

목적론적 자연관에 대한 재검토

박 찬 국

(서울대 철학과)

현대의 과학기술문명이 갈릴레이나 데카르트의 철학처럼 자연을 '수학적으로 계산가능한 연장적 사물'(res extensa)로 보는 근대적인 자연이해가 중세를 지배했던 고대나 중세의 목적론적인 자연이해를 대체하면서 가능하게 되었다는 사실은 널리 인정되고 있다. 근대가 진행되면서 데카르트적인 자연관은 세계를 '계산 가능한 에너지들의 연관체계'로 고찰하는 자연관으로 심화되었다. 그러나 자연을 조작가능한 에너지들의 작용연관체계로 보고 인간을 자연과 대립된 주체로 보는 근대적인 자연지배는 인간 자신이 자연에 속하지 않을 경우에만 인간의 해방을 가져올 수 있다.

그런데 인간도 자연 안에서 태어나서 자연 안에서 죽어 가는 자연적인 존재자라는 사실을 부정할 수 없는 한, 과학적인 대상화는 결국에는 인간에게까지 미치게 된다. 이에 따라 데카르트가 인간의 의식을 자연과 철저히 분리시켰던 반면에 현대기술문명은 데카르트적인 자연관을 철저히 밀고 나가면서 인간의 의식조차도 계산 가능한 에너지로 규정하게 된다. 즉 레스 코기탄스

주 제 어: 목적론, 내재적 목적론, 데카르트, 근대과학, 진화론
teleology, immanent teleology, Descartes, modern science, the theory of evolution

(res cogitans), 즉 인식하는 자로서의 인간은 단지 복잡한 레스 엑스텐자에 지나지 않는 것으로 간주되며, 인간을 주체로 보는 고찰방식은 비과학적인 사고방식으로 간주되게 된다. 목적론을 인간 이외의 다른 자연적인 존재자들도 일종의 주체적인 성격을 갖는 것으로 보는 의인관으로 비판하면서, 이러한 의인관에 빠지지 않기 위해 자연을 인간과 전적으로 다른 것으로 보게 될 때는 인간 자신의 주체성마저도 부정되고 인간도 객관적인 조건들에 의해 결정되는 수동적인 기능인자로 전락하게 되는 역설적인 결과가 빚어지는 것이다.

본 연구는 인간을 비롯한 모든 존재자들이 각자의 고유한 목적을 추구하는 것으로 보는 전통적인 내재적 목적론이야말로 인간의 주체성과 아울러 자연과 인간의 공생 그리고 인간들 상호 간의 우애를 가능하게 하는 사상적 기초를 제공할 수 있는 것으로 보는 바, 이러한 목적론의 정당성과 그것의 현대적인 의의를 고찰하는 것을 목표로 하고 있다. 본 연구는 크게 세 부분으로 이루어져 있다. 첫째 부분은 현대과학기술문명을 규정하고 있는 근대적 자연이해의 성격과 그것의 문제점을 근대문명의 대표적인 현상이라고 할 수 있는 근대과학을 중심으로 고찰하는 부분이다. 둘째 부분은 목적론적인 자연관의 핵심적인 내용과 그것의 정당성을 살펴보고 그것에 대해서 보통 제기되는 반론들을 검토하는 것과 동시에 목적론적인 인간관과 신관에 대해서 간략히 살펴보는 부분이다. 셋째 부분은 일종의 결론부분으로서 목적론적인 자연관이 현대기술문명에서 갖는 의의와 그것이 근대과학의 인과탐구와 어떠한 관계를 갖는지를 간단히 고찰하는 부분이다.

들어가는 말

하이데거에 의하면 각각의 역사적 시대가 갖는 성격은 그 시대를 사는 인간들이 인간 자신과 자연 그리고 신과 같은 초자연적인 존재자를 어떻게 이해하느냐에 의해 규정된다.¹⁾ 서양의 고대인들과 중세인들 그리고 근대인들이 갖는 자연과 인간 그리고 신적인 존재자에 대한 이해는 서로 다르며, 각 시대의 인

간들이 수행하는 모든 인식과 행위는 근본적으로 이러한 이해에 의해서 규정된다. 다시 말해 우리는 경험론에서 주장하는 것처럼 개개의 경험적인 자료들에 대한 귀납적인 종합을 통해 자연과 인간 그리고 신적인 존재자에 대한 이해를 갖게 되는 것이 아니라 오히려 그것들에 대한 전체적인 이해에 입각하여 개개의 사물들을 인식하고 그것들과 관계하는 것이다.

자연과 인간 그리고 신적인 존재자를 포함한 전체는 전통적으로 존재라고 불려졌다. 이러한 존재는 인간을 비롯하여 모든 자연적인 존재자들을 포괄하고 관통하면서 그것들을 긴밀한 통일 속에서 존재하게 하는 최대의 포괄자다. 인간과 자연 그리고 초자연적인 존재자는 서로 무관하게 존재하는 것이 아니라 서로 긴밀한 연관을 갖고 있기 때문에, 자연과 인간 그리고 신에 대한 각 역사적 시대의 이해는 이러한 존재 전체에 대한 이해에 의해서 규정된다. 예를 들어 서양의 중세인들은 존재 전체를 존재 자체인 신에게서 비롯된 것으로 보았다. 이러한 존재이해에서 자연은 신의 피조물로서, 신과 동일한 형상으로 지음 받은 자인 인간은 자연적인 피조물들의 정점으로서, 그리고 신은 이 모든 것들의 창조주로 이해되었다. 이러한 존재 이해에 입각하여 서양의 중세인들은 인식의 영역에서는 모든 존재자들의 궁극적 존재근거인 신의 존재를 증명하고 신을 정점으로 한 존재자들의 위계질서를 보여주는 데 몰두했으며, 실천의 영역에서는 신을 믿고 찬양하거나 성전과 같이 신을 경배할 수 있는 장소를 건립하는 데 몰두했다.

이에 반해 현대 기술문명은 '존재 전체를 수학적으로 표현 가능한 자연법칙에 따르는 에너지들의 연관관계'로 이해한다. 이러한 존재 이해에 입각할 경우 자연은 인간이 계산하고 이용할 수 있는 에너지체계로 나타나고, 인간 자신은 이러한 자연에너지들을 발굴하고 이용하는 육체적 정신적 에너지로 나타나며, 신은 그 존재가 단적으로 부인되거나 인정되더라도 각 개개인들의 주관적인 관심사에 속하는 것으로 전락한다. 이와 함께 현대인들은 인식의 영역

1) M. Heidegger, 「세계상의 시대」(Die Zeit des Weltbildes), 최상욱 역, 서광사 1995, 11쪽.

에서는 에너지들의 연관체계를 관통하는 자연법칙을 연구하는 데 몰두하며 실천의 영역에서는 이러한 자연법칙을 이용하여 존재자들에서 자신들이 필요로 하는 에너지를 발굴하고 이용하는 데 몰두한다.

각 시대의 인간들의 인식과 행위는 이렇게 그 시대의 존재이해에 따라서 변화되는 바, 하이데거는 이러한 존재이해가 어떻게 나타나지는 존재 자체가 역사적으로 자신을 어떻게 내보이느냐에 따라서 결정된다고 말하고 있다.²⁾ 하이데거의 이러한 말은 흡사 인간의 역사가 존재 자체에 의해서 수동적으로 결정된다는 듯한 인상을 풍긴다.³⁾

그러나 존재이해의 변천사를 보면 어떤 시대에 하나의 존재이해가 우위를 확보하게 되는 과정은 그 이전 시대를 지배했던 존재이해와의 격심한 논쟁과 투쟁을 통해서 이루어진다. 존재이해가 이렇게 교체되는 과정은 이론적인 논쟁을 넘어서 상대방에 대한 인식공격 뿐 아니라 상대방을 이단이나 반동으로 규정하여 처단하는 양상마저도 띠게 된다. 아울러 이러한 과정은 하나의 역사적인 인간유형이 다른 역사적인 인간유형에 대해서 자신을 주장하면서 자신들의 존재이해를 자신들이 살고 있는 자연과 사회에 각인하는 과정이며 이와 함께 새로운 역사적 시대를 개시하는 과정이기도 하다.

예를 들어 근대적인 존재이해가 중세적인 존재이해와의 투쟁을 통해 승리를 거두면서 피안의 신을 경배하는 것을 인간의 가장 중요한 소명으로 생각하

2) M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 25쪽, 28쪽. 전집 9권 *Wegmarken*, 326쪽.

3) 바로 이러한 이유로 하이데거는 하버마스과 같은 비판자들에 의해서 존재를 실체화하고 인간의 역사가 이러한 존재 자체에 의해서 결정된다고 보는宿命주의에 빠진다고 비판받는다. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1986, 168쪽. 하이데거의 사상에 이러한 비판을 받을 만한 뉴앙스가 존재한다는 사실은 부정할 수 없다. 그러나 하이데거가 존재 자체의 자기개시를 말하는 것을 우리는 인간의 역사성과 유한성을 특별히 강조하기 위한 것으로 이해할 수도 있을 것이다. 각 시대의 역사적인 존재이해가 어떠한 내용을 갖게 될지를 우리는 그 이전의 존재이해로부터 추론할 수도 없고 미리 예상할 수도 없는 것이다.

던 인간유형은 자연을 과학적으로 인식하고 개발하는 인간유형에 의해서 밀려 나게 되고, 인간들이 거주하는 자연과 사회는 총체적으로 변화되는 것이다. 특히 근대문명이 과거의 문명에 대해서 자신을 정립하는 과정은 격렬한 투쟁에 의해서 점철된 과정이었다. 이는 근대문명이 전통의 생산적인 계승보다는 전통으로부터의 해방과 그것의 극복을 지향했기 때문이다. 서양의 중세 문명이 고대문명에 대해서 거리를 취하면서도 일정한 의미에서 그것을 계승하는 것으로 자신을 이해한 반면에, 근대문명은 자신을 과거의 속박을 끊임없이 극복하면서 미래를 향해서 한없이 열려 있는 기획으로 이해하는 것이다.⁴⁾

그러면 현대의 기술문명이 근거하고 있다고 볼 수 있는 근대적인 존재이해와 그것이 극복하려고 했던 중세적인 존재이해 사이에 존재하는 근본적인 차이점은 무엇인가? 그것은 무엇보다도 중세적인 존재이해가 목적론적인 것임에 반해서 근대 특유의 존재이해는 반목적론적이고 기계론적인 성격을 띠는 데에 있다. 이러한 사실은 기독교 자체가 세계를 인간을 위해서 창조된 것으로 보거나 역사를 최후의 심판을 향해서 나가는 것으로 보는 목적론적인 성격을 띠고 있으며 기독교를 철학적으로 정당화하려고 했던 중세철학이 플라톤과 아리스토텔레스의 목적론을 적극적으로 수용한 반면에, 갈릴레이나 데카르트와 같은 근대과학과 근대철학의 정초자들이 기계론적이며 반목적론적인 세계관을 주창한 데서도 단적으로 드러난다.⁵⁾

물론 근대에는 셸링이나 헤겔과 같은 독일관념론에서 보는 것처럼 목적론적인 전통을 여전히 강력하게 계승하고 있는 철학적 흐름도 존재하며, 고대와 중세에도 이미 데모크리토스나 에피쿠로스에서 보는 것처럼 반목적론적인 존재이해가 이미 존재하고 있다. 그러나 여기서 문제되는 근대적인 존재이해는 근대를 면면히 지배해 오면서 궁극적으로 현대의 과학기술문명을 낳게 되는 존재이해로서 근대인들의 삶을 그 이전의 역사적인 시대와 가장 뚜렷하게 구별하는 것과 동시에 근대인들의 삶 전체를 가장 강력하게 규정하고 있는 존재

4) Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1994, 232-233쪽.

5) 르네 데카르트 저, 『방법서설』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997, 213, 216쪽.

이해다. 아울러 이러한 근대적인 존재이해가 대결하는 고대와 중세적인 존재 이해도 그 시대를 다른 시대와 뚜렷하게 구별하는 것과 동시에 그 시대들에 가장 지배적인 영향력을 행사했던 존재이해를 가리킨다. 하이데거의 용어를 빌려 다시 말하자면 여기서는 각각의 역사적 시대를 건립하는(stiften) 존재이해가 문제되는 것이다. 이런 맥락에서 볼 때 우리는 흔히 기계론과 목적론의 대립으로 지칭되는 철학적인 논쟁이야말로 서양의 고중세와 근대라는 역사적인 시대들 간의 그리고 고중세인들과 근대인들 간의 가장 전형적인 대립이라고 볼 수 있다.

우리는 근대적인 존재이해를 개시했던 갈릴레이나 베이컨 그리고 데카르트 가 목적론에 대해서 얼마나 신랄한 비판을 가했는지를 잘 알고 있다. 갈릴레이는 아리스토텔레스류의 목적론적인 사고방식을 ‘사물들이 지향하는 목적을 단순히 거론하고서는 자연에 대한 인식에 도달한 것처럼 착각하는 나태한 이성’의 사고방식으로 보았으며, 베이컨 역시 거의 동일한 의미에서 목적론을 “아무 것도 낳지 못하는 성처녀”라고 불렀다.⁶⁾

근대는 자연에 대한 목적론적인 존재이해를 폐기함으로써 자연 자체의 고유한 목적을 고려할 필요가 없이 자연을 인간이 임의로 지배하고 조작할 수 있는 수단으로 삼을 수 있었다. 이 결과 근대는 그 어떠한 시대도 상상할 수 없었던 자연에 대한 엄청난 지배력을 확보할 수 있었다. 그러나 두 번에 걸친 세계대전과 최근의 생태계위기 그리고 핵전쟁의 위협성이 심화되면서 근대적인 존재이해는 그것이 중세와 투쟁하던 선구자들을 사로잡았던 힘을 상실하고 있다. 갈릴레이나 데카르트가 기계론에 입각한 근대과학이 실재 자체를 드러내 준다고 생각한 반면에 최근에는 근대과학의 모든 이론들을 하나의 실용적인 가설 정도로 보는 경향이 나타나고 있다. 이와 함께 근대적인 존재이해

6) F. Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum III, 5, In: The Works of Lord Bacon, Bd. II, London 1841, 340쪽, Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985, 13쪽에서 재인용.

에 대한 회의가 대두되고 있고 그것을 넘어서는 새로운 대안적인 존재이해가 여러 각도에서 시도되고 있다. 하이데거의 사상이나 해체주의 그리고 포스트 모더니즘과 같이 근대의 극복을 주창하는 철학사조들이 한 때 풍미했고 일부에서는 여전히 영향력을 발휘하고 있는 것도 근대적인 존재이해가 이제는 더 이상 당연한 전제로서 받아들여지고 있지는 않다는 사실을 가리킨다고 할 수 있다.

그런데 근대적인 존재이해를 넘어서는 새로운 존재이해는 근대적인 존재이해처럼 자연에 대한 지배를 정당화하는 것이 아니라 자연과 인간의 공생과 아울러 인간들 간의 우애를 가능케 하는 것이지 않으면 안 될 것이다. 근대를 넘어서는 이러한 새로운 존재이해가 어떠한 것이 될 것인지 우리는 아직 확정적으로 말할 수는 없다. 다만 이러한 새로운 존재이해는 무로부터 주어지는 것이 아니라 자연과 인간 그리고 신적인 존재자를 근대와는 전적으로 다르게 본 전통적인 존재이해의 창조적인 계승을 통해서 형성될 것이라고 생각된다.

하이데거와 같은 사람이 소크라테스 이전의 그리스철학자들의 통찰을 창조적으로 계승하는 것을 통해서 새로운 존재이해를 건립하려고 하는 반면에, 본인은 우리가 플라톤에서 아리스토텔레스 그리고 토마스 아퀴나스, 그리고 근대의 셸링과 헤겔까지 이어지는 목적론적인 존재이해를 창조적으로 계승하는 것을 통해서 근대적인 존재이해를 넘어서는 철학적인 단초를 마련할 수 있다고 생각한다. 이 경우 문제되는 목적론은 인간을 비롯한 모든 생명체들에게 각각의 고유한 목적성을 인정하는 ‘내재적인 목적론’ (die immanente Teleologie)이다.⁷⁾ 다른 존재자들을 인간을 위해서 창조된 것으로 보거나 그것들이 인간의 이익과 행복을 궁극적인 목적으로 갖는 것으로 보는 ‘인간중심적인 외재적인 목적론’을 본인은 니체를 비롯한 목적론에 대한 비판자들 못지않게 인간들의 무근거한 오만과 독선에서 비롯된 것으로 본다.⁸⁾

7) Georg Klaus/Manfred Buhr(hrsg), *Philosophisches Wörterbuch*, Band 2, Leipzig, 1975, 1216쪽.

8) 니체는 이러한 ‘인간중심적인 외재적 목적론’을 다음과 같이 비판하고 있다.

본 연구는 인간을 비롯한 모든 존재자들이 각자의 고유한 목적을 추구하는 것으로 보는 내재적 목적론이야말로 자연과 인간 그리고 인간들 상호 간의 우애를 가능하게 할 수 있는 사상적인 기초를 제공할 수 있는 것으로 보는 바, 특히 목적론적인 자연관에 초점을 맞추면서 목적론적인 존재이해가 현대기술 문명에서 갖는 의의를 분명히 하는 것을 목표로한다. 자연과 인간 그리고 신과 같은 초자연적인 차원은 서로 불가 분리하게 연관되어 있고 어느 한 차원에 대한 검토는 항상 다른 차원에 대한 검토를 불러들이기 때문에, 목적론적인 자연관에 대한 검토는 자연스럽게 목적론적인 인간관과 신관에 대한 검토를 수반할 것이지만 여기서는 목적론적인 인간관과 신관에 대해서는 간략히 언급하는 것으로 그칠 것이다.

본 연구는 크게 세 부분으로 이루어질 것이다.

첫째 부분은 현대과학기술문명을 규정하고 있는 근대적 자연이해의 성격과 그것의 문제점을 근대문명의 대표적인 현상이라고 할 수 있는 근대과학을 중

“효용으로부터 그릇되게 추론하는 것. — 우리가 어떤 것이 갖는 효용성을 증명했다 할지라도 그것에 의해서 어떤 것의 기원을 설명하는 데 어떠한 진전이 있었다고 할 수 없다. 즉 효용성으로부터는 결코 존재의 필연성을 이해할 수 없는 것이다. 그러나 바로 이와 반대되는 판단이 이제까지 지배해 왔다. 심지어 가장 엄밀한 과학의 영역에서까지도 그러한 판단이 지배해 왔다. 천문학에서조차도 위성들의 배치상태가 갖는 (소위) 효용성(태양에서 멀리 떨어져 있기 때문에 약해진 빛을 다른 장소에서 보충할 수 있게 하는 것을 통해서, 천체에 살고 있는 주민들에게 빛이 부족하지 않게 하는 것)을 위성들의 배치상태의 궁극목적이자 위성들의 발생을 설명할 수 있는 근거로 보지 않았던가? 이 경우 우리는 콜럼부스의 추론을 상기하게 된다. 그러한 추론이란 ‘지구는 인간을 위해서 만들어졌기 때문에 육지가 있다면 사람들이 살고 있음에 틀림 없다’는 추론이다. “태양이 그 어느 것을 향해 비추는 것도 아니고 별이 매일 밤 지켜보는 것이 길 없는 바다와 어떠한 인간도 살지 않는 육지에 낭비되다는 것이 있을 법한 일일까?” F. Nietzsche, *Morgenröte*, 37번, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, (hrsg) Giorgio Colli und Mazzino Montinari, V-1, 1971, 40쪽.

심으로 고찰하는 부분이다.

둘째 부분은 목적론적인 자연관의 핵심적인 내용과 그것의 정당성을 살펴 보고 그것에 대해서 보통 제기되는 반론들을 검토하는 것과 동시에 목적론적인 인간관과 신관에 대해서 간략히 살펴보는 부분이다.

셋째 부분은 일종의 결론부분으로서 목적론적인 자연관이 현대기술문명에서 갖는 의의와 그것이 근대과학의 인과탐구와 어떠한 관계를 갖는지를 간략히 고찰하는 부분이다.

본논문에서는 지면관계상 본 논문이 다루는 세부주제들, 즉 목적론적 자연관의 내용과 정당성 그리고 그것의 의의에 대해 상세하게 고찰할 수는 없다. 여기서는 어디까지나 본인이 핵심적인 것이라고 생각하는 것을 언급하는 것에 그칠 수밖에 없다. 아울러 내재적 목적론에도 플라톤과 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스, 헤겔 철학 사이에는 서로 간에 상당한 차이가 있겠지만 이러한 차이 역시 다룰 수 없다. 여기서는 다양한 형태의 내재적 목적론이 서로 간의 차이에도 불구하고 함께 공유하는 근본적인 통찰이 문제가 된다.

1. 근대적 자연이해의 본질적 성격과 문제점

현대의 과학기술문명이 갈릴레이나 데카르트의 철학처럼 자연을 ‘수학적으로 계산가능한 연장적 사물’(res extensa)로 보는 근대적인 자연이해가 중세를 지배했던 목적론적인 자연이해를 대체하면서 가능하게 되었다는 사실은 널리 인정되고 있다. 특히 하이데거는 디젤 엔진과 같은 근대의 동력기계기술은 일찍이 갈릴레이나 데카르트와 같은 철학자들에 의해서 ‘자연’이 기계 기술적으로 이용가능한 것으로서 철저하게 사유되었기 때문에 나타날 수 있었다고 보고 있다. 사람들이 보통 디젤 엔진은 디젤이 그것을 발명했기 때문에 존재한다고 생각하지만, 갈릴레이나 데카르트의 철학이 자연이 새롭게 자신을 드러내는 지평을 열지 않았다면 그러한 발명들은 나타나지 못했을 것이라는 것이다.

데카르트는 연장적인 사물로서의 세계와 그것을 인식하는 인간 의식 사이에는 어떠한 공통점도 존재하지 않는다고 보았다. 그는 인식하는 인간의식이 고유한 목적을 추구하는 반면에 연장적인 사물인 세계는 그 어떠한 자체적인 목적도 갖지 않는다고 생각했다. 근대가 진행되면서 데카르트적인 자연관은 세계를 '계산 가능한 에너지들의 연관체계'로서 고찰하는 자연관으로 심화되었다. 이러한 자연관에 입각하여 예를 들면 닭도 알을 낳는 에너지원으로 고찰되면서 닭의 독자적인 존재방식은 무시되고 어떻게 하면 더 알을 많이 낳게 하거나 더 살을 찌울 것인가라는 관점에서 사육된다. 닭은 좁은 닭장 속에서 집단적으로 사육되면서 알을 까고 육질을 제공하는 에너지의 담지자로 전락한다.

아래에서는 먼저 근대적인 자연이해가 대표적으로 구현되고 있는 근대과학의 성격을 살펴보는 것을 통해서 근대적 자연이해의 본질적 성격을 드러낸 후 이러한 사고방식이 갖는 내재적인 모순을 드러낼 것이다.

1) 근대적인 자연이해의 본질적인 성격

(1) 기능주의적 성격

근대과학에서 이른 바 과학적인 진술은 'A라는 조건에서라면 B라는 일반적인 자연법칙에 따라서 C라는 사건이 일어난다'는 구조를 갖고 있다.⁹⁾ 즉 근대과학은 '어떤 존재자가 일반적인 자연법칙에 따라서 작동하는 존재자들의 작용연관체계에서 어떻게 기능하는지'를 묻는다. 과학은 플라톤이나 아리스토텔레스 그리고 토마스 아퀴나스와 같은 고전적인 목적론처럼 어떤 존재자가 지향하는 고유한 목적 내지 본질을 묻는 것이 아니라 그것이 존재자들의 작용연관체계에서 충족시키는 기능을 묻는 것이다. 이런 의미에서 근대과학은 기능주의적인 사고방식에 의해서 규정된다고 볼 수 있다. 이러한 기능주의적인 사고방식은 어떤 존재자를 그 어떤 다른 존재자에 의해서도 대체될 수 없는

9) Robert Spaemann, 위의 책, 242쪽.

고유한 목적을 갖는 것으로 보는 것이 아니라 그것이 존재자들 상호 간의 작용연관체계에서 차지하는 특정한 기능과 관련해서 다른 등가물(等價物)을 통해서 얼마든지 대체 가능한 것으로 본다. 예를 들자면 근대과학에서 석탄은 열을 내는 기능과 관련해서 고찰되며, 보다 효율적인 열에너지원에 의해서 얼마든지 대체 가능한 것으로 고찰되는 것이다.

근대과학이 갖는 이러한 기능주의적 성격은 근대과학이 존재자들을 인간들의 욕구충족을 위한 기능으로 환원시키고 그러한 기능을 효율적으로 발휘하도록 조작하는 데 사용될 수 있다는 것을 의미한다. 이런 의미에서 근대과학은 각 존재자들이 자신들의 고유한 목적을 가지고 있다고 보는 내재적 목적론처럼 세계에 대한 공감(共感)적인 이해를 지향하는 것이 아니라 자연에 대한 무제한적인 지배를 지향한다. 이런 의미에서 우리는 근대 과학의 근저에는 모든 것을 인간의 필요에 따라서 조작 가능한 것으로 만들려는 기술적인 관심이 작용하고 있다고 말할 수 있다. 근대과학에서 인식은 어떤 것을 만들고 제작하는 방법을 아는 것이 되며, 근대가 이전 시대와 본질적으로 구별되는 근본적인 특징들 중의 하나는 학문이 관상적(觀想的)인 성격을 상실하고 언제든지 기술적으로 응용될 수 있는 것이 된다는 것이다.

따라서 근대과학은 존재자들이 지향하는 고유한 본질을 그 자체로서 드러내려고 하는 것이 아니라 인간 자신의 욕망을 충족시키기 위해서 이용될 수 있는 정보를 그것들에서 캐내려고 할 뿐이다. 그리고 이러한 정보획득은 가설을 정립하고 이러한 가설의 타당성을 살펴보기 위해서 다양한 실험을 행하는 방식으로 이루어진다. 이러한 실험은 철저하게 계획되고 그 누구에 의해서도 동일한 방식으로 행해질 수 있으며 이를 통해서 나타나는 결과를 누구나 확인해 볼 수 있는 이른 바 객관적인 경험이다. 이러한 경험을 통해서 인간은 존재자에 대해서 더 많은 정보를 얻게 되지만 그 자신의 인격은 전혀 영향을 받지 않는다.

이에 반해 근원적인 의미의 경험은 '많은 것을 겪어 보고 이를 통해서 인생의 쓴 맛, 단 맛을 다 맛보면서 인격이 원숙해지고 다른 인간들 및 존재자들과 조화롭게 사는 능력을 쌓게 되거나 아니면 그러한 경험의 무계를 짊어지지 못

하고 좌절하게 되는 것'을 의미한다. 이러한 경험은 계획될 수도 없고 반복될 수도 없으며, 특정한 인간들이 특정한 기회에 갖게 되는 경험이기 때문에 인간이 경험의 주체라고 할 수 없다. 그러나 이러한 경험은 근대과학에게는 단지 '각 개인의 주관적인 경험'에 불과한 것으로 간주된다. 근대과학에서 인간은 단적으로 실험이라는 형태를 취하는 경험의 주체가 되어야 하는 것이며 경험을 통해서 원숙해지거나 좌절하는 것이 아니라 다른 것들을 냉철하면서도 교묘하게 지배하고 통제하는 능력을 쌓게 될 뿐이다.

이렇게 자연을 조작가능하고 대체가능한 에너지들의 작용연관체계로 보는 근대적인 자연관에 상응하는 인간관은 인간을 자신의 욕망충족을 위해 자연을 지배하고 조작하는 존재로 보는 인간관이다. 이러한 자연관과 인간관에 상응하는 신관(神觀)은 신을 세계라는 기계의 제작자로 보면서 인간의 제작행위를 그러한 신의 제작행위의 모방으로 보거나, 신과 같은 초자연적인 존재자의 존재를 부정하거나 아니면 그것을 각 개인들의 주관적인 믿음의 차원에 속하는 것으로 본다.

근대과학을 규정하는 기능주의적인 자연관과 이에 상응하는 인간관과 신관은 근대과학 뿐 아니라 근대문명 전체를 규정하고 있기 때문에 어떤 존재자를 다른 어떠한 존재자들에 의해서도 대체될 수 없는 고유한 것으로 보거나 그 어떠한 조건들을 통해서도 설명될 수 없는 무조건적인 진리나 확신과 같은 것은 근대문명에게는 낯선 것이 된다. 근대문명은 근본적으로 기능주의적 사유를 통해서 규정되어 있기에 이러한 문명에서는 모든 것이 조건지어진 것으로 간주되는 것이다. 예를 들어 '다른 인간을 인격적인 존재로서 무조건적으로 존중해야만 한다는 도덕법칙'마저 인간들이 인류의 생존과 유지를 위해서 만들어낸 것으로 보는 윤리관이 근대에는 크게 득세하게 된다. 이른바 무조건적인 도덕법칙이나 진리라고 생각되었던 것들도 인류의 생존과 유지라는 필요에 의해서 조건지어진 것으로 간주되며 따라서 이러한 필요를 보다 잘 충족시킬 수 있는 다른 법칙이 나타나면 그것에 의해서 얼마든지 대체될 수 있는 것으로 간주되는 것이다.¹⁰⁾

(2) 유물론적인 성격

수패만은 근대과학이 모든 사람에 의해서 반복될 수 있는 실험에 의해서 드러난 사실만을 진리라고 믿을 경우 그러한 믿음에는 존재의 의미에 대한 하나의 형이상학적 믿음이 놓여 있다고 보고 있다.¹¹⁾ 즉 그것은 모든 것들은 항구적으로 동일한 자연법칙들에 따라서 작동하며, 따라서 이러한 자연법칙에 의해서 설명될 수 없는 근본적으로 새로운 존재유형은 나타날 수 없다는 믿음이다. 자연의 생성과정에서 맨 먼저 무기물이 존재했다고 한다면 근대과학은 이러한 무기물을 지배하는 자연법칙이 영구적으로 타당하다고 보기 때문에, 그 다음 생성되는 생물계도 무기물을 지배하는 것과 본질적으로 동일한 자연법칙에 의해서 지배되며 따라서 궁극적으로는 무기물의 운동으로 환원될 수 있는 것으로 간주된다. 이와 함께 근대과학에서는 그 이전에 존재하지 않았던 전적으로 새로운 존재유형이 나타난다는 것은 근본적으로 불가능한 것으로 치부되는 것이며, 따라서 보다 높은 존재유형은 보다 더 낮고 보다 오랜 존재유형에서 파생된 것으로 간주되고 그것으로부터 설명될 수 있는 것으로 간주된다. 즉 정신은 생명으로부터 설명되어야 하며, 생명은 다시 비유기적인 물질로부터 설명되지 않으면 안 된다.

단적으로 말해 근대적인 존재이해는 오직 하나의 물질이 여러 가지 형태로 변화하는 것을 통해서 다양한 존재유형들이 나타났다고 보는 것이며, 모든 것들의 생성과 소멸도 사실은 영구히 존재하는 이러한 하나의 물질의 변화라고 본다. 고대와 중세의 아리스토텔레스적인 목적론이 다양한 실체들을 인정하면서 실체의 생성과 소멸을 이러한 실체의 존재에 의존하는 다른 변화들과 구별한 반면에, 근대적인 자연인식은 물질이라는 단 하나의 실체만을 인정하는 것이며 모든 변화를 이러한 물질의 변화에 지나지 않는 것으로 본다. 따라서 근본적으로 모든 과학은 물리학으로 환원될 수 있고 환원되어야 한다고 생각하는 카르납류의 물리주의야말로 근대과학의 근저에 깔려 있는 위와 같은 형

10) Robert Spaemann, 위의 책, 245-246쪽.

11) 위의 책, 241-242쪽.

이상학적인 믿음을 철저히 구현하려고 하는 시도라고 볼 수 있다.¹²⁾

2) 근대적인 자연관의 내재적 모순

데카르트가 인간과 자연을 철저히 분리시키면서 자연을 자체적인 목적을 갖지 않는 연장적인 사물로 본 것은 자연을 인간이 자신의 뜻대로 지배할 수 있는 대상으로 만드는 것을 통해서 인간의 행복을 구현하기 위한 것이었다. 현대의 과학기술문명 역시 자연을 인간의 지배대상으로 보는 철저한 인간중심주의에 입각하면서 자연을 자체적인 목적을 갖는 것으로 보는 목적론적인 사고방식을 비과학적인 것으로서 타기하고 있다. 그리고 데카르트적인 자연관을 이렇게 철저히 관철하는 것을 통해서 자연에 대한 인간의 지배는 현대 기술문명에서는 전대미문의 정도로 강화되었다.

그러나 자연을 조작가능한 에너지들의 작용연관체계로 보고 인간을 자연과 대립된 주체로 보는 근대적인 자연지배는 인간 자신이 자연에 속하지 않을 경우에만 인간의 해방을 가져올 수 있다. 그런데 인간도 자연 안에서 태어나서 자연 안에서 죽어 가는 자연적인 존재자라는 사실을 부정할 수 없는 한, 과학적인 대상화는 결국에는 인간에게까지 미치게 된다. 이에 따라 데카르트가 인간의 의식을 자연과 철저히 분리시켰던 반면에 현대기술문명은 데카르트적인 자연관을 철저히 밀고 나가면서 인간의 의식조차도 계산 가능한 에너지로서 규정하게 된다. 즉 레스 코기탄스(res cogitans), 즉 인식하는 자로서의 인간은 최근의 과학들에 의해서는 단지 복잡한 레스 엑스텐자에 지나지 않는 것으로 간주되며, 인간을 주체로 보는 고찰방식은 이제는 비과학적인 사고방식으로 간주되게 된다.

이와 함께 현대의 생물학적인 인간학, 심리학, 사회학은 인간에게만 고유한 현상으로 보이는 예술, 윤리, 종교, 심지어 과학마저도 동물적인 생존전략이

12) Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985, 103쪽.

라는 관점에서만 해석하고 있다. 이러한 입장에서는 인간은 생존을 위해서 프로그래밍된 유기체와 본질적으로 동일하며 인간 정신의 모든 활동도 생존을 위한 복잡한 기능에 불과하게 된다. 다시 말해 인간마저도 자신이 의식하지 못하는 유전자와 적자생존의 법칙에 의해 철저하게 조건 지워지고 다른 것에 의해 얼마든지 대체될 수 있고 조작될 수 있는 기능인자로 간주되는 것이다.

단적으로 말해 인간을 레스 코기탄스로 보면서 여타의 자연적인 존재자들과 전적으로 다른 존재자로 파악하려고 했던 데카르트적인 인간중심주의는 인간마저도 레스 엑스텐사로 보는 과학주의로 귀결되었다. 그리고 우리는 이렇게 인간마저도 수학적으로 계량되고 지배될 수 있는 존재자로 파악하는 경향이 극단에 이른 시점에 살고 있다. 근대의 산업체계에서 인간의 노동을 극단적으로 세분화하는 분업이나 나치즘이나 불세비즘과 같은 전체주의가 가능했던 것도 인간을 이렇게 계산 가능한 에너지원으로 생각하는 인간 이해 때문이라고 볼 수 있다.¹³⁾ 인간의 행복을 위해서 인간과 자연을 극단적으로 구별했던 데카르트의 자연관은 역설적이지만 인간마저도 비인간적인 대상으로 환원시키는 ‘인간의 죽음’을 낳은 것이다.

2. 목적론적인 자연관에 대한 재검토

1) 목적론적인 자연관

인간은 자연 전체를 낯설게 생각하면서 자연 전체의 존재의미를 물을 수 있으며 자연의 법칙을 객관적으로 파악할 수도 있다는 점에서 자연을 초월해 있는 존재다. 그러나 인간은 다른 한편으로는 자연 안에서 태어나고 자연 안에서 죽어 가는 존재자다. 이 점에서 우리는 어디까지나 자연의 일부이며 따라

13) 비토리오 회슬레, 『환경위기의 철학』(*Philosophie der Ökologischen Krise*), 신승환 옮김, 서강대학교 수도자 대학원, 81쪽.

서 우리가 자연 전체를 지배하려고 할 경우에는 우리 자신마저도 하나의 지배 대상으로 만들 수밖에 없다. 따라서 우리가 궁극적으로 인간 자신을 제거하지 않기 위해서는 자연에 대한 우리의 이해를 변화시키지 않으면 안 된다. 동시에 이는 인간이 자기 자신과 자신의 본질인 이성에 대한 이해마저도 바꾸어야만 한다는 사실을 의미한다. 이는 자연에 대한 이해는 인간의 자기이해와 불가분하게 얽혀 있으며, 우리가 이성에 대한 근대적인 이해에서 보는 것처럼 이성을 자연을 계산가능한 에너지로 환원하고 그것을 조작하는 능력으로 볼 경우에는 인간과 인간의 의식 자체도 그러한 이성의 조작대상이 될 수밖에 없기 때문이다.

이는 우리가 자체적인 목적을 추구하는 이성적인 존재자로서의 우리 자신을 부정하고 제거하지 않기 위해서는 자연도 어떤 의미에서는 '이성적인 것'으로 보아야 하며 인간의 이성도 어떤 의미에서는 '자연적인 것'으로 보지 않으면 안 된다는 것을 의미한다. 자연도 이성적인 성격을 갖는 것으로 본다는 것은 자연적인 존재자들도 자체적인 목적을 갖는 존재로 본다는 것이며, 이성도 자연적인 것으로 본다는 것은 인간의 이성을 자연과 전적으로 다른 것이 아니라 인간 이외의 자연적인 존재자들에게 이미 존재하는 일정한 경향성의 창조적인 전개로 보아야 한다는 것을 의미한다.

자연적인 존재자들이 자체적인 목적을 갖고 그것을 추구한다고 할 때의 목적이란 존재자들이 추구하는 이상적인 상태이며 그것들이 자신들의 고유한 기능을 가장 잘 발휘할 수 있는 상태다. 이러한 이상적인 상태는 '태양이 돌을 쪼면 돌이 따뜻해 진다'는 인과적인 자연법칙처럼 경험적으로 언제든지 확인할 수 있는 상태가 아니다. 오히려 이러한 이상적인 상태는 보통 도달되지 않을 경우가 많다. 예를 들어 우리는 건강을 위해서 다양한 음식과 약을 먹지만 우리는 건강한 상태에 도달할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그러나 모든 사람들이 병들어 있다고 해도 사람들이 건강을 추구한다는 사실을 부정할 수는 없다.

아리스토텔레스의 말을 빌리자면 존재자들이 추구하는 목적은 그것들이 편안하게 느낄 수 있고 만족할 수 있는 상태다. 목적론은 이렇게 현실로 나타나

든 나타나지 않은 존재자들이 추구하는 고유한 목적이 있다고 보는 점에서 근대과학의 입장과 구별된다. 근대과학은 항상적으로 반복되는 자연법칙을 탐구하며, 실험을 통해서 누구나 언제든지 동일하게 확인할 수 있는 사실만을 객관적인 사실로 인정한다. 따라서 근대과학은 존재자들이 추구하지만 전혀 실현되지 않을 수 있는 목적 따위는 인정하지 않는다. 이 점에서 모든 사건을 보편적인 인과법칙이 적용되는 하나의 범례로 파악하는 근대과학의 인과적인 진술과 목적론적인 진술은 본질적으로 성격을 달리 한다고 할 수 있다.¹⁴⁾

그런데 인간 뿐 아니라 모든 생명체들이 항상 이상적인 상태에 도달하는 것도 아니고 우리가 그러한 이상적인 상태를 통계적으로 확인해 볼 수 있는 것이 아니라면 우리는 어떻게 해서 그것들이 그러한 이상적인 상태에 도달하려고 한다는 것을 알 수 있는가? 우리는 이러한 사실을 무엇보다도 인간인 자신에게 비추어서 안다. 우리는 우리가 일정한 이상적인 상태에 도달하기까지는 만족하지 못하며 그러한 이상적인 상태에 도달하기 위해서 다양한 수단을 자발적으로 강구한다. 그리고 우리는 우리와 유사하게 일정한 이상적인 상태에 도달하기 위해서 다양한 수단을 자발적으로 강구하는 존재자들은 목적론적인 성격을 갖는 것으로 해석할 수 있는 것이다.

식물만 해도 자신의 가치가 다른 나무에 의해서 햇빛이 가려지면 다른 쪽으로 가치를 뺏는다. 즉 식물에게도 선택의 가능성이 존재한다.¹⁵⁾ 따라서 우리는 식물의 행동도 목적론적으로 해석할 수 있다. 우리는 즉 어떤 식물이 다른 식물에 가려서 햇볕을 받지 못하기 때문에 그 식물이 다른 식물을 피해서 비스듬하게 자랄 때 우리는 그것이 햇볕을 ‘받기 위해서’ 그렇게 자라고 있다고 해석하는 것이다. 다시 말해 외부조건들이 어떻게 변하든 생물체가 다양한 수단을 강구하여 어떤 이상적인 상태를 지속적으로 지향할 경우에 우리는 그것의 행동방식을 목적론적으로 해석할 수 있는 것이다.

14) 따라서 현대의 자연주의적인 철학자들이 시도하고 있는 것처럼 목적론적인 현상을 인과적인 사건으로 전적으로 환원하는 것은 불가능하다.

15) Robert Spaemann, 위의 책, 279-280쪽.

그러나 이것만으로는 어떤 사건을 목적론적으로 해석하기에는 충분하지 않으며 두 번째 계기, 즉 자발적인 지각의 계기가 있어야 한다. 그렇지 않으면 우리가 어떻게 낙하를 유도하든 가장 낮은 방향으로 흘러가려고 하는 물의 낙하도 목적론적으로 해석해야만 할 것이다. 그러나 물은 '스스로' 낮은 곳을 찾아 나서지 않는다. 그릇 속에 담긴 물은 그대로 고정되어 있다. 그것에게는 아래로 흐를 수 있는 조건이 주어지지 않으면 흐르지 못한다. 이에 대해서 식물물은 어떤 조건에서도 햇볕을 찾아 나서려고 한다. 이 경우 우리는 식물에게 햇볕에 대한 일종의 자발적인 지각능력을 귀속시킨다.¹⁶⁾

물론 우리는 나무가 정말로 햇볕을 지각하는지 알 수 없다. 이는 우리가 다른 사람이 정말로 자발적으로 어떤 것을 지각하는지 아니면 최면에 걸려서 수동적으로 지각하는지 알 수 없는 것과 마찬가지다. 그러나 우리는 다른 인간을 포함한 다른 존재자들이 우리와 유사한 행태를 보일 경우 그것을 우리 자신에 대한 직접적인 경험으로부터 해석하게 되며 그것들이 우리 자신과 마찬가지로 목적추구적인 성격을 갖는 것으로 보게 되는 것이다. 근대과학이 우리와 가장 성질을 달리 하는 존재인 죽어 있는 물질로부터 모든 것들을 설명하려고 하면서 여타의 생명체들 뿐 아니라 인간 자신의 행위마저도 가장 단순한 물질적인 요소들의 작용으로 설명하려고 하는 반면에, 내재적 목적론은 인간 이외의 존재자들을 인간 자신에 대한 직접적인 경험으로부터 해석한다.

이러한 목적론적 해석은 인간 이외의 존재자들에 대한 우리의 일상적인 이해와 일치한다. 우리는 일상적으로 우리 인간과 유사한 성격을 보이는 존재자일수록 그것의 행동을 우리 자신의 삶의 수행방식으로부터 해석하며, 이에 대해서 인간과 덜 유사한 존재자일수록 그것을 목적론적으로 해석하지 않고 인과적으로 해석한다. 우리는 일상적으로 개가 물을 마시는 것을 '갈증을 해소하기 위해서' 라고 목적론적으로 해석하지만 돌이 어떤 곳에서 다른 곳으로 이동하는 것은 외부의 충격에 의한 것으로 해석한다. 이 점에서 목적론적인 해석은 일상적인 존재이해를 보다 심화시키고 체계화시킨 것이라고 볼 수 있지

16) 같은 책, 281-282쪽.

만 그렇다고 해서 목적론적인 해석이 과학적인 해석에 비해서 사태에 덜 부합된다고 할 수는 없다. 이는 존재자가 복잡한 성격을 띠고 우리 인간과 유사한 성격을 보일수록 근대과학처럼 그것들을 단순한 물질적 요소들의 복합체로 이해하는 것은 더욱 어렵게 되기 때문이다. 인간을 단순히 기계적인 인과법칙에 따라서 움직이는 물질의 복합체로 볼 경우 그러한 물질적인 복합체에서 어떻게 베토벤의 음악과 같은 훌륭한 음악이나 아인슈타인의 상대성이론과 같은 것이 나올 수 있는지는 도저히 이해할 수 없게 되는 것이다.

인간을 포함한 모든 생명체들은 유물론자가 파악하는 것처럼 물질의 어떤 복잡한 상태가 아니다. 우리는 우리 자신을 인간 자신이 아닌 어떤 물질적인 기체의 복잡한 상태로서 경험하지 않는다. 인간 개개인은 살아 있는 독자적인 실체다. 인간 개개인은 젊거나 늙게 되거나 하는 등 여러 가지 상태들로 존재할 수 있지만 인간 개개인의 존재 자체는 다른 어떤 것의 상태가 아니라 여러 상태들의 기초적인 담지자다. 그리고 우리는 인간이 아닌 다른 생물들도 역시 그렇다고 생각한다. 하나의 개구리만 해도 객관적으로 확인될 수 있고 궁극적으로 물리화학적적인 구성인자로 환원될 수 있는 다양한 상태들의 복합체가 아니라 그러한 다양한 상태들을 담지하는 객관화될 수 없는 자기(Selbst)로서의 성격을 갖는다.¹⁷⁾

모든 생명체들이 독자적인 자기로서의 성격을 갖는다는 사실을 우리는 과학을 통해서가 아니라 우리 자신에 대한 직접적인 경험으로부터 알게 된다. 이런 의미에서 목적론에 대한 근대의 비판가들이 목적론을 의인관(擬人觀, Anthropomorphism)으로 평가한 것은 정당했다.¹⁸⁾ 다만 의인관이라고 해서 그 자체가 그르다고 말할 수는 없다. 우리는 우리 자신 뿐 아니라 다른 인간들 그리고 다른 생명체들도 객관적으로 확인될 수 있는 조건들로 환원될 수 있는

17) Robert Spaemann, Wirklichkeit als Anthromorphismus, in: >>Was heisst Wirklich<<? — Unsere Erkenntnis zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft, Bayerische Akademie der Schönen Künste, 20쪽.

18) 스피노자, 볼테르, 홀바하(Holbach)와 같은 철학자들이 목적론을 의인관으로서 비판하고 있다. Georg Klaus/Manfred Buhr(hrsg), 위의 책, 1217쪽.

객체 이상의 존재라는 사실을 이미 직감적으로 알고 있는 것이다. 우리는 다른 인간들이나 다른 동물이 느끼는 고통, 예를 들어서 개구리가 해부를 당하면서 느낄 수 있는 고통은 내가 객관적으로 파악하는 것과는 다를 수 있으며 그것은 근본적으로 우리의 이해범위를 넘어서 있다는 사실을 항상 인정한다.

근대 과학은 어떤 사건이나 존재자가 성립하게 된 조건들을 탐구하는 바, 그것은 세계에는 조건들에 따라서 변화하는 수동적인 종속변수만이 존재한다고 본다. 즉 그것은 사물들에게 자신이 처한 환경을 능동적으로 동화하면서 자신들의 고유한 존재를 구현하려고 하는 주체성을 인정하지 않는다. 과학은 본질적으로 수동적인 종속변수들만을 존재하는 것으로 보기 때문에 존재자들이 갖는 자기로서의 성격은 과학이 접근할 수 없는 것이다.¹⁹⁾

19) 우리가 이렇게 생명체에게 자체적인 목적성과 일종의 주체성을 인정하는 반면에 칸트는 목적성을 생명체에 대한 주관적인 반성원리로만 인정할 뿐이라는 점에서 우리는 칸트와도 대립된 입장에 서게 된다. 자연목적론에 대한 칸트의 사상은 목적론 문제와 관련해서 여전히 지대한 영향을 끼치고 있기 때문에 각주에서라도 간단히 자연목적론에 관한 칸트의 사상을 짚어보는 것이 필요하다고 여겨진다.

주지하듯이 칸트의 공식적인 견해는 유기체가 자체적인 목적성을 갖는지를 우리가 객관적으로 확인할 수는 없으며 목적이란 개념은 우리가 유기체를 고찰할 때 동원하는 주관적인 반성원리에 지나지 않는다는 것이다. 그럼에도 칸트에게는 유기체에게 자체적인 목적성을 인정하지 않을 수 없다는 것을 시사하는 구절들이 상당히 존재한다. 칸트 자신 유기체는 무기물과 구별되는 특별한 종류의 대상이라고 생각했으며 그것을 물리적인 법칙에 의해서 지배되는 물리적인 사물로 완전히 환원하는 것은 불가능하다고 생각했다. 이와 관련하여 칸트는 한 포기 풀의 비밀을 물리학을 통해서 완전히 해명할 수 있는 뉴턴(Newton)은 나타나지 않을 것이라는 것이라고 말하고 있다. 슈페만은 칸트가 목적론을 물리학의 영역에서 배제할 경우 이는 목적론적인 판단들이 거짓이거나 그것들과 일치하는 것이 현실에 없기 때문이 아니라 우리가 자신의 목적을 자발적으로 추구하는 유기체를 산출할 수 없기 때문이라고 말하고 있다. 그러한 유기체를 산출한 자가 있다면 그것은 신일 것이라는 것이다.

칸트는 물리학은 우리가 일반적인 자연법칙에 따라 어떤 현상을 만들어 내

이상과 같은 목적론적인 자연관은 고대 그리스의 자연철학, 특히 아리스토텔레스의 자연철학에서 가장 전형적으로 나타나고 있는 바, 고대 그리스의 자연철학은 각각의 존재자들이 추구하는 고유한 본질 내지 목적을 인정하는 ‘인정이론’이라고 할 수 있다.²⁰⁾ 이와 관련하여 고대의 자연이론은 자연적인 운

려는 관심에 의해 규정되어 있다고 본다. 그것은 어떤 현상을 만들어 내기 위해서 필요한 일반적인 자연법칙을 파악하지만 이러한 자연법칙은 유기체의 경우에는 개별적인 유기체들로부터 추상해 낸 것이다. 따라서 자연법칙으로는 개별적인 유기체들은 온전히 파악될 수 없다. 이 점에서 칸트는 인과 법칙적인 진술과 유기체에 대한 목적론적인 진술은 본질적으로 다른 성격을 갖는다고 보았으며 목적론적인 진술을 인과 법칙적인 진술로 환원하는 것은 불가능하다고 보았다.

아울러 칸트의 철학체계를 전체적으로 고려할 경우에 목적론적 진술들은 인과법칙에 대한 기계론적인 진술보다 덜 중요한 지위를 차지하는 것은 아니다. 왜냐하면 칸트는 과학적인 자연관찰에서 대상은 현상으로 나타날 뿐 그 자체의 모습을 드러내는 것은 아니라고 말하고 있기 때문이다. 이와 함께 목적론적인 고찰방식이 인과법칙에 대한 진술보다 물자체를 보다 적합하게 파악하는 것일 수 있다는 가능성도 배제할 수 없게 된다. 물론 칸트 자신은 자연에 대한 목적론적인 해석은 유기체를 이해하기 위해서 불가결하지만 주관적인 것에 불과한 해석으로 볼뿐이지만 말이다.

그러나 칸트 자신이 목적론적인 해석이 단순히 주관적인 해석이 아니라 오히려 사태 자체에서 비롯된 것이며 이와 함께 인과법칙적인 사유에 대해서 목적론적인 사유가 보다 높은 존재론적인 우위를 가질 수 있음을 시사하고 있다. 인과범주를 통해서 우리는 자연에게 그것이 우리에게 나타나야만 하는 법칙을 부여한다. 그러나 특정한 자연산물들은 우리로 하여금 우리에게 주어지지 않는 개념, 즉 목적개념에 대해서 반성하지 ‘않을 수 없도록 한다’. 이렇게 우리가 목적개념을 ‘생각할 수밖에 없다’는 사실은 목적이란 원리가 사물들 자체에 귀속되며 단순히 우리의 주관적인 해석원리가 아니라는 사실을 시사한다고 볼 수 있다. Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985, 133–135쪽 참조.

20) Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige — Aufsätze zur*

동과 폭력적인 운동을 구별한다. 자연적이라는 것은 존재자의 본성에서 비롯되는 운동이며, 폭력적이라는 것은 존재자의 본성에 거슬리는 운동이다. 이에 반해 데카르트의 자연관에 입각하고 있는 근대의 물리학은 이러한 차이를 인정하지 않는다. 그러나 우리도 일상적인 삶에서는 자연사와 강압적인 죽음을 구별한다는 점에서 그러한 구별을 어느 정도는 인정하고 있다. 그리고 이렇게 자연적인 것과 폭력적인 것의 구별은 필연적으로 자연에 대한 목적론적인 관점을 전제한다.

‘자연적인 것’과 ‘폭력적인 것’을 이렇게 구별할 경우 ‘자연적인 것’은 흔히 규범적인 의미를 함께 포함한다. 인공치아는 자연치아에 가까우면 가까울수록 훌륭한 것이다. ‘자연스런’ 노래나 춤일수록 높이 평가되며 ‘인위적이고 작위적인’ 노래와 춤일수록 낮게 평가된다. ‘자연스런’이란 말의 이러한 용법은 ‘자연적인 것’과 ‘폭력적인 것’을 구별하는 것이 그리스인들에만 특유한 것이 아니라 사대 자체의 반영이라는 사실을 시사하는 것이라고 할 수 있다. 인간의 행위는 그것이 자연적인 것이 될수록, 즉 자신이 처해 있는 자연적인 조건에 폭력을 가하지 않고 그것 내에 잠재해 있는 본래적인 가능성들을 발현하는 것이다. 이성적인 것이란 이런 의미에서 승화된 자연성이며 자연 내에 깃들어 있는 규범성의 완전한 구현이다.²¹⁾

2) 목적론적 자연관에 대해서 제기되는 반론들의 검토

목적론에 대해 흔히 제기되는 첫 번째 반론은 우리는 의식적으로 목적을 지향하는 행위들에 대해서만 목적론적인 성격을 인정할 수 있을 뿐 그렇지 않은 현상들을 목적론적으로 해석해서는 안 된다는 것이다. 다시 말해 목적론을 비판하는 사람들은 목적을 향한다는 것은 의식을 전제하며 무의식적인 지향은 있을 수 없다고 생각하는 것이다. 이러한 반론에 의하면 인간의 의식적 행위

Anthropologie, München/Zürich, 1987, 132쪽.

21) 같은 책, 117쪽 이하.

이외에 존재하는 것은 맹목적인 인과적인 작용뿐이다.

이러한 반론에 대해서 아리스토텔레스는 예술가들이나 기술자들이 보다 뛰어난 사람들일수록 그들은 자신들의 작업을 별 의식 없이 수행한다고 응수했다.²²⁾ 예술가들이나 기술자들의 예 뿐 아니라 우리 자신의 일상적인 행위도 많은 경우에 목적에 대한 의식 없이 행해지는 경우가 많다. 자신이 의식하지 않으면서도 진정으로 추구하는 목적과 자신이 의식적으로 생각하는 목적 사이에 괴리가 있을 수 있다는 것은 구태여 정신분석학을 동원하지 않아도 누구나 일상적으로 경험할 수 있는 일이다. 내가 의식적으로는 타인을 도와주기 위해서 그 사람의 무거운 짐을 들어 주었다고 생각할 수 있지만, 사실은 주위 사람의 시선 때문에 그 사람의 무거운 짐을 들어 주었는지 모른다. 그러나 내가 주위사람의 눈이 무서워서 그 사람의 짐을 들어주었을 경우에도 그것은 목적적인 행위다. 즉 나는 다른 사람들에게서 선한 사람으로 인정받으려는 목적으로 그 짐을 들어준 것이다. 따라서 어떤 행위가 목적지향적인 행위냐 아니냐는 당사자가 그 행위가 진정으로 지향하는 목적을 의식하고 있느냐 아니냐는 상관이 없다.

오히려 우리들의 대부분의 행위들은 우리가 보통 의식하지 않는 욕망과 충동을 전제하고 있다. 내가 어떤 음식을 의식적으로 선택하고 있을 때도 그러한 선택은 일단은 식욕의 발동이라는 자연적인 충동을 전제하고 있으며, 아울러 우리가 어떤 종교를 믿을 때도 현실세계에서 우리가 느끼는 불안감에서 벗어나려는 충동이 작용하고 있다. 이러한 충동들은 그것들이 충족되는 어떤 상태를 지향한다. 이러한 상태를 지향하는 욕망이나 충동이 미리 존재하지 않고서는 우리는 어떠한 의식적인 의도들도 가질 수 없다. 우리 행위의 상당부분이 무의식적인 목적을 지향하면서 행해지던가 아니면 그것을 전제로 해서 이루어지고 있기 때문에, 어떤 행위가 목적적인 성격을 갖느냐 아니냐는 그 목적에 대한 의식성 여부와는 상관이 없다.²³⁾

22) Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1994, 42쪽.

23) 같은 책, 51쪽.

이러한 반론 때문에 진화론처럼 목적론을 제거하려는 입장에서는 무의식적인 욕망들과 충동들도 생물들의 자기유지를 위한 인과적인 작용들로서 해석하려고 한다. 슈페만은 진화론이 목적론 문제와 관련해서 갖는 의의는 그것이 많은 생물현상들을 인과적인 작용으로 환원하려고 했을 뿐 아니라 모든 생명 현상을 비목적론적인 인과작용으로 환원할 수 있는 원리를 생각해 내었다는데 존재한다고 말하고 있다. 이러한 진화론에 따르면 목적론적으로 보이는 유기체의 행동들도 사실은 그런 것처럼 보일 뿐이며 사실은 돌연변이와 자연도태라는 비목적론적인 원리를 통해서 조종될 뿐이다.²⁴⁾

진화론에 대해서는 다양한 반론들이 제기될 수 있지만 여기서는 몇 가지만 언급하고자 한다. 진화론이 옳다면 그것은 일종의 수행적인 모순을 범하고 있는 셈이 된다. 진화론이 옳다면 진화론을 포함한 모든 이론은 인간이 생존을 위해서 필요한 수단에 불과한 것이 되기 때문에, 진화론마저도 그 자체가 옳아서가 아니라 생존에 유용한 것이기 때문에 옳은 것이 된다. 따라서 진화론자가 자신을 증명할 수 있는 방법은 실재를 통한 검증이 아니라 그것이 생존에 얼마나 기여하는지를 증명하는 것을 통해서다. 그러나 진화론자들 자신은 진화론이 생존에 기여하는 것과 상관없이 그 자체로 옳다고 생각한다. 즉 그것은 진화론이 실제의 자연과정과 부합되기 때문에 옳다고 주장하는 것이다. 이 경우에 진화론자들은 모든 이론을 생존을 위한 도구적인 것으로 보는 자신의 이론이 적어도 자신에게는 타당하지 않는다는 것을 인정하는 셈이 된다. 이는 다시 말하면 인간의 인식은 항상 생존을 위한 필요에 의해서 조건지워지지 않는다는 것, 진리 자체를 향한 무조건적인 노력이 존재한다는 것을 인정하는 셈이 된다.

아울러 진화이론에서는 무조건적인 윤리적 당위라는 것이 존재하지 않는

24) Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985, 213쪽. 이런 맥락에서 엥겔스도 다아윈의 진화론은 “목적론을 완전히 파괴했다”고 말하고 있다. Joachim Ritter/Karlfried Gründer(hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel, 1998, Teleologie 항목, 974쪽.

다. 무조건적인 윤리적인 당위라고 생각되는 것도 진화론에 의하면 모든 인식과 마찬가지로 생존을 위한 방편일 뿐이다. 우리가 그것을 무조건적인 당위규범이라고 생각하는 것은 인간의 인식노력이 진리 자체를 향한다고 생각하는 것처럼 일종의 착각일 뿐이라는 것이다. 그러나 우리가 물에 빠진 낚선 어린이를 구해내는 것도 진화론처럼 자기보존이나 종족보존이란 면에서만 해석한다면, 그러한 행위는 사마귀가 종족보존을 위해서 교미 후에 수컷을 잡아먹는 것이나 인간이 자신과 자신의 가족의 생존을 위해서 도둑질하고 살인하는 것과 구별되지 않을 것이다. 윤리적인 현상에 대한 진화론적 해석은 윤리적인 현상에서 윤리적인 성격을 박탈하고 그것을 단순히 생존을 위한 노력으로 환원하는 것이며, 실질적으로 윤리적인 현상 자체를 제거하는 셈이 된다.²⁵⁾

진화론이 우리의 삶 전체를 인과과정으로 환원하려고 하는 반면에, 모든 인과탐구는 사실은 인간의 목적추구적인 관심과 행위능력을 전제한다고 볼 수 있다. 예를 들면 어떤 사물들의 인과관계에 대한 탐구는 전후로 무한히 지속될 수 있다. 이러한 무한한 탐구에 하나의 방향성을 부여하고 그것을 적절한 선에서 끝나게 하는 것은 우리의 탐구관심이다. 태양이 돌을 쪼면 따뜻해진다는 것을 우리는 안다. 그러면 우리는 태양의 어떠한 성질이 그렇게 돌을 따뜻하게 하는지를 물을 수 있으며 또한 태양의 그러한 성질은 어디서 비롯되는지를 물을 수 있다. 인과관계에 대한 탐구가 끝나는 최종상태는 결국 우리들에 의해서 임의로 확정된다.

그러나 목적추구적인 관심과 행위능력이 이렇게 인과적인 설명의 조건이 되는 것은 원인이나 결과의 확정에서만은 아니다. 어떤 두 사건 간의 인과관계에 대해서 말하기 위해서는 우리는 선행하는 사건이 이에 따르는 사건에 영향을 미친다고 상정하지 않으면 안 된다. 그러나 흄이 주장하는 것처럼 이렇게 영향을 미치는 것을 우리는 감각적으로 확인할 수 없다. 따라서 우리가 자연 내의 인과적인 연관에 대해서 말하기 위해서는 단순히 두 사건들이 연속해서 일어나는 것을 반복적으로 지각하는 것만으로는 불충분하다. 그렇다고 해

25) Robert Spaemann/Reinhard Löw, 위의 책, 259쪽.

서 우리가 연속적으로 일어나는 두 사건들 사이에 인과관계가 성립한다고 주장할 경우 이는 흄이 말하는 것처럼 두 사건들이 연속해서 일어나는 것을 반복적으로 지각하게 되면 우리는 처음 사건이 다음 사건의 원인이라고 생각하게 되는 심리적인 경향이 있기 때문도 아니다.

예를 들어 닭이 화를 치는 것과 태양이 뜨는 것이 규칙적으로 계속된다고 해서 우리는 양자 사이에 인과관계가 성립한다고 말하지 않는 바, 이는 흄이 말하는 것처럼 우리가 두 사건을 단순히 연속적으로 반복해서 지각한 후 앞의 사건을 원인이라고 생각하게 되는 심리적 경향이 우리에게 있기 때문이 아니라 우리가 모든 닭을 죽일 경우에도 태양이 계속 뜰 것인지를 생각해 볼 수 있기 때문이다. 즉 어떤 사건에 대한 모든 인과적인 해석은 우리가 현실에서나 생각 속에서 원인이라고 생각되는 하나의 사건에 행위를 통해서 영향을 미치거나 변화시킨 후 어떠한 사태가 일어날 것인지를 확정하는 것이다. 즉 인과관계의 확정은 현실에 영향을 미치는 것을 통해서 어떤 결과가 일어날지를 생각해 볼 수 있는 목적추구적인 행위를 전제하는 것이다.²⁶⁾

아울러 인과탐구 자체가 인과법칙에 따라서 움직이는 단순한 자연적인 사실이 아니라 하나의 목적추구적인 행위이기 때문에 인과탐구 자체는 자신의 행위의 의미를 목적론적으로만 해석할 수 있을 뿐이다. 이에 반해 인과탐구 자체가 자신을 인과적으로 설명하려고 할 경우에는 그것은 그것이 탐구하는 자연사건과 동일한 것이 되고 이 경우에는 인과적인 자연사건 자체가 자신을 탐구한다는 역설적인 결과가 빚어진다. 그러나 자연사건들에 대한 탐구 자체는 인과계열 자체에 의해서 지배되는 것이 아니라 인과계열로부터 거리를 취할 수 있는 능력, 즉 주체적인 능력을 전제로 하는 것이다.

따라서 진화론을 포함하여 목적론에 대한 모든 반론 자체도 이미 목적론적인 성격을 갖는다. 그것은 목적론에 대해서 ‘자신의 진리를 주장하려는 목적’에 의해서 규정되어 있다. 이렇게 반목적론적인 이론마저도 목적론적인 성격을 떨 수 수밖에 없다는 것은 그것 자체도 언어적 표현인 한 그것은 인간의 고유

26) Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1994, 52쪽 이하.

한 특성, 즉 주체적인 성격을 반영할 수밖에 없기 때문이다. 인간의 언어는 인간의 행위를 포함한 모든 것을 인과연관으로 설명하려는 반목적론적인 체계에 대한 근본적인 반박이다. 언어는 단순한 음향의 진동이 아니라 어떤 것을 의미한다. 즉 그것은 어떤 것에 대한 상징이며, 그러한 상징을 이해할 수 있는 주체를 전제한다.²⁷⁾

우리들의 일차적인 세계경험은 목적론적이다. 우리는 우리 자신을 일상적인 삶에서 인과적으로 결정된 자로서가 아니라 주체적으로 행위하는 자로서 경험하며, 우리가 살고 있는 세계는 목적론적으로 질서 지워지고 구조화된 세계다. 즉 우리는 양화된 세계가 아니라 가장 넓은 의미에서 유의미한 질들의 세계에서 산다. 우리는 비행기 소리나 음악을 듣지 일정한 파동을 가진 음향을 듣는 것이 아니다.

과학 자체도 인간의 다양한 목적추구적인 행위들의 하나일 뿐이다. 이러한 사실은 너무나 자명한 사실이어서 사람들은 우리가 왜 목적론적으로 행위하고 목적론적인 세계질서에서 사는지를 증명하라고 할 수는 없다. 과학주의자들은 과학이 드러내는 인과법칙적인 세계를 자명한 세계로 간주하면서 목적론적인 파악의 정당성을 증명하라고 요구하지만, 오히려 자명하지 않은 것은 과학적인 행위와 그것이 드러내는 인과법칙적인 세계다. 과학은 자명한 목적론적인 삶의 질서를 전제로 하고 있기 때문에 정당화되어야 하는 것은 목적론적인 삶의 질서가 아니라 오히려 과학적인 탐구가 왜 필요하고 그것이 드러내는 세계가 어떤 의미에서 유의미한지가 정당화되어야만 한다.

3) 목적론적인 인간관과 신관

목적론적인 자연관에서 이성은 자연을 계산 가능한 에너지로 환원하면서 그것을 지배하려고 하는 이성이 아니라 자연도 인간의 이성과 마찬가지로 자

27) Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985, 272쪽.

체적인 목적을 추구하는 것으로 보면서 그것을 존중하고 그것과 공감할 수 있는 사랑과 호의에 찬 이해능력으로 간주된다. 인간 이성의 가장 본질적인 특성인 말은 현대의 기술문명에서는 사물에 대한 정보의 교환수단으로서 파악되는 바 이러한 말은 존재자들에 대한 일방통행적인 말이다. 이러한 말에서 우리는 존재자들로부터 우리가 듣고 싶은 것만 듣고 존재자 자체가 말하는 것에 대해서는 귀를 기울이지 않는다. 이에 대해 우리가 이성을 존재자들이 지향하는 고유한 목적성을 이해하는 능력으로 볼 경우 인간의 말은 인간 뿐 아니라 다른 존재자들에서 발하는 말에 대한 응답과 대화로 나타난다.²⁸⁾

이 경우 이성이란 다른 사람들을 나의 세계의 일부로 생각할 수 있는 능력이 아니라 나를 다른 사람이나 다른 존재자들의 세계의 일부로 생각할 수 있는 능력을 말한다. 이 때 다른 사람이나 다른 존재자들은 단순한 대상이 아니라 자기 자신의 고유한 목적성을 갖는 존재로서 나타난다. 인간은 다른 인간들 뿐 아니라 다른 존재자들의 고통을 함께 할 수 있다는 점에서 자신의 유한한 관점을 넘어설 수 있다. 우리는 모든 유한한 존재자들에게 각각의 고유한 관점을 인정할 수 있으며 그것들의 관점에서 그것을 이해하려고 할 수 있

28) 물론 우리가 인간의 말을 '다른 존재자들에서 발하는 말에 대한 응답'으로 보거나 하이데거처럼 '다른 존재자들이 우리에게 말을 건다'고 말할 경우에 그것은 인간이 다른 인간들에게 말하는 것처럼 다른 존재자들이 말한다는 것을 의미하지는 않는다. 그것은 어디까지나 비유적인 표현이라고 보아야 할 것이다. 그러나 '다른 존재자들이 우리에게 말을 걸고 우리가 그것에 귀를 기울이는 현상들'을 우리는 가깝게는 자신이 아끼는 애완동물이 고통을 표현할 때 우리가 그것에 관심을 표현하는 데서 혹은 어떤 꽃의 아름다움에 우리가 기쁨으로 반응하는 데서 볼 수 있다. 근대의 과학주의적 사고방식은 이러한 모든 현상들을 인간 개개인의 주관적인 감정에 속하는 비객관적인 현상들로 간주할 것이지만 우리는 일차적으로 이렇게 목적론적으로 구조화된 생활세계에서 살고 있고 세계에 대한 목적론적인 이해를 자명한 전제로 하면서도 서로 무리 없이 의사소통하고 있다. 이에 대해 이른 바 과학의 객관적인 인과탐구는 이러한 생활세계에서 계산가능하고 조작 가능한 측면들만을 추상해서 탐구하는 것이라고 볼 수 있다.

다.²⁹⁾

인간의 이성이 다른 존재자들의 관점에 선다는 것은 단순히 그 존재자가 당장 욕구하는 것을 수용하고 그것의 비위를 맞추는 것을 의미하지는 않는다. 개가 배가 고파서 독이 든 음식을 먹으려고 할 경우 우리는 그것을 막게 된다. 우리는 그 존재자들에게 진정한 의미에서 좋은 것, 그 존재자의 고유한 존재를 구현하는 데 도움이 되는 것을 행하려고 할 수 있다. 그것은 자신이든 다른 존재자들이든 당장의 욕구가 아니라 그것들에게 절대적으로 좋은 절대선의 관점에 설 수 있다는 것을 의미한다. 이는 인간 개개인의 입장이든 인류라는 상호주관성의 관점이든 협소한 관점을 넘어서 모든 존재자들에게 고유한 존재를 증여하면서도 그것들을 통일하는 존재의 관점에 설 수 있다는 것을 의미한다.

이러한 절대선의 입장은 전통적으로 흔히 신적인 입장이라고 불렸지만, 이러한 입장은 모든 것을 조건지워진 것으로 보는 근대의 기능주의적인 사고방식에서는 존재하지 않는 것으로 간주된다. 이러한 기능주의적인 사고방식에서는 인간의 윤리적인 행위라는 것도 사실은 생존욕구 등과 같은 맹목적인 욕구에 의해서 규정되어 있는 것으로 간주된다. 그리고 이러한 욕구들은 다시 얼마든지 물리화학적 작용으로 환원될 수 있는 것으로 간주된다. 근대적인 존재이해에서는 신이 기계적으로 작동하는 세계의 제작자나 인간 개개인의 감정의 영역으로 추방당하는 반면에, 목적론적인 자연관에서 신은 인간이 궁극적으로 구현해야 할 절대선의 차원과 모든 존재자들에게 고유한 존재를 증여하면서 그것들 간의 질서와 통일을 유지하는 존재 자체로 간주된다. 이러한 절대선과 보편적인 존재의 관점에 비하면 근대과학이 취하는 이른 바 객관적인 관점은 자신을 다른 존재자들과 대립되는 것으로 보면서 그것들을 조작하고 지배하려는 인류의 제한된 관점에 지나지 않는다고 볼 수 있다.

29) Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige — Aufsätze zur Anthropologie*, München/Zürich, 1987, 130쪽.

3. 나가는 말

목적론은 우리가 앞에서 살펴본 근대과학의 사고방식과 전적으로 성격을 달리 한다. 근대과학이 조건지워진 것만을 인정하는 반면에 목적론은 인간의 존재 뿐 아니라 다른 존재자들의 무조건적인 성격을 인정한다. 근대과학이 모든 존재자들의 본질적인 동질성을 주장하면서 새로운 존재유형이 나타나는 것을 부정하는 반면에 목적론적 사유는 식물이든 동물이든 인간이든 모든 존재유형은 그 어떤 다른 존재유형으로 환원될 수 없는 고유한 존재방식을 갖는다는 사실을 인정한다. 아울러 근대과학의 인과탐구가 지향하는 것이 자연에 대한 지배의 효율성을 개선하는 것인 반면에 목적론적인 해석은 우리의 행위와 자연과정들에 대한 공감적 이해를 지향한다. 이런 의미에서 목적론적인 자연이해는 자연에 대한 해석학으로서 그것은 무엇이 일어날지를 예견하는 것이 아니라 자연현상의 의미와 의의를 이해하는 것을 목표로한다.³⁰⁾ 우리가 함께 더불어 사는 인간들을 조작하거나 지배하려고 하지 않고 독자적인 주체로 인정하고 대화하는 한 상대방의 말이나 행위에 대한 목적론적인 해석은 불가피하다. 아울러 우리가 인간 이외의 다른 존재자들을 단순한 지배대상이 아니라 함께 더불어 사는 존재로서 이해하는 한 그것들의 표현에 대한 목적론적인 해석 역시 불가피하다.

이에 반해 목적론을 인간 이외의 다른 자연적인 존재자들도 일종의 주체적인 성격을 갖는 것으로 보는 의인관으로 비판하면서, 이러한 의인관에 빠지지 않기 위해서 자연을 인간과 전적으로 다른 것으로 보게 될 때는 인간 자신의 주체성마저도 부정되고 인간도 객관적인 조건들에 의해서 결정되는 수동적인 기능인자로 간주되게 되는 역설적인 결과가 빚어진다는 사실을 우리는 위에서 보았다.³¹⁾ 우리는 목적론을 통해서만 인과조건들에서 환원될 수 없는 인간

30) Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1994, 49쪽.

31) 본 논문의 1, 2) 참조.

을 비롯한 모든 존재자들의 주체성을 인정할 수 있다. 그리고 이렇게 인간을 비롯한 모든 생명체들에게 일종의 주체성을 인정할 경우에만 우리는 무분별한 자연지배에 대해서도 일정한 제한을 가할 수 있다.

그러나 우리가 근대과학에 대해서 목적론적인 사고방식의 필요성을 강조한다고 해서 세계에 대한 인과적인 파악을 전적으로 폐기해야 한다고 주장하는 것은 아니다. 목적론적인 해석과 인과적인 파악은 얼마든지 서로 양립할 수 있는 바, 우리는 인과탐구를 목적 실현을 위한 ‘수단에 대한 탐구’로 볼 수 있는 것이다. 다만 목적론적인 자연이해가 요구하는 것은 과학적인 인과탐구가 항상 올바른 목적을 염두에 두고 수행되어야 한다는 것이며 이러한 목적에 대한 탐구는 이른 바 과학적인 인과탐구에 의해서 행해질 수는 없다는 것이다.

이와 관련 우리가 전통적인 내재적 목적론을 창조적으로 계승한다고 해도 이러한 계승은 어디까지나 근대가 이룩한 성과를 함께 계승하고 포괄하는 것이지 않으면 안 될 것이라는 사실을 분명히 해두고 싶다. 니체가 말했듯이 인류가 자연과 어두움 그리고 귀신과 유령들에 대한 두려움으로부터 벗어나게 된 것은 근대적인 자연 지배를 통해서 비로소 가능하게 되었으며 인간들이 신분적인 차별로부터 벗어나게 된 것 역시 근대적인 사회해방을 통해서 비로소 가능하게 되었다.³²⁾ 따라서 우리가 내재적인 목적론을 창조적으로 계승할 경우에도 그것은 자연과 사회의 폭력으로부터 인간을 해방시킨 근대의 성과를 계승하면서 그러한 근대의 성과를 자연에 대한 존중과 인간들 상호 간의 존중 위에 근거지우는 성격의 것이어야 할 것이다.

32) 니체는 이렇게 말하고 있다. “감사하라! — 이제까지의 인류가 거둔 위대한 성과는 우리가 야수에 대해서, 야만인에 대해서, 신들에 대해서, 우리의 꿈들에 대해서 더 이상 계속해서 공포를 품을 필요가 없다는 것이다.” F. Nietzsche, 위의 책, 5번, 16쪽.

참고문헌

Balmer, Hans Peter. *Freiheit statt Teleologie — Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg/München, 1977.

Descartes, R. 『방법서설』, 이현복 옮김, 문예출판사, 1997, 213, 216쪽.

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.

Heidegger, Martin. 전집 5권 *Holzwege*.

_____. 전집 9권 *Wegmarken*.

_____. 「세계상의 시대」(Die Zeit des Weltbildes), 최상욱 역, 서광사, 1995.

_____. 『니체와 니힐리즘』(하이데거 전집 48권 Nietzsche: Der europäische Nihilismus), 박찬국 역, 철학과 현실사, 2000.

_____. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961.

Hössle, Vittorio. 『환경위기의 철학』(*Philosophie der ökologischen Krise*), 신승환 옮김, 서강대학교 수도자 대학원.

Georg Klaus/Manfred Buhr (hrsg), *Philosophisches Wörterbuch*, Band 2, Leipzig, 1975, Teleologie 항목.

Nietzsche, F. *Morgenröte*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, (hrsg) Giorgio Colli und Mazzino Montinari, V-1, 1971.

Joachim Ritter/Karlfried Gründer (hrsg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel, 1998, Teleologie, Teleonomie 항목.

Spaemann, Robert, Wirklichkeit als Anthromorphismus, in: >>Was heisst *Wirklich*<<? — Unsere.

_____. *Erkenntnis zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft*, Bayerische Akademie der Schönen Künste.

_____. *Das Natürliche und das Vernünftige — Aufsätze zur Anthropologie*, München/Zürich, 1987.

_____. *Philosophische Essays*, Stuttgart, 1994.

_____. Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. in: *Ökologie und Ethik* (hrsg.), Dieter Birnbacher, Stuttgart, 1983.

_____. “Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung and die praktische Philosophie”, in: *Funk-Kolleg praktische Philosophie/Ethik*, Tübingen, 1981.

Robert Spaemann/Reinhard Löw. *Die Frage Wozu? — Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985.

ABSTRACT

A Reexamination of the Teleological View of the Nature

Park, Chan-Kuk

It is broadly recognized that the modern technological civilization was made possible on the basis of the modern view of nature which understands the nature as mathematically quantifiable 'res extensa'. Galilei and Descartes, the pioneers of this view of nature, thought that human beings can emancipate themselves from the status of nature's slavery by utilizing modern science itself. Well, this view of nature can contribute to the emancipation of human beings only if they are not a part of the nature. Because human beings are born and die in the nature, sciences would end up with eventually objectifying even human beings. While Descartes strictly distinguishes human consciousness from nature, the contemporary science investigates even the human consciousness as physical and chemical energies.

The modern view of nature came about as a replacement for the teleological view of nature. The teleological view dominated the ancient and the middle ages. The modern view criticized the teleological view as anthropomorphic. But the modern view denies even the subjectivity of

human beings, when it distinguishes the nature from human beings in order to avoid the error of anthropomorphism. The human beings have been degraded to the passive factors that are determined by objective conditions.

In this paper, I investigate the justifiability of immanent teleology and its significance for our age. I argue that immanent teleology can provide a philosophical basis for the symbiosis of nature and human beings and for the mutual respect of human beings. This paper is composed of three parts. In the first part, the modern view of the nature and its problematic are investigated. In the second part, the teleological view of the nature, its justifiability and the traditional arguments against it are investigated. In the third part, the significance of the teleological view of nature for our technological age is investigated.