



기독교 세계관 IV

# 기독교 세계관과 현대학문 이론\*

— 최근의 학문이론에 대한 기독교적 비판 —

전 광 식\*\*

## I. 서론

학문은 실존과 동떨어질 수 없다. 학문은 실존적 반성과 결부되어야 하고 그 속에서 일어나야 한다. 왜 우리는 동양에 있고 동양인이면서 서양적 학문을 하는가? 그것은 극히 일부 교과를 제외하고 학문일반으로 볼 때 우리가 하는 학문이나 교육의 내용, 그리고 결국 그 내용이나 발생에서 서양적인 것이기 때문이다. 그리고 우리문화와 사회가 서양적인 것을 지향하기 때문이다. 그래서 여기에서 논의할 학문이론에 대한 반성도 결국 서양학문사에서 일어난 것이다. 또 그것은 최근 학문이론의 방향도 Kuhn이래 학문사적 접근을 하기 때문에 이런 논의는 정당성을 갖는다고 할 수 있다.

서양학문의 시작은 회랍에서 일어나고, 회랍은 서양학문의 요람이다. 독일의 문호 Goethe는 Faust에서 Mephistopheles의 입을 통해서 ‘인간의

---

\* 이 논문은 1997년도 2학기 고신대학교 교수연수회에서 발표된 것임.

\*\* 고신대학교 교수, 고대철학, 철학박사

지성이란 자신이 갈 길을 더듬고 냄새맡는 달팽이의 더듬이다'라고 했다. 인간의 지성과 학문의 이런 미래적 지평을 말한 그는 또 과거 지평도 얘기하고 있다. “지난 3천년의 세월을 말하지 못하는 사람은 깨달음도 없이 깜깜한 어둠 속에서 하루하루를 살아가리.” 희랍은 서양과 세계학문의 모태요, 또 그 수도 ‘아테네’는 ‘이성의 도시’, ‘학문의 도시’였고 올림푸스 산에 있는 여러 신들 가운데 특히 Apollon은 ‘학문의 신’이었다.

고대희랍인들은 인간이 할 수 있는 것을 두 가지로 생각하였다. techn(기술)는 손발로 하는 것으로 재주에 해당한다. 이것은 동물과 달리 인간인 homo가 하는 것이고 이런 기술인, 공작인(工作人)을 흔히 homo faber라고 한다. 인간은 이 technē에서 더 나아가 epistēmē(인식)를 갖는다. 이것은 두뇌로 하는 것이고 사유(思惟)에 해당한다. 그래서 서양의 학문 및 예술전통도 이 기술과 사유로 구분되어 내려온다. university가 아니라 소위 ‘multiversity’ 형태로 되어 있는 학문적 전통이 일천한 나라들, 이를테면 미국과 그 학적 영향권에 있는 나라들에서는 기술과 인식이 혼재되어 있다. 그런데 Aristoteles에 의하면 기술자의 관심은 기술이고, 그것은 말하자면 방법(know-how)에 대한 관심이다. 반면 학자의 관심은 인식이고 그것은 말하자면 원인(原因)에 대한 관심이다. 따라서 여기에서 학문이란 ‘원인’(αἰτία)에 대한 지식이다. 도공은 어떻게 하면 진흙과 은가루, 그리고 야고로 좋은 은빛 도자기를 만들지를 안다. 그러나 학자의 학문적 관심은 그게 아니고, 왜, 어떤 화학작용으로 흙이 저렇게 구워지고 단단해지는가 하는 것에 관심이 있다.

그러면 학문을 좀더 얘기해 보자. 학문은 실재계의 부분에 대한 일종의 해석이요 설명이다. 그러면 학문일반은 무엇인가? 그것은 실재계 전체에 대한 해석이다. 말하자면 학문은 ‘세계를 이해하고 해석하는 방식이요 틀’이다. 그러면 학문이 있기 전에 인간은 무엇으로 세계를 해석하고 이해했는가? 다시 말하면 logos이전에 인류가 세계를 해석하는 틀은 무엇이었던가? 그것은 mythos, 즉 신화였다.

인간은 하나님의 형상으로 지음 받아 본래부터 지성적 존재로 태어났

다. 그 인간의 지성은 해석과 이해의 기능을 지닌다. 학문이 나오기 전 인간정신이 유아기 단계에 지녔던 세계해석의 틀이 신화이다. 유아와 아동은 인식에서 어떠한가? 인식하는 주체보다 자기의 환경과 주변에 대한 관심 있다. 소크라테스는 인식의 대상에서 ‘인식하는 나’에게로 우리의 사고와 인식의 방향을 돌렸지만, 소크라테스 이전에 고대철학은 자연문제에 골몰했다.

그러면 자연에는 어떤 현상이 일어났던가? 일상적 자연현상에 대해서는 어느 정도 익숙해져 있었으나 일식, 해일, 천둥, 또 화산 폭발과 지진 현상 같은 특이한 자연 현상에 대해서는 경악과 놀라움의 반응을 보였다. - 경이 내지 놀람(*θαυμα*)을 하고 후 인간은 물음을 제기했고, 그리고 원인(*αἰτία*)을 찾는 시도를 하게 되었다.

도대체 이런 자연현상들은 왜 일어나는가. 그것의 원인에 대한 해석을 하는데 그것을 유아나 아동이 그렇게 하듯이 상상력으로 하였던 것이다. 그래서 신화는 자연현상과 세계변화의 원인에 대한 상상적 해석이다. 그것은 아직 어설프지만 유아적 세계해석 내지 이해의 방식이라고 할 수 있다.

‘신화’나 그 이후에 나온 학문(고대에서 이것은 ‘철학’으로 통칭되었다)은 다같이 세계의 원인에 대한 규명작업이다. 다만 그 방법 면에서 신화는 상상으로, 학문은 합리적 사유로 접근하는 것이다. 그래서 Aristoteles는 그의 *Metaphysica* 에서 ‘*Φιλομυθός*는 *Φιλομυθός*’다’라고 했다. 즉 ‘신화를 사랑하는 자는 지혜를 사랑하는 자(愛智者), 곧 철학자’라는 것이다.

## II. 서양에서의 근세적 학문의 전역사(前歷史)

1. 이런 mythos(신화)에서 logos(학문)으로 인류의 사고를 전환시킨 이가 서양학문사에서는 탈레스(Thales)이다. ‘회랍의 7대 현인’을 열거할 때에 학자들마다 약간의 차이가 있으나, 탈레스를 그 중 한 사람으로 꼽

는 것은 공동적이다. 20세가 될 때 그는 결혼하라는 어머니의 부탁을 완곡히 사양하고 여행을 떠났다. 당시에는 통신체계나 정보전달체계의 발달이 제대로 안되어 새로운 지식이나 정보를 얻기 위해서는 흔히 두 가지 방식을 취했는데, 하나는 희랍어로 'αγοραζειν'이라고 한다. αγορα라 하면 도회지의 '광장(廣場)'을 뜻하는데, 거기에는 수많은 사람들이 모여 들고, 또 시장이 열린다. 시장에는 인근 여러 나라들을 다니며 상품을 사 온, 고상하게 말하면 무역상들, 그냥 말하면 장사치들이 와서 각국의 물건도 파는데, 그들을 통해 타국의 소식도 접할 수 있게 되었던 것이다. 그래서 'αγοραζειν'이라 하면, 그런 광장, 즉 시장바닥을 어슬렁거리며 돌아다니므로써 새로운 지식과 정보를 얻는 행위이다. 따라서 그것은 일종의 '학문행위'요 '철학행위'였던 것이다.

그 밖에 또 다른 한가지 새로운 문물을 접할 수 있는 길은 고대 중국에서도 '萬里行路'라고 자신이 직접 가서 습득하고 체험하는 것으로 그것은 '여행하는 것'이다. 20세가 된 탈레스는 직접 넓은 세상을 몸으로 부딪기면서 지식을 얻기 위해 긴 여행을 떠난다. 그가 귀향하는 게 37살이니까 무려 17년동안 타국을 방랑한 셈이다. 그는 먼저 바벨론으로 여행했다. 당시 바벨론은 무엇보다 점성술(占星術)이 많이 발달되어 있었다. 구약 성경의 다니엘 시대에 박수와 술객이 바벨론에 있었다. 당시의 '술객'들은 오늘날로 말하자면 인문과학자들이고 '박수'들은 점성가들이었는데 오늘날에 있어서 자연과학자들이었다. 신약에서는 예수님이 탄생하셨을 때 동방박사 세 사람이 바벨론으로부터 오는 것을 볼 수 있다. 바벨론은 이렇게 천체에 대한 연구가 많이 이뤄졌고, 또 그것으로 개인과 국가의 운명에 대해 점도 쳤던 것이다. 그런데 탈레스는 그 바벨론의 축적된 천문 지식을 가져와 거기에서 접치는 것과 같은 미신적인 요소만 짝 빼버리고 이론적 지식만 발췌하여 체계화하니 그것이 천문학이 되어버렸다. 말하자면 astrologia가 astronomia가 되었던 것이다. 그래서 그는 고국에 돌아와 일식이 언제 일어날 것인가를 정확하게 예언하여 온 희랍국민들에게 충격을 주었고 그것으로 그의 명성은 널리 퍼지게 되었다. 그 후 탈레스는 예

집트로 여행을 갔다. 고대 애굽문명은 나일 강(江) 하류에 청(靑)나일과 백(白)나일이 나뉘지면서 생기는 소위 나일델타(△) 지역을 중심으로 발흥하였다. 애굽의 주업인 농업과 목축업이 이 델타지역에서 이뤄지는데, 우기때에는 강수량이 매우 많아져 농경지와 강둑만 떠나려가는 게 아니라 심지어 지계표(地界標)까지 유실되어지는 것이었다. 그래서 홍수 후에는 소유지의 경계에 극심한 혼란이 왔던 것이다. 따라서 애굽에서는 아라비아 십진법이 개발되기 이전부터 매우 복잡한 방식으로 땅의 면적을 계산하는 법을 터득하게 되었다. 그것을 배워와서 Thales는 이론적인 체계화를 시켜 수학과 기하학의 여러 이론들을 개발하게 되었다. 소위 ‘탈레스의 공리(公理)’라는 것도 여기에서 나온다. 그의 이런 작업에서 서양 정신의 제1차 계몽이 일어났다. 즉 mythos에서 logos로의 변화가 일어난 것이다.

2. 이렇게 시작한 학문은 그후 플라톤을 거쳐 아리스토텔레스에게 이르면서 처음으로 거의 모든 학문이 발달하여 하나의 거대한 학문의 전당(Enzyklopädie)을 구축하게 된다. 아리스토텔레스 사후에는 아테네를 이어서 문명의 중심지가 된 알렉산드리아를 중심으로 자연과학이 많이 발달한다. 알렉산드리아는 B. C 331년 알렉산더대왕에 의해 세워져 당시에도 인구 80만(오늘날에는 약 300만)을 자랑하는 아프리카 최대도시가 되었고, Afroeurasia의 중심 거점도시가 되었다. Ptolemaios I - II 세 치하 때 학문연구소인 ‘무세이온’(Museion)과 부속도서관이 생겼는데, 이 ‘뮤즈의 신전’은 과학의 전당이 되었던 것이다. (‘Museion’에서 박물관을 뜻하는 ‘Museum’이 파생됨). 알렉산드리아는 후기 때 사상에서 사상과 학문, 그리고 문화의 중심지가 되어서 여기에서 철학, 기독교, 과학이 발달되었다. 철학에서는 신플라톤주의가 발흥하였고 기독교에서는 구약성경의 헬라어 역본인 70인 역(LXX) 또 교부시대 최대의 학파였던 알렉산드리아 학파가 나왔으며 그리고 과학에서는 Euklides나 Erastrothenes 등 많은 자연과학자들을 배출하게 한다.

기독교사상연구 제5호 • 1998. 1.

3. 그 전후로 전개되는 로마에서의 학문과 사상은 여기 우리의 논의에서 크게 두가지점이 유념할만한 것으로 사료된다. 우선은 로마는 헬라 사상과 학문에 비해 형이상학적 주제들이나 ‘세계해석’과 같은 이론지(理論知, theoria)보다는 윤리와 사회문제 같은 실천지(實踐知, phronēsis)에 대한 관심이 많았다는 점이다. 이를테면 로마사상과 학문을 대표하는 스토아 철학자들(Stoiker)이나, 에피쿠로스 철학자(Epikureer)들은 윤리나 자연법, 행복등에 관심이 많았다.

다음은 로마의 대표적인 지성인이요 사상가인 Cicero가 정립한 것으로 소위 ‘인문과학’의 확립이다. 당시에는 로마시민이 되기 위해서는 ‘회랍적 교양지식’(문학, 철학, 헬라어)을 습득해야 했는데, 그렇게 습득한 사람을 로마에서는 ‘humanus’라 부르게 되었다. 그것은 일반인간을 뜻하면서 동물과 구분되는 기존의 ‘homo’와 대비시킨 개념이었다. 물론 이 두 용어는 공히 humus(땅)에서 나온 것이긴 하지만 말이다. 이 ‘humanus’를 배우는 것이 humanitas(인문과학—오늘날 영어로는 ‘humanities’라 칭함)인 것이다. 이 때에 정립한 인문과학은 르네상스 때 부흥되어 ‘신의 학문’인 신학에 대립한 ‘인간의 학문’으로 자리매김 된다.

4. 흔히 사상적으로는 ‘교부시대’(A. D 2C - A. D 5C)와 ‘스콜라시대’(A. D 9C - A. D 15C)’로 양대별 되는 ‘중세’는 로마시대와 마찬가지로 Hellenism의 연장기라 할 수 있다. 정확하게 표현한다면 로마사상과 학문이 플라톤과 아리스토텔레스를 실천적으로 응용한 것이라면, 중세사상과 학문은 그것을 신학적이고 교리적으로 적용한 것에 지나지 않는다. 물론 교부시대 전체는 헬라철학과 영향과 반목이라는 이중적 단계를 가지면서 기독교교의를 형성하는데 사상적으로 이 시기에 유념해 볼만한 것은 인간의 존엄성과 인격성을 확립하여 서구 민주주의의 초석을 놓게 되었다는 점과 직선적 역사관을 수립하여 순환론적인 헬라역사관과 대칭을 이루게 했다는 점, 자유의 개념을 확립했다는 점등이라고 할 수 있다.

중세 스콜라 시대는 한마디로 천주교적 시대로 기독교의를 철학적으로

해석하려고 했다. 천주교회가 가르치는 교의의 철학적 근거를 규명하면서 그 교의나 신학을 정당화하는 시기였다. 그래서 철학과 여러 학문은 ‘*ancilla theologiae*’(신학의 시녀)의 위치에 있었다. 이 당시 일반학문은 소위 ‘7교양과목’이라하여 초급 3과(*trivium*)는 인문계열 과목이 고급 4과(*quadrivium*)는 자연계열과목이 다뤄지게 되었다. 처음에는 수도원부속학 교인 *schola*에서 학문연구와 수업이 이뤄지다가 1170년경부터 파리대학, 옥스퍼드 대학 등 소위 ‘*universitas*’가 생기면서 본격적으로 대학에서의 연구가 이뤄지게 되었다. 이 때의 학문적인 전통은 P플라톤과 어거스틴 사상을 선호하는 Francisco 수도회와, Aristoteles 철학 위에서 교리를 전개한 Dominique 수도회가 쌍벽을 이루면서 내려갔는데, 신학과 철학에는 파리대, 수학과 자연과학에는 옥스포드대, 그리고 법학에는 볼로냐대가 중심이 되었던 것이다.

중세의 학문세계를 관통하여 흐르는 것은 소위 ‘보편논쟁’이었는데, 이것은 플라톤 입장에서 교리와 학문을 전개하는 실념론(實念論) 내지 보편론과 아리스토텔레스 사상위에서 있는 명목론(名目論)과의 대립과 논쟁이었다. 그리고 그 사이의 중재적 입장을 표방하던 Petrus Abelardus의 개념론(概念論)이 있다. 그런데 후기로 갈수록 아리스토텔레스 사상의 영향이 강했는데 그것은 *universitas*에서 *Organon*을 비롯한 그의 대부분의 책이 교과서로 사용됨에서 비롯된 것이었다. 그래서 결국 콘스탄티노플에서 파리를 거쳐 코르도바에 이르는 광활한 지역에 아리스토텔레스의 사상적 제국이 형성되었다. 중세학문에서는 이밖에 신앙과 이성의 문제, 자연신학의 문제 등이 중심과제가 되었다. 하지만 이 기간은 헤겔이 비판한 것처럼 인간정신이 해방되지 않아서 학문에 대한 탈 교회적이고 탈 교권적인 자유로운 연구가 이뤄지지 않았고, 또 루터나 칼빈 등이 지적한대로 성경도 ‘닫힌 성경’이 되어 사제들만 읽고 해석하는 권한이 주어졌던 것이다. 이 시기에 대학의 *Seminar(disputatio)*나 여타의 논쟁에 있어서 논쟁 쌍방간에 의견대립이 치열하면 어떤 ‘*auctoritas*’(권위)에 호소하게 되었는데, 이를테면 성경과 교회 공의회 결정, 플라톤과 아리스토텔레스,

Avveroes(Aristoteles 사상의 해석에 있어서)와 Augustinus 등이 그런 권위가 되었던 것이다.

### Ⅲ. 근대적 학문의 성립

Modernism이 나온 ‘modernus’라는 개념은 독일의 Jauß의 연구에 의하면<sup>1)</sup> 이미 주후 5세기 후반부터 사용되었는데 당시에는 이교도적이고 로마적인 ‘antiquus’와 구분하여 기독교적인 시대를 나타내기 위한 표현으로 사용되었다. 주후 5세기에 쓰여졌던지, 또 주후 15세기에 쓰여졌던지 간에 ‘modernus’는 그 이전의 것을 ‘낡고 고루한’ antiquus로 돌리고 자기들은 ‘새것’이라는 그 시대인의 자의식의 표현으로 쓰여졌던 것이다. 이 근세에는 중세에서 억압된 정신이 자유하게 되고 해방되었으며 종교적 Dogma에 물든 사상을 췌개치고 감각적 경험과 이성적 사유에 기초한 새로운 세계관을 지니게 되었고 자연과학의 연구결과와 함께 소위 과학적 세계관들이 등장하게 되었다. 이것이 소위 서구정신사의 제2차 계몽이고, 그 계몽의 시작은 사상적, 문화적으로는 르네상스요, 종교적으로는 종교개혁이었다. 그리고 그 특징은 18세기 계몽주의 사상에서 잘 표명되고 있다.

계몽주의의 대표적 사상가인 I. Kant는 1784년에 쓴 논문 “계몽이란 무엇인가”라는 질문에 대한 답변(Beantwortung zur Frage ‘Was ist Aufklärung?’)”이라는 논문에서 “계몽이란 자기자신에게서 기인한 미성숙함으로부터의 인간의 탈출”이라고 했다.

그러면 ‘미성숙함’이란 무엇인가? 그것은 ‘다른 사람의 도움이 없이 자신의 오성을 사용할 수 없는 무능력’이다. 그래서 ‘계몽’이란 그에게서 일언이 폐지하면 ‘인간이 스스로 생각함’인 것이다. 말하자면 과거에는 인간이성이 종교적 Dogma와 교권적 타율의 굴레하에 있었는데, 이제는 스스로 서게되고 또 생각하게 되었다는 것이다. 하여튼 근세는 인간의 이

1) H. R. Jauß *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt 1970, SS. 11ff.



성이 악한 유모에서 억지로 천년을 자다가 깨어난 상태로, 이제 중세적 사고방식과 세계관, 인생관에서 탈각한 새로운 인간의 시대가 전개된 것이다. 물론 근세라고 학문전개와 학문이론에서 다 균일된 사상이 전개된 것은 아니었다. 근세전기(近世前期)에 해당하는 르네상스시대의 학자들은 대체로 복고주의자(復古主義者)들이라 할 수 있고, 따라서 그들은 과거의 지식이 진리의 원천이 된다고 생각했다. 반면에 17세기의 신흥과학자들은 전래적인 과학이론의 권위를 거부하고 경험적 관찰과 이성적 사유의 배를 타고 갈 수 있는 곳까지 가 보았다. 이들에 의해 우선 Ptolemaios의 天動說, 아리스토텔레스의 목적론적 자연관을 거부하고 새로운 과학이론들이 나오기 시작하였다. 그리고 중세는 칸트의 말처럼(K. r. V. 435f.) 학문의 영역에서 좀더 높은 유(類)와 좀더 낮은 종(種)으로 오르락 내리락하면서 체계적인 상관관계를 완수하는 것, 즉 어떤 수미일관하고 통일적인 학문질서를 만들어 내게 되었다. 근세의 학문들을 정초한 이들은 아무래도 R. Descartes와 F. Bacon이다. Descartes 이래로 ‘사유하는 존재’(res cogitans)의 인간과 그의 이성이 강조되었고, 이런 인간이 분명하고도 명확하게 인지하는 것만이 참이며 확실하다는 생각을 지니게 되었다. 그래서 철저히 엄밀한 사유적 이성에 기초한 인식론과 형이상학이 modernism의 대표적이고 주도적인 세계관이 되었다. 또 베이컨은 ‘지식은 힘이 다(scientia est potentia)’라는 명제를 내세웠는데, 그는 지식론에 있어 우선 과거의 전통적 형이상학같은 추상적인 지식은 아무런 소용이 되지 않고 자연에 관한 지식만 힘이 된다는 주장을 하였다. 자연에 관한 지식은 자연을 이해하여 그것을 개발하게 하고, 이런 자연개발은 문명의 발전에 유익이 된다는 것이다. 따라서 이제는 철저히 경험적 관찰과 합리적 판단에 근거한 지식의 세계를 활짝 펼치게 되었다.

데카르트와 베이컨이 취한 인식론적 입장은 합리론과 경험론으로 대립적이지만 그들이 표방하고 있는 것이 신적 계시에 대한 신학적 해석, 추정이나 상상에만 머문 추상적 지식이 아니라 분명하고도 명확한 지식 내지 인식을 갖겠다는 점에서 공통적이다. 말하자면 어떤 ‘과학적 지식’은

있고, 또 그것이 확실하며 불변한 진리라는 생각은 공유적이다. J. W. N. Watkins는 이런 것을 'The Bacon-Descartes Ideal( 베이컨-데카르트적 이상)'이라고 했다.<sup>2)</sup>

그러면 도대체 무엇이 '과학적 지식'을 사이비과학, 그릇된 형이상학, 미신 등과 구분하는가? 소위 '고전적 경험론'과 '귀납주의'의 토대를 놓은 베이컨은 객관적 경험이야말로 어떤 이론이 '과학적'인지 아닌지 궁극적으로 판단하는 시금석이요, 법정이라고 보았다. 어떤 이론이든 시간에 '검증'이나 '확증'이나 '반증' 가능한 것은 이 객관적 경험에 의해서이다. 그 때 이런 것의 증거가 되지 않는 것은 참이나 거짓 어느 것도 아닌, 즉 지식의 자격이 박탈당하는 단순히 주관적인 것이다. 그러면 객관적 경험은 어떤 방식과 과정을 통해 검증하고 확증하고 반증되는가? 하나의 이론에서 시험할 수 있는 경험적 귀결을 끄집어 내어 예측된 관찰과 실제관찰을 비교해 보고, 그때 상호일치하면 그 이론은 검증되거나 확증된 것이므로 정당화되고, 불일치하면 반증되는 것이므로 폐기되어야 한다. 이렇게 해서 경험에 의해 검증 확증된 이론은 과학적 지식이 되고 또 그것은 가장 합리적이며, 이런 지식의 총합은 세계 해석의 정답이라고 보는 입장이다. 이런 과학적 지식은 서구의 과학기술을 촉진시키므로 문명발전에 상당부분 기여를 했다. 이 '후기 기술사회'에서 테크놀로지가 초래한 갖가지 문제점에도 불구하고, 사람들은 대부분 과학지식에 대한 신뢰와 그것이 만든 현대 문명에 대한 큰 기대감을 여전히 가지고 있다. 그들은 과학적 지식이야말로 시공적 제약성을 벗어난 어떤 보편적이고 절대적인 진리라는 생각을 지니고 있다. 하지만 최근의 학문이론 등에서 '과학적 지식'의 존립타당성과 정당성, 과학의 본질과 위상 등에 대한 근본적 반성이 일어나게 되었다. 그것은 과학적 지식으로 인한 물질문명의 진보에 대한 근본적인 반성이란 의미를 지니고 인류의 미래문명에 대한 방향설정을 화

---

2) J. W. N. Watkins, *The Popperian Approach to Scientific Knowledge*, in: *Progress and Rationality in Science* ed. by G. Radnitzky and G. Andersson, Dordrecht, 1978, S. 25.

두로 올려놓게 되었던 것이다. 하여튼 베이컨에 의해 정립된 귀납추리는 다음의 과정을 통해서 이뤄진다. 첫째, 관찰과 실험의 결과를 자료로 수집하고, 둘째 수집된 자료에서 일반적 규칙성을 발견함으로써 법칙을 정립하고(‘귀납의 과정’), 셋째 이 법칙으로부터 개별적 관찰명제를 연역하고, 넷째 연역된 명제를 검증 또는 실증하고, 다섯째 법칙의 체계화를 통한 이론의 수립으로 이어진다. 이런 과정은 전통적 과학의 대표적인 방식이었다. 이렇게 해서 검증을 받게되면 그 가설은 곧 과학적 지식이 되고, 그래서 감추어졌던 자연의 비밀이 드러난다고 생각한 귀납추리는 결국 자연의 관찰과 실험의 결과인 단칭언명으로부터 가설이나 이론 같은 보편언명을 추론해낸다. 이 보편언명은 경험의 토대 위에서 그 타당성을 얻게 된다.

그러나 D. Hume에 이르러 이런 귀납추리는 논리적으로 정당화 될 수 없다고 인식하게 되었다. 그에 의하면 관찰과 실험의 결과는 단칭언명의 참을 결정해 줄 수 있지만, 그것으로 보편언명의 참을 결정하는 것은 귀납적 비약이다. 예컨대 우리들은 ‘장미 1은 붉다 장미 2는 붉다 장미 3은 붉다. 따라서 모든 장미는 붉다’라는 추리를 할 수 있다. 그러나 설령 수만 송이의 장미가 붉다는 사실이 모든 장미가 붉다는 보편언명은 논리적으로 정당화 할 수 없는 것이다. 왜냐하면 보편언명은 관찰되지 않는 경우까지 포함하고 있기 때문이다. 따라서 Hume는 인간 마음에 나타나는 모든 의식내용은 직접적이고 주관적인 ‘인상’과 그것을 바탕으로 형성된 ‘관념’에 불과하다는 것이다. 물체적 실체든지 아니면 심지어 인과 성의 관념까지 그것은 단지 주관적 신념에 불과하지 실제성을 갖는다는 증명을 할 수 없다는 것이다.

#### IV. 논리실증주의의 실증과 Popper의 반증론

전통적 경험주의의 귀납추리에 대해서 20세기의 학문이론 가운데 Rudolf Carnap과 전기 Wittgenstein이 대표하는 논리실증주의와 Karl Popper

는 대조적인 입장을 취하고 있다. 즉, Wien학파의 논리실증주의자들은 귀납추리를 긍정하고, Hume과 Popper는 귀납추리를 부정하는 것이다.<sup>3)</sup> 논리실증주의의 입장은 ‘지식은 경험에서만 유래하고, 그 경험은 직접적인 감각소여에 의존한다’는 것과 ‘과학적 세계인식은 경험적 재료를 논리적으로 분석하므로 이뤄진다’는 것이다. 이들은 어떤 명제든지 경험적으로 검증될 수 있는 경우에만 유의미하고, 이렇게 만들어진 단칭명제들은 보편명제이론을 검증하거나 확증하는 데 기초가 되며 도움이 된다고 생각했다. 이러한 논리실증주의의 검증가능성에 대해, Popper는 반증가능성을 제시하고, 이 반증가능성이야말로 과학과 비과학을 구별할 수 있는 잣대라고 했다. 어떤 이론이 과학적이 될 수 있는 자격의 기준은 그 이론의 반증 가능성, 반론가능성, 그리고 시험가능성이다. Popper의 이론은 한마디로 말하면 과학이론은 ‘그것이 그렇다’고 경험에 의해 증명되거나 확증될 수는 없어도, ‘그것이 그렇지 않다’는 반증 가능성은 있다는 점에 착안하고 있다. 그는 어떤 과학이론이든시간에 사실에 대한 경험으로 보편명제적인 진리로 확증될 수 없고 오로지 주관적 추측이 있고, 그 다음 그것에 대한 반론이 있는 것으로 이런 과정을 통해 이론은 점점 진리에 근접해 간다는 것이다. 그래서 그에 의하면 어떤 주장이나 이론이든 시간에는 개인의 ‘주견(主見, opinion)’에 불과하고, 그 주견은 무단한 반증의 과정을 겪으면서 진리에 가까이 갈 수 있을 뿐이라고 한다. 이런 과정에서 단 한가지의 반증적인 예만 제시되어도 그 이론은 폐기되어야 한다. 그래서 과학이란 이런 추측과 반론의 시행착오적 과정을 통해서 진전되며, 그때 반증에서 견뎌낸 이론만 살아 발전된다는 것이다. 이런 반복된 관찰과 실험에 의한 반증으로 이론이 지닌 약점은 제거되거나 보완되어가고, 이런 과정에서 과학적 지식은 성장되고 과학의 진보가 성취된다는 것이다. 그래서 현재 받아들여지고 있는 이론은 이전 이론보다 좀 더 나은 뿐인 것이다. 그래서 Popper는 ‘과학은 진리가 아니고 그저 진리에 가까워

3) O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, Dordrecht 1973, p. 309.

가는 것'이라는 기본 입장을 지니고 있다.“ 그것은 최종적인 것이 아니고 잠정적일 뿐이다. 그리고 인간의 지성과 지식은 본질적으로 오류의 가능성에서 전혀 벗어날 수 없기에 비판을 벗어날 수 없다. 그래서 이런 오류 가능성을 지닌 이성이 진리에 도달하기 위해서 서로간의 비판적인 노력이 필요하고, 따라서 지식인에게 요구되는 태도는 항상 자기와 자기이론의 반증 및 오류가능성을 인정하는 겸손한 태도라 한다.

Popper는 이런 비판적 합리주의 (critical rationalism)의 학문방법론을 사회철학에 도입하여 민주주의의 철학적 근거를 제시하고 있다. 잘 알려진 「열린사회와 그 적들」<sup>4)</sup>에서 그는 자기의 학문이론을 도구로 사용하여 폐쇄적인 사회와 그런 사회를 만들어온 전체주의적 이데올로기 - 이를테면 나치즘과 마르크스주의 같은 - 를 비판하고 있다. 그가 특히 주목하고 있는 것은 플라톤과 헤겔, 그리고 막스 같은 사상가들로서 유토피아적 사회 철학과 역사법칙주의를 주장하는 이들이었고, 이들이 전체주의와 전체주의의 폭력과 전쟁의 정당화, 유토피아의 노래 같은 정치논리를 전개했다는 것이다. 닫힌사회를 만드는 그런 이론들에 대해 그는 역사 무법칙론과 비결정론, 개체주의와 민주주의, 양심과 이성의 존중, 그리고 ‘열린사회’를 주장한다. 그러면서 Popper는 사회구조를 근본적으로 개혁하지 않고 현존하는 민주주의 사회를 점진적으로 개선할 수 있다고 믿는다. 그래서 Marcuse나 Habermas의 눈에는 Popper가 보수주의자로 보일 수밖에 없었던 것이다. 하여튼 논리실증주의와 Popper의 학문이론은 귀납추리에 대해서는 의견을 달리했지만, 그러나 다음과 같은 점에서는 기본적으로 공통점을 지니고 있다. 첫째, 어떤 이론이 검증되는지 반증되는지간에 그것의 진위여부는 오로지 경험에 기초하고 있다. 둘째, 과학적 지식은 근본적으로 여전히 논리적이며, 또 과학의 합리성은 어떤 시기에도 타당한 비역사

4) Karl Popper, *Logik der Forschung*, S. 77, 223.

5) Karl Popper, *The Open Society and It's Enemies*, London, 1966.

기독교사상연구 제 5호 • 1998. 1.

적 성격을 지녔다. 셋째, 과학적 지식은 누적적이며 또 통일성의 구도를 지니고 있다. 넷째, 이성은 자율적이고 과학은 물가치성(沒價値性), 중립성, 그리고 객관성을 지니고 있다. 말하자면 이런 전통적인 학문이론은 합리주의적인 학문관이고, 또 과학에 대한 인간의 한결같은 긍정(menschliches Ja)위에 서 있다. 대체로 이런 입장에 서 있는 현대의 학문이론가들 중에는 C. G. Hempel<sup>6)</sup> 같은 이들이 있다.

## V. ‘새로운 과학철학’의 논리들

이러한 과학적 지식의 단순한 긍정을 비판하면서, 과학적 지식의 합리성이나 논리성을 공격하고, 또 지식의 누적을 부정하면서 등장한 학문이론가들이 60년대 이래로 나타났다. 이 ‘새로운 과학철학’<sup>7)</sup>을 대표하는 사상가들로는 Thomas Kuhn, Hanson, Toulmin, Polanyi 그리고 Feyerabend 등이다.

이 흐름을 주도한 사람은 Kuhn으로 그는 「과학혁명의 구조」<sup>8)</sup>라는 저서를 1962년에 내므로 학문이론 역사에 새장을 열었다. 그가 여기에서 도입하고 있는 지평은 논리실증주의나 Popper가 놓쳐버린 과학의 ‘역사’와 ‘역사성’으로, 그는 이 저서에서 과학의 역사적 변화에 주목하고 있다. 지금까지의 견해는 과학은 점진적이고 누적적으로 발전된다고 생각했으나, Kuhn은 과학은 불연속적이고 혁명적인 형태로 발전된다고 보았다.<sup>9)</sup> 그의 관찰에 의하면 자연과학자들간에는 사회과학자들이나 심리학자들 사이에 흔히 일어나는 근본적인 논란이 없었다. 이런 것은 과학자들이 가지

6) C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965.

7) H. I. Brown, *Perception, Theory and Commitment : The New Philosophy of Science*, Chicago, 1977.

8) Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970.

9) *ibid*, p. 2.

고 있는 어떤 기본적인 틀이 서로 매우 상이함에 기인한다고 보았다. 이런 기본적인 틀을 그는 Paradigm(패러다임)이라고 칭했다. 그러면 이 ‘Paradigm’이란 무엇인가? 이것은 ‘어떤 과학자 구성원 전체가 공유하고 있는 신념이나 가치, 그리고 기술 등을 총체적으로 지칭하는 개념’이다. 보다 구체적으로 말하면 여기에 속하는 것은 과학분야에 있어서 그것의 기초적인 ‘이론’과 ‘법칙’ 그리고 그것의 내용인 ‘과학지식’, 이론과 법칙에 사용된 ‘개념’과 그것을 사용하는 ‘사례’, 과학이론을 평가하는 ‘가치 척도’, 이를테면 간결성, 정확성, 체계성, 과학에서 취급 가능하다고 본 ‘문제범위’와 그 취급방법, 자연에 대한 설명능력의 지평을 제보하는 ‘세계관’과 ‘우주관’, 과학자들의 공통된 ‘습관’과 분위기 등이다.

Kuhn에 의하면 과학적 지식을 구성하는 과학자의 행위에 있어 이런 Paradigm은 불가피하면서도 결정적으로 영향을 주게 되어있다. 따라서 어떤 ‘과학이론’이든지 간에 그것을 만든 과학자가 속해있는 어떤 Paradigm과 불가분리의 관계 속에 있다. 따라서 모든 이론은 실재를 기술해주는 객관적이고 중립적인 그림이 아니라 패러다임을 통해서 형성한 구성물에 지나지 않는다. 그런데 과학자들간에는 논란조차도 되지 않는다고 했는데, 그것은 Paradigm들이 너무 상이하므로 통약(通約)이 되지 않기 때문이다. 말하자면 Paradigm들간에는 비통약성(非通約性, incommensurability)이 존립한다. 이런 비통약성은 A 집단과 B 집단이 동일한 과학적 개념을 사용하지 않기 때문이고, 동일한 관찰자료를 지각하지 않기 때문이고, 동일한 질문에 대답하거나 그것을 해결하려 하지 않기 때문이고, 동일한 해석을 하지 않기 때문이고, 그리고 양자가 가지고 있는 존재론적 가정이 다르기 때문이다.<sup>10)</sup> 두 집단의 두 가지 Paradigm은 상호 단절적이며, 따라서 두 Paradigm을 평가할 수 있는 공통의 기준은 존재하지 않는 것이다. 뿐만 아니라 하나의 과학이론에서 다른 하나의 과학이론으로의 전이는 점진적이고 누적적인 것이 아니라 서로는 다른 Paradigm을 가지고 있

10) *ibid.*, pp. 98ff.

으므로 이런 전이는 마치 하나의 혁명처럼 비약하는 것이다. Kuhn에 의하면 이것은 과학의 역사가 실제로 그러함을 보여 준다는 것이다.

그러면 어떻게 과학이란 역사적으로 변천되어 가는 것인가? Kuhn은 하나의 Paradigm이 출현하기 이전을 전과학(前科學)의 단계라 한다. 이 단계에서는 어떤 현상에 대한 부분적이고 개별적인 견해만 존재한다. 그러다가 다양한 현상을 포괄적이고도 보편적으로 설명하는 하나의 패러다임이 성립하는데 여기에서 통상 과학의 단계가 이뤄진다. Kuhn이 이것을 ‘통상과학’이라 하는 이유는 이 단계에서는 과학자들이 기존의 체계에 맹목적으로 안주하고 있지 개념적으로나 현상적으로 어떤 새로운 것을 발견하려는 노력을 조금도 기울이지 않는다는 것이다. 그런데 통상과학의 틀로는 답변할 수 없는 변칙사례들이 나타날 때 위기에 돌입한다. 이 위기를 해결하기 위해 새로운 이론체계가 나타나고 이 체계를 과학자들이 받아들이면 과학혁명이 일어난다. 그리고 이 혁명은 학자들의 공동전제가 변하기 때문에 Paradigm의 변화를 수반하는 것이다. 그래서 이제 새로운 통상과학이 나타나게 된다. 이렇게 하나의 Paradigm에서 다른 하나의 Paradigm으로의 변화는 새로운 Paradigm이 더 좋은 설명을 제공하기 때문이 아니라, 기존의 이론이 계속되는 변칙사례들을 해결하지 못했기 때문이다. 그리고 이 새 Paradigm은 이전의 것을 수정하거나 확정함으로써 이뤄지는게 아니고, 그 과정도 누적적인 것이 아니라는 것이다. 그리고 이 양 Paradigm간에는 통약 불가능하기 때문에 후자의 이론이 전자의 이론보다 낫다고 할 수 없으며, 또 비교할 수 있는 이론 중립적인 언어나 객관적인 평가기준은 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 과학자들이 기존의 패러다임을 버리고 새로운 패러다임을 받아들이는 현상은 합리적으로 설명 불가능하다. 그런 선택은 Kuhn에 따르면 가히 종교적 개종에 가까운 것이다. 기존의 Paradigm을 버리는 것은 그것이 정의한 과학을 버리는 일이며, 따라서 새로운 Paradigm을 받아 들이는 것은 ‘개종(改宗)’이라는 것이다.<sup>11)</sup>

Kuhn의 ‘Paradigm이론’은 Popper의 반증주의 과학관을 비판하면서, 과



학의 실제역사와 일치하는 구상을 한 것으로 긍정적으로 평가를 받았다. 하여튼 이 이론으로 Kuhn이 도달한 결론은 과학도 인간이 만든 문화현상 중 하나이고, 과학 이론들간의 우열, 심지어 과학과 비과학을 비교하고 구별할 수 있는 아무런 기준도 존재하지 않으며, 모든 이론은 비중립적이고 비객관적인 Paradigm에 기초해 있다는 것이다. 그래서 Kuhn은 자기의 의도라는 달리 과학이론의 상대주의를 표방한 것으로 신랄한 비판을 받게 되었다.

사실 Kuhn의 저서보다 몇 년 앞선 1958년 N. R. Hanson은 「발견의 유형들」<sup>12)</sup>에서 ‘경험적관찰의 이론의존성(theory-laden)’을 주창했다. Bacon이나 전통적인 논리실증주의자들은 이론과 관찰사이에는 어떤 분명한 구분이 있으며, 관찰이야말로 과학적 지식의 토대가 되며 이론의 정당성을 보장해준다고 믿었다. 말하자면 과학의 객관성을 관찰과 이론의 객관성 내지 중립성에서 찾았다. 하지만 Hanson에 의하면 어떠한 관찰이든 지간에 관찰이전의 어떤 이론이 개입되어 있다고 한다. 그런 이론이 없다면 사실 과학자들은 무엇을 관찰해야 할 것인가도 알지 못한다는 것이다. 따라서 객관적이고 중립적인 ‘순수한 관찰’이란 존립 불가능하여, 모든 관찰은 이론 의존적이다. 그러면서 그는 해돋이를 보고 있는 Kepler와 Tico의 예를 들고 있다. 같은 현상을 관찰하면서 Kepler는 지구는 운동한다고 할 것이고, Tico는 지구는 고정되어 있고 태양이 돈다고 말할 것이라는 것이다.<sup>13)</sup> 이 두 사람은 같은 현상을 동일하게 관찰하지 않았는데, 그 차이는 지동설과 천동설이라는 이론의 차이에서 온 것이라는 것이다. 결국 관찰자는 그의주관적인 경험과 지식, 신념과 기대, 그리고 이론의 영향 속에 관찰행위를 하는 것이다. 그래서 그는 “관찰은 항상 선택적이고 이

11) *ibid.*, 19.

12) N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge, 1958.

13) *ibid.*, 5.

기독교사상연구 제 5 호 • 1998. 1.

론 의존적이다. X의 관찰은 X에 앞선 지식에 의해서 행해진다”<sup>14)</sup>고 했다. 관찰의 이런 이론 의존성은 Hanson이나 Kuhn 이외에 Popper도 주장했던 바이고<sup>15)</sup> 또 H.-G. Gadamer같은 철학적 해석학자들도 공히 주장하던 것이었다. Gadamer는 이것을 ‘선입견’이라 하고 있다. 하여튼 Hanson의 ‘관찰의 이론 의존’의 명제로 인해 과학은 경험에 의해 정당화 된다는 논리와 누적적 진보의 명제는 비판을 받게 되었다.

M. Polanyi도 「인격적 지식」<sup>16)</sup> (1973)에서 과학적 지식을 추구하는 활동은 우리의 지성에서만 일어나는 것이 아니라, ‘전(全)인격적 참여행위’라고 한다. 그는 X-레이를 통해 폐질환 진단을 배우고 있는 의학도를 예로 들고 있다. 처음에 그 학생은 X-레이 화면속에서 아무것도 알지 못한다. 그러나 전문가의 강의를 들으면서 점차 이해가 더해간다. 그 사건의 의미가 의학도에 있어 관찰자인 의학도 자신에게서 변화가 일어났기 때문이라는 것이다.<sup>17)</sup> 그래서 객관주의적이고 실증주의적인 전통과 학문에서 보듯이 과학은 인격과 무관한 객관적인 지식이 아니라 개인의 인격이 개입되고, 또 인격과 결부된 지식이라는 것이다. 이를테면 개인의 성향, 삶의 현실, 사회적 조건, 심지어 신체적 조건까지 결부된 것이다. 그래서 Polanyi는 과학에서의 인격적 요소와 가치의 배제는 결국 지적 자유를 위협하는 전체주의에 빠질 수밖에 없다고 본다. 또 객관성과 합리성은 ‘인격적 지식’의 이념속에 포함될 때 비로소 의미를 가질 수 있다는 것이다.

---

14) *ibid.* p. 19.

15) K. Popper, *Logik der Forschung*, S. 31.

16) M. Polanyi, *Personal Knowledge*, London, 1973.

17) *ibid.*, p. 101f.

## VI. 과학에의 부정 – P. Feyerabend

Kuhn과 Hanson, 그리고 Polanyi의 학문이론은 과학지식의 절대주의를 배격하고 상대주의의 출현을 예고했는데, 이런 학문적 상대주의를 체계화 하여 거의 ‘반(反)과학주의’ 내지 과학에 대한 인간적인 부정(menschliches Nein)으로 나아간 이는 Paul Feyerabend이다. 「반방법(反方法)」<sup>18)</sup>과 「이성이여 안녕」<sup>19)</sup>이란 책을 쓴 Feyerabend는 아예 과학은 계몽되기 이전의 신화나 미신과 조금도 다를 바 없다는 대담한 결론을 내리므로 ‘과학주의’를 종언시키고자 한다. Feyerabend가 과학적 세계관이 신화적 세계관과 인식론적 측면에서 조금은 차이가 없다고 본 것은 과학과 과학 아닌 것을 구별해주는 어떤 고유한 과학적 방법이 존재하지 않기 때문이라는 것이다.<sup>20)</sup> 그래서 그는 ‘계몽’을 가지고 과학과 미신을 구분하는 일방적 논리를 단연코 거부한다. 그에 의하면 과거에 귀납주의나 반증주의 과학 철학자들이 제시한 방법들은 모두 성공적이지 못하였다고 한다. 과학적 지식은 논리적 성격을 지녔다기 보다는 역사적 성격을 지닌 것이므로 몇 가지 규칙으로 설명될 수 있을 정도로 그렇게 간단하지가 않고, 또 그런 기존의 설명들은 과학의 역사와도 일치하지 않는다는 것이다. 따라서 그는 우리가 택할 수 있는 유일한 방법은 ‘anything goes’(어떻게 해도 좋다)라는 것이다.<sup>21)</sup> 방법의 단일성이나 획일성을 취하면 지식의 획일성이 나오게 되고, 또 이런 지식의 획일성은 인간의 창조성이나 개성을 말살하면서 사회 전반에 영향을 주는 ‘문화의 획일성’을 초래 할 수밖에 없다는 것이다. 이렇게 과학적 지식의 획일성이 지배하는 곳에는 지식과 인간, 그리고 문화의 총체적 위기가 나타난다는 것이다.

18) P. Feyerabend, *Against Method*, London, 1975.

19) P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, London, 1987.

20) P. Feyerabend, *How to Defend Society Against Science*, in: *Scientific Revolutions*, ed. I. H. Hacking, Oxford, 1981, p. 162.

21) P. Feyerabend. *Against Method*, p. 296.

그에 의하면 과학이라는 것은 역사적으로 불변한 보편 타당한 지식을 향구적으로 지니고 있는 게 아니라, 그저 세계를 인식하는 하나의 방법이며, 따라서 그것은 여타의 이데올로기들과 근본적으로 차이가 없다는 것이다. 과학이 기술을 만드는 이론을 제공하고 인류에 크게 봉사한 것은 사실이지만, 이데올로기나 종교 같은 것도 그것보다 모자라게 했다고 할 수는 없는 것이다. 그러므로 과학이란 신성불가침의 특별한 영역에 있는 것이 아니고 또 진리로 인도해 주는 안내자도 아니다. 과학적 지식으로 자처하는 현대의 서양 의학이 동양의 한방이나 또 심령치료보다 우월하다는 생각은 서구적인 편견에 불과하다는 것이다. 그래서 그는 학교에서 과학뿐 아니라 마술이나 점성술등도 교과목으로 개선되어 학생들이 자유롭게 배울 수 있도록 해야 한다는 것이다.

이런 주장과 함께 그는 중세에서의 국가와 종교의 합일의 문제점에 비추어 현대국가에서의 국가와 과학의 밀착을 비판한다. 근대 이후 국가는 종교, 이데올로기, 신화로 분리되었는데 유독 과학하고는 밀착했다는 것이다. 그래서 국가와 종교가 분리되었듯이, 국가와 과학도 분리되어야 한다고 역설한다. 오늘날과 같은 과학의 독주는 국가권력이 그 배후에 있기 때문이라고 본 그는 과학자도 사회 속에서 분배 넘치는 대우를 받을 이유가 없다고 강변한다. 그들은 진리 탐구자라기 보다는 ‘이념이나 기술을 매매하는 장사치’에 불과하다는 것이다. 그래서 그는 과학과 과학적 합리주의만 지배하는 기계적이고 획일적인 사회가 아니라, 자유롭고, 다양성을 인정하고 상대주의적인 사회를 꿈꾸는 것이다.

결국 Feyerabend는 학문 이론적으로는 일종의 아나키즘(Anarchism)을 주장하고, 사회문제에 대해서는 그의 자신의 용어로 ‘민주적 상대주의’를 역설한다. Feyerabend가 남긴 현대사회에서의 과학의 위상이나 본질은 뒷면에서 J. F. Lyotard를 논의할 때 언급하기로 하겠다.

## VII. 70, 80년대의 과학이론

이렇게 Hanson, Kuhn, Polanyi, Feyerabend 등은 하나의 상대주의적 과학관을 주장하여 과학적 합리주의에 대한 부정을 하였는데, 70년대에 이르러 학문이론에 새로운 군단이 형성되기 시작했다. 여기에는 I. Lakatos를 위시하여, L. Laudan, E. McMullin, I. B. Cohen, W. Stegmüller, N. Koertge 등이다. 이들은 Kuhn계열의 상대주의적 과학관을 비판하고, 과학저술에 대한 경험적 연구를 토대로 과학적 지식의 변화와 진보를 설명하면서 합리성의 이론을 구상하려고 한 학자들이다. Popper사상에 다소 근접하면서도 동시에 그것을 극복하려는 시도를 보이고 있다.

「과학적연구프로그램의 방법론」<sup>22)</sup>이라는 저서에서 Lakatos는 관찰 및 발견의 문제와 정당화의 문제를 이분법으로 받아들여 관찰과 발견은 인식주체의 주관적인 것이지만, 정당화는 그 주체와는 무관하게 객관적으로 진행되어야 한다는 견해를 피력한다. 말하자면 발견된 사실을 하나의 과학적 이론으로 정당화 할 수 있는 것은 어떤 ‘보편적 기준’을 통한 승인이 있어야 한다는 것이다. 그는 어떤 이론의 승인과 지지는 그 이론이 지니고 있는 보편적 조건과 객관적지지도에 달려 있다고 주장한다. 이런 주장으로 Kuhn계열의 학문이론이 빠졌던 상대주의 내지 비합리를 극복하고 Popper의 객관적 진리설을 지지하고 있다. 그는 ‘과학철학의 중심문제는 이론을 객관적이고 과학적이게 하는, 그런 보편적 조건을 밝히는 문제’라고 한다.<sup>23)</sup> 그리고 진리는 인식주체에게서 독립된 객관적, 보편적 성격을 지니기 때문에 인간이 갖는 신념의 강도가 진리의 척도일 수 없다는 것이다. 그는 또 과학자들은 자기들의 이론이 비록 반증된다고 하더라도 그것을 포기하지 않으므로 ‘과학사는 상호 경쟁하는 연구프로그램 속의 역사’<sup>24)</sup>

22) I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, 1978.

23) *ibid.*, pp. 168-9.

24) *ibid.*, p. 69.

라고 보므로 Popper의 반증주의도 극복하려고 한다. 그러나 Lakatos 자신은 어떤 방법론을 제시하지는 않았다.

Laudan 역시 비합리주의적인 학문이론을 극복하려고 하면서 ‘연구전통’의 방법론을 제시하고 있다. 그에 따르면 과학이든 비과학이든 모든 학문분야는 그 나름대로 연구전통의 역사를 가지고 있다. 이를테면 과학적 연구전통으로는 다윈주의, 양자론, 광전자기이론이 있고, 철학에서 경험론과 유명론, 심리학에서는 행동주의와 프로이드주의등이 있다.<sup>25)</sup>

이런 모든 연구전통은 연구의 주제나 영역, 또 검증의 방법, 자료의 수집에 관한 일련의 형이상학적이고 방법론적인 공약을 나타내고 있다. 단일한 이론은 쉽게 포기되고 다른 이론에 의해 대치되곤 하지만 연구전통은 비교적 계속적으로 유지된다. 물론 과학사는 연구전통이 교체됨을 보여주고 이러한 교체는 문제해결의 유효성이 더 높은 연구전통이 나타날 때 발생하는 것이다. 그래서 Laudan은 이론은 그것이 갖는 문제해결의 유효도에 의해 결정된다고 한다. 또 과학적 지식의 진보라는 것도 문제해결에 대한 유효도의 증가로 이뤄진다고 본다.

## VIII. 포스트모더니즘에서의 과학의 위상

이제 그러면 J.-F. Lyotard의 「포스트모던적 조건」<sup>26)</sup>을 중심으로 현대사회에서의 지식 내지 학문의 위상을 잠시 논의해 보기로 하자. 이 저서는 Postmodernism의 고전 중 하나로 본래 퀘벡(Quebec) 정부산하 대학정책자문위원회에 제출한 보고서로 원제는 ‘선진사회에서의 지식에 관한 보고서’이다. Lyotard에게서 선진사회는 ‘정보사회’ 및 ‘후기산업사회’이고, 그것은 시대 정신적으로 Postmoderne한 사회인 것이다. 그는 이런 사회속에서 지식과 학문의 위상, 학자의 위치를 기술해 보고자 한다. 그에 의

25) I. Laudan, *Progress and Its Problems*, Berkeley, 1977, p. 78.

26) J. - F. Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Minuit, 1979.

하면 Postmodernism은 19세기말부터 과학, 문학, 예술, 그리고 사회에 영향을 준 ‘시대정신’, ‘삶의 방식’ 또는 ‘문화상황’으로서 이것은 이질성과 다양성이 강조되고, 또 예측 불가능성의 성격을 띠고 있다는 것이다. 그것도 모던적(modern)사회, 즉 근세 사회와 구별되는 것인데, 근세사회란 무엇보다 ‘거대담론’ 내지 ‘Meta 담론’이 지배적이었다. 이것은 개별담론을 포섭하고 평가하는 것으로 예를 들면 ‘Hegel의 정신’이나 ‘Marx의 노동해방’, 그리고 ‘계몽주의적인 사유’ 등이다. 이런 근세에 비해 포스트모던한 현대사회는 상이하고 개별적인 담론이 존재하는 사회이다. 그러면서 그는 Postmodernism에 있어서 지식과 학문의 문제를 규명하기 위해 언어철학을 도입하는데, 특히 언어의 사회적 화용론을 문제삼는다. 그는 후기 Wittgenstein등이 말한 언어놀이는 사회적 유대를 이루는 요인이라고 본다. 이런 관점에서 Postmodernism에서의 지식은 전통적인 과학의 언어놀이인 참과 거짓에 관한 학적언어놀이들 뿐 아니라 윤리적 언어놀이, 심미적 언어놀이들을 적합하게 수행할 수 있는 능력이다. 따라서 이런 지식은 단지 과학적 지식만이 아니라 다른 언어놀이까지 망라하는 포괄적인 개념인 것이다.

Lyotard는 모든 지식을 과학적 지식과 설화적(이야기)지식으로 양분한다. 과학적 지식은 → 지시적 언어놀이를 수행하면서 다른 지식의 형태를 배격한다. 이 지식의 특성은 과학자라는 전문가 집단의 담론규칙을 따르고, 항상 검증과 반증의 대립논리에 빠진다. 반면 설화적 지식은 다양한 언어놀이를 허용한다. 그리고 과학적 지식처럼 검증이나 반증의 대상이 아니며, 또 문화 속에서 그것을 정당화한다. 근대적 시각에서는 일반적으로 과학적 지식을 계몽적인 것으로 간주하고 설화적 지식은 원시적이고 야만적인 지식으로 돌리고 있다. 하지만 Lyotard는 설화적 지식을 그냥 그대로 두지 않고 과학적 지식으로 계몽, 발전시키려는 서구의 태도를 ‘文化的 계국주의’라고 비판한다. 그에 의하면 과학적 지식과 설화적 지식 사이에는 비통약성이 존재하므로, 이 양자를 비교, 평가 할 수도 없고, 또 어느 지식이 다른 지식을 매도할 수 없는 것이다.

그러면 Postmodernism의 조건에서의 과학적 지식의 위상은 어떠한가? Lyotard에 의하면 이 지식은 두가지 측면, 즉 지식의 연구와 전달이라는 측면을 지닌다. 지금에서의 지식연구는 근대처럼 진리터득을 통한 정신의 도야 내지 함양을 위한 것이 아니다. 그러므로 고전적 의미에서의 지성인은 더 이상 존재하지 않는다. 그는 지식의 생산자와 사용자와의 관계는 상품의 생산자와 소비자와의 관계와 동일하다고 한다. 지식은 소비되기 위해 생산된다는 것이다. 또 오늘날에서는 이런 지식은 기계적으로 조작화되어야 한다. 컴퓨터에서처럼 지식이 조작화 되지 않으면, 즉 기계언어로 번역되지 못하면 그것은 방치될 뿐인 것이다. 그래서 지식의 생산자와 사용자는 기계언어를 습득해야 한다. 그리고 지식의 상품화는 곧 정보의 싸움과 결부되어있다. 따라서 이 시대에는 국가도 이 정보지식의 사용자에게 불과하면서 그 영향력이 감소되고, 교수들도 전통적인 가르침으로 학생들이 진리습득이나 인격함양, 그리고 지적향상을 하는데 기여하는게 아니라 정보기계의 조작법, 연구된 지식의 단순한 전달에 머문다. 그리고 백과전서도 자료은행으로 대체된다는 것이다. 이렇게 포스트모던적 조건에서의 지식의 위상을 얘기한 Lyotard의 결론은 이렇다. 현대사회는 정보놀이가 지배하는데, 그것이 곧 언어놀이이다. 그래서 '메타담론'이 사라진 뒤 다양한 언어놀이가 사회적 유대형성의 기초가 되므로 우리는 다양한 언어놀이를 억압하는 근대적 폭력에 싸우면서 다양성과 차별성에 인내하고 또 새로운 언어놀이 등을 창출해 내는데 관심을 가져야 한다는 것이다.

## IX. 최근 학문이론의 종합적 특성

현대의 학문은 모더니즘과 포스트모더니즘사이에서 그 갈 길을 모색하고 있는 것으로 보인다. 우리는 이상에서 과학철학을 중심으로 학문이론에 대한 논의를 시도해 보았다. 최근 20여년동안 광의적 의미에서의 학문



이론을 보면 다음과 같은 두드러진 몇 가지 갈래가 있다. ① Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, Gattari, Lyotard 등의 불란서의 ‘후기구조주의’ 내지 ‘신철학’ 또는 ‘포스트모더니즘’ ② Polanyi, Kuhn, Feyerabend 등의 ‘새로운 과학철학’ ③ Gadamer와 Ricoeur, Betti, Albert 등의 철학적 해석학 ④ R. Barthes 와 U. Eco, A. J. Greimas 같은 이론의 기초학 ⑤ Habermas와 Apel의 ‘담론철학’ ⑥ Putnam과 Rorty등의 ‘포스트분석철학’ 내지 ‘포스트실용주의’ 등. 이런 여러 종류들은 사상의 관심이나 방향은 큰 차이가 있지만 그 성격상 같은 의미를 지닌다. 첫째, 학문이론구성에 깊은 관심을 가지고 학문관에 새로운 지평을 열었다. 둘째, 객관적 과학주의와 합리주의, 이성예의 신뢰, 그리고 진보주의로 대표되는 근대주의적 정신과 사상에 대한 근본적 반성내지 비판을 하고 있다. 셋째, 문화비판적 함의를 지니고 이시대의 문화형성에 영향을 주었다는 점이다. 그런데 Apel과 Habermas를 제외하면 대개 포스트모던적 경향을 띠고 있다. 근대적 의미에서의 학문이란 정확성, 일의성, 합리성, 논리성, 체계성 그리고 주체성등을 본질로 가지는데 비해서 오늘의 학문이론에 와서는 모호성, 다의성, 탈합리성과 반합리성, 비체계성, 그리고 주체의 죽음 등의 성격을 지니고 있다. 이러한 학문이론들은 크게 보아 다음과 같은 성격을 띠고 있다.

### 1. 주체의 절대화에 대한 비판

Descartes의 주체철학으로 인해 열려진 계몽주의 사상은 ‘생각하는 자아’(res cogitans)가 주체가 되어 모든 것의 진위판단과, 모든 세계의 주인이라는 생각을 지니게 되었다. 그런데 오늘날 포스트모던적인 불란서 철학자들은 ‘주체의 죽음’을 표방하면서 모더니즘의 인간중심주의를 신랄히 비판한다. Foucault와 Derrida는 ‘주체’란 세계의 근거가 아니라 오히려 언어와 사회적 관계를 통해 나온 생산물에 불과하다고 본다. ‘자아’(ego)는 세계와 언어 이전에 존재하는 초월적, 절대적 존재가 아니라 언술속에서, 언술을 통하여 구성된 것에 불과하다고 본다. 그래서 Derrida는 자아는 언

어 이전에 존재하는 게 아니라 항상 언어 속에만 존재한다고 한다. 언어가 ‘말하는 주체’의 기능이 아니라, 오히려 주체가 ‘언어 속에 기록되어 있는 언어의 기능’이라고 한다. 여기에서 언어란 한 개인의 생각을 드러내거나 현실을 지칭하는 기호체계에 머물지않고 사회적, 제도적 의미를 함축하고 있다. 개인적 주체는 자율적 체계를 지니면서 사회 속에서 작용하는 그런 언어 안에서 한 위치를 점하고 있을 뿐이라는 것이다. 이렇게 Postmodernism에서는 ‘참된 것과 바른 것에 대한’ 주체의 합리적 증명과 판단이 설 자리가 없다.

## 2. 객관주의적 내지 실증주의적 과학관에 대한 비판

근세사상에서는 ‘clare et distincta’하게 증명되는 과학적 지식은 인간과 세계를 궁극적으로 해명해 주리라는 기대를 지니게 되었다. 그러나 Postmodernism의 철학은 그런 기대가 허상이라고 비판한다. 그런 비판은 객관주의의 내지 실증주의의 토대개념인 경험과 관찰 그리고 ‘사실’(facts)을 문제삼는다. 사실 ‘Kant’ 이래로 서양 사상은 ‘사실’이나 ‘사물’은 항상 개인적 주관과는 동떨어져 있는 ‘사실 자체’와 ‘사물자체’와는 달리, 반드시 주관에 의해 걸러지고 해석된 사실이었다. 오늘날의 ‘학문이론’이나 ‘과학철학’등이 밝히듯이 실증주의적 과학관에서 말하는 ‘사실’은 우리의 주관적 성향, 즉 편견이나 선입견, 또는 세계관과 상관없이 별도로 실재하는 게 아니라, 언제나 반드시 주관에 의해 ‘해석된 사실’이다. 그리고 그 해석자의 일정한 동기와 관심, 세계관과 기대에 의존되어 있다. Gadamer의 ‘선입견’, Kuhn의 ‘패러다임’, Popper의 ‘기대의 지평’, Habermas의 ‘관심’, Hanson의 ‘관찰의 이론 의존성’, 그리고 Dooyeweerd의 ‘종교적 동인’ 등은 다 이런 것과 관계된 개념들이다.

이것들은 근대 과학적 진리에 대한 비과학적 기초에 대한 폭로개념이다. 세계관, 언어, 개념적 도식, 해석의 틀, 관점 등을 매개로 하지 않고서는 현실은 인식될 수 없다는 인식을 현대 철학자들은 공유하고 있다. 이런 이유로 Feyerabend나 Kuhn 같은 이는 ‘이론들간의 비통약성’, 또는

‘Paradigm 간의 건너 뛸 수 없는 간격’을 주장한다. Hanson이나 Feyerabend에 의하면 개념에 대한 의미와 해석은 그것들이 발생하는 이론적 맥락에 의존해있다. 결국 남는 것은 이론적 맥락에의 심미적 판단, 취미에 의한 판단, 형이상학적 편견, 즉 우리들의 주관적인 뜻 뿐이라는 것이다. 그래서 어떤 이론의 선택은 궁극적으로 주관적이라고 보고 따라서 그들은 상대주의를 옹호한다. 과학적 지식이라고 해서 여기에서 예외가 아니기 때문에 어떤 절대적인 합리성의 패러다임이 나올 수 없는 것이다.

Gadamer와 Polanyi는 갈릴레이 이후의 과학적 객관주의를 비판한다. 물론 Gadamer는 Feyerabend보다는 온전하게 객관성과 보편성의 이념 자체를 완전히 버리지 않는다. 그는 과학적 지식은 세계 속의 인간이 이해하는 방식의 한가지이므로 인간의 넓은 경험의 영역 안에 포섭된다. 이런 지식은 반드시 언어역사를 통해 매개된다. 이해는 시간과 상황에 따라 상대적이지만 그것은 늘 어디에서나 누구에게나 일어나는 일이므로 ‘보편성’을 띤다고 할 수 있다. 또 이런 보편적인 이해를 가능케 하는 역사도 그 자체로 보편적이고, 그리고 이 모든 것을 근거지우는 존재론적 기초로서의 이 언어도 보편적이므로, 모든 지식이 반드시 상대적이라고 할 수 없다.

Polanyi도 치밀한 연구를 통해 과학적 지식을 추구하는 활동은 우리의 지성에서만 일어나는 것이 아니라 ‘전인격적 참여의 행위’라고 한다. 이를테면 개인의 성향, 삶의 현실, 사회적 조건, 심지어 신체적 조건까지 결부된다. 그래서 객관주의 또는 실증주의에서 보듯이 과학은 인격과 무관한 객관적 지식이 아니라 인격이 개입되고 인격과 결부된 지식이라는 것이다. 그는 과학에서의 인격적 요소와 가치의 배제는 결국 지적자유(인격에서 나오는 것)를 위협하는 전체주의에 빠질 수 밖에 없다고 생각한다. 객관성과 합리성은 ‘인격적 지식’의 이념 속에 포섭될 때 비로소 의미를 가질 수 있다는 것이다.

### 3. 닫힌 체계와 이데올로기에 대한 거부

현대 학문 이론에서는 닫힌체계와 이데올로기로서 예컨대 막시즘같은 것을 비판한다. 일반적으로 말하여 이데올로기란 사회의 각계급, 당파, 또는 어떤집단의 이해를 반영하는 일정한 관념내지 신념의 체계를 뜻한다. 그리고 하나의 사상이나 주의가 정치 신념이나 사회통제의 체계 또는 인간을 보편적으로 속박하는 체계가 될 때 그것은 이데올로기화되는 것이다. 마르크스주의 같은 근세적 이데올로기들은 교조성과 폐쇄성을 지닌다. 그리고 자기 자체를 절대화하여 자기 밖의 다른 사상이나 종교등을 결코 용인치 못하는 것이다. 말하자면 그것들은 폐쇄적 체계이다. 뿐만 아니라 J. Derrida같은 불란서의 후기 구조주의 철학자들은 구조주의는 ‘구조’라는 고정되고 ‘닫힌세계’에 갇혀있다고 ‘구조의 해체’내지 ‘탈구조’를 주장한다. 또 Fayerabend는 기계적이고 획일적인 사회가 아니라 자유롭고 다양성을 인정하는 상대주의적 사회를 일 는다. 또 Lyotard는 헤겔 사상이나 막스철학같은 ‘거대한 담론’의 닫힌체제는 거부한다.

Postmodernism은 근세사회를 지배하던 헤겔과 막스의 ‘거대한 담론’(이를테면 ‘절대정신’, ‘프롤레타리아트혁명’이니 등등)이 이제는 사회를 지배하거나 통제하지 않고, 상이하고 다양한 담론, 열린 사상, 다양한 언어놀이가 허용되는 사회라고 진단한다. 그래서 메타담론이 사라진 뒤 다양한 언어놀이가 사회적 유대형성의 기초가 되므로 우리는 다양한 언어놀이를 억압하는 근대적 폭력에 싸우면서 다양성과 차별성에 인내하고 또 새로운 언어놀이 등을 창출해 내는데 관심을 가져야 한다고 주장한다. 그들은 세계에 대한 보편타당한 인식, 사회와 역사에 대한 일의적 해석, 이성의 합리성에서 나온 절대적 객관적인 과학논리를 비판한다. 특히 닫힌 체계와 이데올로기는 권력에 종종 이용당해 왔고, 권력의 수단이 될 것에 대해 J. - F. Lyotard는 ‘포스트모던지식은 결코 권력의 도구가 아니다’<sup>27)</sup>라고 주장한다. 포스트모던사상은 사상체계의 ‘폐쇄성’과 ‘이데올로기성’을

27) J. - F. Lyotard, op. cit., p. 8f.

부정하므로 - 어쩌면 학문에서의 임의성과 과잉성이 지배하고, 또 인식에서 회의주의 내지 불가지론만 지배할 수 있다. 대체로 ‘나의 견해로는...’, ‘내가 생각하기로는...’과 같은 식의 화두가 지배적이 된다. 따라서 이제는 지식의 지나친 상대주의 내지 무정부주의가 나올 정도로 개방적인 입장을 취하는 것이다. 여기에서는 철학이나 심지어 과학이론도 다양한 언어놀이, 사상놀이에 지나지 않는 것이다.

## X. 최근 학문이론에 대한 기독교 학문적 반성

우선 근세합리주의의 기초 위에서 실증주의적 과학관을 주장하는 것에 대해 우리는 새로운 과학철학자들과 함께 다음과 같이 비판할 수 있다. 이런 입장에서 있는 과학자들은 그들이 ‘사실’만을 객관적으로 사용하기 때문에 그들이 구성한 지식은 ‘과학적’이고, 타당하며, 또 진리라고 주장한다. 하지만 그들 과학자 자신들이 그 사실들을 선택하고, 그들 자신들이 그것을 해석하고 있다. 그리고 가설이나 실험의 선택, 결과에 대한 기대, 연구방향의 선택 등이 모두 자신들의 전제나 세계관, 이론과 신념에 기초한다. 말하자면 중립적인 이성도, 중립적 사실도, 또 중립적인 해석도 있을 수 없는 것이다. 실증주의적이고 객관주의적인 과학관을 비판한 소위 ‘새로운과학철학’은 우선 다음과 같은 긍정적이고 도전적인 측면을 갖는다.

① ‘과학적 지식’의 우월성 내지 진리성신화를 깨트리고 과학우상화를 배격할 이론적 근거를 제시했다.

② 이성의 자율성내지 중립성과 관찰 및 경험의 객관성의 논리가 허위이며, 모든 지식습득행위는 전인적임을 지적한 것이다.

③ 가치중립적인것이냐 전제가 없는 학문과 학문함은 불가능하다는 것이다.

④ 학문과 인격은 분리될 수 없고 불가피하게 결합되고 일치된다는 주

장이다.

⑤ 닫힌체계, 메타담론, 그리고 각양의 이데올로기를 근본적으로 비판한 점이다.

⑥ 인간정신내지 이성의 절대화를 배격하고 존재자체에 대한 인간의 무지를 일깨운 것 등이다.

우리는 이런 ‘새로운 학문이론은 각론적으로가 아니라 총론적으로 비판하면서 다음과 같이 학문과 지식에 대한 근본적인 반성을 해 보고자 한다.

① 새로운 학문이론은 학문과 학문함의 전제나 근원을 어느 정도 밝히고 있다. 이를테면 이성이나 학문은 중립적이거나 자율적이지 않고, 패러다임, 선입견, 이론, 세계관, 기대 등에 의해 결정적으로 영향받고 불가피하게 그 가운데서 움직여 진다는 것이다. 그러나 이들은 이런 전제보다 더 심층적인 것, 즉 형이상학적이고 종교적인 동인(動因)까지는 궁구해 내지 못했던 것이다.

② 또 이들의 상대주의적 과학관은 모든 학문과 방법론을 지나치게 상대주의화시킨다. 이런 상대주의화는 결국 객관적이고 보편적인 진리의 존재 및 그것에 대한 인식을 거부하는 것으로 나타난다. 그들은 모든 이론을 하나의 언어놀이 내지 담론으로 돌려버리므로 결국 학문세계는 아무런 통약성이 없는, 따라서 비판조차도 불가능한 영역이 되어버렸다.

③ 이들은 실증주의적 과학관의 절대화를 배격하고 개별성과 상대성을 강조하면서 상대주의를 절대화시켰다. 이것을 통해 그들이 이론의 독단성과 과학이론의 권위성을 깨뜨리는 것은 긍정적이지만 그러나 그다음의 방향제시는 이론의 카오스, 지식의 무정부주의에 머물고 만다. 말하자면 이 ‘새로운 학문이론’의 영역에는 진리의 존립과 진리에의 인식이 있을 수 없는 것이다.

④ 이들의 주장에 따르면 이들이 의도했는지 하지 않았던지 간에 과학이론의 정립을 위해 지식을 더욱 확대하고 추구하거나 또 진리를 찾는 행보는 별 의미 없이 되어 버린다.

⑤ ‘새로운 학문이론’에서는 지식과 이론이 파편화되어 진리와 학문의 통합적 조망을 상실하게 되고, 따라서 어떤 통합적 연구가 필요한 것이다. 이런 통합적 연구는 내재적인 단초에서 오는 게 아니라, 어떤 초월적인 archemidian point에서 와야 한다. 왜냐하면 우리가 어떤 내재적인 단초를 지닐 때 그것은 환원주의에 빠질 수밖에 없기 때문이다. 그래서 파편화되고 모든 것이 내재적인 계기로 환원되어 버린 학문과 지식의 진정한 복원을 위해서는 초월적인 근거에서 그 가능성이 와야 한다. 이런 초월적인 준거점은 그 초월적인 존재와 그에대한 바른신앙이 제공한다.

⑥ 신념은 낮은 정도의 증거를 가지는 심리적인 것이라면 바른 신앙은 학문과 실재의 근거를 제시하는 궁극적 관심이다. 그것도 실재계의 근원과 총체성은 물론 경험세계 너머의 세계에 대한 바른인식을 제공한다. 신앙은 초월적인 준거점을 주므로 중립성이라는 이상으로 인해 그토록 오랫동안 지배당해온 과학에의 예측상태에서 우리를 진정으로 해방시킨다.

⑦ 신앙은 인간을 과학의 이상과, 과학의 과대선전으로부터 해방시킬 뿐 아니라, 과학자체를 세속화에서부터 해방시킨다. 또 과학이 인격과 분리되어, 그것의 결과가 비인간적, 반인간적으로 쓰이는 것을 막아 주고, 과학 지식이 세계 정복의 도구로 사용되지 못하게 한다. 또 신앙은 적극적으로 과학이 이웃을 사랑하고 약자를 도우는데 유용하게 쓰이게 하고 그 전망도 초월적으로 넓혀주고, 바른 세계관과 패러다임을 제시한다.

⑧ 또 이런 학문이론은 문화적 내지 사회적 맥락에서 미신과 학문을 구분하지 않으므로 계몽의 의미를 무색시킴은 물론 가치상대주의 내지 몰가치론(沒價値論)을 표방한다. 따라서 개인적 및 공동체의 삶에서 극단적인 이기주의나 공격 없는 언어놀이만 조장하게 된다.

## XI. 결론 : 기독교적 학문의 원리

그러면 이제 우리는 모든 논의의 결론으로 다음의 7가지 원리를 말하고자 한다.



### 1. 종교적전제의 정당성의 원리

일반적으로 생각하듯이 신앙이나 종교는 주관적인데 비해, 과학은 객관적이고 중립적이라는 것은 틀린 것이다. ‘새로운 과학철학’이나 ‘해석학’은 신념적, 종교적 전제를 가지고 하는 학문의 당위성 내지 정당성을 설파했다. 인간이 원숭이의 자손이라고 생각하는 것도 신념이요 인간이 하나님의 자녀라고 믿는 것도 신앙이다.

### 2. 선택의 원리

그래서 위에서 말한 신념 내지 신앙 가운데 어떤 것을 선택하느냐는 것은 그 사람의 학문적 전제가 아니고, 종교적 전제이다. 지식의 구성에 있어 초월적인 유신론적 전제를 가지느냐, 가지지 않느냐 하는 문제에 있어 가지지 않는 편에서는 가지는 것을 신화 내지 미신으로, 즉 비계몽된 것으로 치부한다. 그리고 가지는 쪽에는 가지지 않는 입장을 내재주의적이고 환원주의적이고, 또 진리에 도달하지 못한 것이라고 비판한다. 문제는 가지고 안 가지고 하는 것은 개인의 자유인 것이다. ‘가지지 않으려면 가지지 마시오. 그러나 나는 가진다’라고 하는 것도 정당하다. 하지만 그 자유적 선택으로 그의 일생과 세계관이 형성되고 삶이 이뤄진다. 그리고 하나님을 부인해도 하나님의 법칙을 부인할 수 없고 또 하나님의 진리 없는 학문을 할 수 없는 것이다.

### 3. 비중립성의 원리

‘새로운 학문이론’은 학자내부의 심리적인 의식적인 전제만 밝히지 과학자는 물론 과학자재의 심층적인 종교적 동인은 해독하지 못한다. 과학의 궁극적 동인은 결국 두 가지이다. 하나님의 창조 안에서 그를 섬기려고 노력하느냐, 아니면 독립해서 하나님과 동등해지려 하고, 그를 부인하고자 하느냐? 말하자면 학문은 하나님을 섬기든지 아니면 우상을 섬기는 것이다. 따라서 학문행위는 일종의 종교적 행위이다. 그래서 우리는 ‘중립성’의 허위를 기독교신앙으로 대체해야 할 뿐만 아니라 중립성 자체



를 이상시하는 것에 대해서도 비판해야 한다.

#### 4. 대립과 투쟁의 원리

계몽된 지식의 체계들은 겉으로 보기에는 ratio에 기초하여 자명한 것처럼 보인다. 그러나 그런 자명성 배후에는 이성의 주체들, 즉 동일하게 보이는 이성의 담지자들 사이에는 치열한 대립이 놓여있다. 이론구성과 학문의 심층에 놓여 있는 세계관과 Paradigm, 그리고 종교적인 동인은 상호 투쟁한다. 그 투쟁은 학문이론의 투쟁으로 가장하여, 겉으로는 논리적이고 지적인 투쟁같지만, 실제로는 세계관적이며 영적인 투쟁이다.

#### 5. 인간 부전지(不全知)의 원리

근세이후 인류는 소위 ‘과학적’이라고 불리는 지식의 틀로 인간이해, 세계과파, 또 역사해석을 다하는 것으로 생각했다. 또 과학이 설명하는 세계만이 유일한 실재계요, 그것이 존재와 의미의 궁극점이라고 생각했다. 그러나 인간에 의해 이해된 우주는 현상계에 불과한 것이다. 그래서 인류는 너무 다 안다고 생각지 말고, 또 우주의 주인이라고 생각지 말아야 한다. 어거스틴은 인간이 아는 것은 마치 작은 어린아이가 진리의 망망대해에서 조가비로 물을 퍼내는 것처럼 미미하다고 보았고 뉴턴은 자신의 ‘만유인력’발견이 해변가에서 아이가 조약돌 하나 줍는 격이라고 생각했다. 이런 인간의 미미한 지식을 가지고 교만하지 말고 우리는 인식적 겸허를 가져야 한다.

#### 6. 과학 부전능(不全能)의 원리

인류는 이런 과학으로 세계를 해석하고 인류문명을 건설해 나왔다고 생각하여, 그것의 능력에 대한 기대치와 환상은 대단하다. 과학은 물론 첨단 기술을 제공해주어 인간의 삶을 과거와는 다른 ‘편리한’ 형태로 바꿔 놓았다. 하지만 그것도 인간과 그의 삶의 외양적 변화에 불과하다. 과학이 인간의 본질과 의미에 무슨 답변을 던지는가? 아무리 인류가 달과 화



성을 점령해도, 또 거기에 가서 산다고 해도 삶의 의미와 죽음의 문제, 이별과 슬픔, 고통의 문제는 여전히 남는 것이다. 종교나 삶의 본질에 대한 해석이 없이 과학은 늘 한계에 부딪치고, 또 화성에 가더라도 찾는 것이라곤 상상한 먼지밖에 없는 것이다. 그렇다고 신화의 세계로 회귀하자는 것이 아니라 다만 과학이 우리의 본질, 삶과 죽음의 의미를 밝히지 못하고, 구원을 가져다주지 않는다는 것이다. 그리고 우리가 보고 아는 세계 외에 초월 세계와 영적 세계가 있다는 것이다.

### 7. 진리의 불변적, 영속적 존립의 원리

‘새로운 학문 이론’에서처럼 학문의 세계에는 다양한 견해, 궁극적으로 확증되지 못한 이론만이 있는 게 아니라 진리가 있고, 그것은 불변하며 또 영속적으로 존립한다. 모든 궁극적인 진리는 하나님의 계시에서 나오는 것이다. 우리가 못 찾는다고 진리가 없다고 하는 주장은 틀린 것이다. 또 세상이 변한다고 변하지 않는 진리가 없다는 것도 억지에 불과하다. 지식과 학문의 세계는 chaos와 anarchy로 갈 수 없는 것이다. 하나님의 진리는 인간의 어떤 검증이나 반증에 상관없이 존립하는 것이고, 그 진리는 지금도 우리와 우리의 세계를 지배하는 것이다. 그래서 우리는 급변하는 세월의 흐름 속에서도 이런 불변하는 진리를 고수할 뿐 아니라 또 지속적으로 그것을 변증해야 한다.