

## 미래에 성립될 자연과 인간의 새로운 관계\*

K. M. 마이어-아비히 (독일 에센대)

미래의 우리와 자연과의 관계는 과거로부터 출발한다. 그러나 이 관계가 반드시 오늘날의 서구 문명의 위기를 야기시킨 주요 발전들에 국한해 성립할 필요는 없다. 이 발전들은 (1) 고대 그리스의 과학의 이념, (2) 기독교 유일신론에 의한 자연의 세속화와 함께 출발해서 (3) 근대 초기 유럽의 지구 탐험에 이어 과학기술적 자연 탐사에까지 이르렀다. 이 발전들을 뿌리로 삼아 성장해 온 산업 사회는 전세계적으로 확산되고 있으며, 현재에도 그럴 것처럼 미래의 모습도 결정지을 것이다.

산업 경제는 세계의 일부 지역에 이제까지는 알려지지 않았던 부를 가져다 주었다. 그러나 이 부가 인류 전체에게로 일반화될 수는 없다. 만약 50억 또는 그 이상의 인구가 오늘날의 서유럽인이나 북미인처럼 생활한다면, 자연은 더 이상 인류를 지탱해 낼 수도 먹여살릴 수도 없다. 이런 의미에서 인구 문제는 잘사는 나라들의 문제이며, 인구 증가의 문제가 아니다. 특히 지구환경 파괴의 75%는 산업 국가들에 의해서 저질러지는 데 반해, 제3세계가 당하는 고통은, CFC 또는 이산화탄소량을 기준으로 해서 볼 때, 그 자신의 몫인 25%가 아닌 무려 75~85%에 육박하고 있다. 이는 산업화한 국가들의 생존이 세계의 나머지를 대가로 하고 있음을 뜻하는 것이다.

---

\* 이 논문은 1990년 8월과 29일에서 31일까지 개최된 서울대학교 부설 철학사상연구소 설립 기념 국제철학 학술대회 “새로운 문명에 대한 철학적 조명”에서 발표된 영어 원문을 우리말로 옮긴 것임.

그럼에도 미래의 우리와 자연과의 관계는 과거에 뿌리를 둘 것이다. 나는 이제 위에서 말한 세 뿌리 외에 여전히 생생하게 남아 있는 다른 뿌리들, 증대하는 경제 규모와 늘어나는 환경 오염에 대항해서 이성의 배양 토대가 되어 줄 다른 뿌리들을 찾아보고자 한다. 물론 우리는 다른 문화권과 종교권, 특히 불교에서 도움을 얻을 수도 있다. 그러나 서구 문명의 출산지인 현대 과학과 기술이 동양의 전통에서 유래하는 지혜와 잘 결합해서 과연 동양의 지혜가 서구 산업에 적용될 수 있는지는 의심스럽다. 유럽인의 한 사람으로서 나는 역시 필요한 비판과 교정을 우리 자신의 전통 내부에서 개발시켰으면 한다. 또한 산업 사회의 역사적 전통 안에는 우리가 살펴보아야 할 분명한 몇몇 누락 사항들이 있다.

## I. 전통에 나타난 전체성과 책임

위에 세 주요 뿌리와 관련, ① 근대 과학이 그리스 철학 안에서 최초로 개념화되었다는 것은 사실이다. 그러나 이 때의 과학은 반드시 부분이나 요소로부터 전체를 재산출하는 패러다임을 따르는 환원주의 과학으로서가 아니었다. 그 패러다임은 원자론자의 사유 노선에 섰던 데모크리투스의 것이었다. 플라톤은 이에 대항해서 사뭇 다른 접근법을 제시했다. 우리는 플라톤의 접근법을 유물론적인 그것에 반대한다는 의미에서의 관념론적 접근법이라고 부르지 말도록 조심해야 한다. 왜냐하면 플라톤은 삶이나 정신 현상의 물질적인 면을 부정하는 데에 골머리를 썩인 적이 없기 때문이다. 그는 오히려 보다 나아간 하나의 물음, 모든 현상을 물질적 변화로 환원시키는 데 만족해 했던 사람들이 묻지 않았던 물음을 던졌다. 그의 대답은 이러하다: “그렇다. 이는 대단히 흥미로운 문제이고, 모든 것이 물질적으로 있다는 것은 우리가 진정으로 지구의 일부라는 것을 보여주는 것이기도 하다. 그러나 우리는 더 나아가서 이렇게 물어야만 한다. 물질이란 무엇인가?” 그리고 그는 어떻게 물질이 그 자체 비물

질적 요소들로부터 구성되는가, 어떻게 물질의 움직임이 그 스스로 움직이는 세계 영혼으로부터 기원하는가에 대한 이론을 구상했다.

실상 물질을 설명하는 데는 큰 물체들이 보다 작은 물체들로 만들어졌다고 생각하는 것은 별반 도움되지 못한다. 진짜 문제는 물체들을 그 자체 비물질적인 어떤 것으로부터 설명하는 것이다. 플라톤의 대답은 물질이란 수학적 구조와 그 자체 비물질적인 다른 이데아들로부터 구성된다는 것이다. 플라톤의 이런 생각은 물리학 이론으로서 크게 진척된 것은 아니었지만, 그는 소립자 물리학의 기본적 접근 방식을 구상한 셈이었다. 더욱이 그의 과학 개념은 다른 우회로를 택하지 않고 부분을 전체로부터 설명한다는 점에서 전체적이었다. 이 점은 여럿이 하나의 덕분으로 나타나게 되는 것으로 그려지는 플라톤 후기 대화편의 이데아론에서 드러나고 있다.

여럿인 사물들과 현상들을 전체의 일부로서, 또는 전체에 참여하는 것으로서 이해하는 것은 현대 과학에서 하나의 유효한 대안이 될 수 있다. 왜냐하면 전체를 주어진 몇몇 원자들로부터 재산출하는 사고 방식은 전체를 시야에서 놓쳐버려 왔기 때문이다. 우리가 많은 부분적인 조직화에 성공을 거두고 있다는 것은 사실이나, 환경 위기는 그 조직화가 서로서로 잘 맞물려 있지 않으며, 따라서 우리가 우리의 대상을 애초부터 전체의 부분들로서 생각해야만 한다는 것을 보여준다.

세속화 즉 자연을 신의 품안에서 앗아버린 일은 환경 위기의 둘째 뿌리이다. 시내에 요정들이 살고 있다고 믿는 한 사람들은 시냇물을 수도관에 가두어 버리는 일을 차마 못할 짓으로 느낄 것이다. 비록 요정들이 그들의 보금자리에서 쫓겨나긴 했어도 기독교에서 땅은 신의 창조에 맡겨져 있었고, 인류는 자연공동체의 지배권만을 부여받은 것이 아니라 이 세계를 돌볼 것도 기대되었다. 우리는 지배 권한을 가질 뿐만 아니라 똑같이 책임도 지고 있으며, 이는 이제까지 무시되어 온 사항이다.

전체성과 책임은 환경 위기에서 드러나듯 과거사로부터의 두 누락 사항이다. 우리와 자연과의 관계는 (1) 지식의 전체성, (2) 자연공통체 안

에서의 인간의 책임이라는 두 사항을 포함한 과거로부터 출발하는 것이고, 이러한 미래의 관계는 현재의 그것보다 더 나은 것이 될 수 있다. 나는 이제 이 책임이 미래에 우리가 다른 존재자들을 다루는 문제와 어떻게 연관될 수 있는가에 대해 주의를 환기시키고자 한다. 우리는 행위의 책임과 지식의 전체성이 함께 복원될 수 있는 것임을 알게 될 것이다.

## II. 인류중심주의에서 자연중심주의로

산업 활동이 점점 더 인간이 짊어진 책임과 어긋나게 행해지고 있다는 것은 널리 퍼진 생각이다. 따라서 책임이라고 하는 것이 철학적으로 보다 철저하게 숙고될 것이 기대되지만, 철학자는 이 기대에 부응하지 못했다. 전통적으로 실천철학의 관심사는 이와 관련하여 개인적 차원에서의 정당화, 또는 한 개인 자신의 행위에 관한 판정에 있었다. 주된 문제는 누가 무엇에 관하여 책임져야만 하는가였다. 그러나 책임에는 개인적인 것만이 아니라 사회적인 것과 국가적인 것도 있다. 환경 위기에서 보다 중요한 사항으로서, 나는 책임이 다른 존재자 또는 대상 일반에 대한 책임과 한 개인 자신의 행위에 대한 책임으로 구분된다는 것을 강조하고 싶다. 예를 들어 부모는 (1) 그의 미성년 자녀에 대해 책임이 있고, 마찬가지로 (2) 그 자녀에 대한 그 자신의 행위에 대해서도 책임이 있다.

또한 여기에는 아주 흥미로운 시점상의 구분도 있다. 한 개인의 그 자신의 행위에 대한 책임은 그 행위가 일어난 바로 그 순간을 기점으로 해서 시작되고, 이런 점에서 이 책임은 과거에 대한 책임이다. 행위가 일어나기 이전에는 그 행위 대신 다른 행위가 일어날 수도 있었고, 따라서 아직 아무런 책임도 지워져 있지 않다. 이에 반해서 대상 또는 존재자들에 대한 책임은 미래로 향해 있다. 다른 대상들에 대한 우리의 책임을 설명하는 데에는 대안적 행위들 사이의 선택이 전제되며, 우리는 무엇인가가 행해져야만 하는 한에서 책임지게 된다. 이 책임은 사후적으로 한 개인

의 행위에 대한 정당한 문제로 바뀐다. 우리 행위의 우선적 목표는 다른 대상과 존재자 일반에 대한 우리의 책임을 완수하는 것이어야 한다. 양심을 가지는 일 역시 한 목표이나, 내가 보기에는 부차적 목표일 뿐이다. 책임의 정당화 유형이라는 부차적 문제를 차치하고서도 다음과 같은 주요 물음이 남아 있다. 우리는 어떤 대상들에 대해 책임이 있는가?

우리는 첫번째 대답을 존 로크의 자연 상태에서 끄집어낼 수 있다. 그의 자연 상태란 하나의 가상적 과거인데, 이는 부르주아 국가와 사회가 그 가상적 과거의 자연적 함축과 결과물임을 보여주기 위하여 고안되었다. 로크의 패러다임은 17세기 북미의 외로운 이주민들이었다. 정당화는 일단 제쳐두고 살펴볼 때, 그들은 누구에 대해서 책임이 있었을까? 외로운 이주민에게는 그 자신 외에 책임의 대상이 없다. 개별적 개인의 경우에 잘 들어맞는 이 최소한도의 책임 범위 밖에 있는 모든 것들은 그 개인의 이해 관계에 관련해서만 계산에 넣어지며, 그 자체들로서는 책임의 대상으로 다뤄지지 못한다.

우리는 로크의 자연 상태에 ② 가족과 몇몇 친구들을 덧붙임으로써 그것을 좀더 현실적인 상황으로 쉽게 바꿀 수 있다. 이 때 가족과 몇몇 친구들은 책임 범위 안에 포함되지만, 이 점만 빼놓고서는 여전히 안팎의 괴리는 동일하다. 범위 안의 사람들은 친족의 희생으로 개인적 이득을 얻지는 않는다는 상호 책임을 공유한다. 하지만 그들은 범위 바깥 세계의 나머지 부분에 대해서는, 비록 그들이 그 부분에서 벌어지는 일들을 계산에 넣어 물론 이득을 얻기는 하지만 책임을 느끼지 않는다.

책임이 더 확장된 단계는 ③ 국가이다. 모든 사람은 여전히 가족이나 친구에 대해서 특별한 책임을 느끼지만, 이 단계에서는 더 이상 국가공동체를 그 대가로 하지 않는다. 그러나 다른 나라 국민을 경제적으로 전쟁에 의해서 건착취하는 일에는 개의치 않는다. 전통적으로 국수주의라고 부르는 이 단계 다음에는 ④ 국제적 책임이 등장한다. 책임 범위에 이제 현재의 인류 전체가 포함된다. 유감스럽게도 우리는 국제 관계에서 여전히 다른 나라 국민을 희생시켜 몇몇 나라 국민들이 살아가고 있는

현실에서 벗어나지 못하고 있다. 그럼에도 우리는 다음 단계에로 나아가야 하는데, 그 단계에서는 현재의 인류가 더 이상 미래 세대보다 더 우위에 있지—자원 소비에서 우리가 현재 그런 것처럼—않으며, 미래의 세대가 우리와 동등한 기회를 가질 것이다. 이 단계에서 ⑤ 죽은 자와 태어나지 않은 자도 포함하는 인류 전체는 책임의 문제와 관련, 모든 사람의 준거 틀을 구성한다. 따라서 개인적이든 가족적이든 국가적이든 또는 현재 인류를 기준으로 한 것이든 인간이라는 종 일반의 이해에 반하는 어떠한 이득도 취해지지 않는다. 이제 우리는 가장 완전한 의미에서의 인류중심주의에 도달했다. 인간(그리스어로 *anthropos*)은 그 자신이 있어야 하는 것, 또는 있게 되어야 하는 것의 척도로서 세계의 중심이 되는 장소 안에서 자리를 차지했다. 코페르니쿠스의 혁명 이전에 인류가 우주의 중심으로 간주한 것은 지구였다. 인류가 만물의 척도라는 프로타고拉斯의 대담한 발언에서의 가언적 경우가 아니고는 인류가 중심이지는 않았지만, 우리는 우주의 중심에 살도록 허락받았다. 코페르니쿠스의 전회에 의해서 우리는 우주에서의 우리의 위치를 잊어버렸고, 끝내는 우리 스스로를 중심이라고 선언했다. 우리 자신에 대한 통제권을 얻으려고 애쓰면서 말이다.

자신의 대답을 인류중심주의에서 찾는 사람들은 우리가 계몽 이전의 단계로 퇴보되어서는 안된다는 점을 지적할 수도 있고, 그들의 인간 개념이 일종의 겸손함을 지닌다고 주장할 수도 있다. 얼마나 많은 비참이 인간 존재를 신이나 신들에게 맡김에 의해서 정당화되어 왔는가? 따라서 우리는 그러한 가식 없이 우리 자신을 바로 우리 자신에게 맡기기로 하자. 누가 동시에 겸손하고 싶지 않고 계몽되고 싶지 않겠는가? 그러나 고매한 모든 덕이 그런 것처럼 겸손도 자기 기만적일 수 있다. 이 점에서 위에서 주장된 계몽은 필요한 계몽의 절반에 불과하다는 것이 드러나는데, 왜냐하면 그 계몽은 인간 공동체에 국한되어 있으며 인류가 속하는 자연공동체를 고려하고 있지 않기 때문이다.

인류를 넘어선 어떤 것도 책임의 대상으로 삼지 않는다는 것이 인류중

심적 입장이다. 우리는 인간이다. 우리는 세계의 나머지를 우리의 처리 방식에 따라 우리들끼리 사회적으로 가장 인간적이게 소유한다. 우리의 삶은 여전히 이 첫번째 계몽으로부터도 거리가 멀다. 왜냐하면 인류의 서로 다른 인종들 사이의 차별이 상존하고 있기 때문이다. 하지만 비록 모든 인간이 인간으로서 동등하게 대접받고 있지 않는다 해도 누구도 다른 사람과의 공인간성(conhumanity)을 심각하게 왈가불가하지는 않는다. 이에 반해서 자연 공동체에 속하는 모든 존재의 공자연성(co-naturality)은 아직 인식조차도 되지 않고 있다.

하지만 과연 인류는 폐쇄 집단인가?

대답은 “아니오”이다. 자연사에서 우리는 고등동물과 함께 출현했고, 따라서 그 동물들은 자연 계보상 우리와 친족 관계에 있다. 그 누구도 말·소·원숭이의 눈을 들여다보면서 내밀한 친족성의 느낌을 가지지 않을 수 없다. 개인 발달 과정에서 인격의 형성에는 타인뿐만 아니라 다른 공자연 존재와도 함께 성장하는 것이 필요하다. 아마 우리가 가지는 가장 특별한 재능이라고 할 언어 그 자체는 본래 한 개인이 자신을 타인과 – 일반적으로는 어머니와 – 관계시키는 데서 발전하는데, 자기 의식 그리고 인간이 아닌 존재자들에 관한 의식이 이 언어와 함께 출현한다. 우리 자신을 타인에게, 인간 아닌 세계에게, 그리고 우리 자신에게 관계시키는 것은 하나이고 동일한 발달 과정이다.

또한 인간 의식의 공간적 성격이라는 공통적인 사항이 지적될 수 있겠다. 언어의 거의 1/5쯤 되는 어휘는 공간적인 메타퍼이다. 메타퍼 (metaphor)라는 말 자체도 그렇다. 어린 시절 언어 능력은 공간 안에서 있고 움직이는 것과 함께 출현한다. 어지럽거나 막 잠이 들었을 때, 공간적으로 방향 감각을 잃으면 의식도 사라진다. 그러나 공간은 세계 안에서의 다른 모든 것들과의 기초적인 함께함이다. 따라서 우리는 인간 아닌 세계를 떠나서는 인간이지도 않다.

이런 고찰에서 우리는 최소한 ⑥ 고등동물을 인간 책임의 대상으로 인정하는 단계에로 나아가게 된다. 철학자들도 고등동물 역시 우리들처럼

고통을 느낄 줄 안다는 점을 지적해 왔다. 우리 자신을 이해하는 데 우리가 인간에 대한 고등동물의 존재를 인정하고, 우리가 우리 자신을 고등동물의 가계에 소속된다는 것을 선언한다는 것은 자연공동체라는 측면과 관련해 보면 확실히 계몽의 커다란 진전이다. 그러나 책임 범위에 고등동물만을 포함시키는 일은 순전히 자의적이다. 위에서의 고통이라는 기준만을 일반화시켜도 동물과 식물 모두가 포함될 수 있다. 이 점은 우리로 하여금 ⑦ 알버트 슈바이처의 생명 그 자체의 외경으로 이끈다.(당신이 당신의 이웃에게 그의 꽃들에게 물을 주마고 약속했을 때, 이제 이 꽃들은 당신이 책임져야 할 대상이게 된다. 이 꽃들은 당신이 실제로 이웃에게 물을 주는 것이지 꽃들에게 물을 주는 것이 아니라는 식으로 그 이웃의 소유물에 불과한 것이 아니다.) 여기까지 오면 나는 마지막으로 주저없이 ⑧ 지구와 바다, 강과 산, 공기와 빛을 책임 범위에 포함시키겠다. 이것들은 다른 것과 마찬가지로 책임있게 다뤄져야 할 권리를 지니고 있으며, 인간과 다른 생물의 이해 관계에 봉사하는 것으로서만 계산되어서는 안된다.

나의 논의가 옳은 한, 우리는 로크의 가상적 자연 상태에서의 개별적 식민지인들이라는 패러다임 없이는 부르주아 사회에 이르지 않는다. 그러나 우리는 이 자연 상태라는 개념에만 머물 수는 없고 두번째의 계몽에 합리적으로 도달하여 인류중심주의에만 매달리는 첫번째의 계몽에 종지부를 찍는다.

### III. 자연공동체 안에서의 인격의 전체성

위의 순서에 따라 우리는 책임의 이념을 복원시키면서 현재의 산업 사회를 넘어서 자연의 미래 상태로 생각될 수 있는 단계, 즉 인간이 자연공동체에 참여하는 단계에 이르렀다. 물론 이는 저절로 발전해 가는 미래가 아니다. 그러나 오늘날의 문제들은 미래와 관련, 단지 우리가 잘못된

길에 들어서고 있음을 나타내는 것만은 아니다. 오히려 그 문제들은 그리스의 어원적 의미에서 볼 때 앞에 던져져 있는 것들로서, 다시 말해 자연이 환경 위기를 이겨내고 복구될 수 있다는 전망하에서 우리가 극복해야 할 장애물로 간주된다. 이는 프리드리히 셀러의 역사철학에 부응한다 : 인간과 자연의 직접적 관계는 상실되었고 우리는 파괴의 시대를 통과하고 있지만, 미래에 자연은 이성과 자유의 길을 통해 회복될 수 있다.

우리는 책임의 여덟 단계를 거치면서 모든 것들이 우리를 둘러싼 – 우리의 환경으로서 책임 범위 바깥의 – 것으로부터 우리 안의 책임 범위 내부의 것으로 이행하는 인간과 다른 존재자들의 일련의 관계를 보았다. 마치 타인들이 인간공동체에서 공인간으로서 간주되어 온 것처럼, 인간 아닌 세계는 자연공동체에서 공자연적인 것으로 간주된다. 그러나 첫번째 계몽에서처럼 우리 자신을 타자들과 매단계 틀리게 관계시키면서 인류 중심주의를 극복했을 때, 우리는 동일하게 남아있지 않으며 우리의 인간 개념도 동시에 변한다. 그리고 놀랍게도 우리는 미래의 자연 관계에서 책임만을 복원시킨 것이 아니라 전체성까지도 복원시켰다.

실상 앞서 말한 단계들은 책임에 대한 환기였을 뿐만 아니라, 동시에 서로 다른 자아의 단계들이기도 하다. 자기중심적 식민지 주민은, 괴테가 말했듯, 우리가 우리인 바가 타인들 덕분이라는 것을 부인한다. 또는 부인하는 것처럼 행동한다. 그는 자신의 이해 관계를 따져보면서 자신을 최소한도의 나, 그의 신체보다 더 크지 않은 나로 간주한다. 그러나 한 인간은 그 혼자만으로서는 인간일 수 없다. 왜냐하면 언어만큼이나 사랑도 사회적 현상이기 때문이다. 또한 한 사회를 개인들로부터 모은다는 것은 우스꽝스러운 생각이다. 차라리 말들이 철자들로부터 모아졌다고 생각하는 편이 나을 것이다. 그리고 그것은 우회적인 방법이다 : 말들이 철자로 나뉠 수 있듯이 사회도, 아리스토텔레스가 말한 것처럼, 개인에 앞서는 것이면서 개인들로 나뉠 수 있다. 전체는 개체들로 구성되는 것 이 아니다.

이렇게 해서 한 개인이 자신의 이익과 정체성을 볼 수 있는 여러 방식

이 있다. 만약 내가 나 자신을 고독한 이주민으로 간주한다면, 나의 관심사는 자기 중심적이다 : 만약 나 자신을 기본적으로 나의 가족에게 소속되는 것으로 간주하면, 나의 관심사는 친족의 관심사에 의해 지배당한다. ; 만약 내가 일차적으로 국가 성원의 일원으로 느끼면, 나의 가장 포괄적인 관심사는 국가적인 것이다. 이 때 개인과 가족의 관심사는 제한된다. 대부분의 사람은 자신의 인격적 정체성을 규정하는 데에 이보다 더 나아가지 않는다. 물론 우리들 중 몇몇은 스스로를 세계 시민으로서, 또는 기본적으로 인간으로서 생각한다. 이들은 “당신은 누구인가?”라는 물음에 “나는 빌이다.” · “나는 저 가족의 한 사람이다.” · “나는 위대한 조국의 한 국민이다.”라고 대답하지 않는다. 이들은 “나는 한 인간이다.”라고 대답한다. 그리고 이 점에서 앞서 제시되었던 계열은 우리의 정체성이 보다 더 넓혀져야 한다는 것을 보여준다. 왜냐하면 인간은 전체로서의 자연공동체 안에서 출현하고, 자연공동체 덕분에 인간이기 때문이다. 이는 개개인이 인간 사회 덕분에 개인이며, 타인들과 함께 사는 삶 안에서만 개인이 출현하다는 것과 마찬가지이다.

인격의 전체성은 우리가 공간 안에 있다는 사실에 의해서도 조명될 수 있다. 누구도 자신의 방에서만 사는 것이 아니라 그 층이 속한 집에서도 산다. 더 나아가 그 집이 속한 거리에, 그 거리가 속한 구역에, 그 구역이 속한 도시에, 그 도시가 속한 지방에, 그 지방이 속한 나라에 산다. 그리고 궁극적으로는 그 나라가 속한 지구에 산다는 것을 잊지 말아야 한다. 이것들 중 어느 것도 이 지구라는 별의 한 시민으로서의 우리의 소재를 규정하는 데에 빠질 수 없다. 그러나 도시 계획의 입안자조차도 방 다음 까지만 생각하고 만다.

우리의 정체를 인간공동체를 넘어선 자연공동체에 준거시키는 일은 인간 중심적이 아닌 자연 중심적인 일이라고 말해질 수 있다. 자연중심주의에서 우리가 할 수 있고 해야만 하는 일의 척도는 인간이었다. 거기서는 자연에 속하거나 동물 · 식물과 함께 자연적인 것으로서 있음이 인간의 구성 부분이 아니며, 따라서 우리는 그것들과 함께 있는 것이 아니

라 그것들을 소유하고 있다는 의미에서의 인간으로서 드러난다. 자연중심주의에서 척도는 자연이다. 그러면 이 말의 의미는 무엇이고, 우리는 그 것에 대하여 어떻게 아는가?

#### IV. 문화 : 자연사에서의 인간의 기여

행위의 자연중심적 규칙은 타존재자들을 공자연적 존재자들로서, 우리와 같이 그것들도 자연공동체에 소속되는 것으로 취급한다는 것이다. 얼마전까지 야만인이라고 불렸던 사람들이 그들을 사살하거나 노예로 삼았던 사람들보다 덜 인간적이지 않다는 것은 우리 인간들 사이에서 원칙적으로 받아들여지는 생각이다. 모든 사람은 평등하게 태어났으며, 어떤 인간도 단지 타인의 착취 대상일 뿐이 아니라는 것에 대해 계몽된 사회의 그 누구도 드러내 놓고 왈가불가하지 않는다. 그러나 자연공동체에서 이에 상응되는 계몽은 여전히 요원하다. 물론 여기서 인식되어야 하는 평등은 모든 피조물이 인간처럼 다루어져야 한다는 것을 뜻하지는 않는다. 사실 이런 평등은 비인간 세계에 대한 모욕이거나 협잡에 지나지 않는다. 왜냐하면 모든 것들은 나름대로의 위엄을 갖추고 있으며, 인간으로 그 위치가 높혀져야 할 필요가 없기 때문이다. 예를 들어 나무는 인간의 계획에 쓰이는 자원으로서, 또는 덜 발달된 인간으로서 접근되지 않고 그 스스로의 위엄에 의해 나무로서 접근될 만한 값어치를 지니고 있다. 그러나 자연중심주의에서 사정이 이러하다면, 보다 계몽된 자연관계에서 예를 들어 나무를 자르는 일은 허용될 것인가?

대답은 “그렇다”이다. 왜냐하면 외로운 식민지인에게 적용되는 것이 나무에게도 똑같이 적용되기 때문이다. 모든 존재는 자연 전체의 덕분에 의해 그것이 그것인 바의 것이고, 이 사실로 인해서 모든 것들은 내재적 가치를 지닌다 : 모든 것은 자연공동체의 한 성원으로서 전체에 참여하고, 그리하여 하나의 자연이 꽂피게 되며, 그 자연은 특별히 하나의 바

위, 한 그루의 나무, 한 송이의 꽃, 한 마리의 거북이, 하나의 인간으로서 있게 된다. 괴테가 말했듯이 자연은 우리로써 그 자신을 발현시킨다. 그런데 나는 여기에 덧붙여, 자연은 우리뿐만 아니라 다른 피조물들로써, 소위 비유기적 세계로써도 자신을 발현시키며 그리하여 하나의 자연은 많은 구체적 본성들에 깃들인다라고 말하고 싶다.

이런 사고 선상에서 나의 대답은 이러하다 : 그렇다, 만약 자연이 나무 자르는 것에 의해 우리를 통해 자신을 발현시킨다면, 우리는 나무를 자를 수 있다. 그러나 사실이 어떠한가를 판가름짓는 일은 확실히 어려운 문제이다. 나무는 인류의 필요에 따라 잘라질 수 있다는 산업 사회의 대답은 적절한 대답이 되지 못했다. 너무나 많은 나무들이 개인적 이익을 이유로, 심지어 인류의 필요에 반하는 개인적 이익을 이유로 잘라지거나 훼손당한다. 아마 자연중심적 대답은 우리를 이것보다는 진전된 생각으로 이끌 것이다.

예를 들어 나무가 조각품을 목적으로 잘라졌다면, 조각품이나 예술 일반이 있는 세계가 그것들이 없는 세계보다 더 훌륭하고 더 아름답지 않겠는가? 이집트에 고대 제국의 피라미드와 비슷해 보이는 산이 있다. 그러나 피라미드는 그 산보다 더 훌륭하게 만들어졌다. 인류 없이는 피라미드도 없었다. 자연공동체가 인류없이 이루어내는 것보다 더 훌륭한 피라미드를 만들어 내는 것은 자연이 우리를 통해 스스로를 발현시키는 하나의 방법이지 않겠는가? 내가 여기서 말하는 피라미드는 노예없이 만들어진 것이다.

또 다른 예는 북유럽의 풍경이다. 인류와 인간의 농경 문화—아시아와 남유럽에서의 구릉지 농경 문화처럼 그것은 여전히 문화라고 불릴 가치가 있다—가 없었다면, 북유럽의 대부분이 너도밤나무로 뒤덮여 있을 것이다. 이 나무들도 좋기는 하지만, 많은 종자들과 개간된 풍경이야말로 자연이 자연사에서 인간의 출현 없이는 달성치 못했을 자연사의 진보가 아니겠는가? 다른 한편으로 그 누구도 오늘날의 환경 위기를 앞의 경우와 같이 자연이 우리들로써 자신을 발현시키는 것으로 간주할 수 있다고

주장할 수는 없다.

이같은 예들은 자연중심주의에서 미래의 인간과 자연의 관계와 관련, 실천적 대답들이 찾아질 수 있다는 자신감을 준다. 그러나 이런 예들을 떠나 우리는 칸트의 사유 노선을 따라 하나의 체계적 접근법을 마련할 수 있다. 흄이 설득력있게 보여주었듯이 자연 법칙들은 경험적 증거로부터는 도출될 수 없다. 이와 상응되게 실천철학에서 윤리 규칙을 경험적 증거로부터 이끌어내려 하는 것은 자연주의적 오류를 저지르게 된다. 경험생태학은 중요하긴 하나 미래에 우리가 어떻게 공자연적 세계를 다루어야만 하는가에 대한 결론을 제공하지는 않는다. 칸트는 그럼에도 어떻게 과학적 지식이 합리적으로 수립될 수 있는가에 대한 대답을 찾아냈고, 이러한 그의 접근 방식은 윤리적 추론 방식에도 기여할 수 있다.

칸트의 생각은 이러했다: 흄이 보여준 바와 같이 과학적 지식은 경험적 증거를 기초로 삼을 수는 없기 때문에, 그리고 그럼에도 과학적 지식이 있는 것으로 생각되기 때문에 – 칸트 시대의 뉴튼 물리학처럼 – 이 지식의 진리성은 다른 방식으로 인식되어야만 한다. 칸트가 도달한 결론은 이러하다: 우리가 자연 법칙에 대하여 아는 것은 우리 스스로 그 법칙을 산출하기 때문이다. 이 산출은 물론 자의적으로가 아니라 추론에 의해서 행해진다. 그러나 다음의 물음은 여전히 남는다. 어떻게 인간 이성은 외부 세계의 구조를 발견해 내는가? 칸트 해석에 관련된 복잡한 논쟁은 그만두고서 보면, 이 물음에의 그의 대답은 본질적으로 아주 단순하다. 즉 이성은 “자연의 선물”이라는 것이다. 이 대답은 칸트의 선험철학에서 주어진 것이 아니라 실천철학에서 주어진 것이지만, 인식의 기초에도 마찬가지로 적용된다.

그러나 인류에게 이성을 부여하는 이 자연과, 자연 법칙에 따라 움직이는 보통 자연이라고 불리는 물질적 세계와 혼돈하지 않도록 주의해야만 한다. 나는 다양한 물질적 세계(natura naturata: 산출된 자연)가 그 덕분에 있게 되는 바로 그 하나의 전체로서의 자연(natura naturans: 산출하는 자연)만을 자연이라고 부르고 싶다. 이 개념에서 보자면 우리

는 자연에 소속되어 있다. 의심할 나위 없이 오늘날의 많은 사람들은 자연을 세계의 비인간적 부분으로서 생각하고 있지만 말이다. 그리고 확실히 그런 생각은 우리 자신이 전체에 소속되어 있음을 잊게 하는 데에 한몫을 해왔다. 비인간적 물질세계는, 나의 용어법에 따르자면 우리와 함께 있는 공자연적 세계가 된다.

자연사에서 자연의 선물로서 우리에게 주어진 인류의 소위 생물학적 특성인 이성은 우주 내에서의 자연의 창조력을 깨닫게 한다. 따라서 물리학적 지식은 경험적 증거를 넘어서서 구성된다. 하지만 이성은 이론적 일 뿐만 아니라 실천적이다. 이론적 이성은 우리의 지식을 이끌기 위해 서 주어지고, 이와 동일하게 실천적 이성은 우리의 의지와 행위를 이끄는 자연의 선물로 나타낸다.

자연의 실천철학으로 불릴 수 있는 위의 생각은 미래의 인간과 자연과의 관계와 관련, 자연이 스스로를 인간 이성 안에서 표출시키게끔 허용한다. 말하자면 내가 기대하는 그 철학의 기초적 메시지는 자연사에의 우리의 구체적 기여가 문화로 상정된다는 것이다. 이 때의 문화는 예술이라는 의미에서뿐만 아니라 일반적 의미에서이다. 피라미드와 전통 농경문화의 업적을 산업 사회로까지 확장함으로써 미래에 우리는 자연을 회복시킬 수 있을 것이다. 그리하여 미래에 인간이 자연과 맷게 될 관계는 과거로부터 출발하는 것임에도 현재보다는 훨씬 진전된 모습을 띠게 될 것이다. (옮김 :양선숙)