

한국철학사상연구회 봄
제 62회 정기 학술대회

코로나 19 시대와 그 이후
및
이규성 선생님 추모 학술제

- 일시: 2022년 6월 11일 오후 1시 (토)
- 장소: 이화여대 포스코관 161호
- 주관: (사) 한국철학사상연구회

2022년도

제62회

한국철학사상연구회

춘계 정기 학술대회

- 주제 : 코로나19 시대와 그 이후 및 이규성 선생님 추모학술제
- 장소 : 이화여대 포스코관 161호 (온라인 동시진행)
- 시간 : 2022년 6월 11일 (토) 오후 1시
- ZOOM ID : 812 1485 2828 / PW : 1234

개 회 식		사회: 현남숙 (성균관대)
12:30 - 13:00	등록 및 대회준비	
13:00 - 13:10	개회사 (박정하 회장)	
13:10 - 13:20	축사 (김교빈 이사장)	
제 1 부 논문 발표 : 코로나 19 시대와 그 이후		사회: 이지영 (이화여대)
13:20 - 13:50	발표 1 - 김성우(상지대) : 코로나 19 팬데믹과 푸코 생명정치의 문제	
13:50 - 14:00	논평 1 - 조은평(건국대)	
14:00 - 14:30	발표 2 - 김범수(송실대) : 바이러스, 도래한 시대 : 들뢰즈를 중심으로	
14:30 - 14:40	논평 2 - 김은주(서울시립대)	
14:40 - 15:10	발표 3 - 정유진(서강대) : 율루세와 코비드 19 - 해러웨이를 중심으로	
15:10 - 15:20	논평 3 - 이현재(서울시립대)	
15:20 - 15:40	1부 종합 토론	
15:40 - 15:50	휴식	
제 2 부 이규성 선생님 추모 학술제		사회: 이병창 (한철연)
15:50 - 16:20	발표 1 - 이지(이화여대) : 중국 현대 '신철학' 재검토 - 이규성의 <중국 현대철학사론> 비판적 독해	
16:20 - 16:50	발표 2 - 박민철(한철연) : 한국현대철학사 방법론의 확장 : 이규성의 <한국현대철학사론>과 그 논쟁들의 재검토를 중심으로	
16:50 - 17:20	2부 청중과 함께하는 좌담회	
17:20 - 17:30	휴식	
제 3 부 연구 윤리 교육 및 연구협력위원장 보고 및 폐회		
17:30 - 17:40	연구 윤리 교육 : 유현상 편집위원장(송실대)	
17:40 - 18:00	보고 및 폐회 : 현남숙 연구협력위원장(성균관대)	

	목 차	
--	------------	--

▶ 제 1부 - 코로나 19 시대와 그 이후

- ▷ 제1발표 - 김성우(상지대): 코로나 19 팬데믹과 푸코 생명정치의 문제
- ▷ 논평 - 조은평(건국대)

- ▷ 제2발표 - 김범수(송실대): 바이러스, 도래한 시대: 들뢰즈를 중심으로
- ▷ 논평 - 김은주(서울시립대)

- ▷ 제3발표 - 정유진(서강대) : 쓸루세와 코비드 19- 해러웨이를 중심으로
- ▷ 논평 - 이현재(서울시립대)

▶ 제 2부 이규성 선생님 추모 학술제

- ▷ 제1발표 - 이지(이화여대): 동양 현대의 '신철학' 재건을 위한 제언 - 인간 내면의 본질적 자유에 대한 이해

- ▷ 제2발표 - 박민철(한철연): 한국현대철학사 방법론의 확장: 이규성의 <한국현대철학사론>과 그 논쟁들의 재검토를 중심으로

1. 생명정치¹⁾, 지배의 도구에서 해방의 계기로

코로나 19 팬데믹으로 인해 시민의 생명 보호와 건강 문제가 정치의 주요 의제로 등장했다. 주기적으로 발생하는 변이 바이러스에서 기인한 감염병으로부터 안전한 사회를 만들어야 한다는 과제가 주어진 것이다. 이로 인해 ‘마스크 착용 의무화’에 대한 반대 시위와 ‘확진자 동선 추적’에 나타난 디지털 감시와 사생활 침해의 논란 및 ‘백신 강제 접종’과 ‘백신 패스’로부터 ‘사회적 거리두기’와 ‘봉쇄’에 이르기까지 정부의 행정명령과 시민의 자유 사이에 갈등과 긴장이 일고 있다.

이로써 감염병으로부터의 안전이라는 보건 문제가 ‘시민의 생명을 보호하고 유지하는 것에 관한 권력’ 문제임이 명확해지고 있다. ‘생명에 관한 권력’과 관련해서 ‘생명정치’(biopolitique, biopolitics)라는 일견 모순된 조어가 의미의한 주제를 다루는 용어임이 드러난다. 미셸 푸코가 권력의 계보학을 탐구하면서 생명권력(biopouvoir, biopower)과 생명정치라는 용어를 제시한다. 물론 푸코의 생명정치 개념은 일관성이 없으며 탐구가 진행되면서 계속 의미 변화를 일으킨다. 생명정치는 첫째로 주권 권력과 역사적 단절, 둘째로 근대 인종주의 부상에 중심적 역할, 셋째로 근대적 다스리기(gouvernement, 통치)²⁾ 방식의 역사적 출현이라는 세 가지 의미와 연관되며, ‘생명권력’이라는 말과도 연관되며, 그런데 텍스트상으로 ‘생명정치’와 ‘생명권력’이라는 두 개념이 명확히 구분되지 않는다는 것이다.³⁾

토마스 램케의 해석에 따르면 푸코의 ‘생명정치’ 개념은 생물학을 강조하는 자연주의적 해석

1) 생명정치는 이미 국내 학자들에 의해 ‘생물정치’, ‘생명관리정치’, ‘삶정치’로 번역된 바 있다. 그런데 생물정치는 생물학주의로 경도된 면이 있고, 생명관리정치는 지배적 도구로만 이해되는 면이 있으며, 삶정치는 해방의 정치로만 이해되는 면이 있어 각기 그 한계가 명확히 드러난다. 이 글에서는 지배의 수단이자 해방의 계기라는 이중적 의미로 일관되게 ‘생명정치’라는 용어를 사용한다. 단, 푸코의 번역본에서 인용할 때, 원문과 영어본을 기본적으로 참고하고 필요한 경우에는 독어본까지 참고하여 수정하고 다듬어 인용한다.

2) 다스리기(gouvernement, government)는 보통 ‘통치’로 번역되지만 개인의 자기 다스리기, 집단행동의 인도 등도 포함되는 의미로도 사용되고, 생명정치와 관련해서는 국가 기관의 공권력 행사라는 행정의 의미로 쓰인다는 점을 고려하여 통치라는 번역어보다 문맥에 따라 개인인 경우나 국가 외의 집단인 경우에는 ‘다스리기’로, 국가의 활동인 경우에는 ‘행정’으로 옮긴다. 또한 ‘다스리기’의 성격이나 방식으로서의 다스림(gouvernementalité, governmentality)은 통치성보다는 행정성에 가깝다고 생각한다. 물론 푸코 자신도 『안전, 영토, 인구』 5장 첫 단락에서 이 행정성(통치성)이라는 단어가 보기 흉하다고(villain) 쓸 정도이다. 그런데도 그가 이 단어를 선택한 이유는 정부의 행정(다스리기)이 통치하고 군림하기(régner) 그리고 명령하고 지휘하기(commander) 또한 자의적으로 지배하기(faire la loi)와도 다르기 때문이다. 구체적으로 다시 말해, “행정을 펼친다는 것(다스리기)은 주권자, 봉건제후, 영주, 판사, 장군, 지주, 선생, 교수가 된다는 것과도 같지 않”기 때문이다. 이 개념이 포괄하는 권력 유형은 근대적 국가의 규제 권력이다. 다시 말해 정부, 즉 행정부의 권력이다. 하지만, 혼란이 일어나는 것을 방지하기 위해 그리고 선행 논문들이나 번역본을 고려하여 다스리거나 행정, 행정성을 쓸 때 통치와 통치성을 괄호 안에 병기한다.

3) Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, New York: New York University Press, 2011, pp. 33~34.

과 동물적 생명(zoé)이나 단순한 생존과 구분되는 인간다운 시민적인 삶으로서의 생명(bíos)에 주목하는 정치주의적 해석과 다르다. 이런 식으로 푸코의 생명정치에서 “생명은 기초도 아니고 대상도 아니다.” 자연주의적 생명정치에서 정치는 생물학적인 생명을 기초로 삼고 있는 반면에 푸코의 생명정치는 이러한 정치의 기초나 토대로서의 생물학적 결정요인이라는 개념과 단절한다. 동시에 생명을 단지 정치의 대상으로만 간주하며 기존 정치의 외연 확장으로 간주되는 정치주의적 생명정치와도 다르다. 역사에서 생명이 주요한 정치적 전략의 중심이 되었으며 따라서 생명정치는 정치이성의 역사를 근본적으로 변화시킨 개념이다.⁴⁾

생명을 보호하고 관리하는 권력의 메커니즘과 이와 연관된 정치 현상이 코로나19 팬데믹과 관련해서 노골적으로 드러난다. 이 글은 생명권력과 생명정치에 대한 정치적 반응을 네 가지 입장으로 정리한다. 첫 번째, 생명정치를 국가 권력의 억압성으로 보고 ‘선택의 자유’를 외치는 신자유주의적인 그리고 극우 포퓰리즘적 반응이 있다. 두 번째는 마찬가지로 동일하게 생명정치의 억압성과 이로부터의 해방을 강조하는 아감벤을 필두로 한 진보적 사상가와 단체들이 있다. 세 번째로 앞의 두 가지 입장과 다르게 생명권력과 생명정치를 구분하고, 생명정치를 억압적인 생명권력에 저항하는 새로운 주체성의 생산의 계기로 보는 네그리와 하트와 같은 다중민주주의(무정부주의) 사상가도 있다. 마지막으로 생명정치적인 다중 민주주의와 달리 국가의 역할을 인정하면서도 다시 고유한 의미의 정치로 복원, 즉 코뮌주의의 새로운 구성을 주장하면서 이번 팬데믹에서 탈자본주의화 경향을 읽어내는 지젝과 같은 사상가도 있다.

(1) 극우적인 정치인이나 시민단체는 각국 정부의 마스크 착용이나 백신 접종 정책과 관련해서 선택권으로서의 자유를 강조하기 시작했다. 예를 들어 백신거부 활동가들은 백신 관련 부정확한 주장만 가지고는 설득력이 약하다고 판단해서 과거 극우적인 티파티의 전략을 모델 삼아 ‘선택권으로서의 자유’를 억압한다는 논리를 펴기 시작했다. 예를 들어 백신 거부에 대한 비의학적 예외조항을 삭제하는 것은 부모가 자녀를 키우는 방식에 대한 자유를 박탈한다는 메시지를 전달하는 방식이 정치적 목적을 달성하는 데에 유리하다는 뜻이다. 텍사스를 포함한 다른 주의 유사한 활동 단체들도 합세하여 가장 강조한 “‘부모의 권리’와 ‘의학적 자유 (medical freedom)’는 자연스럽게 딱 맞아 떨어졌고, 티파티 스타일의 전 텍사스 하원의원 (공화당) 조너선 스틱랜드(Jonathan Stickland)처럼 모든 이슈에 대한 공격 포인트는 ‘자유’였다. 백신반대운동을 시작하는 신생 그룹들은 보수에 뿌리를 둔 기존 그룹들의 보호, 감독 하에서 효과적으로 정치적 선거운동을 하는 방법을 전수받았다.” 그래서 공화당 정치인들은 백신거부운동에 관해서 심지어 백신 연구자들을 공격할 때에도 침묵이 상책임을 깨달았다. “백신거부운동이 ‘부모의 선택권’이라는 다른 이름으로 탈바꿈하면서 이제 공화당 정치인들은 더 이상 어떠한 이슈에서도 ‘선택의 자유’라는 커다란 중심 사상에 반대할 수 없게 되었다.”⁵⁾

(2) 진보적인 사상가들도 각국의 방역 정책이 이탈리아 철학자 조르조 아감벤은 코로나19 팬데믹에 대처하기 위해 취해진 각국 정부의 비상조치들에 대해 비합리적이고 과도한 대응이라고 규정한다. 아감벤에 의하면 여기에는 두 가지 요인이 있다. 우선, 첫째 요인은 위생과 공중 안전을 빌미로 “예외상황(비상상태)을 정상적인 통치 패러다임”으로 이용하는 경향이다. 정부

4) 위의 책, 같은 곳.

5) Tara Haelle, “백신반대운동단체들이 갈망하던 순간이 바로 지금!”(<뉴욕 타임스> 기고문, 2021년 8월 31일자), 박인숙 옮김, <의학신문>, 2021년 9월 14일자.

가 승인한 ‘행정명령’(decreto legge, executive decree)에 의해 이러한 예외상황이 모든 지역으로 확산되고 능동적 감시와 이동제한과 같은 조치에 의해 자유에 심각한 제한이 가해진다. 다음으로 다른 요인은 “최근에 개인적 의식으로 퍼져 진짜 필요를 집단적 패닉의 상태로 번역하는 공포상태”이다. 팬데믹은 여기에 또 다시 제 이상적인 구실을 제공한 셈이다. 그러므로 “정부에 의해 가해진 자유의 제한이 안전에 대한 욕망의 이름으로 수용되고, 그리고 안전에 의한 욕망이 이제 이를 충족하기 위해 개입하는 동일한 정부에 의해 창조되는 도착적인 악순환”에 갇혀 버린다.⁶⁾ 물론 아감벤의 이러한 입장은 그의 생명정치관에서 잘 이해될 수 있다. 그에 따르면 “생명정치적 신체의 생산은 주권권력의 원래적인 활동성에 기인한다.”⁷⁾ 이는 아감벤의 분석이 국가 기구(장치)와 중앙집중화된 규제 형태에 집중하기 때문이다.⁸⁾

슬라보예 지젝에 의하면 아감벤과 같은 진보적 입장과 극우적 입장이 코로나 팬데믹 상황에서 반대의 일치를 보여준다. 진보적 입장은 바이러스 팬데믹에 대한 ‘공포’를 ‘침소봉대’한 것으로 진단하고, 트럼프와 같은 극우적 입장은 ‘중국 바이러스’처럼 노골적인 인종차별을 내세우지만 양쪽 다 국가적 통제가 지나쳐 시민의 자유가 위축된다는 것이다.⁹⁾ “우리는 여기서 봉쇄 조치를 폐기하라는 외침들이 어떻게 전통적 정치 스펙트럼의 반대편 양극단에서 생겨나는지 짚고 넘어가야 한다. 미국에서 그들은 자유지상주의적(신자유주의적) 우파의 부추김을 받고 있으며, 독일에서는 소규모 좌파 집단이 그들을 옹호한다. 두 집단 모두, 의료 지식은 사람들을 통제하는 수단, 즉 자신들을 자기 스스로의 이익을 위해 고립되어야 하는 힘없는 희생양 취급을 하는 도구라고 비난한다.”¹⁰⁾ 비록 자유에 대한 양쪽 입장이 다른 의미를 지니고 있지만 국가권력이 생명권력으로서 지배력이 강화된다는 우려를 갖고 있다는 점에서 현상적으로는 동일한 반응으로 보인다. 그렇다면 생명정치는 아감벤이 주장하듯이 지배의 수단인 ‘생명관리 정치’로 끝나는 것일까? 아니면 네그리와 하트가 주장하듯이 지배적인 ‘생명권력’에 저항하는 새로운 형태의 주체성이 생성되는 윤리적이고 정치적인 프로젝트의 가능성이 ‘생명정치’에서 나타날 수 있는가?

(3) 네그리와 하트에 따르면 생명정치는 주체를 위한 대상을 생산하는 것이 아니라 주체성 자체를 생산한다. 여기가 바로 그들의 윤리적이고 정치적인 프로젝트가 출발할 기반이다. 기존의 고정된 가치와 주체, 즉 동일성(정체성)에서 됨(생성)으로 변형하도록 윤리적 지평을 다시 정향하려면 주체성 생산에 대한 통제와 자율성을 둘러싼 투쟁이 정치적 행동의 주요 장(scene)에 포함되어야 한다. 들뢰즈의 언급대로 푸코가 말한 장치(dispositif), 즉 “주체성 생산의 물질적이고, 사회적이고 감정적이고 인지적인 메커니즘 또는 장치” 속에 현대인들이 속해 있고 그것들 안에서 행동하고 있기 때문이다. 혹시 “다중(multitude)이 이러한 과정으로부터 기인한 특이한 주체성을 ‘공동적인 것’(the common) 안에 합성함으로써 스스로를 만들고” 있지는 않은가?¹¹⁾ 그들은 푸코의 신체 현상학이 생명정치에 대한 분석에서 정점에 도달

6) Giorgio Agamben, “The state of exception provoked by an unmotivated emergency”, <https://positionspolitics.org/2020/02/26/>.

7) Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, p. 6.

8) Thomas Lemke, 앞의 책, p. 61.

9) 슬라보예 지젝, 『팬데믹 패닉』, 강우성 옮김, (주)북하우스 리퍼블리셔스, 2021, 99쪽.

10) 위의 책, 173~174쪽.

11) Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. x.

한다고 본다. 푸코의 의제는 단순하며 그의 첫째 공리는 신체가 생명정치적인 존재 구조물의 구성요소이다, 둘째 공리에 따르면 권력이 계속으로 만들어지고 해체되는 생명정치학적 영토에서 신체가 존재하려고 저항한다. 그러므로 “역사는 생명권력이 지배를 통해 현실을 배치하는 지평으로만 이해되어서는 안 되고, 반대로 생명권력에 대한 생명정치적 대립과 저항으로 규정된다.” 셋째 공리에 의하면 “고립되거나 독립적인 방식이 아니라 다른 신체들의 저항과 복잡한 역동적 방식으로 육체적 저항이 주체성을 생산한다. 저항과 투쟁을 통한 이러한 주체성 생산이 권력의 현존 형식을 전복하고 해방의 대안적 제도를 구성하는 데 중심적인 역할을” 한다.¹²⁾

(4) 지적에 따르면 코로나19 팬데믹으로 인해 보수의 시장 중심의 세계화와 트럼프식의 국수주의(애국주의)적 포퓰리즘이 더 이상 유효하지 않다는 사실이 드러났다. 코로나바이러스로 인해 세계시장이 원활히 작동하지 않고 있으며 전 지구적 협조와 협력이 어느 때보다 필요하다는 현실을 절실히 느끼고 있기 때문이다.¹³⁾ 그런데 자유민주주의적 프레임 자체의 한계가 있다고 해도 “자기조직적이고 유동적인 시민사회(포데모스, 노란조끼)가 직접 국가를 탈취하고 대체한다는 것 또한 해결책이 아니다. 다중의 직접 통치는 환상이며, 일반적으로 강력한 국가 기구에 의해 뒷받침되어야 한다.”¹⁴⁾ 팬데믹과 지구온난화와 같은 재난만이 아니고 정신을 디지털로 접속하는 생명의 디지털화도 우리 인간성의 기본 좌표를 흔들어 놓고 있다. 즉 포스트 휴먼 시대의 도전을 받아들이고 ‘낯은 일상으로의 복귀’가 아니라 새로운 일상을 건설하는 정치적 과제가 인류 앞에 놓여 있다. 이런 작업은 ‘생명을 행정적으로 관리한다는 의미의 생명정치’도 아니며 경제적인 시장의 문제도 아니라, 정치적 문제로서 “우리는 사회적 삶 전체를 새로운 형태로 발명해야만 한다.”¹⁵⁾

과연 생명정치는 극우 포퓰리스트나 좌파 사상가인 아감벤이 생각하듯이 억압적인 지배의 성격을 보여주는 것인가? 아니면 네그리와 하트가 주장하듯이 생명정치는 생명권력과 다른 해방의 주체성을 생산하고 있는 것인가? 아니면 지적이 주장하듯이 생명정치로부터 다시 고유한 의미의 정치를 복원할 필요가 있는 것인가? 이런 문제의식을 풀어가려면 결국 생명정치와 생명권력이라는 문제를 최초로 제기한 푸코의 논의를 통할 수밖에 없다.

2. 푸코에게서 생명정치와 생명권력의 관계

미셸 푸코가 제기한 바처럼, 고대의 ‘생살(生殺)권’과는 달리, ‘17세기’에 들어서 생명을 유지하고 보호하려는 ‘생명에 관한 권력’이 두 가지 기본 형태로 진화했다. ‘규율정치’(politique disciplinaire, disciplinary politics)나 미시정치로서의 해부정치가 하나이며, 거시정치로서의 ‘생명정치’(biopolitique, biopolitics)가 다른 하나이다. 먼저 형성된 규율정치는 ‘기계로서의 신체’에 집중한다. 그래서 ‘인간 신체의 해부정치’라고도 하며, 신체를 훈육하고 그 능력을 최적화하고 그 힘을 착취하여 효율적인 경제적 통제 아래로 통합하는 권력 절차이다. 요약하면

12) 위의 책, p. 31.

13) 슬라보예 지적, 앞의 책, 89쪽.

14) 위의 책, 151쪽.

15) 위의 책, 166~167쪽.

인적 자원을 합리적으로 축적해가는 권력 메커니즘이다. 이러한 권력 메커니즘이 ‘규율’(disciplines)이다. 그 이후에 형성된 생명정치는 ‘종류(種類)으로서의 신체’에 집중한다. 그래서 ‘인구의 생명정치’라고도 하며 출생과 죽음, 수명과 장수 등을 규제적 통제를 통해 감독한다. 규율정치와 생명정치는 대립한다기보다는 사이에 존재하는 관계 다발로 연결된 쌍극을 이루고 있다. 이렇듯 기술해부학적(기계론적)이고 생물학적이면서도, 개별화하고 집단화하는 쌍극 주위로 생명 과정에 관심을 가지고 신체 활동을 겨냥하는 생명에 관한 권력 조직이 형성된다. 이러한 ‘생명에 관한’ 권력의 최고 기능은 생명을 죽이기보다는 철저히 관리하는 것이다.¹⁶⁾

대학, 중등학교, 병영, 작업장 등의 다양한 규율이 급속도로 발전하면서, 동시에 출생률, 장수, 공중보건, 주택, 이미 등과 관련된 문제들이 불거지고, 신체를 종속시키고 인구를 통제하는 수많은 다양한 테크닉들이 폭발적으로 생겨난 17세기야말로 ‘생명권력’(bio-pouvoir, biopower)의 시대가 시작된 시기이다. 그런데 18세기 들어서자 ‘생명권력’의 두 가지 방향이 분명히 분화되기 시작한다. 규율은 “학교, 군대와 같은 기관들”과 “전술, 견습, 교육과 같은 고찰”로 구현되고, 인구 통제는 인구학으로 나타나고, “자원과 주민 사이의 관계에 대한 평가나 부와 그 유통을 분석하는 표 구축”으로 등장한다. 특히 “관념, 기호 그리고 감각의 개별적 생성에 관한 이론이면서 이해관계의 사회적 구성에 관한 이론”이기도 한 ‘이데올로그들’의 철학은 이러한 “두 가지 권력 테크닉을 조화하여 일반 이론을 구축하려는 추상적 담론을 형성”한다. 하지만 신체관리와 계산적인 생명경영이라는 두 가지 권력 테크닉은 19세기에 접어들면서 사변적인 담론의 수준까지는 이르지 못하지만, ‘권력의 거대한 기술(technologie)’을 형성하는 구체적인 배치(agencements concrets)의 형태로 다시 합류한다.¹⁷⁾

푸코는 17세기 이후 새로 등장한 생명 보호와 안전을 추구하는 생명권력의 특징을, 그 두 가지 쌍극 방향의 분기와 접점으로 역사적으로 밝힌 후에 자본주의적 경제체제와의 연관성을 다룬다. “이러한 생명권력은 의문의 여지없이 자본주의 발달에 필수적인 요소이다. 신체를 생산 기계에 통제적으로 주입하고 인구 현상을 경제 과정에 적응시키지 않고서는 후자(자본주의)는 가능하지 않았을 것이다.” 자본주의 경제가 성장하려면 ‘개별 신체’와 ‘인구 집단’이라는 두 가지 요인을 순응시키면서 강화해야 한다. 한마디로 다스리기 어렵게 하지 않으면서도 힘과 적성 그리고 생명 일반을 최적화할 수 있는 권력의 방법을 마련해야 한다. 국가의 거대한 기구들인 권력기관들의 발달로 인해 생산관계의 유지가 확고해지면 18세기에 형성된 ‘해부정치’와 ‘생명정치’의 기본요소들이 경제 과정과 그 발달에 작용한다. 원래 해부정치와 생명정치의 기본요소들은 사회체(corps social)에 현존하고 학교와 군대와 같은 다양한 기관에 의해 활용된 권력 테크닉으로 고안되었고, 분리와 사회적 위계화의 요인들로 작용하며 지배 관계와 헤게모니의 효과를 공고히 한다. 이와 같이 “생명권력의 다양한 적용 형식과 방식 덕분에 자본 축적에 인간 축적을 적응시키고 생산력의 팽창에 인간 집단의 성장을 참여시키고 이윤을 다르게 분배하는 일이 부분적으로 가능했다.”¹⁸⁾

16) Foucault, Michel. (1980). *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books. p. 139.

17) 위의 책. pp. 139~140.

18) 위의 책. pp. 140~141.

푸코에 따르면 생명권력이란 생명을 보장하는 권력이다. 한편, 생명권력이 넓은 의미에서는 주권권력과 구분되는 새로운 근대적 권력 관계를 의미한다. 다른 한편, 생명권력이 좁은 의미에서는 규율권력과 대비될 때 생명정치와 유사한 의미로 쓰인다. 여기서 정치는 ‘권력의 기술’을 가리키는 말이다. 생명정치는 규율과 다른, 새로운 권력 기술을 뜻한다.

우선, 17세기 말에서 18세기에 걸쳐 정착된 규율권력은 개인의 신체에 집중된 권력기술로서 개인의 신체를 “분리, 정렬, 계열화, 감시”라는 분배 테크닉을 사용해 공간적으로 배치하고, “감시, 서열화, 조사, 서류작성, 보고”라는 노동에 관한 규율기술을 사용하여 최소의 비용으로 합리적으로 행사된다. 다음으로, 18세기 후반에 새롭게 등장한 생명정치는 다른 차원과 다른 수준에서 다른 도구들의 도움을 받아 규율기술을 배제하지 않고 이를 “끼워 넣고 통합하고 부분적으로 수정하여 자기 안에 이식해 사용”한다. 규율적이지 않은 새로운 권력기술의 적용 영역은 인간의 개별화가 아니라 대중화(집단화, 전체화), 즉 사람들의 생명, 생명체로서의 인간, 종으로서의 인간이다. “출생, 사망, 출산, 질병 등을 특징으로 갖는 전반적인 과정에 영향을 받는 전체 대중”을 형성하는 종으로서의 인간을 향해 행사되는 권력기술이 등장한 것이다. 이를 푸코는 “인간 종(l'espèce humaine)에 관한 생명정치”라고 부른다. 생명정치는 개인 신체의 해부정치로서의 규율과는 다른 새로운 권력기술이며 생명권력이라고 한다.¹⁹⁾

우선, 생명정치는 “질병을 인구에 영향을 주는 것”으로 보기 시작한다. 중세 시대에 정치권력을 위협한 전염병도 문제이지만 일상적인 풍토병으로 인해 “치료비 부담이나 생산력 부족 때문에 노동력이 감소되고, 노동 시간이 단축되며, 활력이 떨어지고, 경제적 부담이 늘어난다는 지속적인 요인”을 고려하지 않을 수 없다. 그래서 18세기 말부터 다음과 같은 의학이 발달하기 시작했다. 즉, “그 주된 기능이 의료를 조정하고 정보를 집중화하고 지식(savoir)을 정상화하는 기관들과 더불어 공중위생인” 사회의학을 말한다. 사회의학은 위생을 가르치고 인구를 의료화하는 캠페인의 모습을 띤다.

다음으로, 생명정치가 개입하는 또 다른 장은 산업화가 본격화되는 19세기 초부터 부각한, 노년과 늙어 무능력한 개인의 문제이다. 그래서 “생명정치의 장은 사고, 질환, 다양한 비정상을 포함한다.” 이런 현상을 다루기 위해 생명정치는 (기존에는 교회들이 주도하던) 자선단체를 설립하는 데서 더 나아가 “무차별적인 자선이 아니라 더욱 경제적으로 합리적인, 훨씬 더 섬세한 메커니즘”을 도입한다. 그 대표적인 사례로는 “보험, 개인 저축, 집단 저축, 사회보장제도” 등이 있다.²⁰⁾

생명정치의 마지막 영역은 종으로서 인간과 그 환경 사이의 관계이다. 환경에는 19세기 전반기의 전염은 늪지대와 긴밀한 연관이 있는 것처럼 자연적인 환경도 있고 인구가 만들고 다시 인구 자신이 영향을 받는 인위적인 환경인 ‘도시’도 있다. 푸코는 이와 같이 세 가지(출생률과 사망률, 다양한 생물학적 무능력, 환경의 영향)를 생명정치의 출발점으로 제시한다. 이로부터 “생명정치는 그 지식을 도출하고 그 권력개입의 장(le champ d'intervention de son pouvoir)을 정의한다.”²¹⁾

19) 미셸 푸코, 『“사회를 보호해야 한다”: 콜레주드프랑스 강의, 1975~76년』, 박정자 옮김, 문예신서, 1998, 280~281쪽.

20) 위의 책, 282쪽.

생명정치는 규율 메커니즘과 다른, 규제(régularisation) 메커니즘을 설립한다. 규제 메커니즘은 “예측, 통계적 추정, 전반적 측정”을 포함하며 전체적인 균형을 추구한다. 이런 점에서 규제 메커니즘은 내적 위험으로부터 인구 전체의 안전을 도모하는 일종의 “안전 메커니즘”이다. 이는 개별 신체에 규율을 가하는 것이 아니라 생명, 즉 종으로서의 인간의 생물학적 과정을 통제하는 문제이다. 한마디로 규율이 아니라 조절로서의 규제를 확고히 하는 것이다²²⁾

이미 앞에서 언급한 것처럼, 푸코에게서 내적 위험으로부터 인구 전체의 안전을 도모하는 생명을 규제(조절)하는 메커니즘으로서의 생명정치는 힘의 원천인 신체를 규율하는 메커니즘으로서의 해부정치와 더불어 생명권력의 쌍극적인 경향 중 하나로 제시된다. 해부정치와 생명정치는 자본주의 성장을 위한 자본 축적을 목적으로 인간을 개체적인 신체 차원과 집단적인 인구 차원에서 국가의 다양한 기관이 관리하는 각종의 권력 테크닉과 그 작동 방식 및 그를 뒷받침하는 배치와 담론을 표현하기 위해 고안된 것이다. 이런 이유로 생명권력과 생명정치의 문제와 더불어 행정성(다스림, 통치성)의 문제가 함께 제기된 것이다.

3. 정치이성의 근대사와 ‘국가’의 발견

푸코는 주권권력(pouvoir de souveraineté)으로부터 생명에 관한 권력(pouvoir sur la vie)으로 이동이 일어나는 ‘반사 프리즘’으로 정치이성(통치이성)의 역사를 탐구한다. 1977년에서 1978년에 행한 콜레주드프랑스 강의인 『안전, 영토, 인구』의 「강의요지」에서 그는 다음과 같이 시작한다. “이 강의가 다루고 있는 것은 인구 개념과 그 규제(조절)를 확고히 하는 메커니즘을 그 관심의 중심에 두는, 한 정치적 지식(un savoir politique)의 생성이다. 이 생성을 추적하기 위해 실마리로 삼은 것이 ‘행정’(다스리기, 정부, 통치) 개념이다.”²³⁾ 또한 같은 책 4강에서 인구와 행정(정부, 통치)로 추적하려는 정치적 지식이 정치경제학을 밝히고 있다. “이 세 가지 운동, 즉 행정(정부, 통치), 인구, 정치경제학(économie politique)이라는 운동은 18세기부터 견고한 계열을 형성해 오늘날에도 해체되지 않고 있”음에 주목해야 한다고 강조한다.²⁴⁾

이런 점을 고려하여 푸코는 인구 문제를 본격적으로 다루려면 국가와의 연관성²⁵⁾을 탐구해야

21) 위의 책, 283쪽.

22) 위의 책, 284~285쪽.

23) 미셸 푸코, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스강의 1977~1978년』, 심세광 외 옮김, 난장, 2016, 485쪽.

24) 위의 책, 162쪽.

25) 푸코는 기존의 규율권력과 관련해서 자신이 탐구한 방식인 ‘계보학’을 다음과 같이 요약하며 국가가 왜 탐구의 주제여야 하는지를 명확히 밝히고 있다. “제도로부터 권력관계를 끄집어내 테크놀로지의 [각도]에서 분석하고, 기능으로부터 권력관계를 끄집어내 전략적 분석 안에서 재검토하는 관점을 취했습니다. 그리고 대상의 특권으로부터 권력관계를 끄집어내 지식의 영역, 분야, 대상의 구축이라는 관점에서 그 위치를 재설정했습니다. 바깥으로의 이동이라는 이 삼중의 운동이 규율과 관련해 진행했다면, [이번에는] 좀 더 근본적으로 그 가능성을 국가와 연관시켜 탐구해보고 싶습니다. 제도 밖으로 나와서 제가 복원하려고 시도한 권력의 일반적 테크놀로지는 결국 총괄적이고 전체화하는 제도, 정확히 말해 국가의 지배를 받는 것이 아닐까요? 그러니 규율 메커니즘을 전반적이거나 국부적으로 적용하는 책임은 최종심급에서 결국 국가에 있는 것은 아닐까요? 앞서 말씀드린 분석이 이르게

하므로 행정성(통치성)의 역사가 그 강의의 진정한 주제였어야 한다는 것을 덧붙인다. 그가 밝힌 행정성(통치성)의 세 가지 의미는 다음과 같다. 행정성(통치성)은 첫째, “인구를 주요 목표로 설정하고 정치경제학을 주된 지식의 형태로 삼으며, 안전장치를 필수적 기술적 도구로 이용하는 지극히 복잡하지만 아주 특수한 형태의 권력을 행사하게 하는 제도, 절차, 분석과 성찰, 계산과 전술의 앙상블(l'ensemble)”이고, 둘째, “‘행정’(정부, 통치)이라고 부르는 권력 유형, 한편으로는 행정에 특유한 일련의 장치를 발전시키고, [다른 한편으로] 일련의 지식을 발전시킨 이 권력 유형을 서구 전역에서 꽤 오랫동안 주권이나 규율 같은 다른 권력 유형보다 우위로 유도한 경향, 즉 힘의 노선(la ligne de force)”이며, 셋째, “중세의 사법국가(État de justice)가 15~16세기에 관료국가(État administratif)로 변하고 차츰차츰 ‘행정화’(정부화, 통치화)되는 절차, 혹은 그 절차의 결과”이다.

푸코에 의하면 인구 문제를 다루는 행정술의 차원이 정치과학의 영역으로 이행하면서 가족경제와 결별한 정치경제학적 지식이 형성되고 주권자의 통치와 대비되는 정부의 행정이 새로운 권력 유형으로 근대 국가의 발견 속에서 등장한다. 원래 다스리기(는 국가의 행정이라는 의미로 쓰지 않고 다양한 경험적이고 비과학적인 준거점이 있었다.

원래 ‘다스리기’(gouvernement, 통치) 개념은 “16~17세기부터 형성된 정치적이거나 엄격한 국가적 의미”에서 행정이라는 의미로 쓰이지 않았다. 프랑스 역사사전을 검색하면 경험적이고 비과학적인 준거점이 존재한다. 1. 앞으로 전진하다. 2. 생계 수단을 제공하다, 즉 부양하다. 3. 도덕적 의미가 부가되면 다른 사람을 지도하다. 4. 의사가 식이요법 프로그램을 부과하다. 5. 품행 그리고 6. 개인들 사이의 명령과 통제의 관계나 대화의 관계를 뜻하기도 했다. 그런데 16세기부터 정치적 의미를 띠기 시작한다. 이런 모든 의미들에서 ‘다스리기’(행정, 통치)는 국가나 영토를 다스리는 것이 아니라 인구, 즉 백성, 개인, 집단을 다스림을 뜻한다.²⁶⁾

그런데 인구, 즉 인간을 다스린다는 의미는 그리스적인 것도 아니고 로마적인 것도 아니다. 그리스에서는 배를 다스리는 것이지 배에 탄 선원은 부차적인 대상일 뿐이다. 이 의미는 동양적인 것(유목민의 양떼치기)이고 기독교를 통해 서구에 전해진 것이다. 그 이후로 인간 다스리기는 목사적 권력 유형(유대교의 목자)과 영혼 지도라는 두 가지 형태로 나타난다.²⁷⁾ 푸코가 보기에 이러한 목사직(le pastorat)이 두 가지 측면에서 16세기부터 전개될 행정성(통치성)의 단초가 된다. 우선, 목사직은 그 고유한 절차, 즉 “율법, 구원, 진리 아래 다른 유형의 관계를 만드는 일체의 대각(diagonale)”를 통해서, 다음으로, 서구의 전형적인 주체(“연속된 복종의 네트워크에 종속된 주체, 자신에게 강요된 진실의 추출행위를 통해 주체화되는 주체”)를 구성함으로써 그 단초가 된다.²⁸⁾

푸코는 영혼 기르기(목사직)로부터 인간에 대한 정치적 행정(통치)으로 이행은 “품행원칙에 대한 저항, 반란, 봉기라는 거대한 일반적 풍토 안에 위치시킬 필요”성을 강조한다. 교회도 아니고, 종교적 목사직도 아니고 사적 영역도 아닌 공적 영역에서의 인간 다스리기(통치)라는 새로

되는 제도 바깥의, 비기능적인, 비대상적인 일반성 때문에 우리는 국가의 전체화라는 제도에 직면하게 되는 것인지도 모르겠습니다.”(위의 책, 172~173쪽)

26) 위의 책, 175~178쪽.

27) 위의 책, 179~180쪽.

28) 위의 책, 264쪽.

운 임무를 맡게 된 주권권력의 행사자는 어떤 합리성을 바탕으로 해야 하는지의 문제를 던진다. 즉 목사적 이성과 다른 행정(통치)이성, 다시 말해 정치이성의 문제를 주제화한다.²⁹⁾ 목사적 이성은 자연법이나 신법 같은 자연원리(principia naturae)에 바탕을 두고 있는 반면에 새로운 정치이성은 국가에서 그 이유와 근거(ratio)를 찾는다. 그래서 국가이성(ratio status, raison d'État)이 출현한다. 이와 같이 자연원리와 국가이성은 다스리기(통치)의 지식(savoirs)과 기술의 두 가지 위대한 준거가 된다. 다시 말해 주권의 행사와는 다르며, 그리고 목자의 기르기(관리)와도 다른 행정술(통치술)이 자연원리인 신법이나 자연법과는 다른 국가이성이라는 지식으로 이탈리아에서 최초로 등장한다. 16세기 말에 조반니 보테로에 의하면 “국가는 백성에 대한 단호한 지배이다.” 이 국가의 정의에 대해 푸코는 다음과 같이 해석한다. 여기서 국가는 영토도 아니고 지역도 아니고 왕국도 아닌 백성과 단호한 지배로 정의된다. 그에게 국가이성이란 “이런 지배를 수립하고, 보존하고, 확장하는 적절한 수단에 대한 지식”으로서의 합리성이다.³⁰⁾

푸코에 따르면 16~17세기의 서구에 이러한 국가이성에 의거하여 “주권의 기초라는 사법적, 신학적 문제”에 반기를 들고 정부가 어떤 형식의 합리성에 의거해야 하는지를 물으며 정치합리성, 곧 행정합리성(통치합리성)을 독자적으로 사유하려 한 ‘정치가들’(politiques)이 먼저 등장한다. 17세기 중반이 되어서야 ‘정치’라는 단어가 텍스트들에서 발견된다. 다시 말하면 영역으로서의 정치, 행동유형으로서의 정치는 ‘정치가들’ 다음에 나타난다. 교회의 절대군주제에 바탕을 둔 지난날의 제국(종말론의 왕국)과는 다른 형태의 정치, 즉 루이 14세가 시도한 국가이성에 의해 지휘되는 정치가 시작된다.³¹⁾

국가가 국가이성의 ‘정치가들’에 근본적인 정치 목표로 출현하기 이전에 이미 국가를 이루는 모든 제도들, 거대한 군대, 재정, 사업부 등은 확립되어 있었다. 그런데도 푸코가 던진 문제는 “어떤 수간에, 어떤 조건에서, 어떤 형태로 국가가 사람들의 의식적 실천 속에 투영되고 계획되고 발전되기 시작했는가. 어느 순간부터 지식과 분석의 대상이 되기 시작했는가, 언제 어떻게 국가가 숙고되고 계산된 전략 안에 들어가기 시작했는가, 언제부터 국가가 사람들에게 호명되고 욕망되고 갈망되고 무서워지고 거부되고 사랑받고 증오받기 시작했는가를 아는 것”이다.³²⁾ 이미 주 25)에서 지적했듯이 제도로부터 자유로운 권력 관계를 탐구하려다 결국 다시 국가가는 거대 제도로 회귀한 것 아닌가 하는 의문이 들지 않을 수 없다. 푸코는 이에 대해 다음과 같이 항변한다. “국가라는 것이 일종의 행정(통치)방식에 지나지 않는다면 어떻게 하시겠습니까? 그렇다면 국가란 것이 시민사회를 위로부터 위협하는 일종의 생명체처럼 역사 속에서 부단히 계속 자라나고 발전해온 냉혹한 괴물 같은 것은 아니라고 말해야 할 것입니다. 시민사회, 혹은 차라리 행정화(통치화)된 사회인 것이 어떻게 16세기부터 이른바 국가라고 불리는 허약한 듯하면서도 집요하기도 한 무언가를 구축해냈는지 보여줘야만 합니다. 그러나 국가는 행정(통치)의 에피소드에 불과합니다.”³³⁾

지금까지의 푸코의 논의를 정리하면, 16세기에 새롭게 생겨난 행정술(통치술)이 17세기에 방

29) 위의 책, 320쪽.

30) 위의 책, 328~329쪽.

31) 위의 책, 342~344쪽.

32) 위의 책, 345쪽.

33) 위의 책, 346쪽.

해를 받았다가 인구 문제가 부각되면서 행정술(통치술)을 경제로 이끌어 간다. 통계학(statistique)이라는 국가의 과학(science de l'État)이 발달하면서 행정술(통치술)은 정치과학이 되고 경제(économie)는 원래 유래한 가족경제에서 근대적인 정치경제(학)로 전환된다. 물론 주권 문제가 사라진 것이 아니다. 오히려 더 명확해졌다. 다시 말해 이는 주권사회가 규율사회로 대체되고 규율사회가 행정 사회로 대체된다는 뜻이 아니다. 오히려 주권, 규율, 행정(정부, 통치)이라는 삼각형이 존재한다. 이 세 가지 개념은 인구를 그 본질적 메커니즘인 안 전기구의 최종 목표로 삼는다.

4. '치안'과 '사회'의 발견

국가이성에 따른 새로운 행정술(통치술)은 두 가지 기술적 앙상블을 설치한다. 하나는 '유렵'의 균형을 유지하기 위한 국가들 사이의 항구적 외교 장치와 상비군의 조직이며, 다른 하나는 치안(police)³⁴⁾이다. 두 가지 앙상블의 중추(charnière)에 해당하는 지식(savoir)이 통계학이다. 국가이성이 고안된 이탈리아에서는 소국들 사이의 세력 균형, 다시 말하면 분열로 인해 외교가 중요하여 '치안'이라는 힘의 성장의 문제들은 발달하지 못한다. 정반대로, 분열된 독일에서는 '치안'의 과도한 문제화가 일어난다. 베스트팔렌 조약에 의해 통일 제국 건설이 봉쇄되었기 때문이다. 이로 인해 독일은 봉건 구조와 대국들 사이의 중간자적 위치로 인해 실험적 공간이 된다. 여기서 대학이 관료 양성에 중요한 역할을 차지한다. 그래서 독일 대학에서 치안학(Polizeiwissenschaft, science of police)이 발달한다.³⁵⁾

1611년에 튀르케 드 마이에르스가 치안국가의 유토피아를 저술한다. 그에 따르면 치안은 전체 행정술(통치술)이다. 우선 좁은 의미의 치안부(국무부, 행전안전부)는 아동과 청소년 교육 및 시민의 직업 관리와 질서 유지를 담당한다. 치안부의 또 다른 의미로 복지부가 있다. 주로 빈곤 퇴치와 공중보건을 담당한다. 세 번째 의미의 제3기관(경제통상부)은 주로 시장과 무역관리를 담당한다. 네 번째 기관은 토지 재산을 다루는 국토부이다. 이러한 튀르케의 기획은 치안이 행정 전반과 동일시된다. 치안이 기존의 사법, 군대, 재정과 다른, 국가의 네 번째 기능으로 등장한다. 좁은 의미의 치안에서는 교육과 직업 훈련이 중요하다. 한마디로 치안은 인간을 무엇을 하는 진정한 주체로 여긴다. 인간은 국력의 요소이므로 국력증진에 기여하도록 "인간을 참된 신민으로" 만들고 그 덕의 완성을 추구한다. 이런 이유로 독일식 표현인 '치안국가'의 목표는 인간 활동에 대한 통제와 책임이다. 구체적으로 치안의 첫째 목표는 인구수 늘리기이다. 둘째, 생활필수품과 셋째 건강 문제, 팬데믹과 같은 위기 상황뿐만 아니라 일상적인 건강도 치안의 대상이 된다. 넷째는 인구의 활동을 유도하고 게으름 방지하는 직업 규제이며, 다섯째는 유통이다.³⁶⁾

34) 원래 폴리스(police)는 첫째, "단적으로 공적 권위에 의해 지배되고 있는 공동체나 단체 형식"을 의미하고, 둘째, "공적 권위 아래에서 그런 공동체를 지배하는 여러 행위의 앙상블"을 뜻하며, 셋째, "적절한 다스리기(통치)의 결과, 즉 실질적으로 평가의 대상이 되는 결과"를 가리켰다. 하지만 17세기 이래로 '폴리스'는 이전과 다른 새로운 의미를 지닌다. "적절한 국가질서를 유지하면서 국력을 증강하는 수단들의 앙상블", 다시 말하면 "국내질서와 국력증강 사이의 동적이지만 안정적이고 제어 가능한 관계를 확립하는 계산과 기술"을 뜻으로 변하기 시작한다.(위의 책, 423쪽)

35) 위의 책, 422~431쪽

36) 위의 책, 433~445쪽.

결국 치안의 행정(통치)은 사람들 사이의 공존과 소통 형식 전체를 기본 대상으로 삼는다.³⁷⁾ 즉 개인의 행복이 국력이 되는 것이다. 그래서 치안은 ‘사회’와도 연관이 있다. 푸코는 치안으로부터 정치경제의 탄생하는 방식과 인구라는 특수한 문제가 치안이라는 틀에서 벗어나는 방식을 집중적으로 조명한다.³⁸⁾

우선, 치안은 생활, 즉 복지(웰빙)와 연관된다. 그리고 치안은 도시적이고 시장 기반적이다. 예를 들어 무장을 한 보안대는 치안의 예비 조직이자 치안의 선행 기관이다. 치안은 도시가 존재하도록 공존, 유통, 교환을 ‘규제’한다. 이로써 “치안과 통상, 치안과 도시의 발달, 치안과 넓은 의미의 모든 시장활동의 발달 등이 17~18세기 초까지 본질적인 하나의 단위를” 구성한다. 이는 “시장도시가 인간의 삶에 대한 국가 개입의 모델이 되었다는” 뜻이다.³⁹⁾ 그런데 치안은 사법적인 방식이 아닌 규제적인 방식으로 개입한다. 치안은 본질적으로 “규제의 세계이고 규율의 세계”이다. “공장, 학교, 군대 등에서 16세기 말~18세기에 발견된 국지적이고 지엽적인 규율의 대대적인 증식은 본질적으로 도시 모델을 기반으로 하는 치안의 형태로 개인과 왕국 영토에 대한 전반적인 규율화와 규제화에 대한 시도를 바탕으로 부각되어야 한다.” 푸코는 한마디로 통상, 도시, 규제, 규율이 치안 활동의 요소라고 주장하는 것이다.⁴⁰⁾

그런데 중농주의자들이 보기에 ‘치안의 개입’은 권위주의적이다. 그래서 국가는 각자의 선을 위한 원천이 아니라는 관점을 제기한다. 이러한 ‘경제학자들’(économistes)의 출현으로 인해 18세기 이후로 현재에 이르기까지 국가에 대한 관점이 바뀐다. 그들에 따르면 “집단의 행복, 만민과 전체의 행복은 무엇에 달려 있는 것인가? 치안이라는 형태로 공간, 영토, 인구에 규제를 가하는 국가의 권위적 개입(intervention autoritaire)”이 아니라, “국가나 정부가 개인의 이익이 되는 메커니즘이 작동하도록 방임하는 법”을 알아야 한다. 푸코에 의하면 “오늘날 문제는 국가가 규제(조절)를 위해서만 개입하도록 하는 것입니다. 오히려 각 개인의 ‘더 잘 사는 것,’ 각 개인의 이익이 전체의 이익에 기여하도록 자기 규제(조절)되도록 방임하는 것”이다. “국가는 이익관계의 규제자(조절자)일 뿐, 이제 더 이상 각 개인의 행복을 만민의 행복으로 변형하는 초월적이고 종합적인 원리는 아니다.” 이로써 18세기에서 20세기의 역사에서 본질적인 질문에 직면한다. 국가의 인위적인 작용과 기능이 무엇인지에 대한 문제와 개인들이 이해를 추구하는 자연적인 기능과 국가의 기능이 어떤 관계를 맺어야 하는지에 대한 문제가 그것이다.⁴¹⁾

푸코가 요약한 바에 의하면 ‘정치가들’에 의해 사법에서 치안으로, ‘경제학자들’에 의해 치안에서 경제로 정부이성(통치이성)이 변한다. ‘정치가들’은 국가이성을 통해 행정술(통치술)에 합당한 이성(합리성)을 추구하며 우주론적 신학의 세계라는 자연성에서 국가라는 ‘인공적인’ 영역을 분리해낸다. 그런데 ‘경제학자들’은 국가이성이 아닌 이성, 즉 경제이성을 정의하며 새로운 행정술(통치술)을 발명한다. 그 새로운 영역이 다시 경제사회의 ‘자연성’을 탐구하는 ‘경제학’이다. 그런데 경제이성은 정치이성, 즉 국가합리성을 대체한 것이 아니라 여기에 새로운 형

37) 위의 책, 444쪽.

38) 위의 책, 448쪽.

39) 위의 책, 449~457쪽

40) 위의 책, 461쪽.

41) 위의 책, 469~470쪽

식을 제공한 것으로 봐야 한다. 한마디로 ‘정치가들’이 치안을 주었다면 경제학자들은 새로운 현대적인 자유방임주의적이고 신자유주의적인 행정술(통치술)을 제시한다. 요컨대, 신이 뜻한 세계질서의 일부로서 좋은 통치, 즉 질서정연한 왕국(자연성)으로부터 국가이성에 의해 발견된 ‘인공적인’ 국가가 등장하고, 다시 경제학자들에 의해 발견된 ‘자연적인 (경제)사회’가 출현한다. “인간에게 고유한 자연성의 특수한 영역인 사회, 이것을 통해 바로 시민사회(société civile, civil society)라고 불리게 되는 것이 국가에 대항해 출현”한다. 이로써 국가와 시민사회의 관계가 핵심 문제로 부각된다. 푸코는 이를 다음과 같이 정리한다. “시민사회는 행정(통치)사상, 즉 18세기에 탄생한 새로운 형태의 행정성(통치성)에 의해 국가에 필요한 상관자로서 출현한다.”⁴²⁾

시민사회로 인한 새롭게 변형된 행정성(통치성)에서 인구 문제가 새로운 형태로 등장한다. 인구는 자연적인 증가나 감소의 과정 속에 존재하며, 이해관계의 역학 법칙에 의해 개인들 사이에 자발적인 연결고리(일명 ‘보이지 않는 손’의 자기 조절 메커니즘)를 형성하며, 치안에 종속된 신민과 다르게 자연적인 밀도와 두터움을 지닌 현실로서 출현한다. 그래서 국가는 개인을 규제에 종속시키기보다는 ‘인구라는 새로운 자연적인 현실’을 담당해야 한다. 이 과정에서 18세기 후반에 과학 수준은 아닐지언정 개입의 실행과 유형의 발달이 일어난다. 푸코는 그 예로 그 당시에 공중위생이라 불린 사회의학과 인구학의 문제를 들고 있다. 한마디로 국가의 새로운 기능이란 신민 집단으로서의 인구를 대체한 자연적 현상으로서의 인구에 대해 그 자연성 안에서 책임을 지는 것이다.⁴³⁾

이로써 근대적 의미의 자유방임주의적인, 현대적 의미로 말하면 신자유주의적 국가관이 등장한다. 경제 과정이 자연 과정이라면 국가가 거기에 지시하고 명령하고 금지하는 규제체제를 부과할 어떤 정당화도 불가능해진다. 국가의 역할, 즉 국가에게 규정된 행정성(통치성)의 형식은 시민사회, 즉 경제의 자연성을 존중하는 것이다. 이런 근거로 국가합리성의 개입이 제한되어야 한다. 결국 행정성(통치성)의 본질적 기능은 “경제적 절차나 인구에 내재한 과정인 자연현상의 안전을 확보하는” 메커니즘을 보장하는 개입이다. 더불어 ‘자유’의 기입 문제가 등장한다. 한마디로 정부의 권력 남용에 대한 개인 권리 보장이 관건이 된다. 이로 인해 이른바 치안국가의 과도한 규제적 통제는 붕괴된다. 그 붕괴 이후 두 가지 과제가 생긴다. 하나는 국력 증진을 위한 경제와 인구관리에 해당하는 일련의 인센티브 메커니즘을 확립되어야 하고, 다른 하나는 일탈과 범죄를 예방하고 억압하는 부정적인 기구가 등장해야 한다. 새로운 행정성(통치성)은 경제 실행, 인구 관리, 자유의 존중에 바탕을 둔 공법과 자유, 그리고 억압적 기능을 지닌 경찰(치안)이라는 네 가지 메커니즘이나 기구를 갖추어야 한다. 이런 식으로 부정적 기능을 담당하는 현대적 의미에서의 경찰(치안)이 등장함으로써 결국 ‘치안’ 개념은 주변화된다. 푸코는 자신의 근대 국가의 계보학에 대해 다음과 같이 정리한다. “사회, 경제, 인구, 안전, 자유 등이 새로운 행정성(통치성)의 요소들이며 그 형식은 아직 현대적인 수정이 가해지지 않는 않았지만 우리가 현재 알고 있는 것”이다.⁴⁴⁾

42) 위의 책, 470~474쪽.

43) 위의 책, 476~477쪽

44) 위의 책, 477~480쪽

5. 생명정치와 새로운 주체 형성의 가능성

푸코는 1969년 콜레주드프랑스 교수 임용을 위해 제출한 「학술업적」에서 구체적인 관심 분야로 유전이라는 생명 문제를 들고 있다. 그런데 1971년부터 감옥에 대한 문제로 관심이 바뀌며 권력관계에 대한 계보학적 비판의 시기로 접어든다. 그런데 1970년대 중반 이후 생명권력이라는 이름으로 다시 생명정치가 부각된다.⁴⁵⁾ 생명권력과 생명정치의 문제가 언급되기 시작한 것은 1976년 콜레주드프랑스 강의인 『“사회를 보호해야 한다”』이다. 같은 해에 출판한 『성욕의 역사 1: 지식의지』에서도 생명권력과 생명정치를 다룬다. 1977년 강의를 쓴 뒤에 생명정치를 본격적으로 다루려고 기획한 두 번의 강의, 즉 『안전, 영토, 인구』(1978), 『생명정치의 탄생』(1979)를 진행한다.

푸코가 「강의요지」에서 밝히기를 『안전, 영토, 인구』는 인구 개념과 이를 규제하는 메커니즘인 정치적 지식인 ‘치안학’(‘국가’의 발견)과 ‘정치경제학’(‘시민사회’, 즉 ‘경제’의 발견)의 생성을 연구한다. 두 가지 지식 모두, 비록 인구 개념과 그 관리 방식에 대한 견해는 다르지만 인구 관리가 국력 증진을 목표로 하고 있다고 본다. 그런데 인구 관리에는 보건정책이 필요하다. 즉, “유아의 사망률을 줄이고, 전염병을 예방하며, 풍토병의 발생률을 낮추고, 생활조건에 개입한 결과로 생활조건을 변경하고, 이에 (식량, 주거, 도시정비 등과 관련해) 규범을 부과해 충분한 의료설비를 확보하는 보건 정책 말이다.” 이로 인해 18세기 말부터 의료치안(Medizinische Polizei), 공중위생, 사회의학이라 불리는 테크닉이나 장치들이 발전하기 시작했다. 푸코는 이러한 경향을 ‘생명정치’의 일반적 틀에서 보려고 한다. 생명정치의 대상은 “살아 공존하는 존재자의 집합”이며 “개개의 생물학적, 병리학적 특징을 갖는 집합”이어서 “특유의 지식과 기술에 속하는 집합”으로서의 인구이다. 그래서 생명정치의 출발점은 17세기부터 발전한 인구 관리와 국력 증진이라는 주제이다.⁴⁶⁾

푸코는 다음해 『생명정치의 탄생』의 「강의요지」에서 생명정치가 본격적인 주제였지만 그 서론만을 다루게 된 이유를 다음과 같이 밝힌다. 생명정치는 19세기 이래 점점 더 중요한 위치를 차지하고 있으며, 오늘날의 정치, 경제에서 관건이 되고 있다. 그런데 생명정치의 주제는 정치적 합리성의 틀인 자유주의와 뗄 수 없는 관계가 있다고 주장한다. “왜냐하면 그(생명정치)의 문제들이 바로 ‘자유주의’에 대한 도전의 양상을 띠고 있기 때문이다.” 그가 보기에 자유주의 시스템, 다시 말해 “권리(droit, 법=권리)의 주체 및 개인이 주도하는 자유를 존중하는 시스템 안에서 그 특수한 영향과 문제를 수반하는 ‘인구’ 현상을 어떻게 다뤄야 하는가? 어떤 명분과 어떤 규칙에 의거하여 그 현상이 관리되어야 하는가?”⁴⁷⁾ (코로나19 팬데믹으로 인해 생명정치와 신자유주의 시스템의 충돌은 분명해졌다. 팬데믹이 극성을 부리면서 시장과 사회에 대해 국가 개입의 필요성이 부각되는 동시에 개인의 자유와 시장의 존중이라는 신자유주의적 반향이 정부의 코로나 대책과 충돌하는 일이 일어났다는 점을 고려하면 푸코가 생명정치를 다루기 위해 자유주의를 탐구하지 않을 수 없었는지 그 이유가 분명해진다.)

이와 같이 푸코의 두 번의 강의 모두, 생명정치를 본격적으로 다루기 위한 서론으로서 정치이

45) 김성우, 『장자의 눈으로 푸코를 읽다』, 알렙, 2017, 166쪽.

46) 미셸 푸코, 『안전, 영토, 인구』, 485, 490쪽.

47) 미셸 푸코, 『생명정치의 탄생: 콜레주드프랑스 강의 1978~79년』, 심세광 외 옮김, 난장, 435쪽.

성의 역사와 신자유주의 역사를 탐구하는 데 그치고 만다. 그런데 그 이후로 자기기술이라는 윤리적 모색으로 탐구의 방향이 바뀐다. 생명정치가 권력관계의 계보학적 비판에서 자기기술의 윤리적 실험으로 바뀌는 데 중요한 전환점이 되었다는 점을 이해하려면 푸코의 역사비판론 재론이 세 가지의 탐구 방식으로 진행된다는 점을 고려해야 한다. 역사비판론의 첫째는 자신에게 과학의 지위를 부여하려고 ‘말하는 주체의 객체화’를 시도하는 담론에 대한 고고학적 탐구이고 둘째는 권력관계 분석을 통해 주체의 객체화에 대한 계보학적 비판이고 셋째는 인간이라는 존재자가 건강한 주체로 전환하는 윤리적 모색이다. “이런 식으로 푸코는 지식, 권력, 윤리의 세 축을 관통하는 핵심 주제로 주체의 문제를 본 것이다. 푸코는 주체의 해체와 변형을 통해 국가 권력에 연결되어 있으면서 권력 확대에 몸부림치는 개별화된 자아에서 벗어나 권력관계를 강화하지 않으면서도 자신의 능력을 신장시키는 실험적 자기를 추구한 것이다. 이것이 곧 ‘자유의 실천으로서의 자기에 대한 배려’인 것이다.”⁴⁸⁾

결론적으로 윤리적 축으로 전환하면서 푸코는 권력관계의 계보학적 문제들에서 주체 생산의 문제들로 이행하지 않을 수 없었을 것이다. 이 점에 네그리와 하트가 주목한 것은 아닐까? 그들의 방식대로 생명정치를 새로운 주체(다중)의 온상으로 볼 수 있는가? 다시 말해서 과연 생명정치를 네그리와 하트처럼 새로운 주체 형성의 계기로 볼 수 있는가? 그렇다고 저항은 기존 권력에 의존적이므로 저항 주체로는 한계가 있다. 그러므로 저항 주체가 아닌 자기를 배려하는 자유의 실천 주체가 생산되어야 신자유주의 시스템을 극복할 수 있지 않을까? 이미 코로나 19 팬데믹을 통해 그러한 가능성이 제시된 것은 아닐까? 과연 신자유주의 시스템 속에서 생명정치는 새로운 주체를 생산할 수 있는가? 오히려 아감벤의 해석처럼 생명정치는 생명권력의 한 가지 기술로서 자본주의의 안전 메커니즘에 기여하는 억압적인 것은 아닌가?⁴⁹⁾ 일례로 생명정치가 이에 반항하는 트럼프식의 혐오와 무책임한 자유를 외치는 탈진실의 위반 주체(신민)을 양성한 것은 아닌가?⁵⁰⁾ 생명정치에 저항하는 세력이 극우 포퓰리즘이라는 아이러니한 사실을 어떻게 이해해야 할까? 신자유주의적이지 않은 자유를 실천하는 주체의 생산이 필요한 시점 아닌가? 푸코가 본격적으로 다루기도 전에 ‘실존의 미학’으로 방향을 바꾸게 된 그의 생명정치는 과연 그러한 가능성을 지니고 있는가?

48) 김성우, 앞의 책, 72~73쪽.

49) 중국의 방역 정책은 생명권력의 억압적인 모습을 보이고 있다.

50) 지젝이 주장하기를, 정치적 올바름의 진보 진영과 도덕적 위반을 설교하는 포퓰리즘적인 극우 진영이 상호의존적인 관계에 있다. “양자는 서로가 서로를 보완하고 힘을 실어준다.” 그에 따르면 진보 진영의 혐오와 차별에 대한 도덕적 분노는 극우 진영의 차별과 혐오를 노골적으로 드러내는 도덕적 위반에 대한 욕망을 먹고 산다. 동시에 보수 진영은 진보 진영의 도덕적 분노를 먹고 산다.(슬라보예 지젝, 『잃어버린 시간의 연대기』, 강우성 옮김, 북하우스, 239쪽)

[1부 제1논평]

코로나19 팬데믹이 돌출시킨 '생명정치'의 억압성과 그 가능성 모색

(김성우 선생님의 [코로나19 팬데믹과 푸코의 생명정치]에 대한 논평)

조은평(건국대 강사)

1. 코로나19를 통해 더욱 더 전면적으로 드러나게 된 생명정치는 과연 지배의 도구로서 오늘날의 자본주의 권력을 노골적으로 더 강화하는 계기로 작용하게 될 것인가? 아니면 그런 생명정치의 강화된 모습에 대한 저항으로 새로운 주체가 탄생하는 해방의 계기가 될 것인가?

2. 크게 보면 이것이 기본적인 필자의 문제의식이자 질문인 것 같습니다. 필자는 이런 문제의식에서 우선 팬데믹 상황이 돌출시킨 생명정치의 문제를 바라보는 네 가지 입장을 자세히 설명하고, 이런 입장들의 이론적인 평가를 위해 생명정치와 생명권력이라는 개념의 토대를 만들어낸 푸코의 논의로 다시 회귀하여 그의 논의를 아주 일목요연하고 자세하게 설명해 주고 있습니다.

3. 1) 선택권으로서의 자유를 강조하는 극우 포퓰리즘, 2) 비상조치 강화를 통해 예외상황을 정상적인 통치 패러다임으로 이용하는 경향을 지적하며 생명정치의 억압성을 강조하는 아감벤 등의 입장, 3) 생명정치와 그 생명정치가 만들어내는 주체성 형성의 과정에서 발생하는 새로운 주체성 형성에 주목하는 네그리와 하트의 입장, 4) 이와 달리 팬데믹 상황에서 목도하게 된 한계를 인식하고 새로운 정치적 문제로 우리의 사회적 삶 전체를 새로운 형태로 발명해야 한다고 보는 지젝의 입장.

4. 필자가 푸코의 생명정치와 생명권력에 대한 이론은 자세하면서도 이해하기 쉽게 잘 정리해 놓았기에 이 부분은 생략하고, 마지막에 필자가 푸코의 이론을 재검토하면서 제기한 질문들만을 정리하면 다음과 같습니다.

5. 네그리와 하트는 푸코 후기의 자기배려의 문제에만 주목한 것은 아닐까? 그러다 보니 생명정치를 새로운 주체(다중)를 탄생시킬 수 있는 계기로 본 것이 아닐까? 하지만 과연 그럴까? 과연 생명정치를 네그리와 하트처럼 새로운 주체 형성의 계기로 볼 수 있는가? 푸코의 논의들에서 저항은 원래 기존 권력에 의존적이므로 저항 주체로는 한계가 있다. 그러므로 저항 주체가 아닌 자기를 배려하는 자유의 실천 주체가 생산되어야 신자유주의 시스템을 극복할 수 있지 않을까? 이미 코로나19 팬데믹을 통해 그러한 가능성이 제시된 것은 아닐까? 과연 신자유주의 시스템 속에서 생명정치는 새로운 주체를 생산할 수 있는가? 오히려 아감벤의 해석처럼 생명정치는 생명권력의 한 가지 기술로서 자본주의의 안전 메커니즘에 기여하는 억압적인 것은 아닌가? 일례로 생명정치가 이에 반항하는 트럼프식의 혐오와 무책임한 자유를 외치는 주체(신민)을 양성한 것은 아닌가? 생명정치에 저항하는 세력이 극우 포퓰리즘이라는 아이러니한 사실을 어떻게 이해해야 할까? 신자유주의적이지 않은 자유를 실천하는 주체의 생산이 필

요한 시점 아닌가? 푸코가 본격적으로 다루기도 전에 '실존의 미학'으로 방향을 바꾸게 된 그의 생명정치는 과연 그러한 가능성을 지니고 있는가?

<그럼에도 질문들>

1. 사실 필자의 결론적인 주장이 아직 명확히 정리되어 있지 않아서, 우선 필자가 5번에서 제기한 질문을 통해 나름대로 현재 내린 결론적인 주장은 무엇인지 우선 들어야 할 것 같습니다. 과연 '자기를 배려하는 자유의 실천 주체', '신자유주의적이지 않은 자유를 실천하는 주체의 생산'이란 조금 더 자세히 설명하자면 어떤 형태인지 먼저 필자에게 묻고 싶습니다.

2. 개인적인 판단이지만, 제가 보기에 푸코가 스스로의 연구를 '연장통'이라고 말했던 이유는 아마도 자신의 연구가 사실상 서구 권력의 지배역사를 계보학적으로 아주 세밀하게 탐구했던 이론적 성과물이라고 생각했고, 이 이론적 성과물을 통해 무언가 후대 사람들이 새로운 탐구의 영역을 발견하리라 기대했기 때문이라고 생각합니다. 한 마디로 푸코의 이론은 전적으로 지배 역사의 계보학이었던 것은 아닐까요? 만약 그렇다면 그런 지배 역사의 계보학에서 우리가 찾아내야 하는 것은 그 계보학의 과정 속에서 저항의 모습으로 출현했지만 사라졌던 그 무언가를 다시 역으로 탐구해 봐야 하는 것은 아닐까요? 그런 의미에서 생명정치 스스로가 어떤 새로운 주체성을 생산할 수도 있다는 생각은 망상이 아닐까요?

3. 랑시에르의 치안/정치의 문제의식을 도입해 보면, 푸코는 사실 치안의 세밀한 계보학적 연구에는 강점을 보이지만, 정작 '뭍이 없는 자들의 뭍'을 드러나게 했던 정치의 현장과 그 가능성에 대해서는 별다른 관심이 없었던 것은 아닐까요? 그렇기에 푸코 이론 자체에서 저항과 새로운 주체의 가능성을 찾는 것은 불가능한 것은 아닐까요?

4. 코로나19 팬데믹 상황이 돌출시킨 생명(관리)정치의 권력은 제 생각에는 '안전'을 위협하는 또 다른 상황 속에서 늘 강화되어 때로는 경찰국가(중국) 때로는 보건국가(K방역) 형태로 변형되며 이 시대의 권력 지배 형태로 계속될 것 같은 생각이 듭니다. 그리고 그런 과정에서 늘 보이지 않게 동원되며, 실질적으로 인적 자원으로 활용되는 '아무개'들의 목소리의 출현에 주목하는 방식이 어찌면 더 중요하지 않을까 생각해 봅니다. 예를 들어 간호방역인력, 유통 종사자들, 등등

5. 하지만 늘 '안전'이라는 욕망과 결부되어 희생이 강요될 수밖에 없는 구조 속에서 생명정치의 강화는 이 보이지 않는 부분을 드러내려 하지 않을 것 같습니다. 다시 늘 새로운 지배 형태의 개발을 통해 이 부분을 막아낼 것이라 생각하기 때문입니다. 따라서 사실 정치적인 부분에서 주목해야 하는 부분은 바로 이런 지점은 아닐까요? 이렇게 보이지 않았지만 취약했던 부분의 목소리를 어떤 방식으로 드러내야 하는지를 고민하는 것이 중요한 과제이지 않을까요? 아마도 지젝이 이런 부분을 언급하고 있는지 우선 궁금하구요. 만약 그렇다면 지젝 자신은 '새로운 삶 전체를 재발명하는 정치'의 방향으로 구체적으로 어떤 상을 그리고 있는지도 궁금합니다.

바이러스의 존재론적 규정 - 들뢰즈를 중심으로

-김범수

들어가며

인류는 바이러스와 전쟁 중에 있다. 사스, 지카, 에볼라, 메르스, 코로나-19, 그리고 원숭이 두창 등. 이것들은 단 십여 년 동안 우리를 위협했던 바이러스들이다. 이 바이러스들은 최근 발발한 물리적인 전쟁보다 더 많은 인명을 앗아갔다. 더구나 바이러스들은 일상을 파고들어서 우리 삶을 송두리째 변화시키고 있다. 이러한 위협이 있고 나서야 우리는 바이러스의 존재를 인식하고 있다. 말하자면 바이러스는 인간에게 해악을 끼치는 한에서 인식의 대상이 되는 것이다. 분명 바이러스가 병인으로 나타남으로써 우리의 인식으로 들어오게 된다. 그런데 그 병인은 들뢰즈 철학으로 해석할 방법은 없을까? 인류에 대한 위협과 상관없이 이미 오래전부터 바이러스는 있어왔다. 들뢰즈의 관점에서 병인으로 인식하기 이전의 바이러스를 어떻게 인식하고 존재론적으로 규정할 수 있을까?

질 들뢰즈는 흔히 사건의 철학자, 차이의 철학자, 생성의 철학자로 평가 받는다. 그가 생명 철학에 대해서 말했다고 하는 부분은 베르그손의 철학을 해석하면서 그 관점을 능동적으로 수용하는 부분에서 드러날 수도 있다. 대표적으로 키스 안셀 피어슨의 견해가 이에 대해서 잘 그려지고 있다. 그의 *Germinal life*(『싹뜨는 생명』)는 들뢰즈의 철학에서 생명 철학적 의미를 끄집어냈다. 그 방법은 일차적으로 들뢰즈가 베르그송의 철학을 어떻게 재해석하는지 이해하는 것으로부터 출발한다. 이로부터 바이스만의 진화론, 혹은 네오다윈주의로 들뢰즈의 철학을 생명적 관점으로 해석하려고 한다. 이 견해에 적극 동의하면서 진화의 요소로 바이러스를 제시할 수는 없을까?

바이러스는 그 자체로 독립적으로 존재하지 않는다. 반드시 세포를 숙주로 살아가야 하는 기생체이다. 이것이 살아가는 방식은 하나의 사건이 아닐까? 그렇다면 들뢰즈에게서 바이러스는 사건으로서 자신의 존재를 드러내는 결정적 순간일 것이다.

바이러스가 자립적인 존재가 아니라 반드시 숙주를 필요로 하는 존재이다. 이러한 특성으로부터 바이러스는 전통적인 존재론적 규정의 양상이 논쟁적일 수밖에 없다. 무생물로 존재이지만 생물이기도 한 존재가 바이러스이기 때문이다. 이를 들뢰즈의 관점에서 설명한다면 어떻게 될까?

질 들뢰즈는 바이러스를 규정하는 생물철학자나 (면역) 의철학자는 아니다. 하지만 그의 철학은 생명에 대한 하나의 관점을 제공하려고 했던 것은 분명하다. 이 관점에서 바이러스에 대한 존재론적 규정을 내릴 수 있는 하나의 단서를 제공한다. 더구나 바이러스에 대한 규정으로부터 우리 일상의 변화를 예견할 수 있는 지도를 제작할 수 있는 생태적 관점이 그려질 수도 있다. 이에 바이러스에 대한 원초적인 규정부터 이것의 시대적 변화에 대한 들뢰즈적 관점에 제시될 수 있다. 바이러스와 함께 진화하고 있는 이 시대는 하나의 탈영토화 된 영토이고, 사건이며, 리즘으로 이해될 수 있다.

2. 바이러스 인식과 규정

바이러스는 우리 눈으로 확인할 수 없는 아주 작은 미생물이다. 이러한 존재가 인식되기 위해서는 반드시 일정한 인식틀이 주어져야 한다. 그것은 질병으로 제시될 수 있다. 이 질병을 규명하면서 자연스럽게 바이러스에 대한 인식이 생겨났을 것이다. 그리고 이로부터 자연스럽게 바이러스에 대한 정의가 내려졌을 것이다. 존재론적 규정을 내리기 위해서 시간을 초월해서 변함없는 규정을 내릴 수 있다면 좋겠지만, 인간의 기록에서 바이러스의 발견은 질병이라는 변수 안에서 규정될 수밖에 없다. 말하자면 독자적인 바이러스의 규정이 아니라 질병의 흔적으로 발견되고 추적될 수 있었던 것이다. 물론 규정이란 인간의 규정이고, 인간의 인식 속에서 그 존재가 드러나야 하는 것을 당연하다. 하지만 바이러스의 경우는 그 자체의 기록이 아니라 처음부터 질병이라는 위협이 제기됨으로써 그 (위험한) 가치가 노출되었다. 즉 그 자체의 존재 기록이 아니라 무엇인가의 경유로 존재 규정이 내려지는 것이다.

최초의 바이러스에 대한 기록은 고대 이집트의 유적에서 발견할 수 있다. 목발을 잡고 있는 제사장의 모습이 그려진 벽화에서는 그가 소아마비바이러스의 희생자일 것으로 추정된다. 또한 이집트의 미라에서도 천연두의 흔적이 발견되기도 했다. 이 기록은 기원전 13세기까지 거슬러 올라간다. 인류는 자신을 위협했던 감염병에 대한 원인을 규명하려고 노력했고, 이 노력의 결과가 바이러스 발견이었다.⁵¹⁾

바이러스 연구는 파스퇴르로부터 시작되었다고 본다. 그가 광견병 연구를 수행하면서 1885년 백신 개발에 성공하게 된다. 이 과정에서 세균보다 작은 병원체를 인지하였고, 이를 '바이러스'로 부르면서 그 존재 가설을 세웠다. 이로부터 몇 년 뒤 물론 바이러스가 세상에 알려지게 된 것은 베이에링크(M. Beijerinck)의 담배모자이크병 연구에서 비롯되었다. 담배모자이크병은 담뱃잎이나 고춧잎이 바이러스에 감염되어 마르면서 성장하지 못하게 되는 병이다. 이 병에 감염된 담뱃잎 추출물이 세균을 걸러낼 수 있는 여과지 통과한 후에도 여전히 병을 감염시킬 수 있다는 사실을 발견하게 된다. 이 연구 성과를 통해서 베이에링크는 이 병원체는 여과지로 걸러낼 수 없는 세포보다 작은 단위의 미생물일 것이라고 이해하고, 세포 속에서만 존재하는 병원체라고 추정하기에 이른다. 그리고 이 병원체를 세균과 구별하기 위해서 '바이러스'로 명명하게 된다.

루싱크에 따르면 바이러스는 쉽게 정의를 내릴 수 없을 것이라고 보아야 한다. 특히나 과학 철학자들 사이에서 '바이러스는 살아 있는 존재인가'라는 문제는 여전히 논쟁을 불러일으킨다.⁵²⁾ 바이러스는 자체 에너지를 생성할 수 없다. 그러므로 살아있는 존재가 아니라 주장할 수 있다. 하지만 어떤 이들은 바이러스가 세포 외부에 존재 할 때는 휴면 상태에 있는 생명으로 봐야 한다고 주장하기도 한다. 왜 이런 논쟁이 발생하냐면 바이러스는 반드시 세포라는 숙주를 필요로 하기 때문이다. 바이러스는 숙주 바깥에서는 무생물로 봐야 하고, 세포 안에서는 생명적 특성을 보이고 있다. 이는 생명에 대한 근원적인 물음과 같이 하는 것이기에 생명을 어떤 기준으로 설정하느냐에 따라서 바이러스를 생물로 볼 것인지 여러 견해로 나눌 수 있다. 이에 대한 들뢰즈의 관점을 첨언해 보자. 바이러스에 대한 규정을 어떻게 내릴 수 있을 것인지 확인해 보는 것이다.

3. 바이러스에 대한 규정

51) 류왕식, 『바이러스학』, 3~5쪽 참조.

52) 메릴린 루싱크, 『바이러스』, 22쪽 참조.

바이러스에 대한 규정은 생물과 무생물로부터 시작하여 그것의 진화적 전개까지 설명해야 한다. 들뢰즈는 바이러스에 대해서 직접적인 규정을 내린 적이 없다. 단지 프랑수아 자콥의 『생명의 역사』를 활용해서 유전 전달로 바이러스를 제시한 부분을 찾아볼 수 있을 뿐이다.

“자콥의 말처럼, 바이러스나 다른 절차를 통해서 유전 물질이 이동하는 것, 그리고 서로 다른 종에서 유래한 세포들의 융합 결과는 ‘고대와 중세의 소중한 반인류적 연애’와 유사하다.”⁵³⁾

들뢰즈(와 가타리)가 바이러스에 대한 직접적인 언급을 하긴 했지만, 이러한 내용에서는 바이러스를 정의내릴 수 있는 것은 아니다. 하지만 이 내용을 통해서 의외로 많은 사실을 정리할 수 있다.

첫 번째는 바이러스를 하나의 실제적으로 접근하지 않고 결합이 중심이 되는 ‘관계’에 초점을 맞추고 있다는 점이다. 구체적으로 결연(alliance)⁵⁴⁾이라는 관계가 중심이 되면서 바이러스에 대한 실제적 규정을 내리려는 시도에서는 벗어나 있다. 이 관점은 기본적으로 신다윈주의로 이해될 수 있는 부분이기도 하다. 이로부터 많은 얘기들이 전개될 수 있다. 두 번째는 유전 전달이다. 아직도 유전 전달물질이 무엇인지는 논쟁의 여지가 있고 연구 중인 것이다. 그런데 19세기까지, 혹은 폰 바에르 이전까지 유전은 신의 선물과도 같은 것이었다. 선천적으로 주어진 것이라는 것이다. 이로부터 목적론적 사고, 기계론적 사고⁵⁵⁾들이 잇달아 나올 수 있다. 현대 연구에서는 박테리오파지를 이용한 실험을 통해서 핵산(DNA)이 유전물질로 규명되었다. 그런데 이 연구는 알프레드 허시(Alfred Hershey)에 의해서 수행되었다. 1969년에 이 연구 성과로 허시는 노벨상이 수상했다. 박테리오파지는 세균의 바이러스이다. 이 파지의 DNA가 세균 안으로 침투해서 증식한다. 이로부터 DNA를 유전 물질로 규명할 수 있게 되었다. 들뢰즈는 유전 물질을 일종의 질료로 보면서 세포 안에서 이루어지는 변이를 받아들이고 있다.

그럼에도 들뢰즈가 바이러스를 규정할 때 사용될 수 있는 이유는 다른 데 있다. 바이러스는 오로지 세포 안에서만 증식할 수 있다. 그런데 세포 바깥에 있으면 바이러스는 무생물과 다를 바 없다. 따라서 바이러스는 생물과 무생물의 경계에 있는 존재이다. 그렇다면 바이러스를 살아있다고 볼 수 있는 것인가? 이 질문은 오랫동안 논쟁을 유발했다.

바이러스는 생물로도 규정될 수 없고, 미생물로도 규정될 수 없는 존재이다. 둘 모두에서 배제된 존재가 바이러스인 것이다. 이러한 위상으로부터 들뢰즈 철학을 이용해서 이를 적극적으로 해석해 보자. 첫 번째 규정은 바이러스가 비-존재의 영역에 있다는 것이다. 존재론적으로 규정되지 않은 존재는 비존재의 영역에 포함된다. 있지 않음의 위치에 놓이는 것이다. 하

53) Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, p. 18. (강조는 인용자. 이하 들뢰즈의 문헌 인용은 약어 사용과 함께 본문에서 표기한다. 예를 들어 저작의 축약어는 『천 개의 고원』은 경우는 MP.로 한다. 나머지는 참고문헌을 참조. 페이지가 두 개 붙는 경우는 볼어본 원문 쪽수와 번역본 쪽수에 해당한다.)

54) 결연은 alliance를 번역한 것이다. alliance는 세 가지 뜻을 담고 있다. 첫 번째는 국가나 단체의 동맹이나 연합, 두 번째는 다양한 요소들 간의 결합이나 조화, 마지막으로 사람들 간의 결속이나 협력 등의 의미를 지닌다. 여기서 쓰는 알리앙스는 진화, 혹은 생물학적 요소들의 결합관계를 지칭하는 것이다. 이 결연은 생물학적 요소들이 서로 연결되어 변이나 개체화, 진화 등의 현실화를 이루는 것이다. 그런데 이것은 나중에 생각해야 되는 리즘의 의미로 연결될 수 있다. 리즘은 하나의 개체가 아니라 내적으로 주름을 접고 있으면서 다양체를 이루고 있는 형태이다. 들뢰즈는 이를 민중(의 생활) 분석이라는 의미로도 제시하고 있다. 그렇다면 이 알리앙스란 결연을 넘어서 연대의 개념으로까지 고려해야 할 것이다. 이 말을 거창하게 확대하면 결연으로부터 사회 윤리적 관점이 투영될 수 있다는 것이다.

55) 이에 대한 논의는 베르그손, 『창조적 진화』 1장 참조.

지만 바이러스는 있다. 이미 파스퇴르로부터 가정되었고, 베이에링크로에 의해서 그 존재 규정이 내려졌으며, 현미경을 통해서 그 존재를 확인했다. 들뢰즈는 존재보다 더 존재의 상태에 놓이는 비-존재의 영역을 제시한다. 이 비-존재의 영역은 오랫동안 무가치한 것으로 놓여 있으면서 인식의 틀에서 배제된 것이다. 하지만 들뢰즈는 이에 대한 가치를 전복한다. 존재보다 더 많은 의미가 담겨 있는 것이 비-존재의 영역인 것이다.⁵⁶⁾

바이러스의 특징 규정 두 번째는 그것이 잠재적⁵⁷⁾이라는 것이다. 잠재적인 것은 베르그손 철학을 해석하면서 등장한다. 들뢰즈의 『베르그손주의』 3장은 ‘잠재적 공존’으로서의 기억이다. 여기서 말하는 잠재적인 것은 일차적으로 기억이고, 한 개인들이 갖고 있는 심층에 놓여 있는 경험(무의식)이다. 그리고 이 기억은 그림자처럼 현재에 따라 다닌다. 잠재성은 현재화하면서 지속을 가능하게 한다. 그리고 이 지속은 분화를 일으키면서 생명 현상을 만들어간다. 이것은 베르그손의 철학이면서 들뢰즈가 베르그손을 그대로 받아들이고 있는 부분이다. 이를 좀더 확대해 보자.

“진화는 잠재성으로부터 현실성을 만든다. 진화는 현실화이며, 현실화는 창조이다.”(B., 101/138) 베르그손은 생명체를 진화의 관점에서 이해하려고 했다. 들뢰즈는 이를 ‘잠재성에서 현실성으로’라고 말하고 있다. 그런데 이 잠재적인 것은 한 인격으로서 접근한다면 과거일 수 있지만, 『물질과 기억』에서는 과거, 기억, 무의식에 해당한다. 그런데 여기서 말하는 무의식은 프로이트의 무의식과는 다르다. 모든 과거, 그리고 그 지속을 함축하고 있다. 반복강박으로 우리 삶에 다시 나타나는, 혹은 오이디푸스 콤플렉스로 우리 삶과 문명에 나타나는 무의식이 아니다. 우리의 삶을 억압하는 기제로서의 프로이트적 무의식이 아니라 베르그손은 우리 현재와 공존하면서 그림자처럼 따라다니는 것이다. 그런데 이것은 한 인격으로 한정되는 것이 아니라 생명체 일반으로 확대가 되면 매우 복잡한 의미로 해석될 수 있다.

베르그손의 무의식은 심층 의식으로 설명하는 것이 나올 것이다. 그리고 이 심층 의식은 이해관계를 떠나서(désintéressé)⁵⁸⁾ 참된 자아를 발견하는 구실이 될 수 있다. 나아가 진화의 관점에서 보자면 이것은 유전으로도 설명될 수 있다. 생명체는 인간, 특정한 개인으로 한정되는 것이 아니다. 생명체 전체는 포탄이 터지듯이 파편화되어 지구를 덮고 있다. 말하자면 진화가 이루어지게 되는 유전 물질도 무의식의 영역으로, 잠재적인 영역으로 포함될 수 있다는 것이다.

베르그손에 대한 이러한 해석에는 과장이 담겨 있다. 하지만 최소한 지속, 기억, 생명의 역동은 잠재성으로 모두 표현된다. 들뢰즈의 『베르그손주의』를 보자.

“지속은 본질적으로 잠재적 다양체로 정의된다. 그리고 기억은 이 다양체, 이 잠재성 안에서의 모

56) 플라톤의 변증술부터 니체의 계보학까지 무가치에 망치질을 해버리는 얘기는 푸코에게서도 찾을 수 있다. 이에 대한 얘기는 졸고, 『들뢰즈의 비-존재의 존재론』 참조.

57) 이 용어는 프랑스어로 virtuel. 이 용어는 잠재(潛勢)로 명명되는 것이 잠재(潛在)보다 적절하다고 본다. 그냥 있는 것이 아니라 역량을 품고 있기 때문이다. 그리고 이것이 분배되면서 현실화(활성화)된다. 이렇게 설명해야 질료 자체가 바탕 자체가 형상을 부여하지 않고 스스로 생성되는 과정이 설명될 수 있다. 이것이 바로 사건, 생명, 되기, 이것임 등으로 연결된다. 또한 내재면이나 구성면 등으로 이해될 수 있게 된다. 하지만 아직까지 대다수가 잠재로 쓰고 있어서 일단 잠재로 쓴다.

58) 이 용어는 무관심성으로 번역되었다. 그런데 이 용어는 ‘이해관심을 떠나서’라고 번역하고 싶다. 가령 내가 무엇인가를 하려고 욕망한다고 해보자. 글을 쓰고 싶거나 잠을 자고 싶다 등. 그것은 나의 필요에 의해서 그 행동을 하게 되는 것이다. 그런데 그와 상관없이 자발적으로 무엇인가 하게 되는 경우도 있다. 필요에 의해서가 아니라 자발적으로 이루어지게 만드는 것, 그것을 지칭하는 것이다. 베르그손은 이것의 예로 꿈을 얘기하기도 하고 갑작스러운 죽음에 이르게 된 사람의 특정한 순간을 제시하기도 한다. 그런데 실재를 파악하는 것은 나의 이해관심을 떠난 상태에서 드러낼 수 있다.

든 차이의 정도들의 공존인 것으로 보인다. 마지막으로 생명의 약동은 그 정도들과 상응하는 분화의 계열들에 따라서 잠재성을 현실화하는 것을 가리킨다.”(B., 119/160)

여기서 지속, 기억, 생명의 약동은 같은 위치에 놓여 있다. 생명이란 잠재적인 것이 현실화 되는 것이다. 그리고 이것은 창조에 해당한다. 그리고 이 해석은 들뢰즈의 베르그손 철학 해석이다. 기억은 한 인격에게 주어지는 것이지만, 생명 전체를 관통하는 무엇으로 확대할 여지가 분명하게 있다. 들뢰즈는 물론 이렇게까지 과도하게 설명하지는 않았다. 그렇지만 피어슨은 좀더 적극적으로 이 부분을 해석한다.

“들뢰즈가 베르그손 독해를 통해서 발전시킨 ‘썩트는 생명’의 개념은 바로 베르그손의 『창조적 진화』에서 발견되는 바이스만 수용에 그 뿌리를 두고 있다. ... 바이스만적 전통과 마찬가지로 베르그손과 들뢰즈는 그들의 생명철학에 있어 유기체나 종이 아니라 생리적 강도의 흐름들과 지속적인 힘들의 생성에 무게 중심을 둔다.”⁵⁹⁾

전성설을 거부한다고 해보자. 그렇다면 유전은 어떻게 이루어지는 것인가? 어떻게 지금의 개체들이 성장할 수 있는 것인가? 콩 심은데 콩이 나고 팥 심은데 팥이 나듯이 호랑이는 호랑이를 낳고, 개는 강아지를 낳는다. 전성설에 따르면 미리 주어진 개체들이 무한하게 있어야 한다. 그러나 그 한계는 분명하다. 콩 안에, 호랑이 안에 이미 주어진 콩과 호랑이가 있다. 하지만 미리 만들어진, 무한한 콩 안의 콩, 호랑이 안에 호랑이는 없다. 그렇다면 베르그손의 진화론은 지속이라고 설명하고 있는데, 이것을 무엇으로 설명해야 할까? 피어슨은 여기에서 생식질을 설명했던 바이스만을 제시한다. 그리고 현대 진화론이 단순히 다윈의 그것이 아니라 멘델의 유전학이 가미된 신(新)다윈주의로 성장했는데, 이것의 결정적 계기로 바이스만을 제시할 수 있다. 바이스만은 배아의 일부 물질인 생식질이 난자가 개체로 발생하는 과정에서 변하지 않고 그대로 있으며, 이 생식질을 바탕으로 새로운 생식세포가 만들어지는 것이 유전의 근거라고 보았다. 그래서 생식질은 한 세대에서 다음 세대로 내려가는 영속성을 지닌다. 이를 흔히 생식질 연속설이라고 한다. 바이스만은 라마르크가 주장하는 획득형질의 유전을 부정한다. 오직 ‘생식질’과 ‘자연선택’만이 진화에 영향을 미친다고 본 것이다. 그런데 피어슨의 보기에 이 생식질이란 베르그손 철학에게서 ‘지속’이라고 해석하는 것이다. 그리고 들뢰즈는 베르그손의 지속을 심층에 놓여 있는 강도, 즉 차이 자체로 해석한다.

앞서 유전 물질을 제기하면서 바이러스파지에 대해서 얘기했다. 파지는 세균에 접촉해서 세균을 변화시킨다. 그리고 병원균을 양산하기도 한다. 잠재적으로 있던 바이러스는 세포 안에서 현실화를 이루고, 변이를 일으키기도 하는 것이다.

한편 규정되지 않은 존재로서의 비-존재는 존재보다 더 많은 존재이고, 잠재적인 것은 현실적인 것보다 더 실재적이라고 들뢰즈는 주장한다.⁶⁰⁾ 이 주장은 생물학 연구에서도 그대로 드러난다. 즉 바이러스는 무수히 실재하며 무가치하지 않다. 1989년 노르웨이 베르겐대학교의 외비 베르그와 그의 동료들은 전자현미경을 이용하여 1밀리리터의 바닷물에서 무려 2억 5천만 개에 달하는 바이러스 입자를 찾아냈다는 논문을 발표한 바 있다.⁶¹⁾ 이렇게 많은 바이러스들이 우리 눈에 보이지 않은 채 있으면서 인간에게 해를 미치기 전까지 잠재적 상태로 있는 듯이 보인다. 하지만 바이러스는 잠재적인 상태로 있는 것이 아니라 언제든지 활성화되어 자

59) 키스 안셀 피어슨, 『썩트는 생명』, 이정우 옮김, 산해, 279~280쪽.

60) DR., p.269 참조

61) 네이션 올프, 『바이러스 폭풍의 시대』, 강주현 옮김, 김영사, 40쪽.

신의 존재가치를 증명하려고 한다.

들뢰즈 철학을 중심으로 바이러스에 대한 특성을 두 가지 측면에서 정리했다. 그렇다면 이 특성으로 바이러스를 엄밀하게 규정해보자. 바이러스는 “세포 밖에서는 비-존재이다가 세포에 기생하며 역량을 발휘하는 잠재적 생물” 정도로 규정⁶²⁾ 내릴 수 있을 것이다.

4. 잠재적 특이성, 질료로서의 바이러스

앞서 바이러스를 들뢰즈의 관점에서 살펴봤을 때 설명되어야 하는 두 가지 특징을 정리했다. 그중 잠재적인 것에 관한 논의는 여러 가지로 확대될 필요가 있다.

세포 안에 흐르고 있는 바이러스는 잠재적 특이성이 될 수도 있다. 사건을 일으킨다는 측면에서 특이성으로 설명한다. 한편 여기서 흐른다는 표현은 과도하다고 할 수 있다. 세포 안에서 기생하지만, 그것만으로는 적당하지 않다. 바이러스는 그 자체로 변이 하면서 다른 것들과 결합한다. 세포는 하나의 플랫폼이 되고 DNA 혹은 미분적 요소들이 서로 구조화되면서 생성을 엮어가는 것이다. 이 특이성은 또한 순수 강도라고 명명해도 무방할 듯하다. 또한 이것은 미분적 관계들을 통해서 생명체 이전에 주어지는 생성의 자리를 만들어내는 하나의 바탕이자 질료가 된다.

“일관성의 면 혹은 기관 없는 신체는 **질료(Matière)**⁶³⁾라고 불린다. 즉 그것은 형식을 부여 받지 않았고, 조직화되지 않았으며, 지층화 되지 않은, 또는 탈지층화된 신체이다. 이러한 신체 위에서 흐르는 모든 것은 분자 아래(submoléculaire)와 원자 아래(subatomique)의 입자들, 즉 순수 강도들, 선-물리적(préphysique)이고 선-생명적(prévital) 자유로운 특이성(singularité) 들이다.”(MP p.58)

이 질료라고 하는 것에 좀더 주목해 보자. 『천의 고원』에서 들뢰즈는 선형적으로 부여된 형식, 혹은 형상을 거부하고 질료 자체가 생성이 될 수 있는 장을 고민하고, 이를 표현하고 있다. 이것은 일관성의 면(plan consistence)이고 기관없는 신체로 표현된다. 그런데 그것을 구성하는 것은 거대한 우주적 질료가 아니라 물리적인 것 이전에 주어지는, 생명적 현상이 주어지기 이전의 특이성들로 설명된다. 도대체 이 선-물리적이고, 선-생명적인 것이란 무엇인가?

이 물음에 대한 답변은 다시 바이스만에 대한 들뢰즈의 관점으로 돌아갈 수 있게 해준다. 먼저 거대한 단위일 수 있는 일관성의 면이나 기관 없는 신체가 미시적 세계로부터 구성된다는 점에 주목해야 한다. 그것이 가능하게 되려면 순수 강도들, 혹은 차이 자체가 끊임없이 역량을 발휘할 수 있도록 배치되는 구성의 장이 설정되어야 한다. 이 구성의 장은 실제적 관점

62) 여기서 정의(définition)가 아니고 규정(détermination)이다. 언어적으로 정의를 내리는 것이 아니라 변수에 따라 환경과 조건에 따라 변화한다는 의미에서 규정이라고 명명한다. 이에 대해서는 들뢰즈의 『차이와 반복』에서 등장하는 미분비를 참조한다. 잠재적인 것은 기억이고, 이념적 구조로 되어 있다. 여기서 이념적 구조는 미분비로 제시된다.

63) 이 용어를 반드시 질료라고 번역하겠다. 물론 이 질료는 가설적이지만 유전 물질이라고 해석하려는 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 질료는 형상 또는 형식과 결합해서 개체를 생성한다. 그리고 거기에는 일정한 원인과 목적이 포함된다. 그런데 들뢰즈는 이 모든 것을 거부한다. 물론 베르그손도 『창조적 진화』에서 목적론을 비판한다. 들뢰즈는 질료 자체가, 바탕 자체가 일어나는 생성을 말하려고 한다. 예를 들어서 르동의 그림이나 번개 등을 사례로 제시하고 있다. 이러한 사고는 개체 중심이 아닌 개체화의 사유와도 밀접한 연관을 맺고 있다.

이 아니라 질료 자체를 설정해야 하고, 이 질료는 세계를 구성하는 이념적 공간으로 제시될 수 있다. 여기서 이 공간을 강도, 혹은 자유로운 특이성으로 설명하고 있다. 여기서 강도적 공간, 자유로운 특이성이란 그 자체로 질료가 되는 유전 물질로 해석할 수 있다. 말하자면 진화의 과정에서 이루어지는 생식질로 설명할 수 있는 것이다. 물리적인 규정에 따르면 자유도는 일정한 선을 따라서 이루어지게 된다. 그런데 물리적 규정 이전에 주어지는 자유도에서는 방향도 결정되지 않았고 형식도 결정되지 않은 상태이다. 이것이 물리적 자유도를 말하기 이전의 상태로 상정되는 것이다. 마찬가지로 생명체 이전은 생명이 분화되기 이전의 상태를 지칭한다. 생명이라고 말해지기 이전의 상태이면서 유전적으로 현실화되는 것을 강도라고 표현하고 있지만, 이것은 유전 물질이고, 존재 이전에 주어지는 바이러스와 공명하게 되어 있다.

한편 여기서 말하는 이 이념적 공간은 칸트가 말하는 경험의 가능 조건으로서 외감의 형식을 말하는 것도 아니고, 우리가 요청해야 하는 지표도 아니다. ‘감각할 수 없지만 감각될 수밖에 없는’ 형용 모순처럼 보이는 강도의 장을 지칭하는 것이다. 그런데 이 강도의 장은 미분비적 구조를 이루고 있으면서 차이의 역량을 담고 있다. 이 차이의 역량은 질베르 시몽동의 관점을 수용한다면 ‘준안정 상태’일 것이고, 즉자적 불균등일 것이다. 이 준안정 상태 자체는 이미 무엇과 무엇이 관계가 포함되어 있는 것이다. 변항들이 서로 엮이면서 비대칭을 이루고 있고, 이것은 반드시 안정된 상태로 나아가려고 한다. 이것이 시몽동이 개체화 과정을 설명하는 기본적 구도인 것이다.

칸트에 따르면 감각은 대상을 우리 앞에 놓음으로써 표상을 받아들이게 되는 것에 해당한다. 그리고 감각을 통해서 얻어진 표상은 구상력을 통해서 범주로 분류된다. 이를 통해서 우리는 인식에 도달하게 된다. 하지만 범주 체계에 들어가지 않는 무수한 감각들이 있다. 또한 양적으로 표현될 수 없는 것도 있다. 그런데 이러한 것들은 언어적 형식에서, 혹은 인식 체계에서 배제될 수밖에 없다. 칸트적 인식 체계에서 보자면 강도는 언어적 형식으로 포섭될 수 없다는 의미가 담긴다. 그런데 범주로 묶이고 분류될 수 없지만 말하기 힘든 감각들이 있다. 그것은 잠재적으로 있으면서 관계성(미분비)으로 개체화, 현실화를 실현한다. 이러한 것이 감각해야 하는 강도의 특성이다. 이로부터 선-생명적, 선-물리적이 의미를 이해할 수 있는 단서를 찾을 수 있을 것이다.

“강도량들의 본질적 과정은 개체화에 있다. 강도는 개체화하고 강도량들은 어떤 개체화 요인들이다.... 모든 개체는 강도적이다...선-개체적 상태는 특이성들을 결여하지 않는다. 즉 특별하거나 특이한 점들은 포텐셜들의 실존과 할당에 의해 정의된다.”(DR., 316/524)

강도량이 공간 속에서 개체 속에서 이념 속에서 현실화를 겪게 된다. 들뢰즈는 이 과정을 주름이 펼쳐지는 과정으로 제시하고 있다. 개체적 차이를 낳는 원인은 바이스만에 따르면 유성 생식이라고 했다.

“세계 전체는 하나의 말이다. 그 말은 우리에게 미분화-개체화-극화-분화(종적 분화와 유기체적 분화)로 이어지는 ‘이유들의 질서’의 모델을 제공한다. 우리가 볼 때 알 속에 함축되어 있는 강도의 차이는 무엇보다 먼저, 현실화해야 할 잠재적 질료에 해당하는 어떤 미분비들을 표현한다.”(DR., p.322/533쪽)

잠재적인 질료는 미분비들을 통해서 표현된다. 이 표현이 『의미의 논리』에서 보자면 사건이고, 생물학적 관점에서 보자면 개체화의 과정이다. 들뢰즈는 특이하게 잠재적 질료를 말하면

서 세계 전체를 말하고 있다. 세계 전체를 생명적 차원에서, 혹은 연속적인 생성의 차원이서 이해하고 살펴보는 듯 보인다. 그런데 이는 표면으로 효과화되는 것이 지구라는 생태적 환경으로 이해할 수 있는 구실을 제공한다.

5. 공진화의 대상인 바이러스.

『천의 고원』으로 가보자. 생태적 환경을 점검하기 위해서 들뢰즈가 익스퀼을 이용해서 공진화 개념을 제시한다. 이제는 공진화라는 개념은 신다윈주의에서 보면 새삼스러울 것도 없는 개념이다. 진화론철학을 받아들이는 지평에서는 어떤 존재이든 ‘하나의 환경’이 되어서 같이 존속하고 진화한다. 말하자면 공진화는 생태적 관점이 전제되고 있고, 이는 리즘으로 해석해 볼 수 있다.

바이러스는 인간, 동물을 비롯한 모든 지구의 생명체들과 진화한다. 그리고 그것 자체가 환경이 되고 생명이 된다. 바이러스는 오랫동안 지구에서 점령군의 역할을 수행했다. 자신의 존재는 비록 생물과 미생물의 중간에 위치에 미미한 존재였을지 모르나 대다수 생명체에 정체성을 부여하는 방식으로 생존을 지속했다. 하지만 지구에서 절대적 비중이 인간들이 될 때 바이러스는 자신의 존재를 다양한 방식으로 유지시키고 모든 개체들을 매개(횡단)하면서 진화했다.

하나의 면, 단면들이 결합되어 하나의 영토나 거주지가 형성된다. 이것은 지구라는 영토에서 서로 중첩되어 연결되는 시-공간적이며 관계적인 생태적 환경이라고 해도 봐도 무방하다. 여기서 익스퀼은 종들, 그리고 그것이 차지하고 있는 영토들이 서로 재분할되고 접합되어 자연이 대위법적인 관계로 전개된다는 점을 제시한다.(Qph. 175ff) 다시 말해서 들뢰즈는 익스퀼의 공진화를 마치 음악에서의 대위법처럼 서로 연결되고 재접속되어서 탈영토화를 구성하는 생태적 관점으로까지 확장하고 있다. 자연이라는 거대한 구도에서 여러 면들이 서로 중첩되면서 구성의 힘을 발휘한다. 이 자연은 들뢰즈적 관점에서 보자면 새로운 질료의 의미로도 통용될 수 있다. 한편으로 익스퀼은 이러한 자연을 환세계(Umwelt)로 제시하고 있다. 그가 말하는 환세계는 기존의 환경과는 다르다. 들뢰즈는 익스퀼이 말하는 환세계를 대위법적인 자연으로 제시했다. 이 대위법적인 자연은 때에 따라서는 서로의 영토와 인식소를 지닌다.

지구가 인간의 편익에 점령되었을 때, 바이러스는 지구를 위해서 인간의 생존 환경을 변화시킨다. 이를 위해서 바이러스도 변화하고, 숙주를 통해서 감염병으로 드러나기도 한다. 인간 역시도 이에 맞춰 생존 환경을 만들면서 적응하고 있다. 이것은 전형적인 공진화의 방식이다. 하지만 여기서 고려되지 않은 부분이 있다. 들뢰즈가 익스퀼의 대위법적 자연을 통해서 서로의 영토와 인식소로 조화되기도 하고, 횡단하면서 변화를 가져온다고 볼 수 있다. 하지만 여기서 바이러스의 속도, 생태적 변화의 속도에 대해서 충분히 고려하지 못한 것으로 보인다. 환세계가 인간이 함께 진화하기에는 환세계가 너무도 빠르게 변화하고 있다. 그리고 이 양상은 기후로, 다시 바이러스로 나타나고 있다.

“우리는 우리의 바이러스와 더불어 리즘이 된다. 또는 오히려 우리의 바이러스가 우리가 다른 짐승들과 더불어 리즘이 될 수 있게 해준다. 자콥(François Jacob)이 말하듯이 바이러스나 다른 절차를 통해 유전 물질이 이동하는 것과 서로 다른 종에서 유래한 세포들이 융합한 결과는 고대와 중세에는 소중한 것이었던 반인륜적 연애와 유사하다....분자나 분자보다 작은 입자를 찾아 결연(alliance)하라.” (MP., p.18/26~27쪽)

리즘이란 뿌리줄기로 번역되는 줄기가 뿌리인 식물을 지칭하는 식물학 용어이다. 그런데 이 리즘은 그 자체로 다양체를 형성하면서 변화와 생성을 이룩하는 단위로 이해할 수 있다. 들뢰

즈는 이를 나무의 중심과는 다르게 바라보면서 분권적으로 특이성들이 배치된 상태, 그리고 그것을 지도를 그리듯 연결하는 것을 말하려고 한다. 이 리즘은 거창하게 보자면 우리가 그려 가야 할 생태적 환경이라고 볼 수 있다. 들뢰즈는 유전 물질이 이동하고 세포 융합하여 새로운 생성을 이루기 위해서 분자 그보다 더 작은 입자와 결합하라고 한다. 그리고 그 대상 중에는 바이러스도 포함이 된다. 우리의 생태적 환경에 지도를 그리라는 것이다. 그렇지만 여기에서 적극적인 결연을 이루기 위한 속도에 관한 논의가 부족한 듯 보인다.

6. 맺음말을 대신해서

바이러스의 변이와 전파는 역사적인 계기로서 후렴처럼 반복된다. 흑사병, 스페인 독감, 코로나-19 등, 인류의 생명을 위협했던 바이러스는 여러 방식으로 역사적 순간에 반복되었다. 리듬의 동기들이 서로 반복되는 음악에서의 후렴처럼 이것은 하나의 리토르넬로가 된다. 바이러스가 변이를 통해서, 공진화를 통해서 자신의 영토에서 벗어나고, 재영토화를 요구하는 요소로 있듯이 리토르넬로는 영토적 배치로 향하면서 그곳에 자리를 잡으면서 그것에서 빠져 나가버린다.(MP., p.396) 리토르넬로는 단순히 같은 동기의 반복을 의미하는 것이 아니다. 다양한 변주를 통해서 강화되기도 하고 차이를 동반하여 역사적으로 반복되는 생성의 질료로 등장하고 전개된다.

“역사를 만드는 것은 역사의 질료가 아니라 생성의 질료인 것이다. 생성이란 기계와 같다. 즉 배치물에 따라 나타나는 방법이 다르며, 하나의 배치물에서 다른 배치물로 이행하고 하나의 배치물을 다른 배치물을 향해 열림으로써 고정된 서열이나 규정된 계기(succession)와는 무관하게 진행되는 것이다.”(MP., p.428)

역사는 연속적인 생성, 혹은 변이의 과정이다. 그리고 생명의 역사는 단선적 흐름으로 형성되는 것이 결코 아니다. 들뢰즈의 관점에서 단선성으로부터 벗어나려는 시도는 생명 진화의 본원적인 가치로 이해할 수 있다. 현재 지구상의 역사를 지배하고 있는 코로나-19라는 계기는 바이러스들과 숙주인 생명체들의 배치물로 만들어지고 있다. 하지만 이 배치는 하나의 계기일 뿐 고정된 것이 아니다. 그 자체로 생성으로 받아들여야 하는 것이기도 하다. 이로부터 바이러스는 배치에 따라서 생성을 지속하는 하나의 기계가 된다. 그런데 이 생성의 지속은 진화의 관점에서 긍정적인 방향으로 전개될 것인가? 역사가 반복되면서 변화한다고 하는데 그 변화가 과연 양화로 진화를 거듭하는 방식이 될 수 있을까?

진화학의 관점에서 바이러스는 숙주의 죽음이 두려워서 양화로 진화를 거듭할 것이라는 견해도 있다. 하지만 이는 지나치게 낙관적일 뿐이다. 마찬가지로 들뢰즈가 주장하듯이 바이러스와 결연하라는 것도 지나치게 낙관적으로 보인다. 바이러스에는 의지가 있는 것이 아니다. 인간의 낙관이 만들어냈을 뿐이다. 따라서 공진화의 내용이 마치 협력적으로 공생한다는 견해도 거부해야 한다. 공생의 관계는 현재의 관점에서나 그러할 것이지 언제든지 조건이 바뀌면 그 성격이 바뀔 수 있다. 그리고 긍정적 되먹임의 방식으로 강화되는 것도 있지만 그렇지 않은 경우도 얼마든지 가능하다는 것이다. 그렇다면 바이러스를 어떻게 바라볼 것인가?

이는 결국 생태적인 관점에서 살펴봐야 한다. 인간과 바이러스의 관계를 지구와 인간의 관계로 유비추론할 수 있을까? 물론 이 비례식에서 인간은 자유의지를 지녔다는 측면에서 바이

러스와 다르게 구별되어야 할 것이다. 또한 지구도 자유의지를 지닌 것은 아니다.

이미 쓴 화살을 돌아오지 않는다. 바이러스는 지구라는 환경에서 자신을 감염병으로 드러내면서 잠재적 상태에서 현실 상태로 지도를 그렸다. 인간이 적극적으로 결연하려면 환경, 기후의 변화도 함께 고려해야 한다. 그리고 양화로 진화가 거듭될 수 있는 환경을 고민해야 한다. 바이러스는 의지가 없다.

참고문헌

- Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, P.U.F., 1968(김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004). - DR.
- , *Le Bergsonisme*, P.U.F., 1966. - B.
- Deleuze G., Guattari F., *Mille Plateaux*, Minuit, 1980(김재인 옮김, 『천 개의 고원』, 새물결 2001). DR.
- , *Qu'est-ce que la Philoophie*, Minuit, 1991(이정임 외 옮김, 『철학이란 무엇인가』, 현대미학사 1995). -Qph.
- 철학사 질 들뢰즈, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 박정태 엮고 옮김, 이학사, 2007.
- Bergson, Henri, *L'évolution Créatrice*, PUF., 1907(황수영 옮김, 『창조적 진화』, 아카넷, 2005).
- 류왕식, 『바이러스학』, 라이프사이언스, 2019.
- 안광석, 『팬데믹 시대를 위한 바이러스+면역 특강』, 반니, 2020.
- 최종덕, 『생물철학』, 생각의힘, 2014.
- 최종덕, 『의학의 철학』, 씨아이알, 2020.
- Goldman, Lee, 『진화의 배신』, 부키, 2019.
- Roossinck, Marilyn, 『바이러스』, 강영옥 옮김, 더숲, 2019.
- Ewald, Paul W., 『전염성 질병의 진화』, 이성호 옮김, 아카넷, 2014.
- Woolfe, Nathan, 『바이러스 폭풍의 시대』, 강주헌 옮김, 김영사, 2015.
- Pearson, Keith Ansell, *Germinal Life*, Routledge, 1999.(이정우 옮김, 『짜트는 생명』, 산해, 2005)

김범수 선생님의 “바이러스의 존재론적 규정 - 들뢰즈를 중심으로”에 관한 논평문

김은주(서울시립대 도시인문학연구소)

김범수 선생님(이후 논자)의 “바이러스의 존재론적 규정-들뢰즈를 중심으로”는 바이러스를 철학적인 측면에서 존재론적으로 규정하고, 진화의 요소로 제시하려는 문제의식에서 출발한다. 논자는 바이러스가 쉽게 정의를 내릴 수 없다는 사실에 주목하는데, 특히, “과학철학자들 사이에서 ‘바이러스는 살아 있는 존재인가’라는 문제는 여전히 논쟁을 불러일으킨다”는 점에 착목한다.⁶⁴⁾ 바이러스는 에너지를 생성할 수 없다는 이유로 살아있는 존재가 아니라는 것이다. 이러한 가장 큰 이유는 바이러스가 세포라는 숙주를 필요로 하기 때문이다. 그래서 숙주 바깥에서는 마치 동면하는 듯 있는 휴면 상태에 있는 생명으로 이해해야 한다고 설명하기도 한다. 즉, “바이러스는 숙주 바깥에서는 무생물로 봐야 하고, 세포 안에서는 생명적 특성”을 지닌다.

논자는 이러한 바이러스의 생물이자 무생물인 특성에 착안하여, 바이러스를 “실체적인 규정”이 아닌, 들뢰즈의 존재론을 따르는 “결합이 중심이 되는 ‘관계’에 초점”을 맞추어야만 존재론적으로 규명할 수 있다고 주장한다. 그에 따르면, 바이러스는 결연(alliance)이라는 관계, 잠재적인 것 측면에서 설명될 수 있으며, “세포 밖에서는 비-존재이다가 세포에 기생하며 역량을 발휘하는 잠재적 생물”이다. 이러한 바이러스는 잠재적으로 있으면서 “관계성(미분비)으로 개체화, 현실화를 실현”하는데, 이로 인해 바이러스의 선-생명적, 선-물리적 특성이 해명된다는 것이다. 이 글에서 주목할 점은, 들뢰즈의 잠재적 질료를 “세계 전체를 생명적 차원에서, 혹은 연속적인 생성의 차원에서 이해하고” “표면으로 효과화되는 것이 지구라는 생태적 환경”으로 설명한 점이다. 이는 바이러스가 모든 지구 생명체들과 함께 진화하고 환경이 되고 생명이 되는 것을 함축하는 것이기도 하다.

바이러스를 들뢰즈의 잠재적 질료로 설명하고 생태적 환경으로 제시한 논자의 분석에 동의하며, 두 가지 질문을 던지고자 한다.

1. 바이러스와 적극적인 결연을 이루기 위한 속도라는 것이 가능할까? 만약 가능하다면 이는 어떠한 방식일까? 논자의 설명대로 이 결연은 소위 의지를 지닌 인간의 행위를 강조하는 인간중심주의적 태도는 아닐 것이다.
2. “인간” 존재 역시 생태적 환경으로서 설명할 수 있을까? 이에 대한 논자의 의견이 궁금하다. 생태적 환경 개념에 대한 설명도 함께 해주면 좋겠다.

64) 메릴린 루싱크, 『바이러스』, 22쪽 참조.

쉴루세와 코비드19:

도나 해러웨이의 『트러블과 함께하기』를 중심으로

- 정유진(서강대)

0. 들어가며

마치 우리는 어떤 소용돌이 속에 휩쓸려 들어간 듯하다. 갑작스러운 돌풍이 불어와 마치 다른 차원의 규범과 질서 속으로 들어간 듯이, 인간관계의 친밀함을 표현하는 신체적·물질적 접촉이 위험하고 불쾌한 것으로 변환되고, 전지구적으로 팽창되어가던 자본주의적 시공간이 갑자기 오그라들어 국민국가와 집이라는 규율적 최우리 속에 사람들을 가둬놓는 듯했다. ‘비대면’ 모임이라는 일견 모순되어 보이는 새로운 가상적 마주침의 연쇄 속에서 우리는 공적 공간과 사적 공간이 뒤엎히고 중첩되는 것을 목격했으며, 그 안에서 ‘스피커는 끄되 카메라를 켜놓기’, ‘잡음과 소음없는 공간에서 참여하기’ 등의 사소한 매너와 규칙들이 교양인의 관습으로 자리잡아가는 것을 경험하기도 했다. 그러나 무엇보다도 곤란한 것은 우리가 코비드19가 거의 종식되었다고 어느 정도 안도하는 순간, 그것은 새로운 변이 및 양상으로 출현하였으며, 마치 꿈에서 깬다고 믿는 순간 사실은 여전히 꿈속에 갇혀 있었던 것이라는 어느 영화의 줄거리처럼 곧 코비드19에서 벗어날 것 같아 새로운 약속을 잡거나 할 때마다 여전히 새롭게 변형되는 판데믹들이 길게 계속되는 긴 터널 속에 놓여 있음을 발견하였다. 지금(2022년 6월)은 코비드19에 대해 무엇을 이야기해야 되는 시점일까? 지금은 어떤 관점을 요구하는가? 확진자가 줄어들고 있는 추세인 만큼 이제 코비드19의 종식을 목전에 둔 일상회복자로서 절망의 한 시기를 회고적으로 평가해야할까? 아니면 여전히 우리는 코비드19라는 새로운 시공간 안에 살고 있으며, 또 앞으로도 영원히 이러한 시공간 안에 놓여 있을 것이라고, 마치 수없이 변이를 거치는 바이러스처럼 그 양상은 다양할지라도 결국은 감염과 죽음이 교차하는 시간 속에 살 것이라는 절망적인 관점을 제시하며 주의·경계를 요청해야되는 것인가?

결국 코비드19과 관련하여 관건이 되는 것은 ‘우리는 어떤 시간에 살고 있는가?’라는 질문이다. 우리는 새로운 시대에 진입했는가? 아니면 우리는 새로운 시대에 진입했다고 착각하고 있을 뿐인가? 이러한 현재의 시공간을 진단하면서 키워드로 삼고자 하는 것은 도나 해러웨이의 ‘쉴루세(Chthulucene)’ 개념이다. 이것은 해러웨이가 현재 우리가 살아가고 있는 시간대를 규정한 용어이다. 해러웨이의 정의에 따르면, 쉴루세는 “손상된 땅 위에서 응답-능력을 키워 살기와 죽기라는 트러블과 함께하기를 배우는 일종의 시공간”⁶⁵⁾을 의미한다. 이러한 시공간에 대한 해러웨이의 규정은 상당히 흥미롭다. 이것은 자신의 살고 있는 시간에 대해 어떤 양상이 지배적인지를 진단하는 객관적 관찰자의 입장에서 기술하는 언어가 아니기 때문이다. 그것은 일종의 행위의 규범을 또는 윤리적 지침을 지시한다. 시공간과 관련하여 이 정의가 진단하는 함의는 “손상된 땅”이라는 말속에 들어있을 뿐, 오히려 이 정의가 강조하는 것은 “배움”에 대

65) 도나 해러웨이, 『트러블과 함께하기』, 최유미 옮김, 마농지, 2021, 8쪽.

한 것이다. 그리고 그 배움은 곧 트러블과 함께 하기 속에서 삶과 세계를 만들어내는 실천적 배움이다.

본 글에서는 이 ‘쓸루세’ 개념이 얼마만큼이나 코비드19와 관련하여 우리의 시공간에 대한 사유의 폭을 확장시켜줄 수 있는지, 그리고 쓸루세가 함의하는 시간성의 윤리는 어떤 것인지에 대해 해러웨이의 『트러블과 함께하기』를 중심으로 고찰해보고자한다. 이를 위해서는 우선 코비드19를 통해 규정되고 있는 최근의 시간들을 쓸루세 안에 포함시켜 사유할 필요가 있을 것이다. 즉 코비드19는 어떤 이례적이고 우발적인 사건이 아니라 기후위기, 대량멸종의 사건들과의 연속선상에 놓여 있는 현재적 생활양식의 필연적이고 돌이킬 수 없는 생산물이다. 나는 왜 코비드19가 이러한 쓸루세 안에 포함되었는지를 살펴보는 것에서 시작해 그 다음으로 쓸루세와 그것의 대당 개념인 인류세, 자본세 등과 관련해 그 개념이 지니는 독특성에 대해서 고찰한다. 마지막으로 쓸루세의 존재자들인 크리터(critter)를 해러웨이의 사이보그와 동반종과의 연속선상에서 이해하며 해러웨이가 계속해서 강조해왔던 친족 개념과 더불어 쓸루세 시대를 살아가는 새로운 윤리와 그것이 코비드19와 맺고 있는 관계를 파악하는 것으로 마무리짓고자 한다.

1. 코비드19와 쓸루세

코비드19 바이러스의 기원에 대한 주요 가설들은 각각 서로 다른 시간성을 함축하고 있다. 가장 대표적으로 거론되는 가설은 중국 우한에 소재한 실험실에서 바이러스가 유출되었다는 실험실 유출설과 야생동물을 식용으로 사고파는 우한시장에서 바이러스가 출현하였다는 우한시장 유래설이 있다. 물론 중국 정부는 이 두 가지 가설 모두에 동의하지 않고 있다. 그 중 어떤 것이 진실인지 그 진위여부는 미궁 속에 빠져있지만 흥미로운 것은 실험실과 야생동물 시장이라는 서로 전혀 다른 공간이 코비드19를 둘러싸고 공존하고 있다는 점이다. 실험실 유출설은 SF 디스토피아 소설처럼 모든 질병을 과학적·합리적으로 통제해 영생을 구현하고자 하는 인간의 욕망으로 인해 결국 파국으로 치닫는 이야기를 떠올리게 한다. 반면 시장 유래설은 정제된 서구의 식습관에 동화되지 못한, 즉 육류는 오직 닭, 돼지, 소 정도에 한정해서 먹어야 하는 현대인의 문명적 식사규범에 어긋나는 동양의 전근대성이 초래한 사건으로 읽히게 한다. 그것은 마치 근대가 말소시키지 못한 전근대성이 얼마나 현대인들을 고통스럽게 하는지에 대한 전거가 되는 듯하다. 결국 어떤 것이 원인이 되었든 우리는 그 유래를 분명한 원인으로서는 확정할 수 없을 것이다.

코비드19의 유래를 확정지을 수 없다는 것은 어쩌면 다행스러운 일일지 모른다. 그것이 실험실이나 야생동물시장 등 어느 곳에서 출현했다고 특정짓는 것은 원인과 결과를 단선적으로 연결짓는 근대적 사유 속으로 우리를 휘몰아넣을 것이 분명하다. 그것은 코비드19를 개별적이고 독립적인 사건으로 분리하여, 우리의 행위 및 책임과 무관한 어떤 것으로 동떨어지게 만들 수 있기 때문이다. 그러나 인간이 아닌 비인간 동물의 관점에서 보면 코비드19과 같은 팬데믹은 지난 수년간 수없이 반복되고 지속되고 있던 현상이었다. 케이지 속에 뻘뻘하게 들어앉은 채 고기가 되는 것만을 목적으로 살아가는 가축 무리는 신체력이 약화되고 면역력이 떨어진 채, 바이러스가 확산되기 위한 최적의 조건을 형성한다. 시장에서 식용으로 팔려나가고 있는 야생

동물이든, 실험실 안의 실험동물이든 코비드19는 동물의 신체를 경유해 인간 신체로 유입되었는데, 그것은 인간과 비인간 동물이 맺고 있는 관계성이 얼마나 일방적이고 비대칭적으로 이루어지고 있는가를 알려주는 현재의 상황에 대한 하나의 지표일지도 모른다.

해러웨이가 쓸루세를 통해 말하고자 하는 것도 인간과 비인간을 둘러싼 현재의 모순적 관계 양상이다. 인간과 비인간의 혼종성과 공생성의 관계는 그 어느 때보다도 증가하고 있다. 그것은 온코마우스라는 실험동물의 형태로든 또는 개라는 반려동물의 형태로든, 쥐와 비둘기와 같은 도시공생체의 형태이든, 호르몬을 추출하기 위해 사육장에 갇힌 임신한 암말의 형태이든, 식탁에 오르게 위해 비대해지고 있는 돼지와 닭과 같은 축산동물의 형태이든 인간과 동물의 상호의존성은 지난 수년간 비약적으로 증대해 왔으며, 또한 그와 더불어 함께 진화의 과정을 거쳐나가고 있다. 그러나 인간과 동물이 맺고 있는 관계의 비대칭성과 그것을 뒷받침하는 인간중심적 사고는 이러한 관계가 생산해내는 대칭적 연결가능성의 힘을 약화시키며, 오히려 그의 의존성이 파국적인 결과를 초래하도록 유도한다. 그리고 그것이 표면적으로 드러난 형태가 코비드19일 것이다. 인간은 조류독감과 구제역이라는 팬데믹 앞에서 비인간동물들이 대량 살처분을 당할 때는 다소 무감했으나 그 동일한 메커니즘이 인간 자신을 향할 때는 그것에 대해 매우 공포스러워하고 당황하는 모습을 보인다. 그러나 동물이 겪은 팬데믹과 인간이 경험하고 있는 팬데믹은 쓸루세의 서로 다른 두 개의 양상일 뿐이다. 특히 그것은 질병을 대하는 통계의 논리에도 동일하게 적용된다. 구제역 지침에 의하면 구제역 발생시 살처분 대상가축은 바이러스의 확산 방지를 위해 접촉의 범위를 넓게 규정하여 그 범위 안에 있는 가축들을 어떠한 단서도 달지 않고(그리고 살아남을 수 있는 어떠한 가능성의 여지도 주지 않고) 살처분한다.⁶⁶⁾ 이 살처분의 효용성은 미래에 바이러스의 잠재적 숙주가 될 수 있을 거라고 간주되는 가축을 선제적으로 즉결처분하여 바이러스의 확산을 방지할 수 있다는 데 있다. 인간에게는 살처분 대신 격리라는 ‘영광스런’ 특혜가 주어지는데, 이것 역시 바이러스의 숙주가 될 가능성이 있는 인간 신체의 움직임에 제한하는 것이다. 차이가 있다면 한 존재가 자신의 고향인 흙으로, 땅속으로 영원한 숙면의 시간으로 인도된다면, 다른 존재는 자신의 안식처인 집으로, 방으로 일시적 무위성의 시간으로 인도되는 데 있다. 어찌되었든 숙주의 예방적 제거 및 제한은 팬데믹 시대를 관통하는 대응전략인 것이다.

2. 인류세, 자본세, 쓸루세

‘인류세’는 지구의 역사를 구분하는 지질학적 개념으로서 홀로세만으로는 불충분하다는 시각에서 출현한 개념이다. 그것은 지층의 관점에서 역사를 이해하는 방식이기도 하다. 지질학적인 시대 구분은 여러 겹으로 쌓여있는 지층 속에서 특수하게 발견되는 화석 등의 특징을 기준으로 삼아 이루어진다. 그에 따라 다음의 질문이 이어진다. 만약 먼 미래에 인류가 멸종하고 난 후에 인류가 살았던 지층의 모양은 어떻게 남아 있을까 하고 말이다. 그것은 질소비료, 플

66) 구제역 발생시 살처분 대상 가축에는 환축과 같은 축사내에서 사육되었거나 사육되고 있는 가축, 발생지안에서 사육되고 있는 전염병 감수성 가축, 환축의 소유자등이 다른 지역에서 사육하고 있는 가축중 전염병의 감염이 의심되는 가축, 환축을 진료한 수의사,인공수정한 인공수정사 및 환축의 소유자등과 접촉한 사실이 있는 가축중 전염병의 감염이 의심되는 가축, 기타 역학상 전염병의 감염이 의심되는 감수성 가축 등이 있다.

라스틱 입자들, 높은 탄소 비율, 그리고 생물들의 대량멸종이라는 흔적을 남길 것이다. 인류가 남길 지층의 모양은 인류가 어떻게 살아왔고 죽었는지를 보여준다. 대다수의 인류가 사라지고 떠나고 난 뒤로 살아남아 땅 위에 서 있을 미래의 지질학자를 위해 현재의 인류는 그것에 ‘인류세’라는 이름을 미리 지정해준다. 결국은 이 지층의 범위를 어디까지 확장할 것인가가 관건이 아니라 동일한 지층에 어떤 이름을 부여할 것인가가 관건이 된다. 그리고 우리가 질소비료와 플라스틱 입자로 가득한 지층에 부여할 이름은 우리가 우리 스스로를 규정하는 용어가 되기도 하는 것이다.

‘인류세’ 대신에 ‘자본세’라는 이름을 부여하는 것은 질소비료와 플라스틱 입자로 뒤덮여있는 지층을 낳은 것은 인류라는 종 자체가 아니라 인류 내부에 적대적 관계를 생산하는 자본주의임을 강조한다. 18-19세기 산업혁명 이후 현재에 이르기까지 이윤의 논리에 따라 땅이 개발되고 소진되는 특수한 국면에서 이 지층이 형성되었다는 것이다. 해러웨이는 ‘인류세’나 ‘자본세’ 개념이 지닌 문제의식, 즉 우리가 살고 있는 시공간이 이전과는 질적으로 구별되는 새로운 지질시대임에는 동의하면서도 그 명칭들이 간과하고 있는 것에 문제를 제기한다. 그 명칭들이 망각하고 있는 것이란 그들이 새롭게 구성되고 있다는 바로 그 땅 속에는 인류와 공-산하고 있는 수 많은 존재들이 있으며, 그들 역시 세계와 땅의 생산자로서 이 지질시대를 인류와 함께 살아가고 있다는 것이다.

자본세는 지구인에 관한 것이다. 그것은 우리 종들도 포함하는 생물다양성이 지질학적 최후를 맞는 시대일 필요는 없다. 아직 하지 않은 이야기가 너무나 많고, 아직 짜지 않은 망태기가 너무나 많고, 그것들은 인간에게만 해당하는 것이 아니다.⁶⁷⁾

자본세와 인류세가 추가적으로 함의하는 것은 앞서 언급한 바 있듯이 인류의 이야기[역사]가 종결된다는 것이다. 그것의 관점은 인류 멸망 후에 미래의 지질학자가 특이한 지층을 발견하고, 그는 플라스틱 입자라는 특이한 요소가 너무나 많이 발견되는 것에 흥미로워할 것이다. 그러나 이 모든 것들은 인류의 이야기, 인류와 함께 살아가던 존재들의 이야기가 종결지어진다는 것을 함의한다. 그리고 “이 이야기들은 나쁘게 끝난”⁶⁸⁾다.

반면에 해러웨이의 쓸루세 개념에는 실천적·윤리적 함의가 담겨 있다. 그리고 우리의 미래의 지질학자가 볼 지층이 질소 비료와 플라스틱 입자로만 가득하지 않을 가능성이, 그리고 대량 생물 멸종으로 특징지어지지 않을 가능성이, 인간과 비인간의 공-산을 통해 열리게 될 수 있다고 말한다. 미래의 지질학자는 그가 살고 있는 시대와 이질적인 것으로 쓸루세를 규정하지 않을 것이며, 자신이 살고 있는 시대와의 연속 속에서 그것을 쓸루세로 이름붙인다. 그런 점에서 쓸루세의 다른 이름은 “두터운 현재”이다. ‘인류세’와 ‘자본세’ 주의자들이 함의하는 것처럼 언젠가는 종결될 현재가 아니라 미래에도 지속될 현재로서 적합한 이름이 쓸루세인 것이다.

인류세나 자본세와 달리, 세계가 아직 끝나지 않았고 아직은 하늘이 무너지지 않은

67) 도나 해러웨이, 『트러블과 함께 하기』, 최유미 옮김, 마농지, 2021, 89쪽.

68) 같은 책, 89쪽.

불안정한 시대에, 이 쓸루세는 여전히 위태로운 시대 안에서 진행 중인 복수종의 함께 되기 이야기와 실천들로 구성된다. 우리는 서로에게 중요하다. 인류세와 자본세 담론의 지배적인 각본들과 달리 인간은 쓸루세에서 단지 반응할 수 있을 뿐인 다른 모든 존재와 구별되는 유일하게 중요한 행위자가 아니다. 질서는 다시 만들어진다. 인간은 지구와 함께 있고 지구의 존재이며, 이 지구의 생물적이고 비생물적인 힘들이 가장 중요한 이야기이다.⁶⁹⁾

3. 사이보그, 반려종, 그리고 크리터들

해러웨이는 이 쓸루세에서 살아가고 죽는 존재자들을 ‘크리터들’(critters)이라고 표현한다. 해러웨이는 서론의 주석에서 크리터에 대해 이렇게 말한다.

크리터(Critter)는 미국에서 온갖 종류의 성가신 동물을 가리키는 일상적인 관용어이다. ... ‘크리터’라는 말에는 ‘창조물’(creature)이나 ‘창조’(creation) 같은 얼룩이 붙지 않는다. 만약 당신이 그런 기호론적 딱지를 본다면, 벗겨버려라. 이 책에서 크리터라는 말은 미생물, 식물, 동물, 인간과 비인간, 그리고 때로는 기계까지 포함해 잡다한 것들을 의미한다.⁷⁰⁾

해러웨이에게 있어 주요한 관심사 중 하나는 존재자들의 지위 또는 위상에 관한 문제이다. 서구 기독교 사상의 영향력 아래에서, 그리고 근대 철학과 다윈의 진화론에 이르기까지 인간과 동물은 동일한 지위를 누리지 못한다. 기독교 사상에서는 신이 특별히 인간을 자신의 형상대로 만들었다고 보면서, 인간에게 동물을 지배할 권한을 부여했다. 근대 철학에서 인간은 이성적 주관의 능력을 가진 존재, 자신의 존재함을 깨닫는 존재, 세계를 창조할 수 있는 존재, 역사를 형성하는 존재로서 특별한 위상을 부여받았다. 진화론적 계통발생의 구조에서 인간은 꼭 대기에 위치한다. 미생물에서 무척추동물, 척추동물, 파충류, 포유류, 영장류, 인간으로 이어지는 화살표에서 인간은 최종적 진화물임을 보여준다. 해러웨이의 저작들에서는 이 존재론적 구도를 역전시키는 과정들이 나타난다. 「사이보그 선언」에서는 기계(도구)와 인간의 지위가 대등해진다. 인간과 도구(또는 사물)의 관계는 전통적으로 능동과 수동의 관계 속에서 사유되어 왔다. 여기서 인간은 의도를 가지고 자신의 목적을 실현하기 위해 도구를 사용한다. 도구는 수단으로 사용되고 나면 그 쓸모를 다한다. 인간은 자신의 용도에 알맞게 도구를 변형시키며, 그 변형시킨 도구를 통해 자연을 인간의 필요에 걸맞게 변형시킨다는 것이다. 그러나 해러웨이는 도구/사물/기계가 인간을 규정하며, 인간의 몸속에서 합체되고, 인간과 대등해지며, 그것이 인간변형의 과정임을 역설한다. 이 존재론의 문제는 본격적으로 『반려종 선언: 개와 사람, 그리고 중요한 타자성』에서 탐구된다. 여기서 개는 보호받아야 될 대상으로 등장하지 않는다. 개는 직업을 가지고, 자신의 잠재력을 발휘하며, 예절을 갖춰 경의하고 존중해야 할 타자이다. 개와 인간은 놀이 또는 공-산을 통해서 서로를 훈련시킨다. 해러웨이의 관점에서 동물을 보호해야 할 아이와 같은 존재로 보는 것은 여전히 인간을 상위에 동물을 하위에 놓는 존재론적 구도를 유지하고 있는 것이다. 해러웨이는 『반려종 선언』에서 개를 인간이 존중해야

69) 같은 책, 99쪽.

70) 같은 책, 233쪽.

할 타자로 그 존재론적 위상을 격상시킨다.

『트리블과 함께하기』는 그와 같은 사유의 연속선상에서 개뿐만 아니라 비둘기를 인간과 동등한 타자에 위치시킨다. 비둘기에게 GPS 등의 장비가 들어있는 작은 배낭을 매달게하여 공기의 오염을 측정하는 피전블로그의 실험은 비둘기에게 직업과 책무를 부여하고, 그것을 통해 그들은 인간이 존중해야 할 타자의 지위로 격상시키는 작업이기도 하였다. 동물권자들은 이 프로젝트를 동물학대로 간주하고 이에 반대하였다. 이들의 관점에서 비둘기는 보호되어야 할 대상에 불과하였으며, 비둘기와 인간이 함께하는 작업/놀이 또는 함께-되기는 비둘기를 수단으로 이용하는 것으로 해석되었던 것이다. 그러나 해러웨이는 동물들을 인간에 준하는 지위로 끌어올릴 뿐 아니라 인간을 동물에 준하는 지위로 격하시킨다. 그것을 표현하는 말이 ‘크리터’이다. 인간은 자신들이 신의 자식들이라는 생각을 떨쳐버려야 한다. 그리고 같은 크리터들로서 동물뿐 아니라 사물, 미생물을 포함한 비인간들과 결합되어야 하는 것이다. 그리고 그것만이 쓸루세의 지층을 질소비료가 아니라 인간과 비인간의 격렬한 결합의 흔적인 ‘뜨거운 퇴비’로 가득 채우게 할 방법인 것이다.

4. 몸과 정치를 재구성하기

코비드19가 우리들 인류에게 알려준 것은 이제 바이러스나 동물(야생종을 포함해), 기계는 우리들 인간 바깥의 외부세계가 아니라 우리 자신 안에 거주하는, 우리 자신의 신체성의 일부가 되었다는 점이다. 지난 3년여의 시간을 되돌아보자. 우리는 손쉽게 먼저 사적영역과 공적영역의 붕괴를 경험했다. 물론 이 붕괴는 아주 오래전부터 진행되어온 어떤 변화를 말해주는 것이지만, 그리고 당연하게도 그러한 분할 및 그에 따른 가부장제적 분업체제에 맞선 역사적 투쟁들을 상기해야겠지만, 비대면의 강제는 직장을 집으로, 침실과 거실을 회의실과 강의실로 옮기는 결정적 지푸라기가 되어, 공적인 것과 사적인 것의 개념을 형해화시켰다. 고양이의 그르릉거리는 소리, 아이 장난감의 전자음, 세탁기 회전음이 수업 발표문을 낭독하는 음성, 직장 상사의 업무지시, 배달앱의 알림과 교차하면서 언어나 공간은 물론이고, 시간 안에서도 우리가 그동안 그어왔던 무수한 분할선들이 붕괴되고 혼용되었다.

다음으로 우리는 1-2-3차 백신접종으로 이어진 지금까지 그 어디에도 존재하지 않았던 낮선 약물의 주입을 통해, 그리고 신체의 통계화, 기호화를 통해 점점 더 강하게 우리 신체를 “물질-기호적” 체계로 변신시켰다. 약물은 어디에서 왔던가? 동식물로부터 추출한 각종 화학적·인공적 합성물질들, 과학과 의학, 기호와 지식, 제약회사와 그 실험실, 화폐와 가치, 보관용기와 철-플라스틱, 고온(처리)과 저온(보관), 국가와 그 기구들, 스마트폰과 디지털기호, 각종 운송수단들이 총동원되는 과정의 끝에 우리와 약물의 만남 및 합성이 있었다. 물질과 기호, 정신과 신체, 동물과 인간, 인공과 자연은 식별불가능의 지대로 진입해 차라리 “사이보그”나 “동반종”이라고만 불러야 할 합성(비)존재들의 부분집합만이 현재를 구성할 뿐이다. 인간성에 매달리거나, 그와 긴밀히 연결된 자연이나 객체/대상성을 탐구해왔던 이전의 모든 노력은 이제 그 물질-기호적 근거를 상실했다. 철학이 자기의 역사를 만들 수 있게 했던 저 무수한 개념들과 범주들인, 실체, 종, 종차, 순수, 고유성, 이성, 사유, 유적 존재, 변증법, 정체성을 포함해 이제 그것의 고유한 행위자로 여겨졌던 철학자도 자신의 고전적 지위를 상실했다. 철학

자가 존재할 수 있거나 한 것인가와는 별개로 그들은 이제 다른 지형 위에서 있(을 수밖에 없다). 해러웨이의 정치사상이 지금 현재 우리에게 가질 수 있는 실효성은 바로 이 점에 있다. “사이보그는 내파된 독립체이며 밀도가 높은 물질-기호론적인 ‘사물’이다. 이 사물은 존재론적으로 이질적이고, 역사적으로 위치지어졌으며, 물질적으로 풍부하고, 바이러스처럼 증식하는 특수한 종들의 관계들로 연결된 실뜨기이며, 모든 때나 모든 곳이 아니라 여기와 저기 그리고 사이에 있는 것이자, 결과물을 지닌 사물이다.”⁷¹⁾

이제 철학자는 해러웨이의 관점에서는 이 무수한 연결망, 거미줄의 세계 안에서 각 부분대상들이 펼치는 상호결합을 새롭게 이을 수 있는 실뜨기 놀이의 참여자, 사이보그로의 변신의 강도를 파악하는 한에서만 철학을 하는 의미를 찾을 수 있다. 그게 아니라면 철학은 미래의 시간성 속에서 그 어떤 쓸모도 남기지 않을 것이다. 그런 점에서 코비드19의 시대와 기후위기, 여섯 번째 대멸종의 시대에서, 이제 철학하기는 낡은 형이상학적 범주에 사로잡혀 환각에 시달리는 철학자보다 귀여한 잡동사니에 버려진 사이보그에게 양도되어야 한다.

“부분들은 합쳐져서, 선택의 여지가 없고 계층화되며 거미줄처럼 연결된 세계, 미완의 살기와 죽기의 세계, 나타남과 사라짐의 세계를 이룬다. 사이보그는 그 구성요소로서 살아있는 신념과 살아있지 않은 신념을 가진 다스칼라적·다시간적·다물질적인 크리터들로 가득차 있다. 사이보그는 땅의 세계짓기의 사안이다. … 사이보그는 귀여한 잡동사니 안에 있는 크리터이다. 여기서 귀여하다는 것은 종의 재생산에 헌신하지 않고, 미래성과 건방진/주제넘은 관계를 맺었음을 의미한다.”⁷²⁾

해러웨이에 따르면, 인간의 번영을 논하는 그 순간에서조차, 우리는 이제 동물-인간-기계(그리고 여기에 무수한 계열이 연결될 수 있다. 지식-기호-실험실-자본-운송수단-DNA-…)가 결합된 그 존재로서의 ‘귀여한 사이보그’, 잡동사니 크리터로서 어떻게 더 잘 살고 죽을지를 고민할 수 있어야 하는 것이다. 1-2-3차 접종을 통해 우리는 이제 세계인들과의 공통성을 획득했을 뿐만 아니라, 기계를 통해서 동식물로부터 추출해 각종 인공화학물로 변조된 그 약물(그리고 그것이 아니라면 바이러스 그 자체)이 지닌 성격이 말해주듯 우리는 어디에서 왔는지는 모르지만 우리 몸의 일부가 된 그 외부물질을 공유한 리터메이트(littermate), 즉 잡동사니이자 한 배에서 나온 동반종이다. 놀랍지 않은가? 우리 과거 몸의 부모는 엄마, 아빠일 수 있지만 우리 현재 몸의 부모는 동식물로부터 추출한 유전자합성물질, 물질-기호체계이며 따라서 우리는 한배에서 나온 형제/자매라는 것이. 바로 이것이 해러웨이의 ‘반려종’과 『반려종 선언』의 의미이다. “반려종[동반종]들의 세계짓기(wordling)에서 함께-되기(becoming-with)가 잡동사니들에게 강력히 요구되는 것이다.” 이렇게 우리를 서로 결합시키는 약물은 “결과적으로 서로에게 분자와 종(species)을 멍에 씌우는 일에 관한 것”이다.⁷³⁾

따라서 우리에게서 서로를 결합시켜 서로에게 멍에를 씌우는 존재들과 서로를 회복시키기 위한 책임, 즉 응답-능력을 높이는 윤리적 과제가 남는다. 그것이 ‘아기가 아니라 친족을 만들기

71) Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham and London: Duke University Press, 2016, p. 104.

72) 같은 책, pp. 104-105.

73) 같은 책, pp.109-110.

기 외쳐지는 이유이다. 오늘날 우리에게 필요한 것은 두 명 이상의 엄마와 아빠를 새롭게 만들기, 인간이 아니라 다른 종들과의 다종-연합을 이뤄내는 친족을 만들어내기, 서로의 능력을 상승시킬 수 있는 서로의 부분대상을 전염시키기에 있는 것이다.

“이러한 친족 이야기들에는 어떠한 순수함도 없으며, 그에 관해 해명할 책임(accountability)은 광범위하고 영구적으로 미결상태이다. 실제로 이 이야기에서 작동하는 세계짓기 안에서의 책임(responsibility) 그리고 세계짓기를 위한 책임은 감염적인 응답-능력(response-ability)의 배양을 필요로 한다. 이러한 응답-능력은 다종 회복이라는 유행병이 아직 점화되지 않은 과정 및 실천을, 심지어 평범한 시간과 장소들에서 땅을 번영시키는 과정 및 실천을, 전염시키기 위해서 종을 가로질러 의미와 물질을 실어 나른다. ... 이것을 ‘경멸되는 장소들에 거주하는 것’이라고 부르자. 이것을 빠르게 변이하는 희망의 바이러스라 부르자. 아니 ‘트러블과 함께 하기’에 헌신하는 느린 변화라 부르자.”⁷⁴⁾

74) 같은 책, p. 114.

정유진 님의 「쓸루세와 코비드19: 도나 해러웨이의 『트러블과 함께하기』를 중심으로」에 대한 토론문

이현재(서울시립대)

이 글은 무엇보다도 코비드 19를 통과하면서 경험하게 된 두 가지의 사고 전환에 대해 주목한다. 한 가지는 인간과 순수한 존재라기보다 비인간과 연결된 “크리터”, 즉 잡종이라는 점, 다른 하나는 인간은 더 이상 비인간을 통제하거나 지배하는 존재가 아니라는 점이다. 이런 점에서 이 글의 제목은 “쓸루세와 코비드 19”에서 한 발 더 나아가 “쓸루세와 코비드 19의 관점에서 바라본 잡종 존재론” 정도가 되면 어떻겠는지 하는 생각이 든다.

해러웨이의 이론과 코비드 19를 연결지어 사고하는 전체적인 틀도 새로웠지만, 동물은 “살처분”되지만 인간은 “격리”나 “백신”과 같은 “영광스런” 특혜를 받고 있다는 통찰, 백신을 접종한 인간 신체를 “물질-기호적” 체계로 명명한 부분 등은 매우 흥미로웠다.

나는 이 글과 관련하여 다음과 같은 토론을 제기해 보고자 한다.

1. 도나 해러웨이의 ‘쓸루세’는 “현재 우리가 살아가고 있는 시간대”인가?

인류세나 자본세라는 용어가 인간 중심의 문명을 너무 강조하고 있다는 점에서 인간과 비인간이 서로 연결되어 있다는 점, 이 연결을 통해 세계가 공-산되고 있다는 점을 드러내지 못한다는 해러웨이의 비판은 너무 흥미롭다. 그러나 해러웨이의 ‘쓸루세’를 현재의 시간대라고 말하는 것은 좀 더 체계적인 설명이 필요해 보인다.

발표자도 언급했듯이 해러웨이는 쓸루세를 우리가 살아가는 현재적 시간대라고 표현하기도 했지만 이것은 미래의 규범적 방향을 지칭하기도 한다. 그런 점에서 해러웨이는 이 시간대를 “두터운 현재”라고 표현한 것이다. 그렇다면 이 안에서 어떻게 현재가 미래의 현재이자 과거의 현재인지에 대한 좀 더 체계적인 설명이 필요할 것이다. 그리고 이를 현재 우리가 살아가고 있는 시간대로 규정하기보다 과거와 미래가 함께 있는 현재라고 정리하는 것이 더 분명한 것이 아닐까 한다. 이 점이 분명해 질 때 2쪽에서 밝힌 이 글의 목적 “왜 코비드19가 이러한 쓸루세 안에 포함되었는지를 살펴보는 것에서 시작”하려하는지가 분명해 질 것 같다.

2. ‘쓸루세’의 의미는 무엇인가?

이 글은 인류세나 자본세와 달리 해러웨이의 쓸루세는 인간만이 주인공이 아닌 시대를 표현해 줄 수 있다고 본다. 그러한 쓸루세가 어떤 다른 패러다임인지에 대한 설명은 좀 부족하지 않나 싶다. 가령 쓸루세가 성가신 잡종들의 시대를 말한다는 것은 분명하지만 미래의 관점에서 볼 때 이 잡종들의 존재가 어떤 다른 관계를 만들어 내는지, 어떤 다른 인식을 시도하는지 등에 대한 이야기는 빠져 있는 것 같다. 가령 해러웨이는 시각적 사고 대신 촉수적 사고를 말하는데 그것은 잡종들이 통일적 원거리적 시점이 아니라 촉각적이고 대면적인 인식을 통해 다른

것들과 관계한다는 것을 강조할 때 언급된다.

그밖에도 해러웨이의 쓸루세가 인류세 안에 중층적으로 존재하는 것인지, 아니면 우리가 인류세라고 말하는 것조차 쓸루세일 수밖에 없다고 주장하는 것인지 발표자의 더 자세한 설명이 있었으면 좋겠다.

3. 모든 존재가 잡다하다는 주장으로부터 인간과 비인간의 지위가 대등하다는 결론을 주장할 수 있는가?

과거 인간을 정점으로 하는 위계적 존재론은 실체나 본질의 차이를 위계의 전거로 삼았다. 이제 해러웨이는(또는 발표자는) 모든 존재가 그러한 실체적이고 순수한 존재가 아님을 설명하면서 모든 존재가 DNA-기계-바이러스 등이 연결된 잡종이라면 인간조차 반려종이라고 말한다.(물론 해러웨이가 모든 존재를 크리터로 명명한다는 것 외에 이 주장을 뒷받침할 다른 인용이 보충되었으면 더 좋겠다) 그러나 복잡성이나 사고의 기능 등을 기준으로 할 때 차이가 없는 것이라고 할 수는 없다. 개와 인간이 함께 사는 한, 서로 연결되어 있으며, 서로를 훈련시킨다는 것을 받아들인다고 해도, 그래서 서로에게 반려종이라고 할 수 있다고 해도, 둘의 영향력이 다르지 않다는 것이다. 왜냐하면 우리가 물질-기호적 존재인 한 우리는 기호와 밀접하게 연관된 세계에서 서로 다른 능력에 따라 서로 다른 권력을 갖기 때문이다. 가령 개는 반려종으로서 존중받는 타자일 수는 있지만 그 존중의 방식을 정하는 데 미치는 힘이 인간과 동일하다고 할 수 있는지는 의문이다.

동양 현대의 '신철학' 재건을 위한 제언
- 인간 내면의 본질적 자유에 대한 이해

이지(이화여대)

- 1. '신철학'의 조건
- 2. 동서의 융화와 방법론
- 3. 인격주의철학
- 4. 한국에서 '신철학'의 모색

1. 신철학의 조건

『중국현대철학사론』(2020)에서 이규성(이하 저자)은 20세기 중국철학에서 '신철학'의 가능성을 전망하고 있다. 20세기 중국이 처한 상황이 그 가능성의 조건을 갖고 있다. 구체제가 몰락하고, 서구 자본주의가 제국주의적으로 확장하는 가운데 서양 문화와 전면적으로 충돌하면서, 중국의 사상가들은 자신들의 전통철학을 상대화하여 반성하지 않을 수 없었다. 새로운 세계관의 정립이 요구되었던 것이다. 5.4운동과 과학논쟁[科玄論戰]을 거치면서 전통철학을 철저히 부정하거나, 아니면 전통철학의 원리를 계승하고자 하더라도 반성적으로 재인식을 하지 않을 수 없었던 것이다. 시대적 전환기에 세계와 인간을 새롭게 이해하고자 하는 의식은 지적 지형에 변화를 가져왔고, 이는 전통철학과 어떤 식으로든 변별되는 '신철학'이었던 것이다.

동서양이 충돌하고 교류를 하게 되면서 상호 이질적인 문화에 기반하는 개념과 요소들이 중첩되고 착종하였다. 이질적 문화간의 충돌과 교류는 인류의 역사에서 끊임 없이 이루어져 왔던 일이다. 그러나 기존의 충돌이 국지적인 것이었다면, 20세기 동서양의 만남은 전면적이며 전지구적이라는 특징을 갖는다. 수천년동안 천하관을 기반으로 한 중화의식을 가지고 있었던 중국인들은 그들의 천하가 더 이상 천하가 아니라 여러 국가들 가운데 하나의 국가로 축소되는 것을 목도하면서 의식의 지각에 커다란 변동이 생길 수밖에 없었다. 천하관이 무너진 가운데, 더군다나 서구자본주의의 제국주의적 확장이 가져온 불균등한 대립으로 인하여 자기 전통은 비판하고 반성하면서 서양 학문은 선진적 역량을 갖춘 것으로서 학습해야만 하는 것이 되었다. 그런데 서구문화로부터 받은 자극은 역설적이게도 이질적인 사유체계 간의 상호성을 경험하게 되면서 혼용이 되어 경계를 넘어서고자 하는 창조적 의식을 견인하는 조건이 되었다

고 할 수 있겠다. 저자가 말하는 ‘신철학’은 전세계가 상호교류하는 시대에 개방적인 세계 시민으로서 새로운 생각이고, 인류의 평등한 상생의 유대에서 발견한 세계해방의 이상에 조응하는 것이어야 한다. 그리고 이에 호응하는 철학은 타자성의 철학이다.⁷⁵⁾

이에 반해 서양에서 주류를 이루는 현대철학은 동양과의 상호성을 고려하기보다는 독자적 발전을 추구한다. 동양철학을 배워야 한다는 절실함을 찾아보기는 어렵다. 근대화 과정의 대세 속에 폐쇄적이고 낙관적인 서구중심적 태도는 중화역사의 현대판 서구 버전이라 할 수 있을 것이다. 물론 서양에서 ‘신철학’의 모색이 전혀 없는 것은 아니다. 저자는 또 다른 저서 『의지와 소통으로서의 세계 - 쇼펜하우어의 세계관과 아시아의 철학』에서 밝히고 있듯이 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer, 1788~1860)의 철학이 19세기 유럽과 아시아의 폭력적 만남이 가져온 문제들의 대안적 사고가 될 수 있는 것으로 보았다. 저자에 의하면 지구상의 타문화의 고유한 특징들을 신학적 존재론이나 계몽주의적 과학주의의 입장에서 파괴하는 것을 반대하는 쇼펜하우어는 자신의 세계상을 ‘발현과 우주적 소통성의 세계’로 구성하고 윤리적 의미를 갖는 자신의 체계를 아시아의 철학들과 공통성을 갖는다고 여겼다. 쇼펜하우어는 인도철학과 불교뿐만 아니라 노자, 공자, 송대 신유가들을 이해하고자 하였으며, 그들과 일치점을 발견한다. 그것은 ‘무(無)’를 우주의 근원이자 자유의 원리로 보고 있다는 점이다. 여기에서 쇼펜하우어의 세계관을 허무를 의욕하는 것이 아니라 창조적 활동성의 방향으로 수정한다면, 즉 아시아철학과의 연관에서 이해한다면 안으로는 무한의 윤리를 본체로 하고 밖으로는 폐쇄적 질서를 개방적 질서로 변형하는 활동성을 갖게 되므로 이른바 ‘신철학’의 가능성이 있다고 본 것이다.⁷⁶⁾ 그러나 서구 철학에서는 쇼펜하우어에게서 타자성의 원리를 발견하고 명백히 영향을 받았음에도 불구하고 그를 인용하는 것을 숨기고 오히려 비주류로 간주한다. 이러한 사정을 고려해보면 저자가 사고의 혼종적 탈경계성을 보여주는 ‘신철학’을 모색하는 선구적 사례가 중국 현대철학에 있다고 주장하는 이유를 이해할 수 있다.

2. 동서의 융화와 방법론

‘신철학’은 진정한 보편적 세계상에 접근하기 위해 이질적 배경을 갖는 동서양의 문화를 어떻게 결합해야 하는가의 문제에 직면하게 된다. 개방성과 상호배타성이라는 이중적 관계에 놓여 있다고 진단하는 저자는 중국사상가들이 양자를 결합하는 다양한 방식을 검토하는데, 그 가운데 하린(賀麟, 1902~1992)의 관점을 대체로 긍정한다.

하린 이전에 우선 중국의 전통을 부정하는 전반서화(全盤西化)의 입장이 있다. 그러나 서구의 근대경험과는 다른 역사적 경로를 가진 중국에 서구의 제도와 문명을 토착

75) 이규성, 『중국현대철학사론』, 2020, pp.18~24

76) 이규성, 『의지와 소통으로서의 세계 - 쇼펜하우어의 세계관과 아시아의 철학』, 2016

화하기는 어려운 일이다. 이에 대응하여 전통을 확장하고자 하는 입장도 있다. 그러나 이 또한 전통적 사고를 반성적으로 다룬다 하더라도 자문화 중심주의의 태도를 벗어나지 못하여 유교적 보수성의 한계에 갇히게 된다. 이후 중국전통과 서구문화에 대한 이해가 확장되면서 양자의 결합방식도 다양한 시도를 낳는다. 하린은 풍우란(馮友蘭, 1895~1990)과 함께 2세대 현대신유가를 대표하는 학자로 알려져 있다. 1세대 현대신유가가 동서 문화의 차이를 강조하며 전통 유학의 가치를 옹호했던 데 비해, 이들은 전통 유학의 가치를 긍정하는 동시에 1세대와 달리 중국과 서구의 철학이 공통적 기반 위에 있다는 관점에 입각해 양자의 융합을 통해 전통 유학을 현대화하려 했다.⁷⁷⁾ 풍우란의 신이학(新理學)에 대하여 그는 신심학(新心學)을 구성하는데, 신헤겔주의와 칸트 철학을 참고하여 육왕심학을 이론화하려는 그의 새로운 심학에서 직관을 내용으로 하는 도덕주체를 논리주체로 전환한다. 이는 서구 과학지식을 유학사상 안으로 끌어들이는 시도이며, 그가 신심학에서 동서를 포괄하고 소통하는 관점을 제시한다는 평가를 받는다.⁷⁸⁾ 이러한 중서철학의 융합은 하린의 용어로 ‘이체충체(以體充體-본체로써 본체를 확충한다)’라 부른다.

저자는 하린이 동서를 포괄하는 관점을 제시할 수 있었던 이유로서 신헤겔주의 관점에서 동서양의 역사를 세계사적 시야에서 바라보았다는 점을 언급한다. 동서문화의 두 흐름이 모두 절대정신의 진선미가 서로 다른 방식으로 표출되었다는 것이다. “문화는 ‘도(道)’가 인류의 정신활동에 의지하여 현현한 것”이라는 하린의 말에서 ‘도(道)’는 동양 전통에서 본체개념을 지시하는 용어이지만, 이것이 곧 헤겔의 절대정신에 대응하는 것이다. 조선후기에 동학을 창시한 최제우(崔濟愚, 1824~1864)가 “양학(洋學)은 우리 도와 같은 듯하나 다름이 있고 비는 것(기도하는 것) 같으나 실지가 없느니라. 그러나 운인 즉 하나요 도인 즉 같으나 이치인 즉 다르니라(洋學如斯而有異 如呪而無實 然而運則一也 道則同也 理則非也).”⁷⁹⁾고 파악한 바와 같이 동양의 ‘도’와 서양의 ‘절대정신’은 하나이고 같은 것이나 그에 대한 이해와 개념에 차이가 있는 것은 역사적 맥락과 문화적 배경이 다른 데에 기인한다. 하린은 진선미라는 근본적 체를 갖춘 정신의 자기실현이 동양과 서양에서 각기 다른 역사적 맥락 속에서 전개되었다고 파악한다. 그렇기 때문에 동양과 서양이 체(體)와 용(用)의 관계로 만날 수 있는 것이 아니라, 서양적 체용이 있고 동양적 체용이 있다는 것이다. 서양에 기술적 물질적 유용성만 있는 것이 아니다. 이를 낳은 지적 토대와 이론적 구조가 있다. 따라서 서양 문화 전반에 대한 이해 없이 물질문명과 제도만 수용한다면 진정한 소통과 융합이 이루어질 수 없다. 전반서화를 받아들일 수 없는 것과 마찬가지로 자문화중심적 태도를 견지하는 것도 수용할 수 없는 일이다. 서양의 체와 중국의 체, 서양의 용과 중국의 용을 상호 보충함으로써 평행 병진해야 한다는 것이다. 동서를 포괄하는 정신적 체를 발전적으로 형성하고, 동서의 용을 서로 보완하여 건설해야 한다.

이와 같이 개방적 세계에 동서양을 포괄적으로 이해하는 탈경계적 관점은 전통 형

77) 황종원, “하린의 신심학(新心學)에서 중서철학 융합의 문제”, 동양철학연구, 2016

78) 송중서, “하린 신심학의 철학사적 의미”, 양명학 19호, 2006

79) 『東經大全』, 「論學文」

이상학의 변형과 서구 자연과학의 지식론의 변화로 이어진다. 20세기 중국의 철학자들은 전통적 사고방식에서 다루지 않았던 새로운 주제가 서구로부터 유입되고, 새로운 생활양식에서 파생된 문제들을 직면하면서 전통적 개념들을 재해석하지 않을 수 없게 되었다. 또한 두 차례의 혁명을 겪으면서 현재에 이르는 중국적 상황에서는 강단철학자들도 급진적 사회운동을 의식하지 않을 수 없는 일이었다. 그러나 형이상학적 물음은 사회적 관계와 객관적 조건으로 환원되지 않는 고유의 이해와 논증방식이 있다. 저자는 동서양의 전통 형이상학이 존재의 근거와 인생의 의미를 추구하는 윤리적 형이상학을 갖는다는 점을 주시하면서, 인간의 형이상학적 욕망의 불변성은 파괴될 수 없는 것이라는 점을 상기시킨다. 어떠한 새로운 주제에 직면한다 하더라도 형이상학적 관심을 사라지지 않을 것이며, 이는 생산관계에 종속되지 않은 우주적 이해가 가능하다는 것이다. 인간의 본성상 제거할 수 없는 형이상학적 관심에 따라 중국의 전통 형이상학의 문제는 여전히 소환될 수밖에 없다. 그러나 동서가 융화하여 사고의 변형이 이루어지는 가운데, 전통형이상학에서도 변형이 일어난다.

전통형이상학의 변형은 곧 송명리학의 변형을 의미한다. 중국 전통에서 가장 강력한 학문권력을 차지하였던 송명리학도 우주와 인생의 근거를 찾으려는 형이상학적 욕망이 있다. 주희(朱熹, 1130~1200)는 우주의 존재와 질서의 근거를 태극(太極)인 천리(天理)에서 찾는다. 무한한 실재성을 갖는 태극-천리는 인간의 본성으로 자리하며, 도덕의 근원이고 인륜 질서의 연원이 된다. 태극-천리는 리일분수(理一分殊)의 원리로 전개되어 세계의 질서와 안정을 지탱하며, 전체적 위계질서[봉건적 질서]를 갖는 명교(名教)는 태극의 자기 표현이다. 우주가 수직적 완결성을 갖고 있다고 여기는 정주학은 전체성의 원리인 태극-천리가 우주의 근거라는 강한 사변적 이해에 기인한다. 그런데 저자는 이러한 전통형이상학에 변화가 일어났으며, 그 계기는 유럽의 타자성의 철학에 의한 자극이라고 진단한다. 기존에 이탁어나 담사동에 의해 비판을 받기도 했지만 여전히 지속되어 왔던 정주학의 전통형이상학의 변화는 문화대혁명을 거치면서 전체성의 원리를 회의하게 되었는데, 타자성을 존중하는 방향으로 전개될 수 있었다는 것이다. 현대 중국의 '신철학'적 모색에서는 정주학이 전제하는 보편자 우위론은 거부되었으며, 우주의 무근거성과 개인의 인격성 및 타자성의 원리에 관심을 갖게 되었다. 또한 베르그송의 생명론에 자극되어 육왕학을 재해석한 중국적 생명철학도 형성되었다. 하지만 무근거성과 그로 인한 근원적 불안은 주희 이전에, 주희도 초극하지 못하였던 동양 전통 형이상학의 내적 성질이기도 하다. 불교와 노장사상의 무(無)의 철학과 상통하기 때문이다.

동서의 소통과 포괄적 관점은 지식론의 변화에서도 찾아볼 수 있다. 과학적 지식의 본성에 대한 이해에 있어서 변화가 생긴 것이다. 유클리드-뉴턴의 개념적 도식의 한계가 인식되면서 근대 물질관에 전복이 일어났다. 저자는 1920년대 2차 과학혁명(양자역학과 상대성이론)은 미시와 거시의 관점에서 근대적인 중간 크기의 닫힌 세계 밖의 광대한 영역에 대한 인식 가능성을 열어놓았는데, 여기서 '사물(thing)' 위주의 근대적 물질관을 대체하는 '사건(event)' 개념이 중국 현대철학에 무시할 수 없는 흔적

을 남겼다고 한다. 공간적이고 고체적인 이미지의 사물은 사실상 시간과 연관된 ‘4차원 시공 연속체’이기 때문에 관계적 유동체로 이해해야 한다는 것이다. 또한 이 사건 관념이 중국의 전통적인 생기론 철학을 현대화할 수 있다는 발상을 가능케 했다고 언급하고 있다. 지식의 본성에 대한 이해의 변화는 형이상학적 문제를 어떻게 융합시키는가의 문제와 연결된다.

3. 인격주의 철학

중국 현대의 ‘신철학’을 전망하면서 저자는 자신의 철학적 지향을 드러내고 있다. 그리고 그것은 ‘인격주의 철학’으로 요약할 수 있다. 사실 저자는 ‘인격주의’라는 용어를 자신의 철학을 특징하는 개념어로 정립하지는 않았다. 그러나 8명의 중국 현대철학자들을 비평하면서 수렴해가는 저자의 철학적 지향에는 하나의 뚜렷한 철학적 확신이 선재한다. 인간은 독립된 인격으로서 철학은 독립된 개인의 심연한 내적 실재에 관심을 가져야 한다는 것이다. 개인의 내면에서 경험되는 정신의 고유한 본성의 문제이다. 그래서 저자는 인간과 자연의 관계, 인간과 인간의 관계라는 외면적 관계에 눌러 자신과의 관계에 대한 관심이 결여된 철학들을 냉엄하게 비판한다.

저자에게 있어서 인간은 형이상학적 관심을 갖는 동물이다. 경제적 동물이기도 하지만 자신의 삶의 부조리를 자각하고 반성한다는 측면에서 그렇다. 인간은 외면적인 사회적 관계에 의해 규정되는 존재일 뿐만 아니라 자기 자신과 관계하여 삶의 주체적 의미를 문제 삼는 존재이기도 하다. 객관적 조건에 의해 결정되어지는 존재가 아니라 갈등하는 존재이다. 물론 갈등 구조의 해소는 유한한 현실 속에서 이루어지므로 인간은 자신을 둘러싼 사회적 관계의 총화이기도 하지만, 그것만이 인간을 규정하는 전부 아니다. 인간의 정신은 사회적 예측 상태를 초월하려고 한다. 그래서 존재보다 자유가 앞선다. 인간 정신은 자기 관계에서 일어나는 비극적 경험을 문제 삼는 인격이다. 인격의 내적 자유에 주목하고 전체주의적 체계에 저항하는 형이상학과 지식론의 변화는 기존의 일반자 중심의 응집적 사고에 대해 미분적인 ‘분자적 사고’를 제시했고, 그것을 인격주의 철학의 원리로 삼는다.

저자의 철학적 관심은 독립적 개인의 내면성이 갖는 보편적 구조에 있다. 개인의 인격은 주체적으로 사고하는 정신이고 자기자신과 관계하며 고뇌한다. 주체적으로 사고하는 정신이 곧 자유이고 자유로운 정신은 창조적 본능을 갖는다. 그래서 저자가 말하는 인격주의는 고립된 개인의 사적 소유에 기반한 개인주의와 혼동해서는 안 된다. 자유주의적 개인주의는 오히려 독립적 인격의 심연한 실재를 간과하고 합리적 이기주의로 규정함으로써 인격을 질식시켰다. 이와 더불어 저자는 마르크스-레닌주의 역시 개인에 대한 이해가 자유주의적 이해와 다르지 않음을 지적한다. 개이념 인격의 의의를 다루지 않고 오히려 개인의 문제를 사회적 관계의 교정으로 해결될 수 있는 객체로 다루고 있다는 것이다. 이러한 개인에 대한 이해는 자유주의적 이해를 뒷문으

로 받아들이고 있는 것이라고 질타한다. 인격은 사회적 관계 속에서 자신과 관계함으로써 전체성으로부터 벗어나는 타자성을 갖는다. 나아가 인격은 유한한 현실이나 자연의 몰입조차 부정하고 무한자와 관계한다는 것이 무근거성, 무의 형이상학을 말하는 것이다. 이 때문에 인격적 정신은 사회적 예속 상태를 초월하려 하지만, 세계를 초월하는 과정에서만 자신을 발견하는 것은 불가능하다. 그래서 다시 삶의 바닥으로 내려가는 자기부정을 통해 자기를 발견한다. 이는 정신의 자기부정의 변증법을 말하는 것이다. 저자는 철학은 사회적 관계를 문제 삼지만, 동시에 자신과의 관계에서 드러나는 내적 자유의 요구에도 응답해야 하는 것이라고 말한다. 이러한 내적 자유는 무(無)에 근거하기 때문이다.

인격주의는 개인성과 타자성에 관심을 갖지만 중국의 전통철학은 개인성과 타자성에 적극적 관심을 갖지 못하였다. 장세영은 유럽 현대철학이 제기한 개별자의 독특성과 타자성 문제를 수용하여 송명리학의 만유상통의 원리와 연결하였고, 저자는 장세영의 이러한 철학적 작업에 예의주시한다. 그러나 장세영이 인간의 본원적인 자유에 무(無)가 근거한다는 철학적 원리를 가지고 사유하지만 무근거철학의 가능성을 본격적으로 전개하지는 못하였다는 점을 비판하면서 이를 극복해나갈 ‘신철학’의 방향을 제시한다. 여기에서도 저자가 일관되게 인생의 무근거성에 대한 자각과 이에서 오는 존재의 신비, 나아가 창조적 주체의 윤리를 희구한다는 점을 찾을 수 있다. 진정한 삶은 유한과 무한의 직접적인 원융한 융합이 아니라 그 부단한 분리 속에서 사는 것이라고 한다. 자유의 원리는 무근거성의 철학에서 전개되어야 하며, 개인성은 언제나 전체성 안에 자신을 포함하지 않고 본래적으로 그 밖에서 자신이 된다고 하는 본성을 무의 형이상학이 밝혀야 하는 것이다. 그 정신은 모든 폐쇄적 유한성을 벗어나 자연까지도 초극하는 초월성을 갖지만, 높은 곳을 바라보는 초월성에 안주하는 것을 부정하고 현실로 내려감으로써 자신의 본성을 실현하는 정신의 변증법이 실천적 원리가 될 수 있다.

저자가 전망하는 중국의 ‘신철학’은 우주의 무근거성과 배제된 타자성의 존중, 개성의 존엄성과 평등한 소통적 연관, 나아가 자연과의 상호 소통의 증대를 지향하는 방향에 있다. 이는 서양철학의 발전을 수용하고 자극받은 것이지만, 인간 자신의 자유에 대한 이해를 심화하고 유한한 현실과 무한의 비극적 갈등을 감내하는 가운데 사고의 지평을 확대하는 것이다. 저자가 확신하는 인간의 본성은 자유이다. 진정한 자기 자신이 되는 길은 내면의 근원적 무에 대한 통찰이 직관적으로 이해됨으로써 이루어진다. 그렇지만 이를 주관적 관념론으로 분류하는 것을 거부한다. 인간의 내적본질인 자유의 창조적 활동의 산물이 객관적 세계이다. 객관적 세계의 원리는 필연성을 갖지 않는다. 세계는 무근거성에 기반한다. 이 무근거성에서 나오는 생명 의지의 우연한 산물이다. 인간의 본질을 자유와 창조적 의지로 보는 이러한 관점은 전체적 통일성을 추구하는 이성주의적 변증법에 저항하는 인격주의의 기초이며, 인격주의 철학으로 보완되는 방향에서 신철학을 모색해야 할 것을 제시하고 있다. 인간 내면의 본질적 자유는 창조되는 것이 아니라 내적 고유성으로 존재하기에, 인간의 내적 실재의 요구에서

나오는 저항을 말하는 새로운 사고를 전개해야 한다는 것이다.

4. 한국에서 '신철학'의 모색

저자는 철학은 추상적 문제라 하더라도 역사적 상황에서 오는 문제의식과 연관하여 전개된 것이므로 시대적 문제와 결부된 비평이 필요하다고 하였다. 이 책에서 저자는 중국의 '신철학'을 전망하고 있으나, 전망 속에 밝히고 있는 자신의 철학적 지향은 한국의 '신철학'으로 표현되어야 하는 것이다. 그러나 한국의 현대는 중국의 현대와는 이행의 경로가 다르다. 구체제는 무너졌으나 그 잔재는 여전히 대낮에도 유령처럼 떠돌아 다닌다. 전통적 의식에 균열을 내고 비판적으로 반성하여 재인식하는 통절한 기회도 갖지 못하여 전근대적이고 가부장적인 의식은 현대에도 괴기스럽게 잔존해있다. 중국과 같이 전통을 전적으로 부정하고 배제하거나 이에 대응하여 철저하게 반성하여 재인식하는 대결의식을 가져본 적이 없어서 전통과 현대의 소통의 질적 변화와 성장이 이루어지지 못하고 있다. 한국의 '신철학'이 가능하려면 한국의 역사적 상황에서 오는 문제의식을 정비하여 전통철학에 대한 전면적인 부정의 경험을 대체할 수 있는 철학적 원리에 대한 창조적 인식이 선행되어야 할 것이다.

한국현대철학사 방법론의 확장: 이규성의 ‘한국현대철학사론’과 그 논쟁들의 재검토를 중심으로⁸⁰⁾

박민철(한국철학사상연구회)

“內外通明 吉神如意”, “道通爲一 萬物一體”, “靑山復續 生意永遠”⁸¹⁾

1. ‘철학함으로서 철학사’와 이규성의 『한국현대철학사론』

‘철학사로서 철학함은 가능한가’라는 질문은 오랫동안 제기되어온 문제였다. 존재하는 모든 것들이 자신의 역사성을 벗어날 수 없듯이 철학의 시작 역시 곧 철학사의 시작을 의미했다. 철학사의 지평은 이내 철학함을 가능하게는 출발점이자 그것들의 세부적인 주제와 방법들을 제공하는 저장고가 되었다. 그런데 그것과는 별개로 철학사와 철학함을 동일한 위상으로 연결시키는 것에 일정한 비약이 있다는 점도 지적되었다. 이를테면 문학과 문학사에 있어서 양자는 구별된다. 일반적으로 문학함은 ‘문학이 무엇인가’를 묻는 문학사와 분리되어서 ‘존재하고 표현되고 이해될 수 있기’ 때문이다. 동일한 맥락에서 철학함과 철학사의 관계도 마찬가지라는 것이다. 실제로 철학함의 수행과 철학적 성과들의 역사적 정리는 상호독립적으로 보인다. ‘철학자’와 ‘철학사가’를 바라보는 우리들의 가치평가적 구별이 일정정도 동의를 얻었던 것은 이와 같은 인식을 반영하는 것이었다.

하지만 이러한 인식은 철학함의 의미를 온전히 확보할 수 있게 해주는 총체성과 구체성에 대한 누락에 가깝다. 근본적으로 현재의 철학함은 과거 철학함의 결과를 내재하고 있기 때문이다. 철학의 다양한 이념지향과 가치, 구체적인 문제의식과 원리, 주제와 소재들은 역사 과정과 함께 지속적으로 축적되어 현재 철학함에 어떤 방식으로든 개입한다. 특히 진(眞), 선(善), 미(美)를 다루는 철학함의 핵심 목적을 고려한다면, 현재 철학함은 일정한 보편성을 획득한 과거 철학함의 모든 결과물들로부터 결코 분리될 수 없다. 달리 말해 지금의 철학체계가 역사적으로 검증되어 온 과거 철학의 진리체계를 자신의 구성요소로서 포함시켜야 하는 것은 철학함의 필수조건이 된다. 이런 점에서 “모든 철학함에는 (이전의) 철학사 전체가 포함되어 있다.”⁸²⁾는 명제는 진리에 가깝다고 할 수 있다. 결과적으로 철학과 철학사의 분리는 다른 학문처럼 쉽지 않으며 이 양자 사이에는 불가분의 총체적 연관성이 놓여 있다.

80) 이규성의 ‘철학함(특히 철학사 방법론)’을 해석하며 정리하기 위해, 나아가 그 한계를 지적하고 확장 가능성을 제시하기 위해 때론 과도한 상상을, 때론 무모한 추론을 사용할 수밖에 없었다. 글 전체에 흐르는 비극적 정서, 난해함이 포함된 신비주의에 대한 친근성, 견잡을 수 없는 파토스와 그 사이를 은밀하게 관통하는 로고스, 애정을 넘어 집착에 가깝게 느껴지는 주제의식과 철두철미한 비판의식, 광활한 우주론적 관점 등에 직면하기 때문이다. 그래서 이 글은 어쩌면 오독에 가까울지도 모른다.

81) 앞의 것은 이병수에게 증정한 『의지와 소통으로서의 세계』(동녘, 2016)에 적힌 이규성의 인사말이고, 중간의 것은 이지에게 증정한 책에 적힌 인사말이다. 마지막 구절은 생전 제자들에게 자주 던진 화두이다. 이것은 ‘내외합일’과 ‘의지’라는 원리로서 집약된다고 할 수 있으며, 곧 이규성의 철학함(철학사 연구 및 서술)의 근본원리이기도 한 것이었다.

82) 홀리안 마리아스, 강유원·박수민 옮김, 『철학으로서의 철학사: 존재에 관한 인간 사유의 역사』, 유유, 2016, 25쪽.

철학함과 철학사의 분리불가능성은 철학이라는 학문의 구체성과도 연관된다. 이는 ‘얕과 얇의 합일’, ‘이론과 실천의 종합’으로 종종 설명되는 철학의 고유한 속성이라고 할 수 있다. ‘철학은 시대적 모순에 대한 반역이다’라는 진리에 가까운 명제가 지시하듯 이론반영과 실천적용을 내포하는 철학함의 총체적인 과정은 구체적인 현실의 시공간성을 빼놓고 설명하기 힘들다. 이는 철학함의 가능지평이 구체적인 역사 안에서, 나아가 철학사를 통해서 비로소 자신의 실재성을 입증하게 된다는 말이다. 다시 말해 철학함이 ‘시간과 공간, 주체의 결합’으로서 역사 안에서 시작되고 구체화되며 입증되고 기록되기 시작하면서 철학과 철학사는 결코 분리할 수 없는 관계가 되었다고 할 수 있다. 이렇게 철학사라는 토대와 관점은 철학이 자신의 정체성과 고유성을 자각할 수 있는 출발점이자 경로가 된다. 즉 “철학의 역사에서만 철학이라는 말의 완전한 의미와 그 이중성의 근거를 발견할 수 있다.”⁸³⁾

이처럼 철학함과 철학사의 분리불가능성을 전제로 할 때 곧 ‘철학사(서술)로서 철학함’, 또는 ‘철학함으로서 철학사(서술)’은 가능하다. 하지만 여기서 커다란 난점이 존재한다. 기존 철학사 서술이 과연 철학함의 전제조건이자 필수조건으로서 기능하고 있으며, 나아가 그 자체로 철학함의 사례로서 자신을 실증하고 있는가라는 실효적 질문은 우리를 난처하게 만들기 때문이다. 철학의 총체성이 드러나지 않는 단편적이거나 단선적인 이해, 철학의 구체성을 상실하고 있는 추상적인 관점, 철학자들에 대한 박식한 서술과 정보제공에 그치고 마는 단순 정리, 계승과 발전 그리고 변용과 단절의 역동적인 철학사상에 주목하지 못하는 기계적인 포착 등은 철학함과 철학사의 분리불가능성에 입각한 ‘철학함으로서 철학사’를 무색하게 만든다.

중요한 사실은 철학함이 철학사와 함께 실행되고 발전하며, 이렇게 철학함의 결과들이 내재적으로 축적된 철학사는 또 다른 철학함의 사례로서 등장하게 된다는 점이다. 이때 한반도의 현대철학사는 이와 같은 철학함과 철학사의 관계를 가장 명확하게 확인할 수 있는 영역이라고 할 수 있다. 시대적 조건에 대응하는 철두철미한 사상적 응전으로서 철학함, 다시 그러한 사상의 흔적들이 계승되고 연결되면서 또 다른 철학체계로 끈질기게 이어지는 철학사와의 유기적인 연계를 한반도 현대철학의 지평들이 직접 증언하고 있기 때문이다. 이때 여기서 우리는 이규성의 『한국현대철학사』와 거기에 기입된 장대하고 심오한 ‘한국현대철학론’을 만날 수 있다. 뒤에서 다루겠지만 이규성은 『한국현대철학사론』을 통해 한국현대철학의 지평에 대한 ‘철학사’적 재구성에도 성공했으며 동시에 그 자체로 적극적인 철학함의 이론들을 담아냈다.⁸⁴⁾

이와 같은 맥락 속에서 본 글은 이규성의 철학함(철학사 서술)에 대한 총체적 분석을 목표로 한다. 구체적으로 이 작업은 2012년 『한국현대철학사론』의 발간으로 최종 집약되는 한국현대철학사론의 핵심적인 연구들(1987-2012)을 순서대로 추적하면서 이를 통해 이규성의 방법론적 고유성과 특징들을 사상사적으로 파악하는 것이다. 이는 한국현대철학사의 방법론적 입안 과정을 추적하는 것이자, 동시에 이규성 철학함의 핵심내용을 파악하는 것이라고 할 수 있다. 나아가 이를 토대로 본 글은 이규성의 한국현대철학사론과 직간접적으로 소통했던 다른 연구자들의 의견을 적극적으로 대비(논쟁화)시켜 중단된 논쟁을 가상적으로 심화시키는 한편, 이를 통해 한국현대철학사론에 대한 조금 더 객관화된 평가를 진행해 볼 것이다. 마지막으로 한국현대철학사론의 확장 가능성을 제시하면서 이규성의 철학사 방법론의 의의와 한계를 다시 한번 분명하게 정리할 것이다.

83) 홀리안 마리아스, 강유원·박수민 옮김, 『철학으로서의 철학사: 존재에 관한 인간 사유의 역사』, 유유, 2016, 19쪽.

84) 『한국현대철학사론』이 단순한 연대기적 정리 내지 정보 모음을 담은 ‘철학사’를 넘어서 그 자체로 충실한 철학적 주장이자 입론이라는 평가는 이병태 역시 제기(이병태, 「우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경」, 『시대와 철학』 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013)한 바 있다.

2. 이규성 ‘한국현대철학사’ 방법론의 시작과 끝

2001년 발간된 『생성의 철학: 왕선산』은 이규성 철학에 있어서 과거 20년의 연구를 정리하고 미래 20년의 연구를 기획하는, 일종의 기준점이 되는 글이다. 여기서 그는 ① 자신의 철학적 관심사가 전통 주석학적 연구를 뛰어넘어 현실문제와 연관시켜 해명할 수 있는 ‘중국근현대철학사’에 있으며, ② 그 해석을 위해 ‘생성’이라는 개념적 범주를 자신의 가장 중요한 철학적 관점으로 가지게 되었다고 직접 증명하는 한편, ③ 그러한 개념을 왕선산이라는 특정 철학의 총괄적인 해석(인간관, 윤리학, 역사철학, 사회철학 등)으로까지 확장시켜 객관적인 실제 분석을 수행했음을 밝히고, ④ 갑작스레 ‘최시형’을 호명하면서 자신의 연구주제를 한국현대철학으로까지 확장할 것을 예비적으로 선언하고 있기 때문이다.⁸⁵⁾ 이렇듯 이 글은 중국근현대철학과 한국근현대철학에 대한 관심, 철학사 방법론⁸⁶⁾ 고민 등 이규성이 자신의 삶 전체에 걸쳐 중요하게 간직했던 철학적 문제의식을 엿볼 수 있다는 점에서 중요한 의의를 갖는다. 그런데 여기서 가장 중요한 것은 다른 무엇보다 ‘생성’이라는 단어이다.⁸⁷⁾ 10여년 후 이규성은 『한국현대철학사론』에서 자신의 철학을 ‘도래할 철학’으로서 ‘생성철학(생철학·생명철학)’이란 개념으로 공식화하고 있기 때문이다. 그렇다면 이규성 철학에서 ‘생성’이라는 개념은 과연 어떠한 의미를 담고 있는가.

『생성의 철학: 왕선산』에서 ‘생성’은 말 그대로 ‘우주의 생성 원리’로서 우선 설명된다. 그런데 이 우주적 생성은 우리들에게 인식되기 전까지는 주체와 전적으로 무관한 우주론적 원리로서만 머물 뿐이지 철학적 원리로서 기능하지 못한다. 하지만 “우리의 진정한 자주적 자유”가 “자신을 개방하고 그것에 참여”⁸⁸⁾할 때 그것은 진정으로 우주론적 원리이자 동시에 철학적 원리로서 우리들에게 다가온다. 그 대표적인 사례를 이규성은 왕선산을 다루는 이 책의 머리말에서 ‘뜬금없이’ 최시형으로 설명한다. 우주적 생명원리의 영원성을 인식하여 그 과정에 자주적 심성을 가지고 주체적으로 개입함으로써 우주적 생성에 참여하게 되는 최시형의 사유가 곧 “생성 철학의 산실이자 귀착점”⁸⁹⁾이 된다는 것이다. 이렇듯 ‘생성’이라는 개념으로 표현되는,

85) 이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 11-12쪽 머리말.

86) 이 책을 통해 이규성의 철학사 방법론이 최초로 제시된다. 이 책의 서론은 ‘방법론’이라는 제목을 달고 있다. 이규성은 아시아 문화를 고정적인 실체로 파악하면서 생성의 가능성에 주목하지 못하는 ‘외재적 비판’ 방식도, 이 방식에 대응하는 ‘내재적 재해석’ 방식도 동양적 사유를 해석하는 데 부족하다고 비판한다. 이 방식 모두는 “생성의 우연성과 비약 및 진취성”(이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 21쪽.)에 주목하지 못했다는 것이다. 이외에도 개념의 탄생과 결부되어 사회적 배경에 주목하는 ‘지식 사회학적 방법’, 담론의 배경과 논리에 주목하는 ‘구조적 방법’도 비판되면서 최종적으로 “비판 구조적 재해석의 방법”(이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 30쪽.)이 제시된다. 이러한 방식에 따라 이규성은 왕선산의 철학을 형이상학적 근본구조(ex. 理)로 분석하되, 거기에 내포된 구체적 개인의 삶과 문제의식의 점검과 함께 기존 사상과의 동일성과 차이성을 검토하며, 형이상학으로부터 도출되는 구조적 틀(ex. 존재와 무) 및 주요 범주들(ex. 인간학과 윤리학, 지식론과 역사철학) 등의 순서로 분석할 것으로 말한다. 이러한 방법론과 순서는 『한국현대철학사론』의 각 장의 서술에서도 거의 비슷하게 전개된다.

87) 이규성의 초기 철학함에서 왕선산은 중요한 인물이다. 1987년의 『시대와 철학』 창간호 논문과 1989년 박사학위 논문의 주제가 왕선산이기 때문이다. 그런데 1987년 『시대와 철학』에 실린 글에서는 ‘생성’이라는 단어가 등장하지 않는다. 이렇게 볼 때 이규성의 철학에서 ‘생성’과 같은 생철학적 문제의식의 적극적인 수용과 이론적 자기화 과정은 1990년대에 본격적으로 수행된 것으로 보는 것이 합당해 보인다.

88) 이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 12쪽 머리말.

89) 이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 12쪽 머리말.

‘우주론적 원리에 대한 이해’와 ‘그것에 기반한 주체들의 능동적인 참여’는 이규성 철학의 두 축이다. 결론적으로 말해 이 두 축은 ‘내외합일’과 ‘의지’라는 방법론적 원리였다.

1) 철학함(철학사)의 원리로서 ‘의지’

‘의지’라는 단어가 이규성의 철학에서 등장한 것은 1987년의 어느 글에서이다. 그는 『시대와 철학』 창간호에 실린 글에서 ‘의지’라는 단어에 의미를 부여한다. 철학은 이데올로기적 이론 형태라는 속성을 전적으로 거부하기 힘들며 그래서 철학은 “경제, 정치 구조와의 연관 안에서 어떤 의지를 가진 인간의 특수한 삶의 차원 혹은 삶의 방식”⁹⁰⁾에 가깝다는 것이다. 이와 같은 철학의 특정한 요소로서 의지 개념에 주목하면서 그러한 의지를 철학함(철학사)의 원리로까지 격상시키는 이론적 천착은 이규성 철학의 대표적인 특징이다. 특히 1996-1998년까지 약 3년 동안 이규성의 철학함은 의지 개념의 방법론적 이론화를 가장 분명한 특징으로 한다. 결론적으로 이규성 철학에서 의지 개념은 ① 반자본주의와 자주적 삶의 가능성을 확보할 수 있는 태도로부터 시작해, ② 우주적 삶으로 향하는 주체들의 적극적인 관심, ③ 이성과 현실·삶과 죽음·운명과 필연의 대립적 구도의 매개 원리 등을 거쳐 ④ 세계의 창조적 생성 과정 자체를 이끌어내는 힘 등으로 그 개념적 의미와 위상을 더욱더 증대시켜 나갔다.

1989년 박사논문 『王般山 氣 哲學體系 研究』의 제출 이후 ‘공식적으로’ 이규성의 두 번째 연구⁹¹⁾은 1996년에 발표된 「자본과 내재적 자주성」⁹²⁾이라는 이질적인 제목의 글이었다. 이규성은 이 글에서 최초로 의지 개념을 본격적으로 소환하면서 ‘반자본주의와 자주화를 실현할 수 있게 해주는 계기’라는 의미를 부여한다.⁹³⁾ 나아가 이렇게 입안된 의지 개념은 곧 이어진 다른 글을 통해 형이상학의 내부로 안착하게 된다. 같은 해 발표된 「생의 기술」이라는 글에서 이규성은 의지 개념을 조금 더 철학적으로 이론화한다. 여기서 이규성은 형이상학을 존재에 대한 진리추구라기보다 자신의 생을 어떠한 방향으로 이끌고자 하는 ‘인간의 진리적 존재방식’으로 전환한다. 이것이 곧 ‘생의 기술’이라는 단어에 담긴 의미이다. 이미 이 시기 이규성에게 형이상학을 포함하는 철학이란 학문은 “이성으로부터 시작하는 것이 아니라, 정조(情操)로 물들어 있는 인간 존재가 체험하는 감수성의 필연성 즉 그것의 강제적 추동이 일으켜 세우는 사유의 운동”⁹⁴⁾으로 이해되고 있었다. 이와 같은 철학의 재정의의 토대로 그는 인간 ‘외부’의 존재에 대한 탐구로서 ‘기존 형이상학’과 구분되는, 인간 ‘내부’로 침잠하면서 삶의 통일성과 의미를 획득하도록 하는 결단으로서 ‘내재적 형이상학’을 도출한다. 이러한 내재적 형이

90) 이규성, 「왕선산의 정치, 경제 사상」, 『시대와 철학』 제1호, 도서출판 까치, 1987, 189쪽.

91) 한국연구정보시스템(KRI)에 기입된 이규성의 연구업적정보에 따르면 1989년 박사학위 논문 다음으로 기입된 논문은 1996년 「자본과 내재적 자주성」이다. 그 사이에는 저서로서 1994년 『내재의 철학: 황종희』가 발간된다. 물론 여기서 기입누락된 것들이 있을 수 있다.

92) ‘자본주의 비판’이라는 문제의식 이규성 철학함에 담긴 근본적인 파토스라고 할 수 있다. 시기를 막론하고 그의 글은 자본주의 비판에 대한 문명사적, 철학사적 분석을 분명하고 집요하게 수행한다. 이 논문에서 이규성은 ‘자본주의 폭력성 비판’이라는 가치지향을 중요한 철학적 원리로서 등장시키는 한편, 자본주의의 대안으로 제시된 기존 사회주의 이론의 반성적 비판을 수행한다. 이규성이 맑스주의의 동양적 해석을 화두로 하는 연구에 집중한 것은 이러한 철학적 파토스로부터 이해될 수 있다. 『한국현대철학사론』(2012)의 제3부 역시 서구 근대의 집약으로서 자본주의에 대한 문명사·철학사적 비판으로 요약될 수 있으며, 『중국현대철학사론』(2020) 역시 이러한 사회주의의 내재적 한계에 대한 인식을 고스란히 중국현대철학사의 발전과정에 투영시켜 정리한 연구이다.

93) 이규성, 「자본과 내재적 자주성」, 철학연구회 편, 『해방 50년의 한국 철학』, 철학과현실사, 1996, 321-326쪽.

94) 이규성, 「생의 기술-우울과 명량의 세계-」, 『철학연구회』 제39집, 철학연구회, 1996, 33쪽.

상학은 '우울로부터 명량'으로의 전환을 진행하면서 존재의 품격을 향상하거나 존재의 용기를 고취시켜 현대사회에 저항할 수 있는 주체적 역량을 강화시킨다.

이와 같은 이규성의 논리에 좀 더 주목하면 그에게 철학은 '진리'에 있지 않고, '진리적 태도'에 있는 것처럼 보인다. 철학의 목적이기도 한 '진, 선, 미'를 묻도록 만드는 것은 결국 현실에 속박된 자신을 풀어내고 무한으로 인도하게 하는 어떤 '태도'로부터 가능하다는 것이다. 이성을 추동하는 것 역시 '태도', 다름 아닌 곧 '의지'이다. 결국 "이성은 어떤 궁극의 의미를 애모하는 의지라고 할 수 있을 것이다."⁹⁵⁾ 이규성은 노자의 철학을 원용하면서 의지와 태도를 다시금 철학과 연결시킨다. "황야의 한 포기 풀을 보고 그 연약한 약동의 힘을 느끼는 가운데 그것을 만유의 본질적 힘의 표현으로서 깨닫는"⁹⁶⁾ 것은 곧 철학의 '의미'이자, 철학적 '태도' 내지 철학적 '의지'의 활동이다. 이렇게 하여 이규성에게 '철학=의지=태도'라는 등식이 공식화된다. 이와 같은 등식 아래 이규성은 그의 철학사 이해의 독특한 규정들을 배치시킨다. 수렴과 확산, 표출과 회귀, 삶과 죽음, 실존과 타자, 운명성과 가능성, 수동성과 능동성 등의 모순은 모두 '철학=의지=태도'에 내함된 계기들이 된다. 그리고 바로 이러한 계기들은 변증법적 원리들로서 철학함(철학사)의 발전을 이끈다.

이제 이규성은 1998년에 발표된 「이성의 탄식」에서 의지 개념을 통한 철학사의 발전을 검증하려고 시도한다. 이 글에서 이규성은 고대 그리스 철학부터 아우구스티누스, 스피노자를 거쳐 월터린과 셸링의 철학에 이르는, 나아가 레닌과 그람시 심지어 중국의 도연명과 주희를 포함하는 동서양 철학사의 해석을 수행한다. 이 글은 형이상학적 세계관에 내재된 주체들의 정서적 반응을 두 가지로 나눈다. 첫 번째의 반응은 '무'에 대한 주체적이고 긍정적인 체험('이성의 희망적 탄식')으로서 마련되는 '자유'의 파토스이다. 이러한 "자유는 철학의 가능조건이다."⁹⁷⁾ 자유가 없다면 주체성의 상실과 이성의 상실이라는 귀결을 피할 수 없기 때문이다. 하지만 이규성에 의하면 현실은 자유를 붕괴시키는 방향으로 전개해간다. 결과적으로 이것으로부터 두 번째 반응이 등장하는 데, 그것은 '존재'에 대한 비주체적이고 부정적인 체험('이성의 절망적 탄식')으로서 마련된 '필연'의 파토스이다. 당연히 두 가지 반응의 관계는 변증법적이다. 즉 자유에 대한 파토스는 필연의 파토스로 이행하면서 다시금 절망에 빠지지만 주체의 어떤 계기가 작동하면서 필연은 다시금 자유의 가능성으로 도약하게 된다는 것이다. 이규성에 의하면 그러한 변증법적 발전을 가능하게 만드는 계기가 바로 '의지'이다. 즉 "의지는 지성에 선행한다."⁹⁸⁾ 이와 같은 지성에 선행하는 의지야말로 세계의 창조적 과정 자체를 이끌어내는 창조적 힘인 것이다.

이렇듯 1987년부터 1998년에 이르기까지 이규성의 철학함은 의지 개념의 입안과 이론화 과정으로 압축된다고 할 수 있다. 물론 중요한 또 다른 철학적 원리인 '내외합일'의 지향도 발견되고 있으나 무게 중심은 다름 아닌 '의지'였다. 요컨대 이규성에게 의지 개념은 세계사의 발전계기이자, 형이상학을 포함한 철학사 발전의 필연적 계기였던 것이다. 그런데 단순한 의지 개념만으로는 철학사의 구체적인 발전형태들을 설명하기엔 부족했다고 판단했던 것으로 보인다. 더군다나 자신의 학문적 에토스였던 동양의 전통철학적 문제의식 역시 의지 개념의 보완에 대한 이론적 욕구를 불러온 것으로 보인다. 1998년부터 이규성의 철학함은 이미 입안된 의지 개념을 바탕으로 그것의 구체적인 형태와 목적으로서 '내외합일'의 원리를 공식화하고

95) 이규성, 「생의 기술-우울과 명량의 세계-」, 『철학연구회』 제39집, 철학연구회, 1996, 34쪽.

96) 이규성, 「생의 기술-우울과 명량의 세계-」, 『철학연구회』 제39집, 철학연구회, 1996, 43쪽.

97) 이규성, 「이성의 탄식」, 『철학과 현실』 통권 제37호, 철학과현실사, 1998, 253쪽.

98) 이규성, 「이성의 탄식」, 『철학과 현실』 통권 제37호, 철학과현실사, 1998, 253쪽.

이에 기반한 철학사 해석에 집중하는 것으로 나타난다.⁹⁹⁾

2) 철학함(철학사)의 내용과 지향으로서 ‘내외합일’

1990년대 후반부터 이규성은 이후 자신의 철학사 연구에 있어서 방법론적 토대로 활용하는 ‘내외합일’의 철학적 원리를 본격적으로 제시한다. 물론 이전부터 동양철학의 핵심원리로서 내외합일이 소개되고 강조되긴 했으나 철학사의 방법론적 원리로서 구체적으로 활용되는 것은 이 시기 즈음이다. 구체적으로 1998년의 「열암의 사상과 생의 문제」에서 이규성은 인간의 자각을 ‘향외(向外)적 자각’과 ‘향내(向內)적 자각’의 두 방향으로 나누고, 이를 다시 내외의 통일적 해명이라는 철학의 과제로 연결하며, 나아가 이와 같은 내외합일의 자세와 지향을 곧 『중용』의 ‘誠(성실성)’으로 최종 정리하는 박종홍의 논리¹⁰⁰⁾를 소개한다. 곧 이러한 정리는 이규성의 철학사 방법론으로 재구성되면서¹⁰¹⁾ 원래 가지고 있었던 의지 개념과 연계된다. 즉 수많은 고뇌와 어려움을 뚫고 그 과정에 개입하며 ‘내외합일’이라는 철학의 최종목적지로 이끌어 낼 수 있는 요소가 바로 ‘의지’인 것이다.

이규성은 ‘자기자신을 고양시키는 의지’, ‘역사의 진정한 가능성을 희망하게 하는 비약적 결단’ 등의 설명과 함께, 의지의 기능을 곧 “역사적 정황이 요구하는 것에 적합하고 주체의 내적 필연성에도 적합한, 주·객 통일성의 실천”¹⁰²⁾으로서 규정한다. 이규성이 보기에 이러한 내외합일로 향하는 의지적 실천이야말로 철학의 사명이자 방향성인 것이다. 그런데 이규성은 이와 같은 통일이 헤겔식의 변증법적 합일로서 설명되는 것을 직접적으로 거부한다고 말한다. 그의 핵심에는 동일성으로 환원되지 않는 ‘차이의 철학’이라는 지향이 강하게 전제되어 있었다. 즉 이규성에게 동일은 ‘동일성적 종합’을 거부하고 진정한 생을 위한 차이를 지향하는 ‘다름의 삶과 철학’의 토대이기 때문이다.¹⁰³⁾ 이런 맥락에서 이규성은 “변증법적 세계관이 아니라도 내·외의 종합은 철학의 사명이고 방향일 수 있다”¹⁰⁴⁾고 주장한다.

그런데 내외합일이란 사실 동양 전통철학의 자장 안에 놓여 있었던 원리이다. 특히 이규성이 보기에 내외합일은 중국 성리학 체계 안에서 발견되는 핵심적 원리였다. 예를 들어 1999년에 발표된 논문에서 이규성은 정자(程子) 사유의 근본지평을 “본체와 발용의 통일, 즉 ‘내외합일의 길(內外合一之道)’”¹⁰⁵⁾로 규정한다. 내외합일을 지속적으로 강조하는 것은 ‘철학함’을 설명하기 위한 이규성의 고유하고 유일한 관점에 가깝다. 그가 봤을 때 철학은 ‘실천과 인식의 방식’을 동시에 고려하는 것이자, ‘향외적 인식과 그에 따른 내향화’를 동시에 문제시할 수

99) 물론 이러한 시기 구분이 기계적 구분의 오류일 수도 있다. 의지 개념의 이론화 과정과 함께 내외합일 개념의 구체화 역시 동시적으로 진행되었을 수도 있다.

100) 철학은 “‘향외적 자각’이 ‘향내적 자각을 매개로 하여 절대적 의의를’ 가지는 순간으로 집약되어야 한다. 이 행동의 <순간>이 ‘永遠한 이 순간’이며, ‘절대적 가치’를 지닌다. 다만 이 순간에의 성실성이 문제이다. 열암에게는 이 순간이야말로 종교적이고 윤리적인 의의를 지닌다.” 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998, 208쪽.

101) 이규성은 ‘성실성(誠)’과 ‘충실성(充)’ 개념을 내외의 구도로 각각 대입하면서 『한국현대철학사론』의 핵심적 개념으로서 활용한다.

102) 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998, 187쪽.

103) 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998, 193쪽.

104) 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998, 211쪽. 이와 같은 변증법에 대한 이규성의 과도기적 생각은 2012년 『한국현대철학사론』에서 박종홍의 철학을 ‘현실적 변증법’이라고 규정하는 것과 같이 다시금 변화한다.

105) 이규성, 「程子에서의 知識과 直觀의 문제」, 『한국문화신학회논문집』 제3집, 한국문화신학회, 1999, 276쪽.

있는 방법론을 요구한다. 그런데 내외합일의 지평을 가능할 수 있게 해주는 것은 다름 아닌 주체의 ‘생명의지(生意)’이다. 이규성은 이러한 의지에 의한 내외합일의 본원적인 지향을 중국 철학사 전체로 대입한다. 즉 “성리학은 생철학적 일원론이다. 또한 그것은 자기 초극을 통해 물질과 정신의 병리학적 분열을 극복하고자 하는 자기 변혁의 철학이기도 하다.”¹⁰⁶⁾ 이렇듯 1990년대 이규성의 고민은 ‘의지’와 ‘내외합일’의 두 원리를 핵심적으로 포착하는 것이었다.

2005년부터 이규성은 ‘의지’와 ‘내외합일’의 핵심원리들로 구축된 자신의 철학적 방법론을 가지고 한국현대철학사 연구에 집중하기 시작한다. 우선 「최시형에서 ‘표현’과 시간」(2005)은 이규성 고유의 생철학적 방법론에 기초한 개념적 설명이 두드러지는 한국현대철학사론의 초기 연구이다. 활발성, 감응성, 충만성, 초월성, 연속성, 피상성, 분열성, 방향성, 긍정성, 부정성, 개방성, 단순성, 능동성, 제약성, 폭력성, 무한성 등등 온갖 ‘성(性)’이 반복되는 가운데, 의지와 내외합일이라는 보편 원리가 철학사 해석 전반에 걸쳐 중요하게 자리매김 되고 있다. 이를 테면 「최시형에서 ‘표현’과 시간」은 동서고금의 다양한 철학사조를 다채롭게 등장시키는 가운데, ‘신앙적 철학’으로서 동학의 사유구조를 ‘현존(대상으로 나아가는 외적인 표현)’에서 ‘존재(무에 대한 내적인 체험)’로의 자유로우면서도 적극적인 이행으로 정리한다. 이때 이러한 이행은 세계와 인간의 합일, 유한과 무한의 통일 등 사유의 ‘우주적 개방성과 연대성’을 확인할 수 있게 해주는 의지의 변증법적 성격에 다름 아니다.¹⁰⁷⁾

「심정과 자유의 철학: 함석헌」(2006) 역시 동일한 구도가 전개된다. 이규성이 동학과 함석헌으로 이어지는 철학사적 흐름에 관심을 갖는 것은 생명의 진화론적 발전운동이 역사적 발전과 함께 철학사적 발전과정에서도 고스란히 재현되는 실제 사례를 발견했기 때문이다. 이를테면 “우주를 역사적 진화의 관점에서 보아 그것을 정신적 생명원리가 자신의 자유를 점진적이면서도 비약적인 과정을 거치는 가운데 실현해 가는 개방적 발전사로 해석”¹⁰⁸⁾하는 것은 이규성이 파악한 함석헌 철학에 담긴 핵심적 의의인 동시에, 자신의 우주론이기도 한 것이었다. 여기서 이규성이 주목하는 것은 주체가 우주의 진행과정에 적극적으로 참여하려고 하는 파토스적 열정이다. 그는 이와 같은 주체의 우주적 합일을 확보하기 위한 능동적인 개입을 동학에서는 ‘신비주의적 체험’으로, 함석헌에게서는 현실 조건을 초월하려는 ‘우주적 심정’ 등으로 이론화한다. 바로 이것들은 주체적 의지인데, 이는 곧 무와 창조의 합일, 연속과 불연속의 합일, 수직적 체계의 종교과 수평적 체계의 정치의 합일, 내재와 초월의 합일에 이르기까지 변증법적 내외합일을 추동하는 원리가 된다. “이성의 자기비판의 능력을 절대적 벽에 부딪힐 때까지 밀어붙이려는 의지”¹⁰⁹⁾는 일종의 초극의지로서 상대세계와 절대세계의 교섭을 ‘사유적으로’ 추구하는 한편, 시간과 영원의 합일을 ‘실천적으로’ 만든다는 것이다.

2008-2009년을 기점으로 이규성 철학은 의지와 내외합일이라는 철학적 원리를 포함하는 ‘생철학’의 체계를 공식화하고 이를 한국현대철학 전체로 확장하려는 철학사적 기획에 본격적으로 진입하게 된다. 물론 2000년대 이전에도 이규성은 생명의 원리에 주목하고 이를 통한 철학함의 의미를 확보하려는 주장이 담긴 글을 발표했었지만, 생철학의 엄밀한 규정에 기반을

106) 이규성, 「程子에서의 知識과 直觀의 문제」, 『한국문화신학회논문집』 제3집, 한국문화신학회, 1999, 277-295쪽. 인용은 300쪽.

107) 이규성, 「崔時亨에서 ‘표현’과 시간」, 『韓國學論集』 제39집, 한양대학교 한국학연구소, 2005, 223-229쪽.

108) 이규성, 「심정과 자유의 철학: 함석헌」, 『시대와 철학』 제17권 1호, 한국철학사상연구회, 2006, 247쪽.

109) 이규성, 「심정과 자유의 철학: 함석헌」, 『시대와 철학』 제17권 1호, 한국철학사상연구회, 2006, 272쪽.

두고 철학의 출발과 목표, 주제와 내용 등을 포괄적으로 제시한 것은 이 시기에 접어들어서이다. 구체적으로 이규성은 자신의 철학사 방법론으로서 ‘생(생명, 생성)철학’을 “사회적 현실과 개인의 실존적 삶에 대한 경험과 우주와 연관한 무한성에 대한 초월적 경험에 바탕”¹¹⁰⁾을 둔 내외합일의 우주론으로 규정한다. 이러한 우주론에 ‘종교적 세계관과 과학의 의미를 찾는 형이상학과 인식론’, ‘인간 역사와 삶의 의미를 다루는 역사학과 정치학’, ‘삶과 죽음을 포함한 실존 양식을 고민하는 심리학과 윤리학’ 등 철학의 전 영역이 포괄되면서 생철학은 마침내 “하나의 세계지혜이자, 세계에 대한 개념적인 사변을 확대해 가는 이론”¹¹¹⁾으로 공식화된다.

이규성은 이와 같은 생철학적 특성이야말로 한국현대철학을 그 근본에서부터 규정해왔던 세계관이었다고 주장한다. 이에 따라 한국현대철학은 “우주와 인생의 형이상학적 생명원리에 토대하여 역사와 사회에 대한 정치적 개입을 모색”하는 철학이자, “인간 자아의 내적완성을 기초로 외부세계를 실천적으로 변형해 가는 내외합일의 구조”¹¹²⁾를 갖는 철학이 된다. 이때 전자가 우주적 세계와 역사적 현실을 이으려는 주체의 의지라고 한다면, 후자는 내외합일이라는 의지의 목표를 명시한 구절로서 해석할 수 있다. 이제 의지와 내외합일의 철학적 원리가 한국현대철학의 지평 속에서 구체적이고 다양한 방식으로 설명되면서 한국현대철학사는 더욱 풍부해진다. 특히 20세기 초 조선의 식민지 전략은 ‘외부’ 객관적 실재가 가하는 억압이었으며, 이는 결국 주체 ‘내부’의 자유 의지의 분열과 모순으로 경험되는 상황이었다. 이규성은 그러한 분열 속에서 한국현대철학의 주체들이 내외합일로 향하는 의지를 자신의 비극적 책임으로 인수하게 된다고 주장한다. 결국 ‘예속과 해방, 필연과 자유의 모순적 관계에서 고뇌하는’ 사상가들이 활동하는 “현대 한국 지성사는 이러한 비극의식 안에서 움직여 왔다.”¹¹³⁾

이를테면 박종홍은 실존적 주체성의 확립과 자주적 근대화 및 문화창조, 함석헌은 내적 영혼의 자유 확립과 외적 사회의 민중 자유 획득, 신남철은 인문주의적 인간성의 완성과 객관적 역사발전을 통한 자유의 실현, 박치우는 자기모순의 극복으로 자유의 실현과 자유의 보편적 확대로서 인민주권의 실현 등의 이중적 구조를 내재하고 있는 철학자들이다. 즉 “각기 자신의 방식으로 내적 자아의 완성과 외적 사회의 변형을 통일적으로 추구했던 현대 한국철학”¹¹⁴⁾의 문제의식의 핵심에는 자유의 실현이 놓여 있다. 내적인 정신 통찰과 외적인 사회 변형의 유기적 연관성을 ‘내외합일’로서 설명하며 그러한 내외합일을 추동하는 계기로서 ‘의지’라는 테마는 결국 자유의 ‘생성’이라는 지향을 갖게 된다. 결과적으로 이와 같은 생성에 대한 열망은 한국현대철학의 관류하는 형이상학적 기류라고 이규성은 주장한다.¹¹⁵⁾

3. 이규성 한국현대철학사론의 객관화: 논쟁의 재구성

110) 이규성, 「경험과 생철학의 가능성」, 『인간·환경·미래』 제2호, 인제대학교 인간환경미래연구원, 2009, 1쪽.

111) 이규성, 「경험과 생철학의 가능성」, 『인간·환경·미래』 제2호, 인제대학교 인간환경미래연구원, 2009, 1쪽.

112) 이규성, 「한국 근대 생(生)철학의 조류와 구조」, 『시대와 철학』 제19권 4호, 한국철학사상연구회, 2008, 19쪽.

113) 이규성, 「한국 현대철학에서의 두 가지 ‘변증법’과 ‘사상의 혁명’: 신남철, 박종홍, 함석헌」, 『시대와 철학』 제20권 3호, 한국철학사상연구회, 2009, 317쪽.

114) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 32쪽.

115) ‘생동하는 기운’(최시형, 이돈화), ‘자유로운 기운의 자발적인 전개’(나철, 서일), ‘생생불식하는 양지’(박은식), ‘창조적 영혼인 씨알의 생기’(함석헌), ‘자기부정을 통해 전개되는 천명 원리’(박종홍), ‘모순을 변증법적으로 해결해가는 생의 충동’(신남철) 등이 이를 실증한다는 것이다. 이규성, 『한국현대철학사론-세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 36, 899쪽.

2012년 『한국현대철학사론』이 발간되자 학계의 관심은 매우 뜨거웠다. 한반도 근현대사의 엄혹한 과정 속에서 일종의 ‘공백상태’가 되어버린 한국현대철학을 본격적으로 소환했기 때문이었다. 21세기에 접어들면서 한국현대철학에 속하는 몇 명의 철학자들이 복원되고 중요한 연구영역으로 위치함으로써 전문적인 연구가 시도되었으나 한국현대철학 연구는 여전히 개별적이고 산발적인 상황이었다. 한편으로 위정척사·개화사상·애국계몽사상·동학 등 한반도 근현대의 시공간에서 발생한 여러 사상들이 적극적으로 평가되었지만, 다른 한편으로 분단과 전쟁, 독재와 민주화 등에 의한 자기검열과 사상적 편식구조로 인해 한국현대철학 연구가 온전한 단계에 진입하지 못했던 것도 분명한 사실이었다. 이런 상황 속에서 20세기 한반도가 직면한 역사적 현실의 철학적 성찰과 대응을 담고 있을 한국현대철학을 특정한 원리로부터 평가하고 체계화한 『한국현대철학사론』이 발표되었을 때 사람들의 관심은 당연했다. 책의 발간과 함께 학술적 의의를 평가하는 논문들이 제출되었으며 서평 역시 적지 않게 발표되었다. 더군다나 이 책은 『한국현대철학사론』이라는 이름처럼 방법론적 원리와 관점을 명확하게 담지함으로써 그 자체로 논쟁적이 되었다. 많은 논문들과 서평들은 조금씩 달랐지만 ‘철학사 방법론’의 집약되는 문제제기를 진행하면서 그 의의와 한계에 대한 평가를 시도했다.

1) 철학사 방법론의 과도한 기계적 적용 : 자의성의 확대와 현실성의 결여

『한국현대철학사론』으로 향하는 첫 번째 비판은 방법론 자체에 내포되어 있었던 일종의 양면성에서 기인하는 것이었다. ‘의지’와 ‘내외합일’이라는 방법론적 원리는 ‘독특하면서도 적극적인’ 철학사 원리라는 평가를 우선적으로 전제했지만 동시에 ‘과도하면서도 기계적인’ 적용이라는 비판을 받았다. 과도하면서도 기계적인 적용이라는 비판은 ① 철학사 방법론의 자의성, ② 철학사상을 구성하는 본질적 계기인 구체적인 현실성의 결여, ③ 사상사적 흐름(발전과 단절, 분열과 굴절 등) 누락 등의 세부적인 지적을 포함했다. 우선 ①의 비판과 연계되어 이규성 역시 『한국현대철학사론』의 집필과정에서도 이 비판을 미리 인지하고 있었다고 보인다. 그는 책의 시작부분에서 내면적인 형이상학적 통찰과 외적인 사회변형의 합일, 즉 내외합일이 어떻게 가능한가라는 질문을 책 집필과정에서 들었다고 말한다. 이에 대해 이규성은 응답을 망설일 수밖에 없었다고 고백하면서도, “생성철학의 입장에서 생명 원리에 대한 내적 성찰은 자신의 생기로운 소통적 연대성을 바탕으로 자연과학과 대화하고, 역사적 사회에 실천적으로 개입하려는 심적 충동”¹¹⁶⁾을 갖는다고 우회적으로 답변한다.

다음으로 ②와 ③에서 지적되는 구체적인 현실성의 결여와 사상사적 흐름의 누락은 사실상 방법론적 자의성으로부터 파생되어 나오는 결과라고 보는 게 타당하다. 그런데 기억해야 할 것은 사상과 현실의 변증법적 종합이 이규성 철학함의 출발점이기도 했다는 점이다. 즉 “세계관에 의식적·무의식적으로 스며들어 있는 사회사적 함의를 이해하고 비평하기 위해 지식 사회학적 방법에 유의”¹¹⁷⁾할 것이라는 초기 철학사 방법론 입안 때의 이규성의 다짐은 철학의

116) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 13-14쪽. 이 난점에 대한 이규성의 답변은 『한국현대철학사론』의 마지막 부분에서도 등장한다. 그에 의하면 ‘우리를 항상 불안하게 하는 존재라는 수수께끼가 철학함의 계기가 된다. ‘불안’은 내외합일적 의지를 추동시키는 근원적 출발점이다. 불안의 계기를 철학의 출발로서 본다는 점은 일견 하이데거 존재론을 연상시키지만 이규성은 이러한 하이데거 존재론과 자신의 생성학에 일정한 구분선을 둔다. 그럼에도 철학의 출발로서 불안이라는 실존적 계기를 설정하고 이로부터 내외합일적 의지를 근거짓는 방식을 볼 때 이규성은 쇼펜하우어와 하이데거로 이어지는 실존철학적 문제의식을 공유하고 있었다고 할 수 있다.

117) 이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001, 30쪽.

발생조건으로서 역사·사회적 배경에 대한 적극적 고려를 강조하는 방식으로 나타났다. 실제로 『한국현대철학사론』의 각 부는 ‘자유와 현실’, ‘현실과 창조’, ‘현실과 전망’ 등 ‘현실’이라는 주제어를 공통적으로 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 철학사 방법론의 과도하면서도 기계적인 적용이라는 비판 역시 나름의 타당성을 갖는다. 무엇보다 『한국현대철학사론』에서는 철학적 사유의 생성과 발전에 결정적으로 개입하면서 유기적인 연관성을 맺는 역사적 상황과 시대적 조건에 대한 선명하지 못한 인식 및 양자 영향관계의 누락이 종종 발견되기 때문이다.

이러한 이규성은 최수운의 ‘거듭남’의 경험에 따라 동학교도들에게 ‘새(新)’는 공통의 지향어로 자리매김했다고 주장한다. 『개벽』, 『신인간』 등 천도교 잡지에 ‘신종교’를 비롯한 ‘신세계’, ‘신인간’, ‘신여성’, ‘신생활’ 등의 새로움의 희구가 가득하다는 것이다.¹¹⁸⁾ 하지만 이와 같은 해석은 과도하다. 이 시기 이미 ‘신(新)’이라는 개념은 ‘구(舊)’라는 개념과 대쌍개념으로 식민지 조선에 널리 활용되고 있었으며 식민극복의 원인과 극복의 지향이 담긴 ‘시대적 언어’로서 널리 활용되고 있었기 때문이다. 기계적인 적용의 또 다른 사례는 신남철 부분에서도 확인된다. 이규성이 보기에 신남철의 ‘낭만적 인문주의 정신’은 그의 철학체계에서 ‘과학적 맑스주의 철학’보다 본질적으로 선행하는 계기이다.¹¹⁹⁾ 하지만 그 주장을 입증하기 위해 이규성이 인용하는 신남철의 「르네상스와 휴머니즘」은 1946년에 쓰여진 글이다. 해방정국과 좌우분열의 극심한 상황 속에서 새로운 혁명의 급박한 도래보다, 인간적 휴머니즘의 강조가 실천적으로나 전술적으로나 더 타당한 것이었음에도 불구하고 신남철 철학의 시공간적 배경을 고려하지 않고, 이 양자(‘낭만적 인문주의 정신’과 ‘과학적 맑스주의 철학’)의 공존을 ‘내외합일’을 최종목적으로 하는 ‘분열’적 심성으로 치환하는 방식은 이규성의 철학사 서술에서 무수히 목격되는 장면들이었다.

바로 이런 비판을 전제로 하면서 홍원식은 이규성에게 관점과 방법을 좀 더 바꿔볼 수 있지 않겠냐고 정중하게 묻는다. 지난 철학(사)를 읽을 때 ‘나’ 그리고 ‘오늘’에 두는 것도 가능하지만 ‘그들’ 그리고 ‘당시’에 두는 것도 필요하다는 것이다. 하지만 엄밀하게 볼 때 지난 철학을 해석하고 평가하는 데 있어서 ‘그때, 그곳, 그들’의 입장보다 ‘지금, 이곳, 우리’의 관계를 통한 접근이 훨씬 더 진리에 가깝다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 홍원식의 지적은 일정부분 타당한데, 자신이 제안한 방식에 따를 때 “그들이 직면했던 현실과 문제가 무엇이었으며, 그들 앞에 놓인 조건을 어찌했고, 그들은 자신의 조건과 현실 및 문제 앞에서 어떻게 그리고 어떠한 철학적 답을 내놓고 있는가를 살펴보는 것”¹²⁰⁾이 가능하기 때문이다. 홍원식의 지적은 이규성의 철학사 방법론에 이와 같은 내재적 해석의 불충분함이 상존한다는 비판이었다. 이와 동일한 문제제기는 이병수(시대적 연관성 결여)와 박홍식(사상사적 흐름 결여)으로부터도 비슷하게 지적된다.

이병수에 의하면 이규성의 철학사는 다른 무엇보다 사상사의 고유하고도 본질적인 성격을 누락시켰다는 점에서 한계를 갖는다. 어떠한 사상형태도 시대적 변화와 역사적 환경에서 생겨난 특정한 문제들에 영향을 받으며, 그러한 구체적인 현실과의 유기적 연관 속에서 사상의 변화를 이끌어간다. 이에 따라 사상사 연구는 “시대적 환경과 관련된 ‘객관적인 사회적 기초’와 사상가의 시대적 문제의식이라는 ‘주체적인 조건’의 상호연관성을 반드시 고려해야 한다.”¹²¹⁾

118) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2013, 60쪽 각주 21번.

119) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2013, 601-605쪽.

120) 홍원식, 「한국근대철학사, 그 관점과 방법을 생각하다」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 34쪽.

121) 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회.

하지만 이병수의 평가에 따르면 『한국현대철학사론』은 이 부분을 충분히 고려하지 못하는데, 이를테면 1920년대의 민족해방, 1940년대 새로운 독립국가 창출이라는 서로 다른 시대적 과제를 세심하고 구분하지 않고 있으며 그로인한 사상가들의 문제의식 및 사상적 변화에 주목하지 못한다는 것이다.¹²²⁾ 결과적으로 이병수는 이규성의 철학사에서 ‘철학사상과 시대연관성의 결여’가 발생하고 있음을 주장한다.

그러나 이병수의 비판은 이규성의 철학사 방법론의 입안 과정 전체를 조망할 때 충분히 반론이 가능한 지점이다. 이규성에 의하면 특정한 시대적 조건은 철학함의 필요조건인 것이다. 이것은 명시적으로 『한국현대철학사론』 집필 이전인 1990년대부터 유지되어 왔던 이규성의 고유하고 특징적인 철학관이었다. 이규성의 초기 사유에서 철학은 단적으로 “당시의 역사적 체험에 대한 일종의 사상적 반응”¹²³⁾으로 규정되었다. 이때 그러한 철학적 사유는 삶과 무관한 객관적 실재와 진리 탐구가 아닌, 시대적 모순에 대한 격렬한 감정을 집약적으로 반영하게 된다. 이규성이 특히나 한국현대철학자들에게 강하게 이끌렸던 지점도 바로 이러한 시대적 모순에 대한 주체의 감정(심정, 욕망 등) 때문이었다.

하지만 분명하게 이와 같은 이규성 철학함의 특징은 곧 다른 측면에서 한계를 낳는다. 『한국현대철학사론』에서는 한국근현대철학자들의 특정한 비극적 정조(情操)를 미리 전제하고 그들의 다양한 철학적 사유를 모두 이로부터 환원시켜 ‘때론 기계적으로’ 설명하고 있기 때문이다. 바로 여기서 이병수가 지적한 시대연관성의 결여가 발생한다. 한국근현대철학자들의 정조에 대한 이규성의 지나친 강조는 역사적 환경 및 시대적 조건이 철학적 사유와 맺는 유기적 연관성을 애매모호하게 만든다. 예컨대 특정 철학자들의 사상적 전환과 발전, 굴절과 변용 등에 대한 사상사적 추적이 이규성의 철학사에서는 거의 등장하지 않는다. 하지만 한국현대철학의 지평에 개입했던 식민지라는 현실조건은 당연히 단순한 사건으로서만 작동하지 않으며, 무수한 식민주의적 전략과 사상들이 주입 및 그에 대한 사상사적 저항과 분열을 낳았다. 그러한 변증법적 과정에 주목하지 못한 채 감정의 분열 및 합일과 같은 추상적 논리로서 한국현대철학을 분석하는 것은 기계적 해석을 넘어 오류에 가까울 수 있는 여지를 남기게 된다.

이와 같은 지적과 연관되는 비판이 바로 사상사적 흐름(발전, 변용, 굴절 등)의 누락이다. 박홍식은 『한국현대철학사론』이 한국현대철학의 주제적이고 내재적이었던 사상사적 흐름과 그 특징을 분석하는 것에는 다소 아쉬운 성취가 있었지 않았냐고 비판한다.¹²⁴⁾ 특히 박홍식은 『한국현대철학사론』이 “철학사 일반의 통시성·보편성과 함께 한국 ‘현대’라는 국시성과 ‘한국’ 철학이라는 특수성이 보다 선명하게 드러”¹²⁵⁾내야 함에도 불구하고 이 점을 소홀하게 다루고 있으며 그 해석을 독자에게 넘기고 있다고 비판한다. 하지만 『한국현대철학사론』에서는 그러한 계기들이 압축적이지만 분명하게 적시되어 있다. 제1부는 구한말과 외세의 등장에 대한 사상사적 반응이, 제2부는 일제강점기라는 시대적 조건에서 펼쳐지는 역동적인 사상적 분투들이, 제3부는 해방, 분단과 독재로 이어지는 급변하는 한국 현대사에서 대응했던 철학적 사유들이 등장하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 박홍식의 비판을 쉽게 거부할 수 없는 것은

2013, 74쪽

122) 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 75-83쪽.

123) 이규성, 「왕선산의 정치, 경제 사상」, 『시대와 철학』 제1호, 도서출판 까치, 1987.06, 169쪽.

124) 박홍식, 「한국현대철학사 연구 어떻게 할 것인가에 답하다」, 『개념과 소통』 제11호, 한림대학교 한림과학원, 2013, 178-179쪽.

125) 박홍식, 「한국현대철학사 연구 어떻게 할 것인가에 답하다」, 『개념과 소통』 제11호, 한림대학교 한림과학원, 2013, 177쪽.

이 책 전반에 걸쳐 ‘시대와 철학’의 변증법적 긴장관계가 예리하게 포착되지 못하고 있기 때문이다. 실제로 이규성 철학함의 집요함과는 괴리감이 들 정도로 구체적인 현실 정세는 이 책에서 거의 등장하지도, 고려되지도 않는다. 예를 들어 일제의 문화통치가 식민지 사상의 자유를 형식적으로 보장하는 동시에 그 이면에서는 식민주의적 담론장으로서의 포섭을 기획함으로써 많은 사상들이 그 예리함을 잃어버렸다거나, 만주사변과 중일전쟁이 사회주의와 같은 식민지 변혁이념의 변용과 굴절을 불러왔다는 인식은 찾을 수 없다.

2) 모순 내지 분열적 시선 : 객관적인 평가의 회피와 주관성으로의 함몰

그 결과 『한국현대철학사론』에선 쉽게 해소하기 힘든 모순적 내지 분열적 시선이 엿보인다. 우선 이병태는 『한국현대철학사론』이 그 자체로 적극적인 철학적 주장이자 입론이 되었다고 평가한다. 특히 독특한 생철학적 관점에서 구성된 『한국현대철학사론』이 서구 이성주의의 건설적 함의를 아우르며 그 너머의 사상적 지평을 적극적으로 열어주기 때문이라는 것이다.¹²⁶⁾ 하지만 동시에 이병태는 『한국현대철학사론』의 전통적 이학에 대한 비판적 기초가 적절했는지에 의문을 던진다. 이 책이 강조하는 내외합일의 통합적 경지는 주자학 너머로 확장할 경우 전통적 이학의 지평에서 결코 부재하지 않았다는 것이다. 그러나 이러한 지적은 오류에 가깝다. 이규성은 내외합일의 원리를 정주와 주자를 포함하는 중국철학의 핵심으로서 위치시키는 동시에 이러한 원리를 한국현대철학사 전체에 대입시키고 있기 때문이다.¹²⁷⁾ 오히려 이병태가 『한국현대철학사론』에 던지는 또 다른 비판이야말로 이규성에게는 쉽게 회피할 수 없는 지점이 된다. 이병태는 한국현대철학사에 등장하는 철학자들 평가에 담지된 일종의 분열적 시선을 지적한다. 전통적 이학의 토대가 취약하다는 이유로 어떤 이(신남철과 박치우)는 평가절하되고, 어떤 이(박종홍)는 평가절상된다는 것이다.¹²⁸⁾ 이병태의 비판은 합리적이고 타당하다. 그리고 이는 곧 위상복의 날카로운 비판과도 연결되는 지점이었다.

이규성의 한국현대철학 연구와 연관해서 유일한 논쟁은 위상복과의 논쟁이라고 할 수 있다. 물론 이것이 명시적인 논쟁의 형식으로 전개된 것은 아니나, 이 두 사람은 각각 자신의 책과 논문에서 상대방의 연구에 대한 ‘비판’을 분명하게 표시했다는 점에서 논쟁적 성격을 충분히 갖는 것이었다. 자신의 연구에서 다른 이들의 연구를 평가하는 의견제시를 좀처럼 드러내지 않았던 이규성은 『한국현대철학사론』에서 이례적으로 박치우를 복원하고자 하는 위상복의 방식이 ‘선악 이분법적인 관점’이라고 비판한다.¹²⁹⁾ 보수 사상가 그리고 맑스주의자들 사이의 이념적 편차를 간과했다고 하지만, 사실 그 비판의 핵심에는 박종홍과 박치우를 철저히 구분하는 위상복의 가치평가에 대한 이규성의 강한 거부감이 놓여 있었다. 실제로 이규성은 박종홍 철학이 조국근대화라는 언명이 마치 율법처럼 주제들에게 강요되자 “생의 의미가 박탈된 제로 시대”¹³⁰⁾에 빠지게 되었다고 비판하지만, 이규성 철학에서의 박종홍 평가는 지속적으로

126) 이병태, 「우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경」, 『시대와 철학』 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013, 261-262쪽.

127) 이규성에 의하면 인간은 ‘하나의 본체’를 망각하면서 세계와 관계를 맺는다. 이러한 존재방식은 ‘발산의 운동’인 것이다. 그런데 발산적 관계맺음은 진리를 망각한 집착적 관계이기에 다시금 근원으로 ‘수렴’하는 운동을 수행한다. 이규성은 바로 이와 같은 내적 수렴과 외적 발산의 종합이 “동아시아의 대승불교와 도교철학 및 송명리학이 추가했던 내외합일의 세계관”이었다고 주장한다. 이규성, 「한국 근대 생(生)철학의 조류와 구조」, 『시대와 철학』 제19권 4호, 한국철학사상연구회, 2008, 29쪽.

128) 이병태, 「우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경」, 『시대와 철학』 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013, 265쪽.

129) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 676쪽.

모호하게 진행되고 있었다. 2012년 『한국현대철학사론』의 박종홍 부분은 1998년 「열암의 사상과 생의 문제」에 기초하면서도 성리학과 연관된 우주론 부분을 좀 더 세밀하게 추가했으나 그 사상적 평가는 거의 비슷하게 등장할 뿐이다. 예를 들어 박종홍 철학에서 ‘사회정의 문제가 거의 부재하다’는 ‘젊은 후학들의 비판’¹³¹⁾을 소개하면서 “근대화가 실현될 때 일어날 수 있는 억압의 문제는 그의 시야에서 가려져 있었다”¹³²⁾고 언급하는 것으로 직접적인 비판을 우회한다. 역사적 현실의 소거가 발생했으며 그로부터 박종홍 철학의 약화가 시작되었다는 정도에 그칠 뿐이지, 독재권력과 결탁 및 철학의 수단화라는 비판은 결코 표현되지 않는다.

어찌됐건 위상복은 다음 해(2013년)에 쓴 논문을 통해 이규성의 비판을 강하게 반박한다. 자기가 지적했던 ‘선악 이분법’을 피하기 위해서인지 이규성은 보수사상가에 박종홍과 함석헌을, 맑스주의 사상가로 신남철과 박치우를 들어 한국현대철학사를 기술하고 있으며, 실상 그러한 구도는 박종홍을 변명하기 위한 방식으로 전개되고 있다는 것이다.¹³³⁾ 이러한 위상복의 지적은 분명한 설득력이 있었다. ‘친일’과 ‘독재’에는 너그러웠지만 반대로 ‘맑스주의’에는 가혹했던 철학계의 이데올로기적 적대성 또는 권력친화성에 대한 지적과 함께, 박종홍이 유신정권의 이데올로기 보급에 몰두했다는 점을 강렬하게 지적할 때¹³⁴⁾ 위상복의 주장은 더욱 설득력을 갖는다. 실제로도 이규성의 박종홍 서술은 ‘경성제대 철학과’라는 공통점을 훨씬 뛰어넘어 신남철과 박치우라는 보조제를 적극적으로 활용하면서 전개된다. 이를테면 『한국현대철학사론』의 신남철 부분에서 그에게는 유럽중심적 사고의 잔재가 남아 있는 것을 보이나 박종홍은 동서양 철학의 융합을 시도한 철학자라는 구분이 추가되고 있으며,¹³⁵⁾ 『한국현대철학사론』의 박치우 부분에서는 ‘박종홍’이라는 단어로 그 장을 시작하면서 박치우와 박종홍의 관계를 “현실을 변증법적으로 극복하고자 하는”¹³⁶⁾ 동일한 철학적 태도를 가지고 있었다고 강조하기 때문이다. 하지만 단적으로 신남철·박치우와 박종홍의 비교는 보다 엄밀하고 냉철한 분석을 요구하는 문제이다.

이규성의 철학관은 철학이 특정한 시대적 상황 속에서 주체의 체험으로 만들어지는 심정, 느낌, 의지, 상상, 열망에 의해 시작된다고 본다는 점을 가장 큰 특징으로 한다. 이규성이 즐겨 사용해 온 ‘심정철학’이라는 규정은 그러한 철학의 독특한 특성을 담아내기 위한 개념적 조어(造語)로 판단된다. 철학은 개인적 성향과 경험이 반영된 것임을 종종 주장했던 이규성은 다양한 철학체계 역시 인간의 본성과 연관시켜 설명한다. 인간의 이성적 사유와 그 사유의 집적이 철학을 형성하는 핵심적인 내용인 것은 분명하지만, 자신의 불완전한 존재성을 심정적으로 문제화하고 자유의 실현을 목적으로 하는 것, 또한 외부세계와 관계해서 세계의 다양한 본성을 이해하고 이를 변형해나가는 것도 인간의 본성이자 동시에 철학의 출발점이라는 인식을

130) 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998, 212쪽.

131) 김석수, 『한국현대 실천철학』, 돌베개, 2008, 114-144쪽

132) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2013, 484쪽.

133) 위상복, 「인문학 또는 철학의 ‘운명’과 그 ‘사명」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 99쪽 각주 9번.

134) 위상복, 「인문학 또는 철학의 ‘운명’과 그 ‘사명」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 99쪽. 위상복은 박종홍의 철학을 ‘냉전적인 반공주의적 이데올로기’로 평가하면서 철학적으로는 이해하기 어렵다고 지적한다. 위상복, 「인문학 또는 철학의 ‘운명’과 그 ‘사명」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 101쪽 각주 15번. 이규성과 위상복의 논쟁 및 이 논쟁과 관련되어 발생하는 양자의 또 다른 한계에 대해서는 박민철, 「박치우 ‘찾기’: 박치우 연구에서 발생하는 이해와 오해, 그리고 논쟁들」, 『시대와 철학』 제31권 1호, 한국철학사상연구회, 2020을 참고.

135) 이규성, 「한국현대 急進哲學에서의 ‘生の 感情’과 ‘轉換」, 『東洋哲學』 제34집, 한국동양철학회, 2010, 158쪽 그리고 168쪽.

136) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 675쪽.

가지고 있었다. 하지만 의지, 체험, 심정 등이 발현되는 ‘현실적인 계기’는 여전히 이규성의 인식 속에서는 누락된다.

이규성은 20세기 한국현대철학의 출발을 근대적 유럽문명의 허무성, 과학기술산업에 대한 맹목적 관심, 제1차 세계대전과 개조주의의 영향, 자본주의의 확장 등 다양한 세계사적 영향 아래 발생한 “세계의 불안”¹³⁷⁾에서 찾는다. 하지만 철학의 출발과 발전에 결정적으로 개입하는 구체적인 현실성은 꼼꼼하게 다루이지 않는다. 이를테면 함석헌의 자유 개념은 독재의 안티테제로서 만들어진 것이지만, 여전히 주관적 영역 속에서만 해석될 뿐이다. “사상가의 문체는 그의 기질이나 시대적 상황에 의해 영향 받기도 하지만, 그가 추구하는 사상의 성격과 이와 연관된 심적 태도에 의해서도 결정된다.”¹³⁸⁾는 주관주의적 인식은 이규성의 철학사를 강력하게 지배하는 자장이다. 문제는 그러한 주관적 동기가 너무 크게 강조되고 있으며 철학사 전체를 그러한 요소로서 배치한다는 점이다. 물론 철학은 역사적 현실이라는 객관적 동기, 현실의 고뇌와 기대라는 주관적 동기가 함께 작용하여 발동된 것이라고 말하고 있으나 언제나 주도권을 갖고 철학사 서술의 주된 방법론적 원리를 구성하는 실마리가 주관적 동기였음은 분명했다.

4. 한국현대철학사의 확장으로서 탈식민주의 철학사, 그리고 결론을 대신한 에필로그

‘철학은 시대적 현실의 이론적 반영과 실천적 재적용이다’는 명제는 그 태동부터 짙어진 철학의 의무이다. 철학사의 전체 과정은 바로 이 명제의 구체화 과정이었으며 이를 통해 다시금 철학함의 핵심원리가 마련되었다. 그것은 곧 철학이 ‘지금, 여기, 우리’들의 문제를 지금까지 다루왔고 앞으로도 다루야만 한다는 원칙이다. 이규성은 ‘의지’와 ‘내외합일’이라는 철학적 원리에 은폐되어 있었던 주관주의를 엄격하게 인식하지 못함으로써 이와 같은 원칙에 소홀했다고 할 수 있다. 특히 한국현대철학이 시대적 모순에 대한 사상적 분투라는 특징을 출발이자 목적, 방법이자 내용으로 가지고 있었다는 점에서 『한국현대철학사론』의 결정적인 한계는 분명해 보인다.

특히 이규성은 20세기 한반도에 개입했던 결정적 조건으로서 ‘제국주의적 세계자본주의’에 대한 저항을 한국현대철학의 근본적인 특징으로 말하고 있으나 이때 그러한 사상적 저항을 대체로 우주론적 측면에서만 설명하고 있어 그 구체성을 놓치고 있다. 거대하면서도 촘촘한 우주론적 원리의 대입이 극명할 정도로 대비되게, 『한국현대철학사론』에서 제국주의와 식민주의의 한반도 철학사의 개입이라는 경험을 놀랍게도 적극적으로 고려되지 않는다. 이규성은 원자적 개인을 설정하고 그들의 자유와 평등을 주장함으로써 봉건 귀족을 타도했으나 그러한 형식 논리적 자유를 부르주아에게만 부여하고 근로대중을 도외시켰다는 박치우의 자유주의 비판을 소개한다. 하지만 더 나아가 그러한 형식적 자유주의에도 도달하지 못한 당대 식민지 조선의 억압적 현실을 비판하고자 했던 박치우의 은밀한 의도를 해석하지 않는(못한)다.

『한국현대철학사론』에 이르러 이규성은 자신의 철학체계를 본격적으로 생성철학이라는 단어로 공식화하여 설명했다. 이규성에 의하면 생성은 철학의 고정된 고착성을 극복하고 변증법적으로 창조적 가능성을 지향하며 생명의 자발성을 획득하고자 하는 지평에서 있는 철학관이다. 그러한 변증법적 창조 운동은 동일성에 대립적 차이를 생산하되, 지양된 차이가 되어 중

137) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 24쪽.

138) 이규성, 「심정과 자유의 철학: 함석헌」, 『시대와 철학』 제17권 1호, 한국철학사상연구회, 2006, 248쪽.

합적 통일성으로 나아가는 운동이다.¹³⁹⁾ 이렇듯 이규성의 철학은 언제나 ‘합일’의 철학, ‘통일’의 철학이었다. 문제는 그의 철학체계에서 차이를 만들어내는 대립적 모순들이 적극적 의미를 상실한 채 단순히 합일, 통일의 계기로서 소멸해버린다는 점이다. 식민이라는 한반도의 결정적 모순 역시 이규성의 철학에서는 극복되어 소멸해버리는 단순한 철학적 계기에 머물 뿐이다. 『한국현대철학사론』에서 식민 모순을 둘러싼 사상적 분투와 좌절들이 객관적이고 냉엄하게 고찰되지 않는 것은 그러한 이유때문일지도 모른다.

이런 점들을 고려할 때 이규성의 한국현대철학사론에 대한 비판에는, 한반도 근현대사가 제국주의적 식민주의에 대한 지속적인 탈식민주의적 저항사로 요약될 수 있고 한반도의 현대철학사 역시 이러한 조건들로부터 해명될 수 있음이 도외시된다는 점을 추가할 수 있다. 식민주의가 식민화의 정당화 논리를 내면화하고, 식민의 언어와 사상을 말하게 하며, 식민권력이 내세우는 세계관과 질서를 받아들일 때 작동하는 것이라는 점에서 이는 결국 사상체계로서 집약된다. 실제로 식민지 조선의 식민권력은 제국의 논리를 지지하고, 정교하게 하며, 또 강화하는 사상 구조를 구축하기 위해 노력했다. 하지만 바로 이러한 (탈)식민주의적 특징을 하나의 경로로 한국현대철학사를 접근하는 연구는 아직까지 본격적으로 시도된 바 없다. 식민주의는 피식민주체를 식민지배의 정당성을 주장하는 여러 사상체계 속으로 우겨넣는다. 제국 일본은 식민의 세계관을 식민지 구석구석까지 퍼뜨림으로써 자발적 복종과 동의로 이어지는 사상적 헤게모니를 획득하고자 했다. 이규성 역시 “이 시대의 한국철학은 망국의 절망과 독립의 희망이라는 분열적 심정을 근본 정조(情操)”¹⁴⁰⁾로 가지고 있다고 지적했듯이 식민지 조선의 철학사상은 식민주의의 억압적 개입에 대한 ‘저항과 수궁’의 양상으로 나타났다. 따라서 한국현대철학의 독특한 지형은 ‘한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해’를 요청한다고 할 수 있다.

이러한 (탈)식민주의적 방법이 특히 한국현대철학 및 철학사에 대한 접근에서 유효할 수 있는 이유는 한반도를 포함한 동아시아 근현대의 복잡성과 역동성, 그리고 이에 기반하여 형성되는 철학사의 특수성 때문이다. 예컨대 유학 전통의 급격한 약화, 비체계적이고 불균형한 서구 이론의 수용과 유행, 변혁이념에 대한 적대성 등 한국현대철학의 왜곡된 특성은 철학 내부의 논리적 변화로만 설명될 수 있는 것이 아니다. 전통철학을 배제했던 식민통치의 사상적 전략, 제국 일본을 경유하는 서구 이론의 간접적 재수용 요구, 식민주의 철학사의 유포 등을 동시에 고려하지 않는다면, 당시 한국철학의 위상과 지평은 객관적으로 연구될 수 없다. 한반도는 “포스트식민적 시각으로 고려해 볼 만한 가장 흥미로운 나라 중 하나”¹⁴¹⁾라는 평가는 여전히 타당성을 갖는다. 구체적으로 탈식민주의적 한국현대철학사 서술의 기획은 곧 한국현대철학을 식민주의의 사상적 재현과정과 그에 대항했던 지적인 분투의 변증법적 과정으로 이해하는 것이다. 단적으로 이는 철학이 현실과의 연관선상에서 이뤄지는, 이른바 시대적 모순과 억압에 대한 적극적인 사유반응을 복원하기 위해서이다.

1990년대 중반 이후 한국철학계에서는 ‘20세기 한국철학’, ‘한국현대철학’으로 향하는 관심을 증가시켰다. 이 속에서 2000년대 이후 한국현대철학의 특징은 ‘오늘은 어제와 어떻게 달라야 하는가라는 현대성의 물음을 던지는 철학적 사유’¹⁴²⁾, ‘이전의 지성사적·철학적 전통을 강력하게 비판하고 새로운 대안을 모색하는 사유의 출현’¹⁴³⁾, ‘이땅의 역사와 문화에 바탕한 주

139) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 902-903쪽.

140) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 390쪽.

141) 로버트 J. C. 영 지음, 『아래로부터의 포스트식민주의』, 현암사, 2013, 9쪽.

142) 정대현, 『한국현대철학: 그 주체적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016, 18-23쪽.

143) 이병태, 「한국의 ‘철학’과 한국철학의 ‘현대’」, 한국철학사상연구회 지음, 『처음 읽는 한국현대철학: 동학에서 함석헌까지, 우리 철학의 정체성 찾기』, 동녘, 2015, 39쪽.

체적 고민과 분투가 응결된 20세기 한국철학자들의 철학적 문제의식¹⁴⁴⁾ 등으로 요약되기도 했다. 하지만 한국현대철학 연구에 필수적이라고 할 수 있는 방법론적 해명과 이론화는 여전히 제자리걸음이다. 이규성의 『한국현대철학사론』은 바로 이 학문적 경계에 놓여 있다고 할 수 있다. 한국현대철학에 대한 방법론적 원리와 실제 사례를 제시하면서 한국현대철학사 연구의 전면적 도약을 가능하게 한 기념비적 저작이라고 할 수 있지만, 동시에 결코 쉽게 덮고 넘어갈 수 없는 한계를 담고 있는 저작이기 때문이다.

이렇게 이규성의 한국현대철학사론에 대한 평가를 마무리하고 돌아올 때 이규성의 『한국현대철학사론』이 다시금 눈 앞에 등장한다. 단적으로 이규성의 글은 고통스럽다. 논리를 뛰어넘는 ‘비’논리, 은유와 함축은 물론이고 개념을 개념으로 설명하는 고유의 글쓰기, 당황스러울 정도로 펼쳐지는 논지와 소재 변화 등은 글을 읽는 독자들에게 해석의 고통을 선사하기 때문이다. 그럼에도 이규성의 글이 읽는 이로 하여금 인내를 자발적으로 수행하게 만들고 글에서의 이탈을 쉽게 맘 먹지 못하게 만드는 것은 글에서 느껴지는 고유한 ‘파토스’ 때문이다. 그것은 그가 철학의 목적이라고 말한 ‘해방과 자유에 대한 파토스’라고도 말할 수 있다. 말과 글로 표현하기 힘들지만 그의 글은 해방과 자유로 향하게 만드는 끈질긴 태도와 희망적 의지를 함유하고 있다. 이런 점에서 이규성의 글을 읽는 것은 필연적으로 해석자의 상상력을 강하게 요구하게 된다. 이규성의 말을 조금 빌려오자면, 오독이 ‘진리인식의 실패’가 아니라 차이와 생성을 통한 또 다른 ‘진리생성의 계기’가 될 수 있길 자신의 글을 통해 제시하고 있는 것처럼 보인다.

이규성의 철학사 서술은 또한 자유롭다. 그의 글은 아카데미즘 안에서 통용되고 장려되었던 기존 문법과 법칙을 떠나 종횡무진한다. 최시형(崔時亨)이 자신의 이름처럼 개벽의 시간을 “결정적인 형통(亨通)의 시간(時)으로 이해했다.”¹⁴⁵⁾는 구절은 말 그대로 자유로운 사유와 틀에 박히지 않은 생기로운 글쓰기의 전형을 보여준다. 그런데 그러한 자유로움은 단지 주제의 자유로움, 서술의 자유로움이 아니다. 『한국현대철학사론』의 결론부분은 ‘동서(東西)’의 철학적 지평을 과감하게 넘나들기도 하며, ‘고금(古今)’의 위대한 철학자들을 적극적으로 소환하고 과감하게 비판하면서 ‘도래할 철학’을 예견한다. 이렇게 볼 때 그의 자유로움은 깊고 넓은 철학적 사유의 무게감으로서만 비로소 도달가능한 자유로움이다. ‘도래하는 시대의 철학’, ‘도래할 철학’이라는 테제를 남긴 이후 이규성은 『의지와 소통으로서의 세계』(2016), 『중국현대철학사』(2020) 등으로 자신의 철학체계로서 ‘도래할 철학’의 가능성을 확인했다. 그의 철학적 사유의 무게감은 더욱 커져갔겠지만 이제 그의 사유를 경청할 순간은 더 이상 주어지지 못한다. “이 현대철학사 연구가 현대 사상을 이름들을 통해 전승할 뿐만 아니라 자각과 창조 의 계기로 작용할 수 있다면 저자로서 그보다 더한 보람과 기쁨은 없을 것이다.”¹⁴⁶⁾라는 『한국현대철학사론』의 마지막 언명처럼 이 책은 한국현대철학사를 새롭게 연구하고 서술하려는 이들을 위해 만든 출입문이었다. 그 출입문 너머의 지평은 여전히 회색지대에 가깝다. 한국현대철학사를 어떻게 발굴하고, 어떻게 연구하며, 어떻게 서술하고 평가할 것인지, 이규성의 표현대로 한다면 ‘도래할 철학’은 이제 온당히 우리의 몫이 되었다.

144) 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 51쪽.

145) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 894쪽.

146) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 931쪽.

참고문헌

- 김석수, 『한국현대 실천철학』, 돌베개, 2008.
- 로버트 J. C. 영 지음, 『아래로부터의 포스트식민주의』, 현암사, 2013.
- 박민철, 「박치우 ‘찾기’: 박치우 연구에서 발생하는 이해와 오해, 그리고 논쟁들」, 『시대와 철학』 제31권 1호, 한국철학사상연구회, 2020.
- 위상복, 「인문학 또는 철학의 ‘운명’과 그 ‘사명」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013.
- 이규성, 「왕선산의 정치, 경제 사상」, 『시대와 철학』 제1호, 도서출판 까치, 1987.
- 이규성, 「자본과 내재적 자주성」, 철학연구회 편, 『해방 50년의 한국 철학』, 철학과현실사, 1996.
- 이규성, 「생의 기술-우울과 명량의 세계-」, 『철학연구회』 제39집, 철학연구회, 1996.
- 이규성, 「열암의 사상과 생의 문제」, 열암기념사업회 엮음, 『현실과 창조』, 천지, 1998.
- 이규성, 「이성의 탄식」, 『철학과 현실』 통권 제37호, 철학과현실사, 1998.
- 이규성, 「程子에서의 知識과 直觀의 문제」, 『한국문화신학회논문집』 제3집, 한국문화신학회, 1999.
- 이규성, 『생성의 철학: 왕선산』, 이화여자대학교출판부, 2001.
- 이규성, 「崔時亨에서 ‘표현’과 시간」, 『韓國學論集』 제39집, 한양대학교 한국학연구소, 2005.
- 이규성, 「심정과 자유의 철학: 함석헌」, 『시대와 철학』 제17권 1호, 한국철학사상연구회, 2006.
- 이규성, 「한국 근대 생(生)철학의 조류와 구조」, 『시대와 철학』 제19권 4호, 한국철학사상연구회, 2008.
- 이규성, 「한국 현대철학에서의 두 가지 ‘변증법’과 ‘사상의 혁명’: 신남철, 박종홍, 함석헌」, 『시대와 철학』 제20권 3호, 한국철학사상연구회, 2009.
- 이규성, 「한국현대 急進哲學에서의 ‘生の 感情’과 ‘轉換」, 『東洋哲學』 제34집, 한국동양철학회, 2010.
- 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이규성, 『중국현대철학사론: 획득과 상실의 역사』, 이화여자대학교출판부, 2020.
- 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013.
- 이병태, 「한국의 ‘철학’과 한국철학의 ‘현대」, 한국철학사상연구회 지음, 『처음 읽는 한국현대 철학: 동학에서 함석헌까지, 우리 철학의 정체성 찾기』, 동녘, 2015.
- 이병태, 「우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경」, 『시대와 철학』 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013.
- 정대현, 『한국현대철학: 그 주체적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016.
- 홀리안 마리아스, 강유원 · 박수민 옮김, 『철학으로서의 철학사: 존재에 관한 인간 사유의 역사』, 유유, 2016.
- 홍원식, 「한국근대철학사, 그 관점과 방법을 생각하다」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013.