

화이트헤드 연구

제22집

화이트헤드 연구

제22집 · 2011. 6. 30

한국화이트헤드학회

차 례

과정 윤리학에서 창조성과 가치 / 정 윤 승 (충남대)	· 7
과정 철학과 조직이론-창조성과 예견을 중심으로 / 김 상 표(경남과학기술대)·김 영 진 (영남대)	· 41
사건의 철학과 과정 범재신론 / 김 희 현 (한신대)	· 81
과정철학과 내적 실재론 / 주 재 완 (선문대)	· 115
대화를 위한 주체성 연구: 알랭 바디우의 주체 연구 - 화이트헤드적 비판 - / 박 일 준 (감리교신학대)	· 145
서평 : 『화이트헤드의 ‘과정과 실재’ 입문』 / 문 창 옥 (연세대)	· 195
부록	· 199
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. 22. June 2011

ARTICLES

- Creativity & Value in Process Ethics
/ Chung, youn-seung . 7
- Process Philosophy and Phronesis- Tao for Organization's
Creative Advance
/ Kim, Sang-pyo · Young-jin . 41
- Philosophy of Event and Process Panentheism
/ Kim, Hi-heon . 81
- Process Philosophy and Internal Realism
/ Joo, Jae-wan . 115
- On the Subjectivity for Dialogue: the Subject in Alain Badiou
- A Whiteheadian Critique -
/ Park, Il-joon . 145
- Book Review
: *A Guide to 'Process and Reality' of A. N. Whitehead*
/ Moon, Chang-ok . 195

【원전 약호】

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

과정 윤리학에서 창조성과 가치*

정 윤 승 (충남대)

【한글요약】

화이트헤드는 전통 철학에서의 선과 악, 참과 거짓의 관계에 대해 다른 관점을 보여준다. 선이란 결국 총체적인 조화와 질서의 국면에 도달하는 것이며, 이러한 과정에서 발생하게 되는 일종의 상대적인 상실(악)은 현실적 존재자들의 생성과정에서 자연스러운 것이다. 즉 전통 윤리학에서 주장하는 것과 같은 절대적, 확정적인 선의 존재는 없다. 참과 거짓에 대해서도 화이트헤드는 다른 관점을 보여준다. 인식론 특히 명제와 관련해서 창조성이 중요한 기준이 된다. 전통적으로 명제는 참과 거짓을 갖는 판단이었지만 과정철학에서는 더 이상 확고부동한 현실적 사실을 말해주는 것이 아니라, 세계의 창조적 전진과 더불어 성장하는 것으로, 즉 순수한 가능태와 순수한 현실태를 포함하는 가능적 연쇄태이다. 참과 거짓보다는 명제가 하나의 흥미(새로움에의 유혹)를 끄는 것이라는 점이 중요하다. 화이트헤드는 아름다움에 대해 창조성과 더불어 설명한다. 현실적 존재자의 궁극적 목적은 새로움에의 전진이며, 이는 아름다움의 완성이다. 여기서 아름다움은 개별성을 훼손하지 않으면서 통일성을 지향하는 것으로 통일성과 다양성을 균형적으로 획득하는 것이다. 화이트헤드의 과정 철학은 윤리적 관점과 인식론적 관점 모두 존재론의 관점에서 통일된 주장을 하고 있다. 즉 조화와 균형의 미적 창조성은 이들 모두를 아우르는 윤리학인 것이다.

[주요어] 화이트헤드, 창조성, 가치, 과정윤리학

* 본 논문은 2010학년도 전기 박사학위논문을 부분 발췌해서 요약한 것으로, 2011년도 한국화이트헤드학회 춘계학술대회(2011.5.28)에서 발표한 것임.

1. 연구의 배경

화이트헤드의 철학에서 윤리학적 토대를 찾기 위해서는 그가 자신만의 독특한 형이상학을 펼쳤던 주저, 『과학과 근대세계』(1925), 『과정과 실재』(1978), 『관념의 모험』(1956)¹⁾에 대한 이해가 중심이 되어야 한다. 그런데 그는 이 저서에 대한 설명에서, 사물의 본성을 이해하는 (자신의) 방식을 표현하고자 했던 시도라 밝힌. 또한 그는 각 저서들이 따로 읽혀져야 하지만, 너무 압축되어 있는 부분도 있고, 심지어 누락된 부분도 있다고 한다. 그러면서 그는 그러한 부분은 다른 저서에 의해 서로 보충되는 그러한 관계에 있다²⁾고 하면서, 주저들의 관계를 상호 보충적인 것으로 설명하고 있다.

즉 화이트헤드가 주요 개념들은 여러 저술들의 관계 속에서 이해되어야 한다. 따라서 그의 가치론의 핵심개념인 ‘아름다움’과 ‘창조성’ 역시 그러한 관계 도식에서 설명되어야 한다. 『과정과 실재』에서는 아름다움에 대한 설명이 많은 부분 누락되어 있는데, 이 부분은 『관념의 모험』에서 보충된다. 『과정과 실재』는 창조성을 집중적으로 설명하면서, 이것을 자신의 가치론의 궁극적 가치로 상정하지만, 『관념의 모험』은 ‘우주의 목적론(teleology)이 아름다움을 산출하는 것과 직접적으로 연결된다’³⁾고 하면서, 아름다움을 궁극적 가치로 설명한다. 즉 그의 가치론은 창조성과 아름다움이 결합된 가치를 상정하는 것이다. 그래서 그의 철학에서 궁극적 가치는 미적

1) "Alfred North Whitehead," in *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan, 1972, vol. 8, p. 291 참조).

2) AI. p.vii.

3) AI. p.265.

창조성(kalogenesis)⁴⁾인 것이다. 이러한 정의내린 인물로는 하트슨(Charles Hartshorne)과 페레(Frederick Ferré) 등을 들 수 있다.⁵⁾

하트슨은 화이트헤드의 아름다움이라는 개념을 보다 넓게 확장했으며, 페레는 형이상학, 인식론 그리고 윤리학이라는 3부작의 중심적인 주제가 아름다움이라고 설명한다. 또한 실프(Paul Arthur Schilpp)는 화이트헤드 과정철학을 미학으로 설명했던 최초의 학자였다.⁶⁾ 이렇게 일부 과정 철학자들은 그의 철학적 주제가 미학적인임을 이미 간파하고 있었다. 그러나 그밖의 대부분의 과정 형이상학자들 특히 크리스찬(William Christian), 레클릭(Ivor Leclerc), 포드(Lewis S. Ford) 등은 화이트헤드의 과정 철학에 대한 설명에서 아름다움의 역할을 충분히 인식하지 못했다.

뿐만 아니라 벨라이에프(Lynne Belaief)는, 화이트헤드 철학에 대한 미학적 설명을 제시했던 실프의 주장에 대해, 화이트헤드가 아름다움이란 개념을 적용하는 것은 은유적(metaphorical) 표현에 불과하다고 왜곡한다.⁷⁾ 또한 파머(Clare Palmer)도 과정 철학에서 ‘아름다움’이라는 개념이 갖는 중요성을 과소평가하는 경향이 있었으며, 오히려 화이트헤드의 윤리학이 단지 결과론(consequentialism)일 뿐이며, 공리주의를 지향한다고 왜곡하였다.⁸⁾ 또한 그는 『과정

4) Kalogenesis란 ‘아름다움’과 ‘창조’의 그리스어 ‘kalos’와 ‘genesis’를 조합한 것으로, 합생의 과정은 아름다움을 창조하는 과정으로 보아야 한다는 의미에서 페레가 자신의 논문에서 처음 사용한 용어이다(Frederick Ferré. *Being and Value : Toward A Constructive Postmodern Metaphysics*. Albany: State Univ. of New York Press, 1996, p.340 참조).

5) Frederick, Ferré. *Living and Value: Toward a Constructive Postmodern Ethics*. Albany: State Univ. of New York Press, 2001, p.109.

6) P. Schilpp. "Whitehead's Moral Philosophy" in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schilpp, 1951, p.572, 589.

7) L. Belaief. "Whitehead and Private-Interest Theories" in *Ethics* 76, 1996, p.278.

과 실재』에 대한 이해에 있어서도, 종교와 윤리학을 구분하지 않고 서로 뒤섞은 채 혼재하여 이해하고 있다고 비판한다.⁹⁾ 그리핀(David Griffin) 역시 과정 철학에서 아름다움이라는 개념이 갖는 역할이 중요하다고 인정하면서도, 그것이 화이트헤드 윤리학에서 궁극적인 가치이거나 혹은 목적은 아니라고 주장했다.¹⁰⁾

또한 하트슨과 캡(John Cobb)은 미학적 관점에서 정초할 수 있는 도덕 철학(moral philosophy)의 측면에 대해서는 그다지 관심을 갖지 않은 것이 사실이다. 그들은 그러한 부분에 관심을 갖기 보다는 주로 생태 윤리학에 초점을 맞추고 있었던 것으로 여겨진다.¹¹⁾ 그래서 1960년대 말과 70년대 초, 그들의 관심을 발판으로 하여 암스트롱(Susan Armstrong)은 「비인간적 존재들의 권리: 화이트헤드적 연구」¹²⁾라는 생태윤리에 관한 논문을 쓸 수 있었던 것이다.

앞서 보았던 그리핀은 사실상 화이트헤드의 과정 철학에 있어서 윤리적 체계를 확립하고자 부단히 노력했던 철학자였지만 ‘화이트헤드의 윤리학이 기존의 전통적인 윤리적 패러다임과 어떤 측면에

8) C. Palmer. *Environmental Ethics and Process Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp 28-29. 화이트헤드는 자신의 도덕판단이 공리주의와 상응할 수 없다고 한다. 그는 최대 다수의 최대 행복이라는 것이, 일반적인 지침으로 삼을 만한 의미지만, 행복에 대한 잘못된 이해라고 지적한다. 즉 여러 다른 사건들의 행복을 산술적으로 가산한 행복이란 존재하지 않으며, 인간은 존속하는 것이지 생겨나는 것이 아니므로 진정한 의미의 행복이라 볼 수 없다고 한다(AI. p.98).

9) 이 점에 있어 벨라이에프 역시 동일한 관점이다(Lynne Belaief. *Toward a Whiteheadian Ethics*, Lanham, MD: Univ. Press of America, 1984. 참조).

10) D. Griffin. *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2001, p.301.

11) 화이트헤드의 과정 철학은 동물의 차원도 포함하는 철학 체계이기 때문에 생태학적 접근이 용이했던 것이다(AI. pp.12-3 참조).

12) Susan, B. Armstrong. "The Rights of Nonhuman Beings: A Whiteheadian Study." Diss. Bryn Mawr College, 1976 참조.

서 공통점을 가지며, 어떤 측면에서 차이점을 가지는지'라는 관점에서 파악하고자 했다. 그 이후의 여러 과정 철학자들 역시 그러한 시도를 시작했기 때문에 각기 상이한 전통 철학적 관점에서 화이트헤드 윤리학을 설명했던 것이다. 이러한 다양성은 결국 서로 간에 충돌을 발생시키기도 했다.¹³⁾ 이와 같은 이유에서 기존의 화이트헤드 과정 철학자들의 윤리적 탐구는 화이트헤드만의 독창적인 윤리학을 전개하는 데 실패한 것이라 할 수 있다.

문제는 과정 철학자들이 화이트헤드의 철학을 기존의 전통 윤리학과의 관계 속에서 설명하려고 했던 것과 마찬가지로의 논리로, 가치론에 있어서도 인간중심주의(anthropocentrism)¹⁴⁾를 버리지 못했다는 점이다. 많은 과정 철학 연구자들은 인간이 그보다 하위 등급의 존재들에 비해, 본질적으로 우위의 가치를 갖는다고 설명했다.

물론 캡의 경우, 개별자의 가치를 인간과의 유사성에서 판단하는

-
- 13) 과정 철학에 대한 정의(definition)에서부터 과정 철학자들 사이에 서로 충돌하고 있다는 점을 볼 수 있다. 즉 화이트헤드의 과정 철학을 정의하는데 있어서, 쉰들러(David Schindler)는 이기적 개인주의를(David Schindler. "Whitehead's Inability to Affirm a Universe of Value" in *Process Studies* 13, 1983, p.128.), 쉘프는 도덕적 이해론(moral interest theory)을, 파머는 결과론으로서의 공리주의(C. Palmer. *Environmental . Palm and Process Thinking*, p.29.)를, 랑고는 의무론적 윤리(J.R. Ego. "Does Whitehead's Metaphysics Contain an Ethics?", *Transaction of the Charles S. Peirce Society* 37, 2001: pp.515~536)를, 그리핀은 심오한 생태윤리(D. Griffin. *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for its Contemporary Relevance*. Albany: State Univ. of New York Press, 2007, p.70.)를 주장했다.
- 14) 인간중심주의, 즉 인간과 비인간을 엄격하게 구분한 대표적인 근대철학자로 칸트를 들 수 있다. 자연물에게는 작용인박에 없다는 것을 믿고 있었던 당대 최고의 과학자인 뉴턴의 학문적 경향과 소통하고 있었던 칸트는 개별자들 중에서 유독 인간만을 목적적 존재로 보았다(이태호, 『화이트헤드의 환경철학에 대한 소고3』, 『화이트헤드연구』 12집, 한국화이트헤드학회, 2006. p.54).

인간중심주의는 과정 사상을 잘못 이해한 것이라고 강하게 비판했다는 점은 주목할 만하다. 그래서 그는 ‘일반적으로 인간은 경험의 범위나 깊이에 있어 놀라운 능력을 가진다. 즉 인간의 경험이 다른 동물에 비해 본래적(intrinsic) 가치를 지닌다. 그러나 다른 동물의 가치에 대한 판단이, 그 동물의 경험이 인간의 경험과 얼마나 유사한지를 기준으로 진행되어서는 안 된다¹⁵⁾’고 비판했던 것이다.

그리핀 역시 그러한 계층적(hierarchical) 인간중심주의를 경계하면서 새로운 대안을 제시했다. 그는 가치의 개념에서 본래적 가치와 선천적 가치로 나눈다. ‘본래적(intrinsic) 가치’란 각 개별 존재자들이 갖는 복잡성(complexity)에 기반한 다양한 가치이며, ‘선천적(inherent) 가치’란, 본래적 가치와 비본래적(non-intrinsic) 가치 모두를 아우르는 개별자 전체의 가치를 말한다. 이렇게 그가 두 측면에서 가치를 구분한 것은, 비록 본래적 가치라는 측면에서 그다지 가치가 없는 개별자 역시 총체적 선천적 가치라는 측면에서는 충분한 의미를 갖는 존재로 설명할 수 있기 때문이다.¹⁶⁾

화이트헤드의 가치론을 기존의 전통 윤리학과 비교하여 설명하는 것이 아니라, 그 자신만의 독특한 형이상학 안에서 설명되어야 한다는 점을 분명히 하더라도, 그가 말하고자 하는 과정 윤리학과 가치론은 여전히 많은 어려움을 안고 있다. 즉 그의 철학에서 구체적인 윤리적 개념을 끌어낼 수 있는가 하는 문제이다. 이미 알고 있듯이, 화이트헤드는 유기체적 세계관을 통해 우리가 직면하고 있는 경험 세계를, 근원적으로 ‘심미성과 윤리성이 동일한 지평’에서

15) J. Cobb. "Protestant Theology and Deep Ecology" in *Deep Ecology and World Religions*. Eds. David Landhis Barnhill and Roger S. Gottlieb, Albany, NY: State Univ. of New York Press, 2001, 224-5.

16) D. Griffin. *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for its Contemporary Relevance*, p.83.

설명하고자 노력했다. 그러나 그러한 노력이 결국 ‘모든 현실적 존재자는 나름 하나의 가치이며, 정도에 차이는 있을지라도 분명 아름다운 존재자들이다.’라는 결론을 내리는 것으로 끝나버린다면, 이것은 화이트헤드의 과정 철학이, 현실적으로 어떠한 구체적인 윤리적 의무나 도덕적 강령을 제시하지 못하는 공허한 윤리학에 불과하다는 비판을 피할 수 없다는 문제를 갖는다는 것이다.

이러한 문제점을 해결할 방안은 그의 후기 사상에 해당하는 『관념의 모험』과 『사고의 양태』(1938)에서 찾아질 수 있다. 화이트헤드는 분명히 ‘윤리란 어떤 계기의 중요성이 완성되기 위한 조화, 강도 그리고 생생함에 목적을 둔다’¹⁷⁾고 분명하게 말하고 있다. 즉 우리가 지켜야 할 윤리 도덕적 의무는 항상 어디에서나 우리가 할 수 있는 한, 최고의 조화와 강도를 갖게 하는 것이어야 한다는 것이 그의 가치론에 핵심이라 할 수 있다. 이것은 한 개별적인 현실적 존재자의 이해(interest)가 다른 현실적 존재자의 만족을 위해 희생되어야 할 것인지, 아니면 현실적 존재자 자신의 만족을 성취하는 방향으로 정할 것인지는, 철저히 그 상황에서 어떤 선택이 최대의 아름다움을 달성시키는 것인지에 달려 있다는 것이다. 이를 인간 행위의 목적이라는 측면에 적용한다면, 결국 가능한 인간의 경험에서 최고의 조화와 강도를 산출하고 증진시키는 것에 목적을 두어야 한다는 것이다.¹⁸⁾

2. 과정철학의 윤리학으로서 가능성

17) MT. pp.13~4.

18) B. Henning. "RE-Centering Process Thought: Recovering Beauty in A. N. Whitehead's Late Work". 2010, p.12.

1) 과정 윤리학의 기본적인 난제들

화이트헤드의 저서들은 과정 윤리학의 요소를 찾는 데 있어 크게 4가지의 어려움을 제공한다. 첫째, 그의 윤리학적 언급은 파편적으로 산재해 있으며 윤리에 대한 구체적인 논의가 이루어지는 장이 없다. 둘째, 그의 관심은 모든 철학의 논제를 결합시킬 수 있는 만족할 만한 우주론을 구축하는 데 있었다(PR. xii.).¹⁹⁾ 셋째, 화이트헤드는 형이상학이 종교적인 측면에서 적용 가능한 것이어야 한다고 생각했다.(PR. p.343). 넷째, 그의 철학은 ‘동떨어진 텅빈 공간의 아주 보잘 것 없는 바람같은 존재’(PR. p.18)마저도 포함하여 우주의 ‘모든 현실적 계기’에까지 적용되는 광범위한 형이상학이다.

2) 과정 윤리학으로서 사상적 근거 정립

전통 윤리학은 윤리적 원칙을 규범적, 윤리적 전제를 비규범적인 것으로 본다.²⁰⁾ 그러나 미학적 판단은 비윤리적인 것이지만, 그 자체로 규범적일 수 있다. 즉 비윤리적인 것도, 규범적인 전제를 내함할 수 있다. 그렇다면 비록 과정 철학이 전통적인 의미에서는 규범적 덕목을 도출할 수 없더라도, 윤리적 전제들을 포함할 수 있다. 즉 과정 철학 자체로도 윤리적 규범을 내함한다고 볼 수 있다. 즉 화이트헤드가, 전통 윤리학에서 하나의 궁극적인 규범으로 삼고 있는 윤리규범의 절대성과 실체성을 부정한다고 해서, 그가 윤리학적 원칙이나 전제 자체를 포기했다고 말할 수는 없다. 특히 그가

19) J. Lango. "Does Whitehead's Metaphysics Contain an Ethics?", *Transaction of the Charles S. Peirce Society* 37, 2001. p.516.

20) R. M. Hare. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford Univ. Press, 1981, pp.20~1.

말하는 주체의 목적과 범주의 의무는 그 가능성을 보여준다.

(1) 주체의 목적

화이트헤드의 형이상학은 목적론이다. 그는 모든 현실적 존재자들이 나름의 목적을 갖는 존재자라는 관점에서 윤리적 설명을 시작한다. 즉 화이트헤드는 ‘존재론의 원리’(PR. pp.7~8)가 모든 현실적 존재자에게 적용되는 것인데, 이것은 모든 현실적 존재자가 능동인인면서 동시에 목적인이라는 원칙을 따른다(PR. p.24). 이렇게 본다면 화이트헤드의 윤리학을 목적론적 윤리학으로 정의내릴 수 있다. 이러한 목적론적 윤리학의 특징은 주체의 목적이라는 측면에서 찾아 볼 수 있다. 주체의 목적은 과정의 최종 측면으로서 만족에 의해 완성된다. 그런데 이는 직접적인 주체의 느낌이 갖는 강도, 그리고 이와 관련된 미래의 느낌이 갖는 강도에서 완성된다(PR. 27.). 여기서 강도란 기본적으로 만족의 양적 개념이다. 그러나 이것은 동시에 강도의 ‘패턴’ 혹은 ‘대비를 포함하는 개념이다. 이를 화이트헤드는 균형잡힌 복잡성이라고 일컫는다(PR. p.278.).

(2) 범주의 의무

‘주체의 강도의 범주’는 그가 ‘범주의 의무들’이라 지칭하는 아홉 개의 범주에 속하는데,(PR. 26.) 이들은 모든 계기들의 합생 과정을 통제하고 조절하기 때문에 의무라 불리지만, 전통적인 윤리적 의무와 동일시할 수는 없다. 다만 하나의 규범적 용어로 이해해야 할 것이다. 하지만 이들이 전통적인 의미의 의무로 여길 수는 없더라도 이들 역시 보편적 규범으로서 화이트헤드 형이상학의 윤리적 체계를 뒷받침하고 있다. 화이트헤드에게 있어 주체의 강도의 범주란, 주체의 목적으로서의 ‘선’²¹⁾에 대한 ‘만족’과 관계를 맺는다. 다

시 말해 주체의 강도는 현재의 선은 물론 미래의 선까지 만족해야 한다. 이는 공시적(共詩的)으로는 현재의 다른 존재자들의 관계를 포함한 유기체적 관계에서의 선한 상태를 지향함과 동시에, 통시적(通詩的)으로는 과거의 존재자는 물론이며 미래의 다른 존재자들과의 관계에서 선한 상태를 지향한다는 것을 의미한다.

그런데 여기서 문제가 발생하는데, 첫째 현실적 존재자가 자신의 목적을 지향하고 있음에도 불구하고, 다른 현실적 존재자의 느낌의 강도를 위해서 희생될 수 있는 것인가 하는 점이며, 둘째 현실적 존재자가 자신의 미래의 계기들의 만족의 상태를 지향하고 있음에도 불구하고, 다른 현실적 존재자들의 미래 계기들의 만족 상태를 위해 희생될 수 있는 것인가 하는 점이다. 분명한 것은 모든 현실적 존재자들이 현재와 미래의 패턴 사이의 균형잡힌 복잡성에 주안점을 두어야 한다는 점이다. 즉 현재의 존재자들 사이에서는 물론, 미래의 계기들과의 관계에 있어서도 균형잡힌 복잡성이 현재의 현실적 존재자가 지향하는 목적이 되어야 할 것이다. 이와 관련하여 화이트헤드의 과정철학은 미학적 관점에서 보다 분명하게 밝혀져야 할 필요가 있다.

3. ‘창조성’ 그리고 ‘선과 악’의 이해

1) 창조성을 위한 상대적 가치로서 선

화이트헤드는 독립된 존재로서의 고립된 실체개념을 거부했다.

21) C. Palmer. *Environmental Ethics and Process Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p.9.

모든 현실적 존재자는 상호 유기적 관계로 존재하는 것이며, 이 체계를 뒷받침할 유기체적 우주가 필요했다. 더구나 화이트헤드는 존재자들 사이에 형성되는 그러한 연관성과 더불어 우주와 개별 존재자의 연관성, 시간적 존재자와 비시간적 존재자의 연관 관계, 개념적 경험과 물리적 경험의 연관 등을 강조하면서 종래의 이원적 세계관의 문제를 해소하고자 한다. 이 방식이 가장 합리적이면서 경험적인 것이며, 이를 통해 정합적인 가치론을 정립할 수 있다고 보았기 때문이다(PR, pp.3~4).

이원론적 문제를 해소하기 위해서는 선이라는 개념 역시 개별적인 선과 보편적인 선을 구분한다는 자체가 받아들여질 수 없었다. 이것은 이원적 세계를 위한 이원적 사고가 아닌, 일원적 세계를 위한 이원적 사고, 즉 총체적 세계로서 이해하기 위한 방법적 일원론이 그의 형이상학이었기 때문이다. 그러나 존재자의 가치 평가가 결국 인간의 일상경험에 기초하는 것이라면, 어떤 것에 우위를 두지 않을 수 없다. 이때 가치 평가의 기준은 궁극적 목적인 창조성이어야 한다. 즉 가치평가의 과정에서 낮은 차원의 선 보다 높은 차원의 선을 선택하는 상실의 과정을 거치게 된다(PR, p.15). 화이트헤드는 합생 과정에서 발생하는 상실의 단계를, 자연적으로 발생하는 존재자들의 관계에 일종의 패턴을 붙여넣고, 그러한 패턴의 안정성을 추구하며, 시간의 흐름에 따라 그 패턴들을 수정하는 선의 필수조건(ESP, p.109)이라고 말한다.

그렇다면 낮은 차원의 선에 대한 차별성은 항상 정상적으로 진행되는가? 모든 현실적 존재자에게 있어, 과거 사실들이 현재의 사실에 여건을 마련해 주는 과정이 반드시 옳은 방향으로 가는 것은 아니다. 그 결정은 생성 과정 중의 현실적 존재자가 자유롭게 선택하는 것이기 때문이다. 여기서 일종의 상대적 악의 존재가 나타나

게 된다. 즉 각 현실적 존재자는 자신의 경험에 따라 자유롭게 선택적으로 합생하는데, 이것이 무질서의 계기가 된다(PR. p.15).

2) 창조성을 위한 상대적 가치로서 악

전통적으로 악은 윤리적 가치를 갖지 않지만, 화이트헤드의 가치는 악이 창조성을 산출하는 기능을 한다면 나름의 가치를 부여한다. 보다 확장된 선이라는 화이트헤드적인 정의 속에서 하나의 선으로 볼 수 있는 것이다. 화이트헤드에게 모든 현실적 존재자는 창조적인 특성을 갖는 동시에, 파괴적인 특성도 수반한다. 과정 윤리의 선은 적극적이고 창조적이며, 악은 소극적이며 파괴적(비창조적)이다(RM. p.75).

창조성의 여건이 되는 무질서와 모호성은 오히려 효과적이며 일치된 조화의 조건이 된다. 조화는 대상의 무질서, 모호성, 접근성, 폭 등의 적절한 통일을 요구한다. 그러므로 인간이 경험하는 무질서는 배척의 대상이 아니라 조화롭게 합생되어야 할 대상(PR. p.112)이며, 그 자체를 악으로 평가할 수 없다. 다만 질서란 항상 무질서와의 대비의 관계에 놓여 있는 것이다(PR. p.83).

그러나 경험계에서 무질서가 악 자체는 아니지만, 현실적 존재자의 선택에 의해 발생한 상대적인 악은 시간적 세계에 있어서 매우 궁극적인데, 과거란 사라지고 만다는 사실과 시간 역시 끊임없이 소멸하고 만다는 사실에 기인하기 때문이다(PR. p.340). 죽음에 대한 모든 계기는 그 생성이 종결될 때 소멸하게 된다는 사실과 시간적 세계는 유한한 것이라는 사실에 대한 것으로 악의 기원이다. 즉 악은, 시간적인 현실태들의 자기창조 속에 내재하는 자유이며, 시간적 현실태들 안에 내재하는 유한성의 한계에서 나온 것이다.²²⁾

(1) 물질세계와 가치세계 속에서의 악

악은 현실적 존재자의 선택의 과정에서 발생하는 것으로서 적절한 강도의 더 고차적인 선이 더 저급한 등급의 방해에 의해서 좌절될 때 나타난다. 바로 이것이 단순한 물질적 세계에서 우리가 악의 개념을 발견할 수 없는 이유이다. 즉 선과 악은 개념적 평가에 의한 가치평가를 통해서만 발생한다(ESP. p.88). 가치의 세계는 선을 포함하는 것과 마찬가지로 악도 포함한다. 물질적 세계는 절대적 선과 악의 개념을 갖고 있지 않다. 선과 악은 가치의 세계 즉, 현실적 존재자가 과거의 사실을 자신의 여건으로 선택하는 개념적 평가와 현재의 현실적 존재자 사이의 합생에서 존재한다. 따라서 이러한 선-악 개념은 현실적 존재자들 사이의 상대적 개념이다.

(2) 물질세계에서 선의 기반인 패턴

선과 악의 이해는 창조성과 더불어 패턴의 개념이 요구된다. 패턴은 전체성을 전제로 하는 개념으로 전체성 속에서의 창조성이라 할 수 있다. 모든 추상은 개별적인 복잡한 사실로서의 통일체를 직접적인 현재에서 찾고 있는 느낌의 어떤 배경과의 연관성에서 중요성을 갖게 된다. 패턴 그 자체는 현실적이거나 개념적인 실현에 의해 선과 악으로 평가되는 것이다(ESP. pp.110~1).

결국 우리는 현실적 존재자의 자유로운 선택의 ‘한계와 유한성’에서 상대적인 악이 발생하게 되는 것이지만, 경험세계의 무질서가 곧 악일 수는 없다는 것, 선과 악이라는 관념은 물질세계가 아닌 철저히 가치세계에 국한된 것이라는 것, 경험대상의 패턴은 그 자

22) T. E. Hosinski. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*, Rowman & Littlefield, 1993. 장왕식·이경호 역, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 이문출판사, 2003, p.264.

체로 악한 것이 아니라 그 경험대상을 구성하는 각각의 요소에 의한 패턴의 부조화가 악의 기원이다. 악은 ‘그것의 현상태’와 ‘그것이 어떤 상태에 있었던가’의 비교에 근거를 둔다. 즉 퇴화의 진행 과정에서는 과거와 현재의 비교가 자신에게 일종의 악이 되며, 퇴화의 최종 단계에서는 현재의 타인과 자신의 비교가 일종의 악이다. 즉 악이란 사물이 엇갈린 목적 상태에 있을 때이다(RM. p.76.).

3) 패턴의 총체성 안에서 선과 악

패턴은 단순히 선과 악으로 평가할 수 없으며, 이는 미래가치를 위한 활동성에 대한 직접적인 가치나 자극으로서 경험의 실현 속에 있는 하나의 요소이다. 존재자는 본질적으로 개별적 특징을 갖지만, 각 존재자들은 다른 대상과 가능적이거나 현실적으로 종국적인 연관성을 갖는다. 개별적 특징이라는 요소들은 연관성을 맺고 있으며, 그 역으로 연관성은 특징과 관계를 맺는다. 어떤 존재자도 우주로부터의 추상에서 국한하여 생각할 수 없으며, 동시에 그 자신의 개별성만으로 국한하여 생각할 수도 없다(ESP. p.110).

다시 말해 만일 우리가 강렬하게 작용하는 순수한 정신적 작용을 고려한다면, 선과 악에 대한 지각을 통찰이라는 단어로 표현해야 한다. 개념적 파악은 선 혹은 악의 가능성에 대한 직접적 통찰이다. 현재의 현실태가 과거의 현실태를 가능태로서 받아들이면서 선과 악이 발생하며, 이것이 주체적인 합성의 모습이다. 즉 그것은 현실태들이 어떤 방식으로 한정적일 수 있는가에 대한 가능성의 통찰이지, 개별적인 현실태 혹은 개별적인 현실적 세계와는 아무런 관련이 없는 것이다. ‘선 혹은 악’이라는 용어는 현실적 존재자의 주체적인 형식과 관련을 맺는다. 여기서 ‘통찰’이라는 개념은 개념

적 파악 속에서 드러난 특징을 통해 추상된다(PR. p.33.).

또한 합생의 과정은 변화 가운데에서도 가치 형태를 보존하는 강조의 형식을 띠고 나타난다. 합생의 대상으로서 존재하는 과거 사실과 현재사실은 각각의 특징을 온전히 유지하면서도 그 흐름의 과정 안에서 양식의 통일을 추구한다. 이러한 과정은 다양한 세부 요소들에 대해 그 중요성을 더해 주며, 그 세부사항들로부터 이와 같은 강조를 이끌어내어 그 양식의 고유한 가치를 보여준다. 여건들의 다양성으로 유발되는 혼란은 합생의 주체인 현실적 존재자 속에서 통합된 통일체로 변형된다. 다자는 일자가 되고, 그 과정에서 선과 악이 실현된다. 이러한 성취가 예술과 윤리적 목적의 본질이다. 사실의 세계는, 가치평가에 의해 드러나는 자신의 특성을 보존함으로써 통일의 양태를 가지게 되며, 다양성에 의한 혼란함은 무가치로 환원된다(ESP. p.85). 다시 말해 화이트헤드의 경험세계에 대한 직접적인 통찰에 의해 드러나는 선과 악의 개념은, 현실적 존재자의 생성과정에서 일치와 총체성으로 완결되는 것이다.

4) 패턴의 경험세계와 그 보증으로서 신

화이트헤드의 창조자는 시간을 관통하면서 연속적으로 진척되어 나아가는 과정을 통해 보존된다. 이것은 창조라기보다는 스스로를 반복하는 승인의 행위이다.²³⁾ 즉 신은, 형이상학적 원리들의 주요한 예증사례(PR. p.343.)로 결코 형이상학적 원리의 예외자가 아니기에(PR. p.343), 물질적 파악과 개념적 파악의 이중성을 갖는다. 여기서 신은 자신의 인내, 즉 그 자신의 본성을 완결함으로써 중간

23) Hans Jonas. 한정선 역, 『생명의 원리: 철학적 생물학을 위한 접근』, 아카넷, 2001, p.221 참조.

적 세계의 혼란을 부드럽게 구원하는 신의 인내를 이해한다. 사물의 순수한 힘은 중간적인 물리적 과정들 속에 있다. 이것은 물리적 생산의 에너지이다. 신의 역할은 개념적 조화의 압도적인 합리성의 끊임없는 작용이다. 신은 진리, 아름다움, 선으로 세계를 이끄는 부드러운 인내심을 가진 세계의 창조적 시인(詩人)이다(PR. p.346). 즉 신의 목적은 전진하고 소멸하지 않는 새로운 진보, 항상 하나, 항상 다수, 항상 직접적인 보편적 느낌의 조화 속에 있는 느낌의 올바름으로 얹힌 완전한 체계, 즉 그것의 고통, 슬픔, 실패, 환희의 근접성 속에서 존재할 수 있기 위해 모든 현실태를 파악한다.²⁴⁾

화이트헤드는 신의 원초적 본성과 현실적 존재자가 상호 지향적으로 창조성을 추구한다고 본다. 신은 그의 원초적 본성, 즉 선으로 향하게끔 하는 유혹의 주체로서 생성과정에 속해 있는 개념이다. 신은 시간적 세계 속에 있는 현실적 존재자들에게 참신함을 부여하는 창조성의 제공자로서 이해할 수 있다. 즉 신이 이 모든 창조적 현상에 개입하고 그러면서 변화를 초월하는 현실적 존재자라 이기에 악은 그의 본성과 일치하지 않는다(RM. p.77).

순수하게 자기 본위적인 파괴적 악의 반항들은 단지 사소한 개별적인 사실에 지나지 않는다. 그러나 각 사실들이 각자의 즐거움, 슬픔에서, 각자 필요한 대비의 도입에서 성취한 선은, 개별적인 사실들과 완결된 전체의 관련성에 의해 이미 구제되고 있다. 이러한 모습은 바로 신이 갖고 있는 본성을, 활동적인 성장이 최대로 성취되어 아무것도 버려지지 않는 부드러운 보살핌의 이미지라는 것을 보여준다.²⁵⁾ 궁극적으로 화이트헤드는 현실적 존재자의 선택이 갖

24) D. W. Sherburne. *A Key to Whitehead's Process and Reality*, the Chicago Univ Press, Chicago, 1966. p.182.

25) *Ibid.*, p.182.

는 유한함과 한계에 의해 발생하는 악이 신에 의해서 극복되고 일치 속으로 통합되는 것으로 설명하고 있다.

4. ‘창조성’ 그리고 ‘참과 거짓’의 이해

1) 명제에 대한 전통적인 오해

언어는 학문의 도구지만, 매우 불확정적이어서 일정한 환경이 전제되어야 한다(PR. p.3 참조). 즉 언어가, 주어진 것으로 받아들여야 할 맹목적 사실이 존재한다 할지라도, 어떤 진리를 획득하기 위해서는 이에 대한 정합성과 논리성 및 경험적 적용 가능성을 충분히 확보해야만 한다(PR. p.51). 언어란 무조건적으로 해석될 수 없다. 정합성, 논리에 충실하면서도 우리 경험에서 충분히 이해 가능한 것이어야 한다. 언어는 동일한 형식의 것이라도 다양한 추상성을 지닌 동류의 명제들의 집합 전체를 표현하는 것이다. 이런 이유에서 언어적 진술이 모호할 수 있는 것이다(PR. p.193). 그러므로 언어적 판단은 그 주체를 통해서 우주와 유기체적 관계를 맺을 때에 정합성을 확보할 수 있는 것이다(PR. p.200).

언어는 명제의 논리적 주어를 지시하는 어떤 물리적 느낌을 파악의 주체 속에 불러일으키고, 물리적 인지의 역할을 수행하는 어떤 물리적 느낌을 파악 주체 속에 환기시킨다. 동시에 이 물리적 인지는 개념적인 술어적 느낌으로 승화되도록 촉진하고, 지시적 느낌과 술어적 느낌이, 요구되는 명제적 느낌으로 통합되도록 촉진하는 것이다. 그러나 이러한 복합적인 기능에도, 발언하고 있는 계기

가 갖는 환경과의 묵시적인 관련성은 언제나 존재한다(PR. p.264).

그러므로 화이트헤드의 명제에 대한 이러한 입장에서 19세기의 철학을 비판한다(PR. p.45). 즉 19세기 철학자들은 명제를 마치 충분한 표현인 것처럼 이해하지만, 그동안 신뢰했던 언어는 편견을 포함하고 있으며 일상적으로 확고하다고 믿었던 사실(ordinary stubborn facts)도 현실세계에서 유리되어 있었다고 지적한다.

2) 명제의 창조성 : 현실태와 가능태

전통 인식론이 인간 경험과 외적 세계의 괴리를 야기했기 때문에, 새로운 존재론으로 해결되어야 한다고 화이트헤드는 주장한다. 여기서 그는 참과 거짓을 설명하는 데 관련된 난점과 참과 거짓에 대한 직관적 지각을 설명하는데 관련된 난점을 밝힌다. 전자는 명제와, 후자는 판단과 관련된다(PR. p.189). 즉 첫 번째 문제는 전통적으로 명제를 참과 거짓이 판별될 수 있는 것에 국한시켰던 것으로부터 나타났으며, 두 번째 문제는 명제 자체를 하나의 판단으로 동일시하는 것에서 발생했다는 것이다.

화이트헤드는 우리가 판단이나 믿음이라는 개념 대신 느낌이라는 광의의 개념을 사용한다면, 명제라는 용어는 혼성적인 존재자에 어울리는 용어라고 한다. 즉 명제는 느낌을 위해 제안된 대상적 유혹 내의 요소이며, 느낌 속으로 수용될 때 그것은 느껴진 것이 된다. 명제에 대한 상상적 느낌은 명제를 느끼는 하나의 방식이고, 지적 믿음도 명제를 느끼는 또 하나의 방식이다. 그런데 여기서 후자는 상상적 느낌을 전제로 하고 있다. 따라서 판단이란, 명제를 지적 믿음 속에 수용하는 결단이다(PR. p.187). 다시 말해 명제란 더 이상 확고부동한 현실적 사실을 말해 주는 것이 아니라, 세계의

창조적 전진과 더불어 성장하는 것으로 이해해야 한다. 이와 같은 관점에서 명제는 순수 가능태로 이해할 수도 없으며, 순수 현실태로 이해할 수도 없다. 그것은 순수 가능태와 순수 현실태를 포함하는 가능성 연쇄태의 양식으로 이해되어야 한다(PR. p.188).

3) 주어-술어적 패턴의 창조적 명제

(1) 명제의 주어적 특징

화이트헤드에게 명제란 실질적인 경험에 토대를 두는 창조적 존재자이다. 현실적 존재자는 새로운 창조적 합성의 여건으로서 역할 하는데, 여기에 포함되는 일정한 현실적 존재자를 명제의 논리적 주어라 부른다. 그리고 그 안에 포함되는 영원한 대상을 명제의 술어라 한다. 즉 명제는 과거와 현재를 아우르는 논리적 주어와, 미래를 아우르는 논리적 술어를 갖는다. 그런데 술어는 논리적 주어에 대하여 관계성의 가능태를 한정하며, 하나의 복합적인 영원한 대상을 형성하는데 이것이 복합적 술어이다. 여기서 논리적 주어들은 다양한 논리적 주어들을 위한 패턴 속에 그 위치를 배정한다. 하나의 명제에 포함되어 있는 논리적 주어들은 공평하게 연관되어 있다. 명제는 어떤 논리적 주어와만 유별난 관계를 맺지 않는다. 물론 존재론적 원리에 따라, 모든 명제는 제각기 어딘가에 위치해 있다. 명제의 장소는, 자신의 현실 세계가 그 명제의 논리적 주어들을 포함하는 그와 같은 현실적 계기들로 이루어져 있다. 어떤 현실적 존재자가 명제의 장소에 속해 있는 경우, 역으로 이 명제는 그 현실적 존재자의 느낌을 위한 유혹 내에 들어 있는 요소가 된다. 만일 합성의 결단에 의해 명제가 느낌 속으로 수용되었다면, 이 명제는 그 느낌이 느낀 것을 구성하고 있다(PR. pp.185~6). 즉

명제는 논리적 주어인 현실적 존재자와 술어인 영원한 대상을 자신의 원초적인 목적에 상응하는 방식으로 수용하고 있다.

논리적 주어란 과거를 기준으로 보면, 가능적 패턴에 있어서의 개별자에 해당한다. 그런데 이 개별자들은 지시되지 않으면 안 되는 성질을 지닌다. 왜냐하면 명제가 관계를 맺는 것은 바로 이런 개별자들일 뿐, 다른 어떤 것이 아니기 때문이다. 따라서 ‘지시작용’은 명제에 속한다. 즉 이러 저러한 술어적 패턴에 있어서, 이렇게 지시된 개별자들이 명제를 구성한다. 이 지시작용을 배제한다면 더 이상 명제란 존재하지 않는다. 왜냐하면 명제가 관계를 맺고 있는 것은 확정된 개별자들뿐이기 때문이다(PR. p.189). 화이트헤드는 이를 ‘명제가 어떤 체계적 국면을 드러내 보여줌으로써 현실 세계를 전제하고 있는 원리를 설명’하는 것이라 한다(PR. p.195).

새로운 명제는 세계의 창조적 전진과 더불어 생겨난다. 왜냐하면 모든 명제는 논리적 주어를 포함하고 있기 때문이며, 또한 이러한 논리적 주어가 지금의 그와 같은 현실적 존재자가 아니라면 명제는 동일한 명제일 수 없을 것이기 때문이다. 따라서 어떤 현실적 존재자도 자신의 현실 세계가 그 명제의 논리적 주어를 포함하지 않는다면 그 명제를 느낄 수 없다. 자신이 경험하는 현실 세계에서 명제의 논리적 주어들을 포함하는 현실적 존재자들은, 그 명제의 장소라 말한다. 이와 같은 현실적 존재자들에 의해서 그 명제는 파악될 수 있다. 그런데 명제의 장소가 되는 현실적 존재자들 가운데서 일부만이 그 명제를 긍정적으로 파악한다(PR. pp.259~60).

(2) 명제의 술어적 패턴

명제와 그 장소에 속해 있는 구성원의 현실세계 사이에 두 가지 유형이 있다. 한편으로 명제는 현실 세계에 대해서 순응적일 수도

있고 비순응적일 수도 있으며, 다른 한편으로 참일 수도 있고 거짓일 수도 있다. 왜냐하면 자기 초월적이지 않은 명제는, 명제적 느낌에서의 그 자신의 실현에 관한, 그리고 그 자신의 진리치와 관련하여 완전한 미결정성을 갖기 때문이다. 그러나 이러한 미결정성을 갖는 현실적 존재라도 그것의 논리적 주어에 있어서는 그것이 실현되는 데까지 맺고 있었던 상호 관계성에 의해 한정된 현실적 존재자인 것이다. 따라서 한정된 현실적 존재자로서의 명제는 그것의 미결정성으로 인하여 사실상 참이든가 거짓이다. 그러나 명제의 참과 거짓은 명제 자체와는 무관하다. 이는 그 명제를 여건으로 갖는 명제적 느낌을 마음속에 품고 있는 주체에만 관계된다.

여기서 파악 주체가 반드시 명제를 판단하고 있는 것은 아니다 (PR. p.258). 명제는 영원한 대상과 현실적 계기 사이에 위치하고 있는 복합적 존재이기 때문이다. 즉 과정철학에서 명제는 영원한 대상에 비해 현실적 계기의 구체적 특수성을 분유하고 있으며, 영원한 대상의 추상적 일반성을 분유하고 있다. 그렇기 때문에 화이트헤드는 명제란 판단의 느낌에 의한 방식과는 다른 방식으로 경험 속에 들어온다(PR. p.197.)고 한다.

명제는, 한편 영원한 대상이 갖는 가능태, 즉 미결정성을 보유하고 있으며, 다른 한편 결정된 현실적 존재자로부터 불완전하게, 즉 창시적 결단에 의해 추상되어 있다. 그것은 결정된 현실적 존재자들을 그 자신의 구성요소로 수반하고 있는 복합적 존재자이다. 이러한 결정된 현실적 존재자들은 명제로부터 추상된 것이 아니라 형상적인 것으로 고찰할 때, 명제의 참과 거짓을 결정하는 근거를 제공한다. 그러나 명제 그 자체는 이러한 근거에 의거하지 않고서는 자기 자신에 대해 어떤 언급도 하지 않는다. 이러한 점에서 명제는 영원한 대상과 같이 언제나 미결정적인 것이다(PR. p.257).

또한 명제는 제공된 논리적 주어들 가운데 임의의 것과 관계를 맺는 제한된 일반성을 가질 수 있다. 그렇지 않다면 명제는 영원한 대상인 복합적 패턴 안에서 각기 배정된 지위를 갖는 기능적인 관계항들로 제공된 논리적 주어들의 완결된 집합과 관계한다는 특이성을 가질 수도 있다. 명제는 논리적 주어에 대한 제한된 연관성의 어떤 결정된 양태에 놓여 있는, ‘한정성의 결정자’(PR. p.257)인 영원한 대상의 가능태이다. 이 영원한 대상이 명제의 술어적 패턴이다. 논리적 주어들의 집합은 이 술어적 패턴을 지닌 이 논리적 주어들로부터 완결적으로 선정되든가, 아니면 이 패턴을 지니고 있는 이 논리적 주어들 중 임의의 것으로서 집합적으로, 혹은 이 패턴을 지니고 있는 이 논리적 주어들 중 일부의 것으로서 집합적으로 선정된다. 즉 물리적 느낌은 논리적 주어들을 지시하며, 그것에다 술어적 패턴 각각의 가설적인 지위를 배정하는 데 필요한 그 개체적 한정성을 제공한다. 개념적 느낌은 술어적 패턴을 제공한다. 따라서 명제의 논리적 주어는 가능성을 위한 여건의 지위로 환원된다(PR. pp.257~8). 즉 개념적 느낌은 선행하는 계기들의 물리적 파악과 통합되고, 그래서 과거에 관한 명제가 산출된다. 이 명제들은 다시 상호간, 그리고 다른 개념적 느낌과 재통합되며 또 다른 명제를 산출하게 된다(AI. p.249 참조.).

위와 같은 이유에서, 산출된 명제와 술어적 패턴으로서의 영원한 대상은 미결정성과 창조성이라는 관점에서 공통점을 공유한다. 즉 현실태는 그 실현이 결정되어 있지 않은 상태로, 현실태를 위한 한정적인 가능태의 역할을 한다는 점에서 영원한 대상과 마찬가지로 미결정성이라는 성격을 지니고 있다. 그러나 영원한 대상은 절대적인 일반성을 갖고 현실태와 관계하는 반면, 명제는 지시된 논리적 주어와 관계된다는 점에서 다르다.

5. ‘아름다움’의 이해

화이트헤드는 윤리적 가치에 확장된 논리를 전개한다. 전통 윤리학은 윤리, 도덕이 인간과 인간 사이의 관계에만 적용해왔다. 당연한 귀결로서, 인간을 제외한 여타 동·식물은 물론, 생물이 아닌 사물들과의 관계에서는 윤리적 관계가 성립되지 않는다. 그러나 화이트헤드는 그러한 관계에 대해 사상적 전환을 가져온다(MT. p.19.).

이러한 관점은 화이트헤드가 『이성의 기능』(1929)에서 “동물의 신체에서, 우리는 이성을 선택권자로 하는, 상승경향에로의 욕구를 관찰할 수 있다”²⁶⁾라고 한 데에서도 알 수 있다. 즉 동물 역시 인간과 유사한 이성의 능력을 가진 존재로 보므로, 과정윤리학이 정당성을 가지려면 인간에게만 국한되어서는 안 된다. 인간과 생물, 더 나아가 비생물의 관계에서 충분히 윤리적 관계가 성립될 수 있어야 한다(MT. pp.14~5 참조). 이러한 체계에서 그의 윤리적 가치가 전통 윤리학과 달리 미적 가치에 관심을 둘 수 있다.

화이트헤드는 가치의 문제를 모든 현실적 존재자의 것으로 확장한다. 즉 모든 현실적 존재자는 자신의 목적을 창조성이라는 미적 가치로 설정한다. 이를 위해 자유로운 선택 과정을 거치며, 다른 현실적 존재자와 배타적 관계에 놓인다. 이같은 목적을 향한 경쟁이 자유로운 한에서 자신의 모든 목적은 그렇게 하나의 가치를 가진다.²⁷⁾ 여기서 ‘미적’이라는 용어는 기본적으로 ‘아름다움’이라는 용어로 대체할 수 있으며, 이는 조화와 질서라는 의미를 뜻한다.²⁸⁾

26) A. N Whitehead. 정연홍 역, 『이성의 기능』, 이문출판사, 2000. p.25.

27) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, a.m., Suhrkamp, 1984, p.160.

28) Wladyslaw Tatarkiewicz "The Great Theory of Beauty and its Decline" in the *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. XXXI, No. 2, 1972,

아름다움이란 현실적 존재자들 사이의 억제 혹은 파괴를 되도록 피하면서 동시에 순응의 대비를 꾀하는 것이다(AI. pp.252~3).

1) 아름다움을 토대로 하는 윤리적 관점의 세 가지 조건

과정철학은 ‘공허한 현실태’에 대한 부정에서 시작한다. 그래서 ‘공허한 현실태의 개념을 버린다면, 우리는 각각의 현실태를 그 스스로 목적을 획득하는 것으로서 이해해야 한다고 주장한다. 현실태는 자신의 목적을 위해서 자신 스스로 그것의 다양한 구성요소들을 보여주어야 한다.’²⁹⁾ 경험을 전혀 가지고 있지 않은 존재가 없다면, 존재하는 모든 것은 반드시 어느 정도이든 본성적으로 가치를 갖는 것이다. 화이트헤드는 『사고의 양태』에서도 실재의 근거를 가치가 갖는 의미라고 말한다(MT. p.109). 따라서 어떤 현실태에 있어서 (가치)강도를 갖지 않는다는 것은, 곧 현실태의 붕괴를 의미한다(RM. p.103). 이러한 가치에 대한 설명은 화이트헤드의 창조성의 범주에서 찾아질 수 있다. 창조성은, 다자(多者)가 일자(一者)가 되고, 다자는 일자에 의해서 증가되는(PR. p.21.) 끊임없는 과정이다. 이러한 현실적 존재자의 가치는 경험의 토대 위에 있다(MT. p.110). 그런데 가치 경험은 다른 현실적 존재자들의 가치 경험과의 관련해서 이해해야 한다. 즉 그의 형이상학적 체계는 결코 유아론(Solipsism)을 지향하지 않는다. 결국 현실적 존재자의 가치 경험은 다른 가치들의 대상적 기능을 포함하는 개념이다.³⁰⁾ 더 나아가 가치 경험은 다른 존재자의 가치 경험을 훼손하지 않는 범위에서

pp.165~180 참조.

29) A. N Whitehead. *The Function of Reason*. Princeton Univ. Press, Princeton, 1929, pp.30~1.

30) B. Henning. "A Whiteheadian Aesthetics of Morals", p.4.

전제되어야 한다(RM. pp.59~60). 즉 화이트헤드의 가치란 일차원적이지도, 유아론(唯我論)적이지도 않다. 오히려 개별성이란, 유기체적 개념에 의해, 현실적 존재자의 자기 가치를 항상 다른 존재자와의 가치는 물론 우주 전체의 가치들과 결합한다(MT. p.111 참조).

여기서 우리는 화이트헤드 과정 철학의 가장 기본적 구조가 되는 현실적 존재자의 가치 기준을 확인할 수 있다. 첫째 현실적 존재자 자신의 경험의 강도, 둘째 주체를 제외한 다른 여타의 현실적 존재자에 대한 자신의 경험의 강도, 셋째 전체에 대한 자신의 경험의 강도. 즉 모든 현실적 존재자는 자기 스스로의 가치를 가지는 동시에 그것을 둘러싸고 있는 사회 및 우주 전체와 관련해서 가치를 갖는다. 현실적 존재자는 이러한 세 가지 관계 속에서 해명되어야 한다. 이를 다시 분석하자면, 우선 본질적인 자기 가치란, 현실적 존재자가 다른 현실적 존재자들의 가치를 합생이라는 과정에서 받아들이면서 얻게 되는 것이다. 이는 이른바 주체적 합생의 본질적 가치이다. 다음으로 다른 현실적 존재자에 대한 가치란, 상대성의 원리에 따라 여타의 현실적 존재자들을 위한 도구적 가치가 된다. 다시 말해 합생의 여건이 되는 과정에서의 가치를 뜻한다. 마지막으로, 전체에 대한 가치란, 전체에 대한 신의 가치 경험에 공헌하는 것이다. 즉 화이트헤드에게, 인간을 제외한 다른 존재자도 윤리적인 가치를 갖는지는 관심의 대상은 아니며, 가치란 다른 존재자들 및 우주 전체의 가치와 어떤 관계를 갖는지에 좌우된다.

2) 아름다움에 기초한 가치들

모든 존재자는 본성적으로 우주의 창조적 전진이라는 목적을 지향한다. 여기서 창조적 전진은 새로움에의 전진을 뜻한다(PR.

p.206). 화이트헤드는 이 새로움에의 전진이 우주의 목적인을 구성하는 아름다움의 완성체라고 말한다(MT. p.119). 결국 모든 현실적 존재자가 창조적 전진이라는 목적을 통해 미의 생산을 위한 힘을 갖는다는 점에서, 그들은 미적 가치를 갖는다. 즉 화이트헤드의 창조적 전진은 곧 아름다움의 창출을 향한 것으로 이해할 수 있으며, 이는 양자 사이의 유사성을 통해 확인할 수 있다. 즉 창조성은 결코 현실적 존재자의 개별성을 훼손하지 않는 복잡한 통일체로 우주를 끌어가는 힘인 것과 마찬가지로, 아름다움은 현실적 존재자를 결코 파괴하지 않으면서 각각의 가치를 고양시키는 총체성을 성취하는 힘이다. 총체성은 다양한 가장 작은 현실적 존재자들의 상호역할로부터 발생하는 것이며, 동시에 이는 일(一)과 다(多)의 상호의존 관계에 의해 유지된다(MT. pp.60~2 참조).

화이트헤드는 아름다움을 경험의 계기 속에 있는 여러 요소들의 상호관계 속에서 순응하여 받아들여야 한다고 말한다(AI. p.252). 이러한 순응의 첫 번째 목표는 ‘현실적 존재자들의 다양한 파악 속에서 존재자들 상호간에 방해가 없도록 하는 것’이다(AI. p.252). 현실적 존재자들은 현실 세계의 여러 요소들과 함께 합생하기 때문에 상호 간 방해가 될 요인이 있다. 그러므로 파악된 여건들이 서로 방해하지 않을 때, 아름다움이라는 첫 번째 목적이 달성될 수 있다. 그런데 첫 번째의 목적은 아름다움의 최소한의 설명에 불과하다. 이러한 ‘상호 억제’가 없는 상태를 작은 형식의 아름다움(AI. pp.252~3)이기 때문이다. 두 번째의 아름다움은 보다 큰 형식의 것으로서 순응의 대비를 말한다(AI. pp.252~3.). 물론 아름다움의 큰 형식 역시 상호 억제의 결여를 기초로 한다. 그러나 상호 억제의 결여는, 큰 형식의 아름다움에서 새로운 대비의 도입이라는 강도의 달성을 포함한다(PR. p.249). 대비란 경험에 포함되어 있는 둘 이상

의 요소들의 보다 적극적인 관계를 지칭하는 것으로 단순히 상호 양립하는 것뿐만 아니라 상호간의 관계를 고양(enhancing)하는 것이다.³¹⁾ 그러므로 작은 형식의 아름다움은 다양성을 보전하는 총체성을 가능케 하며, 큰 형식의 아름다움은 대비의 관계를 달성함으로써, 그 깊이를 더하게 하는 강도를 가능하게 한다. 이는 각자의 가치를 고양시키면서 전체로 향한다. 하지만 결코 서로를 파괴하지 않는 균형을 이루고 있다(MT. p.62.).

즉 화이트헤드의 후기 사상에서 궁극적 가치는 새로움에의 단순한 창조적 전진이라기보다 통일성과 대비의 조화를 목적으로 하는 미적 창조성이다. 결국 화이트헤드는 아름다움을 다양성 속에서의 통일성의 형식으로 정의내린다. 하트손은 이러한 화이트헤드의 설명을 보다 체계적으로 정리한다. 작은 원은 완전한 의미의 아름다움을 나타내고, 큰 원은 포괄적 의미의 미적 가치를 나타내는 형태이다. 여기서 모든 현실적 존재자는 큰 원 안에 존재하며 그러한 이유에서 모든 존재자들은 나름의 미적 가치³²⁾를 지닌다.

3) 아름다움의 윤리적 의무들

화이트헤드에게 있어서 가치란, 조화와 강도의 균형이 잘 짜여진 상태의 아름다움이라 할 수 있다. 여기서 ‘아름다운 세계는 선한 세계’(AI. p.268.)라고 했던 그의 주장에 따라 윤리적 가치를 미적 가치에서 해명되어야 한다. 이것을 통해 미적 도식에 의한 화이트헤드의 실질적인 윤리적 의무를 도출해 낼 수 있다.

31) B. Henning. "A Whiteheadian Aesthetics of Morals". p.10.

32) 윤자경, 「A. N. Whitehead의 유기체철학 내에서의 미적 경험에 대한 연구」, 서울대학교학원, 1996, p.8 참조.

첫 번째의 윤리 의무는 화이트헤드가 강조해 왔던 것처럼, 아름다움이라는 가치가 되어야 한다. 두 번째의 의무는 현실적 존재자 자신의 조화와 강도를 최대화시켜야 할 의무이다. 모든 현실적 존재자는 그 어떤 이유에서도 자신의 만족을 위해 합생의 과정을 거치는 존재이다. 이것이 현실적 존재자의 목적이기 때문이다. 이를 ‘자기 존중’이라 부를 수 있다. 세 번째의 의무는 다른 현실적 존재자들의 조화와 강도를 최대화시켜야 할 의무이다. 현실적 존재자는 합생의 과정을 거쳐 만족의 상태에 이르면 다른 현실적 존재자들의 여건을 마련하게 된다. 이러한 이행의 과정에서 우리는 사랑의 의무를 발견할 수 있다. 두 번째와 세 번째의 의무는 화이트헤드 윤리학의 가장 기본적 구조였던 세 가지에 근거하고 있다. 즉 첫째는 현실적 존재자 자신의 자기 가치, 둘째는 주체 이외의 다른 현실적 존재자에 대한 가치, 셋째는 전체로서의 현실적 존재자들에 대한 가치가 그것이다. 네 번째의 의무로 상정할 수 있는 것은 어떤 현실적 존재자이든 연쇄태이든 사회이든지 간에 훼손되지 않아야 할 의무이다. 이는 큰 형식의 아름다움과 작은 형식의 아름다움에서도 공통적으로 전제된 것으로, 상호파괴의 결여라는 의미에서 평화라 불릴 수 있다. 그리고 마지막 의무는 이러한 미적 도식의 지평의 폭과 깊이를 지속적으로 확장시켜 나가야 할 의무이다. 이는 교육이라 불릴 수 있다. 화이트헤드의 과정 철학에서 교육은 매우 중요한 실천이성의 산출방식이다. 즉 그의 가치론이 추구하는 방향은 사변적인 측면에 얽매인 가치가 아니라, 실천적인 측면으로 나아가야 할 가치이기 때문이다. 이러한 교육의 역할은 곧 사회의 질서를 낳게 한다. 즉 현실적 존재자인 인간은 자유로운 선택에 의해 퇴보의 방향으로 나아갈 수도 있다. 이러한 자유로운 선택이 미적 경험에 있어 보다 넓고 깊은 강도를 유지하도록 하기 위해서는

창조적 진보라는 궁극적 가치에 대한 교육이 반드시 뒤따라야 하는 것이다. 지금까지 살펴본 윤리적 가치들은 미적 도식의 기본적인 원리였던 작은 형식의 아름다움(억제 금지)과 큰 형식의 아름다움(조화와 강도의 균형)에 따라 도출한 것이다.³³⁾

4) 미적 창조성에 기반한 과정 윤리학의 적용 가능성

화이트헤드에게 전통적 의미의 보편(절대적) 윤리라는 관념은 그의 형이상학적 체계에서 받아들여질 수 없다. 그러나 모든 윤리적 판단이 상대주의적으로 이루어질 수도 없다. 그는 윤리성을 ‘조화’, ‘강도’, ‘생생함’에 목적을 두며, 가치의 관념도 ‘과정과 실재’라는 창조적 진보에서 판단 내려야 한다고 본다. 의무의 관념에서도, 전통적인 입장, 다시 말해 ‘무조건적으로 반드시 그러그러해야 함’이라는 것을 수용하지 않는다. 그러한 이유에서 ‘의무’라는 용어를 거의 사용하지 않는다. 그는 의무라는 개념을 자유로운 선택이라는 개념으로 대체하여, 의무를 하나의 미학적 느낌으로 해석하고 있다.

더구나 그는 보편적인 선과 개별적인 선의 관계에 있어 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’의 관점에서 접근한다. 즉 개별적인 현실태로서의 선이라는 개념은 순식간에 지나가 사라져 버리는 것으로서 ‘영혼’이나 ‘양심’과 같은 개념들과 같이, 그가 계속해서 반대해왔던 ‘실체와 속성’의 이분법적 오류에 속한다고 본다. 즉, 개별적인 선은 그 상위의 사회 속에서 그 가치를 상실하게 된다. 물론 상실에 그 최종목적이 있는 것은 아니다. 화이트헤드는 가치들의 투쟁이 아닌 가치들의 협력에 의해 그러한 충돌을 해결하고자 한다. 그런데 문

33) B. Henning, "A Whiteheadian Aesthetics of Morals: From the Metaphysics of Creativity to the Ethics of Creativity", p.14.

제는 그의 ‘존재론적 원리’를 추구하다 보면, 유일하게 완전한 현실적인 존재자는 개별자뿐이다. 즉 사회가 개별자의 가치 실현의 중요성을 증가시키기는 하지만, 사회가 이러한 실현을 대신해 줄 수는 없다. 이러한 충돌을 투쟁이 아닌 가치들의 협력으로 해결하고자 하는 방식이 ‘질서’와 ‘사랑’의 관념이다.

화이트헤드는 보편성과 의무, 보편적(사회적) 선과 개별적(개인적) 선에 대해 창조적 진보로서의 사유체계를 끊임없이 적용하고자 했다. 전통철학에서의 선과 악, 참과 거짓도 화이트헤드의 과정 윤리학에서는 미적 창조성이라는 가치를 위한 상대적 가치 즉 절대성을 갖지 않는 가치이다. 개인과 사회의 관계에 대해서도 상대적 관계로 이해함과 동시에 그 관계가 전체로서의 창조적 진보를 위한 것으로 이해되어야 한다. 화이트헤드 과정 철학에서 최고의 가치로 내세우는 것은, ‘창조적 과정 속에서의 아름다움의 산출’이다. 그런데 여기서의 미적 창조성은 끊임없는 대비와 조화 그리고 통일성을 지향하는 것으로 이해되어야 한다.

6. 결론

화이트헤드는 전통 윤리학의 선, 악 개념을 따르지 않으며, 참, 거짓의 관계에 대해서도 다른 관점을 보여준다. 선이란 결국 총체적인 조화와 질서의 국면에 도달하는 것이며, 이러한 과정에서 발생하게 되는 일종의 상대적인 상실(악)은 현실적 존재자들의 생성 과정에서 자연스러운 것이다. 그렇다면 반대로 상대적인 보편선의 획득 혹은 또 다른 개별선의 획득이 반드시 총체적으로 선한 결과

를 낳지는 않는다. 선의 지향은 현실적 존재자의 자유로운 선택, 즉 유혹에 대한 자유로운 결단이기 때문에, 그 결단은 비록 선을 향한 것이었을지라도 무질서나 혼돈(악)의 결과를 낳을 수 있다. 그러므로 전통 윤리학에서 주장하는 것과 같은 절대적, 확정적인 선의 존재는 없다.

참과 거짓에 대해서도 화이트헤드는 다른 관점을 보여준다. 인식론 특히 명제와 관련해서 창조성이 중요한 기준이 된다. 전통적으로 명제는 참과 거짓을 갖는 판단이었지만 과정철학에서는 더 이상 확고부동한 현실적 사실을 말해주는 것이 아니라, 세계의 창조적 전진과 더불어 성장하는 것으로, 즉 순수한 가능태와 순수한 현실태를 포함하는 가능적 연쇄태이다. 명제는, 한편 영원한 대상이 갖는 미결정성을 보유하고 있으면서, 다른 한편 결정된 현실적 존재자로부터 불완전하게 추상되어 있다. 그러므로 참과 거짓보다는 명제가 하나의 흥미(새로움에의 유혹)를 끄는 것이라는 점이 중요하다. 오히려 거짓 명제를 통해 그리고 비순응적인 방식에 의해, 주어진 세계를 반응할 수 있는 것이다. 이 점이 기존 윤리학에서 간과했던 측면이다. 명제라는 존재자의 창조성은 혼성적인 존재자 이기에 가능한 것이며, 또한 주어진 느낌을 위해 제안된 대상적 유혹 내의 요소였기에 가능했다. 결국 참과 거짓이라는 사실의 판별은 창조성의 하위 가치일 뿐 본래적 가치일 수 없다

화이트헤드는 아름다움에 대해서도 창조성과 더불어 설명한다. 『관념의 모험』에서 아름다움이라는 가치와 창조성을 대비시킨다. 그는 현실적 존재자의 본질적 가치로 첫째 본질적인 자기 가치, 둘째 다른 현실적 존재자에 대한 가치, 셋째 전체에 대한 가치를 주장한다. 그런데 이러한 가치의 궁극적인 목적은 새로움에의 전진이며, 이 전진은 우주의 목적인인 아름다움의 완성이라고 화이트헤드는

주장한다. 여기서 아름다움은 개별성을 훼손하지 않으면서 통일성을 지향하는 것이다. 즉 절대적인 질서의 상태든 절대적인 무질서의 상태든 간에 그것 자체가 아름다운 가치라고 할 수 없다. 결국 화이트헤드에게 있어서 아름다움이란 통일성과 다양성을 균형적으로 획득하는 것이다. 즉 그에게 우주란 조화(다양성 속에서의 통일성)와 강도(균형잡힌 복잡성)라는 최상의 단계를 목적으로 한다.

화이트헤드 과정 철학에서 궁극적 가치는 근본적으로 전통철학에서 전개해왔던 선과 악의 관계에 새로운 관점을 제시했다. 이는 그리스도교적 입장에서 해명되어왔던 선과 악의 설명은 물론 현대 윤리학의 인간 중심적 관점에도 적용될 수 있다. 이러한 주장은 선과 악에 대한 상대적 가치관에서 기인하지만, 결코 회의주의론으로 이끌지 않는 화이트헤드의 형이상학적 체계에서 바탕한 것이다. 그는 선과 악의 설명에서 기존의 선의 설명을 따르고 있다. 즉 각각의 현실적 존재자에게 좋은 상태는 그 어떤 것보다도 궁극적인 선이라 할 수 있다. 그러나 이러한 논리 자체는 기존에 통용되던 선과 악의 개념이 전환될 수 있음을 내포하고 있다. ‘좋은의 상태’에 대한 정의가 과정 철학에서 설명될 때에는, 그것이 창조성을 근거로 할 때에만 가능하기 때문이다. 화이트헤드의 과정철학은 과정을 완결된 결과로 보지 않기 때문에 순간적인 혹은 결과적인 선은 과정 안에서 달리 해석될 수 있다. 즉 현재적 선은 과정적 악일 수 있다는 것이다. 결국 현재적 선이나 악 모두 창조성에 기여할 때에만 과정적으로 선한 것이다. 이처럼 화이트헤드의 과정 철학은 윤리적 관점과 인식론적 관점 모두 존재론의 관점에서 통일된 주장을 하고 있다. 즉 조화와 균형의 미적 창조성은 이들 모두를 아우르는 윤리학인 것이다.

참고문헌

- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*. Cambridge Univ, 1933.
- _____. *The Function of Reason*. Princeton Univ. Press, Princeton, 1929.
- _____. *The Concept of Nature*. Michigan: The University of Michigan Press, 1957.
- _____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: The Macmillan Co., 1978.
- _____. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, Fordham University Press, 1985.
- _____. *Science and the Modern World*, New York: The Macmillan Co., 1925.
- Hare R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford Univ. Press, 1981.
- Henning B. "A Whiteheadian Aesthetics of Morals: From the Metaphysics of Creativity to the Ethics of Creativity" in Center for Process Studies, Claremont, CA, August 2004.
- Hosinski T. E. *Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*, Rowman & Littlefield, 1993.
- Jonas Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, a.m., Suhrkamp, 1984.
- Lango J. "Does Whitehead's Metaphysics Contain an Ethics?", Transaction of the Charles S. Peirce Society 37, 2001.
- Palmer C. *Environmental Ethics and Process Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Sherburne D. W. *A Key to Whitehead's Process and Reality*, the Chicago Univ Press, Chicago, 1966.
- Tatarkiewicz Wladyslaw. "The Great Theory of Beauty and its Decline" in the Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. XXXI, No. 2, 1972.

[Abstract]

Creativity & Value in Process Ethics

Chung, youn-seung (Chung-nam Natl. Univ.)

The purpose of this research is suggesting an alternative proposal to the ethical base of Whitehead's process ethics. At first I intend to reveals that the concept 'good' of Whitehead is completely relative, the goodness can be achieved in a whole harmonious and orderly status, and the relative loss is natural in this process of concrescence. Therefore, in process ethics, there is no deterministic and absolute good.

The creativity of Whitehead is not only explicated with good and evil, but also should be discussed by the relation of true and false. argues that true and false are instrumental values for creativity. In other words, a proposition in the process philosophy is not telling an absolute realistic fact, but it should be understood as it develops with the creative advance of the world. That should be recognized as potential nexus including pure potentiality and pure actuality.

The ultimate purpose of values is the advance for vividness, and this advance means the completion of beauty as a final causation. The beauty here, aims consistency without losing individuality. The most important issue is attaining the ultimate value; the advance of aesthetic creativity for harmony and intensity.

Key-words: Whitehead, Creativity, Value, Process Ethics.

접수일: 5월 9일/ 심사기간: 5월 16일-5월 25일/ 게재확정일: 5월 28일

과정 철학과 프로네시스*

- 조직의 창조적 전진을 위한 길찾기 -

김 상 표 (경남과학기술대)**/ 김 영 진 (영남대)***

【한글요약】

화이트헤드는 초월성보다는 내재성을 통해서 실재에 대한 이해를 탐구하였다. 내재성은 과정을 실재로서 이해하는 것이다. 과정을 지성으로써 이해한다는 것은 베르그손의 말대로 ‘공간화’에 머물 수도 있다. 과정은 오직 직관을 통해서만 이해할 수 있다는 것이 베르그손의 관점이다. 화이트헤드는 베르그손과는 달리 지성과 직관은 모두 인간 경험의 중요한 측면이라고 보며, 이 양자의 결합을 통해 과정을 더욱 정합적이고 논리적으로 포착할 수 있다고 본다. 이 글은 화이트헤드의 과정철학에서 궁극자의 범주에 해당하는 창조성, 일자, 다자를 보다 쉽게 이해할 수 있게 설명하였으며, 이를 조직이론에 어떻게 적용가능하지를 살펴보았다. 오늘날 조직이론에서 다양한 변화의 물결이 일어나고 있다. 우리는 이런 변화가 전체적으로 과정철학, 특히 화이트헤드의 개념들과 밀접한 관련이 있음을 밝혀보고자 하였다.

[주요어] 과정철학, 조직이론, 창조성, 일자, 다자, 프로네시스, 예견

* 본 논문은 2011년도 한국인사조직학회에서 발표된 내용을 정리한 것이며, 2011년도 경남과학기술대학교 기성회연구비의 지원에 의하여 연구되었음.

** 제 1저자 경남과학기술대학교 벤처경영학교 부교수

*** 교신저자 영남대학교 사회과학연구소 선임연구원

1. 문제제기

우리는 유동적으로 변동하고 있는 직접적 미래의 상황에 직면하고 있다. 경직된 격언, 눈대중으로 하는 관례적 방식, 틀에 박힌 특정 학설 등은 급기야 파멸을 가져오고야 말 것이다. 미래의 경영은 지난 몇 세기와는 조금 다른 유형의 사람들에 의해 운영될 것이 틀림없다. 유형은 이미 변화하기 시작했고 지도자와 관계되는 한 이미 변화해왔다. ‘대학의 경영학부’는 필요에 부응하는 정신성을 산출해낼 목적으로, 세계에서 이러한 새 유형을 전파시키는 일에 관여하고 있다(AI 171-2)

이것은 화이트헤드가 ‘예견’(foresight)이라는 주제로 1930년대에 미국 하버드대 경영학부에서 강연한 내용이다. 화이트헤드는 무엇을 틀에 박히고 경직된 것으로 보았을까? 화이트헤드 자신의 철학은 유기체 철학 혹은 과정철학이며, 그가 비판하는 철학은 실체철학이다. 아마도 그가 경직된 관례라는 것은 실체철학에 기반을 두고 있는 정치경제학이나 기업경영을 의미할 것이다. 그렇다면 실체철학에 연원을 둔 기업 경영은 어떤 방식을 말하며, 그것은 왜 위기에 봉착했는가?

기업인들은 개인적으로 성공하려는 동기가 누구보다 강한 사람들이다. 즉, 기업가정신을 통해서 조직의 번영을 위해 끊임없이 분투하는 사람이다. 그런데 기업인의 성공 동기가 “세계를 괴롭히고 있는 주기적인 불경기”(AI 172)를 가져온다고 한다. 결국 그것은 기업조직과 기업가를 붕괴시킨다. 단지 기업가는 성공하기 위해서 최선을 다했는데, 그 결과는 비참한 몰락을 가져온다는 것이 화이트헤드의 주장이다. 왜? 이 논문은 이러한 문제에 대한 우리의 사

유혼적이다.

그런데 미래의 조직은 어떤 모습일까? 페드만(Feldman 2010)에 의하면, “미래의 조직은 주로 활동의 과정이며, 구조에서 행위는 독립된 것이 아니라 오히려 상호관계된 것이다”. 그녀에 의하면 조직이 다루는 문제는 대단히 역동적이고, 복잡적이며, 상호 의존적인 것들이 대부분이다. 미래에 조직이 바뀐다는 것은 기존의 조직에 어떤 식으로든 변화가 수반됨을 의미한다. 페드만의 이런 언급으로 기존 조직의 모습을 추측해 볼 수 있다. 즉 정태적이고, 독립적이며 개별적인 관점에서 조직의 일반적인 모습을 포착하는 것이 이제까지 기업인과 조직이론가 모두에게 일반적인 경향임을 알 수 있다.

기존의 조직관과 미래의 조직관은 달리 표현하면 ‘모던’적 사유와 ‘포스트 모던’적 사유로 구분된다. 그런데 모던의 사유는 개인과 사회, 조직을 이미 완성되고 자기 충족적인 단위로 본다. 모던의 사유는 ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’(fallacy of misplaced concreteness)이다(SMW). 물리적 대상이나 개체가 가장 구체적인 단위가 아니라, 그것들 사이의 관계가 더 구체적인 실재라고 화이트헤드는 주장한다. 이 논문에서 우리는 모던의 사유와 전혀 다른 화이트헤드의 존재론이 미래의 조직이론에 어떤 단초를 제공할 수 있는지를 살펴볼 것이다.

한편 존슨과 먼로(Jones & Munro 2005)는 조직에 대한 연구들을 크게 세 가지 집단으로 구분한다. 즉, 조직이론(organization theory), 조직의 이론(theory of organization), 조직을 위한 이론(theory for organization)이 그것이다. 첫 번째 그룹의 조직 이론가들은 버렐(Burrell), 클레그(Clegg), 쿠퍼(Cooper), 나이트(Knights), 윌모트(Willmott), 와이크(Weick) 등이고, 두 번째 그룹의 조직의 이론

가들은 바우만(Bauman), 고즈(Gorz), 루만(Luhmann), 네그리(Negri) 등이며, 세 번째 그룹은 버틀러(Butler), 들뢰즈(Deleuze), 아감벤(Agamben), 라투르(Latour) 등이다. 물론 이들이 언급은 하지 않았지만, 화이트헤드 역시 세 번째 그룹에 속한다. 이 점에서 미루어 볼 때, 국내에서 세 번째 그룹에 해당하는 ‘조직을 위한 이론’ 연구는 거의 진행되지 않았다(김상표와 김영진 2010). 특히 화이트헤드는 대단히 독창적인 사상가임에도 불구하고, 조직 연구에서는 거의 무시되어 왔다. 화이트헤드의 철학에서 조직의 창조적 전진을 위한 길을 찾아보려는 시도는 우리 사회에 논쟁의 공간을 제공할 것이다.

2. 과정철학의 궁극자의 범주

1) 내재성

화이트헤드의 궁극자의 범주는 ‘창조성’(creativity), ‘일자’(one), ‘다자’(many)이다. 이것은 화이트헤드의 철학이 서양 철학사에서 어떤 의미를 가지는지를 명시적으로 드러낸다. 그의 철학은 변화나 유동을 근본적인 지위로 삼는다. 이 범주에 대한 설명은 화이트헤드의 형이상학을 이해하는 단초가 된다. 우선 서구의 형이상학에서 탐구한 것이 무엇인지를 알기 위해서 하이데거로부터 이 논의를 시작하자. 플라톤을 시작으로 서양의 형이상학은 ‘모든 것(존재자)의 원천이자 근거가 되는 본질적이고 불변적인 실체’에 대해 사유하고 그것을 규명하고자 했다. 플라톤은 존재하는 모든 것의 원인을 이데아와 같은 근원적인 일자에서 찾았으며, 중세의 신학은 존재하는 모든 것의 원

인이지만 그 자신은 어떤 것에 의해서도 창조되지 않은 근거를 창조 주 하느님에게서 찾았다. 마찬가지로 아리스토텔레스는 모든 운동의 첫 번째 원인을 탐구하는데, 다른 모든 것을 움직이게 했지만 스스로는 운동하지 않는 근거, 부동의 동자를 찾아낸다. 이처럼 근거를 찾는 것을 ‘형이상학’이라고 부른다.

형이상학은 존재자를 존재자로서, 즉 그것의 보편적인 성격에 있어서 사유한다. 형이상학은 존재자를 존재자로서, 즉 그 전체에 있어서 사유한다. 형이상학은 존재자의 존재를 가장 일반적인 것의…근거를 깨내는 통일성에 있어서 사유할 뿐만 아니라 그 모두를 정초하는 통일성에 있어서 사유한다. 그리하여 존재자의 존재는 근거짓는 근거로서 사유된다. 따라서 모든 형이상학은 근본적으로 철두철미 근거에 관하여 설명하고 근거를 알려주면서 궁극적으로는 근거의 해명을 추구하는 근거지움이다(하이데거 50).

하이데거에 따르면, 서구의 형이상학은 존재가 아니라 존재자를 탐구하였다고 한다. 그는 근거 자리에 어떤 존재자가 들어설 때, 그것을 신이라고 부르든 제1원인이라고 부르든, 부동의 동자라고 부르든, 그것은 본질적으로 초월적 지위를 차지하고 있는 일종의 기독교적 의미의 신이라고 해서, 그는 서양 형이상학을 존재신론(ontotheologie)이라고 명명한다. 이와는 달리 그는 존재를 포착하려면, “존재를 존재자의 근거로서 간주하려는 태도를 버리고 심연 속으로 뛰어 들어가는 행위를”(하이데거 30) 수행해야 한다고 주장한다. 그는 심연에서 나오는 존재의 일어남을 보고, 존재의 목소리에 귀를 기울여야 한다고 말한다. 서양 형이상학의 역사는 한 마디로 존재하는 모든 것의 원인을 찾아냄으로써 세계에 대해 해명하고자 했던 점에서 존재의 철학이다.

존재의 형이상학이란 다른 아닌 영속을 궁극적인 실재로 보는 것이다. 화이트헤드는 이를 ‘실체의 형이상학’(PR 209)이라고 한다. 고대나 중세뿐만 아니라, 근대의 과학적 사유를 통해서 전개된 시공간이론도 여전히 영속하는 시공간을 탐구하였다. 근대 시공간의 근간이라고 할 수 있는 뉴턴의 절대 시간론을 보면, 어떠한 외적인 것과도 관계없이 균등하게 흐르는 절대적인 수학적 시간을 통해 유동을 설명한다. 이것이 근대 철학에서 시간을 양적인 측정으로 보는 이유가 된다. 우리는 근대 과학의 지식을 진리의 전형으로 삼은 근대 철학자들은 매우 추상적인 개념을 통해서 실재에 대한 이해를 구축하고자 하였음을 단적으로 볼 수 있다.

철학적 사고가 지금까지 스스로 난점에 빠지게 된 까닭은 그것이 단순한(mere) 의식, 단순한 사적 감각, 단순한 정서, 단순한 목적, 단순한 현상, 단순한 인과작용과 같은 매우 추상적인 개념에 매달려 왔다는 데 있다(PR 18).

이전의 고대 우주론과 근대 우주론(17세기 우주론)은 실재에 대한 이해에 있어서 대체적으로 ‘과정’, ‘변화’, ‘생성’ 등에 열중한 지위를 부여하였다. 반면 화이트헤드는 새로운 형이상학을 모색한다. 기존의 형이상학이 추구한 초월성의 철학이 아니라 내재성의 철학을 탐구한다. 그는 존재가 아니라 존재와 존재 ‘사이에’ 일어나는 변화에 주목한다. 이는 불변의 원리가 아니라 변화의 원리를 궁극자로 삼는 철학을 축조하는데, 이는 초월성의 철학에서 벗어나 내재성의 철학을 사유하게 되는 것이다.

형이상학의 요지는, 실재를 위해서 한 요인이 다른 요인에게 어떤 측면을 제공하는 상호 내재에 대한 학설이다(ESP 118).

화이트헤드에 의하면, 대부분의 서구 철학은 구체적인 사건 혹은 경험을 추상화한 것이다. 이는 ‘인간의 지성이 우주를 공간화한다’는 베르그손의 비난과 일치한다. 즉 ‘사실’의 철학 혹은 ‘실체’의 철학은 “유동성을 무시하고 세계를 정적 범주로서 분석하려는 경향”(PR 210)이 있다. 화이트헤드는 정적 범주에 근거한 사유를 추상적인 것으로 비판하고, 궁극자의 범주를 ‘동적 범주’로 대체한다. 화이트헤드는 자신의 사유의 특성을 드러내기 위해서 새로운 범주와 개념을 창안한다. 그는 경험의 가장 구체적인 요소를 드러내는 개념으로서 ‘현실적 존재자’(actual entity), ‘결합체’(nexus), ‘과약’(prehension), ‘존재론적 원리’(ontological principle)를 들었다. 그리고 『과정과 실재』의 전체적인 논의는 이 개념들과 아래의 네 개의 동적 범주들의 “의미와 그 적용 가능성, 충분성”(PR 20)을 밝히는데 그 목적이 있다. 네 개의 범주들은 ‘궁극자의 범주’, ‘현존의 범주’, ‘설명의 범주’, ‘범주적 제약’¹⁾이다. 그 밖의 개념들은 이 범주들의 특수 사례이다. 이 논문에서는 궁극자의 범주만 다룬다. 홀(Hall)에 따르면, 화이트헤드의 궁극자의 범주는 ‘자유’, ‘덧없음’, ‘새로운 목적’이라는 성질을 지닌 ‘미적 사건’(aesthetic event)이다(Hall 23). 궁극자의 범주가 미적 사건이라면, 나머지의 범주는 이 미적

-
- 1) 궁극자의 범주, 현존의 범주, 설명의 범주, 범주적 제약이라는 네 가지 범주 유형에서, 현존의 범주는 여덟 개이며, 설명의 범주는 스물 일곱 개이며, 범주적 제약은 아홉 개이다. 이 각각의 범주는 현실태가 생성에서 소멸로 이르는 과정을 설명하기 위해서 설정된 것이다. 이것은 결코 근대철학에서처럼 명석판명하고 확실한 전제를 독단적으로 명시하고, 나아가서 그러한 전제들 위에 연역적 사상 체계를 구축한 것으로 보아서는 안 된다. 화이트헤드의 이 사변적 도식은 “전반적인 성공에서 구해야 할 것이 지 그 주요 원리의 특수한 확실성이나 최초의 명석성 같은 데서 구할 일은 아니라고 본다”(PR 57).

사건을 보다 구체적으로 해명하기 위한 사례들이다. 화이트헤드의 현실태 이론은 이 궁극자의 범주에 대한 가장 구체적인 경우라고 할 수 있다. 이것은 실체의 범주가 아니라 과정의 범주를 설정한 것이다. 이럴 경우에 화이트헤드의 철학은 정태적이고 초월적인 범주가 아닌, 동태적, 내재적, 관계적인 범주를 궁극자로 삼게 된다.

신도 세계도 정태적인 완전성에 이르지 못한다. 양자는 궁극적인 형이상학의 통제에 있다. 즉 새로움을 향한 창조적 전진 속에 있다. 신과 세계, 이들 중의 어느 것도 타자를 위한 새로움의 도구이다(PR 349).

화이트헤드에게 궁극자의 범주는 “이접에서 연접으로의 전진이 며, 이접에서 주어진 존재와는 다른 새로운 존재를 창조하는 것”(PR 21)이다. 신이나, 이데아, 형상, 구조 등은 다양한 구체적인 요소들을 만들어 내는 원리이지만, 결코 그 자신은 만들어지지 않는 것들이다. 이것은 구체적인 개체들 속에는 없고, 그것들의 외부에 존재하는 것이다. 이와는 달리 화이트헤드의 궁극자의 범주는 ‘사물’, ‘존재’의 의미 속에 근본적으로 포함되어 있는 개념이다. 구체적인 개별적 사물 속에 가장 보편적인 궁극자가 있다. 화이트헤드에 따르면, 철학적 사고는 ‘궁극자의 형이상학적 범주’를 인정해야 한다. 여기서 궁극자는 초월적인 ‘일자’를 의미하는 것이 아니다. 그것은 전혀 이질적이고 새로운 궁극자를 정하자는 것이다. 그는 이것을 ‘우유성’(偶有性, accidents)이라고 한다.

모든 철학이론에는 그 자신의 우유성에 의해 현실적이 되는 어떤 궁극자가 있다. 그것은 오로지 자신의 우유적인 것들의 구현을 통해 그 특성이 규정될 수 있고, 이러한 우유성을 제외하면 현실성을 잃게

된다(PR 7).

우유성을 궁극자로 본다면, 더 이상 초월적인 근거로 현실태를 설명하는 원리는 있을 필요가 없다. 레클렉(Leclerc)에 따르면, “화이트헤드는 완전히 초월적인 근거라고 하는 모든 이론들이 부정함을 포함하고 있다고 보며”(2003 124), 이를 다음과 같이 말한다.

일원론적 도식들에서 보면, 궁극자에게 그 자신의 우유성들 중의 어떤 것으로 귀속시켰던 그 이상으로 최종적이며 탁월한 실재성이 불합리하게 허용되었다(PR 7).

화이트헤드는 이를 가리켜, ‘잘못 놓여진 구체성의 오류’라고 부른다. 초월성이 아니라 내재성의 관점에서 실재를 파악하는 것이 옳다고 본다.

아무도 같은 강물을 두 번 다시 건너지 못한다는 고대의 가르침이 확장된다. 어떤 사상가도 두 번 다시 사고하지 않는다. 이를 보다 일 반화시켜 말한다면, 어떤 주체도 두 번 다시 경험하지 않는다(PR 91).

내재성의 철학은 한 마디로 헤라클레이토스의 현대적 각색이다. 화이트헤드의 철학은 헤라클레이토스의 철학을 계승한 현대 철학이며, 일종의 내재성의 철학이다. 이미 들뢰즈는 『주름』이라는 저서에서 화이트헤드의 내재성의 철학을 ‘카오스모스’(chaosmos)라고도 한다. 특히 초월성의 구도로 오해받을 수 있는 화이트헤드의 신개념마저도 “공존한 것을 선택하는 존재이기를 멈춘다. 그것은 과정, 즉 단번에 공존불가능성을 긍정하고 이것들을 관통하는 과정이 된다”(들뢰즈 111/150)고 한다. 이런 점에서 들뢰즈는 화이트헤

드의 철학을 질서와 무질서, 조화와 부조화가 결합된 내재성의 철학으로 본다. 결국 “존재한다는 것의 핵심적 의미는 ‘작인에 있어서의 요인이라는 것’, 즉 ‘차이를 낳는 것’이라는”,(AI 310) 의미를 중심으로 사유를 전개하는 것이다.

2) 일자와 다자

화이트헤드의 궁극자의 범주에는 ‘창조성’, ‘일자’, ‘다자’라는 개념이 포함되어 있다. 이 범주를 알기 위해서는 이 용어들에 대한 점점이 요구된다. 화이트헤드에 따르면, 창조성, 일자, 다자는 동의어인 사물, 존재, 존재자의 의미 속에 포함되어 있는 궁극적인 개념이다. 이 세 개의 개념은 궁극자의 범주를 완결지음과 동시에, 보다 특수한 모든 범주의 전제가 된다. 우선 일자부터 살펴보면, 일자라는 용어는 숫자 1이나 유적인 개념을 의미하지는 않는다. 그것은 매우 추상적인 의미의 일자이다. 화이트헤드는 그런 의미로 일자 혹은 ‘단일성’(singularity)을 규정하는 것은 구체성을 상실한 것으로 본다.

일자라는 용어는 복합적인 특수 개념인 정수의 일자를 의미하지 않는다. 그것은 부정관사 a, an, 정관사 the, 지시사 this, that, 그리고 관계사 which, what, how의 밑바닥에 한 걸 같이 깔려있는 일반적인 관념을 나타낸다. 그것은 하나의 존재가 갖는 단일성을 나타낸다(PR 21).

우리는 일자에 대한 화이트헤드의 이러한 의미를 이해하기 위해서, 그의 시대의 절대적 관념론자인 브래들리(Bradley)의 명제에 대한 접근에서 시작해 보자. 브래들리는 ‘늑대가 양을 잡아먹는다’라

는 명제가 보편적인 명제로서, 절대자를 규정하는 것으로 간주하였다. 이것이 실재를 표현하는 참된 명제로 본다. 하지만 화이트헤드가 보기에, 이것은 추상적인 의미로 늑대와 양을 규정하는 방식이다. 즉 어떤 늑대나, 어떤 양에게도 동일하게 적용되는 방식이다. 여기에는 구체적인 늑대와 양의 관계가 없다. 즉 “경험되는 사물과 경험하는 행위의 일관된 개별성(particularity)”(PR 43)이 빠져 있다.

그 늑대는 그 양을 그 시간 그 지점에서 잡아먹었다. 그 늑대는 그것을 알고 있었고, 그 어린 양도 그것을 알고 있었다. 그리고 독수리도 그것을 알고 있었다. 명제의 모든 표현은, 그것이 문장으로 표현된 경우에는 명시적으로, 그리고 그것을 머릿속에서 생각하고 있는 주체의 이해 가운데서도 은연중에 지시적 요소를 포함하고 있다(PR 43).

예컨대, 우리는 어린 시절 집에서 개나 소, 닭을 키우다가 잡아먹거나 파는 경우가 있다. 이때 우리들은 커다란 슬픔에 잠기게 된다. 하지만 어른들은 다른 가축들을 키우자고 위로하는 경우가 있다. 하지만 다른 가축은 우리가 정을 담뱃 준 그 개나, 그 소, 그 닭이 아니라, 추상적인 개념의 닭, 소, 개일 뿐이다.²⁾

한편 일자에는 다수가 종합하는 양상이 있다. 근대는 새로운 학문의 시작이라고 볼 수 있으나, 여전히 아리스토텔레스의 논리학의

2) 화이트헤드에 따르면 로크는 이런 의미의 사유를 진행하였다고 주장한다. 그는 하나의 잎, 하나의 소, 하나의 양, 한 알의 모래를 개별적 사물의 관념으로 보았다. 로크의 이러한 사유가 화이트헤드가 가장 구체적인 요소로 보는 현실적 존재자, 결합체와 관련이 있다. 하지만 로크는 이 경우에 너무나 많은 구체적인 요소들이 생겨나서, 지식이 형성될 수 없다고 본다. 따라서 그는 최종적으로는 ‘동일성’ 혹은 ‘재현’의 철학으로 빠지게 된다.

형식에서 벗어나지 못했다. 아리스토텔레스의 논리학은 가장 단순한 문장 형식의 분석에 그 기초를 두고 있다. 예를 들면, ‘이 물은 뜨겁다’라는 문장은 고온이라는 특성으로 특정한 육조 속의 특정한 물에 귀속시키고 있다(AI 132). 그런 점에서 아리스토텔레스의 논리학은 실재는 무엇인가라는 질문의 형식으로 제기하는데 결정적인 역할을 한다. 그는 무엇이라는 본질이나 존재를 묻는 것이 형이상학의 근본적인 탐구라고 한다. 이것은 아리스토텔레스가 플라톤의 이데아와 같은 추상적 존재가 아니라 개별적인 실체들, 철수, 영희 등을 실재로 본다고 하여도 마찬가지이다.

아리스토텔레스의 논리학의 결합은 전치사와 접속사를 무시하고 형이상학적 사고를 명사와 형용사에 집중시키고 있다는데 있다(AI 276).

화이트헤드에 의하면, 이것은 현실태와 현실태의 관계를 완전히 무시하는 것이다. 그것은 상호 관련이 없이 그 자체로 충족적인 것에 지나지 않는다. “궁극의 원자, 궁극의 모나드, 궁극의 주체”(AI 133)를 통해서 상호 연관된 세계는 이해 불가능한 것이 된다. 요컨대 아리스토텔레스의 술어설과 제일 실체설은 “속성들의 연접과 제일 실체들의 이접”(AI133)에 관한 설을 낳는다.

그러나 화이트헤드의 철학을 단지 관계철학으로 이해하는 것은 오해의 여지가 많다. 관계는 너무 보편적이며, 예를 들어서 ‘~을 사랑한다는 것’, ‘~을 믿는다는 것’도 관계이다. 이 관계를 통해서는 “역사적 경로를 구성하는 현실적인 개별 사물들의 현실적 결합성을 나타내지 못하게 된다.”(AI 358) 서울은 경기도와 인천 사이에 있다. 이 도시의 결합은 한강이라는 특수한 부분을 포함하는, “지구상의 실재적인 특수한 사실이지, 보편적 ‘사이’가 아니다”(AI 359).

일자라는 용어는 이처럼 구체적인 부정관사, 정관사, 지시사, 관계사를 갖는 구체적인 ‘사건’을 의미한다. 예컨대, 그것은 그 늑대와 그 양이 어떤 시간과 장소에서 어떻게 상호 관계함을 의미하는 것이지 단순한 추상적 개체로써 일자를 의미하는 것이 아니다. 화이트헤드는 구체적 관계를 ‘파악’(prehension)이라고 한다. 파악은 세계가 발산하는 과정의 조직체라는 사실을 보여주는 개념이다.

만약 일자를 일반적인 개념이나 유로 포착할 수 있다고 본다면, 그것은 구체적 관계가 사상된 일자일 뿐이다. 경험론자와 합리론자 모두 추상적 일자에 머물러 있다. 로크의 물체에 대한 사유나, 데카르트의 자아에 대한 사유에는 과정 속에서도 구체적인 일자가 아니라 영속하고 재현하는 ‘일자’라는 관념만이 있을 뿐이다. 로크의 일자에 대한 정의는 다음과 같다.

로크의 뚜렷한 관심사는 몇 해 동안, 또는 몇 초 동안, 또는 몇 세대 동안 유지되는 하나의 지속하는 물체가 갖는 자기 동일성의 관념이다. 그가 고찰하고 있는 것은 (아리스토텔레스적 의미의) 개체화된 개별적 실체라는 통속적인 철학적 관념인데, 이는 변화하고 있는 우유적 속성들의 한복판에서 그 실체적 형상을 유지하면서 변화의 모험을 겪고 있는 것이다(PR 55).

화이트헤드는 로크가 말하는 ‘이 개별적 실체’는 결코 일자 혹은 현실태가 아니라고 한다. 참된 일자는 결코 과정을 통해서 동일하지 않다는 것이다. 또한 근대 철학의 시작을 알리는 데카르트의 명제, “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다”라는 것에서도 앞에 나오는 ‘나’와 뒤에 나오는 ‘나’는 동일한 자아로 상정된다. 이것 역시 추상화된 일자이지, 결코 구체적인 일자는 아니다. 즉 여기서 자아나 물질은 영속에 근거한 것이라고 볼 수 있다. 이것은 정태적인

실체를 궁극자의 범주로 보고, 유동을 하위의 종속물로 보는 모든 실체 철학의 근본적인 형태라고 볼 수 있다. 화이트헤드는 이를 다음과 같이 비판한다.

‘나는 있다. 나는 존재한다!’라는 명제는 내가 그것을 언표할 때마다, 그리고 마음속으로 생각할 때마다 필연적으로 참이다. 데카르트는 그의 철학에서 사고 주체가 계기적 사고를 만들어 내고 있는 것으로 보고 있다. 유기체의 철학은 이러한 순서를 역전시켜, 사고가 계기적인 사고 주체를 만들어 내는데 있어 구성 요소로 작용하고 있는 것으로 본다.…이 역전을 통해서 우리는 실체 철학과 유기체 철학 사이의 최종적인 대비에 이르게 된다(PR 150-151).

이와 같이 데카르트 철학의 난점은, 유동성을 하위의 종속물로 보는 데서 오는 관념들을 예시해주고 있다. 화이트헤드는 이러한 종속화는 찬송가와, 아리스토텔레스의 논리적 개념에, 플라톤의 통찰 속에, 데카르트의 수학적 정신 속에, 뉴턴의 시공간 이론에 존재한다고 본다(PR 209-210).³⁾

일자라는 용어와 더불어 다자라는 용어는 궁극자의 범주의 한 축에 속한다. 일자라는 용어가 화이트헤드의 현실태에 대한 은유적 표현이라면, 다자라는 용어는 가능태에 대한 은유적 표현⁴⁾이다.

-
- 3) 우리는 근대 철학이나 근대 과학뿐만 아니라, 근대의 경제학도 동일한 관점에서 서술할 수 있다. 화폐가 지배하는 상품세계에서 새로운 상품은 언제나 얼마짜리의 상품으로 매겨진다. 화폐라는 단일한 척도에 의해, 단지 뉴턴이 말하는 양적 차이만 갖는 상품으로 동질화된다. 즉 일자라는 구체적인 요소는 화폐라는 추상적인 일자로 환원된다. 필자들은 이런 점에서 서구의 과학, 철학, 경제, 예술도 동일한 선상에서 읽을 수 있다고 본다.
- 4) 화이트헤드는 언어라는 것은 어떤 한계를 갖고 있다고 한다. 그래서 언어는 하나의 은유로서 읽어야 하며, 다만 ‘생략된 형태로서만’ 우리에게 주어진다고 한다. 언어는 일정한 체계적인 환경을 전제로 한다. 따라서 언어는 상상력의 비약이 요구된다고 한다(PR, 65).

다자란 술어는 일자란 술어를 전제하며, 일자란 술어는 다자란 술어를 전제한다. 다자란 술어는 이접적인 다양성의 관념을 전달한다. 이 관념은 존재라는 개념에 있어 본질적인 요소이다. 다수의 존재들이 이접적인 다양성 속에 존재한다(PR 21).

화이트헤드에게 다자는 새롭게 구성되지 않은 ‘대상화된 현실태’의 다항적 구성 요소들이다. 물론 여기에는 다른 현존의 범주들도 포함될 것이다. 다자가 존재들이라면, 그 존재들은 아직 현실태로 되기 전에 존재하는 다수의 이접적인 사물이라는 것이다. 예를 들어서, ‘오늘 저녁 나는 파계사에서 비빔밥을 먹는다’라는 명제는 수많은 이접적인 사물들이 연접해 있는 것이다. 이 시간, 이 장소, 나, 밥, 식당, 주인 등은 하나의 명제로 구성되기 전에는 이접적으로 존재하는 대상화된 현실태일 뿐이다. 물론 그것은 힘을 가진 대상화된 현실태이다. 하지만 그것은 존재할 뿐이지 존재와 존재 사이에 결합된 형태로 있는 것은 아니다. 즉 이것들은 각각 하나의 사건으로 통일되기 전에는 단순한 가능태의 존재에 지나지 않는다는 것이다. 따라서 다자라는 용어는 구체적인 일자 혹은 사건이전에 존재하는 다양한 사물들을 일컫는 용어라고 할 수 있다.

또한 다자가 ‘존재들’을 가리킨다고 해서, 화이트헤드가 자기 충족적인 존재를 사유하거나, 존재의 근거를 사유하려는 것이 아니다. 그는 존재들 사이에 상호 관련되는 것을 탐구하려는 의도가 함축되어 있다. 그는 이미 초기 사상에서 점이 아니라, ‘점들 사이의 관계’가 더 기본적이라는 사실을 역설하고 있다. 이를 통해서 볼 때, 그는 다양한 존재들이 하나의 일자로 통일되는 것에 더 주목하고 있는 것이다.⁵⁾ 다시 말해 아리스토텔레스의 철학에서 모순이나

5) 다자에 대한 논의는 ‘연장적 질서’에 관한 설명이 요구된다. 이것은 세계

동일성을 통해 실재에 대한 이해를 거부하는 것이다. 즉 절대적 양립불가능성이나 절대적 동일성은 실재 속에 없다는 것이다. 이것은 실재에 ‘시간’의 의미를 부가해서 다자를 일자로 새롭게 통합해 가는 과정이다.

3) 창조성

그런데 다자가 일자로 통일된다는 것은 어떻게 가능한가? 그것은 이전의 존재들과는 별개의 사물이 된다는 것인가? 일원론 철학에서는 초월적이고, 정태적인 ‘신’이나 ‘절대자’, 즉 외재적인 원인을 통해서 다자와 일자와의 관계를 설명하는 방식이다. 이것은 정적 범주에 근거한 실체 철학이다. 화이트헤드는 이러한 관계를 ‘우유성’에 힘입어서 발생한다고 보며, 이를 ‘창조성’이라고도 한다. 셔번(Sherburne, 1966)에 따르면, “창조성은 구체적인 공재의 원리이며, 새로움의 원리이다”. 다시 말해서 창조성을 통하여 다자가 일자로 되는 공재(togetherness)는 단순한 결합이 아니다. 이것은 이전의 다자들이 새로운 일자가 되는 것이다. 창조성은 전혀 이질적인 새로운 일자를 구성하는 새로움의 원리를 구성하는 것이다. 창조성은 다자들이 일자로 되는 비대칭적인 결합의 원리이다. 창조성은 어떤 하나의 척도, 하나의 원리로 환원되지 않는 이질적인 것의 결합이며, 하나의 추가가 전체의 의미를 크게 다르게 만드는 원리이다. 우리는 자물쇠의 위치 하나만 바뀌어도 방이 감옥으로 바뀌는 것을 알 수 있다.⁶⁾

혹은 환경이 갖는 질서에 대한 것이다. 다자라고 해서, 무작위로 결합되지는 않는다. 화이트헤드는 우리가 살아가는 이 지구라는 행성에는 어떤 보편적인 자연법칙이 상존한다고 본다. 다만 그것이 영원하다고 말하지는 않는다.

창조성은 이접적인 방식의 우주인 다자를, 연접적 방식의 우주인 하나의 현실적 계기로 만드는 궁극적 원리이다. 다자가 복합적인 통일 속으로 들어간다는 것은 사물의 본성에 속한다(PR 21).

화이트헤드는 창조성을 아리스토텔레스의 질료 개념과 관련을 짓는다. 창조성의 특징을 가장 두드러지게 보여주는 사례라고 할 수 있다. 아리스토텔레스의 질료개념은 “수동적인 수용성의 개념”(PR 31)에 근거해 있지만, 화이트헤드의 창조성은 수동적이지는 않다.

창조성은 아리스토텔레스의 ‘질료’ 및 근대의 ‘중성적 질료’를 달리 표현한 것이다. 그러나 이 술어에는 ‘형식’이라든지 외적 관계와 같은 수동적인 수용성의 관념이 들어 있지 않다. 그것은…현실세계의 대상적인 불멸성에 의해 제약되는 활동성의 순수관념이다. 아리스토텔레스의 ‘질료’가 그 자신의 성격을 갖지 아니한 것과 전적으로 동일한 의미에서 창조성은 그 자신의 성격을 갖지 않는다. 그것은 현실성의 기초에서 가장 높은 보편성의 궁극적 관념이다. 모든 성격들은 특수한 것이기 때문에, 특징지을 수 없다. 그러나 창조성은 여러 조건들 아래서 발견되어지며, 조건적인 것으로 기술된다(PR 31).

창조성의 범주는 우주의 존재 이유를 설명하는데 초월적 창조자가 없어도⁶⁾ 우주의 존재를 확보한다. 창조성은 우주의 존재를 위한 궁극적인 근거가 된다. 끊임없이 자기 창조하는 활동이라는 본성을 가진 창조성을 통해서 궁극자의 범주는 규정된다. 따라서 화이트헤드는 다자인 존재들이 창조성을 통해서 하나의 현실태 속으

6) 여기에 대한 논의는 사영기하학과 위상기하학에서 ‘순서’를 통해 이해할 필요가 있다.

7) 플라톤의 선의 형상, 아리스토텔레스의 부동의 동자, 스피노자의 신과 같은 관념들이 그 대표적인 경우라고 할 수 있다(Hall 21~9).

로 ‘공재’(together)하는 것을 “궁극적인 형이상학적 원리”(PR 21)로 본다. 이런 점에서 화이트헤드의 유기체 철학은 존재의 철학이 아니라, 생성의 철학이라고 할 수 있으며, 존재의 철학에서 사용하는 정적 범주가 아니라, 우유성이라는 창조성과 일자, 다자라는 동적 범주를 자신의 궁극자로 간주한다. 이러한 과정은 보다 구체적으로 ‘이행’(transition) 과정과 ‘합생’(concrecence) 과정으로 나누어진다. 합생 과정은 질서에서 벗어나서 새로움을 전개하는 것이며, 이행 과정은 끊임없이 유동하는 연속성에서 벗어나서 패턴의 안정성을 추구하는 것이다.⁸⁾ 이 과정들은 모두 현실태 속에서 발생한다.

정리하자면, 화이트헤드의 유기체 철학은 어떤 방식으로든 동일성이나 영속을 제일 범주로 두는 것을 거부하는 것이다. 그의 궁극자의 범주는 영속을 우위에 두는 것이 아니라, 과정을 우위에 둔다. 반면 실체의 철학 혹은 ‘사실’의 철학이라고 할 수 있는 플라톤, 아리스토텔레스, 데카르트, 스피노자 등의 철학은 영속하는 것을 우위에 두고, 과정을 열등한 것으로 본다. 이러한 점에서 화이트헤드의 철학은 플라톤 및 아리스토텔레스 철학의 전복일 뿐만 아니라, 17세기 우주론에 대한 비판적인 극복이다. 마침내 우리는 초월성의 아니라 내재성의 철학을 탐구할 수 있게 되었다.

3. 실천적 지혜: 프로네시스와 예견

국가, 가정, 기업, 학교 등의 조직이 잘 굴러가는 이유는 어디에

8) 서구철학사에서 새로움만을 강조하는 베르그손주의 철학이 있으며, 안정적인 형태만을 강조하는 구조주의 형태의 철학이 있다. 화이트헤드는 안정성과 새로움이 결합된 형태로 자신의 우주론을 전개하고자 한다.

있을까? 그것은 ‘관례’가 있기에 가능하다. 사회는 일종의 기계장치와 같다. 우리는 죄를 저지른 사람을 생각해 보면 이 사실을 간단히 이해할 수 있다. 범죄를 저지른 것이 알려지면, 체포되며, 그 후 재판이 이루어지고, 유죄가 선고되면 그에 따른 처벌과 교화가 주어진다. 그것은 기업의 운영방식도 마찬가지이다. 따라서 화이트헤드는 모든 조직이 이와 같은 관례적 방식을 따르고 있으며, 그것은 “모든 사회조직의 신”(AI 162)이라고 한다.

사회생활이 관례에 따르고 있음을 이해하는 데서 곧 지혜는 시작된다. 사회 구축구석까지 관례가 충만해 있지 않으면 문명은 소멸하고 만다. 예리한 지성에서 나온 사회학의 많은 학설들이, 이 기본적인 사회학적 진리를 망각함으로써 와해의 길을 걷고 있다... 안정성은 관례적인 방식에서 나온다(AI 163).

우리는 곤충들의 미묘한 사회조직을 통해서 철저한 관례의 실례를 보며, 조직의 안정성이 의미하는 바를 뚜렷하게 이해할 수 있다. 문제는 근대의 정치철학이나 교육 이론 역시 이와 같은 “반복의 색조”(AI 166)에 빠져 있다는 것이다. 그러나 인류 공동체는 그것만으로는 문명을 지탱할 수 없다. 우리의 삶에서 지진, 가뭄, 방사능 누출, 금융위기 등과 같이 예기치 않은 사고나 사건이 나는 것은 이 ‘관례’로는 충분하지 않다. 우리가 현재 겪는 여러 가지 고통은 바로 이러한 사실을 충분히 이해하지 못하는 상황에서 비롯된다. 그런데 “사회학, 정치철학, 대기업의 실제적 운영 그리고 정치 경제학 등의 여러 전통적 학설이, 사회조직을 안정되고 불변의 것으로 암암리에 가정”(AI 167)하며, “인간의 본성은 어떤 주된 자극에 대한 어떤 주된 반응”(AI 167)이라는 입장으로 제한한다. 화이트헤드는 이와 같이 구성된 경제학의 기본 입장을 다음과 같이

재미있게 표현한다.

경제인이라는 것의 아름다움은 그가 무엇을 추구하고 있는가를 우리가 정확히 알고 있다는 데 있다. 그의 욕구가 무엇이건 간에 그는 그것을 알고 있었고 그의 이웃들도 알고 있었다. 그의 욕구는 윤곽이 뚜렷한 사회 조직 속에서 전개된 것이었다. 그의 아버지나 할아버지도 같은 욕구를 가졌고, 같은 방법으로 그것을 충족시켰다...상업적 관계에 있어 사람들이 매우 익숙한 자극에 대한 정직한 반응에 의해 지배되었다는 것은 여전히 압도적인 진리로 남아 있었다(AI 167-168).

이와 같은 지식은 바로 근대에서 압도적인 진리로 자리 잡은 보편타당한 지식에서 비롯되었다. 물론 근대는 보편타당한 지식이라고 할 수 있는 과학을 통해서 새로운 우주론을 제시했다. 과학은 일반적으로 에피스테메라는 지식의 형태를 띠는 것으로 가장 일반화된 지식을 의미한다. 일반화는 매우 중요한 지식의 형태이지만 그것만으로는 우리의 삶을 지탱하기는 부족하다. 우리는 현재의 지구촌의 삶에서 선진국에서 일어나는 여러 가지 사건을 통해서 충분히 이해할 수 있다. 남미에서, 아시아에서, 미국에서 있었던 금융 위기는 결코 과학이라는 지식을 통해서는 배울 수도 없고 가르치지도 않는다. 특히 일본에서 있었던 지진으로 인한 방사능 누출의 사건은 과학의 무지함을 충분히 보여주는 실례이다. 화이트헤드는 이를 예견이라도 하였듯이 과학의 한계를 명시적으로 다음과 같이 지적한다.

이러한 과학의 온갖 결함으로 말미암아 우리는 지구상에 존재하는 미래에 대하여 무지하며, 인류의 미래에 대하여 무지하며, 일련의 역사의 경로에 대하여 무지하며, 내일의 가정생활의 세세한

대부분의 것들에 대해서 무지하며, 우리의 생존 그 자체에 설정되어 있는 한계에 대해서조차 무지하다(AI 160).

그렇다면 이러한 상황을 타개하기 위해서는 우리에게는 어떤 지식이 필요한가? 화이트헤드는 이를 ‘예견’(foresight)을 통해서 보충할 수 있다고 한다. 우리는 예견을 통해서 근대의 인간의 본성과는 다르게 “인간성이 어떠한 성격과 강도로 반응하는가를 결정”(AI 168)할 수 있다고 한다. 화이트헤드가 설명하는 이 예견은 이미 고대에서 매우 중요한 지식 혹은 덕목으로 사용되었지만, 오늘날의 교육기관에서는 배제된 지식이다. 이것은 이미 플라톤의 국가(IV 427e; 법률 I 631c) 및 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스의 사유에서 인간 삶의 매우 중요한 미덕으로 간주되었다. 이것은 용기, 절제, 정의와 함께 고대와 중세에서 지키던 네 가지 근본적인 미덕중의 하나였다. 이것은 신중이라고 하며, 화이트헤드에게 그것은 예견이라는 의미와 거의 동의어라고 할 수 있다. 그 이유는 다음과 같다.

어원을 통해서 간단히 살펴보자면, 신중은 그리스어 프로네시스(phronesis)를 프루덴티아(prudentia)로 번역했다. 아리스토텔레스의 설명에 의하면, 프로네시스는 진리, 인식, 이성과의 관련 때문에 지적인 미덕이었다. 키케로에 의하면, 프루덴티아는 ‘예견하다’, 또는 ‘대비하다’라는 의미의 프로비데레(providere)에서 파생되었다. 즉, 신중의 미덕은 예측하고 예상하는 미덕이다. 콩트 스펅빌(Conte-Sponville 1997)에 의하면, 신중은 지속, 불안한 미래, 적절한 때에 관한 미덕이며, 인내와 예측의 미덕이다. 우리는 순간에 만족하며 살 수 없다. 항상 간편한 쾌락만을 추구하며 살 수는 없다. 무엇을 선택해야 하고, 무엇을 피해야 하는가를 결정하는 것이 신중이다.

완전한 경솔성은 머지않아 죽음을 부른다. 따라서 신중은 미래를 고려하는 미덕이다. 신중은 미덕에 대한 기억이다. 신중은 미래에 대한 역설적, 필연적 성실성이다. 우리는 우리의 삶뿐만 아니라 아이들의 삶, 인류 전체의 삶을 책임지고 있다. 따라서 신중은 특수한 상황에서 무엇이 옳고 그른지에 대해서 여유를 가지고 곰곰이 생각해서 옳바르다고 판단되는 바를 행동에 옮길 줄 아는 인간의 성향이다. 토마스 아퀴나스에 의하면 나머지 셋을 인도하는 미덕이 신중이라고 한다. 다시 말해서 신중 혹은 예견은 불안정, 위험, 우연, 미지를 전제하는 미덕이다.⁹⁾

문제는 이러한 예견 능력이 과학의 경우와는 달리 “명쾌하게 기술하는 것만으로는 철저히 규명되지 않는다”(AI 160)는 것이다. 과학은 단지 ‘법칙’만을 추구하지만, 예견은 법칙 외에도 “미래에 출현하게 될 관련 사실들에 대한 적절한 강조가 필요하다”(AI 160). 따라서 예견에 관한 논리 정연한 학설 같은 것은 불가능하다. 그런데 화이트헤드는 “예견하는 습성은 이해하는 습성”(AI 162)에 의해서 나오므로 충분히 훈련을 통해서 길러진다고 말한다. 이때 훈련은 바로 “철학적 습관”(AI 172)을 의미한다.

단지 삶에서의 성공을 위해서만이라도 특수한 것으로부터 일반성을 이끌어내며, 다양한 환경 속에서 다양하게 예증되어 있는 일반성을 찾아내는 非전문화된 재능이 필요한 것이다. 그러한 반성적 능력은 기본적으로 일종의 철학적 습관이다. 그것은 일반성의 관점에서 사회를 바라보는 것이다. 새로움을 서슴지 않는 이러한 일반

9) 그것은 책임의 윤리에 해당한다. 책임의 윤리란 원칙을 배반하지 않으면서 행동의 결과를 예측하는 윤리이다. 순수한 동기가 최악의 사태를 가져올 수 있다. 책임의 윤리는 우리의 의도 또는 원칙에 대해서 책임을 져야 할 뿐만 아니라 할 수 있는 한 행위의 결과를 예측하고 그 결과에 대해서도 책임을 져야 하는 윤리이다. 그것이 바로 신중의 윤리이다.

적 사유의 습관은 가장 넓은 의미에서의 철학이 주는 선물인 것이다(AI 172).

이러한 습관은 거창한 의미의 철학적 사유를 말하는 것이 아니다. 바로 “삶을 위한 다양한 필수품, 진지한 여러 가지 목적, 하찮은 갖가지 오락 등에 주목하는 습관”(AI 171)을 의미한다. 이것이 바로 사회가 나갈 방향을 예견하게 하, 조직을 성공적으로 만들어가는 철학적 습관 혹은 사유라고 할 수 있다. 화이트헤드는 이를 일종의 “중요성의 감각”(AI 173)이라고도 표현한다.

화이트헤드는 이런 신중함을 ‘시의적절함’(seasonable)으로도 표현한다. 그는 진리가 “반드시 선이라는 것을 잘못된 상투어”(AI 376)라고 하며, “사소한 진리가 커다란 악을 낳게 될 수도 있다”(AI 376)고 주장한다. 그는 “진리는 반드시 시의적절한 것이어야 한다”(AI 376)고 말한다. 이것은 근대적 의미의 지식을 말하는 것이 아니다. 왜냐하면 근대에서 지식이란, 시·공간과는 무관하게 언제나 보편타당한 지식, 혹은 선형적 지식만이 참된 지식으로 보기 때문이다. 화이트헤드는 그런 지식조차도 거짓이나 악이 될 수 있다고 한다. 즉, 관례적 지식이 아무리 중요하다고 하더라도, 시의에 맞게 행동하는 것이 더욱 중요하다고 본다. 요컨대 화이트헤드는 인간에게 주어진 특별한 재능인 이 예견 능력을 통해서 현재 당면한 여러 가지 문제들을 해결할 수 있다고 본다.

철학은 가능성을 검토하며, 그 가능성과 현실성을 비교 검토한다. 철학에서는 사실과 이론과 선택지와 이상이 하나같이 중요시된다. 철학이 주는 선물은 통찰과 예견, 생명의 가치에 대한 감각, 요컨대 모든 문명적 노력을 고취하는 중요성의 감각이다.…모든 시대의 성격은 그 시대 사람들이 부딪치는 물질적 사건에 그들이 어떻게

게 반응하느냐에 따라 결정된다. 이 반응은 그들의 기본적 신념-그들의 희망, 공포, 가치있는 것이 무엇인지에 대한 그들의 판단-에 의해서 결정된다(AI 173-174).

화이트헤드는 예견 능력을 갖추는 것은 지식이 아니라 일종의 ‘덕’이라는 사실을 밝히고 있다. 그것은 위험을 감수하고 모험을 추구하되, 무엇이 중요한지를 알고 있으며, 후대와 공동체에 대해서도 책임감을 가지는 것이다. 이것이 화이트헤드의 전문용어로, 긍정적 파악이다. 신중함이란, 지속, 불안한 미래, 적절한 때에 관한 미덕이며, 인내와 예측의 미덕이다. 그런 점에서 화이트헤드는 “우주의 미래는 그 과거의 내재에 의해서 제약되었다고는 하지만, 그것이 완전히 결정되기 위해서는 ‘시의에 맞게’ 성립하게 된 새로운 개체적 체계의 자발성을 기다리고 있는 것”(AI 393)이라고 한다. 만약 그렇게 되지 못하는 경우에, “비탄, 공포, 혐오와 같은 물리적 고통 내지 정신적 악의 느낌”(AI 395)이 생겨나며, 이것은 “미적 파괴”(AI 395)를 가져온다고 한다. “과정은 그 자체가 현실태”(AI 421)이므로, “시의적절하게 유한한 실현”(AI 422)을 이끄는 것만이 ‘에로스’에 이를 수 있다고 본다.

4. 과정철학의 조직에 대한 이론적 · 실천적 함의

지금까지 화이트헤드의 궁극자의 범주와 예견에 대한 기본적인 내용을 살펴보았다. 창조성과 예견에 대해서 그 내용을 간단히 정리해 보자면, 인간은 세계 안에서 세계에 의해 한정되고 자기 스스

로를 한정하는 방식으로 새로움을 창조하면서 그 때마다 세계를 창조해 간다. 세계에 의해 창조되고, 세계를 창조하는 곳에 인간의 경험이 존재한다. 이때 진리는 세계라는 실재에 순응하는 것이며, 아름다움은 실재에 순응하면서 거기에 새로움을 창조해 가는 곳에서 성립된다. 이때 예전을 통해서 그 일을 시의적절하게 수행해 나갈 때, 미적인 조화를 갖는 새로운 일자가 탄생할 수 있는 것이다.

1) 과정공동체와 기업경영

서론에서 기업가의 성공 동기는 오히려 기업가와 조직을 붕괴시킨다고 했다. 화이트헤드는 그런 근시안적 동기로는 결코 기업은 번영할 수 없다고 한다. 왜냐하면 성공은 기업가 자신의 성공만을 의미할 수 있기 때문이다. 그 성공을 위해서는 다른 공동체와 기업이 연결되어 있다는 사실을 기업가들이 분명히 인식해야 한다는 것이 화이트헤드의 생각이다. “공동체 전체에 걸쳐 삶을 조절하는 철학이 결여되었을 때는 퇴폐, 권태, 그리고 노력의 둔화 등이 생겨난다”(AI 173). 다시 말해서 기업의 성공은 자유주의적 패러다임인 경쟁과 ‘단순정위’ 혹은 ‘이다’에서 벗어나서 기업 조직을 ‘사이성’, 즉 ‘그리고’에 따라서 다양한 제도 및 개체들과 연결을 고려할 때, 기업의 발전이 가능하다고 본다.

조직이론에서 감정에 대한 자본의 착취 메커니즘의 일종으로 보는 감정노동은 현대 사회에서 심각한 정신적, 신체적 질병을 초래한다. 특히 서비스 산업의 활성화는 감정 착취가 날로 심각해지는 원인이기도 하다. 오늘날 그 대안으로 여성주의적 관점에서 논의되고 있는 ‘제한된 감정성’(bounded emotionality)의 이론적 논의를 살펴보면 다음과 같다. ‘제한된 감정성’이 실현된 조직의 특성은 여섯

가지로 구분된다(김상표와 윤세준 2002; Mumby & Putnam 1992; Martin, Knopoff & Beckman 1988). 첫 번째 특징이 ‘상호주관적 한계설정’(intersubjective limitation)인데, 개인들이 사람들 간의 관계에서 효과적으로 반응하려면, 다른 사람의 감정적 요구와 능력을 민감하게 포착하고 반영하여 그들의 감정표현을 제약해야만 한다. 두 번째 특징은 ‘자연스럽게 발현하는 작업느낌’(spontaneously emergent work feelings)의 원칙이다. 이것은 작업관련 느낌들에 대한 상호적 이해의 증대를 통해 개인들 간의 관계를 구축하고, 효율성이나 생산성과 같은 조직목적을 달성하기 보다는 공동체를 형성하는 것을 지향한다. 세 번째의 특징은 ‘모호성의 수용’(tolerance of ambiguity)이다. 여기서 모호성에 대한 용인은 모순적인 느낌, 입장, 즉 ‘부조화’를 승인하는 것을 의미한다. 네 번째 원칙은 ‘가치들의 다층위계’(heterarchy of values)이다. 이것은 위계적 목적들과 가치들은 계속해서 조정되어지는 배치 내에서 그 순서가 예측할 수 없이 바뀌면서 유동한다. 다섯 번째 특징은 ‘통합된 자아정체성’(integrated self-identity)과 ‘진정성’(authenticity)이다. 이것은 정신과 육체의 이분법과 소외되고 파편화된 노동을 대체한다. 여섯 번째 특징은 ‘공동체’(community)의 신장을 들 수 있다. 이는 구성원들이 공동체, 평등주의, 배려와 같은 가치를 공유한다는 것을 의미한다(김상표와 윤세준 2002).

감정에 대한 이러한 연구는 바로 화이트헤드가 궁극자의 범주에서 설명한 내용이 구체적으로 적용되는 사례라고 볼 수 있다. 화이트헤드에게 개인과 공동체는 외적 관계가 아니라 내적 관계(internal relation)를 가지는 것이며, 그것들은 결코 분리된 적이 없다. 개체와 공동체는 결코 실체적 존재가 아니다. 개인이 없다면 공동체도 존재할 수 없으며, 개인도 다양한 종류의 공동체에 대한

참여를 통해서 그 자신을 구성한다. 하지만 개인들이 동일한 공동체 안에 있다고 해서 그 개인들을 동일한 규정으로 묶을 수도 없다. 왜냐하면 각 개체는 자신만의 유일한 경험 혹은 강도를 갖고 있기 때문이다. 공동체를 구성하는 개인마다 차이가 있으며, 또한 그 공동체를 구성하는 각각의 개인이 변화할 때, 그들을 구성하는 공동체 역시 변화가 있다. 개인과 공동체는 언제나 과정 속에 놓여 있다. 화이트헤드는 공동체와 사회를 이행으로 보며, 새로운 개체를 합성으로 보는 점에서 창조성이라는 개념에서 결코 벗어나지 않는다. 화이트헤드가 궁극자의 범주로 설명하는 과정 공동체는 타자, 배려, 돌봄, 상호 감수성, 상호 의존성과 상호 독립성, 되기, 긍정적 파악을 통해서 구현된다.

인간이 이동을 멈추게 될 때, 인간의 삶에서 향상도 멈추게 될 것이다...인간 영혼의 〈오디세이아〉에 자극과 양식을 주기 위해서는 인간 공동체 사이에 차이가 절대적으로 필요하다. 다른 습관을 가진 다른 나라는 적이 아니라 하늘의 선물이다(SMW 298).

과정의 공동체는 연결성과 변화에 대한 개방성을 동시에 함의한다. 이는 분리적, 독립적, 불변적, 실체적 존재가 아닌 관계적, 상호 의존적, 상호 감수적 과정으로 보는 것이다. 그러므로 과정 공동체는 나와 자신의 과거, 나와 타자들, 나 자신과 세계와의 관련성 속에서 발생, 변화한다는 사실이다. 그러나 이 상호 관계성이 동일하고 동등한 가치를 의미하지는 않는다. 이 상호성은 관계되는 힘이나 사람에 대한 존중과 진지함을 요구한다. 나는 타자에게 영향을 줄 뿐 아니라, 타자로부터 영향을 받는다. 이 상호성은 상호 의존적이면서도 동시에 상호 독립적인 관계성의 토대이다.

2) 창조성과 기업경영

조직에서 혁신은 매우 중요한 문제이다. 문제 해결, 의사결정, 연구 개발 등은 모두 창조성과 관련이 있다. 과거의 조직이론에서는 창조성을 개인의 위대한 성취 혹은 속성으로 간주했으며(Ford & Gioia, 1995), 그 연구는 대단히 기능주의적이고 도구적인 방식으로 접근했다. 특히 혁신과정을 하기 위해서 시간적으로 준비단계, 숙성 단계, 해명단계, 검증단계 등으로 나눌 수 있다고 보았다. 그런데 각각의 단계는 결코 분리될 수 없으며, 준비단계는 앞의 단계와 뒤의 단계가 이미 내재되어 있는 것이다. 만약 각각의 단계를 외재적으로만 고려하면, 이것은 ‘잘못 적용된 구체성의 오류’를 범하는 것이다. 창조성은 ‘단순정위’처럼 한 순간에 일어나는 것이 아니며, 지속을 통해서 발생하는 것이다. 창조성은 개인과 조직, 물적, 인적 자원들, 고객들을 연결해서 끊임없이 ‘합생’하는 창조적 일자의 과정이다.

또한 강도와 사이 개념은 창조성에 대한 이해에도 다른 의미를 부여할 것이다. 기존의 창조성은 특출한 인물이나 개인에게 중점을 두지만, 화이트헤드의 철학의 관점에서는 인간과 非인간을 연결하는 능력에서 찾는다. 이런 시각을 갖게 되면, 우리는 창조성을 특별한 엘리트 계층에서 찾지 않게 된다. 그 누구나 접속하는 능력을 갖고 있는 사람은 창조성이 있다는 점을 부각시킬 수 있다. 또한 종업원, 경영자, 소비자 등 다양한 맥락에서 창조성을 이해할 수 있다. 이것은 ‘예견’에 대한 설명에서 보충될 것이다. 사실상 창조성은 대단히 복잡하고 상호 관련된 것으로 이해하여야 한다. 화이트헤드의 현실적 존재자는 다양한 대상들을 수용하고 영향을 받은 후에, 합생 과정을 통해서 그것을 하나로 통합하고, 다른 대상에게

자신을 제공하는 그 전체 과정을 의미하며, 그 과정에는 언제나 창조성이 내재되어 있다. 일부 연구가들 중에서도 창조성을 개인과 개인의 상호 관계로 본다(Drazin et al., 1999).

화이트헤드의 창조성에 대한 이해는 기업가정신에 적합한 의미를 갖고 있다. 기업가정신은 지속적인 변화의 과정 속에서 기회를 포착하는 능력이다. 특별히 앞으로 주목해야 할 것은 기업가정신을 해방적(emancipation) 관점에서 바라보는 시각이다. 해방적 기업가는 변혁의 주체로 전복을 꿈꾼다. 그는 경제뿐만 아니라 정치, 경제, 문화, 사회적 조건을 새롭게 창출하려고 시도한다(Rindova et al., 2009). 린도바(Rindova, 2009)에 의하면, 기업가정신 연구는 개인과 팀(기업가), 기회(환경 조건), 조직화의 양태(새로운 모험)를 개별적으로 분리해서 탐구해서는 안 된다. 실제 관점과는 달리 이제는 활동과 과정이 함축된 기업가정신을 다루어야 한다고 주장한다. 이 과정을 해방적 앙트러프레니어링(emancipatory entrepreneuring)이라고 명명한다. 자본주의 사회에서는 교회, 가족, 학교, 병원, 정당, 노조 등이 욕망을 상대적으로 통제하는 실체이다. 이에 반해 해방적 앙트러프레니어링은 사회질서에서의 지위를 변화시키려고 하거나 또는 사회질서 자체를 전복하는 것 등 변화 지향적 노력을 포괄적으로 의미한다. 일반적으로 기회를 인지해서 부를 창출하는 것뿐만 아니고, 경제적, 지적, 심리적, 사회적, 제도적, 문화적 측면의 모든 활동을 제약하고 통제하는 것을 제거하고 극복하는 것을 목표로 한다. 해방적 앙트러프레니어링을 대표적인 기업이 구글(Google)이다. 우리는 해방적 앙트러프레니어링에 대한 논의에서 화이트헤드의 창조성의 범주가 존재론적 근거를 제공할 수 있다고 본다.

3) 프로네시스와 기업경영

티스(Teece)에 의하면 최근 세계 경영 분야에서 가장 큰 업적 및 변화를 주도한 인물은 노나카(Nonaka)이다. 2000년대에 경영자들과 일반 근로자들에게 어떻게 자신의 지식 자산을 개발하고 성장에 활용할 것인지를 제시한 가장 대표적인 지식 창조 이론의 창시자로 노나카를 들고 있다(김무겸 2010). 디지털사회에서 기업 및 경영에서 지식의 중요성을 무엇보다 강조하는 노나카(2009 9)가 『창조적 루틴』라는 자신의 저서에서, 그의 모든 조직이론 및 실증 연구의 밑바닥에 깔린 사유의 토대는 전적으로 화이트헤드의 세계관에 두고 있음을 명시적으로 밝히고 있다. 노나카의 영향력을 고려해 볼 때, 화이트헤드의 이론이 앞으로 경영 및 조직이론에 지속적인 영향력을 행사할 것으로 보인다. 하지만 이 저서에서 화이트헤드의 개념이 곳곳에 사용되고 있지만, 보다 상세한 비교 및 분석을 시도하지는 않는다. 따라서 우리는 ‘예견’에 관한 화이트헤드의 사유가 노나카의 조직이론에 어떻게 연관되어 있는지를 간단히 살펴볼 필요가 있다.

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 지식을 세 가지 유형으로 나눈다. 그것은 ‘episteme’, ‘techne’, ‘phronesis’이다. 에피스테메는 오늘날의 과학적 지식, 즉 시공간 및 맥락과는 무관한 보편적 지식을 의미하며, 테크네는 말 그대로 실용적 지식이나 기술을 의미하며, 프로네시스는 실용적 지혜 혹은 특정 상황에서 공익을 위해 최선을 행동을 선택하고 실행하는 능력으로 이해된다. 노나카에 의하면, 프로네시스는 신중한 판단으로 이끌고, 상황에 맞는 적절한 행동을 취하게 하며, 가치와 윤리에 따른 행동을 하도록 하는 훌륭한 지식의 유형이나 오늘날에는 더 이상 학교에서 가르

쳐지지 않는다(노나가 54). 그런데 오늘날 기업의 흥망성쇠에 가장 중요한 것이 바로 이 지식이라는 것이 노나가의 주장이다. 성공한 기업 및 조직은 프로네시스를 최대한 활용하고 있다는 것이 노나가의 주장이다. 앞에서도 언급했지만, 이것은 예견이라고 화이트헤드가 말한 것과 밀접한 관련이 있는 지식이다.

이 세 가지 지식을 스마트 폰을 통해서 설명해 보자. 필요한 기술과 부품을 가진 사람이라면 누구나 스마트 폰을 만들 수 있다. 그런데 그 스마트 폰을 사용하는 사람과 그것을 만든 사람의 가치가 동일한지는 별개의 문제이다. 일치하는 경우도 있겠지만, 제작자와 사용자의 가치는 분명히 다를 수 있다. 테크네는 스마트 폰을 잘 만들 수 있는지에 대한 지식이라면, 프로네시스는 무엇이 좋은 스마트 폰이고 그런 폰을 어떻게 만들 수 있는지에 대한 예측을 하는 능력이다. 아무리 좋은 기술을 갖고 있다고 하더라도 소비자 욕구에 대한 예측 능력이 없다면, 그것은 결코 ‘좋은 스마트 폰’이 될 수 없다. 우리는 이를 애플사의 아이폰을 통해서 충분히 이해할 수 있다. 에피스테메 역시 무엇이 좋은 스마트 폰인지를 답할 수는 없다. 왜냐하면 ‘좋은’이라는 개념은 폰을 사용하는 사람의 상황에 따라서 판단되기 때문이다. 이러한 가치는 맥락 의존적이며, 좋다는 것에 대한 인식은 주체와 대상의 상호 작용에서 발생하는 것이지, 결코 객관적인 보편적인 지식은 될 수 없기 때문이다(노나가 54). 따라서 기업에서의 프로네시스는 “특정 시공간에서 대다수의 고객들이 ‘좋은’으로 판단하는 것을 이해하고 그에 따른 결실을 맺는 능력”(노나가 54)이다. 이것은 화이트헤드가 설명하는 예견에 대한 이해와 밀접한 관련이 있다고 볼 수 있다.

그렇다면 무엇을 이해해야 예견능력이 키워지는가? 화이트헤드는 두 가지를 들고 있다. 하나는 루틴에 순응하며, 루틴을 감시하

며, 루틴을 만들며, 그 루틴을 그 내적 구조와 외적 목적에서 이해하는 것이다. 다른 하나는 사회의 복잡한 흐름을 철학적으로 통찰하는 것이다. 여기서의 철학은 거창한 철학을 의미하는 것이 아니며, 삶을 위한 다양한 필수품, 진지한 여러 가지 목적, 하찮은 갖가지 오락 등에 주목하는 습관이라고 한다(AI 171). 우리는 화이트헤드의 이런 논의가 노나가가 분석한 ‘세븐 일레븐(Seven-Eleven)’이라는 일본의 편의점에 어떻게 적용되고 있는지를 간략하게 살펴보자. 1973년 전 세계의 편의점 특허권을 갖고 있는 미국 기업 ‘사우스랜드(Southland Corporat

업 편: USA)’는 일본에서 편의점 ‘세븐 일레븐’을 개발할 수 있는 권리를 일본 기업인 ‘이토 요카도(I이

의 ka윽)’에 양도했다. 1974년에 문을 연 세븐 일레븐은 2007년 까지 가장 수익률이 좋은 편의점으로 자리를 잡았으며, 1991년 파산한 원조 기업인 미국의 ‘사우스랜드’를 인수하였다. 그 결핵 일세븐 일레븐은 하버드 비즈니. 스쿨 및 기타 비즈니. 스쿨의 사례 연구 대상 기업으로 자리를 잡았다. 일반적으로 세븐 일레븐의 수익에 대한 분석은 경영 시스템(POS 시스템-아이템 바이 아이템 경영)에 초점이 맞추어 졌다. 하지만 노나카는 세븐 일레븐의 경영의 성공은 화이트헤드의 사유가 분석한 방식에서 찾는 것이 더 적절한 것으로 본다.

노나카는 세븐 일레븐의 CEO이자 회장인 스즈키(Suzuki)의 말을 직접 인용해서, “세계 어디에서라도 소매점은 지역적인 소비 행태를 충분히 고려해야 하는데, 소비 행태에 세심한 주의를 기울일수록 그 지역에 더 특화된 소매점으로 발전할 수 있고, 그만큼 소매점의 성공 가능성도 높아진다”(노나카 141). 이는 점주가 제품 공급을 수요의 변화에 따라 조절할 수 있고, 그 나라 전반에 걸친 소비 행동의 세부적인 면까지 파악할 수 있는 편의점 모델을 창조한다

면, 그것은 어떤 장소에서도 성공할 수 있다는 것이다. 즉 “기본적인 루틴이 갖추어진다면, 그것을 그 나라의 특성에 맞게 재단만 하면 되는 것”(노나카 249)이다. 이것은 화이트헤드가 예견 능력을 키우기 위해서 제시하는 루틴과 밀접한 관련이 있음을 알 수 있다.

또한 노나카는 세븐 일레븐 편의점의 가장 큰 장점은 파트-타임 근로자도 상상력과 창의성을 갖고 문제를 해결하는 잠재적 능력이 있는 것으로 본다는 점이다. 여기에 화이트헤드가 궁극자의 범주에서 언급한 창조성과 예견 능력을 인간의 기본 능력으로 보고, 모든 종업원들에게 그와 같은 능력을 발휘할 수 있는 제도적 장치가 되어 있다(노나카 141-153)는 것이다. 즉, 파트-타임으로 일하는 종업원들이 어떻게 그런 능력을 보여주는지를 설명한다. 편의점 직원들은 특정 시공간과 상황에 맞는 판단을 내릴 수 있는 능력이 있다는 것이다. 각각의 세븐 일레븐 점포 직원이 직면하는 구체적인 상황은 장소에 따라서만이 아니라 시간에 따라서도 달라진다. “심지어 매일 편의점을 찾는 고객조차도 방문하는 시점에 따라 심리적, 경제적 상태가 달라질 수 있기 때문에 한 명의 고객이 방문 시점에 따라 전혀 다른 고객이 될 수 있다”(노나카 141). 이것은 앞에서 예견능력을 설명하면서 제시했던 ‘시의적절함’이라는 점과 같은 맥락에 있다. 보다 구체적인 예를 들자면, 일본의 상업지구 중심에 위치한 어느 세븐 일레븐 파트-타임 직원들은 직장인 여성들이 점심시간에는 샐러드를 많이 구입하고 초과근무를 하지 않는 야간에는 샐러드를 구입하지 않는 사실을 파악해서, 그 상황에 맞게 샐러드를 갖다 놓는다(노나카 145). 따라서 노나카의 세븐 일레븐의 성공에 대한 설명은 바로 화이트헤드의 예견에 대한 이해와 일치한다.

화이트헤드는 이러한 이해를, 질적 변화라는 구체적인 사실을 양

적 평가로 전환하는 습관이라고 본다. 일종의 “기업가 정신의 특색”(AI 171)으로서, 결국 이것은 예견 능력이며, “삶을 위한 다양한 필수품, 진지한 여러 가지 목적, 하찮은 갖가지 오락 등에 주목하는 습관”(AI 171)이다. 노나카는 이를 프로네시스 능력으로 명명하며, 기업 활동 및 성공에 가장 중요한 열쇠로 여긴다.

프로네시스(phronesis)는 신중함, 실용적 지혜, 실용적 이성 등을 의미한다. 프로네시스 개념은 일반적으로, 특정 상황에서 공익을 위해 최적의 행동을 결정하고 실행하는 능력으로 이해된다. 프로네시스는 맥락적 상황을 고려하고 세부적인 것에 역점을 두며, 필요한 경우 과정 중에도 목표를 변경한다. 프로네시스는 가치와 관련이 있다. 그것은 분석적이거나 과학적이고 기술적인 지식을 뛰어넘어, 대가가 내릴 것 같은 훌륭한 판단이나 결정을 수반한다. 다시 말해 프로네시스란 가치관과 윤리관을 바탕으로 각각의 상황에 맞는 신중한 결정을 내리고, 그 결정을 시기적절하게 실행에 옮길 수 있게 해주는 실용적인 경험으로 획득되는 양질의 암묵적 지식(tacit knowledge)이다(노나카 14).

우리는 화이트헤드가 예견에 대해 언급한 내용이 근대 실체지식에 기반을 둔 자본주의를 넘어서 디지털 사회에 나아갈 때, 얼마나 중요한 지식의 양상을 예측했는지를 노나카를 통해서 어느 정도 이해할 수 있다.

5. 맺음말

지금까지 우리는 화이트헤드의 궁극자의 범주에 해당하는 일자,

다자, 창조성과 예견 개념을 살펴보았으며, 이러한 개념들이 오늘날의 조직이론에 어떤 기여를 할 수 있는지를 살펴보았다. 서양 철학에서 동일성과 재현의 범주는 서구 전 역사를 지배해 온 가장 강력한 패러다임이다. 20세기에 접어들면서 포스터 모던 사유를 중심으로 그 패러다임을 해체하려고 노력하였다. 하지만 해체가 전부 일 수는 없다. 해체 후에는 그것에 상응하는 구성이 있어야 한다. 인간의 삶에서 ‘조직’은 필연이며, 그것에서 벗어나다는 것은 현대 사회에서 더욱 불가능하다. 실제 조직관에서 벗어나려면, 새로운 조직관을 필요로 하는 것을 의미한다. 우리는 화이트헤드의 과정 철학이 새로운 패러다임의 하나로 보며, 특히 그 철학에서 제기하는 다양한 개념들은 현재 기존의 조직이론에서 벗어나서 새로운 조직이론을 모색하는 논의에 있어서 핵심적인 역할을 할 수 있을 것으로 기대된다.

앨빈 토플러(Toffler)는 『부의 미래』에서, “오늘날에도 경제의 많은 부분은 애덤 스미스, 데이비드 리카르도, 칼 마르크스, 존 메이나드 케인스, 밀턴 프리드먼의 유산을 비롯하여, 적어도 부분적으로 뉴턴식의 역학과 데카르트적인 논리를 기반으로 하고 있다”고 한다(2007: 158). 그러나 양자론, 상대성 이론 등에 의해 기계적 모델의 한계를 지적하였으며, 모든 것이 항상 예측 가능한 상황으로 움직일 수 없다는 것을 보여주었다. 토플러에 의하면, 신 경제의 요구와 구 사회의 타성적인 조직구조가 일치할 수 없다고 하며, 그와 같은 조직의 위기는 미국에 국한되는 것이 아니라 중국, 인도, 일본, EU 등 세계 경제에 속한 모든 국가에 속한다고 말한다(토플러 72). 그 위기를 극복하기 위해서는 시간, 공간, 지식에 대한 새로운 이해가 필요하다고 보며, 그 중에서 가장 중요한 것은 ‘타이밍’(timing)에 대한 연구라고 한다. 물론 “경제의 타이밍을 연구하는

크로노믹스(chronomics)라 불릴 만한 분야는 아직 발달되지 않은 상태”(토플러 77)라고 한다. 토플러에 의하면, 현재 다소 어려움을 겪고 있기는 하지만, 세계적인 자동차 기업인 토요타(Toyota)가 처음 개발한 JIT(Just-in-Time, 적시생산) 시스템을 통해서 변화하는 고객의 욕구에 맞춰서 생산을 조정할 수 있었다고 보며, 이것이 ‘타이밍’을 실용화한 경우라고 말한다(토플러 78). 우리는 토플러가 말하는 타이밍이 화이트헤드가 『관념의 모험』에서 진리는 ‘시의 적절함’에 있다고 말하며, 그것은 앞에서 다룬 예견 혹은 프로네시스 지식이라고 말한 것과 그 맥을 같이하고 있음을 알 수 있다. 따라서 화이트헤드는 이미 1920년대에 ‘타이밍’이 인간과 조직의 삶에 가장 중요한 요인이 될 것임을 예견하고 있었다. 다시 말해서, 산업화시대는 근대의 철학과 과학을 통해서 그 길을 닦고, 보수할 수 있었지만, 더 이상 그런 시대의 세계관을 통해서 인간의 삶과 조직을 설명할 수도 없고 지탱할 수도 없는 시대에 접어들었으며, 그것을 대체하는 새로운 패러다임으로 화이트헤드의 과정철학이 가능하다는 사실을 살펴보았다.

물론 조직이론은 이미 과정철학을 수용해서 다양한 영역에서 활발하게 적용되고 있다. 하지만 과정철학의 핵심개념이 산발적으로 조직이론에 적용되고 있을 뿐이다. 여전히 일관된 측면은 부족한 부분이 있기 때문에, 우리는 과정철학의 핵심개념 및 방법론 그리고 가치라는 측면을 종합적으로 살펴볼 필요가 있다. 향후에도 지속적인 작업이 필요하다. 다음과 같은 화이트헤드의 경구를 통해서 우리의 시대적 소명을 다시 한 번 되새겨 보며 이 글을 마무리 한다.

오늘날 인류는 사물을 보는 자신의 관점을 변화시켜보려는 보기
 드문 분위기 속에 있다. 전통에 의한 단순한 강요는 그 힘을 잃었

다. 사회를 혼란에 빠지지 않도록 하는 위엄과 질서의 요소들을 포함하고 있을 뿐만 아니라 불굴의 합리성이 철저하게 깃들여 있는 하나의 세계관을 재창조하고 재가동시키는 것이다. 우리 즉 철학자, 학생, 기업가들의 책무인 것이다. 그러한 세계관은 플라톤이 덕과 동일시했던 지식이기도 하다. 그 발전의 한계 내에서 이러한 세계관이 널리 퍼져 있던 시대야 말로 인류의 기억에서 사라지지 않고 남아 있는 시대인 것이다(AI 174).

참고문헌

- Whitehead, A. N. 오영환 옮김, 『관념의 모험』 (AI), 서울: 한길사, 1996.
- Whitehead, A. N. 오영환 옮김, 『과정과 실재』 (PR), 서울: 민음사, 1991.
- Whitehead, A. N. 오영환 옮김, 『과학과 근대세계』 (SMW), 서울: 서광사, 1989.
- Whitehead,, A. N. 안형관 외 옮김, 『자연의 개념』 (CN), 대구: 이문출판사, 1998.
- Bradley, F. H., *The Principles of Logic*, London: Oxford Univ Press, 1922.
- Conte-Sponville, A., 조한경 옮김, 『미덕에 관한 철학적 에세이』, 서울: 까치, 1997.
- Deleuze, G., 이찬웅 옮김, 『주름: 라이프니츠와 바로크』 (P), 서울: 문학과 지성사, 2004.
- Drazin, R., Glynn, M.A. and Kazanjian, R. K., “Multilevel Ttheorizing about Creativity in organizations: A sense-making perspective”, *Academy of Management Review*, Vol. 24, 1999.
- Feldman, M. S., “Managing the Organization of the Future”, *Public Administration Review*, 2010.
- Ford, C. M. and Gioia, D. A., “Factors Influencing Creativity in the Domain of Managerial Decision Making”, *Journal of Management*, Vol. 26 No. 4, 2000.
- Hall, D. L., *The Civilization of Experience: A Whiteheadian Theory of Culture*, New York: Fordham Univ Press, 1973.
- Heidegger, M., 신상희 옮김, 『동일성과 차이』, 서울: 민음사, 2000.

- Jones, C. and Munro, R., *Contemporary Organization Theory*, Oxford: Blackwell, 2005.
- Leclerc, I., 안형관 · 이태호, 『화이트헤드의 형이상학 이해의 길잡이』, 이문출판사, 2003.
- Martin, J., Knopoff, K. and Beckman, C., “An Alternative to Bureaucratic Impersonality and Emotional Labor: Bounded Emotionality at the Body Shop”, *Administrative Science Quarterly* 43, 1998.
- Mumby, D. K. and Putnam, L. L., “The Politics of Emotion: A Feminist Reading of Bounded Rationality”, *Academy of Management Review* 17, 1992.
- Nonaka, I., 김무겸 옮김, 『창조적 루틴-1등 기업의 특별한 지식 습관-』, 북스넷, 2010.
- Nonaka, I., Toyama, R., and Hirata T. *Managing Flow : A Process Theory of the Knowledge-Based Firm*, Palgrave Macmilan, 2009.
- Rindova, V., Barry, D. and Ketchen, JR. D. J., “Entrepreneurship as Emancipation”, *Academy of management Review*, Vol 34. 2000.
- Sherburne, D., *A Key to Whitehead's Process and Reality*, the Chicago Univ Press, 1966.
- Toffler. A., 김중웅 옮김, 『부의 미래』, 청림출판, 2006.
- 김상표/윤세준, 「감정노동: 인간감정의 상업화에 대한 평가와 대안의 모색」, 『연세경영연구』, 제39권(2호), 2002.
- 김상표/김영진(2010), 「화이트헤드 철학과 조직이론의 만남-실체철학을 넘어서-」, 『화이트헤드 연구』 제20집, 2010.

[Abstract]

Process Philosophy and Phronesis - Tao for Organization's Creative Advance -

Kim, Sang-pyo (GNTECH) · Kim, Young-jin (Young-nam Univ)

How Whitehead's ultimate category and foresight can contribute to organization theory? This paper tried to show how Whitehead's work on process paradigm has contributed significantly towards efforts in organization theory to explore organization as process. For a long time, management scholars have been trying to exclude subjectivity from management in order to build an "objective" theory that can be universally applied to any situation that managers face. Despite this rational effort, it is impossible to completely exclude subjectivity from management. As Whitehead points out, science or knowledge cannot be freed from subjective factors, because it is about issues of subjectivity, such as values, intensity. Creativity plays a important role in the relationship between human beings and the world.

Process philosophy has been incorporated into the works of a few management scholars. Among them, Nonaka(2007) propose concrescence model of organizational change based on the philosophy of Whitehead. According to Nonaka, to understand management, we have to understand the process in which humans are interrelated. In the substance thinking of conventional economical theory, where the person is viewed as homo economicus, individual relationships are defined in

contracts for satisfying people's desires only in terms of the possession and consumption of goods and the accumulation of wealth. There, there is no community, only individuals who exist apart from others. A contract-based view of external relationships cannot grasp the process of ultimate category (creativity, Th, many). Nonaka also asserts that what defines the firm and the knowledge it creates is its practical ability to make value judgements in each particular situation to realize its vision of the future. This ability was described by Aristotle as an essential habit of mind that grasps the truth. It is the intellectual virtue he called *phronesis*, roughly translated as prudence, practical wisdom, and practical rationality. Whitehead translated it as foresight, seasonable truth.

Therefore, The aim of this paper is to discuss the notion of Whitehead's process philosophy as being a unifying label for theoretical models that together emphasize innovation and stability, foresight(*phronesis*), concrete relationship and community.

Key-words: Process Philosophy, Organization Theory, Creativity, One, Many, Phronesis, Foresight.

접수일: 5월 15일/심사기간: 5월 16일-6월 9일/ 게재확정일: 6월 11일

사건의 철학과 과정 범재신론*

- 실태, 범경험주의, 범재신론의 존재 · 우주론적 연결점으로서의 사건 개념 -

김 희 헌 (한신대)

【한글요약】

이 글의 목적은 화이트헤드의 “사건(event)” 개념에 담긴 철학적 함의를 바탕으로 하여, 과정신학의 종교적 세계관인 “범재신론(panentheism)”이 지닌 특징과 그 사상사적 의의를 분석하는 것이다. 화이트헤드는 근대철학이 사물을 “공허한 현실태(vacuous actuality)”로 보는 실체론을 전제하였기 때문에 근대의 과학과 종교의 세계관을 동시에 침식시킬 수밖에 없었다고 비판한다. 대신 화이트헤드는 존재를 “사건”으로 이해하여 사물의 유기체적 관계성을 설명하고 근대철학의 위기를 돌파하려고 하였다. 이와 마찬가지로, 과정신학자들은 화이트헤드의 사건의 철학을 채택하여, 만물과 신의 관계성에 기초한 종교적 세계관인 범재신론을 제창하며 근대의 신학적 위기를 극복하려고 시도하였다.

이 글은 사건의 철학과 범재신론의 관계를 설명하기 위해서, 화이트헤드의 사건 개념이 지닌 철학적 성취를 과정신학자들이 어떻게 계승하여 갔는지를 두 단계로 나눠 분석한다. 먼저 하트슨의 “정신주의(psychicalism)”와 그리핀의 “범경험주의(panexperientialism)”에 담긴 사건의 철학적 요소를 밝힌 후, 그 존재론적 기반 위에서 범재신론이라는 종교우주론이 어떻게 구성되는지를 보여준다. 결론에서는 사건의 철학을 토대로 한 과정신학의 범재신론이 지닌 고유한 특징과 의의를 제시함으로써, 그것이 오늘날의 기독교 신학의 위기를 가장 근원적인 방식으로 해결할 수 있는 하나의 길임을 주장할 것이다.

[주요어] 사건, 범재신론, 과정신학, 화이트헤드, 하트슨

* 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-327-A00190).

1. 들어가는 말

이 논문의 목적은 Alfred N. 화이트헤드의 ‘사건(event)’ 개념에 담긴 철학적 함의를 바탕으로, 과정신학의 종교적 세계관인 범재신론(panentheism)의 특징을 분석하는 것이다. 화이트헤드는 자신의 사건의 철학을 통해서, “불굴의 합리성이 철저히 갇혀 있는 세계관을 재창조하고 재가동”시키고자 하였다.¹⁾ 여기에는 근대철학이 잘못된 전제에 갇혀 과학과 종교의 세계관을 침식시키고, 그 결과 인류가 정신적 모험을 터부시한 채 “힘의 복음”과 “획일성의 복음”으로 현대문명을 몰락시키고 있음에 대한 비판의식이 담겨있다.²⁾ 그는 “살아있는 우주”가 지닌 생명력인 창조성을 밝히는 것에서 그 해결책을 찾았다.³⁾ 그가 우주를 살아있는 것으로 즉, 끊임없이 “창조적 전진(creative advance)”을 하는 것으로 파악했던 까닭은, 만물이 개체적으로 독립된 ‘실체(substance)’로서가 아니라 상호의존적인 ‘사건’으로 구성되어 있다고 보았기 때문이다.

과정신학자들은 화이트헤드의 사건의 철학이 지닌 장점을 대부

-
- 1) Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (1933), 오영환 역, 『관념의 모험』 (서울: 한길사, 1996), 99/174. 화이트헤드를 포함하여 다른 세 명(C. 하트슨, J. B. 갑, D. 그리핀)의 저작에 관한 빈번한 각주를 피하기 위해, 한 번 인용된 저작은 각주를 따로 달지 않고 약어로 본문에 삽입한다. 한 글로 번역된 저작은 <영어원문 페이지/한글번역본 페이지>로 병기한다. (참고문헌에 기록된 약어를 참고)
 - 2) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), 오영환 역, 『과학과 근대세계』 (서울: 서광사, 1989), 206/297.
 - 3) Alfred North Whitehead, *The Aim of Education and Other Essays* (1929), 오영환 역, 『교육의 목적』 (서울: 궁리, 2004), 7/48; *Modes of Thought* (1938), 오영환·문창욱 역, 『사고의 양태』 (서울: 다산글방, 2003), 148-69/203-30.

분 흡수하여 자신들의 종교적 세계관에 적용했다. 과정신학의 기틀을 마련한 찰스 하트손은 화이트헤드의 유기체 철학을 활용하여 “범정신주의(panpsychism)”와 “범재신론(panentheism)”에 관한 이해를 발전시켰다. 특히 그는 매우 체계적인 방식으로 범재신론에 관한 철학적/신학적 사유의 토대를 마련하여 뒤따르는 사람들이 걸어갈 방향을 제시했다. 하트손이 세운 신학적 합리주의 전통을 따라서 일군의 과정신학자들이 철학과 종교와 신학과 신앙의 여러 문제들에 답하고자 하였다. 이 글에서 주로 다루질 과정신학자는 존 캡과 데이빗 그리핀이다.

이 논문은 다음과 같이 구성되었다. 먼저 화이트헤드의 ‘사건’ 개념이 지니고 있는 사상사적 의의와 문제의식, 그 특징을 분석하여 ‘사건의 철학’의 성격을 분명히 한다. 둘째, 하트손을 포함한 과정신학자들이 어떻게 ‘사건의 철학’을 이해하였고, 또 그것을 통해 자신들의 철학을 전개해갔는지 살펴본다. 셋째, 과정신학의 범재신론적 사유구조의 특성을 분석하여 그것이 지닌 종교적 세계관으로서의 가치를 드러낸다. 마지막으로 사건의 철학과 범재신론이 지닌 의의를 종합적으로 토론한다.

2. 화이트헤드 철학의 특징 : 사건 개념의 의의와 성격

철학의 근본물음이 사물의 존재방식과 관계방식에 대한 것이라면, 화이트헤드는 이에 대해서 사물이 ‘사건’으로서 존재하고 서로 유기체적 상호의존의 관계방식을 갖는다고 대답한다. 화이트헤드의

이 답변은, 근대철학의 시조인 데카르트가 사물을 “실체(substance)”로 이해하고, 또 그 존재형태를 ‘필연적인 내적 관계’를 갖지 않는 물질(matter)과 정신(mind)의 이원구조라고 봄으로써 초래했던 제반문제에 대한 가장 근원적인 답변이라고 하겠다. 사실, 데카르트 철학에 기반한 근대의 사유체계는 사물에 대한 잘못된 추상에서 비롯되었다. 그것은 명석판명한 감각경험을 통한 상식적 관찰에 의존하여 도출된 왜곡된 관념 즉, 자연이란 ‘생명’ 혹은 ‘정신’을 담고 있지 않다는 견해였다. 따라서 자연 속에 존재하는 사물이란 1) 공간 속에서 자기 동일성을 유지하며 존속하는 물질조각이요, 2) 그 조각들 간의 본질적인 관계방식은 공간성(외적 접촉)이요, 3) 따라서 각 물질조각은 질적 규정의 수동적 담지자일 뿐이라고 이해되었다 (MT 131-2/182-3). 이 관념은 중세의 과도한 목적론적 세계관에 질식된 자연철학을 해방시켜 “야만시대의 히스테리가 남긴 오점을 일소”하는 긍정적 결과를 가져왔다 (SMW 195/282). 하지만 여기서 비롯된 근대정신은 유기체가 환경과 맺고 있는 진정한 관계를 무시하였기 때문에 결국 존재론적 개체주의와 도덕적 개인주의를 낳았고, 환경을 적대적인 것으로 보게 함으로써 근대의 정신과 삶을 파괴하는 방향으로 몰고 갔다 (SMW 205/295).

사실 자연 자체가 결코 수동적인 물질들의 공간적 접촉에 의해 운동하는 것이 아니기 때문에, 근대의 과학과 철학이 전개되어갈수록 자연을 “죽은 우주”로 보는 관념은 심각한 도전을 받았다. 하지만 해결책은 주로 “신비주의를 통한 절충”과 “단편적 증거에 대한 배타적 주목”에 국한되곤 했다 (MT 130/181). 그리고 그 안에 내재된 “모순의 묵인”은 철학적 사유의 공정성과 도덕적 사유의 순결성을 파괴했다. 그렇다면, “증거 전체를 고려의 대상으로 삼고자 하는 단호한 결의”로 진리를 조화시킬 통찰을 불러일으키는 것이 철학의

중심과제일 수밖에 없지 않은가? (SMW 187/271) 화이트헤드는 바로 이 과제를 자신의 사건의 철학을 통해 수행하고자 했다.

화이트헤드는 근대철학이 파국을 맞은 원인을 그것의 “널리 퍼진 사고 습관” 즉, 사물을 “공허한 현실태(vacuous actuality)”로 파악했던 실체론적 전제에서 찾았다.⁴⁾ 여기서 ‘공허한’이라는 말이 의미하는 것은, 사물이 자기 환경에 대해서 ‘자기향유(self-enjoyment)’라는 주체적 경험을 갖지 않고 수동적으로 존재한다는 것을 의미한다. 그것은 데카르트의 실체(substance) 개념이 본질적으로 내포한 관념으로서, “자기 존재를 위해 다른 존재를 반드시 필요로 하지 않는” 독립개체들인 실체는 서로 외적(공간적) 관계만을 맺으면서 존재하는 것으로 이해되었다. 화이트헤드는 이것을 가리켜 구체와 추상의 범주를 혼동한 “잘못 놓여진 구체성의 오류(the fallacy of misplaced concreteness)”라고 비판했다 (SMW 51/84).

대신, 화이트헤드는 세계를 “사건(event)” 개념으로 새롭게 규명한다. 이 개념을 이해할 때 유념해야 할 점은 근대의 실체론적 사유방식에서 이해되어질 수 있는 사건 개념과의 차별성이다. 실체론에서 사건은 ‘물질의 운동(motion of matter)’으로 이해된다. 이 때, 존재의 우선성은 물질(being)에 있고, 운동(becoming)은 거기서 파생한 이차적인 활동 즉, 공간에서 접촉하는 외적 관계의 파생적 현상일 뿐이다. 화이트헤드는 이 관계를 역전시킨다. 우주를 구성하는 현실태 즉 “현실적 존재(actual entity)”는 생성(becoming)을 지시하는 개념인 ‘사건’을 의미하며, 그 생성의 추상이 실체(being)인 것으로 재평가된다. 따라서 ‘사건’이란 현실적 존재가 지닌 자기창

4) Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (1978), Corr. ed. edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, 오영환 역. 『과정과 실재』 (서울: 민음사, 1991), xiii/44, 29/97, 167/347.

조적인 특성을 뚜렷하게 드러내는 개념이라고 하겠다. 개념적으로 보다 엄밀하게 말하자면, 화이트헤드의 존재론에서 가장 미시적 단위인 “현실적 계기”가 “단 하나의 구성원을 지닌 사건의 제한된 유형”이라면, 이 “현실적 계기들의 결합체 (a nexus of actual occasions)”에 관한 일반적 서술용어가 “사건”이다 (PR 73/181, 80/194, 230/459).

화이트헤드는 실체론의 오류를 드러내기 위해서 “공허한 현실태”라는 개념을 사용했고, 그것을 극복하기 위해 제시했던 대안 개념이 “파악(prehension)”이다. 이 개념은 “사건의 본질적 통일성”을 드러내기 위해 화이트헤드가 새롭게 지은 말이다 (SMW 72/115). 실체론에 기초한 근대의 주·객 도식에서, ‘파악’이란 주체가 객체를 지각(perceive)하거나 인지(cognize)하는 주체의 일방적인 ‘인식론적 행위’일 뿐이라고 오해되기 십상이다. 그러나 화이트헤드에게 “파악”은 “파악적 계기(prehensive occasion)”를 가리키는 ‘존재론적 실재’에 관한 개념으로서 (SMW 71/114), ‘파악하는 현재의 주체’와 ‘파악되는 여건(환경, 과거)’이 함께 만든 “관계성의 구체적 사실 (concrete fact of relatedness)”을 의미한다 (PR 22/85). 여기서 주체와 객체의 관계는 ‘상호의존적’(interdependent)인 것으로 파악되고 있다. 다시 말해, 파악되어지는 (인접한 과거의 우주적 환경으로서의) 여건(data)은 파악하는 주체에게 “인과적 효과성(causal efficacy)”을 지닌 “작용인(efficient cause)”이 되고, 파악하는 주체는 자신의 “주체적 지향(subjective aim)” 즉 “목적인(final cause)”을 통해서 (그 여건에 의해서 수동적으로 결정되지 않고) 그 여건을 창조적으로 “함생(concrescence)”하여 (과거의) 자기 스스로를 초월하는 것으로 이해된다. 따라서 파악이란 주체와 여건의 내적 관계에 기반한 모든 현실적 계기들이 생성(becoming)의 과정이라는 존재론

적 특징을 갖는다는 사실을 밝히는 개념이라 하겠다.

‘파악’이라는 개념은 ‘사건’이라는 용어가 일반적으로 가리키는 뜻을 가장 구체적인 장면으로 그려내고 있는데, 이로써 우리는 ‘사건’을 이해할 때 파악적 계기로 가득 찬 살아있는 우주 즉, 환경에 대한 자기경험을 통해 창조적으로 전진하는 실재들에 대해서 주목할 수 있게 된다. 다시 말해, 사건의 철학에서 우주는 “사건들의 구조(structure of events)”로 이해된다.⁵⁾ 사건의 철학에서, ‘자기 창조적인 경험’이란 사물의 본질에 속한다. 따라서 모든 현실적 존재는 “선행하는 우주작용에 의해 마련된 여건”과 “창조를 가능케 하는 목적”을 동시에 갖는다. 이것을 세분하자면, 세계를 이루고 있는 ‘사건’의 존재론적 구성은 다음의 세 가지 요소의 창조적 융합이라고 말할 수 있다 : 1) 과거가 제공해준 실현된 여건 (data, efficient cause), 2) 미래의 새로운 경험 속으로 들어갈 미실현의 가능태 (eternal object, potentiality), 3) 이 여건과 가능태를 창조적으로 결합시키는 자기 목적적인 주체의 향유 (subjective aim, final cause) (MT 151/208). 이런 의미에서, 진정한 실재론(realism)은 과거와 미래가 현재의 지평에서 창조적으로 융합되고 있는 사건에 대한 바른 진술을 함으로써 가능하다고 할 수 있다. 실제세계에 대한 우리의 인식 역시 “과거에 대한 기억”과 “실현의 (현재적) 직접성”과 “미래의 조짐” 모두를 포함하듯이 (SMW 73/117), 이 세 가지 모두를 그 구성요소로 삼는 사건 개념은 우주의 실재를 밝히는 데 유용한 개념이라고 할 수 있다.

화이트헤드가 자신의 사건 개념으로 의도했던 것은 “만족스러운 우주론” 즉, “작용인과 목적인의 상호융합(interweaving)”을 통해서

5) Alfred North Whitehead, *The Function of Reason* (1929), reprinted (Boston: Beacon, 1958), 166.

세계를 설명하는 것이었다 (FR 28). 그것은 데카르트의 이원론적 사유, 그리고 동일한 실체론적 전제를 가졌기 때문에 그로부터 파생될 수밖에 없었던 모든 극단적 일원론을 함께 극복하려는 시도였다고 말할 수도 있다. “공허한 현실태”라는 관념에 의존한 근대의 존재론은 물질·정신의 이원론을 극복할 수 없는 자기본성을 갖고 있었으니, 이로부터 관념론과 유물론이라는 극단적 일원론의 빈번한 교차와 투쟁은 피하기 힘든 귀결이었다. 종교적 세계관 역시, 실체론에 기초할 때 자연·초자연의 이원론적 구도를 지니게 되었고, 결국 초자연주의적 유신론과 자연주의적 무신론의 양자택일 앞에 서야만 했다. 화이트헤드의 사건의 철학이 물질(적 요소, 작용인)과 정신(적 요소, 목적인)의 결합, 법칙과 자유의 조화, 경험과 합리성의 연대를 통해서 근대철학의 근본결함을 해결했다면, 종교적 세계관의 문제에서도 동일한 유용성을 제공해 준다고 말할 수 있다.

3. 과정신학자들의 <사건의 철학> 이해 : 정신주의 또는 범경험주의

과정신학의 합리주의적 전통을 세운 찰스 하트손은 화이트헤드의 사건의 철학에 힘입은 바가 크다. 그러나 그는 화이트헤드를 만나기 전에 이미 자신의 세계관을 정립하였고, 실체철학에 반기를 든 찰스 S. 퍼스나 윌리엄 제임스로부터 지대한 영향을 받았다. 그럼에도 불구하고 그는 화이트헤드의 특별한 중요성을 간과하지 않는다.⁶⁾ 특히 그는 화이트헤드의 “파악” 개념을 형이상학의 역사에

서 “가장 독창적이고, 중심적이며, 명료한 제안”이라고 평가했다 (CAP 109).

하트손은 고전적인 형이상학이 “존재, 실체, 절대성, 필연성”을 근원적인 것으로 봤지만, 자신은 그것을 부차적인 추상으로 간주하며, 보다 근원적인 것은 “창조적인 생성, 사건, 상대성, 가능성”이라고 주장한다.⁷⁾ 철학에서 중요한 것은 “사건·담론(event-speaking)”이지 “실체·담론(substance-speaking)”이 아니라는 말이다.⁸⁾ 이것은 화이트헤드가 분명하게 지적했던 실체철학의 근본문제 즉, 사물을 “공허한 현실태”로 이해함으로써 이원론과 유물론을 피할 수 없었던 근대철학의 한계에 대한 지적이다. 하트손은 이원론을 가리켜 “구체성에 관한 일반 이론을 얻으려는 관심을 포기했거나 그 시도에서 실패”한 철학이라 비판하고, 유물론은 “암묵적 이원론”일 뿐이라고 평가한다 (CSPM 9, 27). 양자 모두 ‘경험’하지 않는 사물을 전제하고 있기 때문에, 결국 “결정론(determinism)”에 이르게 될 뿐이다. 따라서 이원론과 유물론의 오류를 피하면서, 우주의 ‘사건’적 특징을 설명하기 위해, “범정신주의(panpsychism)” 또는 “정신주의(psychicalism)”라는 용어를 사용한다.⁹⁾

하트손의 “정신주의”에서 “정신(psyche)”이 의미하는 것은 ‘사건’

6) Charles Hartshorne, *Creativity in American Philosophy* (Albany : State University of New York Press, 1984), 103. 하트손은 화이트헤드를 가리켜 “누구도 경쟁할 수 없는 금세기의 가장 뛰어난 형이상학자”로 평가한다.

7) Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (La Salle, IL: Open Court, 1962), xiii.

8) Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method* (La Salle, IL: Open Court, 1970), 175.

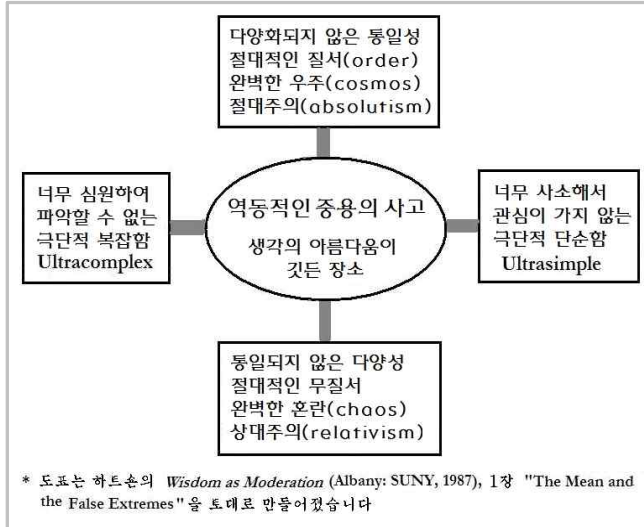
9) Charles Hartshorne, *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way* (Albany: State University of New York Press, 1987), 108. 하트손은 “범정신주의”보다 “정신주의”라는 용어를 선호한다 (CAP 184, 258).

과 ‘경험’의 존재론적 일반성이다. 여기서 ‘사건’이란 ‘원인(cause)’과 ‘기회/우연(chance)’이라는 두 요소의 결합으로 발생하기 때문에, 인과율에 의해서 단순히 과거로 환원될 수 없는 시간의 비가역적 특성을 가진다. 우주의 시간은 “사건들의 창조”이며, 이것이 의미하는 것은 “[과거로부터] 주어진 사건을 포함하고 있는 사건들의 총체란 생성 중인 사건에 의해서 만들어지거나 그 생성 중인 사건 속으로 진입하는 새로운 총체”라는 점이다.¹⁰⁾ 따라서 모든 사건은 “신선함(freshness, 시원성(firstness), 자발성(spontaneity)”이라는 특징을 갖는다.¹¹⁾ 사건이 이런 특성을 지니는 이유는, 모든 사건이 “경험”이라는 요소를 갖기 때문이다. 이 때 경험은 주어진 것들에 대한 단순한 수용(reception)을 의미하기보다는, “구체와 추상” 또는 “현실적인 것과 가능한 것”에 관한 “대비(contrast)”를 가리킨다 (WM 6-7). “과거에 발생되어 현실화 된 것”과 “미래에 발생할 (아직 현실화 되지 않은) 가능성을 지닌 것”의 대비라는 경험을 통해서 사건이 전개되기 때문에, 하트손은 사건으로 이뤄진 우주의 “궁극적 보편성”이란 항상 새로움을 탄생시키는 “창조성(creativity)”이라고 말한다 (WM 7).

항상 새롭게 생성하는 사건이 대비라는 경험을 통해 존재를 이루고 우주를 구성한다면, 그 창조적인 우주를 포착하려는 철학의 성격은 도덕적이기보다는 미학적이어야 한다고 하트손은 주장한다. (도표) 그는 “유능한 형이상학(good metaphysics)”이란 미학적 긴장과 균형을 이룬 것으로서, 어느 한쪽에 치우친 채 부분적인 증거를 과장하는 오류를 범하지 않는 것이라고 말한다. 따라서 하트손에게

10) Charles Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press, (1948) 1964), 84.

11) Charles Hartshorne, *Reality as Social Process* (New York: Free Press, 1953), 97.



사건의 철학은 극단의 오류를 극복하는 사유로 재해석된다. 다시 말해 사건의 철학은 “순수 일원론과 순수 다원론,” “순수 결정론과 순수 비결정론,” “필연을 좇는 순수 합리론과 우연을 좇는 순수 경험론,” “정신을 강조하는 순수 관념론과 물질을 강조하는 순수 유물론,” “유신론적 초자연주의와 무신론” (WM 5, 8, 15, 20, 26), 이 모든 것을 극복하는 사유체계이다. 하트슨은 그 극복을 극단들의 대비와 강도를 지닌 조화인 “중용(golden mean)”에서 찾는다(WM 5).

하트슨의 제자 존 갑 또한 화이트헤드가 준 유산을 “실체론적 사고(substance thinking)”에서 “사건적 사고(event thinking)”로의 전환에서 찾는다.¹²⁾ 실체론에 기초한 철학이 가질 수 있는 세 가지 가능성 즉, 이원론, 관념론, 유물론, 그리고 그것들이 갖고 있는 문

12) John B. Cobb, Jr., *The Liberation of Life: From the Cell to the Community* (Denton, TX: Environmental Ethics Books, 1990), 84-6.

제점을 해결할 진정한 대안은 “사건의 철학”에서 획득될 수 있다고 본다.¹³⁾ 캡의 사상적 특징은 사건의 철학을 보다 실제적인 문제에 적용하는 것에 있다. 그는 인류가 안고 있는 정치·경제·사회·문화적 위기를 헤쳐가기 위해서, 실체론에 기초한 뉴턴 패러다임에서 화이트헤드의 “생태학적” 패러다임으로의 전환이 필요함을 역설한다.¹⁴⁾

최근의 과정신학자 가운데 보다 체계적인 사상을 전개한 사람은 캡의 제자 데이빗 R. 그리핀이다. 그는 화이트헤드의 사건의 철학을 토대로 하여 자신의 “구성주의적 포스트모던 사상”을 구축했다.¹⁵⁾ 그리핀은 근대철학이 이원론에서 출발하여 유물론으로 귀결된 과정을 여러 곳에서 끈질기게 추적한다. 화이트헤드가 “공허한 현실태”라는 개념으로 근대적 사유 패러다임의 토대를 근본적으로 밝혀냈다면, 그리핀은 이 사유구조가 어떤 구성요소를 갖고 있는지를 다음과 같이 분석한다. 첫째, 사물은 “경험, 지각, 느낌, 목적”과 결부된 주체성을 지니지 않고 순전히 객체적으로만 존재한다는 “객체주의(objectivism).” 둘째, 객체주의가 자연스럽게 내포하는 것으

13) John B. Cobb, Jr., *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (1965), 2nd Ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 1-2.

14) John B. Cobb, Jr., *Is It Too Late? A Theology of Ecology* (1972), revised ed. (Denton, TX: Environmental Ethics Books, 1995), 65-66.

15) 그리핀은 1987년부터 2004년까지 “구성주의적 포스트모던 철학”에 관한 SUNY 시리즈의 편집장으로 있으면서, 화이트헤드 철학을 10여권의 책에 담아 오늘의 언어로 구현하는 데 큰 공헌을 했다. 그리핀은 구조주의(structuralism)에 기반한 “해체주의적(deconstructionist)” 포스트모던 담론과는 달리, 화이트헤드 철학에 기초하여 “구성주의적(constructive)” 담론으로 포스트모던 사상을 제시했다. 그 특징은 존재론을 철학의 중심과제로 복원하고, 그 위에 유신론적 우주론을 재구성하는 것이라고 할 수 있다.

로서, 사물의 내적 실재와 사물 간의 내적 관계를 부정하는 “외재주의(externalism).” 셋째, 내적 생성이라는 활동 없이, 오직 공간적 이동으로만 사물의 활동을 설명하는 “위치이동설(locomotionism).” 넷째, 객체들 간의 상호작용을 기계적인 것으로 보며 내적인 자기 결정 요소를 인정하지 않는 “기계론적 결정론.” 다섯째, 원리상 전체는 그것을 구성하는 부분들로 환원될 수 있다고 봄으로써, 유기체도 원자의 기계적 상호작용으로 소급할 수 있다고 보는 “환원주의(reductionism).” 여섯째, 앞의 존재론적 이해를 지원하고 또 그것에 의해 지지받는 인식론으로서, 경험은 지각(perception)에 뿌리를 두고 있고, 모든 지각은 오직 감각지각일 뿐이라는 “감각주의(sensationism)가 바로 그것이다.”¹⁶⁾

그리핀에 따르면, 위와 같은 근대의 사유방식은 철학과 과학의 실재론을 다루는 데 일관된 태도를 취하지 않는다고 비판한다. 이 원론과 유물론은 바로 자신들의 전제에 갇혀서, 다음과 같은 질문들에 봉착해서는 충분한 답변을 제공하지 못하기 때문이다.

어떻게 (의식적이든 그렇지 않든 간에) ‘경험’이 비경험적 사물 (혹은 사건 또는 과정)로부터 발생되고 또 그것에 반작용하는가? 어떻게 ‘통합된(unified)’ 경험이 두뇌로부터 발생되고 또 그것에 반작용하는가? 어떻게 ‘의식적’ 그리고 ‘자의식적’ 경험이 두뇌로부터 발생되고 또 그것에 반작용하는가? 어떻게 진화과정에서 의식적인 동물의 경험이 비의식적 동물의 경험으로부터 발생하며, 자의식적 경험이 단순히 의식적인 동물 경험으로부터 발생할 수 있었는가?¹⁷⁾

16) David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* (Albany: State University of New York Press, 1988) 144-5.

17) David Ray Griffin, *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom and the Mind-Body Problem* (Berkeley: University of California Press, 1998), 9.

근대철학은 위와 같은 ‘물질과 경험의 관계’에 대하여, ‘통합된 경험과 두뇌의 관계’에 대하여, ‘(진화과정에서) 자의식적 경험의 등장’에 대하여 풀기 어려운 문제점을 갖고 있다.¹⁸⁾

하트손이 “정신주의(psychicalism)”를 통해 이원론과 유물론의 문제를 극복하려고 했듯이, 그리핀은 “범경험주의(panexperientialism)”라는 개념으로 그 해결책을 찾는다.¹⁹⁾ 그리핀은 범경험주의를 가리켜 “비이원론적 상호작용설(nondualistic interactionism)”에 대한 설명으로 보는데, 그것은 말 그대로 모든(pan) 사물이 ‘경험(experien명으)’의 요소를 갖는다는 말이다. 또한 모든 현실태가 경험하는 존재이기 때문에, 경험하기 이전의 상태보다 높은 차원으로 도약할 수 있다는 것을 의미한다고 말한다.²⁰⁾ 범경험주의의 핵심적 주장은 우리의 실제적인 관찰과 사유를 통해서 얻은 결론에 부합

18) David Ray Griffin, *Two Great Truths: A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith* (2004), 김희현 역 『위대한 두 진리』 (서울 : 동연출판사, 2010), 169-73. 여기서는 실체철학이 해결하지 못한 철학의 주요문제들을 다음과 같이 지적한다. 1) 정신-육체의 상호관계, 2) 환경과의 상호작용을 통해 변화하는 실재를 서술하려는 진화론, 3) 결코 기계적이지만은 않은 물리적 세계의 특징에 대한 설명, 4) 자연에 존재하는 자유와 자발성에 대한 문제.

19) Griffin, *Unsnarling the World-Knot*, 78. 그리핀은 하트손의 “범정신주의”가 유물론과 이원론의 문제를 극복하고자 하는 이론을 지칭하는 것으로 널리 사용되어 왔음을 알고 있음에도 불구하고, “범경험주의”라는 용어를 다음과 같은 두 가지 이유에서 선호한다. 1) “Psyche”라는 말은 사물의 기본 단위(basic units)가 긴 시간 동안 지속함을 의미하지만, 사실 이 단위들은 순간적인 경험 밖에 하지 않으며, 2) “psyche”라는 말은 보다 고차적 형태의 경험을 불가피하게 의미하기 때문에, 자연의 가장 기초적인 단위에 적용하기에는 어려움이 있다는 것이다.

20) David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts* (Albany: State University of New York Press, 2000), 101.

된다. 예를 들어, 범경험주의는 1) 자연의 한 사실인 인간의 경험에 대한 분석에서 나온 결과, 2) 우리 신체에 대한 직접적인 파악에서 얻어지는 자연에 대한 인식 (즉, 물질과 정신의 상호작용), 3) 의식과 감각적 지각의 비본질적(unessential) 본성에 대한 철학적 사유의 성과, 4) 과학으로부터 얻어진 직/간접적인 증거와 일치하기 때문에,²¹⁾ 우리는 범경험주의가 실재를 설명하는 적합한 하나의 방법이라고 말할 수 있다.

하지만 범경험주의라는 단어 자체가 불러올 수 있는 공연한 오해를 피하기 위해서, ‘모든 사물이 경험한다’는 주장의 의미를 보다 엄밀하게 검토할 필요가 있다. 이 문제는 하트슨이 “정신주의”를 주창한 이후 계속 제기된 문제로서, 만일 범경험주의가 돌이나 막대기와 같은 사물도 느낌이나 경험을 갖는다고 주장하는 이론이라면, 그것은 사실 불합리하게 비쳐질 수밖에 없다.²²⁾ 그리핀은 이 문제를 해결하기 위해서, “유기화의 이원성(organizational duality)”이라는 개념을 사용한다(RWS 120-2/211-4). 말하자면, 이 개념은 “진정한 개체들(true individuals)” 즉, 인간과 동물, 살아있는 세포와 그 기관들, 분자와 원자들, 전자나 양성자 같은 아원자적 입자와 같은 대상들이 경험을 갖는다는 말이지, 돌이나 막대기 같은 “집합적 사회들(aggregate societies)”이 경험을 갖는다는 말은

-
- 21) David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, 장왕식·이경호 역, 『하이트헤드 철학과 자연주의적 종교론 : 초자연주의를 넘어서는 종교를 지향하여』 (고양 : 동과서, 2004), 103-9/183-92.
- 22) 하트슨의 범정신주의(Panpsychism)에 대한 비판은 칼 포퍼에 의해서 이뤄졌다. Karl R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin: Springer-Verlag International, 1977), 68-71, 재인용 from John B. Cobb, Jr., *The Liberation of Life*, 130; Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, 126/220. 그리핀은 여기서 포퍼의 오래된 비판과 맥킨의 또 다른 비판을 언급하며, 하트슨과 자신의 사상이 가진 의미를 밝힌다.

아니라고 구분 짓는다. 물론 여기서 경험이란 반드시 “의식적(conscious)” 경험을 의미하는 것은 아니다(TGT 168-9). 그러나 우리가 “유기화의 이원성”이란 개념이 “존재론적 이원론”을 의미하는 것으로 볼 필요는 없다. 그것은 화이트헤드가 자신의 사건 개념으로 사물 전체를 범주화했을 때 사용했던 두 표현, “다양한 양태의 유기화” 그리고 “그 서로 다른 양태들 사이의 연속성”이라는 말로 표현했던 것을 재진술한 것이기 때문이다(MT 157/216).

결론적으로 볼 때, 하트손과 그리핀이 “정신주의”와 “범경험주의”를 통해 해명하고자 했던 것은 화이트헤드가 자신의 사건의 철학을 통해 해결하려 했던 것과 동일한 것이다. 사건의 철학이 이원론과 유물론에 전제된 “공허한 현실태”라는 개념 대신 “파악”과 “사건”이라는 개념을 통해 유기체적 존재론을 구성하고 있듯이, 하트손과 그리핀은 “파악”과 “사건”의 개념적 의미를 “정신”과 “경험”에 담아 설명하려고 했다. 그리고 이런 설명에는 신학적 의도가 결합되어있었다. 역사적으로, “공허한 현실태”라는 전제에서 출발한 근대 초기의 이원론은 물질-정신의 상호작용에 대한 설명과 죽은 우주의 운동을 설명하기 위해 “초자연주의적 유신론”을 필요로 했고, 근대 후기의 유물론은 모든 유신론적 사유를 배제하는 지점에 도달했다. 이 과정에는 존재론적 사유와 (종교) 우주론적 사유가 서로 깊이 얽혀있다. 과정신학자들은 이원론과 유물론을 사건의 철학을 통해 극복하려했다면, 그 철학적 사유를 바탕으로 하여 ‘초자연주의적 이원론적 유신론’과 ‘무신론’도 동시에 극복할 구상을 했다. 그것이 자연주의적 관계론적 유신론, 범재신론(panentheism)이다.

4. 범경험주의와 종교적 세계관 : 과정신학의 범재신론

화이트헤드가 자신의 철학의 목표를 “종교와 과학을 하나의 합리적 사고의 도식 속에 융합시킴으로써 그 최고의 중요성을 획득”하는 것으로 삼았다는 것은 (PR 15/73), 분명 근대과학의 편협성과 그것과 결부된 서구의 전통적인 종교적 세계관의 폐쇄성을 함께 극복할 수 있는 길을 발견하고자 했음을 의미한다. 그가 사건의 철학을 통해서 “궁극적인 형이상학의 근거, 즉 새로움을 향한 창조적 전진”의 문제를 해명하려고 존재·우주론을 전개했을 때 (PR 348/659), 세계도 신도 이전의 설명과는 전혀 다른 모습으로 조명되었다. 그리고 모든 것이 “창조적 전진”의 특징을 갖는다면, 신도 세계도 이 근본적인 특징에서 예외가 되지 않는다는 것을 의미한다. 화이트헤드 철학이 종교적 세계관에서도 여전히 중요한 이유는 그가 꿈꿨던 대통합의 우주론의 건설이야말로 모든 종교적 세계관의 가장 든든한 토대이기 때문이다.

화이트헤드는 자신의 우주론에 포괄적인 비전을 불어넣기 위해, 이제껏 우주에 대한 설명에서 가장 중요한 것으로 여겨졌던 두 가지 요소를 동시에 포착하고자 했다. 그 하나는 “영속적 통일성 속으로 이행하는 세계의 역동적 노력”이요, 다른 하나는 “세계의 다양한 노력을 흡수함으로써 완결의 목적을 달성하는 신의 비전의 정태적인 위엄”이었다 (PR 349/660). 그는 이 두 요소를 탁월하게 결합시켜 과정신학자들이 종교적 세계관을 구축할 기반을 제공해주었다. 화이트헤드가 과정신학에 제공한 가장 핵심적인 사상은 신

과 세계의 ‘관계성’이다. 그는 자신의 존재/우주론을 다룬 『과정과 실재』의 결론부에서 다음과 같이 주장하고 있다.

[1] 신이 항구적이고 세계가 유동적이라고 말하는 것은, 세계가 항구적이고 신이 유동적이라고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. [2] 신이 일자(one)이고 세계가 다자(many)라고 말하는 것은, 세계가 일자이고 신이 다자라고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. [3] 세계와 비교해서 신이 탁월하게 현실적이라고 말하는 것은, 신과 비교해서 세계가 탁월하게 현실적이라고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. [4] 세계가 신에 내재한다고 말하는 것은 신이 세계에 내재한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. [5] 신이 세계를 초월한다고 말하는 것은 세계가 신을 초월한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. [6] 신이 세계를 창조한다고 말하는 것은 세계가 신을 창조한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. (PR 348/658)

이 주장은 과정신학의 종교적 세계관의 뼈대를 이루는 것으로, 과정신학에 다른 유형의 범재신론에는 없는 고유함과 정교함을 가져다주었다.²³⁾

본래 “범재신론(panentheism)”²⁴⁾이란 용어는 독일 철학자 K. C.

23) 화이트헤드의 신(God) 개념과 하트슨의 신 개념 사이의 차이점은 그 공통점에 비하면 미미하다고 생각한다. 그러나 과정사상가들 사이의 신 개념을 둘러싼 논쟁을 보기 위해서는 필자의 줄고를 참고하시오. “과정사상의 신(神) 이해 : 화이트헤드와 하트슨의 차이점과 공통점,” 화이트헤드연구, 제15집 (2007년 12월), 9-40.

24) Philip Clayton and Arthur Peacocke, eds., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 250. 범재신론(panentheism)”이란 용어는 과정신학만의 전유물은 아니다. 하트슨이 새롭게 이 사상을 전개한 이후, 오늘날에는 많은 신학사상이 범재신론을 공공연히 표방하고 있다. 따라서 범재신론을 ‘어떻게’ 이해/해석할 것이냐 하는 문제가 매우 중요하다. 범재신론은 그 구체적 양상에

F. 크라우스가 이신론과 범신론을 화해시키기 위해 1828년에 만든 신조어이다.²⁵⁾ 그러나 그것의 충분한 의미를 신학적으로 일반화시킨 사람은 하트손으로 평가된다. 그는 사건의 철학을 통해 ‘초월과 내재의 변증법이 만들어내는 창조적 전진’의 요소를 신과 세계의 관계에 적용하여 범재신론적 사유를 정착시켰다. 특히 『철학자들이 말하는 신, 1953』에서 명확한 유형론을 제시하며, 범재신론의 의미를 보다 분명히 했다. 이 유형론에 의하면, 범재신론은 1) 영원성(Eternal), 2) 시간성(Temporal), 3) 자기의식성(Conscious, self-aware), 4) 세계인지성(Knowing the world), 5) 세계포괄성(World-inclusive)이란 다섯 가지의 속성을 모두 갖고 있는 신을 말하는 견해이다.²⁶⁾ 범재신론의 신은, ‘시간성’과 ‘세계포괄성’을 갖지 않은 기독교의 고전적인 신론(ECK)이나, ‘시간성’을 세계에 양도해버리고 세계에 동화된 범신론(ECKW), 그리고 시간 속에서 ‘창조성’만 가진 채 전통적으로 신에게 부여했던 속성을 거의 제거한 (다른 유형의 화이트헤드주의자) H. N. 와이만의 신론(T)과 대비된다. 하트손은 이런 범주구분을 통해서, 전통적 기독교 신론(초자연주의적 이신론)과 범신론에 대해서 범재신론을 대비시키고, 그 두 세계관의 결함을 드러내고자 했다 (CAP 49).

서 13가지로 구분되기도 한다. 특히 문자적으로 “모든 것이 신 안에 담겨 있다”는 범재신론의 주장에서, “안(in)”은 실로 다양하게 해석될 수 있다. “옥스퍼드 사전에 의하면, ‘안(in)’이라는 단어는 63가지의 의미를 갖고 있다. Owen C. Thomas, “Problems in Pantheism,” in *The Oxford Handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton (Oxford: Oxford University Press, 2006), 655쪽 참고.

25) Pailin, David A., “Pantheism,” in *Traditional Theism and Its Modern Alternatives*, edited by Svend Andersen, ACTA JUTLANDICA LXX: 1, Theology Series 18 (Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1994), 95.

26) Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (New York: Humanity Books, (1953) 2000), 16.

특히 하트손은 기독교 신학자로서, 세계와의 관계성(T와 W)을 상실한 전통적인 기독교 신론은 종교적 세계관으로서 마땅히 지녀야 할 요소를 상실한 것이라고 비판한다. 세계와의 관계성을 본질적으로 갖지 않고 초월적 요소만 강조된 기독교의 초자연주의적 신론은 결국 그것을 세계관으로 삼은 기독교 교회를 질곡으로 밀어 넣었다. 하트손은 기독교 교회와 그 활동을 뒷받침 하는 신학이 “힘 숭배(power worship)”에 빠진 채 “타계주의(otherworldliness)”로 현혹하고, “인성과 신성을 혼동”하여 “낙관주의(optimism)”와 “금욕주의(asceticism)”를 질서 없이 오가며, 신의 뜻을 말하면서 “도덕론(moralism)”과 “몽매주의(obscurantism)”을 빈번하게 갈아타는 기이함에 빠졌다고 비판한다 (DR 148-9). 그렇다면, 일방적인 활동(전지전능)을 하는 신에 초점을 맞춘 신학적 사고의 결함을 극복하기 위해서, 이전 시기의 사고체계와는 다른 관점과 방법론이 제안되지 않으면 안 될 것이다. 하트손은 그것을 다음과 같이 제시한다. 건강한 유신론 즉, 범재신론이 되기 위해서는 1) “존재보다 생성을 우선시하는 철학”을 가져야 하며, 2) 세계를 단지 “우연한 존재”라고 선언하는 철학을 피해야 하며, 3) 어느 정도는 “비결정론적인” 철학을 유지해야 하며, 4) “창조” 또는 “창조자”라는 개념을 신에게만 적용하지 않고, 보편적인 범주로 여겨야 하며, 5) “내적 관계에 관한 이론”이 있어야만 한다.²⁷⁾

하트손은 위와 같은 신학적 이해를 바탕으로 범재신론 즉, 우주를 “신과 세계의 유기체적 결합체(nexus)”로 이해할 수 있는 세계관을 제시한다. 범재신론이 지닌 특성을 다른 종교적 세계관과 대비하기 위해, 하트손은 ‘신과 세계의 관계’를 설명하는 방식에 대한

27) Charles Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (La Salle, IL: Open Court, 1967), 25-26.

16가지의 논리적 가능성을 다음과 같이 유형화한다.

		신의 속성 (세계와의 관계)			
		A (N)	B (C)	C (NC)	D (X)
세계의 속성 (신과의 관계)	1 (n)	N · n (1)	C · n (2)	NC · n (3)	X · n (4)
	2 (c)	N · c (5)	C · c (6)	NC · c (7)	X · c (8)
	3 (cn)	N · cn (9)	C · cn (10)	NC · cn (11)	X · cn (12)
	4 (X)	N · X (13)	C · X (14)	NC · X (15)	X · X (16)
N/n: 필연성(necessity) 또는 절대성(absoluteness). C/c : 우연성(contingency) 또는 상대성(relativity) X: 적용불가 (not applicable) : 설명의 의미가 없거나, 또는 실제로 존재하지 않음					

하트손은 이 도표에서²⁸⁾ 과정신학의 범재신론을 (11)번으로 규정하고 있는데, 그것은 신과 세계가 서로를 창조하면서 상호초월과

28) 이 도표는 하트손의 1991년 (미출판) 논문, “Peirce, Whitehead, and the Sixteen Views about God”에 나온다. Roland Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 124에서 인용. <단>을 설명하자면, A: 신의 속성은 무한성과 완전성 즉, 비이원적 초월성 (신학적 초월주의); B: 신의 속성은 우연성과 상대성 즉, 비이원적 내재성 (신학적 내재주의); C: 신의 속성은 A와 B를 둘 다 가져 초월성과 내재성 (범재신론); D: 신은 존재하지 않거나, N과 C의 대비로 얻어지는 의미가 없음 (무신론). <열>은 세계의 속성으로 단 설명과 동일. <신-세계의 관계>를 설명하는 도표의 유형을 설명하자면, (1)은 고전적 범신론 (N · n); (5)는 전통적 신론 (N · c); (9)는 아리스토텔레스의 이해 (N · cn); (13)은 힌두 일원론 또는 우주환영설 (acosmism) (N · X); (4)와 (8)과 (12)는 무신론의 유형들 (X · n, X · c, X · cn); (16)은 회의주의(skepticism) (X · X); (3)과 (7)과 (11)은 범재신론의 유형들 (NC · n, NC · c, NC · cn); (11)만이 과정신학의 범재신론 (NC · cn).

상호내재를 이룬다는 화이트헤드의 비전의 구현이라고 말할 수 있다. 전통신학과 비교해 볼 때, 특별히 강조되는 것은 신의 ‘관계성(relatedness)’ 즉 ‘내재성(immanence)’인데, 그것을 뒤집어 보면 세계의 ‘필연성’²⁹⁾이기도 하다. 그렇기 때문에, 범재신론에서 그려진 신은 “탁월한(supreme)” 존재임에도 불구하고 세계에 “빚지고(indebted)” 있으며, “절대적(absolute)”이지만 만물과 “관계를 맺는(related)” 존재이다 (DR 1, 60). 이점을 가리켜 신의 “이중 초월(dual transcendence)”이라고 하트손은 말한다.³⁰⁾ 정리하자면, 하트손의 범재신론에서, 신은 세계를 초월하면서도 세계와 무관하지 않고 (즉, 세계에 대한 진선미의 비전속에서 신성의 의미를 갖고), 세계에 내재하면서도 세계를 결정하지(determining) 않는다 (즉, 간접적인 작용인으로서가 아니라 지속적인 목적으로 활동한다).

하트손이 화이트헤드의 사건의 철학을 종교적 세계관에 적용하여 체계화한 “범재신론”은 여러 측면에서 신학적 장점을 제공해준다. 특히 범재신론은 새로운 종교적 세계관을 제시함으로써, 기독교의 유신론적 신념을 합리주의적 정신으로 지켜갈 수 있는 길을 열었다는 데 의의가 있다. 역사적으로 볼 때, 18세기에 기독교의 철학적 신론으로 확고하게 자리 잡은 ‘초월주의적 이신론(deism)’은 오늘날까지 대부분의 기독교 교회에서 소위 ‘전통적인(traditional)’ 혹은 ‘정통적인(orthodox)’ 신학이라는 고상한 타이틀을 주고 있으면

29) 대부분의 전통적인 기독교 신론은 세계를 비필연적인 것 즉, ‘우연한(contingent)’ 것으로 간주했다. 그러나 과정신학에서 세계는 우연적이면서도 필연적이다. 화이트헤드는 그 점에 대해서, “세계는 ‘지나가는 그림자(passing shadow)’이지만 또한 ‘종국적 사실(final fact)’이다”고 표현했다. (RM 87)

30) Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984), 44; *Creativity in American Philosophy*, 227, 248, 281.

서 술한 문제를 발생시켰다. 그것은 타 학문과의 대화단절을 유발했을 뿐만 아니라, 기독교 신앙 자체를 해명하는 일에서조차 매우 부정적인 결과를 낳았다. 이에 대해, 범재신론은 종교적 세계관의 새로운 지평을 열어 기독교 신학이 맞고 있는 이 위기를 가장 근원적인 차원에서 극복할 수 있게 한다.³¹⁾

범재신론은 신학적 세계관이 지녀야 할 가장 큰 미덕인 ‘신(神)’에 대한 이해에서 ‘일관’되면서도, 또한 ‘충분히’ 의미 있는 답변을 제공해 준다. 그리핀에 의하면, ‘신’이라는 개념이 일반적으로 의미하는 것은 다음과 같은 9가지이다. 1) 인격적이고 목적의식적인 존재, 2) 힘에서 탁월한 존재, 3) 선(善)에서 완벽한 존재, 4) 세상을 창조한 존재, 5) 세상 속에서 섭리로 활동하는 존재, 6) 인간에 의해서 경험되어지는 존재, 7) 인간 삶의 충만한 의미를 궁극적으로 보증해주는 존재, 8) 선으로 악을 이길 것이라는 희망의 궁극적 토대가 되는 존재, 9) 오직 홀로 경배 받을 만한 존재 (RSN 90). 근대 초기 기독교의 초자연주의적 이신론은 5)를 부정했고, 그로 인해 6)은 거의 포기되었다. 근대 후기로 갈수록 자연주의적 무신론의 경향이 득세하여 1), 2), 4), 7), 8)이 추가로 포기되어 갔다. 따라서 근대 후기의 일반 학문에서는 신에 관한 최소한의 잔상으로 3)과 9)만 남았다. 그러나 과정신학의 범재신론은 위의 9가지를 모두 받아들일 수 있는 세계관을 제공한다. 물론 그것은 수정과 새로

31) Philip Clayton, *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 120. 클레이튼은 여기서, 범재신론의 장점을 1) 위기에 빠진 초자연주의적 유신론의 진정한 대안으로서의 가치, 2) 물리학이나 생물학을 포함한 과학과의 대화 가능성, 3) 기독교의 종교적 신념을 보다 잘 설명, 4) 동서양의 종교적 세계관이 서로 대화할 수 형이상학적 토대를 마련, 5) 악(惡)의 문제에 대한 해명에서 탁월함, 6) 종교적 세계관이 지녀야 할 윤리적/정치적 함의를 전통적인 초자연주의적 신관보다 더 건강한 방식으로 제공한다는 점 등을 지적한다.

운 재구성 작업을 거친 후에 가능한 것이다.

과정신학의 범재신론이 중심적으로 재구성한 것은 전통적인 유신론이 가장 크게 의존했던 ‘2)번, 신의 힘’에 관한 것이다. 실체철학에 기초한 전통적인 신학적 사유는 신의 힘을 “강압(coercion)” 또는 일방적으로 결정하는(determining) 힘으로 이해했기 때문에, 신의 전능(omnipotence)을 전제할 때는 결정론(예정론)에 빠졌고, 거꾸로 결정론을 피할 수 있는 유일한 길로는 신의 부재 즉, 무신론을 선택해야만 하는 딜레마를 피할 수 없었다.³²⁾ 그러나 사건의 철학은 신의 힘의 특성을 “설득(persuasion)”에서 찾는다. 화이트헤드는 문명사적인 통찰을 통해, 인류의 진보가 “강압(force)에서 설득(persuasion)으로”의 변화에 있다고 봤고 (AI 5장), “세계의 창조는 강압에 대한 설득의 승리”라고 이해했다 (AI 83/154). 특히 『과정과 실재』 마지막 장에서, 강압적 힘과 결합된 전통적인 신의 이미지-통치하는 천상의 황제, 도덕적 심판자, 부동의 동자-를 부정하고, “사랑에 의해 작동”하며 “세계 내의 부드러운 요소에 머무르는” 신이 “갈릴리에 기원을 둔” 기독교라고 주장한다 (PR 343/649). 그렇기 때문에 신의 힘을 “설득”에서 찾았던 플라톤의 견해를 “종교역사에서 가장 위대한 지적 발견 중 하나”라고 말했다 (AI 166/268).

과정신학의 범재신론은 화이트헤드의 개념을 빌어, 9가지 신에 대한 관념 가운데 “2) 힘에서 탁월한 신”의 특징을 “설득”으로 재해

32) David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, 이세형 역, 『과정신정론: 하나님, 힘, 그리고 악에 대한 물음』 (대구 : 이문출판사, 2007), 80-83/93-97. 토마스주의자들(Thomist)은 신을 제1원인(primary cause)으로 세계안의 인과율을 제2원인(secondary cause)으로 구분함으로써, 이 딜레마를 피할 수 있다고 주장할 지도 모른다. 그러나 토마스가 말한 신의 단순성(divine simplicity)의 교리 자체가 이 문제를 결국에는 피할 수 없는 전제가 된다.

석함으로써, ‘4) 창조자로서의 신’과 ‘5) 지속적인 신의 섭리’와 ‘8) 선의 승리의 근거로서의 신’에 관한 전통적인 이해를 전혀 다른 방식으로 재구성할 수 있었다. 그것은 전통적인 초자연주의적 유신론이 공고해질수록 포기되어질 수밖에 없는 신에 대한 믿음을 되살린 것이라고 말할 수 있다.

결론적으로, 과정신학은 사건의 철학을 통해서 새로움을 낳는 “사건”의 진정한 의미를 밝혀 우주와 역사를 생동감 있게 재조명했을 뿐만 아니라, 범재신론을 통해서 어떻게 신이 사건을 통해서 세계를 이끌어가는 지를 명료하게 보여주었다고 하겠다. 그것은 “힘의 복음”으로 인해 몰락해가는 현대문명을 ‘공감과 평화의 복음’으로 구원하려는 의지의 작동이요, 그것을 가능케 할 수 있는 세계관의 우주론적 토대를 마련하는 작업이라고 봐도 좋을 것이다.

5. 결론 : 사건의 철학과 범재신론, 그 사상적 함의

화이트헤드가 지적했듯이, 근대정신이 깊어갈수록 종교와 과학의 대립은 증폭되어갔고, 이 갈등은 “충분한 포용력을 갖춘 사상”을 길러내기보다 단편적 증거에 집착하는 “시대적 속건”을 지어냈다 (SMW 187/271). 그 결과 과학은 “세부적인 것에 편중된 진보”를 거듭하며 사상의 위험을 증대시켰고 (SMW 197/285), 종교는 “안락한 삶을 장식하는 형식신앙으로 타락”해갔다 (SMW 188/273). 이 과정을 통해, 철학은 이원론에서 유물론으로 이동했고, 서구의 종교적 세계관은 초자연주의적 이원론에서 무신론적 자연주의로 전

향해갔다. 이 근대정신의 전개 속에서, 종교는 분명히 과학에 패배한 것으로 비춰진다. 그러나 그것은 종교 자체의 문제에서 비롯된 것이라기보다는, 종교적 세계관을 담기 힘든 근대사상의 철학적 전제 때문이었고, 이 전제는 승리한 과학을 위해서도 좋지 못한 결과를 초래했다.

종교와 과학 사이에 갈등을 유발하고, 또 궁극적으로 종교적 세계관을 파국으로 이끈 근대철학은 감각주의적 지각설과 결합된 실체론이었다. 감각주의적 지각설이란 사물을 이해하고 진리를 판단하는 최종근거를 감각기관(sensory organ)에 의존하는 인식론이다. 이 사고체계는 사물의 내적 경험을 인정하지 않는 기계론적 입자설이라는 존재론적 가정과 잘 어울리는 것으로서, “상식적 관찰”을 하기에 유용했다. 그러나 이러한 특성을 지닌 근대철학은 종교적 세계관을 거부하는 방향으로 흘러갔고, 과학 또한 살아있는 우주를 포착할 수 없는 방향으로 몰고 갔다.

시기적으로 볼 때, 근대의 유신론은 기계적 우주를 창조한 초자연적인 신에 관한 관념으로 출발했지만, 후기로 갈수록 대부분의 유신론적 이미지는 지워지고 결국 “신에 관한 의지주의적 견해의 언어적 잔영”만 남게 되었다 (TGT 139). 그러나 유신론적 흔적을 거의 지운 과학적 자연주의의 유물론적 세계는 “신”을 죽인 대가로 커다란 비용을 치러야만 했다. 그것은 1) 가치와 규범의 초월적 기준에 관한 상상을 멈추게 함으로써 생긴 주관주의에 기초한 “상대주의” 시대의 도래요, 2) 삶의 궁극적 목적과 의미의 근거를 상실함으로써 생긴 실존적 “허무주의”의 범람이요, 3) 존재론적 유물론이 내포하고 있는 “종교적 유물론”의 실제적 등장으로 인해 소유를 향한 탐욕과 적자생존의 논리의 증폭이요, 4) 통제적 힘에 대한 갈망에 기초한 군국주의의 등장이요, 5) 공동의 신적 기원에 관한 믿

음에 깃든 동료의식을 상실함으로써 유발된 신종족주의적 퇴행이다 (GRPW 98-101). 그리고 잘못된 세계관에 기초한 일상적 삶이 이제 인류와 지구 전체를 향한 “파멸의 묵시록”이 되고 있다 해도 그리 과장은 아닐 것이다. 따라서 어쩌면 인류에게 주어진 가장 시급한 과제는 “세계 문명을 자멸의 길로 이끌고 있는 낡은 정신의 편견을 떨쳐내는 것”이라고 해도 좋을 것이다.³³⁾

이런 시대적 과제는 과학이나 철학에게만이 아니라, 종교에게 더욱 크게 부여되어있다. 화이트헤드는 종교를 가리켜, “궁극적인 이상과 궁극적인 선(善)”(SMW 192/277)을 소유하기 위한 끝없는 갈망이라고도 했고, “인간의 야만성이 깃들 수 있는 마지막 피난처”(RM 19)라고도 했다. 종교현실에서 ‘고상한 영성’과 ‘저열한 부패’는 서로 그리 멀지 않다. 그렇기 때문에 종교는 자기 자신의 “낡은 편견”을 떨쳐낼 수 있도록 스스로를 정화시킬 사상을 항시 준비해야 한다. 그러나 역사적으로 볼 때 근대의 기독교 신학은 ‘초자연주의적 경건’에 탐닉함으로써 종교로서의 사명을 배반하고 스스로의 희망에 무기력해지고 말았다. 우주의 창조와 운행을 신의 ‘사랑의 원리’로 설명할 철학과 윤리를 길러내지 못하고, 대신 세상을 난폭한 적자생존과 승자독식의 ‘악의 원리’로 설명하는 한편 초자연

33) Errol E. Harris, *Apocalypse and Paradigm: Science and Everyday Thinking*, 이현희 역, 『파멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』 (부산: 산지니, 2009), 105. 해리스는 이 책에서 데카르트의 실체론적 이원론에 기반한 근대적 사고의 패러다임을 다음과 같은 8가지 특징으로 분석했다. ① 절대시간과 절대공간의 프레임, ② 물질주의와 기계론, ③ 원자론, ④ 환원주의, ⑤ 외적 관계로만 구성된 인과관계, ⑥ 선입관 없는 관찰과 주관적 가치가 배제된 과학의 존재에 대한 환상, ⑦ 목적론적 설명의 거부, ⑧ 물질과 정신의 완전한 분리 (53쪽). 이러한 사유방식이 자연과학뿐만 아니라 인문사회과학을 포함한 전체 세계관에 미친 해악에 대한 기술은 3장을 참고.

주의적 구원을 약속하는 일에 익숙했다. 그러나 기억해야 할 점은, “[세계의 짐을 지고서라도] 꾸준히 나아가려는 모험 정신을 잃고 단번에 해결하려고 내세라는 마지막 목표를 향해 뛰어 드는” 병약한 정신의 소유자들이 도리어 경건한 종교인으로 여겨질 때,³⁴⁾ 그 순간 종교는 자신의 영성으로 “우상숭배(idolatry)”를 저지르고,³⁵⁾ “현존하는 지배질서(Status Quo)를 승인”하는 사회적 해악의 기제로 작동하고 만다.³⁶⁾

화이트헤드가 사건의 철학으로 근대철학을 구원시키려 했다면, 과정신학의 범재신론은 근대의 종교정신을 구원시켜 새로운 문명을 열어갈 영성(spirituality)을 소유할 수 있도록 돕는다고 할 수 있다. 존 콕은 “왜 화이트헤드인가?”라는 논문에서 화이트헤드의 철학이 오늘의 문명사적 위기를 극복하는 데 중요한 이유에 대해서 강조했다.³⁷⁾ 사건의 철학과 이에 기초한 범재신론은 첫째, 오늘날의 파편적 사유체계를 극복할 포괄적인 비전을 제시해 주고, 신학에서도 계몽주의적 이신론에서 지구적 책임을 지닌 관계론적 신학으로 전환할 수 있는 철학적 토대를 마련해준다. 둘째, 문명의 진보를 판단하는 기준과 신의 힘의 특징을 “설득”에서 찾음으로써, 여성주의적 포용과 공감의 가치를 높여 힘에 기초한 사회정치적 질서와 힘의 복음을 숭상하는 문화와 종교의 세계를 극복할 비전을 보여준다. 셋째, 유기체와 환경의 상호의존적 관계에 대한 생태

34) Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (1891), 강두식 역, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 (서울: 누멘, 2010), 49.

35) Mark Johnston, *Saving God: Religion after Idolatry* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 118-20.

36) John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 9.

37) John B. Cobb, Jr., *Can Christ Become Good News Again?* (St. Louis: Chalice Press, 1991), 21-24.

적 사유를 증진시킴으로써 전 지구적 차원에서 전개되는 파멸적 위기에 대처할 지혜를 제공해준다. 넷째, 사건의 철학으로 새롭게 마련된 형이상학적 토양은 “문명의 충돌”로 고통되어진 종교 간의 갈등을 해소할 수 있는 길을 열어준다.

사건의 철학과 과정신학의 범재신론은 다가오는 시대의 징조를 분별하면서 그 밀려오는 시대를 향해 돌진하는 모험의 정신을 간직하고 있음이 분명하다. “해방(liberation)을 향한 헌신”의 정신을 화이트헤드 철학이 마련하고 있다는 캡의 평가는 과장이 아니다.³⁸⁾ 그러나 그 해방의 동력과 목표는 분명 지난 시기와 다를 것이다. 어쩌면 그것은 1) 인간중심주의에서 우주적 연대로, 2) 주지주의 신념에서 신비적 결속에 대한 탄성으로, 3) 가부장적 질서에서 여성주의의 가르침으로, 4) 분석적 지식에서 직관적 지혜로, 5) 직선의 진보에서 나선의 어우러진 상승으로, 6) 복종과 보상의 가치에서 공감과 창조성의 가치로, 7) 개체론에서 관계론으로, 8) 이분절적 양자택일(either/or)에서 유기체적 원융회통(both/and)으로 전환된 새로운 사고를 통해 길러진 영성에 의해서 분별되고 실행될 해방이다.³⁹⁾ 이 시대를 준비하기 위해서 기독교 종교는 꿈에서 본 “야곱의 사다리 (창28:12)”를 타고 하늘로 오르려는 영성을 높이기보다, 압제의 고난을 당한 사람들과 함께 해방의 기쁨을 표현한 “미리암의 공동체적 춤 (출15:20)”을 추는 훈련을 해야 할 것이다.

38) John B. Cobb, Jr., *Process Theology as Political Theology* (Philadelphia: Westminster, 1982), ix.

39) Matthew Fox, “A Mystical Cosmology: Toward a Postmodern Spirituality,” in *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*, David Ray Griffin, ed. (Albany: State University of New York Press, 1990), 29-30.

참고문헌

- Birch, Charles. *A Purpose for Everything: Religion in a Postmodern Worldview*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1990.
- _____. *Science and Soul*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2008.
- Bracken, Joseph A., S.J. *Christianity and Process Thought: Spirituality for a Changing World*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006.
- Clayton, Philip. *God and Contemporary Science*. Edinburgh University Press, 1997.
- _____. *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Philip Clayton and Arthur Peacocke, eds. *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.
- _____, ed. *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Cobb, John B. Jr. *Is It Too Late? A Theology of Ecology*. Revised Ed. Denton, TX: Environmental Ethics Books, (1972) 1995.
- _____. *Process Theology as Political Theology*. Philadelphia: Westminster, 1982.
- _____. *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*. Denton, TX: Environmental Ethics Books, 1990.
- _____. *Can Christ Become Good News Again?* St. Louis: Chalice Press, 1991.
- _____. *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*. 2nd Ed. Louisville: Westminster John Knox Press, (1965) 2007.
- _____, and David Ray Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Cooper, John W. *Panentheism, The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Faber, Roland. *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Ford, Lewis S. *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Griffin, David Ray. *God and Religion in the Postmodern World*. 강성도 역. 『포스트모던 하나님, 포스트모던基督教』. 서울: 조명출판사 (1989) 1995.
- _____. *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom and the Mind-Body*

- Problem* Berkeley: University of California Press, 1998.
- _____. *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- _____. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. 이세형 역. 『과정신정론: 하나님, 힘, 그리고 악에 대한 물음』. 대구 : 이문출판사, 2007.
- _____. *Reenchantment without Supernaturalism* 장왕식 · 이경호 역. 『화이트헤드 철학과 자연주의적 종교론 : 초자연주의를 넘어서는 종교를 지향하여』. 고양 : 동과서, 2004.
- _____. *Two Great Truths : A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith* (2004). 김희현 역. 『위대한 두 진리』. 서울 : 동연출판사, 2010.
- _____, ed. *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- _____, ed. *Sacred Interconnections : Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*. Albany : State University of New York Press, 1990.
- Harris, Errol E. *Apocalypse and Paradigm: Science and Everyday Thinking*. 이현휘 역. 『과멸의 묵시록: 과학적 패러다임과 일상의 사유양식』. 부산: 산지니, 2009.
- Harrison, Paul. *Elements of Pantheism: Religious Reverence of Nature and the Universe*. Second ed. Coral Springs, FL: Llumina Press, 2004.
- Hartshorne, Charles. *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*. Chicago: Willett, Clark, 1937. Reprint, Gloucester, MA: Peter Smith, 1975.
- _____. *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago: Willett, Clark, 1941. Reprint, Hamden, CT: Archon, 1964.
- _____. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press, (1948) 1964.
- _____. *Reality as Social Process*. New York: Free Press, 1953.
- _____. *The Logic of Perfection*. La Salle, IL: Open Court, 1962.
- _____. *A Natural Theology for Our Time*. La Salle, IL: Open Court, 1967.
- _____. *Creative Synthesis and Philosophic Method*. La Salle, IL: Open Court, 1970.
- _____. *Insights and Oversights of Great Thinkers : An Evaluation of Western Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 1983.
- _____. *Creativity in American Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 1984.
- _____. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State University of New York Press, 1984.

- _____. *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- _____. *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. Chicago: Open Court, 1997.
- _____, and William L. Reese. *Philosophers Speak of God*. New York: Humanity Books, (1953) 2000.
- Johnston, Mark. *Saving God: Religion after Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Keller, Catherine. *On the Mystery: Discerning Divinity in Process*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Also sprach Zarathustra* (1891). 강두식 역. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 서울: 누멘, 2010.
- Pailin, David A. "Panentheism." In *Traditional Theism and Its Modern Alternatives*. Ed. by Svend Andersen. ACTA JUTLANDICA LXX: 1. Theology Series 18. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1994.
- Suchocki, Marjorie Hewitt. *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*. 김희현 역. 『폭력에로의 타락』. 서울: 동연출판사, (1999) 2011.
- Ware, Bruce A. *Their God Is Too Small*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2003.
- Whitehead, A. N. *Science and the Modern World* (1925). 오영환 역. 『과학과 근대세계』. 서울: 서광사, 1989.
- _____. *Religion in the Making*. New York: Macmillan, 1926. Reprint, New York: Fordham University Press, 1999 (c1996).
- _____. *The Function of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1929. Reprint, Boston: Beacon, 1958.
- _____. *Process and Reality* (1929). Corr. ed. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (1978). 오영환 역. 『과정과 실재』. 서울: 민음사, 1991.
- _____. *The Aim of Education and Other Essays* (1929). 오영환 역. 『교육의 목적』. 서울: 궁리, 2004.
- _____. *Adventures of Ideas* (1933). 오영환 역. 『관념의 모험』. 서울: 한길사, 1996.
- 김희현. "과정사상의 신(神) 이해 : 화이트헤드와 하트손의 차이점과 공통점," 화이트헤드연구, 제15집, 2007년.

[Abstract]

Philosophy of Event and Process Panentheism

Kim, Hi-heon (Han-shin Univ.)

The aim of this paper is to reveal the creative philosophical implications of Whitehead's concept of "event," and to analyze the characteristics and significance of panentheism, a religious worldview that process theologians suggest. According to Whitehead, modern philosophy presupposed the substance ontology, which regards thing as "vacuous actuality," so that it could not help but erode both scientific and religious ideas. In order to overcome such fatal error of modern philosophy, he focuses the organic interdependence among things and interprets actuality as "event." Likewise, adopting Whitehead's idea of event, process theologians attempt to overcome theological crises by advocating panentheism that stresses the interdependent relationship of God and the World.

This paper explains the relation between the philosophy of event and process panentheism by clarifying how process theologians succeed to the philosophical implications in Whitehead's concept of event. For this purpose, it first shows the ontological elements of the philosophy of event in Hartshorne's concept of "psychialism" and Griffin's "panexperientialism." Then, demonstrated is how process panentheism is built upon such a ontological understanding. In conclusion, this paper discusses the uniqueness and significance of process panentheism and suggests that the panentheism is one of the most profound ways to solve the religious and social problems in Christian theology.

Key-words: Event, Panentheism, Process Theology, Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne

접수일: 5월 13일/심사기간: 5월 16일-5월 28일/ 게재확정일: 5월 28일

과정철학과 내재적 실재론

주 재 완 (선문대)

【한글요약】

퍼트남의 내재적 실재론은 언어적 내재주의와 실재론을 종합지양하여 절대주의와 상대주의를 넘어서는 제3의 입장을 세우려는 시도이나, 내재주의와 실재론을 하나의 일관되고 정합적인 체계로 충분히 종합하지 못했다고 판단된다. 내재적 실재론은 관념과 실재가 어떻게 만나서 하나의 경험으로 발생하는지 설명하기 어렵다. 언어적 내재주의의 논리적 일관성을 따르면 내재주의를 벗어 나지 못하며, 실재론을 포용하려면 내재주의가 약화된다. 이러한 문제의 근원은 내재적 실재론이 전제한 유물론, 감각주의, 칸트적 인식적 구조이다. 내재적 실재론과 다른 형이상학적 전제 위에 서 있는 화이트헤드의 과정철학은 관념론과 실재론을 일관되고 정합적으로 종합하여 절대주의와 상대주의를 넘어서고 있다. 과정철학에 의하면 인간의 경험은 한편으로 실재적 여건 자체가 경험 주체에게 비언어적이고 비감각적으로 소여되며, 다른 한편으로 소여된 내용을 느끼는 주관적 요소가 함께 결합되어 발생한다. 물리적 파악으로부터 시작된 경험은 개념적 파악, 명제적 파악, 지성적 파악을 거쳐 만족에 이를 때까지 매 단계마다 실재적 여건과 주관적 요소가 결합하여 하나의 경험으로 형성된다. 실재적 여건은 객관적 기준으로 작용하여 상대주의에 빠지지 않으며, 주관적 요소는 실재를 부분적으로 반영한 다양한 주장들을 가능케 하고, 또한 경험을 언어로 표현하는 과정에서 해석도 어느 정도 포함되므로 절대주의에 빠지지 않는다. 과정철학에 의하면, 실재의 본성은 부분적이지만 존재적 명제로 의식될 수 있으며, 언어로 성공적으로 상징될 수도 있으므로, 인간은 철학적 탐구를 통해 상응적 진리를 향해 점진적으로 진보해 나갈 수 있을 것이다.

[주요어] 퍼트남, 내재적 실재론, 화이트헤드, 과정철학, 관념론, 실재론

1. 시작하는 글

퍼트남(Hilary Putnam)의 이른바 내재적 실재론(internal realism)은 언어에 기초한 내재주의와 실재론을 종합하여 내재주의가 내포한 상대주의와 실재론이 빠지기 쉬운 절대주의를 동시에 넘어서려는 의도에서 제안된 제3의 접근 방법으로 평가받는다. 언어에 기초한 내재주의는 일종의 관념론으로서, 이에 의하면 인간은 언어적 개념을 통해서만 세계를 경험하며 따라서 인간이 경험하는 세계는 주관 내에서 언어로 구성된 세계이다. 세계는 언어를 통해서만 비로소 인간의 인식 또는 경험 대상이 되며, 언어독립적인 세계란 개념은 성립되지 않는다. 한편 실재론은 언어를 포함한 인간 주관과 독립된 세계가 스스로의 본성을 갖고 존재하며, 인간은 이 세계의 본성을 탐구할 수 있다고 보는 철학적 입장이다. 퍼트남은 갈등하는 두 입장의 종합을 시도하면서, 한편으로는 언어에 기초한 개념적 상대주의를 긍정하고 동시에 다른 한편으로는 실재도 경험에 기여함을 긍정하여 진리란 주관적 정합성에만 의존하는 것이 아니라 환경과의 인과적 관계 즉 실용성도 고려되어 종합적으로 판단되어야 한다고 주장한다.

소위 언어적 전회 이후 언어에 입각한 내재주의가 상대주의를 강력하게 합리화하고 있는 현대 철학의 흐름 속에서, 실재론적 요소를 수용하여 모종의 합리성과 규범성을 구제하여 상대주의와 절대주의 사이의 균형을 유지하려고 하는 퍼트남의 내재적 실재론은 그 시도 자체만으로도 큰 의의가 있다고 생각된다. 그러나 과연 내재적 실재론이 언어에 기초한 관념론과 실재론을 충분히 일관되고

정합적이게 논리적으로 종합하고 있는지에 대해서는 다소 의문스럽다. 언어에 기초한 내재주의의 태도를 철저히 견지한다면 환경의 기여라는 것도 개념화된 기여일 수밖에 없고, 환경의 기여가 진리 판단에 개입한다면 그것은 퍼트남 자신이 부정한 형이상학적 실재론(언어독립적 실재를 알 수 있다는 입장)을 함축할 수밖에 없게 된다.(이에 대해 후술한다.) 관념론과 실재론을 종합하는데 일관성과 정합성이 부족하다. 그는 현실 속에서 개념적 상대성과 환경의 실용적 기여를 모두 관찰하고 긍정하지만, 양자를 포용하여 하나의 일관된 철학적 이론으로 세우려는 시도는 성공했다고 말하기 어려워 보인다.

과정철학적 관점으로 볼 때, 내재적 실재론의 이러한 약점은 퍼트남이 무의식적으로(또는 의식적으로) 전제하고 있는 형이상학적 전제들, 즉 유물론과 감각주의 그리고 그에 동반되는 칸트적 경험구조 때문에 발생한다고 말할 수 있다. 위의 내용들이 전제될 경우, 인간은 실재 자체에 접근할 수 없고 결국 관념 안에 머무를 뿐이며, 실용성 또는 환경의 기여라는 경험적 증거는 관념과 정합적으로 만나지 못하고 그 주변을 서성이며 인간의 직관에 자신의 중요성을 호소할 뿐이다. 내재적 실재론의 형이상학적 전제들과 다른 형이상학적 전제 위에 서 있는 과정철학은 주관적 관념론과 객관적 실재론을 전혀 다른 방법으로 종합하여 일관되고 정합적인 하나의 이론 체계로 정립하고 있다고 판단된다. 과정철학에 의하면 인간의 경험은 실재를 직접 만나는 것으로부터 시작되며, 합생의 과정에서 주관적 요소와 객관적 요소의 종합을 통해 최종적으로 경험이 산출된다. 즉 합생의 과정에서 관념론적 요소와 실재론적 요소가 융합된 하나의 사태로 발생한다. 언어는 이러한 과정의 결과로 발생되며, 후기 위상에서 경험에 영향을 줄 수 있는데, 경험

의 대상이 되는 실재적 요소 자체를 변경시키지는 못하고 주체의 태도에 영향을 끼침으로써 객관과 주관의 종합되는 경험에 영향을 줄 수 있다. 언어는 존재적 명제를 상징하고 정서를 이끌어내는 역할을 한다. 기본적으로 경험의 대상은 언어적 개념화를 통하지 않은 실재 자체이다. 따라서 언어는 합성의 과정에서 관념론적 요소와 실재론적 요소의 종합을 훼손하지 않는다.

필자는 본 논문에서 언어에 기초한 관념론과 실재론을 종합·지양하려는 퍼트남의 내재적 실재론을 개괄하면서 그 의의와 동시에 그 한계점을 지적한 후, 과정철학에서 관념론과 실재론이 어떻게 보다 설득력 있게 하나의 이론으로 종합·지양되고 있는지를 살펴보고자 한다. 내재적 실재론에서 언어가 핵심적 문제 중의 하나이므로, 과정철학에서 관념론 및 실재론과 관련지어 언어가 어떻게 이해되는지도 주목해 볼 것이다.

2. 내재적 실재론

비록 언어에 입각한 내재주의자들이 실재의 형이상학적 본성에 대해 언급하는 것을 거부할지라도, 그들은 분명히 세계에 대한 어떤 형이상학적 전제위에 서 있다. 그들이 서 있는 형이상학적 전제는 대개 유물론과 감각주의이다. 즉 실재세계는 물질로 이루어져 있으며, 인간의 경험은 육체의 감각기관을 통해서만 가능하다고 그들은 믿는다. 그리고 그 위에서 자신들의 논리를 전개한다. 그러나 그들의 믿음은 증명된 사실이 아니라 그들이 가지고 있는 형이상학적 전제들일 뿐이다. 퍼트남의 내재적 실재론도 같은 전제 위에서 서 있음을 염두에 두면서 그의 내재적 실재론을 개괄적으로 살

펴보자.

초기에 형이상학적 실재론자였던 퍼트남은 언어적 내재주의를 받아들여 곧 ‘형이상학적 실재론’을 비판하고 ‘내재적 실재론’으로 입장을 바꾼다. 그가 비판하는 형이상학적 실재론이란 다음과 같은 특성을 갖는 실재론이다.

형이상학적 실재론의 관점에 의하면 세계는 인간의 마음으로부터 독립되어 있는 일정하게 고정된 양의 대상으로 구성되어 있다. 따라서 세계에 대한 참되고 완벽한 기술은 오직 하나뿐이며 진리는 말이나 생각을 나타내는 기호와 외적 사물 간에 성립한다는 일종의 대응 관계에서 찾아진다. 나는 이러한 관점을 외적 external 관점이라 부르겠다. 왜 외적인가 하면 그것은 바로 유일한 신의 눈에 비친 관점과 같기 때문이다.¹⁾

이와 같이 형이상학적 실재론을 거부한 퍼트남은 이제 언어적 내재주의 입장을 받아드려 인간은 특정 언어를 통해서만 실재를 경험할 수 있다고 결론 내린다. 언어로 언어를 넘어선 실재를 지시하는 것은 불가능하다. 즉 세계는 언어로 개념화되지 않으면 경험의 대상이 될 수 없다는 것이다. ‘언어독립적인 실재의 본성’이란 개념은 성립 불가능하다. 따라서 다양한 개념체계에 따라 실재에 대한 다양한 이해가 가능해지고 다양한 참된 기술(記述)이 존재할 수 있게 된다. 참은 개념체계에 의존하여 달라질 수밖에 없다.

이러한 논리전개의 방향성은 유물론과 감각주의를 전제하는 한 피하기 어려워 보인다. 유물론과 감각주의가 전제되면, 칸트 인식론의 구조는 인간의 경험을 설명할 때 대단히 설득력 있게 보인다.

1) 힐러리 퍼트넘, 『이성 · 진리 · 역사』, 김효명 옮김 (서울: 민음사, 2007), 95-96.

퍼트남 자신이 칸트를 최초의 내재적 실재론자로 부른다는 사실이 칸트 인식론의 구조와 내재적 실재론의 구조가 유사함을 단적으로 말해준다.²⁾ 칸트 인식론에서 세계로부터의 감각자료들이 선천적 범주들에 의해 구성됨으로써 인식이 성립되는 것처럼, 내재적 실재론에서도 감각자료들이 언어에 의해 개념화됨으로써 경험이 가능해진다.³⁾ 칸트에게 물자체가 알려질 수 없는 것처럼, 언어를 넘어서 있는 실재란 인간에게 무의미해진다.⁴⁾ 물론 그렇다고 퍼트남이 언어독립적인 실재의 존재를 부정하는 것은 아니다. 그가 부정하는 것은 그것이 언어를 통하지 않고 경험의 대상이 된다는 견해와, 언어독립적인 실재의 본성과 대응되는 하나의 기술만이 가능하다는 견해이다.

그런데 흥미롭게도 퍼트남은 위와 같이 언어에 기초한 내재주의 입장에 서있으면서도 언어가 실재를 몇대로 창조할 수는 없고⁵⁾ 그러한 객관적인 실재가 경험에 제한을 가한다고 봄으로써⁶⁾ 내재주의를 따라다니는 상대주의와 반실재론을 거부한다. 즉 실재가 인간의 경험에 기여하므로, 세계에 대한 진술의 참 거짓 여부의 판단은 특정 개념체계 내에서 주관적 정당화에만 의존하지 않고, 객관

2) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 112.

3) 김영정, 「내재적 실재론에 있어서의 칸트적 요소」, 한국분석철학회 편, 『실재론과 관념론』 (서울: 철학과 현실사, 1993), 121-138. 다음 논문도 참고할 만하다. 김영건, 「칸트의 선형철학과 퍼트남의 내재적 실재론」, 『칸트연구』 19 (2007).

4) 그러나 퍼트남은 ‘물자체’ 개념을 부정한다. 내재적 실재론은 물자체에 대한 불가지론을 포함하지 않는다. Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (Peru, Illinois: Open Court, 1987), 36.

5) Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, edited and introduced by James Conant (Cambridge: Harvard University Press, 1990), 28.

6) Hilary Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 75.

적 실재로부터의 실용적인 경험에도 의존한다는 것이다. 그 결과 세계에 대한 인간의 이해는 주관적 요소에만 의존하는 극단적 상대주의에 빠지지 않고, ‘어느 정도의’ 객관적 측면을 가질 수 있다는 것이다. 이때 퍼트남은 ‘어느 정도의 객관성’이란 형이상학적 실재론이 말하는 초월적인 객관성(신적 관점에서)이 아니라 환경의 기여로 말미암아 인간들 사이에서 합의될 수 있는 정도의 간주관적인 객관성을 의미한다고 말한다.⁷⁾ (그러나 후술하듯이 환경의 기여로 인한 객관성은 사실 논리적으로 초월적 객관성을 함축하고 있다.) 결국 실재세계가 ‘참’의 객관적인 기준으로 어느 정도 기능한다면, 세계에 대한 지식은 내재적 정합성과 외적인 실용적 경험 모두에 의해 결정되어야 할 것이다. 내재적 실재론의 핵심은 퍼트남 자신의 표현 “마음과 세계가 공동으로 마음과 세계를 구성한다”로 잘 요약될 수 있다.⁸⁾ 이 요약은 내재적 실재론이 관념론과 실재론을 종합하려는 하나의 시도임을 잘 보여준다.

그런데 과연 내재적 실재론이 내재주의적 상대성과 실재론적 객관성을 성공적으로 종합하고 있을까? 그 대답을 위해 퍼트남이 언어적 상대주의를 인정하면서도 실재론을 수용하는 근거를 살펴보자. 퍼트남이 내재주의 입장을 받아드리면서도 실재론을 긍정하려는 이유는 부정할 수 없는 두 가지 경험적 사실 때문이다. 하나는 과학적 이론들이 수렴하는 경향을 보이는 것이며, 다른 하나는 언어의 사용이 생활 속에서 대부분 성공한다는 사실이다.⁹⁾ 퍼트남에 의하면 이 두 사실은 ‘언어가 세계를 어느 정도 반영하고 있음’을

7) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 104-105.

8) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 10.

9) Hilary Putnam, *Meaning and Moral Science* (Boston: Vail-Ballou Press, 1979), 123. 배식한, 『반실재론을 넘어서서: 퍼트남과 데이빗슨의 제3의 길』 (서울: 서울대학교출판문화원, 2009), 88-96 참조.

의미한다. 즉 언어적 믿음, 실재에 대한 언어적 기술(記述), 과학의 이론 등이 성공적이라면 그것은 그들의 많은 부분이 참, 즉 많은 부분이 객관적 실재에 부합하기 때문이라는 것이다. 예를 들어 인간의 삶과 밀접한 언어들(특히 지시적 믿음¹⁰⁾)이 거짓이라면 인간은 생존할 수 없을 것이다. 따라서 인간과 세계와의 상호작용을 통해 발생하는 일상 세계에 대한 언어적 기술은 참에 가깝다고 보아야 한다는 것이다.¹¹⁾ 이러한 경험에 근거한 퍼트넘의 판단은 타당성이 있다. 인간의 언어가 언어독립적인 실재의 본성을 전혀 반영할 수 없다면, 그의 말대로 인간은 생존하지 못할 것이다. 언어적 믿음이 실재와 부합되지 않으면 즉 실재를 반영하지 못하면, 그 언어적 믿음은 실천에서 성공하지 못한다.

그러나 필자의 관점으로 볼 때, 위에서 설명한 내용들은 ‘어떻게’ 실재가 인간의 경험에 기여함으로써 ‘참’의 판단의 중요한 기준이 될 수 있는지를 논리적으로 설명하지 못한다. 즉 경험적으로 볼 때 환경의 기여를 인정해야 한다는 선언일 뿐이지, 어떻게 실재가 인간의 경험에 참여하며 특히 인간의 주관적 관념세계와 어우러져서 하나의 종합적 결론을 출현시키는지를 설명하지 못하고 있다. 그 결과 과학의 수렴과 언어의 성공이 왜 어떻게 언어가 실재를 반영한다는 주장의 근거가 될 수 있는지를 충분히 설명하지 못한다. 내재주의자들의 반론은 이 문제점을 잘 보여준다. 예를 들어 반 프라센은 과학이론의 성공은 진화론적으로 설명할 수도 있으며, 성공적인 이론은 실재에 부합한 참이 아니라 단순히 경험적으로 적합하기 때문에, 즉 현상을 구체해주기 때문이라고 주장한다.¹²⁾ 다시 말

10) ‘내가 만일 x를 한다면 ~을 얻을 것이다’란 형식을 가진 믿음.

11) 퍼트넘, 『이성 · 진리 · 역사』, 78-80 참조.

12) van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 12, 39.

퍼트넘, 『이성 · 진리 · 역사』, 78에서 재인용.

해 성공적인 이론이란 관념 체계 내의 어떤 대상에 성공적으로 적용된 것일 뿐이라는 것이다. 물론 퍼트남은 이에 대해 경험의 대상이 주관 안에 구성된 것(즉 관념) 그 이상이어야만(즉 실재) 진정한 지시 관계가 성립하며, 따라서 과학의 성공이란 실재와의 관계를 전제할 때 진정한 의미를 갖는다고 반박한다.¹³⁾ 필자의 관점으로 볼 때에도, 경험적 적합과 현상의 구제란 실재에 부합되지 않으면 불가능한 사태이며 따라서 반 프라센의 비판은 타당하지 못하다. 그러나 내재적 실재론이 과학의 수렴과 언어의 성공이 왜 어떻게 실재를 반영하는 증거가 될 수 있는지를 합리적으로 설명할 수 있어야만 반 프라센의 비판을 충분히 극복할 수 있을 것이다.

몇몇 국내학자들의 비판도 살펴보자. 김동식은 만일 내재주의적 관점을 택하면, 이른바 환경의 기여라는 것이 실재에 근거한 객관성을 의미할 수 없다고 지적한다.¹⁴⁾ 왜냐하면 환경의 기여라는 것도 이미 개념체계에 의존적인 것이 되기 때문이라는 것이다. 필자는 이 비판이 타당성이 있다고 생각한다. 이런 비판은 칸트적 구조를 갖는 모든 종류의 내재주의를 따라다닐 것이다. 배식한은 퍼트남이 실재론을 버릴 수 없는 ‘필연적이고 직접적인 근거’를 제시하지 못한다고 지적한다.¹⁵⁾ 즉 과학의 수렴과 언어의 성공이란 경험적 사실들은 단지 간접적인 근거들뿐이라는 것이다. 이 비판은 위에서 필자가 지적했듯이 왜 어떻게 실재가 인간의 경험에 기여하는지를 합리적으로 설명하지 못하기 때문에 주어지는 것 같다. 오종환은 내재적 실재론이 결국 퍼트남 자신이 부정한 형이상학적 실재론을 전제하는 모순을 보인다고 비판한다.¹⁶⁾ 즉 퍼트남이 말하

13) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 77-81 참조.

14) 김동식, 「퍼트남의 ‘내적 실재론’과 실재론 그리고 상대주의」, 『실재론과 관념론』, 285.

15) 배식한, 『반실재론을 넘어서서: 퍼트남과 데이빗슨의 제3의 길』, 106.

는 과학의 수렴 현상은 결국 언어와 세계의 대응을 함의하고 있다는 것이다. 필자도 이 비판이 타당성이 있다고 생각한다. 수렴이란 상대적 기준이 아닌 절대적 기준을 전제할 때 성립되는 개념이기 때문이다. 이 비판은 결국 형이상학적 실재론이 전제되지 않으면 과학의 수렴과 언어의 성공을 충분히 설명하기 어렵다는 것을 보여주고 있다고 생각된다.

내재적 실재론 안에서 진리 탐구는 어떤 의미를 가질까? 퍼트남은 내재주의자로서, 비록 언어독립적인 실재의 존재를 긍정하더라도, 그 실재에 대한 언어적 진술이 없으면 ‘진리’라는 개념이 있을 수 없다고 주장한다.¹⁷⁾ 즉 참 거짓을 판단할 수 있는 언어적 진술 ‘언어적 명제’가 있어야 진리란 개념이 성립한다는 것이다. 그렇다면 어떤 언어적 명제가 진리로 수용될까? 퍼트남은 일단 내재주의에 입각해 진리란 실재에 대한 언어적 진술의 “(이상화된) 합리적 수용 가능성”이며 일종의 “이상적 정합성”이라고 말한다.¹⁸⁾ 즉 그는 참으로 받아드려진 다른 진술들과의 정합성 여부에 따라 참으로 판단된 언어적 진술을 진리라고 부른다. 그런데 다른 한편 실재론을 긍정하는 퍼트남은 진리란 주관적인 내재적 정합성에만 의존하지 않고 실재의 기여에도 의존한다고 생각한다. 이러한 이유로 퍼트남은 진리를 그냥 ‘정당화’라고 정의하지 않고 ‘이상적 정당화’

16) 오종환, 「온건한 상대주의의 옹호」, 『실재론과 관념론』, 254.

17) Hilary Putnam, “Replies.” *Philosophical Topics* 20, no. 1 (1992): 368. David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 326 footnote 6에서 재인용. 그리핀은 퍼트남의 이 진술은 자기모순이라고 지적한다. 즉 ‘언어가 없어도 세계가 존재하는 것은 ‘진실(true)’이지만, 언어적 진술이 없으면 ‘진리(truth)’는 없다’는 퍼트남의 말에서 앞에서 ‘진실(true)’을 긍정하는 것과 뒤에서 ‘진리(truth)’를 부정하는 것이 상충한다고 보는 것 같다.

18) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 96.

라고 정의하는 것이다. ‘이상적’이라는 수식어는 변하는 주관적 정당화를 넘어서는 것을 의미한다. 결국 퍼트남에게 진리는 “불변성 또는 <수렴성>을 가져야 한다.”¹⁹⁾ 이러한 진리 개념은 ‘실재론적 진리’의 개념이다. 퍼트남 자신이 이상적 상황이란 ‘세계를 포함한 개념’이라고 말한다.²⁰⁾ 그러나 위와 같은 실재론적 진리의 개념이 과연 언어적 내재주의와 정합적일까? ‘이상적’이라는 표현은 결국 ‘신의 관점’과 같은 맥락이므로 자기모순이라는 김동식의 비판은 타당해 보인다.²¹⁾ 결론적으로 내재적 실재론은 내재주의와 실재론을 정합적이고 일관되게 논리적으로 종합하지 못한다고 말할 수 있을 것이다.²²⁾ 인간의 경험과 실천을 합리적으로 설명하기 위해서는 주관적 관념론과 객관적 실재론이 모두 필요하다는 퍼트남의 통찰에 필자는 깊은 공감을 갖는다. 그러나 필자는 그가 서 있는 유물론과 감각주의 그리고 칸트적 구조는 그 통찰을 설득력 있는 이론체계로 풀어내지 못하게 만든다고 생각한다.

19) 퍼트남, 『이성 · 진리 · 역사』, 106.

20) Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York: Columbia University Press, 1999), 18. 이 책에서 퍼트남은 위에서 스스로 제시했던 이상적 정합성으로서의 진리 개념규정을 포기하면서 내재적 실재론에서 보다 더 상식적인 실재론 즉 “자연적인 실재론”으로 입장을 바꾼다. 자연적인 실재론이란 내재적 실재론과 다른 관점이 아니라 내재적 실재론에서 보다 실재론의 요소가 강조된 입장, 즉 내재적 실재론의 발전된 형태로 볼 수 있을 것 같다. 이에 대한 자세한 논의는 본 논문의 초점에서 다소 벗어나므로 시도하지 않는다.

21) 김동식, 「퍼트남의 ‘내적 실재론’과 실재론 그리고 상대주의」, 291.

22) 퍼트남의 내재적 실재론을 옹호하는 국내 논문으로서는 다음이 참고할 만하다. 이종원, 「내재적 실재론의 비판적 옹호: 양자이론의 인식과정 분석을 통한 고찰」, 『철학연구』 58 (2002).

3. 과정철학

과정철학의 형이상학적 전제는 내재적 실재론의 형이상학적 전제(유물론, 감각주의, 칸트 적 구조)와 다르다.²³⁾ 과정철학에 의하면, 세계의 궁극적 실재는 시공간 속을 지속하는 물질적 실체가 아니라, 정신성과 물질성을 동시에 가지며 특정 시공간을 차지하는 입자적인 ‘현실적 존재(actual entity)’이다. 현실적 존재는 창조성의 전진에 따라 매 순간 생성되며 생성의 과정동안 존재하다가 만족에 이르면서 소멸한다. 후속되는 현실적 존재들이 생성되면서 이행이 일어난다. 세계는 현실적 존재들의 합생과 이행의 과정으로 구성되며, 따라서 합생과 이행의 과정 속에 있다. 현실적 존재는 세계를 ‘비감각적으로 직접 파악하면서’²⁴⁾ 경험을 시작하며, 최종적으로 자신이 선택한 한정형식들 즉 영원한 객체들을 성취하면서 합생을 종결한다. 세계의 거시적 구성체들은 현실적 존재들의 질서적, 무질서적 집합체로 형성된다. 인간도 현실적 존재들의 질서적 사회로 형성된다. 인간의 경험이란 인간의 정신(가장 주도적인 현

23) 내재적 실재론과 과정철학의 형이상학적 전제가 다르다는 필자의 지적은 소위 ‘선결문제 요구의 오류’를 범하는 것이 아니다. 퍼트남이 부정하는 ‘형이상학적 실재론’과 ‘형이상학’을 구분하는 것이 중요하다. ‘형이상학적 실재론’이란 특정 종류의 실재론이며 퍼트남은 바로 이 특정 종류의 실재론을 부정하는 것이다. 퍼트남의 철학이 어떤 ‘형이상학’ 위에 서 있지 않음을 의미하는 것이 아니다. 그는 유물론, 감각주의 그리고 칸트적 인식구조라는 ‘형이상학’ 위에 서 있다. 과정철학은 퍼트남이 부정한 ‘형이상학적 실재론’을 전제하는 것이 아니다. 과정철학은 그리핀의 표현을 이용하자면 ‘범경험주의(panexperientialism), 비감각주의(prehension), 범재신론(pantheism)’이라는 ‘형이상학’을 전제한다. (David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, 171.)

24) 이것은 감각주의적 인식론과 대단히 대조되는 내용이다.

실적 존재)이 인간을 구성하고 있는 모든 현실적 존재들의 경험을 종합하여 하나의 경험으로 발생하는 것이며, 인간의 실천이란 인간의 정신이 최종결정한 내용을 인간 신체의 구조를 통해 성취하는 것이다.

결론부터 말하자면, 필자의 관점으로 볼 때, 이와 같은 과정 형이상학에 의하면 인간의 경험은 관념론적 요소와 실재론적 요소를 모두 자신 안에서 하나의 일관되고 정합적인 체계로 포용하고 있다. 인간의 경험에 대한 분석은 곧 현실적 존재의 합성에 대한 분석이기 때문에 합성의 분석을 통해 앞의 내용을 살펴보자. 현실적 존재의 경험은 주어지는 객관적 여건과 이를 대하는 주관적 요소가 함께 복합되어 이루어진다. 이 표현만 보면 위의 내재적 실재론에서 말하는 경험과 크게 달라 보이지 않는다. 그러나 양자는 큰 차이를 갖는다. 내재적 실재론에서 말하는 세계로부터 입력되는 내용이란 감각을 통해 입력되는 내용이며, 마음은 감각 자료들을 언어로 개념화시켜 이해하는 것이다. 이 경우 언어독립적인 실재에 대한 지시와 지식은 원론적으로 불가능하다. 과정철학에서 말하는 세계로부터 입력되는 내용이란 언어독립적인 실재 자체 그리고 실재적인 영원한 객체들이며, 주관적 요소는 주어진 여건들을 규정하거나 변경시키는 것이 아니고 그 여건들을 어떻게 느끼느냐를 의미한다.

좀 더 구체적으로 살펴보자. 과정철학에 의하면, 합성은 물리적 파악으로부터 시작하는데, 물리적 파악이란 과거 실재들을 비감각적으로 따라서 비언어적으로 직접 느끼는 것이다. 과거의 실재들은 이미 결정된 과거의 세계로서 경험주체와 독립된 본성을 가지고 있으며, 물리적 파악은 바로 이 실재들을 직접 느끼는 것으로서 합성의 시작 단계이다. 객관적 실재가 경험 주체에게 직접 소여 되므

로 이것은 바로 실재론적 요소를 의미한다고 말할 수 있다. 물리적 파악은 무의식적이며 따라서 당연히 비언어적이다. 즉 실재가 언어적 개념화를 통해 인간의 경험에게 주어지는 것이 아니라 실재의 내용 자체가 그대로 주어진다. 그런데 다른 한편으로 물리적 파악 단계에서부터 합생 주체의 주관적 요소가 이미 작동되기 시작한다. 최초의 여건과 객체적 여건의 구분, 다시 말해 시원적 위상에서 호응적 위상으로 넘어가는 단계에 이미 주관적 요소가 개입하기 시작한다. 즉 합생 주체가 세계를 파악할 때, 자신의 관점에서 어떤 내용들을 배제하고 그 외의 내용들만을 물리적 파악의 대상으로 삼게 된다. 이러한 주관의 작용을 관념론적 요소로 볼 수 있을 것이다. 과정철학에서 주관적 요소가 작용한다는 것은 관념론에서처럼 주관적으로 ‘구성(내재적 실재론의 경우 언어에 기초한 개념화)’된 내용을 경험한다는 의미가 아니다. 그러나 주관적인 관점에 의해 경험의 최초 단계에서부터 경험 대상을 선별한다는 의미에서 관념론적 요소라고 부를 수 있을 것이다. 선별된 대상의 요소가 재구성되거나 또는 변경되지는 않는다. 이러한 이해에 의하면, 주관적 관점이 작용하지만, 실재의 부분적 내용이 직접 경험 주체에게 소여 되므로, 세계에 대한 인간의 경험은 실재를 부분적으로 반영할 수 있으며 실재의 본성에 부합한 실천이 가능하게 된다. 이와 같이 과정철학에서 객관적 여건과 주관적 요소가 결합되어 경험이 발생한다는 것과, 내재적 실재론에서 감각 소여가 언어적 개념화를 통해 경험이 발생한다는 것은 비슷한 구조를 보이는 것 같지만 그 결과는 전혀 다른 본질을 갖는다.

물리적 파악으로 시작되어 개념적 파악, 명제적 느낌, 지성적 느낌, 그리고 만족으로 끝나는 합생의 과정을 분석적으로 살펴보면, 실재론적 요소와 관념론적 요소가 하나의 경험으로 융합되어 있음

을 더욱 볼 수 있다. 합생주체는 자신에게 주어지는 객관적 여건들을 항상 자신의 주관적 관점에서 느끼고 선택하게 된다. 이때 합생주체가 여건을 느끼는 방식을 주체적 형식이라고 한다. 물리적 파악 단계에서 합생주체는 선행하는 현실적 존재의 느낌에 순응하는 느낌을 갖는다. 물리적 파악으로부터 개념적 파악이 발생하는데 개념적 파악이란 한정형식인 영원한 객체를 여건으로 하는 파악으로서 그 주체적 형식은 가치평가이다. 개념적 파악도 무의식적이고 비언어적이다. 개념적 파악의 대상이 되는 영원한 객체들은 가능태들로서 현실태로서의 실재는 아니지만, 객관적으로 존재하는 실재적 가능태로서 합생주체에게 파악되므로 일종의 실재론적 요소라고 볼 수 있다. 역시 이를 대하는 주체적 형식으로서의 가치평가는 합생주체의 주관적 관점에 의한 활동이므로 관념론적 요소이다. ‘개념적’ 파악이라는 표현 때문에 언어적 개념과 혼동할 수 있겠으나, 여기서 개념적이라는 것은 언어적 개념과 관계없는 한정형식 즉 영원한 객체들을 가리키는 용어이다.

물리적 파악과 개념적 파악이 주어와 술어의 관계로 통합되어 합생 안에 새로운 여건으로 들어올 수 있는데, 이것을 여건으로 하는 파악이 명제적 파악이며 그 주체적 형식은 가치평가이다. 이제 명제와 명제를 대하는 명제적 느낌이 합생 안에 발생한다. 명제와 명제적 느낌의 발생도 무의식적이며 언어이전의 사태이다. 이때 혼동하지 말아야 할 것은, 합생 안에서 발생하는 명제란 존재적 명제로서, 언어적 내재주의자들이 사용하는 언어로 표현된 명제와 다른 종류라는 것이다. 합생 안에서 발생하는 명제란 존재의 범주에 속하는 존재적 명제이다. 존재적 명제는 합생주체를 유혹하게 된다. 거꾸로 말하면 이때 합생주체는 자신의 주관적 관점에서 가장 매력을 느끼는 명제를 선택하여 합생을 종결할 수도 있고, 합생과정

을 종결하지 않고 명제와 물리적 느낌을 비교하는 지성적 느낌의 단계로 나갈 수도 있다. 명제적 느낌의 합생 단계에서도 한편으로 실재하는 세계의 요소와 실재하는 가능태들이 경험의 여건들로 주어지고 이 여건들을 대하는 주관적인 가치평가와 선택이 이루어진다는 점에서 실재론적 요소와 관념론적 요소가 종합되어 있다고 말할 수 있다. 그리고 이 단계들 역시 기본적으로 언어적 개념화가 포함되지 않는다. 후술하겠지만, 언어가 특정 존재적 명제와 명제적 느낌을 불러일으킬 수 있겠지만, 역시 그 존재적 명제가 기능하는 것은 언어에 의존한 것이 아니다. 언어의 역할은 특정 명제, 보다 구체적으로 말하면 특정한 영원한 객체에 주체의 관심을 주목시키는 것이다.

이제 명제와 최초의 물리적 느낌이 통합되어 경험의 새로운 여건으로 들어오게 되면, 이를 대하는 지성적 느낌이 발생한다. 지성적 느낌의 주체적 형식은 의식이다. 지성적 파악은 의식적 지각과 직관적 판단으로 나뉘는데, 전자는 상징적 연관의 의식적 지각경험이고, 후자는 현실과 상상적 명제를 비교 판단하는 의식적 경험이다. 상징적 연관의 지각경험에 대한 논의는 본 논문의 의도와 직접 관련되지 않는다고 판단하여 더 이상 다루지 않겠다.²⁵⁾ 여기서는 일단 의식적 경험만을 좀 더 살펴보자. 의식적 경험은 명제와 최초의 물리적 느낌을 의식적으로 비교함으로써, 즉 명제와 객관적 여건, 이론과 사실, 현상과 실재를 의식적으로 비교하고 판단함으로써, 무엇이 사실이고 무엇이 사실이 아닌지를 판단할 수 있으며,

25) 사실 의식적 지각은 언어의 습득과 사용을 설명할 때 핵심적으로 필요한 내용이지만, 이 내용을 포함하면 논문의 범위가 상당히 확장되기 때문에 본 논문에서는 그러한 부분까지 논하지 않겠다. 이에 대한 본격적인 논의는 새로운 논문으로 다루어야 한다.

최초의 물리적 파악을 통해 주어진 실재의 부분적 본성을 성공적으로 인식할 수도 있게 된다. 물론 실재의 본성에 대한 인식도 언어가 개입되지 않은 존재적 명제의 형태로 마음속에 출현한다.²⁶⁾ 지성적 느낌의 단계에서도 역시 객관적으로 주어진 실재적 여건과 이를 대하는 주체의 주관적 작용이 함께 혼합되어 있음을 볼 수 있다.

이제 과정철학에서 진리의 문제가 어떻게 다루어지는 살펴보자. 이를 위해 지성적 느낌을 좀 더 분석해 볼 필요가 있다. 과정철학에 의하면 물리적 파악을 통해 입력된 실재의 부분적 본성이 지성적 느낌의 여건이 되는 존재적 명제의 형태로 인간의 경험 속에 의식될 수 있다. 즉 인간의 마음속에 언어로 표현되기 이전의 단계에서 실재의 본성을 반영한 존재적 명제가 출현할 수 있다는 것이다. 따라서 과정철학에 의하면 진리란 실재의 본성과 상응하는 존재적 명제를 의미한다. 바로 진리대응설이며 실재론적 진리관이다.²⁷⁾ 존재적 명제가 실재와 대응하는지의 여부는 후속되는 현실적 존재들이 정합성과 실용성에 근거해 판단한다. 과정철학에 의하면 인간의 마음속에 비언어적인 상응적 진리가 출현할 수 있는 것이다. (아직 이 단계는 언어 이전의 단계이다. 언어로 표현된 진술의 진리성 여부는 뒤에서 논한다.) 위에서 보았듯이, 내재적 실재론에

26) 이에 대해 필자의 줄고 「과정철학은 관점주의인가?: 레서의 관점주의와 대비하여」, 『화이트헤드 연구』 16 (2008)를 참고 하시오. 필자는 이 논문에서 지성적 느낌의 단계에서 최초 물리적 파악 속에 포함된 실재의 어떤 측면이 어떻게 성공적으로 인식될 수 있는지 설명해 보았다. 이후의 논의에서 위 줄고의 내용들이 부분적으로 요약되어 포함되었다.

27) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1961) renewed version, 241-245. 그리핀의 다음 보충설명을 참조하면 좋다. David Ray Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, 321-343.

도 진리란 이상적 정합성으로 판단되며 일반 내재주의와 달리 수렴성과 객관성을 담보한 것으로 이해된다. 이러한 실재론적 진리 이해는 그러나 언어적 내재주의와 정합성이 약함을 위에서 지적하였다. 내재적 실재론에 의하면 과학의 수렴과 언어의 성공이 왜 어떻게 실재가 경험에 기여하는 것을 함의할 수 있는지를 논리적으로 설명하기 어렵기 때문이다. 다만 실천적 성공이 언어에 기초한 이해가 세계의 본성을 반영함을 의미해야 한다는 직관적 당위성만을 말할 수 있을 뿐이다.

과정철학에 의하면 일상생활 속에서 인간의 실천이 성공하는 것과 과학의 수렴 현상은 언어독립적인 실재의 본성이 인간의 경험에 반영되고 있음을 의미한다. 내재적 실재론에서는 이 현상들을 단지 실재론을 부정할 수 없는 간접적인 경험적 근거로만 언급할 뿐이다. 이를 위해 지성적 느낌을 좀 더 분석해 보자. 지성적 느낌의 직관적 판단은 명제와 최초의 물리적 느낌을 의식적으로 비교 판단하는데, 명제의 술어적 느낌 속의 영원한 객체들이 최초 물리적 느낌 속에서 발견되면 긍정적 판단, 발견되지 않으면 부정적 판단, 발견되지 않으나 그 여건들과 상충되지 않으면 유보적 판단을 내린다. 쉽게 말해 긍정적 판단이란 실재를 바르게 이해한다고 판단하는 경우이며, 부정적 판단이란 실재를 잘 못 이해한다고 판단하는 경우이다.²⁸⁾ 이 두 종류의 직관적 판단은 인간의 상식적 지식을 구성한다. 상식적 지식과 이에 입각한 실천이 성공하는 이유는 그것이 실재에 부합하기 때문인 것이다. 실재와 경험의 관계에 대

28) 이 판단의 참 거짓은 후속되는 현실적 존재들에 의해 판단된다. 부정적 판단은 합성에서 새로움의 출현을 가능케 하는 대단히 중요한 요소로 기능한다. 그러나 이와 관련된 자세한 논의들은 본 논문의 주제와 크게 관련이 없으므로 더 이상 상세히 다루지 않는다.

한 인간의 직관과 논리가 일치된다.²⁹⁾ 위에서 보았듯이, 퍼트남은 과학의 수렴현상과 언어의 성공, 특히 지시적 믿음의 성공을 실재가 인간의 경험에 기여한 결과라고 본다. 그러나 내재적 실재론은 실재가 인간의 경험에 어떻게 기여하는지를 논리적으로 설명하기 어렵기 때문에, 과학의 수렴, 언어의 성공, 지시적 믿음의 성공 등이 환경의 기여에 의한 결과라는 주장을 논리적으로 정당화하기 어렵다.

그렇다면 과정철학 안에서 내재적 실재론이 극복하고자 하는 상대주의와 절대주의는 어떻게 다루어질까? 필자의 이해에 의하면, 과정철학은 자연스럽게 상대주의와 절대주의를 종합하면서 그것을 넘어서는다. 과정철학에 의하면, 인간의 경험은 비록 실재의 본성을 반영할 수 있다고 하더라도 그것은 자신의 관점에 따른 부분적인 반영이며 주관적 느낌이 경험의 대상과 결합된다. 결과적으로 인간의 경험은 실재에 대한 주관과 객관이 혼합된 해석이 된다. 즉 이 해석은 실재의 본성을 서로 다르게 부분적으로 반영할 수 있으며, 동시에 서로 다른 관점에 입각해 그 대상들을 다양하게 느끼고 있는 것이다. 그 결과 인간의 경험은 최대한으로 보더라도 실재의 부분적 요소만을 반영할 수 있으므로 실재와 완전히 상응하는 절대적 진리를 주장하는 입장에서 후퇴하여 실재에 대한 다양한 이해를 긍정할 수 있으며, 동시에 실재의 부분적 본성이라도 실재에 상

29) 지성적 판단의 직관적 판단에서 세 번째 유형인 유보된 판단은 인간이 진리에 관심을 갖게 될 경우 ‘추론적 판단’으로 발전할 수 있는데, 이는 철학적 진리 혹은 형이상학적 명제를 확보하려는 인간의 지적인 노력으로서, 추론적 판단을 통해 출현한 존재적 명제는 후속되는 현실적 존재들에 의해 정합성과 경험적 실용성의 기준에 입각해 실재를 반영하는지 못하는지 판단 받는다. 이에 대한 논의는 본 논문의 전개에 필요하지 않다고 판단되므로 논의하지 않겠다.

응할 수 있으므로 객관성이 어느 정도 보장될 수 있기 때문에 상대주의에 빠지지 않는다.³⁰⁾ 과정철학은 다양성과 동시에 합리성과 객관성을 내재적 실재론의 방식과 다른 방식으로 포용할 수 있다.

4. 과정철학에서 언어의 문제

그런데 내재적 실재론에서 인간의 경험에 결정적 역할을 하는 언어는 과정철학에서 인간의 경험에 어떠한 역할을 하는가? 과정철학에서 언어의 기본 기능은 세계를 지시하는 것이 아니라, 합생주체 안의 존재적 명제를 상징함으로써 명제적 느낌을 경험 속으로 끌어들이는 것이다.³¹⁾ 이때 명제적 느낌 즉 정서적 공유를 이끌어 내는 것이 언어의 보다 중요한 역할이며, 그 느낌의 여건인 존재적 명제 즉 실재에 대한 기술(記述)을 전달하는 것은 언어의 이차적 역할이다.³²⁾ 다르게 표현하면, 과정철학에서 언어가 직접 지시하는 것은 합생 안에 발생한 존재적 명제이며, 존재적 명제를 지시함으로써 세계를 간접적으로 지시하게 된다.³³⁾ 언어를 통한 의사

30) 그 결과 실재에 대해 서로 다른 주장을 펴는 철학체계들은 실재의 서로 다른 본성에 초점을 맞춰 해석한 것으로 이해될 수 있다. 이에 대해서도 필자의 줄고 「과정철학은 관점주의인가?: 레서의 관점주의와 대비하여」를 참고하십시오.

31) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (New York: The Free Press, 1978), 264. 518.

32) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1961) renewed version, 243-244.

33) 그러나 이 말이 관념론을 의미하는 것은 아니다. 관념론은 언어와 세계의 관계를 언어를 사용하는 인간의 마음속에서만 해명하려는 입장이지만, 과정철학에서 언어가 마음속의 존재적 명제를 지시한다고 하더라도, 존

소통은 다음과 같이 이루어진다. 화자(話者)가 자신의 존재적 명제를 언어적 진술로 상징하면 그 언어는 청자(聽者)의 마음속에 동일하거나 유사한 존재적 명제를 불러일으킨다. 두 존재적 명제가 동일하거나 유사하면 의사소통은 성공한다. 만일 청자(聽者)의 마음속에 다른 존재적 명제가 발생하면 의사소통은 실패한다. 이 경우 지속되는 대화를 통해 실패의 교정이 가능하며 결국 의사소통을 성공시킬 수 있을 것이다. 화자(話者)가 자신의 존재적 명제를 언어로 상징할 때 자신의 주체적 형식에 대한 공감을 이끌어내려는 의지가 포함되며 청자(聽者)는 그 주체적 형식에 순응할 수 있다. 과정철학에서 이러한 기능을 갖는 언어는 기본적으로 관념론적 요소와 실재론적 여건의 비언어적 종합의 결과로 발생하고 작용한다.

그러나 과정철학이 말하는 언어의 기능도 내재적 실재론이 말하는 언어의 기능과 유사한 결과를 만들어내기도 한다. 즉 과정철학에서도 언어는 인간의 경험에 크게 영향을 준다. 과정철학에 의하면 언어는 특정 존재적 명제를 불러일으키거나 또는 마음속에 발생한 여러 존재적 명제들 중에 특정 명제에 집중하게 함으로써 이 명제를 중심으로 한 경험을 형성할 수 있다. 좀 더 구체적으로 말하면 언어와 또한 이에 동반되는 정서적 느낌은 경험주체로 하여금 특정한 영원한 객체에 집중하게 하고 또 특정 느낌을 유도함으로써 경험에 영향을 미친다.³⁴⁾ 반대로 언어적 개념을 갖지 못한 경험적 요소는 주체의 의식을 거의 받지 못하게 된다. 이것은 언어가 경험주체에게 실재적 요소로서의 경험의 여건을 제공하거나 여건들을 어떻게 느끼느냐에 영향을 미침으로써, 합생 안의 관념론적

재적 명제가 실재를 반영하고 있기 때문에 양자는 전혀 다른 입장이다.

- 34) 과정철학의 관점에서 언어의 습득과정을 고찰해보면, 언어적 개념은 영원한 객체들의 조합들로 기억된다고 말할 수 있다.

요소와 실재론적 요소가 종합되는 내용을 한편으로는 풍부하게 하면서 다른 한편으로는 제약함을 의미한다. 그리고 의식적 판단의 과정에서 도입된 언어적 개념은 합생 안의 모호한 느낌들을 넘어서서 정교한 사유를 가능하게도 한다. 즉 모호하고 무의식적인 느낌과 명제들 가운데 특정 대상에 의식을 집중시킴으로써 그에 입각한 명료한 사유가 가능해 진다. 과정철학의 관점에서 볼 때에도 언어는 인간의 경험과 사유에도 강한 영향을 미치는 것이다. 그러나 영향을 주는 방식은 내재적 실재론의 방식과 전혀 다를 수 있다.

내재적 실재론과의 대화를 염두에 둘 때, 과정철학에서 언어와 관련된 제일 어려운 문제는 존재적 명제와 언어의 상호 지시(상징)가 고정되기 어렵다는 점이다.³⁵⁾ 화이트헤드에 의하면 언어는 존재적 명제를 전달하기에 불충분하고 모호한 도구로서 불확정적이다.³⁶⁾ 그 이유는 먼저 언어가 존재적 명제를 충분히 담기 어려우며, 그리고 보다 결정적인 것은 하나의 존재적 명제가 다수의 언어적 표현으로 상징될 수 있으며, 반대로 하나의 언어적 표현이 다수의 존재적 명제를 불러일으킬 수 있기 때문이다. 그렇다면 과연 구어(口語) 또는 문어(文語)를 통해 올바른 의사소통이 가능할까? 나아가 언어를 도구로 삼는 철학을 통해 진리탐구가 가능할까? 위의 설명에 따르면, 설혹 실재를 반영한 상응적인 존재적 명제가 마음에 의식되더라도 그것이 정확하게 전달될 수 있다는 것을 정당화

35) 비록 화이트헤드가 체계적인 언어철학을 제시하지 않았으나 하더라도 언어의 한계에 대해 언급한 내용은 많다. 그러나 본 논문은 화이트헤드의 언어철학 자체를 다루는 것이 목적이 아니기 때문에 본 논문에 필요한 부분만을 언급한다. 본 논문은 내재적 실재론과의 대화가 목적이므로 과정철학에서 존재적 명제와 그에 대한 언어적 표현 사이에 초점을 맞춘다.

36) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 11, 264.

하기 어렵게 된다.³⁷⁾ 이 문제는 존재적 명제와 언어적 표현의 연결에 어떤 필연성이 없기 때문에 발생한다.³⁸⁾ 필자의 관점으로 볼 때, 과정철학에서 아직 이 문제를 논리적으로 해결하기는 어려워 보이며, 우선 내재적 실재론의 전략처럼 경험적 사실에 호소해야

-
- 37) 언어적 진술을 포함한 체계적 정합성과 문맥이 존재적 명제와 언어적 표현 사이의 상호 상징과 의미의 확정에 어느 정도 기여할 수 있겠지만 상호 지시를 고정시킬 수는 없다.
- 38) 필자의 관점으로 볼 때, 다음과 같은 마틴의 비판은 타당하다. “문제는 언어가 단지 명제를 모호하게 표현할 수 있는데 그치는 것이라면, 화이트헤드가 『과정과 실재』에서 전달하고자 하는 명제들(또는 이론들)이, 그 책을 읽는 독자가 거기에 표현되어 있는 것으로 이해하는 명제들과 같다는 가정을 어떻게 정당화시킬 수 있겠는가 하는 것이다. 이에 대한 답변은 그러한 정당화가 불가능하다는 것이다.” (M. J. Martin, “The Views of Whitehead and Wittgenstein on Propositions in Process and Reality and Tractatus Logico-Philosophicus,” (Ph.D dissertation, Southern Illinois University, 1978), 86.) 문창옥은 자신의 책에서 이 비판에 대해 정면으로 답하지 않는 것 같다. 문창옥은 언어에 대한 화이트헤드의 불신이 화이트헤드 철학 체계를 개방적이게 만든다고 긍정적으로 평가함으로써 마틴의 비판을 피하려 하는 것 같다. (문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 (서울: 통나무, 1999), 325.) 마틴의 비판의 초점은 언어가 모호하다면, 독자들은 화이트헤드의 저작 안에 들어 있는 화이트헤드의 의도(존재적 명제)를 제대로 알 수 없고 따라서 화이트헤드의 철학에 대한 논의 자체가 불가능해짐을 지적한 것으로 생각된다. 문창옥이 말한 화이트헤드 철학 체계의 개방성이란 조금 다른 논점으로서 현재의 화이트헤드 철학 체계가 추후 비판을 통해 수정, 보완, 또는 재해석 내지 발전할 수 있음을 의미하는 것이므로, 마틴의 비판에 대해 화이트헤드 철학의 개방성으로 대답하는 것은 서로 초점이 안 맞는다고 생각된다. 필자의 관점으로 볼 때, 과정철학의 언어 이해가 마틴의 비판을 넘어가려면, 언어의 모호성이 어느 정도 인정 되더라도 경험에 근거해 판단할 때 언어는 존재적 명제를 주고받는데 상당히 성공을 거둘 수 있다고 말해야 할 것 같다. 학자들이 화이트헤드의 저작을 읽고 그의 사상에 대해 어느 정도 유사한 이해를 공유하며 토론한다는 사실 자체가 언어에 대한 화이트헤드의 부정적 평가가 너무 과장되어서는 안 됨을 의미한다고 생각한다. 이러한 주장이 마틴의 비판에 정면으로 답하는 것이 될 것 같다.

한다고 생각된다.³⁹⁾

다시 말해 비록 존재적 명제와 언어가 서로를 고정시키지 못한 다하더라도, 언어에 기초한 일상적인 의사소통은 물론 학문 분야의 교류가 대단히 성공적이라는 현실의 경험은 언어가 상당히 성공적으로 기능하고 있음을 의미한다고 주장해야 할 것 같다. 다시 말해 언어는 적어도 인간의 삶에 필요한 정도, 그리고 학문적 진리탐구의 필요한 정도의 역할은 대단히 성공적으로 수행하고 있다고 판단해야 한다는 것이다. 이것은 나아가 언어가 간접적으로 존재적 명제를 통해 실재를 지시하는 것도 상당히 성공적임을 함의할 수 있을 것이다. 퍼트남이 관찰한 과학의 수렴과 언어의 성공은, 과정 철학 안에서 실재가 경험에 반영된다는 점과 더불어 그것의 언어적 표현도 성공적으로 기능하고 있음을 보여준다고 말할 수 있을 것이다.

굳이 논리적 기반을 추구해본다면, 언어와 세계 사이의 지시문제에 대한 내재적 실재론의 통찰이 부분적으로 도움이 될 것 같다. 내재적 실재론에 의하면 언어가 지시하는 바는 사회공동체에 의해 그리고 세계의 기여로 인해 어느 정도 고정될 수 있다. 그렇다면 고정된 언어적 개념을 습득하여 그것으로 존재적 명제를 상징한다면, 화자(話者)와 청자(聽者) 사이에 언어를 매개로 상당히 유사하거나 동일한 존재적 명제를 품을 수 있는 가능성은 대단히 높다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이것도 개연성의 정도에서 주장할 수 있는 것이지 필연적인 논리적 근거는 아니다.

두 사상에서 언어적 진술의 참 거짓의 판단 문제는 어떠한가?

39) 내재적 실재론이 경험에 호소하더라도 경험과 관념을 정합적으로 만나게 하지 못하지만, 과정철학에서는 경험과 관념이 정합적으로 만날 수 있으므로 경험에 호소하는 것이 가능하다고 생각된다.

과정철학에서도 언어는 진리탐구에 필수적이다. 존재적 명제가 언어로 표현되지 않으면 그것은 사회 속에서 공유되고 논의될 수 없다. 따라서 과정철학에서도 언어적 명제의 참 거짓을 판단하는 것은 진리 탐구에 필연적으로 요청된다. 내재적 실재론과 과정철학에서 세계에 대한 언어적 진술의 참 거짓을 판단할 때의 기준은 유사함을 보인다고 생각된다. 실재가 언어적 개념체계에 의존하지 않고는 경험의 대상이 될 수 없다는 입장과, 실재의 본성을 반영한 존재적 명제라도 언어적 개념체계에 의존하지 않으면 표현되지 못한다는 입장은 분명 서로 다른 입장이다. 그러나 표현된 언어적 진술을 놓고 볼 때, 결국 그것의 참 거짓의 판단은 두 사상체계에서 모두 논리적 정합성과 경험적 실용성에 의존한다는 것은 공통적이라고 말할 수 있을 것 같다. 다만 내재적 실재론의 경우 참으로 판단된 진술이더라도 그것이 실재를 반영하고 있음을 논리적으로 보장할 수 없지만, 과정철학의 경우 참으로 판단된 진술에는 실재가 반영될 가능성이 높다고 말할 수 있다.

과정철학에서 상대주의와 절대주의의 극복 문제에 언어를 적용해 보면, 과정철학의 틀 안에서 존재적 명제가 언어로 진술될 때, 해석적 요인이 더 포함되어 상대주의적 요소가 증가된다고 말할 수 있을 것이다. 언어적 표현을 접한 사람은 그 언어가 상징하는 존재적 명제와 유사한 존재적 명제를 불러일으킬 수도 있고 전혀 다른 존재적 명제를 촉발시킬 수도 있을 것이다. 그 여건을 화자(話者)의 느낌과 유사한 느낌으로 느낄 수도 있고 전혀 다른 느낌으로 느낄 수도 있을 것이다. 존재적 명제와 언어가 연결되는 작용은 경험 안에서 이러한 해석적 사태 즉 주관적 요소를 강화시킬 수 있을 것이다. 그러나 이러한 작용이 과정철학을 상대주의로 몰고 가지는 않는다. 항상 객관적인 실재적 요소가 경험의 여건으로

주어지고 어떤 해석이든지 후속되는 계기들에 의해 정합성과 실재와의 부합여부에 의해 그 참 거짓 정도가 판단될 수 있기 때문이다. 결론적으로 언어가 상당한 정도로 성공한다는 것을 받아드린다면, 과정철학이 상대주의와 절대주의를 종합하며 넘어서고 있다는 이해는 변하지 않는다고 생각된다.

5. 마치는 글

퍼트남의 내재적 실재론은 언어적 내재주의와 실재론을 종합·지양하여 보다 합리적인 제3의 입장을 세우려는 의미 있는 시도이나, 결론적으로 관념론과 실재론을 하나의 체계로 정립하지 못하고 있는 것을 보았다. 경험론과 합리론을 종합하려했던 칸트의 시도가 결국 새로운 관념론으로 평가 받듯이, 퍼트남의 내재적 실재론도 논리적 일관성을 따르면 결국 내재주의를 벗어나지 못하는 입장이다. 그는 실재론을 끌어안기 위해 경험과 직관에 호소할 뿐, 필연적 논리를 제시하지 못한다. 반면 실재론의 필연성을 강조하면 내재주의적 입장이 약해진다. 인간의 경험에는 관념적 작용과 실재적 요소가 모두 필요하다는 그의 통찰은 타당하지만, 언어를 통해 경험이 발생한다고 보는 내재적 실재론은 일종의 딜레마에 빠져있는 것이다. 결국 퍼트남은 자신의 입장을 내재적 실재론에서 자연적 실재론, 소박한 실재론으로 바꾸는데, 그는 실재론을 더욱 강조하면서 언어적 내재주의에서 어느 정도 후퇴한 것처럼 보인다.

과정철학의 관점으로 볼 때, 내재적 실재론이 부딪친 그 한계를 넘어서려면, 내재적 실재론의 형이상학적 전제들을 재고하는 것에서부터 시작해야 한다. 과정철학은 내재적 실재론에 전제된 형이상

학들, 즉 유물론, 감각주의, 칸트적 경험구조와 다른 형이상학적 토대 위에서 관념론과 실재론을 종합하고 있다. 과정철학에 의하면 비언어적이고 비감각적인 물리적 파악으로부터 시작되는 인간의 경험은 자연스럽게 실재적 여건과 주관적 요소가 함께 결합되어 형성된다. 경험 안에 소여 되는 실재적 여건은 객관적 기준으로 작용하여 상대주의에 빠지지 않게 하며, 주관적 요소는 실재적 여건을 선택하고 독특하게 느낌으로써 실재의 본성을 반영한 다양한 주장들을 가능케 하고, 또한 경험을 언어로 표현하는 과정에서 해석도 어느 정도 포함됨으로써 절대주의에 빠지지 않게 한다. 언어는 존재적 명제를 상징할 때 해석의 요소를 증가 시키지만 성공적으로 존재적 명제를 교류시킴으로써 실재론과 관념론의 종합을 훼손하지 않는다. 과정철학에 의하면 실재의 본성은 부분적이거나 의식적으로 인식되어 존재적 명제로 등장할 수 있으며, 그 시대의 언어로 성공적으로 상징될 수도 있으므로, 결국 인간은 철학적 탐구를 통해 상응적 진리를 향해 점근선적으로 진보해 나갈 수 있을 것이다.

참고문헌

- Frassen, van. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Griffin, David Ray. *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Martin, M. J. "The Views of Whitehead and Wittgenstein on Propositions in Process and Reality and Tractatus Logico-Philosophicus," (Ph.D dissertation, Southern Illinois University, 1978).
- Putnam, Hilary. "Replies." *Philosophical Topics* 20, no. 1, 1992.
- _____. *Meaning and Moral Science*. Boston: Vail-Ballou Press, 1979.
- _____. *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *Realism with a Human Face*. Edited and Introduced by James Conant. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- _____. *The Many Faces of Realism*. Open Court, 1987.
- _____. *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1961. renewed version.
- _____. *Process and Reality*. corrected edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.
- 김동식. 「퍼트남의 ‘내적 실재론’과 실재론 그리고 상대주의」. 『실재론과 관념론』. 철학과 현실사, 1993.
- 김영건. 「칸트의 선형철학과 퍼트남의 내재적 실재론」. 『칸트연구』 19, 2007.
- 김영정. 「내재적 실재론에 있어서의 칸트적 요소」. 한국분석철학회 편. 『실재론과 관념론』. 서울: 철학과 현실사, 1993.
- 문창욱. 『화이트헤드 과정철학의 이해』. 서울: 통나무, 1999.
- 배식한. 『반실재론을 넘어서서: 퍼트남과 데이빗슨의 제3의 길』. 서울: 서울대학교출판문화원, 2009.
- 오종환. 「온건한 상대주의의 옹호」. 『실재론과 관념론』. 한국분석철학회, 1993.
- 이중원. 「내재적 실재론의 비판적 옹호: 양자이론의 인식과정 분석을 통한 고찰」. 『철학연구』 58, 2002.
- 주재완. 「과정철학은 관점주의인가?: 레셔의 관점주의와 대비하여」. 『화이트헤드 연구』 16, 2008.
- 퍼트남, 힐러리. 『이성 · 진리 · 역사』. 김효명 옮김. 서울: 민음사, 2007.

[Abstract]

Process Philosophy and Internal Realism

Joo, Jae-wan (Sun-moon Univ.)

Hilary Putnam's internal realism is a project to establish a 3rd philosophical position by combining linguistic internalism as an idealism and realism, and thereby go beyond both absolutism and relativism. But it does not seem that his internal realism succeeds in integrating internalism and realism into one philosophical system sufficiently consistent and coherent. Internal realism does not seem able to explain rationally how idea and reality meet and therefore create human experience. If internal realism follows strictly internalism, it is difficult to admit realistic contribution because the contribution is an internalized element through language. If internal realism admits realistic elements in human experience, it implies externalism Putnam denies. The root of this problem seems to be that internal realism stands on the metaphysics of materialism, sensationism, and Kantian epistemological structure. On the contrary, Whitehead's process philosophy presupposing different metaphysics seems able to harmonize idealism and realism consistently and coherently, and whereby overcome naturally absolutism and relativism. According to process philosophy, human experience occurs by the integration of both realistic data and subjective attitudes. Reality itself is given directly to a subject (i.e., human) through nonsensory perception, and the subject feels the realistic contents in its own way. This integration of realistic elements and subjective feelings of them creates human experience. Because of realistic

data, process philosophy does not fall into relativism, and because of subjective action and difficulty in fixing linguistic expression of propositions, process philosophy does not fall into absolutism. According to process philosophy, because human being can be conscious of a proposition reflecting reality and can symbolize it by language successfully to some degree, it seems that human can progress toward correspondent truths asymptotically.

Key-words: Putnam, Internal Realism, Whitehead, Process Philosophy, Idealism, Realism.

접수일: 5월 14일/심사기간: 5월 16일-5월 28일/ 게재확정일: 5월 28일

대화를 위한 주체성 연구: 알랭 바디우의 주체 연구*

- 화이트헤드적 비판 -

박 일 준 (감신대)

【한글요약】

적어도 자신의 주저인 『주체 이론』과 『존재와 사건』에서 바디우의 주체는 저항과 이탈의 주체로부터 믿음의 주체로 전이한다. 배치공간(splace)과 탈배치(outplace)로 창출되는 ‘둘(the Two)’의 모순적 역동성은 저항이 질서와 체제에 부차적인 것이 아니라, 오히려 ‘둘’의 모순적 역동성이 전체 구조의 운동성을 창출하고, 이러한 운동성이 질서와 체제의 토대임을 『주체 이론』은 논구한다. 그 ‘둘’의 구조가 바로 주체이다. 저항의 주체는 클리나멘의 이탈 운동으로서, 사라지는 항의 매개적 기능으로서, 그리고 파괴와 재구성의 역동적 운동으로서 다양한 모습을 드러낸다. 『존재와 사건』에서 이제 주체는 공백으로서의 존재로부터 ‘사건’ 이후 개입과 충실성의 연산을 통해 진리를 노출하는 주체로 전향한다. 보편적 혹은 유적인 진리를 주체가 처한 국소적 상황 속에서 충실성의 탐문 절차를 통해 논구해 나가는 투사적 학인(a militant savant)이 주체가 된다. 그럼에도 불구하고, 주체는 존재가 아니다. 그것은 사건(들) 사이를 개입과 충실성의 연산으로 매개하는 사라지는 항이다.

대화(dialogue)란 선언과 사라짐의 반복적 운동 아닐까? 모든 대화는 욕망의 독백(mono-logue of desire)임을 기억할 때, 타자를 향한 소통의 몸짓은 결국 내가 믿는 진리 사건의 믿음을 일관성 있게 논구하고, 그리고 다음 주체 계기들에게 그의 승계를 위한 선택과 결단을 맡기는 행위 아닐까? 적어도 진리의 종교들 사이의 대화는 이 사건의 불연속성을 매개로 이루어져야만 할 것이라

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

는 예감을 보고는 논구한다.

[주요어]: 배치공간, 탈배치, 클리나멘, 파괴, 재구성, 존재, 하나로-셈하기, 공백, 사건, 개입, 충실성, 유적인 것, 유적 절차들, 진리의 투사.

1. 들어가는 글

차이와 대화의 가치를 높이 올린 시대, 그러나 그 가치가 소통과 공감과 나눔으로 이어지기 보다는 현란한 수사학적 언변으로 변죽만 울리고 마는 시대, 그래서 더 차이의 존중과 대화가 필요하다고 여겨지는 시대, 대화를 위한 주체성을 모색하고자 하는 것이 본고의 목적이다. 대화를 위한 주체성이란 주제를 놓고 보면, 의사소통 관계 이론과 같은 어떤 것이 제시될 듯한 제목이지만, 역설적으로 본고는 타자를 가장 최소한으로 취급하면서 ‘대화’라는 주제를 다룬다. 타자 없는 대화가 가능한가? 라는 물음은 잘못된 물음이다. 그 전에 앞서, 우리에게 ‘타자’란 존재 가능한 대상인가? 라는 물음이 먼저 물어져야 한다. 타자의 욕망을 나의 욕망으로 삼으며, 타자의 욕망의 대상이 되기를 희구하면서 성장한 우리의 주체가 순수하게 그리고 투명하게 타자를 볼 수 있는가? 라는 물음말이다. 바로 여기서 대화의 가능성은 주체의 구조에 대한 이해로부터 도래할 것이라는 예감을 하게 한다. 타자는 정확히 주체가 형성되는 구조와 맞물려 융기하고 찾아들기를 반복할 것이다.

바디우는 주체를 존재와 사건의 관계 사이에서 조망하였고, 이는 주체가 타자와 어떻게 관계하는지에 대해서 많은 물음을 남겨놓는다. 진리는 주체의 믿음과 확신만으로 충분인가? 진리란 결국 다른 사람들과 더불어 정의로운 세상을 살아가려는 (지금은 부재하는 질

서에 대한) 욕망 아닌가? 바로 그 진리의 자리에 타자들과 “더불어” 살아가려는 꿈이 있다면, 그 타자들과 어떻게 대화를 시도하고 소통해 나갈 것인지를 물음이 물어져야 한다. 하지만 바디우는 이상의 물음을 묻지도 대답하지도 않는다. 그 물음들을 던지고 대답하는 것은 전적으로 본인의 몫이다.

그럼에도 불구하고 바디우의 주체 이론을 놓고, 대화라는 주제를 붙들고 있는 이유는 우리 시대 여러 가지 대화 부재의 상황 중 종교간 대화와 소통의 부재가 우리 사회에 미치는 부정적 영향들이 문제가 되고 있다는 현실적 문제의식 때문이다. 만일 바디우의 저항과 믿음의 주체로부터 대화를 위한 가능성과 모델을 모색할 수 있다면, 전혀 현실에 맞지 않는 ‘종교 다원주의’(religious pluralism) 모델이나 ‘포괄주의’(inclusivism) 모델의 한계를 이미 극명하게 경험한 이후, 종교간 대화와 소통에 보다 진척된 모델을 제시함으로써 기여를 할 수 있을 것이라 생각한다.

2. 바디우의 주체

바디우(A. Badiou)는 철학을 그 조건들과, 말하자면 진리 절차들(truth procedures)¹⁾과 구별한다. 철학은 더 이상 진리를 생산하지 않는다. 진리는 진리 절차들을 통해 생산되어지며, 따라서 진리는 다수이다. 철학이 진리의 독점적 생산자가 되었을 때 발생했던 이

1) procedure라는 단어는 바디우의 번역된 작품들 속에서 “공정”이라는 단어로 번역되기도 한다. 하지만 (적어도 영어 번역본의 용례를 참고한다면) procedure는 ‘공정’이라는 뜻 보다는 일을 처리하는 ‘절차 과정’으로서의 뜻이 더 강하다. 본고에서는 일괄적으로 ‘절차’로 번역한다.

전 세대의 재난들을 방지하려는 바디우의 방식이다. 철학은 이제 진리와 별도로 존재하고, 진리는 철학 밖에서 발생하지만, 그렇다고 철학이 진리 발생의 수동적 수용자에 그치는 것은 아니다. 오히려 철학은 진리 절차들 사이에서 선택권을 담지하며, 개념적 구성의 일관성을 담지한다. 이러한 철학의 역할 변경의 배경에서 작용하는 바디우의 문제인식은 바로, “... 우리 시대는 진정한 지식을 위한 시간을 갖고 있지 못하다. 경쟁력에 대한 찬양은 오히려 앎 없는 지식을 찬양하려는—진리 없이 행위하기 위한—욕망이다”²⁾라는 것이다. 지식의 경쟁이 진리를 대치해 버린 시대, 그래서 경쟁에서 승리하면 바로 그것이 진리로 간주되는 시대 속에서 진리의 물음을 다시 한 번 묻고 싶은 것이다.

이 경쟁의 시대 속에서 ‘진리의 물음과 가치’를 던진다는 것은 곧 시대에 저항하고, 시대가 강요하는 지식을 그대로 답습하는 것이 아니라, 시대의 지식과는 다른 차원의 앎을 지향한다는 것이다. 그래서 바디우는 많은 이들이 믿고자 하는 것은 “가능한 것의 기술”이라면, 정치는 “불가능의 예술”³⁾이라고 말한다. 정치는 우리가 현재 갖고 있는 것을 보다 풍성하고 확보하고 증식시키기 위한 타협과 대화의 기술이 아니라, 기본적으로 이 시대정신이 불가능하다고 말하는 것을 주체적으로 가능하다고 믿고 선언하는 기술인 것이다. 진리를 향한 그러한 주체적 믿음의 선포가 현실적으로 성공을 구가하고 호응을 얻느냐는 것은 적어도 좌파 플라톤주의자인 바디우에게는 그다지 중요하지 않는듯하다. 그래서 그는 “역사는 사건의 운수이고, 정치는 그의 강요된 주체적 합리성이다”⁴⁾고 과감

2) Badiou, *Being and Event*, 310. 이후 BE로 약칭함.

3) Badiou, *The Theory of the Subject*, 317. 이후 TS로 약칭함.

4) Badiou, *TS*, 60.

히 주장한다. 진리는 주체에게 강요한다. 네가 믿고 살아가는 바는 진리가 아니라고. 그러니 그 진리를 향한 내기를 걸라고. 그런데 내기에서 이기면, 무엇을 얻는지는 식별불가능하고, 결정불가능하다. 주체는 그저 자신의 사건 속에서 마주한 진리를 믿고 도박을 감행할 뿐이다. 그것이 유토피아를 향한 것이든, 하나님 나라를 향한 것이든, 극락왕생을 향한 것이든, 더 나은 세상을 향한 것이든, 그것은 각자가 각자의 사건을 통해 그리고 각자의 유적 절차들을 통해 진리를 어떻게 탐문했느냐에 달려있을 것이다. 진리는 더 이상 하나가 아니다.

그렇다 본고는 더 이상 하나의 진리가 아니라, 진리는 다수라는 바디우의 주장을 근거로 ‘대화를 위한 주체성’을 탐문하려 한다. 하지만 먼저 대화(dia-logue)는 언제나 독백(mono-logue)의 구조를 통해 도래한다는 점을 기억해야 한다. 우리의 욕망의 구조는 우리에게 내 자아 바깥의 타자에게로 ‘투명하게 그리고 있는 그대로’ 나아가지 못하게 하기 때문이다. 도리어 주체는 언제나 자신으로부터 소외된 ‘둘’(the Two)로 작동한다.⁵⁾ 대화는 이 소외의 극복 과정을 통해 도래할 것이라는 것이 본고의 예감(anticipation)이다.

1) 『주체 이론』(The Theory of the Subject)에서 말하는 주체

바디우에게, 주체는 초기 저서 『주체 이론』에서 “둘”(the Two)로부터 유래하여, “사라지는 항”(a vanishing term)이다. 그의 『주체 이론』 전체는 주체를 가능케 하는 “둘”에 대한 설명으로 구성되어 있다고 해도 과언이 아니다. 이 둘은 배치공간(splac)과 탈배치(outplace)의 모순과 갈등을 통해 점점을 모색하고, 주체의 자리

5) 도르, 『라캉 세미나-에크리 독해 I』, 163.

를 부여한다.

(1) “둘”(the Two)로서의 주체

“둘”로서의 주체는 근대 이래로 주장되어온 ‘일자’ 혹은 ‘통일성’ 혹은 ‘일관성’으로서의 주체 이론을 전복하는 바디우의 논제이다. 그 유래는 헤겔(G. Hegel)의 변증법적 주체로부터 비롯되는데, 바디우는 이를 라캉의 욕망의 주체 이론과 결합시켰다. 통상 ‘전체성’(the whole)과 ‘일자’(the One)는 철학적으로 동일한 것으로 표상되어 왔다. 바디우의 주체 이론은 바로 이 동일성 혹은 연속성 논제를 전복한다. 존재 즉 전체로서의 존재는 결코 ‘일자’가 아니라는 것이다. 바디우는 헤겔의 본문으로 돌아가, 헤겔의 일자는 “둘”(the Two)이 일자의 개념을 배태하는 것이지, 하나가 둘로 분열되는 것이 아님을 지적한다.⁶⁾ 즉 전체(the whole)가 ‘일자’로 이름되는 과정은 ‘두 번 셈하여지고, 두 번 배치되어져야’ 하며, 이는 처음부터 “둘” 즉 “분리”(scission)가 있었다는 것을 의미한다.⁷⁾ 헤겔의 철학은 이 분열의 반복, 하지만 본래 처음의 분열로의 복귀가 아닌 또 다른 분열로의 나아감이 반복적으로 발생하는 진실을 드러내고 있다고 바디우는 말한다. 이 분열은 서로 다른 사물이나 사람들 간에 일어나는 분열이 아니라, 본래적으로 같은 것이 “둘”로 이루어가는, 그러면서 자기 자신의 자리에서 다른 어떤 것을 계속해서 반복적으로 구현해 나가는 분열을 가리킨다. 말하자면 헤겔에게 “둘”은 “즉자성”(something-in-itself)과 “대자성”(something-for-itself)을, “순수한 동일성과 배치된 동일성을” 혹은 “문자와 그 문자가 기입된 공간을” 혹은 “이론과 실천”의 둘을 가리킨다.⁸⁾ 바디우는 이 “둘”을

6) Badiou, *TS*, 5.

7) Badiou, *TS*, 5.

A와 AP로 표기한다. 여기서 AP란 “A의 배치를 가리키는 유적 항” 혹은 “배치의 유적-고유성 안에 있는 A”를 말한다.⁹⁾ 이 A와 AP의 관계를 헤겔은 분열 혹은 모순이라고 했다.

A와 AP의 관계는 어떤 것이 그 자체로부터 일으키는 차이를 말한다. 그리고 이 차이를 만드는 것은 A의 전개가 아니라 A가 배치된 자리로부터 일어나는 차이이다. 하지만, 그러한 배치를 일으키는 자리는 결코 A를 고정시키지 못한다. A는 언제나 배치된 자리로부터 “탈존(ex-sist)하기 때문이다.¹⁰⁾ 배치의 공간이 부여하는 고정성에 사로잡히는 것을 헤겔은 “퇴행”(relapse)이라 하였다.¹¹⁾ 이 퇴행이 일어나는 이유는 기본적으로 배치(p, placement)가 자아내는 힘 때문인데, 이를 바디우는 “배치의 공간”(space of placement) 즉 “자리”(place)라고 불렀고, 이를 자신의 용어로 “배치 공간”(splace)이라 하였다.¹²⁾

무력적 배치에 고정되기를 거부하고, 자신의 전개를 추동해 나아가는 A는 바로 그런 의미에서 “탈배치”(outplace)라고 말할 수 있을 것이다.¹³⁾ A가 배치 공간 즉 “구조의 행위”와 상동화 되어 버렸을

8) Badiou, *TS*, 6.

9) Badiou, *TS*, 9.

10) Badiou, *TS*, 10.

11) Badiou, *TS*, 10.

12) Badiou, *TS*, 10.

13) 정치 지형에서 이 A와 P의 둘은 A를 “노동계급”으로, P를 “현대 제국주의 사회”로 대입할 때 무엇을 의미하는지 명확해진다. AP란 배치공간에 종속된 즉 현대 제국주의 사회의 배치 공간에 종속된 노동계급을 말하며, A란 노동계급의 끝없이 탈주하려는 힘을 가리킨다 (Badiou, *TS*, 9). 신학적으로 P 즉 배치공간은 유한의 세계로, A는 무한으로서 하나님으로 표기될 수 있는데, 이때 하나님은 “유한의 배치 공간의 구체적인 탈배치로 색인되어”진다(Badiou, *TS*, 15). 바로 이것이 성육신의 원리로서 하나님은 인간이 된다는 진술의 뜻인데, 말하자면 하나님은 “스스로(성부)를 분리하여, 유한 속에 스스로를 배치(성자)한다”(Badiou, *TS*, 15). 이때 성자

때, 퇴행이 일어나지만, 기본적으로 어떤 무언가를 전개시켜 나가
는 힘(force)으로서 A는 배치의 자리에 “이질적”이며, 그래서 배치
의 구조를 위반하고 거역하려는 기질을 갖는다. 바로 이런 기질이
배치공간과 연관하여 이름되어질 때, 바디우는 이를 “탈배
치”(outplace)라 하였다. 헤겔의 변증법은 결국 “배치 공간에 대적하
는 탈배치”(the outplace against the splace)¹⁴⁾에 다름 아닌 것이다.
본인의 논점을 명확히 하기 위해 바디우는 ‘배치공간’(splace)를 “P”
로, ‘탈배치’(outplace)를 ‘A’로 표기하면서, A와 P는 소위 말하는 ‘모
순’이 아니라 “순수한 구조적 원리”¹⁵⁾라고 말한다. 이 원리가 구조
적인 이유는 이러한 구조를 만드는 분열(scission)이 “탈배치로서
(배치의) 자리에 포함되어”¹⁶⁾ 있기 때문이다.¹⁷⁾

주체란 바로 이 “배치”와 “탈배치”의 둘이 담지한 모순으로부터
배태되어진다. 그리고 그 모순은 특정 시점에서 균형이나 봉합

는 하나님의 탈존을 가리키는 말이 된다. 이것이 바로 니케아 신조의 원
리라고 헤겔은 이해하였다(Badiou, *TS*, 15).

14) Badiou, *TS*, 11.

15) Badiou, *TS*, 14.

16) Badiou, *TS*, 15.

17) 헤겔의 변증법을 가능케 해주는 또 다른 힘이 있는데, 이것은 “둘”에 더
하여 또 다른 하나가 아니라, 둘이 자아내는 효과이다. 배치공간과 무관
하게 초월적으로 존재하는 사물은 아무것도 없기 때문에, 모든 사물은
배치 공간의 영향을 받기 마련이다. 이는 곧 사물은 특정의 자리 혹은
배치로부터 생겼다는 것을 의미하는데, 그렇게 발생한 모든 사물은 생래
적으로(inherently) 탈배치의 기질을 품고 태어난다. 그래서 배치공간을 위
반하여 탈출하래적으로그러한 탈출은 영원한 분리를 의미하는 것이 아니다.
왜냐하면 탈배치의 기질도 생래적이라적으로받치 공간의 기질도 생래적이
기 때문이다. 따라서 모든 사물은 탈출 후에 어느 시점에서든 본래의 자
리로 돌아오려는 힘을 발휘하기 마련이다. 그래서 본래의 자리로 돌아와,
본연의 자리를 대치한다. 이를 헤겔은 “한정성”(Grenze 혹은 limit)이라 이
름하였다 (Badiou, *TS*, 12).

(suture)을 도모하고, 주체는 바로 그 봉합의 주체이다. 이 봉합이 이루어지면 주체는 사라지며, 다음 사건에 다른 모습의 주체로 출현한다.

여기서 중요한 것은 처음부터 “둘”이 존재한다는 것이고, “일자”(the One)는 그 ‘둘’을 기입하기 위해 고안된 장치이며, 그 역은 아니라는 것이다. 따라서 처음부터 ‘둘’이 있다. 헤겔에게 이 둘은 모순의 관계로 있으며, 바로 이것이 “차이”를 가리키는 본래의 자리인 것이다.¹⁸⁾ 둘은 단지 숫자적으로 무차별한 ‘둘’이 아니라, “분열 속에 연결된 둘,” 즉 “하나의 과정 속에 연결된 둘”을 말한다.¹⁹⁾ ‘둘’이 단순한 둘이 아니라 변증법적 관계를 통해 모순의 극복을 지향한다는 의미로 헤겔은 “대립 속의 통일”을 말하는데, 이는 ‘둘’의 융합하여 제삼의 어떤 것을 창출하는 것이 아니라, ‘둘의 운동’으로서 ‘일자’를 즉 그 ‘둘’의 효율적인 분기를 가리키는 일자를 가리킨다.²⁰⁾ 따라서 일자 다음에 다자 즉 둘이 도래하는 것이 아니라, ‘둘’ 다음에 ‘일자’가 둘을 기입하는 방식으로 등장한다.

그 ‘둘’의 분열 속에서 차이는 균형을 이루며 발생하는 것이 아니라, 불평등을 그리고 비대칭을 낳는다. 즉 하나가 언제나 다른 하나에 종속되는 형태로 통일이 이루어진다는 것이다. ‘둘’의 근원적 힘이 배치공간의 구속력에 종속된 형태로 나타날 때, 둘은 “구조적 모순”(structural contradiction)의 형태로, 탈배치의 힘이 배치공간의 힘을 능가하고 압도하는 형태로 나타날 때, “역사적 모순”(historical contradiction)의 형태로 나타난다.²¹⁾ 이 두 형태가 교차하고 매듭을 구성하는 자리가 바로 주체의 자리이고, 결국 주체

18) Badiou, *TS*, 23.

19) Badiou, *TS*, 24.

20) Badiou, *TS*, 24.

21) Badiou, *TS*, 25.

를 배출하는 것은 ‘일자’가 아니라 ‘둘’(the Two)이다.

헤겔의 ‘둘’을 고찰하면서, 바디우는 ‘힘’(force)이 자신의 “외부성을 그 자신의 운동”²²⁾으로 부여하게 될 때, 그 자신과 관계하기 시작한다는 점에 주목한다. 이것은 바로 라캉이 유아에게서 주체의 출발점을 본 그 자리인 것이다. 즉 주체는 언제나 타자의 주체라는 말을 이해하기 위한 출발점인 셈이다. 헤겔은 바로 이 타자성의 내면화를 주체의 출발점으로 동일하게 인식했던 것이다. 타자의 내면화, 즉 배치공간이 부여하는 가치 체계를 ‘나’의 가치로 내면화하면서, 헤겔은 “지양”(sublation)이 일어난다고 보았다. ‘둘’(the Two)은 결국 전체(the whole)와 일자(the One) 사이의 틈에 생래적으로 혹은 본래적으로 기생하는 것이며, 이 ‘둘’이 만들어내는 사이의 틈이 바로 주체의 물음을 낳는 자리인 것이다. 이 둘, 즉 전체와 일자의 둘을 가능케 하는 힘은 “오로지 다른 힘과 상관된 활동으로서만 사유 가능할 뿐”²³⁾이다. 본래적 ‘힘’이 자신에게 마주친 다른 힘으로 즉 자신을 조건짓는 힘으로 관계를 구성한다는 것은 그것을 내면화한다는 뜻이며, 이는 곧 자신을 외적으로 외양화(exteriorization)한다는 것, 이는 역으로 “본연의 자신으로부터 멀어져 확장된다는 것”(the expansive wrenching away from itself)²⁴⁾을 의미한다.

자신으로부터 멀어져 나가는 외연적 확장은 배치공간의 통일성을 부여하여, 체제의 자리에 혹은 상징계의 자리에 힘을 배치하여 배치공간을 형성하든지 아니면 혁명의 자리에 즉 실재(the real)의 자리에서 탈배치를 드러내든지, 그 양 단 간에 이루어진다.²⁵⁾ 전자는 본래적 ‘힘’이 배치공간 속에 배치되어 불순하게(impure) 되는

22) Badiou, TS, 32.

23) Badiou, TS, 34.

24) Badiou, TS, 35.

25) Badiou, TS, 37.

것을 가리키며, 바디우는 이를 “객관적”이라 지칭하였고, 후자는 힘이 그 본연의 ‘순수성’을 회복하기 위한 “정화라는 우연적 과정”(the aleatory process of purification)²⁶⁾에 착수하는 것을 의미하는데, 바디우는 이를 “주관적” 혹은 ‘주체적’이라 명하며, 이때 특별히 주목할 것은 이 정화 과정이 운동에 새로움을 도입한다는 것이다. 이 새로움은 언제나 매 시대마다 정의의 부름을 가져온다. 모든 정의는 바로 이 새로움이 도입으로 인해 가능해진다. 역으로 새로움의 도입이 없는 반복은 언제나 부정의를 낳는다.²⁷⁾ 바디우는 이런 점에서 헤겔의 관념론적 변증법을 구조적 측면과 역사적 측면으로 구분하여 이해할 것을 제안한다: 즉 “자리들의 논리와 힘들의 논리”²⁸⁾로 말이다. 하지만 헤겔의 변증법은 주로 구조적 변증법을 해명하는데 중점을 두고 있었다고 바디우는 비판한다. 주체 이론의 출발점으로 “둘”을 보았던 점에서 헤겔은 지대한 공헌을 하였지만, 둘이 자아내는 변증법의 양상들을 고찰하면서도 또 다시 둘의 역할로 고려하지 않고, 이를 거의 전적으로 구조적인 측면에서만 고찰하는 잘못을 저질렀다.²⁹⁾ 바디우에게 주체란 언제나 “둘”(the Two)을 가리키며, 이는 “자리의 측면(라캉의 용어로 상징계)과 힘의 측면(실재계)”의 교차와 불합과 사라짐으로 구성되는 것이다.³⁰⁾

(2) 저항적 주체의 전거로서 클리나멘(clinamen)

둘의 출현의 텍스트적 근거를 바디우는 에피쿠로스(Epicuros)에게서 찾는다. 데리다가 ‘차연’(差延, *différance*)을 서술하기 위해 플

26) Badiou, TS, 38.

27) Badiou, TS, 39.

28) Badiou, TS, 53.

29) Badiou, TS, 54.

30) Badiou, TS, 114.

라톤의 『티마이오스』로 되돌아갔던 것과 같이, 바디우는 자신의 주체 모델의 전거를 찾기 위해 에피쿠로스로 돌아가, “클리나멘”(clinamen)을 인용한다.³¹⁾ 에피쿠로스는 본래 원자들만이 존재했다고 보았다. 그래서 처음에는 원자들과 그들의 거처 공간인 진공(the void)만이 존재했다. 그 진공의 공간에서 원자들은 수직으로 낙하하는 운동만을 하고 있었고, 이 원자들의 질서가 강하게 그리고 고정적으로 유지되고 있었더라면, 만물은 생성될 수 없었을 것이다. 그런데 우연히 수직의 궤도를 이탈하는 원자가 발생하면서, 다른 원자들과의 충돌과 관계가 발생하고, 그로부터 만물이 생겨나기 시작한다는 것이 에피쿠로스의 원자 이론에 담긴 클리나멘이다. 이때 그 이탈하는 원자를 에피쿠로스는 “클리나멘”(clinamen)이라 하였다.

클리나멘 속에서 바디우가 보고자 하는 것은 획일화된 전체 배치 운동에서 발생하는 이탈(deviation)이다. 바로 그 이탈하는 원자로 말미암아, 만물의 도래가 가능케 되었다는 것이다. 이는 바디우가 배치와 탈배치의 둘의 구조를 통해 주체의 자리를 해명하고자 노력한다는 점을 유념하면, 이 클리나멘에 대한 인용이 어떤 메시지를 전하고 있는지가 분명해진다. 주체는 비록 ‘둘’의 구조로부터 출현하지만, 주체의 강조점은 바로 배치의 획일화된 힘에 ‘저항’하고 ‘탈주’하는 힘에 놓여있다. 클리나멘은 바디우가 보기에 “위치를 정할 수 없고, 규칙을 거스르는 운동의 탈배치”(the outplace of an unlocatable, deregulated movement)³²⁾이다. 이는 곧 획일화된 일자의 죽음을, 그리고 다자로서의 전체의 출현을 그리고 인지되지 못하던 진공이 이탈하는 원자로 인해 기표된다는 것을 의미한다. 이

31) Badiou, TS, 58.

32) Badiou, TS, 58.

저항과 일탈이 없다면, 모든 존재들의 생성은 불가능했던 것이다. 따라서 여기서 중요한 점은 바디우는 저항을 기존 체제에 반대하여 일어나는 이차적 힘이나 부차적인 구조로 보지 않고, 오히려 저항이 있었기 때문에 존재의 체제가 가능했었다는 점을 부각시키고 있다는 사실이다. 저항은 부차적이거나 체제에 귀속된 어떤 것이 아니라, 모든 것에 근원적인 힘이다.³³⁾

진공을 기표한다는 점에서 클리나멘은 주체, 혹은 보다 정확히 말해서 “주체화”(subjectivization)³⁴⁾라고 바디우는 말한다. 클리나멘은 “자유 혹은 우연”이라고 말할 수 있을 “탈배치의 요건”을 가리키기 때문이다.³⁵⁾ 클리나멘은 “불-특정(a-specific)이고, 초필연적(beyond necessity)이고, 절대적인 탈배치이고, 배치공간화될 수 없고, 도표화할 수 없는” “우연”(chance)을 가리킨다.³⁶⁾ 클리나멘을 주체 혹은 주체화라 말할 수 있는 것은 구조주의자의 관점에서 클리나멘은 소멸 혹은 폐지되어야만 할 어떤 것이기 때문이다. 그것은 곧 구조 전체를 교란 혹은 붕괴시키는 인자(factor)로서, 적어도 구조주의자의 관점에서 보자면 제어되거나 삭제되어야 할 요소이다. 따라서 주체적 요소 혹은 주체의 발생을 거론한다는 것은 구조주의자의 관점을 거스르거나 벗어나는 것을 의미한다. 여기서 클리나멘의 주체적 저항은 이제 전체 구조의 안정을 위해서 폐지되고 금지되어야만 한다.

33) Badiou, *Infinite Thought*, 29; 바커(J. Baker), 『알랭 바디우: 비판적 입문』, 81; 또한 박일준, 「차이의 진리(差延)와 진리(의 差異): 데리다와 바디우의 접점, 주체에서」, 『화이트헤드 연구』 21집(2010), 52-53을 참조하라.

34) Badiou, TS, 59.

35) Badiou, TS, 59.

36) Badiou, TS, 59.

클리나멘의 폐지는 “두 번째의 주요한 연산”(second major operation)을 구성한다.³⁷⁾ 이 두 번째 연산은 주체가 영속하는 것이 아님을 가리킨다. 이 두 번째 연산을 바디우는 “사라지는 항의 연산”(the operation of the vanishing term)³⁸⁾이라 하였다. 두 번째 연산은 첫 번째 절대적 차이, 즉 원자와 진공 간의 절대적 차이 대신 이제 가장 약한 차이 즉 “자리들의 차이”(the difference of places)³⁹⁾가 전체 생성과정을 주도한다는 것을 의미한다. 이는 주체가 저항과 일탈을 통해 배치공간에 새로운 판을 형성한 다음, 이전과 다음의 매개자로서의 역할을 다하고 사라지게 되면, 이전에 저항과 일탈로 간주되던 것이 기존 상황의 체제로 편입되어, 다른 상황들과의 차이로 작용한다는 것을 의미한다. 말하자면 바디우의 저항과 일탈은 무조건적 전복이나 파괴를 지향하는 것이 아니라, 저항과 일탈의 단속적인(discrete) 성격을 그대로 유지하면서, 배치공간의 수용적 역할도 동시에 인정한다고 볼수 있다.

(3) “사라지는 항”(a vanishing term)으로서 주체

클리나멘의 일탈은 존재하지 않았던 진공, 즉 원자들 사이의 진공 혹은 공간을 표지함으로써, 이제 원자들을 질서정연한 원자들과 일탈적인 원자들로 구별하도록 만들어준다. 이 원자들의 차이는 곧 원자들이 배치된 자리를 의미하고, 이제 배치들의 차이로 원자들의 차이를 설명할 수 있는 체계가 자리 잡게 되면, 클리나멘은 사라져야만 한다. 클리나멘의 일탈은 이제 배치들의 차이로 치환된 것이다. 그럼으로써 클리나멘은 이제 자리들을 찾아가는 “나그

37) Badiou, TS, 61. `

38) Badiou, TS, 61.

39) Badiou, TS, 62.

네”(passer)⁴⁰⁾가 된다. 이제 클리나멘의 운동은 찾아볼 수가 없게 되는데, 일탈 이후의 모든 효과들은 배치들이 자아내는 효과로서 배치의 법에 종속되었기 때문이다. 따라서 일탈운동으로서 클리나멘은 결국 “사라지기 위해서만 출현”하며, 그런 의미에서 클리나멘은 “바로 그 자신의 사라짐”을 의미한다고 바디우는 말한다.⁴¹⁾

이러한 사라짐을 바디우는 혁명 대중 운동과 연관하여 설명한다. 일단 (혁명의) 사건 이후, 대중이 역사적으로 그리고 구조적으로 배치되어지고 나면, 혁명의 주체로서의 대중은 사라진다. 그러나 이 사라짐은 소멸과는 다르다. 왜냐하면 “사라지는 향”은 결국 전체(the whole)에 흔적을 남기게 된다. 왜냐하면 일자로 등가되던 전체 그래서 일자에 종속된 전체가 이제 클리나멘의 일탈로 인해 일자와 틈새를 발견하게 되고, 그리고 그 틈새는 새로운 구조화를 통해 메워지겠지만, 그 일자와 전체 사이에서 일어날 수 있는 틈새는 그림자처럼 언제나 획일화된 구조 언저리를 맴돌기 때문이다. 비록 혁명 대중이 역사를 만들어내는 대중으로서의 배치를 상실하게 되었다 하더라도, 이제 그 대중은 역사 자체가 된다. 배치공간은 주체로서의 대중을 공간에 배치된 요소로서의 대중으로 대치하지만, 바로 그럼으로써 대중은 이제 역사를 만들어내는 혹은 역사 자체와 구별된 무엇이 아니라, 바로 그 역사 자체가 된다는 것이다.⁴²⁾ 다른 한편으로 역사 자체가 됨으로써, 대중이 본래 주체적으로 담지했던 성격, 즉 체제에 대한 저항적 성품은 사라진다. 하지만 바로 이 사라짐을 통해 사라지는 향은 대중에게 존재를 부여한다. 따라서 역설적으로 “사라지는 향의 본질은 사라지는 것이지만, 그러

40) Badiou, TS, 62.

41) Badiou, TS, 62.

42) Badiou, TS, 63-64.

나 동시에 그것은 가장 두드러지게—전체로서 혹은 그 자체의 원인으로—존재하는 것이다.”⁴³⁾

이렇게 사라짐으로서, 주체는 고정된 기표로 존재하는 것이 아니라, 다른 향으로 즉 다른 기표로 출현하게 되고, 이러한 출현들이 기표들의 연쇄를 이루며, 주체의 끊임없는 그러나 단속적인 출현을 가능케 한다. 여기서 주체의 사라짐은 주체의 욕망의 대상이 (일시적으로) 충족되었다는 사실을 의미한다. 욕망은 결핍 혹은 결여된 혹은 부재하는 대상에 대한 욕망이기 때문이다. 하지만 근원적으로 주체의 욕망은 채워지지 않는다. 물론 채워지지 않을 존재의 구멍을 채울 가능성이 전혀 없다고 여겨진다면, 욕망의 근거도 없을 것이다. 따라서 이 존재의 구멍은 적어도 주체의 입장에서 채워질 수 있다는 믿음의 근거가 있다. 그렇기 때문에 주체는 이 구멍을 채우기 위해 기존의 체제에 저항하면서 출현하고, (만일 성공적으로 자신을 실현했다면) 사라진다. 이제 욕망의 대상이 사라진 주체는 존재하지 않기 때문이다. 따라서 주체는 “사라지는 향의 운명을 따라, 기표1과 기표2 사이의 간격의 신분을 가질” 뿐이다.⁴⁴⁾

(4) 파괴⁴⁵⁾와 재구성으로서의 주체

43) Badiou, TS, 64.

44) Badiou, TS, 134.

45) 나중에 BE에서 바디우는 ‘파괴’(destruction)의 국면을 거절한다. 이 용어와 그것이 지칭하는 국면이 “권력 균형”이나 “권력 다툼”(power struggles)과 같은 지평을 공유하는 듯이 보이기 때문이다. 본래 이 ‘파괴’라는 용어를 통해 바디우가 의미하려는 바는 바로 이 ‘파괴’가 본질적으로 새로움의 도입과 연결되어 있다는 것이었다. 하지만, 소급적으로 다시 ‘파괴’라는 용어의 자리를 고찰해 볼 때, 바디우에 의하면, 이 용어는 새로움의 도입을 가져오는 것이 아니라, 언제나 지식의 영역에서 순환되는 용어이다. 유적 절차와 충실성 그리고 개입 등의 개념들을 정교하게 다듬어 가면서, 파괴라는 용어의 기능이 불필요해졌다고 볼 수 있다 (Badiou, BE, 408).

바디우는 그 어떤 주체도 결국 “강요된 예외(forced exception)로서, 두 번째 자리에 도래한다”⁴⁶⁾고 말한다. 이는 곧 주체란 “예측 불가능한 분기”(unpredicable bifurcation)⁴⁷⁾임을 고지하는 것이다. 욕망이란 부재하는 것으로부터 유래한다. 따라서 욕망의 대상이란 부재하지만, 그러나 부재함으로써 영향력을 발휘하는 것을 말한다. 욕망하는 주체는 이 부재를 채우기 위해 욕망의 기표들을 구축한다. 하지만 그 어떤 기표도 그 근원적인 부재를 채울 수 없다. 이전의 기표가 다 채우지 못하는 결여 때문에 또 다른 기표가 도입되고, 이 대치 과정은 끝없이 계속된다. 배치공간의 연산은 바로 이 기표들의 끝없는 대치를 운영함으로서 “결여 자체를 인식하지 못하도록” 하는데 있다.⁴⁸⁾ 따라서 주체가 허위적으로 채운 만족⁴⁹⁾을 부재시키는 두 번째 연산이 언제나 필요하다. 이것을 바디우는 “결여의 결여”(lack of lack)이라 이름하는데, 라캉의 용어로 이는 “불안”이다.⁵⁰⁾

이 두 번째 연산이 주체가 예외를 강요받는 이유이다. 왜냐하면 체제의 구조로부터 ‘부재하는 어떤 것’을 보기 때문이다. 이는 곧 주체로 하여금 체제를 뒤집을 동기를 부여하게 되고, 이는 체제가 원하는 것이 아니다. 주체가 체제로부터 예외의 자리를 강요받을 수밖에 없는 것은 주체가 욕망하는 진리는 언제나 “뒤틀려있기”(twisted)⁵¹⁾ 때문이다. 라캉은 이를 “주체란 그 자체로 그의 [욕망하는] 대상으로부터 내적으로 배제되어 있다”고 표현했다.⁵²⁾ 이

46) Badiou, TS, 88.

47) Badiou, TS, 88.

48) Badiou, TS, 138.

49) 바디우는 이를 “상상적 고착”(imaginary fixation)이라 이름한다 (Badiou, TS, 137).

50) Badiou, TS, 73.

51) Badiou, TS, 121.

는 주체란 언제나 불가능한 것을 욕망한다는 것을 의미한다. 이는 곧 주체란 언제나 욕망을 구조화된 상징계를 통해 충족되기를 도모한다는 것을 의미한다. 따라서 주체의 출현은 역설적으로 이 불가능한 것이 상징계로 자연스럽게 접수되고 있지 못하다는 사실을 노출하고, 체제의 구조 속에 편입되지 않는 어떤 것이 사건을 통해 도래하고 있음을 의미한다.

같은 동전의 반대 면으로, 예외로서 주체는 언제나 기존 체제의 구조를 파괴하고 새로운 기표를 도입함으로써 출현한다는 것을 의미한다. 이는 곧 주체는 언제나 두 번 기입된다는 것을 의미한다. 두 번째 기입이라 함은 곧 부르조아지의 대립으로 상징되는 프롤레타리아가 실은 “부르조아지 배치공간의 탈배치”(the outplace of the bourgeoisie's splace)임을 인식하는 것이다. 따라서 프롤레타리아로서의 주체의 출현은 그 주체가 욕망하는 혁명의 완성이 아님을 인식하게 되는 것이다. 프롤레타리아 주체의 출현은 혁명이 완수된 것이 아니라, 혁명이 시작된다는 것을 나타내는 지표이다. 그 “정치적 주체는 [이제] 파괴(destruction)를 요구”⁵³⁾하는데, 이것을 (실재의) 결여만으로는 이를 충분히 설명할 수 없음을 라캉은 인식하지 못하였다.

주체의 결여를 결여케 하는 연산이 바로 “상실의 지배”(mastery of loss)로서, “파괴”(destruction)이다.⁵⁴⁾ 따라서 모든 주체는 “존재의 결여와 파괴, 반복과 개입, 배치와 초과 사이의 교차로에 존립한다.”⁵⁵⁾ 파괴란 주체가 자신의 기초를 구축하는 수사로서, 그 파괴를 통해 “상실은 결여를 원인으로 전환시키고, 초과(excess)로부

52) Badiou, TS, 124; E 861/731로부터 재인용.

53) Badiou, TS, 131.

54) Badiou, TS, 138.

55) Badiou, TS, 139.

터 일관성을 생산해 낸다.”⁵⁶⁾ 결국 파괴(destruction)란 주체가 배치 공간의 반복을 거절하고, 그 반복의 체제를 넘어서는 초과로서 파괴적으로 등장하는 주체의 계기를 가리키는 것이다.⁵⁷⁾ 따라서 주체를 “존재 결여의 환유”로 표현하는 것은 절반에 진리에 불과하며, 주체란 또한 “존재를 결여로 가져가는 것” 즉 “파괴”(destruction)이다.⁵⁸⁾ 바로 이 파괴를 통해 주체는 결여 자체를 결여케 하면서, “실재보다 더한” 것을 초래하는데, 이 “더한 것”을 바디우는 “힘”(force)라 이름한다.⁵⁹⁾ 그 힘의 출현은 “사건”(event)이며, 이는 곧 “주체의 흔적”으로서, 결여를 파괴와 교배시킨다.⁶⁰⁾

여기서 파괴란 단지 기존 기표 체제의 붕괴를 의미하는 것이 아니라, 실재의 탈주를 가능케하는 “파괴적 일관성”(destructive consistency)⁶¹⁾의 구성을 가리킨다. 라캉은 언제나 실재의 탈존(ex-ist)을 가능케 하는 “일관성 있는 반복”(consistent repetition)⁶²⁾으로서만 보았지, 주체를 파괴적 일관성의 측면에서 보지 못했다.⁶³⁾ 일관성 있는 반복은 언제나 또 다른 기표의 출현을 예감하고, 이를 바디우는 “주체화”(subjectivisation)⁶⁴⁾라 하였다. 반면 “파괴적 일관성”은 언제나 반동적 혹은 “소급적”(retroactive)⁶⁵⁾이다. 이 반동적이고 소급적인 ‘파괴적 일관성’을 바디우는 “주체 과정”(subjective process)이라 이름한다.⁶⁶⁾ 이 주체화와 주체 과정은

56) Badiou, TS, 140.

57) Badiou, TS, 141; 259.

58) Badiou, TS, 141.

59) Badiou, TS, 141.

60) Badiou, TS, 142.

61) Badiou, TS, 239.

62) Badiou, TS, 239.

63) Badiou, TS, 244-246.

64) Badiou, TS, 251.

65) Badiou, TS, 251.

주체의 두 시간성들을 의미한다.

파괴와 재구성으로서 주체를 지칭한다는 것은 이제 주체를 주체화(subjectivisation)와 주체 과정(subjective process)으로 구별하여 인식한다는 것을 의미하는데, 주체화란 초과로 인해 발생하는 “동요의 중단”이며, 이는 “파괴”를 가리킨다.⁶⁷⁾ 다른 한편으로 주체 과정이란 “초과를 둘러싼 배치공간으로 초과를 다시 배치하는 과정”으로서, “재구성” 과정을 지칭한다.⁶⁸⁾ 이 두 과정을 도외시킨 채, 주체를 말하는 것은 불가능하며, 주체란 이 두 과정들의 효과라고 바디우는 말한다. 주체는 결국 “파괴/재구성”(destruction/recomposition)의 과정으로서, 이때 주체화는 “중단의 원리적 차원에서 주체를 지명”하고, 주체 과정은 “재구성의 차원에서” 주체를 지명한다.⁶⁹⁾ 주체화는 그의 예기(anticipation) 구조를 통해 “텅 빈 자리”를 구축하고, 주체 과정은 소급(retroaction)을 통해 힘을 배치하는 과정이다.⁷⁰⁾

“강요된 예외”⁷¹⁾로서 주체는 주체란 언제나 “전체 속에서 비존재하는(inexist)”⁷²⁾ 것을 가리키는 이름이 되며, 우리 시대에 비존재로 존재하는 (진정한) 주체의 모습을 우리는 “이민 노동자들”(immigrant workers) 혹은, 한국사회에서 더 많이 통용되는 이름으로, “외국인 노동자”을 들 수 있다. 그들은 전체 속에 기존하는 노동자들이지만, 한국의 노동자 계층을 셈할 때, 포함되지 않는 “비존재하는”(inexistent)⁷³⁾ 노동자들이다. 이것은 존재의 기이한 양식

66) Badiou, TS, 244.

67) Badiou, TS, 278.

68) Badiou, TS, 278.

69) Badiou, TS, 261.

70) Badiou, TS, 264.

71) Badiou, TS, 88.

72) Badiou, TS, 263.

이 아니라, 바로 존재의 근원적 양식이다. 왜냐하면 전체를 셈하는 방식은 언제나 적어도 그 전체에 의해 셈하여질 수 없는 하나 이상의 항을 포함한다. 예를 들어 ‘대한민국’이다. 이것은 대한민국이라는 전체로 셈하여진 집합에 흡수되어질 수 없다. 이를 흡수하면, 대한민국이라는 전체(whole)은 다시 셈하여져야 한다. 따라서 이것은 전체로 셈하여질 수 없는 불가능성이지만, 그 전체를 규정하는 이름이 된다. 외국인 노동자들은 그런 의미에서 우리 전체의 진리를 드러내는 주체적 이름이 된다. 제국의 체제는 그들을 언제나 전체의 예외로 규정하면서 소위 “우리 사회 전체”를 규정한다. 외국인 노동자들은 바로 그 전체 개념의 한계, 그 전체에 담긴 진리를 드러내는 한계 개념이 된다.

다른 한편으로 주체란 “배치공간”(the space)으로서, “파괴되어진 것으로부터 ‘비존재’(the in-existent)를 통해 이루어져 온 것”을 가리키는 이름이다.⁷⁴⁾ 말하자면 주체란 파괴적 힘으로만, 일탈하는 저항으로만 존재하는 것이 아니라, 스스로 파괴해온 것에 일관성을 부여하는 이름인 것이다. 이런 의미에서 주체화는 언제나 “중단”(break) 혹은 반란에 담긴 “아니오”의 의미를 창출하며, 이런 의미에서 언제나 “강제의 논리”(logic of forcing)로 작동한다.⁷⁵⁾

2) 『존재와 사건』(Being and Event)에서 바디우의 주체

『존재와 사건』에서 바디우는 존재와 사건 사이에서 ‘주체’를 해명한다. 이 저서에서 바디우는 이하의 사실들을 확증한다: 1) ‘우

73) Badiou, TS, 263.

74) Badiou, TS, 264.

75) Badiou, TS, 273.

리가 살아가는 상황들(situations)은 “순수하고 무심한”⁷⁶⁾ 차이들을 드러내 줄뿐, 그 차이들을 통해 그 어떤 규범성도 제시하지 못한다. 2) 따라서 진리는 상황의 구조를 지탱하는 질서와 파열함(rupturing)으로서만 구성되어진다. 진리를 열어주는 이 파열을 바디우는 “사건”이라 이름한다. 3) 하나의 주체란 결국 “이 진리 사건에 대한대한극적인 충실성”(an active fidelity to the event of truth)에 다름 아니다. 이는 곧 주체란 “진리의 투사”(a militant of truth)임을 의미한다. 4) 진리가 배치되는 상황의 그 어떤 사전적 구성의 속성에도 예외(exception)로 판명되는 존재의 진리를 “유적”(generic)이라 부른다. 다른 말로 진리는 상황으로부터 표현 가능한 그 어떤 것도 담지하고 있지 않다. 주체가 된다는 것은 곧 그러한 유적 절차가 지역적으로 활동하는 차원(a local active dimension of such a procedure)이 된다는 것을 의미한다.⁷⁷⁾

(1) 존재와 일자

바디우의 존재는 다름 아닌 “순수 다수성”(pure multiplicity)이며, 그의 존재론은 다름 아닌 수학이다.⁷⁸⁾ 하지만 수학적 존재론을 통해 바디우는 존재를 수학적으로 해명하려는 것이 아니라, 오히려 “존재로서의 존재가 아닌 것”(what-is-not-being-qua-being), 즉 “진리와 주체”를 추론하려는 것이다.⁷⁹⁾ 진리를 추론하는 진리 절차 혹은 “유적 절차들”에는 네 가지 영역들이 있는데, “사랑, 예술, 과학[수학] 그리고 정치학” 등이 그것들이다.⁸⁰⁾ 이 절차들로부터 일어나는

76) Badiou, BE, xii.

77) Badiou, BE, xii-xiii.

78) Badiou, BE, xiii.

79) Badiou, BE, 15.

80) Badiou, BE, 16.

것은 바로 그 시대에 “식별 불가능한 것”(an indiscernible)에 대한 조명이다. 여기서 식별 불가능한 것이란 인식 불가능한 것을 가리키는 것이 아니라, “해당 집단의 모든 공통 특징들을 그 자신의 다수적 존재 속에 붙들고 있는 것”으로서 “집단적 존재의 진리”에 해당하는 것이다.⁸¹⁾ 말하자면, 유적 절차들은 그가 처한 자리의 공통 존재 즉 다수적 본질을 현현해내는 절차들이다. 주체란 그러한 현현의 유한한 순간(a finite moment of such a manifestation)이며, 이 주체를 통한 현현은 언제나 “국소적”(local)이다. 주체는 오로지 유적 절차들을 통해서만 지탱되므로, 주체란 언제나 예술적 주체이거나 사랑의 주체이거나 과학적 주체이거나 정치적 주체이며, 다른 주체란 없다.⁸²⁾

바디우가 다수(multiple)로서의 존재를 설파하는 한 가지 중요한 이유는 일자로서의 존재 혹은 존재를 근거 짓는 근원적 일자라는 존재를 전복하기 위함이다. 바디우에 따르면, 일자는 존재가 아니라 연산작용(operation)으로서만 존재한다. 즉 일자로서 셈하는 연산작용 말이다. 상황은 “현시된 다수성”(presented multiplicity)으로서, 각 상황은 “하나로서 셈하기”(count-as-one)이라는 각각의 고유한 연산자를 담지하고 있다.⁸³⁾ 상황에 대한 가장 일반적인 정의로서 ‘하나로 셈하기’는 일자/다자라는 보편적 구조를 설정한다. 하나로 셈하기의 연산 작용이 적용되기 이전의 사물은 “비일관적 다수성,” 즉 셈하여지지 않은 다수이고, 하나로 셈하기의 연산 이후의 사물은 셈하여진 다수로서 “일관적 다수성”이 된다.⁸⁴⁾ 존재론은 다수로부터 그의 상황을 구성하는데, 이는 오로지 다수성들로부터만

81) Badiou, BE, 17.

82) Badiou, BE, 17.

83) Badiou, BE, 24.

84) Badiou, BE, 25.

구성되기 때문에 일자는 존재하지 않는다. 일자는 언제나 ‘하나로-셈하기’의 연산을 통해서 구성되는데 이는 다수들이 다수로서 인지될 수 있는 조건들의 시스템 이외에 다름 아니다.⁸⁵⁾ 따라서 바디우의 존재론 속에서 존재하는 다수(들)은 셈하여진다는 성질 이외에 어떤 내적 속성이나 외적 특징들을 담지하지 않는다.

이때 셈하여지지 않은 다수의 형식, 즉 비일관적 다수는 존재로 파악될 수 있는 지평 너머에 있는 셈이다. 그래서 전통적인 존재론의 시각으로 보면, 그 ‘너머’는 비존재 혹은 무(nothing)의 자리이다. 바로 그 무의 자리, 즉 ‘아무-것도-없음’(nothing-is)의 자리를 “공백의 이름”(the name of the void)으로 부른다.⁸⁶⁾ 바로 이 공백의 이름이 “일자-효과”로서 출현할 때, 존재는 셈하여진다.⁸⁷⁾ 따라서 하나로-셈하기의 연산 결과로서 출현하는 일자는 기실 전통적 존재론이 ‘무’ 혹은 ‘비존재’로 표식 하였던 자리로부터 등장하는 셈이다.

모든 다수는 집합론의 통찰을 빌린다면, 언제나 그 하부에 하위 집합들을 포함하고 있는 다수이다. 따라서 다수는 언제나 “다수들의 다수”(a multiple of multiplicities)⁸⁸⁾로 존재하며, 언어는 이 다수에 존재를 부여하는 것이 아니라, 비일관적 다수성 위에 언어적 구별을 통해 분리(split)를 유도한다.⁸⁹⁾ 존재가 언제나 일자로 우리에게 현시되어지는 이유는 언어의 분리, 즉 비일관적 다수와 일관적 다수의 분리가 비일관적 다수를 제외하고 상황에서 셈하여지는

85) Badiou, BE, 29.

86) Badiou, BE, 35.

87) Badiou, BE, 36.

88) Badiou, BE, 46.

89) Badiou, BE, 47; 이 비일관적 다수들의 지평 즉 순수한 있음의 자리(the-there-is)는 라캉의 용어를 빌린다면 실재계(the real)이고, 그 언어적 분리들이 부여된 자리는 상징계(the symbolic)에 해당한다(Badiou, BE, 47).

다수만을 추출해내는 작용이기 때문이다. 즉 비일관적 다수는 셈하기 이전에 일자가 존재하지 않는 가정으로서만 추론되는 것이며, 따라서 상황이 구축한 지식의 형식 속에서 존재는 언제나 일자의 존재로 등장하는 것이 “현실적”(veridical)인 판단이다.⁹⁰⁾

여기서 ‘하나로-셈하기’의 작용 자체는 셈하기 작용의 결과 속에 포함되어지지 않는다는 점은 무척 중요하다. 셈하기의 연산작용 자체는 셈하여지는 대상에 포함될 수 없고, 그렇기 때문에 ‘하나로-셈하기’의 연산으로 구축된 상황은 그 자체 안에 상황을 넘어서는 ‘초과’(excess)를 생래적으로 담지하고 있는 셈이다. 그렇기 때문에 언제나 ‘하나로-셈하기’의 연산은 “비일관성의 유령 앞에서 동요”한다.⁹¹⁾ 그리고 이는 모든 (셈하여진) 상황 속에는 “순수한 혹은 비일관적 다수”가 현시(presentation)로부터 “배제”(excluded)되어 있고, 따라서 일관성의 존재를 현시하는 셈하기 작용은 곧 “비일관성”이 된다.⁹²⁾ 다시 말하자면, 하나로-셈하기라는 상황의 구조질서로부터 “불법적 비일관성”으로 간주되는 다수는 사실 일자의 구성으로서 현시되는 전체 존재의 근거가 되는 셈이다.⁹³⁾ 이 불법적 비일관성 혹은 “무의 존재”는 “구조로서의 현시와 구조화된 현시로서의 현시 사이의, 결과로서의 일자와 연산으로서의 일자 사이의” “지각 불가능한 틈새”를 이룬다.⁹⁴⁾ 바디우는 이 틈새를 “무”(the nothing)로

90) Badiou, BE, 53.

91) Badiou, BE, 53.

92) Badiou, BE, 53; 55.

93) Badiou, BE, 54.

94) Badiou, BE, 54; 이 틈새 사이에 존재하는 셈하기의 연산으로서 무(nothing as “the operation of the count)을 바디우는 플라톤의 『티마이오스』에 등장하는 ‘코라’(chora)로 기술한다. 이 코라의 작용방식과 함축성에 관하여는 박일준, 「코라의 이중주, 데리다의 차연(差延 différance)과 화이트헤드의 동일성(identity): 사이(betweenness)의 관점에서」, 『人文科學』 41집

보다는 “공백”(the void)으로 이름한다.⁹⁵⁾ 그 공백은 언제나 ‘하나로 셈하기’의 연산작용으로 상황에 존재하기 때문에 바디우는 “상황의 공백”(the void of a situation)은 곧 “그 존재로의 봉합”(suture to its being)이라고 표현한다.⁹⁶⁾ 왜냐하면 이 상황의 공백은 곧 “전체 안의 비존재”(the not-of-the-whole)보다 오히려 더 근원적인 어떤 것, 즉 하나로 셈하기의 실패, 즉 “일자의 실패,” 다시 말하면 상황의 실패, 상황적 체제의 실패를 가리키기 때문이다.⁹⁷⁾ 이 공백이 상황의 자리에 현시되어지려면, 셈하기 연산의 기능장애가 요구되는데, 왜냐하면 “일자-의-초과”(excess-of-one)가 요구되기 때문이다. 말하자면, 비일관적인 다수들 위에 질서를 부여하기 위한 ‘하나로-셈하기’는 그 자체로 기능장애이다. 왜냐하면 그 셈하기의 연산 자체가 자신이 구축하려는 질서의 일부로 현시되어질 수 없는 ‘불법적’ 존재가 되기 때문이다. 따라서 법적 질서는 언제나 ‘불법적 질서’에 근거해 있다고 말할 수 있다. 말하자면, 우리는 법이 먼저 있고, 그에 대한 위반과 일탈이 있다고 생각하는 방식에 너무 익숙해 있다. 그래서 질서로 세워진 것을 근원적인 것, 본래적인 것으로 혼동하게 된다. 일자에 대한 ‘로망’(roman)은 바로 이 혼동으로부터 유래한다. 이 ‘일자-의-초과’가 일어나 “극단적-일자”(ultra-one)가 현시되는 사건에 기반하여 “상황의 공백은 소급적으로(retroactively) 식별가능하다.”⁹⁸⁾

(2) 두 번째 셈하기로서의 체제(state)⁹⁹⁾

(2008), 135-164를 참고하라.

95) Badiou, BE, 55.

96) Badiou, BE, 55.

97) Badiou, BE, 56.

98) Badiou, BE, 56.

존재론은 공백을 이름함으로서 혹은 셈함으로서, 공백을 최초의 다수로 기입하고, 상황은 일자의 셈하기를 통해 구축되어진다. 이 과정은 언제나 “초과”(excess)를 발생시키는데, 여기서 모든 다수는 다수들의 다수라는 사실을 기억할 필요가 있다. 한 집합을 구성하는 원소들은 그 자체로 원소이면서, (거의 대부분) 그 하위의 집합들로 구성된 원소이다. 따라서 집합은 그 원소들의 하위집합들을 포함하는데, 그 집합에 속한 모든 원소들의 하위집합을 합한 집합 즉 멱집합(power set)은 언제나 본래의 집합보다 크다. 이 하위집합들을 셈하는 연산은 “상황 자체의 절대적 초과” 속에서 이루어지는 셈이다.¹⁰⁰⁾ 이를 집합론의 말로 표현하자면, 포함(inclusion)은 “귀속(belonging)의 치유불능의 초과” 속에서 존재한다고 말할 수 있다.¹⁰¹⁾ 즉, 한 상황 속에는 다수들의 구성요소로서 상황에 포함되어 있음에도 불구하고, 그 상황의 항들로 셈하여질 수 없는 하위-다수들(sub-multiples)이 존재한다는 것이다.¹⁰²⁾ 예를 들어, 이주민 노동자들 혹은 외국인 노동자들과 소외 “외국인 며느리들”이 이러한 류에 속할 것이다. 따라서 상황은 언제나 그의 ‘초과’ 속에서 일관적 다수에 속하지 않는 다수를 만날 기회(들)을 내적으로 축적해 나고 있는 셈이다. 즉 ‘하나로-셈하기’가 다수에 귀속된 혹은 상황에 귀속된 다수들만을 셈한다면 그것은 바로 현시된 다수들만을

99) 바디우의 용어 중에서 state는 기존 번역에서 ‘상태’라고 번역되어왔다. 하지만 state는 반드시 국가 혹은 정부를 뜻하는 State의 함축성을 동반하면서 사용되고 있다는 사실을 염두에 둔다면, 단순한 상태라는 말은 와 닿지 않는다. 통상 체제라는 말은 order나 establishment를 번역하는 말인데, 바디우의 전체 맥락상 재현적 질서를 부여하는 두 번째 셈하기로서 state를 ‘체제’로 번역하였다.

100) Badiou, BE, 84.

101) Badiou, BE, 85.

102) Badiou, BE, 97.

셈하는 것이다. 그런데, 다수들이 존재하는 가운데에는 현시(present)되지 않고, 오로지 재현(represent)되기만 하는 다수들이 존재한다. 즉 첫 번째 하나로-셈하기는 현시된 다수들을 정확히 셈하지만, 재현되는 다수들은 모두 누락되는 셈이다. 현시되지 않고, 재현만 가능한 항의 대표적 예가 바로 ‘상황의 체제’이다.

이를 다른 말로 표현해 보자면, 집합론의 관점에서 “공”(∅)은 모든 집합의 하위집합으로 포함되어 있고, 공은 공 자체를 귀속된 원소로 하는 하위집합을 소유하고 있다.¹⁰³⁾ ‘하나로-셈하기’의 기술에서 언급했듯이, 공백은 언제나 “결핍”(lack)¹⁰⁴⁾의 형태로 도처에 존재한다. “공”(∅)은 상황에 “불안”(anxiety)을 야기하는데, “상황의 현시 속에서 어떤 것이 셈하기를 탈출한다”는 불안감 말이다.¹⁰⁵⁾ 그 불안감을 넘어서기 위해 상황은 다시 한 번 셈하기를 감행하여, 불안으로부터 상황의 체제를 안정화시키기를 도모한다. 이 두 번째 셈하기¹⁰⁶⁾는 재현(representation)을 통해 공백의 위협에 대처하여 “상황 속에는 일자가 있다”는 사실이 보편적으로 증명되었음을 확립하려는 행위이다.¹⁰⁷⁾ 이 두 번째 셈하기를 바디우는 “상황의 체제”(the state of the situation)라 명한다.¹⁰⁸⁾ 이 상황의 체제는 상황 속에 귀속된 것(belonging)에 개의치 않으며, 오로지 상황에 포

103) Badiou, BE, 86

104) Badiou, BE, 86.

105) Badiou, BE, 93.

106) 첫 번째 셈하기를 “현시”(presentation)이라 하고, 두 번째 셈하기를 “재현”(representation)이라고 바디우는 명명하며, 현시의 일관성을 “구조”(structure)라 하고, 재현의 일관성을 “메타-구조”(metastructure)라 이름한다 (Badiou, BE, 94).

107) Badiou, BE, 94.

108) 이는 헤겔의 “One-One”에 해당한다고 바디우는 언급한다 (Badiou, BE, 95).

함된 것(inclusion)만을 관심한다. 따라서 이주민 노동자들이 우리에게 귀속되어 있다는 사실은 체제의 관심이 아니다. 오히려 그들이 “우리”에 포함되느냐가 체제의 관심거리이고, 그것을 정하는 것이 바로 체제의 법이다.¹⁰⁹⁾

(3) 사건과 주체: 개입과 충실성

정치는 바로 “체제에 대한 폭행”(assault against the State)으로서, “그 이상생성 다수를 더 이상 참을 수 없다고 주장함으로써 정상 다수들(normal multiples)에 대적하여 특이 다수들(singular multiples)을 결집하는” 행위이다.¹¹⁰⁾ 바로 이 특이 다수들의 자리를 바디우는 “사건적 자리”(evental site)라고 부른다.¹¹¹⁾ 이 자리는 “사건을 위한 존재의 조건”이다.¹¹²⁾ “공백의 가장자리에 있는 한 다수의 실존이 어떤 사건의 가능성을 열어준다.”¹¹³⁾ 사건적 자리는 상황 속에 속하지만, 사건적 자리의 요소들은 상황에 속하지 않는다. 말하자면, 이 사건의 자리는 상황의 일부가 아닌 것이다. 그럼에도 불구하고, 사건적 자리는 그것이 현시되는 상황과 “상관적”(relative)¹¹⁴⁾이다. 이와 관련하여, 사건적 자리는 언제나 “국소

109) 현시와 재현의 작동과 맞물려, 다수들은 다음 세 가지 항 중 하나로 존재한다. 정상 항(normal term)은 상황 속에 현시되고 그리고 재현되어지는 항들을 말하며, 이상생성(excrescence) 항은 재현되어지지만 현시되어지지 않는 항을 가리키며, 특이항(singular term)은 현시되어지지만, 재현되지 않는 항을 가리킨다. 이러한 항들의 예를 들어 보자면, 메타-구조로서 상황의 체제는 “이상생성” 항이고, 부르조아지는 정상 항이며, 프롤레타리아는 특이항이다(Badiou, BE, 109)

110) Badiou, BE, 110.

111) Badiou, BE, 175.

112) Badiou, BE, 179.

113) Badiou, BE, 179.

114) Badiou, BE, 176.

적”(local)이고, 자연적 상황은 언제나 “지구적”(global)이라는 사실을 기억할 필요가 있다.¹¹⁵⁾

사건은 또한 “다수에 대한 분석 속에 내재하지 않으며,” “언제나 현시 속에 국소화되”지만, 그러나 “그 자체로 현시되거나 혹은 현시될 수 것이 아니며,” 존재는 더 더욱 아니다.¹¹⁶⁾ 사건은 “정원외적”(supernumerary)¹¹⁷⁾이다. 이는 사건의 자리가 상황에 속하는지의 여부는 “상황 자체의 관점에서 결정불가(undecidable)”¹¹⁸⁾하다는 것을 의미한다. 사건이 상황 속에 현시된다는 사실은 오직 “해석적 개입”(interpretive intervention)을 통해서만 선포되어질 수 있고, 이때 이 ‘해석적 개입’은 상황의 다수들이 ‘하나로-셈하기’의 연산 속에서 구축하고 있는 연속성을 끊고 들어간다는 의미에서 “절단”(a cut), 즉 “사건이 상황에 속하는지를 결정하는 절단”이라 지칭되어진다.¹¹⁹⁾ 이때 해석적 개입이 중요한 이유는 바로 이 사건적 자리는 그 사건이 현시되어지는 상황 속에서 그것이 현시하지 않는 것에 기반해서만 인식되어질 수 있기 때문이다. 즉 해석적 개입은 “결정 불가능한 것의 관점에서 결정”¹²⁰⁾한다. 일단 사건이 상황 속에 귀속한다고 결정된다면, 사건적 자리는 자신과 공백 사이에 스스로를 끼워넣게 되고, 이러한 끼워넣음은 “극단적-일

115) Badiou, BE, 176; 하이데거와 관련하여 언급하자면, 하이데거의 사건 즉 *Er-eignis*는 너무나 지구적으로 전개되어진다. 존재가 아니라, 주체를 통해 사건은 역사적으로 전개되어 나갈 뿐이다. 따라서 “자연적 사건”이란 없다(Badiou, BE, 178). 사건은 언제나 국소적으로 일어나기 때문에 역사적 상황들에서만 전개되어 가기 때문이다.

116) Badiou, BE, 178.

117) Badiou, BE, 178.

118) Badiou, BE, 181.

119) Badiou, BE, 181.

120) Badiou, BE, 197.

자”(ultra-one)로 “결정”되어진다.¹²¹⁾ 이 결정은 언제나 “내기”(wager)이다.¹²²⁾ 보다 정확하게는 해석적 ‘내기’라고 해야 할 것이다. 또한 사건이 상황에 속함을 결정하는 개입은 또한 그 결정불가능성을 “상쇄하는”(cancel out) 결정이다.¹²³⁾

개입의 시초 연산은 “그 자리가 사건의 자리인지를 입증하기 위해 그 자리의 현시되지 않은 요소를 이름 붙이는 일”¹²⁴⁾이다. 이때 사건의 이름은 공백으로부터 출현하기 때문에 개입은 공백을 접촉하게 되고, 그림으로써 “상황을 다스리는 ‘하나로-셈하기’의 법으로부터 뺄셈되어진다(subtracted).”¹²⁵⁾ 여기서 사건의 실존을 유도하는 개입은 사건이 둘로 발생하도록 하는 결정, 즉 “부재하는 사건”과 “정원외적인 이름”으로서 발생하도록 하는 “결정”(decision)이다.¹²⁶⁾ 여기서 사건을 이름한다는 말을 X라는 기호로 지칭한다는 의미로 혼동해서는 안된다. 사건을 이름하는 항(term)은 여전히 “익명적”(anonymous)이며, 그래서 사건의 고유한 이름은 “[사건의] 자리에 ‘귀속한다’는 공통의 이름” 외에 다른 것이 아니다.¹²⁷⁾ 따라서 사건은 여전히 사건의 자리와 “판별불가”(indistinguishable)하다.¹²⁸⁾ 이 말은 곧 사건을 이름하는 행위는 “불법적”(illegal)이라는 것을 의미한다.¹²⁹⁾ 왜냐하면 개입은 [사건의] 자리에 접한 공백으로부터 정원외적인 기표를 추출함으로써 체제의 법을 차단되기 때문이다.

121) Badiou, BE, 201.

122) Badiou, BE, 201.

123) Badiou, BE, 202.

124) Badiou, BE, 204.

125) Badiou, BE, 205.

126) Badiou, BE, 205.

127) Badiou, BE, 205.

128) Badiou, BE, 205.

129) Badiou, BE, 205.

따라서 “개입에 의해 가동된 선택”은 체제의 입장에서는 그리고 상황의 입장에서는 전혀 선택이 아닌 것으로 간주된다.¹³⁰⁾

개입은 결국 사건을 둘로 일어나도록 하는 결정이다. 즉 사건이 (상황의) 한 항이 아니라 “하나의 간격”(an interval)이라는 것이며, 이로써 일어나는 둘—즉 “자리에 접한 텅빈 익명성과 이름의 덧붙임”—은 쉼의 일자를 복제하거나 효과를 반복하는 것이 아니라 “본래적 둘, 긴장의 간격, 결정의 나뉜진 효과”를 의미한다.¹³¹⁾ 이를 다르게 표현하면, 개입은 그 자체로 여전히 “결정불가”하다는 것인데, 그 결정은 “그의 귀결들을 통해 상황 속에서 인지될 수 있을 뿐”이기 때문이다.¹³²⁾ 그렇다면, 개입은 “훈련”(discipline)을 통해 이루어지는 것이다.¹³³⁾ 개입을 통한 결정을 내리는 훈련은 곧 다른 사건들을 배경으로 해서만 이루어질 수 있는데, 다른 사건들과의 네트워크건들바로 개입적 역량(interventional capacity)을 구성하며, 이런 의미에서 개입이란 “사건적 둘-사이”(an evental between-two) 외에 다름 아니다.¹³⁴⁾

사건(들) 사이에서 이루어지는 개입은 곧 우리에게 “본래적 사건”(original event)이나 “시원적 사건”(primal event)란 없다는 사실을 주지시킨다. 개입의 실재적 가능 조건은 언제나 “이미 결정된 사건의 순환”이고, 이 개입은 “상황을 지배하는 구조에 되풀이됨”을 요구하기 때문이다. 따라서 하이데거의 주장과는 배치되게, “존재는 개시하지 않는다.”¹³⁵⁾

130) Badiou, BE, 205.

131) Badiou, BE, 206-207.

132) Badiou, BE, 207.

133) Badiou, BE, 207.

134) Badiou, BE, 209.

135) Badiou, BE, 211.

아울러 훈련으로서의 개입은 사건의 분별이 그 자체로 이루어질 수 없다는 것을 가리키며, 같은 측면에서 사건을 분별하는 일은 “특별한 절차”(special procedure)를 요구한다는 것을 의미한다. 이 특별한 절차를 바디우는 “시간의 훈련”으로서 혹은 “시간의 체계적 통제”로서 “충실성”이라 부른다.¹³⁶⁾

충실성(fidelity)이란 심리적 태도나 주관적 덕목 같은 류의 것을 가리키는 것이 아니라, “현시된 다수들의 집합 속에서 사건에 의존하는 다수들을 골라내는 장치”¹³⁷⁾로서, “상황들의 검토에 의존하는 상황적 연산(situated operation)”¹³⁸⁾이다. 다시 말해서, 충실성은 “상황 내에서 불법적 이름을 매개로 통용되고 있는 사건의 특정 다수와 현시된 다수와의 연관성을 식별”¹³⁹⁾하는 연산이다. 따라서 충실성은 상황을 둘로 구별하는 연산이다: 사건과 연관된 다수들과 무관한 다수들로 말이다. 말하자면 충실성은 향이나 양태와 같은 것이 아니라, “하나로-셈하기처럼 하나의 연산이면서 하나의 구조”로서, 말하자면, 상황의 체제와 동일한 영역에서 작동한다.¹⁴⁰⁾ 충실성은 “다수들이 사건에 연관되어 있는지를 확정하는 탐문들로 구성된 잠정적 결과 속에서 파악될 수 있다.”¹⁴¹⁾

충실성은 하지만 “지식의 문제”나 “전문가의 작업”이 아니라, “투

136) Badiou, BE, 211.

137) Badiou, BE, 232.

138) Badiou, BE, 233.

139) Badiou, BE, 236.

140) Badiou, BE, 233.

141) Badiou, BE, 234; 충실성의 절차들은 “이중적 기원들”(double origins)을 갖고 있는데, “사건의 이름”과 “충실한 연관관계의 연산자”가 그들이다 (Badiou, BE, 392). 기독교의 경우 “그리스도-사건”과 “충실한 연관관계의 연산자”로서 그리고 “종교적 유적 절차의 지탱자”로서 교회가 있다 (Badiou, BE, 392).

사의 일”이다.¹⁴²⁾ 충실성의 연산으로서 탐문(enquiry)¹⁴³⁾이 진리/지식의 변증법을 작동시킨다. 이는, 지식 문제와 연관하여, 참과 사실을 구분하는 작업을 가리키는데, “충실성 절차에 통제된 진술”은 “참”(the true)이라 하고, 지식에 의해 통제된 진술은 “현실적”(the veridical)이라 한다.¹⁴⁴⁾ 그럼에도 불구하고, 충실성의 연산인 탐문을 통해 얻어지는 “유한한 결과”¹⁴⁵⁾를 “현실적 진술”과 엄격하게 구별하는 것은 거의 불가능하다. 왜냐하면 탐문으로부터 얻어지는 결과가 이미 백과사전적 지식 체계의 일부로 포함되어 있기 때문이다. 따라서 이 구별을 세워나가는 것은 곧 주체가 사건의 진리를 향한 투사가 되지 못한다면, 불가능하다. 이는 곧 개입과 충실성의 절차들 기저에는 모두 ‘믿음’이 요구된다는 것을 의미한다. 투사란 진리에 대한 확신과 믿음을 탐문을 통해 투사적으로 실천하는 학인을 가리키는 말이다.

참된 것(the true)이 현실적인 것(the veridical)으로부터 확실하게 구별되는 유일한 방법은 바로 그것이 “무한한” 것일 때이다. 그 무한함을 지시하는 진리 절차를 바디우는 “유적”이라 부르며, 이 유적인 것에 의해 지시되는 부분을 “상황의 식별 불가능한 것”이라 부른다.¹⁴⁶⁾ “유적인 것”(generic)과 “식별 불가능한 것”(indiscernible)

142) Badiou, BE, 329.

143) 통상 바디우의 enquiry는 ‘조사’로 번역되지만, 충실성의 연산으로서 enquiry는 단순한 ‘조사’에 그치지 않고, 진리를 탐‘구’하는 과정을 포함하며, 그래서 바디우는 진리의 투사의 이상적 모습을 학인(savant)에서 찾는다. 그렇다면 ‘조사’라는 말 보다는 조금 더 ‘탐구’적인 뉘새를 풍기는 ‘탐문’이 적절할 것으로 믿는다. 본고에서는 enquiry를 ‘탐문’으로 번역하였다.

144) Badiou, BE, 332.

145) Badiou, BE, 332.

146) Badiou, BE, 338.

은 거의 동일한 개념들로서, ‘식별 불가능한 것’은 그 말의 부정적 함축성을 담지한 채 “중요한 것은 얇으로부터 혹은 정확한 거명으로부터 뺄셈되었다”는 사실을 나타내며, ‘유적인 것’은 그와 대조적으로 긍정적 함축성을 담지한 채 “식별될 수 있도록 허용하지 않는 것은 실재로 상황의 일반적 진리 혹은 그 존재의 진리이며, 도래할 모든 얇의 기초로 간주될만한 것”임을 지적한다.¹⁴⁷⁾ ‘식별 불가능한 것’이 말하고자 하는 본질적인 것은 곧 “진리는 항상 지식에 구멍을 뚫는 것이라는 사실”이다.¹⁴⁸⁾ 지식은 “상황 속에서 이런 저런 속성을 갖고 있는 다수들을 식별할 역량”¹⁴⁹⁾임을 기억할 때, 진리가 그 지식에 구멍을 뚫는 것이라는 말은 진리는 결코 상황의 지식 속에 자리하는 것이 아님을 의미한다.

상황 속에서 다수들을 식별한 역량으로서 지식은 “하나의 백과사전으로서” 혹은 “공통의 결정요인 하에서 판단들의 총체”로서 실현된다.¹⁵⁰⁾ 그럼에도 불구하고 지식은 “사건을 알지 못한다. 왜냐하면 사건의 이름은 정원외적(*supernumerary*)이기 때문이고, 그래서 사건은 상황의 언어에 귀속되지 않기 때문이다.”¹⁵¹⁾ 사건의 이름은 정원외적이며, 그래서 지식으로부터 “폐제되어”(foreclosed)¹⁵²⁾ 있다. 따라서 사건은 그 어떤 백과사전적 결정인자에 종속되지 않는다.

주체는 “사건(따라서 개입)과 충실성 절차(즉 그 연결 관계 연산자) 사이의 교섭 과정 자체”로서, 그 양자의 “교차로”를 가리키는

147) Badiou, BE, 327.

148) Badiou, BE, 327.

149) Badiou, BE, 328.

150) Badiou, BE, 328.

151) Badiou, BE, 329.

152) Badiou, BE, 329.

이름이다.¹⁵³⁾ 이때, 주체화¹⁵⁴⁾는 “개입적 지명에 연속하는 연산자(operator)의 출현”¹⁵⁵⁾을 가리킨다. 이는 둘(the Two)을 포함하는데, 주체화가 곧 “사건의 이름과 유적 절차의 개시 사이의 주체화하는 분열에 대한 지시작용”이기 때문이다.¹⁵⁶⁾ 그렇다면, 주체화란 유적으로 고유한 이름이 상황 속에서 고유한 이름을 획득하는 과정이고, 그런 의미에서 “공백의 발생”(occurrence of the void)¹⁵⁷⁾이라 할 수 있을 것이다. 이를 다른 말로 표현하자면, 주체화란 “초과적인 이름과 미지의 연산의 아포리아적 매듭”으로서, “사건이 공백을 소집하여, 공백과 자신 사이에 자신을 개입시키는 비실존적 지점으로부터 출발하여,” 상황 속에서 참의 다수가 형성되는 과정을 추적하는 것이다.¹⁵⁸⁾ 이는 곧 상황과 체제 간의 틈새를 인식하게 되는 것을 의미하는데, 상황과 체제 간, 즉 첫 번째 셈하기와 두 번째 셈하기 사이에는 어떤 논리적 필연성이 존재하지 않는다. 그것은 선택이다. 마찬가지로 사건의 (상황과 체제의 관점에서) “무-존재”도 “하나의 결정,” “하나의 선택”이다.¹⁵⁹⁾ 주체란 그 선택과 결정의 과정 외에 다른 아니다.

(4) 주체와 믿음

주체는 “진리를 유지하는 유적 절차의 국소적 배치”이다.¹⁶⁰⁾ 주

153) Badiou, BE, 239.

154) 특별히 『주체 이론』과 관련하여, “주체화”는 “개입”과 연관된 개념들을 가리키고, “주체 과정”은 “충실성”에 관련된 개념들을 가리킨다 (Badiou, BE, 239).

155) Badiou, BE, 393.

156) Badiou, BE, 393.

157) Badiou, BE, 393.

158) Badiou, BE, 394.

159) Badiou, BE, 305.

체는 “충실한 유적 절차의 ‘국소적’ 상태”로서 “그 상황을 초과하는 배치”(configuration in excess of the situation)이다.¹⁶¹⁾ 하지만 주체는 “국소적 상황 배치”로서 “개입이나 충실성의 연산자가 아니라, 바로 그 둘의 도래, 즉 유적 절차의 양식으로 사건의 상황으로의 합병”임을 놓치지 말아야 한다.¹⁶²⁾ 주체는 실체나 의식 같은 것이 아니기 때문이다. 그것은 단지 “둘”의 구조가 자아내는 혹은 “둘들”(the Twos)의 구조들이 자아내는 배치로서, 그 배치된 자리에서 주체가 감당하는 역할은 선택과 결정이며, 이는 아주 대략적으로 공백을 존재로 봉합하고 사라진다. 그래서 주체가 선포하는 진리의 사건이 백과사전적 지식체계로 편입되고 나면, 주체는 사라진다. 연산이 끝났기 때문이다.

그런데 주체는 유적 충실성 절차의 국소적 배치로서 진리를 식별하지 못한다. 왜냐하면 주체는 “국소적이고 유한”하지만, 진리는 “지구적이고 무한”하기 때문이다.¹⁶³⁾ 따라서 상황에 내적인 존재로서 주체는 상황 밖에 놓인 그 어떤 향이나 다수도 알거나 마주칠 수 없다. 이런 맥락에서 진리도 마주칠 수 없다. 진리는 상황에 “현시되지 않은 부분”¹⁶⁴⁾이기 때문이다. 결국 주체는 “사건의 정원외적 이름과 상황의 언어”를 결합시켜 내지 않고는 진리에 관해 어떤 말도 할 수 없다.¹⁶⁵⁾ 이러한 결합이 결코 주체에게 진리를 식별하기에 충분한 언어적 자원을 제공하리라는 보장은 없다. 왜냐하면 결국 모든 진리는 “주체에 초월적”¹⁶⁶⁾이기 때문이다.

160) Badiou, BE, 391.

161) Badiou, BE, 392.

162) Badiou, BE, 393.

163) Badiou, BE, 396.

164) Badiou, BE, 396.

165) Badiou, BE, 396.

166) Badiou, BE, 397.

따라서 주체와 진리의 특이한 관계는 믿음으로 형성된다: “주체는 거기에 진리가 있다는 것을 믿고, 그리고 이 믿음은 지식의 형식으로 발생한다.”¹⁶⁷⁾ 이 믿음을 바디우는 “확신”(confidence)¹⁶⁸⁾이라 부른다. “이 믿음은 지식의 형식으로 발생한다”는 말은 “모든 주체는 [이름의] 지명들을 초래하며,” 주체가 사용하는 그 이름들은 “일반적으로 상황 속에 지시대상을 갖고 있지 않다”¹⁶⁹⁾는 것을 의미한다. 그 이름들의 지시대상들은 “전미래 시제”(the future anterior)¹⁷⁰⁾ 속에 있기 때문이다. 주체는 “진리에 관한 가설들을 만들기 위해 이름들을 사용한다.”¹⁷¹⁾ 결국 진리와 주체 사이에는 넘어갈 수 없는 심연이 놓여 있는 듯이 보인다. 이 심연을 건너는 것은 결국 주체의 믿음, 주체의 진리에 대한 믿음이다. 말하자면 주체는 “식별불가한 진리로 상황을 보충함으로써 얻어진, 도래할 우주(the universe to-come)를 공허하게(emptyly) 이름한다.”¹⁷²⁾ 그것이 현재에 공허할 수밖에 없는 것은 결국 주체가 선포하는 모든 것은 ‘전미래 시제’ 속에 담겨있기 때문이다.

따라서 진리의 도래는 주체에게 “촉성” 혹은 “강제”(forcing)를 발휘케 한다. ‘강제’는 “주체의 근본적 법칙”으로서, 진리의 유적 부분과 상황이 제공하는 이름 간의 짝을 맞추는 과정이다.¹⁷³⁾ 다른 말로 표현하면, 강제는 “도래할 상황 속에서 그 언어의 진술이 현실성(the veracity)을 갖도록 조건적으로 강제하는 것”을 말한다.¹⁷⁴⁾

167) Badiou, BE, 397.

168) Badiou, BE, 397.

169) Badiou, BE, 398.

170) Badiou, BE, 398.

171) Badiou, BE, 399.

172) Badiou, BE, 399.

173) Badiou, BE, 403.

174) Badiou, BE, 406.

말하자면, 주체는 “식별 불가능한 것의 자리에서 결정 불가능한 것을 강제”하면서 야기되는 “착오의 충실한 과정”이다.¹⁷⁵⁾ 주체가 진리로 나아가는 과정은 착오와 실수를 필연적으로 동반하는 과정이라는 말이다. 이러한 ‘강제’가 필요할 수밖에 없는 이유는 근원적으로 (진리의 입장에서) 진리는 “사건의 극단적-일자(ultra-one)을 요구하고, 그 결과 진리는 결정을 강제한다.”¹⁷⁶⁾

결국 주체는 “언어를 경유하여, 지식과 진리의 교차로에” 있다.¹⁷⁷⁾ 거기서 주체는 충실성의 연산을 통한 탐문을 계속적으로 수행하는 “학인”(學人 the savant)¹⁷⁸⁾이다. 이 학인으로서 주체는 “충실성으로 사건에 사로잡히지만,” 그럼에도 불구하고 “진리로부터 직무정지 당한” 존재이다.¹⁷⁹⁾ 진리는 사건을 통해 주체에게 전하여 지지만, 주체는 언제나 언어화된 상황의 백과사전적 지식 체계를 통해서만 사건에 대한 해석을 시도할 수 있기 때문에, 진리는 주체에게 언제나 ‘반’만 말하고 있기 때문이다. 이러한 주체 이해에서 특별히 라캉적 통찰을 바디우가 적용한 부분은 사건은 상황 속에서 저질러지는 실수들을 개입적 지명으로 소집하여, 주체를 진리를 마주할 수 있는 자리로 데려간다는 것이다.¹⁸⁰⁾ 하지만 라캉이 미처 결여하고 있는 것은 “공백의 분리대”로 인해 사건을 통해 상황 속에 있는 존재들에게 보충해 주는 길이 진리로부터 철저히 막혀 있다는 사실을 인식하지 못했다는 것이다.¹⁸¹⁾ 진리의 투사는 이 진리 인식의 불가능성을 횡단할 가능성을 믿으며, 끊임없이 상황의

175) Badiou, BE, 419-420.

176) Badiou, BE, 430.

177) Badiou, BE, 406.

178) Badiou, BE, 406.

179) Badiou, BE, 406.

180) Badiou, BE, 433.

181) Badiou, BE, 434.

체제 바깥으로 눈을 돌려, 진리를 상황으로 소환하는 자이다.

궁극적 의미로, “주체란 없다” 또한 “더 이상 어떤 주체들도 없다.”¹⁸²⁾ 라캉은 “언제나 어떤 주체들이 있다”고 믿었지만, 주체란 어떤 있음(being)이 아니라, “있음”(there-is)의 자리로서 그곳은 곧 “사건의 도래”(the coming-to-being of the event)¹⁸³⁾를 가리킬 뿐이다. 따라서 주체는 그 자체로 존재하는 그 무엇이 전혀 아니다.

3. 저항의 주체로부터 믿음의 주체로

바디우는 『주체 이론』에서 기본적으로 저항과 일탈의 주체를 강조한다. 저항과 반란이란 질서와 체제에 부차적이거나 이차적인 것이 아니라 원초적인 것이며, 이는 본래부터 ‘일자’가 아니라 “둘”이 있었음으로 인함이다. 둘이 없다면, 일자도 없지만, 그러나 그 역은 아니다.

저항과 반란의 주체는 어느 시점에서 사라져야 한다. 저항과 반란의 기획이 성공한 뒤에도 살아남는다면, 그것은 더 이상 저항과 반란의 주체가 아니라 기득권의 주체로 바뀌기 때문이다. 따라서 등장하기 위해 사라져야 하고, 사라지기 위해 등장해야 하는 모순적 존재가 바로 저항과 반란의 주체이다. 이는 곧 주체의 기획이란 ‘파괴와 재구성’이라는 것을 의미한다. 다른 각도로 보자면, 주체는 ‘단절’을 통해 그의 주체적 정체성을 세워나가는 특이한 존재라고 할 수 있다.¹⁸⁴⁾

182) Badiou, BE, 434.

183) Badiou, BE, 434.

184) 이에 대해서는 박일준, 「화이트헤드와 바디우의 주체개념 비교」, 『화이트헤드 연구』, 18집(2009), 21 이하에서 설명을 시도한 바 있다.

전기 바디우의 주체 이론에서 두드러진 점은 욕망을 가능케 하는 결여효과를 결여케하는 효과, 즉 결여의 결여로서 파괴를 도입한다는 것이다. 라캉은 결여를 통해 욕망이 가능하고, 이 욕망으로 삶을 추동해 나간다는 입장에 머무르고 있다면, 바디우는 주체는 ‘파괴’를 통해 그 욕망의 부재와 결여 구조를 돌파해 나갈 수 있다는 희망을 갖고 있다. 바로 이 욕망의 구조를 파괴하고 새로운 기표질서, 즉 정의의 질서를 가져온다는 점에서 바디우는 이를 ‘파괴적 일관성’으로 지칭한다. 『주체 이론』에서 드러나는 바디우의 주체는 다분히 저항과 전복의 주체의 모습을 담지한다.

저항을 주제로 삼았던 『주체 이론』과 달리, 바디우는 『존재와 사건』에서 ‘믿음의 주체’를 설파한다. ‘존재’란 근원적으로 ‘공백의 존재’이다. 여기서 말하는 공백이란 절대적으로 아무것도 없는 무(nothing)을 의미하는 것이 아니라, 상황의 연산작용 즉 ‘하나로-셈하기’ 이전의 비일관성을 가리키는 이름이다. 하지만 셈하기는 기본적으로 현시된 다수들의 구조에 속하지 않는 그러나 셈하기를 통해 다수들 위에 구조를 부여하는 유령같은 존재로서, 그 연산의 행위는 행위 자체와 공백 사이에 자신을 끼워 넣음으로서 ‘극단적-일자’를 주창하는 행위이다. 본래적 의미로 보자면, 그 행위 자체가 공허(void)한 셈이다. 그 공허 혹은 공백이 주체가 맞이하길 인정해야 할 진리이다. 하지만 우리의 자아는 언제나 상황의 백과사전적 지식 체계가 부여하는 구조에 의해 그 어떤 무언가로 배치되어 있기 때문에, 진리의 도래는 식별불가능하고 결정 불가능한 순간으로 경험되어질 수밖에 없다.

그래서 사건은 주체에게 그 둘의 탄생이 되는데, 개입과 충실성이다. 개입은 사건을 둘로 구조화하는 연산이고, 충실성은 상황을 둘로 나누는 연산이다. 사건은 상황의 바깥으로부터 도래하기 때문

에 기본적으로 주체는 사건을 접촉할 언어적 수단을 전혀 갖고 있지 않다. 그래서 사건과 (상황으로부터 빌려온) 이름 사이에 ‘극단적-일자’를 부여하면서 둘을 만들고 연결하는 과정이 개입이라면, 충실성은 그 연관성에 결부된 상황의 다수들과 연관되지 않은 다수들을 식별하여, 거기에 진리가 있다는 확신을 가능케 하는 믿음의 주체를 구성하는 탐문 절차이다. 하지만 여기서 믿음이란 단순히 이성과 지식을 우회하거나 초월하는 믿음이 아니라, 정확히 이성을 활용한 탐문에 기반한 믿음임을 유념해야 한다.

이제 바디우의 둘의 주체는 욕망의 근원적인 소외구조를 극복하고, 대화로 나아갈 여지를 갖고 있는가? 라는 가장 중요한 물음을 물어야 할 때가 되었다. 바디우의 주체를 통해 우리가 상식적으로 생각하는 두 인격 혹은 두 영혼 간의 직접적 대화를 상상한다면, 바디우의 주체는 정녕 우리에게 대화를 가능케 해주는 주체가 아니다. 비록 진리의 다수성을 인정하고, 차이의 시대에 그럼에도 불구하고 상대론적 문화주의의 함정에 빠져들지 않고 주체적 입장을 옹골케 세워나가는 주체를 말한다는 점에서 바디우의 주체는 고유성이 있지만, 그러나 차이의 시대가 요구하는 또 다른 주체의 모습 즉 대화의 주체를 구축하는 데에는 그다지 장점을 갖고 있지 않은 듯이 보인다.

하지만 동전을 뒤집어 보면, 바디우의 주체는 진정한 대화를 가능케 할 필수적인 전제인지도 모른다. 즉 ‘저항’은 대화의 중요한 시작이 될 수 있다는 것이다. 일방적인 획일화는 공감이나 소통이 전혀 아니다. 때론 차이를 드러내고 불화하는 것이 진정한 대화의 방식일 수 있다. 따라서 시대의 모든 영혼들이 시장 자본주의 체제 아래서 획일적인 기준으로 경쟁을 통해 서로의 삶의 지분을 확보하는 데에만 혈안이 되어있을 때, 그러한 삶의 방식에 대한 저항은

우리 시대의 진정한 대화의 조건이 될 수 있을 것이다.

다른 한편으로 타자의 차이들을 존중한다는 명목으로 겉으로는 ‘존중’이라는 명분을 지키고 외쳐대지만, 내적으로는 상대방의 차이를 전혀 자신의 것으로 내화(interiorize)하지 않는 대화란 결국 대화가 아니라 대화의 부정이다. 차이의 시대에 우리는 어떻게 진정한 대화를 전개해 나갈 것인가? 타자와의 직접적 만남을 통해 내적 공감의 동반되지 않는 차이의 존중만으로는 전혀 대화가 이루어지지 않는다. 더 나아가 차이에 대한 존중과 관용은 제국적 “통치성의 실천” 혹은 통치의 기술로 전개되는 경향이 강하다.¹⁸⁵⁾ 따라서 차이에 대한 관용은 대화를 위한 충분한 조건이 되지 못한다. 오히려 진정으로 필요한 것은 “유적인 것”을 대화의 매개로 구축하는 것이다. 예를 들어, 정의를 구현하지 못하는 차이에 대한 존중과 관용은 정확히 제국이 타자들을 다스려나가는 통치의 기술에 불과할 따름이다. 차이와 존중과 관용이 정의를 드러내지 못할 때, 바디우의 주체는 진정한 대화를 위한 발걸음으로 ‘정의의 이름으로’ 저항의 몸짓을 시작할 수 있다. 그리고 그 정의라는 유적 이름은 차별받고 억압받고 불법의 신분으로 밀려난 모든 이들에게 마음을 열고 소통할 수 있는 소중한 이름이 될 수 있다.

4. 대화의 주체로의 가능성 모색: 화이트헤드적 비판

바디우의 주체는 기본적으로 저항의 주체로부터 출발하여 믿음

185) 브라운, 『관용: 다문화제국의 새로운 통치전략』, 22.

의 주체로 나아간다. 여기서 믿음의 주체란 종교적 주체가 아니라, 충실성의 연산을 수행하는 탐문(enquiry)을 통해 사건의 대한 확신을 예기적으로 믿는 주체를 말한다. 따라서 바디우의 믿음의 주체는 역설적으로 전혀 종교적이지 아니며, 또한 이러한 믿음의 주체 구조가, 진리의 의식적 독백구조를 전개하는 데카르트적 주체가 아니라 둘의 상호작용을 통한 주체임에도 불구하고, 대화의 가능성을 전혀 열어주지 못하는 듯 보인다.

기본적으로 대화에 취약한 듯한 바디우의 주체 구조는 그가 초기 『주체 이론』에서 ‘클리나멘’을 기존하는 획일적 질서의 배치 구조를 일탈하는 것으로서 주체의 원형을 그리고 있는데서 근거를 찾을 수 있다. 본고의 마지막 부분은 바디우의 믿음의 주체에게서 대화의 가능성을 모색할 제안을 하는데 할애하려 한다.

기본적으로 『존재와 사건』에서 바디우는 존재를 공백으로부터 셈하기를 통해 출현하는 것으로 묘사한다. 이 공백은 ‘아무 것도 없는 텅 빈 무’가 아니라, 셈하기의 연산을 통해 식별되지 않은 상태를 가리킨다. 바디우는 이 셈하기 이전의 무와 같은 공백(the void)의 상태를 플라톤의 『티마이오스』에 나오는 “코라”로 비유한다.¹⁸⁶⁾ 플라톤의 티마이오스에게 “코라”는 지성에 의해 만들어지고 지각되는 것(형상)과 필연에 의해 만들어진 것(물질), 즉 감각에 의해 지각되는 것의 결합을 통해 우주 창조를 설명할 때, 반드시 언급되어야 했지만, 처음에 언급될 수 없었던 것, 즉 서로 이질적인 것들이 결합하여 우주만물을 생성할 때, 이 만물의 생성을 가능케 하는 자리 혹은 힘과 같은 어떤 것이지만, 그러나 이 어떤 것은 전혀 어떤 것으로 지칭될 수 없는 그러한 것이다. 그 이름할 수 없는 것을 최소한의 언어적 폭력으로 포박한 플라톤의 이름들은

186) Badiou, BE, 55.

“일체 생성의 수용자” 혹은 “생성되는 모든 것을 받아들이는 것,” “모든 존재하는 것의 산파” 혹은 “유모” 그리고 특별히 “코라”(chora 혹은 receptacle)로 지칭되어진다.¹⁸⁷⁾

바디우에게 ‘클리나멘’과 ‘코라’의 관계는 주체와 존재의 관계로 설정될 수 있다. 존재는 주체의 개입과 충실성을 통해 진리를 우리에게 전달해 준다는 말이다. 그 과정에서 바디우의 주체는 스스로 “둘”을 설정하고, 그 “둘”을 지적 탐문을 통해 매개하는 “학인의 주체”를 보여주고 있다. 말하자면, 바디우는 ‘저항’과 ‘조화’ 가운데, 저항에 초점을 둔 주체 이론을 논구하고 있는 것이다.

동일하게 주체의 이론을 거대하게 전개해 나갔던 철학자 화이트헤드는 이 “코라”의 역할을 바디우와는 자못 다른 관점에서 조망하였다. 각 현실적 계기들은 주체/초월체(subject/superject)의 구조를 가지고, 과거 경험들로부터 유래하는 인과적 작용인(causal efficacy)과 현시적 즉자성(presentational immediacy)을 신의 시초적 본성(the primordial nature)으로부터 유래하는 주체적 목적을 통해 “주체적으로” 합생(concrescence)해 나간다. 그리고 다음 순간을 맞이하며 도래하는 다음 계기에게 이제 주체로서가 아니라 초월체로서 자신의 모든 데이터를 넘겨준다. 이 과정에서 화이트헤드를 자못 곤혹스럽게 하는 것은 현실적 계기(actual occasion)로 실재의 근본 단위를 삼을 때, 인간 유기체와 같은 수준에서는 현실적 계기와는 다른 통일성을 이루는, 바디우의 표현을 빌리자면, 현시되지 않지만 재현의 구조로 등장하는, 인격과 같은 현상을 설명하기 어렵다는 것이다. 현실적 계기의 차원에서 인격과 같은 통일성은 하부 차원으로부터 파생하는 부산물에 불과하지만, 인격의 차원으로 존재의 질서를 이전시켜 보면, 인격은 현실적 계기들의 하부

187) 플라톤, 『티미아오스』, 134; 141.

차원들과는 별도의 독립적 존재 차원을 갖고 있음을 보게 된다. 현실적 계기 차원에서 “replicate your genes and pass them to the next”라고 아무리 명령을 하여도, 의식의 차원에서 느끼는 것은 “배고파”라는 감각이다. 바로 이 존재 차원의 틈새를 메우고 설명하기 위해 화이트헤드는 플라톤의 “코라”를 인용한다.¹⁸⁸⁾ 단속적으로 존재할 수밖에 없는 주체라는 존재에 연속성과 통일성을 부여함으로써, 인격과 영혼의 출현을 가능케 해주는 것이 바로 코라인 것이다. 그리고 이 코라가 부여해주는 연속성이 있기에 화이트헤드의 현실적 계기들은 동시에 소통 가능한 것이다. 비록 현재에 동시에 평행하는 두 현실적 계기가 직접적으로 접촉하여 소통하는 경우는 불가능하다고 하더라도 말이다.

바디우에게 ‘코라’는 존재의 공백을 설명하는 장치였다면,¹⁸⁹⁾ 화이트헤드에게 ‘코라’는 우주와 인격에게 통일성과 연속성을 부여해주는 그렇지만 그 자체로는 그 어떤 것도 아닌, 바로 그렇게 때문에 매우 특별한 것이었다. 이 코라의 수용적 기능이 없다면 모든 현실체들은 영원히 접촉하지 못하고 각자의 방향으로 무한히 흩어져 나가기만 할 것이다. 이를 통해 화이트헤드는 관계의 조건을 보여준다.

바디우는 화이트헤드와 달리 ‘클리나멘’에서 주체의 시원적 모델을 찾았다. 클리나멘의 일탈은 전체의 연속에 ‘단절’을 도입하는 것이다. 이 단절은 관계와 대화에 걸림돌이 되는 것이 아닌가? 표면적으로 그렇게 보인다. 하지만 같은 동전의 다른 면으로 바디우의 단절적 주체는 대화를 위한 토대를 확고하게 제공한다고 보여진다. 그의 단절은 ‘창조성’을 도입하는 단절이기 때문이다.¹⁹⁰⁾ 우리 시대

188) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 187.

189) 본고의 각주 94를 참고하라.

종교간 대화의 가능성을 모색한다면, 그것은 상호 다른 종교 간의 차이의 존중이나 다수적 진리에 대한 인정이 아니다. 이미 많은 나라들에서 그러한 것들은 ‘통치의 기술’의 일부로 전환된지 오래다.¹⁹¹⁾ 종교간 대화라는 형식과 타종교에 대한 존중과 인정이라는 이상은 상식적으로 성립되어 있지만, 현실에서 타종교라는 타자와의 대화는 실제로 많이 이루어지지 않는다. 늘 타종교와의 대화는 정치경제적 실익을 매개로 필요하기 때문에 이루어진다. 최근 우리 사회에서 일고 있는 이슬람에 대한 지적 관심은 바로 그러한 측면이 반영된 것이다. 여기서 주목할 것은 그러한 작업들이, 다시 강조하자면, “정치경제문화적 실익” 때문에 이루어진다는 것이다. 바디우의 단절은 타자와의 관계 사이에 ‘창조성’을 도입할 수 있는 계기를 열어준다. 창조성이란 우리 기존의 사유와 생활에 낯선 어떤 것의 도래를 의미한다. 그 낯선 것이 우리의 편안한 생활 세계로 침노해 들어오면서, 우리는 ‘불편’하고 어색해 하겠지만, 그러한 과정들을 거치면서, 혹은 그러한 과정을 거쳐야만, 우리의 삶의 세계는 발전해 나아간다. 타자와의 만남은 그리고 대화는 그 낯설음을 창출하는 것이다. 그렇기 때문에 바디우의 저항적 주체는 자신의 믿음을 상황의 백과사전적 지식 체계와 상호작용하면서, 자신만의 낯설음을 유지하기 위해, 믿음을 옳곧게 부여잡는다. 그 믿음은 대화의 산물이 전혀 아니다. 오히려 비대화적인 믿음의 확신을 통해 그 주체는 대화의 토대인 낯설음을 창출한다.

차이와 대화와 소통이 담론을 지배하는 시대, 우리는 이해받지

190) 이에 대해서는 박일준, 「화이트헤드와 바디우의 주체개념 비교: 창조성의 주체와 공백의 주체」, 『화이트헤드 연구』, 18집(2009), 9-47를 참고하라.

191) 이에 대해서는 웬디 브라운, 『관용: 다문화제국의 새로운 통치전략』을 참고해 볼수 있다.

못하고 대화하지 못하여 어려움을 겪는다. 이렇게 많은 사람들이 지나 다니는 길거리 한 복판에서 왜 나는 외로운가? – 잘못된 물음이다. 우리는 언제나 타인의 시선을 의식하면서, 타인이 나에게 요구하는 기대를 충족시켜줌으로써 나의 욕망을 채웠다고 자위하며 살아가는 존재이다. 그렇기에 우리는 타자를 투명하고 순수하게 접하거나 만나지 못한다. 라캉은 ‘성관계란 없다’고 말하지 않았던가? 우리가 이성의 타자를 만나고 접하는 방식을 가장 극적으로 표현한 말이라고 생각한다. 바로 이 편견과 욕망의 구조로부터 우리는 대화의 기초를 열어가야 한다. 외적으로 전시하기 위해 대화를 위한 세미나를 열고, 행사를 위해 초청하고, 신문에 기사를 신는다고 해서, 대화가 이루어지는 것은 아니다. 대화의 시작, 그것을 소크라테스는 정확히 표현한다: Know Thyself.

참고문헌

- Badiou, Alain. *Being and Event*. trans. by Oliver Feltham, paperback edition. London & New York: Continuum, 2007.
- _____. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. trans. and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens. New York: Continuum, 2005.
- _____. *The Theory of the Subject*. trans. and with an introduction, by Bruno Bosteels. London & New York: Continuum, 2009.
- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press, 1967.
- 바커, 제이슨(Jason Baker). 『알랭 바디우: 비판적 입문』(Badiou: A Critical Introduction). 염인수 역. 서울: 도서출판 이후, 2009.
- 박일준. 「코라의 이중주, 데리다의 차연(差延 *différance*)과 화이트헤드의 동일성(identity): 사이(betweenness)의 관점에서」, 『人文科學』 41집(2008), 135-164.

- _____. 「화이트헤드와 바디우의 주체개념 비교: 창조성의 주체와 공백의 주체」, 『화이트헤드 연구』, 18집(2009), 9-47.
- _____. 「차이의 진리(差延)와 진리(의 差異): 데리다와 바디우의 접점, 주체에서」, 『화이트헤드 연구』 21집(2010), 33-81.
- 브라운, 웬디(Wendy Brown). 『관용: 다문화제국의 새로운 통치 전략』 (Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire). 이승철 역. 카이로스 총서 16. 서울: 갈무리, 2010.
- 조엘 도르(Joël Dor). 『라캉 세미나·에크리 독해 I』 (Introduction à la lecture de Lacan). 홍준기, 강응섭 역. 아난케 정신분석 총서6. 서울: 아난케, 2009.
- 플라톤. 『티마이오스』, 박종현, 김영균 역. 서울: 서광사, 2000.

[Abstract]

On the Subjectivity for Dialogue: the Subject in Alain Badiou—A Whiteheadian Critique

Park, Il-joon (Methodist Theological Univ.)

At least in two of his major trilogy, *The Theory of the Subject* and *Being and Event*, A. Badiou seems to transit from the subject of resistance and deviation to the subject of faith. First in *The Theory of the Subject*, he argues that the dynamical contradiction of the Two generated between the splace and the outplace is not secondary to the established order, but rather the foundation or ground of the order, for it produces the movement of the whole structure. This structure of the Two is none other than the subject. The subject of resistance shows itself with its various appearance such as the deviational movement of clinamen, the mediative function of the

vanishing term and the dynamical movement of destruction and recomposition. Now in *Being and Event*, the subject is transited to that which uncovers the truth through interventional interpretation and faithful generic procedures out of the being of the void. Then, the subject becomes a militant savant arguing the generic truth by means of enquiries of fidelity in its local situation. Nevertheless, the subject is not a being. it is just a vanishing term mediating the event(s) by its intervention and the operation of fidelity.

Can we say that dialogue is no more than this faithful declaration of the truth and its vanishing? Given that all dialogue is nothing but the reflection of the mono-logue of desire, doesn't it seem to be more honest and true that our communicative action towards the other(s) is not different from the action, which argues 'my' subjective belief in the event of the truth and then lets the other successive subjective moments choose and decide for its acceptance? The anticipation this paper feels is that any religious dialogue between religions of truth has at least to take place with the medium of this discreteness of the event of truth, with humble acknowledgment of self-limitation.

Key-words: Splace, Outplace, Clinamen, Destruction, Recomposition, Being, The Count-as-one, The Void, The Event, Intervention, Fidelity, The Generic, Generic Procedures, A Militant of Truth.

접수일: 5월 15일/심사기간: 5월 16일- 6월 4일/ 게재확정일: 6월 11일

서평: 문창옥, 『화이트헤드의 ‘과정과 실재’ 입문』 도널드 W. 셔번 편저, 오영환, 박상태 역, 서광사, 2011.

어떤 전문 분야나 학문에 처음 들어가는 것을 입문이라 하고, 이를 돕기 위해 쓴 책을 입문서라 한다. 셔번이 편집하여 저술한 이 책 『화이트헤드의 ‘과정과 실재’ 입문』 (*A Key to Whitehead's Process and Reality*)은 입문서인가? 셔번 자신이 입문서라고 말하고 있어서일까, 역자는 Key라는 말을 그렇게 번역하여 제목으로 달고 있다. 그러나 입문이라는 말의 의미를 글자 그대로 이해할 경우 이 책은 입문서라 하기 어려울 것이다. 하이에거나 베르그송과 같은 현대철학자들이 가끔 자신의 전문 연구를 『...입문』이라는 이름으로 출판하는 경우가 더러 있었다. 이 책을 입문서라고 한다면 아마 이런 수준 정도의 입문서라고 해야 할 것이다. 물론 교과서적 의미의 화이트헤드 입문서들이 있다. 화이트헤드 연구자라면 누구나 잘 알고 있을 레클릭(I. Leclerc)이나, 크리스천(W.A. Christian), 호진스키(T.E. Honsinski) 등의 저술들이 이에 해당될 것이다. 셔번의 이 편집서는 이런 1차적 의미의 교과서적 입문서들을 숙독하여 화이트헤드 철학의 철학사적 위치나 그가 구상하고 있는 근본이념, 그리고 그 내적인 논의 구조 등을 어느 정도 파악한 후에 비로소 제대로 읽을 수 있는, 말하자면 2차 입문서라고 해야 할 것이다. 1차입문서, 2차입문서 운운하는 까닭은 이 교과서적 입문서들을 어느 정도 숙독하고 화이트헤드 철학에 ‘입문’한 경우라 하더라도 『과정과 실재』가 쉽게 읽히지 않는 것이 보통이기 때문이다.

잘 알려져 있듯이 『과정과 실재』는 독자들을 짓누르는 그 방대한 분량을 논외로 하더라도 개념적 생경함이 일반 독자들은 물론이요 철학서에 웬만큼 숙달된 독자들까지도 당혹케 하는 난서 중의 난서이다. 이런 어려움을 가중시키는 또 하나의 사실은 그의 논의 구조가 전체를 모르면 부분을 이해하기 어렵도록 짜여 있다는 점이다. 동일한 주장이나 기술이 반복되는 듯 보이지만 그 때마다 문맥을 달리 하면서 새로운 주변 개념들과의 연관을 따라 그 의미가 확대되거나 심화된다. 사실 화이트헤드가 사용하는 원리나 범주, 개념들 중 자기 충족적인 것은 없다. 이들은 하나 같이 상호연관을 통해 각기 그 의미가 결정된다. 따라서 대개의 이론서가 하듯이 특정 개념을 정의하고 이를 바탕으로 새로운 개념들이나 원리들을 순차적으로 정의하거나 설명해나가는 일직선적 논의가 화이트헤드의 구상에서는 처음부터 불가능한 선택지였다. 새로운 개념의 등장은 그 이전까지의 논의의 의미 연관 전체를 변화시키고 그 자신도 이런 전체와의 상관성 속에서 비로소 일정한 의미를 확보한다. 그러나 흔히 이런 의미도 잠정적인 것이다. 후속하는 논의에서 확대 심화되는 것이 보통이기 때문이다. 그러므로 그 어떤 개념, 그 어떤 원리든 독자의 눈앞에 의미가 어느 정도 확정되어 선명해지는 것은 아마도 책 전체를 숙독하고 이야기 전체를 이해한 후에나 가능한 일일 것이다. 이렇게 화이트헤드의 『과정과 실재』는 그 내용과 방법 모두에서 유기체적 구조를 온전히 구현하고 있다. 그리고 이것은 화이트헤드가 가장 많이 인용되면서도 가장 덜 이해되어 있는 철학자가 되고만 까닭일 것이다.

서번은 이 책에서 화이트헤드의 『과정과 실재』 이야기 전체를 해체한 후 핵심적인 논제들을 간추려 뽑아 최대한 일직선적으로 재배치하고 있다. 그래서 무엇보다도 이 책은 『과정과 실재』의 방

대한 분량 앞에서 갖게 되는 중압감을 덜어내기에 충분할 만큼 간략하다. 그리고 가능한 한 선이해(preunderstanding) 없이 이해할 수 있는 기본적인 논의 부분에서 시작하여 이들을 토대로 점차 복잡한 논의들을 소개하는 방식을 택함으로써 『과정과 실재』의 난독성을 상당부분 해소하고 있다. 이를 위해 서번은 원본의 문단들뿐 아니라 필요한 경우 문장까지도 편집하여 간략하게 함으로써 독자들의 부담을 덜어주려 하였다.

그러나 단순 편집만으로는 극복할 수 없는, 아니 보다 정확히 말하자면 편집이기 때문에 오히려 남아 있을 수밖에 없는 측면이 있다. 화이트헤드가 사용하는 개념들이나 범주, 원리들의 일정한 미시적 의미라든가, 체계 전체에서 이들이 가지는 지위나 역할 등에 대한 거시적 논의들이다. 서번은 본문 사이사이에 자신의 간략한 해설을 삽입하고 또 책 말미에는 역시 편집된 표현들을 사용하여 만든 용어해설집을 부록으로 덧붙임으로써 이런 한계를 보완하고 있다. 다소 역설적이지만 어떤 의미에서 독자들에게는 이들 해설이나 용어해설집이 본문내용보다 더 유용한 자료가 된다고 할 수 있을 것이다.

서번의 원고를 처음 받아들었던 맥밀런출판사의 우려와 달리, 그리고 서번이 출판사 담당자 앞에서 역설했듯이 이 책은 사실상 『과정과 실재』를 열어젖히는 아주 유용한 열쇠일지 모른다. 그러나 필자가 보기에 조건이 있다. 앞서 말한 1차 입문서 읽기가 반드시 선행되어야 한다는 점이다. 교과서적 입문서 훈련이 전혀 없는 독자라면 이 책 『화이트헤드의 ‘과정과 실재’ 입문』 자체가 열어젖힐 수 없는 또 하나의 자물쇠가 될 공산이 크기 때문이다. 이 열쇠를 제대로 사용하려면 사전 훈련이 얼마간 필요하다는 말이다. 필자는 상당 기간 동안 여러 차례 이 책을 교재로 삼아 다양한 수강

생들을 대상으로 강의를 해보았다. 철학에 문외한인 일반인, 철학에 관심이 많은 학부생, 철학을 전공하는 고학년 학부생, 그리고 철학과 대학원생... 그런데 교과서적 입문서 경험이 전혀 없는 이들 수강생들의 경우 하나같이, 필자가 끊임없이 개입하여 장황한 해설을 덧붙이지 않으면 이 책의 어느 한 문단도 온전히 읽어내지 못하였다. 적어도 필자가 이 책이 『과정과 실재』의 교과서적 입문서일 수 없다고 보는 것은 이 때문이다.

유감스럽게도 필자는 이 책을 입문서로 활용하는 기회를 갖지 못했다. 그 때문인지 필자의 기억으로는 『과정과 실재』를 단번에 열 수 있는 열쇠 역할을 해 준 결정적인 입문서가 없었다. 굳이 말하자면 『과정과 실재』에는 무수한 자물쇠가 달려 있는 것 같았고, 그러니 또한 열쇠가 아주 여러 개 필요한 것 같았다고 해야 할 것이다. 그러나 지금 보건대 적어도 교과서적 입문서들을 활용한 경험이 있는 독자라면 이 책 『화이트헤드의 ‘과정과 실재’ 입문』은 『과정과 실재』의 여러 열쇠 가운데 가장 유용한 것이라 말할 수 있겠다. 강의를 끝날 무렵이면 수강생들 대부분이 『과정과 실재』의 핵심논제들을 아주 일목요연하게 파악하고 있는 걸 보곤 했다. 이것은 이 책이 적어도 『과정과 실재』를 이해하는 데 필요한 기본 논제들을 충실하게 요약하여 편집하는 데 성공하고 있기 때문에 가능한 일일 것이다. 더구나 이 책은 화이트헤드의 원문을 생생하게 접할 수 있는 유일한 ‘입문서’이다. 따라서 다른 입문서나 연구서들을 훑어보았지만 만족하지 못하여 『과정과 실재』를 직접 읽고 싶은 독자, 하지만 현실적인 여러 사정으로 망설이고 있는 독자, 이런 독자라면 아마도 이 책에서 다시 시작해보는 것보다 더 좋은 선택은 없을 것이다. 서번의 ‘한국어판에 붙이는 서문’은 재미있고 역자의 해제도 유용하겠다.

한국화이트헤드학회 연혁

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

2004. 05. 24-28 제5차 화이트헤드 국제학술대회 (여전도회관)
 2004. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제8집 발간
 2004. 12. 30 『화이트헤드 연구』 제9집 발간
 2005. 02. 18 제9차 정기총회 및 정기학술대회 (충남대)
 주제 “화이트헤드와 환경”
 제5대 회장으로 충남대 정연홍 교수 취임
 2005. 06. 30 『화이트헤드 연구』 제10집 발간
 2005. 10. 29 제18회 한국철학자대회 분과학회
 한국화이트헤드학회 학술대회 (전북대)
 2006. 04. 07 학회창립 10주년 기념학술대회(연세대)
 주제 “화이트헤드 철학의 회고와 전망”
 2006. 06. 30 화이트헤드 연구 제12집 발간
 2006. 11. 04 제19회 한국철학자 연합학술대회 분과학회
 한국화이트헤드학회 학술대회 (서울대)
 2006. 12. 30 화이트헤드 연구 제13집 발간
 2007. 04. 07 제11차 정기총회 및 정기 학술대회(충남대)
 주제 “화이트헤드 철학과 동서사상”
 제6대 회장으로 연세대 문창옥 교수 취임
 2007. 06. 30 화이트헤드 연구 제14집 발간
 2007. 12. 30 화이트헤드 연구 제15집 발간
 2008. 05. 24 제12차 정기총회 및 정기학술대회(이화여대)
 주제 “화이트헤드 철학과 21세기”
 2008. 06. 30 화이트헤드 연구 제16집 발간
 2008. 12. 30 화이트헤드 연구 제17집 발간
 2009. 02. 09 2008/2009년도 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 과정 사상 연구소)
2010. 04. 03	1차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김영진
2010. 05. 01	2차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이현휘, 박일준
2010. 05. 15	제14차 정기총회 및 정기학술대회(계명대) 주제 “화이트헤드 철학과 동아시아 종교사상”
2010. 06. 30	화이트헤드 연구 제20집 발간
2010. 07. 03	3차 화이트헤드 독회 모임(대구과정사상연구소) 발표자 : 김지영, 이현휘
2010. 10. 30	제15차 정기총회 및 정기학술대회(협성대) 주제 “화이트헤드와 유럽철학”
2010. 12. 18	4차 화이트헤드 독회 모임(충남대) 발표자 : 남순예, 김형렬
2010. 12. 30	화이트헤드 연구 제21집 발간
2011. 02. 11	5차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김영진, 정윤승
2011. 04. 02	6차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 이현휘, 정지은
2011. 05. 28	제14차 정기총회 및 정기학술대회(감리교신학대) 제8대 회장으로 감신대 장왕식 교수 재취임
2011. 06. 04	7차 화이트헤드 독회 모임(감리교신학대) 발표자 : 김재현, 임진아

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 개최하며, 출석한 회원의 과반수로 의결한다.

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

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

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

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

제13조 학술이사는 학술회의를 주관하고 월례학술활동을 기획관리하며 학술간사는 이 업무를 보조한다.

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

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

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

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

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

정후원금을 받을 수 있다.

제19조 본 회칙은 총회의 결의를 거쳐 변경될 수 있다.

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

『화이트헤드 연구』 투고규정

1. 투고자는 본 학회의 정회원으로 최근 2년간 회비를 연체한 일이 없어야 한다. 단 신규 회원의 경우는 예외로 한다.
2. 투고 논문은 미발표된 연구 논문, 최근 발표된 저서나 학술 논문에 대한 서평 및 논평 등으로 한다.
3. 투고 논문의 길이는 각주와 참고문헌 목록을 포함하여 200자 원고지 130매 이내를 원칙으로 한다. 단, 심사 대상이 아닌 초청 논문의 경우는 예외로 한다. 130매를 초과하되 160매 이하인 논문의 경우 편집위원회에서 심사 여부 및 게재 여부를 결정한다. 130매를 초과분에 대해서는 그 실비(200×5매당 1만원)를 투고자가 부담한다. 서평 및 논평의 분량은 200자 원고지 40매 이내로 한다.
4. 투고 논문은 수시로 접수한다. 투고자는 전자우편을 통해 편집실로 논문을 우송할 수 있으나, 전자우편으로 투고한 경우 출력물 1부를 편집이사에게 우송해야 한다. 투고는 논문 파일이 담긴 디스켓 또는 CD와 출력물 1부를 우송하는 것으로 완료된다. 전자우편 접수의 경우 학회지 규정에 따른 정상적인 원고 파일이 수신된 시점을, 우편 접수의 경우 우편이 편집실에 배달된 시점을 투고 시점으로 간주한다. 투고 논문이 접수되면 편집이사는 투고자에게 <논문접수확인서>를 보낸다.
5. 투고 논문은 『화이트헤드 연구』 최근호의 형식을 참고하여 작성하되, 다음 사항을 준수한다.
 - 1) 프로그램 : 한글 97이상
 - 2) 편집양식
 - (1) 편집용지
 - ◆크기
사용자 정의/ 가로 158.0mm /세로 230.0mm
 - ◆여백
위 28.0mm / 아래 28.0mm / 왼쪽 28.0mm / 오른쪽 28.0mm /제본 0mm
머리말 0mm /꼬리말 12.0mm

(2) 스타일

구 분		글 자 모 양			문 단 모 양			
		글꼴/크기	자간	장평	줄간격	정렬	여백	첫줄 (단위: pt)
바탕 글	한 글	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	들여쓰기 10.0
	영 문	신명조/ 10.7	0	100	165	양쪽혼합	0/0	
	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, 공동저자인지
를 반드시 명시해야 한다.

7) 논문집 원고마감일 및 발행일은 매년 5월 15일, 11월 15일이며, 발
행일은 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 통과 여부를 판정하되, “게재가”, “수정 후 게재”, “수정 후 재심”, “게재불가”의 4 단계 중 하나로 판정한다. “수정 후 게재” 이하의 판정을 내는 경우 심사위원은 판정의 근거와 수정이 요구되는 사항을 구체적으로 지적해야 하며, “게재가” 판정의 경우에도 심사위원은 논문의 마무리 손질을 위해 가능한 한 상세한 심사의견을 적시해야 한다.
7. 논문심사에 적용되는 항목은 다음과 같다.
 - 1) 문제의식의 선명성과 창의성
 - 2) 논증의 적절성
 - 3) 논문구성의 완성도

- 4) 학문적 기여도
- 5) 1·2차 문헌의 활용
8. 심사위원 2인 이상의 ‘게재가’ 판정을 받은 투고논문을 게재 대상으로 함을 원칙으로 하며, 이외의 경우 아래와 같은 평가등급에 따라 게재여부를 결정한다.

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

9. 논문의 게재여부 판정과 재심절차 등에 관한 상세한 규정은 편집위원회 회의 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 관련된 논문 저술자 윤리, 논문 편집자 윤리, 논문 심사자 윤리를 확립하기 위함이다.
- (3) 본 규정은 (1), (2)의 연구윤리 확립을 저해하는 연구윤리 위반사항이 발생할 경우에 그 당사자와 그의 연구물에 제재를 가하기 위함이다.

논문 저술자 윤리규정

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

윤리규정을 위반한 논문에 대한 제재

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

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 Jinju(2001), Inje University in Busan(2002), Keimyung University in Daegu(2003), Hanshin University in Gyonggido(2004), Chungnam National University in Daejeon(2005). So far, the presidents of our Society have been Young Hwan Oh(Yonsei University), Hyung Kwan Ahn(Catholic University of Daegu), Sang Yil Kim(Hanshin University) and currently Youn Hong Chung(Chungnam National University).

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

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

2011년 한국화이트헤드학회 임원 명단

고문	김경재(한신대), 오영환(연세대),	문창옥(연세대), 정연홍(충남대)	안형관(대구가톨릭대),
회장	장왕식(감신대)		
부회장	이동희(계명대),	이세형(협성대),	전병기(대구가톨릭대)
이사	김병준(변호사), 김연재(공주대), 박소영(화가), 정승태(침신대), 오진철(목사),	김상환(서울대), 김진근(교원대), 신현경(영산대), 조용현(인제대), 최종덕(상지대)	김세정(충남대), 김혜경(대구가톨릭대), 이대식(대구대), 주재완(선문대),
감사	김영진(영남대),	전원섭(연세대)	
총무이사	정윤승(충남대)		
학술이사	이현휘(건국대)		
연구이사	이태호(대구가톨릭대)		
섭외이사	고인석(인하대)		
편집이사	박상태(성균관대)		
국제교류이사	장원석(한국학연구원)		
총무간사	박일준(협성대)		
학술간사	김은규(연세대)		
연구간사	남순예(충남대)		
섭외간사	이경호(감신대)		
국제교류간사	박진순(클레어몬트대)		
편집위원	김상환(서울대), 송성진(감신대), 이동희(계명대), 장왕식(감신대), 최종덕(상지대),	김연재(공주대), 윤자정(동의대), 이상직(호서대), 전병기(대구가톨릭대), 한상기(전북대)	문창옥(연세대), 윤철호(장로회신대), 이제경(연세대), 정연홍(충남대),
편집간사	강기택(감신대),	조경진(연세대)	

화이트헤드 연구 제22집

2011년 6월 28일 인쇄

2011년 6월 30일 발행

발행처 한국화이트헤드학회

발행인 장왕식

편집인 이현휘

편집교정 강기택, 조경진

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

전화 : 02-361-9124 (010-8910-4831)

홈페이지 : <http://whitehead.or.kr/>

ISSN 1229-1501 (08)