

비판적 포스트휴머니즘으로 살만 루시디 읽기: 『악마의 시』에 나타난 휴먼/포스트휴먼*

성 정 혜

차 례

- I. 들어가며
- II. 근대 인간의 해체 및 재규정: 안티-휴먼/포스트휴먼
- III. 몸과 정신의 이원 불가능성: 신체와 신체화
- IV. 주체의 유동적 경계와 구성성: 반복 루프의 재구성
- V. 나가며

I. 들어가며

캐서린 헤일스(Katherine Hayles)는 1999년에 출판한 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』에서 우리가 이미 포스트휴먼이라는 도발적인 주장을 하였다. 본인 스스로 이 주장이 함의하는 과장을 명확히 이해한 헤일스는 이 책에서 우리가 우리를 포스트휴먼이라고 부르게 될 때 갖는 두려움과 흥분에 대해 충분히 설명한다. 책이 출간된 이후 15여년이 지난 현재, 과학 기술은 더없이 빠르게 발전하고 있으며 예측 불가능한 속도로 인간 삶을 변화시키고 있다. 그러나 공상과학소설의 복제인간과 로봇의 상상력이 현실화되는 현 시점에서도 우리는 우리를 포스트휴먼이라 지칭하는 표기에 대해 여전히 두려움과 흥분을 동시에 갖게 될 뿐만 아니라 한편에서는 우리가 포스트휴먼이었다는 주장에 대해 전적으로 수긍하고 싶어 하지 않는 머뭇거림을 갖는다는 점에서 포스트휴먼에 대한 고찰이 필요해 보인다.

* 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2015S1A5A8017762)

포스트휴머니즘(posthumanism)의 시작은 1990년대 중반, 혹은 푸코가 "인간의 죽음"을 선언한 1960년대까지 거슬러 올라갈 수 있다(Wolfe, loc 96). 울프(Cary Wolfe)의 지적을 받아들인다면 포스트휴머니즘 담론은 이제 길어야 50여년, 혹은 집중적으로는 20여년의 논의를 거처온 셈이다. 포스트(post)가 어떤 사조와 연결될 때 흔히 제기되듯이 이 논의에서도 휴머니즘(Humanism)의 연장선(Posthumanism)으로 파악할 수도 있고, 혹은 휴머니즘을 뛰어넘고, 새로운 휴머니즘 사유를 지향하는 탈휴머니즘(Post-humanism)이 될 수도 있다. 이에 더하여 푸코가 지적한 근대적 인간의 죽음 이후의 인간(posthuman)에 대해 사유하는 논의(Posthuman-ism)로 생각할 수 있다.

포스트휴먼 혹은 포스트휴머니즘이라는 용어는 1990년대 후반 들어 니클라스 루만(Niklas Luhmann), 캐서린 해일스(Kathering Hayles), 닐 배드민턴(Neil Badmington)등이 사용하기 시작하였고, 이들은 주로 기술이 발달한 환경에서 인간에 대한 새로운 정의가 필요하다고 보고, 이 맥락에서 포스트휴먼을 규정하였다. 한편, 현시대의 인간이라는 광범위한 정의의 범주를 축소시키고 과학기술의 발달로 변화되는 인간신체의 변화와 그 향상에 초점을 맞춘 일군의 무리는 이보다는 “트랜스휴머니즘”이라는 용어를 사용한다.¹⁾ 이들은 인간과 기계의 결합을 긍정적으로 여기고 신체의 완벽한 작용과 수명연장에 초점을 맞춘다. 대표적으로 닉 보스트롬(Nick Bostrom)이나 한스 모라벡(Hans Moravec), 조엘 개로(Joel Garreau) 등이 이에 속한다. 개로의 정의에 따르면 “트랜스휴먼은 포스트휴먼이 되는 과정에 있는 사람들”을 가리키는 말로(Cary Loc 130 재인용)²⁾ 이들이 최종적으로 다다르고자 하는 궁극적 인간은 포스트휴먼이 된다. 뇌인지과학이나 기계공학등 과학자들이 트랜스휴머니즘을 옹호

1) 트랜스휴머니스트와 포스트휴머니스트 연구자들의 목록은 이수진의 논문 「프랑스의 포스트-휴머니즘적 상상력과 문학적 재현」 각주 2 참조(217).

2) 포스트휴먼의 정의에 관한 계보는 캐리 울프(Cary Wolfe)의 책을 참조(loc 96). 슈테판 조르그너(Shtepan Sorgner)는 트랜스휴머니스트들이 사용하는 포스트휴먼과 포스트휴머니스트들이 사용하는 포스트휴먼이 혼동될 여지가 있기 때문에 “메타휴먼(metahuman)”이라는 용어를 사용하자고 제안한다. 그가 “메타휴먼은 **인류**(anthropos 원저자강조)에 대한 관계주의적 이해를 함축하고 있다”는 언급을 엄두에 둔다면 메타 휴먼이라는 용어가 보다 적절해 보인다(45). 다만, 이 용어를 씌으로써 초래하게 될 또 다른 혼란을 피하기 위해 국내에서 보편적으로 쓰이고 있는 포스트휴먼이라는 용어를 사용한다.

하고 활발한 연구를 진행하고 있다. 기술의 발전을 이끄는 과학자들은 기술의 발전에 수반되는 사회적, 윤리적 문제점들보다 기술개발의 결과가 가져올 인류발전과 인간 신체 능력의 향상에 더 집중한다. 이런 관점에서 포스트휴머니즘이 트랜스휴머니즘을 포괄하는 상위 개념으로 생각할 수도 있을 것이지만, 두 관점 사이의 완벽한 포함관계는 발생하지 않는다. 본 논문에서 사용하는 포스트휴머니즘은 탈근대 이후 인간을 다시 규명하고자 하는 논의와 관련된 포스트휴머니즘에 기울어져있다.³⁾

이처럼 포스트휴머니즘 논의는 연구의 방향이 어느 쪽이든 기술과의 연계를 그 중심에 둔다. 기술의 발전으로 인한 인간 삶의 변화야말로 우리를 포스트휴먼이 되게 하였다는 것이다. 이를 분석하기 위해 캐서린 헤일스는 사이버네틱스, 인지과학에서 진행 중인 논의들을 면밀히 분석하였고 최근에 발표된 (공상)과학 소설에서 포스트휴먼의 양상을 찾아내었다. 본 논문은 헤일스의 주장이 도발적으로 들리는 것은 우리 스스로 휴먼과 포스트휴먼과의 거리를 멀게 상정하고 있기 때문이며, 거칠게 표현하여 포스트휴먼을 사이보그나 복제인간이라고 상정하는 데서 오는 불편함이라고 가정한다. 따라서 오래전부터 서서히 진행되어 온 기술의 변화에 익숙해져버려 우리가 포스트휴먼이 되어버렸다는 인식을 하지 못하였을 뿐 휴먼과 포스트휴먼과의 실제 거리가 그리 멀지 않으며 우리의 인식과 행동은 이미 포스트휴먼의 양상을 띠고 있음을 주장할 것이다. 이를 위해 우리가 익숙한 안티휴머니즘과 공유하는 지점을 찾아보고, ‘최첨단’ 과학기술의 개입이 전면에 나타나지 않은 20세기 소설 작품인 살만 루시디의 『악마의 시』(*The Satanic Verses*)에서 헤일스가 포스트휴먼의 양상으로 제시한 신체성과 재구성성을 적용하여 살펴보고자 한다. 국내 학계의 연구들을 살펴보면 포스트휴머니즘의 논의를 사이언스픽션에만 한정시키는 경향이 발견된다. 본 연구에서는 포스트휴머니즘의 논의가 ‘비판적 포스트휴머니즘’의 관점에서 좀 더 광범위한 텍스트로 확장될 수 있다고 가정한다. 과학기술의 발전으로 인간에 대한 새로운 정의가 필요해진 것은 자명한 사실이나 그것이 반드시 기계인간이나 복제인간을 통해서만 논의될 수 있는 것은 아니라

3) 슈테판 헤어브레히터(Stefan Herbrechter)나 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)는 이 같은 포스트-휴머니즘을 ‘비판적 포스트-휴머니즘’이라 지칭한다(Herbrechter 4-5; Braidotti 45-50)

고 보기 때문이다.⁴⁾ 이를 위해, II절에서는 인간의 죽음 이후에 인간을 새로운 각도에서 규명하려는 시도나 과연 인간이란 무엇인가에 대한 고민들이 포스트휴먼에서 내리는 인간의 정의와 어떻게 맞닿아 있을 수 있는지 흐름을 살펴본다.

II. 근대 인간의 해체 및 재규정: 안티-휴먼/포스트휴먼

포스트휴먼과의 거리좁히기를 논하기 위해서는 먼저 인간에 대한 정의가 어느 시대에나 재규정되어왔다는 사실을 상기할 필요가 있을 것 같다. 이는 다소 모호하고 지나치게 포괄적인 주장처럼 들리지만 인류 역사의 몇 가지 큰 변화들을 살펴볼 때 항상 수반되었던 현상이며, 변화된 환경과 이로 인해 인간을 이해하는 방식이 달라져왔음은 분명하다. 예를 들어, “코페르니쿠스의 지동설, 다윈의 진화론, 프로이트의 무의식의 발견은 공통으로 우주 속에서 인간이 차지하고 있는 지위의 격하를 함축함으로써 인간에 대한 이해의 근본적 변화를 야기”했다(신상규 26). 인간을 이전과 다르게 바라보는 관점을 생성시킨 세 가지 사건은 공통적으로 그 기저에 과학적 발견이 자리하고 있다. 이와 같이 큰 변화가 일어나는 시기마다 기계, 기술의 발달로 발생한 삶의 변화가 있었고, 자연스럽게 답론은 기술의 발전으로 야기되는 인간 삶과 환경의 변화를 논하였다. 다만 현재의 포스트휴머니즘 답론이 지나치게 낮설고 정신적, 물리적 거리감이 크게 느껴지는 것은 “기술이 새로운 형태의 노동, 여가, 사회구조를 만들고 변화를 이끌었다는 차원을 넘어 인간과 다른 존재들과의 경계가 변하지 않는 견고한 것이라는 생각을 흔들어 놓았기”(Graham 2) 때문이며, 이것이 이전과 가장 다르게 인간을 사유할 수밖에 없는 원인이라 할 것이다.

포스트휴머니즘 논의가 어떤 맥락에서 대두되고 있는지를 파악하고 어떤 이

4) 사이언스 픽션과 관련한 최근 국내 연구에서 발견되는 문제점으로 이수진은 「사이언스픽션의 마음에 대한 영화적 컨벤션」에서 “사이언스픽션이 과학적 흥미를 허구화한 것이라고 정의되면서 ‘허구’ 혹은 ‘공상’적 측면이 부각되는 경향”을 지적하면서 깊이 있는 철학적 사유를 방해한다고 밝힌다(259). 두 가지 문제의식이 함께 극복될 때 보다 심도있고 분석적인 포스트휴먼에 대한 정의가 이루어지리라고 본다.

유로 우리가 포스트휴먼의 도래했음을 두려워하는지에 대한 쟁점은 슬로터다이크(Peter Sloterdijk) 논쟁과 같은 사안들에서 쉽게 찾아볼 수 있다.⁵⁾ 사이보그, 안드로이드와 같은 기계인간이나 컴퓨터에 다운로드되는 인간의 두뇌, 유전자공학으로 창조된 복제인간 등의 개발로 대두되는 쟁점은 인간과 똑같은 외모와 지능적 사고를 하는 인조인간이나 복제인간을 과연 인간으로 볼 것인가와 같은 기본적인 윤리적 문제에서부터, 유전자 조작으로 태어난 우월한 인간들과 자연적 상태로 태어난 인간들의 위계질서가 새롭게 구성되어야 하는가, 두뇌만을 컴퓨터에 업로드하여 가상세계에 살게 하거나, 혹은 복제하여 새로 태어난 몸으로 다운로드하였을 때 법적 지위는 어떠한가 등의 사회정의의 문제와 관련된 문제까지 나열된다. 게다가 이런 문제들은 각계 각층의 이익과 도덕적, 종교적, 철학적 사안들까지 겹쳐지면서 도저히 쉽게 해결할 수 있을 것 같지 않다. 이러한 변화는 교육과 대화를 통해 인간을 훈육하고 사회질서를 유지한다는 기본적인 틀의 균열을 야기할 수밖에 없으며 근본적으로 당연하게 받아들이는 ‘인간’에 대한 정의를 재규정하여야 하는 상황을 초래하였다. 다시 말해 이전까지 명확히 구분된다고 믿었던 인간과 비인간, 인간과 인간아님⁶⁾의 경계를 재설정하여야 하는 상황을 직면하고 있으며 이에 대한 결정을 누가 어떻게 내릴 수 있을지 예측할 수 없다. 우리가 기계와의 공존뿐 아니라 비생명체의 법적 지위와 권리를 고려하는 사회에 살고 있다는 점만 보더라도 인간을 이해하는 방식이 변화했음을 감지할 수 있고 이런 점에서 우리는 충분히 포스트휴먼이라고 할 수 있을 것이다.

이 점이 휴머니즘과 포스트휴머니즘의 큰 차이점이라고 할 수 있을 것이다. 휴머니즘은 인간의 사고 능력과 본성이 인간의 고유한 기능이며 인간이 다른 종과 다르다는 전제를 갖고 인간을 탐구하였다. 이러한 전제가 있었기에 존재의 거대한 고리(The Great Chain of Being)에서는 신 다음의 위치를 차지할 수 있었고 17세기의 데카르트의 코기토(Cogito)에서는 인간 이성이 절대적이

5) 슬로터다이크 논쟁의 촉발과 이와 관련된 생명윤리논란 및 하버마스와의 문화권력 논쟁과 관련된 자세한 내용은 장희권, 「21세기 포스트휴머니즘 시대의 인간존재방식」 참조. 페터 슬로터다이크, 『인간 농장을 위한 규칙』 이진우 역. 한길사: 2004; 하이데거, 『휴머니즘 서간』 『이정표』 이선일 역. 한길사: 2005 참조

6) 브뤼노 라투르(Bruno Latour)는 인간과 인간이 아닌 대상(사물, 대상, 피물 등)을 나누는 것이 근대의 탄생과 관련되어 있다고 본다(49).

라는 주장도 가능했던 것이다. 물론 휴머니즘은 다양한 형태로 시대와 사상가에 따라 발전하였다. 시기와 지역에 따라 다른 정의는 말할 것도 없고, 현대의 학자들이 이를 어떻게 분석하는가 하는 문제 역시 상당한 견해의 차이를 보인다. 푸코는 “휴머니즘에서 다루는 주제들은 융통성을 지나치게 발휘하여 다양하고 일관성이 없어서 성찰의 중심축으로 기능할 수 없을 뿐”이며, 또한 덧붙이기를 “결국 스스로 의존할 수 밖에 없었던 인간 개념을 채색하고 정당화하는 기능을 해온” 휴머니즘의 문제라고 비판한다(193). 앞서 인간의 지위가 격하된 세 가지 사례를 통해 본 것처럼 인간의 지위와 개념은 여러 차례 붕괴되고 재건되어 왔으나 전체적인 틀을 변화시키지 않으면서 소극적인 변형을 시도하면서 휴머니즘은 이제 데이비스가 열거한 예처럼 방대해졌다.

낭만주의적 휴머니즘과 실증주의적 휴머니즘 ... 혁명적 휴머니즘 ... 자유주의적 휴머니즘 ..., 나치의 휴머니즘과 나치의 희생자들과 나치에 반대하는 자들의 휴머니즘, 하이데거의 반휴머니즘적 휴머니즘과 푸코와 알튀세르의 휴머니즘적 반휴머니즘, 헉슬리와 도킨즈의 세속적 휴머니즘이나 김슨과 해러웨이의 포스트휴머니즘.

The romantic and positivistic Humanisms ... the revolutionary Humanism ... the liberal Humanism ..., the Humanism of the Nazis and the Humanisms of their victims and opponents, the antihumanist Humanism of Heidegger and the humanist antihumanism of Foucault and Althusser, the secularist Humanism of Huxley and Dawkins or the post-humanism of Gibson and Haraway. (Davies, 1997:141, Braidotti 재인용, 51)

로지 브라이도티(Rosi Braidotti)는 휴머니즘에서부터 이어지는 철학적 흐름의 계보를 정리하면서 “이렇게 다른 휴머니즘들을 하나의 단일한 서사로 가둬둘 수 없다는 사실이 휴머니즘을 극복하고자 하는 시도에 맞물려 있는 문제이자 역설(51)”이라고 언급한다. 브라이도티가 문제이면서 역설이라고 한 지적은

본인의 딜레마를 솔직하게 반영한 것으로 많은 연구자들이 같은 문제에 봉착하게 된다. 모든 인간의 기본적인 물리적 조건, 예를 들어 태어나고 죽게 되는 현상, 시간과 공간의 제약을 받을 뿐 아니라 언어를 통해 의사소통을 하는 등의 상황이 당장 바뀔 수는 없다. 게다가 이미 급속하게 변화하고는 있지만 역사적 맥락과 정치, 사회적, 윤리적 조건으로부터 완전히 단절 될 수 없으며 변화 방향의 진폭이 예측 불가능할 정도로 클 것이기 때문에 모든 가능성을 열어 놓은 채로 논의가 진행될 것이다. 다시 말한다면 아직 우리가 인간의 생물학적 조건들로부터 단절되지 않은 상태라면 이미 포스트휴먼이 되었다하더라도 그것은 완전한 이행이 완결되었다기 보다 진행과정으로 이해하는 것이 타당해보인다. 따라서 포스트휴먼을 정의하는 일은 휴먼을 정의하는 방식과 분야가 다양하였던 만큼 다양할 수 있다.

그럼에도 불구하고 20세기 들어 한 가지 분명한 선긋기는 진행이 되었다. 우리가 말하는 휴먼이 특정한 휴먼이었다는 자각이다. 그리고 이러한 인간 주체에 대한 수많은 비판이 있었으며 그 자각이 휴먼에서 포스트휴먼으로의 선회를 이루어냈다(Hayles 4). 앞서 말한 인간 지위의 격하가 일어난 세 사건과 더불어 유럽의 휴머니즘에서는 자기반성적 비판이 일어났다. 비판의 중심에는 휴머니즘이 자연스럽게 유럽중심으로 전개되었고, 이 때의 인간은 백인 남성으로 한정되었다는 사실에 대한 깨달음이 있었다. 그 틀 안에서 인간 이외의 다른 동물은 말할 것도 없이 여성과 소수인종까지도 배제되거나 위계적, 차별적으로 서열이 매겨졌다는 성찰이 일어나기 시작하였다. 인간이 주체적이고 자율적인 존재라는 믿음을 회의하고, 오히려 모든 것이 구성된 것이라고 보는 후기 구조주의가 발전하였다. 푸코는 『말과 사물』에서 인간 주체가 담론의 질서, “관계들의 배치의 장에서 발생하는 효과”라고 보았다. 나아가 그는 인간은 “지식의 조물주가 고작 200년 전에 손수 만들어 낸 아주 최근의 피조물”로 “그 끝에” 다다랐다고까지 말한다(421). 나아 프라모드(Nayar Pramod K.)는 이를 “독립된(sovvereign) 인간”은 더 이상 없는 것으로 설명하면서, 푸코가 “담론들의 효과로 [개인을] 제시하는 것”은 “휴머니즘 자체의 근거를 배제”한 것으로 본다(15). 그러므로 기존의 휴머니즘에서 인간 ‘본연’의 것으로 믿었던 능력과 내재적 요소들은 푸코를 중심으로 하는 후기 구조주의 담론에서는 비판의 대

상이 된다. 이러한 변화들이 휴머니즘과의 차이를 서서히 만들어 내기 시작하였고 인간을 이해하는 방식도 더불어 변화하였다.

포스트휴머니즘에서 연구하는 분야는 앞서 말한 것처럼 다양하게 나뉠 수 있다. 예를 들어, 로봇학, 인지공학과 같은 과학적 접근에 초점이 맞춰질 수도 있으며, 인간같은 기계나 기계같은 인간과 관련되는 윤리, 사회적 문제들로 접근할 수도 있다. 특히 이 두 분야를 모두 아우르는 비판적 포스트휴머니즘에서는 인간을 새롭게 규정하려하며, 휴머니즘의 인간중심주의에 대한 철학적 비판을 시도한다. 이러한 움직임은 푸코, 들뢰즈가 근대 인간을 비판적으로 성찰하고자 한 지점과 연결될 수 있다. 즉 휴머니즘과 다른 방식으로 인간을 이해하려 한다는 점에서 안티-휴머니즘과 포스트휴머니즘은 그 궤를 다소 공유한다. 슈테판 조르그너는 푸코와 들뢰즈의 주관주의와 이-세상성(this-worldliness)의 유형, 관계주의나 내재주의에 나타난 긍정성은 포스트휴머니즘과 공유된다고 본다(43-44). 브라이도티 역시 후기 구조주의에서 인간 주체성을 이해하는 방식의 변화와 포스트-휴머니즘과의 관련성을 설명한다(16-25). 이렇게 본다면 인간을 새롭게 규정하려는 움직임은 휴머니즘 이후 꾸준히 진행되어 온 담론적 현상으로 포스트휴머니즘 담론이 활성화된 1990년대 이후에 급작스럽게 발생한 것이 아니라고 볼 수 있다. 캐서린 헤일스 역시 포스트휴먼 주체성을 설명하면서 “인지과학과 인공생활과 같은 분야에서 언급하는 주체성 모델은 생물학적 조작이 가해지지 않은 인간도 포스트휴먼으로 간주할 수 있다”고 하면서 포스트휴먼을 정의함에 있어서 중요한 사안은 “주체성이 구성되는 방식이지 생물학적으로 조작된 요소가 존재하는가에 있는 것이 아니”라고 한 바 있다(4). 헤일스가 분명하게 밝히고 있듯이 포스트휴먼으로의 변화는 “총체적인 변신이나 날카로운 단절이 아니다.” 오히려, “휴먼”과 “포스트휴먼”은 구체적인 역사적 맥락에 따라 모양을 달리하며 공존하는 양상으로 변화한다”(6).

III. 몸과 정신의 이원 불가능성: 신체와 신체화

신체/정신의 이원론은 플라톤에서부터 찾아볼 수 있으나 17세기의 데카르트의 코기토(Cogito)에서 극대화되었다고 볼 수 있다. 그가 “나는 생각한다, 고로 존재한다”라고 하였을 때 인간 이성을 우위에 둔 것이 분명하며 여기에서 인간의 신체에 대한 관심이나 고려는 찾아볼 수 없다. 그런 의미에서 한스 모라벡(Hans Moravec)과 같은 트랜스휴머니스트들이 실현하고자 하는 인간 정신의 컴퓨터화는 신체와 정신의 이원론적 구분을 실현하고 정신을 우위에 두는 데카르트식 사고의 연장인 셈이다. 트랜스휴머니스트들은 “진정한 트랜스휴머니즘은 우리 각자가 인간 신체를 변화시키고 향상시킬 수 있기를 추구하며, 형태학적 자유를 위해 싸울 수 있기를 추구”한다고 말한다(More 15). 이들은 “개체로서, 유기체로서, 종으로서 우리의 진보와 가능성들을 구속하는” 생물학적, 심리학적, 문화적, 정치적 제한들을 제거하고자 한다”(More 5). 울프는 “우리는 더 이상 [우리가 생각하는 바로 그] 몸에 대해 말할 수 없을 뿐 아니라, 심지어 그에 관해서는 전통적 의미의 어떠한 몸에 대해서도 말할 수 없다”고 말하면서 인간 신체에 대한 “가상성”(virtuality)을 언급하기도 하였다(loc 321). 그런 의미에서 이들에게는 포스트휴먼으로의 변화속도와 존재 양상과의 거리감이나 불편함이 상대적으로 약해보이는 것도 사실이다.

헤일스도 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』에서 포스트휴먼 관점은 기본적으로 정보가 물질적 형식과 분리된 별개의 개념으로 받아들여지고 있음을 인지하고 있으나 한스 모라벡이나 마빈 민스키(Marvin Minsky)가 말하는 인간의 컴퓨터화에 대해서는 비판한다. 이들이 인간의 두뇌를 컴퓨터 디스크에 담을 수 있는 미래가 곧 도래할 것이라고 예측하면서 정보(information)와 물질(matter)이 분리될 수 있으며, 인간은 이를 통해 죽을 수밖에 없는 운명을 벗어나 불멸을 누릴 것이라는 주장에 회의를 표한다. 헤일스가 보기에 이렇게 정보와 물질의 분리가 가능하다는 사고는 물질을 정보의 종속 혹은 보조적 대상(supplement)으로 여기는 것에 지나지 않고 그렇게 될 때 둘 사이의 위계를 생성하게 되기에 위험하다고 지적한다. 더불어 인간의 두뇌를 다운로드 할 수 있다는 사고는 환상이나 꿈에 불과한 것이라고 일축하면서 이렇게 상상하는

것 자체가 정보/물질의 이원분리가 가능하다고 믿는 생각에서 출발하고 있음을 단호하게 언급한다. 다시 말하면 헤일스는 물질/정보를 분리하는 사고에서 탈피하려는 노력이 근대적 인간의 죽음 이후에 상당히 이루어져 왔으며 자크 데리다(Jacques Derrida)의 대리보충과 같은 철학적 논의를 통해서 이원분리의 문제점이 충분히 증명되었다고 본다. 그럼에도 물질/정보의 분리를 시도하려는 행동은 지금까지의 이 같은 노력을 허사로 만들 뿐 아니라 그 과정에서 너무 많은 것이 억압되고 소멸될 수 있음을 우려한다(Hayles 12-13).

헤일스의 논의는 휴머니즘의 인간을 바라보는 관점과는 상당한 차이가 있음이 드러나지만 데리다, 푸코, 들뢰즈의 철학적 논의들에서 찾아 볼 수 있는 안티-휴머니즘과 상당히 유사한 부분이 발견된다. 루시디의 작품 가운데 『자정의 아이들』(*Midnight's Children* 1981), 『수치』(*Shame* 1983), 『악마의 시』(*The Satanic Verses* 1988)는 20세기 후반에 발표된 작품들로 당시 활발하게 논의가 진행된 포스트모더니즘, 후기구조주의, 해체주의 담론에서 다루는 주제들을 상당부분 공유한다. 예를 들어 확고한 주체와 변하지 않는 진리에 대한 반론, 개인과 역사가 구성된다는 주장, 종교나 가부장제의 근본주의에 대한 강한 거부 등이 그 주제의 예로 들 수 있으며, 탈식민담론 혹은 소수민족담론을 논할 때 대표작품으로 자주 인용된다. 이 가운데에서도 특히 안티-휴머니즘적이라고 할 수 있는 주제들은 선형적인 역사관이나 단일한 주체성의 해체, 인간에 대한 유럽중심적 사고로부터의 탈피, 자율적이고 독립적인 인간 주체를 인정하지 않는 요인들이다. 루시디의 작품이 탈식민주의나 후기구조주의나 포스트모더니즘의 관점에서 광범위하게 조명되었던 이유는 지배이데올로기의 폭력과 횡포에 내몰려있는 약자들이 지배권력과 맺는 관계, 정체성이 본질적이고 타고나는 것이 아니라는 생각, 왜곡된 역사들을 보여주었기 때문이다. 영국의 인도 지배, 이슬람교도들을 종교의 차이를 이유로 파키스탄 혹은 방글라데시로 강제 이주시킨 사건, 가부장제 논리에 따른 여성 억압 등 주류 지배 이데올로기를 약자에게 적용한 예들을 포함하여 각 에피소드들마다 위에서 언급한 담론들을 광범위하게 적용할 수 있다. 이 작품들은 인간주체가 구성되었음을 말하고 있기에 근대적 인간의 죽음을 표상하며, 그렇게 인간이라는 개념을 해체, 재의미화 한다. 앞서 헤일스가 말한 바처럼 (안티)휴머니즘과 포스트휴머

니즘의 관계가 단절의 형태가 아니라 맥락에 따라 존재 양상이 변화한다는 점을 염두에 두면서 이 작품에서 포스트휴먼 양상의 단초들을 찾아보고자 한다.

우선 단일하고 본질적이라고 여겨지는 주체의 개념은 복수적이고 가변적인 개념으로 해체된다. 이는 포스트휴먼 양상의 하나로 이해되는 개념이기도 하다. 『악마의 시』의 첫 장면에서 주인공인 지브릴 파리시타(Gibreel Farishta)와 살라딘 참차(Saladin Chamcha)는 2902피트 상공에서 비행기 폭파사고를 겪는다. 이들은 폭파와 함께 비행기에서 추락하면서 영국 해협으로 떨어진다. 살라딘 참차와 지브릴 파리쉬타는 누가 누구랄것도 없이 “지브릴살라딘 파리시타참차”(Gibreelsaladin Farishtachamch)로 뒤엉켜 추락한다(5). 둘이 다시 지상에 발을 디디고 생존이 확인된 순간, 지브릴은 “다시 태어났군 그래, 스폰노. 너랑 나 말이지”(10)라고 첫 마디를 내뱉는다. 이 때부터 이들은 “변이”(mutation 37)의 과정을 거친다. “모든 돌연변이들이 생존하는 것은 아닌”(49)상황에서 운 좋게도 살아남은 이들은 주체가 재구성되는 과정을 끊임 없이 겪는다. 이들의 본명은 이스마일 나즈무딘(Ismail Najmuddin)과 살라후딘 참차왈라(Salahudin Chamchwala)였으나 본인들조차도 이 이름을 낫설게 느낀다. 지브릴은 인도의 수많은 신을 연기하는 유명한 배우로 지브릴 파리쉬타라는 이름의 가명이 익숙하였으며, 참차는 봄베이 출생의 인도인이라는 과거를 숨기고 영국에서 성우로 활동하면서 과거의 이름을 버렸다. 이들의 정체성이 단일하지도, 총체적이지도 않다는 것은 추락하기 이전부터 이들이 가진 직업에서 드러난다. 지브릴은 동시에 15개의 영화에 출연하면서 각기 다른 신들을 연기하였고, 참차는 1001개의 다른 목소리를 내는 성우였다. 완벽하게 자신이라고 부를 수 있는 주체가 없을 뿐 아니라 새로 태어났다고 말함으로써 지브릴과 참차의 주체가 재구성되는 과정을 보여준다.

다음으로 살펴볼려는 포스트휴먼 양상은 신체화(embodiment)이다. 헤일스가 말하는 신체화는 ‘신체’와 구분되는 것으로 ‘신체’는 시대와 담론을 가로질러 단일화, 보편화한 것으로 추상화된 신체이다. 예를 들어 계급, 성, 인종, 특권에 따라 인간을 나누고, 그 가운데 유럽의 중산층 남성을 상정하여 언급하는 경우를 들 수 있다. 이 때, 개인의 특정한 경험이나 상황은 고려되지 않는다. 반면 ‘신체화’는 “신체와 반대로 맥락과 관련되며 특정한 장소, 시간, 생리, 문

화 안에 존재하기 때문에 이 모든 것들이 다 같이 신체화의 발생을 구성한다”(196). 그러므로 신체와 신체화는 절대 겹쳐질 리 없으며 신체화가 어떤 방식으로든 정리되고 단순화되는 순간, 혹은 정의를 내리려는 순간 더 이상 신체화라고 할 수 없게 된다. 작품으로 돌아가 신체화의 양상이 어떻게 구현되는지 살펴보자. 비행기 추락사고 이후 지브릴과 참차의 몸⁷⁾은 계속 변이의 과정을 거친다. 추락 이후 지브릴과 참차는 세상 사람들의 눈에서 “마술처럼, 공기 중으로”(11) 사라지고, 이때부터 이들의 몸은 놀라운 모습으로 변화하는데 지브릴은 천사로, 참차는 악마가 된다. 지브릴의 몸에는 “희미하지만 분명히 금색으로, 빛나는”(137, 저자 강조) 광채가 발생하고, 이는 “후광”이라고 묘사된다. 반면 참차의 관자놀이에는 “혹”이 생긴다. 이 혹은 “세계 한 두 대 얻어맞은 것처럼 ... 끔찍하게 멍이 든 색으로 부풀어 올랐고”(139) “시간이 지날수록, 염소의 빨처럼 찢리면 피가 날 수도 있을 정도로 날카롭게 누가 뭐라해도 빨이라 할 수 밖에 없는 두 개가 새롭게 자라났다”(145). 이렇게 지브릴과 참차는 전혀 다른 모습으로 변신한다. 이들은 인도인이라는 동일한 인종으로 단일화 될 수 있으나, 그와 상관없이 각각의 구체적인 변신 과정을 겪는다.

작품은 일반적인 패턴과 전반적인 경향으로 일반화하려는 시도를 거부한다. 신체화를 통해 개별적인 예시를 제시하는 것은 주체의 다양성과 복수성을 나타내는 또 다른 방식이다. 참차의 몸은 계속해서 “허벅지가 비정상적으로 굵어지고, 힘이 생겼으며 털이 무성해졌다. 무릎 아래로는 털이 나지 않았으며, 단단하고 말라서 살이 없는 종아리처럼 가늘었다. 그리고 그 아래에는 반짝이는 갈라진 발굽이 있었다(162-3). 몸이 갑자기 변하게 되자 “침대 밖으로 나와서 일어서려 했지만 새로운 몸에 익숙해지는데 한 시간 이상 걸렸다”(171). 인간의 신체적 한계와 물리적 요건들이 변화되기는 하였으나 탈신체화된 양상은 여기에서 찾아보기 힘들다. 참차는 변화한 신체에 익숙해지는데 시간이 많이 걸린다. 인간이 무엇인가를 배우거나 습득하여 습관으로 만드는 일은 시간을 요할 뿐만 아니라 개별적 몸의 작동과 환경에 따라 다른 경험을 하게 된다. 그

7) 헤일스의 ‘신체’ 그리고 ‘신체화’는 인간의 몸을 의미하기 보다 보편적인 신체, 혹은 구체적 경험을 담지하는 구별된 행위라는 의미로 사용된다. 따라서 용어의 혼돈을 피하기 위해 참차와 지브릴의 육체적 몸에 생기는 변화를 설명할 때에는 ‘몸’이라는 용어를 사용한다.

리고 이러한 구별되는 경험이 인간의 기억을 구성하게 되며 몸이 기억하는 것과 정신이 인식하는 몸과의 관계는 분리될 수 없는 것이다. 이렇게 각자의 몸이 기억하는 개별적 기억을 체현(incorporation)⁸⁾이라고 부르며 “습관이 될 때까지 반복 수행함으로써 신체의 기억에 부호화된 행동”으로 정의한다(199).

헤일스는 “포스트휴먼 주체는 혼합물, 이질적 요소들의 집합, 경계가 계속해서 구성되고 재구성되는 물질적-정보적 실재다”(3)라고 말한다. 그녀에게 ‘신체’는 관념적 추상성과 보편적 규범성을 떠는 것으로 신체는 아무런 저항 없이 정보 속으로 사라질 수 있지만, 신체화는 특정 상황과 인간이라는 환경에 구속되기 때문에 정보 속으로 사라질 수 없다(197-8). 참차가 겪는 몸의 변화를 헤일스가 말하는 보편적 신체가 아니라 신체화로 보아야 하는 이유가 여기에 있다. 참차의 육체적 변화는 단순히 뿔이 나는 물질적 변화에 머물지 않는다는 것을 알 수 있다. 정확히 이 변화는 “물질적-정보적 실재”로 기능한다. 즉 몸의 변화가 수반되면서 참차의 몸은 지극히 구별적인 것이 되며 일반적인 담론에서 말하는 동양인, 남성의 신체가 아니라 참차가 된다. 작품의 화자는 다음과 같이 몸에서 일어나는 변화를 대수롭지 않은 것처럼 언급하지만, 화자의 반어법에 주목할 필요가 있다.

[추락에서] 내가 말하려는 것은 돌연변이가 일어나는 것도 당연하다는 점인데, 모든 변이가 반드시 무작위는 아니다. 비자연적 선택들. 그들의 나이에 그 정도라면, 생존을 위해 지불하여야 할 대가치고는, 다시 태어나는, **새로워지는** 대가치고 그리 대단치 않다.

... mutations are to be expected, not all of them random.
Unnatural selections. Not much of a price to pay for survival,
for being reborn, for becoming *new*, and at their age at that.

8) 헤일스는 신체와 신체화의 구분만으로는 탈신체화를 피하기 힘들다고 판단하면서 기록과 체현을 병치시킨다. 신체와 신체화의 구분이 개별적 주체의 특수성을 증명한다면 기록과 체현은 습관으로부터 구성되는 문화를 설명하기 위해 사용하는 개념이다. 신체와 체현의 구분에서 밝힌 차이처럼 기록이 관념적 추상성과 보편적 규범성이라면, 체화는 구체적인 시공간적 맥락 속에서 물질적으로 실현되는 특수성과 차이를 보존하는 작용이다. 『악마의 시』에서는 체현을 통해 경험하는 구체적 행위가 습관화되고 나아가 문화화되는 양상은 관찰되지 않아 논의에서 제외하였다.

(italics original, 135)

그들이 치러야 한 대가는 입냄새 정도, 그리고 고작해야 지브릴의 광채와 참차의 흑과 같은 신체의 변화 정도라고 넘기는 묘사에도 불구하고 그 입냄새는 “질병”의 수준이고, 지브릴과 참차는 이 변화로 미칠 지경이 된다. 이들의 몸에 생기는 변화로 받게 되는 정신적 충격이 그 어떤 스트레스보다 강하다는 사실은 헤일스가 말하는 신체화를 더욱 뒷받침한다. 참차는 관자놀이가 끔찍하게 멎는 것처럼 부풀어 오르고 인간의 형상이 아닌 모습으로 변해 갈 때, “자신의 원래 모습을 떠올리려고 해보았다. 그는 거울에게 말했다. 나는 실재하는 사람이다”(137). 그러나 그가 아무리 자신의 과거를 떠올리고, 자신이 세웠던 계획과 미래를 생각해 본들 엄청난 외양의 변화를 쉽게 받아들일 수 없다. 그러나 모든 것이 불확실하고 두려운 상황에서도 유일하게 확실한 것은 “나 여기 있다. 할머니 집에. 그녀의 큰 눈, 손, 이빨”(137)이라는 거부할 수 없는 물리적 몸의 존재감이다.

지브릴의 경우에는 천사로 변신한다. 완전히 천사로 변신하기 전 로사 다이아몬드(Rosa Diamond)의 집에서 며칠간 머무르게 된다. 지브릴과 참차가 추락 후 처음 만난 인간인 로사는 89세의 노인이지만 젊은 시절 아르헨티나로 시집을 갔다가 돌아온 후 줄곧 바닷가의 집에서 자신의 사유지를 지키고 있는 영국할머니이다. 900년전의 노르만 시대를 꿈꾸고 그 시대의 환영을 기대하는 할머니이다. 로사의 집에 잠시 머물 던 어느 날 참차는 불법이민자로 경찰에 체포되고, 지브릴은 그에게 도움을 주는 것은 고사하고 모른 척 침묵하면서 본인도 이해할 수 없는 방관자의 태도를 취한다. 나중에 밝혀지지만 이때부터 지브릴은 로사가 이야기로 이끄는 대로 “어떤 종류의 최면상태”(trance 148)에 빠지기도 하면서 점차 로사의 기억을 공유하게 된다. 추락 후 지브릴에게는 후광이 생기는 몸의 변화 뿐 아니라 다른 이의 기억이나 꿈을 볼 수 있는 능력이 생긴다. 로사의 신기한 능력이 이에 더해져 지브릴은 로사의 과거를 보게 되는데, 이 때 그는 다른 이의 기억을 본다는 정신적 충격을 받는 동시에 그만큼 강렬한 신체적 고통도 겪게 된다. 배꼽에서 고통을 느끼고, 정신이 혼미해 지게 되는 것이다. 로사는 지브릴을 자신이 예전에 사랑하였던 마틴으로 인식하고, 로사의 꿈에서 지브릴은 마틴이 된다. 분명히 꿈인듯 한 이 상황에서 지브

털은 “마치 누군가가 배에 갈고리를 꽂은 것처럼, 신음소리가 나올 정도로”(151) 아픈 고통을 느낀다. 로사가 더 많은 이야기를 쏟아낼수록 지브털은 “배꼽에 마치 불붙은 느낌”과 “자신의 몸이 무거워져 마침내 일체의 움직임이 불가능해”진다(152). 지브털은 “정신을 잃는다는 불안, [자신이] 존재한다고 믿었던 것들이 사라지는 두려움”(195)을 느낀다. 여기에서도 참차의 경우와 마찬가지로 몸의 경험이 중요하게 부각된다. 힘이 없어 두 팔이 늘어지는 경험, 몸을 가누지 못할 정도로 몸이 무거워지는 현상, 그리고 무엇으로 찌르는 듯한 통증의 경험은 머리로 기억을 하는 것이 아니라 몸이 기억을 하는 것이며 이것이 신체화가 되는 것이다.

이 작품은 살라딘과 참차가 천사와 악마로 변신하는 과정에서 개별적이고 구별되는 몸의 경험을 강조함으로써 인간의 몸이 갖는 물질성을 단일화, 보편화하여 어떤 인물을 인도인, 중산층, 혹은 남성등으로 환원시키는 추상화를 피한다. 그렇기 때문에 헤일스의 신체화를 통해 볼 때 인간의 자아는 일관적일수도, 지속적일수도, 본질적일수도 없다. “신체화는 본질주의를 강화하는 것이 아니라 전복하고 훼손한다(Hayles 200). 또한 몸과 분리될 수 없는 인간의 경험, 기억을 지지함으로써 데카르트식의 정신과 몸의 이원적 구분에 균열을 가하고, 탈신체화 대신 몸의 물질성과의 연계성을 강조한다. 다음 장에서 기억이라는 인간의 두뇌 작용이 재귀적으로 일어나는 현상을 살펴봄으로써 포스트휴먼의 다른 양상을 살펴보려 한다.

IV. 주체의 유동적 경계: 반복 루프의 재귀성

앞 장에서는 헤일스의 포스트휴먼 주체에 대한 정의, “혼합물, 이질적 요소들의 집합, 경계가 계속해서 구성되고 재구성되는 물질적-정보적 실체”(3)에 집중하면서 신체성과 체현이라는 포스트휴먼 요소에 대해 논의하였다면, 이제 헤일스가 또 다른 포스트휴먼 양상으로 보고 있는 재귀성의 의미를 이 작품에서 생각해보고자 한다. 헤일스는 “사이버네틱스 전통에서 탈신체화를 옹호하는 주장과 주체성의 신체화된 형태가 만들어내는 복잡한 상호작용”(31)을 보

여주려 하면서, 항상성, 재귀성, 가상성이라는 단계적 변화를 사이버네틱스 발전과정을 통해 설명한다. 이 중에서 재귀성은 사이버네틱스의 두 번째 시기에 중심이 되었던 주제로 주로 1960년에서 1980년으로 분류하고 있다(31). 헤일스의 정의에 따르면 재귀성이란 “어떤 시스템을 만들어 내기 위해 이용된 것이 변화된 관점을 통해 그 시스템의 일부가 되는 움직임”(33)이다. 다소 복잡하게 여겨질 수 있는 이 개념은 헤일스가 예로 들고 있는 마우리츠 코르넬리스 에셔(Maurits Cornelis Escher)의 그림을 통해 분명하게 이해될 수 있다. 이 그림은 두 개의 손이 서로를 그리고 있는 모습으로 그림을 그리고 있는 손이 동시에 그림이 된다. 다시 말하면, 어떤 것을 만들어 내고 있는 주체, 시스템이 바로 그 주체, 시스템이 되는 것이다. 헤일스도 밝히고 있듯이 재귀성은 무한히 반복될 수밖에 없지만, 이 현상이 비단 컴퓨터와 같은 정보기술의 발전으로 이루어진 정보 피드백 루프에서만 발견되는 것도 아니며 최근에서야 발생한 상황도 아니라는 점을 다시 강조하고 싶다. 이는 헤일스가 예로 들고 있는 보르헤스 작품의 꿈에서 만들어낸 인물이나 낸시 암스트롱의 부르주아 여성성, 마이클 워너의 헌법과 국민의 상호작용 등에서도 손쉽게 유추할 수 있다(34). 즉 포스트휴먼 양상으로 내세우고 있는 재귀성이 여기에 국한되지 않는다는 의미이다.

앞서 살펴보았던 로사의 기억을 들여다보게 되는 지브릴에게로 돌아가보면, 로사가 과거를 이야기할 때 지브릴은 단순히 듣는 청자의 입장에 머무르지 않는다. 그는 청자, 즉 이야기의 바깥에 머물면서 로사의 이야기를 관찰하는 것이 아니라 로사의 기억속으로 들어가 장면을 보는 관찰자가 된다. 이후에는 로사가 묘사하는 대상, 바라보는 상대방이 된다. “모두 사실이든 모두 거짓이든 간에 [로사가] 이야기에 쏟는 힘을 볼 수 있었다. 자신의 이야기에 투사하는 마지막 처절한 순간”(149)으로 로사는 자신이 겪은 과거를 지브릴에게 전달한다. 로사는 아르헨티나의 농장주인 헨리 엔리케에게 시집을 가지만 실제 마틴과 사랑에 빠진다. 그녀는 “그 사람하고 꼭 닮았어. ... 그 사람과 똑같은 사람(double), 마틴 드 라 크루즈”(150)라고 지브릴을 부르면서 지브릴과 마틴을 구분하지 못한다. 시간이 지날수록 기억 속에서 자신이 사랑하였던 마틴으로 지브릴을 대체시킨다. 지브릴은 매일 몽환적인 상태에서 로사의 이야기를

듣게 되며, 이야기를 듣는 것에 그치지 않고 로사의 꿈을 들여다본다. 마침내 로사의 꿈속에서 마틴이 된다.

내가 여기서 뭘 하는 거지? 지브릴은 목장주 돈 엔리케의 서재에 자신이 서있다는 사실에 크게 놀랐고, 한쪽에서는 도나 로사가 얼 굴을 붉히고 있었다. **여긴 딴 사람의 집인데.** - 자네만 믿네, 하는 헨리의 말을 영어가 아니었지만 지브릴은 알아들을 수 있었다. - 아내가 자동차로 요양을 하러 떠나는데 아내가 따라가게나 로스알라모스에서 해야 할 일들이 있어서 내가 함께 갈 수 없어서 말야. **이제 내가 말해야 하는데, 뭐라고 하지,** 그러나 입을 열자 자기도 모르는 말이 튀어나왔다. 영광입니다, 돈 엔리케, 발뒤꿈치를 척 붙이고, 뒤로 돌아, 퇴장.

What am I doing here, Gibreel thought in great alarm, as he stood before Don Enrique in the rancher's study, while Dona Rosa blushed in the background, this is someone else's place. - Great confidence in you, Henry was saying, not in English but Gibreel could still understand. - My wife is to undertake a motor tour, for her convalescence, and you will accompany ... Responsibilities at Los Alamos prevent me from going along. *Now I must speak, what to say,* but when his mouth opened the alien words emerged, it will be my honour, Don Enrique, click of heels, swivel, exit. (153; *italics original*)

이 꿈속에서 지브릴은 로사의 꿈 속에 들어가 꿈속에 등장하는 인물이 된다. 자신이 꿈을 꾸면서 로사의 꿈을 보는 “꿈속의 꿈”인 셈인데 이 놀라운 경험은 로사가 꿈꾸는 등장인물이 되는 재귀적 현상이다. 마치 에셔가 “그리는 손”에서 그림을 그리고 있는 손이 그림의 일부가 되는 현상과 동일하다.

기존의 분석적 틀에서 보자면 로사의 꿈은 현실과 환상의 경계가 모호해지고, 역사의 구성성을 주장하는 근거가 될 수 있다. 이러한 해석은 “기억과 희망을 구별하는 것이 가능하지 않고, 진실한 고백과 부끄러움 때문에 꾸며낸 이야

기들이 무엇인지 분간할 수 없다. 심지어 임종의 순간에도 로사 다이아몬드라는 자신의 과거를 어떻게 바라보아야 할지를 알지 못하였다”(157)라고 전달하는 화자의 설명에 상당히 기인한다. 그러나 위의 장면에서 기억과 환상, 꿈과 현실의 경계가 흐려진다는 분석에 재귀성이 가져오는 과학적 해석을 덧붙일 수 있다. 자신이 꾸는 꿈과 다른 이가 꾸는 꿈(로사의 꿈)이 동일하며, 그 꿈속에서 다른 이가 꿈을 꾸는 인물(마틴)이 되어 다른 이의 꿈을 바라본다는 ‘시선’에 집중해 볼 필요가 있다. 화자가 “기억과 희망을 구별하는 것이 가능하지 않다”고 말할 수 있는 것, 그리고 “고백가운데 진실과 꾸며낸 것을 분간할 수 없다”고 말할 수 있는 것은 모두 마틴의 시선으로 로사를 볼 수 있었기 때문이다. 즉 로사의 꿈속에서 지브릴은 어느 순간 로사가 마틴에게 사랑을 고백하다가, 다른 순간 완전히 무시하는 다른 모습을 볼 수 있었기 때문에 진실과 꾸며낸 것을 구별할 수 없다고 말하는 것이다.

화자의 설명을 과학적 맥락에서 구체적으로 살펴보기 위해 과학적 실험에서 도출된 결론을 살펴보자. 움베르토 마투라나(Humberto R. Maturana)와 제롬 레트빈(Jerome Lettvin)등의 연구자들은 「개구리의 눈이 개구리의 뇌에게 말하는 것」에서 “[개구리의] 눈이 수용기에 비치는 빛의 분포를 정확히 복사하여 전송하는 대신 무척 조직화되고 해석된 언어로 뇌에 말한다”는 것을 보여 준다”(254-5)고 하였다.⁹⁾ 결국 이 과학적 실험에서 도출된 결론은 눈이 시각적으로 객관적인 모든 정보를 뇌에 전달하는 것처럼 보이지만 실제 일어나는 현상은 이와 전혀 다르며 모든 정보와 사건이 있는 그대로 전달되거나 기록되는 일은 일어나지 않는다는 것이 적어도 이 실험에서는 확인되었다는 것이다.

작품에서 재귀성을 살펴 볼 수 있는 다른 장면은 참차의 변신이 정점에 달했을 때이다. 참차는 시간이 지날수록 점점 염소, 더 정확하게 악마의 형상이 되어갔다. “뿔들은 더욱 굵어지고 길어지고 검어지면서 ... 수염도 길고 무성하게 자라났다. ... 심지어는 척추 끝에 멋진 꼬리가 돌아”났다(282). 그의 형상이 처음에 염소로 변화하는 이유에 대해 구금 센터에 참차와 함께 갇혀 있던 다른 수감원은 “놈들은 우리 모습을 묘사합니다. 그게 다예요. 놈들에겐 묘사

9) 이 연구 이후에 마투라나는 객관주의 틀 안에서 작성한 논문의 한계를 인식하고 다른 실험을 시행할 뿐 아니라, 그 결과를 『자기 생성과 인지』에서 밝힌다. 자세한 논의사항은 헤일스의 책 참조(131-40).

의 힘이 있고 우리는 놈들이 그려놓은 모습대로 변하는 거죠”(172)라고 괴물처럼 변한 자신들의 모습에 대해 설명한다. “남자들과 여자들, 그러나 신체의 일부분은 식물이거나 거대한 곤충이었고 심지어는 벽돌이나 암석인 경우도 가끔 눈에 띄었다. 코가 있을 자리에 코뿔소의 뿔이 달린 남자들도 있었고 기린처럼 목이 긴 여자들도 있었다”(174). 인종차별의 정신적, 물리적 피해를 괴물과 같은 형상으로 변한 것으로 묘사함으로써 식민주의 이후에도 여전히 일어나고 있는 소수 집단이 겪을 수밖에 없는 부당한 대우를 보여준다. 그러나 이 같은 부당한 처우로 인해 괴물이 된 참차는 사람들의 꿈에 나타나면서 상황은 완전히 역전된다.

이 꿈들은 처음에는 개인적인 일에 지나지 않았지만 머지않아 생시에까지 새어나오기 시작했는데, 그것은 배지 스웨터 포스터를 만들어 팔던 아시아계 제조업자 및 소매상들이 꿈의 힘을 잘 알았기 때문이었고, 그러다 그의 모습은 갑자기 사방에 나타나기 시작했으니, 어린 소녀들의 가슴팍에서도, 날아드는 벽돌을 막기 위해 쇠창살을 끼운 유리창에서도 그의 모습을 볼 수 있었다. 그는 저항이었고 경고였다. 악마에 대한 공감: 옛 노래가 새로운 생명력을 얻었다. 이 거리의 아이들은 - 몇 년 전에는 우주인 흉내를 낸답시고 뺨뺨한 철사 끝에 분홍색 초록색 공이 달린 장난감을 머리에 쓰고 흔들거리며 다녔듯이 - 고무로 만든 악마의 뿔을 달고 다니기 시작했다.

At first these dreams were private matters, but pretty soon they started leaking into the waking hours, as Asian retailers and manufacturers of button-badges sweatshirts posters understood the power of the dream, and then all of a sudden he was everywhere, on the chests of young girls and in the windows protected against bricks by metal grilles, he was a defiance and a warning. Sympathy for the Devil: a new lease of life for an old tune. The kids in the Street started wearing rubber devil-horns on their heads, the way they used to wear pink-and-green balls jiggling on the ends of stiff wires a few

years previously, when they preferred to imitate spacemen.

(293)

영국인들이 묘사하는 방식에 따라 괴물로 변한 대상자, 여기에서는 참차에 지나지 않지만, 사실 모든 차별받는 소수민, 유색인종들은 오히려 이러한 차별을 저항과 경고의 메시지로 치환하면서 즐기게 되었다. 따라서 재귀성은 시스템을 구성하는 주체가 바로 그 시스템이 되는 무한 반복의 루프를 보여주면서, 무한 반복의 루프 안에서 스스로 새로운 가능성을 만들어 내는 변화의 양상도 함께 의미한다고 볼 수 있다. 그리고 그 변화의 양상이 이 장면과 같은 경우에는 전복적이고 도전적인 방향으로 진행될 수 있음을 암시한다.

V. 나가며

포스트휴먼은 과학기술 혁명이 기존의 인간 삶을 변화시키며 급격히 빠르게 주목을 받기 시작했다. 특히 지금까지 상상으로만 가능하던 현실이 구체화되면서 한편에서는 열렬한 환영을 하며, 한편에서는 노골적인 불편함을 표하는 상황이다. 그것이 기술애호의 양상으로 흐르든, 기술혐오의 양상으로 흐르든 포스트휴먼으로의 흐름을 막을 수 없다면 어떤 미래를 만들 것인지, 어떤 포스트휴먼으로 살 것인지를 충분히 논의해 볼 수는 있을 것이다. 이러한 흐름은 비판적 포스트휴머니즘으로 자리매김하고 있으며 근대 이후의 새로운 인간 주체를 재규정하고 인간을 무엇으로 규명할 것인지에 대해 탐색하고 있다.

본 논문에서는 근대 이후의 인간을 이해하려는 움직임은 후기구조주의, 포스트모더니즘, 탈식민주의, 페미니즘 등의 다양한 사조들에서 이미 이루어져왔다고 보고 이들의 사유가 포스트휴머니즘의 인간 이해 방식과 닿아 있는 지점들이 있다는 전제를 하였다. 특히 안티-휴머니즘에서 주요하게 다루는 인간 주체의 복수성과 구성성은 포스트휴머니즘에서도 동일하게 발견되며, 라투르나 브라이도티, 프라모드 등의 학자들도 연관성을 인정하고 있음이 드러났다.

본 논문에서는 나아가 20세기 후반에 출간된 루시디의 작품에서 인간에 대

한 새로운 규명의 전조들이 발견될 수 있는지 살펴보았다. 포스트휴머니즘에서도 근대적 인간의 해체를 받아들이고 있으며, 공상과학소설에만 한정지어 포스트휴머니즘을 논하는 것은 우리 스스로 폐쇄된 틀을 만드는 것으로 보이기 때문이다. 특별히 루시디의 작품을 선택한 것은 정확한 장소와 시간, 인물의 역사적 근거들을 제시함에도 단순히 역사소설이나 소수민족 소설로 한정짓기 힘들다는 작품의 복잡성이 그 첫 번째 이유이다. 둘째로 주인공들이 겪는 특이한 경험들에 기인한다. 설명이 불가능한 이 요소에 대해 일반적으로 라틴 아메리카에서 태동한 ‘마술적 사실주의’로 설명하곤 하였다. ‘마술’이라는 수식어에서 볼 수 있듯이 작품에서 묘사되는 상당한 장면들이 상상에서나 일어날 법한 환상적이라는 점을 당연하게 받아들이면서도, 포스트휴머니즘의 논의 안에서 이 작품을 독해할 때 비현실적인 이야기들이 환상성으로 치부되지 않고 인간을 바라보는 다른 이해 방식으로 분석될 수 있을 것인지에 대한 의문이 있었기 때문이었다.

작품 분석에서는 헤일스의 신체성과 신체의 구분 개념, 재귀성의 개념을 적용하여 살펴보았다. 작품에서 지브릴과 참차는 얼마든지 육체의 한계를 벗어난 천사와 악마로 그려질 수 있었음에도 불구하고 몸이라는 인간의 한계에 끝까지 갇혀 있었으며, 구체적이고 특수한 맥락에서의 육체적 경험이 강조되었다는 점에서 근대적 인간을 넘어선 새로운 인간 양상을 구현하고 있다고 볼 수 있다. 흥미로운 것은 결론적으로 주체의 구성성과 가변성의 주제가 드러난다는 점에서 안티휴머니즘과 포스트휴머니즘의 연결고리가 상당히 발견되기는 하지만 이러한 결론이 도출되는 독해의 수단으로는 신체화와 재귀성이라는 포스트휴먼 요소를 적용하였다는 것이다. 그러므로 안티휴머니즘과 포스트휴머니즘에서 인간을 바라보는 관점은 휴머니즘에 반발하는 철학적 흐름을 따라가고 있으나 다루는 소재와 분석 방법에서는 큰 변화가 있을 수 있다는 유추가 가능하다. 다만, 하나의 작품을 분석하고 내리는 성급한 결론이 되지 않기 위해 논의의 범위를 본 논문에서 다루지 못한 자아와 타자의 관계나 비인간, 도시와의 관계와 같은 요소에 대해서도 확장을 시키고, 다른 작품에도 확장시켜 유사한 사고의 변화들이 감지되는지 살펴보는 일은 반드시 필요한 일이라고 여겨진다.

헤일스가 꿈꾸는 포스트휴먼은 “무한한 힘과 탈신체화된 불멸이라는 환상에 미혹되지 않고 정보 기술의 가능성을 받아들이는 포스트휴먼”(29)이다. 그런 점에서 인간의 한계를 극복하는 일에 초점을 맞추고 이를 무조건 옹호하는 입장에 대해 비판적으로, 그러면서도 객관적으로 접근하는 자세가 필요하다고 보여진다.

인 용 문 헌

- 신상규. 『호모 사피엔스의 미래: 포스트휴먼과 트랜스휴머니즘』 아카넷. 2014.
- 이수진. 「사이언스픽션의 마음에 대한 영화적 컨벤션」. 『기호학 연구』 40 (2014): 258-79.
- _____. 「프랑스의 포스트-휴머니즘적 상상력과 문학적 재현」. 『불어불문학연구』 93 (2013): 215-39.
- 장희권. 「21세기 포스트휴머니즘 시대의 인간존재방식」. 『독일문학』 96 (2005): 174-95.
- 미셸 푸코. 「계몽이란 무엇인가」. 『자유를 향한 참을 수 없는 열망』. 정일준 편역. 새물결, 1999. 177-200.
- 브뤼노 라투르. 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』. 홍철기 옮김. 갈무리, 2009.
- 케서린 헤일스. 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』. 허진 옮김. 열린책들, 2013.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.
- Elaine L. Graham. *Representations of the post/human*. New Jersey: Rutgers UP, 2002.
- Foucault, Michael. *The Order of Things*. New York: Pantheon, 1990.
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: U of Chicago P, 1999.
- Humberto R. Maturana, G. Uribe, and S. Frenk. "What the Frog's Eyes tells the Frog's Brain." *The Mind: Biological Approaches to its Functions*. Ed. William C. Corning and Martin Balaban. Interscience Publishers, 1968: 233-58.
- More, Max. ed. *Vita-More. The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Nayar, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge: Polity, 2014.

Rushdie, Salman. *The Satanic Verses*. New York: Picador, 1988.

Sorgner, Stephen L. "Thinking in Between Nietzsche and Post- and Transhumanism." Proc. of Mapping Trans- and Post-humanism as Fields of Discourses. Ewha Womans University, Seoul. Seoul: EIH, 2014. 43-62.

Wolfe, Cary. *What is Posthumanism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2010.

Abstract

Human/Posthuman in Salman Rushdie's *The Satanic Verses* with a Approach of Critical Posthumanism

Sung, Junghye (Korean Bible Univ.)

It has become a more and more complicated and challenging task to define the concept of "human" since different philosophical theories have been adding new meanings to or altering the existing concept of the word. The boundaries between human and non/inhuman beings are being continuously blurred and repositioned due to the rapid development of science and technology. As a consequence of these changes a more specific or proper definition of the concept "human" has become necessary.

This paper addresses the question of how one of Rushdie's novels, released in the 20th century but not regarded as a Science Fiction, sees a human after Michel Foucault asserted "the death of man" and how the antihuman aspects and the contemporary social discourses in the novel can be regarded as already being involved with an idea beyond humanism. In *The Satanic Verses*, Salman Rushdie questioned the fundamental ways of looking at human beings, which eventually revealed an antihuman perspective that encompasses forcefully homogenized subjects, socially discriminated and oppressed minorities, and so on. This paper analyzes two main characters' metamorphosis into an angel and a demon respectively, from the perspective of embodiment and reflexivity which Katherine Hayles regards as a critical process of cybernetics development. This reading will help to see *The Satanic Verses* through a posthuman angle, from which point we'll be better positioned to suggest a path to investigate

the concept of human represented in the non SF novels.

Key Words: Salman Rushdie, The Satanic Verses, Anti-human,
Embodiment, Reflexivity
살만 루시디, 악마의 시, 반-휴먼, 신체성, 재귀성

논문접수일: 2015.11.27

심사완료일: 2015.12.24

게재확정일: 2015.12.24

이름: 성정혜

소속: 한국성서대학교

주소: 서울시 노원구 동일로 214길 32

이메일: winidrim@empal.com