문이다.

7) G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, p.9. 기관없는 신체는 아르토의 글 "신체는 신체/그것은 스스로 충분하다/그리고 기관들을 필요로 하지 않는다/신체는 결코 유기체가 아니다/유기체는 신체의 적이다"에서 유래했다.

8) 우노 구니이치, 『들뢰즈 유동의 철학』, 이정우, 김동선 역, 그린비, 서울, 2001, p.61.

분절상태에서 벗어난 신체이다. 『천개의 고원』에서는 기관(현실태) 외부에 있다는 사실을 보다 강조한다. 기관없는 신체는 신체가 기관을 처분하거나 잃어버릴 때 이미 작동하는 것이다(TP p. 150).

혼효면은 『천개의 고원』이 도달하기 원하는 잠재성의 면이다. 여기에서 혼효(consistency)라는 개념은 동질성(homogeneity)이 아니라 다질성/이질성(heterogeneity)를 의미한다. 혼효는 상이한 요소들을 함께 붙잡아주는 것을 의미한다.[9] 혼효면은 실체와 형식을 알지 못하는 면이며, 유목적 본질들(nomadic essence), 강도의 연속체(continuums of intensities), 생성, 매끈한 공간이 펼쳐지는 곳이다. 무엇보다도 혼효면 위에는 기관 없는 신체가 작동하며, '이것임'(haecceities)으로 설명되는 잠재성의 영역을 뜻한다(TP p. 507). 추상기계 역시 잠재성의 영역을 이룬다. 추상기계에 관한 논의는 아래(4장)에서 다루어질 것이다.

기관없는 신체, 혼효면, 추상기계는 형식화되지 않고 실체화되지 않으며, 영토화되지 않고 코드화되지 않은, 즉 현실화되지 않은 잠재성이다. 들뢰즈는 잠재성의 유동적이며, 항상 변화하는 성격을 강조한다.[10] 들뢰즈는 이러한 가능태의 관점을 베르그송(H. Bergson)의 '약동'(élan), 스피노자(B. d. Spinoza)의 '역능'(potentia), 니체(F. Nietzsche)의 '힘에의 의지'(Wille zur Macht)에서 물려받았다. 들뢰즈의 잠재성은 카오스적이며, 괴물성, 특이성, 그리고 창조성이라는 특징을 가지고 있다. 다만 추상기계는 잠재성의 영역과 현실태의 영역을 아우른다. 그럼에도 불구하고 혼효면 위의 추상기계는

9) B. Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1992, p.7.

10) R. Bogue, *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2007, p. 37.

잠재성의 특징을 가지고 있다.

(2) 화이트헤드의 가능태

『과정과 실재』에서 창조성은 현존의 범주와 구분되는 궁극자의 범주에 속한다. 한편『과정과 실재』에서 신은 현실태로 간주된다.[11] 창조성과 신을 가능태의 범주에서 제외하면, 화이트헤드의 가능태는 순수 가능태인 영원한 대상, 실재적 가능태인 '연장적 연속체'와 합생의 과정을 끝내고 만족에 도달한 '자기초월체'(superject)로 한정된다.

영원한 대상은 순수 가능태(pure potentiality)이며 '한정 형식'이다. 현실적 존재는 영원한 대상의 일부를 선택하고 파악함으로써 스스로를 한정한다. 영원한 대상은 현실태가 아니라 현실태로부터 추상된 것이기 때문에 '추상적' 성격을 갖는다.[12] 그러나 동시에 영원한 대상은 현실태로 진입해서 한정 형식으로 작용하기 때문에 현실태와 완전히 무관한 것은 아니다.

영원한 대상의 "존재론적인 지위"는 다양하게 논의되어 왔다. 이러한 논의에 대해서는 대체로 케네디(B. F. Kennedy)의 분류가 널리 받아들여지고 있는데, 케네디는 영원한 대상의 해석을 플라톤적, 기능주의적, 등가적이라는 3가지 해석유형으로 나눈 후 이것을 다음과 같이 보다 더 상세하게 분류한다: 플라톤적(형상/수학적 논리학적 구조 혹은 행렬), 기능주의적(발생적/작용적), 등가적(존재론적 원리를 부인하면서 등가성 유지/존재론적 원리를 수용하면서 등가성 유지).[13] 대체로 등가적 해석이 화이트헤드 본인의 생각과 가

11) cf. 김영진, 「화이트헤드의 가능태와 현실태에 관한 연구」,박사학위논문, 영남대학교, 2004, pp.114-25에서 창조성과 신은 가능태로 간주된다.

12) T. Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 장왕식, 이경호 역, 이문출판사, 대구, 서울, 2003, p.270.

장 일치하는 것으로 간주된다. 박상태는 케네디가 분류한 3가지 해석 유형 가운데서 기능주의적 입장을 발전시키고자 한다. 그는 이 과정에서 독특한 방법을 취한다. 그는 『과정과 실재』가 신을 하나의 현실적 존재로 간주하는 것을 비판한다. 그는 오히려 영원한 대상을 신의 원초적 본성에 근거하여 해명하지 말고 시간적 현실적 존재의 파악과정에 위치시키자고 제안한다. 그는 이 과정에서 특히 '시공연속체'와 '연장적 연속체' 개념에 주목한다. 유기체 철학의 획기적인 시간관과 그로부터 파생되는 일반적 가능태들 간의 관계성인 연장적 연속체라는 개념을 활용하면, 신 없이 현실적 존재의 파악과정을 통해서 충분히 해명할 수 있다는 것이다.[14] 영원한 대상에 대한 세 가지 해석 유형 중 기능주의적 유형이 들뢰즈와 가장 유사하다.

『과정과 실재』에서는 '연장적 연속체'(existence continuum)도 가능태의 종류에 속한다.[15] 또한 합생을 끝내고 만족에 도달한 자기초월체(superject)도 가능태에 속한다. 현실적 존재가 합생의 과정에 있을 때에는 현실적 존재이지만 합생의 과정이 끝나고 '만족'에 도달하면 더 이상 현실적 존재가 아니다. 이 때 현실적 존재는 자기초월체가 되고 타자의 대상이 된다(PR p.129). 화이트헤드는 이것을 실재적 가능태(real potentiality)라고 불렀다(PR p.103).

---

13) B. F. Kennedy, "Whitehead's doctrine of eternal objects and its interpretations," *Studies in Process Philosophy*, ed., C. R. Whittemore (Tulane University), pp.60-86.

14) 박상태, 「영원한 객체의 존재론적 지위」, 『화이트헤드 연구』 7집, 2003, pp.63-6.

15) 연장적 연속체에 관해서는 Whitehead, *Process and Reality*, pp.95-126. 김영진, 「화이트헤드의 가능태와 현실태에 관한 연구」, pp.156-78 참조.

2) 가능태와 잠재성에 관한 대화

화이트헤드의 범주 도식에서 창조성(및 '일자'와 '다자')은 궁극자의 지위를 가진다. 반면 들뢰즈에게는 궁극자가 없다. 들뢰즈에게는 궁극자 없는 잠재성과 현실성이 존재할 뿐이다. 일의성 가운데 있는 존재에서 잠재성은 접힘이고 현실성은 펼쳐짐일 뿐이다. 들뢰즈는 "혼효면이 기관없는 신체를 구성하는 것일까? 아니면 기관없는 신체들이 이 면을 구성하는 것일까? 기관없는 신체와 혼효면은 동일한 것일까?"라고 자문하지만 이에 대해 대답하지 않는다(TP p.511). 혼효면과 추상기계의 관계도 마찬가지이다. 추상기계는 혼효면 위에서 '디아그람'(diagram)을 그리지만, 동시에 추상기계가 그릴 때 혼효면이 구성된다(TP p.148). 들뢰즈에게 "조성하는 것과 조성되는 것은 동일한 역량을 가지고 있"기 때문이다(TP p.507).

그럼에도 불구하고 화이트헤드의 궁극자 개념은 들뢰즈의 잠재성 개념과 거의 흡사하다. 창조성(creativity)은 존재 과정의 밑바닥을 관통하는 "새로운 종합을 끊임없이 산출하려는 힘인 영원한 활동성"이다.[16] 궁극자가 영원한 대상이나 신이 아니라 창조성이라는 사실은 화이트헤드의 전체 철학이 역동적이라는 사실을 의미하며 이는 들뢰즈 철학과 상통하는 일면이다.

영원한 대상은 추상기계와 비교 가능한 개념이다. 왜냐하면 두 개념은 가능태와 잠재성의 차원에 위치하고 있고, 현실 세계의 질서와 반복의 요소를 설명하기 위한 것이기 때문이다. 동시에 두 개념은 플라톤의 이데아를 대체하기 위한 노력을 의미한다. 그러나 먼저 확실하게 해 두어야 할 것은 영원한 대상이나 추상기계는 이

16) 문창옥, 고인석, 박상태, 『화이트헤드 철학 읽기: 『과정과 실재』 주해 Ⅰ』, 동과서, 서울, 2005, p.12.

데아와는 구분된다는 것이다. 들뢰즈는 공공연한 반-플라톤주의자이며 추상기계가 보편자가 아니라고 명시했기 때문에(TP p.510), 그의 추상기계 개념이 플라톤의 이데아와 비슷한 것이라고 해석된 적은 없었다. 반면 화이트헤드의 영원한 대상은 플라톤적인 이데아나 그 변형으로 간주되기도 했다.[17] 그러나 영원한 대상에 독자성을 부여하려는 플라톤적 해석은 무엇보다도 '존재론적 원리'에 위배되기 때문에 받아들일 수 없다.

영원한 대상과 추상기계가 세계에 있는 질서와 영속적 성격을 설명하는 개념이라는 사실에서 유사성을 찾을 수 있지만, 이 두 개념은 세부적인 차이를 내포하고 있다. 먼저 '영원한'이라는 형용사와 '추상적'이라는 형용사는 상당히 다른 의미를 지닌다. 화이트헤드의 영원한 대상은 영원하다. 왜냐하면 영원한 대상은 새롭게 만들어지는 것이 아니기 때문이다. 반면 들뢰즈는 '영원한'이라는 말 대신에 '추상적인'이라는 말을 사용한다. 들뢰즈의 추상기계는 영원하지 않다. 『천개의 고원』의 추상기계들에는 연도나 날짜가 붙어 있다. 왜냐하면 추상기계는 생성의 시간을 가지기 때문이다. 이 추상기계는 생성하고 소멸한다. 추상기계의 특징은 영원성에 있지 않고 잠재성에 있다. 그래서 추상기계는 반복의 설명요인이 되지만 영원하게 고정되어 있는 것은 아니다.

'대상'과 '기계'라는 개념도 유사한 측면이 있지만 강조점이 다르다. 화이트헤드의 영원한 대상은 '대상'이다. 대상이라고 하는 말은 주체의 대상을 의미한다. 실제로 영원한 대상은 현실적 존재에게 파악되거나 신에게 파악되는 대상이다. 그러나 들뢰즈의 추상기계는 기계이다. 들뢰즈에게 있어 기계는 "욕망하는 기계"를 의미한다.

17) 대표적인 사례로는 D. Emmet, *Whitehead's Philosphy of Organism*, Macmillan, London, Melbourne, Toronto, 1966, pp.102-39.

기계의 주요 원리는 접속과 결합이며 무엇보다도 생산이다(AO pp.1-50). 들뢰즈의 추상기계는 가능태의 영역에서 추상으로서 작동하고 있는 기계일 뿐이다. 이 기계라는 말은 추상기계가 절단과 결합과 변화에 열려 있다는 사실을 의미한다. 들뢰즈의 추상기계는 강력한 잠재성일 뿐 영원하거나 불변하는 것은 아니다. 더욱이 주체의 대상이거나 한정의 기능을 수행하는 것도 아니다. 추상기계는 오히려 생산하고 만들어내는 것이다. 파악되는 대상이 아니라 차이의 원리 안에서 생산해 내고 만들어내는 것이다.

이런 면에서 화이트헤드의 가능태의 개념이 들뢰즈의 잠재성과 유사한 측면을 가지지만 상당히 다르다는 사실을 알 수 있다. 한정의 역할을 한다는 점에서 화이트헤드의 가능태 개념은 오히려 들뢰즈의 현실태와 비슷한 성격을 가진다. 화이트헤드의 가능태의 개념은 들뢰즈의 잠재성과 비교해 볼 때 한정과 영원성의 성격이 두드러진다. 반면 들뢰즈에게 질서와 반복은 내속할 뿐 영원성을 가지지 않고 생성 소멸하며 잠재적 내속의 특징을 가질 뿐이다.

화이트헤드의 견해에 따르면 만족에 도달한 현실태는 가능태가 된다. 화이트헤드에게는 현실태에서 가능태로의 진행이 어떠한 갈등이나 대결 없이 자연스럽게 발생한다. 만족에 이르면 현실태가 가능태가 된다는 견해는 화이트헤드 철학에서 현실태의 영역이 협소하며 가능태의 영역이 매우 넓다고 생각할 수 있게 한다. 화이트헤드에게 현실태에서 가능태로의 이동은 자연스러운 과정이다. 반면 들뢰즈는 현실태에서 잠재성으로 나아가기 위해 '되기'의 탈주를 시도해야 한다는 점에서 차이점을 가진다.

3. 현실화

1) 분절과 진입

(1) 들뢰즈의 이중분절

들뢰즈는 잠재성으로부터 현실태로 이동하는 과정을 '분절'(articulatiojn) 혹은 '층화작용'(stratification)이라는 용어를 사용해서 설명 했고, 화이트헤드는 가능태에서 현실태로 이동하는 것을 '진입'이라는 용어를 사용해서 설명했다. 들뢰즈는 잠재성으로부터 현실태로의 이행을 층화작용(영토화[territorialize]/코드화[coding])이라는 지질학적 용어로 설명한다. 이 층화작용을 통해서 지층(strata)이 형성되는데, 이것을 들뢰즈는 '신의 심판'이라고 부른다(TP p.40). 들뢰즈와 가타리는 층화작용의 설명에 용이한 도식을 옐름슬레우(L. Hjelmslev)의 언어학으로부터 빌려온다.[18] 들뢰즈/가타리는 옐름슬레우의 도식을 따라 지층이 내용(content)과 표현(expression), 형식(form-코드화와 관련)과 실체(substance-영토화와 관련)로 분절되어 있다고 주장한다. 그들은 이를 이중분절(double articulation)이라고 부른다(TP pp.43-5).

내용	실체
	형식
표현	형식
	실체

지층들은 포획의 활동을 하며 지나가는 모든 것을 붙잡으려는

18) L. Hjelmslev, 『랑가쥬 이론 서설』, 김용숙, 김혜련 역, 동문서, 서울, 2000, pp.58-79.

“블랙홀”(black hole)과 같은 것이다(TP p.40). 지층의 포획활동은 세 가지 방식으로 작동한다. 들뢰즈와 가타리는 우리를 가장 직접적으로 구속하는 세 개의 지층을 “유기화, 기표화, 주체화”로 분류한다. “너는 조직화되어야 한다. 너는 유기체가 되어야 한다. 너는 너의 몸을 분절해야 한다 - 그렇지 않으면 너는 변태에 불과하다. 너는 기표와 기의, 해석자와 해석된 자가 되어야 한다 - 그렇지 않으면 너는 타락한 자에 불과하게 된다. 너는 주체가 되어야 한다. 주체로 고착되고 언표의 주체로 움츠려든 언표행위의 주체가 되어야 한다 - 그렇지 않으면 너는 떠돌이에 불과하다.”(TP pp. 159) 이정우는 이 세 가지의 층화작용을 다음과 같이 정리한다.

> 층화작용은 “세 종류로 나뉘어 파악된다는 점을 기억하자. 1) 유기화 또는/즉 조직화. 2) 기표화(signifiance)와 그것을 보존하기 위한 해석. 3) 주체화(subjectivation) 또는/즉 예속주체화(assujettisssement). 그래서 배치는 층화의 방향에서 말할 때 생물학적-신체적으로는 유기화되며, 무의식적-구조적으로는 기표화되며, 의식적-사회적으로는 주체화된다. 우리의 바로 이런 신체, 바로 이런 기표(이름-자리), 바로 이런 주체(‘나’)가 층화방향에서의 우리의 모습이다.[19]

(2) 화이트헤드의 진입

화이트헤드는 현실화 과정을 ‘진입’이라는 용어로 설명한다(PR p.38). 언뜻 보기에 진입은 능동적인 말처럼 느껴진다. 그러나 진입은 능동적이라기보다는 수동적인 뉘앙스를 가지고 있다. 왜냐하면 화이트헤드가 말하는 진입은 특정한 주체가 영원한 대상을 느낄 때 발생하는 것이기 때문이다(PR p.66). 그리고 진입하지 못한, 즉

19) 이정우, 『천하나의 고원』 (서울: 돌베개, 2008), p.37. 이하 『천하나』로 표기.

현실화되지 못한 영원한 대상은 신이 직시하고 있다. 이런 면에서 화이트헤드의 현실화과정에는 주체의 파악과 느낌의 역할이 중요하다는 사실을 알 수 있다.

영원한 대상은 개념적 느낌의 여건이다. 그런데 특정한 주체는 영원한 대상 전체를 느끼는 것이 아니라 선택된 일부분만 느낀다. 이렇게 특정한 주체가 영원한 대상의 일부를 느낄 때 그 영원한 대상은 주체에 진입된다. 느낌은 긍정적 파악인데. 이러한 영원한 대상에 대한 파악을 화이트헤드는 개념적 파악이라고 지칭한다(PR p.35). 그리고 화이트헤드는 영원한 대상이 현실적 존재 속으로 진입할 때 다음과 같은 "네 가지 기능"을 가진다고 분류한다. "여격적 진입으로서(as dative ingression), 순응적 물리적 느낌의 진입에 있어서(in conformal physical feeling), 개념적 느낌의 진입에 있어서(in conceptual feeling), 비교적 느낌의 진입에 있어서(in comparative feeling)."(PR p.249)

2) 현실화에 대한 대화의 가능성

화이트헤드와 들뢰즈는 가능태/잠재성에서 현실태로의 이행과정을 각각 '진입'과 '분절'이라는 용어를 사용해서 설명한다. 진입과 분절이라는 용어는 두 과정적 사상가가 현실화를 이해하는 방식이 다르다는 사실을 의미한다. 화이트헤드에게는 파악과 느낌과 같은 주체적 경험의 계기가 중요하다. 그는 심지어 느껴지지 않은 영원한 대상은 신이 느낀다고 주장함으로써 현실태로의 전환에서 주체의 역할을 강조한다. 반면 들뢰즈에게 현실화는 분절의 작용이다. 특히 들뢰즈는 이를 이중분절로 이해한다. 이중분절을 통해서 기능-질료였던 추상기계는 내용/표현과 실체/형식으로 분절된다. 그렇다

면 분절은 왜 발생하는가? 이것은 습곡과 퇴적의 작용으로 지층이 형성되듯 밀집되고 응고화(consolidation)되면서 발생하게 된다(TP p.507). 현대 과학의 연구에 따르면 규모가 커질수록 질서의 정도가 높아지고 규모가 작아질수록 무질서도가 증가한다. 그래서 유기체 규모가 되면 질서가 형성되고 질서를 유지하고자 함은 엔트로피의 법칙을 거슬러 가는 것을 의미한다.

화이트헤드는 가능태에서 현실태로의 이동에 대해서 여타의 가치평가를 내리지 않는다. 그것은 세계의 자연스러운 모습이다. 반면 들뢰즈는 잠재성에서 현실태로의 변화를 유감스러워한다. 그는 존재론적인 통찰을 할 때에는 세계가 잠재성과 현실태로 이루어져 있음을 부인하지 않는다. 반면 그의 윤리-정치학은 단연 현실태를 부정적으로 평가하고 잠재성을 긍정적으로 평가한다. 들뢰즈에게 현실태가 되는 것은 신의 심판을 받는 것이나 다름없다. 그래서 들뢰즈의 윤리학은 잠재성을 지향한다. 이러한 과정에서 동물-되기, 분자-되기, 이것임-되기, 전쟁기계-되기와 같은 그의 윤리-정치적 관점이 제시된다(TP pp.233-309 참조).

현실화에 있어서는 화이트헤드가 보다 주체적 경험의 측면을 강조한다는 사실을 알 수 있다. 여기에서 화이트헤드의 '철저한 경험주의자'로서의 면모를 볼 수 있다. 화이트헤드에게 현실화는 주체가 대상을 파악하는 것을 의미한다. 사실 화이트헤드가 파악과 느낌이라고 불렀던 것은 들뢰즈가 스피노자로부터 물려받은 '촉발' 및 '촉발됨'과 상당히 유사하다. 다만 들뢰즈는 이러한 촉발/촉발됨을 설명하면서 주체라는 용어를 사용하지 않는다. 그는 '신체'라는 용어를 더 선호한다. 『천개의 고원』에서 들뢰즈는 주체를 현실화과정을 통해 산출된 결과로 이해하고 있다. 들뢰즈에게 주체는 결과적으로 주어지는 것이며 항상 예속을 의미하는 것이다. 그래서 그

는 이를 (예속)주체화라고 불렀다. 그는 유기화, 기호화, (예속)주체화를 현실화의 특징으로 거론한다. 이런 의미에서 들뢰즈의 주체 개념은 화이트헤드의 주체관과 차이점을 가지며, 화이트헤드의 주체는 오히려 들뢰즈의 신체와 매우 가까운 개념이라는 사실을 알 수 있다.

현실화의 문제에 대해서 한 가지 더 부언하자면, 화이트헤드는 이러한 현실화 과정을 존재론적으로 정합적으로 설명하는 것에 관심을 가지면서 그러한 존재론에 윤리-정치적인 의미를 부여하지 않았지만, 들뢰즈는 현실화 과정을 윤리-정치적인 차원으로 발전시켰다는 것이다.

4. 신과 추상기계

1) 추상기계와 신

(1) 들뢰즈의 추상기계

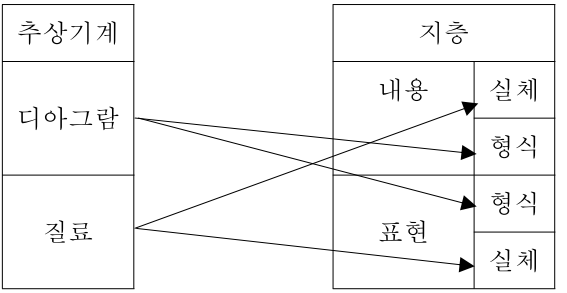
화이트헤드와 들뢰즈는 가능태/잠재성에서 현실태로의 이행을 설명하는 가운데 둘 사이를 매개하는 존재를 설정한다. 이 매개자는 가능태/잠재성과 현실태의 사이를 잇기 때문에 과정적 철학자들의 체계 내에서 상당히 중요한 역할을 한다. 이러한 매개적 존재들은 가능태/잠재성과 현실태의 연속성을 보다 정합적으로 설명하려는 노력을 의미한다. 들뢰즈는 이 매개자를 혼효면과 지층 모두와 연관되어 있는 추상기계라고 불렀다. 화이트헤드에게 있어서 이러한 연결자는 가능태와 현실태를 매개하는 신이라고 할 수 있다.

『천개의 고원』을 이해함에 있어서 추상기계는 매우 중요하다.

왜냐하면 혼효면과 더불어 추상기계는 각 고원이 결론부에 이를 때마다 등장하기 때문이다. 그리고 들뢰즈는 『천개의 고원』의 마지막 부분인 "결론"에서 추상기계를 마지막으로 다루고 있다. 즉 『천개의 고원』은 추상기계로 끝이 나는 것이다. 이런 점은 추상기계의 중요성과 위상을 상징한다. 추상기계는 잠재성에서 현실태로의 이행을 설명해주며, 동시에 현실태에서 잠재성의 세계로 나아갈 수 있게 하는 주요한 연결자이다. 우리는 추상기계를 통해서 기관없는 신체와 혼효면으로 나아갈 수 있다.

들뢰즈는 추상기계와 이데아를 구분한다. 플라톤의 이데아와 같은 "보편적이며 **영원한**"(강조는 필자) 추상기계는 존재하지 않는다(TP p.510). 왜냐하면 추상기계는 "구체적인 배치물들 속에서" 작동하기 때문이다. 추상기계는 배치물들 속에서 배치의 잠재성으로 존재한다.[20] 추상기계에 대한 들뢰즈의 가장 명료한 정의는 그것이 **"형식화되지 않은 질료들과 형식적이지 않은 기능들"**(강조는 들뢰즈)로 이루어져 있다는 것이다. 그리고 추상기계는 질료-기능의 집합(디아그람[diagram]과 질료[phylum])이다(TP p.511). 추상기계는 내용, 표현, 형식, 실체로 분절되기 이전의 가능태이다. 디아그람은 내용의 형식과 표현의 형식의, 질료는 내용의 실체와 표현의 실체의 가능태이다. 디아그람과 질료의 역할은 내용(기계적 배치)과 표현(언표적 배치)을 역동적으로 이어주는 것이다.

20) 이정우, 「들뢰즈와 'meta-physica'의 귀환」, 『들뢰즈 사상의 분화』, 소운서원 엮음, 그린비, 서울, 2007, p.144.



들뢰즈가 말하는 추상기계에는 다양한 예가 있다. 들뢰즈 자신이 인용하는 가장 명료한 예는 푸코(M. Foucault)의 파놉티콘(panopticon)이다. 권력의 배치물은 다양한 계열을 가지고 있다(학교, 군대, 공장, 병원, 감옥 등). 그러나 이러한 배치물들은 추상적인 '디아그람'이 펼쳐진 것에 불과하다. 들뢰즈에 따르면 푸코는 『성의 역사』에 이르러 디아그람을 추상기계로 발전시킨다. 들뢰즈는 푸코가 권력의 배치물이라고 부른 것을 욕망의 배치물로 바꾸면서 이러한 관점을 이어받는다(TP p.530). 마수미(B. Massumi)는 방정식을 예로 든다. 방정식은 잠재적인 연산(potential operation)의 집합이며, 원인으로서 선행하는 것이다. 그러나 이러한 원인이 충분한 원인인 것은 아니다. 잠재적인 연산을 디아그람 속에서 작동시키면서 현실화하는 과정을 전제하고 있기 때문이다.[21]

들뢰즈의 추상기계는 혼효면의 추상기계와 지층 위의 추상기계, 그리고 공리계로 발전한 추상기계의 세 가지로 구분된다(TP p.514). 이는 추상기계가 잠재성으로 존재할 뿐 아니라 현실태로 존재한다는 것을 의미한다. 앞에서 설명한 것 잠재성 추상기계는

21) Massumi, op. cit., p.22.

바로 혼효면의 탈지층화된 추상기계이다. 혼효면의 추상기계는 그것이 입자인지 기호인지도 구분할 수 없다(TP p.141). 반면 현실태의 추상기계인 지층 위의 추상기계가 있다. 이 추상기계는 지층에 통일성을 부여한다. 이 추상기계가 이러한 기능을 담당할 수 있는 이유는 혼효면의 추상기계가 '질료-기능'의 미분절체이기 때문이다. 지층 위의 추상기계의 주된 역할은 분절된 내용과 표현을 이어줌으로써 어떠한 통일성을 구성한다. 더 나아가 공리계로 발전한 추상기계가 있는데, 그러한 추상기계는 지층 위의 추상 기계가 더 극단적으로 발전한 형태이다. 중요한 사실은 혼효면의 추상기계는 역동성의 특징을 가지고 있지만, 지층위의 추상기계와 '공리계'는 질서, 영속성의 특징을 가진다는 것이다.

(2) 화이트헤드의 신

화이트헤드의 신은 가능태와 현실태의 매개 원리이다. 화이트헤드의 신은 가능태의 현실적 근거, 최초의 주체적 지향의 근거, 질서와 가치의 현실적 근거이다.[22] 여기에서 신의 원초적 본성은 가능태와 신의 결과적 본성은 현실태와 연관되어 있으며, 그런 의미에서 신은 가능태와 현실태를 매개하는 기능을 한다. 그러나 화이트헤드의 신이 궁극자의 지위를 가지고 이러한 기능을 수행하는 것은 아니다. 비시간적인 현실적 존재자인 신은 우주의 궁극적 창조자는 될 수 없다. 오히려 화이트헤드의 철학에서 신은 창조성의 피조물이다(PR p.46). 그러므로 신의 위치는 피조된 질서부여자의 위치에 속하게 된다.

앞서 진입에 관한 논의에서도 다루었지만 화이트헤드에게는 가능태가 현실화되는 과정에는 주체의 파악과 느낌이 중요한 역할을

22) Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, p.309.

한다. 현실적 존재의 느낌과 파악에 의해서 영원한 대상은 현실화된다. 이 때 현실화되지 않는 파악되고 느껴지지 않는 영원한 대상의 문제가 발생한다. 이 문제를 화이트헤드는 신을 통해서 해결한다. 왜냐하면 파악되고 느껴지지 않는 영원한 대상은 현존의 범주에 포함될 수 없기 때문이다. 이런 의미에서 신은 가능태의 '보고'(reservoir)이다.[23]

화이트헤드의 신의 주된 역할은 영원한 대상에 대한 개념적 파악과 "영원한 대상의 다양성 전체에 무제약적인 개념적 가치 평가"를 하는 것이다(PR p.46). 화이트헤드는 이것을 신의 원초적 본성이라고 부른다. 신의 역할로 말미암아 영원한 대상은 다양성 전체에서 합생의 각 단계와의 등급화된 관련성을 획득하게 된다. 신의 역할의 중요성에도 불구하고 신은 영원한 대상의 창조자는 아니다. 왜냐하면 "영원한 대상이 신을 필요로 하는 것과 꼭 마찬가지로 신의 본성은 영원한 대상을 필요로 하기 때문이다(PR p.392)." 동시에 신의 결과적 본성은 현실적 존재의 의미와 통일성의 근거가 된다.

2) 매개적 존재에 관한 대화

한정형식으로 질서의 계기를 설명할 수 있는 가능성으로 화이트헤드와 들뢰즈는 가능태/잠재성과 현실태를 연결시키는 존재로 신과 추상기계를 상정했다. 화이트헤드는 논리적인 정합성을 위해 신을 가정했으며, 들뢰즈는 혼효면/지층의 이원론에 만족할 수 없었기에 추상기계를 가정했다. 화이트헤드에게서 신과 영원한 대상은 궁극적으로 상호 연관되어있는 개념이다. 영원한 대상이 신을 필요

23) Ibid., pp.284-6.

로 하는 것과 꼭 마찬가지로 신의 본성 역시 영원한 대상을 필요로 하기 때문이다. 특히 신의 원초적 본성에 있어서 그러하다.

화이트헤드는 자신의 체계를 보다 정합적으로 설명하기 위해서 신을 상정했다. 그러나 화이트헤드의 신개념은 논란을 일으켰으며 아직까지 해결되지 않고 있다. 화이트헤드의 체계 내에서 신이 반드시 필요한 이유는 그의 '철저한 경험주의' 때문이다. 화이트헤드에게 가능태가 현존의 범주에 들어가기 위해서는 주체의 파악의 대상이 되어야 한다. 비록 "화이트헤드에게 주체가 경험에 앞서 존재하는 것이 아니라 오히려 그 반대로 그 경험이 주체를 이끌고 구성"한다고 하더라도 "화이트헤드의 사유방식에 있어서, 주체성 없는 현실성(그리고 현실적인 무)은 없다. 주체의 경험과 동떨어져 있는 것은 아무것도 없다."[24] 반면 들뢰즈에게는 신을 상정하는 일이 불필요하다. 왜냐하면 추상기계는 주체와 대상이라는 경험적 과정과는 무관하게 혼효면 위와 지층 위에 존재하기 때문이다. 들뢰즈는 주체와 대상의 경험적 도식과 무관하게 잠재성과 현실태를 이으려고 했다. 그리하여 신과 영원성 없는 추상적 매개자를 구상할 수 있었다.

5. 나가면서

화이트헤드와 들뢰즈의 철학을 가능태/잠재성에서 현실태로의 현실화 과정이라는 관점에서 고찰해 보았다. 두 철학자의 가능태/잠

24) A. Cloots, "Whitehead and Deleuze: Thinking the Event," *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, ed., K. Robinson, Macmillan, Palgrave, 2009, p.65.

재성 개념을 비교 고찰한 후 현실화 개념으로 나아갔으며, 마지막 부분에는 가능태/잠재성과 현실태 사이의 매개존재를 살펴보았다. 두 철학자의 사유가 너무나 복잡하고 정치해서 어떤 한 요소를 놓고 비교한다는 것은 거의 불가능한 일이다. 그러나 이러한 낯설고 불가능한 시도는 새로운 사유와 아이디어를 유발시킬 수도 있다.

두 과정적 철학자는 과정적 철학이라는 점에서는 유사한 형태를 보이지만 과정의 전체구도와 과정의 세부적인 측면을 고찰해 보면 상당히 상이한 모습을 보이고 있다. 화이트헤드에게 과정의 전체적인 방향은 다자에서 일자로의 '창조적 전진'이다. 물론 만족에 도달한 일자는 다시 다자가 되지만 기본적인 흐름은 다자에서 일자로의 과정을 의미한다. 하지만 들뢰즈에게는 다→일이라는 과정의 흐름보다는 다⇄일이라는 접힘과 펼침의 주름이 있을 뿐이다.

화이트헤드가 창조자를 궁극자로 상정한 것에 비해 들뢰즈는 궁극자를 상정하지 않았다. 그에게는 조성하는 것이나 조성되는 것은 큰 차이점이 없었다. 그러나 화이트헤드의 궁극자는 들뢰즈의 잠재성과 유사한 특징을 가지고 있다. 화이트헤드의 가능태인 영원한 대상, 연장적 연속체, 자기초월체는 들뢰즈의 잠재성인 기관없는 신체, 혼효면, 혼효면 위의 추상기계에 비해 정태적인 성격을 띠었다. 화이트헤드의 현실화는 진입으로 대표되는데, 진입은 주체의 파악에 의한 것이기 때문에 수동적 성격을 띤다. 그러므로 화이트헤드의 현실화에는 주체의 역할이 중요하다. 들뢰즈의 현실화는 분절이다. 주체는 분절의 결과로 형성된다. 현실화 과정에서 주체는 원인과 결과로 구분된다. 화이트헤드의 철저한 경험주의와 들뢰즈의 철저한 반-주체주의는 둘 사이에 차이를 낳았다.

화이트헤드와 들뢰즈는 가능태/잠재성과 현실태를 매개하는 존재를 가정했다. 화이트헤드에게 그것은 신이었고, 들뢰즈에게는 추상

기계였다. 화이트헤드는 신의 원초적 본성과 결과적 본성을 구분하고 원초적 본성을 가능태와 결과적 본성을 현실태와 연관시킴으로써 가능태와 현실태를 매개시킨다. 반면 들뢰즈는 혼효면의 추상기계와 지층의 추상기계라는 개념으로 잠재성과 현실성을 매개시킨다. 혼효면의 추상기계는 잠재성에 속하지만, 지층의 추상기계는 현실성의 질서와 통일성의 원리가 된다. 그러나 이러한 추상기계는 유동적이다. 들뢰즈의 추상기계는 신과 같은 주체를 필요로 하지 않고 영원성도 가지지 않는 "구체적 보편자"이다. 들뢰즈의 영향을 깊게 받은 마누엘 데란다(M. DeLanda)는 수학, 물리학, 생물학적 연구를 통해서 '형태발생'을 탐구한다. 형태는 하나의 특이점을 통해서 탄생된다. 그리고 그 특이점은 그 이상의 힘이 가해질 때 대칭 파괴되며 새로운 형태를 이루게 된다. 그는 이러한 형태발생을 통해서 생성된 형태를 들뢰즈의 구체적 보편자와 동일시했다.[25)]

가능태/잠재성으로부터 현실태로의 현실화의 과정이라는 관점에서 화이트헤드와 들뢰즈라는 두 과정적 철학자 사이의 창조적인 대화의 가능성을 모색해 보았다. 세계를 과정의 관점에서 그린다는 면에 있어서는 두 철학자가 유사하지만 과정에 대한 세부적인 이해에 있어서는 차이점도 없지 않았다. 상당히 유사한 과정적 사상을 전개한 두 철학자는 화이트헤드의 철저한 경험주의와 들뢰즈의 철저한 반-주체주의에서 가장 큰 차이를 보였다. 이외에도 여러 가지 유사성과 차이점이 있다. 이러한 유사성과 차이점에 관한 미래의 대화는 앞으로의 과정적 사상을 풍요롭게 하는 밑거름이 될 것이라고 기대하게 한다.

---

25) DeLanda, 『강도의 과학과 잠재성의 철학』, pp.27-95 참조.

참고문헌

김영진. 「화이트헤드의 가능태와 현실태에 관한 연구」, 박사학위논문, 영남대학교, 2004.

문창옥. 『화이트헤드 과정철학의 이해: 문명을 위한 모험』, 통나무, 서울, 1999.

박상태, 「영원한 객체의 존재론적 지위」, 『화이트헤드 연구』 7집, 2003, 25-68.

이정우. 「들뢰즈와 'meta-physica'의 귀환」, 『들뢰즈 사상의 분화』 소운서원 엮음, 그린비, 서울, 2007.

_____. 『천하나의 고원』, 돌베개, 서울, 2008.

구니이치, 우노. 『들뢰즈 유동의 철학』 이정우, 김동선 역, 그린비, 서울, 2001.

Bogue, R. *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2007.

Cloots, A. "Whitehead and Deleuze: Thinking the Event." *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, ed., K. Robinson, Macmillan, Palgrave, 2009.

DeLanda, M. 『강도의 과학과 잠재성의 철학: 잠재성에서 현실성으로』, 이정우, 김영범 역, 그린비, 서울, 2009.

Deleuze, G. and F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.

_____. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. ET Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.

Emmet, D. *Whitehead's Philosophy of Organism*. Macmillan, London, Melbourne, Toronto, 1966.

Griffin, D. R. 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론: 초자연주의를 넘어서는 종교를 지향하며』, 장왕식, 이경호 역. 동과서, 서울, 2004.

Hjelmslev, L. 『랑가쥬 이론 서설』, 김용숙, 김혜련 역, 동문선, 서울, 2000.

Hosinski, T. 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』 장왕식, 이경호 역. 이문출판사, 대구, 서울, 2003.

Kennedy, B. F. "Whitehead's doctrine of eternal objects and its interpretations",

Studies in Process Philosophy, ed., C. R. Whittemore (Tulane University), Martinus Nijhoff, Hague, 1974.

Massumi, B. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1992.

Whitehead, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, 1957.

[Abstract]

Whitehead and Deleuze : Groping for the Possibility of Dialogue

Kim, Jae-hyun (Kei-myung Univ.)

This paper studies philosophies of Whitehead and Deleuze from a perspective of possibility/potentiality and actualization.

Whitehead introduces creativity as the ultimate, but there is not the ultimate in Deleuze's thought. Nevertheless, the ultimate of Whitehead is similar to Deleuze's potentiality.

Eternal object, extensive continuum, super-ject which is possibility of Whitehead are more static than Deleuze's body without organ, plane of consistency, abstract machine. 'Ingression' represents actualization of Whitehead. It has a passive character, for it is prehended by subject. Therefore, in Whitehead's actualization the role of subject is important. In comparison, the actualization which Deleuze speaks is represented by a articulation. In this case subject is made by articulation. we can see that Whitehead is a radical empiricist

and Deleuze has a radical anti-subjectivism.

Both Whitehead and Deleuze supposed the mediator between possibility/potentiality and actuality. It is God and abstract machine. Whitehead divided primordial nature and consequent nature of God, and mapped them onto possibility and actuality. Whereas in Deleuze, abstract machine on plane of consistency mediated between potentiality and actuality.

This study groped for the possibility of dialogue between Whitehead and Deleuze. They are similar but heterogenous. These similarity and difference will serve as foundation for the future process thought.

Key-words: Whitehead, Deleuze, possibility, actualization, empiricism, anti-subjectivism.

접수일: 2010년 11월 6일
심사 기간: 2010년 11월 17일-12월 17일
게재확정일: 2010년 12월 29일

차이의 진리(차연)와 진리(의 차이): 데리다와 바디우의 접점, 주체에서*

박 일 준 (감신대 기독교통합학문연구소)

【한글요약】

'차이와 관용의 시대'에 주체와 진리를 말하는 것은 아직도 가능한가? 가능하다면 어떤 방식으로 언표될 수 있을 것인가? 진리의 주체를 말하는 것은 '나'와 다른 문화와 종교에 근원적인 폭력을 휘두르는 일은 아닌가? 본고는 바디우와 데리다의 사유들을 일별하면서, 이상의 물음들에 대한 답들을 모색한다. 데리다는 우리가 타자를 만나기 위해, '우리'의 경계를 쌓고 절대시하려는 진리의 주체를 해체해야 한다고 주장하면서, '우리'는 '우리와 다른 것'을 통해 매번 새롭게 구성되어지는 것이라고 말한다. 하지만 바디우는 이 차이의 시대에 도리어 우리에게 필요한 것은 진리의 주체라고 말한다. 차이의 시대에 진리는 단일하고 절대적으로 존재하는 것이 아니라, 다수로서 존재하며, 그래서 다양한 진리절차들을 통해서 성찰된 진리들을 합리적으로 연산함으로서 얻어져야 한다고 말한다. 하지만 진리는 고정된 것이 아니다. 진리는 정의상 언제나 '초과중'(exceeding)이기 때문이다. 따라서 진리의 주체는 지식 체계에 구멍을 뚫는 진리를 사건을 통해 만나 상황에 봉합하고 사라진다. 그리고 상황이 고정되고 안정되면, 다시 상황의 체계에 구멍을 뚫는 진리사건을 만나러 나아간다. 이점에서 바디우의 진리 주체를 사이(the between)로 볼 수 있다면, 그 주체는 정확히 데리다의 '차연'의 자리에 들어맞는다. 이 주체는 그래서 근대 이성의 독백하는 주체가 아니라, 언제나 '둘'(the Two)로 일어나는 주체로서 언제나 대화의 상대를 필요로 하는 주체이다.

[주요어] 데리다, 바디우, 차이의 진리(차연), 진리(의 차이), 주체

---

* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.[NRF-2009-353-A00112].

** 본고는 2010년 10월 30일(토) 협성대에서 있었던 제15회 한국화이트헤드학회 정기학술대회에서 발표된 글을 보완하여 투고된 것임.

1. 서문

우리 시대에 '진리와 주체'를 말한다는 것이 가능한가? 가능하다면, 진리와 주체는 무엇을 의미할 것인가? 그 진리는 우리에게 정의를 가져다 줄 수 있을 것인가? 아니면 진리는 끝없이 폭력으로 전락하면서, 우리는 중단 없는 해체를 도모하게 될 것인가? 아니면 다양한 진리들의 난립 속에서 나에게 주어진 진리 사건을 믿으며, 이 시대 체제로부터 끝없는 저항과 탈주를 모색할 것인가? 만일 데리다가 '진리'를 말한다면 그것은 차이의 진리일 것이다. 사실 그것은 그 어떤 '진리' 개념에도 저항하는 부정적 개념이기도 하다. 데리다는 진리와 주체를 말하지 않는다. 오히려 진리의 해체를 주장한다. 진리는 언제나 특권화된 주체의 권력작용을 절대적인 것으로 만드는데 기여해 왔기 때문이다. 반면 바디우는 우리 시대의 체제가 부여하는 상황 너머로부터 '진리'는 도래해야만 한다고 믿는다. 상황의 체제 너머로부터 도래하는 진리가 상황의 변혁을 가능케 할 것이기 때문이다. 이 둘의 진리와 주체 개념은 좀처럼 접점을 찾지 못하는 듯하면서도, '말하여질 수 없는 것'의 도래를 기대한다는 점에서 접촉점을 갖는다. 데리다에게 말하여질 수 없는 것이란 '차연(*différance*)의 힘'을 말하는 것이고, 바디우에게는 진리의 힘을 가리키는 말이다. '차연'의 구조적 힘이든 진리의 침노하는 힘이든 간에 양자에게 이것들은 '사건'을 통해 도래한다. 즉 기존 경계의 너머로부터 진입해 들어오며, 우리 정체성의 경계들을 허물어뜨리는 사건 말이다. 이 우연적 사건 혹은 사건의 우연성을 통해 우리가 진리로 추앙하던 것들은 끊임없이 허물어지고(데리다), 백과사전적 지식 체계에 구멍을 뚫는 낯선 (비존재같은) 진리에 충실하

며 주체적인 도박을 감행한다(바디우)는 점에서, 데리다의 말이 끝나는 곳에서 바디우가 말을 이어간다고 표현할 수 있을 것이다. 본고는 바디우의 진리의 주체가 데리다의 주체 해체를 배겨내면서, 다수 진리(들)의 차이들 가운데에서 진리를 향한 충실성을 발휘할 수 있는가를 검토하고자 한다.

2. 차이의 진리: 데리다의 진리

데리다는 '진리' 개념이 무엇을 의미하는지 묻지 않을 것이다.[1] 도리어 그 진리 개념이 어떤 작용을 하고 있는지를 분석할 것이다. 진리 개념의 경계는 역설적으로 '진리가 아닌 것(들)'을 통해 그어진다. 즉 진리로 정의되는 것은 진리가 아닌 것들을 통해 규정된다. 바로 이 역설, 그렇기에 데리다는 언제나 우리가 규정하고 있

1) 데리다에게 진리란, 만일 가능하다면, 언제나 '물리적 혹은 현상적 사실로부터 한발짝 물러나서' 드러나는 것, 즉 본래적 의미의 형이상학("meta ta physika")을 통해 드러난다 (Jacques Derrida, *Adieu: To Emmanuel Levinas*. trans. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas [Stanford: Stanford University Press, 1999], p.46). 그것은 "유한 속으로 무한 개념의 침노"를 의미하며, 그것은 곧 존재론이 아니라, 사건이 혹은 사건에 대한 인식이 진리를 진리되게 한다는 것을 의미한다 (Derrida, *Adieu*, p.46). 말하자면 타자를 '나와 동일자'로서가 아니라 차이 혹은 분리로서 인식하는 것을 의미한다. 이는 다른 말로 진리란 타자의 친숙하지 않은 모습을 자신데 대한 방해로 간주하면서 일어나는 사건이다 (Derrida, *Adieu*, p.53). 왜냐하면 이 (나에 대한 타자의) 방해는 곧 "감춤과 드러냄으로서의 진리의 형상"이기 때문이다. 이 진리에 주체(the subject)는 자신을 종속(subject to)시킨다. (Derrida, *Adieu*, p.54). 그렇기에 주체(the subject)인 것이다. 즉 이 타자에 대한 종속이 바로 "주체성 자체"라는 것이다 (Derrida, *Adieu*, p.54). 즉 타자에 종속되어 억압받고 학대받고 차별받는 주체가 되는 것이 바로 주체성이라는 것이다. (Derrida, *Adieu*, p.56).

는 (개념) 정의의 경계가 우리의 통념처럼 명확하지 않음을 드러내고자 한다.

그래서 데리다는 진리보다는 해체(de/construction)를 보다 더 친숙하게 받아들였고, 그의 철학은 해체의 철학으로 회자된다. 진리를 동일성이 아니라 타자성(alterity) 속에서 찾는다는 것은 곧 진리를 '내'가 담지하고 있는 기존의 인식과 지식의 체계로는 인식불가능하다는 것을 의미하기 때문이다. 따라서 기존 지식과 개념 체계의 해체는 타자로서의 진리를 받아들이는 전제가 된다. 데리다의 "해체"는 본래 하이데거(M. Heidegger)의 용어 *Destruktion*을 번역하는 과정에서 유래한다. 이는 존재의 사유를 현존재의 사유로 전환하기 위한 필연적 과정을 가리키는 것이다. 이것은 진리를 부정하려는 것이라기 보다는 진리의 우상들을 해체하고자 함이다. 이런 맥락에서 데리다의 '진리의 해체'는 진리 자체의 무화(無化)가 아니라, 우리가 고정된 형식으로 갖고 있는 진리 개념의 해체를 가리킨다. 따라서 데리다는 해체란 "중립적인 것"이 아니라 "개입하는 것"(intervene)이라고 말한다.[2] 이는 곧 해체가 기존의 관점을 통해 사람과 세계를 바라보던 방식을 "새로운 방식으로 그리고 보다 비판적으로" 조망할 것을 촉구하는 것이다.[3]

1) 진리와 차연

2) Jacques Derrida, *Positions*. trans. by Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 93.

3) 페넬로페 도이처(Penelope Deutscher), 『How to Read 데리다(Jacques Derrida)』, 변성찬 역 (서울: 웅진지식하우스, 2007), 46.

데리다는 그래서 진리를 말하기 보다는 진리를 해체하고자 한다. 해체란 파괴가 아니다. 그것은 곧 진리를 현전케 하는 우리의 기제들을 전복적으로 조망하는 것이다. 예를 들어, 통상 진리가 현전한다 할 때(the presence of Truth), 그 진리의 현전은 언제나 '말'을 하는 사람이 현전하는 것을 전제한다. 법정에서 현장 증인의 증언이 법적 효력을 갖는 이유이다. 그래서 그 사람의 말을 글로 적어 대신하는 것은 증거의 힘이나 효력이 약하다고 우리는 통상적으로 전제한다. 그리고 철학은 전통적으로 이를 전제로 '진리를 나타내려는 노력'을 경주해 왔다. 글은 말한 사람의 이야기를 그대로 따른다고 전제를 하더라도 언제나 이독(異讀)의 가능성이 있기 때문에 진리는 언제나 그 스스로의 현전을 통해 전달되어야 한다는 암묵적 전제 말이다. 그것은 곧 선생의 현전을 전제로 이루어지는 진리의 학습 과정에 담겨진 거대한 전제였다. 그래서 플라톤은 글을 아버지로부터 벗어날 가능성이 있는 "고아가 된 아들"이라고 했다.[4] 하지만 데리다는 진리를 그렇게 고정된 어떤 것으로 보려 하지 않는다. 그의 '차연'이 함축하듯, 언어라는 매체는 언제나 기의 밑으로 미끄러져가는 기표들로 구성되며, 이 말은 곧 말이든 글이든 그러한 이독의 가능성으로 원초적으로 구성된다. 만일 '진리'가 있다면 그것은 언어 기표 안에 자신의 "흔적"을 남기지만, 이 흔적이 전하는 의미는 끝없이 기표 밑으로 미끄러져 들어가기 때문에 이독되어지고, 그래서 '의미'는 그의 진리 현전을 차연한다.[5]

여기서 데리다의 "차연"(差延 *différance*)은 differ와 defer라는 뜻을 이중적으로 함의하는 개념이다. 본래 프랑스어에서 '차이'를 의

4) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.25.
5) 김석, 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』, e시대의 절대사상(경기, 파주: 살림출판사, 2007), pp.115; 141.

미하는 단어는 *différence*인데, 데리다는 의도적으로 3음절의 모음 'e'를 'a'로 바꾸었다. 단순히 차이만을 의미하는 것이 아니라, '지연'(defer)의 의미를 함의하기 원했기 때문이다. 이 두 단어, différance와 différence는 발음상으로 모두 '디페랑스'로 차이가 없다.[6] 하지만 그 모음 하나의 차이는 '차이'에 더하여 '지연'(遲延)이라는 의미를 더하고 있다.[7] 차연은 그 자체로 "현존하는 것도 부재하는 것도 아니다. 그것은 현존의 효과를 발생시키는 부재다. 그것은 동일성도 차이도 아니다. 그것은 동일성과 그 동일성들 사이의 효과를 산출하는, 일종의 [미]분화(微分化, differentiation)다."[8] 의미는 바로 그 "현존의 효과를 발생시키는 부재"로서 차연을 통해 발생한다. 하지만 의미는 고정되지 않는다. 그래서 차이와 지연을 의미하는 차연을 데리다는 "간격두기"(spacing) 혹은 "띄어쓰기"라는 말로 치환하여 사용한다.[9] 텍스트의 의미는 쓰여진 글자들을 통해서가 아니라, 그 글자들의 띄어쓰기를 통해 도출될 수 있듯이, 차연은 우리가 무작위로 동일시하는 것들 사이의 '간격'을 유지할 수 있도록 한다. 그래서 그 간격을 통해 의미를 파악할 수 있도록 말이다.

하지만 데리다가 진리의 차연을 말한다고 해서, 진리가 언제나 바뀐다고 말하는 것은 아니다. 오히려 데리다는 말을 글보다 나은 어떤 "자연적인 것, 순수한 것, 원본적인 것"이라고 보게 만드는 환상적 이상화의 기저에서 작동하는 우리들의 '순수성의 신화'를 비판하고 해체하고자 하였을 뿐이다.[10] 이를 통해 데리다가 말하고자

6) 박영욱, 『데리다 & 들뢰즈: 의미와 무의미의 경계에서』, 지식인마을(경기, 파주: 김영사, 2009), pp.51-2.
7) Ibid., p.64.
8) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.60.
9) Ibid., p.64.
10) Ibid., p.30.

하는 바는 진리를 인식하는 주체에게서 일어나는 “자기-애”(auto-affection)[11]의 작용 때문에 ‘차연’ 작용은 불가피하다는 것이다. “자기-애”란 모든 유기체에 기본적으로 내재하는 성향으로서, "auto"는 ‘동일자’(the same)를 의미하며, 그래서 auto-affection 즉 자기-애는 자신과 동일한 것을 보고 이끌리는 유기체의 성향을 가리킨다. 즉 유기체는 세계를 바라보면서, 자신과 동일한 것을 찾아가려는 성향을 갖고 있다는 것이다. 이에 대한 생물학적인 설명을 데리다는 제공하지 않는다. 다만 언제나 우리는 우리와 동일한 것을 보고 나아가기 때문에 타자에 대해서 아는 만큼 모르는 부분도 커질 수밖에 없다는 평범한 진실을 기억하며 이해하자. 타자에게서 자신과 비슷하거나 동일한 면만을 보고, 타자를 판단하고 평가한다면, 우리는 그 타자를 타자되게 하는 가장 중요한 면들을 망각하기 마련이다. 그래서 늘 관계는 오해와 편견으로 점철되고, 끝내 분노와 배신의 드라마로 치달아간다. 따라서 데리다의 “타자”란 우리에게 “비자연적이거나 위협적인 것”으로 간주되는 것을 의미한다.[12] 이 의리와 배신의 이분법적 윤리 구조는 바로 이 ‘자기-애’적인 인식 구조로부터 생기며, 이것이 바로 남성지배문화의 근원적 구조라는 것이다. 따라서 타자의 ‘진리’는 결국 내가 이해하고 납득하는 면을 통해서가 아니라, 오히려 내가 납득할 수 없고, 내 이해와는 ‘다른’ 면들이 우리에게 ‘전적인 타자’처럼 다가올 때 파악가능하다. 결국 진리는 나의 이해의 경계 너머에 (타자로) 존재하는 셈이다.

2) 텍스트

---

11) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak (BaltimoretrThe Johns Hopkins University Press, 1976), p.166.

12) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.19.

데리다는 말한다: "텍스트 바깥에는 아무것도 없다"(there is nothing outside of the text 혹은 there is no outside-text).[13] 이 말은 무엇이 어디에 존재하는지를 묻는 물음이 아니다. 오히려 우리가 기원으로 존재한다고 믿는 어떤 것들은 그것들을 기술하는 2차적인 것(으로 믿어져 왔던 것)에 의해 도리어 "존재하는 듯이 보이게 되는 효과"임을 드러내려는 진술이다.[14] 즉 '글'은 '기원'이라는 원 사건에 대한 부차적인 기술이나 진술이 아니라, 도리어 원 사건 후의 텍스트가 그 기원을 존재하도록 만드는 효과를 발생시킨다고 말하는 것이다. 따라서 "텍스트 바깥에는 아무것도 없다"는 그의 말은 두 번째 의미를 함축한다. 텍스트라는 것은 곧 언어의 엮여진 구조 자체를 말한다. 즉 인간의 어떤 생각도 글도 말도 감정도 언어의 구조를 우회해서 출현하지 못한다. 따라서 우리는 언어를 통해 세계와 사물과 타자들을 "투사"[15]할 수밖에 없음을 데리다는 말하고자 한다. 루소는 문화적인 것을 자연적인 것에 대한 "대리보충"(supplement)[16]이라고 표현하였다. 그런데 루소의 상상처럼 (인간 문화에 의해) 오염되지 않고 순수한 기원으로서 자연은 대리보충인 문화 없이 가능한가? 데리다는 루소가 그 원초적인 사회계약의 기원을 묘사하기 위해 끊임없이 언어적 대리보충을 기입하고 있음을 주목한다. 따라서 기원은 지연된다. 그리고 계속 '차이'를 통해 분화한다. 즉 기원은 처음부터 "대리보충"이었던 것이다. 달리 표현하면, "기원적인 것에 대한 언제나 새로운 투사들과 함께 새로운 구분들이 발생하는데, 그것은 기원이 이미 그 자신 내부에서 분열되어 있는 것이기 때문이다."[17]

---

13) Derrida, *Of Grammatology*, p.158.
14) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.67.
15) Ibid., p.70.
16) Ibid., pp.76-7.

이 내부의 분열은 고정된 텍스트에서만 발생하는 것이 아니다. 아주 원초적으로 우리의 언어 자체가 그러한 내적 분열과 갈등을 담지하고 있다. 기본적으로 우리의 정체성을 경계 짓는 가장 중요한 수단인 언어는 실상 나의 언어가 아니다. 왜냐하면 그것은 내가 소유하고나 가질 수 있는 것이 아니기 때문이다. 단지 우리는 그 누군가의 언어를 "전용"(appropriation) 혹은 "재전용"(reappropriation)할 뿐이지만, "절대적 전용이나 재전용"은 존재하지 않는다.[18] 언어의 기원을 말할 수 없기 때문이다. 결국 내가 말하고 소통하는 유일한 언어인 "나의 언어"는 "타자의 언어"로서, 그것은 내안에 "지속적인 소외감"(abiding alienation)을 생산해 낼 뿐이다.[19] 이 내적으로 '지속적인 소외감'은 무언가의 결핍이거나 자아의 결여가 아니라 "언어의 고유성과 속성을 구조화하는 것"[20]이다. 말하자면 그 어떤 정체성의 구축도 " '나'를 표현하는 언어에 의존하면서, 자아 혹은 동일자 혹은 정체성의 구성에 대한 이야기"[21]의 발명에 불과하다. 이런 점에서 "모든 문화는 본래적으로 식민적이다."[22] 왜냐하면 모든 문화는 각각의 고유한 언어를 단일하게 부과하고 있고, 그렇게 부여되는 언어는 언제나 (모국어라 불릴지라도 결국) 타자의 언어이기 때문이다. 따라서 이 "단일언어주의"(monolingualism)는 언제나 "타자에게로"[23] 돌아가기를 도모한다. 내가 사용하고 있는 언어는 근원적으로 타자의 언어이기 때문이다. 그렇기 때

17) Ibid., p.81.
18) Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other*; or, the Prothesis of Origin, trans. by Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998), p.24.
19) Derrida, *Monolingualism of the Other*, pp.25; 26.
20) Ibid., p.25.
21) Ibid., p.29.
22) Ibid., p.39.
23) Ibid., p.40.

문에 언어에서 "주인"(the master)은 존재하지 않는다. 모두에게 '주어진 언어' 혹은 '모국어'란 그 누군가의 언어이기 때문이다. 결국 모국어란 "불가능"하다. 언어가 있다면, 우리의 모든 언어는 다 그 "불가능한 것"[24]을 이름하는 번역일 따름이다. 이 불가능한 것의 "도래 혹은 도래 없는 사건"[25]이 언어라는 인식 매체를 통해 거듭 번역될 따름이다. 주어진 언어 즉 모국어는 없다. 우리는 '모국'어의 도래를 기다릴 따름이다. 그런 것이 도대체 존재한다고 상상하면서 말이다. 이것은 곧 불가능한 것의 도래를 의미하고, 그것은 구원의 구조를 닮았다. 달리 표현하면, 나의 언어는 결국 타자의 언어이며, 이 언어는 나의 언어의 도래를 약속할 따름이다. 이 약속에 기초한 언어의 도래 혹은 그 언어의 사건은 다름 아닌 "메시야니즘"을 가능케 하는 "메시야성"의 열림(dis/closing)을 가리킨다.[26]

3) 불가능성(im/possibility)

우리가 타자를 이해한다는 것은 언제나 타자를 오해한다 혹은 할 수 있다는 불가피성을 전제로서만 가능하다. 이런 의미에서 misunderstanding의 mis-는 "탈선"이 아니라, 불가피한 기제이다.[27] 오히려 성공적인 소통은 바로 이 "mis-"의 가능성을 그 안에 담지함으로써만 가능하다. 그것은 곧 서로를 직접적으로 순수하게 그 자체로 이해할 수 있다는 환상(fantasy)을 해체시켜주는 기제이기 때문이다. 이런 의미에서 데리다에게 타자란 단순히 공동체를 위협하는 어떤 것을 넘어서서 "불가능한 것"[28]으로 여겨진다. 일단 '타

24) Derrida, *Monolingualism of the Other*, p.57.
25) Ibid., p.61.
26) Ibid., p.68.
27) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.103.

자'(the other)란 나와 동일하지 않은 것을 의미한다. 그래서 그 동일하지 않은 것을 "나와 동일한 것으로 가정하는 것, 타자들을 그들에 대한 나의 체험으로 환원할 수 있다고 가정하는 것"은 "윤리적 실패"이면서, 폭력이다.[29] 따라서 타자는 전적으로 타자로 대우되어야만 혹은 간주되어야만 한다. 윤리적 폭력을 저지르지 않으려면 말이다. 그런데 같은 동전의 반대 면으로 우리는 또한 타자를 "근본적으로 낯선(foreign) 것으로서(*as*) 마주칠 수 없다"는 것도 염두에 두어야 한다.[30] 왜냐하면 타자는 나에게 기본적으로 내가 갖고 있는 기대와 해석의 지평과 조건들 하에서 접근될 수밖에 없기 때문이다. 데리다가 '차연'은 근원적으로 "자기-애"(auto-affection)로부터 비롯된다고 말할 때, 바로 이것을 예고하고 있는 셈이다. 바로 이런 의미에서 타자는 결코 우리에게 "불가능한 것"이 된다.

후기 저작에서 바로 이 불가능한 것으로서의 타자는 새로운 조명을 받는다. 불가능한 것은 우리가 할 수 없는 어떤 것을 의미하는 것이 아니라, 우리가 하는 모든 활동의 근원에 내재해 있는 타자, 그러면서도 그 타자는 우리 밖에 존재하는 타자가 아니라 우리 안에 들어와 있는 타자로서 말이다. 우리의 삶의 행위는 근원적으로 불가능성을 내포하고 있는데, 예를 들어 우리의 애도(mourning)가 그렇다. 죽은 이를 위한 우리의 애도가 성공적으로 치러졌다면, 그(타자)는 더 이상 존재하지 않을 것이고, 그에 대한 우리의 아쉬움도 애도를 통해 해소되었을 것이다. 하지만 이는 바로 정확히 애도가 실패했다는 것을 의미한다. 왜냐하면 사랑하는 이가 사라져 버렸기 때문이다. 따라서 애도가 진정으로 성공하기 위해서, 애도

28) Ibid., p.132.
29) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.131.
30) Ibid., p.131.

는 실패해야 하는데 즉 애도 이후에도 그 사람은 우리 안에, 우리의 기억 속에 살아남아 있어야 하는데, 이 죽은 이의 잔재 혹은 흔적이란 바로 애도의 행위가 실패했다는 것을 가리키기 때문이다. 그렇다면 애도(mouring)는 "불가능한 것"[31]이다. 바로 이 지점에서 데리다는 '동일성과 차이'의 담론을 넘어설 수 있는 어떤 것을 모색한다. 그것은 바로 하나의 사건(event)으로서 불가능성 혹은 타자이다. 여기서 이 사건으로서 불가능성은 '내가 할 수 없는 어떤 것'을 가리키는 것이 아니라, 내가 '불가능성으로서 타자'와 "관계"[32]하는 방식을 나타낸다.

> 세상에서 가장 고귀한 의도들을 갖고도 내가 불가피하게 타자의 차이에 개방적이고자 하는 시도 속에서 실패할 때, 그 불가능성은 나의 시도 속에 존재하는 것이고, 나를 해당 타자와의 다른 종류의 관계 속에 들어서게 하는 것이다. 불가능성이 어떠한 '일'도 수행하지 않는 것이 아니다. 그것은 나를 중재하고, 내 정체성의 복합성에 기여하는 것이다.[33]

이 불가능한 것(타자)과의 관계가 바로 우리가 살아가는 삶의 방식이다. 즉 삶은 바로 불가능한 타자와의 끊임없는 관계설정인 것이다. 그것은 타자와의 만남을 통해 삶에 "예기치 못한 놀라움"을 접하는 일이고, 이는 곧 삶에 "메시야성"(messianicity)[34]을 복구하는 것이다. 이 메시야성은 종교적으로 신봉되어왔던 "메시야주의"(messianism)와 구별되어야 하는데, 메시야주의는 메시야의 도

31) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.129.
32) Ibid., p.133.
33) Ibid., p.133.
34) Jacques Derrida, *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, eds. by Paul Patton and Terry Smith (Sydney: Power Publications, 2001), p.67.

래를 통해 “새로운 기원과 중심성을 신성한 타자에게 귀속시키는 것”으로서 “그 신성한 타자가 우리가 상상하는 모습에 들어맞는”다고 가정하는 것을 가리킨다.[35] 따라서 메시야주의는 다름 아닌 데리다가 해체하고자 하는 바로 그것이다.

이 불가능성은 결코 지식과 능력의 한계를 나타내는 것이 아니라, “이방인의 초월을 향한 우정 혹은 환대의 요소, 즉 타자의 무한한 거리”로서 “미지”(the unknown)를 의미한다.[36] 그리고 이로부터 “제삼의 것”(the third)이 도래하는데, 정의란 바로 이 “제삼의 것의 현존”(the presence of the third)을 말한다.[37] 왜냐하면 바로 이 제삼의 것의 도래로부터 “본래적 폭력의 가능성”(the possibility of the orignal violence)과 “정의의 가능성”이 동시적으로 유래하기 때문이다.[38] 주체도 객체도 아닌 이 제삼의 것은 처음부터 “불가피”하다(ineluctable).[39] 그것은 처음부터 거기 있었지만, 결코 처음부터 설명될 수 없었던 것, 그래서 주객을 설명하고 난 후 다시 돌아와서 처음부터 다시 이야기를 시작할 수밖에 없도록 만드는 것, 바로 그것이다. 그래서 데리다는 코라를 말한다.[40] 그것은 무(無 nothing)와 같지만, 그러나 무가 아니라 모든 존재론적 이항대립을 초과하고 해체하는 것으로, 이를 테면 “존재 없는 신”(God without

35) Derrida, *Monolingualism of the Other*, p.68; 도이처, 『How to Read 데리다』, p.130.
36) Derrida, *Adieu*, p.8.
37) Ibid., p.30.
38) Ibid., pp.33-35.
39) Ibid., p.110.
40) J. Derrida, *On the Name*, edit. by Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), p.104; 참조-박일준, 「코라의 이중주, 데리다의 차연(差延 différance)과 화이트헤드의 동일성(identity): 사이(betweenness)의 관점에서」, 『인문과학』(41집), p.141.

being)[41]을 가리킨다.

4) 메시야성과 메시야 주의

우리가 담지한 그 모든 진리의 담론이나 개념은 어쩔 수 없이 우리의 자기-애적 인식 과정을 통해 타자를 전유(appropriate)한 것으로서, 해체를 시도해야 하지만, 그런 자기-애적 인식 과정의 눈으로 "불가능한 것"으로 판명된 것들이 삶의 사건으로 도래하게 될 때 우리는 "메시야성"의 도래를 목도하게 된다. 이 메시야성은 '메시야주의'와 구별되어야 한다. 메시야주의와 메시야성에 대한 구별은 정의와 법의 관계 속에서 보다 명확하게 드러난다. 법은 정의를 구현하기 위해 혹은 그러한 명목으로 구성되고 제정되지만, 역설적으로 법 조항의 철저한 적용은 정의를 위반하는 경우가 너무 많다. 따라서 정의와 법은 일치하지 않으며, 오히려 정의는 법의 바깥에 놓여있다고 보아야 할 것이다. 그렇기 때문에 정의는 법을 통해서 세워질 수 없으며, (바울의 말처럼) "은혜 혹은 선물의 귀결"[42]로서 세워질 수 있다. 로마서의 바울(Paul)에 따르면, "우리를 죄로부터 구원하는 것은 우리의 법 준수가 아니라, 그리스도의 죽음"인데, 그 죽음은 곧 "우리가 법에 대한 죽었다는 것 그리고 우리가 법에 대해 죽었다는 사실은 역설적으로 그 법이 본질적으로 성취하려는 것, 즉 우리의 죄로부터 구원을 달성한다는 것"[43]을 상징적으로 나타낸다. 그래서 법을 지켜 '우리가 죽음'을 통해서 우리는 영의 사람의 삶을 성취한다.

---

41) Derrida, *Adieu*, p.112.

42) Theodore W. Jennings Jr., *Reading Derrida/ Thinking Paul: On Justice,* (Stanford: Stanford University Press, 2006), p.8.

43) Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, p.18.

여기서 정의란 국가나 사회에 "비일관성을 가리키는 철학적 이름"[44]이라고 주장하는 바디우의 사고와 데리다의 사고는 접점을 갖는다. 사실 정의는 실현불가능하다. 그것은 선물의 불가능성과 같은 것이다. 선물이 되려면, 선물을 받는 사람으로부터 선물로 인정받아야 하는 '주고-받음'이 있어야 하지만, 역설적으로 선물은 어떤 보상이나 반응을 받게 된다면 선물 본연의 성격을 상실하고, '주고-받음의 경제' 구조에 밀착하게 될 따름이다. 그렇다면 선물은 불가능하다. 바로 이 불가능성이 정의이다. 법은 정의에 의지하지 않고는 불가능하고, 정의는 언제나 법의 이름으로만 작동하게 되어 있어 법 없이 불가능하다. 따라서 법과 정의의 관계는 이중적이고 역설적이다. 법은 정의에 의존하지만, 그 정의는 법 안에 현재하지 않는다. 이는 "아포리아, 즉 필연적으로 가능한 것의 불가능성"[45]으로 이끌어간다.

법과 정의의 문제에서 데리다가 단순히 법의 해체를 목표로 한다고 생각한다면 오산이다. 오히려 데리다는 법이란 "결정불가능"[46]한 어떤 것이라는 사실을 드러내고자 한다. 법이 지향하는 정의, 그것은 불가능한 것이다. 법은 언제나 폭력의 질서 위에 세워졌고, 그래서 정의의 실현은 법의 위반을 전제하지만, 그 실현은 언제나 법질서 하에 살아가는 구체적인 각 개인의 특이성들(singularities)로부터 오기 때문에, 내가 그 어떤 사람의 정의를 실현한다 해도, 이는 다른 사람의 특이성을 무시하고 그에게 부정의한 일을 행하는 것이 된다. 따라서 정의는 불가능하다. 불가능하기

---

44) Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, trans. and edit. by Oliver Feltham and Justin Clemens (New York: Continuum, 2005), p.58.

45) Ibid.

46) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.171.

때문에 정의를 잊거나 버리자는 것이 아니라, 우리가 각자의 삶의 구체적인 환경 속에서 정의 실현을 위해 노력할 때, 우리의 행위는 언제나 그 이면 즉 그와는 다른 사람에 대한 부정의를 동반할 수 있음을 기억하고, 그를 위해 용서를 구하는 일을 멈추어서는 안 된다는 것을 데리다는 말하고자 한다. 이를 바울은 "내가 행하는 것을 내가 알지 못하노니 곧 내가 원하는 것은 행하지 아니하고 도리어 미워하는 것을 행함이라"(롬7:15; 개역개정)이라고 표현하였다. 이는 곧 정의의 실현 불/가능성을 의미한다. 즉 나의 정의의 실현은 곧 나와는 다른 정의의 실현을 필요로 하는 다른 사람 즉 타자에 대한 외면과 부정의가 되기 때문이다. 그래서 우리는 "용서"를 필요로 한다.[47] 그리고 이 용서는 단순히 과거에 '나에게 잘못한 이들'에 대한 용서만이 아니라, 근원적으로 "마음의 변화"(change of heart, *metanoia*)[48]를 동반하는 것이다. 그리고 이것은 곧 "새로운 시작"[49]이다.

5) 사이와 너머

데리다가 차연을 통해 세계를 새로운 방식으로 바라볼 때, 가장 눈에 띄는 현실은 곧 "나는 분열되어 있다"[50]는 사실이다. 한 아이의 아버지로서, 학생을 가르치는 선생으로서, 교회의 사역자로서, 40대 남성으로서, 대한민국 사람으로서, 동양인으로서 등등 나의 정체성과 동일성을 규정하는 범주들 각각이 내 안에서 '나의 정체성'을 이미 분열시키고 있고, 그러한 다양한 정체성들이 내 안에서

47) Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, p.152.
48) Ibid., p.143.
49) Ibid., p.147.
50) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.48.

나름대로 통전적으로 조화를 이루어 나갈 때, 나는 그 누구와도 동일하지 않은 나만의 고유성(singularity)으로 실존한다. 결국 나에 대한 진실 혹은 나의 진리는 바로 이 고유한 복잡성과 혼잡성이겠지만, 그것은 그 복잡한 정체성의 관계가 엮어내는 산물로서가 아니라, 그것을 넘어선(exceeding) 것으로서의 고유성이다. 그리고 이 고유성은 곧 고정된 경계가 아니라, 우리의 정체성들이 규정하는 고정된 경계를 끊임없이 넘어서는 일을 가리킨다. 데리다의 이러한 해체적 본문 읽기는 결국 기존 체제의 "위계의 전복"[51] 이외의 다름 아니다. 즉 데리다의 저항과 탈주의 방식이었던 셈이다.

데리다는 분열된 정체성을 "사이"로 보기 보다는, 그렇기 때문에 고정된 "정체성이라는 이상들"을 "파괴"하고자 했다.[52] 데리다의 '사이'는 법과 정의 문제에서 모습을 드러낸다. 데리다는 정의는 법의 근거가 되지만, 그 정의는 언제나 법 "너머"(beyond)에 있고, 그래서 그 "너머"는 법과 정의 '사이'의 "간격"(interval)을 만들어 낸다.[53] 바로 이 간격을 우리는 "사이"(the between)[54]라 할 수 있을 것이다. 이 '사이'는 정의는 언제나 '특이성'(singularity) 혹은 (일상) 사건의 고유성과 연관되지만, 법은 언제나 일반적 상황 혹은 보편성(universality)과 관계하기 때문에 빚어진다.[55]

그 "너머"(beyond)는 간격과 사이를 만들어내면서 '법'의 해체를 도모하고, 바로 그 점에서 정의의 공간을 창출하는 그 "너머"는 "이탈"(disadjustment, adikia) 혹은 "불화"(discordance)[56]를 창출하는

51) 도이처, 『How to Read 데리다』, p.54.
52) Ibid., p.90.
53) Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, pp.23; 27.
54) Ibid., p.27.
55) Ibid., pp.27-8.
56) Ibid., p.33.

데, 이 이탈은 인과응보적 정의의 법의 순환을 방해하고, 또한 분배 정의의 순환 즉 주고-받음의 정의의 순환을 방해하는 '너머'이다. 따라서 이 '너머'를 통해 드러나는 정의는 "타자들에 대한 경제를 넘어선 탈주의 선물과 특이성의 계산 불가능성"[57]을 나타낸다.

이 '너머'(the beyond)는 법의 현재를 "초과한다"(exceed).[58] 현재를 초과해 있다는 점에서 이 '너머'는 유토피아적인 자리를 지향한다. 그 자리는 아직(not yet) 도래하지 않았다는 점에서, 비존재의 자리이지만, 그러나 이미 기존하고 있는 자리를 위협하고 있다는 점에서 불법적이고 위험하다 혹은 그런 것으로 간주된다. 법은 법이 지켜지는 내부와 지켜지지 않는 외부를 구분하고 경계 지음으로서 수립되기 때문이다. 바로 여기에 법의 묘한 성격이 놓여있는데, 폭력은 법 바깥에 있는 것으로 규정되지만, 그 규정은 바로 법으로부터 오기 때문에 결국 법과 폭력은 이중적으로 서로에게 구속되어 있는 셈이다. 말하자면 법은 폭력적이다. 바로 이것이 '하나님의 정의'가 세상의 법이 가져다주는 질서와 대비되는 자리이다. 그래서 로마서의 바울에게 정의란 곧 "신적인 것"[59] 혹은 하나님이었다. 법과 그의 힘은 하나님의 정의보다 (적어도 현실에서는) 힘이 있다. 그래서 하나님의 아들은 법의 힘 아래에서 죽임을 당한다. 즉 법의 힘은 기본적으로 "죽일 수 있는 힘"(power to kill)[60]에 기반한다.

정의의 자리인 법 "너머"는 곧 법을 해체하고 난 후에야 그 너머의 정의가 우리에게 도래한다는 것을 의미하고, 이는 곧 "메시야주

57) J. Derrida, *Specters of Marx*, pp.22-3; Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, p.34에서 재인용
58) Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, p.38.
59) Ibid., p.40.
60) Ibid., p.70.

의를 넘어선 메시야성"(messianicity without messianism)을 가리키며, 여기서 데리다는 (제도)종교를 '넘어선' 종교 즉 "종교없는 종교"[61]의 가능성을 언급한다. 이 종교는 순수성의 신화 혹은 기원의 신화를 통해 과거를 고정시켜 놓는 것에서 그 토대를 찾는 종교가 아니라, 언제나 타자에게 열려져, 타자로부터 변화 받을 용기를 갖는 종교, 즉 자신의 본질은 순수성이 아니라 이종교배(hybrid)였음을 인정하고, 자신의 종교적 타자를 자신 안에서 환대할 준비가 되어있는 종교를 말한다.

6) 차이의 진리

데리다에게 진리란 언제나 차이의 진리이다. 진리는 언표불가능하고, 언제나 차연 하기 때문이다. 그 절대적 언표불가능성이 바로 진리를 향한 우리의 욕망을 발생시키고, 그렇기 때문에 진리는 현존하면 안 된다. 욕망은 언제나 부재하는 것을 욕망하기 때문이다. 그렇다면 진리란 역설적으로 우리가 끝없이 진리를 해체하는 과정을 통해 존재한다. 왜냐하면 고정된 진리는 진리의 차연을 부정하고, 박제하기 때문이다.

그 차연의 진리를 인식하기 위해서 우리는 "해체"를 통해 "개입"하는데, 이는 진리의 우상들을 파괴하고, 차이로서의 진리가 나아가도록 함이다. 텍스트의 구조적 가능성으로 내재되어있는 차연은 그를 통해 (타자의) 진리란 우리에게 "불가능"하고 그리고 그것이 '부재하는 것'임을 알려주는데, 바로 그 불/가능성과 부재가 진리를 향한 욕망을 가능케 하고, 근본적으로 낯선 타자의 진리를 "너머"로 파악하도록 만든다. 결국 진리는 이 "너머"를 통해 창출되는 낯

61) Jennings, *Reading Derrida/ Thinking Paul*, pp.163; 171.

선 새로움(novelty)이다. 이를 다른 말로 표현하면 진리는 불/가능하다. 그러나 이 불/가능은 진리의 불능(inability)이 아니다. 그 불/가능성은 진리를 향한 욕망과 발걸음을 재촉하는 불/가능성이다. 우리는 그 진리의 불/가능성 앞에서 끊임없이 가능한 것으로 제시되는 진리를 해/체(de/construct)한다. 그것은 파괴가 아니라, 파괴와 동시에 구성하는 활동이다.

3. 진리의 차이: 바디우의 다수로서의 진리

바디우에게 철학은 진리를 향한 탐구이다. 이는 곧 진리라는 기의의 가능성을 폭력성으로 인식하고 거절한 포스트-근대 철학의 시도들에 대한 항변이다. 바디우의 진리의 철학이 이전의 진리 철학과 다른 점은 바로 진리가 하나가 아니라 다수라고 본다는 점이다. 이전의 철학들은 '봉합'(suture)을 통하여 다양한 진리들 중 자신의 권력지형에 부합하는 하나의 진리에만 특권을 부여하고 지식권력 체계를 강화해 나갔지만, 이제 바디우는 진리의 독과점(monopoly)을 중단하고 다양한 진리를 동시적으로 사유할 수 있는 길을 모색한다. 이제 철학은 바디우에게 "진리들을 파악하는 수단"으로서, 진리는 해석이 아니라 "우리의 지성에 존재하는 틈을 노출"[62]시킨다.

철학은 바디우에게 이데올로기와 "완전한 동의어"[63]이다. 여기서 이데올로기(ideology)란 "착취자에 대해 피착취자들이 행하는 자연발생적 투쟁"[64]으로서 억압에 대한 저항이다. 바디우의 철학에서

62) 제이슨 바커(Jason Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』 (*Badiou: A Critical Introduction*), 염인수 역 (서울: 도서출판 이후, 2009), p.32.
63) Ibid., p.75.

특이한 점은 바로 이 저항의 이데올로기로부터 “지배 이데올로기”가 출현한다고 본 점이다. 즉 지배 이데올로기가 있기 때문에 그에 대한 저항으로 피착취자들의 해방 이데올로기가 출현하는 것이 아니라. 오히려 “지배에 대한 영구적인 저항”이 존재하기에 지배 이데올로기가 존재한다고 이해한 것이다.[65] 달리 표현하자면 주체의 해방과 저항의 욕망이 존재하기 때문에 억압의 (허위적) 구조가 존재한다. 왜냐하면 주체는 끊임없이 상상계의 구조를 탈주하고자 시도하기 때문이다. 여기서 대중들의 주체는 이중으로 분열되어진다. 즉 “지배하는 항과 지배당하는 항 사이”의 분열이 있고, 피지배 집단의 “지배당하는 부분”과 지배 집단을 향한 저항을 이끌어가는 부분 간의 분열이 그것들이다.[66] 이때 저항의 불변항을 바디우는 발메스와 더불어 “공산주의의 불변항”[67]이라 한다. 이 공산주의 불변항은 지배계급에게는 언제나 “정치적으로 재현 불가능한 것 그 자체”[68]로 남는다. 바디우의 진리의 주체 역시 언제나 “전복의 고정점”으로 간주되며, 존재 역시 재현과 현시에서 배제되는 “공백의 존재”로 간주된다는 점에서 우리는 바디우의 철학을 ‘저항의 철학’이라 할 수 있을 것이다. 그렇다면 바디우에게 철학은 기본적으로 “반란의 차원”[69]을 욕망한다.

하지만 지구촌 소비자본주의 사회의 체제는 우리에게 반란 혹은 저항을 허용치 않는다. 우리는 타인의 시선(들)을 의식하며, 그들이 만들어준 기준을 맞추기 위해 분주하게 뛰어다니도록 촉구받기 때

64) Ibid., p.77.
65) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.79.
66) Ibid., p.80.
67) Ibid., p.81.
68) Ibid., p.81.
69) Badiou, *Infinite Thought*, p.29.

문이다. 사실 소비자본주의 사회로 진입한 이상, 더 이상 탈출구는 없다. 오직 소비를 통해 자신의 존재감을 충족하며 살아가도록 통제받기 때문이다. 인간은 곧 "쇼핑"이다 (Man as shopping).[70] 이 자본이 힘으로 직결되는 소비자본주의 체제 속에서 누구나 중산층 시민으로 자신을 동일시하지만, 결국 우리는 익명의 배제된 자에 불과하며, 오로지 시장 자본만이 포함된 자에 속한다. 그렇게 소비와 생산과 이윤 추구가 체제를 구성하는 구조 속에서 진리란 없다. 왜냐하면 진리는 체제 너머로부터 도래하기 때문이다.

우리는 고전적 철학이 주장해온 "진리의 이상"이 종말을 맞이하는 시대에 살고 있다.[71] 하지만 철학이 진리가 감당해 온 역할을 포기하게 될 때, 철학은 자본에 의해 통제되고 암호화된 세계에 맞설 힘을 상실한다. 이 자본과 생산의 끝없는 순환 체제를 저지할 수 있는 철학의 욕망, 즉 진리에의 욕망을 유지해야 할 필요성이 있다. 이는 "철학의 실존을 위한 필수불가결한 조건"[72]이다. 이 요구조건은 의미의 다양성이 범람하는 세계 속에서 진리의 범주를 재구축함으로서만 충족되어질 수 있다. 그 진리를 향한 끈기 있는 탐색이 철학의 무능력을 극복할 수 있다. 그래서 철학은 우리가 "안정성을 향한 강박관념에 반하여 주사위를 던질 것"[73]을 요구한다. 이는 속도가 요구되는 세계 속에서 "사유를 위한 시간을 구성"키 위해 "지연 과정"을 제안하는 것이다.[74] 따라서 우리가 필요로 하는 철학은 "일어나는 일의 환원불가능한 특이성(irreducible singularity)"[75]을 드러낼 수 있는 철학이다. 그것은 곧 "사건의 철

70) Badiou, *Infinite Thought*, p.121.
71) Ibid., p.34.
72) Ibid., p.36.
73) Ibid., p.37.
74) Ibid., p.38.

학”[76]이고, 또한 진리의 철학이다. 말하자면 그것은 진리 사건의 우연성에 개방적인 철학이면서, 신학적 법칙에 굴복하지 않는 철학이다.[77]

하지만 바디우에게 철학은 더 이상 진리를 생산하지 않는다. 진리는 네 가지 영역, 즉 정치, 예술, 과학, 사랑을 통해 생산되고, 철학은 그 “네 가지 진리 생산 절차에서 생산되는 진리를 사유하는 학문”[78]이다. 따라서 진리는 처음부터 다수이다. 그렇다면 바디우에게 더 이상 대문자의 진리는 존재하지 않는다.

1) 다수로서 진리

바디우의 진리 개념[79]에서 혁신적인 것은 바디우에게 진리는

---

75) Ibid., p.41.
76) Ibid., p.41.
77) Badiou, *Infinite Thought*, p.42.
78) 서용순, 「바디우 철학 해제」, 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.12.
79) 진리는 그 스스로를 증거한다("an index sui," "the proof of itself"; Badiou, Infinite Thought, p.130). 그 진리는 “진리 과정의 이해를 창출하고, 주체는 이런 종류의 이해이다” (Badiou, *Infinite Thought*, p.134). 그래서 진리는 “그 자신 이외의 그 어떤 것도 필요로 하지 않는다” (Badiou, *Infinite Thought*, p.134). 말하자면 진리는 “지식의 물음이 아니라 ... 지식의 결함(defection)”이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.134). 그래서 주체는 지식을 필요로 하지 않고, 오히려 “지식의 변혁, 즉 지식의 온전한 변혁”을 요구한다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.135). 그렇다면 진리는 “상황의 논리의 ... 변혁”이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.139). 진리는 상황의 체제가 구축한 백과사전적 지식의 체계를 통해 파악되거나 종속되지 않는다. 바디우의 용어로 표현하자면, 진리는 “무한한 유적 집합을 구축하는 사건에 의해 열려지는 과정”이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.65). 즉 체제 바깥으로부터 도래하는 것에 의해 촉발되는 사건을 통해 진리는 우리에게 열려진다. 이를 다른 말로 표현하면, 진리는 공백의 효과이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.65). 왜냐하면 사건으로 착수되는 진리는 언제나 사라지는 혹은 소멸하

"다수"라는 사실이다. 즉 그는 Truth가 아니라 a truth를 주장하며, 이는 곧 진리가 다수임을 전제로 한다. 그래서 이 다수 진리들의 "공존가능성"(compossible)[80]은 아주 중요하다. 만일 우리가 대문자 T로 표기하는 진리가 가능하다면, 그것은 전적으로 "홀로 있는 공백"으로서 "작동하지만, 아무것도 현시하지 않는" 진리일 것이다.[81] 이는 "논리적" 진리이지만, 그러나 결코 "존재론적" 진리는 아니다.[82] 진리 문제의 혼동은 바로 여기에서 늘 출발한다. 즉 논리적 진리를 존재론적 진리와 혼동하는 것이다. 이 혼동을 회피하기 위해 바디우는 철학은 진리를 생산하지 않는다고 선언한다. 다시 한 번 강조하자면, 철학은 네 진리 절차들로부터 생산된 진리를 연산하기만 할뿐, 결코 진리를 생산하지 않는다.

진리는 언어 체제로 접근불가능하다. 왜냐하면 진리는 "새로운 어떤 것"[83]이기 때문이다. 그래서 진리는 사건이다. 하지만 지식의 상황 즉 기존 지식 체계는 오로지 "반복"(repetition)[84]만을 양산한다. 따라서 진리로 다가가기 위해서는 그의 새로움을 확증해 줄 "보충"(supplement)[85]을 필요로 한다. 이 보충은 "우연에 달려있고,"

는 사건 때문에 그에 대한 어떤 지식의 족적도 남겨두지 않기 때문이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.65). 말하자면 진리 사건은 "한 진리의 실재적이지만 부재하는 원인을 형성"하기 때문이다 (Badiou, *Infinite Thought*, p.65). 그래서 진리는 "모든 상황의 내재적 범위 내부에서는 알수 없는 것"으로서 "철학의 공백인 대상 χ이며, 주체에게 근본적으로 식별 불가능한 것을 따라 나와 사건의 이름을 지나쳐 가는 것"이다 (바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.136).

80) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.283.
81) Ibid., p.283.
82) Ibid., p.283.
83) Badiou, *Infinite Thought*, p.45.
84) Ibid., p.46.
85) Ibid., p.46.

"예측불가하며" 그리고 "계산 불가능"하다.[86] 그것은 기존하는 것을 넘어서 존재하고 그래서 "사건"이라 불리는데, "이 사건적 보충이 반복을 저지한다."[87] 사건은 "존재할 수 없으며, 사건의 비-존재는 사고 불가능한 것"이다.[88]

바디우는 진리는 "사건을 통해 생산 된다"[89]고 보았다. 여기서 사건은 "기존 사회를 지배하는 셈의 법칙이 누락시킨 공백(이 개념은 라캉의 실재 개념과 맞닿아 있다)이 존재하는 것으로 드러나는 과정"을 지칭하는데, 공백은 "셈해지지 않는 것이므로 사건을 통해 이 공백이 드러났을 때 그것은 상황에 속한 것인지 아닌지 결정할 수 없다. 사건 이후에 일어나는 최초의 개입은 바로 이러한 결정

86) Ibid., p.46.

87) Ibid., p.46.

88) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.155; 사건은 "존재에서부터 금해진, 금지된 다수"로서 "존재의 틈 혹은 간격"이다 (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.155). 라캉의 용어로 말하면, "의식적으로 비워지고 결코 채워지지 않는 것" 혹은 "환유"에 해당한다 (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.155). 라캉적 의미에서 '사건'은 "주체성의 실질적 빗금"(S/s)으로서, 바디우는 이 빗금을 "공백"(the void) 혹은 Ø 이라는 기호로 지시한다 (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.155). 이 공백은 "존재의 절대적인 지점"으로서 "모든 상황에 보편적으로 포함된"다 (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.156). 그런데 이 공백은 귀속과 포함을 구별하는 증거를 제시한다. 즉 공집합은 포함되거나 귀속된 원소나 부분집합이 없지만 "그 경우라도 그것은 하나의 부분집합, 즉 자기 자신이라는 부분집합을 소유"한다 (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.156). 즉 "공백의 경우에는 그것이 자기 자신에 귀속되는 일(Ø∈Ø)은 금지되지만 자기 자신에 포함된다(Ø⊂Ø). 공백과 그것을 표시하는 기호 Ø 사이에는 아무것도 없다. 공백조차 없다. 그러나 이 '아무것도 없음noting'은 여전히 공백의 부분 집합이다"(바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, pp.156-7). 모든 것은 다 명멸한다. 그렇다면 "공백(즉 죽음)은 이 세계의 유일한 객관적 확실성이며, 이 확실성에 초월의 가능성이란 없다" (바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.157).

89) 서용순, 「바디우 철학 해제」, p.15.

불가능한 것을 결정하는 것이다."[90] 즉 다른 말로 표현하자면, "상황에 속한 것인지, 속하지 않은 것인지를 결정할 수 없는 것을 상황에 속한다고 선언하는 것이 이러한 결정"[91]의 예이다. 따라서 진리는 "상황에 고유한 공백의 출현을 통해 생산"되며, 상황의 지배 연산인 셈을 총체를 구성하는 백과사전적 지식 체계의 외부에 존재하기 때문에 언제나 "식별 불가능한 것"으로서 출현한다.[92] 이는 곧 진리란 지식 체계를 통해 명명을 부여받을 수 없는 다시 말하자면 "명명 불가능한 것"[93]이 된다는 것이다. 따라서 진리란 상황의 법칙 혹은 체재의 질서의 관점에서 볼 때 언제나 "불법적"[94]인 것일 수밖에 없다.

2) 존재와 상황

존재는 다수(multiple)다. 다수는 일자를 갖고 있지 않으며, 본래적으로 "다수들의 다수"[95]로 존재하지만, 우리는 이 순수 다수성을 경험하지 못한다. 우리가 경험하는 다수로서의 존재는 언제나 하나로 셈해진 다수이다. 그래서 다수는 그 스스로를 통일하는 일자 혹은 동일자를 갖고 있지 않으나, 언제나 인식 주체에게 '하나로' 경험되어진다. 하지만 순수 현시로서의 다수성은 "사고불가능"[96]하다. 여기서 존재란 다수이고, 그 다수는 사고 불가능하다면, 결국 일자 개념은 "무"(nothing)[97] 개념으로부터 근거를 얻을 수밖에 없다. 이

90) Ibid., p.15.
91) Ibid., p.16.
92) 서용순, 「바디우 철학 해제」, p.16.
93) Ibid., p.16.
94) Ibid., p.16.
95) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.110.
96) Ibid., p.121.

일자는 결코 “이데아”가 아니며, 일자의 상황 자체가 이미 “풀리지 않는 모순이며 풀리지 않는 난제”이다.[98] 그렇다면 주체도, 라캉에게서처럼, “신화이며 본질상 실재적인 ‘무’”[99]일 수 밖에 없다.

바디우에 따르면, 세 가지 타입의 다수들이 존재한다: 상황에 현시되면서 또한 그 상황의 상태에 재현(represented)되는 “자연적 다수들”(natural multiples)과 오직 상황의 상태에 의해 재현되기만 하는 “이상적(異常的) 다수들”(excrescent multiples) 그리고 현시의 차원에서만 발생하고 하나로 셈하기의 작용을 빠져나가는 “특이 다수들”(singular multiples).[100] 이 유형들의 다수들로부터 바디우는 세 가지 유형들의 상황들을 규정하는데, 특이 다수들을 담지하지 않는 “자연적 상황들”(natural situations)과 세 유형의 다수들이 혼재하는 “중성적 상황들”(neutral situations)과 적어도 하나의 사건적 자리와 특이 다수의 하위유형을 담지하는 “역사적 상황들”이 있다.[101]

바디우에게 상황(situation)은 우선 “다수성” 혹은 “다수의 다수성들”[102]로 구성된다. 보다 구체적으로 상황은 “현시된 다수성”[103](presented multiplicity)으로 정의된다. 이 다수성에는 일정한 통일성이 존재하는데 그것은 바로 상황의 “하나로 셈하기”(the counted-for-one)[104]의 연산 때문이다. 결국 상황은 근거나 기원이나 목적이

97) Ibid., p.122.
98) Ibid., p.123.
99) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.125.
100) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy," in *Badiou, Infinite Thought*, 18.
101) Ibid., p.18.
102) Ibid., p.8.
103) Ibid., p.8.
104) Ibid., p.8.

아니라 “구조화의 효과,” 즉 “하나로 셈하기의 연산”인 셈이다.[105] 역으로 이 하나로 셈하기의 연산이 이루어지기 전, 상황은 “비통일적 혹은 비일관적 다수성”[106]으로 존재하며, 연산 작용 이후 상황은 통일성 혹은 일관성을 획득한다.

셈하기는 반복되는데, 이를 “모든 현시는 두 번 구조화 된다”[107]고 말한다. “일관적 다수의 필연성, 혹은 (연산의 결과로서) 일자인 다수의 일관성이 갖게 되는 필연성은 그것을 다수로 만드는 ‘비약 지점’을 차단하는 것이다. 달리 말하면 모든 지경을 효과적으로 단속하기 위해서 셈하기(의 법칙)는 먼저 자신의 항목들을 구속할 수 있는 능력을 증명해야만 한다.”[108] 이러한 이차적 셈하기를 “상황 상태”[109]라고 부른다. 이 상황 상태는 국가를 유비적으로 묘사하는데, 말하자면 “모든 상황의 구조, 즉 모든 구조화된 현시의 구조가 하나로 셈해진다”[110]는 말이다.

하지만 모든 상황 속에는 “무의 존재”(a being of the ’nothing’)가 언제나 담지되어 있는데, 이는 상황의 하나로 셈하기 연산 작용으로 기술되어질 수 없는 것을 가리킨다.[111] 이를 바디우는 “공백”(the void)으로 이름 하는데, 펠담과 클레멘스는 이를 “하나로 셈하기의 연산”과 “셈 이전에 존재하는 비일관적 다수”를 가리킨다고 보았다.[112] 이 공백은 상황의 존재에 필수적이지만, 결코 셈하기를

105) Ibid., p.8.
106) Ibid., p.9.
107) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.158.
108) Ibid., p.158.
109) Ibid., p.158.
110) Ibid., p.158.
111) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy," p.11.
112) Ibid., p.11.

통하여 셈하여질 수 없기 때문이다. 이 공백은 상황으로부터 언제나 "뺄셈적"(subtractive)[113]인데, 현시(presentation)로부터 빠지고 그래서 상황의 속성들로 귀속되어지지 않기 때문이다. 결론적으로 모든 상황은 바로 이 '공백'에 근거하고, 공백으로부터 출현한다. 이 공백은 "거기 없지만, 그러나 거기 있는 어떤 것에게도 필수적인 것"[114]이다.

이 공백은 "파악할 수 없는 것"(the inconceivable)[115]의 경계를 그으면서, 사유를 빠져 나가며, 이를 공백 기호 Ø 로 표기하며, 바로 이것이 사건이다. 이 공백으로서의 진리 사건은 '무'(nothing)를 의미하는 것이 아니라, "상황 내에서의 결정적인 단절"을 의미하며, 따라서 "계산 불가능한 것"(the incalculable)의 발생을 의미한다.[116]

이를 존재론적으로 해명하기 위해 바디우가 도입하는 것이 바로 집합이론이다. 집합이론을 통해 바디우는 어떻게 공백으로부터 존재가 출현하는지를 설명하는데, 그 예증이 바로 공집합이다. 공집합이란 그 집합의 구성요소로서 공백(ø)만을 포함한다. 그 공백을 하나로 셈하면서 공백을 원소로 하는 공집합({ø})이 출현한다. 셈하여질 수 없는 공백을 하나의 집합단위로 셈하면서, 하나의 존재가 출현하는 것이다. 그래서 공집합은 '하나'(one)가 되고, 둘은 공백과 하나로 셈하여진 공집합이 있으므로 구성된다({0, 1}). 둘이 있으므로, 공백과 집합으로 셈하여진 하나로서의 공집합, 그리고 둘이 합산되면 3이 된다. 따라서 이후로 셈하여지는 모든 수는 그 안에 공백을 포함하면서 쌓여간다. 집합론 자체가 어떤 웅장한 이론이 아

113) Ibid., p.12.
114) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy", p.12.
115) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.35.
116) Ibid., p.36.

니라, 이 집합의 구성 원리가 바로 공백으로부터 출현하는 존재의 원리를 설명한다고 바디우는 보았다. 이 집합 이론은 또한 공백의 뺄셈적 특성을 보여주는데, 집합의 구성 요소들이 담지한 속성이나 정체성에 대한 전거 없이 존재들을 말하기 때문이다. 그래서 바디우는 집합론을 "뺄셈적 존재론"(a subtractive ontology)[117]이라고 보았다.

3) 진리와 사건

존재 상황에 진리를 가져다주는 것은 존재의 구조가 아니라 사건(event)이다. 사건은 기존 상황의 체계 내에서는 파악되지 않는 "전적으로 분열적인 발생"(a totally disruptive occurance)[118]이다. 이 사건을 이름 하는 주체의 행위를 "개입"(intervention)이라 하는데, 이 개입은 주체가 사건에 대한 "충실성"(fidelity)을 갖는다는 것을 의미하며, 이 개입의 절차를 "유적 진리 공정"이라 한다.[119] 유적 진리 공정(generic truth procedure)普사건에 대한 충실성으로 행위 하는 투사들이 상황에 대한 일련의 탐구들을 시행함으로서 구성되는 실천"[120]을 의미한다.

사건은 언제나 "공백의 가장자리"[121]에서 발생하지만, 그 가장자리에서 사건은 존재로 드러나기 전에 지워지곤 한다. 사건이 하나의 사건으로 될 때, 그것은 그 사건이 "셈"하여졌다는 것을 의미하

117) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy," p.17.
118) Ibid., p.20.
119) Ibid., p.21.
120) Ibid., p.21.
121) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.174.

며, 이는 곧 셈하는 행위의 개입을 의미한다.[122] 이 개입은 진리를 향한 주체의 적극적인 몸짓을 이름하는 말이다. 개입은 "사건의 한 항목이 아니라 사건의 시간적 간격(혹은 하나의 사건을 다른 것과 분리하는 시간적 간격)을 드러"[123]내는 일을 말한다. 이는 "새로운 상황 속으로 들어가"[124] 기존 상황에서는 예측될 수 없는 변화를 야기하는 행위이다. 따라서 개입은 존재의 상황에 "건널 수 없는 간격"[125]을 낳는다. 하지만 상황에 충실한 개입은 결국 상황의 체제 혹은 상황의 상태에 반체제적이며 그래서 사건을 매개로 새로운 상황을 시도 전개하는 개입을 "불법적"[126]인 행위로 간주할 수밖에 없다. 기존 지식의 체계로 기술되거나 언표 될 수 없는 사건을 지정하고 명명하여 유포하는 일 자체가 불법인 것이다.

하지만 사건 자체는 상황의 체재가 구축하는 백과사전적 지식의 '사실'이 아니기 때문에 체재의 관점에서는 파악되지 않으며, 심지어 사건의 자리가 상황에 귀속되는지 조차 "결정불가능하다."[127] 그래서 사건의 기표는 언제나 "정원외적"(supernumerary)[128]이다. 그렇다면 사건은 "결정 불가능한 것의 개념"과 연관되어 있는데, 기존 지식의 규칙들을 사용하는 상황은 사건을 결정할 수 없기 때문이다.[129] 바로 이 결정불가능성 때문에 주체는 내기를 할 수밖에 없고, 그래서 진리는 "근거 없는 결정—즉 사건이 일어났다고 말하는 결정"[130]과 더불어 시작할 수밖에 없는 것이다.

---

122) Ibid., p.176.
123) Ibid., p.180.
124) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.182.
125) Ibid., p.183.
126) Ibid., p.180.
127) Ibid., p.177.
128) Ibid., p.177.
129) Badiou, *Infinite Thought*, p.46.

주체는 바로 사건에 충실하면서, 진리를 향한 내기를 감행하는 것이다. 그런데 그 주체에게 불편한 진실은 바로 부정의는 "명백하고," 정의는 "불분명"(obscure)하다는 것이다.[131] 왜냐하면 부정의의 효과는 고통과 저항으로 드러나지만, "그 무엇도 정의를 신호하지는 않기 때문이다."[132] 그렇다면 주체는 어떻게 진리를 향한 내기를 감행할 수 있는가? 바디우는 정의는 "사건의 불길 아래서 우리가 선언하는 것"이고, 그렇다면 주체의 사건의 충실성에 근거한 결단에 의해 수용되는 것이지, 결코 "국가체제의 프로그램"이 될 수 없는 것이라고 말한다.[133] 그래서 정의는 정의될 수 없다. 그렇기에 정의는 결코 "당위적인 것"을 가리키는 것이 아니라 "존재하는 것"을 가리킨다.[134] 진리는 (현재하는 그러나 사라진 진리의) 사건이기 때문이다. 달리 말하자면, 정의는 "국가 체제에 심각한 난국"[135]을 초래하는 것으로서, 언제나 불화와 혼란 속에 작동하는 원리가 된다. 결국 진리는 주체의 도박을 통해 구축되고 사라진다.

4) 진리의 주체

탈구조주의자들의 핵심적 문제는 바로 "주체의 정체성 문제"[136]이다. 특별히 데리다에게 주체란 "번역의 영속적인 움직임 외에 다른 것이 아니었다."[137] 그래서 데리다는 주체를 "텍스트의 자기-(탈)

130) Ibid., p.46.
131) Ibid., p.52.
132) Badiou, *Infinite Thought*, p.52.
133) Ibid., p.54.
134) Ibid., p.55.
135) Ibid., p.55.
136) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy", p.3.

구성적 움직임"[138]으로 보았다. 그래서 데리다는 본문 밖에는 아무것도 없다고 말할 수 있었다. 즉 주체란 고정된 것이 아니고, 그렇기 때문에 주체의 동일성 혹은 정체성은 부정될 수밖에 없었다. 이런 연장선상에서 바디우도 주체란 고정된 것이 아니라고 보았다. 하지만 주체는 바디우에게 분명하게 출현하며, 진리의 몸짓을 전한다. 그러나 모든 사람이 주체인 것은 아니다. 주체란 "자신이 속한 상황을 분쇄해 들어오는 사건과의 우연적 만남에 충실성을 가지고 행동하는 자들에게"[139] 출현하는 것이다. "그러한 사건의 분쇄적 비정상성"에 충실하려는 결단은 주체로 하여금 그 사건의 귀결을 탐구하도록 하고, 그 탐구는 결국 상황의 적극적인 변혁뿐만 아니라 "인간의 적극적인 변혁"까지도 도모한다.[140]

하지만 이러한 결단은 언제나 '내기'와 같다. 결과를 예측할 수 없기 때문이다. 결과를 알 수 없는 상태에서 자신의 결정이 진리일 것이라는데 자신의 주체를 거는 결단, 바로 이 "내기하는 사람"(wager)의 언설이 (진리) "사건의 주체의 등장"이다.[141] 이 주체는 진리 사건을 평가하거나 논증할 수 없고, 단지 사건에 충실하기를 결정할 수 있을 따름이다. 그 충실성을 통해 주체는 "예측 불가능한 사건을 고정하는 것"[142]이 된다. 그가 그것을 결정할 기회를 받아들이고 있기 때문이다. 충실성(fidelity)은 반종교적인 바디우의 철학에서 '종교적인 것'(the religious)의 역할을 감당한다. 진리는 언제나 사건 이후에만 드러나기 때문에 "소급적"[143]이다. 사건 이

137) Ibid., p.4.
138) Ibid., p.4.
139) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy", p.5.
140) Ibid., p.5.
141) Badiou, *Infinite Thought*, p.46.
142) Ibid., p.47.

후에 드러나는 진리가 주체의 세계와 매개 점을 찾는 곳은 바로 지식체계를 구성하는 백과사전 체계와 충실성이다. 여기서 충실성은 “하나의 진리”(a truth)를 구별하는 과정으로서 라캉의 “대상 a” 혹은 ‘오브제 아’에 해당한다. 말하자면 욕망은 욕망의 대상의 부재 가운데에서 끊임없이 되풀이 되며, 욕망의 대상인 ‘오브제 아’는 끊임없이 반복되어 나타나지만, 한 번도 욕망하는 주체의 지배에 종속되지 않는다.[144] 즉 진리는 언제나 사건적으로 침노하지만, 언제나 사건 이후 사라진다. 라캉의 주체는 이 과정을 반복하는 주체이지만, 바디우의 주체는 그 사라짐 이후 “진리의 부분집합이 될 수 있는 능력”과 “유적 절차가 진행되는 와중에 무엇이 진리인지를 확실히 깨달을 수 있는 능력”을 갖추고 있는데 그것이 바로 충실성이다.[145] 말하자면 충실성이란 “개입에서 출발해서 진리를 이끌어”[146] 내는 절차이다.

그래서 주체는 바디우에게 존재나 실체가 아니라 “진리에 대한 충실성”[147]을 의미한다. 풀어서 설명하자면 “진리의 작용으로 생겨나는 주체화의 과정과 동일시”[148]할 수도 있을 것이다. 진리는 상황의 체계 바깥에 존재하는 공백으로 인식되기 때문에 체계 안에서는 언제나 소멸한다. 사건은 발생하자마자 곧 과거 사건으로 퇴장한다. 그래서 사라지는 진리의 사건은 주체의 형식으로만 남는다. 즉 주체는 그렇게 사라진 진리의 “유한한 부분”[149]인 셈이다. 즉, “주체의 집합은 진리와 마찬가지로 식별 불가능한 부분 집합을

143) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.207.
144) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.208.
145) Ibid., p.188.
146) Ibid., p.188.
147) 서용순, 「바디우 철학 해제」, 16.
148) Ibid., p.16.
149) Ibid., p.17.

형성하고, 식별 불가능한 것들을 행한다. 결국 주체는 상황의 법칙(백과사전적 지식 체계)이 진리를 인정하도록 진리를 지식에 강제한다."[150] 이는 외적으로 타자들에게 자신의 진리를 강제하는 것이 아니라 주체가 진리에 이끌려 내리는 결정의 '불가피성' 혹은 '강제성'을 의미한다. 따라서 이 강제(forcing)는 "새로운 상황에서 어떤 새로운 것을 생산하는 역사적인 힘이거나 새로운 상황에서 진리가 참이 되도록 강제하는 역사적 힘"[151]이다. 즉 "지속적으로 진리를 받아들이게 하는 실천을 행하는 것"[152]이다. 주체들의 실천은 결국 "진리에 충실한 후後 사건적 실천이며, 이 실천을 통해 결국 진리는 옳은 것으로 인정받게 되는 것"[153]이다. 그래서 상황의 법칙이 진리를 옳은 것으로, 즉 합법적인 것으로 인정하게 되면, 상황의 법칙이 변하고 따라서 상황도 변하게 된다. 따라서 바디우의 철학은 "진리에 대한 충실성으로서의 주체들이 행하는 후사건적 실천"을 "변혁의 가능성을 실현하는 진리의 동력"으로 간주하는 "전투적인 철학"이다.[154]

진리 사건에 충실하기 위해 주체는 참을 검증하기 위한 무한 절차를 시작하는데, 이 검증 절차는 "객관적 지지"를 답보하지 못한다. 왜냐하면 바로 이 용어를 검증하려는 선택은 언제나 "절대적으

150) Ibid., p.17.
151) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.231.
152) 서용순, 「바디우 철학 해제」, p.17.
153) Ibid., p.17.
154) Ibid., p.17; 그래서 바디우가 우리에게 제시하는 철학적 삶의 길은 "멀고도 험한 길"이다. 왜냐하면 진리를 충실하게 고수하는 주체의 삶이란 "아주 고단한 것"이기 때문이다 (서용순, 「바디우 철학 해제」, p.20). 이 충실성은 곧 "진리의 윤리"를 말한다 (서용순, 「바디우 철학 해제」, p.20). 진리에 충실하지 못하도록 쉽고 간편한 길들로 인도하는 유혹들이 신자본주의 시장 경제 사회에는 만연해 있기 때문이다.

로 순수한 선택"[155]이기 때문이다. 따라서 주체의 선택은 언제나 "식별불가능"(indiscernible)[156]하다. 바디우의 이 "식별 불가능한 것"의 개념은 라이프니쯔의 단자론으로부터 유래하는데, 모든 단자는 존재론적으로 동일하고, 그래서 두 단자를 '차이로' 식별하는 일은 불가능하다는 것이다. 식별할 수 있는 유일한 길은 바로 그 "내부적 질"에 의해서만 가능할 따름이다. 바디우에게 식별불가능성이란 곧 한 상황이 다른 상황을 승계하고, 이 경우 그 두 상황을 다르다고 식별할 방법이 부재하다는 것을 말하는 것이다.[157] 그렇다면 결국 주체는 두 식별 불가능한 것들 사이의 선택 후에 사라지는 것이다.[158] 주체의 참을 위한 검증 절차는 상황에 포함은 되지만 그에 귀속되지는 않는 하위집합들을 발견하게 되는데, 이 하위집합을 "유적"[159] 집합이라 한다. 이 진리의 유적 존재는 "결코 현시되지 않"으며, 진리는 언제나 "유적 무한성"(generic infinity)으로 발생한다.[160] 이 현시될 수 없는 진리를 주체는 "강제"(a forcing)를 통해 이야기하며, 따라서 진리는 강제를 통해 "강력한 허구"로 들려질 수밖에 없다.[161] 그리고 언제나 이 허구화에 저항하는 지점이 상황 속에 존재한다. 바로 이 저항의 지점이 "상황의 이름 할 수 없는 것"(the unnamable of the situation)[162]이다. 그 지점은 상황의 지식 체계로 이름 할 수 없는 사건의 지점이기 때문이다. 이 이름 할 수 없는 것은 "고유한 이름을 갖지 못하도록 배제된 것"으로

155) Badiou, *Infinite Thought*, p.47.
156) Ibid., p.47.
157) 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.211.
158) Badiou, *Infinite Thought*, p.47.
159) Ibid., p.48.
160) Ibid., p.48.
161) Ibid., p.49.
162) Ibid., p.49.

서, 곧 “그의 특이성 속에서 특이한”(singular in its singularity) 것이다.[163]

5) 진리의 차이

진리 사건과 진리의 주체를 사유하는 바디우는 “존재론적 반-실재론자”(ontological anti-realist)라 불리는데, 정신으로부터 독립된 실재를 ‘인식론적으로’가 아니라 ‘존재론적으로’ 부정하기 때문이다.[164] 따라서 바디우에게는 “사유 바깥에는 아무 것도 없으며, 객관적 지식 및/혹은 실존의 문제는 오로지 사유될 수 있는 것과 없는 것의 관점에서 주체에게 불러 일으켜져야만 한다.”[165] 문제는 사유의 지점이 언제나 주체라는 것이다. 주체는 존재의 진리를 순수하게 사유할 수 없다. 다수는 순수한 다수로 현시되어지지 않기 때문이다. 진리는 언제나 체제 바깥으로부터 침노하며, 그렇게 사건으로 침노하는 진리는 기존 (지식)체제의 한계선 상에서 사건의 흔적들을 통해 파악될 뿐이다. 따라서 어떠한 주체도 자신의 진리를 절대적 진리로 주장하지 못하며, 그렇기에 철학은 진리를 생산하지 못한다. 그저 진리 절차들 혹은 진리 공정들을 통해 생산된 진리를 존재에로 봉합할 뿐이다.

그렇다면 다수로서의 존재 세계 속으로 다수의 진리가 공존(compossibility)하는 가운데, 우리는 진리의 차이를 체감할 수밖에 없다. 따라서 절대 진리(Truth)는 결정될 수 없다. 언제나 주체의 진리(a truth)가 그 진리임을 충실하게 믿고 나아갈 뿐이다. 그리고

---

163) Ibid., p.49.
164) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.41.
165) Ibid., p.42.

비트겐슈타인의 말처럼, 말할 수 없는 것에는 침묵해야 한다. 그렇기에 바디우는 철학적으로 악이란 다름 아닌 "모든 것을 말하고픈 욕망"[166]이라고 말한다.

4. 차이의 진리와 진리의 차이 "사이": 주체에서 이루어진 접점과 차이

데리다의 '차이의 진리'와 '바디우의 진리'의 차이는 유사한 사유의 노정을 걸어가는 듯 하면서도 근원적으로 접점을 찾지 못한다. 데리다에게 진리는 끝까지 말하여 져서는 안 되는 그 어떤 것으로 존재하지만, 바디우에게 진리는 (곧 사라지더라도) 주체의 충실성의 연산을 통해 선언되어져야만 하는 것이기 때문이다. 전자는 언표 가능한 진리란 진리가 아니라고 주장하는 반면, 후자는 진리란 어떤 식으로든 선포되어야 하고, 그를 통해 기존 상황의 체제를 변혁시켜 나가야만 한다는 투사적 의식으로 가득 차 있다. 그렇기에 데리다와 바디우의 만남은 무척 위험하다. 진리나 주체를 해체해야 한다고 주장하는 이와 진리의 주체를 올곧게 세워나가야 한다고 믿는 이의 만남이기 때문이다. 이 둘의 만남은 그래서 매개, 즉 제삼의 것을 필요로 한다. 플라톤은 『티마이오스』에서 형상과 물질 이외에 창조에 절대적으로 필요한 "제삼의 것"을 언급하는데, 바로 "코라"(chora)이다. 이는 "일체 생성의 수용자" 혹은 "생성되는 모든 것을 받아들이는 것"으로서 모든 존재하는 것의 "산파" 혹은 "유모"라 불렀다.[167] 이 코라를 화이트헤드는 "수용체"(receptacle)[168]라

166) Badiou, *Infinite Thought*, p.50.

번역하였다. 이를 통해 창조성은 창조성이 발현되는 단절된 계기들을 일관성있고 정합성있게 봉합하여 창조적으로 전진해 나아갈 수 있다.[169] 화이트헤드의 이 코라의 관점을 제삼의 것으로 매개하여 우리는 데리다와 바디우를 만나게 할 수 있을 것이다. 그것은 곧 주체를 "사이"(the between)로 보자는 것이다.

데리다와 바디우는 모두 진리를 향한 "개입"을 말한다. 데리다에게 개입이란 곧 진리의 우상들을 해체하는 활동을 말한다면, 바디우에게 개입이란 곧 진리 사건에 대한 주체의 충실성의 연산 작용 즉 진리를 주체적으로 믿고 도박하는 것을 말한다. 바디우는 해체가 도래하는 사건의 새로움에 필요할 수도 있지만, 필연적인 부분은 아니라고 보았다. 진리란 본래부터 기존 체제의 바깥에 있는 것이며, 진리가 체제 안으로 편입될 수 없는 이유는 바로 상황은 언제나 다수로서의 존재를 순수 다수성으로 받아들이지 못하고 '하나로-셈하기'의 연산을 통해 존재를 구성하기 때문이다. 상황의 지식체계는 바로 그러한 진리 사건의 침입을 통해 기존하지 않는 새로운 것을 상황의 새로운 일부로 받아들이면서, 자신의 지식체계를 백과사전적으로 유지 확장해 나아간다. 진리는 그 체제의 지식체계에 언제나 저항하는 힘의 근원으로 남아 있다. 바로 그 저항과 반란의 사건을 주체는 '진리로 받아들이는 도박'을 감행하기 때문에 주체는 진리의 투사가 된다.

데리다에게 주체란 그러한 역할을 감당하는 어떤 것으로 머물지 못한다. 차연은 텍스트 자체의 구조적 가능성이지 주체의 적극적인 몸짓으로 실현되는 그 무엇이 아니기 때문이다. 오히려 그러한 주

---

167) 플라톤, 『티마이오스』, 박종현·김영균 역 (서울: 서광사, 2000), p.134.
168) Whitehead, *Adventures of Ideas*, (New York: The Free Press, 1967), p.187.
169) 박일준, 「화이트헤드와 바디우의 주체개념 비교: 창조성의 주체와 공백의 주체」, 『화이트헤드 연구』(18집), pp.10-42.

체의 진리를 파악하거나 충실하려는 몸짓은 타자로서의 진리에 대한 폭력이 되는 동시에 진리로서의 타자들에 대한 차별과 억압이 된다. 따라서 진리의 주체로 일어서기보다는 오히려 주체를 해체하고, 역사 속에서 타자와 자아를 구별하면서 저질렀던 폭력들을 인식하고, 용서를 구하는 일이 중요하다. 그것은 곧 주체의 자살을 감행하는 일이다. 남이 내게 행한 폭력에 대한 용서(for-give)를 구하기 전에, 내가 미리 앞서 용서를 베푸는 것(give-forth), 그것이 주체가 감당할 유일한 역할이다. 그것은 곧 '우리'의 정체성들로 자아를 박제해가는 주체의 소멸을 의미하는 것이다.

바로 이 점에서 바디우의 진리 주체는 데리다의 차연적 주체가 해체하고자 시도하는 지점을 공유한다. 데리다가 주체를 부정하는 이유는 즉 자아의 동일성(identity)을 전면적으로 부정하는 이유는 어떠한 주체의 구성도 폭력적이며, 체재 친화적일 뿐이라고 보기 때문이다. 따라서 표면적으로 데리다의 차연의 철학은 바디우의 주체의 철학을 정면으로 부정하는 비판이 될 수 있다. 텍스트의 자기 해체적 운동으로 주체를 간주하는 데리다의 관점은 주체를 "영원한 번역의 흐름"으로만 간주하려 한다. 주체란 그 어떤 실체적 동일성을 갖고 있는 것이 아니라, 자신의 정체성을 확보하려는 주체가 발휘하는 표상 기제를 통해 생산되어지는 것에 불과하다. 따라서 이러한 주체는 주체라기보다는 어떤 거대한 흐름의 일부와 같아 보인다. 예를 들어, 다수의 자아들이 힘에로의 의지를 가지고 분투하는 과정에서 고정되고 확고한 자아란 존재하지 않으며, 하나의 자아란 결국 그 시점에서 다른 자아들을 누르고 힘에의 의지를 실현한 자아일 뿐이라는 니체의 자아/주체론은 데리다의 차연 구조와 너무 흡사하다. 단지 데리다는 그러한 자아의 실현은 자기-애(auto-affection)에 근거한 폭력성의 실현이라고 본다는 점이 다르다.

여기서 주체는 언제나 허상(illusion)으로 간주되는 듯이 보이지만, 주체를 절대적으로 부정하는 것은 아니다. 예를 들어, 푸코는 주체란 훈육적 권력의 네트워크가 주체의 가장 내밀한 공간으로 침투하여 생산해 내는 것이라고 보았다.[170] 따라서 이 주체를 주체로 간주할 수 있는지의 문제가 야기된다. 왜냐하면 푸코가 말하는 주체란 자신의 의지를 실행하여 행위 하는 것이 아니라, 권력의 구조로부터 생산되어진, 혹은 데리다의 관점으로 표현하자면, 텍스트의 차연 운동을 통해 야기된, 어떤 것에 불과하다고 여겨지기 때문이다. 그렇게 생산되어진 혹은 야기된 주체란 역사나 시대의 책임적 주체라기보다는 그저 흐름을 따라 자신의 차이만을 소비를 통해 드러내는 수동적 소비자의 주체에 더 가깝다. 탈구조주의 철학의 "무정치성"이 비판되어지는 이유이다. 그런데 바로 여기서 역설적으로 푸코는 권력이 저항을 생산한다고 보았다. 그런데 이 저항의 힘은 도대체 어디로부터 유래하는 가를 데리다나 푸코의 철학은 시원하게 설명하지 않는다. 주체를 '수동적으로 생산되어지는 것'으로 격하시켜 해체하기 때문이다. 그 저항의 힘은 혹은 (데리다의) 타자성(alterity)은 언제나 자아성(ipseity)의 반복가능성(iterability)의 근원이 된다. 즉 자아가 구축하는 동일성의 폭력적 힘에 저항하는, 규정되지 않고 정의되지 않는 어떤 힘이 (유래를 알 수 없지만) 존재하고, 그 타자적 힘이 자아 과정을 끝없이 반복시키면서, 매순간 차이를 발생시키고 있다. 이를 저항의 주체라고 해야 하지 않을까? 하지만 데리다와 푸코에게 주체는 이미 죽었다. 바디우의 관점에서 이 저항의 주체를 타자성의 주체라고 말할 수 있을 것이다.

바디우의 진리 주체는 바로 그러한 저항의 힘이 발생하고 유래

170) Oliver Feltham and Justin Clemens, "An Introduction to Alain Badiou's philosophy," p.4.

하는 지점을 가리킨다. 바디우는 단지 권력에 대한 저항으로서 저항을 말하지 않고, "지배에 대한 영구적인 저항"[171]이 있기에 지배 이데올로기가 생산된다고까지 말한다. 이 점에서 바디우의 진리 주체는 바로 '차연' 그 자체의 힘의 자리에 놓여있다. 진리란 기존 상황과 그의 백과사전적 지식 체계에 구멍을 뚫고 난입하는 비존재(*ta me onta*)이기 때문이다. 즉 진리는 체재에 저항할 수 있는 힘의 근원이면서, 체재와 인간을 변혁하는 주체의 근원이다. 그러므로 바디우의 주체는 한 주체가 자동적인 방식으로 하나의 행위를 시작하는 방식이 아니라, 변화하는 상황 속에서 행위들의 자율적인 연쇄를 통하여 하나의 주체가 출현하는 방식에 초점을 맞춘다. 이때 인간과 주체는 동의어가 되지 않는다. 즉 모든 인간 존재가 주체가 되는 것은 아니라는 것이다. 바디우의 주체란 귀속된 상황을 분쇄해 들어오는 사건과의 우연한 만남에 충실성을 발휘하여 행동하는 주체이기 때문이다. 사건과의 이러한 우연적 만남에 충실하고자 하는 결정이 바로 그 행위자를 주체로 서게 하는 것이다. 또한 이 주체는 사건의 발생을 인식하는 주체에 머무르지 않고, 그러한 사건의 귀결들을 장기적으로 검토하면서, 사건이 발생한 상황의 적극적인 변혁뿐만 아니라 인간 존재의 적극적인 변혁까지도 도모하는 주체이다. 따라서 진리 사건과의 우연적인 만남에 대한 충실성을 상실하는 주체는 언제이고 자신의 주체성을 상실하는 주체가 되고 만다.

하지만 그러한 진리 사건에 충실한 주체는 타자를 억압하는 폭력적 주체가 될 가능성을 내포하지 않는가? 바로 이것이 데리다가 전통적인 주체 이론을 비판하는 이유이다. 데리다의 비판의 요점은 주체란 없다가 아니라, 근대 철학 속에서 주장되는 주체들은 언제

171) 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, p.79.

나 동일성의 절대적 근원에 기반 하여 동일성의 논리를 따라 타자의 주체를 억압하는 폭력의 주체를 드러낸다는 것이다. 이는 절대 주체는 언제나 타자의 주체와 이중으로 구속된 관계를 통해 형성되며, 따라서 타자적 주체와 연관하여 절대 주체는 역설적으로 자신의 근거를 타자에 둔다는 점을 지적하는 것이다. 이는 곧 근대의 절대 주체의 토대인 주체/객체의 이원적 구분을 의문시하는 것이다. 하지만 데리다의 주체 이론은 그 근대의 절대 주체를 비판할 뿐, 그러한 주체 이론에 대한 대안적 주체 이론이 무엇인지는 제시하지 않는다. 단지 전통적 주체 이론이 담지한 폭력성을 차이와 타자성을 통해 비판할 따름이다. 이러한 데리다의 주체 비판은 제임슨(Fredric Jameson)을 통해 '주체의 죽음' 혹은 '저자의 죽음'으로 회자되기도 하였다. 데리다의 주체 비판이 데리다를 승계하는 이들을 통해 전해지는 주체의 절대 부정이나 주체의 죽음을 의미하는지는 명확하지 않지만, 그럼에도 불구하고 데리다가 주체 이론들에 던지는 비판의 적실성만은 바디우에게도 적실할 수 있다. 사실 현전(presence)의 철학과 그 주체 이론을 비판하는 데리다의 글들 속에 저자의 죽음을 암시하는 문구들이 없는 것은 아니다. 하지만 레비나스 철학을 이어가는 데리다가 '타자의 주체성'마저 부인한다고 여겨지지는 않는다. 즉 주체는 언제나 타자성으로부터 유래하고, 그렇기에 자아와 타자를 구분하는 주체/객체 이론은 주체를 자기-동일성으로 확보하려는 폭력성을 내재할 수밖에 없다. 요점은 바디우의 진리 이론은 데리다의 이러한 주체 비판을 감내하며 극복해 나갈 수 있는 힘을 담지하고 있는가?이다. 대답은 '네'이다. 왜냐하면 바디우의 주체는 데리다가 우려하는 '동일성의 주체'가 아니라, 비존재(*ta me onta*)를 하나님의 선택으로 이해하였던 바울의 신앙적 주체처럼, 상황으로부터 '없는 자'(those who are not, 즉 *ta me*

onta)로 간주되는 지점에서 진리를 찾는 주체이기 때문이다.

5. 결론

화이트헤드는 자신의 철학을 주체의 철학이라고 하였다. 파악의 이론 자체가 바로 주체의 이론이기 때문이다. 그는 주체/초월체를 통해 주체란 언제나 이중의 계기 즉 과거 계기들로부터 도래하는 인과율과 신의 시원적 본성으로부터 도래하는 주체적 목적의 초월적 계기가 합생하면서, 주체는 언제나 초월체로 이전되고, 그러한 과정을 반복하면서 자아가 형성된다고 보았다. 데리다에게도 이 주체로부터 초월체로 이전 가능케 하는 힘이 마찬가지로 내재하고 있다. 즉 자아의 경계를 탈주해 나가는 차연의 힘이 바로 그것이다. 바로 그 동일한 자리에서 바디우는 주체를 늘 기존 상황의 체제에 대한 저항과 전복의 힘으로 보았다. 주체에 대한 이 두 상이한 이해는 주체가 욕망하는 진리에 대한 두 상이한 관점으로 나아가면서, 접점 없이 평행선을 달린다. 본고의 직감은 진리와 주체란 바로 그 두 상이한 관점 "사이" 어딘가에 있다는 것이다. 이 상이한 지점을 화이트헤드는 "코라"라 하였다. 그것은 주체가 끊임없이 초월체로 이전되면서 생기는 단절의 지점들을 조화롭게 봉합하면서, 자아성(selfhood)을 부여하는 그 무엇이지만, 그것은 단절을 드러내는 두 상반성이 존재하지 않는다면 찾아볼 수 없는 그 무엇이다.

서양철학은 플라톤의 각주라고 생각하는 화이트헤드는 왜 플라톤의 저작에서 제삼의 것, 즉 코라(*chora*)를 끄집어내어 언급한 것일까? 여기서 코라가 무엇인지 다시 한 번 상기해 보자. 코라는

『티마이오스』의 화자 티마이오스가 우주의 창조를 설명한 후, 다시 처음으로 돌아가 이제까지 설명했던 창조 과정에 반드시 필요한 그 무엇이지만, 그러나 언급되거나 언표 될 수 없었던 것을 "다시 한 번" 창조 이야기 속에 집어넣어 설명하려는 것을 말한다. 그런데 왜 이 '코라'를 집어넣어 다시 한 번 설명하는 과정이 필요한 것일까? 지성에 의해 만들어지고 지각되는 것(소위 형상)과 필연에 의해 만들어 진 것(즉 물질 혹은 감각에 의해 지각되는 것)을 합쳐 데미우르고스가 천지를 만들 때 도대체 무엇이 누락된 것인가? 바로 그 전혀 이질적인 '둘'이 하나로 합쳐질 수 있는 "생성의 터" 즉 "일체생성의 수용자," 모든 만물을 수용하지만, 그 자체로는 아무것도 아니어서 형상이나 물질로는 도저히 인식되거나 표상될 수 없는, 텅빈 것이지만 전적으로 무(無)라고 말할 수 없는 그 무엇, 그래서 제삼의 것이라 이름 할 수밖에 없는 것, 바로 그것이 두 번째 창조이야기에서 언급되어져야만 했던 "코라"(*chora*)이다.[172]

화이트헤드는 이 '코라'를 연장 연속체(the extensive continuum)을 설명할 때 그리고 인격적 동일성 즉 정체성을 설명할 때 인용한다.[173] 왜 이 '코라'는 그렇게 계속 필요한 것일까? 어떤 말을 해도 우리에게 진리란 움켜쥐지 않는 것임을 데리다가 알려주고 있다면, 그럼에도 불구하고 진리란 끝없이 말하여지고 선언되어야 하며 그를 통해 체제 바깥으로 밀려나 없는 것(*ta me onta*)으로 간주되는 인생들을 있는 것(*ta onta*)로 복귀시켜야 함을 바디우는 말한다. 그렇다면 진리는 "사이"(the between)이다. 그것은 진리라는 기

172) 플라톤, 『티마이오스』, p.141.

173) Whitehead, Adventures of Ideas, 187; 201; Thomas E. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*, (Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1993), p.65.

표로 표상되는 그 무엇이 우리 인식의 기제와 더불어 차이와 분화를 낳아가는 "자기-타자화"[174]이다. 그것은 스스로를 분화시켜 나가며 차이와 다양성을 낳는 그것, 그래서 "자연"(self-so-ing 自然)이라 한다. 그것은 언제나 우리의 삶에 상존하지만, 언표 될 때에는 언제나 우리의 인식 체제 바깥으로부터 도래할 수밖에 없는 것, 그래서 언제나 타자(the Other)로 표상되지만, 동시에 우리보다 우리에게 가까운 것, 그래서 우리 안에 이방인으로 취급당하는 그 무엇. 그렇기에 데리다와 바디우의 서로 다른 설명이 묘하게 중첩되며 화음으로 들려진다.

참고문헌

김석. 『에크리: 라캉으로 이끄는 마법의 문자들』. 경기, 파주: 살림출판사, 2007.

도이처, 페넬로페(Penelope Deutscher). 『How To Read 데리다(Jacques Derrida)』. 변성찬 역. 서울: 웅진지식하우스, 2007.

바커, 제이슨(Jason Baker). 『알랭 바디우: 비판적 입문』(Badiou: A Critical Introduction). 염인수 역. 서울:도서출판 이후, 2009.

박영욱. 『데리다 & 들뢰즈: 의미와 무의미의 경계에서』. 경기, 파주: 김영사, 2009.

박일준. 「코라의 이중주, 데리다의 차연(差延 différance)과 화이트헤드의 동일성(identity): 사이(betweenness)의 관점에서」. 『인문과학』 41집(2008), 135-164.

_____. 「화이트헤드와 바디우의 주체 개념 비교: 창조성의 주체와 공백의 주체」. 『화이트헤드 연구』. 18집(2009): 9-45.

서용순. 「바디우 철학 해제」. 바커, 『알랭 바디우: 비판적 입문』 中에서.

174) 로버트 코링턴(Robert S. Corrington), 『신학과 기호학』(*A Semiotic Theory of Theology and Philosophy*), 장왕식·박일준 역 (대구: 이문출판사, 2007), p.419.

코링턴, 로버트(Robert S. Corrington). 『신학과 기호학』(A Semiotic Theory of Theology and Philosophy). 대구: 이문출판사, 2007.
플라톤. 『티마이오스』. 박종현·김영균 역. 서울: 서광사, 2000.

Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. trans. and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens. New York: Continuum, 2005.
Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
_____. *Positions*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
1976.
_____. *On the Name*. edit. by Thomas Dutoit. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
1976.
_____. *Monolingualism of the Other; or, the Prothesis of Origin*. trans. by Patrick Mensah. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
1976.
_____. *Adieu: To Emmanuel Levinas*. trans. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
1976.
_____. *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*. eds. Paul Patton and Terry Smith. Sydney: Power Publications, 2001.
Feltham, Oliver and Justin Clemens. "An introduction to Alain Badiou's philosophy." in *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. by Alain Badiou. New York: Continuum, 2005.
Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Lanham, MaryLand: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993
Jennings Jr., Theodore W. *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.
Whitehead, Alfred North. *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press, 1967.

[Abstract]

The Truth of Difference(*Différance*) and (the Difference of) a Truth: the Tangential Point of J. Derrida and A. Badiou at the Subject.

Park, Il-joon (Methodist Theological Univ.)

Is it still allowable to say of the subject and Truth in this age of difference and tolerance? If possible, how can one speak of them? Does to say of the subject of truth have any difference from to do serious violence to different cultures and religions? This article seeks the answers to these questions through the thoughts of A. Badiou and J. Derrida. In order to meet the other, Derrida insist on the deconstruction of Truth, which builds up and absolutizes the wall of boundary of the 'we.' For the 'we' is constituted and renewed by that which is different from us. Unlike him, Badiou says that what we need in this age of difference is none other than the subject of truth. In such an age, truth does not consist in a form of absolute oneness, but it exists as many. Thus, it can be attained by the subject's rational operation of truths through the truth procedures. However, one should not think that it is fixed at any point or situation. Only one and single definition we can have of it is that it always exceeds our language. That is why the subject would vanish after it sutures to the situation the truth that digs a hole in our knowledge system. Once the situation is stablized and fixed, the subject arises again to encounter the event of truth. If one can see Badiou's subject of truth as the between, it exactly fits in the seat of Derrida's

différance. This subject is not the monologuing subject of the modern reason but that which arises with the Two and always needs its partner of dialogue.

Key-words: Derrida, A. Badiou, The truth of difference, the difference of a truth, subject.

접수일: 2010년 11월 12일
심사 기간: 2010년 11월 17일-12월 20일
게재확정일: 2010년 12월 29일

철학, 존재, 언어: 들뢰즈와 화이트헤드
- 사건론의 두 유형 -

이 경 호 (감신대)

【한글요약】

이 논문의 목적과 주요 흐름은 20세기 전반부와 후반부에 각기 활동했던 서구 유럽의 위대한 두 형이상학자들(들뢰즈와 화이트헤드)과 그들의 형이상학적 사상들을 거시적 안목에서 대비시켜 그 차이에 주목하는데 있다. 즉 이 글은 보다 체계적이고 상세한 토론으로 나아가기 위한 입론적 성격의 글이다. 그럼에도 불구하고 이 간단한 지면의 글에서 그들 사이의 결정적인 사상적 차이를 드러내줄 주제들로 세 가지를 선택하면서, 논자는 이 주제들에 관한 그들의 입장들이 그들의 사상의 기본의도, 지향점, 결과적 효과 등을 내포한 사상의 방향성에 있어서의 차이를 제시하고 있다고 생각한다. 따라서 본 글은 이들의 철학들이 동일성을 구하는 서구의 전통 실체 철학들에 대한 안티테제로서의 사건과 유동의 철학들이라는 공통 범주에 속할 수 있으면서도, 상이한 유형의 접근들로 식별될 수 있다고 보았다.

과정과 유동의 관점에서 형성된 사건의 철학이라는 일반적인 공통점에도 불구하고, 그들이 철학에 대해 가한 규정은 사뭇 다르다. 이는 대립이나 모순으로까지 간주될 필요는 없겠지만 말이다. 화이트헤드는 모든 개별 학문 분과들을 관통하는 광범위한 일반관념들을 발굴하여 우리의 전체 경험을 충실히 복원하는 가운데 협소한 경험에서 추출한 추상관념들을 비판하는 것을 철학의 과제로 여긴 반면, 들뢰즈는 새로운 것의 출현에 적절한 새로운 개념의 생성의 전선에서 철학의 임무를 찾았다. 그리고 논자는 아리스토텔레스의 경우에서 힌트를 얻어 변화와 유동을 실재의 중요한 본성으로 간주하는 사상들에서 존재란 '가능태-현실태' 혹은 '잠재태와 현실태'의 도식에서 가장 잘 이해될 수 있다고 보았다. 이 논문은 화이트헤드의 가능태와 들뢰즈의 잠재태에 대한 비교를 통해 이들의 사상적 차이의 절정을 제시한다. 그리고 나아가 존

재와 언어 사이의 포섭관계도 이들 사상에서의 매우 주요한 차이를 식별케 하는 뜨거운 논쟁의 주제가 된다는 점을 제안한다. 본 글은 이런 세 주제들에서의 차이에 대해 일괄하면서 나름의 평가를 시도하였다.

[주요어] 사건, 형이상학, 일반(관념)성, 특이(개념)성, 가능태, 잠재태, 현실태, 초월주의, 내재주의, 존재, 언어.

1. 들어가며

들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-95)와 화이트헤드(A. N. Whitehead, 1861-1947)는 20세기에 위대한 형이상학들을 구축한 철학자들로 통한다. 화이트헤드의 형이상학 사상은 수학자와 자연 철학적 사상들의 풍경에서 하버드 시기로 지칭되는 20세기 전반에 주저 『과정과 실재(1929)』 등을 통해 수립되었으며, '유기체의 철학' 또는 '과정 철학' 등으로 소통된다. 반면 들뢰즈의 형이상학은 흔히 도제(徒弟) 수업 기간으로 회자되는 오랜 철학사 연구를 거친 후 스스로 자신만의 철학하기를 시도했다고 자평한 저술인 『차이와 반복(1968)』의 출간 연도가 말해주듯 20세기 후반에 세계적으로 주목받는 사상이 되었다. 또한 들뢰즈가 주목한 적이 있듯이,[1] 화이트헤드의 사상은 영미 사상이고, 들뢰즈의 철학은 우선은 프랑스 사상사의 맥락에서 구조주의를 극복하는 과정에서 꽃피운 프랑스 후기 구조주의 사상이다. 보통 그 내용적 핵심에서 '차이생성의 철학'

1) 질 들뢰즈, 이찬웅 역, 『주름, 라이프니츠와 바로크』, 문학과 지성사, 2004, "[화이트헤드의 철학]은 … 앵글로-아메리카의 최후의 위대한 철학이다"(p.143).

으로 일컬어진다.

그럼에도 불구하고, 이들의 철학은 과정과 생성과 유동을, 그래서 결국 사건[2]을 해명하는 형이상학이라는 점에서 일정한 중심적인 공유점을 지향한다. 그런 해명을 위해 그들이 동원하는 지식의 범위와 깊이 등은 놀랍도록 광범위하고 심오하다. 이들은 모두 과거 그리스 철학에 대한 깊이 있는 비판적 연구로부터 당대의 전방위적 분야들의 최신 연구 성과들에 대한 밀접한 연관성에 이르도록 사건의 형이상학들을 성사시키는 초인적인 역량을 발휘하였다.

---

2) 이점에서 양자가 사건을 정의하는 다양한 의미들이 상술되어 해명되고 난 후 양자 간의 비교가 가능한 것이지만, 필자는 이들의 철학을 사건의 철학으로 단순 전제하고 있다. 보다 장문의 체계적인 논의가 요청되기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 두 사람에게 사건이란 범주를 적용하는 것에 대해 간단한 해설이 요구된다. 우선 이 양자 간에는 거의 상호 간 영향을 주고받은 것은 없다. 들뢰즈는 반플라톤주의 노선을 초기부터 일관되게 취했는데, 그에 대한 도구로 고대 스토아주의의 사건론을 전유하였다. 들뢰즈는 『의미의 논리』 초두에서 '플라톤의 이분법'과 '스토아적 이분법'을 차례로 게재하며 스토아적 이분법을 선택한다. 스토아적 사건론에 따르면, 사건은 물체들의 표면 효과로서 일어나는 비물체적인 것이자, 동시에 의미이다. 들뢰즈, 이정우 역, 『의미의 논리』, 한길사, 1999, pp.43-61, 404-22 참조. 이에 대해 화이트헤드의 사건론은 사실상 후기의 용어인 현실적 존재나 현실적 계기로 대체된 범주이지만, 본래의 핵심적 의미가 실질적인 면에서 달라지진 않았다. 사실 『과학과 근대세계』의 다음의 표현이 의미하는 것은 『과정과 실재』에서의 관련 의미와 동일한 것으로 간주될 수 있기 때문이다. "사건이라는 말은 … 시공적 통일체들 가운데 하나를 의미할 뿐이다. 따라서 이 말은 파악된 사물을 의미하는 것으로 '파악태'라는 말 대신에 사용될 수 있을 것이다."(화이트헤드, 오영환 역, 『과학과 근대세계』, 서광사, p.116). 화이트헤드에게서 사건이란 20세기 전반의 자연과학적 배경 속에서 미시적 단위 존재의 자기경험적 구성 및 창조 활동에 국한된다면, 들뢰즈에게서는 사건이 스토아적 물체들의 표면 효과일 수만 있다면, 모든 층위들에 적용되는 것이 가능하다. 이렇듯 이들은 상당히 다른 경로를 통해 사건론에 도달한 셈이다.

일례로 이들은 과학과 형이상학의 관계에 대해 다른 19세기 및 20세기 거장들과 확연히 다른 태도를 취한다. 화이트헤드가 자연의 이분화(bifurcation of nature)로 강력히 반대하였던 것이 헤겔과 후설과 하이데거, 베르그송(들뢰즈가 자기 사상의 강력한 원천으로 끌어들인), 여타의 후기 구조주의 사상가들의 사상과 거의 직접적으로 관련된다. 이들은 선배들의 형이상학이 받았던 유혹을 떨치고 주변 인접학문들을 최대한 활용하여 체계적인 사건의 형이상학을 구축하였던 것이다. 나아가 들뢰즈의 경우, 철학사 연구와 병행해 자기 시대의 아방가르드, 즉 예술과 문학과 영화 등의 매우 구체적이고 실제적인 분야들의 사례들마저 분석하면서 자기 사상의 통시적 공시적 관점들을 더욱 조화시키고 있는 듯이 보인다.

이런 상황에서, 필자가 이 글을 통해 관심하는 것은 저들이 자신만의 고유한 사건의 형이상학을 창안하는 방법과 경로 및 핵심적 전문 개념들을 어떻게 활용했는지를 대비시켜 보는 일이다.[3] 이들은 모두 전체적으로 매우 일관된 체계적 사상을 보여주고 있다고 생각되기에 다양한 주제들을 같이 고려할 수 있는 사상가들이다. 이를 위해 필자는 세 가지 주제들을 선택하였다. 이들이 매우 일관된 방식으로 체계적인 진술들을 하고 있다고 생각되기 때문에 저들이 정의하는 철학(형이상학)의 성격과 존재 이해, 그리고 그 존재 이해와의 관련성에서 비롯되는 특수한 언어 이해들을 그 핵심적

3) 그러나 들뢰즈와 화이트헤드 사상들의 비교연구는 거의 전무한 상태이다. 작년에 출간된 케이쓰 로빈슨(Keith Robinson)이 편집한 논문 선집이 거의 유일한 것처럼 보인다. Keith Robinson (ed), *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, Palgrave Macmillan, London, 2009. 특히 서문 참조. 이 선집은 그 부제(Rhizomatic Connections)가 시사하듯, 다수의 기고자들이 들뢰즈 사상의 면모를 부각시키는데 우선적 의의를 두면서 이를 통해 화이트헤드와 베르그송의 난해한 사상의 이해도 가능하게 한다는 결과적 의도를 취한다(pp.14-5 참조).

사항을 거시적 안목에서 대비시켜 보겠다.

이 두 사람은 철학의 역할과 기능에 대해 누구보다 많은 진술들을 통해 자기들이 의도하는 고유한 방향을 지시해 주었다. 화이트헤드는 『과정과 실재』 제1부(사변적 구도) 1장(사변철학), 『관념의 모험』, 『사고의 양태』 등에서 이러한 시도를 반복적으로 시도하였다. 들뢰즈는 필생의 동료 펠릭스 가타리(Felix Guattari)와 함께 그런 물음을 제목으로 하는 저서 『철학이란 무엇인가(1991』를 출간함으로써 독자적인 연구 주제로 삼기도 하였다. 필자의 지극히 잠정적인 판단은 화이트헤드의 경우는 철학이 일반 관념과, 들뢰즈의 경우는 철학이 특이성과 매우 밀접히 일관적으로 연결된다는 점이다.

또한 이들의 철학에 대한 정의와 이해는 그들의 특수한 존재 이해로 일관적으로 이어진다고 필자는 판단한다. 그리고 그들의 존재 이해는 가장 폭넓은 범위에서 화이트헤드의 경우 '가능태-현실태'(possibility-actuality 또는 possibilite-actualite) 이해를 통해 가장 적절하게 살필 수 있고, 들뢰즈의 경우에는 '잠재태-현실태'(virtuality-actuality 또는 virtualite-actualite)[4]의 이해를 통해 확보되고 확인될 수 있다고 확신한다. 이들 양자에게서 실재란 쌍으로서의 두 사항들의 합으로 이해된다. 그리고 이런 개념 쌍들은 이들에게서 특수한 것이 아니라 아리스토텔레스에게 까지 소급되는 오랜 전통의 일부이기 때문에 다른 사상적 맥락들과의 체계적인 관련성도 상상할 수 있는 논의의 적합성도 지닌다. 그러나 이 글은 이 두 사상가에게만 초점을 둔다. 우리는 이러한 개념 쌍들에게서

4) 알랭 바디우, 박정태 역, 『들뢰즈-존재의 함성』, 이학사, 2001, p.106. "들뢰즈의 저서에서는 잠재적/현실적이라는 명칭상의 쌍이 일의적인 존재의 전개를 펴 올린다."

그들의 고유한 전문적 용어들과 개념들을 활용할 수 있는 방식을 취할 수 있을 것이다.

들뢰즈에게서 언어의 문제는 매우 파격적인데,[5] 들뢰즈는 언어와 존재가 동일한 외연을 지닌다는 주장을 펼쳤기 때문이다. 언어와 존재는 동외연적(coextensive) 관계이다.[6] 언어는 부정법(infinitives)을 통해 잠재태인 순수 사건과 동일한 외연을 확보하는 것으로 주장된다. 이에 반해 화이트헤드에게 언어란 고등한 동물(명확하게는 인간)의 생성의 후기 위상인 의식의 출현과 등가적으로 이해될 수 있는 것이다.[7] 이는 언어에 대한 보다 일반적이고 상식적인 이해에 근접하며, 자기 체계 내에서 일관성을 유지한다. 들뢰즈의 시각에서 볼 때 화이트헤드가 언어에 가한 한계가 극복될 수도 있는 것인지도 모르겠다. 이 점은 주도면밀한 연구와 깊은 사유를 요하는 민감한 주제이다. 들뢰즈에게서 언어는 잠재태로서의 순수 사건인 들뢰즈의 존재 이론과도 일맥상통하며 철학에 대한 그의 정의와도 일관적 흐름을 유지한다.[8]

---

5) 이런 점에 대해 유럽의 화이트헤디안 앙드레 클루츠는 충격적인 경험(shocking experience)이었다고 표현하였다. Andre Cloots, Whitehead and Deleuze: Thinking the event, *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, p.71.

6) 들뢰즈, 『의미의 논리』, p.57: "사건은 생성과 동외연적이며(coextensif), 생성 자체는 언어와 동외연적이다."

7) 화이트헤드, 오영환· 문창옥 역, 『사고의 양태』, pp.56-64 참조. "인간의 영혼은 언어가 인간에게 준 선물이라고 말하는 것도 지나치다고 할 수 없을 것이다. … [신]은 [인간들]에게 언어를 주었고, 그 결과 그들은 영혼이 되었다."(64)

8) 미크 헤일우드는 들뢰즈의 언어 이론이 화이트헤드의 언어 이론을 현대적으로 보충하고 그 한계를 넘어선 것으로 평가하면서 들뢰즈를 화이트헤드의 계승자로 평가한다. Mick Halewood, *Language, Subjectivity and Individuality, Deleuze, Whitehead, Bergson, Rhizomatic Connections*, pp.45-60.

이 결과 필자는 잠정적이지만 양자의 사건의 철학에 각기 '유물론적 사건론'과 '자연·관념론적 사건론'이라는 칭호를 부여한다. 이 글의 곳곳에서 확인할 수 있듯이, 들뢰즈의 경우 반플라톤주의의 길을 가기 위해 스토아주의의 유물론을 이어받아 물체들의 결합적 사태로서의 사건을 주장하며, 화이트헤드의 경우 자연의 온전한 설명을 위해 플라톤적 요소, 특히 신과 같은 요소를 과감히 그 핵심부에 도입하고 있기 때문이다.

2. 철학이란 무엇인가!: 일반성과 특이성

우리는 먼저 사변철학으로서의 형이상학의 지위와 관련해 화이트헤드가 『과정과 실재』의 머리말에 열거한 거부해야할 9가지 습관들 가운데 '사변 철학에 대한 불신'[9]을 첫째로 꼽았다는 점에 주목한다. 화이트헤드에 따르면, 그런 결과로 19세기 철학은 일상생활의 광범위하고도 '굽힐 수 없는 엄연한 사실'(완강한 사실)로부터 유리되고 말았다(PR 43). 이 점은 화이트헤드가 생각한 철학이란 일상생활의 완강한 사실과 유리되지 말아야 하는 성격의 것임을 강력히 시사하는데, 화이트헤드는 이런 의미에서 철학을 '추상관념의 비판자'(SMW 138; MT 89 참조)로 정의하였다.

이 비판자는 '잘못 놓인 구체성의 오류'(PR 57; SMW 제3장)와 과학적 추상관념의 하나인 '단순 정위'(SMW 80-81)도 동일하게 비판한다. 이런 점을 통해 우리는 화이트헤드가 철학을 모든 경험적 구체적 현실이나 직접 경험을 수미일관된 체계로서 해명하려는 시

9) 화이트헤드, 오영환 역, 『과정과 실재』, 민음사, 1991, 42. (이하에서는 PR.,로 국역본 쪽수만 표기함)

도로 생각했음을 알 수 있다. “그 어떤 사상이든 자신을 정당화하는 유일한 길은 직접 경험을 해명하는 것이며, 사상의 출발점은 이러한 경험의 구성요소를 분석적으로 관찰하는 데에 있다.”(PR 51) 화이트헤드의 철학은 ‘경험의 형이상학’이다.

들뢰즈의 경우, 철학에 대해 가장 중요시되는 정의는 그의 개념(Concept)에 대한 독특한 구상에 있다. 그의 생애에서 펠릭스 가타리와의 마지막 공저인 『철학이란 무엇인가』[10]는 이 개념에 대한 착안에 있다. 즉 “철학이란 개념들을 형성하고, 창안하고, 만드는 기술이다.”[11] 들뢰즈는 철학이란 이런 것이 아니라는 방식을 취하여 저 개념에 대한 정의에 접근한다. 철학은 어떤 객체나 대상에 대한 관조(contemplation)가 아니며, 주체를 위한 자리인 반성(reflection)도 아니며, 이 둘 사이의 소통(communication)은 더더군다나 아니다.[12] 그리고 철학에 대한 보다 결정적인 정의는 “순수 개념을 통한 인식”이라고 말한다.[13]

이 ‘순수 개념을 통한 인식’은 하나의 안정적 보편자로서의 추상적 관념이 아니라, 우리 자신의 기존의 삶에 도전하고 기존의 삶을 붕괴시킴으로써 새로운 행동과 실천을 위한 가능성을 촉발시키는 것이다. 들뢰즈에게서 많은 경우 ‘순수’는 ‘잠재적인’의 의미이다. 철학자들은 새로운 개념들을 창안하여 새로운 문제들을 만들고, 그것으로써 구체적인 삶을 파악하고 세계를 변형시킨다.[14] 따라서 들뢰

10) 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 이정임·윤정임 역, 『철학이란 무엇인가』, 현대미학사, 1995.
11) Ibid., p.9; “철학이란 개념들을 창출해 내는 학문이다.”(13)
12) Ibid., pp.14-5.
13) Ibid., p.16.
14) “위대한 철학자는 우리의 사유함 속의 오류들을 정돈하는데 그치는 것이 아니라, 새로운 문제들을 구성함으로써 사유함의 새로운 스타일을 창조한다.”(클레어 콜브룩, 한정헌 역, 『들뢰즈 이해하기』, 그린비, 2007,

즈의 개념은 사유와 실천의 일치, 즉 마르크스에 필적될 수 있는 새로운 것의 도래를 위한 실천 철학적 운동의 한 일환이다.[15]

나아가, 바로 그런 의미에서 들뢰즈가 제안하는 이 "개념은 생성이다 … 개념들은 …각각의 문제들을 구성하면서 … 다른 영역들을 구축하며 … 일종의 공동 창조에 참여한[다]."[16] 그리고 이 점과 관련해 중요한 것은 하나의 개념은 생성 중이거나 생성될 다른 개념들과 잠재적인 관련성을 지닌다는 것이다. 이것이 '순수 개념'에서 '순수'가 의미하는 바이다."다른 개념들과의 이런 잠재적인 관계들은 문제되는 개념의 '생성'을 구성하게 된다. 개념은, 한 개념의 요소들이 다른 개념들의 요소들과 식별불가능하게 되었을 때, 그런 잠재적인 관계들 속으로 개입하게 된다."[17] 들뢰즈의 철학이 잠재성의 철학이 되는 핵심적 이유가 바로 여기에 있다. 잠재적인 것은 아직 현실화로 분화되지는 않았으나, 가장 실재적인 것으로서 새로운 구체적인 사태의 도래에 책임적인 관건이다.

우리는 화이트헤드의 추상관념의 비판자로서의 철학에 대한 정의와 들뢰즈의 개념을 통한 철학이란 학문의 성격을 핵심적인 축을 따라 일별하였다. 이것들은 그들의 철학을 생성과 유동의 철학이게끔 하는 철학의 기본적인 성격을 적절히 예시하는, 각 철학에

---

pp.174-5. 화이트헤드의 다음의 진술도 참조. "철학은 위대한 철학자로부터 충격을 받고 난 후에는 결코 옛날 자리로 되돌아가지 않는다."(PR., p.61)

15) 이로써 들뢰즈는 자신의 철학 도제 수업의 대상들이었던 흄, 맑스, 프로이트, 니체, 스피노자 마르크스 등의 실천적 사유함의 전통의 한 일원으로 생각한다. 물론 이들은 들뢰즈의 철학 속에서 창조적으로 변형되고 있지만 말이다. 이는 동시에 들뢰즈 자신이 적들로 삼았던 표상과 재현의 철학 전통들에 대해 일정한 라인을 형성한다.

16) 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 『철학이란 무엇인가』, p.31.

17) 폴 패튼, 백민정 역, 『들뢰즈와 정치』, 태학사, 2005, p.47.

서 핵심적으로 중시되는 방법론적 요소들이다. 이것들은 우선은 철학이 생생한 구체적인 현실과 조우해야할 강력한 필요성을 요청한다는 점에서 흡사한 방향을 지향하고 있다고 생각할 수 있다고 본다.[18] 들뢰즈가 경험론자 흄(Hume)은 말할 것도 없고 일반적으로 합리론 철학의 대표자로 간주되는 스피노자(Spinoza)마저 경험론적으로 전유하려고 했다는 우노 구니이치(宇野邦一)의 지적은 이런 맥락에서 이해될 수 있다.[19] 이런 방법론적 바탕들 위에서 그들이 바라보는 사건은 공히 짧은 순간에 생성하고 소멸한다는 공통의 특징을 지닌다.[20]

또한 충분히 추정될 수 있듯이, 이 두 사람에게서 사건은 형이상학적 사건이다. 역사학에서 말하는 특수한 전기적 중요성을 띠는 사건만이라든가, 국지적인 의미만의 사건이 아니라 화이트헤드의 표현대로 "지극히 하찮은 한 가닥의 현존"(PR 73)을 포함하는 모든 현실들이 이들에게는 죄다 사건이다. 모든 것들은 사건이고 사건이 존재라는 점에서 이들은 완전히 일치한다. 이렇듯 이들은 사건의

18) 필자는 화이트헤드의 다음의 진술이 이 양 철학들에 의해 모두 지향되고 있는 것으로 판단한다; "철학은 추상에 대해 설명하는 것이지 구체에 대해 설명하는 것은 아니다."(PR., p.76) 들뢰즈의 경우 사건과 의미의 경우가 이를 충족시킨다. 사건이 곧 의미지만, 논리적으로 사건은 물체들의 표면효과로서 의미를 선행한다. 그래서 의미는 문화적 차원에서 발생하는 것으로 이해된다. 사건과 의미는 각각 자연과 문화를 대표하며 불가분리적이며 동전의 양면이다. 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, 183-203 참조.

19) 우노 구니이치, 이정우·김동선 역, 『들뢰즈, 유동의 철학』, 그린비, pp.47-50, 56 참조. 질 들뢰즈, 이진경·권순모 역, 『스피노자와 표현의 문제』, 인간사랑, 제3장.

20) 사건이란 화이트헤드의 경우에는 한 순간 경험하는 계기인 현실적 계기의 합생을 의미하며, 들뢰즈의 경우에는 위의 각주 2)의 말미에서도 언급했듯이 물체들의 표면 효과가 모든 층위에서 지속적으로 계열화된다면 일어나는 것이다. "사건들은 표면에서 발생하며 안개보다도 더 일시적인 것이다."(질 들뢰즈, 『의미의 논리』, p.51).

철학으로써 현실의 구체적인 경험과 실제를 보다 실재적인 것으로 다루어 준다. 그러나 이런 요소의 공유함에도 불구하고, 그들은 철학의 기능과 관련된 것으로 각각 일반성(일반관념)과 특이성을 열쇠 개념으로 부각시키기를 원했다는 점에서 차이가 발견된다고 할 수 있겠다. 그리고 필자는 우리가 이점에 보다 더 많이 주목해야만 한다고 생각한다. 이 용어들이 의미하는 것들이 그들의 전체 철학적 기획도 일관되기 때문이다.

혹자는 화이트헤드가 구체적인 실재를 구제하기 위해 새로이 창안한 자기만의 철학적 개념들(가령 현실적 존재, 영원한 대상, 창조성 등등)과 용어들을 보면서 이것이 들뢰즈적 의미의 새로운 개념들의 창조라고 생각할지도 모른다. 분명히 그러한 주장에도 일리가 있고 부분적으로 정당하지만, 이들의 철학에 대한 입장들에서 핵심은 될 수 없다고 생각한다. 그 핵심적 차이는 철학의 내용에서 비롯된다. 가장 널리 인용된 화이트헤드의 사변철학에 대한 정의를 보자: “사변철학은 우리의 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는 일반적인 관념들의 정합적이고 논리적이며 필연적인 체계를 축조하려는 시도이다.”(PR 49)[21] 일반관념은 모든 개별적 세부사실들과 특수 분과들을 관통하는 원리와 관념들을 의미하며, 그런 의미에서 화이트헤드에게서는 철학이 여전히 다른 개별 학문들보다 더욱 근원적이라는 의미에서 형이상학이고, 또 그런 의미로 개별적 학문들과 관계성을 유지한다. “철학은 저마다 추상관념들의 소규모 도식을 가지고 있으면서 그것의 완성과 개선에 힘쓰는 여러 과학들 가

21) 다음도 참조. “사물의 보편적인 본성을 표현하기 위한 야심적인 도식을 구성하려는 시도”(PR., p.66); "한정이 없는 일반적 해석”(PR., p.67); "일반적 해석의 체계”(PR., p.67); "철학의 임무는 [한정된 선택적 강조]로 말미암아 불분명하게 되어버린 전체를 회복하는데 있다.”(PR., p.68).

운데 하나가 아닌 것이다. 철학은 여러 과학들에 대한 개관으로서 그것들을 조화시키고 완전하게 한다는 특수한 목적을 지니고 있는 것이다."(SMW 139)

이 일반화의 산물은 우리의 특수하고 우연적인 우주 시대에 제한되지 않으며 모든 가능한 우주 시대들에도 적용되는 것이라는 매우 중요한 특징을 내포한다.[22] 이런 일반관념을 발굴하고 그 체계적 관계를 통해 우리의 경험의 모든 요소를 해석하는 체계가 화이트헤드에게는 일차적으로 철학의 사명이고, 그 방법론은 '기술적 일반화'(descriptive generalization, PR 52)나 '상상적 일반화'(imaginative generalization, PR 53)이다. 그럼에도 불구하고 화이트헤드는 일반화를 온전히 성취할 수 있다는 점을 부정함으로써 그 한계를 적극적으로 적시하길 원했고, 그래서 "시론적(試論的) 정식화"(PR 58)라는 표현을 사용하였다.[23]

반면에 들뢰즈는 모든 형태의 일반관념이나 일반화를 비판하고 차이생성을 드러낼 특이성(singularite)으로 수렴되는 탈주적 철학을 제시한다.[24] 들뢰즈는 일반화는 재현과 표상의 오류로 빠지기에 플라톤과 헤겔식의 철학에 반대하고 스토아학파나 마이농을 계승한다.[25] 들뢰즈에게서 특이성은 양적으로 다른 것이 아니라 질적으

22) 이런 일반화의 산물이 바로 화이트헤드가 제시한 '범주의 도식'(PR., pp.77-89) 이다.

23) "철학자들이 형이상학의 제1원리를 최종적인 형태로 정식화할 수 있으리라고 기대하는 것은 전적으로 허망한 일이다. 통찰력의 허약과 언어의 결함이 무정하게 그 길을 가로막고 있다."(PR 51) 그럼에도 불구하고 화이트헤드는 연이어 계속 다음처럼 말한다. "낱말과 구(句)는 일상적인 용법과는 관계가 없는 일반성으로 까지 확대해서 사용하지 않으면 안 된다."(PR., p.51)

24) 질 들뢰즈, 김상환 역, 『차이와 반복』, 민음사, 2004. 가령, 일반성을 유사성과 동등성의 두 질서로 보고 자신이 말하는 반복과 대립시키는 것을 위해서는 pp.29-31을 참조바람.

로 다른 것을 의미한다. 이 점은 그에게 극도로 중요했었고 그의 많은 전문 용어들이 이 점과 직접 관련된다. 이것은 베르그송에게서 배운 것이다. 베르그송은 양적인 다양성과 질적·잠재적인 다양성, 양적인 시간과 질적인 시간, 정도상의 차이와 본성성의 차이, 습관적 기억과 순수한 기억, 과학과 철학, 결국 반복과 지속을 이원론적으로 구별하지만 들뢰즈는 베르그송의 이런 이원론은 극복하고[26] 거기서 잠재성과 특이성의 개념들은 전적으로 받아들였다. "특정한 철학적 창조로서의 개념은 항상 특이성(singularite) 이다"[27]

시간적으로는 과거와 현재를 가르면서 특이하게 질적으로 다르게 차이지며 발생하는 것이 특이성이고, 그것은 바로 사건이다. 이 내용을 철학의 성격을 규정지었던 개념이란 것과 연결해보면, 철학은 항상 새로운 개념의 창조를 통해 새로운 특이성을 발생시키는 문제를 창조해가는 것에 다름 아니다. 그리고 그 문제는 정답으로 해소되는 식의 문제가 아니다. 이 특이성으로서의 새로운 차이 생성의 사건은 들뢰즈의 다수의 다른 개념적 용어들인, 창조, 긍정, 탈주, 탈영토화, 리좀적임, 생산의 역능, 소수자되기, 동물되기, 분자되기, 잠재성과 완전히 일맥상통한다. 그래서 들뢰즈에게 철학이란 철학적 내용들이 정확한지, 논리적인지, 정합적인지, 등을 따지는 성질의 것이 아니라, 새로운 구체적인 문제의 생산 자체이며, 그런 의미에서 그런 새로운 문제의 생산에 걸 맞는 개념의 창조가

25) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, pp.74-5, 234.
26) 다음을 참조. 질 들뢰즈, 김재인 역, 『베르그송주의』, 문학과 지성사, 1996; 조성훈, 『들뢰즈의 잠재론, 소멸과 창조의 형이상학』, 갈무리, 2010, 특히 제2장 참조.
27) 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 『철학이란 무엇인가』, p.34. 기이함을 보다 일반화된 용어인 특이성으로 교체.

철학인 것이다. 철학은 이제 이런 개념들의 창조를 위해 다른 분과들과 반드시 관계해야만 한다. 그래서 철학은 예술, 과학, 영화, 문학 등등의 다양한 영역들과의 접점에서 그런 새로운 문제와 개념들을 생산하고 창조한다. 들뢰즈에게 철학은 다른 학문들 기층이나 상층에서 군림할 수 없다.

그렇다면, 화이트헤드가 협소한 폭에서 잉태된 추상관념들을 비판하고 경험의 외연을 확대하여 삶의 구체적 실상에 다가서려는 일반화를 향한 작업을 철학의 기능으로 보았다면, 들뢰즈는 다른 분과 학문들과의 접점들을 통해 새로운 차이와 문제의 지평들을 생산해가는 문제 제기적 작업을 철학으로 보았다는 점에서 양자는 철학의 역할에 대한 입장을 달리하고 있다고 할 수 있다. 그러나 다름이 반드시 대립이나 상호간 모순을 의미하는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 이런 입장차를 도드라지게 하는 하나의 극명한 사례는 상식(common sense)에 대한 이들의 상이한 태도에서 비롯된다. 화이트헤드는 자신의 사변철학을 구성하는 주요한 원천으로 상식에 주목하였고, 그렇게 구축된 철학에 의해 상식을 강력히 승인하였다. "나는 내가 쓴 모든 글에서 상식에 대해 말하기를 잠시도 중단해 본적이 없다."[28] 반면 들뢰즈의 철학적 논리에 의하면 상식은 기존의 낡은 관행의 것을 응고화 하는 것으로 비판될 여지를 가진다. "차이는 진정시키고 고정시키는 상식의 지성을 파괴해야 하며, 사유가 고정된 항들의 논리 너머로 나아가게 해야 한다

28) Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead* (Boston: Little Brown & Co., 1954), p.367. 다음에서 재인용함. 토마스 호진스키, 장왕식·이경호 역, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 이문출판사, 2003, p.76, 호진스키가 상식과 화이트헤드의 '개조된 주관주의적 원리'를 연결시켜 흄과 칸트의 인과성 및 인식론을 비판하는 점이 인상적이다. 즉 흄과 칸트의 사상들은 반상식적이라는 것이다(pp.73-91 참조).

."[29] 물론 상식에 대한 규정의 문제는 보다 세부적인 논의를 필요로 할 것이다.

필자가 이 소절에서 마지막으로 첨언하고 싶은 것은 화이트헤드가 철학을 일반성과 관련시키고 들뢰즈가 특이성과 관련시켰다고 해서 이들의 철학에 대한 입장들이 서로 모순되거나 대립적인 양상에 있다는 점을 주장하려는 것이 아니라는 점이다. 일반성과 특이성이 상호 반대의 개념이라고 할 수도 없으며, 이 점에는 보편성이라든가, 단일성이라든가 하는 것들과의 섬세한 개념 정리가 요청된다. 다만 그들이 명시적으로 철학의 목적이나 철학이란 무엇인가를 내걸고 확립한 철학에 대한 입장들이 다르다는 점만을 지적하려는 것뿐이다. 그들의 강조점들의 문제이기도 할 것이다.

3. 존재의 이해: 가능태-현실태/ 잠재태-현실태

우리는 철학에 부과한 화이트헤드와 들뢰즈의 핵심적 견해를 간략히 살폈다. 이들은 자기 사상에 있어 매우 일관적인 사상가들이기 때문에 철학의 역할에 대한 양자 사이의 견해 차이 내지는 상이성은 다른 주제들에서도 동일한 상황의 출현을 불러들일 수 있다. 이번 장에서 우리는 화이트헤드와 들뢰즈의 존재 이해를 각각 '가능태-현실태'와 '잠재태-현실태'의 대비를 통해 살피려 한다. 앞 장에서와 마찬가지로 핵심적인 사항들을 지적하며 가능한 차이의 모색을 도모한다. 물론 이런 차이의 비교는 각 사상이 현실적인 영향력, 세계관의 구성, 윤리적 신념 등으로 다른 삶의 영역들에 영

29) 클레어 콜브룩, 『들뢰즈 이해하기』, pp.88; 71-72, 75-77, 107, 110, 166, 185 등도 참조.

향력을 행사한다.

화이트헤드의 개념적 체계에서 가능태-현실태 도식은 여러 방식으로 규정될 수 있겠으나, 필자는 영원한 대상(eternal objects)과 현실적 존재(actual entities)를 그 도식에 도입 하겠다. 화이트헤드도 이 둘을 "어떤 극도의 궁극성을 띠고서 두드러진 위치에 놓여 있[는]"(PR 79-80) 것이라고 하였기 때문이다.[30] 전통적으로 플라톤 이래 이데아, 본질, 보편자와 그에 상당하는 것들을 대변할 수 있는 것이 영원한 대상이고, 지속하는 실체를 대체하는 것이 한 순간의 단위 경험적 계기인 현실적 존재이다. 물론 존재론적 원리에 의거해, 현실적 존재라는 현실태의 자기 구성적 생성에 가능적으로 관여하는 것은 모두 가능태가 될 수 있다는 점에 유념해야 한다. 그 중 대표적인 것들로 순수한 영원한 대상이 개입할 가능성과 관련될 때의 창조성(creativity, PR 401)과 연장적 연속체(extensive continuum)를 들 수 있겠다.

필자가 화이트헤드의 가능태를 위해 도입한 영원한 대상[31]이라는 용어는 그 추상적이고 개념적인 성격만을 지시할 때의 용어로 여겨질 수 있는데, 이는 들뢰즈의 잠재태와의 비교를 위해 중요한 요인이 될 수 있다. 들뢰즈도 베르그송을 계승해 가능태와 잠재태

30) 그럼에도 불구하고, 현실적 존재만이 화이트헤드의 존재론적 원리에 따라 "현실적 존재는 … 궁극적인 실재적 사물이다. … 궁극적 사실은 [모든 것들이] 하나같이 현실적 존재라는 것이다. 그리고 이 현실적 존재들은 복잡하고도 상호 의존적인 경험의 방울들이다."(PR., p.73)

31) 이 영원한 대상에는 현실태의 생성의 다양한 국면들과 관련하여 한정성의 형식, 최조의 주체적 지향, 가능태, 가능체 등으로 용어들을 달리하면서 다양한 기능과 역할들을 함축하고 있다. 제한된 지면관계상 상술하지는 못하지만, 영원한 대상이 최초의 주체적 지향으로 활용되는 것은 현대 철학에서 일반적으로 거부되는 목적인이나 목적 인과성(final cause)이 화이트헤드의 철학에서는 중심적 지위를 누리고 있다는 것을 의미하며, 들뢰즈 사상과 예리한 대립각을 세운다.

의 비교를 중요한 방식으로 자기 사상의 기저에 두고 있기 때문이다. 그러나 화이트헤드에게서는 플라톤주의가 2천년이라는 세월의 불가피한 사회적 조건 때문에 긍정적인 의미로 환골탈태된다.[32] "세계의 과정을 구성하는 현실태가, 모든 현실적 존재에 있어 그 한정성(definiteness)의 가능태를 구성하는 [영원한 대상]의 진입을 예시하고 있는 것으로 간주되고 있다. 시간적인 사물들은 영원적인 사물에 관여함으로써만 생겨난다. 이 두 조(組)는 시간적인 것의 현실태를 가능적인 것의 초시간성과 결합시키는 [신]에 의해 매개되고 있다."(PR 110-111)[33]

이런 영원한 것의 도입은 들뢰즈가 스토아주의의 시뮬라크르를 도입하면서 플라톤의 철학을 평하며 그 본의를 명쾌하게 자기 철학의 성격을 예시하는 것으로 진술해주는 시뮬라크르(사건)의 구성과 대립된다. "우리는 … 플라톤적 이원론을 잘 알고 있다. 이 이

32) 화이트헤드의 신학적 추종자인 존 캅(John Cobb)은 화이트헤드 철학의 성격을 이렇게 표현한 적이 있다. "화이트헤드의 탁월함은 자신의 원리에 의해 판단될 때에도 매우 인상적이다. 그의 사상의 전체적 집성체에서 우리는 플라톤의 진리, 아리스토텔레스의 진리, 데카르트의 진리, 흄의 진리, 칸트의 진리, 듀이의 진리, 브래들리의 진리, 그리고 다양한 다른 사람들의 진리들을 이해할 수 있을 것이다. 그가 우리에게 제시한 포괄적인 관점에서 우리는 이들 각각의 사상을 지배하는 실재의 여러 측면들을 파악할 수 있을 것이며, 그들이 이끌어낸 추론들의 제한된 정밀성도 이해할 수 있을 것이며, 그리고 다른 사람들의 작업이 다른 각각이 수행한 것을 어떻게 수정하거나 보충하기 위해 요구 되는지에도 주목할 수 있을 것이다."(John B. Cobb, *A Christian Natural Theology(second edition): Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster Press, 2007, 180.

33) 이런 의미로 화이트헤드를 플라톤의 전복으로 보는 견해에는 한계가 있다. 그 말이 들뢰즈에게는 타당할지 모르겠으나, 화이트헤드에게는 부분적으로만 타당하다고 생각된다. 다음 논문을 참조바람. Keith Robinson, Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism, *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections,* pp.128-143.

원론의 참모습은 가지적인[이성적인] 것과 가시적인[감각적인] 것, 질료와 형상, 가시적 사물들과 형상들의 이분법에 있지 않다. 플라톤 철학의 참모습은 보다 심층적이고 보다 비밀스러운 이분법, 가시적이고 물질적인 사물들 자체 내에 깃들여 있는 이분법이다. 이는 곧 형상의 작용을 받아들이는 것과 비켜가는 것 사이의 이분법이다. 그것은 원본과 복사본의 구분이 아니라 복사본들과 시뮬라크르(사건)의 구분이다."[34] 즉 들뢰즈의 차이생성의 사건은 시뮬라크르가 형상적인 것(영원한 초시간적인 것)을 완전히 거부하는 사건이고, 이는 스토아주의에서 실험된 것을 들뢰즈가 발굴한 것이다. 필자는 화이트헤드의 사건의 구성과 들뢰즈의 사건의 구성과 관련하여 이 형상의 관여(또는 진입) 여부가 이 글의 가장 중요한 강조점 가운데 하나로 드러낸다. 들뢰즈의 완전한 차이의 철학은 형상의 개입을 허용하지 않는다. 혹자는 들뢰즈의 이런 사건의 형이상학을 자유와 사회, 또는 국가 등과 연관된 정치 철학적 문제에 아주 적합하게 활용할 수도 있다.[35]

들뢰즈의 내재주의(잠재주의)와 관련하여, 이 영원한 대상들 가운데 임의의 것이 어떤 현실적 존재의 생성의 첫 위상인 물리적 파악의 위상에의 진입은 양 철학 사이에 또 다른 중요한 차이가 존재한다. 화이트헤드는 이 영원한 대상들의 무한한 수의 것들이 거주하는 장소를 묻고서 그것들이 신이라는 현실적 존재에게서 직시되고 있다고 말함으로써(PR 94, 122; SMW 260) 신에 대한 사고나 내재와 초월에 대한 태도에서 기본적인 철학적 양상을 달리한

34) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, pp.44-5. 위의 인용문에서 시뮬라크르는 형상을 완전히 전적으로 거부하는 것을 의미하는 사건이다, 시뮬라크르(simulacre)와 관련된 어원 분석을 위해서는 『의미와 논리』, p.45의 역자 주 참조.

35) 폴 패튼, 『들뢰즈와 정치』, 제2장 참조.

다. “영원한 대상들의 상호 간의 일반적 관계, 차이의 관계 및 패턴의 관계는 신의 개념적 실현에 있어서의 그 객체들의 관계이다. 이러한 실현을 떠나서는 비존재와 구별될 수 없는 단순한 고립이 있을 뿐이다.”(PR 460) 즉 화이트헤드에게는 이접적으로 존재하는 무한한 수의 가능태들을 질서화 하는 작인이 필요했던 것이다.

들뢰즈가 잠재적인 것의 현실화를 통한 차이생성의 사건론으로써 창조와 긍정의 가치, 그리고 새로움을 말한다면, 화이트헤드는 신과 영원한 대상들, 그리고 현실적 존재들이라는 삼자간의 초월적 함수 관계를 통해 동일한 것을 말하고 있다고 필자는 생각한다. 서로 다른 방식으로 현상의 구제가 이루어진다. 이런 의미에서 화이트헤드에게는 가능태과 잠재태는 영원한 대상들로서 거의 같은 의미로 사용되는 것이다. 들뢰즈도 잠재태를 위해 끌어들이는 방식으로 화이트헤드의 영원한 대상을 잠재태에 귀속시킨 적이 있었다. “영원한 [대상들]은 … [파악들] 안에서 현실화되는 순수 <잠재태들>이다.”[36]

그러나 이들 간에는 해석학적 설명과 개념 구성적 차이가 존재한다. 즉 화이트헤드에게서는 잠재된 것이 신에게서 파생된 이상들로 설명될 수 있는 개념적 배치이자 도식이다. 들뢰즈도 이념이나 추상기계 등과 같은 것에 대해 언급하며 추상적인 것의 여지를 둔다. 그럼에도 불구하고, 그것들은 화이트헤드적 의미의 초월주의적 측면에서가 아니라, 잠재태가 현실화로 분화하면서 일어나는 의미 등과 같은 사건들(기계들, 스토아적으로는 물체들)의 부대적인 효과 또는 내재주의적 표면 효과의 것이다.[37] 들뢰즈의 내재주의는 이런 식의 영원한 대상과 신을 주장하는 초월주의에 대해 단호히 너무

36) 질 들뢰즈, 이찬웅 역, 『주름, 라이프니츠와 바로크』, p.147.
37) 다음을 참조. 질 들뢰즈, 『차이와 반복』, p.369 이하.

나도 단호히 거부할 것이다. 들뢰즈는 이런 거부를 스피노자의 역능이나 니체의 힘 개념 등을 자기 철학의 원천들로 삼은 것에 일부 근거지울 것이다.[38] 그래서 들뢰즈는 <주름>에서 어느 정도 긴 분량으로 영원한 대상들을 다루면서 그것을 자신의 잠재태-현실태 도식으로 영원한 대상들을 반플라톤주의의 순수한 내재주의적 방식으로 전유하고 있다.[39]

화이트헤드의 현실태인 현실적 존재는 '공허한 현실태'(PR 91, 317)로서의 근대적 의미의 죽은 물질도 아니고 물질을 파생시키는 범심론적인 영혼의 활동도 아니다. 이러한 것들은 모두 감각적 지각에 의존해 성립시킨 추상들이다. 그것은 과거를 계승하고 새로움을 도입하는 탈이원론적인 임의의 주체가 경험적 활동을 하는 미시적 과정이다. 만일 영원한 대상들이 한정하거나 규정하지 않는다면, 성립되지 않는 성격의 생성 과정이다. 화이트헤드의 성숙한 후기의 입장에서 사건은 이 현실적 존재나 계기의 활동, 즉 다수의 여건들을 파악하여 여러 위상들을 거치며 자기를 구성하고 창조해 내고, 또 그 즉시 소멸하는 활동에 국한되며, 모든 거시적 사물들이나 사태들은 이 존재로부터의 파생적 국면으로서만 주장될 수 있는 의미의 사건이 된다.

각각의 현실적 존재들은 상호 간에 파악하면서, 또는 나아가 모든 현실적 존재들은 반드시 신을 파악하면서 자기를 구성해 가는 경험적 활동인데, 이런 상호적 파악과 신에 대한 파악은 직간접적으로 가능성들로서의 영원한 대상들을 파악하는 것에 다름 아니다. 모든 현실적 존재들은 가능성을 현실화해내는 활동이기 때문이다.

---

38) 질 들뢰즈, 『스피노자와 표현의 문제』, 특히 서론에서 표현의 세 가지 역할과 중요성을 참조.

39) 질 들뢰즈, 이찬웅 역, 『주름, 라이프니츠와 바로크』, pp.146-8.

화이트헤드에게서 가능태-현실태의 이런 도식은 한정자와 피한정자로 이해될 수 있다. 따라서 화이트헤드의 존재 이해는 다수의 현실적 존재들의 상호 파악이라는 다원론적 상황에서 가능성들이 개입하고 있다.

들뢰즈의 잠재성으로서의 존재 이해는 우선적으론 베르그송의 사상에 근거한다. 베르그송은 다음처럼 말한다. "이제 보이는 것 뒤에서 간파해야 할 것이 있다. 그것은 처음에는 혼합되어 있었으나 성장하면서 분리되어야만 했던 생명에 내재하는 … 잠재[태]이다."[40] 이 잠재태는 하나(혹은 일자)이지만 동시에 여럿(혹은 다자)가 내재되어 있다는 의미에서의 하나이다.[41] 잠재태 속에서 일자와 다자는 모순 없는 다양체로서 존재한다. 잠재태 속의 다자는 미분화된 것으로 존재하며 그 잠재태가 현실화될 때에 이를 분화라고 한다. "베르그송이 생명의 도약(elan vital)에 대해 말할 때 그는 무슨 말을 하고 있는 것일까? 언제나 문제되고 있는 것은 현실화되고 있는 잠재성, 분화되고 있는 단순성, 나누어지고 있는 총체성이다"[42]

그리고 들뢰즈는 베르그송이 잠재태-현실태 이론으로서 다윈 류의 '환경에의 적응 진화론'을 비판한다는 점을 중시한다. "진화는 잠재성으로부터 현실성으로 일어난다. 진화는 현실화이며, 현실화는 창조이다."[43] 이것이 무슨 말인가? 진화는 잠재태가 현실화하는 것으로서 분화된 결과이지, 환경에 적응한 결과로 일어나는 것이 아니라는 말이다. 환경에의 적응론으로서의 진화론은 생명이 외부의 물질적 환경에 적응한 결과로 본다. 즉 환경에의 적응론은 잠재

40) 알리 베르그송, 황수영 역, 『창조적 진화』, 아카넷, 2005, pp.205-6.
41) 질 들뢰즈, 『베르그송주의』, p.126 이하 참조.
42) Ibid., p.131.
43) Ibid., p.137.

적인 것을 보지 못했다는 것이다. 환경에의 적응론은 진화의 원인뿐만 아니라 진화 과정에서 일어나는 개체들의 근본적인 차이를 설명할 수가 없다.[44] 이것은 잠재태-현실태의 도식에서의 진화가 질적인 다양체들이 계열화되면서 분화(현실화)되는 것을 기억으로서의 지속의 활동이라는 점으로써 베르그송적으로 지지할 수 있다고 들뢰즈는 본다.[45]

그럼에도 불구하고 베르그송의 잠재태와 그것을 사건의 존재론으로 활용하는 들뢰즈의 존재론은 일원론적인 성향이 강해서 화이트헤드의 다원론적 존재론과 비교될만한 점들이 보인다. 우선 일원론적 사고는 항상 전적인 결정론의 함정에서 자유롭지 못하다. 유일무한 실체의 스피노자에게서 실체가 속성과 양태와 관념 등으로 표현되는 문제에서처럼 속성과 양태와 관념은 결정론에서 자유롭지 못하다는 점이 이 문제와 유비적이듯 양 사상의 차이에서 중요해 보인다. 적어도 필자에게는 그런 점이 사소하지는 않다. 물론 베르그송은 지속은 자유라고 반복적으로 말하기도 하였다.

필자는 베르그송이 가능태과 잠재태에 대한 광범위한 비교 진술을 던지고 있다[46]는 점에서 이런 문제의 일단을 엿본다. 들뢰즈는 이 점에서도 베르그송을 전적으로 따라가고 있다. 잠재태는 지금 현재 현실태는 아니지만 매우 실재적이기에 잠재적으로 잠복적으로 존재하는 것으로서 시간 속에서 현실화될 것이다. 그러나 베르그송과 들뢰즈에게 가능태는 하나의 현실태가 현실화되기 전의 다양한 다른 현실태들로 현실화될 수 있었을 것이라는 방식으로 과

44) 베르그송주의에서 도출할 수 있는 생명과 진화의 세 가지 과제를 위해서는 위의 책, p.139 참조.
45) Ibid., p.144의 도표 참조.
46) 위의 책 거의 모든 장들에서 길게 이 문제가 논의되고 있고, 들뢰즈는 이 문제가 베르그송에게서 아주 본질적이었다고 진단한다(p.17).

거로 역투사하여 그 다양하고 무한한 선택지들로 규정되는 것이다. 가능성은 온갖 가정법들의 장난질이다. 베르그송과 들뢰즈에게서는 극단적으로 이런 가능태는 거짓 문제의 온상이다. 왜냐하면 "현재의 바램을 과거에 투사하여 그 실현 가능성을 존재하지 않는 곳에서 찾음으로써 현재를 부정하는 것이다."[47] 필자가 보기에 현재를 부정하는 것은 베르그송에게서 지속의 순수한 활동을 부정하는 것처럼 보인다. 또한 "가능성은 사물들의 본성 자체에 관여하지 않기 때문에 거짓이다."[48]

들뢰즈와 베르그송은 '덜(less)'과 '더(more)' 또는 부정과 긍정의 관계를 예시하며 자기들의 주장의 근거로 삼는다. 가능태는 과거로 회귀할수록 '덜'과 '부정'과 '무질서'의 상태로 봐야한다. 그래야 미래로의 가능성으로 '더'와 '긍정'과 '질서'를 뒤집어씌우는 관계가 가능해지기 때문이다. 이것은 무와 부정과 무질서로 소급해가면서 현재의 욕구의 좌절을 원망하는 사유 방식이 된다. 베르그송은 이것을 "참된 것의 퇴행운동"[49]이라고 불렀다. "가능성은 실재에다가, 일단 실재가 생산되었을 때 그것의 이미지를 과거로 되투사하는 [잘못된 -- 필자 삽입] 정신 행위"[50]이다. 바로 이것이 다음의 경구로 압축된 문장이 의미하는 것이다.'가능태는 실현될 수는 있지만 실재적이지는 않고, 잠재태는 현실적 있지는 않지만 실재적이다'(The possible may be actual[51] but it has no reality, whereas the

47) 조성훈, 『들뢰즈의 잠재론, 소멸과 창조의 형이상학』, p.47.
48) 질 들뢰즈, 『베르그송주의』, p.18.
49) Ibid., p.17.
50) Ibid., p.16.
51) 이 actual은 realized의 오기(誤記)로 판단된다. 『베르그송주의』, 역자 해설 pp.180-4 참조. 그리고 역자는 베르그송과 들뢰즈의 '잠재태-현실태' 구분도식이 스피노자의 '능산적 자연-소산적 자연'의 구분도식에 상응하는 것이라고 지적한다.

virtual is not actual but real)[52]

그러나 가능태에 대한 이런 판단은 들뢰즈와 베르그송이 잠재태를 보다 더 핵심적인 실재로 주장하고 그런 잠재태가 차이생성의 발생의 근거로 보기 때문에 귀결될 수 있는 그들만의 해석학적 평가의 산물에 불과할 수 있다. 그러나 현재의 실재를 두고서 과거로 역투사하여 불가능했던 가능성(?)을 주관적으로 후회(?)할 수도 있지만, 현 상태와 비교해 미래에서의 더 나은 것으로의 실현으로도 생각할 수 있으므로 가능성을 과거와만 관련시켜 잘못된 문제의 원흉으로 생각할 필요는 없다. 필자의 이런 주장은 암암리에 가능태들을 연접적인 것으로 강하게 전제하고 있다. 가능성에 대한 그들의 평가로부터 우리는 그들이 가능성들을 순수한 추상적인 것들로만, 그래서 현실적인 것과는 이접적으로만 존재하는 것들로 간주했을 것으로 본다.

그러나 화이트헤드의 철학은 존재론적 원리를 내세워 잠재적인 것이 아닌, 현실적인 것만이 참된 근거로 봉사한다는 주장을 펼치며, 이런 점과 더불어 모든 가능성들이 신이라는 현실태에게서 무제약적으로 가치 평가되고 등급화된 관련 속에서 세계에 제공되는 것으로 보기 때문에 가능태에 대해 다른 태도를 취할 수 있다. 잠재태, 가능태, 현실태 등은 아리스토텔레스 이후 운동과 변화를 설명하려는 오랜 역사를 가지는 것이다. 들뢰즈에게 잠재태는 현실태가 아닌 순수하고 영원한 것이지만, 화이트헤드에게는 현실적인 것(실재적 가능태)과 영원한 것(순수한 가능태) 두 가지로 존재한다. 그리고 그것들은 신에 의해 개념적으로 무제약적으로 질서화 된 것에 근거해 세계의 전진과 관련되고 있다.[53]

---

52) Keith Robinson (ed), *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, p.234.

4. 의미, 사건, 언어

우리는 이 글의 서두에서 앙드레 틀루츠가 들뢰즈의 언어관에 대해 충격적인 경험이었다는 점을 제시한 바 있었다(각주 5)참조). 그것은 들뢰즈가 언어가 적용되는 외연을 존재 전체에로 확대하였기 때문이었다. 그리고 이런 확대는 모든 사람들을 의아하게 만들고 당혹스럽게 만들 것이며, 결국 암석도 글을 읽고 말을 하느냐고 들뢰즈에게 거칠게 항변할지도 모른다. 즉 들뢰즈는 언어와 존재가 동외연적(coextensive)이라고 <의미의 논리>에서 명시적으로 주장하였고 우리는 이를 이미 인용한 바 있다(각주 6)참조). 보통 철학에서 언어의 문제를 다룰 때에는 그 외연의 범위보다는 상징으로서의 역할, 실재와의 대응관계, 또는 지시적/비지시적 등등의 주제로서 다루어진다. 이 글의 이 마지막 장은 화이트헤드의 언어관을 명제와의 관계에서의 지위, 즉 상징으로서의 언어의 지위와 들뢰즈의 언어관, 즉 사건과 의미를 기술하는 가운데 곁들여지는 언어관에 대해 살피고 간단한 평가로서 마무리한다.

일반적으로 대부분의 언어 철학자들에게 있어서의 언어는 인간의 언어이다. 화이트헤드에게서도 이 점을 변함없이 유지된다. 그는 사변철학의 한계를 언어의 결함 때문이라고 말하기도 하였다. 언어와 언어의 독특성에서 인간 정신은 상호 연관되어 있다. 우리는 인간의 정신이 언어를 창조했다고 할 수도 있고, 언어가 인간의 정신을 창조했다고도 할 수 있다. “인간의 문명은 언어의 산물이며 언어는 전진하는 문명의 산물이다. 사고의 자유는 언어에 힘입어 가능해진다.”[54]

---

53) 화이트헤드는 가능태의 이런 두 측면에 근거해 플라톤의 선과 질서의 정태성을 비판한다. 화이트헤드, 『사고의 양태』, 제2부 4장 전망.

언어를 인간의 의식과 사고와 관련짓는 것은 화이트헤드의 합생의 존재론에서의 자연스런 귀결이다. 언어는 합생의 고차적인 후기 위상까지 몇 번의 통합과 재통합의 내적인 과정을 거쳐 지성적 느낌 가운데 명제적 느낌에 대한 상징으로서 출현한다. "명제적 느낌은 파악 주체가 갖는 과정의 후기 위상에서만 생길 수 있다."(PR 465). "모든 형태의 의식은 명제적 느낌이 다른 느낌과 통합되는 여러 방식으로부터 생겨난다."(PR 458). 그리고 이런 명제적 느낌들은 이중적인 용어들, 즉 '명제의 논리적 주어'와 '명제의 술어'에 의지한다.(PR 347-350).

이렇듯 화이트헤드에게서 명제의 논리적 주어와 명제의 술어인 명제가 의미로 작용한다면, 언어는 이 의미에 대해 상징으로서의 기능을 갖는다. 따라서 상징적 연관의 지각에서 인과적 효과성의 지각을 소거했을 때의 현시적 직접성이 모호성 투성이로 전락하듯이, 의미가 제거될 경우에는 언어 자체만으로는 모호성 투성이로 전락한다. 그래서 '시저가 루비콘 강을 건넜다는' 말은 무한히 다양한 수의 명제들을 상징할 수 있다. 이것이 언어에 대한 화이트헤드의 기본적인 입장이다. 이것은 화이트헤드에게서 언어가 인간(혹은 적어도 고등동물)적인 현상임을 단적으로 표시한다.

들뢰즈의 경우, 언어는 두 가지 측면에서 설명될 수 있는데, 이는 들뢰즈의 사건이 두 가지로 구분된다는 것에 상응한다. 하나는 순수 사건이고 다른 하나는 특정한 시공간 안에서 특정한 인칭과 관련해 일어나는 현실의 사건이다. 현실의 사건은 과거, 현재, 혹은 미래라는 시제로 표현되고 특정 인칭(들뢰즈는 주체라는 말의 대용어로 인칭이라는 말을 자주 쓴다)에 한정된다(그는 걷고 있다 등). 현실의 사건은 그런 언어의 방식으로 표현된다. 즉 이는 특정 인칭

54) 화이트헤드, 『사고의 양태』, pp.57-8.

과 술어로 결합된 명제로서 표현될 수 있다. 반면에 순수 사건은 앞 장에서 살핀 잠재태로서 언어적으로는 동사만으로 표현되고, 이런 동사를 부정법(不定法)[55] 동사라고 하였다(걷는다 등). 그런데 이 부정법은 의미를 잠재적인 순수 사건을 표현하는 것과 관련된다. 그러면서도 의미는 현실적으로 차이지는 사건으로 인칭들에 의해 제한되기도 한다.

다시 말해 사건들은 물체들[56]의 표면효과들로서 의미를 일으킨다. '한 아이가 식당에서 밥을 먹고 있다.'라든가, '개는 고기를 향해 뛰어갈 것이다.'라든가 하듯 '현재형'이나 '미래형'으로 사용될 수 있고, 인칭도 '개'나 '한 아이' 등으로 한정된다. 이때 밥과 숟가락, 한 아이 등등이 결합하여 특정 시공간에서 현재형으로 하나의 현실적 사건이 일어난다. 이것이 물체들(숟가락, 아이의 이, 밥 기타 등등)의 표면효과로서 한 아이가 밥을 먹고 있는 사건이 현실화된 것이다.

다소 반복적이지만, 이러한 물체들의 표면효과로서의 사건과 의미를 부정법으로서 표현되는 순수 사건으로서의 잠재태와 대비시키자면, '한 아이가 먹고 있다'와 그냥 '먹는다.'가 될 것이다. 그리고 들뢰즈는 순수 사건, 즉 잠재태로서 존재하는 것을 위해 현실적으로 존재하는 것에 반해 '존속한다'(存續, subsister) '내속한다'(內屬, insister) 라는 용어를 사용하였다. 이렇게 부정법 동사를 표현하는 것으로써의 언어는 모든 인칭들에 대해 개방적이다. 이 점에서 현실태에 대한 잠재태의 실재적 우위성이 주장되고, 이는 앞 장의 다수의 설명과 관련된다. 중요한 것으로서 지적돼야 하는 것은

55) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, pp.50-51, 124-126 참조.
56) 스토아주의에서 물체들이란 '시간', '공간', '공허', '언어로만 표현되는 것'(lekton) 네 가지를 제외한 모든 것들이 물체이다.

화이트헤드의 사건은 현실적인 생성으로만 일의적으로 규정되고(참된 근거로 봉사하는 것은 현실적인 것뿐- 존재론적 원리, 현실태의 실재적 우위성 등등) 그 명제에 대한 상징으로서만 언어가 관련되는데 반해, 들뢰즈는 사건이 현실적 차원과 순수한 양 차원을 가지고 잠재성의 실재적 우위를 주장하며, 따라서 언어는 이미 그 핵심을 지적한대로 양 차원과 연관된다. 이런 언어의 두 차원은 들뢰즈 사상에서 매우 중요한 것이다.

화이트헤드주의자들은 그들이 다른 철학들과 사상들을 판단할 때 자주 끌어들이는 '잘못 놓여진 구체성의 오류'를 들뢰즈와 베르그송이 범하고 있다고 주장할 수도 있을 것이다. 화이트헤드가 근대 철학에 대해 가했던 비판들처럼 말이다. 그러나 들뢰즈의 언어관과 관련해 부각시키길 원하는 것은 다음과 같은 점에 기인한다. 화이트헤드에게서 사건이란 자기 구성을 위한 통합적 과정으로서 단위적으로 규정되고 나머지는 파생적 사태로 간주될 수 있다면(결합체 사회), 스토아학파나 그를 계승하는 들뢰즈에게는 사건들이 모든 층위에서 일어나는 것이며, 각 층위는 더 미시적인 단위로 내려갈 수 있고, 더욱 거시적인 물체들의 표현효과로도 확대될 수 있다. 사건들을 일으키는 물체들이 상호 구분될 수 있다면, 그것들이 결합하여 표면 효과를 일으킨다. 앞에서 언급된 밥은 더욱 미시적인 성분적 물체들의 표면들의 효과로서 하나의 현실적 사건으로 언어로 표현될 수 있을 것이다. 이것은 언어가 모든 물체적 표면효과로서의 의미를 언어화 또는 기호화 할 수 있다는 것을 의미한다.

들뢰즈의 언어관은 구조주의 언어이론, 특히 소쉬르에게서 시작한 기호적 언어 이론의 극복과 관련된다. 소쉬르가 "사실상 오로지 언어적인 것에만 구조가 존재한다."고 들뢰즈가 보았다고 한다. 그리고 그런 언어의 구조는 소쉬르에 의해 전방위적으로 확대한다.

“언어가 일상적인 의미에서의 언어에 국한되지는 않는다는 사실이 중요한 것이다. 무의식은 그것이 말하는 한에서, 언어인 한에서 구조를 지닌다. 신체는 징후들[증상들]이라는 언어를 통해 말하는 한에서 구조를 지닌다.”[57] 들뢰즈가 보기에 소쉬르는 세계와 사건과 발생을 언어의 구조로 환원한다는 것이다. 그래서 의미와 언어가 기호들만의 순환적 상관관계로만 생겨나지, 현실적 사건이나 세계의 차이생성의 역동적인 발생과 등가적 구조를 지니고 언어에 의해 표현된다는 점을 알지 못하였다. 그래서 들뢰즈는 언어와 존재의 문제가 환원주의의 나락으로 떨어지지 않고 서로에 대해 동외연적(coextensive)이라고 명시적으로 주장하면서 자신의 차이생성의 사건의 철학을 프랑스의 구조주의적 사고의 극복이나 보완으로 제시한 것이다.

필자는 위의 두 단락을 통해 들뢰즈가 언어와 존재가 동외연적이라고 보았다는 일반적인 결론을 근거들을 대략 하나씩 제시한 것이다. 즉 화이트헤드와 달리, 들뢰즈는 언어를 모든 존재의 차원에서 의미를 표현하고 있다. 이는 화이트헤드가 지각과 경험을 모든 존재로까지 확대해서 그 등급과 중요성을 분류한 것과 상당히 흡사하다. 그러나 필자는 앞에서는 순수 사건과 현실적 사건을 소개하면서 인간적 수준의 언어들을 동원하여 예를 제시함으로써 이런 독특성을 드러내지는 못하였다. 이제 아래의 네 단락들을 통해 그런 점을 핵심적으로 요약 제시하면서 화이트헤드의 언어관과 대비될 수 있는 몇 가지 점들을 이끌어내 보겠다.

들뢰즈의 핵심적 주장은 다음과 같다. “의미는 명제에 있어 표현된 것이다. 그것은 사물들의 표면에 존재하는 비물체적인 것이며, 환원 불가능한 복합적 존재이며, 명제 속에 내속하거나 존속하는

57) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, p.518.

순수한 사건이다."[58] 이 인용문은 의미와 언어(명제)와 사건의 삼자간의 관계를 핵심적으로 담고 있다. 필자가 여기서 주목하는 것은 의미는 반드시 언어에 의해 표현되는 것이되, 그 의미는 바로 물체들의 복합적 존재들의 표면효과, 즉 사건에 기인하는 것이라는 점에 있다. 인간 이하의 가장 단순한 물체들의 표면효과들까지 언어가 적용되는 소이는 바로 이 삼자(의미, 언어, 사건)간의 필연적인 연관성에 있다. 우리가 모든 사건들이 언어에 의해 표현될 수도 있고, 안될 수도 있다고 한다면, 이는 의미가 반드시 언어에 의해 표현되어야 한다는 들뢰즈의 핵심 주장과 상치된다고 생각해야 한다. 왜냐하면 모든 사건들은 비물체적인 것이기에 그것의 언표화나 기호화를 반드시 머금고 있는 것이기 때문이다. 언어는 인간적 수준에서 문법과 그 문법에 의해 규정된 문장들만이 아니라, 가장 단순한 하나의 사건의 기호화를 필히 전제하는 것이다.

이러한 점은 들뢰즈가 언어(명제)의 세 차원, 즉 지시작용, 현시작용, 기호작용을 각기 비판하면서도 그것들을 근원적으로 포괄적인 바탕에서 다시 해명해줄 수 있는 언어이론을 사건과 의미와 삼자간의 연관성에서 찾고 있다는 것을 의미한다.[59] 그래서 의미는 복수의 물체들의 결합적 효과의 부산물이기에 기호들만의 관계들에 의해 알 수 있는 것도 아니요, 임의의 인칭에 의한 주관적 구성의 산물만도 아니요, 지시대상과 기호의 대응관계 자체만도 아니다. 의미는 비물체적인 것이기에 물체들 각각의 것이 결합적 사태로서 나타난 부대적인 사건이며, 그 사건은 언어적 표현으로 기호화할 때 명시적으로 드러나게 된다는 것이다.

---

58) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, p.74.

59) 지면 관계상 필자는 들뢰즈가 지시작용, 현시작용, 기호작용 각각에 가한 비판들을 상론할 수 없다. 다음을 참조바람. 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, pp.62-74.

이런 점들을 고려하여 인간 이하의 단순 무기적 물체들의 표면 효과들도 의미를 표현하며, 그것이 언어화할 수 있는지를 살펴볼 수 있다. 먼저 우리는 인간에 의해 사용되는 문법이라든가, 언어문장이라든가, 대화적 담론이라든가 하는 것들은 인간적 수준으로 많이 규칙화되고 규정된 매우 고차적인 사태라는 점을 알아야만 할 것이다. 이것들이 문장이고 담화이고 명제인 것이다. 그러나 이런 것들을 구성하는 작은 단위들로서의 언어란 한 물체들의 결합적 사태로서의 단순한 한 사건의 의미를 드러내는 것인데, 여기서의 의미는 무의미에 가까운 의미이다. 왜냐하면 한 사건은 앞뒤의 수많은 사건들의 계열화를 수반할 수밖에 없는 것이며 그런 계열화를 통해서만 그 의미들이 더욱 명확해지고 인간적 수준의 명제나 담론을 가능하게 하는 것이기 때문이다.

예를 들어, 어떤 단순한 한 사건만의 언어가 a로 표현될 수 있다면, 그것은 앞뒤의 무수한 계열화를 통해 arm이나 affair이나 apartment 등으로 계열화를 통해 그 의미가 더욱 복합한 규칙들을 부여받게 되거나 규정받게 되는 의미 연관 맥락으로 나아갈 수 있기 때문이다. 따라서 하나의 단순 무기적 물체들의 표면 효과로서의 사건의 의미를 표현한 한 특정 언어는 인간적 수준에서는 무의미에 가까운 것이지만, 그 존재들 수준에서는 의미를 표현하고 있는 것이며, 더욱 복합한 계열화를 거치면서 인간적 언어와 맞닿을 수 있는 것이 되는 것이다. 우리가 이런 언어관을 따른다면, 인간적 수준의 명제나 담론을 근원을 추적하여 세계나 질료적 차원과의 연속적 의미연관성을 확립할 수도 있을 것이다. 앞에서도 지적했듯이, 이는 화이트헤드가 경험이나 지각을 가장 단순한 존재의 차원으로까지 일반화하여 자신의 유기체 철학을 확립한 것과 매우 닮았다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 화이트헤드는 언어를 그

렇게까지 일반화하지는 못하였다.

이런 관점에서 미크 헤일우드(M. Halewood)는 화이트헤드가 언어와 명제들과 관련해 기표(signifier)[60]의 실재성에 대해 논의하지 않았다고 하면서[61] 화이트헤드가 하나의 개별 단어는 하나의 의미와 대응하는 것으로 이해하였기에, 과정에 대한 화이트헤드의 일반적인 이해 내에서는 언어가 전달 및 소통 도구로 기능하는 체계적인 방식이 설명되지 않았다고 본다.[62] 단지 언어는 의미에 대한 상징일 뿐으로 보았다는 것이다. 헤일우드가 들뢰즈를 통해 내세우는 핵심은 의미는 개별 단어들과의 대응에서 비롯되는 것이 아니라, 하나의 포괄적인 언어적 환경 내의 고유한 자리로부터 비롯된다고 주장한다. 여기서 말하는 언어의 환경은 방금 지적한 가장 낮은 차원의 언어로부터 인간적으로 규칙이 부여되고 많은 규정들을 부여받은 연속적이고 체계적인 언어들의 관계를 의미한다. 따라서 그가 보기에 화이트헤드의 언어 이론은 보완될 필요가 있는 것이다.

그럼에도 불구하고, 미크 헤일우드의 이런 점을 상당히 인정할 수 있다고 하더라도, 필자는 그것이 어느 정도 사건과 의미를 다루는 해석학적 원인에서 기인한다고 할 수도 있다고 본다. 화이트헤드에게 있어서는 의미가 물체들의 표면 효과로 유물론적으로 발생하고 언어로 표현될 수 있는 것이 아니다. 화이트헤드에게 의미들은 영원한 대상들일 것이고, 그런 영원한 대상들은 신에 의해 원초

60) 들뢰즈도 『의미의 논리』에서 기표, 기표계열, 기의, 기의 계열, 기호작용, 떠다니는 기의, 떠다니는 디의, 버림받은 기의 등등에 대해 많은 논의들을 제시하는데, 여기서는 지면의 한계와 논의의 복잡함 등으로 그 내용들을 도입하지는 못했다. 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, pp.87-97, 259-66, 306-11.

61) Mick Halewood, Language, Subjectivity and Individuality, *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, p.47.

62) Ibid., pp.47-8.

적으로 직시되고 질서화 되어 의미가 신에 의해 무제약적으로 가치 평가되는 방식으로 규정된다(영원한 대상들의 개별적 본성과 관계적 본성). 그런 한에서, 의미는 언어로서 상징화되는 해석학적 경로도 역시 가능할 수 있는 것이다.

하지만 그런 원초적 기능을 부여하는 신을 승인하지 않는 사상체계에서는 들뢰즈와 같이 물체들의 표면효과로 사건과 의미를 설명하고 언어 이론까지 아울러 발전시키는 것도 가능하고, 탁월한 현대적 사례로 높이 평가될 수 있을 것이다. 들뢰즈의 사상과 화이트헤드의 사상은 20세기에 공히 생성과 사건과 유동의 철학을 제안함으로써 서구 사상사의 정통에 공히 반기를 든 사상들이고, 그럼으로써 사상사에 위대한 공헌을 하였다. 우리는 서로 간에 활발한 사상적 대화를 통해 더욱 온전히 다듬어지는 사건의 철학이 생산되기를 희망할 수 있다. 문제는 방법론적 착안과 접근들이 서로에게 납득될 수 있느냐 하는데 있을 것이다. 이것은 그들의 사건의 철학들이 상이한 방식으로 구축되었다는 것을 뜻할 것이다.

그럼에도 불구하고, 필자는 화이트헤드의 체계 내에서 들뢰즈의 언어 이론을 수용할 수 있는 해석학적 틀, 즉 언어, 지각, 존재가 모두 동외연적일 수 있는 해석학적 틀을 발전시킬 수 있는 필요성을 제안해본다. 필자는 화이트헤드에게는 현실적 존재의 첫 위상인 물리적 파악의 위상에서부터 어떠한 합생이건 간에 마지막 만족으로 생성을 종결지을 때까지 지각과 존재가 자기 구성의 과정 속에서 동외연적임을 인식한다. 여기에 들뢰즈를 비롯한 프랑스 구조주의 및 후기 구조주의의 언어 이론을 접목할 수 있다고 본다. 화이트헤드에게 있어서는 인과적 지각, 현시적 지각, 그리고 그 둘의 결합 양태인 상징적 연관의 지각을 통해 하나의 현실적 존재의 자기 존재가 구성적으로 생성되는 구조가 존재한다. 물론 가장 단순

한 합생의 경우에 있어서도 지각과 존재는 동외연적이다. 이 점에 들뢰즈가 말하는 언어 이론을 통해 명제에 대한 상징으로서 합생의 후기 위상에서 가능한 언어를 넘어서는 언어 이론의 생산이 가능할 수 있을까? 그러한 접목의 가능성이 화이트헤드주의자들에게는 하나의 참신한 과제가 될 수도 있을 것이다.

들뢰즈의 철학을 계승하는 사상가들도 화이트헤드의 사상의 여러 장점들을 적극적으로 수용하여 보다 경험적으로 확증될 수 있는 요소들을 자기 사상 내에 끌어들여 풍성한 담론들을 거듭한다면 완성도 넘치는 사상체계로 나아갈 수 있을 것이다.[63] 물론 우리는 앞에서 잠깐 들뢰즈의 경험주의적 측면을 지적하기도 했지만 화이트헤드의 철학으로부터 그런 측면의 전적인 면모를 목격할 수 있으며, 그래서 보다 더 경험론적 철학으로부터 다양한 시사점들을 얻을 수도 있을 것이다.

63) 이런 방향에서 필자는 앙드레 클루츠가 언급한 하나의 사안을 제공한다. 클루츠는 들뢰즈의 차이생성과 사건의 형이상학에 볼프 이래로 구분된 '일반 형이상학'(mataphysica, 존재론)과 '특수 형이상학'(metaphysica, specialis, 인간과 세계와 신을 분류하고 [그것들 사이의 특수한 관계들])의 구분이 있어야 하는 것 아닌가 하는 의구심을 준다. 들뢰즈는 오직 일반 형이상학만을 보전하고 세계, 인간, 신 사이의 존재론적인 차이를 폐지하려고 하는 것처럼 보인다는 말이다. Andre Cloots, *Whitehead and Deleuze: Thinking the event, Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections*, p.75의 각주 7. 이런 점을 화이트헤드 식으로 말하자면, '형이상학적 세계 및 원리'와 '우리의 우주 시대의 특수하고 우연적인 질서'를 모두 갖추어야 하며, 또한 구분하고 정교화 해야 하며, 나아가 양자 간의 관계까지도 규명할 필요가 있다는 말이다. 다음을 참조. 데이빗, R. 그리핀, 장왕식·이경호 역, 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론』, 서울: 동과서, 2004, pp.293-306.

5. 나가며

필자는 이제까지 화이트헤드와 들뢰즈의 각 사건의 사상을 출현의 성격, 존재론, 언어 이해 등의 주제를 중심으로 거시적인 차원에서 비교하고자 했다. 필자가 내린 거친 비교는 그들의 차이에 따른 함의를 도출시키고자 하는 의도를 지니고 있었다. 이런 비교를 통해 필자는 글머리에서 말했듯이 잠정적 판단으로 들뢰즈의 사건론을 반플라톤주의를 표방하기 위해 스토아주의의 유물론 및 베르그송, 니체, 스피노자 등을 계승한 '유물론적 또는 자연주의적 사건론'으로 특징지을 수 있으며, 화이트헤드의 경우에는 '자연·관념론적 사건론'으로 특징지을 수 있다고 본다. 화이트헤드는 출발점으로 현실적인 것에서 출발하지만 그것의 온전한 해명을 위해 그것을 넘어서 있는 관념들을 과감하게 끌어들이는 성격의 철학이라고 필자가 개인적으로 평가하기 때문이다. 이는 화이트헤드의 단순한 경험주의 철학이 아니라 경험과 상상력의 온전한 결합으로 구성된 철학이라는 점으로써 어느 정도 지지될 수 있을 것이다. 또한 들뢰즈의 경우에는 그의 여러 복잡한 용어들과 그것들이 함의하는 것으로 미루어 보건데, 또한 가장 결정적으로 필자가 생각하는 그의 내재주의적 성향을 고려할 때 해당 용어가 적합할 수도 있다고 판단한다.

이런 평가와 용어 사용과 무관하게 다른 사람들은 다른 평가와 다른 용어들, 가령 필자와는 전혀 다른 생각들을 통해 이 두 사상을 견줄 수 있을 것이고, 필자는 그런 평가와 비교가 학문의 발전에 반드시 필요한 진행 절차라고 믿는다. 또한 각 사상의 경우들이 현재 그렇게 활용되고 있듯이, 다양한 다른 분과의 학문들과 대화함으로써 형이상학적 사유의 진면목과 유용성, 나아가 필연성이 잘

인지될 수 있으면 이 사상을 연구하는 연구자들에게는 더욱 자극이 될 것이고 분발의 계기가 될 수 있을 것이다. 현재 화이트헤드의 형이상학은 다양한 분야들에서 철학적 기초로서 작용하고 있고, 들뢰즈의 철학 역시 이에 못지않게 대중의 환대와 각광까지 이끌어내고 있다. 화이트헤드의 철학과 마찬가지로 들뢰즈의 사상도 현재 동양 사상, 특히 불교(특히 선불교)나 노장 사상과의 대화에도 매우 유용한 사상으로 인구에 회자되고 있는 것으로 필자는 파악한다. 그렇다면 불교가 낀 삼자간의 대화는 또 다른 양상으로 돌변할 것이고 생산적인 미래를 열어줄 수 있을 것이다.

> 사변철학은 우리의 경험의 모든 요소를 해석해 낼 수 있는 일반적인 관념들의 정합적이고 논리적이며 필연적인 체계를 축조하려는 시도이다. 여기서 내가 말하는 해석이라는 개념은, 우리가 향유하고 지각하고 의지(意志)하고 생각할 때 의식되는 모든 것이 일반적 도식의 특수한 사례라는 성격을 갖게 되리라는 것을 의미한다.(PR 49)
>
> 마지막으로 남는 반성은 사물의 본성의 깊이를 타진하려는 노력이 참으로 천박하고 미약하며 불완전한 것일 수밖에 없다는 것이다. 철학적 논의에서는 어떤 진술을 궁극적인 것으로 보려는 독단적인 확실성을 암시하는 것만으로도 어리석음의 징표가 된다.(PR 45)
>
> 다시 말해서 “내가 바라는 것은 이 시대에 반하는, 도래할 시대를 위한” 철학이다. 새뮤엘 버틀러를 따라 우리는 에레혼을 발견한다. 그것은 원초적인 ‘부재의 장소’를 의미한다. 그리고 그것은 위치를 바꾸고 위장하며 양상을 달리하고 언제나 새롭게 재창조되는 ‘지금-여기’를 동시에 의미한다. 그것은 경험적 특수자도 추상적 보편자도 아닌 것, 곧 어떤 분열된 자아를 위한 코기토를 가르킨다. 우리는 개체화들이 비인격적이고 독특성들이 전(前)-개체적인 세계, 곧 눈부신 익명의 ‘아무개’의 세계를 믿는다.[64]

64) 질 들뢰즈, 『차이와 반복』, p.21.

참고문헌

질 들뢰즈, 김상환 역, 차이와 반복, 서울: (주) 민음사, 2004.
질 들뢰즈, 김재인 역, 베르그송주의, 서울: 문학과 지성사, 1996.
질 들뢰즈, 김재인 역, 천개의 고원, 서울: 새물결, 2001.
질 들뢰즈, 이정우 역, 의미의 논리, 서울: (주) 도서출판 한길사, 1999.
질 들뢰즈, 이정임·윤정임 역, 철학이란 무엇인가, 서울: 현대미학사, 1995.
질 들뢰즈, 이진경권순모 역, 스피노자와 표현의 문제, 서울: 도서출판 인간사랑, 2003.
질 들뢰즈, 이찬웅 역, 주름, 라이프니츠와 바로크, 서울: (주) 문학과 지성사, 2004.

클레인 콜브룩, 백민정 역, 질 들뢰즈, 서울: 태학사, 2004.
클라인 콜브룩, 한정헌 역, 들뢰즈 이해하기, 서울: (주) 그린비, 2007.
키스 A. 피어슨, 이정우 역, 싹트는 생명, 서울: 산해, 2005
이정우, 시뮬라크르의 시대, 서울: 거름, 1999. 이정우, 천하나의 고원, 파주: 돌베개, 2008.
이정우·김성기 외, 프랑스 철학과 우리, 서울: 당대, 1997.
마이클 하트, 김상운 양창렬 역, 들뢰즈 사상의 진화, 서울: 갈무리, 2004.
폴 패튼, 백민정 역, 들뢰즈와 정치, 서울: 태학사, 2005.
우노 구니이치, 이정우·김동선 역, 들뢰즈, 유동의 철학, 서울: 그린비, 2008.
조성훈, 들뢰즈의 잠재론, 소멸과 창조의 형이상학, 서울: 갈무리, 2010.

알프레드 N. 화이트헤드, 오영환 역, 과정과 실재(PR), 서울: 민음사, 1991.
알프레드 N. 화이트헤드, 오영환 역, 과학과 근대세계(SMW), 서울: 서광사, 1989.
알프레드 N. 화이트헤드, 오영환 역, 관념의 모험, 서울: 한길사(AI), 1996.
토마스 호진스키, 장왕식·이경호 역, 화이트헤드 철학 풀어 읽기, 서울: 이문출판사, 2003.
데이빗 R. 그리핀, 장왕식·이경호 역, 화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론, 서울: 동과서, 2004.
문창옥, 화이트헤드 과정철학의 이해, 서울: 통나무, 1999.

문창옥, 화이트헤드 철학의 모험, 서울: 통나무, 2002.
문창옥 외, 화이트헤드 철학 읽기, <과정과 실재> 주해 I, 서울: 동과서, 2005.

Robert C. Mesle, *Process-Relational Philosophy, An Introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton Foundation Press, 2008.
Keith Robinson (ed), *Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhiomatic Connections*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
장왕식, 들뢰즈 철학에 대한 신학적 접근, 신학과 세계 통권 제68호, 서울: 감리교신학대학교.

[Abstract]

Deleuze and Whitehead on Philosophy, Being, and Language

Lee, Kyung-ho (Methodist Theological Univ.)

My thesis of the paper is to contrast some aspects of thought of two great metaphysical thinkers in the 20th Western World, A. N. Whitehead and Gilles Deleuze who each developed their own creative philosophical system of ideas in the former and latter half of the 20th century. One represents the French properties of Post-structuralism and the other Anglo-America. But roughly speaking, they share with the philosophy of event which can be characterized in terms of process, becoming, change, and difference. They all object strongly against traditional substance and identity philosophies that have dominated over most important periods of the western history of thought since Plato's time.

In this respect, it seems to be very important to recognize

that their philosophies disclose the real secret of our time and indicate new course of direction for a global circumstances. However, in my substantial view, they seemed to have arrived at the thought form of similar conclusion through very different motives, methods, and intents. I will pick up three subjects in this paper, that is, (1) the purpose of philosophy, (2) the nature of being, and (3) the relation of event to language and meaning to show their subtle, but decisive differences. I am convinced that they can disclose some of more concrete details of difference between them. In result, I am willing to call them the material or naturalistic version of event(Gilles Deleuze) and the naturalistic-idealistic one(A. N. Whitehead) respectively.

Key-words: event philosophy, general ideas, singularity, possibility, potentiality, actuality, Being, meaning, language.

접수일: 2010년 11월 12일
심사 기간: 2010년 11월 17일-12월 22일
게재확정일: 2010년 12월 29일

화이트헤드와 근대 세계관의 철학적 성찰*

이 현 휘 (경희대)

【한글요약】

화이트헤드가 파악한 근대 세계관은 기계론적 자연관과 주관주의적 원리로 구성되었다. 기계론적 자연관은 근대과학의 물질이론을 서술적 일반화 방법을 통해 철학적으로 일반화시켜 도출되었다. 이렇게 도출된 근대 세계관의 물질이론은 근대과학의 물질이론과 유사한 성격을 띤다. 근대과학의 물질이론은 시공간상에서 단순히 위치를 차지하는 특성을 지닌다. 주관주의적 원리는 근대과학의 지각이론인 자연 이분의 이론을 철학적으로 일반화시켜서 도출된 것이었다. 자연 이분의 이론은 고대 그리스의 실체와 속성 도식에 데카르트의 주관주의적 편견이 추가된 것으로 이해할 수 있다. 근대 세계관의 기계론적 자연관과 주관주의적 원리는 모두 '추상과 현실을 혼동하는 오류'를 범했다. 화이트헤드는 이런 난점을 극복하기 위해 유기체적 자연관과 개선된 주관주의적 원리를 각각 대안으로 제시했다.

[주요어] 실체-속성, 자연이분의 이론, 서술적 일반화, 기계론적 자연관, 주관주의적 원리.

* 이 논문은 한국화이트헤드학회 제15회 정기학술대회에서 발표한 내용을 수정 보안한 것이다. 유익한 토론을 해주신 이태호 박사님께 감사의 말씀을 드린다.

1. 들어가는 말

2009년 6월, 101세의 나이로 타계한 남아프리카공화국의 철학자 에롤 E. 해리스는 인류를 끊임없이 파멸의 길로 떠미는 궁극적 동력을 근대 세계관에 입각해서 구성된 근대 문명의 '관성'에서 찾았다. "내가 볼 때 16세기 코페르니쿠스 혁명에서 비롯된 개념적 도식은 철학, 윤리학, 정치학 등의 사고방식과 그들 각 사고방식에 상응하는 사회적 행위에 점차 스며들어 결국은 사고방식과 사회적 행위 그 자체를 변형시켰다. 이렇게 형성된 사고방식과 행동양식의 관성은 너무도 강력한 나머지 20세기 초반 새로운 과학혁명이 발생했는데도 불구하고 아직까지 여전히 건재한 상태에 있다. 나는 현재 인류가 직면한 곤경의 원천이 바로 여기에 있다고 믿는다."[1)]

해리스는 인류가 20세기 자연과학적 패러다임에 입각해서 구성된 새로운 문명을 일상의 삶의 양식으로 받아들이는 경우에만 '구원'을 약속받을 수 있다고 역설했다. "현재 철학자가 완수해야 할 첫 번째 의무는 20세기 자연과학적 패러다임을 철학적으로 해석하는 것, 다시 말해서 콜링우드가 형이상학에 부여한 임무(과학의 자명한 전제를 눈에 띠게 드러내는 일)를 수행하고, 그곳에서 성취된 결과를 윤리학, 경제학, 정치학 등에 적용하는 일이 될 것이다. 그리고 그런 과정을 거쳐 형성된 사유의 틀을 각종 미디어, 문학작품, 인터넷 등을 통해 학교와 교육기관으로 확산시켜 일반 대중의 삶과 정치적 행동 양식에 스며들도록 만들어야 한다."[2)]

---

1) 에롤 E. 해리스, 이현휘 옮김, 『파멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』(산지니, 2009), p.16.

2) Ibid., pp.212-3.

해리스가 인류에게 던진 메시지는 지금으로부터 약 80여 년 전 화이트헤드가 던진 메시지와 사실상 궤를 같이 한다. 화이트헤드가 『과정과 실재』를 집필한 목적 역시 근대 문명을 대체할 새로운 문명의 철학적 기초를 제시하는데 있었기 때문이다. "이 강의에서 … 나의 마음을 지배한 … 강렬한 인상은 첫째, 지난 2세기를 전반적으로 지배했던 개별적 문제들에 대한 역사적, 철학적 비판 운동은 이제 그 역할을 다했으며, 따라서 건설적 사고방식으로 그것을 보완하는 노력을 한층 더 경주해야 한다는 것이다. 둘째, 철학적 작업을 수행하는 참된 방법은 최선을 다해 사유의 도식(scheme of ideas)을 구성하고, 그러한 도식에 입각해서 경험을 새롭게 해석하는 모험을 과감하게 시도하는 것이다."[3] 요컨대 화이트헤드는 근대 문명을 대체할 새로운 문명의 태동을 대망하고, 그러한 태동을 현실적으로 가능케 하는 하나의 세계관을 제시했던 것이다.

하지만 화이트헤드의 꿈은 아직까지 실현되지 않았다. 『과정과 실재』가 출간된 이후 약 80여 년의 세월이 흘렀는데도 불구하고 해리스를 통해 화이트헤드와 유사한 주장이 계속 되풀이되었기 때문이다. 왜 이런 일이 발생한 것일까? 해리스의 진단처럼 근대 문명의 강력한 관성에서 일차적 원인을 찾아볼 수 있을 것이다. 그러나 문명의 관성을 수정하기가 어렵다는 사실을 십분 인정한다고 해도, 약 80여년의 세월이 흐르는 동안 근대 문명이 거의 수정되지 않은 채 관철되었다면, 또 다른 허용 요인이 있었을 것으로 추론해 볼 수 있다. 그렇다면 그건 또 무엇일까? 화이트헤드의 다음과 같은 얘기에서 해답의 실마리를 찾아볼 수 있다. "우리는 이미 종교, 과학, 정치사상 등을 근본적으로 재구성해야만 하는 시대에 진입했

3) Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978), p. xiv.

다. 그런 시대가 상이한 극단 사이에서 단지 맹목적으로 방황하는 사태를 피하도록 만들려면, 진리를 심층적으로 탐구해야만 한다. 그런데 진리의 심층을 이해하려면 반드시 철학에 의존해야 한다. 철학이란 진리의 심층에 깔린 추상개념을 완전히 설명하는 것을 본분으로 삼기 때문이다."[4] 화이트헤드의 진단에 따를 경우 근대 문명이 한 세기 가까이 건재한 관성을 유지할 수 있었던 또 하나의 이유는 근대 문명의 심층에 깔린 근대의 세계관을 비판적으로 성찰하는 노력이 제대로 이행되지 못했기 때문이다. 실제로 20세기에 활동한 대부분의 지성은 근대의 세계관을 비판적으로 성찰하는 대신, 그것을 묵시적으로 전제한 상태에서 지적 작업을 수행했다. 따라서 그들은 궁극적으로 근대 문명을 혁신하는 대신, 오히려 '옹호'하는 역할을 수행하고 말았던 것이다.[5]

20세기 대부분의 지성이 근대 세계관을 이론적 전제로 수용한 것은 그들의 자각적 선택에 따른 것이 아니었다. 그들은 모두 이론적 전제 그 자체가 존재한다는 사실을 분명하게 자각하지 못했으며, 따라서 그것을 비판적으로 검토하는 철학적 성찰 역시 방기할 수밖에 없었다. 근대의 세계관이 그들의 이론적 전제로서 온존할 수 있었던 결정적 이유가 바로 여기에 있었다. 설혹 그들이 자신의 이론적 전제를 철학적으로 성찰하는 작업에 착수했다손 치더라고 만족스런 결과에 도달한 경우도 드물었다. 철학적 성찰 그 자체가 지극히 어려운 과제였기 때문인데, 화이트헤드는 그것의 이유를 다음과 같이 밝혀준다. "매 시대에는 그곳의 다양한 사유의 형식을 총괄하는 하나의 일반적 형식(a general form of the forms of

4) Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Co., 1950), pp.51-2.

5) 자세한 내용은, 해리스, 『파멸의 묵시록』, 제3장, "20세기 문명과 뉴턴 패러다임의 잔재."

thought)이라는 것이 있기 마련이다. 그리고 그러한 일반적 형식은 마치 우리가 호흡하는 공기처럼 매우 투명하고 광범위한 영역에 퍼져서 지극히 당연한 것처럼 보이기 때문에 오직 심혈을 기울이는 경우에 한해서만 가까스로 확인할 수 있다."[6]

인류가 직면한 근대 문명의 혁신 과제를 성공적으로 성취하려면 일차적으로 근대 세계관 그 자체에 대한 정확한 이해를 선결시켜야만 한다. 화이트헤드는 이 문제를 20세기 초반에 선구적으로 해결했다. 그러나 이후 80여 년이 지난 현재까지 세계 화이트헤드 학계는 화이트헤드가 제시한 근대 세계관의 실상을 정확하게 이해하는 수준에 도달하지 못하고 있다.[7] 그러다보니 세계 화이트헤드 학계에서도 근대 문명을 혁신하는 과제를 만족스럽게 수행하지 못하는 형편에 있다.

이 논문은 화이트헤드가 근대 세계관을 포착한 과정을 역으로 추적함으로써 근대 세계관의 실상을 명료하게 드러내는 것을 목표로 삼는다. 먼저 근대 과학혁명의 지적 기원을 제공한 그리스 철학을 검토하고, 근대 과학혁명을 계기로 그리스의 철학 전통이 변용되는 모습을 성찰할 것이다. 이어서 화이트헤드가 자신의 독특한 철학적 방법을 통해 근대 세계관의 실상을 포착하는 과정을 추적하고, 근대 세계관에 내포된 치명적 결함을 살펴볼 것이다. 끝으로 화이트헤드 철학을 바탕으로 근대 문명의 혁신을 성공적으로 성취한 선구적 사례를 간략하게 예시하고자 한다.

---

6) Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The American Library, 1955), pp.19-20.

7) Bruno Latour, "What is Given in Experience?" *Boundary 2* 32:1 (2005), pp.223-37 참조.

2. 이오니아 철학자들의 질문과 근대의 기계론적 자연관

근대 세계관은 화이트헤드가 천재의 세기(the century of genus)[8]라고 불렀던 서구 17세기의 과학혁명을 계기로 탄생했다. 따라서 근대 세계관을 추적하는 첩경 중의 하나는 과학혁명을 태동시킨 근본전제(fundamental assumptions)[9]를 면밀하게 추적하는 것이라고 할 수 있다. 물론 과학혁명의 근본전제와 근대 세계관 그 자체가 동일한 것은 아니다. 전자는 자연과학이라는 특정 분과학문의 근본전제를 따지는 자연철학 내지 과학철학의 주제인 반면, 후자는 분과학문의 경계를 넘어서 당대에 보편적으로 편재한 사상의 풍토(a climate of opinion)[10]를 탐구 대상으로 삼는 형이상학의 주제이기 때문이다. 그러나 근대의 세계관은 이른바 '뉴턴 패러다임'[11]이란 표현에서 단적으로 확인할 수 있듯이 과학혁명의 압도적인 영향 하에서 탄생했다.

근대 과학의 근본전제는 그리스 과학철학에서 처음 제기한 두 가지 질문, 즉 물질과 지각의 본성을 묻는 질문에 각각 답하는 형식으로 구성되었다. 근대의 물질이론은 기계론적 자연관(the mechanistic theory of nature)으로 귀결되었고, 근대의 지각이론은 자연 이분의 이론(the bifurcation of nature)으로 귀결되었다. 이 절에서는 근대의 물질이론을 검토하고, 절을 바꾸어 근대의 지각이론

8) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.57-82.
9) 특정 시대의 다양한 학설이 무의식적으로 공유하는 기본적 가정으로서 패러다임과 유사한 의미를 갖는다. 자세한 내용은, 이현휘, "『파멸의 묵시록』과 한국 인문사회과학," 해리스, 『파멸의 묵시록』, pp.236-7.
10) Whitehead, *Science and the Modern World*, p.5.
11) 해리스, 『파멸의 묵시록』, 제2장.

을 검토하기로 한다.

근대의 물질이론은 이오니아 철학자들이 처음 제기한 질문, 즉 '자연은 무엇으로 구성되어있는가?'에 답하는 형식으로 이루어졌다. 이 질문에 대해서 이오니아 철학자들은 각각 물, 불, 공기 등의 답변을 제시했다. 이런 식의 답변은 자연이란 우리의 눈에 띠는 가변적인 모습으로 구성된 것이 아니라, 자연의 이면에 깔려있는 불변의 그 무엇으로 구성되었으며, 따라서 후자를 가장 구체적인 물질로 간주해야 한다는 사고방식을 인류의 지성사에서 최초로 제기했다. 이오니아 철학자들의 사고방식은 그리스 철학을 정초한 플라톤과 아리스토텔레스의 철학을 만나면서 더욱 세련된 모습을 취하게 된다. 플라톤은 자신의 『티마이오스』에서 자연이란 불, 흙, 공기, 물 등으로 구성되었다는 물질이론을 제시했다. 아울러 이러한 4가지 구성요소 각각에 대한 분자 가설을 제시했는데, 이 가설에 따르면 모든 것은 결국 원자의 모양에 의존하도록 되어있다. 즉 불은 정사면체, 흙은 정육면체, 공기는 정팔면체, 물은 정이십면체의 원자로 각각 구성되었다. 플라톤의 물질이론은 자연의 이면에 깔린 불변의 그 무엇에 주목하는 이오니아 철학자들의 사고방식을 좀 더 세련시킨 것이라고 할 수 있다.[12)]

그러나 이오니아 철학자들의 사고방식을 결정적으로 확정시킨 계기는 아리스토텔레스의 철학으로부터 제공되었다. 화이트헤드의 얘기를 직접 들어보자.

---

12) Whitehead, *The Concept of Nature* (London: The Cambridge University Press, 1955), pp.16-8. 플라톤의 물질이론과 그것의 해석에 관해서는 각각 다음을 참조. 플라톤, 박종현 · 김영균 공동 역주, 『티마이오스』 (서광사, 2000), 47e-69b. 그레고리 블래토스, 이경직 옮김, 『플라톤의 우주』 (서광사, 1998), pp.97-135.

아리스토텔레스는 다음과 같은 근본적 질문을 제기했다. 즉, "우리가 마음속에 품고 있는 '실체'(substance)란 무엇인가?" 바로 이 지점에서 아리스토텔레스의 철학과 그의 논리학은 매우 불행한 만남을 시작했다. 아리스토텔레스의 논리학에서 가장 기본적인 긍정 명제의 유형은 주어(subject)에 술어(predicate)를 귀속시키는 형태로 이루어졌다. 아리스토텔레스가 분석한 '실체'라는 용어는 현재 다양한 의미로 사용되는데, 아리스토텔레스는 자신의 논리학적 사유의 연장선상에서 '다른 어떤 것의 술어가 결코 될 수 없는 궁극적 기체'(the ultimate substratum which is no longer predicated of anything else)라는 의미를 특히 강조했다. 아리스토텔레스의 논리학을 아무런 의심 없이 수용하는 과정에서 인간의 감각의식(sense-awareness)에 드러난 모든 사물의 이면에는 항시 기체(substratum)가 존재한다는 가정, 다시 말해서 우리가 아는 것의 이면을 추적하여 '가장 구체적 사물'로 간주할 수 있는 실체를 포착해야 한다는 뿌리 깊은 사유의 습관이 형성되었다. 이처럼 구체적 사물로 간주된 실체가 바로 근대 과학의 물질 개념과 에테르 개념의 기원이었다. 즉, 근대 과학의 물질과 에테르는 아리스토텔레스 철학이 제공한 특정 종류의 가정을 고집스럽게 견지한 사유의 습관의 산물이었다.[13]

눈에 보이는 자연 현상의 이면에서 존재하는 불변의 그 무엇이 자연을 구성하는 가장 구체적 사물이라는 이오니아 철학자들의 발상은 플라톤을 거쳐 아리스토텔레스의 실체 개념과 조우하면서 자연 현상 이면의 궁극적 기체가 가장 구체적 사물이라는 발상으로 자리를 잡게 된다. 그리고 그렇게 자리 잡은 발상에 기초해서 근대 과학의 물질 개념이 형성되었다. 화이트헤드는 이렇게 말한다.

근대 과학에서 구상한 물질(matter) 개념은 궁극적으로 시간과 공간 내에서 자연을 구성하는 어떤 성분을 찾으려했던 이오니아 철

13) Whitehead, *The Concept of Nature*, p.18.

학자들의 노력에 화답한 것이었다. 흙과 물에 주목한 이오니아 철학자들의 초기 구상은 아리스토텔레스의 실체 개념과 어느 정도 막연하게 결합하면서 훨씬 세련된 의미를 획득했다. 그리스의 과학철학에서 구상한 흙, 물, 공기, 불, 그리고 17세기의 물질과 19세기의 에테르는 자연의 이면에 깔린 궁극적 기체를 가정했다는 측면에서 보면 모두가 직접적 계승관계에 있다고 할 수 있다. 우리는 그처럼 수천 년에 걸친 계승관계 속에서 자연의 이면에 깔린 궁극적 기체, 즉 인간의 감각의식에 드러난 자연적 사실의 특정 요인을 탐구하려는 그리스 철학의 불멸의 활력을 목격할 수 있다. 그리고 궁극적 기체를 탐구하려는 그러한 정신이 곧 근대 과학의 기원이었다.[14]

17세기의 과학혁명은 특정의 근본전제 위에서 탄생할 수 있었는데, 그런 근본전제 중의 하나는 앞에서 검토한 그리스 과학철학의 물질이론을 일정하게 계승하면서 마련되었다. 화이트헤드는 근대의 물질이론이 탄생한 배경과 그것의 특성을 다음과 같이 자세하게 설명한다.

근대에 통용된 모든 자연철학은 하나의 근본전제를 깔고 있다. 그것은 자연의 가장 구체적 측면을 표현한다고 믿었던 독특한 개념에 담겨있다. 이오니아의 철학자들은 '자연은 무엇으로 구성되었는가?'라고 물었다. 근대의 자연철학은 이 질문에 성분(stuff), 물질(matter), 질료(material) - 어떤 이름을 선택하든 상관없다 - 등으로 구성되었다고 답변했다. 그리고 그런 요소는 시간과 공간에서, 또는 보다 근대적 용어로 표현하면 시공간에서 단순히 위치를 차지한다(simple location)고 가정했다. 내가 물질이나 질료를 갖고서 말하려는 것은 이처럼 단순위치의 성질을 갖는 모든 것을 의미한다. 내가 말하는 단순위치는 시간과 공간을 동등하게 참조하는 하나의

14) Ibid., p.19.

주요한 특성을 갖고, 시간과 공간 사이에서 상이한 의미를 갖는 또 하나의 부수적 특성을 갖는다. 단순위치가 시간과 공간에서 공통적으로 갖는 특성이란 질료가 공간상의 이곳과 시간상의 이곳에서, 또는 시공간상의 이곳에서 존재한다는 것을 의미하며, 이 때 그것의 위치는 여타의 시공간 영역을 참조하면서 설명할 필요가 전혀 없이 그 자체로서 확정된 것을 의미한다. … 하지만 앞에서 내가 언급한 단순위치의 부수적 특성에 관해서도 간략하게나마 설명할 필요가 있다. 먼저 시간 차원에서 볼 때, 만일 질료가 특정 기간 동안 계속해서 존재했다면 그 기간의 모든 부분에서 동일하게 존재했다는 것을 의미한다. 다시 말해서 시간을 분할한다고 해서 질료까지 분할되는 것은 아니다. 그러나 공간 차원에서 볼 때, 부피(volume)를 분할하면 질료 역시 분할된다. 따라서 질료가 어떤 부피로 존재할 때, 그 부피의 절반에 분포된 질료는 애초의 질료보다 작아진다. … 따라서 17세기의 자연철학자들은 '세계는 무엇으로 구성되었는가?'라는 고대 이오니아 철학자들의 질문에 세계는 연속적으로 흐르는 물질 - 또는 에테르처럼 일상의 물질보다 더욱 미세한 성분도 포함시키고자 한다면 질료 - 의 순간적 배열(a succession of instantaneous configurations of matter)로 구성되었다고 답변했다. … 바로 이것이 17세기 이래 최고의 권세를 부린 유명한 기계론적 자연관이다.[15]

근대의 기계론적 자연관의 요체는 아리스토텔레스의 실체 개념에 입각해서 정의된 물질 개념이 시공간 상에서 단순히 존재한다고 가정하고, 자연 현상의 변화를 물질 간의 공간적 배치구조의 변화로 설명하는 방식을 의미한다. 뉴턴이 절대공간과 절대시간 상에서 존재하는 불변의 질량(masses)을 가정하고, 질량의 공간적 배치구조의 변화(the configurations of masses)에 따라 중력과 같은 자연의 거대한 힘을 해석한 경우가 좋은 사례다.[16] 화이트헤드는 근

15) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.71-4.

대의 기계론적 자연관이 물질에 입각해서 자연의 변화를 설명한다는 점에 착안하여 과학적 유물론(scientific materialism)[17]으로 별칭하기도 한다.

그러나 주지하듯 근대의 기계론적 자연관은 20세기 초엽의 '2차 과학혁명'[18]을 정점으로 근본적인 난관에 직면한다. 화이트헤드는 그런 난관의 기원을 다음과 같이 진단한다. 즉, 그리스의 과학철학에서 생각한 실체란 자연의 온갖 질적 속성을 사상하면서 확보된 불변의 그 무엇이었다. 따라서 실체는 시간의 흐름 속에서도 불변의 자기동일성을 유지할 수 있었다. 그리고 그렇게 확보된 실체가 자연의 가장 구체적 현실로 간주되었다. 그러나 화이트헤드가 볼 때 실체는 변천하는 자연의 질적 속성을 사상했다는 의미에서 어디까지나 추상적 개념에 지나지 않았으며, 시간의 흐름 속에서 역동적으로 변천하는 자연의 질적 속성 그 자체가 구체적인 현실이었다. 따라서 화이트헤드는 근대의 기계론적 자연관에 내재된 하나의 근본적인 오류를 간파했는데, 자연의 구체적 현실을 실체라는 추상적 개념과 혼동한 오류가 바로 그것이다. 화이트헤드는 그런 오류를 '추상적 개념과 구체적 현실을 혼동한 오류'(the fallacy of misplaced concreteness)라고 지칭했다.[19]

---

16) Ibid., p.74. Alfred N. Whitehead, "The First Physical Synthesis," in Whitehead, *Essays in Science and Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1948), p.172.

17) Whitehead, *Science and the Modern World*, p.25,

18) Milič Čapek, "The Second Scientific Revolution" in Jack R. Sibley et al., eds., *Process Philosophy: Basic Writing* (Washington: University Press of America, 1978), pp.299-321.

19) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.74-5.

3. 실체와 속성, 그리고 자연 이분의 이론

1) 자연 이분 이론의 그리스 버전

근대 지각이론의 기원 역시 그리스의 과학철학에서 찾을 수 있다. 아리스토텔레스는 실체를 자연 현상의 이면에 깔려있는 궁극적 기체로 간주했다. 실체는 그처럼 자연 현상의 이면에 숨어있기 때문에 우리의 눈에 직접 모습을 드러내지 않는다. 우리의 눈에 띠는 것은 단지 실체의 단편적 징후에 불과할 뿐인데, 아리스토텔레스는 그런 징후를 실체의 속성(attribute)이라고 불렀다. 따라서 우리가 지각하는 것은 실체 그 자체가 아니라 실체의 속성에 국한된다. 그런데 문제는 실체가 시간의 흐름과 전혀 무관한 채 존속하는 불변의 자족적 존재인 반면, 속성은 시간의 흐름 속에서 부침을 거듭하는 가변적이고 우연적인 존재라는 사실이다. 따라서 실체와 속성은 근본적으로 '분리된' 상호 독립된 존재로 간주된다. 그런데 아리스토텔레스는 실체가 자연의 가장 구체적 사물이라고 주장했다. 따라서 우리의 사유(thought)를 통해 지각된 자연(속성)과 자연 그 자체(실체) 사이에는 건널 수 없는 심연이 가로놓이게 된다.[20] 나는 이런 현상을 '자연 이분 이론의 그리스 버전'(the Greek version of the bifurcation of nature)이라고 부르겠다.[21] 화이트헤드는 그리스

---

20) Michael Halewood, "A. N. Whitehead, Information and Social Theory," *Theory, Culture & Society* 22:6 (2005), p.77. Thomas E. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead* (Maryland: Rowman & Littlefiled, 1993), p.38.

21) 이자벨 스땅제는 내가 그리스의 지각이론을 '자연 이분의 이론의 그리스 버전'으로 파악하는 방안에 동의하지 않았다. 그리스 사상에는 다양한 지각이론이 혼재했고, 실체와 속성 이론 역시 아리스토텔레스 사상의 일면

의 지각이론에서 자연이 분리되는 계기를 다음과 같이 설명한다.

> 우리는 물질이론의 역사를 아직까지 쓰지 못했다. 물질이론의 역사는 사실상 그리스 과학철학의 영향력에 관한 역사다. 바로 그 영향력 때문에 인류는 자연적 존재자들(natural entities)의 형이상학적 지위를 수천 년간 잘못 이해했다. 그리스의 과학철학은 먼저 자연적 존재자들을 감각의식의 종점에 다다른 자연적 사실의 특정 요인으로부터 분리시켰다(separated). 그리고 그렇게 분리시킨 자연적 존재자들을 자연적 사실의 특정 요인을 구성하는 기체(substratum)로 간주하고, 특정 요인 그 자체는 자연적 존재자의 속

에 지나지 않기 때문에 자연 이분 이론의 그리스 버전이 그리스 지각이론을 대표하는 것으로 간주하는 방안은 다소 위험할 수 있다고 판단했기 때문이다(Perception was a question many Greeks speculated a lot, but very wildly - there are so many Greek positions that to speak about 'the Greek version of the bifurcation of nature' is a bit dangerous - as Whitehead writes, the substance/attribute is Aristotle's and there are MANY other characterizations in Aristotle [enteleichia, forms, four kinds of causes, etc.] The important point is 'reactivation,' which also means giving a new [polemical] significance to ONE aspect of Aristotle against others [for instance forgetting about two of the four causes in order to oppose final and efficient]. - 스땅제와 인터뷰 [2008. 6. 10.]). 그러나 아래에서 자세히 검토하겠지만, 화이트헤드가 정의한 자연 이분의 이론은 '근대에' 도입된 제1성질과 제2성질에 토대를 둔 것이었다. 따라서 그것은 어디까지나 '근대' 과학철학의 지각이론이라고 평가할 수 있다. 그렇다면 제1성질과 제2성질이 부재한 그리스의 지각이론까지 포괄해서 자연 이분 이론으로 지칭하는 것은 무리가 따른다는 것이 나의 판단이다. 또한 제3절에서 상세히 검토하겠지만, 화이트헤드는 근대 지각이론을 형이상학적으로 정식화한 주관주의적 원리(the subjectivist principle)의 3가지 전제를 설명할 때, 첫째와 둘째의 전제를 아리스토텔레스의 실체이론에 입각해서 설명했다. 그리고 내가 볼 때, 셋째 전제는 제1성질과 제2성질을 형이상학적으로 일반화함으로써 마련된 것이었다. 따라서 나는 자연 이분 이론의 그리스 버전을 상정할 때 화이트헤드가 정의한 자연 이분 이론의 그리스적 기원과 근대적 변용을 동시에 이해할 수 있다고 판단한다.

성(attribute)으로 전락시켜버렸다. 바로 이런 사고방식 때문에 실제로는 전혀 존재하지 않는 불합리한 구별(distinction)이 자연 속에서 생겼다.[22]

그러나 화이트헤드가 볼 때 실체와 속성의 분리는 어디까지는 추상의 지평에서 이루어진 분리일 뿐, 자연 그 자체의 구체적 현실에서는 그런 구분이 존재하지 않는다. "자연적 사실의 복합체로부터 분리된 존재자는 단지 추상적 가공물에 지나지 않는다. 그렇게 분리된 존재자는 자연적 사실의 특정 요인을 구성하는 기체가 아니라, 인간의 사유 앞에 적나라하게 모습을 드러낸 자연적 사실의 특정 요인 그 자체다."[23] 따라서 화이트헤드는 실체와 속성의 분리에 기초를 둔 그리스의 지각이론 역시 '추상과 현실을 혼동하는 오류'를 범했다고 평가한다.

우리가 이러한 (실체와 속성) 개념을 바탕으로 자연을 고찰할 때 '얼마만큼 구체적으로 사고할 수 있는가'가 문제의 핵심이다. 우리는 직접적으로 체험한 사실을 단순히 편집한 상태로 알고 있다는 것이 내 말의 요점이다. 우리가 이처럼 단순한 편집본의 주요 구성요소를 검토해보면 그것은 사실상 고도의 추상 수준에서 정교하게 다듬은 논리적 구성물로서만 정당화될 수 있다는 것을 발견하게 될 것이다. … 따라서 나는 실체와 속성 도식이 추상과 현실을 혼동한 오류(the fallacy of misplaced concreteness)를 범한 또 하나의 사례라고 생각한다.[24]

2) 근대 자연 이분의 이론

22) Whitehead, *The Concept of Nature*, p.16.
23) Ibid., p.16.
24) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.76-7.

실체와 속성에 기반을 둔 그리스의 지각이론을 완전히 파괴시킨 계기는 17세기의 자연과학 분야에 빛과 소리 등의 전달이론(the transmission doctrines of science)이 등장하면서 제공되었다. 당시 물리학자들은 자신들의 유물론적 자연관(the materialistic view of nature)에 입각해서 빛의 전달이론에 관한 두 가지 가설을 제시했는데, 하나는 물질적 에테르의 파동에 의해 빛이 전달된다는 가설이고, 다른 하나는 뉴턴이 주장한 것으로서 미세한 입자들의 운동에 의해서 빛이 전달된다는 가설이었다. 빛의 전달이론은 19세기 호이겐스의 파동설을 거쳐 입자설과 파동설을 결합시키는 방향으로 전개되었다. 그러나 문제는 빛의 전달이론에 관한 어떤 가설을 채택하더라도 실체와 속성에 기초한 지각이론을 더 이상 주장할 수 없게 되었다는 사실이다. 실체란 인간의 외부에 존재하는 자연의 궁극적 기체를 의미했다. 그리고 인간은 그렇게 존재하는 실체의 속성을 지각함으로써 자연을 지각하는 것으로 간주되었다. 그러나 빛의 전달이론에 따르면 인간의 지각 행위는 인간의 외부에 존재하는 실체의 속성을 지각함으로써 이루어지는 것이 아니라, 인간의 눈에 직접 들어오는 빛에 의존한다. 더욱이 인간은 눈에 무엇이 들어오는지조차 알 수 없다. 전달되는 것들은 에테르의 파동이거나 뉴턴의 이론에 따를 경우 미세한 입자들일 뿐이다. 빛이 인간의 눈에 들어와 망막에 닿을 때, 그리고 더 나아가 인간의 시신경과 뇌수를 자극할 때도 에테르의 파동이나 뉴턴이 생각한 입자들만 존재할 뿐이다. 에테르의 파동을 공기의 파동으로, 그리고 눈을 귀로 각각 대치시킬 경우 우리는 소리에 대해서도 동일하게 얘기할 수 있다.

그렇다면 곧바로 하나의 의문이 떠오른다. 인간이 질적 속성을 전혀 갖지 않는 물질을 접하면서 질적 속성을 지각할 수 있는 까

닭은 무엇인가? 다시 말해서 에테르나 뉴턴이 구상한 입자들은 색깔, 소리, 맛, 향기 등과 같은 질적 속성을 전적으로 결여했는데도 불구하고 인간이 그런 물질들을 접하면서 다양한 질적 속성을 지각할 수 있는 까닭은 무엇인가? 바로 이런 난점을 해결하기 위해 등장한 이론이 갈릴레이, 데카르트, 로크 등이 제시한 이른바 '제1성질과 제2성질 이론'(a theory of primary and secondary qualities)이다. 여기에서 제1성질은 에테르나 뉴턴이 구상한 입자처럼 인간에게 전달되는 무색무취의 물질을 의미한다. 그리고 제2성질은 인간이 물질을 접하면서 지각하는 다양한 질적 속성을 의미한다. 그렇다면 제2성질은 어떻게 만들어지는가? 그것은 인간이 자신이 접한 제1성질에 '심리적으로 덧칠'(psychic additions)하거나 '정신적으로 투사'(mental projections)해서 만들어진다.[25]

그러나 실체와 속성 이론의 대안으로 제시된 제1성질과 제2성질 이론 역시 근본적인 해결책이 될 수 없었다. 화이트헤드는 제1성질과 제2성질 이론의 난점을 다음과 같이 간파했다.

> 뉴턴 역학을 어느 정도 이해하고 저술에 착수한 로크는 질량(mass)을 물체의 제1성질로 보았다. 요컨대 그는 17세기 말의 물리학을 모범시하면서 제1성질과 제2성질 이론을 고안했다. 제1성질은 실체의 본질적 성질이며, 그것의 시공간 관계가 자연을 구성한다. 이런 관계의 질서정연함 때문에 자연의 질서가 생겨난다. 살아있는 신체와 연결된 정신은 자연의 사건을 어떻게든 파악한다. 대체로 정신의 이해는 그 정신에 상응하는 신체의 어떤 부분의 사건, 예컨

25) 화이트헤드가 자연 이분의 이론을 비판적으로 고찰한 내용은 다음 자료를 참조. Whitehead, *The Concept of Nature*, pp.26-7. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.78-9. Whitehead, *Modes of Thought* (New York: The Cambridge University Press, 1956), pp.180-1. Whitehead, "The First Physical Synthesis," p.173.

대 뇌에서 발생하는 사건 때문에 가능하게 된다. 그러나 그러한 이해과정에 있는 정신은 감각 또한 경험하는데, 그 감각이란 정확하게 말해서 정신만의 성질을 의미한다. 이런 감각은 인간 외부의 자연에 있는 적당한 물체에 옷을 입히기 위해서 정신이 투사한 것이다. 따라서 인간이 물체를 지각할 때 실제로는 물체 그 자체에 속하지 않은 성질을 지각하는데, 그 성질은 사실상 순수한 정신의 산물이다. 따라서 자연은 사실상 인간에게 돌아가야 마땅한 명성을 획득한 셈이다. 예컨대 장미는 그 향기의 명성을, 꾀꼬리는 그 노래의 명성을, 태양은 그 광채의 명성을 각각 획득한 것이다. 따라서 시인은 전적으로 잘못을 저질렀다. 그들은 그들의 시를 그들 자신에게 바치고, 그것을 인간 정신의 우수성을 자축하는 노래로 바꾸어야 마땅했기 때문이다. 자연은 소리, 냄새, 색깔 등을 완전히 상실한 무미건조한 것, 그리고 아무런 의미 없이 끊임없이 운동하는 물질에 지나지 않기 때문이다.[26]

제1성질과 제2성질 이론에서 제1성질은 자연에 뿌리를 둔 반면, 제2성질은 순수한 정신의 산물로 간주된다. 이 이론에 따를 때 어떤 시인이 장미꽃과 꾀꼬리와 태양을 소재로 자연의 아름다움을 노래했다면 그는 오류를 범하게 된다. 장미꽃의 향기, 꾀꼬리의 노랫소리, 태양의 광채 등은 모두 시인 자신의 정신이 포장해서 만든 정신의 성질인데도 불구하고, 마치 자연 그 자체의 고유한 속성인 양 노래했기 때문이다. 따라서 시인은 자연의 아름다움을 노래하는 대신 시인 자신에게 고유한 정신의 우수성을 예찬해야만 했다. 그러나 이는 전혀 믿을 수 없는 발상이다. 우리가 이처럼 어처구니없는 결론에 도달하게 되는 까닭은 자연으로 간주된 제1성질과 순수한 정신의 산물로 간주된 제2성질이 전적으로 '분리'된데서 연유한다. 그러나 제1성질과 제2성질 간의 분리는 추상의 지평에서 이루

26) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.79-80.

어진 것일 뿐, 자연 그 자체의 지평에서는 결코 그런 분리가 존재하지 않는다. 따라서 제1성질과 제2성질 이론 역시 실체와 속성 이론과 마찬가지로 추상과 현실을 혼동하는 오류를 범하고 있었다.[27] 이처럼 자연을 제1성질과 제2성질로 나누어서 파악하는 이론을 화이트헤드는 '자연 이분의 이론'(theories of the bifurcation of nature)이라 부르며, 그 이론 역시 추상과 현실을 혼동하는 오류를 범했다는 이유로 거부했다.

> 내가 본질적으로 거부하는 이론은 자연을 두 종류의 실재의 체계로 분리하는 이론이다. 여기에서 그 두 체계가 실재한다는 말은 우리가 상식적으로 알고 있는 것과 전혀 다른 의미에서 실재한다는 뜻이다. 우선 하나의 실재는 순수 이론물리학에서 탐구하는 전자들과 같은 존재를 의미한다. 이런 존재는 우리가 직접 관찰할 수는 없지만 순수한 과학적 지식의 구성을 위해 끌어들인 실재라고 할 수 있다. 우리가 직접 관찰할 수 있는 존재는 전혀 다른 종류의 실재인데, 그것은 우리의 정신 작용에 의해서 만들어진다. 이렇게 해서 두 종류의 자연이 존재하게 되는데, 하나는 추측의 산물이고(the conjecture), 다른 하나는 몽상(the dream)의 산물이다. 내가 거부하는 자연 이분의 이론은 다른 방식으로 표현할 수도 있다. 즉 그것은 자연을 두 쪽으로 나누는 이론인데, 한 쪽은 우리의 의식에서 파악된 자연이고, 다른 한쪽은 우리 의식의 원인이 되는 자연을 의미한다. 우리의 의식에서 파악된 사실을 의미하는 자연으로는 예컨대 나무의 푸른 빛깔, 새들의 노랫소리, 태양의 따스한 열기, 의자의 딱딱함, 벨벳의 부드러운 감촉 등을 꼽을 수 있다. 반면 우리의 의식에 원인을 제공하는 자연은 우리가 추측해서 만들어낸 분자와 전자의 체계를 의미하는데, 이런 체계는 우리의 마음을 자극하여 우리의 눈으로 명백하게 확인할 수 있는 자연을 만들어낸다. 이처럼 두 쪽으로 나뉜 자연이 만나는 장소가 바로 인간의 마음인데,

27) Ibid., pp.80-1.

한쪽에서는 원인이 되는 자연이 마음속으로 흘러들어가고, 다른 쪽에서는 우리가 명백하게 확인할 수 있는 자연이 마음으로부터 흘러나온다.[28]

이자벨 스땅제는 자연 이분의 오류가 화이트헤드 철학 전체를 일관하는 강력한 문제의식이라고 평가한다.[29] 따라서 스땅제가 이해하는 화이트헤드 철학은 한마디로 자연 이분의 오류를 해소할 수 있는 새로운 세계관을 제시하는 것이었다.[30] 실제로 자연 이분의 이론은 근대 세계관의 지각이론을 형성하는 결정적인 초석으로 작용했으며, 역으로 근대의 지각이론이 궁극적으로 파산할 수밖에 없었던 까닭은 그것의 근본전제 속에 자연 이분의 이론이 자리했기 때문이었다고 평가할 수 있다.

지금까지 검토한 근대의 기계론적 자연관과 자연 이분의 이론을 결합해 보면 근대과학의 근본전제가 '물질과 정신의 이분'을 요체로 구성되었다는 사실을 확인할 수 있다. 화이트헤드는 근대과학의 근본전제를 다음과 같이 간결하게 요약한다.

한편으로는 공간과 시간에서 **단순히 위치를 차지하는 물질(matter)**이라는 개념을 낳고, 다른 한편으로는 지각하고, 고민하고, 추론하지만 다른 것을 간섭하지 않는 **정신(mind)**이라는 개념을 낳았던 과학적 추상개념이 거대한 성공을 거두었다. 그러자 철학은 그러한 추상개념이 사실에 대한 가장 구체적 해석을 성취한 것으로 인정하지 않을 수 없었다. 그러나 바로 그랬기 때문에 근대철학은 파멸의 길을 걷고 말았다. 철학은 세 개의 극단적 관점 사이에

28) Whitehead, *The Concept of Nature*, pp.30-1.
29) Isabelle Stengers, "A Constructivist Reading of *Process and Reality," Theory, Culture & Society* 25:4 (2008), p.98.
30) Latour, "What is Given in Experience," p.227.

서 복잡하게 방황했다. 물질과 정신을 동등한 것으로 간주하는 이원론자와 정신을 물질 속에 두거나 물질을 정신 속에 두는 두 종류의 일원론자가 등장했다. 그러나 이러한 추상개념의 조작만으로는 17세기 과학적 도식이 야기한 **추상과 현실을 혼동하는 오류(misplaced concreteness)**가 철학에 부과한 내적 혼란을 결코 극복할 수 없었다.[31]

이렇게 마련된 근대 과학의 근본전제는 그것을 비판하는 각종의 시도에 완강하게 저항하면서 21세기를 살아가는 우리의 사유를 여전히 강력하게 지배하는 관성을 유지하고 있다.

우리가 뉴턴과 흄을 결합시킬 경우 불모의 개념을 얻게 되는데, 어떤 지각의 장(a field of perception)과 어떤 해석의 체계(a system of interpretation)가 각각 그것이다. 전자는 자체의 해석을 가능케 하는 어떤 자료도 지니지 않았으며, 후자는 그것의 구성요소가 발생하는 까닭을 설명할 수 있는 원인을 전혀 지니지 않았다. … 나는 이런 상황이 **귀류법(reductio ad absurdum)**의 일종이며, 따라서 철학적 사변의 기초로 수용해서는 안 된다고 믿는다. … 그러나 흄과 뉴턴이 만든 상황은 근대의 모든 철학적 사유양식의 기본 전제가 되었다. 철학적 토론에서 그것을 넘어서려는 어떤 시도가 등장하면 대부분의 학자는 그것을 이해할 수 없는 것으로 폄하하면서 화를 내며 거부했다.[32]

4. 화이트헤드의 철학적 방법과 근대 세계관의 탄생

31) Whitehead, *Science and the Modern World*, pp.81-2. 화이트헤드는 자신의 여러 저서에서 근대 과학의 근본전제를 반복적으로 해설한다. Ibid., pp.83-5. Whitehead, *Modes of Thought*, pp.180-5.

32) Whitehead, *Modes of Thought*, pp.184-5.

1) 서술적 일반화

이제 우리는 과학철학의 논의를 멈추고 형이상학의 논의를 시작할 때가 되었다. 화이트헤드의 저서로 표현하면 근대 과학의 근본전제를 비판적으로 성찰한『과학과 근대세계』중심의 논의에서 근대 세계관 그 자체를 문제 삼는『과정과 실재』중심의 논의로 이행할 때가 되었다는 말이다. 앞에서 검토한 기계론적 자연관과 자연 이분의 이론은 어디까지나 근대 과학이라는 하나의 학문 영역(one genus)에 국한해서 타당한 근본전제라고 할 수 있다. 따라서 그것을 근대 학문 전체에서 통용되는 근대의 세계관과 동일시할 수는 없다. 근대의 세계관은 근대 과학의 근본전제보다 훨씬 더 근원적이고 일반적인 성격을 띠어야만 하기 때문이다. 그러면 근대 과학의 근본전제를 참고하면서 근대의 세계관을 포착할 수 있는 방법은 무엇인가?

화이트헤드는 서술적 일반화(descriptive generalization)라는 자신의 독특한 철학적 방법에 입각해서 이 문제를 해결한다. 즉, 그는『과정과 실재』를 저술하기 이전에 저술한 여러 저서들, 그 중에서도 특히『과학과 근대세계』, 서구 근대 인식론의 근본전제를 비판적으로 성찰한『상징이론: 그것의 의미와 효과』, 그리고 세계 종교의 근본전제를 비판적으로 성찰한『형성 과정 중의 종교』각각의 결론을 서술적 일반화 방법에 입각해서 창의적으로 종합 비판하는 가운데『과정과 실재』를 탄생시켰다.[33] 따라서 그 논의 그 맥락에서 필요한 부분, 즉 근대의 기계론적 자연관과 자연 이분의 이론이

33) 자세한 내용은, 이현휘, "한민족의 에토스와 대외정책의 역사적 전개과정에 관한 연구: 미중관계와 한반도를 중심으로," 박사학위논문, 고려대학교 정치외교학과 (2003), p.61.

근대 세계관의 탄생에 기여하는 방식을 이해하기 위해서는 먼저 서술적 일반화 그 자체의 의미를 구체적으로 검토할 필요가 있다.

화이트헤드는 서술적 일반화의 방법을 비행기의 이륙과 착륙에 비유하면서 다음과 같이 설명한다.

> (일반성의 수준이 높은 원리를) 발견할 수 있는 참된 방법은 예컨대 비행기의 비행 과정과 비교해 볼 수 있다. 먼저 비행기가 대지에서 이륙하는 것처럼 그 방법은 구체적 관찰에서 출발한다. 그 다음 절차는 이륙한 비행기가 높은 하늘의 희박한 공기 속을 비행하는 것처럼 관찰 결과를 토대로 하되 그것을 넘어서는 상상력을 발휘하여 어떤 일반적 원리(imaginative generalization)를 구성한다. 그런 다음 마치 비행기가 다시 대지에 착륙하는 것처럼 그렇게 구성한 일반 원리를 통해서 현실 세계의 새로운 관찰을 시도한다. 이때 그러한 관찰은 그 일반 원리에 의한 합리적 해석이 가해짐으로써 한층 더 날카로워진다. 이렇게 상상력을 합리적으로 동원한 방법이 성공할 수 있는 근거는 무엇인가? 그것은 차이법(the method of difference)을 통해서는 관찰되지 않지만, 실제의 현실에서는 여전히 일정한 기능을 담당하는 여러 요인들이 상상력의 영향 하에서 식별될 수 있기 때문이다. 즉 그러한 상상력은 직접적 관찰을 통해서는 결코 포착할 수 없는 미묘한 차이점까지 식별할 수 있게 해준다. … 상상력을 발휘하여 하나의 일반 원리를 구성하기 위해서는 무엇보다도 먼저 인간의 개별관심 분야에서 식별된 특정 요인의 일반화로부터 출발해야 한다. 여기에서 인간의 관심분야란 예를 들어 물리학, 생리학, 심리학, 미학, 윤리적 신념, 사회학, 그리고 인간의 경험의 보고(storehouses)로 간주할 수 있는 언어학 등을 의미한다. … 그렇게 상상력을 발휘한 실험의 성공 여부는 그 실험의 결과가 당초 상상력의 모태가 되었던 좁은 관찰 영역을 넘어서서 과연 어느 정도까지 적용될 수 있는가를 검토하는 방식으로 꾸준히 검증되어야 한다. 다시 말해서 넓은 영역을 투시할 수 있는 어떤 안목(some synoptic view)의 마련 여부가 중요해진다.[34]

서술적 일반화 방법은 먼저 다양한 분과 학문의 근본전제를 비판적으로 성찰한 다음, 상상력을 발휘하여 그곳에서 상충하는 전제들을 화해시킬 수 있는 더욱 일반적인 원리를 구성하는 것을 요체로 한다.[35] 화이트헤드가 철학의 과제를 '끊임없이 광범위한 일반성을 추구하는 일종의 모험'(a voyage towards the larger generalities)[36]으로 비유한 이유가 여기에 있다. 실제로 이런 모험을 감행하여 구성한 책이 바로 화이트헤드의 『과정과 실재』라고 할 수 있다. 상상력을 발휘하여 구성한 일반 원리는 다시 지상으로 내려와서 세상을 적절하게 해석할 수 있는 근본전제로서 적합한지를 검증받아야 한다. 그렇다면 『과정과 실재』를 근본전제로 수용해서 세상을 새롭게 해석하는 모험을 감행하고, 그곳에서 성취된 해석의 적합성 여부를 검증받는 과제는 화이트헤드를 연구하는 우리들의 몫이라고 할 수 있다.

2) 기계론적 자연관과 주관주의적 원리

『과정과 실재』는 근대 과학을 포함한 근대 학문 일반의 근본전제를 포괄적으로 성찰한 다음, 서술적 일반화 방법에 입각해서 근

34) Whitehead, *Process and Reality*, p.5.

35) 서술적 일반화 방법을 정확하게 이해하지 못할 경우 화이트헤드 철학을 이해하는 것이 사실상 불가능하게 된다. 서술적 일반화 방법을 정확하게 이해하려면 다음 자료를 참조. Creighton Peden, "Whitehead's Philosophy: An Exposition," in Charles Hartshorne and Creighton Peden, *Whitehead's View of Reality* (New York: The Pilgrim Press, 1981), pp.37-64. A. H. Johnson, *Whitehead's Theory of Reality* (Boston: The Beacon Press, 1952), pp.7-11. A. H. Johnson, *Whitehead and His Philosophy* (New York: University Press of America, 1983), pp.151-89.

36) Whitehead, *Process and Reality*, p.10.

대의 세계관을 정식화하고 있다. 그러나 『과정과 실재』 속에서 서술된 근대의 세계관을 보면 기계론적 자연관과 자연 이분의 원리의 흔적을 어렵지 않게 찾아낼 수 있다. 우선 근대 과학의 물질이론이었던 기계론적 자연관은 『과정과 실재』에서도 그대로 등장한다. 즉, 『과정과 실재』는 '과학적 유물론'[37], '단순위치'[38] 등의 용어를 사용하면서 물질이론을 비판적으로 검토하고 있으며, 특히 뉴턴의 물질이론을 직접 검토한 부분은[39] 『과학과 근대세계』에서 뉴턴의 물질이론을 비판적으로 성찰한 부분과 내용이 거의 동일하다. 이는 결국 화이트헤드가 근대 세계관의 물질이론 역시 기계론적 자연관으로 파악하고 있다는 사실을 의미한다.

그러나 자연 이분의 원리라는 용어는 『과정과 실재』의 본문에서 딱 한 차례 사용되었다.[40] 이런 사실은 화이트헤드가 자연 이분의 원리를 근대 세계관의 지각이론으로 간주하지 않았을 것이라는 추측을 자아낸다. 그러면 화이트헤드가 자연 이분의 원리를 관찰한 다음, 자신의 서술적 일반화 방법에 입각해서 그것을 더욱 일반화시킨 원리는 무엇인가? 내가 볼 때 그것은 『과정과 실재』에서 무려 한 장을 할애하여 상세하게 설명한 '주관주의적 원리'(the subjectivist principle)다. 우선 화이트헤드가 주관주의적 원리를 정의하는 방식을 검토해 보기로 하자.

> 주관주의적 원리는 경험의 행위에 주어진 데이터는 순수한 보편자(universals)에 입각해서 충분히 분석될 수 있다는 원리를 말한다. … 주관주의적 원리는 다음과 같은 3가지 전제로부터 도출된다. 1)

37) Ibid., p.78.
38) Ibid., p.137.
39) Ibid., pp.70-1.
40) Ibid., p.289.

'실체-성질'(substance-quality) 개념이 궁극적인 존재론적 원리를 표현한다고 간주한다. 2) 아리스토텔레스의 제1실체(primary substance) 개념을 수용한다. 그것은 항시 주어만 될 수 있고, 술어는 결코 될 수 없는 것을 말한다. 3) 경험하는 주체를 제1실체로 간주한다고 가정한다.[41]

첫 번째와 두 번째 전제는 실체와 성질(속성)에 기초한 전통적인 지각이론,[42] 즉 자연 이분 이론의 그리스 버전을 성립시키는 전제라고 할 수 있다. 반면, 주관주의적 원리를 근대의 지각이론으로 만들어주는 전제는 '경험하는 주체를 제1실체로 간주한다'는 세 번째 전제라고 할 수 있다. 따라서 주관주의적 원리의 근대적 특성을 이해하기 위해서는 세 번째 전제의 의미를 정확하게 파악할 필요가 있다. 세 번째 전제의 의미는 자연 이분의 이론에 서술적 일반화 방법을 적용해 보면 쉽게 이해할 수 있다. 즉, 자연 이분의 이론이란 자연을 제1성질과 제2성질로 나누어 파악하는 이론이라는 것, 그리고 제2성질은 인간의 심리적 덧칠 내지 정신적 투사의 산물이라는 것 등을 염두에 두면서 상상력을 발휘하여 하늘로 비행을 시도해보는 것이다. 그럴 경우 화이트헤드가 말하는 다음과 같은 구절의 의미를 훨씬 용이하게 파악할 수 있을 것이다.

데카르트는 전통 철학을 상반된 두 가지 방식으로 변모시켰다. 먼저 그는 실체-성질의 사유형식(the substance-quality forms of thought)을 형이상학적으로 크게 강조했다. 현실의 사물들이 '존재하기 위해서는 그 자신 이외의 어떤 것도 필요하지 않다는 것,' 그리고 현실의 사물들은 오직 자신들의 성질을 통해서만 사유될 수 있다는 것, 그런 성질 중 어떤 것은 본질적 속성을 지니고 있고, 어

41) Ibid., p.157.
42) Ibid., pp.157-8.

떤 성질은 우연적 양태를 지닌 것으로 간주했다. 또한 데카르트는 의식적 경험을 즐기는 주체를 실체로 간주했으며, 그렇게 실체로 간주된 주체가 철학에 필요한 가장 기본적인 데이터, 즉 그러한 경험을 즐기는 자기 자신을 제공한다고 주장했다. 바로 이것이 데카르트를 통해 근대 철학에 도입된 유명한 주관주의적 편견(subjectivist bias)이다. 이 학설을 통해 데카르트가 플라톤과 아리스토텔레스 이후 가장 위대한 철학적 발견을 성취했다는 사실은 의심할 여지가 없다. 왜냐하면 그의 학설은 '이 돌은 회색이다'라는 명제가 우리가 알고 있는 사실의 원초적 형식을 표현하기 때문에 형이상학적 일반화의 기초가 될 수 있다는 발상을 정면에서 뒤집었기 때문이다. 만일 우리가 경험의 주관적 향유로 회귀해야 한다면, 가장 최초의 출발점의 유형은 '이 회색 돌에 대한 나의 지각'이 되어야만 한다. … 만일 경험적으로 향유하는 그 무엇이 인간이 주관적으로 구성한 사실이라면 (전통적인 실체와 성질)의 범주가 형이상학에서 조금이라도 근본적인 성격을 지닌다는 주장은 모두 설 자리를 잃어버리고 만다.[43]

위 구절을 자세히 뜯어보면 자연 이분의 이론을 서술적 일반화 방법에 입각해서 한층 더 일반적인 용어로 표현했음을 확인할 수 있다. 현실의 사물이 존재하기 위해서는 그 자신 이외의 어떤 것도 필요 없다는 표현은 현실의 사물을 실체로 간주했다는 얘기다. 현실의 사물을 드러내는 두 가지 성질 중 본질적 속성은 제1성질을, 우연적 속성은 제2성질을 각각 의미한다. 또한 의식적 경험을 즐기는 주체를 실체로 간주했다는 얘기는 제1성질에 심리적 덧칠 내지 정신적 투사를 행함으로써 제2성질을 만들어내는 정신을 실체로 간주했다는 뜻이다. 따라서 자족적으로 존재하는 정신이 세상을 해석하는 최종 거점이라는 권력을 거머쥐게 되었으며, 개별 정신의

43) Ibid., p.159.

해석의 차이에 따라 '주관주의적 편견'이 발생하게 된다. '이 돌은 회색이다'라는 명제는 실체와 속성 이론에 입각해서 표현한 명제인 반면, '이 회색 돌에 대한 나의 지각'이라는 명제는 제1성질과 제2성질 이론에 입각해서 표현한 명제라고 할 수 있다. 자연 이분의 이론이 실체와 속성에 기초한 전통적 지각이론의 난점을 해결하기 위해 제시된 이론이라는 점을 기억한다면, 데카르트가 도입한 주관주의적 편견 앞에서 전통적인 실체와 속성의 범주가 형이상학적 가치를 상실했다는 얘기도 쉽게 이해할 수 있다. 이렇게 볼 때 주관주의적 원리는 자연 이분의 원리와 적용 대상만 다를 뿐 작동 방식은 동일하다고 할 수 있다. 즉, 자연 이분의 원리의 적용 대상을 자연을 포함한 세상의 모든 것으로 확대시킬 경우 주관주의적 원리의 지배를 받는다고 보면 된다.

요컨대 화이트헤드가 파악한 근대 세계관의 물질이론과 지각이론은 '기계론적 자연관'과 '주관주의적 원리'라고 각각 정리해 볼 수 있다. 물론 화이트헤드가 근대 세계관의 지각이론을 검토할 때 주관주의적 원리만 검토한 것은 아니다. 심리적 덧칠 내지 정신적 투사를 결여한 순수한 감각(mere sensation)을 지각의 자료로 간주하는 감각주의적 원리(the sensationalist principle) 역시 근대의 중요한 지각이론으로 평가했으며, 주관주의적 원리와 감각주의적 원리를 묶어서 감각주의적 학설(the sensationalist doctrine)이라고 통칭하고 있기 때문이다.[44] 그럼에도 불구하고 화이트헤드는 『과정과 실재』에서 근대의 지각이론을 분석하는 장의 제목을 감각주의적 학설 대신 주관주의적 원리로 달았다. 왜 그랬을까? 학자들 사이에서 이 문제의 해석을 둘러싼 의견이 분분하다.

---

44) Ibid., p.157.

3) '주관주의적 원리'를 둘러싼 논쟁들

그리핀은 화이트헤드가 마음에 품은 주관주의적 원리는 두 가지 의미가 있다고 분석했다. 하나는 화이트헤드가 명시적으로 정의한 의미, 즉 "경험의 행위에 주어진 데이터는 순수한 보편자에 의해서 적절하게 분석될 수 있다"는 원리를 말하고, 다른 하나는 화이트헤드가 명시적으로 정의하지는 않았지만 자신의 논지를 전개하는 과정에서 분명하게 언급한 의미, 즉 "모든 우주는 주체의 경험 분석을 통해 모습을 드러낸 요소들만으로 구성된다"[45]는 원리를 말하는데, 이 두 가지는 근본적으로 다른 것이라고 주장한다. 전자는 기본적으로 경험의 자료 속에 현실적 속성이 전혀 들어있지 않다는 측면을 강조한 것으로서 화이트헤드가 거부하는 원리이고, 후자는 경험하는 실재의 속성이 현실적 차원을 포함한다는 측면을 강조한 것으로서 화이트헤드가 수용하는 원리라고 본다. 따라서 화이트헤드가 『과정과 실재』에서 채택한 '주관주의적 원리'라는 장 제목은 화이트헤드가 거부한 전자의 의미로 사용한 것이 아니라, 그가 수용한 후자의 의미로 사용했다고 주장했다.[46] 이후 그리핀은 스미스와 함께 주관주의적 원리의 수수께끼를 다시 한 번 면밀하게 검토했는데, 이때도 역시 주관주의적 원리의 상이한 두 가지 의미를 전제한 상태에서 논의를 전개했다.[47]

한편, 린드세이는 화이트헤드가 명시적으로 제시한 주관주의적 원리의 세 가지 전제조건이 서로 상충한다고 비판한다. 즉 첫 번째

---

45) Ibid., p.166.

46) Ibid., p.404, ** 166.36. David Ray Griffin, "The Subjectivist Principle and Its Reformed and Unreformed Versions," *Process Studies* 7:1(1977), pp.27-36.

47) Olav Bryant Smith and David Ray Griffin, "The Mystery of 'the Subjectivist Principle,' " *Process Studies* 32:1 (2003), pp.3-36.

와 두 번째 전제는 기본적으로 실체와 속성 이론에 기초를 둔 전제로서 화이트헤드가 명시적으로 거부하는 이론인 반면, 세 번째 전제는 궁극적으로 '주관주의적 편견'을 의미하는데, 이는 화이트헤드가 적극적으로 수용하는 이론이라고 지적한다. 따라서 린드세이는 첫 번째와 두 번째 전제에 입각해서 구성된 이론을 주관주의적 원리로 부르고, 세 번째 전제에 입각해서 구성된 이론을 주관주의적 편견으로 부를 것을 제안하면서 양자를 구분해서 이해하는 것이 바람직하고 주장한다.[48]

어찌하여 이처럼 '이상한' 해석들이 등장하는 것일까? 일찍이 화이트헤드는 자신의 철학을 연구하는 많은 학자들이 자신의 철학적 통찰을 몰각한 채 단지 책 속의 언어만을 피상적으로 이해한 나머지 자신의 철학을 극단적으로 왜곡하는 현실을 개탄한 적이 있다.

> 나는 다른 시대를 살았던 철학자의 사상을 다룰 때 다음과 같은 사실을 고려하려고 노력했습니다. 분명히 그들의 사유양식은 아무리 추상적 성격을 띠었더라도 그들이 살았던 풍토와 시대에 따라서, 그곳에서 작용하는 역사적 힘에 따라서, 그곳의 지적 풍토에 따라서, 그들이 사유하고 저술할 때 그들의 삶을 지배했던 온갖 형태의 독특한 조건에 따라서 어느 정도 각색되지 않을 수 없습니다. 나의 책에 관해서 글을 쓰는 모든 사람이나 대부분의 사람 역시 바로 이 점을 간과한 것처럼 보입니다. 그래서 그들이 말하고자 했던 많은 내용이 그릇된 것이 되어버리고 말았습니다.[49]

---

48) James E. Lindsay, Jr. "The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn Revisited," *Process Studies* 6:2(1976), pp.97-102.

49) Alfred N. Whitehead, As recorded by Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead* (New York: The New American Library, 1956), p.177. 화이트헤드 연구자들이 화이트헤드의 생생한 체험과 학문적 통찰을 간과함으로써 화이트헤드의 철학을 곡해한 사례를 상세하게 검토한 연구로는, 이현휘, "화이트헤드의 '통찰'로 돌아가라," 『화이트헤드연구』 15(2007),

요컨대 "정상급 철학자는 결코 진공 속에서 사색하지 않는 법이다."[50] 그렇다면 주관주의적 원리의 이면에 깔린 화이트헤드의 방대한 통찰은 어디에서 존재하는가? 헤일우드는 그것을 추적하기 위해 그리스의 지각이론에 주목한다. 그곳에서 발견한 주어와 술어 또는 실체와 속성 도식에 기초한 지각이론을 상세하게 검토한 다음, 그것이 결국 근대의 감각주의적 원리와 주관주의적 원리의 토대가 되었다는 결론을 도출한다.[51] 헤일우드의 시각은 주관주의적 원리를 단순히 축자적으로 해석하지 않고, 그것이 출현한 지성사적 맥락 속에서 입체적으로 해석하려는 보기 드문 시도였다는 점에서 높게 평가할 수 있다.

그러나 헤일우드는 주체와 속성에 기초한 지각이론(자연 이분 이론의 그리스 버전)이 근대에 들어서면서 자연 이분의 이론으로 수정되는 계기를 철저하게 검토하지 못했으며, 서술적 일반화라는 화이트헤드의 철학적 방법에 관해서는 전혀 주목하지 못했다. 그러다 보니 자연 이분의 이론을 철학적으로 일반화시킬 경우 감각주의적 원리가 아니라 주관주의적 원리에 도달한다는 사실을 간파할 수 없었다. 이런 사실은 헤일우드가 그리스의 주어 및 술어 도식을 상세하게 검토한 다음, 감각주의적 학설과 주관주의적 학설을 단순히 병행해서 서술하는 데서도 쉽게 확인할 수 있다. 또한 자연 이분 이론을 철학적으로 일반화시킨 것이 주관주의적 원리라는 사실을 간과했기 때문에 주관주의적 원리 그 자체에 내재한 근대적 특성을 면밀하게 검토하지 못한 것도 한계로 지적할 수 있다.

헤일우드의 한계에 착안한 나는 실체와 속성에 기반을 둔 그리

---

pp.109-45.

50) Whitehead, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, p.229.

51) Michael Halewood, "A. N. Whitehead, Information and Social Theory," *Theory, Culture & Society* 22:6 (2005), pp.75-81.

스의 지각이론을 검토하되, 그것이 근대의 자연 이분의 이론으로 수정되는 계기를 중점적으로 검토하고자 했다. 아울러 화이트헤드의 철학적 방법을 참고하면서 자연 이분의 이론을 철학적으로 일반화시킨 것이 주관주의적 원리라는 결론에 도달했다. 주관주의적 원리를 이런 방식으로 이해했을 때, 앞에서 상론한 것처럼 주관주의적 원리의 다양한 측면을 해설하는 화이트헤드의 논의를 정합적으로 이해할 수 있었다.

화이트헤드가 데카르트의 주관주의적 편견을 수용한 까닭은 그것을 계기로 근대의 지각이론에 '주관적 차원'이 처음으로 도입되었기 때문이다. 그러나 그런 수용은 어디까지나 제한적이었다. 화이트헤드는 주관주의적 편견의 주관적 차원을 수용했지만, 그것이 인간 외부의 객관적 세계와 단절된 상태에서 성립한다는 사실은 적극 거부했기 때문이다.[52] 그리핀과 스미스는 화이트헤드가 주관주의적 편견을 대하는 '이중적' 태도를 정확하게 이해하지 못했기 때문에 주관주의적 원리 또한 정확하게 이해할 수 없었다. 그들은 주관주의적 원리에 내포된 두 가지 의미를 애써 구분하고, 하나는 화이트헤드가 거부한 것으로, 다른 하나는 수용한 것으로 각각 해석했다. 그중에서 화이트헤드가 수용한 주관주의적 원리는 "모든 우주는 주체의 경험 분석을 통해 모습을 드러낸 요소들만으로 구성된다"는 뜻이었으며, 그곳의 경험 자료는 현실적 속성을 '포함한' 것으로 파악했다. 그러나 이는 화이트헤드의 용어로 표현할 때 주관주의적 원리가 아니라 '개선된 주관주의적 원리'(the reformed

52) Johnson, *Whitehead's Theory of Reality*, p.130. Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance*, pp.41-42. David R. Mason, "Whitehead's Analysis of Perception as a Basis for Conceiving Time and Value," *Zygon*, 10:4 (1975), p.401.

subjectivist principle)[53]를 의미한다. 개선된 주관주의적 원리의 요체는 "근대철학의 '주관주의적 원리'와 경험의 데이터에 관한 '객관주의적 원리' 간의 균형을 유지하려는 것"(to balance the 'subjectivist principle' of modern philosophy with an 'objectivist principle' concerning the datum for experience)이기 때문이다.[54] 요컨대 화이트헤드는 주관주의적 원리를 명시적으로 거부하고, 개선된 주관주의적 원리를 그것의 대안으로 제시했다. 또한 화이트헤드가 주관주의적 원리는 거부하고, 주관주의적 편견은 수용했기 때문에 양자를 구분해서 봐야한다는 린드세이의 주장 역시 주관주의적 편견을 대하는 화이트헤드의 이중적 입장을 제대로 이해하지 못한데서 초래된 혼동이었다.

정리하자. 근대 과학의 두 가지 근본전제는 기계론적 자연관이라는 물질 이론과 자연 이분의 이론이라는 지각이론으로 구성되었다. 이들은 근대 과학이라는 하나의 학문 영역에서만 타당한 근본전제다. 화이트헤드는 기계론적 자연관과 자연 이분의 이론을 관찰한 이후 서술적 일반화 방법을 동원하여 철학적 일반화를 시도했다. 그런 일반화를 통해 도출된 근대 세계관의 물질이론과 지각이론은 각각 기계론적 자연관과 주관주의적 원리였다. 기계론적 자연관은 근대 과학과 근대 세계관 양자 모두의 물질이론으로 통용된다. 그러나 주관주의적 원리가 근대 세계관의 유일한 지각이론은 아니다. 그런데도 화이트헤드가 『과정과 실재』의 한 장의 제목을 주관주의적 원리로 설정한 까닭은 그것이 근대 세계관의 지각이론을 '대표'한다고 판단했기 때문이다. 우리가 이런 추론을 해볼 수 있는 까닭

53) Whitehead, *Process and Reality*, pp.166-7. 개선된 주관주의적 원리를 상세하게 해설한 사례로는, Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance*, pp.26, 36-44. Mason, "Whitehead's Analysis of Perception," pp.401-6.

54) Hosinski, *Stubborn Fact and Creative Advance*, p.37.

은 근대의 세계관이 탄생하는 과정에서 근대 과학이 압도적인 영향력을 행사했다는 것, 근대 과학의 지각이론이 자연 이분의 이론이었다는 것, 근대 세계관의 주관주의적 원리는 자연 이분의 원리를 철학적으로 일반화시킴으로써 도출되었다는 것 등을 염두에 두었기 때문이다. 또한 화이트헤드가 근대 세계관의 지각이론에 내재된 문제점에 착안하고, 그것을 수정할 수 있는 대안으로 제시한 지각이론의 명칭이 '개선된 주관주의적 원리'라는 점도 우리의 추론을 더욱 강화시켜 준다고 할 수 있다.

우리의 논의의 맥락에서 주관주의적 원리가 중요한 까닭이 있다. 왜냐하면 '물리학 선망'(physics envy)을 자각적으로 거부하면서 출항한 근대 인문학 및 근대 사회과학은 거의 대부분 주관주의적 원리를 근본전제로 깔고서 구성되었기 때문이다. 근대 철학을 대표하는 데카르트, 흄, 칸트의 철학 등은 물론, 그 이후 등장한 해석학, 현상학 등이 좋은 사례라고 할 수 있으며,[55] 국제정치이론 중에서는 구성주의와[56] 포스트모던이즘[57] 등이 여기에 속한다. 철학적으

55) 자세한 내용은, Errol E. Harris, *The Restitution of Metaphysics* (New York: Humanity Press, 2000), pp.1-5. Harris, *Perceptual Assurance and the Reality of the World* (New York: Clark University Press, 1974), pp.9-35.

56) Alexander Wendt, "*Social Theory* as Cartesian Science: An Auto-critique from a Quantum Perspective," in *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*, ed. by Stefano Guzzini and Anna Leander (London: Routledge, 2006), pp.185-9.

57) 포스트모던 국제정치이론의 대표적 사례로는, David Campbell, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998). Jim George, *Discourse and Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1994). Walter L. Hixson, *The Myth of American Diplomacy: National Identity and U.S. Foreign Policy* (New Haven: Yale University Press, 2008). 이자벨 스땅제는 포스트모던이즘의 근본전제가 물질과 유리된 근대 세계관의 정신을 극단적으로 강조하면서

로 평가할 때 현재 이런 이론들은 모두 파산한 상태에 있는데, 그 까닭은 그들이 공유한 근본전제가 바로 주관주의적 원리였기 때문이다. 기계론적 자연관과 주관주의적 원리에 입각해서 구성된 근대 인문학 및 근대 사회과학 모두가 결국 파산할 수밖에 없었던 이유를 구체적으로 검토해 보기로 하자.

4. 근대 세계관의 '대분열'과 근대 학문의 붕괴

앞에서 화이트헤드는 근대 과학의 근본전제를 결론적으로 요약하면서 "한편에는 시공간 상에서 단순히 위치를 차지하는 물질이 존재하고, 다른 한편에는 자족적 정신이 존재한다"고 말했다. 근대 세계관의 경우도 사정은 마찬가지다. 기계론적 자연관과 주관주의적 원리를 묶어서 놓고 볼 때, 물질과 정신이라는 두 개의 실체를 각각 발견할 수 있기 때문이다. 여기에서 실체란 자신이 존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요치 않는 자족적 존재를 의미한다. 따라서 물질이라는 실체와 정신이라는 실체는 서로 분리되어 소통이 불가능한 상태로 존재한다. 바로 여기에서 우리는 근대 세계관에 내재된 하나의 고질적인 '균열'을 발견하게 되는데, 라투르는 그것을 '대분열'(Great Divide)[58]이란 용어로 표현했다. 근대의 모든 학

마련되었기 때문에 포스트모던이즘은 사실상 '하이퍼모더니티'(hyper-modernity)를 의미한다고 평가했다. 자세한 내용은, 해리스,『파멸의 묵시록』, pp.205-6, fn. 1. 스땅제의 진단을 우리의 논의에 맥락에서 재해석하면 포스트모던이즘의 근본전제는 주관주의적 원리를 극단적으로 강조하면서 마련된 것이었다.

58) Bruno Latour, tr. by Catherine Porter, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp.10-2.

문은 대분열을 내장한 근대의 세계관을 근본전제로 수용한 상태에서 구성되었다. 그런데 문제는 근대 학문의 연구가 진척될수록 근본전제의 대분열이 점차 확장되고 심화되는 방향으로 전개되었다는 사실이다. 라투르에 따르면 근대 학문이 태동한 시기의 홉스와 보일의 거리는 단지 차이(distinction) 정도에 지나지 않았다. 그러다 칸트 철학에 오면 정신과 물질의 거리가 분리(separation) 정도로 벌어진다. 이제 헤겔에 오면 갈등(contradiction) 단계에 들어서기 시작하며, 현상학에 오면 극복하기 어려운 긴장(unsurmountable tension) 수준으로 확대되다가, 하버마스에 오면 아예 소통이 불가능한 지경(incommensurability)에 이르게 된다. 마침내 포스트모던 이즘에 오면 소통 불가능성의 극한(hyper-incommensurability)을 보여주는데,[59] 이는 정신과 물질 간의 균열을 내장한 채 출발한 근대 세계관의 최종적 귀결이라고 평가할 수 있을 것이다.

앞에서 화이트헤드는 "정신과 물질의 이분을 요체로 성립한 근대 철학은 결국 파멸하고 말았다"고 평가했다. 화이트헤드의 평가에 따른다면 라투르가 개관한 홉스 및 보일에서 포스트모던이즘에 이르는 근대 학문의 전개과정이 곧 파멸의 과정이었다는 사실을 확인할 수 있다. 화이트헤드가 근대 세계관을 전제한 근대 학문의 필연적 귀결을 상세하게 해설하는 내용을 접할 때, 우리는 근대 학문의 파멸 과정이 어떻게 '예정'되었는지를 구체적으로 이해할 수 있게 된다.

> 우주의 궁극적 실재를 물질과 정신으로 나눈 데카르트의 이원론과 뉴턴의 유물론적 우주론이 결합해서 철학적 사변이 추구해야 할 목표를 잘못 설정하고 말았다. 철학은 단순한 물질과 단순한 정

59) Ibid., p.58.

신이란 관념을 무비판적으로 수용했다. 그러나 실제로는 정신을 물질의 견지에서 설명하거나, 물질을 정신의 견지에서 설명하려는 일원론적 이상이 사변적 사유양식을 지배했다. 먼저 홉스가 물질을 근원적인 요소로 만들었고, 정신을 물질의 파생요소로 격하시켰다. 그러자 버클리가 정신을 근원적 요소로 만들었고, 물질을 정신 속의 단순한 관념, 보다 구체적으로는 신의 마음속의 단순한 관념과 같은 정신의 파생요소로 격하시켰다. 그러나 자연과학을 모범시하고자 했던 철학에 가장 중요한 영향력을 행사한 철학자는 홉스나 버클리가 아니라 칸트였다. 그의 『순수이성비판』의 영향력 때문에 자연의 체계는 단순한 나타남(appearance)으로 격하되었다. 그리고 이를 그리스 용어로 표현하면 자연의 질서는 현상적이다(phenomenal)라는 말이 된다. 그러나 우리가 '나타남'이란 단어나 '현상'이란 단어 중 어떤 것을 선택해도 결과는 마찬가지다. … 칸트 철학에서 자연이란 그저 파생적으로 나타난 것에 지나지 않는다. 따라서 우리가 그런 식으로 이해된 자연을 대상으로 탐구했을 때 궁극적 진리를 말해주는 모든 직관을 상실하고 만다. … 오귀스뜨 꽁뜨는 『순수이성비판』이 만들어낸 커다란 재앙(nemesis)이었다. 그가 역설한 실증주의적 입장은 칸트의 주장을 뒤엎은 것이었다. 실증주의는 우리가 분명히 세계에서 존재한다고 주장한다. … 어쨌거나 철학의 진영에서는 과학과 사변이성 간에 쇄기를 박은 인물은 칸트였다.[60]

근대 인문학은 정신을 배타적 탐구 주제로 설정하고, 근대 자연과학은 물질을 배타적 탐구 주제로 설정하면서 양자 간의 작별이 시작되었다.[61] 그리고 그러한 작별의 계기에 결정적 쐐기를 박은 것은 칸트의 철학이었다. 따라서 근대의 인문학과 근대의 자연과학이 지금까지 대화를 나누지 못하는 것은 지극히 당연한 일이었다.

60) Whitehead, *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press, 1958), pp.59-60.
61) Ibid., pp.50-1.

그렇다면 칸트가 박은 쐐기를 그대로 놔둔 채 근대 인문학과 근대 자연과학의 대화를 시도하려는 이른바 '두 문화'(the two cultures) 같은 논의가 얼마나 피상적 수준에서 진행된 것인지를 쉽게 확인할 수 있다.[62]

국제정치이론을 예로 들면 현실주의, 신현실주의, 자유주의, 맑스주의 등은 물질을 토대로 구축된 꽁뜨의 진영에서, 그리고 구성주의, 포스트모던이즘 등은 정신을 토대로 구축된 칸트의 진영에서 각각 포진한 이론들이라고 할 수 있다. 따라서 구성주의나 포스트모던이즘의 시각에서 신현실주의 이론을 비판한다든가, 신현실주의 시각에서 그들을 반박하는 논쟁은[63] 칸트의 진영에 포진한 이론이 꽁뜨의 진영에 포진한 이론을 비판하거나, 후자가 전자에 반격을 가하는 행위와 동일한 것이었다. 그러나 그런 논쟁들은 모두 근대 세계관 '내부'에서 진행된 논쟁이라는 점에서, 다시 말해서 근대 세계관의 대분열이 만들어낸 배타적인 두 진영 사이에서 전개된 논쟁이라는 점에서 결국은 '임시방편적 가설의 잡탕'(a medley of *ad hoc* hypotheses)[64]으로 전락하지 않을 수 없었다. 라투르가 근대 학문을 비판하는 논쟁이 수없이 이루어졌지만 '근대 학문이 여전히 난공불락의 상태'(the invincibility of the moderns)[65]를 유지했다고 평가했던 이유가 바로 여기에 있었다. 따라서 국제정치이론을 포함

62) 두 문화 논의의 한계를 철학적으로 진단한 사례로는, 이현휘, "『파멸의 묵시록』과 한국 인문사회과학," pp. 239-49.

63) 예컨대 Stacie E. Goddard and Daniel H. Nexon, "Paradigm Lost? Reassessing Theory of International Politics," *European Journal of International Relations* 11:1 (2005), pp.9-61. Stefano Guzzini, "A Reconstruction of Constructivism in International Relations," *European Journal of International Relations* 6:2 (2000), pp.147-182. .

64) Whitehead, *Science and the Modern World*, p.25.

65) Latour, We Have Never Been Modern, pp.37-43.

한 인문사회과학 일반의 논쟁이 임시방편적 가설의 수준을 근원적으로 뛰어넘을 수 있으려면 먼저 그들이 딛고 선 근대 세계관 그 자체를 혁신하는 작업부터 시작해야 한다.

6. 인문사회과학의 뉴프런티어

세계 학계에서 활동하는 인문사회과학자 중에는 근대 세계관을 대체하는 세계관을 새롭게 마련하고, 그렇게 마련한 세계관 위에서 인문사회과학을 새롭게 구성하려는 노력을 진지하게 경주하는 소수의 학자가 있다. 나는 이들이 인문사회과학의 뉴프런티어를 개척하는 선구자라고 판단한다. 예컨대 이자벨 스땅제는 근대 세계관의 대안을 화이트헤드와 들뢰즈의 철학을 연구하면서 독자적으로 마련했다. 그리고 그것의 구체적 내용은『화이트헤드와 함께 생각하기』[66]로 집대성되었다. 스땅제는 이를 바탕으로 물질(자연)과 정신(사회)이 '연계된' 인문사회과학을 새롭게 구성하는 노력을 경주하고 있다.[67]

에롤 E. 해리스 역시 20세기 자연과학적 성취를 형이상학적으로 해석한 다음,[68] 그런 해석을 바탕으로 인문사회과학을 새롭게 구성

66) Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead: Une Libre et Sauvage Création de Concepts* (Paris: Gallimard, 2002). 이 책의 내용을 포괄적으로 소개한 서평 논문으로는, Latour, "What is Given in Experience?"

67) 예컨대, Isabelle Stenegrs,, "Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's Box?" in *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*, ed. by Bruce Braun and Sarah J. Whatmore (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), pp.3-33. Stengers, *Cosmopolitics I*, trans. by Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

하려는 노력을 경주했다. 특히 해리스는 근대 세계관의 실체(substance) 개념을 토대로 형성된 근대 문명의 원자론적 사고방식 내지 행동양식이 인류의 파멸을 강제하는 결정적 주범 중의 하나라고 파악하고, 그것을 20세기 자연과학 혁명이 지지한다고 판단하는 유기체적 사고방식 내지 행동양식으로 대체하는데 연구의 관심을 집중시켰다.[69] 예컨대 해리스는 국제정치의 만성적 긴장과 분열을 조장하는 '국가이익' 개념이 원자론적 사고방식에 입각해서 구성되었다는 사실을 철학적으로 해명하고, 국제정치의 항구적인 평화를 보장하려면 유기체적 사고방식에 기초한 세계연방정부를 구성해야 한다고 역설했다.[70]

스땅제와 해리스 외에도 인문사회과학의 뉴프런티어를 개척하는 일군의 학자는 어렵지 않게 확인할 수 있다.[71] 그런데 이들은 모두 근대 세계관의 대안을 먼저 마련하고, 그렇게 마련한 대안 위에서 인문사회과학을 새롭게 구성하는 전략을 취한다는 점에서 공통점이 있다. 이런 전략을 외면한 채 출현한 20세기 인문사회과학은 모

68) Errol E. Harris, *The Foundations of Metaphysics in Science* (New Jersey: Humanities Press, 1993). Harris, *Nature, Mind and Modern Science* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1954).

69) 해리스, 『파멸의 묵시록』, 제6장, "새로운 패러다임을 찾아서."

70) Errol E. Harris, *The Survival of Political Man: A Study in the Principles of International Order* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1950). Harris, *Annihilation and Utopia: The Principles of International Politics* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966). Harris, *One World or None: Prescription for Survival* (New Jersey: Humanities Press, 1993). Harris, *Earth Federation Now! Tomorrow is Too late* (Radford, VA: The Institute for Economic Democracy, 2005). Errol E. Harris and James A. Yunker, eds., *Toward Genuine Global Governance: Critical Reactions to "Our Global Neighborhood"*(Westport, Connecticut: Praeger, 1999).

71) 나는 그런 학자의 면면을 간략하게 검토한 바 있다. 이현휘, "『파멸의 묵시록』과 한국 인문사회과학," pp.247-249, 261-262.

두 근대 학문의 철옹성을 넘어서는데 실패했다는 사실, 그래서 결국은 임시방편 가설의 잡문 사회과학으로 전락하고 말았다는 사실을 감안할 때, 한국의 인문사회과학자와 화이트헤드 연구자가 걸어가야 할 길은 자명하다고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

블래토스, 그레고리, 이경직 옮김,『플라톤의 우주』(서광사, 1998).

이현휘, "『파멸의 묵시록』과 한국 인문사회과학," 해리스,『파멸의 묵시록』, pp. 233-287.

_____. "한민족의 에토스와 대외정책의 역사적 전개과정에 관한 연구: 미중 관계와 한반도를 중심으로," 박사학위논문, 고려대학교 정치외교학과 (2003).

_____. "화이트헤드의 '통찰'로 돌아가라,"『화이트헤드연구』15(2007), pp. 109-145.

플라톤, 박종현 · 김영균 공동 역주,『티마이오스』(서광사, 2000).

해리스, 에롤 E. 이현휘 옮김,『파멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』(산지니, 2009).

Campbell, David. *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

Čapek, Milič. "The Second Scientific Revolution" in Jack R. Sibley et al., eds., in *Process Philosophy: Basic Writing* (Washington: University Press of America, 1978), pp. 299-321.

George, Jim. *Discourse and Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1994).

Goddard, Stacie E. and Daniel H. Nexon, "Paradigm Lost? Reassessing Theory of International Politics," in *European Journal of International Relations 11*:1 (2005), pp. 9-61.

Griffin, David Ray. "The Subjectivist Principle and Its Reformed and Unreformed Versions," in *Process Studies 7*:1(1977), pp. 27-36.

Guzzini, Stefano. "A Reconstruction of Constructivism in International Relations," in

European Journal of International Relations 6:2 (2000), pp. 147-182.

Halewood, Michael. "A. N. Whitehead, Information and Social Theory," in *Theory, Culture & Society* 22:6 (2005), pp. 75-81.

Harris, Errol E. and James A. Yunker, eds., *Toward Genuine Global Governance: Critical Reactions to "Our Global Neighborhood"*(Westport, Connecticut: Praeger, 1999).

Harris, Errol E. *Annihilation and Utopia: The Principles of International Politics* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1966).

_____. *Earth Federation Now! Tomorrow is Too late* (Radford, VA: The Institute for Economic Democracy, 2005).

_____. *Nature, Mind and Modern Science* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1954).

_____. *One World or None: Prescription for Survival* (New Jersey: Humanities Press, 1993).

_____. *Perceptual Assurance and the Reality of the World* (New York: Clark University Press, 1974).

_____. *The Restitution of Metaphysics* (New York: Humanity Press, 2000).

_____. *The Survival of Political Man: A Study in the Principles of International Order* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1950).

Hixson, Walter L. *The Myth of American Diplomacy: National Identity and U.S. Foreign Policy* (New Haven: Yale University Press, 2008).

Hosinski, Thomas E. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead* (Maryland: Rowman & Littlefield, 1993).

Johnson, *A. N. Whitehead and His Philosophy* (New York: University Press America, 1983).

_____. *Whitehead's Theory of Reality* (Boston: The Beacon Press, 1952).

Latour, Bruno. "What is Given in Experience," in *Boundary 2* 32:1 (2005), pp.223-237.

_____. tr. by Catherine Porter, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

Lindsay, Jr. James E. "The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn Revisited," in *Process Studies* 6:2(1976), pp. 97-102.

Mason, David R. "Whitehead's Analysis of Perception as a Basis for Conceiving Time and Value," in *Zygon*, 10:4 (1975), pp. 398-418.

Peden, Creighton. “Whitehead’s Philosophy: An Exposition,” in *Charles Hartshorne and Creighton Peden, Whitehead’s View of Reality* (New York: The Pilgrim Press, 1981), pp. 37-64.

Smith, Olav Bryant and David Ray Griffin, “The Mystery of ‘the Subjectivist Principle,’” in *Process Studies 32*:1 (2003), pp. 3-36.

Stenegrs, Isabelle. “A Constructivist Reading of Process and Reality,” in *Theory, Culture & Society 25*:4 (2008), pp. 91-110.

_____. *Cosmopolitics I*, trans. by Robert Bononno (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

_____. “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box?” in *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public Life*, ed. by Bruce Braun and Sarah J. Whatmore (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), pp. 3-33.

_____. *Penser avec Whitehead: Une Libre et Sauvage Création de Concepts* (Paris: Gallimard, 2002).

Wendt, Alexander. “Social Theory as Cartesian science: An Auto-critique from a Quantum Perspective,” in *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*, ed. by Stefano Guzzini and Anna Leander (London: Routledge, 2006), pp.

Whitehead, Alfred N. *Adventures of Ideas* (New York: The American Library, 1955).

_____. As recorded by Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead* (Boston: Little, Brown and Co., 1954).

_____. *Modes of Thought* (New York: The Cambridge University Press, 1956).

_____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978).

_____. *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Co., 1950).

_____. *The Concept of Nature* (London: The Cambridge University Press, 1955).

_____. “The First Physical Synthesis,” in *Whitehead, Essays in Science and Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1948), pp. 166-176.

_____. *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press, 1958).

[Abstract]

A. N. Whitehead and his Philosophical Reflection on the Modern World View

Yi, Hyun-hwee (Kyung-hee Univ.)

Whitehead's conception of the modern world view basically consists of two parts, the mechanistic theory of nature and the subjectivist principle. The mechanistic theory of nature is a descriptively generalized version of the theory of matter in the modern science. Its main property is simple location. The subjectivist principle is a descriptively generalized version of the bifurcation of nature. We can understand the bifurcation as a synthesis of the theory of substance-predicate with Desecrate's conception of the subjectivist bias. Two axes of the modern world view, the mechanistic theory of nature and the subjectivist principle are committed the fallacy of misplaced concreteness. In order to avoid this fallacy, Whitehead suggested two alternatives, the organic theory of nature for the mechanistic theory and the reformed subjectivist principle for the subjectivist principle.

Key-words: substance-predicate, the bifurcation of nature, descriptive generalization, the mechanistic theory of nature, the subjectivist principle.

접수일: 2010년 11월 14일
심사 기간: 2010년 11월 17일-12월 23일
게재확정일: 2010년 12월 29일

화이트헤드 상대성을 위한 텐서와 양자론의 확장*

권 오 대 (포항공대)

【한글요약】

화이트헤드 유기체철학의 근본바탕은 20세기 초 초기 양자론과 상대론에 닿는다. 그의 과정이론은 자연의 진동 에너지 그림에 기반하고 있다. 아인슈타인, 보어 등이 수립한 양자론의 개념을 화이트헤드 이론과 비교한다.

아인슈타인의 유도방출 과정의 이론을 응용하는 대칭성 개념을 확장하여, 신인초공간의 영의 텐서 특성에 기반을 둔 (심산 양자적) 추상조직을 수립한다. 신인초공간의 상호작용들이 텐서의 특성으로 해석되는 한편, 그러한 영의 상호작용 관련 텐서들은 자체로 관측불가능하다.

텐서 특성의 신인초공간을 이제 '현실적 존재'의 화이트헤드 벡터공간과 비교하며, 그의 '영원한 객체'들은 관측불가능의 텐서공간에서 해석되는 것도 고찰한다.

[주요어] 신인초공간, 영 텐서, 심산양자, 화이트헤드, 영원한 대상, 현실적 존재.

1. 양자론 및 상대론과 화이트헤드

1) 양자론의 탄생

Ⓐ 1859년은 과학의 변화에 큰 요인을 제공한 해이다. 9월 12일 Le Verrier가 금성의 근일점이 빨라지는 것이 해석되지 않는다고 프랑스의 학술원에 레터를 보냈다. 이 근일점 문제는 1915년 아인슈타인의 일반상대성 논문이 발표되면서 처음 밝혀진다.

Ⓑ 1859년 11월 24일 런던에서는 다윈Charles R. Darwin이란 학자가 '종의 기원' (On the Origin of Species by Means of Natural Selection) 이란 책을 출판하였다.

Ⓒ 한편 1859년 10월 20일 하이델베르크에서 구스타프 키르히호프Gustav R. Kirchhoff (1824 -1887)는 태양의 스펙트럼에서 '어두운 D라인'이 나트륨 불꽃을 중간에 놓으니까 더욱 어두워진다는 보고를 제출하였다. (키르히호프의 전기회로법칙도 있음.)

이듬해 그는 복사선 (radiation: 빛)의 초당 에너지밀도(Eν)는 주파수 (ν)와 절대온도 (T)의 함수라는 키르히호프정리를 내놓았다. 이때 복사에너지 물체는 완벽한 흑체라고 했다. [참고: 태양의 선스펙트럼 (dark lines)들이 불연속임은 뮌헨의 유리공방 견습공 프라운호퍼(1787 -1826)가 처음 밝히고, 그중 제일 뚜렷한 8개의 라인들을 A[심적색], D[명황색], H[보라색] 등으로 명명했었다.]

키르히호프는 '이 함수를 찾는 것이 무엇보다 중요하다'고 하였는데, 그로부터 20여년 후, 온도가 내려가면 이 함수의 최고점도 낮은 주파수로 이동한다는 정도를 알아내었다. 그러나 고전적 볼츠만 통계역학 중 균등의 법칙을 각 주파수 모드마다 적용하면, 자외

선 쪽의 고주파로 가면서 에너지가 몰려서 한없이 높아지니 세상엔 '자외선 파멸Ultraviolet Catastrophe'이란 기괴한 종말이 오지만, 실제는 그런 일이 없으니 고전 통계역학의 적용이 막다른 골목에 부딪친 것이었다.

우여곡절 후 1900년에 40년 묵은 숙제인 키르히호프의 제안에 정확한 해답이 나왔다. 키르히호프가 하이델베르크에서 베를린의 이론물리 석좌교수로 갔었는데, 그의 사후, 그 후임이 된 플랑크는 1900년 10월7일 일요일 초저녁에 해답을 찾았다. 루벤스 부부가 그날 오후 플랑크 집에 놀러와 얘기를 나누는 중, 스펙트럼밀도가 '저주파수[원적외선]'영역에서 온도에 비례하는 거 같다고 했다. 플랑크는 손님이 떠난 후 이를 숙고하다가 빈의 법칙과의 연관을 파악한 후 공식을 만들고, 공식 유도의 양자화 3단계를 요약하였다.

[1] 전하가 e인 입자 m을 외부에서 단일모드진동수 ω로 흔들 경우 입자운동은 고전역학방정식으로 해석한다.

[2] T에서 열역학적 내부에너지 (U)와 부정합[incoherent]적으로 중첩하는 진동자들의 스펙트럼밀도 (ρ)와의 고전적 관계를 양자론으로 향한 중간 징검다리로 삼는다.

[3] N개의 '식별가능'한[distinguishable] 진동자들에게 P개의 '식별불가능'한 [indistinguishable] 에너지소energy element (ε)들이 분포하는 경우의 엔트로피[entropy: S] 를 구한다.[1)]

플랑크는 이렇게 유도한 공식을 1900년 12월 14일 발표하였고, 이것으로 20세기 양자론이 탄생하였다. 위에서 전자기론과 열역학을 사용한 1,2단계는 완전하였으나, 3단계의 통계역학 면은 논리가

1) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.364-9.

없는 채 무모한 짓을 감행한 것이다. 1931년 플랑크 자신은 이것을 '절망적 행위 (act of desperation)'이었다고 회고하였다.

> 어떤 상황이든지, 무슨 희생을 감수하더라도, 나는 이 긍정적 결론을 얻어야만 했다.

볼츠만의 통계에는 플랑크의 '식별불가능'한 에너지소 (ε)들이 정당화될 구석이 전혀 없다. 오히려 25년 후의 보제-아인슈타인 Bose-Einstein의 양자통계론quantum statistics으로 가야 만날 수 있으니[2], 이것은 '미래에서 온 과거back to the future'의 영화 같은 상황이 실제로 일어난 20세기의 기적이다! 이 기적을 플랑크가 말하였다.

> 이 가설이 자연에서 구현되는지는 경험이 증명할 것이다.

선지자의 대담한 외침인가! 여하튼 그가 이렇게 절망적 결행을 한 것을 정당화시킨 것은 자기 스스로 원한 결과가 그렇게 얻어졌다는 데 있다. 그의 논리는 '순 억지madness'이다. 그런데 그의 '순 억지'는 신적인 경지divine quality'에 가있었다 하겠다. 20세기를 통틀어 현대 물리의 여러 가지 진보들이 있었지만, 플랑크와 같은 인물은 다시 나오지 않았다. 프링스하임이 1903년 강론에서 말한 바는 그대로이다.

> 플랑크의 공식은 실험데이터들과 너무 잘 일치하므로. 최고의 근사식으로서, 오래전 키르히호프가 함수로만 제안한 것의 수학적 표현이라고 할 수 있다.

---

2) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.423-33.

이제 아인슈타인의 1905년 3월 광전효과 논문을 상고한다. 이 논문의 근본핵심은 광전효과라기보다는 고전 부분을 극복하는 양자 섹션이다. 아인슈타인이 자신의 논문들 중 스스로 '혁명적'이라고 평한 것이 3월 논문의 이 부분이다.

1905년 아인슈타인의 판단은 다음과 같다[3]:

1. 플랑크 공식은 실험과 부합하는데 기존 이론과는 배치된다.
2. 고전적 공식은 기존 이론과 부합하는데 실험 결과와는 맞지 않다.

위와 같은 판단으로 아인슈타인은 플랑크의 방식을 떠나 새 해법을 개척하였다. 자외선 같은 높은 주파수 영역에서 유효한 '빈의 추측'을 활용한 방법을 취하는 동시에, 고전적 이상기체 입자들의 시스템을 도입한다는 기상천외의 새 길로 들어섰다. 이론의 전개 방향을 이렇게 급전시킴으로써 아인슈타인의 광양자light-quantum 개념이 탄생한다.

이상기체 분자들이 차지하는 부분 체적의 비율을 확률함수로 삼으면서, 그는 엔트로피밀도라는 희한한 매개변수를 도입하여 이론을 완성한 것은 약 20년 후 보제-아인슈타인 양자통계학의 씨앗이 되었다. 이것에 스펙트럼밀도라는 실험양의 비율을 온도와 상관시키는 천재적 발상을 보이면서 논문 중 2.5쪽의 분량을 이 계산과 해석으로 채웠다. 한편, 아인슈타인의 유도 방식은 꽉 찬 이론으로 봄직도 하지만 그렇지는 않다. 빈의 추측에 근거한다는, 뿌리증명이 없는, 잠정적인 '광양자가설'로 머물 뿐이다.

광양자는 이렇게 살아있으나 놀라운 혁명의 바람을 몰아서 세상

3) Ibid., pp.373-6.

을 바꾼 것은 아직 아니다. 1905년 당시의 학자들에게 광양자란 그저 평형상태의 복사법칙이 흥미로운 트릭을 부린 것일 뿐, 물리학에 새로운 충격파를 일으킨 것은 전혀 아닌 찻잔 속의 태풍이었다.

아인슈타인의 광양자혁명은 3월 논문 3장의 3번째 논지이다. [4]

Ⓐ 이상기체 모델,

Ⓑ 엔트로피밀도, 다음의

Ⓒ 휴리스틱 원리로 구성된, 즉 개략적인 원리가 광양자가설 내용이다.

이 휴리스틱 원리로 빛의 특성은 빛과 물질의 상호작용이란 개념으로 확장된 것이다. 12년 후 빛과 물질의 상호작용에 관한 제2혁명의 논문이 발표된다. 이것은 다시 40년 후 -아인슈타인의 사후 4~5년 후 - 태어나는 레이저의 근본원리로 자리매김 된다.

한편 아인슈타인은 1906년에 다시 플랑크의 논문을 재해석한다. [5]

플랑크가

(1)전자기와 고전역학에서 스펙트럼밀도(ρ)와 열역학적 내부에너지 (U: internal energy) 관계를 만들고,

(2) 다시 U를 양자화 시켰음을 정리한다.

여기서 만약 고전역학과 배치되는 (2)를 수용하면 (1)을 믿을 근거가 사라진다.

아인슈타인은 (1)을 쓰지 않고 광양자가설로써 스펙트럼밀도(ρ)를

4) A. Einstein, *Annalen der Physik* (Leipzig) 17, 1905, p.132.

5) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), p.378.

양자화 시킨다. 이제 플랑크의 'U 양자화' 와 아인슈타인의 'ρ양자화'가 양립될 수 있는가? (1)의 'U 양자화'도 양자론에서 유효하다면서, 아인슈타인은 양립가능하다고 플랑크에 수긍한다.

'우리는 다음과 같은 법칙이 플랑크의 복사이론의 바탕을 제공한다고 봐야한다. 플랑크의 진동자Planck oscillator 에너지는 hν 의 정수배에 해당하는 에너지 값만 가질 수 있다. 빛의 생성 또는 흡수과정에서 플랑크 진동자의 에너지 준위는 hν 의 정수배만큼 점프하는 방식으로만 변한다.'[6]

$$\{ E = (n + 1/2)h\nu, \quad [n = 1, 2, 3, \ldots . n] \}$$

이렇게 아인슈타인은 1906년에 이미 물질의 양자역학적인 조화진동자harmonic oscillator의 기본특성을 정확하게 추측하고 있었다!

한편 아인슈타인의 과학 일생에 양자물리는 위기의 고비들을 연출하였다. 우선 그가 광양자가설을 '잠정적provisional'이라고 한 데는 분명한 이유가 있었다. 그의 공식은 '빈의 추측' $h\nu/kT >> 1$ 영역에 한정하여 도출하였기 때문이다. 실험적인 사실을 충분한 설명이 없이 사용한 것은 또 다른 이유이다. 처음부터 분명한 이유는, 무엇보다도 그의 이론과 전자기의 파동론 사이에 존재하는 텐션이 당시에도 이후에도 풀리지 않았기 때문이다. 완벽하게 정직하려고 했던 아인슈타인의 경우, 그의 가설에 묻어있는 '잠정적'인 면을 강조하는 것 외에 다른 방도가 없었다. 그는 이를 제1회 솔베이학회에서 특히 이를 분명히 했다.

---

6) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.403.

나는 이 (광양자)개념이 잠정적인 것임을 강조합니다. 이미 실험적으로 검증된 (전자기의) 파동이론과 합치되지 않기 때문이지요.

아인슈타인이 이 이론을 취소한 상태로 당시 물리학자들이 믿고자 했던 사례들은 꽤 흥미롭다. 그를 존경한 폰 라우에von Laue는 1906년 및 1907년 편지에 연달아서 이렇게 썼다.

최소한 나에게는 어떤 논문이든지 진공에 대해 확률개념을 고려하는 것은 믿지 않습니다.
당신의 광양자가설을 포기하였다는 소식에 얼마나 내가 기뻤는지 당신에게 알려드리고 싶습니다.

1912년 조머펠트Sommerfeld는

아인슈타인은 플랑크가 발견한 것에서 가장 원대한 목표의 결론까지 제시하였다. 발광과 흡수현상에 관한 양자론을 공간의 광에너지로 전환시켰으며, 내가 알기로는, 대담함의 극치였던 그의 처음 시각 [광양자가설]을 이젠 포기하고서 이렇게 한 것이다.

광전효과를 실험으로 증명한 밀리컨조차 1913년에, '아인슈타인은 포기했지... 내가 알기로는 한 2년 전에' 라고 하고 다시 1916에 썼다.

[광전효과의] 아인슈타인 방정식의 완전한 표면적 성공에도 불구하고. . .그저 상징적인 표현으로 계획하였던 물리적 이론을 너무 유지하기 어려워서, 내가 알기로는, 아인슈타인 스스로도 거기에 너무 매달리지 않고 있다.[7]

7) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.383.

사실 광양자가설에 대한 저항이 너무 거세기 때문에 아인슈타인 스스로 조심하는 것이, 하아! 아인슈타인 마음도 흔들린다고 사람들이 편리한대로 해석한 것이다. 그의 논문이나 편지에서 그는 1905년의 논지를 한 번도 번복한 적이 없다.

아인슈타인의 3월 논문은 1900년 플랑크의 논문 이후 두 번째의 혁명적 양자론이다. 고전이론을 조롱한 논문들로서는 두 개가 똑같으나, 플랑크에게는 저항의 정도가 훨씬 약하였다. 왜 그럴까?

플랑크의 논지는 물질의 진동자에 그의 양자화를 들이댄 것이었다. 즉 그는 물질과 전자장의 상호작용에만 착안하였는데, 이 부분은 어차피 모두가 잘 모르는 모호한 분야라서 시비가 적었다. 그의 제안 역시 복사라는 고전적 전자장의 변화를 필요로 한다는 것은 모르고 있었다. 한편 아인슈타인은 광양자 개념에서, 맥스웰 방정식을 자유공간에서 감히 손보려했던 것인데, 맥스웰 이론은 누구나가 다 잘 안다고 생각하여 시비가 많이 일어났다.

이 두 가지 논지에 대하여 당시 선두 학자인 플랑크 스스로의 의견을 보자. 그가 1907년 아인슈타인에게 쓴 편지이다.

> 나는 진공에서 액션에 대한 양자 [광양자]를 추구하지는 않고, 광의 흡수와 발광이 발생하는 곳 [즉 물질]에 주로 관심을 갖지요. 허공에서 일어나는 일은 맥스웰 방정식이 엄밀하게 기술한다는 것이 내 생각이지요.

학자들이 상호작용의 양자론에 집중하고 전자장에 관해서는 내버려두자는 사고의 편애에 기울은 것임이 1909년 한 물리학회에서 행한 플랑크의 발언에도 드러난다.

> 곤경이 많은 양자론의 중심을 물질과 장 사이의 상호작용 부문

으로 옮겨가야 한다고 봅니다.

로렌츠Lorentz도 플랑크에 동조하고 광양자가설에 대한 의심을 거두지 않았다. 익숙하고 완벽한 맥스웰 이론에는 건드릴 것이 없다고 믿은 당시 경도된 학자들의 경향은 1920년대까지 계속되었다.
다음은 1922년 아인슈타인에게 노벨상 수여 시 언명된 것이다.

> 알베르트 아인슈타인에게. 이론물리에 공헌함. 특히 광전효과를 발견한 업적을 위하여.

이 언명은 역사적 과소평가일 뿐만 아니라 당시 물리학계가 가졌던 편향된 공감대가 어떤 것이었는지를 정확하게 보여주고 있다. [광양자라는 말은 없다.] 오늘날 전자기장은 모두 양자화 -field quantization이라고 함- 되어 사용되고, 입자가속기에서 입자와 충돌하며 생몰을 거듭하는 포톤도 이미 그렇다.

사물의 근본인 분자, 원자 등의 양자체계로 가면 개개의 양자들은 자기의 이름표가 없다. 예를 들어 병원의 산소발생기는 산소들을 낳는 신생아실 같은 것인데 태어나는 산소분자들은 김아무개 신생산소 이아무개 신생산소 식의 식별이 불가능하다. 그러니 산소들은 서로 바꾸어도 바뀐 것을 모르며, 특정 신생아가 입양되는 불행한 선택 같은 것도 없는, 모두 동등한 신생산소들이다. 현재 우리의 분석능력 한도에서는 김 아무개 산소와 이 아무개 산소가 그저 똑같을 뿐이란 뜻이다.
이제 온도, 압력, 입자수 등이 마구 변하는 열린 통계체계를 생각하자. 말랑말랑한 풍선에 바늘구멍들이 나 있다고 할까? 주위 환

경에 따라 온도가 오르락내리락하고 압력에 따라 쭈그러지고 바늘구멍으로 입자들이 들락날락하는 풍선이다. 그런 통계체계 속에 포함된 기본적 입자가 전자들이거나 원자들이거나 그 무엇이든지, 양자의 세계는 전혀 '식별불가능' 한 [indistinguishable하다고 함] 양자들의 세상이다.

이렇게 '식별불가능' 한 양자의 세상은 크게 두 가지로 갈라지며, 통계상 두 가지 중 하나의 분포함수를 따른다. 한 가지는 보제-아인슈타인Bose-Einstein 분포함수를 따르는 보존boson 입자라 부르는데, 어떤 자리[상태라고도 함]에든지 무제한의 보존들이 그 자리를 함께 차지할 수 있으며 포톤[광양자]이 그런 예이다. 다른 하나는 페르미-디락Fermi-Dirac 분포함수를 따르는 페르미온fermion 입자라 하는데, 어떤 양자 자리이든지 독차지하며 나누려하지 않는다. [스핀상태까지 고려한 것임]

앞의 광양자 통계에서 '식별 불가능'의 문제가 표면에 등장하였었다. 예를 들어 톰슨이 발견한 전자는 식별 불가능한 페르미온이다. 전자는 반쪽짜리 스핀half-integer spin이란 모자를 쓰고 있는데 바로 쓴 전자[up-spin]와 뒤집어 쓴 전자[down-spin]로 두 가지가 있다. 위에 설명한 것처럼 전자는 혼자 자리를 차지하되, 바로된 것과 뒤집은 것의 한 쌍이 될 때만 함께 자리를 차지할 수 있다. [8]

양자들의 얘기가 처음 주요이슈로 다룬 모임이 1910년 브뤼셀에서 열린 제1회 솔베이학회였는데 네른스트가 조직하고 로렌츠가 리드하였다. 학회에 참가한 러더퍼드는 알파선 입자를 금속박막에 쏘아 충돌한 입자들이 산란되는 것을 연구하는데, 원자 모형으로 양전하를 띤 무결정의 핵nucleus을 믿었다. 아이스크림 속에 초콜릿 부스러기들이 여기저기 묻혀있는 듯한 작은 덩어리가 양전하의

8) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.428-31.

핵이라는 것인데, 그 주변에는 아주 작은 전자들이 멀찍멀찍 맴도는 것이라고 상상한 것이며 나머지는 대부분의 빈 공간이다.

1913년 보어가 원자 모델 논문을 발표했다. 보어의 모형은 원자의 안정된 궤도의 존재를 가정하고, 아인슈타인의 광전효과를 확장한 것처럼 일정 에너지를 흡수[또는 방출]하면 높은 [또는 낮은] 궤도로 천이한다. 아인슈타인은 그 내용을 빈에서 열린 제2회 솔베이학회에서 들었다.

그렇다면 이것은 가장 위대한 발견이다.

2) 화이트헤드 상대론 구조 속의 양자론

『과학과 근대세계』(오영환 역)에 1919년 에딩턴Eddington이 일반상대성을 확인한 일식관측 얘기는 특별히 기록되었다. (세계 제1차 대전 중 독일과 영국은 교전 중이었다. 베를린의 아인슈타인이 1916년 네델란드 라이덴의 드 시터de Sitter에게 일반상대성 논문을 보낸다. 드 시터는 영국의 왕립천문학회의 해외 통신원이었기에 런던의 학회 서기인 에딩턴과 의기투합하여 독일에서 온 상대성이론 및 그 중요성의 이해과정을 거친다. 퀘이커인 에딩턴은 피아의 적대감을 초월한 학문 사랑으로 1919년 5월 29일 프린시페 섬의 일식으로 확인할 실험계획을 Sir 프랭크 다이슨과 함께 3년간 추진한다.) 화이트헤드가 기록한 내용은 다음과 같다.

나는 우연한 기회에 런던에서 열린 왕립협회에 참석한 적이 있는데, 그 자리에서... 유명한 일식의 사진판에 의해, 항성으로부터의 광선은 태양의 근처를 통과할 때 굴절한다는 아인슈타인의 예언이 실증되었다고 발표한 일이 있었다. 관심이 집중된 회의장 전체의

분위기는 바로 그리스 연극의 분위기 그대로였다... 배경에 걸려있던 뉴턴의 초상화가 200여 년 동안에 걸쳐 역사상 가장 성공적으로 행해진 과학적 일반화로 간주되어 왔던 것이 이제 최초로 수정되기에 이르렀다는 사실... 마침내 대담한 사유의 모험은 신천지에 안착하게 되었던 것이다... 물리학의 법칙들은 운명의 섭리가 되는 셈이다.

화이트헤드는 이상과 같은 관심 이상으로 상대론을 깊이 천착한다. 그 스스로 아인슈타인의 장 방정식을 유도하고 비판할 정도였다. 화이트헤드의 유기체철학은 상대론과 양자론이라는 현대 물리의 중심사상에 깊은 뿌리를 내리고 있기 때문이다. 9)

이제 상대론을 접어두고 화이트헤드의 양자론을 부각한다. 『과학과 근대세계』에 양자론 챕터도 실려 있다.

빛은 전자장에서 진동하는 파동으로 이루어진다. 그런데 분자는 여기될 때 일정한 진동수로 진동한다. 바꾸어 말하면, 분자의 진동방식에는 일정한 조가 있으며, 각 진동방식은 일정한 진동수를 갖

9) A. N. Whitehead, *Process and Reality* (The Free Press, N.Y., 1978) [Also as PR] 화이트헤드는 상대론의 시공간 개념 및 그 상호작용 체계를 아래처럼 유기체 개념에 도입한다 :
[PR22] . .the potentiality for being an element in a real concrescence of many entities into one actuality is the one general metaphysical character, actual and non-actual; every item in its universe is involved in each concrescence. In other words, it belongs to the nature of a 'being' that it is a potential for every 'becoming'. This is **the principle of relativity.** [PR50] **The principle of universal relativity**...One role of eternal object (EO) is that they are those elements which express how any one actual entity (AE) is constituted by its synthesis of other AEs...An AE is concrete because it is such a particular concrescence of the universe.

는다. 각 진동방식은 전자장 속에 저마다의 독자적인 진동수를 갖는 파동을 일으킬 수가 있다... 이처럼 분자는 어떤 일정한 빛깔들, 즉 일정한 진동수를 갖는 빛을 복사할 수 있다.

이렇게 논의를 시작하며 에너지는 임의가 아님을 미국 화폐와 영국 화폐 단위를 예로 들어서 설명한다. 즉 에너지 진동의 불연속성을 지적한다.

원자적 양자는 AE가 된다. 그리고 그것은 뉴턴의 절대공간과 시간이므로 부동의 AE이다. 여기서 '절대공간 절대시간'은 고전적 개념으로서, 비판적 시각으로 재검토할만하나 다음으로 미룬다.[10)]

1925년의 『과학과 근대세계』나 1929년의 『과정과 실재)』에서 보듯이, 화이트헤드는 그 즈음까지의 양자론 일부를 도입하고 유기체 이론을 전개하였다. 거기에 원자 준위 모델과 준위 사이의 천이와 광방출 개념이 소개된다. 하지만 위처럼 오히려 고전적인 빛의 전자장 인식에 고착되었고, 아인슈타인의 광양자 및 천이과정의 유도방출 이론 등에 관련된 인식은 나타나지 않는 문제를 천착하려한다.

---

10) A. N. Whitehead, *Process and Reality* (The Free Press, N.Y., 1978) [PR73]. . how to adjust Newton's other descriptions to the organic theory, the surprising fact emerges that we must identify the atomized quantum of extension correlative to an actual entity, with Newton's absolute place and absolute duration. Newton's proof that motion does not apply to absolute place...holds. Thus an actual entity never moves...[PR309] 'All things flow' into its own language. It then becomes, All things are vectors. Mathematical physics also accepts the atomistic doctrine of Democritus. It translates it into the phrase, All flow of energy obeys 'quantum' conditions.

양자론의 근원에 돌아가면 화이트헤드의 유기체의 상호작용 및 과정은 원자, 분자의 에너지처럼 '진동'에서 출발한다. 1924 -26년 사이에 등장한 드브로이, 슈뢰딩거, 하이젠베르크, 디랙의 논문들이 갑자기 쏟아져서 양자론에 제2의 혁신이 일어났다. 또 보른이 양자론에 확률개념을 도입하면서 유명한 아인슈타인-보어 논쟁도 이때 발생하였으나 이러한 구체적 양자론의 급변 상황들은 소수의 양자론 학자들 간의 집중 논의에 머물고, 타 분야로의 학문적 전파와 소통까지는 활발하지 않았을 것이다. 여하튼 1929년 『과정과 실재)』에 새로운 혁신개념의 도입은 없었다.

2. 진동, 대칭과 아인슈타인

현대 양자론은 '진동' 에너지 외에 '대칭성'이 하는 주요 역할을 빠트릴 수가 없도록 발전하였다. 그러므로 위와 같은 화이트헤드 양자론의 '진동' 외에 '대칭성'을 추가로 확장하는 논리를 시도한다.

이를 위하여 우리는 아인슈타인이 1917년 발표한 유도방출 논문에 주목한다. [11] 유도방출 과정에서 생성되어 복사하는 광파계(radiating optical field)들은 모두 결맞음(=정합: coherence)을 공유하게 되는데, 이는 보통 무질서하게 생성되는 자발과정 광들에 비하여, 주변의 평균장 효과(mean field effect)에 따라 유도과정 포톤들이 질서계로 상전이(phase transition)한 것으로 해석한다.

상기 아인슈타인의 유도과정 이론에 우리가 주목할 부분들이 있다. 우선 광자 개념에 파동 개념이 끼어들었다. 위에서 본 무질서-

11) A. Einstein, "Die Quanten Theorie der Strahlung", *Phys.* Leit. 18, 1917, p.121,

질서의 상전이 현상은 자연계의 대칭성문제에도 응용이 가능함이 본 논문과 연계하여 주목할 점이다.

유도과정 이전의 광자들은 결이 맞지 않는(incoherent) 파동들인 반면, 유도과정 이후의 광파들은 결이 맞는(coherent) 파동들의 질서계 집합체로 변환되었다. 즉 레이저가 생성되는 유도과정이 시작되려면 이 과정에 참여하는 원자들의 농도의 분포반전(population inversion)이 필요조건인데, 이 조건이 만족되면서 무질서계가 질서계로 변환한다. 더 정확히 표현하면, 결 없는 광파들의 '랜덤'대칭('random' symmetry)계가 결 맞는 광파집합의 '깨어진' 대칭('broken' symmetry) 계로 변환되었다고 볼 수 있다. 이 과정의 광자들 파동이 '랜덤' 대칭에서 '깨어진' 대칭으로 변환되는 것은 혼돈계에서 질서계로 상전이 한 것이기도 하다.[12)]

아인슈타인은 '우주신'을 수용하고 과학자들에게 개인화 종교는 사절하고 '순수한 영성화'를 추천하였다.[13)] 이 '우주신'이 교조적 경직성과 형식적 구체성에 빠지지 않고 자연의 특성을 수용할 수 있다고 보면서, 나는 '우주신'을 신-천국-창공-공기의 뜻을 포괄적으로 함축한 오래된 한국어 '한울(하늘)'로 대체해 사용하겠다. 이 말은 매우 넓고 깊은 의미를 가지면서 사람의 마음속에 부드럽게 자리잡고, 어떤 특정 종교에 치우치지 않으면서 객관적인 '우주신'다움을 내포하고 있어서 신인상호작용을 HANI (Hanel-anthropo--nomic interactions)로 줄여서 사용키로 한다. 만일 사람과 신이 전혀 서로 작용하지 않는다면 HANI와 같이 상호작용의 초공간을 처음부터

12) T.H. Maiman, "Stimulated Optical Radiation in Ruby Lasers", *Nature* 187, 493, 1960; M. O. Scully and M. S. Zubairy, *Quantum Optics* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997).

13) A. Einstein, "Religion and Science", *New York Times* Magazine (Nov. 9, 1930); *Einstein's address at Princeton Theological Seminary* (May 19, 1939).

상정할 필요도 없게 된다. 이렇다면 우리의 우주는 인간들의 것 일뿐이며 신은 아예 존재할 근거마저 사라지는 무신론 세계로, '우주신'조차 생각할 이유도 없게 된다.

그러므로 우리가 아인슈타인의 '우주신'을 상정한다면, 우리는 HANI 라는 신인초공간을 만나는 것이고, 유기체철학의 화이트헤드 우주를 만나는 길이 될 것이다.

3. 영의 텐서 초공간 HANI

랜덤 대칭성이 깨어지며 발생한 질서는 카오스 -코스모스와 유관할 수 있는데, 프리고진에 의하면, 결정론적 범위를 벗어난 무질서계에서는 에너지를 어떤 문턱 값보다 조금만 더 받으면 카오스의 행태를 보이는 것이 뉴턴역학의 종착역이다. 즉 어떤 위상공간에서 서로 근접한 두 점으로 이루어진 동력학계의 경우 시간이 지남에 따라 점점 서로 멀어지며 그 정도가 지수함수적으로 증폭되는 불안정한 카오스로 옮겨가며, 이렇게 전개된 확산 현상은 비가역적인 과정일 수밖에 없으며, 시간적 대칭성은 사라지고 엔트로피는 증가일로로 향하게 마련이다.

이렇게 비가역적 시간의 화살이 나타나고 카오스 현상을 거치는 것이 바로 새로운 안정계로 옮겨간다는 것은, 20세기 초 푸앵카레가 지적한바 악기의 공명처럼 울림현상의 개입에 기인한다. 푸앵카레 울림현상이 실은 카오스 동력학의 중추이며 진화하는 생명의 질서와 결맞음, 그리고 우주 현상까지도 설명하는 노른자이다

한편 앞서 등장한 신인상호작용의 HANI 초공간은 엔트로피 생성 또는 일반적인 에너지 공간과 바로 동일시 할 수 없음에 유의

한다. 이제 에너지 공간처럼 정의할 수가 없는 spirit tensor (‘ε‘라)를 도입한다. 이는 인간이 탐색하는 영의 초공간 (추상공간)이며, 따라서 영 텐서(spirit tensor, ε)로 링크된 신-인의 HANI 텐서 초공간 (추상공간)이 상정된다.

일반화한 영의 텐서는 ε_u^{α} 로 표기하는 다차원 텐서가 된다. 아래첨자 u 는 다차원 초공간 (추상공간)$_{uvxy...}$ 를 나타내며, 다차원 rank $_{uvxy...}$ 의 tensor ε 이 된다. 위첨자 $^{\alpha}$ 는 상위주제들의 다면성들인 (superjects = superjacent subjects) $^{\alpha\beta\gamma\delta...}$ 를 나타내는 바 $\varepsilon_u^{\alpha} = \varepsilon^{\alpha}{}_{uvxy...}$.으로 여기서는 단순하게 정의한다. 다차원의 각성분들 $_{uvxy...}$ 는 흔히 보는 xyz 3차원 공간에서 사용되는 벡터들과 유사하며 덧셈 곱셈 등도 그렇게 상상할 수 있다.

영(ε)의 대수학은 신인 초공간 (추상공간) 대수학이며 크기와 방향이 분명한 벡터와는 달리 ε 는 텐서이므로 불분명하며, 근본적으로 비인격적이며, 어느 특정한 곳으로 투사되지도 않아서 외부에 전혀 노출되지 않은 상태이다.

영 텐서는 곱셈이 가능하며, 그 표현은 텐서의 정의와 다르지 않으니,

$$\varepsilon^{\alpha}{}_{u} \times \varepsilon^{\alpha}{}_{v} \times \varepsilon^{\alpha}{}_{x} \times \varepsilon^{\alpha}{}_{y...} = \varepsilon^{\alpha}{}_{uvxy...}, \qquad (1)$$

그 자체는 원래 노출되지 않은 불가지의 내적 텐서 상태, 즉 접근불가 상태이다. 물리에서 힘과의 관계를 생각하면, 텐서는 등방대칭의 상태로 (‘isotropically symmetric state’) 특정방향의 성향이 없다.

한편, 노출되지 않은 불가지의 내적 텐서 상태이지만 어떤 u 벡

터로 투사하면 그 투사 값만을 보여주는, 즉 벡터들의 내적inner product처럼 노출된 내적 값만은 보일 수 있다:

$$\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_u^{\ a} = \varepsilon_{ui}^{\ a} \ . \qquad (2)$$

($\mathbf{u_i}$ 는 i-번째 상관하는 대상만 뜻함) ε 는 영향을 받지 않는 다른 모든 성분들을 총칭하여 $\varepsilon^{\alpha}_{vxy\ldots}$ 으로서 노출되지 않은 상태로 남는다.

그런데 여기 식(2)에서 벡터 $\mathbf{u}$ 는 $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u}$ 를 통하여 대칭성을 깨고 $\mathbf{u}$투사(u-projection)를 통하여 'u' 성분 값인 $\varepsilon\varepsilon_u^{\ a} = \varepsilon_{ui}^{\ a}$ 를 노출시킨 것이다. 이러한 대칭성의 파괴효과는 HANI 텐서 초공간 경계 내부의 숨은 차원에서 방향성, 경향, 특정 시각 등을 꺼내 보인 것이다.

일례로서 성분 u 는 어떤 사람에 대하여 '매우 좋다, 좋다, 싫다' 등의 시각을 각사람 1, 2, 3 인이 u_1, u_2, u_3 라는 제각각의 의견으로 내보인 것이 된다. 노출된 값들은 그 상관성의 긴밀도에 따라 $\varepsilon_{u1}^{\ a} > \varepsilon_{u2}^{\ a} > \varepsilon_{u3}^{\ a}$, $\varepsilon_x^{\ a} < \varepsilon_v^{\ a}$, and $\varepsilon_x^{\ \beta} > \varepsilon_v^{\ \beta}$, 등등의 값들의 부등 관계를 가질 수 있다.

물론 내부로의 투사과정도 생각할 수 있는데, 처음 원초적(일례 ruach)상태에서 어떤 영적 교감 후 영적 피드백이 역으로 일어나서 후험상태 $\varepsilon_u^{\ a}$ 로 이행하거나, 다발적인 영적 교감들을 경험한 후 다양한 $\varepsilon_u^{\ a}$ 들이 누적되어 급격히 혹은 점차적으로 원초적 상태를 회복하는 일이 일어날 수도 있다. 이것은 불교에서 성불, 열반, 무아 등을 일컬음과 상통될 것이다:

$$\sum \varepsilon_{ui}^{\ a} = \varepsilon \ \varepsilon_u^{\ a} \Longrightarrow \varepsilon_u^{\ a} \qquad [3]$$

여기서 전치계수들은 적절히 규격화한 걸로 보며 ε =>1, 그리고 $\sum \varepsilon_{ui}^{a} = \varepsilon_{u1}^{a} + \varepsilon_{u2}^{a} + \varepsilon_{u3}^{a}$. . .이다. [14]

4. HANI 초공간의 WHITEHEAD 상대성 발현

화이트헤드의 <과정과 실재> 제2장에서 유기체철학에 관련된 중심 개념들을 논리정연하게 설명하였다: 현실적 존재(Actual entities: AE) -혹은 현실적 계기(actual occasions)- 로 불렀다. 우주공간의 어떤 사물들도 현실적 존재이다. '실체(substance)'라는 관념은 'AE'로 변환되었다. 존재론적 원리는 다음이다: 현실적 존재 없이는 이성도 없다.

곧 분명해지겠지만, '현실적 존재'는 HANI, $\varepsilon^{a}_{uvxy...}$, 초공간 (추상공간)에 있지 않으며, 오히려 **u** 벡터성분으로 투사되어 생성된 벡터공간에 존재한다. 이것이 화이트헤드 벡터공간이 된다. [지금부터 HANI 텐서 정의들과 간단한 설명들을 군데군데 부가하며 괄호 처리하겠다.] [15]

[PR19] 모든 AE 는 무수히 많은 방법으로 다양하게 분석될 수 있다. ($\varepsilon^{a}_{uvxy...} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}^{a}$, $\varepsilon^{a}_{uvxy...} \cdot \mathbf{v} = \varepsilon\varepsilon_{v}^{a}$, $\varepsilon^{a}_{uvxy...} \cdot \mathbf{x} = \varepsilon\varepsilon_{x}^{a}$ . . .). 어떤 분석 모드로는 다른 분석 모드보다 성분들이 더욱 추

14) A. Pais, *Subtle is the Lord* (Oxford University Press, 1982), pp.428-31. 노출되지 않은 불가지의 내적 텐서라는 특성은 아인슈타인이나 화이트헤드가 일반상대론에서 다루는 텐서들과는 조금 다르지만 근본은 같다. 일반 텐서수학이 현대 고체물리 및 가소성재료를 다루는 데에서 개발된 내용과 흡사하다.

15) A. N. Whitehead, *Process and Reality* (The Free Press, N.Y., 1978), pp. 19-23.

상적일 수 있다. 어떤 AE의 분석이 '파악'된 것이란 AE의 자연적 특성 속의 가장 구체적인 성분들을 내보이는 분석 모드를 일컬음이다. (이는 고유치를 밝혀내는 소위 대각화법[diagonalization process]이라는 방법과 동등하다.) 이러한 분석모드는 탐사중인 AE가 '분할'(division)된 것으로 규정한다. (이것은 상기 대각화법에 출현하는 고유벡터(eigen vectors)들이 된다: **u, v, x, y . . . .**)

'파악'과정은 AE의 일반특성들을 그대로 재생한다. 그것은 바깥 세상으로 지시되며, 그런 의미로 벡터특성(vector character)을 갖는다고 할 수 있으며, 감성, 목표, 평가, 원인 등을 포함한다. [PR19] 여기서 화이트헤드 스스로 'vector character'란 말을 하는 것이 경이롭다. 당연히 벡터는 외성적이고, 원래의 HANI 공간 (추상공간)이란 내성적 공간인 텐서($\varepsilon^{a}_{uvxy\ldots}$)로 화이트헤드의 영원한 객체 ('eternal objects: EO')가 될 것이다. 영원한 객체(EO)는 AE가 되는 과정으로 '진입'(ingression)하기 위한 잠재성의 형태로만 기술될 수 있다.[PR23] 이는 바꿔 말하면 대각화법 과정(diagonalization process)을 의미하며, 바로 파악들의 합생으로 정의된다.

[PR20] 화이트헤드의 설명은 계속된다 : 현실적 존재들은 제각기 서로의 '파악'을 통하여 서로를 포함한다. ($\varepsilon^{a}_{uvxy\ldots}\cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}{}^{a} = \varepsilon_{ui}{}^{a}$, $\varepsilon^{a}_{uvxy\ldots}\cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}{}^{a} = \varepsilon_{uj}{}^{a}$, $\varepsilon^{a}_{uvxy\ldots}\cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}{}^{a} = \varepsilon_{uk}{}^{a}$ . . ., 즉 여기서 개인들인 i, j, k. . . = 1, 2, 3, . . . 들이 벡터의 한 축인 **u**으로 서로 교류한다) 이렇게 AE들은 실제적, 개별적, 특정성들을 공유하면서 '함께'(togetherness)라는 사실을 확인하는 것이다.

AE 간의 '함께'라는 특정 사실들을 결합체[링크](nexus)라고 부른다. 결합링크는 식 (3)의 $\sum \varepsilon_{ui}{}^{a} = \varepsilon_{u1}{}^{a} + \varepsilon_{u2}{}^{a} + \varepsilon_{u3}{}^{a}$. . . .으로 표현한다.

상기 설명들의 더욱 상세한 내용이 아래처럼 설명의 범주(Categories of Explanation)에 다시 정리된다. [PR22; 오영환86]

(i) 현실세계는 한 과정이며, 그 과정은 현실적 존재(AE)들의 '됨'이다. (이것이 우리가 감지할 수 있는 벡터공간을 정의한다. 모든 AE들은 과정을 통하여 '되고'있다. 화이트헤드는 강하게 주장하기를, 현실세계에는 '있음'(being)은 없고 '됨으로'만 있다.)

(ii) 어떤 현실적 존재의 됨에 있어서, 이접적(결맞음과 아님이 멋대로 혼재)으로 매우 다양한 수많은 존재들의- 현실적 (벡터공간, $\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}{}^{a}$) and 비현실적 (텐서공간, $\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots}$) - 잠재적 통일성이 그 현실적 존재의 사실적 통일[화합]을 이룬다. 그렇게 함으로만 현실적 존재는 수많은 잠재성의 사실적인 합생을 이룩한다.

(iii) 어떤 현실적 존재의 됨에 있어서, 파악, 결합체, 주체적 형식, 명제, 다양성 및 대비가 모두 (벡터공간, $\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_{u}{}^{a}$) 새롭게 되지만, '영원한 객체'(텐서공간, $\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots}$)가 새롭게 태어난 것은 아니다but there are no novel EOs. (이 의미는 HANI 초공간에서 직접 확인이 가능한 '만져지는' 벡터 공간이란 있을 수가 없다는 의미이다.)

(iv) [중략] 다시 말하면, 모든 '됨'의 가능성은 '있음'(텐서공간, $\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots}$)의 본성에 속하고 있다. 이것이 '상대성 원리'이다. ((i)처럼 '있음being' 은 **HANI** 텐서($\varepsilon^{a}{}_{uvxy\ldots}$)의 가능성인 오직 '형이상학적 특성'이다.)

5. 결론: 화이트헤드 철학 기반의 정리와 성찰

들어가는 부분에서 양자론과 화이트헤드의 양자론의 '진동' 에너지 개념 도입을 설명하였다. 아인슈타인의 광양자설로 인한 입자-파동 이중성, 드브로이의 '물질파' 개념으로써 일반적화한 입자-파동 이중성은 우주만물로의 확장을 의미하므로, 화이트헤드의 유기체의 상호작용 및 과정이 입자 -파동 에너지의 '진동' 개념 위에 서 있는 것도 여기까지는 일맥상통한다.

한편 아인슈타인의 유도방출론에서 보듯이 현대 양자론은 '진동' 에너지 외에 '대칭성'의 개념에 기반을 두어 다시 발전하였다. 슈뢰딩거, 하이젠베르크, 디랙의 논문들의 출현으로 양자론의 구체성도 심화되는 가운데, 슈뢰딩거 파동함수의 의미와 보른의 확률해석, 하이젠베르크 불확정성의 한계, 디랙의 반입자 출현으로 양자론에 제2의 혁신이 계속되었다. 추가하여 상대론적 우주론에도 팽창-수축의 우주와 빅뱅으로 인한 우주수명설 및 아인슈타인의 우주상수가 등장하고, 이와 무관치 않은 카오스-코스모스의 열역학적 안정성과 우주의 진화 및 환원주의에 대한 회의적 관념 등이 오버랩되었다.

이 상황에서 화이트헤드로 돌아가서 볼 때, 유기체론을 양자론의 출발점 '진동' 개념에 그대로 매어두고 상황전개를 계속 확장할 수 있는가 하는 근본적 질문에 직면하게 된다. 고전적인 빛의 전자장 개념에 머물었던 화이트헤드는 아인슈타인의 광양자 및 천이과정의 유도방출 이론 등에 관련된 '대칭성' 인식까지는 구체화하지 않았던 문제를 언급하였다. 그러므로 화이트헤드 양자론의 '진동' 외에 '대칭성'을 추가로 확장하는 논리로서 HANI 텐서 추상공간 개념을 도입하고, 비로소 화이트헤드의 EO공간을 해석할 수 있었다.

이를 위하여 우리는 아인슈타인이 1917년 발표한 유도방출 논문에 주목하여, 그 과정에서 광파계(radiating optical field)의 결맞음

(=정합: coherence)은, 이는 보통 무질서한 자발과정 광들에 비하여, 주변의 평균장 효과(mean field effect)에 따라 유도과정 포톤들이 질서계로 상전이(phase transition)한 것이라 설명하였다.

상기 아인슈타인의 유도과정 이론에 우선 광자 개념에 파동 개념이 끼어들었음을 지적하였고, 그 외에 무질서-질서의 상전이 현상이 자연계의 대칭성에도 연계됨을 특히 주목하였다. 광파들은 유도과정이 시작되는 문턱에서 농도의 분포반전(population inversion) 조건이 만족되면서 무질서계가 질서계로 변환한다. 결 없는 광파들의 '랜덤'대칭('random' symmetry)계가 결 맞는 광파집합의 '깨어진' 대칭('broken' symmetry) 계로 변환되어서 혼돈계에서 질서계로 상전이 한 것이다.

한편 앞장에서 요약한 화이트헤드 철학 기반의 일부 결론으로 삼을 부분을 요약한다. [PR, 20-23; 오영환 81-87]: (철학) 은 좀 더 구체적인 것에서 좀 더 추상적인 것이 발현함을 설명하는 것이다. 어떻게 보편적인 것들에서 특정의 구체적인 것들이 짜이는지 묻는 일은 완전히 헛짚는 일이다. 그 답은 '말도 안 된다In no way'이다. 달리 말하면 철학은 추상에 관한 설명이지 구체성에 관한 설명이 아니다. 그러나 개체적 사실들은 창조된 것이다. 그 창조성은 모든 형식들의 배후에 있는 궁극적인 것으로 형식으로 설명이 불가능하고, 여러 창조물에 의한 제약을 받는다.

화이트헤드의 결론적인 다른 부분의 요약으로, '창조성'이란 '보편자들 중 보편자[우주]the universal of universals'라고 화이트헤드는 선언한다.[PR 21] 그 우주엔 이접적인 다양성 속에 수많은 '있음'들로 차있다. (그 이접적인 '있음'이 HANI 초공간(텐서공간, $\varepsilon^{a}_{uvxy...}$)을 이룬다.) 우주 속에 멋대로 존재하는 것[이접적인 것들]

의 그 '수많음'이 하나의 '현실적 계기'가 되는데, 그것은 바로 연접적인 우주- '함께'의 우주(벡터공간, $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_u^{\ a}$)-이다. (됨으로의 '함께' 우주는 AE, $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_u^{\ a}$ 우주로 이미 벡터공간에 와있다. 이러한 창조성인 '됨으로'는 '새로움(novelty)'으로 다시 활동한다.)

이상과 같이 우리는 화이트헤드의 유기체철학의 중심개념들을 HANI 초공간 (추상공간)과 1:1의 비교로 분석하였다. 먼저 화이트헤드 벡터공간과 HANI 초공간은 상호 긴밀하게 연결되어 있음을 알게 된다. 즉 화이트헤드가 벡터공간(벡터공간, $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_u^{\ a}$)에 한정하여 전개한 중심 개념들은 HANI 초공간(텐서공간, $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots}$)으로 신중하게 확대함도 가능한 것을 암시한다.

이러한 유기체 철학개념의 우주적 EO 및 AE로의 과정 확장에서 몇 가지의 중심 개념들은 기반적 수정을 가하여 결론들을 이끌어내었다. 일반적인 입자-파동 이중성 개념을 우주만물로 확장하여, 화이트헤드의 유기체의 상호작용 및 과정에 닿는다.

슈뢰딩거의 파동함수의 의미, 하이젠베르크의 불확정성의 한계, 디랙의 반입자 출현, 카오스-코스모스의 열역학적 안정성과 우주의 진화 및 환원주의에 대한 구체적 성찰은 다음으로 넘긴다. 앞의 논의에서 텐서공간 $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots}$ 을 벡터공간처럼 규정할 수 없음은 EO 추상공간 경우와 마찬가지이다. 카오스-코스모스를 한정된 수량으로 구획 지을 수 없음과, 텐서공간 $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots}$ 과 벡터공간 $\varepsilon^{\alpha}_{uvxy\ldots} \cdot \mathbf{u} = \varepsilon\varepsilon_u^{\ a}$ 의 접점을 규명함에 한정적인 상황 사이의 문제, 나아가서 하이젠베르크의 불확정성의 한계와의 유의미한 관련성 여부도 숙제로 남는다.

6. 부록: 물질의 상전이와 혁명의 발현[창발]현상

물질의 상전이에서의 발현현상을 음미한다. 통계역학에서 액체와 기체 상태의 상전이 현상은 임계영역을 지날 경우 무한대의 민감도, 무한대의 신축성, 그리고 거시적인 요동들이 갑자기 발현하는 것을 임계현상이라 한다. 일례로 밀폐된 물의 경우 압력이 217기압으로 유지되며 섭씨 374도까지 온도를 올리면 임계점에 다다르는데, 원래 분자 크기의 미시적 상관길이를 초월하며 혼돈을 동반한 무한대의 거시적 상관길이까지 임계현상이 발현되며 물과 수증기의 경계면이 사라진 전체는 우유처럼 탁해지며 무한대로 발산하는 광 산란 길이로 인하여 여러 파장의 빛들이 모두 통과하지 못하게 된다. 모든 물질이 제각각 임계점을 가지며, 철과 같은 자성체, 초전도체, 유전체 등도 임계현상들을 보이며, 각 물질 등은 임계점에서 나름대로 이상과 같은 격렬한 요동의 과정을 겪게 된다.

유니버설한 임계현상의 모델들이 제시되고 실험과 이론이 서로 주고받으며 지난 100년간 발전하여왔고, 1982년 당시 코넬대의 윌슨은 재규격화 군론으로 임계현상의 유니버설 상수들을 정확히 추출한 공로로 노벨물리학상을 받기도 하였다. 즉 여러 가지의 물질들이 각기 다른 임계점에서 유니버설한 상수로 통일된 함수를 정확히 따르는 임계현상이 발현된다. 왜 따로 놀던 수많은 분자들이 갑자기 무한대 상관길이까지 중첩하여 발산하는 거대한 덩어리의 요동이 극심한 상관체가 되어버리는 특성이 발현된 것인지는 각각의 분자 특성으로는 도저히 예측할 수없는 일이며, 단지 한 개의 분자 스스로 혹은 소수의 몇 개 분자들이 모인 정도의 상황으로는 그런 현상이 발현되지도 않는다.

인간사회의 대중운동 및 혁명과정에서도 유사한 발현특성들이 있다. 사회의 단위인 개인의 열망과 소망을 관련 함수라고 보기로 하면, 임계상황에서 대중운동은 그 함수는 자기증폭의 길로 $\Sigma\ \varepsilon_{ui}^{a} = \kappa\ \varepsilon_{u}^{a}$ ==>> ε_{u}^{a} 상황으로 치닫고 여기서 개개인이란 표시의 i's들의 두려움들과 개인주의는 증발하고, 피아의 구별이 없이 하나로 수렴하며 [κ => 1], 사회차원의 상관길이 coherence length (ρ^{-1}, the inverse of ρ) 는 발산하기 시작하여 전국화 한다. 즉 $\varepsilon_{u}^{a}\exp(-\rho r)$ 은 전국을 망라한 장소들 사이의 거리에 상관없이 zero 가 되지 않고 모든 사람들은 방방곡곡 한목소리로 외치며, 이젠 아무도 이에 끼어들거나 제지할 수가 없게 된다.

이 경우 그들의 마음은 무한대로 예민해지고 신축적이며 (infinitely susceptible and compressible) 신의 경계면 (HAN interface)까지 잠겨오게 된다. 이런 상황을 계량화한 경우는 없겠지만, 시공간을 통한 측정 파라미터는 $\varepsilon_{u}^{a}\ \exp(-\rho r)$ 처럼 가능한 대상이 있고, 이로써coherence measure 인 ρ^{-1} 은 측정가능하며, 바로 우리 마음의 핵심요소인 심산양자(reckoning quanta) $\varepsilon_{ui}^{a}(r_1)$ 들에 관한 유의미한 과학적 연구가 될 것이다.

여기서 모래알 같은 개인주의적 성향이 사라지고, 사회적 개념의 강도 및 상관길이correlation length (ρ^{-1}) => ∞ 가 무한대로 발산하는 대중혁명의 마지막과정이 유사임계현상을 나타내며 상관성이 무한대로 발산하고, 그 열망 함수가 수치화 된 것은 아니지만 나름대로 점점 첨예하게 하나로 명료하게 수렴하는 경향은 발현현상이다. 이렇게 수많은 인간 집합의 영적 교감활동이 통일된 하나로 첨예화하는 사실 자체는 신인초공간의 한 예가 된다.

참고문헌

A. Pais, "Subtle is the Lord", Oxford University Press, 1982.

A. Einstein, *Annalen der Physik* (Leipzig) 17, 132, 1905.

_____, "Die Quanten Theorie der Strahlung", *Phys.* Leit. 18, 121, 1917

_____, "Religion and Science", *New York Times* Magazine, Nov. 9, 1930.

Einstein's address at Princeton Theological Seminary, May 19, 1939; published in 'Out of My Later Years (1950)'

T.H. Maiman, "Stimulated Optical Radiation in Ruby Lasers", *Nature* 187, 493, 1960; M. O. Scully and M. S. Zubairy, "Quantum Optics", Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997.

A. N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, N.Y., 1978. [Also as PR]; 오영환 역, "과정과 실재" 민음사[2판], 2003.

_____, *Science and the Modern World*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1926; 오영환 역, "과학과 근대세계" 서광사[개정판], 2008

[Abstract]

Tensor & Quantum Theories Extended for Whitehead's Relativity

Kwon, O-dae, (Po-hang Univ.)

Whitehead's philosophy of organism derives from old quantum and relativity theories hatched in the early 20th century period. In particular, his process theory was based upon the oscillation energy of the nature. Quantum theories by Einstein and Bohr are related to the quantum basis of Whitehead theories.

A symmetry concept associated with Einstein's stimulated emission process theory is extended for the abstract (reckoning quantum) structure of spiritual tensorial properties of theo-anthropo-nomic hyperspace, where theo-anthropo-nomic tensor interactions are assumed to take place while such interactions being spiritual processes are not objectively observable.

The theo-anthropo-nomic tensor space is now compared with Whitehead vector space of actual entities while his eternal object space is analysed to be corresponding to the unobservable tensor space.

Key-words: theo-anthropo-nomic space, spirit tensor, reckoning quantum, Whitehead, eternal object, actual entity.

접수일: 2010년 11월 15일
심사 기간: 2010년 11월 17일-12월 24일
게재확정일: 2010년 12월 29일

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 고희기념 논문집 증정
2003. 02. 08	제7차 정기총회 및 정기학술대회 (계명대)
	주제 “화이트헤드와 현대문화”
	제4대 회장으로 한신대 김상일 교수 취임
2003. 06. 28	『화이트헤드 연구』 제6집 발간
2003. 12. 30	『화이트헤드 연구』 제7집 발간
2004. 02. 21	제8차 정기총회 및 정기학술대회 (한신대)
	주제 “화이트헤드와 교육”
2004. 05. 24-28	제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)

2004. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제8집 발간
2004. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제9집 발간
2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
주제 “화이트헤드와 환경”
제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
2005. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제10집 발간
2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
2006. 04. 07 학회창립 10주년 기념학술대회(연세대)
주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
2006. 06. 30 화이트헤드 연구 제12집 발간
2006. 11. 04 제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회
한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
2006. 12. 30 화이트헤드 연구 제13집 발간
2007. 04. 07 제11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대)
주제 “화이트헤드 철학과 동서사상”
제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
2007. 06. 30 화이트헤드 연구 제14집 발간
2007. 12. 30 화이트헤드 연구 제15집 발간
2008. 05. 24 제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대)
주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
2008. 06. 30 화이트헤드 연구 제16집 발간
2008. 12. 30 화이트헤드 연구 제17집 발간
2009. 02. 09 2008/2009년도 한국화이트헤드학회 콜로키움(충남대)
2009. 05. 16 제13차 정기총회 및 정기학술대회(침례신대)
주제 “화이트헤드와 과정신학”
제7대 회장으로 감신대 장왕식 교수 취임
2009. 06. 30 화이트헤드 연구 제18집 발간
2009. 12. 30 화이트헤드 연구 제19집 발간

2010. 02. 20 한국 화이트헤드 학회 겨울 콜로키움 (대구 과정사상 연구소)

2010. 04. 03 2010 1차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 김영진

2010. 05. 01 2010 2차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대)
발표자 : 이현휘, 박일준

2010. 05. 15 제14차 정기총회 및 정기학술대회(계명대)
주제 “화이트헤드 철학과 동아시아 종교사상”

2010. 06. 30 화이트헤드 연구 제20집 발간

2010. 07. 03 2010 3차 화이트헤드 독회 모임(대구과정사상연구소)
발표자 : 김지영, 이현휘

2010. 10. 30 제15차 정기총회 및 정기학술대회(협성대)
주제 “화이트헤드와 유럽철학”

2010. 11. 27 2010 4차 화이트헤드 독회 모임(충남대)
발표자 : 남순예, 김형렬

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 운영위원회의 결의에 따라 임시로 개최할 수 있다. 총회는 출석인원으로 개회하며, 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 : 흔글 97이상
    2) 편집양식
        (1) 편집용지
            ◈크기
            사용자 정의/ 가로 158.0mm /세로 230.0mm
            ◈여백
            위 28.0mm / 아래 28.0mm / 왼쪽 28.0mm / 오른쪽 28.0mm /제본 0mm
            머리말 0mm /꼬리말 12.0mm

(2) 스타일

구 분		글 자 모 양			문 단 모 양			
		글꼴/크기	자간	장평	줄간격	정렬	여백	첫째줄 (단위: pt)
바탕글	한 글	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
	영 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
	한 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
논문제목		신명조/ 17.0	-5	100	165	가운데	0/0	
부 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 작성하되, 주제어 5개를 명기해야 한다.

(2) 분량 ; 200자 원고지 2-3매

6) 투고자 표기 : 저자가 2인 이상일 경우 제1저자인지, 공동저자인지를 반드시 명시해야 한다.

7) 논문집 원고마감일 및 발행일은 매년 5월 15일, 11월 15일이며, 발행일은 6월 30일, 12월 30일이다.

8) 맨 뒤에는 별도의 페이지에 투고자의 성명(한글/영문)과 소속(한글/영문), 주민등록번호(학진입력사항임), 전자우편 주소와 우편 주소, 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 통과여부를 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, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

구분 / 경우	게재가	수정후 게 재	수정후 재심사	게 재 불 가	처 리 방 법
1	1인	1인	1인	·	경우 1, 2, 4, 12, 13, 14 - 수정시 게재가
2	1인	1인	·	1인	
3	1인	·	1인	1인	
4	1인	2인	·	·	경우 3, 5 - 재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
5	1인	·	2인	·	
6	1인	·	·	2인	
7	·	1인	1인	1인	경우 6, 8, 10, 16 - 게재불가
8	·	1인	·	2인	
9	·	1인	2인	·	
10	·	·	1인	2인	경우 7, 9 - 수정시 그리고 재심사 결과가 '게재가'일 경우 게재가
11	·	·	2인	1인	
12	·	2인	1인	·	
13	·	2인	·	1인	경우 11, 15 - 재심사 결과가 2인이상 '게재가'일 경우 게재가
14	·	3인	·	·	
15	·	·	3인	·	
16	·	·	·	3인	

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

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

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

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

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

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

『화이트헤드 연구』 윤리규정

총칙

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

논문 저술자 윤리규정

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

윤리규정을 위반한 논문에 대한 제재

(1) 논문 편집자 혹은 논문 심사자가 평가하기에 윤리규정을 어긴 논문이라고 판단될 경우 해당 논문을 본 학회 윤리위원회에 회부해 야 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 엄정하게 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 Jinjoo(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

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

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

2010년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고　　문 : 오영환(연세대), 안형관(대구카톨릭대), 정연홍(충남대),
김경재(한신대), 문창옥(연세대, 자문위원).
회　　장 : 장왕식(감신대)
부 회 장 : 이동희(계명대), 전병기(대구가톨릭대), 이세형(협성대)
이　　사 : 김병준(변호사), 김상환(서울대), 김세정(충남대),
김용환(한남대), 김진근(교원대), 김혜경(대구카톨릭대),
박소영(화　가), 신현경(영산대), 안종수(인제대),
진　철(목　사), 이대식(대구대), 조용현(인제대),
최종덕(상지대), 정승태(침신대), 정병훈(경상대),
정승태(침례신대), 조용현(인제대), 최종덕(상지대)
감　　사 : 전원섭(연세대), 김영진(영남대)
총무이사 : 이현휘(건국대)
학술이사 : 박상태(성균관대)
연구이사 : 이태호(대구카톨릭대)
섭외이사 : 고인석(인하대)
국제교류이사 : 장원석(한국학연구원)
총무간사 : 박일준(협성대)
학술간사 : 양기문(연세대)
연구간사 : 남순예(충남대)
섭외간사 : 이경호(감신대)
국제교류간사 : 박진순(클레어몬트대)
편집위원 : 김상환(서울대), 문창옥(연세대), 송성진(감신대),
윤자정(동의대), 윤철호(장로회신대), 이동희(계명대),
이상직(호서대), 이재경(연세대), 장왕식(감신대),
전병기(대구카톨릭대),정병훈(경상대), 정연홍(충남대),
최종덕(상지대), 한상기(전북대)
편집간사 : 정윤승(충남대), 강기택(감신대)

화이트헤드 연구 제21집

2010년 12월 29일 인쇄
2010년 12월 30일 발행
발 행 처 한국화이트헤드학회
발 행 인 장 왕 식
편 집 인 박 상 태
편집교정 정 윤 승, 강 기 택

출판 도서출판 **동과서**
경기도 고양시 일산구 주엽동 136 문촌마을 904-303
전화 : 02-333-7533 031-914-3033 / 팩스 : 02-6280-2353
홈페이지 : www.book-dks.com

한국화이트헤드학회
120-701 서울시 서대문구 냉천동 31 감리교신학대학교
장왕식 교수 연구실
전 화 : 02-3619-124 (010-6298-0191)
홈페이지 : http://whitehead.or.kr/

ISSN 1229-1501 (08)