

A. N. Whitehead의 형이상학적 체계 안에서의 神 개념*

安亨寬**

.....	《목 차》
머리말	II. 형이상학적 체계 안에서의 신		
I. 화이트헤드의 우주론적 형이상학의 원천	1. 궁극자의 범주로서의 '창조성'과 현 실적 존재자의 생성과정		
1. 화이트헤드의 우주론에 있어서 풀라 톤적 원천	2. 파악의 범주 및 신 문제		
2. 브래들리의 영향	맺음말		

머리말

고대 그리스 철학에서 근대철학에 이르기까지 신은 형이상학의 근본 문제 가운데 하나 였다. 물론 형이상학이 신 문제에 접근하는 철학적인 유일한 통로일 수는 없다. 철학의 다른 분야, 즉 인식론, 가치론, 사회철학 심지어 언어철학에 있어서도 그것은 가능하다. 그러나 신 문제에 대한 최후의 귀착지는 형이상학일 수 밖에 없다. 그것은 서양 철학사를 통해 분명히 확인될 수 있을 뿐만 아니라, 신에 관한 어떤 종류의 철학적 논의도 신의 실재를 전제로 하고 있기 때문이다. 따라서 신에 대한 최종적인 물음과 해답은 결국 존재론적 또는 형이상학적 문제에 귀착될 수 밖에 없는 것이다.

현대에 이르러 이와같은 전통적인 신 문제에 대한 철학적인 위치는 위기를 맞게 된다. 이러한 위기는 19세기의 철학, 특히 칸트의 비판철학과 풍트의 실증주의에서 비롯되었다는 것은 주지의 사실이다. 이를 철학사조에 따른다면, 신은 경험적인 인식의 대상이 아니므로, 신은 인식의 대상이 될 수 없고 이른바 자연신학 내지 우주론적 형이상학은 무의미한 것이다.¹⁾ 여기에 더하여 청년 헤겔학파(특히 포이엘바하), 마르크스주의, 논리실증주의의 등장은 현대의 무신론적 철학사상이 형성되는데 결정적인 영향을 미치게 된다. 또한 지배적인 사조로 등장한 현대의 과학적 세계관과 과학적 인식 방법은 종래의 형이상학적 도식으로서는 감당할 수 없게 되었다. 요컨대, 형이상학이 정당화될 수 없게됨으로써 신에 대한 모든 논의가 그 지반을 잃게된 것이다. 이상의 진술은 형이상학의 정당성이 곧 신에 대한

* 이 논문은 1991년도 효성여자대학교의 학술연구조성비에 의하여 연구 되었음.

** 효성여자대학교 인문대학 철학과 교수

1) 에티엔느·질송, 金奎榮역, 哲學과 神(大潮社, 1969), p. 116 참조.

논의의 정당성을 보장한다는 것을 합의하고 있는 셈이다.

이러한 견해가 의미를 갖는 것이라면, 이제 우리가 해야 할 과제는, 현대의 과학적 사조와 논리실증주의에서 연원하는 반형이상학적 철학사상의 도전을 감당할 수 있고 그와 같은 사상이 동의까지는 아니더라도 결코 부정할 수 없는 형이상학적 체계를 찾는 것이다. 화이트헤드의 우주론적 형이상학이 여기에 가장 부합하는 유력한 한 대안이라고 보는 것이 필자의 입장이다.

따라서 화이트헤드가 자신의 형이상학적 체계 안에서 신 개념을 어떤 방식으로 기술하고 있는지 살펴보는 것은 의의있는 일이 아닐 수 없다. 본 고찰의 의도도 바로 여기에 있다. 필자는 우선 화이트헤드의 우주론을 플라톤과 브래들리의 그것과의 비교를 통해 그 원천을 살펴본 다음, 신 개념을 중심으로 그의 형이상학적 주요 범주체계를 구명하고자 한다. 이와같은 논의 과정에서 제기될직한 문제는, 형이상학적 체계 내에서 기술되는 철학적 신 개념과 전통신학적 신 개념 사이에 예상되는 상치를 해결해야 하는 어려움이다. 실상 화이트헤드가, 궁극자의 범주로 규정하고 있는 ‘창조성’과 관련해서, 신을 유한화하고 있다고하는 비판은 주석가에 따라 흔히 있어온 일이다. 이에 대한 필자의 견해는 결론에 가서 밝혀지게 될 것이다. 본 고찰의 주안점은 어디까지나 화이트헤드의 우주론적 형이상학의 체계 안에서 신 개념이 어떻게 기술되고 있는가에 있을 뿐, 신의 본성에 관한 집중적인 구명이 아니라는 점을 미리 밝혀두고자 한다.

I. 화이트헤드의 우주론적 형이상학의 원천

화이트헤드는 그의 형이상학적 체계를 구축하고 기술하기 위한 선행과제로서 플라톤으로부터 비롯되는 서양의 전통철학에 대한 광범한 연구와 매우 독특한 해석을 시도하고 있다. 그는 특히 “데카르트로부터 시작해서 흄에 이르러 끝난 철학사상의 국면”²⁾에로 회귀함으로써 칸트철학의 배면을 탐색하는 일에 몰두하고 있다. 화이트헤드는 데카르트에서 흄에 이르는 근대 철학자들의 주요 저작들 속에 담겨 있으나 해석가들에 의해, 심지어 저자 자신에 의해서도, 간과되었거나 무시된 요소들을 오히려 강조하고 있다. 예컨대 그는 록크가 유기체 철학을 예시했으나, 이 측면은 무시되었다고 주장한다. 또 그는 “인류의 심미적 도덕적 종교적 관심을, 자연과학에 그 기원을 갖고 있는 세계의 개념들과 관련지으려고 한다”³⁾고 거듭 강조함으로써 자신의 철학적 태도와 형이상학적 탐구의 지향을 드러내고 있다.

한편 화이트헤드는 베르그송, 제임스, 뒤이, 브래들리(Bradley)로부터 덕을 입고 있다는

2) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, corrected edition, eds., David Ray Griffin & Donald W. Sherburne(New York : Free Press, 1978<Macmillan, 1929>, 이하 PR로 略記함), Preface, p. Xi.

3) 같은 책, Preface, p. Xii.

점을 시인하고 있다. 특히 브래들리와는 예리한 불일치를 이루고 있음에도 불구하고 그의 체계의 최종적인 결과에서 보면 크게 다르지 않다는 것이다. 화이트헤드는 과정과 실재의 마지막 제5부(제2장 신과 세계)에서 자신의 우주론적 형이상학이 브래들리의 그것과—실재론적 기초위에서 전환되었다는 점을 제외하고는—유사하다는 것이 분명해 진다고 한다. 그는 이점에 관해 다음과 같이 분명히 하고 있다.

“이 우주론이 성공적인 것으로 볼 수 있다면, 내포되어 있는 사고의 유형이 절대적 관념론(Absolute Idealism)의 어떤 주된 학설을 실재론적 기초 위에 전환시킨 것이 아니겠느냐고 묻는 것은 이제 자연스러운 일이 된다.”⁴⁾

우리가 결코 간파해서는 안될 또다른 탐구방향이 그의 과정과 실재 머리말에 드러나 있다. 그것은, 그가 과학, 미학, 도덕, 종교에 있어 다양한 인간 경험을 해석하는 데 기초가 될 우주론⁵⁾을 기술하고 있다는 점이다. 그는 각기 다른 시기에 유럽사상을 지배했던 두 개의 우주론 즉 “플라톤의 티마이오스(*Timaeus*)와 갈릴레오, 데카르트, 뉴튼, 록크를 주요 창시자로 하는 17세기의 우주론”⁶⁾에 우리의 주의를 환기시키고 있다. 그는 오늘날 지식의 진보에 의해 요구되는 수정을 가하면서, 이들 두 과거 체계들의 최상의 요소들을 융합시키고자 한다.⁷⁾

과정과 실재의 마지막 제5부의 ‘최종적 해석’은 그의 우주론적 형이상학의 전체계를 해석하는데 기초가 된다는 것은 의심의 여지가 없다. 이와 관련해서 화이트헤드는 제5부 첫장(이념적으로 대립하는 것들)의 결론 문장에 다음과 같이 진술하고 있다.

“신과 세계는 해석이라는 주제(note)를 도입한다. 신과 세계는 창조적 창시성(origination)의 성질, 즉 개념적 욕구와 물리적 실현에 관한 기본적인 형이상학적 학설에 의해, 우주론적 문제에 대한 해석을 구현한다. 이 논제는 이 우주론의 마지막 장을 이룬다.”⁸⁾

이와같은 귀결을 기초로 해서 사물의 궁극적 의미에 대한 해석에 접근하려고 할때, 우리는 또한 화이트헤드의 우주론적 형이상학의 전제를 이루는 단서를 탐색할 필요가 있다. 그러기 위해서는 플라톤과 뉴튼의 도식을 최소한 비교하는 것이 중요하다.

1. 화이트헤드 우주론에 있어서 플라톤적 원천

화이트헤드는 17세기의 우주론에 대해, 그것의 일부는 신학과 철학의 혼합에 기반을 두고 있고, 일부는 뉴튼의 물리학에 기초를 두고 있다고 주장한다. 그러나 그의 견해에

4) 같은 책, Preface, p. Xiii.

5) 화이트헤드의 형이상학은 바로 “우주론적 형이상학”이기 때문에 본고에서는 ‘우주론’과 ‘형이상학’이라는 용어를 문맥에 따라 구별없이 사용함.

6) 같은 책, Preface, p. Xiv.

7) 같은 책, 같은 쪽 참조.

8) 같은 책, p. 341.

따르면 뉴튼의 물리학은 더 이상 근본적인 진술로 간주할 수 없다. 그가 정식화하고 있는 체계는 다음과 같은 의미에서 기본적으로 플라톤적이다.

“내가 염두에 두고 있는 것은 그 이상의 것으로서, 만일 우리가 플라톤의 일반적 관점을 개재된 2천년이라는 기간 때문에 불가피하게 된 사회조직, 미적 성취, 과학 및 종교 등에서의 인간 경험의 최소한의 변화를 가지고 표현해야 한다면, 우리는 유기체 철학의 구축에 착수해야 할 것이라는 점이다.”⁹⁾

신과 세계에 관한 화이트헤드의 사상, 즉 그의 최종적 해석에서 나타난 사상의 주요한 전제는 분명히 플라톤적이다. 이는 과정과 실재의 “자연과 질서”를 논의하는 장에서 특히 명백하게 드러나 있다. 여기서 화이트헤드는 플라톤의 티마이오스와 뉴튼의 주해(*Scholium*)를 대비하면서, 그의 사상이 플라톤적임을 여실히 드러내고 있다. 그에 의하면, 뉴튼의 주해는 자연의 과정에서 추상된 세부사항들에 관한 진술이다. 여기서 “공간, 시간, 물질적 질량체(*material masses*) 및 힘들은 하나같이 신(*Deity*)이 우주의 도처에 주입시키는 최초의 운동을 위해 예비되어 있는 것이다.”¹⁰⁾ 앞에서 언급된 뉴튼의 신은 이신론(*Deism*)에 있어서의 개념이고 세계에 대해 초월적인 신의 개념이며, 여기서 세계의 개념은 신의 명령에 의해 존재하게 된 완결된 산출, 즉 완성된 세계의 개념이다. 또 “뉴튼의 주해는 자연에 있어서의 자기산출, 발생, 퀘시스(*φύσις*) 및 능산적 자연(*natura naturans*)과 같은, 극히 현저한 국면들에 대하여 시사하는 바가 하나도 없다”¹¹⁾고 화이트헤드는 비판하고 있다. 따라서 그에 의하면, 주해로부터는 “유신론이나 무신론 또는 사실과 비교해서 살아남을 수 있는 인식론도 끌어낼만한 기초를 제공하지 못한다. 결국 이제 물리학 자신은 주해의 범주에 의해 설명하기 어려운 실험적 인식의 단계에 도달했다.”¹²⁾

화이트헤드는 과학적 진술로서의 뉴튼의 주해와 비교한다면, 티마이오스는 유치해 보일 수도 있다는 것이다. 그에 의하면, 주해는 과학적 세부사항에 있어서 극히 뛰어난 진술이다. 그러나 티마이오스에는, 주해에는 없는, 초시간적인 성질을 부여하는 또 다른 측면이 있다. 즉 “사물의 행태를 사물의 형상적 본성과 연관시키려는 노력”¹¹⁾이 있고, 우주를 생성의 과정으로 드러내고 있다는 것이다. 셈족의 이론을 주장하고 있는 뉴튼은 물질의 진화에 대한 대비가 없었기 때문에 그 비진화성이 현대 사상의 무언의 전제가 되었다고 화이트헤드는 주장한다. 그 유일한 대안책들이란 “물질적 우주는 현재와 같은 유형의 질서를 유지하면서 영원히 존재한다고 하든지, 아니면 야훼의 명령에 따라 우주가 존재하기도 하고 사라져버리기도 한다는 것이다.”¹³⁾ 그러나 오늘날 과학적 지식이 발달함에 따라 전체

9) 같은 책, p. 39.

10) 같은 책, p. 94.

11) 같은 책, p. 93.

12) 같은 책, p. 94.

13) 같은 책, p. 95.

주제가 재탐구되고 재정식화 될 필요가 있게 되었다. 이에 화이트헤드는 플라톤에 호소한다. 즉 지난 수세기 동안 우세했으나, 더 이상 근본 진술로 받아드릴 수 없는 표현양식에 반대되는 사실에 호소하고 있다.¹⁴⁾ 그는 보다 수용할 만한 표현양식을 플라톤과 아리스토텔레스의 저작에서 발견했던 것이다. 그 두 철학자는 “현실세계의 과정은, 형상들이 실재적인 가능태로 실재로 들어와서, 현실적 사물인 실재적 공재성(togetherness)을 산출하는 것으로 파악했다.”¹⁵⁾ 그러나 당연히 화이트헤드는 형상들이 물질 세계에서 초월해 있다. 원영한 원형이라는 플라톤의 교설은 받아들이지 않는다. 그는, 플라톤의 티마이오스라는 신화가 실재의 본성에 관한 순수한 직관을 포함하는, 우주의 기원을 진솔하게 설명하고 있을 뿐만 아니라, “세계의 창조가 우주시대를 확립하는 어떤 유형의 질서의 도래”라는 것, 그것은 사태의 발단이 아니라 일정한 유형의 사회적 질서의 도래”¹⁶⁾라고 통찰한 것에 동의하고 있다. 그러나 화이트헤드는 플라톤의 우주론을 이어받고 있으면서도, 그것을 실재론의 기초 위에서, 현대의 이론물리학의 시각에서 그리고 철학적 심화와 정교화에 의해 그 용어나 개념의 의미를 재구성하거나 재규정하고 있다.

잘 알려진 바와 같이 플라톤은 그리스 철학에 신적인 조물주에 의한 창조라는 개념을 최초로 도입했다. 그러나 그의 신(Demiurge)은 전지전능한 창조주가 아니고, 창조해낼 질료(materials)를 갖고 있어야 하는 장인과 더 유사하다. 따라서 신의 과제는 우주를 형성하는 질료를 창조하는 것이 아니고 어떤 가지적(intelligible)인 질서를 그가 이어받은 무질서의 상황에 도입하는 것이다. 그는 이와같은 방식으로 가시적인 것을 구성하는 패턴이나 원형을 창조하지는 않는다. 플라톤에게는 존재의 두 가지 질서가 있는데, 그 하나는 가지적이고 불변하는 원형인 형상들과, 또 다른 하나는 자존(self-subsistent)하지 않고 그것이 드러나기 위해서는 매개자의 지주를 필요로하는, 마치 영상이 그 자신을 지속하려면 거울을 필요로 하듯이 가변적이고 가시적인 모사(copy)이다. 따라서 플라톤은 “말하자면 모든 생성의 보육자”¹⁷⁾인 제3의 요인인 수용자(Receptacle)를, ‘그것 속에서’ 거울 속의 영상처럼 성질들이 드러나는 것으로서, 도입할 필요를 알고 있었다. 수용자는, 결코 일탈하지 않는 그 자체의 본성을 갖고 있다. 그러나 그것은 그 자체에 감각적 성질을 지니는 물체와는 달리, 성질들이 그 속에 진입해 오기 전에는 그 자체의 성격을 갖고 있지 않다. 티마이오스는 “우리가 그것을, 비가시적이고 무성질이며 모든 것을 수용하고, 가지적인 매우 난해한 수수께기같은 방식으로 관여하며, 파악하기 아주 어려운 성질이라고 부른다면, 우리는 기만당하지 않게

14) 같은 책, p. 96.

15) 같은 책, 같은 쪽.

16) 같은 책, 같은 쪽. 여기서 “사회적 질서”란 인간사회 뿐만아니라 미시적 사물에서 우주의 질서에 이르기까지도 적용되는 형이상학적인 일반개념으로 사용되고 있다.

17) Platon, *Timaeus*, 49(Benjamin Jowett, trans., The Dialogues of Plato, Britannica, Great Books 7, 1952, p. 456).

될 것”¹⁸⁾이라고 시사한다.

수용자를 가시적인 것이 생성되는 매개자로서, 즉 모든 생성의 모체(matrix)라고 하는 플라톤의 개념은 화이트헤드 체계의 ‘창조성’과 대응한다. 그러나 양자의 차이는, 플라톤의 수용자가 제3의 요인인데 반해, 화이트헤드는 창조성을 궁극자로 천명하고 있다는 점이다. 더욱 플라톤의 ‘수용자’는 결국 공간과 동일시 되는데 반해, 화이트헤드의 ‘창조성’은 모든 생성의 근거이고 역동적인 범주인 실질적인 활동성이다. 이러한 측면에서 보면, 화이트헤드 철학의 궁극자의 범주인 창조성은 플라톤의 ‘수용자’와 아리스토텔레스의 제1질료와 유사한 대비를 이룬다. 전자의 형상들이나 후자의 형상이나 보편자 그 자체는 수동적 수용자들이다. 화이트헤드의 ‘창조성’ 역시 구체화의 과정에서 현실적 존재자*에 의해 파악*되는, 영원한 대상*들에 의해 특징지워지기 때문에 유사점¹⁹⁾이 있다. 화이트헤드는 그의 체계 안에서 플라톤과 아리스토텔레스의 해당 개념 속에 있는 모든 유의미한 요소를 ‘창조성’의 개념 속에 통합시키고, 전체를 실재론적 기초 위에서 전환시키고 있다.

플라톤과 아리스토텔레스 및 화이트헤드에 있어서의 공통점은, 전체계의 방향을 결정해주는 형이상학적 제1원리를 상정하고 있다는 점이다. 이는 화이트헤드의 우주론적 형이상학을 이해하는데도 중요한 의의를 지닌다. 화이트헤드가 그의 ‘창조성’의 성격을 설명할 때 사용하는 언어와 플라톤이 “비가시적이고 무성질적이며 모든 것을 수용하는 성질”²⁰⁾을 갖고 있는 ‘수용자’를 설명할 때 사용하는 언어는 매우 유사하다. 화이트헤드에 있어서 “창조성이란 그 자신의 성격을 갖지 않는다…그것은 모든 성격들이란 모두 그것 보다 특수하기 때문에, 그것은 어떤 성격으로도 특징지워질 수 없다.”²¹⁾ 그러나 항상 제약 아래서 발견되며, 제약된 것으로서 기술된다는 것이다. 결국 화이트헤드는 이러한 역동적 측면을 궁극자로 선택함으로써 고대로부터 오늘날에 이르기까지 지속되어온 철학의 한 난문제, 즉 변화와 불변을 여하히 조화시킬 것인가라고 하는 문제를 해결하고자 한다.

화이트헤드에 있어서의 우주는 자기 창조과정이다. 이는 낡은 물리학의 이론과 맥을 같이 하는 정태적인 우주의 철학적 개념과는 서로 반대되는 것이다. 또 세계의 창조에 있어서도 “탁월하게 실재적인 동시에 부동의 원동자인 궁극적 원리에 기원을 둔 것으로 설명될 수 있는 창조행위의 자기 충족적 완성”²²⁾인것 처럼 신의 명령에 의해 세계가

18) 같은 책, 51(Britannica, Great Books 7, p. 457).

19) 여기서 사용되고 있는 ① 현실적 존재자 actual entity라는 용어는 세계를 구성하는 궁극적 실재이고, 종래의 실체를 대치하는 개념으로서 지금 여기서 생기(生起)하는 사건이다.

② 영원한 대상 eternal object은 플라톤이나 아리스토텔레스의 형상에 대응하는 개념으로서 “사실의 특수한 한정을 위한 순수 가능태” 혹은 “한정성의 형식”이라고 정의되는 것이다.

③ ‘파악’ Prehension은 “관계성의 구체적 사실”로 정의되는 용어로서, 파악을 통해 한 현실적 존재자는 다른 현실적 존재자(파악하는 주체)속에 대상화되고 영원한 대상은 현실적 존재자 속에 진입하게 되는 것이다.

20) Platon, *Timaeus*, 51(Britannica, Great Books 7, p. 457).

21) PR, p. 31.

22) 같은 책, p. 34.

창조된다는 그리스도교 문헌에서 시사되곤 하는 정태적인 우주 개념과는 대조된다. 이러한 정태적인 개념을 역동적 해석—우주가, 개개의 현실적 존재자가 적절한 정도의 선택을 행사하고 전체로서의 우주에 그 자신 기여하는 자기창조적 활동의 연속적 과정으로 묘사되는—으로 대치하는 것이 화이트헤드의 철학적 의도 중 주요한 하나이다.

앞에서 살펴본바와 같이 화이트헤드는 그의 우주론적 도식을 전개함에 있어 플라톤적 우주론의 구조를 채택했다. 왜냐하면 그것이 경험과학과 일상 경험에서 밝혀진 상황의 요구에 가장 잘 부합하기 때문이다. 우리에게 제시된 우주는 창조적 과정이고, 과정이 실재이다. 그러나 플라톤적 우주론의 채택은 화이트헤드 유기체철학의 전개에 있어 긍정적인 의의를 지니고 있는가하면, 동시에 플라톤적 범주개념과 결부된 의미의 한계도 받아들이는 결과를 가져온다. 특히 그것은 실재의 궁극적 본성 즉 신의 본성과, 신과 세계와의 관계에 관한 가장 중요한 문제에 있어서의 한계와 곤란점을 지니게 될 것이라는 점이다. 화이트헤드 자신도 이러한 어려움을 인식했고 따라서 플라톤적 범주개념과 원리들을 독자적인 시각에서 재형성하고 개작했다. 그럼에도 불구하고 플라톤적 요소는 그의 최종적 해석에 이르기까지 깊은 영향을 미치고 있을 뿐만 아니라, 화이트헤드 철학의 해석가들에게 많은 논쟁점을 제공하게 된다.

2. 브래들리의 영향

화이트헤드가 그의 우주론적 형이상학의 틀을 구축함에 있어서 플라톤의 우주론으로부터 많은 시사를 받고 있는가 하면, 브래들리로부터는 또 다른 영향을 입고 있다. 즉 철학, 과학, 종교 등에 대한 통찰을 하나의 통일된 체계로 묶고자할 경우, 누구나 직면하게 되는 문제에 대한 해결을 시도하게끔 자극 받게된다. 널리 알려진바와 같이 브래들리는 이념(idea)이 실재이고 그 외의 모든 것은 기껏해야 절대이성의 현상에 불과하다고 하는 헤겔적 전통의 전형적인 철학자이다. 결국 모든 차이와 모든 선과 악, 신과 종교는 절대자 속에 하나 같이 용해된다.

화이트헤드는 과정과 실재 서문에서 브래들리의 진리와 실재에 관한 논고 *Essays on Truth and Reality*에 포함되어 있는 경험의 본성에 관한 장에서 도움을 받았다는 것을 인정하고 있다. 화이트헤드는 과정과 실재의 주요 부분 전체에 걸쳐서 브래들리와 예리하게 맞서고 있지만, 결국 문제가 모두 어떻게 귀결되는가라는 물음에 대한 해답을 찾는 최종적 해석에서는 큰 차이가 없다고 시사한다.²³⁾ 화이트헤드는 절대적 관념론의 주요학설을 실재론적 기반으로 전환시키고자 한다.²⁴⁾ 그는 브래들리의 절대자를 무의미한 용어라고 하여 거부하고, 그 자리에 그의 체계속의 궁극자로 즉 우주를 구성하고 있는 실재인 현실적 존재자들의

23) 같은 책, Preface, Xiii.

24) 같은 책, 같은 쪽.

생성 과정에서만 현실화되고 특징화되는 우주의 실질적 활동성(창조성)으로 대치함으로써 실재론적 기반으로의 전환을 수행한다.

화이트헤드는 브래들리가 부인하고 있는 것을 오히려 긍정하고 있다. 브래들리는 “실재 안에서 움직이는, 과정 그것은 실재 그 자체는 아니다”²⁵⁾라고 단언하고, 단 “신을 쉬임없는 요동(oscillation)으로서 그리고 과정의 변화하는 움직임으로서 받아들이는 것은 생각할 가치조차 없다”²⁶⁾라고 언명한다. 변화를 비실재적인 것으로, 즉 추상적인 것으로 규정하고 있는 브래들리의 입장과는 반대로 화이트헤드는 과정을 실재적인 것으로서의 경험의 요소라고 주장한다. 그렇게 함으로써 그는 변화의 요인을 불변과 조화시키고자 한다. 현실적인 유한한 사건들로서의 사실들이, 브래들리에게는 “가장 낮고 가장 참되지 못한 현상의 형식”²⁷⁾인 반면에, 화이트헤드는 그 사건을 실재적 사물의 단위로 규정한다. 브래들리에 있어서 “신은 하나의 양상(aspect)에 지나지 않고, 그것은 절대자의 한 현상(appearance)을 뜻해야 하는 것에 불과하다.”²⁸⁾ 반면에 화이트헤드에 있어서 신은 비시간적 현실적 존재자이다. 브래들리에 있어 신은 유한한 존재이지만, 그는 종교적 의식에 있어서는 신이 인격적일 수 있다는 것을 시인한다. 그러나 그는 그 자신의 철학 원리에 일관하기 위해서 신과 절대자를 구별하지 않을 수 없게 된다. 그에 의하면 “만일 절대자를 신과 동일시 한다면, 그것은 종교의 신이 아니다.”²⁹⁾ 또 한편 양자를 따로 분리한다면 “신은 전체의 한 유한한 요인이 된다.”³⁰⁾ 따라서 신은 현상의 지위로 환원되고 만다. 이와같은 그의 철학적인 신관은 계시신학적 신관이나 신앙 대상으로서의 신과는 상당한 거리가 있다. 종교적 인간에게 만족스런 결론이 될 수 없다는 것을 브래들리 자신도 시인하고 있다. 이러한 문제는 화이트헤드에게도, 그 밖에 대부분의 형이상학자들의 철학적 신관에도 해당되는 것이다. 이 문제에 대한 필자의 견해는 결론 부분에서 밝혀지게 될 것이다.

브래들리는, 만일 종교 문제가 합리적으로 논의되려면, 불가분의 두 단계가 요구되는 바, 첫째 종교의 본질과 목적이 탐색되어야한다고 권고한다. 그에 의하면 “우리는 실재, 선, 진리의 일반적 본성에 관한 정합적인 관점을 지녀야 하고, 종교의 역사적 관점을 지녀야 하고, 종교의 역사적 사실들에 맹목적이어서는 안된다.”³¹⁾ 둘째로 우리는 과학적 진리의 본성을 알아야 한다. 그렇지 않으면, 종교와 과학 사이에 주장된 결론을 합리적으로 다룰 수 없기 때문이다.³²⁾ 브래들리의 이와 같은 단계적인 접근은 화이트헤드의 종교론(Reli-

25) F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, sixth impression(corrected)(London : George Allen & Unwin LTD, 1916), p. 448.

26) 같은 책, p. 446.

27) 같은 책, p. 449.

28) 같은 책, p. 448.

29) 같은 책, p. 447.

30) 같은 책, 같은 쪽.

31) 같은 책, p. 452.

32) 같은 책, 같은 쪽.

gion in the Making)에서나 형이상학적 시도에서 그 유사성을 발견할 수 있다. 그러나 화이트헤드의 논의가, 경험에서 밝혀지고 과학에 의해 연구된 우주의 본성을 탐구하는 것에서 시작된다는 점에서 보면, 중요한 차이가 있다. 화이트헤드는 브래들리가 현상이라고 언급한 바로 그들을 속에서 실재를 발견한다.

우리는 이상에서 주로 플라톤과 브래들리를 화이트헤드 사상에 미친 그들의 영향과 관련해서 살펴 보았다. 이제 우리의 논의를 계속해 나가기 위해 화이트헤드가 그의 형이상학적 탐구를 통해 시종 직면하고 있는 문제가 무엇인지를 검토해야 한다. 과정과 실재에서 줄곧 그가 직면하게 되고 또 최종의 장에서 특히 예리해진 문제는 “결국 문제가 모두 어떻게 귀결되는가”³³⁾라는 해석에 관한 것이다. 그는 종교적 교의의 연구를 통해 발견된 것들과 과학에서 제공된 통찰들 및 철학사의 오랜 전통을 하나의 정합적인 체계로 묶고자 노력한다. 여기서 화이트헤드의 중심 문제는 궁극적 실재들을 언급할 수 있는 적절한 용어법을 찾는 것이다. 이는 우주와의 관계 안에서 신을 언급할 수 있는 적절한 언어를 찾는 일이라고도 할 수 있다. 이러한 접근은 화이트헤드의 전체적 조망에 있어 근본적인 것이다.

과정과 실재에서 화이트헤드는 “세계 속에서의 신의 기능이라는 개념의 세속화(secularization)는 적어도 경험에 있어서의 다른 요소들의 세속화처럼 사고에 절박한 필수요건”³⁴⁾이라고 인명하고 있다. 여기서 그의 관심은 의식적인 인간 경험 뿐만 아니라 유기적, 무기적 자연의 보다 저급한 질서의 근본 동기와 활동성의 방향을 진술하는 데 적절한 언어를 찾는 것이다. 이는 “종교적 정서 보다 훨씬 더 낮은 수준의 경험 속에 있는”³⁵⁾ 비통계적 판단을 논의할 때 제기되는 요구이다. 여기에 이르러서 화이트헤드는 그의 형이상학적 전체 시도 중에서 가장 예리한 문제에 직면한다. 즉 우주의 창시성(origination)과 진전하는 과정에 충전(充全)한 개념들을 어떻게 정식화할 수 있는가라는 문제가 그것이다. 이는 결국 신에 대해 진술할 수 있는 언어의 구성이라는 문제에 귀착된다. 화이트헤드에 있어서, 우주 속에서의 신의 역할은 형성적이고 구성적이다. 다시 말하면 현실화하는 새로운 생기(occasion)를 위한 창조성의 신에 의한 특성화를 통해서, 또 특정한 생기에 있어서 유관한 일군의 영원한 대상들의 신에 의한 구성을 통해서, 또한 신이 각 합생적 현실태를 한정하는 최초의 주체적 목적을 부여한다는 사실에서 보면, 우주에 있어서의 신의 역할은 형성적이고 구성적이라고 할 수 있다. 이를 다양한 기능들에 비추어 신을 언급할 수 있는 언어를 만들 필요가 있다는 바로 그것이, 화이트헤드로 하여금 세계 속에서의 신의 기능에 관한 개념을 세속화해야 한다는 것을 절실하게 깨닫게 했던 것으로 볼 수 있다. 이것은, 과학들의 탐구에서 보여지는 바와 같은, 즉 경험의 다른 요소들에 적용한 용어법에서 이루어지는

33) *PR*, Preface, p. Xiii.

34) 같은 책, p. 207.

35) 같은 책, 같은 쪽.

일반화와 같은, 세속화가 절박하게 요구된다는 것을 뜻한다. 이와같은 화이트헤드의 시각이 종교적 경험에서의 신 개념의 중요성을 극소화하려는 의도로 오해되어서는 안된다. 왜냐하면 그의 관심은 가장 고도로 발달한 유기체의 경험 영역을 이것에 한정하지 않고 자연의 모든 것들에 똑같이 적용할 것을 강조하고 있기 때문이다. 이제 이상과 같은 화이트헤드의 의도가 후술하는 그의 형이상학적 체계 안에서 어떻게 구현되고 있는지 살펴보게 될 것이다.

II. 형이상학적 체계 안에서의 신

1. 궁극자의 범주로서의 ‘창조성’과 현실적 존재자의 생성 과정

화이트헤드의 형이상학적 체계는 우리가 그 일부가 되어있는 우주를 이해 가능하게하는 철학적 뼈대를 제공하려는 하나의 시도이다. 그의 우주론적 형이상학의 한 동기는 “미적, 도덕적, 종교적 관심사들을 자연과학에 기원을 둔 세계의 개념들과 관련시키는 관념체계를 구축하는 것”³⁶⁾이다.

화이트헤드는 그의 형이상학적 체계에서 더 큰 지식에 비추어 비판과 개선이 가능한 대안적 도식(scheme)을 제공함으로써 우주에 대한 이해를 증진시키고자 한다. 그러한 도식에서 점진적으로 정교화될 범주들은 논의를 진행시키는데 본질적이지만, 그것들이 “궁극적 일반성의 잠정적 정식화”³⁷⁾ 이상의 것으로 간주되어서는 안된다고 그는 주의를 환기시키고 있다. 이 잠정적 정식들은 연구가 진행됨에 따라 변경될 수 있어야 하고 또 그 작업에 착수할 때는 분명하지 않던 깊이와 중요성이 획득될 수 있다는 것을 용인해야 한다는 것이다.

화이트헤드는 과정과 실재에서, 신이 창시성의 원리이고 질서의 원리인, 자기창조 과정으로의 우주에 대한 형이상학적 기술을 시도하고 있다. 그의 이전의 연구, 즉 과학과 근대세계에서는 우주가 존재하고 있다는 사실과 또 우주가 지금 있는 그대로 존재하고 있다는 그 ‘있음’에 대해 설명가능한 유일한 길로서 구체화, 질서, 한정의 원리로서의 신이 요구된다는 것을 밝히고 있다.³⁸⁾ 그에 의하면, 세계가 구성되는 궁극적인 실재적 사물들은 “현실적 존재자”들 또는 “현실적 생기들(actual occasions)”이다. 우리는 먼저 이 현실적 존재자(또는 현실적 생기)가 화이트헤드의 철학에 있어서 무엇을 의미하는지 밝혀야 한다. 레클뤽(Ivor Leclerc)에 의하면, 화이트헤드의 체계에 있어서 이 범주는, “존재하는 바 그것(that which is)”이라는 일반적 형이상학적 범주를 의미하며, 다른 철학 체계에서의 동계의 용어들(cognate terms)은

36) 같은 책, Preface, p. Xii.

37) 같은 책, p. 8.

38) A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*(New York : The Free press, 1967<1925> 이하 *SMW*로 略記됨), pp. 174~179 참조.

'οὐσία', '실체', '단자(monad)' 등이다. 또 그는 그 표현이 "존재하는 것 그것은 무엇인가 (what that is which is)"라는 의미 즉 "현실적 존재자"의 본성에 관한 두번째의 내포를 지닐 수 있다고 시사한다.³⁹⁾ 그러나 현실적 존재자의 형이상학적 범주는 현실적 존재자의 본성에 관한 어떤 특수한 개념도 논리적으로 수반하지 않는다. 그 본성의 발견이 형이상학적 작업의 대상이라고 볼 수 있다.

화이트헤드는 그의 우주론적 형이상학에 있어서 일원론을 배격한다. 왜냐하면 일원론은 경험되는 존재자들의 나수성(plurality)을 설명할 수 없을 뿐만 아니라 세계의 변화와 사실을 설명할 수 없기 때문이다. 한편 그는 데카르트의 두 종류의 실체라는 학설과 같은 둘 또는 그 이상의 상이한 종류의 현실적 존재자에 대한 이론도 거부한다. 화이트헤드에 의하면, 모든 현실적 존재자는 유적으로(generically) 한 종류이다. 신도 하나의 현실적 존재자이고, "멀리 떨어져 있는 빈 공간에 있어서의 자극히 사소한 한가닥의 존재도 그러한다."⁴⁰⁾ 그는 물론 중요성에 있어서의 등급과 기능의 다양성이 있다는 것을 인정한다. 그러나 "현실태가 예술하는 원리들에서 볼 때 모든 현실적 존재자들은 동일한 수준에 있는 것이다"⁴¹⁾ 이와같은 관점은 누·의의 전개 과정에서 계속 반복되고 있다. 이는 다음과 같은 진술에서도 분명히 드러난다.

"사실 데카르트는 유적으로 다른 의미의 '현존'을 신에게 귀속시키려 할 것이다. 여기서 전개되고 있는 유기체 철학에서는, 신이 점차 설명될 의미에서 '원초적(primal)'이라는 점을 제외한다면, 다른 현실적 존재자들의 현존과 유적으로 다르지 않다."⁴²⁾

아리스토텔레스가 진술했던 것처럼, 전통적인 형이상학적 문제는 "실체(οὐσία)란 무엇인가" 라는 물음이다. 근본적인 의미에서 실재는 단일하여야 하고 불변해야 한다. 그러나 경험은 계속 변하는 과정에 있는 많은 존재자들로 구성된 우주를 산출한다. 형이상학자에게 제기된 문제는 불변을 변화의 요인에 대해 적합하게 하는 것이었다. 이 문제에 대한 전통적인 해결책은 현실적 존재자를 본질적으로 불변하는 것으로 간주하는 것이었다. 삶의 많은 목적을 위해, 성질을 유지하고 있는 지속적인 실체 개념은 유용한 추상적 개념을 나타내고 있다는 것을 인정하면서, 화이트헤드는 그것이 사물의 본성에 관한 근본적 진술로서 만족스럽지 못하고, 또 형이상학적 진술로서의 그것은 완전히 그릇된 것으로 판명되게 마련이라고 주장한다.⁴³⁾ 그에 의하면, 그와같은 실체들은 현실적 존재자들에서 도출된 것에 불과하다. 따라서 그는 현실적 존재자가 변화가운데서 자기동일성을 유지한다는 개념을

39) Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics, An Introductory Exposition*(Bloomington & London : Indiana University Press, 1975), p. 53.

40) *PR*, p. 18.

41) 같은 책, 같은 쪽.

42) 같은 책, p. 75.

43) *PR*, p. 79 참조.

거부한다. 우리의 경험세계는 항상 변화하고 있다. 형이상학적 체계에서 설명되어야 할 것은 바로 이 과정이다. 그는 변화와 지속성을 설명하지 못한 것이 데카르트 체계의 약점 중 하나라고 지적하고 있다. 그에게 있어서 현실태의 현존은 순간적이고, 지속성은 순간적 사실들의 단순한 계기(繼起)일 뿐이다. ‘지속적 존재자들’을 현실적 실체로 취급함으로써, 데카르트는 이른바 “전도된 구체자의 오류(fallacy of misplaced concreteness)”⁴⁴⁾를 범한 것이다. 뿐만 아니라 데카르트의 순간적 실체들은 과정이 결여되어 있고 활동성이 없기 때문에 그것들은 계기적(繼起的) 실체로 추이하는 데 있어서 과정의 이유나 원인이 될 수 없다. 따라서 데카르트는 창조의 힘과 작용이 될 다른 활동성이나 존재자를 요구하지 않을 수 없게 된다.⁴⁵⁾ 결국 그는 신을 유일한 참된 실체로 인정하게 되고, 다른 모든 존재자들은 그들의 현존을 위해 그(신)에 의존하게 되며 지속적 존재자들, 정신적 존재자들 및 신이라는 세 종류의 실체로 귀착하게 된다.

화이트헤드에 의하면, 참된 의미에서 현실적 존재자는 순간적인 것도, 불변하는 지속적인 것도 아니다. 반대로 현실적 존재자의 ‘있음(being)’은 그 생성에 의해 구성된다는 것이 그의 형이상학적 체계의 핵심이다. 이것이 “과정의 원리”이다.⁴⁶⁾ 이 과정은 실재이며, ‘과정’의 다른 모든 의미들은 이 근본적인 의미에서 파생된 것이다. 화이트헤드는 생성(becoming)이 연속적 과정이라는 관념을 거부하고, 그의 체계를 원자론적 이론, 즉 생성의 획기적(epochal) 단위의 이론이라고 기술하는 바, 이 원자론적 존재자 각각에 있어서 생성의 과정은 완결되고 ‘만족(satisfaction)’에 이르며 대상적으로 불멸하게되고, 계기적(繼起的) 구체화를 위한 가능적인 소여(data)가 된다. 이러한 방식으로 화이트헤드는 ‘변화’와 ‘불변’의 문제를 해결하고자 한다. 각 현실적 존재자는 파악(prehension)의 과정에 의해 그 자신이 된다. 이 파악에 의해 그것은 그 자신의 주체적 형식(subjective form)의 통일성 속에서 합생의 요소가 되는 직접적 환경의 다른 현실적 존재자들을 끌어안는다.

화이트헤드는 파악이란 항상 외부 세계와 관련을 가지며 정서, 목적, 가치를 포함한다는 점을 강조한다. 그의 이른바 “존재론적 원리(ontological principle)”는, 사물의 근거들은 항상 특정한 현실적 존재자들의 합성적 본성 속에서—지고의 절대성의 이유로서는 신의 본성 속에서 그리고 특정 환경에 관계되는 이유로서는 특정한 시간적 현실적 존재자들의 본성 속에서—발견되어야 한다는 것을 이해하는 지침이 된다. 존재론적 원리는 “현실적 존재자가 없으면, 어떤 근거도 없다”⁴⁷⁾로 기술될 수 있다. 그리고 현실적 존재자들 상호 간의 파악에서 귀결되는 그것들 간의 공재성(togetherness)이 존재하는 바, 화이트헤드는 이것을 연쇄체들(nexus <nexus의 복수>)이라고 부른다. 직접 경험의 궁극적 사실은 현실적

44) 같은 책, p. 7.

45) Leclerc, 앞의 책, p. 65~66 참조.

46) PR, p. 23(설명범주 ix).

47) PR, p. 19.

존재자, 파악, 연쇄체이다. 이것들이 일차적 개념들 중의 주요한 몇가지이다. 그러나 화이트헤드의 형이상학이 지난 혁명적인 성격을 이해하기 위해서는 전체 45개의 범주 가운데 보다 중요한 범주들과 범주적 조건들을 좀 더 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 이 45개의 범주들이 다 각각 경험의 어떤 측면에서 예증을 받기 때문에 그의 체계를 위해 요구되는 것이지만, 우리의 주제에 비추어 보면 궁극자의 범주가 가장 중요한 의미를 지닌다.

화이트헤드에 따르면, 모든 형이상학적 체계는, 우유적인 것들의 구현을 통해서만 특성화 될 수 있는, 해석의 궁극적 원리가 필연적으로 요청되는 상황에 직면한다. 유기체 철학(화이트헤드는 자신의 우주론적 형이상학을 ‘유기체 철학’이라고 부르고 있다)에서는 궁극자를 ‘창조성’이라고 부른다. 신은 그 창조성의 원초적인 비시간적 우유성(primordial, non-temporal accident)이다. 과정과 실재 이전의 연구인 1925년의 과학과 근대세계에서 신이 “실체적 활동성(substantial activity)의 속성”으로⁴⁸⁾ 기술되는가 하면, 1926년의 형성도상에 있어서의 종교에서는 “완전한 이상적 조화”⁴⁹⁾로 진술되고 있다. 이러한 신이 존재하지 않는다면, 창조성과 형상들이 현실성을 성취하는데 무력해진다. 우리는, 형이상학적 체계 안에서는 신이 우유성으로 기술되고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 화이트헤드가 창조성을 궁극자로 규정하고 신을 그것의 원초적이고 비시간적인 우유성으로 기술하고 있다는 데 주목함으로써 그의 형이상학적 의도를 짐작할 수 있다. 화이트헤드가 그의 형이상학적 체계 안에서 이와같이 신을 기술함으로써, 그는 궁극자가 곧 신이고 신이 곧 절대자라고 규정하는 스피노자 류의 일원론적 철학자나 절대적 관념론자들의 체계와 분명히 차별화 한다. 위에서 시사한 바와 같이, 화이트헤드에 있어서는 궁극자인 창조성은 그것의 우유성인 신에 대해서 현실적인 것이 된다.⁵⁰⁾ 우리는 여기서 궁극자의 범주인 창조성과 한 현실적 존재자인 신은 별개의 것이 아니면서도 동일시되지 않는다는 점을 간파할 수 있다. 이같은 관점과 관련해서 비판적 주석가에 따라서는 화이트헤드가 신을 유한화하고 있다고 보아 부정적으로 해석하는 경향이 있다. 그러나 이와같은 화이트헤드의 지적 모험은 그의 형이상학적 의도를 살펴보지 않고서 단순히 정죄할 수는 없다. 이러한 문제의식을 가지고 우리의 논의가 이루어지고 있는 셈이다.

화이트헤드는, 도처에서 현실적 존재자들에 있어 예증되는 비인격적인 실체적 활동성 즉 창조성을 그의 형이상학적 체계 속에 궁극자로 채택함으로써, 심각한 결과로 귀착될 수도 있는 모험에의 결단을 내리고 있는 셈이다. 그는 전통적인 형이상학자들과 신학자들이 탁월한 실재라는 개념을 신에게 귀속시킴으로써 신을 우주와 분리시키고, 또 신을 마치 동양의 군주가 자신의 신하에게 명령하는 것처럼, 우주와 인간에 대해 그의 의지를 강요하는

48) *SMW*, p. 177.

49) A. N. Whitehead, *Religion in the Making*(New York : World Publishing, 1972, 이하 *RM*로 略記함), p. 115.

50) *PR*, p. 7 참조.

전적으로 초월적인 존재로 묘사하고 있다는 것이다. 화이트헤드는, 이러한 신 개념은 그리스도교와 이슬람교 역사의 어느 기간 동안 너무나 현저했던 비극적 박해와 비인간성에 책임이 있고, 또 그것이 뉴튼과 같은 17세기 과학자들과 그 당대 사람들의 마음을 지배함으로써, 그렇지 않았다면 그들에게 자연스레 일어났음직한 근본적인 물음을 제기할 수 없게 했다고 주장한다. 그의 설명에 따르면, 뉴튼은 “무에서부터 우유적인 우주를 창조하는 전적으로 초월적인 신”⁵¹⁾이라고 하는 유대적(semitic)인 이론을 유지하고 있으며 따라서 물질(matter)의 진화에 대해 아무런 대비도 하지 않았다. 화이트헤드는, 형이상학적 통찰을 통해, 플라톤의 티마이오스가 뉴튼의 주제 보다 더욱 우수하다는 것을 발견한다. 이상과 같은 근거에서 그는 자신의 입장을 정당화하고 있는 것으로 보여진다.

화이트헤드가 신 보다도 우주의 비인격적 측면을 그의 형이상학적 체계 안에서 궁극자로서 기억하도록 선택했는지의 또 다른 이유가 혐성도상에 있어서의 종교에서도 시사되어 있다. 화이트헤드는, 인류의 종교적 경험에 관한 그의 연구를 통해, 인도와 중국의 종교들이 우주에 비인격적 기체를 요청하는 점에 일치하고 있다는 것을 발견한다. 그에 의하면 “인도와 중국을 통관해 보면, 종교적 사유는 그것이 엄밀한 형식으로 설명되어지는 한에서 우주 안에 실재하는 어떤 궁극적 인격성에 대한 직관도 거부하고 있다.”⁵²⁾ 이들 종교의 어떤 표현에서는 인격적 顯示가 있을 수 있으나 그 근저의 기체는 비인격적 과정이라는 것이다. 화이트헤드는 자신의 형이상학이 사실을 궁극자로 보는 서아시아나 유럽 사상보다는 과정을 궁극자로 보는 인도나 중국의 사상에 더 가까운 것으로 생각하고 있다.⁵³⁾

이와 관련해서, 화이트헤드의 신에 관한 사고를 브래들리의 그것과 비교해 보는 것은 매우 흥미로운 일이다. 앞에서도 살펴 본바와 같이 브래들리는 절대자를 신과 구별하고, 우주에 있어서 궁극자는 인격 신이 아니라 절대자라고 주장한다. 화이트헤드는 그와 같은 궁극자로서의 절대자의 개념을 거부한다. 왜냐하면 그러한 개념은 지나치게 추상적이어서, 현실태들의 상호관계가 근본원리가 되어 있는 화이트헤드의 형이상학적 체계에 기여할 수 없기 때문이다. 그러나 어떤 면에서 궁극자에 관한 화이트헤드의 설명방식은 브래들리의 그것과 유사하다. 브래들리에 의하면, 절대자(Absolute)는 그것의 外樣과 결코 동등할 수 없으나, 그것은 “현상(phenomena)속에 드러나고 현상 밖 어느 곳이나 실재한다.”⁵⁴⁾ 마찬가지로 화이트헤드는 궁극자에 관해 “그것은 궁극적 사태를 특징지우는 보편자들(universals)의 보편자이고”, “그 우유성으로부터 단절될 때 그것은 현실성을 상실하게 된다”⁵⁵⁾고 진술하고 있다. 이러한 유사성에도 불구하고 화이트헤드는 두 체계 사이를 신중하게 구분하고

51) PR, p. 95.

52) RM, p. 61.

53) PR, p. 7.

54) F. H. Bradley, 앞의 책, p. 411.

55) PR, p. 21.

있다. 그에 의하면 “일원론적 도식에 있어서는, 궁극자 속에, 우유성의 어떤 것에 둘려야 할 것을 초월하는 최종적인 어떤 탁월한 실재성이 부당하게 허용되어 있다.”⁵⁶⁾ 일원론적 도식을 견지하고 있는 브래들리도 당연히 여기에서 제외될 수 없는 것이다.

화이트헤드는 그와 같은 일원론적인 도식을 거부하고, 우주의 관찰가능한 특징 즉 창조성을 궁극자로 선택함으로써 그의 전체적 논의를 실재적 바탕 위에 전환시키고, 우주를 자기창조 과정으로 해석하는데 충전(充全)한 도식을 제시하고자 한다. 그에게 있어서 우주는 새로움(novelty)에로의 창조적 진전이고 그 해석의 궁극적 원리는 창조성이다.

이제 형이상학적 상황은 ‘창조성’이 아리스토텔레스의 제1‘질료’의 범주를 대체한다는 화이트헤드의 기술로서⁵⁷⁾ 더욱 명석해진다. 화이트헤드에 의하면, 창조성 그 자체는 현실적 존재자가 아니고, 모든 개별적인 현실적 존재자들에 속하는 자기창조의 기초적인 활동성이다. 그는, “아리스토텔레스의 ‘질료’가 그 자신의 성격을 갖지 않는 것과 전적으로 같은 의미로 창조성은 그 자신의 성격을 갖지 않는다. 그것은 현실태의 근저에 있는 최고의 일반성을 지닌 궁극적 관념이다”⁵⁸⁾라고 진술하고 있다. 그에 의하면, 더구나 창조성을 특징지으려는 것은 불가능하다. 왜냐하면 모든 성격들 또는 특징들은 모두 그것 자신보다 더 특수하기 때문이다. 그러나 그것은 항상 여러 제약 아래서 발견되고 제약된 것으로 기술된다.⁵⁹⁾

화이트헤드는 자신의 궁극자로서의 창조성을 아리스토텔레스의 질료가 지닌 역할과 동일시하는 반면에, 두 개념 간의 차이를 분명히 한다. 곧 밝히게 될 이 차이점이 바로 화이트헤드가 자신의 형이상학적 체계에서 ‘창조성’을 궁극자로 선택한 이유이다. “양자는 다른 형상들을 취하고 있다는 것, 즉 그 개체화에서만 오직 존재한다는 것 때문에”⁶⁰⁾ 그것들은 유사하다. 그러나 화이트헤드는 그의 체계에서 궁극자를 ‘활동성(activity)’ 즉 창조적 활동성으로 본다. 이와 같이 해석함에 있어, 특별히 현실태에 있어서의 다른 요소에 대해서가 아니고 궁극자에 대해 주장하고 있는 것은, 궁극자가 상이한 형상을 취하게 되는 그 유효성(efficacy) 때문이다.⁶¹⁾ 그 기능의 ‘이러한 측면에 주목할 때 화이트헤드의 형이상학적 체계에서의 궁극자는 아리스토텔레스 체계의 정태적 ‘질료’와는 반대로 역동적 범주이다. 아리스토텔레스에 따르면, ‘질료’가 상이한 형상을 취하게되는 ‘유효성’은 ‘궁극자’ 그 자체 때문이 아니고 ‘형상’ 때문이다. 화이트헤드는 아리스토텔레스의 이러한 학설을 당연히 거부하지만, ‘작용(act)’과 ‘작용하는 것(acting)’이 ‘현실태의 유적 특징이라고 보는 점에서는 아리스토텔레스와 일치한다. 레클뢰(Leclerc)에 의하면, 이점에서 아리스

56) 같은 책, p. 7.

57) 같은 책, p. 31.

58) 같은 책, 같은 쪽.

59) 같은 책, 같은 쪽.

60) Leclerc, 앞의 책, pp. 84~85.

61) 같은 책, 같은 쪽.

토텔레스는 묵시적으로 ‘형상’을 ‘궁극자’로 간주한다. 그러나 우리가 알고 있는 것 처럼 ‘형상’은 ‘궁극자’로서의 필수조건을 충족할 수 없다. 결국 아리스토텔레스는 ‘형상’과 ‘존재’를 동일시하는 방향으로 나아갔고, 우주의 근거로서 ‘부동의 동자(Unmoved Mover)’의 개념에 도달했다. 앞에서도 밝힌 바와같이 화이트헤드는, “전적으로 초월적인 ‘근거’에 관한 이론들은 모두 모순을 담고 있다고 하여 거부한다.” 그대신 그는 ‘존재’와 ‘작용하는 것’을 동일시하고, 현실태로 하여금 지금 있는 그대로 있게하는 ‘작용’ 그 자체가 ‘궁극자’라는 논리적인 결론을 끌어낸다. 이와같이 하여 화이트헤드는 궁극자인 창조성을 우주의 근거로 구성할 수 있었던 것이다. 창조성의 궁극적 성격은 자기창조적 활동성이고, 우주를 구성하고 있는 개별적인 현실적 존재자들은, 그 각각이 궁극자의 사례라는 의미에서 이러한 보편적 ‘창조성’의 ‘피조물’이다.⁶²⁾

화이트헤드는 우주의 리드미컬한 과정을 확보함에 있어서 궁극적이고, 함께 “궁극자의 범주를 완결시키고 또 보다 특수한 모든 범주의 전체가 되는” 세 개의 기본적인 개념인 창조성, 다자(many) 및 일자(one)를 구별짓고 있다.⁶³⁾ 그는, 여기서 ‘일자’라는 용어는 정수의 1(the integral number one)을 의미하지 않고, 한 존재자의 단일성(singularity)을 뜻한다고 신중하게 설명하고 있다. 또 그에 의하면 ‘다자’라는 용어는 ‘이접적(離接的) 다양성(disjunctive diversity)’의 관념을 전달하고 ‘있음(being)’이라는 개념에 있어 본질적인 요소이다. 이들 ‘다자’와 ‘일자’라는 용어는 과정에 관한 모든 논의에 서로를 전제하고 있다.⁶⁴⁾ ‘창조성’은 이접적으로 우주인 다자를, 접속적으로(conjunctively) 우주인 하나의 현실적 생기로 만드는 궁극적 원리이다.⁶⁵⁾ 다자가 복합적 통일 속으로 들어간다는 것은 사물의 본성에 속한다고 화이트헤드는 밝히고 있다.

화이트헤드에 의하면, 빌현하는 통일체는 새로운 어떤 것(현실적 생기)이며, 그것이 통일하는 ‘다자’에 있어서의 어떤 존재자와도 다르다. 이제 창조성은 새로움의 원리가 된다. 이와 관련해서 화이트헤드는 다음과 같이 천명하고 있다.

“궁극적인 형이상학적 원리는 이접적으로 주어진 존재자들과는 다른 또 하나의 새로운 존재자를 창조해내는, 이접에서 접속으로의 전진이다. 이 새로운 존재자는 그것이 찾아내는 ‘다자’의 ‘공재성(togetherness)’인 동시에, 또한 그것이 뒤에 남겨 놓는 이접적인 ‘다자’ 속의 일자이기도 하다. 즉 그것은, 그 자신이 종합하는 많은 존재자들 가운데 이접적으로 있게 되는, 새로운 존재자인 것이다. 다자는 일자가 되고 그래서 다자는 하나에 의해 그만큼 증가한다.”⁶⁶⁾

62) 같은 책, pp. 86~87 참조.

63) PR, 21.

64) 같은 책, 같은 쪽.

65) 같은 책, 같은 쪽.

66) 같은 책, 같은 쪽.

위의 인용문에서 설명된 새로운 공재성의 산출을 화이트헤드는 ‘합생(concrescence)’이라고 부른다.⁶⁷⁾ 즉 합생이란 획기적(epochal) 전체로서의 현실적 존재자가 생성되는 과정이다. 그는 이러한 합생과정이 창조적 진전의 보다 큰 리드미칼한 운동의 한 양상에 지나지 않는다는 것을 강조하기 위해 이것을 ‘미시적 과정(microscopic process)’⁶⁸⁾이라고 부른다. 이것에 비해 화이트헤드가 ‘거시적 과정(macrosopic process)’이라고 부르는 두번째 종류는, 특정 존재자로부터 특정 존재자로 추이(transition)하는 것을 의미한다. 그것은, “특수한 존재자의 완결에 따르는 과정의 소멸이 그 특정 존재자를, 과정의 반복에 의해 생겨나게 되는 다른 특정 존재자를 구성하는 시원적 요소로 만들어 가는 유동성이다”⁶⁹⁾라고 화이트헤드는 전술하고 있다. 이러한 종류의 과정에서는 창조성이, 계속해서 일어나는 합생을 위한 소여(data)를 제공하면서, 개별적인 현실적 존재자를 초월한다.

화이트헤드 철학의 주석가인 셔번(D. Sherburne)은 이 두 종류의 과정을, 두개의 구별할 수 없는 종(species)을 지닌, 하나의 과정으로 묶는 것이 중요하다고 주장한다. 그에 의하면, 공재성의 산출과 새로움의 산출 이 양자는 “동시적으로 일어난다. 즉 공재성이 산출되는 것이 새로움이 생기는 것이고 그 역도 마찬가지이다.”⁷⁰⁾ 셔번은 그렇게 되는 것은, “창조성이 동일한 일련의 관계에 있어—진전이 유기체 철학에 개재되는—공재성의 산출과 새로움의 산출을 관련짓기 때문”⁷¹⁾이라고 주장한다. 그에 따르면, “존재론적으로 말해서, 추이와 성장(growth)은 같은 동전의 양면이며”, 실제로 화이트헤드에 있어서 “미시적 과정과 거시적 과정은, 비록 구별될 수 있으나 바탕에서는 분리할 수 없기 때문에 진정으로 실재적인 것의 특징으로서 똑같이 근본적인 것”⁷²⁾이다. 셔번의 이와 같은 당연한 해석은, 비록 화이트헤드가 명시적으로 밝히고 있지는 않을지라도, ‘과정’에 관한 여러 진술 속에 충분히 함의하고 있는 것이다. 미시적 과정은, 현실적 존재자의 생성이 각 획기적인 현실태에 있어서 완결되는 자기 창조적 과정이라는 것을 보증한다. 반면에, 거시적 과정은, 한 현실태에 있어서 과정이 소멸되고 그로부터 “만족된 자기초월체(superject)를 넘어서는 현실태의 합생에 있어 과정의 생신을 위한” 소여의 예비에로 추이됨을 보증한다.⁷³⁾ 레클뢰은, “이 개념 역시 우주의 현존을 설명하기 위해 초월적 창조자를 요구하지 않고 그것의 현존을 보증한다”⁷⁴⁾고 해석한다. 이와같은 귀결에 관련해서 월모트(Laurence F. Wilmot)는 비판적으로 문제를 제기한다. 그는, “이것이 화이트헤드의 의도임에 틀림없으나, 그것은

67) 같은 책, 같은 쪽.

68) 같은 책, p. 214.

69) 같은 책, p. 210.

70) Donald Sherburne, *A Whiteheadian Aesthetic*(New Haven : Yale University Press, 1961) p. 22.

71) 같은 책, 같은 쪽.

72) 같은 책, p. 23.

73) PR, p. 87.

74) Leclerc, 앞의 책, p. 87.

많은 의문을 남기며, 이점에서 화이트헤드가 정의한 창조성이 충분할 정도의 창시성(origination)을 지니고 있는지 물을 필요가 있다”⁷⁵⁾는 것이다. 이에 대한 필자의 입장은 본 고찰의 2항에서 밝히게 될 것이다.

화이트헤드의 형이상학적 체계에 있어서, 현실적 존재자와 함께 존재자의 양극을 이루는, 또 다른 중요한 개념은 ‘영원한 대상’이라는 범주적 개념이다. 우주 안의 개개 현실태의 개체성은, 한 특수한 ‘한정성의 형식(form of definiteness)’을 취하는, 궁극자 즉 창조성에 의해 구성된다. 이 ‘형식들’은 플라톤적 관념이지만 차이가 있다. 그것들은 아리스토텔레스적 보편자와 더 유사하다. 그것들은 그 자신만으로는 현실적이지 않고 현실적 존재자의 구성요소로서 존재하기 때문에 존재자들이라고 할 수 있다. 영원한 대상의 본성은 생성의 과정에 있는 것이 아니며 현실적 존재자들의 부류에 포함될 수 없다. 그러나 그것들은 현실적 존재자의 과정을 한정하는 요소이다. 화이트헤드는 영원한 대상에 의해 현실태의 한정이 결정되는 것을 나타내기 위해 ‘진입(ingression)’이란 용어를 사용한다. 어떤 의미에서 영원한 대상은 그것이 그 성분이 되고 있는 현실태에 선행한다. 그렇다고 해서 그는 플라톤적 형상계(形相界)에 존재하는 것으로 생각하지는 않는다. 영원한 대상은 현실적 존재자 속에 ‘성분(ingredients)’으로서만 존재할 수 있다. 영원한 대상은 그 본성상 무시간적이고 영원하며 생성을 위한 가능태로서 주어져 있다. 그 본성상 그것들은 어떤 현실태에 진입해야 한다. 그러나 영원한 대상들이 어떤 현실태에 진입할 것인지를 결정하는 것과는 그 본성에 있어 무관하다.⁷⁶⁾

화이트헤드는 성장과 과정이 존재하는 우주의 개념은 가능태의 개념을 전제로 한다고 주장한다.⁷⁷⁾ 그의 체계에 있어서 현실태(현실적 존재자)와 순수기능태(영원한 대상)라는 두 유형은 서로를 필요로 한다. 즉 “현실태는 가능태를 예증하며, 가능태는 사실에 있어서든 개념에 있어서든 현실태를 특성화 한다.”⁷⁸⁾ 영원한 대상은 특정 현실태를 위한 소여로서 주어져 있다. 그러나 우리는 영원한 대상들이 어떤 특정한 현실태로 진입하는 그 활동성을 그것들(영원한 대상)에 기인한다고 해서는 안된다. 영원한 대상이 어떤 현실태로 진입할 것인가의 결단(decision)은 합생과정에 있는 현실적 존재자에 달려 있다. 현실적 존재자가 가능태들 가운데 어느 것을 받아 들이고 어느 것을 버릴것인가를 선택하거나 결정해야 한다. 화이트헤드는 “‘과정을 위한 가능태’가 ‘존재자(entity)’라든지 또는 ‘사물(thing)’이라는 보다 일반적 용어의 의미가 되는 것처럼, ‘결단’은 ‘현실적(actual)’이라는 말이

75) Laurence F. Wilmot, *Whitehead and God*(Wilfrid Laurier University Press, 1978), p. 48.

76) PR, pp. 25, 40 참조.

77) PR, pp. 45~46 참조. Whitehead, *Modes of Thought*(New York : The Free Press, 1968), p. 70, 99 참조.

78) 같은 책, p. 70.

‘현실적 존재자’라는 표현 속에 끌어들인 부가적 의미”⁷⁹⁾라고 설명한다. 그러나 가능태성은 영원한 대상(존재자)에 한정되지 않는다. 모든 존재자들은 가능태이고, 한 현실적 존재자가, 만족을 성취하거나 그 과정을 완결하면, 대상적으로 불멸하게 되고 잇따른 현실적 존재자로의 진입을 위한 가능태가 된다. 따라서 현실적 존재자는 두 양상으로 보여지는 바, 화이트헤드는 이를 하이픈으로 이어지는 “자기 초월적 주체(subject-superject)”라는 단어로 표현하는 것이 그 정확한 기술이라고 시사한다. 그것은 그 자신의 생성 과정에 관련해서는 ‘주체(subject)’로 보여질 수 있다. 그리고 생성 과정에 있는 또 다른 현실적 존재자에로의 진입을 위한 대상적 불멸성(objective immortality)에 관련해서는 ‘자기초월체(superject)’로 보여진다.⁸⁰⁾ 자기초월적 주체는 활동성이 성취하고자 지향하는 과정의 목표이다. 그로 인해 그것은 추이함으로써 진전하는 과정으로의 결합을 받아들인다.

2. 파악의 범주 및 신 문제

우리는 앞에서 우리의 주체를 현실적 존재자의 생성 과정을 중심으로 살펴 본 셈이다. 그러나 우리는 이제 하나의 현실태가 특정 환경에서 왜 다른 것이 아니라 바로 그러한 현실태로 발현하고 또 그것은 어떻게 일어나는가라는 문제로 되돌아 가야한다. 우리는 이미 이 문제를 현실적 존재자의 기술을 통해 간략하게 취급했었지만, 우리의 논의를 매듭짓기 위해서는 좀더 주의깊게 살펴 볼 필요가 있다. 이 문제는 이른바 ‘파악(prehension)’의 범주와 관련해서만 상론할 수 있다. 화이트헤드는 이 존재범주를 극히 중요한 것으로 보아 그 정의를 위해 다섯개의 설명 범주를 할애하고 있다.⁸¹⁾ 그의 형이상학적 체계에 따르면, 한 현실태의 최초 단계는 소여를 무의식적으로 지각하는 작용, 즉 소여를 그 대상으로서 지각적으로 파지(grasping)하고 포함하는 작용이다. 화이트헤드는 이 작용 또는 행위를 ‘파악’이라고 부른다. 그에 의하면, 데카르트적 언어에서 보면, 다시 말해 ‘성찰(Meditation)’ VI에서의 언어적 표현 “사유하는 것—*Ens cogitans*”을 “파악하는 것—*Ens prehendens*”으로 대치시켜서 보면, “현실적 존재자의 본질은 오로지 그것이 파악하는 것(a prehending thing) (즉 그 전체 본질이나 본성이 파악하는 네 있는 실체)이라는 사실에 있다.”⁸²⁾ 현실적 존재자를 분석한다는 것은 그것이 그 자신의 생성 과정에서 기원하는 파악의 학생이라는 것이 밝혀진다.

화이트헤드에 의하면, 모든 파악은 세 가지 요인으로 이루어져 있다. (a) 파악하는 ‘주체’, 즉 그 파악을 자신의 구체적 요소로 하고 있는 현실적 존재자, (b) 파악되는 ‘소여(datum)’(즉 그 학생에 관련된 환경의 부분), (c) 그 주체가 그 소여를 파악하는

79) PR, p. 43.

80) PR, pp. 29, 222.

81) 같은 책, pp. 23~24.

82) 같은 책, p. 41.

‘방식(how)’인 ‘주체적 형식(subjective form)’이라는 것이 그것이다.⁸³⁾ 파악은 파악된 소여에 따라 구분된다. 다른 현실적 존재자에 대한 파악, 즉 그 소여에 현실적 존재자가 포함되어 있는 파악은 ‘물리적 파악(physical prehension)’이라 불리고, 영원한 대상에 대한 파악은 ‘개념적 파악(conceptual prehension)’이라 불린다. 이 두 유형의 파악의 주체적 형식 중 어느 것도 반드시 의식을 포함하고 있어야 할 필요는 없다.⁸⁴⁾ 파악은 단순히 각 현실태의—파악이 합생으로의 결합을 수용할 요소들을 환경에서 선택하는—바탕에 있는 관계(느낌)의 벡터(vector) 성질을 기술하는 것이다. 따라서 두 종류의 파악이 있다. 즉 (a) ‘느낌(feeling)’이라고 불리는 ‘긍정적 파악(positive prehension)’과 (b) ‘느낌으로부터 배제하는 것’이라고 하는 ‘부정적 파악(negative prehension)’이라 불리는 것이다. 부정적 파악도 주체적 형식을 가지고 있다. 이 부정적 파악은 그 소여로 하여금, 그 파악 주체의 통일성을 구성하는 파악의 전진적 합생에 있어 작용하지 못하도록 한다.⁸⁵⁾

현실적 존재자의 생성 과정이란 곧 합생의 과정이다. 이 과정을 음미해보면, 파악은 대상적 소여였던 것이 문제의 현실적 존재자의 주체성(subjectivity)안으로 들어오는 경험이라는 것이 밝혀진다. 여기에는, 자기창조의 활동성을 지배하고 있는 주체적 목적에 따라 받아들이거나 배제하게 될 소여의 평가가 포함된다. 현실적 존재자의 현존은, 목적인으로서의 그 주체적 목적의 성취를 지향하는, 소여의 합생이 새로운 통일체로 합성(growing together)되는 과정에 의해 구성된다. 현실적 존재자가 하나의 생성의 획기적 전체로서 이해되었다는 것이 화이트헤드의 형이상학적 체계에 있어서 독특하고 고유한 것이다. 이제 해답되어야 할 것은 창시성의 문제이다. 생성의 획기적 전체로서의 현실적 존재자가 어떻게 개시되는가라는 것과, 또는 화이트헤드의 용어로 보아 그것이 어디서 그 최초의 주체적 목적을 받아 들이는가라는 문제가 이 단계에서 그의 탐구에 있어 핵심과제가 된다. 현실적 존재자의 생성 과정에 주체적 목적이 내재되어 있다는 화이트헤드의 설에 따른다면, 과정의 시초부터 그 주체적 목적은 합생하는 활동성의 방향과 중심점의 대비로서 요구된다. 목적 없는 활동성은 있을 수 없다. 목적은 시초부터 포함되어야 하고 따라서 합생하는 활동성에 의해 발생할 수는 없다. 이와 같은 진술들은 이미 최초의 목적이 어디에서 파생되어야 하는가를 시사해 주고 있다.

화이트헤드 형이상학의 존재론적 원리에 따른다면, 주체적 목적 그 자체는 어딘가로부터 즉 어떤 현실적 존재자에서 와야한다.⁸⁶⁾ 더구나 그것은 개념적 느낌(conceptual feeling)이고 또 문제의 현실태의 최초의 국면에서 일어나기 때문에, 그것은 최초의 개념적 느낌, 또는

83) 같은 책, p. 23, 설명별주(xi).

84) 같은 책, 같은 쪽.

85) 같은 책, pp. 23~24.

86) 같은 책, p. 244 참조.

개념적 재생산(reproduction)임에 틀림 없다.⁸⁷⁾ 그러면 이것이 일어나는 물리적 파악이란 무엇인가라는 문제가 제기된다. 합생에 이용할 수 있는 소여의 방대한 다기성(multiplicity) 때문에 그것들을 종합할 어떤 조정 원리도 지니고 있지 못함으로써 문제는 더욱 복잡해진다.⁸⁸⁾ 그러나 존재론적 원리에 따르면, 조정 원리(regulative principle), 즉 주체적 목적은 현실적 존재자에서 나와야 한다. 이 형이상학적 상황은, 한정성을 지향하는 주체적 목적의 원초적 근원으로서 비시간적 현실적 존재자를 승인해야 할 필요가 있다는 것을 의미한다. 결국 화이트헤드는 과정의 창시성으로서의 신이 필연적으로 요구된다는 확신에 도달한다. “이러한 의미에서 신은 구체화의 원리이다. 즉 신은 각 시간적 합생이 자기 원인 작용(self-causation)의 출발점이 되는 최초의 목적을 받아들이는 현실적 존재자이다.”⁸⁹⁾ 합생의 최초 국면은 현실태가 일어나는 세계에 의해 제약된다. 그리고 신과 세계는 함께 공동으로 각 새로운 합생의 최초 국면을 위한 창조성의 성격을 구성한다. 일단 이렇게 구성된 “주체는 그 자신을 직접 합생하여 자기 초월체로 나아가는 자율적인 주인이다.”⁹⁰⁾ 이것은 주체적 목적에 의해 방향지어지는 자기 창조 활동과정의 주체이고, 궁정적 파악과 부정적 파악의 과정에 의해 그것은 자기 초월적 주체로의 합생을 성취한다.

화이트헤드에 의하면, 각각의 현실적 존재자가 그 최초의 주체적 목적을 신으로부터 획득하는 한, “신은 각 시간적 현실적 존재자의 창조자로 불릴 수 있다. 그러나 이러한 표현은 우주의 궁극적 창조성이 신의 의지에 둘려져야 한다는 것을 시사하고 있다는 점에서 오해되기 쉽다.”⁹¹⁾ 이에 반해서 화이트헤드의 견해에 따르면, “진정한 형이상학적 입장은, 신이 이러한 창조성의 원생적 사례(aboriginal instance)이며 따라서 신은 이 창조성의 활동을 제약하는 원생적 조건이라는 것이다.”⁹²⁾ 화이트헤드는 오해의 소지가 있는 창조성, 신 및 시간적 피조물의 불가결의 관계를 다음과 같이 밝히고 있다.

“창조성을 특징지우는 것은 현실태의 기능이며, 신은 영원한 원초적 특성(eternal primordial character)이다. 그러나 물론 ‘창조성’은 그 ‘피조물들(creatures)’을 떠나서 무의미하고, 신은 ‘창조성’과 ‘시간적 피조물들’을 떠나서 무의미하며, ‘시간적 피조물들’은 ‘창조성’과 ‘신’을 떠나서 무의미하다.”⁹³⁾

위의 인용문에서 “신은 영원한 원초적 특성”이라고 하는 화이트헤드의 진술에 대해,

- 87) 같은 책, p. 26(범주적 제약iv-개념적 평가 conceptual valuation의 범주) 참조, 이 범주에 의하면, 각 물리적 느낌으로부터 순수한 개념적 느낌이 파생된다. 이 개념적 느낌의 소여는 물리적으로 느껴진 현실적 존재자나 연쇄체의 한정성을 결정하는 영원한 대상이다. 이 범주(iv)는 물리적 느낌의 개념적 재생산과 관계된다.
- 88) A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*(New York : The Free Press, 1967. 이하 AI라略記함), p. 255.
- 89) PR, p. 244.
- 90) 같은 책, p. 245.
- 91) 같은 책, p. 225.
- 92) 같은 책, 같은 쪽.
- 93) 같은 책, 같은 쪽.

그것이 “신이 원래 흘로 존재하는 현실적 존재자였다는 의미에서, 신은 다른 모든 현실태들의 과거 속에 있다는 것”⁹⁴⁾을 의미한다고 생각해서는 안된다는 점을 레클뢰은 강조한다. 그의 해석에 따르면, 신에 대한 그와같은 개념은 화이트헤드 체계의 모든 범주들을 훼손시킨다. 레클뢰은 현실적 존재자에 대한 화이트헤드의 정의가 다음과 같은 논리적 귀결에 이르도록 강제한다는 것이다. 즉 “존재론적 원리와 상대성의 범주에 의하면, 모든 현실적 존재자들은 ‘소여’를 필요로 하며, 따라서 한 현실적 존재자로서의 신은, 다른 현실적 존재자들이 신 없이 있을 수 없듯이, 다른 현실적 존재자들 없이는 있을 수 없다”⁹⁵⁾는 것이다.

레클뢰의 위와같은 설명은, 화이트헤드의 형이상학 체계에 비추어 보면, 말할것도 없이 당연하고 정확한 해석이다. 그러나 우리의 논의는 이 단계에서 하나의 중요한 문제에 직면하게 된다. 화이트헤드에 의하면, 신도 다른 현실적 존재자들과 마찬가지로 하나의 현실적 존재자이다. 그러면서도 신은 다른 현실적 존재자들과는 구별되는 유일하게 독특한 현실적 존재자로 기술되어야 한다는 역설적 상황에 직면하게 되는 것이다. 신 자신이 합생 과정에 있고, 그의 현존을 위해 다른 현실적 존재자들을 필요로 하면서도, 신은 다른 모든 현실적 존재자들의 합생을 위한 방향을 제공하는 존재로 기술되어야하는 것이다. 또 화이트헤드의 형이상학적 체계에 따라, 신을 구체화의 원리, 질서의 원리 및 한정의 원리로 이해하고 창조적 활동성에 방향을 제공하는 존재로 보아야 한다면, 신은 과정 밖에 위치해 있거나 적어도 어떤 의미에서 과정과 구별되는 의미로 기술되어야 한다. 즉 이러한 의미에서 신은 전체로서의 과정을 해석하는 원리를 제공하기 위해 유일하게 독특해야 한다. 이러한 형이상학적 상황의 역설적 성격을 해결하기 위해, 화이트헤드는 신을 양극적 본성을 지닌 존재자로 기술하고 있다. 즉 신은 원초적이면서 결과적이다.

화이트헤드에 의하면, 신이 원초적인 것으로서 기술될 경우, 신은 다른 모든 현실적 존재자들과 구별된다. “신은 절대적으로 풍부한 가능태의 무제한적인 개념적 실현(conceptual realization)이다.”⁹⁶⁾ 이러한 원초적인 것으로서의 신은, 즉 이러한 추상에 있어서의 신은 ‘현실성을 결하고’ 있다. 이 측면에서의 “신의 느낌들은 단지 개념적일 뿐이고, 그러므로 충만한 현실성을 결하고 있다.”⁹⁷⁾ 그러나 또한 신은 다른 모든 창조된 사실과 더불어 생성 과정속에 있고 덧없는 속계에 관련되어 있다. 이러한 의미에서 보면, 신은 결과적(consequent)인 것으로 기술될 수 있다.

신의 원초적 본성과 결과적 본성을 보다 구체적으로 상술하지 않고서는, 화이트헤드의 신관과, 신과 세계와의 관계에 관한 그의 형이상학적 기술을 분석할 수 없다는 것은 이론의 여지가 없다. 그러나 신의 본성에 관한 구체적인 논의는 본 고찰의 범위를 넘어서는

94) Leclerc, 앞의 책, p. 194.

95) 같은 책, p. 195.

96) PR, p. 343.

97) 같은 책, 같은 쪽.

것이다. 우리의 논의는 화이트헤드가 그의 형이상학적 체계 안에서, 또는 그 한계 안에서, 신을 어떤 방식으로 기술하고 있는지를 구명하는데 한정되었다. 따라서 신 개념에 대한 화이트헤드의 진술들을 취급함에 있어서도 필요에 따른 최소의 범위 안에 한정되었다. 화이트헤드에 의하면, “신은 형이상학적 원리들의 불과를 막기 위해서 불러들여진, 모든 형이상학적 원리들로부터 예외자로 취급되어서는 안된다. 신은 형이상학적 원리들의 주요한 예증사례이다.”⁹⁸⁾

맺음말

우리는, 본론에서 먼저, 서양의 전통철학, 특히 플라톤의 우주론과 현대 분석철학자들에 의해 격렬하게 거부된 브래들리의 관념론이 화이트헤드의 형이상학적 체계 안에 어떻게 실재론적 기반 위에서 비판적으로 수용되어 있는지를 살펴보았다. 화이트헤드는, 선행 철학사상을 해석함에 있어 다른 주석가들이 간파하고 있거나 무시하고 있는 점—유기체와 과정—에 오히려 주목함으로써, 서양의 철학적 전통을 이어받으면서도 자기 사상의 독자성을 정당화 하는데 성공하고 있는 셈이다. 동시에 이는 화이트헤드의 형이상학적 체계의 특성을 간파하는 데도 매우 유효한 접근 방식이라 하겠다.

또한 우리는 본 고찰이 의도하는 해설 부분인 화이트헤드의 형이상학적 도식을 근본적인 범주들을 중심으로 고찰하면서, 그 안에서 기술되고 있는 신 개념을 살펴보았다. 화이트헤드의 우주론적 형이상학 체계 안에서 표현되고 있는 철학적 신 개념은 전통신학적 신 개념과는 많은 거리가 있다는 것이 확인되었다. 화이트헤드에 있어서의 신은 어떤 의미에서 다른 현실적 존재자들과 마찬가지로 궁극자의 범주인 ‘창조성’의 피조자이면서 동시에 그 창조성을 특징지우고 구체화한다. 이 경우에 신은 오직 창조성에 의해서만 근원적으로 피조된 존재자라는 점에서 다른 시간적 피조물과 구별된다. 신은 이 창조성의 원생적(原生的) 사례이면서 동시에 이 창조성의 활동을 제약하는 원생적 조건으로 기술된다. 우주의 궁극자는 창조성이고 신은 이 창조성의 원생적 사례라는 진술 만으로 본다면, 분명히 신은 유한화되고 있다. 그러나 이 창조성이 결코 현실적 존재자가 아니라는 점에서 그리고 신을 원초적 측면에서 보면, 신을 유한화하고 있다는 우려가 상당히 완화된다. 창조성은 어떤 종류의 존재자도 아니며 현실적 존재자들보다 더 실재적인 어떤 것을 지시하고 있지도 않는다. 창조성은 궁극적 원리이고 참신성의 원리이다. 창조성은 순수한 활동성으로서, 그것은 비시간적인 현실적 존재자인 신과 시간적인 현실적 존재자들을 떠나서는 구체화될 수 없고 무의미하다. 신을 유한화하고 있다는 비판적 시각이 창조성을 신보다 더 궁극적이고 실재적인 존재자로 해석하는 데서 비롯되고 있다면, 이는 화이트헤드의 형이상학적 체계에

98) 같은 책, 같은 쪽.

대한 완전한 곡해에 기인하고 있는 셈이다. 그렇지 않고, 화이트헤드가 신의 결과적 측면을 강조하고 있을 뿐만 아니라 신을 현실적 존재자로 규정하고 모든 형이상학적 원리들로부터의 예외자로 취급하고 있지 않다는 점을 들어 신의 절대적 초월성이 훼손되고 유한화되고 있다고 비판한다면, 적어도 극단적인 초월성의 교의를 견지하고 있는 신학적 입장에서는 정당하다. 그러나 화이트헤드는 극단적인 초월성의 교의를 주장하는 유대적인 신 개념이나 극단적인 내재성의 교의를 표현하는 동아시아적 신(비인격적 질서)개념, 서양철학의 범신론 중 어느 것도 수용하고 있지않다는 것에 유의할 필요가 있다. 또 그는 인격적 존재로서의 신을 절대적이고 궁극적인 형이상학적 사실로서 그의 체계 안에 수용하고 있지않다는 것도 분명하다. 말할 것도 없이 신앙적 대상으로서의 인격적 신마저 거부하고 있는 것은 아니다. 신의 인격성이 형이상학적인 궁극적 사실로서 화이트헤드의 체계 안에 받아들여질 수 없다는 점에서 보면, 그의 철학적 신 개념은 전통신학적 신 개념과 좁혀질 수 없는 거리를 갖게 된다. 이는 신 개념이 형이상학적 체계 안에서, 그 한계 안에서 기술되는 한, 피할 수 없는 거리로 보여진다. 그것은 새로운 형이상학적 도식을 구축하려고 시도했던 화이트헤드 뿐만아니라, 철저한 형이상학적 체계수립가라면 누구나 직면할 수 밖에 없는 상황으로 보여진다. 이와같은 사정은 신을 형이상학적 원리들의 붕괴를 막기 위해 *hans deus ex machina*로서 도입하지 않는 한, 그래서 모든 형이상학적 범주들로부터 예외자로 취급하지 않는 한, 불가피한 것으로 보여진다. 그러면서도 신에 관한 모든 진술은 우주론적 형이상학의 체계 안에서 그 정당성을 가장 유효하게 확보할 수 있다는 점도 분명하다. 한 형이상학적 체계가 유의미한 것으로 인정될 수 있다면, 그것은 그체계 안에서 정합되게 관련되어 있는 신 개념의 유의미성도 보장할 수 있겠기 때문이다. 그러나 우리의 논의가 처음부터 화이트헤드의 형이상학적 체계가 지난 타당성을 입증하려는 의도에서 비롯된 것은 아니다. 신 문제에 대한 그의 형이상학적 접근이 지난 의의를 긍정적으로 승인하는 바탕 위에서 우리의 논의는 전개되어 온 셈이다.

화이트헤드는 철학자이지 신학자가 아니다. 비록 그의 철학적 신 개념이 전통신학의 신 개념과 부분적으로 상치되더라도, 그것을 신학적으로 평가하고 수용하는 것은 신학자의 몫이다. 이같은 요구는 오늘날 이른바 과정 신학자들이 수행하고 있는 신학적 작업을 상기하는 것 만으로도 충분히 정당화 된다. 플라톤과 아리스토텔레스 철학의 우주론 또는 신 개념과 그리스도교의 그것과의 사이에는 좀처럼 매워지기 어려운 간극이 있고 부분적으로 심각한 상차이 있다. 그럼에도 불구하고 저 위대한, 그리스도교 교의와 신학 체계 수립가인, 아우구스티누스와 아퀴나스가 플라톤과 아리스토텔레스의 사상을 훌륭하게 수용해냈던 역사적 교훈을 우리는 되새길 필요가 있다.

참 고 문 헌

- Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*(New York : The Free Press, 1967(Macmillan, 1925)).
- _____, *Religion in the Making*(New York : World Publishing, 1972(1926)).
- _____, *Process and Reality*, corrected edition, eds., David Ray Griffin & Donald W. Sherburne(New York : Free Press, 1978(Macmillan, 1929)).
- _____, *Adventures of Ideas*(New York : The Free Press, 1967(Macmillan, 1933)).
- _____, *Modes of Thought*(New York : The Free Press, 1968(Macmillan, 1938)).
- Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, sixth impression(corrected) (London : George Allen & Unwin LTD, 1916).
- Gilson, Etienne, 金奎榮 역, 哲學과 神 *God and Philosophy*(大潮社, 1969).
- Leclerc, Ivor, *Whitehead's Metaphysics, An Introductory Exposition*(Bloomington & London : Indiana University Press, 1975).
- Platon, *Timaeus*(Benjamin Jowett, trans., *The Dialogues of Plato*, Britannica, Great Books 7, 1952).
- Sherburne, Donald, *A Whiteheadian Aesthetic*(New Haven : Yale University, 1961).
- Wilmot, Laurence F., *Whitehead and God*(Wilfrid Laurier University Press, 1978).