

제1 윤리학으로서 책임

정화열(모라비안대)

번역: 신철희(서울대)

만약에 우리가 함께 동일한 언어를 계속 말한다면 우리는 동일한 역사를 재창조하게 될 것이다.

- 루스 이리가레이

I. 서론

우리는 정말로 재미있고 도전적인 시대에 살고 있다. 놀랍게도, 이 지구는 점진적으로 살기에 적합하지 않고, 불확실하고, 파괴적이며, 그리고 심지어 인간이나 비인간 가릴 것 없이 모든 지구 생명체에게 죽음의 장소가 되어 버렸다. 삶이나 죽음이냐는 질문에 직면한 현재, 생태학은 우리의 궁극적인 관심사가 되어야 한다. 『바가바드기타』라는 고대의 힌두 경전의 금언은 우리 스스로 그렇게 만들어버린 지구 환경의 심각한 문제를 잘 짚어내고 있다. 나는 죽음의 신이다(I am become death).

생태 위기는 우리에게 생각할 수 없는 것을 생각할 수밖에 없도록 선택을 강요하고 있다. 그렇다면 인간이 초래한 위기를 극복할 수 있는 구제책이 도대체 존재하는 것일까? 여기에서 나는 *제1 윤리학으로서 책임(responsibility as first ethics)*이라는 아이디어가 전지구-다시 말하면, 잘 알려지지 않은 미국의 환경학자인 알도 레오폴드(Aldo Leopold)가 “생명 공동체”(a biotic community)라고 부른 통합적이고 분리불가능한 공동체-를 함께 구성하고 있는 지구 거주자들인 인간과 비인간 모두의 생존과 지속성에 최선의 도움이 된다고 주장하고 싶다. 레오폴드의 말에 따르면, 전통적이고 상식적인 세계관과 달리 생명 공동체는 “흙, 물, 식물, 그리고 동물”을 포함한다. 참으로, 생태 위기는 지구라는 가정(oikos)으로부터 우리가 유리되어 있으며, 자연의 폭동 또는 조용한 반란이 거기에서 살 권리(lease)를 우리에게서 탈취해가고 있다는 신호를 보내고 있다. 제1 윤리학으로서 책임은 이미 발생한 것을 원상태로 되돌릴 수 있다.

II. 계몽주의의 자율과 권리 담론

‘계몽이란 무엇인가’라는 질문에 대한 칸트의 유명한 답변은 서구 근대성의 분위기와 템포에 대한 정의를 내리고 있을 뿐 아니라 그 정수를 보여주고 있으며, 그 운동을 “빛을 밝혀주는”(enlightening) 것으로 신격화한다. 계몽주의가 순수이성과 실천이성의 수련에 기초한 인간성의 끊임없는 진보를 가능케 한다는 억제되지 않은 낙관주의는 서구 근대성의 최대의 화두다. 미셸 푸코가 근대성을 단순히 유럽 사상과 역사의 시대 구분이 아니라 하나의 지적 정향으로 규정한 것은 정확하다. 따라서 오늘날 계몽주의의 가장 적극적인 지지자인 위르겐 하버마스가 근대성을 “끝나지 않은

프로젝트”로 간주하는 것은 놀라운 일이 아니다.

칸트는 계몽주의의 모토를 가장 분명하고 간단한 용어, 즉 인간성-아마 보다 정확하게는 유럽의 인간성-을 스스로 자초한 미성숙의 어두운 동굴로부터 구출하고 해방시킬 수 있는 이성의 자율로 설명했다. 궁극적으로, 이성의 자율은 인간성의 영원한 진보를 보장한다. 이성의 자율을 인간의 해방과 진보를 위한 것으로 특권화하고 또 그렇게 자리매김함으로써 유럽의 근대성은 이성의 타자-(1)몸, (2)여성, (3)자연, 또는 (4)비서구-를 주변화하고 무력화시킨다.

칸트보다 훨씬 이전에 데카르트는 이미 “명석판명한 생각”(clear and distinct ideas)을 추구하는 *코기토*(“나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다”)의 이성적인 원칙을 수립했다. 데카르트라는 “악마적 천재”는 한편으로는 정신(사유하는 사물; *res cogitans*)과 몸(연장된 사물; *res extensa*), 다른 한편으로는 인간과 자연의 이분법을 확립했다. 여기에서 정신이 인간에 대응한다면, 몸은 자연에 대응한다. 데카르트의 철학을 간략하게 요약한 캐서린 벨시(Catherine Belsey)의 표현을 빌리자면, 데카르트는 정신 *이*었고 몸을 *소유했다*(Descartes was a mind and *had* a body). 데카르트주의는 철학적 자폐증이다. 프랑스의 저명하고 영향력 있는 현상학자였던 메를로-퐁티에 따르면, 정신이 유리될 때 그것은 필연적으로 독백적이거나 반사회적으로 되어버리기 때문에, 유리된 정신은 인간 조건의 핵심인 대화적인 것 또는 사회성을 모욕한다. 그것은 홀로 있다는 것은 존재하지 않는 것이라는 신성 불가침의 금언을 위반한다. 육체가 없는 정신이 주변 세계로부터 유폐될 때 그것은 제레미 벤담이 설계한 이상적인 감옥인 판옵티콘(Panopticon)의 디자인과 유사해진다. 또는, 계보학적으로 말하자면, 벤담의 판옵티콘은 벽이 있는 시각적 판테온(pantheon)을 건설하려는 데카르트적 구상을 담고 있다.

갈릴레오에 따르면, 자연은 수학의 언어나 글자로 쓰여진다. 우리가 자

연을 이해하기 위해서는 삼각형, 사각형, 원 등등의 여러 가지 수학적 또는 기하학적 도형으로 환원시켜야 한다는 것이다. 자연을 활력 없는 사물(res)의 더미로 이해한 데카르트가 인간의 자연 정복과 소유에 대해서 글을 쓸 때, 그는 우리에게 갈릴레오식의 기하학적인 자연 연구를 강요할 뿐 아니라 창조 질서 속에서 인간성을 특권화 시키는 것이다. 다르게 말하면, 데카르트는 인식론적 판옵티콘으로서 이성적인 코기토의 기초 위에 근대의 휴머니즘 또는 인간중심주의의 흔들리지 않는 토대를 건설한 것이다. 흡입력 있고 생각을 불러일으키는 작품인 『숲: 문명의 그늘』(1993)에서 로버트 포그 해리슨(Robert Pogue Harrison)은 데카르트의 코기토의 목적은 수많은 오류를 방법론적으로 제거함으로써 원시림을 개간해서 인간성의 새로운 삼림지로 탈바꿈시키는 것이라고 주장한다. 물론 숲은 야생의 개간되지 않은 자연의 제유(提喻)인 것이다. 데카르트의 인간중심적인 코기토는 근대의 이성적인 계몽주의의 토대를 건설하면서 아르테미스적인(Artemisian)¹⁾ 자연을 파괴해 버렸다.

프랑스에서 숲은 그 존재를 그치고 인간의 유용성을 위한 “자원”과 “상품”으로 “재창조”된 “쓸모없는” 서식지로 간주된 반면에, 해협을 건너 위치한 영국에서는 과학, 기술, 그리고 수량 경제라는 인간중심적인 시대로 규정된 근대성의 가장 유창하고 “계몽된” 대변자로서 프란시스 베이컨이 바쁘게 활동하고 있었다. 베이컨은 이론과 실천, 지식과 유용성, 앎과 제작의 합치를 주장하고 전파했다. 실험주의, 지식의 유용성, 자연에 대한 권력, 그리고 박애주의(philanthropia)가 결합될 때, 그것은 오래된 “책의 숭배”를 새로운 (실험적인) “자연의 숭배” 또는—그 자신의 표현대로—“사물과 정신의 직접 교역”을 증진시키는 “자연의 심문”(inquisition of nature)으로 대체하려는 전형적인 시도가 된다. 베이컨은 인간 지식과 (자연에 대

1) [역주] 아르테미스(Artemis)는 그리스 신화에서 달과 사냥의 여신이다.

한) 권력을 하나로 합치시킬 것을 주장하고(다시 말하면, *scientia et potentia in indem coincidunt*), “자연의 자궁 안에서 선용할 수 있는 많은 비밀”을 발견한다. 스콜라 철학이라는 “쇠퇴하는 학문”에 대항해서, 베이컨은 그들[스콜라 철학자들]이 “수도원과 대학의 방”에서 “날카롭고 강한 위트”와 “풍부한 여가”를 뿜냈지만, 자연의 역사에 대해서는 아는 것이 거의 없었고, 그들의 “많은 양의 지식”-다시 말하면, “엄청난 학문”-도 “아무런 실체나 이익”도 생산해내지 못했다고 말했다.

진보의 열정적인 이데올로그인 베이컨은 자연 자원의 최상의 소비자로서 근대의 “경제적 인간”(homo oeconomicus)을 발명해냈고, 로크는 “존재”를 “소유”로 환원시킴으로써 무엇보다 근대의 “경제적 인간”을 철학적으로 뒷받침했다. 로크와 함께 “경제적 인간”의 우선성은 고전적인 “정치적 인간”(homo politicus)의 우선성을 대체해버렸다. 아리스토텔레스에 따르면, 정치적인 것-경제적인 것이 아니라-은 인간의 최상의 활동이다. 셸던 윌린(Sheldon Wolin) 같은 정치이론가는 정치적인 사고의 실질적인 쇠퇴의 원인을 로크의 자유주의나-맥퍼슨(C. B. Macpherson)의 친숙한 표현을 사용하자면-“소유적 개인주의”(possessive individualism)에 돌린다.

로크의 소유적 개인주의는 메리 앤 글렌던(Mary Ann Glendon)이 “내가 그것을 소유하고 있다”(the I's have it)고 요약한 권리 담론(rights talk)을 예시한다. 절대적이고 보편적인 권리 담론의 주장은 (태초에) 모든 세계는 미국이었다는 로크의 아이디어로 시작해서, (종말에는) 유교적인 의식(rite)을 가지고 있는 지역을 포함해서 전 세계가, 만약 아직까지 미국이 되지 않았다면, 미국이 될 것이라는 프란시스 후쿠야마(Francis Fukuyama)의 종말론적인 주장으로 끝난다. 우선, 그의 계약론의 논리적 계산이 의미하는 대로 정치적 사회가 일종의 자연 상태의 “불편”(inconveniences)-그의 동료인 홉스가 주장한 갑작스런 죽음에 대한 공포가 아니라-을 해소하려는

의지를 가지고 있는 개인들의 사회적 발명이라는 의미에서, 로크의 권리 담론은 내재적으로 개인주의적이다. 두 번째로, 로크의 개인주의는 인간의 노동에 의해 축적된 소유 또는 개인 재산-생명, 자유, 재산(또는 미국에서의 “행복의 추구”)-의 기능을 한다. 여기에서 개인의 가치는 소유와 맞물려 있다. 로크의 소유적 개인주의는- 거의 알려지지 않은- 반생태적인 메시지를 담고 있는데, 그것은 그가 개간되지 않은 토지, 즉 개인재산의 축적을 위해서 사용되지 않는 토지는 “쓰레기”라고 주장했을 때 잘 드러난다. 개간되지 않은 토지는 불모지인 것이다.²⁾ 간단하게 말해서, 이기주의와 소유주의가 결합된 로크주의는 자연 전체에 치명적이다.

Ⅲ. 권리 담론의 “대안”으로서 책임

제1 윤리학으로서 책임은 권리 담론을 겨냥한다. 권리 담론 안에서는 “소유”가 “존재”를 지시하는 반면에, 책임의 윤리학은 관계를 통해서 인간이 되겠다는 근본적인 결심과 함께 시작한다. 간단하게 말해서, 태초에 관계가 있었고 그 후손은 자아와 집단성이다. 따라서 개인이 화려한 고립 속에 있거나 누에고치 안의 누에처럼 존재하는 것(예를 들어서, 데카르트의 아는자[knower])은 “존재하지 않는 것”이다. 관계의 우선성의 관점에서 정의된 세계에서 우리는 새로운 개념을 도입할 필요가 있다. 그것은 “상호존재”(interbeing)인데, 베트남의 선불교 승려인 틱낫한(Thich Nhat Hanh)에게 “상호존재”는 우주 안의 어느 것도 홀로 존재하지 않고, 만물은 다른

2) 생태학적으로 말해서, 마르크스주의도 계몽주의의 자식인 마르크스가 “인간성의 자연화”가 “자연의 인간화”에 굴복하는 기술-과학의 도움으로 인간성이 무한한 진보를 할 수 있다고 믿었다는 점에서 로크주의와 다를 바가 없다. 더군다나, 마르크스는 영국의 고전적인 노동가치 이론을 계승했다. 로크주의와 마르크스주의 사이의 중요한 차이는 인간 노동의 열매로서 부의 축적이 분배되는 방식에 있다.

모든 것과 반드시 “상호존재”(inter-be)해야 한다(내가 존재의 생태론적 지속이라고 부르는 것을 묘사하는 에셔[M. C. Escher]의 *Verbum*을 참조하라)는 존재론적 조건을 의미한다. 상호존재는 모든 존재와 사물 사이의 “공존의 성찬”(sacrament of coexistence)을 기린다. 참으로, 상호존재는 인간이 되기 위한 필수 조건이다. 그 안에서 자아나 개인의 우선성으로부터 관계의 우선성으로의 급진적인 전이가 발생한다.

책임의 윤리학은 상호존재 또는 상호성의 개념에 동의한다. 관계성의 정의(definition)는 두 가지 사실, 즉 (1)몸과 (2)차이에 근거한다. 첫째, 몸은 계몽주의와 데카르트 이후의 근대 서구 철학의 고아였다. 그러나 몸-정신이 아니라-은 세계 안에서 우리의 (사회적) 존재의 근원적인 방식이다. 몸은 우리의 상호존재의 주요 자리다. 오직 몸을 통해서만 우리는 다른 것과 (상호)연결되었다고 말할 수 있는 것이다. 그러나 몸이 없으면 관계도 없다. 따라서 모든 관계는 무엇보다도 상호 육체적(intercorporeal)이다. 아시아의 속담에서처럼 몸과 땅은 *둘이 아니라* 하나인 것이다. 그 둘은 분리될 수 없다. 로크식의 몸의 노동으로의 환원은 몸이 “소유”나 개인의 재산을 획득하는 수단이 아니라 다른 존재와 사물로 구성된 세계 안에서 우리의 상호존재의 매개체라는, 몸의 중요한 측면을 간과하고 있다는 사실을 지적할 필요가 있다. 둘째, 관계성은 동일한 것의 평탄한 땅이 아니라 차이의 울퉁불퉁한 지역이다. 그러나 차이가 없다면 다른 사람과 소통할 필요도 없을 것이다. 오늘날 많은 페미니스트들이 철학적 가부장주의의 기본원칙인 일치(identity)에 반대해서, 차이는 관계를 상징한다고 주장한다. 그것은 분리를 의미하는 것이 아니라- 캐롤 길리간(Carol Gilligan)의 우아한 표현을 사용하자면- “차이에도 불구하고 연결”되는 방식을 의미한다. 루스 이리가레이(Luce Irigaray)에게 성차(性差)는 진정으로 다른 두 개(예를 들어서, 남자와 여자)의 전형이다. 그것은 생태학/생리학과 문화 건설 사이의

경계를 가로지른다는 점에서 “형태학적”(morphological)이다. 성차의 모델은 인간성과 자연 사이의 차이로까지 확장된다. 여성의 피부의 달력에는 자연의 계절의 리듬이 주입되어 있다.

책임은 자아를 우리가 행동하고 생각하는 모든 것의 중심에 두는 권리담론에 대항하는 또 다른 윤리학적인 전략으로 간주된다. 권리담론은 일종의 프로크루스의 침대(the Procrustean bed)다. 오늘날 권리 담론은 자연의 비인간 세계를 침략하고 식민지화한다. 우리는 주저 없이 “시민권”과 “인권”과 더불어서 “자연권”과 “동물권”을 말한다. 우리는 참으로 권리담론에 의해 소유되었고 또 둘러싸여 있다. 당연하게 책임은 철저하게 무시되고 자주 오해되는 개념이다. 소위 자기 책임(또는 내 행동에 대한 나의 책임)이라는 유행하는 표현은 자기에처럼 잘못 지도되었고 또 거짓이다. 가장 유명한 TV 토크쇼의 진행자들 중의 한 명인 오프라 윈프리는 자주 “남을 사랑하기 전에 먼저 자신을 사랑해야 한다”고 말한다. 반대로, 책임은 자기 과장이나 자기중심성이 아니다. 오히려, 그것은 타인-보기(other-regarding)다. 그것은 자기희생이지만 자기 말살은 아니다. 만약에 사랑이 타율적(heteronomic)이라면, 자신을 사랑한다는 것은 모순된 표현이다. 사랑처럼 책임은 “주는 것”이지 “취하는 것”이 아니다. 그것은 다른 사람들을 위해서 (“주는 것”)을 하거나 (또는 안할 때)만 발생한다.

타율성은 자율성을 대체한다. 관계 안에서 타자의 우선성은 자아의 우선성을 대체한다. 우리는 자율적이지 않을 경우에는 책임을 다할 수가 없지만(다시 말하면, 책임이 상위에 있다), 책임성이 없을 경우에도 우리는 자율적일 수가 있다. 자신의 “미래의 철학” 안에서 타율성-말하자면, “나”(I)보다는 “당신”(Thou)이 인간 대화의 제단에 놓여지는 사회사상의 코페르니쿠스적 혁명-을 발견하거나 또는 재발견했던 사람은 바로 루드빅 포이어바흐(Ludwig Feuerbach)였다. 자기중심주의의 지구중심주의에

대한 관계는 타율성의 태양중심주의에 대한 관계와 일치한다. 그러나 그것은 모두 “시초”(threshold)의 사상가이자 윤리학자인 임마누엘 레비나스(Immanuel Levinas)와 함께 온전히 시작됐다. 지난 세기 동안 그에게 윤리학은 단지 철학의 한 분야가 아니라 “제1 철학”(philosophie premiere)이었다.³⁾ 아이히만(Eichmann)의 “악의 평범성”에 대한 한나 아렌트의 논쟁적인 판단은 자주 잘못 이해되었다는 사실을 알 필요가 있다. 아이히만의 악의 평범성을 “무사고”(thoughtlessness)와 동일시함으로써, 아렌트는 아이히만이 타자의 관점(Fremdverstehen)에서 생각할 수 있는 능력이 부족했다고 말했다. 정체성의 정치나 차이(들)와 타자성(alterity)의 말소는 잔인, 폭력 그리고 말살이라는 비인간적인 정치에 대해서 우리가 지불해야 할 비싼 대가이다. 아렌트에 따르면, 아이히만은 그의 무책임한 행동의-주된 의도가 아니라- 결과 때문에 사형선고를 받을 만한 것이다.

서구 근대성에서 주변화되고 무력화된 범주로서 “여성”은 책임의 윤리학을 구성하는 데 중심적인 역할을 한다. 페미니스트 심리학자인 캐롤 길리건은 분명하게 여성의 목소리(말하자면, gynoelect)를 대변한다. 그녀는 다른 사람들을 위한 관계적이고 자기초월적인 돌봄의 윤리학을 시작했다. 윤리적인 것 그 자체가 아니라면 타율성만이 돌봄의 장소가 된다. 육체적 접촉을 자주 요구하는 돌봄은 타율성의 가장 기초적인 윤리적 형식이다. 한스 조나스(Hans Jonas)는 동의를 요구하지 않고 비상호적인(다시 말하면, 무조건적인) 아이들과 자식들에 대한 부모, 특별히 어머니의 “이타적인 돌봄”은 모든 책임적인 행동의 전형이라고 주장한다. 따라서 무조건적인 돌봄의 윤리학은 칸트적이지도 않고 공리주의적이지도 않다. 그것은 의무감에서 나오는 것도 아니고, 비록 계몽된 자기 이익이기는 하지만, 결

3) 나는 여기에서 타율성 중심주의자들의 명단에 스코틀랜드 철학자인 존 맥머레이(John Macmurray)와 러시아 문학이론가인 미하일 바흐친(Mikhail Bakhtin)을 포함시켜야겠다.

코 자신을 위한 유용성을 추구하지도 않는다.

IV. 결 론

요약하면, 제1 윤리학으로서 책임은 권리담론을 겨냥한다. 로크의 자유주의 이데올로기 안에 깊이 배태되어 있는 권리담론의 헤게모니와 함께 시작된 공동체의 쇠퇴는 사람들이 민주주의에 대해서 불만을 갖게 된 핵심적인 이유라는 마이클 샌델(Michael Sandel)의 지적은 통렬하다. 지구를 영원히 지속시키기 위해서는 공동체의 개념이 비인간을 포함하는 데까지 확장되어야 한다. 그것은 레오폴드가 현명하게 “생태 공동체”라고 부른 것이다. 권리담론을 폐지하고, 인간의 교만을 줄이며, 캐나다의 백조처럼 책임을 널리 알림으로써 우리는 환대, 돌봄, 동정의 감정을 비인간에게도 베풀어야 한다. 우리의 미래가 지구의 “육체적 관대함”에 의존할 때, 책임에 대한 요청은 (현상학자인 칼빈 슈락[Calvin O. Schrag]의 매력적인 표현을 사용하면) 생태 위기에 대한 (가장) “적합한 반응”(fitting response)이다. 제1 철학으로서 책임에 대한 코스모폴리탄적인 비전만이 지구가 정말 중요한지에 대한 윤리학의 지속적인 질문을 해결할 수 있을 것이다. 그것은 인간과 비인간을 모두 포함한 모든 지구 생명체의 집(oikos) 또는 서식지인 전지구의 “녹색화”(greening)를 보장할 것이다. 끝으로, 나는 그것이야말로 새천년의 새로운 윤리적 경전을 수립하고 생명의 약동(élan vital)을 가져올 것으로 희망한다.

Responsibility as First Ethics

Jung, Hwa-Yol(Moravian College)

If we keep on speaking the same language together, we're going to reproduce the same history.

-Luce Irigaray

I . Introduction

We are indeed living in interesting and challenging times. Alarmingly, this earth has progressively become an inhospitable, precarious, ruinous, and even deadly place for all earthlings both human and nonhuman. Ecology should now be our ultimate concern when it turns into the question of life or death. The ancient Hindu scriptural saying in *Bhagavad Gita* captures the dire predicament of the earthly condition which is our own making: I am become death.

The ecological crisis imposes upon us the forced option of thinking the unthinkable. Is there then a saving measure on earth to overcome the human-induced crisis? Here I wish to propose and argue that the idea of

responsibility as first ethics best serves the survival and sustainability of the whole earth, that is, of human and nonhuman earthly dwellers who together make up an integral and inseparable community which is called “a biotic community” by the uncommon American environmentalist Aldo Leopold. Against the conventional and commonplace world-view, the biotic community includes, in his own words, “soils, waters, plants, and animals.” Indeed, the ecological crisis signals our disembodiment from the earth as a household (*oikos*) whose lease is being taken away from us by nature’s mutiny or silent revolt. Responsibility as first ethics is capable of undoing what is done.

II. Enlightenment Autonomy and Rights Talk

Kant’s reputed response to the question-What is Enlightenment?-defines and distills the mood and tempo of Western modernity and apotheosizes its movement as “enlightening.” The unbridled optimism of Enlightenment which promotes professedly humanity’s infinite progress based on the cultivation of pure and applied reason is the grandest narrative of Western modernity. Michel Foucault is exacting when he frames it as an intellectual orientation rather than a mere periodization of European thought and history. It is not surprising, therefore, to hear that Jürgen Habermas, today’s most outspoken defender of Enlightenment, regards it as “an unfinished project.”

Kant spelled out the motto of Enlightenment in the clearest and simplest terms: the autonomy of reason that is capable of rescuing and emancipating humanity-perhaps more accurately European humanity-from the dark cave of

self-incurred immaturity. Ultimately, the autonomy of reason guarantees humanity's progress in perpetuity. While privileging and valorizing the autonomy of reason for man's emancipation and progress, European modernity marginalizes and disempowers the (reason's) other whether it be (1) body, (2) woman, (3) nature, or (4) non-West.

Long before Kant, Descartes already established the rationalist principle of the *cogito* ("I think, therefore I am") in pursuit of "clear and distinct ideas." The "evil genius" of Descartes certifies the bifurcation of mind (*res cogitans*) and body (*res extensa*) on the one hand and of man and nature on the other: what mind is to man, body is to nature. Descartes *was* a mind and *had* a body-to borrow the expression of Catherine Belsey, who captures Cartesian philosophy in brevity. Cartesianism is a philosophical autism. The disembodied mind, according to the famed and influential French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty, scandalizes the dialogic or sociality which is the quintessence of the human condition because when the mind is rendered to be disembodied, it becomes necessarily monologic or anti-social. It violates the sacrosanct dictum that to be alone is not to be. As the incorporeal mind becomes incarcerated from the environing world, it resembles Jeremy Bentham's masterly architectural design of an ideal prison-house called the Panopticon. Or, to put it genealogically, Bentham's Panopticon has the Cartesian plot of building a walled visual pantheon.

For Galileo, nature is written in the language or letters of mathematics. To understand it we must reduce it to a manifold of mathematical or geometric figures, i.e., triangles, squares, circles, etc. Descartes not only exacts Galileo's geometric inquisition of nature but also privileges humanity in the order of

creation when he writes of man's mastery and possession of nature as a pile of inert objects (*res*). He built, in other words, the unshakable foundation of modern humanism or anthropocentrism based on the rational *cogito* as epistemological Panopticon. In his absorbing and thought-provoking work *Forests: The Shadow of Civilization* (1993), Robert Pogue Harrison argues that the aim of the Cartesian *cogito* is to cultivate the primeval woodland into the new timberyard of humanity by clearing methodically a forest of errors. The forest, of course, is the synecdoche for wild, uncultivated nature. While constructing the modern rationalist foundation of Enlightenment, the Cartesian anthropocentric *cogito* deforestates Artemisian nature.

While in France the forest ceased to exist as “useless” habitat but was “recreated” as “resource” and “commodity” for human utility, in England across the Channel from France Francis Bacon busied himself as the most eloquent and “enlightened” spokesman of modernity as the anthropocentric age of science, technology, and quantitative economy. Bacon upheld and propagated the convergence of theory and practice, of knowledge and utility, and of knowing and making. Experimentalism, the utility of knowledge, power over nature, and *philanthropia*, when integrated, become a paradigmatic attempt to replace the old “cult of books” by the new (experimental) “cult of nature” or—as he himself puts it—the “inquisition of nature” which promotes the “direct commerce of the mind with things” themselves. Bacon insists on the meeting of human knowledge and power (over nature) in one (i.e., *scientia et potentia in indem coincidunt*) and discovers “in the womb of nature many secrets of excellent use.” Speaking against the “degenerate learning” of scholastics, he felt that they had “sharp

and strong wits” and “abundance of leisure” in “the cells of monasteries and colleges” but they knew little history of nature or “no great quantity of matter,” i.e., their “cobwebs of learning” produced “no substance or profit.”

As a driven ideologue of progress, Bacon is the harbinger in modernity of “economic man” (*homo oeconomicus*) as the consummate consumer of nature’s reserves. Locke is the philosopher of “economic man” par excellence in modernity who reduces “being” to “having.” With him the primacy of “economic man” supersedes that of classical “political man” (*homo politicus*). To define it in Aristotelian terms, the political-not the economic-is the highest activity of humans. Such political theorist as Sheldon Wolin attributes the substantive decline of *political* thinking to Lockean liberalism or, better, “possessive individualism”—to use the familiar expression of C. B. Macpherson.

Locke’s possessive individualism exemplifies and encapsulates rights talk which is summed up in Mary Ann Glendon’s expression “*the I’s have it*” (*italics original*). The absolute and universal claim of rights talk begins with Locke’s idea that (in the beginning) all the world was America and ends with Francis Fukuyama’s apocalyptic proclamation that (in the ending) all the world including the Confucian lands of rites will, if they have not already become, America. In the first place, Locke’s rights talk is inherently individualistic in the sense that as the logical calculus of his contract theory entails, political society succeeds the civil invention of only willing individuals in order to remedy certain “inconveniences” in the state of nature—not the fear of violent death as stipulated by his compatriot Hobbes. In the second place, Locke’s individualism is the function of possession or private property—life, liberty and estate (or “the pursuit of happiness” in the

United States)-accumulated by human labor. Here the worth of an individual is locked in with possession. Locke's possessive individualism has an anti-ecological message-which has rarely been noticed-when he declared that the uncultivated land, that is, the land unused for the accumulation of private property, is a "waste." The uncultivated land is a wasteland.⁴⁾ To put it in a nutshell, Lockeanism, which combines egoism and possessiveness, is a deadly mix for nature, for the entire earth.

Ⅲ. Responsibility as "Otherwise" than Rights Talk

Responsibility as first ethics takes aim at rights talk. While in rights talk "having" dictates "being," the ethics of responsibility begins with the fundamental resolution of *being* human as relational: to put it simply, in the beginning was the Relation whose offshoots are the self and collectivity. Thus to be in splendid isolation or to exist as a cocooned individual (e.g., the Cartesian knower) is "not to be." In the world defined in terms of the primacy of relation, we need to introduce a new concept: "Interbeing" which signifies for the Vietnamese Zen Buddhist Thich Nhat Hanh the existential condition that in the cosmos nothing exists in isolation, everything must "inter-be" with everything else (cf. M. C. Escher's *Verbum* that depicts what I call the

4) Ecologically speaking, Marxism is no better than Lockeanism because Marx as a child of Enlightenment believed in humanity's capacity for infinite progress with the aid of techno-science in which the "naturalization of humanity" gives way to the "humanization of nature." Furthermore, Marx inherited the classical British labor theory of value. The significant difference between Lockeanism and Marxism lies in the way in which the accumulation of wealth as the fruit of human labor is distributed.

ecological continuum of Being). Interbeing celebrates the “sacrament of coexistence” among all beings and things. Indeed, it is the *conditio sine qua non* of being human. In it there is a radical shift from the primacy of the self or individual to the primacy of relation.

The ethics of responsibility subscribes to the concept of Interbeing or relationality. The definition of relationality is predicated upon two facts: (1) the body and (2) difference. First, the body has been the orphan child of Enlightenment and modern Western philosophy since Descartes. However, the body-not the mind-is the primordial mode of our (social) being in the world. It is the primary seat of our Interbeing. Only by way of the body, are we said to be (inter)connected to anything at all. But for the body, there would be no relation. Therefore, all relation is first and foremost intercorporeal. As the Asian saying goes, the body and the land are *not two* but one. They are inseparable. It should be pointed out that the Lockean reduction of the body to labor misses the important aspect of the body as the medium of our Interbeing in the world populated by other beings and things rather than the means of “having” or acquiring private possessions and properties. Second, relationality is not the flatland of the same or identical but the rugged terrain of difference. But for difference, there would be no need for one being to communicate with another. Many feminists today contend that in opposition to identity which is the building block of philosophical patriarchy, difference marks relation. It does not signify separateness but the way of “making connection in the face of difference”-to use the elegant expression of Carol Gilligan. For Luce Irigaray, sexual difference is the prototype of the two which are truly different (i.e., man and woman). It is “morphological” in that

it cuts across or intersects the boundaries of biology/physiology and cultural construction. The model of sexual difference is extended to the difference between humanity and nature: the calendar of the feminine flesh is infused with the seasonable rhythms of nature.

Responsibility is conceived as an alternative ethical strategy to rights talk which puts the self at the center of everything we do and think. It is compressed into the Procrustean bed of rights talk. Today rights talk invades and colonizes the nonhuman world of nature: we speak without hesitation of the “rights of nature” and “animal rights” as well as “civil rights” and “human rights.” We are indeed possessed and surrounded by rights talk. No wonder responsibility is a grossly neglected and often- misunderstood concept. The popular expression of so-called self- responsibility (or my responsibility to my conduct), like self-love, is misguided and spurious. One of the most popular TV talk hosts/hostesses- Oprah Winfrey- often says that “you must love yourself first before you love others.” On the contrary, responsibility is neither self-magnification nor self-centeredness. Rather, it is other-regarding. It is self-sacrificing but not self-effacing. If love is heteronomic, loving yourself is a contradiction in terms. Responsibility, like love, is “giving,” it is not “taking.” It arises only when we are doing (or not doing) for others (“giving”).

Heteronomy supersedes autonomy: in relationship the primacy of the other replaces the primacy of the self. We cannot be responsible without being autonomous (i.e., responsibility is a superordination) but we can be autonomous without being responsible. It was Ludwig Feuerbach who in his “philosophy of the future” discovered or recovered heteronomy-the Copernican revolution of social thought, so to speak, in which the “Thou”

rather than the “I” is placed on the altar of human dialogue. What egocentrism is to geocentrism, heteronomy is to heliocentrism. However, it all began in earnest and fully with the “threshold” thinker and ethicist Emmanuel Levinas in the past century for whom ethics is not just a branch of philosophy but, rather, “first philosophy” (*philosophie première*).⁵ It is worth noting that Hannah Arendt’s controversial judgment concerning Eichmann’s “banality of evil” is often misconstrued. By having Eichmann’s banality of evil identified with “thoughtlessness,” she meant his inability to think from the standpoint of an Other (*Fremdverstehen*). It is the sobering reminder that the politics of identity or the abolition of difference(s), of alterity, is the high price we pay for the inhumane politics of cruelty, violence, and extermination. Eichmann, according to Arendt, deserves a death sentence primarily because of the *consequences-not sovereign intention-of his irresponsible conduct*.

“Woman” as the marginalized and disempowered category in Western modernity plays the central role in constructing the ethics of responsibility. The feminist psychologist Carol Gilligan stands for a distinctly feminine voice (i.e., gynoelect). She initialed the ethics of care which is relational and self-transcending for the sake of others. Heteronomy alone is the site of care if not the ethical itself. Caring often requiring corporeal contact is the most basic ethical modality of heteronomy. Hans Jonas holds that parental and particularly maternal care, “selfless care,” for infants and children, which is non-consenting and non-reciprocal (i.e., unconditional), is the archetype of all responsible action. The unconditional ethics of care, therefore, is neither

5) Here I should add in the ranks of heterocentrists the Scottish philosopher John Macmurray and the Russian literary theorist Mikhail Bakhtin.

Kantian nor utilitarian. It is derived neither from the sense of duty nor from self-seeking utility-enlightened self-interest notwithstanding.

IV. Conclusion

To sum up: responsibility as first ethics takes aim at rights talk. Michael J. Sandel is poignant when he contends that the erosion of community, which began, I submit, with the hegemony of rights talk deeply imbedded in the liberal ideology of Locke, lies at the heart of democracy's discontents. For the sake of sustaining the earth in perpetuity, the notion of community must be extended so as to include nonhumans. It is what Leopold wisely called "a biotic community." By unmaking rights talk, downsizing the human hubris, and trumpeting-like the Canadian swan-responsibility, we must accord our felt sense of hospitality, care, and compassion to nonhumans. As our future will depend on the "corporeal generosity" of the earth, the call for responsibility is the (most) "fitting response" (to use the engrossing expression of the phenomenologist Calvin O. Schrag) to the ecological crisis. The *cosmopolitan* vision of responsibility as first philosophy alone will resolve the nagging question of ethics as if the earth really matters. It will vouchsafe the "greening" of the entire earth which is the home (*oikos*) or habitat of all earthlings human and nonhuman. In the end, it will, I hope, install a new ethical canon and *élan vital* of this new millennium.