

모더니티에서 자기주장의 적법성 문제*

- 블르멘베르크(H. Blumenberg)를 중심으로

배 선 복**

[국문초록]

이 논문은 독일철학자 블르멘베르크의 근대의 자기주장의 적법성 테제를 해명하고 평가하므로 모더니티 의식의 인간학적 방향정립에 기여하고자 한다. 그에 따르면 근대의 합리성은 초기 기독교와 더불어 예수그리스도의 종말론적 약속의 구원사건으로서 최후 심판, 주의 재림에 대한 원래 가르침을 변경하여 중세 말에 유명한 형식으로 숨어들었던 둔갑한 영지주의가 아우구스티누스 변신론 문제해결과 더불어 자의적 신을 두둔하는 철학적 견해로 탈바꿈하여 스킨라주의를 파괴하고 근대이성의 합리성을 낳았다. 오컴과 오컴주의자의 모더니티운동은 데카르트로 하여금 '사악한 신'과 절대 전능의 신을 대비시키며 주어의 확실성에 대한 사고실험을 사주하므로, 오성능력의 근본조건을 벗어난 인간합리성은 신의 절대능력 앞에 자기보존을 위한 정당방위의 긴급명령발동으로 자기주장의 합리성의 길을 열게 하였다. 정신사적으로 모든 역사적 중재를 뒤로하고 주어와 술어를 연결하는 주권적 사유의 합

* 이 논문은 2012년 정부재원(교육인적자원부)으로 연구되었음(NRF 2012S1A5B5A07037385).

** 숭실대학교 철학과 강사

주제어: 한스 블르멘베르크, 모더니티, 자기주장, 적법성 테제, 합리성
H. Blumenberg, modernity, self assertion, legitimacy thesis, rationality

리적 근거주기가 근대로부터 비롯되었다는 것이다.

블르멘베르크는 기독교의 종말론적 패턴에서 근대는 중세기독교와의 단절은 없었다고 진단하고 근대를 적법하다고 보는 뢰비트의 관점을 부적법성으로 판정하고, 뢰비트는 신의 선택영역과 세속세계의 구분을 없애고 신국을 지상낙원으로 변형시켜 인간을 구원자가 되게끔 불법적으로 인정하는 역사철학적 이념을 주조한 계몽적 진보주의자들의 입장과 동일선상에 섰다고 비판하였다. 그는 세속화 정리에 따라, 뢰비트, 슈미트에 대하여서는 중세와의 불연속, 하이데거에 대하여서는 연속성을 주장하므로, 역사의 불연속을 인정하는 동시에 스스로의 신기원(ἐποχή) 역사와 모순되지 않는 근대주관성의 형성조건을 정식화하였다.

1. 서론

정신사적으로 우리에게 근대의식과 모더니티의 근원은 여전히 해명되지 않은 난제이다. 시간체험의 근대사는 고대 희랍이나 고대 중국 지분으로도 회귀되지 않고 끊임없는 방향정립을 요구하며 유럽 규범성으로서의 세계화는 여전히 오리무중이기 때문이다. 이런 전제에서 본고는 근대의 자기주장과 의식의 신기원의 지성사적 정당성을 주장한 독일 철학자 블르멘베르크의 적법성 테제(Legitimitaet)¹⁾를 중심으로 철학사와 철학적 방법론에서 근대합리성의 연원을 분석하므로 모더니티 의식의 인간학적 방향정립에 기여하고자 한다. 필자는 20세기 후반에 후설이나 하이

1) 블르멘베르크는 1962년 제7차 독일철학자 컨퍼런스의 한 논문에서 모더니티 논쟁을 처음으로 제기하였다. 그는 당시 7-80년대까지 전혀 알려지지 않은 모더니티의 기원을 둘러싼 사유주어의 합리성의 배경에 대한 주제에 주목하였다. 그가 1966년 『근대의 적법성』 출간 이래, H. Blumenberg (1986), H. Blumenberg (2010), M. A. Gillespie (2009), H. De Vriese & G. Gabor (2009) 등, 그의 저작의 영역과 연구서들이 출간되면서 오늘날에는 미국과 프랑스에서도 그의 독특한 모더니티 관념이 꾸준히 토론되고 있다.

데저 혹은 비트겐슈타인의 그늘에 있지 않고 프랑스 포스트모더니즘의 시각과는 독립적으로 볼르멘베르크만의 독특한 철학사를 다루는 이론은 우리에게 소개되고 평가될 필요가 있다고 생각한다. 그는 근대주어의 적법성방어를 위한 인간학적 접근방법에서 하나의 독립적 철학적 분과로서 은유의 수사학을 창안하였다.

볼르멘베르크는 근대의 합리성을 중세적 전통으로부터 오는 신의 절대능력 앞에서 인간이성의 자기방어이자 자기주장의 정당화의 근거에서 찾았다. 그것은 데카르트가 『방법 서설』과 『성찰』에서 이성이 위협당하는 상황에서 더 이상 회의의 궁핍에 머물지 않고 자기보존과 자기이해를 주도하는 정당방위의 긴급명령발동 같은 자기규정으로 일어났다는 것이다.²⁾ 그는 데카르트가 시도한 신의 능력에 대한 인간이성의 자기주장을 보여주려는 전략은 적법하였으며, 이를 달리 평가한 반대진영으로서 역사철학자 뢰비트와 헌법학자 슈미트를 표적으로 여하한 반론일지라도 근대의 신기원으로서 자기주장의 적법성 이론을 방어하였다.³⁾

볼르멘베르크는 근대의 자기주장을 정당화하려는 사전정지작업으로 1966년 『근대의 적법성』에서 근대를 기독교 이념의 세속화 판으로 보는 뢰비트의 세속화 정리와 대립하면서 그의 진보관념을 통렬하게 비판하

2) I. A. Tofan (2012), p. 57.

3) 2차 세계대전을 겪으면서 ‘반쪽 유태’인으로 체포되어 강제수용소를 탈출하여 그 후 킬 대학과 뮌스터 대학의 강단에 선 대학교수 볼르멘베르크가 전후 독일 지성계를 향하여 던진 근대의 적법성 테제와 모더니티 논쟁의 방향은 컸다. 그는 뢰비트와의 치열한 세속화 논쟁과 뉴른베르크 전범법정에서 변호인의 역할까지 담당하였던 헌법학자 슈미트와 서신교환논쟁으로 모더니티 해석의 독창적인 지평을 열었다. 볼르멘베르크와 슈미트와의 논쟁은 기본입장 변경 없이 슈미트의 비판에 대한 견해를 담은 저작인 『신화 속에 있는 노동』이 1976년 출간되었다. 슈미트 역시 볼르멘베르크에 대한 비판적 논점을 적과 친구관계 카테고리가 통합된 민주국가의 갈등양상으로 정리하여 1970년에 『정치신화 II』로 출간하였다. 최근에 출간된 서한자료 *Hans Blumenberg, Carl Schmitt, Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, hers. und mit einem Nachwort von A. Schmitz & M. Lepper, Frankfurt am Main, 2007. C. M. Bragagnolo (2011), p. 31.

였다. 뢰비트에게 세속화란 메시아나 최후심판 같은 사건을 통해 세계사의 꿈이 실현된다는 유대교와 기독교의 종말론적 믿음의 패턴과 같은데, 그가 실현하려하였던 진보관념은 볼테르, 콩도르세, 헤겔, 콩트, 푸르동, 마르크스 등과 같이 시대와 미래역사의 의미를 기독교신학의 세속화 판으로 해석한 역사철학에서 유래한다는 것이다. 그가 이러한 진보관념을 중세와 근대의 전환기에 적용한 것은 세속화 개념의 불법적 차용이외에는 다르게 볼 수 없어 보인다는 것이다.⁴⁾ 그 이유인즉 근대개인의 주권적 권리나 자기주장의 모더니티는 단순히 기독교에서 증여받은 문화적 유산이 아니라, 중세 정통교설로는 해결할 수 없는 신학적 철학적 실패로서 중세기독교와의 백척간두에 선 단절의 결과로 생긴 것으로 보기 때문이다.

블르멘베르크는 신의 절대능력에 대해 이성만의 고유한 의식으로 신기원을 열어가려는 데카르트의 에포케의 입증을 위하여 주어의 자기보존의 시간체험을 이야기를 이론화하면서 문지방이라는 표현과 후기 중세 유명론의 회의주의 복면이라는 수사학적 표현을 사용한다. 그는 세속화 정리와 그의 고유한 점유이론을 통하여 비트겐슈타인 의미의 '경우의 총체'와 같은 세계를 절대현실로 규정하고, 탈 지구중심 우주에서 인간학적 정초를 하는 수단으로 신화설명과 수사학적 은유로 자기방어의 길을 제시하였다.

2. 시대구획의 두 이론진영

17세기를 일컫는 근대(Neuzeit)는 탈 지구중심에서 우주에서 인간의 지위, 신과 인간, 주어와 대상 사이에 무한시간과 무한공간을 기계론적

4) H. Blumenberg (1986), p. 24, p. 29.

으로 정복하고 이성의 극대화를 도모하는 시기이다. 르네상스는 고대정신의 회복이라는 가치를 들고 인문주의 부흥운동을 낳았지만 코페르니쿠스와 근대의 기계론적 유물론의 등장으로 퇴조하였다. 근대가 중세의 적자취급을 받기에는 르네상스가 걸림돌이지만 그렇다고 중세와 르네상스 사이에서 진퇴양난일 수 없었다. 그래서 17세기 후반은 자신의 시대를 아예 전진 내지 진보로 보려는 시각이 비등하였다. 18세기 스킨라주의와 데카르트주의들은 15-6세기 르네상스 진공 상태의 아포리아를 두고 근대사조의 역사적 기원과 정초에 대한 논쟁이 벌였지만⁵⁾ 그들 역시 ‘새로운 시대’와 재차 부각된 ‘최근 시대’로 통용되던 근대의식을 정조준하지 못하였다. 그러나 19세기 후반의 진보에 입각한 근대 개념은 400년 이래로 동질의 시대를 살아간다는 시대의식으로 각인되었다.

코페르니쿠스의 탈 지구중심이론을 기초로 뉴턴에 의하여 과학혁명완성이 일어난 17세기 시대 구획을 기술하는 이론진영에는 두 입장이 대립한다. 하나는 근대를 중세적 신의 절대사유로부터의 세속화 과정으로 보려는 입장이고, 다른 하나는 사유발전을 광학발전에 비추어 근대를 중세로부터 부분적 혹은 전면적 단절로 보려는 입장이다.⁶⁾ 전자는 근대를 중세와 단절 없는 연속선상으로 보는 신 스킨라주의 입장으로 근대와 중세의 관계를 역사 비판적으로 접근하지 않는다. 이 입장은 근대를 중세로부터 결코 분리된 전통으로 간주하지 않고 작용사적으로 파악한다. 이 이론진영은 중세적 사유평가의 규범성을 보편적 가톨릭 변증론 형식으로 보기 때문에 프랑스 혁명의 거부를 가당하게 여기고 근대합리성 정신의 결과에 교정적인 비판을 제시한다.⁷⁾ 반면에 후자는 광학발전이 사유

5) J. Goldstein (1998), pp. 23-26.

6) F. Heidenreich (2005), pp. 132-136.

7) J. Goldstein (1998), pp. 27-29. 보날드, 메스프레, 샤프부리앙 등이 이런 맥락에서 1879년 교황 레오 13세의 토마스 사유의 무오설과 토마스 띄우기는 그랩만(M. Grabmann), 질송(É. Gilson) 등으로부터 공격으로 대변되었다. 하지만, 보임커(C. Baeumker)는 철학사는 중세를 근대적 사유의 전제로서 배척할 수 없다고 보면서,

발전이라는 공식으로 근대를 중세로부터 파국이거나 혹은 일면적 지속이거나 혹은 전면적 지속 등, 다양한 스펙트럼으로 통과시키며 고찰한다.⁸⁾ 근대과학은 광학발전과 과학문화이론에서 수행된 인공적 실험조건에서 자연을 탐구하고 경험을 보증하므로 종전에는 기대할 수 없었던 지식지평을 열었다. 그래서 현미경과 망원경의 발명으로 인체해부, 동물실험, 광물연구, 자연사 연구, 목성, 달, 금성관찰 등에서 일어난 눈부신 과학기술의 발달과 그 성과는 중세와는 완전히 판판으로 보아야 한다는 것이다.

블르멘베르크는 근대의 시대구획을 둘러싼 이론대치에서 양자이론진영의 장점을 적법성 테제로 종합한다. 그는 근대를 철학사에서 극복되지 못한 영지주의 두 번째 단계⁹⁾로 보므로 전자이론을 수렴적으로 수용하고, 스킨라 유명론에서 과학혁명과 계몽까지 역사발전에는 호기심과 변신론의 사례로 후자의 이론을 발산적으로 지지한다. 그는 14세기 유명론은 신의 명령과 이성의 자율이라는 양극에서 고대에 극복되지 못한 영지주의의 모습으로 근대에 재발견 된다고 본다.¹⁰⁾ 근대이성은 중세로부터 연속과 불연속적 대립에서 영지주의의 두 번째 극복단계로서 근대라는

인간정신의 역사적 발전으로 자기가치가 있고, 그 점에서 근대는 중세와는 다른 정신의 쟁투로 얻어낸 결과로 파악한다.

8) D. Cohnitz (2003), pp. 2-26. 겔드제찌(Geldsetzer)에 따르면, 코니츠(D. Cohnitz)는 근대과학의 발전을 광학이론에만 한정시킨 서유럽 문명은 중세와는 전면적 지속도 중세로부터의 완전한 단절을 의미하는 전면적 파국상태도 아닌 일면적 지속으로 선언한다. 이것은 중세에 처음으로 빛의 굴절법칙을 경제원칙으로 말한 그로세테스테(R. Grosseteste) 이후 프라이베르크(D. von Freiberg)에서 데카르트까지 광학이론에 따른 무지개 연구에서 단지 일면적 지속만 있어 이들 사이의 300년 사이에는 실제 발전이 없었다는 인식에 근거한다. 꼬레(A. Koyre)나 쿤(T. Kuhn)은 일면적 지속, 크롬비(C. Crombi), 두엠(P. Duhem)은 전면적 지속, 마이어(A. Maier)에게 초기 근대에서 근대까지는 중세로부터의 완전한 단절이 아닌 일면적 혹은 전면적 지속이다.

9) H. Blumenberg (1986), p. 126.

10) H. Blumenberg (1986), pp. 135-136.

시대구획의 신기원을 열었다.¹¹⁾ 후자에서 과학의 발흥은 신의 절대영역에 속하였던 계시적 측면이 자연에서 세속화과정으로 드러나면서 생겼다고 본다. 볼르멘베르크는 그 배후로 인간의 호기심과 변신론을 지목하고 자연과학기술문명의 발전과 거기에서 생겨났다고 진단한다. 그는 세계의 악의 탓을 인간의 호기심으로 돌리면서 17세기를 자연세계에서 신의 책임이 방면되는 시기로 특징지었다.

3. 논쟁의 배경

루터의 종교개혁이 중세가톨릭의 교리에 대하여 저마다의 경쟁적인 종교적 진리를 부추기면서 종교분열로 국가가 탄생하였다. 각국이 자기주장을 기초로 민족독립을 위한 종교전쟁을 일으키자, 18세기 교회 신학자들과 계몽 철학자들은 자신이 딛고 선 위치에서 생명, 재산, 소유에 대한 자기주장의 합리적인 권리근거에 대하여 논쟁하였다. 이 점에서 근대의 자기주장의 고유한 증명은 개신교가 성경권위를 이성으로 대치하고 개인에게 성경해석의 자유를 보증한데에 있었다. 근대이성이 필요로 하였던 자주권, 만인평등, 자연권 등의 개념은 중세교회가 신적 영역에서 유지하고 있었던 신학적 개념을 차용하므로 잘 설명될 수 있는 것들이었다.¹²⁾ 국가형식에 무관한 경험이전의 개인의 수학적 계량적 재량이자 권리로서 이상적으로 주어진 전제조건에서 누구에게나 자연으로부터 공평하게 주어졌다는 천부인권 개념은 ‘신으로부터’라는 전제 없이는 성립될 수 없는 것이다. 모든 시민은 정치적으로 동등하다는 요청이나 만민은 평등하다는 요구는 신의 영역의 권리에 속한 것을 인간과 사회에 고루 분배한 세속화 개념을 정치와 법에 적용한 것이다. 자연 상태 또는 자연

11) J. Goldstein (1998), pp. 14-15.

12) F. Ekardt & C. Richter (2006), pp. 552-553; Herms (2007), p. 262.

권의 상태란 사실상(de facto) 법 상태 이전의 무법의 혼란이다. 세속화 정리는 정치나 형법에서 위급상황의 비상상태를 신학에서 기적과 같은 유추로도 적용되었다. 이 상태가 역사적 불연속에 있고, 계약으로만 질서가 생겨난다면, 홉스의 주권 역시 신의 절대능력으로부터 차용된 세속화 개념이다. 계몽 철학자들은 교회의 세계통제를 비자연적 불법으로 보고 인간 이성을 신뢰하고 시민을 자유롭게 하기 위하여 신에 속한 지식을 세속화 하였다. 반면에 교회옹호자들은 계몽 철학자들의 노력은 헛된 것이며, 신의 계시에 속한 것을 인간의 이성에 속한 것이라는 잘못된 요구를 하였다고 반박하였다.

세속화 논쟁의 근원적 진원지에는 정신사적으로 중세가 끝날 무렵 창조자 신과 구원자 신에 대한 인간이성의 자기이해의 파장이 꿈틀거렸다. 블르멘베르크는 오컴과 오컴주의자들은 창조자 신에서 전능의 역할을 숨겨버리고, 구원자 신에서는 그 자신의 능력소홀로 자연세계를 신성의 명시화로 남겨두게 하였다고 해석한다.¹³⁾ 근대에 이성의 자기주장이 일어난 까닭은 중세로부터 누적되어온 정신사적 황혼이자 절체절명의 체계위기에서 오컴과 오컴주의 유명론에 의한 피조질서의 탐구로는 선험적 진리를 덮을 수 없다는 주장이 사주되었기 때문이라는 것이다. 그 결과 인간의 세계이해는 중세가 쌓아놓은 플라톤과 신플라톤주의 관념으로부터 멀어져 갔고, 세속화기도를 통하여 중세의 신학적 절대주의 지배로부터 독립하게 되었다.¹⁴⁾ 근대이성의 자기주장의 독립성은 오컴과 오컴주의자들이 초자연적 전지한 구원자로서의 신에 대한 믿음의 보전을 위하여 피조세계를 포기하므로 데카르트와 데카르트주의자들에 유증된 대가라는 것이다.

뢰비트는 블르멘베르크는 신의 절대능력으로부터 근대이성의 자기합리화 주장을 세속화과정으로 근거를 주려 한 것이라고 블르멘베르크의

13) H. Blumenberg (1986), pp. 161-162.

14) H. Blumenberg (1986), pp. 127-128.

모더니티 평가 시도를 기독교 역사철학적 입장에서 평가절하 하였다. 블르멘베르크는 이에 대하여서 그의 세속화 정리의 접근은 중세와 근대 사이의 불연속을 따르는 ‘역사적 부당의 카테고리’라고 역공을 펼쳤다.¹⁵⁾ 그는 모더니티는 신기원을 구성하지 않고, 새로운 가치를 낳게 하지도 않고, 개혁하지도 않는데도 뢰비트는 여러 차례로 빛을 진 모더니티의 차용된 개념을 의무론적으로 부당하게 의미사용을 하였다고 비판한다. 그는 뢰비트의 세속화 정리를 재 점유라는 자신의 이론으로 변형하고, 자기주장을 방어하기 위한 정치적 주권의 수행방식은 준법성을 따라야 할 것이라는 법 철학자 슈미트의 사회적 비판에 대하여서는 인간학적 관점에서 적법성 개념을 옹호하였다.

4. 근대의 무기원론

블르멘베르크는 우리가 살고 있는 세계를 역사적으로 조건지어있음으로 지시하므로 무전제로 만든 신기원을 역사화(Vergeschichtlichung)하려고 한다. 그것은 주어진 상황에서 앞선 혹은 나중의 권리도 주어지지 않은 여하한 사태에 대하여 합리적 근거를 통하여 귀속되는 권리와 자격을 명시하는 것으로 우리의 삶의 지속적인 현실의 고유한 가능성의 실현이다. 블르멘베르크는 불명료하거나 불확실한 것을 넘어 어느 누구에게도 물어봄이 없이 새로 시작하겠다는 자기사유의 합리화 과정 자체의 노력을 스스로 수행한 무기원론으로 정당화하였다.¹⁶⁾ 신기원으로서 근대철

15) H. Blumenberg (1986), p. 29.

16) F. Heidenreich (2005), pp. 164-166. 블르멘베르크는 실제 근대자기주장의 무기원이 등장하는 시대구획지대를 영지주의 방식의 세계불신으로 인한 중세질서가 사라짐, 쿠자누스와 부르노 같은 인물의 사전작업, 코페르니쿠스주의의 등장 그리고 데카르트 해석을 통하여 특징짓고 있다.

학의 자기보존과 자기주장을 정당화하려는 합리성 형성 작업은 이미 14세기부터 시작되었다는 보는 것은 최근 서양지성사 일반에서 널리 토론되는 통설인 가운데,¹⁷⁾ 볼르멘베르크는 후기 중세 특히 르네상스를 조금 더 올라간 12-3세기에 발아하여 14세기부터 시작된 오컴과 유명론의 영향이 결정적이라고 본다. 그는 중세의 황혼이자 근대의 여명에서 결집된 합리성의 응집과 구성과정은 전적으로 ‘신학적 절대주의’로¹⁸⁾ 명명되는 사유흐름에 대한 반작용으로 사주되었다고 한다. 그는 신학적 절대주의에 선 오컴과 오컴주의의 모더니즘과 유명론은 후기 중세의 파괴와 탈중세를 가져왔고, 이로써 주어의 자기보존과 자기주장을 위한 이성의 요구를 통하여 근대주관성의 형성 조건이 생겨났다고 본다.¹⁹⁾ 그 예로 데카르트가 인간의 자유의지나 신의 의지에서도 구속적 의미를 두지 않았음에도 불구하고, 신의 능력과 더불어 인간이성의 수행능력도 동시에 부각시키면서 중세와의 전면적 단절을 선언하였던 점을 든다.²⁰⁾ 스스로의 역사를 구성하는 자기강화나 자기보존을 향한 개인의 주관성 형성 조건은 역사의 불연속을 인정하는 것이다. 근대합리성의 심층기원은 절대적

17) S. Gaukroger (2006); M. A. Gillespie (2009).

18) H. Blumenberg (1986), 2부.

19) J. Goldstein (1998), pp. 28-31. 질송이 스코투스 형이상학이 근대형이상학의 발전에 적절한 영향을 미쳤으며, 스코투스 형이상학은 토마스 형이상학보다 뒤에 놓여있지 않다고 피력하였듯이, 오컴의 대항마로서 스코투스와 토미즘 역시 근대의 합리성에 영향을 미친 점을 간과할 수 없다. 호네펠더(L. Honnefelder)도 스코투스 형이상학이 슈아레즈, 볼프와 근대 형이상학 발전에 강력한 영향을 미쳤으며, 유럽을 넘어 아메리카 대륙의 실용주의 퍼스와 초기 하이데거에게까지 영향력의 흔적을 발견할 수 있다면서 근대 탄생기원의 전망을 확장한바 있다. 그러나 스코투스 형이상학이나 오컴 유명론 어느 쪽이 더 결정적 영향을 미쳤는지는 볼르멘베르크의 근대의 적법성 테제에 커다란 위협이 되지 않는다. 호흐슈테터(E. Hochstetter)는 토마스나 오컴에서 중세 존재론 일반에서 인과의 조건성은 문제 삼지 않았지만, 오컴의 과학개념이 인과성의 지평에 새로운 요소로서 과학의 주관적 뿌리를 제거하였다는 데에서 근대성 방향선정에 결정적인 기여를 하였음을 분명히 하였다.

20) R. Descartes (1990), 『방법 서설』 4부, R. Descartes (1999), 『성찰』, 1부.

신의 무한지성과 유한한 인간 이성의 미묘한 양극화에서 유명론 전통이 체계갈등으로 해체되는 곳에서 드러났다는 것이다.

말하자면, 볼르멘베르크는 자기보존을 위한 인간의 자기주장을 내세우는 근대사유의 정당성은 어디서 어떻게 나왔느냐는 물음에 대하여 근대의 무기원론을 내세운다. 그 이유는 처음부터 희망이 없이 타자규정에 맡겨졌는지도 모름에도 불구하고 혹시나 기대하면서 지냈던 물음에 대하여, 어떠한 타자규정도 이 물음에 답변을 줄 수 없었던데 있다. 인간이 인간으로서 자기규정을 할 수 있느냐는 논쟁에서, 어느 누군가 근대를 정하고 그 기점에서 근대가 시작된다고 한다면 근대성은 이미 역사적(historical)으로 접근되는 셈이다.²¹⁾ 그러나 어느 누구도 말해주지 않고 어느 누구도 훑아보지 않는 미답지에서 근대가 탄생하였다면 거기서 발생하는 근대 주관성의 탐구는 탈 역사적(a-historical)이다. 그 점에서 근대 사유가 시작되는 시점을 구획 짓는 일과 그에 따르는 주관성의 형성 조건을 향한 근대성의 본질 이해는 무전제와 무기원론으로 정초될 수 있을 것이고, 그곳에서 이성의 자기규정의 정체성의 기원을 찾을 수 있다.

18세기는 데카르트의 근대주관성의 원형으로 주어와 신기원의 의식에 대한 유비를 탐색할 역사철학적 자기정체성을 확인할 수 없었다. 근대의 발생론적 자기 확실성 과정에 데카르트를 비추어 보면 그의 신기원의 의식은 일반적인 것이었지 결코 그의 고유한 유일성에 귀속 시킬 성질은 아니었기 때문이다.²²⁾ 데카르트가 시작한 사유지점 역시 동시대의 많은 새로운 영역의 창업자의 모습에 비추어 보면 그다지 수구할만한 것이 아니었다. 그럼에도 불구하고 18세기가 신기원에 대한 시대의를 확고하게 밀고나간 것은 역사의 보편적 발전과 인간이성에 의하여 새로운 천명을 만들어갈 수 있다는 낙천적 세계관에 기인한다. 쇼펜하우어에 따르면, 스스로를 새로운 시대의 철학의 창시자로 비추어졌는지 데카르트가

21) H. Blumenberg (1986), p. 469.

22) F. Heidenreich (2005), pp. 127-131.

개척자로서 위인인 것은 불명하다. 하지만, 그의 전체 도그마는 참으로 할 ‘말’이 없고 오늘날 그의 권위에 호소하기에는 정말로 ‘웃기’는 일이 었다는 것이다.

블르멘베르크는 18세기 합리론의 원조논란에 조롱과 아이러니에도 불구하고, 근대의식은 데카르트의 신기원의 의식에서 나왔으며 거기로부터 무기원이 도출된다고 본다. 근대주어의 세계구성 원칙은 스스로 무 앞에서 무로부터 사고 작용의 통제적 규정으로 역사도 없이 오르지 인식 능력의 필연성만을 쫓아가는 것이다. 데카르트는 모든 역사적 중재를 뒤로하고 오르지 주어와 술어 사이를 연결하는 주권적 사유의 자기근거 주기를 통하여 합리성을 정초하였다.²³⁾ 유명론을 거친 후기 중세의 현실 파악에서 데카르트는 자신에게서 합리적 이성의 삶을 살아갈 수 있는지를 물으면서 하나의 새로운 급진적인 시작을 알렸다. 여기서 근대합리성의 전형이 정초되었다.

5. 신의 절대능력과 합리성

블르멘베르크는 오컴의 유명론 입장을 통하여 데카르트적 사유에 접근 하면서 그의 사유기점의 배경의 이유를 추궁한다. 그에게서 근대적 사유 기점이 일어난 까닭은 오컴의 세계창조개념과 신의 창조 작품에 대한 이성적 추후답습에 대한 반대견해가 그의 사유주변에 있었기 때문이다. 블르멘베르크에 따르면, 오컴의 유명론의 관점에서 신의 절대능력에 근거한 세계창조는 어느 누구에 의하거나 어떤 무엇에 의한 근거주기도 추후 계산으로 고려되지 않은 것이다.²⁴⁾ 그럼에도 불구하고 인간이 신적인 세계창조를 합리적으로 추후답습하려 한다면 이것은 신의 절대능력을 휘

23) H. Blumenberg (1986), p. 184.

24) H. Blumenberg (1986), p. 188.

손하는 것이다. 여기서 오컴의 신의 세계창조에 대한 세계이해의 비합리적 임의성은 근대이성의 배후에 신을 자의적으로 밀어내게 할 합리적 계기를 제공하게 되었다. 신의 절대능력과 인간이성의 세계이해의 결과에 따라 확실성은 불확실성으로 대비되고, 필연적 세계질서는 임의적 세계질서로 절체절명의 경계를 갖게 되었다. 이러한 일촉즉발의 대책에서 중세와 근대 사이의 신기원의 문지방을 넘어서게 한 것은 근대 기계론적 자연철학이다. 근대자연과학은 자연의 임의적 자의성을 그대로 내버려 두지 않고 자연과정을 인과체계에서 엄밀하게 기술하고 이해할 수 있게 하는 놀라운 체험을 주었다. 자연과학이 합리성의 범례가 되면서, 물질적으로 기술될 수 있는 세계체계는 경험적 이성질서의 구조로 드러났다. 그런데 이러한 일은 중세 형이상학 세계에서는 결코 있을 수 없는 일이었다. 결국 유명론이 일으킨 정신사의 위기의 귀결은 자연과학의 발흥이었고, 유명론의 신개념은 방법론적으로 무신론 혹은 이신론으로 무력화되고 경험론적 자기 상실과정으로 상쇄되었다.

보센쿨은 볼르멘베르크는 오컴의 신의 창조개념의 해석에 비합리성을 부각시킨 ‘오컴 비판자’라고 비판하였다.²⁵⁾ 주어진 질서의 합리적 정황이 모자란다는 이유로 오컴에서 세계과악의 비합리성을 추론하는 것은 부적절하다는 것이다.²⁶⁾ 보센쿨은 오컴의 세계창조이해가 비합리적이라는 볼르멘베르크 이론은 신의 절대능력과 합리적 세계창조이해에 대한 오컴 비판자들 사이의 그릇된 논리적 인식론적 기초에 기인하였다고 비판한다. 오컴에서 신 개념이 임의 내지 자의적 군주의 모습으로 다가와 인간이성으로 하여금 고삐 풀린 채 달리는 위험에 직면하게 하였다고 해석하면, 신의 전능은 인간 합리성의 급진적 세계화의 촉진을 의미한다.²⁷⁾ 그래서 인간이성의 자기주장은 절대적 신에 대한 적법한 자기보존

25) W. Vossenkuhl (1990), p. 77.

26) W. Vossenkuhl (1990), p. 79.

27) W. Vossenkuhl (1990), p. 82.

을 가져오고, 이 이성이 탈 중세적 합리성을 형성하게 하고 근대합리성의 기초를 이루게 하였다. 골드슈타인은 보셴쿨의 볼르멘베르크 비판에 대하여 유명론의 신은 자의적 군주나 자의적으로 꾸며낸 전능이 아니고 후기 중세의 여러 전망가운데 신의 절대능력을 사유하기 위한 하나의 아르키메데스 점으로 이용되었다는 점을 강조한다. 종래 형이상학 비판으로 인간이성의 합리성을 달리 혹은 전혀 새롭게 정의할 수도 있다는 것이다.²⁸⁾

보셴쿨의 볼르멘베르크 비판은 신의 절대능력에서 인간합리성의 방어진은 오컴 유명론이 상대적으로 영향을 미칠 수 없는 중세와 근대의 전환지점이라는 역사적 사실을 간과하고 있는 데에서 비롯된 것으로 보인다. 오컴의 신의 절대능력에 대하여 데카르트의 시작을 에포케는 자연과학으로 흡수되었다.²⁹⁾ 볼르멘베르크는 신의 절대능력을 신은 모든 것을 할 수 있지만, 다하지 않고, 그러나 많은 것을 하실 수 있다고 해석한다. 그는 오컴에서 신의 전능 가운데 절대능력과 제한된 정렬능력을 구분하고,³⁰⁾ 신의 능력의 이중성과 세계의 현실이해에서 자기주장의 정당화 과정의 적법성을 주장하였다. 그는 단순한 오컴 비판만으로 신의 절대능력에서 인간합리성을 옹호하려 하였던 것은 아니다. 오컴의 세계이해에 따르면 모든 것은 신의 의지에서 일어나지만, 세계에서 일어나는 사건은 제이원인을 경과한다. 신의 창조 작용이 제이원인으로 직접임재가 있는 곳은 절대능력에 의거하지만, 정렬능력은 그가 정한 질서에 간접적으로 작용한다. 신은 후자와 관련하여 많은 것을 할 수 있고 전자와 관련하여서는 다른 것을 할 수 있다.³¹⁾ 세계현실은 신의 절대능력이 그의 정렬능력과 모순으로 나타나지 않게 드러난 양자의 무조건적인 힘의 통일이 일

28) J. Goldstein (1998), pp. 12-13.

29) F. Heidenreich (2005), pp. 172-175.

30) H. Blumenberg (1986), p. 156; J. Goldstein (1998), p. 194.

31) H. Blumenberg (1986), p. 156.

어나는 곳이다. 신의 명령과 이성의 자율에서 ‘신은 그가 하지도 않은 것을 할 수도 있느냐?’로 신의 역할을 물을 때, 서로 합일되지 않은 세계에서 의 둥근 삼각형은 하나의 세계에서는 통하나 다른 하나의 세계에서 불통하는 경우, 신의 전능의 제한은 이성의 보존의 논리와 양립하기 때문이다.³²⁾ 많은 불르멘베르크 비평가들과 해석자들은 모더니티의 합리성을 신의 절대능력과 정렬능력에 대한 인간사유의 이성적 근거주기를 정초하려는 작업은 소홀히 취급하였다.³³⁾

수사학적 표현에 따르면, 후기 중세의 황혼 무렵 무한한 우주에서 고독을 느끼는 인간은 신성의 비밀의 베일에서 자연과학 세계의 현실 파악으로 합리성을 새롭게 정초하였다. 중세의 인지적 확실성은 신이 인간으로 하여금 그의 창조의 합리성에 참여하도록 보증하였지만, 모더니티에서는 인간과 신과 세계 사이의 삼각관계가 본질적으로 해체되어 대상자체와 그의 필연성에서 인간지식과 신의 지식이 양립가능 하였다.

6. 회의주의 가면과 신기원의 입증

불르멘베르크는 근대라는 신기원의 재구성에서 중세에서 근대로 넘어가는 문지방을 주목한 어느 누군가의 증인은 따로 없었다고 진단한다.³⁴⁾ 그렇기 때문에 그는 역사인식의 방법으로서 현상학과 해석학이라는 철학적 방법을 통하여 신기원이 일어난 무풍지대의 대립각을 주목한다. 근대라는 신기원이 들어서서 문지방은 여하한 조짐에 대하여서일지라도 주의가 기울여지지 않은 현상학적 범위에 놓여있다. 그곳은 어떠한 수임된 사건도 이미 명백해진 데이터도 미리 결정된 바 없는 해석학적 연대

32) J. Goldstein (1998), p. 194.

33) J. Goldstein (1998), p. 194.

34) H. Blumenberg (1986), p. 469.

기적 표면이다. 여기서 주어는 스스로의 자명성과 명증성에 의존하므로 더 이상 세세한 해명을 필요로 하지 않는 노심초사하는 합리성을 구가한다. 근대주어는 르네상스가 구가한 고대정신의 부활이 아닌 자기 스스로가 요구하는 이성의 권위에 따라서 신기원의 근거를 부여받고, 시간 안에서 일어난 절대적 시작은 의도에 따라 스스로 무시간적이기 때문이다.³⁵⁾

블르멘베르크는 근대주어의 새로운 시작을 이성적 사유의 무역사성에 의한 정신사적 요구의 필연적 귀결로 간주한다.³⁶⁾ 역사에서 신기원에 이르는 정신의 휴지지점은 그 자신의 가능성의 조건이거나 그의 필연성의 배경이다. 그가 더 이상 휴지할 수 없기 때문에 절대적 시작을 무력화하여야 한다면, 단초의 역사화는 근대기원에 대한 적법성의 요구로서 역사적 범주가 된다.³⁷⁾ 데카르트주의의 새로운 시작은 역사적 불연속을 향한 의지의 표시로서, 그것은 후기 중세의 신학적 절대주의를 역사 안으로 고착시켜달라는 요구이다. 반면에 신학적 절대주의로서 신의 전능에 대한 후기중세 신학이 인간현실평가의 모든 합리적 상항의 해체를 위협하였을 때, 데카르트와 데카르트주의의 새로운 시작은 이러한 역사적 요구에 대한 자기규정작용이 아니다. 그것은 오히려 자기보존의 기초로서 절박한 좌초에 놓여있는 인간이성의 자기주장이 역사 안으로 진입한 것이다.³⁸⁾ 그러므로 근대주어 구성의 이야기에 대한 역사화의 적법성은 신학적 절대주의에 대한 하나의 답변이다.

블르멘베르크는 되물을 필요가 없는 주어의 자기해명과 계몽작용에 대한 역사적 우위상태에서 주권적 의지적 판단중지(Epoché)의 현상학으로 근대성을 규정한다. 급진적 시작을 알린 현상학적 판단중지로서 에포케가 일어난 곳은 해석학적으로 의식의 신기원이 일어난 접경지대이다.

35) H. Blumenberg (1986), pp. 145-146.

36) F. Heidenreich (2005), pp. 164-166; H. Blumenberg (1986), p. 469.

37) H. Blumenberg (1986), p. 184.

38) H. Blumenberg (1986), p. 184, p. 192.

후설의 생활세계는 데카르트적이라고 부르는 근원적 명증성 주관영역에서 완전히 자명하게 종결되지만 볼르멘베르크는 데카르트주의의 회의로부터의 탈퇴를 후설의 생활세계의 탈퇴와 동일시하는 수단으로 모더니티를 정초한다.

무엇보다 데카르트가 『성찰』에서 파악한 근대의 범주는 스스로 정초한 절대적 시작으로서 방법적 회의이다. 절대적 시작의 도구로서 회의는 어떠한 상황에서도 확실하고도 안전한 인식거점을 위하여 하나의 처음의 조짐으로 인식될 수 있는 요소들을 배제한다.³⁹⁾ 회의는 자신 스스로에게도 동시에 적용되는데, 이에 대한 적법성과 그럼에도 여전히 처음을 필요로 했는지에 더 이상의 설명이 필요 없는 최종심급으로 이성을 요구한다. 볼르멘베르크는 임의와 자의적 군주의 모습으로 비친 오컴의 신 개념과 그의 전능이 인간이성을 위협으로 몰고 갈 때의 사고실험상황에 주의력을 집중시킨다.⁴⁰⁾ 유명론의 신에 대한 주어의 적법한 자기주장을 면밀하게 검토하면, 인간적 주어가 마치 그런 것처럼 사주되어서 저항으로 반응하는지, 새로운 집적 상태를 가정하고 그 뒤에 감추어진 절대의지의 엄호 장소로서 수행하는지를 살펴볼 수 있다. 예지적으로 상승된 신적 권능을 강조하는 시도가 인간합리성의 급진적 세계화를 사주하는 것처럼 보이는지 아닌지에 대한 불명료성 때문이다. 데카르트는 ‘사악한 신’의 사기꾼의 존재를 가설화하면서⁴¹⁾, 절대적 신에 대한 인간의 자기주장을 이성의 적법한 자기보존으로 몰고 갔다. 나쁜 본질의 전능이 이성의 자율을 끌어올릴 때, 코기토 에르고 쑼(cogito ergo sum)은 곧 모든 가능한 속임수에 대하여 순간적 뜬을 들인 확실성의 인식거점이다. 볼르멘베르크는 데카르트에게서 이성을 불확실하게 하는 것에 대하여 신은 이성을 흐트리는 것이 현안이 아니었다고 보기 때문에, 근대라는 시대지

39) R. Descartes, 『방법 서설』 2부.

40) H. Blumenberg (1986), p. 184.

41) H. Blumenberg (1986), p. 12.

평의 사유주어는 그의 완전한 개념으로 근대합리성의 응집과정에 참여하였다고 규정한다.

블르멘베르크가 장황하게 데카르트의 『성찰』의 분석에서 보여주고자 한 것은 사악한 신에게 둥근 삼각형도 존재할 수 있는지 혹은 불가능한지를 인간이성에게 물어보므로, 어떻게 이성이 판단하는지를 알아보려는 사고실험이다. 인간인식의 일반적 조건은 스스로 모순되지 않으면 사유의 자유를 구가하고, 오성능력의 근본조건을 벗어나면 합리성은 무너진다. 후기중세의 정신적 위기상황에 이성에 대한 인식론적 후견을 고려하지 않는 절대 신에 대해서도 동일한 기준을 적용할 수 있다. 그렇기 때문에 블르멘베르크에게서 데카르트의 나쁜 신은 그의 확실성의 사고실험에서 변형되어 인간이성에게 설정된 자율적 요구수행을 보증하는 유명론이론의 회의주의의 가면이다.

이성은 모든 역사적 설정의 연관성을 피하면서 그 자신 스스로가 급진적으로 보존되는 조건을 그냥 그대로 받아들이기만 하는 것이 아니다. 이성은 의심과 함께 스스로 구성한 어려움에 직면한 실험실습으로 스스로 정한 시작에서 출발하여 스스로를 세워가는 자유를 제시한다. 중세는 그의 정신체계 내에서 인간에게 더 이상 예견으로서 창조논의를 신빙성 있게 논의할 수 없었고, 그에게 자기주장의 짐을 부과하려고 할 때 이미 끝났다. 이것으로 전근대인간에게 절약된 상태에 있었던 자기주장의 짐은 자기보존을 위한 의미생산을 의식적으로 수행한 근대주어로 이양되었다.⁴²⁾

42) H. Blumenberg (1986), pp. 194-195; F. Heidenreich (2005), p. 169.

7. 영지주의와 합리성

블르멘베르크는 근대 합리성의 연원을 단순히 데카르트적 출발로만 한정시키지 않고 그리스도 이후의 영지주의운동에 결부시킨다. 자기주장의 합리성은 기독교의 구원 역사에서 고대 영지주의 철학운동이 극복하지 못한 두 번째 단계의 극복시기에서 일어났다. 철학사에 등장한 첫째 단계는 플라톤의 『국가』편 7권의 『동굴의 비유』에서 무지에서 참된 지식에 이르는 인식모델로서 이미 교부철학 시대에 널리 퍼져 기원후 2세기를 전후로 교부 철학자들에 의하여 시도되었으나 실패로 돌아갔다. 둘째 단계는 오컴과 오컴주의운동이 일어나던 후기 중세에 암약하면서 데카르트와 데카르트주의자들이 신과 인간과 세계 사이에 받아들였던 유명론 철학운동에서 표출되었다. 고대에 활동하던 영지주의는 초기 기독교와 더불어 예수그리스도의 종말론적 약속에 대한 보편적 토대를 제시하였다. 하지만 구원으로서의 사건으로 주의 임재, 최후 심판의 날이 오지 않았다는 점을 들어 원래 가르침을 변경하여 중세 말에 유명론 형식으로 숨어들었다. 중세 말에 다시 나타나 유명론으로 둔갑한 영지주의는 스콜라주의를 파괴하고 합리적 신에 반대되는 자의적 신을 두둔하는 철학적 견해로 탈바꿈하였다. 그것이 정신사적으로 오컴과 오컴주의자의 모더니티운동과 데카르트가 『방법 서설』 2부와 『성찰』과 1부에서 사악한 신과 절대 전능의 신을 대비시키며 주어의 확실성에 대한 사고실험 수행을 사주하였다.⁴³⁾

블르멘베르크는 영지주의는 기독교의 세속화과정의 배후에서⁴⁴⁾ 근대

43) H. Blumenberg (1986), pp. 184-185.

44) <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1933.htm>, 『신국』 2권, 15권. 모던개념의 철학적 신학적 기원은 아우구스티누스가 로마제국의 멸망과정을 지켜보던 시대의 절망 가운데 시간현상의 주인이 되고자한 질문에서 비롯된다. 라틴어에서 시대를 뜻하는 *saeculum*은 종교적으로 영원한 것에 대립되는 지상적인 것을 의미하는데 근대에 이르면서 지상적인 세속을 의미하였다.

의 자기주장의 합리성 발흥의 기여에는 호기심과 변신론의 문제가 직결되어있다고 지적한다. 변신론의 문제는 아우구스티누스가 세계창조자의 신개념과 세계구원자의 신개념과의 불일치에 대한 해명을 위하여 던진 물음에서 온다. 전지전능한 세계창조자 신은 왜 위협에 처한 세계로부터 인간을 구원하기 위하여 역사에 개입하지 않느냐는 것이다. 영지주의와 변신론은 역사에서 세계의 악에 대한 원천은 신이 개입하지 않아서가 아니라, 근시안적 인간의 호기심과 세계에 대한 인간인식과 지성의 제한의 탓으로 돌렸다.⁴⁵⁾ 인간은 창조자와 더불어 명상하기보다 피조사물에 더 많은 호기심으로 매혹에 빠지므로, 감추어진 신의 자연에 대한 호기심의 변화 상태는 과학발전의 근본조건이 되었다. 과학은 자연을 물자체로 보고, 이해와 예견을 가능하게 하는 인지패턴을 구성하는 지식체계가 되었다. 인간 호기심은 상상력과 이성에 기대었고, 자연과학기술과 과학혁명은 모더니티의 민감성을 드높인 세속화 과정을 이끌었다. 무한우주의 외부 세계에 대한 호기심은 개인행복이나 구원차원을 넘어서 자기규정, 자기주장, 자기강화를 위한 집단적 안전장치를 인지능력의 범례로 대치하는 프로젝트를 가동시켰다. 이것은 신적인 간섭이 없이도 인간의 자기주장에서 기초하여 인간의 꿈과 미래를 완성할 수 있다는 신념을 강화하였다.⁴⁶⁾

자연과학기술의 방법은 인간인지의 승리를 귀결로 가져오는 지식의 정당화요구를 충족시켰다. 그런데 인간인지의 지식은 그 스스로 정당화되어 그 자체를 신에게 감사할 수 있으나, 그 궁극적 정당성은 신도 회피할 수 없는 자기명증성에 기초한다는 새로운 인식레벨에 도달하였다.⁴⁷⁾ 볼르멘베르크는 어째서 인간인지의 지식이 그렇게 승리하는지 아닌지에 대한 정당화 문제에서 철학의 기능과 역할을 다시 정의한다. 아우구스티누스가 세계의 악에 대한 책임귀속을 신에게서 방면하므로 변신론의 문

45) H. Blumenberg (1986), pp. 131-136.

46) S. E. Schreiner (2011), p. 4.

47) S. E. Schreiner (2011), p. 5.

제를 해결하였듯이, 근대 사유는 신의 절대능력과 정렬능력과의 구분에서 신의 지식과 인간이성의 동등성을 요구하므로 중세와의 단절의 길을 선택하였다. 철학의 역할은 모든 경험적 체험에 앞선 가능한 인식을 비판하고, 모든 감성형식의 인과결합에서 자연과학의 적법한 인식영역이 생기게 자리 잡도록 기능하고 있다고 설명하는 데에 그치는 것이 아니다. 유명론의 자의적 임의적 신의 절대주의에 대하여 인간이성의 자기보존의 요구가 보다 더 필수적이다. 그렇기 때문에, 근대주어는 강력한 자기보존의 전략으로 자신과 세계 사이를 매개하고 소통하기 위한 방법론적 사고와 집단적 기술화를 시도한다. 철학의 역할은 주관성의 발생론적 동일성 내에 역사와 삶의 일대기를 급진적 시점에서 유의미하게 만드는 것이다. 철학적 사유의 기능은 데카르트 합리성의 방법론적 프로그램에서 삶을 자율적으로 주도하고 개입하고 계획하는데 있다.

8. 세속화 정리와 점유이론

세속화 정리는 경제학, 자연과학에서 널리 통용되는 현상을 기술하는 방법으로서⁴⁸⁾ 종교와 철학에서는 인간인식의 안전성과 구원의 확실성에 대한 기독교적 근본문제를 세속화로 기술하는 능력이다. 볼프멘베르크는 볼트만의 1959년 『역사와 종말론』의 리뷰에서 세속화 개념을 다음같이 정식화하였다. 세속화 정리란 고대나 중세 선행자들로 환원될 수 없는 특수한 지적활동으로 이성의 자율, 진보, 세속주의, 계몽, 정치적 자유 등, 비 권위적 가치에 대한 인간의 자기 긍정, 자기 확인의 기술능력이

48) H. Blumenberg (1986), p. 78, p. 118. 막스 베버는 일찍부터 근대는 발생론적으로 중세의 세속화과정을 지시하며 자본주의 경제원칙을 세속화과정의 세계화로 정식화하였다. 바이제카도 근대자연과학의 생성을 탈기독교의 지배적 해석의 범례에서 신학영역의 세속화 정리에서 온다고 지적하였다.

다.⁴⁹⁾ “사라진 종교는 답변을 주었던 것으로 보였던 물음을 남겨주었고, 여전히 답변을 받지 못하거나 받을 수 없는 성가신 물음에 대하여 답변을 주려 하였던 후속사유체계를 억제하였다.” 이것이 근대의 발생론적 연관관계를 중세의 기독교적 동기의 세계화 과정으로 이해하려는 ‘세속화 정리’의 근본개념상황이다.

블르멘베르크는 세속화 정리를 적용하려는 근본적 개념 상황을 절대적으로 흔들리지 않는 진리의 토대이며 절대형식에서 자기원인을 갖는 데카르트의 무조건적 주어로 돌린다. 데카르트와 데카르트주의자들이 말하는 물화된 전능의 순수한 사실로 남는 세계는 되물을 수 없는 무제한의 주권증명을 위한 주어의 무대이다. 신학적 절대주의는 인간에게 창조세계의 합리성을 들여다보도록 통찰을 허용하지 않지만, 인간이성으로 하여금 신의 절대능력을 통하여 모더니티 현실을 형성하도록 하는 디딤대를 허용하였다. 그러므로 모더니티는 세속신학 형식에서 신학적인 것을 재 정식화 하는 것이 아니라 신학적 시대를 통하여 부과되는 질문의 새로운 용어사용의 재 정식화로 구성된다. 세속화 정리에 따라 고찰하자면, 데카르트는 미디어를 통하여 증재된 신학자처럼 절대 확실성의 등급에서 회의하는 주어의 인식론적 확실성을 요구하였다. 그러므로 데카르트 철학은 교회의 도그마가 수행하여왔던 기능을 정신적으로 담당하므로 세속화 정리를 이용하면서 각광을 받게 되었다.

블르멘베르크는 모더니티는 신기원을 구성하지 않고, 새로운 가치를 낳게 하지도 않고 개혁하지도 않는다고 한다. 모더니티는 새로운 시작을 표상하는 요구, 자기토대, 가치의 권위적 창출 등을 주장하지만 거짓말을 감춘다. 그것은 기존의 전통이나 종교로부터의 도피, 해방 등을 요구하지 않는다 하면서도 실제로는 새로운 수단에 의한 종교의 지속이기 때

49) H. Blumenberg (1986), pp. 1-11. 세속화는 빼앗김, 몰락, 상실의 관념을 포함한다. 3가지 점에서 그러하다. 가령 B가 A의 세속화이면, B는 모자라는 A이고, B는 A로부터 선험적 차원의 박탈이라는 것이 그것이다.

문이다. 거짓말, 몰락, 차용 등은 세속화 정리의 반근대의 잠재적 환영의 축이 되면서, 모더니티는 신화가 되었다.⁵⁰⁾ 역사발전의 관념은 기독교 구원의 세속화에서 탄생한 것이 아니라 기독교 신학이 중세를 통하여 답변을 제공하였던 질문의 대치에서 발견된 새로운 경험에 기인한다. 그러므로 ‘역사적 빛’, ‘기억할 의무’ 등 모더니티로 공명되는 개념은 규범적 의미가 아닐지라도 여러 차례로 의무론적 빛을 진 차용된 개념에 불과하다. 따라서 볼르멘베르크는 진보로서의 역사발전에 세속화 개념을 적용하려는 시도는 그 자체로 역사적 경험의 부당성의 카테고리라고 간주한다.

뢰비트는 모더니티의 달성은 기독교의 종말론적 패턴의 채움임에도 불구하고 모더니티가 요구한 기독교와의 단절은 근대에 결코 일어나지 않았다고 진단한다.⁵¹⁾ 근대는 기독교와 고대희랍에서 현대사상의 가능한 원천을 제한하므로 믿을 만한 것이 일어나지 못하였고, 현대는 구원의 속죄사건과 세속적 사건 사이의 근본적 구분을 혼동한 나머지 잘못된 기독교와 지나친 선의지의 열매로 세상에서 나치만행 같은 악의 창궐을 묵과하였다. 세속화 정리는 변신론과제로 신학이나 역사적 등장인물에 실재 배우 역할을 부여하므로 세계의 악의 산물에 실제로 절대화된 신과 같은 인물을 역사에 등장시키는 이론을 주조하므로 역사철학을 세속화된 신학이거나 간접적 신학으로 만들었다. 그래서 뢰비트는 현재 혹은 근대 상태를 적법하다고 보는 볼르멘베르크의 관점을 부적법성으로 판정하였다. 이것은 슈미트가 모든 모더니티가 울려 퍼지는 개념은 세속화된 신학적 개념이라는 점을 잘 보여주었듯, 개념적으로 적법이 불법으로 전도되는 상황을 초래한다. 볼르멘베르크는 뢰비트는 역사철학적 이념을 주조한 근대 계몽적 진보주의자들의 입장과 동일선상에 섰다고 비판하였다. 그들은 신의 선형영역과 세속세계 사이의 구분을 없애므로 인간 자신을 그가 지닌 자산의 구원자가 되게끔 하였고, 인간 구원자를 불법

50) I. A. Tofan (2012), pp. 57-64; J. Davenport (1999), p. 25.

51) M. A. Gillespie (2009), p. 11.

적으로 인정하므로 신국을 지상낙원으로 변형시켰다고 역공을 펼쳤다.

볼르멘베르크의 뢰비트의 역사철학에 대한 비판의 초점은 모더니티를 거부하면서도 전통으로 되돌아가려는 작업을 갱신하려는 세속화 범주의 해석학적 구조에 있다. 세속화 정리를 이용하는 해석학은 역사과정을 하나의 불변의 실체에 대한 상이한 우유들의 변형(Umsetzung)으로 보는 변형이론에 관심이 가있기 때문이다. 종교현상학에서 세속종교 역시 성화 상태의 상실을 역사 안에서 역사에 관한 일반적 설명범주로 세속화 개념을 사용하여 이야기할 때에도 그러한 오류에 직면한다. 그러므로 볼르멘베르크는 중세가 답변할 수 없었던 질문에 대한 답변을 주려는 개념 상황에 중세가 답변할 수 없는 질문에 대한 답변을 그 질문 자체의 정식화로 변형시킨다. 중세전통은 희랍적 의미에서 존재를 그 자체로 현실성으로 변형하게 하고, 그러면서 기독교적 기원의 존재를 실재적 존재가 되게 하는 세속화를 신학적 범주로 수용한다. 이러한 범주에 따르면, 실재는 인과성의 범주에서 그 자체를 명료하게 제시하고 최상의 의미에서 존재의 본질을 채운다. 기독교 유산으로 우리는 우리가 우리에게 기인하는 기대가 채워질 수 없고 우연이 저주가 되었음을 보았을 때, 우리는 신을 인간사회의 개념으로 대치하였다. 세속종교는 사회적 구원의 믿음을 신앙으로 채울 수 없으며, 예언적 꿈으로 사주된 개인의 반성적 감성형식의 희망을 채울 수 없었다. 그래서 볼르멘베르크는 근대는 우연에서 벗어남으로 자기 수행 혹은 자수성가하는 개인으로 재 점유(Umbesetzung) 된다는 관찰을 기술하였다. 재 점유라 부르는 이 이론은 근대를 중세의 빈자리를 재 점유한 것으로 간주한다. 근대는 인간의 자기주장으로, 신을 더 이상 세계계획의 집행자로 읽지 않는다. 근대는 신의 전복이 일어나고 그 자리에 개인이 들어선 시대이다.

뢰비트는 근대화에는 어느 누구도 이러한 자기주장의 권리근거를 보증한바 없다면서 볼르멘베르크 재 점유 해석을 비판하였다. 슈미트는 볼르멘베르크와 뢰비트의 근대의 적법성 논쟁에는 준법성과 적법성을 구

분하여야 논의하여야 한다고 지적하였다.⁵²⁾ 그는 볼르멘베르크는 절대적으로 정한 이성으로 스스로 신기원의 판정을 위한 기준을 세우려 하였기 때문에, 근대적법성의 자기명증성은 오히려 역사적 정당화를 불필요하게 만들어, 내재적 자폐증 논의에 빠졌다고 비판하였다. 그는 의회 민주주의의 법 지배에서 권력과 법 행사가 규범에 타당하게 맞는다면, 그 수행은 준법성을 통하여⁵³⁾서만이 적법화될 수 있다고 주장한다. 그는 근대의 자기주장의 적법성 요구를 준법성의 문제로 옮겨놓았다.

볼르멘베르크는 성서에서 내려오는 도그마 전통을 반대하고 근본적으로 역사철학을 불신하는 회의적 입장에서는 뢰비트와 일치하나 뢰비트가 세계 내적 완전성의 꿈을 기독교의 선형적 신국개념과 세속주의의 등식으로 바꾸어놓은 점에서 비껴나간다. 이 평행선이 그다지 명백하지 못한 까닭은 역사적 오류범주의 그릇된 가정에서 출발한 세속화 분석이 세속화개념을 역사와 사회 속에 쌓았다고 보기 때문이다. 중세 기독교는 기독교의 본질적 실체를 변경하고 복음의 기독교는 세속화 단계를 취하였다. 하지만 기독교의 본질을 중세에서 근대로로의 이행 기간에 변형되었고 전도되었고 재 점유되었다.⁵⁴⁾ 볼르멘베르크는 슈미트에 대하여 근대이성의 적법성은 합법적 법령발효로 절대적 입장이 위임되는 법적 개념이 아니라면서 이성수행의 준법성 개념을 반박하였다.⁵⁵⁾ 합리주의는 자기정의에 해당되는 자율적 구성으로 수행시간의 요건에 자율적 구성으로 무차별적이므로 준법성이 현안이 아니며 별도로 역사적 정당화를 필요로 하지 않는다. 이와 같은 합리성에 대한 이의의 요구는 역사적 우연을 표준화된 과정으로 대치하려는 자기주장의 역사적 혹은 정치적 기능에 불과할 뿐이다.⁵⁶⁾

52) C. M. Bragagnolo (2011), pp. 21-23.

53) A. Haverkamp (2003), p. 7.

54) H. Blumenberg (1986), 1부, 6장.

55) I. A. Tofan (2012), pp. 57-64.

9. 근대주어의 인간학적 정초

블르멘베르크는 『세계의 가독성』, 『코페르니쿠스 세계의 기원』, 『세계시간과 인생시간』 등에서 주어의 자기보존을 위한 인간학적 난제를 역사의 구성이라고 말한다. 역사는 이야기 되는 주어진 역사적 조건에서 현존재 세계의 인간학적 정초가 이야기되고 이해되어야 하고 설명되어야 하기 때문이다. 고대인에게 세계의 인식론적 장악은 모든 인식이 최소한 그들 삶의 시간에 도달될 수 있는 것이었다. 그래서 그들에게 세계 인식이 삶의 시간을 필연적으로 넘어서고 있다는 것은 결코 생각할 수가 없었다. 그러나 자연과학은 일상 삶의 시간에 새로운 우연성을 가져왔고, 드물게나마 측정될 수 없는 세계시간의 사라진 단면을 들여다볼 수 있게 하였다. 여기서 근대인은 스스로 동일시되는 반성된 주어와 세계 사이의 당면과제에서 대상세계와의 불일치에 직면하였다. 근대인은 근대적 수단으로 과거, 곧 중세를 이해하면서 동시에 중세적 수단으로 그들 삶의 역사적 구조를 결제하였다. 근대인은 중세인과는 달리 생활세계의 철거 명령, 탈퇴에 대한 현상의 질곡에 놓인 자연의 궁핍과 자기결핍체험이 그냥 스스로 주어진 것이 아님을 알았다. 그래서 블르멘베르크는 새로운 측정방식과 공간관찰로 확장된 세계시간과 멀어진간 인생시간 사이의 합치노력에서 근대주어의 인간학적 정초를 찾았다.⁵⁷⁾

근대주어의 인간학적 정초는 위급상황에 자기보존을 위한 방어원칙인 동시에 이야기 발견의 원칙에 있다. 데카르트의 몸과 마음의 관계는 고전주어이론에서 두뇌와 그 일부 사이의 매체를 통한 데이터전송 문제인 것처럼, 철학의 기능은 주어와 세계 사이를 매개하는 메시지전달이다. 그래서 주어는 자기보존이 신적인 권능에 의하여 지휘되지 않는 무 앞에서 있음을 알므로, 공작인으로 우연을 관장하며 세계와의 소통으로서 미

56) H. Blumenberg (1986), 1부, 8장.

57) F. J. Wetz (2009), pp. 389-414.

디어도구를 사용한다. 자연은 더 이상의 목적론적으로 수행될 수 없는 지배와 제어대상이지만, 인간은 자연에서 스스로 현실을 얻어내며 자연 스스로 생겨난 것을 보여주는 것으로 자기 스스로를 형성한다. 사고는 스스로 새로운 정초를 찾고, 자기 스스로 존재의 반성 이외에는 다름이 아니다. 합리성은 스스로를 동일시하는 반성된 주어에서 나와 세계 사이를 제 것으로 만들려고 반응하는 추상과정이다. 주어는 자기보전의 물음 앞에 자연의 빛을 더 이상 자신으로부터 떨어진 빛으로 간주하지 않는다. 주어는 써지지 않은 텍스트로서 세계를 문맥화하여야 할 도덕적 의무에서⁵⁸⁾ 스스로를 비치는 본질에서 비추는 자이다. 그는 인간 주변에 혹은 인간으로부터 스스로를 비추이는 자이다. 그의 대상은 자기 능력껏 존재 영역에서 진리추구를 통하여 밝아지는 존재자이다. 지각대상은 그렇게 만들어져 정렬되도록 구성되어 더 이상 주어로부터 결론을 내리고 종합되고 범주화되지 말아야 한다. 결국 후기중세의 세계인식목적은 인간을 위하여 규정된 인간학적 기능을 갖고 인간 안에 있는 인식을 통하여 세계를 현실화하는 것이 관건이 되었다.

중세하늘은 한번 쳐다보면 뚫고 부술 수 없는 법칙으로 이미 거의 고정적으로 확정된 별들이 영원불변으로 동일하게 전제되어 결코 종말론적 무효를 누설하지 않는 황폐화되지 않은 곳이었다. 오컴은 인간이 하늘에 별들을 쳐다볼 때 신의 전능과 인간직관과의 관계를 유비추론 하였다. 오컴은 신은 별들이 존재하기를 중지할지라도 인간으로 하여금 하늘에 있는 별을 보게 할 작용을 가할 수 있었다고 믿었다. 코페르니쿠스도 신은 인간으로 하여금 하늘에 있는 별을 볼 작용을 가할 수 있었다고 믿었다. 1572년 부라헤는 하늘에 새로운 별들이 나타나났거나 사라졌을 때를 확정하자, 거기에는 놀랍게도 천체의 연장으로 상대적으로 작은 빛의 속도의 수렴에서 하늘이 점진적으로 생겨난다는 생각을 하게 되었다. 모세는 인간이 무엇이관데 하늘에서 별들이 빛나고 땅을 비추이는지를 물

58) F. Hartmann (2000), p. 34.

었지만, 피카텔라 미란돌라에 따르면, 별들의 존재목적은 우리에게 봉사하기 위한 것이 아니고 더 이상 신의 영광에 따라서 그러는 것도 아니다.⁵⁹⁾ 빛나는 성운과 별들은 그들 고유목적의 탁월성에서 그들 스스로를 우리에게 비추이는 것이고, 인간이성은 새로운 현실개념을 자율적 능력으로 형성하는 것이다.

하늘의 상하가 없어지고 중심과 변방으로 나누는 코페르니쿠스의 천문개혁으로 직관은 거부되었고, 탈 지구중심 논의의 표준장소로서 직관의 상실은 모든 과학이론의 귀결이었다.⁶⁰⁾ 14세기의 오컴과 오컴주의의 신학적 절대주의의 사주로 탄생한 근대주어는 그들 스스로도 전체를 조감할 수 없는 망망대해의 정신사적 위기의 급진적 조건에서 이성에게 부과된 자기보존의 전망을 품게 되었다. 모든 지각에 인쇄 하며 분석되지 않고 해독되지 않는 신만이 유일하게 읽을 수 있게 하였던 지각구성요소의 합리성은 인간이성의 전유물로 옮겨졌다. 이성의 자율성과 세계의 가독성은 시대구획을 보는 지각의 다양화를 위한 각도의 이해에서 자연이 인간에게 인간을 위하여 앞서 주어져 놓인 장소와 도구는 아니라는 점을 파악하고 이해하는 것이다. 주어의 표준장소는 지구에서 가장 멀리 떨어진 각에 도달하는 그의 고유한 지점에 있다. 그의 탈 중심성은 세계가 인간을 위하여 창조되었다는 이성의 요구의 기 꺾기가 아니다.⁶¹⁾ 그것은 오히려 우주체계구성의 설명에 적합한 각도의 전망을 제공한다. 별은 하늘에서 움직이는 천문학적 대상의 법칙적 광점이고, 그들 운동의 빛남과 활동에 신이 어떤 과제를 주었던 것은 아니지만, 비밀의 전달을 이끌어 가야 하는 것은 여전히 인간이성 역사의 이야기의 설명능력이 있기 때문이다.

59) H. Blumenberg (1975), p. 49.

60) H. Blumenberg (1975), p. 61.

61) H. Blumenberg (1975), p. 51.

10. 결론

근대는 중세로부터 충분한 독립성을 지니면서 자신만의 고유한 신기원 의식으로 자생적으로 발생한 역사를 이끌어가는 세속화과정이다. 근대의 자기주장은 후기중세의 정신사적 위기가 처한 급진적 조건에서 이성이 스스로에게 부과된 자기보존의 형식을 담는다. 근대주어는 자기 소유의 자기강화 방안으로서 절대 신에 대한 이성의 자기보존을 요구하고, 절대능력 앞에서 자기방어의 수단으로 적법하게 새 시대를 열었다.

볼르멘베르크가 근대적 자기의식의 주권적 근거주기를 데카르트의 시도에서 표본을 삼은 것은, 그가 역사적 불연속을 인정하고 이전철학과의 단절을 선언하였기 때문이다. 데카르트의 근대의식의 프로그램을 이상적 시초로서 역사 안에 정초하여 고정시키면, 근대주관성의 탄생조건은 후기 중세의 신학적 절대주의에 있다. 데카르트 신기원 의식의 기원을 역사적 범주로 접근한다면, 그것은 역사적 정초와 연관된 역사적 사건의 적법성 문제이다. 여기에서도 근대가 여전히 팽개쳐지지 않고 정렬되거나 명멸되지 않았다면 그것은 위대한 고독이다. 볼르멘베르크는 퇴비트, 슈미트와의 대립을 통하여 모든 사건을 신 안에 감추어진 손을 보여주고 싶어 하는 중세적 욕구에 대하여, 근대를 세속화 과정으로 보려는 시도를 탈적법화 하고 근대의 자기주장의 적법성을 은유 학문의 관점에서 인간학적으로 정식화하였다. 모더니티의 한 축에 선 뉴턴이 사과가 땅에 떨어질 때와 같은 종류의 힘이 모든 다른 행성궤도를 움직이는 힘과 같다고 생각한 것처럼, 볼르멘베르크는 근대라는 문지방을 넘어선 한 사람의 신기원은 모든 다른 근대인의 삶의 활동과 역사전체의 위상에서 다 함께 파악되고 해석되어야 된다는 점을 주지시켰다.

참고문헌

【자 료】

- Ph. Boehner (1958), "The Metaphysics of William Ockham", in: *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. M. Buytaert, St. Bonaventure-New York/Louvain/Paderborn.
- D. Cohnitz (2003), "Ray of Light? Dietrich von Freiberg und die Geschichte von der mittelalterlichen Wissenschaft", in: *Studia Humaniora tartuensia* vol 4, pp. 1-31.
- J. Davenport (1999), "Blumenberg, Heidegger, and the Origin of Mythology, A Critique of 'Invisible Hand' Models in Historical Explanation", in: *The Journal of the British Society of Phenomenology* 30 no. 2, pp. 183-207.
- F. Ekardt & C. Richter (2006), "Ockham, Hobbes und die Geburt der säkularen Normativität. Zur Genese von Säkularität, Individualität und Rationalität in Recht und Moral", in: *Archiv für rechts-und sozialphilosophie*, No. 4, pp. 552-567.
- S. L. Gardner (2010), "The Deepening Impasse of Modernity", in: *Social Science and Modern Society*, Vol. 47. N. 5.
- M. A. Gillespie (2009), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago University Press.
- J. A. Gordon (2006), "Legitimacy from Modernity's Underside: Potentiated Double Consciousness", in: *Worlds & Knowledges Otherwise*.
- A. Haverkamp (2003), "La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité", in: *Transversalités* 87, pp. 15-28.
- E. Hermes (2007), "Begründung des Naturrechts", in: "Vom Rechte, das mit uns geboren ist" *Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Hrsg., Konrad-Adenauer-Stiftung e. V., Freiburg, 2007, pp. 262-321.
- P. Hohendahl (2008), "Political Theology Revisited: Carl Schmitt's Postwar Reassessment", in: *Konturen* 1.
- G. Martin (1950), "Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?", in: *Franziskanische Studien* 32, 1950.
- I. A. Tofan (2012), "Hans Blumenberg and the Critique of Secularization", in:

European Journal of Science and Theology, Vol.8, No.3, pp. 57-64.

W. Vossenkuhl (1985), "Ockham on the Cognition of Non-Existents", in: *Franciscan Studies* 45.

F. J. Wetz (2009), "The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg", in: *Iris*, Firenze University Press, pp. 389-414.

【논 저】

K. Albert (2000), *Descartes und die Philosophie der Moderne, Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie Teil III*, Wupertal.

H. Blumenberg (2010), *Paradigms for as Metaphorology*, translated from the German with an after word by R. Savage, Cornell University Press.

_____ (1986), *The Legitimacy of the Modern Age: The Loewith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship*, trans. Robert M. Wallace, Cambridge, MIT Press.

_____ (1983), *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main.

_____ (1975), *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main.

_____ (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main.

C. M. Bragagnolo (2011), *Legitimacy and Legality: Carl Schmitt and the Dialectic of Modernity*, A Dissertation, Stony Brook University.

D. Cohnitz (2003), "Ray of Light? Dietrich von Freiberg und die Geschichte von der mittelalterlichen Wissenschaft", in: *Studia Humaniora tartuensia* vol 4, pp. 1-31.

R. Descartes (1997), *Meditatione de Prima Philosophia*, Lateinisch-Deutsch, Aufgrund der Ausgabe von A. Buchenau neu hrsg. von L. Gaebe, durchgesehen von H. G. Zekl, Hamburg.

_____ (1990), *Discours de la méthode*, Franzoesisch-Deutsch, uebersetzt und hrsg. von L. Gaebem Hamburg.

M. A. Gillespie (2009), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago University Press.

J. Goldstein (1998), *Nominalismus und Moderne, Zur Konstruktion neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm Ockham*, Freiburg/Menchen.

J. A. Gordon (2006), "Legitimacy from Modernity's Underside: Potentiated Double

- Consciousness”, in: *Worlds & Knowledges Otherwise*.
- F. Hartmann, *Medienphilosophie*, Wien, 2000.
- F. Heidenreich (2005), *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Muenchen.
- E. Hochstetter (1927), *Studien zur Metaphysik und Erkenntnistheorie Wilhelms von Ockham*, Berlin/Leipzig.
- L. Honnefelder (1990), *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realitaet in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit(Duns Scotus -Suarez -Wolff -Kant -Peirce)*, Hamburg 1990.
- E. Iserloh (1956), *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, ihre Bedeutung fuer die Ursachen der Reformation*, Wiebaden.
- M. Kaufmann (1994), *Begriffe, Saetze, Dinge. Referenz und Waerheit bei Wilhelm Ockham*, Leiden/New York/Koeln.
- K. Loewith (1983), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Saemtlichen Schriften, Bd. 2*, Stuttgart.
- U. Ruh (1980), *Saekularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien.
- S. E. Schreiner (2011), *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford University Press.
- H. De Vriese & G. Gabor, *Rethinking Secularization: Philosophy an the Prophecy of a Secular Age*, edited by Cambridge Scholars Publishing 2009.
- W. Vossenkuhl (1990), *Vernueftige Kontingenzt: Ockhams Verstaendnis der Schoepfung, Die Gegenwart Ockhams*, Hrsg. v. W. Vossenkuhl und R. Schoenberger, Acta Humaniora, Weinheim.

원고 접수일: 2015년 3월 18일

심사 완료일: 2015년 4월 29일

게재 확정일: 2015년 5월 1일

ABSTRACT

The Problem of Legitimacy in Self Assertion of Modernity

- Regarding to H. Blumenberg

Sun Bok Bae*

In this paper I will contribute to the anthropological orientation of Modernity's consciousness through the German philosopher H. Blumenberg's Legitimacy theses. According to him, the modern rationality goes back to later Mediaeval Ockham's Nominalism, in which were hidden the gnosticism that transformed Ockhamists to an opinion that vouched for voluntary God, and destructed Scholasticism and provided the way for modern rationality. Its philosophical movement let Descartes abet compare wicked and absolute God and to agitate to do thought experiment for the certainty of subject. So emerged the rationality of Self Assertion like an invocation of command bevor God's absolute power.

H. Blumenberg criticised K. Loewith, who believed that there were no more decisive breakthroughs in Modern as eschatological pattern of Christendom. His theses recognised discontinuity in regard to K. Loewith and C. Schmitt, but continuity in regard to M. Heidegger. So his grounding of the modern subjectivity was accredited to the discontinuity of history and the continuity without self epoche(ἐποχή) making history.

* Faculty of Liberal Arts, Department of Philosophy, Soong Sil University

