

Posthumanism and Posthumus Mind

Yonghae Kim*

Sogang University

Abstract

[Objective] The purpose of this study is to limit the use of posthumanism to the meaning of pursuing a new view of humanity while criticizing the modernist view of humanity, to examine William Desmond's metaxological ontology and the posthumus mind, which pursue post-anthropocentrism and post-selfcentrism, and to evaluate them.

[Contents] To accomplish this purpose: First, we look at the various aspects of the term posthumanism and limit the research object to posthumanism, which is used to criticize the modernist view of humanity and seek a new view of humanity. (I) To this end, natural law that emphasizes the goodness of existence and the non-identity of being are examined. from the standpoint of the critical philosophy of Adorno and Habermas, which offer the possibility of the superiority of being and the superiority of intersubjectivity instead of the superiority of the subject. (II) Then, we will consider some principles of being, like the self-becoming and transcendence of being, and conatus essendi(the desire for being) & passio essendi(patience of being) according to William Desmond's metaxological ontology, and examine how beings interact with others in the process of becoming themselves, and what status humans, as mindful beings, have in the community of beings and how they complete their selves. (III .&IV.)

[Conclusions] As a conclusion of this study, the 'intrinsic value' of being can be described as follows. First, all beings are members of a community of beings and are perfected by serving the good of being in their own way. Second, all beings, including humans, are part of an interdependent creation and serve the community of beings with the same ontological meaning and conditions, and therefore humans are not ontologically superior to other beings. Third, as mindful being of the community of beings, humans must build an ecological civilization that helps all beings carry out their inherent values and promises in cosmic evolution and mindful progress. Fourth, Desmond's vision of the community of being is a metaphysical foundation that will contribute to establishing an ecology encompassing a complex of organisms and physical elements and establishing the foundation of an ecological civilization.

[Keywords] Posthumanism, Conatus essendi and Passio essendi, Agapeic selving, Community of being, Metaxology.

* **Corresponding to** Yonghae Kim (Professor, Philosophical Dept. of Graduate School for Theology, Sogang University), E-mail : yhseph@sogang.ac.kr

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

포스트휴머니즘과 포스트휴머스 정신

김용해

서강대학교 신학대학원 철학전공 교수

요 약

[연구 목적] 본 연구의 목적은 포스트휴머니즘을 모더니즘적 인간관을 비판하고 새로운 인간관을 모색하려는 사조로 한정하여 탈인간중심주의, 탈자아중심주의를 지향하는 윌리엄 데스먼드의 사이론적 존재론과 포스트휴머스 정신을 검토하고 평가한다.

[연구 내용] 우선 포스트휴머니즘이라는 용어의 다양한 양태를 살피고 모더니즘적 인간관을 비판하고 새로운 인간관을 모색하려는 용례의 포스트휴머니즘을 연구대상으로 한정한다.(I) 이를 위해 존재의 선성을 강조하는 자연법과 존재의 비동일성을 강조하는, 아도르노와 하버마스의 비판철학의 입장에서 주체 우위 대신에 존재 우위와 상호주체성 우위의 가능성을 전개한다.(II) 그런 다음 존재의 자기화와 초월, 존재의 생존욕구와 존재의 인내 등의 원리를 통해 존재가 어떻게 자기되어감의 과정에서 타자와 상호작용하는지, 그리고 정신적 존재인 인간은 존재 공동체에서 어떤 위상을 갖고 어떻게 자아를 완성하는지를 윌리엄 데스먼드의 사이론적 존재론을 중심으로 검토한다.(III.&IV.)

[결론] 본 연구의 결론으로 존재의 ‘고유 가치’를 다음과 같이 서술할 수 있다. 첫째, 모든 존재는 존재공동체의 성원으로서 자신의 방식대로 주어진 존재의 선에 봉사하면서 완성되어 간다. 둘째, 인간을 포함하는 모든 존재는 상호의존적인 창조계의 일부로서 존재론적으로 같은 의미와 조건에서 존재공동체에 봉사하며 따라서 인간은 존재론적으로 다른 존재들보다 더 우월하지 않다. 셋째, 인간은 존재공동체의 정신을 가진 성원으로서 모든 존재가 우주 진화와 정신의 진보에 고유 가치와 임무를 수행하도록 돕는 생태문명을 건설해야 한다. 넷째, 데스먼드의 존재공동체 비전은 유기체와 물리적 요소의 복합체를 포괄한 생태학을 정립하고 생태문명의 기초를 세우는데 기여할 형이상학적 기초이다.

[주제어] 포스트휴머니즘, 생존욕구와 존재의 수용성, 타애적 자기화, 존재공동체, 사이론

I. 서론

포스트휴머니즘(posthumanism)이라 함은 우선 어원적으로 분석하면, 인간주의(humanism) ‘이후’, 혹은 인간주의를 ‘극복한’, 새로운 인간학을 지칭하는 것으로 보인다. 페르란도(Francesca Ferrando)는 포스트휴머니즘을 ‘휴머니즘 이후’ 혹은 ‘휴머니즘을 넘어선’이라는 의미로 최소 7가지의 정의가 내포하는 용어라 주장한다. 그 용례는 다음과 같이 요약된다. 1) 안티휴머니즘(Antihumanism): 인간에 대한 전통적 관념들에 대한 비판적 이론, 2) 문화적 포스트휴머니즘(Cultural posthumanism): 인간 주체성과 신체화라는 전형적 개념에 도전하면서 현대 기술 과학에 적응하여 인간을 이해하고자 하는 이론, 3) 철학적 포스트휴머니즘(Philosophical posthumanism): 인간 종을 초월하여 도덕적 관심을 확장하고, 주체성을 연장하는 윤리적 함의 연구, 4) 포스트휴먼의 조건(posthuman condition): 인간 조건을 해체하려는 비판적 이론, 5) 트랜스휴머니즘(transhumanism): 인간의 지적, 신체적, 정신적 능력을 향상시키고 노화를 제거할 수 있는 기술들과 결합하여 인간개념을 발전시키려는 운동, 6) 인공지능의 대체(AI takeover): 인공지능이 인간을 대신할 것이며 인류의 종말을 수용하게 될 것이라는 견해, 7) 자발적인 인간 멸종(voluntary human extinction) 등이다(Lee et al., 2018: 114-16). 필자가 보기에 여기서 이야기하는 ‘전통적 인간관념’, ‘인간본성의 구시대적 개념’, ‘주체성 개념’은 근대철학의 인간관에서 유래된 것이지, 근대 이전 시대의 인간관에서 유래된 것은 아니라는 점은 유념해야 할 사항이다. 이 지적의 함의는 다음과 같은 관점을 상기시킨다. 근대의 인간관은 신-인간-자연의 근대 이전의 중세적 관계망과 ‘존재는 선하다’는 자연법 원리를 무시하고 코페르니쿠스적 전환(칸트)을 거친 후, 오로지 인간중심, 이성 중심, 자율성 또는 자아(주체) 중심으로 변화되었고, 자연은 그저 수확으로 객관화하고 대상화하여 인간을 위한 ‘사물(things)’로 전환되었다. 옥스퍼드 사전에도 휴머니즘이 근대시대의 사조로서 1) 신 혹은 초자연적 문제보다도 인간에게 제일 중요성을 결부시키는 이성적 관점 혹은 사유 체계; 2) 중세의 스콜라사상에서 벗어나 고대 그리스 로마 사유에 대한 관심을 부활시킨 르네상스의 문화운동으로 정의하고 있다(Concise Oxford Dictionary, 1999). 필자는 이 글에서 포스트휴머니즘을 트랜스휴머니즘과는 우선 구별하고자 한다. 후자는 새로운 과학 기술을 인간에 접목하거나 인간을 대신하거나, 혹은 인간이 자발적으로 멸종하고자 하거나, 인간종의 멸종을 용인하는 포스트 휴먼의 미래를 성취하려는 운동으로서 포스트 휴먼 시대를 전망하는 태도이다. 그 이면에 인간 중심적 근대주의를 여전히 기반하고 있고, 현대 과학과 기술을 과도하게 평가하는 모더니즘의 변종이어서 모더니즘의 연장선으로 보기 때문이다. 이들은 적극적으로 과학기술을 이용하려하거나, AI, 로봇 등에 의해 인류가 대체되거나, 혹은 더 나아가 스스로 멸종할 수밖에 없다는 비판론을 펴고 있다. 필자는 1), 2), 3), 4)의 용례가 주로 근대철학의 인간관에 대한 비판적 반향으로 보고, 이와 같은 비판적 맥락에서 포스트휴머니즘을 성찰하고자 한다. 그 글의 핵심 과제는 모더니즘적 인간관을 비

판하고 새로운 인간관을 모색하려는 의미로 포스트휴머니즘을 정립하는 데에 있다. 우리는 현재 기후 온난화로 생태계 교란과 지구 시스템의 균열을 경험하고 있으며, 지구는 파국적인 ‘인류세(anthropocene)’(Hamilton, 2018: 18-32)에 접어들었다. 이런 상황에서 인간 존재가 존재 공동체에서 어떠한 역할을 수행해야 할지, 인간의 도덕적 책임은 인간 종을 넘어 지구생태계에 확장할 수 있는 근거는 무엇인지를 숙고하는 차원에서 포스트휴머니즘을 생각하고자 하는 것이다.

우리는 우선 II 장에서 근대 이전의 사유체계였던 자연법론에서 존재의 선성과 자연법 제1법칙을 살펴보고, 현대의 비판철학자인 아도르노의 존재의 비동일성과 물화이론을 통해 근대철학의 관념성을 비판한다. III, IV 장에서는 주로 데스먼드의 존재론을 기반으로 생태 위기를 극복할 새로운 인간주의를 모색한다.

II. 존재의 선성과 비동일성

1. 존재 선성의 불변성

필자는 인류가 직면하고 있는 파멸적 ‘인류세’의 도래는 근대 이후, 산업혁명과 과학 기술의 발전, 그리고 인간 욕망의 극대화를 부추기는 자본주의의 결합으로 지구생태계가 파괴된 결과라고 생각한다. 이런 견해는 대다수 현대인이 동의할 수 있을 것이다. 그런데도 일반적으로 사람들은 균열한 지구를 회복하기 위해서 우리가 과학 기술의 힘에 의존할 수밖에 없고, 지구생태계를 완전히 회복하기는 불가능하더라도 그건 인간의 운명이지 인간이 책임질 수 있는 사안은 아니라고 회피하고 있다. 소수의 인간만이라도 살아남아서 생태계가 복원되는 날이 오든지, 혹은 인류가 살아남기 위해 화성, 혹은 달에 이주할 가능성을 찾아야 할지도 모른다고 생각한다. 이런 태도를 여전히 모더니즘적 생태주의, 에코 모더니즘(eco-modernism)이라고 우리는 말한다(Hamilton, 2018: 48-54). 필자는 근대 이후 철학 사조와 인간 삶의 형태가 인간중심주의, 이성 중심주의, 자아 중심주의, 과학 중심주의로 바뀌어서 지구 위기를 초래하고 있다는 점을 깊이 자각하고 존재와 인간에 대한 새로운 이해를 정립한다면, 그리고 그런 가운데 과학 기술의 역량을 잘 운용한다면, 존재들과 존재공동체의 선의를 도모할 가능성이 아직 있다고 생각한다. 인류가 없는 지구나 우주는 무의 세계와 다름없기 때문이다.

근대 이전에 유효하게 적용된 자연법 제1법칙, “선을 행하고 악을 피하라”(Summa Theologiae, 1a2ae, 94,2)는 것을 음미하는 것은 윤리학을 정초하는데 기초이다. 이 법칙은 토마스의 용어로 양지(synderesis)로서, 오류가 없는 자명한 자연법의 원리이다. 그러나 이 제1법칙을 구체적 상황에서 적용하려면 무엇이 선하고 무엇이 악한지를 파악해야 하는데, 중간의 애매모호함 속에

서 어려움을 겪어야 한다. 난처한 상황은 항상 우리가 구체적 상황의 특별함에 접근할 때 발생한다. 그러나 이것은 윤리적으로 숙고할 때, 선악의 경중을 따질 때, 일반적으로 따라오는 어려움이기 때문에 자연법에 반대할 사유는 아니다. 사이론¹⁾ 철학자인 데스먼드는 선과 악의 사이에서, 그리고 선악 너머의 선의 지평과의 사이에서 숙고하며 자신의 길을 발견하는 것은 윤리적 존재인 우리에게는 당연하다고 말한다. 데스먼드에 따르면 사이(또는 중간)에서 숙고함이란 자연법적 전통에서는 신(기원), 인간, 자연과의 소통적 상호작용을 의미했다. 그리고 이러한 상호작용적 정서의 이면에는 “존재하는 것은 좋다”라는 전제, 즉 보편적 불변성이 있었다(Desmond, 2001: 193-195). 전근대인은 플라톤과 유대 그리스도교의 유산인 ‘존재하는 것의 선성’을 당연히 받아들였지만, 근대인들은 자연 혹은 사물의 선성은 단지 의인화라고 비난하게 되었다. 그 이유는 좋고 나쁜 것의 기준으로 인간을 생각하기 때문이다. 그러나 존재의 선함(좋은)은 결코 인간의 선이 아니다. 그것은 우리에게 좋은 것으로 규정되는 것이 아니다. 우리에게 좋은 것은 “존재하는 것은 좋다”라는 첫째 전제의 맥락에서 규정되는 것이다(Desmond, 2001: 194). 존재의 선성에서 출발하여 인간 상호 간에 적용하는 윤리적 이념으로서 자연법 제1 원칙을 “선한 것을 행하고 악을 피하라”로 파악할 때, 이는 이성적으로 당연해 보인다. 인권과 인간 존엄성 이념에서 인간의 현존을 괴롭히고, 파괴하며, 혹은 폭력으로 굴복시키는 행위를 못하도록 기본권으로 보호하는 것은 이런 존재 선함의 전제적 규정이라고 이해할 수 있다. 그러나 정신적 존재인 인간 외 동식물과 유기, 무기물에게는 존재 선함의 전제는 어떻게 되는 것인가? 그들은 자연법 제1 법칙, “선한 것을 행하고 악을 피하라”라는 원칙의 적용대상에서 제외되는가? 그것을 누가 결정할 수 있는가? 정신적 존재인 인간은 그들을 비정신적, 비사유적 존재로서 어떤 것(thing)으로 대상화할 뿐 존중하지 않아도 되는가? 그것들은 인간 자아와 현존의 결핍을 충족시켜주는 욕망 충족에 사용할 수 있는 대상일 뿐인가?

2. 비판철학의 비동일적 존재 이해

“왜 인류는 진정한 인간적인 상태에 들어서기보다는 새로운 종류의 야만적인 상태에 빠지게 되었는가?” 아도르노(T. Adorno)는 이 질문으로, 인류가 근대의 계몽주의와 과학 기술 시대를 지나면서 더욱 진보한 것으로 여겼지만, 왜 인류가 제1, 2차 세계대전과 같은 야만적 상태로

1) 사이론은 데스먼드의 ‘metaxology’를 번역한 것이다. ‘meta’는 어원적으로 ‘~ 이후’, ‘~ 넘어’이고, ‘metaxu’는 ‘~ 사이’(between)이라는 뜻이다. 정신이 존재를 인식하는 방식은 일의적(unvocal), 다의적(equivocal), 변증법적(dialectical) 뿐만 아니라, ‘사이론적(metaxological)’이어야 함을 강조하는 것이 데스먼드의 존재론이다. 변증법이 주관의 이성을 중심으로(혹은 매개로) 타자를 인식하는 것이라면(자기 초월을 통한 것이라도), 사이론은 타자의 타자성을 나의 초월로 취득할 수 없음을 인정하고 공동의 사유지평, 혹은 상호주관성의 사이, 공간, 과정을 중시하는 인식법이다. 정신과 타자가 일치할 수 있다는 헤겔의 변증법적 관념론을 탈피하는 개념이다(Desmond, 1995).

가게 되었는지를 성찰하고자 한다(Adorno & Horkheimer, Kim trans., 2001: Preface). 그에게 있어서 전체주의적 파시즘(fascism)은 근대의 이성철학 전체를 의심하는 계기가 되었다. ‘아우슈비츠’를 우연으로 받아들이려 하지 않은 아도르노는 역사를 발전으로 이해하는 것은 불가능하였다. 역사는 더 나은 것으로의 진보라기 보다 인간의 자연과 더 나아가 동종인 인간에 대한 폭력적인 지배가 심화되는 과정으로 파악된다. 파시즘이 역사의 우연한 현상이 아니라는 것을 아도르노는 20세기의 스탈린주의와 2차 대전 이후 복원된 자본주의를 분석하면서 분명하게 정립하였다. 아도르노가 보기에 이는 헤겔, 마르크스, 루카치의 긍정적인 목적을 가진 세계사의 진행에 반대되는, 부정적으로 끊임없이 성장하는 지배의 역사일 뿐이다(Kim, 1993: 31-32). 인간은 자신을 스스로 자연에 동화시키거나 자연에 유기적으로 순응하는 것이 아니라, 노동이라는 합리적 실천을 통해, 즉 과학의 형성을 그 특징으로 갖는 하나의 과정을 통해 자연을 지배함으로써, 더는 신화에 의존하는 원시 상태에서의와 같은 방식으로 자연에 영향을 끼치지 않는다. 이렇게 형성된 과학은 이성을 자기 보존의 도구에 국한하며, 자연을 항상 되풀이하기만 하는 대상으로 전락시켜 계산과 측정이 가능한 것으로 간주한다. 주관은 객관에 대해 거리를 취함으로써 추상물들을 다룰 수 있었고 그리하여 과학을 탄생시켰다. 그런데 이 거리 두기는 지배자가 승리한 후 피지배자에 대해 취하는 거리였다. ‘비판이론’은, 자연과의 화해가 주관과 객관의 대립을 지양함으로써 하나의 무구별적인 동일성에 도달하는 것으로가 아니라, 주관과 객관을 상호 관계시킴으로써 이들의 절대성 요구를 지양하는 것이다. 만일 세계의 실제적 통일성으로부터 출발하거나 이 통일성을 체계화하는 것이라면, 이는 아도르노가 보기에 관념론이다. 이에 반해 그의 부정의 변증법은 존재에 관해서 그 어떠한 긍정적 언명도 하지 않고 개념적인 것의 통일성으로 지양될 수 없는 비동일적인 것을 전제하며, 따라서 궁극적으로 실정적인 것으로 나타나는 모든 것들에 원칙상 부정적으로 맞서 이것들을 변화시키고자 한다. 그는 모든 사물과 객관적 존재자들이 주관의 개념으로 규정되지 않고 비동일적인 것, 비규정적 잉여가 계속 남아 있음을 폭로한다. 그는 정신이 개념적 규정 속에서 말해진 것들을 넘어 개념적으로 말해질 수 없는 것들로 나아가려는 노력을 감행하지 않고 그 규정을 유지하며 반복하고 있는 현상을 물화(Verdinglichung)로 개념화한다(Adorno & Horkheimer, Kim trans., 2001: 55-59). 아도르노는 이러한 물화가 인간 사유에 있어서 근원적이라고 상정하였고 따라서 이에 따르면 인류의 문명사는 물화의 역사, 기만의 역사, 고정된 개념과 이론, 목적에 의해 타자를 만나게 되는 기만된 관계이며, 타자 배제의 역사이다. 인간 정신이 물화된 관계 속에서 행하는 배제의 모습과 그 오프 과정을 폭로하는 것이 그의 철학적 동기이다. 그리고 배제되는 타자는 단지 배제되기만 하는 것이 아니라 기존의 관계를 역으로 변화시킬 수 있는 역동성이 있음을 보이고 그것이 어떻게 가능한지를 그는 보여주하고자 한다. 그는 『부정변증법』에서, 주관과 얽혀 있는, 객관의 진정한 모습은 어떠한 개념적인 규정으로, 어떤 가치에 결박되어 있는 주관의 매개 작용으로는 제대로 드러날 수 없음을 주장한다. 헤겔의 동일 철학이 주체와 객체, 개념과 존재자, 사유와 존

재, 이성과 현실 등의 통일을 해명하고자 하는 것이라면 아도르노는 이 동일성 명제를 부정하고 비동일적인 것, 비동일성(Nichtidentität)을 승인함으로써, 즉 객체에 대한 비개념적 관점을 취하고 헤겔의 변증법적 사유를 특징짓는 ‘부정적인 것의 힘’을 유효하게 만들려고 한다. 아도르노는 그의 『부정변증법』의 제2부 첫머리에 “존재자 없이는 어떤 존재도 없다.”(Adorno, Hong trans., 1999: 209)라고 적고 있는데, 바로 이 표현이 비개념적인 것의 의미를 해명하는 단초로 보인다. 아도르노에게는 존재자가 궁극적이고, 실재요, 사실이다. 반면에 존재는 개념이요, 개념을 파악하는 주체이기도 하다. 비동일적인 것, 존재자, 사실성이 일차적인 것으로 정립한다. 즉 그는 ‘객체 우위’의 입장을 취한다(Adorno, Hong trans., 1999: 264f). 객체 우위의 변증법은 변증법의 계기인 “자체 내에서 중재된 것(in sich Vermittelten)”의 의미를 주관성의 계기로 보지 않고 객체의 ‘부단한 과정 속의 중재’로 파악하는 것이다. 헤겔이 ‘주체의 우위’에 의한 대립의 통일로 종결하는 것과 대비된다. 객체 우위에도 불구하고 세계의 물질성은 현상적이지요, 이러한 현실에 대한 끊임없는 부정적 사유가 ‘부정 변증법’의 핵심 내용이 된다.²⁾ 부정의 긍정은 긍정이라는 가정도 그것이 이러한 모순된 현실과는 동떨어진 단지 주체의 논리적 사유의 결과이기 때문에, 아도르노에게는 승인되지 않는다. 따라서 이 역설적 상황을 감당하는 것이 철학함을 추동시키는 근본 동력이며 그 모순 속에서 그것을 보존하고 세밀하게 따라가는 것이 진정한 사유의 모습이다. 인간 사유의 불완전한 도구는 아도르노에서는 난점이라기보다는 오히려 주체와 객체가 진정으로 만날 수 있는 진정한 계기가 된다. 아도르노는 자연과 인간에 대한 지배가 없는 미래사회의 특징을 ‘강제 없는 영성화(gewaltlose Vergeistigung)’로 보았고, 이런 유토피아적 상상을 예술을 통해 가능하다고 보았다.

우리는 아도르노의 ‘객관의 우위’와 그 객관의 일의적 규정의 불가능성에서 1절에서 논의한 존재의 선성과 자연법 제1법칙과의 유사성을 발견한다. 존재의 선함은 인간의 도덕적 판단에서 오는 것이 아니라, 자연법적으로 주어진 것으로 이 전제 위에 우리의 도덕적 판단이 가능하게 된다. 또한 우리는 아도르노의 물화와 부정의 변증법을 통해 베버가 자본주의 사회의 발전에서 발견한 도구적 합리성과 그에 따른 의미상실과 자유상실의 문제를 정당하게 제기한 근거를 잘 이해하게 된다. 하버마스는 『의사소통행위 이론』에서 헤겔의 긍정의 변증법이 니체의 ‘힘에로의 의지’나 마르크스적 유물론의 반격을 받을 수밖에 없는 관념주의라고 평가하면서 아도르노의 헤겔 변증법 비판의 사유를 긍정적으로 평가한다. 다만 하버마스는 인간이 자연에 노동을 가함으로써 자연과 주관을 물화시키고 이성이 도구적 이성으로만 치닫게 된다는 비판론과는 거리를 분명히 둔다. 그는 인간이 목적지향적 도구적 이성뿐만 아니라 언어화용론적으로 볼 때, 이해 지향적 이성이 있음을 확인할 수 있었고, 상호주관적 담론은 주관적 변증법의 한계를 극

2) 아도르노의 객체의 ‘비동일성’은 데스먼드의 존재의 본래성(idiocy) 개념과 비교할 만하다. 데스먼드에 따르면 특수자는 보편자를 다루지 않고는 이해할 수 없다는 전통적 형이상학에 반대하여 보편자에 의해 파악되지 않는 전객관적이고 전주관적인 본래적 자아(idiotic self)를 제안한다(Desmond, 1995: 383).

복할 수 있다고 생각한다. 다음 장에서 상세하게 다룰 데스먼드 역시 존재를 추상적으로가 아니라 구체적으로 되어가는(self-becoming) 과정으로 파악하고, 존재를 그 자체로 선하다고 파악하는 점과 존재는 일의적으로 규정할 수 없는 과잉 규정적이라는 점, 타자를 자기-중재적 변증법으로 통합할 수 없고 상호 중재적 사이 혹은 공간을 설정한다는 점에서 아도르노의 부정의 변증법을 의미 있게 계수하고 있음을 알 수 있다. 그러나 데스먼드는 사이론적 형이상학(metaxological metaphysics)을 통해 존재 탐구의 4중적 의미와 자애적 자기화(erotic selving)뿐만 아니라 타애적 자기화(agapeic selving), 이중의 자기화와 재이중화의 지속을 강조하는 타월법(hyperbole) 등의 원리로 비동일성을 계속 추적할 가능성을 열었다. 무엇보다도 그는 현대세계의 탈종교화 현상의 원인을 근대철학에서 시작된, 주체성, 과학적 규정주의, 자율성 편향으로 파악하고 있다. 이런 점들이 우리가 포스트휴머니즘의 경향을 이해하고 대안을 마련하기 위해서 그의 사이론을 주목해야 할 이유이다.

III. 존재와 정신적 존재인 인간

1. 존재의 자기화(selving)와 초월(transcendence)

우주 안의 모든 존재는 고정되어 있지 않고 생성소멸의 변화를 겪고 있다. 존재는 내재적 원리, 즉 가지성(可知性: intelligibility)³⁾을 매개로 타자와의 상호작용함으로써 자기되어감의 과정에 있다. 무기체에서 유기체로, 유기체에서 식물, 동물, 인간 등 고등동물로 가면 갈수록 자기 내부의 원리와 타자와의 상호작용이 더 복잡하고 정교하게 결합하여 자기화(self-becoming)가 일어난다. 인간이 자기화가 이루어지고 있다는 것은 자아가 자신의 내부적 타자성과 타자의 타자성의 심연을 지향하면서 현재적 자아를 초월하고 있음을 의미한다. 데스먼드에 따르면 초월에는 세 종류가 있다. 첫째 초월(T1)은 정신 밖에 있는, 타자로 있는 존재의 초월이다. 사유함과 존재 사이, 나와 너 사이에 이 초월이 있다. 둘째 초월(T2)은 자아의 초월, 자기 초월이다. 이 초월은 자아의 자유 안에서 자기 결정을 통해 어떤 약속을 지향하고 완성할 가능성이 있음을 드러낸다. 자아의 초월이 자신의 결핍 때문에 이를 충족하기 위한 것인지, 타자 안에서 자신의 완성을 발견하기 때문인지는 질문해 보아야 한다. 우리 자신의 자기 초월이 생존 욕구(conatus essendi)에 의존하는지(전자의 경우), 존재의 인내(passio essendi)에서 비롯되는지(후자의 경우)의 문제이다. 생존 욕구에 의존하는 자기 초월은 자애적 자기화의 과정이지만, 인내 혹

3) 가지성이란 존재가 지성, 즉 정신에 의해 파악이 가능하게 되어 있다는 인식론적 원리이다. 모든 존재는 데이터화할 수 있고, 이를 매개로 정신은 그것이 무엇인지를 인지할 수 있고 존재 상호 간에는 이를 매개로 작용한다.

은 수용성에 의존하는 자기 초월은 아가페적 자기화의 과정으로 더 원초적이다. 헤겔에게는 존재하지 않는, 셋째 초월(T3)은 타자의 초월 그 자체로 있는 기원적 초월이다. 이것은 자아의 외적 초월도, 내적 초월도 아니고 탁월한 것으로의 초월이다. 초월의 탁월법(hyperbolic)은 자연과 인간에서의 초월의 내재성을 뛰어넘어 신의 문제를 의식하게 만든다. 변화의 가능태와 현실태를 뛰어넘어, ‘실재하도록(real)’ 만드는 힘, 즉 무한자로 향하는 초월이다. 셋째 초월(T3)은 앞의 두 초월 T1, T2의 의미로 궁극적 타자성에 투사하는 것과 동일하지 않다. 셋째 초월(T3)의 객관화(T1), 주관화(T2)는 있을 수 없다. 셋째 초월은 불가피하게 다의적 입장을 부여한다. 이 초월에는 자율성과 초월 사이에 긴장, 이율배반이 있다. 이것은 단순한 모순이 아니고 인간의 사유와 삶에 다른 가능성이 형성되고 있는 긴장이다. 이 다의적 공간에서 본질적으로 종교적 관점으로부터 셋째 초월과 일치된 전통적인 존중이 생긴다. 다의성의 공간에 나의 ‘창조성’, 나의 ‘시어’가, 말하자면 개입하여 자율성과 초월의 긴장에 어떤 방식으로 답변하려 한다(Desmond, 2008: 22-23). 예컨대, 예술의 지향에는 자애적 예술과 타애적 예술, 두 가지가 있다. 자애적 자기화(erotic selving)로 나아가는 인간의 ‘예술’은 인간 혼의 모상(imago hominis)으로서 신의 모상(imago dei)을 지향하는 종교에 상응하는 역할을 담당할 수 있다. 그러나 타애적 자기화(agapeic selving)의 예술은 자기 혼에 역점을 두는 것이 아니라 신에게서, 혹은 자기 내면의 심연 너머에서 오는 영감에 역점을 둔다.

2. 존재의 생존욕구와 존재의 인내

존재 안에는 존재의 수용성(passio essendi)과 존재의 생존욕구(conatus essendi)가 내재하고 있다. 존재의 수용성, 존재의 인내(patience)는 우리가 실존하기 전부터 이미 주어진 것으로 존재하려는 노력이나 생존 욕구보다 더 원초적이다. 데스먼드는 존재의 인내가 신성으로 가는 우리의 통로와 내밀하게 연결되어 있는데, 그 이유는 우리가 우리 자신을 위해 무언가를 결정하기 이전에 우리는 존재를 부여받은 자리, 즉 내밀한 자아가 있기 때문이다(Desmond, 2008: 21). 자애적 자기화가 자기의 노력과 생존 욕구에 따른 것이라면 타애적 자기화는 존재의 인내 원리에 따른 것이다.⁴⁾ 그럼에도 자기 초월의 자애적 측면은 매우 중요한데, 그 이유는 자기 생존을 위한 것뿐 아니라, 초월의 벡터를 따라가면서 더 많은 것을 배울 수 있기 때문이다. 사이에 존재하는 존재의 자애를 통해 궁극의 출현성에 관한 우리 안의 채신, 원초적 정서의 에너지에 대한 새로운 감수성, 그 자체로 궁극의 모호한 표시에 대한 신선한 충만함, 존재의 풍요로움과 존재의 인내와 함께 갱신된 내밀감은 깊어진다. 이런 것들은 우리가 자애적 초월의 모호함으로부터 배우는 데 있어서 특히 중요하다. 즉, 존재의 인내와 존재의 노력 양자로 있는 우리 존재

4) 데스먼드는 자기화(self-becoming)를 ‘erotic selving’과 ‘agapeic selving’으로 나누는데, 이를 자애적 자기화, 타애적 자기화로 번역한다. 전자는 자기중심적이며, 후자는 타자중심적(혹은 몰아적) 자기화이다.

의 이중성에서 다의성을 기본적으로 하되, 유한한 규정이 그것을 초월하는 것과 불가피하게 함축되어 있다는 이중성에서, 긍정적 의미의 다의성이 있다. 반면에 부정적인 의미에서의 다의성은 우리가 풍요로움을 덮고, 존재의 인내를 단축시키고, 자기 폐쇄된 자기 순환의 자율성 속에서 자기 초월의 완전한 방출을 단락시키려는 유혹이다(Desmond, 2008: 42). 그러나 우리는 이러한 유혹을 벗어나 다의성의 관계를 다르게 생각할 수 있고, 또 생각해야 한다. 자애적 자기 초월은 상대적인 자율성, 즉 내재적 절대성에 대한 우리의 모든 주장을 상대화하는 것을 요구한다. 자율성은 존재의 노력보다 더 원초적인 존재의 인내로 상대화된다. 자율성은 존재의 충만함이 주어진 것이라는 점에서 상대화된다. 그것은 자신을 넘어선 존재들과 피할 수 없는 관계의 본거지로서 타자와의 공유 때문에 상대화된다. 무엇보다도 그것은 타자로서의 초월(T3)에 의해 상대화된다. 우리는 부활의 지평, 혹은 해탈의 마음속에서 더욱 궁극적인 초월, 즉 타애적 초월이 우리 안에 있음을 깨닫게 된다. 이러한 축진이 없으면 자애적 자기화는 이상화된 자율성으로 끝나게 된다(Desmond, 2008: 44-45).

자아는 내밀한 자아의 비규정적 약속에 따라 그리고 외부 타자의 타자성 사이에서 행동하고 투신함으로써 자기-되어감의 과정을 밟는다. 그리고 자기 되어감의 과정은 곧 자기 초월의 중단 없는 과정이며 이런 과정을 이끄는 힘은 자신이 아니라 기원적 타자성으로부터 온다는 것을 암시한다. 이는 우리가 자아 안에서 정신적 고양을 발견하는, 존재의 비규정적인 힘인 타자성을 주목하도록 지시한다. 그러기에 데스먼드는 자아의 비규정성⁵⁾은 결코 결핍으로만 이해될 수는 없고, ‘타애적 자기화(agapeic selving)’와 관련하여 탐구되어야 한다고 주장한다. 그는 타애적 자아가 자기 되어감의 과정의 마지막 단계임을 다음과 같이 밝힌다. 자아는 자신의 자기-중재를 통해 완전히 지배할 수 없는 긍정적인 과잉의 넘치는 우물에서 ‘자기 되어감’을 형성하는 것으로 자신을 생각해야 한다(Desmond, 1995: 406). 자기화의 과정 안에서 솟아나는 과잉은 어떠한 규정적인 자아 형성, 어떠한 규정적인 자기-매개를 통해서도 절대로 소진되지 않는다. 게다가, 인간은 그저 자기 초월의 외적 추진력에 의해 추구해야 하는 자아성이 결여된 존재가 아니다. “인간의 밖으로 나가는 힘은 내면에 있는 풍요로운, 기원적 원심력이며, 이는 우리가 경험하는 결핍보다 더 기초적인 방식으로 주어져 있다. 타애적 자아는 개시(origination)의 과잉 규정된 원천이다(Desmond, 1995: 407).” 타애적 자아는 기원, 즉 신의 모습이기도 하고 인간을 포함한 모든 존재의 본래 모습이다.

타애적 자아는 자기-매개가 아니라 자아와 타자 사이를 상호-매개한다(Desmond, 1995: 407) 자신의 충만함이 사이(the between)에 영향을 미치는 한, 타자가 가진 풍요로움에 대한 약속이

5) 데스먼드가 말하는 자아의 비규정성(indetermination), 혹은 비규정적(indeterminate)은 자아가 일의적(univocally)으로 규정될 수 없음을 나타낸다. 자아 또는 존재는 일의적(univocal)으로뿐 아니라, 다의적(equivocal), 변증법적(dialectical) 그리고 사이론적(metaxological) 이해를 통해 파악해야 그 전모를 가늠할 수 있다고 데스먼드는 생각한다(Desmond, 1995).

사이에서 나타나도록 하려는 의지로 상호-매개할 수 있다. 비록 우리는 사이에 자신을 데려다 주지만, 자기라는 이미지 안에서, 사이를 발 딛게 될 힘에로의 의지로 강요하지는 않는다. 말하자면, 풍요로움은 그 자체로 공허함, 즉 다른 사람이 자유로워지고 그 자신이 될 수 있는 자유의 환대를 실제로 형성하는 공허함을 개척해낸다. “강제할 것이 없다면, 보장될 수 있는 것은 없다. 희망을 품지만, 끈질긴 기대는 없고, 갈망은 있지만, 요구는 없고, 인내는 있지만, 오만함은 없고, 충만한 현존으로 타자의 현존을 기다린다(Desmond, 1995: 408).” 우리는 사이에서 인내와 부재의 명암(chiaroscuro) 안에 자신을 내어주며 고유한 자기-매개로 환원하려는 자애적 유희를 벗어날 수 있다고 데스먼드는 주장한다. 그리고 자아와 타자 사이의 사이론적 공간은 무한 사이의 중간이라고 데스먼드는 제안한다.

IV. 존재공동체와 타애적 자기화

1. 존재공동체와 인간 정신의 위상

인간의 자아가 기원적 빛의 관대함을 따라 절대적 기원의 무한성을 자기화하더라도 자유라는 타애적 선물을 향유하며 타자를 향해 자신을 온전히 희생하는 것이 자신이 되어가는 것인지 의심을 할 수 있다. 이런 의심은 개체적 자아와 공동체의 이원론적 사유 때문에 일어날 수밖에 없다. 데스먼드는 우선 사회적 관계 밖에서는 어떤 자기화도 생각할 수 없다고 주장한다(Desmond, 1995: 409). 타애적 자아(agapeic self)는 의사소통적 존재의 개별화이고, 사회적 관계인 존재의 공동체는 타애적 자아들의 자기 되어감을 통해 진화하고 발전하는 열린 전체이며 연대와 친밀감 속에서 자아들의 기원적 에너지를 방출할 수 있는 사회적 조건이다. 여기서 말하는 ‘존재 공동체’는 은유적 개념으로 대상화되지만 열린 전체로 표현된다. 이것은 비규정적이고 타자를 향한 자아들의 자기 초월의 과정이며, 그 역동성이 일어나는 관계이자 사이로 이해될 수 있다. 자아들이 자신들의 사이에 중심을 두고 작동하는 자아들의 공동체는 영적 공동체와 다름없다. 여기서 사이론적 사이의 상호매개 밖에 서 있는 사람은 아무도 없다. 각각의 자아들은 선(the good)이 아니고 선의 종(the servant)이다. 그것이 내가 타자를 위해 존재해야 하는 이유이다. 선은 내가 아가페적 선의(good will)의 방식으로 거기에 있기를 요구한다. “내가 여기 있다(Here I am)”라는 말은 이제 선의 부름에 응답하겠다는 뜻이다. 그것은 결정적 자기-주장의 “나는 하겠다(I will)”가 아니다. 그것은 그 힘의 충만함과 기원적 에너지의 과잉 속에서도 기꺼이 아무것도 아닌 것이 되고자 하는, “나는 기꺼이 하려 한다(I am willing)”이다. “나는 기꺼이 하려 한다”는 “내가 여기 있다”이며, 이제 타자를 위해 희생할 준비가 된 것이다. 희생은 글자 그대로 거룩해지는 것을 의미한다. 자기-보존에 집착하는 것을 멈춤으로써, 타애적 자아는 죽음

을 초월한다(Desmond, 1995: 409). 타애적 자기화는 창조물과 자아의 공동체를 향한 해방을 일으킨다. 나는 우리와 존재 사이의 어떤 타애적 관계를 의미한다. 그것은 감각적 교감, 윤리적 연대, 그리고 우리와 다른 인간 사이의 희생적인 사랑 속에서 일어난다. 공동체의 형태는 다양하지만 가장 좋은 경우 그것은 타자를 위한 존재가 자기를 위한 존재의 주장을 초월하는 타애적 봉사로 형성된다(Desmond, 2008: 43-44). 타애적 자기화는 주어진 창조물의 타자성, 자아 존재의 내적 타자성에 개방적으로 나아가고, 특히 자율성을 넘어서는 타율성에 이르게 하여 우리에게 또 다른 초월성, 진정한 궁극적인 의미의 타자에 대해 궁금해 하게 만든다. 자연적이든 인간적이든 유한한 타자는 궁극적인 타자로서의 초월의 정신으로 우리를 해방시키며, 특히 아가페적 봉사인 타율적 공동체에서는 더욱 그러하다(Desmond, 2008: 44).

존재공동체에서 인간은 정신적 존재로서 고유한 위상을 갖는다. 인간은 자신의 자기 매개적 초월의 경향성을 가지지만, 그것으로 제한되지 않고 더 나아가 타애적 초월을 통해 초월의 궁극, 즉 기원을 향하는 지향성을 지닌 사이 존재이다. 그러나 인간은 궁극으로서의 초월을 자기의 것으로 소유할 수 없다. 왜냐하면 정신적 존재는 오히려 초월의 끝, 즉 기원에 의해 고양되기 때문이다. 데스먼드에 따르면 존재가 주어지고 주어진 것으로 알려진 경우에도 존재의 한 면은 자신에게 숨겨진 것으로 있다. 인간은 이 한계를 통해 타자와 궁극적 기원을 지향하며 창조적 활동에 참여하면서 부단히 초월하는 사이론적 존재이다. 또한 우주 안에 현존하는 듯이 보이는 모든 존재는 우주적 시점에서 보면 일의적 상태로 머물지 않는다. 그러므로 모두가 사이론적 존재이다. 모두가 무상한 존재공동체에 속하면서 상호작용하고 있다. 아무것도 머물지 않고 머물 수도 없다. 아무것도 영원히 거주하지 않는다. 그러나 우주적인 무상함 속에는 역학의 규정적인 균형이 있다. 따라서 생성의 우주는 약속의 우주이며, 그 자체가 모호한 약속의 우주이다. 이 존재의 현재 균형이 과거, 즉 선행하는 비존재로부터 온 것처럼, 생성의 우주는 존재 사라짐의 하나로서 미래를 포함하기 때문에 모호한 약속이다. 이 사이에서 발생하는 모호함은 그것이 창조와 파괴, 삶과 죽음, 분절된 존재로의 급증, 생명의 소멸 그리고 쇠퇴를 뒤섞는 방식이다(Desmond, 1995: 91).

데스먼드에게 존재는 그냥 물질로 늘 있는 것이 아니라 언젠가 초월적 정신활동으로 도약한 예도 있는데 이것이 인간 현상이다. 그러기에 창조된 존재의 세계는 경험론적 우연이나 실존적 부조리로는 설명되지 않는다. 사이론적 정신은 자신이 사실상 기원으로부터 근원 되었다는 해석학을 가능하게 한다. 이 해석학의 관점에 따르면 존재의 우연성은 스스로 생산되거나 스스로 설명되지 않고, 있는 것으로 주어지고, 우연적 존재와는 다른 기원에서 주어진 것임을 가리킨다. 기원에서 주어진 각각의 존재는 창조된 특수성의 경이로움 속에서 선물로 주어진다. 그 특수성의 경이로움은 기원을 설명할 때 고려되어야 할 요소이다. 타자로서 초월을 향한 포인터 역할을 하는 것은 일반적으로 추상적인 존재가 아니고 유일성(singularity)을 지닌 구체적 존재이다. 생겨나는 유일성의 확산, 사이의 풍부한 유일성의 엄청난 복수화는 유한성의 존재론적

풍요를 드러낸다. “나는 이 풍요를 넘어서 근거로서의 기원을 향하는 일종의 정신의 도약이 있음을 인정한다. (……) 정신의 자기 초월은 단지 자기 중재가 아니기 때문이다. 오히려 타자와의 상호중재는 항상 자신과 타자 사이의 간극을 가로질러 소통한다. (……) 더 나아가 나는 자기 초월과 소통으로서의 정신은 항상 도약하고 있다고 말하겠다. 그러나 그것은 도약할 때 볼 수 있다. 도약하면서 볼 수 있다(Desmond, 1995: 229).”

2. 창조: 타애적 자기화

데스먼드에 따르면 창조된 세계, 즉 존재공동체의 모든 존재는 기원의 관대함 때문에, 분리된 상태로 그것의 존재성을 가지고 있다. 아가페로서 기원은 피조물에 대한 지배력을 포기하기 때문이다. 기원은 그것을 타자로 존재하도록 허용하는데, 왜냐하면 자유로운 기원은 그 자체로 자유라는 무상의 선물을 유한한 존재에게 주기 때문이다. 존재는 자신의 생명(혹은 자아) 에너지를 기원으로부터 받지만, 기원으로부터 독립하여 자기 자신이 되어가는 과정에 있다. 존재의 자신이 되어가는 과정은 앞에서도 언급한 사이적 존재로서 이중적 긴장 속에서 진행된다. “절대적 기원은 자신의 무한한 관대함의 과잉에서 무로부터 유한 존재를 창조하고, 자신으로부터 창조물을 방면하며, 창조물에 스스로 자유로운 존재를 허용하고, 거기로부터 창조와 기원 사이에 자유로운 관계가 하나의 가능성으로 제공된다. 요컨대, 기원은 자유롭게 자유로운 창조물을 창조한다(Desmond, 1995: 229).” 데스먼드가 설정하고 있는 유한 존재와 기원 사이의 불연속성은 우리가 연속으로서의 창조론 안에서 존재의 생명을 파악하도록 한다. 즉 이 불연속과 창조물의 가능적 무(無)는 결과적으로 아가페적 개시(origination)의 활동으로서 창조의 지속을 암시한다. 이것은 차례로 기원에 대한 창조물의 관계에 영향을 미친다. 그 관계란 자유롭기도 하고 구속되기도 하며, 독립적이고 의존적이며, 자신으로 있고 동시에 자신보다 더 큰 타자를 위해 있고, 그 자체로 분리되어 있고 동시에 항상 공동체 안에 있고, 자기-중재로 있고 동시에 상호-중재로 있다(Desmond, 1995: 229).

데스먼드의 존재와 그 공동체의 구성 원리는 다음과 같은 특징을 담고 있다. 첫째, 데스먼드의 존재공동체는 인간중심주의 관점을 넘어 인간을 포함하여 모든 존재를 상호작용의 구성체로 보고 있다. 정신적 존재인 인간은 타애적 경이감 속에서 자아와 인식 대상의 차이를 자각하고 생명체이든 무생명체이든, 개체이든 복합체이든, 존재의 모든 구성체를 ‘주어진 것으로 수용하고, 하나의 상호의존적 구성체로 이해하고 각각을 평등한 존재로 인정한다. 아가페적 경이감 속에서 인식하고 있다는 경험은 형제적 사랑 속에서 태양과 달을 바라본 아시시의 성 프란치스코의 존재 공동체를 상기시킨다. 창조계의 모든 존재는 고유 가치를 가지고 모두 ‘되어가는 과정’ 속에서 존재하며 상호작용하며 변화하면서 고유한 자기 위상과 역할을 하면서 우주의 변화를 만들고 있다. 둘째, 존재공동체 구성원의 상호관계를 맺는 방식은 타애성이라는 것이 데스

먼드 형이상학적 결론이다. 의식을 가진 인간은 창조계의 생성, 소멸, 변화를, 한편으로 기원과의 관계는 불연속적 관계 속에서 모색하고, 다른 한편, 주어진 존재들과의 관계는 이들의 상호작용 안에서 모색한다. 모든 존재는 기원의 타애적 에너지로부터 생성되었고 그 에너지로 자신의 내적 원리에 따라 정체성을 유지하면서 동시에 자신 밖의 타자와 관계를 맺으며 상호의존적으로 먹이사슬 혹은 에너지 교환을 하면서 생성 변화하고 있다. 그러므로 존재공동체의 존재현상은 기원이 우주를 개시한 같은 방식으로 타애적 자기화로 설명할 수 있다. 셋째, 데스먼드의 존재공동체는 존재의 위계나 목적론적 질서를 설정하고 있지 않다. 데스먼드가 파악한 창조계의 모든 존재는 ‘되어감의 존재’로서 한순간도 확정되지 않은 무규정적 사이 존재이다. 이는 인간 인격뿐 아니라 미시적 양자 세계와 우주 천체에 이르기까지 모든 존재는 보편적 무상성(impermanence)의 원리에 따른다. 존재는 찰나에 있는, 되어가는 존재이지만 우주 역사와 기원의 숨은 뜻(그는 이를 기원적 약속이라고도 한다) 안에서 고유한 가치와 기능을 경이롭게 존중하고 순응하는 모습을 보인다. 넷째, 데스먼드의 존재공동체는 전체적 관점을 지니되 폐쇄된 전체가 아니라 열린 전체임은 사이론적 관점으로 설명된다. 열린 전체는 폐쇄적 자기 매개적 전체나, 국가 민족을 정점에 놓는 파시즘적 전체 개념과 분명히 구별된다. 열린 전체 개념에는 존재의 되어감의 과정에서 이중적 개방성, 즉 자기 고유한, 내밀한 자아로 향한 개방성과 타자와의 상호작용 관계의 개방성, 양자에 열려 있기에 타자의 초월과 중재에 대한 관용이 담겨 있다.

3. 이승 이후의 정신과 자아의 완성

데스먼드에 따르면 사이론적 관점으로 존재를 이해한다는 것은 마치 죽음을 한번 경험하고 다시 살아난 후의 인식자로서 경이로움 가득히 존재를 있는 그대로 자유롭게 탐구하는 것이다. 형이상학적 마음은 존재의 사태를 있는 그대로 파악하는 것으로서, 우리의 현재 몰두를 넘어, 자신의 결핍된 욕구 때문에 존재의 가치를 생각하려고 애쓰는 인간 너머의 것이다(Desmond, 1995: 192). 이런 이승 이후의 정신(posthumous mind)은 생활의 속임수를 넘어, 죽음의 부정을 넘어 사이의 사건들을 바라보는 타애적 정신의 사색이 될 것이다. 이것은 삶과 죽음을 넘어 서 있는 것처럼 있지만 삶을 비판하는 것은 결코 아니고 모든 것이 존재인 기본적 사실에 대한 경이감을 새롭게 하는 것이다(Desmond, 1995: 192). ‘이승 이후의 정신’으로 번역하고 있는 ‘posthumous mind’는 데스먼드의 여러 저서에서 자주 볼 수 있는 정신이다. 칸트의 도덕 철학에서 정언 명법과 행복의 불일치를 통합하기 위해 신을 요청하듯이, 죽음과 무성의 공포로 인해 내밀한 자아로 살지 못한 인간이 한번은 죽고(humus는 흙이니 posthumus는 흙에 묻히고), 다시 살아나 세상에 돌아와 존재를 바라볼 때의 순수 정신(mind)을 가정하는 것으로 보인다. 필자가 보기에 불교의 해탈심이나 동학의 본래심과 같은 의미이다. 따라서 진정한 포스트휴머니즘, 근대 휴머니즘을 극복하는 새로운 인간주의는 포스트휴무스 정신으로 존재가 건네주는

선물에 대한 경이감과 감사함에서, 즉 존재의 선성에서 출발하여 가치와 의미를 부여하는 사상이어야 한다고 생각한다. 초월의 정신이 요구하는 것은 타자인 존재를 선으로 인정하고 감사하는 마음으로 인식하는 것이다. 우리는 감사함을 통해 우리 자신을 가치 있게 만든다. 감사함은 존재의 행위, 타애적으로 존재하기, 타자에게 그 타자성에 대해 ‘예’라는 긍정성으로 말하기이다. 감사를 만드는 것은, 자기 중재를 넘어 만드는 것, 타자의 선을 향해 자기로부터 해방되는 것이다. 전체 삶의 약속에서 전체 자아의 행위로서 그것은 우리를 자기 초월의 완전한 전개에 연루시킨다. 이것은 자신에게는 어떤 생각을 취하지 않고, 타자에 관한 생각, 선으로서의 타자를 향해 깨어있음이다(Desmond, 1995: 194). 포스트휴무스 정신은 데스먼드가 사이 형이상학(metaxological metaphysics)이라 명명하고, 존재의 타애적 경이로움을 잊지 않고 사이의 발생을 배반하지 않는 방법론으로 삼는 내적 지향이다(Desmond, 1995: 33-35). 필자가 보기에 이 방법론은 곧 이승 이후의 정신으로 철학함을 의미하고, 동시에 인간의 자아 완성을 위해 추구해야 할 태도이다. 이를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 사유는 고유한 자기 초월에서 드러나는 진리의 요청에 진실하게 머물러야 한다. 둘째, 사유는 항상, 그리고 그저 자기 초월 안에서, 몸, 타인, 자연, 신과 같은 자신에게 타자인 것을 타자로 생각해야 한다. 셋째, 사이 형이상학의 존재 의미는 다의적이고 결코 일의적이지 않다. 넷째, 변증법(dialectic)에서 제시하는 ‘dia(through)’, 즉 ‘상대방을 통하여’가 내포하는 자아와 타자의 이중성에 개방적 태도를 보여야 한다. 이 ‘dia’를 하나의 순환으로, 즉 자기 자신의 사유 안으로 끌고 와 폐쇄해서는 안 된다. 다섯째, 철학은 자아의 변혁을 요구하고, 놀람의 새로운 정서에서 힘을 얻으며, 이것 혹은 저것에 관한 일의적 호기심에 그쳐서는 안 된다. 여섯째, 사이 형이상학은 모든 규정적 지식을 넘어 데스먼드가 “제2의 놀람”이라 부르는, 즉 타자 앞의 경이감은 새로워지고, 사유 또한 자신에 대해 놀라워하는 자신을 발견하는 계기를 요청한다. 사유는 이 놀람 속에 있는 자신을 생각할 수 있지만, 칸트나 특히 헤겔과 달리, 계속해서 자신을 탈출하는 자신을 발견하면서, 즉 자신을 관조하는 노력 속에서 자기의 고유한 종합적 파악을 회피할 수 있다. 사유 자신의 내부로 향한 타자성은 객체화되지 않으며, 그러므로 이 타자성은 사유 자신을 규정하는 생각은 물론 사유 자신의 규정적인 생각도 벗어난다(Desmond, 1995: 35). 우리는 모든 규정적 지식을 넘어 제2의 놀람을 통해 성취된 사유를 지속하여 초월하려는 탐구를 특별히 사이론적 이해(metaxological understanding)로 강조하면서 데스먼드가 존재론을 전개하고 있음을 알 수 있다.

V. 결어

우리는 이제까지 포스트휴머니즘의 이념을 찾기 위해 모더니즘적 인간관을 비판하고 새로운 인간관을 모색하려는 철학 사조들을 살펴보았다. II장의 존재의 선성과 비동일성에서는 근대

이전 시대의 자연법론과 근대 이후의 지배문화와 동일성 철학에 반발한 비판철학과 담론철학의 흐름을 살폈다. 여기서 주목할 만한 것은 이성주의와 과학주의가 ‘주관 우위’를 강조함으로써 기원, 즉 신의 문제를 회피하고 자연을 도구화하고, 마침내 인간 이성마저도 도구적 이성으로 점차 물화할 수 있다는 사실이다. 하버마스는 상호주관성 개념을 통해 이성의 이해지향성, 타자지향성을 회복할 관점을 주었지만 심층생태학적 차원의 담론으로 발전하지는 못했다. 우리는 III, IV장에서 데스먼드의 존재론을 바탕으로 존재 일반, 정신적 존재인 인간, 존재공동체, 존재의 완성으로서의 타애적 자기화를 살펴봄으로써 생태학을 포함한 존재의 형이상학적 원리를 성찰할 수 있게 되었다. 데스먼드가 포스트휴머니즘을 직접 언급하며 서술하지 않았지만, 그의 사이론적 철학의 관점에서 볼 때, 포스트휴머니즘은 ‘포스트휴머스 정신’으로 규명할 수 있다고 생각한다. 포스트휴머스(posthumous)는 ‘post: 후’와 ‘humus: 흙’이 결합한 것으로, 흙 이후, 즉 죽어 흙으로 돌아간 이후, 다시 돌아온 정신으로, 즉 동양문화적 언어로 표현하자면, 본래심 혹은 해탈심으로 우주의 존재와 존재공동체의 되어감과 상호작용을 경이감으로 바라보며 정신적 존재인 인간의 고유한 역할을 찾아 나서는 인간주의라 할 수 있겠다.

데스먼드의 사이론적 이해를 기반으로 그리고 이승 이후의 정신으로 존재공동체의 존재자들을 바라본다면 존재공동체 내 구성원인 존재들은 모두 자신의 ‘고유 가치’를 평등하게 지닌 것으로 평가할 수 있다. 이 고유 가치 원칙은 윤리적 판단 기준으로서가 아니라, 존재론적 원리로서 우선 작동할 수 있다고 생각한다. 즉 모든 존재가 서로 연결되어 있고, 순환하며 상호 의존되어 있다는 사실은 존재의 고유 가치를 전제로 한다. 이는 “모든 존재는 선하다.”는 자연법의 전제와 일치한다. 도덕성의 행위 주체는 인간이고 의무의 대상도 인간으로 국한하였던 것이 근대주의적 윤리학의 관점이었다. 그러나 현대에 이르러서 동물, 더 나아가 식물이나 환경적 요소도 도덕적 수혜대상으로 인정하는 추세에 있다. 이와 마찬가지로 존재의 존재론적 가치도 점차 도덕적 대상으로 포함되지 않아야 할 이유가 없다. 인간은 이제 종적 차이를 넘어 새로운 소통의 방식을 터득하여⁶⁾, 모든 존재가 존재공동체의 고유한 성원으로 우주 진화와 정신의 진보에 고유 가치와 임무를 수행하도록 협력하는 생태학적 시대(Berry, Maeng trans., 2013: 77-78)로 진입하고 있다. 데스먼드가 밝히고 있는 존재공동체의 비전은 유기체뿐 아니라 생물 군계라 불리는 물리적 요소의 복합체를 포괄한 생태학을 정립하고 생태 문명의 기초를 세우는 데 중요한 형이상학적 사유이다. 특히 사이론적 열린 전체에 대한 비전은 ‘자아(self)실현’과 ‘큰 자아(Self)의 실현’을 충돌로 보지 않고 타애적 사랑으로 통합할 가능성을 준다. 더 큰 자아를 실현한다는 것은 사람들이 자신을 스스로 보다 더 큰 전체의 부분으로 이해하게 되는 자기반성의 과정이고 이는 상당수의 종교가 갖는 영성적 전통이자 더 큰 자아실현이라는 심층생태주의의 지향점과 맞닿아 있다.

6) 나는 이를 종과 종을 뛰어넘어 소통하는 것이기에 트랜스로그(translogue)라 칭한다(Kim: 2022).

References

- Adorno, Th.W. & Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklaerung*. 김유동 옮김 (2001). 계몽의 변증법, 서울: 문학과 지성사.
- Adorno, Th.W. *Negative Dialektik*. 홍승영 옮김 (1999). 부정변증법, 서울: 한길사.
- Berry, T. *The Dream of the Earth*. 맹영선 옮김 (2013). 지구의 꿈, 서울: 대화문화아카데미.
- Concise Oxford Dictionary, 10th edit. (1999). Oxford: Oxford University Press.
- Desmond, W. (1995). *Being and the Between*. New York: State University of New York Press.
- _____ (2001). *Ethincs and the Between*. New York: State University of New York Press.
- _____ (2008). *God and the Between*. Malden: Blackwell Publishing.
- Hamilton, C. *Defiant Earth*. 정서진 옮김 (2018). 인류세. 서울: 이상북스.
- Kim, Y. H. (2022). Translogue and Study of Eco-Spirituality in Era of the Earth Crisis, *Korean Journal of Theology and Philosophy*, 40, 39-69.
- Taylor, P. W. *Respect for Nature*. 김영 옮김 (2020). 자연에 대한 존중. 서울: 리수.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 1a2ae.
- 김유동 (1993). 아도르노 사상. 서울: 문예. (Translated in English) Kim, Y. D. (1993). *Adorno's thought*, Seoul: Munye.
- 이혜영, 안지영, 유수연, & 김예원 (2018). 트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘. 파주: 한국학술정보. (Translated in Englisch) Lee Hyeyong et al.(2018). *Transhumanism and Posthumanism*, Paju: Hankukhaksuljeongbo