

헤르만 도여베이트의 ‘이론적 사유의 초월적 비판’

Dooyeweerd on Theoretical Thought

강영안

I. 들어가는 말

II. 이론적 사유의 초월적 비판

- 1 제1비판 : 소박한 경험과 이론적 사유
- 2 제2비판 : 이론적 사유의 출발점 문제
- 3 제3비판 : 자기 반성과 종교적 뿌리

III. 평가와 비판

- 1 도여베이트의 기여와 그의 철학의 긍정적인 측면
- 2 도여베이트 철학의 문제점

IV. 맺음말



강영안

한국의국어대 화란어과를 졸업하고, 벨기에 루뱅(Louvain)대 철학과에서 학부와 석사과정을 마친 후, 화란 암스테르담 자유대학교에서 칸트철학에 관한 논문으로 박사 학위를 받았다. 현재는 서강대 철학과 (서양 근세철학 및 독일철학) 교수로 재직 중이다. 쓴 책으로는 「도식과 상징, 칸트의 도식론에 관한 연구」(1985년, 영문)가 있고, 논문으로는 “레비나스 철학에서 주체성과 타자”(1990), “셸링의 초기철학에서 자아와 철학”(1990), “셸링의 자연 개념”(1990), “현대철학의 반데카르트적 경향”(1991), “레비나스의 인간 존재론 소묘”(1991), “자크라캉: 언어와 욕망”(1991), “데카르트의 코기토와 현대성”(1991), “존재 경험과 주체의 출현-레비나스의 존재론”(1991), “칸트의 근본 악과 자유”(1991), “악에 관한 형이상학적 성찰”(1992) 등이 있다. 한국 칸트철학회 총무이사, 「통합연구」지 편집위원, 기독교학문연구회 이사, 기독교윤리실천운동 기획위원을 맡고 있다.

Abstract

Herman Dooyeweerd(1894~1977) occupies a unique position in the history of Christian philosophy, mainly due to his methodological renewal of Christianly philosophizing. He baptized his radical method "Three Transcendental Critiques of Theoretical Thought". Dooyeweerd shows us, in the first critique, that the various aspects of reality, which are divided into many model spheres by the analytical dissociation of theoretical thought, cannot be united by theoretical thought itself. In order to be synthesized, this is demonstrated in the second critique, there must be found an all-encompassing starting point of reality. This identifies Dooyeweerd as I. The third critique shows us that the being of this I-ness could be not clarified unless it is related to its religious Origin. This paper discusses some basic ideas and philosophical background of Dooyeweerd's three critiques. At the end of this paper, critical remarks are made with regards to some Greek elements in Dooyeweerd's philosophy, the privileged place of logical function, the over-emphasis on I and the danger of system-building.

I. 들어가는 말*

도여베이트르(Hermann Dooyeweerd, 1894~1977)의 철학 체계는 크게, 이론적 사유의 초월적 비판, 양상 구조론, 사회, 가정, 교회, 국가 등의 여러 제도들의 개별성 구조와 상호 연관성, 그리고 인간론으로 구성되어 있다. 그 가운데서도 가장 기초적이고, 핵심적인 부분은 이론적 사유에 대한 비판이다. 이론적 사유 비판이 차지하는 비중은 그의 주저 「법이념의 철학」(De Wijbegeerte der Wetsidee, 1935) 영역본 이름을 「이론적 사유의 새로운 비판」(A New Critique of Theoretical Thought, 1953~1958)이라고 불린데서도 단적으로 나타난다. 철학의 초보자들도 도여베이트르의 책은 칸트의 「순수이성비판」과 흡사하다는 것을 당장 알아 쉼 수 있다.

칸트는 이론 이성을 비판하고 그 한계를 설정함으로써 인간의 자유의 영역인 실천이성에 길을 터 주었으나, 이성을 비판하는 재판관이 역시 이성이었기 때문에, 칸트의 비판 철학은 이성의 한계 속에 머문 내재철학²⁾이다. 그러나 도여베이트르는 칸트나 후설이 기정 사실로 받아들이고 이성의 자율성 이념 자체를 그 뿌리에서부터 새롭게 비판해 보겠다는 의도를 가지고 있었다. 이것은, 한 이론이나 학문체계를 비판의 대상으로 삼지 않고, 이론과 학문체계를 만들어내는 이성 자체를 비판하려고 시도한 칸트보다, 적어도 그 의도에 있어서는 한 걸음 더 나아간 작업이라고 하겠다.

도여베이트르의 이론적 사유 비판은 무엇보다도 자율성의 원리에 대한 비판

* Dooyeweerd를 도예벨트, 도이벨트 등 여러 모양으로 표기하고 있으나 ‘도여베이트르’가 원어 발음에 근접하다 생각하여 이 표기법에 따른다.

1) 이 글은 필자가 벨기에 루뱅대 재학 중일 때(1980년) 썼던 글로, 「통합연구」의 특집 의도와 필자의 현재 생각과 크게 차이가 없기 때문에 거의 수정하지 않은 채로 전문을 발표한다. 도여베이트르의 *A New Critique of Theoretical Thought*(1953~1958)은 N.C.로, *In the Twilight of Western Thought*(1960)는 T.W.T.로 각각 인용한다.

2) “內在哲學”이란 용어를 Dooyeweerd는 넓은 의미로 사용하여 “아르키메데스의 지점을 철학적 사유 자체에서 찾으려는 모든 철학”에 적용시킨다(N.C., I:104).

이다. 칸트와 후설의 비판철학은 엄밀한 의미에서 인식비판이지 인식을 주도하는 사유 자체에 대한 비판은 아니었다. 왜냐하면, 칸트나 후설의 경우 인간의 사유는 자율적이라는 것이 이미 가정되어 있었기 때문이다. 둘째로, 도어베이트의 사유 비판은 “초월적” 성격을 띠고 있다. 그래서 이론적 사유에 대한 도어베이트의 비판을 통상 “이론적 사유의 초월적 비판”(transcendental critique of theoretical thought)이라고 부른다. 여기서 “초월적”(transcendental)이란 말은 “외재적”(transcendent)이란 말과 구별된다. 외재적 비판은 이론적 사유의 영역을 벗어나, 예컨대 성경과 신앙고백서를 바탕으로 인간 사유를 비판하는 것이라면, 도어베이트가 뜻하는 “초월적 비판”은 “이론적 사유를 가능케 하고, 이 사유의 내적구조 자체에 의해 요구되는, 보편 타당한 조건에 대한 비판적 연구”(N.C., I:37)이다. 그러므로 “초월적 비판”은 이론적 사유의 뿌리(radix)까지 침투하여 그것의 구조와 한계를 검토하는 것이다. 이런 의미에서 도어베이트가 시도하는 “초월적 비판”은 이론적 사유에 대한 “내재적인”(immanent) 검토이고, 이론적 사유의 가능조건에 대한 탐구이다.

여기서 우리는 도어베이트 사상의 핵심을 요약, 정리해 '보는데 그치지 않고, 그가 시도한 이론적 사유의 초월적 비판이 안고 있는 문제를 드러내고, 기독교 철학이 “체계”가 되려고 할 때 범할 수 밖에 없는 오류를 보여 주려고 한다. 동시에 비록 도어베이트가 시대적인 한계 속에 놓여 있으나 그가 보여 주려고 했던 기독교 철학의 근본적인 과제에 대한 평가도 잊지 않을 것이다.

II. 이론적 사유의 초월적 비판

도어베이트는 이론적 사유가 지니고 있는 이성의 자율성 이념을 비판하기 위해 세 가지의 초월적 비판을 전개한다. 제 1 비판에서는 소박한 경험과 이론적 사유의 관계를 밝히면서 인식론이 존재론(도어베이트의 용어로는 “우주론”)에 근거해야 함을 주장하고, 제 2 비판에서는 이론적 사유의 기본 출발점에 관한 인식론적 검토를, 제 3 비판에서는 철학과 종교가 서로 맞닿는 영역인 자기반성과

모든 사유의 종교적 뿌리를 다루고 있다.

1. 제 1 비판: 소박한 경험과 이론적 사유

도여베이트트는 이론적 사유 비판은 경험의 문제나 혹은 사실의 문제가 아니라고 먼저 밝히고 있다(T.W.T, 2~3). 이것은 19세기 말에 대두한 역사주의와 20세기 초, 중엽에 발전된 실존철학과 논리 경험주의의 이성 비판을 염두에 둔 발언이다. 이론적 사유 비판은 역사주의와 경험주의에서 행해지는 것처럼 사실의 문제(*quaestio facti*)가 아니라 논리적 타당성의 문제(*quaestio juris*) 즉, 사유의 내적 본성이 이성의 자율성을 요구하고 있느냐, 혹은 그런 가능성을 사유가 내적으로 지니고 있느냐 하는 논리적 타당성의 문제라고 도여베이트트는 보고 있다. 이와 같이 문제를 접근하는 방식은 칸트의 접근 방법을 그대로 수용한 것임은 두 말할 필요가 없다. 칸트는 “범주가 경험에 적용될 수 있는가?” 하는 질문은 사실의 문제가 아니라 논리적 타당성의 문제라고 규정한 바 있다. 이론적 사유의 타당성에 대한 질문은 이론적 사유를 가능케 하는 보편 타당한 조건에 대한 질문이고 이런 의미에서 그와 같은 질문을 ‘초월적인 비판’이란 이름을 붙인 것도 칸트적이다.

도여베이트트가 시도한 바로 이론적 사유의 초월적 비판은 이론적인 사유와, 이론적 사유를 가능케 하는 바탕인 전이론적(前理論的) 일상경험의 관계가 무엇인가 하는 물음에 부딪친다(T.W.T, 6). 이것은 플라톤 이래, 현상학자 후설(Edmund Husserl)에 이르기까지 서양철학에서 가장 심각한 문제 중의 하나였다. 가령, 플라톤은 우리가 경험하고 눈으로 보는 이 현상세계는 영원의 세계인 이데아의 세계의 모형에 불과하다고 보았다. 한편, 플라톤은 이 두 세계 간에 교류(*koinonia*)와 참여(*methexis*)가 가능하다고 보았다. 여기서 생기는 문제는, 어떻게 한낱 그림자에 불과한 이 현실세계가 이상세계에 교류하고 참여할 수 있는 가능성을 지닐 수 있느냐 하는 것이다. 현상학자 후설은 플라톤처럼 “두 세계 이론”을 내세우지 않았지만, “초월적 태도”를 얻기 위해 세계가 의식에 대해 상대

적이며, 의식은 세계에 대해 절대적인 위치를 가지고 있음을 알기 위해서는 “현상학적 환원”이 불가피한 것으로 보았다. 여기서 일어나는 문제도 우리가 살고 있는 자연세계와 “자연적 태도” 안에서는 “현상학적 환원”을 가능케 하는 이론적 근거가 없다는 것이다. 플라톤과 후설이 직면한 문제는 이론적 사유의 우위성과 절대성을 주장할 때 생길 수 밖에 없는 필연적인 문제이다.

도여베이트가 제시한 「이론적 사유의 초월적 비판」의 제 1 비판은 바로 서양철학의 난제를 직시한 것이라 하겠다. 도여베이트는 이 문제를 “이론적 사유가 추상화하는 대상인 우리의 경험이 가진 논리적인 측면과 비논리적 측면의 지속적인 통일대(統一帶)가 무엇이며, 이 두 측면 간의 상호관계가 무엇인가?”³⁾ 하는 물음으로(T.W.T., 12)로 정리한다. 여기서 도여베이트는 이론적 사유가 현실구조 자체로 침투될 수 있다는 입장과 가능한 세계와 독립해 존재하는 형이상학적인 영역이 있다고 보는 입장을 원칙적으로 배제하고(T.W.T., 12), 이론적 사유란 그것이 어떤 형태로 나타나건 간에 시간적 지평 안에서 이루어지는 인간의 경험에서 추상화된 사유임을 강조하고 있다.

그러면, 도여베이트는 이론적 사유와 전이론적인 일상경험이 어떻게 구별된다고 생각하는가? 도여베이트에 따르면, 소박한 일상경험에는 논리적인 측면과 비논리적인 측면의 대립관계가 없다. 소박한 일상경험은 우주적인 시간 안에서 사물을 전체적으로 경험하는 태도에서 비롯된 것이다(N.C., 41 참조). 반면, 이론적 사유에는 논리적인 측면과 비논리적인 측면의 대립 관계가 존재한다(T.W.T., 13). 그런데, 이론적 사유도 일상경험과 마찬가지로 시간 지평 안에서 가능하고, 그것은 사실상 인간의 소박한 경험을 추상화한 것에 불과하다. 도여베이트가 이론적 사유와 일상경험의 관계를 그의 15 양상론의 틀 안에서 논의하

3) 이 문제를 *A New Critique of Theoretical Thought*에서는 다르게 표현했다. “What do we abstract in the antithetic attitude of theoretic thought from the structures of empirical reality as these structures are given in naive experience? And how is this abstraction possible?”(N.C., 41)

는 까닭이 바로 여기에 있다. 도여베이트르는 이론적 사유가 발생하고, 그 운동이 가능한 시간적 지평⁴⁾을 15가지로 나누고 이 양상은 “인간의 자기성의 중심적 통일성”(T.W.T., 7)을 기점으로 통일, 확산되는 의미의 세계요, 하나님의 법의 세계로 규정하고 있다.

논리적 사유와 일상경험의 비논리적 태도를 구별짓는 “대립 관계”는 양상론 안에서 그 위치가 고정된다. 논리적 양상은 수, 공간, 운동, 힘, 생명, 감각 다음에 오는 제 6 양상이고, 논리적 양상 다음에는 문화적, 역사적 양상, 언어, 사회관계, 경제, 미, 법률, 도덕적 양상, 그리고 마지막으로 신앙의 양상이 있다(T.W.T., 7). 그러면, 논리적 양상은 양상론에서 어떤 위치를 갖고 있는가? 논리적 사유는 현실의 여러 양상들과 독립적으로, 혹은 초시간적으로 존재하지 않는다. 논리적 사유는 다른 양상들과 마찬가지로 경험의 시간적 지평의 한 부분에 속한다. 논리적 양상에 선행하는, 논리적 양상 이전의 양상들(수, 공간, 운동, 힘, 생명, 감각)은 그 자체로 개개 양상의 의미를 알 수 있다. 그러나 양상들의 전체 연관성은 논리적, 분석적 사유를 통해서 가능하다(T.W.T., 8~9). 이론적 사유의 자율성을 비판하는 도여베이트르의 의도가 무엇인가 하는 것을 여기서 엿볼 수 있다.

첫째로, 이론적 사유의 대립 관계는 경험의 비논리적 양상을 분석적으로 따로 해체(analytical dissociation)하여 이해하는 태도에서 발생한다는 것이다. 전이론적인(혹은 비논리적인) 경험의 양상은 분석적인 해체를 통해 논리적 양상으로 대체되고, 논리적 개념을 통해 이론적으로 파악된다(T.W.T., 11). 그런데, 도여베이트르가 지적하는 것은, 분석적인 해체로 경험의 개별적인 양상을 분리했을 때, 이론적 사유 자체 안에서 이것은 다시 종합될 수 없다는 것이다(T.W.T., 12). 왜냐하면 이론적 사유 안에 존재하는 대립 관계는 항상 분석적이기 때문에 경험의 시간적 양상을 전체적으로 종합, 연결시킬 수가 없다고 보기 때문이다. 이것은 경험의 전체를 종합하고 그 의미를 추적해야 하는 이론적 사유 자체가 안고 있

4) 도여베이트르는 여기서 이 용어를 가리키는 말로 여러가지 다른 표현을 사용한다: “시간적 경험의 지평”(T.W.T., 7), “의미의 양상”, “법의 양상적 다양성”(T.W.T., 8), 간단히 “경험의 양상”(T.W.T., 9) 등

는 자기 모순이다.

둘째로, 도어베이트가 이론적 사유의 기능의 장을 시간적 지평으로 환원함으로써 보여주려고 했던 점은 이론적 사유의 대립 관계는 일상경험의 여러 양상을 추상화함으로써 가능했다는 것이다. 일상경험은 경험의 시간적 양상을 이론적 사유처럼 분리해서 보지 않고, 전체의 맥락에서 본다는 것이다. 일상경험에서 주체와 대상과의 관계는 이론적 사유에서처럼 대립 관계⁹가 아니라 '주체-대상 관계'(subject-object-relation)로 보고 있다(T.W.T., 14-15). 예컨대, 우리가 식물을 관찰할 때 이론적, 과학적 탐구방식에서 식물은 구체적 전체 연관성에서 추상되어 분석적 사유의 대상(Gegenstand)으로 등장하지만, 현실의 전체 연관성 속에서 식물은 그 자체로 주체이며 그것을 뒷받침해 주는 양상(수, 공간, 생명)은 식물 주체에 대하여 대상적(objective)으로 존재한다는 것이다. 그리고 한걸음 나아가서 식물은 다시 법의 주체와 관련해서 볼 때 다시 대상적인 의미를 가진다. 여기서, 도어베이트가 강조하려고 했던 점은 이론적 사유의 대상화는 현실의 의미를 드러내는 원초적, 근원적인 방식이 아니라, 현실의 전체 구조 연관("주체-대상-관계")을 뒷받침으로 해서 가능하다는 것이다.

도어베이트가 "주체와 대상의 관계"로서 일상경험의 통일성을 설명하려고 했던 근본 동기는, 이론적 사유의 추상화를 가능케 하는 일상경험의 각 양상은 결국은 하나님의 피조세계이며, 이 피조세계(이것을 도어베이트는 때로는 'states of affair'라고 부른다)는 인간을 통해서 의미가 부여되며, 인간의 자기성은 하나님의 법 아래 있는 현실세계를 분광시키는 분광계와 같은 역할을 한다는 것을 보여 주기 위함이다.

도어베이트가 제 1 비판을 통해 획득한 것은 인간경험의 논리적 측면(이론적 사유)과 비논리적 측면을 종합한 것이 아니라, 이론적 사유는 그 우주론적인

5) 도어베이트는 「이론적 사유의 새로운 비판」에서는 대립 관계를 일상경험의 "subject-object-relation"과 반대로 "대상관계"(Gegenstand-relation)로 규정하였다. 그러나 「서양 사상의 여명」에서는 이 용어를 피하고 있다. 원래 Nicolai Hartmann과 신칸트주의에서 빌려 온 이 용어에 대한 비판을 면하기 위한 것이 아닌가 생각된다(N.C., I.39, 43참조)

바탕인 일상경험의 시간적 지평으로 돌아가야 하고, 일상생활의 다양한 시간적 양상은 “주체와 대상관계”에 의해서 그 종합이 가능하다고 본 것이다. 도여베이트는 인간경험의 논리적 국면과 비논리적 국면의 종합 가능성에 대해서 실제로 두번째의 초월적 비판에서 취급하고 있다. 도여베이트는 이론적 사유의 대립 관계를 당연한 사실로 보지 않고, 오히려 전이론적인 일상경험으로부터의 추상화 가능성과 비논리적인 양상과 논리적인 양상의 종합 가능성을 묻는 것이 올바른 질문임을 시사하고 있다(T.W.T., 18).

2 제2비판: 이론적 사유의 출발점 문제*

이론적 사유는 단순히 경험을 논리적인 국면과 비논리적인 국면을 구분하는데 머물지 않고 필연적으로 이론적인 종합으로 나아가야 한다. 그래서 도여베이트는 “이 이론적 종합이 출발할 수 있는 의식 내의 중심점이 무엇인가?”라고 묻고 있다. 이 질문은 조금만 깊이 서양철학의 역사를 살펴 보면 그 중요성이 드러난다. 플라톤은 진리의 세계인 이데아의 세계 자체가 현실세계를 가능케 하는 것으로 보았기 때문에, 전이론적인 세계 자체는 그 독립성을 상실하고 이데아의 세계에 포섭되어 버렸다. 그렇기 때문에 우리가 제1비판에서 제기했던 문제는 플라톤 철학에서는 관찰될 수 없었던 것이다. 근대철학에서 이 문제는 데카르트를 통해 보다 예리하게 제기되었다. 그는 인간 지식의 확실성의 기초를 찾기 위해 여러 가지의 사유실험을 거친 결과, 의심할래야 의심할 수 없는 “내가 생각한다(cogito)”사실에 도달하고 이것을 통해 철학과 과학의 확실성을 보장해 보려고 했다. 그런데, 여기서 “그러면 어떻게 경험적인 현실세계의 객관성과 ‘나는 생각한다’는 주관적 확실성이 서로 연결될 수 있는가?”하는 것이 문제가 되었다. 데

6) 이 두번째 비판을 도여베이트는 *A New Critique*에서 다음과 같이 표현한다 :
“From what standpoint can we reunite synthetically the logical and non-logical aspects of experience which were set apart in opposition to each other in the theoretical antithesis?”(N.C., I:45)

카르트는 신의 신실성(veracitas Dei)을 통해 심리적인 표상의 세계와 객관 세계를 연결했다고 생각했다. 데카르트의 해결 방식에 전혀 만족하지 못한 칸트는 전혀 다른 대안을 제시한다. 칸트에 의하면, 시간과 공간을 통해 주어진 현실세계의 다양한 감성적 지각은 초월적 통각의 종합 작용을 통해 인식으로 전환된다. 칸트는 결국 논리적인 측면(범주)과 비논리적인 측면(경험)의 종합을 인간의 종합 능력인 의식의 통각 작용에 호소함으로써 주관주의적인 철학의 모습을 띠게 되었다. 도여베이트가 두번째 비판으로 겨냥한 것은 바로 이 출발점이 이론적 사유 자체 내에서 발견될 수 있느냐(마치 칸트가 주장한 것처럼) 하는 것이다(N.C., I:49~51; T.W.T., 21). 도여베이트가 칸트에 대해서 언급하고 있는 것은 전혀 우연이 아니다.

우선 이 문제에 들어가기 전에 이론적 사유의 “대립 관계”에 대한 도여베이트의 지적을 알아둘 필요가 있다. 도여베이트는 이론적 사유의 대립관계를 부정적으로 보지 않는다. 이 대립관계로 인해 일상경험의 영역이 각각 수학, 물리·화학, 생물학, 심리학, 언어학 등으로 분화된다. 만일 이론적인 사유의 논리적인 분석적 해체가 없다면 이러한 학문은 불가능하다. 도여베이트는 오히려 다음과 같은 점을 주장한다. 첫째로, 여러 이론적인 양상을 종합할 수 있는 기본 출발점이 이론적 사유 자체 안에 주어져 있지 않다. 둘째로, 각 경험의 영역을 이론화하면서 한 양상을 설명의 준거틀로 삼을 때 불가피하게 “주의”(ism)(예컨대, 역사주의, 생물학주의, 심리주의등) 현상이 발생한다. 셋째로, 한 개별 양상을 취급하는 특수 학문을 절대화 할 때 이론적 종합의 기본 출발점의 문제는 전혀 해결되지 않는다(N.C., I:45~47; T.W.T., 20~21). 일상경험의 시간적 지평 안에 있는 여러 양상을 서로 환원, 대치할 수 없듯, 학문의 개별분야도 그 독자적인 “영역의 주권”이 있는 것으로 도여베이트는 보고 있다. 이것은 현대 학문에 내재한 “환원주의”를 극복할 수 있는 좋은 모델을 제시해 준다.

위에서 언급했듯이 제2비판에서 도여베이트는 칸트의 초월적 자기비판으로 눈을 돌린다. 앞에서 잠깐 지적한 것처럼 이론적 사유의 출발점 자체에 가장 관심을 가졌던 철학자는 바로 칸트였다(20세기에 와서는 후설을 들 수 있다) 칸

트는 이론적 사유의 출발점을 “사유하는 자아”에 대한 반성을 통해 찾아 보고자 했다(N.C., I. 49~50; T.W.T., 21). 도여베이트르는 칸트의 방향전환(“사유하는 자아”에로의 전환)을 긍정적으로 평가하고 있다. 왜냐하면, 이론적 사유가 사유하는 자아로 눈을 돌릴 때, 모든 경험적 지평의 다양한 양상들이 관계되는 궁극적인 “의식의 통일성”에 이를 수 있는 길을 발견할 수 있기 때문이다(T.W.T., 22). 자기반성의 길로 접어들 때 비로소 진정한 철학의 출발점이 발견된다. 그러나, 이론적 사유가 내재철학으로 머물러 있으면 진정한 출발점에는 결코 도달할 수 없다. 왜냐 하면, 이론적 사유 자체는 항상 경험의 양상을 분석하고, 논리적인 측면과 비논리적인 측면 사이에 대립 관계가 존재하기 때문에 사유는 현실 전체를 종합할 수 있는 동심원의 중심으로 향하기 보다 다른 쪽으로 각각 분산되기 때문이다(T.W.T., 22). 칸트는 자기반성을 통해 이것을 시도했으나 이성의 자율성에 대한 신념을 굳게 가지고 있었기 때문에 사유의 논리적 측면에만 매달려 지성의 영역을 멈추고 말았다고 도여베이트르는 보고 있다(T.W.T. 23).

두번째의 초월적 비판으로 도여베이트르가 도달하려고 했던 점은 분명하다. 시간 속에서 일어나는 다양한 경험의 양상들의 이론적인 종합의 출발점을 어떻게 찾을 수 있는가 하는 것이 도여베이트르가 던지고 있는 질문이다. 우리의 경험은 시간 속에서 발생하고, 이 시간을 통해서 마치 광선이 분광기를 통해 분화하듯 그렇게 분화된다. 여기서 도여베이트르는 시간을 안고 있고 여러 가지 상이한 경험의 의식부여자인 인간의 자기성에 도달한다. 이것을 도여베이트르는 아르키메데스의 점(Archimedian Point)이라고 부른다. 이 자체는 경험의 영역을 초월해 있다. 시간을 초월한 아르키메데스의 점을 이성의 자율성을 주장하는 내재철학에서 발견할 수 없는 것은 자명하다. 바로 이 문제와 관련해서 도여베이트르는 제3의 초월적 비판에 도달한다. 이론적 사유가 그 출발점인 자아로 돌아가는 것이 어떻게 가능하며, 그 기원이 무엇인가? 이것은 인간의 자기지식 또는 자기반성의 문제이다. 도여베이트르는 이 질문을 통해 인간의 종교적 뿌리로 초월적 비판의 방향을 전환시킨다. 인간의 자기성 또는 자아의 문제는 철학적 개념으로서 전혀 해결이 불가능하다고 도여베이트르가 보고 있는 점을 주목해야 한

다(T.W.T.,25). 자아의 문제는, 프리즘을 통해 분광된 빛 자체는 분광된 7색 “밖
에”(초월해) 있듯 우리 경험의 양상을 초월해 있다고 도여베이트는 보고 있다.⁷⁾

3. 제3 비판: 자기 반성과 종교적 뿌리

자아의 문제는 소크라테스의 “너 자신을 알라”에서 부터 데카르트의 코기토, 칸트의 초월적 통각, 헤겔의 절대정신, 후설의 “초월적 자아”에 이르기까지 서양 철학의 중심 문제 중의 하나이다. 도여베이트는 그의 선배들이 저질렀던 내재 철학의 오류에 머물지 않고 ‘자기성’의 초월적, 종교적 근원을 보여 주려고 한다. 도여베이트는 “수수께끼 같은 자아의 문제”(T.W.T.,27)를 어떻게 접근할까 고심한 끝에 자아를 “경험의 시간적 지평의 중심점”으로 정의하면서, 자아를 경험의 시간적 지평 안에서의 논리적인 기능으로 이해하려는 노력은 결국 실패할 수밖에 없다고 지적한다(T.W.T.,27). 도여베이트는 자아의 본질을 규정할 수 있는 길로, 마르틴 부버의 “나-너의 관계”, 오스트리아의 정신의학자이며 철학자인 빈스방어(L.Binswanger)의 이론, 그리고 마지막으로 자아의 신적 기원에 대한 논의를 가능한 대안으로 검토한다.

도여베이트는 부버가 “나-너”의 인격적 관계를 인간 경험의 주체와 대상관계를 날카롭게 대립시키고 있는 것에 대해서 비판한다. 도여베이트에 의하면 인간의 경험(주체와 대상의 관계) 자체가 벌써 자아와 타아의 상호인격적인 관계를 함축하고 있으므로, 부버의 “나-너”의 관계가 자기의식과 자아의 문제에 합당한 해답을 제시해줄 수 없다고 단정한다(T.W.T., 28~29). 인간의 상호관계를 “사랑”에 두고 있는 빈스방어의 입장에 대해서 도여베이트는 사랑의 정의 자체가 모호할 뿐만 아니라 사랑의 관계는 우리의 경험적 시간의 지평을 벗어날 수 없기 때문에 사랑은 이론적인 사유의 초월적 출발점이 될 수 없다고 못박고

7) 철학의 아르키메데스의 점을 인간의 자기성(또는 종교적인 용어로 ‘마음’)에 찾고 있는 태도는 데카르트 이후의 주체 중심 철학의 영향을 분명히 보여주고 있다. 이 점은 비판 부분에서 다시 언급하겠다.

있다(T.W.T.,29~30). 부버의 인격주의적인 태도와 빈스방어의 정감주의적인 인간관계론을 거부하고, 그 대신 이론적 사유의 초월적 기초를 경험의 '한계'선 상에서 찾으려고 했던 것은 도여베이트가 어느 정도 강하게 데카르트 - 칸트 - 후설로 이어지는 초월철학의 전통에 집착했던가 하는 것을 보여 준다. 일상경험의 경험적 지평을 강조하고 있으면서도 이론적 사유가 도여베이트 철학에서 더 큰 비중을 차지하고 있다.

자아의 구조를 밝혀주는 제3의 가능성으로 도여베이트는 인간이 하나님의 형상으로 지음받았다는 사실에서 찾아 본다. 도여베이트는, 이 견해가 철학적 이론의 한계를 벗어나고 있음을 분명히 의식하면서 동시에 자기성의 구조를 이해하기 위해서는 불가피한 것으로 보고 있다. 하나님과의 종교적 관계를 통해 철학은 비로소 철저한 자기비판을 단행할 수 있다. 하나님과의 관계를 떠나 '자기성'의 구조를 탐색할 때, 결국 무위로 끝나거나 그렇지 않을 경우 경험의 한 양상(심리적 자아, 선험논리적 자아, 역사적 자아)을 절대화하여 '우상'을 만들어 낸다고 도여베이트는 지적하고 있다(T.W.T.,31).

인간의 자아는 순수히 이론적으로 탐구할 때, 그 자체는 텅빈 것에 불과하다. 그러나, 인간은 하나님의 형상으로 지음받았기 때문에 오직 하나님과의 관계에서 인간의 자아는 긍정적인 의미를 가질 수 있다(T.W.T.,31~32). 하나님과의 관계를 통해 자아는 시간적 지평의 양상들과 연관되며, 다른 인간과 협력 관계를 맺을 수 있다. 따라서, 근본적인 초월적 비판을 단행해야 할 철학은 철학 사상에 영향을 미친 종교적 기본동인을 보여줌으로써 철학의 진정한 출발점을 은폐시키는 이론적 독단주의를 폭로하고 이론적 사유의 한계를 설정해야 한다고 도여베이트는 보고 있다(T.W.T.,34~35).

도여베이트는 이론적 사유의 문제를 분석함으로써, 인간의 자기성(자아)의 종교적 뿌리를 드러내고, 이를 통해서 이론적 철학적 사유와 종교적 성격을 띠고 있는 초이론적 의식 사이에 필연적인 내적 관계가 있음을 보여주고 있다(T.W.T., 35). 도여베이트는 회합철학에 작용하는 형상과 질료(T.W.T., 38~41), 기독교적인 창조 - 타락 - 구원(T.W.T.,41~43), 중세철학을 지배한 자연

과 온총(T.W.T., 43~45), 그리고 근대철학의 인본주의적인 동기인 자연과 자유의 이원론(T.W.T., 45~51)을 각각 기본동인으로 생각하고 이것은 모두 그 근원에 있어서 종교적인 성격을 띠고 있다는 것을 밝히고 있다.⁸⁾

III. 평가와 비판

1. 도어베이트의 기여와 그의 철학의 긍정적인 측면

도어베이트의 「이론적 사유의 초월적 비판」은 이성의 자율성 이념에 입각한 인본주의적인 철학에 철저한 비판을 가하고, 기독교 철학의 가능한 한 형태를 제시해 주었다. 그러나 그의 철학도 어떤 다른 철학과 마찬가지로 빛과 그늘을 안고 있고, 기독교 철학의 유일한 모형으로 보기 힘든 측면이 많이 있다. 우선, 도어베이트 철학이 가진 몇가지 장점, 혹은 긍정적인 측면을 논의하고, 그 다음 그의 철학이 안고 있는 문제점을 몇가지 열거해 본다. 그의 장점으로는 무엇보다도 양상론, 일상생활의 긍정적인 평가, 초월철학의 가능성, 그리고 기독교적 철저성을 들 수 있다.

1) 양상론. 도어베이트의 “경험의 시간적 지평의 양상” 이론은 인간경험의 개별적인 양태를 종합적으로 볼 수 있는 이론을 제시해주고 있다. 각 양상은 각각 영역 주권을 가지면서 동시에 다른 양상과 상호관계 속에 있다. 어느 하나의 양상은 다른 양상으로 환원될 수 없고 어느 하나의 양상이 다른 양상을 지배할 수

8) 도어베이트는 ‘종교’란 용어를 ‘신앙’과 동일시 하지 않고 보다 포괄적인 의미로 사용한다. 이론적 사유와 경험의 시간적 지평을 초월해서 오직 하나님과의 관계를 맺고 동시에 시간적 지평에 스며들어 있으며, 이론적 사유를 가능케 하는 자아의 태도를 “종교적”이라 부르고 있다. 도어베이트는 다른 글에서 이것을 “한계 개념”이라 칭하고, ‘기능적’(functional) (양상의 기능)이란 말과 대조해서 “중심적”(central)이란 말로 표현하고 있다(Vincent Brummer, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy. A Presentation and Evaluation of Herman Dooyeweerd's "Philosophy of the Cosmonomic Idea"* (Franeker: T. Wever, 1961) 86~87.

없다. 예컨대 논리적인 양상이 다른 양상을 설명하는 원리로 군림할 때 현실의 상호 연관성과 일상 경험은 뒤로 밀리고, 현실의 대상적인 측면만 부각된다. 양상론은 이런 의미에서 현실의 한 측면을 절대화한 모든 형태의 주의(主義)예컨대, 수학주의, 물리주의, 생물학주의, 역사주의, 논리주의, 경제주의 등등)를 상대화할 수 있는 근거가 된다. 나아가서, 양상론은 현실과 학문의 유기적 연관성을 보여 주며, 어느 한 양상도 그 자체로 독립적이지 않음을 강조하고 있다. 모든 양상은 결국, 시간 안에서 사물 경험을 통일하고 의미를 부여하는 인간에게 집중해 있고, 하나님의 형상으로 지음받은 인간은 창조주께 향하고 있다는 것을 도여베이르트는 보여 주고 있다.

2 일상경험의 강조 이룬 이성온 경험과 관계없는 독립된 실체가 아니라 경험을 추상화한 결과임을 분명히 하고 있다. 이룬 이성은 현실의 논리적인 측면과 비논리적인 측면의 대립 관계로 인해서, 경험의 전 영역을 스스로 종합할 수 없다고 도여베이르트는 보고 있다. 그것은 다만 일상경험의 “주체와 대상관계”에서 종합이 가능하다고 본다. 이것은 대상을 현실의 전체 맥락에서 추상하는 이론적 사유보다 일상 경험이 더 근원적이고, 더 총체적이며, 이런 의미에서 더 중요한 것임을 인정한 것이다. 도여베이르트는 이 점에 있어서 이론 이전의 “체험된 경험”을 중요하게 생각한 메를로뽀띠나 일상언어와 일상적인 삶의 양식에 관심을 둔 비트겐슈타인보다 훨씬 앞서 일상경험의 중요성을 역설하였다.

3 초월철학의 가능성. 도여베이르트는 하나님과 관계없이 이루어진 철학은 내재철학이 안고 있는 모순에 빠진다는 것을 보여준다. 내재철학의 ‘닫힌 공간’에 반하여, 하나님 앞에서 ‘열린 공간’으로의 초월 가능성을 도여베이르트는 보여 주고 있다. 현실은 정적인 것이 아니라 동적으로 이해되고, 그 자체로 완결된 실체가 아니라 피조물로서 창조주와의 관계(이것을 도여베이르트는 ‘의미’란 말로 지칭한다)를 통해서 비로소 존재 의미를 가진다. 그리고 나아가서, 인간 존재는

피조성으로 규정되기 때문에, 현실의 제약성과 현실 내의 변증법적 순환을 뛰어 넘어 본래의 근원으로 부단히 초월할 수 있는 근거를 제시해 주고 있다고 하겠다.

4) 기독교적 철저성. 도여베이트는 모든 세속철학이 안고 있는 종교적 동인을 가장 날카롭게 간파한 철학자이고, 어떤 철학자 보다도 철저하게 사유의 근원과 뿌리에 도달하고자 한 철학자이었다. 그는 특히, 근대철학의 동인으로 보고 있는 “자유와 자연”의 이원론 배후에 종교적 이념이 숨겨져 있음을 지적하고 있다. 동시에, 인간의 시간적 지평 안에서의 경험도 모두 종교적 근원을 가지고 있음을 보여 준다. 철학은 사실의 종합이나 어떤 새로운 사실을 알려 주는 것이라기 보다, 사실을 종합하고 보는 태도 자체와 이론구성 과정 자체를 근본적으로 비판하는 것이라고 볼 때, 도여베이트의 철학은 적어도 그 정신에 있어서 종교적인 영역을 떠난 부분에서도 커다란 의미를 지니고 있다고 볼 수 있다.

2. 도여베이트 철학의 문제점

위에서 도여베이트 철학의 공헌 내지 장점 외에 그의 초월적 비판이 안고 있는 문제점도 많이 있다. ‘신앙’을 경험의 시간적 지평의 한 양상으로 보는 관점, 창조-타락-구속을 성경적인 기본동인으로 보는 점, 인간의 자기성(또는 마음)을 시간성을 넘어서 있는 아르키메데스의 거점으로 보고 있는 점, 그리고 영역 주권 문제 등은 접어두기로 하고, 도여베이트 배후에 있는 회람철학적 전제, 제1 비판에서 ‘소박한 경험’과 이론적 사유의 관계, 제3 비판의 출발점 문제, 그리고 그의 양상이론과 체계의 문제만을 간단하게 다루어 보자.

1) 도여베이트 배후의 회람철학적 전제. 이론 이상의 자율성 비판은 기독교 철학이 마땅히 해야 할 과제이다. 그러나 도여베이트가 사용하는 철학의 형식과 용어 자체에 문제가 없지 않다. 단적인 예로 그의 “범이념의 철학”(영어로는 “philosophy of the Cosmonomic Idea”)은 회람철학의

중심 개념이라 할 수 있는 우주(cosmos), 법(nomos), 이념(idea), 이 세 단어를 담고 있다. 회람적인 의미의 전체성을 나타내는 ‘우주’의 관념이나, 우주에 질서를 부여하는 법(nomos)사상이나, 또는 이념(idea)의 사상을 성격에서 찾아보기 쉽지 않다. 도여베이트가 시간적 지평의 경험의 양상을 “법의 양상”이라고 표현한 것도 문제가 있다. 그는 이 ‘법의 양상적 다양성’(model diversity of laws)이 하나님의 법, 즉 하나님 사랑과 이웃사랑의 중심적 통일성에 관련된 것으로 본다(N.C., I:60~61; T.W.T., 8). 과연 이 사랑의 법이 도여베이트가 말하는 경험적 양상(수, 운동 따위)을 가능케 하는 법칙일까? 도여베이트는 법률주의적(legalistic) 사고에 잠겨있지 않은가? 이것은 도여베이트가 법학자라는 사실과 무관하지 않을 것이다.” 도여베이트가 ‘우주법적 이념’을 기독교적으로 해석을 하고 발전시켰다고 하더라도, 그 자신이 고백하고 있듯 고종세의(그리고 라이프니츠를 통해 수용된) 자연법(lex naturalis), 영원 법(lex aeterna) 등의 영향을 받은 것이다. 이 배후에는 물론 회람의 법사상이 깔려 있다. 만일 도여베이트가 이 “법”을 성격에서 말하는 “율법”이란 의미로 사용했다고 하더라도 문제가 되지 않을 수 없다. “율법”은 가르치고 교훈하는 하나님과의 인격적 관계에서 이해해야 하지 않을까?

2) 소박한 경험과 이론적 사유의 관계. 도여베이트는 일상생활의 경험적 지평이 이론적 사유보다 선행하는 것으로 보고, 이론적 사유를 그 바탕인 일상경험의 “주체와 대상 관계”로 환원하여 논리적인 측면과 비논리적인 측면의 종합을 가능케 하는 근거를 찾아 보았다는 것은 이미 언급하였다. 이것은 물론 위에서 이야기 한대로 도여베이트의 장점이고 공헌이다. 그러나 이 가운데 문제가 전혀 없는 것은 아니다. 첫째로, “소박한 경험”(naive experience)이라고 부르는 경험은 도여베이트가 생각하는 것처럼 그렇게 소박한 것이 아니라는 것이다. 우리의 일상경험은 항상 과학적인 사고나 신화적인 사고, 또는 마술적인 사고의 영향

9) N.C., I:93~94; 법률주의적인 배경에 관해서는 V. Brummer의 앞의 책 145~147 참조.

을 받고 있고, 이러한 사고의 틀 안에서 일상생활에서 대하는 사물을 경험하고, 평가·행동한다. 가령, 시골의 할머니가 동구 밖에 있는 정자나무를 보는 눈과 교육을 받은 손자가 정자나무를 보는 눈은 모두 '소박한' 것이 아니다. 우리가 사물을 경험하는 조건이 비록 그것이 이론적으로 확립된 것은 아니라 하더라도 항상 일정한 틀(사마니즘적이거나 과학적이건) 안에서 가능하다. 이런 의미에서 도어베이트가 말하는 소위 "사태"(state of affair)는 경험론자들이 말하는 "단순한 사실"(brute fact)과 같은 것일 수 없다. 우리가 "사실"이라고 말하는 것에는 항상 일정한 해석의 틀이 작용하고 있기 때문이다. 둘째로, 소박한 경험과 이론적 사유를 도어베이트처럼 그렇게 분명히 선을 그어 나눌 수 없다. 도어베이트는 이론적 사유를 논리적인 측면과 비논리적인 측면의 대립관계로 보고 있으나, 일상경험에 이미 이론적 사유가 침투해 있는 것처럼 이론적 사유에도 전이론적이고 비논리적인 전제가 침투되어 있다. 예컨대, 과학의 발전과정에는 논리적인 분석 뿐만 아니라 논리적으로 설명할 수 없는 불합리한 요소, 인간의 심리적, 감정적 요소와 사회경제적 조건등이 함께 작용을 한다. 셋째로, 도어베이트가 일상경험을 이론적 사유의 바탕으로 보고 있으나, 은연중 이론적 사유를 더 중시하는 것을 엿볼 수 있다. 그는 이론적 사유를 위해 인격주의적인 태도나 정감주의적인 개념을 반대하고, 이론적 사유의 출발점을 경험의 지평 속에 포함되지 않는 한계선 상의 "자기의식"(또는 자기성)에 두었다. 이것은 도어베이트가 그렇게 강조한 일상경험의 중요성과 변증법적인 긴장을 놓기 쉽다. 동시에, 열려진 현실의 초월가능성도 이론적 사유에 집착할 때 생생한 현실세계를 - 비록 그 가운데 바탕을 두고 있다 하더라도 - 외면하고, 논리적이고 관념적인 사유의 틀 속에 간헐비릴 수 있다.¹⁰⁾

10) 일상경험과 이론적 사유의 관계에 대한 문제는 도어베이트와 반 퍼슨(C.A. van Peursen) 사이에 있었던 논쟁의 핵심이기도 하다. C.A., van Peursen, Enkele critische vragen in margine bij "A New Critique of Theoretical Thought", in *Philosophia Reformata*, 24(1959), 160~168 참조

3) 초월철학과 자아의 문제. 이론적 사유의 구조를 분석하여 모든 사유가 종교에 뿌리를 두고 있다는 사실을 지적해 낸 것은 도여베이트의 공헌이다. 그러나 그는 데카르트, 칸트, 후설의 주체 중심, 또는 의식중심 철학의 틀을 그대로 사용한다. 도여베이트가 제시한 세 가지의 초월적 비판은 칸트와 후설 철학의 문제와 비교해 보면 어느 정도 그 형식이 같은지 나타난다. 위에 든 세 철학자의 공통적인 질문은 과학(도여베이트의 용어로는 '이론적 사유'라 부를 수 있을 것이다)의 정초(도여베이트의 '출발점')를 위해 움직일 수 없이 확고한 근거를 찾으려고 했다. 이 세 사람이 도달했던 것은 각각 "나는 생각한다", "초월적 통각", "초월적 자아"이었다. 도여베이트가 비록 내재철학을 비판하고 내재철학 안에서 철학의 진정한 출발점을 밝힐 수 없다고 보았다고 할지라도 결국은 이 세 "초월철학자"의 자이를 종교적인 자아로 대치한 것에 지나지 않다고 볼 수 있지 않는가?

4) 양상이론과 체계의 문제. 도여베이트의 양상이론이 시간적인 지평의 경험적인 양상을 모두 포함하고 있다고 본다면 그것은 독단이다. 그런데 도여베이트가 말하는 '경험의 시간적 지평의 양상'이란 것은 사실상 이론적 사유의 대상인 수학, 물리학, 생물학, 심리학 등에서 추론한 것이다. 왜냐하면, "소박한 경험"으로는 개별적 양상들의 구별이 불가능하고, 이것은 필연적으로 이론적 사유의 분석적 해체에 의존할 수 밖에 없기 때문이다. 그렇다면, 현실의 총만한 의미 전체는 이론적 사유의 전제라고 하더라도 그것의 구조 연관성은 사실상 이론적 사유를 통해 비로소 이해되고 해석된다고 밖에 볼 수 없다. 도여베이트의 양상이론이 하르트만의 범주론과 양상론과 관련되어 있는 점은 접어두자. 다만, 양상론을 통해서 도여베이트는 체계에 대한 욕구를 어느 정도 충족하고 있다는 사실만을 지적해 두자. 분명한 것은, 도여베이트의 양상이론은 사물과 이론을 보는 하나의 모델일 수는 있지만, 전체적인 경험 영역을 포괄하고 설명할 수 있는 원리는 아니다. 그리고 그의 철학이 포함하고 있는 체계에 대한 충동은 (비록 그 자신은 철저히 비판적이었다고 하더라도) 기독교 철학이 늘 경계해야 할

요소이다.

IV. 맺음말

우리의 비판에도 불구하고 도어베이트 철학은 기독교 철학의 하나의 가능한 형태를 보여 주었다는 것은 의심의 여지가 없다. 그의 철저한 비판 정신은 적어도 기독교 신앙에 충실하게 철학해 보려는 사람들의 모범이 된다. 그러나 마치 아우구스티누스가 신플라톤주의의 영향을 받았듯이, 도어베이트는 칸트와 후설의 영향을 크게 받고 있다. 도어베이트 자신은 칸트와 후설을 위시한 모든 내재철학의 한계를 드러내고 이론적 사유의 종교적 뿌리를 보여 주려고 했지만, 칸트와 후설 철학을 비판하면서도 사실은 비판하는 철학의 문제 제기 방식과 철학함의 틀에 의해 제약되지 않을 수 없었다. 도어베이트 철학은, 기독교 철학이 그 시대의 철학적 흐름과 같이 호흡하고, 그 시대의 철학이 안고 있는 문제를 외재적 관점에서 비판하기 보다, “안으로 부터” 같이 사유하고 비판해야 한다는 요청을 몸소 보여 준 철학이고, 이 점에서 그의 철학은 위대함과 동시에 한계를 보여 준다. 문제는 그의 “문자”가 아니라 “정신”을 배우는 것이고, 그렇게 할 수 있을 때 도어베이트는 여전히 읽을 가치가 있는 철학자이다.