

한스 요나스의 책임 윤리에서 “공포의 발견법”의 실효성 문제와 보완책

배희진*

초록 본 연구는 한스 요나스(Hans Jonas)의 ‘책임 윤리’의 실천 방법론으로서 ‘공포의 발견법’의 실효성에 대한 비판적 고찰, 보완의 필요성 제기 및 보완책 제안을 목적으로 한다. 공포의 발견법은 미래 인류의 존속이라는 책임의 대상을 인지하고, 미래 인류가 절멸하는 불행한 모습을 환기하여, 상상력을 통해 이 불행한 사태를 공포의 감정이 스스로 인식하도록 한다. 요나스는 공포를 병리적 공포, 일상의 소심한 공포, 그리고 이성적 공포로 분류하고, 자신이 의미하는 공포를 이성적 공포로 제한한다. 공포의 발견법은 우리가 이성적 공포의 설득으로 인하여 도덕적 관심이 일깨워지고 책임 있는 행위를 지향한다고 하는 인지-공포-책임의 구조를 갖는다. 필자는 미래의 인류와 자연에 대한 책무의 수행이라는 책임 윤리의 기조에 동의하지만, 발견법에 있어서 공포 감정만을 발견해서는 현세대가 미래 세대에 대한 책임감을 고취하여 실천적 행위로 전환하기 어렵다고 본다. 따라서 공포에 제한적인 의미를 두고, 미래 세대에 대해 연민의 감정을 발현할 것을 제안한다. 즉, 무고하게 부당한 일을 겪게 될 것 같은 미래 인류에 대한 연민의 감정을 발견하게 하는 인지적·정서적 요소와 실천을 향한 행위적 요소를 규명하여 인지-공포-연민-책임의 구조를 제안한다. 이 보완책은 공포 감정으로부터 책임 있는 행위로 가는 노정에서의 이탈을 막기 위해 좀 더 촘촘하게 짜인 경로라고 할 수 있다.

주제어 공포, 책임, 연민, 윤리, 도덕 감정, 상상력, 미래 세대, 생태파괴

* 순천대학교 인문고전학과 박사과정 수료

1. 서론

본 연구의 목적은 한스 요나스(Hans Jonas)의 ‘책임 윤리’의 실천 방법론으로서 ‘공포의 발견법’(Heuristik der Furcht)에 대한 이해, 공포의 발견법을 통한 책임 윤리의 실효성에 대한 비판적 고찰, 그리고 보완의 필요성 및 보완책 제기이다. 기본적으로 필자는 요나스의 책임 윤리의 테제에 공감하지만, 생태 문제의 경우 가장 큰 난점이라 할 실천적 적용에 있어서 책임 윤리가 제시하는 공포의 발견법에 대해서는 비판적인 입장이다. 이제까지 공포의 발견법을 논의의 주제로 삼은 논문이나 저서는 거의 없지만, 대표적으로 티발데오(Roberto Franzini Tibaldeo)¹는 공포가 우리로 하여금 진보를 양적 증가의 관점에서가 아닌 책임의 관점에서 바라보게 하고, 책임 있는 행위의 동기를 제공하므로 공포가 유용하다는 점, 하지만 공포의 효율성의 측면에서는 난점이 있음을 주목했다. 임흥빈은 『기술 문명과 철학』²에서 요나스의 『책임의 원칙』에 관하여 하나의 절 전체를 할애하여 책임 윤리가 반드시 묵시록적인 공포를 수반해야 할 필요는 없다는 점을 지적한다. 필자는 이들의 논점에 더하여 공포의 발견법이 요나스의 책임 윤리에서 갖는 위상 및 실천 방법론으로서의 문제점과 한계에 대해 논하고 구체적인 보완책을 제안할 것이다.

요나스는 “행위를 못하게 막는 공포가 아니라 행위를 하도록 복돋우는 공포가 바로 책임의 본질적 속성이며, 우리가 뜻하는 공포도 바로 그런 것

1 Roberto Franzini Tibaldeo (2015), “The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?,” In *Ethics in Progress* 6(1), pp. 225-238 (URL: <http://hdl.handle.net/2078.1/171031>). 논문에서 저자는 공포와 책임이 사적 영역과 공적 영역 모두에서 인간의 행동과 관련됨에 주목한다. 그리고 우리의 자유가 양면성을 갖고 있듯, 우리를 책임으로 인도하는 안내자의 역할을 하는 동시에 자기 파괴적인 특징을 가진 부정적 감정으로서의 공포의 양면성에 초점을 두고 논의를 전개한다.

2 임흥빈(1995), 『기술 문명과 철학』, 문예출판사, pp. 162-272.

이다. 이것은 또한 책임의 대상에 대한 공포이기도 하다.”³라고 밝혀 자신의 윤리학에서 공포가 갖는 높은 위상을 감지할 수 있게 한다. 요나스의 공포는 실천하게 하는 동인으로서의 공포, 책임의 대상에게 닥칠 위험에 대한 공포, 즉 미래 인류가 존재하지 않게 될 것에 대한 공포이며, 이것을 현재 우리 자신의 공포로 받아들여야만 실천 행위로 이행할 수 있다. 이 공포를 우리의 것으로 받아들이지 않는 한 우리와 직접 연관되지 않은 미래의 존재에게 닥칠 불행은 우리 삶의 영역 밖의 일이다. 그러므로 우리는 상상력과 감수성을 동원해 공포를 탐지해야만 한다. 바로 이것을 요나스는 ‘공포의 발견법’이라고 명명한 것이다. 공포의 발견법은 먼저 책임의 대상물을 인지하고, 미래생태의 불행한 모습을 환기하여, 이 불행한 사태를 상상력을 통해 공포의 감정이 스스로 인식하도록 한다. 공포의 발견법이 제대로 수행되면 공포는 설득력 있게 합리적으로 자신을 인식시키고, 이렇게 설득력을 갖춘 공포로 인하여 우리는 도덕적 관심이 일깨워지며 미래 인류의 실존과 본질을 지키기 위해 책임 있는 행위를 하게 된다. 이것이 요나스가 요청하는 공포의 발견법이 진행되는 전체적인 구도다. 동시대 인류에게 공포의 발견법을 사용하는 것은 방법론적 타당성의 문제를 제기할 수 있다. 왜냐하면, 일반적인 의미에서 공포라는 부정적인 감정을 불러일으키는 잘못된 수단을 통해 옳은 목적을 달성하려는 것으로 보이기 때문이다. 오해의 불식을 위해 요나스가 『책임의 원칙』에서 이성을 마비시키는 “병리적”⁴ 공포, 이성을 약화시키는 일상의 소심한 공포, 그리고 “이성적” 공포로 공포 감정을 분류하고, 자신이 의미하는 공포를 이성적 공포로 한정 지어 사용했다는 것은 이러한 문제 제기를 예상했다는 방증일 것이다. 책임의 감정의 원천으로

3 Hans Jonas (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, p. 391.

4 요나스는 *Das Prinzip Verantwortung*에서 이 표현을 칸트에게서 가져왔음을 밝히며, 흡스의 최고악에 대한 공포, 즉 폭력적 죽음에 대한 공포도 여기에 포함시킨다. 한편, 요나스는 자기보존 욕망에서 오는 흡스의 극단적 공포를 이기적 공포라 하고, 자신의 몰아적 공포 또는 사심 없는 공포와 대비시키기도 한다(p. 65, 392 참조).

서 불러일으키고자 하는 요나스의 공포는 책임 있는 행동을 하도록 고무하는 “이성적” 공포이므로, 병리적 공포나 일상에서 느끼는 소심한 공포로부터는 멀찍이 거리를 두고 있다고 말할 수 있다. 공포의 종류에 관한 요나스식 분류와 공포의 의미에 관한 그의 제한적 용법을 그대로 따르면 잘못된 수단으로 옳은 일을 하려 한다는 비판은 무력화되고, 이성적 공포감의 촉발로 인한 미래지향적인 실천 행위가 뒤따를 것이다. 이러한 결론은 요나스의 분류대로 공포가 구분되고, 우리가 모든 감정 가운데 유독 “이성적인” 공포에 설득당해 도덕적 관심이 일깨워진다는 전제가 성립해야만 가능하다. 그리고 요나스의 전제가 모두 성립하여 그의 주장대로 이성적 공포가 사심 없는 합리적 작용으로 책임 있게 행위하도록 우리를 북돋을 때 그것이 실제 행위로 이행돼 장기 지속될 수 있을지 타진해 볼 것이다. 나아가 요나스가 분류하지 않은 공포가 이성적 공포와 혼재될 가능성, 그 종류야 어떻든 요나스가 극단적으로 부각시킨 공포 감정이 윤리적으로 책임 있는 행위라는 목적을 향해 나아가지 못할 가능성, 그리고 미래의 불행한 사태와 관련하여 우리가 발견하게 되는 것이 공포가 아닌 다른 감정일 가능성 혹은 공포를 포함한 다른 감정일 가능성을 살펴볼 것이다.

요나스의 공포의 발견법에서 상상력은 우선적으로 중요한 매개이며, 상상력을 통해 환기되는 공포는 실행을 위해 더더욱 중요하다는 것이 명백하다. 요나스는 합당하다는 점과 스스로를 위한 것이 아닌 이타적 속성을 갖는 것임을 들어 이성적 공포의 위상을 더욱 높인다. 요나스가 “두려워함(fürchten) 자체가 역사적 책임의 윤리학의 일차적이고 예비적인 의무가 된다.”⁵라고 기술한 것도 이타적 실행력을 배태하고 있는 공포의 위상을 암시하는 것으로 이해할 수 있다. 공포가 책임 윤리의 일차적이고 예비적 의무라고 한 요나스의 주장을 수용할 때 공포의 발견법을 매개하지 않는 책임 윤리의 실천적 적용은 가능하지 않게 된다는 말이 성립될 수 있다. 그렇다

5 Hans Jonas (1979), p. 392.

면 공포의 발견법은 그의 책임 윤리의 방법론으로서만 기능한다기보다 요나스의 표현대로 ‘책임의 본질적 속성’이며 이는 곧 그 자체로 그의 책임 윤리 전체의 본질적 속성이라고 할 수 있다. 공포의 발견법을 책임 윤리의 본질적 속성으로 인정하면, 공포의 발견법의 한계는 책임 윤리 전체의 한계성 문제로 점화되어 이론 전체를 흔들리게 하는 빌미가 될 것이다. 그러므로 공포의 발견법의 문제점을 파악하고 이를 보완하는 전략이 더욱 필요하다.

이러한 문제의식을 바탕으로 2.2.절에서 공포 감정 일반에 대한 이해 및 요나스의 공포를 이해하고, 도덕심을 불러일으켜 미래 세대를 위해 책임 있는 행위를 실천하는 노정에서 이성적 공포라는 감정에 과중한 부담을 지우는 문제와 이로 인하여 공포의 발견으로부터 윤리적 실천 행위로 전환함에 있어 한계를 밝힐 것이다. 2.3.절에서는 실천적 한계를 갖는 방법론에 대한 보완으로서 고통받는 다른 사람에게 가까이 실질적 도움을 주고자 하는 감정인 연민의 발견을 통해 공포-연민의 발견법을 제안할 것이다. 이러한 논의를 전개하기 위한 선행 작업으로서 먼저 요나스의 책임 윤리 안에서의 공포의 발견법을 상술할 것이다.

2. 공포의 발견법: 실효성 검토 및 보완

2.1. 책임 윤리 안에서 ‘공포의 발견법’ 이해

『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』에서 요나스는 기술시대에 기술을 최대의 권력으로써 행사하는 인류가 적절히 대응할 수 있는 윤리가 부재한 상태를 ‘최대의 권력이 최대의 공허와 짝을 짓는 윤리적 진공상태’⁶라고 진단했다. 기술에 의해 매개되는 인간 행위가 규모, 대상, 그리고 결과

6 Hans Jonas (1979), p. 57.

적 측면에서 새로운 단계에 진입했기 때문에 인간 중심적인 전통윤리학이 자신의 동시대성의 틀에 담을 수 없고, 인간 행위의 본질이 이처럼 변했으니 윤리의 명법도 변화해야 함을 비유적으로 표현한 것이다. 요나스는 진공상태의 윤리에 대한 대안으로 ‘책임 윤리’를 제안한다. 이 새로운 윤리학은 인간이 전횡하는 과도한 권력에 대한 자기통제적 해법으로서 책임의 지평을 불확정적 미래로 넓혔다. 요나스는 아리스토텔레스로부터 칸트에 이르는 종래의 윤리학과는 다른 미래지향적 책임 개념을 전면에 내세우는 당위성에 대해 책임의 감정이 있어야만 비로소 사태 개선을 위해 행동할 수 있기 때문이라고 한다. 그리고 객관적 법칙과 주관적 의지의 매개체로서 해석되는 칸트의 경외 감정이 순수하게 객관의 사태에 대한 것이라기보다 구체적 존재나 현상의 층위에서 발생한다고 생각하여 경외 감정의 한계를 비판한다.⁷ 도덕법칙에 대한 경외 감정만으로는 충분하지 않음을 지적하며 유연성과 불안정성에 노출된 생명체에 대한 책임의 감정을 부각한 요나스로서는 칸트에게는 언제나 이미 전제되었던 인간의 실존이 강력히 도전받는 사태에 놓였으므로 책임 윤리의 근본 명제는 “일단 미래는 존재해야 한다”⁸는 것이다. 그런데 ‘미래는 어떤 위원회에서도 대변되지 않으며, 자신의 세력을 이용할 힘이 없기 때문에 요나스는 미래 인류의 현존을 위한 현재 인류의 당위적 실천 개념으로 책임을 강조한다.’⁹ 그의 책임 윤리가 근대 이후 세계의 획기적 성장 동력인 기술이 위협적인 위협인자를 동시에 키워오며 현재 인류에게 주는 희망의 허구성을 인식하도록 촉구하면서 생태적 삶으로의 실천적 전환을 긴박하게 요청할 때, 인간도 다른 모든 생명체와 마찬가지로 자연의 일부이며 취약한 존재임에도 모든 생명에 대한 막중한 책임을 맡아야 하는 이유는 과학기술을 발전시킨 주체자이자 기술력을 가진 권력자로서 권력 행사보다는 책임지는 위치에 근거해야

7 Hans Jonas (1979), pp. 167-171.

8 Hans Jonas (1979), p. 61.

9 Hans Jonas (1979), p. 55.

하기 때문이다. 요나스의 표현을 빌리자면, “인간만이 생명의 가치를 이성적으로 통찰할 수 있고, 그들에 대해 책임질 수 있는 도덕적 존재이기 때문이다.”¹⁰ 따라서 책임을 질 수 있는 도덕적 존재인 현세대에게 ‘미래 인류의 현존’은 바로 책무의 대상이며 책무의 제1 전제조건이자 책임 윤리의 기본 원칙이 된다.

요나스의 책임 윤리는 책무의 합리적 근거인 이성에 관계된 객관적 도덕법과 의지를 움직일 수 있는 도덕 감정(moralische Gefühl)을 주관적 근거로 제시한다. 도덕법이 도덕적 행위의 동기를 유발하는 것은 아니므로 도덕법이 우리를 촉발하여 의지를 움직이도록 호소하기 위해서는 우리의 감정이 개입해야 한다. 즉, 사태에 대한 추상적 확인과 구체적 동기유발 사이의 간격을 감정이 연결해야 하는데, 도덕 감정 가운데 책임의 감정이 그 교량 역할을 한다. 우리의 이성적 통찰력이 호소를 매개하는 것처럼 호소가 우리의 감정에서 책임의 감정을 발견하는 것은 우리 본성의 도덕적 본질에 속한다. 도덕 감정은 자신을 초월하여 자신에게 권리를 부여할 것을 요구하는데, 자기 초월적인 범위의 관점에서 보면 책임은 한시성이라는 우리의 존재론적 성격에 대한 도덕적 보완이라 할 수 있다. 논리적 순서에 따르면, 책무의 타당성이 우선적이고, 응답하는 감정은 이차적이다. 그러나 주관적 측면인 도덕 감정이 내재적으로 주어져 있고 알려진 것이며 초월적 요청 속에 함께 포함되어 있기 때문에 실천의 추동력을 위해서는 도덕 감정으로부터 접근하는 것이 이롭다.¹¹ 요컨대, 인간이 생명의 지속적 가치에 응답하면서 의지를 움직일 수 있게 하는 동인이 도덕 감정이며, 그중 책임의 감정이 이성과 의지를 매개하고 그 근거에 상상력의 도움으로 공포 감정이 촉발되어야 최종적으로 생명의 실천 행위로 옮겨 갈 것이다. 주관적 의지와 객관적 사태를 연결해 주는 책임의 감정이 행위를 하게 하고, 그러한 행위에 의해

10 Hans Jonas (1979), pp. 184-185.

11 Hans Jonas (1979), pp. 162-164.

실존에 대한 객체의 요청을 지속시켜 주는 마음을 일으키는 것도 이 책임의 감정이다.

요나스는 “우리가 실제로 무엇을 책임지고 보호해야 하는가를 알아내기 위해 도덕철학은 희망보다는 공포를 논의의 대상으로 삼아야 한다.”¹²라고 거듭 강조한다. 불확정적 미래에 대한 우리의 예측은 개연적일 뿐인데, ‘미래에 관하여 표상된 최후 효과를 통해 지금 우리가 무엇을 행해야 하고 무엇을 행하지 말아야 하는지 결정할 수 있어야 하는 만큼 예측의 불확실성은 윤리이론의 실천적·정치적 적용에 있어 심각한 약점이다. 그럼에도 이 불확실성은 희망의 예견보다는 오히려 불행의 예견에 더 주의를 기울여야 한다는 실천적 규정의 근거가 된다. 자연적 진화의 장기성을 인간의 계획 행위의 상대적 단기성으로 대체하면서 기술 권력의 침해가 전 지구적 차원에서 생태파괴의 위험과 기술 파생적인 불안을 산출하고 있으므로 유토피아적 목적을 실현할 기회를 놓치는 대가를 지불하더라도 묵시론적 예견들을 피해야 한다는 도덕적 명령은 신중함을 요청하고 이 신중함이 도덕적 행위의 핵심이 된다.’¹³ 묵시론적인 예견들이 당장은 현실성 없어 보인다고 해도 표상 가능한 결과의 확실성이 아니라 내용의 절대적 중요성 때문에, 요나스가 결정의 순간에 구원의 예측보다는 불행의 예측을 우선시해야 한다는 규정의 타당성을 확보하는 윤리적 근거는 미래 인류의 현존 원칙은 현재의 우리를 무조건적으로 구속하는 책임에 대한 확실한 정언 명법이라는 점이다.¹⁴ 책임 윤리의 정언 명법인 “미래의 인간의 불가침성(integrität)을 너의 의욕의 동반 대상으로서 현재의 선택에 포함하라.”¹⁵는

12 Hans Jonas (1979), p. 64.

13 Hans Jonas (1979), pp. 71-72.

14 Hans Jonas (1979), pp. 81-82.

15 Hans Jonas (1979), p. 16. 이것은 칸트의 정언 명법 형식을 차용한 “너의 행위의 효과가 지상에서의 진정한 인간적 삶의 지속과 조화되도록 행위하라.”라는 명법을 변형한 생태학적 정언 명법이라고 할 수 있다. 요나스는 정언 명법의 고귀함이 불리일으킨다는 칸트의 경의 감정의 한계를 극복하고, 책임 감정의 관여로 주관적 의지를 자극하여 객관적 사

칸트식 정언 명법의 외연을 확장한 미래지향적인 정언 명법이다. 따라서 미래의 세계와 인간 본질의 불가침성을 인간 자신의 권력의 침입으로부터 지켜야 한다는 것, 이 책임 명법의 절실함이 미래의 불확실성에 대하여 계몽된 용기인 신중함을 요청하는 이유이며 희망보다 공포를 발견해야 하는 이유다.

우리는 미래의 공포의 대상에 대해 표상, 즉 상상을 통해서만 공포를 발견할 수 있는데, 이것이 직접 경험이 아니기 때문에 표상으로 제공된 공포가 우리에게 피부로 체감되는 공포로 다가오기는 어렵다. 나와 나의 공동체와 직접적인 상관이 없어 보이는 미래의 인간과 지구에 관하여 표상된 운명은 나에게 영향을 주지 못하므로 나 자신을 위협하는 경험된 악과 같은 자발적 의미에서 공포를 불러일으키지 않는다. 그러한 미래의 운명이 나의 현재의 행위를 규정하지 못함도 물론이다. 따라서 요나스의 책임 윤리의 두 가지 예비적 의무는 기술 행위의 장기 효과에 관한 생생한 표상 제공과 표상된 것에 적합한 감정 동원이다. 공포의 대상에 대한 표상과 마찬가지로 이 대상에 대한 공포도 저절로 일어나지 않으므로, 공포의 감정은 “조달되어야만” 하고 공포로 인하여 영향을 “받아야만 한다.” 우리는 이러한 감수성(Affizierbarkeit)을 소유하고 있어서 이미 잠재적으로 도덕적 존재이고, 또한 이 감수성 때문에만 부도덕할 수 있다. 그러므로 우리는 미래 세대의 행 불행에 대한 사유를 통해 표상된 불행에 상응하는 공포의 감정에 영향받도록 책임 있는 행위를 촉발할 합당한 공포를 갖도록 우리 자신을 독려해야 한다.¹⁶ 책임 윤리는 이처럼 발견법으로 요청된 공포 감정이 책임의 감정 근거에서 설득력과 실행의 추동력을 제공함으로써, 예측되는 미래 세대의 불행에 대한 예방적 책임을 지게 하는 것이다.

이상이 요나스의 책임 윤리 안에서 공포의 발견법에 대한 이해를 기술

태만이 목적이 될 수 있다고 주장한다(pp. 167-171).

16 Hans Jonas (1979), p. 65.

한 것이다. 이러한 이해를 토대로 서론에서 제기한 공포의 발견법의 문제점과 한계를 밝히고자 한다.

2.2. 공포의 발견법의 실효성 문제

생존을 위한 진화의 여정에서 인간에게 가장 오래되고 근원적인 감정은 공포일 것이다. 이는 많은 학자들과 다양한 분야의 전문가들이 사실로 받아들인다. 마사 누스바움(M. C. Nussbaum)은 “공포는 인간이 살면서 가장 먼저 느끼는 감정”¹⁷이라고, 공포문학가 하워드 필립스 러브크래프트(H. P. Lovecraft)는 “가장 오래되고 강한 인간의 정서가 공포”¹⁸라고 했으며, 저널리스트 클라우스 페터 지몬(Claus Peter Simon)도 ‘공포가 없었다면 인류는 오래전에 멸종했을 것이라는 진화생물학자들의 의견에 동의를 표하며, 살기 위해 가장 먼저 느껴야 할 감정이 공포라고 강조한다.’¹⁹ 현재도 인간의 사적·공적 영역 모두에 깊이 파고들어 널리 퍼지는 힘을 가진 이 감정, 공포는 “라틴어 ‘안구스투스angustus’에서 유래하는 압박 또는 구속성을 의미한다.”²⁰ 실제 공포의 대상이 가까워져 오는 것을 확인하는 것에 앞서서 그 옥죄어오는 압박과 함께 공포를 먼저 발견하게 된다. 이러한 압박 속에서 우리의 이성적 판단력이 어떻게 되는가에 관하여, 몽테뉴는 “공포만큼 우리의 판단력의 균형을 신속하게 깨는 정서는 없다.”라고 하였고, 영국이 정치 철학자 버크(Edmund Burke)는 “공포는 가장 효과적으로 우리의 이성을 갈취해 간다.”라고 주장했으며, 몽테뉴는 심지어 누구보다 이성에 의해 지배받는 사람이라고 할만한 철학자들도 공포 앞에서는 다른 이와 마찬가지로

17 M. C. Nussbaum (2018), *The Monarchy of Fear: A Philosophical Looks at Our Political Crisis*, Simon & Schuster, p. 24.

18 H. P. 러브크래프트 (2012), 홍인수 역, 『공포 문학의 매혹』, 북스피어, p. 9.

19 클라우스 페터 지몬(2014), 장혜경 역, 『감정을 읽는 시간』, 아르코스, p. 54.

20 유서연(2017), 『공포의 철학』, 동녘, p. 34.

로 무력할 수 있다고 주장한다.²¹ 이러한 주장들은 우리가 일반적으로 이해하고 있는 공포 감정의 부정적인 작용의 측면을 비춘다. 공포는 이렇듯 부정적인 문제를 낳기도 하지만 우리를 살아 있게 하는 데 기여한다.

지문은 “생명을 구하는 기능 외에 또 다른 긍정적인 측면으로서 병적이지 않은 ‘정상적인’ 공포가 두려워와 격려의 기능이 있다는 연구 결과에 주목하면서 투여량만 적절하다면 동기를 부여하고 자극을 줄 수 있으며 생활 환경을 변화시키는 데 공포가 유익한 역할을 할 수 있다.”²²라고 하였다. 누스바움도 『정치적 감정』에서 “공포는 우리를 위협으로부터 떨어져 있게 하는 매우 유용하고 필요한 것이며 공포의 자극이 없다면 우리는 모두 죽었을 것이고 공포는 정치와 법의 영역과도 관련 있어서 그 영역에서 좋은 지침이 되어 준다. 우리는 우리 스스로가 두려워하는 것이 무엇인지를 생각해봄으로써 모두가 피해야만 하는 것이 무엇인지 알게 된다.”²³라고 주장했으며, 라스 스벤젠(Lars Svendsen)은 “우리는 자유, 존엄, 건강, 사회적 지위, 그리고 목숨처럼 우리의 인생에서 중요한 것들이 파괴되거나 빼앗기지 않을까 공포를 느낀다. 우리는 우리 자신을 위해서뿐만 아니라 다른 사람들, 특히 우리에게 소중한 이들을 위해서 공포를 느낀다. 이것 중 어느 것이 위협 받을 때 일어나는 공포는 정상적인 반응이다.”²⁴라고 주장했다. 공포에 관한 이러한 설명들은 공포 감정의 긍정적 작용의 측면을 비추고 있다. 스벤젠이 얘기한 소중한 가치의 위협에 대한 정상적인 반응으로서 공포를 느낄 때, 우리는 이러한 위협으로부터 우리 자신과 소중한 이들을 지켜내길 원한다. 서론에서 언급했듯 이성을 마비시키는 병리적 공포, 이성을 약화시키는 일상의 소심한 공포, 그리고 이성적 공포로 요나스가 분류한 것 중 이때

21 유서연(2017), p. 49.

22 클라우스 페터 지문(2014), pp. 68-69.

23 M. C. 누스바움(2019), 박용준 역, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 글항아리, pp. 499-500.

24 Lars Svendsen (2008), *A Philosophy of Fear*, Reaktion Books, pp. 12-13.

의 공포를 이성적 공포의 일종이라고 할 수 있을 것이다. 스펜젠은 또한 공포가 항상 무엇 무엇에 관한 공포이며 인지적 실체로서의 대상을 향해 있다는 점에서, “공포는 항상 지향적 대상을 갖는다. 그것은 항상 어떤 것을 향해 있다. 우리는 그러한 대상 없이 공포를 다룰 수 없다.”²⁵라고 대상 지향적 관점으로 공포에 접근한다. 이러한 접근은 누스바움의 감정론이 갖는 전형적인 특징이기도 하다. 요나스의 공포의 발견법 역시 대상 없이 진공에서 일어나지 않는다. 요나스가 책임의 감정의 원천으로서 불러내는 공포가 “책임 있는 행동을 하도록 고무하는 이성적 공포”임을 받아들일 때, 이때의 공포도 무분별한 기술 문명으로 인해 존속되지 않을지 모르는 미래에 대한 공포라는 점에서 분명한 인지적 대상을 갖는다. 책임의 대상물인 미래 인류의 현존을 인지하고, 미래 인류가 처할 생태의 불행과 인류 현존의 위협이라는 공포의 대상을 시각화할 수 있을 때 공포의 감정이 촉발한다. 요나스가 공포의 발견법을 통해 의도한 것은 이성적 공포를 통한 설득이요 설득을 통한 책임 있는 행동이다. 그의 공포는 인지 작용에 기반하고, 인지주의 감정 이론가처럼 감정을 이성의 합리성에 호소한다. 따라서 기술발전을 둘러싼 강력하지만 상당 부분 은폐된 힘들에 의해 미래 인류의 실존과 본질이 위협받고 있다는 사실에 사람들로 하여금 합리적으로 동의하도록 요청하는 요나스의 공포는 설득과 실행 계획에 종속된다고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때 위 세 학자의 주장은 요나스의 공포의 발견법을 지지해 주는 것으로 이해되며, 필자 또한 공포가 이처럼 긍정적인 역할을 할 수 있음을 이해한다.

이러한 논의를 검토해 볼 때 요나스의 공포 감정이 이성에 호소하는 것은 분명해 보인다. 다만, 사적·공적 차원에서 삶이 각박하거나 모욕적이지 않으며 품위 있는 삶을 사는 사람들 혹은 미래 세대를 위해 자신의 이익을 덜 챙길 줄 아는 도덕적인 사람들의 책임 감정의 근거에서 이성적 공포가

25 Lars Svendsen (2008), p. 35.

수행력을 발휘하지 않을까 한다. 그리고 인생의 변화무쌍함이 이들의 안전한 삶의 테두리를 이탈하지 않고 이들의 도덕적 감수성이 선한 방향을 지향할 때 공포의 발견법의 실효성도 이에 기대어 지속될 수 있지 않을까 한다. 그런데 요나스의 이성적 공포의 설득으로 인하여 책임 있는 행위를 하게 되는 이 과정은 전적으로 경로 의존적인가? 요나스의 공포가 도덕적 설득과 실행 계획과는 상관없는 방향, 심지어는 반대 방향으로 갈 여지는 없는가 말이다. 요나스는 사람들이 감수성, 즉 영향받을 수 있는 성질을 소유하고 있어 이미 잠재적으로 도덕적 존재이고, 또한 이 성질 때문에만 부도덕할 수 있다고 말한 바 있다.²⁶ 이것은 요나스의 주장처럼 우리가 도덕적으로 일깨워져 책임 있는 행동을 할 수도 있겠지만, 미래 세대를 위해서는 부도덕할지 모르나 현재 나와 가족, 공동체의 이익에 따라 행동할 수 있는 여지를 마련해 준다. 실제로 우리 대부분이 그렇게 살고 있는 것처럼 말이다. 현세대가 요나스의 공포가 설득하는 방향과 반대 방향으로 갈 수 있음을 요나스 자신도 우려했다는 것은 공포에 기반을 둔 요나스의 책임 윤리가 결국 ‘새로운 마키아벨리’를 필요로 하는 권위주의적 생태론으로 이어진다는 사실에서 추론할 수 있다. 이는 어쩌면 인간의 자유가 갖는 양면성 때문에 어쩔 수 없이 받아들여야만 할 귀결인지도 모른다.

“만약 미래의 사건이 우리에게 정서적인 영향을 미치고자 한다면, 미래의 그 사건이 현재의 사건보다 엄청나게 큰 규모여야 하고, 그것의 출현이 임박한 것으로 받아들여져야 한다.”²⁷라고 한 아론 벤제에브(Aaron Ben-Ze'ev)의 통찰은 본 논의의 타당성을 높여 주는 관점을 갖고 있다. 미래 세계에 닥칠 일의 규모가 아무리 크다고 해도 그것이 임박한 것으로 받아들여지지 않을 때 우리 대부분은 현재의 삶의 방식을 고수할 가능성이 더 높다. 먼 미래에 관한 것이라 할지라도 엄청난 위험을 알게 된다면 공포를 느

26 Hans Jonas (1979), p. 164.

27 Aaron Ben-Ze'ev (2001), *The Subtlety of Emotions*, p. 474.

길 수는 있으나 실제 생활에서 나와 가족, 공동체에 아무런 해로운 일이 일어나지 않는다고 판단되면, 그 공포는 무더져 사라지게 될 것이다. 게다가 이미 많은 현대인은 먼 미래의 위협과 공포 말고도 흡사 지뢰밭 같은 일상의 삶에서 불시로 공포를 경험하면서 살아간다. 이를테면 경제적 빈곤의 공포, 사회적 고립의 공포, 심지어 학교 친구나 직장동료로부터 겪는 따돌림 공포 등 끔찍한 상황에 내몰리기도 한다. 벤제에브의 말처럼 “공포는 인류의 발달 초기에 등장하여 실존적 위협에 대한 반응으로서 진화해 왔다.”²⁸ 물론 실존의 위협이라는 것도 문명사의 전개 속에서 다양해진 만큼 공포의 층위도 그와 같을 것이다. 그러나 현대인이 치열한 일상에서 직면하는 공포를 단적으로 병적이라거나 소심한 공포라고 치부할 수 없거니와 그렇게 해서도 안 될 것이다. 이러한 공포는 어쩌면 당연한 가장 실존적인 위협에 대한 정서적 반응일터, 모욕적이고 각박한 삶의 공포에 짓눌린 사람이 먼 미래의 세대를 위해 공포를 느낄 여력이 없다고 하여 부도덕하다고 할 수는 더더욱 없을 것이다. 감수성과 상상력으로 일순 공포를 느낀다고 해도 그와 관련하여서는 아무 일도 혹은 특별히 해가 될 일은 일어나지 않는다는 인지적 경험이 그들로부터 미래 세대를 위한 공포 감정을 이내 거두어 갈 것이다. 그렇다면, 각박하거나 모욕적이지 않은 품위 있는 삶을 사는 도덕적인 사람들을 생각해 보자. 인생의 변화무쌍함도 상대적으로 안전한 테두리 안에서 경험하며 그들의 도덕적 감수성이 선한 방향을 지향하는 이들에게 공포의 발견법은 가장 실효성 있는 방안일까에 대해 의문을 가져 볼 만하다. 선의에 찬 이들이라면 그토록 강한 정서가 요청되기 전에도 이미 요나스식 정인 명법을 따르는 삶을 살고 있지 않을까. 그리고 이들과 결이 다른 삶을 사는 사람들, 즉 자신의 이익에만 민감한 이들에게 공포의 발견법은 실효성 있을까? 이 경우, 답변은 더욱 부정적인 방향으로 기운다. 임홍빈은 “이미 지나칠 정도로 영악해진 현세대의 인류에게 공포의 발견법은

28 Aaron Ben-Ze'ev (2001), p. 479.

보다 이기적인 자기 생존의 명제로 해석될 수도 있고 공포의 발견법에 귀를 기울일만한 사람들은 이미 책임감을 지니고 도덕적인 삶을 살아가는 사람들일 가능성이 있으며, 많은 사람들은 실현 가능한 긍정적인 미래에 대한 표상에 의해 의욕을 느낄 수 있다.”²⁹라고 기술함으로써 공포의 발견법의 실천적 적합성을 낮게 평가한다. 이는 공포의 발견법에 대한 필자의 견해와 맞닿는다. 무엇보다, 미래 세대를 위해 공포의 발견법이 설득력을 발휘해 실천력을 가질 수 있는 사람들이 현세대에 그리 많지 않으리란 점을 우려하는 것이다.

끝으로, 요나스의 공포 분류에 대해 논의할 필요가 있다. “인간이 유전적으로 갖게 되는 감정들 가운데 첫 번째인 공포가 사랑과 상호 존중의 주변을 맴돌며 감정들 저변에서 지속되고 또 그 모든 감정에 영향을 끼친다.”³⁰라고 한 누스바움의 논지는 가장 오래되고 강한 인간의 정서인 공포가 진화를 거듭한 장구한 세월 속에서 인간의 본성에 내재화된 정서가 되어 임박한 외부 위협이 감지될 때 공포 감정으로 발화할 가능성을 생각해 보게 한다. 인간의 뇌의 편도체와 밀접한 연관이 있는 공포 감정이 무력하게 태어난 인간의 정서에 내재화되어 있다가 상황에 따라 소심한 공포를 느끼거나 이성적 공포를 느끼거나, 때로는 복합적인 이유로 병적인 공포를 느끼거나 혹은 그 외 이름 짓기 어려운 공포나 선명하게 분리해 낼 수 없는 다층적인 공포 감정을 갖게 될 수 있다. 이 절 첫 문단의 몽테뉴와 버크의 공포가 병리적 또는 일상의 소심한 공포에만 관계된다고 추정하기 어렵고, 그렇다고 이성적 공포라고 추정하기는 더 무리한 일인 것처럼 말이다. 병적인 공포나 소심한 공포만이 이성을 마비 또는 약화시킨다고 보기 어렵고, 합리성을 갖는 이성적 공포라 해도 삶과 시간의 흐름 속에서 이성의 순기능이 약해지고 공포감이 희석되면서 이타적 속성이 약화되거나 이타성

29 임흥빈(1995), p. 270.

30 M. C. Nussbaum (2018), p. 20.

이 아예 발현되지 않을 가능성이 있다. 앞서 스펜젠이 얘기한 소중한 가치들 중에서 사회적 지위의 예를 가져와 보자. 어떤 사람이 다른 사람의 오해나 권모술수로 인하여 사회적 지위를 상실할 위험에 처했을 때, 그는 자연스럽고 정상적인 반응으로서 공포를 느끼고 상황을 해결하기 위해 노력할 것이다. 문제의 상황이 잘 해결되었을 때 공포감은 사라지고 오히려 더 성숙한 인간으로 성장할 수 있겠지만, 합당한 노력에도 불구하고 상황이 해결되지 못한 채 시간이 갈수록 정상적인 반응으로서의 공포감은 병적 공포나 분노, 원한 등의 감정으로 변질될 가능성이 높다. 요컨대, 필자는 요나스가 분류하지 않은 미묘한 공포 감정이 더 있어서 요나스의 이성적 공포에 혼재되어 발현될 수 있는데 이것을 단일한 특정 공포 감정이라고 단정하기 어렵다는 점, 객관화가 어려운 근원적인 감정에 대해 요나스처럼 이성적 공포로 명확히 구분한다고 해도 그 영역은 매우 협소할 수 있다는 점, 그리고 애초의 이성적 공포라 해도 통제 불가능한 상황에 휩쓸리다 보면 다른 감정으로 변질될 수 있음에 주목한다. 이에 따라 먼 미래 세대에게 닥칠 불행을 상상할 때에도 공포의 자극을 키우기보다 무게중심을 잡아 주는 균형추 역할을 할 연민의 감정을 발견할 필요를 느낀다. 다른 어떤 감정보다도 공포의 감정이 가장 강하게 촉발된다고 하더라도, 그러한 공포 감정의 거의 단일한 지속보다 공포감과 거의 동시에 혹은 순차적으로 연민의 감정이 공포의 발견법에 동참할 수 있지 않을까 생각한다.

따라서 공포의 발견법은 삶의 깊은 고뇌를 몸으로 앓는 현대인에게나 삶의 다채로운 행복을 누리는 현대인 양자에 대해 설득력이 약하며 감정 자체의 지속성이 약하고 변질될 가능성이 다분하여 그 자체만으로 실효성 있는 방법은 아니라고 평가할 수 있다. 공포의 발견법은 또한 인간의 다종 다양한 감정을 매우 협소하게 제한하고 단편적인 시야 내에 구속하는 소극적 방법론이라는 한계선을 넘지 못하는 것으로 보인다. 이러한 이유로 필자는 미래 인류와 자연에 대한 책무의 수행이라는 책임 윤리의 기초를 유지하되 그 방법론으로 제시된 공포의 발견법에 대해서는 공포 감정과

인간의 풍부한 감정들을 세밀히 관찰하여 책임을 공포 감정에 과도하게 부담 지우지 말고 공포의 역할에 제한적인 의미를 둘 것을 제안한다. 미래 세대를 생각하며 다른 긍정적 도덕 감정들을 발견할 것을 제안하며 이 중에서 연민의 감정이 적정 역할을 할 수 있음을 보여 주는 그 합당한 인지적·정서적 그리고 행위적 요소를 제시하고자 한다. 이와 같이 ‘공포의 발견법’의 공포 감정에 대한 비판적 분석 및 이에 대한 문제 제기를 통해 보완책이 뒤따를 수 있는 길을 열었으니, 이제 구체적인 보완방안을 논의하겠다.

2.3. ‘공포의 발견법’에 대한 보완: 공포-연민의 발견법

요나스가 요청하는 ‘공포의 발견법’의 진행 경로는 ‘책임의 대상물인 미래 인류의 현존 인지, 미래 인류가 처할 불행한 모습 환기 및 상상력을 통한 공포 감정 탐지, 도덕적 관심이 일깨워져 책임 있는 행위로 나아감’으로 정리되며, 이를 단순화하면 ‘인지-공포-책임’의 구조다. 이 기본 여정으로부터 변경 가능한 경로들을 탐색하면: 1) 인지-책임 2) 인지-공포-연민-책임 3) 인지-연민-책임 4) 인지-공포 5) 인지- 6) 인지-공포-연민 7) 인지-연민, 이렇게 7가지 경우를 생각해 볼 수 있다. 각각의 경로를 살펴보면, 1) 인지-책임은 미래 인류의 현존을 인지하고 있는 것만으로 마땅히 책임 있는 행위를 하는 것으로 탁월한 도덕적 감수성이 무의식화되어 일상의 삶에 침투해 있을 정도로 실천력이 몸에 밴 사람들의 범례인 만큼 매우 바람직하나 그다지 많이 있을 법하지 않은 경우다. 2) 인지-공포-연민-책임은 미래 인류의 현존을 인지하고 불행한 모습을 상상하니 공포 감정이 탐지되고 변고가 닥칠 그들의 처지에 공감하며 연민의 감정을 느껴 책임 있는 행위로 나아가는 것으로, 좀 더 지속적인 실천 행위를 기대할 수 있다. 3) 인지-연민-책임은 미래 인류의 현존을 인지하고 불행한 모습을 상상하되 공포보다는 연민으로 인해 책임 있는 행위를 하는 사람들의 경우이

나 어떤 식으로든 공포감을 먼저 느끼지 않고서 깊은 연민을 느끼기는 힘들 것이므로 이 경우도 그다지 많이 있을 법하지 않다. 4) 인지-공포는 미래 인류의 현존을 인지하고 일시적인 공포를 느낄지라도 책임 있는 행위로 이행하지 못하는 경우로, 필자가 2.2.에서 가능성을 이미 논한 바 있다. 5) 인지-는 미래 인류의 현존과 그들의 실존적 위협을 인지해도 유의미할 정도의 공포나 연민을 느끼지 못하며 책임 있는 행위로 하지 않는 경우로, 이 또한 필자가 가능성을 논했다. 6) 인지-공포-연민은 미래 인류의 현존을 인지하고 공포와 연민까지 느끼지만, 책임 있는 행위를 하지 않는 경우다. 이 경로에서 책임 있는 행위에 이르지 못하는 이유는 두 가지 중 하나로 볼 수 있다. 공포와 연민을 느끼지만 이기심이 너무나 강해서 도덕 감정이 발현되고 지속될 수 없거나, 처음부터 제대로 된 인지와 인식이 선행되지 않아 합리적 공포가 아닌 ‘어떤’ 공포를 느꼈을 가능성이 그것이다. 7) 인지-연민은 미래 인류의 현존을 인지하고 불행한 모습을 상상할 때 공포보다는 연민을 느끼지만 책임 있는 행위를 하지는 않는 경우다. 이 경우도 인지-연민-책임의 경우처럼 합당한 공포를 느끼지 않고서 깊은 연민을 느끼기는 힘들 것이므로 책임 있는 행위로의 이행을 기대하기 어려울 터 이 경로는 소거해도 무방할 것이다.

위 7가지 경우 중 가장 설득력 있는 것은 인지-공포-연민-책임의 경로로서 필자가 공포의 발견법에 대해 보완 전략으로 제안하고자 하는 것이다. 미래 인류의 현존을 인지하고 무고한 이들의 불행한 모습을 상상하면 공포 감정이 일어나고 그들에 대한 연민의 마음이 생기면서 책임 있는 행위를 기대할 수 있다. 아담 스미스(Adam Smith)는 『도덕감정론』(*The Theory of Moral Sentiments*)에서 “사람의 이기심이 아무리 특징적이라 해도 인간의 본성 가운데는 타인의 운명에 관심을 갖고 타인의 행복을 지켜보는 즐거움 외에는 아무것도 얻지 못할지라도 그들의 행복을 자신에게 필요불가결한 것으로 만드는 원리들이 존재하는데 연민이나 동정심이 바로 이러한 원리에 속하며, 다른 사람의 불행을 직접 목격하거나 아주 생생한 방식으로 상

상황 때 우리는 이러한 정서를 느끼게 된다. 이것은 다른 사람의 고통을 같이 느끼는 공감이고, 상상력을 통해서만 우리는 타인이 느끼는 감각이 무엇인가에 관한 관념을 형성할 수 있으며, 자신을 타인의 처지에 놓아 그의 신체에 들어가서 어느 정도 그와 같은 인물이 된다.”³¹라고 설명한다. 스미스의 도덕 감정론을 공포의 발견법에 적용하면, 미래 인류가 절멸하는 불행한 사태를 상상할 때 오싹한 공포감으로 인해 우리의 몸이 같이 움츠러들면서 공감하고 그 불행이 그들에게 어떤 의미인지를 이해하며 그들에 대한 강한 연민에 휩싸여 삶 속에서 그들의 불행을 막는 데 도움이 될 책임 있는 행위를 할 수 있게 된다. 물론 이 또한 일시적 전환으로 끝날 가능성이 있겠으나 이러한 공감과 연민의 경험은 매우 소중한 경험이므로 적절한 계기만 주어지면 언젠가 도덕 감정의 재각성이 일어나고 생태적 삶으로의 전환을 지속할 수 있을 것이다.

아리스토텔레스가 『시학』에서 연민[eleos(ἔλεος)]과 공포[phobos(φόβος)]를 짝처럼 시종일관 함께 언급하는 것에 대해 아리스토텔레스 전문가인 스티븐 할리웰(Stephen Halliwell)은 아리스토텔레스의 비극에서 “연민이 우세한 감정이며 이차적 또는 의존적 공포 경험에 의해 강화된다.”³²라는 주장을 펼친다. 아리스토텔레스는 또한 『수사학』에서 이들 두 감정 각각에 대해 명확히 정의하는데, 공포를 주제로 다루는 절에서 “공포는 미래의 어떤 파괴적이거나 괴로운 악이 임박한 듯한 위협을 느낄 때 생기는 고통 또는 불안의 감정이다. 다른 사람들에게 일어나거나 일어날 조짐을 보이는, 우리에게 공포를 주는 그러한 일은 우리로 하여금 연민을 느끼게 한다.”³³라는 설명으로 공포를 연민과 연관 지어서 다루고 연민이 좀 더 지배적인 감정인

31 아담 스미스(2016), 김광수 역, 『도덕감정론』, 한길사, pp. 87-88.

32 Halliwell (1986), Stephen, *Aristotle's Poetics*, Duckworth, p. 177.

33 Aristotle (1909), *The Rhetoric of Aristotle: A Translation by Sir Richard Claverhouse Jebb*, Edited with an Introduction and Supplementary Notes by John Edwin Sandys, Cambridge University Press, pp. 81-82(II.5, 1382a-1382b). 천병희 선생님의 번역(『수사학/시학』, 숲, 2017)을 참고하여 이 영문판을 중심 텍스트로 삼았다.

것처럼 묘사한다. 우리는 파괴나 괴로움을 야기할 미래의 위험이 임박한 것처럼 보일 때만 공포를 갖는데, 상상력에 의해 미래 세대에게 닥칠 위험이 임박한 것으로 표상함으로써 공포를 느끼게 된다. 특히, “다른 사람들에게 일어나거나 일어날 조짐을 보이는, 우리에게 공포를 주는 그런 일은 우리로 하여금 연민을 느끼게 한다”는 대목은 다른 사람에게 일어날 것으로 보이는 일로 인한 공포가 단독으로 일어나기보다는 연민을 동반한다는 필자의 의견에 힘을 실어 준다. 아리스토텔레스는 연민을 주제로 다루는 절에서도 “연민은 치명적이거나 고통스러운 변고가 어떤 사람에게 부당하게 일어나는 것을 볼 때, 그런 일이 우리 자신이나 우리 친구들에게도 일어날 수 있으며 머지않아 일어날지도 모를 때 느끼는 감정이다, 우리 자신에게 일어날까 두려운 것이 다른 사람에게 일어날 때 우리는 연민을 느낀다는 원칙을 명심해야 하고, 그런 변고가 방금 일어났거나 임박해 보일 때 연민을 더 느끼며 현재로부터 멀수록 연민을 전혀 혹은 조금밖에 느끼지 못할 것이다. 특히 연민을 느끼게 하는 것은 선량한 사람들이 변고를 겪을 때인데, 그들이 그런 변고를 당하는 것이 부당해 보이며 우리 눈앞에 펼쳐져 보이기 때문이다.”³⁴라고 연민에 대해 정의하고 이를 공포와 관련하여 다룬다. 아리스토텔레스의 공포와 연민론을 공포의 발견법을 보완하는 데 적용하면, 노화로 인한 죽음처럼 멀리 있는 사멸이 아닌 우리 자신의 현존의 갑작스러운 사멸은 우리에게 일어날까 몹시 두려운 일이다. 이러한 변고를 무고한 미래 세대가 겪어야 한다는 건 부당한 일이며 그리고 상상력에 의해서 우리 눈앞에 생생히 펼쳐져 보이기 때문에 공포와 함께 이들에 대한 강한 연민의 감정을 느끼고 미래 인류가 이런 변고를 겪게 하지 않기 위해 책임을 할 수 있게 된다.

아리스토텔레스의 감정론을 수용하여 더욱 명료화한 누스바움은 『감정의 격동』에서 연민의 감정을 갖게 하는 두 가지 주요 인지적 요건으로 고

34 Aristotle (1909), pp. 89-92(II.8,1385b-1386b).

통이 심각하다는 믿음과 그 사람이 그런 고통을 당하는 것은 부당하다는 믿음을 든다.³⁵ 감정 일반에 관한 누스바움의 철학적 사유가 믿음, 평가, 가치 판단 등 인지 작용을 근거로 하듯 연민에 대해서도 타자의 고통의 심각성과 부당성에 대한 우리의 믿음에 근거한다. ‘공포의 발견법’의 보완을 위해 연민에 대한 누스바움의 인지적 요건을 적용하면, 미래 인류가 현존하지 못하게 되는 것은 그들에게 최악의 심각한 고통이라는 믿음을 우리가 갖고, 그들은 그렇게 고통받아 마땅한 사람들이 결코 아니므로 그들이 그러한 부당한 일을 당하지 않도록 현세대의 우리가 할 수 있는 이타적 행위를 하게 된다는 것이다. 그런데 위의 논거들이 ‘공포-연민의 발견법’의 실효성 문제에도 타당할까? 이 지점에서, 필자가 상정한 것처럼, 공포 감정이 부딪히는 실효성의 한계로부터 연민 감정은 얼마나 자유로운가 하는 물음에 답해야 할 것이다.

이 물음에 대한 답도 누스바움으로 시작하면 좋을 것 같다. 누스바움에 따르면 “연민은 고통을 겪는 다른 사람들을 우리의 집중적인 보살핌의 대상으로 만들기 위해 우리가 종종 의존해 온 감정이고, 연민이 책임의 개념을 필요로 한다.”³⁶라고 주장한다. 여기서 우리는 연민을 보살핌 그리고 책임이라는 실천적 행위에 연결지을 근거를 마련하게 된다. 벤제에브는 더욱 적극적인 답변을 제공해 준다. 동정심과 연민을 구분하면서, “실질적인 도움을 필요로 하는 누군가의 운명에 사적으로 연관되지 않기를 바랄 때 우리는 그 사람과의 심리적 거리를 증가시키고, 이에 따라 더 자연스러운 태도인 연민보다는 동정심을 가진다.”라고 하여 연민이 실질적인 도움 행위에 미치는 감정임을 간접적으로 기술한다. 나아가 “연민 속에서 우리는 더 기꺼이 도우려 하고, 그러한 의무감을 더 느끼며, 우리 자신이 그렇게 할 수 있다고 인식한다. 따라서 연민은 도움에 대한 더 큰 책무와 관계하고 덜 수

35 M. C. Nussbaum (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, p. 306.

36 M. C. Nussbaum (2001), p. 13, 314.

동적이다. 다른 사람의 고통 그 자체에 대한 배려가 연민 속에서 더 깊고, 기꺼이 도움을 주려는 자세도 연민에서 더 분명하다.” 이처럼 연민은 실질적 도움이라는 “더 큰 책무”를 짐으로써 다른 사람들의 고통에 대한 단순한 관심을 넘어선다. 그리고 연민이 실질적 도움의 실천 행위에 이어지므로 당연히 연민은 높은 도덕적 가치를 지닌다. 따라서 “연민은 다른 사람의 고통에 대해 갖는 바람직한 도덕적 태도로 여겨지며, 동정심, 연민 그리고 자비의 도덕적 가치를 비교할 때도 연민이 진정한 도움을 포함하므로 가장 높은 도덕 가치를 갖는다.”³⁷라고 벤제에브는 단정 지으며 연민의 실천력과 도덕적 가치를 높이 평가한다. 이상의 논의 전체를 통하여 우리는 연민이 다른 사람의 고통을 인지하여 정서적 아픔을 함께 느끼는 인지적·정서적 요소뿐만 아니라 이를 실제 행동으로 기꺼이 옮기는 행위적 요소까지 포괄하는 감정임을 규명할 수 있었다. 이로써 공포-연민의 발견법이 공포의 발견법에 담긴 실효성의 한계를 어느 정도 극복했음이 논증되었으리라고 본다.

공포의 발견법에 연민을 참여시킨 ‘공포-연민의 발견법’을 정리하면, 다른 사람의 불행이 내게도 일어날 수 있다고 느낌으로써 공포가 더 크게 촉발되고, 그러한 불행을 겪는 사람에 대해서는 연민을 느낀다. 다른 사람의 불행만으로 공포가 촉발되고 내게도 일어날 수 있는 불행처럼 여겨져 강한 공포를 느낀다 해도 그런 일이 실제로 내게는 닥치지 않을 것 같다는 믿음이 조금이라도 있다면, 연민을 더 강하게 촉발해야 할 것으로 보인다. 책임 윤리의 미래지향적인 특성을 고려할 때 어떤 도덕 감정보다 연민의 감정을 발견하는 일이 필요할 것이다. 우리의 감정은 생각대로 일어나지 않고, 그때그때 각자가 처한 내적·외적 상태와 바깥 현실이 맞물리는 복합적이고 역동적인 구조로 작동하는 것을 우리의 삶에서 경험할 수 있다. 그리고 감정이란 일정한 인지적 요소들에 따라 개별 주체들에게서 질적으로 다

37 Aaron Ben-Ze'ev (2001), pp. 330-352.

르게 나타날 수 있으며, 그러한 감정들에 대한 각자의 반응 또한 다를 것이므로 복합적인 층위에서 연쇄적으로 일어나는 세밀한 감정 중 특정 감정만을 과도하게 강조하면 지나친 일반화의 오류 내지 지나친 단순화의 오류를 범할 수 있다. 책임 윤리의 지평은 미래 세대를 향해 열려 있기에 공포의 발견법을 통해서 우리가 상상력의 도움으로 도덕 감정을 통해 아무리 공감해도 결국 먼 미래의 불행이라는 믿음을 완전히 버릴 수 없는 한 실천적 측면에서 우리는 공포보다 이타적 특성과 행위적 특성이 강한 연민의 감정에 더 의지해야 할 것으로 보인다. 따라서 필자는 요나스가 공포의 감정을 극단적으로 부각한 것은 공포에서 책임 행위로 가는 경로의 이탈 가능성을 높였다고 보아 도덕 감정의 핵심 개념인 연민의 감정을 투입해 경로 의존성을 높이고자 하였다. 결과적으로, ‘공포-연민의 발견법’의 실효성도 상대적으로 높였다고 할 수 있다.

3. 결론

‘책임 윤리’의 실천 방법론으로서 ‘공포의 발견법’에 대한 이해를 바탕으로 그 실효성에 대한 비판적 평가와 보완책을 제안하였다. 공포의 발견법은 먼저 책임의 대상을 인지하고, 미래생태와 미래 인류의 불행한 모습을 환기하여, 이 불행한 사태를 공포의 감정이 상상력을 통해 스스로 인식하는 것이다. 이때 설득력이 있게 된 공포로 인하여 우리는 도덕적 관심이 일깨워지고 책임 있는 행위로 나아간다는 인지-공포-책임의 구도를 갖는다. 요나스는 새로운 실천 윤리학을 요청하면서 미래 세대에 대해 중대한 책임을 부과한 개인들에게 비록 ‘이성적’이라고는 하지만 공포 감정을 동원하여 고식적인 대처를 하도록 하는 소극적 가치를 투사한다. 요나스의 방법론은 공포의 발견과 감정의 동원에는 효과적일 수 있지만, 이러한 모순적 측면은 미래에 대해 어두운 전망을 키우고, 그의 새로운 윤리이론이 공포라는 “거

의 단일한”³⁸ 감정으로부터 책임 있는 실천 행위를 향해 매우 좁은 통로를 관통하게 함으로써 실천적 적용의 문제에서 더욱 어두운 전망을 준다. 따라서 필자는 미래의 인류와 자연에 대한 책무의 수행이라는 책임 윤리의 기초를 유지하되 그 방법론으로 제시된 공포의 발견법에서는 책임을 공포 감정에 주로 의지하기보다 공포에 제한적인 의미를 두고 연민의 감정을 발견 하도록 그에 합당한 인지적 요건, 정서적 요건, 그리고 행위적 요건을 환기 하였다. 그리하여 미래 인류의 현존을 인지하고 불행한 모습을 상상하니 공포 감정이 탐지되고 변고를 겪을 무고한 이들에게 연민의 감정을 갖고 윤리적으로 책임 있는 행위로 이끄는 인지-공포-연민-책임의 방법론적 구조를 제안했다. 필자는 이것이 책임으로 가는 도중에 이탈을 막기 위한 개선책일 뿐 충분한 대안은 아니라고 여긴다.

사람은 감정적인 존재이기에 사람들 사이에 소통의 인지적 도구인 언어도 감정수반의 방식으로 전달되고, 권력, 지위, 계급, 당파 등 자신이 놓인 사회적 관계의 위치에 따라 다르게 감정을 표출한다. 감정은 대부분 표출적인 것이지만, 사회적 관계 속에서 관리되기도 하고 또 사회적 관계 때문에 특정한 감정이 요구되기도 한다는 점에서 규범적 성격과 통제적 속성을 지닌다. 사회마다 구성원들이 따라야 하는 규범과 마찬가지로 특정 상황에서 특정 감정을 느낄 것으로 기대되거나 느껴야만 하는 규범적인 감정 코드가 있지만 어떤 사람이 실제로 느끼는 감정은 이런 코드로부터 사뭇 다를 수 있다. 이때 사람들은 바람직한 감정을 표현하고 그렇지 않은 감정을 억누르는 자기통제적 감정 조작을 시도하곤 한다. 그래서 사회적 상황에 맞는 감정은 표출되지만 그렇지 않은 감정은 은밀히 물러난다. 사람의 감정

38 이렇게 쓴 이유는 요나스가 『책임의 원칙』에서 공포의 감정 외에 ‘염려’의 감정을 몇 차례 언급하는데, 독일어 원전의 “sorge”, 요나스가 직접 쓴 영문판의 “care”가 그것이다. 이는 현존재의 본질적 속성을 염려(sorge)라고 본 하이데거(Martin Heidegger)에서 가져온 개념으로 추정되며, 존재의 불안함으로 불지 마음씀이나 그 이상의 확장적인 개념으로 불지는 연구가 필요하다.

이 이처럼 사회적으로 형성되고 관리되기는 하나, 물러난 감정 또한 새로운 환경에서는 다른 행위의 원천이 될 수 있으며, 억눌린 감정들이 표출되면 이를 수용하는 사회는 그에 맞추어 변화하기도 한다. 본론에서 살펴보았듯 공포는 인간의 불완전성, 취약성, 그리고 미래의 불확실성과 어느 정도의 예측 가능성에서 비롯한 인간의 보편적 감정이지만, 공포의 감정이야말로 사회적 상황에서 수시로 느끼면서도 배후로 감추는 감정 중 하나다. 물론 이때의 공포는 요나스의 이성적 공포 감정을 포괄할 것이다. 박형신은 “타인의 고통, 슬픔 등의 감정에 무감각한 정치는 그것이 아무리 세련된 모습으로 나타날지라도 중국에는 아렌트가 주장한 ‘무사유’와 ‘악의 평범성’과 같은 파국으로 치닫게 될 것이라면서 정치가 인간의 감정에 민감해질 필요가 있다고 역설한다.”³⁹ 결국, 공포를 넘고 연민을 넘어 책임 있는 행위로 직행하는 데는 사회적 관계 내에서 사람들의 감정 표출이 보호받는 분위기가 형성되어야 하고, 요나스도 인지했던 것처럼 공공정치의 형식에서 제도적인 수행장치가 공고해야 한다는 엄연한 사실 앞에 서게 된다.

사회·정치적 여건이 더불어 조성될 때 요나스적 공포는 인지된 미래의 불행에 대해 행위적 요소를 갖춘 연민과 결합한 미래지향적 행동 반응을 유도함으로써 책임에의 합의와 통일성을 확보하는 구심점이 될 수 있다. 그러나 요나스의 책임 윤리가 윤리학의 정치적 실현을 위한 실천의 토대인 만큼 사회·정치적 영역에서 뒷받침되지 못할 때, 요나스적 공포는 점차 이기적 공포로 변질되어 사회를 감염시킬 우려가 있음을 부인하기 어렵다. 공포라는 감정이 갖는 이러한 파급성 또한 요나스의 ‘공포의 발견법’이 갖는 한계가 될 수 있다. 필자는 ‘공포의 발견법’의 기본 구조를 따르는 범위에서 문제점과 한계점 그리고 보완방안을 논하였다. 미래 지평을 연 책임 윤리에 있어 멸망에 초점을 둔 방어적 대처가 아니라 책임 윤리를 실천하기 위해 적극적 대안을 숙고하는 것은 새로운 논제로 남겨 둔다.

39 박형신·정수남(2015), 『감정은 사회를 어떻게 움직이는가?』, 한길사, p. 53.

참고문헌

- 누스바움, M. C.(2019), 박용준 역, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 글항아리.
- 러브크래프트, H. P.(2012), 홍인수 역, 『공포 문학의 매혹』, 북스피어.
- 박형신·정수남(2015), 『감정은 사회를 어떻게 움직이는가?』, 한길사.
- 스미스, 아담(2016), 김광수 역, 『도덕감정론』, 한길사.
- 아리스토텔레스(2017), 천병희 역, 『수사학/시학』, 숲.
- 유서연(2017), 『공포의 철학』, 동녘.
- 요나스(1994), 이진우 역, 『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』, 서광사.
- 임홍빈(1995), 『기술 문명과 철학』, 문예출판사.
- 지몬, 클라우스페터(2014), 장혜경 역, 『감정을 읽는 시간』, 어크로스.
- Aristotle (1909), *The Rhetoric of Aristotle: A Translation by Sir Richard Claverhouse Jebb*, Edited with an Introduction and Supplementary Notes by John Edwin Sandys, Cambridge University Press.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2001), *The Subtlety of Emotions*, The MIT Press.
- Halliwell, Stephen (1986), *Aristotle's Poetics*, Duckworth.
- Jonas, Hans (1984), *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag.
- Svendsen, Lars (2008), *A Philosophy of Fear*, Reaktion Books.
- Nussbaum, M. C. (2018), *The Monarchy of Fear: A Philosophical Look at Our Political Crisis*, Simon & Schuster.
- Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge.
- Tibaldeo, Roberto Franzini (2015), "The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?," *Ethics in Progress* 6(1), pp. 225-238 (URL:http://hdl.handle.net/2078.1/171031).

원고 접수일: 2023년 1월 12일, 심사완료일: 2023년 2월 2일, 게재 확정일: 2023년 2월 2일

ABSTRACT

“The Heuristics of Fear” in Hans Jonas’ Ethics of Responsibility

Bae, Hee Jin*

Measures for Enhancement

This study critically analyzes Hans Jonas’ concept of “the heuristics of fear” in his work on the ethics of responsibility, *The Imperative of Responsibility*. I evaluate the effectiveness of fear as a heuristic and suggest some supplementary measures. The “heuristics of fear” involves the process of humankind’s awakening to its vulnerability to sudden extinction through ecocide. This is an experience of existential fear through imagination. The fear in question is a rational one, and thus it arouses ethical sentiments in us and encourages us to take measures to prevent ecological collapse. Although I accept the basic principle of his ethics of responsibility, which is to say that we certainly have a duty to protect the interests of future generations, I see a limited role for fear when it comes to practical steps. I suggest an alternative emotion as the driving factor of such ethical sentiments — that of compassion. Upon realizing the imminent fate of mankind, we come to have strong feelings of compassion, seeing our future descendants as undeserving of the suffering they are destined to endure as a result of our actions, for which they bear

* Ph.D Candidate, Classical Studies and Humanities, Sunchon National University

no responsibility. This approach provides a more convincing view of Jonas' future-oriented ethics of responsibility, and a more inspiring call to act responsibly for the sake of future humankind.

Keywords Fear, Responsibility, Compassion, Ethics, Ethical Sentiments, Imagination, Future Generations, Ecocide