

휴머니즘의 경계를 넘어서*

- 근대 인간학의 종언과 인간의 새로운 변형 -

최진석

(이화여자대학교)

❖ 국문초록

이 논문의 목적은 근대적 지식의 중심범주로서 인간과 휴머니즘(인간주의)에 대해 문화철학적 관점에서 비판적 반성을 시도하는 데 있다. 일반적으로 휴머니즘은 인류의 자연적이고 영원한 이상을 대표하는 개념으로 상정되어 있으나, 푸코에 따르면 이는 최근 수백 년간 성립된 근대적 지식의 산물일 뿐이다. 지식은 객관적이고 불변적인 실체로서 영구적으로 존재해 왔던 게 아니라, 인간이 무엇을 ‘지식’으로서 인식하는가에 따라 그 외연과 내용이 변화해 왔으며, 16세기 이래 수차례의 범주적 변동을 겪어왔다. 이 과정에서 지식 범주의 ‘바깥’에 있던 인간은 점차 그 중심부로 이동하였고, 19세기에 이르면 모든 지식의 구성적 중심을 차지하게 된다. 오늘날 인간과학 혹은 인문학이 성립하게 된 배경은 인간이 지식의 중심범주에 도달하게 되었다는 문화사적 사실에 힘입은 바 크다. 이러한 인간학 혹은 인간주의(휴머니즘)의 역사화는 거꾸로 인간이 다시 지식범주의 바깥으로 밀려날 가능성을 열어둔다. 지식 지평의 확장 and 새로운 관점의 전환은 근대적 의미에서의 인간학을 대신하여 다른 인식의 구조를 열게 될 잠재성을 발견하는 것이다. 최근 논의가 활발히 진행되는 ‘기계주의’, ‘비인간’이나 ‘포스트휴먼’ 등은 이러한 인간(학)의 변형에 대해 흥미로운 시사점을 제공하고 있고,

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0015).

이에 대한 단초를 살펴보는 일은 현대 인문학의 당면과제이지 앎을 수 없다.

주제어 : 휴머니즘, 푸코, 근대성, 역사화, 기계주의, 비인간, 포스트휴먼

1. 휴머니즘 - 인간이라는 심연?

인간이란 무엇인가? 이런 질문에 답하기는 쉽지 않으며, 실제로 만족할 만한 답변이 나올 듯싶지도 않다. “인간은 만물의 척도”라거나, “인간은 사회적 동물” 혹은 “인간은 신과 닮은 존재(imago dei)”라는 단답형의 금언들은 무수히 쏟아진 바 있지만, 그와 같은 규정들은 재치있고 직관적인 깨달음을 주는 한편 다소간 혼란스럽고 근거 없으며, 때로 어리석다. 아무런 맥락 없이 던져지는 언명들은 우리 삶의 경험적 직관에 전적으로 그 논거를 위임해 버리는 탓이다. 또한 어떤 이들은 인간 자체가 워낙 복잡하고 불분명한 존재인 까닭에 그의 정의를 찾기란 애초에 불가능하다고 말한다. 이를테면 인간이란 그 존재 자체의 불가해성에 있어서나 설명의 불가능성에 있어서나 일종의 심연(Abgrund)과도 같다는 것이다.¹⁾

휴머니즘에 대해서도 사정은 다르지 않다. 어의를 그대로 따를 때 ‘인간주의’로 번역될 이 개념에 대해서도 일관되고 정연한 답변을 기대하긴 어렵다. 인간에 관해 사유하는 것은 인간 자신이지만, 인간이 대체 어떤 존재인지에 대한 답변의 하나로서 휴머니즘은 유구한 역사를 갖기보다는 아주 최근에 생겨나서 지금 쇠퇴해 가는 이념이라 할 수 있는 탓이다. 요컨대 휴머니

1) 가령 기독교적 세계관에서 인간은 욕망에 끌려다니는 가련한 존재로 묘사되고, 인간 존재의 심연이란 바로 이러한 인간 자신의 이해불가능한 욕망을 가리킨다. 심연은 인간 자체에 내재해 있는 것이다. 아우구스티누스, 『고백록』, 최민순 옮김, 바오로딸, 2003, 49-51쪽. 다른 한편, 하이데거는 현존재, 즉 인간의 본질을 그의 존재적 조건으로부터의 초월, 즉 자유에 대한 시도에서 찾았다. 기독교적 도그마와는 달리, 이러한 자유는 자유의지와 같은 선형적 능력이 아니라 초월하고자 하는 자유의 행위 자체에서 발원하는 것이기에 어떤 본질적인 요소를 갖지 않는다. 자유의 근거는 오직 자유의 수행에 있기에 ‘근거 없음(ab-grund)’이라는 역설로 요약될 따름이다. 요컨대 현존재로서 인간의 자유는 그가 자신을 세계 속에 기투하는 자유에서만 비로소 개현되는 사건이다. 마르틴 하이데거, 「근거의 본질에 관하여」, 『이정표 2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005, 89-91쪽.

즘, 곧 인간주의는 역사적 범주이다. 우리는 휴머니즘이 문제시되는 몇 가지 사례들을 간추려 봄으로써 그 의미가 갖는 대강의 외연을 짐작해 볼 수 있을 따름이다.

우선 가장 최근의 예를 살펴보자. 얼마 전 미국의 한 로봇제작 회사가 인간의 기본적 욕구로서 성욕을 처리해 줄 수 있는 기계를 근시일 안에 출시하겠다고 광고를 내놓으면서 이 ‘상품’에 대한 윤리논쟁이 촉발되었다.²⁾ 성(性)은 인간의 가장 내밀한 욕망이자, 종족유지라는 인류사적 과제를 포함하는데, 이를 로봇을 통해 해소하는 시대가 열리면 성을 상품화하거나 쾌락의 도구로 삼는 성적 방종이 만연할뿐더러 정상적 남녀관계의 유지가 더 이상 불가능할 것이란 우려 때문이다. 논란이 심화되자 개발사는 반력을 찾지 못한 사람들을 위한 일종의 대체제나 보완물이란 성명을 급히 내놓았으나, 이 헤프닝이 보여주는 것은 성욕이라는 기초적인 욕구의 문제조차 인간이라는 문제를 걸고 넘어가게 되면 윤리와 곧장 충돌할 수 있고, 이러한 윤리는 휴머니즘, 즉 인간성에 관한 근본적인 질문을 늘 포함하고 있다는 사실이다.

생명공학적 사례를 들어본다면, 1996년에 온 세계를 놀라게 만들었던 최초의 복제양 돌리(Dolly)의 탄생을 기억할 것이다. 영화나 소설 속에서나 보았던 인간 복제라는 상상이 현실화되었다고 전세계가 떠들썩거렸을 때 가장 먼저 제기된 비판은 역시 윤리적 차원에서 나타난 것이었다. 실험용 쥐나 양과 같은 비인격적 대상이 아닌, 인간 자체가 실험적 대상으로서 이용되거나 조작될 수 있는가? 윤리적으로 용납할 수 없는 그런 사태를 막기 위해 과학에 대한 다각적인 감시와 통제를 가해야 한다는 주장이 제기되었다. 하지만 이런 반박은 역으로 인간 아닌 것, 비인간적 객체로서의 생명, 대상물은 인간의 실험과 이용, 조작의 도구로 사용될 수 있다는 인식을 시사하고 있다.³⁾ 휴머니즘이 인간을 가치있다고 여기고 그것을 ‘윤리’라고 부르는 한, 휴머니즘은 인

2) “‘섹스로봇’과의 사랑, 윤리논쟁으로 번지나?” 『경향신문』 2015년 9월 27일 http://bizn.khan.co.kr/khan_art_view.html?artid=201509270702311&code=920100&med=khan (검색일: 2015년 11월 10일).

3) 이성을 통해 세계를 대상화할 수 있는 능력은 인간의 고유한 능력으로 널리 인식되어 왔고, 동물을 비롯한 다른 존재들에 대한 인간 우월성의 근거로 제시되곤 했다. 막스 셸러, 『우주에서 인간의 지위』, 진교훈 옮김, 아카넷, 2001, 66-68쪽.

간 아닌 존재에 대한 ‘비윤리적’인 무차별적인 대상화를 허락하고 만다.

그런데 휴머니즘이 인간을 그 자체로 보호하고 지키기 위해서만 호출되는 것은 아니다. 인간 존엄을 위해 인간에 대한 공격과 파괴를 명령하는 휴머니즘도 존재한다. 한국전쟁이 발발했을 때 사르트르를 비롯한 진보적인 서구 지식인들은 그것을 식민주의적 제국주의와 자본주의로부터 인민을 해방하기 위한 전쟁으로 규정짓고 북한과 그 우방인 소련을 지지했다. 휴머니즘을 압살하기 위한 전쟁이 있는 반면, 휴머니즘을 지키고 실현하기 위한 전쟁도 있다는 논리가 작동한 것이다.⁴⁾ 실상 인간성을 지키기 위해서는 인간에게 폭력을 가해도 좋다는 입장은 이데올로기와 무관하게 수행되어 온 근대적 이념이기도 하다. 가령 1930년대에 소련에서 벌어진 일련의 숙청과정에서 스탈린이 과거의 혁명가들을 처단할 때도 예외 없이 휴머니즘의 기치가 높이 들어 올려졌다.⁵⁾ 휴머니즘의 적을 분쇄하기 위한 폭력, 무엇보다도 인간의 존엄과 가치를 지키기 위한 폭력이 휴머니즘을 위해 동원된 것이다. 휴머니즘의 대의(大義)와 소의(小義)가 과연 이처럼 명료하게 구분될 수 있을까? 도대체 휴머니즘이란 무엇인가?

일반적으로 휴머니즘이란 16세기 르네상스 이후 중세적 가치관에 맞서 발흥한 인간중심주의적 세계관을 지칭한다. 르네상스에서 연원한 인간중심주의야말로 근대 이후 짝을 티운 인간의 유력한 자기긍정이라는 것이다.⁶⁾ 세상 만물 앞에서 ‘인간’만이 유일하게 가치있는 존재라는 발상은 ‘휴머니즘’의 진정한 핵심을 보여주며, 현재까지도 널리 통용되는 이 단어의 주요 용법을 규정해 준다. 고대의 신화적 공포나 중세의 종교적 도그마를 벗어난 인간이 스스로를 긍정하며, 세계와 자연을 이해할 때 오직 자신만을 유일한 척도로 내세울 수 있었던 것은 분명 하나의 ‘해방적’ 사건이며, 문화적 진보를 성취하는 동력원이었는지 모른다. 하지만 휴머니즘이 서구 근대의 특정한 시점에서 특정한 역사적 맥락을 통해 발생했다는 것은 역으로 비서구 세계 및 비근대적

4) 정명환 외, 『프랑스 지식인들과 한국전쟁』, 민음사, 2004, 128-129쪽.

5) 모리스 메를로-퐁터, 『휴머니즘과 폭력』, 박현모 외 옮김, 문학과지성사, 2004, 146-147쪽.

6) Konstantin Sergeev, *Renessansnye osnovanija antropotsentrizma*, Nauka, 2007 [『인간중심주의의 르네상스적 기초』], ch. 1.

시대상황에서도 휴머니즘의 의미와 가치가 타당한지에 대해 의구심을 갖게 한다. 휴머니즘은 서구가 낳은 하나의 입장, 세계상, 나아가 근대인들을 사로잡았던 욕망이 아닐까?

근대성을 규정짓는 정치·사회적 규범들뿐만 아니라 학문적·예술적 인식과 취향들조차 그 자체로 정당하지 않으며, 많은 부분 역사적 관계 속에서 형성되었다는 사실은 잘 알려져 있다. 이른바 ‘만들어진 전통’에 대한 폭로가 그것이다.⁷⁾ 하지만 근대성 자체가 근대 자체와 더불어 구성된 지식의 체계이며, 휴머니즘이 그런 식으로 조성된 가치관의 하나라는 점을 지적하는 것만으로는 부족하다. 지식과 가치는 언제나 재창조되는 것이기에 이전의 지식과 가치가 어떻게 만들어진 것인지에 대한 철저한 인식이 결여된다면, 동일한 인식의 함정에 쉽게 빠질 수 있는 탓이다.

지식은 시대적 조건과 환경에 의해 체계화되며, 가치는 그러한 지식에 의해 구축된 지성적·감각적 범주이다. 그래서 우리는 지식대상의 역사적 계보학에 대해 묻지 않을 수 없다. 이 점에서 인간도 예외가 아니다. 역사적으로 볼 때 휴머니즘은 인간을 지식의 대상으로 삼아 형성된 신화이며, 그 형성적 조건들에 대한 탐문 없이는 앞으로 계속될 망상이다. 우리의 시대는 ‘비인간’이나 ‘포스트휴먼’처럼 이미 근대적 인간상의 해체 위에 세워진 새로운 인간의 조건을 맹렬히 탐색하는 중이다.⁸⁾ 따라서 근대적 지식의 주체이자 대상인 인간의 이념, 즉 휴머니즘에 관한 질문은 인간 자신의 미래를 전망하기 위해서도 불가결한 문제로써 제기되어 있다.

II. 르네상스 — 휴머니즘의 근대적 기원

도대체 인간이란 무엇인가? 휴머니즘이란 무엇인가? 우리는 어쩌면 물음 자체를 잘못 던졌을지 모른다. 니체가 지적했듯, 서구적 사유의 오랜 전통은 ‘무엇(what)’에 대한 인식을 곧잘 그것의 본질에 대한 직접적 물음으로 간주

7) 에릭 홉스봄 외, 『만들어진 전통』, 박지향 외 옮김, 휴머니스트, 2004, 19-43쪽.

8) 이화인문과학원 편저, 『인간과 포스트휴머니즘』, 이화여자대학교출판부, 2013.

하고 거기에서 영원불변의 진리를 도출하고자 했다. 그러나 본질에 대한 물음은 언제나 논란 많고 불명료하며, 확정할 수 없는 악무한적 소용돌이에 빠져들기 십상이다. 왜냐하면 우리가 본질적인 것으로 인식하는 모든 것들은 단지 사물에 착상된 의미와 가치이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 ‘무엇’이라는 질문은 실존하지 않는 본질을 미리 가정하고 그것을 궤변을 통해 제시하고자 한다.⁹⁾ 오히려 어떤 대상의 본질을 물을 때 곧잘 빠져드는 함정은 물음의 주체를 누락시키는 순수 객관에 대한 상상이다. 즉 인간이란 무엇이나고 묻고 있을 때 우리는 우리 자신이 바로 그 인간이라는 것, 그러므로 인간에 대한 물음과 답변은 필연적으로 인간의 시선을 통과하지 않을 수 없다는 사실을 망각하고 만다. 인간에 대한 규정은 인간의 눈을 통해 ‘보여진/보고자 하는’ 인간의 이미지에 다름 아니며, 그만큼 굴절된 왜상(歪像)으로서만 존립할 수 있다. 휴머니즘은 그런 욕망의 소산이며 왜곡된 표상에 지나지 않는다.

니체에게 중요한 것은 질문자를, ‘누가(who)’ 질문하는 지를 은폐해서는 안 된다는 점이다. ‘무엇’은 항상 ‘누구’에 대한 가치와 의미로 표상되며, 그런 한에서 ‘어떤 것(which one)’일 수밖에 없다. ‘어떤’이라는 물음은 영구 불변의 본질에 대한 것이 아니라, 일정한 조건을 통해 실현된 사물의 양태(mode)에 관한 의문이다. 특정한 조건에서 특정한 관계를 통해 나타나는 사물의 상태만이 문제가 된다. 따라서 인간은 무엇이나, 휴머니즘은 무엇이나는 식의 질문은 그 자체로서는 결코 성립될 수도, 올바르게 답변될 수도 없는 물음이다.

‘어떤 것’으로 던져진 물음은 본질이 아니라 특정한 상태와 그것에 대한 앎(지식)을 문제 삼는다. 요컨대 그것은 조건과 관계의 설정에 대한 질문이며, 배치(disposition)의 문제와 직결된다. 인간은 영원한(‘무조건적’인) 본질로서 규정되는 게 아니라, 그 존재를 둘러싼 제반 조건들과의 관계에 의해 규정된다. 휴머니즘 역시 인간이 자신을 어떻게 인식하는지, 인간을 둘러싼 지식의 조건들이 어떻게 배치되어 있는지에 따라 다르게 규정될 것이다. 니체로부터도 한 발 더 나아가 푸코는 질문하는 주체(‘who’)조차도 더 이상 결정적이지 않다고 단언한다. 질문은 ‘무엇’도, ‘누구’도 아닌 어떤 ‘관계’, 질문을 구성하

9) 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 1998, 145쪽.

는 여러 요소들이 놓여있는 ‘배치의 공간’에서 자신의 답을 발견한다. 지식은 그 자체로 명징하게 있는 인식의 대상이 아니라, 인식하고자 하는 대상의 이윅관계, 즉 배치에 따라 의미화되고 가치부여받기 때문이다.¹⁰⁾

그렇다면 이제 다시 물음을 던져보자. “인간이란 어떤 것인가?” “휴머니즘이란 어떤 것인가?” 이는 곧 인간을 ‘존엄’하다고, 휴머니즘을 유구한 전통이자 영원한 가치라고 주장하던 이데올로기의 근거, 그 조건과 배치에 관한 질문이 된다. 그리고 근대 휴머니즘의 시발점으로 우리는 흔히 거론되는 르네상스에 대해 이야기하지 않을 수 없다.

일반적으로 르네상스는 중세와의 극명한 대조를 통해 조명되어 왔다. 무엇보다도 종교적 가치와 세속적 가치의 대립과 전환이라는 짝을 통해 해명되는 두 시대 개념은 각기 역사의 음지와 양지로 표상되어 왔던 것이다. 예컨대 우리에게 중세의 이미지는 ‘합리적’이라 부를 만한 행동과 지식의 기준이 없었고, 오직 신앙에 의해서만 통제되는 신학적 질서와 세계관으로 점철된 사회였다는 식이다. 거기서 개인은 정신적으로나 육체적으로나 자율적이고 사적인 공간을 확보할 수 없었으며, 교회와 같은 공식적 장소에서만 사회적 생활을 영위하였다는 교과서적 기술도 이런 인식을 뒷받침해 준다. 한 마디로 개인의 자유가 압살되고 오로지 종교적 교리와 봉건적 전통만이 판을 치던 시대가 중세라는 것이다. 중세에 따라붙는 ‘암흑시대’라는 레테르는 이런 인식에 대한 관용적 표상이라 할 수 있다.¹¹⁾ 여기서 자율, 자유, 개성 등의 개념들이 인간의 긍정적 능력을 묘사하기 위해 동원될 수 없었음은 당연한 노릇이다.

반면, 르네상스에 관한 통념은 중세와는 판이하다. 중세가 사제나 봉건영주, 전쟁, 폭력과 수탈 등으로 부정적으로 계열화되는 데 비해 르네상스는 예술가들과 사상가들의 화려한 인명록을 통해 계열화된다. 미켈란젤로, 레오나르도 다빈치, 라파엘 같은 이탈리아 르네상스 예술의 거장들을 비롯하여, 페트라르카, 에라스무스 등으로 대변되는 북유럽의 빛나는 인문주의 사상가들을 떠올려보라. 그리고 ‘최후의 중세인’이자 ‘최초의 르네상스인’으로 평가되

10) Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Tavistock Publications, 1972, p.17.

11) 자크 르 고프, 『서양중세문명』, 유희수 옮김, 문학과지성사, 1992, 11쪽. 중세에 대한 부정적 가치판단은 15세기 중엽 이탈리아 휴머니스트들에 의해 부여된 것이다.

는 알리기에리 단테 및 세속정신의 문학적 구현자 보카치오와 같은 문인도 빼놓을 수 없다. 그들의 이름자만으로도 가슴 벅찬 영예를 누리는 시대가 르네상스다. 중세의 억압적 도그마를 탈피하여 인간을 세계의 중심에 두고 사유하고 활동했던, 적극적인 세속화의 기점이자 근대로의 트인 길목이 바로 르네상스라는 사실. 지식과 과학의 문이 활짝 열린 시대이며, 이전과는 다른 환희와 약동의 신시대가 르네상스에 부여된 대표적 표상인 셈이다.

이렇게 우리의 통념 속에 구축된 이미지는 기실 1860년에 발표된 야콥 부르크하르트의 명저 『이탈리아 르네상스의 문화』에서 대략의 구도가 짜여진 것이다. 부르크하르트 이전까지 르네상스는 중세 천 년과 근대를 잇는 교량이자 짧은 도약기 정도로 역사적 평가를 받았지만, 그의 연구로 말미암아 르네상스는 온전히 시대사적 정체성을 획득하게 된다. 특히, 중세 및 근대와는 질적으로 구분되는 문화적 부흥의 시대라는 점에서 부르크하르트의 책은 이후 르네상스 시대를 근대 휴머니즘의 발생기로 정초하는 데 가장 큰 기틀을 마련해 주었다.¹²⁾ 흔히 근대 휴머니즘의 기원을 르네상스 시대로 소급해 올리는 이유가 여기에 있다.

하지만 우리가 일반적으로 인지하는 휴머니즘과 부르크하르트가 정초하려 했던 르네상스의 휴머니즘은 동일한 개념이 아니다. ‘인본주의(人本主義)’라는 거창한 이름으로 치장된 르네상스 시대의 이탈리아는 사실 약육강식의 전쟁시대였으며, 보편적 인간애나 인간의 존엄사상에 이끌리기는커녕 간교한 지략과 냉혹한 열정에 의해 추동된 ‘영웅시대’였다. 예컨대 부르크하르트가 감탄해 마지 않았고 마키아벨리가 『군주론』(1513)에서 이상적인 군주의 모델로 꼽았던 체사레 보르자(1475-1507)는 자신의 힘과 능력의 극대치를 발휘하기 위해 인정(人情)에 전혀 연연해 하지 않던 인물이다. “그는 자신의 형제와 매제와 다른 친척들과 신하들이, 교황의 은총을 많이 받거나 아니면 그들의 위치가 불쾌하게 여겨지지만 하면 모두 죽여버렸다.”¹³⁾ 더욱이 부르크하르트에 의해 ‘문화의 시대’로 상찬된 이탈리아 르네상스의 예술은 경제적·정치적 권력자들만이 누릴 수 있는 고급문화에 한정되어 있었다.¹⁴⁾ 어쩌면

12) 야콥 부르크하르트, 『이탈리아 르네상스의 문화』, 안인희 옮김, 푸른숲, 2002, 제3-4부.

13) 같은 책, 156쪽.

르네상스는 소수의 역사가들에 의해 창안된 ‘낯조된 전통’에 불과할지 모른다.¹⁵⁾ 다시 말해 ‘르네상스 휴머니즘’이란 어디까지나 ‘근대의 신화’요 근대의 휴머니즘이 자신의 기원으로 참칭한 상상적 이미지라는 것이다. 휴머니즘과 동일한 어원을 갖는 인문학(Humanities, Human Science) 역시 이러한 관점에서 볼 때, 근대의 사회·역사적 조건과 환경 속에서 등장하고 성장해 온 대상이라 할 만하다.¹⁶⁾

역사적 진실 문제는 차치하더라도, 정작 ‘휴머니즘’이라는 어휘 자체가 등장한 것도 한참 뒤의 일이다. 1808년 독일의 교육학자 니트함머가 처음으로 사용했다고 전해지는 ‘Humanismus’는, 그가 중등교육과정에서의 그리스어와 라틴어 교육을 지칭하게 위해 만들어낸 신조어였다. 고전어 습득을 위한 교육 프로그램이라는 점에서 니트함머의 시도는 르네상스의 정신과 잇닿는 측면이 있지만, 무려 3세기나 시차가 있는데도 정신과 이념의 직접적 연결을 따지는 것은 다소 무리가 있다. 더구나 라틴어 ‘휴머니스타(humanista)’는 그에 상응하는 유럽어들과는 달리 직접적으로 ‘인간(학)’을 지칭하기 위해 사용된 게 아니었다. 근대 인문학의 기원으로 제시되는 르네상스 시대의 ‘studia humanitatis’란 문법, 수사학, 역사학, 시학, 도덕철학 등과 같이 법학이나 신학을 제외한 과목들을 일컫는 명확한 교과개념으로서만 사용되었기 때문이다. 따라서 르네상스 시대를 대표하는 ‘휴머니즘’이란 근대에 정착된 일단의 이념적 내용, 가령 인간의 존엄과 가치를 최우선적으로 내세우는 보편적 인류애와는 상이한 궤적을 그린다고 할 수 있다. 요컨대 “르네상스 휴머니즘은

14) 월라스 클리퍼드 퍼거슨, 『르네상스』, 김정옥 옮김, 삼문당, 1987, 57쪽. 표준적인 역사 해석은 문화의 이런 고급지향을 신흥 부르주아지의 역량이 투영된 것으로 평가한다.

15) “르네상스에 관한 우리의 관념은 야콥 부르크하르트의 창조물이다.” 월라스 클리퍼드 퍼거슨, 『르네상스사론』, 진원숙 옮김, 집문당, 1991, 제7장 참조. ‘가짜 전통의 발명’은 근대적인 자기정체성의 확립과정에서 일반적으로 나타난 현상이었다. 흠스봄 외, 같은 책, 참조.

16) 최진석, 「인문학에 저항하는 불온한 사유를 시작하다」, 『불온한 인문학』, 휴머니스트, 2011, 55-90쪽. 물론 르네상스인들 가운데 보편적 인간주의를 내세운 사람이 전혀 없었던 것은 아니다. 가령 피코 델라 미란돌라는 인간의 존엄을 가장 고귀하고 가치있는 것으로 상찬하고, 이를 사변적으로 입증했다고 주장했다. 피코 델라 미란돌라, 『피코 델라 미란돌라. 인간 존엄성에 대한 연설』, 성염 편저, 철학과현실사, 1996, 132-133쪽.

철학적 경향이나 체계가 아니라, 중요하되 영역이 한정된 연구를 강조하고 발전시킨 문화적·교육적 프로그램”¹⁷⁾일 따름이다.

르네상스의 휴머니즘이 근대의 휴머니즘과 첨예하게 변별되는 지점은 그것이 보편적인 해방의 기획을 내적 이념으로 삼지 않다는 사실에 있다. 근대의 민족주의와 국민국가(nation-state) 설립의 토대 위에 진행된 여러 해방운동들은 공통적인 모토로서 휴머니즘을 내세웠던 바, 인민의 보편적인 해방이야말로 근대적 휴머니즘의 핵심 내용이었다. 예를 들어, 청년 시절의 맑스가 노동의 소외를 극복해야 한다고 역설했을 때, 그가 내세운 노동의 해방이란 곧 인간의 사회적 소외로부터의 해방과 다르지 않았다. “사회의 해방은 노동자 해방이라는 정치적 형식으로 표현되며 [...] 노동자의 해방 속에 보편적 인간해방이 들어 있다.”¹⁸⁾ 이에 반해 르네상스 휴머니즘 문화는 어떠한 보편적 해방의 이념도 명시적으로 내세우지 않았으며, 일단의 ‘인문주의자’들에 의한 자기실현적 운동의 성격이 더 강했다는 점에서 차라리 개인주의적인 흐름에 가까운 것이었다.¹⁹⁾ ‘휴머니즘의 아버지’로 칭송받는 에라스무스에 대한 다음 비판을 보라.

휴머니즘에는 민중이 존재하지 않았다. [...] 그것은 단지 잠시 동안만 온 세상을 비추고 높은 위치에서 은총을 내리는 태도로 어두워진 세상을 굽어보면서 창조정신의 순수한 모습을 경이롭게 바라보았다. 이렇게 휴머니즘의 플라톤적 인류제국은 결국 구름의 제국으로 남아야 했다.²⁰⁾

이러한 르네상스 휴머니즘에서 ‘휴먼’ 즉 인간은 서구의 상류 백인남성을

17) 파울 오스카 크리스텔러, 『르네상스의 사상과 그 원천』, 진원숙 옮김, 계명대학교출판부, 1995, 42쪽.

18) 칼 맑스, 『1844년의 경제학 철학 초고』, 최인호 옮김, 박종철출판사, 1991, 279쪽.

19) 슈테판 츠바이크, 『에라스무스』, 정민영 옮김, 자작나무, 1997, 100-108쪽. 에라스무스는 때때로 ‘늘 스스로만을 대표하는 사람(Erasmus est homo pro se)’이라는 힐난을 당하기도 했다. 이탈리아 휴머니즘과 개인주의에 대해서는 찰스 나우어트, 『휴머니즘과 르네상스 유럽문화』, 진원숙 옮김, 혜안, 2002, 408-412쪽과 엘런 볼록, 『서양의 휴머니즘 전통』, 홍동선, 범양사출판부, 1989, 60-64쪽을 참조하라.

20) 츠바이크, 같은 책, 104쪽.

지시하고, 따라서 인간 아닌 존재로서 비서구인들, 여성들, 혹은 사회적 하위 계급을 식민화하는 논리적 기제였음도 지적할 만하다.²¹⁾ 그러나 지금 르네상스 휴머니즘의 성격과 한계를 해명하는 게 우리의 과제는 아니기에, 다음 요점만 기억해 두도록 하자. 그것은 근대의 휴머니즘이 자신의 풍부하고 위대한 기원으로서 내세우는 르네상스 휴머니즘은 실상 근대인들의 이데올로기와 욕망이 빚어낸 상상의 산물이며, 그 이미지였다는 사실이다. 그렇다면 소위 ‘근대적 휴머니즘’이란 어떻게 생겨났을까?

III. 근대 휴머니즘의 기원 - 세 시대의 배치로부터

동일하게 ‘휴머니즘’이라고 불리고 인식되었던 전통이 왜 시대적 맥락마다 다르게 나타나는가? 근대의 휴머니즘과 르네상스 시대의 휴머니즘은 동음이의적인 별개의 대상일까? 특정 시대의 지식과 관념체계를 구성하고, 정착·유통시키는 (무)의식적 기반을 탐구하였던 푸코는 ‘인간’이란 개념조차 겨우 19세기의 산물이며, 그런 점에서 일반적으로 통용되는 휴머니즘이라는 개념은 아예 허위라고 잘라 말한다. 다시 말해, 휴머니즘의 ‘위대한’ 전통이 16세기 르네상스 시대에 발생하여 서구 근대사를 관통해왔다는 주류 역사학의 관점은 거짓말이며, 그와 같은 휴머니즘이란 존재한 적이 없다고 단언하는 것이다.

우리는 휴머니즘을 몽테뉴로부터, 아니 더 이상 거슬러 올라갈 수 없을 만큼 아주 오래 전부터 만들어진 개념이라고 알고 있다. 하지만 이런 견해는 옳지 않다. 왜냐하면, 첫째 휴머니즘 운동이 시작된 것이 19세기 말부터의 일이며, 둘째 우리가 16, 17, 18세기를 면밀히 고찰해 본다면 그 어느 시대에서나 인간은 문자 그대로 정착하지 못했다는 사실을 알 수 있기 때문이다. 그 시대의 문화를 차지하고 있는 것은 신, 세계, 사물의 유사성, 공간 법칙, 육체, 정념, 상상력 등일 따름이며, 인간 자체는 완전히 부재해

21) Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press, 1995, ch. 6.

있었던 것이다.²²⁾

‘인간과학의 고고학’이라는 부제가 붙은 푸코의 『말과 사물』(1966)은 근대적 지식의 배치와 그 효과로서 인간학의 발생을 탐구하고 있다. 서두에서 밝힌 대로, 인간과 그를 둘러싼 여러 조건들 및 관계들의 배치를 통해 19세기의 인간과학이 어떻게 생겨났는지를 규명하는 것이 푸코의 과제였다. 그는 르네상스 시대(16세기)와 고전주의 시대(17-18세기), 근대(18-19세기)가 서로 다른 에피스테메에 의해 자기시대의 지식과 시선을 구성하였다는 점에 초점을 맞춘다. 잘 알려진 바와 같이, 에피스테메(épistémé)란 한 시대를 관통하는 상이한 담론들과 지식체계들을 특정한 양상으로 배치(구성과 제한)하는 (무)의식적 기반을 뜻한다. 이에 따라 분석할 때 르네상스와 고전주의는 각각 ‘유사성’과 ‘동일성/차이’의 원리를 고유한 에피스테메로 갖는 시대들이었다. 푸코의 논의를 토대로 두 시대의 특징을 간단히 일별하며 우리의 주제를 세공해 보도록 하자.

1. 르네상스 - “유사한 것이 지식이다”

르네상스 시대에 서구인들의 사유는 유사성(resemblance)의 기반 위에 세워 있었다.²³⁾ 세계는 사물과 사물 사이의 닮음이라는 유사성의 원리에 의해 연계된 거대한 지도였으며, 그것은 무한하지만 동시에 엄격히 닫혀있는 매끄러운 평면을 구성했다. 만유는 서로가 서로를 반영하고 재현하는 이중성의 표식으로 가득 채워져 있었고, 그런 기호들이 세계와 맺는 상관성을 찾아내는 것이 지식의 과제였다. 만약 땅이 하늘을 비추고, 인간의 얼굴에 별들의 운행과 질서가 반영되어 있다면, 어떻게 해야 전자에서 후자의 표식을 발견할 수 있는가? 이것이 르네상스의 인식론적 과제였다. 대우주(macrococosmos)로서

22) Michel Foucault, *Arts*, 15 juin 1966. (오생근, 「미셸 푸코와 반(反)휴머니즘」, 서울대 인문학연구원 편, 『휴머니즘 연구』, 서울대학교출판부, 1996, 73쪽에서 재인용)

23) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 옮김, 민음사, 2012, 제2장. 번역은 영역본 Michel Foucault, *Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, Vintage Books, 1973을 대조하여 문맥에 맞게 수정했다.

하늘의 질서가 지상 위의 사물들에서 전개된 기호를 찾아내는 것, 즉 소우주(microcosmos)를 발견하기 위해 요구된 원리가 유사성이었던 셈이다.²⁴⁾

부합, 경합, 유비, 감응의 네 규칙들에 의해 분류되고 짝지어지던 르네상스의 세계감각은 기호 간의 의미적·형태적 유사성에 역점을 두었기 때문에 기호들 사이의 관계에는 확고부동한 기준점이 없었다. 유사한 것은 다른 유사한 것에 이어지고, 다시 이런 유사성의 연쇄는 세계 전체의 사물들에 대해서도 동일하게 적용된다. 예컨대, 선과 악, 덕과 악덕, 차가운 것과 뜨거운 것, 백색과 흑색, 쾌락과 고통, 기쁨과 슬픔 등 한 성질 내에 대립적 짝이 있을 때, 만일 몇몇의 사례로부터 전자와 후자가 일치한다면 나머지에 대해서도 그런 관계가 성립해야 옳다는 식이다. 그런데 선과 미덕, 악과 악덕이 짝지어질 수는 있어도 차가운 것과 쾌락이, 뜨거운 것과 고통이 짝지어지는 것은 우리에게 얼마나 납득할 만한 것일까?

일견 우스꽝스러운 말놀이, 실체없는 관념의 짝짓기처럼 여겨지지만, 르네상스인들의 상상력에서는 이런 분류법이 얼마든지 통용될 수 있었다. 에피스테메의 차이란 바로 이런 것으로서, 어떤 시대가 지식을 규정짓는 방식, 지식의 내용을 채워넣는 방법은 전적으로 그 시대의 인식체계에 달린 문제이다. 플라톤의 이데아처럼 지식은 객관적이고 절대적인 실체가 아니라는 뜻이다. 현대인의 관점에서는 이상해 보일 수 있어도, 르네상스인들에게 유사성은 그 자체로 정당하고 합당한 지식의 성립기준이었던 것이다.²⁵⁾ 근대의 지식이 분석과 실험에 따른 분류법을 채택한다면, 르네상스 시대의 지식은 고대로부터 전승된 각종 문헌들에 나타난 유사성의 기호를 찾아내서 열거함으로써 구축되는 것이었다. 즉 지식의 근거는 해석에 있지 실험에 있지 않았다. 그러므로 오래된 신화나 전설상의 이야기조차 세계를 규명하고 해석하기 위한 자료집

24) Michael Randal, *Building Resemblance. Analogical Imagery in the Early French Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 130-132.

25) 근대인의 ‘합리적’ 지식은 이전 시대의 지식으로부터 불연속적으로 진전된 결과로서 나타났다. 달리 말해, 근대의 실험과학과 인문학은 중세와 르네상스의 미술과 비학(秘學), 연금술의 합작에 그 은폐된 기원을 갖는다. 이종흡, 『미술·과학·인문학』, 지영사, 1999, 제3장; 파올로 룻시, 『미술에서 과학으로』, 박기동 옮김, 부림출판사, 1981, 339-346쪽.

으로 간주되었고, 정당하게 인용될 만한 가치를 지니고 있었다.²⁶⁾

유사성에 의거한 세계는 하나의 공통된 연결망 속에 존립하며, 그러한 세계에서 특정한 존재가 특권적인 위상을 부여받을 가능성도 별로 크지 않았다. 차이나는 모든 것들이 어떻게든 연관된다면, 무엇이 다른 것들보다 더 낫다고 할 것인가. 우리가 인간을 규정하는 주요 관념 가운데 하나인 생명에 대한 인식도 그 시대에는 무생물에 대한 인식과 별반 다르지 않았던 것이다. 그러므로 르네상스의 이런 인식론에 비추어볼 때, 후대의 사적(史籍)들이 과장되게 부풀리는 ‘르네상스적’ 인간 가치의 명징한 흔적을 찾아내는 일은 실로 무망한 노릇이 된다.

2. 고전주의 - “지식은 도표 안에 있다”

17세기는 유사성을 걷어내고 동일성과 차이에 입각한 총괄적인 세계분류표를 세우고자 열망하던 시대다. 풍차와 괴물(크기) 혼동하고, 포도주와 피를(색깔) 구분 못하는 돈키호테를 비롯하며, 사물과 언어의 정합적인 이항체계를 정립함으로써 세계의 완전한 표상(representation, 재현)을 구축하고자 했던 것이다. 흔히 데카르트의 진리로 언급되는 명석판명(clear and distinct)의 규준이 인식론에 요구되기 시작한 것도 이때부터의 일이다.

이로 말미암아 서양 문화에서 에피스테메 전체의 기본 배치가 변한다. 특히 16세기의 인간이 관찰한 바처럼 유사성과 닮음 그리고 친화력이 여전히 하나의 매듭으로 묶여 있고 언어와 사물이 끝없이 교차한 경험의 영역, 이 광범위한 영역 전체가 새로운 지형을 띠게 된다. 원한다면 이 새로운 지형을 ‘합리주의’라는 이름으로 지칭할 수 있고, 머릿속에 기성의 개념들 밖에 없는 경우라면 17세기에야 비로소 미신적이거나 마술적인 낡은 믿음

26) 17세기인 뷔퐁과 16세기인 알드로반디의 사례에 드러나듯, 에피스테메의 차이를 이해하지 못하면 자기들과 상이한 시대의 지식을 ‘미신’이나 ‘비과학’의 이름으로 쉽게 처분하고 매도하는 데 주저하지 않게 된다. 르네상스의 지식은 “주시된 모든 것과 들려온 모든 것, 자연이나 사람, 세계의 언어나 전승된 것 또는 시인에 의해 이야기된 모든 것을 지식의 유일하고 동일한 형태 안으로 모아들이는” 데 있었고, 그래서 “완전히 열려있는 언어의 차원이 서양 문화에서 16세기에 역사상 처음으로 드러나게” 되었다. 『말과 사물』, 77-88쪽.

이 사라졌고 마침내 자연이 과학의 영역에 포함되기에 이르렀다고 말할 수 있다. 그러나 파악하고 복원하려고 시도해야 하는 것은 인식과 인식 대상의 존재 양태를 가능하게 하는 이 근원적인 층위에서 지식 자체를 변질 시킨 변화이다.²⁷⁾

이른바 ‘과학의 시대’로의 진입이라 부를 만한 고전주의 시대의 인식론을 떠받들던 지주는 대수학(mathesis)과 분류학(taxinomia)이었다. 세계의 모든 사물들을 위계(order)와 척도(measure)의 형식으로 포획하고 하나의 일관된 도표 안에 담음으로써 규칙적인 세계상을 구축하는 일은 이 두 학문이 없이는 불가능한 일이었다. 세계 속에서 만나고 의식에 떠오르는 모든 대상들, 그 기호들을 남김없이 통일된 질서 속에 배치하는 작업은 사유의 일반화된 방법적 도구(수학)를 통해서, 그리고 정연하게 정돈된 좌표계 내부의 장소들(분류표의 빈 칸들)을 통해서만 이루어질 수 있었다. 이때 만일 어떤 대상이 시간적 변화를 통해 하나의 좌표점에 고정되지 않는다면, 그때는 발생론이 그것을 시간적 선분 위에 포착하고 계열화할 것이다.

대수학, 분류학, 발생이라는 이 세 가지 관념은 별개의 분야들보다는 오히려 고전주의 시대에 지식의 일반적인 지형을 명확히 결정하는 굳건한 귀속의 망을 보여 준다. [...] 어쨌든 고전주의 시대의 에피스테메는 가장 일반적인 배치의 측면에서 대수학, 분류학, 발생론적 분석이 맞물린 체계로 규정될 수 있다. 이 과학들은 비록 막연할지라도 언제나 철저한 정돈의 기획을 지니고 있으며, 즉 단순한 요소들과 이것들의 점진적 조합을 발견하는 방향으로 나아가며, 따라서 기본적으로 이 기획과 동시대적인 체계 안에서 생겨나는 인식들의 도표, 진열이다. 17~18세기에 지식의 중심은 도표이다.²⁸⁾

이 세 학문이 맺은 삼위일체는 고전시대의 모든 지식을 동일한 원리 속에 체계적으로 묶는 데 기여했다. 기표와 기의의 정확한 대응관계를 통해 언어를

27) 같은 책, 96쪽.

28) 같은 책, 123-125쪽.

도표 속에 담으려 한 일반문법, 자연계의 식물 전체를 동일성과 차이의 정확한 대조를 통해 새로 명칭부여하려 했던 린네의 식물학, 같은 원리로 구성된 자연사(박물학), 마지막으로 일반화된 교환기능을 통해 부를 측정하려 했던 부의 분석이 그러하다. 지금 우리는 르네상스와 고전시대의 지적 기반, 곧 휴머니즘의 전사로서 에피스테메의 역사를 다루고 있기에 그에 관한 자세한 논의는 접어두도록 하자.

고전주의 시대의 에피스테메는 ‘표상된 표상의 기능’에 중점을 두고 있으며, 통일성을 지닌 주체가 아직 정위되지 못했다는 사실을 보여준다. 다시 말해, 일관되고 정연한 논리적 세계표, 즉 보편적인 표상체계의 완성이 이 시기의 주된 인식적 과제였지, 그 표상작용의 주체를 드러내는 데는 비교적 무관심했다는 것이다. 이는 역으로, 왜 근대만이 주체의 개념에 그토록 집착적으로 매달렸는지를 설명해 준다. ‘근대적 주체’ 또는 ‘주체적 인간’, 근대적 휴머니즘의 핵심적 범주는 18세기에 접어들어 고전주의적 인식체계가 근본적으로 변동을 겪는 와중에 탄생했던 것이다. 르네상스 휴머니즘이나 고전주의적 합리주의가 인간을 어떤 식으로든 전혀 드러내지 않았다고는 할 수 없겠지만, 그러나 휴머니즘의 현대적 용법이란 19세기의 근대 에피스테메가 확립되기 전까지는 결코 표면화될 수 없었다. 여기서 근대 에피스테메가 산출한 휴머니즘은 인간을 비로소 지식의 대상으로 연구하고 사유하기 시작했다는 점에 기반하며, 여기가 이전과는 전적으로 다른 인간에 대한 이해가 시작된 장면이었다.

3. 근대 - “우리는 존재한 적이 없다”

19세기 근대의 획기적인 인식론적 변동은 대상의 내적 공간에 대한 인식이 능성이 열렸다는 점과 그것의 변화가능성을 포착할 수 있게 되었다는 점이다. 고전주의 시대와 비교할 때 인식의 대상은 여전히 동일하게 남아있었으나, 근대에 접어들면서는 그 대상들이 내적으로 변모하는 양상 및 그 원리를 파악하는 게 지식의 주된 과제로 설정된다. 즉 사물의 역사성에 대한 깊은 관심이 나타난 것이다. 예를 들어 고전주의 시대에는 단순히 자연에 펼쳐진 채 고정되어 분석을 기다리던 ‘죽은’ 대상들이, 근대에 들어오며 ‘살아’ ‘움직이는’

사물로서 특권적인 이름을 붙이고 회귀했다. 생명, 노동, 언어가 그것들이다. 이 개념적 요소들은 지식체계에서 인간이 자연과 세계에 투사하는 방법론적 도구로서 뿐만 아니라, 바로 인간 자신을 설명하기 위한 요소로서 제기되었고, 탄생, 성장, 사멸의 과정을 지닌 고유한 역사성을 함축하고 있다. 생명, 노동, 언어를 인간의 정의하는 고유한 성분이자 능력으로 규정하기 시작한 것도 이 무렵의 사태였고, 이로써 인간은 여타의 존재자들과는 다른 특권적 지위를 확보할 수 있게 된다.

19세기부터 역사는 경험적인 것의 탄생 장소, 즉 모든 확립된 연대기보다 앞서 경험적인 것의 고유한 존재가 유래하는 근원을 명확하게 규정한다. 아마 바로 이러한 이유로 역사는 사건의 경험과학과 모든 경험적인 존재물 및 우리 인간이라는 이 특이한 존재의 운명을 지배하는 근본적인 존재 방식 사이에서, 아마 통제하기가 불가능할 불확실한 상황에 따라, 그토록 일찍 분할되었을 것이다. [...] 경험을 통해 우리에게 주어지는 모든 것의 존재 방식인 역사는 이처럼 우리의 사유에서 피해갈 수 없는 것이 되었다.²⁹⁾

역사라는 개념은 좌표계의 한 지점에서 다른 지점으로의 이동이라는 예측 가능한 경로를 따르지 않는다. 19세기 에피스테메에서 역사가 최우선의 원리로 부상한 까닭은, 그것을 통해 사물과 인간이 시간의 발전과 생성의 개념 속에서 파악될 수 있었기 때문이다. 사드 후작의 소설이 보여주는 견잡을 수 없는 욕망의 충동이 공포스러우면서도 또한 매혹적인 이유는 그것이 좌표계의 예정된 자리를 기계적으로 이동하지 않는 힘이기 때문이다.³⁰⁾ 사드와 같은 돌연변이적인 존재로 말미암아 근대의 인식은 규정된 표상의 한계를 돌파하고 그 바깥으로 뛰쳐나가는 욕망의 운동에 접속하게 된다. 세계의 모든 사물과 마찬가지로 도표 안에 자리잡은 지식의 대상이던 인간은 도표 밖으로 탈주를 감행하는 미지의 존재로서 불확실성의 틈새로 미끄러지고 만다. 근대의 고유한 인식론적 과제는 변화하는 세계에 대한 이해와 더불어 역동적으로 운동하는 인간을 어떻게 포착할 것인가에 집중된다.

29) 같은 책, 309-310쪽.

30) 같은 책, 299-303쪽.

먼저 생명 개념의 변이를 살펴보자. 린네의 식물학이 가시적 표상들을 분류하는 데 주력했다면, 라마르크는 유기체의 개념을 통해 자연을 분석했으며, 그 위계를 설정하고자 했다. 이에 따라 유기적 전체성에 호응하는 내적 구조를 갖는지의 여부, 또 유기체가 얼마나 복잡하고 섬세한 기능을 수행할 수 있는지의 여부에 따라 생명체의 위계가 결정되었다. 그런 방식으로 자연광물, 무기적 지층까지도 지식의 대상으로 삼았던 자연사의 체계는 무너지고, 오직 생명현상을 본질로 삼는 유기체만이 근대 생물학의 지적 관심사로 규정된다. 이에 발맞춰 분류학은 대상의 형태나 단순한 기능을 구별하는 데 그치지 않고, 생명체의 보존과 활동에 대한 기여와 목적론적 기능을 증거로 삼기 시작했다. 예를 들어 꽃에 대한 자연사적 기준이 꽃잎의 수와 꽃술의 형태였다면, 이제는 소화기관이나 호흡기관 따위의 기능적 단위체, 즉 유기체의 일부를 구성하는 ‘기관’이 분류학의 주된 연구목표가 되었던 것이다(비교 해부학의 탄생). 이에 더하여 퀴비에가 제시한 불변론은 종(種)의 진화를 유적 전체성의 측면에서 설명하기 위한 모델을 세우는 데 일조하는데, 가령 존재의 연속성을 나타내는 진화는 해당 종적 경계를 넘어설 수 없다는 한계를 설정해 줌으로써 다윈적 진화론이 연착륙할 수 있는 기반을 다져 주었다. 과학에 대한 깊은 이해가 없더라도, 이러한 관점과 설명법이 우리에게 익숙한 근대적 과학 지식의 일부임을 확인하기는 어렵지 않은 일이다.

표상(화폐)을 통한 교환 메커니즘으로 부를 측정하던 17세기와 달리, 아담 스미스의 정치경제학은 노동과 자본을 두 축으로 삼는 유기적 관계성과 내적 시간성을 기조로 구축되었다. 특히 교환되는 상품 간에 성립하는 등가성은 바로 그 상품을 생산하는 데 투여된 노동 시간의 등가성에 기초한 것이었다. 그런 식으로 노동은 시간이라는 양화가능한 단위를 통해 교환과정에 포섭되고, 이는 노동량을 기준으로 한 교환의 새로운 일반적 척도가 마련되었음을 뜻한다. 그것은 교환 당사자들의 욕구(사용가치)가 아닌 노동의 집적량(교환가치)에 의해 모든 상품의 가치를 표시할 것은 강제했다는 점에서 절대적인 척도로 기능하기 시작했다. 오직 노동을 통해서만 가치가 생산된다는 스미스의 체계는 이후 근대의 정치경제학에서 가치생산 일반의 항구적인 척도로서 수용되었으며, 노동가치설은 인간의 자기가치화를 달성하는데 가장 중요한

성분으로 자리잡게 된다.³¹⁾ 이른바 근대적 ‘노동의 신화’는 정치경제학의 탄생과 맥을 같이 했던 것이다.

언어를 불변적 상수들의 틀 속에 정렬시키려던 일반문법의 기획은 역사언어학의 성립과 더불어 종말을 맞는다. 19세기 언어학의 성과는 다양한 언어들이 표상에 있어 상호 환원되지 않는 고유한 굴절성을 갖는다는 사실을 발견했던 데 있었기 때문이다. 제민족의 언어가 갖는 변화의 자율성에 대한 인식은, 언어가 언제 어느 곳에서든 동일하게 작동하는 투명한 표상기구라고 생각하던 고전주의적 문법관을 깨뜨리고, 언어를 시간의 흐름 속에 던져넣어 버림으로써 그 불투명하고 불가해한 잉여성을 드러내고 말았다. 그리고 바로 여기에서 인간에 대한 관심과 이해도 새롭게 솟아오르는데, 언어적 존재로서 인간 역시 시간의 흐름 속에 자신의 잉여성을 갖는 것으로 인식되었던 탓이다. 따라서 여러 언어의 역사를 연구하는 일은 곧 인간에 대한 연구를 의미하게 되었고, 인간학의 기초로서 인정받기에 이른다. 문헌학(philology)이 인문학의 폭넓은 토대로 자리잡은 것은 이와 무관한 현상이 아니다.

생명, 노동, 언어는 고전주의적 표상관계로 회수되지 않는 근대의 고유한 인식론적 거점이다. 이 세 요소는 근대의 인식장의 많은 요소들을 통제하고 정박시키는 일종의 주인기표, 배치의 누빔점(point de capition) 역할을 했다고 할 만하다. 물론, 19세기 지식의 장 전체를 이 세 요소 위에 일관되게 수렴시켰다고 할 수는 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 이 세 요소는 한 가지의 기능적 공통점을 갖는데, 그것은 19세기 이래 서구인의 의식 속에 파고들고 무의식 깊이 각인된 인간주의적(‘휴머니즘적’) 사유와 태도를 만들어냈다는 사실이다. 이와 같은 휴머니즘적 입장이 아이러니컬하게 보이는 이유는 다음과 같다. 생명, 노동, 언어를 통해 인간은 자신의 인식체계에서 통일된 주체성의 자리를 확보하게 되었지만, 이는 역으로 그 자신을 인식의 대상으로 객체화시켜 버리는 역설로도 드러났기 때문이다. 인간중심주의라는 무기는 인간 자신마저도 겨냥하는 무기가 된다.

자연사가 생물학으로, 부의 분석이 경제학으로, 특히 언어에 관한 성찰

31) 이진경, 『자본을 넘어선 자본』, 그린비, 2004, 53-56쪽.

이 문헌학으로 바뀌고 존재와 표상의 공통의 장소인 고전주의적 담론이 사라질 때, 이와 같은 고고학적 변동의 깊은 동향 속에서, 인간은 지식의 대상인 동시에 이식의 주체라는 모순적인 입장을 띠고 출현한다. 즉 인간은 왕에게 속하는 자리에서, 노예화된 군주, 주시당하는 구경꾼으로 나타난다.³²⁾

막연하게 대우주와의 동형성을 자신 안에 간직하며 살았던 르네상스적 인간이나, 도표의 질서 밖에 선 관조자였던 고전주의자들과 달리, 근대인은 법칙적 질서에 따라 자신을 한계짓고 살아가야 하는 객체적 대상이 되었다. 그는 모든 것을 볼 수 있고 알 수 있다고 여겨졌지만, 동시에 그 자신도 그런 행위의 대상으로 놓일 수밖에 없는 유한성의 굴레에 갇혀버린 것이다. 인간 자신을 둘러싼 실증적 조건이 오히려 그의 선험적 한계를 지시하는 이상한 아이러니라고나 할까? 지난 세기, 대량학살과 문명파괴의 종말로 세계를 인도했다고 질타당했던 근대적 주체는 애초부터 이렇게 초라한 모습에 지나지 않았고, 자기의 유한성을 직시하고서야 간신히 세계를 바라볼 수 있는 비극적 운명의 수여자에 다름 아니었다. 이런 선험적인 한계조건이 탈근대적 에피스테메의 가능조건으로 작용하여, 아마 그 다음에 도래할 에피스테메에서는 인간이 파생적이고 부차적인 위치밖에 차지할 수 없으리란 ‘비관적’ 전망 속에서 푸코가 『말과 사물』을 마무리하는 것은 전혀 무리한 일이 아니다.

어쨌든 한 가지는 확실하다. 즉 인간은 지식에 제기된 가장 유구한 문제도 가장 지속적인 문제도 아니다. 누구라도 비교적 짧은 역사와 제한된 지리적 마름질(16세기부터의 유럽문화)을 검토한다면, 거기에서 인간은 최근에 발견되었다고 확신할 수 있다. [...] 즉 그것은 근본적인 지식의 배치에서 일어난 변화의 결과였다. 사유의 고고학이 분명히 보여주듯이 인간은 최근의 시대에 발견된 형상이다. 그리고 아마 종말이 가까운 발견물일 것이다.³³⁾

32) 『말과 사물』, 429쪽.

33) 같은 책, 525-526쪽.

‘인간의 종말’이란 종(種)으로서의, 생명체로서의 인류의 종말이 아니다. 그것은 말 그대로의 ‘특정한 배치의 종말’이며, 지식이 특정하게 배치된 결과로부터 야기된 인간중심주의 곧 휴머니즘의 종말일 따름이다. 인간을 세계의 중심에 두고 사유하며 행동하였던 우리의 오랜 습관은 애초의 근본적 불안정성, 다시 말해 ‘유한성의 조건’을 돌아봄으로써 그 근거의 박약함을 겨우 깨닫게 될 것이다. 인간의 무(無)근거함, 휴머니즘의 근거의 와해(ab-grund)는 이런 성찰에서부터 비로소 비롯된다. 그러나 푸코에 따르면 이는 암울한 전망이 아니다. 그는 오히려 ‘인간학의 깊은 잠’을 깨우는 ‘철학적 웃음’을 터뜨리라고 제안한다. 무슨 말인가? 배치를 통해 구성되는 에피스테메란 근본적으로 인간을 위해서도, 인간에 의해서도 설립되는 것이 아니요, 인간과는 전적으로 무관한 사물의 질서이기 때문이다. 반복하건대 인간에 대한 관념, 즉 휴머니즘은 ‘근대’라는 이름의 특정한 배치가 산출한 효과로서 출현하고 잠시 기능했을 뿐 그 자체로 절대적인 가치나 의미를 갖는 것도 아니며, 존속의 필연적인 이유를 갖지도 않는다. 인간에게 무관심한 질서로서의 에피스테메. 그렇다면 과연 어디에 ‘인간적인, 너무나도 인간적인’ 비극이 있겠는가?

만약 그 배치가 출현했듯이 사라지기에 이른다면, 18세기의 전환점에서 고전주의적 사유의 밑바탕이 그랬듯이 만약 우리가 기껏해야 가능하다고만 예상할 수 있을 뿐이고 지금으로서는 형태가 무엇일지도, 무엇을 약속하는지도 알지 못하는 어떤 사건에 의해 그 배치가 뒤흔들리게 된다면, 장담할 수 있건대 인간은 바닷가 모래사장에 그려놓은 얼굴처럼 사라질지 모른다.³⁴⁾

IV. 휴머니즘을 넘어서 - 인간의 변형은 어떻게 이루어질 것인가?

1. 탈근대와 휴머니즘의 잔상

인간과 휴머니즘에 대한 역사적이고 문헌학적 분석은, 그 정교함의 이면으로 다소 관념적인 느낌을 줄 수도 있다. 특히 인간의 종말에 대한 푸코의 언명

34) 같은 책, 526쪽.

은, 그것이 비록 인간학적 배치에 관한 담론사적 연구의 결과라 할지라도 많은 공백을 지니고 있다. 인간은 담론적 구성물로서 담론을 통해 현실을 조형하는 존재이지만, 동시에 담론의 외부에서 진행되는 다양한 실천을 통해서도 자신을 규정지어 왔기 때문이다.³⁵⁾ 인간은 무엇보다도 감각하는 존재로서 삶을 이어가고 있으며, 생체적 존재자의 그러한 감각적 특성을 고찰함으로써 우리는 푸코와는 다른 방식으로, 하지만 더욱 침예하게 휴머니즘의 쟁점들을 만날 수 있을지 모른다. 가령 인간복제에 관해 항상 제기되었으나 여전히 명백한 답변을 내놓지 못하는 다음의 질문을 떠올려보라. 만일 기술공학적으로 인간을 복제할 수 있다면, 우리는 과연 그것을 실행해도 좋을까?

윤리적 차원을 살짝 우회하면서, 이 질문에 함축된 인간의 신체성과 휴머니즘의 문제에 대해 더 논의해 보자. 인간의 ‘인간적’ 특성은 다른 무엇보다도 신체적 특성을 통해 발견되어 왔다. 두 눈과 코, 입으로 이루어진 머리, 그리고 사지와 몸통의 해부학적 동일성은 인간을 인간이라고 규정짓게 하는 가장 기초적인 근거이다. 이러한 신체적 특성을 토대로 인간을 정의하는 것이 너무 쉬워서 오히려 불만족스러웠기에, 어떤 사상가들은 신체성을 부정하거나 그에 덧붙여 다른 요소들을 인간의 기준으로 내세우고자 하기도 했다.³⁶⁾ 하지만 데카르트의 회의가 그렇듯, 신체는 인간이 인간임을 규정할 수 있고 휴머니즘을 바닥부터 정초할 수 있는 가장 기본적인 토대이지 않을 수 없다. 긍정적이든 부정적이든, 혹은 다른 어떤 형식으로든 모든 인간학적 이론과 실천은 신체성을 통해서만 발원하기 때문이다.

물론, 신체는 그 자체로서는 아무것도 입증할 수 없다. 본질이 아니라 양태가 판단임을 염두에 두자. 문제는 ‘어떤’ 신체가 ‘어떤’ 의미를 갖는지에 대해

35) 개리 거팅, 『미셸 푸코와 과학적 이성의 고고학』, 홍은영 외 옮김, 백의, 1995, 292-293쪽.

36) 신체적 동일성을 통한 종의 분별 및 그에 근거한 휴머니즘의 성립을 은폐하는 기제가 바로 ‘휴머니즘의 정신성’ 테제이다. 다른 존재에 비교할 때 인간은 ‘의식’에 의해 구별될 수 있으며, 정신적 존재로서 독보적인 지위를 차지한다는 이데올로기! “인간의 지적, 문화적 생활을 향해서 내딛는 첫 걸음은 직접적 환경에 대한 일종의 정신적 조정을 내포하는 행동이며 [...] 물리적인 것들은 그 객관적 속성들으로써 기술될 수 있으나, 인간은 오직 그의 의식으로써만 기술되고 정의될 수 있다.” 에른스트 카시러, 『인간이란 무엇인가』, 최명관 옮김, 서광사, 1988, 18-21쪽.

성찰해 보아야 한다는 점에 있다. 예를 들어, 서구 식민주의의 역사를 돌이켜 볼 때, 흑인, 여성, 피식민지인들이 인간 이하의 취급을 당하고 도구로써 사용되었던 것은 그들이 해부학적 신체를 결여하고 있었기 때문은 아니었다. 그들이 ‘인간’의 기준에서 탈락하고 ‘비인간’으로서 도구화되었던 근본적인 이유는 백인 남성의 지배적 관점으로부터 벗어난 신체를 가졌기 때문이었다. 이런 점에서 서구 근대의 휴머니즘은 이러한 척도화된 신체성을 공유하는지, 얼마나 동일한지에 따라 인간을 등급화하고 위계화하는 장치였다고 해도 좋을 것이다. 척도의 내부에 있는 존재는 ‘인간’의 지위를 부여하고 정치적 권리와 인격적 존중을 충분히 제공하였으나, 척도 바깥에 있는 존재는 ‘인간 아닌 것’으로서 동물이나 도구로서 동원될 따름이었다. 실로 인간의 ‘인간다움’이란 의식이나 정신의 가치보다도 우선적으로 척도에 맞는 신체적 동일성을 갖는지 여부에 따라 판별될 수 있었다.

그와 같은 상황은 인간에 대한 인식과 성찰이 더욱 ‘진보’했다고 말하는 현대사회에서 얼마나 달라졌을까? 우리는 신분제 사회에서 살지 않으며, 노예제도 오래 전에 공식적으로 폐지되었다. 어떤 관점에서 본다면, 단지 해부학적 신체 하나만을 인간의 기준으로 삼는, 대단히 ‘인간화된’ 사회에서 살고 있는지 모른다. 보편적 인류애, 보편적 해방이라는 휴머니즘의 기획이 완결되었다고 해도 좋을까?

하지만 휴머니즘을 위한 척도는 여전히 존재하고, 정확히 작동중이다. 복제양 돌리의 사례로 되돌아가 보자. 왜 인간복제의 윤리성에 대한 비판과 의문은 동물이 복제된 이후에야 나온 것일까? 어째서 동물의 복제에 대해서는 아무런 이의도 제기되지 않았다가, 인간의 차례가 오자 뒤늦게 논란이 벌어진 것일까? 왜 인간의 복제는 신체성이 아니라 윤리의 문제로 소환되는가? 복제와 관련하여 서구 선진국과 제3세계에서 벌어지는 다양한 생체실험, 인간실험에 대한 보고를 참조할 때, 인간 대접을 받는 인간과 그렇지 못한 인간의 구분이 여전히 현실적으로 실행되고 있는 이유는 무엇일까?

이런 점들을 고려할 때, 인간을 위한 배치로서 휴머니즘은 지금도 계속되고 있으며 심지어 ‘홀탕하게’ 작동하는 중이라고 할 만하다. 여기서 인간과 비인간을 구별하는 절대적 척도로 등장하는 것은 다시 신체인데, 신체의 모델이

다른 누구도 아닌 인간 자신에게 있다는 사실이 우리 시대의 지배적 척도를 잘 보여준다. 우리가 신체(body)에 관해 언급하고 성찰할 때, 어떤 행동을 취할 때 우선 순위에 올라있는 첫 번째 신체의 관념과 모형은 바로 인간 자신의 것이라는 말이다. 각종 제약사나 산업체 등의 생체실험에서 쥐나 돼지, 곤충들에 대해 무지막지하고 끔찍한 조작을 가할 수 있는 단 하나의 이유는 그런 실험이 생명을 소중히 여기기 위한 원대한 이념을 가져서가 아니라, 그 실험대상들이 우리 인간과는 다르게 생긴 존재이기 때문이다.

그러므로 자연환경과 동물이라는 여타의 존재자들에 대해 공생과 공존을 주장하는 생태주의적 비전이 아무리 고귀한 것일지라도, 인간이 갖는 고유성의 근거는 다름 아닌 신체로부터 비롯되며, 인간이 자신을 닮은 다른 존재자의 등장을 필사적으로 거부하고 방해하는 까닭도 그 때문일지 모른다. 소위 탈근대, 포스트모던의 시대에 접어들며 급격히 실현되고 있는 복제인간의 현실은 비단 복제된 인간의 정체성을 어떻게 규명할 것인가에 있을 뿐 아니라, 복제의 원본인 인간이 스스로를 복제품으로부터 어떻게 구분할 것인가, 즉 오리지날의 가치를 어떻게 입증할 것인가, 라는 엄청난 과제를 인간에게 던질 것이다. 아마 그런 순간이 정말로 도래한다면 인간 신체의 독특성과 유일성에 바탕을 둔 휴머니즘 역시 심각한 이데올로기적 변전에 직면할지도 모른다.

2. 기계, 로봇, 사이보그와 인간의 변형

인간이 자신을 닮은 복제품을 추구해 온 역사도 분명히 있다. 기계, 로봇, 사이보그의 제작사가 이를 생생히 보여준다. 인간을 꼭 닮은 자동인형에 대한 꿈은 먼 신화시대로까지 거슬러 올라가지만, 전설과 이야기의 소재로서가 아닌 현실적 차원에서 구현되기 시작한 것은 근대에 이르러 나타난 현상이다. 즉, 물리적 신체를 갖고 사고와 행동에 있어서 인간과 유사한 존재자를 상상하고 실제로 등장하게 만든 것이다.

기능과 구조에 의해 통합된 신체를 지니고 사람처럼 활동하는 존재에 대한 상상력은 꾸준히 인간을 매혹시켜 왔다. 예컨대 데카르트는 동물은 기계이며 인간과 기계는 단지 영혼에 있어서만 구분된다고 주장했고, 급진적 유물론의 선구자인 라 메트리기는 인간과 기계와 동일한 메커니즘으로 정의될 수 있다고

단언했다.³⁷⁾ 데카르트의 영혼 혹은 정신의 관념은 19세기 인식론의 배치, 즉 유기체적 생명의 개념으로 이어져 아직도 인간의 고유성을 정의하는 기준으로 널리 원용되고 있으나 그 유효기간이 얼마나 남았는지는 불명확하다.

가령 오시이 마모루(押井守)의 애니메이션 <공각기동대>(1995)에는 신체의 일부 혹은 거의 전부를 기계화하고, 두뇌를 전자정보적 입출력 장치로 대체한 미래의 인간들이 등장한다. 물론 그들은 태생적으로 인간으로 설정되어 있지만, 미래사회의 조건에서 생래적인 피와 살의 존재는 거추장스럽거나 오히려 방해가 되는 것, ‘원시적’인 것이어서 사람들은 자의에 의해 자신의 기계화한다는 것이다. 그렇다면, 과연 신체의 어느 정도까지를 기계화했을 때, 즉 사이보그로 만들었을 때 우리는 그가 인간인지 아닌지를 구분할 수 있을까? 팔이나 다리를 기계로 대체하는 경우는 지금도 많이 있는데, 그 대체의 정도가 몇 퍼센트까지 이루어질 때 우리는 인간과 비인간의 경계를 나눌 수 있을까? 애니메이션처럼 두뇌를 컴퓨터화했을 때도 인간의 기준에 포함된다고 말할 수 있을까? <공각기동대>에는 고도의 정보적 연산장치를 부착한 기계들이 특정 과정에서 ‘고스트’라는 ‘인간적’ 요소를 자체적으로 생성해낸다는 설정이 나오는데, 이것은 그저 허황하기만 한 애니메이션적 상상력일 따름일까?³⁸⁾ 도대체 휴머니즘의 경계는 어디까지인가? 우리는 그것을 넘어설 수 있을 것인가?

비단 인간의 형태를 닮은 기계만이 문제가 되지는 않는다. 기술공학의 발전은 형태적으로 인간과 닮지 않았어도 그 활동성을 닮은 노동하는 기계를 오래 전부터 만들었다. 전(前) 산업사회의 노동활동에서 도구가 사용되던 것과는 현격하게 다른 차원에서 기계는 인간의 노동력을 확장·대체해 주었다. 기계가 인간을 노동의 수고로부터 벗어나게 해준 만큼, 근대적인 인간관의 가장

37) 브루스 매즐리시, 『네 번째 불연속』, 김희봉 옮김, 사이언스북스, 2001, 25쪽.

38) 케빈 워릭, 『나는 왜 사이보그가 되었는가』, 정은영 옮김, 김영사, 2004, 483-484쪽.
“사이보그는 강력한 팔다리와 같이 직접적인 신체 조건의 개선으로 이루어진 것이 아니라 정신적 연계방식 체계를 통해 이루어진 것이다. 그들의 두뇌는 무선장치를 이용해 직접 중앙 컴퓨터 네트워크에 연결되어 있다. 그들은 생각만으로 네트워크에 접속되고 지적 능력과 기억을 불러낼 수 있다. 반대로 중앙 네트워크는 정보를 얻거나 임무를 수행시키기 위해 개별 사이보그를 불러들인다. 이렇게 네트워크는 하나의 통합된 체계로 가동된다.”

중요한 요소인 노동으로부터 인간이 꾸준히 분리되어 온 것도 사실이다. 그렇다면 오직 인간의 노동만이 가치를 생산한다는 노동가치설은 얼마나 유효하게 남겨질 것인가?

워쇼스키 자매의 <매트릭스> 연작(1999-2003)의 전사(前史)를 다룬 애니메이션 <애니매트릭스>(2003, 모리모토 코지 외)를 보면, 거대 기계산업이 발달한 미래에는 산업 노동력을 역할을 인간이 더 이상 맡지 않고 기계로 대체해버린 사회가 나타난다. 인간은 기계-노동자 위에 군림하며 노동없는 삶을 구가하는데, 흥미로운 점은 이와 같은 미래 인간의 삶이 마치 노예생활자의 삶과 유사하게 펼쳐져 있다는 것이다. 우리가 휴머니즘의 전사에서 살펴보았던 것처럼 인간 아닌 존재에 대한 극도의 비인간적 대우와 폭력은 이제 기계들에게 행사되고 ‘휴머니즘에 넘치는’ 인간의 삶은 오로지 풍요와 향락에만 집중되어 있다. 그러나 ‘고스트’를 지닌, 인간의 신체를 모방한 ‘더 우월한’ 신체의 존재자들인 기계는 자신을 무엇이라 생각하겠는가? 지금까지 인간은 늘 인간 자신이 무엇인지에 관해 고민해 왔으나, 인간의 전유물로서 특권처럼 여겨온 그와 같은 자기성찰적인 질문이 인간 아닌 기계에게 넘어가는 순간에도 인간은 자기의 우월성을 예전처럼 자신할 수 있을까? 신체에 이어 정신의 우위를 더 이상 주장할 수 없는 순간에도?

마지막으로, 기계의 기호적 연산은 인간 언어의 다변성을 결코 따라잡을 수 없는 단순 커뮤니케이션에 불과하다고 주장하는 사람들이 있다. 그들에 따르면 기계어는 인간의 언어를 특정한 측면에서만 모방한 논리적 연산코드이며, 따라서 자연언어의 풍부함을 절대 능가할 수 없다는 것이다. 인간 언어는 최소한의 커뮤니케이션이 아니라 전방위적이고 최대한의 커뮤니케이션을 가능하게 해준다는 게 그들 주장의 전제다. 그러나 인간의 역사를 되짚어 본다면, 오히려 인간이야말로 자연언어의 불투명성, 비논리적 잉여를 제거하여 노이즈(noise, 雜音)를 최소화한 연산언어를 만들기 위해 고군분투해 오지 않았는가?

자연언어의 불확실성을 대신하여 모든 것을 표상의 틀 속에 가둠으로써 명징한 커뮤니케이션을 실현시키고자 했던 라이프니츠의 기호학적 발상은 그러한 기획을 잘 보여준다. 고전주의의 이런 시도는 근대의 문헌학에 포섭됨으

로써 언어의 역사성이라는 그럴 듯한 테제로 회수되었지만, 실제로 근대 이후의 인간의 삶을 사로잡은 기제는 바로 기계적 시간과 공간이었고, 그것이야말로 인간과 그의 삶, 사회와 환경을 분절하고 조절하는 거대한(‘전방위적이고 최대한의’) 커뮤니케이션 기제의 성립을 고지하는 것이었다.³⁹⁾ 근대 문헌학이 강조했던 언어의 자율성과 창조성이 구가되는 포스트-모던의 현대야말로 어쩌면 가장 체계적으로 분절되고 세심하게 연결한 커뮤니케이션의 그물망에 포획된 시대가 아닐까? 우리의 무의식을, 디지털 가상세계를 완전히 장악한 <매트릭스>와 <공각기동대>의 웹-네트워크는 결코 먼 미래가 아니며, 지금 이미 실현되고 있는 미래의 현재성을 증거하고 있다.

3. 생성 - 비인간주의적 배치와 탈(脫)인간의 미래

푸코가 근대적 인간주의의 삼위일체로 지목한 생명, 노동, 언어는 더 이상 인간학적 특질로 운위되지 못하며, 그에 기반한 인간에 대한 이해와 휴머니즘의 이데올로기 역시 더 이상 예전의 권위를 주장할 수 없게 되었다. 정말 모래사장 위에 그려진 얼굴마냥 인간은 곧 흔적도 없이 지워질 운명에 처했는지 모를 일이다. 물론 그것은 비관할 일은 아니다. 인간의 소멸에 대해 슬퍼하는 것은 온전히 인간의 일이고, 그런 만큼 ‘휴머니즘적’ 반응일 테니까.

인간이, 휴머니즘이, 생명이, 노동이, 언어가, 그것들이 짜여진 인식의 망이 찢어지고 끊어졌다 할지라도 삶은 계속된다. 우리가 경계해야 하는 것은, 이런 진술을 실존주의적 희망의 원리로 쉽게 대치해 버리는 일이다. 에피스테메란 구성요소들의 일관된 짜임새와 협동적 작용을 통해 일정한 효과를 산출하는 특정한 배치를 말할 뿐, 설령 그 에피스테메가 붕괴된다 해도 그것을 이루던 구성요소들은 다른 배치를 구성하여 다른 식으로 계속 작동할 수 있는 것이다. 생명, 노동, 언어 역시 인간의 역사 속에 인간학을 구성하는 방식으로 작동하던 요소들일 뿐이다. 즉 그러한 개념적 성분들이 휴머니즘이라는 특정한 에피스테메를 구축하여 구조적 협동체를 이룬 것은 불과 몇 세기에 불과한 최근의 사실일 따름이다. 따라서 근대의 에피스테메가 소진해 버리고 이전과

39) 최진석, 「근대적 시간: 시계, 화폐, 속도」, 「근대의 공간: 혹은 공간의 근대」, 이진경 편저, 『문화정치학의 영토들』, 그린비, 2007, 각각 167-203, 204-239쪽.

는 상이한 배치의 전환을 통해 또 다른 에피스테메가 등장하게 될 때, 우리가 과거와는 다른 식의 질문을 우리 자신에게 던져야 하는 것은 당연한 노릇이다. 즉 우리가 지금 묻고 답하기 위해 고민해야 하는 물음은 인간의 유지와 보존에 대한 것이 아니라 “이제 인간은 어떤 것이 되어야 하는가?”에 대한 것이다. 배치의 틀에 구속되고 강제되어 주어진 커뮤니케이션을 반복하기만 하는 존재, 그것은 이미 근대적 인간의 이상(理想)도 아니며 그 도래를 묵묵히 기다리기만 해야 할 미래의 인간도 아니다. 특정한 배치가 만들어낸 순환회로부터 탈주하고 다른 배치의 실마리를 모색하며 더듬어 나가는 존재에 관해 우리는 물을 수 있어야 한다.

‘-되기(-devenir)’의 문제가 제기되는 것은 여기서다. 종래의 휴머니즘이 인간이라는 고정불변의 척도를 설립하고, 이를 통해 모든 다른 존재자들을 자기에게 귀속시키고자 했다면, 인간의 얼굴이 지워져 가고 있는 오늘날 인간의 과제는 다른 존재를 향한 변형이다. 그것은 인간의 존엄이나 가치, 의미 따위를 보존하고 수호하려는 의지가 아니라, 그것들을 전적으로 포기하고 이전으로 되돌아가지 않으려는 생성(devenir)에 대한 노력을 가리킨다. 정체성과 동일성의 경계에 갇히지 않고, 잠재적으로 놓여있는 모든 변형의 장을 통과하는 것. 어떤 조건과도 만나고 결합하여 새로운 배치의 장에 들어설 수 있는 것. 들뢰즈와 가타리가 지적하듯, ‘-되기’의 고유한 문제는 ‘모든-것-되기(devenir-tout-le-monde)’에 있다.⁴⁰⁾ 가장 비인간적인 인간주의이자, 휴머니즘 없는 휴머니즘이 그것 아닐까?

인간화된 기계, 혹은 기계화된 인간의 문제는 정확히 이 지점에 걸쳐져 있다. 인간의 의식, 신체에 대한 고정된 이미지와 관점 및 가치를 버리지 않는 이상 우리는 아무것도 될 수 없음을 여실히 보여주는 지점이 거기이기 때문이다.⁴¹⁾ 박제화된 신으로 남기보다는 차라리 변화하는 사이보그가 되라! 도나

40) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2002, ch. 6; Félix Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. Paul Bains & Julian Pefanis, Indiana University Press, 1995, ch. 2.

41) 최진석, 「포스트휴먼 시대의 기계-인간에 대한 고찰」, 『쿨투라』, 39, 가을, 2015, 26-33쪽.

해러웨이의 급진적 강령은 바로 그 ‘-되기’의 실천을 정면으로 다루고 있다. 우리 모두가 ‘되어야’ 할.

우리 모두는 이종적 공생체, 즉 기계와 유기체의 이론화되고 조립된 혼성체이다. 즉, 우리는 사이보그이다. 사이보그는 우리의 존재론이며, 우리에게 우리의 정치적 강령을 전달한다. [...] 기계는 우리이고, 우리의 진행과정이며, 우리가 구현되는 하나의 측면이라 할 수 있다.⁴²⁾

20세기의 끝무렵에 선언되었던 해러웨이의 「사이보그 선언」이야말로, 역설적으로 인간의 미래에 관한 가장 희망찬 선언으로서 읽힐 수 있는 이유가 여기에 있다. 인간은 애초부터 사이보그였고, 현재도 사이보그로서 가동중이며, 앞으로도 사이보그로서 전화(轉化)를 계속할 것이다. 이는 확실히 불온한 상상력이며, 자주 끔찍하게 여겨질 수도 있다(실제로 인간의 관점과 입장에서 볼 때 ‘참혹한’ 결과를 낳을 수도 있다).⁴³⁾ 그러나 인간은 그와 같은 이종적 변이의 과정에 참여함으로써, ‘다른 존재’가 됨으로써만 다윈적 진화를 계속할 수 있을 듯하다. 그것은 더 이상 ‘인간의 진화’라고 부를 수 없는 과정일 것이고, ‘비인간’이나 ‘포스트휴먼’이라는 세련된 이름으로 부른다 할지라도 더 이상 인간학적 투사를 통해 조형할 수는 없는 존재의 지평이 될 것이다.

이런 전망을 비판하거나 부정할 것인지, 반대로 낙관하고 긍정할 것인지는 전적으로 우리가 근대의 인간주의, 휴머니즘을 진정 포기할 수 있을지의 여부에 달려있다. 더 중요한 점은, 우리가 근대적 인간학에 잔류하든 넘어서든 이미 근대성의 배치는 그 시효를 만료했으며, 이미 다른 배치로 맹렬히 이행하고 있다는 사실이다. 배치의 비인간주의는 인간인 우리를 배려하거나 기다려주지 않는 것이다. 어쩌면 이 냉정한 ‘운명’에 관한 깨달음이야말로 우리로 하여금 인간에 대한 물음과 답변을 그만두고, 고통스럽더라도 인간 너머를 직시하도록 강제하는 힘이 될 듯하다.

42) 다나 해러웨이, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』, 민경숙 옮김, 동문선, 2002.

43) 이진경, 『불온한 것들의 존재론』, 휴머니스트, 2011, 제5장.

❖ 참고 문헌

- 개리 거팅, 『미셀 푸코와 과학적 이성의 고고학』, 홍은영 외 옮김, 백의, 1995.
- 다나 헤러웨이, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』, 민경숙 옮김, 동문선, 2002.
- 브루스 매즐리시, M. 『네 번째 불연속』, 김희봉 옮김, 사이언스북스, 2001.
- 마르틴 하이데거, 『이정표 2』, 이선일 옮김, 한길사, 2005.
- 막스 셸러, 『우주에서 인간의 지위』, 진교훈 옮김, 아카넷, 2001.
- 모리스 메를로 폰티, 『휴머니즘과 폭력』, 박현모 외 옮김, 문학과지성사, 2004.
- 미셀 푸코, 『말과 사물』, 이광래 옮김, 민음사, 1996.
- 슈테판 츠바이크, 『에라스무스』, 정민영 옮김, 자작나무, 1997.
- 아우구스티누스, 『고백록』, 최민준, 바오로딸, 2003.
- 앨런 블록, 『서양의 휴머니즘 전통』, 홍동선 옮김, 범양사출판부, 1989.
- 야코프 부르크하르트, 『이탈리아 르네상스의 문화』, 안인희 옮김, 푸른숲, 2002.
- 에른스트 카시러, 『인간이란 무엇인가』, 최명관 옮김, 서광사, 1988.
- 에릭 홉스봄 · 사라 모건, 『만들어진 전통』, 박지향 외 옮김, 휴머니스트, 2004.
- 오생근, 『미셀 푸코와 반(反)휴머니즘』, 편, 『휴머니즘 연구』, 1996.
- 왈라스 클리퍼트 퍼거슨, 『르네상스사론』, 진원숙 옮김, 집문당, 1991.
- _____, 『르네상스』, 김정옥 옮김, 삼문당, 1987.
- 이종흡, 『마술 · 과학 · 인문학』, 지영사, 1999.
- 이진경, 『불온한 것들의 존재론』, 휴머니스트, 2011.
- _____, 『자본을 넘어선 자본』, 그린비, 2004.
- 이화인문과학원 편저, 『인간과 포스트휴머니즘』, 이화여자대학교출판부, 2013.
- 자크 르 고프, 『서양중세문명』, 유희수 옮김, 문학과지성사, 1992.
- 정명환 외, 『프랑스 지식인들과 한국전쟁』, 민음사, 2004.
- 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 민음사, 1998.
- 찰스 나우어트, 『휴머니즘과 르네상스 유럽문화』, 진원숙 옮김, 혜안, 2002.
- 최진석, 『포스트휴먼 시대의 기계-인간에 대한 고찰』, 『쿨투라』 39, 가을, 2015.
- _____, 『인문학에 저항하는 불온한 사유를 시작하다』, 『불온한 인문학』, 휴머니스트, 2011.
- _____, 『근대적 시간: 시계, 화폐, 속도』, 『근대의 공간, 혹은 공간의 근대』, 이진경 편저, 『문화정치학의 영토들』, 그린비, 2007.
- 칼 마르크스, 『1844년의 경제학 철학 초고』, 최인호 옮김, 박종철출판사, 1991.
- 케빈 워릭, 『나는 왜 사이보그가 되었는가』, 정은영 옮김, 김영사, 2004.

- 파올로 룯시, 『미술에서 과학으로』, 박기동 옮김, 부림출판사, 1981.
- 폴 오스카 크리스텔러, 『르네상스의 사상과 그 원천』, 진원숙 옮김, 계명대학교출판부, 1995.
- 피코 델라 미란돌라, 『피코 델라 미란돌라. 인간 존엄성에 관한 연설』, 성염 편저, 철학과현실사, 1996.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2002.
- Foucault, M. *The Archeology of Knowledge*, Tavistock Publications, 1972.
- Guattari, F. *Chaosmosis. An Ethico-Aesthetic Paradigm*, trans. Paul Bains and Julian Pefanis, Indiana University Press, 1995.
- Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press, 1995.
- Randal, M. *Building Resemblance. Analogical Imagery in the Early French Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Sergeev, K. *Renessansnye osnovanija antropotsentrizma*, Nauka, 2007[『인간중심주의의 르네상스적 기초』].

❖ ABSTRACT

Beyond Humanism
- The End of Modern Humanity and the New Transformations
of Human Being

Choi, Jin-Seok

This article aims to trace a historical trajectory of “Humanism” as a Modern scientific concept in the light of Michel Foucault’s genealogy. Generally, we believe that Humanism is a natural and eternal idea for mankind, because no one doubts that he or she is not included in the category of a “Human Being.” On the contrary, according to French philosopher Foucault, the Idea of Humanism, or anthropocentrism, appeared only in the Modern Age, from the 16th century downward. Before the Renaissance, human beings did not occupy the most important status in Nature, and only existed as natural beings. As soon as mankind was liberated from the superstitious of fear and religious dogma, the concept of “Human Being” is supplied with new meanings and values. The famous maxim, such as, “Man is the lord of creation” constitutes modern human science as an inviolable category of modernity. However, Foucault tried to illuminate the hidden sides of humanism, and gave us the strict warning on the end of the human beings, which turned out to be an object of Modern knowledge. If there would be no reason to maintain a knowledge system of Modernity, in other words, Modernity as knowledge would lose its validity and we could give up Humanism as a heavy burden. Moreover, it is very clear that we are confronted with the critical moments of radical skepticism on the meaning and value for Humanity. That means that we need to think about the new transformations of Human Beings, which will probably appear in the forms of “Non-Humans,” “Machines (Deleuze & Guattari),” or “Post-Humans” etc. At the present time, we cannot know if it will be positive, or negative for mankind. We should look back at the history of Humanism from a genealogical perspective, which is why we have to investigate the conceptual trajectory of Humanism in this moment.

Key Words

humanism, foucault, modernity, historicization, machinism, non-Human,
post-Human

논문접수일: 2015년 11월 10일

심사완료일: 2015년 12월 08일

게재확정일: 2015년 12월 09일