

철학 · 사상 · 문화

2014. 7.

제 18 호

동서사상연구소

『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

2005년 7월 창간된 『철학 · 사상 · 문화』는 동국대학교 부설연구소인 동서사상연구소의 학술지로서, 동 연구소의 방향과 보조를 함께 하면서 동 연구소의 학술 역량을 진작시키는 데 기여함을 목표로 한다. 동서사상연구소라는 명칭이 말해주듯, 이 연구소는 동양과 서양의 철학 및 사상을 연구하고 나아가 새로운 연구 방향을 모색함으로써, 현재뿐만 아니라 미래에도 타당할 사상적 전망을 제시하고자 한다. 그러나 동 연구소 명칭에서 ‘동서’라는 말은 이 연구소가 단지 동서 관련 사상만 다루겠다는 것을 의미하지는 않는다. ‘동서’뿐만 아니라 ‘남북’, 또는 그 외의 다양한 영역의 철학, 사상도 포함할 수 있는 포괄적 의미를 지닌다. 동서사상연구소는 **학제적, 소통적, 융섭적 세계관**을 창출함을 궁극 목표로 한다.

철학, 사상, 문화는 개인 및 사회, 나아가 국제관계에서의 서로 간의 관계의 바탕을 이루는 근본 요인들이다. 『**철학 · 사상 · 문화**』에 포함되는 글들의 폭이 넓을 수밖에 없는 이유가 바로 여기에 있다. 인간 삶의 바탕을 이루는 요소들은 어떤 부분적인 것들로만 이루어지지 않는다. 우리들은 인간 삶의 다양한 요소들을 포함하는 연구 성과들을 폭넓은 시각으로 바라보면서 어떤 흐름을 만들어가고자 한다. 즉 열린 자세로 다양한 관점, 다양한 영역의 연구 성과들을 보듬으면서도, 장기적으로는 어떤 하나의 흐름을 형성해가는 것을 지향한다는 의미이다. 왜냐하면 어떤 방향도 없는 글들의 단순한 모음으로는 잠동사시에 그칠 수 있기 때문이다. **열린 자세에서 바람직한 방향**을 모색해가는 일, 나아가 지구화시대에 사는 세계인의 바람직한 세계관을 제시하는 일이 우리의 중요한 과제이다. 그러면서도 동시에 동국대학교 동서사상연구소의 『철학 · 사상 · 문화』는 다른 학술지와 구별되는 그 자신의 **특성, 독자성, 창조성**을 형성해감을 목표로 한다.

목 차

※ 『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

【논 문】

- 권 기 환
노발리스의 피히테 철학의 수용과 변용 1
- 『피히테 연구』를 중심으로 -

- 손 창 선
가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마의
연관성에 대한 고찰 35

- Declan Marmion
The Trinity and Postmodernity 67
(삼위일체와 포스트모더니티)

- 박 창 용
Verantwortung als ethische Schlüsselkategorie 96
(윤리적 주요범주로서의 책임)

【부 록】

- 동서사상연구소 연혁 119
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 123
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 127
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 131
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 134

노발리스의 피히테 철학의 수용과 변용 - 『피히테 연구』를 중심으로 -

권기환*

【요약문】 이 글의 목적은 노발리스의 피히테 철학의 수용과 변용을 고찰하는 데에 있다. 독일 초기 낭만주의자로서의 노발리스는 피히테 철학을 통해 인간정신의 창조성, 자유, 근원행위, 그리고 철학적 관념론으로써 대립자들의 종합이라는 방법을 수용한다. 그러나 노발리스의 관념론은 미술적 관념론으로서 혼돈과 무질서를 통해 신비로운 조화를 추구한다는 점에서 다른 관념론들과 구분된다. 여기에서 노발리스가 주목한 것은 대상화가 된 자연에 인간정신을 통해 생명력을 부여하는 것에 있다. 그것은 인간정신이 자연을 변화시킬 때에만 가능하다. 이를 통해 시문학과 철학의 통일이 이루어진다. 그런데 노발리스가 피히테 철학을 변용한 것은 피히테의 ‘나 즉 나’라는 최고명제에 대한 비판에 근거한다. 노발리스는 동일성에 기초한 이 명제를 가상명제로 간주한다. 이 명제는 절대적 자아를 뜻하지만, 노발리스에게 있어서 절대적 자아란 단지 자아와 비아를 종합한 신(절대자)일 뿐이다. 피히테가 자아와 비아의 교호작용을 통해 자아의 실재성을 연역하고 있는 반면에, 노발리스는 자아와 비아의 대립을 통해 결국 자아 자신마저도 절대적 자아에 대립할 뿐이라고 주장한다. 노발리스는 피히테적인 교호작용을 전도된 질서에 의한 기만에 불과하다고 이해한다. 사실 노발리스의 관점은 절대적 자아의 정립을 폐기한다. 왜냐하면 그것은 상대화된 자아와 상대화된 비아를 종합한 자아로서의 절대적 자아마저도 분할된 자아에 지나지 않기 때문이다. 따라서 노발리스의 절대적 자아의 폐기는 피히테의 전체 철학을 붕괴시킨다. 더 나아가 이러한 붕괴는 지식보다 비지식 혹은 신앙의 길로 귀결된다.

【주제어】 피히테, 노발리스, 절대적 자아, 자유, 미술적 관념론, 전도된 질서

1. 들어가는 말

노발리스는 프리드리히 쉐레겔과 더불어 독일 초기 낭만주의를 대표하는 작가이자 사상가다. 노발리스가 독일 초기 낭만주의를 통해 그가 이루고자 했던 하나의 거대한 기획은 하나의 낭만주의적 보편주의(ein romantischer Universalismus)에 입각해서 종교, 시학, 자연론, 그리고 국가론을 통일시키는 것이었다. 그런데 노발리스가 독일 초기 낭만주의에서 중요한 위치를 차지했던 이유는 프리드리히 쉐레겔과 개인적 친분뿐만 아니라, 그 이후에도 예나를 중심으로 이루어졌던 낭만주의자 그룹의 대표자로서 계속 활동했기 때문이었다. 노발리스는 당시의 예나의 분위기를 충분히 인지했고, 그 때문에 그는 문학작품의 활동뿐만 아니라, 철학적으로도 상당히 의미가 있는 작업들을 수행했다. 그 상황에서 노발리스가 주목했던 철학은 바로 피히테 철학과 스피노자 철학이었다. 피히테 철학은 인간자유에 대한 영감을 심어 주었으며, 스피노자 철학은 자연에 관한 새로운 이해를 촉진시켰다. 그러나 이 글은 노발리스의 철학사상과 그에게 영향을 주었던 두 철학자의 철학사상을 철학사적 맥락에서 서로 비교해서 다루는 것이 아니라, 노발리스의 철학사상과 연관된 피히테 철학에만 국한해서 어떻게 피히테 철학이 노발리스에게 수용되었으며, 어떤 관점에서 노발리스가 피히테 철학을 변용·비판했는지를 고찰하고자 한다.

전통적 해석에 따르면 독일 초기 낭만주의는 하나의 문학·비평운동이었다. 하나의 운동으로서 독일 초기 낭만주의의 목적은 계몽주의에 대한 반발을 통해 하나의 새로운 문학과 비평을 창출하는 것이었다. 그런데 이 해석은 프레더릭 바이저의 정확한 지적처럼, 두 측면에서 부정적 결과를 초래했다. 첫째, 철학자들은 독일 초기 낭만주의자들의 주요 관심사를 한갓 문화의 영역에 속하는 것으로 간주했다는 점이다. 둘째, 문화 연구자들은 초기 낭만주의의 진정한 토대가 되는 형이상학, 인식론 등과 같은 영역들에 충분한 주의를 기울이지 않았다는 것이다.¹⁾ 따라서 독일 초기 낭만주의에 대한 철학적 논의와 그 이해의 지평은 자연스럽게 축소될 수

1) 프레더릭 바이저, 김주희 옮김, 『낭만주의의 명령 세계를 낭만화하라: 초기 독일 낭만주의의 연구(The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism)』, 그린비, 서울, 2011, 31~32쪽 참조.

밖에 없다. 노발리스의 경우에도 별다른 철학적 논의가 없었던 이유도 이와 결코 무관하지 않았기 때문이다.

노발리스는 당대의 대문호였던 괴테와 실러 뿐만 아니라 계몽주의 철학의 선두주자였던 칸트와 햄스터후이스, 독일 관념론 철학자였던 피히테와 셸링, 그리고 낭만주의자 그룹에 속했던 슐레겔 형제 등과 사상적, 정신적 교류를 통해 자신의 철학사상을 시문학과 결합시켰다. 특히, 이들 중에서도 피히테 철학이 상당히 매력적으로 노발리스에게 다가왔다. 왜냐하면 칸트 철학의 완성자로서 피히테 철학은 인간의 자유에 대한 하나의 확신을 노발리스에게 충분히 심어 주었기 때문이다. 만일 그렇지 못했다면, 노발리스가 왜 칸트 철학보다 피히테 철학에 대해 상당히 많은 연구를 수행했는지는 설명될 수 없다. 이 관점에서 보자면, 노발리스의 피히테 연구에서 가장 대표적인 것이 바로 『피히테 연구』라는 것도 어느 정도 이해될 수 있다. 그런데 『피히테 연구』는 상당히 많은 논란을 불러일으켰다. 이 저술은 그 저술의 제목 자체에서 알 수 있듯이, 마치 노발리스가 피히테 철학의 영향권에만 놓여 있는 것처럼 오해될 수 있는 소지를 다분히 갖고 있다.²⁾ 그러나 그렇다고 해서 노발리스의 철학이 피히테 철학으로부터 아무런 영향을 받지 않았고, 이미 노발리스가 피히테 철학을 극복했기 때문에, 마치 노발리스의 고유한 철학이 별도로 따로 있는 것처럼 간주하는 것도 온당하지 않다. 물론 여기에는 노발리스 철학과 피히테 철학의 대립만이 전제되어 있다.

그런데 당시에 예나에서 누구든 피히테 철학, 특히 학론(die Wissenschaftslehre)에 영향을 받지 않을 수 없었다는 점을 고려해 볼 때, 위의 논의는 분명히 다시 검토되어야 할 것이다. 이것은 피히테 철학을 통해서 우리가 두 가지 측면을 염두에 두어야만 한다는 것과 필연적으로 연관된다. 첫째, 노발리스의 경우도 다른 독일 초기 낭만주의자들처럼 자신의 고유한 철학을 체계적으로 서술하지 않았기 때문에, 논리적 일관성이 다소 부족하다는 점이다. 둘째, 초기 낭만주의자들에 있어서 그들의 입장은 피히테의 초기 철학이 스피노자 철학과 대립되는 경우에만 타당하다는 것이다. 노발리스의 경우에도 우리가 이 두 가지 관점을 충분히 고려하지 않는다면, 우리는 노발리스의 고유한 관점을 밝혀내기가 어렵

2) 최문규, 『독일 낭만주의』, 연세 대학교 출판부, 서울, 2005, 116~117쪽 참조.

다. 덧붙여 말하자면, 노발리스가 피히테 철학을 대하는 태도도 이중적이다. 노발리스에게는 피히테 철학이 앞서의 필자의 진술처럼, 부분적으로 국한되지만 적극적으로 수용되는 측면이 있는가 하면, 이와 반대로 부분적으로 피히테 철학을 거부하는 측면이 있다. 이렇게 상반되는 측면이 공존하는 것은 노발리스의 고유한 철학적 결함도 아니고, 피히테 철학에 관한 노발리스의 이해부족도 아니다. 이보다는 오히려 독일 초기 낭만주의 운동의 공동된 특징이라는 일련의 흐름이라는 측면에서 노발리스의 관점을 이해한다면, 우리가 노발리스 철학과 피히테 철학의 관계를 상호 이해하는 데에 용이할 것이다.

이에 필자는 위의 두 가지 관점을 염두에 두면서 어떤 측면에서 노발리스의 피히테 철학에 대한 평가가 이중적일 수밖에 없었는지를 부각시키고자 한다. 이를 바탕으로 해서 필자는 다음과 같이 이 글을 전개하고자 한다. 첫째, 독일 초기 낭만주의 운동에 있어서 노발리스의 철학적 위치와 의미를 고찰해 보고, 둘째, 피히테 철학의 유산이 노발리스에게는 어떤 의미를 갖는지를 고찰하고자 한다. 셋째, 노발리스는 피히테 철학을 변용시키는 과정에서 어떻게 그의 철학 비판하는지를 고찰해 보고자 한다.

2. 독일 초기 낭만주의에서 노발리스의 철학적 위상과 의미

1) 마술적 관념론으로서의 철학적 관념론

독일 초기 낭만주의에서 노발리스의 철학적 위상은 철학적 관념론과 더불어 전개되어 왔다.³⁾ 철학적 관념론은 칸트 및 피히테의 선형철학(Transzendentalphilosophie)에 관한 개념이해와 연관된다. 프리드리히 쉴레겔은 비판적 관념론의 완결된 서술을 통해 철학적 선재성(die philosophische Priorität)을 파악한다. 이것은 곧바로 이성의 철학으로서의 철학적 관념론을 규정하는 하는 것이 이외에 다른 것이 아니다. 이성이 보편적인 인간의 기관⁴⁾이기 때문에, 이성에 의해 수행되는 철학은 철학적 관념론

3) 이에 관한 프랑크의 반론에 대해서는 앞의 책, 117쪽을 참조.

4) B. Frischmann, Artikel, "Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und

이다. 그런데 독일 초기 낭만주의 내부에서는 철학적 관념론이라고 해서 일정한 패턴이 있기보다는 저마다 각이하게 변양되는 특징을 가지고 있다.⁵⁾ 철학적 관념론은 독일 초기 낭만주의자들 개개인뿐만 아니라, 그 이후로 셸링과 슐라이어마허에까지도 커다란 영향을 끼쳤다. 프리드리히 슐레겔은 『문헌학』(1803)에서 셸링도 철학적 관념론 덕분에 자신의 자연철학에서 생길 수 있는 경직된 경험론을 무화시킬 수 있었다고 비평했다.⁶⁾ 그리고 슐라이어마허도 『종교론』에서 종교적 체험을 감성적 직관⁷⁾과 연관시킴으로써, 철학적 관념론⁸⁾을 통해 철학과 종교가 글자와 형식상으로만 서로 상이할 뿐, 정신과 본질에서는 완전히 동일하다고 주장했다.⁹⁾

그런데 철학적 관념론을 독일 초기 낭만주의에 최초로 제공했던 철학자는 독일 관념론의 선두주자였던 피히테였다. 피히테는 독일 초기 낭만주의가 하나의 자유로운 자기사유(ein freies Selbstdenken)를 예술을 통해 조직화하고 구현하는 데에 결정적 역할을 수행했다. 독일 초기 낭만주의자들이 예술의 조직화를 시도할 때 주목했던 방법은 피히테의 종합적 방법이다. 그들은 종합적 방법이야말로 철학적 관념론에 적합한 방법으로써 간주했다. 왜냐하면 사유의 발생에 관한 철학적 파악이야말로 철학적 관념론의 핵심이기 때문이다. 피히테에 의하면 모든 종합적 개념은 대립자들의 통일을 통해 발생한다.¹⁰⁾ 서로 대립된 개념들에 의해서만 공통된 특징이 만들어지게 되기 때문에, 이 통일은 필연적으로 발생한다. 새로운

Hölderlins", in : *Handbuch Deutscher Idealismus*, hrsg. H. J. Sandkühler, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005, 330쪽 참조. 필자는 슐레겔 전집(비판본)을 직접 구할 수 없어 부득이하게 필요한 부분을 이 사전에서 참조하였음을 밝혀둔다.

- 5) 월덜린은 직접적으로 자신의 관념론을 명확하게 말하지 않았지만, 미학적(ästhetisch)으로 해석될 수 있는 관념론을 말하기도 했다. 슐레겔은 자신의 관념론을 초기에 종종 비판적 관념론, 절대적 관념론, 소극적 관념론(negativer Idealismus) 등으로 지칭하기도 했으며, 후기에는 기독교적 관념론(christlicher Idealismus)이라고 지칭하기도 했다.
- 6) 위의 책, 330쪽 참조.
- 7) F. D. E. Schleiermacher, 최신한 옮김, 『종교론(Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihrem Verächtern)』, 대한 기독교서회, 서울, 2012, 63쪽, 68쪽 참조.
- 8) 이것은 종교적 관념론으로 이해해도 무방하다.
- 9) 위의 책, 330쪽 참조.
- 10) J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seiner Zuhörer*(1794, 이하 GWL로 표기), in : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe(=GA)*, I/2, hrsg. R. Lauth, u a. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965, 283쪽.

종합에서 지양된 대립자들의 관계를 다시 형성하는 새로운 개념들은 단지 이 종합의 결과물일 뿐이다. 따라서 철학적 관념론은 언제나 이 종합을 새로이 산출하는 인간능력임을 입증하고, 이와 동시에 이 종합에서 제시된 인간의 정신적 생산성과 활동을 규정한다.

독일 초기 낭만주의 및 독일 관념론과 관련해서 빼놓을 수 없는 작가이자 사상가였던 훔덜린도 종합적 방법 중심적 의미를 부여했다. 그는 형식(대립)과 내용(동일성)의 관계에서 시적-창조적 정신이 대립을 넘어서 형식과 내용의 대립을 지양할 수 있다는 것을 입증했다. 동일성과 비동일성의 긴장된 통일에 대한 그의 이해는 이 정신에 근거를 두고 있다. 여기에서 말하고 있는 ‘통일’은 개념에서 일어나는 대립자들의 조화처럼 형상적인 것과 질료적인 것 혹은 정신적인 것과 감각적인 것을 포함한다. 이를 통해 훔덜린의 활동적-시적 정신은 노발리스의 철학적 관념론에 관한 생각이 시문학과 직접적으로 연관된다는 것을 보여준다. 따라서 우리는 노발리스가 시문학을 참다운 관념론 — 세계의 고찰과 위대한 심정의 고찰 — 이고, 우주의 자의의식¹¹⁾이라고 말한 이유를 알 수 있다.

노발리스는 독일 초기 낭만주의의 철학적 관념론의 특성을 이어 받아 자신의 관념론을 마술적 관념론(*magischer Idealismus*)이라고 지칭했다. 마술적 관념론은 이미 마법화가 된 정신인 자연이 마법화가 된 상태를 깨뜨리고 자연을 그 자체가 원래 지니고 있는 진정한 본질로 복구¹²⁾라는 데에서 성립한다. 시문학의 언어는 마법을 통해 단지 이를 표현한 것일 뿐이다. 이렇게 본다면, 우리는 예술도 개념적으로 대상화가 된 정신인 자연에 생명을 불어 넣는 마술이라고 이해할 수 있다.

그런데 노발리스에 의하면 자신의 관념론이 실재론과 대립해서는 안 된다. 오히려 형식주의가 실재론에 대립되어야 한다.¹³⁾ 그러나 그렇다고 해서 노발리스의 마술적 관념론이 마술적 실재론으로 간주되어서도 안 된다. 니콜라이 하르트만은 마술적 실재론이 변장된 자연주의이거나 아니면 심령론으로 사라지는 것에 불과하다고 주장한다.¹⁴⁾ 마술적 관념론에서

11) Novalis, *Fragmente und Studien* II(1799/1800), in : *Novalis Werke* II,(이하 NW로 표기), hrsg. H-J. Mähl, Darmstadt, 1999, 802쪽.

12) 장진길, 「노발리스의 철학적 사고와 동화이론」, 『독일문학』, 한국독어독문학회, 50집, 1993, 8쪽.

13) Novalis, *Das Allgemeine Brouillon*(1798/99), NW. II, 601쪽 참조.

말하는 ‘마술’은 심령학적 요술 혹은 마법이 아니다. 만일 여기에서 말하는 마법이 요술과 같은 것이라면, 거기에는 인간의 정신을 흥미하게 하는 것만이 존재할 뿐 그 이외에 다른 어떤 것도 존재할 수 없다. 노발리스가 생각하고 있는 ‘마술’은 통상적 의미와 달리 감각계를 자의적으로 사용하는 기술(die Kunst)¹⁵⁾이다. 이 기술을 자유롭게 활용하는 시인에게는 ‘마술’이란 단지 자신의 정신세계일 뿐이다. 따라서 노발리스의 마술적 관념론은 하나의 정신적인 것의 관념론(ein Idealismus des Geistigen)¹⁶⁾이다. 마술적 관념론은 한갓 대상화가 된 자연을 시문학과 사랑을 통해 정신에 이르게 한다.¹⁷⁾ 마술적 관념론의 정신을 가지고 있는 시인은 한갓 경험의 세계에 국한하는 것이 아니라, 초감성적 세계 및 무의식의 세계까지도 모두 포함할 수 있는 영혼 자체¹⁸⁾를 소유한 인간일 뿐이다. 그 때문에 시인은 위의 세계를 현시 혹은 직관할 수 있는 능력을 가진 인간으로서 자신의 창조성을 극대화할 수 있다.

노발리스는 그동안에 인간내면에 은폐되어 있어서 등한시 되어 왔던 환상, 광기와 열광이 지니는 역동성을 통해 기존의 존재론적, 인식론적 사유를 해체한다.¹⁹⁾ 이제 질서와 통일성보다는 혼돈과 무질서가 중요시된다. 혼돈과 무질서에서 발생하는 신비로운 조화는 인간의 상상력을 통해 시문학으로 표현된다. 그렇다면 마술적 관념론이 시인에게는 이를 표현하는 수단적 의미를 갖는다. 거기에서 인간의 창조정신은 더욱 빛을 발현한다.

2) 철학과 시문학의 통일

프리드리히 쉐레겔은 당시 독일에서 일어났던 정신적 상황의 특색을

14) N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York, 1974, 193쪽.

15) Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammerkungen(1798)*, NW. II. 335쪽.

16) 위의 책, 193쪽 참조.

17) 장진길, 앞의 논문, 9~10쪽 참조.

18) 최인숙, 「칸트와 노발리스에게 있어서 창조의 의미」, 『철학연구』, 한국철학연구회, 제56집, 2000, 236쪽 참조.

19) 최문규, 「독일 초기 낭만주의와 주체의 해체」, 『독일 언어문학』, 한국독일언어문학회, 제14집, 2000, 275쪽 참조.

모든 예술과 학문의 보편적 교호작용 속에서 이해했다. 특히, 독일 문학과 철학에 있어서 이 교호작용은 철학적 관념론에 근거한다. 철학적 관념론은 전체 자연을 포괄하는 자연학(die Physik) — 자연과학과 고등물리학, 선험적 시문학과 근대 철학을 서로 밀접하게 연관시켰다. 프리드리히 쉴레겔이 주목한 것은 이 교호작용을 통해 철학적 관념론이 필연적으로 정신의 자유에 근거하지 않으면 안 된다는 것이다. 만일 인간정신의 자유가 없다면, 우리는 이 학문들 사이의 교호작용도 전혀 불가능하다는 것을 알 수 있다. 시문학과 철학의 관계를 고찰해 보자. 시문학은 철학과 마찬가지로 종합의 기능을 지닌다. 종합의 능력은 관념론적 방식으로 나타난다. 관념론적 방식에 의하면 어떤 것을 파악할 수 없는 것의 최고서술은 종합 — 하나가 될 수 없는 것이 하나가 됨 — 이고, 비모순적인 것으로서 모순의 정립이다.²⁰⁾ 독일 초기 낭만주의자들의 이 종합은 지적 직관, 재치, 아이러니, 환상, 종교적 믿음, 그리고 사랑 등으로 표현된다. 특히, 노발리스는 사랑을 종합의 힘으로서²¹⁾ 간주한다.

철학과 시문학의 본질은 둘 다 궁극적으로 최고대상, 즉 무한자를 목표로 삼고 있다는 점에서 서로 동일하다. 그러나 철학이 보편적이고 규범적인 것인 반면에, 시문학은 특수하고 개체적이라는 점에서 서로 구별된다. 더 나아가 철학이 보편적 이념들을 세계의 의미로 확장하지만, 이와 반대로 시문학은 이러한 이념들을 해석하기 위해 다양한 언어적 수단을 사용한다. 그리고 철학이 사유 혹은 반성의 수행인 반면에, 시문학은 감성과 환상에 의해 지지된다. 따라서 철학과 시문학을 서로 종합하기 위해서는 보편자의 이해가 특수자의 설명 없이 가능하지 않으면서, 이와 동시에 보편적 질서 없이 개별자에게 어떠한 가치도 부여할 수 없다는 전제가 필연적으로 요구된다. 이 요구는 독일 초기 낭만주의자들의 시문학에 반성적 특성 및 그 고유한 인식과 더불어 시문학의 기원에 가치를 부여해야만 실현이 가능하다. 따라서 철학은 세계의 구체적인 다양한 특성들에 대한 관계를 포함하지 않으면 안 되는 것이며, 상대화가 되거나 역사화가 될 수밖에 없다. 특히, 철학은 시문학을 통해 커다란 언어적 힘과 창조적 능력을 획득한다. 이를 통해 인간 일반의 창조적 능력은 시문학을

20) Novalis, *Fichte-Studien*(1795/96, FSt로 표기), 16쪽.

21) 위의 책, 204쪽.

통해 분명하게 제시된다. 따라서 노발리스는 시문학을 모든 정신적 창조의 근저에 놓여 있는 창작예술(*die Schaffungskunst*)이라고 지칭한다.

시문학의 정신은 생산적이고 창조적일 뿐만 아니라, 예술세계를 창조한다. 시문학은 정신을 통해 창조적 기능의 생산과 연관될 경우에 철학적 관념론과 동일하게 된다. 완전한 관념론으로서의 시문학은 인식론적 내용상의 철학과 동일한 세계의 서술방식일 수밖에 없다. 시문학은 세계를 모방하는 것이 아니라, 세계에 기투가 된다. 시문학이 철학에로의 하나가 되는 관계란 철학이 학문의 이상으로서 짜맞추어진 실험과 세계의 상징적 구성에 창조의 의미를 부여한 것이라고 우리는 말할 수 있다. 시문학에 의한 철학은 최고의 철학적 이념들을 분명하게 파악하는 것이라기보다 오히려 그것들을 지시할 뿐이다. 무한자, 자유, 그리고 전체를 포괄하는 통일의 이념은 최고의 철학적 이념들에 포함된다. 두말할 필요 없이 이 이념들은 언어적 표현양식에서 언제나 열린 형식을 필요로 한다. 그렇지 않다면, 우리는 언어적 표현양식을 포함한 언어의 발전을 기대하기란 불가능할 것이다.

결론적으로 독일 초기 낭만주의에서 노발리스의 철학적 위상은 철학적 관념론이라는 거대한 흐름 속에서 철학과 시문학을 하나로 파악되는 데에 있다. 그러나 그것은 노발리스의 독자적 철학체계를 통해서 수행된 것이 아니라, 다른 철학자들 및 작가들과 끊임없는 사상적, 정신적 교류를 통해 이루어진 것이다. 물론 이것이 노발리스의 철학적 위상을 전혀 약화시키지 않는다. 왜냐하면 그 당시에 어떤 작가들이든 그 바탕에는 자연스럽게 철학적 사고를 수반하지 않고서 자신들의 문학작품을 만들어낼 수 없었기 때문이다.

3. 노발리스에 의한 피히테 철학의 유산

1) 자유로운 정신의 행위로서의 자유

노발리스는 프리드리히 슐레겔에게 보낸 한 편지에서 철학을 나의 삶의 영혼이고 나의 가장 고유한 자기를 위한 열쇠²²⁾라고 말한다. 노발리스

22) Novalis, *Brief an Fr. Schlegel in Dresden*, 8. 7. 1796, NW, II, 602쪽.

가 자신의 철학을 이렇게 말하는 데에 있어서 가장 큰 영향을 끼쳤던 철학자는 당시에 예나의 영혼이었던 피히테였다. 피히테는 자신의 체계를 단지 처음부터 끝까지 자유개념의 분석²³⁾으로 간주했을 뿐만 아니라, 자유의 체계란 바로 인간을 사물 자체, 즉 외적 영향력의 질곡으로부터 뿌리치고 빠져 나오게²⁴⁾ 하는 것으로써 간주했다. 따라서 피히테에게 있어서 자유의 원리는 이른바 첫 번째 원칙론에 설정된 모든 의식에 근거에 놓여 있는²⁵⁾ 실행(Tathandlung)을 통해 규정된다.

피히테는 『학문의 개념』에서 실행으로서 인간정신의 최고행위²⁶⁾를 자신의 고유한 현존을 정립하는 행위²⁷⁾라고 말한다. 이 인간행위는 자아의 순수한 활동 이외에 다른 것이 아니다. 이와 유사하게 노발리스도 인간의 최고행위를 최초행위²⁸⁾라는 의미에서 특히, 근원행위(Urhandlung)²⁹⁾라고 지칭한다. 최초행위로서의 근원행위는 원초적으로 자유롭다. 왜냐하면 그것은 의식행위 이외에 다른 어떠한 행위도 전제하지 않기 때문이다. 다시 말해 근원행위가 존재하기 때문에, 그것은 존재한다. 만일 근원행위가 아닌 다른 행위가 존재한다면, 그 때문에 그것은 존재하지 않는다.³⁰⁾ 이것이 의미하는 바는 근원행위에 의한 최초에 자유로운 행위가 그와 같은 행위로서는 또한 의식 속에 현상한다는 것을 뜻하지 않는다. 피히테는 이미 이 근원행위란 시간에 따라 분명한 의식에 나타나는 최초행위가 결코 아니라는 것³¹⁾을 강조했다. 따라서 인간정신은 이 근원행위를 최초행위 그 자체로서 결코 순수하게 파악할 수 없다.

그런데 피히테의 실행은 자아가 근원적으로 자신의 고유한 존재를 단

23) J. G. Fichte, *Brief an K. L. Reinhold in Kiel, 8.1.1800*, GA. III/4, hrsg. von R. Lauth u. a. 1973, 182쪽.

24) J. G. Fichte, 1. *Briefenwurf an J. I. Baggesen? in Zürich?*, GA, III/2, hrsg. von R. Lauth u. a. 1970, 298쪽.

25) J. G. Fichte, *GWL*, 255쪽.

26) J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*(1794, 이하 *BWL*로 표기), GA. I/2, 141쪽.

27) 위의 책, 141쪽.

28) Novalis, *FSt*, 9쪽.

29) 위의 책, 14쪽.

30) 위의 책, 9쪽.

31) J. G. Fichte, *GWL*. 141쪽.

적으로 정립³²⁾을 표현한다. 즉, 피히테는 자아의 존재를 자아의 순수한 정립활동을 통해 규정한 것이다. 이 자아의 자기정립은 최고명제인 ‘나(자아) 즉 나(자아)다’(Ich bin Ich)를 통해 자기 확신을 보장받는다. 이 자기 확신의 존재는 반성을 통한 나타난 대자존재(Fürsichsein)의 산출 이외에 다른 것이 아니다. 좀 더 고찰해 보자면, 만일 이 명제에서 주어인 자아가 단적으로 정립된 것을 의미하고, 술어인 자아가 자아의 존재를 뜻한다면,³³⁾ 자아의 자기정립과 존재의 동일은 반성에 선행하는 사물에서부터 출발하는 것이 아니라, 자아의 행위를 자유로운 자기 활동에 근거 지우는 것이다. 이를 관념론과 연관시켜 보자.

피히테의 관념론은 자아의 자발성으로부터 출발해서 자아와 그 표상을 인정함으로써, 자아를 자유롭고 대자적으로 만드는 이론이다.³⁴⁾ 다시 말해 의식론으로 보자면, 자아의 자기정립이 더 이상 고정된 것이 아니라, 자아라는 의식의 활동이 자기정립으로써 스스로를 아는 데에서 성립한다. 이것은 자아가 자유로울 경우에만 타당하다. 만일 그렇지 않다면, 이것은 불가능하다. 피히테가 독단론을 비판했던 이유는 독단론이란 운명론으로 귀착되거나 자아로부터 자발성 혹은 자유를 빼앗아 버리는 이론이기 때문이었다. 따라서 독단론자는 필연성으로부터 출발한다. 이에 반해 관념론자는 자유로부터 출발하기 때문에, 그는 대자적으로 현존하는 어떤 것 이외에 어떤 존재도 단적으로 알지 못한다.³⁵⁾

2) 자유와 절대자

노발리스가 피히테 철학으로부터 물려받은 유산은 자유 아래에서 자아의 자발성에 기초한 인간의 창조적 정신활동이고 근원행위라고 할 수 있다. 거기에서 노발리스는 인간의 창조성이 발휘된다는 것을 발견한다. 그러나 노발리스의 자유개념이 피히테의 자유개념과 동일하지는 않다. 그것은 노발리스가 피히테처럼 자아가 단적으로 자기 자신을 스스로 정립

32) 위의 책, 261쪽.

33) 위의 책, 259쪽 참조.

34) 백훈승, 『피히테의 자아론』, 신아사, 서울, 2004, 67쪽 참조.

35) J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*(1797/98), GA. I/4, 1970, 261쪽.

하는 자로서 전제하지 않는다는 데에 있다. 만프레트 프랑크는 노발라스가 이러한 피히테의 명제에서 치명적인 모순을 폭로했다고 생각한다. 만일 어떤 근거를 정립하는 자아가 존재한다면, 자아는 근거 자체보다도 먼저 현존해야만 한다. 그렇지 않다면, 우리는 기만에 빠질 수밖에 없다. 왜냐하면 우리는 자아를 생산하는 자로서만 생각할 뿐 이미 그 결과가 이미 거기에 현존한다는 것을 간과하기 때문이다.³⁶⁾ 따라서 피히테의 설명이 순환론에 빠져 있는 이유도 밝혀진다. 노발리스는 순수한 개념에 대한 탐구에 있어서 순환이 언제나 일어난다고 생각한다.³⁷⁾ 반성을 발견한다는 것이 이미 거기에 존재하는 것처럼 보인다.³⁸⁾라는 노발리스의 언급은 피히테에 대한 비판에도 타당하다. 노발리스가 주장하는 자아의 자유로운 행위의 특성이란 칸트처럼 자아가 인식능력의 한계를 제시하는 데에 만족하는 것도 아니고, 그렇다고 해서 피히테처럼 정립하는 자아에서 나타난 절대자의 특성에 의존하는 것도 아니다. 오히려 노발리스에 의한 자아의 자유는 절대자에 대한 체념에 근거한다. 그러나 절대자에 대한 포기가 전혀 부정적인 결과를 초래하지 않는다. 다음과 같은 노발라스의 말을 고찰해 보자.

우리 속에 무한히 자유로운 활동은 절대자의 자발적인 포기를 통해 발생한다. — 유일하게 가능한 절대자는 우리에게 부여될 수 있는 것과 우리가 단지 우리의 무능력을 통해서만 절대자에 도달하고 절대자를 인식한 것을 발견한다.³⁹⁾

노발리스는 절대자에 도달할 수 없게 된 지식을 대립자들의 종합이 교호적으로 하나가 되는 것을 통해 체험하게 된다고 생각한다. 이렇게 교호적으로 하나가 되는 것은 실제로 절대자의 의미를 지니는 것이 아니라, 피히테처럼 절대자와 교호작용을 하는 것이 가상으로 된 것에 지나지 않는다. 이 의미에서 노발리스의 의식이란 하나의 통일체로서 단지 하나의

36) M. Frank, *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik*, Winkler, München, 1972, 137쪽 참조.

37) Novalis, *FSt*, 201쪽 참조.

38) 위의 책, 17쪽.

39) 위의 책, 180-181쪽.

불완전한 상(ein unvollkommenes Bild)에 불과한 것이다.

의식은 존재에서 존재의 외부에 존재다. 그러나 무엇이 존재인가? 존재의 외부에 존재는 올바른 존재일 필요가 없다. 존재의 외부에 올바르게 않는 존재는 상이다. — 이렇게 존재의 외부에 의식은 존재 속에서의 존재의 상이지 않으면 안 된다. 따라서 의식은 존재에서 존재의 상이다.⁴⁰⁾

위의 인용은 노발리스의 의식이란 절대자의 상이라는 인식을 서술하고 있다. 의식은 존재 속에 존재하는 존재이고, 절대자는 존재의 외부에 존재하는 존재다. 따라서 실재성은 주체 속에 존재하는 것이 아니라, 단지 상상력의 유동 속에만 있을 뿐이다. 여기에서 노발리스는 철학의 한계를 간파한다. 사유의 유일한 방식으로써의 철학함은 내가 철학함으로써 나는 무엇을 행하는가? 나는 근거에 관해 숙고하는 것이다.⁴¹⁾ 왜냐하면 철학, 즉 철학함의 결과란 근거의 측면에서 보자면, 의식에 의한 충동의 충단을 통해서만 발생하기 때문이다.⁴²⁾ 단지 거기에서만 절대자가 존재할 뿐이다. 따라서 자아는 단지 소극적으로 인식된 절대자⁴³⁾일 뿐만 아니라, 영원한 결합을 통해 실현⁴⁴⁾될 뿐이다. 그러나 절대자의 근거를 통해 그 필요성이 전혀 만족될 수 없기 때문에, 철학함의 충동은 인간의 무한한 활동 이외에 다른 것이 아니다.⁴⁵⁾ 이 활동은 유한자와 무한자의 사이에 유동⁴⁶⁾하는 삶을 표현한다. 노발리스가 여기에서 주목한 것은 직관과 반성, 감정과 사상의 전도된 질서(Ordo inversus)에 의한 역동성을 통해 삶이 실재성과 무관한 것이 아니라는 것을 주장하는 데에 있다. 예를 들어, 유한자와 무한자의 문제를 생각해보자. 피히테가 유한자와 무한자의 문제를 이론철학에서 실천철학으로 이행함으로써 노력(Streben)을 통한 삶에 초점을 맞추고 있는 반면에, 노발리스는 이 이행 자체보다 오히려 철학의 한

40) 위의 책, 10쪽.

41) 위의 책, 180쪽.

42) 위의 책 참조.

43) 위의 책.

44) 위의 책.

45) 위의 책 참조.

46) 한자경, 『자아의 연구』, 서광사, 서울, 1997, 166~168쪽 참조.

계에 초점을 맞춘다. 노발리스가 자유로운 힘으로서 시재(詩才, Dichtungskraft)를 철학에 대립시킨 까닭도 이 때문이다.

피히테가 노발리스에게 철학적으로 물려주었던 유산은 한마디로 ‘자유’라고 할 수 있겠다. 피히테는 자유의 실현을 인륵적으로 완결하고자 하고자 했다. 그러나 노발리스는 이 피히테의 관점을 네덜란드의 계몽주의 철학자였던 험스터후이스에게 영향을 받아서 인간의 도덕적 기관(moralisches Organ)을 통해 우주와 개체의 통일이 실현되어야만 한다고 생각한다. 험스터후이스는 도덕적 기관이 발전하기 위해서 인간의 외면적 현상이 고찰되는 것이 아니라 인간의 내면이 고려되어야만 한다고 주장한다. 험스터후이스의 주장에 근거해서 노발리스는 인간의 도덕적 기관에서 우주의 전체 역사가 철학을 통해 도달하는 것이 아니라, 시문학을 통해 표현되어야만 한다고 말할 수 있었던 것이다.⁴⁷⁾

결론적으로 노발리스의 관점은 자유를 통해 피히테처럼 인륵의 실현에 있는 것이 아니라 자유를 사랑을 통해 자연(우주)과 유기적으로 결합시키는 데에 있다. 그렇다면 피히테의 관점과 노발리스의 관점 중 어느 것이 타당한가? 그것은 인간의 자유로운 정신을 실현하는 최종지점이 궁극적으로 현실세계에 있어서 도덕적 행위를 통한 인륵적 실현에 있는지, 아니면 인간의 자유가 사랑을 통해 자연과의 통합에 있는지에 따라 달라질 것이다.

4. 노발리스의 피히테 철학에 대한 변용과 비판

1) 동일성과 존재

『피히테 연구』는 학론에 포함되어 있는 선험적 결합을 도발적으로 비난하는 것에서부터 시작한다. 노발리스는 『전체 학문의 기초』의 § 1에 치명상을 입힌다. 피히테는 칸트에 있어서 드러난 반성적 자기의식의 난점을 분명히 인식한다. 그런데 자기정립(Sichsetzen)과 동일하게 근원적으로 존재하는 정립과 자기소유(Sichhaben)을 통해 나타난 반성모형을 극복하려는 시도는 추려 보자면 다음과 같은 의미라고 할 수 있다. 제키대명사인

47) Novalis, *Hemsterhuis-Studien*(1797), NW. II, 215쪽 참조.

‘자기’(Sich)가 동일성에 앞서서 선(先) 차이가 있는 통일체(prädifferentielle Einheit)로부터 분리를 지시하는 것이라고 말이다. 이 통일체는 자아가 하나의 동일한 것 일반(Ich bin ein und derselbe überhaupt)이라는 의식을 통해 비로소 입증된다. 이 의미에서 노발리스는 동일성의 명제인 $A=A$ 를 주체화한다. a 가 존재한다는 명제에서 a 는 정립, 구별, 그리고 결합 이외에 아무 것도 없다. a 를 더욱 분명하게 하기 위해서 A 는 판단된 것이다.⁴⁸⁾ 따라서 자아는 금방 주체가이기도 하고 금방 객체가이기도 하다.⁴⁹⁾

피히테는 『전체 학문의 기초』에서 동일성이 두 위치간의 관계라는 것을 제시한다. 동일성은 두 개의 상호 구별된 관계들을 전제한다.⁵⁰⁾ 이것은 단지 세 번째 원칙에 대립되어 있지 않을 아무런 것도 동일하지 않다⁵¹⁾는 것을 재차 확인하는 것일 뿐이다. 이와 반대로 노발리스는 동일성의 본질을 하나의 가상명제(ein Scheinsatz)로서 설정한다.⁵²⁾ 이렇게 되면, 동일성의 본질을 설명하기 위해 우리는 동일한 것을 포기⁵³⁾해야만 한다. 왜냐하면 동일성을 통해 이루어지는 판단은 동일성을 단지 비동일적이면서도 분리된 판단형식들 통해서만 분명하게 설명할 수 있기 때문이다. 따라서 동일성에 의한 판단은 동일성을 은폐하는 동시에 그 이전의 동일성을 폭로함으로써 거부된다. 휠덜린이 「존재, 판단, 양상」에서 판단을 지적 직관 속에서 가장 내밀하게 통일된 주체와 객체의 근원적 분리⁵⁴⁾로서 간주했듯이, 노발리스도 판단을 구별 및 관계의 측면에서 연관시킨다.⁵⁵⁾

학문의 원칙들(Grundsätze)에 있어서 형식-소재(Form-Stoff)의 이원론에 관한 노발리스의 풍부한 논의들은 ‘있다’(Ist)가 보편적 내용으로서 설정되고, a 는 규정된 형식으로서 설정된다.⁵⁶⁾와 같은 압축된 명제로 표현된다. 이것은 노발리스가 한편으로 『전체 학문의 기초』의 § 1에 대해 분명한

48) Novalis, FSt, 8쪽.

49) 위의 책, 208쪽.

50) J. G. Fichte, GWL, 272~273쪽 참조.

51) J. G. Fichte, BWL, 148쪽.

52) Novalis, FSt, 8쪽 참조.

53) 위의 책, 8쪽.

54) F. Hölderlin, "Sein, Urteil, Modalität"(1795), in : *Hölderlin Sämtliche Werke II*, hrsg. von M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992, 90쪽.

55) Novalis, FSt, 187쪽 참조.

56) 위의 책, 8쪽.

의의를 제기한 것이다. 피히테에 의하면 우리가 만일 A가 있다면, 그 때 A가 있다고 정립한다면, 그것은 과연 A가 도대체 있든지 없든지에 관해서는 전혀 아무 것도 언급되어 있지 않다. 그것은 명제의 내용에 관한 문제가 아니라 한갓 명제의 형식에 관한 문제였던 것이다.⁵⁷⁾ 그러나 노발리스는 ‘있다’에 보편적 내용을 부가한다. 왜냐하면 규정된 내용은 ‘나 즉 나’(Ich bin Ich)라는 명제에 놓여 있을 수 있기 때문이다.⁵⁸⁾ 다른 말로 하자면 규정된 내용은 더 이상 자아의 한갓된 개념에 놓여 있는 것이 아니라, 단지 규정된 존재 일반, 즉 자아에⁵⁹⁾ 놓여 있다.

다른 한편으로 노발리스는 학문을 논리학에 경계지우는 『학문의 개념』의 § 6과 연관시킨다. 학문에서 내용과 형식은 필연적으로 통일되어 있다. 논리학은 학문과 반대로 한갓된 형식을 내용으로부터 분리해서 설정해야만 한다.⁶⁰⁾ 논리학이 $A=A$ 라는 명제에 머물러 있는 반면에, 학문은 이 명제의 토대, 즉 ‘나 즉 나’라는 명제에 도달한다. A가 나를 뜻하기 때문에, A는 자신의 규정된 내용을 갖는다. 여기에서 명제의 주어가 절대적 주체, 즉 단적으로 주체이기 때문에, 이 유일한 경우에 명제의 내적인 내용은 명제의 형식과 마찬가지로 정립된다.⁶¹⁾ 따라서 노발리스는 형식적 명제인 $A=A$ 가 근원적으로 단지 자아로부터 타당할 뿐이고,⁶²⁾ 이 명제의 내용이 자아 속에 있어야만 한다.⁶³⁾라는 피히테의 테제를 확증한다. 피히테와 마찬가지로 노발리스도 절대적 자아를 절대적인 정립의 능력⁶⁴⁾이라고 부른다. 따라서 자아의 영역은 우리에게 있어서 모든 것을 포괄해야만 한다.⁶⁵⁾ 그런데 문제는 절대적 자아가 단지 반성적 표상에서 벗어날 뿐이라는 데에 있다. 피히테는 『학문의 개념』에서 학문이 학문인 한에서 전체 학문을 지배하는 반성이 하나의 표상하는 작용(ein Vorstellen)이라고 쓴다. 그 때문에 학문에서는 자아가 표상된다.⁶⁶⁾ 물론 노발리스도 이것을 부정

57) J. G. Fichte, GWL, 257쪽.

58) Novalis, FSt, 9쪽.

59) 위의 책, 9쪽.

60) J. G. Fichte, BWL, 137쪽.

61) 위의 책, 139쪽.

62) 위의 책, 140쪽.

63) 위의 책.

64) Novalis, FSt, 9쪽.

65) 위의 책, 9쪽.

하지 않는다. 그러나 이와 동시에 문제는 다음과 같은 두 가지로 주제화된다. 첫째, 반성과 표상은 같은 종류의 것이다.⁶⁷⁾ 둘째, 이미 존재하는 것은 일어난다. 그것은 — 당연히 상상의 분리와 통일을 통해 — 혹은 우리가 존재하는 것을 자신의 비존재를 통해, 하나의 비동일적인 것 — 표 — 을 통해 표상한다.⁶⁸⁾ 이제 반성과 표상의 관계를 ‘나’로 옮겨 보자.

‘나’는 내 자신으로부터 분명하고도 반성적인 표상과 묘사를 만든다. 그런데 ‘나’는 언제나 ‘나’ 자신과 ‘나’의 동일성을 포기한다. 왜냐하면 내가 ‘나’의 동일성을 의식하고 있자마자 ‘나’는 나의 동일성을 더 이상 의식하지 않고 있기 때문이다. 자아의 단일성과 통일성은 단지 분리으로써 주체인 자아와 객체인 자아, 직관과 개념의 관계로써만 인식될 수 있을 뿐이다. 따라서 노발리스는 일자로서의 자아를 말하고 있지만 그러나 그럼에도 불구하고 서로 철저히 구별되어 있는 둘이 존재한다.⁶⁹⁾라고 말한다. 더 나아가 두 영역에 속하는 것이 의식의 통일에 속한다.⁷⁰⁾ 이 때 자아는 항상 자기 자신과 하나이지만 항상 대립되어 있다.⁷¹⁾ 이것은 노발리스가 자기정립이라는 피히테의 개념, 즉 자아에 정립된 반성으로서의 지적 직관에 대한 회의주의적 태도에 근거하고 있음을 뜻한다.

자기정립이라는 피히테의 개념에서 제시된 존재와 분리되어 있지 않은 의식에 관한 통일은 실제로 우리의 동일성에 있어서 본질을 구성한다. 그러나 여기에서 자기정립은 우리의 분리된 의식을 통해 분열되어 있다. 왜냐하면 주체가 분할된 자아이기 때문이다.⁷²⁾ 분할된 자아는 그 자기, 즉 자신의 동일성을 자기 자신으로부터 전혀 획득할 수 없다.

비동일적인 것이 총체성과 관계에서는 두 영역이어야만 한다. 그러나 사람들이 동일적인 것에 눈독을 들이자마자 즉시 동일적인 것의 개념은 여기에서 비동일적인 것에 대립되어야만 한다.⁷³⁾ 그런 한에서 동일한 것은 비동일적인 것을 대상으로 만든다. 따라서 존재와 분리되지 않는 의식

66) J. G. Fichte, *GWL*, 149쪽.

67) Novalis, *FSt*, 29쪽.

68) 위의 책, 8쪽.

69) 위의 책, 158쪽.

70) 위의 책, 105쪽.

71) 위의 책, 198쪽.

72) 위의 책, 36쪽.

73) 위의 책.

의 통일은 사실상 우리의 동일성을 구성할 수 있지만, 또한 언제나 우리의 분리된 의식을 통해 분리된다.

위의 문제는 결국 의식보다 존재에 무게감이 실려 있다는 데에 있다. 그렇다면 노발리스가 생각하는 존재란 무엇인가? 노발리스의 존재개념은 상당히 이중적이고 모호하다. 그는 의식의 근거로서 인식할 수 없는 절대자의 존재를 직접적으로 겨누고 있다. 그런데 의식으로부터 인식될 수 있는 사물의 대상존재는 한갓 사념된 것에 지나지 않는다. 노발리스에게 특이한 점은 이 양쪽의 상호관계를 이른바 전도된 질서(Ordo inversus)를 통해 이해한다는 점이다. 예를 들어, 이것은 감정개념에 타당하다. 감정개념은 전통적인 노발리스 해석과 반대로 피히테로부터 비합리적-감정적 전회에 방점을 찍는 것이 아니라, 학론의 구조 속에 있다. ‘감정’(Gefühl)은 1794년 학론의 구조에 의하면 실천적 지식의 기초로써 아직 대상화가 되지 않는 비아를 통해 고찰된다. 이렇게 되면 자아의 활동에 장애가 되는 것이 오히려 실제성에 기초한 경험으로써 규정된다.⁷⁴⁾ 감정을 통해 모든 반성에 앞서 있는 ‘나’는 절대자의 존재뿐만 아니라 그 이후에 객관적 존재와 구별될 수 있다. 왜냐하면 감정은 비아가 발생하기 훨씬 이전에 자기 자신과 자아의 가장 근원적인 교호작용⁷⁵⁾이기 때문이다. 이 의미에서 자아는 모든 반성에 앞서 하나라고 느끼는 비아와 충돌할 뿐만 아니라, 자기 자신과 주어진 친밀감의 근거로서 감정 속에서 제시된바 반성에 선행하는 절대자와 결박도 동시에 느낀다. 물론 이 느낌 자체는 전혀 논리적으로 설명될 수 없다.

노발리스는 상을 피히테의 『학론의 본래적인 것의 개요』와 연관시킨다. 『학론의 본래적인 것의 개요』에 의하면 의식에 혼란하고 무규정적으로 주어진 대상의 인상들은 상상력의 도식화된 활동을 통해 자아로부터 자립적으로 정립되고 규정된 상이 된다. 그런 한에서 생산적 의식은 이전에 무규정적인 존재를 통해 규정된 상이다. 이 상은 모사된 사물들의 외부에, 즉 자아의 내부에 있다. 노발리스가 자아를 규정된 존재 일반적으로

74) 이에 대해서는 권기환, 「피히테에 있어서 감정개념의 발생론적 연역」, 『칸트연구』, 한국칸트학회, 24집, 2009, 235쪽 참조.

75) J. G. Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*(1795), GA. I/3, 1966, 174쪽.

서 이해한다면, 상의 정식된 형식은 존재에서의 존재 밖에 있는 존재로서 설명될 수 있다. 왜냐하면 지식, 특히 의식의 규정된 존재가 자아의 외부에 존재함으로써, 사물들이 대상적인 존재의 외부에 존재하는 그와 같은 존재이기 때문이기도 하지만, 이와 동시에 자아에 의한 선험적 존재의 내면적 상을 나타내기 때문이다.⁷⁶⁾ 이 의미에서 노발리스는 존재를 확실히 대자적으로 거기에 존재하게끔 한다. 따라서 노발리스는 상의 상세한 설명에서 묘사이론을 요구하거나, 혹은 존재 속에 있는 비존재의 이론⁷⁷⁾을 요구한다. 여기에서 형성된 의식이란 존재의 현존(Dasein des Seins)을 그려낸다. 이와 동시에 존재는 이 묘사와 현존을 통해 비존재로 전도된다. 그 때문에 자아의 선험적 존재는 자기 자신을 떠올리는 것이 아니라, 단지 자아 속에 있는 자신의 부정만을 떠올린다. 이제 노발리스는 이것을 자아-비아 관계에서 자아-신의 관계로 변경시킨다. 왜냐하면 노발리스는 존재만의 역설을 각각의 규정된 존재와 구별에서 탐구하기 때문이다. 이 배경 아래에서 생겨난 지식은 존재 속에 있지만, 존재 밖에 있는 존재로서의 ‘지식’은 이제 피히테 후기 철학과 만난다. 다시 말해 의식된 존재는 단지 규정된 존재, 즉 자아에서 상, 외화(die Entäußerung), 그리고 절대자의 존재에 의한 외면적 현존으로써 현전할 뿐이다. 존재만의 논의에서 보자면, 노발리스는 모든 인식에 있어서 피히테의 반성법칙과 포괄적 영역의 이론을 활용한다.⁷⁸⁾ 자아를 규정하기 위해 우리는 그것을 어떤 것에 연관시켜야만 한다. 관계는 절대자의 영역에 있어서 현존의 정립 때문에 양자의 구별을 통해 일어난다. 이것은 단지 존재일 뿐이거나 아니면 혼동일 뿐이다.⁷⁹⁾ 따라서 절대자의 존재란 절대적으로 규정될 수 없는 것이다. 종합의 결과로서 나타난 절대자의 존재는 모든 것을 규정하는 존재 즉, 자아(정립)와 비아(반정립)를 포괄한다. 피히테가 『전체 학론의 기초』의 § 2와 § 3에서 논의했던 바와 같이 노발리스도 이를 다음과 같이 설명한다.

76) 위의 책, 179~183쪽 참조.

77) Novalis, FSt, 10쪽.

78) 이것은 피히테가 사물 자체를 바라보는 관점과 아주 유사하다. J. G. Fichte, GWL, 414쪽. “사물 자체는 자아에 있어서 어떤 것이고, 따라서 자아 속에 있어야만 한다. 그럼에도 불구하고 사물 자체가 자아 속에 있어서는 안 된다.”

79) Novalis, FSt, 10~11쪽.

자아가 스스로를 자아로서 정립할 수 있도록 하기 위해서 비아는 존재해야만 한다. 정립, 반정립, 그리고 종합이 있어야만 한다. 자아가 스스로를 자아로서 정립한다는 행위는 독립적 비아의 반정립과 그것을 포괄하는 영역과의 관계와 연관되어 있어야만 한다.— 사람들은 이 영역을 신과 자아라고 지칭할 수 있다.⁸⁰⁾

위의 인용의 마지막 구절에서 피히테에 대한 노발리스의 고유한 비관이 드러난다. 말하자면 그것은 피히테가 모든 것을 너무 자의적으로 자아로 들여 놓았다⁸¹⁾는 데에 있다. 왜냐하면 피히테가 포괄적으로 설정된 절대자의 공통성⁸²⁾을 신(Gott)이라고 부르지 않고, 그저 절대자의 특성과 자아의 특성을 결합한 절대적 자아라고 불렀기 때문이다. 피히테는 절대적 자아를 통해 결국 무효한 것을 자아의 유효성에 맡겼던 것이다. 비록 노발리스가 자아의 정립, 자연의 반정립, 그리고 신에 의한 양자의 종합을 부여했다고 하더라도,⁸³⁾ 피히테가 절대자를 분명하게 자아로서 파악하는 것은 절대자와 결합이 있는 대립 아래에서는 증명이 불가능하다는 것을 뜻한다. 그 때문에 노발리스는 다음과 같이 말한다.

존재에만 변양이 접촉되어 있지 않고 개념도 글자 그대로 비존재로서 접촉되어 있지 않다. — 존재에는 아무 것도 대립할 수 없다. — 한갓 형식상 쫓아다니게 되는 한, 그러나 이것은 연결된 작은 갈퀴다. — 그것은 단지 그렇게 보일 뿐이다. 그런데 한 움큼이 어둠을 잡는다.⁸⁴⁾

존재만이 모든 것을 포괄하기 때문에, 비존재는 단지 존재에만 가시적으로 대립되어질 수 있다. 이것은 언어적 차원으로 보자면 일견 기만처럼 보일 수도 있다. 노발리스는 진리에서 존재와 비존재 사이에서 전혀 언표가 될 수 없는 하나의 유동(ein Schweben)을 고찰한다. 이 유동⁸⁵⁾은

80) 위의 책, 12쪽.

81) 위의 쪽.

82) 위의 책, 91쪽.

83) 위의 책, 69쪽 참조.

84) Novalis, FSt, 10쪽.

85) 이 유동 피히테의 초기 학론에서 상상력으로 특징을 지을 수 있겠지만, 후기

앞서 설명된 삶이다. 삶이 항상 거기에 유동의 양태로 존재하기 때문에 반성적으로 획득될 수 없다. 그런 한에서 자아의 삶은 자신의 동일성에 근거하지 않고서도 사실적으로 현존한다.

피히테가 『학문의 개념』을 통해 논의하고자 했던 바는 철학을 최고의 자기의식에 의해서 밝히는 것이었다. 철학이 기초학문으로서 타당하다면, 학문일반이 어떻게 가능한가라는 문제를 그 가능성의 조건들로부터 밝혀 내는 것은 매우 중요하다.⁸⁶⁾ 만일 학론과 철학이 동일한 의미로 사용된다면, 그리고 어떤 학문이든지 명제로 표현된다면, 그것은 어떤 하나의 학문의 명제이어야만 할 모든 것이 이미 학론의 어떤 하나의 명제 속에 포함되어 있다.⁸⁷⁾는 것을 뜻한다.

2) 절대적 자아에 대한 비판

노발리스가 피히테 철학을 비판할 수 있었던 결정적 근거는 피히테의 최고명제인 ‘나, 즉 나다’에 있다. 이 명제의 내용은 단지 자아의 한갓된 개념에 존재할 뿐이다.⁸⁸⁾ 노발리스는 자아를 절대적으로 정립적인 능력⁸⁹⁾ 이라고 부르면서, 자아의 영역이란 모든 것을 포괄하는 것으로 이해한다. 그것을 관념론적으로 이해하자면, 그것은 주관적 의미에서 자아가 모든 것⁹⁰⁾임을 뜻한다. 노발리스는 자아존재를 통해 자아 자신의 내용을 인식한다. 따라서 자아에 있어서 모든 규정함의 근거로서 혹은 모든 형식의 근거로서의 자아존재는 자신의 고유한 규정의 근거 혹은 형식이다. 더 간략하게 말해서, 자아존재란 내용의 자립적 규정인 것이다.⁹¹⁾ 문제는 노발리스의 해석이 과연 피히테의 관점일까? ‘나 즉 나’⁹²⁾로서의 절대적 자

피히테의 학론에서 단적인 존재, 즉 삶이다.

86) J. G. Fichte, *BWL*, 116~117쪽 참조.

87) 위의 책, 123쪽.

88) Novalis, *FSt*, 9쪽.

89) 위의 책, 9쪽.

90) F. W. J. Schelling 지음, 권기환 옮김, 『나의 철학체계의 서술(*Darstellung meines System der Philosophie*)』(1801), 누멘, 서울, 2010, 16~17쪽.

91) Novalis, *FSt*, 9쪽.

92) 노발리스는 ‘나 즉 나’(Ich bin ich)로 쓰고 있는데, 이 표현은 피히테의 관점과 다르다는 것으로 해석될 수 있을 것이다.

아⁹³)에 대한 피히테의 관점은 세 가지 측면을 동시에 지닌다. (1) 절대적 자아가 자기 자신을 정립한다는 것이다. (2) 절대적 자아가 자기 확신성을 갖는다는 것이다. (3) 자아의 존재방식이 대존재로서 나타난다는 것이다. 그러나 필자는 이 피히테의 관점을 노발리스의 관점이라고 생각하지 않는다. 노발리스는 이 세 가지 측면을 모두 고려했다는 것보다 피히테의 절대적 자아에 관한 설명방식이 순환론이라는 데에 있다. 그리고 셸링이 ‘나 즉 나’를 절대자의 실체(무제약자)로 간주했던 것과 마찬가지로 여기에서 중요한 것은 노발리스가 절대적 자아를 바로 절대자(신)으로 간주했다는 데에 있다.

피히테의 절대적 자아에 대한 노발리스의 이의 제기는 왜 절대적 자아가 신이 아니라, 서로 모순된 두 개념이 결합된 절대적 자아인가라는 데에 있다. 피히테의 절대적 자아는 상대적 자아와 상대적 비아가 서로 대립하기 때문에, 절대적으로 존재해야만 한다. 게르하르트 슐츠는 자아가 비아를 설정함으로써 절대적 자아의 일부분이라는 인식으로 지양된다.⁹⁴)라고 주장한다. 이렇게 되면 절대적 자아는 분명히 자아와 비아의 대립을 종합하는 제3의 자아다. 그러나 문제는 다음과 같은 것에 있다. 만일 피히테의 첫 번째 원칙이 절대적 자아로서 단적으로 무제약적인 원칙을 정립한 것이라면, 왜 두 번째 원칙과 세 번째 원칙이 필요한가라는 점이다. 피히테에게 있어서 첫 번째 원칙과 두 번째 원칙의 관계를 고찰해 보자. 두 번째 원칙은 첫 번째 원칙처럼 단적으로 무제약적인 원칙이 아니라, 단지 형식적으로 무제약적인 원칙이며 내용적으로 제약된 원칙이다.⁹⁵) 따라서 두 번째 원칙은 보편적으로 인정된 의심할 수 없는 논리적 사실에서 발견된다. 동일률과 병행해서 모순율은 우리에게 확실하게 존재한다. 반정립의 형식은 단지 정립의 형식만을 포함하는 첫 번째 원칙에서도 출될 수 없다. 그러나 반정립의 내용에 의한 두 번째 원칙은 첫 번째 원칙을 통해 제약된 것이다. 왜냐하면 모든 부정은 긍정을 전제하기 때문

93) 여기에서 필자는 절대적 자아에 대한 상세한 분석을 하지 않을 것이다. 왜냐하면 그것은 이론철학뿐만 아니라 실천철학적으로 검토해야 할 작업이 많기 때문이다. 따라서 여기에서는 필자가 절대적 자아를 이 글의 일정한 맥락에서만 다룰 것이다.

94) G. Schulz, 이은화 옮김, 『노발리스(Novalis)』, 행림출판, 서울, 1982, 81쪽 참조.

95) 다시 말해 두 번째 원칙은 내용에 의해서 조건이 지워진 원칙이다.

이다. 정립의 부정으로서 반정립이든 무계약적 원칙의 부정으로서 제약된 원칙이든 부정은 반드시 긍정을 전제하지 않으면 안 된다. 반정립 자체의 가능성은 의식의 동일성을 전제한다.⁹⁶⁾ -A는 A가 아니라는 명제에서 -A의 본질은 A가 존재하는 것이 아니다⁹⁷⁾라는 데에서 성립한다. 내가 -A에 대해서 아는 바, 그것은 어떤 A의 반대라는 사실이다. 그러나 내가 A의 반대라고 알고 있는 -A가 무엇인지 혹은 아니지는 오직 내가 A를 알고 있는 조건 아래에서만 알 수 있다.⁹⁸⁾ 따라서 피히테는 논리적 명제의 확실성을 원칙의 확실성으로 환원한다.

근원적으로 자아 이외에 아무 것도 정립되어 있지 않다. 따라서 오직 자아에만 단적으로 대립될 수 있다. 그러나 자아에 대립된 것은 비아다. 그렇게 비아는 자아에 단적으로 대립된다.⁹⁹⁾

두 번째 원칙은 자아의 획득을 외적이고 대상적이며 객체에 의존하고 있는 타자에 기초를 둔다. 여기에서 주목해야 할 것은 자신 속에서 공허하게 원환을 그리면서 무한하게 자기 자신을 정립하는 자아의 순수한 의식이란 스스로를 의식하는 내용을 전혀 갖지 않는다는 사실이다. 특히, 현실적 자아는 단지 자기 자신의 활동을 외적 반발, 저지(die Hemmung)의 표상을 통해서만 의식하게 된다. 진정한 자기의식은 자신에게 소원한 타자와 자기 자신으로서의 자아를 구별한다. 만일 내가 모든 것이었다면, 내가 나를 어떤 것으로부터 떼어내지 않았다면, 나는 ‘자아’일 수 있었을 것이다. 이미 자기 자신 속에 종결되어 있기 때문에, 어떤 관계도 필요로 하지 않고, 규정적이지 않으면서도, 절대적으로 자발적이고 생산적이며 활동적인 자아는 실제로 전혀 대자적으로 존재하지 않는다. 자기 자신을 파악할 수 있기 위해서, 자아는 또한 자기 자신으로 복귀하는 정립으로서 수동적이어야만 한다.

절대자의 실행을 통해 자아는 한갓 자기의식의 가능성으로 전이되고, 그 밖의 모든 의식이 자기의식과 더불어 전이된다. 그러나 결코 현실적

96) J. G. Fichte, *GWL*, 265쪽.

97) 위의 책, 266쪽.

98) 위의 쪽.

99) 위의 쪽.

자기의식이 발생하지 않는다.¹⁰⁰⁾ 그런데 피히테의 이 언급은 첫 번째 원칙에서 말한 것과 모순된다. 단적이고 무제약적인 원칙 아래에 있는 자아에 의한 ‘동일성’은 궁극적으로 절대적이고 본래 완전히 폐쇄적일 수밖에 없는 개념이다. 따라서 이러한 동일성 개념은 자기 자신을 해체한다. 왜냐하면 고정된 차이 없는 모든 것이란 아무런 것도 아니기 때문이다.¹⁰¹⁾

비아를 통한 자아의 한계는 불충분한 것처럼 보인다. 사실 ‘부정’은 가능한 모든 대립의 전제로서 동일적인 자기정립을 지양한다. 그런데 그런 한에서 과연 비아가 자아의 생산물과 동시에 자아의 부정일 수 있는가? A와 -A, 존재와 비존재, 실재성과 부정이 무화되지 않고 지양되지 않고서 어떻게 함께 생각될 수 있는가?¹⁰²⁾ 그와 같은 역설은 다음과 같이 설명된다. 자아 속에 정립된 비아는 자기 자신과 동일한 자아를 분리시킨다. 그러나 그와 동시에 비아에 있어서 표상의 가능성은 비아가 대립될 수 있는¹⁰³⁾ 자아에 의존한다. 비아가 있다면, 그 경우에 자아는 없다. 그와 반대로 자아가 없다면, 그 경우에 비아는 없다. 피히테가 생각하는 것은 비아가 실제로 자아 속에 정립되어 있다면, 그 경우에 자아=비아¹⁰⁴⁾일 수 있을 것이다. 따라서 의식의 동일성, 즉 우리 지식의 유일한 절대적 기반은 지양¹⁰⁵⁾될 것이다. 그러나 피히테는 이 방식을 취하지 않는다. 이것보다는 오히려 이 문제의 해결하기 위해서 피히테는 이성의 대명(Machtspruch der Vernunft)¹⁰⁶⁾을 통해 한층 고양된 종합을 생각한다. 의식을 구성하는 세 번째 원칙은 자아의 지양을 통해 형식에 의해 제약된 것이고 내용에 의해 무제약된 원칙이다. 매개에 의해 종합된 원칙은 양자에 선행원칙으로부터 도출될 수 있다. 그러나 이것이 상호간의 제한을 통해 어떻게 발생할 수 있는지¹⁰⁷⁾의 문제는 이것을 통해 전혀 규정되지 않는다.¹⁰⁸⁾

100) J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*(1797/98), GA. I/4, 1970, 214쪽.

101) J. G. Fichte, *GWL*, 399쪽 참조.

102) 위의 책, 269쪽.

103) 위의 책, 268쪽.

104) 이에 대한 상세한 철학적 논쟁에 관해서는 F. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*(1800~1801), Felix Meiner, Hamburg, 1991, 5~6쪽 참조.

105) J. G. Fichte, *GWL*, 269쪽.

106) 위의 쪽.

107) 위의 책, 269쪽.

108) 위의 쪽.

내용으로서의 무제약자는 다시 논리적 확실성, 즉 근거를 매개로 해서 발견된다. A가 부분적으로 -A로 되고 그 반대도 마찬가지다. 각각의 대립된 것은 하나의 표시, 즉 X에서 자신에 대립된 것과 동일하다. 그리고 각각 동일한 것은 하나의 표시 즉 X에서 자신과 동일한 것에 대립된다.¹⁰⁹⁾ ‘실재성’과 ‘부정’은 가분적으로 그리고 상호적으로 제한 가능한 것으로서 즉, 규정 가능한 것으로서 정립되며, 제한을 통해 매개된 양적 대립으로서 정립된다. 그런데 여기에서 피히테는 자아의 한쪽 부분을 적극적으로 언급하지 않는다. 그리고 비아의 한쪽 부분도 자아로부터 도출될 수 없는 제한이면서 동시에 자아가 규정할 수 없는 제한으로 된다. 자아의 자기규정은 절대적이지만 그럼에도 불구하고 제한될 수 있는 것이다.

따라서 비아가 자아에 대립된다면, 자아는 비아에 대립되고 가분적으로 정립된다. 그리고 자아에 대립된 비아는 가분적으로 정립된다. 그런 한에서 즉, 비아가 정립되어 있는 실재성의 그와 같은 부분들에 의해서 자아는 자아 속에 정립되어 있지 않다. 실재성의 부분, 즉 비아에 부가되는 실재성의 그와 같은 부분은 자아 속에서 지양된다.¹¹⁰⁾

이 세 가지 원칙은 모두 의식을 통해 구성되는 선형적 기초를 형성한다. 세 가지 원칙은 유일한 행위를 실제와 구별될 수 있거나, 고립된 계기들이 아닌 단지 형식적으로 존재할 뿐이다. 그 때문에 피히테는 세 가지 원칙을 추론하는 정식, 즉 최초의 선형적 종합명제로 요약한다. 자아는 자아 속에서 가분적 비아를 가분적 자아에 대립시킨다.¹¹¹⁾

여기에서 피히테는 자유롭고 자기 자신을 정립하는 자아에 기반하고 있지만, 자아를 비아와 동시에 매개하기 위해서 절대적이고 동일한 자기정립을 사실적으로 비아와 언제나 연관된 자기정립과 구분한다. 자아가 비아에 대립되어 있는 한, 비아는 유한하고 가분적이다. 그러나 자아와 비아의 대립이 자신의 측면에서 자아의 통일 내부에서 수행되는 한, 자아

109) 위의 책, 272쪽.

110) 위의 책, 270~271쪽.

111) 위의 책, 272쪽.

는 절대적으로 분할될 수 없다. 여기에서 규정된 주관성의 핵심은 한편으로 어떻게 주관성이 절대적 자아와 관계를 맺는지의 문제이고, 다른 한편으로 어떻게 유한한 자아와 유한한 비아가 상호적 조건관계를 맺는가의 문제다. 후자는 비교적 쉽게 해결될 수 있다. 그러나 전자는 유한자와 무한자의 문제를 초래한다. 그것은 적어도 피히테의 이론철학에서 해소될 수 없다. 더 나아가 전체적으로 비아가 자아에 대립되는 한, 결국 자아는 자신마저도 절대적 자아에 대립되어 있게 한다.¹¹²⁾

피히테는 첫 번째 원칙에 선형적으로 규정된 절대적 자아를 규정된 것과 규정되지 않은 것, 양자를 자신 안에 포괄하는 영역¹¹³⁾으로 끌어 올린다. 이 영역은 자신이 속하는 자아와 비아의 영역과 더불어 단적으로 정립되어 있다. 그리고 이를 통해 배제가 이제야 비로소 자아의 현실적 행동으로서 가능하게 된다.¹¹⁴⁾ 피히테는 이 원칙론에 근거해서 자아의 ‘실재성’을 범주의 연역을 통해 연역한다. 여기에서 중요한 것이 자아와 비아의 교호작용이다.

그러나 노발리스는 이 교호작용을 기반으로 이해한다. 이른바 전도된 질서란 반성에 의한 전후도치(Hysteron proteron)의 외양, 즉 의식에 불가피하게 나타나는 교호작용의 기만¹¹⁵⁾에 불과하다. 전도된 질서의 의식은 존재와 의식의 조건관계를 전도시킨다. 왜냐하면 자아는 자신의 고유한 존재에 언제나 선재해서 존재하지만, 자신의 현실존재를 자신의 전제보다 먼저 추론하기 때문이다. 이렇게 되면, 자기의식이 자기 자신에 대한 자아의 반성을 통해 이제야 비로소 발생하는 것이 아니라, 자기반성의 결과가 자기반성에 언제나 선행하게 된다. 의식은 존재의 인식근거, 특히 존재의 관념근거다. 그리고 존재는 존재의 측면에서 특히, 의식의 실재근거다. 노발리스는 이것을 첫 번째 것이 단지 두 번째 것에서만 인식될 수 있다. — 두 번째 것이 단지 첫 번째 것을 통해서만 근거지울 수 있다.¹¹⁶⁾라고 말한다. 실제로 생산하는 자(존재)는 결과 즉, 의식에 선행할 수밖에 없다.

112) 위의 책, 271쪽. BWL, 150쪽도 마찬가지로 참조.

113) 위의 책, 340쪽.

114) 위의 책, 342쪽.

115) Novalis, FSt, 23쪽.

116) 위의 책, 126쪽.

그런데 우리가 출발했던 최고명제의 최종결과¹¹⁷⁾는 『전체 학론의 기초』를 통해 두 측면으로 고려된다. 첫째, 철학이 결과로써 관념적으로 시작할 수 있다는 것이다. 둘째, 거기에서야 비로소 존재, 즉 규정하는 자(das Bestimmende)의 원초적 근거(der Urgrund)가 추론될 수 있다는 것이다. 왜냐하면 이 두 경우에 철학은 원초적 근거로서 이해될 수 있는 비지식(Nicht-Wissen)을 의식되지 않는 것에 부여하기 때문이다. 노발리스는 이를 근거로 해서 상대적인 첫 번째 행위, 즉 자신의 상대적 구성이 두 번째 행위라고 말한다. 그리고 자신의 상대적 두 번째 행위, 즉 무엇에로의 전진은 오히려 첫 번째 행위가 된다. 따라서 첫 번째 행위는 절대적이고, 두 번째 행위는 상대적인 한에서 절대적이다. 노발리스는 상대적 관점을 항상 사실을 반대방향으로 돌린다. 그것은 오직 행위에 있어서 무엇에로의 전진이란 언제나 전도되어 있어야만¹¹⁸⁾ 한다는 것을 뜻한다.

3) 지식과 신앙

자아의 문제는 내가 나 자신에게 언제나 친밀하다는 것에 있다. 그러나 우리는 이 근원적 친밀감을 반성적으로 알 수 있는 것이 아니라, 모든 지식을 전제해야만 알 수 있다. 자아는 친밀감을 단지 느끼고 믿을 뿐이다. 그러나 내가 알지 못하지만 느낀 것을 나는 믿는다. /자아가 내용으로써 느낀 것을 나는 믿는다.¹¹⁹⁾

노발리스는 한편으로 지식이 신앙을 위해서 지양¹²⁰⁾되어야 한다고 주장했던 『순수 이성비판』의 유명한 서문을 상기한다. 그러나 노발리스는 다른 한편으로 피히테의 자기감정개념처럼 『전체 학론의 기초』에서 칸트적 신앙개념에 관해 논의를 전개한 피히테에 대해서도 이의 제기를 한다.

자아가 [느끼는]그 감정의 직관을 의식하지 않고, 오로지 감정의 관계를 통해서만 가능하게 되는 어떤 것은 아직도 의식될 수 있다.

117) J. G. Fichte, *BWL*, 131쪽 참조.

118) Novalis, *FSt*, 27쪽.

119) Novalis, 위의 책, 9쪽.

120) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*(1787), Auf 2, hrgs. R. Schmidt, Felix Meiner, Hamburg, 1956, B 30쪽 참조.

그 때문에 느껴지는 것처럼 보이는 어떤 것은 믿어지게 된다. 실재성 일반에서는 자아의 실재성뿐만 아니라 비아의 실재성에서도 오로지 신앙만이 발생한다.¹²¹⁾

피히테는 항상 학문의 최고원칙을 양심과 마찬가지로 합리적으로 증명될 수 있는 것이 아니라 단지 믿게 된 것일 뿐이라고 강조한다. 예컨대, 우리의 철학은 신앙으로부터 출발해야만 한다.¹²²⁾ 앞서 언급된 근원적 친밀감의 사실성이란 사실 우리의 자유에 관한 단적인 감정일 뿐이다. 이렇게 본다면, 우리는 첫 번째 행위를 알아채지 못한다. 따라서 우리는 최초행위를 부자유스러운 것으로 느낀다.¹²³⁾ 선험적 반성은 이 비자유와 의존성을 의식에 선행해서 존재에 의존하고 있는 의식의 근본적 의존성으로써 제시한다. 노발리스는 이것을 지식이 무엇에서 유래한 것이라고 생각한다. 지식이 매번 무엇에 관계하는 한 지식은 규정된 존재 즉, 자아에서 존재와 연관된다. 의식이 지식의 영역¹²⁴⁾인 이유도 존재와 긴밀하게 연관되기 때문이다.

노발리스는 학문의 대상을 『학문의 개념』의 § 7과 연관시키면서, 그것을 인간지식의 체계¹²⁵⁾라고 주장한다. 인간지식의 체계, 특히 인간정신의 행위는 학문으로부터 독립해 있으면서 현존하고 있는 무엇¹²⁶⁾ 이외에 다른 것이 아니다. 따라서 학론에서 밝혀진 의식의 무엇은 곧바로 인간지식, 즉 인간의식인 셈이다. 그러나 노발리스는 더 나아가 다음과 같이 이의를 제기한다. 도대체 무엇이 바로 이 인간의식인가? 어떤 관계가 지식인가? 그런데 그것은 존재 속에 있는 존재 밖에 존재다. 존재 밖에 정당하지 않은 존재는 상이다. 따라서 의식은 존재 속에 존재의 상이다.¹²⁷⁾ 이것은 이후에 근원존재의 상¹²⁸⁾으로서 의식의 규정을 통해 신이 우리를

121) J. G. Fichte, *GWL*, 429쪽.

122) J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*(1798). GA. I/5, hrsg. von R. Lauth, u a. 1977, 43쪽.

123) Novalis, *FS*, 9쪽.

124) 위의 책, 9쪽.

125) J. G. Fichte, *BWL. GA. I/2*, 140쪽.

126) 위의 책, 141쪽.

127) Novalis, *FS*, 10쪽.

128) 위의 책, 47쪽.

자신의 상에 따라 창조했다¹²⁹⁾는 것을 뜻한다.

그런데 피히테도 이와 유사하게 거기에는 아무 것도 전혀 신이 아니다. 그럼에도 불구하고 지식은 단지 신 자체일 수 있을 뿐이다. 그리고 지식은 신 자신 밖에 존재할 수 있으며, 자신의 존재 밖에 신의 존재일 수 있다. 그러나 그와 같은 표현은 하나의 상 혹은 도식이다.¹³⁰⁾라고 말한다. 물론 피히테의 이 언급을 노발리스가 어떻게 받아 들인지는 알 수 없다. 왜냐하면 노발리스는 피히테의 후기 철학을 전혀 알 수 없었으며, 피히테의 후기 철학은 이미 독일 초기 낭만주의 운동이 종결된 이후에 전개되었기 때문이다.

5. 나가는 말

지금까지 필자는 노발리스의 피히테 철학에 대한 노발리스의 수용과 변용의 문제를 다루었다. 더 나아가 노발리스가 피히테 철학을 상당히 깊이 이해하고 있었으며, 한갓 피히테주의자로서의 관점뿐만 아니라 이와 동시에 반 피히테주의자로서의 관점도 동시에 지니고 있었음을 우리는 확인할 수 있었다. 특히, 반 피히테주의자로서의 노발리스의 관점은 절대적 자아에 대한 비판을 통해 피히테 철학을 폐기함으로써 분명하게 드러난다. 이 폐기는 더 이상 사유하는 주체로서가 아니라, 자아가 느낌 혹은 감정의 관조를 통해 혼돈을 야기할 수밖에 없다. 왜냐하면 그것은 분할된 주체가 수행하는 것 이외에 다른 것이 아니기 때문이다.

노발리스가 피히테로부터 물려받은 유산인 자유와 창조정신은 노발리스의 문학작품 속에 그대로 반영되어 있다. 그 유산은 노발리스뿐만 아니라 프리드리히 슐레겔도 마찬가지일 것이다. 그러나 이와 반대로 노발리스는 피히테 철학을 변용하면서도 동시에 그것을 비판한다. 결국 노발리스의 이 변용은 철학의 한계를 통해 시문학과 철학이 하나로 파악되는 것에 있다.

끝으로 필자는 이 글을 통해 독일 초기 낭만주의에 대한 철학적 연구

129) 위의 책, 46쪽, 16쪽. “신은 인간을 자신의 상에 따라 창조했다.”

130) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*(1810), in : *Fichte Werke* II, hrsg von I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971, 696쪽.

가 좀 더 활발히 논의되기를 기대해 본다. 왜냐하면 초기 낭만주의가 독일 관념론에 끼친 지대한 영향력을 감안해 보더라도 독일 초기 낭만주의에 대한 철학적 연구는 우리에게 필요한 과제임에는 틀림이 없을 것이기 때문이다. 거기에는 피히테 철학에 대한 연구가 전제되어야만 한다. 물론 그것은 피히테 철학의 다양한 전개과정과도 연관된다. 특히, 그동안 전혀 다루어지지 않고 있는 후기 피히테 철학과 스피노자 철학, 그리고 초기 낭만주의의 관계를 비교해 보는 것도 필자의 차후의 연구과제로 제시해 볼 것이다.

참고문헌

- 게르하르트 슐츠(Schulz, G.), 이은화 옮김, 『노발리스(Novalis)』, 행림출판, 서울, 1982.
- 권기환, 「피히테에 있어서 감정개념의 발생론적 연역」, 『칸트연구』, 한국칸트학회, 24집, 2009.
- 백훈승, 『피히테의 자아론』, 신아사, 서울, 2004.
- 장진길, 「노발리스의 철학적 사고와 동화이론」, 『독일문학』, 한국독어독문학회, 50집, 1993.
- 최문규, 『독일 낭만주의』, 연세대학교출판부, 서울, 2005.
- _____, 「독일 초기 낭만주의와 주체의 해체」, 『독일언어문학』, 한국독일언어문학회, 제14집, 2000.
- 최인숙, 「칸트와 노발리스에서 창조적 의미」, 『철학연구』 한국철학연구회, 제56집, 2000.
- 프레더릭 바이저, 김주희 옮김, 『낭만주의의 명령 세계를 낭만화하라: 초기 독일 낭만주의의 연구(The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism)』, 그린비, 서울, 2011.
- 프리드리히 빌헬름 요제프 셸링(Schelling, F. W. J.), 권기환 옮김, 『나의 철학체계의 서술(Darstellung meines Systems der Philosophie)』(1801), 누멘, 서울, 2000.
- 프리드리히 슐라이어마허(Schleiermacher, F. D. E.), 최신한 옮김, 『종교론(Über die Religion. Reden an die Gebildetenunter ihrem Verächtern)』, 대한기독교서회, 서울, 2012.
- 한자경, 『자아의 연구』, 서광사, 서울, 1997.
- Fichte, J. G. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*(1794), in : J. G. Fichte-Gesamtausgabe(=GA), I/2. hrsg., R. Lauth u. a. Fromman-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.
- _____, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine*

- Zuhörer*(1794), GA I/2.
- _____, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das the oretische Vermögen als Handschrift für seine Zuhörer*(1795), GA. I/3, 1966.
- _____, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*(1797/99), GA. I/4.
- _____, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*(1797/98), GA I/4, 1970.
- _____, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*(1798), GA I/5, 1977.
- _____, *Briefentwurf an J. I. Baggesen in Zürich*, GA. III/2, 1970.
- _____, *Fichte, Brief an K. L. Reinhold in Kiel*, 8.1.1800, GA. III/4, 1973.
- _____, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*(1810), in: *Fichte Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971.
- Frank, M. *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik*, Winkler, München, 1972.
- Frischmann, B. Artikel, "Der philosophische Beitrag der deutschen Frühromantik und Hölderlins", in: *Handbuch Deutscher Idealismus*, hrsg., H. J. Sandkühler, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005.
- Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter & Co, Berlin/New York, 1974,
- Hölderlin F. "Sein, Urteil, Modalität"(1795), in : *Hölderlin Sämtliche Werke II*, hrsg., von M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1992.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*(1787), Auf.2, hrsg., R. Schmidt, Felix Meiner, Hamburg, 1956.
- Novalis, *Fichte-Studien*(1795/96), in : *Novalis Werke II(=NW)*, hrsg., H-J. Mähl, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1999.
- _____, *Brief an Fr. Schlegel in Dresden*, 8.7.1796.
- _____, *Hemsterhuis-Studien*(1797).
- _____, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragementsammerkungen*(1798).
- _____, *Das Allgemeine Brouillon*(1798/99).
- _____, *Fragmente und Studien*(1799/1800).
- Schlegel, F. *Transzendenatalphilosophie*(1800-1801), Felix Meiner, Hamburg, 1991.

Zusammenfassung

Eine Rezeption und Verwandlung der Fichtes Philosophie bei Novalis - als Mittelpunkt von Fichte-Studien -

Kwon, Ki Whan

Diese vorliegende Arbeit besteht darin, eine Rezeption und Verwandlung der Fichtes Philosophie bei Novalis zu betrachten. Novalis als ein deutscher Frühromantiker akzeptiert durch Fichtes Philosophie die Erschaffung des menschlichen Geistes, Freiheit, eine Urhandlung, und eine Methode der Synthesis der Gegensätzen als den philosophischen Idealismus. Aber Idealismus des Novalis als magischer Idealismus ist vom andern Idealismus zu unterscheiden im Ausgangspunkt, eine mystische Harmonie durch das Chaos und die Unordnung zu versuchen. Was hier Novalis bemerkt, besteht darin, eine Lebenskraft der gegenständlichen Natur durch den menschlichen Geist zu geben. Dies ist möglich im Fallen, dass ein menschlicher Geist nur die Natur verändert. Hiermit ist die Einheit von Poesie und Philosophie ausgemacht. Was Novalis doch Fichtes Philosophie verwandelt, ist es auf der Kritik an dem Fichtes Satz, 'Ich bin Ich' gegründet. Novalis sieht diesen Satz als einen Scheinsatz an, der sich auf die Identität begründet. Dieser Satz bedeutet absolutes Ich, aber absolutes Ich bei Novalis ist nichts anders als Gott(Absolutes), der das Ich und Nicht-Ich synthetisiert. Während Fichte durch die Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich die Realität des Ich ableitet, nur behauptet Novalis, dass Ich selbst endlich dem absoluten Ich durch den Gegensatz von Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt ist. Novalis versteht die

Wechselwirkung Fichtes als eine Täuschung der Ordo inversus. Wirklich schafft dieser Novalis Standpunkt das Setzen des absoluten Ich ab, denn dies ist nur das geteilte Ich, welches das relative Ich und Nicht-Ich synthetisiert. Also lässt die Aufhebung des absoluten Ich bei Novalis Fichtes ganze Philosophie abstürzen. Schliesslich führt dieser Einsturz zum Weg des Nicht-Wissens oder Glauben als Wissen.

【 Schlagwörter 】 Fichte, Novalis, Absolutes Ich. Freiheit, Magischer Idealismus, Ordo Inversus

가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마의 연관성에 대한 고찰

손창선*

【요약문】 이 논문은 가다머의 놀이의 존재론을 통해 사이코드라마의 철학적 토대를 확장하고, 놀이에 대한 철학적 사유가 구체적인 삶에 어떻게 적용될 수 있는지를 철학의 실천적 차원에서 제시하는 데에 목적이 있다. ‘놀이’에 대한 철학적 사유는 고대로부터 있어 왔다. 칸트, 쉴러가 근대적 주관성 속에서 개념화한 놀이 이론은 현대 정신분석적 놀이 치료로 이어진다. 한편, 니체, 하이데거, 가다머는 놀이의 주체를 놀이하는 사람이 아니라, 놀이 자체로 보며, 놀이됨을 통해 세계와 진리가 드러난다는 놀이의 존재론을 제시하며, 사이코드라마는 여기에 관련된다. 가다머에 의하면 놀이는 주관적 반성과 상관없는, 자연의 운동 형태와 비슷한 순수한 ‘자기표현’이라는 존재방식이며, 놀이는 예술작품처럼 표현을 통해 말을 걸고 참여시키는 ‘형성체’로 변화한다. 또한 놀이의 시간성은 유일무이한 현재로서, 일상적인 시간의 구별을 무의미하게 만드는 ‘무시간성’이다. 놀이에 참여하는 사람은 놀이에 참가하고 몰두하고 그 속에서의 황홀한 자기망각은 동시에 자신과의 ‘연속성’을 드러내며, 놀이와 세계는 이러한 의미의 연속성에 의해 결합된다.

사이코드라마는 자연적인 생명력과 같은 ‘자발성’의 펼침의 연속이며, 행위를 통한 집단의 진정한 ‘만남’으로 이루어지는 형성체다. 지나버린 과거나 아직 오지 않은 미래도 지금 여기에서 ‘순간(the moment)’의 시간으로 다뤄지며, 참여자들은 ‘잉여현실(surplus reality)’에 몰입함으로써 창조적이고, 우주적인 ‘I-God’ 존재로 복귀한다. 현실의 기준에 간혀 살아가는 인간은 한 판의 놀이와 같은 사이코드라마

* 심리연구소 <차이와너머> 소장

에 참여함으로써 스스로를 확장하고 변화시킬 수 있으며 본래적인 생명력인 자발성을 회복하여 치료적인 경험을 하게 된다.

【주제어】 놀이, 형성체, 무시간성, 연속성, 자발성

1. 서론

‘놀이’는 현대 심리치료에서 낯설지 않은 단어이다. 역할놀이 기법을 포함하는 ‘놀이로서의 사이코드라마’와 정신분석적 아동심리치료인 ‘놀이치료’는 이미 잘 알려져 있는 용어들인데, 이 두 영역에서의 ‘놀이’의 의미는 본질적으로는 완전히 다르다고 할 수 있다. 그것은 놀이에 대한 철학적 사유의 두 줄기와 상관관계를 갖는다.

놀이에 대한 사유는 고대로부터 있어왔지만, 18세기 계몽주의 시대에도 로크, 칸트, 쉴러 등의 학자들에 의해 개념화되고, 놀이의 가치가 학문적으로 새롭게 부여되기 시작했다. 로크의 놀이와 아동 및 정신건강의 관계, 칸트의 미적 경험의 토대로서의 상상력과 오성의 자유로운 놀이, 쉴러의 성장을 위한 잉여에너지로서의 놀이가 그것들이다. 여기에 19세기 진화론은 놀이를 본능에 의한 자연적인 현상으로 이해하게 하였고, 결국 근대 이후 놀이는 자연스러운 인간 발달과 사회 적응에 기여하기 위한 것으로 귀결되며, 이러한 사유를 토대로 몬테소리 등에 의해 놀이 교구, 놀이 학습 과정 등이 계발되기 시작하였다. 20세기 정신분석에서는 안나 프로이트, 멜라니 클라인, 위니콧 등이 이러한 발달과 적응의 맥락에서 아동의 심리치료에 놀이를 도입하고, 치료 과정에서 놀이를 통한 감정 표현으로 아동에게 심리적 안정, 건강한 정신을 제공하고자 하였다. 한편 피아제, 브루너 등 인지이론가들은 놀이가 지식을 동화시키며, 문제를 해결하고, 발달을 촉진한다고 하여 놀이를 통한 교육이론들을 내놓았다.

요약하면, 놀이치료는 놀이를 인간을 위한 것으로 보는 관점에서 출발한 것으로, 아동의 정상적 발달과 적응을 목표로 놀이를 통해 지체된 발달을 촉진하고, 억압된 감정을 표출하여 심리적 안정을 제공하기 위한 것이다. 이러한 사유에서 놀이 개념은 주관성에 종속되고 대상화 된다. 즉, 놀이는 놀이하는 사람의 태도, 감정, 발달상태, 본능적인 욕구의 내용에 달려 있으며, 도구화되는 것이다.

이와는 다른 20세기 놀이에 대한 사유의 또 다른 흐름이 있다. 그것은 놀이 자체가 존재론적 의미를 갖는다는 관점이다. 니체, 하이데거, 가다머에 이르는 이 놀이에 대한 사유는 놀이의 주체가 놀이하는 사람이 아니라, 놀이 자체가 주체이며, 놀이됨을 통해 세계와 진리가 드러남을

보여준다.

니체는 헤라클레이토스 단편 해석으로부터 출발하여, ‘놀이를 예술, 인식, 실천 등 철학의 주제 전반으로 확장’¹⁾시킨다. 세계와 삶이 미학적으로만 정당화 된다고 본 ‘예술의 놀이’에서부터, 인과성과 목적성 그리고 도덕에 반대하여 우연의 절대적 긍정과 그것의 필연성을 주사위 놀이로 묘사하는 ‘인식의 놀이’, 망각과 순진무구를 상징하는 아이의 놀이가 곧 삶의 절대적 긍정, 영원회귀라는 ‘세계의 놀이’로 이어진다.

하이데거에게 놀이는 ‘왜’라고 물을 수 없는 것, 이유가 없는 것, 즉 ‘근거 물음의 극한’이며 ‘존재 물음의 극한’²⁾이다. 그것은 아무런 근거도 갖고 있지 않지만, 스스로의 놀이를 위해 인간을 필요로 하고 인간을 사용한다.

이 논문에서 주로 다루게 될 가다머(Hans-Georg Gadamer, 1900~2002)의 놀이의 존재론은 한 마디로, 놀이가 자연의 보편적 존재양상이라는 것이다. 그는 『진리와 방법』에서 놀이가 놀이하는 사람에 의해서가 아닌, 그 자체로부터 발생하고, 놀이의 목적이 과제의 해결이 아니라 그 자체의 질서와 형상화, 자기를 표현하는 자연의 본질적인 존재양상이라고 하였다. 그러면서 놀이는 이전에 있던 것이 더 이상 없는, 완전히 다른 것으로 변화하는 형성체이며, 놀이의 시간성은 언제나 다른 것으로서 오직 유일무이한 현재라는 것에 있고, 관객의 참가의 의미는 단순한 구경이 아니라 망아, 자기망각에 의한 자기연속성의 재인식에 있다고 하였다.

모레노(Jacob Levy Moreno, 1889~1974)에 의해 창시된 사이코드라마에서의 ‘놀이’는 놀이에 대한 이 두 번째 사유의 흐름과 조응한다. 사이코드라마는 현실에 간혀 발휘되지 못하고 있는 ‘자발성(spontaneity)’의 펼침인 자기표현 그 자체이며, 디렉터와 주인공, 집단의 ‘만남(the encounter)’을 통한 확장과 변화, 과거든 미래든 지금 여기에 ‘순간(the moment)’의 시간으로 존재하는 영역, ‘잉여현실(surplus reality)’로의 몰입을 통한 창조적이고 우주적인 ‘I-God’ 존재로의 복귀라는 점에서 가다머의 놀이 철학과 구체적인 내용들에 있어서 매우 유사하다.

-
- 1) 정낙림, 「Aion, 놀이하는 아이 그리고 디오니소스:니체의 놀이 개념에 대한 한 연구」, 『人文論叢』, 서울대학교 人文學研究院, Vol.57, 2007, 47쪽.
 - 2) 정은혜, 「하이데거와 가다머의 놀이 개념」, 『人文論叢』, 서울대학교 人文學研究院, Vol.57, 2007, 63쪽.

이에 따라 본 연구 논문은 놀이의 존재론을 중심으로 하는 가다머의 철학적 관점과 사이코드라마의 놀이적 특성의 연관성을 구체적으로 찾아 서술하여, 사이코드라마의 철학적 토대를 넓히고, 가다머의 놀이에 대한 사유가 구체적인 인간의 삶에서 어떤 의의를 가질 수 있는지를 보여주고자 한다.

2. 본론

1) 선행연구논문 고찰

가다머의 ‘놀이’ 개념과 심리치료 및 상담의 연관성을 고찰한 것으로는 박남희의 「공감과 차이의 변증법적 대화로서의 가다머의 ‘놀이’-자기치유와 자기실현으로서의 철학실천을 위하여」(2012)가 있다.

이 논문에서 연구자는 ‘가다머의 놀이로서의 대화는 공감과 차이 사이에서 일어나는 변증법적 대화의 놀이’³⁾이며, 이러한 언어를 넘어서는 만남의 이야기를 통해 새로운 생명력을 얻는 것이 바로 자기치유와 자기실현으로서의 철학함이라고 말한다. 여기서 놀이로서의 대화는 내가 대화를 하는 것이 아니라 대화에 내가 참여하는 것으로서, 대화에 참여하는 사람은 새로운 앞에 서는 것이며, 대화 속에서 이전과 다른 존재로 스스로 실현해 가고 있는 것이라고 한다. 또한 놀이로서의 대화는 누가 누구를 치료하거나 가르치는 것이 아니라 만남의 경험을 통해 스스로 자기가 자기를 치유하며, 새롭게 실현해 가는 일이다. 이렇게 대화를 통한 철학함인 철학상담은 곧 철학함이라는 구체적 실천을 하는 철학의 실천운동이며, 그것은 곧 다양한 이해를 통해 늘 새로운 세계를 해석하면서 열어가는 해석학을 한다는 것을 의미한다고 제시된다.

이 논문은 심리치료 및 상담에서의 근대적 주관성을 벗어난다는 점에서 본 논문의 선행연구논문으로서의 고찰 의미가 있다. 즉, 상담이나 정신분석적 심리치료에서의 상담자와 내담자, 치료사와 환자 혹은 내담자라

3) 박남희, 「공감과 차이의 변증법적 대화로서의 가다머의 ‘놀이’-자기치유와 자기실현으로서의 철학실천을 위하여-」, 『해석학연구』, 한국해석학회, 제29집, 2012, 259쪽.

는 엄격한 구별과 거리두기가 아닌, 치료에 목적을 두지 않는 대화, 대화 혹은 치료 자체에 공동으로 참여하고 몰입함으로써 저절로 치유 효과가 일어나는 것에 의미가 있다.

사이코드라마는 병리론을 전제로 하지 않으므로 어떤 주인공이라도 정상화되어야 할 치료 대상으로 여기지 않는다. 또한 치료적 목적을 지니지 않는 사이코드라마는 집단원들 모두의 참여와 몰입, 결국 만남과 창조적 행위를 통한 자기 확장으로 나아감으로써 결과적으로 치유 효과가 발생한다.

두 번째로는 가다머의 놀이개념과 교육 현장에서 활용되는 역할놀이 등의 학습법을 비교 연구한 배상식의 「H.-G. 가다머의 ‘놀이’개념 -도덕교육적 함의를 중심으로-」(2013)를 선행연구논문으로 고찰했다. ‘역할놀이’는 사이코드라마의 기본 기법이라는 점에서 보다 밀접한 관련성이 있을 것으로 생각되어 참고하게 되었다.

이 논문에서 연구자는 ‘역할놀이’ 수업모형이 ‘상호 간의 의사소통 과정’이라는 점, 역할을 맡지 않는 학생들도 ‘다른 사람의 견해를 경험’하게 된다는 점이 가다머의 연극 놀이의 본질적 성격과 유사하다고 본다.

그러나 학교 수업에서의 ‘역할놀이’는 놀이 자체가 주체인 순수한 놀이이기보다는 교육적 목적을 실현하기 위한 도구로서의 놀이이므로 가다머의 놀이 개념과는 본질적으로 다른 주관성에 의거한 접근이다. 게다가 이 학습법이 주어진 문제 상황에서 그 역할의 해결방안을 제시하는 데에 초점이 맞춰진다는 점에서 이것은 ‘역할놀이’라기보다는 ‘역할교육(사이코드라마적으로는 역할수행)’에 가깝다고 하겠다. 또한 역할을 맡지 않는 학생들의 견해 확장 역시 교육적 효과를 가지는 것일 뿐, 가다머가 말하는 관객의 참여로 완성되는 놀이나 관객의 자기망각을 통한 자기 연속성의 확인과 연관되는 지점을 찾아보기 힘들다.

그밖에 연구자는 놀이가 ‘세계 개방성(Welt-Offenheit)’을 이끌어내는 도구로서, 이해지평을 넓히고 세계를 보는 방식을 확장시킨다는 점에서 도덕 교육의 ‘가치 관계 확장법’의 본질적 의미를 담고 있다고 본다. 마지막으로 최근 학교 현장에서 활용되고 있는 ‘대화학습(dialogical instruction)’이 가다머의 놀이로서의 대화처럼 이해와 해석의 지평을 넓히고 삶을 새롭게 구성하도록 도와주는 학습법임을 제시한다.

이상과 같이 살펴본 선행연구논문들은 상담과 교육 영역에서 이루어

진 바, 가다머의 놀이의 존재론과 더욱 긴밀한 관계를 가질 것으로 사료되는 사이코드라마와의 연관성을 검토할 필요성이 더욱 제기된다고 할 수 있다. 먼저 가다머의 놀이의 존재론을 살펴보고, 놀이로서의 사이코드라마를 소개한 후에, 결론으로 둘 사이의 연관성을 정리 고찰하겠다.

2) 가다머의 놀이의 존재론

가다머 이전에 칸트는 ‘놀이 개념’을 미학에 독창적으로 적용하였다. 무엇이 아름답다고 판단할 때, 우리의 상상력은 자유롭고 무한히 활동해 나가는데, 그 상상력이 지성과 일치하게 되는 지점에서 아름다움을 느낀다고 한다. 즉, 미적 판단에서 상상력과 지성은 ‘놀이(유희, Spiel)’에 의해서로 ‘일치’하게 된다는 것이다. 칸트 미학의 독창성은 이러한 상상력과 지성 간의 ‘자유로운 놀이’ 개념에 의해 특징지을 수 있으나, 가다머는 칸트가 놀이 개념을 통해 인간 정신 현상 일반이 아닌 ‘단지 미적 감정에 대한 보편적 원리를 마련했으며, 그 원리는 객관적 원리가 아니고 주관적 원리로 그치고 말았다’⁴⁾고 비판한다. 칸트에게서의 주관적 놀이는 가다머에 의해 객관적 놀이가 되고, 놀이의 존재론으로 성립된다.

(1) 놀이개념

가다머가 『진리와 방법(Wahrheit und Methode)』에서 말하는 놀이는 그 주체가 놀이하는 사람이 아니다. 그래서 그는 ‘모든 놀이함은 놀이됨(Gespieltwerden)⁵⁾이라고 말한다. 놀이는 놀이하는 사람이 잘 놀아보겠다고 하여 되는 것이 아니라, 놀이 자체가 그를 놀이로 끌어들이 놀이에 사로잡히게 함으로써만 가능해지는 것이기 때문이다. 따라서 놀이는 ‘놀이하는 사람이 놀이를 대상처럼 대하는 것을 허용하지 않는다.’⁶⁾

그러므로 가다머는 놀이에 대해서는 놀이의 존재방식 자체에 대해 물어야 한다고 주장한다. 놀이는 주관이 놀이를 대상화하거나 내용으로부터

4) 최인숙, 「칸트와 현대 유럽 철학 : 제 3 부 도덕과 예술 ; 칸트와 가다머에게서의 놀이 개념의 의미」, 『한국칸트학회논문집』, 한국칸트학회, Vol.7, 2001, 326쪽.

5) 한스 게오르크 가다머, 이길우 외 옮김, 『진리와 방법』, 문학동네, 파주, 2013, 157쪽.

6) 위의 책, 152쪽.

형식을 분리해냄으로써 이해되는 것이 아니라, 놀이 자체에 참여함으로써 이루어지는 것이다.⁷⁾ 즉, 놀이 자체의 본질에 관한 물음은 주관적 반성으로부터 그 대답을 얻을 수 있는 것이 아니며, 놀이의 주체는 놀이하는 사람을 통해서 단지 표현될 뿐인 것이다.

이어 가다머는 놀이를 일종의 운동, 특히 왕복운동과 같은 자연의 운동 형태와 비슷한 것으로 설명한다. 그는 빛의 놀이, 파도의 놀이, 기계부품의 놀이, 사지 상호간의 놀이, 힘의 놀이, 모기들의 놀이, 심지어 말놀이를 포함하여, ‘놀이는 운동이며, 끊임없는 반복을 통해 새롭게 시작되는 것’⁸⁾이라고 말한다. 즉, 놀이는 운동의 수행 그 자체로서, 그 자체로부터 발생하며, 목적이나 의도가 없을 뿐 아니라 긴장 없이 일어나는 ‘근원적으로 자기 운동(Selbstbewegung)’⁹⁾이다. 이 자기 운동은 자유이며, ‘자유는 살아있는 것 일반의 근본 특징’¹⁰⁾이다. 이때 긴장이 없다는 것은 실제적이지 아니라 현상학적인 의미라고 한다. 그것은 그에게서 놀이에 몰두함으로써 현존재의 본래의 긴장의 부담을 덜어주고, 놀이의 경쾌함을 통해 해방의 경험을 한다는 점에서의 긴장 없음이다. 그러니 사실상 긴장 없음은 실제적 긴장을 해소시키려는 것이기도 하다.¹¹⁾

7) 가다머는 『진리와 방법』에서 이러한 놀이에 대한 기본 개념을 인류학자 호이징하(Johan Huizinga, 1872~ 1945)를 통해 소개한다. 호이징하는 놀이에 관한 연구서 『호모 루덴스(Homo Ludens)』에서 놀이에 대해 주관이 개입된 것들을 엄밀히 구분한다. 그는 놀이에 관한 과학적 연구들이 놀이를 ‘놀이 자체가 아닌 어떠한 것을 위한 것’이라는, 어떠한 생물학적 목적이 있다는 가정에서 시작해, ‘왜 그리고 무엇 때문에 노는가 하는 것’으로 귀결된다고 본다. 그러나 이러한 물음들은 재미와 도취, 몰입, 열광을 설명하지 못한다. 이러한 것들은 더 이상 분석이나 논리적 해석이 불가능 한 것들, 더 이상 환원시킬 수 없는 것들인데, 호이징하에 의하면 바로 그것들이 놀이의 본질을 규정한다. 긴장과 쾌락과 재미를 함께 주는 놀이는 ‘하나의 과잉(super-abundance)’이다.

8) 위의 책, 154쪽.

9) 서동은, 『하이데거와 가다머의 예술이해』, 누멘, 서울, 2010, 170쪽.

10) 위의 책, 171쪽.

11) 호이징하도 ‘자유’라는 개념으로 운동으로서의 놀이가 그 자체로부터, 목적이나 의도가 없이 일어난다는 것을 설명한다. 즉, 그에 의하면 놀이는 ‘자발적인 행위’로, ‘자연의 진행 과정에 덧붙여진 어떤 것’,이며 그것은 ‘자유’라는 본질에 의해 가능하다. 생물학적 이유나 어떤 목적 때문에 놀이하는 것이 아니라 즐기기 때문에 논다는 것에 바로 자유가 있다. 그렇기에 ‘놀이는 자유스러운 것, 바로 자유이다’. 그는 놀이가 율동과 조화로 충만해 있으며, 불확실함과 위태로움이라는 ‘긴장을 해소시키려는 노력’이라고 본다.

가다머는 이러한 운동으로서의 놀이의 근원적 의미를 ‘중간태(Medium, 능동과 수동의 중간적인 동사, 재귀 동사와 같은 것)적 의미’로 설명한다. ‘중간태적 동사는 주어의 능동적 활동을 어느 정도 허용하지만, 자신 안에 이미 스스로 생기(生氣)하는 운동성을 내포하고 있다.’¹²⁾ 따라서 놀이의 근원적 의미는 놀이의 주체가 ‘놀이 그 자체라는 것’¹³⁾을 의미한다.

이제 놀이하는 사람이 놀이에 관여하면, 놀이가 놀이하는 사람을 지배하며, 그를 사로잡는다. 그는 놀이를 하는 동안 결정의 자유를 갖지만, 그것은 놀이 안에서 허용되는 자유로 제한된다. 다시 말해, ‘놀이가 놀이하는 사람의 의식에 대해 우위에 선다.’¹⁴⁾

가다머는 인간의 놀이함도 자연의 한 과정으로 이해한다. 자연은 목적이나 의도, 긴장이 없이, 부단히 자기를 재생하는 놀이로서, 이 놀이의 실제적 목적은 놀이 안에서의 과제의 수행이 아니라 ‘놀이운동 자체의 질서와 형상화’¹⁵⁾이다. 말하자면 놀이는 언제나 ‘어떤 목적을 갖지 않으면서 자기를 표현하는 것’ 즉, 놀이의 존재방식은 자기표현인 것이다. 그리고 자기표현은 자연의 보편적인 존재양상에 다름 아니다. 인간이 자연의 한 부분인 한, 인간의 놀이함 역시 일종의 순수한 자기표현인 것이다.¹⁶⁾

나아가 제식 놀이와 연극은 단순한 자기표현으로 끝나지 않고, 관람자로 참여하는 사람들에게로 향한다. 이제 놀이는 ‘관객을 위한 표현(Darstellung für den Zuschauer)’이며, 관객에게서 비로소 온전한 의미를 얻는다. 따라서 이때 놀이 자체는 놀이하는 사람(연기하는 사람)과 관객으로 이루어진 전체가 된다. 여기서 놀이에 빠져드는 사람은 오히려 관객이

12) 배상식, 「H.-G. 가다머의 ‘놀이’개념-도덕교육적 함의를 중심으로-」, 『철학논총』, 새한철학회, 제74집 제4권, 2013, 254쪽.

13) 『진리와 방법』, 154쪽.

14) 위의 책, 155쪽.

15) 위의 책, 159쪽.

16) 호이징하도 표현으로서의 놀이를 말한다. 동물의 놀이든, 어린 아이의 놀이에서든 표현은 자연적으로 주어진 어떤 것을 ‘드러냄’이며, ‘외견상 현실화시킴, 즉 하나의 형상화(Verbildlichung)’라고 하였다. 성스러운 의식 역시 형상화인데, 이는 외견상의 현실화와 상징적 현실화 이상인 신비적 현실화라고 한다. 이것은 우주적인 사건을 단순히 반복하는 것, 모방하는 것이 아니라, 의식의 참가자들이 그 성스러운 사건 자체에 참여함으로써 사건을 현실화시키는 하나의 방편으로 이해된다.

되는 총체적 전환이 일어나며, ‘놀이는 관람하는 사람에 의해 가장 본래적으로 경험되고, ‘의미된’ 그대로 그에게 표현’¹⁷⁾되며, 그에게서 ‘이념성으로 고양된다.’¹⁸⁾ 이 말은 놀이가 그 자체로 의미되고 이해될 수 있게 된다는 뜻이다. 놀이에 참여한 모든 사람은 비로소 놀이의 본질을 경험하게 된다.

(2) 놀이의 형성체로의 변화와 총체적 매개

놀이를 하다보면, 놀이가 참여자들을 완전히 몰입시켜, 놀이 외에 모든 것은 사라진 것과 같은 순간이 온다. 이때 놀이는 하나의 예술이 된다.

가다머는 놀이가 예술이 되는 전환을 ‘형성체形成體Gebilde로의 변화’¹⁹⁾라고 부른다. 여기서 형성체는 완성체(Ergon)인 작품의 성격을 지니는 것이다. 이때 ‘변화’는 이전의 존재는 아무것도 아닌 것이 되는 대폭적인 변경이다. 그 속에서는 지금 존재하는 것, 지금 ‘표현’되는 그것만이 지속적으로 참된 것이다. 이런 상태에서는 놀이하는 사람들은 더 이상 존재하지 않는다. 그들이 살고 있는 세계도 더 이상 존재하지 않는다. 놀이는 그들과 그들의 세계로부터 절대적 자율성을 가지며, 현실의 어떤 것으로도 비교될 수 없는, 모든 비교를 초월해 있으면서 그것 내부에만 척도를 갖는 완결된 세계가 된다. 어린 아이가 놀이에서 왕자가 되고, 어른이 되고, 호랑이가 될 때 아이는 그 형상으로 가장하여 단순히 모방하고 있을 뿐 아니라 놀이에 열중하는 동안에는 어린 아이라는 자신을 잊고 완전히 그것이 되어버린다. 그것은 놀이하는 사람과 그 사람의 세계로부터 절대적으로 자율적인 다른 세계, 즉 형성체로서의 놀이의 완결된 세계로 들어감을 의미할 것이다.

놀이의 형성체로의 변화는 참된 것으로의 변화이다. 그러므로 놀이에서 그 표현에서 본질적인 것, 표현되지 않으면 계속 은폐될 것이 밝혀 드러난다.²⁰⁾ 가다머는 이 참된 것, 본질적인 것의 인식을 설명하기 위해

17) 위의 책, 162쪽.

18) 위의 쪽.

19) 위의 책, 163쪽.

20) 하이데거와 가다머의 진리 개념은 그리스 본래의 진리 개념인 비은폐성

미메시스, 즉 ‘모방’의 개념을 끌어온다. 모방에서는 표현된 것이 거기에 있다. 게다가 본래적으로 거기에 있게 된다. 표현하는 것은 그대로 존재해야 하며, 무엇인가가 드러나야 한다면 그것은 바로 표현된 것이다. 이때 모방과 표현은 단순히 모사하는 반복이 아니라 ‘이끌어냄(Hervorholung)’이며, 이러한 표현에는 알려진 것 이상을 인식하는, 즉 본질을 인식하는 재인식이 기능한다. ‘재인식’은 ‘이미 알려진 것 이상의 것이 인식되는 것’²¹⁾으로, 이 인식은 빛을 받은 것처럼 드러나며, 본질 속에서 파악하는 것이다. 다시 말해 본질, 참된 것은 놀이됨에서만, 표현되는 곳에서만 본래적으로 존재하고 완전해지며, 놀이가 참된 것으로 변화하는 경우에 재인식이 일어난다.

또한 가다머에 의하면 놀이는 형성체이며, 형성체는 또한 놀이이고, 두 측면은 공속성(zusammengehoeren)²²⁾을 갖는다. 공속성은 하이데거에서, 두 사안을 서로 떼어서 생각할 수 없다는 것, 서로 포함관계를 이루고 있는, 상호 근원의 관계를 형성(동근원성)하며 시간상으로는 동시적이라는 것이다. ‘예술작품 자체는 예술작품이 표현되는 세계에 속하고, 표현되는 곳에서만 비로소 본래적이며 완전’²³⁾해지듯이, 형성체는 하나의 완결된 세계로서 완성체이지만 표현인 놀이를 통해서만, 오직 거기에서만 존재하는 것이 된다.

이처럼 작품이 그것을 통해, 그것에서 스스로를 표현하도록 하는 모든 것을 ‘매개’라고 할 때, 가다머는 매개하는 것이 그 자체로 스스로를 지양하는²⁴⁾ 것을 ‘총체적 매개’라고 한다. 이것은 좁게는 작품의 재현에

(aletheia)이다. 모든 존재자는 우리에게 드러나기 전에는 감추어져 있고, 은폐된 것이 있기에 드러남이 가능하게 된다. 감추면서 드러나는 한에서 진리가 본질로서 존재한다.

21) 『진리와 방법』, 168쪽.

22) 서동은에 의하면, ‘하이데거는 자주 공속성이라는 말을 “두 가지 사안이 서로 떼어서 생각할 수 없다는 의미”로 사용’ 하였다고 한다. 하이데거의 사유는 존재와 비존재, 혹은 존재와 무, 삶과 죽음, 드러냄과 감춤이라는 두 대립적인 측면을 시간성의 측면에서 동시적으로 사유하려는 시도라고 할 수 있다. 이러한 사유는 상반되는 두 개념의 동근원성, 공속성으로 말해진다.’ 『하이데거와 가다머의 예술 이해』, 83쪽, 84쪽. 여기서 가다머의 공속성도 마찬가지로 의미로 볼 수 있다.

23) 위의 책, 171쪽.

24) ‘지양하다’는 변증법의 중요한 개념으로, 어떤 것을 그 자체로는 부정하면서

서부터, 작품의 표현에 관여하는 우연적인 매개체인 삶의 관계들, 현재가 되는 시간들을 모두 포함하는 것으로 보인다. 다시 말해, 매개들은 작품이 스스로를 표현하도록 전념되며, 작품은 이러한 매개들과 구별될 수 없고, 그러므로 그러한 매개는 작품에 대해 총체적 매개인 것이다. 결국 예술경험은 삶과 따로 떼어 추상화될 수 없는 것이며, 삶이라는 매개는 스스로를 지양하며 예술이 진리를 드러내게 한다. 놀이 역시 모든 우연을 포함하는 총체적 매개 속에서 스스로를 표현하며, 매개는 지양되고 놀이는 형성체로 변화한다.

(3) 놀이의 시간성

가다머가 말하는 놀이의 시간성은 ‘무시간성’이다. 이것은 시간성에 기초하기 때문에 ‘비시간성’이나 ‘초시간성’(말하자면 초월적이고 신성한 시간)이 아니며, 시간성에 대립하기 때문에 그냥 ‘시간성’도 아니다. 놀이는 분명히 특정하게 제한된 시간 안에서 이루어진다. 그러나 놀이의 시간성은 정해진 시간에, 혹은 정기적인 시간에 단순히 반복적으로 놀이한다는 것에 있지 않다. 오히려 놀이가 반복되더라도 놀이 될 때마다 전혀 다른 놀이됨이 놀이의 시간성이다.

작품으로 말하자면 무시간성은 모든 국면에서의 작품의 ‘동시성’과 ‘현재성’에 다름 아니다. 즉, 작품은 고정불변한 하나의 표현을 하는 것이 아니라 시간과 상황의 변화에 따라 다르게 표현되며, 모든 국면에서 존재하고, 그 모든 변화의 국면들은 총체적으로 작품에 속하며, 작품과 동시적이고 언제나 현재적이라는 것이다.

정기적으로 반복되는 축제의 경우도, 그 시간 경험은 정해진 시기에 과거와 똑같은 것의 시행이 아닌, ‘거행(Begehung)’²⁵⁾이다. 다시 말해 정기적으로 반복되는 축제는 거행될 때마다 다른 것이고, 그것이 축제의 근원적 본질이다. 축제에서 반복되는 것은 언제나 ‘유일무이한 현재’²⁶⁾인 것이다.

오히려 한층 더 높은 단계에서 이것을 긍정하다. 모순 대립 하는 일을 고차적으로 통일하여 해결하면서 현재의 상태보다 더욱 진보하는 일이다. <네이버 국어사전>

25) 위의 책, 178쪽.

26) 위의 쪽.

인류학자 호이징하는 성스러운 의식의 반복은 우주적인 사건에 참여하게 함으로써 그 사건을 현재에 재생하고 현실화시키는 방편이었다는 것을 강조한다. 의식이 거행되는 순간에 창조와 같은 우주적 사건은 현재가 되는 것이다.

이처럼 놀이와 축제, 예술작품 등에서 표현되는 것이, 그 표현에서 완전한 ‘현재성’과 ‘동시성’을 지닌다는 것은 ‘참가’의 본질을 이루는 것이기도 하다.

앞에서 제식 놀이와 연극 놀이와 같이 ‘관객을 위한 표현(Darstellung für den Zuschauer)’은 관객에게서 비로소 온전한 의미를 얻는다고 하였다. 이때 놀이에 빠져드는 사람은 연기자보다는 관객인데, 가다머는 그들의 참가함(Dabeisein)은 ‘집중해 있음(Bei-der-Sache -sein)’으로서, ‘탈자(脫自) 존재(Außersichsein)의 특징을 갖는다’²⁷⁾고 말한다. 즉, 이것은 참여자가 보이는 것에 마음을 빼앗겨 빠져 들어가는 것이다. 사태에의 완전한 집중은 자기망각을 가져오며, 이처럼 망아적으로 몰두하는 것이 관객의 본질을 형성한다는 것이다.

그런데 ‘관객의 황홀한 자기망각은 자기 자신과의 연속성에 상응한다.’²⁸⁾ 자기망각과 자기 연속성의 상응은 말하자면 은폐되는 것과 드러나는 것이 동시에 일어남을 일컫는 것이기 때문이다.²⁹⁾ 은폐되는 것이 있기에 드러남이 가능한 것이다. 감추면서 드러나는 진리처럼, 관객으로서 자신이 은폐되는 바로 그 지점으로부터 그에게는 의미의 연속성이 드러나는 것이다. 그러므로 자기망각은 동시에 자기 자신과의 매개이다.

(4) 비극적인 것

관객을 놀이에 망아적으로 참여시켜 자기망각과 동시에 자기의 연속성을 경험하게 하는 것은 ‘비극적인 것’을 통해 잘 설명된다.

27) 위의 책, 180쪽.

28) 위의 책, 183쪽.

29) 하이데거는 존재 자체가 시간성 가운데에서 존재하기 때문에 드러냄과 감춤의 양면성이 필연적이라고 본다. 따라서 진리의 본질에는 언제나 감춤이 들어가 있고, 진리의 본질은 그 자체 안에 드러냄과 감춤이라고 하는 사건이 존재하는 근원적인 투쟁의 대립 가운데 있다고 본다.

가다머는 아리스토텔레스를 빌어, 관객과 비극의 본질적 연관 관계를 설명한다. 아리스토텔레스의 비극의 본질 규정에는 관객에게 미치는 작용이 포함되는데, 그것은 *eleos*와 *phobos*를 통한 작용이다. 이 두 낱말은 주관적이고 내적인 감정 상태가 아니라 인간을 엄습하고 휩쓸어가는 ‘사건’을 의미한다. ‘*Eleos*’는 우리에게 덮쳐오는 비참함이고, ‘*Phobos*’는 사람들의 피를 얼어붙게 하고 전율을 일으킬 정도의 싸늘한 한기다. 이러한 비참과 전율 앞에서 관객은 보이는 것에 마음을 빼앗겨 빠져 들어가는 망아, 즉 탈자 존재가 된다.

그런데 가다머는 관객을 엄습하는 이 비극적 비애가 일종의 경감과 해결을 의미한다고 본다. 즉, 비참과 전율의 엄습은 일어나는 사건과 그것을 받아들이기를 원치 않는 태도 사이의 불일치, 분열을 일으킨다. 그러나 비극적인 것은 모든 침입과 관여를 허용하지 않고, 비극적 파국은 받아들여질 수밖에 없으며, 결국 관객을 사로잡은 비참과 전율로부터 해방시키며, 동시에 분열로부터 자유로워지게 한다.

니체 역시 비극적인 것, 즉 디오니소스적 충동이 ‘이 전체 현상 세계를 집어삼켜서 이 현상 세계의 배후에서 이 세계를 파멸시킴으로써 근원적 일자의 품 안에 있는 최고의 예술적인 원초적 기쁨을 예감하게 한다.’³⁰⁾ 하였다. 그는 『비극의 탄생』에서 ‘실존과 세계는 오직 미적 현상으로서만 정당화 된다’고 주장하며, ‘비극적 신화는 추한 것과 부조화한 것조차 하나의 미적 유희이며 또 이 유희란 의지가 자신의 쾌락이 영원히 충만한 상태에서 자기 자신과 노는 유희’³¹⁾라고 말한다.

가다머에 의해서도 비극적인 것은 거기에 참여하는 사람들을 자기 망각으로 이끌면서 중국에는 모든 것이 사라지고 지금 표현되고 있는 것만이 참된 것이 되는, 그럼으로써 이 부당한 요구를 관객이 받아들이는 것은 비극의 긍정, 곧 그것을 극복하는 것이고, 존재의 근원 속으로 들어가는 것이다.³²⁾

30) 프리드리히 니체, 이진우 옮김, 『비극의 탄생·반시대적고찰』, 책세상, 서울 2005, 163쪽.

31) 위의 책, 175쪽.

32) 서동은에 의하면, 하이데거와 가다머는 존재의 근원을 ‘상호 규정되면서 서로에게 귀속되는 관계 속에 있는 것’, 즉 여러 가지 요소의 동시적인 결합을 통해 발생하는 것으로 보며, 전통적인 귀납법이나 연역법에 의해 알 수 있는 것이 아닌 존재의 순환 그 자체로 들어가야 하는 해석학의 문제로 본다. 서동은,

한편 비극이 관객에게 영향을 끼친다는 것은 관객이 이미 그것을 알고 있음을 전제한다. 왜냐하면 가다머의 해석학적 사유에서 ‘어떤 것을 어떤 것으로 이해한다는 것은 이미 어떤 것을 알고 있다’는 선입견을 전제로 하기 때문이다. 선입견은 이해의 바탕을 이루는 구조로서, 우리는 ‘어떤 것을 미리 이해한 바탕 위에서 자기에게 다가오는 어떤 것을 파악’³³⁾하는 것이 이해이다. 그러므로 하이데거와 가다머에게 해석은 부분과 전체의 해석학적 순환 구조인 삶 자체에서 끊임없는 이해를 통해 지평을 확대해가는 것에 다름 아니다.

비극은 역사적 전승으로부터 그에게 이미 알려진 전설이며, 비극을 통한 복귀는 사로잡혀 있던 미망에서 깨어나 되돌아온 자기인식이다. 그러므로 ‘비극의 긍정은 의미의 연속성에 의한 통찰’이며, 관객은 비극에 몰두하여 참가함으로써 ‘스스로 이 의미 연속성으로 복귀하는 것’³⁴⁾이다.

3) 사이코드라마

사이코드라마(Psychodrama)는 루마니아 태생의 정신과 의사였던 제이콥 레비 모레노(Jacob Levy Moreno, 1892~1974)에 의해 정신분석에 반하여 1911년 ‘자발성 연극(The Theatre of Spontaneity)’이라는 형태로 처음 등장하였다. 모레노는 정신분석이 ‘비현실적인 교류(unreal transactions)의 도식으로 존재의 신비를 대체’한다는 이유로 거부하였고, ‘환자 스스로 삶 자체에서 자신의 본질을 찾는 것을 그에게서 빼앗는다’³⁵⁾며 정신분석을 사이코드라마로 대체하기로 하였다.

1912년 모레노가 프로이트를 처음 만났을 때, “나는 당신이 멈춘 지점에서 출발하려고 합니다.... 당신은 사람들의 꿈을 분석하지요. 저는 그들에게 다시 꿈을 꿀 수 있는 용기를 주려고 합니다.”³⁶⁾라고 말한 일화는 유명하다.

『하이데거와 가다머의 예술이해』, 36~37쪽.

33) 서동은, 『하이데거와 가다머의 예술이해』, 누멘, 서울, 2010, 41쪽.

34) 『진리와 방법』, 188쪽.

35) J. L. Moreno 외, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975, 24쪽.

36) 폴 헤어, 준 레이브슨 헤어, 서수균 옮김, 『제이콥 레비 모레노』, 학지사, 서울 2008, 38쪽.

그는 정신분석에서 의사와 환자 사이의 치료적 관계의 핵심인 ‘전이(transference)’ 개념을 허위적이며 일방적이라고 비판하고, 쌍방향적이며 실재하는 정신 역동적이고 사회 역동적인 인자인 ‘텔레(tele)’와 ‘만남(encounter)’으로 대체하였다. 정신분석의 자아(ego) 역시 추상적이라고 보며 실제적이고 명백한 측면들인 ‘역할들(roles)’로 대체한다. 무의식에 대해서는 정신분석에서 말하는 무의식의 개인성을 비판하면서, 현재의 삶과 동떨어진 융의 집단무의식(collective unconscious)에도 반대하여 ‘공동 무의식(co-unconscious)’ 개념을 제시하였다. 또한 그는 정신분석이 초점을 두는 과거라는 시간 개념에 ‘순간(the moment)’의 개념으로 현재를 강조하고 미래의 연습, 모의실험을 추가하였다. 환자가 카우치 위에 거의 눕고 의사는 환자의 뒤쪽에서 지시하는 정신분석의 물리적인 조건과 지시적 방법에 대해서는 의사 중심적, 특히 프로이트의 성격에 맞춘 것이라며 비판하고, 다양하고 유동적인 형식, 무대를 포함하는 다차원적인 매체의 사용, 몸을 통한 ‘행위화(acting out)’의 도입을 주장하였다. 그가 다루려고 하는 것은, 정신분석의 소재로서 환자의 마음속에서 비현실적으로 축소된 현실(reduced reality), 하위 현실(infra-reality)이 아니라, 구체적이고 ‘실제적인 현실(actual reality)’과 아직 충분히 경험되고 표현되지 않은 ‘잉여현실(surplus reality)’이며 생성과 창조의 본질적인 원리인 ‘자발성의 상태(spontaneity state)’였다. 이처럼 모레노는 정신분석이 환자를 분석하고, 대상화하며, 개인화, 언어화 하는 모든 것에 반대했으며, 무엇보다도 인간의 정신을 평균적인 삶으로 ‘정상화’ 하려는 것에 대항했다.

가다머는 정신과학(Human Science)을 과학의 방법적 수단으로는 검증될 수 없는 과학 외적인 경험 방식들(철학, 예술, 역사)과 밀접한 관계가 있다고 보고, 그러한 ‘진리가 개현되는 경험 방식들’³⁷⁾ 속에서 정신과학의 지표를 모색하였다. 그는 삶과 동떨어진 추상적 보편성이 아닌, ‘이해’를 통한 삶 속에서의 구체적 보편성의 학문으로서 해석학을 정신과학의 지표로 삼는다.

모레노 역시 정신분석에서 비현실적인 도식으로 나타나는 추상적 보편성에 강력한 이의를 제기하였지만, 경험적이고 과학적인 방법들을 전혀 사용하지 않는 것은 아니다. 그러나 그가 과학적 방법을 사용하는 것은

37) 『진리와 방법』, 10쪽.

비현실적이고 추상적인 도식에 반대하여, 구체적 보편성을 찾아내기 위한 것이었다. 즉, 현실적으로 실재하는 관계들과 역동들을 있는 그대로 측정하여 드러냄으로써 구체적으로 행위 하도록 하기 위한 것이며, 그가 사용하는 ‘치료’라는 과학적 용어 역시 궁극적으로는 ‘치료적 영역과 예술적 영역이 영원히 분리될 수 없다는 것, 그것들이 분명한 연관성을 갖는다’³⁸⁾는 것을 보여주기 위해 사용한 것임을 이해할 수 있다.

가다머의 해석학에 있어 ‘이해’란 존재의 문제이며, ‘삶의 문제가 아니라 구체적으로 살아가는 사람들이 자기를 실현해 가는 존재생성의 문제’³⁹⁾이다. 그것은 ‘스스로 경험하고 이해하고 해석하면서 자신을 온전히 실현해 가는 무한의 운동’⁴⁰⁾이다.

정신분석이 의사의 분석을 통한 환자에 대한 ‘삶’에 목적을 둔다면, 사이코드라마는 주인공이 자신의 구체적인 삶을 만남과 행위를 통해 펼치고 확장하는 스스로의 ‘생성’에 목적을 두는, 자발성의 무한한 운동을 위한 무대, 마당, 놀이판이다. 이제 놀이의 관점으로 사이코드라마에 대해 좀 더 이야기해보자.

(1) 놀이로서의 사이코드라마

모레노는 사이코드라마를 하나가 아닌 여러 가지로 정의하였다. 그는 저서마다 사이코드라마를 ‘진실의 연극’이라고도 하고, ‘자기 해방’, ‘정신의 완전한 실현화’라고도 했다. 때로는 ‘드라마적으로 진리를 탐구하는 과학’, ‘행위 과학’이라고 정의하기도 하였다. 이처럼 그가 사이코드라마에 대한 정의를 하나로 규정하지 않은 이유는 사이코드라마 자체의 속성 때문으로 여겨진다.⁴¹⁾

38) J. L. Moreno, *Psychodrama* vol.1, Beacon House, 1964, 183쪽.

39) 박남희, 「공감과 차이의 변증법적 대화로서의 가다머의 ‘놀이’-자기치유와 자기 실현으로서의 철학실천을 위하여-」, 『해석학연구』, 한국해석학회, 제29집, 2012, 257쪽.

40) 위의 논문, 248쪽.

41) 최현진은 사이코드라마를 규정적으로 정의하는 것이 ‘한 송이 꽃을 정의하는 순간 그 향기며 의미가 탈색되어 버리는 것’처럼 탈생명화하는 것이며, 인간의 주관에 의해 그 의미가 축소, 왜곡되는 잘못을 범할 수 있을 것으로 본다. 그는 모레노가 사이코드라마를 ‘정의하지 않음으로써 더 넓은 문을 열어 놓은 것’이

사이코드라마는 진단과 병리론으로 살아있는 삶을 거기에 적용하고 분석하여, 문제를 찾아 치료하거나 현실에 적응시키는 요법이 아니다. 그것은 살아보지 못한, 아직 경험하지 않은 삶을 사이코드라마라는 무대 혹은 장에서 살아보는 실험이며 시도이다. 그렇기에 그것은 한 마디로 규정될 수 없고, 매 순간 어떻게 사느냐에 따라 다르게 정의될 수밖에 없는 것이다. 그렇다고 아무런 원리 없이 되는대로 삶을 맡기는 것이 아니다. 그것은 인간을 분석하고, 고정화하고, 규정하는 방식에 반대하여 생성과 창조의 원리, 다른 아닌 ‘자발성(spontaneity)’에 따라 펼쳐지는 것이기 때문이다.

모레노는 창조성은 제1의 실체, 자발성은 제1의 촉매로서, 자발성과 창조성을 동일하지는 않지만 유사하고, 전략적으로 연결되어 상호작용하는 것으로 파악하며, 우주 전체가 자발성과 창조성의 상호작용의 산물들로 채워져 있다고 본다.

그런데 이 ‘자발성’의 상태는 ‘불변의 어떤 것이 아니고, 기록된 단어들이나 멜로디들과 같이 고정되고 경직된 것이 아니며, 살아있는 활동과 같이 유동적이고, 율동적인 막힘없음이며, 오르내리는, 자라나고 사라지는..... 그것은 산출의 상태, 모든 창조적 경험의 본질적인 원리’⁴²⁾이다. 그것은 분노나 불안, 미움처럼 이름 붙일 수 있는 것이 아니고, 붙잡을 수 없는 어떤 운동이나 힘의 상태들이다. 자발성은 ‘타고난, 자연적인, 자체의 행위적인 힘 혹은 에너지’, ‘내적인 충동’, ‘변화하는 힘 자체’⁴³⁾와 같은 것이다.

자유스럽고, 자연적이며, 자체의 힘 혹은 운동인 자발성은 가다머가 자연의 운동상태와 비슷하며, 자체로부터 발생하고, 목적이나 의도가 없는(다른 말로 자유로운) 근원적 ‘자기 운동(Selbstbewegung)’이라고 설명한 ‘놀이’ 개념과 매우 유사하다.

모레노는 사이코드라마를 최후의 연극이라고도 했는데, ‘최후의 것인 연극은 같은 것의 영원한 되풀이가 아니라, 영원한 필연성의 밖에서, 그것에 반대되는 것이다. 그것은 자기 산출된 그리고 자기 창조된 스스로의 반복’⁴⁴⁾이라고 하여 근원적 자기 운동과 비슷하게 말하기도 하였다.

라고 말한다.

42) J. L. Moreno, *The Theatre of Spontaneity*, Beacon House, 1983, 44쪽.

43) 최현진, 『사이코드라마: 이론과 실제』, 학지사, 서울, 2010, 152쪽, 209쪽.

놀이로서의 사이코드라마는 삶 자체를 대상으로 하며, 인류학자 호이징하와 카이와가 말하는 놀이의 형식적 요건을 모두 만족한다. 호이징하가 말하는 대로 자유로운 활동, 비일상적인 활동, 절대적이고 고유한 질서가 지배하는 활동이며, 카이와가 제시하는 대로 자유로운 활동, 분리된 활동, 확정되어 있지 않은 활동, 비생산적인 활동, 규칙이 있는 활동, 허구적인 활동이다. 즉, 사이코드라마는 자발적인 참여에 의해, 일상과는 분리된 시공간에서, 사이코드라마의 규칙과 방식(텔레, 역할교대, 감정의 행위화 등의 기법들과 인영현실과 자발성의 표현 등)대로 이루어진다. 뿐만 아니라 현실적인 목적으로 하는 활동이 아니며, 가상의 장면이라는 허구 속에서 진행된다.

사이코드라마는 바로 놀이로서 자발성을 펼치는 것이다. 엄밀히 말하면 인위적으로 자발성을 펼치도록 하는 것이 아니라, 자발성이 펼쳐지도록 막힘을 제거하는 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 자발성은 우리가 대상처럼 다룰 수 있는 것이 아니기 때문이다.

모레노는 우리가 자발성을 두려워한다고 말한다. 그것은 ‘마치 정글에 사는 고대인이 불을 어떻게 다루는지 알게 되었을 때까지 불을 두려워했던 것과 같다’며, ‘우리가 자발성을 다루는 방법을 배우게 될 때까지 그것을 두려워 할 것’⁴⁵⁾이라고 한다.

그러나 가다머에게서 놀이가 대상처럼 대하는 것을 허용하지 않는다는 것과 마찬가지로, 자발성은 우리가 그것을 대상으로 대하는 것을 허용하지 않으며, 오히려 자발성 자체가 사이코드라마의 주체이다.

따라서 우리는 놀이에서처럼 사이코드라마에 대해서도 그것을 개념적으로 정의하기보다는, 그 존재방식에 관해 물을 수 있을 뿐이다. 놀이의 존재방식이 ‘자기표현’이었다면, 사이코드라마의 존재방식은 ‘자발성이 스스로를 드러내는 것’이라고 하겠다. 다만 중간태적인 의미를 갖는 놀이처럼, 사이코드라마도 디렉터나 주인공의 능동적 활동을 어느 정도 허용 혹은 필요로 하면서, 동시에 자발성이 스스로 생기는 운동성을 가지고 드러난다. 제대로 진행되는 사이코드라마에서 드물지 않게 경험하게 되는 의도되지 않은 예측불허의 순간들, 인위적으로는 연출할 수 없는 절묘한

44) J. L. Moreno, *Psychodrama* vol.1, Beacon House, 1964, 29쪽.

45) J. L. Moreno, *Who Shall Survive? - Student Edition*, Beacon House, 1993, 19쪽.

상황들, 사람들을 도취시키고, 몰입하게 하고, 빠져들게 하는 순간들이 바로 그 자발성의 생기를 입증한다. 이러한 참여자들의 몰입, 도취, 망아의 경험이 사이코드라마의 의미를 완성한다.

(2) 사이코드라마, 만남의 형성체

사이코드라마는 연극에 반대해서 생겨난 것이기도 하다. 모레노는 플라톤과 같은 이유로 연극을 반대하는 것이 아니라, 대본과 배우로 구성된 연극의 인위적인 상황에서는 발생하지 않는 ‘만남(encounter)’ 때문에 반대한다고 했다. 만남은 즉흥적이고, 비구조화된, 비계획적인, 연습되지 않은 것으로, 순간적으로 일어나는 것이기 때문이다.

모레노가 말하는 ‘만남’이란 독일어 ‘Begegnung’으로서, 많은 함축을 담고 있는 용어다. 그것은 ‘미팅, 신체의 접촉, 직면, 대항하기와 다툼, 바라보기와 감지하기, 만짐 그리고 서로를 향해 들어가기, 나누기와 사랑하기, 원초적으로 서로 소통하기, 직관적인 매너, 말이나 제스처에 의해, 키스와 껴안음에 의해 하나가 되기, 사랑하기뿐만 아니라 적대적이고 위협하는 관계들을 포함한다.’⁴⁶⁾

다시 말하면, 상호적인 관계(Inter-Personal Relation)의 총체인데, 이 상호적인 관계는 자발성 안에서 서로에게 허용된 양방향 관계이며, 만남이 가능하려면 양방향 관계가 전제되어야 한다. 이것은 정신분석에서 치료의 주체인 의사와 대상인 환자 사이의 일방적인 관계의 허위에 맞서는 것으로서 매우 강조되며, 모든 관계에서 전제되는 것이다.

또 다른 표현으로는 ‘만남은 텔레⁴⁷⁾의 현상이다. 그리고 텔레의 근본적인 과정은 상호성-이끌림의 상호성, 거부의 상호성, 흥분의 상호성, 억제와 상호성, 왜곡의 상호성-이다.’⁴⁸⁾

이 상호성의 만남이 중요한 이유는 그것이 곧 모레노가 말하는 ‘창조

46) J. L. Moreno 외, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975, 26쪽.

47) 텔레는 모레노가 전이 개념에 반대하여 만든 용어이다. 전이가 일방향적이고, 치료사에게 특별한 지위를 부여하며, 과거 혹은 무의식적 환상의 투사라고 한다면, 텔레는 쌍방향적이며, 동등하고, 실제들에 대한 감정들, 물리적, 정신적 또는 그 밖의 것들을 통틀어 일컫는 것이다.

48) J. L. Moreno 외, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975, 12쪽.

(creation)’로 이어지기 때문이다. 그는 존재와 행위와 더불어 ‘태초에 만남이 있었다’⁴⁹⁾고 말한다. 즉, 창조는 만남에 의해 가능하며, 만남이 없이는 창조는 불가능한 것이다. 이러한 만남의 필연성은 ‘대상과의 만남 없이는 단 한순간도 생명을 유지할 수가 없다는 것’과 ‘만남을 통해 새롭게 변화해야 하는 행위자로 살아가야 한다’⁵⁰⁾는 것을 함축한다.

모레노는 만남과 창조에 따라 인간이 신처럼 여러 사물들과 문화적 보존물들(종교, 예술, 과학기술적인 발명)을 창조했으나, 신은 자신의 창조물들이 그의 창조적 행위를 방해하도록 두지 않는 것과 달리, 인간은 그것들로부터 오히려 제한됨으로써 약점을 갖게 되었다고 한다. 따라서 인간에게 요청되는 것은 다시 창조성, 그의 창조물들로부터 자유로운 창조성이다. 그것은 보존에 얽매이고 혼자만의 목적에만 매몰되는 것이 아니라, ‘동시에 많은 곳에 있어야 하고, 많은 다른 개인들을 포함해야 한다.’⁵¹⁾ 모든 순간에 존재하는 신의 훌륭함은 ‘그가 개별적(particular)인 순간에 개별적인 존재들의 그룹에 관하여 개별적인 부분에서 행위하고 창조하고 있는 것’⁵²⁾에 있다. 그리고 사이코드라마는 바로 이러한 순간에서의 만남과 창조의 표현인 것이다.

사이코드라마에서의 만남은 형식적이고 피상적인 만남이 아니다. 관습적인 만남도 아니다. 그러한 것들을 모두 지운, 형식과 걸치레를 모두 걸어버리고 그 순간 새롭게 만나는, 진실한 몸을 통한 만남이다. 성별, 나이, 직업, 등이 규정하는 것을 넘어서는 만남이다. 그것은 만남에 대한 고정관념을 넘어서는 것이고, 아주 짧은 한 순간이라도 가장 강렬한 만남을 경험할 수 있는 것이다. 현실에서의 시각과 편견이 무너져 내리고 진정으로 한 존재가 보이는 순간에 서는 것이다. 그것은 잘 정리된 말들로 만나는 것이 아닌, 축 처진 어깨에 살며시 얹어준 힘 있는 손, 엮으려 울도록 내어준 무릎, 절대로 놓치지 않으려는 꼭 잡은 손, 함께 터져버린 울음, 눈물이든 웃음이든 화든 그것들을 다 비워낸 후의 포옹, 바로 거기에 만남이 있다. 그가 누구인지 규정할 필요 없는 존재 간의 만남이 있다.

그리고 거기에서 창조가 일어난다. 지금까지의 사고방식, 관계방식,

49) J. L. Moreno 외, *Psychodrama vol.2*, Beacon House, 1975, 234쪽.

50) 최현진, 『사이코드라마: 이론과 실제』, 학지사, 서울, 2010, 474쪽.

51) J. L. Moreno 외, 『The Words of Father』, Beacon House, 2011, 182쪽.

52) 위의 책, 184쪽.

행동방식과는 완전히 다른 새로운 시도가 있다. 지금까지 없었던 만남은 새로운 시도를 하도록 만든다. 울지 못하던 이는 울게 되고, 화내지 못하던 이는 화를 낼 줄도 알게 되고, 용서할 줄 혹은 용서를 빌 줄 모르던 우리는 이제 다르게 해보게 된다. 그렇다고 현실과 반대되는 것만이 전부인 아니다. 우리가 상상하지 못한 시도들은 그 순간 아무도 시도해보지 못한 것들을 드러내고 행위하게 한다. 그러나 그것은 이름 붙일 수 없고, 설명할 수 없다. 그것은 다만 그 순간에 행위될 뿐이다.

만남과 그 순간에서의 창조, 그것은 다름 아닌 놀이의 ‘형성체(Gebilde)’이다. 가다머가 놀이에서 말하는 형성체는 놀이가 예술로 전환한 것으로, 놀이가 형성체로 변화함으로써 참된 것으로 변화하며, 본질적인 것을 드러낸다고 했다. 이 순간에는 놀이하는 사람도, 그들의 세계도 사라질 만큼 놀이 자체만이 본질적인 것이 되기 때문이다.

우리가 놀이로서의 사이코드라마에 빠져들고, 우리의 현실세계를 잊게 되는 순간, 모든 현실의 가치 기준들이 무효화되고, 오직 그 순간의 만남이 창조를 불러일으키는 그 때에, 이 새로운 순간의 만남을 통해 자신의 삶에 대해 어떤 새로운 관계를 모색하는 지속적인 형성에 놓이는 그 때에 이전의 것은 아무것도 아닌 것이 되고, ‘지금’ 표현되는 그것만이 참된 것이 된다. 그러므로 사이코드라마는 ‘만남의 형성체’이다.

(3) 사이코드라마의 시간성: ‘순간(the moment)’

가다머가 놀이의 시간성을 ‘무시간성’이라고 했다면, 모레노는 사이코드라마의 시간성을 ‘순간(the moment)’으로 이야기한다. 그에 의하면 순간(the moment)의 의미는 언어로 정의하기 어려운 것이다. 그것은 불분명하고, 불안정하여 이론적이고 실제적인 철학 체계를 위해서는 불충분한 토대이다. 그 개념을 분명하게 정의하려는 시도는 순간을 시간과 공간으로 또는 수학적으로 추상화된 개념으로 설명하려 했지만, 그러한 시도는 순간에 일어나는 자발성과 창조성의 이론 형성을 돕지 못했다.

모레노는 베르그송의 ‘지속(duration)’의 개념을 빌어 순간을 설명한다. 그가 보기에 베르그송은 다른 어떤 현대 철학자보다 이 개념에 가까이 다가갔다. ‘그(베르그송)가 “지속”이라고 부르는, 모든 시간의 입자는 어떤 경우에도 그 순간의 각각에서 창조적’이기 때문에, ‘우리는 단지 창조

성의 흐름, “생의 약동” 그리고 “지속”에 참여하기 위해서 직접적인 경험에 빠져들어야⁵³⁾ 한다는 것이다.

창조가 일어나는 순간은 신의 개념에 의해 보다 확장하여 설명된다. 모레노에 의하면 신(the Godhead)은 ‘우주에 지속적으로 현존하는 현상’이며, 경험의 모든 구석구석에 있다, 즉 ‘편재(omnipresence) 한다’. 신의 편재에 대하여, 그는 ‘신의 현존하지 않음(un-present -ness)은 그의 숨겨진 편재의 또 다른 표현일 것⁵⁴⁾’이라고 말하기도 한다. 그러므로 신은 모든 곳에 있는 것이다. 그러한 신의 존재방식이 바로 순간의 범주의 의미를 드러낸다. 즉, 순간은 축적되고 측정되는 시간 개념이 아니라, 행위 또는 사건에 관계되는, 창조와 더불어 모든 곳에 동시에 있는 시간성이다.

실제 사이코드라마에서 ‘순간’은 만남과 자발성의 흐름이 막히지 않는 창조적 행위의 순간이다. 그것은 과거나 미래도 그 순간에 행위됨으로써 현재화되는 시간성이며, 그러한 때 순간마다 있는 동시적인 시간성이다. 주인공은 자신의 삶의 어떤 장면이라도 사이코드라마 무대로 가져와 자발성의 행위화를 통해 순간의 창조를 경험할 수 있다. 그것은 기존의 상황에 새롭게 반응하는 것, 새로운 상황에 적절하게 반응하는 것⁵⁵⁾, 유동적이고 막힘없이 행위하는 것 등을 모두 포함한다.

성인인 주인공이 사이코드라마에서 어린 시절의 한 때, 예를 들어 일곱 살의 장면으로 들어간다는 것은 그때를 회상하는 것이 아니라 지금 일곱 살이 되는 것이다. 그는 지금 이 순간 일곱 살 아이가 되어 다시 경험한다. 하지 못했던 말을 일곱 살의 자신의 입으로 하고, 하지 못한 행위를 일곱 살짜리가 되어서 충분히 펼친다. 그리고 자신의 일곱 살을 새롭게 창조한다. 그는 끊임없이 현재의 자신에게 영향을 미쳤던 과거로부터 벗어나 과거를 창조하고, 그 과거에 얽매었던 현재로부터도 자유로워지기 위해 또다시 창조하도록 시도된다. 그렇게 그는 스스로를 창조한다. 남자는 여자로 태어나고, 노인은 어린아이가 될 수 있다. 심지어 우리는 동물로도 스스로를 구현할 수 있다.

그런 의미에서 모레노는 우리 모두 창조하기 위해 태어났다고 말한다.

53) J. L. Moreno, *Psychodrama* vol.1, Beacon House, 1964, 106쪽.

54) J. L. Moreno 외, *The Words of Father*, Beacon House, 2011, 186쪽.

55) 모레노는 자발성을 ‘기존의 상황에 새롭게 반응하는, 새로운 상황에 적절하게 반응하는 힘’으로 정의하기도 하였다.

그는 신은 죽었다는 말에 대해 ‘죽은 신을 자신 안에서 구현할 수 있는 수백만의 사람들에 의해 대체했다’⁵⁶⁾고 대답한다. 그것은 바로 스스로 창조하는 자이며, 만남을 통해서 계속해서 창조과정에 참여하는 공동 창조자인 존재들이다.

사이코드라마는 바로 그 순간에 행위됨으로써만, 자발성에 의해 창조됨으로써만 있게 된다. 같은 주인공의, 같은 대상에 대한, 같은 기억에 관한 장면일지라도 매 순간 다르게 경험되며, 매 순간 창조하도록 하는 것이 바로 사이코드라마인 것이다.

가다머의 놀이의 시간성은 ‘놀이 될 때마다’ 전혀 다른 놀이됨을 말한다고 하였다. 이것은 정확하게 사이코드라마와 일치하는 말이다. 모든 국면에서의 다른 표현에 의해 존재하는 시간성, 놀이와 동시적이고 현재적인 놀이의 시간성은 사이코드라마에서의 모든 창조의 순간, 창조에 의해서 존재하는 순간, 순간으로만 존재하는 창조의 동시적이고 현재적인 시간성을 정확하게 이야기하고 있는 것이다.

한편 사이코드라마는 어원학적으로 고대 그리스 제의에 뿌리를 둔다는 점, 집단적 행위라는 점, 현실로부터 분리된 일정한 시공간과 규칙이 제공된다는 점 등에 의해 제의와 유사한 것으로 간주되기도 한다.⁵⁷⁾ 고대의 성스러운 의식이 반복적으로 우주적 사건, 즉 창조의 사건을 재현함으로써, 그 사건이 현재가 되게 하는 방편이었던 것처럼 사이코드라마에서의 창조 행위는 현실의 삶에 하나의 방편이 되는 효과가 있을 수 있다. 그것은 똑같은 현실이라도 삶을 창조적 방법으로 바꾸는 계기가 된다는 것이다.

(4) 비극적 사이코드라마와 ‘우주적 I’의 연속성

모레노는 프로이트의 정신역동학(psycho-dynamics)과 마르크스의 사회역동학(socio-dynamics)을 넘어서는 것으로 ‘우주역동학(cosmodynamics)’을 말한다. 그는 ‘인간은 사회적 또는 개인적 존재만이 아니라 “우주적 존재”⁵⁸⁾라고 하며, 개인과 사회라는 틀을 넘어 시야를 확장하고자 한다. 그

56) J. L. Moreno 외, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975, 21쪽.

57) 최현진, 『사이코드라마: 이론과 실제』, 학지사, 서울, 2010, 304-307쪽.

58) J. L. Moreno 외, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975, 19쪽.

는 과학적인 방법만으로 인간을 다루는 것을 불완전하고 불충분하다고 보며, 우주적 함축들과 운명에도 관심을 둔 것이다.

우주역동적 관점에서는 신은 죽었다는 선언은 큰 의미가 없다. 중요한 것은 우리가 우리의 이미지 안에서 그를 창조할 수도 있다는 것이다. 사이코드라마에서 죽은 신은 쉽게 부활된다. 즉, 수백만의 사람들이 그들 안에서 신을 구현하여 대체하기 때문이다.

따라서 사이코드라마의 세계에서는 말이 아니라 행위에 의한 ‘구현(embodiment)이라는 사실이 중심적이고, 공리적이고, 보편적’⁵⁹⁾이다. 모든 사람은 저마다 자신의 행위들을 통해서 신에 대한 자신만의 변형을 보여 줄 수 있고 그래서 다른 이들과 그 자신의 변형을 소통할 수도 있다.

모레노의 우주역동적 관점에서 ‘He-God’은 ‘Thou(너)-God’으로 변화하고, ‘Thou-God’은 ‘I-God’으로 변화된다. 여기서 살아있는 그리스도, 창조주의 아들이 ‘그’라면, 지도자, 예언자, 주인, 사제들은 ‘너’이다. 그러나 I-God의 ‘I’는 유능하고 유일한 한 사람이 아니다. 그것은 우리가 되는 I, 모든 I, 모두 연결된 I-God이다. 신을 구현하는 것은 더 이상 주인이나 위대한 사제, 치료사도 아니다. 신의 이미지는 모든 사람이 구현할 수 있고, 그는 하늘에서 내려오는 대신 무대의 문을 통해 들어온다. 모레노는 말한다. ‘신은 죽었지만, 그는 사이코드라마 안에서 살아있다!’⁶⁰⁾고.

I-God이 되어 우주적 관점에서 창조하는 것은, 다른 아닌 잉여 현실을 전면으로 가져오는 것이다. 현실에는 없는, 표현되지 않은, 경험되지 않은 잉여 현실, 그 속에서는 성(sex)이며 나이(age)는 없다. 동물과의 구별도 없다. 심지어 죽음도 없다. 아직 태어나지 않은 것과 이미 죽은 것도 사이코드라마의 무대 위로 데려와질 수 있고 거기에서는 살아있게 된다. 이미 지난 과거도, 오지 않은 미래도 지금 이 순간으로 살아본다. 이것이 우주역동학이 적용된 잉여현실의 예술이다.

그것은 예술이므로 합리적인지 아닌지, 과학적인 방법인지 아닌지는 중요하지 않다. 중요한 것은 그가 스스로에 대해 갖고 있는 욕구들과 환상들에 관한 인간의 확장이고, 창조성의 실현을 통한 삶의 지평의 확장이다.

이러한 확장이 가능하려면 현실의 역할과 좁은 시야에 갇혀 있는 나

59) 위의 책, 21쪽.

60) 위의 책, 22쪽.

로부터 벗어날 필요가 있다. 그러나 단순히 인위적이고 간편한 방식으로 창조자의 흉내를 내는 것이 아니라, 겹겹이 쌓인 현실의 껍질들을 온 힘을 다 해 하나하나 벗겨내고, 드러나지 않은 진실들을 온 몸으로 행위화하는 순간 나로부터 벗어나기가 이루어진다. 이 진실들은 때로는 터무니없고, 때로는 도발적이기도 하며, 때로는 매우 잔혹하고 냉엄하다. 그것이 어떤 모습이든 창조자의 놀이를 하듯 자신의 행위에 빠져들면 어느새 현실의 나는 사라지고, 일종의 자기망각에 이른다. 주인공이 몰입하고 도취하면 지금까지와는 전혀 다른 세계가 펼쳐진다. 말 안됨의 끝, 도발의 극치, 잔혹함과 냉혹함의 밑바닥과 같은 세계에 이르는 것이다. 그것은 지금 창조된 것이면서 단 한 번도 드러나지 않았던 진실, 바로 잉여현실인 것이다.

가다머는 놀이와 예술에서 참여자의 망아적 몰입과 도취에 의한 자기망각을 의미의 연속성으로 복귀하는 것이라고 말한다. 그것은 드러나지 않았던 또 다른 진리로서의 비극의 긍정, 비극의 극복이며, 미망에서 깨어나 되돌아온 자기인식이므로 의미 연속성으로 복귀하는 것이다.

사이코드라마의 잉여현실은 현실에 적응하기 위해 묻어두었던 진실이다. 차마 일상적인 판단으로는 받아들일 수 없는 자신의 또 다른 진실인 잉여현실은 자기망각이 일어날 정도의 몰입과 도취 속에서 제대로 드러나며, 그것은 I-God의 우주적 관점에서의 연속성으로 복귀하는 것이다.

가다머가 말하는 연극 놀이에서는 연기자는 주어진 역할을 연기하는 것이므로 이때 망아적으로 몰입하게 되는 것은 관객이지만, 사이코드라마에서는 주인공과 여러 역할들을 하는 집단원들 모두가 자기망각의 경험을 할 수 있다. 주인공은 보여주기 위한 것이 아닌 스스로 자신의 잉여현실에 직접 뛰어들어 행위함으로써, 역할을 맡은 사람들은 연기가 아닌 그 역할이 되어 행위함으로써 몰두되고 망아에 이르게 되기 때문이다. 사이코드라마 내내 바라보기만 하는 집단원이라면 가다머가 말한 몰입된 관객으로서 자기망각에 이르는 것은 당연하다.

3. 결론 : 가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마의 연관성

지금까지 가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마에 대하여 각각 살펴본 바, 놀이를 통해 전개하는 가다머의 철학에서의 놀이의 자기표현, 형성체로의 변화, 무시간성, 자기연속성은 모레노의 사이코드라마에서 각각 자발성의 자기표현, 만남, 순간, I-God 개념들과 상응한다. 그리고 이 개념들은 각각 무한한 자기운동, 이질적인 것과의 만남, 측정 불가능한 시간성, 지평의 확장이라는 내용들을 함축한다는 점에서 연관성을 갖는다.

먼저, 자기표현 하는 놀이와 사이코드라마의 자발성은 인간의 주관에 대하여 대상이 되기를 거부하는 것이다. 그것은 스스로 창조되고, 끊임없이 무한하게 전개되며, 현실적인 목적이나 의도가 없이 일어나는 ‘자유’를 특징으로 하는 자기운동이다. 가다머와 모레노는 이 근원적인 자기운동을 포착하여, 각각 놀이의 존재론과 사이코드라마의 출발점으로 삼고 있는 것이다.

자기운동이 출발점이라면, 이 운동의 정점은 이질적인 것과의 만남에서 이루어진다. 자기운동이 전혀 다른 것으로 변화하면 참된 것, 본질적인 것이 드러나는데 그것은 가다머에게는 ‘존재생성’⁶¹⁾이며, 사이코드라마에서는 자기창조이다. 그러나 이것은 본질적으로 홀로 이루어지는 것이 아니다. 가다머는 ‘궁극적인 의미에서 혼자만의 놀이함이란 결코 존재하지 않는다’⁶²⁾고 하였으며 ‘형성(Bildung)’은 이질적인 것, 즉 ‘소외를 전체로 하는’⁶³⁾ 것이다. 사이코드라마에서는 만남이 없이는 창조가 있을 수 없다. 가다머와 모레노에게 존재생성과 창조를 위해서는 만남이 필요조건인 것이다.

이러한 만남을 통한 존재생성과 창조는 매 순간 다르게 표현된다. 그

61) 박남희는 「공감과 차이의 변증법적 대화로서의 가다머의 ‘놀이’-자기치유와 자기실현으로서의 철학실천을 위하여-, 257쪽에서 가다머의 놀이로서의 대화에서 ‘이해’는 ‘그렇게 이해함’이 곧 ‘그렇게 존재하는’ 존재생성의 일이며, 살아 있는 현존재의 존재생성의 진리를 뜻한다고 한다.

62) 『진리와 방법』, 156쪽.

63) 위의 책, 36쪽.

것은 놀이할 때마다 전혀 다른 놀이됨의 시간성이며, 사이코드라마에서 행위 또는 사건에 관계되는 시간성으로 늘 현재적이고, 놀이됨 및 행위됨과 동시적인 것이다. 오직 놀이되고 행위되는 그 순간에만 존재하는 시간성이다. 가다머와 모레노는 물리적인 시간으로 측정 불가능하고, 반복 불가능한 시간성을 존재생성 및 창조와 함께 감지하고 있다.

만남을 통한 창조가 이루어지는 순간, 놀이와 사이코드라마의 참여자는 도취, 몰입함으로써 자기망각의 경험을 하게 되는데, 이 망각은 손실이 아니며, 자기의 연속성 혹은 I-God의 우주적 관점의 연속성으로 복귀하는 것이라 할 수 있다. 가다머와 모레노가 자기망각을 통해 제시하는 것은 받아들일 수 있는 현실, 좁은 현실을 넘어선 이해와 삶의 지평의 확장이다.

지금까지 가다머의 놀이의 존재론과 모레노의 사이코드라마가 무한한 자기운동, 이질적인 것과의 만남, 측정불가능한 시간성, 지평의 확장이라는 내용들을 공통적으로 함유한다는 점을 고찰해보았다. 이러한 연관성에 대한 고찰은 사이코드라마에는 더 넓은 철학적 토대를 제공하고, 철학에는 그것이 현대의 삶 속 구체적인 사람들에게 어떻게 다가갈 수 있는지를 제시해주는 의미가 있다고 하겠다.

참고문헌

- 귄터 불파르트, 정해창 옮김, 『놀이하는 아이, 예술의 신 “니체”』, 담론사, 서울, 1997.
- 로제 카이와, 이상률 옮김, 『놀이와 인간』, 문예출판사, 서울, 2003.
- 박남희, 「공감과 차이의 변증법적 대화로서의 가다머의 ‘놀이’ - 자기치유와 자기실현으로서의 철학실천을 위하여-」, 『해석학연구』, 한국해석학회, 제29집, 2012.
- 배상식, 「H.-G. 가다머의 ‘놀이’ 개념 - 도덕교육적 함의를 중심으로 -」, 『철학논총』, 새한철학회, 제74집 제4권, 2013.
- 서동은, 『하이데거와 가다머의 예술이해』, 누멘, 서울, 2010.
- _____, 「인문학적 지표로서의 가다머의 예술 철학-칸트와 하이데거의 예술철학과의 비교 관점에서」, 『철학·사상·문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제8호, 2009.
- 요한 호이징하, 김운수 옮김, 『호모루덴스』, 까치, 서울, 2006.
- 이상봉, 「회람신화와 고대 자연철학에 나타난 놀이 개념 연구」, 『철학연구』, 대한철학회, 제124호, 2012.
- 정낙림, 「Aion, 놀이하는 아이 그리고 디오니소스:니체의 놀이 개념에 대한 연구」, 『人文論叢』, 서울대학교 人文學研究院, Vol.57, 2007.
- 정은해, 「하이데거와 가다머의 놀이 개념」, 『人文論叢』, 서울대학교 人文學研究院, Vol.57, 2007.
- 조엘 프로스트 외, 양옥승 외 옮김, 『놀이와 아동발달 제2판』, 정민사, 서울, 2005.
- 최인숙, 「칸트와 현대 유럽 철학 : 제 3 부 도덕과 예술 ; 칸트와 가다머에게서의 놀이 개념의 의미」, 『한국칸트학회논문집』, 한국칸트학회, Vol.7, 2001.
- 최현진, 『사이코드라마: 이론과 실제』, 학지사, 서울, 2010.
- 폴 헤어, 준 레ιβ슨 헤어, 서수균 옮김, 『제이콥 레비 모레노』, 학지사, 서울, 2008.
- 프리드리히 니체, 이진우 옮김, 『비극의 탄생·반시대적고찰』, 책세상, 서울, 2005.

한스 게오르크 가다머, 이길우 외 옮김, 『진리와 방법』, 문학동네, 파주, 2013.

Moreno, J. L., *Psychodrama* vol.1, Beacon House, 1964.

_____, *Psychodrama* vol.2, Beacon House, 1975.

_____, *Psychodrama* vol.3, Beacon House, 1975.

_____, *The Theatre of Spontaneity*, Beacon House, 1983.

_____, *Who Shall Survive? - Student Edition*, Beacon House, 1993.

_____, 외, *The Words of Father*, Beacon House, 2011.

Abstract

**Research on the Relation between Gadamer's
Ontology of the Spiel and
Psychodrama as the Spiel**

Son, Chang Sun

This paper aims to explicate the philosophical foundation of psychodrama and to provide how the philosophical thoughts of the Spiel can apply to our concrete life at the practical dimension of philosophy.

The philosophical thoughts about 'the Spiel' have emerged from ancient times. The theory of playing conceptualized by modern philosophers such as Kant and Schiller is connected to the psychoanalytic playing therapy. In that regard Nietzsche, Heidegger, and Gadamer claim that the subject of the spiel is not a man but the spiel itself, and they present an ontology of the Spiel to which psychodrama is closely connected.

According to Gadamer, the Spiel is not related to subjective reflection. Rather, it is an existing method of pure self-expression similar to natural movement, and it is, like a work of art, transformed into the 'formation' which involves, and speaks to, humans. Also, the temporality of the Spiel is, as the unique present, 'timelessness' that makes the distinction of ordinary time meaningless. The participants are absorbed in the Spiel and the thrilling self-oblivion that discloses the continuity with the self. In this way the Spiel and the world are combined with the continuity of meaning.

Psychodrama is a continuous spreading of 'spontaneity' like natural vitality, and it is the formation of genuine 'encounters' through the actions.

The past and future can be taken, here and now, as 'the moment' in time, and there participants are absorbed in the 'surplus reality' so that they return to a creative cosmic being of 'I-God'. By means of participating in psychodrama, a man who lives in the restricted real norms can expand and change himself, so he can recover the natural spontaneity which results in therapeutic experience.

【Keywords】 Spiel, formation, timelessness, continuity, spontaneity

The Trinity and Postmodernity¹⁾

(삼위일체와 포스트모더니티)

Declan Marmion*

【요약문】 포스트모던은 양가적 개념이다. 그것은 인간 이성 및 자율적 주체로서의 인간에 대한 신뢰, 과학의 발전, 성과 속의 절연 등을 핵심으로 하는 근대적 정신과의 근본적인 단절을 의미하는 한편, 주관성과 절대적 권위에 대한 불신을 강조한다는 점에서는 근대성의 연장이자 그것의 심화된 형태로 이해되기도 한다. 그러나 자율적 개인과 합리적 이성, 확실성과 명료성, 무시간적 진리와 실재에 대한 포괄적 설명으로서의 거대 담론에 대한 신뢰에 기초해 있는 근대적 정신에 대한 반동 속에서, 포스트모던 정신이 절대적이고 보편적인 이성을 부인한다거나, 개인이 문화적, 역사적 맥락을 초월하여 순수하게 자율적이고 독립적인 존재라는 사실을, 나아가 과학의 끝없는 발전이 인류가 직면한 문제들에 대한 해결책이라는 사실을 거부한다는 점만은 분명해 보인다.

이것은 절대적 진리로서의 신을 이해하는 방식에 있어서도 여전히 유효하다. 지금까지 포스트모던적 사유가 채용했던 대응 전략은 크게 두 가지로 대별된다. 하나는 형이상학적 제1원리를 근거로 한 일체의 토대주의적 거대 서사나 이론적 체계를 거부하는 데리다 유의 급진주의 노선이고, 다른 하나는 계시와 이성의 조화를 추구하면서 신을 존재의 관점에서 파악하려는 상호연관적, 존재신학적 시도를 거부하고 신에 대한 인식의 유일한 가능성을 계시 안에서 찾는 후기 자유주의나 근본적 정통주의 노선이다. 부정(apophatic)의 사유를 강조하는 포스

* St. Patrick's College, Maynooth, Ireland

1) The main themes of this article is based on a section in my book *An Introduction to the Trinity*(with Rik Van Nieuwenhove), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.206~24.

트모던적 사유방식은 근대의 과도한 합리주의적 사고에 맞서 신의 초월성과 무한성을 회복하려는 교정적 기능을 수행하지만, 다른 한편으로 신에 대한 유의미한 종교적 경험을 불가능하게 한다. 이 논문은 치치올라스와 밀뱅크의 입장을 중심으로, 이상에서 논의된 모던과 포스트모던의 한계를 극복하기 위한 제3의 대안으로 삼위일체론적 존재론을 제시하고자 한다.

【주제어】 근대, 탈근대, 신, 존재, 삼위일체

1. Introduction

The term "postmodern" is a contested concept. On the one hand, it is presented as a radical break with modernity – and its faith in human reason, unbridled scientific progress, the autonomous human subject and the divorce of the secular from the sacred. On the other hand, it has been described as a late form of modernity, an advanced or radicalised stage of the same historical process. For example, the postmodern focus on subjectivity and its concomitant distrust of authority and institutions can be traced back to modernity's "turn to the subject." More typically, however, postmodernism calls into question many of the so-called gains of modernity. Specifically, it is a reaction to the weaknesses and pretensions of modernity, despite its intellectual and societal advances, to what are perceived as totalising ideologies or political systems. If modernity and the Enlightenment project represented rationality, individual autonomy and progress, postmodern theory denies that reason is absolute and universal, that individuals are autonomous and able to transcend their historical context and culture, and that unbridled scientific progress is the answer to humanity's ills.

The modern spirit placed great faith in human reason, in its desire for certitude and clarity, and in its search for a comprehensive explanation of reality – a master story or "metanarrative." The postmodern spirit, in contrast, is characterised by a scepticism and incredulity towards metanarratives.²⁾ Epistemological and religious foundations, timeless truths, and other forms of "totalising" discourse are rejected. In place of "total" explanations or epistemological foundationalism, the relative, perspectival and contextual aspects of human knowledge are highlighted. Truth has a history.

"Thou shalt not believe in absolutes" is one way to describe the post-modern stress on provisionality, including the provisional nature of language.

2) Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Theory and History of Literature*, Vol. 10, trans. G. Bennington and B. Massumi, Manchester University Press, Manchester, 1989, p.37.

Language is not something neutral that directly and unproblematically represents an extra-linguistic reality but is socially constructed. Meaning is related to context, or, more radically, the meaning of any text is unstable and flexible due to the changing contexts in which it is read. It is impossible to commit to any particular interpretation. In contrast to modernity's search for absolute truth, the postmodern quest is nomadic and wandering, convinced that nothing is simply "true."

The downside of this distrust of metanarratives, moral absolutes and religious authority is a fragmentation of society, relativism in moral choices, and a loss of meaning and community. In the postmodern West this has left many with a sense of rootlessness and emptiness. The explosion of New Age spiritualities reflects a wish to develop an inner spiritual life in response to the harsher side of contemporary society and to Churches operating mainly out of a modern paradigm. Many Christians have absorbed, almost unconsciously, a consumerist, eclectic, "mix and match" approach to religious issues and practice, while some claim a multi-religious identity (e.g., partly Christian, partly Buddhist). The resurgence of religious fundamentalism also constitutes a rejection of the values of modernity (including individual rights, democratic ethos, pluralism, etc.) and a return to pre-modern religious expression in sometimes aggressive and violent forms.

2. Postmodern Groupings

If the postmodern sensibility has done much to uncover or deconstruct the ambiguities of modernity, no single alternative is offered. Broadly speaking, there are at least three kinds of postmodern groupings each of which has its advocates within the theological academy.³⁾ A first, more radical, stance exemplified in the work of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida

3) Postmodernism of course resists any easy categorisation. The suggested "divisions" that follow should be seen as rather fluid and treated with a degree of caution. See Graham Ward, "Introduction: 'Where We Stand'," in Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell, Oxford, 2005, xii-xxvii.

eschews all attempts to construct some grand narrative or overarching theoretical system. We are trapped in our own skin, as it were, in the immanence of our own experience; there is nothing more. There is no fixed meaning to anything – whether world, word, text or human subject. This is a reaction to, and a protest against, any kind of system, any kind of pretence to totality. In place of classical foundationalist epistemology with its search for secure first principles (e.g., in Descartes) there is a celebration of the chaotic or heteromorphous dimensions of life and its otherness. Moreover, any system – religious, economic, political – purporting to structure our experience is said to be constituted and maintained through acts of exclusion and repression. The Jewish philosopher, Emmanuel Levinas (1906-1995), has also been particularly influential in this context. For Levinas, the thrust of Greek philosophy was a striving for totality, and Heidegger's fascination with it led to an ontology focussed on comprehension and assimilation.⁴ The particular being is always already understood within the horizon of Being or, formulated differently, the other is perceived and accounted for by the metanarrative. For Levinas, on the other hand, the perichoresis of Being and knowing characteristic of the Western metaphysical tradition is displaced by the social relation, by the "Other," the other human being, in a way that goes beyond comprehension. The abandonment of metanarrative enables an encounter with the repressed other of modernity. Rationality operates within an inter-relational context in which the other always has priority. The ethical encounter with the other person constitutes the proto-philosophical experience. This is to acknowledge that the subject is not a self-enclosed totality; it is to awake to alterity. In relation to epistemology, the strong postmodern stance highlights the temporality of knowledge and the contingency of beliefs. To its detractors such a position leads down the slippery slope of relativism and radical scepticism. More positively, it is recognition of the indeterminacy of language and the elusive nature of ultimate meaning and truth. Derrida's lin-

4) Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?" in Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, eds., *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996, pp.1-10.

guistic deconstruction, for example, is essentially a reaction to the unequivocal domination of one mode of signifying over another. It is a rejection of a realist understanding of language that assumes our linguistic utterances have a fixed meaning. Meaning is never static. Texts have to be constantly re-read in new ways, against the grain, to disclose concealed or repressed meanings.

3. Conservative Impulses

A second, more conservative, but equally radical postmodern stance critiques what it sees as theology's collusion with the project of modernity. It renounces the "compromises" of liberal theology in its attempt to mediate religious thought to modern culture. The "postliberal theology" of George Lindbeck and his colleagues at Yale University is one example, while the "Radical Orthodoxy" movement, whose leading figures include John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, is another. Lindbeck has reconceived religion and Christian doctrine, offering in effect a new vision of theology and Christianity.⁵⁾ Postliberal theology is suspicious of appeals to universal religious experience that reduce religions to a lowest common denominator as different expressions of the same thing. It espouses a strong anti-foundationalist stance: religions are not simply externalisations of a pre-reflective, pre-linguistic foundational experience. Rather, religions are like languages or cultures embedded in forms of life, and doctrines function as grammatical rules shaping and regulating a community's dispositions and discourse. Theological faithfulness is "intratextual" in that it refers to the theologian's primary commitment to the authority of the scriptural narrative. By locating themselves within this narrative, postliberals claim that it is the text which absorbs the world rather than the world the text. We will shortly see how recent Trinitarian theology has engaged with these and other postmodern

5) George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984.

emphases.

Underlying the postliberal agenda is the view that theology, especially in its liberal or revisionist forms, in accommodating itself too uncritically to a secular and pluralist culture has undermined the specific content and identity of particular religious traditions. It is with the aim of combating the "acids of modernity" that postliberal theology wishes to absorb the universe into the biblical world.⁶⁾ Rather than "translating" the language of the Bible into the speech and thought forms of modern culture, which leads to dissolution of the biblical witness and a loss of Christian identity, the postliberal approach highlights the assimilative power of the biblical text and its capacity to draw us into a particular framework of meaning. This is a plea to the Christian community to rebuild its particular, distinctive, biblical culture. A diaspora Church of communal enclaves of mutual support is envisaged living in the midst of a hostile and de-Christianised culture. The future of the Church will therefore require some kind of "sociological sectarianism," some kind of standing apart in order to witness to and negotiate the challenges of a post-Christian society.

Another "conservative" impulse within contemporary theology is the reform programme of the Radical Orthodoxy movement. Also rejecting what it considers modernity's questionable epistemological assumptions and its sharp separation of faith and reason, the radical orthodox perspective views faith not as alien to reason but as its intensification and divine illumination. This position, inspired by Augustine and Aquinas, underlines how faith and reason involve a participation in the mind of God, a sharing in the mystery of the life of the Trinity. It also finds a resonance in *Fides et Ratio*, the Encyclical Letter of Pope John Paul II, where faith and reason are compared to "two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth."⁷⁾ Like the postliberals, the radical orthodox disavow any sphere, discipline or discourse, which is independent of God. This is a theology on the offensive:

6) *Ibid*, p.127, p.135.

7) *Translated as Faith and Reason*, CTS, London, 1998, Intro.

every discipline is framed from a theological perspective. Society, culture, politics, art, science and philosophy - all are boldly critiqued with a view to establishing, or better recovering, a comprehensive Christian vision. It is the end of the master narrative of secular reason.⁸⁾ Theology makes a return here to the public sphere and shapes the way we talk about everything.

Radical Orthodoxy has a particular and controversial view of the Christian theological tradition. It regards most of Christian theology after the late Middle Ages as issuing in a fateful separation of philosophy from theology. Duns Scotus is presented as the main culprit, as a result of whom theology ceased to be concerned with the whole of reality and ceased to identify God with Being. Instead, philosophy claimed an autonomous knowledge of Being, while theology degenerated into a "Protestant Biblicism" or "post-tridentine Catholic positivist authoritarianism."⁹⁾ Thus Radical Orthodoxy wishes to restore philosophy's pride of place in theology. Both terms are sometimes used synonymously. Philosophy is not about reason - understood in the scientific Enlightenment sense - but about wisdom. This is a mode of rationality where philosophical discourse is not separated from theological reflection, where faith and reason mutually support one another in the quest for a unified vision of knowledge. It is a vision which goes back to the Neo-Platonism of Augustine. All knowledge of God, all search for truth, requires divine illumination. (Radical Orthodoxy also, correctly, sees a similar harmony of faith and reason in Aquinas).

This pre-modern return to Patristic and Medieval roots is not meant as an exercise in nostalgia, however. While Radical Orthodoxy caricatures and dismisses whole epochs of the theological tradition, it does intend a new reading of this tradition. Against the postmodern backdrop of loss of faith in reason, it grounds truth and knowledge through a participation in the divine mind. Yet this Neo-Platonic metaphysical outlook is unconvincing for those

8) Gavin Hyman, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, p.28.

9) John Milbank, "Catherine Pickstock and Graham Ward", eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London, 1999, p.2.

who claim Radical Orthodoxy only offers a one-sided reading of modernity, equating it with nihilism and violence, but overlooking its scientific gains, its sense of historical consciousness and legacy of critical thinking.

4. More Moderate Stances and the Apophatic Way

A third, more moderate, stance recognises that just as there are many forms of postmodernity, so too modernity cannot be reduced to a single version. Prior to classical Enlightenment modernity there was the creative, influential culture of Renaissance humanism in the fifteenth and sixteenth centuries.¹⁰⁾ Modernity cannot simply be equated with the scientific achievements of the seventeenth century. Moreover, in this approach, modernity was not only entrapping; in its democratic and ethical ideals it was emancipatory. Hence political and liberation theologies have roots in modernity as do those who refuse to drive a wedge between faith and rationality. This approach, whose advocates include David Tracy, nevertheless acknowledges the limitations of modernity: its autonomous self-grounding subject, desire for totality, impoverished notion of reason, and its individualistic, idealistic and Eurocentric perspective.¹¹⁾ Postmodernity at its best challenges this ambiguous tradition of modernity, not in a nostalgic, anti-modern hankering after a by-gone era, but in its turn to the other and the different. By recognising and cherishing otherness and difference, particularly in groups marginalised or repressed by Enlightenment modernity - including the mystics, dissenters, and those from other religions and cultures - postmodernity inaugurates a new kind of theological self-consciousness. Those who are "other" and "different" return to challenge the dominant narrative of Eurocentric modernity.

The question of God also returns. As Tracy puts it, theos returns "to unsettle the dominance of the modern logos" despite the fact that "in modern

10) Louis Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1993.

11) David Tracy, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Concilium Series, Orbis, New York, SCM, London, 1994.

theology the logos of modern intelligibility was the dominant partner in the conversation."¹²⁾ This is an allusion to the analogies of knowledge and love, championed by Augustine and Aquinas and developed by Rahner and Lonergan, which seek an insight into the triune nature of God on the basis of the operation of the human mind. A less prominent counter-current to this psychological trajectory is a strong apophatic strain - from Pseudo-Dionysius the Areopagite through John Scotus Eriugena, Aquinas, Meister Eckhart and Nicholas of Cusa - that stressed the incomprehensibility of God. It should not surprise that a postmodern sensibility wants to recover this apophatic or mystical tradition against the systematising and speculative tendencies of traditional Scholastic explications of Trinitarian theology. Jean-Luc Marion, for example, inspired by Pseudo-Dionysius, wants to reclaim the tradition of God beyond Being, to name God anew as "excess" and "gift."¹³⁾ This anti-idolatrous sensibility is essentially a claim that theology can never be reduced to or captured by a "system." Marion's project represents a deconstruction of attempts to name, grasp or control God. It points to God's alterity. The neighbour too is "wholly other." The work of Levinas and Derrida has also given rise to an ethics of alterity that retrieves responsibility for the other and faith in a justice to come.

We have seen how theology has been divided in its response to modernity. On one side are the "mediating" theologians (e.g., Tracy, Tillich and Rahner) who want to correlate revelatory claims with the demands of reason. Reason is valued but not overvalued. But there is the danger of domesticating the mystery of God and undermining the gratuity of revelation. On the other side are the postliberals and radical orthodox who reject all correlational strategies, and see theology's sole foundation in revelation. This is to distrust and ultimately to abandon an onto-theological approach that understood God in terms of Being. Marion, for example, challenges theology to leave behind modern theo-logy and become once again theo-logy.

12) Ibid., p.37.

13) Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors-texte*, trans. T. Carlson, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

What effect has this postmodern naming of God had on Trinitarian theology? Certainly the renewed emphasis on the apophatic dimension of theology is a reaction and corrective to the excessive rationalism of modernity. It is not a question though of dismissing the possibility of any kind of affirmative theology or endorsing a simplistic fideism. Rather, following Gregory of Nyssa, it is to leave behind what we think we have grasped of God. This process of continual striving and straining on a never-ending journey towards God - Gregory's concept of *epektasis* (see Phil 3:13) - challenges the theologian to a sapiential and participative knowing, as we have seen with the Cappadocians, Augustine, and the latter's medieval successors (Richard, Bonaventure, Aquinas, and Ruusbroec). It is to acknowledge that we do not speak of God unless we are first spoken to, or that theological speech is ultimately a response. Pointing to the ineffability of God is to say that the more we understand God, the more (not less) unknown God becomes.¹⁴ This is the tradition of *docta ignorantia* or "learned ignorance" already exemplified in Augustine and in the medieval period with Nicholas of Cusa (1401-64).

Postmodernity thus sees in the apophatic or contemplative tradition a critique of, and liberation from, absolute and definitive concepts of God. We have noted how it also critiques traditional metaphysics or any attempt to explain the totality of Being (onto-theology). Derrida, following Heidegger, discerns a closure to metaphysics by which he means the Western philosophical tradition of a metaphysics of presence - something is only if it is present or presentable - and turns to "the excessive practice of language" in negative theologies.¹⁵ Every predication applied to God has to be exceeded or crossed out in order to glimpse the Trinity beyond Being. In his deconstructive reading of Pseudo-Dionysius and Eckhart, Derrida, not unlike

14) Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence: Reflections on the Question of God*, Ashgate, Aldershot, 2004, p.76.

15) Derrida et al., "Original Discussion (1968) of La 'Différance' [sic]," in David Wood and Robert Bernasconi, eds., *Derrida and Difference*, Parousia Press, Warwick, 1985, p.132, as cited by Kevin Hart, "Jacques Derrida: An Introduction," in Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader*, Blackwell, Oxford, 1997, p.163.

Balthasar and Milbank, has left behind early modernity's view of Being as a univocal concept applied to God and humanity and which placed both on the same level, with the effect that God's ontological transcendence was denied. For Duns Scotus (c.1266-1308) "Being" can be infinite (God) or finite (creatures). It is what each have in common and which reason can study without recourse to revelation.¹⁶⁾ Balthasar reminds us, however, that for Aquinas Being subsists only in its emergence from God, thus highlighting the priority of God over Being. And following from this disproportionality between God and creatures, Aquinas claims that all language about God can only be predicated analogically. But at the same time, Aquinas also assumes a basic affinity and similitude between creatures and God. Otherwise it would not be possible (with Augustine, Aquinas and the mystical tradition) to speak of participating in the dynamic life of the Trinity. God cannot be described in an unqualified manner as "totally other." Rather, theological discourse is an interplay of affirmation and negation, of purification and expansion, of revelation and concealment. Here is not the place to trace the history of the tempestuous relationship between God and Being. In an extensive reflection on Exodus 3:14, Paul Ricoeur has raised some of the issues at stake.¹⁷⁾ He traces how the conjoining of God and Being shaped our fundamental conception of Christianity in the West. It affected how we understand the relation between Hebraic and Greek culture, between theology and philosophy, and the role of development in tradition. His conclusion is a plea to preserve a balance between the affirmative way and its positive statements about God by way of analogy, and the negative way with its recognition of the limitations and inadequacies of all affirmations.

The apophatic way does more than liberate from conceptual idolatry; it

16) Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. O. Davies et al., T&T Clark, Edinburgh, 1999, pp.9~21.

17) Paul Ricoeur, "From Interpretation to Translation," *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago University Press, Chicago and London, 1998, pp.331~61. See also Marmion and Van Nieuwenhove, *An Introduction to the Trinity*, p.36.

invites to an epistemology of participation. It is linked to mystical speech. In place of the language of observation, representation or objectification, mystical discourse is a failure of speech, a language of unsaying in the sense of a continual disciplining of language before the God who is always more than we can say. Personal language for the triune God, while used analogically, has participatory overtones in that Father, Son and Holy Spirit are not so much nouns as verbs drawing us into the "event of relationships" that God is.¹⁸⁾ This highlighting of the dynamic nature of the being of God in terms of reciprocal movement or relationship underlies an epistemology of participation and illumination. Of course, such a position is far from a strong postmodern view, evidenced, for example, in Don Cupitt, who tends to reduce Christian mysticism to language, that is, to mystical texts.¹⁹⁾ Recognising that mysticism is mediated by language is not a warrant for restricting mysticism to a form of literature. Instead, following Bernard McGinn and others, we can point to a Trinitarian basis for mystical speech. McGinn appeals to the distinction, for example, in Meister Eckhart between the Word unspoken and the Word brought forth, both in the Trinity and in the human person. This is to ground mysticism in the transcendent source of language, namely, "in the Verbum within the dynamic consciousness of the Trinity - a Word that is more than language."²⁰⁾ As Eckhart puts it, "the Word which is in the silence of the fatherly Intellect is a Word without word, or rather a Word above every word."²¹⁾ And yet, it is only in and by this Word that the universe comes to be. The Creator God speaks and this creative speaking is in a real sense identical with Godself, "a self-reproduction through a creative act of the will: language mediating the power and presence of God as God's word goes forth."²²⁾ The Father's speaking of the Word expresses the

18) Fiddes, *Participating in God*, p.36-46.

19) Don Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, Oxford, 1998.

20) Bernard McGinn, "Quo Vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism", *Christian Spirituality Bulletin* 6 (1998), p.17. See also Mark A. McIntosh, *Mystical Theology*, Blackwell, Oxford, 1998, pp.123-36.

21) Meister Eckhart, *Expositio Libri Genesis*, n. p.77.

22) Oliver Davies, *A Theology of Compassion: Metaphysics of Difference and the*

inner hidden divine silence, while the Spirit as the nexus or bond of love between Father and Son enables and is our point of access into this divine conversation, and so restores all things to God. Within Eckhart's Christian-Platonic framework of emanation and return, the soul returns to and participates in its divine ground. The mystical journey is conceived as an extension and prolongation of the Trinitarian speech-event that unfolds in creation and incarnation - "uttered" by God - as well as in the apophatic silence of the cross. Apophatic language tries to evoke something analogous to the path of union with God incorporating a more participatory and existential kind of knowing.

In some quarters of current Trinitarian discourse there is an unfortunate tendency to play off a participative or contemplative approach to the Trinity against a more "social" perspective. More benignly perhaps, the former is advocated as a corrective to a model regarded as overly-concerned with the functional relevance of Trinitarian doctrine. Thus Matthew Levering, in his work on Aquinas as a resource for the renewal of Trinitarian theology, concludes that rediscovering theology as contemplative wisdom renders the quest for relevance "less urgent."²³⁾ Similarly, though from a different angle, Karen Kilby critiques social trinitarians for using the doctrine to promote specific social, political or ecclesiastical regimes.²⁴⁾ This is to overstate the case, even if validly warning of the dangers of projecting our hopes and concerns on to God, and it reflects a regulative or "grammatical" interpretation of doctrine along the lines of George Lindbeck. Trinitarian doctrine in this view does not have to be relevant or even the central focus of Christianity; it has a negative or regulative function, providing rules or guidelines about how to speak in a Christian way about God. More persuasive is David Ford's depiction of theology as wisdom that responds "both to the cries of God and

Renewal of Tradition, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2001, p.255.

23) Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford, 2004, p.240.

24) Karen Kilby, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity," *New Blackfriars* 81, 2000, p.444.

to the cries of the world," worked out "in the complexities and ambiguities of history," all the time trying to discern the significance of doctrine for now.²⁵⁾

5. Trinitarian Ontology: From Zizioulas to Milbank

Another facet of Trinitarian reflection in the context of postmodernity is the incipient development of a Trinitarian ontology or metaphysics. Stanley Grenz, John Zizioulas, Colin Gunton, Oliver Davies, David Bentley Hart and John Milbank have all made important contributions to this discussion. Grenz, for example, pursues a conception of Being that emerges from the narrative of the divine name, from the "I am" of Exodus 3:14 to the "I am" sayings of Jesus. Against a backdrop of the demise and deconstruction of onto-theology - the attempt to connect the God of the Bible to the Greek concept of Being - he asks whether the revelation of the divine name as Trinitarian could lead to an alternative "theo-ontological" story more suitable for today. After tracing the historical development of the doctrine in its dialogue with the Greek Platonic and neo-Platonic tradition, Grenz concludes that both Eastern and Western theologies are concerned "to speak meaningfully of the biblical experience of the God who is both hidden and revealed"²⁶⁾ thus giving rise to the apophatic and cataphatic approaches to which we have referred. The apophatic aspects of biblical revelation can deconstruct "and radically reconfigure prior conceptions of 'Being' and 'God.'"²⁷⁾ This is to move beyond the God of onto-theology as the highest object of thought and beyond the vanity of logocentrism (Derrida). It is to remove "'knowledge' from its place of ontotheological privilege, so that presence is always inflected with absence, selfhood is only constituted through radical otherness,

25) David Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p.5, p.213.

26) Stanley Grenz, *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005, p.320.

27) Levering, *Scripture and Metaphysics*, p.200.

and knowing is only possible in and through unknowing."²⁸⁾ This is more than simply a "negative" theology; it entails a negation of the negations in order to attain some positive knowledge of God. Otherwise the suspicion that apophatic silence leads ultimately to agnosticism would be justified.

At issue is the connection between the God revealed as triune and the hidden God of apophatic theology. Grenz and others locate this in the notion of otherness. Pace Aristotle's God accepted within the matrix of Being and part of the world, Christianity postulates a fundamental distinction between God and the world. The world might not have been, but God's goodness and greatness would still remain undiminished. The Christian distinction insists that God is God even apart from any relation of otherness to the world. God transcends and is more fundamental than the distinction itself.²⁹⁾

From a Trinitarian perspective the focus on the dimension of the otherness of God needs to be considered alongside its correlate, communion. As Zizioulas has noted, within the Trinity otherness is not simply consequent upon, but constitutive of, unity: "God is not first one and then three, but simultaneously one and three."³⁰⁾ Communion does not threaten otherness; rather it generates it in that Father, Son and Spirit are names denoting relations, that is, relationships of distinction and alterity - relations of opposition as Aquinas would say - bound together by the Spirit as the love within the divine life. God is conceived neither as an individual nor as a collectivity, but as a communion-in-otherness, a unity of persons in relation, where there is space for the "Other."³¹⁾ We have seen how Levinas' philosophy of alterity goes in a similar direction in his stress on the absolute responsibility of

28) Mary-Jane Rubenstein, "Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology," *Modern Theology* 19, 2003, p.393.

29) Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1982, 1995, pp.32~33.

30) John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed., Paul McPartlan, T & T Clark, London & New York, 2006, p.5.

31) Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p.215~16.

the self for the other, an ethical imperative that shatters the illusion of autonomy. His critique of traditional ontology was that it eradicated otherness and reduced it to sameness. There are echoes of this approach in much traditional theological discourse where the "other," whether from an intra-Christian or extra-Christian perspective, was presented more in terms of what was strange, different and foreign. Neither are models of the Church based on a communion ecclesiology immune from homogenising tendencies that reduce and undermine the alterity of the other.³²⁾

Another voice in the development of a renewed ontology is Oliver Davies who holds that the (compassionate) self is best actualised in radical self-dispossession. He shows how the compassionate self is an image of the triune God by linking an ontology of compassion with the Trinitarian being of the Divine Persons. Here the relationality of Being is underscored: Being is the medium of relation between self and other, preserving the distinctness of each while facilitating their relation. In particular, the identification of Being and love defines the compassionate self, and it finds ultimate expression in the life of the Trinity that holds together "the created order in dramatic tension with itself, in a compassionate dynamic of difference and identity."³³⁾ Davies points to the traditional formula *mia ousia - treis hypostaseis* as oppositional ontological terms devised to express the identity and preserve the distinctness of the Persons. The peculiar tension (or *aporia*) of this formula challenges us to think unity and distinction simultaneously within the immanent Trinity itself - and outside the space-time continuum - all the while taking our cue from the economic Trinity, God made visible in the world. The immanent Trinity exceeds all economic formulations. It is spoken of allusively, and its meaning is presented indirectly, analogically rather than literally. In this sense, Trinitarian language is essentially "negative" in that it critiques the various positive ways we speak about (and to,) God in the Scriptures and in the liturgical tradition so as not to lose

32) Paul M. Collins, *The Trinity: A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, London, 2008, p.119-29.

33) Davies, *A Theology of Compassion*, p.23.

sight of God's essential mystery.

From an aesthetic perspective, David Bentley Hart offers an impressive Trinitarian account of beauty that presents Being as primarily the shared life of the triune God: ontological plenitude and oriented toward another. The beauty of the infinite is reflected in the dynamic co-inherence of the three divine persons, a perichoresis of love, an immanent dynamism of distinction and unity embracing reciprocity and difference. The triune God does not negate difference; rather, the shared giving and receiving that is the divine life may be compared to an infinite musical richness, a music of polyphonic and harmonious differentiation of which creation is an expression and variation.³⁴⁾

Hart is deeply influenced by the dynamic or "straining" (epektasis) ontology of Gregory of Nyssa, whose view of God as unanticipated beauty evokes desire in creatures who are drawn on in an unending pilgrimage to the source of beauty, to embrace the infinite. Once again, we have an ontology of participation: the soul thirsts for more of God's beauty, for participation in God's fullness. Participation is not simply noetic in the sense of discursive knowledge, but has to do with virtue, with assimilation to God. At the same time, the union of God with the creature is balanced by an awareness of the ontological difference or disparity between God and creation. For Hart, creaturely participation in the divine nature (2 Pt. 1:14) is always a contingent and analogical participation; the creature cannot become infinite. In a Trinitarian context, it is to affirm "that God is in himself a gift of distance," infinite yet not without form, and whose Being is always "being given determinatively to the other."³⁵⁾ God gives Being to beings, while beings express God's infinite Being by being other than God. This is a reworking of the classical Christian position that God is the source of Being, the source in which every being participates. Being is God's good gift and we can speak of Being's kenotic self-donation in beings. Infinity is depicted not as negating human finitude but, more positively, as divine excess, as that fullness

34) David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK, 2003, p.274.

35) *Ibid.*, 207, 214.

and fecundity that creates and sustains, taking on and transforming the contingent human condition. In sum, Hart offers a theological ontology drawn from Patristic sources, including Augustine, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor, which speaks of God as infinite Being or beauty who embraces all of Being in himself, and creatures as finite beings who exist by participation in this divine plenitude.³⁶⁾

Hart offers a persuasive theological vision of the beauty of God's infinity that lies at the heart of the Christian Gospel of peace and one that is grounded in analogical participation in the Trinitarian life. Similar to Milbank, he contrasts this narrative of peace with a story of violence which he associates with much postmodern thought. In spite of the impatient and at times vituperative tone - one that ironically runs counter to a Christian rhetoric of peace - this vision shows how theology can never be reduced to the propositional and verbal, but begins with philokalia - the love of beauty. It is to acquire a taste for God's beauty enabling us, as Augustine would say, to imitate whom we worship. Theology, on this view, mediates between *theoria* - a contemplative knowing or "seeing" - and *logos* - an analytical knowledge.

What is less developed in Hart is the role of the Spirit in the process of our participation in the divine nature. True, he acknowledges that the Spirit is not simply the love of Father and Son, not just the bond of love, but the one who breaks the bonds of self-love. The Spirit completes and perfects the love of Father and Son not only immanently, but economically as a kind of second intonation or second difference (Milbank) of that love. Echoes of Richard of St. Victor are evident here - the love of two persons is never exclusive but always seeks a third to share that love. At stake is the personal character or distinct identity of the Spirit. If the Spirit is only depicted as the reciprocal relationality between Father and Son we end up with a latent binitarianism or bipolarism. Yet our participation in God, as Romans 8 at-

36) For an excellent source book that treats of the intrinsic relationship of truth, goodness and the vision of God, see Gesa E. Thiessen, ed., *Theological Aesthetics: A Reader*, SCM Press, London, 2004.

tests, is effected by the indwelling Spirit. The Spirit is the means by which we are assimilated to Christ and incorporated into the Trinitarian life. It is through the Spirit, as Athanasius writes, that we are partakers of God "for inasmuch as we partake of the Spirit, we have the grace of the Word and, in the Word, the love of the Father" (Letters to Serapion, 3. 6)³⁷⁾

Moreover, following Augustine, the Spirit is the gift of God (donum Dei), the gift of our common participation in the Trinity (2 Cor 13:13). The category of gift or donation is key in the Trinitarian ontology of our final theologian in this section, John Milbank. Milbank, in dialogue with philosophers including Marion, Derrida and Heidegger, as well as with the theology of Augustine, Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius, wants to show that there is ""a transcendental 'giving' in all things" - we cannot assume that "things are apart from their capacity to give themselves."³⁸⁾ The original, creative donation is that of God who "gives to be," who gives Being out of his plenitude, while we receive (as a gift) and participate in Being. Creation is God's gratuitous giving of existence, including difference. God is a God who differentiates while encompassing and including every difference. But this difference or, more accurately, this harmony of difference applies firstly to the Trinity. The "first difference" - a move from unity to difference - is the Son, the expressive articulation of God, while the "second difference" refers to the Holy Spirit, the interpretation, reception and response to this expression.³⁹⁾ The love between Father and Son is communicated through the Spirit and exceeds or overflows outwards into creation. Inspired by the

37) For a development of a participative or incorporative trinitarianism, see Sarah Coakley, "Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity", in Sarah Coakley & David Pailin, eds., *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp.29-56.

38) John Milbank, "Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic", *Modern Theology* 11, 1995, p.121.

39) John Milbank, "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions", in Ward, ed., *The Postmodern God*, p.274. See also John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1993, pp.423-24.

"musical" ontology of Augustine's *De Musica*, Milbank posits the Trinity as a "'musical' harmony of infinity," a community in process, within whose perpetual mutual exchange we analogically but actively participate "such that the divine gift only begins to be gift to us at all ... after it has been received - which is to say returned with the return of gratitude."⁴⁰

Milbank has sought to establish Being as originally gift, a gift from God, reflected in creation. Moreover, he sees creation and redemption in terms of a Trinitarian "gift exchange." There is reciprocity in that we receive God's gift of love while at the same time actively extending agape towards our neighbour. Pace Derrida for whom the gift is but the passing away of time, Milbank shows how Christian agape constitutes a purified gift-exchange. It transcends contractual obligations but neither is it unilateral: a good gift always elicits something in return, e.g., gratitude and delight. Pace Marion, a gift is not constituted by distance alone - that would be too unilateral. Rather, gratitude, receptivity and reciprocity constitute our being as creatures, are revealed in the life and death of Jesus, and are grounded in the giving and receiving of intra-divine love, the inner-trinitarian exchange. Milbank's relational ontology of the gift is, therefore, rooted in the Trinity, specifically, in God's gift of the Spirit as the gift. Gift and relation are co-incident - the Spirit is the gift of relationship of Father to Son. The Trinitarian circle of love is not self-enclosed, however, but is oriented outwards by the Spirit. The Spirit thus interprets or reshapes the dialogue of love between Father and Son. For our part, we too receive "and receive through our participatory giving in turn ... This is the one given condition of the gift, that we love because God first loved us."⁴¹

Milbank's ontology of participation holds that what most belongs to beings, namely, their very existence, is received as a gift. Yet this is not at the expense of the integrity and autonomy of creation. Inspired by the Christian metaphysics of Balthasar and the latter's development of the ana-

40) Milbank, "Can a Gift be Given?", p.136.

41) *Ibid.*, p.154.

logia entis, the relationship between God and creation is neither one of complete similarity nor complete dissimilarity. The human subject is a real partner in the God-human relationship. But this participation is more than simply a sharing in the Being and knowledge of God. Milbank extends it to language, history and culture - the realm of human making.⁴²⁾ Such poesis does not estrange us from God but constitutes our way of expressing and analogically participating in God's continuous creativity. This is an ontology that wants to show how it is possible to be both receptive and donating. It culminates in the liturgy where we receive the life of all three persons in and through our worship - an "active reception whereby in receiving we actively become what we receive: the triune God."⁴³⁾

In Milbank's account of the Trinity and creation differences are subsumed or drawn into an intrinsic divine harmony. This priority of harmony connotes a "high" Trinity to which the created realm is "lifted up" so as to participate in the Trinitarian circulation of love. But this vision is also related to an explicitly anti-modern agenda. Not unlike Barth's condemnation of liberal theology, Milbank dismisses what he sees as the compromising strategies of correlation and mediation evident in "modern" theologians including Rahner, Metz and Gutiérrez. In effect, he is re-appropriating Augustine's City of God to the extent that the heavenly city, a harmonious community of love, is played off against the earthly city of conflict and strife. Two different worlds are irreconcilably and antagonistically set against each other. But such an agonistic portrayal is at odds with a Christian doctrine of creation where reality is viewed as fundamentally good, while sin and evil are considered secondary realities. We might point out that Christians are "citizens of both cities" (Vatican II, *Gaudium et Spes*, n. 43) and thus critics have seen in Milbank's project "the danger of setting the common life of the Church too dramatically apart from the temporal ways in which the good is realized in a genu-

42) John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London, 2003, ix.

43) John Milbank, "Gregory of Nyssa: The Force of Identity," in Lewis Ayres and Gareth Jones, eds., *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, London, 1998, p.105.

inely contingent world."⁴⁴)

Milbank's depiction of the religious and secular spheres as competing hegemonic narratives reflects much of the tone of the Radical Orthodoxy movement of which he is part. Unfortunately, this exclusivist, oppositional and ultimately dualist approach cannot acknowledge any value in secular or non-Christian discourse. These are dismissed as nihilistic. More positively, Milbank's ontological vision discloses a self-donating God, a first giver, who gifts reality to us, while the created temporal world, in its receptive and grateful response, participates in God's infinity. Yet the temporal implications of the notion of participation appear to be restricted to a kind of aesthetic theological "gaze" on history and society. But can aesthetics be isolated from praxis? Is a purely contemplative theology that gazes from the standpoint of eternity not in danger of becoming totally a-historical?⁴⁵) Milbank's repudiation of liberation theology, its social analysis "from below", from the perspective of the victims, and its struggle for social justice is replaced by an idealised and romanticised notion of Church as the goal of salvation.

6. Conclusion: Participation in the Trinity

Both Milbank and Hart point to our participation in the Trinity, yet it is not always clear what this entails. Briefly, this metaphor, which has biblical and patristic roots in the terms "deification" and theosis, refers to our gradual transformation (primarily by grace but also through ascetic effort) into likeness to God as the goal of human life. Paul employed various expressions to describe this participatory union including "in Christ" and "with Christ,"

44) Rowan Williams, "A Theological Critique of Milbank," in Robin Gill, ed., *Theology and Sociology: A Reader*, new and enlarged edition, Cassell, London, 1996, p.440. See also Fergus Kerr's chapter: "Milbank's Thesis", pp.429-34, in the same volume.

45) Georges De Schrijver, "The Use of Mediations in Theology or, the Expanse and Self-Confinement of a Theology of the Trinity," in Jacques Haers et al., eds., *Mediations in Theology: Georges De Schrijver's Wager and Liberation Theologies*, Peeters, Leuven, 2003, p.55.

while the Johannine community had the idea of the incarnate Logos as the source of eternal life in which believers participate even now. Indeed, deification would be seen, particularly in the Alexandrian tradition, as the counterpart of the incarnation. Deification is the purpose or consequence of the incarnation. For their part, the Cappadocians connect the term with the imitation of Christ and the practice of virtue that transform and perfect the believer. The "putting on" of Christ in baptism and the moral life deify. In the West, the main figure is Augustine who presents the attainment of divine likeness, "to become like God" (*City of God*, 19. 23. 4) as the goal of human life. Modern writers also present participation in the divine nature as the goal of the Christian life.⁴⁶⁾ The purpose of creation is union with God. For the human person it is a participation in the Son's relationship with the Father. Andrew Louth notes how deification permeates the whole pattern of Orthodox theology, even if it did not play such a central role in the West from about the twelfth century. It is not a transcending but a fulfilment of what it means to be human. At the same time, creatures remain creatures; we cannot take on the nature of God.⁴⁷⁾

In sum, gift and participation, divine giving and human participatory response, comprise Milbank's theological vision. It comprises a triune God as pure giving and receiving in an eternal perichoretic communion or harmonious difference into which humanity is invited.⁴⁸⁾ God's being is in giving, though Milbank also underlines that gift is a gift-exchange. God's superabundant donation promotes our responsibility for returning the gift, an active reception of self-giving love.

46) See Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp.312-20.

47) Andrew Louth, "The Place of Theosis in Orthodox Theology," in Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, eds., *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007, pp.32-44.

48) By arrogating the divine gift to the whole Trinity, however, the distinct identity of the Spirit, who traditionally in the West is the specific hypostasis of "gift" and "love", can be eclipsed.

참고문헌

- Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, Vol. 5: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. O. Davies et al., T&T Clark, Edinburgh, 1999.
- Coakley, Sarah, "Why Three? Some Further Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity," in Sarah Coakley & David Pailin, eds., *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Collins, Paul M., *The Trinity: A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, London, 2008, pp.119~29.
- Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Davies, Oliver, *A Theology of Compassion: Metaphysics of Difference and the Renewal of Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2001.
- Dupré, Louis, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- Ford, David, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Grenz, Stanley, *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2005.
- Gunton, Colin E., *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, UK, 2003.
- Hart, Kevin, "Jacques Derrida: An Introduction," in Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader*, Blackwell, Oxford, 1997, p.163.
- Hyman, Gavin, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
- Kilby, Karen, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity," *New Blackfriars* p.81, 2000.

- Lash, Nicholas, *Holiness, Speech and Silence: Reflections on the Question of God*, Ashgate, Aldershot, 2004, p.76.
- Levering, Matthew, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford, 2004.
- Levinas, Emmanuel, "Is Ontology Fundamental?" in Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, eds., *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996.
- Lindbeck, George, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984.
- Louth, Andrew, "The Place of *Theosis* in Orthodox Theology," in Michael J. Christensen and Jeffery A. Wittung, eds., *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2007.
- Liotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Theory and History of Literature*, Vol. 10, trans. G. Bennington and B. Massumi, Manchester University Press, Manchester, 1989.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being: Hors-texte*, trans. T. Carlson, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- Marmion, Declan and Nieuwenhove, Van, *An Introduction to the Trinity, An Introduction to the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- McGinn, Bernard "Quo Vadis? Reflections on the Current Study of Mysticism," *Christian Spirituality Bulletin* 6 (1998), p.17.
- McIntosh, Mark A., *Mystical Theology*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Milbank, John, "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-Two Responses to Unasked Questions," in Ward, ed., *The Postmodern God*, p.274. See also John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1993.
- _____, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, London, 2003, ix.

- _____, "Gregory of Nyssa: The Force of Identity," in Lewis Ayres and Gareth Jones, eds., *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, London, 1998.
- _____, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London, 1999.
- _____, "Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic," *Modern Theology* 11, 1995.
- Ricoeur, Paul "From Interpretation to Translation," *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago University Press, Chicago and London, 1998.
- Rubenstein, Mary-Jane, "Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology," *Modern Theology* 19, 2003.
- Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Schrijver, Georges De, "The Use of Mediations in Theology or, the Expanse and Self-Confinement of a Theology of the Trinity," in Jacques Haers et al., eds., *Mediations in Theology: Georges De Schrijver's Wager and Liberation Theologies*, Peeters, Leuven, 2003.
- Sokolowski, Robert, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1982, 1995.
- Thiessen, Gesa E., ed., *Theological Aesthetics: A Reader*, SCM Press, London, 2004.
- Tracy, David, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*, Concilium Series, Orbis, New York, SCM, London, 1994.
- Ward, Graham, "Introduction: 'Where We Stand'," in Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell, Oxford, 2005, xii-xxvii.
- Williams, Rowan, "A Theological Critique of Milbank," in Robin Gill, ed., *Theology and Sociology: A Reader*, new and enlarged edition, Cassell, London, 1996.

Abstract

The Trinity and Postmodernity

Declan Marmion

‘Postmodern’ is a ambivalent concept. On the one hand, it means a radical break with modernity - and its faith in human reason, the autonomous human subject, unbridled scientific progress, and the divorce of the secular from the sacred. On the other hand, it is understood as a late form of modernity, an advanced or radicalised stage of the same historical process, in that postmodernity focuses on subjectivity and its concomitant distrust of authority and institutions. In the reaction against the modern spirit based on the strong trust in the autonomous individual and rationality, certitude and clarity, timeless truth and ‘metanarrative’ as a comprehensive explanation of reality, it seems clear that the postmodern spirit denies that reason is absolute and universal, that individuals are autonomous and able to transcend their historical context and culture, and that unbridled scientific progress is the answer to humanity’s ills.

It still holds in understanding God as absolute truth. The postmodern strategies to react against modern understanding of God have been divided roughly in two kinds. The first, more radical stance is the one exemplified in the work of Jacques Derridas, which rejects all foundationalist grand narrative or theoretical system on the basis of metaphysical first principles. The other is the postliberals and radical orthodox who reject all correlational, onto-theological approach to mediate between reason and revelation and to understand God in terms of Being, and see theology’s sole foundation in revelation. While certainly the renewed emphasis on the apophatic dimension of the postmodernity is a reaction and corrective to the excessive rationalism of modernity, it makes the meaningful

religious experience of God impossible. In this article I will suggest by reference to Zizioulas and Milbank, Trinitarian ontology as the 3rd alternative to overcome the difficulties of modernity and postmodernity discussed above.

【Keywords】 Modernity, Postmodernity, God, Being, Trinity

Verantwortung als ethische Schlüsselkategorie

(윤리적 주요 범주로서의 책임)

박창용*

【요약문】 본 소논문은 ‘사이버스페이스에서의 책임개념에 대한 숙고’라는 프로젝트의 단초로서 작성되었다. 즉 본 논문은 인터넷이라는 공간에서 회자되는 책임이라는 개념을 명확히 하기 위한 선행 작업으로 기존의 윤리적 책임이라는 개념을 정의하고, 개괄적으로 역사적인 맥락에서 살펴보고 보다 명확한 숙고의 단초를 제공하고자 하는데 그 의의가 있다. 굳이 인터넷이라는 특수한 공간을 언급하지 않더라도 현대 사회에서 책임이라는 개념은 ‘책임의 인플레이션’이라고 할 만큼 사람들의 입에서 오르내리는 정도가 이미 그 수위를 넘어선 듯하다. 따라서 본 논문에서 다루어지는 책임개념은 일반적으로 또는 상식적인 의미에서 언급되는 책임개념에 대해 철학적으로 살펴봄으로써 책임개념의 일반적이고 광범위한 사용법을 실천 윤리학의 범주 안에서 보다 구체적이고 학문적인 개념으로서 사용하게 될 밑거름이 되고, 책임에 대한 더 나은 철학적 토의에 대한 동기로 작용할 것이다.

【주제어】 윤리적 주요범주로서의 책임, 책임전가, 상관개념으로서의 책임, 소급되는 책임, 예상되는 책임

1. Einleitung

Je umfassender die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien unseren Alltag, unser Selbstverständnis und unsere sozialen Umgangsweisen verändern, desto dringender ist es, sie theoretisch zu reflektieren und die Technikentwicklung gesellschaftlich zu diskutieren. Diese Einsicht ist eine treibende Kraft für die permanent wachsende philosophische Community, die sich mit Logik, gesellschaftlicher Bedeutung und Anwendungsfragen der Informations- und Kommunikationstechnologien auseinandersetzt.

Vor allem im Cyberspace finden sich alle denkbaren Informationen. Alles im Cyberspace ist relativ, manipulierbar, wiederholbar und beieinander. Jeder darf sich mit seiner Meinung – ob kompetent oder dilettantisch – zu Wort melden. Der Computer ist zum Leitbild gesellschaftlicher Entwicklungen avanciert. Die Menschen-Computer-Interaktion hat sowohl Einfluss auf unsere Welt, in der wir leben, als auch auf die zwischenmenschliche Kommunikation. Schleichend hebt sich die Differenz zwischen Natürlichem und Künstlichem, zwischen Fiktivem und Realem auch im Alltag auf. Weltgeschehen, Politik, Wirtschaft und gesellschaftliche Trends sehen wir durch das Fenster des Computers. Eine medial vermittelte Wirklichkeit ist nicht mehr wegzudenken. Fast erscheint das Reale erst dann real, wenn es durch ein Medium reflektiert und beschäftigt wurde.

Die Welt im Cyberspace wird allmählich immer kleiner durch Internet. Dadurch können die Menschen in der ganzen Welt miteinander gleichzeitig schneller und leichter kommunizieren und viele Informationen in anderen Ländern erreichen, die sie brauchen, als früher. Mit seinen Eigenschaften stellt das Internet ein Kommunikationsmittel dar, das ebenso grundlegende wie weitreichende Veränderungen einleiten könnte. Das Internet selbst repräsentiert dabei an sich nur eine technologische Entwicklung, obwohl diese Technologie als Basis der Informationsgesellschaft das Potential haben könnte, das kulturelle und gesellschaftliche Leben weltweit zu revolutionieren. Zur Zeit haben auch Politik und Wissenschaft erkannt, dass die neuen Informations- und

Kommunikationstechnologien das Potential haben könnten, tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen einzuleiten. Konsens der Diskussion ist dabei, dass sich unsere Gesellschaft momentan in der Übergangsphase von der Industrie- zur Informations- oder Wissensgesellschaft befindet und dass mit diesen technologischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Unwälzungen auch eine Veränderung im Normen- und Wertesystem der Gesellschaft einhergehen dürfte. Die neuen Informationstechnologien, insbesondere das Internet mit seinen Informations-, Kommunikations- und Interaktionsmöglichkeiten, werden dabei als wesentliche technische Voraussetzung für diese Entwicklung angesehen.

Um sicherzustellen, dass derart tiefgreifende Veränderungen nicht völlig unkontrolliert vonstatten gehen, sollte man sich rechtzeitig über Chancen und Risiken der künftigen Informationsgesellschaft und die veränderten Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens im digitalen Zeitalter Gedanken machen.

Damit stellt sich die Frage nach der Verantwortung für dieses, sich noch in der Entwicklung befindliche, Medium. Deshalb möchte ich in dieser kleinen Arbeit den Begriff Verantwortung genauer untersuchen, bevor ich die Frage nach der Verantwortung im Cyberspace stelle, weil der Begriff Verantwortung im Alltag längst in Mode ist, ohne darüber nachzudenken.

2. Historischer Überblick

Der deutsche Begriff "Verantwortung" lässt sich seit dem 15. Jahrhundert nachweisen; in der praktischen Philosophie wird er lange nur sporadisch, vor allem im Kontext der Politischen und der Rechtsphilosophie verwandt¹⁾. Eine systematische Debatte um den Begriff "Verantwortung", setzt erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts ein und gewinnt seit Ende des Ersten Weltkriegs stark an Intensität. Der Sache nach ist "Verantwortung" freilich von Anbeginn

1) Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 1995, S. 3-71.

Thema der philosophischen Ethik. Dabei wird der Themenkreis der retrospektiven Verantwortung traditionell anhand des Begriffs der Schuld oder auch "Zurechnung", "Zuschreibung" oder "Imputation" diskutiert. Der Problemkontext der prospektiven Verantwortung wurde traditionell (und wird vielfach auch heute) mithilfe des Begriffs der Pflicht thematisiert.

Im primitiven und mythischen Denken wird zwischen natürlicher Ursächlichkeit und personaler Verantwortlichkeit bzw. Schuld nicht unterschieden.

Die mythische Einheit aus Naturkausalität und Schuld tritt noch in einem Fragment Anaximanders (ca. 610-546 v. Chr.) hervor, das als ältestes Zitat der Philosophiegeschichte gilt: ". . .Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, [. . .] in das hinein geschieht auch ihr Vergehen, nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit, nach der Zeit Anordnung."²⁾ Verglichen mit solchen Vorstellungen ist in der Blütezeit der antiken griechischen Philosophie bereits ein ungeheurer Aufklärungsfortschritt erreicht. Zwar hält es noch Platon für sinnvoll, Tiere zur Verantwortung zu ziehen; Bestrafungen von Tieren und sogar von toten Gegenständen – etwa die Auspeitschung schlecht läutender Kirchenglocken – sind bis ins späte Mittelalter belegt. Schon im dritten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles finden wir jedoch eine weit ausgearbeitete Imputationslehre; eine Theorie also, die klärt, unter welchen Umständen Personen retrospektive Verantwortung zugeschrieben werden können.³⁾ Aristoteles zufolge ist eine Handlung prinzipiell zurechenbar, sofern, Tatherrschaft' besteht, d.h. sofern die Handlung in unserer Gewalt steht, sofern sie etwas Freiwilliges ist und wir auch anders hätten handeln könnten. Affekthandlungen sind eingeschränkt zurechenbar. Die Imputierbarkeit von Handlungen, die auf Irrtum beruhen, hängt von der Art des Irrtums ab: Unwissenheit entschuldigt nicht, wenn sie sich auf gültige Normen des

2) Walter Kranz, hrsg., *Vorsokratische Denker: Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und Deutsch.* o. A. 1939, S. 41 f.

3) Aristoteles, "Nikomachische Ethik." In: Ders., hrsg., *Philosophische Schriften in sechs Bänden.* Hamburg 1995, Bd. 3, S. 44~72.

Naturrechts oder des positiven Rechts bezieht, die zu kennen seinerseits Pflicht ist. Bezieht sich die Unwissenheit hingegen auf empirische Rahmenbedingungen des Handelns, hängt die Imputierbarkeit der Handlung davon ab, ob die Unwissenheit selbstverschuldet und vermeidbar oder unverschuldet und unvermeidbar war. Die Aristotelische Imputationslehre wurde kontinuierlich weiterentwickelt und prägt noch heute gleichermaßen die Strafrechtstheorie und das philosophische Nachdenken über Verantwortung, Handlung, Freiheit und den Begriff der Person.

Der Philosophie Immanuel Kants kommt der Sache nach ebenfalls zentrale Bedeutung für eine Theorie der moralischen Verantwortung zu. Indem Kant Autonomie als Fähigkeit zur vernünftigen - d.h. auch sittlich vernünftigen - Selbstbestimmung konzipiert, werden Freiheit und (prospektive) moralische Verantwortlichkeit zu gleichursprünglichen Konzepten: Dadurch, dass ich mich selbst als autonomes Vernunftwesen bestimme, schreibe ich mir zugleich moralische Verantwortung zu, nämlich die Verpflichtung, mein Handeln an allgemein akzeptablen 'Gesetzen' zu orientieren. Im Rahmen der Kantischen Ethik ist daher nicht nur Freiheit Voraussetzung der Verantwortlichkeit, sondern Verantwortlichkeit auch Grund der Freiheit. Dementsprechend geschieht die Zuschreibung moralischer Verantwortung nicht nur gleichsam 'von außen', sie hat ihren Grund nicht - oder jedenfalls nicht allein - in einer sozialen Konstruktion, sondern gründet letztlich in der notwendigen Selbstzuschreibung freier, aber endlicher Vernunftwesen, insofern sie sich als Vernunftwesen bestimmen.⁴⁾

Der Begriff "Verantwortung" setzt sich zuerst in Bezug auf den retrospektiven Aspekt durch, während dasjenige, worauf der prospektive Verantwortungsbegriff zielt, noch längere Zeit ausschließlich mit dem Begriff der Pflicht bezeichnet wird. Später, im wesentlichen erst seit dem 20.

4) Immanuel, Kant, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." In: Ders., hrsg., Werke: *Akademie Textausgabe*. Berlin 1968a, Bd. 4, S. 385-464; Ders., "Kritik der praktischen Vernunft." In: Ders., hrsg., Werke: *Akademie Textausgabe*. Berlin 1968b, Bd. 5, S. 1-162.; vgl. Ralf-Peter Koschut, : *Stukturen der Verantwortung*. Frankfurt a. M. u.a. 1989, S. 36 ff..

Jahrhundert, beginnt der Verantwortungsbegriff auch dem Pflichtbegriff partiell seinen Rang streitig zu machen.⁵⁾ Dabei dürfte erstens die Auflösung traditionaler Moralordnungen eine Rolle gespielt haben, die den Pflichtbegriff aufgrund seiner konventionalistischen Konnotationen in Misskredit brachte,⁶⁾ zweitens der explizit dialogische Charakter des Verantwortungskonzepts, der es u.a. für die Dialogphilosophie nach der Jahrhundertwende interessant machte, sowie drittens der Umstand, dass der Verantwortungsbegriff - stärker als der Begriff der Pflicht - sowohl den Bereich der moralischen Verantwortung als auch das Problem der Zurechnung von Verpflichtungen an Handlungssubjekte ins Zentrum der Betrachtung rückt. Daher scheint er als Zentralkonzept einer zeitgemäßen Ethik besonders geeignet, wenn man der Diagnose zustimmt, dass das "veränderte Wesen menschlichen Handelns"⁷⁾ in modernen, durch Arbeitsteilung, Technisierung und Systemintegration geprägten Gesellschaften sowohl eine Erweiterung des Verantwortungsbereichs im Sinne einer "Fern-"⁸⁾ bzw. "Makroethik"⁹⁾ als auch die Bearbeitung des zunehmend schwierigen Problems der Verantwortungszuteilung i.S. einer sozialen Organisation moralischer Mitverantwortung notwendig macht. Neue Impulse erhielt die Diskussion nach dem ersten Weltkrieg durch Max Webers (durch Max Scheler inspirierte) Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Wesentliches Kennzeichen der letzteren ist, dass die in der konkreten Handlungssituation in der Außenwelt erwartbaren Handlungsfolgen bei der verantwortungsethischen Beurteilung der Handlungsweise Berücksichtigung finden, während der Gesinnungsethiker die situationsspezifisch erwartbaren äusseren Folgen der von ihm für moralisch

5) Pavel Barn, "Verantwortung." In: Hans J. Sandkühler, hrsg., *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg 1990, Bd. 4, S. 690-694.

6) Johannes Schwartländer, "Verantwortung." In: Krings, Hermann, hrsg., *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München 1974, Bd. 4, S. 1577 ff.

7) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979, S. 13.

8) Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfulingen 1972.

9) Karl-Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik." In: Ders., hrsg., *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2, 358-435.

richtig gehaltenen Handlungsweise als ethisch irrelevant betrachtet. Verantwortungs- und Gesinnungsethik unterscheiden sich also durch die Definition des Gegenstands bzw. Bereichs der moralischen Verantwortung: Der Bereich, für den der Gesinnungsethiker Verantwortung übernimmt, beschränkt sich auf sein eigenes Gewissen, der Verantwortungsethiker sorgt sich auch um die Außenwelt und nimmt - im Sinne einer Güterabwägung - unter Umständen auch moralisch bedenkliche Mittel in Kauf, um größere Übel zu vermeiden. Webers Unterscheidung wirft eine Reihe von Interpretationsproblemen auf; nicht zuletzt die Frage, ob sich eine reine Gesinnungsethik als säkulare philosophische Ethik überhaupt konsistent formulieren lässt.

In der Dialogphilosophie, etwa in Martin Bubers 1923 erschienener Schrift *Ich und Du*, wird Verantwortung ganz in die Unmittelbarkeit der dialogischen Ich-Du-Beziehung hineingenommen: "Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du"¹⁰⁾. Damit ist zwar ein wichtiger Aspekt der Verantwortung, ihre unauflösbar intersubjektive Struktur, getroffen. Die Unmittelbarkeit der dialogischen Beziehung, von der die Dialogiker ausgehen, bedingt jedoch eine Ausklammerung des Dritten, der materiellen und sozialen Außenwelt. Echte moralische Verantwortung kann daher nicht Fuß fassen, weil die Frage nach der Substanz und den (Gerechtigkeits-) Kriterien der moralischen Verpflichtung ins Leere geht. Das gleiche gilt noch für Levinas, der das Problem klar erkennt ohne es lösen zu können.¹¹⁾ Auch bei Karl Löwith, der in seiner 1928 erschienenen Schrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*¹²⁾ unter Rückgriff auf Wilhelm von Humboldt eine sprachpragmatische Deutung des Verantwortungsbegriffs entwirft, bleibt aus ähnlichen Gründen unklar, welcher Zusammenhang zwischen der dialoginternen Verantwortung, die Kommunikationspartner für ihre Redehandlungen übernehmen, und der moralischen Verantwortung, die sich auch auf Gegenstände außerhalb realer Dialoge bezieht, bestehen könnte.

10) Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*. 1973, S. 19.

11) Emmanuel Levinas, *Zwischen uns*. München; Wien 1995, S. 132 ff., 208ff., 262f.

12) Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt 1969.

Die dialogphilosophische Einsicht in die intersubjektive Struktur jeder Verantwortung wird von Wilhelm Weischedel in dessen 1933 erschienenem Werk *Das Wesen der Verantwortung* wieder preisgegeben. Weischedel konzipiert eine Ordnung einander fundierender Verantwortlichkeiten von der sozialen Verantwortung über die theonome Verantwortung vor Gott bis zur vermeintlich fundamentalsten Selbst- und Grundselbstverantwortung, die sich auf eine solipsistische und letztlich dezisionistische Wahl der eigenen Existenzweise bezieht.¹³⁾

Angesichts der Möglichkeit einer atomaren Menschheitsvernichtung konzipiert Georg Picht moralische Verantwortung erstmals, ähnlich wie später Hans Jonas¹⁴⁾, als Verantwortung für die menschliche Existenz überhaupt.¹⁵⁾ Ebenso wie Jonas verlagert Picht die Verantwortungsinstanz in den Verantwortungsgegenstand hinein;¹⁶⁾ bei Picht ist dies die Geschichte, bei Jonas die Natur. Die Vorstellung, dass 'der Geschichte' oder 'der Natur' unmittelbar normative Kriterien für moralisch verantwortliches Verhalten zu entnehmen sind, wäre freilich (bestenfalls) auf der Basis einer ihrerseits problematischen metaphysischen Geschichts- bzw. Naturphilosophie aufrecht zu erhalten. Dies besagt freilich nichts gegen die Begründbarkeit der in Jonas' *Das Prinzip Verantwortung* formulierten Forderung nach Erhaltung der Bedingungen moralischer Verantwortlichkeit überhaupt, wie sie in seinem 'Kategorischen Imperativ' zum Ausdruck gebracht wird: "Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden".¹⁷⁾ Jonas zufolge ist diese Forderung nur durch

13) Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1972.; vgl. Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 19.; Ralf-Peter Koschut, *Stukturen der Verantwortung*. Frankfurt a. M. u.a. 1989, S. 117 ff.

14) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979.

15) Georg Picht, "Der Begriff der Verantwortung." In: Ders., hrsg., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*. Stuttgart 1969, S. 318-342.

16) Georg Picht, "Der Begriff der Verantwortung." In: Ders., hrsg., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*. Stuttgart 1969, S. 325.; Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a.M. 1992, S. 131.

einen ‚tutoristischen‘ Umgang mit großtechnologischen Risiken möglich, dergestalt, dass bei Unsicherheit über prognostizierte Technikfolgen grundsätzlich vom ungünstigsten Folgenszenario ausgegangen wird.¹⁸⁾

Als eigenständige Konzeption von Verantwortungsethik ist die transzendentalpragmatische Diskursethik zu verstehen, die sich um eine Rekonstruktion zentraler Motive sowohl der Weberschen Ethik der politischen Erfolgsverantwortung als auch der Jonasschen Ethik der universalen moralischen Fürsorgeverantwortung im Rahmen eines intersubjektivistisch transformierten Kantianismus bemüht¹⁹⁾ und dabei auch dem Problem der sozialen Distribution der primären (oder ‚primordialen‘) moralischen Mitverantwortung²⁰⁾ Rechnung tragen will.

Weitgehend unabhängig von den bislang skizzierten (historischen) Konzeptionen, die moralische Verantwortung im Rahmen von Modellen normativer Ethik thematisieren, wurde und wird über moralische Verantwortung, v.a. in der retrospektiven Beutung, auch in der philosophischen Handlungstheorie und der philosophischen Auseinandersetzung mit Konzepten wie Freiheit, Autonomie und Person sowie in Moralphychologie und Soziologie diskutiert.

3. Verantwortung - Begriffsklärung

Der Begriff der Verantwortung hat eine aussergewöhnliche Entwicklung hinter sich. Er hat im Laufe des 20. Jahrhunderts den Begriff der Pflicht so-

17) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979, S. 36.

18) Dietrich Böhler, "In bubio contra projectum." In: Ders., hrsg., *Ethik für die Zukunft*. München 1994, S. 244-276.

19) Karl-Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik." In: Ders., hrsg., *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2, 358-435.; Ders., *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1988.; Dietrich Böhler, "Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung." In: Tomas u.a. Bausch, hrsg., *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. München; Hamburg; London 2000, S. 34-69.

20) Karl-Otto Apel, "Primordiale Mitverantwortung." In: Karl-Otto Apel, /Holger Burkhardt, hrsg., *Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg 2001, S. 97-122.

wohl im allgemeinen Sprachgebrauch als auch in der philosophischen Reflexion weitgehend abgelöst.²¹⁾ Dank der Befreiung aus der ursprünglichen Reduktion auf ein individuelles Moralkonzept ist der Verantwortungsbegriff durch seine kontinuierliche Ausweitung "in den Rang einer ethischen Schlüsselkategorie aufgestiegen"²²⁾ und umfasst mehr als bloß Rechenschaftspflichten und sachliche Zuständigkeiten. Gerade im Zeitalter der Globalisierung und zunehmender Komplexität von Aufgaben vermittelt er eine intuitiv einsichtige Moral der wechselseitigen Achtung, der Verpflichtung zur Fürsorge, der Bereitschaft zum Wechsel der Perspektive und zum fairen Ausgleich der Interessen. Doch der zunehmend verschwenderische Umgang mit dem Verantwortungsbegriff, der sich bezeichnenderweise in zahlreichen Redewendungen in der Alltagssprache widerspiegelt (z. B. Verantwortung wahrnehmen, übernehmen, tragen, übertragen, mitverantwortung, verantwortlich handeln, sich verantwortlich verhalten etc.), birgt auch Gefahren in sich. Indem das Konzept der Verantwortung vom Individuum auf die Gesellschaft, vom Einzelnen auf die Organisation, von der Gegenwart auf die Vergangenheit und die Zukunft immer mehr ausgeweitet wird, verliert es seine Konturen, wird es begrifflich diffus. Heidbrink warnt deshalb vor "verantwortungstheoretischen Illusionen" und einer Entgrenzung, Totalisierung, Verabsolutierung und Diffundierung des Verantwortungsbegriffs.²³⁾ Dessen Konjunktur deutet er nicht als Ausdruck ethischer Souveränität, sondern als Symptom einer normativen Ratlosigkeit hochtechnisierter und ausdifferenzierter Gesellschaften.²⁴⁾

21) Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 3~71.; Ludger Heidbrink, *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten.* Göttingen 2003.

22) Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 3.

23) Ludger Heidbrink, *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten.* Göttingen 2003, S. 257 ff..

24) Ebenda. S. 10.

4. Verantwortung als Zuschreibungs- und Relationsbegriff

Zwar trifft es zu, dass der Verantwortungsbegriff zunehmend facettenreicher geworden ist und sich einer klaren Definition entzieht; ebenso kann die ethische Kategorie Verantwortung allein keine Lösung für die Vielzahl der gegenwärtigen ethischen Probleme darstellen. Dennoch hat der Begriff eine Differenzierung erfahren, die es erlaubt, die zentrale Frage der Verantwortungszurechnung in einer immer komplexer werdenden wissenschaftlich-technischen Welt strukturierter und differenzierter anzugehen. So besteht in der Literatur Einigkeit darüber, dass der Verantwortungsbegriff ein Beziehungs- bzw. Relationsbegriff ist; in seiner Standardfassung ist er ein zumindest dreistelliger Begriff, bestehend aus dem Subjekt, dem Objekt und der Instanz der Verantwortung: Jemand (Verantwortungssubjekt) ist für etwas (Verantwortungsgegenstand) vor oder gegenüber jemandem (Adressat/Verantwortungsinstanz) verantwortlich. Kein Konsens besteht hingegen über die Anzahl der möglichen Relationen; Ropohl hält es für angezeigt, den Verantwortungsbegriff gar als eine siebenstellige Relation aufzufassen: "Wer verantwortet was, wofür, weswegen, wovor, wann und wie."²⁵⁾ Zieht man noch in Betracht, dass als Träger der Verantwortung sowohl Individuen als auch Korporationen und die Gesellschaft in Frage kommen, so ergibt sich aufgrund dieses Schemas eine Vielzahl von Kombinationsmöglichkeiten der Verantwortungszuschreibung. Die zentrale Schwierigkeit bei der Verantwortungsdiskussion stellt in der Praxis bereits die Bestimmung des Trägers der Verantwortung, des Verantwortungssubjekts, dar; dies vor allem bei komplizierten Ursachenketten und nicht eindeutig zurechenbaren Verantwortlichkeiten etwa im Kontext der globalen ökologischen und sozialen Probleme.

25) Günter Ropohl, "Technikethik." In: Annemarie Pieper, /Urs Thurnherr, hrsg., *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München 1998. S. 272.; Mischa H. Werner, "Verantwortung." In: Marcus Düwell, /Christoph Hübenal, /Mischa H. Werner, hrsg., *Handbuch Ethik*. Stuttgart; Weimar 2002, S. 522.; Hans Lenk, *Von Deutungen zu Wertungen*. Frankfurt a.M. 1994

Für Lenk/Maring, die eine andere Typologie wählen, ist der Verantwortungsbegriff ebenfalls ein mehrstelliger Relationsbegriff. Sie unterscheiden vier verschiedene Dimensionen bzw. Ebenen der Verantwortung: erstens die Handlungsergebnisverantwortung, zweitens die Aufgaben- und Rollenverantwortung, drittens die universal-moralische Verantwortung und viertens die rechtliche Verantwortung. Diese vier Grunddimensionen der Verantwortung lassen sich wiederum in weitere Unterarten aufteilen.²⁶⁾

Den Modellen von Ropohl und von Lenk/Maring ist gemein, dass es sich um rein analytische und trotz der Vielzahl der kombinatorischen Möglichkeiten um nicht abschließende Unterscheidungen handelt, die oft nur einander überlappend vorkommen. Bei beiden Ansätzen sind zudem Zweifel angebracht, inwieweit sie sich zur Lösung von realen Verantwortungskonflikten in der Praxis eignen.

5. Retrospektive und prospektive Verantwortung

Eine grundlegende Unterscheidung bezüglich des Verantwortungsbegriffs ist die zwischen retrospektiver und prospektiver Verantwortung. Die retrospektive Verantwortung fragt nach dem Modell des Verursacherprinzips, wer die Verantwortung für vergangene, in der Regel negativ bewertete Handlungen, Ereignisse oder Zustände trägt, wer für einen Regelverstoß, einen Schadensfall oder eine Unterlassung verantwortlich ist. Sie reduziert die Verantwortungsbeziehungen im Wesentlichen auf Kausalzusammenhänge und Rechenschaftspflichten.²⁷⁾ Nach Werner wird betont, dass es unzutreffend wäre, die retrospective Verantwortung auf bloße descriptive Kausalzuschreibungen zu reduzieren. Die retrospektive Verantwortung entspricht dem klassischen Verständnis

26) Hans Lenk /Matthias Maring, "Wissenschaftsethik." In: Annemarie Pieper, /Urs Thurnherr, hrsg., *Angewandte Ethik. Eine Einführung*. München 1998. S. 299 ff.

27) Mischa H. Werner, "Die Zuschreibung von Verantwortung. Versuch einer Annäherung von Handlungstheorie und Ethik." In: Dieter Böhler, /Michael Stitzel, hrsg., *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. In Memoriam Hans Jonas, Münster 2000, S. 89.

von Verantwortung und wird auch als Zurechnungs-, Rechenschafts-, Imputations- oder Rechtfertigungsverantwortung bezeichnet. Sie wird oft mit dem Begriff der "Schuld" in Verbindung gebracht.

Demgegenüber bringt die prospektive Verantwortung die Sorge für Künftiges, für "Zu Tuendes"²⁸⁾, für Not-Wendiges zum Ausdruck; sie blickt nicht wie die retrospektive Verantwortung auf Vergangenes zurück, sondern richtet den Blick in die Zukunft. Bei Sätzen, in denen prospektive Verantwortung zugeschrieben wird, handelt es sich um normative Aussagen.²⁹⁾ Der Autor zeigt die Unterscheidung zwischen der retrospektiven und prospektiven Verantwortung an einem anschaulichen Beispiel auf: "Der Bademeister ist für den Tod des Schwimmers verantwortlich". Hier erfolgt die Zuschreibung der Verantwortung im retrospektiven Sinne. Im Gegensatz dazu wird mit der Aussage "Der Bademeister ist für das Leben des Schwimmers verantwortlich" die prospektive Verantwortung zum Ausdruck gebracht. Die prospektive Verantwortung, die in komplexen Gesellschaften mit einer Vielzahl von Unwägbarkeiten und unabsehbaren Handlungsfolgen zunehmend an Bedeutung gewinnt, wird auch Fürsorgeverantwortung genannt und oft mit dem Begriff der "Pflicht" assoziiert. Wichtig ist, dass diese auch Vorsorge- oder Vorausverantwortung genannte Verantwortung offen für viele an der Verantwortung Beteiligte ist, dass sie Mitverantwortung ermöglicht.³⁰⁾ Bayertz erklärt die erstaunliche Karriere des Verantwortungsbegriffs gerade mit der Änderung der Blickrichtung: Während der "klassische" Verantwortungsbegriff retrospektiv gewesen sei, sei der "moderne"

Verantwortungsbegriff prospektiv.³¹⁾ Gemäss Heidbrink habe der Verantwortungsbegriff dank der prospektiven Verantwortung, die sich nicht in der Vermeidung von Schädigungen oder der Sanktionierung von

28) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979, S. 174.

29) Mischa H. Werner, "Verantwortung." In: Marcus Düwell, /Christoph Hübenal, /Mischa H. Werner, hrsg., *Handbuch Ehtik*. Stuttgart; Weimar 2002, S. 521.

30) Hans Lenk /Matthias Maring, "Wissenschaftsethik." In: Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs, hrsg., *Angewandte Ehtik. Eine Einführung*. München 1998. S. 252.

31) Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 45.

Regelüberschreitungen erschöpft, eine positive Ausrichtung erhalten; die prospektive Verantwortung zielt auf die "Herbeiführung qualitativ wertvoller Zustände"³²⁾ ab.

6. Aktuelle Kontroversen

Kontrovers diskutiert wird in Moralphilosophie und Handlungstheorie, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit einer bestimmten Entität X Verantwortung zugeschrieben werden kann. Die allgemeinste Konfliktlinie verläuft hier zwischen den Positionen des Kompatibilismus und des Inkompatibilismus. Während Kompatibilisten davon ausgehen, dass Verantwortung zumindest auch – oder gar ausschließlich – unter Voraussetzung des Determinismus zugeschrieben werden kann, nehmen Inkompatibilisten an, dass strikter Determinismus und Verantwortlichkeit einander ausschließen. Nach der traditionellen, auf Aristoteles zurückzuführenden Auffassung setzt Verantwortlichkeit die Möglichkeit voraus, dass X hätte anders handeln können. Diese Vorstellung setzt erstens voraus, dass X verschiedene Interventionsmöglichkeiten offenstehen; zweitens, dass es X selbst war – und nicht ein äußerer Einfluß oder bloßer Zufall –, der eine dieser Möglichkeiten ergreift. Der Determinismus scheint mit der ersten Voraussetzung unvereinbar;³³⁾ manche Formen des Indeterminismus untergraben hingegen die zweite Voraussetzung.³⁴⁾ Nach Ansicht vieler ist die Zuschreibung von Verantwortung nur möglich, wenn freie Entscheidungen autonomer Personen in der Außenwelt kausal determinierend wirken können, ohne ihrerseits determiniert zu sein.³⁵⁾ Auf einer stärker praxisbezogenen

32) Ludger Heidbrink, *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Göttingen 2003, S. 209 f.

33) Peter Van Inwagen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism." In: Gary Watson, hrsg., *Free Will*. Oxford 1982, S. 46–58.

34) John M. Fischer, "Recent Work on Moral Responsibility." In: *Ethics* 110 (1999), S. 99 ff.

35) Roderick Chisholm, "The Agent as Cause." In: M., Brand/D., Walton, hrsg., *Action Theory*. Dordrecht 1976, S. 199–212.

Ebene der Diskussion ist u.a. umstritten, ob nur Personen, oder möglicherweise auch Korporationen - z.B. Unternehmen, Wirtschaftsverbänden oder politischen Parteien - moralische Verantwortung im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Es scheint jedoch, dass die Verantwortung von Korporationen nicht denselben Sinn haben kann wie die moralische Verantwortung von Personen. Dies läßt sich u.a. daraus ersehen, dass die Verantwortung von Korporationen stets an personale Verantwortung rückgebunden sein muss (z.B. durch entsprechende Mechanismen einer internen Verantwortungsverteilung, Sanktions- und Anreizsysteme), während das Umgekehrte nicht gilt. Das schließt nicht aus, dass Korporationen in einem abgeleiteten, indirekten Sinne Verantwortungsträger sein können - z.B. als juristische Personen.

Viele der 'nicht-moralischen' Verantwortlichkeiten sind indirekt moralisch relevant, weil sie partiell der Organisation von Aufgaben dienen, die auch in moralischer Hinsicht geboten sind. Deshalb besteht vielfach eine - allerdings stets nur bedingte - moralische Verantwortlichkeit

zur Wahrnehmung 'nicht-moralischer' Verantwortlichkeiten (z.B. als StaatsbürgerInnen, als WissenschaftlerInnen, als EhepartnerInnen etc.). Aus dem gleichen Grund besteht aber auch eine sozusagen höherstufige moralische Verantwortung für die effiziente Institutionalisierung von (rollenspezifischen, politischen oder rechtlichen) Verantwortlichkeiten, soweit diese für die erfolgreiche Wahrnehmung moralischer Verantwortlichkeiten erforderlich ist.³⁶⁾ Verantwortlichkeitssysteme, in denen moralische Verantwortung verteilt und in rollenspezifische, rechtliche, politische Verantwortung o.ä. transformiert wird, müssen indes nicht nur effizient, sondern auch gerecht sein.³⁷⁾ Zwischen diesen beiden Kriterien kann vielfach eine Spannung bestehen - man denke z.B. an die Beweislastverteilung beim Doping im Leistungssport oder an die (eigentümlich ritualisierte) politische Verantwortung von Ministern für Fehler ihrer Unterebenen.

36) Karl-Otto Apel, "Primordiale Mitverantwortung." In: Karl-Otto Apel, /Holger Burkhardt, hrsg., *Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg 2001, S. 97-122.

37) R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, Mass. 1994.

Für den Nahbereich der zwischenmenschlichen Alltagspraxis hat sich in langer geschichtlicher Erfahrung ein differenziertes System von formellen und informellen, z.B. rechtlichen, konventionellen und moralischen Kriterien der Zuschreibung prospektiver und retrospektiver Verantwortlichkeiten entwickelt. Daher kann hier vielfach mit einer selbstverständlichen Hintergrundgewißheit über die verschiedenen Zuständigkeiten gerechnet werden. Dennoch ist schon in diesem Nahbereich nicht selten umstritten, wer im konkreten Fall für bestimmte Dinge prospektiv oder retrospektiv verantwortlich ist. Unklarheiten können dabei zum einen in normativen Dissensen über die Auslegung, die Einschlägigkeit oder die Gültigkeit der etablierten Zurechnungskriterien begründet sein. Zum anderen können sie aus Unklarheiten darüber resultieren, ob und inwieweit ein bestimmter Akteur überhaupt zurechnungsfähig war bzw. ist und wie weit sich seine kausalen Einflußmöglichkeiten erstrecken.

Weit gravierender sind die Zurechnungsprobleme in Bezug auf die Folgen der arbeitsteilig organisierten, durch technische Artefakte oder soziale Systeme vermittelten Handlungszusammenhänge, von denen moderne Gesellschaften geprägt sind; und zwar u.a. aus folgenden Gründen: Erstens ist es, aufgrund der komplexen Wechselwirkungen zwischen den Handlungswirkungen verschiedener Akteure und aufgrund der großen Unsicherheiten bei der Folgenprognose, ungleich schwieriger, Zuschreibungsregeln in Bezug auf Gerechtigkeit und Effizienz zu beurteilen. Zweitens hat, aufgrund der Neuartigkeit dieser Zusammenhänge, die Entwicklung und Implementierung entsprechender - z.B. rechtlicher - Zurechnungskodizes in vielen Gebieten erst vor kurzer Zeit begonnen. Drittens stellt sich zumindest im Bereich globaler Folgen (z.B. der Co2-Emmission) das Problem, dass die institutionellen Rahmenbedingungen einer erfolgreichen Durchsetzung der entsprechenden Verantwortlichkeiten, z.B. durch wirksame völkerrechtliche Sanktionsmöglichkeiten gegenüber Einzelstaaten, erst noch geschaffen werden müssen. Viertens bedeutet die systemische Integration moderner Gesellschaften, dass deren Mitglieder vielfach - z.B. als Marktteilnehmer - gerade von ihrer Verantwortung sogar für vorausgesehene und intendierte negative Folgen - z.B. den Konkurs eines Konkurrenten - zumindest teilweise

institutionell entlastet werden.

Zu fragen ist auch, wie weit moralische Verantwortung überhaupt reicht. Die Maximalposition besagt, dass moralische Akteure für alles – jedenfalls in einem schwachen Sinne – verantwortlich sind, was sie überhaupt durch ihre Handlungen (hätten) beeinflussen können. Akzeptiert man dies, stellt sich die Anschlußfrage, ob innerhalb dieses Bereichs Differenzierungen bestehen, dergestalt, dass sie für einen Teilbereich in höherem Maße verantwortlich sind als für einen anderen. So wird z.B. vielfach angenommen, dass Akteure a) für intendierte Handlungsergebnisse starker verantwortlich sind als für nicht-intendierte, aber vorausgesehene und ‚in Kauf genommene‘ Handlungsfolgen; b) für vorausgesehene Handlungsfolgen stärker als für nicht-vorausgesehene, die aber voraussehbar gewesen wären (wobei sich hier eine graduelle Abstufung von Möglichkeitsgraden ergibt); c) für Folgen eines aktiven Tuns stärker als für die Folgen von Unterlassungen (wobei die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen verschieden definiert werden kann). Obwohl diese Annahmen unsere alltägliche Praxis der Verantwortungszuschreibung – z.B. auch im Strafrecht – vielfach bestimmen, sind sie auf einer grundlegenden moralphilosophischen Ebene nicht unumstritten.³⁸⁾

Unterschiedlich beantwortet wird auch die Frage, wer als Instanz der moralischen Verantwortung anzusehen ist. Philosophischen Ethiken ist es verwehrt, schlicht auf Gott als Rechtfertigungsinstanz zu verweisen. Auf das Gewissen zu rekurrieren scheint gleifalls problematisch. Ein entsprechender Vorschlag kann entweder im Sinne einer solipsistischen Gewissensethik verstanden werden – dann verliert ‚Moral‘, wie schon Hegel gezeigt hat, jeden Anspruch auf intersubjektive Verbindlichkeit – oder er bedeutet eine Problemverschiebung, weil, um dem Problem des ‚irrenden Gewissens‘ zu begegnen, doch wieder auf externe Evidenzen für die Richtigkeit der Gewissensentscheidungen zurückgegriffen werden muss. Noch problematischer

38) R. Antony Duff, "Responsibility." In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York 1998, Bd. 8, S. 290~294.

scheint der Vorschlag die Geschichte oder die Natur als Instanz der moralischen Verantwortung einzusetzen, denn einen echten Rechtfertigungsdialog können wir mit ihnen nicht führen; und welche Lehren wir allenfalls aus ihrer Entwicklung ziehen könnten, ist nicht selbstevident. Der Rekurs auf Rationalität als Verantwortungsinstanz läuft ebenfalls auf einen Kategorienfehler hinaus: Rationalität – bzw. rationale Argumentation – ist das Medium, in dem wir uns moralisch verantworten, nicht jedoch die Instanz, vor der wir uns in diesem Medium rechtfertigen. Als Gegenüber bzw. Instanz der moralischen Verantwortung kommen daher nur Vernunftwesen in Frage. Zudem muss jede Antwort auf die Instanzenfrage die moralische Intuition berücksichtigen, dass wir zumindest denjenigen Vernunftwesen gegenüber verantwortlich sind, deren Bedürfnisse bzw. Interessen – als potentielle moralische Ansprüche – von unseren Handlungen tangiert sind. Zumindest die Vernunftwesen, die von unseren Handlungen betroffen sind, müßten demnach zur Instanz moralischer Verantwortung dazugehören. Andererseits wäre es eine Verkürzung, wenn die Instanz der moralischen Verantwortung auf einzelne empirische Individuen oder konkrete Gemeinschaften eingeschränkt würde: In moralischer Perspektive müssen die Urteile von Individuen oder partikularen Gemeinschaften stets wiederum kritisierbar sein. Daher wird z.B. in der Diskursethik die unbegrenzte Gemeinschaft aller Vernunftwesen als ‘eigentliche’ Instanz der moralischen Verantwortung verstanden, wodurch der Fehlbarkeit aller empirischen Rechtfertigungsversuche Rechnung getragen werden soll.

Auf welche Normen Vernunftsubjekte rekurrieren können bzw. müssen, wenn sie sich vor einander moralisch zu verantworten suchen, und wie diese Normen begründet werden können, sind Hauptthemen der normativen Ethik überhaupt. Strittig ist jedoch auch, welches Verhältnis zwischen diesen Normen auf der einen Seite und der Praxis des Sich-vor-einander-Verantwortens auf der anderen Seite besteht. Jonas nimmt – zu Unrecht – an, dass die retrospektive Verantwortung von Personen völlig ohne Rekurs auf Normen, als rein ‘wertneutrale’ Kausalzuschreibung gedacht werden könne. Zu Recht geht er jedoch davon aus, dass prospektive Verantwortung

normative gehaltvoll ist. Dies kann allerdings in verschiedenem Sinn verstanden werden. Jonas selbst erweckt an manchen Stellen den Eindruck, dass die moralischen Kriterien der Verantwortung schon dem bloßen Verantwortungsverhältnis entnommen werden können; dergestalt, dass aus der Tatsache, (a) dass wir Macht haben, X zu beeinflussen, folgt, (b) dass wir gegenüber X verantwortlich sind, und hieraus wiederum, (c) wozu uns diese Verantwortung gegenüber X verpflichtet. Diese Vorstellung hat in den letzten Jahren zunehmend Kritik erfahren, wobei teils die These vertreten wurde, Verantwortung sei zwar stets auf Normen bezogen und von Normen abhängig, sei als solche aber normativ völlig gehaltlos; sie sei ein rein formales Zuschreibungskonzept.³⁹⁾

39) Kurt Bayertz, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Kurt Bayertz, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995, S. 3~71.; vgl. Armin Grundwald, : "Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik." In: Ders., hrsg., *Rationale Technikfolgenbeurteilung.* Berlin u.a. 1998.

참고문헌

- Apel, Karl-Otto, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik." In: Ders., hrsg., *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1973, Bd. 2.
- _____, *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1988.
- _____, "Primordiale Mitverantwortung." In: Apel, Karl-Otto/Burkhardt, Holger, hrsg., *Prinzip Mitverantwortung*. Würzburg 2001.
- Aristoteles: "Nikomachische Ethik." In: Ders. hrsg., *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Hamburg 1995, Bd. 3.
- Barn, Pavel, "Verantwortung." In: Sandkühler, Hans J. hrsg., *Europäische Enzyklopädia zu Philosophie und wissenschaften*. Hamburg 1990, Bd. 4.
- Bayertz, Kurt, "Eine kurze Geschichte der Verantwortung." In: Bayertz, Kurt, hrsg., *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt 1995.
- Böhler, Dietrich, "In bubio contra projectum." In: Ders., hrsg., *Ethik für die Zukunft*. München 1994.
- _____, "Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung." In: Bausch, Tomas u.a., hrsg., *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. München; Hamburg; London 2000.
- Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*. 1973.
- Chisholm, Roderick, "The Agent as Cause." In: M., Brand/D., Walton, hrsg., *Action Theory*. Dordrecht 1976.
- Duff, R. Antony, "Responsibility." In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York 1998, Bd. 8.
- Fischer, John M., "Recent Work on Moral Responsibility." In: *Ethics* 110 (1999).
- Grundwald, Armin, "Verantwortungsbegriff und Verantwortungsethik." In: Ders., hrsg., *Rationale Technikfolgenbeurteilung*. Berlin u.a. 1998.
- Heidbrink, Ludger, *Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten*. Göttingen 2003.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1979.

- _____, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*.
Frankfurt a.M. 1992.
- Kant, Immanuel, "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." In: Ders., hrsg.,
Werke: *Akademie Textausgabe*. Berlin 1968a, Bd. 4.
- _____, "Kritik der praktischen Vernunft." In: Ders., hrsg., Werke:
Akademie Textaufgabe. Berlin 1968b, Bd. 5.
- Kranz, Walter, hrsg., *Vorsokratische Denker: Auswahl aus dem Überlieferten*.
Griechisch und Deutsch. o. A. 1939.
- Koschut, Ralf-Peter, *Stukturen der Verantwortung*. Frankfurt a. M. u.a. 1989
- Lenk, Hans, : *Zwischen Wissenschaft und Ethik*. Frankfurt a.M. 1992.
- _____, *Von Deutungen zu Wertungen*. Frankfurt a.M. 1994.
- Lenk, Hans, /Matthias, Maring, "Wissenschaftsethik." In: Pieper,
Annemarie/Thurnherr, Urs, hrsg., *Angewandte Ehtik. Eine Einführung*.
München 1998.
- Levinas, Emmanuel: *Zwischen uns*. München; Wien 1995.
- Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt 1969.
- Picht, Georg: "Der Begriff der Verantwortung." In: Ders., hrsg., *Wahrheit,
Vernunft, Verantwortung: Philosophische Studien*. Stuttgart, 1969.
- Ropohl, Günter: "Das Risiko im Prinzip Verantwortung." In: *Ethik und
Sozialwissenschaften* 5 (1994).
- Schwartländer, Johannes: "Verantwortung." In: Krings, Hermann, hrsg.,
Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München 1974, Bd. 4.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfulingen 1972.
- Van Inwagen, Peter: "The Incompatibility of Free Will and Determinism." In:
Watson, Gary, hrsg., *Free Will*. Oxford 1982.
- Wallace, R. Jay: *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, Mass.
1994.
- Weischedel, Wilhelm: *Das Wesen der Verantwortung*. Frankfurt a.M. 1972.
- Werner, Mischa H.: "Die Zuschreibung von Verantwortung. Versuch einer
Annäherung von Handlungstheorie und Ethik." In: Böhler, Dieter/Stitzel,
Michael, hrsg., *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. In

Memoriam Hans Jonas, Münster, 2000.

_____, "Verantwortung." In: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Mischa H., hrsg., *Handbuch Ehtik*. Stuttgart; Weimar 2002.

Zusammenfassung

Verantwortung als ethische Schlüsselkategorie

Park, Chang Yong

Diese Arbeit wurde zum Anlass des Projektes ‘Überlegung des Verantwortungsbegriffes im Cyberspace’ verfasst. Sie dient als Vorbereitung, um den Verantwortungsbegriff, von dem im Cyberspace heute viel geredet wird, plausibel zu machen. In dieser Arbeit geht es darum, die ethische Verantwortung, die im Allgemeinen benutzt wird, genauer zu definieren, in Bezug auf die Geschichte der Verantwortung zu untersuchen und eine noch präzisere Grundlage der Überlegung anzubieten. Es herrscht ein Überfluss an den Verantwortungsbegriffen in der modernen Gesellschaft, obwohl das Internet als spezieller Raum nicht erwähnt wird, in dem von der Verantwortung häufig gesprochen wird, als ob der Überfluss ‘eine Inflation der Verantwortung’ genannt werden könnte. Deshalb wird der Verantwortungsbegriff die Grundlage für den wissenschaftlich plausibleren Begriff in der Kategorie der praktischen Ethik als den Verantwortungsbegriff, der generell umfangreich angewandt und er wird als Anlass der philosophisch präziseren Diskussion über die Verantwortung fungieren, indem der alltägliche oder gewöhnliche Verantwortungsbegriff in dieser Arbeit philosophisch behandelt wird.

【Schlagwörter】 Verantwortung als ethische Schlüsselkategorie, Zuschreibungsbegriff, Relationsbegriff, Retrospektive Verantwortung, Prospektive Verantwortung

동서사상연구소 연혁

1998. 7: 개소
1999. 1. 19: 중국 교육부 산하 전국대학교적정리연구공작위원회(이하 고적위로 약칭)와 ‘한중학술교류연구’ 협약 체결.
2000. 3. 14: 고적위와 『한국한학가 인명 사전』 공동 편찬 및 출판 협약.
2000. 3: 고적위와 제1차 공동 세미나 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 고적위와 제1차, 제2차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2000. 3: 동약서당 설립(이후 ‘한국철학연구실’로 개편).
2000. 7: 고적위와 제2차 공동 세미나 개최(장소: 북경대학교).
2000. 7: 고적위와 제3차, 제4차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2000. 10: 재한국중국인교수연의회(이하 재한연의회로 약칭)와 협력 조인(중국대사관 후원).
2000. 10. 7: 재한연의회와 공동으로 제1차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 3. 11: 제1차 초청세미나 개최(한국철학회, <고대 그리스 철학을 찾아 현대 아테네로>).
2001. 7. 14: 고적위와 제5차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).
2001. 7. 25: 고적위와 『중국소장한국한문고적목록』 및 『한국소장중국고적목록』 공동 편찬 협정 체결.
2001. 8: 한국학술문화진흥재단 『조선회고』연구 수주(6,820만원).
2001. 11. 29: 중국 상해사범대학 고적연구소와 학술교류 협정 체결.
2001. 11. 29: 중국 복단대학 한국학센터와 학술교류 협정 체결.
2001. 12. 8: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2001. 12. 17: 제1회 중국고적위와 제6차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2002. 8: 한국학술문화진흥재단 『청실록』연구 수주(1억7천만원).
2002. 11: 교수회관 119호에 단독 공간 확보(전임연구원 연구실 겸 사무실).
2002. 12. 14: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.
2002. 12. 16~21: 제2회 중국고적위와 제7차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).
2003. 5. 12~17: 제3회 중국고적위와 제8차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).

2003. 12. 15: 재한연의회와 공동으로 제3차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 1. 31: 『청실록』 1차 보고.
2004. 8. 7: 율곡학회 공동세미나 <변화와 충돌의 극복을 위한 율곡의 논리> 개최.
2004. 9. 11: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 10. 16: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 8~12: 제4회 중국고적위와 한중 공동연토회(제9차 한중편집인회의 포함).
2004. 11. 12: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 29: 동서사상연구소 초청 강연회(상해사범대학 범개태 교수).
2004. 12. 8: 율곡학회 공동세미나 개최.
2004. 12. 11: 재한연의회와 공동으로 제4차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 12. 18: 고려대장경연구소와 공동세미나 개최.
2005. 4. 7: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야지원사업 심화연구분야
(연구방법론): 2005학년도 기초학문육성지원 예비계획서 제출.
2005. 7 ~ 2006. 2: 동서사상연구소 5개 분과 세미나(소규모 연구모임) 진행(총 55회).
2005. 7. 31: 『철학·사상·문화』 창간호 발행.
2005. 12. 16: 동서사상연구소 정기학술대회(종합세미나) <근대문명과 현대문명> 개최.
2005. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제2호 발행.
2006. 4. 6: 본교 전임이상 교원 및 강사를 중심으로 <동약서당> 운영 시작.
2006. 4. 20: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야 창의주제연구 신청서 제출.
2006. 5. 19: 동서사상연구소 춘계 정기 학술대회 <동서철학에서 바라본 현대문명> 개최.
2006. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제3호 발행.
2006. 8. 18: 한국여성철학회와 합동으로 하계 학술발표회 <한국문화 속의 가족에 대한 철학적 성찰> 개최.
2006. 10. 27: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <동서철학의 방향> 개최.
2006. 12. 23: 대진대학교 철학과와 공동으로 학술대회 <동계 합동학술발표회> 개최.
2006. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제4호 발행.
2007. 2. 21: 한국여성철학회와 공동 동계 학술대회 <니체와 여성주의> 개최.
2007. 4. 5: 동서사상연구소 2007년도 Schwöbel(독일 튀빙겐 대학교) 교수 초청 학술강연회 개최.

2007. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 5호 발행.
2007. 8. 20: 연구윤리 규정 제정.
2007. 11. 16: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <신인문학의 모색과 전망> 개최.
2008. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제 6호 발행.
2008. 4. 10: 한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「서구 근대성의 구조에서 본 한국인의 ‘자기정체성’」이라는 주제로 사업 신청.
2008. 6. 22: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 유학의 소통> 개최.
2008. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 7호 발행.
2008. 8. 22: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「‘융섭(融攝)’과 ‘창발(創發): 다문화시대 한국의 예술의식을 통한 삶의 신(新)인문학」이라는 주제로 사업 신청.
2008. 11. 21: 동서사상연구소 10주년 기념 학술대회 <미적 의식을 통한 신인문학의 모색> 개최.
2008. 12. 13: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 불교철학의 소통> 개최(한국학술진흥재단 후원).
2009. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제8호 발행.
2009. 3. 24: 『한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「칸트철학과 불교철학을 통한 새로운 윤리이론의 모색」이라는 주제로 사업 신청.
2009. 6. 20: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계 정기학술발표회 개최.
2009. 7. 2: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「다문화시대 한국에서 예술의식을 통한 신(新)인문학」을 주제로 사업신청.
2009. 9. 24: 2009 인문주간(교육과학기술부와 한국연구재단 후원) “상상으로 여는 인문학” 중 동국대학교 문과대학의 ‘인문학적 상상력, 소통과 창조 중 동서사상연구소 주관으로 “한국인문전통과 다문화 삶”을 주제로 강연 및 토론 개최.
2009. 11. 7: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계 정기학술대회 <칸트철학과 도가철학의 소통> 개최(한국연구재단 후원).
2009. 12. 30: 2009년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재 후보지 선정.
2010. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제9호 발행.
2010. 4. 9: <2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최
2010. 5. 24: 한국연구재단 인문한국 지원사업에 「‘도시 다문화 현상’

해석을 위한 인문학적 프로그램」을 주제로 사업 신청.

- 2010. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제10호 발행.
- 2010. 11. 19: 제주대학교 철학과와 공동으로 추계학술대회 <같음과 다름에 대한 성찰> 개최.
- 2011. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제11호 발행.
- 2011. 4. 9: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
- 2011. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제12호 발행.
- 2011. 11. 17: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
- 2012. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제13호 발행.
- 2012. 4. 25: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
- 2012. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제14호 발행.
- 2012. 11. 14: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
- 2013. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제15호 발행.
- 2013. 5. 23: <2013년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
- 2013. 5. 29: <동국대학교 동서사상연구소 제1회 “동국철학특강”> 개최.
- 2013. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제16호 발행.
- 2013. 8. 14: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 하계학술대회> 개최.
- 2013. 10. 10: <동국대학교 동서사상연구소 제2회 “동국철학특강”> 개최.
- 2013. 11. 9: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계학술대회> 개최.
- 2013. 12. 11: <동국대학교 동서사상연구소 제3회 “동국철학특강”> 개최.
- 2014. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제17호 발행.
- 2014. 5. 7: <2014년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
- 2014. 5. 21: <동국대학교 동서사상연구소 제4회 “동국철학특강”> 개최.
- 2014. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제18호 발행.

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘본연구소’라 칭함)의 학술활동 일체에 관련한 부정행위를 관리 감독하고, 연구윤리 및 진실성 확보를 위한 절차와 관련 업무수행을 위한 제반 사항을 규정하며, 이를 통해 보다 수준 높은 학술지 발간을 통해 학문의 건전한 발전에 이바지하는 것을 목적으로 한다.

제2조(용어의 정의) 이 규정에서 사용하는 용어의 정의는 다음과 같다.

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구를 제안, 수행, 심사하거나 연구결과를 보고 및 발표하는 등의 과정에서 행하여진 위조 또는 표절을 말하며 다음 각목과 같다.
 - 가. ‘위조’라 함은 존재하지 않는 연구결과를 허위로 만들고 이를 기록하거나 보고하는 행위를 말한다.
 - 나. ‘표절’이라 함은 타인의 아이디어, 연구과정, 결과 또는 기록 등을 적절한 인용 표시 없이 도용하는 행위를 말한다.
2. 연구부적절행위(이하 “부적절행위”라 한다)라 함은 당해 연구에 직접적으로 기여하지 않고 공저자가 되거나, 제1호의 부정행위를 인지하고도 이를 방조 내지 묵인하는 행위 등을 말한다.
3. 제보자라 함은 진실하게 부정행위 또는 부적절행위 주장을 제기한 자를 말한다. 다만, 고의 또는 중대한 과실로 당해 주장이나 증언에 반하는 사실을 간과한 자는 제보자로 간주하지 않는다.
4. 피조사자라 함은 제보의 대상이 된 자 또는 조사를 수행하던 중 부정행위 또는 부적절행위를 한 것으로 추정되어 조사대상이 된 자를 말한다.
5. 조사라 함은 본조사 실시 여부를 결정하기 위하여 제보된 사실에 대한 관련 정보를 수집하고 사실 확인 절차를 수행하는 것을 말한다.
6. 심의·의결이라 함은 피조사자가 부정행위 또는 부적절행위를 행하였는지에 대한 여부 및 그런 행위를 행한 경우 그 책임자와 부정의 정도 및 유형을 결정하기 위하여 수행하는, 모든 관련사실에 대한 공식적인 조사 및 평가를 말한다.

제3조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 저자의 정직성 : 저자는 각자가 수행하는 연구에서 정직하여야 한다. 여기서 정직은 표절이나 위조 행위를 하지 않는 것을 말한다.
2. 저자는 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수해야 한다.
3. 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
4. 저자는 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 중복 게재하지 않아야 한다.
5. 저자는 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수해야 한다.

제4조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 편집위원은 본 연구소의 편집규정 및 연구윤리규정을 엄격하게 준수해야 한다.

제5조(연구윤리위원회의 구성)

1. 연구윤리위원회는 부정행위 및 부적절행위를 심의·의결하는 기구로서, 연구소장 및 운영위원을 포함하여 7인 이상으로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 본 연구소의 운영위원 중에서 선임하는 것을 원칙으로 하되, 필요에 따라 운영위원 이외의 위원들을 선임할 수 있으며, 이들은 관련 분야의 조교수 이상 전임교수 중에서 연구소장이 임명하며, 그 임기는 심의·의결 기간이 만료하는 기간까지로 한다.
3. 연구윤리위원장은 연구소장이 겸한다.

제6조(연구윤리위원회의 기능) 연구윤리위원회는 본연구소에서 연구를 수행하는 자(연구원, 대학원생 및 대학원연구생을 말한다)와 본연구소를 통하여 인건비를 지원 받은 자의 부정행위 및 부적절행위와 관련된 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 부정행위 및 부적절행위의 조사 수행에 관한 사항
2. 제8조 2항의 규정에 의한 조사의 승인에 관한 사항
3. 제8조 5항의 규정에 의한 재심의 요청의 처리에 관한 사항
4. 제10조의 규정에 의한 제보자 보호를 위한 조치에 관한 사항
5. 본연구소 내의 부정행위 및 부적절행위의 예방을 위한 각종 조치에 관한 사항
6. 기타 연구윤리위원장이 제기하는 사항

제7조 연구윤리위원회의 소집

1. 연구윤리위원장은 제보된 부정행위 및 부적절행위에 대한 조사와 심의·의결을 위한 회의를 소집한다.
2. 회의는 연구윤리위원장을 포함한 재적운영위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 회의는 비공개를 원칙으로 하되, 필요한 경우 회의 구성원이 아닌 해당분야의 전문가를 참석시켜 의견을 개진하게 할 수 있다.

제8조 연구윤리 및 진실성 검증 조사

1. 접수 : 제보자는 연구자의 부정행위 및 부적절행위에 관하여 연구윤리위원장에게 구술, 서면, 전자우편 및 기타 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있다. 단, 제보는 실명으로 하는 것을 원칙으로 한다.
2. 조사 : ① 연구윤리위원장은 제보를 접수한 날부터 10일 이내에 3인 이내의 연구윤리위원으로 조사위원회를 구성한다.
② 조사위원회는 폭넓은 조사를 실시한다.
③ 피조사자는 조사에 협조해야 하며, 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자체로 연구윤리규정 위반이 된다.
④ 조사위원회는 연구윤리위원회에 조사내용을 보고한다.
⑤ 조사위원회는 피조사자에게 충분한 소명의 기회를 주어야 한다.
3. 공정한 심의·의결을 위한 조건 : ① 연구윤리위원장은 조사결과에 대한 심의·의결을 위해 7인 이상의 위원으로 위원회를 구성한다.
② 당해 조사 사안과 이해갈등관계가 있는 자는 본조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
③ 위원회의 개별적인 조사활동 수행 시 필요한 구체적인 지침 등은 연구윤리위원장이 위원회의 의결을 거쳐 정한다.
4. 결과에 따른 조치 : 연구윤리위원회는 피조사자의 행위가 부정행위에 해당된다는 조사위원회의 조사결과를 승인한 경우에 징계 및 상당한 제재조치를 취한다.
5. 재심 의 : 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복이 있을 경우 결정을 통지받은 날부터 30일 이내에 본연구소에 그 이유를 기재한 서면으로 재심의를 요청할 수 있다.

제9조 징계의 절차 및 내용

1. 연구윤리 위반 혐의를 받는 자는 위원회의 조사결과에 대하여 반론을 제기할 수 있는 권리를 가지며, 위원회는 이를 보장해야 한다.
2. 심의·의결 이후 연구윤리 위반이 확정될 경우, 이에 대한 징계를 공표하고 다음과 같이 조치한다.
 - ① 연구윤리를 위반한 논문은 『철학·사상·문화』에 게재를 불허한다. 게재 논문의 경우에는 『철학·사상·문화』 논문목록에서 삭제한다.
 - ② 연구윤리를 위반한 논문의 저자에게는 이후의 『철학·사상·문화』에 최소 3년 이상 논문 투고를 금지한다.
3. 연구소장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 피조사자와 제보자에게 통지한다.

제10조(비밀유지의 의무) 위원회는 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 노출 시켜서는 아니 되며 피조사자의 명예를 보호하기 위하여 노력하여야 한다.

제11조(운영세칙) 연구윤리위원회 운영에 필요한 세부사항은 위원회 내부에서 별도로 정한다.

부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

부칙

제1차 개정 : 2008년 12월 12일 동서사상연구소 운영위원회의

부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의

『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정

(2005년 4월 22일 제정)

제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

1. 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘연구소’라 칭함)는 국내외 철학을 비롯한 인문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구 활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『철학·사상·문화』(PHILOSOPHY · THOUGHT · CULTURE)를 발간한다.
2. 본 학술지는 동서철학을 포함한 인문학 관련 논문들을 게재하는 것을 원칙으로 한다. 게재 논문은 동서양의 철학, 문학, 종교 등의 범위에 속해야 하며, 해당 범위의 연구에 기여할 수 있어야 한다.

제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

1. 연구소에서 발행하는 학술지 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치·운영한다.
2. 편집위원회는 학회지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
3. 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
4. 편집위원 중 1명을 운영위원회에서 편집위원장으로 결정한다.
5. 편집실무를 담당하는 편집간사는 편집위원장이 임명한다.
6. 편집위원회는 10인 내외로 구성한다.
7. 편집위원은 동서철학, 사상, 문화의 분야의 다양한 영역에 대한 전문성, 대내외적 인지도, 경력사항, 연구실적, 학회기여도, 지역 등을 고려하여 운영위원회에서 선임한다.
8. 편집위원의 임기는 2년을 원칙으로 하고 연임할 수 있다.
9. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의로 진행한다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

1. 편집위원장의 임무

- 1) 『철학·사상·문화』의 발행에 관련된 제반 업무를 총괄·조정한다.
- 2) 학술지 발행의 원활한 운영을 도모한다.
- 3) 학술지와 관련한 대외 업무를 수행한다.
- 4) 학술지 발행을 위한 편집회의를 주관하고 실무를 관장한다. 관련 사항은 다음과 같다.
 - 원고를 투고 받아 관리 및 심사 진행
 - 편집회의에서 투고 논문에 관한 사항의 보고
 - 논문별 전공분야에 적합한 심사위원 논의 및 추천
 - 해당 논문에 대한 3인 이상의 심사위원회 구성
 - 심사규정에 따른 심사의 진행 및 관리
 - 게재규정에 따른 게재 논문의 최종 승인
(제1차, 제2차 편집회의록 통해)
2. 편집위원의 임무
 - 편집회의 참여
 - 편집위원장의 요청에 따라 적합한 논문심사위원을 추천
 - 학술지 발행의 결정 사항에 관한 논의 및 승인

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.
3. [논문] 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우, 제1저자를 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 표기한다.
5. [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
6. [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글초록 및 한글주제어를 쓰고 본문 뒤에 외국어초록 및 외국어주제어를 쓴다. 외국어논문의 경우도 마찬가지로 표기한다.
7. [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속

을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘논문심사기간’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다.

8. [원고 작성법] 세부적인 사항은 “『철학·사상·문화』 논문투고규정”으로 한다.
9. [학술지 발간일정] 『철학·사상·문화』는 매년 1월 31일, 7월 31일 연 2회 발행한다.
10. [게재 순서] 『철학·사상·문화』는 논문을 다음과 같은 순서로 게재한다.
 - 1) 분야별 게재 순서 - 철학, 사상, 문화의 순서로 게재한다. 이때 문화는 역사, 문학, 예술의 순서로 게재한다.
 - 2) 저자별 게재 순서 - 분야 게재 순서 내에서 저자별 게재 순서는 ‘가나다’ 순에 따르며, 외국인의 경우는 ‘ABC’ 순에 따른다.
 - 3) 언어별 게재 순서 - 한글, 외국어의 순서로 게재한다.
 - 4) “『철학·사상·문화』의 취지 및 지향점”을 논문 앞에 명기하고, 마지막에 부록(연구윤리규정, 편집위원회 운영규정, 논문투고규정, 논문심사규정)을 실는다.

제5조 (학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정)

1. 학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정은 편집위원 3분의 2 이상의 동의를 얻어 편집위원회에서 확정하고 편집위원장이 연구소 운영위원회에 보고한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2007년 8월 20일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회회의.

부칙

4차 개정: 2011년 2월 17일 편집위원회회의

부칙

5차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회회의

『철학·사상·문화』 논문투고규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 원고 모집

- 1) 발행 일자 : 연 2회(1월 31일, 7월 31일)
- 2) 대상 원고 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 연구 논문.
- 3) 투고 접수
 - (1) 접수기간 : 연중 수시
 - (2) 원고제출 : 동서사상연구소 전자우편 접수.
연구소 e-mail주소 : insewtdgu@daum.net
 - (3) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내로 함을 권장한다.
 - (4) 명기사항 : 투고자의 성명(한글·영문), 소속, 주소, 전화번호.

2. 원고 작성 요령

- 1) 원고 작성은 ‘한글2002’ 이상 버전의 프로그램으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- 2) 제목 표시 : 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문의 항목 구별은 1, 1), (1), 가), ①로 표기한다.
- 3) 주석은 각주를 원칙으로 한다.
- 4) 참고문헌 : 논문의 마지막 부분에 참고문헌을 작성해서 첨부하되 서지정보를 정확히 표기한다.
 - (1) 본문에서 인용·참조된 문헌만 수록하되, 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국 문헌을 실고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.
- 5) 참고문헌 및 각주 표기요령 : 각주 및 참고 문헌의 표기 형식은 다음과 같은 순서와 형식에 따른다.
 - ▶ 저서 :
동양어권 : 저자명, 『저서명』, 출판사명, 출판지역, 발행년도.
서양어권 : Author, *Title(이탤릭체)*, 출판사명, 출판지역, 발행년도.

▶ 논문 :

동양어권 : 저자명, 「논문명」, 『계재논문집명』 또는 『책명』, 발행처, 발행호수(출판사명, 출판지역), 발행년도.

서양어권 : Author, "Title", in 학술지명(이탤릭체) 또는 책명(이탤릭체), 발행처 또는 출판사, 발행년도.

6) 요약문 작성요령

① 국문 요약문 : 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제 목】 국문.

【필자이름】 논문 저자의 이름.

【주 제 어】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

【요 약 문】 200자 원고지 3~4매 분량(A4용지 반 정도)으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

② 외국어 요약문 : 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.

【Abstract】 200자 원고지 3~4매 분량(A4용지 반 정도)으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

【Name】 논문 저자의 영문 이름.

【Key Words】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

3. 연구비 수혜 논문의 투고

- 1) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 그 사항을 해당 논문 첫 페이지에 표기한다.
- 2) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 연구비 중 일정액을 투고료로 동서사상연구소에 납입하여야 한다. 이에 대해 동서사상연구소는 납입액에 대한 영수증을 발급한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회.

부칙

3차 개정: 2009년 12월 28일 편집위원회.

부칙

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회.

『철학·사상·문화』 논문심사규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 심사위원의 선발과 운영

- 1) 『철학·사상·문화』에 게재될 논문의 심사절차는 동서사상연구소 편집위원회에서 담당한다.
- 2) 편집위원회는 접수된 논문의 심사에 적합한 심사위원을 규정에 따라 의결하여 위촉한다.
- 3) 심사 대상의 논문에 배정된 심사위원의 명단 및 관련 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 4) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 선발 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.
 - 1) 심사위원은 다음의 절차에 따라 선발한다.
 - ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원 추천 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장과 연구소장에게 위임할 수 있다. 이때 편집위원장은 추천한 심사위원의 명단을 편집위원회에 제출할 의무를 갖는다.
 - ② [심사위원의 배정] 각 1편의 논문마다 3인의 심사위원을 배정하고, 평가항목에 따라 심사하도록 한다.
- 5) [심사위원의 자격] 심사위원은 원칙적으로 국내외 연구교수 이상의 직위를 갖는 자로서 해당 분야의 전문가여야 한다. 단, 경우에 따라서 그와 동등한 자격을 갖추었다고 편집위원회에서 인정할 경우에는 심사위원으로 선정할 수 있다.
- 6) 편집위원은 경우에 따라서(예, 편집위원들에 의해 세 명 이상의 심사위원이 추천되지 않은 경우) 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 7) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원은 해당 논문의 심사위원이 될 수 없다.

2. 심사의 절차

- 1) 투고 접수가 마감되면, 편집간사나 연구소 조교는 투고자의 인적사항을 삭제한 채 심사논문 목록을 작성한다.
- 2) 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 논문 1편당 심사위원 3인을 ‘1. 심사위원의 선발과 운영’에 따라 결정하고, 심사결과 제출 요청일을 결정한다.
- 3) 논문 심사시 심사위원 명단은 비공개로 한다.
- 4) 편집위원장과 편집간사나 연구소 조교는 심사용 논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 투고자의 인적사항이 생략된 심사용 논문 1부와 심사평가서 양식을 E-mail로 발송한다.
- 5) 심사위원들은 심사결과서를 제출 요청일까지 연구소 e-mail주소로 제출한다.
- 6) 편집간사나 연구소 조교는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성한다.
- 7) 목록 작성 후 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 심사결과에 따른 게재대상 논문을 선정한다.
- 8) 심사위원의 인적사항이 삭제된 심사평가서 사본과 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보한다.
- 9) 위의 과정을 두 차례의 편집회의록을 통해 편집위원들과 온라인 회의를 개최한다.

3. 심사 기준

- 1) 다른 지면을 통해서 발표되지 않은 원고에 한한다.
- 2) 문제에 대한 논증을 객관적이고 설득력 있게 전개한 것이어야 한다.
- 3) 본격적인 학술 논문으로서의 형식과 체계를 갖추고 있어야 한다.
- 4) 공정하고 객관적인 평가에 의거하여 학계의 연구 작업에 기여할 수 있어야 한다.
- 5) 『철학·사상·문화』논문 투고 규정을 준수해야 하며, 규정에 어긋날 경우에는 수정을 요구하거나 게재를 유보할 수 있다.

4. 심사 규정

- 1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 ‘심사결과 보고서’에 종합평가를 내린다.

- 2) 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기한다.
- 3) 논문의 심사는 개별영역 평가와 종합 평가로 구성한다.
- 4) 논문심사의 개별영역 평가는 다음의 7개 항목에 따라 심사하며, 다음의 항목에 따라 ‘우수하다’, ‘보통이다’, ‘문제있다’의 3개 단계로 평가한다.
 - ① 주제의식의 선명성 : 논문이 제시하는 문제의식과 중심 논지가 일관적이고 분명하게 드러나는가.
 - ② 논거의 타당성 : 논문의 주장에 부합하는 논거들이 충분하고 구체적으로 진술되어 설득력을 갖고 있는가.
 - ③ 기술의 논리적 일관성 : 논증들이 정합적이며 일관적으로 서술되어 주제를 효과적으로 지지하고 있는가.
 - ④ 자료분석의 정확성 : 논증에 사용된 자료들이 주제와 밀접한 연관성을 갖고 있는가. 자료 해석에 오류를 포함하고 있지는 않은가.
 - ⑤ 선행 연구의 이해 : 해당 주제에 관한 국내외 핵심 연구 성과를 적절히 이해하여 활용하고 있는가.
 - ⑥ 주제 및 논점의 독창성 : 논문이 독창적이며 창의적인 주제, 논거, 관점 등을 제시하고 있는가.
 - ⑦ 유용성 및 기여도 : 철학, 문학, 종교에 관한 근본적이고 통섭적인 문제의식의 형성에 기여하는가. 그와 관련한 당대의 학문적 논의를 확장하고 심화시키는가.
- 5) 논문심사의 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘계재’, ‘수정 후 계재’, ‘수정 후 재심’, ‘계재 불가’의 4등급으로 평가한다.
 - ① ‘계재’는 수정 없이 게재할 수 있다. 단, 심사평가서를 참조하여 수정하여 게재할 수 있다.
 - ② ‘수정 후 계재’는 심사위원이 심사 평가서에서 지적·요구한 사항에 따라 적절한 수정을 거친 후 게재한다.
 - ③ ‘수정 후 재심’은 심사위원이 심사 평가서에서 지적·요구한 사항에 따라 적절한 수정을 거친 후, 수정된 논문으로 다시 심사한다. 이후의 과정은 앞의 심사 규정에 따른다.
- 6) 개별영역 평가는 다음과 같이 수치화 하여 종합평가에 반영한다.
 - ① 우수하다 : 4점, 보통이다 : 3점, 문제있다 : 2점.

- ② 평점 합계가 21점 이상인 경우 ‘게재 가’(평균 ‘보통이다’ 이상), 20~19점인 경우 ‘수정 후 게재’, 19점 미만인 경우 ‘게재 불가’로 종합평가한다.
- ③ 21점 이상을 얻은 논문이라도 심사자의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 게재’로 분류될 수 있다.
- ④ 19점 이상을 얻은 논문이라도 심사자의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 재심’으로 분류될 수 있다.
- 7) 심사 의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적에 근거해야 한다. 게재 불가의 경우 그 사유를 ‘심사결과 보고서’에 명확하게 기재해야 한다.

5. 게재논문 선정 규정

- 1) 논문심사의 종합평가에 따른 게재여부는 다음과 같다.
- ① ‘게재가’와 ‘수정 후 게재’를 평가받은 논문은 투고 시점에 발행되는 논문집에 게재하는 것을 원칙으로 한다.
- ② 게재 가능한 논문이 많을 경우에는 총점 순에 따라 게재하고, 해당호에 미 게재된 논문은 그 다음 호에 게재하는 것을 원칙으로 한다. 게재 논문의 수는 편집회의에서 결정한다.
- ③ ‘수정 후 게재’의 평가를 받은 논문의 경우 수정 요건을 충족하면 해당호에 게재할 수 있다. 반면 수정 요건을 충족하지 못한 경우 해당호에 게재하지 않고, 수정 요건을 충족한 논문을 재심하여 다음 호에 심사·게재할 수 있다.
- ④ ‘수정 후 재심’의 평가를 받은 논문의 경우 수정한 논문을 재심사하여 게재 여부를 결정한다.
- 2) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 경우에도, ‘심사결과 보고서’에 따른 내용의 수정이나 보완, 분량의 조정 등을 요구할 수 있으며, 투고자는 가능한 한 이에 성실히 응해야 한다.
- 3) 게재여부는 아래의 ‘게재논문 선정 세부규정’에 따른다.

* 게재논문 선정 세부규정

	3인의 심사결과	처리기준	세부사항
☆☆☆ (9점)	계재 3인	계재가	수정 없이 게재할 수 있으나, 심사평가를 참조하여 수정하여 게재할 수 있음
☆☆○ (8점)	계재 2인 수정 후 계재 1인	계재가	"
☆☆△ (7점)	계재 2인 수정 후 재심 1인	수정 후 계재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 계재
☆☆× (6점)	계재 2인 계재불가 1인	수정 후 계재 혹은 수정 후 재심	계재불가 심사위원 외의 심사자에 재심을 의뢰
☆○○ (7점)	계재 1인 수정 후 계재 2인	수정 후 계재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 계재
☆○△ (6점)	계재 1인 수정 후 계재 1인 수정 후 재심 1인	수정 후 계재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜야 하며, 게재 전 심사위원의 확인 후 게재
☆○× (5점)	계재 1인 수정 후 계재 1인 계재불가 1인	재심하여 다음호 게재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 심사위원 3인의 심사회의를 거쳐 다음호 게재(충족되지 않은 경우 재심)
☆△△ (5점)	계재 1인 수정 후 재심 2인	재심하여 다음호 게재	"
☆△× (4점)	계재 1인 수정 후 재심 1인 계재불가 1인	계재불가	탈락

☆×× (3점)	계재 1인 계재불가 2인	계재불가	탈락
○○○ (6점)	수정 후 계재 3인	수정 후 계재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 계재
○○△ (5점)	수정 후 계재 2인 수정 후 재심 1인	수정 후 계재	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 심사위원 3인의 심사회의를 거쳐 계재
○○× (4점)	수정 후 계재 2인 계재불가 1인	계재불가	탈락
○△△ (3점)	수정 후 계재 1인 수정 후 재심 2인	계재불가	탈락
○△× (3점)	수정 후 계재 1인 수정 후 재심 1인 계재불가 1인	계재불가	탈락
△△△ (3점)	수정 후 재심 3인	계재불가	탈락
△△× (2점)	수정 후 재심 2인 계재불가 1인	계재불가	탈락
△×× (1점)	수정 후 재심 1인 계재불가 2인	계재불가	탈락
××× (0점)	계재불가 3인	계재불가	탈락

(☆ : 계재가 3점, ○ : 수정 후 계재 2점, △ : 수정 후 재심 1점, × : 계재불가 0점)

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

부칙

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

동국대학교 동서사상연구소

편집위원장 : 박연규 (경기대)
편집간사 : 허유선 (동국대)
편집위원 : 박연규 (경기대) 박진 (동의대)
 유훈우 (동국대) 윤용택 (제주대)
 이남원 (부산대) 이상임 (경희대)
 이하준 (한남대) 임규정 (군산대)
 임미원 (한양대) 최인숙 (동국대)
 최훈 (강원대)

(가나다순)

철학 · 사상 · 문화

제 18 호

발행인 최인숙 (Choi, In Sook)
편집인 박연규 (Park, Yeoun Gyu)
발행처 동국대학교 동서사상연구소
 서울특별시 중구 필동로 1길30(필동 3가 26번지)
 동국대학교 만해관 105호
 TEL : 02) 2260-8838
 e-mail : insewtdgu@daum.net
 Homepage: <http://ins-ewt.dongguk.edu/>
등록일 2006년 3월 7일
등록번호 ISSN 1975-1621
인쇄처 유림문화
 TEL : 02) 2266-2462
발행일 2014년 7월 31일
