

가상적 신체화를 통한 포스트휴먼의 자기돌봄*

이원진**

연세대학교

【요약】

포스트휴머니즘의 시대, 즉 기술 문명의 발달로 비인간(non-human) 행위자가 전방위로 우리의 일상을 압박해오는 시대가 다가오고 있다. 활발한 기계들에 반해 점차 무기력에 빠져 고통 받고 있는 현대인의 상황은 새 시대에 맞는 ‘자기돌봄’을 되살릴 수 있는 종교적 대안을 절실히 요구하고 있다. 포스트휴머니즘의 시대에서 이미 사이보그화 된 인간은 자기와 타자를 명확히 구분하던 휴머니즘의 종교성에서 벗어난 새로운 존재론에 관한 종교적 성찰과 훈련이 필요하다. 이 글은 가상신체의 내러티브 등 세속화된 종교성이 갖는 자기돌봄의 새로운 가능성을 조명하면서, 몸을 통한 영혼의 수련에 대한 종교 간 동서융합적 연구가 필요하다는 시대 인식이 바야흐로 확대되고 있음을 제시한다.

주제어: 자기돌봄, 제 2의 종교개혁, 유교, 포스트휴머니즘, 비인간 행위자, 가상신체

I. 서론

이 글은 기술 문명의 발달로 비-인간(non-human) 행위자가 전방위로 우리의 일상을 압박해 오는 현실을 포스트휴머니즘으로 명명하는 학술적 흐름을 확인하고, 그로 인해 무기력에 빠져 고통 받고 있는 현대인의 상황을 진단하며 새 시대에 맞는 ‘자기

* 이 논문 또는 저서는 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5B6055825)

** 연세대학교 미래융합연구원(ICONS) X-미디어센터 연구원, jealivre@gmail.com

돌봄'을 되살릴 수 있는 종교적 대안을 탐구한다.

이 글에서 검토할 포스트휴머니즘은 중우월주의에 간혀 다른 존재를 바라보던 인간 중심주의를 해체하고, 비인간을 포함해 지구적 규모에서 일하는 행위자들을 모두 평등한 존재로 포괄하는 일원적 존재론이다. 또 각 존재들이 만물과 각자 상호적이며 무수한 방식으로 교차해 교류한다는 점에서 중층적 존재론이다. 포스트휴머니즘의 시대에서 인간은 이미 사이보그화 되었기 때문에 자기와 타자를 명확히 구분하던 휴머니즘의 종교성에서 벗어난 새로운 존재론에 관한 종교적 성찰과 훈련이 필요하다. 이런 의미에서 필자는 가상신체의 내러티브 등 세속화된 종교성이 갖는 자기돌봄의 새로운 가능성을 조명하면서, 신체적 특성에 입각해 자기돌봄을 수행해온 동양 종교의 가치가 서구에서 다시 부활하는 현상, 특히 몸을 통한 영혼의 수련에 대한 종교 간 동서융합적 연구가 진행되는 상황을 하나의 대안으로 제시한다.

글의 구성은 다음과 같다. 2장에서는 자아발견과 자아돌봄에서 모두 실패하고 있는 현대사회를 진단한다. 특히 현대 한국사회를 특징짓고 있는 무기력증을 점검한다. 헤러웨이가 말했듯 “기계는 너무 생기가 넘치고, 인간은 너무 무기력하다.” 그 결과 과학 기술은 계속해서 변성하는 반면, 인문학은 심각한 위기를 겪고 있다. 대면 접촉을 차단하는 혼족이나 언택트마케팅, 가장 내밀한 감정까지 외부로 맡겨버리는 감정대리인¹⁾이나 원톨로지스트(wantologist), 데이터에게 결정을 맡기는 데시전 포인트(decision point)²⁾ 등이 그 추세를 반영한다. 또 지구온난화나 미세먼지 등으로 지속가능성은 커녕 절멸의 위기감을 느끼고 있는 전지구적 불안도 이런 무기력을 부추긴다. 이와 함께 ‘자기돌봄’의 용어적 기원과 변천을 짚어본다. 동양의 수행 종교에서는 늘 신체성을 통한 체화된 영성을 통해 자기돌봄을 주장해 왔지만 이에 비해 상대적으로 자기돌봄의 틀이 약했던 서구에서도 ‘자기돌봄’ 개념이 미약하게나마 명맥을 이어왔음을 검토한다. 푸코 등에 의해서 시도된 서양적 ‘자기돌봄’은 신체와 정신이란 이원적 구분이 만들어 낸 ‘자기인식’의 틀이 기술문명은 발달시켰을지 모르나, 지구 문명을 위기에 빠트렸다고 비판한다. 그는 신체에 기반한 영혼의 자기돌봄으로 이 위기를 극복하자고 요청한다. 3장에서는 이렇게 인간 이후, 또는 비인간을 포함한 인간성을 고민해야 하는 시대적 요청을 반영한 철학 사조의 흐름인 ‘포스트휴머니즘’을 분석한다. 이 개념을 적극적으로 발전시킨 학자인 유발 하라리, 캐서린 헤일스와 로지 브라이도티를 통해 이들이

1) You Are My Proxy Emotion. “요즘 사람들은 자신의 어두운 감정을 드러내지 못할 뿐만 아니라 다른 사람의 슬픔도 거부하고 있다. 성인 남녀 847명을 조사한 설문에서, 40.3%가 ‘최근에 우는 사람을 보고 싫다고 느낀 적이 있다’고 답했으며, ‘어라운드(Around)’처럼 익명의 대중에게 위로받는 앱의 인기는 부정적 감정을 달리 해소할 곳 없는 서글픈 사회의 단면을 비춘다.” 김남도 외, 『트렌드코리아 2019』 (서울: 미래의 창, 2018), 291쪽.

2) decision과 data의 합성어, 위의 책, 315쪽.

주장하는 ‘포스트휴머니티스(posthumanities, 포스트인문학)’라는 새로운 인간관과 세계관을 검토할 것이다. 여기서 포스트휴먼의 ‘자기’가 갖는 신체성의 규모가 이전보다 훨씬 확장됐음을 확인한다. 새 시대에 필요한 ‘자기돌봄’과 종교성을 검토하기 위한 선행 작업이다. 4장에서는 포스트휴머니즘을 제 2의 종교개혁에 비유한 몇 개의 시론³⁾을 통해 포스트휴먼과 종교가 어떻게 결합할 수 있는지를 검토한다. 포스트휴먼의 종교성은 기존의 종교성과 다른 개념, 이른바 ‘종교 아닌 종교, 종교를 넘어선 영성’에 기반해 있다. 이를 통해 종교개념을 위시해 성(聖)과 속(俗)의 의미가 다시 물어져야 함을 강조한다. 결론에서는 2장, 3장, 4장의 소결을 결합해 사이보그적 가상의 확장된 신체성 속에서 성숙 개념의 가로지르기 실험이 성공할 가능성을 묻는다. 특히 발달된 기술에 힘입어 인간이 바야흐로 가상적 신체성을 통한 체화된 영성까지 추구한다면 이는 현대사회가 목도하고 있는 인간의 무기력과 끝모를 불안감을 잠재울 대안이 될 수 있음을 제시한다.

II. ‘자기돌봄’은 무엇이며 왜 무너졌나

1. 현대인의 무기력과 현실도피

“기계는 너무 활발하고 인간은 너무 무기력하다”

(도나 해러웨이의 ‘사이보그 선언문’)

해러웨이가 일찍이 진단했듯 인간은 기계에 비해 갈수록 더욱 무기력해지고 있다. 특히 현대 한국사회를 특징짓고 있는 우울증을 포함한 무기력증이 도를 넘었다. 당장 대한민국 사회만 봐도 가장 활발해야 할 청춘인 20대는 이전 세대와 비교를 불허할 정도로 막강한 능력과 스펙을 쌓아왔지만 자부심을 느끼기는커녕 스스로를 자학하고 있다. 무엇보다 사용하는 언어에도 이런 생각이 묻어난다. ‘험생’(험오스러운 생), ‘노답’(답이 없는 사람), ‘이생망’(이번 생애는 망했다)부터 ‘쓰레기’까지 자신을 냉소하는 듯한 단어가 해마다 새로이 등장한다.⁴⁾ 이런 20대 청년들의 세대는 ‘심리적 마조히즘’

3) 장윤재, 「포스트휴먼 시대에 종교를 말하다」, 『기독교사상』712(서울: 대한기독교서회, 2018); 박일준, 「포스트휴먼 시대의 신학」, 『신학과 세계』85(서울: 감리교신학대학교, 2016); 이창익, 「인간이 된 기계와 기계가 된 신: 종교, 인공지능, 포스트휴머니즘」, 『종교문화비평』31(서울: 한국종교문화연구소, 2017)

4) 〈험생·이생망 등 청년들의 자기 비하 언어〉, 《월간중앙》, 2019년 4월호, 제214면.

에 가깝다. 《개벽신문》이 발표한 2019년 신조어 용례에 따르면 ‘엄근진(진지충)’, ‘이생망’, ‘인싸-아싸’(인사이다-아웃사이다), ‘죽고 싶지만 떡볶이는 먹고 싶어’, ‘하마터면 열심히 살 뻔했다’, ‘헬조선’, ‘혐오’, ‘혐로’, ‘빼박캔트’, ‘툼곡웁늪’(폭풍눈물) 등이 지난 한 해 사용빈도가 가장 높았던 단어다.⁵⁾ 열심히 노력하는 사람을 조롱하고 무기력을 당연시하는 좌절감이 공통적으로 배어 있다. 청년들은 끝 모를 불황 안에서 돈 못 버는 자신과 돈 잘 버는 부모 세대를 비교하는데 부모로부터 자신이 누려온 경제적 풍요를 이어갈 수 없다는 불안감에 시달리며 자신을 ‘잉여’로 인식한다.

이들은 결과적으로 현실에서 잠시 도피하는 재미를 추구한다. ‘소확행’(소소하지만 확실한 행복), ‘탕진잼’(갓고 있는 돈을 탕진해서라도 즐기는 재미) 등의 용어가 그 심리를 반영한다. 어려서부터 무한경쟁에 시달리며 위축돼 온 ‘자기’는 꼭 필요한 경우가 아니면 인간적 대면 접촉을 피하고자 한다. 그 결과 나타나는 주요 정서적 특징이 ‘혼-족(族)’ 형태다. 비혼, 1인 방송, 1인 미디어(VR), 안물안궁(안 물었어-안 궁금해), TMI(Too Much Information), N포 세대, 언택트(Untact, 비대면접촉) 마케팅 등이 이 심리를 반영한다. 이 경향은 자기 자신에 대한 감정, 결정마저 위임하는 극단적 무력감을 낳는다. 김난도는 데이터에게 결정을 맡기는 데시전 포인트(decision point), 감정대리인(You Are My Proxy Emotion) 등의 용어를 새로운 트렌드로 제시했다. 감정노동이라는 용어를 만든 사회학자 엘리 러셀 혹실드는 “구글을 통한 대리모에서 내가 진짜 뭘 원하는지를 대신 알아주는 ‘원톨로지스트(wantologist)’까지 사생활이 아웃소싱되고 있다”⁶⁾고 말한다.

하지만 ‘혼-족(族)’의 또 다른 특징은 다른 형태의 연결성이다. 누구의 간섭과 개입도 원하지 않기 때문에 혼술, 혼밥, 혼커, 혼코노(코인노래방), 혼호(호텔), 혼여(여행) 하지만, 태생적으로 디지털노마드기 때문에 혼자 하는 일을 인스타그램 등 SNS에 올려 타인과의 접속욕망을 가상적으로 해소한다. 직접 스타벅스에 가는 게 아니라 유튜브에서 스타벅스 ASMR(가상노이즈)을 듣고, 도서관에 가는 대신 집에서 다른 공시생이 중계하는 브이로그 유튜브를 틀어놓고 가상-스터디를 한다.

필자는 여기서 해답을 찾을 수 있다고 생각한다. 청년세대의 특징을 절대적 무기력이라고 단정하기는 이르다. 실제로 『90년생이 온다』 등의 책에서는 90년생 이후 세대의 특징인 맥락 없는 이야기에 열광하며, 회사와 제품에는 솔직함을 요구하고, 조직의 구성원으로서든 소비자로서든 호구가 되기를 거부하는 당당함을 긍정적 특성을 내세운다. 그들은 적어도 여태까지와 다른 식의 연결접속을 원하고 있다. 그들은 기술문명이 전방위로

5) <다른 동학, 새로운 천도교를 위한 질문 찾기>, 《월간 개벽신문》 80호, 2018년 12월호, 제7면.

6) 혹실드, 엘리 러셀, *The Outsourced Self*, 류현 옮김, 『나를 빌려드립니다』(서울: 이매진, 2013), 15쪽.

근접해 모든 사생활과 일상을 압박하는 현실에서 인간과 대면접촉을 통해 받았던 상처와 좌절을 다른 방식으로 해소할 수 있다고 느낀다. 특히 비인간(non-human, 컴퓨터, 휴대폰)과의 접촉으로 인간과의 접촉을 대체하려는 건 전형적인 사이보그적 특성이다. 현대인 특히 청년 세대의 무기력은 다른 타입의 지적 생명체가 ‘인간’이라는 경계를 넘어 등장하는 새로운 현장에서 기존의 상징과 가치를 그대로 강요하는 사회에 대한 체념적 반응이라고 볼 수 있다. 기술은 세밀한 근접성으로 나를 압박하고 있는데, 나를 개념 짓고 있는 어떤 고착된 틀은 지극히 서구 근대적-인간중심주의적 산물이기 때문이다. 이런 점에서 현대인의 무기력은 서구 과학 기술의 발전을 통해 새로운 존재의 형상을 획득하는 과정에서 나오는 일시적 무기력이라 정의할 수 있다. 결국 근대 사회발전을 주도해온 기존 현실의 가치관에 응전하면서도 새로운 과학기술 현실체로 인해 증강된 신체 즉 사이보그로 살아가는 현대인들은 이 무기력을 극복할 새로운 인간관이 절실히 필요하다고 할 수 있다.

2. 자기돌봄이란 무엇인가: 푸코와 슈스터만의 자기돌봄과 몸미학

위에서 살펴봤듯 현대인의 자기돌봄이 무너졌고 그 이유는 ‘자기’의 의미가 보다 확장적으로 사용되고 있기 때문이라고 가정한다면 필자가 사용하는 ‘자기돌봄’이란 용어가 어디서부터 기원했는지를 먼저 밝힐 필요가 있다. 동양적 수행 종교의 특성은 신체성을 통해 체화된 자기돌봄을 계속 주장해 왔다.⁷⁾ 이에 비해 상대적으로 자기돌봄의 틀이 약했던 서구 근대적 의미에서 ‘자기돌봄’ 개념이 어떻게 명맥을 이어왔는지를 점검해야 한다. 서양에서 자기돌봄의 특성은 그리스 이후 특히 데카르트의 인식론 이후 한동안 실종됐다가 푸코에 이르러서 다시 복구된다. 『주체의 해석학』⁸⁾, 『비판이란 무엇인가: 자기수양』⁹⁾ 등에서 자기돌봄(그리스어: epimeleia heautou)의 계보를 따져간 푸코에 따르면 “그리스·로마 문화에서 자기 인식은 자기 돌봄의 결과로 나타났다. 자기 인식은 근대사회에 이르러서야 비로소 기본원리로 구성된 것이다.” 특히 기원전 5세기부터 기원후 5세기에 이르기까지, 다시 말해 철학의 탄생 시기부터 기독교 금욕주의에 이르는 시기는 서양사에서 자기 돌봄이 매우 풍성했던 때다. 푸코는 자기 돌봄이 강조된 이 시기의 철학을 ‘자기의 테크놀로지’ 또는 ‘영혼의 훈련(exercices spirituels)’, ‘자

7) 사실 자기수양의 전통이 면면히 이어져왔던 동양조차 서구 근대적 학문의 영향력 아래서 서양 인식론의 렌즈로 분석되다보니 그 본래의 풍성이 꺾여버린 측면이 있다.

8) 푸코, 미셸, *Hermeneutique du sujet*, 심세광 옮김, 『주체의 해석학』(서울: 동문선, 2007)

9) 푸코, 미셸, 심세광 옮김, 『비판이란 무엇인가: 자기수양』(서울: 동녘, 2016)

기 전회(transformation de soi) 등으로 부른다. 여기서 푸코가 말하는 자기 돌봄의 주체는 결코 한 순간에 완성되는 게 아니라 끊임없이 자기를 분석하면서 또 연마하면서 정립해나가는 건축적 주체다. 이런 점에서 강한 수양적 색채를 띤다. 푸코에 따르면 그러나 서양사상사에서 자기배려의 정언이 소거된 순간은 결정적으로 데카르트에 의해서다. 데카르트는 진실에 접근 가능한 것은 오직 인식이라며 영성(spirituality)을 소거해버렸다. 본래 자기배려의 전통은 진실의 준비로서 영성을 제기했는데 말이다. 푸코가 정의하는 영성은 “주체가 진실에 접근하기 위해 자기 자신에게 변형을 가하는데 필요한 탐구, 실천, 경험”이다. 한마디로 진실에 접근하기 위해 치루어야 할 대가다. 주체는 연애술(eros)나 자기수련(askesis)을 통해 자기를 변형시키지 않고서는 진실에 접근할 수 없다. 하지만 진실에 접근하는 것은 오직 인식이라는 데카르트에 의해 서양은 자기돌봄의 전통을 버리고 ‘자기인식’의 근대로 접어들게 된다. 지식은 더 이상 현자가 도달해야 할 완결지점이 될 수 없으며 지식은 그 생산자와는 독립적으로 축적되는 대상이 된 것이다. 데카르트 이후로 자기돌봄은 아련한 전통으로 사라져 버린다. 푸코는 이렇게 서구 역사에서 자기돌봄이 사라지면서 자기돌봄과 정치의 결합가능성, 즉 영혼 돌봄의 정치적 가능성이 사라졌음을 고발한다. 서구식 근대의 가치관을 받아들여 사는 현대인은 따라서 좋은 삶의 추구를 개인에 따라 상대적으로 선택하는 것이라 믿고 영혼을 돌보는 일 역시 지극히 사적이라고 받아들인다. 그러나 고대 그리스인들은 좋은 삶의 추구를 공적이고 객관적인 것으로 봤다. 개인 뿐 아니라 공적으로 ‘영혼의 좋은 상태’를 만들기 위해 끊임없이 서로 묻는 자기돌봄의 공동체였던 것이다.

사실 푸코가 자기돌봄과 같은 의미로 사용하는 또 다른 용어인 ‘자기의 테크놀로지’란 단어는 많이 낯설다. 오늘날 우리가 하고 있는 일련의 철학행위를 기술이라고 할 수 있을까. 오늘날이야 자기계발의 담론이 팽배하며 ‘자기사용법’이라는 단어까지 등장한 시대지만 고대 그리스에서 자기기술이란 단어는 매우 이례적이고 낯설게 느껴지게 분명하다. 그런데 사실 플라톤에 따르면 기술(techne)과 앎(episteme)은 원래 같은 것이었다. 그 중에서도 기술(techne)은 참으로 아는 것이다. 그래서 실제로 만들어내고 구현해낼 줄 아는 사람이 진짜 장인이고 기술자다. 예를 들어 가죽쟁이는 실제로 지갑을 만들 수 있어야 한다. 자기의 테크놀로지란 자기를 아는 것. 영혼이 좋은 상태에 있는 자기를 끊임없이 새로 만들어낼 줄 아는 사람을 말한다. 앎의 기술은 그런데 몸과 영혼을 다루는데 둘 다 적용됐다. 고대 그리스에서 항해사의 항해 기술(kybernētikē)과 의사의 의료 기술은 아주 빈번하게 서로 비교됐는데, 양자 모두 이론적 지식이 필요하고, 그 지식이 유용하려면 일정한 실천적 훈련, 연습이 필요했다는 점 때문이다. 또 기술의 일반 규칙은 물론 개별적 상황 고유의 특수한 여건도 고려해야 했기 때문이다. 다시 말하면 기술이 사용될 카이로스(kairos) 즉 상황과 시기를 고려하는 것을 뜻한다.

카이로스라 부르는 최적의 시기(適期)는 그리스 사유에서 인식론적, 도덕적, 기술적 관점에서 언제나 중요한 역할을 담당했는데, 그 적기는 몸으로 느끼며 직감으로 안다. 신체적인 것이었다. 내 신체의 가려움을 남이 알 수 없듯 그 적기를 갈구하는 갈증은 남이 알 수 없는 내면의 가려움이고 그것이 끊어졌을 때의 즐거움도 내면의 신체적, 정신적 즐거움이다.

푸코는 고대 ‘자기 자신을 돌봐야 한다’는 원리의 최초의 철학적 사명은 플라톤이 쓴 대화편 『알키비아데스』에서 찾는다. 학습 또는 실천의 반복에서 비롯되는 경험이 심신에 축적되면서 변화를 일으킨다. 이 자기돌봄은 민법이나 종교적 의무에서 개인에게 강제된 것이 아니라 개인이 스스로 자신을 돌보는 일을 선택하고 자주적으로 결정한 것이었다. 자기돌봄의 일환인 금욕(askesis)은 개인이 자기 자신에게 부과하는 일종의 실존의 선택, 삶의 방식의 선택이었다. 고대인이 믿은 것은 자기 영혼의 구원도 아니고 사후 영생도 아니었다. 그들은 자기 자신의 삶을 예술 작품으로 만들기 위해서 금욕했다. 개인은 실존의 미학을 위해 이런 삶의 방식을 선택한다. 우리가 돌봐야 할 가장 중요한 예술 작품, 미학적 가치와 테크닉을 적용해야 할 가장 중요한 영역은 다름 아닌 자기 자신, 자신의 삶, 자신의 실존이라는 관념이었다. 요컨대 자기는 예술 작품이고, 자기는 만들어야 하고 자기 앞에 놓인 예술 작품이다. 자기는 하나의 자기 자신의 창조물이다. 푸코의 ‘자기’는 관계이지 현실이 아니다. 자기는 계속해서 변화하고 빠져나가는 자기다. 그 자기와의 관계가 또다시 자기다. 그러므로 이 변화되는 자기와의 관계를 구축하는 것이 바로 삶이고 기술이다. 푸코는 이런 식으로 데카르트가 나눠놓은 신체와 정신의 이원론적 자기인식이란 근대적 전통을 비판하며 신체에 기반한 영혼의 자기돌봄으로 잃어버린 계보를 찾아나선다.

미국 미학철학자 리처드 슈스터먼은 그의 책 『삶의 미학』에서 푸코의 신체적 돌봄을 한층 더 발전시킨 관점을 제시한다.¹⁰⁾ 그가 제시하는 몸미학(somaesthetics)은 ‘soma’와 ‘aesthetics’의 합성어로 몸에 관한 체화된 철학을 설명하기 위한 용어다. body가 아닌 soma를 번역어로 선택한 이유는 단지 살과 뼈로 구성되는 물질적인 몸보다는 살아 있고 지각력 있는 몸을 강조하기 위해서다. 슈스터먼은 이 책에서 “모든 사람은 그 자신의 몸이라고 불리는 사원을 짓는 자다”고 말한다. 그는 분명 푸코의 계보를 잇고 있지만 푸코가 얘기했던 몸의 실천은 긍정하되, 푸코가 쾌락주의를 통해 행했던 방식은 과도한 몸의 수행을 통해 왜곡될 수 있음을 경고한다. 그는 그래서 성에 대한 사회적 억압 즉 일종의 육체에 대한 억압을 수행적으로 교정할 수 있는, 푸코와는 다른 길을 모색한다. 그는 신체에 대한 경시와 오해를 풀고 몸이 철학적 관심과 긴밀한 연관을

10) 리처드 슈스터먼, *Performing Live*, 허정선·김진엽 옮김, 『삶의 미학』(서울: 이학사, 2012)

갖는다는 신체미학을 제안해 철학의 본래적 역할인 삶의 기술을 회복하겠다는 포부를 내비친다. 이 점에서 그는 확실히 서양적 몸 수양학의 계보를 잇고 있다. 몸 미학은 감각적 인식의 위치 훈련이자 창의적인 자기 꾸미기로서 개인의 몸의 사용에 대한 연구지만 신체적 돌봄을 구축하거나 향상시킬 수 있는 지식, 대화, 그리고 원리까지도 포함한다. 우리가 몸에 반대하는 철학적 편견을 뒤로 하고 단순히 자기인식, 올바른 행동, 행복에 대한 철학의 중심 목표를 되찾는다면, 몸 철학의 가치는 명백해진다. 예를 들어 우리는 평소 호흡하고 있다는 사실을 좀처럼 알아차리지 못한다. 특히 온라인으로 스마트폰으로 SNS, 게임을 하거나 긴급메일에 대응할 때 우리가 무호흡증(breathlessness)에 시달린다는 것을 알지 못한다. 하지만 호흡의 리듬과 깊이는 우리의 생애에 대해 매우 신속하고 신뢰할만한 증거를 제공한다. 또 긴장을 초래하는 만성적 근육수축도 일종의 습관처럼 굳어져 있다. 그러나 자각하기 어려워서 그렇지, 일단 몸의 잘못된 기능을 분명히 파악하고 나면 수정될 가능성은 무한하다. 이렇게 자기를 아는 것(자기인식)이 철학의 주된 목적이라면 신체적 차원의 자기돌봄(somatic care)이 무시돼서는 안 된다는 게 슈스터만의 논지다. 신체는 인간이 살아가는데 가장 기초적인 매체기 때문이다. 몸 미학은 몸의 외적 형태나 재현이 아니라 몸의 생생한 경험에 관심이 있다. 몸 미학은 스쳐가는 감정이나 몸가짐에 통찰력을 제공한다.

몸미학은 몸의 배려(somatic care)를 구축하거나 개선할 수 있는 지식, 담론, 실천, 그리고 신체훈련(bodily disciplines)에 기여한다. 몸 미학이 제안하는 보완된 철학의 길은 우리 몸에 대한 개선된 지침을 통해 감각의 실행을 바로잡는 것이다. 슈스터만에 따르면 소크라테스 이래로 철학은 신체적 질병을 과실의 주된 원인으로 지목했지만 그 치유에 대해서는 무심했다. 요가나 명상 같이 호흡이나 몸의 에너지 흐름에 주의를 기울이는 고대 아시아 실천, 알렉산더 기법, 펠덴크라이스 요법 등은 감각의 신체적 기능을 회복해 우리를 건강하게 해줄 것이다. 체화된 생물체로서 우리는 신체를 통해서만 행할 수 있다. 신체적 경험을 탐구하고 연마하면서 우리는 비로소 바른 행동을 할 수 있다. 슈스터만은 푸코를 따라 권유학과 디오게네스의 엄격한 신체훈련을 옹호한다. 디오게네스는 “고결한 행위를 위한 끊임없는 운동을 통해 활동의 안전한 자유를 확신하는 지각이 형성돼야 한다”고 믿었다. 순수한 사유의 기쁨과 자극은 몸의 감지의 개선과 훈련을 통해 강화되며 더욱 예민하게 향유될 수 있다. 그래서 몸 미학은 자기 배려를 다루는 윤리학의 핵심을 이룬다. 오늘날 몸에 대한 이론이 매우 다양하게 확산되지만 슈스터만은 이를 생체정치학과 치료법 등을 연결하는 체계적 장 안에 통합하는 구조적 포괄 체계가 필요하다고 강조한다.

요약하자면 비록 서구에서 주류를 이루지 못했지만 몸 미학을 제창한 푸코와 슈스터만의 자기돌봄은 매일 매순간 달라지는 자기를 관찰하는 게 핵심이다. 이 개념은 이

후 시대의 변화에 맞춰 계속 변화했다. 특히 신체와 정신이란 이원적 구분에 대한 푸코식의 포스트모더니즘적 해체는 서양의 기술문명이 발달됨과 함께 지구 문명이 위기에 처하면서 더욱 더 거세져 포스트휴머니즘을 태동시키게 된다. 이런 관점에서 체화된 인지를 주장하는 현대 인지과학자 프란시스코 바렐라와 에반 톰슨의 자가생성적, 자가조직적 자기는 자기를 재설정하고 그에 맞는 ‘자기돌봄’을 행해야 한다고 주장한다. 이른바 자기의 존재론이 새롭게 정의되고 있는 것이다.

Ⅲ. 포스트휴먼으로서 ‘자기’의 새로운 발견

1. 새로운 존재론으로서의 포스트휴머니즘

3장에서는 과학기술의 발전으로 계속 변화하고 있는 새로운 신체와 그에 따른 인간성을 고민해야 하는 시대적 요청을 반영한 철학 사조인 ‘포스트휴머니즘’을 분석한다. 특히 이 개념을 적극적으로 발전시킨 세 학자 즉 유발 하라리, 캐서린 헤일스와 로지 브라이도티를 통해 포스트휴먼과 포스트휴머니티즈(포스트인문학) 논의를 검토할 것이다. 이는 새로운 시대에 포스트휴먼에 걸맞는 종교성을 알아보기 위한 선행 작업이다.

유발 하라리는 『호모데우스』에서 신을 통해 다른 비인간을 모두 섬멸해버린 인간이 이제는 신까지 버리려고 하는 징후를 고발한다.¹¹⁾ “포스트모더니즘의 시대에선 기계는 스스로 학습능력을 갖추고, 인간을 둘러싸고 인간을 소외시킬 수도 있는 절대적 위치를 점해가고 있다”고 하면서다. 그는 인간의 중심으로 본 빅 히스토리를 전개한다.

태초의 애니미즘의 시대에서는 모든 비인간 주인공들이 신의 자리에서 함께 화려한 경극을 펼쳤다. 우주를 알록달록 하게 분장한 배우 즉 코끼리와 딱갈나무, 악어와 강, 산과 개구리, 유령과 요정, 천사와 악마들이 거대한 우주 경극에서 배역을 하나씩 맡아 서로 직접 소통했다. 인간은 순록, 무화과나무, 구름, 바위에서 뭔가 얻고자 했다면 그들에게 직접 말을 걸었다.

하지만 인간이 7만 년 전 농업혁명을 통해 비인간(특히 동식물)을 괄호 안에 넣어버

11) 하라리, 유발, *Homo Deus*, 김명주 옮김, 『호모데우스』(서울: 김영사, 2017)

리고 이를 착취하면서 경극의 시대는 마감했다. 유신론적 세계에 들어서면서 인간을 제외한 비인간-존재자들은 말을 잃었다. 인간이 애니미즘 각본을 고쳐, 우주를 주요 등장인물과 대화가 인간과 신 단 둘 뿐인 황량한 희곡으로 바꾸었기 때문이다. 천사와 악마처럼 무사히 살아남지 못한 나머지 정령(모든 동식물과 자연현상)은 소리 없는 장식으로 변했다. 신, 뮤즈, 요정으로 바글거리던 외부 우주가 텅 빈 공간이 됐다. 이후 300년 전 과학기술혁명(기계)을 매개로 증강된 인간은 인간만이 오로지 신과 단독 대화를 할 수 있다고 자신했다. 이제 자본을 등에 업고, 기계와 결합하며 사이보그로 강화된 인간은 더욱 더 증강돼(트랜스휴먼) 아예 신을 버리고, 영생과 불멸을 통해 호모 데우스로 거듭나기를 꿈꾼다.¹²⁾ 하라리는 포스트휴먼이라는 말 대신 호모데우스(신이 된 인간)이라는 말을 쓰지만 포스트휴먼 사상가들과 같은 선상에서 인간중심주의의 문제점을 고발한다. 모든 것에서 인간이 최중심이 됐다. 오늘날 휴머니스트는 인간의 감정이 미적 가치의 유일한 원천이라고 믿는다. 경제학에서 휴머니즘은 “고객은 항상 옳다”고, 윤리학에서 휴머니즘은 “좋게 느껴지면 하라”는 모토를, 미학에서의 휴머니즘은 “아름다움은 보는 이의 눈에 달려있다”고 외친다. 교육학에서의 휴머니즘은 “스스로 생각하라”고, 정치학에서 휴머니즘은 “유권자가 제일 잘 안다”고 역설한다. 이런 휴머니즘의 극단에 선 호모데우스 즉 증강인간은 이제 하위인간을 핍박할 텐데 그 범위는 기존의 역사가 자행한 폭력보다 더 황폐하고 끔찍할 수도 있다.

반면, 철학자 로지 브라이도티는 그녀의 저서 『포스트휴먼』¹³⁾에서 인간이 아니라 비인간에 방점을 찍고서 출발한다. 그동안 인간이 상대화, 타자화하며 지배의 대상으로 삼았던 비인간(동식물, 지구, 소수자)들은 이제 곳곳에서 새로운 주체성을 드러내고 있다. 휴머니즘의 시대에 견고한 인간중심주의가 싹텃음은 분명하나, 그 인간은 서구와 백인을 중심으로 한 특정 상위계급의 인간이었다. 틈새에서 존재로 인정받지 못한 비인간(동식물, 지구, 특정계급을 제외한 많은 인간 즉 여성, 노예, 식민국가의 민족들)은 핍박을 당해야 했다. 그 결과 각종 광우병, 조류독감 등의 동물성 감염병, 유전자 조작에 의한 기형탄생, 지구온난화, 인류세, 환경 파괴 등이 인간의 안위를 위협하고 절멸을 부추기고 있다. 물론 특정 인간만을 중심으로 한 근대성에 대한 반란으로 하위인간(the subhuman) 이자 서발턴(the subaltern)¹⁴⁾이던 소수자들은 흑인해방, 탈식민운동, 민족 해방, 페미

12) “원시시대 사냥꾼은 사바나에 나가면 야생 황소의 도움을 구했고, 황소는 사냥꾼에게 뭔가를 요구했다. 고대 농부는 자신이 키우는 젖소들이 젖을 많이 생산하기를 바라며 하늘의 위대한 신에게 도움을 청했다. 현재 네슬라 회사 연구개발부서에서 일하는 흰 실험용 가운을 입은 직원은 유제품 생산을 늘리려고 유전학을 연구한다. 유전자는 그 대가로 아무것도 요구하지 않는다.”, 위의 책, 138쪽.

13) 본고에서 포스트휴먼, 포스트휴머니즘, 포스트휴머니티즈 등 용어들은 특히 로지 브라이도티의 용례를 따랐다. 그는 인간 이후 인류가 성립해나갈 인간상을 포스트휴먼이라 불렀고, 그 인간의 학문을 포스트휴머니티즈(posthumanities) 즉 포스트인문학으로 규정했다. ‘포스트휴먼’이란 말 자체는 케서린 헤일스가 먼저 썼으나, 브라이도티에 의해 의미가 확장되기 때문이다.

니즘, 소수자 해방 등의 운동을 시작했다. 그러나 이 운동 역시 나와 남을 구분짓고 나의 상승을 꾀했다는 점에서 모순적이었다. 결국엔 이 운동은 자신이 비판하고 극복하고자 했던 휴머니즘적 이상을 옹호하는 입장으로 되돌아오기 일쑤였다.¹⁵⁾ 이런 점에서 브루노 라투르¹⁶⁾의 말처럼 “우리는 한 번도 근대인이었던 적이 없다.” 이제 지구는 완전히 다른 근대성을 추구하고 있다. 브라이도티의 포스트휴머니즘은 기존의 포스트모더니즘처럼 주체의 권력을 고발하는 해체하는 게 목적이 아니라, 인간행위자와 비인간행위자의 횡단적 상호관계를 주목하고 실천한다는 점에서 거대한 일원론적 존재론이다.

하라리와 브라이도티, 두 학자의 이론을 정합해볼 때 현대인의 무기력은 어쩌면 휴머니즘 시대에 지나치게 비대해져 오만했던 인간이 다시 작아진 상태에 대한 상대적 무기력이다. 동시에 스스로를 쓰레기 또는 잉여라고 비하하는 심리적 습성은 휴머니즘적 잣대가 지워왔던 덕의 개념 즉 성실성, 생산성 등을 갖추지 못했다는 죄책감에서 비롯된다. 휴머니즘적 잣대에서의 근대적 덕은 프로테스탄티즘에 근거한 근면성, 성실성이었고, 이는 무한경쟁의 자본주의 사회에서 돈을 벌며 생계와 가계를 유지할 능력과 동치되곤 했다. 이런 죄책감에 더해 기술적 근접성으로 인해 우리로 하여금 이전에는 알지 못했고 알 필요도 없었던 자세한 정보와 지나친 공감을 요구하는 타자들이 계속해서 몰려들고 있다. 인간 이외의 비인간들이 마구 개입하는 현실이 되다보니, 우리는 스마트폰 중독¹⁷⁾, 컴퓨터 중독, 가상현실 중독에서 나타나듯 비인간행위자와 훨씬 더 교감한다. 혼족(族) 형태의 확산은 인간이 교감하고 교류하는 대상이 꼭 사람이 아니게 된다는 의미다. 그렇다면 그 비인간행위자와의 교감에서도 혐오와 폭력성이 드러날 것인가. 인간중심주의가 갖고 있던 독성은 이제 비인간이 인간의 영역에 더 근접해 접근해오면서 도리어 인간 내부로 그 폐악의 범위를 좁히고 있다. 특정 종족, 특정 계급, 특정 가족, 특정 개인 중심주의로 시야를 좁히고 고착되고 있다. 타인은 피로와 불안의 대상이 됐고, 이에 혐오로 맞대응한다. 이런 시대에 인류가 자기를 발견하고 돌본다는 것은, 매우 색다른 상황에 처해있는 인류를 먼저 발견하는 작업부터 선행돼야 한다. 포

14) 서발턴(subaltern)은 식민지적 삶과 여성, 흑인 등 인종적, 국가적으로 이중적 하위인류에 처한 자를 지칭한다.

15) 브라이도티, 로지, *The Posthuman*, 이경란 옮김, 『포스트휴먼』(서울: 아카넷, 2015), 40쪽.

16) 브루노 라투르는 인간/비인간의 구분이 선명해지면 그 틈으로 수많은 하이브리드(잡종)가 증식한다고 말한다. 인간이라 인정할 수 없지만 인간 내부로 잠식해 들어오는 것이 있고, 인간이지만 인간 외부로 확산해 가는 것이 있다. 브루노 라투르, *We Have Never Been Modern*, 홍철기 옮김, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』(서울: 갈무리, 2009)

17) 세리 터클은 그녀의 저서 『외로워지는 사람들(Alone Together)』에서 우리가 홀로족이 되어가는 이유는 간섭받고 싶지 않아서라고 밝힌다. 그러나 세리 터클은 이후 『대화를 잃어버린 사람들』에서 전자기기를 금지하고 대화를 위한 성소(聖所)를 만들자고 제안한다.

스트휴먼의 자아관념은 기존의 자아관념과 다르고, 그들이 추구하는 불멸성은 기존의 불멸성과 다르다. 다른 불멸성 관념은 다른 양태의 종교와 신을 생성한다. 포스트휴먼은 자연스럽게 포스트갯(post-god)이나 포스트릴리전(post-religion)을 소환한다.

2. 포스트휴먼의 특징: 자기-신체성의 확대

포스트휴먼에 대해 마지막으로 검토할 이론가는 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』를 통해 브라이도티보다 앞서 포스트휴먼 개념을 제시하고 다진 디지털인문학의 창시자 캐서린 헤일스다.¹⁸⁾ 그녀는 인간이 탈신체화를 통해 몸을 벗어버리고 컴퓨터에 영혼을 탑재할 가능성을 타진한 한스 모라벡의 『마음의 아이들』을 비판하면서 이 책을 시작한다. 모라벡과 같은 트랜스휴머니스트는 인간의 허약한 인간 육체를 버리고 더 나은 기계로 대체하려 하며 유발 하라리가 얘기한 21세기의 새로운 과제 즉 불멸, 행복, 신성을 확보하는 목표를 향해 매진한다. 하지만 헤일스가 보기에 인간의 초월성을 추구하는 극단적 탈신체화의 판타지는 디스토피아적이며 불길하다. 정신업로딩(다운로딩이라고 하지 않고 업로딩이라고 하는 이유는 신성을 추구하는 상향적 욕망을 반영하기 때문이다)으로 대변되는 그들의 탈신체화는 정신과 육체를 이분법적으로 구분하며 이성적 정신을 절대시하던 과거 휴머니즘 전통을 고스란히 답습할 뿐이다. 휴머니즘의 영육이원론과 주객이원론을 전용해 인간이 슈퍼휴먼에 이를 때까지 휴머니즘을 답습하고 고착화한다.

헤일스는 탈신체화 대신 새롭게 신체화한 우리의 육체에 다시 주목해야 한다고 주장한다. 또 그렇게 육체를 버리지 않고 돌보는 ‘사이보그 존재론’을 다시 쓰면서 후기 자본주의 사회의 하위계급(the subaltern)을 끌어안는 담론으로 만들어가고자 한다. 그는 동성애자였던 컴퓨터의 아버지 앨런 튜링이 ‘사유’와 ‘예측’이라고 하는 인간의 정신적-종교적 기능을 기계화(튜링테스트)하며, 지식인과 사제를 모두 기계로 대체하고자 했다는 사실에 주목한다. 캐서린 헤일스가 보기에 ‘튜링테스트 기계’는 가상적 신체다. 튜링은 개인의 기호에 불과한 성정체성을 일방적으로 매도하고 자기와 다른 소수자를 차별해온 휴머니즘의 표상적인 인간 대신 차별과 편견 없는 기계를 발명해 인간 불평등의 문제를 해결하고자 했다. 그가 추구한 것은 영혼의 민주화였으나 컴퓨터라는 몸을 통해 그 민주화를 사유한 것이다. 튜링이 기계화된 신체를 통해 보여준 것은 인간은 마음만을 통해 단독으로 사유를 성취하지 않고 주변 사물과 환경과의 상호작용

18) 헤일스, 캐서린, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 허진 옮김, 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가?』(서울: 열린책들, 2013)

즉 신체를 통해 마음을 얻는다는 사실이다.

근대 인간은 그 개별성을 몸이라는 경계를 통해 파악했다. 이제 신체의 경계를 넘어 네트워크와 페어링을 통해 연결된 중층적-자기(multiple selves)로서의 포스트휴먼은 그 정체성을 단순한 몸이 아니라 “정보패턴의 흐름”으로 확보하고 구성한다. 우리는 인지적 페어링(cognitive pairing)을 통해 우리 삶에서 당면한 문제풀기를 시도한다. 포스트휴먼의 핵심은 비생물적 요소가 인간을 정의해왔던 신체라는 경계 안으로 들어오고 있다는 사실에 있는 게 아니라 오히려 주체성이 완전히 새롭게 구성되는 방식에 있다. 네트워크라는 가상세계를 통해 연결된 주체는 단순 정위의 사유들이 제공하는 장소성¹⁹⁾을 넘어 무장소성의 다중적이고 민주적인 정체성을 갖는다. 미디어를 통해 확장된 인간 몸의 주체가 인식하는 세상은 “체화된 세상 혹은 신체에 들어와 있는 세상(embodied world)”이다. 여기서 우리가 사이보그의 정체성을 갖는 것은 곧 외부의 타자를 우리의 존재 안으로 환대(hospitality)한다는 의미다. 이렇게 해서 그녀에게 포스트휴먼은 인간(the human)의 범주에 속하지 못했던 차원 즉 인간-아님(the non-human), 비인간(the inhuman), 반인간(the anti-human)까지 포괄해 인간과 더불어 사유하는 모든 운동을 의미한다. 이 비인간 범주에는 신, 동물, 장애인, 난민, 범죄자, 기형인, 정신이상자, 로봇 등이 들어간다. 인간 범주는 휴머니즘이라는 이름으로 끊임없는 비인간의 제거, 배제, 정화, 개량을 통해 이뤄졌는데, 이제 마지막으로 신을 삭제할 단계에 와 있다. 하지만 케서린 헤일스는 인공지능을 인간을 대체하거나 인간과 경쟁하는 사물이 아니라 모든 사물에 마음을 장착하는 과정, 마음이 모든 사물에 스며드는 과정으로 보려 한다. ‘인간-기술 공생자(human technology symboints)로서의 인간은 그저 “자연적으로 태어난 사이보그”라는 점에서만 그들과 다를 뿐 특별한 우위를 갖고 있지 않다. 포스트휴먼으로서의 우리는 사실 이렇게 중층적 자기 신체를 다시 주목하면서 휴머니즘이 그간 신체를 분절해 마음으로부터 소외시켜온 방식을 바로잡을 수 있는 절호의 기회를 맞고 있는 것이다. 헤일스의 새로운 신체는 사실 브라이도티가 말하고자 하는 거대한 일원론적 존재론의 세계까지 확장될 수 있을 것이다. 헤일스는 맥루헌의 ‘미디어의 이해-인간의 확장’에 등장하는 개념을 따라, 정보매체를 통해 확장된 신체는 주체가 세계를 바라보고 인식하는 방식과 정체성의 변화를 동반하고, 그 변화는 다시금 다른 감각이나 확장된 신체

19) 박일준, 「포스트휴먼 시대의 신학」, 『신학과 세계』85(서울: 감리교신학대학교, 2016), 205쪽: “인간이 정신과 육체가 균형을 이루며 하나의 통일체로 존재한다는 가정은 철학자 화이트헤드의 용어를 빌리면 단순정위이론(theory of simple location)에 근거한다. 즉 한 존재는 하나의 시공간 이외의 다른 곳을 존재하지 않는다는 가정이다. 인터넷으로 연결된 가상세계를 살아가는 현 인류는 어느 특정한 시공간에 딱히 존재한다기보다는 여러 연결된 시공간에 동시적으로 중첩적으로 존재하며 살아간다. 연결돼(connected) 다중적으로 존재하는 우리 시대의 인간은 뉴턴 물리학의 절대 시간과 공간에 존재하는 인간과 다른 삶을 산다.”

기관들에 대해 새로운 비율과 균형을 요구한다고 주장한다.

헤일스 그리고 그의 이론을 잇는 브라이도티에 있어 포스트휴머니티즈(포스트인문학)란 인문학이 과학기술 앞에서 갈수록 무력해져가는 전통적 휴머니즘을 조망하면서 묵시적 종말론의 입장을 부추기는 대신 기술발전이 보여주는 구성물로서 새로운 신체를 긍정적으로 조명하고 “새로운 주체”로 만들어갈 가능성을 모색하자는 액티비즘이다. 그들에 따르면 신체는 변이할 수 있는 능력이며 다른 신체와 결합해 존재하는 능력이 증감하는 영향적 관계에서 생겨나는 복수적 흐름이며 변화하는 힘 그 자체다.

IV. 포스트인문 종교학: 확장된 신체로 만드는 ‘자기²⁰⁾’라는 작품과 그 내러티브

1. 포스트휴먼의 종교: 종교에서의 비종교성 강화

4장에서는 포스트휴머니즘을 제 2의 종교개혁에 비유하며 종교에 연관해 논한 장운재(2018)와 이창익(2018)의 논문을 통해 위에서 검토한 포스트휴먼이 갖는 종교적 의미를 검토한다. 특히 사이보그화 된 포스트휴먼에게서도 고전적 신체성을 여전히 중시하는 헤일스의 이론을 바탕으로 새롭게 ‘체화’된 종교성 또는 새로운 영성이 어떻게 가능할지를 탐색한다. 포스트휴머니티즈(post-humanities, 포스트인문학)가 지향하는 종교성은 기존의 종교성 개념에서 탈피하고 있으며 ‘종교 아닌 종교, 종교를 넘어선 영성’을 추구하는 시대적 분위기를 반영한다. 필자는 이 개념이 푸코가 서양사상사에서 다시 되살린 그리스-로마시대의 ‘자기돌봄’의 원래적 의미에 가깝다고 주장한다. 가상적 신체에 수행과 자기전회의 개념을 아로새기며 종교성은 물론 성과 속의 의미가 전반적으로 재검토되고 있는 것이다.

브라이도티는 인공지능 분야의 발전으로 도래하는 포스트휴먼 시대는 “인간 행위자와 비인간 행위자 둘 다와 맺는 상호작용의 기본 신조를 지구행성적 규모로 다시 생각”하도록 유도한다는 점에서 신학적-종교철학적 성찰을 요청한다고 말한다.²¹⁾ 그녀

20) ‘자기(self)’는 동서양 모두에서 많이 쓰이는 개념이라 매우 외연이 넓으나, 본고에서 필자는 이 개념을 서양적 자기와 동양적 위기(爲己)의 개념 모두에서 쓰는 ‘신체성을 포함하고 있는 자기’에 한정해 사용하려 한다. 이런 신체성을 포함한 자기개념은 뒤이어 케서린 헤일스가 중층적-자기(multiple selves), ‘인간-기술 공생자(human technology symbionts)’로서의 인간을 표현해내기에 적절한 기초개념을 제공하기 때문이다. 헤일스는 신체의 경계를 넘어 네트워크화 된 ‘자기’의 주체성이 완전히 새롭게 구성되는 방식을 강조하고 있다.

는 한 몸을 이루고 있는 지구적 생명 전체성의 회복을 통해 치유와 수행으로서의 영성을 강조한다. 장운재는 이런 관점에서 “500년 만에 종교개혁이 일어나야 한다면 그것은 포스트휴머니즘이 될 것이다”는 도발적인 주장을 한다. 그에 따르면 인간이 만물을 바꿀 수 있다는 종교개혁 시대의 새로운 인간 이해는 침묵과 굴종의 삶을 살던 중세인들을 계몽주의와 종교개혁으로 인도했다. 그랬던 휴머니즘이 이제는 위기에 처했다. 인간중심적이고 종차별적인 오만한 휴머니즘은 종차별주의(specism)²²⁾의 시선으로 지구 전체에 독소를 뿜어내고 있다. 이창익(2018)은 “포스트휴머니즘이란 인간 현상을 횡단해 넘어가며 인간의 새로운 존재 형식들과 융합해가는 모습이므로, 현대과학기술에 대한 성찰에 소홀했던 포스트모더니즘과 달리 과학기술의 성과와 가능성을 적극적으로 인문학적 담론에 끌어들인다”고 분석한다. 이제 종교적 관점에서 가장 흥미로운 곳은 첨단 기술자들이 용감한 신흥 종교들을 우려내고 있는 실리콘밸리라는 전망이 나온다. 휴먼을 넘어 생명을 사유하고, 휴먼의 권리를 넘어 생명의 권리를 옹호하며 근대 휴머니즘이 가진 인간중심주의의 오만함을 넘어 인간과 기계와 전체 세계의 관계를 근원적으로 다시 생각할 때가 도래한 것이다.

예를 들어 우리가 향후 나의 정신을 업로드 한 인공로봇으로 살아갈 때 우리가 습관적으로 말해온 ‘부활’은 다른 의미를 띠게 될 것인가. 개별 인간의 두뇌가 완전히 기계 속으로 다운로드 되거나 복제된다면 종교가 추구했던 윤회 또는 환생이 재현된다고 말할 수 있을까. 기술에 우호적인 트랜스휴머니즘은 ‘허약한’ 인간의 육체를 ‘더 나은’ 기계로 대체하려 하지만 진정한 포스트휴머니즘은 정복의 충동을 다시 불태우는 게 아니라 겸손을 배우는 데 있다. 휴먼의 어원이 된 라틴어 후무스(humus)는 ‘퇴비’라는 뜻과 ‘겸손’이란 뜻을 동시에 갖고 있다. 도나 해러웨이는 퇴비(compost)로서의 생태적 휴먼의 의미를 되살리고자 한다. 진정한 포스트휴머니티즈(포스트인문학)는 인간이 아닌 모든 존재를 타자화해 사라지게 했던 인간중심주의와 종 우월주의를 버리고 땅과 지구와 자연이 공생하는 생태계의 일원으로서 새로 태어난 인간의 세계관이다. 포스트휴먼의 일원론적 존재론에서는 인간뿐 아니라 삼라만상이 하느님의 몸이다. 모든 생명 가운데 생명의 근원(life of all life)으로 전재하는 하느님을 보는 것이다.²³⁾ 이제 지구라는 신체는 우리 외의 타자를 요청한다. 그 타자는 단지 다른 인간을 넘어 비인간까지를 모두 포괄한다.

브라이도티는 『포스트휴먼』에서 ‘디지털 돌봄’이란 개념을 제시하는 시바 만다야와

21) 로지 브라이도티, 위의 책, 13-14쪽.

22) 『동물해방』의 저자 피터 싱어 교수는 종차별주의(specism)라는 용어를 정의하면서 “모든 생명은 소중하며 다른 동물의 생명을 하찮게 여기는 태도인 극복해야 다른 동물보다 나은 존재임을 스스로 입증할 수 있을 것”이라고 비판했다.

23) 장운재, 위 논문, 41쪽.

미즈 마리아(Shiva and Mies)의 이론을 대안으로 제시한다. 이들은 생명을 유지시키는 영성의 중요성 즉 생명의 신성함에 대한 공경, 살아있는 모든 것에 대해 깊은 존경을 강조하기 때문이다. 전체론의 관점에서 시바와 미즈는 ‘세계의 재주술화’를 요청하고 그간 잔인하게 접속이 끊어졌던 것들이 대지를 통해 치유되기를 요청한다. 시바 같은 생태학적 포스트휴머니스트들은 선진자본주의의 대안으로 강력한 환경운동 즉 비서구적 네오휴머니즘에 기반한 환경운동을 제안한다. 브라이도티 자신도 그간의 휴머니즘은 종교와 시민권을 각각 사적인 믿음 체계와 공적 정치로 이분화하고 여성을 사적 영역과 종교의 영역에 가두고 공적 영역(세속 영역)에서 사실상 여성들을 배제시켰다고 비판하며, 근대 종교의 폭력성을 고발한다. 포스트휴머니즘은 인간의 범주에 포함되지 못한 존재론적 범주들, 즉 소수자와 연대하기 혹은 보다 적극적으로 ‘소수자-되기’를 도모하는 기획이다. 그녀는 동물-되기, 지구-되기, 기계-되기를 계속 제안하며 성/속을 나누는 이분법을 없애야 한다고 주장한다. 즉 우리의 일상적 삶에 성스러움의 차원을 회복하는 일이 무엇보다 중요하다는 것이다. 포스트휴먼 시대는 종교가 극복되거나 사라지는 시대가 아니라 오히려 ‘세속화’가 극복되는 시대, 오히려 세속화의 역설이 발생하는 시대다.²⁴⁾

실제 성(聖)/속(俗)의 이분법을 정확히 나눴던 종교 형식도 시대 변화에 따라 새로워지고 있다. 분절된 종교를 넘어선 종교적 영성의 회복이 무엇보다 중요해졌기 때문이다. 전체 인구에서 종교인구의 비중이 50%를 하회하는 시대가 개막된 원년인 2015년을 중심으로 탈종교 현상은 점차 강화되고 있다. 그러나 이런 탈종교화 현상은 천주교의 냉담교인이나 기독교의 가나안 교인처럼 신앙인으로서의 자기인식을 버리지는 않으면서 특정 교단이나 교회에 속하지 않는 종교인들이 많아진 것으로도 설명할 수 있다. 또 유사종교(아미/덕후/유투브)로의 유입 등까지 범위를 넓혀볼 때 한국인의 종교성 총량은 감퇴한 게 아니라는 분석도 있다.²⁵⁾ 비교종교학자 슈피겔버그는 동서양 종교가 활발하게 교류하는 과정에서 나타난 새로운 종교성을 묘사하기 위해 ‘종교 없는 종교’(the religion of no religion)란 용어를 쓴다. 전통 종교라 간주되던 영역 바깥에서 일어나는 종교성의 구

24) 브라이도티, 앞의 책, 49-50쪽. 브라이도티는 ‘생기적 힘(vital force)’을 조에(zoe)로 코드화한다. 생명은 인간이라는 한 종이 다른 종에 대해 배타적으로 소유한 것 혹은 양도할 수 없는 권리로 코드화하거나 수립된 것으로 신성화되기는커녕, 상호작용적 과정, 결말이 열린 과정이다. 생명의 물질에 대한 이런 생기론적 접근은 인간에 할당된 생명이었던 비오스와 조에라고 알려진 더 넓은 부분의 범위인 동물과 인간 아닌 생명 사이 경계를 뒤흔든다. 생명 자체의 역동적이고 자기조직적 구조인 조에는 종위계를 허문다. 도나 해러웨이는 ‘동반종(companion species)’ 개념에서 말하듯 우리가 배제해왔던 비인간은 역사적으로 종을 횡단하는 감정적 친족 관계를 수립해왔다고 말한다. 우리는 우리 시대의 비인간 동물의 복잡성과 동물과 인간의 근접성에 어울리는 재현 체계를 고민해야 한다.

25) 성해영은 이를 미국의 종교학자 슈피겔버그(F. Spiegelberg)가 제안한 ‘종교를 넘어선 종교, 종교가 아닌 종교’(the religion of no religion)라고 지적한다. 성해영, 「무종교의 종교(Religion of no Religion) 개념과 새로운 종교성」 『종교와 문화』32(서울: 서울대학교 종교문제연구소, 2017), 28쪽.

현으로 ‘영적이지만 종교적이지는 않은’(SBNR, Spiritual But Not Religious)이란 말까지 등장했다. 이제 제도화된 종교 바깥에서 추구하는 영적 갈망은 형이상학적이고 초월적 진리를 개인의 내면에서 발견하고자 하는 시도로 구현된다. 내면적이고 일상적인 영성으로 삶의 상처를 어루만지고 치유하려는 열망은 최근 법륜스님과 혜민스님의 저서와 유튜브 등의 ‘힐링’ 내러티브로 나타난다.

2. 자기-신체화가 중요해지는 종교성

그간 신체와 분리된 것으로 취급됐던 성(聖)을 떠나 내 신체가 위치한 속(俗)을 긍정하려는 이런 종교적 변화는 철학자 바렐라와 마투라나가 『몸의 인지과학』에서 동양철학을 재발견해야 한다고 강조한 맥락과 맞닿는다. 그들에 따르면 현대 분자생물학에서 거둔 놀라운 과학적 진보는 물질이 자기조직적(자기생성적)이란 사실을 가르쳐줬다. 또 물질이 구조적으로 관계적이며 다양한 환경과 연계돼 있다고 덧붙인다.²⁶⁾ 이런 통찰은 지능적 생기성(intelligent vitality)나 자기조직적 능력이 인간 개체의 자아 내부에 있는 피드백 루프에만 한정된 게 아니라 모든 생명물질에 있는 힘이라고 정의하도록 한다. 그들은 이런 점에서 특히 동양적 불교전통을 재발견은 제 2의 르네상스로 유럽의 르네상스 시기에 그리스 사상의 재발견만큼이나 서양문화사에서 중요한 의미를 갖게 될 것이라고 예언한다. 인도 전통에서 철학은 결코 순수추상적 작업이 아니라 지식을 얻는 특정한 수련법(명상법)과 연결돼 있고 특히 불교전통에서 집중(止, mindfulness)은 근본적인 것이다. 집중이란 마음이 체화된 경험변형에 항상 현전하고 있는 것이고 집중은 마음을 추상적 이론에서 끌어내 경험 그 자체의 상황으로 되돌아가게 한다. 이런 수행법에선 마음에 대한 기술과 해석이 실제 사용과 분리되지 않아 각 개인이 여러 상황에서 어떻게 마음을 조정해야 할지를 알려준다. 현재 지구촌의 통합과 비서양적 전통의 증가하는 영향력을 통해 서양 종교가 사실은 문화적 구성물이었으며, 그동안 다른 전통에 대한 이해를 심각하게 방해해왔음을 확인할 수 있다. 예를 들어 호흡은 가장 단순하지만 항상 존재하는 신체적 활동이다. 라틴어 spiritus는 본디 호흡(그리스어pneuma)에서 유래됐듯, 영성은 본디 물질적인 육체를 움직이는 비물질적 차원의 원리와 연결돼 있다. 이런 마음챙김의 수행, 현상학, 과학이 각각 인간 활동의 체화된 표현이라면 이제는 이 사이공간의 수렴이 중요하다.²⁷⁾ 불교는 태생이 탈중심적이므로 전지구적이므로 순환적이고 환류적인 확산을 보이고 있다. 인류는 근대 과학을 빙자해 이를 인종적 위계와

26) 바렐라, 프란시스코 외, *The Embodied Mind*, 석봉래 옮김, 『몸의 인지과학』(서울: 김영사, 2013)

27) 바렐라 외, 위의 책, 60-76쪽.

문명의 우열로 대체했다. 그 가운데 신체는 어떤 하나의 정체성 아래 속박됐고, 박제됐다. 근현대인의 무기력은 이 박제된 정체성으로부터 생겨나므로 다시 활기찬 신체를 회복해야 한다. 바야흐로 국적, 시민권, 거주권 등 정치적 정체성 뿐 아니라 종교나 생태 등 초월적 세계와의 연결망 회복이 요구되는 시대다. 인도 출신 사상이 두아라는 종교적 초월성은 토착적 일상이라는 전통 사회와 만나 체화된 영성의 형태로 나타나야 한다고 얘기한다. 종교적 명상은 확실히 신체보다는 마음이나 정신에 더 관여하지만 신체적 요소가 전적으로 배제된 명상은 가능하지 않다.²⁸⁾

프래그마티즘 미학자인 리처드 슈스터먼 역시 앞의 책 『삶의 미학』에서 명상에 기반한 동양적 수양학의 전통을 받아들여야 한다고 주문했다. 몸을 통한 영혼의 수련에 대한 동서융합적 연구가 필요하다는 시대 인식이 바야흐로 확대되고 있는 것이다. 이는 특히 서구적 근대를 통해 성(聖)이 탈신체화 된 현상을 바로잡으려는 흐름이다. 마침 현대 뇌과학과 신경과학의 발달로 인해 명상의 효과가 과학적으로 검증되면서 이런 동서 융합연구가 더욱 활성화되고 있다. 최근 미국의 철학자 에반 톰슨(Evan Thompson, 1962~)이 바렐라와 함께 2017년에 출판한 『각성, 꿈, 그리고 존재』²⁹⁾ 역시 체화된 인지에 바탕한 자기 돌봄을 말하고 있다. 여기서 그는 “우리가 새로운 종류의 자기돌봄을 성취하고자 한다면 명상전통과 인지과학은 이런 성취를 위한 노력에 열정적이면서도 열린 자세로 서로에게 도전해야 한다”고 강조한다. 불교 등 수많은 동양 종교는 다양한 형태의 수양 전통을 천 년 간 발전시켜 왔다. 반면 서양의 뇌과학 전통은 기껏해야 100년을 넘지 않았지만 마음 기능의 분류방식과 자각의 본질에 대한 설명을 명쾌하게 해내며 과학의 총아로 주목받고 있다. 마음을 학습하고 훈련하면 조금씩 뇌를 바꿀 수 있다는 자기 돌봄 개념이 천년전통의 동양적 수양학과 백년 전통의 서양적 뇌과학과 만나 더욱 더 강화되기를 바란다는 것이다.

하지만 이미 인간은 예전에 우리가 알던 인간의 자기-신체성이 아니다. 기계가 인간의 몸 속으로 들어와 인간을 보완·향상시키며 인간은 서서히 기계가 되고 있다. 이와 달리 기계가 인간의 몸 밖에서 인간을 대체할 때 기계는 서서히 인간이 된다. 기존의 신체가 가상의 신체성으로 확장할 수 있는 가능성이 점점 커지고 있기에 영성은 기술 발달과 함께 이제 바야흐로 가상적 신체성을 통한 영성의 추구도 설계해야 한다. 캐서린 헤일스는 발제된 신체와 전자 환경에서 재현된 신체는 그 둘을 연결하는 기술을 통해 하나가 되기 때문에 이 정체성이 너무나 복잡하게 얽혀서 더 이상 인간 주체와 유

28) 〈요가와 쿵푸가 만나면 세상이 바뀐다: 프라센지트 두아라와의 대화〉, 《프레시안》, 2015년 9월 1일자, <http://www.pressian.com/news/article/?no=129379#09T0>

29) 톰슨, 에반, *Waking, Dreaming, Being*, 이성동·이은영 옮김, 『각성, 꿈, 그리고 존재』(서울: 씨아이알, 2017)

의미하게 분리될 수 없다고 말한다. 이 정보와 물질의 피드백 루프가 얹혀있는 가상성이란 물질적 대상을 정보 패턴으로 해석할 수 있게 하는 문화적 개념이다. 본인이 화자이며 동시에 영문학자인 중층적 정체성을 갖고 있는 헤일스는 서로 다른 문화적 산물-즉 문학과 과학 등의 상호관계를 인정하는 것이 얼마나 중요한지를 들려준다. 그녀는 이런 작업을 통해 그간 문학텍스트만을 통해 혹은 과학담론만을 통해 추적한 정보가 어떻게 신체를 잃어왔는가를, 따라서 사이보그는 어떻게 문화적 아이콘이면서 동시에 기술적 인공물로 창조됐는지를 적나라하게 드러낸다. 과학적 업적과 달리 문학텍스트는 개념변화나 기술 혁신에 관련한 복잡한 문화사회적 쟁점을 드러낼 수 있는 훌륭한 도구다. 이것이야말로 우리 스스로 ‘신체화된 말’을 통해 ‘신체화된 세상’을 살아가는 ‘신체화된 존재’로 자기를 이해하는 한 방법이다.

그녀는 1960년대 미디어철학자 마셜 맥루한이 기술적 인공기관인 매체가 인간을 어떻게 변화시키는지를 생각해낸 사실을 기억한다. 맥루한에 따르면 인간은 환경에서 스트레스를 받으면 내면 깊숙이 틀어박혀서 세계와 자아를 단절시킨다. 이것을 자가절단(auto-amputation)이라고 부른다. 내면 깊숙이 틀어박히고 나면 이를 보완해 인공기관으로서의 신체를 다시 세상으로 내보내는 기술 확장이 쉬워지고 필요해진다. 맥루한은 이렇게 전자 매체가 인간을 광범위하게 재구성해 본성까지 바꾼다고 생각했다. 오늘날의 포스트휴먼은 맥루한의 예언처럼 지능을 가진 기계와 짝을 이루는데 그 결합이 너무 다면적이고 강력해 정보 회로를 유의미하게 구분하는 게 불가능하고 이는 의미작용을 이해하고 신체적으로 경험하는 방식도 변화시킨다. 먼 미래에 인공지능의 발달은 백남준이 텔레비전을 보통 사람들과 전혀 다른 방식으로 작품에 들여온 것처럼 인공지능을 전혀 다른 방식을 들여오는 상황을 만들 것이고, 이 시점을 대비해 인공지능과의 공생, 공진화를 위한 학습이 필요하다.

헤일스에 의하면 일견 정보기술이 강조되면 ‘패턴/임의성’이 부각되고 ‘현존/부재’가 뒤로 물러나는 것처럼 보이는 게 당연하다. 현존/부재에서 패턴/임의성으로 바뀌는 변화는 바로 그 신체화 된 경험과 물질적 상태 때문에 일상생활의 경험에 깊이 뿌리박힌다. 한쪽이 강조될수록 다른 쪽은 덜 중요하게 여겨진다. 그러나 패턴과 현존이 서로를 강화하고 지지할 수 있다면 전혀 다른 해석이 등장한다. 정보는 그것이 물질적 개체로 이 세상에 존재하게 만들어주는 신체화 없이 존재할 수 없다. 신체화는 항상 특정한 위치에 구체적으로 예화 되어야 하기 때문이다. 우리는 앞으로 점점 더 신체화된 가상성으로 만드는 환경에서 살고 일하고 놀 것이다. 우리가 이런 현실에 가장 건설적으로 개입하는 방법은 패턴과 현존을 대립적인 게 아니라 보완적으로 보고, 그 변환의 과정을 내러티브로 만들어 수많은 문화영역을 확장시키는 것이다. 결국 데이터가 인간화되고 주체성은 컴퓨터화 되면서, 둘의 공생적 결합이 내러티브를 낳을 것이다.

인간이 컴퓨터를 만들듯 컴퓨터 역시 인간을 만들고 있다. 이렇게 힘과 데이터 흐름의 복합장 안에서 물질은 정보 코드에 의해 추동되며 주체성은 확장된 관계적 자아가 된다. 여기서 정보 코드들은 자신의 사회적, 정신적, 생태적 환경과 여러 방식으로 상호 작용한다.

그렇다면 가상적 신체를 통해 현대사회가 지금 겪고 있는 무기력과 끝 모를 불안감을 없앨 대안적 ‘종교 없는 종교성’은 무엇인가. 필자는 동양적 전통 속에 무구히 흘러왔던 체화에 바탕한 신체수련법과 명상, 정신과 신체를 분리했던 서양 근대에 대항해 나온 푸코 등 포스트모더니즘 경향이 미미하게나마 발전시켜온 서양적 자기돌봄의 계보, 그 두 갈래의 전통이 서로 대화하는 과정에서 그 해답을 찾을 수 있을 것이라고 기대한다. 특히 개인적으로는 분산종교(diffused religion)의 성격을 지녀왔던 유교가 현대에 접합될 잠재력이 매우 높은 종교라고 생각한다. 영적인 가능성을 추구하지만 종교의 독점적 권한을 갖고 있지 않으며, 평신도와 사제의 구분이 없기 때문에 구속적이지 않았던 유교가 그간 제도적 규율 등으로 왜곡된 측면을 현대사회에 맞게 재조정하고, 일상적 몸이 누구나 추구해야 할 보편적 성인(聖人)을 매일 어떻게 구축해나갈 수 있는지에 대한 위기지학(爲己之學)의 방법론적 설계를 더욱 부각하는 방향으로 재조명해 볼 수 있을 것이다. 유교, 보다 구체적으로 조선성리학적 관점에서 현대의 포스트휴먼 논의를 어떻게 연결 지을 수 있을지에 대한 자세한 연구는 차후로 남겨두지만 성리학은 천인합일(天人合一), 내외무간(內外無間) 등의 중층-다층구조로 소우주와 대우주를 일원론적으로 파악하고 있으므로 포스트인문학이 오늘날 탈피하고자 하는 서구 근대의 이분법적 구도를 이미 넘어서 있다고 할 수 있다. 바로 이 점 때문에 성리학은 종교를 넘어서는 영성을 훈련하는 데도 아주 적합한 ‘자기돌봄’의 개념들을 제공할 수 있다. 이은선은 미국철학자 도나 해러웨이가 기계와 인간의 복합체인 ‘사이보그’야말로 해방적인 소수자의 존재양식이 돼야 한다고 점을 인용한 후, “하이테크놀로지의 시대에 맞춰 소수자들이 더 사이보그화 될수록 몸의 외부에서 가해지는 ‘몸의 정치’에 덜 종속적이 될 것”이라는 점을 강조한다.³⁰⁾ 그러면서 해러웨이가 주장하는 정신/육체, 인간/기계, 자연/문화 등 이분법에 대한 강력한 대항담론으로 세계 안의 내재성으로의 인간의 초월을 얘기하는 유교를 제시한다. 특히 유교의 자연인본주의는 몸을 하늘의 도로 만들려는 관점을 통해 우리의 몸을 인식과 가치의 기초로 보려는 입장을 견지하고 있다는 점을 지목한다. 이런 점에서 인간의 일상적 행위를 통해 거룩에 이르는 수련을 강조한 유교적 영성은 영육이원론에 근거한 금욕주의 형태의 신학을 보완할 강력한 대안이 될 수 있다. 성리학이 어떤 점에서 구체적으로 포스트휴먼의 종교성으로 적합한지에 대한 고찰은 이 논문의 범위를 벗어

30) 이은선, 「유교적 몸의 수행과 페미니즘」 『유교사상연구』14(서울: 한국유교학회, 2000)

나는 것이기에 차후 연구로 남겨두고자 한다. 다만 인공지능이나 사이버네틱스로 변형되고 있는 현대인의 신체가 서양의 자기돌봄 개념 및 동양의 자기돌봄의 전통과 만나서 대화하며 새로운 내러티브를 쓸 가능성이 있음을 타진하는 것으로 마무리하고자 한다.

V. 결론

한국 아이돌 방탄소년단(BTS)의 노래 〈러브 유어셀프(Love Yourself)〉는 자기를 사랑하라는 메시지로 전 세계를 들썩이게 하고 있다. 하지만 이들이 말하는 ‘자기’는 더 이상 휴머니즘의 시대에서 말하는 자기가 아니다. 그렇다면 우리가 사랑하고 돌봐야 할 자기란 누구일까를 묻지 않을 수 없다. 휴머니즘을 넘어 포스트휴머니즘 시대를 살고 있는 우리의 신체는 동식물과도 교감해야 함은 물론 기계로 확장되어 있다. 사이보그화 된 우리 자신은 비록 마주하긴 낯설지만 거부할 수 없는 ‘자기’이기 때문이다. 의식수준은 아직 근대 휴머니즘에 머물러 있으나, 몸은 이미 빠르게 포스트휴먼으로 진입하고 있는 이 괴리감을 극복해 무기력에서 회복되기 위해서라도, 오늘날 포스트휴먼의 종교성과 자기돌봄이 무엇인지를 분석해봐야 한다.

우리는 현재 기술적으로 매개된 세상을 위해 새롭고 정치적이며 윤리적인 행위를 발견해야 하는 긴급성과 다른 한편으로 기존의 무력한 정신적 습관 사이에서 형성되는 긴장 사이에서 살고 있다. 예를 들어 우리는 기술적으로 매개돼 훨씬 확장된 사이보그다. 스마트폰과 컴퓨터로 인해 우리는 수시로 SNS를 확인할 수 있다. 그러나 외면-내면으로 자신을 압박하는 미덕은 여전히 휴머니즘의 질서에 얽매어 있다. 예를 들어 근면성이 시간당 생산성으로 환치되는 식인데, 이런 불일치에서 생겨나는 현대인의 압박감과 무기력, 불안 증세는 더욱 심각해진다.

우리는 확장된 사이보그로서 새로운 주체성을 확립하고 그에 맞는 포스트휴먼으로서의 덕을 재정의 할 필요가 있다. 만약 우리가 기술적으로 이렇게 근접하게 확장된 타자성을 받아들일 준비가 돼 있지 않다면 지속가능성을 넘어 절멸의 위기감을 느끼고 있는 전지구적 불안은 혐오 정치를 점점 더 부채질 할 것이다. 예를 들어 앞으로 뇌를 코드로 접속해 기억이나 생각을 다운받거나 자아나 주체를 통째로 옮기는 일들이 생긴다면 나는 누구이며, 나를 어떻게 돌볼 것인가는 더욱 중요해질 것이다.

과거에는 장대한 우주적 계획이 인간의 삶에 의미를 부여했다면 휴머니즘은 이를 뒤집어 인간의 경험이 우주에 의미를 부여하도록 했다. 인간은 내적 경험으로 인생의

의미뿐만 아니라 우주 전체의 의미를 끌어냈다. 하라리에 따르면 이제 새 시대에 등장한 기술-종교는 알고리즘과 유전자로 우주를 구원하겠다고 설득하고 있다. 예를 들어 나노기술과 재생의학이 80세를 새로운 50세로 만들고, 생명공학이 맞춤 아기를 탄생시킨다면 새로운 자기돌봄은 절실히 된다. 포스트휴먼 시대는 종교가 극복되거나 사라지는 게 아니라, 오히려 '세속화(secularization)'돼서 귀환할 것이다. 유전공학, 환경과학, 신경학 등 여타의 과학이 추동한 한 현재의 과학혁명에 자기-주체에 대한 기존의 정의를 위협하며, 우리로 하여금 휴머니즘적 과거가 밟았던 전철로 되돌아가는 대신 포스트휴먼으로서 적극적이고 긍정적으로 도약해 우리 시대의 복잡성과 역설 안으로 들어갈 것을 권하고 있다. 다른 종과 횡단적으로 대화하고, 가상적 신체를 통한 기계와의 긍정적 내러티브를 작성하는 동서융합적 체화된 영성의 수행법이 그 길 위에 놓여있다.

참고문헌

- 김난도 외, 『트렌드 코리아 2019』, 서울: 미래의 창, 2018.
- 〈다른 동학, 새로운 천도교를 위한 질문 찾기〉, 《월간 개혁신문》 80호, 2018년 12월호.
- 라투르, 브루노, *We Have Never Been Modern*, 홍철기 옮김, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 서울: 갈무리, 2009.
- 로지, 브라이도티, *The Posthuman*, 이경란 옮김, 『포스트휴먼』, 서울: 아카넷, 2015.
- 리처드, 슈스터만, *Performing Live*, 허정선·김진엽 옮김 『삶의 미학』, 서울: 이학사, 2012.
- 미셸, 푸코, 심세광 옮김, 『비판이란 무엇인가: 자기수양』, 서울: 동녘, 2016.
- 미셸, 푸코, *Hermeneutique du sujet*, 심세광 옮김, 『주체의 해석학』, 서울: 동문선, 2007.
- 바렐라, 프란시스코 외, *The Embodied Mind*, 석봉래 옮김, 『몸의 인지과학』, 서울: 김영사, 2013.
- 박일준, 「포스트휴먼 시대의 신학」 『신학과 세계』 85(서울: 감리교신학대학교, 2016)
- 성해영, 「무종교의 종교(Religion of no Religion) 개념과 새로운 종교성」 『종교와 문화』 32(서울: 서울대학교 종교문제연구소, 2017)
- 세리, 터클, *Alone Together*, 이은주 옮김, 『외로워지는 사람들』, 서울: 청림출판, 2012.
- 세리, 터클, *Reclaiming Conversation*, 황소연 옮김, 『대화를 잃어버린 사람들』, 서울: 민음사, 2018.

- 에반, 톰슨, *Waking, Dreaming, Being*, 이성동 · 이은영 옮김, 『각성, 꿈, 그리고 존재』, 서울: 씨아이알, 2017.
- 〈요가와 쿵푸가 만나면 세상이 바뀐다: 프라센지트 두아라와의 대화〉, 《프레시안》, 2015년 9월 1일자, <http://www.pressian.com/news/article/?no=129379#09T0>
- 유발, 하라리, *Homo Deus*, 김명주 옮김, 『호모데우스』, 서울: 김영사, 2017.
- 이은선, 「유교적 몸의 수행과 페미니즘」 『유교사상연구』14(서울: 한국유교학회, 2000)
- 이창익, 「인간이 된 기계와 기계가 된 신: 종교, 인공지능, 포스트휴머니즘」 『종교문화비평』31(서울: 한국종교문화연구소, 2017)
- 엘리 러셀, 혹실드, *The Outsourced Self*, 류현 옮김, 『나를 빌려드립니다』, 서울: 이매진, 2013.
- 장운재, 「포스트휴먼 시대에 종교를 말하다」 『기독교사상』712(서울: 대한기독교서회, 2018)
- 케서린, 헤일스, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, 허진 옮김, 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가?』, 서울: 열린책들, 2013.
- 〈협생 · 이생망 등 청년들의 자기 비하 언어〉, 《월간중앙》, 2019년 4월호.

원고접수일: 2019년 6월 23일 / 심사일: 2019년 7월 8일 / 게재확정일: 2019년 7월 20일

연구자 소개: 이원진

- ① 전공: 조선성리학(퇴계학) / 소속과 지위: 연세대학교 미래융합연구원(ICONS) X-미디어센터 연구원
 - ② 관심영역: 도상학, 동서비교철학
 - ③ 주요논저: 『블랙미러로 철학하기』, 「『주역(周易)』과 태극도(太極圖)의 멀티미디어적 구현」, 「원불교의 儒家적 연원에 대한 圖像學的 고찰: 퇴계 『天命圖』와 소태산 『教理圖』 간 매체적 유사성」, 「퇴계의 理自到과 스피노자의 자기원인(causa sui)」, 「키에르케고어와 퇴계(退溪)가 본 심병(心病)과 그 극복 - '순간(Øieblik)'과 '경(敬)'을 중심으로」.
 - ④ E-mail : jealivre@gmail.com
-

Abstract

Posthuman ‘epimeleia-heautou’ through Virtual Somatization*

Lee, Wonjean

Yonsei University

Post-humanism, or the development of technological civilization, is approaching a time when non-human actors are pressing our daily lives in all directions. Contrary to the active machinery, the situation of the modern man who is suffering from the helplessness gradually needs a religious alternative which can revive his self-care for the new age. In the era of post-humanism, human beings who have already become cyborgs need religious reflection and training about new ontology which is separate from the religiosity of humanism that clearly distinguishes between oneself and others. This article presents the alternative possibility of Confucianism, which has a distributed religious character, while illuminating the new possibility of self-care of secularized religiousness such as the virtual body narrative.

Key words: Embodied mindfulness, Posthuman, Post-religion, Virtual somatization, SBNR, Spiritual But Not Religious

* This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of the Korea and National Research Foundation of Korea (NRF-2017S1A5B6055825)