

페이야르 드 샤르댕에서의 인간의 문제*

김성동

주제분류 인간학, 존재론, 윤리학

주요어 페이야르 드 샤르댕, 복잡성, 오메가점, 창발, 진화

요약문

이 글은 페이야르 드 샤르댕의 인간이해를 다루고 있다. 그는 20세기 전반기에 활동한 과학자이자 종교인이었다. 그의 진화론적 사유는 동료 과학자로부터는 형이상학적인 것으로, 동료 종교인들로부터는 과학주의적인 것으로 비판을 받았지만, 오늘날 그의 통찰은 과학과 신학의 새로운 경향을 개척한 것으로 인정받고 있다.

이 글의 전반부에서는 ‘물질과 정신’, ‘물질과 생명’, ‘인간화와 초인간화’라는 제목으로 그의 인간이해를 조명하고, 후반부에서는 이러한 그의 인간이해에서 특히 주목할 만한 주제인 ‘시스템과 의식의 동일성’, ‘집단적 두뇌화’, ‘공생과 사랑’과 관련하여 그의 인간이해를 검토한다.

그의 인간이해는 무엇보다도 전체론적이고 목적론적이다. 그는 인간을 다른 존재들과의 연계 속에서 보았으며, 인간이 우연의 산물이 아니라 일정한 방향을 가진 진화의 산물이라고 파악하였다. 특히 그는 인간이 이러한 진화를 의식한다는 중요한 역할과 목적을 진화의 역사 중에 맡고 있다고 보았다.

그는 이러한 결론을 그의 과학자로서의 경험에서부터 얻었다고 주장하지만, 경험적 자료에 근거하여 제시되는 그의 주장은 오히려 철학적이다. 그의 과학적 지식은 20세기 전반을 배경으로 하고 있기 때문에 현대적 관점에서 보면 제한되어 있지만, 그의 진화론적 통찰은 그의 사후 과학기술의 발달과 현대적 삶의 방식에서 상당한 타당성을 갖는 것으로 입증되고 있다. 이 글은 그의 사후의 새로운 경험적 논의들을 인용하여 그의 통찰의 경험적 성격도 보완하고자 했다.

* 이 논문은 2009년도 호서대학교의 재원으로 학술연구비 지원을 받아 수행된 연구임 (2009-0017)

1. 프롤로그: 왜 페이야르인가?

전기적으로 보면, 피에르 페이야르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin)은 1881년 프랑스에서 태어나 가톨릭의 신학교에서 공부하고 1911년 신부가 되었고 지질학자이자 고생물학자로서 20세기 초엽에 활동하다 1955년 미국에서 사망한 과학자이자 종교인이었다.

이 글이 페이야르를 주목하는 것은 무엇보다도 그의 인간이해가 가지는 전체론(holism)적 성격 때문이다. 그는 인간을 하나의 분리된 현상으로 보지 않았다. 그는 인간을 시공적으로 에워싸고 있는 우주의 한 복판에 놓인 현상으로 파악하였다. 오늘날 우리는 과거와 달리 인간이 다른 생명체들이나 비생명체들과 분리될 수 없는 존재로서 생태학(ecology)적 고려를 받아야 할 대상이라고 이해하고 있다. 이러한 주장이 대두되기 전에, 페이야르는 이미 자신 나름의 연구와 반성을 통하여, 인간이 다른 생물체는 물론이고 무생물에게까지 이어지는 관계를 가지며, 이러한 관계 속에서 자신이 달성해야 하는 목적을 고려해야 하는 존재라고 주장하였다.

인간에게 이러한 목적이 주어져 있다는 생각은 사뭇 형이상학적이다.¹⁾ 그것은 스콜라철학(scholasticism)에서 충분히 전개된 전형적인 신학적 인간이해이다. 페이야르가 가톨릭의 신부였기 때문에 충분히 예상할 수 있는 이해이다. 하지만 페이야르는 인간에게 주어졌다고 상정되는 이러한 목적을 이념적으로(ideally) 추론해 내지 않았다.

우주의 요소들 사이에 존재론에 따른 또는 인과론에 따른 관계의 체계를 찾아내는 것이 아니라 시간의 흐름을 따라 줄이어 나타나는 그들의 출현을 표현할 수 있는 어떤 경험법칙을 찾으려는 것이다.²⁾

1) 우주가 본질적으로 무의미하며, 진화는 무작위적인 과정이고, 인간의 출현도 순전히 우연의 결과라고 보는 입장도 마찬가지로 형이상학적이다. 어떤 입장이트 포퍼가 주장하는 반증가능성이 없기 때문이다. 포퍼 지음/박우석 옮김, 『과학적 발견의 논리』, (서울: 고려원, 1994), p. 48.

그는 경험적으로(experimentally)³⁾ 이러한 결론에 도달하게 되었으며, 바로 이러한 점을 자신과 마찬가지로 과학적 사유를 하는 동료 과학자들에게 설명하고자 노력하였다.

그가 지적하고자 했던 것은 이 세상과 그 속의 인간이 우연의 산물이 아니라는 사실이었다. 근세 경험과학은 세상과 인간을 절대적 우연의 산물로 해석함으로써 인간의 존재이유를 부정하였다. 이러한 해석은 인간에게 강요된 목적을 벗어나 스스로에게 목적을 부여할 수 있는 절대적 자유⁴⁾를 주었지만, 인간에게 주어져 있는 목적을 또한 보지 못하게 만들었다. 이렇게 숨겨지게 된 인간의 존재이유를 드러내 보이는 것이 그의 인간이해의 지향점이었다.⁵⁾

이렇게 보면 페이아르의 인간이해는 전통 속에서 이념적으로 강요되고 어렵듯이 감지되었던 인간의 존재이유를 경험적으로 명백하게 밝히고자 하는 것이었다. 물론 그가 충분한 성공을 거둔 것은 아니었지만, 그가 사망한 1955년 이후 그의 인간이해를 지지하는 경험적 증거들은 더욱 늘어나고 있다. 이 글은 이렇게 점증하고 있는 증거들과 더불어 그의 인간이해를 추적하고 해석함으로써 그가 추구하였던 인간이해에로의 행로에 한 걸음을 덧붙이기를 희망한다.

2) 페이아르 지음/양명수 옮김, 『인간현상』, (서울: 한길사, 1997), p. 39. 앞으로 이 책에서 인용할 때에는 (인현 39)과 같은 방식으로 표시한다. 페이아르의 진술을 인용할 때 번역상의 오해를 피하기 위하여 영문 번역판을 동시에 참고하였으나 프랑스어의 뉘앙스를 충분히 살리지 못한 부분이 있을 수 있다.
3) 여기서 ‘경험적’이라는 표현은 물론 절대적인 의미로 사용되고 있지 않다. 관찰은 항상 이론의 빛 아래의 관찰이라는 포퍼의 명제 이후 순수한 사실에 근거하는 경험이라는 이념은 미신으로 간주되고 있다.(인현 40 참조)
4) 사르트르 지음/방곤 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, (서울: 문예출판사, 1999), p. 49.
5) 그림과 터커는 페이아르의 사상을 요약하면서, “그는 그의 일생을 바쳐 창발하는 물질-정신과 관련하여 인간들이 자신의 진화론적 역할들을 적극적으로 실천하는 일을 육성하고자 하였다.”라고 지적하고 있다. John Grim & Mary Evelyn Tucker, “Introduction,” in ed. Fabel & St. John, *Teilhard in the 21st Century*, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 2003), p. 2. 이 책의 번역판이 2011년 철학과학원 실사에서 줄역으로 발간될 예정이다.

이러한 희망을 실현하기 위하여 이 글은 페이아르가 자신의 진화론적 우주관과 인간관을 처음으로 정식화한 『인간현상』 그리고 이에 입각하여 인간과 다른 존재들과의 동일성과 차별성을 해명하고자 한 『자연 안에서 인간의 위치』라는 두 저술에 제시된 인간이해를 검토하고자 한다. 이 글의 전반부에서는 ‘물질과 정신’, ‘물질과 생명’, ‘인간화와 초인간화’라는 제목으로 그의 인간이해를 조명하고, 후반부에서는 이러한 그의 인간이해에서 특히 주목할 만한 주제인 ‘시스템과 의식의 동일성’, ‘집단적 두뇌화’, ‘공생과 사랑’과 관련하여 그의 인간이해를 검토하고자 한다.

2. 물질과 정신

페이아르에게 인간은 단순히 우주 내의 많은 생명체들이나 존재자들 중의 하나가 아니라 그러한 것들을 아우르는 종합적인 존재였다. 그러기에 그는 인간을 통하여 우주의 바탕에 접근할 수 있다고 보았다.

첫째, 개인로나 사회로나 사람은 가장 잘 종합된 상태를 보여주므로 사람을 통해 우주의 바탕에 다가갈 수 있다. 둘째, 사람은 우주 바탕의 변화가 가장 활발히 일어나는 점이다.(인현 260)

페이아르가 보는 인간현상은 르네상스 이후에 우리가 확립해 온 자연과학적인 이해와 처음에는 별로 다르지 않다. 인간은 자의식을 가진 생물이고, 생물은 생명을 가진 물질이며, 물질은 원자핵과 전자로 이루어져 있다. 하지만 페이아르는 오늘날 우리의 자연과학적 이해에는 상당한 잘못이 포함되어 있다고 지적하고 있다.

그는 자연과학적으로는 이렇게 구분되는 현상들이 사실은 구분되는 것이 아니라, 연속적인 것이라고 주장한다. 그는 무생물과 생물이, 생물과 인간이 다르지만, 우리가 종류의 차이라고 구별하고 있는 것이 사실은 정도의 차이에 불과하다고 지적하고 있다. 즉 우리는 절대적으로 구분되지 않는 것을 자의적으로 구분하고 있다는 것이다.

페어야르는 이런 의미에서 물질과 정신이 엄격히 구분될 수 없다고 주장한다. 물질과 정신은 한 존재의 다른 측면으로서 정신이 없는 물질로 보이는 것은 정신이 적은 물질일 뿐이며 물질이 없는 정신으로 보이는 것도 물질이 적은 정신일 뿐이다.

물질과 정신은 결코 두 가지 다른 실체가 아니고, 같은 우주적 재료가 보는 방식에 따라 달리 나타나는 두 “상태” 두 측면인 것이다.⁶⁾

그는 자연과학적 구별은 정도의 차이가 종류의 차이로 보이게 되는 임계점에 미치지 못한 존재를 정태적으로 바라본 결과이며 충분한 시간, 충분한 인식을 가진다면 이러한 구별들이 서로 얽혀있다는 것을 알 수 있다고 주장하고 있다.

전에는 이렇게들 말했다. “의식은 분명하게 사람에게만 나타나는 것이니 독특한 경우로 과학에서 관심을 둘 분야가 아니다.” 그러나 이제는 고쳐서 말해야 한다. “의식은 분명 사람에게 나타난다. 그런데 거기를 잘 들여다보면 그것은 우주로 뻗어 있고 공간과 시간으로 무한히 연장된다.”(인현 64)

이렇게 얽혀있는 물질과 정신, 사실 페어야르는 이를 “밖”(without)과 “안”(within)(인현 62)이라고 불렀지만, 이것들의 얽힌 모습을 페어야르는 이렇게 규정한다. “일의 완성도 (또는 의식의 집중도)와 물질의 합성 정도 (또는 복잡함)는 같은 현상의 두 가지 측면으로서 서로 연결되어 있다.”(인현 68) 이러한 규정에 따르면, 무생물의 복잡성이 충분히 증대되었을 때 의식적 생물이, 의식의 복잡성이 충분히 증대되었을 때 자의식이 출현했다고 이야기할 수 있다.

6) 페어야르 지음/이병호 옮김, 『물질의 심장』, (왜관: 분도출판사, 2003), p. 44.

3. 물질과 생명

페어야르는 물질과 정신을 구분하는 것이 근대 자연과학의 오해이며 물질과 정신이 한 존재의 다른 측면들이라는 주장의 연장선상에서, 생명은 물질의 부수적 현상이 아니라 물질 현상 그 자체라고 주장한다.

[생명은] 아직도 물리학에서는 자연의 큰 흐름을 설명하는 주요 법칙들에 비추어 일종의 예외나 반칙쯤으로 취급받고 있다. ... 생명이란 물질의 부대현상이며, 생각은 생명의 부대현상이겠지. 많은 사람이 너무나 자주 그렇게 생각하는 것이 사실이 아닌가?⁷⁾

하지만 페어야르에게서 “생명이란 부대현상이 아니라 현상의 본질 자체”(자인 32)이다. 그는 생명에 대한 이러한 통찰의 부족, 생명에 대한 이러한 몰이해가 자연에 대한 더 나은 이해를 가로막고 있다고 본다. 그는 “생명이란 우연성”(accident of life)은 겉으로 보이는 우연성에 불과하며 그것의 실체는 “물질의 복잡화”(complexification of matter)라고 지적한다.

페어야르는 생명에서 전형적으로 드러나는 이러한 복잡성이, 세계에 대한 물리학적 이해 즉 무한히 작은 것과 무한히 큰 것에 의한 이해를 보완하여, 세계의 “온전한 모습”에 대한 이해를 가능하게 할 것이라 생각한다.

세계는 공간적으로 두 개의 무한이 아니라 (사람들이 흔히 말하듯이), 최소 세 개의 무한 위에 세워져 있다. 극소와 극대는 말할 것도 없고, (극미 속에 극대로서 뿌리를 박고, 그 다음에는 각자 자기 고유의 방향을 따라 달라지는) 무한한 “복잡성” 위에도 세워져 있는

7) 페어야르 지음/이병호 옮김, 『자연 안에서 인간의 위치』, (왜관: 분도출판사, 2006), p. 31. 앞으로 이 책에서 인용할 때에는 (자인 31)과 같은 방식으로 표시한다.

것이다. (자인 40)

데이아르는 극미의 세계에 양자역학이 적용되고, 극대의 세계에 상대성이론이 적용되는 것처럼, 복잡성의 세계에 적용되는 고유한 “효과들”이 있는데, 그것들이 바로 생명현상들 즉 생명이 보이는 영양섭취와 번식과 같은 외적인 특성들과 내면화와 정신현상과 같은 내적인 특성들이라고 지적한다.(자인 41) 아울러 그는 “생명이란 ‘복잡화한 물질’의 한 특수 결실”(자인 41)이고, “생물학은 대단히 크게 복잡화한 물리학에 불과”(자인 42)하다고 지적하고 있다.⁸⁾

데이아르의 요지는 자연은 지속적인 소체화(corpusculization)과정⁹⁾을 통하여 진화한다는 것이다. 예를 들어 원자는 원자를 이루는 소립자들의 조합 즉 복잡성의 증대에 의해서 성립한다.¹⁰⁾ 이와 마찬가지로 분자도 분자를 이루는 원자들의 조합 즉 복잡성의 증대에 의해서 성립한다. 이러한 분자들의 한 특수한 예인 단백질 또한 분자들의 성립과정 중에 성립하였는데, 이러한 단백질에서 생명이 일어났을 것이라고 추정할 수 있다는 것이다.

데이아르는 물체가 점점 데워져서 500도에 이르러야 빛을 내듯이, 분자들이 생명을 가진 단백질을 형성함으로써 자연은 임계점을 넘어 새로운 존재양식을 드러냈다고 본다. 그는 이러한 임계점을 생명화(vitalization) 또는 문화(phyletisation)라고 부른다.(자인 54)

8) 데이아르와는 다른 방향이기는 하지만 노벨 물리학상 수상자인 슈뢰딩거도 이러한 주장을 또한 전개하였다. 시각의 차이는 있지만 물질과 생명의 상통성을 주장한다는 점에서 의견을 같이 한다. 슈뢰딩거 지음/전대호 옮김, 『생명이란 무엇인가: 정신과 물질』, (서울: 궁리, 2007), p. 135.

9) 앞으로 보게 되듯이 이러한 소체화과정은 분자화, 생명화, 의식화, 인간화, 초인간화로 요약할 수 있다.

10) 물론 원자의 발생에 대하여 구성론적인 입장이 아니라 해체론적인 입장을 취할 수도 있다. 여하튼 간에 원자는 원자를 구성하고 있는 소립자들의 복잡한 연합이다. 데이아르는 일반적으로 이러한 진행 중인 다양한 논의들에서 어떤 입장을 취하기보다는 답을 보류해 두고도 자신의 논지가 성립할 수 있음을 지적하는 우회전술을 취하고 있다.(자인 47-49)

데이아르가 보는 생물세계는 단세포 생물과 다세포 생물로 나누어진다. 단세포 생물에서도 생명화라는 임계점¹¹⁾을 넘어선 존재가 생명화 이전에는 결코 가질 수 없었던 증식이라는 특성을 가지고 있음을 쉽게 확인할 수 있다.(자인 76) 하지만 당연히 다세포 생물은 단세포 생물보다 복잡하다. 그러나 복잡성의 단순한 판단은 여기까지이다.

나무모양을 한 생명의 계통수에서 볼 수 있듯이 생명의 특징은 분화인데, 이러한 분화에 따라 다양한 종이 나타나기 때문에 더 이상 단순하게 복잡성을 판단하기가 어려워진다.(자인 84) 하지만 데이아르에 따르면 이러한 다양성에도 불구하고 복잡화의 정도를 측정할 수 있는 기준이 있는데, 그것은 바로 신경체계이다.(자인 85) 바로 여기에서 진화의 방향성을 확인할 수 있다.

생명이 복잡하게 되어가는 방식은 여러 가지가 있지만 신경조직의 변화야말로 주목할 만한 것이다. ‘거기에는 어떤 방향이 있다.—신경조직의 변화에 방향이 있다는 사실은 진화에 방향이 있음을 입증한다.’(인현 143)

물질이 하나의 임계점을 통과하여 생명화를 이룬 것처럼 생명이 다른 임계점을 통과하여 이루게 되는 의식화(conscientiation)의 기관이 바로 신경체계가 집중화된 두뇌이다. 두개화(cephalization) 또는 두뇌화(cerebralization)는 신피질 혹은 신외피의 증대를 중심으로 하는데, 이러한 현상은 영장류 유인원에서 그 절정에 이른다.

실제로, 고등생물에 있어서 진정한 복잡성—다시 말해서 생명화의 절대적 상태—을 나타내는 척도가 두뇌화라는 것을 일단 인정하면,

11) 물론 이러한 임계점들을 넘어서게 하는 것이 무엇인가에 대하여 우리는 아직 확실한 대답을 가지고 있지 못하다. 아직 우리는 현상만을 가질 뿐 설명을 가지고 있지는 않다. Stuart Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, (N.Y.: Oxford University Press, 1995), P. 31.

소체화의 우주적 운동의 주축이 지나가는 자리가 영장류, 그 가운데서도 특별히 유인원이라고 하는 결론은 의심의 여지가 없다.(자인 97)

4. 인간화와 초인간화

테이아르에 따르면 두뇌화 즉 의식화를 달성한 유인원의 한 종으로서 인간은 다른 동물과는 비교할 수 없는 지적인 능력을 발달시켜 우주를 이해하는 수준¹²⁾에 이르게 되지만, 그 진화과정은 다른 동물과 동일하다.

(막 태동하는 인류의 상승운동을 보여주는) 이 그림은 근래의 것이려면 어떤 동물 집단의 구조에 대해서도 그대로 적용할 수 있다. ... 인간이나 다른 육식동물의 경우에도 그들이 밟아 온 과정은 똑같은 것이었다.(자인 124)

하지만 테이아르는 인간에게서 다른 동물들과 다른 진화적 특성, 즉 새로운 임계점들이 나타난다고 또한 지적하고 있는데, 이는 인간화와 초인간화, 확산의 사회화와 압축의 사회화로 요약할 수 있다.

인간에게서 나타나는 인간 이전의 존재와의 차이점은 “염색체를 통해 전달되던 옛 유전에 덧붙여서, 이제부터는 ‘교육’을 통한 초-개인적 유전이 추가 되었다는 사실”(자인 153)이다. 생명발생에서는 생물적인 유전자(gene)만이 작동한 반면, 인간발생에서는 생물적 유전자와 더불어 사회화를 수행하는 문화적인 유전자(meme)¹³⁾가 함께 작동한다. 생명화와 구분

12) 물리학자들은 때로 인간의 출현을 설명하기 위하여 “인간원리”(the anthropic principle)를 제시하기도 한다. 우주의 법칙들과 상수들은 특정한 값을 가질 수밖에 없는데, 왜냐하면 이것들이 이것들을 파악할 수 있는 인간들이 존재할 수 있는 그러한 방식으로 구성되어 있지 않다면, 인간이 실제로 존재하고 관찰할 수 없었을 것이기 때문이라는 것이다. 테이아르의 시각에서 이러한 필연적 상황은 우주진화의 정향성으로 해석된다. 펜로즈 지음/박승수 옮김, 『황제의 새 마음』, (서울: 이화여자대학교 출판부, 1996), p. 658; Peter Corning, *Nature's Magic: Synergy in Evolution and the Fate of Humankind*, (N.Y.: Cambridge University Press, 2003), p. 43.

되는 인간화(hominization)의 첫째 의미는 바로 이것이다.

이러한 문화적인 유전자는 하지만 여전히 생물적 유전자와 같은 방식으로 우선 작동한다. 그것은 생명진화와 마찬가지로 분화를 계속해 나간다. 그래서 테이아르는 “부족, 국가, 제국 그리고 결국 현대적 국가의 형성은 동물 종들을 산출해 낸 메커니즘을 그대로 ‘연장’한 것 ... 에 지나지 않는다.”(자인 153)라고 지적하고 있다.

인간 의식의 진화는 이런 사회화를 가능하게 했지만, 또한 이러한 사회화에 저항하는 능력도 발생시켰다. 이러한 발생의 핵심은 반성이었다.

반성이란 그 말이 가리키는 대로 우리 자신에게 돌아가는 의식의 힘이다. 또한 우리 자신을 ‘대상으로’ 놓고 자신의 존재와 가치를 헤아리는 능력이다. 그러므로 반성은 단지 아는 게 아니라 자신을 아는 것이요, 그냥 아는 게 아니라 안다는 것을 아는 것이다.(인원 161)

“반성적 존재들의 사회화라고 하는 놀라운 기교 덕분에, ‘정신 산출적’ 새로운 정돈방식이 ... 자연 속에서 인간과 더불어 출현했다.”(자인 159-60) 그리하여 과거의 종단위의 움직임이 이제 개체단위의 움직임으로 전환되었다.

종 별로 이루어지던 소체화가 종 내에서 이루어질 수 있게 된 것은 인간에게서 반성과 내면화와 자아가 이루어졌기 때문이다. 이런 결과로 “개체들이 각기 스스로 종의 목적이나 우두머리가 되고, 이제는 각자 자신을 위해서 살 때가 왔다고 ‘판단’ 내리고 싶은 ‘유혹’이 별 수 없이 커간다.”(자인 163)

13) 밈이라는 용어는 도킨스가 그의 책 *The Selfish Gene*에서 이념과 문화현상의 전파를 설명하기 위하여 모방을 뜻하는 그리스어 mimos를 어원으로 고안한 개념이다. 도킨스 지음/홍영남 옮김, 『이기적 유전자』, (서울: 을유문화사, 2005), p. 335. 옥스퍼드 영어사전에서는 “모방 같은 비유전적인 방법을 통해 전달된다고 여겨지는 문화의 요소”라고 정의되고 있다. 블랙모어 지음/김명남 옮김, 『밈: 문화를 창조하는 새로운 복제자』, (서울: 바다, 2010), p. 12.

세대의 고리 속에서 볼 때, 개체 하나는 중요하지 않았고 살 권리가 없었다. 개체는 자기 위로 지나가는 어떤 흐름을 받쳐주는 지점에 불과했다. ... 그런데 반성의 출현과 함께 모든 게 변했다. 집단 변이의 현실 속에서 개인화(individualization)를 향한 행진이 비밀스럽게 시작되었다. ... 전체에서 보던 세포에 불과한 개체가 '뭔가'가 되었다. 단위 물질 후에 단위 생명이 생기고 이제 '단위' 생각이 이룩된 것이다.(인현 167-68)

테이아르는 이러한 인간현상이 18세기 말경 그 최종 국면에 도달하였다고 지적한다. 이 때에 이르러 “개인들의 상호고립은 당연히 그 최고도에 도달해 있었다. 물론 ‘종의 감각’은 자동적으로 ... 최소화해 있었다. ... 모두는 개인을 위해 존재해야 하며, 개인만이 모두라고 하는 식이었다.”(자인 164) 테이아르는 이러한 현상을 확산의 사회화(socialization of expansion)라고 부른다.

이러한 분화와 확산이 최고도에 달했을 때 인간의 반성능력은 이번에는 거꾸로 인간에게 개인화를 반성하게 함으로써 월인간화(ultra-hominization) 즉 인류가 하나라는 생각을 불러일으켰다. 그러나 사실 이는 18세기에 이르러 비로소 인간이 갖게 된 생각은 아니었다.

이 특별하고 놀라운 돌연변이는 ... 큰 규모의 민족적 집단들이 이주와 확산의 과정에서 우연히 만나 갑자기 서로 섞이는 가운데¹⁴⁾ 집단적 상호수정 행위가 이루어짐으로써 얻는 결과이다. 역사 시대의 여명기에 이르러, ... 혹은 알렉산더 대왕 시대에 ... 세계는 스스로 진정 하나임을 의식하기 시작한 것이 아닌가?(자인 157)

여하튼 테이아르에 따르면 인간은 확산의 사회화의 정점에서 압축의 사회화(socialization of compression)를 또한 대면하는데, 이는 개인화에

14) 동물에서는 집단 간의 대립은 대체로 끝나지 융합으로 끝나지 않는다. 하지만 인간에서는 정복도 융합으로 끝난다. “사람의 경우에는 완전하고 철저한 계가 예외적이고 이차적이다. 아무리 잔인한 정복도 계가와 함께 늘 동화가 있다. 패배자는 일부 흡수되면서도 정복자를 동화시킨다.”(인현 198)

대립되는 일체화(unification) 즉 전체화(totalization)를 불러온다. 생물 진화 과정을 일관해 온 분화(divergence) 대신 새로운 방향성으로서 수렴(convergence)이 들어서게 된 것이다.(자인 135)

한 세기 전부터 전 세계에 걸쳐 그 땅을 펼쳐 가고 있는 경제적, 기술적, 사회적 힘들의 작용방식을 조금이라도 분석해 본 사람이라면, 점점 우리를 가깝게 만들어 주는 에너지들을 우리가 피할 길이 전혀 없다는 사실을 결국 확실히 보지 않을 수 없게 될 것이다.(자인 174)

사람들은 이러한 일체화에 대하여 개인화의 연장선상에서 두려움을 느끼기도 한다. “지구화—세계화—를 통한 비인간화”(dehumanization by planetisation)(자인 178)라는 표현은 바로 이러한 두려움을 드러내고 있다.

하지만 지구화는 개인화에 비추어보면 비인간화이지만, 개인화를 초월하는 입장에서 보면 그것이 진정한 인간화 즉 인격화(personalisation)¹⁵⁾이다. 왜냐하면 내가 전체를 위하여 존재한다는 전체주의에 대한 반성이 개인화를 초래한다면 전체가 나를 위하여 존재한다는 개인주의에 대한 반성이 전체와 개인이 서로를 위하여 존재한다는 변증법적 통일을 낳기 때문이다. 테이아르는 이러한 취지로 인간은 일체화를 통하여 초-인간화되거나 월-인간화(super-hominization)(자인 192)된다고 지적한다. 이것은 생명발생 이후에 생겨난 생명권(Biosphere)에 인간의 발생 이후에 덧붙여지기 시작한 정신권(Noosphere) 내지 사고권(thinking sphere)의 거의 최종적인 상태이다.(자인 141)

15) 테이아르가 말하는 인격화는 다음과 같이 요약될 수 있다. “우리가 우리를 실현하는 삶을 살아가고자 한다면, 첫째, 우리 자신에 중심(center)을 두어야 하며, 둘째, 탈중심화(decenter)하여 다른 사람에 중심을 두어야 하며, 셋째, 우리들 보다 더 위대한 존재에 초-중심(super-center)을 두어야 한다.” Teilhard, trans. Hague, *Toward the Future*, (N.Y.: Hartcourt Brace Jovanovich, 1975) p. 117. Sion Cowell, *The Teilhard Lexicon*, (Brighton: Sussex Academic Press, 2001), p. 149 재인용.

인간 - 첫 번째 종류에 속하는 진화의 최종적이며 최고 품질의 산물 - 에 이르고부터는, 수치화할 수 없는 정돈이 정신권에 추가되고 결합된다. 사실상 이것이 자의식을 갖춘 다음, 자신의 능력을 새로운 유형의 한 노력에 집중시키는 진화가 아니겠는가?(자인 192)

“두 번째 종류”의 진화, 반성적 진화의 현상이라고 할 이러한 “집단적 두뇌화(collective cerebralisation)—수렴의 분위기 속에서—는 자신의 엄청난 능력을 각 개인의 두뇌를 보완하고, 완성시키는 쪽으로 그 자신의 방향을 정조준하고 있다.”(자인 194)

이렇게 하여 생겨날 결과를 테이아르는 다음과 같이 요약한다. 집단적으로 “우리는 감성과 인식의 영역을 점차로 더 크게 확장하고 다양화하는 것과는 정반대로, 세계를 보는 우리의 시선(세계관)을 점점 더 좁혀 들어가는 방향으로 이끌어 갈 것이다.”(자인 200) 개인적으로 “우리 각각의 깊은 중심은 고립되고 갈려나가는 여정의 끝에서 발견되는 것이 아니라, 자유로이 일정한 정도로 긴장하고 반성하며 일체주의(unanimity)적 정신을 갖춘 인간집단에의 합류—그렇다고 거기에 뒤섞여 버리지는 않고—가 이루어질 때, 거기에서 발견된다.”(자인 202)

차별적 일체화(differentiated unification)를 뜻하는 ‘뒤섞이지 않으면서 합류한다.’는 테이아르의 모순적 인명이 당황스러울 수 있다. 하지만 이는 어떤 의미에서는 지극히 일상적인 현상이다. 우리가 누구를 사랑한다고 할 때, 우리가 하는 행위가 바로 이런 것이기 때문이다. “사랑하는 두 사람이 서로 자신을 상대에게 내주지 않고 어떻게 상대를 완벽하게 가질 수 있겠는가? 남과 하나가 되면서 ‘내가 된다’는 모순된 행위를 실현하는 것은 사랑이 아닐까?”(인현 246)

일의 농축으로 이루어지는 세상의 마지막 상태는 통일성과 함께 복합성이 같이 있는 조직이 될 것이다. 그러므로 세상 끝을 개체가 완전히 사라지고 생기는 하나의 큰 중심으로 보는 것은 잘못이다. 결국 오메가는 ‘여러 중심들이 이론 유기체 한 가운데서 빛나는 중심’

이다.¹⁶⁾ 매우 자율적인 ‘하나’ 아래에서 ‘전체’의 하나됨과 각 개체의 개체화가 서로 섞이지 않고 동시에 최고에 달한다.(인현 244)

우주발생의 시초인 빅뱅(Big Bang)¹⁷⁾이 하나의 점에서 시작되었듯이 “이 원초적 물리 단위와 말하자면 대칭을 이루는 자리에 극도로 확대된 생물학이 우리를 비슷한 가정으로 [즉 오메가점으로] 인도”(자인 202)한다.

이러한 것이 가능한 인간의 미래가 될 것인가? 하지만 테이아르는 이러한 낙관적 시나리오가 가능하기 위해서는 하나의 “초-조건”이 있어야 한다고 지적하고 있다.

언제나 더 증가하고 또 어느 순간이든지 실패할 가능성을 늘 안고 있는 우리 모든 자유의 총화가 지나는 긴장과 그 작용을 유지하기 위해서는, 하나의 “초-조건”이 충족되어야 한다는 사실이 분명해진다.(자인 209)

그러한 초조건은 “우리가 앞으로 나아갈수록 우리 주위에 우주적 ‘분위기’가 점점 더 선명하고 뜨겁게 유지되어야 한다”(자인 210)는 것인데, 이를 달리 표현하자면 “종으로서의 인간이 그 마음속에 성장에 대한 [흔들림 없는] 열정을 간직”(자인 210)해야만 한다는 것이다.

테이아르에 따르면 진화의 학문에서 믿음이라는 문제, 믿음의 대상으로서의 신의 문제가 끼어드는 곳은 바로 이 지점이다. 여기에서 “진화를 앞으로 나아가도록 이끌어 주는 원동력, 수렴자, 그리고 흔들림 없이 진행되도록 힘을 주는 이로서 신이 개입”(자인 211)한다.¹⁸⁾

16) 더피는 오메가를 카오스 이론의 용어를 빌어서 “우주형성, 물질과 정신의 통일을 안내하는 초끌개(Super-Attractor)”라고 칭하기도 했다. Kathleen Duffy, “The Texture of the Evolutionary Cosmos: Matter and Spirit in Teilhard de Chardin” in ed. Fabel & St. John, p. 151.

17) 빅뱅이론의 주창자는 루뱅 가톨릭대학교의 교수이자 신부였던 Georges Lemaitre였다.

18) 하지만 이러한 테이아르의 신학적 논의는 이 글의 범위를 벗어난다.

5. 시스템과 의식의 동일성

데이아르의 이러한 인간이해 중에서 가장 많은 이의제기를 받을 지점은 그의 표현대로라면 모든 존재가 “안”을, 일반적으로 표현하여 “정신” 즉 의식을 가졌다는 명제이다. 고대의 물활론(hylozoism)을 연상시키는 이러한 주장은 근세 자연과학적 입장에서는 비경험적인 주장으로 배제되어졌다.

동물에게는 의식을 인정하면서도 식물에게는 의식을 인정하지 않는 것이 일반적 상식이지만,¹⁹⁾ 식물의 생체전류현상을 근거로 식물에게도 나름의 의식이 있다는 주장도 있다.²⁰⁾ 식물에게 나름의 의식이 있다고 인정할 경우, 그때 식물의 의식이란 인간의 의식과 같은 방식으로 드러나지는 않지만 인간과 유사한 생명 의지를 뜻하는 것으로 이해된다. 하지만 이런 의미라고 하더라도 무생물에게 의식이 있다고 말하는 것은 우리의 상식적 사고에 위배된다. 우리는 무생물의 세계에서 생명 의지와 같은 것을 발견할 수 없기 때문이다.

우리의 이러한 판단의 기원을 물론 데카르트에서 찾아볼 수 있다.²¹⁾ 그가 연장(extension)과 사유(thinking)를 구분한 이후 우리는 연장에 결코 사유적 특성을 부과하지 않는다. 생물의 기계성을 주장했던 데카르트와 달리 칸트는 생물을 자기재생적이고, 자기조직하는 전체라고 파악했다. 그에 의하면 기계의 경우 그 부분은 서로를 ‘위해서’ 즉 기능적인 전체 속에서 서로를 떠받치고 있다는 의미에서 존재할 뿐이지만, 그에 비해 생물체의 경우, 부분은 서로를 만들어 간다는 의미에서 서로에 ‘위해서’ 존재한다.²²⁾

19) 싱어 지음/황경석 외 옮김, 『실천윤리학』, (서울: 철학과현실, 1997), p. 97.

20) Cleve Backster, *Primary Perception: Biocommunication with Plants, Living Foods, and Human Cells*, (Anza, CA: White Rose Millennium, 2003)

21) 데카르트 지음/소두영 옮김, 『방법서설/성찰/철학의원리/정념론/정신지도를위한규칙』, (서울: 동서문화사, 2007), p. 207.

생물의 이러한 특성은 생물의 발생에서 확연하게 드러난다. 우리 몸을 구성하고 있는 여러 기관의 세포는 모두 동일한 유전정보를 가지고 있다. 원래 하나의 세포에서 분열되었기 때문이다. 하지만 각각의 기관과 세포들은 모두 나름의 특성을 가지고 있다. 왜 이러한 일이 생기는 것일까? 이러한 물음에 대한 가능한 답은 각각의 기관들과 세포들이 다른 기관들과 세포들과 상호작용을 하며 그러한 관계 즉 시스템 속에서 자신을 발현하기 때문이라는 것이다. 시스템의 부분들은 다른 부분들과의 상호작용 속에서 전체로서의 시스템을 형성해 낸다.

하지만 이러한 시스템은 비단 생물체에 한정되는 것이 아니다. 양자물리학에서도 이러한 시스템이 나타난다. 고전적 역학이 의식을 설명할 수 없으며 양자얽힘이나 양자중첩과 같은 양자역학적 현상이 두뇌의 기능을 설명하는 데에 중요한 역할을 한다는 양자 의식 가설(quantum consciousness hypothesis)을 제시한 이론가들 중의 한 사람인 스텝(Henry Stepp)은 “소립자는 독립적으로 존재하는 분해불가능한 실체가 아니다. 그것은 본질적으로 다른 것으로 뻗어 있는 일련의 관계이다.”²³⁾라고 지적하고 있다. 즉 소립자는 고정된 실체로 파악될 수 없으며 그 상호작용을 통하여 규정되어야 한다는 것이다.

사실 물질이나 생명의 이러한 시스템적 특성을 의식이라고 말하기는 쉽지 않다. 우리가 사용하는 의식이라는 용어는 데카르트적인 이분법을 전제하고 있기 때문이다. 하지만 이러한 환원적 사유를 넘어서서 시스템적인 사유를 수용한다면, 이러한 시스템적 특징이 곧 의식의 본질이며, 우리의 의식은 바로 이러한 시스템이 진화를 통하여 생물학적으로 창

22) “그러나 그것들의 부분들은 또한 서로를 상호적으로 생산하는 기관들이다. 이것은 인공적인 도구들에서는 결코 있을 수 없는 일이다. ... 오직 그러한 종류의 산물만이 자연적 목적이라고 말할 수 있을 것인데, 이는 그것이 조직화된 그리고 자기조직화된 존재이기 때문에 그렇다.” 칸트 지음/백종현 옮김, 『판단력비판』, (서울: 아카넷, 2009), p. 428. 인용문은 논의의 맥락과 일치시키기 위하여 영역 본에서 중역하였다. I. Kant, trans. J. H. Bernard, *The Critique of Judgement*, (London: Macmillan, 1914), p. 278.

23) 카프라, 지음/김용정 외, 『생명의 그물』, (서울: 범우사, 1998), p. 51.

발²⁴⁾된 즉 새롭게 등장한 결과라고 이해할 수 있다.

의식 즉 사유를 시스템과 그 시스템의 환경과의 상호작용이라고 본다면, 그러한 상호작용의 핵심기관으로서 인간에서 가장 특징적으로 드러나는 두뇌가 없는 생명체, 예를 들어 박테리아에서도 의식을 인정할 수 있다.²⁵⁾ 하지만 액체가 일정한 열 대류 현상 속에서 육각형 셀들을 형성하는 베나르 셀(Benard Cell) 또한 이러한 의미에서 의식의 징후라고 인정할 수 있다.²⁶⁾

메이아르가 인간에서 드러나지만 우주로 뻗어있고 시간과 공간으로 연장된다고 한 의식은 이와 같은 시스템적인 의미로 이해될 수 있다.

6. 집단적 두뇌화

메이아르의 인간이해는 주로 상식적 인간이해에 도전하고 있기 때문에 보통 의심을 받는 입장에 서지만, 그 중에서도 당시에는 비록 의심을 받았다 하더라도 지금은 오히려 기대를 받고 있는 논의는 그가 새로운 인간화, 새로운 두뇌화라고 지칭하고 있는 집단적 두뇌화이다.

인간은 신경체계가 집중된 커다란 두뇌를 가지고 등장하였다. 하지만

그 이후 인간의 두뇌는 더 이상의 발전을 보이지 않고 있는 것으로 보인다.

구석기 시대 말부터는 최근 2만 년 동안 두뇌화가 전혀 ... 눈에 띄는 전진을 보이지 않았다. 그렇기 때문에 인간의 두뇌화 과정이 거의 정지상태에 들어가게 된 현상을 두고, 사람들은 인간의 두뇌화가 정점에 도달하고 있는 중이라고 ... 결론지었다.(자인 159)

하지만 생물적 유전자 차원의 생물적 두뇌화 대신 문화적 유전자 차원의 기술적 두뇌화가 계속 진행되어 왔다. 말과 글, 교통과 통신은 새로운 두뇌 즉 정신권을 예비했다. 드디어 20세기에 들어와서 실시간으로 지구적으로 의사소통이 가능한 지구적인 정신권의 형성이 가능해졌다. 오늘날 우리는 인터넷이라는 네트워크를 통하여 지구상에 명실상부한 정신권을 형성하였다.

초고속의 교통수단과 통신수단이 급속도로 확산됨에 따라 우리 주변에서 수많은 정신적 동아리들과 섬들이 형성되고, 거기에서 같은 문제를 놓고 같은 열정으로 반성 능력을 한곳으로 수렴함으로써, 인간적 핵들이 기능적인 복합체로 상호 간에 안정적인 조직체를 이루고 있는 모습이 확실하게 눈에 들어오지 않는가?(자인 193-94)

메이아르가 말하는 집단적 두뇌의 시대는 이미 우리 곁에 와 있다. 우리는 그 한 예를 우리나라 한 포털사이트의 지식iN에서 찾을 수 있다. 질문을 가진 사람이 질문을 웹페이지에 게시하면 답을 가진 사람이 대답을 게시하는 형태로 구성된 웹페이지는 비록 개인이 묻고 답하는 형태로 되어 있지만, 메이아르식으로 표현하자면 이는 집단적 두뇌가 자문자답하는 것으로 해석할 수 있다. 개인은 웹페이지를 통하여 그러한 집단적 두뇌에 참여하고, 집단적 두뇌는 실제로 존재하지는 않지만 웹페이지에 참여하는 모든 사람의 두뇌의 총합으로서 기능한다.

이와 비슷한 예는 무료 온라인 백과사전인 위키피디아(Wikipedia)이다. 누구나 편집에 참여할 수 있도록 되어 있는 위키피디아의 저자들은 바로

24) 구성요소가 개별적으로 갖지 못한 특성이나 행동이 구성요소를 함께 모아놓은 전체구조에서 자발적으로 돌연히 출현하는 현상을 창발(emergency)이라 한다. 이러한 현상은 자기조직화(self-organization)와 무산구조(dissipative structure)에 대한 논의와 연계되어 있다. 존스 지음/김한영 옮김, 『미래와 진화의 열쇠 이머전스』, (파주: 김영사, 2004), p. 5 .
25) 카프라, p. 352. 2010년 3월 10일자 헬스코리아 뉴스는 “뇌 없는 단세포 점균도 ‘지성 있다’”라는 제목의 기사를 게재했다. 일본 홋카이도대학 이화학연구소에서 네이처지에 게재한 연구보고서를 인용하면서 점균류가 먹이를 유통하기 위해 설정하는 네트워크가 인간이 설계하는 네트워크보다 더 효율적이라고 보도하고 있다. <http://www.hkn24.com/news/articleView.html?idxno=44536>
26) 카프라, p. 123. 더피 또한 메이아르에서의 물질과 정신이라는 문제를 다루면서, 베나르 셀을 인용하고 있다. Duffy, p. 145. 자기조직과 복잡성의 문제를 다루면서 카우프만은 벨로소프-자보르틴스키 반응을 인용하고 있다. Stuart Kauffman, p. 53.

이와 같은 집단지성이다. 2001년 31개에 불과하던 위키피디아의 항목은 2007년에 45만개 이상으로 확장되었다. 다양한 언어판을 모두 합칠 경우 600만개가 넘는다.²⁷⁾

컴퓨터의 오픈레이팅 시스템들 중의 하나인 리눅스 또한 이러한 사례이다. 토발즈(Linus Torvalds)가 공개한 리눅스 프로그램은 위키피디아와 비슷한 방식으로 계속 확장되어 나갔는데, 대중적으로 사용되는 마이크로소프트사의 상용 오픈레이팅 시스템인 윈도우XP의 2002년도 판의 소스 코드가 약 4000만 행인데 반하여, 2005년도 판의 리눅스는 2억 2900만 행에 달했다.²⁸⁾

하지만 집단적 두뇌는 이론의 영역에 국한되지 않는다. 실천의 영역에서도 집단적 두뇌는 기능하고 있다. 리눅스의 전개방식에서 힌트를 얻은 캐나다의 골드코프(Gold Corp)라는 금광회사는 자신들의 모든 지질자료를 공개함으로써 110곳 이상의 금맥 후보지를 확보할 수 있었는데, 이 중에서 50%는 그 회사소속의 지질학자들이 예측하지 못한 곳이었으며, 그러한 예측의 80%가 적중하여 엄청난 양의 금을 채굴하였다.²⁹⁾

다른 심각한 실천적 예로는, 최근의 재스민혁명(Jasmine Revolution)을 들 수 있다. 튀니지의 독재정권을 붕괴시킨 이 혁명에서 반정부세력은 과거처럼 자발적 원자적 개인들이 아니라 각종 인터넷매체를 통하여 조직된 집단지성 즉 초개인(super-human)이었다. 23년간의 독재에도 불구하고 재스민 혁명은 단 28일 만에 정권교체에 성공하였다.

메이아르의 집단적 두뇌화라는 개념을 발전시키고자 했던 레비(Pierre Levy)는 집단지성을 “그것은 어디에나 분포하며, 지속적으로 가치 부여 되고, 실시간으로 조정되며, 역량의 실제적 동원에 이르는 지성을 말한다.”³⁰⁾라고 정의하였는데, 앞의 예들은 이러한 정의에 어느 정도 접근하

27) 리드비터 지음, 이순희 옮김, 『집단지성이란 무엇인가?』 (과주: 21세기북스, 2009), p. 56. 이 책에서 리드비터는 위키피디아와 함께 훨씬 적극적인 참여를 요구했던 아이러브비즈의 예도 들고 있다.

28) Ibid., p. 111.

29) 리프킨 지음/이경남 옮김, 『공감의 시대』, (서울: 민음사, 2010), p. 658.

고 있다. 개인화와 전체화가 비중을 달리 하며 동시에 진행되듯이, 오늘 우리의 시점은 개인화와 초개인화 또한 비중을 달리 하며 동시에 진행되고 있는 중이라고 보인다.

7. 공생과 사랑

메이아르의 인간이해 중에서 가장 많은 의의제기를 받을 다른 지점은 이러한 집단적 두뇌화에서 개인이 그 개체성을 상실하지 않고 하나의 전체성에 포함된다는 것 즉 차별적 일체화이다.

오메가는 ‘여러 중심들이 이론 유기체 한 가운데서 빛나는 중심’이다. 매우 자율적인 ‘하나’ 아래에서 ‘전체’의 하나됨과 각 개체의 개체가 서로 섞이지 않고 동시에 최고에 달한다.(인현 244)

인간이 집단적 일체화를 통하여 초인간화된다는 것을 받아들인다고 하더라도, 그러한 초인간화 속에서 개체가 개체성을 상실하지 않는다는 것은 듣기에는 좋은 말이지만 현실적인 실현 가능성은 의심 받기에 충분하다. 하지만 원자핵과 전자의 차별적 일체화나 세포에서의 차별적 일체화 즉 공생에서 이러한 가능성을 확인할 수 있다.

세포의 차별적 일체화에 대한 가장 대표적인 연구는 마굴리스(Lynn Margulis)의 미토콘드리아에 대한 논의이다.³¹⁾ 그녀는 오늘날 세포를 이루고 있는 세포핵과 세포질 내의 미토콘드리아가 사실은 별개의 원핵세포들이었으나 오랜 공생을 통해 진핵세포로 창발하였다고 주장하였다. 사실 이러한 공생이야말로 우리 신체의 여러 기관들과 우리 신체 전체가 가지는 공생관계이기도 하다.

30) 레비 지음/권수경 옮김, 『집단지성』, (서울: 문학과지성사, 2002), p. 38.

31) 마굴리스 지음/이현음 옮김, 『공생자 행성』, (서울: 사이언스북스, 2007), pp. 69-96; Franklin Harold, *The Way of Cell*, (N.Y.: Oxford University Press, 2001), pp. 175-6.

이러한 개체화와 일체화의 역설적 조화는 미토콘드리아와 세포의 공생 수준에서만뿐만 아니라 개체들의 공생에서도 확인할 수 있다. 우리가 잘 알고 있는 개미군체의 경우 여왕개미와 일개미 그리고 병정개미 등은 역할분담을 통해 개체화와 일체화의 생물학적 모델을 제시한다.³²⁾

인간의 신체 기관들과 기관들로 구성된 신체전체가 이런 관계에 있다고 하더라도, 인간 개인들과 개인들이 구성하는 집단이 이런 관계에 있다고 생각하기는 쉽지 않다. 우리는 개인이 궁극적 목적이요 타자나 집단은 수단일 수밖에 없다고 생각한다. 하지만 개인화의 원리에도 불구하고 이러한 개인과 집단 간의 관계가 성립한다면, 그것은 데이아르가 지적한 것처럼 우리가 “사랑”이라고 부르는 현상에서일 것이다. “사랑하는 두 사람이 서로 자신을 상대에게 내주지 않고 어떻게 상대를 완벽하게 가질 수 있겠는가? 남과 하나가 되면서 ‘내가 된다’는 모순된 행위를 실현하는 것은 사랑이 아닐까?”(인현 246)

이러한 관점에서 보면 공생은 사랑의 생물학적 표현이고, 사랑은 공생의 인간적인 표현이라고 이해할 수 있다. 물론 데이아르는 이러한 사랑의 인간 이전적인 모습이 모든 존재에 있다는 것도 지적하고 있다.

만일 아주 미약하나마 분자에게도 서로 하나가 되려는 욕구가 없다면 높은 단계인 우리 사람에게서 사랑이 나타나는 것은 물리적으로 불가능하다. 우리에게 사랑이 있다고 하려면 존재하는 것에는 모두 사랑이 있다고 해야 한다. 우리 둘레에서 수렴하며 올라가는 의식들 어디에도 사랑은 빠지지 않는다. 이미 플라톤이 그걸 알아 그 내용이 대화편에 실려 있다.(인현 245-46)

32) 라이트 지음/임지원 옮김, 『년제로』, (서울: 말글빛냄, 2009), p. 441. 이와 비슷한 것이 점균세포에도 적용된다. 점균 세포들은 경우 그것들은 대부분의 시간을 따로따로, 홀로 지내면서 영양분을 찾아 숲의 땅바닥 위를 돌아다니다가 이따금 들로 쫓겨간다. 그러나 영양분이 부족해지면 한데 뭉쳐서 작은 덩어리를 형성하고 한 몸이 되어 기어 다닌다. 그러다가 다시 환경이 좋아지면 뭉칠 때의 위치에 따라 어떤 세포는 줄기가 어떤 세포는 포자가 되어 번식을 담당한다. Ibid., p. 435-36.

하지만 데이아르가 말하는 사랑은 인간이 세대를 이어가기 위하여 불가피하게 하는 사랑에 한정되지 않는다.

남자와 여자의 사랑 또는 자식이나 친구에 대한 사랑을 보고 우리는 여러 가지 자연스러운 사랑의 형태를 보았다고 믿는다. 그러나 거기에는 가장 바탕이 되는 열정이 빠져 있다. 우주의 압력으로 개체를 전체로 몰아가는 열정이다. 우주 차원의 사랑이다. 우주 사랑, 가능한 심리일 뿐 아니라 결국 완벽하고 충만한 사랑은 그런 방식일 수밖에 없다.(인현 247)

데이아르는 이러한 우주 사랑(universal love)을 자신의 고유한 형이상학을 쫓아서 오메가점과 연계시키고 있다. 우리는 “우리의 머리 위 세상의 정상에 있는 사랑의 원천과 사랑의 대상 [즉 오메가점]의 가능성을, 실제로 실재성을 수용하겠다고 결심해야 한다.”(인현 247-8)³³⁾

데이아르에게 그것은 가능성, 아니 오히려 실재성이겠지만, 그의 유신론적 형이상학을 벗어나서 이러한 주장을 수용하기는 어렵다. 원자에서부터 인간에 이르기까지 하나가 되고자 하는 경향이 있다는 주장을 수용하는 것과, 빅뱅의 대척점에 오메가점이 있으며, 이것이 사랑의 원천이고 대상이라는 주장을 수용하는 것은 다른 것이다.

다만 이러한 데이아르의 주장의 의미를 다른 시각에서 가설적으로³⁴⁾ 해석할 수는 있으리라고 본다. 예를 들어, 시스템 이론의 대표적인 예로 알려진 러브록(James Lovelock)과 마굴리스의 가이아 가설(Gaia hypothesis)에 따르면, 생물 각 개체의 적응과 진화는 보다 더 큰 과정, 즉 지구 자체의 적응과 진화의 한 부분이다. 그것은 지구의 생물권 덩개

33) 한글판에서는 “세상 끝은 사랑할 만하고 또 그것을 사랑하는 자도 있음을 인정해야 한다.”고 번역하고 있으나, 이 글의 논의의 맥락에 따라서 영역본에서 번역했다.

34) 결국 데이아르의 논의는 엄밀한 주장이 아니라 가설적 제안이다. 통용되는 패러다임이 아니라 그러한 패러다임이 되고자 다투는 여러 후보들 중의 하나이거나 그러한 후보 패러다임의 부분일 수 있다고 본다. 이 글은 이러한 후보 내지 그 부분일 수 있는 그의 논의를 더 강화시키고자 한다.

안에서 살아가는 유기체와 개개의 종이 모두 생존할 수 있도록 보장해주는, 모든 살아 있는 생물과 지구화학 과정의 지속적인 공생 관계이다.³⁵⁾ 이러한 공생관계의 신화적인 표현이 가이아이고 오메가라고 이해할 수 있다.

아니면 DNA의 이중나선구조를 발견한 두 사람 중의 하나인 크릭(Francis Crick)이 제안한 정향적 범종설(directed panspermia)은 멀리 떨어진 곳에 있는, 역시 생물학적 진화와 문화적 진화의 산물인 어떤 문명이 진화의 씨앗, 이를테면 박테리아를 우리가 사는 태양계로 보내왔는데, 여기서 지구의 생명이 시작되었다고 가정한다.³⁶⁾

물론 페이아르는 범종설이 가정하고 있는 물질과 생명의 이러한 단절에 동의하지 않았지만, 그러한 차이점을 한쪽으로 제쳐두고 공통의 진화론적 논의에 근거해서 보자면, 인간은 이렇게 시작된 생명전개 과정에서 생명과 그 목적을 자의식하는 역할을 맡고 있다고 볼 수 있다. 그렇다면 페이아르가 주장하고 있는 것처럼, 인간은 이러한 진화를 자의식하고 다시 그러한 씨앗을 다른 곳으로 퍼뜨리고자 하는 목적을 갖게 된다. 이럴 경우 이러한 목적을 오메가라고 볼 수도 있을 것이다.

페이아르가 말하는 “진화를 앞으로 나아가도록 이끌어 주는 원동력, 수렴자, 그리고 흔들림 없이 진행되도록 힘을 주는 이로써 신”(자인 211)이 반드시 종교적으로 해석될 필요는 없다.³⁷⁾ 근세에 들어 인류의 삶을 근본적으로 변경시켰던 개인화를 이끌었던, 개인의 자유와 권리에 대한 신념이 반드시 종교적인 것은 아니었다. 마찬가지로 새로운 시대에 인류의 삶을 근본적으로 변경시킬 인격화를 이끌, 개별성이 유지되는 전체성에 대한 신념도 반드시 종교적일 필요는 없다. 하지만 이것을 가지지 않

35) 리프킨, p. 739.

36) 라이트, p. 525.

37) 물론 페이아르의 논의는 어디까지나 종교적이고 특히 기독교적이다. 그럼에도 불구하고 반드시 그렇게만 해석될 필요가 없다고 주장하는 것은, 만약 누군가가 이런 이유로 그의 논지의 타당성을 의심한다면, 그러한 종교적 배경을 제쳐둔다고 하더라도 그의 논지의 타당성이 여전히 유지될 수 있다고 생각하기 때문이다.

고서 인간은 이상을 향해 전진하지 못할 것이다.

8. 에필로그: 페이아르의 인간이해와 그 의의

페이아르는 인간을 셀러나 하이데거처럼³⁸⁾ 우주 내의 많은 존재자들 중의 하나가 아니라 그러한 존재자들을 아우르는 존재로 파악하였다. 그러므로 그가 볼 때 인간을 이해한다는 것은 우주의 많은 존재자들 중의 하나를 이해하는 것이 아니라 인간에게 집약된 우주의 다양한 측면을 동시에 이해하는 것이었다.

하지만 셀러나 하이데거와 달리 그는 인간을 우주의 시작을 인식하고 그러하기에 우주의 끝을 또한 인식할 수 있는, 그래서 우주가 자신을 인식하는 거울과 같은 존재로 파악하였다. 이런 의미로 그에게 인간은 생명계의 한 구석을 차지하는 호모 사피엔스 사피엔스이자, 그러한 호모 사피엔스 사피엔스로 진화하여 자신을 인식하게 된 우주 그 자체이기도 하였다.

페이아르가 볼 때, 이러한 우주진화의 축은 복잡성이었다. 복잡성의 증대가 원자를, 분자를, 원핵세포를, 진핵세포를, 신경세포를, 두뇌를, 의식을, 그리고 드디어는 자의식을 가지고 온다. 인간이 가지는 외면적 특성과 내면적 특성은 모두 이와 같은 복잡성의 강화를 통하여 이루어진 것이며, 이런 의미로 인간의 특성을 이해한다는 것은 인간의 특성으로 진화해온 복잡성에 대한 이해를 통해서 가능해진다.

물리계의 복잡성이 더하여져 생명계로 진화하듯이, 생명계의 복잡성이 더하여져 정신권으로 진화하는데, 이러한 정신권의 정수로 페이아르가 파악하는 것은 인간의 자의식이다. 자의식은 우주진화의 역사에서 인간에서

38) 막스 셀러도 인간에게 자연의 모든 원리가 종합되어 있다는 점을 지적하였고, 마르틴 하이데거 또한 존재론에 이르는 통로로서 그의 인간학이라고 할 수 있는 기초존재론을 제시하였다. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Bern: Francke, 8Auf., 1975), p. 16. ; 하이데거 지음/이기상 옮김, 『존재와 시간』, (서울: 까치글방, 1997), p. 30.

비로소 출현하는 현상으로서, 인간으로 하여금 개인화를 달성하게 하며, 이를 통해 인간 개체들은 비로소 자신들을 궁극적 목적으로 파악하게 된다. 테이아르에 따르면 인간이 이러한 자의식에 충분히 다다르게 되는 것은 근세에 이르러서이다.

하지만 테이아르는 여기서 우주의 두 진화방향 즉 분산과 수렴, 개별화와 전체화의 전환을 지적하고 있다. 두뇌화의 정점에 서 있는 인간은 생물적 유전자와 아울러 문화적 유전자를 가동시키게 되는데, 문화적 유전자는 민족 간의 분화를 가져온다. 하지만 복잡성의 최고형태라고 할 수 있는 자의식은 민족 간의 만남을 통하여 민족 간의 수렴가능성을 파악한다.

하지만 자의식을 통한 민족 간의 수렴은 그것을 가능하게 해 줄 기술적 진보를 기다려야만 했다. 우리가 익히 알고 있는 것처럼 근세의 교통과 통신 기술은 민족 간의 사이를 좁혀 왔으며, 20세기에 들어 인터넷은 그러한 민족 간의 만남의 공간적 벽을 허무는 데에 성공하였다. 이제 우리는 글자 그대로 지구촌에, 하나의 촌락과 같은 지구에 살게 되었다.

하지만 이러한 수렴은 자의식 이전의 수렴과는 본질적으로 다른 복잡성을 갖는다. 인간에서 수렴은 “전체의 하나됨과 개체의 개체화가 서로 섞이지 않고 동시에 최고에 달하는”(인현 244) 수렴이다.

오늘날의 인간에게 요구되는 모험과 도전은 바로 이러한 자의식적 수렴, 즉 개별화된 일체화를 실현하는 것이다. 하지만 테이아르는 이러한 자의식적 수렴이 순수하게 인간적인 과제가 아니라고 본다. 왜냐하면 인간은 인간이면서 또한 자신을 의식하는 우주이기 때문이다. 이것은 인간적인 과제이면서 또한 우주적인 과제라는 것이 테이아르의 주장이다.

이런 까닭으로 테이아르는 오메가점을 요청한다. 우주의 자의식인 인간은 이렇게 자의식된 우주인 오메가점에 대한 사랑을 통해서 이러한 지난한 과제에 도전할 수 있다고 생각하기 때문이다.

이러한 테이아르의 인간이해에 대하여 우선적으로 제기될 수 있는 비판은 “우리가 살고 있는 현실이 과연 그렇게 낙관적인가?”하는 것이다.

이러한 질문에 대한 그의 대답은 다음과 같다.

지나친 낙관주의 또는 순진한 낙관주의라는 비난이 있지만 사실 나는 이 책에서 사람됨이라고 하는 생물학 차원의 과정이 잘 진행될 때의 모습을 보이려고 했다. 그렇게 때문에 나쁜 경우는 말할 필요를 느끼지 못했다. 어두운 면을 자꾸 말하거나 꼭대기와 꼭대기 사이에 있는 골짜기의 깊이를 자꾸 말해서 뭐가 좋은가?(인현 283)

테이아르에서 인간은 목적론적인 존재이기 때문에 인간의 목적적 당위를 지적하는 것이 그에게 필요했을 뿐이었으며, 그러한 목적의 완벽한 달성방법을 제시하는 것은 그의 관심사도 아니었고 또한 그러한 것은 있지도 않는 것이다. 우주의 갖가지 사례들은 모든 존재자들이 진화의 방향성을 언제나 추구하는 것은 아님을 말해주고 있다.

테이아르가 말하는 것처럼 그가 말하는 전망의 실현이 보장되지 않는다면, 그의 인간이해가 가지는 의미는 어디에서 찾아야 할 것인가? 그것은 그가 거듭 강조하고 있는 열정과 관심에서 찾아야 할 것이다. 그의 판단에 따르면 인간은 두 갈래 갈림길에 서 있다.

종으로서의 인간이 그 마음속에 성장에 대한 열정을 간직하기만 한다면 ... 그 어떤 것도 그의 더 큰 성장을 가로막을 수 없다. 그렇지만 동시에, 불행하게도 인간이 앞으로 나가도록 재촉하는 일에 무관심하거나 절망하고 마는 사태가 벌어진다면, 밖에서 아무리 큰 압력이 들어온다고 해도 그 사태를 역전시킬 수가 없게 될 것이다.(자인 210)

결론적으로 테이아르의 인간이해는 인간이 무의미한 존재가 아니며, 목적을 가진 존재임을 경험적으로 설득함으로써 인간에게 자신에 대해서 관심을 가지도록 촉구한다는 의의를 갖는다. 테이아르는 이러한 선의에도 불구하고 종교계와 과학계 양쪽에서 그 진실성을 의심 받아 왔지만, 이 글에서 부분적으로 지적한 것처럼, 시간은 그에 대한 비판자들보다는

그의 편을 들고 있다.³⁹⁾ 그의 철학적 예지는 철학이 대개 그러해 온 것처럼 과학계와 종교계에 새로운 방향을 제시했다고 평가할 수 있다.
(호서대학교)

39) 가장 두드러지게는 종교 및 과학 저널인 자이곤(Zygon)에 게재된 논문들에서 그러한 예들을 볼 수 있는데, 예를 들자면, 새퍼(Lothar Schaefer)는 양자현상과 데이아르의 비전을 연결시키면서 생물학적 진화에 대한 양자역학적 시간을 논의하고 있고, “Quantum Reality and the Consciousness of the Universe,” Zygon, vol. 41. no. 3, 2006, p. 505. 그루멧(David Grumett)은 데이아르가 교부철학과 바울의 신학적 전통과 분리될 수 없음을 지적하면서 페일리(William Paley)를 중심으로 전개된 전통적인 정적인 모델의 자연신학을 대체하는 진화론적 자연신학의 기초를 놓았다고 평가하고 있다. “Teilahr de Chardin's Evolutionary Natural Theology,” Zygon, vol. 42. no. 2, 2007, p. 519.

참고문헌

데카르트 지음/소두영 옮김, 『방법서설/성찰/철학의원리/정념론』, (서울: 동서문화사, 2007)

도킨스 지음/홍영남 옮김, 『이기적 유전자』, (서울: 을유문화사, 2005)

데이아르 지음/양명수 옮김, 『인간현상』, (서울: 한길사, 1997)

데이아르 지음/이병호 옮김, 『물질의 심장』, (왜관: 분도출판사, 2003)

데이아르 지음/이병호 옮김, 『자연 안에서 인간의 위치』, (왜관: 분도출판사, 2006)

라이트 지음/임지원 옮김, 『년제로』, (서울: 말글빛냄, 2009)

레비 지음/권수경 옮김, 『집단지성』, (서울: 문학과지성사, 2002)

리드비터 지음/이순희 옮김, 『집단지성이란 무엇인가?』 (과주: 21세기북스, 2009)

리프킨 지음/이경남 옮김, 『공감의 시대』, (서울: 민음사, 2010)

마굴리스 지음/이한음 옮김, 『공생자 형성』, (서울: 사이언스북스, 2007)

블랙모어 지음/김명남 옮김, 『맘: 문화를 창조하는 새로운 복제자』, (서울: 바다, 2010)

사르트르 지음/방곤 옮김, 『실존주의는 휴머니즘이다』, (서울: 문예출판사, 1999)

슈뢰딩거 지음/전대호 옮김, 『생명이란 무엇인가: 정신과 물질』, (서울: 궁리, 2007)

싱어 지음/황경식 외 옮김, 『실천윤리학』, (서울: 철학과현실, 1997)

존스 지음/김한영 옮김, 『미래와 진화의 열쇠 이머전스』, (과주: 김영사, 2004)

카프라, 지음/김용정 외, 『생명의 그물』, (서울: 범우사, 1998)

칸트 지음/백종현 옮김, 『판단력비판』, (서울: 아카넷, 2009)

펜로즈 지음/박승수 옮김, 『황제의 새 마음』, (서울: 이화여자대학교 출판부, 1996)

포퍼 지음/박우석 옮김, 『과학적 발견의 논리』, (서울: 고려원, 1994)

하이데거 지음/이기상 옮김, 『존재와 시간』, (서울: 까치글방, 1997)

- Cleve Backster, *Primary Perception: Biocommunication with Plants, Living Foods, and Human Cells*, (Anza, CA: White Rose Millennium, 2003)
- Sion Cowell, *The Teilhard Lexicon*, (Brighton: Sussex Academic Press, 2001)
- David Grumett, "Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology," *Zygon*, vol. 42. no. 2, 2007
- Franklin Harold, *The Way of Cell*, (N.Y.: Oxford University Press, 2001)
- Immanuel Kant, trans. J. H. Bernard, *The Critique of Judgement*, (London: Macmillan, 1914)
- John Grim & Mary Evelyn Tucker, "Introduction," in ed. Fabel & St. John, *Teilhard in the 21st Century*, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 2003)
- Kathleen Duffy, "The Texture of the Evolutionary Cosmos: Matter and Spirit in Teilhard de Chardin" in ed. Fabel & St. John, *Teilhard in the 21st Century*, (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 2003)
- Lothar Schaefer, "Quantum Reality and the Consciousness of the Universe," *Zygon*, vol. 41. no. 3. 2006
- Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Bern: Francke, 8 Auf., 1975)
- Peter Corning, *Nature's Magic: Synergy in Evolution and the Fate of Humankind*, (N.Y.: Cambridge University Press, 2003)
- Stuart Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*, (N.Y.: Oxford University Press, 1995)
- Teilhard de Chardin, trans. Hague, *Toward the Future*, (N.Y.: Hartcourt Brace Jovanovich, 1975)

On Teilhard de Chardin's Human Understanding

Sung-Dong KIM

This thesis handles with Teilhard de Chardin's human understanding. He lived as a scientist and a Catholic priest in the first half of 20th century. His evolutionary thoughts was criticized as metaphysical by the scientists and as scientific by priests. Nowadays his insights have been recognized as opening up the new direction of science and religion.

The first half of this thesis explores his human understanding under the titles of 'material and mind,' 'material and life,' and 'humanization and super-humanization.' The other half analyses the implications of his understanding with regard to his problematic topics of 'the identity between system and consciousness,' 'the collective cerebralization,' and 'symbiosis and love.'

His human understanding is holistic and teleological above all. He didn't believe that human was the product of accident and regarded human as the core product of the cosmic evolution in the long process of cosmogenesis. He believed that human had the important role and aim of being self-conscious of cosmic evolution.

His conclusions derived from the scientific data is not so much scientific as philosophical. This thesis tries to enforce his philosophical arguments with the new scientific discoveries.

Key Words: Teilhard de Chardin, complexity, Omega Point, emergency, evolution

김성동 e-mail: dong@hoseo.edu

테이아르 드 샤르댕에서의 인간의 문제 / 김성동

투 고 일	2011년 04월 29일
심 사 일	2011년 05월 09일
게재확정	2011년 05월 18일