

# 생태학적 철학과 윤리학의 최근 동향

Die gegenwärtigen Tendenzen  
der ökologischen Ethik(bzw. Philosophie)

전광식

- I. 기술적 세계관과 생태학적 세계관
- II. 생태학적 철학과 윤리학의 여러 경향들
  - 1. 인간중심적 생태윤리학
  - 2. 자연중심적 생태윤리학
  - 3. 신중심적 생태윤리학
- III. 결 어



전광식,

남덕유산 아래 화림동 계곡의 새들마을에서 태어나  
부산에서 신학, 기독교 교육학, 철학(고신대, M.Div,  
M.A)을 공부하고 대구에서 신학교 강의와 교회 봉  
사를 하다가 1985년 봄에서 90년 봄까지 독일의 Re-  
gensburg(Ph.D.), München 대, 영국의 Oxford대학  
에서 고대철학과 독일관념론을 전공하다. 현재 고신  
대학에서 철학 및 기독교 철학 담당교수로 봉직하고  
있고 본지 「통합연구」 편집인으로 봉사하고 있다. 저  
서로는 「Die Geistontologie und das Transzen-  
denzproblem bei Platon und Hegel」, 「서구의 황  
혼에 대한 세 가지 생각」이 있다.

## **Zusammenfassung**

Während in den sechzig Jahren C. P. Snow die Differenzität zweier Kulturen, Geistwissenschaftlichem(Literarischem) und Naturwissenschaftlichem, in der europäischen Gesellschaft behauptete, sehe ich in der letzten Phase dieses Jahrhunderts einen anderen Unterschied in der westlichen und sich-westlich-orientierten Kulturen, und zwar die sich technologisch orientierte Kultur und die sich ökologisch orientierte Kultur. Die gegenwärtige Technologie, welche durch die Naturwissenschaftler und die Ingenieure hochentwickelt worden ist und von den Industrien benutzt werden, gibt dem Menschen die technologische Weltanschauung und schafft derartige Kultur. Die ökologische Weltanschauung und Kultur dagegen sind durch die umweltbewußte Reaktion und umweltschützende Haltung gegen die Umweltschäden und -katastrophe, welche hauptsächlich vom Mißbrauch der Technologie verursacht worden sind, entstanden. Die technologische Weltanschauung und Kultur begründet sich auf die technologische Vernunft, während die ökologische Weltanschauung und Kultur auf die ökologische Vernunft steht. Jede Vernunft richtet sich an ein Art von Utopie, die technologische an Technopia und die ökologische an Ökopia oder Grünopia.

Darin sehen wir aber etwas mythologisches in der Gegenwart. Die technologische Vernunft verabsolutiert die Technologie, die ökologische Vernunft dogmatisiert das Öko-System. Jede Vernunft, welche sich mythologisch bzw. religiös zeigt, will mit der falschen und grundlosen Prophetie den Menschen zur Mythopia, d.h. mythologischen Utopia herbeiführen.

Man sieht einen von den wesentlichen Unterschiede zwischen der traditionellen und der ökologischen Ethik in ihrem ethischen Gegenstand. Hans Jonas, ein repräsentativer Öko-Philosoph, betrachtet in seinem monumentalen Werk 「Das Prinzip Verantwortung」 als Gegenstand des ethischen Handelns keinen "Nächsten" mehr, auf den sich sowohl die kantische als auch die christliche Ethik konzentrierten, sondern die nächste Generation und die Naturwelt. Als Norm des ethischen Handelns sieht Jonas nicht mehr "Nächstenliebe" oder "Liebe", sondern "Fernstenliebe" oder "Verantwortung" an. Die "Verantwortung" sowohl für die nächste Generation als auch für die Nature ist das Schlagwort der ökologischer Ethik.

Unter der ökologischen Ethik gibt es dem Charakter nach drei Arte: anthropozentrische, biozentrische und theozentrische.

Die Vertreter der anthropozentrischen Öko-Ethik(Hans Jonas etc.) erkennen, die heutige Umweltkrise sei so gefährlich, daß ungere Nachkommenschaft in den kommenden Generationen nicht als echter Mensch mehr auf Erden geblieben werden könnte. Darum betonen sie mehr Dasein als Sosein, Daß als Was.

Die Verteidiger der biozentrischen Öko-Ethik(Jonas, Carl Amery, Holmes Rolston III, Ervin Laszlo, Aldo Leopold etc.) behaupten, daß die bisherige Ethik sehr anthropomorph gewesen ist, und daß die Naturwelt ein sittliches Eigenrecht besitzt.

Die Verfechter der theozentrischen Öko-Ethik sucht die grundlegende

Wurzel und die ursprüngliche Ursache der Umweltkrise in Sündenfall des ersten Menschen und verlangen die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung. Diese Öko-Ethik sieht verschiedene Theorien von der irdischen Utopie als falsche Prophetie an und denkt, daß die wahre Utopie im Jenseits von der Geschichte und Welt kommen wird. Sie behauptet auch, daß die Umweltkrise und Öko-Katastrophe überwindet werden kann, wenn die Menschen das Gebot Gottes von 'dominium terrae' und von 'cooperatio' auf 'operatio Dei' richtig folgen.

“땅이여 땅이여, 땅이여”(렘 22:29)

## I. 기술적 세계관과 생태학적 세계관(Technologische Weltanschauung und ökologische Weltanschauung)\*

현대 사회의 과학정신과 산업문화가 제기하는 세계관은 테크닉과 생태학을 양 날개로 가지고 있다고 해도 과언이 아니다. 한편으로 과학은 고도의 테크닉을 더욱 개발하고 산업은 개발된 테크닉을 응용하고 사용하여 인간 삶의 편리를 위해 물건과 도구들을 생산해 내고, 다른 한편으로 과학은 개발되고 사용된 테크닉의 흉한 부산물인 환경오염과 생태계의 위기를 치유하고 해결하기 위한 방안을 강구하고 또 이런 방안에 근거하여 생태계 회복을 위한 기술적·산업적 장치들이 대두하게 되었다. 이렇게 볼 때 테크닉과 생태학은 실제상 대립적인 것이라기보다는 과학정신과 산업문화에 공동적인 기반을 갖고 있으며, 또 그것들의 양면을 접한다고 할 수 있다. 그래서 기술을 개발하는 과학자로나 개발된 기술을 응용하는 산업 종사자들, 또 기술개발 촉진과 산업사회 운영을 맡고 있는 행정실무가 등 모두가 이 두 가지 측면, 즉 기술과 환경을 동시에, 또 같은 비중으로 고려하게 되었다.

이렇게 기술의 문제와 환경의 문제는 실제상 상호공동성을 지니고 있고 또 공동적으로 취급되어야 하지만, 그러나 우리가 그 방향성과 지향점을 고려할 때 그것들이 대조적 내지 대립적 성격을 지니고 있음을 부인할 수 없다. 기술적 세계관을 낳는 기술적 이성(technologische Vernunft)과 생태학적 세계관을 낳는 생태학적 이성(ökologische Vernunft)은 60년대 C. P. Snow가 당시 서구 사회에서의 인문과학적 문화와 자

---

\* 이하 괄호 안에 쓰여진 독일어 내지 라틴어 단어들은 필자가 그 개념들을 통해 생각들을 정리하였고 또 그런 개념의 사용이 이해에 도움을 줄 수 있다고 여겨 써 본 것인데, 몇몇 단어는 필자 스스로 지어본 것이다.

연과학적 문화를 구분한 것보다 오늘날에 있어서 더 의미깊은 기술적 문화(die sich technologisch orientierte Kultur)와 생태학적 문화(die sich ökologisch orientierte Kultur)의 양립을 이룩하게 되었다. 기술적 이성은 과학의 진보와 기술의 발달, 그리고 그것의 토대 위에서 구축되어지는 고도의 기술, 산업문화가 인간의 삶을 더욱 풍부하고 풍요롭게 또 인류의 장래를 아름답게 이끌어갈 것으로 생각한다. 이 이성은 인간성(人間性)에 대한 신뢰는 접어두고서라도 기술과 진보에 대한 신념은 강하게 표방하면서 일종의 지상 유토피아, 즉 테크노피아(Technopia)의 건설에 지향점을 두고 있다. 이러한 기술 신념론과 진보낙관론은 그 방향성은 대조적이나 Hegel과 Condorcet, Marx와 Bloch같은 사상가들에게서 다같이 낙관적인 진보적 역사관의 형태로 잘 표출되고 있다. 이에 반해 생태학적 이성은, 무분별한 테크닉의 발달과 고도 산업사회의 건설은 환경을 오염시키고 생태계의 파괴를 일으켜 결과적으로는 인간의 생존환경을 허물어뜨린다는 비판에서 시작한다. 테크닉의 발전을 통한 점진적인 산업사회 형성은 인류를 이상향으로 인도하는 것이 아니라 도리어 창조적 자연질서를 파괴하여 궁극적으로는 '지상에서의 인류'의 존립 자체를 위협하게 된다는 것이다. 그래서 이 이성은 기술적 세계관과 소박한 낙관적 진보사관을 비판하고 환경보존과 생태계의 질서 회복을 외친다. 생태학적 이성은 테크닉에 의해 파괴된 환경이 다시 테크닉에 의해 어느 정도 보수될 수 있다고 보는 온건한 생태론에서, 기술적 이성이 표방하는 테크노피아와 같이 하나의 이상향인 생태 이상향(ökotopia) 내지 푸른이상향(grünopia)을 제창하는 극단적 생태론이 있는데 이 형태에서는 기술 혐오적인 입장을 취하기도 한다. 기술적 세계관이 테크노피아를 주장하고 생태학적 세계관이 푸른 이상향을 내세우는 데서 우리는 현대의 신화를 본다. 전자는 테크닉을 절대화(Verabsolutierung)하고, 후자는 자연생태계를 교조화(Dogmatisierung) 하므로 둘다 신화적이고 종교적인 성격을 띠게 되었다. 그것들은 거짓되고 허망한 예언으로 계몽된 인간을 다시금 신화적 이상향(Mythopia)으로 유인하고 있다. 필자의 생각으로는 이

두 가지 유토피아 지향적인 이성의 배후에는 어떤 종교적 동인이 흐르는데 이 종교적 동인은 인간의 무의식에서 표출되고 이 무의식(無意識)이라는 기술적 이성의 배후에는 바벨탑무의식(Babelunterbewußtsein)이, 생태학적 이성의 근저에는 에덴무의식(Edenunterbewußtsein)이 있다는 말이다. 기술적 세계관을 이루는 종교적 동인(動因)인 바벨탑무의식은 하나님의 명령에 도전하여 스스로 신(神)이 되어 보고자 하는 인간의 배신(背神)의식이요 인본(人本)과 인륜(人律)의 인간숭배적 의식이다. 생태적 세계관을 형성하는 종교적 동인인 에덴무의식은 타락하여 실락원(失樂園)한 인간이 다시 낙원으로 돌아가고자 하는 종교적 귀향(歸鄉)의식이다. 성경은 순례자인 인간(homo viator)의 귀향은 오로지 예수 그리스도를 통하여서만 가능하다고 하는데, 에덴무의식은 단지 인간적으로만 귀향하고자 하는데 문제를 지니는 것이다. 아담과 하와를 낙원에서 쫓아내신 하나님은 생명나무를 그룹과 두루 도는 화염검으로 지키게 하셨는데, 그것에는 지상의 인간에게는 다시는 낙원이 주어지지 않는다는 하나님의 뜻이 담겨져 있다. 유토피아는 인간이 만들어 가는 것이 아니라 하나님이 주시는 것이며, 또 그것은 역사 속에서나 지상에서 이뤄지는 것이 아니라 천상에서 그리고 역사의 저 피안(彼岸)에서 이루어진다는 것이다.

하여튼 기술적 세계관이 인간에 의해 다듬어지고 가꾸어지는 세계를 구상한다면, 생태적 세계관은 인간의 손이 닿지 않고 '있는 자연 그대로'의 모습을 지향한다. 현대 사회의 도회지 문화가 전자의 기술적 세계관에 철저히 기초해 있다면, 그것에 대한 하나의 안티테제(Antithese)로 반기술적·반문화적 입장을 표방하는 생태학적 세계관은 근자 서구에서 흥행하는 여러 동방종교적 성향을 지닌 종교적 집단 등에 의해 잘 제시된다. 이를테면 New Age같은 집단이 그 한 실례이다.<sup>1)</sup>

1) 拙著, 「서구의 황혼에 대한 세 가지 생각」, 기독교대학설립동역회 출판부, 대구 1987, 1990(6판). 이 책의 첫 단락인 “생각하나: 기술적 이성과 생태학적 이성”을 참조하라. 그 밖에 拙文, “생태계 위기에 대한 성경적 고찰”, 고신대학보 제 154호(1990. 12. 15日字)를 참조



## II. 생태학적 철학과 윤리학의 여러 경향들

생태학적 철학이 표방하는 윤리학적 원리가 기존의 윤리와 구별되는 것은 무엇보다 먼저 윤리적 행위의 대상에 있다. 이 분야에서 이미 고전이 되었고, 또 우리가 다음 항목에서 고찰할 Hans Jonas의 저서 「Das Prinzip Verantwortung」은 윤리적 행위의 대상을 ‘이웃’으로부터 ‘다음 세대’와 ‘자연’으로 돌리고 있다. 기독교 윤리와 Kant 철학이 대표하는 전통적 윤리는 단지 이웃을 대상으로 하고 또 이웃사랑(Nächstenliebe)이 윤리적 규범으로 되어 있는 근(近)거리적인 윤리라면, 이제 Jonas 자신이 제시하는 생태학적 윤리 또는 책임의 윤리는 원(遠)거리적 윤리로, 가까운 데 있는 이웃이 아니라 먼 데 있는 이들과 또 자연이 윤리적 대상으로 그들에 대한 사랑(Fernstenliebe)을 윤리적 강령으로 삼고 있다. 자연계에 대한 윤리적 행위가 다음 세대의 생존 환경을 마련해주는 행위이므로 그것은 바로 다음 세대에 대한 윤리와 직결되어 생태학적 윤리학에서는 자연과 다음 세대에 대한 윤리의 두 측면이 사실은 연결되어 있다. 우리가 자연에 대한 인간의 윤리적 행위를 논하기 전에 이웃에 대한 윤리보다 먼 데 있는 이들에 대한 윤리를 생각해 보면, 이런 윤리는 사실상 Jonas 이전에 Friedrich Nietzsche나 Nicolai Hartmann 등에 의해 이미 표방되었던 것이다. 「Also sprach Zarathustra」(1883)의 ‘이웃사랑에 관하여’(Von der Nächstenliebe)라는 장(章)에서 니이체는 “내가 당신들에게 이웃사랑에 대해 충고해 볼까? 아니 차라리 이웃사랑이라기 보다는 이웃으로부터의 도피(Nächstenflucht)와 먼 데 있는 이에 대한 사랑(Fernstenliebe)을 충고해야 되지 않을까! 이웃사랑보다 고귀한 것은 먼 데 있는 자들과 미래에 올 자들에 대한 사랑 이리라”고 했다.<sup>2)</sup> 니이체와 마찬가지로 Hartmann도 가까이 있는 이들에 대한 사랑과 먼 데 있는 이들에 대한 사랑 간에 있어서 어떤 ‘가치 모순(Wertantinomie)’<sup>3)</sup>을 보았다.<sup>4)</sup> 니이체와 하르트만에 의해 설파된 원거리적 사랑의 윤리는, 물론 생태학적 윤리에 직결되는 것은 아니

2) F. Nietzsche, Werke IV. S. 77.

3) N. Hartmann, Ethik, 1949, Berlin, 3rd. S. 490.

나 이들이 주장한 이 혁신적인 윤리사상은 Jonas 같은 생태윤리학자들의 이론 형성에 사상사적인 선구 역할을 했다고 볼 수 있다. 이를테면 그들의 원거리적 사랑의 윤리는 생태윤리학의 책임원리와 일맥상통한다.

생태윤리학이 내세우는 책임 원리(das Prinzip Verantwortung)는 앞서 언질한 바대로 두 가지의 책임을 말하는데 하나는 자연계에 대한 책임이요, 다른 하나는 다음 세대에 대한 책임이다. 위에서 논의한 바대로 이 두번째 책임은 생태계를 파괴하지 않고 잘 보존함에서 수행되므로 이 책임은 바로 자연계에 대한 인간의 책임윤리에 귀착되고 만다. 자연적인 생존 환경의 보존을 위해 요청되어지는 규범에 대한 윤리적 반성을 “생태학적인 생존윤리학(ökologische Überlebensethik)” 내지 “생태학적 윤리학(ökologische Ethik)” 또는 “생태윤리학(Öko-Ethik)”(영어로 쓴다면 eco-ethics)이라고 칭한다. 혹은 철학을 붙여 “생태학적 철학(ökologische Philosophie)” 내지 “생태철학(Öko-Philosophie)”이라고도 할 수 있다. 생태윤리학 내지 생태철학은 광의적 의미에서 자연윤리학(Naturethik)의 한 부분이면서 그것의 가장 새로운 경향이다. 생태학(Ökologie)이 인간을 비롯한 생명체와 그것의 자연환경간의 상호관계를 다루는 학문이라면, 생태윤리학은 생명체 중 유일하게 윤리적 주체가 될 수 있는 인간이 자연환경에 대해 갖는 관계성에서 성립된다. 생태윤리학은 무엇보다 생태계의 보존에 대한 인간의 윤리적 자세를 취급하는 자연윤리학의 일부분이면서 근자 학문에서 자연윤리학 전체를 대표한다고 할 수 있다. 생태윤리학이 제기하는 생태계에 대한 인간의 윤리적 자세는 한마디로 책임 내지 의무라고 할 수 있다. 생태윤리학의 몇 가지 경향을 생태계에 대한 인간의 책무가 구체적으로 누구 또는 무엇에 대한 책무인가에 따라 몇 가지로 구분할 수 있을 것이다. 즉 생태계를 보존하는 것이 무엇보다 하나님에 대한 인간의 책무임을 강조하는 입장과 인간, 말하자면 현금의 인간과 또 후세대에 대한 책무로 보는 견지, 그리고 그것이 자연 그 자체의 생존권에 대한 책무라고 생각하는 부류가 있는 것이다. 이러한 책무의 방향에 따라 생태윤리학은 신(神)중심적 생태윤리학, 인간중심적 생태윤리학,

자연중심적 생태윤리학으로 구분된다. 이런 세 가지 생태윤리학이 궁극적으로 지향하고 의도하는 바는 다 생태계 보존과 유지이지만 그것의 성격을 해석하는데서 관점의 차이가 있다. 자연중심주의는 자연 자체가 자기 목적성을 가지고 있다는 점에서, 인간중심주의는 자연이 인간의 생존 바탕이고 생활환경이라는 점에서, 신중심주의는 무엇보다 신을 위한 창조질서의 보존을 내세우는 점에서 생태계 보존과 유지를 주장한다. 이것을 우리는 인간중심적인 것에서 시작하여 자연중심적인 것, 그리고 신중심적인 것의 순서로 논의해 보고자 한다.

### 1. 인간중심적 생태윤리학(Anthropozentrische Öko-Ethik)

인간중심적 자연윤리학(Anthropozentrische Naturethik)에는 인간중심적 자연목적론(Anthropozentrische Naturteleologie), 인간중심적 자연개량윤리론(Anthropozentrische Naturverbesserungsethik), 그리고 인간중심적 생태윤리학이 있다.<sup>4)</sup> 인간중심적 자연목적론은 F. Bacon, Kant, Hegel 등에 의해 표방되었는데 그것은 세계와 역사, 그리고 자연은 우연이나 돌발적 사건이 아니라 어떤 필연적 목적이고 또 그런 목적을 지향하는 것으로 보고 그 목적을 철저히 인간중심적 내지 범(汎)인간중심적으로 파악하고 해석하는 입장이다. 인간중심적 자연개량윤리론은 자연을 개발하고 변개(變改)시키는 것을 자연계 그 자체가 어떻게 될 것인지를 고려하지 않고 철저히 인간의 효용과 인간 사회의 유익을 위한 것으로 보는 견지인데 일찍이 공리주의자인 John Stuart Mill을 위시하여 Nietzsche, Leon Trotzki, Ernst Bloch 등이 대표한다.<sup>5)</sup>

4) 이 구분은 J. H. J. van der Pot의 구분을 약간 변경한 것이다. van der Pot은 지난 1985년 로마클럽(Club of Rome)의 지원 하에 「Die Bewertung des technischen Fortschritts: Eine systematische Übersicht der Theorien(Aspen, 1985)」라는 방대한 저서(1429페이지에 달함)를 내었는데 여기서 그는 기술진보의 철학적 문제를 상세히 다루고 있다. SS. 1050 ff. 참조

5) 특히 Nietzsche의 「Menschliches Allzumenschliches」와 Bloch의 「Das Prinzip Hoffnung」(Frankfurt, 1973) SS. 775ff.를 참고하라.

이상 두 가지의 자연윤리학에서는 생태윤리학과 두 가지 입장에서 크게 차이가 있는데 그 한 가지는 그들이 자연 그 자체의 본래적 생존권을 정당히 인정하지 않는다는 점이고, 다른 한 가지는 그럼으로써 자연계를 인간의 욕구충족과 인간사회의 욕망성취의 도구와 수단으로 보고 그것의 질서를 깨뜨리면서까지 착취한다는 것이다. 이런 류의 자연윤리학과 판이한 것이 Hans Jonas 등에 의해 표명되는 인간중심적 생태윤리학이다. Jonas는 물론 이어서 논의할 자연중심적 생태윤리도 주장하고 있다. 인간중심적 생태윤리학은 한마디로 자연계의 생존권과 생태계의 질서 회복 내지 보존을 제창하지만 그것이 자연 그 자체를 위함이 아니라 바로 인간을 위해서 그렇게 하자는 것이다. 그러면 인간의 무엇을 위해 생태계 보존을 하자느냐 하면 그것은 인간의 본질(Sosein)보다 인간의 존재(Dasein)를 위해서 그렇게 하자는 것이다. 이런 의미에서 인간중심적 생태윤리학은 인간 보존을 위한 생태윤리학이라고 할 수 있다. 기술적 세계관이 인간의 잘삶(Wohlsein)을 추구한다면, 생태학적 세계관은 인간의 그냥 삶(Sein)을 염려한다. 생태계 보존을 고려하지 않은 테크닉의 발전은 오로지 하나의 목표, 즉 어떻게 하면 인간이 잘 살고 편안하게 살 수 있는가에만 전력투구해 오므로 인간이 그냥 숨쉬고 꿈틀거릴 삶의 자연적 터전을 허물어뜨리고 있음도 잊어버리는 아이러니칼한 결과를 낳게 되었다. 제어되지 않고 무분별한 자연 개발과 테크닉의 발전이 주는 인간 생존에 대한 위협은 세 가지 측면에서 고려될 수 있는데, 곧 동시대에 사는 지상적 삶의 동반자들, 그리고 나 자신, 또 다음 세대에 오는 이들이다. 과거의 세계와 과거의 윤리학에서는 인간이 homo faber로서 자연 개발과 기술 발전의 주체나 주인이었던 것에 비해 생태윤리학에서 볼 때 인간은 이제 주인뿐 아니라 그것의 대상과 제물(祭物)이 되었다는 것이다. 하버트 Jonas같은 생태윤리학자들은 이 세 가지 측면 내지 방향에서 다음 세대 또는 후손들의 생존권을 더욱 강조하면서 미래윤리(Zukunftethik), 먼 책임의 윤리(Ethik der Fernverantwortung), 미래책임의 윤리(Ethik der Zukunftverantwor-

tung) 등의 개념을 말하고 있다.<sup>6)</sup> 이웃에 대한 사랑을 강조하는 전통적 윤리가 공간적 윤리(räumliche Ethik)라면, 시대성을 강조하는 이 새로운 윤리는 시간적 윤리(zeitliche Ethik)라고 할 수 있다. 그러나 우리는 환경오염과 생태계 파괴가 다음 세대의 생존만을 위협하는 것이 아니라 바로 우리 세대의 삶의 동반자, 그리고 한편으로는 기술을 개발하고 다른 한편으로는 또 이런 생태계 위기를 외치는 나와 우리 자신들의 생존마저도 차츰 위협하고 있다고 본다. 생명을 지니고 생명을 보존해야 한다는 점에서 인간은 모두 동등하고 고귀하다. 나의 생명이나 이 시대를 사는 다른 이의 생명, 그리고 다음 세대에 태어날 이들의 생명도 똑같이 고귀하고 아름답다. 생태윤리학자들은 오늘날의 생태계 파괴가 인류의 생활 환경을 악화시키는 정도가 아니라 머지 않아 생존 환경마저도 소멸시켜버릴 정도로 위협적이라고 한다. 쉬운 일례로 대기의 오염으로 인간은 숨쉬기도 어려워지며 또 땅은 생산력을 상실하고, 지상의 생명 가진 것들에게 필수적인 물마저도 쓸 수 없을 정도로 오염되어 간다고 한다. 그래서 Jonas는 Kant의 정언명법(定言命法)을(네 의지의 격률이 보편적 입법의 원리에 타당하도록 행위하라—“Handle so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemeines Gesetze werde”)<sup>7)</sup> 다음과 같은 새로운 정언명법으로 대치시키고 있다. “네 행위의 작용이 지상에서의 인간의 참된 삶이 영구히 존속되는 것과 조화되도록 행위하라(Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden).”<sup>8)</sup> 그는 개인이 자기 생명을 끊는 것은 말할 수 있지만 인류가 자살하게 되는 것은 감히 발설하지 말자고 한다. 그러나 현재와 같은 환경오염과 생태

6) Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979, SS. 39, 63, 91, 175. usw.

7) Vgl. H. Jonas, a.a.O. 35. 독자들에게 친숙하기 위해 독일 원문으로부터의 번역을 독자적으로나 자의적으로 한 게 아니라 국내 철학계에 일반적으로 통용되는 번역을 취했다.

8) ibid. 36. Jonas는 이 명령을 네가티브하게 표현하기도 한다. “지상에서의 인간의 무규정적 존속을 위한 조건들을 위태롭지 않게 하라(Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden)”

계의 파괴는 곧장 인류의 자살로 귀결되고 말 것이라고 경고한다. 개인이 생명을 유지해 가는 것은 조건적 의무이나 인류가 존재해야 하는 것은 무조건적 의무라고 본다. 이렇게 전통적 윤리학이 행위적 당위(Tunsollen)을 말하며 윤리적 행위론으로서의 윤리학을 표명했다면, 생태학적 윤리학은 존재적 당위(Seinsollen)를 강조하는 하나의 형이상학으로서의 윤리를 내세운다. 이 새 윤리학에서는 인간(genus humanum)의 비존재에 대한 부정과 존재에 대한 절대적 긍정을 제일의 의무로 규정한다. 그래서 인간이 존재하는 것(Daß)이 중요하지만 그것과 아울러 그 무엇이어서(Als) 존재하는가도 긴요한 것이다. 따라서 Jonas는 “그는 존재해야 한다. 물론 틀림없이 인간으로”<sup>9)</sup>라고 한다. 그래서 이 인간중심적 생태윤리학에서는 지상에서의 인간의 영구적, 그리고 온전한 존립을 위해 그 생존 환경인 자연계를 유지, 보존하자는 것이다. 자연계는 인간 생존의 절대적인 바탕적 요건(conditio sine qua non)이다. 이들은 특히 아직 있지 않은 존재자(das Noch-Nicht-Seiende)를 위한 의무의 윤리를 말하고 또 책임의 원리를 표방한다.

## 2 자연중심적 생태윤리학(Biozentrische Öko-Ethik)

생태윤리학에서 자연중심주의(Biozentrismus)를 논하면서 우리는 먼저 앵글로색슨계의 관점들을 살펴 보고자 한다. P. W. Taylor와 G. J. Warnock를 든다면 전자는 매우 급진적인 자연중심주의를, 후자는 비교적 온건한 자연중심주의를 표방하고 있다. 급진적 자연 중심주의(radikaler Biozentrismus)를 대표하는 Taylor는 다음과 같은 네 가지 관점을 제시한다.<sup>10)</sup> 첫째, 인간은 이 지구상에 있는 삶의 공동체의 일원이며 그의 일원됨의 조건들은 모든 비인간적 일원들의 조건과 같다. 둘

9) ibid, 250.

10) P. W. Taylor, The Ethics of Respect for Nature, in: Environmental Ethics 3, 1981, 197~218; vgl. ders., In Defence of Biocentrism, in: Environmental Ethics 5, 1983, 237~243; ders., Are Humans Superior to Animals and Plants?, in: Environmental Ethics 6, 1984, 149~160.

제, 지구의 자연적 생태계는 상호간에 연루된 요소들의 전체이므로 그 안에서 각 개체의 생물학적 건강은 다른 것에 의존해 있다. 셋째, 개별적 유기체는 목적론적인 생명체로서 각기 자기 나름의 고유한 존재 방식을 지니고 있다. 넷째, 따라서 인간이 다른 생명체에 대해 우월권을 주장하는 것은 합법적인 것도 합리적인 것도 아니다. 이런 급진적 자연중심적 생태학에서는 지상에서의 인간의 독특한 위치를 전적으로 거부하고 있다.

이에 반해 Warnock은 우선 moral agent와 moral patient를 구분하면서 온건한 자연중심주의를 설파한다.<sup>11)</sup> 이 개념 용어는 우리가 윤리의 주체와 대상으로 이해할 수 있을 것이다. Warnock에 의하면 인간뿐 아니라 비인간적인 존재도 moral patient의 개념에 들어간다. 그러나 인간은 그만이 윤리적 요구의 주체라는 점에서 독특한 입장에서 서 있다. 따라서 우리는 이런 Warnock의 입장을 역시 온건한 인간중심주의(gemäßigten Anthropozentrismus)라고 부를 수도 있을 것이다.

이에 반해 인간이 윤리의 유일한 주체이며 동시에 유일한 대상이라는 주장은 급진적인 인간중심주의(radikaler Anthropozentrismus)라고 할 수 있다.<sup>12)</sup> 이런 입장은 이미 인격과 사물 간을 구분하는 Kant의 이원론에 의해 잘 표명되었다. 그에 의하면 오로지 지성적인 존재만 인격성과 자기 목적성을 지니지 그밖의 모든 다른 생물은 사물성만 지니고 단순한 수단에 지나지 않는다고 했다. 이런 논의와 겹치는 부분이 있긴 하지만 이제 우리는 조금 세분화된 측면에서 자연중심적 생태윤리를 논해 보려 한다.

자연중심적 자연윤리학에는 자연중심적 생태윤리학이 등장하기 이전에 대략 세 가지 정도의 경향이 있었다. 그 첫째는 자연계와의 교제와

11) G. J. Warnock, *The Object of Morality*, London 1971, 148. 이 개념에 대해서는 W. K. Frankena, *Ethics and Environment*, in: K. E. Goodpaster / K. K. Sayre(Hrsg.), *Ethics and the Problem of the 21st Century*, Notre Dame / London 1979, 3~20; 5.

12) Vgl. F. Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? – Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 62, 1987, 1~21. 특히 3

동반자된 것을 본래적이며 원초적으로 보는 경향(Theodor Litt, Dorothy Lee)이고 둘째는 자연계와의 이런 교제 내지 협동을, 그리고 자연계도 인간과 동등한 주체성을 지닌다고 인정하는 것을 도덕적 의무로 간주하는 경향(Goethe, Fritz Giese, Friedrich Rapp)이고, 셋째는 자연과의 화해(和解)와 자연의 회복(Resurrektion)을 말하는 맑스주의와 신맑스주의(Neomarxismus)의 경향이다. 첫째와 두번째의 경향은 근자 생태학의 문제와 거리가 있는 감이 있으므로 접어두고 우리는 네번째 경향인 자연중심적 생태윤리학을 논하기 전에 잠시 맑스주의 내지 신맑스주의의 자연윤리학의 중심 사상을 형성하고 있는 ‘자연과의 화해’ 또는 ‘자연의 회복’과 같은 개념은 기독교 사상에서도 중요하게 언급되고 있으므로 상호간에 어떤 본질적인 차이가 있는지도 우리의 관심사가 된다. 현금까지 신맑스주의의 대변자이고 프랑크푸르트 학파의 기수인 Jürgen Habermas는 ‘타락한 자연의 회복’에 대한 사상은 이미 유대 신비주의와 개신교 사상에서 발견되고 있음을 언급하였다. Habermas는 근세 이래 이 사상의 발전사(發展史)를 추적하고 있는데, 이것이 남부 독일 슈바벤 지역의 경건주의(schwäbischer Pietismus)를 거쳐 Schelling과 Baader의 철학에 침투했고 또 후일 Marx의 파리문집(Pariser Manuskripten)에 나타나며, 1960년대에는 Bloch 사상의 중심 개념이 되고 있음을 설파했다. 그리고 끝으로 프랑크푸르트 학파에서의 자기의 선배 내지 동료였던 Walter Benjamin이나 Max Horkheimer, Adorno, 그리고 Marcuse에게서 이런 사상이 보다 반성되어진 형태로, 또 감추어진 희망으로 표출되고 있다고 했다.<sup>13)</sup>

이미 1844년 젊은 맑스는 그의 ‘경제 및 철학문집’(ökonomisch-philosophische Manuskripte)에서 공산주의(共產主義)는 인간과 자연의 충돌 대립에 대한 진정한 해결책이며, 인간과 자연의 완성된 본질연합(vollendete Wesenseinheit)이요, 또 자연의 참다운 회복(wahre Resurrektion)이며, 인간의 자연주의(Naturalismus)와 자연의 인간주의(Huma-

13) J. Habermas, Technik und Wissenschaft als "Ideologie", 2 Aufl. Frankfurt / M. 1969. 54.



nismus)의 성취라고 했다.<sup>14)</sup> 같은 해에 Engels도 ‘인간의 자연과 자기 자신과의 화해’를 말하고 그것이 공산주의적 이데올로기가 제시하는 세기적 변혁이라고 공언했다.<sup>15)</sup> 그러나 Alfred Schmidt에 의하면 원숙한 Marx는 젊은 시절과 달리 총체적 자연의 회복을 더 이상 언급치 않으며, 새로운 사회는 오로지 인간에게만 오는데 그것은 외적인 자연의 회생을 발판으로 도래한다고 피력했다는 것이다.<sup>16)</sup> Horkheimer는 자연을 지배하고자 하는 인간이성의 병(病)을 지적하면서 자연과의 화해를 주장했고<sup>17)</sup> Theodor W. Adorno는 테크닉이 자연을 지배하는 것을 능욕이요 강간이라고 표현하면서 인간은 해방을 향한 자연의 지향성을 고려해야 한다고 논파했다.<sup>18)</sup> 그러나 ‘자연의 회복’을 상세히 논구하고 자연을 손상시키는 것이 아니라 자연에게 유익이 되는 자연과학과 테크닉의 개발을 말한 이들은 누구보다 Marcuse와 Bloch였다. 「One-Dimensional Man」에서 Marcuse는 자연에 대한 두 가지의 지배 형태를 말하면서 이것을 대립시키고 있다. 그에 의하면 자연에 대한 지배로는 억압적(repressive) 지배와 자유케 하는 liberating) 지배가 있는데, 문명사회는 이 후자의 입장을 취하면서 이성을 인지하고 변형할 수 있는 능력으로 자연을 그것의 야만성과 불충분성, 그리고 맹목성에서부터 해방시키는 수단들을 개발해야 한다는 것이다. Marcuse에 의하면 “이성은 이러한 기능을 유독 후기테크놀로지적 합리성(post-technological rationality)으

14) K. Marx, Frühe Schriften I. hrg. v. Hans-Joachim Lieber & Peter Furth, Darmstadt 1971, 594, 596.

Vgl. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt / M. 1962. 117.

15) K. Marx / F. Engels, Werke I (Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie), Ost Berlin. 1956. ff. 505.

16) A. Schmidt, a.a.O. 134.

17) M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentalen Vernunft, hrg. V. A. Schmidt, Frankfurt / M. 1967. 123. 164f. 2에 의하면 이성은 자연을 지배하는 도구(Instrument)도 되고 아울러 자연과 화해를 이루는 도구도 된다.

18) Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. VII. Frankfurt / M. 107.

로서만 수행할 수 있다. 이런 합리성에서 테크닉은 그 자신 화해의 수단 이 되며, 또 생명술(生命術: art of life)의 오르가논이다. 그러므로 이성의 기능은 예술의 기능을 수렴하는 것이다.”<sup>19)</sup> Bloch는 지금까지의 테크닉은 자연계에 대해 마치 적지에서의 점령군처럼 행세한 격이었으며 그 자연계 자체의 생리와 내적인 것에 대해서는 전혀 아는 바가 없었다고 한다.<sup>20)</sup> 테크닉과 자본주의의 이러한 범죄와 타락, 그리고 자연에 대한 착취는 아마 Francis Bacon 이래로 내려온 것이 아니겠느냐고 Bloch는 추정한다. 그는 또 인류의 나은 삶은 자연에서 약탈한 것이지만, 자연은 인간과 더불어 주체자됨(Subjektsein)으로 이러한 비주체화되고 물화(物化)됨을 거부한다고 보았다. 그의 이런 자연윤리적 견해에도 불구하고 Jonas나 Glaser<sup>21)</sup>, 또 Schmidt 등이 비판한 대로 Bloch 사상에는 테크닉과 원자력 등을 통한 자연의 개조 내지 변형으로 지상의 유토피아가 도래할 수 있다는 매우 전형적인 인간중심적 미래 낙관론이 들어 있다.

이상으로 우리는 맑스주의 내지 신탁주의 사상가들의 ‘자연과의 화해’ 내지 ‘자연의 회복’ 등에 대한 견해를 살펴보았는데, 그러나 그들이 말한 이성과 테크닉을 통한 자연과의 화해는 이미 자연의 지배를 전제하고 있으며, 또 환경오염 문제 등과 같은 실제적인 문제에 있어 구체적인 해결책을 던지지 못하고 또 그것의 실현 자체도 불가능한 것으로 보여진다.<sup>22)</sup> 그리고 ‘자연의 회복’에서 나타난 자연의 종말론화(Eschatologisierung)도 마치 사회의 종말론화와 마찬가지로 지금 여기(hic et nunc)의 문제를 해결하기에는 너무 관념적이다. 그리고 이것은 또 여전히 인간중심적 자연윤리에 귀착하고 있음을 볼 수 있다.

19) H. Marcuse, One-Dimensional Man, London, 1954. 187. 역시 그의 후기 작품 ‘Counterrevolution and revolt’(Boston)을 참조하라. Vgl. J. Habermas, a.a.O. 57ff.

20) E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 1973, 814.

21) Vgl. W. R. Glaser, Soziales und instrumentales Handeln, Frankfurt, 1972, 107 ff.

22) Vgl. A. Schmidt, a.a.O. 139ff. Bloch의 자연관에 대해서는 그밖에 스웨덴의 철학자 Ch. Persson의 Die mitproduzierende Natur: über die Naturauffassung in Ernst Blochs Philosophie, in: Bloch Almanach, 5 Folge, 1985를 참조하라.

Arnold Künzli는 이런 류의 자연윤리가 현재 상황에서의 책임 회피를 정당화하려는 작태라고 힐난하고 있다.<sup>23)</sup> 그래서 우리는 이제 이런 사상에 대한 Antithese 내지 개선책으로 자연에 대한 책임을 강조하는 네번째 경향인 자연중심적 생태윤리학(biozentrische Öko-Ethik)을 고찰하고자 한다. 이 입장은 Jonas를 위시하여 Carl Amery, Holmes Rolston III, Ervin Laszlo, Aldo Leopold 등에 의해 표방되었다. 이 입장을 간명히 기술하면, 생태계를 보존하는 것이 인간의 생존 환경에도 관련이 있지만 그것보다 앞서 자연 그 자체를 위한 것이며, 자연도 인간과 같은 고유의 생존권을 지니고 있다는 것이다. 따라서 오로지 인간에 대해서만 윤리를 말하는 전통적 견지를 떠나서 자연에 대한 책임의 원리를 개진한다. Jonas는 전통적인 자연관이 지나치게 인간중심적이고 또 인성인형적(人性人形的: anthropomorph)이었다고 비판하면서 자연도 윤리적인 고유 권한(ein sittliches Eigenrecht)을 지녔다고 주장한다.<sup>24)</sup> 자연 내부에도 목적과 가치가 있음을 논증하려고 Jonas는 몇 가지 실례를 든다. 기구적 도구인 망치와 사회적 도구인 법정은 그에 의하면 명백한 목적성을 지닌 것이고 또 그 목적성은 인간에 의해서 주어지고 또 인간을 위해서 존재하지만, 걷는 것과 소화기관은 좀 다른 류의 것이다. 이 두 가지도 목적성을 지니지만 위의 두 가지 예에서처럼 인조적인 성격을 띠지는 않는다. 걷는 것은 의지적인 육체운동으로 인간 의지가 개입되므로 혹 그냥 둔다 하더라도, 음식을 소화하는 소화기관은 인간의 의지나 목적 부여에 관계없이 자연적으로 목적 기능을 수행하므로 이런 관점에서 볼 때 자연 내부에도 활동의 주체성과 목적성의 존재를 정당화할 수 있으며 나아가 그것 자체의 주체자됨과 윤리적 고유권을 인정할 수 있다는 것이다.<sup>25)</sup> 목적은 이렇게 인간적이든 동물적이든 모든 의식을 넘어서 물리적 자연계에 하나의 고유한 원리로서 존재한다는 것이

23) Vgl. A. Künzli, Von der Kunst des Überlebens in einer technologischen Gesellschaft, 1971. 278 f.

24) H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, 29f.

25) ibid, 107ff.

며, 존재 내에서의 이러한 목적의 내재성(內在性)은 역시 존재 내에서의 가치의 내재성을 보여준다는 것이다.<sup>26)</sup> 이렇게 자연계는 인간과 같이 목적성과 가치를 지니는 주체자이고 또 윤리적 고유권을 지닌다고 본다. 이러한 자연에 대해서 인간이 자연의 고유한 존재와 목적성의 원리와 다른 이질적인 원리로 접근하고, 또 그것으로 자연을 개발하고 착취하는 것은 자연의 고유 목적을 무시한 비윤리적 행위라는 것이다. 이런 점에서 Jonas의 생태윤리학은 과히 혁명적이라 할만한 새로운 윤리 개념을 도입하면서 그 원리로 생태계 보존에 대한 인간의 책임을 묻고 있다. 그러나 우리의 비판적 시각에는 그 역시 철저한 자연에 대한 인성인형적(人性人形的) 해석에 머물러 있고 또 범심리주의(汎心理主義; Panpsychismus)에 빠져 있다.<sup>27)</sup>

Jonas가 자연중심적 생태윤리학의 기본 원리를 개발한데 이어 Carl Amery는 생태계의 보존에 대해 실제적으로 무엇을 해야하는가에 초점을 맞추고 있다. 그에 의하면 생태계에 대한 가장 우선적이고 실제적인 책임은 하나의 그룹이나 하나의 방식에 대한 것이 아니라 전체로서의 지구에 대한 일종의 집단적 책임이어야 한다고 하면서 지구에 대한 책임의 윤리(Ethik der planetarischen Verantwortung)를 주장한다. 그밖에 미국의 철학자 Ervin Laszlo 등은 Schweitzer처럼 생명과 자연계의 체계에 대한 외경(畏敬)을 호소한다. 신중심적인 생태윤리학으로 넘어가기 전에 인간 중심적, 자연중심적 생태윤리학을 체계화한 Jonas에 대해서 간략히 논하고자 한다. 이미 생태윤리학의 고전이 되고 또 그것의 이정표를 만든 「Das Prinzip Verantwortung」(1979) 이래 Jonas는 이 분야에 관한 수편의 논문과 또 저서 「Medizin, Technik und Ethik」(1985)을 내었다. 자기 사상 전개의 초기 단계에는 영지주의(靈智主義 Gnosticismus) 연구로 명망을 얻은 Jonas는 70년대에 접어들면서

26) ibid, 144, 153.

27) Vgl. O. P. Obermeier, "Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik", in: Philosophisches Jahrbuch. Bd. 88. 1988. 1. 431~433에서 Jonas의 이 목적주의(Finalismus)를 몇 가지 측면에서 비판하고 있다.

테크닉과 생태학의 문제에 철학적으로 접근하면서 새로운 윤리를 제창했던 것이다. 이 새 윤리는 화려한 산물을 제공하는 테크닉 발전의 이면에 놓인 생태계의 회복할 수 없는 치명적인 파괴를 직시하고 이제는 후세대의 생존과 또 자연계 그 자체의 생존권을 위해 인간이 책임의 윤리를 지니자는 주장이다. Jonas는 이 책임의 원리(Das Prinzip Verantwortung)와 함께 자연의 개조(Umbau)를 통한 지상 유토피아 건설을 외친 Bloch의 희망의 원리(Das Prinzip Hoffnung)를 정면 비판하고 나섰던 것이다.<sup>28)</sup> Jonas의 이러한 책임윤리는 그 성격상 본체론적이고 또 목적론적이어서 Karl-Otto Apel 같은 이는 그의 사상이 '준(準)아리스토텔레스적'(quasi-aristotelisch)이라고 규정지었다. 아무튼 그의 윤리는 성경적이거나 신학적이지는 않다. 그는 기독교의 윤리를 근시안적이고 협소한 윤리라고 비판하면서 창조와 그 질서, 그리고 하나님의 나라 등에 대한 사상적 토대 위에서 자기 이론을 전개시키지 않는다. Fritz Buri가 강조한 바대로 Jonas는 자기 사상을 철저하게 존재(Sein)의 개념과 본질에서 전개시키기에 순수히 본체론적이에요,<sup>29)</sup> 또 내재주의적 입장을 취하고 있다.

### 3. 신중심적 생태윤리학(Theozentrische Öko-Ethik)

생태윤리학에 있어서의 인간중심주의(Anthropozentrismus)와 자연중심주의(Biozentrismus)는 상호간에 매우 대립적인 양상을 보이고 있

28) 재미있게도 독일서적상 연합체가 수여하는 평화상(Friedenspreis des Deutschen Buchhandels)이 1967년도에 Bloch에게, 1987년도에는 Jonas에 주어졌다. 매년 프랑크푸르트 서적 전시회(Frankfurter Buchmesse) 때 수여되는 국제적으로 명성이 자자한 이 상은 67년도에 희망의 원리와 함께 자연의 개조를 통한 유토피아 건설을 주장한 Bloch에게 주어지고, 10년 뒤인 77년도에는 반(反)유토피아를 주장한 회의적 비판가 Leszek Kolakowski에게, 또 10년 뒤인 87년에는 유토피아론의 포기과 자연의 회복을 설파한 Jonas에게 주어졌다.

29) F. Buri, Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng, in: Theologische Zeitschrift 37, Basel 1981. 164~172.

다. 단적인 예로 1985년(9. 19~21) 독일의 Marburg에서 열린 Allgemeine Gesellschaft für Philosophie 주최의 철학모임에서의 양진 영간의 논쟁을 들 수 있다.<sup>30)</sup> 이런 논쟁은 영미쪽에서도 활발하다.<sup>31)</sup> John Passmore같이 인간중심주의를 주창하는 이들은, 자연중심주의는 인격의 우월성을 말하고 학문적·기술적 합리성을 표방하는 서구적 전통과 상반되고 그것에 위협한 것이라고 지적한다. 자연중심주의란 그들에 의하면 원시성, 신비주의, 숙명론, 그리고 학문에 대한 적대성과 무비판적 형이상학을 지니고 있다.<sup>32)</sup> 이에 반해 자연중심주의에서는 인간중심주의가 인간을 자연 일반과 구별되고 색다른 것이라고 주장하므로 일종의 인종차별주의와 성차별주의와 같은 인간중심적 아집에 빠졌다고 비판한다. 이런 입장은 P. Singer나 St. R. L. Clark 등에 의해서 제기되었다.<sup>33)</sup>

앞서 논의한 바대로 생태윤리학이 인간중심주의이든지 아니면 자연중심주의이든지 간에 그것이 궁극적으로 지향하는 바와 요구하는 바는 같다고 볼 수 있다. 이를테면 생태계의 보존과 유지를 인간을 위해서 하는지, 아니면 자연이 자기 목적성을 가지기 때문에 자연 그 자체를 위해서 하는지에 차이가 있는 것이다. 하여튼 상호간에 비판하듯이 인간중심적 생태윤리는 자연 그 자체의 질서와 나아가 하나님마저 배격하는 인본주의에 빠지게 되었고, 자연중심적 생태윤리는 자연에 목적성과 인격성을 부여하는 인격주의적 자연관에 빠지게 되었다.

30) Vgl. W. Franzens Bericht, in: Information Philosophie 1986, Heft 2, 34~48  
또 D. Birnbacher, ökologische Ethik in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11, 1986, 57~64도 참조하라.

31) 이 문제에 대한 앵글로색슨계의 논쟁에 대해서는 R. Attfield, The Ethics of Environmental Concern, Oxford 1983을 참조하라.

32) J. Passmore, Man's Responsibility, London 1980. 특히 제 7장을 참조 또한 R. A. Watson, A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism, in: Environmental Ethics 5, 1983. 245~256을 참조.

33) P. Singer, Animal Liberation, London 1976; —, Practical Ethics, Cambridge 1979(특히 제 3장); St. R. L. Clark, The Moral Status of Animals, Oxford 1984.

이러한 내재론적 생태윤리를 따라 이제 우리는 신중심적 생태윤리학을 다루어 보고자 한다. 인간중심적 생태윤리와 자연중심적 생태윤리는 신중심적 생태윤리를 초월해로의 도피나 아니면 자연 지배로 연결되는 전통적인 기독교적 자연관을 표방하는 것으로 비판한 것이다. 그러나 바른 신중심적 생태윤리는 내재론적 출발점을 가지고 내재론적 해결책을 제시하는 순서의 두 윤리의 문제점 많은 논지와는 전혀 다른 초월적 관점에서의 성경적 답변을 제시한다.

신중심적 생태윤리학에 앞서 우리는 신중심적 자연윤리학의 두 가지 형태를 거론할 수 있다. 그 한 가지는 신·인간 중심적 자연윤리학(Theo-anthropozentrische Naturethik; Matthew Hale, Clarence J. Glacken, Eric C. Rust, Thomas Sieger Derr)이고, 다른 한 가지는 신·자연 중심적 자연윤리학(Theo-biozentrische Naturethik; Heinrich Sterk, Fritz Blanke, Jürgen Moltmann, Heinz Eduard Tödt, 과정신학자들 - J. B. Cobb, Charles Birch 등)이다. 여기서 말하는 신중심적 자연윤리학이란 서구 기독교계열에서 나온 사상을 말하는 것으로 이것에 속한 경향들은 다같이 내재주의에 침몰하지 않고 인간과 자연 외에 하나님의 존재를 인정하며, 또 그 하나님이 어떤 의미로든지 창조주되심을 인정한다. 그래서 다같이 신중심의 자연윤리를 말하지만 전자는 보다 인간 쪽에 강조를 두고 후자는 보다 생태계를 중심으로 전개하려고 한다. 우리는 여기에서 이 두 경향의 전개 과정과 특성을 논구치 않으려 한다. 다만 우리가 이 경향들을 비판적으로 지적하고자 하는 것은 진정한 의미에서의 신중심적 자연윤리는 하나님의 존재를 인정하고 창조와 섭리의 기본적 원리에서만 인간과 자연에 대한 하나님의 관계성을 말할 뿐 아니라, 그런 형식적인 신중심성에서 진일보하여 자연에 대한 인간의 관계, 자연계의 변천과 역사, 그리고 생태계 파괴에 대한 근본적인 진단과 회복을 위한 구체적인 방로들을 하나님과 그가 계시한 원리에 근거하여 수립하고 제시하는 진정한 의미에서의 성경적 생태윤리여야 한다는 것이다.

그러므로 이제 우리는 우리의 입장-엄밀히 말하면 논자(論者)의 입장-인 세번째의 신중심적 자연윤리인 신중심적 생태윤리학

(Theozentrische Öko-Ethik)을 끝으로 개진하려고 한다. 전통적 의미에서 본 윤리 내지 윤리학은—물론 기독교 윤리학에서도—인간 대(對) 인간의 문제에 국한되었으므로 자연에 대한 윤리를 말하는 이 생태윤리학에 어떤 혐의를 가질지 모른다. 그러나 앞에서도 개념을 정의했지만 생태윤리학이란 환경오염과 생태계 파괴에 직면하여 하나님이 지으신 자연계에 대한 인간의 자세를 다시금 논구해보자는 학문이므로 사실은 기독교 입장에 전혀 배치되거나 이질적인 문제가 아닌 것이다. 이것은 문화라는 것이 자연에 대한 인간의 총체적 개발이라고 한다면 이 문화 이전에 오는 대(對) 자연관이기도 하고 또 문화의 밑바닥에 깔린 심성적 태도이기도 하므로 전(前) 문화적인 것이라고 할 수 있다. 신중심적 생태윤리학에서는 하나님 중심으로, 그리고 하나님께서 계시하신 원리들에 입각하여 자연계의 피조적 본질과 성격, 그리고 문화명령에서 주어진 자연계에 대한 인간의 근본적인 자세는 물론, 생태계 위기에 있어서의 인간의 타락 사건과 그것의 자연에 대한 영향 등을 규명하고 분석한다. 신학적 논의의 전통에서는 인간과 자연의 관계 문제를 무엇보다 창조 신앙과 결부해서 다루고 있다. 심각한 환경문제를 성경적인 창조질서의 관점에서 논의해 보고 거기로부터 생태학적인 방향 설정을 끄집어 내는 것이다. 전반적으로 볼 때 이런 주제는 카톨릭 진영에서 보다는 개신교 신학에서 더 심도있게 논의되었다.<sup>34)</sup>

성경이 제시하는 기독교 세계관의 기본 동인인 창조-타락-구속은 이 신중심적 생태윤리학의 기본 동인이 되기도 한다. 창조의 동인에서

34) 신학적 입장에서 생태학적 윤리학을 다룬 독일어권의 글로는 다음과 같은 것이 있다.

G. Liedke, Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Problem des Umweltschutzes, in: E. v. Weigsäcker(hg.), Humanökologie und Umweltschutz, Stuttgart / München 1972. 36~52; ders., Im Bauch des Fisches. ökologische Theologie, Stuttgart / Berlin 1983; O. H. Steck, Alttestamentliche Impulse für eine Theologie der Natur, in: Theologische Zeitschrift 34, 1978; ders., Welt und Umwelt, Stuttgart u.a. 1978; E. Gräßer, Neutestamentliche Erwägungen zu einer Schöpfungsethik, in: WPKG 68, 1979, 98~114; M. Rock, Theologie der Natur und ihre



이 윤리학은 자연계에 대한 인간의 기본적 자세는 그것을 개발하고 정복하는, 즉 문화명령을 수행하는 청지기임을 말한다. 인류는 하나님의 형상(imago Dei)으로 피조되어 자연계를 지배하고 다스리는(dominium naturae) 만유의 영장(dominus mundi)으로 세움받았다. 그러면 문화명령을 수행하는 일환으로 테크닉을 개발하고 자연을 정복하는데, 다시 말하면 하나님의 명령을 성실히 이행하는데 왜 환경오염과 생태계의 존립 위기가 도래하게 되었을까? 그것은 바로 이 윤리학적 동인의 두번째 계기인 타락이 잘 밝혀준다. 인류의 타락은 이 생태윤리학에서 볼 때 두 가지 근본적인 결과를 낳았는데, 그 한 가지는 아담의 타락은 인류를 대표한 타락일 뿐 아니라 온 지상 피조계를 대표한 타락이므로 결국 자연의 타락을 가져온 것이고, 또 다른 한 가지는 이 타락은 인간과 자연과의 분리를 가져왔다는 점이다. 전자에서 하나님께서 보시기에 좋았던 자연계의 조화와 창조적 질서가 깨지고 자연은 가시와 영경위를 내게 되었고, 후자에게서 자연은 인간의 조화스러운 지배를 거부하여 때로 인간에게 화를 주기도 하고, 또 인간도 자연을 사랑스럽게 개발하지 않고 공격적으로 착취하게 되었다. 타락 사건은 따라서 환경오염과 생태계 위기의 기본적인 틀이다. 특히 인간은 타락으로 인해 이제 하나님을 잃고 망각하여 하나님 없는 그 자리에 자신과 자신의 욕망과 이성을 두고 그것을 섬기게 되었다. 창조의 질서에서 하나님께서 인간에게 주신 위치는 그가 자연 개발을 하는 하나님의 청지기요 대리자이지, 결코 주인이 아니었다. 그래서 만유를 개발하라는 dominium terrae를 주신 것도 인간에게는 유익이 되고 하나님 자신에게 영광이 되기 위함이었다. 그러나 인간은 땅을 지배하므로 자기의 유익은 물론 그것을 넘어서 하나님이 받으셔야 할 영광마저도 차지하려고 했다. 그리고 죄로 인해 끝없이 부풀어진 자신의 욕망덩어리를 채우고 충족시키기 위하여 자연계를 수단으로 그것을 약탈하고 착취하여 왔던 것이다. 이를테면 자연계는 인

---

anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: D. Birnbach(hg.) Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 72~102; A. Ganoczy, Theologie der Natur, Zürich u. a. 1982, 36~77.

간이 자기 욕망을 충족시키기 위한 욕망의 땀감이었다. 그 땀감으로 인간은 지상의 유토피아를 형성해 불러는 허망한 꿈을 가졌던 것이다. 이렇게 볼 때 우리는 현금의 생태계 위기의 배후에 깔린 타락의 동인을 확연히 볼 수 있다.<sup>35)</sup>

그러면 이러한 문제 진단을 한 후 신중심적 생태윤리학은 어떤 해결책을 제시하는가? 앞서 언급한 대로 혹자는 다시 개선된 테크닉을 통한 자연의 회복을 말하고, 혹자는 자연에의 외경을 설파하고, 또 Jonas같은 이는 책임의 원리를 외치지만 이 신중심적 생태윤리학은 근본적으로 그 동인의 세번째 계기인 구속을 말하고 그것을 통한 창조적 질서의 회복을 외친다. 말하자면 자연의 회복뿐 아니라 인간의 회복도 외치고 또 인간과 자연의 본래적 상호관계의 회복도 외친다. 이러한 회복은 예수 그리스도의 구속사건에 기본적으로 성취되었다. 그리스도의 구속을 통해 인간은 주인 아닌 청지기로, 또 참된 만물의 영장으로 제 위치를 회복하고, 그리고 자연개발을 자기 욕망충족의 장(場)으로 도용치 않고 하나님의 영광을 위한 정당한 방법으로 활용한다. 또 이 그리스도의 구속사건으로 자연계 그 자체도 원리적으로 회복되었다고 볼 수 있다. 그런 자연에 대해 인간의 개발도 타락 이전의 본래적 위상으로 회복되어 이제 인간은 자연을 침략적으로 공격하지 않고 사랑함으로 가꾸고 아름답게 개발하게 된다. 여기에서는 올바른 테크닉의 정당한 사용이 있게 되고, 또 욕망충족의 종국적 지향점인 지상유토피아 사상도 포기하게 된다. Bloch와 같은 유토피아론자들에 대해 Jonas는 자체나 에너르기 같은 물리학적 용인을 들먹이며 자연계 자체의 관용의 한계를 논하면서 비판하지만, 신중심적 생태윤리학은 원칙적으로 그리스도의 구속이 역사 이편에 유토피아를 가져다주는 게 아니라 역사 저편에 하나님의 나라(civitas Dei)를 도래케 한다고 가르친다. 이렇게 신중심적 생태윤리학은 내재주의적 입장을 떠나 초월적 입장에서 성경적 동인이 제시하는

35) 신학적인 환경윤리학을 체계적으로 기술하고 있는 참고문헌으로는 A. Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984.

원리에 근거하여 생태계 위기의 원인을 분석하고 그 해결책을 간명하게 제시한다.<sup>36)</sup>

### III. 결어

현대적 의미에서의 생태학, 또는 생태윤리학의 역사는 그렇게 길지 않다. 60년대까지만 해도 부분적이고 국지적(局地的)인 환경오염은 논의 되었어도 전체적인 생태계 위기는 거의 거론되지 않았으며 또 ‘생태윤리학’이란 개념은 자연과학에서나 철학에서도 등장하지 않았다. 그러나 70년대 중반 이래 서방 선진제국의 학계에서 이 문제가 단순히 탁상철학적인 논의를 떠나 긴박한 실재성과 함께 활발히 논의되기 시작했고 오늘날까지 이 문제를 학문적으로 논의한 장단의 논문들은 이루 셀 수 없이 쏟아져 나왔다. 특히 서구나 북미에서는 이 생태윤리학이 철학에서 하나의 중요한 영역으로 자리잡고 대학이나 또 다른 연구기관들에서 개별적으로나 집단적으로 심층적으로 논의되고 있다. 아울러 위에서 살펴본 바대로 생태윤리학은 자연윤리학의 대표격으로 근자 다양한 각도와 방향에서 논구되어 체계화될 만큼 여러 입장들이 표면화되었다. 앞서 상술한 바대로 기독교 내에서도 창조질서와 관련하여 이 문제를 심도있게 다루고 있다.

생태윤리학은 근본적으로 전반적인 생태계의 존립 위기에서 발달된 것이고, 이 생태계 위기는 직·간접적으로 테크닉의 발전과 그것을 사용하는 인간의 의식에 연루되어 있다. 테크닉은 인간에게 하나의 운명(fatum)이다. 17, 8세기만 해도 테크닉은 당시의 인류에게 마치 요술방망이 같은 것이었다. 이 테크닉의 개발과 함께 근대인은 진보(progressus)라는 개념을 고안해 내게 되었고 거기에 발맞춰 진보주의적 역사가들이 금세기 초반까지 등장하게 되었다. 그 이전에는, 다시 말하면 15, 6세기의 르네상스와 종교개혁시대에는 개선(改善)이라면 고대로 회귀하는 것

36) 拙文, “생태계 위기에 대한 성경적 고찰”을 참조하라.

이었는데 비해, 근세 이래로는 그것이 완전히 뒤바뀌어 오로지 미래에만 보다 낮고 완전한 것이 있다고 생각하게 되었다. 19세기 초기까지만 해도 유럽에만 머물렀던 근대적 의미에서의 테크닉이 19세기 중반을 지나 다른 대륙으로 흘러 들어갔고 20세기 중엽 이래 그 힘은 전세계의 모든 것에 심대한 영향을 주고 있다. 현대 이전의 테크닉이 정적(靜的; statisch)이라면, 현대의 테크닉은 동적(動的; dynamic)인 것으로 그것은 Jonas가 예리하게 지적한 바대로 테크닉(Technik)이라기보다 테크놀로기(Technologie)이다.<sup>37)</sup> 테크놀로기 없이는 현대사는 굴러가지 않는다. 그것은 현대인이 회피할 수 없는 운명이다. 그러나 지난 세기까지 요술 상자로 기이하게 보였던 테크닉은 현금에 와서는 지킬과 하이드(Jekyll and Hyde)처럼 두 얼굴을 지니게 되었다. 생태학적 윤리학이 이렇게 활발히 논의되고 있는 것은 이 테크닉의 두 얼굴 가운데 선(bonum)을 주는 측면보다 악(malum)을 가져오는 측면이 더 치명적이기 때문이다. 그래서 현대의 테크닉은 판도라(pandora)의 상자라고 불리워진다. In dubio promalo - 이것이 생태윤리학자들의 기본 생각이다. 이 판도라의 상자가 끄집어 내어 주는 해악들이 심각하고 커서 오늘날의 인류 - 혹 그가 생태윤리학자이건 아니건 - 는 이 반갑지 않은 선물 앞에서 삶과 죽음의 의미를 생각하고 인류와 지구의 장래를 심각하게 고민하게 되었다. 이렇게 테크놀로기의 발전과 그것에 대한 생태윤리학적 반성은 인류에게 소박한 낙관적 역사관을 벌써 빼앗고 종말론적 세계관으로 끄집어 들이고 있다. 이런 점에서 테크놀로기는 종말론적이라고 할 수 있다. 테크놀로기가 인류의 삶이나 삶의 현장과 동떨어진 타인이 아니라, 그것은 바로 자연의 일부가 되어 이것으로 인해 개인의 삶과 인류의 역사는 공히 종말론적 물음 앞에 서게 되었다. 이제 첫번째의 자연과 테크닉이 만드는 기술 문명의 두번째 자연은 뗄 수 없이 연결되어 있다. 그러

37) Jonas에 의하면 과거의 테크닉이 정착성과 상대성을 지녔다면, 현대의 것은 기업성과 과정성을 지녔다. 그리고 전자가 위대한 고전적 문화를 산출했다면, 후자는 동력적 테크놀로기의 특징인 항상 나아가고 능가하는 진보라는 괴물(ungetüm)을 분만했다.

면 온갖 비난과 문제의 대상은 테크놀로지 그 자체인가? 결코 그렇지 않다. 테크놀로지는 이제 인간에 의해 타율적 지배를 안 받을 정도로 무섭게 성장하여 마치 자율성을 지닌 것처럼 보이고 인간의 손아귀에서 벗어난 것처럼 나타나지만 그것은 여전히 의식과 윤리성을 지니지 않은 물적(物的) 기술에 불과하다. 문제는 테크놀로지에 있는 게 아니라 그것을 만들고 사용하는 인간에게 있다. 테크놀로지가 지킬이 되기도 하고 하이드가 되기도 하는 동인은 그것을 다루는 인간에게 있다. 그래서 우리는 저 희랍의 극작가 Sophokles의 작품에서 함창으로 나오는 경귀에 공감하는 것이다. “무서운 것은 많다. 그러나 인간보다 더 무서운 것은 없다.” 테크놀로지가 판도라의 상자라면 그것을 만지는 현대인은 ‘쇠사에서 풀린 Prometheus’인 것이다. 그래서 판도라의 상자와 함께 이 Prometheus는 스스로 파멸의 길을 닦아 가고 있다. 현금의 인류는 테크놀로지와 함께 지구의 폐허와 역사의 종말을 목전에 보고 있는 것이다. 그래서 우리는 테크닉의 개발과 사용을 경고하고 환기시키며 생태계 위기에 대한 인간의 자세를 호소하는 생태윤리학을 말하지만 그것을 성경이 제시하는 신중심적 생태윤리학의 세번째 동인인 구속의 원리로 말한다.

어떤 기독교 역사가는 대단한 자긍심을 가지고 테크닉과 과학의 발전이 기독교의 정신이 지배하는 서구에서만 이루어졌다고 한다. 그리고 진보적 역사관이 기독교적이고 또 하나님의 경륜이나 종말론에서 비롯된 것으로 본다. 그러나 우리가 우선 역사관에서 명확하게 지적할 것은 역사 내에서의 점진적 향상과 유토피아의 도래를 주장하는 세속적 진보사관과 달리 기독교의 역사관은 역사의 점진적 개선을 말하지 않고, 또 창조주 예수 그리스도의 성육을 기점으로 하여 종말에 이르기까지 역사가 지속적으로 흐른다는 의미에서 역사의 점진성을 말한다. 그리고 현대의 두 얼굴을 지닌 테크놀로지는 기독교 사상의 열매라고 단언하기가 어렵다. 혹 그렇다면 그것은 기독교 사상의 세속화된 열매에 불과할 것이다. 그러나 사상사적으로 엄밀히 추적하면 이런 고도의 테크놀로지의 발전과 기술시대의 도래는 멀리 스토아 철학에서 시작하여 Bacon과 Descartes, 그리고 Newton 이래의 근대철학에서 그 원인(原因)을 찾아

야 할 것이다. 이런 주장은 최근의 연구들에 의해 밝혀진 것이다.<sup>38)</sup> 우리가 특히 창세기의 초두를 보면 하나님을 떠난 가인의 후예들이 테크닉과 세속 문화를 발전시켰지 하나님의 백성 계열인 셋과 에노스의 후손들은 이런 일보다 영적인 일에 관심을 기울였음을 알 수 있는 것이다. 그래도 테크놀로지의 위험스런 발전과 생태계 위기의 원인(原因)이 기독교 사상에 강변하는 이들에게 있다면 우리는 그들에게 그것은 기독교 사상을 바로 파악하지 못했거나 아니면 역사적으로 그릇되게 해석하고 적용한 이들의 오류이지 성경의 본래적인 뜻은 그렇지 않다고 변증할 수 있는 것이다.<sup>39)</sup> 이미 13세기의 신학자이며 수도승이었던 Roger Bacon이 자연정복을 말하고, 또 그보다 더 앞서서는 중세 수도승인 Hugo Von St. Victor가 'maitre et possesseur du monde'라고 한 Descartes보다 오백여년 먼저 'possessor et dominus mundi'라고 했지만<sup>40)</sup> 이 때 이들이 뜻한 것은 자연에 대한 착취를 말한 것이 아니라 자

38) 특히 Georg Picht같은 철학자들이 이런 주장을 한다.

Vgl. G. Picht, Human Ökologie und Frieden, hrg. v. C. Eisenbart, Stuttgart 1979. 그밖에 Ernst Bloch나 Jonas 등도 유사한 견해를 지닌다.

39) 예컨대 Lynn White, Jr.는 그의 논문 The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, in: Science 155, Mar. 10, 1967, pp. 1203~7에서 성경적 세계관이 인간을 자연의 청지기가 아니라 정복자가 되게 했다고 비난했다; 또 카톨릭 철학자인 Carl Amery도 1972년에 나온 그의 저서 「Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums Reinbeck」에서 이러한 테크닉의 발전을 통한 생태계 위기의 도래가 기독교 사상에 원인이 있다고 보았다. 그에 의하면 창세기의 문화명령은 인간을 지구와 분리시켜 스스로 지배자가 되게 하여 땅을 무자비하게 공격하게 하였다는 것이다.

또한 J. B. Cobb jr., Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik, München 1972; E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981 참조; 반론적인 입장에 대해서는 U. Krolzik, Umweltkrise. Folge des Christentums? Stuttgart/Berlin 1979. 를 참조 또한 G. Altner, Technisch - wissenschaftliche Welt und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 20, 85~118.

40) Vgl. K. Löwith, Gesammelte Abhandlungen, 1960. S. 249. A22.

연에 대한 가꿈을 설편한 것이다.<sup>41)</sup>

아무튼 신중심적 생태윤리학은 앞에서 논의한 바대로 테크닉의 제어할 수 없는 발전에서 파생된 생태계 위기의 문제가 인간의 타락에 근본 원인이 있음을 말하고 구속을 통한 창조질서로서의 진정한 회복에서 이 문제가 해결됨을 제시한다. 이 회복에서 인간은 이제 dominium terrae의 문화명령을 바르게 수행하고, 또 스스로 주인이 되려고 하지 않고 앞서 가시면서 제시하시는 하나님의 역사(役事; operatio Dei)에 청지기로 협력(cooperatio)하게 된다. 나아가 성경적 세계관은 한편으로는 테크닉을 통한 생태계의 필멸을 말하지도, 또 그것에 대한 단순히 위기 의식과 공포만도 말하지 않고, 다른 한편으로는 지상 유토피아도 주장하지 않는다. 그것은 말한다: 태초에 Utopia가 있었다. 그러나 미래의 지상에는 U-Topia( οὐ τόπος =장소가 없음)가 있을 것이다.

---

41) Hugo의 이런 사상에 대해서는 Udo Krolzik, Umweltkrise-eine Folge des Christentums, Stuttgart. 1979. 70, 80 u. Ö를 참조하라.