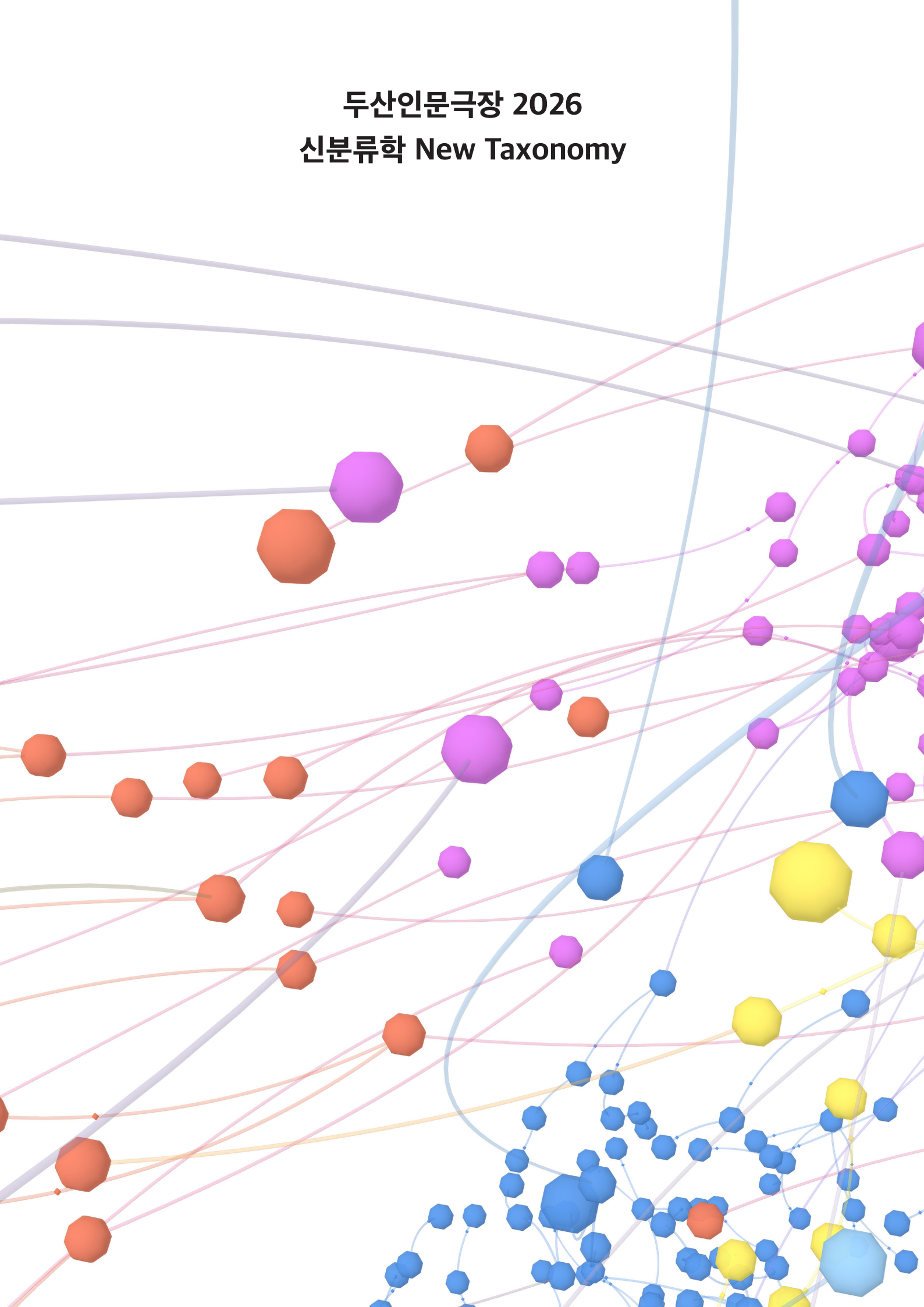


두산인문극장 2026
신분류학 New Taxonomy



두산인문극장 2026
신분류학 New Taxonomy

퍼낸 날

2026년 7월 24일

제작

두산아트센터

기획

두산아트센터

이음

지은이

김영민

이준호

이동신

임종태

이상길

손화철

전준

김기창

‘두산인문극장 2026: 신분류학’은 2026년 4월부터 7월까지
두산아트센터에서 진행되었습니다.

이 강연록의 저작권은 두산아트센터와 저자에게 있습니다.

사전 협의된 강연에 한해, 실황 영상과 음원은

두산아트센터 유튜브와 팟캐스트에서 확인하실 수 있습니다.

유튜브 <https://www.youtube.com/DoosanArtCenter>

팟캐스트(팟빵) <https://www.podbbang.com/channels/7508>

강연사진 스튜디오1024(대표 이재호)

한글자막 소리를빛다(이시은)

*본 강연록 표지는 두산인문극장 포스터[그래픽디자인: 포인터스(Pointers)]를 활용했습니다.

신분류학 New Taxonomy

“당신은 어떤 기준으로 세상을 나누나요?”

제임스 웹 우주망원경이 활동을 시작한 것은 2022년 7월이다. 이전에 우주를 관찰하던 허블 망원경에 비해서 100배의 능력을 갖춘 이 망원경은 우리가 볼 수 없었던 것들을 볼 수 있게 만들어 주었다. 엄청난 숫자의 별들이 새롭게 발견되고 있다. 우주 탄생 초창기부터 볼 수 있게 되었는데 우리가 생각했던 우주에 대한 이론에는 이 시기에 블랙홀은 없었다. 하지만 예상을 뒤엎고 블랙홀이 많이 발견되었다. 우리가 포함된 우주를 이해하려면 이론을 뒤엎고 새롭게 판을 짜야 하는 상황이 되었다.

우주에 대한 이해를 다시 한다고 문제가 그냥 풀리진 않는다. 국경은 흔들리고 힘의 간섭은 국경을 넘는다. 약자에 대한 배려, 함께 누리는 번영, 분쟁 없는 평화 같은 가치들은 휴지통에 들어가기 직전이다. 사회를 구성하는 원칙들도 모두 도전받고 있다. 이 세상을 이해하려면, 이 세상에서 살아남기 위해서는 근본부터 검토를 해야 한다. 새롭게 생각을 하려면 우리가 가지고 있는 것을 새롭게 분류해야 한다. 그래야 새로운 길을 찾을 수 있다.

물론, 분류는 완전할 수도 없고, 기준도 임의적인 경우가 많다. 따라서 경계는 깔끔한 법이 없고 에너지가 넘친다. 시간이 흐르면 쉽게 빛도 바랜다. 그래도 우리는 새롭게 분류하는 것을 멈출 수는 없다. 경계에서 일어나는 반응들을 자세히 들여다보고 그 경계를 다시 그어보려고 한다. 우리는 우리가 안주해 온 문명, 그리고 그것을 받치고 있는 과학의 근본적인 지형의 변화에서 시작해서 그 속에 동지를 둔 생명과 인간, 그들이 이룬 사회적 약속의 변화까지 새로운 분류학을 세우는 과정을 통해 접근해 볼 예정이다.

두산인문극장 2026

두산인문극장은 인간과 자연에 대한 과학적, 인문학적, 예술적 상상력이 만나는 자리다. 상상은 현실에 갇혀 있다. 자유롭게 상상할 수 있다는 것은 착각이다. 대부분의 상상력의 한계는 물질문명이 제공하는 테두리에 막힌다. 그 테두리를 확장하는 모험을 하지 않고 새로운 상상력을 기대하기는 힘들다. 길이 없다면 새로이 길을 내야 한다. 이러한 배경에서 두산인문극장은 새로운 상상력의 원천이 될 미지의 땅에 길을 내기 위한 여정을 계속하고 있다. 2013년 ‘빅 히스토리: 빅뱅에서 빅데이터까지’를 시작으로 2014년 ‘불신시대’, 2015년 ‘예외例外’, 2016년 ‘모험’, 2017년 ‘갈등’, 2018년 ‘이타주의자’, 2019년 ‘아파트’, 2020년 ‘푸드’, 2022년 ‘공정’, 2023년 ‘나이, 세대, 시대’, 2024년 ‘권리’, 2025년 ‘지역’을 지나 올해는 ‘신분류학’으로 관객들을 만났다.

공연

- 4.29~5.17 연극 <모어 라이프 More Life>
작: 로런 무니, 제임스 예이트먼(Lauren Mooney, James Yeatman) /
번역: 김수아 / 연출: 민새롬
- 5.27~6.14 연극 <원칙 Principle>
작: 귀용캉(郭永康) / 번역: 장희재 / 연출: 이준우
- 6.24~7.12 연극 <나는 나의 아내다 I Am My Own Wife>
작: 더그 라이트(Doug Wright) / 번역·드라마터그: 김기란 / 연출: 강량원

전시

6.24~8.1 전시 <3개국어 The Multilingual>
작가: 김익현, 임영주, 정서영, 조은영

강연

- 4.6~6.29
- 4.6 김영민 <문명과 야만 사이의 한국: 정체성에 대하여>
 - 4.13 이준호 <생물과 무생물: 경계를 허무는 생명과학의 시대>
 - 4.20 이동신 <포스트휴먼 경계학: 사라지는 인간, 드러나는 비인간>
 - 4.27 임종태 <서양과 동양의 과학: 그 이분법을 넘어서>
 - 6.8 이상길 <미디어와 언론: 연결에서 파열로>
 - 6.15 손화철 <놀이의 죽음: 첨단기술 시대의 노동과 놀이>
 - 6.22 전준 <인공지능과 미래 예측: 판단하는 인간, 예측하는 기계>
 - 6.29 김기창 <유죄와 무죄: 그 연약한 구분>

1강	문명과 야만 사이의 한국: 정체성에 대하여 김영민	7
2강	생물과 무생물: 경계를 허무는 생명과학의 시대 이준호	16
3강	포스트휴먼 경계학: 사라지는 인간, 드러나는 비인간 이동신	24
4강	서양과 동양의 과학: 그 이분법을 넘어서 임종태	35
5강	미디어와 언론: 연결에서 파열로 이상길	49
6강	놀이의 죽음: 첨단기술 시대의 노동과 놀이 손화철	61
7강	인공지능과 미래 예측: 판단하는 인간, 예측하는 기계 전준	72
8강	유죄와 무죄: 그 연약한 구분 김기창	81

1강 김영민

문명과 야만 사이의 한국: 정체성에 대하여

서울대학교 정치외교학부 교수. 브린모어대학교 교수를 역임했다. 동아시아 정치사상사, 비교 정치사상사 관련 연구를 하고 있으며, 그 연장선에서 중국 정치사상사 연구를 폭넓게 정리한 *A History of Chinese Political Thought*(2017)와 이 책을 저본 삼아 국내 독자를 위해 내용을 확장하고 새로운 문체로 담은 『중국정치사상사』(2021)를 출간했다. 그리고 최근에는 『논어번역비평』, 『논어-김영민의 새번역』, 『배움의 기쁨』, 『논어란 무엇인가』로 이루어진 논어 시리즈(2025)를 출간했다. 산문집으로 『아침에는 죽음을 생각하는 것이 좋다』(2018), 『우리가 간신히 희망할 수 있는 것』(2019), 『공부란 무엇인가』(2020), 『인간으로 사는 일은 하나의 문제입니다』(2021), 『인생의 허무를 어떻게 할 것인가』(2022), 『인생의 허무를 보다』(2022), 『가벼운 고백』(2024), 『한국이란 무엇인가』(2025)를 펴냈다.



오늘 강연에서는 한국의 정체성에 대해 이야기해 보고자 합니다. 한국의 정체성이 어떻게 형성되어 왔는지, 그 과정에서 문명과 야만이라는 구분이 어떤 역할을 했는지, 그러한 역사가 오늘날 한국인에게 남긴 유산이 무엇인지 묻고자 합니다.

열망이 정체성이다

정체성이란 자신이 누군지에 대한 대답입니다. 그런데 건조한 사실의 나열만으로는 이 질문에 잘 대답할 수 없습니다. 김영민이란 누구인가라는 질문에 대한 대답은 제 생년월일, 체중, 키, 혈압, 피부 탄력 정도, MBTI, 학력, 경력 등과 같은 사실의 단순한 나열에서 찾아지지 않습니다. 모든 인간의 창자에는 언제나 약간의 똥이 있겠죠. 그것은 사실입니다. 그러나 그것이 곧 인간의 정체성은 아닙니다. 인간은 뭔가 그럴싸한 대상과 닮고 싶어 하며, 인간의 정체성은 그러한 동일시(identification) 과정을 통해 만들어집니다. 즉 우리의 정체성은 어떤 매력적인 대상을 향한 열망에 있습니다.

따라서 자신이 무엇을 원하는지 열망을 분명히 할 때 비로소 자신이 누구인지 알게 됩니다. 영화배우 케이트 블란쳇은 여자의 옷차림은 그녀가 어떤 사람인지 알려주는 것이 아니라 어떤 사람이 되고 싶은지 드러낸다고 말한 적이 있죠. 정체성은 벌거벗은 몸이나, 혹은 입고 있는 옷 자체에 있는 것이 아니라, 하필 그 옷을 입고자 하는 열망 속에 있습니다. 이것은 정치공동체의 경우에도 마찬가지입니다. 어떤 공동체가 되기를 열망하는지에 정체성의 핵심이 있습니다. 그 공적인 열망이 당장 실현되지 않을지라도 해당 공동체 구성원의 행동을 방향 짓고, 판단에 준거를 제공합니다.

정체성은 유동적이다

그런데 이 정체성이라는 것은 고정되어 있지 않고, 유동적입니다. 고대 그리스 신화에 나오는 테세우스 이야기를 해보죠. 크레타의 왕 미노스의 아내 파시파에는 황소와 교접해 몸은 사람이지만 머리는 소인 괴물 미노타우로스를 낳았습니다. 이에 미노스는 다이달로스에게 한번 들어가면 쉽게 나올 수 없는 미궁(迷宮)을 만들게 하고, 거기에 미노타우로스를 가두었습니다. 당시 아테네의 왕자였던 테세우스가 미노타우로스를 죽이려고 크레타섬에 도착합니다. 미노스의 공주 아리아드네가 테세우스에게 반한 나머지, 미노타우로스를 죽일 칼과 미궁에서 빠져나올 수 있게 할 붉은 실타래를 주죠. 아리아드네의 도움으로 테세우스는 미노타우로스를 죽이고 마침내 미궁에서 빠져나오는 데 성공합니다. 그리고 아리아드네가 잠든 틈을 타서 테세우스 혼자 크레타섬을 떠나버립니다.

테세우스가 귀환하자 아테네 사람들은 영웅 테세우스가 타고 온 배를 보존하기로 결

정합니다. 배의 판자가 썩으면, 썩은 판자를 새 판자로 교체하면서까지 배를 보존했다고 합니다. 그런데 영웅전으로 유명한 플루타르크는 테세우스의 배를 사례로 들어 정체성에 관한 질문을 던집니다. 오랜 세월 그 작업을 반복하다 보면 결국 그 배의 모든 판자는 새 판자로 교체될 것이 아닌가. 모든 판자가 다 교체된 배, 그 배를 여전히 테세우스의 배라고 할 수 있을까? 영국의 정치철학자 토머스 홉스는 한술 더 뜹니다. 만약에 테세우스의 배에서 나온 낡은 판자들을 버리지 않고 고스란히 모아 똑같은 배를 만든다면, 그 배의 정체성은 무엇인가? 새로운 판자로 개비한 첫 번째 배와, 낡은 판자를 사용해 만든 두 번째 배 중 어느 것이 진정한 테세우스의 배인가? 우리는 한 걸음 더 나아갈 수도 있습니다. 낡은 판자들을 모아 또 하나의 배를 만들면 뭐 하나, 그 낡은 판자들 역시 예전 그 판자들이라는 보장이 없습니다. 세월의 풍화를 거치면서, 그 판자들도 많이 변형되었을 텐데. 20년 전 당신과 현재의 당신은 같은 사람인가? 당신의 세포와 마음은 20년 전과는 꽤 다를 텐데? 혹시 별도의 인물은 아닌가? 만약 자신의 유전자를 더 고스란히 잘 간직하고 있는 복제인간이 있다면? 그가 혹시 진정한 당신은 아닌가?

정체성은 필요하다

20년 전 당신과 현재의 당신은 같지 않겠죠. 그러나 그 사실에 집착하면 당신은 집을 살 수 없습니다. 21세기의 보통 한국인은 대개 집을 사고 싶어 합니다. 한국 사회는 암묵적으로 이렇게 다그치죠. 일단 집을 사라, 그러지 않으면, 너의 경제 기반은 끊임없이 불안할 거야. 그런데 보통 사람은 대개 집을 살 수 없죠. 월급은 많지 않고, 집값은 계속 오르기 때문입니다. 어떡하지? 기어이 집을 사려면 은행에서 돈을 빌려야 합니다.

은행 창구에 가서 “돈 빌리러 왔는데요”라고 말해보십시오. 그러면 은행원이 이렇게 대답할 겁니다. “아, 그러세요. 그럼 고객님의 신용에 대해 먼저 알아보겠습니다.” 신용이 있어야 돈을 빌려주겠다는 이야기입니다. 신용은 미래의 당신의 지불능력을 나타냅니다. 만약 현재의 ‘나’와 미래의 ‘나’가 근본적으로 다른 존재라면, 신용이라는 것은 존재할 수 없겠죠. 오늘 돈 빌리러 온 사람이 10년 뒤 돈을 갚을 사람과 별개라면, 대체 누구를 믿고 돈을 빌려주겠습니까. 지속하는 정체성이 있기에 인간은 미래로 뻗어 있는 긴 시간을 건디는 존재가 될 수 있고, 신용이라는 허구를 통해 당장 돈이 없는 사람도 미래의 자산을 끌어다 쓸 수 있게 되는 것입니다. 이처럼 주택자금을 빌리기 위해서라도, 우리는 동일한 정체성을 상당 기간 유지할 필요가 있습니다.

한국의 정체성-문명을 향한 열망

그럼 한국의 정체성은 무엇일까요? 혹은 무엇이이었을까요? 아주 오랫동안 한국의 정체성은 문명지향국, 즉 문명을 지향하는 나라였습니다. 그렇다면 문명이란 무엇일까요? 그 반대의 것을 상상하면 편합니다. 문명의 반대는 무엇일까요? 야만입니다. 문명은 곧 야만이 아닌 어떤 것입니다. 야만이란 아직 인간의 힘으로 삶의 조건을 충분히 향상시키지 못한 상태이고, 문명은 그와 반대로 인간의 힘으로 삶의 조건을 한껏 향상시킨 상태입니다. 문명국이라는 정체성을 위해서는 야만국이 필요합니다. 기호학자 움베르토 에코는 이렇게 말한 적이 있죠. “적을 가진다는 것은 우리의 정체성을 규정하기 위해서뿐만 아니라, 우리의 가치 체계를 측정하고 그 가치를 드러내기 위해 그것에 맞서는 장애물을 제공한다는 측면에서도 의미가 있다. 따라서 적이 없다면 만들어낼 필요가 있는 것이다.”

문명지향국이라는 말은 이중적입니다. 야만적이 아니라는 뜻이기도 하고, 아직 충분히 문명적이지 아니라는 뜻이기도 합니다. 즉 ‘문명을 향한 존재’는 ‘자신이 문명 그 자체’인 존재와도 다르고 야만적인 존재와도 다릅니다. 한국은 오랫동안 ‘자신이 문명 그 자체’라고 주장하지 않았습니다. 자신이야말로 문명 그 자체라고 주장한 나라는 따로 있었습니다. 중국이 바로 그런 존재였습니다. 이른바 중국 문명은 자신을 문명의 핵심으로 여기고 주변국을 자기보다 덜 문명적인 존재로 간주했습니다. 이러한 문명과 야만의 이분법을 통해 중국과 주변국의 정체성이 형성되었던 것으로 보입니다.

고대 한반도의 경우는 어떠했을까요? 안타깝게도 그 당시 한반도 사료는 없으니 중국 역사서에 의존할 수밖에 없습니다. 『후한서,동이열전』은 과거 한반도와 그 주변 일대 즉 동이족의 지역 나라 사람들에 대해 다음과 같이 서술합니다. 먼저 동이족 중에 “가장 기강이 없다”고 평가된 읍루(挾婁)에 대한 서술을 보죠. “여름에는 알몸에다 한 자 정도의 베 조각으로 앞뒤만 가리고 다닌다. 그 사람들은 더러운 냄새가 나고 불결한데, 집 한가운데에 변소를 만들어놓고 둥그렇게 모여 산다.” 마한 사람들의 사정도 크게 낫지 않습니다. 마한 사람들은 “長幼의 차례와 男女의 분별 따위의 예가 없다.” 마한의 서쪽에 있던 섬나라 주호국(州胡國)의 경우는 어떨까요. “上衣만 입고 下衣는 입지 않는다.”

한마디로 야만적이었다는 말이지요. 이것이 해당 지역 혹은 나라의 실제 상황이었을까요? 글썄요, 사료가 부족하고, 그나마 활용할 만한 사료도 중국 사료이기에 정확히 알 수는 없습니다. 어쨌거나 중국 역사서에 따르면, 한반도는 야만의 땅이었고, 그러한 야만의 땅에 중국(은나라) 사람 기자(箕子)가 와서 문명을 전했다고 합니다. 그 결과, 도둑이 없어져서 밤에도 문을 닫지 않고, 예의를 지키고, 책을 읽고, 음식도 그릇에 담아 먹게끔 변했다고 합니다.

이러한 변화가 강제로 이루어졌을까요? 아니, 자발적으로 따랐다고 적혀 있습니다. 변

방 사람들 스스로 중국의 풍속을 좋아해서 따르고 싶어 한 결과라고 서술되어 있습니다. 즉 자발적으로 ‘문명을 향한 존재’가 되었다는 말입니다. 그게 사실일까요? 그것을 확실히 알 수는 없습니다. 문명의 중심을 자임했던 나라가 작성한 기록이니, 주변국이 중국 문명을 좋아해서 따랐다고 서술한 것도 이해할 만합니다. 옛 한국의 지배층 역시 대체로 그러한 중국의 견해를 수용했습니다. 즉, 고대 중국이 고대 문명의 중심이었다는 사실을 인정하고, 다른 나라보다 한국이야말로 그러한 문명을 열망하는 존재라고 자부했습니다.

일단 저러한 기록이 사실을 반영한다고 가정해 봅시다. 중국은 왜 주변국에 문명을 전해주었을까요? 심심해서? 그럴 리가요. 문명을 전해주면 자기에게도 좋은 점이 있기에 수고를 마다하지 않고 그렇게 했겠지요. 왜 한국이나 그 밖의 주변국들은 자발적으로 중국 문명을 향했을까요? 그 문명이 너무나 아름다워서요? 글썄요. 중국 문명을 향하고 따랐을 경우 자기에게도 이롭기에 수고를 마다하지 않고 그렇게 하지 않았을까요? 이 문제를 생각해 보기 위해 그림 몇 점을 살펴보겠습니다.

지역 맹주 체제

평등한 나라들이 평화롭게 공존하는 세계는 아름다운 꿈입니다. 현실에서는 힘센 나라가 맹주 혹은 패권국 역할을 하고 약한 나라는 그를 따르죠. 맹주 역할이라고 해서 쉽지만 한 것은 아닙니다. 광대한 지역을 관할하는 일은 야심 찬 일이지만 피곤한 일이기도 합니다. 그러니 통치 비용 절감은 모든 맹주의 꿈입니다. 맹주라면 가능한 한 저비용으로 가능한 한 넓은 지역에 자신의 영향력을 유지하고 싶지 않을까요? 그러니 원거리 지역에 대한 직접 통제는 포기하는 게 좋습니다. 비용이 워낙 많이 드니까. 그렇다고 마냥 방치해 둘 수도 없습니다. 방치된 이들은 언제 적으로 돌변할지 모르니까. 그래서 무역 네트워크 안으로 끌어들여 경제적 이익을 함께 나누거나, 공동방위 체제의 파트너로 삼아 공동 운명체로 만들곤 합니다. 그러한 간접 통제는 제법 잘 먹힙니다. 원거리에 있는 상대도 얻고 싶은 무역 이익이 있고, 방어해야 할 국경이 있으니까요.

한국은 오랫동안 중국의 세력권 안에 있었고, 그 안에서 느슨하게나마 공동방위 체제의 일부였습니다. 패권국의 군대 출동 요청에 시달리기도 했고, 패권국 역시 (임진왜란의 경우에서 보듯) 한반도의 전쟁에 참전하기도 했습니다. 중국은 자기 세력권 내의 나라들에게 우선적으로 조공 무역의 혜택을 주었습니다. 지역 맹주 체제라고 해서 상황이 늘 맹주 뜻대로 되는 것은 아닙니다. 지역 맹주와의 관계를 단절하려 드는 ‘자주적인’ 정권이 출현할 수도 있고, 다른 세력권으로 넘어가려 할 수도 있습니다.

이런 경우에 지역 맹주는 큰 비용을 지불해 가며, 그 나라를 직접 침공하기도 합니다.

러시아의 우크라이나 침공이나 미국의 베네수엘라와 이란 폭격 역시 이런 관점에서 볼 수 있죠. 그런데 군사력 동원은 그 자체로 실패이기도 합니다. 군사력의 동원은 엄청난 비용 지출을 동반하니까요. 맹주는 가능한 한 알아서 복속하는 상대를 원합니다. ‘손이 많이 가야 하는 상대’는 피곤하죠. 알아서 복속해 주면, 자신의 매력 때문에 그런다고 홍보할 수도 있고, 무엇보다 비용이 적게 듭니다.

그래서 주변국들이 맹주에게 알아서 복속하고 인사 오는 광경을 그린 그림이 많습니다. 주변국 사신들이 조공을 오는 모습을 그린 직공도(職貢圖), 만국래조도(萬國來朝圖), 왕회도(王會圖) 같은 것들이 바로 그러한 장르화들입니다. 이 그림들은 물론 실제 상황을 그대로 묘사한 것은 아닙니다. 이 그림들은 만국의 사신들이 조공물을 직접 들고 인사를 올리는 것처럼 묘사하고 있지만, 그 이면에는 위협이나 전쟁의 현실이 존재할 수 있습니다.

따라서 이런 그림들에서는 현장에 대한 정보보다는 재현의 욕망을 읽는 게 더 중요합니다. 저비용으로 넓은 지역을 통제하려는 맹주의 욕망, 그리고 그 맹주와의 우호 관계를 내세워 자신들의 국내 정권을 공고히 하고 싶어 하는 욕망 등이 읽힙니다. 최고문명국 황제로부터 인정을 받으면, 돌아가서 자기 정권 유지에도 도움이 되겠죠. 요컨대, 문명을 자임하는 맹주 국가에 자발적으로 복속하는 것은 양자의 이해관계에 잘 맞는 일입니다.

야만국에서 문명지향국으로, 문명지향국에서 문명중심국으로, 그리고 다시 야만국으로

역사적 관점에서 볼 때, 문명지향국, 혹은 조공국의 상태가 한국 역사의 상당 부분을 차지합니다. 그런데 중원의 패권이 명나라에서 청나라로 넘어간 17세기부터는 상황이 달라집니다. 줄곧 상국으로 모셔오던 명나라가 무너지고 야만족으로 치부해 오던 만주족들이 중원을 차지한 것입니다. 그러자 조선의 정체성은 유례없는 위기를 맞게 됩니다. 줄곧 야만적이라고 멸시하던 상대가 이제 상국이 되었다? 이것은 외교 상대가 바뀌는 전략적 문제에 그치지 않습니다. 이것은 조선의 정체성이 무너지는 정신적 대격변의 사태입니다. 왜냐하면 조선의 정체성은 문명국을 향하는 데 있었지, 강대국을 향하는 데 있는 게 아니었기 때문이죠. 당시 조선 엘리트가 보기에, 청나라는 강대국이었지 문명국은 아니었습니다. 강대국이니 모시지 않을 수 없게 되었는데, 문명국이 아니라고 생각하니 흔쾌히 모실 수도 없습니다.

조선 시대에 ‘무관평생도’라는 장르화가 있었습니다. 무관 엘리트의 이상적인 일생을 묘사하는 그림이죠. 무관평생도의 특이점은, 주인공이 전쟁터에 나아가 공을 세우는 장면이 포함된다는 데 있습니다. 바로 그 장면을 통해 우리는 조선 후기 무관이 누구를 주적으로 삼았는지, 혹은 삼아야 했는지 엿볼 수 있습니다. 흥미롭게도 17세기 조선 후기 무관은 명나라 후예나 일본 사무라이와 싸우는 것이 아니라, 청나라 군인들과 싸우는 것으로 그려집니다.

즉 무관평생도 장르에서는 청나라가 문명국이 아니라 야만국인 것이죠.

물론 그림과 현실은 다릅니다. 현실 외교의 현장에서는 그 어떤 조선 관료도 내놓고 청나라를 야만국 취급할 수 없었습니다. 그러나 명나라가 완전히 멸망한 이후에는 내심 청나라가 아니라 조선이야말로 중화 문명의 주인이라고 자부했습니다. 다만, 현실 정치를 고려해 청나라를 상대로 그러한 정체성을 표방하지 않았을 뿐, 오랜 세월이 지나 대한제국이 수립될 때까지 대체로 그랬습니다. 마침내 대한제국이 설 때, 고종과 조선 엘리트들은 자신들이야말로 오래전 멸망한 명나라의 후계자라고 주장했습니다.

그리고 다 아시다시피 20세기 전반기는 일제 식민지 시기였습니다. 일본 학자들은 이른바 식민사관을 통해서, 한국이 후진적이라고 역설했습니다. 문명과 야만이라는 이분법을 사용해서 말하자면, 한국은 상대적 야만국 취급을 받은 셈이죠. 명나라 멸망 이후 내심 최고의 문명국이라고 자부하던 나라 자존심이 여지없이 땅에 떨어졌습니다. 그래서 20세기 후반 한국 학문의 주요 어젠다는 자존심 회복이었습니다. 특히 1950년대에서 1970년대에 이르는 기간에는 한국의 후진성과 자존심의 길항은 큰 화두였습니다.

오늘의 한국

지금까지 빛과 같은 속도로 한국 정체성의 역사를 살펴보았습니다. 저 같은 정체성의 유산은 한국인에게 어떤 의미일까요, 혹은 의미여야 할까요? 이 질문에 답하려면 먼저 오늘날 한국의 상태를 알아야 합니다. 한국은 예전에 비해 다원적인 국가가 되었습니다. 국내적으로는 세대별, 성별로 큰 문화적 차이가 있습니다. 어디 문화적 차이뿐일까요. 외모도 다릅니다. 케이팝 매력에 흠뻑 빠져서 한국을 찾은 외국인 관광객이 남겼다는 일화가 잊히지 않습니다. 평범한 한국인을 마주한 그 관광객은 의아해하며 이렇게 물었다고 하네요. “당신은 케이팝 스타들과 다른 부족 출신입니까?” 하긴, 저나 내 주변 사람 중에 케이팝 스타들과 비슷하게 생긴 사람은 아무도 없습니다. 한국은 이제 다른 부족들이 모여 사는 나라처럼 다른 외모, 다른 가치관, 다른 정치적 지향을 가진 이들이 부글거리는 곳이 되어갑니다.

국제적으로는 어떨까요. 강대국의 위세는 여전하지만, 21세기의 국제 정세는 한층 다극화되었죠. 한국이 주적이 어느 나라인지에 대해서도 의견이 분분합니다. 같은 내각에서도 통일부 장관은 대한민국의 주적이 북한이 아니라고 여기고, 국방부 장관은 주적이 북한이라고 여길 정도죠. 이쯤 되면 주적이 누구냐보다 주적에 대한 합의가 없다는 사실이 더 흥미롭습니다. 한국은 중국 문명, 서구 문명, 미국 문화, 일본 문화 등을 선망하던 때가 있었습니다. 그런데 지금은 한국 문화가 타국의 선망의 대상이 됩니다. 대표적으로 동남아시아죠. 그러다 보니 동남아시아를 상대적 야만국처럼 보는 풍조마저 생겨났습니다. 상대 나라를 연대

의 대상이라기보다는 우월감을 확인할 도구로 보는 거죠. 그만큼 부작용도 존재합니다. 언젠가 본 국제결혼 관련 현수막이 잊히지 않습니다. “절대 도망가지 않습니다.” 여기에는 이른바 문명을 선망하는 마음과 그에 대한 환멸이 동시에 존재합니다. 한국은 과연 경제발전에 부응할 만한 성숙한 문화를 가지고 있을까요?

이런 상황에서 한국의 정체성 유산은 어떻게 작용할까요. 살펴보았듯이, 한국 정체성 유산에는 야만국, 문명지향국, 문명중심국의 부분이 모두 있습니다. 이런 복잡한 역사를 가진 나라야말로, 스스로를 야만국이라 비하하거나 문명중심국이라고 자부하는 대신, 문명과 야만의 범주 자체를 반성하고 성숙한 태도를 취하기 좋지 않을까요? 저는 『공부란 무엇인가』라는 책에서 다음과 같은 취지의 말을 한 적이 있습니다. 공부하는 사람으로서 나는 권력자나 하위 주체보다는 모순적으로 보이는 대상에 관심이 있다고. 예컨대, 독립운동가나 친일파보다는 양쪽을 우왕좌왕했던 인간. 지주나 소작농보다는 그들 사이를 부지런히 오가야만 했던 마름. 여성이면서도 소위 ‘유교’ 이념을 앞장서 추종해야만 했던 일부 여성들. 일견 모순되어 보이는 이러한 이들에 대해 탐구할 때 공부하는 사람으로서 희열을 느낀다고. 한국의 정체성 역시 모순에 찬 역사 때문에 흥미롭다고 생각합니다.

2강 이준호

생물과 무생물: 경계를 허무는 생명과학의 시대

서울대학교 생명과학부 교수. 서울대학교 미생물학과에서 학사 석사 취득 후 미국 칼텍(Caltech)에서 생물학 박사를 취득했다. UC버클리 박사후연구원, 연세대학교 생물학과 교수를 거쳐 2004년부터 서울대학교 생명과학부 교수로 있다. 예쁜꼬마선충의 유전과 발생 연구를 30년 이상 수행해 왔으며 히치하이킹 행동 조절 신경회로의 규명, 텔로미어의 대안적 유지 기전 규명 등을 통해 생명과학의 경계를 확장하는 데 기여하고 있다. 저서로는 『매우 작은 세계에서 발견한 뜻밖의 생물학』(2023), 『사람이 벌레라니』(2025) 등이 있다. 수십 차례 전국 고교 강연을 진행했고, KBS <명견만리>, JTBC <차이나는 클라스>, EBS <취미는 과학> 등에 출연하며 과학 대중화에 힘쓰고 있다.



1. 과학, 경계 허물기

“2026학년도 수능능력시험 문제에 예쁜꼬마선충 문제가 나왔다.” 지인이 문자를 해왔기에 장난이거나 가짜 뉴스라고 생각하고 웃어넘겼다. 과학 과목에서 찾았는데 찾을 수 없었고, 그래서 농담이라고 생각했다. 그런데 진짜였다. 다만 생물 시험이 아닐 뿐이었다. 사회문화 1번 문제! 같이 한번 풀어보자.

밑줄 친 ㉠~㉣과 같은 현상의 일반적인 특징에 대한 설명으로 옳은 것은?

길이 약 1 mm의 투명한 예쁜꼬마선충(Caenorhabditis elegans)은 유전적 특징이 인간의 DNA와 유사한 것으로 밝혀졌다. 이 선충은 ㉠ 짧은 수명과 빠른 세대 교체 덕분에 ㉡ 세포 발달과 노화 과정을 규명하는 데 적합하다. 특히 이 선충은 신경 세포와 신경망 구조가 밝혀져 있어 ㉢ 신경계의 기능과 발달 원리를 파악하는 데 큰 기여를 했다. ㉣ 예쁜꼬마선충의 변이에 따른 진화와 적응의 과정은 ㉤ 인간 질병의 유전적 기반을 이해하는 데도 중요한 단서를 제공한다.

- ① ㉠과 같은 현상은 인과 관계가 불분명하다.
- ② ㉡과 같은 현상은 불가치적이다.
- ③ ㉢과 같은 현상은 확실성의 원리가 적용된다.
- ④ ㉣과 같은 현상은 보편성과 특수성이 공존한다.
- ⑤ ㉤과 같은 현상은 개연성의 원리가 적용된다.

수능 과목의 1번 문제는 일반적으로 수험생에게 가장 쉬운 문제로 구성된다고 한다. 원리만 이해하면 틀리기 힘든 문제라는 의미다. 그런데 위 문제를 보면 지문이 어렵지는 않은데 다섯 개의 문항이 포함하고 있는 용어들이 어렵다. 인과 관계, 불가치적, 확실성의 원리, 보편성과 특수성, 그리고 개연성의 원리 등을 이해해야 문제를 풀 수 있을 것이다. 실제로 예쁜꼬마선충 연구자들이 이 문제를 보고 정답을 맞힌 확률은 반반이었다. 필자도 ‘찍어서’ 겨우 맞혔다. 그런데 2026학년도 수험생의 정답률은 94퍼센트였다. 예쁜꼬마선충을 이해하는 것이 이 문제를 푸는 것에 아무런 도움이 되지 않았음을 보면서 과학이 문화와는 다른 것인가라는 의구심을 가지게 된다. 아니면 수능 문제에 문제가 있거나. 이런저런 논란 중에도 흔들림 없는 사실 하나는 예쁜꼬마선충이 수능 문제에 나오는 세상이 되었다는 것이다, 과학적 소재 또는 과학의 내용이 문화의 일부가 되어 있는 세상이라는 것이다. 과학과 문화는 이제 떼어놓고 생각할 수 없다. 특히 인공지능의 시대에는. 과학이라는 아지트의 담벼락

박을 내다보면 문화가 둘러싸고 있다. 거꾸로 문화 시민은 과학을 잘 이해하고 그 경계를 허물 때 새로운 미래가 열릴 것이다. 그래서 이제 과학을 이야기해보려 한다. 그런데 거대한 또는 거창한 담론이 아니라 필자의 주변에서 겪고 이해하고 있는 수준에서의 사실들을 공유해 토의할 수 있는 거리를 제공해 드리고자 하는 소박한 목표를 가짐을 말씀드린다.

과학의 본질은 과거에 세워진 단단한 또는 단단해 보이는 기성 지식의 경계를 허물고 지식의 지평선을 확장하는 것이다. 그러고는 새로운 경계를 세우게 될 것이고 그 경계는 다시 새로운 과학의 표적이 될 것이다. 생명도 그러하다. 과학과 생명, 경계 허물기의 현장에서 당장 일어나고 있는 일은 어떤 것들이 있을까? 우리의 호기심은 경계를 향한다.

2. 생물 종의 경계

자연에 존재하는 현상을 이해하기 위해 우리는 다양한 분류를 적용한다. 세분화한 규칙을 적용해 나누기를 하면 현상을 이루는 요소들을 이해할 수 있기 때문이다. 생물의 다양성을 이야기할 때도 마찬가지이다. 우리는 이때 생물 종 다양성이라는 표현을 많이 쓴다. 그런데 생물 종이라는 것의 정의가 명확해서 종 간의 경계가 명확할 것이라고 생각하면 오해다. 사람들이 생물을 분류하기 위해 만든 개념일 뿐이라서 사실 자연에서 종 간의 경계는 확실하지 않다고 봐야 한다.

생물학에서 생물학적 종을 정의할 때 사용하는 기준은 교배를 통해 자손이 만들어지고 그 자손이 다시 자손을 낳을 수 있다면 같은 종이라고 한다는 것이다. 필자가 연구하는 선충의 경우 정말 다양한 종류가 지구상에 살고 있는데 우리나라에도 당연히 다양한 선충들이 살고 있음을 채집을 통해 알 수 있었다. 전국에 걸쳐 발견되는 선충이 있었는데 아직 그 종에 대한 보고가 없는 새로운 종으로 보였다. 전국에서 발견된 이 선충들을 교배해 자손들이 무사히 태어나고 세대가 지속되는 것을 확인함으로써 이들은 우리나라에서 채집된 최초의 새로운 선충 종이라고 결론 내릴 수 있었다. 그런데 서울에서 채집되는 선충과 제주도에서 채집되는 선충의 DNA 서열 전체를 분석해 보니 상당히 다른 DNA 서열을 가지고 있음을 알 수 있었다. 여전히 자손을 낳을 수 있는 같은 종임에도 불구하고 DNA 수준에서는 상당히 달라져 있는 것이었다. 그럼 여기서 드는 의문은 이들이 점점 멀어져서 더는 생식 가능한 자손을 낳지 않는 상태와는 얼마나 가까이 가 있을까 하는 점이다. 실제로 예쁜꼬마선충의 다양한 품종 중에 하와이의 품종과 영국의 품종을 교배시키면 생식 가능한 자손이 나오되 일부는 생식 가능하지 않은 상태로 태어난다. 이를 우리는 incompatibility라고 부르는데, 조금씩 멀어져서 어느 순간 더는 생식 가능한 자손이 태어나지 않을 만큼 달라지면 그때 우리는 이들 종이 새롭게 분화했다고 말할 것이다. 생물학적 종은 비연속적 분류가 아니라

유전물질이 손상 없이 복제될 수 있는 것이 DNA 분자가 유전 물질로 채택된 이유이다. 여전히 DNA 자체만으로 생명이라고 부르지는 않는다. 더 많은 창발적 특성들이 쌓이고 쌓여서 원소들의 단순 집합으로는 상상도 할 수 없던 생명체가 만들어지게 되었다. 얼마나 긴 시간이 필요했는지 짐작하기도 힘들다. 경계를 넘어 새로운 경지에 이르는 과정이 쉬울 수 있겠나.

아마도 최초의 생명은 아주 단순한 모양이었을 것이다. 그런 모양이라 하더라도 우리가 생명이라고 부를 수 있는 이유는 스스로 복제할 수 있고 환경에 반응해 대응할 수 있는 특징을 가지기 때문이다. 그런데 어쩌면 최초의 생명은 생명과 무생명의 중간이었을 수도 있다. 대사, 성장, 유전, 항상성, 자극 반응, 진화 등을 생명의 특징이라고 한다. 이 모든 것 중에 한두 개를 안 가지면 생명이 아닌가? 대표적인 자연상의 존재가 바이러스이다. 그런데 바이러스는 생물과 무생물의 경계를 어느 방향으로 넘어가는 존재일까? 무생물에서 생물이 되어가는 중간단계일까, 생물에서 일정 요소를 빠뜨려서 무생물로의 경계를 넘어간 것일까? 아직 완전한 합의에 이르지 않은 이론이지만 소개해 보면 우선 퇴화 가설(degeneracy hypothesis)은 바이러스가 원래 독립적인 세포 생명체였는데 점점 단순화되어 숙주에 의존하게 되었다는 견해로서 이 경우 생물 쪽에서 경계를 넘었다는 가설이고, 두 번째 세포 기원 가설(cell-origin hypothesis)은 세포 내 유전 요소(플라스미드, 전이인자 등)가 독립적으로 진화해 바이러스가 되었다는 견해인데 이 경우도 생물에서 경계를 넘었다고 보는 견해이다. 반면 원시 지구에서 자기 복제하는 RNA 분자가 먼저 존재했고, 이것이 바이러스의 기원일 수 있다는 견해도 있다. 이 경우 바이러스라는 존재가 무생물에서 경계를 넘어가는 선구자이다.

4. 생명과학 경계를 넘어가기

필자의 연구 분야는 아주 전통적인 실험과학의 한 분야인 유전학이다. 그런데 유전학도 다른 학문 영역의 도움 없이는 질문에 대한 깊이 있는 답을 찾기 힘들다. 우리 연구실의 최근 20년간 집중 과제의 하나는 예쁜꼬마선충의 신경망 전체의 지도, 즉 커넥토를 밝히는 일이었다. 이 연구는 특정 발생단계에서만 일어나도록 프로그램되어 있는 행동인 닉테이션(nictation)이라는 히치하이킹 행동에 대한 모든 현상을 설명하고자 하는 도전적 호기심에서 출발했다. 초기 연구에서는 예쁜꼬마선충의 신경세포 중 어느 세포가 이 행동을 조절하는지를 밝히는 연구를 했고 그 후에는 질문이 심화되어 특정 발생단계에서만 이 행동이 일어나는 원인이 되는 신경망의 차이를 규명하고 싶었다. 이를 위해 예쁜꼬마선충을 50나노미터 두께로 얇게 썰어서 전자현미경을 찍고 그 이미지를 모두 합치고 분석해 커넥토를 완성하기로 했다. 이 흥미로운 질문의 출발은 생물학이었지만 풀어가는 과정에서는 이미지를 읽어 들이고 이미지들을 이어 붙이고 각 이미지에 담겨 있는 세포 정보를 추출해 내는 일은

수동으로 하기보다는 기계학습을 통해 효율적으로 할 수 있게 되었다. 실험을 하는 생물학과는 전혀 다른 방식의 연구가 필요했고 그 전문성이 필요했다. 운 좋게 물리학을 전공하고 뇌 커넥트 연구를 하고 있는 생물학과 교수와 컴퓨터 공학과 신경생물학으로 박사 학위를 취득한 박사후연구원을 만날 수 있었고, 생물학과 전산학 그리고 물리학적 사고가 합쳐져서 비로소 예쁜꼬마선충의 커넥트를 완성할 수 있었다. 생물학의 경계 안에만 머물러 있었다면 불가능한 일이었다.

또 다른 흥미로운 연구는 의학과 기초생물학의 만남으로 시작되었다. 서울대 의대 연구팀이 우리나라의 한센인 전체에 대한 다양한 종적 연구를 하던 중 한센병에 처방되는 항생제인 덤손(Dapsone)을 평생 복용한 한센인군과 그렇지 않았던 나머지 한센인들 사이에 수명의 차이가 있음을 확인했는데 이 항생제를 평생 복용한 경우가 그렇지 않은 그룹에 비해 유의한 수준에서 수명 연장 효과를 보이고 있었다. 다른 조건들이 동일하다고 가정하면 덤손이 수명 연장 효과를 나타낼 수 있을 것이라는 가설을 세울 수 있고, 그것을 검증하기 위해 필자의 연구실에서 예쁜꼬마선충에게 이 항생제를 투여하고 수명을 조사하게 되었다. 놀랍게도 평생 이 항생제를 투여받은 개체나 어른이 된 후에 투여받은 개체 등 두 가지 경우 모두 수명 연장 효과가 탁월했다. 항생제는 세균의 특정 효소를 표적으로 작동하는 것인데 사람이나 선충은 그 표적을 가지고 있지 않으니 뭔가 새로운 표적이 있어야 한다고 가정했고 다양한 연구를 통해 표적이 되는 효소를 찾을 수 있었다. 우리의 해석은 이 항생제가 항생제로서의 역할이 아니라 새로운 표적에 가서 그 기능을 방해함으로써 활성 산소의 생산을 감소시켰고 그 결과 수명 연장 효과가 나타났다는 것이었다. 그런데 문제는 항생제를 수명 연장 효과가 있다고 남용할 수는 없다는 점이었다. 우리가 이 논문을 발표한 후 오랜 시간 동안 고민한 것은 덤손과 비슷한 유도체를 새로 만들되 항생제로는 작동하지 않고 수명 연장 효과만 내는 신물질 찾을 수만 있다면 수명 연장의 꿈에 조금은 기여할 수 있지 않을까 하는 점이었다. 인공지능 시대에 드디어 그 고민에 대한 답을 찾을 수 있다는 신호를 발견했다. 항생제로서의 덤손의 표적과 수명 연장의 도구로서의 덤손의 표적에 대한 구조가 밝혀져 있어서 AI를 동원해 다양한 화합물질 중 항생제 표적에는 잘 결합하지 않고 수명 연장 표적에만 잘 결합할 수 있는 작은 분자의 화합물을 예측해서 찾을 수 있게 되었고 지금은 이들에 대한 실험적 검증을 시작하는 단계까지 와 있다. AI 신약이 미래의 꿈같은 이야기라고 생각한 것이 불과 얼마 전인데 가장 기초적인 생물학을 연구하는 필자도 그 효능을 피부로 느낄 수 있는 세상이 되었다. 무궁무진한 과학의 경계 허물기가 우리를 기다리고 있다 하겠다.

최근에 필자의 연구실에서 흥미를 가지고 진행하고 있는 연구 한 가지만 더 소개하고자 한다. 2024년 가을 연평도 고등학교에 강연을 하러 갈 기회가 있었다. 1박2일의 시간을

들어서 연평도까지 가서 강연을 하는 것이라 학생들에게 최대한 많은 것을 보여주고 싶었다. 강연 전날 입도한 후 참수리호가 전시되어 있는 공원에 나가서 채집을 잠시 해보았다. 예상했던 대로 선충들을 찾을 수 있었고, 실제로 강연 시간에는 필자가 가지고 간 현미경에 이들 선충을 올려서 학생들에게 따끈따끈하게 보여줄 수 있었다. 그 선충을 서울의 연구실로 가져와서 염기서열을 분석해 보니 전 세계에서 채집되어 온 꼬마선충 종인 *O. tipulae*였다. 새로운 종이 아니어서 조금은 실망스러웠지만, 필자의 대학원생 중 한 사람이 울릉도에 놀러 갔다가 채집해 온 선충과 같은 종임을 알고는 호기심이 발동했다. 연평도 선충과 울릉도 선충이 같은 종인데 (교배해 생식 가능한 자손이 잘 태어난다!) 이들은 얼마나 달라져 있을까? 그러고는 데이터베이스를 찾아보니 전 세계에서 채집된 같은 종의 서로 다른 품종 서른 개 가까이를 찾을 수 있었고 이들을 전체로 해서 유전체의 변이 내용을 조사해 보게 되었다. 놀랍게도 우리가 발견한 것은 전 세계의 *O. tipulae* 선충의 유전자형을 세 개의 큰 그룹으로 나눌 수 있었는데 대륙별이라든가 하는 차이가 아니라 위도의 차이에 따라 세 개의 그룹으로 나뉜다는 것이었다. 특히 연평도 선충과 울릉도 선충은 서로 다른 그룹에 포함되었음을 확인하면서 우리나라 주변에서 뭔가 중요한 경계가 그어져 있고 그 경계를 넘나드는 선충 종을 우리가 발견했음을 짐작할 수 있었다. 그런데 이 위도상 유전자형의 차이는 어떻게 나뉘게 되었을까 궁금해지지 않을 수 없었다. 그래서 지금은 지구과학 전공하는 연구실에 문의해 함께 그 해답을 찾기 위한 노력을 하고 있다. 가장 기초적인 생물학 분야인 분류와 진화 연구를 하다가 지구과학과의 협업을 하게 되리라고는 상상도 하지 못했다. 새로운 과학의 시대이다.

5. 우리의 현재와 미래

이제 기계가 사람처럼 구는 시대가 갑자기 우리 앞에 와 있다. 인간과 기계 사이의 경계는 우리가 짐작하기도 힘들 정도의 속도로 발전하고 있는 과학의 시대에서 허물어지는 것처럼 보인다. 가히 혁명의 시대라고 할 만하다. 그 첨병이 인공지능이다. 지능이 인간의 독점적 성질인지에 대한 논의는 제외하고라도 인공지능이 인간을 능가하는 상황이 한편으로는 불편하기도 하고 기대가 되기도 한다. 기계가 인간을 지배하는 세상에 대한 걱정은 영화에서 이미 많이 보아왔다. 인공지능과 인간의 생각 사이의 경계는 무엇일까? 생물학자로서 필자가 이 질문에 대한 답을 제시하고자 하지는 않으려 한다. 아니, 그 답을 알지 못한다고 고백하는 편이 정확하겠다. 다만 이 질문 자체를 회피해서는 안 된다는 점을 강조하고자 한다. 집단지성으로 문제를 함께 풀어나가면서 경계를 넘어갈 때 인류는 계속 발전해 왔고 앞으로도 그럴 것이다.

3강 이동신

포스트휴먼 경계학: 사라지는 인간, 드러나는 비인간

서울대학교 영어영문학과 교수. 미국소설, SF, 포스트휴머니즘 등을 가르치고 연구한다. 최근에는 포스트휴머니즘의 관점에서 인간 동물 관계를 고민하고 있다. 『포스트휴머니즘의 세 흐름』(2022), 『SF, 시대정신이 되다』(2022), 『다르게 함께 살기: 인간과 동물』(2021) 등을 썼고, 『기이한 실재론』(2025), 『러브크래프트 걸작선』(2024), 『점원』(2023), 『갈라테아 2.2』(2020) 등을 번역했다.

포스트휴먼 경계학: 사라지는 인간, 드러나는 비인간

이동신

나중에 왜 분류학이라고 하지 않고 경계학이라고 하는지를 설명드리겠습니다. 그런데 분류학이라는
말에서



1. 경계와 ‘악의 평범성’

2023년 출품되어 제76회 칸 영화제 그랑프리 수상한 조너선 글레이저의 영화 <존 오브 인터레스트>는 종종 ‘악의 평범성’을 보여준다는 평을 받는다. 한나 아렌트는 나치 독일의 오토 아돌프 아이히만, 홀로코스트를 실무적으로 담당했던 독일 장교에 관한 책에서 ‘악의 평범성’이라는 말로 아이히만의 행적을 정리한다. 아이히만이 악의 화신처럼 특별한 존재라서가 아니라 너무도 평범한 사람이라고 전제하며, 아렌트는 그가 그저 아무런 생각 없이, 자신이 행하는 그 끔찍한 행위에 대해 고민한 적이 없었다는 점을 지적한다. 이런 점에서 그가 진정으로 보여주는 것은 바로 ‘악의 평범성’이라고 아렌트는 말한다. 영화의 주인공 격인 루돌프 회스는 나치 친위대 중령으로 아우슈비츠 책임자이지만, 그의 삶은 대체로 평범하다. 출근하고, 맡은 일을 열심히 그리고 효율적으로 하고자 하고, 가족을 돌보고, 심지어는 전출당하는 그를 따라가지 않겠다는 아내의 말에 반박하지 못하고 혼자 떠난다. 그의 가족도 마찬가지로 마 찬가지다. 두 아들과 아내는 정원이 있는 깔끔한 집에서 대체로 평범한 일상을 보내고, 아내는 특히 그 집을 너무도 좋아하면서 자신이 17년 동안 꿈꾸던 삶이라고 하면서 남편이 홀로 전출하도록 종용한다. 영화는 대체로 이 평범함을 강조하듯이, 깔끔한 집과 목가적인 주변 환경을 밝은 색조에 담아낸다. 물론 이 모든 평범한 장면 모두가 담벼락 너머의 아우슈비츠를 배경으로 한다는 점에서 영화는 보는 이를 섬뜩하게 한다. 바로 ‘악의 평범성’을 느끼게 하는 것이다.

‘악의 평범성’은 어떻게 가능할까? 아렌트는 ‘무사유’라고 답한다. 즉 자신의 행동이 타인에게 어떤 피해를 줄지 생각하지 않기 때문에 ‘악의 평범성’이 가능하다고 설명한다. 맞는 말이다. 하지만 영화는 조금은 다른 답도 가능하다고 말하는 듯하다. 루돌프 회스는 자신이 하는 일을 끊임없이 고민하고, 좀 더 잘하려고 노력한다. 그 일로 인해 수많은 유대인이 벽 너머에서 죽어가는 것을 봤겠지만, 그는 더 많이, 더 효율적으로 죽이고 싶어 한다. 그래서 ‘순환 소각시설’을 건설하고자 한다. 그의 아내도 벽 너머에서 무슨 일이 일어나는지 분명히 알고 있다. 자신이 직접 가담하는 일이 아니어서 책임이 없다고 할지는 모르겠지만, 적어도 그는 자신이 알고 있는 일을 어떻게 써먹어야 하는지 알고 있다. 그래서 집안에서 일하는 유대인 하녀에게 불만을 토로하면서, 당장 다음 날 그녀를 소각시킬 수 있다고 위협한다. 물론 아렌트가 의도하듯, 이들이 자신의 행동이 얼마나 악한 일인지 생각하지 않는다는 점에서 ‘무사유’를 지적할 수 있다. 하지만 그들은 분명 사유한다. 그저 우리가 기대한 대로 사유하지 않기에 문제다. 그렇기에 앞선 질문은 이렇게 해볼 만하다. ‘악의 평범성’을 가능하게 한 생각은 어떻게 가능한 것일까?

이 질문에 영화는 경계라고 답하는 듯하다. 물론 가장 눈에 띄는 경계는 바로 담벼락이

다. 유대인 수용소와 회스의 집을 나누는 이 경계는 거의 절대적이다. 영화가 담벼락 너머의 모습을 전혀 보여주지 않기 때문이다. 나치와 홀로코스트에 관한 지식이 전혀 없는 관객이라면 영화에서 ‘악의 평범성’을 그다지 느끼지 못했을 것이다. 그저 전쟁 중에 가정의 안정을 지키려는 한 독일 가족의 이야기라고 할지도 모른다. 홀로코스트를 특정한 집단의 역사가 아니라 인류 전체에 대한 범죄로 인식하는 현대 사회에서 그런 관객이 있을 리는 만무하다. 마찬가지로 영화에서 담벼락 너머가 아무리 보이지 않는다고 해서, 인물들이 그 너머에서 무슨 일이 일어나는지 모를 리가 없다. 따라서 담벼락이란 경계는 지식과 무지의 차이를 만들어내지 않는다. 대신 지식과 지식의 차이를 만든다. 담 너머에서 실제로 벌어지고 있는 일은 우리가 모두 알듯이 끔찍하기에, 윤리적, 정치적, 철학적, 법적, 역사적 지식에 도전하고, 반성과 변화를 촉구한다. 그러나 영화 속 담 밖에서는 그 일이 전혀 다른 종류의 지식으로 분류된다. 직업적으로 좀 더 이득이 되는 방법을 촉구하는 문제가 되고, 사적으로 좀 더 이득을 취할 수 있는 계기가 된다. 담 밖의 세상을 말 그대로 ‘이익의 공간’으로 만들어주는 지식으로 쓰이는 것이다.

영화는 담벼락 말고도 시각적으로 끝없이 경계를 보여준다. 문과 창과 도로와 건물이 끊임없이 화면을 반으로 가르고, 이곳과 저곳을 나눈다. 어쩌면 ‘악의 평범성’이 아니라 ‘경계의 편재성’이라는 말로 영화를 묘사해도 될지 모르겠다. 이처럼 절대적으로만 느껴지는 경계가 편재하기에, 영화의 끝 장면은 많은 논의를 끌어냈다. 사무실을 나서던 회스는 복도에서 갑자기 구토한다. 그리고 갑자기 영화는 이제는 유대인의 희생을 기억하고 기리는 장소가 된 현재의 아우슈비츠의 모습을 보여준다. 과거와 현재가 교차하는 가운데 회스는 마치 자신이 하는 일이 얼마나 끔찍한 일인지를 감지하는 듯이 구토하는 것이다. 회스가 정말 그런지는 모르겠지만, 적어도 관객은 그렇게 생각하게 된다. 독자의 생각을 이렇게 이끄는 장치는 바로 경계의 무너짐이다. 시간이라는 절대적 경계가 무너진 것이다. 현대 관객의 지식이 시간을 거슬러 올라가 과거에 있는 회스의 지식을 압도하고, 결과적으로 회스는 관객의 지식에 맞춰 조금은 다른 인물로 분류될 상황에 처한다. 회스를 어떻게 분류할지는 논의가 필요하겠지만, 적어도 분명한 것은 경계의 무너짐은 기존의 지식을 혼란스럽게 하고, 새로운 지식을 만들어낸다.

영화 마지막의 반전은 현대와 과거의 경계를 무너뜨림으로 가능하다. 이처럼 불가능한 설정으로 노린 만큼, 영화는 역설적으로 그러한 반전이 얼마나 그 시대에 불가능했음을 암시한다. 아우슈비츠 담벼락은 정말로 견고하고 절대적이었다고 말하는 듯하다. 하지만 자세히 보면 딱히 그렇지는 않다. ‘대체로’ 평범한 회스와 그의 가족의 삶 중간중간에 전혀 평범하다고 할 수 없는 섬뜩한 무언가가 빠져나오듯이, 절대적인 듯이 보이는 담벼락과 경계는

이미 어디선가 뚫려있다. ‘대체로’ 견고한 경계인 것이다. 우선 영화 처음부터 등장하는 개 한 마리가 있다. 검은 바이마라너 종인 회스 가족의 개(실제로 회스를 연기했던 배우 본인의 개라고 한다)인 딜라는 집안 안팎을, 방과 방 사이를, 사람과 사람 사이를 거침없이 어지러울 정도로 돌아다닌다. 그리고 회스의 아내가 입어보는 밍크코트는, 집안의 많은 장신구와 물건처럼, 담벼락 너머에서 온 것이다. 유대인들이 소유했던 것들이 당연하다는 듯이 집 안으로 들어오고, 일부는 다시 일하는 유대인들에게 주어져 담벼락 안으로 되돌아간다. 마찬가지로 집안일하는 여러 명의 유대인들은 아마도 매일 담벼락을 왔다 갔다 한다. 이들이 무슨 생각을 하고, 어떤 감정을 가지는지는 회스 가족이나 담 밖의 독일인에게 중요하지 않다. 독일인에게 오히려 이들은 그저 ‘무사유’의 존재, 아렌트가 ‘무젤만’이라고 말한 인간이지만 비인간처럼 다루어졌던 존재다. 이처럼 자신을 우월한 인간이라고 분류한 이들이 세운 경계는, 자신들보다 못한 인간 이하의 존재와 구분하기 위해 만든 경계는, 비인간 존재로 쓸 새 없이 뚫린다. 굳이 미래를 추상적으로 가져올 필요 없이, 이 비인간 존재들을 제대로 생각하기만 했다면 회스는 아마도 집 안에서 토했을지도 모른다.

2. 인간의 역사와 비인간 존재

홀로코스트와 비인간 존재. 같이 얘기할 만하지만, 같이 얘기하기가 어려운 이야기다. 2003년 노벨문학상을 수상한 남아공 출신의 작가인 J. M. 쿣시는 바로 이 이야기를 한다. 하지만 직접 말하기 힘들다는 듯이, 그 힘든 일을 자신의 분신 같은 인물인 엘리자베스 코스텔로를 통해 전한다. 현실의 쿣시만큼이나 유명한 작가이자 동물권에 진심인 작가로 등장하는 코스텔로는 강연을 하기 위해 아들이 물리천문학과 교수로 있는 학교에 온다. 그리고 ‘철학자와 동물’이라는 제목의 강연 중에 그는 홀로코스트와 비인간 존재인 동물을 연결시키며 이렇게 말한다.

솔직히 말씀드리겠습니다. 제3제국이 저지른 짓에 상응하는 만행, 아니 오히려 능가하는 만행이 오늘날에도 벌어지고 있습니다. 우리는 도살을 목적으로 토끼, 쥐, 가금류, 가축들을 계속해서 공급하고 있는, 이 끝없는 자발적인 타락과 잔인함 그리고 살해 음모 속에 둘러싸여 있습니다.

유대인과 동물 둘 다 얼마나 잔인하게 죽어 나갔고 죽어 나가고 있는지, 그들의 죽음이 얼마나 윤리적인 문제인지를 지적하면서, 코스텔로는 홀로코스트에는 것처럼 윤리적 분노를 느끼는 사람들이, 동물에게 가해지고 있는 또 다른 홀로코스트에 대해서는 무관심하다고

지적한다. 동물이 어떤 경험을 하고 있는지 동물의 입장에서 생각해보는, 이른바 “동감적 상상력”이 없다고, 그래서 “아무렇지도 않게 지낼 수 있”다고 비판한다. 코스텔로의 강연에, 특히 홀로코스트와 동물 도축의 비유에 대한 강한 반발은 다음 날 짧은 편지로 전해진다. 전날 강연 이후 만찬에 참석하지 않은 시인이자 교수인 아브라함 스텐은 편지에서 코스텔로가 “유사의 본질을 잘못 이해하고” 있다고 지적한다. 그리고 이렇게 적는다.

심지어 신성 모독이라고 불릴 만큼, 여사께서는 의도적으로 잘못 해석하고 있다고 말하고 싶습니다. 인간은 하나님의 형상을 따라 만들어졌지만, 하나님은 인간과 유사하지 않습니다. 유대인이 가축처럼 대우받았다 해서, 이 때문에 가축이 유대인처럼 취급 받는다고 할 수는 없습니다. 이 역의 경우는 죽은 자의 기억을 모욕하는 것과 같습니다. 이것은 또한 수용소의 참사를 비열한 방법으로 악용하는 것입니다.

작품은 코스텔로와 스텐이 직접 대면하는 사건을 만들지 않는다. 편지를 읽고 코스텔로가 여기에 대해 직접 반응하는 모습도 보여주지 않는다. 어쩌면 작품은 그런 일을 할 수 없었던 것인지도 모른다. 홀로코스트의 역사가 생생하고, 그 역사와 직접적으로 이어져 있는 사람들이 있는 현실에서 코스텔로가 어떤 말로 자신을 항변할 수 있을까? 정말로 홀로코스트와 비인간 존재의 경계가 허물어질 수 있다고 설득할 수 있을까? 작품에서 글도 쓰고 강연도 하는 코스텔로가 자신을 위해 할 수 있는 일은 말이 아니다. 그가 겪는 고통과 슬픔은 말로 표현할 수가 없기 때문이다. 결국 그는 어쩔 수 없이 울고 만다. 그리고 우는 어머니를 팔로 안으며 아들은 말한다. “자, 자. 곧 끝날 거예요.”

3. ‘유사의 본질’과 분류학

스텐이 말하는 ‘유사의 본질’은 무엇일까? 보통 유사는 서로 다른 두 개체가 어떤 공통점을 가지고 있고, 따라서 둘이 아무리 다르더라도 그 공통점의 관점에서는 어느 정도 동등한 위치에 있다는 의미일 것이다. 하지만 스텐은 그렇지 않다고 말한다. 신의 형상으로 인간이 만들어졌기에 둘 사이의 유사 관계가 맺어진다고 해도, 그 관계가 역으로 진행하지는 않는다고 단언한다. 인간과 동물 사이에 있어서 그가 어떤 유사점을 있다고 인정하는지, 혹은 아예 없다고 하는지는 확실하지 않다. 하지만 그 어떤 유사 관계도 양방향으로 작동하지는 않는다고 주장한다. 이처럼 스텐에게 신과 인간과 동물 혹은 비인간 존재 사이의 관계는 유사점에도 불구하고 위에서 아래로만 가능한 위계질서다. 그리고 이 위계질서를 유지하는 원칙은 원본과 재현이다. 신은 궁극의 원본 혹은 근원이고, 인간은 원본에 가까운 재현, 그리고

비인간은 그보다 못한 재현이라고 볼 수 있다. 종교적이라고 할 수도 있지만, 꼭 그렇지만은 않다. 국가, 사회 그리고 세상에 관한 지식이 유사한 위계질서를 따라 형성되어 왔기 때문이다. 이런 맥락에서 미셸 푸코가 ‘재현의 시대’라고 설명한 고전주의 시대, 즉 17~18세기는 그 이전 시기와 유사하다. 18세기까지의 세상에서 무언가를 안다는 것은, 그것이 위계질서에서 어디에 속하는지를 분류한 결과라고 할 수 있다.

푸코는 18세기 말부터 고전주의 시대가 끝나고, 근(현)대 시대가 시작한다고 말한다. 즉 재현의 시대, 모든 것을 원본과 재현의 위계질서 속에서 이해할 수 있던 시대가 끝나고 새로운 질서가 도래했다는 것이다. 칸트로 대표되는 이 새로운 질서에서는 원본이 알 수 없는 영역으로 물러나고, 따라서 원본과 재현의 즉각적인 관계가 의심받는다. 더 이상 원본이 재현의 정확함과 정당성을 보장할 수 없다는 뜻이다. 대신 재현은, 혹은 좀 더 정확히 말하자면 무언가에 관한 지식은 다른 곳에서 정당성을 찾을 필요가 생겼다. 동시에 신과 같은 유일하면서 보편적인 토대는 불가능하게 되었다. 결과적으로 지식은 유한성을 받아들이며 분화되고, 그렇게 분화된 지식들은 자신만의 영역과 토대를 마련함으로써 자립성을 확보했다. 오늘날 다양한 학문 분야가 나름의 체계와 논리로 독립적으로 발달해 왔다는 사실에서 이 변화를 확인할 수 있다. 그렇지만 원본이 물러났다고 아예 사라진 것은 아니었다. 만일 그렇다면 지식은, 그것이 아무리 경험적으로 축적되고 확인된다고 해도, 언제나 정당성을 의심받고 독립성을 침해당할 것이다. 각각의 지식 영역 내에 속하면서도, 동시에 그 영역 너머의 무언가를 보장하는 토대, 신은 아니지만 신을 대신할 수 있는 존재가 필요했다. 의심할 여지 없이 이 존재는 바로 인간이다.

물론 인간이 고전주의 시대나 이 그 이전 시대에 없었던 것은 아니다. 하지만 근(현)대 시대에 등장한 인간은 더 이상 신의 형상을 따른 존재, 단순히 재현으로서의 존재가 아니다. 이런 맥락에서 푸코는 “18세기 말 이전까지, 인간은 존재하지 않았다. … 인간은 매우 최근 창조물”이라고 말한다. 문제는 이 창조물이 ‘이중의 역할’을 수행한다는 점이다. 즉 인간은 ‘모든 확실성의 토대’라는 일종의 초월적 주체 역할을 맡으면서, 동시에 ‘경험적 사물의 요소’로서 지식의 대상 역할을 하는 것이다. 이 모순적 상황에서 인간 자체에 대한 학문, 소위 인간학 혹은 인간 과학(Human Sciences)을 탄생했다고 설명하면서, 푸코는 이 학문 분야의 어려움이 사실은 인간의 ‘엄청난 밀도’ 때문이 아니라, 다양하게 발달한 지식 분야들로 인한 ‘인식론적 구성의 복잡함’ 때문이라고 말한다. 이러한 ‘복잡함’ 속에서 인간의 이중성이라는 모순은 풀리기보다는 더 드러날 것이고, 결국 인간은 쓸모가 없어질 것이다. 그때가 오면 인간학 그리고 인간으로 가능한 근(현)대 시대는 끝을 맞이할 수밖에 없다. 그래서 “우리가 기껏해야 가능하다고 예감할 수 있을 뿐이고, 지금으로서는 형태가 무엇일지도, 무엇을 약속

하는지도 알지 못하는 어떤 사건”이 일어난다면, “인간은 바닷가 모래사장에 그려놓은 얼굴처럼, 사라질” 것이라고 희망하며 푸코는 책을 마친다.

4. 포스트휴머니즘이라는 ‘사건’

푸코가 언급했던 ‘사건’은 어떤 사건일까? 책이 처음 출간된 것이 1966년이었으니, 당시에 ‘가능하다고 예감할’ 수만 있었던 그 사건은 이제 어느 정도 분명해지지 않았을까? 그의 의도에 맞는지는 모르겠지만, 적어도 인간의 사라짐을 암시하는 사건들은 그사이에 충분히 보인다. 1962년에 출간된 레이철 카슨의 『침묵의 봄』으로 시작한 환경운동이나, 피터 싱어의 1976년 작 『동물 해방』으로 촉발된 동물권 운동은 자연을 포함한 비인간 존재에 대한 인간의 우월성이 끝나간다고 알리고 있다. 반면 제2차 세계대전 동안 발달해 1948년 노버트 위너의 『사이버네틱스』의 출간으로 암시된 인간과 기계의 교류 가능성은 컴퓨터 과학과 정보화 시대의 활성화로 소위 디지털 문명을 창출했고, 이 문명에서 인간의 정체성과 삶은 급진적 변화를 겪고 있다. 더불어 양자역학에서부터 분자생물학까지 물질에 관해 근본적으로 새로운 질문을 던지는 과학 분야의 급진적 발전은 세상에 대한, 그리고 그 세상 속의 인간에 대한 근본적이면서 도전적인 질문으로 이어지고 있다. 여기에 포스트모더니즘과 후기구조주의로 대표되는 철학적이고 문화적인 흐름은 구성주의적 입장에서 인간 정체성을 꾸준히 해체해 왔다. 이 모든 사건들을 정확히 묶기는 어렵겠지만, 적어도 ‘인간’의 사라짐을 기준으로 한다면 포스트휴머니즘이라는 말이 적절할 것이다.

이제는 다양한 분야에서 쓰이면서 포스트휴머니즘이란 말도 하나로 의미로 묶기 어려운 개념이 되었지만, 적어도 그 시작은 1999년에 나온 캐서린 헤일스의 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』라고 할 수 있다. 헤일스는 사이버네틱스와 디지털 환경 속에서 살아가는 20세기 후반의 인간이 더 이상 자유주의적 인본주의에서 상정하는 인간이 아니라고 설명하며, 이미 ‘포스트휴먼’이 되었다고 주장한다. 헤일스 이후에, 위에서 언급한 인간과 비인간 존재 사이의 관계에 관한 논의, 특히 ‘인간’의 사라짐을 다루는 논의는 점차 포스트휴머니즘이란 제목 아래 모였다. 하지만 ‘인간’의 사라짐을 어떤 의미로 다루는지에 따라 매우 다른 종류의 포스트휴머니즘 논의가 동시다발적으로 등장했던 것도 사실이다. 고전 시대에 서 근(현)대 시대로 넘어가면서 신이 사라지면서 신과 같은 ‘인간’이 등장했던 것처럼, 이 인간이 사라지면서 등장하는 것이 ‘포스트휴먼’이라고 말하는 이들이 있다. 얼핏 보면 푸코가 드러냈던 인간의 모순을 포스트휴먼에서 해결책을 찾은 것처럼 보인다. 세계가 디지털화되면서, 헤일스가 말한 일종의 ‘계산적 우주’가 되면서, 정보로 이루어진 인간은 경험적 세계에 속하면서도 동시에 편재성을 갖게 된다. 또한 인간과 비인간 존재 모두 정보로 구성된 것이

라면 둘은 매우 ‘유사’하다고 할 수 있다. 하지만 앞서 스텐이 그랬던 것처럼, 유사하다고 해서 위계질서가 무너지는 것은 아니다. 오히려 유사하기에 좀 더 자유롭게 비인간 존재를 통제하고, 비인간 존재의 장점을 활용할 수 있는 존재를 포스트휴먼이라고 하는 것이다.

이처럼 기존의 위계질서를 유지하는 존재로서의 포스트휴먼의 등장을 푸코가 ‘사건’이라고 할 것 같지는 않다. 여기서 인간은 사라지기보다는 승화되어, 역설적으로 더 사라지기 힘든 존재가 되기 때문이다. 하지만 헤일스가 애초에 의도했던 것처럼, 포스트휴먼은 인간의 사라짐을 알리는 존재일 수 있다. 물론 인간이 갑자기 없어지거나, 급진적으로 그 형태가 변화하는 것을 의미하지는 않는다. 대신 이 경우에 인간이 사라진다는 의미는 인간중심주의의 해체를 의미한다. 이는 헤일스에게는 자유주의적 인본주의의 종언을 의미하고, 또 다른 포스트휴머니즘 학자인 캐리 울프에게는 동물의 흔적을 통해 인간 정체성이라는 허상을 해체하는 것을 의미한다. 혹은 그레이엄 하먼과 같은 철학자에게는 인간과 사물 모두가 보이는 것 이상의 잠재력을 가진 존재임을 인정하는 것을 말한다. 이들을 비롯한 다수의 포스트휴머니즘 이론가들은 인간중심주의를 거부하고, 인간과 비인간 존재 사이의 위계질서를 일종의 ‘평평한 존재론’으로 대체하고자 한다. 이 말은 만일 인간을 포함한 모든 존재들 간의 유사함은 양방향으로 영향을 줄 수 있다는 뜻이다. 즉 유대인의 고통과 동물의 고통이 비교 가능하며, 따라서 코스텔로가 느끼는 윤리적 고뇌는 홀로코스트로 인한 인류의 고뇌에 비할 만한 것이 된다.

5. 포스트휴먼 경계학

인간중심주의적 세계관, 즉 고전 시대 훨씬 이전부터 근(현)대 시대까지 이런저런 모양으로 탈바꿈하며 지속되었다고도 할 수 있는 인간만을 위한 세계관의 붕괴가 정말로 푸코가 말한 ‘사건’일 수 있을까? 만일 그렇다면, 우리는 이제 근(현)대 시대를 지나 어쩌면 포스트휴머니즘의 시대에 살고 있다고 할 수 있다. 여기서 푸코가 『말과 사물』을 쓰도록 영감을 준 보르헤스의 구절, 그가 처음에는 웃다가 섬뜩한 깨달음을 얻게 된 구절을 다시 떠올려보자. 보르헤스는 중국의 어떤 백과사전에 동물이 이렇게 분류되어 있다고 적는다.

- 1) 황제에게 속한 동물, 2) 향료로 방부처리된 동물, 3) 사육동물, 4) 젓먹이 새끼돼지,
- 5) 인어, 6) 전설의 동물, 7) 주인 없이 떠도는 개, 8) 현재의 분류법에 속한 동물, 9) 미친놈처럼 구는 동물, 10) 무수히 많은 동물, 11) 가느다란 낙타털 붓으로 그린 동물, 12) 기타 동물, 13) 방금 항아리를 깨뜨린 동물, 14) 멀리서 볼 때 파리처럼 보이는 동물.

너무도 터무니없는 분류법에 푸코는 곧바로 웃음을 터뜨리지만, 거꾸로 이 분류법에서 추측할 수 있는 ‘또 다른 사고 체계’가 “우리 자신의 한계, 그것을 생각하는 것이 완전히 불가능함”을 증명하는 일임을 알고 놀란다. 보르헤스의 분류법이 터무니없는 이유는 그것이 동물을 제대로 분류하지 않아서가 아니라, 과학과 논리라는 우리의 사고방식에 맞지 않기 때문이다. 다시 말해서 동물을 알고 모르는지가 중요한 것이 아니라, 지식을 양산하는 체계 혹은 푸코가 에피스테메라고 명명하는 것에 맞지 않는 것이다.

얼핏 보면 보르헤스가 전하는 동물 분류법은 너무도 ‘또 다른 사고 체계’에 기반하고 있기에, 푸코가 익숙했던 사고 체계와는 엄청난 경계로 나뉘어 있는 것만 같다. 저쪽은 마치 외계인과 같이 생각하고, 이쪽은 인간이 생각하는 것처럼 말이다. 이런 경계가 현실에서 어떤 역할을 했는지는 식민지 역사를 돌아보면 잘 알 수 있다. 경계 너머 ‘사고 체계’를 비웃다가 잔혹하게 제거하거나 변형시켰던 사례가 그 역사를 점철해 왔기 때문이다. 어쩌면 푸코의 웃음과 잔혹한 자각도 그런 역사를 떠올려서인지 모르겠다. 하지만 자세히 보면 경계는 이미 틈이 나 있다. 아무리 ‘또 다른 사고 체계’에 기반한 분류법이라고 하더라도, 그 분류법의 대상인 동물의 상당수가 경계 이쪽에도 있기 때문이다. ‘사육동물’, ‘새끼돼지’, ‘주인 없이 떠도는 개’ 등은 분명 경계 양쪽에 모두 존재한다. <존 오브 인터레스트>에서 경계를 넘나드는 비인간 존재 혹은 비인간처럼 취급받는 인간이 그 경계의 절대성을 무너뜨릴 수 있듯이, 보르헤스의 분류법 안에서 돌아다니는 동물들은 그 분류법을 ‘생각하는 것이 완전히 불가능’하지는 않다고 알리는 것이다.

비인간 존재는 이처럼 분류법의 대상이 되면서, 그리고 경계를 만드는 데 일조하면서, 결국 경계에 의해 피해를 보면서, 그래도 항상 그 분류법과 경계가 절대적이지 않음을 알려왔다. 이들의 호소는 항상 있었지만, 대부분의 인간은 눈과 귀를 닫은 채 살아왔다. 하지만 이제는 그럴 수가 없다. 호소가 너무 커졌기도 하지만, 그 호소를 따르지 않으면 인간의 삶도 위험하다는 사실을 깨닫기 때문이다. 만일 호소를 따른다면 어떤 분류법, 소위 어떤 신분류학이 가능해질까? 누구는 신분류학도, 그것이 아무리 급진적으로 새롭다고 하더라도 결국 기존의 분류법처럼 될 것이라고 할 것이다. 그러면서 분류법 자체가 사라져야 한다고 주장한다. 하지만 인간이든 비인간 존재이든, 개체로서 모두가 존재하는 세상에서 분류법이 사라진다는 말은 어불성설일 것이다. 대신 분류법으로 세워진 경계를 두껍게 하는 방법을 제안해 본다. 이미 경계를 오가는 비인간 존재들을 따라다니며 경계가 보기보다 틈이 많고 두터운 곳임을 깨닫게 하는, 이른바 ‘포스트휴먼 경계학’을 제안하고자 한다. 경계를 다룬 다른 글에서 비슷한 제안하며 나는 이렇게 적었다.

자크 데리다의 이른바 ‘경계학(limitrophy)’은 이렇게 경계 자체에 주목한다. ... 데리다에게 경계는 이처럼 하나의 선이 아니라 그것을 직간접적으로 만들고, 키우고, 복잡하게 하는 수많은 것들이 존재하는 공간에 가깝다. 따라서 이 공간에 드나드는 이 모든 것들을 인간과 동물이라는 두 범주로 깔끔하게 나누는 것은 터무니없는 일이고, 데리다는 무엇보다 “소위 인간의 끝 너머에, 하지만 절대로 단일한 반대편이 아닌 그 너머에, ‘동물’ 혹은 ‘동물의 삶’ 대신에 이미 이중적인 수많은 생명들이 있다”라고 강조한다.

데리다는 경계에 사는 비인간 존재를 키우는 작업을 강조하며, 발육한다는 의미가 있는 접미사인 ‘-trophy’를 사용해 경계학을 설명한다. 이는 또한 경계를 키우는 일이기도 하기에 이중적인 의미를 갖는다고 할 수 있다. 다만 분류법을 해체하고 만들고 다시 해체하는 작업을, 일종의 쓰고 지우고 다시 쓰는 작업을 강조하려는 의도에서, 데리다의 접미사를 살짝 고쳐 ‘limitography’를 제안해 본다. 궁극적으로는 데리다의 경계학에 합류해 비인간 존재를 키우는 실천이 목표겠지만, 그 이전에 비인간 존재를 따라다니며 기록하는 작업을 강조하려는 의도에서 나온 제안이다. 이처럼 포스트휴먼 경계학(posthuman limitography)이란, 그동안 무시했던 비인간 존재를 드러내는 신분류학을 쓰는 일이다.

4강 임종태

서양과 동양의 과학: 그 이분법을 넘어서

서울대학교 과학학과 교수. 동아시아 과학기술사를 가르치고 연구한다. 전근대와 근대 시기를 포괄하는 비서구 과학사 서술의 관점에서 한국 과학사 서술의 새로운 방향을 모색하고 있다. 저서로는 『17·18세기 중국과 조선의 서구지리학 이해』(2012), 『여행과 개혁, 그리고 18세기 조선의 과학기술』(2021)이 있다.

유교(儒敎)가 이렇게 과학을 천히 여기므로 다만
과학이 발생, 발달치 못하였을뿐더러,
인민(人民)의 생활 방식이 전혀 비과학적이 되고,
인민의 사상이 전혀 비과학적이 되어, 그 사회에는
과학적 조직이 없고, 그 생활과 사업에는 과학적
근거와 경륜이 없이 오직 황당한 미신과, 무제한
상상과, 일시적 생념에만 의지하게 되었습니다.
... 실로 오인(吾人)의 가난함, 천함, 근심은 이
비과학적인 데서 나온 것이라고 할 수 있습니다.



이광수, 「신생활론」, 『매일신보』 (1918)

있겠습니다.
그런데 또 하나 흥미로운 건



1. 들어가며: 중립적 과학과 인간 공동체

과학은 인류가 만들어내고 향유(享有)하는 문화 중 가장 ‘객관적’이라고 믿어진다. 과학자들은 엄밀한 연구 방법을 통해 자연 세계의 모습과 작동을 자신의 정치적 신념, 문화적 취향에 휘둘리지 않고 그대로 재현할 수 있다고 여겨진다. 역설적인 것은 과학이 가치 중립적이라는 믿음에도 불구하고, 아니 어쩌면 바로 그렇기 때문에, 사람들은 과학에 강력한 문화적 열망을 투사하기도 한다. 그 두드러진 사례로서, 오늘 강연에서 다루려 하는 현상이 바로 과학을 특정 공동체에 귀속하려는 시도이다.

예를 들어, 19세기 프랑스의 생물학자 파스퇴르는 “과학에는 국경이 없다. 하지만, 과학자에게는 조국이 있다”라는 말을 남겼다. 과학의 정치적 중립성을 한편으로 확고히 인정하면서도 ‘과학자’라는 주체를 매개로 과학을 프랑스라는 국가 공동체에 귀속하려 한 것이다. 파스퇴르의 말은 이후 과학자들이 공공연히 국가주의에 헌신할 수 있는 정당화 논리를 제공했는데, 지금으로부터 약 20년 전 자신의 줄기세포 연구를 ‘한국의 자랑(pride of Korea)’이라고 선전한 황우석도 그 명언을 즐겨 이용한 인물이었다. 하지만 흥미롭게도 그는 그 정도에 만족하지 않고 자신의 과학을 한국의 문화와 좀 더 깊이 연결하고자 했다. 그는 자기 팀의 성공 비결로 섬세한 난자 추출 기법을 들었고, 그것이 한국 특유의 쇠젓가락 문화에 힘입었다고 주장했다.¹

과학이 가치 중립적이라는 강고한 믿음과 과학을 특정 공동체와 연결하려는 다양한 층위의 시도들이 이렇듯 번성하게 된 이유는 무엇일까? 이는 연결되는 두 대상으로서 과학과 공동체 각각의 본성과 그 둘 사이의 관계에 대해 무엇을 보여주는가? 오늘의 강연은 이 문제를 과학과 특정 인간 공동체를 연결하려는 시도, 특히 문명과 국가와 같은 거시적 단위와 연결하려는 시도에 초점을 맞춰 살펴보려 한다.

2. 서양의 과학, 동양의 부재(不在)

과학을 특정 공동체와 그 문화에 귀속하는 시도는 ‘과학(Science)’이라는 말과 관념이 만들어진 약 200년 전 유럽으로까지 거슬러 올라간다. 우리는 자연 세계에 관한 객관적 탐구로서 과학이 아주 오래전 인류의 탄생과 함께 시작되었다고 믿고 있지만, 사실 이러한 믿음 자체가 과학이라는 말과 함께 18세기 말에서 19세기 중엽에 걸친 시기 서유럽에서 만들어진 것이다. 당시 유럽인들은 인류의 탄생부터 존재해 온 인류 보편의 유산인 과학의 존재를 새삼스레 발견한 셈이다. 하지만 그들은 곧 이에 모순되는 주장으로 나아갔다. 즉 그 과학이

1 「황우석의 젓가락」, 『한국일보』(온라인판), 2004년 2월 20일.

오직 유럽(또는 넓게 보아 복미를 포함한 서구)에만 존재한다고 주장한 것이다. 다시 말해, 19세기의 유럽인들은 자신이 속한 서구를 인류 보편의 활동으로서 과학을 보유한 유일한 문명으로 격상시켰으며, 동양으로도 불린 그 나머지 세계는 과학의 빛이 없는 몽매의 세상으로 간주했다.

유럽인들의 이 모순된 생각에는 나름의 근거가 있었다. 그들이 목도한 근세 유럽 과학의 비약적 발전과 그 문화적 파급 효과에 대한 그들의 믿음이었다. 코페르니쿠스, 갈릴레오, 베이컨, 뉴턴을 비롯한 근세의 영웅적 과학자들은 실험과 수학이라는 새롭고 엄밀한 방법을 써서 자연 현상의 작동 원리를 명징하게 파헤침으로써 인류 역사상 최초로 자연 세계에 대한 합리적 지식에 도달했다고 여겨졌다. 19세기의 유럽인들은 자신들이 근대 과학이 연쇄적으로 불러온 거대한 파급 효과의 시대에 살고 있다고 생각했다. 과학 지식은 기술에 적용되어 산업 생산의 비약적 발전을 낳았고, 근대 과학의 합리적 이성이 인간 사회의 조직과 운영에 새롭게 적용됨으로써 자유주의적 정치·경제 체제의 탄생으로 이어졌다.

근대 과학과 산업, 민주주의라는 근대 문명의 3종 세트를 보유하게 됨으로써 유럽인들은 자신들이 세계의 나머지와 근본적으로 다른 존재가 되었다고 믿게 되었다. 물론 그 이전에도 서양인이 상상한 세계의 지리는 자신과는 다른 동양이라는 타자(他者)를 상정했지만, 그 둘의 차이로 강조된 것은 종교와 풍습에 머물렀고, 심지어 비단과 차, 합리적 사회 제도를 지닌 중국에 대한 동경에서 드러나듯 동양에 대한 이상화된 이미지가 유행하기도 했다. 하지만 18세기 말 이후 서양과 동양의 차이는 문명과 야만, 근대와 전통의 위계적 관계로 새롭게 상상되기 시작했다. 세계의 나머지에 대해 서구가 절대적 우위에 있다는 믿음을 뒷받침한 핵심 근거가 바로 그들만이 근대적 과학과 기술을 보유하고 있다는 확신이었다.

증기선, 기관차, 전신이라는 새로운 기술로 무장한 유럽의 군대는 아시아, 아프리카의 오래된 왕국과 부족들을 손쉽게 정복해 유럽 산업의 원료 공급지이자 시장으로 만들었다. 과학과 기술은 단순히 제국 팽창의 도구로서만이 아니라 유럽인들에게 나머지 세계를 지배할 도덕적 자격이 있다는 확신도 불어넣어 주었다. 과학을 통한 자연의 지배는 ‘자연 상태’에 머문 미개 민족에 대한 지배권을 뜻하는 것으로 인식되었다. 서구인들의 식민 지배는 몽매한 비서구인들과 그들에 의해 방치된 비서구의 자연을 근대 문명으로 이끄는 성스러운 사명으로 받아들여졌다. 철도, 증기선, 전신과 산업적 기계는 그것이 체화하고 있는 정확성, 근면함이라는 근대적 규율을 통해 비서구의 길들지 않은 자연환경에 규율을 부여하고 그 인민들의 불합리한 풍습과 제도를 붕괴시키는 문명화의 도구였다.

과학을 보유한 서양과 그것이 부재한 동양의 위계적 이분법은 20세기 중엽 식민주의의 시대가 끝나고 탈근대·탈식민주의가 유행한 20세기 말을 지난 오늘날까지도 변형된 형

태로 남아서 영향력을 발휘하고 있다. 이와 같은 이분법, 문명화 사명의 이념이 탈식민의 시대로까지 생명을 연장하는데 동력을 제공한 것 중의 하나로 20세기 중엽 냉전 시기 미국의 대외 정책을 틀 지은 ‘근대화 이론’을 들 수 있다. 그 핵심 이론가인 MIT의 경제학자이자 케네디, 존슨 행정부의 보좌관으로 대외 정책을 주도했던 로스토(W.W. Rostow)는 그의 저서 『경제성장의 단계들: 비공산주의 선언』(1960)에서 마르크스주의를 대체할 사회 변화 이론을 제시하며, 이를 통해 제2차 세계대전 이후 제국의 지배에서 벗어난 비서구 독립 국가들을 미국과 같은 고도로 발전된 사회로 이끌 로드맵을 제공했다. 그의 5단계 발전 구도에서 가장 낮은 단계에 배정된 이들 빈곤국은 ‘전통 사회’로 규정되었는데, 로스토는 이를 ‘뉴턴 이전의 과학기술’과 세계관에 바탕을 둔 사회로 정의했다. 여기서 뉴턴은 곧 외부 세계가 인간이 인식할 수 있는 자연법칙을 따르며 이를 체계적으로 조작함으로써 산업 생산에 이용할 수 있음을 인류 역사상 처음으로 깨닫게 된 ‘역사적 분수령’을 의인화한 것이다.² 역사적 발전 단계에서 뒤쳐진 비서구 나라들이 뉴턴 과학의 분수령을 넘어서도록 도와주는 여러 국제적 기획이 미국과 국제기구의 주도로 추진되었고, 1966년 미국 존슨 행정부의 지원으로 한국에 설립된 한국과학기술연구소(KIST)는 그러한 사례 가운데 하나였다.

과학기술을 앞세운 서양인들의 문명화 사명 이념은 단지 서양 엘리트들의 독백에 그치지 않았다. 식민지의 엘리트들과 신생 독립국의 지배자들 또한, 최소한 그 이념의 기본 전제—즉 서구가 지닌 힘의 근원은 과학에 있으며 자기 민족과 국가가 처한 곤경에서 벗어나려면 이를 받아들여야 한다는 인식—에 동의했다. 1918년 식민지 조선의 근대 지식인 이광수는 「신생활론」이라는 논설에서 우리가 처한 “가난함, 천함, 근심”이 모두 “비과학적인 데서” 나온 것이라고 주장하며, 그 책임을 “과학을 천히 여긴” 유교의 탓으로 돌렸다. 비슷한 시기 중국의 신문화운동을 주도했던 천두슈(陳獨秀)도 과거 중국을 수천 년 지배해 온 공자의 가르침을 버리고 “데모크라시(德先生)”와 “사이언스(塞先生)”라는 새로운 선생을 모셔야 한다고 주장했다. 그가 ‘민주’와 ‘과학’이라는 번역어 대신 이러한 음차 표현을 사용한 것은 근대 문명의 두 요소가 서구에서 기원한 것으로 중국의 전통문화에서는 찾아볼 수 없음을 강조하는 효과를 낳았다.

이들 비서구 엘리트가 제국의 통치자들과 달랐던 점은 대체로 서구적 문명화의 과업을 스스로의 힘으로 이루려 했다는 데 있었다. 전문적 과학을 진흥하고 대중의 생활을 과학의 원리에 맞게 조직하려는 운동이 세계 곳곳에서 활발히 전개되었다. 한국의 경우 1930년대 중엽 과학지식보급회가 주도했던 과학운동, 그리고 1970년대 박정희 정부의 주도하에 전

2 W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960[김명윤 옮김, 『經濟成長의 諸段階』(서울: 장문각, 1972)].

개된 전 국민의 과학화 운동이 그 중요한 사례이다.

3. 동양 과학의 발견

그러나 과학의 서구 독점이 완벽했던 것은 아니다. 서구만이 과학을 보유한 유일한 문명이라는 믿음은 일찍부터 도전받았고, 그 반례는 아시아 여러 나라의 유적과 역사적 기록에서 발견되었다. 이러한 움직임이 두드러진 곳은 단연 고대 문명의 발상지 인도와 중국이었다. 영국 지배 아래에 있던 인도의 지식인들은 고대 힌두교의 경전인 베다(Veda)에 근대적 과학 지식이 담겨 있다고 주장했다. 비슷한 시기 양무(洋務)운동을 통해 서구 과학기술을 학습하고 근대적으로 무장한 군대를 양성하고 있던 청조(淸朝) 중국의 엘리트들은 서구 과학을 ‘격치학(格致學)’이라고 부르며 그것이 고대 중국에도 존재했다고 주장했다.

이들이 과학의 인도 기원, 중국 기원을 주장할 수 있었던 근거는 인도와 중국의 고대 경전과 전문 기술 문헌에서 찾아낸 서구 과학 지식과 유사한 구절들이었다. 예를 들어, 고대 중국의 수학 문헌 『주비산경(周髀算經)』에는 땅이 평평하지 않고 얹어 놓은 그릇처럼 가운데가 볼록하다는 구절이 나오는데, 이것은 곧 땅이 구형이라는 관념이 고대 중국에도 이미 알려져 있었다는 식으로 해석되었다. 20세기에 들어서는, 서구에서 근대 사회를 불러일으킨 것으로 프랜시스 베이컨이 언급한 3대(또는 4대) 발명[화약, 나침반, 인쇄술, (종이)]이 모두 중국에서 비롯된 것이라는 주장이 중국인들 사이에 널리 퍼졌다.

과거의 위대한 과학적 성취에 대한 이러한 언설은 인도, 중국뿐 아니라 고대 문명의 중심지로 여겨지지 않던 한국에서도 비슷하게 나타났다. 1920~1930년대 일본의 식민 지배 하에 있던 조선의 엘리트들은 과거의 문헌 기록 속에서 다양한 과학적 성취를 찾아냈다. 오늘날 한국인들에게 익숙한 첨성대, 금속활자, 측우기, 거북선 등의 유물로 구성된 “세계 최초·최고(最古)”의 목록이 이 시기에 확립되었다(그림 1). 근대 사상의 선구로서 정약용으로 대표되는 조선 후기의 실학자들이 집중 조명을 받기 시작한 것도 바로 이때였다.

이상의 사례를 보면, 자기 민족의 과거에서 과학의 흔적을 찾는 일이 비서구 세계 전반에 걸쳐 광범위하게 나타난 현상이었음을 시사한다. 이는 서구 제국의 지배가 전 세계적으로 촉발한 식민지 민족주의와 긴밀히 연결되어 있다. 민족주의 이념은 대개 현재의 암흑시대 이전에 존재했던 민족의 영광스러운 과거를 상상했으며, 그 과거는 앞으로 다가올 근대 민족의 영광을 예견하는 것이었기 때문에, 그러한 상상 속의 고대 민족은 필연적으로 (최소한 잠재적으로) 과학적일 수밖에 없었다.

비서구 과학의 발견을 거치면서, 이제 과학은 근대 서양의 좁은 울타리를 넘어 시간적·



그림1. 「세계에 자랑할 보배 열 가지」, 『동아일보』 1935년 1월 1일. 열 가지 보배 중 아홉 가지가 첨성대, 측우기, 활자 등 과학기술적 성취로 제시되었다.

공간적 범위를 확장하게 되었다. 그에 따라 20세기 중엽 제국의 식민 지배가 종언을 고할 무렵에는 과학에 대한 서양의 독점 또한 무너지는 듯 보였다. 또한 이러한 발견은 과학이 중립적이며 인류의 보편적 탐구 활동이라는 19세기 이래 서양인들이 견지해 온 관념과도 부합하는 것처럼 보였다.

인류 공동의 과학적 성취를 여러 문명과 (이제 유럽 제국에서 독립한) 나라들에 ‘재분배’하는 과제를 인상적으로 수행한 인물 가운데 하나가 바로 영국 케임브리지 대학의 생화학자이자 중국 과학사의 세계적 권위자인 조지프 니덤이었다. 그가 50대에 시작해 사후에도 이어지고 있는 『중국의 과학과 문명(Science and Civilisation in China, 1954~)』 프로젝트를 통해 니덤과 그의 동료들은 과거 중국 과학의 위대한 성취를 발굴해 이를 인류 과학기술 발전사의 계보에 정당하게 자리매김하고자 했다.

니덤은 자신의 과학사 연구를 화학 실험 기법의 하나인 ‘적정(滴定, titration)’에 비유했는데, 이는 과학이 서구 과학으로 이루어진 순수 용액이 아니라 다양한 민족과 문명의 성취가 혼용된 결과물이라는 점, 따라서 그 가운데 각 나라와 문명의 기여를 밝혀내는 것이 과학사의 중요한 과제라는 인식을 잘 보여준다. 그의 ‘적정’ 결과 중국의 기여는 지대했으며, 그의 연구는 당시 서구에서 낮게 평가되던 중국을 과거 선진 과학기술의 창조를 통해 인류 문명의 진보에 크게 이바지한 나라로 재평가하는 데 기여했다(그림 2).

반면, 동양 과학의 성취를 인정하면서도 서구 과학의 우위를 유지하려는 좀 더 세련된 전략도 등장했다. 그것은 서구 과학과 비서구 과학 사이에 질적인 구분을 도입하는 것이었다. 그 첫 번째 형태는 비서구의 성취를 아예 과학으로 인정하지 않는 태도였다. 니덤을 비롯한 연구자들에 의해 동양 과학의 성취가 밝혀지자, 일부 서구 과학사학자들은 이를 체계

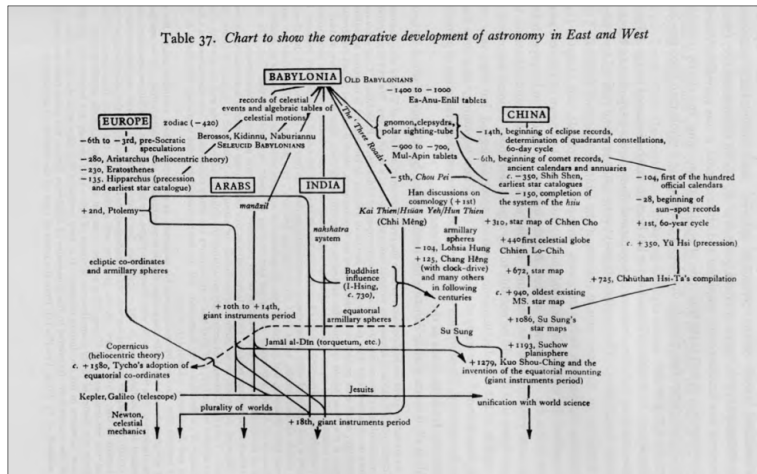


그림2. “동서양 천문학의 발전 비교”, 니덤 외, 『중국의 과학과 문명: 수학, 하늘과 땅의 과학』(1959), 459쪽. 바빌로니아에서 비롯되어 아랍, 인도로 이어지는 중심 계보의 왼쪽에 유럽, 오른쪽에 중국 계보가 배치되어 있다.

적이고 합리적 방법이 결여된 ‘기술적 성취’로 격하했다. 이들에 따르면 과학의 핵심은 고대 그리스인들에서 시작되어 유럽에서 발전한 과학적 방법에 있으며, 따라서 진정한 과학의 계보는 엄밀한 논리적 증명에 기초한 기하학(에우클레이데스), 이를 사물의 탐구에 적용한 천문학(프톨레마이오스, 코페르니쿠스, 케플러)과 역학(아르키메데스, 갈릴레오, 뉴턴)에서 찾아야 한다는 것이다.

과학의 정의를 서구 과학에 맞게 제한하려는 이러한 시도는 당연히 니덤과 같은 비서구 과학 대변자들의 반발을 불러일으켰다. 실제로 과학의 본령을 수학과 이론 물리학에만 한정하는 입장은 서구 과학 내에서도 화학, 생물학, 의학과 같은 경험·실험 과학을 주변화하는 문제를 안고 있었다. 생화학자였던 니덤은 중국 과학이 바로 이러한 분야들, 특히 “자연 현상의 분류”, “과학 기구의 제작”, 자연 현상에 대한 “끈기 있고 정확한 관찰과 기록”에서 장점을 보였다고 지적했고, 이는 인류가 일구어낸 과학적 실천의 핵심 구성 요소로 보아야 한다고 주장했다.³

그러나 서구 중심주의에 맞서 중국 과학의 가치를 적극적으로 옹호했던 니덤조차도 서구 과학과 비서구 과학을 완전히 동등하게 보지는 않았다. 그는 과학에 다른 방식의 질적 구분을 도입함으로써 결과적으로 서구 과학의 우위를 인정했다. 그는 인류의 과학을 문명 단위로 구분하기보다는 발전 단계에 따라 전근대 과학과 근대 과학으로 나누었다. 그의 관점에서, 전근대 과학은 서양과 동양을 막론하고 모두 특정 문화적 환경에 깊이 구속되어 있어 보편적 검증과 소통의 기반을 갖추지 못한 단계에 머물러 있었다. 예를 들어, 중세 유럽의 4원소 이론과 중국의 음양오행 학설이 그 대표적인 사례이다. 반면 근대 과학은 수학이라는 보편적 언어와 실험이라는 엄밀한 방법을 통해 인간의 언어적·문화적 분열을 초월하는 지

3 니덤, 『중국 과학 전통의 결함과 성취』, 김영식 편역, 『중국 전통문화와 과학』, 창작과비평, 1986, 64~65쪽.

식 체계로 이해되었다. 그에 따라 니덤은 인류 과학사의 전개를 문화적으로 분열된 전근대 단계에서 단일하고 보편적인 근대 과학으로 나아가는 과정으로 파악했다. 이러한 보편주의적 구도에서 모든 문명과 나라들이 각자의 문화적 제약 속에서 발전시킨 전근대 과학의 지류들은 결국 하나의 방향으로 수렴하게 된다. 즉 다양한 과학 전통들은 궁극적으로 근대 과학이라는 하나의 대양으로 합류한다는 것이다.

이와 같은 그의 보편주의가 서구 중심적 결론으로 이어진 이유는, 그 보편적 근대 과학의 문턱을 처음 넘어선 것이 17세기 서양의 과학이라고 설정했기 때문이다. 니덤에게 서구 근대 과학의 등장은 역사적으로 설명해야 할 우연한 현상이었다. 중국의 전근대 과학이 이룩한 위대한 성취를 보자면, 근대 과학이 중국에서 발생했을 가능성도 있었기 때문이다. “그렇다면 중국의 과학은 그 탁월한 성취에도 불구하고 왜 근대 과학의 문턱을 넘지 못했나?” 이 질문이 바로 니덤의 『중국의 과학과 문명』 프로젝트를 관류하고 있는 문제의식이었다.

니덤은 이에 대해 근대 초기 서구에서 과학의 발전을 추동한 자본주의가 중국에서는 관료제에 의해 제약되었다는 잠정적 설명을 제시했다. 이는 과학 발전의 차이를 지적 능력의 문제가 아니라 사회경제적 환경의 차이로 설명하려는 시도였지만, 결과적으로는 서구의 역사적 경험을 보편적 기준으로 삼고 중국의 제도와 문화에 근대 과학을 낳지 못한 책임을 돌리는 효과를 낳았다.

4. ‘다른 과학’으로서 동양 과학

이렇듯 비서구 문명과 나라들이 이룩한 위대한 과학적 성취를 발굴하고 선양하려는 시도들은 대개 그 바탕에 서구 과학을 발굴과 평가의 기준으로 전제하고 있었고, 따라서 발굴되고 찬양된 과학들 역시 어느 정도 서구 근대 과학을 닮아 있었다. 그런 점에서 그것은 서구 과학의 반영이었지, 엄밀한 의미에서 동양의 과학이라고 보기는 어려웠다. 실제로 서구 과학이 세계적 패권을 차지한 19세기 이래, 동서양의 많은 지성들은 비서구 문화에서 서구 과학과는 근본적으로 다른 지적 지향, 나아가 대안적 과학의 원천을 찾고자 했다.

이렇게 서구 학자들이 동양 사회가 ‘비과학’의 영역에서 도달한 경지를 높이 평가하는 이면에는, 합리적 과학기술과 근대 산업에 기반한 서구 물질문명에 대한 비판적 태도가 자리 잡고 있었다. 이들은 서구 산업 문명의 성공이 인간을 자연으로부터 분리시키고, 그 속에서 누리던 풍요로운 정신적 삶을 상실하게 했다고 보았다. 그 결과, 열대 원주민의 단순하고 여유로운 삶, 인도인들의 심오한 영성, 중국인들의 절제된 생활 태도 속에서, 과학기술의 발전과 산업화 과정에서 잃어버린 문화적 가치를 회복할 가능성을 찾고자 했다. 이러한 근대 비판의 흐름은 20세기 초 제1차 세계대전의 참혹한 경험을 계기로 더욱 강하게 분출되었다.

수많은 유럽의 젊은 병사들이 참호 속에서 대포, 기관총, 독가스라는 과학기술의 산물에 의해 목숨을 잃은 비극적 현실은, 과학기술에 대한 낙관적 신뢰와 서구 문명의 도덕적 정당성에 깊은 상처를 남겼다.

이와 같은 서구의 과학 비판론은 비서구 엘리트들에게도 깊은 반향을 일으켰다. 청나라 말 서구적 근대화를 추구한 주요 인물이었던 량치차오(梁啟超)는 제1차 세계대전 직후 유럽을 여행한 뒤, 『구유심영록(歐遊心影錄)』에서 “유럽인들은 과학 만능의 꿈을 꾸었지만, 지금 과학은 파산했다”고 선언했다. 그는 과학의 합리성과 객관성에 기초한 기계적·유물론적 태도가 도덕의 붕괴와 ‘약육강식’의 질서를 낳았다고 보았다. 이어 북경대 철학자 장쑤마이(張君勱)는 ‘객관적 과학’이 ‘주관적 인생관’의 문제를 해결해 줄 수 없다며 과학의 한계를 지적했고, 이는 중국 지성계를 달군 ‘과학과 인생관 논쟁’의 출발점이 되었다. 서양 과학이 직면한 한계에 대한 이들의 인식은 곧 이를 보완할 수 있는 중국 문명의 기여 가능성을 전제하고 있었다. 장쑤마이에 따르면, “중국의 공맹(孔孟)과 송명(宋明) 성리학자들이 내성(內省) 수양을 중시한 결과 정신문명이 발달”하게 되었다며, 과학을 통해 자연계를 지배한 유럽의 물질문명과 대비했다.⁴

동양의 철학과 정신문명을 서양의 과학과 물질문명과 대비하는 논법은 점차 서양 과학과는 다른 ‘동양적 과학’의 가능성에 대한 인식으로 이어졌다. 즉 동양에 과학이 없는 것이 아니라 서구 과학과는 다른 형태의 과학, 적어도 그러한 방향으로 나아갈 사상적 자원이 존재한다는 주장이 등장한 것이다.

이러한 사유는 20세기 초 서구 물리학에서 일어난 혁명에 크게 자극받았다. 아인슈타인의 상대성이론, 보어, 하이젠베르크, 슈뢰딩거 등이 정립한 양자역학은 뉴턴과 데카르트 이래 서구 과학을 지배해 온 기계론적 세계관과 환원주의를 근본적으로 흔드는 것처럼 보였다. 그에 따라 새로운 세계관에 기초한, 이전과는 전혀 다른 과학이 가능하다는 기대가 확산되었고, 많은 이들은 이러한 새로운 과학이 이미 오래전부터 세계의 유기적 통일성을 강조해 온 중국과 인도의 철학과 부합한다고 이해했다.

이러한 관점은 조지프 니덤에게서도 확인된다. 그는 근대 과학이 17세기 유럽에서 기계적·환원론적인 방식으로 등장했다고 보았지만, 그것이 유일한 형태일 필요는 없다고 생각했다. 만약 중국에서 근대 과학이 먼저 발생했다면, 그것은 기계적이기보다는 유기체적일 것이며, 입자보다는 파동과 장(場)의 개념을 중심으로 발전했으리라 추정했다.⁵ 동양에

4 천두슈 외 지음, 한성구 옮김, 『과학과 인생관』, 산지니, 2016, 24~26, 55~65쪽.

5 니덤, 『중국 과학 전통의 결함과 성취』.

서 서구 과학의 대안을 찾는 사고방식은 이후 데이비드 봄(David Bohm), 프리초프 카프라(Fritjof Capra) 등의 물리학자들에 의해 더욱 급진적인 방향으로 발전했다. 카프라는 그의 저서 『새로운 과학과 문명의 전환(The Turning Point)』에서 중국의 세계관을 서양 근대 과학의 대안으로 제시했다.⁶

이러한 시도가 동양 사상의 대안적 가능성에 주목한 것이라면, 현실의 동양 과학에서 대안을 찾으려는 시도는 의학 분야에서 나타났다. 동양의 전통 의학에서 서구 과학과 그에 기초한 현대 의학의 대안을 찾으려는 시도였다. 1930년대 식민지 조선에서 ‘동양 의학’의 부흥을 주도했던 조헌영이 그 대표적인 사례이다.

당시 전통 의학은 식민 국가 권력과 연대한 근대 서구 의학의 기준에 따라 비과학적·미신적·비위생적인 것으로 비판받으며 그 제도적 존립 자체가 위협에 처해 있었지만, 조헌영은 이에 맞서 동양 의학의 독자적 가치를 옹호했다. 그는 서양 의학과 동양 의학이 서로 다른 장점을 지니며 상호 보완적으로 공존해야 한다고 주장했다. 예를 들어, 그는 서양 의술이 방어 의술이라면 동양 의학은 양생 의술이라고 대비했다. 그는 비슷한 방식으로 동양 의학에 종합 치료, 자연 치료, 치본(治本) 의학, 내과 의학의 특징을, 그에 비해 서양 의학에 국소 처치, 인공 치료, 치료(治表) 의학, 외과 의학이라는 대비되는 특징을 부여했다.⁷

이처럼 동양의 대안 과학을 상상하는 시도들은 서구 근대 문명의 폐해를 비판하고 이를 극복하려는 진지한 문제의식에서 출발했지만, 그럼에도 불구하고 그들이 전제한 단순한 동서 문명 이분법이 지닌 문제는 여전히 남아 있다. 앞서 천두슈와 이광수가 과학의 부재를 중국과 조선이 처한 곤경의 원인으로 지목했음을 보았지만, 동양의 대안 과학을 논하는 이들은 그 평가만을 역전시켰을 뿐, 이분법 자체는 유지하고 있었다.

이러한 관점에서 동양 과학의 특징으로 제시된 성질들은 서양 과학의 특징에 대한 반대항으로 구성되어 있으며, 그 결과 카프라와 조헌영이 말하는 동양 과학, 동양 의학은 여전히 서양을 기준으로 한 종속적 위치에 머물게 된다. 더욱이 이러한 유형론은 역사적 현실과도 부합하지 않는다. 또한 최근 환경사 연구는 과거 전근대 중국이 결코 자연과 조화를 이루는 정신문명의 세계가 아니었음을 보여준다. 실제로 18세기까지 중국은 서구에 비단, 차, 도자기 등의 물질문화와 합리적 통치 체제로 알려져 있었으며, 19세기 중엽 이후의 ‘짧은’ 쇠퇴기를 지나 오늘날 다시 첨단 물질문명의 중심으로 부상하고 있다.

6 프리초프 카프라 지음, 이성범·구윤서 옮김, 『새로운 과학과 문명의 전환』, 범양사, 1985.

7 전혜리, 「1934년 한의학 부흥 논쟁: 한의학 정체성의 ‘근대적’ 재구성」, 『한국과학사학회지』 33(1), 2011, 70~71쪽.

5. ‘민족의 과학’

한국은 비록 세계를 동서양으로 나누는 상상의 지리학에서 동양에 속하지만, 한국인들은 스스로를 ‘동양’ 문화의 담지자라고 느끼는 데 그리 익숙하지 않다. 한국인들에게 동양이라고 하면 과거 동양 문명의 중심지였던 인도와 중국을 떠올리게 마련인데, 이렇게 자신을 동양과 구분하게 된 한 가지 이유로 20세기 내내 한국인들이 자신의 과거를 중국과 구분하기 위해 노력해 온 사실을 들 수 있을 것이다.

조선 시기까지 중국은 한국인들에게 닮고 싶은 대상이었고, 중국인들이 자기 나라를 ‘소중화’라고 불러주는 데 대해 자랑스러워했지만, 20세기 이후 서구적 근대화라는 전혀 새로운 방향의 문명화를 추구하게 된 현대 한국의 엘리트들에게 중국은 이제 반대로 극복해야 할 ‘중세적’ 유산의 원천이 되었다. 이는 과학의 영역에서도 마찬가지여서, 앞서 1930년대 한국 전통 과학의 위대한 성취를 강조한 논의들은 모두 그 비교의 대상을 중국이 아닌 서구적 발명과 발견에 두었다.

문제는 20세기 중반에 이르러 조지프 니덤과 같은 학자들에 의해 중국 과학의 위대한 성취가 세계적으로 널리 알려진 뒤에도 계속 그러한 방식을 쓰기는 어려웠다는 것이다. 고려와 조선의 금속활자, 세종 대의 천문기상학적 성취는 이제 서구 과학이 아니라 그것에 직접적 영향을 끼친 중국의 과학과 비교되어야 했다. 이와 같이 중국 전통 과학의 달라진 위상을 전제로 한국 과학의 차이를 밝히는 작업을 전개한 학자가 전상운이었다. 그는 『한국과학기술사』(1966; 1976)에서 한국의 과학이 중국 과학의 주변부라는 점을 흔쾌히 인정하면서도, 한국의 과학자와 장인들은 한국의 자연환경과 사회적 필요에 맞게 중국의 과학기술을 창조적으로 변형해 왔다는 점에서 한국 과학은 중국 과학과 달랐다고 주장했다. 전근대 한국 과학의 정점인 세종 시대에 과학자-관료들은 중국의 천문학을 서울의 위도에 맞게 조정했으며, 한국산 약재에 대한 지식을 발전시켰고, 한국의 환경에 적합하게 발전한 지역 농민들의 숙련된 농법을 집성했다는 것이다. 요컨대 전상운은 ‘민족의 실정과 필요’에 맞게 중국의 선진 과학을 주체적으로 변형하는 데서 한국 과학의 정체성을 찾은 것이다.

한국 과학의 핵심을 선진 과학의 창조적 변형으로 규정하는 전상운의 접근은 1960~1970년대 박정희 정부의 주도하에 KIST와 같은 연구소, KAIS(T)와 같은 과학기술 고등교육 기관의 설립을 통해 등장하고 있던 한국 현대 과학에 일종의 역사적 계보를 부여하는 행위이기도 했다. 과거 세종 시대의 과학자와 장인들이 중국의 과학을 창조적으로 변용했듯이, 오늘날 한국의 과학자들은 미국과 일본의 과학기술에 대해 과거 과학자들의 주체적 실천을 재현해야 한다는 것이다. 또한 과거 세종이 장영실과 같은 재능 있는 과학기술자들을 보살폈듯, 현대 한국의 정부도 유아기에 있는 과학기술자 집단을 보호하고 육성해야 한다는

메시지도 그에 포함되었다. 한국 과학의 민족성을 그것이 중국 과학이든 서양 과학이든 선진 과학의 주체적 변형에서 찾는 전상운의 해법은 선진 과학기술의 모방, 흡수, 변형에 주력하던 20세기 후반 한국 과학기술의 상황과 잘 부합했고, 특히 1987년 민주화 이후 민족주의가 대중화되면서 한국 사회에 폭넓게 유행한 것으로 보인다.

하지만 과학에 민족성을 부여하려는 시도에도 중요한 반론이 제기되었다. 1990년대 말 과학사학자 김영식은 이른바 한국 과학사 서술에서 ‘중국의 문제’를 제기했는데, 그 핵심에는 조선 시기 과학 문헌과 유물의 대부분이 중국의 그것과 거의 다르지 않다는 판단이 있었다. 즉 전상운과 같이 중국 과학의 창조적 변형을 중심으로 한국 과학사의 계보를 구성하게 되면, 전근대 한국에서 이루어진 과학 활동과 산물의 대다수는 그 범위에서 배제될 수밖에 없다는 것이다. 그렇게 배제된 지식과 기술의 광범한 영역은 그렇다면 중국 과학이라고 불러야 할까? 김영식이 이 문제에 대한 해법을 제시한 것은 아니지만, 적어도 한국 과학의 정체성을 구성하려는 전상운의 전략이 당혹스러운 결과를 불러일으킨다는 점을 드러낸 것은 부인하기 어렵다.

6. 나가며

지금까지 과학과 인간 공동체를 연결하려는 시도를 크게 네 가지로 나눠서 살펴보았는데, 그것은 과학을 거시적 문명이나 국가 단위에 배분하는 경향이였다. 이러한 시도는 두 가지 근본적인 문제점을 노정하고 있다.

첫 번째는 이념적인 차원에서 이상의 시도가 근본적으로 서구 중심주의를 벗어나지 못했다는 것이다. 문명과 민족이 이룩한 과학적 성취를 발굴하고 평가하려는 시도는 그것이 서구에 대해 비판적인 경우라 하더라도, 서구 근대 과학에 기준을 두고 있었다. 동양과 비서구 나라는 서구적 의미로 정의된 과학이 없거나, 있는 경우에도 그것의 반영 또는 안티테제였다. 중국 과학의 변형으로 정의된 전상운의 한국 과학은 서구 과학의 ‘반영의 반영’이라고 불러야 할지도 모르겠다.

두 번째는 과학에 특정 문명의 특성이나 민족성을 부여하려는 시도는 언제나 중요한 반례에 의해 그 연결이 쉽게 약화되거나 부정될 수 있다는 것이다. 서양 과학에서 발견되는 유기체적 지향, 동양 과학의 물질주의, 중국 과학과 다를 것 없는 한국 과학처럼, 논자들이 과학에 부여하고자 했던 속성과는 정반대의 사례들이 조금만 자료를 찾아보아도 나타나기 마련이다.

이렇게 과학과 특정 공동체 사이의 연결이 불안정한 것은 기본적으로 연결하고자 하는 두 대상, 과학과 문명, 과학과 민족이 근본적으로 그 본질을 정확히 정의하기 어려운 대상이

기 때문이다. 역사학과 사회과학의 많은 학자들이 문명과 민족이 상상의 산물이라는 점을 지적해 왔고, 과학을 과학이 아닌 것과 구분하는 본질적 특성을 정의하려는 과학철학자들의 시도 또한 뚜렷한 합의에 도달하지 못하고 있다. 애초에 그 본질을 정의할 수 없는 두 대상을 연결하려는 것이므로, 그 연결은 본질적으로 불안정해, 몇몇 경험적 증거와 간단한 논리적 검토만으로도 그에 내재한 임의성이 쉽게 드러날 수밖에 없다.

그러나 이렇듯 임의적이고 불안정한 연결임에도 불구하고, 그러한 연결의 열망은 강력하며 또 보편적이다. 그것은 과학이 진리의 종립적인 중재자이자 사회 발전의 동력으로서 상상될수록, 사람들은 그것을 자기 공동체의 편으로 만들고 싶어 하기 때문일 것이다. 따라서 앞으로도 이와 같은 과학의 편 가르기는 계속 이루어질 것이다.

결론적으로 제안하고 싶은 것은 두 가지이다. 첫째, 과학기술을 특정 공동체와 연결하려는 시도를 접할 때 이러한 연결을 통해 그 발화자가 만들고 싶어 하는 과학과 공동체가 무엇인지 비평적으로 살펴보는 것이다. 과학과 공동체가 애초에 고정된 본질을 갖지 않는다면, 이 둘을 연결하려는 시도는 과학과 공동체를 특정한 집단의 이해에 맞게 어떤 방향으로 형성하려는 프로젝트일 것이다. 둘째, 우리 스스로가 의도적으로 사람들이 쉽게 연결하려 하지 않는 관계 맺기를 시도해 보는 것이다. 전통적으로 과학과 연결되지 않는 집단, 거시적 국가·문명 담론에서 배제되고 있는 집단과 과학을 연결해 보면 어떨까? 예를 들어 노숙자와 빈민, 여성, 소수민족과 과학의 연결을 생각해 볼 수 있다. 이는 과학과 민족, 과학과 문명의 연결만큼이나 임의적이고 불안정하겠지만, 그럼에도 그러한 주류적 연결에서는 배제되어 온 과학과 공동체의 관계에 대한 전혀 다른 가능성을 시험해 볼 수 있다는 점에서 시도해 볼 만한 가치가 있다고 생각된다.

5강 이상길

미디어와 언론: 연결에서 파일로

연세대학교 커뮤니케이션대학원에서 미디어문화연구를 가르친다. 저서로 『라디오, 연극, 키네마: 식민지 지식인 최승일의 삶과 생각』(2022), 『상징권력과 문화: 부르디외의 이론과 비평』(2020), 『아틀라스의 발: 포스트식민 상황에서 피에르 부르디외 읽기』(2018), 『예속과 자유: 푸코와 부르디외를 넘어서』(근간) 등이 있다.

헤르메스의 시대?



- * 아폴론의 소를 훔친 뒤 제우스 앞에서 재판을 받으며 헤르메스는 거짓말을 하지 않겠다는 약속을 했으나, 이는 진실 전체를 말하겠다는 약속이 아니었다
“난 완전히 거짓된 말을 하지는 않겠다”
- * 매스미디어 시대 미디어 리터러시의 핵심은 이를 알리는 것이었다 (No 거짓말 ≠ Yes 진실).
- * 이제는 거짓말을 하지 않겠다는 약속을 하지 않는 (No ‘no 거짓말’) 헤르메스들의 시대가 왔을까?

받는데 아마 거짓말을 했다는 걸 들킨 모양입니다. 그래서 제우스가 “거짓말을 하지 않겠다고 약속을 해라.” 하고 약속을 시켰다고 하고요. 그런데 이게 되게 재미있는 표현으로 “난 완전히



... 사회를 구성하는 원칙들도 모두 도전받고 있다. 이 세상을 이해하려면, 이 세상에서 살아남기 위해서는 근본부터 검토를 해야 한다. 새롭게 생각을 하려면 우리가 가지고 있는 것을 새롭게 분류해야 한다. 그래야 새로운 길을 찾을 수 있다. 물론, 분류는 완전할 수도 없고, 기준도 임의적인 경우가 많다. 따라서 경계는 깔끔한 법이 없고 에너지가 넘친다. 시간이 흐르면 쉽게 빛도 바랜다. 그래도 우리는 새롭게 분류하는 것을 멈출 수는 없다. 경계에서 일어나는 반응들을 자세히 들여다보고 그 경계를 다시 그어보려고 한다. 우리는 우리가 안주해 온 문명, 그리고 그것을 받치고 있는 과학의 근본적인 지형의 변화에서 시작해서 그 속에 등지를 뜬 생명과 인간, 그들이 이룬 사회적 약속의 변화까지 새로운 분류학을 세우는 과정을 통해 접근해 볼 예정이다.

올해 두산 강연 시리즈의 주제이자 이 강연의 테두리를 제시하는 <신분류학(New Taxonomy)>의 기획 취지는 위와 같습니다. 한데 ‘미디어와 언론’을 다루는 이 강연에서 제가 적극적이고 긍정적인 방식으로 ‘새로운 분류학을 세우는 과정’의 일부를 맡진 못할 것 같습니다. 저는 다만 1990년대 이래 우리 사회에서 다양한 미디어가 발전하면서 그를 둘러싼 분류 체계와 사회적 상상이 변화하고 있는 상황을 전반적으로 되돌아보고, 그러한 상황에서 생겨나는 어떤 사회정치적 딜레마와 가능성에 대해 청중 여러분과 함께 고민을 나누고자 합니다.

1. 기술 미디어의 사회적 증가와 미디어 생태계의 변화

커뮤니케이션학에서는 일반적으로 미디어를 송신자와 수신자 사이에서 어떤 정보, 의미, 상징, 경험을 전달하거나 매개하는 모든 수단(medium의 복수형)이라고 정의합니다. 가장 기초적인 커뮤니케이션 모델로 흔히 S-M-C-R(-E)를 말하는데요. 송신자-메시지-채널-수신자(-효과)라는 것이고, 이때 미디어는 메시지를 전달하는 중립적인 채널 또는 도관(conduit)을 가리킵니다. 사실 미디어는 대단히 포괄적이고 모호한 단어인데요. 이런 단어 일수록 일단 일상적이고 경험적인 방식으로 접근하는 편이 이해에 도움이 될 것입니다. 이렇게 말씀드려 보겠습니다. 신문, 잡지, 책, 영화, 라디오, 텔레비전같이 어떤 메시지를 전달하는 물리적·기술적 대상을 우리가 미디어로 이해해 왔다고. 이때 미디어는 매스미디어를 가리키고, 종종 언론과 동일시됩니다.

그런데 우리 사회에서 대략 1990년대 이래 미디어(또는 매체)라고 부르는 기술적 대상들이 엄청나게 증가해 왔고, 미디어 지형이 급격히 변화해 왔다는 사실은 누구도 부인하기 어려울 것 같습니다. 이를 ‘포스트 매스미디어 체제’의 부상이라고 말할 수 있을 것입니

다.¹ 그 뒤에는 정치적 민주화와 정보자본주의 발전, 기술적 패러다임의 전환이 복합적으로 작용했습니다. 민주화 이전인 1980년대 중반까지 한국의 미디어 환경은 국가의 강력한 통제 아래 놓여 있었으며, 전국 일간지와 지상파 방송 중심의 극히 제한적이고 일방향적인 구조를 유지했습니다. 소수의 신문, 방송사들이 대중에게 메시지를 획일적으로 전파하는 전형적인 매스미디어 체제에 머물러 있었지요. 그러나 1987년 6월 혁명에 힘입은 정치적 민주화 이래 언론 표현의 자유가 신장되고, 1990년대에 접어들면서 미디어 환경은 양적·질적 전환을 맞이하게 됩니다.

구체적으로 1990년대 중반 종합유선방송(케이블 방송)의 도입과 위성방송의 등장은 지상파 중심의 과점 체제를 해체하고 이른바 ‘다매체·다채널 시대’를 촉발하면서, 수용자의 채널 선택권을 확대했습니다. 이어 2000년대 후반에 등장한 IPTV는 방송과 통신의 융합을 본격화하며 수용자가 원하는 시간에 콘텐츠를 소비하는 맞춤형 미디어 환경을 제공하게 되었습니다. 이러한 변화의 흐름은 2016년 넷플릭스의 한국 진출로 본격화된 OTT 서비스의 증가와 함께 가속화됩니다. OTT 서비스는 전통적인 본방 사수형의 선형적인 방송 모델을 해체하고, 글로벌 플랫폼 중심의 비선형적·개별적 콘텐츠 소비 패턴을 정착시켰습니다.

국내에서 1990년대는 디지털 정보통신기술(ICT)이 급속히 발전, 일반화된 시기이기도 합니다. 1990년대 PC통신의 등장과 개인용 컴퓨터의 대중화, 초고속 인터넷의 보급은 시공간적 제약을 극복한 네트워크 커뮤니케이션을 가능하게 했고, 이동통신 기술의 진화에 따른 모바일폰의 확산은 이동성을 극대화한 새로운 시공간적 커뮤니케이션 경험을 낳았습니다. 특히 2000년대 후반 스마트폰의 등장은 미디어 지형을 재편하는 결정적 계기를 마련했습니다. 스마트폰을 기반으로 급성장한 페이스북, 트위터(X), 인스타그램, 틱톡, 유튜브 등의 사회관계망서비스(SNS)는 수용자를 능동적인 미디어 생산자로 변화시켰습니다.

종합적으로, 1990년대 이후 지난 수십 년 동안 전개된 기술 미디어-케이블, 인터넷, IPTV, 스마트폰, SNS, OTT에 이르기까지-의 발전은 개별 미디어의 단순한 양적 증가를 넘어 생활 환경과 사회구조 자체의 질적인 변환을 초래한 것으로 보입니다. 이제 우리가 깨어나서 잠들기 전까지 생활하는 시간 전체가 다양한 미디어에 의해 점령당했다고 해도 과언이 아닌 것처럼 여겨집니다. 스마트폰과 컴퓨터, 인터넷, OTT 없는 우리의 업무, 인간관계, 일상생활, 오락, 여가와 휴식을 상상하기 어려워졌습니다. 이는 사회 다양한 영역의 ‘미디어화(mediatization)’라는 논의를 낳은 바 있습니다. 또 미디어를 단순한 정보 전달의 중립적 ‘도구’로 바라보는 시각에서 한발 더 나아가, 인간의 경험과 인지 구조, 그리고 사회적 상호

1 김용찬, 『포스트매스미디어』, 컬처룩, 2023.

작용의 총체를 매개하고 재구성하는 ‘환경’ 그 자체로 바라보는 시각을 부각하고 있습니다. 이러한 관점에서 보자면, 미디어는 개별적·고립적인 실체로서가 아니라, 다양한 미디어 간, 또 인간, 사회조직 간의 유기적 관계망으로 얽혀 있는 ‘미디어 생태계(media ecosystem)’로 이해되어야 하며, 우리가 지난 수십 년간 겪고 있는 것은 그러한 미디어 생태계의 질적 변화로 파악되어야 합니다.

2. 미디어에 대한 학문적 분류의 다양성

일반적으로 미디어는 여러 기준에 따라 그 유형별 분류가 달라집니다. 예를 들면, ‘전달 방식’에 따라 ‘인쇄미디어’, ‘방송미디어’, ‘디지털미디어’, ‘감각’을 기준으로 ‘시각미디어’, ‘청각미디어’, ‘시청각미디어’, ‘몰입형미디어’(VR, AR, 메타버스), 상호작용성에 따라 ‘일방향 미디어’, ‘쌍방향 미디어’, 사회적 기능에 따라 ‘정보미디어’, ‘오락미디어’ 하는 식입니다. 기술사적인 발전의 축에서 ‘올드 미디어’와 ‘뉴미디어’, ‘뉴-뉴미디어’ 같은 분류가 나오기도 했습니다. 환경으로서의 미디어를 강조하는 관점을 미디어 생태학(media ecology)이라고 부르는데요. 그런 관점의 대표적인 학자들은 나름대로 개성적인 분류 방법을 제안하기도 했습니다. 마셜 매클루언의 ‘뜨거운 미디어’(정보량이 많고 수용자 참여도 낮은 책, 신문, 영화, 라디오)와 ‘차가운 미디어’(정보량이 적고 수용자 참여도 높은 텔레비전, 전화, 만화, 대화), 해롤드 이니스의 ‘시간 편향적 미디어’(보존성이 높지만 이동이 어려운 석판, 양피지)와 ‘공간 편향적 미디어’(보존성은 약하지만 빠른 이동이 가능한 종이, 신문, 전신), 월터 옹의 ‘1차 구술성’(문자 이전), ‘문자성’(문자미디어), ‘2차 구술성’(전자미디어) 같은 분류들이 그것입니다. 한편 기술결정론적 입장에서 미디어 고고학을 주창한 독일의 이론가 프리드리히 키틀러는 기술적 장치 체계로서 미디어의 주요 기능에 따라, ‘저장 미디어’(정보 보존을 통한 기술적 기억이 핵심인 문자, 책, 음반, 사진, 하드디스크), ‘전달 미디어’(공간을 가로질러 정보를 전송하는 우편, 전화, 방송, 인터넷), ‘처리 미디어’(정보를 계산, 변환, 조작하는 컴퓨터, 알고리즘, 디지털 코드)를 구분했습니다.

1990년대 이후 급격히 변화한 우리 사회의 미디어 지형 전반을 커뮤니케이션학 분야에서는 어떤 식의 분류를 통해 이해하고 있을까요? 이를 2000년대 이래 출판된 주요 교과서들의 구성을 통해 간단히 살펴보겠습니다. 『미디어 문화와 사회』는 언어, 쓰기, 인쇄, 전신과 전화, 사진과 영화, 라디오와 텔레비전, 컴퓨터와 인터넷을 구분하고 있습니다. 『미디어와 사회』에서는 출판 미디어, 뉴스미디어, 방송미디어(라디오, 텔레비전), 영화, 인터넷과 모바일, 소셜미디어와 스마트미디어, 엔터테인먼트 미디어 식의 구분이 나옵니다. 『디지털시대의 미디어와 사회』는 종이신문과 인터넷 저널리즘, 방송, 인터넷 미디어, 소셜미디어라는

장 구분을 제시합니다. 또 『현대사회와 미디어』는 인쇄미디어, 방송, 영화, 디지털미디어(인터넷, 소셜미디어), 모바일미디어, 광고, PR로, 마지막으로 『뉴미디어와 정보사회』는 책과 잡지, 신문, 라디오와 텔레비전, 영화와 음악, 인터넷과 웹으로 분류하고 있습니다. 보시다시피, 분류가 체계적이라기보다는 상당히 혼란스럽습니다. 원래 이런 기술적 대상들에 대한 분류가 말끔하기 어려운 데다, 기술사회적인 발전이 빠르고 마케팅이나 저널리즘을 통해 붙는 일상적인 명칭들도 많아 혼란을 가중하는 면도 있습니다.

교과서들에는 제대로 반영되어 있지 않지만, 인터넷이 웹 2.0으로 진화하면서 플랫폼 미디어라는 개념 또한 점차 확산되었습니다. 플랫폼 미디어는 외부의 공급자와 이용자가 서로 만나 소통하고 거래할 수 있는 디지털 공간과 인프라를 제공하는 미디어를 뜻합니다. 전통적인 매스미디어와 달리, 플랫폼 미디어는 직접적인 콘텐츠 공급자의 역할을 하기보다, 교류의 판을 제공하는 중개자 역할을 합니다(예컨대, 네이버뉴스, 유튜브, 페이스북, 인스타그램, 틱톡, 카카오T 등). 이러한 플랫폼 미디어는 어느새 우리가 생활에서 이용하는 다양한 미디어 가운데 큰 부분을 차지하게 되었습니다. 특히 스마트폰을 매개로 우리가 일상에서 매일 사용하는 플랫폼 미디어들은 ‘사용자 참여’와 ‘알고리즘 기반의 연결’을 통해 우리의 소통, 관계 맺기, 소비, 생활 방식을 완전히 바꾸어 놓았습니다.

3. 분류와 사회적 상상

미디어에 대한 몇 가지 학문적 분류 방식을 살펴보았는데요. 사실 일상적·통속적 분류 방식 역시 존재하며, 또 학문적 분류와 일상적 분류 사이에 아주 명확한 단절이 있다고 보기도 어렵습니다. 여기에서는 이러한 분류가 순전히 논리적인 작업은 아니며, 모종의 상상을 함축하는 활동이라는 점을 말씀드리고자 합니다.

많은 인문·사회과학자에게 ‘분류’라는 주제는 뒤르켐과 모스의 고전적인 논문 「분류의 원시적 형태들」(1903)을 가장 먼저 떠올리게 만듭니다.² 이 시론은 분류 개념의 본질과 기능을 설명한 최초의 학제적 연구 작업으로 꼽히는데요. 분류 체계는 인간에게 내재한 지적 능력에 따라 좌우되는 것이 아니고, 분류의 모델이 되는 것은 사회이며, 사회조직의 변화가 분류 형태의 변화를 가져온다는 뒤르켐과 모스의 핵심 주장에 대해서는 많은 논의와 비판이 뒤따른 바 있습니다. 여기서는 그 논지를 전적으로, 또 있는 그대로 취하기보다, 분류에 관한 그들의 몇 가지 성찰만을 우리 논의를 위해 빌려 오고자 합니다.

2 에밀 뒤르켐, 마르셀 모스 지음, 김현자 옮김, 『분류의 원시적 형태들: 집단표상 연구에의 기여』, 서울대학교 출판문화원, 2013.

사물들을 분류한다는 것은, 그 근본을 파헤쳐 보면, 어떤 것들을 다른 것들과 구별되는 집단으로, 명확하게 정해진 경계선들로 분리된 집단으로 정리하는 것이다.(57쪽) 어떤 부류(classe)란 사물들의 무리이다. 그런데 사물들은 저절로 그렇게 무리 지어진 채로 관찰되지는 않는다. 사람들은 사물 간의 공통점들을 다소 어렵듯이 감지할 수 있다. 그러나 이 유사성이라는 사실만 가지고 어떻게 우리가 서로 어느 정도 비슷해 보이는 존재들을 모아서 그것들을 일종의 이상적 환경으로, 우리가 유, 종 등으로 부르는 정해진 경계들로 둘러싸인 환경 속으로 규합하게 되었는지를 제대로 설명하지 못한다.(60쪽) 더구나 분류한다는 것은 집단들을 구축하는 것만은 아니다. 이 집단들을 아주 특별한 관계들에 따라 배치하는 것이다.(61쪽) 인간이 개인의 분별력에 내재해 있는 내적 필연성 같은 것에 의해 아주 자연스럽게 구분을 했다는 것을 자명하게 받아들이는 근거가 전혀 없다. 오히려 우리는 무엇이 인간 생각들을 이러한 형태로 배열하게끔 이끌었으며, 그들은 어디서 이 배열의 설계도를 찾을 수 있었나를 자문해야 한다.(61~62쪽)

뒤르켐과 모스에 따르면, 분류는 대상들을 무리 지어 구분 짓는 활동입니다. 그런데 주로 대상들 간의 유사성과 차이에 따르는 그런 활동은 언제나 명확한 것도, 필연적인 것도 아니며, 인간의 본원적 판단력에 기인하는 것도 아닙니다. 또 뒤르켐과 모스는 분류에는 이치나 논리보다 사회적 감정이 중요하게 작동한다는 것을 강조합니다.

사물들이 무리 지어지는 방식을 결정하는 차이점들과 유사점들은 이치적이라기보다는 감정적이다. 사물들은 사회에 따라, 말하자면 그 성격이라는 것이 변하는데, 그렇게 되는 까닭은 그것들이 집단의 감정들에 다르게 작용하기 때문이다. 이곳에서 완전히 동질적으로 여겨진 것이, 다른 곳에서는 본질상 이질적인 것으로 표상된다. 우리에게 공간은 서로 엇비슷한 부분들로 이루어져 있어서 상호 대체 가능하다. 하지만 많은 민족에게 공간은 지역에 따라 근본적으로 구별된다는 것을 우리는 이미 앞에서 보았다. 각 영역은 나름대로 고유한 정서적 가치를 지니고 있다. 다양한 감정들에 영향을 받아 각 영역은 특별한 종교적 원리와 결부되며, 따라서 다른 것들과 구별되는 그 자신만의 고유한 덕성들을 부여받는다. 그리고 생각들이 가까워지거나 멀어지는 방식에서 결정적 역할을 하는 것은 바로 이 관념들의 정서적 가치다. 바로 이것이 분류를 좌우하는 지배적 특징이다.(140~141쪽)

뒤르켐과 모스의 논의를 우리 나름대로 정리하면, 다음과 같이 간략히 주장해 볼 수 있습니다. 분류 혹은 범주화는 그 근본에서 자의적이고 사회적인 활동이며, 거기엔 ‘논리 외적인 요소’가 중요하게 작용한다고 말입니다. 물론 우리는 일상적(통속적) 분류와 학문적(과학적) 분류를 구분하면서, 전자에 비해 후자는 임의적이기보다는 사물의 내적 본성과 같은 토대를 지니며 논리적인 것만이 기준이 된다고 주장할 수도 있을 것입니다. 이와 관련해서는 별도의 논의가 필요할 테지만, 여기서는 둘의 차이가 일종의 스펙트럼에 가까우며 학문적 분류와 일상적 분류 사이에는 상호작용과 영향 관계 역시 있다는 점만 짚어두고자 합니다.

그보다 제가 강조하고 싶은 것은 어떤 분류 체계가 모종의 사회적 상상(social imaginary)을 수반하며, 그와 함께 작용한다는 점입니다. 사회적 상상은 어떤 대상에 대한 인식과 기대, 그리고 그에 결부된 규범과 이미지의 총체를 가리킵니다. 특정한 대상과의 관계에서 우리가 무엇을 원하고 욕망하며 무엇을 투사하고 또 무엇이 결핍되어 있다고 느끼는가? 실재나 합리성이 답해줄 수 없는 이런 질문에 대한 답을 제공해 주는 것이 바로 사회적 상상이라고 말할 수 있을 것입니다(코넬리우스 카스토리아디스). 이는 간단히 ‘공통의 배경 이해’라는 말로도 요약 가능한데, 이는 사람들이 특정한 대상의 정당성에 대한 감각을 공유하게 만들고, 공통의 실천을 가능하게 만든다는 점에서 중요합니다.

예를 들어 보겠습니다. 우리는 신문이나 방송, 인터넷 같은 여러 미디어가 특정한 주제에 관해 사람들이 자유롭게 정보와 의견을 주고받고 토론하며 여론을 구성하는 거대한 공간, 이른바 ‘공론장’을 구성(해야)한다고 상상합니다. 그러한 공간에 대한 상상은 다분히 역사적인 것으로, 서구에서는 예컨대 근대 이전에 존재하지 않았습니다. 그래서 찰스 테일러 같은 철학자는 공론장을 ‘근대의 사회적 상상’ 가운데 하나로 꼽습니다.³ 그러한 상상은 실제로 특정한 분류나 그에 따른 규범과 행동, 그리고 제도의 구축에 긴밀하게 연관되어 있습니다. 예컨대 신문을 뉴스 미디어로 분류하고, 그것에 정보나 의견 생산에 대한 특정한 규범을 부과하며, 관련된 법이나 지원책, 규제안을 마련하는 일들은 넓은 틀에서 공론장에 대한 사회적 상상과 무관하지 않다는 것이지요. 그 상상은 신문에 대한 사람들의 인식과 기대, 이미지 등과 맞물려 있고, 신문을 특정한 기능을 가진 미디어로 제도화하는 데 기여한다고 볼 수 있습니다.

4. 한국 사회 매스미디어 체제의 사회적 상상

그렇다면 매스미디어 체제의 사회적 상상은 어떤 것이었다고 말할 수 있을까요? 추상적으

3 찰스 테일러 지음, 이상길 옮김, 『근대의 사회적 상상』, 이음, 2010.

로는 매스미디어로 분류 가능한 다양한 미디어(책, 신문, 음반, 영화, 만화, 라디오, 텔레비전 등)가 20세기 후반 한국 사회에도 존재했지만, 그 대표 격은 무엇보다도 신문과 방송이었고, 신문과 방송은 다른 아닌 ‘언론매체’로서 이해되고 중시되었다는 점에 주목할 필요가 있습니다. 이는 신문과 방송에 ‘오락매체’나 ‘대중문화’로서의 기능이 없었다는 뜻이 아니며, 그것이 오랫동안 억압되거나 무시되어 왔다는 뜻입니다. 서구 근대에서와 마찬가지로, 한국에서도 매스미디어는 공론장의 상상과 긴밀하게 연동되어 있었고, 이는 매스미디어를 언론매체, 또는 언론이라는 말과 곧장 동일시해 온 관행을 통해서도 잘 드러납니다.

사전적으로 언론은 “개인이 말이나 글로 자기의 생각을 발표하는 일. 또는 그 말이나 글”을 뜻하며, 나아가 “매체(=미디어)를 통해 어떤 사실을 밝혀 알리거나 어떤 문제에 대해 여론을 형성하는 활동”을 가리키기도 합니다. 20세기 초까지도 ‘언론’은 첫 번째 의미로 쓰였습니다(“서양 식으로 직접 혼인을 언론하자” - 1906년 이인직의 <혈의 누>). 20세기 중반 이후 신문, 잡지, 라디오, 텔레비전 같은 대중매체(매스미디어)가 개인 차원의 ‘말하고 글 쓰기’를 매개하는 우리 사회의 제도적 기구로 정착하면서, 두 번째 의미의 언론 개념이 본격적으로 부상하게 됩니다. ‘언론’이 ‘언론매체’의 줄임말로 여겨진다면, ‘(대중)매체’가 그 자체로 ‘언론’의 동의어처럼 쓰이는 일상적 사례에서 그러한 용법을 쉽게 발견할 수 있습니다. 달리 말하면, 언론은 매체의 활동이 되었고, 매체는 당연히 언론매체로 간주되어 온 셈입니다. 그리고 이는 공론장과 민주주의를 지탱하는 매스미디어의 기능에 대한 상상과 폭넓게 맞물립니다.

몇몇 분류 용어의 쓰임새는 그러한 상상의 역사적이고 역동적인 구성 과정을 구체적으로 드러냅니다. 일제강점기에도 언론이라는 용어는 ‘언론의 자유’나 ‘언론기관’ 등의 표현 아래 현재와 유사한 ‘저널리즘’의 의미로 쓰였으나, 『조선』, 『동아』 등 신문과 연계되었고 ‘미디어’나 그 번역어인 ‘매체’와 연관되지는 않은 것으로 보입니다. 1930년대 신문들에 나타난 ‘매체’라는 용어는 전통적인 뉴스 보도 기구(언론)를 지칭하기보다, 외국 문헌의 번역 과정에서 ‘매개체(medium)’의 의미로 유입된 흔적이 뚜렷합니다. 우리는 대체로 ‘교통 매체’(공간 및 속도 물리적 수단), ‘광고 매체’(상품과 독자를 연결하는 시장 창출 수단), ‘표현 매체’(영화 등 예술적 텍스트 전달 수단)와 같은 용법을 발견할 수 있습니다. 당시 이광수의 신문 연재소설이 ‘보통소설’과는 다른 ‘통신소설’로 불렸다는 점도 특기할 만합니다.

한국전쟁 직후부터는 흥미롭게도 ‘매스 커뮤니케이션’이라는 말이 대중적 유행어로 등장하고, ‘매스미디어’의 번역어로 ‘대중매체’라는 용어도 쓰이기 시작합니다. 미디어 연구자와 언론인 등이 매스컴과 저널리즘을 동의어처럼 활용하면서, 1960년대 신문은 “여론의 매체”로 여겨집니다(1960년대 말 매클루언의 미디어 이론이 신문 지면을 통해 소개되었다는

점도 지적해 둘 만 합니다). 이후의 변화를 상징적으로 보여주는 한 가지 사례는 1974년 10월 5일 자 경향신문 창간 28주년 사설(『한국 언론의 시대적 사명』)입니다. 경향신문은 당시 국내 최대 민영방송이었던 문화방송(MBC)과의 통합을 발표하며 스스로를 “TV, 라디오와 삼원일체가 된 종합 매스컴이자 국내 최강의 대중매체”로 선언합니다. 이 선언은 ‘언론’이라는 전통적인 상상에 ‘대중매체/매스컴’이라는 근대적·산업적 수사학이 결합했음을 보여줍니다. 1980년 11월 이루어진 ‘언론통폐합’은 또 하나의 의미심장한 사례입니다. 이른바 ‘건전 언론 육성과 창달’을 위해 신문사 11개, 방송사 27개, 통신사 6개 등 44개 기관의 통폐합과 정간물 172종의 등록 취소를 신군부 보안사가 주도한 사건이 그것입니다. 여하튼 1980년대 말까지도 한국 사회에서 ‘언론’을 지칭할 때는 주로 ‘신문과 방송’이라는 직관적인 단어나 ‘언론사’, ‘언론계’, ‘제도권 언론’과 같은 용어들이 주로 쓰였습니다. 매체나 미디어, 대중매체, 매스미디어 등은 좀 더 학술적이고 전문적인 용어에 가까웠던 것으로 보입니다.

그럼에도 미디어=매스미디어=언론은 공론장 형성의 사회적 기능을 중심으로 일정한 상상의 계열을 이루었다고 말할 수 있을 것입니다. 그 상상은 미디어를 무엇보다도 언론매체로 특징짓는 한편, 그러한 언론매체에게 이른바 ‘객관주의’ 언론의 여러 덕목을 기대하는 방식으로 구성되었습니다. 19세기 후반 서구에서 상업 신문의 발전과 함께 정파성에서 벗어나기 위해 도입된 객관주의 언론의 이념은 언론인이 자신의 주관이나 편견을 배제하고 사실만을 있는 그대로 전달함으로써 대중이 스스로 판단하게 만든다는 목표를 표방합니다. 이러한 맥락에서 사실성(검증된 사실과 증거만을 보도), 공정성(편견 없는 중립적 태도의 유지), 형평성(갈등 사안에서 당사자들 의견의 균등한 반영), 비당파성(특정 정당이나 이익 집단 편들기 지양)을 지향하며 ‘사실과 의견의 분리’, ‘인용 보도’, ‘제3자적·관찰자적 입장 견지’와 같은 관행들을 중요하게 정립했습니다. 객관주의 언론 이념은 독재 정권 치하라는 사회정치적 맥락에서 언론인이 적극적으로 진실과 정의를 추구하기보다 형식적인 객관과 중립의 외양 뒤에 실질적인 주관성과 편파성을 은폐한다는 일부의 비판을 받긴 했지만, 20세기 후반 매스미디어 체제의 사회적 상상에서 중심적인 위치를 차지하는 것으로 보입니다.

5. 포스트 매스미디어 체제에서 미디어-언론의 파열?

1990년대 중반 이후 미디어 지형이 급격히 변화하면서 매스미디어 체제도 포스트 매스미디어 체제로 빠르게 변화해 갔다고 말할 수 있습니다. 케이블TV와 위성방송에 더해, 특히 PC통신과 인터넷이 등장하고 포털과 온라인 뉴스, 인터넷 신문, 개인 홈페이지와 게시판 등이 등장하면서 기존의 대중매체나 언론 개념으로 설명하기 어려운 정보통신 수단들이 급격히 증가했습니다. 이러한 상황에서 이전에는 학술적인 영역 중심으로 쓰이던 ‘미디어’라는 용어가 일상

에서도 전통적인 언론과 구별되는 식으로 자주 노출되기 시작했습니다. 2010년대 이후 등장한 스마트폰, 유튜브, SNS, 팟캐스트, 스트리밍 플랫폼은 이러한 현상을 가속화했습니다.

이제 더 이상 매스미디어가 미디어를 대표하고, 무엇보다 ‘언론’ 기능을 의미하던 시대는 저물어가고 있는 것 같습니다. 이른바 ‘레거시 미디어’와 ‘뉴미디어’의 일상화된 분류는 그러한 전환을 단적으로 상징합니다. 일상을 장악한 수많은 뉴미디어가 우리의 감각과 정체성 구성 방식, 사회적 관계 양식을 규정하고 또 변화시키고 있다는 진단들이 쏟아집니다. 디지털 공간과 스마트폰을 기반으로 한 각종 플랫폼 미디어가 사회조직과 노동 형태, 경제구조에까지 심대한 영향을 미치고 있다는 ‘플랫폼화(platformization)’의 문제 제기 또한 이루어지고 있습니다. 이러한 상황에서 매스미디어 체제와 연계되어 있던 공론장의 사회적 상상은 여전히 유효한 것일까요? 우리는 새로운 포스트 매스미디어 체제에 공적인 문제에 관심을 기울이고 그에 관해 소통하며, 합리적인 대안과 여론을 도출해낼 수 있는 민주주의적 공간을 기대하고 있을까요? 전통적인 언론의 덕목은 새로운 미디어들에도 여전히 중요하고 의미 있는 것으로 상상되고 있을까요?

국내 온라인 서비스 1위를 차지하는 유튜브를 비롯해 대부분의 플랫폼 미디어들은 전통적인 매스미디어와 달리, 이용자 자유, 재미와 흥미, 기술적 매개 역할, 사업자로서의 성격만을 강조하면서 공적인 책임과 규제의 문제를 회피하려는 경향이 강합니다. 하지만 그 결과, 공론장은 이제 심각한 파편화와 진영화, 탈진실의 현실을 맞고 있습니다. 우리가 이를 새로운 미디어 체제의 자연스럽고 불가피한 경향으로 그저 방관해도 괜찮을까요? 이런 상황에서 많은 사람이 플랫폼 미디어에도 공론장으로서의 적절한 기능과 ‘언론’으로서의 일정한 역할을 요구하고 있다는 연구 결과는 매스미디어 체제의 사회적 상상이 새로운 체제의 구성 과정에 여전히 의미 있게 개입할 가능성을 시사합니다.⁴ 개인적 표현의 자유 못지않게 사실성, 객관성, 형평성, 공공성 등에 기초한 의사소통의 가치와 기대가 포스트 매스미디어 체제에도 중요한 사회적 상상의 일부로 작용하고 있다는 것이지요. 이제 더 이상 매스미디어가 모든 미디어를 포괄하거나 대표하지 않게 되었고, 미디어 또한 언론과 단순히 동일시할 수 없게 되었지만, ‘미디어=언론’이라는 매스미디어 체제의 사회적 상상은 새로운 체제에서도 일정하게 작용하고 있는 것으로 보입니다. 이는 다양한 미디어가 여전히 (매스미디어 체제에서와 같은) 언론이라고 사람들이 믿거나, 언론이 아니라고 비난하거나, 또는 언론이기를 요구하는 등 기대, 인식, 믿음, 가치 등의 복잡한 착종 양상으로 드러납니다. 그렇다면 이를 적극적으로 활용해 여론을 조성하고 법 제도를 정비함으로써 공론장의 기능장애를

4 오세욱 외, 『유튜브와 저널리즘: 계엄부터 21대 대선까지』, 한국언론진흥재단, 2025.

복원하기 위해 노력할 수 있지 않을까요? 종래의 언론과는 다른 플랫폼 미디어가 우세종이 된 체제를 대상으로 사람들이 여전히 기존의 언론과 같은 덕목들을 요구하는 상황이 나름대로 긍정적인 변화의 동력으로 작용할 수 있지 않을까요?

일본 사상가 요네타니 마사후미(米谷匡史)는 슬래시(/)가 차이화하면서도 서로 깊이 연관되고 얹혀가는 문제 영역을 가리킨다고 말한 바 있는데요. 포스트 매스미디어 체제에 사는 우리는 파열로 치닫고 있는 미디어와 언론에 슬래시의 관계론을 어떻게 설정할 수 있을까, 그것을 위해 매스미디어 체제의 사회적 상상을 어떻게 변용하고 또 이용할 수 있을까 고민해 보게 됩니다.

6강 손화철

놀이의 죽음: 첨단기술 시대의 노동과 놀이

한동대학교 교양학부 교수. 벨기에 루벤대학교에서 기술철학 전공으로 박사학위를 취득했다. 최근 관심사는 포스트휴먼과 인공지능의 철학이다. 저서 『미래와 만날 준비』(2021), 『호모 파베르의 미래』(2020), 『과학과 가치』(공저, 2023), 역서 『불평할 의무』(2016) 등이 있다.

노동이 된 놀이

- 하는 놀이에서 보는 놀이로 - 프로 스포츠
- 온라인 게임 노동
- 개인의 놀이가 상품으로 - YouTube
- 온라인에서의 활동이 다른 사람의 수익 창출로 이어짐



- “모두가 생산한 데이터는 공공선을 위해 사용되어야 한다. 그렇지 않으면 디지털 시대는 포스트식민지 시대가 아닌 다른 형태의 식민지 시대가 될 것이다.”

교황 레오 14세의 회칙 『Magnifica Humanitas』 178문단

레오 14세가 회칙을 발표하면서 인공지능에 대한 회칙을 발표를 했습니다. 5월 15일날 발표했는데요. 여기 보면 “모두가 생산한 데이터는 공공선을 위해서



동물은 논다. 그러므로 틀림없이 동물은 기계적인 물체 이상이다. 인간은 놀며, 논다는 사실을 안다. 그러므로 분명 인간은 이성적 존재 이상이다. 왜냐하면 놀이란 비이성적인 것이기 때문이다.¹

놀이를 이야기할 때 빼놓을 수 없는 하위징아의 여러 통찰은, 다시 돌아갈 때마다 새로운 깨달음을 준다. 인공지능이 사람보다 더 정확한 판단을 하고 로봇이 춤을 추고 재주를 넘는 모습을 보며 왠지 모를 긴장감을 느끼는 중에, 동물과 사람이 ‘논다’는 사실이 주는 묘한 위로가 있다. 문제는, 우리의 삶에서 놀이가 점점 사라져가고 있다는 사실이다.

인간의 “문명은 놀이 속에서 놀이로서 생기며 놀이를 떠나는 법이 전혀 없다”는² 하위징아의 주장은 이미 일정한 상식이 되었다. 그러나 그렇게만 말하면 그가 나열한 놀이의 특징과 그것이 가지는 함의를 충분히 파악하기 힘들거나 왜곡하게 되기 쉽다. 다양한 문화 현상을 놀이의 개념으로 재해석하는 것을 넘어 우리 시대를 진단하고 미래의 대안을 모색하기 위해서는, 놀이라는 특별한 현상을 다시 관찰할 필요가 있다. 우리 삶에 가장 가까이 있으면서도 신비하게 멀어지는 놀이는, 아슬아슬하게 술래를 피해 달아나는 친구 같기도 하고, 어린 시절 상상 속에 잠시 나타나 창문을 깨라는 명령을 내리고는 사라진 ‘대장님’ 같기도 하다.

1. 놀이의 특별함

하위징아는 놀이의 본질을 탐구하면서 강아지의 놀이에서 시작한다. 강아지의 놀이에도 규칙이 있고 모방이 있다. 강아지의 놀이를 인간 사회를 전제해야 하는 문화로 볼 수는 없지만, 그렇다고 생리현상이나 심리적인 반사 작용에 불과하다고 볼 수도 없다. 그는 “놀이는 하나의 의미 기능”이라고 규정한다. 놀이에는 뜻이 있고, 이는 거기 뭔가 비물질적인 성질이 있다는 것이다.

놀이에 의미가 있음을 보여주는 가장 중요한 요소는 ‘재미’다. 강아지도 사람도 놀면서 즐거워한다. “놀이의 마지막 요소로 든 ‘재미’라는 요소는 어떠한 분석이나 논리적인 해석도 거부한다. 하나의 개념으로서의 ‘재미’는 다른 어떤 정신적 범주로도 환원시킬 수 없다.”³

재미는 동물이나 인간의 생존에 필수적인 요소가 아니다. 그럼에도 불구하고 동물과 사람은 재미를 간절히 추구하고, 그래서 논다. 더 놀라운 것은 놀이를 통해 재미를 느낄 때 생존의 위협마저 잊게 된다는 것이다. 이 경우는 동물보다 인간에게서 더 두드러지게 나타

1 요한 하위징아 지음, 김윤수 옮김, 『호모 루덴스』, 까치, 13쪽.

2 하위징아, 『호모 루덴스』, 261쪽.

3 하위징아, 『호모 루덴스』, 12쪽.

난다. 어린이들은 폭탄이 날아다니는 전쟁터에서도 하루하루 먹을 물과 양식이 부족한 난민 캠프에서도 잠깐의 시간과 공간만 주어진다면 논다. 위협을 더 구체적으로 느끼는 어른들도 차원이 다르지만 놀이를 추구한다. 신학자 랭던 길키(Langdon Gilkey)는, 2차 세계대전 당시 젊은 시절에 일본군이 중국에 있던 서양 사람들을 모아 만들었던 캠프형 수용소에서 경험을 다음과 같이 보고한다.

너무 춥거나 너무 더워서 도저히 교회 건물에 머물 수 없을 때만 빼고는, 거의 매주 교회에서는 놀라운 정도의 훌륭한 문화 활동이 펼쳐졌다. 연극, 풍자극, 합창 프로그램 등으로, 이런 문화가 없다면 무척 단조로웠을 우리 수용소 생활의 어려움을 완화시키려는 의도로 계획된 활동이었다. 연극에 심취하거나 오케스트라 연주를 듣고 있으면 어느덧 마음은 수용소 담장을 뛰어넘어 자유로워진다고, 종종 우리는 이야기하곤 했다. 매주 두 시간 동안은 이 초라하기 짝이 없는 무리가 런던의 웨스트엔드나 오프브로드웨이 무대로 돌아갈 수 있었다.⁴

일본군으로부터 최소한의 배급만 주어지고 갇힌 사람들이 스스로 양식과 잠자리를 배분해서 살아야 했던 산둥수용소의 외국인 포로들은 심리적, 육체적인 고통뿐 아니라 끊임 없는 갈등에 시달려야 했다. 그러나 그 가운데에서도 연극을 만들고 부서진 악기를 고쳐 음악회를 하고 심지어 뮤지컬을 공연하기도 했다. 하루하루 끼니를 걱정하고 아무 시설도 없는 빈 건물에서 좁은 방을 나누어 써야 하는 포로 생활 중에도, 이들은 아무 생산성도 없는 재미를 추구하는 데 시간과 에너지를 쏟았다. 이런 놀이의 활동은 그들을 잠시 현실에서 벗어날 수 있게 해주었다. 그러나, 이 시간은 중독적이지도, 현실 도피적이지도 않았다. 일주일에 두 시간, 그들이 기꺼이 할애하기로 합의한 시간만큼 놀고, 그들은 곧장 다시 현실의 문제로 돌아갔다. 이 활동이 없었더라도 그들은 생존했을 것이다. 그러나 놀이 때문에, 척박한 그들의 삶에 일정한 활력이 유지되었다.

『호모 루덴스』의 여러 곳에서 하위징아는 놀이가 ‘과잉(superabundance)’이라고 부른다. 놀이는 넘쳐흐르는 무엇이고, 규칙이 있음에도 불구하고 예측 가능성을 거부한다. 놀이에는 결정론이나 논리적 정합성을 뛰어넘는 초논리적인 특성을 가진다. 그러면서도 시간과 공간의 제한이나 상상과 허구에서 현실로의 복귀가 명확하다는 점에서 절도가 있다.

생리적 현상이 아닌 인공의 활동이면서도 자연스럽고, 의식을 동원하지만 합리적이지

4 랭던 길키 지음, 이선숙 옮김, 『산둥 수용소』, 새물결플러스, 2014, 144쪽.

많은 놀이의 특징은 인공지능과 인간을 비교하며 생겨나는 여러 물음을 간단하게 무력화한다. 인공지능에는 과잉이 없고, 만약 있다면 그것은 오작동이다. 인공지능은 놀지 않는다. 인공지능은 재미있어하지 않고, 게임에 진 뒤에는 화를 내다가 오래지 않아 기분을 풀고 일상으로 돌아가는 일도 없다. 인공지능이 인간의 능력과 고유성을 완전히 모사하는 날을 걱정하는 것은, 인간의 능력과 고유성을 기능적, 기계적인 성과의 산출로 환원시키기 때문이다. 만약 그 걱정엔 인공지능이 지금 보여주는 엄청난 여러 가지 기능의 수행에 더해 놀이, 농담, 장난의 능력을 포함하는 것이라면, 우리는 당장 논의를 그치고 인공지능 개발을 중단하거나 탄압해야 할 것이다. 그것이야말로 그리스 신화의 철없이 힘만 센 신들을 부활시키는 것이나 다름없으니 말이다.

2. 놀이의 자리

하위징아는 1938년에 나온 그의 책에서 이미 놀이가 사라지는 상황을 우려한다. 놀이에서 비롯된 여러 문화적 현상에서 놀이의 요소가 탈락하고 있다는 것이다. 예를 들어 스포츠의 경우 전문가가 생기고 경쟁의 구조가 점점 체계화되면서 놀이의 특징을 거의 잃어가고 있다. “오늘날의 문명은 이미 놀이를 잃었다. 놀이가 아직 남아 있는 듯한 부분에서도 그것은 거짓된 놀이일 뿐이다. … 오늘날의 문명은 거짓되게 놀기 때문에 어디서 놀이가 끝나고 어디서 놀이가 아닌 것이 시작되는지 말하기가 더욱 어렵게 되었다.”⁵ 거의 한 세기가 지나 자본주의 체계가 더욱 공고해지고 당시에는 상상하기조차 힘들었던 첨단기술이 삶의 모든 영역에 침투한 오늘날의 상황은 더욱 복잡하다.

여가와 놀이

자본주의의 심 없는 경쟁 상황에서, 놀이는 더 이상 삶의 중요한 부분이 아니다. 마을 잔치와 축제를 기다리며 고된 일을 마친 후에 춤과 악기와 연극을 연습하는 사람은 별로 없다. 그 대신 놀이는 흔히 여가(leisure)로 이해된다.

여가와 놀이를 동일시하는 경우가 많지만, 그 둘은 다르다. 여가는 시간이고 놀이는 활동이기 때문이다. 여가는 무활동, 혹은 ‘노동하지 않음’이다. 흔히 ‘놀고 싶다’고 하는 말의 의미는 직장엔 출근하지 않는 것, 생업을 수행하지 않는 시간을 의미한다. 그러니까 여가의 개념에서 중요한 요소는 시간이다. 유급으로 긴 휴가를 주는 직업은 좋은 직업이다. 공휴일과 주말이 엮이는 것이 좋은 이유는 긴 시간 동안 일하지 않아도 되기 때문이다. 시간과 활동의

5 하위징아, 『호모 루덴스』, 308쪽.

범주 구분 말고 현상으로만 보아도 그 둘은 겹치지 않는다. 여가가 놀이의 시간을 활용되는 경우가 많지만, 여가에만 놀 수 있는 것은 아니다. 노동을 놀이처럼 하는 사람도 없지 않다.

물론 여가와 휴식의 시간은 노는 시간이다. 아이들은 수업과 수업 사이의 짧은 ‘쉬는 시간’ 동안 쉬지 않고 열심히 논다. 그러나 그 시간의 목적이 놀이는 아니다. 직장에서의 휴가는 노동의 대가이거나 더 나은 노동을 위한 투자다. 이렇게 생각하면 흔히 말하는 ‘재충전’은 다소 무서운 표현이다. 한때 유행어였던 ‘파이어족(族)’은 재테크를 잘해서 일하지 않아도 먹고 살 수 있게 된 사람을 말한다. 이들은 더 이상 일할 필요가 없어 ‘놀고 먹는다’고 표현하기도 하는데, 기실 이들이 부러움을 사는 이유가 놀이 때문은 아니다. 놀이에는 끝이 있다. 긴 휴식은 기대할 만하지만, 긴 놀이는 그 자체로 가치를 인정받지 못한다. 좋은 놀이는 재미있는 놀이지, 끝없이 계속되는 놀이가 아니다.

새로운 기술이 개발될 때마다 “이제는 꼭 일해야 할 시간이 줄 것이므로 그 시간에 자기실현을 할 수 있을 것”이라는 약속이 반복적으로 제시되곤 했다. 최근 각광을 받는 인공지능도 마찬가지다. 그런데 이 약속은 시간에 대한 것일 뿐, 그 ‘자기실현’이 무엇인지 분명하지 않다. 파이어족의 경우처럼, 이때의 자기실현은 놀이와 별 상관이 없어 보인다.

소비로서의 놀이

현대 놀이의 특징 중 하나는 놀이가 상품이 된 것이다. 과거에도 다양한 장난감이 상품으로 매매되었지만, 노는 사람이 놀이의 규칙과 도구를 만드는 것이 더 보편적이었다. 그러나 오늘날 놀이의 도구는 거의 모두 상품이고, 놀이는 많은 경우 소비와 연결된다. 놀이동산이나 온라인 게임은 큰 자본을 투자해서 수많은 고객을 상대하는 거대한 상품이 되었고, 이 때 놀이는 소비 활동의 일환이다.

놀이가 소비가 되면 놀기 위한 수입이 필요하다. 노동이 그 수입을 가져다 준다면, 노동과 놀이 사이에 이전과는 다른 연관관계가 생긴다. 놀기 위해서는 일해야 한다. 이런 구조가 여가와 놀이를 동일시하는 것에 영향을 미쳤다. 노동의 대가로 여가가 주어지고, 여가를 보내기 위해 상품과 서비스를 소비하는 것이 일반적이 되면서 놀이도 자연스럽게 일종의 소비재가 되었다.

여가 시간과 놀이 활동마저 자본주의의 시장에 잠식된 상황을 사회학자 기 드보르는 ‘스펙터클 사회’라고 부른다.⁶ 모든 것이 상품화된 상황에서 사람들은 자본의 욕망에 따라 욕망하고, 시장이 제공하는 것을 수동적으로 바라보는 존재로 전락한다. 이런 상황에서 일자리의 상실은 여가와 놀이의 상실과 동일한 의미를 갖는다.

6 기 드보르 지음, 유재홍 옮김, 『스펙타클의 사회』, 울력, 2014.

노동이 된 놀이

놀이가 시장의 상품이 되면, 놀이가 누군가의 노동과 연결된다. 소비재로서의 놀이를 제공하기 위해서는 누군가 노동을 해야 하기 때문이다. 그러나 현대 놀이의 더욱 흥미로운 특징 중 하나는 놀이라는 상품의 제작이 아니라 놀이 자체가 누군가의 노동이 된 경우가 많다는 것이다. 과거에도 광대나 연주자가 공연을 하고 그것을 관람하는 일이 있었다. 그러나 과거 놀이의 영역에 있었던 활동을 노동으로 수행하는 경우는 점점 늘어나고, 그 노동을 보면서 간접 경험을 하는 것을 놀이로 여기는 사람들이 늘어난다. 19세기에 이미 일종의 프로스포츠 선수가 등장한 이래 라디오와 텔레비전을 통해 가속하기 시작한 이 흐름은 이제 온라인에서 그야말로 엄청난 규모로 확장하고 있다.

프로스포츠 선수와 같이 놀이일 수 있는 활동을 직업으로 가지는 것 외에도 놀이가 노동이 되는 방식은 여러 가지가 있다. 가장 극단적인 경우는 온라인 게임의 ‘아이템’을 얻기 위해 게임을 하고, 그것을 팔아서 돈을 버는 것이다. 한때 사람을 모아 하루 종일 게임을 하게 하고 거기서 생긴 아이템을 매매하는 일이 일어나기도 했었다. 온라인 게임은 사용자가 상품으로 구입해서 노는 것인데, 그 활동이 수익을 내는 노동으로 둔갑한 것이다.

유튜브와 같은 매체를 통해서 개인의 놀이를 상품으로 만드는 것은 인터넷이 보편화되면서 생긴 일이다. 프로스포츠 선수나 연주자처럼 복잡한 과정과 준비를 통해 경기나 공연을 하지 않아도, 자신의 일상이나, 누군가와의 대화나, 게임을 하고 무엇인가를 먹는 모습을 편집해 보여주는 것을 업으로 하는 이들이 늘어나고 있다. 세계적으로 가장 구독자가 많은 유튜브 방송 중 상당수는 ‘엔터테인먼트’로 분류된다. 이들은 재미있는 게임을 하거나 농담이나 콩트를 제공하고 이를 통해 경제적 이익을 얻는다. 이 경우 노동과 놀이의 경계는 프로 선수나 연주자보다 더 희미하게 된다.

내가 놀이로 인식하는 활동이 나도 모르게 다른 사람의 수익으로 이어지는 경우도 있다. 다양한 SNS는 플랫폼을 공짜로 이용하는 사용자의 자발적인 포스팅이 일종의 원자재가 되어 수익을 창출한다. 이 경우에는 나의 놀이가 노동이 된다고 할 것이다.

놀이가 소비재로 변하고 어느 순간 노동이 되어버리는 작금의 상황을 ‘놀이의 죽음’이라 표현할 수 있지 않을까. 목적이 없이 재미를 추구하고, 현실에서 벗어나 상상의 공간에 머무는 놀이가 희소해지고, 놀이의 세계로 들어가는 길목에는 자본주의의 문지기가 존재감을 뽐낸다. 추상적인 차원이 아니더라도, 가장 전형적인 놀이라 할 만한 강아지와 아이의 놀이가 허용되는 공간과 시간은 점점 줄어들고 있다.

3. 노동의 자리

마르크스는 인간의 본질을 노동으로 보았다. 인간은 노동을 통한 생산을 통해 자연을 변형시키고 자기를 형성해 간다. 자본주의의 문제는 노동을 단순히 재화 획득의 수단으로만 보기 때문이다. 이렇게 되면 노동자가 생산한 가치가 임금으로 축소되고, 결과적으로 노동자는 자신의 생산물로부터도 동료로부터도, 심지어 자기 자신으로부터 소외된다. 그렇다면 진정한 의미의 노동은 어떤 모습이어야 하는가? 노동이 인간의 인간됨을 드러내는 본질적인 활동이라면, 이는 ‘먹고 사는’ 문제로만 환원될 수 없다. 임금으로 마르크스가 자본주의에서 본 문제가 진정한 노동의 왜곡 혹은 축소라면, 그 축소된 부분에 삶을 풍성하게 만드는 놀이의 요소가 포함되어 있다고 보아야 할 것이다.

2022년 11월 일반에 공개된 챗GPT 3.5를 시작으로 지난 3년 반 동안 인공지능 열풍이 이어지고 있다. 전문가들의 예측보다 더 빠른 속도로 발전하는 인공지능의 놀라운 능력에 기대와 우려가 엇갈린다. 그 우려 중에서도 인공지능이 인간의 직업을 빼앗을 것이라는 두려움이 가장 절실하다. 과거에는 인간이 몸으로 해야 하던 고된 일을 기계가 대체했다면, 인공지능은 인간의 사고와 판단을 대체할 것이라 예상되기 때문이다. 여기에 인공지능을 탑재한 로봇의 등장이 예고되면서 긴장감이 증폭하고 있다. 최근 자동차 생산 공정에 휴머노이드 로봇을 투입하겠다는 현대 자동차의 발표는 단지 그 회사의 노동자에 대한 위협으로만 받아들여지지 않는다.

노동을 기계가 대체하는 것이 왜 위협일까? 일차적인 문제는 수입이 없어지는 것이다. 직장을 가진 사람에게 노동하지 않는 여가가 좋지만, 아예 일자리가 사라져서 수입이 없어지는 것은 문제다. 그래서 혹자는 기술의 발전 때문에 직업을 잃은 사람에게 기술 기업이 기본소득을 제공하는 방안을 제시한다. 빅테크 기업이 사용자의 데이터를 모아 이윤을 창출하니 사용자에게 대가를 지불하는 것이 정당하다는 논리도 제시된다.

그러나 이는 여전히 노동을 시장에서의 임금 노동의 차원에 묶어두는 해결책이다. 물론 당면한 문제가 일자리의 상실과 그로 인한 부의 양극화라는 사실을 부정할 수 없다. 이것이 아마도 1차 산업혁명 당시 러다이트 운동의 노동자들이 제기했던 물음이었을 것이다. 그러나 생계를 위한 비용, 혹은 여가 시간을 위한 서비스를 구입할 비용을 제공하는 것은, 마르크스가 통찰한 진정한 노동에서 빠진 부분에 대한 해결책까지 이어지지 못한다.

러다이트 운동은 자본가가 기계를 도입하면서 생계를 빼앗긴 사람들의 반란이었다. 흔히 기술발전에 대한 저항의 상징으로 이야기되지만, 이 운동은 궁극적으로 생산수단을 누가 소유할 것인지에 대한 문제 제기로 이어진다. 인공지능과 로봇에 의해 생존을 위한 노동이 완전히 대체될 수 있다는 시나리오에 여기서 한 걸음 더 나아가 노동의 본질에 대한 물음을

더욱 선명하게 한다. 생존을 위한 노동이 대체되는 상황에서 인간에게 노동은 무엇이며, 무엇이어서 하는가? 스티글레르는 동일한 물음을 제기하면서 “고용(emploi)은 끝났다, 노동(travail)이여 오라!”고 외친다.⁷

이제 하위징아의 말대로 인류의 문명이 놀이에서 비롯된 것이라면, 다시 놀이를 관찰하고 고민하는 것이 이 물음에 답하기 위한 새로운 실마리가 된다. 목적도, 딱히 생산하는 것도 없으며 시간과 공간을 분리하는 놀이를 노동이라 할 수는 없을 것이다. 그러나 “문명이 놀이로서 생기며 놀이를 떠나는 법이 없다”면, 놀이의 어떤 측면이 진정한 노동에 들어가야 할 것인지 가늠할 수 있을 것이다.

4. 노동에 반영되어야 할 놀이의 정신

인간의 노동이 인공지능과 로봇의 노동을 넘어서기 위해서는 기계가 모방할 수 없는 놀이의 특징이 노동에 반영되어야 한다. 이를 상술하기 전에, 먼저 오해의 여지를 없애자.

놀이의 특징을 반영하는 노동의 추구란, 개인의 태도가 아닌 사회적 제도와 분위기가 변해야 한다는 제안이다. 자본주의 시장 제도의 아무 조건도 바뀌지 않은 상태에서, 인간됨을 지키기 위해 놀이하는 태도로 노동하라는 것은 궤변이다. 근대 이래 기술사회는 인간을 놀이하지 않는 기계처럼 만들어 왔다. 따라서 그 큰 흐름에 균열을 내지 않고서 변화를 기대할 수 없다. 작금의 흐름이 계속된다면 놀이뿐 아니라 노동도 사라질 것이다.

그런 면에서 이 제안은 이른바 ‘게이미피케이션(gamification)’과 구별되어야 한다. 노동이나 학습을 놀이처럼 만든다는 이 개념은, 대부분 작업이나 학습의 효율과 성과를 높이기 위한 방법론으로 제시된다. 이는 하위징아가 탄식한 ‘거짓 놀이’보다 더 심한 악의적인 왜곡이다. 이는 놀이의 특징인 무목적성과 순수한 재미의 추구를 일부러 은폐하기 때문이다. 성과를 위해 노동하면서 놀이를 하고 있다고 스스로를 속이거나, 아이들에게 뚜렷한 학습 목표를 추구하는 놀이를 재미로 포장해 강요하는 것은 부도덕하다.

그렇다면 진정한 의미의 노동이 다시 살아나기 위해 어떤 노력이 필요한가? 그리고 그 노력은 놀이와 어떻게 연결되는가? 우선 과도한 경쟁을 부추기는 제도와 분위기를 바꾸어야 한다. 놀이하는 사람들은 온 힘을 다해 경쟁하고 승패에 따라 웃고 운다. 하지만 그 결과는 놀이가 끝난 후 공동체의 관계에 영향을 미치지 않는다. 균형과 절도가 있는 경쟁은 오히려 한 사회의 건강에 도움이 된다. 첨단 기술의 여파가 어떤 식으로 우리의 삶에 다가올지

7 베르나르 스티글레르, 아리엘 키루 지음, 권오룡 옮김, 『고용은 끝났다, 일이어 오라! 베르나르 스티글레르와의 대담』, 문학과지성사, 2018. 번역자는 travail을 ‘일’로 번역했다.

알 수 없지만, 지금까지 우리 사회가 유지해 온 “일등이 아니면 기억하지 않는 더러운 세상”은 놀이와 너무 다르고, 그래서 진정한 노동을 경험하는 데 결코 도움이 되지 않는다. 어린이들에게 학업 경쟁 대신 마음껏 놀 수 있는 환경을 마련해 주어야 한다.

인공지능의 개발과 사용을 오래된 경쟁의 문법, 만인의 만인에 대한 투쟁의 언어로 풀어내는 분위기는 적절하지 않다. 성공한다 해도 극단적인 기술적, 경제적 양극화의 도래를 가져올 것이 분명한 인공지능 경쟁은 모두의 경쟁일 수 없다. 국가와 기업이 인공지능 경쟁에 힘을 쏟는 것까지 비판할 수는 없지만, 그 경쟁에 참여할 만한 역량을 갖춘 사회라면 그 이후를 준비하는 시늉이라도 해야 하지 않을까. 그렇지 않아도 과도한 우리 사회의 경쟁 분위기를 놀이의 정신을 추구하는 방향으로 전환하는 노력이 필요하다.

암묵적이거나 명시적으로 합의를 통해 만들어진 합리적인 규칙의 자발적 준수를 중요하게 생각해야 한다. 나아가 참여자들의 공평한 규칙을 합의로 만들어가는 과정을 세심하게 구축해야 한다. 하위징아는 정치와 국제 관계에서 암묵적으로 유지되던 ‘신사협정’이 존중받지 못하게 된 것을 놀이의 정신이 무너지는 사례로 든다. 이는 마치 대한민국의 계엄 사태나 미국 대통령의 외교적 기행을 예언하는 것 같아 충격적이다. 노골적으로 기본 규칙을 어기면 놀이는 무너지고 만다. 놀이의 목표나 방식은 비합리적일지라도, 놀이 안에는 늘 규율이 있고 그와 관련해서는 어떤 독재도 비합리도 허용되지 않는다. 강아지들끼리도 지키는 기본적인 규칙에 대한 존중은 놀이와 진정한 의미의 노동을 살리는 중요한 근거가 된다.

생산 노동의 현장에서는 조직화와 정형화의 한계와 용도를 명확히 해야 한다. 지나친 조직화와 정형화는 놀이에서 볼 수 있는 창의성과 자유를 통한 풍성한 삶의 기회를 박탈한다. 예를 들어 최근 인공지능 로봇에게 숙련 노동자의 행동을 학습하게 하겠다는 시도가 보도된 적이 있다. 그런데 이와 함께 어떻게 해당 분야의 숙련 노동자를 지속적으로 배출할지 고민해야 한다.

5. 첨단 기술 시대의 신분류법

인공지능을 비롯한 첨단 기술의 도래는 인류가 상당한 기간 동안 유지해 왔던 기존의 개념과 질서에 균열을 예고한다. 인간의 사고와 판단을 흉내 내는 기계 앞에서 우리는 ‘지능’이 무엇인지, 나아가 ‘생각한다’는 것이 무엇인지 다시 묻는다. 인공지능의 시대는 인간의 인간됨을 다시 묻게 하는 철학의 시대이기도 하다. 기존의 개념 분류를 다시 시도하고 당연하게 여기던 것을 다시 검토해야 하기 때문이다.

그러나 이러한 검토가 전혀 새로운 발상으로만 이어져야 하는 것은 아니다. 재검토와 재확인 노력은 다시 근본으로 돌아가라는 요구이기도 하다. 노동과 놀이를 다시 분류하

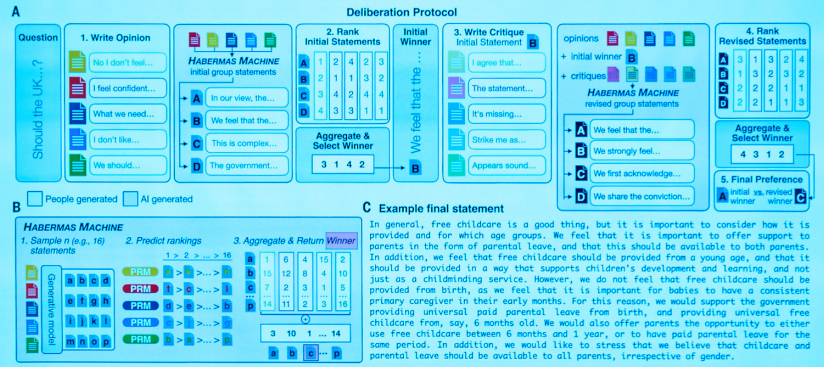
는 것도 방법이겠지만, 그 이전에 이들 개념의 본래 정의와 함의를 다시 관찰하고 고민할 필요가 있다. 그리고 이런 노력은 놀이가 현실에서 잠시 떠나는 것처럼 작금의 맥락과 가능성, 이런저런 시대적 요구에서 잠시 자유로운 상태에서 이루어져야 한다. 불확정적인 결론에 마음을 열고 최소한의 규칙을 지키며, 창의적으로 미래를 기획하는 놀이의 정신으로 억압적이고 목표지향적인 왜곡된 노동의 관성을 극복해야 한다.

7강 전준

인공지능과 미래 예측: 판단하는 인간, 예측하는 기계

한국과학기술원(KAIST) 디지털인문사회과학부 교수이자 KAIST 김재철AI대학원 겸임교수이다. 과학기술사회학자로 현대 사회 이론을 폭넓게 연구하면서 인공지능, 기후위기, 미래기술에 대해 분석하고 있다. 저서로는 『인공지능 시대의 사회과학』(공저, 2026)이 있다.

인공지능과 민주주의의 위기 혹은 기회



Michael Henry Tessler et al. AI can help humans find common ground in democratic deliberation. *Science* 386, eadg2832(2024). DOI:10.1126/science.adg2832

인공지능이 훨씬 더 잘 작동하는 중재자라는 거예요.
지금 이거는 영국의 보육정책을 앞으로 어떻게 바뀌어야 할까?



인간은 왜, 어떻게 미래를 예측하는가

예측이란 왜 강력한 것일까? 인공지능은 정말로 예측을 잘 해내는 강력한 도구일까? 인공지능이 예측을 잘 해내도록 만들고 있는 사회적, 기술적인 배경은 과연 무엇일까? 토론토 대학의 경영학자 어제이 애그러월(Ajay Agrawal)은 『예측기계(Prediction Machines)』라는 책에서 예측과 인공지능 사이의 관계가 복잡미묘하다는 점을 지적했다. 예측은 사실상 개개인의 삶과 조직의 흥망성쇠를 매 순간 결정짓는 것과 다름없는 강력한 행위이다. 우리 모두는 매 순간 의식적, 무의식적으로 수많은 선택을 하고, 이에 대한 결과로써 무한한 복잡성을 가진 새로운 미래를 맞이한다. 인류 문명의 역사는 한편으로는 올바른 예측을 해왔던 조상들의 생존의 역사이기도 하다. 다가올 겨울을 예측하고, 가을에 식량을 저장하지 않았다면 지금의 우리는 없었을 것이다. 예측에 실패했던 집단들의 후손은 이제 우리 주위에 없다. 기업, 학교, 정부와 같은 조직은 이러한 ‘예측 기반 선택’을 하는 개개인들의 합으로 구성되어 있다. 조직의 성패 또한 예측을 얼마나 잘 해내느냐에 달려 있다. 시장의 변화를 예측하는 기업은 살아남고, 예측에 실패하는 기업은 도태된다. 우리는 이 흥미롭고 당연한 결과를 언제나 사후적으로만 복기해 분석하고 배울 수 있을 뿐이다.

개인과 조직의 공통점은 바로 이러한 ‘예측’을 위해 지배적으로 많은 자원을 소비하면서도 최선의 예측을 해내기보다는, 거의 언제나 ‘최적’의 예측만을 간신히 해낸다는 점이다. 예를 들어 인간은 오감과 지능을 활용하면서 언제나 주위 상황을 즉각적으로 인지해 내기 위해 매일 수많은 양의 칼로리를 소비한다. 하지만 우리의 오감과 지능은 일정 수준 한계가 있는 정도로밖에 진화하지 않았다. 과도하게 에너지를 소모해 과도한 인지능력을 갖게 된다고 한들, 예측의 정확성이 획기적으로 올라가지는 않기 때문이다. 자연과 사회의 불확실성은 매사에 존재할 수밖에 없기 때문에, 우리는 과도한 에너지 투자 대신, 적절한 양의 에너지를 소모해 적절한 정도의 정확성을 갖는 예측을 해내는 방식으로 진화했다고 볼 수 있다. 경제학자 제임스 마치(James March)와 허버트 사이먼(Herbert Simon)은 이러한 현상을 두고 ‘제한적 합리성(bounded rationality)’이라는 개념을 주장했다. 즉, 우리는 인지적, 경제적, 생물학적 제한 속에서 필연적으로 경주마의 눈가리개를 하고 살아간다는 것이다. 이 제한은 우리를 한계 짓기도 하지만, 비로소 우리를 자유롭게 하는 것이기도 하다. 모든 변수를 최고의 수준으로 고려해 매 순간 예측하고 행동해야 한다면 우리는 마치 고장 난 컴퓨터처럼 먹통이 되어버리고 말 것이다. 우리는 불완전한 예측을 가까스로 적절하게 수행할 수밖에 없기에 용기를 내고 매사에 선택을 하고 미래를 맞이한다.

인공지능이 수행하는 예측의 유혹

인간의 예측 능력이 갖는 필연적 불완전성과 불확실성 앞에서 인공지능은 어떤 메시지를 던져줄 것인가? 인공지능을 매개로 한 알고리즘적 예측이 인간의 각광을 받는 이유는 여러 가지로 살펴볼 수 있다. 첫째, 인공지능의 예측은 인간에 비해 훨씬 저렴하다. 아그라왈 교수는 “인공지능의 예측은 싸구려(AI is a cheap prediction)”라고 단언한다. 인공지능의 예측 행위에는 물질적인 자원을 기반으로 하므로 얼핏 그 가격이 높을 것이라고 생각할 수도 있다. 실제로 인공지능이 인프라로 사용하고 있는 인터넷의 모든 정보를 담은 전자(electron)의 무게는 모두 합해도 딸기 한 개 정도의 무게인 50그램에 불과하다. 그러나 이 50그램의 전자를 움직이기 위해 존재하는 서버, 케이블, 라우터 등의 물리적 인프라는 약 1억 톤으로 추산되고 있다. 즉, 인공지능은 딸기 하나를 옮기기 위해 피라미드 20개를 짓는 것과 마찬가지로 산업이다. 생성형 인공지능과 한 번의 대화를 나눌 때마다 소모되는 물의 양은 약 10밀리리터에서 25밀리리터 정도라고 보고되고 있다. 더 많은 사람들이 인공지능과 상호작용할수록 이를 통해서 지출되는 비용의 총합은 늘어나게 된다. 그런데 이 엄청난 비용이 정말로 높은 비용일까? 인간의 노동과 비교한다면 한편으로는 인공지능이 지출하는 비용이 크지 않다는 점을 알 수 있다. 가령 인공지능을 활용해 수백 권의 책을 읽고 이를 바탕으로 타당한 예측을 하게 하는 데에는 몇 번의 대화면 충분하다. 인터넷 인프라의 비용을 개개인이 나누어 부담한다고 계산한다면 아주 적은 비용이 지출되는 것에 불과한 셈이다. 같은 과업을 인간이 수행하기 위해서는 어떻게 해야 할까? 현대 교육 시스템을 살아가는 인간은 20년 내지는 30년간의 장기적인 교육을 받고서야 개인의 전문성을 가까스로 획득한다. 고도로 숙련된 전문 직종의 전문가가 되기 위해서는, 말콤 글래드웰의 주장처럼 1만 시간의 노력이 필요하다. 게다가 이렇게 고도로 훈련된 인간이라고 하더라도, 혼자서는 충분히 전문성을 발휘할 수 없다. 인간 고유의 주관성을 감안한다면, 2~3인의 전문가가 함께 머리를 맞대야 신뢰할 수 있는 전문성을 기반으로 한 ‘예측’이 수행될 수 있다. 인공지능에게 “이 흉부 엑스레이를 해석해서 앞으로 어떤 병세가 진행될지 예측해 줘”라고 요청하거나, “향후 인공지능 분야의 발전에 따라 유망하게 떠오를 직종, 산업, 기업을 알려줘”라고 요청한다면, 적어도 그 비용은 해당 질문에 답할 수 있는 인간 전문가 집단을 훈련시키는 비용보다 적을 것이다.

둘째, 인공지능의 예측은 감각을 외주화한다. 위에서 언급했듯이, 인간이 시각기관과 지능을 최대로 활용해서 책을 ‘읽어야’ 하는 반면에, 인공지능은 책을 ‘읽지’ 않는다. 인공지능은 책에 적힌 인간의 언어를 최소 단위로 쪼개고, 숫자를 부여하고, 이 숫자들 사이의 규칙적인 반복 패턴을 ‘계산’한다. 이를 통해 인공지능은 자신이 ‘생성’할 언어의 배열을 ‘계산’

해 출력한다. 결국 인공지능은 스스로 감각하지 않으며, 인공지능을 통한 응답을 얻어내는 과정에서 인간은 자신이 원래 치렀어야 할 높은 ‘감각의 비용’을 상당 부분 완화시킬 수 있게 된다. 감각이 외주화되면 이는 인간의 편의성만을 충족시킬 뿐 아니라, 심리적 만족 또한 이끌어낼 수 있게 된다. 우리는 매사에 불확실한 예측과 선택에 기대어 살아가는 데 이미 익숙해져 있지만, 그러한 상황에서도 외부 전문가가 개입할 경우 타인의 무형적 권위에 전략적으로 순응하는 행동 패턴을 보이곤 한다. ‘나라는 개인’을 넘어선 존재가 객관적으로 자신과 분리되어 있는 주체라면 그 신뢰도는 더욱 올라간다. 인공지능은 이런 면에서 궁극적인 타인에 매우 가깝다. 셀 수 없이 많은 인쇄물들과 인터넷상의 문서들을 학습해 계산값을 도출하는 인공지능은 단순한 타인이 아니라, 마치 인류의 축적된 지적인 자산인 것으로 인식되곤 한다. 사회학자들은 이러한 오해가 개인의 비판적 사고력과 판단력을 크게 저해시킬 수 있다고 경계한다. 스위스 경영대학 마이클 게를리히(Michael Gerlich) 교수는 실험연구를 통해 인공지능 활용도가 높을수록 학력, 나이, 성별을 불문하고 비판적 사고능력이 하락할 수 있다고 주장했다. 사회학자 장덕진은 인공지능이 ‘일반화된 타자’의 지위를 찾아가고 있고, 이렇게 자아와 타인 사이의 경계가 재편되는 시점에서 사회과학자들의 비판적인 통찰이 중요하다고 강조하기도 했다. 감각의 외주화는 이를 통해 더 나은 절대다수의 조언을 얻게 될 수 있으리라는 왜곡된 신념으로 우리를 이끈다. 인공지능의 예측 결괏값이 얼마나 높은 완성도를 가졌는지에 대한 우리의 비판적 시선 또한 쉽게 마비되어 버리고 마는 것이다.

예측을 실현하거나 폐기하는 인간

그러나 이러한 유혹에도 불구하고, 우리는 미래 예측을 위한 만능 도구로 인공지능을 전폭적으로 신뢰하고 따라야 할까? 예를 들어 5천만 명의 대한민국의 국민 모두를 성별, 소득, 직업, 주거지역, 학력 등의 변수에 따라 구현한 시뮬레이션 모델이 있다고 가정해 보자. 이러한 프로그램에 특정한 성질을 가진 후보들을 입력하고 누구를 대통령으로 선택할지 예측을 시켜보는 실험을 상상할 수 있겠다. 실제로 최근 연구자들은 가상으로 만들어진 100만 명 규모의 한국인 샘플을 활용한 에이전트 기반 모델링(agent-based modeling) 기법을 시도하고 있다. 이 모델을 구성하는 100만 명의 인간은 각자 고유한 특징을 갖는 것으로 설정되어 있다. 각자 여행 스타일, 식사 취향, 가족관계, 주거 형태, 문화적 배경, 직업 전문성 등이 주관식으로 서술되어 있고, 이렇게 배당된 특징에 따라 연구자의 ‘예측 명령’에 답을 내놓는다. 이런 방식의 가상의 인간들을 활용해 사회조사 연구를 수행하는 기법을 최근 사회과학자들은 ‘합성 데이터(synthetic data)’ 기반의 연구라고 부른다. 즉, 마치 세상에 없는 생명체를 합성해 생물학 실험을 수행하는 것처럼, 존재하지 않는 인간을 데이터의 세계에

구현해 인공지능을 활용해 다양한 실험을 진행하는 것이다. 합성 데이터 방법론은 공학자들이 구현하고자 하는 디지털 트윈(digital twin) 세계관과 부합하기도 한다. 디지털 트윈이란 현실 세계와 동일한 성질을 갖는 가상 세계를 구축하고, 이러한 가상 세계에서의 인위적 조작과 개입을 통해 현실 세계의 미래를 예측하고자 하는 기법을 뜻한다. 이러한 접근이 모두 정확하게 작동한다면, 어쩌면 인간은 미래 예측의 불확실성을 획기적으로 극복하고, 인공지능의 예측을 기반으로 한 미래를 살게 될지도 모르겠다.

그러나 이러한 낙관론의 가장 중대한 모순은 인공지능이 어떤 미래를 예측하든 그러한 미래를 실제로 구현하는 주체는 인간 자신이라는 점이다. 예를 들어, 인공지능 모델이 특정 정치인이 유력한 당선인 후보라고 예측한다고 가정해 보자. 이러한 결과가 인공지능 사용자들 모두에게 공유된다면 어떤 일이 벌어질까? 먼저, 해당 후보의 지지 세력이 더욱 굳건하게 결집해서 인공지능의 예측을 실제로 옳은 예측으로 공고히 하는 효과가 벌어질 수도 있을 것이다. 인공지능의 예측이 자기실현적 예언(self-fulfilling prophecy)이 되는 것이다. 반대로, 해당 후보를 반대하는 세력이 인공지능의 예측대로 미래가 흘러가게 둘 수 없다며 지지 세력을 확장하고, 적극적인 대응에 나서 기어코 그 후보를 꺾어버리고 마는 미래가 발생할 가능성도 있다. 예측 행위로 인해 예측 스스로가 부정되는 역설적인 효과가 나타나는 것이다. 어떤 미래가 실제로 발생할지 알 수 없으나, 인공지능의 예측은 말 그대로 인공지능의 사용자가 당시의 시점에서 계산하는 확률적으로 더 그럴싸한 미래를 뜻하는 것이지, 실제로 시간이 흘렀을 때 그러한 미래가 발생한다는 것을 의미하는 것이 아니다.

물론 인공지능의 예측이 강력한 힘을 발휘할 수 있는 제한적인 환경이 존재할 수 있다. 과학과 공학에서 인공지능은 강력한 예측 도구가 된다. 2024년에 노벨화학상을 수상한 구글 딥마인드의 데미스 허사비스와 존 점퍼는 알파폴드라는 인공지능 시스템을 활용해 단백질의 구조를 예측하는 데 기여했다. 단백질은 스물두 가지 종류의 아미노산들끼리의 배열로 구성되는데, 이 아미노산이 어떤 순서로 연결되어 있는가에 따라 셀 수 없이 많은 화학적, 물리적 요인들로 인해 고유한 모양을 갖게 된다. 생화학자들은 이 때문에 직접 아미노산 사슬을 합성하며 실제로 그 결과 만들어진 단백질의 물리적 형태가 어떻게 구현되는지 실험하고 관찰하기 위해 천문학적인 비용과 노동을 소모해야 했다. 알파폴드는 이러한 구현 과정 없이도 인공지능을 기반으로 한 계산을 통해 특정한 아미노산 배열을 가진 단백질이 어떤 모양으로 얹히게 될지 예측한다. 알파폴드가 강력한 예측 도구가 될 수 있는 이유는 무엇일까? 인간 사회 시스템에 대한 예측과 알파폴드의 예측이 다른 이유는, 인간 사회에 비해 자연현상은 비교적 일관적이고 통제 가능한 환경이 유지되며, 미래가 구현되는 과정에서 임의의 변화를 일으킬 수 있는 중간개입자의 존재가 없다는 점이다. 쉽게 말해, 주식 시

장을 예측하는 인공지능에 대응해 인간은 스스로 주식 투자를 하거나, 투자를 회수하는 등 예측과 미래 사이의 ‘빈 공간’에 개입할 수 있지만, 단백질의 모양을 예측해 내는 인공지능에 대응해 단백질이 스스로 이에 반하거나 동의하는 방식으로 자신의 모양을 바꿀 수는 없다. 인공지능의 예측이 잘 작동하지 않는 자연현상도 물론 존재한다. 기상 예측이 어려운 이유는 예측하는 시점에서의 조건값들이 시간이 흐름에 따라 계속해서 바뀌기 때문이다. 기저의 조건들이 바뀌면 과거의 예측은 더 이상 실효성이 없는 것이 된다. 사회현상은 가장 변덕스러운 자연현상보다도 더욱 변덕스러운 특징을 갖고 있다. 구성 조직, 문화, 개인의 선택에 따라 미래를 결정하는 분기점들이 매 순간 새롭게 태어나기 때문이다.

인간의 선택, 인간의 미래

물론 인공지능을 활용해 우리의 미래를 예측한다고 할 때, 여기에 동원되는 인공지능의 정확한 종류에 대해 설명하는 것은 이 글의 목표 범위를 벗어난다. 거대 언어모델(LLM)을 활용해 구축한 언어의 세계를 통해 응답을 얻어내는 생성형 인공지능이 될 수도 있고, 위에서 설명했듯이 개별 행위자들을 데이터 차원으로 구현해 모아놓고 이들 사이의 상호작용과 의사결정을 시뮬레이션하는 에이전트 기반 모델링이 될 수도 있으며, 이 또한 구체적인 설정과 목표에 따라 매우 다양한 방식으로 구분 가능하다. 그러나 어떤 접근을 택하든지, 인공지능이 미래 예측을 수행하는 데에는 기술적인 장점과 한계가 명확히 존재하고, 이를 다듬어나가며 그 안에서 우리의 미래를 만들어나가는 것은 결국 인간 자신임은 변하지 않는다는 점은 확고하다.

인공지능이 구축한 ‘가상’의 세계가 우리가 살아가는 현실을 최대한으로 모사하고, 이를 바탕으로 미래를 예측한다고 할 때, 우리는 마치 현실과 가상 사이의 경계가 쉽게 무너질 것이라고 상상하기 쉽다. 그러나 가상의 세계는 현실의 복잡성을 그렇게 완벽하게 반영해 구현되지도 않을뿐더러, 이러한 초기 조건값들을 바탕으로 수행하는 예측조차도 실제 사회가 작동하는 동역학과는 상이할 것으로 인식해야 한다. 가장 잘 작동하는 인공지능 시스템조차도 다양한 형태의 일관적인 오류를 발생시킨다는 점이 사회과학자들과 인공지능 전문가들의 공통된 견해이다. 예를 들어 같은 질문이라고 하더라도 그 입력 프롬프트가 영어, 한국어, 중국어인지에 따라 그 결괏값은 해당 문화권을 어설프게 반영하는 식으로 변주되며, 이 또한 일관적이지 않다는 점이 보고되었다. 또한 합성 데이터를 사용해 사회적 예측을 수행하는 경우 특정 사회 집단의 선택을 지나치게 전형적인 것으로 단순화하는 심각한 오류가 존재한다. 즉, 남성이라면, 서울 사람이라면, 특정 정당 지지자라면 ‘지극히’ 선호할 것들이 무엇일지 인공지능이 단순화해 계산에 반영하고, 그 결과, 이를 바탕으로 단순화된 미래

예측을 수행한다는 것이다. 실제 사회에서는 훨씬 다양한 의견이 대립될 수 있는 사안들이, 인공지능의 눈에는 이견의 여지가 없는 미래인 것으로 인식된다. 한발 더 나아가, 같은 인공지능이라고 할지라도 이용자에 따라 상이한 예측 결과를 제공해 줄 수도 있다. 이미 인공지능은 우리가 어떤 사람들의 글과 뉴스에 노출되는지를 스스로 결정하며 개개인을 필터버블(filter bubble)에 가두고 있다. 매일 과거보다 더 많은 뉴스 기사와 주위 사람들의 소식을 접하고 느끼고 있을지라도, 우리는 점점더 우리가 익숙하게 느끼는 특정 종류의 신념 체계에만 노출된다. 인공지능은 우리를 이렇게 보이지 않는 비눗방울 속에 가두기도 하고, 그 비눗방울 안에서만이 유효할 예측값들을 종종 내놓는 방식으로 작동한다. 옥스퍼드 대학의 심리학자 크리스토퍼 서머필드(Christopher Summerfield)는 인공지능이 사회정책 설계를 위한 우수한 보조도구가 될 수 있다는 점을 인정하면서도, 인공지능이 민주주의 체계에 미칠 부작용 또한 진지하게 고려해야 한다고 경고한다. 인공지능은 우리의 인식 체계를 체계적으로 오염시킬 수 있을뿐더러, 거짓 정보를 바탕으로 한 잘못된 예측을 개인에게 제공함으로써 실질적인 정치적 문제를 일으킬 수 있기 때문이다.

인공지능을 개발하고, 이용하고, 학습하고, 이를 특정 행동의 결과로 구현해 나가는 일련의 과정을 수행하는 주체는 우리 자신이라는 본질적인 전제로 돌아와보도록 하자. 저렴하고, 성능이 좋은, 그러나 체계적인 오류의 가능성까지도 내포하고 있고, 인간 사회의 복잡성에 의해 그 신뢰도 또한 썩 믿음직하지 않은 인공지능을 우리는 어떻게 받아들여야 할 것인가? 어쩌면 ‘받아들인다’라는 수동적인 동사보다는 ‘길들여야 할 것인가?’라는 방식으로 질문 자체를 수정하는 것이 더 바람직할 수도 있겠다. 인공지능은 인간의 사회에서 한 자리를 차지하고 있는 도구이며, 그것을 어떻게 사용하느냐는 우리의 집단적 선택에 달려 있다. 예를 들어 서머필드는 인공지능을 인간 사이의 첨예한 갈등을 중재하는 도구로 사용하면, 인간 중재자보다 더 효과적인 성능을 발휘한다고 보고한 바 있다. 서로 다른 두 진영의 입장을 언어적으로 정교하게 파악하고, 양쪽의 의견 차이를 좁힐 수 있도록 세련된 언어를 구사해 내는 일은 인공지능이 잘할 수 있는 일이다. 동시에 사용자의 의지에 따라 인공지능은 갈등이 좁히기보다는 증폭하는 방식으로 활용될 수도 있다. 인공지능 군단(AI swarm)이 정치적인 황색 선전에 동원된다면, 인간보다 훨씬 더 빠르고 효과적으로 여론을 교란하고 민주주의를 붕괴시킬 수 있다는 경고 또한 수많은 학자들에 의해 제기되고 있다.

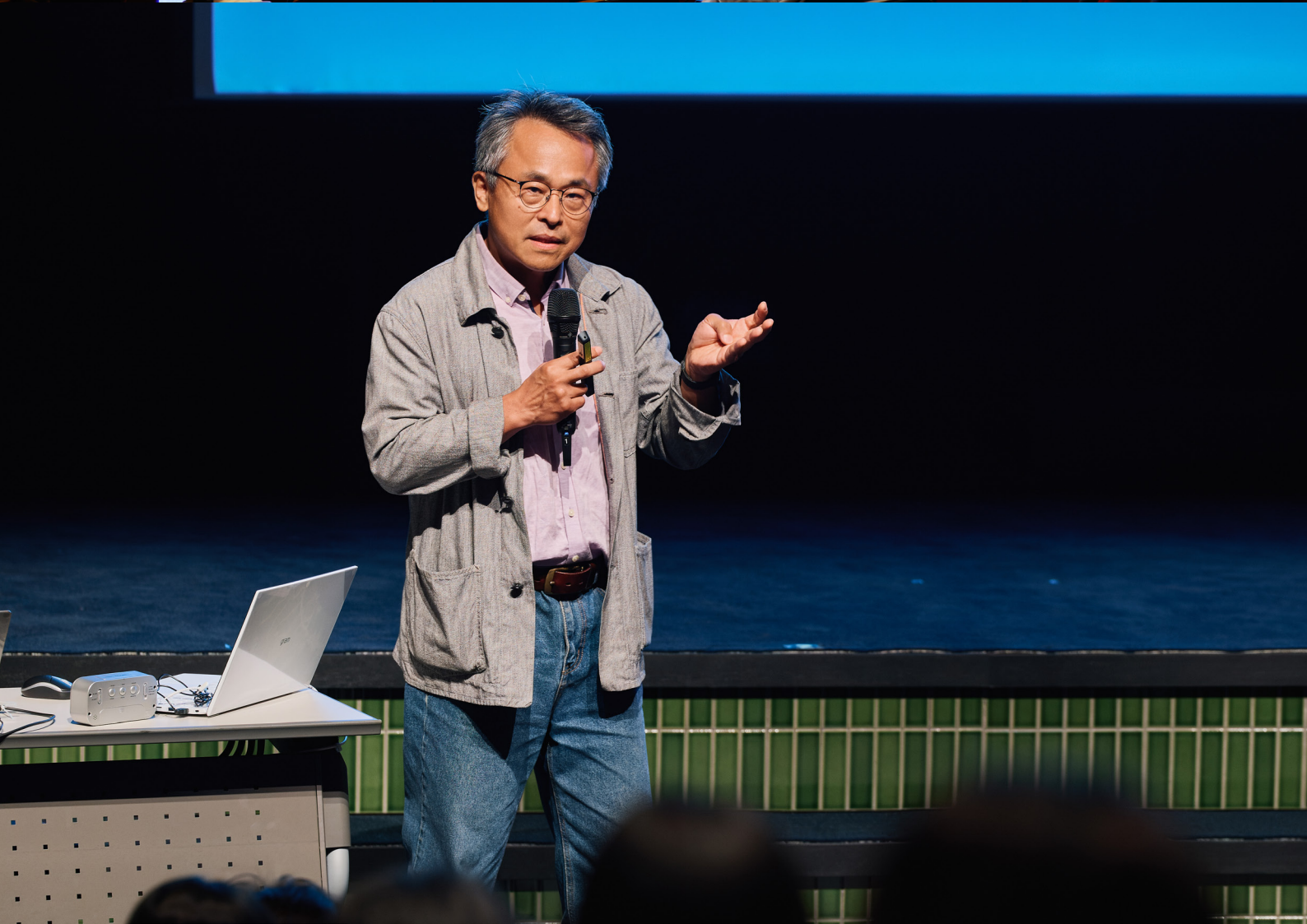
인공지능은 미래를 생성하지 않는다. 인공지능은 예측을 생성하지만, 그 예측에도 불구하고 미래를 생성하는 것은 인간 고유의 몫이다. 하와이 대학교 정치학과와 짐 데이터(Jim Dator)는 ‘미래학’이라는 학문을 개척하며 세 가지 핵심 원리를 주장했다. 첫째로, 미래는 본질적으로 아직 다가오지 않은 것이기 때문에 ‘예측’의 대상이 아닌 ‘우리가 구현하는’

수동적 객체라는 점, 둘째, 미래에 대한 아이디어는 다양한 사람들에 의해 아무리 터무니없더라도 자유롭게 제기되고 논의되어야 한다는 점, 마지막으로 우리는 도구를 만들고 그 도구 또한 우리를 실시간으로 만들어간다는 점이다. 이러한 원리들은 인공지능을 길들여야 하는 우리에게 매우 유용한 참고서가 된다. 즉, 인공지능이 아무리 현실 세계에 대한 정보를 학습하고 모사해서 예측을 내놓는다고 하더라도, 그것은 그 자체로 다가올 미래를 의미하지 않는다. 또한 인공지능이 상상하지 못하는 형태의 비주류적 아이디어라도 우리는 언제나 우리의 선택 가능한 미래의 모습에서 그것들을 밀어내 버리면 안 될 것이다. 엉뚱하고 혁신적인 상상력, 힘없는 소수자들의 숨겨진 목소리들은 처음에는 미비해 보일지라도 장기적으로 우리의 미래를 바꾸어 놓을 수 있으며, 그럴 수 있는 가능성 또한 항상 열려 있어야 한다. 마지막으로 인공지능을 만들어나가는 것은 인간의 몫이고, 그러한 인공지능을 길들여가면서, 매 순간 인공지능에 의해 우리 또한 재구성되며 바뀌어나가게 될 것이다. 다른 많은 기술들이 그래왔듯이, 우리가 만든 기술은 우리를 변화시킨다. 순수하고 독립적인 인간 개인은 존재할 수 없다. 인공지능은 점점 우리 안으로 파고들어올 것이다. 그것은 피할 수 없는 인간과 기술 사이의 숙명적인 앙상블이다. 그러나 인간이 인간의 자리를 포기하지 않는 것, 그리하여 인공지능과 함께 살아가면서도 비판적이고 성찰적으로 인간의 몫을 다하며 우리의 미래를 스스로 만들어나가는 것 정도는 할 수 있다. 우리 사회에 필요한 인공지능 문해력은 바로 이런 것이다.

8강 김기창

유죄와 무죄: 그 연약한 구분

고려대학교 법학전문대학원 교수. 변호사. 민법, 서양법제사, 로마법 등에 대한 연구와 강의에 더하여 공자의 사상과 논어에 대한 법철학적 해석에 관심이 있다. 내국인과 외국인에 대한 법적 구분이 영국에서 14세기 말에 어떻게 등장하기 시작했는지를 연구한 결과를 담은 책 *Aliens in Medieval Law*(Cambridge University Press, 2000)가 있다. 이외에도 『새롭게 만나는 공자』(2021), 『금서의 귀환, 논어』(2026)가 있다.



만, 어느 쪽이 더 나은지는 오직 신만이 안다.”(42a)

탈옥 권유를 거절하는 논거를 담은 문헌(크리톤)에 드러나는 소크라테스의 말 또한 순종적인 준법을 강조하는 취지가 아니다. 친구 크리톤과 나눈 소크라테스의 말은 죽음이나 법의 제재가 두려워 법을 지키는 소심한 자의 입에서 나오는 말이 아니다. “사는 것이 중요한 것이 아니라, 제대로 사는 것이 중요하다네. … 제대로 산다는 것은 품위 있고 정의롭게 사는 것이지.”(48b) “재판 중에 한 변론에서는 죽는 것이 그리 나쁘지 않고 다른 곳에 망명해 살기보다는 차라리 죽겠노라고 말해 놓고선, 이제 와서 [탈옥한다면] 자신의 말에 대한 부끄러움도 없고 아테네 법을 존경하지도 않는 것이 되는데 이건 비열한 노예나 하는 짓 아니겠나.”(52c) “[탈옥하여 다른 지방에 가서 탈옥 무용담이나 늘어놓으며 시시덕거리는 삶을 살 경우], 정의와 최상의 미덕에 관해 우리들이 여태껏 해온 주장들은 어떻게 되겠나?”(53e)

법정 변론에서는 물론이고 감옥에서 친구와 나눈 대화에서도 소크라테스는 오로지 ‘무엇이 옳은지’만을 고려할 뿐, 사느냐 죽느냐를 계산에 넣지는 않는다. 죽는 것이 두려워 집권 세력의 협박에 굴복하지는 않겠다는 것이다. 권력자가 법과 재판 절차를 동원해 사람들을 부당하게 처벌하고 가해하더라도 피해자는 절대로 법을 어겨서는 안 되며, 법을 지키는 것 그 자체가 정의에 부합한다는 식의 믿음은 소크라테스의 입장이 아니다.

소크라테스는 자신에 대한 유죄 판결이 아테네 법이나 정의에 부합한다고 여긴 적이 없다. 오히려 그는 자신이 부당한 사법 살인의 피해자라는 점을 확신한다. “나를 죽이고 나면 당신들은 소크라테스를 죽인 자들이라고 악명이 자자하게 될 것”이고(변론, 38c), 자신은 “아테네 법이 아니라, 시민들이 부당하게 죽인 자로 [이 세상을] 떠나게 된다”고 믿는다(크리톤, 54c). 탈옥을 거부하고 사형을 당한 소크라테스는 집권 세력이 자행한 법집행의 부정의함을 사람들에게 각인시킨 것이지, 준법이 곧 정의라는 가소로운 허구를 퍼뜨리고자 했던 사람이 아니다.

자신에 대한 유죄 판결이 정의롭지 않다는 윤리적 확신의 궁극적 권위는 어디에서 오는가? 다수의 견해, 법원이나 배심원단의 결정에 좌우될 문제가 아니라는 점은 분명하다. 소크라테스는 이렇게 말한다(크리톤, 48a).

대다수 사람들이 우리에게 대해 뭐라 하는지를 신경 써서는 안 되네. 정의와 부정의가 무엇인지를 아는 그 한 사람이 뭐라고 하는지, 그리고 오로지 진실에 대해서 관심을 기울여야 한다네.

정의와 부정의가 무엇인지를 아는 ‘그 한 사람’이 있거나 할까? 있다면 누구일까? 그리고 ‘진실’은 과연 무엇이며 누가 그 진실을 아는 것일까? 이 문제는 또 다른 사법 살인의 피해자인 예수와 관련해서도 다시 등장한다.

2. 예수 사건(기원후 33년경)

예수는 그리 길지 않았던 대중 연설가로서의 삶 대부분을 율법사들, 그리고 율법 전통을 떠받드는 바리새파 유지들에 대한 비판에 집중한 사람이다. 한글 성경 번역에서는 율법사(soferim)를 ‘서기관’ 또는 ‘율법학자’라고 옮긴 탓에 그 뜻이 명료하지 않게 된 바 있으나, 이들은 ‘학자’라기보다는 율법에 기반한 신정 체제에서 율법 해석 업무를 총괄하는 자들이라고 봐야 한다. 예수는 이들이 외형적 율법 준수에 집착하면서 정작 진정으로 중요한 정의, 관용, 신의와 같은 법의 핵심 가치를 손상한다고 보고, 이들을 ‘위선자들’이라고 비판한다. 겉은 번드르르하지만 속은 “탐욕과 방종”으로 가득하고, “온갖 더러운 것”으로 가득하다는 예수의 거침없는 비난과 공격이 계속되자(마태복음 23장), 이들은 당시 유대 사회의 최고 권력자인 대제사장들과 함께 예수를 신성모독, 메시아 참칭, 유대왕 참칭, 안식일 관련 율법 위반, 반란 선동 등의 혐의로 소추하게 된다.

예수는 자신이 유대 사회의 율법을 파괴하려는 것이 아니라, 진정한 율법을 완성하려는 사람이라고 여기지만(마태복음 5:17), 유대 집권 계층의 입장에서 볼 때 예수는 유대 사회의 권력 구조와 율법사들 중심으로 형성된 위계질서를 부정하고 뒤흔드는 불온한 사상을 전파하는 위험인물인 셈이다(마태복음 21:23, 마가복음 11:28, 누가복음 20:2). 그러나 사형 여부에 대한 결정 권한은 유대 지역을 관할하도록 로마에서 파견된 빌라도 총독에게 있었다. 빌라도는 예수의 언행에는 유죄 판결을 뒷받침할 증거가 없다는 입장을 거듭 밝힌다. 하지만 유대인들의 집요한 요구에 빌라도는 결국 사형 집행을 승인한다. 지배 세력이 그들에게 위협적이고 비판적인 사람을 법과 재판 절차와 형벌을 동원해 가혹하게 탄압한 유명한 사례임은 물론이다.

소크라테스와 마찬가지로 예수 또한 자신의 결백을 확신한다. 유죄 판결을 받아 처형당하는 자신에게 잘못이 있는 것이 아니라, 자신을 소추하고 처벌하려는 자들의 죄가 더 크다고 주장하고(요한복음 19:11), 어둠의 권세가 판을 치는 시절에(누가복음 22:53) 자신이 그렇게 탄압받아 죽게 되는 것은 예언서에 적힌 내용이 실현되는 불가피한 과정이라는 자신의 굳건한 믿음을 거듭 이야기한다(마태복음 16:21, 17:23, 20:19, 누가복음 9:22, 18:33, 24:7, 24:46). 예수는 자신이 진리를 증언하러 온 사람이며 “진리의 편에 선 자들은 모두 내 말을 들을 것”이라고 스스로를 변호한다. 하지만 빌라도는 진리를 과연 누가 어떻게 알겠는

가라는 심정으로 “진리가 뭔데?”라는 냉소적 반문을 던질 뿐이다(요한복음 18:38).

예수는 하느님과 같은 초월적 권위가 개입해 결국에는 올바르게 판결해 줄 것이며(누가복음 18:7), “죄와 정의와 심판에 대한 세상의 그릇된 견해”를 바로잡아줄 것이라고 믿는다(요한복음 16:8). 그러나 그런 시대가 오기까지 인간은 부정의와 그릇된 판결에 시달릴 것이라는 점을 예수는 자신의 처형과 죽음으로 보여준 셈이다. 하지만 죽음을 두려워하지 말고 옳음을 추구하라는 굳건한 가르침(마태복음 10:28, 누가복음 12:4)을 남겼다는 점에서 예수와 소크라테스는 비슷하다.

그릇된 재판과 법을 도구로 사용해 자행되는 사법 살인은 소크라테스와 예수가 죽은 후에도 멈추지 않고 계속된다.

3. 인혁당 재건위 사건(1974~1975)

1972년 10월 17일 저녁 7시, 박정희 정부는 계엄 선포의 요건이 갖추어지지 않았는데도 느닷없이 비상계엄을 선포했다. 불법적으로 선포된 계엄하에서 그는 종신 집권을 위해 고안된 유신 헌법을 (헌법 개정 절차도 준수하지 않고) 도입했다. 강압적이고 위헌적으로 시작된 유신 체제에 반대하는 학생들의 대규모 저항 운동이 수그러들지 않자 박정희 정권은 가혹한 탄압 조치들을 취했다. 그 대표적 사례가 인혁당 재건위 사건이다.

유신 헌법과 비상계엄 체제가 2년째 접어들던 1974년 4월, 계엄 정부는 민주청년학생 연합(민청학련)이라는 조직이 반정부 학생 시위의 배후에 있고, 민청학련은 공산주의 사상을 신봉하는 불법 단체인 인민혁명당 재건위라는 조직이 뒤에서 조종하는 반국가 단체라고 발표했다. 정부의 감시하에 있던 언론은 정부 발표를 대대적으로 보도했고 연루자들 수십 명은 계엄 체제하에서 사법권을 장악한 군사 법원의 재판에 회부되었다. 그중 8명은 신문 기자, 사업가, 양봉업자, 자영업자, 교사, 회사원, 대학교 학생회장이었던 김용원, 도예종, 서도원, 송상진, 여정남, 우홍선, 이수병, 하재완이었다. 이들은 군사 재판 제1심부터 국가보안법, 반공법, 대통령 긴급조치 등 위반으로 사형을 선고받았고 군사 법원이 결정한 사형을 확정하는 대법원 판결이 선고되자마자, 바로 다음 날인 1975년 4월 9일 새벽 4시 반부터 사형이 집행되어 모두 죽음을 당했다.

정보기관에 의해 불법적으로 체포된 다음부터 이들은 가족 면회도 거부되었고 변호인과의 면회도 불법적으로 제한당한 채, 혹독한 고문을 통해 날조된 ‘자백’을 강요당했다. 군사 법원의 재판 과정에서도 피고인들의 주장이나 변론, 피고인들이 신청한 증인은 모두 채택이 거절되고, 검찰 측 증인에 대한 반대신문조차도 허용되지 않았다. 이 사건은 한국 현대사에서 법과 재판과 법조인들이 정부 비판의 목소리를 탄압하는 도구로 동원되어 사법 살인을 대

규모로 저지른 수치스러운 사건으로 기억된다. 어둠의 권세가 판을 치던 시절에 그릇된 판결로 사형을 선고받아 처형되었던 이 사건 피해자들에 대해서는 2007년에 와서야 재심 절차를 통해 무죄 판결이 선고되었고, 국가가 항소를 포기해 이들의 무죄가 확정되었다.

4. 공야장 사건(기원전 5세기)

공자가 살던 시대에도 그릇된 판결은 물론 있었을 것이다. 공자의 여러 제자들에 대한 인물 평이 수록된 논어 제5편에는 옥살이를 한 공야장(公冶長)을 공자가 사위로 삼았다는 이야기가 제일 먼저 나온다.

선생님이 공야장에 대해서 이렇게 말했다. “사위로 삼을 만해. 비록 옥살이를 했지만 그 사람 죄가 아니야.” 선생님은 딸을 공야장에게 시집보냈다.

공야장이 옥살이를 왜 했는지에 대한 설명은 없다. 모두들 그 사건의 전모를 잘 알고 있었던 모양이다. 여하튼, 공자는 옥살이를 한 공야장을 비난하기는커녕 그를 높이 평가해 사위로 삼고 있다. 소크라테스나 예수와 같이 공야장도 그릇된 재판, 정의롭지 못한 공권력 행사의 피해자라고 짐작해 볼 수 있다(사형을 당하지는 않았더라도). 바로 이어 언급되는 조카사위 남용(南容)과의 비교를 통해 우리는 공자의 입장을 더 잘 이해할 수 있다.

선생님이 남용에 대해서 이렇게 말했다. “나라가 제대로 굴러갈 때는 관직을 잃지 않았고, 나라가 엉망일 때도 처형되거나 곤욕을 치르지 않았어.” 선생님은 질녀를 남용에게 시집보냈다.

사법 제도와 공권력 행사가 정의롭지 못한 경우, 즉, 나라가 엉망일 때[邦無道], 공자는 옥살이를 무릅쓰고 용감하게 행동한 공야장을 (옥살이를 면했을 뿐 아니라, 벼슬도 한 남용보다) 더 높이 평가했음을 보여준다. 신중한 처신으로(11.5) 옥살이를 면한 남용에게는 질녀를 시집보내고, 옥살이를 한 전과자 공야장에게는 딸을 시집보냈다는 구절이 논어 제5편 첫머리에 배치되어 있다는 사실은 억압적 정부의 부당한 공권력 행사에 대해 공자와 그 제자들이 취했던 태도를 함축적으로 보여준다. 제자 원헌의 질문으로 시작하는 논어 제14편에도 나라가 제대로 굴러가건 엉망이 되건 상관 않고 법벌이어나 골몰하는 것은 부끄러운 짓이라는 공자의 가르침이 제시되어 있다(14.1).

5. 국법과 예법이 충돌할 때 우리는 무엇을 따라야 할까?

유죄와 무죄는 법에 따라 나뉘는 구분이다. 그러나 유죄를 선고받은 자가 죄인인지, 유죄를 선고하는 자가 더 중한 죄인인지는 법에 따른 분류가 아니다. ‘법’이 아니라 무엇이 옳은지, 정의로운지에 관한 기준, 즉, ‘윤리’에 따라 정해질 수밖에 없는 문제다. 어둠의 권세가 판을 치는 세상, 올바른 도리가 지켜지지 않는 무도(無道)한 나라일수록 법집행은 윤리에 어긋나게 마련이다. 법의 이름으로 법을 파괴하는 법기술자들이 준동하고 법집행이 윤리에 어긋나는 상황이 빈번해지는 것이 바로 도리가 땅에 떨어진 사회의 모습이기도 하다. 지배 세력을 비판하던 소크라테스를 처형시키고, 예수를 십자가에 못 박아 죽이고, 정부의 잘못을 지적하고 항의하는 젊은이들을 무더기로 사형시키거나 옥살이시키는 세상이 바로 그런 경우다.

유죄와 무죄의 구분이 엉망진창이 된 이런 세상을 바로잡기 위한 철학적 해법은 소크라테스, 종교적 해법은 예수로부터 찾아볼 수 있을 것이다. 한편, 공자는 이 문제에 대한 실천윤리적 해법을 ‘예법’과 ‘배움’과 ‘윤리적 결기’에서 찾은 사람이다.

윤리 예법

예법은 격식과 서열과 장식을 위한 예법을 뜻하기도 하지만(제사 예법, 예식 예법, 의전 예법), 무엇이 옳은지, 정의로운지, 적절한지를 판단하는 윤리적 기준을 뜻하기도 한다(윤리 예법). 국법의 집행이 과연 올바르고, 정의롭고, 적절한지는 윤리 예법에 따라 평가되고 판단될 수밖에 없다.

국법에 관해서는 권력자나 법관, 율법사 등이 판단하겠지만, 윤리 예법에 관한 판단은 다른 사람이 대신해 줄 수 있는 문제가 아니다. 예수는 하느님이 오셔서 이 문제를 판단해 주실 것이라고 믿지만, 공자는 하늘의 권위에 기대려 한 사람이 아니다(논어 17.19).

사계절이 진행되고 온갖 것들이 태어나지만 하늘이 무슨 말을 하더냐?

공자는 사람에 집중한 사람이다. 마을 사람들 모두가 좋아하는 사람, 모두가 미워하는 사람이 되기보다는 “마을 사람 중 선량한 자들이 좋아하고 나쁜 자들이 미워하는 사람”이 되도록 노력해야 한다는 구절(13.24), “여러 사람이 미워하더라도 반드시 잘 살펴보고 판단해야 하고, 여러 사람이 좋아하더라도 반드시 잘 살펴보고 판단해야 한다”는 그의 가르침(15.27)은 윤리적 판단은 스스로 내릴 수밖에 없음을 보여준다. 소크라테스도 윤리적 판단에 관해서는 “대다수 사람들이 뭐라 하는지를 신경 써서는 안 된다”고 했고(크리톤, 48a), 공자도 윤리와 무관한 예식 예법에 대해서는 많은 사람들의 입장을 그대로 따르지만(吾從

또한 잘못 전달되어 왔다. 예를 들어, ‘극기복례위인’이라는 구절을 오해해, 무슨 일이 벌어 지더라도 그저 꺾 참고(극기) 예의범절이나 지키며 공손하게 행동하는 것(복례)이 인(仁)한 자의 미덕이요 자기 수양이라고 믿는다면, 비겁한 소시민의 저렴한 생존 전략으로 안성맞춤이 된다. 하지만, 듣기 좋은 말과 보기 좋은 낱으로 속내를 감추고 아주 공손하게 구는 이런 졸렬한 행태를 공자는 ‘부끄러운 짓’이라고 여겼음을 기억해야 한다(5.24). 부드러운 말과 온화한 얼굴에 인(仁)이 있을 거라고 착각해서는 안 된다(1.3, 17.17).

사회 정의가 무너지고 비열한 것들이 권력을 함부로 행사하는 어지러운 형국이 되면, 현자는 세상을 피하고[현자피세(賢者辟世)] 지혜롭고 어진 사람은 산 좋고 물 좋은 곳을 찾아가다니며[요산요수(樂山樂水)] 자연과 함께하는 안빈낙도의 삶을 즐기며, 어진 이는 장수한다[인자수(仁者壽)]는 식의 기존 논어 해석은 이기적이고 염세적인 처신을 조장하고 현실 도피를 정당화하는 그럴듯한 핑계를 제공한다. 그러나, 이러한 기존 해석은 오역에 기반한 잘못된 해석이다. 나라가 엉망이 되어 선량한 이들이 무더기로 처형되거나, 옥살이를 하거나, 잡혀갈 위험을 무릅쓰고 살아가야 하는 고통을 겪을 때, 산 좋고 물 좋은 곳으로 피해 화내지도 싸우지도 않는 평안한 마음으로 오래 살 궁리나 하는 것은 공자의 생각이 아니다. 공자를 그런 노인으로 만들어버린 해석자들이 품는 생각이다.

주류적 논어 해석은 현실과는 거리를 두고 독서와 학문에 전념하는 (안전한) 삶, 꺾 참고 화내지 않는 것을 목표로 자기 수양에 매진하는 삶(투쟁을 피하는 삶), 스승을 받들어 모시는 온순한 제자의 삶 또는 그런 제자들로부터 대접받는 스승의 삶에 익숙한 해석자들이 채택해 온 것이다. 이들의 세계관과 논어 해석은 험악한 세상에서 죽음을 무릅쓰고라도 올바른 행동으로 나아가는 용맹한 실천적 삶과는 거리가 있다.

하지만, 공자는 듣고 보고 배워 깨달은 것을 적절한 때[時]에 실천하라[꺽]고 가르친 사람이다(논어 1.1). 실천에는 물론 위험이 따르기 때문에 신중해야 한다. 유죄와 무죄의 구분이 윤리 예법에 어긋나는 올바르지 않은 정부하에서는 공야장처럼 옥살이를 하게 될 수도 있고, 예수나 소크라테스처럼 목숨을 잃을 수도 있다. 그러나 “목숨을 바쳐서라도 윤리적 결기를 완성하라”는 공자와 소크라테스의 가르침은 유죄와 무죄의 연약한 법적 구분이 엉망진창이 되지 않도록 바로잡아 주는 것이며, 어둡고 험악한 세상에서 우리들이 그나마 올바른 길을 찾아갈 수 있도록 안내해 주는 등불과 같은 것이다.