
포스트인문학: 포스트휴머니즘과 인문학의 변용

오용득 (동아대학교, 강의전담교원)

〈목 차〉

- I. 들어가는 말
- II. 포스트휴머니즘과 고전적 인문학의 난점들
 - 1. 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트
 - 2. 트랜스휴머니즘에 대한 고전 인문학적 대응:
부정적 포스트휴머니즘
- III. 인문학의 변용과 포스트인문학
 - 1. 고전적 인문학의 이념과 방법에 대한 반성
 - 2. 포스트인문학: 포스트-인문학적 포스트인문학
 - 1) 포스트-인문학: 인문학을 이으면서 넘어서는 인문학
 - 2) 포스트인문학: 포스트-인문학적 포스트휴먼 연구
- IV. 나가는 말

국문초록

포스트휴먼이나 포스트휴머니티와 같은 새로운 문제들은 어떤 식으로든 인간의 개념화를 지향하는 고전적 인문학에 대한 반성을 촉발한다. 이에 따라 우리가 어떤 새로운 인문학을 그려본다면, 그것은 문자적으로 '인문학 다음의 인문학'을 의미하는 '포스트인문학'일 것이다. 그런데 '포스트인문학'은 '포스트-인문학'과 '포스트인문학'으로 분석될 때 좀 더 선명한 의미를 드러낸다. 포스트-인문학은 인

문학 본래의 비판정신을 자신의 활동 자체까지 비판하는 철저한 비판정신으로 되살려낸 인문학으로서, 휴머니티나 포스트휴머니티를 개념화하려는 모든 시도에 저항한다. 포스트인문-학은 포스트-인문학의 태도나 방법에 따라 자신의 진행을 반성적으로 조정함으로써 어떤 식으로도 개념화할 수 없는 질료적인 포스트휴먼 이미지들을 탐색한다.

주제어: 포스트휴머니즘, 고전 인문학, 변용, 포스트인문학, 포스트-인문학, 포스트인문-학

I. 들어가는 말

최근 학계 및 문화계에서는 포스트휴먼(posthuman) 혹은 포스트휴머니티(posthumanity)를 둘러싼 논의들이 활발하게 개진되고 있다. 그런데 이러한 현상은 고전적 인문학¹의 어떤 난점들을 드러내는 계기가 될 수도 있다. 단적으로 말해서 고전적 인문학이 포스트휴먼이나 포스트휴머니티와 관련된 문제들을 해명하기 어렵다는 것인데, 한편으로는 고전적 인문학이 말 그대로 ‘휴머니티’를 다루는 학문이기 때문에 ‘포스트휴머니티’를 다루기 어렵다는 의미일 수도 있고, 다른 한편으로는 고전적 인문학의 이념이나 방법 자체에 내재된 어떤 특성 때문에 포스트휴먼이나 포스트휴머니티와 같은 새로운 문제들을 해명하기 어렵다는 의미일 수도 있다.

이러한 문제에 대응하는 방안들은 다양하겠지만, 휴머니티에 대해서 뿐만 아니라 포스트휴머니티에 대해서도 사유할 수 있는, 그리고 고전적 인문학의 이념이나 방법에 얽매이지 않고 좀 더 유연하게 사유할 수 있는 어떤 새로운 인문학의 가능성을 탐색하는 것도 유력한 한 가지 방안일 것이다. 이러한 방향에서 논자는 포스트휴먼이나 포스트휴머니티와 관련된 문제들을 해명함에 있어서 고전적 인문학이 어떤 난점들을 드러내는지 검토하고, 이 난점들 때문에

1. ‘고전(적) 인문학’이라는 용어는 현재 학계에서 통용되는 용어는 아니지만, ‘고전 연구를 통해 인간(성)을 개념적으로 규정하는 것(개념화)’을 지향한 르네상스 시대 서구의 인문학(studia humanitatis)이나 우리 동아시아의 전통적 인문학의 이념을 계승하는 인문학, 더 구체적으로 말하자면 ‘어떤 형식으로도 인간에 인간의 개념화를 시도하는’ 모든 양태의 인문학을 지칭하기 위해서 필자가 임의로 채택한 용어이다.

새로운 인문학이 필요하다면 그것이 어떤 것이어야 할지 숙고해보고자 한다.

이러한 착상을 구체화하기 위해서 논자는 우선 우리의 문제의식을 불러일으킨 트랜스휴머니즘(transhumanism)의 포스트휴먼 프로젝트가 어떤 것인지 개관하고(Ⅱ-1), 고전적 인문학의 입장에서 이 문제에 대응하는 것이 어떤 난점들을 드러내는지 검토함으로써 새로운 인문학의 필요성을 논구할 것이다(Ⅱ-2).

이어서 논자는 그 새로운 인문학의 대강을 그려보기 위해서 고전 인문학의 이념과 방법에 대해 반성적으로 검토하고(Ⅲ-1), 그 과정에서 인문학이 본래 끊임없이 변용하는(transfiguring)² 학문일 수밖에 없다는 사실을 인식함으로써 우리가 모색하는 새로운 인문학이 사실상 인문학 자신의 변용으로 나타나는 '인문학 다음의 인문학'이라는 의미의 '포스트인문학'임을 논증할 것이다(Ⅲ-2).

나아가 논자는 이 포스트인문학의 두 양상인 포스트-인문학과 포스트인문학이 각각 어떤 것인지를 고찰하고, 이 양자가 '포스트-인문학적 포스트인문학'으로 수렴되어 한편으로는 모든 형태의 개념화 시도에 저항하고 다른 한편으로는 다양한 질료적인 포스트휴먼 이미지들을 탐색하는 새로운 인문학으로서의 포스트인문학으로 구현되는 과정을 해명할 것이다(Ⅲ-2-①~②).

II. 포스트휴머니즘과 고전적 인문학의 난점들

1. 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트

트랜스휴머니즘을 대표하는 이론가들 중의 한 명인 닉 보스트롬(N. Bostrom)은 오늘날 인류가 '생존이 달려 있는 위험들(existential risks)'³에 직면해 있다고 진단하고, 이 위험들을 극복하기 위한 방안으로 트랜스휴머니즘을 제시한다.

2. '변용(變容)'의 1차적 의미는 '겉모습(容)을 바꾸기(變)'지만, 서구의 기독교 문화권에서 Transfiguration은 특별히 『신약성서』의 복음서들에 기록된 '예수의 변용'을 지시하는 고유명사로 사용된다. 예수의 변용은 인간 예수가 신으로 바뀌는 것을 의미하는데, 이는 '변용'이 "단지 겉모습의 바뀔 이상의 어떤 변화"를 의미하면서도 동시에 "변화 이전과 이후가 다르면서도 또한 다르지 않음"을 내포한다는 것을 드러낸다. (이 논문에서의 용어법과 관련하여 특별히 지적해둘 사항이 있다. 영어 동사 transfigure는 타동사지만, 이 논문에서는 국어 동사 '변용하다'를 (예수의 변용에서 볼 수 있는 것처럼) 당사자가 스스로 변화한다는 것을 의미하는 '하다형자동사'로 사용한다는 점이다.)

3. Cf. N. Bostrom, "Existential Risk Prevention as Global Priority", *Global Policy*, Vol. 4, Issue 1, 2013, p. 15.

트랜스휴머니즘은 “실행 가능한 근거에 입각하여, 특히 노화를 방지하고 인간의 지적·신체적·심리적 능력들을 크게 향상시키기 위해 광범위하게 활용할 수 있는 기술들을 개발하고 만들어냄으로써 인간의 조건을 근본적으로 개선하는 일이 가능하고 또한 바람직하다고 확신하는 지적·문화적 운동”이다.⁴ 이 규정에서 나타나듯이, 트랜스휴머니즘은 생명공학, 유전공학, 인공지능, 분자나노기술, 인체냉동보관기술 등 다양한 기술적인 수단들을 통해 ‘현재의 인간’보다 월등한 육체적·심리적 능력들을 갖게 될 ‘미래의 인간’을 지향한다. 바로 이 미래의 인간을 이른바 ‘포스트휴먼’이라고 한다면, 트랜스휴머니즘은 현재의 인간이 장차 포스트휴먼으로 되어가기 위한 하나의 거대한 프로젝트인 셈이다.

그러나 현재 수준에서는 닉 보스트롬을 비롯한 트랜스휴머니즘의 주창자들이 말하는 포스트휴먼이 구체적으로 어떤 존재자인지를 그려보기란 쉽지 않다. 예컨대 “포스트휴먼은 완벽하게 합성된 인공지능들이일 수도 있고, 강화된 업로드들(uploads)⁵일 수도 있으며, 더 작은 많은 것들을 누적적으로 확장하여 하나의 생물학적 인간으로 만든 결과물일 수도 있다.”⁶ 사실상 포스트휴먼은 하나하나의 작은 부분들에서 이루어지는 향상들이 누적되는 방식으로 실현될 것이기 때문에, 현재보다 조금이라도 더 향상된 (포스트)휴먼이 만들어내는 그 이후의 포스트휴먼은 우리와 같은 아직 향상되지 않은 휴먼의 능력으로는 도저히 상상할 수 없을 그러한 존재자일지도 모른다.⁷

이와 같이 트랜스휴머니즘이 추구하는 포스트휴먼은 현재로서는 말 그대로 공상일 뿐이라고 할 수도 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 트랜스휴머니즘의

4. N. Bostrom, “The Transhumanist FAQ”, Version 2.1, Nick Bostrom Homepage, 2003, p. 4. (www.nickbostrom.com, 2020년 9월 15일 접속)

5. 업로드들이란 업로딩의 결과로 형성되는 컴퓨터 소프트웨어들이라고 할 수 있다. 예컨대 ‘마음 업로딩(mind uploading)’이라는 것이 있는데, 이것은 분자나노기술과 인공지능기술을 활용하여 인간의 마음을 컴퓨터로 이전시키는 기술적 조작이다. 이러한 과정을 통해 형성된 마음 업로드는 본래의 마음이 가진 기억과 인격성을 온전하게 보존한 채 컴퓨터 소프트웨어로 재구성된 일종의 인공마음이 로봇으로 된 몸 안에 거주하거나 가상현실 속에서 살아가는 모습이 될 것이다. Cf. N. Bostrom, “The future of humanity”, Nick Bostrom Homepage, 2009, p. 22. (www.nickbostrom.com, 2020년 9월 15일 접속)

6. N. Bostrom, “The Transhumanist FAQ”, p. 5.

7. 오용득, 「트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트와 의지적 진화의 문제」, 『인문논총』 제38집, 경남대 인문과학연구소, 2015, 11쪽.

주창자들은 언젠가는 포스트휴먼이 실현될 수 있다는 것을 확신하면서 현재의 수준에서 할 수 있는 최대한의 역량을 동원하여 적극적으로 ‘휴먼을 넘어서기(transcending human)’를 시도한다. (이 때문에 ‘트랜스휴머니즘’이다.) 예컨대 트랜스휴머니즘의 주창자들은 포스트휴먼의 실현을 위해 저마다의 구체적인 삶의 상황에서 개인적으로 준수해야 할 최소한의 행동지침을 제시하는데, 다음과 같은 다섯 가지의 항목들이 그것이다.⁸

- ① 건강하게 살고, (흡연과 같은) 불필요한 위험을 피하기.
- ② 인체냉동보관 프로그램에 가입하기.
- ③ 최근의 연구에 뒤처지지 않고 따라가기. 그리고 각자 자신이 이용할 수 있을 때 생명 연장 처치를 받을 수 있을 정도의 자금을 저축해두기.
- ④ 기부, 후원, 투자, 그 영역에서 캐리어를 쌓은 사람을 선발하는 것 등을 통해 트랜스휴머니즘과 관련된 기술들의 발전을 지지하기. 더 보편적인 것에 다가가고, 세계를 생존이 달린 위험들로부터 안전하게 만들기 위해 일하기.
- ⑤ 트랜스휴머니즘을 증진하기 위해 다른 사람들과 결속하기.

물론 이 행동지침들을 준수한다고 해서 그 결과로 포스트휴먼으로 될 수 있는 것이 아니다. 다만 이 행동지침을 준수하면 건강을 유지하면서 최대한 수명을 연장할 수 있을 것이고, 그런 한에서 장차 더 발전할 과학기술의 혜택을 받을 수 있는 확률을 높일 수는 있을 것이다. 그렇게 해서 부분적으로 심리적·육체적 기능의 향상이 이루어지면, 그렇게 향상된 능력을 통해 한 차원 더 높은 새로운 과학기술을 개발함으로써 다시 한 차원 더 높은 향상이 이루어지는 식으로 점차 향상이 누적되면서 포스트휴먼의 버전이 계속 업그레이드될 수 있는 것이다.

2. 트랜스휴머니즘에 대한 고전 인문학적 대응: 부정적 포스트휴머니즘

트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트를 처음으로 접하는 많은 사람들은 막연한 기대감을 가질 수도 있겠지만, 그러한 기대를 실제로 충족시킨다는 것은 그렇게 간단한 문제가 아니다. 실제로 많은 비평가들은 그 프로젝트에 대해 인간

8. N. Bostrom, "The Transhumanist FAQ", pp. 51~52.

의 고유한 본성이나 본질을 훼손할 것이라고 해서 반대하기도 한다. 이와 같이 트랜스휴머니즘에 대해 부정적으로 평가하는 방향에서 포스트휴머니즘 논의에 가담하는 입장을 이르면 '부정적 포스트휴머니즘'이라고 부른다. 여기서는 부정적 포스트휴머니즘의 입장을 표명하는 주요 비평가들의 논변들을 개관하면서 이들의 대응방식이 인문학적 차원에서 어떤 의미가 있는지 살펴보고자 한다.

오늘날의 생명공학 수준에서는 태아 이전의 단계에 개입하여 유전자 수선을 통해 아기의 주요한 형질들을 변경할 수 있다. 이런 방식으로 부모나 그 밖의 어떤 행위자의 의지에 따라 인위적으로 구성되는 이른바 맞춤형아가 태어날 수 있다. 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트는 이와 같이 인간을 대상으로 하는 유전자 조작 기술도 포스트휴먼이 되는 데 필요하다면 적극적으로 활용해야 한다는 주장을 포함한다. 그러나 독일의 철학자 위르겐 하버마스는 이러한 일이 '인간의 존재' 차원에서 심각한 문제를 야기할 수 있다고 우려한다.

우리가 자유로운 주체일 때 우리 자신이 인간으로서 존재한다고 한다면, 우리가 자유로운 주체일 수 있는 근거는 어디에 있을까? 통상적으로 우리는 자신이 하는 행위의 이유가 다름 아닌 자기 자신에게 있을 때, 다시 말해서 다른 어떤 것에 의해서도 제약받지 않을 때 자신이 자유로운 주체임을 의식한다. 그런데 우리는 어떤 경우라도 어느 정도는 '우리 자신의 과거'에 제약을 받는다. 그렇다면 우리 자신의 과거라는 것이 없는 시점에서만 우리는 진정으로 자유로운 주체일 수 있다. 그것은 출생 시점뿐이다. 이 출생 시점에서의 무제약성 때문에 우리는 현재 우리를 제약하는 우리 자신의 과거마저도 다름 아닌 우리 자신의 주체적인 행위의 흔적으로 이해할 수 있으며, 그런 한에서 우리 자신의 과거는 우리를 제약하는 것이 아닐 수 있는 것이다.

그러나 만약 우리의 출생에 어떤 누군가가 개입한다면, 그렇게 개입한 그 누군가의 의지가 제약으로 작용하기 때문에 우리는 결코 자유로운 주체일 수 없다. 이런 점에서 하버마스는 출생이 어떤 인위적인 개입이 없는 자연적인 사건이어야 한다고 본다.⁹ 이로써 하버마스는 맞춤형아기와 같이 기술적 개입을 통해

9. Cf. J. Habermas, *The Future of Human Nature*, W. Rehg et. al. (tr.), Cambridge: Polity Press, 2003, p. 58.

인간 향상을 추구하는 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트가 궁극적으로 인간의 존재에 타격을 줄 수 있는 위험한 프로젝트라고 비판하는 셈이다.

미국의 정치학자 프랜시스 후쿠야마는 인간을 일종의 복잡적응시스템(complex adaptive system)으로 이해하는 관점을 채택한다. 복잡적응시스템은 부분들의 국지적인 상호작용을 통해 스스로 조직되는 전체로서, 외부와의 끊임 없는 상호작용을 통해 자신을 유지하면서도 동시에 계속해서 변화하는 외부와의 원활한 상호작용을 위해 스스로 진화해가는 시스템이다. 따라서 이 시스템에서는 안정적인 질서의 필요성과 혁신적인 변화의 요구 사이에서 절묘한 균형을 잡아가는 것이 중요하다.

이 복잡적응시스템의 특성들은 '카오스 현상'과 '창발(emergence)'을 통해 설명될 수 있다. 이 특성들 때문에 생물의 경우에는 진화과정의 어느 시점에서 모종의 '질적 도약'이 일어난다. 후쿠야마는 인간이 침팬지와 유전체의 98%를 공유함에도 침팬지와는 비교할 수 없을 정도로 높은 의식수준을 갖게 된 것이 이러한 질적 도약 때문이라고 설명한다. 말하자면 유전체의 단 2% 차이가 자기조직과정의 어느 시점에서 엄청난 변화를 일으킴으로써 인간으로의 질적 도약이 일어났다는 것이다.¹⁰

이러한 점에서 후쿠야마는 본질적 특성으로 선택되는 하나 또는 몇몇의 부분적 특성 때문이 아니라 진화과정을 통해 형성된 하나의 복잡적응시스템을 이루는 특성들 전체 때문에 인간이 다른 존재자와 구별된다고 주장한다.¹¹ 그렇다면 인간의 존엄성도 어떤 본질적인 특성에 근거하는 것이 아니라 전체로서의 인간 자체에 근거한다고 해야 할 것이다. 결국 그는 그러한 특성들 전체 중에서 하나라도 사라지거나 변경되면 인간의 존엄성이 훼손되는 셈이라고 주장하는 것이다.

이러한 후쿠야마의 입장에서 본다면, 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트는 인간의 존엄성을 훼손할 여지가 있다. 그 프로젝트가 인간의 전체 특성들

10. F. Fukuyama, 『부자의 유전자 가난한 자의 유전자』, 송정화(역), 한국경제신문, 2003, 259쪽 이하 참조.

11. 위의 책, 261쪽 이하 참조.

중의 일정 부분만을 향상시키는 것이라면 그 자체로도 인간의 존엄성을 훼손하는 일이다. 또한 그 프로젝트가 인간의 특성 전체를 포괄적으로 향상시키는 것이라면 인간의 존엄성 훼손뿐만 아니라 더 심각한 문제가 일어날 수도 있다. 인간은 전체 세계 속에서 그 세계의 다른 부분들과 끊임없이 상호작용하면서 살아가는 하나의 복잡적응시스템이기 때문에 인간의 특성 전체를 포괄적으로 향상시키는 것은 그 주변을 이루는 세계 전체를 파국으로 몰아갈 수도 있는 것이다.

미국의 정치철학자 마이클 샌델은 “인간의 본성을 포함해서 자연을 우리의 목적과 욕구를 충족시키기 위해 다시 만들어내려는 프로메테우스적인 열망, 즉 과도한 행위 주체성”을 문제로 인식한다.¹² 이러한 샌델의 문제의식은 인간의 본성(자연)을 포함하는 모든 자연을 ‘선물’로 이해해야 한다는 생각에서 비롯된 것이다.

인간의 본성을 포함한 모든 자연을 선물로 비유한 것은 선물이 어떤 노력의 필연적인 대가로 주어지는 것이 아니라는 것을 함축한다. 이러한 태도는 ‘겸손’, ‘책임’, ‘연대’라는 공동체적 삶을 위한 필수 덕목들을 일깨워준다.¹³ 우선 나의 재능과 능력이 순전히 나 자신의 노력으로 얻은 결과가 아니라는 인식은 나를 겸손하게 만들 것이다. 또한 이러한 점은 나의 존재 자체에 대한 책임이 나 자신에게 있지 않다는 점을 사람들 모두가 이해하도록 만들 것이다. 이러한 책임 소재에 대한 이해는 다소 열등한 형질을 타고난 사람들에게 대한 사회적 책임 의식을 일깨우며, 열등한 사람과 우수한 사람들이 각자 자신의 능력 정도를 불문하고 연대하도록 이끌 수 있다.

그러나 만약 기술적인 성과들을 활용하여 인간의 본성을 변경하는 일이 허용된다면, 이러한 공동체적 삶을 위한 덕목들이 무의미하게 될 것이다. 육체적·정신적 능력들에 대한 기술적 향상이 일반화되면, 사람들은 그러한 능력들의 수준이 개인의 노력 여하에 따라 다르게 형성된다고 생각하게 될 것이다. 이는 그러한 능력의 차이에 대한 책임이 누구에게 있는지 분명해진다는 것을

12. M. Sandel, 『생명의 윤리를 말한다』, 강명신 (역), 동녘, 2010, 58쪽 참조.

13. 위의 책, 131쪽 이하 참조.

의미한다. 그 결과 자신의 책임이 아닌 것에 무관심한 태도가 일반화되고, 따라서 개인들 사이의 연대가 불필요하다는 생각이 일반화될 것이다.

이러한 논의는 기술적 성과들을 이용한 인간 향상을 통해 완전한 인간을 만들어냄으로써 사회적 연대가 필요 없는 삶을 추구할 것이냐 아니면 기술적인 향상을 거부함으로써 불안전하지만 연대를 통한 공동체적 삶을 추구할 것이냐를 선택하는 문제로 볼 수도 있다. 이 문제에 대한 선택의 기준은 인간의 '자율성'이다.

우리의 본성에 맞는 세계를 만들어가는 게 아니라 반대로 세상에 맞추기 위해 본성을 바꾸는 것은 자율권을 포기한 극단적 형태다. 그렇게 되면 우리는 세계를 비판적으로 볼 수 없다. 사회·정치적인 개선을 위한 충동들을 죽인다. ... 불안정한 인간의 재능과 제한에 좀 더 친절한 사회·정치적인 제도를 만들기 위해 가능한 노력을 해야 한다.¹⁴

이상에서 간략하게 살펴본 것처럼 부정적 포스트휴머니즘을 표방하는 비평가들은 자유로운 주체성, 존엄성, 자율성 등과 같은 근대적인 휴머니즘의 가치들에 입각하여 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트에 반대하는 논변들을 개진했다. 이러한 점에서 부정적 포스트휴머니즘은 포스트휴먼 프로젝트에 대응하는 고전 인문학의 태도나 방식이 어떤 것인지를 보여주는 하나의 사례로 이해할 수도 있을 것이다.

물론 위에서 열거한 근대적 휴머니즘의 가치들이 전적으로 무의미하다고 할 수는 없다. 따라서 부정적 포스트휴머니즘의 입장을 간단하게 무시해서도 안 된다. 실제로 그들이 제기한 반론들은 포스트휴먼 프로젝트의 실행에서 깊이 숙고해야 할 사항들을 담고 있다. 포스트휴먼 프로젝트의 실행은 현실에서 한 번이라도 연습해볼 수 있는 사안이 아니기 때문에 전혀 예기치 않은 결과로 이어지거나 다른 존재자들에게 악영향을 끼칠 수 있는 가능성은 얼마든지 열려 있다. 따라서 트랜스휴머니즘에 찬동하는 사람들은 포스트휴먼 프로젝트의 실행에 앞서서 모든 종류의 반론들을 충분히 고려하지 않으면 안 된다. 이러한 점에서 부정적 포스트휴머니즘의 반론들은 충분히 유의미한 주장들이라고 할 수

14. 위의 책, 144쪽.

있는 것이다.

그러나 근대적 휴머니즘의 가치들을 전제로 해서 구축된 서구의 근대 사회와 근대 문화가 어떤 문제들을 야기했는지는 일일이 열거하지 않더라도 이미 충분히 알려져 있다. 이러한 점은 고전 인문학이 포스트휴먼 프로젝트에 대응하는 태도나 방식에도 여러 가지 난점들이 있을 수 있다는 것을 함축한다. 예컨대 근대적인 휴머니즘의 가치들에 입각하여 포스트휴먼 프로젝트를 전반적으로 부정하는 태도는 그 가치들 자체나 그것들을 구현하는 방식들에 대해 반성해볼 수 있는 기회나 혹은 자신들이 부정하는 그것에 혹시 들어있을지도 모르는 잠재적 가치들에 대해 검토해볼 수 있는 기회를 원천적으로 차단해버릴 수도 있을 것이다. 그러므로 이제 우리는 이러한 난점들을 드러내지 않는 새로운 인문학에 대해 생각해볼 필요가 있다.

III. 인문학의 변용과 포스트인문학

1. 고전적 인문학의 이념과 방법에 대한 반성

앞에서 우리는 부정적 포스트휴머니즘을 사례로 들어 포스트휴먼 문제에 대응하는 고전 인문학적 태도나 방식에 여러 가지 난점들이 내재되어 있다는 점을 고찰했지만, 새로운 인문학을 모색하기 위해서는 휴먼이든 포스트휴먼이든 대상 영역의 범위와 무관하게 고전 인문학이 견지해온 태도나 방법 자체에 내재된 난점들은 없겠는지에 대해서도 검토할 필요가 있다. 이를 위해 우선 이화여대 한국문화연구원에서 펴낸 『표현인문학』에 소개되어 있는 인문학에 대한 한 가지 정의를 인용해보자.

인문학이란 일차적으로 문자 그리고 이차적으로 비문자를 포함한 문화를 통해 자연적·사회적 질서의 제약으로부터 자유인 또는 군자의 가능 경험을 모색하려는 노력이다.¹⁵

『표현인문학』의 저자들은 이러한 인문학을 ‘고전적 인문학’으로 규정하고 그것의 방법적인 특성에서 나타나는 인문학의 한 가지 성격을 다음과 같이 기

15. 정대현 등, 『표현인문학』, 생각의 나무, 2000, 275쪽.

술한다.

고전적 인문학은 고전의 글 읽기를 통해 자유 경험의 확장을 시도하는 것이다. … 고전적 인문학은 글 읽기의 인문학이고 이해의 인문학인 것이다.¹⁶

이러한 규정은 르네상스 이후 서구에서 줄곧 주류의 위치를 차지해온 고전적 인문학의 기본 성격을 선명하게 드러낸다. 예컨대 르네상스 시대의 인문주의자들은 고전 고대의 문헌들을 발굴하여 비평하고 번역하고 연구하면서 그것들 속에서 ‘이상적인 인간’의 모델을 발견하여 ‘인간다움(humanitas)’의 개념을 확립하고 그 모델에 따라 사람들을 교육하고자 했다. 또한 19-20세기에 활동한 매튜 아놀드(M. Arnold)나 프랭크 레이먼드 리비스(F. R. Leavis)와 같은 영국의 문화적 엘리트주의자들도 고전들 속에 녹아 있는 인간다움의 이념과 가치를 보존하고 다음 세대로 전달하는 것을 지상과제로 생각했다.

그런데 이러한 고전적 인문학은 두 가지 차원에서 문제점을 드러낸다. 첫째, 고전적 인문학은 고전 연구를 통해 ‘인간다움’의 전형을 설정함으로써 암묵적으로 인간을 개념적으로 정의하려고 했다. 그러나 영국의 역사학자 펠리페 페르난데스-아르메스토는 인간에 대한 기존의 다양한 정의들을 검토하면서 “기록된 역사 전체를 통해 보건대, 인간으로 하여금 자신이 인간임을 확인하도록 해주었고 또 비인간으로 분류된 다른 존재자들과 인간 자신을 구별하도록 해주었다고 가정된 거의 모든 특성들이 사실상은 잘못된 것이거나 우리를 현혹하는 것이라고 판명된다.”¹⁷고 단언한다. 그럼에도 불구하고 고전적 인문학은 인간을 그 본질에 입각하여 개념화함으로써 오히려 인간의 무한성¹⁸을 제약한다는 문제점을 드러낸다.

둘째, 고전적 인문학이 인간 혹은 인간다움을 특정한 방식으로 개념화하는 경우 그것은 특정한 권력의 지배 담론으로 기능할 수 있다. 그 근거는 고전적 인문학의 형식과 내용 모두에 내포되어 있다. 우선 형식면에서 고전적 인문학

16. 위의 책, 276쪽.

17. F. Fernández-Armesto, *So You Think You're Human?*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, p. 12.

18. ‘인간의 무한성’에 관해서는 아래의 III-2에서 상세하게 논의될 것이다.

은 저 표현인문학의 제창자들이 분석하듯이 ‘글 읽기의 인문학’이고 ‘이해의 인문학’이다. 그런데 글 읽기와 이해의 기본적인 텍스트는 이른바 ‘고전’이라는 것이다. 주지하듯이 고전은 단지 시대적 의미만을 가지는 것이 아니라 규범적 의미까지 가진다. 이는 고전적 인문학이 20세기 이전 체제들의 절대주의적이고 유일론적인 특성과 관련되어 있다는 점에서 분명하게 드러난다.¹⁹ 말하자면 고전 텍스트의 선정 기준이나 교육방식은 특정한 체제의 인식적 관심을 담고 있을 수 있는데, ‘고전’이라는 명칭 자체는 사람들로 하여금 그렇게 선정되고 가르쳐지는 고전 텍스트에 담겨 있는 이념과 가치를 마치 자명한 것인 양 이해하고 수용하게 만드는 효과를 발휘할 수 있는 것이다.

이는 내용면에서 고전적 인문학이 특정 체제의 지배 담론으로 기능할 수 있는 가능성으로 이어진다. 앞서 언급한 페르난데스-아르메스토는 인간의 본질적 특성을 확정할 수 없다는 것을 이미 알고 있음에도 불구하고 특정 사회가 인간을 개념적으로 규정하려는 시도를 계속 해온 이유가 다름 아닌 그 사회의 통치방식과 연결되어 있음을 역사적으로 분석했다. 예컨대 서구사회는 노예제가 번성했을 때는 (비서구인들을 노예로 활용하기 위해서) 피부색과 같은 겉모습으로 ‘우월한 인간’과 ‘열등한 하위인간’을 구별하려고 했지만, 식민지 개척과 세계무역활동이 번성했을 때는 (비서구 지역에 대한 식민지 침탈을 정당화하기 위해서) 문화수준을 기준으로 ‘문화적인 인간’과 ‘야만적인 하위인간’을 구별하려고 했다.²⁰ 이는 서구의 고전적 인문학이 서구 사회가 특정 시기에 필요로 하는 인간 혹은 인간다움의 개념을 주조하고 홍보하는 일종의 지배 담론으로 기능했을 수도 있었음을 보여준다.

2. 포스트인문학: 포스트-인문학적 포스트인문-학

앞 절에서 보았듯이 고전적인 인문학이 그 태도나 방법 자체에 내재된 여러 가지 특성들 때문에 우리의 삶을 더 어렵게 만든다면, 인문학 자체가 무가치한 것 아니냐는 주장도 가능할 것이다. 그러나 인문학이 인간 삶의 의미를 해명하

19. 정대현 등, 앞의 책, 276쪽 참조.

20. Cf. F. Fernández-Armesto, *op. cit.*, p. 109f.

는 것과 같은, 그 밖의 다른 학문으로는 대체할 수 없는 고유한 의의와 가치를 가진다는 점을 부정하기는 어렵다. 다만 고전 인문학의 태도나 방법 자체에 여러 가지 난점들이 내재되어 있는 것으로 판명되기 때문에 그것과는 다른 새로운 인문학이 요구되는 것이다.

그러나 이와 같이 어떤 새로운 인문학이 요구된다고 해서 우리가 그것을 창안하려고 애쓸 필요는 없다. 앞에서 언급한 페르난데스-아르메스토의 말대로 인간을 특정한 본질로써 규정하려는 모든 시도들이 사실상 잘못된 것이거나 우리를 현혹하는 것으로 판명되었다면, 인간이란 예컨대 '질료'나 '실존'과 같이 애초부터 개념적으로 규정될 수 없는 것이 아닐까 하는 생각도 충분히 가능할 것이다.²¹ 이런 인간관에서는 인간이 끊임없이 변용하는 존재자로 이해된다. 정말로 인간이 그렇게 변용하는 존재자라면, 인문학이 '인간에 관한 연구'라는 의미를 가지는 한에서는 인문학 자체도 인간의 변용에 발맞추어 끊임없이 변용하지 않으면 안 될 것이다. 이러한 점을 이해한다면 우리는 새로운 인문학을 창안하려 할 것이 아니라 인문학 자신의 변용을 촉발하고 드러내는 데 주안점을 두어야 할 것이다.

이러한 과정에서 우리가 어떤 새로운 인문학을 맞이하게 된다면, 그것은 고전 인문학과 단절된다는 의미의 새로운 인문학이 아니라 고전 인문학의 변용으로서 새롭게 나타나는 인문학일 것이다. 굳이 하나의 그럴듯한 명칭을 부여하자면, 순전히 문자적인 의미로 '인문학 다음의 인문학'을 뜻하는 '포스트인문학'이라고 해둘 수도 있을 것이다. 그런데 '포스트휴머니즘'을 문자적으로 '포스트휴먼-이즘(posthuman-ism)'과 '포스트-휴머니즘(post-humanism)'으로 분석해보았을 때 그 의미가 훨씬 더 풍부하면서도 명료하게 드러났던 것처럼,²² '포스트인문학(posthumanstudies)'도 '포스트-인문학(post-humanstudies)'

21. 아리스토텔레스의 사상에서 질료(hylē)는 "그 어떤 것으로도 될 수 있지만, 지금 당장은 아무 것도 아닌 것"이다. 그리고 실존주의 사상에서 '실존(existence)'은 어떤 것의 '무엇임(whatness)'을 나타내는 '본질(essence)'과 달리 '어떤 것이 실제로 있다는 것만 나타낼 뿐 그것이 무엇인지 확정되지 않은 그러한 어떤 것'을 지시하는 용어이다. 이러한 점에서 '질료'와 '실존'은 상통하는 개념들이다. (이 두 개념의 의미적 연관성에 대해서는 김태규의 『형이상학의 역사』(도서출판 한글, 2009) 88쪽을 참조하라)

22. 손화철, 『인공지능 시대 인간의 자리』, 『윤리학』 제5권 제2호, 한국윤리학회, 2016, 61쪽 이하; S.

과 ‘포스트인문-학(posthuman-studies)’으로 분석해보면 그저 하나의 문자적·형식적 의미에 지나지 않았던 ‘포스트인문학’에서 미처 예상하지 못했던 어떤 의미들을 만나게 된다.²³

1) 포스트-인문학: 인문학을 이으면서도 넘어서는 인문학

고전적 인문학과 비교해서 본다면 포스트-인문학은 우선 인간을 어떤 식으로든 개념화함으로써 특정한 권력에 복무하는 지배 담론으로 기능할 가능성이 없는 것이어야 한다. (이것은 포스트-인문학이 고전적 인문학을 넘어서는 면모이다.) 이러한 점에서 포스트-인문학의 기본 방향은 지금까지 시도되었거나 앞으로 시도될 수 있는 모든 형태의 인간의 개념화에 대한 비판으로 향해야 할 것이다.

그런데 비판은 인문학의 본래 의미에 내재되어 있었던 기본적인 필수적인 특성이었다. (이것은 포스트-인문학이 고전적 인문학을 잇는 면모이다.) 서구의 문화사에서 사실상의 인문학 활동이 언제부터 행해졌든 간에 오늘날 우리가 이해하는 ‘인문학’이라는 명칭과 구체적인 과목들이 정해진 것은 14-15세기였다. 이 때 일어났던 르네상스 운동은 고대 그리스와 로마 시대의 저작들 중에서 고전으로 선정된 텍스트들에 대한 연구를 통해서 인간다움의 개념을 확립하고자 하는 문화적 운동이었다.²⁴

이 르네상스 시대의 고전 연구에서 우리가 주목할 만한 사항은 그 모든 연구 과정에서 비평 혹은 비판(criticism)이 필수적인 작업이었다는 점이다. 새롭게

Herbrechter, 『포스트휴머니즘 - 인간 이후의 인간에 관한 문화철학적 담론』, 김연순·김용준 (역), 성균관대출판부, 2012, 31쪽 이하 참조.

23. ‘인문학’에 해당하는 영어명칭은 라틴어 studia humanitatis에서 유래한 study of humanities이지만, 이 논문에서는 humanstudies로 표기한다. 이는 단순히 post-humanstudies나 posthuman-studies라는 용어들을 영어로 간편하게 표기하기 위한 방편이다. 굳이 한 가지 의미를 덧붙이자면, 또 다른 공식명칭 human science가 아닌 human studies를 채택한 것은 ‘문화연구(cultural studies)’처럼 인문학이 자연과학이나 사회과학과 구별되는 학문적 분과영역이 아닌 학제적 연구 영역임을 나타내고자 한 것이다.

24. 오늘날에는 프랑스어 renaissance가 널리 사용되고 있지만, 그 기원은 14세기에 활동했던 이탈리아인 페트라르카(Petrarca, 1304~1374)가 명명한 이탈리아어 renascens였다. 이것의 좁은 의미는 ‘고전의 복원’이었고, 넓은 의미는 ‘인문주의의 부활’이었다. (안재원, 『인문의 재발견』, 논형, 2014, 184쪽 참조)

수집된 텍스트의 내용을 꼼꼼하게 독해하면서 진본과 위분을 구분하고, 필사본 텍스트일 경우 필사 과정에서 발생할 수 있는 오류들을 교정하며, 궁극적으로 고전의 목록에 넣을 것과 빼는 것을 판정하는 것 등이 이에 해당하는 작업이다. 이러한 일련의 비판 작업에 공통적인 것은 '가치 있는 것과 무가치한 것을 구분하기'이다.²⁵

그러나 르네상스 시대 인문주의자들의 비판 작업은 자신들이 미리 설정한 어떤 기준에 따라 가치와 무가치를 가려내는 것이 아니라 오히려 고전 텍스트들을 독해하면서 그 속에서 가치판정의 새로운 기준을 마련하기 위한 것이었다. 이러한 점에서 이들의 비판은 어떤 유일론적인 기준을 설정해 놓고 그것에서 이탈하는 것을 부정하기 위한 비판이 아니라 중세시대부터 이어져온 당시의 지배적인 가치질서를 타파하고 새로운 가치기준을 설립하기 위한 비판이었다. 요컨대 르네상스 인문주의에서 비판은 자기 자신을 향하는 비판, 현재의 지배적 질서를 거부하는 비판이었던 것이다. 이러한 의미의 비판이 칸트의 '자기반성을 위한 자기비판'²⁶으로, 그리고 마르쿠제의 '현존하는 것에 대한 위대한 거부(Great Refusal)²⁷로 이어온 것이다.

이렇듯 고전 인문학에는 처음부터 비판정신이 하나의 필수적인 요소로 내재

25. 비판의 이러한 의미는 어원학적으로도 확인된다. critic, critique, Kritik 등 '비판'이라는 말의 원천은 고대그리스어 동사 krinein에 있다. 기원전 5세기 전후 그리스어에서 krinein, krisis, kritikos 등과 같이 krin-에서 파생된 말들은 모두 '구분 능력'과 관련된 의미를 가졌다. 예컨대 플라톤 사상에서 학문 영역은 지도하는 부분과 판정하는(올고 그룹을 구분하는) 부분으로 나누어지는데, 후자를 'kritikē technē(비판술)'라고 했다.(Cf. J. Ritter & K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1976, p. 1250f) 르네상스 시대의 인문주의자들은 이러한 고대의 비판 개념을 다시 불러내어 문법학(혹은 문헌학)의 주요 업무로 배당했다. 이 시대에 문법학은 모든 종류의 문헌을 검사(사정)하고 해석해야 할 과제를 가진다. 이 때문에 이 시대의 문법학자는 모든 문헌에 대한 검열관이자 재판관이었으며, 따라서 '비판자'라고 지칭되었다.(Cf. Ibid., p. 1263f)

26. 칸트는 『순수이성비판』을 '이성의 자기 인식을 위한 재판정'을 설립하기 위한 저술로 구상했다. 이 재판정에서 이성(자기 자신을 반성하기 위해 먼저 자기 자신을 비판해야 하는 것이다).(Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1971, pp. 7~8 (A XI-XII))

27. 화이트헤드(A. N. Whitehead)는 『과학과 근대세계』에서 현실적인 것을 과감하게 거부하는 것을 예술의 원초적 특징이라고 했는데, 마르쿠제는 『에로스(사랑)와 문명』에서 이를 인용하면서 그 '위대한 거부'를 현재의 지배 권력이 수행하는 불필요한 억압에 대한 저항으로 해석했다.(Cf. H. Marcuse, *Eros and Civilization*, With a New Preface by the Author, Boston: Beacon Press, 1966, p. 149f)

되어 있었다. 그런데 어떤 식으로든 인간의 개념화를 지향한다는 점에서 고전적 인문학의 비판정신은 제한적인 것일 수밖에 없다. 말하자면 고전적 인문학은 인간을 개념화하려는 자기 활동 자체에 대해서는 비판하지 않는다는 것이다. 그러나 인간의 개념화는 그것이 어떤 식이든 간에 특정한 권력의 지배담론으로 활용될 수 있는 가능성을 완전하게 차단하지 못한다. 이 때문에 인간을 개념화하는 자기 활동 자체까지 비판할 수 있는 새로운 인문학으로서의 포스트-인문학이 요구되는 것이다.

그렇다 하더라도 자기 활동에 대한 비판까지 포함하는 이 철저한 비판정신의 원천도 어디까지나 고전적인 인문학일 것이다. 비록 제한적인 것이긴 하지만 본래의 고전적 인문학에 내재되어 있던 그 비판정신은 점차 자기 활동까지 비판할 수 있을 철저한 비판정신으로 변용해왔어야 할 것이었다. 그럼에도 지금까지 그렇지 못했던 것은 아마도 그런 변용을 가로막았던 어떤 특별한 이유가 있었기 때문일 것이다. 따라서 인문학의 역사를 계보학적으로 분석하면서 그 비판정신의 변용을 가로막았던 요인들을 색출하고 제거할 때, 인간을 개념화하는 자기 활동까지도 철저하게 비판함으로써 모든 형태의 인간의 개념화에 반대하는 포스트-인문학이 가능할 것이다. 바로 이러한 점에서 포스트-인문학은 인문학 자체의 변용을 통해 우리에게 드러나는 포스트인문학의 한 양상이라고 할 수 있는 것이다.

2) 포스트인문-학: 포스트-인문학적 포스트휴먼 연구

포스트인문학의 다른 한 양상은 '포스트인문-학'이다. 이것은 말 그대로 '포스트휴먼 혹은 포스트휴머니티에 대한 연구'를 의미한다. 그런데 포스트휴먼 혹은 포스트휴머니티에 대한 연구가 고전 인문학의 차원에서 수행될 때 여러 가지 난점들을 드러낸다는 것이 확인되었기 때문에 그 연구는 포스트-인문학의 차원에서 수행되어야 할 것이다. 이러한 점에서 '포스트인문-학'은 '포스트휴먼 혹은 포스트휴머니티에 대한 포스트-인문학적 연구' 혹은 '포스트-인문학적 포스트휴먼 연구'라는 성격을 갖게 된다. 마침 '비판적 포스트휴머니즘'

의 포스트휴먼 연구들이 이 포스트인문-학의 면모를 잘 보여주고 있으므로 이 연구들을 참조하여 포스트인문-학의 대강을 그려보기로 한다.

비판적 포스트휴머니즘은 앞에서 고찰한 트랜스휴머니즘과 부정적 포스트휴머니즘 양자 모두를 비판하면서 자신의 고유한 포스트휴머니즘을 탐색한다. 요컨대 비판적 포스트휴머니즘은, 한편으로는 인간이 자신을 변형해갈 수 있다는 트랜스휴머니즘의 기본입장에 반대하지는 않지만 그 변형이 근대 서구의 특정한 가치관을 담고 있는 계몽주의적인 휴머니즘의 이념을 실현하는 쪽으로 향한다는 것에는 찬성하지 않으며, 다른 한편으로는 트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트에 대해 반성할 수 있는 시각을 열어준 부정적 포스트휴머니즘을 참조하지만 이 입장이 근대적인 휴머니즘의 가치들을 기본전제로 설정하고 포스트휴머니즘 논의에 가담한다는 점에는 반대한다.

이러한 점에서 비판적 포스트휴머니즘은 우선 계몽주의적 휴머니즘에 저항하는 ‘반-휴머니즘(anti-humanism)’을 참조한다. 계몽주의의 합리적 인간관의 불합리한 기원을 계보학적으로 폭로했던 니체(F. Nietzsche)부터 ‘인간의 죽음’을 선언한 구조주의를 넘어 그 이후의 포스트구조주의에 이르기까지 반-휴머니즘적인 사상은 ‘계몽주의’라는 근대 서구의 형이상학을 통해 구성된 ‘합리적인 존재로서의 인간’을 거부한다. 이 입장에 따르면, 계몽주의는 합리적인 인간의 반대편에 있는 ‘자연’과 ‘비서구인’을 합리적인 인간에 의한 지배와 계몽의 대상으로 설정함으로써 사실상 서구 제국주의의 세계 침략을 정당화하는 지배 담론으로 기능했다. 이러한 맥락에서 반-휴머니즘은 계몽주의가 구성한 합리적인 인간 개념을 마땅히 거부되어야 할 것으로 본 것이다.

이러한 반-휴머니즘 사상과 마찬가지로 비판적 포스트휴머니즘도 형이상학적으로 구성된 계몽주의적 인간 개념을 반성적으로 사유하는 데 초점을 맞춘다. 그러나 비판적 포스트휴머니즘은 반-휴머니즘처럼 ‘인간의 죽음’을 선언함으로써 계몽주의적 휴머니즘을 거부하는 것으로 그치는 것이 아니라 적극적으로 ‘포스트휴먼으로 되기’를 지향한다.

이와 같이 비판적 포스트휴머니즘이 적극적으로 포스트휴먼으로 되기를 지

향한다면, 그것은 적어도 표면적으로는 트랜스휴머니즘과 같은 것으로 보일 수도 있다. 그러나 비판적 휴머니즘이 상상하는 포스트휴먼 이미지들은 트랜스휴머니즘의 그것과 같은 것이 아니다. 트랜스휴머니즘이 상상하는 포스트휴먼은 계몽주의적 휴머니즘의 이념을 구현하는 이상적인 인간상을 모델로 설정하고 현재의 자신을 그 모델에 근접하도록 끊임없이 개선해가는 과정에서 이루어진 '현재의 인간보다 더 개선된 인간'이다.²⁸ 이에 반해 비판적 포스트휴머니즘이 상상하는 포스트휴먼은 비합리적인 비인간들뿐만 아니라 그들이 '야만인'이라고 부르는 비서구인들과도 개념적으로 명확하게 구별되는 합리적인 인간이 아니라 "혼합물, 이질적 요소들의 집합, 경계가 계속해서 구성되고 재구성되는 물질적-정보적 객체"²⁹와 같은 것일 수도 있다. 또한 그것은 더 이상 분리 불가능한 원자로서의 개인(individual)이 아니라 인간 행위자들 사이의, 심지어



어 인간 행위자와 비인간 행위자 사이의 경계를 넘어서서 횡단적으로 상호 연계되는 어떤 유대의 형태일 수도 있다.³⁰

구체적인 한 가지 모델을 들자면, 『감각의 논리』에서 들뢰즈가 분석사례로 채택한 프랜시스 베이컨(F. Bacon, 1909-1992)의 작품들에 등장하는 '형상적인 것'들을 떠올려 볼 수도 있을 것이다. 여기서 '형상적인 것(le figural)'은 그 어떤 것의 재현도 아닌 이미지, 그러므로 독자적으로 존재하는 이미지를 지칭한다.³¹ 통

28. 오용득, 앞의 글, 8쪽 참조.

29. K. Hayles, 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』, 허진 (역), 열린책들, 2013, 25쪽.

30. R. Braidotti, 『포스트휴먼』, 이경란 (역), 아카넷, 2015, 62쪽 이하 참조.

31. '나타내다', '표시하다'를 뜻하는 동사 *figurer*에서 파생한 형용사 *figuratif*는 거울상처럼 '어떤 외부대상을 재현한 것으로 간주되는 이미지'를 지칭하는 명사로도 사용된다. 이 형용사(명사)는 그 어근이 되는 동사의 의미를 충실하게 반영하는 것으로서, '구상적인 (것)'으로 번역하는 데 무리가 없다. 이 *figuratif*와 구별하여 '그 어떤 것의 재현도 아닌, 독자적으로 존재하는 이미지'를 지칭하기 위해 장-프랑수아 리오타르(J.-F. Lyotard)는 *figural*이라는 형용사(명사)를 창안했다. (Cf. G. Deleuze, 『감각의 논리』, 하

상적으로 사진이 외부대상의 재현이라고 한다면, 특히 사진이 발명된 이후의 회화는 그것과 다른 의미를 가져야 한다. 아마도 베이컨은 이런 맥락에서 회화가 구상적인 것이 아닌 형상적인 것을 표현하는 것이어야 함을 자신의 회화들을 통해 보여주고자 했을 것이다. 어쨌든 그의 회화들 속에 등장하는 이미지들은 “모든 통제에서 벗어나”, “모든 구상으로부터 해방되어 똑바로 일어서거나 휘고 혹은 뒤틀려져 있는”³², 그러므로 순수하게 형상적인 것이라고 할 수밖에 없다.

베이컨의 회화가 구성하고 있는 것은 인간과 동물 사이의 형태적인 상응 대신에 인간인지 동물인지 ‘구분할 수 없고 명확히 할 수 없는 영역’이다. 인간은 동물이 된다. … 이것은 인간과 동물 사이의 형태 결합이 아니라 차라리 둘 사이의 공동의 사실이다.³³

인간의 동물-되기(devenir-animal)는 『천개의 고원(Mille Plateaux)』의 10번째 고원에서 세세하게 논의되고 있는 주제지만, 위의 인용문에서 볼 수 있듯이 ‘인간과 동물의 형태결합’도 아니고, 다른 것들로부터 명확하게 구별되어 개념적으로 규정되는 ‘인간’이 다른 것들로부터 명확하게 구별되어 개념적으로 규정되는 ‘동물’로 되는 것도 아니다. 간단히 말하자면 ‘되기’는 그 어떤 것도 특정한 무엇으로 규정될 수 없는 이른바 ‘질료(적인 것)’일 수밖에 없다는 것을 나타낸다.

앞에서도 언급한 바 있듯이 아리스토텔레스의 사상에서 질료는 “그 어떤 것으로도 될 수 있지만, 지금 당장은 아무 것도 아닌 것”이다. 이러한 점에서 ‘질료’는 역시 앞에서 언급한 ‘실존’과 통하며, 같은 맥락에서 바로 위에서 언급한 ‘형상적인 것’과도 통한다. 이러한 일련의 용어들로 나타내어지고 있는 것이 바로 비판적 포스트휴머니즘이 지향하는 포스트휴먼 이미지들의 특색이라고 할 수 있을 것이다.

지금까지 고찰한 것과 같이 비판적 포스트휴머니즘의 사유는 두 방향으로

태환 (역), 민음사, 2008, 11쪽, 13쪽)

32. 위의 책, 20쪽.

33. 위의 책, 32쪽.

전개된다. 하나는 트랜스휴머니즘이나 부정적 포스트휴머니즘에 대해 비판하는 방향이고, 다른 하나는 포스트휴먼 되기를 위해 다양한 포스트휴먼 이미지들을 탐색하는 방향이다. 이 두 방향에서 비판적 포스트휴머니즘은 포스트휴먼을 어떤 식으로든 개념화하려는 태도를 비판하고 또 어떤 식으로도 개념화할 수 없는 질료적인 포스트휴먼 이미지들을 탐색한다. 이러한 점에서 비판적 포스트휴머니즘은 앞으로 우리가 더욱 심화하고 확장해가야 할 포스트인문학이 어떤 것이어야 할지를 보여주는 하나의 사례라고 할 수 있다. 요컨대 어디까지나 포스트-인문학적 차원에서 포스트휴먼에 대해 연구하는 학문으로서의 포스트인문학은 여러 가지 문화적 형성물들에서 제시된 기존의 포스트휴먼 이미지들을 평가하는 작업이나 새로운 포스트휴먼 이미지들을 상상하는 작업에서 포스트휴먼이나 포스트휴머니티를 개념적으로 규정하려는 모든 시도들에 대해 비판하는 포스트-인문학적 태도를 견지하고, 이를 통해 자신의 작업과정을 끊임없이 반성적으로 조정해갈 수 있어야 할 것이다.

IV. 나가는 말

인간의 신체적·심리적 한계들을 극복하기 위해 기술적 개입을 통한 인간 향상을 시도하고 궁극적으로 '인간보다 나은 인간'인 포스트휴먼으로 되기를 추구하는 트랜스휴머니즘의 부상은 고전적인 인문학의 난점들을 드러내는 하나의 계기일 수도 있다. 실제로 고전적 인문학이 포스트휴먼이나 포스트휴머니티와 같은 새롭고 낯선 문제들을 해명하는 데 어려움을 겪는다면, 우리는 그러한 문제들을 해명할 수 있는 새로운 인문학을 요구할 수 있다.

어떤 계기로든 새로운 인문학이 요구되는 이러한 상황에 이르러서야 비로소 우리는 고전적 인문학의 태도나 방법에 대한 반성적 검토를 하게 된다. 실제로 고전 읽기를 통해 휴머니즘적 가치를 탐색하는 고전적 인문학은 어떤 식으로든 인간의 개념화를 지향한다는 그 고유한 특성 때문에 특정한 권력의 지배 담론으로 기능할 수 있는 가능성을 내포하고 있다. 이러한 점은 새로운 인문학의 필요성을 한층 가중시킨다.

그런데 인문학이 인간에 대한 연구인 한에서는 끊임없이 변용하는 인간을 따라 그 자신도 끊임없이 변용하지 않으면 안 될 것이다. 그렇다면 우리는 어떤 새로운 인문학을 창안하려 하기보다는 인문학 자신의 변용을 촉발하는 것으로도 충분할 것이다. 그리하여 어떤 새로운 인문학이 나타난다면, 그것은 '인문학 다음의 인문학'이라는 의미에서 일단 '포스트인문학'이라고 지칭할 수 있을 것이다.

그러나 이와 같이 문자적인 의미만을 가지는 '포스트인문학'을 '포스트-인문학'과 '포스트인문-학'이라는 두 가지 양상으로 분석해보면, 거기서 우리는 미처 예상치 못한 어떤 의미들을 만나게 된다. 고전 인문학 다음의 인문학을 의미하는 포스트-인문학은 인문학 본래의 비판정신을 자신의 활동 자체까지 비판하는 철저한 비판정신으로 되살려낸 인문학으로서, 휴머니티나 포스트휴머니티를 어떻게든 개념화하려는 모든 시도에 저항할 것이다. 포스트휴먼 혹은 포스트휴머니티에 대한 연구를 의미하는 포스트인문-학은 적극적으로 '포스트휴먼 되기'를 추구하지만, 포스트-인문학의 태도나 방법에 따라 자신의 진행을 반성적으로 조정하기 때문에 어떤 식으로도 개념화할 수 없는 질료적인 포스트휴먼 이미지들을 탐색할 것이다.

이러한 점에서 포스트인문학은 최근 우리 사회에서 첨예한 하나의 쟁점으로 부상한 '차별'의 문제를 해명해갈 수 있는 한 가닥의 실마리를 제공해줄 수도 있을 것이다. 모든 종류의 차별이 성립하는 출발점은 결국 인간을 포함한 모든 존재자들을 특정한 의미로 개념화하려는 시도에 있다고 해야 할 것이다. 그러므로 모든 형태의 개념화 시도에 저항하고 질료적인 포스트휴먼 이미지들을 탐색하는 포스트인문학의 사유들은 차별 없는 세상을 만들어갈 수 있는 하나의 방향을 제시해줄 수도 있을 것이다.

참고문헌

- 김태규, 『형이상학의 역사』, 도서출판 한글, 2009.
- 안재원, 『인문의 재발견』, 논형, 2014.
- 손화철, 「인공지능 시대 인간의 자리」, 『윤리학』 제5권 제2호, 한국윤리학회, 2016, 55~80쪽.
- 오용득, 「트랜스휴머니즘의 포스트휴먼 프로젝트와 의지적 진화의 문제」, 『인문논총』 제38집, 경남대 인문과학연구소, 2015, 5~29쪽.
- 정대현 등, 『표현인문학』, 생각의 나무, 2000.
- Braidotti, R., 『포스트휴먼』, 이경란 (역), 아카넷, 2015.
- Deleuze, G., 『감각의 논리』, 하태환 (역), 민음사, 2008.
- Hayles, K., 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』, 허진 (역), 열린책들, 2013.
- Herbrechter, S., 『포스트휴머니즘 - 인간 이후의 인간에 관한 문화철학적 담론』, 김연순·김응준 (역), 성균관대출판부, 2012.
- Hukuyama, F., 『부자의 유전자 가난한 자의 유전자』, 송정화 (역), 한국경제신문, 2003.
- Sandel, M., 『생명의 윤리를 말하다』, 강명신 (역), 동녘, 2010.
- Bostrom, N., “The Transhumanist FAQ”, Version 2.1, Nick Bostrom Homepage, 2003. (www.nickbostrom.com, 2020년 9월 15일 접속)
- _____, “The future of humanity”, Nick Bostrom Homepage, 2009. (www.nickbostrom.com, 2020년 9월 15일 접속)
- _____, “Existential Risk Prevention as Global Priority”, *Global Policy*, Vol. 4, Issue 1, 2013, pp. 15~31.
- Fernández-Armesto, F., *So You Think You're Human?*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.
- Habermas, J., *The Future of Human Nature*, W. Rehg et. al. (tr.), Cambridge: Polity Press, 2003.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization, With a New Preface by the Author*, Boston: Beacon

Press, 1966.

Ritter, J. & K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Basel/
Stuttgart: Schwabe & Co, 1976.

Abstract

Posthumanstudies:

Posthumanism and the Transfiguration of Humanstudies

Oh, Yong-Deuk (Dong-A University, Lecture Professor)

Rising such unexperienced problems as the posthuman or the posthumanity, it is necessary to reflect the classical study of humanities to conceptualize the humanity anyway. Thereby if we will draw a new study of humanities, it may be called the ‘posthumanstudies’ to mean “humanstudies after humanstudies” literally. The posthumanstudies discovered in such way make their appearance in two mode: the post-humanstudies and the posthuman-studies. On the one hand, the post-humanstudies always will try to break down every attempt to define the humanity and the posthumanly conceptually, by criticizing the attitude of the classical study of humanities to conceptualize the humanity. On the other hand, the posthuman-studies will try to inquire into various posthuman images that can not to be defined conceptually, by adjusting their own course according to critical attitude of the post-humanstudies.

Keywords: Posthumanism, Classical Study of Humanities, Transfiguration, Posthumanstudies, Post-humanstudies, Posthuman-studies

논문 투고일 : 2020년 09월 22일
심사 완료일 : 2020년 10월 20일
게재 확정일 : 2020년 10월 28일