

신체와 매체^{*,**}

— 에코-테크네의 관점에서

이 찬 응^{***}

[초 록]

이 글은 인간이 생태 및 기술과 본성상 관계 맺고 있다는 점을 신체와 매체를 통해 살펴보고자 한다. 서양철학사에서 생명체를 개념화하는 관점은 물질론, 기계론, 유기체론, 역동론이 있었다. 하지만 20세기에 들어 제시된 현대적 관점에 따르면, 생명은 유기체를 넘어서는 강력한 추동력으로서, 동식물, 광물, 무기물을 관통하여 지구의 표면 전체를 뒤덮는 연결과 협력의 네트워크로 이해된다. 들뢰즈와 과타리는 인간, 동식물, 기계를 하나의 평면 위에서 일의적으로 긍정하기 위해, 신체를 종이나 형상이 아니라, 오직 속도와 변용태의 관점에서 파악할 것

* 이 논문은 이화여자대학교 이화인문과학원과 건국대학교 몸문화연구소가 공동주최한 <포스트휴먼 시대의 생태 몸과 매체>(2019.10.18)에서 발표한 내용을 수정, 보완한 것임.

** 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2018S1A5B8069796).

*** 이화여자대학교 이화인문과학원 조교수

주제어: 벤야민, 들뢰즈, 만물조용, 동물-되기, 테크닉

Walter Benjamin, Gilles Deleuze, Correspondances, Devenir-animal, Technique

을 제안한다. 배치는 인간-동식물-기계가 한데 작용하여 사회적 효과를 행사하는 복합체를 지시한다. 반면, 자연 전체를 미디어로 보는 관점에 따르면, 인간에게 테크네(technē)인 것이 돌고래에게는 피시스(physis)인 점이 드러난다. 인간과 동식물은 서로 테크닉, 변용태 또는 모티프를 교환하고 포획한다. 이로부터 도출되는 두 가지 생태학적 실천학을 강조할 수 있다. 하나는 벤야민이 말하는 것처럼 시선들의 상호 조응이며, 다른 하나는 들뢰즈가 말하는 동물-되기이다. 오늘날 인문학적 과제는 기계와 함께 다시 한 번 이러한 꿈을 재개할 수 있는지 탐구하고 실험하는 것이다.

1. 서론

인문학은 말 그대로 인간과 언어를 주제로 삼는 학문이다. 그렇지만 서양에서 양자의 관계는 역사적으로 상이했다. 고대에서 중세까지 지배적인 생각은, 인간은 언어의 전개, 즉 로고스(logos)에 의해 조형되고 변형되어야 한다는 것이었다. 인간은 어떤 수련과 변신을 통해서만 언어가 안내하는 진리의 길에 들어설 수 있게 된다. 반면 17세기 근대, 그리고 더욱 뚜렷하게는 18세기 말 이후 모더니즘 시기에는 언어에 앞서 인간이 위치하게 된다. 인간은 이미 진리의 언어를 소유하고 있으며, 더 나아가 그것의 배타적인 소유자이다. 언어는 인간의 특성을 표현하는 것이며, 언어의 분석을 통해 우리는 인간의 본성을 이해할 수 있을 것이다. 철학, 문학, 역사는 바로 언어의 전개를 따라 인간성의 도야를 가늠하는 작업을 의미한다. 이런 이유에서, 20세기 중반 언어가 인간에 의존하지 않고 언어의 고유한 장, 내적인 구조를 가지고 있다는 명제가 여러 분야에서 공통적으로 제기되었을 때, “인간의 죽음”(미셸 푸코)과 인문학의 위기가 동시에 선언되었던 것이다.¹⁾

1) 이 주제에 대해서는 다음을 참조. 푸코(2012), 『말과 사물』(1966), 이규현 옮김, 민

그 위기의 선언은 사실 변형의 요구이다. 이제 더 이상 인간과 언어 사이의 관계는 탐구의 닻을 내릴 수 있는 배타적 지점이 아니다. 양자의 선후 관계나 포함 관계를 따지는 것은 큰 의미가 없어 보인다. 대신 요구되는 바는, 양자 사이의 수직적 관계를 규정하는 것이 아니라, 그 바깥으로 나아가 새로운 수평적인 결연 관계를 해명하고 확립하는 것이다. 오늘날 인문학은 오래되고 익숙한 자리를 떠나 새로운 장소를 찾아 떠나야 할 것이다. 여러 탐색이 있지만, 어느 경우든 우리는 아마도 그 도착지를 ‘말 없는 것들의 공동체’ 또는 ‘용얼거리는 것들의 공동체’라고 부를 수 있을 것이다. 인간의 언어 바깥에 있는 그 무엇들을 포함한다는 뜻에서 말이다.

오늘날 그 영향력의 크기와 문제의 깊이를 고려할 때, 자연과 기계, 생태와 기술이 그 유력한 연구의 대상이 되어야 한다는 데에는 거의 이견이 없을 듯하다. 한편으로 인간은 기술을 통해 자연(nature) 전체를 개간함으로써 ‘인류세’의 시대에 접어들었고, 다른 한편으로 인간의 본성(nature) 자체를 기술적으로 변형할 수 있는 ‘포스트휴먼’의 시대에 접어들었다. 이 두 말은 거대한 변형의 앞뒷면을 가리킨다. 일반적으로 기술은 인간과 자연을 매개하는 것이라고 하지만, 오늘날 기술은 오히려 양쪽으로 확장되어 인간과 자연 전체를 뒤덮고 있으며, 통제 불가능한 어떤 지점을 향해 달려가고 있다. 인간을 둘러싸고 있는 생태와 기술을 다시 어떻게 이해할 것인가. ‘에코-테크네’(eco-technē) 인문학은 이러한 문제의식을 가리킨다. 인문학의 구성요소는 인간과 문자에서 확장되어 생태와 기술을 포괄하는 데까지 나아가야 한다.

인간은 태생적으로 한편으로는 생태와, 다른 한편으로는 기술과 관계 맺고 있다. 오늘날 여러 생태철학과 기술철학이 공통적으로 일깨우는 바는, 매개되지 않은 순수한 인간성이란 허구에 불과하다는 것이다. 그런

데 인간이 이 양자와 맺는 관계는 비대칭적이다. 동식물은 자기 목적적이고 따라서 그 자체로 존중받아야 하지만,²⁾ 기계는 목적을 향한 수단으로서 발명되기 때문이다. 그러므로 인류가 해결해야 할 문제는 양쪽에서 반대로 제기된다. 동식물은 그 자체로 목적을 지닌 존재이긴 하나, 그것들을 인간이 자원이나 수단으로 사용하는 것은 불가피한데, 그렇다면 얼마만큼 그리고 어떤 방식으로 대해야 하는가?³⁾ 다른 한편으로, 기계는 수단으로 발명되고 생산되지만, 그것 자체가 인간의 이해 범위를 넘어서 인간을 지배하는 힘을 갖게 되었는데, 그렇다면 우리는 기계 전체에 대해 어떤 사회적 목적을 부여할 수 있으며, 또 그것은 어떻게 가능한가? 이처럼 생태와 기술에 대해, 목적과 수단은 서로 엇갈리는 방향으로 문제가 제기된다. 생태 쪽에서는 목적성을 지닌 것에 대해 수단의 성격을 삽입해야 하며, 기술 쪽으로는 수단으로 만들어진 것에 대해 목적을 부여해야 한다.

이 글에서는 신체와 매체를 중심으로 인간이 생태와 기술과 본질적으로 관계 맺고 있는 양상을 파악해보고자 한다. 생태와 기술을 더 이상 대립적인 것이 아니라 연속적이고 혼합적인 관점에서 볼 때, 신체란 무엇인지, 그리고 그 연장선상에서 신체가 매체로서 어떻게 나타나는지 살

-
- 2) 동식물을 존중하고 기술에 대해 비판적인 태도는 ‘오늘날’ 우리가 가지고 있는 생태학적 이념의 한 단면이다. 생태학의 역사를 볼 때, 사실 이러한 생각은 그 자체로 분명하지 않았다. 생태학의 태생은 19세기 독일의 지역주의 소농인들이 생산력을 높이기 위한 방법으로서 출발했다. 따라서 이 시기에 생태학은 기술친화적이었다. 반면 생태학이 대중화된 것은 레이첼 카슨의 저서 『침묵의 봄』(*Silent Spring*, 1962) 이었고, 농약이 농작물을 거쳐 인간에게 치명적인 위협이 된다는 사실이 생태학적 문제의식을 크게 불러일으켰다. 원자폭탄의 충격과 함께 이 사건으로 인해 20세기 중반 생태학은 기술과 대립적인 관계에 들어가게 된다. 하지만 여기에서도 생태학은 여전히 인간의 안전과 생활과 관련된 것이었다. 동식물의 존재의 존중까지 나아가려면 심층 생태학(deep ecology)을 기다렸어야 했다.
- 3) 아마도 동식물에 대한 일반적 태도는 아마 셋 중 하나가 아닐까? 무관심, 의인화, 죄의식. 이는 우리가 생태학적 실천학을 생각할 때 피해야 할 삼중의 함정이기도 하다.

펴보고자 한다. 오랫동안 신체는 인간을 모델로 삼아 영혼에 대답하는 향으로서, 그것에 의해 지배받는 향으로서 규정되었다. 이것으로부터 벗어나 새로운 신체의 모델을 정립하는 것이 필요하다. 그리고 앞서 말한 것처럼 ‘말 없는 것들의 공동체’를 사유하고자 할 때, 말없이 표현하는 기호(sign)와 신호(signal)를 포착하는 것이 중요한 과제가 된다. 그런 점에서 모든 신체는 기호를 표현하고 신호를 방출하는 매체가 될 수 있다는 점에서부터 출발하고자 한다. 그리고 이러한 테제들이 실천학에 어떤 함축을 지니는지 전개하고자 한다.

2. 신체란 무엇인가

2.1. 철학사의 네 가지 규정: 물활론, 기계론, 유기체론, 역동론

서양 철학의 주된 관심은 영혼과 정신이었지만, 정작 정의하기 어려운 것은 신체였을지도 모른다. 서양 철학의 첫머리로 거슬러 올라갈 때, 플라톤에게서 신체는 적극적으로 정의된다기보다 어떤 결여로서 정의된다. “육체는 영혼의 능력에 힘입어 마치 자기 자신을 움직이는 것처럼 보이고, 영혼과 육체가 결합된 그 전체는 생명체라고 불리며 죽는 것이라는 이름을 얻었네.”⁴⁾ 여기에서 영혼은 “자기 자신에 의해 움직이는 것”으로 정의되고, 신체는 그렇지 못한 것, “밖에서 운동을 부여받는 것”으로 규정 된다⁵⁾. 즉, 자기 운동을 통해 자기 동일성을 유지하는 존재와 그렇지 못하는 존재의 구별이 여기 놓여 있다. 이것은 두 개의 실체가 아니다. 플라톤에게서 물체는 끊임없는 흐름과 같아서, 극단적으로는 그것에 대해 어떤 인식이나 언급조차도 불가능한 것이다.

4) 플라톤(2008), 조대호 옮김, 『파이드로스』, 문예출판사, 246c, p. 61.

5) 플라톤(2008), 245e, p. 60.

이처럼 신체는 자신의 외부로부터, 즉 영혼(*anima*)으로부터 운동의 힘을 부여받아야 한다는 입장을 (우리말 번역이 적합지 않으나) **물활론(animism)**이라고 부른다. 이러한 관념을 아리스토텔레스는 형상질료설, 즉 모든 사물은 형상과 질료의 결합이라는 이론을 바탕으로 보다 멀리까지 밀고 나아갔다. 이는 인간에게 각각 영혼과 신체에 해당한다. 흥미로운 점은 그가 생명체들의 신체 구조가 세계 안에 놓여 있는 방식을 통해, 식물, 동물, 인간의 위계를 수립했다는 점이다. 세계는 위/아래, 앞/뒤, 왼쪽/오른쪽이라는 세 가지 방향 축을 지닌다. 식물은 위아래만 있을 뿐, 다른 두 축에 대해서는 무차별하다. 운동할 수 있는 동물은 앞뒤를 추가로 갖지만 시선의 방향이 아래를 향해 있어 정확히 일치하지 않는다. 두 발로 걷는 인간에 이르러 눈은 정면을 바라보고, 신적인 능력인 사유를 수행하는 머리는 하늘을 향하게 된다.⁶⁾ 즉, 고대의 자연관에 따르면 세계 내에는 특정한 방향축이 내재해 있고, 인간 신체의 구조만이 그것에 부합하는 것으로 드러난다. 이러한 고대의 세계관을 오래된 것이라고 비웃기는 쉬울지 모르지만, 사실 이는 오늘날에도 우리의 통념을 규정하는 생각이기도 하다. 어떤 사람이 도로에서 갑자기 기어가기 시작한다면 그에게 다가서는 사람은 거의 없을 텐데, 아마도 그에게서 ‘인간 실격’의 어떤 점을 감지하기 때문일 것이다. 아리스토텔레스 자연학 중 물리학 부분은 17세기에 영향력을 거의 상실하지만, 생물학 부분은 19세기 중반 까지도 강력한 영향력을 행사했다.

이러한 전통에 대해 단절적으로, 17세기에 두 종류의 실체, 다시 말해 실체의 이원성을 적극적으로 전개한 철학자는 데카르트이다. 그는 근대를 개시하면서 신체의 차원에도 자기 운동이 가능하다는 점을 주장했다. “인간의 신체를 (...) 일종의 기계로 간주하고, 정신이 이 속에 전혀 깃들여 있지 않아도 (...) 정신으로부터 야기되지 않은 운동과 동일한 운동을

6) 아리스토텔레스, 『동물의 몸에 관하여』, V, 686b3-687a5 참조. 텍스트는 Aristotle (1956), *Les Parties des Animaux*, trad. P. Louis, Les Belles Lettres을 참조함.

이 기계가 하고 있다면 인간 신체도 자연의 법칙을 정확히 지키고 있는 것이다.”⁷⁾ 잘 알려져 있다시피, 그는 이성이 없는 동물은 기계와 거의 같은 것이라고 간주했다.⁸⁾ 17세기 철학자들이 큰 인상을 받았던 시계장치처럼, 동물과 인간의 근육과 피가 작동하고 순환하는 데에는 영혼이나 정신의 지시가 전혀 필요하지 않다.

그런데 데카르트가 내세운 이 **기계론(mechanism)**에서 또 다른 중요한 논점이 간과된 측면이 있다. 여기에서 그의 관심은 인간이 기계 또는 동물과 유사하다는 점이라기보다 오히려 인간의 특수성을 재정의하는 데 있다. 인간은 **다양한** 문맥을 이해하면서 언어를 구사하고, 특정한 기능이 아니라 **보편적인** 능력을 가지고 있다는 점에서 근본적으로 기계와 다르다는 것이다. 많은 사이버그 영화와 애니메이션 작품들이 “껍질 속의 유령”(The ghost in the shell)의 딜레마를 극단적으로 밀고 나갈 때 데카르트를 자주 인용하고는 하지만, 사실 그의 텍스트에는 인간과 기계가 서로 수렴할 것이라는 예견에 대해 확신에 찬 부동어가 있다.

세 번째, 19세기 독일 낭만주의는 기계론적 신체 이해를 비판하면서 **유기체론(organism)**을 내세웠다. 낭만주의는 민족과 대지의 힘에 대한 강력한 회구를 동기로 하고 있고, 고대 그리스의 사유에 대한 향수와 동경을 배경으로 하고 있다. 양자의 차이에도 불구하고, 어떤 점에서는 유기체론을 물활론의 보다 세련된 버전이라고 할 수도 있을 것이다. 이러한 유기체적 신체 이해에 큰 영향을 준 것은 칸트의 『판단력비판』의 후반부 “목적론적 판단력 비판”이다. 그는 자연적 생명체들이 기계론적인 존재가 아니라 유기적인 존재인 이유를 다음과 같이 설명한다. 1) 신체의 부분들은 전체와의 관계에서 가능하며, 부분들은 서로 교호적으로 결합되어 있어야 한다. 2) 각 부분은 다른 부분들을 위해서 존재할 뿐만 아니라, 그것들을 만들어낸다. 3) 기계는 단지 운동하는 힘을 갖지만, 유기

7) 데카르트(1997a), 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, pp. 116-117.

8) 데카르트(1997b), 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사, p. 213 참조.

적 존재자는 자기 자신 안에 형성하는 힘을 갖는다. “그럴 경우에만 그리고 그 때문에 그러한 산물을 유기적인 그리고 자기 자신을 유기화하는 존재자로서 자연목적이라고 부를 수 있다.”⁹⁾ 유기체의 본성은 통일적이고 능산적이다. 유기체 부분들 사이의 인과성은 선형적이지 않고 상호적이며, 그런 점에서 전체적 통일성의 규제 하에 있으며, 능동적으로 자기 자신을 유기적으로 재생산한다. 이러한 전체론적인 생명 개념은 이후 부분적으로 생태학에 영향을 주었다.

네 번째는 신체를 의지와 힘의 관점에서 생각하는 **역동론(dynamism)**이다. 쇼펜하우어와 니체에 따르면, 신체는 물질이 아니라 힘들의 표현, 힘들의 충돌 자체이다. 표상이 아니라 그 근거에 해당하는 의지의 관점에서 볼 때, 신체는 힘 자체이다.¹⁰⁾ 니체의 영향 하에서, 신체는 이제 물리적, 생명적, 사회적 힘들이 한데 충돌하면서 구성하는 것으로 간주될 것이다. 이러한 신체 개념은 현대철학에 많은 영향을 미쳤다. 여기에서 신체는 단지 생물학적 사실이 아니라, 사회적이고 문화적인 힘들이 충돌하면서 형태와 가치가 만들어지는 해석의 대상으로 변모된다.

2.2. 20세기 이후 현대적 관점: 모호한 경계

19세기까지 서양의 신체 개념은 크게 보아, 한편에는 물활론과 유기체론이, 다른 한편에는 기계론이 있었다고 할 수 있다. 서양 고대에서 모든 존재는 기본적으로 살아 있는 것이었다. 따라서 질문은 ‘왜 저것은 죽어 있는가?’하는 것이었다. 근대에 와서 존재 이해는 근본적으로 역전되어, 모든 존재는 기본적으로 죽어 있는 것이 되었다. 그래서 질문은 정반대로 던져졌다. ‘왜 저것은 특별히 살아 있는가?’ 이 양자는 서로 대답하지만, 그러나 공통의 지반 위에 서 있는데, 그것은 생물과 무생물을 본성상

9) 칸트(2009), 백종현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷, B292, p. 428 강조는 인용자.

10) 쇼펜하우어(2019), 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사 참조.

구분되는 것으로 간주한다는 점이다. 그리고 어느 한쪽을 기본적인 모델로 삼을 때, 다른 한쪽으로 넘어가 설명하기가 어렵다는 점을 우리는 알 수 있다. 또는 최소한 또다른 개념을 외부로부터 도입할 것을 요구한다. 20세기 현대적 관점은 이 양자의 이율배반을 넘어서는 데 있다.

그렇다면 오늘날 생명과 신체를 이해하는 방식은 어떤 것인가? 아마도 생물과 무생물을 어떤 연속성 속에서 파악하는 것일 테다. 린 마굴리스는 ‘생명이란 무엇인가?’라는 본질적인 질문을 정작 생물학자들은 거의 던지지 않는다는 점을 지적한 바 있다. 이 질문은 의도적으로 회피되는 것인데, 왜냐하면 생명의 세계에 깊은 이해를 가진 전공자일수록 대답하기 힘든 질문이라는 것을 잘 알고 있기 때문이다.¹¹⁾ 생물과 무생물의 경계에서 무수히 많은 ‘절반의 생명체들’이 발견된다는 것이다. 예를 들어, 광물, 바이러스, DNA 등은 어느 쪽에도 분명히 속하지 않는다. 이렇듯 수없이 많은 ‘경계 생명체’가 자연 안에서 만들어지는 것처럼, 오늘날 인간에 의해서도 만들어지고 있다.

또 하나의 특징은 생명과 생명체의 구별이다. 생명체는 하나의 개체이지만, 생명은 개체의 수준을 넘어서 형성되고 존재하고 확장되는 추동력 자체이다. 생명은 본질적으로 그러한 활동의 힘, 또는 그것이 표현되는, 지구 표면과 심해를 뒤덮는 연결과 협력의 거대한 네트워크를 의미한다. 이것은 극단적으로 두 가지 방식으로, 정반대 방향에서 다음과 같이 표현되었다. 베르나드스키(V. Vernadsky)의 “생명권”(biosphere)과 러브록(J. Lovelock)의 “가이아”(Gaia)가 그것이다. 전자는 식물과 동물이 광물의 이동과 저장 장소에 다름없다고 주장하면서, 미시적인 수준에서 유기체와 무기체가 혼합되어 있다는 점에 주목하게 한다. “생물은 계속해서 새롭게 변모하는 광물이고, 광물은 매우 천천히 움직이는 생물이다.”¹²⁾ 후자는 거시적인 수준에서 지구 전체가 자기-조절 능력을 갖추고 있는

11) 린 마굴리스·도리언 세이건(2016), 김영 옮김, 『생명이란 무엇인가?』, 리수 참조.

12) 케빈 켈리(2105), 이충호·임지원 옮김, 『통제 불능』, 김영사, p. 172.

하나의 거대한 생명체라고 주장한다. 양자는 공히 생명이 생명체를 넘쳐 흐르는 힘이고, 유기체와 무기체의 구분은 본성상의 구분이 아니라, 생명의 다양한 정도를 함유하고 있는 정도상의 구분이라는 점을 일깨운다. 이 두 가지 이론은 실증적 과학자들로부터 강력한 반발을 샀지만, 이는 어쩌면 1802년 라마르크(Lamarck)가 ‘생물학’(biologie)이라는 용어를 창안한 것의 필연적 귀결일지 모른다. 앞서 말한 것처럼, 이것은 유기체의 차원과 구별해서 생명(bio)의 본성 자체를 연구하는 분야의 등장을 의미하기 때문이다.

20세기 중반부터 생명과 기계를 수렴시키고 양자의 엄격한 구분을 어렵게 하는 연구와 관점이 다양한 분야에서 제시되었다. 아마도 대표적인 두 분야를 언급하자면, 분자생물학과 사이버네틱스일 것이다. 이 둘은 각각 정보와 제어를 중심으로 생명과 기계가 매우 유사하다는 점을 밝혔다. 분자생물학에서 이루어진 DNA 이중나선의 발견에 따르면¹³⁾, 생명의 본질인 유전자는 아날로그적인 형태가 아니라 디지털적인 염기서열이다. 생명은 일종의 정보 체계이고, 이런 점에서 기계적 프로그래밍과 유사하다. “DNA는 서서히 풀리면서 생명의 부드러운 기어를 밀어 움직이는 태엽처럼 자신을 복제하고, 표범의 반점과 소나무의 물방울, 생물체의 전반을 이루는 단백질의 생성을 지시한다.”¹⁴⁾ 반면 노버트 위너(Norbert Wiener)가 정립한 사이버네틱스는 인간, 동물, 기계에 공통적인 소통과 제어 기제를 해명하는 학문으로서, 감지 기관과 피드백을 갖춘 기계의 등장으로 인해 점점 더 생명체를 이해할 수 있는 입구가 크게 열리고 있다는 비전을 제시했다. 음의 피드백(negative feedback)은 항상성을 유지하기 위한 알고리즘으로서, 예를 들면 포유류의 체온이나 로봇의 움직임에서 공통적으로 적용된다. “살아 있는 생물체의 물리적 기능과 새롭게 등장하는 일부 커뮤니케이션 기계의 작동은 피드백을 통해 엔트

13) 1953년 제임스 왓슨과 프랜시스 크릭이 처음 발견했다.

14) 린 마굴리스(2016), p. 23.

로피를 통제하려는 유사한 시도를 한다는 점에서 정확히 서로 대응한다.”¹⁵⁾ 요컨대, 생명은 정보 전달 체계로서 기계와 비슷하고, 기계는 피드백을 갖춘 제어 장치로서 점점 더 생명에 가까워진다는 것이다.

물론 생명과 기계가 동일하다고 말하는 것은 과장되고 위험할 수 있다. 두 가지 측면에서 그러하다. 하나는 윤리적인 측면이고, 다른 하나는 존재론적 측면이다. 우선, 동물과 기계가 유사한 것이라는 주장은 즉각적으로 대부분의 사람에게 심리적 저항감을 불러일으키는 데, 이는 앞서 말한 것처럼 목적으로 대해야 할 상대를 수단으로 취급해도 상관없다는 주장으로 들리기 때문이다. 하지만 동식물을 특별히 대해야 할 이유는 사라진다고보다 이제 다른 관점으로부터 제시되어야 할 것이다. 이를테면, 생명체는 우주에서 특별히 그리고 예외적으로 복잡하고 고차원적으로 얽혀 있기 때문에 존중받아 한다고 말할 수 있을 것이다. 다음으로, 존재론과 인식론의 측면에서, 노버트 위너가 강조하듯이, 우리는 **어떤 특정한 점에서** 그리고 **어떤 특정한 수준에서** 생명체와 기계가 비슷한 특성을 갖는다고 말하는 것이 적절할 것이다. 문제는 어떤 관점과 수준을 보다 더 실제적인 것으로 간주할 것인가 하는데 있다.

2.3. 들뢰즈의 신체 개념: 속도와 변용태

이러한 현대적 이론의 환경 안에서, 들뢰즈의 신체 개념은 특별한 가치를 지닌다. 그는 인간, 동식물, 기계 사이에 종적, 본성상 구분이 사라지고, 대신 새롭게 확립된 동등성 위에서 드러나는 차이를 포착한다. 들뢰즈는 스피노자에 대한 해석에서 출발해 내재론적인 신체 개념을 제시한다. 결론으로 미리 나아가간다면, 그는 다음과 같이 제안한다. 신체를 형상, 주체, 종(種)이 아니라 **속도와 변용태(affect)**의 관점에서 파악하자.

15) 노버트 위너(2011), 이희은·김재영 옮김, 『인간의 인간적 활용: 사이버네틱스와 사회』(1950), 텍스트 출판사, p. 33.

생명체들을 형상과 종의 관점에서 분류하는 것은 아리스토텔레스까지 거슬러 올라간다. 이것은 고정된 종들이 형상이라는 완성태를 향해 성장해가는 목적론적 세계관을 담고 있다. 그리고 이러한 세계관은 중세의 신학적 체계 안에서 더욱 강화되었다. 그러나 존재의 의미를 단일한 목소리로 긍정하는 철학적 사유에 충실하자면, 그리고 19세기 중반 정식화된 진화론의 생물학적 세계관에 따르면, 신에서부터 벌레까지 위계적 존재의 사다리는 부서지고 모든 존재자들은 동등한 존재의 수준 또는 평면 위로 흩어져 모이게 된다.

인간, 동식물, 기계가 동등한 평면 위에서 이해된다는 것은, 단순히 이것들 사이에 차이가 없다는 것을 의미하지 않는다. 형태의 거시적 수준 아래에서 구성과 작동의 미시적 수준에서 볼 때 비로소 동등한 모습을 드러낸다는 것을 의미한다. 구성과 작동은, 달리 말하자면, 속도와 변용태이다. 한편으로, 하나의 신체는 구성 입자들의 빠름과 느림의 관계(= 비율)에 의해 구성된다. 하나의 개체는 그것을 구성하고 있는 입자들이 특정한 상대적 속도의 범위 안에 있기 때문에 유지된다. 죽음이란 이 관계가 해체되는 것을 의미한다. 다른 한편으로, 위와 상관적으로 그 신체는 다른 신체와 변용하고 변용되는 관계 속으로 들어간다. 예를 들어, 아담의 신체는 사과와 그것과 합치하지 않아 기존의 속도 비율이 훼손되었고 나쁜 방식으로 변용되었다.¹⁶⁾ 여기에서 신체는 인간, 동식물, 기계 사이에 본성상 구별 없이 일의적으로(univocally) 규정된다. 오직 상호 결합과 변용 관계가 중요하다. 하나의 신체는 다른 신체를 만나 그 역량이 강화되거나 약화된다. 그리고 모든 신체는 다른 신체를 필요로 한다.

예를 들어, 짐을 끄는 말은 경주하는 말과 짐을 끄는 소 중 어디에 더 가까운가? 아리스토텔레스와 우리의 상식은 하나의 말은 우선 말이라는 종에 속한다고 말할 것이다. 하지만 변용태의 관점에서 볼 때, 짐말은 짐

16) 들뢰즈(1999), 박기순 옮김, 『스피노자의 철학』(1981), 민음사, 2장 참조.

소에 더 가깝다. 속도와 변용태의 관점에서 세밀히 들여다보는 분야는 동물행동학(ethology)이고, 들뢰즈는 이를 확장해 인간을 포함할 수 있는 실천학으로서 일반행동학을 구성한다.¹⁷⁾ 뿐만 아니라, 카프카의 『변신』처럼 많은 문학 작품과 정신분석학 텍스트는 인간을 동물과 구분되지 않는 어떤 지점까지 몰고 간다. 이것은 외형이나 의미의 관점에서 볼 때 상상이나 상징에 그치겠지만, 속도와 변용태의 관점에서 실재적이다.

배치(agencement)란 인간-동식물-기계의 복합체를 의미한다. 사회적으로 중요한 것은 배치이고 그것의 작동이다. 예를 들어, 말 위에 안장을 올린 후 기사가 올라타고, 이렇게 등장한 기병부대가 기존의 보병부대를 압도했을 때 중세가 도래했다는 것이다. 인간과 동식물과 기계의 복합적인 작동, 이 예에서는 기사와 말과 안장의 복합적인 효과가 사회와 역사에 실질적이면서 거대한 변화를 가져온다.¹⁸⁾ 욕망은 배치에 의해 규정되며, 따라서 중요한 것은 어떤 배치를 할 것인가, 하는 문제이다

3. 자연이라는 매체

3.1. 미디어 연구의 확장

들뢰즈에게서 ‘연결하고 작동하는’ 신체 개념은 ‘표현하는’ 신체 개념과 이어져 있다. 들뢰즈는 의사소통(communication)과 표현(expression)을 분명히 구분하면서, 전자는 외연적이고 명시적인 의미(signification)를 교환하는 것이라면, 후자는 내포적이고 함축적인 의미(sense)를 전달하는 것이라고 설명한다. 이런 뜻에서 신체는 표현한다. 프루스트의 예를 들어, 거짓말하는 것 같은 애인의 얼굴은 무엇인가를 감추고 있다는 점

17) 들뢰즈(1999), 2장 참조.

18) Deleuze (1977), *Dialogues*, avec Claire Parnet, Flammarion, pp. 84-85 참조.

을 표현한다. 그리고 그것은 생각을 촉발한다. 그런 얼굴을 본 사람은 그것을 해석해야만 한다. 마치 이집트의 상형문자를 처음 본 고고학자처럼 문법책 없이 그것을 해독해야만 하는 상황에 처하게 된다.¹⁹⁾ 들뢰즈는 매체라는 말을 거의 사용하지 않지만, 모든 신체가 무엇인가를 표현한다는 점을 그가 말할 때, 매체 철학과 가까운 거리에서 공명하고 있다.

매체 연구가 창시된 것은 마셜 매클루언의 『미디어의 이해』(1964)이고, 그 역사적 전조에 해당하는 것은 벤야민의 『기술복제시대의 예술작품』(1936, 2판)이라고 할 수 있다. 이 두 연구에서 알 수 있듯이, 매체의 문제는 원본성이 상실되는 기술적 장치의 등장과 함께 명시적으로 제기되었다. “미디어가 메시지다”라는 매클루언의 유명한 경구는 미디어가 메시지를 중립적으로 전달하는 용기 같은 것이 아니라, 메시지와 무관하게 미디어 자체가 인간의 지각과 사유 방식을 변형한다는 점을 표현하고 있다.

매체 연구의 역사를 떠올려 볼 때, 대략 한 세대 간격으로 특정 기술의 충격 속에서 주요 저작들이 차례로 등장했음을 식별할 수 있다. 1930년대 벤야민과 사진, 1960년대 매클루언과 TV, 1980년대 빌렘 플루서와 퍼스널 컴퓨터(『피상성 예찬』), 2000년대 레프 마노비츠와 ‘뉴 미디어’(『뉴 미디어의 언어』)가 그것이다.²⁰⁾ 이 매체들이 인간에게 특정한 방식으로 영향을 주었다는 점이 연구될 때, 주목받는 지점은 의미가 아니라 효과이다. 메시지가 인간의 정신에 전달되는 것보다 훨씬 더 강력한 것은 미디어가 인간의 중추신경에 작동한다는 점이다. 문제는 인간이 만든 기술적 환경을 정작 인간 스스로는 환경으로서 ‘의식’하지 못한다는 점이다.

19) 들뢰즈(1997), 서동욱·이충민 옮김, 『프루스트와 기호들』(1964), 민음사, 1997, 2장 참조.

20) 여기에서 ‘뉴 미디어’는 디지털 매체 그 이상을 의미한다. 그의 규정에 따르면 수직 재현, 모듈성, 자동화, 가변성, 부호 변화를 특징으로 한다[레프 마노비츠(2004), 서정신 옮김, 『뉴 미디어의 원리』, 생각의나무, 1장 참조].

‘물고기는 물을 의식하지 못한다.’ 미디어 연구는 문자, 사진, 전기, 디지털, 자동화 매체를 환경으로서 의식할 수 있도록 일종의 ‘반(反)-환경’을 제공하는 데 있다.

우리가 여기에서 관심을 갖는 것은 미디어 연구의 역사 전체가 아니라, 매체 개념이 확장될 때 궁극적으로 그것이 도달하는 지점이다. 매클루언은 **기술을 신체 기관의 확장**으로 간주한다. “전기 시대에 우리는 스스로를 인류 전체의 일에 개입시키고, 우리 속에서 인류 전체의 일이 함께 고려될 수 있을 때까지 우리의 중추신경 체계를 기술적으로 확장시킨다.”²¹⁾ 그에 따르면, 감각, 기억, 연산의 처리는 인간의 내부로부터 나와 기술을 통해 지구 전체를 뒤덮게 될 것이다. 반면 프랑스의 고고인류학자 앙드레 르루아-구랑(André Leroi-Gourhan)은 **신체 기관을 기술이 확장된 결과**로 이해한다. 인간이 두 발로 걷게 되었을 때 특별한 자유를 누리게 되었는데, 음식을 불로 익힐 수 있게 되었고, 그래서 이와 턱이 발달하지 않아도 되었고, 이로 인해 언어와 생각을 담당하는 뇌 부분이 커질 수 있는 공간이 확보되었다는 것이다. 요컨대 인간이 뛰어난 지능을 갖게 된 것은 두 발로 보행할 수 있는 기술로부터 온 것이다.²²⁾ 이처럼 생명체와 기술은 서로 뒤엉킨 채로 전개되고 모방하고 가장하고 혼합된다.

3.2. 자연 미디어

존 더럼 피터스의 저서 『자연과 미디어』는 이렇듯 생명과 기술이 가장 바깥의 경계에 공외연적으로 일치하는 방식으로 이해되고, 이것이 다

21) 마셜 매클루언(2003), 김상호 옮김, 『미디어의 이해: 인간의 확장』(1964), 커뮤니케이션북스, p. 7.

22) André Leroi-Gourhan (1964), *Le Geste et la Parole, Tome 1: Technique et Langage*, Albin Michel, pp. 40-42, pp. 119-121.

시 매체와 동일시되는 미디어 이론을 전개한다. 매체는 단순히 메시지를 전달하는 채널이 아니라 “물질적이고 환경적인 의미에서” 일종의 “서식지”로서 이해되는 방향으로 그동안 전개되었다는 것이다. “미디어가 환경이라는 오래된 아이디어는 이제 뒤집어 생각할 수 있다. 환경 역시 미디어이다.”²³⁾ 저자는 미디어(media)라는 말이 오랫동안 물, 불, 공기, 지구처럼 자연 요소들을 의미하는 것이었으며, 메시지를 전달하는 기술적 장치라는 뜻으로 한정된 것은 비교적 최근의 일, 19~20세기라는 점을 일깨운다. 그렇다고 해서 그는 미디어 개념의 의미론적 전환 이후 축적된 연구 성과를 부정하지 않으며, 그 이전 시대로 완전히 복귀하는 것은 가능하지도 않다고 생각한다. 다만 메시지와 의미를 핵심에 놓고 자연 요소라는 측면을 복원해야 한다고 주장한다. 말하자면, 미디어는 의미이자 존재이며, 기술이자 자연이며, 테크네(technē)이자 피시스(physis)이다.

자연을 미디어로 간주할 때, 그렇다면 문제가 되는 것은 자연적 존재가 표현하는 바를 파악하는 것이다. 자연이 인간의 언어를 사용하지 않는다는 점은 분명하다. 대신 여기 자연 미디어에서 소통은 인간과 환경이 지적인 상호 작용을 하면서 진화하는 것으로 이해되어야 한다. 이것에 고유한 언어는 기술이다. “바다나 불이나 하늘 그 자체가 자동적으로 미디어라는 의미가 아니라, 특정한 종이 특정한 방식으로 특정한 기술을 사용할 때 그들이 미디어가 된다는 의미다. 즉 미디어를 자연과 문화, 즉 피시스와 테크네의 앙상블로 본다는 의미다.”²⁴⁾

인간과 주위 환경이 기술을 통해 서로 형성하고 형성되는 존재라면, 기술을 인간성의 탐구에서 배제한 오랜 역사는 교정되어야 한다. “넓은 의미로 보아 인문학은 테크네의 고향이다. 두 발로 직접 보행하는 일부터 시작해서 예술/기술이 없는 인문학은 없다. 우리는 정신이나 몸에서 이미 기술적이다.”²⁵⁾ 여기에서 말하는 테크네의 의미를 좀 더 정확하고

23) 존 더럼 피터스(2018), 이희은 옮김, 『자연과 미디어』(2015), 컬처북, p. 24.

24) 존 더럼 피터스(2018), p. 85.

풍부하게 이해하기 위해서는 영어에서 ‘테크닉’(technic)과 ‘테크놀로지’(technology)를 구분할 필요가 있다. 역사적으로 이 어휘는 혼란스러운 내포의 변동을 겪었지만, 간단히 말해 후자가 좀 더 물질성과 지속성을 갖는다는 점에서 구별된다. 즉, 테크닉은 수공예적 기술, 테크놀로지는 기계와 과학 시스템을 의미한다²⁶⁾. 예를 들어, 자동차 운전은 테크닉이지만 자동차 엔진은 테크놀로지이다. 신체의 기술인 테크닉과 내구성이 있는 물질적 형태인 테크놀로지가 모두 존재한다는 것은 인간의 고유한 특징이다. 반면 돌고래에게는 테크닉이 있지만 테크놀로지는 존재하지 않는다. 인간의 경우도 테크닉과 테크놀로지의 구분이 항상 명확한 것은 아니다. 행위에는 그에 상응하는 물질이 대개의 경우 동반되기 때문이다. 그러나 상대적이긴 하지만, 기계와 기계, 행위와 물질 사이의 구분은 의미가 있으며, 인간과 자연 사이의 상호 작용을 파악하기에 충분히 유효하다. 왜냐하면 인간과 동식물의 삶은 모두 테크닉으로 가득 차 있다는 점을 알 수 있기 때문이다.

인간은 잠수함의 초음파 기술 덕분에 돌고래의 의사소통 방식을 알게 되었다. **인간에게 테크네인 것이 돌고래에게는 뽀시시인 것이다.** 우리가 동식물의 테크닉을 알지 못할 때, 그것들은 자연이라는 매우 막연한 이름으로만 우리에게 나타난다. 아마도 그것이 무엇인지 우리는 전혀 알 수 없을 것이다. 여전히 바다의 심연에 사는 동물들, 80만 종의 곤충 중 깊은 숲 속에 사는 대부분은 칸트의 용어로 하자면 ‘사물 자체’이다. 다르게 말하면, 테크닉을 통해 우리는 자연이 무엇인지 이해한다. 하이데거가 말한 것은 여기에서 충분한 의미를 갖게 된다. “테크놀로지는 탈은폐를 위한 방법(양식)이다.” 자연의 생활 방식인 테크닉은 우리가 그에 상응하는 테크놀로지를 발명할 때에만 우리에게 모습을 드러내기 때문

25) 존 더럼 피터스(2018), p. 59.

26) 반면 프랑스어 technique과 독일어 Technik은 두 뜻 모두를 포괄하고 있다는 점이 언급되어야 하겠다.

이다. “매우 이상한 방식으로 테크놀로지는 존재론적으로나 인식론적으로 (로고스로서의) 생물학에 우선한다.”²⁷⁾

생태학은 단순히 자연의 보존을 설파하는 태도가 아니라, 모든 생명체가 환경과 긴밀한 상호 관계 속에서 변모하고 진화하고 있음을 일깨우는 학문이다. 자연을 미디어로 보는 것은 여기에 중요한 생각 하나를 덧붙인다. 진화론적 미디어 이론은 자연을 **테크닉**의 집합과 교환으로 바라본다. 인간을 포함하여 모든 동식물은 테크닉을 서로 주고받으면서 공존한다.

“살아있는 생명체의 몸은 열을 조절하고 지구 자기를 계측하는 딱딱한 껍질과 안테나를 갖고 있으며, 고주파 청각과 자외선 시력, 유체 보존, 실크와 독의 보유, 페로몬의 생산과 감각, 면역 체계 등을 갖고 있어 환경과 상호 작용하는 문제에 대해 역사적으로 풍부한 해결책이 되어 왔다. 이들은 다른 테크닉이 자신을 발견해주시기를 기다리는 테크닉들이다. 동물은 존재의 대안적 양식을 제공한다.”²⁸⁾

이는 단지 자연을 자원으로 활용하는 문제가 아니라 삶의 방식을 바꾸는 문제이다. 들뢰즈와 과타리라면 조금 다른 용어로 비슷한 내용을 말했을 것이다. 인간과 동식물 그리고 기계가 서로 공유하고 교환하는 것은 **정서/변용태(affect)**이다. 진드기는 단 세 가지 변용태를 가지고 한 평생을 충분히 살아간다. 즉, 빛을 감지해서 나무를 오르고, 냄새를 맡아서 지나가는 포유류의 등 위로 떨어지고, 열을 감지해서 피부가 얇은 곳으로 이동해 피를 빨아먹는 변용태가 그것이다.²⁹⁾ 동물행동학(ethology)은 동물의 삶을 변용태들의 집합으로 분해해 보여준다.

더 나아가, 하나의 숲은 다양한 종의 동식물들이 변용태들을 전개하고

27) 존 더럼 피터스(2018), p. 165.

28) 존 더럼 피터스(2018), p. 166.

29) 들뢰즈(1999), p. 185 참조.

교환하는 교향곡처럼 우리에게 나타난다. “참나무의 우거진 잎들은 물방울들의 분배에 기계적으로 영향을 미친다. 반면에 물방울들의 형성 규칙은 도토리 세포들의 살아있는 종의 멜로디 속에 구성요소로서 개입한다.”³⁰⁾ 위대한 동물행동학자 워스킬에 따르면, 숲 속에서 교환되는 것은 **모티프**이다. 그리고 도구와 기계 역시 어떤 작업들 혹은 변용태들을 수행하는 것이라고 정의될 수 있다. 같은 ‘날카로움’이라는 변용태를 품고 있으며, 트랜지스터는 신호를 증폭하는 작업을 한다. 이런 의미에서 세계는 인간-동식물-기계를 모두 포괄하는 일반생태학, 즉 변용태(또는 테크네, 모티프)를 서로 의식적, 무의식적으로 교환, 포획, 전유하는 거대한 교향곡과 같다.

4. 생태학적 실천

4.1. 관계와 거주

생태학은 유기체와 환경 사이의 관계를 다루는 학문이다. 오늘날의 생태학은 구별되는 두 가지 흐름이 합류해서 형성되었다. 하나는 1866년 이 용어(‘Ökologie’)를 만들었던 생물학자 헤켈(Ernst Haeckel)이 기계론에 대항해서 자연을 전체론적으로 볼 것을 주장한 것이다. 다른 하나는 경제학적 접근이었는데 부족하고 재생 불가능한 자원 문제를 제기한 것으로부터 기인한다.³¹⁾ 생물학과 경제학적인 두 흐름이 결합되면서 오늘날 생태학은 자연을 생명체들의 균형을 유지하는 에너지의 흐름으로 바라보게 되었다.

30) 야콥 폰 워스킬(2012), 정지은 옮김, 『동물들의 세계와 인간의 세계』, 도서출판B, p. 193.

31) 안나 브람웰(2012), 김지영 옮김, 『생태학의 역사』, 살림, p. 15 참조.

생태학은 대안적 삶의 모델을 제공하지만, 그것을 생물학의 영역 바깥으로 확장하려고 할 때, 곧바로 복잡한 문제들이 등장한다. 자본주의의 무한한 확장과 착취에 맞서 동식물들을 보호하려는 취지라면 가치 있는 이념이 들어 있는 것은 분명하다. 하지만 생태학에서 인간과 동식물이 대등한 본성을 갖는다는 점만을 강조한다면, 인류의 문학과 학문과 과학을 순수성의 상실과 존재의 타락으로 간주하는 위악적인 분위기에 쉽게 이끌리게 된다. 더 나아가, 진화론을 인문사회과학 영역으로 확장할 때와 마찬가지로, 인간이 다른 동식물들처럼 서로 공격하고 죽이는 것을 나쁘게 말할 이유도 그다지 없게 될 것이다. 그러므로 생태학은 그 자체로 보수적이지도 진보적이지도 않으며, 양쪽으로 난 길로 얼마든지 멀리 전개될 수 있다. 중요한 것은, 오늘날 자연 개념이나 진화론의 경우에서도 그런 것처럼, 생태학을 어떻게 해석하는지, 또는 어떤 의미에서 말하는가, 하는 것이다.

생태학과 관련하여 우선 몇 가지 오해를 걷어내는 것이 좋을 것 같다. 우선, 생태학은 환경보호주의(environmentalism)와 겹치는 부분이 없지 않겠지만, 그것과 같은 것은 아니다. 말 그대로 생태학은 인간과 환경 사이의 ‘관계’를 생각하고 포착하는 것이지, 자연을 알 수 없는 신비로운 것으로서 존중하려는 것이 아니다. 물론 자연은 우리가 지금 모두 이해할 수 있는 것이 아니며, 우리의 어떤 작용이 자연의 파괴를 거쳐 우리 자신에게도 그 해가 되돌아 올 수 있다는 가능성을 염두에 두는 것은 중요하며 필요하다. 하지만 자연 생태학이란 바로 그러한 상호의존적 관계를 파악하고 이해하려는 것이다. 그리고 각 존재들이 그러한 본질적 관계를 맺고 있다는 사실을 넘어 더욱 중요한 것은, 그러한 관계로부터 각 존재들이 형성되고 변화한다는 점을 이해하는 것이다.

다음으로, 생태학이 함축하는 바가 ‘주어진 본성에 따르는 자연적 삶’을 살자는 윤리적 제안이라고 간주할 수도 없다. 만약 그렇다면 그것은 너무 단순한 생각이 될 것이다. 왜냐하면 자연적 본성에 따르는 삶이라

는 기획은 전혀 새로운 것이 아니며, 사실 저 멀리 플라톤에서부터 시작된 것이기 때문이다. 플라톤이 『국가』에서 설명하고 있는 이상적인 정치 공동체의 모습이란 각 사회 구성원들이 “자연적 본성에 따라”(kata *physin*) 사는 “공동 생활체”(synoikia)이다.³²⁾ 즉, 사람들은 각자 지혜, 용기, 욕구라는 성향을 가지고 태어나며, 따라서 이에 맞는 직분을 자신의 소명으로 받아들이며 살아가는 것이 자연스러우며 동시에 좋은 일이라는 것이다. 여기에서 그가 말하는 ‘공동 생활체’에서 ‘oikia’는 ‘살림살이’를 의미하는 ‘oikos’로부터 파생된 것이며, 후자는 이후 ‘ecology’의 어원이 된다. 여기에서 우리가 알 수 있는 바는, 플라톤이 도시 국가 내의 분업과 협력이 가능한 방식으로 인간의 본성을 배분하는 신적인 또는 자연적인 힘을 전제하고 있다는 점이다.

어떤 점에서는, 서양 철학의 시원에서부터 세계 속에서 거주를, 카오스 속에서 질서를 확립하는 것은 철학의 주요 관심 그 자체였다고 할 수 있다. 다만, 각 시대마다 자연과 생명을 인식하는 방식이 상이했고, 그에 상응해 인간적 거주를 확보하는 방식도 상이했다. 앞서 살펴본 것처럼, 고대에는 유기적이고 조화로운 세계의 본성이 있어 이를 모델로 삼아 모방하는 것이 탁월한 제작의 방식이었다. 반면, 근대에는 기계론적이고 무차별적인 요소들의 작동들에 둘러싸이게 되었기 때문에 인간성의 본성을 자기 자신의 내면으로부터 정초하는 것이 문제가 된다.

이것들과 대조해본다면, 현대의 생태학과 동물행동학이 일깨워준 사실은 유기체론에, 기계론에도 속하지 않는 교훈들이다. 1) 인간을 포함하여 모든 생명체는 자신의 환경과 분리불가능한 관계 속에서 살아간다. 2) ‘분리불가능한 관계’를 파악하기 위해서는 각 생명체의 종이나 형상 같은 가시적인 수준이 아니라, 에너지나 분자와 같은 더 미시적인 차원에 위치해야 한다. 3) 환경은 균질한 자연의 일부가 아니며, 각 동식물은

32) 플라톤(1997), 박종현 역주, 『국가』, 서광사, pp. 369-370, pp. 146-150 참조.

자신만의 고유한 주위환경(Umwelt)을 형성한다. 예를 들어, 인간의 환경과 박쥐의 환경은 서로 다른 방식으로 형성된다. 요컨대 자연은 서로 상이하고 독특한 환경의 원환들이 모여 있는 것으로 형성되며, 이 환경-원환들 사이에는 일종의 번역 내지는 기호학이 필요하다. “나무에서 영감을 얻는 것이 어려운 가장 큰 이유는 우리가 나무를 바라보는 방법을 모르기 때문이다.”³³⁾

현대철학에서 하이데거가 거주(Wohnen)의 문제를 제기했을 때 이는 이후 생태학에 깊은 영향을 미쳤던 중요한 사상적 원천 중 하나가 되었다. 노동과 기술에 중독된 현대 사회에서 그는 ‘시적인 거주’야말로 인간적 거주の本질이라는 점을 해명하고자 했다. 윌덜린의 시에 깊이 매혹된 이 철학자는 독일어의 시원적 의미에 천착하는 특유의 방식으로, 거주함이 돌봄과 건립, 이 두 가지 활동을 통해 울타리 안으로 사방을 한데 모으는 것이라고 주장했다. “거주함의 근본 특성은 이러한 보살핌이다.”³⁴⁾

이처럼 하이데거를 염두에 둔다면 생태학은 거주를 위해 필요한 관계들을 한데 모으면서 동시에 그것들 각각을 돌보는 태도라고 할 수 있다. 그런데 생태학적 태도에서 미묘하게도 ‘거주’에 강조점을 들지, 아니면 ‘관계’에 강조점을 들지에 따라 그 사상적 함의는 큰 차이를 야기하는 것 같다.³⁵⁾ 여기에서는 평화로운 거주 대신에, 관계와 상호작용으로부터 존재자가 형성되고 변모한다는 점에 주목할 때 나타나는 생태학적 실천학에 대해 생각해보고자 한다. 여러 가지 길이 가능하겠지만, 두 가지 사상을 중요한 것으로 강조하고자 한다. 하나는 모든 사물들이 서로의 시선

33) 자크 타상(2019), 구영옥 옮김, 『나무처럼 생각하기』, 더숲, p. 60.

34) 하이데거(2008), 이기상 외 옮김, 「건축함 거주함 사유함」, 『강연과 논문』, 이학사, p. 190.

35) 이를테면 하이데거가 그리는 이상적인 거주 예로서 오두막의 구성은 소박하긴 하나 그 시야에 펼쳐지는 풍경에 이질적인 요소란 전혀 등장하지 않는다. 대지에 근원적으로 거주하기를 요구했던 그의 사상과 독일 외 민족의 축출에 참여했던 그의 정치적 이력 사이에는 우연 이상의 연관이 있을 것이다.

에 응답하는 것이며, 다른 하나는 ‘인간 아닌 무엇 되기’이다. 이는 상징주의자들과 신비주의자들의 꿈을 동물 그리고 기계들과 더불어 현대적 환경 속에서 다시 재개하는 것이다.

4.2. 만물조음

생태학이라는 주제와 관련하여 벤야민(Walter Benjamin)을 언급하는 것이 의아하게 느껴질지도 모르겠다. 그가 대도시의 파편적인 경험을 분석한 사상가라는 점을 떠올리면 더욱 그렇다. 하지만 그의 보들레르(Baudelaire) 분석에는 우리가 주의깊게 참조할만한 요소가 담겨 있다.³⁶⁾ 그것을 ‘시선의 생태학’이라고 이름붙일 수도 있을 것이다. 벤야민의 주된 관심은 경험(Erfahrung)과 체험(Erlebnis)을 구별하면서, 현대인들이 도시에서 겪는 충격의 요소들은 체험만 강화할 뿐, 진정한 경험은 점점 더 불가능해지는 시대를 비판적으로 분석하는 데 있다. 벤야민은 보들레르의 시 「만물 조음」(correspondances)를 비평하면서, 이 시인과 프루스트가 공유하고 있는 어떤 사상을 세밀히 분석한다.³⁷⁾ 현재에서 경험은 조각들로 분해되고 산개되고 있는데, 이것들이 온전히 한데 모이게 되는 것은 기억되는 과거의 어떤 날 안에서이다. 만물 조음이라는 이념은, 경험이 확실히 정착될 수 있게 해주는 제의적 요소에 해당한다. 익명의 도시 안에서 이루어지는 순간적인 접촉과 지나침 속에서 현재의 시간들은 원자들처럼 통합 없이 흩어지고 만다.

여기에서 기계적 매체의 문제점이 드러난다. 경험의 종합을 가능케 하

36) 발터 벤야민(2010), 김영옥·황현산 옮김, 「보들레르의 몇 가지 모티프에 관하여」, 『보들레르의 작품에 나타난 제2제정기의 파리 외』, 도서출판 길 참조.

37) 벤야민이 인용하는 「만물 조음」의 첫 부분은 다음과 같다: “자연은 하나의 신전, 거기 살아 있는 기둥들은 / 알기 힘든 말소리 내고 / 인간이 상징의 숲 속을 지나면 / 상징의 숲은 정다운 시선으로 그를 바라본다. // 밤처럼 날빛처럼 광막한, / 어둡고 그윽한 통합 속에 멀리서 뒤섞이는 긴 메아리처럼, 향과 색과 음이 서로 화답한다.”

는 것은 인간의 “비자발적 기억”인 반면, 카메라가 저장하는 이미지들은 단지 “의지적 기억의 영역을 확장한다”³⁸⁾. 베르그손의 용어를 빌자면, 기계를 통한 이미지 처리는 단지 현실적 이미지들을 양적으로 증가시키고 그 저장 방식을 외재화하지만, 정작 인간에게 경험이 구성되는 것은 기억 속에 있는 잠재적 이미지를 중심으로 그것들이 결정화(結晶化)될 때이다. 여기에서 벤야민의 유명한 ‘아우라’ 개념이 다른 방식으로 정의되어 등장한다. 우리는 벤야민의 문헌에서 이 개념을 정의하는 세 가지 판본을 찾을 수 있다.

- 1) “아무리 가까이 있더라도 멀리 떨어져 있는 어떤 것의 일회적인 현상”³⁹⁾
- 2) “무의지적 기억에 자리 잡고 있는 어떤 관조 대상의 주위에 모여 드는 연상들”⁴⁰⁾
- 3) “시선에는 그 시선이 향하는 대상에게서 응답이 올 것이라는 기대가 내재해 있다. 이 기대가 응답되는 곳에서는 아우라의 경험이 충만하게 이루어진다.”⁴¹⁾

아우라는 기본적으로 시선의 대상에서 나타나는 특성이지만, 세 가지 정의는 서로 다른 관점에서, 즉 각각 거리, 기억, 응답과 관련하여 제시되어 있다. 이들 사이의 관계는 엄밀한 연구의 대상이 되겠지만, 여기에서 잠정적으로 다음과 같이 말해도 좋을 것이다. ‘현실적 이미지들이 잠재적인 기억-이미지 중심으로 모여들 때, 그것은 어떤 거리 속에서 나타나고, 또한 우리의 시선에 대해 응답한다.’ 만약 습관적이고 반복적인 시선 안에서 이미지들이 등장하고 사라진다면, 그것은 어떤 깊이감도 없이,

38) 발터 벤야민(2010), p. 236.

39) 발터 벤야민(2007), p. 50.

40) 발터 벤야민(2010), p. 236.

41) 발터 벤야민(2010), p. 240.

그리고 어떤 응답성도 없이 병치될 것이다. 벤야민이 기술복제시대의 이미지의 운명을 염려하는 것은 바로 이러한 이유 때문이다. 감각기관에 충격을 주는 이미지들의 범람 속에서 도시인들은 자신만의 경험을 구성하는 능력을 상실하고 있기 때문이다.

그러한 우려는 비단 인간의 삶에만 한정된 것은 아니다. 아우라의 문제가 더 근본적으로 중요한 것은 그것이 사물들에게 고유한 시선을 개방시키는 역할을 하기 때문이다. “시선을 받은 사람이나 시선을 받았다고 생각하는 사람은 시선을 열게 된다. 어떤 현상의 아우라를 경험한다는 것은 시선을 여는 능력을 그 현상에 부여하는 것을 의미한다.”⁴²⁾ 벤야민에 따르면, 이것이 시적(詩的) 창작의 원천이다. 한 사물은 시인으로부터 능력을 부여받아 시선을 개방하고, 그 안에서 시인은 그 사물이 꿈꾸는 것을 좇아가게 된다. 시인은 사물에 시선의 권리를 부여하고, 사물은 말하고, 다시 시인은 그 말이 약속하는 곳까지 멀리 가게 된다. 이 교감 속에서 인간과 사물은 상대 덕분에 다른 무엇이 되어가는 생성의 과정을 겪게 된다. 이것이 포에지(poesis) 또는 테크네(technē)가 야기하는 것이다.⁴³⁾

시선을 받는 것은 또한 시선으로서 응답한다. 이것은 시적 사유를 요구한다. 그렇다면 매체화의 문제는 매체에 의해 포착되는 것, 매체에 의해 전달되는 것이 시선에 응답하는가에 있다. 오히려 오늘날 만물이 매체화되는 것의 문제는 시선을 박탈하는 데 있다. 프랑스의 한 유명한 시네필은 자신은 여행지에 가서 절대로 사진을 찍지 않는다고 말했다. 왜냐하면 그것은 이미지를 착취하고 시선을 박탈하는 것일 수 있기 때문이다. 대신 그는 그 지방 사람들이 그린 그림이나 찍은 사진을 구입한다. 이것은 이미지 윤리학의 최소치이자 최대치이다. 개인적인 실천이라는 점에서 최소치이지만, 예술 전체의 방향을 정위한다는 점에서 최대치이다.

42) 발터 벤야민(2010), p. 240.

43) 발터 벤야민(2010), p. 240, 각주 93 참조. poesis와 technē의 유사성에 대해서는 하이데거(2008), 『기술에 대한 물음』, pp. 46-47 참조.

상징주의자들의 꿈이었던 만물조용 이론은 만물의 매체화 시대에 그 의미가 혁신된다. 여기에 더 많은 가능성과 그만큼 더 많은 위험이 내재해 있다. 영상 매체는 사물들이 사물들을 포착하는 위치에 시선을 가져다 놓을 수 있게 되었다. 그러나 시가 꿈꾸었던 것처럼, 매체들은 사물들의 시선을 열어주는가? 물론 시를 기술에 대립시키는 것은 핵심이 아니다. 벤야민도 반(反)기술적 예술관을 맹렬히 비판했다. 정확히 말해 문제는 기술이 시에 도달할 수 있을 것인가 하는 것이다. 포에지가 사물에 시선을 돌려 줄 수 있는 것처럼, 테크놀로지도 피사체로부터 응답을 받을 수 있을 것인가. 백남준이 말한 것처럼, 길 떠난 나그네가 보름달을 보면서 집에 남은 사람을 생각하듯이, 1960년대 전자 시대 인류는 TV 화면을 보며 서로 연결되어 있다고 느꼈다. 그러나 오늘날도 여전히 그러한가, 라고 물을 수 있다. 19세기 상징주의자들이 시에 부여한 꿈은 오늘날 기술에 의해 계승되고 재개될 수 있을 것인가. 이것은 1960년대 모더니즘 영화가 그토록 실현하고자 했던 목표이기도 하다.

4.3. 동물-되기

벤야민이 보들레르와 함께 만물의 평등성을 긍정하기 위해 시선의 개방을 요구했다면, 들뢰즈는 생태학적 관계의 문제를 더욱 멀리까지 밀고 나아간다. 들뢰즈와 과타리는 정신분석학, 인류학, 문학이 슬하게 많은 동물-되기(becoming-animal)로 가득 차 있다는 것을 목격한다. 그러나 많은 학자들이 이러한 되기/생성을 실제적인 것으로 포착하는 데 실패했던 것은 인간과 동물의 관계를 상상 또는 은유의 관계로 수용하려고 했기 때문이다. 그러나 인간과 동물의 관계는 인간학적 문화의 범주들 그 아래에서 실제로 강렬하게 작동하고 있는 변형적 에너지와 관련된다. 그것은 동물행동학의 변용태(affect), 정신분석학의 정동(Affekt), 영미 문학의 여행 속 자아 상실 등으로 표현된다. 들뢰즈와 과타리가 좋아하는 예시

를 하나 들어보자. 말벌과 난꽃은 서로 공생(symbiosis)의 관계 속에서 변화했다. 난꽃은 말벌을 유혹하기 위해 말벌의 뒷모습과 닮은 꽃술을 갖게 되었고, 말벌은 이 위에서 유사 성관계를 갖는다. 즉, 말벌은 난꽃의 생식 장치의 부분이 되고, 난꽃은 말벌의 성관계의 부분 대상이 된다. 여기에 이중의 생성이 있다. 즉 ‘말벌의 난꽃-되기’와 ‘난꽃의 말벌-되기’가 있다. 전통적인 종적 구분을 횡단하는 이 동물-식물 짝은 아마도 진화론의 역사에서 가장 유명한 커플일 것이다. 찰스 다윈과 리차드 도킨스 모두 이 커플을 공진화(coevolution)의 놀라움을 보여주는 예로 삼는다.⁴⁴⁾

이처럼 생물학적 공진화로부터 존재론적 생성 이론이 추출될 때, 몇 가지 설명이 필요하다. 첫째, ‘난꽃의 말벌-되기’라고 말할 때, 이는 앞서 강조한 것처럼 외형이나 형태에 따른 것이 아니다. 변용태의 교환과 포획의 관점에서 말하는 것이며, 따라서 말벌의 어떤 변용태들을 난꽃이 포획, 전유한다는 것을 의미한다. 둘째, ‘a의 x-되기’라고 말할 때, 사실 x는 a의 목적지가 아니다. 목적지는 미리 정해져 있지 않다. 저 표현은 얼마간 편의상 말하는 방식일 따름이며, 정확히 말하자면 ‘a가 x와 더불어/x로 인해 다른 무엇인가가 되기’를 의미한다. 셋째, 생성의 블록에 참여하는 두 항은 서로의 공통의 지대, 식별불가능성의 지대에 진입한다. 이로써 겹으로 보기에 각 개체는 자신의 고유한 종의 선을 따라 더욱 진화해가는 것이 아니라, 역으로 복잡성을 상실하는 듯 보인다. 이는 생명이 바깥으로 전개되면서 더 복잡해진다(‘evolution’)기보다 어느 부분이 덜 전개되면서 외형적으로 ‘뭉개진다’는 의미에서 ‘involution’이라고 할 수 있다⁴⁵⁾. 이 지점에서 들뢰즈와 과타리의 생성 이론은 일반적인 의미의

44) 효율적이고 동종적인 진화라는 관점에서 벗어나는 ‘기이하고 비정상적이고 횡단적인’ 동식물들의 공생의 많은 사례들에 대해서는 다음을 참조: 마티 크럼프(2010), 유자화 옮김, 『감춰진 생물들의 치명적 사생활』, 타임북스 코블새와 몽구스, 벌새와 응애, 개미와 모기, 세균과 식물 등의 예를 볼 수 있다.

45) ‘involution’은 원래 식물학에서 꽃잎이 모두 펼쳐지지 못하고 ‘비정상적으로’ 두 꽃잎이 붙어서 안으로 말려있는 것을 의미한다.

진화론에서 멀어진다. 생성은 진화처럼 형태의 복잡성의 증가를 의미하는 것이 아니라, 자신의 고유성을 상실하는 대가를 치르면서 새로운 변용태들을 획득하는 것을 의미한다. 그런데 이것은 통상적인 관점에서 말하는 존재의 사다리에서 낮은 단계를 향해 움직이는 것처럼 나타난다.⁴⁶⁾

말벌과 난꽃의 사례는 생성 이론의 범례에 해당하지만, 여기에는 한 가지 중요한 요소가 빠져 있다. 그것은 권력이라는 요소이다. 생성 이론을 실천학의 영역으로 확장하려고 할 때, 고려되어야 할 것은 인간은 언제나 권력의 장 안에서 살아간다는 점이다. 기울어진 권력의 장 안에서 두 항은 대등하게 만나지 않으며, 이중의 생성은 쌍방향적으로 일어나지 않는다. ‘정상적(normal)’이라는 말은 실제로는 ‘규범(norm)’을 부여할 수 있는 권력을 가진 집단의 가치를 지시한다. 인간/북미-유럽/백인/남성/성인/이성애자가 그러한 다수/주류적인(majoritaire) 위치를 점한다면, 동식물/아시아-아프리카/유색인/여성/아이/동성애자는 그에 상응해서 소수자/비주류적(minoritaire) 구간에서 움직인다. 그런데 인간과 동물이 만나는 생성의 사건에서, ‘인간의 동물-되기’와 함께 벌어지는 것은 ‘동물의 인간-되기’가 아니라 ‘동물의 다른 무엇-되기’이다. 중심부의 다수/주류적인 집단은 언제나 규범과 형상(form, ‘인간다움’, ‘남자다움’ 등)을 부여하며, 이것으로 빨려드는 것은 생성이 아니다. 그것은 형상의 부과(formation) 일 뿐이다. 생성은 언제나 그 바깥으로 벗어나는 움직임을 말한다. 들뢰즈와 과타리는 이처럼 생성 이론과 권력 이론을 결합해 사회적 실천학을 구성한다. “포크너의 말대로 파시스트가 되지 않으려면 흑인-되기 외에 다른 선택은 없었다.”⁴⁷⁾

46) Deleuze et Guattari (1980), *Mille Plateaux*, Minuit, p. 17, pp. 291-292 참조; 번역서는 들뢰즈·과타리(2001), 김재인 옮김, 『천 개의 고원』, 새물결, p. 25, pp. 452-454.

47) Deleuze et Guattari (1980), p. 358; 들뢰즈·과타리(2001), p. 552.

5. 결론

서양철학사를 되돌아볼 때, 그 다양성에도 불구하고 철학의 목표는 언제나 우주를 사유하고 그 안에 거주를 설립하는 것이었다고 해도 크게 틀린 말은 아닐 것이다. 카오스로부터 최소한의 울타리를 지어야 하지만, 또한 그 울타리는 절대적으로 폐쇄적일 수는 없고 바깥과 어떤 요소 그리고 힘들을 교환해야만 한다. 울타리의 경계는 다시 흐트러지고 새롭게 확정해야만 하는 필요가 생겨난다. 오늘날 그 필요성은 인간과 언어 사이의 텃줄이 끊어지면서 인간성의 안온한 장소가 사라지고 있다는 점에서 도래한다. 대신 생태의 필요성과 기계의 영향력에 대한 지각 속에서 새롭게 구성되어야 한다.

1960년대 백남준은 전자 매체의 충격 속에서 생명과 기계가, 신체와 매체가 수렴해가는 어떤 중요한 현상을 목격했다. 그의 TV 화면 속 인물들은 이미지로 흔들리고(<굿모닝 미스터 오웰>, 1984), 급기야 그의 설치-조각에서 신체 기관들은 TV를 운반한다(<징기스칸의 복관>, 1993). 그가 인간-기술-자연이 함께 관여하는 생태계를 생각했던 것은 분명하다. <TV 정원>(1974)에서 나무의 푸른 잎들과 TV 화면은 모두 파장으로서 구분되지 않는다는 점을 드러낸다. 이처럼 오늘날 인간의 거주는 생명권(biosphere)과 기계권(mecanosphere)이 지구의 표면 위에 겹쳐지는 가운데 사유될 것이다.

이것은 단지 자연을 보호해야 한다는 구호나 기술에 대해 무차별적인 극단적인 두 가지 태도(기술애호[technophilia]와 기술혐오[technophobia])에서 비껴나는 것을 요구한다. 인간은 동식물과 기계와 관계 맺으면서 시선, 변용태, 테크네, 모티프를 교환하면서 살아왔다는 점이 역사적으로 재서술 되어야 하고, 문학적으로 다시 상상되어야 하고, 철학적으로 새롭게 해명되어야 한다. 벤야민이 말하는 것처럼, 모든 존재들 사이의 가장 근원적인 관계는 시선의 상호조응에서 출발한다. 오늘날 우리는 나무

의 표현방식을 배우고 1인 미디어를 통해 잠들어 있던 사물들의 시선을 개방할 수 있을 것인가. 더 나아가, 들뢰즈와 과타리가 말하는 것처럼, 그렇게 개방된 시선 안에서 교환되고 전송되는 변용태들을 획득해 소수자-되기를 할 수 있을 것인가.

아마도 서양철학사에는 크게 두 가지 대립되는 실천학의 입장이 있었다고 할 수 있을 것이다. 하나가 인간 안에서 인간성을 끌어내고 그것을 실현하고 강화하는 것이라면, 다른 하나는 인간은 인간 아닌 다른 무엇이 되어야 한다는 것이다. 이 글은 후자의 입장에서 조금 더 멀리 나아가 보고자 했다. 이런 관점에서 볼 때, 인간은 그 자체로는 너무 애매한 것이다. 실체라기에는 너무 많은 것들에 의존하고 있고, 주체라고 주장하기에는 자기 자신에 대해 무지하기 때문이다. 인간 바깥에서 그 모델 또는 파트너를 찾을 때, 동물이나 나무처럼 작은 것이거나, 아니면 강(江)이나 지구처럼 거대한 것이 있다. 이런 것들과 함께 살아가는 가운데, 루크레티우스의 분자-되거나 스토아학파의 우주-되기 같은 것이 있다. 그렇지만 너무 작은 것이나 너무 큰 것은 그렇게 서로 다르지 않다. 나무의 시선을 거쳐 숲의 시선을 획득하고, 동물-되기를 거쳐 자연-되기에 도달하기 때문이다. 그리고 앞으로 문제는 이런 것이다. 스마트폰, 카메라, 유튜브, 자율주행차, 사물인터넷과 같은 기계가 그런 작업을 수행하기 위한 파트너가 될 수 있는지 탐구하고 실험하는 것이 우리에게 던져진 과제가 된다.

참고문헌

【논 저】

- 노버트 위너(2011), 이희은·김재영 옮김, 『인간의 인간적 활용: 사이버네틱스와 사회』(1950), 텍스트.
- 데카르트(1997a), 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사.
- 데카르트(1997b), 이현복 옮김, 『방법서설』, 문예출판사.
- 들뢰즈(1997), 서동욱·이충민 옮김, 『프루스트와 기호들』(1964), 민음사.
- 들뢰즈(1999), 박기순 옮김, 『스피노자의 철학』(1981), 민음사.
- 들뢰즈·과타리(2001), 김재인 옮김, 『천 개의 고원』, 새물결.
- 레프 마노비츠(2004), 『뉴 미디어의 원리』, 서정신 옮김, 생각의나무.
- 린 마굴리스·도리언 세이건(2016), 김영 옮김, 『생명이란 무엇인가?』, 리수.
- 마셜 매클루언(2003), 김상호 옮김, 『미디어의 이해: 인간의 확장』(1964), 커뮤니케이션북스.
- 마티 크럼프(2010), 유자화 옮김, 『감춰진 생물들의 치명적 사생활』, 타임북스.
- 발터 벤야민(2007), 최성만 옮김, 「기술복제시대의 예술작품」(제2판), 『기술복제시대의 예술작품 외』, 도서출판 길.
- 발터 벤야민(2010), 김영옥·황현산 옮김, 「보들레르의 몇 가지 모티프에 관하여」, 『보들레르의 작품에 나타난 제2제정기의 파리 외』, 도서출판 길.
- 쇼펜하우어(2019), 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사.
- 안나 브람웰(2012), 김지영 옮김, 『생태학의 역사』, 살림.
- 아쿠타 폰 워스퀼(2012), 정지은 옮김, 『동물들의 세계와 인간의 세계』, 도서출판b.
- 자크 타상(2019), 구영옥 옮김, 『나무처럼 생각하기』, 더숲.
- 존 더럼 피터스(2018), 이희은 옮김, 『자연과 미디어』(2015), 컬처북.
- 칸트(2009), 백중현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷.
- 케빈 켈리(2015), 이충호·임지원 옮김, 『통제 불능』, 김영사.
- 푸코(2007), 심세광 옮김, 『주체의 해석학』(2001), 동문선.
- 푸코(2012), 이규현 옮김, 『말과 사물』(1966), 민음사.
- 플라톤(1997), 박중현 역주, 『국가』, 서광사.
- 플라톤(2008), 조대호 옮김, 『파이드로스』, 문예출판사.

하이데거(2008), 이기상 외 옮김, 『강연과 논문』, 이학사.

André Leroi-Gourhan (1964), *Le Geste et la Parole, Tome 1 : Technique et Langage*, Albin Michel.

Aristote (1956), *Les Parties des Animaux*, trad. P. Louis, Les Belles Lettres.

Deleuze (1977), *Dialogues*, avec Claire Parnet, Flammarion.

Deleuze et Guattari (1980), *Mille Plateaux*, Minuit.

원고 접수일: 2019년 10월 23일

심사 완료일: 2019년 11월 8일

게재 확정일: 2019년 11월 8일

RÉSUMÉ

Corps et Média: d'un point de vue de l'éco-technē

Lee, Chan-Woong*

Dans cet article, nous allons élucider le rapport intrinsèque de l'humain avec l'écosystème et la technique en nous focalisant sur les problèmes du corps et du média. L'histoire de la philosophie occidentale a proposé les perspectives variées qui conçoivent le corps vivant: animisme, mécanisme, organisme et dynamisme. Mais, suivant la perspective contemporaine du 20^{ème} siècle, la vie, en tant qu'une force intensive qui dépasse l'individualité des organismes, est comprise comme un réseau de connexion et de collaboration qui couvre toute la surface de la Terre en pénétrant l'humain, l'animal, le végétal, jusqu'au minéral. Deleuze et Guattari nous proposent de percevoir le corps du point de vue de la vitesse et de l'affect, non du genre et de la forme, enfin d'affirmer l'humain, l'animal et la machine univoquement sur un seul et même plan. L'agencement veut dire une multiplicité complexe humain-animal (végétal)-machine qui agissent tout ensemble pour produire un effet social. D'autre part, selon le point de vue qui considère toute la Nature comme média, on peut s'apercevoir que ce qui est la *technē* à l'humain est ce qui est la *physis* au dauphin. L'humain

* Assistant Professor, Ewha Institute for the Humanities, Ewha Womans University

et l'animal-végétal s'échangent et capturent des techniques, des affects ou des motifs l'un de l'autre. D'où deux pratiques écologiques: l'une, la correspondance du regard d'après Walter Benjamin; et l'autre, le devenir-animal chez Deleuze. La tâche de nos jours consiste à rechercher et expérimenter une possibilité de relancer cette rêve une fois encore avec la machine.