

생태주의 인문학 서설*

남경희

1. 서론

필자는 본 3차 연구에서 전통의 서구적 인문학의 문제점을 지적하고, 21세기 한국 현대 철학의 정체성 확립을 위한 한 후보로 생태주의 인문학을 모색하고자 한다.¹⁾ 그리고 서구적 이성에 대한 하나의 대안으로 동양적 삶의 방식과 사고 방식을 반영하여 동양적 이성의 개념으로서 결의 개념을 제안하고자 한다. 이들은 요사이 인문학에서 화두가 되어 있는 인문학의 위기를 극복하는 하나의 해법이 될 수도 있을 것으로 본다.

* 본 연구는 학술진흥재단의, 서강대 인문학연구소 중점 연구소 지원에 의한 것이다. 연구 주제는 '한국 인문학 100년'으로 이에 대한 철학 분야 연구 3차 연도(1999년) 연구 결과이다.

1) 이는 필자가 다른 곳에서 제안한 바 있는 신인문주의의 한 강령을 심화한 입장이다. 신인문주의의 사상과 개념들은 전통의 서구적 인문학과는 달리 다음을 특색으로 한다: 자연과 인간, 도시와 들, 인간과 기술 등의 다양한 종류의 이분법을 지양하고자 하며(不二論), 인간의 행동 그리고 국가 권력의 행사에 있어서의 최소의 인위성을 지향한다(無爲의 권력). 나아가 새로운 이성의 원리로서 문리적 이성 개념(文理 또는 결로서의 이성), 그리고 동양적 인간관과 인문학 정신에 입각한 신자유론을 주축으로 한다. 줄고, 「보편 국가의 이념과 신인문주의—근대화를 넘어선 한국의 국가 목표」, 철학연구회 편, 『근대성과 한국 문화의 정체성』, 1998년 2월.

많은 사람들이 인문학의 위기를 걱정하고 있다. 그런 위기의 실체나, 걱정의 근거 등에 관해서 필자는 두 가지를 첨부하고자 한다. 인문학의 위기는 외적인 것이 아니라 내적인 것, 인문학 자체의 문제이며, 따라서 인문학은 자기 반성과 재규정을 통해서만이 그 위기를 벗어날 수 있다. 인간이 그 어떤 시대를 살더라도 인간적인 삶을 포기할 수 없는 한, 인문학은 당위이자 필연임을 확인함으로써, 우리는 이런 시도의 단서를 잡을 수 있을 것이다.

인문학에 대한 전통적 견해는 르네상스 이후의 서구적 모델에 기초하고 있다. 전통의 모델은 서구적 사유에 특징적인 여러 쌍의 이분법, 신/인간, 자연/문화, 자연 상태/국가, 본능/이성, 자연과학/인문과학 등에 기초하고 있다. 이들 중 가장 중요한 구분은 중세적 신학과 인문학, 자연 상태와 문화 상태, 자연과학과 인문과학이다. 이들 구분의 내용을 간략히 짚어보자.

1) 전통적으로 인문학은 인간을 신과의 대조적 관계에서 규정하고, 이런 대조적 관계에서 인간성의 회복과 실현을 도모한다. 고대 회람에 기원을 두고 있으며, 르네상스기에 재조명된 인문주의는 신을 중심으로 한 중세의 기독교적 세계관으로부터 인간을 해방시키는 것을 목표로 삼는다. 해방을 위한 기초는 인간의 이성에 대한 확신, 이를 통해 자연을 학문적으로 탐구함으로써 자연의 신비를 규명할 수 있으며, 인간 지식이 진보할 수 있다는 믿음이다.

2) 또 하나의 전통적 구분은 문화 세계와 자연 상태 간의 것이다. 인간 역사와 문화의 전개는 자연 상태가 안고 있는 자원의 결여, 개인들 간의 투쟁 등의 문제점을 해결하는 과정으로 규정되어왔다. 국가 또는 정치 상태의 구성은 이런 문제를 위한 해법이였다. 홉스 이래 국가론의 특징은 자연 상태론에서 출발하여, 자연 상태와 국가를 대조함으로써 국가와 인간 공동체를 특징지우는 데에 있다.

3) 인문학은 자연과학적 활동으로부터 자신을 구분 지음으로써 자신의

학문적 목적과 방법 등을 정립해왔다. 자연 세계는 분석과 조작, 이용의 대상이 될 수 있으나 인간은 신성 불가침의 인격과 권리를 지닌 존재로서 개인은 일종의 실체였다. 방법적으로도 자연은 분석과 측정, 양화 가능한 객체임에 비해, 인간은 주체적인 존재이므로 내관을 통한 이해의 대상이다.

근대 인문학이 인간을 신으로부터 해방시키고, 자율의 영역을 확보할 수 있었던 것은 인간을 이성적이고 주체적이며 인격적인 존재로 규정할 수 있었기 때문이다. 이성에 대한 확신을 심어줌으로써 근대의 인문학은 자연과학적인 탐구를 고취 지원하기도 하였으나, 인간에 대한 고전적 견해에 집착한다는 점에서 전통의 인문학은, 인간까지도 객체화하여 자연화하는 자연과학의 성과를 위협으로 받아들이게 하는 수동적 자세를 취하게 한다.

근대 인문학이 이룬 성과는 풍부하다. 이성·자유·평등·민주, 개인의 권리·복지·행복 등의 가치를 우리 삶의 주축으로 확립하면서, 인간의 가능성을 확인하고 자신감을 심어주었다. 20세기의 두 주축전 이념이었던 자유주의적 자본주의나 마르크스주의적 공산주의 모두 그런 가치들의 실현과 인간의 진보는 이성과 정신에 의해 신체와 자연을 통제하고 정복함으로써 이루어진다고 믿었다. 이런 믿음은 동시에 자연 정복, 생태계와 지역성의 무시, '제국주의=보편주의'의 등식, 지방성의 붕괴, 시장 경제, 자본주의, 기술의 무통제적 발전, 과학의 종교화를 정당화하였다.

본 고의 연구 목표는 기존 인문학의 전제를 구성하는 여러 쌍들의 이분법들을 비판적으로 검토하여 새로운 인문학의 모델을 정립하는 것이다. 본 연구는 인간은 생명체의 하나이며, 인간의 거처는 자연 또는 생태계임을 지적함으로써 인문학이 생명과 자연에 친화적인 생태적 인문학이어야 함을, 그러면서도 인간의 고유성을 확보하여 인간에 관한 학문으로서의 인문학은 인간을 살릴 수 있는 인문학이어야 한다는 믿음에서 출발

한다.

2. 서양 철학과 인문학

한국 대학의 학제는 서구의 것을 모델로 하였으며, 한국에서 인문학의 이념 역시 서구적 이념을 기초로 하고 있다. 그런데 현재 대학의 인문학부를 구성하는 문·사·철은 동양 인문학의 전통적 대강(大綱)이다. 동아시아에서 이들은 사실상 고등 교육 과정의 거의 전부를 차지할 정도였으며, 사회과학·자연과학 등이 별도로 존재하지 않았다. 그런 점에서 동양의 인문학은 이들 후자의 학문들과의 대조적인 관계에서 규정된 현대 서구적 인문학의 이념과는 사뭇 다르다. 우리의 전통에도 불구하고 현대 한국 인문학의 이념은 서구적이다.²⁾

서구 전통의 인문학이 안고 있는 문제점은 여럿이다. 가장 많이 지적되는 것은 인간중심주의이다.³⁾ 우리가 새로운 인문학의 모델로 제안하는 생태주의 인문학은 중심의 이동과 관련 있으므로, 이런 인간중심주의는 제일 먼저, 그리고 가장 중요한 단점으로 거론될 수도 있을 것이다. 그러나 필자는 일반적인 견해와는 달리 인간중심주의가 별 문제가 되지 않을 뿐 아니라, 인문학이 인간을 위한 것인 이상 오히려 당위적이고 필연적이라고 본다.

문제는 인간을 중심으로 하는 데 있는 것이 아니라, 인간을 어떻게 규정하느냐에 있다. 근대 인문학은 서구 특유의 이론 중심적 사유, 분석과 환원주의적 사고, 근대의 뉴턴 물리학의 기계론과 데카르트의 이원론에 영

2) 한국의 학자들은 자연을 좋아한다. 그리고 아마도 그들의 자연관은 동양적일 것이다. 그러나 그들의 학문은 서구적 인간관·자연관에 기초하고 있다.

3) Taylor, Rodney, "Companionship with the World: Roots and Branches of a Confucian Ecology"; Tu Weiming, "Beyond the Enlightenment Mentality," in Tucker, M.F. & Williams, D., *Confucianism and Ecology*, Harvard Univ. Press, 1998 참조.

향을 받았다. 서구 근대 인문학의 인간 규정을 살펴보고, 그 문제점을 검토해보자.

I. 추상화, 정신주의적 경향

서구의 정신은 기본적으로 추상적이며, 이론적·논리적이다. 이런 사고법은 기하학과 자연과학에서 잘 드러난다. 기하학적 이성 은 보편성, 연역적 사고의 엄밀성을 지향하며, 서구의 자연과학과 철학은 방법적으로 분석과 환원을 통해 아르케·의미·본질·원자·보편자·추상체, 궁극의 원소적 실체를 찾고자 한다. 그 궁극의 존재는 언어와 현상과 인간의 저편에 있어, 오직 인간의 이성과 정신에만 그 존재가 포착된다고 믿는다. 이런 믿음에서 존재 그 자체, 실재, 진리 그 자체, 물 자체, 절대 정신, 논리적 원자 등의 이념이 탄생하며, 존재론·형이상학, 서구적 학문의 이념이 형성된다.

존재론과 학문의 이념은 세계가 하나의 완결된 전체로서 이미 주어져 있다는 믿음과 결부되어, 학문적 탐구의 기본 전제를 구성한다. 여기서 존재론과 과학, 특히 자연과학이 발달할 수 있는 계기가 주어진다. 서구적 학문관은 운동과 변화에 부정적이며, 세계는 궁극적 실체들로 구성되어 있는 하나의 고정된 질서 체계라는 정태적 세계관을 서구인들은 견지한다. 이성의 인식이란 영원하고 불변하는 진리를 발견하는 능력이고, 인간 정신의 이상은 정화·정관, 우연적인 경험계로부터의 해방이라는 믿음이 서구인들의 인간관의 기저에 놓여 있다.

정신·이성·보편에의 경도는 서구 인문학으로 하여금 주관과 객관을 구분하고, 인간은 다른 존재와 달리 객관적 인식자로서 대상과 거리를 취할 수 있다는 신념을 품게 한다. 고대에서부터 현대에 이르기까지 인간의 활동에서 실천보다는 인식을 우선적인 것으로 간주하고, 인문학을 포함하여 학문은 실천 이전에 우선 인식의 행위라는 학문관을 낳는다.

그들은 자연 언어적 대상은 진정한 대상이 아니요, 일상의 구체적 삶의

세계는 현상이거나 역견(臆見)의 세계라고 평가한다. 진정한 대상이나 가치는 은폐되어 있으므로, 학적 탐구를 통하여 드러날 것이다. 과학적이건 철학적 관점에서건 자연과 일상은 현상에 불과하므로, 탐구의 시선은 그 너머를 지향해야 한다. 경험과학은 일상과 자연을 현상으로 치부하고 자연의 과정을, 인간의 삶과 분리되어 기계적이고 인과적인 관계에 의해 운행되는 것으로 단순화하여 자연 법칙을 탐구하며 이런 법칙을 통해 설명하려 한다. 자연물들은 궁극적인 원소로 분석 환원되어 재조립될 수 있는 것이다. 철학적인 관점에서 인간 정신이 추구해야 할 것들은 실재·의미·보편자, 보편적 행위 원리나 규범, 이상적 가치 등이다.

자연과학이나 존재론이 지향한다고 하는 바의 소위 궁극적 원자나 실체, 또는 실재자는 단지 이론적 추상에 불과할 수 있다. 이들을 진정한 대상이라 믿고서 이들을 지향하는 만큼, 자연과학이나 존재론은 구체적 인간에게서 멀어지는 것이 우리가 체험하는 현실인데, 이에 대한 한 가능한 설명은 바로 이런 추상성에서 연유할 수 있다.

이런 추상화의 경향이나 환원주의적인 성향은 인간에 대해서도 변함이 없다. 구체적인 인간보다 더 중요한 것은, 인간의 본질, 이성·정신, 사유의 능력이다. 인간은 정신과 육체로 구성되어 있는데, 이 양자 중 보다 본질적인 것은 정신, 그 중에서도 이성과 의지이다. 정신의 소유자로서 인간은 자연계의 밖에 있으며, 이성적 존재로서 인간은 자연을 지배·주재하고, 인식할 수 있다. 인간은 자연에 비해 존재론적으로, 인식론적으로 우위에 있으며, 경제적으로는 자연에 대해 소유권을 주장할 수 있다. 신체는 특수성·개별성의 세계에 몸담고 있음에 반해, 정신과 이성은 의미, 보편적 법칙, 가치와 이념 등 보편적이고 항구적인 것을 접할 수 있다.

전통의 인문학에서 중심을 차지하는 것은, 이론의 영역에서는 기하학적 이성, 계산적 이성 등이며, 실천의 영역에서는 삶의 목적·가치·의미·이상·원리나 규범·의무·실천 이성·실존 등 구체적이고 일상적인 삶의 저편에 있는 어떤 것이다. 이런 저편의 것은 추상성·이론성·보편

성·객관성·초월성·절대성, 또는 선험성의 개념에 의해 규정된다.

서양 특유의 연역적 사고는 이런 보편자·추상체·의미 등에 대한 관심과 무관하지 않다. 우리는 연역적 추론의 가능성을 당연하게 여기고 있으나, 이런 유형의 추론은 다양한 내포를 지닌 보편자·의미 등이 있다는 전체 하에서만 정당한 것인데, 보편자·의미의 존재는 동아시아적 사유에서는 거의 언급되지 않은 것으로 보인다. 그래서 혹자는 서구의 이런 정신이 음성 문자적 문자 원리, 고전 희랍어에서의 관사 사용, 서구어에 공통적인 주술적 문장 구조 등 서구 언어의 특징들과 무관하지 않다고 본다.⁴⁾

비트겐슈타인에 의해 주도된 언어적 전회는 이런 서구 철학·인문학의 기본 가정에 의문을 제시한다.⁵⁾ 인간은 자연사의 일부이다. 그의 이른바 ‘규칙 준수의 역설’은 보편자, 선험적 범주, 보편적이고 객관적인 이성, 절대적 원리와 가치 등은 형이상학적 신화에 다름아님을 강력하게 시사한다. 그의 논리에 따르면 보편자, 추상체는 물론 의미도 일종의 형이상학적 신화이다. 인간 특유의 통신법으로서의 언어는 정신의 도구가 아니라, 역으로 정신의 탄생지이며, 인간의 문화는 다양한 방식으로 놀아지는, 그러면서 중첩적인 언어 게임이다. 비트겐슈타인의 철학은 이제까지 당연하게 여겨져왔던, 그리고 서구적 사유의 특징이자 장점으로 간주되어왔던 보편성·추상성, 이론 추구의 경향, 논리성, 연역적 사유 등을 비판적으로 재고하고 구체성을 복원토록 재촉한다. 보편성·객관성·초월성 등에서의 지향은 구체적이고 현실적인 인간을 오히려 소외시키는 경향이 있음을 볼 때, 우리는 그의 비판이 오히려 삶의 구체성을 복원하는 데 기여할 수 있으리라 본다.

4) 브로노 스넬, 워프, 한센 등의 연구 참조. Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Goettingen, 1955; Whorf, B.E., *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, 1956; Hansen, C., *A Daoist, Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford Univ. Press, 1992.

5) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. by G.E.M. Anscombe, Macmillan Pub. Co., 1953.

II. 인문학의 자기 소외

서구의 정신주의적이고 이성주의적인 신조는 개별적 인간이 주체적이고 의지적인 실체로서 다른 사람들, 나아가 자연의 세계로부터 독립적인 존재라는 믿음을 심어주어왔다. 이런 믿음은 자유주의와 개인주의의 형이상학적 전제이다. 인간은 자연 상태에서부터 개인으로서 정신적이고, 나아가 권리를 지닌 도덕적이고 정치적인 존재였다. 심지어 언어의 사용 이전부터도 인간은 정신적인 존재이다. 언어는 인간이 자신의 정신 내용을, 사유한 바와 인식한 바를 표현하고 타인에게 전하기 위해 고안한 표현의 수단, 의사 소통의 매체라는 것이다. 인간은 언어의 사용 이전부터, 그리고 그것과는 독립적인 사유의 능력을 지니고 있다. 개인들은 자연 상태에서부터 실체적 존재이자 권리의 소유자로서 국가 권력의 제약 요건이기도 하다.

이런 개인 실체론은 자유주의의 기본 전제로서, 최근에는 공동체주의자들로부터 비판의 대상이 되고 있다.⁶⁾ 인간은 근원적으로 역사와 전통의 소산이며, 그런 존재로서 다른 인간들과의 교류와 유대, 관계 속에서 자신의 존재와 정체성을 확보하는 존재이다. 개인들은 정신적인 측면에서는 고유 명사에 얹힌 허구이거나 언어의 결구에 불과하다. 데카르트는 사유 활동이 있는 한, 그 주체로서 자아가 있어야 한다고 논하여 근대의 가장 유명한 추론 *cogito, ergo sum*을 확립하였으나, '생각한다'의 주체는 비인칭적일 수 있으며 *it thinks*,⁷⁾ 나아가 그것은 언어라고 명시할 수도 있다.⁸⁾

6) 대표적인 공동체주의자로는 매킨타이어, 테일러, 샌들 등이 있다. MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame Univ. Press, 1981; Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Harvard Univ. Press, 1982; Taylor C., *Sources of the Self*, Cambridge Univ. Press, 1989 참조. 이들의 입장이 새로운 것은 아니다. 근대 이전의 철학자들, 특히 고전기의 사상가들에게서 개인이 공동체로부터 독립해 있을 수 있다는 입장은 낯선 주장이다. 흔히 아리스토텔레스의 주장으로 알려져 있는 '인간은 정치적 동물이다'라는 명제는 인간의, 개인성의 근원적 공동체 의존성을 표명하는 명제이다.

7) 비트겐슈타인의 입장 참조.

인간의 연대성의 지평은 더 확대되어야 할 것으로 보인다. 분자 생물학은 인간이 실질적으로 지구 상의 모든 생명체들과 친척 관계임을 입증해 주고 있다. 인간과 침팬지는 98.4%의 유전자를 공유하며, 심지어 땅속에 묻혀 사는 1밀리미터도 되지 않는 선충과 40% 이상의 유전자를 공유함을 보여주어 인간의 기고만장하였던 기세를 여지없이 꺾어놓고 있다. 인간은 신체적인 측면에서는 거대한 유전자의 흐름이 모여 형성한 부유하는 현상의 한 편린일 뿐임을 분자 생물학은 폭로해주고 있다. 개체는 일종의 구름과 같은 존재이다. 바람이 불면 구름은 제 모습을 잃고 흩어지겠으나, 물방울은 대기 속을 떠다닐 것이다. 같은 논리로 시간의 바람이 몰아쳐 개인이 사라져도 유전자의 흐름은 도도히 지속될 것이다. 내가 흩으로 돌아가더라도 나의 유전자의 99% 정도는 살아남으며, 나아가 인류가 종으로서 완전 소멸하더라도 인간 유전자의 98.4%는 생존을 지속하면서 영원히 자신을 복제해갈 것이니, 그 어떤 파국이 오더라도 생명 기초론에서 보면 인류의 절멸이라는 것은 있을 수 없다.

그러나 인류를 포함한 자연종의 절멸이 일어났음은 생물학적으로 확립된 사실이다, 또는 사실로서 간주된다. 그런데 자연종은 일종의 관념, 일종의 보편자이다. '관념으로서의 자연종=생물학적 사실'의 등식은 우리 삶이 영위되고 행위가 수행되는바, 우리에게 구체성의 단단함을 지니고 있으며, 실재라고 여겨지는 존재계의 성격이나 위치에 관해 중요한 시사를 한다. 그리고 이런 공간이 생태학적 사유, 생태주의 인문학이 기반해야 할 존재계임을 우리는 후에 논할 것이다.

실체론과 독립론의 문제는 인간을 그의 구체적인 환경인 이웃들과, 자신의 정체성을 형성하게 하는 문화·역사·전통으로부터 소외시켜 인간 자신의 왜곡된 자화상을 그리게 한다는 데에 있다. 인간이 스스로 불러 만든 거품 위의 자화상은 인간이 정신적이고 이성적인 존재로서 신체와 자

8) 줄저, 『말의 질서과 국가』, 이화여대 출판부, 1997.

연을 통제하고 그의 영향에서 벗어날 수 있다는 착각에 빠지게 한다. 그리하여 자연에 깊숙이 몸담고 있는 인간 자신의 구체적인 모습을 간과케 하고, 구체적인 인간에게서 자신을 소외시킨다. 자신으로부터 소외된 인간은 생태 문제와 자연과학, 특히 생명과학의 연구 성과에 당혹스러워할 뿐 아니라, 지속 가능하지 않은 삶의 방식을 영위하여 자멸의 길을 걸을 수 있다.

III. 인간의 종속

흔히들 서구인들의 인간관계는 수평적임에 비해, 동양인, 특히 한국인들의 그것은 위계적이라 지적한다. 서구의 인간은 실체적이고 원자적인 존재로서 타인과 대등한 관계를 맺는다고 믿어진다. 이런 차이는 아마도 피상에서는 타당할 것이나, 심층으로 들어가면 유효성을 상실한다.

서구 시민 사회, 원자적 사회, 계약적 사회에서 사람은 다른 사람들에 종속될 수 없는 것이나, 구체적 인간은 본질로서의 추상적 인간에 절대적으로 종속되어 있다. 삶의 의미와 이상, 궁극 목적, 이상적 인간상, 사실과 구분되는 당위와 가치의 세계, 이상국의 구도, 보편적 이념과 이데올로기, 신적인 계율, 객관적이고 초월적인 이성, 냉정한 법의 이념 등. 소위 초월적·선형적·추상적·신적 가치나 원리가 보편성과 객관성을 핑계로 인간 위에 군림하여 인간관계를 규제하는 것이 서구 윤리학과 인문학의 그림이다.

그런 것들은 철학자에 따라 선의 이데아·형상·신·보편 이성·정언 명령·절대 정신·국가 등 여러 이름으로 불리나, 모두 초월적·선형적·신적인 것으로서 구체적·신체적인 인간보다는 인간의 이성이나 정신에 관여한다는 점에서는 동일하다. 최종적으로는 이런 것들이 인간관계를 조정·평가·판단하는 잣대라는 점에서 서구적 인간관계는 근원적으로 위계적이라 할 수 있다. 이런 추상적이고 보편적인 것에 가까이 있는 자, 주술사·추장·왕·철인왕·제사장·사제·지식인 등이 권력을 장악한다.

서구인들은 구체적 인간과 언어의 저편을 넘어서 모든 행위의 시비를 가리고 선악 판단의 기준이 될 수 있는 하나의 원리, 한 세트의 보편적 행위 규범 등을 찾고자 한다. 이런 경향은 정치적으로는 사회 질서를 객관적인 기준에 기초시키는 법치주의를 가능케 하기도 하나, 다른 한편으로는 금욕주의·이상주의·극단주의·전체주의 등 과격하고 급진적인 이념을 배태하기도 한다. 결과적으로 구체적인 인간의 삶을 소외시키며, 온전성과 통합성을 해체하는 경향이 있다.

동양의 유교는 인간관계를 삼강오륜에 의해 규정하고 규제하는 한에서 위계적임은 분명하다. 그러나 이런 관계에서도 군신·부자·부부·붕우 등의 위계적 관계를 매개하는 것은 서(恕), 즉 기소불욕 물시어인(己所不欲 勿是於人)에 기반한⁹⁾ 인(仁), 또는 정(情)이며, 이런 매개적 개념들은 수평적인 것을 넘어서 구체성과 내적인 연대성을 함의하는 개념이다. 동아시아의 소위 연고주의도 이런 구체성의 원리에서 이해할 수 있으며, 뒤에서 논할 유추적 사유도 구체성의 원리와 연관되어 있다. 동양이나 한국의 인간관계는 구체적이고 현실적인 인간을 중심에 놓는다는 점에서 서구보다 인간적이다. 동아시아는 추상적 인간 본질에 의해 인간관계를 규정하기보다는 구체적 상황에서 확인되는 관계 원리에 의해 규정한다.

IV. 자연의 해체

전반적으로 서양 철학자들은 자연에 대해 무관심하거나 적대적이었다.¹⁰⁾ 소크라테스는 자연은 우리에게 아무것도 가르쳐주지 않는다면 서양 철학자의 관심과 시선을 인간과 도시로 돌릴 것을 권유하였다. 2천 년 이상 서양 철학의 주축을 형성한 플라톤의 철학적 대화록들에서 자연이 배

9) 恕의 사상은 정언 명령과 결과로 나타나는 행위는 같을 수 있으나 그 사고 원리는 정반대로 구체적이고 유추적이다.

10) 생태주의적 사고의 가능성을 읽을 수 있는 서구의 철학자로 스피노자, 화이트헤드, 하이데거 정도를 들 수 있다.

경이 된 것은 『파이드로스』 단 한 편이었다. 플라톤은 서양 철학에서 의미론과 형이상학을 본격적으로 정립한 철학자라 할 수 있는데, 이런 형이상학의 이념은 자연을 형이하학의 대상, 형이상학적 실재와는 달리 역견과 허위를 잉태하는 현상의 지위로 격하시킨다.¹¹⁾ 서구 인문학의 이념은 직접적으로는 문예 부흥기의 인문주의, 그리고 근대의 이성에 대한 신념에서 연원하는 것이기는 하나, 그 시원적 계보는 고대 회랍의 철학, 파이데이아 phaidia에서 비롯한다 할 때, 서구의 인문학이 자연과 그리 친화적이 아님을 추정할 수 있다. 회랍의 파이데이아는 철학자들이 자연에서부터 도시로 눈과 관심을 돌린 후 회랍적 교양의 이념을 담고 있다.

중세의 자연관은 어떠했는가? 자크 르 고프의 기술을 들어보자.

서양 중세에 있어서 모든 진보는 가시덤불과 소관목, 또는 만일 불가피하거나 기술과 장비가 허용한다면, 검복과 처녀림, 페르스발의 황량한 숲, 단테의 작품에 등장하는 ‘침침한 숲’에 대한 개간과 투쟁과 승리의 결과이다. [……] 오랫동안 중세 서양은 전인미답의 황량한 평지 한가운데 솟아 오른 장원과 성채와 도시가 병렬된 집합체였다. 특히 그 당시 ‘사막’이란 말은 숲을 의미했다. 자의에 의해서건 타의에 의해서건 ‘세속으로부터의 도피’를 신봉하는 자들, 이를테면 은둔자들 연인들 방랑 기사들 산적들 무법자들이 도피했던 곳은 바로 ‘사막’이었다. [……]

숲은 또한 가상적 혹은 현실적인 위협과 위험으로 가득했다. 그것은 중세세계의 불안한 지평이었다. [……] 그것은 장원과 장원, 지방과 지방 사이의 변경 지대였으며, 특히 ‘전혀 사람이 없는 곳’이었다. [……]

11) 그의 『형이상학』이라는 저서 때문에 형이상학은 아리스토텔레스에 의해 시작되었다는 것이 통념이다. 그의 저서의 제목은 후대의 편집자가 책의 편집 순서를 알리기 위해 붙인 이름에 불과하다. 형이상학의 이념은 후대의 잘못된 해석의 결과이거나, 고대에서 그 기원을 찾았다면, 아마도 파르메니데스나 플라톤일 것이다. 아리스토텔레스의 『형이상학』은 내용적으로 오히려 존재론에 가깝다. 그는 플라톤에 비해 현상, 믿음의 세계에 관대하였다. 아마도 플라톤의 경우도 흔히 해석되는 것보다는 관용적일 가능성이 있다.

이와 같이 숲은 매우 현실적인 공포의 대상이었기 때문에 경이롭고 가공할 만한 전설의 세계가 되었다.¹²⁾

중세의 자연관은 근대에도 별로 변함이 없다. 근대 철학자들에 따르면 자연은 만인이 만인에 대해 늑대인 전쟁의 상태이거나, 자연은 신이 인간의 생존을 위해 하사한 공동의 소유물이므로, 그에 노동을 가하여 인간을 위한 재화를 산출할 수 있는 것이다. 최초의 사유 재산은 바로 이 자연에 사적인 노동을 가하여 산출된다. 우리의 신체와 이의 생명은 노동의 근원이다. 로크에게서 자연과 생명의 의미는 바로 이런 사유 재산의 산출 관계로서만 이해되고 있다. 중세에 비해 한 걸음 진전된 바가 있다면, 이들은 자연 상태에 대한 기술을 통해 국가, 인간의 공동체가 등장하게 된 근거를 찾고 있다는 점이다.

이들의 말을 들어보자.

인간에게 자연을 공유의 재산으로 준 신은 인간의 생명과 편리를 위해 이를 최대한 이용할 수 있는 이유를 제공하였다. 지구와 그 속에 있는 모든 것들은 인간의 삶을 유지하고 편안하게 하기 위해 인간에게 주어진 것이다.¹³⁾

지구와 모든 열등한 피조물들은 인간에게는 공유물이지만, 인간의 각자는 그 자신에게만 소유물로 귀속되는 것이니 [……]¹⁴⁾

고대에서 중세, 근대에 이르기까지 서양인들에게 자연은 무관심의 대

12) 자크 르 고프, 『서양 중세 문명』, 1984, 유희수 역(1992), 문학과지성사, pp. 155~58.

13) J. Locke, *Two Treatises of Government*, sec. 26, introd. by P. Laslett, Cambridge Univ. Press.

14) J. Locke, *Two Treatises of Government*, sec., 27, introd. by P. Laslett, Cambridge Univ. Press.

상, 적대적인 곳, 또는 소유의 대상이었다. 그것은 인간이 노동을 가하여 인간을 위한 무엇을 만들어낼 수 있는 재료였다. 자연관이나 자연과학관에서 볼 때, 서양인들에게 자연은 실천적인 면, 삶의 문제와 관련해서는 적대적이거나 극복의 대상, 인간을 위한 재화가 희소한 상태를 의미한다. 인식론적으로는 불가해한 상태, 설명의 대상으로 남아 있는 것이다. 자연은 노동이건 인식적 탐구의 활동이건 인간의 손을 기다리고 있는 수동적이고 질료적인 존재였다.

자연 상태를 극복하기 위해 취할 수 있는 방법은 다음의 둘이다. 한편으로는 자연과 대결하거나 극복하기 위해 개척, 개간해야 하며, 버려진 상태로 두거나, 다른 한편으로는 자연의 부정적 요소로부터 차단하고, 나아가 자연의 희소성, 전쟁 상태 등을 극복하기 위해 국가를 구성하는 것. 나아가 자연에 대해 보다 적극적이고 능동적인 자세를 취하여 이를 이용할 방법을 모색하는 것이다. 이런 방법은 이론적이고 인식적인 작업을 통해 이루어진다. 자연과학은 자연을 이해 가능한 것, 나아가 이용할 수 있는 것으로 만들어갔다. 여기에서 기술의 이념이 형성된다. 자연과학은 이름과는 달리 자연적이 아니라 지극히 인위적인 정신 활동이다.

자연에 대한 서구인들의 태도는, 위의 로크의 인용문에서 알 수 있듯이, 인간중심주의와 깊이 연관되어 있다. 근대 서구의 인문학은 인간을 재정의함으로써 시작되었다. 문예 부흥기나 계몽기의 인문학은 인간을 절대적인 주권을 지닌 존재, 자연이나 우주의 중심으로 규정하였다. 이런 규정은 코페르니쿠스의 지동설이나 다윈의 진화론 이후에도 타당하다. 혹자는 근대 과학 기술의 발전은 기독교적 우주관을 전제하고 있다고 주장하면서 근현대 인간중심주의는 기독교적 연원을 지니고 있다고 논하고 있다.

우리의 과학과 기술은 자연과 인간의 관계에 대한 기독교적 태도에서 우러나온 것이다. 이런 태도는 기독교인들과 신기독교인들만이 아니라 자신들을 후기 기독교인으로 간주하기를 즐겨하는 사람들에 의해서도 견지되었

다. 코페르니쿠스에도 불구하고 우주의 모든 것들은 우리의 작은 혹성을 중심으로 회전하고 있으며, 다윈에도 불구하고 우리는 내심으로 자연적 진화 과정의 일부가 아니라고 믿고 있다. 우리는 자연에 대해 우월한 존재이며, 자연을 경멸하며, 자연의 우리의 변덕이 움직이는 대로 멋대로 사용한다.¹⁵⁾

인문학적 입장에서나 자연과학적 입장에서나 자연은 타자, 수동적인 대상, 인간의 가공을 기다리고 있는 것, 해체와 환원의 대상, 상품화의 대상으로 보는 점에서 근대의 인문학과 자연과학은 보조를 같이한다.

다른 한편으로 자연과학의 발전과 더불어, 자연과학적 탐구 영역이 확대됨에 따라 인간 자신이 과학적 환원의 대상이 되어버렸다. 과학과 기술은 인문학의 설자리를 빼앗아가고 있다. 과학과 기술과는 다른 요소들, 시장·광고·매스컴·자본주의·인터넷·영상 등이 인문학의 설자리를 점거하고 있음 역시 사실이나, 이들의 잠식에 효과적인 대처를 할 수 없는 더 근원적 이유는 생명의 존엄성, 인간 고유의 가치, 인격, 이성, 정신적인 것, 윤리적인 것 등 종래 인문학의 존재 기반이었던 것이 과학과 기술에 의해 해체된 데에 있다. 전통의 인문학자들은 더 이상 종래의 인문적 가치와 원리들이 진정으로 가치 있는 것, 소중한 것, 신성한 것이라는 믿음을 대중들에게 설득할 수 없기 때문이고, 이런 인문적인 것에 대한 믿음의 상실에 과학 기술이 중요한 기여를 한 것이다.

V. 언어는 인문학의 근거지

인간의 정신이나 이성이 신체나 자연의 질서에서 독립적이며 존재론적으로 다른 차원에 속한다고 고집할 때, 인문학은 분자 생물학의 성과에 무

15) Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," in *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes towards Nature and Technology*, ed. Ian Barber, Addison-Wesley, 1973. Tucker, M.E. & Williams, D., *Confucianism and Ecology*, Harvard Univ. Press, 1998, p. 170에서 재인용.

력하다. 정신을 인간의 종차(種差)로 보는 기존의 인문학은 언어를 단지 정신과 이성의 도구, 표현 수단과 의사 소통의 매체 정도로만 간주하였다. 인문학의 공간은 정신과 이성의 공간이라 보았으나, 분자 생물학의 성과는, 아니 더 이전에 진화론은 인간의 정신이 들어설 로커스를 찾을 수 없게 하였다. 인간은 유전자의 진화 결과 등장한 것이고, 그렇다고 한다면, 정신은 신체와 연속 선상에 있으며, 자연의 소산이라 해야 할 것이다.

자연에서 정신이 생성할 수 있었던 계기를 찾는다면, 가장 유력한 후보는 동물들과는 다른 통신법으로서의 언어일 것이다. 정신과 언어 사이의 우선 순위에 관해 여러 이론이 있을 수 있을 것이나, 언어의 우선성 테제의 한 장점은 사유를 비신비화하면서 인문학의 자리를 확고히 해준다는 점이다. 정신이나 이성에 근거지를 마련하는 인문학은 근거 상실의 위협을 받는다. 그러나 언어적 활동에 근거지를 마련하는 인문학은 그런 염려가 없다. 보이지 않는 정신과는 달리, 언어는 아마도 가장 확고한 객관적 사실이기 때문이다.¹⁶⁾

언어가 인간의 정신을 형성한다면, 언어는 정신의 객체이자 수단이 아니라 오히려 정신과 사유의 주체일 것이다. 언어적 활동의 공간은 자율성의 공간이다. 언어적 활동에 기반하는 인문학은 그런 고로 모든 종류의 인간적 활동, 심지어 자연과학적 활동까지도 포섭하는 활동으로 외연을 넓힐 수 있으며, 그런 것으로써 자율성을 취득할 수 있다. 언어는 자율적이고, 그런 점에서 자의적이거나¹⁷⁾ 무연적일¹⁸⁾ 수 있으나, 언어가 허공에서 스스로 존재하고, 모습을 갖추어가는 것은 아니다. 아래에서 논할 바이지만, 언어의 흐름은 다른 흐름과 만나 상호 분절되면서 결을 만들어가는데, 그 다른 흐름에 해당하는 것으로 두 종류의 외계가 있다: 자연과 언어

16) 언어와 사유 또는 정신 간의 차이에 관해서는 줄고, 「언어의 규정력」, 『철학적 분석』, 1호, 2000.

17) De Saussure, Ferdinand, *Course in General Linguistics*, McGraw-Hill, 1966.

18) 줄고, 「글, 그림, 그리고 사물」, 이화여대 인문대 교수 연구발표회보, 2000년 5월.

공간.

우리는 구태여 언어의 저편, 보이지 않는 저편을 탐색할 필요가 없다. 언어의 현실 그 자체가 바로 신비한 현상이다. 인간의 지평은 언어의 지평에서 전개되는 것이고, 이 지평에서 인간의 삶을 위한 지도를 그리는 것은 인문학이다. 인간의 신비는 언어의 신비이며, 인문학의 신비이다.¹⁹⁾

3. 생태학적 전회

위에 지적한 것과 같은 특징을 지닌 전통의 인문학은 한편으로 인간을 자신의 구체적인 삶에서 소외시켜 생태계에서 고립된 존재이게 하며, 다른 한편으로 자연을 객체화하여 자연과학의 성과에 대해서도 방어적이고 소극적인 태도를 취하게 한다. 결과적으로 전통의 인문학은 새로운 시대를 선도하며, 인간적 가치를 보호 발전시켜주지 못하고 위기의식에서 자기 방어에 골몰하게 할 가능성이 있다.

인문학의 새로운 방향 정위가 필요하다. 우리는 새로운 방향의 모습을 생태주의라는 개념에 의해 규정해보고자 한다. 생태주의라는 개념은 생태계라는 개념과 밀접하게 연관되어 있다. 전통 인문학이 이성·인간계·정신·상호 구분·이용 대상·지배·자연 극복 등의 개념들에 의해 기술됨에 비해, 생명·생태계·전체·상호 연관성·공생적 관계·평형, 자연과의 연계성 등이 이 개념의 내용을 구성할 것이다.

이 개념은 생물학의 한 분야인 생태학에서 연유하기는 하나, 이제는 환경 철학, 생태 철학과 보다 밀접하다.²⁰⁾ 생태학을 의미하는 ecology라는

19) 언어와 인문학의 관계는 필자의 앞의 논문 참조.

20) 생태학은 원래는 생물학의 한 분야로서, 생태적 위계 질서상의 다양한 수준들 간의 차이와 관계, 생태계의 형성 과정, 원리, 생물적 현상들에 대한 실험실적인 연구, 필드 탐사 간의 방법론적인 우선성의 문제, 종의 등장에 관여하는 생물학적·비생물학적 요소 등에 대한 탐구이다.

어휘는 1866년 헤켈 Earnest Haeckel에 의해 고안된 어휘인데, 이 어휘는 회합어의 집, 거처를 의미하는 oikos와 말·논의·학문을 의미하는 logos를 결합하여 만든 말이다. 이런 어원으로 볼 때 생태학은 인간의 거처에 대한 논의이며, 같은 연원을 가진 어휘로 economy와는 달리 인간의 거처를 도시, 가정에 국한하는 것이 아니라 생명의 세계 전체로 보고, 사고의 중심을 이 생태계 전체로 이동케 하는 데에 있다. 경제학을 의미하는 economy는 역시 oikos에 '관리하다'를 의미하는 nemein을 결합하여 만든 oikonomos(집 또는 가계의 관리자)에서 온 말이다.²¹⁾ 이런 동일한 연원을 지닌 말이 논의와 지향의 방향은 정반대라는²²⁾ 사실은 역설적이다.

생태학의 개념을 바탕으로 하여 생태 철학이 전개되었는데, 이는 원래 1973년 노르웨이의 아르네 나에스 Arne Naess가 제창한 심층 생태학과 연관이 있는 것으로, 원자적이고 기계적이며, 이원론적인 종래의 뉴턴적·데카르트적인 세계관에 반하여, 상호 연관성의 원리, 관계성의 원리에 기반한 철학 운동이다.²³⁾

21) Tucker, M.E. & Williams, D., *Confucianism and Ecology* 126, Harvard Univ. Press, 1998, p. 170.

22) 양자의 입장을 다음과 같이 대조해 볼 수 있다. 계량화 - 질

시장 상품 - 절대 가치

분석 - 총체적 사고

물화 - 생명의 불가분성, 존엄성, 심지어 무생물까지도 생명, 생기의 일부

인간 중심 - 생명 중심, 자연 중심

부분적 접근 - 총체적 조망

효율성 - 조화와 균형 등의 미적·윤리적·존재론적 가치

유용성 - 존엄성·신성성

자연의 도구화 - 자체 목적성

자연은 우리의 도구 - 우리는 자연의 일부, 자연은 우리의 주인

신체는 육망의 주체이자 쾌락 감응기 - 신체는 인간 존재의 성전

23) 이 철학의 주요 입장은 다음과 같다.

1. 분리에 대해 상호 연관성의 원리에 기반, 서로가 서로를 함축하며 상호에 침투되어 있는 관계.
2. 생명체들의 세계는 관계들의 체계. 개체들의 속성은 이 관계들의 함수.
3. 주체성, 마음 등 정신적인 요소는 자연계 전체에 퍼져 있다.

생태주의 인문학이란 불가능한 개념인 것으로 보인다. 인문학은 인간을 위한, 인간이 중심이 되는, 사고와 행동의 중심을 신에게서 인간으로 이동 시키자는 열망에서 형성된 것임에 비해, 생태학의 기본 이념은 사고와 행동의 중심을 인간에서 생태계, 생명으로 이동시키라는 요구로 이해되기 때문이다. 소위 생태계의 위기를 알리는 징후들을 체험하면서 평자들은 인간이 이제는 인간중심주의를 벗어나야 한다고 주장하기도 한다.

이런 주장은 중요한 오해를 담고 있다. 인문학은 물론 모든 종류의 학문은 본질적으로 인간 중심적이다. 인문학으로서의 생태주의는 사고의 중심을 인간에서 자연, 생태계로 이동하라는 불가능한 요구를 하는 것이라기 보다는 사유의 지평을 도시·역사·문화에서 자연, 생태계로 확대하라는 것, 인간의 거처는 도시의 성벽 안이기 이전에 신체요, 대지요, 생태계라는 점을 잊지 말라는 요청이다. 최근의 공동체주의자들은 개인의 존재와 정체성에서 공동체 구속성을 주장하며, 근대의 개인주의를 비판하고 있다. 아마도 역사와 인간 공동체보다 더 근원적이고 포괄적인 공동체는 생태계일 것이다.

이와 관련하여 지적할 또 한 가지는 소위 '생태계의 위기'라는 개념이다. 생태계는 그 자체로서는 결코 위기에 처하지 않는다. 생태계는 인간이 위기에 빠뜨리기에 너무도 견고하고 안정적이며, 자체 조절의 능력, 균형을 찾아가는 능력을 지니고 있다. 소위 '생태계의 위기'로 하여 위기에 처한 것은 그 거대하고 오랜 진화의 과정을 거쳐 형성된 세계가 아니라 인간이라는 자연종의 위기라는 점을 잊지 말아야 우리는 소위 '생태계의 위

-
4. 자연은 우리의 정체성의 일부를 이루고 있는 고로, 자연계도 생명은 물론 정신성을 지니고 있다고 말할 수 있다. 그런 점에서 그 자체 가치가, 존재 이유가 있다.
 5. 인간은 자연의 일부. 자연 밖에 그에 독립하여 있는 존재가 아니다.
 6. 자연을 객체로서 인식하고, 이를 기술적으로 이용하는 것이 아니라, 감정 이입 empathy, 친화력 affinity, 친족성 kinship, 대화에 의해 이해하는 것.
 7. 상호 연관되어 있음에 대해서는 총체주의적 해석(개체는 현상으로서만 존재한다; 개체는 보다 큰 전체와 하나; 자연은 장 또는 연속체)과 관계론적 해석(개체는 실체; 그러나 이들의 실재성은 관계들의 함수; 자연은 공동체)이 있다.

기'를 극복할 수 있을 것이다.

생태학적 전회를 통해 우리가 모색해야 할 새로운 인문학의 조건들은 어떤 것들인가?

I. 새로운 인문학을 위한 조건 1: 자연 친화적 생존 방식

인간은 정신적이고 이성적인 존재이기 이전에 우선 신체를 지닌 생명체이다. 그런 존재로서 정신계에 앞서 생태계는 인간의 생존을 위해 절대 필수적이며, 그런 생태계에서 인간은 다른 생명체들과 공존을 모색해야 한다. 생태계는 인간을 부분으로 하는 전체인데, 이 전체의 균형과 질서를 깨 때, 인간 삶의 환경은 교란될 것이며, 이런 교란이나 위기를 통해 인간은 결과적으로 자멸의 길을 걷게 될 것이다.

최초의 생명체는 황화수소를 먹고 산소를 배출하는 박테리아였다고 한다. 이런 박테리아가 지구를 뒤덮고, 그 결과 지구의 대기 중에는 산소가 가득 차게 되었으며, 그래서 이제는 현재와 같이 산소를 먹고 사는 동물들이 지배적이 되었다는 것이다. 그 박테리아는 현재 소멸의 길을 걸어 화산 지대 등의 일부 지역에서만 서식하게 되었다고 한다. 인간의 경우도 최초의 생명체와 같은 길을 걸을 수 있다. 인간들이 어떤 생존 방식을 취하느냐에 따라 자신의 생존 공간을 극적으로 변화시켜 자멸의 길을 걸을 수도 있음은 비관론자들만이 품는 불길한 예감이 아니다. 다행한 것은 박테리아에게는 자신의 삶의 방식을 변경 조절할 수 있는 능력이 없으나, 인간에게는 그런 능력이 있으므로 생태계의 위기를 벗어날 가능성과 기회도 있다는 것이다.

인문학은 인간을 고려하고 인간의 영속성과 번영에 기여하는 삶의 방식을 궁리하여 제안하되, 이제는 그 준거를 이전과는 달리해야 할 것이다. 인문학은 인간 정신이나 이성 개념도 새로이 규정해야 하며, 위에서 언급한 바와 같이 새로운 인문학의 인간은 추상적이고 보편적이기보다는 구체적이고 타자와 공존하는 존재, 공동체의 일원, 생태계의 일원으로서 파악

되어야 할 것이다.

동양의 농경 시대는 생태학적 삶을 영위하던 시대라 할 수 있다. 생태학적 전회는 말하자면 새로운 농경 시대로 돌아감에 비유할 수 있다. 우리는 농경적 윤리와 상공업적 윤리를 비교하여 생태학적 사고법을 위한 단서를 찾을 수 있을 것이다. 인간의 모든 활동은 이익을 추구하고, 욕망을 충족하고자 하는 목적을 지니고 있다. 농경에서도 마찬가지일 것이다. 사람들은 풍요한 수확을 대지로부터 얻어내고자 한다. 하지만 농경을 통해 인간의 욕망을 충족시키는 경우에는 인간 자신들의 이익만을 고려해서는 안 된다. 농부는 천문과 지리를 보고, 자연의 절기가 지시하는 대로 농사를 지어야 한다. 그의 농경 활동은 자연의 섭리와 흐름을 따를 때, 즉 자연의 길을 갈 때 가장 풍요한 소출을 얻어 자신의 욕망을 최대로 충족시킬 수 있다. 자연이 지시하는 바를 거스를 경우, 농사는 실패하고 만다. 자연과 조화하고, 자연과 평형을 이루며 자연의 길을 따르는 것이 농경에서는 절대적으로 중요하다. 생태계가 농경인들의 거처이므로, 이들은 농경술에서만 아니라 삶 일반의 가치와 규범을 정립하는 경우에도 자연의 흐름을 참조하여야 한다. 농경인은 자신의 삶의 방식을 자연의 길과 조화를 이루어, 순리를, 자연의 결을 따라야 한다.

상공업의 원리는 농업의 원리와 대조적이다. 상공업은 자연을 이겨내고, 자연으로부터 최대한의 이익을 얻어내고자 한다. 가령 광업의 경우를 보자. 광부는 자연을 굴착하여 자신이 원하는 바를 취하고 나머지는 버린다. 자연의 착취라는 형태를 취하고 있는 전형적인 행위이다. 이 과정에서 자연은 보존 관리되는 것이 아니라 파괴된다. 농업이 자연과의 조화 속에서, 자연의 길을 따라 이루어지는 행위임에 비해, 공업이나 상업은 자연의 논리를 거부하는 철저히 인위적인 활동이다. 그러므로 이런 상공업 사회의 윤리는 인간과의 관계만을 중시하며 생태계의 관념이 거의 없다. 이런 활동은 기본적으로 이성을 도구로 하여 자연을 극복하고 이용하는 활동이다. 상공업인들은 도시 속에서, 자연을 벗어나고 자연과의 의도적인 단절

을 모색하는 도시의 성곽 속에서 삶의 가치와 규범을 찾아야 한다. 약속의 이행, 계약 준수, 정직, 약자를 돕는 행위, 인간성의 계발 등이 이들의 주요 덕목이다.

동아시아의 농경적 윤리가 천도·천문 지리·문맥·순리를 중요시하는 이유를 여기에서 이해할 수 있다. 이에 비해 유럽의 상공업적 윤리는 모세적·정언적 윤리, 절대성의 윤리이다. 모순과 대립의 윤리, 초월성·선험성의 윤리이다. 동양이 초월성이나 선험성의 영역을 결여했던, 아니 필요로 하지 않았던 이유는, 동양인들은 자연의 길, 즉 천도(天道)에서 인도(人道)의 원형을 찾을 수 있었기 때문이다. 이에 비해 서양인들은 자연에서 그런 원형이나 모델을 찾을 수 없었다.

동서양의 차이, 농경 윤리와 상공업 윤리의 이런 대비에서 동양의 자연 존재론의 부활을 생각해볼 수도 있을 것이다. 많은 평자들이 생태 문제를 위한 윤리적이고 철학적인 해법을 찾기 위해 동양적 사고를 뒤적이곤 한다. 과연 동양적 우주론 등은 서구의 그것에 비해 자연 친화적인 것으로 보인다. 동양적 자연관이나 우주론, 가령 불교, 주역, 양명학 등에서의 윤회론·중생론·만물 일체론·천인 합일설, 존재의 연속성론,²⁴⁾ 나아가 서양 사유 내부에서도 가이아론, 심층 생태주의, 대지의 윤리, 사회 생태론, 등 다양한 사상이 인간이 자연, 생태계의 일원임을 강조하고 있다.

이들은 분명 우리의 사고법을 변화시키는 데에 도움을 줄 것이다. 그러나 이들의 이론은 아직은 논거가 보완되어야 할 하나의 형이상학적 주장이며, 아직은 입증되어야 할 가설들의 수준에 머물러 있다. 필자의 견해로는 이들 중 가이아론과 심층 생태주의는 우리가 살 수 없는 입장이라고 생각한다. 그리고 이들 형이상학적 이론들이 생태학적 문제들에 대해 구체적이고 실질적인 해법을 제시해주리라 기대해서도 안 될 것이다.

불교나 신유학의 사고법을 거론하지 않더라도 세계의 연속성까지는 물

24) 주돈이, 장재, 왕부지의 사상: 『신 유학 사상의 전개』 참조.

라도 내적 연계, 상호 의존성은 거시적으로나 미시적으로 확인되어가고 있다. 생태적인 연계성의 인식이나 분자 생물학의 발전은 고대 동양적 사유나 가이아론류보다 경험적이고 객관적인 증거를 통해 확고하게 인간이 생명들의 세계와 나아가 자연 전체와 자연계에 연속되어 있음을 입증해주고 있다. 그러나 역설적이게도 분자 생물학과 이에 기초한 유전 공학은 오히려 다른 어느 것보다도 더 생명의 신비를 해체시키고 있으며, 나아가 인간을 포함한 생명체 모든 것의 조작·변형·복제를 가능하게 하고 있다. 이제 자연 일반은 물론 생명까지도 공학적 조작의 대상과 시장 상품이 되어가고 있다. 이런 추세에서 자연 친화적 삶의 방식은 자연과학의 성과를 부정하지 않으면서도 삶과 생명의 온전성을 보존하는 방향에서 모색되어야 할 것이다. 필자는 이 방향을 다음에 논의할 결의 개념을 통해 제시하고자 한다.

II. 새로운 인문학을 위한 조건 2: 자연과학과의 공존

전통의 인문학은 신체와 정신, 자연과 인간을 대비하여 자신의 영역을 확보하였다는 점에서, 자연과학과는 대조적이며 상반되는 위치에 있는 것으로 보인다. 기존의 인문학은 자연과학과 기술의 발전을 따라잡지 못하고, 과거의 자연관·인간관·가치만을 고수하고 있다. 현재 인문학이 겪고 있는 위기는 바로 과학과 기술의 현실성을 수용치 않은 채, 메아리 없는 당위만을 설교하며 과학과 기술의 필연적인 발전을 헛되이 가로막으려 하고 있기 때문에 생긴 것이다. 인문학은 현재의 과학 기술 발전을 통해 위기를 맞은 측면이 있다.

다른 한편으로는 인문학은 인간 이성을 강조하고, 인간 우위의 이데올로기를 견지해왔으며, 진보에 대한 확신을 심어줌으로써, 실은 자연과학과 공존하고 그를 정당화하였으며, 나아가 이를 통해 기술의 발전을 촉진, 격려한 측면이 있다. 왜 그런가? 인간의 이성에 대한 신뢰나 진보에 대한 확신은, 인간이 이성을 지녔기에 자연을 정복하고 지배할 수 있는 존재라

는 인간관을 고취하며, 그런 목표는 과학과 기술을 통해 성취할 수 있다는 과학기술주의를 간접적으로 지원한다. 인간이 정신·이성으로 신체를 지배하듯이, 인간은 자연을 지배할 수 있다. 자연과학과 기술은 자연 친화적이고 생명 위주의 활동이기보다는 자연을 이성화하고 인위적 조작의 대상으로 만드는 작업이라는 점에서 인위적이고 작위적이며, 자연스럽지 못한 면조차 있다. 인문학이 자연과학과 공존하면서도 독립적인 영역을 확보할 수 있는 관건은 아마도 자연과학의 이런 면에 주목하는 일일 것이다. 자연과학은 일종의 언어이다.

인문학은 본질적으로 인간에 관한 글들, 인간에 관한 언어들을, 나아가 언어적 주체로서의 인간의 활동 전체와 그 활동의 소산을 주제로 한다. 그런 한에서 인문학은 자연과학도 당연히 주제로 삼을 수 있는 것이다. 인문학이 언어 주체로서의 인간과 그의 활동을 주제로 삼는다는 점을 염두에 둘 때, 우리는 오히려 생명과학의 발전은 인문학의 고유 영역을 더 확실하게 드러내줄 것임을 낙관할 수 있다. 가령, 인간 유전자 복제의 가능성은 인간의 본질을 드러내주어 오히려 인문학의 자립 영역을 확실히 해줄 것이다.

유전 공학, 특히 인간 유전자의 복제 가능성은, 윤리적인 문제와 연관되어 있으나, 다소는 형이상학적인 주제라 할 수 있는 인간의 정체성 문제, 나아가 개인적 자아의 동일성 문제를 제기할 것이다. 인간과 침팬지의 유전자는 98.4%가 같고, 양자의 유전자적 차이는 다만 1.6%에 불과하다고 한다면, 인간을 인간이게 하는 생물학적 기반은 그 1.6%에 들어 있다고 볼 수 있을 것이다. 그런데 그 1.6% 속의 무엇이 대체 인간을 다른 동물과 다르게 만드는 것이며, 그 작은 유전자적 차이가 우리가 생각하듯이, 인간을 침팬지와는 질적으로, 아니 차원이 다른 존재로 만들 수 있을 것인가? 다른 한편으로 인간 유전자 복제에 성공하여, 가령 나와 동일한 유전자를 지닌 인간이 등장한다고 할 경우, 그의 자아와 나의 자아는 동일하다고 볼 수 있을 것인가의 문제가 제기될 수도 있다.

이 후자의 문제는 의외로 쉽사리 해결이 날 것으로 보이며, 예상과는 달리, 인간의 개인적 자아의 정체성, 나아가 인간의 본질 결정에서 유전적 요인은 제한적이고 오히려 비생물학적인 요인이 결정적임을 보여줄 가능성이 있다. 예외적이지만, 자연에는 동일한 유전자를 지닌 개체들이 있다. 일란성 쌍둥이가 그들이다. 이들은 유전적으로는 완전히 동일함에도 우리는 이들이 동일한 자아를 지니고 있다고 하지 않는다. 이런 사실은 유전적 동일성이 자아 동일성의 근거가 될 수 없음을, 인간 유전자의 복제가 바로 인간의 복제를 의미하지 않음을, 따라서 자아의 정체성을 결정하는 데에는 유전자적 기초 이상의 것이 있어야 함을 시사한다.

인간 유전자 복제가 인간 복제인 것은 아니다. 다윈의 유전자를 복제한다고 해서, 역사적으로 존재했던 다윈과 동일한 인간이 탄생하는 것은 아니다. 그는 더 이상 진화론을 제창하여 역사에 남는 또 하나의 다윈이 될 수 없음은 자명하다. 그가 설혹 진화론을 제창하더라도 그 이론은 더 이상 새로운 이론이 아닐 것이므로 그는 역사에 기억될 만큼 성취도가 큰 업적을 이룰 수 없다. 이 사실은 인간 개인의 정체성 형성에서 역사성의 중요성을 알려준다. 역사성에서 핵심은 언어이다. 인문학의 설자리는 언어이며, 자연과학은 자연에 관한 언어인 한에서 인문학 또는 문화 일반의 한 영역으로 자리매김할 수 있을 것이다.²⁵⁾

III. 새로운 인문학을 위한 조건 3: 구체성의 원리

위에서 우리는 인간은 인간중심주의를 결코 벗어날 수 없다고 논하였다. 인간의 모든 노력, 소위 '인간중심주의'를 벗어나려는 노력까지도 인간의 생존 및 영속과 번영을 위한 노력일 것이다. 우리가 해야 할 일은 인간에 대한 추상적 이해에서 벗어나 인간의 구체성을 회복하는 일이다. 위에서 논한 자연과 자연과학과의 올바른 관계도 인간과 인문학의 구체성을

25) 언어와 인문학과 관계는 줄고, 앞의 논문 참조.

회복하는 데에 관건이 된다.

구체성의 회복과 관련하여 몇 가지 오해를 해소할 필요가 있다. 구체성은 자연에로의 복귀를 의미하는가? 자연에의 복귀를 운위하는 사람들이 있으나, 이는 인간적 삶이나 자연의 본질에 대한 이해의 피상성만을 노출할 뿐이다. 인간은 인간으로 존재하는 한 죽기 전에는 자연에로 복귀하는 일이 불가능하다. 생태계의 문제는 인간 욕망의 문제, 근대 시민 사회의 등장과 함께 해방된 인간 욕망을 무한히 충족하려 하는 데에 있을 것이다. 이 인간 욕망의 해방은 자유라는 이름으로 고취되고 개인적 삶의 목표로 설정되었다. 이것이 소위 소유적 개인주의의 실체이다. 욕망의 자유는 욕망의 암세포적 무한 증식을 자극하며, 이렇게 증식되고 증폭되는 욕망들은 근원적으로는 언어에 의해 실체성을 부여받고 합법성을 공인받는다. 언어의 권력의 증대와 강화는 자연 착취적인 기술의 발전이나 권력의 구사라는 형태로 나타난다.

인간이 언어적이고 정신적 존재이기는 하지만, 자연의 진화 과정에 등장하여 자연이 허용하는 어떤 평형 상태 속에서 잠시 거하다 사라지는 자연종에 불과하다. 인간이 운신할 수 있는 인위성의 공간은 무한할 수 없을 것이다. 인간이라는 자연종이 진화의 선상에서 등장하였을 때 자연 또는 인과의 흐름이 조성한 어떤 질서가 우리에게 암묵적으로 전제된 제약 조건은 그 평형 상태가 허용하는 한에서 기교를 부리라는 것이었을 것이다. 이런 엄정한 조건은 필연적으로 인간 욕망의 절제를 요구한다.

생태학적 문제들의 해법은 기이하게 들릴지 모르지만, 언어의 절제, 언어의 최소화, 언어의 무기력과 폭력 사이에서 균형점을 찾아 적법한 권력의 위치를 확인하는 일일 것이다. 노자의 무위론이 언어론과 밀접히 연관되어 있는 이유는 여기에 있다고 본다. “무위론은 언어 폐기론이 아니라 절제론이다.”²⁶⁾

26) 졸고, 「보편 국가의 이념과 신인문주의」, 철학연구회 편, 『근대성과 한국 문화의 정체성』, 철학과현실사, 1998년 2월.

또 하나의 오해는 다음이다. 자연에 대한 선호공리주의에 의거한 경제 적 태도,²⁷⁾ 기술과 산업화는 생태 문제를 야기하였다. 그러나 자연을 경제 적으로, 기술적으로 대하는 것은 인간에게는 인간 특유의 방식이며, 인간 에게는 자연스러운 태도라 할 수 있다. 생태학적 문제를 야기한 삶의 방식 은 인간에게는 인간적인 것이며, 그런 점에서 자연스러운 것이다. 개미가 개미답을 쌓고, 담비가 개울에 댐을 쌓는 것이 생태적이듯이, 인간이 기술 문명을 일구고, 나아가 그 결과로서 생태적인 문제들을 야기하는 것은 역 설적이지만 자연스러운 일, 생태적인 삶의 방식의 결과일 것이다.

흔히들 동양인들의 삶의 방식이 보다 자연적이며, 자연에 밀착되어 있 다고 생각하나, 동양적 삶의 방식이 오히려 인위적일 수도 있다. 서구는 서구의 자연관, 동양은 동양의 자연관을 지니고 있다. 인간은 그 어느 문 화권에서도 자연 그 자체를 접할 수는 없다. 자연 그 자체라는 것은 존재 하지 않는다. 무위자연성을 주장하는 도가의 도인들이 자연에 보다 밀착 되어 사는 것은 아닐 수도 있다. 그들의 자연, 죽림칠현(竹林七賢)의 자연 은 지극히 위생적이다. 위생이란 문화의 일부로서 극히 인위적인 것이다. 그런 점에서 도인들의 자연은 인위적이고 정화된 자연, 도가적 자연일 뿐 이다. 그것은 문화적 삶의 한 양식일 뿐이다. 소위 전원적 삶은 상당히 인 위적 문화의 일부, 문화 속에서 추구되는 새로운 삶의 양식일 뿐이다.

아마도 자연에 가까운 존재 방식이 있다면, 그것은 동물들의 생존 방식, 가령 돼지우리에서 사는 것일 것이다. 우리는 돼지와 같은 삶의 방식을 택 할 수 없으며, 뿐만 아니라 소위 '생태학적 문제'라는 것이 인간의 본성이 나 자연이 인도하는 삶의 방식을 따른 결과이니만큼, 그런 점에서 자연스 러운 것이므로 문제될 것이 없다고 주장하기는 힘든 측면이 있다. 공기 · 물 · 흙의 오염, 자연종의 소멸, 생태계의 교란이 이루어지고 있고, 그 결 과 인간의 생존과 삶이 위협받고 있음 역시 부인할 수 없는 사실이기 때문

27) 이의 문제점은 데자르맹, 『환경 윤리』 참조.

이다.

여기서 우리는 '생태학적인 문제'의 실체를 정확히 규명할 필요가 있다. 대체 소위 '생태학적 문제' '생태학적 위기'란 무엇을 의미하는 것인가? 이는 저편의 무엇이 우리에게 사인을 보내고 있으며, 우리는 이에 어떤 식으로 대응 또는 감응해야 함을 강력하게 시사하는 것으로 보인다. 대응의 철학과 전략을 위한 준거점을 마련할 필요가 있다. 생태 문제는 생명의 문제이며, 우리에게 생명성이라는 것은 신체에 의해 확인된다. 신체는 생명의 운반체, 담지자이다. 우리에게 신체는 생태학적 감응기이자 잣대라는 점에서 신체를 생태적 사고와 문제 해결을 위한 준거점으로 삼을 수 있다.²⁸⁾

인간 삶의 모든 것들은 아마도 언어의 결구에 불과할 것이다. 인간의 삶에서 그래도 가장 실재적이고 구체적인 것이 있다면 고통일 것이다. 세계의 모든 보편적 종교들이 인간의 고통에 대한 통찰에서 시작한 것은 우연이 아닐 것이다. 그런데 고통의 존재는 인간의 존재론적 지위에 관해 중요한 시사를 한다. 인간은 신체를 지닌 존재이자, 정신을 지닌 존재이고, 이성적이며, 또한 최근의 분자 생물학이 전하는 바에 따르면, 유전자가 복제된 결과, 유전자의 생존 기계이기도 하다는 것이다.

고통은 일차적으로는 신체에 기반한 것으로서, 인간이 순전히 정신적 존재였다면 아마도 현재 우리가 겪는 그런 유의 고통은 없었을 것이다. 다른 한편으로 인간의 고통은 동물들의 고통과 달리 그리 단순하지 않고 복잡하며 중층적이며 심층적인 측면이 있다. 이제까지 인간의 많은 중요한 고통은 정치·사회적 공간 속에서 발생하는 것들이었다. 인간이 신과 같이 순전히 정신만을 지니고 있을 때, 또는 그와는 반대로 여타의 짐승들과 같이 신체만을 지닌 존재일 때, 또는 양자가 분리되어 병행하는 원리에 의해 지배되는 이원적인 구조를 지닌 존재일 때, 인간에게 고통의 현상은 없

28) 다른 한편으로 우리는 자연과 같이 질병, 신체의 모습도 우리의 관념에 의존한다는 사실을 유념할 필요가 있다.

을 것이다. 나아가 인간은 원자의 집적체이며, 유전자의 복제품으로서 또는 생존 기계로서 존재하는 측면을 지니기도 하는 것이며, 다른 한편으로는 이성적이고 정신적인 존재로 삶을 영위하기도 하지만, 인간이 고통을 겪는 것은 그런 존재로서가 아니다. 아마도 인간의 그런 일면만을 지닐 때, 인간적인 고통은 없을 것이다. 인간의 고통은 통합적인 유기체인 생명체로서, 두뇌의 통제를 받는 신체적 존재이자 정서적이고 정신적인 존재로서, 그리고 이성적인 존재로서, 나아가 사회적이고 정치·경제적인 존재로서, 그리고 그 모든 것으로서 겪는 것이다. 고통의 현상은 인간이 온전하고 총체인 존재임을 알려준다.

인간의 고통은 신체에 대한 배려, 삶의 환경이나 틀, 사고와 삶의 방식을 조절함으로써 해소되어왔으나, 생태학적 문제는 고통의 연원이 또 다른 곳, 더 깊은 곳에 있을 수도 있음을 알려준다. 소위 생태계의 위기는 인류의 위기로 돌아오며, 생태계의 교란은 인간 삶의 교란을 결과한다. 고대인들은 인간과 자연 사이에 공감적 연속체와 같은 것이 흐르고 있다고 믿어 그를 통해 자연과의 일체감을 느끼며, 타자나 자연의 고통을 자신의 고통으로 체험하고 그를 위한 치유책을 마련하곤 하였다 한다.²⁹⁾ 이런 공감적 연속성을 매개로 하여 고대인들은 자신들의 삶의 방식을 끊임없이 자연의 흐름과 조절해가면서 평형적이고 조화로운 삶을 영위했다고 한다.

우리는 아마도 자연과의 공감적 관계를 회복해야 할 것으로 보인다. 아니 이 공감적 관계는 당위가 아니라, 필연으로 여겨진다. 생태계의 교란, 파괴는 생태계의 고통이라 말할 수 있다. 그런 생태계의 고통이 인간에게로 되돌아온다는 사실은 인간이 자연과 공감적 관계에 있음을 알려준다. 그것은 인간이 자연 전체라는 생태계의 일원임을, 그 세계의 변화에 감응하는 존재임을 알린다. 우리는 생태학적인 고통을 다른 존재들과 공감적으로 느낀다. 나의 고통은 생태계의 다른 일원들에게도 공감적인 내적 반

29) 키포드, 『종교에서 철학으로』(남경희 역, 이화여대 출판부, 1995) 참조.

향을 올리고 있다. 이런 생태학적 고통의 해소를 위해서는 결의 조절이 필요하다.

전통 서구 인문학의 주축은 인간 이성에 대한 신념이었다. 생태주의 인문학은 서구적 이성 개념을 새로운 이성 개념, 즉 생태학적 이성 개념에 의해 대체하고자 한다. 생태학적 이성 개념을 우리는 한국 전통의 어휘인 결의 개념에서 찾아볼 수 있다.

IV. 새로운 인문학을 위한 조건 4: 결의 개념³⁰⁾

결이란, 바람결, 물결, 나뭇결 등이 그러하듯이 중간적인 존재이다. 서로 다른 매질의 흐름이 서로 만나 부딪치게 될 때, 이 두 흐름은 양자의 마찰을 최소화하는 방향에서 어떤 중간적인 존재로서의 결을 만들어낸다. 이 결은 두 질서가 서로 간의 마찰을 최소화하여, 다시 말하면 서로 간의 유속이나 흐름의 방식 등에서 유사성을 최대화하여 서로 조화와 평형을 이루고, 그리하여 서로 공존할 수 있는 지점에서 형성되는 중간적이고 매개적인 질서이다. 또는 그런 평형성을 찾으려는 인간의 능력이나 성향을 이룬다고 말할 수 있다. 우리는 이성을 이런 주위 타자와의 총체적 조화와 평형성을 찾으려는 능력으로 재규정해볼 수 있다.

결과 분절화는 두 흐름의 존재를, 그리고 양자의 갈등을 전제로 한다. 우리는 파도의 예를 생각해볼 수 있다. 파도라는 분절적인 결은 물의 흐름과 그 위를 스치는 바람의 흐름이 부딪쳐 만드는 것이다. 양자의 속도나 질감은 다르며, 이런 차이에서 생기는 마찰을 최소화하는 방향에서 결은 형성되는 것이다. 우리 언어의 두 구성 요소를 이루는 것은 사유 내용과

30) 이하의 글은 다음 필자의 저서와 논문들에서 일부 발췌한 것이다. 보다 자세한 논의는 다음 참조. 졸고, 『말의 질서와 국가』, 제2부, 이화여대 출판부, 1997; Nam, K-H., "Gyul: Ecological Reason," Cam P., Cha I-S., Tamthai M., & Reyes R., eds., *Philosophy, Culture and Education: Asian Societies in Transition*, Korean National Commission for UNESCO, 1999; 『말과 몸: 정보 통신 사회의 삶과 규범』, 철학연구회 편, 『정보 사회의 철학적 진단』, 철학과현실사, 1999년 3월.

분절된 음성이다. 애초에 이들은 질료적이었을 것이다. 이 원초의 사유 질료와 음성 질료의 두 흐름은 서로 만나면서 서로를 분절시켰을 것인데, 이 분절화는 결의 양식으로 진행된다.

각 개인들의 마음은 그들의 믿음, 문장들의 총체가 만들어내는 일종의 무늬, 결을 형성하고 있다. 이런 믿음과 문장들의 총체적 결이 그 개인들의 자아상이다. 이 결은 그 많은 믿음과 문장들이 만들어내는 것이기도 하지만, 동시에 그 결은 일종의 합리성으로서(일관성·개방성·지향성) 그들을 공존케 하는 원리요, 공존을 위한 기준이기도 하다. 이 기준에 맞지 않는 믿음이나 문장들은 속아내어지거나 조정됨으로써 하나의 조화로운 전체의 결이 생겨날 수 있는 것이다. 개인들의 마음결은 타인들의 마음결, 말결과 만나 다시 또 하나의 결을 형성해낸다. 그것을 우리는 사회적·정치적 결, 사회적·정치적 이성이라 말할 수 있다. 각 개인들의 결들이 서로 부딪쳐 과도한 마찰을 일으키며 파열음을 낼 경우, 하나의 조화로운 사회의 결은 생겨날 수 없다.

한편으로는 정치적 공동체 내의 말의 결 또는 정치적 삶의 결과 다른 한편으로는 자연 세계의 흐름 사이에서도 우리는 또 다른 종류의 결을 생각해볼 수 있다. 이런 결을 생태학적 결 또는 생태학적 이성이란 말로 개념화할 수도 있을 것이다.³¹⁾ 여타 동물의 경우와는 달리, 인간은 자연 진화의 소산이고, 신체적 존재로서 자연의 일부로 살아가지만, 동시에 자연 상태를 벗어나 자신들의 질서를 구축한다. 이 질서에서 이성적인 것은 말의 결이라는 모습을 지닌다.

자연 속에서 이질적 질서가 등장하여 이 자연의 질서 또는 평형을 교란하려 할 경우, 이 두 질서 사이에 갈등은 필연적일 것이다. 자연이라는 전체성은 부분보다 크고 지배적이다. 전체의 질서나 흐름은 부분의 질서나 흐름보다 강할 것이다. 전체는 부분보다 강하다. 인간의 자연 속에 구축한

31) 줄고, "Gyul: Ecological Reason," 유네스코 2차 APPEND 회의 발표 논문, 1998년 5월.

말의 질서와 결은 자연의 질서를 지배할 수 있는 위치에 있지 않다. 인간은 자연이 허용하는 한계 내에서만이 자신의 삶의 질서, 말의 결을 구축할 수 있을 것이다. 하지만 인간적 삶의 질서와 결이 자연의 그것과 동일할 수는 없다. 인간은 결코 식물이나 야수들과 같이 자연의 일부가 될 수는 없다. 그런 고로 인간적 질서와 자연적 질서와의 갈등과 마찰은 불가피하다. 이런 갈등을 해소하기 위해서 타협을 요청해야 하는 것은 자연이 아니라 우리 자신이라는 점을 명심해야 할 것이다. 그리고 우리가 이룰 수 있는 최선은 말의 결과 자연의 결 사이의 마찰을 최소화하는 것, 달리 말하면 말의 결과 몸의 결 사이의 합치점을 최대화하는 방향에서 말의 결, 인간의 질서를 구축하는 것, 그 지점에서 삶의 결을 형성하는 것일 것이다. 이는 마치 한 정치 공동체에서 개인들은 타 개인들과의 갈등을 최소화하는, 또는 합의점을 최대화하는 방식으로 말의 결, 즉 사회적 이성을 형성해야 하는 것과 같다.

우리는 삶의 규범을 삶의 결이라 부를 수 있다. 삶의 결이라는 것은 파도와 같이 두 흐름, 즉 말의 결과 자연의 결 사이의 중간 지대에서 이 양자의 마찰을 최소화할 수 있는 방식으로 이루어지는 파도와 같은 것이어야 할 것이다. 두 흐름은 물의 흐름과 공기의 흐름과 같이 만나 물결을 이루어내며, 이와 함께 서로를 분절해 나간다. 그 결과 인간 삶의 결(倫理, 理)이 형성되며, 외계에도 질서가 생겨난다. 이 자연의 결은 자연 자체의 모습이라기보다는 인간이 파악한, 인간의 관점에서 인식된 자연의 모습일 가능성이 있다. 그리고 아마도 그래야 할 것이다.³²⁾ 삶의 결 또는 질서는 외계 속에서 그리고 타인과 살아야 하는 인간의 삶을 최적의 상태로 인도할 수 있는 길이다. 인간의 문화와 자연의 질서 간의 갈등이 최소화되는 지점에서 삶의 결은 생겨나야 하는 것이다.

32) 자연의 모습은 흔히 믿어지는 바와는 달리 선재적으로 결정되어 있는 것이 아니라, 사후적으로 항상 새로이 구축되는 것일 가능성이 있다. 그것은 발견의 대상이 아니라 구축의 대상일지 모른다.

결이라는 개념은 서구의 이성 개념보다 강력한 설명력을 지니고 있다. 이는 전체의 일자성과 개인의 다수성, 또는 전자의 보편성과 후자의 특수성을 조화시키면서도 전체의 총체성과 조화를 융합하고 있는 개념이다. 위에서 분석한 바와 같이 1) 결은 획일적인 하나의 질서가 아니라 오히려 서로 다른 두 질서의 마찰을 전제하며, 2) 선험적인 또는 선재하는 기준을 상정하지 않고 오히려 질서의 원리가 서로 다른 질서의 조정 조화에 의해 하나의 무늬를 형성함에서 비롯한다는 결과주의적 또는 사후적이고 민주적 원리에 부합한다(다수결 원리에도 부합한다), 3) 서로 다른 두 질서는 공존하기 위해서 필연적으로 하나의 총체적인 질서를 만들어낸다, 4) 그리고 그 질서는 조화로움과 공존, 평형을 특징으로 한다, 5) 나아가 이는 중간적이고 파생적인 질서이기는 하나 기존의 것보다는 상위 차원의 것이고 보다 포괄적이다.

Préface aux Sciences Humaines écologiques

Kyung-Hee Nam

Notre étude a pour but de faire remarquer les problèmes des sciences humaines occidentaux et d'envisager les sciences humaines écologiques. Cela nous emmènera à trouver l'identité de la philosophie coréenne du XXI^e siècle.

Traditionnellement, les sciences humaines occidentaux comprenaient les êtres humains en relation opposée avec Dieu, et divisaient strictement le monde culturel et l'état naturel. Cette tendance a mis en avant le point de vue spirituel et rationnel, et elle prenait la nature pour l'objet à conquérir. Aussi les sciences humaines étaient en relation conflictuelle avec les sciences naturelles.

Nous devons réviser la tendance des sciences humaines comme tel. Pour ce faire, nous proposons quelques conditions des nouvelles sciences humaines: 1) adoption de la mode de vie qui côtoie la nature; 2) les sciences humaines qui coexistent avec les sciences naturelles; 3) adoption du principe de "concrétude"; 4) acceptation du concept de "la raison écologique" comme nouvelle conception.

열쇠어: 생태학적 전회, 인문과학, 생태학적 이성, 서구 인문주의 비판, 동양적 자연관, 결.