

【논문】

## 인간 개념의 혼란과 포스트휴머니즘 문제

백 중 현

【주제분류】 형이상학, 사회철학

【주요어】 인간, 유사인간, 휴머니즘, 포스트휴먼

【요약문】 인간은 영양능력과 생식능력이 있으며, 감각능력과 아울러 욕구능력, 자기운동능력을 가진다는 점에서 생명체이고, 게다가 사고능력을 갖추고 있을 뿐만 아니라 미적 쾌감을 느끼고 선악의 법칙을 세우는 능력을 가진다는 점에서 ‘이성적 동물’이며, 악을 배척하고 선을 실현하는 의지를 가진다는 점에서는 신성하기조차 한 존엄한 존재자, 곧 ‘인격’이라는 것이 인간에 대한 전통적인 개념이다. 여기서 인간 존엄성의 가장 강력한 근거는 인간의 자기 행위에 대한 책임능력이고, 이 책임능력은 인간 이성의 자율성에 기초한 것이다. 그리고 이 자율성의 본부로 ‘정신’이 상정되었다.

그런데 서양 근대 문명의 핵심적 요소는 시민사회와 과학기술이라 할 것이고, 시민사회의 토대인 민주주의와 과학기술의 기초인 자연과학은 근대인의 최고 성취라 할 것인데, 이들은 ‘정신’의 희생을 대가로 요구하는 것이다. 근대 정치사회에서 인간은 신체적 존재자로 행세하며, 현대의 ‘과학’과 자연과학주의는 인격의 모태인 인간의 자율성, 그리고 자유의지에 대해 부정적이다. 이러한 상황에서 현대 과학기술의 결과로 출현하는 유사인종(‘posthomo sapiens’)은 인간 위격(位格, humanism)의 근본을 뒤흔들고 있다.

인간이 자연물이라면, 자연물의 산출 또한 자연물인 만큼, 인간의 지능과 손을 거쳐 나온 인공지능도 온갖 인공적 조작도 실은 일종의 자연물이라 해야 할 것이다. 이쯤 되면 ‘인공적(人工的, artificial)’이라는 말이 적용될 대상은 없다. 자연 안에 있는 모든 것은 다 ‘자연적(自然的, natural)’인 것이니 말이다. 이로써 자연인과 인공인간의 본질적 구별도 사라진다. 바야흐로 근대 문명의 총아인 과학기

술의 진보의 결과로 도래하는 포스트휴먼 사회가 촉발하는 ‘인간’과 ‘인간적 삶’의 본질에 관한 새삼스러운 질문에 대해 답하는 것이 철학의 당면 과제이다.

## I. 전통적 인간 개념

### 1. 생명체로서 인간

인간(人間, ἄνθρωπος, homo, human, Mensch)에 대한 여러 가지 정의 가운데서도 가장 포괄적이고 가장 널리 통용되고 있는 것은 “이성을 가진 동물(ζῷον λόγον ἔχον)”<sup>1)</sup> 또는 “이성적 동물(animal rationale)”이라는 것일 것이다.

무릇 인간을 ‘이성적 동물’이라고 규정할 때 동물은 ‘짐승(獸, θηρίον, bestia)’이라기보다는 ‘생명체(ζῷον, animal, Lebewesen)’를 뜻하며, 그 ‘생명’(生命, ζωή, vita, Leben)의 원리는 보통 ‘영혼’(靈魂, 목숨, ψυχή, anima)이라고 일컬어진다.

또 ‘영혼’은 때로는 ‘정신(精神, mens, spiritus, Geist)’·‘마음(心, animus, mind)’과 같은 것으로도 이해되고, 때로는 이것들과 구별되어 사용되기도 한다.

‘정신(精神)’은 낱말 ‘精’[정]과 ‘神’[신]의 합성어로서 이를 구성하는 두 낱의 의미를 간직한 채 새 의미를 표현하기도 하고, 그 중 한 낱의 의미를 표출하여 쓰이기도 한다. ‘정(精)’은 고대 중국 문헌에서는 ‘곡식의 알맹이’, ‘순수함’, ‘정액(精液)’, ‘정세(精細)함’ 등을 뜻함과 함께 ‘만물 생성의 영기(靈氣)’를 뜻했다.<sup>2)</sup> ‘신(神)’은 오늘날은 거의 ‘하느님’과 동일한 말로 사용되고 있지만, 옛적에는 ‘천신(天神)’, ‘신령(神靈)’, ‘혼령(魂靈)’이라는 뜻과 함께 ‘의식(意識)’, ‘정신(精神)’이라는 뜻을 가진 말로 쓰였다.<sup>3)</sup> ‘정신(精神)’이라는 말 또한 이미 일찍부터 때로는 형해(形骸) 또는 신체와 구별

1) Aritoteles, *Politica*, 1253a 9/10 참조.

2) 『莊子』, 在宥: “吾欲取天地之精以佐五穀以養民人” 참조.

3) 『荀子』, 天論: “天職既立 天功既成 形具而神生” 참조.

되는 ‘정기(精氣)’의 뜻으로,<sup>4)</sup> 때로는 ‘의식(意識)’의 뜻으로<sup>5)</sup> 사용되었다.

그러나 예부터 사람들이 ‘정신’이나 ‘심(心)’이 신체[身]와 본체 상으로 구별된다고 보았는지는 분명하지 않다. 가령 ‘심(心)’만 하더라도 장기의 하나인 심장을 지칭하기도 하고, 사유기관이나 의지 주체를 지칭하기도 했지만,<sup>6)</sup> 이것은 기능상의 구별일 수도 있고, 흔히 ‘심신(心身)’으로 짝을 이뤄 사용되는 ‘신(身)’ 또한 때로는 ‘수신(修身)’에서 보듯이 ‘심(心)’까지를 포함하며, 또 때로는 ‘일신(一身)’이나 ‘자신(自身)’에서 보듯이 개인 자체를 지칭하기도 하니 말이다.

『구약성서』에는 ‘정신’이 자주 숨결, 바람 등을 뜻하는 히브리어 ‘루아흐(ruah)’로 등장한다. 예컨대, 입김(「시편」 33, 6), 숨[입김](「욥기」 19, 17), 생명숨결[바람](「예레미야」 10, 14) 또 선들바람(「창세기」 3, 8)과 폭풍[세찬 해풍](「출애굽기」 10, 19) 등은 같은 것을 지시한다고 보겠다. 이 모든 것이 생명을 만들어내는 힘들에 대한 고대적 표상들이다. 고대 오리엔탈의 야훼 신앙은 이 사념들을 창조 신앙과 결합하고, 그래서 신의 숨 내지 신의 입김으로서 “야훼의 숨결”(ruah jahve)이 모든 피조물의 생명의 생리적 효력이 된다. 인간과 동물의 세계는 동일한 생명력에 의해 존재하게 된 것이다.

4) 『呂氏春秋』, 盡數: “聖人察陰陽之宜 辨萬物之利 以便生 故精神安乎形 而年壽得長焉”; 王符, 『潛夫論』, 卜列: “夫人之所以爲人者 非以此八尺之身也 乃以其有精神也” 참조.

5) 『史記』, 太史公自序: “道家使人精神專一 動合無形 瞻慮萬物” 참조.

6) 중국 고전에서 ‘심(心)’은 대강 세 갈래의 의미를 갖는다.

① 심장(心臟):

“심장은 몸의 혈맥을 주관한다.(心主身之血脈)”(『黃帝內經』, 「素問」, 痿論).

② 사유기관(思惟器官):

“눈과 귀의 기관은 생각하지 못하여 사물에 가리워지니 사물과 사물이 교제하면 거기에 끌려갈 뿐이요, 마음의 기관은 생각할 수 있으니 생각하면 얻고 생각하지 못하면 얻지 못한다.(耳目之官 不思而蔽於物 物交物則引之而已矣 心之官則思 思則得之 不思則不得也)”(『孟子』, 告子上 15).

③ 형신(形神)의 자유로운 의지 주체:

“마음이란 형체[신체]의 군주이고 신명[정신]의 주인으로, 스스로 명령을 내리고 명령을 받지 않는다. 마음은 스스로 금지하고, 스스로 부리고, 스스로 빼앗고, 스스로 취하고, 스스로 행동하고, 스스로 중지하는 것이다.(心者形之君 而神明之主也 出令而無所受令 自禁也 自使也 自奪也 自取也 自行也 自止也)”(『荀子』, 解蔽 4).

“숨을 거두어들이시면 죽어서 먼지로 돌아가지만, 당신께서 입김을 불어 넣으시면 다시 소생하고 땅의 모습은 새로워집니다.”(『구약성서』, 「시편」 104, 30)

숨결은 생명의 숨(「창세기」 6, 17)이며, 모든 피조물의 생명 정신이 야훼에 의해 소환되면, 모든 피조물은 죽음에 든다.(「창세기」 6, 7 참조) 생명의 비밀은 숨 속에 들어 있다. 숨은 다름 아닌 ‘목숨’인 것이다. 야훼의 숨은 창조신의 절대적인 · 사람이 마음대로 할 수 없는 · 생명을 만드는 힘이다. 예언자시대에 야훼의 생명 숨결은 야훼의 말씀과 결합되고, 그래서 「시편」은 “야훼의 말씀으로 하늘이 펼쳐지고, 그의 입김으로 별들[모든 무리, 군대]이 돌아났다.”(「시편」, 33, 6)고 읊고 있다.

때때로 생명의 숨결은 ‘네페스(nefes)’라는 말로 표현되기도 한다.(「출애굽기」 23, 12) 그럼에도 ‘네페스(nefes)’는 ‘루아흐(ruah)’와 구별되는데, 그것은 ‘네페스’가 ‘루아흐’처럼 보편적으로 생명을 일으키는 힘이라기보다는 오히려 인간과 동물의 개별적인 구체적인 생명을 지시하기 때문이다. 그래서 ‘네페스’의 죽음에 대한 말은 있으나, ‘루아흐’의 죽음에 대한 이야기는 나오지 않는다.

‘정신’에 상응하는 고대 그리스인들의 표현 ‘프네우마(πνεῦμα)’ 또한 ‘호흡하다’(πνέω)에서 유래한 것이다. 그러니까 ‘프네우마’도 본래 ‘움직이는 공기’, ‘호흡된 공기’, ‘호흡’, ‘숨’ 정도를 의미한다 하겠다. 그렇다고 이 말이 ‘호흡작용’[숨을 쉰]을 뜻한 것은 아니고, 어디까지나 질료적 의미를 가졌던 것으로 보인다. 고대 그리스문화 초기부터 이 말은 의학과 철학에서 사용되었다. 우주와 인간의 생리 작용에서 공기와 ‘정신’은 중요한 기능을 하는 것으로 간주되었다. 살아 있는 숨은 피와 함께 혈관을 돌면서 생물학적 작용들의 근원을 이루는 것으로 여겨졌다. 정신의 중심부는 뇌에 위치하고 있으며, 거기서 인간의 전 신체 조직을 주재한다고 생각한 사람들도 있었고, 또 어떤 사람은 정신은 심장에 위치하며 거기서 피와 함께 전 신체를 관통한다고 보았다. 아리스토텔레스(Aristoteles, BC 384~322)도 이렇게 생각한 사람 중의 하나라 하겠다.

플라톤(Platon, BC427~347)은 물, 불, 공기, 흙과 같은 물질은 스스로

운동할 수 없는 것으로 보고, 어떤 것의 운동의 원인(αἴτιον)을 영혼에서 찾았다. 플라톤은 낱말의 원래 뜻이 숨·숨 거두기·목숨인 ‘영혼(ψυχή)’을 “스스로 운동하는 것”으로서 “운동의 원리/단초(ἀρχή)”<sup>7)</sup>라고 추상화하여 말한다.

『신약성서』에도 정신을 지칭하는 말로 그리스어 ‘프네우마’가 자주 사용되고 있다. ‘공기, 바람, 숨의 힘이 충전된 운동’ 짝을 뜻하는 이 말이 인간 정신을 지칭하는 말로 쓰이면서, 한편으로는 ‘생명의 힘’이라는 뜻의 ‘숨’(「마태오」 27, 50)이, 다른 한편으로는 지각·인식·감각이라는 뜻의 ‘생각’(「마르코」 2, 8)이라는 표현이 곳곳에 등장한다. 곳에 따라서는 ‘성령’을 일컬을 때에도 있고, 악령을 지시하는 데서도 쓰인다.

스토아철학에서 ‘정신(πνεῦμα)’은 포괄적인 의미를 가졌다. 정신은 한편으로는 개별 영혼의 실체이자 내적 신성(神性)의 실체이다.<sup>8)</sup> 다른 한편으로 정신은 만물을 관통하고 우주의 통일성과 우주 안에 함유되어 있는 개별 존재자들의 통일성을 보증한다. 우주는 커다란 유기체이고 살아 있는 것으로서, 그것의 부분들은 모두 서로 화합하고, 서로 영향을 주고받는다. 개개 영혼이 육체에게 그렇게 하듯이, 우주 유기체에게 내부로부터 혼을 넣어주는 것은 생명의 호흡인 신성(神性)이다. “그러니까, 세계가 신적인 정신(spiritus)과 연관을 이루고 있는 정신에 의해 통합돼 있지 않다면, 세계의 모든 부분들이 서로 화합하는 일이란 정말로 일어날 수 없을 터이다.”<sup>9)</sup> 만물은 신의 정신으로부터 생긴다. 그것은 우주의 질서 잡힌 실재를 자신으로부터 산출하는 창조적인 불이다.<sup>10)</sup> 그렇기에 우주의 생성은 개개 생물의 생성과 똑 같은 것으로 관찰된다. 우주는 나중에 펼쳐질 모든 성분들을 이미 자기 안에 가지고 있는 최초의 정자(精子)로부터 발생한다. 또 주기적인 세계 화재(火災)가 있어, 그로부터 우주가 발생했던 근원 종자(種子)로의 규칙적인 귀환이 있다. 똑 같은 방식으로 인간의 생의 표출들도 육체의 모든 부분들에 들어있는 영적 정신을 근거로 해서 설명된다. 그래서 감각적 인식이란

7) Platon, *Phaidros*, 245c.

8) “따뜻한 정신은 영혼이다.”(Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VII, 157)

9) Cicero, *De natura deorum*, II, 19.

10) Diogenes Laertios, VII, 156.

영적 정신에 지각된 대상의 모상(模像)의 인상(印象)으로 파악된다. 이 인상은 영혼의 중심부에서 육체의 주변으로, 또 주변으로부터 중심부로 흐르는 정신의 유동들에 의해 만들어진다. 이 정신의 유동들은 유기체의 움직임을 돌본다. 이 정신의 유동들이 영혼의 중심부에 의한 일정한 육체 운동들의 성립을 설명해 주고, 또한 다른 한편으로는 인상들이 외부로부터 중심부 안으로 받아들여지는 것을 설명해 준다.<sup>11)</sup> 스토아학파에서 정신은 일관되게 질료적인 원리로 간주되었고, 그러면서도 그것의 섬세성과 운동성이 매우 강조되었다. 인간에게 있어서 영적 정신은 사후에도 한 동안 개별성을 유지하고 있다가 이내 보편적 세계영혼 안에 받아들여진다. 이런 식으로 우주의 전개에 있어서와 마찬가지로 개별 영혼에서도 모든 것이 순환적 과정에 따라 진행된다. 그러니까 스토아 자연학자들은 인간을 포함하는 ‘물질주의적’ 우주생물학을 내놓았다고 볼 수 있다.

“건강한 정신은 건강한 신체 안에 있다.”<sup>12)</sup>는 명제는 역으로 신체가 건강하지 못하면 정신 또한 건강하지 못하다는 것을 함의하며, 이는 정신과 신체는 불가분리적임을 함축한다. 그러니까 여기서는 설령 신체가 건전하지 못해도 정신은 건전할 수 있다거나, 비록 육신은 부패해도 정신은 생생하다는 주장은 배제된다.

1세기 초의 종교·철학의 절충주의(syncretism) 학파는 정신에게 중요한 위치를 부여했다. ‘정신’이라는 말은 신의 세계에 대한 관여를 상징적으로 서술하는 데에 사용되었다. 그러니까 정신은 신의 세계 생기(生起)에 대한 직접적인 관여이다. 이 관점에서 중요한 것은 정신이 더 이상 질료적인 것으로 파악되지 않는다는 점이다. 그러나 그렇다고 해서 정신의 비물질적인 성격이 좀 더 자세하게 규정된 것은 아니었다.

영지(靈知)주의(gnosticism)자들에게서 ‘정신’은 여러 가지 의미로 사용되고 있다. 이 말은 자주, 혼돈적이면서도 조형적인 물질에 혼을 집어넣는 우주의 형식적 원리를 뜻한다. 또 어떤 사람들에게서는 이 말은 빛과 어둠 사이의, 그리고 우주의 상위 영역들 사이의 중간에 놓여 있는 우주 원리를

11) Diogenes Laertios, *VII*, 158 참조.

12) “mens sana in corpore sano.”(Juvenal, *Satires*, X. 356)

뜻한다. 또 어떤 때는 인간의 상위 부분을 의미한다.

신플라톤학과 철학에서 정신은 무엇보다도 비물질적인 것과 물질적인 것 사이의 중간자로서 간주된다. 정신이란 영혼을 둘러싸고 있으면서, 영혼의 육체와의 오염된 접촉을 방지하는 어떤 것을 뜻한다.<sup>13)</sup> 이것은 인식작용에서 분명하게 드러난다. 영혼은 물질적인 대상들과 직접적으로 접촉하지 않고, 사물들의 모상들을 영혼의 정신적 보자기에 싣는다. 인간과 신성(神性) 사이의 직접적인 접촉은 배제되어 있다. 예언과 황홀은 신적 정신을 매개로 일어나는 바, 신적 정신에 의해 영혼은 빛나고 정화되며, 그렇게 해서 인간은 보다 높은 인식에 이를 수 있고, 그의 자연적인 가능성들을 뛰어넘는 활동을 펼칠 수 있다.

당초에 그리스어 ‘프네우마’에 상응해서 쓰이던 라틴어 ‘스피리투스(spiritus)’는 1~2세기의 기독교 문헌에 자주 등장했고, 그 의미는 스토아 학파의 유물론적 정신론으로부터 큰 영향을 받고 있었으나, 점차 정신주의 색채를 드러냈다.

아우구스티누스(Augustinus, 354~430)는 정신(spiritus)을 무엇보다도 비물질적 실재, 곧 신이나 인간의 영혼을 지칭하는 말로 사용한다. 그때 정신적인 것은 적극적인 의미를 얻어, 단순하고 불가분해적인 것으로 생각되고 있다.<sup>14)</sup>

보통의 개념들이 그러하듯이, ‘정신’과 그 상관 개념들도 철학적 속고가 더해지면서 일상적 용법과는 차츰 멀어져 더욱 추상화한다. 이미 그런 생각의 일단이 없었던 것은 아니지만,<sup>15)</sup> 근대에 와서 데카르트(Descartes, 1596~1650)에 의해 정신(mens)·물체[신체](corpus) 이원론이 주창된 이래, 긴 논쟁을 거치면서 ‘정신(mens)’이란 ‘자기 고유의 운동력을 가진 것’으로 설정되고, ‘물체’란 뉴턴(Newton, 1642~1726)의 ‘제1 운동의 법칙[관성의

13) Plotinos, *Enneades*, II, 2, 2 참조.

14) Augustinus, *De natura et origine animae*, IV, 22~23; *De trinitate*, XV, 5, 7 참조.

15) “전적으로 정신으로 이루어진 생물(animal, quod totum ex mente constaret)”이 있다면, “그런 정신은 자연본성에 따르는 것은 아무것도 자신 안에 갖지 않을 것이다(ea mens nihil haberet in se, quod esset secundum naturam).”(Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 28) 참조.

법칙’에서 분명하게 규정된 바처럼 ‘오로지 외부의 힘에 의해서만, 그러니까 기계적으로만 운동하는 것’이라는 개념을 얻었다. 이러한 물체[신체]와 결합하여 통일체를 이루고 있는 정신을 ‘영혼’이라 일컫기도 한다. 그러니까 이 경우 영혼은 물체[신체]성과 정신성을 동시에 갖고서 한편으로는 수동적(passiv)이고 수용적(rezeptiv)으로 작동하며 다른 한편으로는 능동적(aktiv)이고 자발적(spontan)으로 활동하는데, 이러한 영혼(anima)을 마음(animus)이라 일컫는다. 그러므로 이런 경우에는 사실상 ‘영혼’과 ‘마음’은 교환가능한 말이다. 그런데 때로 영혼은 “물질 안에서의 생명의 원리(Principium des Lebens)”<sup>16)</sup>를 지칭하고, 이럴 경우 영혼(anima)은 사물의 “생명성(Animalität)”을 일컫기도 하므로, 그런 한에서 ‘영혼’과 ‘마음’은 구별하여 쓰인다. 그래서 ‘영혼 불멸’, ‘영혼은 불사적이다.’는 표현은 써도 ‘마음 불멸’, ‘마음은 불사적이다.’ 등의 표현은 쓰지 않는다. 그러니까 수동적[감수적]인 한편 능동적[자발적]인 활동체라는 점에서는 ‘영혼’과 ‘마음’은 한가지이나 ‘영혼’은 생명성이라는 내포를 더 갖는 개념이라 하겠다.

이러한 의미 변천의 과정을 거치면서 개념이 형성된 ‘영혼’이란 생명의 원리로서 스스로 운동하는 역량을 말하며, 그 운동은 자기발전 내지 자기보존을 위한 것으로 이해된다. 생명체는 영혼이 이러한 운동을 하는 동안은 ‘살아 있다’ 하고, 더 이상 운동이 없으면 ‘죽었다’고 말해진다. 그러니까 넓은 의미에서는 성장력(anima vegetativa)를 가지고 있는 식물도 생명체에 포함된다.<sup>17)</sup> 그러나 ‘살아 있음’의 생생한 징표가 ‘감각하고 지각할 수 있음’(anima sensitiva)으로 이해됨<sup>18)</sup>과 동시에, 생명이 “존재자의, 욕구능력의 법칙에 따라 행위하는 능력”<sup>19)</sup>으로 규정되고, 욕구능력이 “자기의 표상들을 통해 이 표상들의 현실성의 원인이 되는 그런 것의 능력”<sup>20)</sup>으로 정의된다면, 생명체란 자기 욕구 실현을 위해 능동적으로 운동하는 생물, 즉 동물만을 지칭하기도 한다. 비근한 사례는 어원적으로 ‘생명체/생물’을 뜻하

16) 칸트, 『순수이성비판』[KrV], A345=B403.

17) Platon, *Timaios*, 77a 이하 참조.

18) 『孟子集註』, 告子章句上 3: “生 指人物之所以知覺運動者而言” 참조.

19) Kant, 『실천이성비판』[KpV], A16=V9.

20) Kant, *KpV*, A16=V9.



는 라틴어 ‘animal’이나 독일어 ‘Lebewesen’이 흔히 ‘동물’을 지칭하는 데서도 볼 수 있다.

## 2. 이성적 동물로서 인간

그러나 이러한 동물 가운데는 말(λόγος)하고 셈(ratio)할 줄 아는 것과 그리 할 줄 모르는 것이 있으니, 전자를 인간이라고, 후자를 ‘여타 동물들(τὰ ἄλλα ζῷα)’ 또는 ‘비이성적 동물들(ἄλογα ζῷα)’이라고 부르기도 한다. 그러니까 인간이 이성적 동물이라는 것은 감각하고 지각할 줄 알며, 자기 욕구 실현을 위해 능동적으로 활동한다는 유적(동물적) 성질에 더하여, 말을 할 줄 알고, 셈을 할 줄 안다(anima rationalis)는 종적(인간적) 특성을 가지고 있음을 지시한다. 인간의 여타 동물과의 이러한 차이[種差]를 두고서, 동물을 다시금 ‘짐승 동물(animal brutum)’과 ‘이성 동물(animal rationale)’로 구별하기도 한다.

인간이 말을 한다는 것은 그것을 통해 보고 느낀 것을 논리적으로 개념화한다, 사고한다는 뜻과 함께 선과 악을 식별하고 이것들을 서로 견주어서 그에 대해 의견을 세우고, 자기 의견을 가지고서 남과 이야기를 나눌 수 있다, 곧 의사소통할 수 있다는 것을 뜻한다. 그래서 ‘말다운 말’ 또는 ‘말 같지 않은 말’은 논리적 척도에서뿐만 아니라 윤리적 척도에 의해서도 구분된다. 그런데 이 말하기에는 으레 말하는 ‘나’가 있으니, ‘너’에 대해서 ‘나’를 세우고, 선악을 분별하여 그것에 대해 나의 생각을 말하는 이 ‘나’로 인해 이성적인 인간은 이제 ‘인격’이 된다.

“인간이 자기의 표상 안에 ‘나’를 가질 수 있다는 사실은 그를 지상의 여타의 모든 생물들 위로 무한히 높이 세운다. 그로 인해 인간은 하나의 **인격**이며, 그에게 닥치는 모든 변화에도 불구하고 의식의 통일성에 의해 하나의 동일한 인격이다. 다시 말해 인간은 사람들이 임의대로 처분할 수 있는, 이성 없는 동물들과 같은 그러한, **물건들**과는 지위와 존엄성에서 전적으로 구별되는 존재자이다.”<sup>21)</sup>

21) Kant, 『실용적 관점에서의 인간학』[Anth], AB3=VII127.

인간이 ‘나’로 나타나는 인격이라 함은 인간은 한낱 물건이 아니며 ‘아무나’가 아니라는 것, 그러니까 한 인간은 다른 인간으로 대체될 수 없는 독자적이고 고유하다는 것을 의미한다. 그러나 인간이 ‘나’를 말하는 이 인격성으로 인해, 인간은 스스로 ‘나’를 바라보는, 그러니까 내가 나를 돌아보는, 말하자면 내가 ‘나’를 대상화하는 일 또한 일어나며, 이로써 ‘나’는 ‘나’와 분열하여, 나를 타자화하고, 소외(Entfremdung) 시키기도 한다. 그러한 ‘나’와 ‘나’의 관계에서 인간은 자신의 선의 이념에 따라 자기에게 스스로 의무를 부여하되, 또한 스스로 부여한 의무를 위반하기도 한다. 그래서 때로 나는 나로부터 칭찬받기도 하고 때로 책망받기도 한다.

동물로서 인간은 동물적인 경향성에 따라 움직이는 한편, 그것이 선의 이념에 어긋나는 듯싶으면 인간으로서 인간이 그에 제동을 걸기도 한다. 동물이 ‘물성(物性)’과 ‘육성(肉性)’을 본질로 갖는 한, 그것은 ‘물질에 대한 욕욕’이다. “한 존재자가 자기의 표상들에 따라서 행위하는 능력”<sup>22)</sup>으로서의 생명이 행위를 위한 그 규정근거를 자신 안에 가질 때, 그러한 “임의대로 행동하는 능력”<sup>23)</sup>을 ‘욕구 능력’이라 한다. 그런데 이때 그 행동의 준거가 되는 임의적 표상들에 따라 행위의 목적을 세우는 생명체는 ‘주체’ 곧 ‘자기’라고 하고, 그러한 임의가 자기의 이성 안에 있는 한에서, 그러한 욕구능력은 ‘의지(Wille)’라고 일컬어진다. 이러한 개념들을 적용해서 말하면, 인간은 동물적 경향성을 갖되 또한 동시에 이성적 의사(Willkür)를 갖는 주체적이고 의지적인 존재자이다.

인간의 역사를 인간적 활동의 족적으로 볼 때, 그것은 다름 아닌 주체적이고 의지적인 ‘인간’의 역사이다. 동물들도 생명의 공간에서 잇따라 새끼를 낳고 번식해가면서 생명의 궤적을 남기지만 그것을 ‘역사’라고 할 수 없는 것은, 동물들의 활동은 의지적이고 주체적이라 볼 수 없기 때문이다. 역사는 의도 또는 목적 실현의 성과로 이루어지는 것이며, 스스로 목적을 세우고 그를 실현해나가는 의지를 바탕으로 두는 것이다. 그러므로 역사는 자기 의사대로 목적을 세우는 이성, 곧 자발적 이성과 나아가서 그에 의해 수립

22) Kant, 『윤리형이상학 — 법이론의 형이상학적 기초원리』[*MS, RL*], AB1=VI121.

23) Kant, *MS, RL*, AB5=VI213.

된 목적을 실현해내는 힘 즉 자유로운 의지의 주체적 활동결과이다.

### 3. 자유로운 행위 주체로서 인간

#### 1) 동일성 원리로서 인격

자연 안에 고정불변적인 것은 없다. 이 관찰 명제가 참이라면, 자연 안에서 살고 있는 인간 역시 고정불변적일 수 없다. 이러한 마당에서 ‘자유로운 의지의 주체’라는 개념에 앞서, 도대체 ‘인간’이라는 일반 명사가 가능한가?

임대인 갑과 임차인 을이 A라는 가옥을 2년 기한으로 임대차 계약을 맺은 경우, 그 계약은 기한 도래와 함께 을이 갑에게 A를 반환할 것을 내용으로 갖는다. 이러한 계약은 그러니까 적어도 두 가지를 당연한 것으로 전제한다. 하나는, 계약당사자들의 책임의식과 의무수행능력이고, 또 하나는 임대인과 임차인 그리고 임대차 가옥의 불변성이다.

그런데 사실로 계약이 유효한 생활세계는 자연 안에 있고, 자연 안에서는 그 2년 사이에 갑도 변하고, 을도 변하고, 심지어 A라고 동일하게 지칭되는 가옥 또한 제아무리 조심스럽게 사용한다 해도 미세하게나마 변화하지 않을 수 없다. 그러니까 임대차 계약을 맺을 당시의 임대인과 임차인과 자연적 속성이 동일한 자도, 임대 물건인 동일한 가옥 A도 계약종료 시점에는 더 이상 자연 안에 없는 것이다. 이러한 상황에서 도대체 누가 누구에게 무엇을 반환한다는 말인가? 이와 같은 계약의 효력은 2년 사이의 자연적 속성들의 변화, 그러니까 상이성에도 불구하고 갑과 을과 A가 동일성을 갖는다는 것을 전제로 해서만 있을 수 있는 것이다. 그렇다면 그 동일성은 어디서 성립하는가? 인간을 한낱 신체적 존재자로, 가옥을 한낱 물체적 존재자만 본다면 이러한 계약행위는 인간 사회에서 일어날 수 없다. 그러니까 인간은 적어도 암암리에 인간을, 그리고 물건을 한낱 물리적 존재자로만 보지 않고 있는 것이다. 그러니까 우리는 이 지점에서 세상의 사물들의 변화 중에도 ‘불변적인’ 어떤 것을 상정하고 있는 것이다.

그래서 누가 “인간은 변화할 수 있고 또 변화하는 동안만 인간이다. 끊임 없이 스스로를 만들어가는 존재인 동안에만 인간이다. 인간은 움직이는 자

이며 스스로를 완성해가는 자이다.”<sup>24)</sup>고 말함에 충분히 공감한다 해도, 우리가 ‘인간’을 보편 명사로 받아들이는 한 불변적인 것을 인간에게서 보고 있는 것이다.

### 2) 책임질 수 있는 자로서 인격

그리고 이러한 계약행위가 여타 동물들의 세계에서는 볼 수 없으며, 인간생활에서는 하나의 일상사인 것은, 인간은 이러한 계약의 주체가 될 수 있다는 것, 다시 말해 자발적으로 계약을 맺고, 계약을 준수할 수 있는 능력, 즉 책임능력을 가지고 있기 때문이다.

계약을 준수함이 단지 계약을 불이행할 때 발생할 손해를 피하기 위한 것이라면 그것은 한낱 법률적 행위이지만, 만약 계약 이행은 계약 체결 당사자의 당연한 의무이기 때문에 준수해야 하는 것이라는 이유에서 계약을 준수한다면 그것은 동시에 도덕적 행위이다.

도덕적 행위는 어떤 조건 아래서도 자기의 의무를 그것이 의무라는 오로지 그 이유에서 준수함에 있다. 그런데 이러한 의무 준수는 인간이 자연적 사회적 환경에서 자유롭다는, 다시 말해 인간은 하는 것이 마땅한 일은 행할 능력이 있고, 또한 감성적 이해관심을 떠나 행위할 수 있다는 전제 아래에서야 기대할 수 있는 것이다. 그러니까 인간이 자유로운 행위 주체라는 것이 받아들여질 때에만 도덕적 의무 준수를 인간에게 기대할 수 있는 것이다.

### 3) 자율성, 따라서 존엄성을 갖는 인간

인간은 동물적 경향성에 의해 자주 도덕법칙에 어긋나게 행동하도록 촉발되지만, 자유의 힘에 의해 이러한 경향성을 멀리하거나 물리칠 수 있다고 보아진다. 그러한 행위가 인격체인 인간의 의무이다.

인간에서 자유란 자율로서, 그것은 곧 자기가 정한 법칙에 복종함이다. “의지의 법칙에 대한 자유로운 복종의 의식은, 모든 경향성들에게, 오직 자신의 이성에 의해 가해지는, 불가피한 강제와 결합돼 있는 것으로서, 무릇

24) Ernst Peter Fischer, *Die Bildung des Menschen*, Berlin 2004: 박규호 역, 『인간』, 들녘, 2005, 10면 이하.

법칙에 대한 존경이다.”<sup>25)</sup> 이 도덕 “법칙에 따르는, 일체의 규정 근거에서 경향성을 배제하는, 객관적으로 실천적인 행위를 일컬어 의무”<sup>26)</sup>라 한다. 그렇기 때문에 의무는 개념상 ‘실천적 강제’를 포함한다. 즉 싫어도 행위하도록 시킨다. 자연적 존재자로서의 인간이 선(善) 아닌 다른 것을 욕구하기 때문에, 바로 그 때문에 그는 선을 행해야만 한다. 자기 마음이 자연히 그렇게 내켜서 하는 행위라면 그것을 우리는 당위라고 하지 않는다. 당위는 강요된 행위를 말함이고 그런 뜻에서 필연적이되, 그러나 이 강제는 밖으로부터의 것이 아니라, 자신에 대한 자신의 강제 즉 “자기 강제” 내지 “내적 강요”이다. 그렇기 때문에 도덕은 밖으로부터 강제된 규칙 즉 자연법칙이 아니라, 자신으로부터의 즉 자유로운 자기 강제의 규칙, 이를테면 자율(自律)이다. 이 자율의 힘에 인격성은 기반한다.

스스로 행위의 준칙을 세우고, 그것을 보편적 법칙처럼 준수하려는 인간의 의지와 자기 법칙수립적인 인간의 자율성이야말로 인간의 도덕성의 원천이고 “존엄성의 근거”<sup>27)</sup>이다.

‘존엄성’은 일체의 가격을 뛰어넘는 가치이다. 가격을 갖는 것은 비교할 수가 있고, 그리하여 어떤 것이 일단 가격을 갖게 되면 그것은 교환이 가능하게 되거나, 주고받고 할 수 있는 것, 교환할 수 있는 것을 일컬어 ‘물건’이라 칭한다. 인간이 ‘이성적’ 동물이라 하더라도 그 ‘이성’이 수단인 것이라면, 인간은 그 ‘이성’의 역량 정도에 따라 가격이 매겨지고, 그리고 나면 그 가격에 따라 시장에서 거래가 되고, 결국 일종의 ‘물건’이 된다. 그러나 인간은 인격적인 한에서 그 자체로 가치 있는 것, 곧 목적적인 존재자로서, 결코 무엇과도 교환될 수 없고 대체될 수 없으며, 바로 그런 의미에서 존엄성을 갖는다.

인간의 존엄성의 근거는 인간의 이성성, 자율성, 도덕성이다. 그러나 이는 현재적으로 이성적이고, 자율적이고, 도덕적인 사람만이 존엄함을 말하는 것이 아니라, 도덕적이고자 애쓰는 사람들 안에 이미 존엄성이 있음을

25) Kant, *KpV*, A142 이하=V80.

26) Kant, *KpV*, A143=V80.

27) Kant, 『윤리형이상학 정초』[*GMS*], B79=IV436.

말하는 것이다. 그것은 유(類)로서의 인간이 존엄함을 말한다. 유로서의 인간이 존엄성의 권리를 갖는 한, 각자 “이성역량을 품수한 동물(理性的인 수 있는 動物: animal rationabile)인 인간은 자기 자신을 이성적 동물(理性的 動物: animal rationale)로 만들 수 있다.”<sup>28)</sup> 그리고 그러한 가능성 위에서 개개로서의 인간은 존엄성을 얻어야 할 의무를 갖는다. 개개 인간의 존엄성은 당위적인 것이고, 인간성의 현실화 원리(entelekeia)이다.

## II. ‘현대’ 자연과학과 ‘인간’ 개념의 혼란

인간에 대한 전통적인 개념에서 인간 존엄성의 가장 강력한 근거는 인간의 자기 행위에 대한 책임능력이고, 이 책임능력은 인간 이성의 자율성에 기초한 것이다. 그리고 이 자율성의 본부로 ‘정신’이 상정되었다.

그런데 이런 생각은 서양 근대 문명의 형성과 함께 그 기력이 희미해져 가고 있다. 서양 근대 문명의 핵심적 요소는 시민사회와 과학기술이라 할 것이고, 시민사회의 토대인 민주주의와 과학기술의 기초인 자연과학은 근대인의 최고 성취라 할 것인데, 이 둘은 ‘정신’의 희생을 대가로 요구하는 것이기 때문이다.

서양의 근대는 기실 정신과 신체의 분열로 시작되어 신체의 점진적 우위로 진전되어갔다. 사람들이 데카르트의 정신-물체 이원론에 귀 기울였던 것은 그에 의해 인간의 인간다움의 배경인 윤리세계를 새로이 등장하는 자연과학의 물리세계로부터 분리 보존할 수 있겠다고 생각했기 때문이다.

그러나 근대 문화와 함께 ‘정신’은 두 방면에서 협공을 받았다. 한편으로는 정치사회에서 다른 한편으로는 자연과학에서.

민주주의는 주권재민의 이념에서 출발하며, 주권재민은 투표권으로 표상된다. 그런데 투표권은 ‘1인 1표’로 실현되며, 이때 ‘1인’은 ‘하나의 몸’을 단위로 한다. 사람은 누구나 본래적으로 자유롭다고 선언하면서 주장한 첫 번째 자유의 권리가 ‘신체의 자유’이다. 민주주의의 기저를 이루고 있는

28) Kant, *Anth*, A315=B313=VII321.

것은 신체적 존재자로서 인간인 것이다. 민주주의에서 인간은 ‘정신’적 존재자라기보다는 ‘신체’적 존재자이다.

그러나 이는 인간이 인간인 것은 신체적 존재자로서가 아니라 ‘인격’적 존재자로서라는 생각과 상충된다. 그런데 이런 상충에서 자연과학은 민주주의 기조의 편에 선다. 자연과학이 이해하는 자연 세계의 사물들과 사건들은 모조리 인과관계 가운데 있으며, 그러니까 자연 안에 자유로운 존재자란 있을 수 없다. 인간도 자연물들의 인과관계 속에 있는 하나의 물체일 따름이다. 자연과학의 관점에서 인간은 신체(Leib)이고, 신체는 물체(Körper) 이상의 것이 아니다. 이제, 물체의 운동에 무슨 책임을 물을 수 있겠는가? 인간은 더 이상 행위의 주체, 인격으로 간주될 수가 없게 된다.

현대의 ‘과학’과 자연과학주의는 인격의 모태인 인간의 자율성, 그리고 자유의지에 대해 부정적이다. 물리학주의이든 생물학주의이든 같은 결론에 이른다. 자연 안에 있는 모든 존재자의 운동은 물리적 법칙에 따른다는 물리학주의와, 인간의 행위는 뇌 운동의 외현인데 뇌의 운동은 무질서하다는 생물학주의는 인간의 자유의지론에 깊은 회의를 표명한다. 물리학주의자들은 물리적 세계의 결정론적 법칙성을 상정하고 자유의지의 문제를 곧 “자연의 기계적 필연성과 인간의 ‘자유의지’가 양립할 수 있는가?”라는 물음의 형식으로 제기하며, 생물학주의자들은 생명체의 분자들은 질서정연한, 계산 가능한 궤적에 따라 운동하지 않고, 오히려 매우 변화무쌍하거나, 인간의 활동은 다름 아닌 그와 같은 유의 뇌 운동에 의한 것인데, 그러한 뇌의 운동에 자유의지가 어떻게 법칙적 동기가 될 수 있겠는가 하고 의문을 제기한다.

여기서 인간의 자유의지가 또는 자유에 의한 법칙이 물리학적 세계의 법칙과 충돌한다고 보는 것이나, 생물학적 세계의 무질서와 충돌한다고 보는 것은 다 같이 자연세계와 자유의지가 양립하기 어렵다고 보는 것이다.

이러한 ‘현대’ 과학의 영향을 받아 다수의 사람들은 자연세계는 물리적 법칙의 지배 아래에 있는데, 인간은 자연세계 안에서 살고 있기 때문에, 인간의 모든 행동 그리고 이른바 의식, 의지라는 것도 물리적 법칙에 예속되지 않을 수 없다고 믿는다. 이러한 믿음은 결정론이라 일컬어지거니와, 결

정론에 따르면, 인간의 모든 인지, 의사결정, 행동이 선행 사건들에 의해 결정되는 것이며, 이를 뒤집어 말하면 인간의 모든 행동과 인간사는 미리 정해져 있는 것이고, 현재의 인간의 상태를 토대로 연쇄 고리를 거슬러 올라감으로써 과거의 모든 일을 알 수 있고, 또한 미래에 발생할 모든 인간사도 모조리 알 수도 있다는 것이다. 그러니 이런 결정론이 사태에 맞고, 사태를 밝혀낼 만큼 장차 자연과학이 발달한다면 더 이상 역사학이나 사회과학의 대상은 없게 될 것이다. 아니, 인간에 관한 모든 탐구는 자연과학으로 수렴될 것이다.

이에 자연과학주의에 경도된 어떤 이들은 이러한 결정론을 뇌과학에 끌어 들여 인간의 의식과 행위를 다음처럼 설명하고자 한다:

“(1) 뇌는 정신을 만들며 뇌는 물리적 개체이다. (2) 물리적 세계는 결정되어 있다. 따라서 뇌 역시 결정되어 있다. (3) 뇌가 결정되어 있고 뇌가 정신의 필요조건이자 충분조건이라면 정신에서 나온 사고 역시 결정되어 있다고 믿어야 한다. (4) 그러므로 자유의지는 환상이며 우리가 각자의 행동에 개인적 책임이 있다는 자유의지의 개념은 수정되어야 한다. 다르게 말하면 ‘자유’라는 개념은 의미가 없다. 자유의지라는 개념은 뇌가 작용하는 방식에 관한 이 모든 지식을 알기 전에 나타난 것이므로 이제 우리는 자유의지라는 개념을 버려야 한다.”<sup>29)</sup>

그런데 이러한 논변에서 과연 (1)이 사실명제인지는 자연과학자들 사이에서도 여전히 검토사안이며, 설령 이런 추론에서 (1)을 받아들인다 해도 (2)는 불확실하고, (3)은 상당히 회의적이다. 그러므로 이를 근거로 (4)를 주장한다는 것은 무리이다.

물리세계를 구성하는 인자인 양자들이 보편적인 운동법칙을 따르지 않는다는 이른바 ‘불확정성 원리’가 (2)를 불확실한 것으로, (3)에 대해서 회의하게 만드는 것은 아니다. 불확정성도 어디까지나 물리세계 내의 현상을 표현하고 있는 것으로, 경우에 따라서는 인간의 물리적 측정의 한계를 뜻하

29) Michael S. Gazzaniga, *Who's in Charge — Free Will and the Science of the Brain*(2011): 박인균 역, 『뇌로부터의 자유 — 무엇이 우리의 생각, 감정, 행동을 조종하는가?』, 추수밭, 2012, 197/8면.



는 것일 뿐이기 때문이다. 불확정성 원리는 기껏해야 물리적 결정론에 대한 어떤 제한 점을 제시하고 있을 따름이라고 볼 수 있다. 그것보다는 오히려 뇌의 신경계운동과 정신 내지 의식과의 관계를 ‘결정적’인 것으로 설명한다는 것이 현재의 과학 수준으로는 가능하지 않기 때문이다.

그럼에도 최근의 ‘획기적’인 뇌과학의 발달과 함께, 인간의 ‘마음’ 내지 ‘정신’이 몸 또는 신체의 한 부분인 두뇌의 생리적 활동이라고 보는 이들은 그 증거로 두뇌의 어떤 부분의 손상이 마음의 어떤 변화를 가져온다는 사실을 낸다.

“인간 뇌의 특정 회로의 교란은 종종 기이한 결과를 낳는다. 대뇌 피질의 옆면과 뒷면을 차지하고 있는 두정엽(頭頂葉, *prietal lobe*)과 후두엽(後頭葉, *occipital lobe*) 밀면의 특정 부위가 손상되면 실인증(失認症, *prosopagnosia*)이라고 불리는 희귀한 증상이 나타난다. 실인증 환자는 사람의 얼굴을 보고 그 사람을 알아보지는 못하지만 목소리를 들으면 그 사람을 기억할 수 있다. 또 특이하게도 그 환자는 얼굴이 아닌 다른 대상들을 시각적으로 인식하는 데 문제가 없다.”<sup>30)</sup>

“자유의지를 생성하고 지각할 때 활성화되는 뇌의 중추가 있을 수도 있다. 지금까지 알려진 바로는 전방 대상 고랑(*anterior cingulate sulcus*) 내부나 적어도 그 근처에 있는 것처럼 보인다. 그 부위에 손상을 입은 환자들은 자기 자신의 복지에 대한 주도권과 관심을 잃는다. 그들은 매순간 집중하지는 못하지만 압력을 받을 때에는 생각하고 반응한다.”<sup>31)</sup>

그러나 ‘두뇌의 어떤 부분의 손상이 마음의 어떤 변화를 가져온다는 사실’이 곧바로 마음이 두뇌작용에 불과함을 뜻하는 것은 아니다. 사령관의 작전은 휘하 장졸에 의해 수행되는 것이고, 이때 장졸의 손상은 작전수행에 변화를 가져오지만, 그렇다고 장졸의 조직이나 활동이 바로 작전활동의 전부는 아닌 경우에서 보듯, 마음의 표현은 두뇌활동을 매개로 해서만 드러나지만, 그렇다고 마음이 곧 두뇌활동이라고 단정할 수는 없기 때문이다. 두뇌

30) Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*(1998): 최재천/장대의 역, 『지식의 대통합: 통섭』, 2005, 사이언스북스, 202면.

31) Wilson, 『통섭』, 202/3면.

외에 또는 몸 외에 그 활동의 주재자가 있을 가능성은 충분하다. 두뇌작용의 현상과 마음 현상의 일치가 두뇌가 곧 ‘자동기계’임을 말하는 것은 아니다.

의식(또는 무의식)의 활동이 모조리 물리적일 수밖에 없다 하여, 물리적인 것만이라고 단정할 수는 없다. 모든 의식활동에는 반드시 물리적 작용이 대응한다 해도 그 물리적 작용이 전적으로 ‘자동적’이지는 않을 수 있기 때문이다.

인간을 물리학적으로 설명하려는 이들 뿐만 아니라, 생물학적으로 설명하는 현대의 유전학자들 또한 “오직 물질적인 측면에만 주목”하고, “오직 논리적이고 분석적인 방법으로 유전자를 인과인자로서만 이해하려 한다. 하지만 유전자는 또한 형태인자이기도 하다. 유전자가 지닌 미적 요소는 바로 이와 같은 형태 개념을 통해서 드러난다. 이때 우리는 유전자가 자연을 형성할 뿐만 아니라 자연 또한 유전자를 형성한다고 말할 수 있다. 마찬가지로 유전자가 인간을 탄생시킬 뿐만 아니라 인간 또한 유전자를 탄생시킨다.”<sup>32)</sup>

“한 개체의 발생은 자연법칙에 맞추어 규칙적으로 이루어진다. 하지만 그렇다고 프로그래밍된 것은 아니다. 세계와 생명은 수많은 규칙적인 과정을 감추고 있다. 이 과정들은 아무런 프로그램도 없이 진행된다. 그러므로 컴퓨터의 세계에서 온 이 개념은 폐기되어야 한다. [...] 세포와 유전자의 발생을 프로그래밍된 과정으로 파악하는 것이 그다지 의미가 없다. [...] 배아는 성장하고, 세포는 분열하고 변형하면서 자신의 특성을 스스로 찾아나간다.”<sup>33)</sup>

“유전자는 그 어떤 프로그램도 따르지 않는다. 정반대로 유전자의 활동은 대단히 창조적으로 이루어진다. 전체 유전자(개놈)는 창조력을 지니고 있다. 창조력의 개념을 생물학에 도입하는 것은 물론 위험한 일이다. 그럼에도 이 개념을 받아들여야 할 타당한 이유가 있다. 그 이유란 다름이 아니라 유전자의 작용으로 만들어진 형태이다. 우리는 항상 그 아름다움, 즉 자연의 아름다움에 대해서 말한다. 하나의 개체가 스스로를 완성시켰을 [...] 때 그것은 단순한 유기적 반응장치가 아니라 살아 있는 아름다운 형체이다.”<sup>34)</sup>

32) Fischer, 『인간』, 들녘, 219면.

33) Fischer, 『인간』, 219면.

34) Fischer, 『인간』, 245면 이하.

이러한 논란을 지켜보면서 사람들은 인간의 의식과 행위를 결정하는 것이 자연본성(nature)인지 생활환경(nurture)인지 하는 오래된 물음에, 교과서적으로 쉽게 또는 중도적으로 “자연본성과 생활환경의 상호작용”이라고 답한다. 그러나 일찍이 라이프니츠(Leibniz, 1646~1716)가 그 비율을 1 : 3이라고 말한 바 있듯이,<sup>35)</sup> 인간의 ‘자연본성’에 ‘이성성(rationalitas)’도 있고, ‘동물성(animalitas)’도 있다면, 어느 성격이 주도하느냐에 따라 인간의 의식도 행위도 판이하게 나타날 수 있다. 인간이 오로지 자연존재자라면 ‘이성성’도 결국엔 ‘동물성’의 한 요소이겠지만, 인간 문화의 자취에는 인간의 동물성을 끊임없이 통제하고자 하는 이성성의 노고가 적지 않게 보이며, 인간 문화사는 생활환경의 개조와 변혁의 도정으로 보인다.

인간 역사의 주체는 자유로운 의지를 가진 인간일 수밖에 없다. 이제 누가 그 자유의지조차도 자연의 한 요소라고 말하고 싶어 한다 해도, 자연현상에는 두 가지 방식의 인과관계, 즉 기계적인 인과관계와 자유에 의한 인과관계가 있음을 부인하지 못할 터이다. 그것은 제아무리 사실이 누적되어도 결코 당위의 근거가 될 수 없는데, 인간은 당위의 표상에 따라서도 행위한다는 ‘사실’이 있기 때문이다. 이러한 사실은 인간 문화의 특징 중의 특징인 도덕 체계, 그리고 그를 형성하는 자유와 의무(책임), 인격의 개념은 물리적 입자와 생물의 분자 운동만으로는 설명될 수 없음을 뒷받침한다.

### III. 포스트휴먼과 인간(휴먼)의 문제

인간(human, human being)이 한낱 자연물(물리학적이든 생물학적이든)인가 그 이상의 어떤 품격을 가지고 있는가에 대해 팽팽한 논란이 있는 중에 이 논란을 더욱 더 격화시키고, 인간 위격(位格, humanism)의 근본을 뒤 흔드는 상황을 빚은 것은 유사인종(‘posthomo sapiens’)의 출현이다. 인간의 지능 못지않은 또는 능가하는 인공지능이 개발되고, 그에 힘입어 종래에 인간이 해냈던 일들을 척척, 경우에 따라서는 더욱 더 효과적으로 해내는

35) Leibniz, *Monadologie*, 28 참조.

로봇이 곳곳에서 활동하고, 인체에 대한 물리화적인 생물학적인 탐구가 진전하면서 인간과 얼핏 구별하기도 어려운 또는 어느 면에서 훨씬 탁월한 사 이보그도 등장하는 국면 말이다. 이러한 상황에서 인간의 수명 연장과 능력 증강에 대한 욕구가 과학기술을 부추기면 아마도 자연인으로 태어난 인간도 종국엔 모두 사이보그가 될 것이다. 심장은 기계펌프로 교체되고, 신장은 돼지 신장으로, 혈관은 생쥐의 혈관으로 대체되고, 파괴된 한 쪽의 뇌는 인공지능이 대신할 가능성이 (또는 우려가) 점점 커지고 있다. 또는 생명공학 적 조작에 의해 다수의 동일인이 대체(代替)적으로 생을 이어갈 수도 있고, 사람이 노화는 해도 노쇠는 하지 않아 “수명이 1,000살 정도에 도달할 수”<sup>36)</sup>도 있다는 전망조차 나오고 있다. 또한 당초에는 인간에 의해 제작되고 조정 받던 로봇이 정교화를 거듭하면 마침내는 스스로 로봇을 제작하고 스스로 조작하고 조정하여, 인간을 제압하는 국면마저 도래할지도 모를 일이다.

“지식이야말로 힘이다”(ipsa scientia potestas est)<sup>37)</sup>라는 매력적인 표어는 과학적 지식이 전근대적인 삶의 고초들로부터 사람들을 해방시키고, 의식주의 필수품을 구하는 데 매인 사람들의 삶에 자유와 여가를 줌으로써 충분한 신뢰를 확보하였다. 그러나 “힘인 지식은 인간을 노예화하는 데서도 세계의 주인들에게 순종하는 데서도 어떠한 한계도 알지 못한다.”<sup>38)</sup> 힘인 지식은 타인을 지배하고, 자연을 개작하고, 세계를 정복하고, 수요가 있는 곳에서는 제한 없이 이용된다. 지식은 기술에든, 자본에든, 권력에든, 전쟁에든, 가리지 않고 힘이 된다. 갈수록 자연과학이 대세로 자리 잡고, 진리로 찬양받는 것은 사람들은 자연과학을 통해 “자연과 인간을 완전히 지배하기 위해 자연[과 인간]을 이용하는”<sup>39)</sup> 지식=힘을 얻을 수 있다고 보기 때문이다. 과학기술의 진보는 기실 자연 즉 대상(객체)들을 지배할 힘을 증대시켜

36) D. P. O'mathuna, *Nanoethics*(2009): 이상현·이원봉 역, 『나노윤리』, 아카넷, 2015, 224면.

37) F. Bacon(1579), *Meditationes Sacrae*, 11. Artikel “De Hæresibus”: *The Essaies of Sr Francis Bacon. His Religious Meditations. Places of Perswasion and Disswasion.* London 1613, p. 180.

38) Horkheimer·Adorno(1947), *Dialektik der Aufklärung*, Fankfurt/M. <sup>21</sup>2013, S. 10.

39) Horkheimer·Adorno(1947), S. 11 참조.

간다. 그러나 그 결과는 자칫 인간의 인간다움을 위협 내지 훼손시킬 수도 있다.

산업적으로 군사적으로 그 유용성이 점차 확인되는 마당에서 로봇의 기능 향상은 급속도로 향상될 것이며, 인간의 끝없는 생명 연장 욕구를 충족시키는 의료기술과 함께 생명공학은 진시황의 소망 성취를 향해 질주할 것이다. 그리고 이를 정당화는 논리 또한 개발될 것이다. 이른바 ‘포스트휴머니즘(posthumanism)’은 그러한 궤도를 달린다.

인간이 자연물이라면, 자연물의 산출 또한 자연물인 만큼, 인간의 지능과 손을 거쳐 나온 인공지능도 온갖 인공적 조작도 실은 일종의 자연물이라 해야 할 것이다. 이쯤 되면 ‘인공적(人工的, artificial)’이라는 말이 적용될 대상은 없다. 자연 안에 있는 모든 것은 다 ‘자연적(自然的, natural)’인 것이니 말이다. 이로써 자연인과 인공인간의 본질적 구별도 사라진다. 그러니까 자연인이 인격체라면 로봇도 사이보그도 인격체이다. 자연인이 대체 불가능성을 근거로 ‘존엄성’을 주장하는 것은 근거를 상실한다. 자연인이든 로봇이든 사이보그든 모두 복제도 가능할 것이고, 동일한 것으로 대체도 가능할 것이기 때문이다. — 칸트(Kant, 1724~1804)는 “자연은 그것이 동시에 예술인 것처럼 보였을 때 아름다운 것이었다. 그리고 예술은 우리가 그것이 예술임을 의식할 때에도 우리에게 자연인 것처럼 보일 때에만 아름답다고 불릴 수 있는 것이다.”<sup>40)</sup>라고 말했던가. 휴머니즘의 전형인 칸트의 자연과 예술의 이런 구별은 데카르트의 정신·물체의 구별처럼 포스트휴머니즘의 관점에서는 헛되고 터무니없는 것이다.

이제 이러한 인간관이, 또는 포스트휴먼의 사회가 우리로 하여금 급하게 묻게 하는 물음은 한 둘이 아니다.

우선 인간을 다시 돌아보게 하는 물음들이다.

- 1) 과연 ‘인간’은 무엇인가?
- 2) 도대체 ‘생명’이란 무엇인가?

40) Kant, *Kritik der Urteilskraft*: 백종현 역, 『판단력비판』, B179=V306.

3) ‘인간적 삶’, ‘인간답게 산다’는 것은 무엇을 뜻하는가?

윤리적이고 법률적인 물음들이 이어진다.

4) 인간은 어느 지점까지 의료기술에 의지해 생명을 이어가야 하는가?

— 의료기술이 할 수 있는 한?

자연인으로 태어난 인간도 중국에는 사이보그로 생존하는 것이 아닐까?

5) 우생학적 조치와 시술은 (어디까지) 허용할 것인가?

— 인간의 유전자 변형·복제·성형의 기술능력이 미치는 한?

6) ‘동일인’ 개념은 언제까지 유지될 수 있는가?

— 거듭되는 시술에 의해 자연인이 변형되면 어느 지점까지 ‘동일인’으로 간주될 수 있는가?

현실적이고 구체적인 물음들도 뒤따른다.

7) 노동 현장에서 로봇과 사이보그에게 일자리를 넘겨주고 인간은 단지 한가를 즐길 수 있는가?

— 지금 50대의 노동자가 80세에는 로봇의 노동력에 의해 연금을 받게 되지 않을까?

8) 전쟁터에서 자연인 부대와 로봇 부대가 전투를 벌이는 국면은 피할 수 있겠는가?

(이미 이런 초기 국면을 우리는 맞고 있다.)

결국에는 ‘포스트휴먼 사회’의 본질적 물음에 이른다.

9) 자연인과 로봇 또는 사이보그의 사회적 관계는?

— 로봇, 사이보그도 자연인과 똑같은 ‘국가시민’인가?

(초기 국면에서는 시민권 부여 여부가 자연인들 사이의 논란거

리일지 모르나, 어쩌면 과거 휴먼 사회에서 거듭된 시민혁명을 통해 만인이 평등권을 갖게 되었듯이, 미구에 로봇과 사이보그 또는 다른 유사인종들이 폭동을 일으켜 시민권을 쟁취할 수도 있고, 자기산출 능력을 갖춘 유사인종이 출현할 경우에 거꾸로 자연인들이 피지배자가 될지도 모른다.)

— 자기산출 능력과 자치능력을 갖춘 로봇, 사이보그들이 독자적 국가를 세운다면?

근대 문명의 총아인 과학기술의 진보와 그 덕분에 광범위한 찬동을 얻는 물리주의적 인간관의 연장선상에 있는 포스트휴먼 사회가 야기하고 제기하는 이러한 문제들에 대한 성찰이야말로 당연한 철학적 과제가 아닐 수 없다. 로봇공학이든 생명공학이든, 아니 과학기술 일반이 인간의 창출인 이상 인간의 품격을 고양하는 데 쓰여야 함은 당연한 일이다. 과학기술의 성과가 인간성을 지속적으로 고양시킬 수 있는 방안이 늘 함께 강구되어야 한다. 인간 문명의 성과가 인간 문명을 파괴할 위험을 방지하고, 인간이 애써 취득한 힘이 인간을 궁지로 내모는 폭력이 되지 않도록 말이다.

투 고 일: 2015. 10. 05  
 심사완료일: 2015. 11. 05  
 게재확정일: 2015. 11. 09

백종현  
 서울대학교 철학과

## 참고문헌

『呂氏春秋』

『黃帝內經』

『莊子』

『孟子集註』

『荀子』

王符, 『潛夫論』

『史記』

『구약성서』

『신약성서』

Platon, *Phaidros*.

\_\_\_\_\_, *Timaios*.

Aritoteles, *Politica*.

Cicero, *De natura deorum*.

\_\_\_\_\_, *De finibus bonorum et malorum*.

Juvenal, *Satires*.

Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*.

Plotinos, *Enneades*,

Augustinus, *De natura et origine animae*.

\_\_\_\_\_, *De trinitate*.

F. Bacon, *Meditationes Sacrae*, 11. Artikel “De Hæresibus”: *The  
Essaies of Sr Francis Bacon. His Religious Meditations. Places of  
Perswasion and Disswasion*. London 1613.

Leibniz, *Monadologie*.

칸트 저 / 백종현 역, 『순수이성비판』[KrV], 아카넷, 2006.



- \_\_\_\_\_, 『실천이성비판』[KpV], 아카넷, 2009.
- \_\_\_\_\_, 『판단력비판』[KU], 아카넷, 2009.
- \_\_\_\_\_, 『윤리형이상학 정초』[GMS], 아카넷, 2014.
- \_\_\_\_\_, 『윤리형이상학』[MS], 아카넷, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『실용적 관점에서의 인간학』[Anth], 아카넷, 2014.

- Horkheimer · Adorno(1947), *Dialektik der Aufklärung*, Fankfurt/M. <sup>21</sup>2013.
- E. P. Fischer, *Die Bildung des Menschen*(2004): 박규호 역, 『인간』, 들녘, 2005.
- M. S. Gazzaniga, *Who's in Charge — Free Will and the Science of the Brain*(2011): 박인균 역, 『뇌로부터의 자유 — 무엇이 우리의 생각, 감정, 행동을 조종하는가?』, 추수밭, 2012.
- D. P. O'mathuna, *Nanoethics*(2009): 이상현 · 이원봉 역, 『나노윤리』, 아카넷, 2015.
- E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*(1998): 최재천/장대익 역, 『지식의 대통합: 통섭』, 사이언스북스, 2005.

ABSTRACT

Confused Concepts of Human Beings &  
Problems of post-Humanism

Paek, Chong-Hyon

The traditional concept of the human being is such that he is (1) an animal in that he has capacities of nourishment and reproduction as well as those of perception, volition, and self-movement; and also (2) a rational animal, in that he has faculties of thinking, feeling aesthetic pleasures, and setting up laws of good and evil; and finally (3) a person conceived as a dignified and even sacred being, in that he has the will to exclude what is evil and realize what is good. The strongest ground on which the dignity of human being lies is that he has the capacity of being responsible for his acts, and this capacity of responsibility in turn is based on the autonomy of human reason. Here the 'spirit' is supposed as the headquarter of this autonomy.

It is generally agreed that civil society and scientific technology are the two essential elements which make up modern Western civilization. The foundations of these elements, that is, democracy and natural science respectively, however, though they are the supreme achievements of the modern world, have actually claimed the sacrifice of the 'spirit'. For the human being in the modern political society behaves as if he were a bodily being and the contemporary 'science' and the scientism doubt the existence of free will and autonomy of

human beings, which are the matrix of personhood. In this situation, the ‘post homo sapiens’ that result from contemporary scientific technology is shaking humanism to its very foundation.

Given that the human being is a natural object, and that the product of a natural object is also a natural object, it should be acknowledged that ‘artificial’ intelligence and similar ‘artificial’ products that emerge from human intellect and work are in fact natural objects of a certain sort. At this point, there is no object to which the word ‘artificial’ rightly applies: everything in nature is ‘natural’. Thus, the essential distinction between the natural and the artificial human disappears. Answering those questions about the essence of ‘humans’ and ‘human life’, provoked by the post human society that has progressed with the scientific technology of modern civilization, is the very problem the philosophy is facing today.

**Keywords:** human being, humanism, ‘post homo sapiens’, post human