한국여성심리연구회지 : 창간호
Korean Journal of Women's Psychology
1996. Vol.1, 6-28.

몸의 자리

방 희 정
경기대학교 교육대학원

본고는 몸의 자리매김에 대한 문제를 반성해보기 위해서 먼저 역사적으로 몸의 자리가 마음과의 관계 속에서 어떻게 위치지어져 왔었는지를 심신문제를 통해 살펴보았다. 나아가 왜 근대성에서 이성적 마음만이 강조되었는지를 코기토의 주체 개념을 중심으로 비판하는 동시에 그러한 이성중심주의가 몸을 배제하는 과정에서 소홀히 되었던 몸성의 의미를 검토하였다. 덧붙여 왜 이 시대 포스트모던적 조건에서 몸의 문제가 대표적인 화두로 등장하게 되었는지를 분석한 다음, 몸에 기반한 지성의 모습, 지성을 함축한 몸성에 초점을 맞춤으로써 기존의 마음과 몸의 비대칭성, 즉 우월한 정신과 열등한 육체라는 이분 논리를 극복한 진정한 몸의 제모습 찾기 작업에 대해 논의했다.

1. 머릿말

인간 삶에서 어떤것의 자리는 대부분 다른 것과의 관계 속에서 그 의미를 갖게 된다. 이런 점에서 몸의 자리는 특히 마음의 자리와 불가분의 관계에 있다. 지난 수세기에 걸쳐 인간은 정신을 보다 높은 자리에 위치지움으로써 종종 육체(몸)를 정신(마음)의 장애물로 취급해왔다. 사람들은 마치 자연을 정복하듯이 육체를 정복하고 통제하여 그로부터 자유로워지기를 소망했다. 이는 사람들이 편협한 이성의 기준을 가지고 정신은 완전하지만 육체란 불완전한 것이라고 간주했기 때문이다. 19세기까지도 몸은 정신이 깃들고 있는 그릇이거나 정신을 운반하는 단순한 도구에 불과한 것이었다. 몸은 비록 인간에 속하는 것이지만 비천한 속성을 상징하는 것으로, 이성에 의한 몸의 통제 결과로 몸의 獸性이 초월되어져야지만 인간다운 고상한 마음이라고 생각했다. 일반적으로 서양철학에서 '몸'(corpus, body)은 '영혼'(psyche, soul), '마음'(mind), '이성'(nous, reason) 등과 대립되는 개념이다. 즉 '정신'을 의미하는 다양한 개념들이 몸과 등치의 관계에 있다. 정신이란 지성을 중심으로 파악되며, 따라서 정신은 사유활동(cogito, thinking)과 그 내용(idea) 및 원리적 합법칙성(logos, logic, category)과 일치된다. 그러나 정신을 기준으로 보면 그 대칭개념으로 육체(몸) 이외에도 물질(materis, matter)이라는 개념이 제시될 수 있다(유초하, 1993). 특히 서양의 관점에서 보면 몸, 육체, 육신, 신체 등은 근원적으로 같은 것, 즉 물질이다. 따라서 몸과 마음의 문제는 곧 물질과 정신의

문제이기도 하다. 그러나 몸의 문제를 이해하기 위해서는 단순한 물질관을 넘어서서 몸성을 중심으로한 설명방식이 요구된다. 다시말해 몸/마음, 물질/정신이라는 이분법적 구도 자체를 넘어서서 몸의 자리가 정신성과의 관련성 속에서 설명되어져야 한다.

19세기가 유난히 엄격한 복장으로 몸을 숨긴 시대였다면, 20세기는 몸이 옷을 벗고 몸을 드러내는 시대, 아니 몸을 바꾸는 변신의 시대라고 말할 수 있게 되었다. 19세기 사람들에게 몸이란 매혹적인 호기심의 대상이면서 동시에 불안을 느끼게하는 대상으로 몸에 대한 지식이 주로 얼굴과 손에 제한되어 있었다면, 현대에 와서 몸은 더 이상 베일 속 신비한 세계도 아니고 그렇다고 단순한 물질 덩어리로서의 노동력의 저장고도 아니게 되었다. 메를로-퐁티에 의하면 20세기애 들어서서 몸의 육체성(flesh), 즉 생명이 깃든 몸의 개념이 회복되어 그 깊이를 더하게 되었다. 이제 몸은 더 이상 억압받고 감추어져야 하는 장소가 아니라 물질과 정신 그리고 감각과 욕망이라는 모든 면에 걸쳐 인간의 내면과 외부세계가 교류하는 주무대이자 생산의 장소로 열려지게 되었다. 지난날 인간 정신에 의해서 몸이 일방향적으로 통제될 수 있다고 믿었던 것 자체가 이성의 교만에서 오는 착각이었을 뿐이다. 인간의 삶과 인식지평은 결국 시공간의 제약 속에서 어쩔 수 없이 자신의 몸에 의해 제한받지 않을 수 없다. 가상공간에서의 시간여행을 하고 있는 것이 아닌한 살아숨쉬고 있는 인간의 사고와 행위의 의미, 그리고 인간에 의해 구성되고 해체되고 다시 재구성되는 사회관계 등을 온전히 설명하기 위해서는 결국 최소한 마음의 시원으로서의 몸과 몸성에 대한 고려가 있어야 하지 않겠는가? 몸이야말로 인간의 삶이 발생되는 보다 근원적인 장이 아닌가? 인간의 몸은 세계를 바라다보는 창이며 동시에 세계를 수렴해들이는 통로이다. 그럼에도 불구하고 지금껏 전통적인 인간이해에서 몸이라는 기본범주를 배제해버리거나 학문적인 논의에서 몸성을 홀대해 왔었다는 사실은 이상할 정도이다. 인간을 설명하기 위한 다른 추상적인 개념들과는 달리 몸은 인간의 구체적인 존재 조건이다. 그러나 어떤 개념범주가 상당 부분 인간들의 특징적 활동에 의해 구성된다는 점에서, 몸과 몸성에 대한 관점 역시 시대에 따라 그리고 지역에 따라 상이할 수 있다. 이런 측면에서 몸의 자리에 대한 검토 작업은 그 시대 사람들이 살고있는 사회의 구조 및 관계 특성을 이해하는데 중요한 단초가 될 수 있다.

앞서 지적되었듯이 전통적으로 인간의 몸은 인간정신이나 영혼에 비해 정당한 대접을 받아오지 못해왔다. 그러나 몸의 권리회복에 대한 담론들의 목소리가 점차 높아지면서 오늘날 몸은 정신의 일방향적인 억압으로 부터 벗어나 때로는 몸이 정신을 제압하고 있는 것이 아닌가하는 착각을 불러일으킬 정도로 몸의 지위가 과거 그 어느 때보다 높아져가고 있는 것 같다. 몸은 분명 생식의 원천이자 삶과 죽음을 매듭짓는 장소이다. 이 점에서 몸은 쾌락과 고통이 경험되는 장이며, 생산과 소비가 이루어지는 장이다. 특히 현대문화가 과거 그 어느 때보다도 몸의 육체성을 높히 평가하게 되면서부터 이제 몸의 영상을 담은 사진없는 광고는 상상조차 할 수 없을 정도로 몸은 우리의 일상에서 빼놓을 수 없는 주관심사이다. 완벽

한 몸의 표본이라고 부르는 모델들이야말로 이 시대의 진정한 우상으로 등장하고 있다. 마치 몸을 보고 마음을 평가하는 시대, 아니 마음이 없는 몸만으로도 충분히 마음을 대표할 수 있는 시대를 향해 달려가고 있는 것 같다. 그렇다면 이같은 몸에 대한 찬양과 숭배는 과거 수많은 시대의 특징을 이루었던 신체적 억압으로부터 환영할만한 전환을 이룩해낸 증거로 간주될 수 있는 것일까? 이토록 몸에 열광하며 이상화된 몸의 이미지를 극단적으로 미화하는 작업이야말로 오히려 사람들을 자신의 몸으로부터 소외되도록 만들고 진정한 몸성으로부터 멀어지게 하고있는 것은 아닐까? 오늘날 완벽한(?) 몸에 대한 숭배는 편집증과 노이로제의 지경에까지 이르는 경우가 빈번하다. 이 과정에서 이제 몸은 찬양과 동시에 폭력이 행사되는 투쟁의 장소로 화하고 있으며 몸성은 타락의 방향으로 내밀리고 있다. 몸을 향한 폭력에 대해서 비판해줄 이성의 목소리조차 희미해져 가고 있는 이 시대에 우리의 몸은 진정 몸둘데가 없다. 몸에 대한 전통적인 관점이 파괴된 곳에서 몸성의 진정한 해방이 아닌 상품가치로서의 성적인 몸에 대한 담론들만 무성할 뿐이다. 'Your body is a battleground.'라는 문구 그대로 이제 몸은 자의, 타의에 의해서 전쟁터화되고 있다. 몸이 쉴 곳은 어디인가?

몸의 자리를 논하기 위해 이렇듯 인간의 몸이 모든이들의 관심의 대상이 되고있는 이유들을 검토해보는 것이 필요하다. 특히 도처에서 정신과는 무관한, 즉 몸성을 잃어버린 인간 몸뚱이들의 범람을 목격하면서 이것이 과연 인간의 몸이 제자리를 잡아가고 있는 모습인가를 의문시하게 된다. 결국 몸의 실지회복은 결국 정신의 배제를 의미한다는 말인가? 몸의 권리는 정신의 죽음을 전제로 해야 찾아지는 것인가? 몸은 쾌락을 위해서만 존재해야 그 자신일 수 있다는 것인가? 이러한 수많은 의문과 관련하여 본고에서는 왜 몸이 이 시대에 주요한 위치에 올려놓아지게 되었는지를 심신관계를 중심으로 검토해보고, 과연 정신을 몰락시킨 장소 위에서 몸의 천년왕국이 건설될 수 있는지를 비판해보고자 한다. 이를 위해 먼저 역사적으로 몸의 자리가 정신과의 관계 속에서 어떻게 위치지어져 왔었는지를 살펴보고, 나아가 왜 근대성에서 이성적 마음만이 강조되었는지 그리고 왜 포스트모던 시대조건에서는 몸의 문제가 대표적인 화두로 등장하게 되는지를 분석해보고자 한다. 특히 육체성에 기반한 지성의 모습, 지성을 함축한 몸의 모습에 초점을 맞춤으로써 기존의 마음과 몸의 비대칭성, 즉 우월한 정신과 열등한 육체라는 이분논리 내지는 마음 또는 몸에 의한 일방향적인 전횡을 극복한 진정한 몸의 제모습 찾기작업에 대해 논의해보고자 한다.

2. 심신문제에 대한 관점들

인간은 몸과 마음을 지닌 존재이다. 그러나 몸과 마음의 관계를 어떻게 보느냐하는 점에서는 상이한 입장들이 있어왔다. 인간존재를 설명하기 위해서 정신생활에 관한 실체를 전제할 수도 있고, 아니면 물질만으로도 인간의 심적 활동을 설명할 수 있다고 주장될 수도 있다. 여기서는 몸과 마음에 관한 이야기를 단순화하여 일원론과 이원론으로 나누어 개괄해봄으로써, 몸과 마음이 인간주체에 대한 지적

사상 일반의 전개 과정을 통해 어떻게 자리매김되어 왔는지를 살펴보고자 한다.

1)일원론

일원론(monism)은 인간을 설명하기 위해 단일한 측면, 즉 마음 혹은 신체 하나만을 실체로 가정하는 입장이다. 일원론내에서도 마음과 몸중 어디에다 그 강조점에 두느냐에 따라 유물론적인 일원론(materialistic monism)과 관념론적인 일원론(idealistic monism)으로 구분된다. 심신동일체(mind-body identity) 이론과 같은 유물론적 일원론 체계에서는 정신 활동성을 거부하고 인간의 정신적이거나 심리적인 현상을 순전히 물리적인 작용으로 환원시킴으로써 인간존재의 물리적 단일성을 강조한다. 즉 유물론적 일원론에서는 모든 심리과정들이 궁극적으로 신체나 물리적 과정들로 환원될 수 있고, 따라서 정신의 활동성에 관한 다른 존재를 가정할 필요없다고 본다. 신체라는 단일한 물질적 생명체가 인간존재를 충분히 설명해준다는 입장이다. 이러한 유물론적 일원론의 발전이야말로 경험주의적 심리학 자체의 발전과 평행되어 진행되어 왔고, 그에 따라 정신적인 것처럼 보이는 인간현상을 물리학이나 생물학을 통해 설명하려는 다양한 시도가 이루어져 왔다. 이같은 유물론적 일원론이 현대 심리학에서 우세한 입장이라고 볼 수 있다. 한편 관념론적 일원론은 마음을 물질로 환원시키는 유물론적 일원론과는 반대로 육체를 마음으로 환원시킨다. 일원론자에 속하는 스피노자는 정신과 신체가 정신만도 신체만도 아닌 동일한 하나의 실체의 상이한 측면들이라고 주장하며, 인간존재의 통합성과 단위성을 강조했다. 그에 의하면 정신은 개인이라는 단위의 내적 표상이고 신체는 외적 표상이다. 이같은 정신-신체의 단일 연속선에 관한 스피노자의 기술은 인간적인 사유능력에 대한 독특한 강조를 낳게 된다. 이같은 관념론적 일원론은 두가지 속성, 즉 사고(thought)와 연장(extension)을 갖는 오직 하나의 실체만이 존재한다고 보는 유심론적 입장이다.

2)이원론

이원론(dualism)은 인간이 정신과 육체, 마음과 몸이라는 기본적으로 다른 두가지 측면들을 갖고 있다고 보는 입장이다. 이러한 입장은 고대 그리스인들에 의해 가정된 이래로 인간에 대한 서구의 선입관들을 계속 지배해 왔다. 이원론에 의하면 인간에게는 마음(mind)과 물리적 대상(physical object)이라는 두 종류의 실체가 존재한다. 마음은 순수하게 심적이고, 비물질적이며, 정신적인 실체인 반면 물리적 대상은 전적으로 물질적이며, 비심적이고, 공간적으로 연장된 실체이다. 마음과 육체가 어떤 관계를 맺고 있는지를 설명하고자 하는 심신이원론에는 상호작용론(interactionism), 심신병행론(psycho -phsysical parallelism), 창발론(emergentism) 등이 있다. 이원론자들은 모두 마음이 물리적 대상, 즉 물질로 구성된 관찰가능한 실체와는 질적으로 구분된다고 보는데서는 일치되지만 마음이 무엇인가에 대해서는 그 입장이 각기 상이하다. 먼저 상호작용론을 이원론의 대표적인 인물인 데카르트를 중심으로 이해해보면 다음과 같다. 데카르트에 의하면 우주에는 두가지 활동 수준이 있다. 즉 기계적 법칙들의 질서에 따르는 물리적인 물

질의 세계와 인간의 사유에서만 나타나는 정신적 세계이다. 이와같은 우주의 기계적, 정신적 수준들간의 일반적 구분을 인간 활동에 적용한 것이 데카르트의 심신이원론이다. 그에 의하면 인간의 신체는 다른 동물들과 공통적인 물리적인 실체일 뿐이다. 신체는 생리적 기제들을 통해서 외부세계에 반응하므로 신체기능은 기계적인 원리로 설명가능하다. 그러나 사유능력만은 그러한 기계적 원리들 밖에 있다. 즉 신체는 자동기계(automatic)이지만 이와는 달리 인간정신은 영적이며 비물질적인 실체이다. 그리고 이러한 정신과 신체간의 관계는 그야말로 정신물리적인 상호작용으로 설명가능하다. 즉 마음과 몸간에 양방향적 인과관계가 성립하여, 심적 사건이 신체 사건의 원인이 되고 신체 사건은 심적 사건의 원인이 된다. 이는 물리적 결과를 갖는 심적 원인이 있을 수 있고, 심적 결과를 갖는 물리적 원인이 있을 수 있음을 의미한다. 이렇듯 인간의 신체자체는 다른 모든 생명과 동일한 원리들 내에 속하지만 인간특유의 정신 작용을 받기 때문에 인간이 다른 동물들과 구별될 수 있다고 주장된다. 이점에서 데카르트는 분명 정신기능을 중요시한 이원론자이다. 그러나 신체활동 기제에 관한 그의 독특한 논의들은 결과적으로 후대에 경험의 정신적 측면을 신체의 물리적 기제로 환원시키는 길을 열어놓게 된다.

이원론의 또다른 유형으로 심신병행론(psychophysical parallelism)을 들 수 있다. 병행론에 의하면 인간실존에서 정신과 신체 사이에는 서로 아무런 관계가 없으며 따라서 양자는 각기 제 질서를 따르는 것일 뿐이다. 이렇듯 병행론에서는 마음과 몸간의 인과관계를 가정하지 않기 때문에 심적 사건은 심적 결과를 갖고 물리적 사건은 물리적 결과를 갖을 뿐 심적 사건이 물리적 결과를 갖거나 물리적 사건이 심적 결과를 갖지는 못한다고 본다. 즉 신체적 과정과 정신적 과정은 평행하게 진전되면서 서로가 상대에 작용하지 않는다는 것이다. 이 점에서 이원론자에 속하는 라이프니츠는 마음의 작용과 몸의 작용을 각각 완전한 시간을 유지하는 두 개의 시계에 비유하고 있다. 결국 심신병행론은 신체가 마음에 영향을 미칠 수 없을 뿐 아니라 마음역시 신체에 영향을 미칠 수 없다는, 독립적인 신체적 과정과 정신적 과정을 주장하는 입장이다. 마음은 신체 속에 있지 않고, 신체도 마음 속에 있지 않다는 것이다.

세 번째로 창발론에서는 두뇌 과정이 어느 수준의 복잡성에 이르면 두뇌의 물리적, 생물학적 현상으로 설명할 수 없는 새로운 현상이 출현하는데, 이것이 바로 심적 사건이라고 설명한본다. 창발론에 따르면 이러한 심적 현상은 두뇌에 의해 일어났지만 두뇌 과정과는 질적으로 다르다. 마치 소금이 나토륨과 염소로 구성되지만 소금의 특성이 단순히 나토륨과 염소라는 각각의 특성의 총화가 아닌 독특하게 출현된 새로운 속성이듯이, 정신 과정역시 두뇌 과정으로부터 출발되었다고 해도 두뇌활동과는 전혀 다르다는 것이다. 그러나 창발론은 정신과정이 인과적 결과를 가질 수 있음을 인정한다는 점에서 마음을 신체활동의 부산물로 보는 물리주의와는 구분된다. 한편 창발론의 한 변형인 부수현상론(epiphenomenalism)에서는 마음을 두뇌활동의 부산물로 간주한다. 마음은 단순한 외양(appearance), 즉 독립된

상태가 없는 부수현상일 뿐이다. 다시말해 정신적 상태는 신체적 상태의 부산물로, 자력적인 것이 아니고 덜 실재적인 것이라는 것이다. 이같은 입장에 의하면 심신관계에서 인과적 과정은 오직 한쪽 방향, 즉 신체로부터 정신으로만 작용한다. 이는 심적 사건의 물리적 원인이 있을 수는 있지만 물리적 사건의 심적 원인은 없다는 입장이고, 따라서 심적인 것은 인과적으로 물리적인 것에 의존하게 된다. 예를 들어 공장의 연기가 기계의 가동에 인과적으로 의존하는 것처럼 심적인 것은 물리적인 것의 부수 현상일 뿐이다. 마음이 인과적 영향력이 없다고 보는 부수현상론은 물리주의에 속한다. 지금까지 심신문제를 주로 일원론과 이원론의 관점에서 다루어 보았으나, 사실상 심리철학에서는 보다 다양한 관점들이 제안되고 있으며 심신론은 여전히 해결되지 않고있는 문제 영역이다.

3. 주체 세우기-왜 마음이었나?

서양의 문명사 자체를 인간의 끊임없는 환경 통제능력 증대의 역사라고 부를 수 있을만큼 인간은 놀라울 정도로 환경에 대한 통제의 범위와 그 정도를 확대, 심화시켜왔다. 환경에 대한 통제와 지배는 인간을 주체화하고 대상을 객체화하는 관계를 전제로 하게 된다. 이러한 방식의 존재이해에는 인간이 자연에 대한 주인이요 소유자로서 자연을 지배할 수 있다는 생각이 포함되어 있다. 즉 자연을 기계화하는 대신 인간을 세계의 중심에 위치시키게 된다. 기술문명의 현실이야말로 인간을 존재자의 근거, 바탕, 기초로 보는 '주체성'의 철학과 불가분의 관계에 있다. 그러나 '주체'라는 말은 본래 인간이나 인간의 '자아'를 특별히 지칭하는 말이 아니었다. 주체는 그 어원상 '앞에 놓여있는 것', '근거로서 모든 것을 자기에게로 모으는 것'을 뜻했다. 존재하는 모든 것을 근거짓는 기반으로서의 주체를 인간범주에로 귀속시키게 된 것은 근대에 이르러서 이루어진 것이다. 주체 세우기의 역사는 통제-그것이 對他적 통제이든 對我적 통제이든 간에-를 행사하려는 인간의 투쟁과 불가분의 관계에 있다. 주객을 분리하고, 대상에 대한 통제와 지배를 주도하고 있는 주체란 본래적인 존재 근원이나 기원이라기 보다는 오히려 사회적으로 구성된 개념이다. 그러나 인간을 주체로 세웠다는 것은 결국 인간이 모든 존재하는 것을 자신의 존재와 자신의 진리에 바탕하여 근거짓는 존재자가 되었음을 의미한다. 이러한 모습의 주체의 이성이란 현실의 소리에 귀기울이는 수용적인 이성이 아니라 주체의 기준에 근거하여 현실을 지배하고 통제하는 능동적인 이성 혹은 권력의 이성이게 된다. 즉 현실을 완전히 독점하고 지배하는 주체, 절대적 명증성을 띤 코기토의 주체란 곧 권력 이성의 형이상학적 표현인 셈이다.

주체성의 철학은 외부세계 뿐만 아니라 인간의 내적 세계에서까지도 이성의 타자를 배제하고자 하게 된다. 다시말해 이성은 주체의 자기보존을 위해 외부의 대상 뿐 만 아니라 자기자신까지도 제한하고 구속하면서 이성과 감성, 마음과 몸을 구획짓고 분열시키게 된다. 그 결과 감성은 이성에 의해 억압되며, 몸은 마음의 대상, 마음의 타자로서 자리매김된다. 데카르트의 코기토는 어떤 것을 '자기앞에 세

움', '붙잡음', '소유함', 즉 대상화를 뜻한다. 어떤 것을 대상화하는 대상의식은 그 본질상 이미 자아의식이다. 대상화를 통해 인간은 대상을 자기앞에 세우고 주체로서 스스로 유아독존하게 된다. 즉 존재하는 것은 모두 나에게 표상되고 내앞에 확실하게 세워짐으로써 확실하게 만들어진다. 즉 '자아'가 모든 존재하는 것의 존재를 근거짓는 절대부동의 기초, 즉 주체가 된다(Heidegger, 1972). 그러나 사실상 주체(subject)라는 단어는 이중적 의미를 지니고 있다. 즉 절대근거로서의 주체는 그홀로 존재하는 실체로서의 '주체'인 동시에 그것이 타자에 의존하는한 다른것에 종속되는 '의존체'이다(강영안, 1995). 그러나 데카르트 이후 절대기원으로서의 주체만이 진정한 주체인 것으로 집중적으로 확장되어 왔다. 이같은 관점에서 보면 코기토의 회의는 단순한 의심이 아니라 주체가 대상을 앞에 세우고 문초함으로써 대상의 존재와 자신의 존재를 확실하고 안전하게 보장하려는 행위이다. 나아가 사유의 본질 자체가 항상 자신을 사유하는데 있게 된다. 이는 사유라는 인간행위가 결국 '자아'위에 기초하게 됨을 의미한다. 自我의 '아'자에도 창 '과'(戈)가 들어있다. 자아는 애초부터 타자를 향하여 눈을 부릅뜨는 '진'(눈부릅뜰 瞋)을 함축하고있다. 결국 자아란 세계를 자기에게 집중시키고 그것을 지배하는 근거가 된다. 이런 의미에서 현대적 의미의 주체는 코기토의 자아인 셈이다.

고대 희랍시대부터 사람들은 자연/법, 자연/기술의 대립구조를 가지면서 사유를 시작해왔고, 그런 전통이 서양 지성사를 관통하면서 정신/물질, 의식/자연, 주관/객관 등의 이항 대립구조의 사유체계를 만들어 왔다. 이같은 이분법의 맥락에서 데카르트는 인간을 자연의 정당한 주인이자 소유자라고 보았다. 따라서 자연이란 인간이 지식을 넓혀감에 따라 인간에 의해 통제되고 소유되어야 하는 사물의 집적체에 불과하게 되고, 물리적 자연을 지배하고 이용하는 정신적 존재로서의 인간주체를 강조하게 된다. 이성적 주체는 이제 더 이상 자연앞에 머리를 숙일 필요가 없을 뿐 아니라 오히려 자연을 인식의 대상으로 하여 그것의 지배자로 군림할 수 있게 된다. 나아가 완전한 지식을 위한 새롭고 명료한 기초로서의 정신에 대한 집착은 몸을 배제한 순수한 이성으로서의 자아에 대한 편집증을 야기시키게 된다. 코기토의 실체로서의 나에 대한 견해란 자아중심주의, 인간중심주의로 이어지고 결국 육체를 배제하고 감성을 열등시하는 이성중심주의로 연결된다. 즉 이성적 주체세우기가 이성에게는 몸을 소유하고 통제하는 주인의 위치를 부여하는 반면에 몸은 물화시켜 정신의 노예로 종속시켜버리게 된 것이다.

이렇듯 '인간은 주체다'라는 테제 속에서의 주체란 이념화의 산물이요, 추상물에 불과함에도 불구하고 그 내용은 근대적 유산으로 계승되어 내려오게 된다. 인간의 본성이 갖춘 존재론적으로 다른 두 측면, 즉 신체적인 것과 정신적인 것 사이의 근본적인 데카르트적인 긴장이 서구의 사고방식에 깊이 영향을 끼쳐 존재론적, 인식론적, 논리적 이분법을 강화하게 되었으며, 오늘날의 상식에까지 여전히 그 뿌리를 깊게 내리고 있다. 사람들은 일반적으로 이성을 추상적이고도 절대적인 개념으로 믿는 경향이 높다. 즉 이성이 마치 신체적 제약에서

자유로운 영역에서 작용하며, 이성 고유의 논리적 법칙에만 지배되어 있는 것처럼 생각한다. 이성은 그것에 고유한 자율적 영역의 주인이며, 이성 자체의 구조만을 따르고, 그리고 합리적인 분석과 비판에 대해서 보편적으로 타당한 기초를 제공하는 것으로 간주된다. 이와같은 추상적 이성에 관한 상식적인 객관주의적 가정은 결과적으로 마음의 이해에서 몸을 배제하고 몸을 열등시하게 된다. 인간은 생각하는 존재로서, 이때 인간이 깊히 알아야 하는 것은 몸이 아니라 마음, 즉 이성인 셈이다. 인간의 인간다운 특성은 결코 몸성이 아닌 오로지 정신적 능력인 합리성에 있게 될 뿐이다. 따라서 이성적 활동에 종사하고 있을 때 비로서 인간은 인간일 수 있고, 진정한 자아를 경험할 수 있게 된다. 이렇듯 이성이 추상적이고 초월적인 것으로 신체적 측면과는 아무런 연결도 닿지않는 것으로 절대시됨으로써 객관적 본성과는 관계없는 주관적 요소를 도입한다고 여겨지는 몸은 마땅히 무시되어지게 된다. 합리성은 본질적으로 몰신체적인 것이다. 그리고 몸은 마음이 행하는 사유작용에 아무런 중요역할도 맡지 않는다. 고로 인간은 몸의 상태를 넘어섬으로써만이 초월적 이성과 연결된다는 논리이다.

대부분의 이원론자들은 사람은 본질적으로 마음이며, 그러한 사람이 신체를 갖거나 소유하는 것이라고 주장한다. 이는 인간의 참 본성을 몰신체적인 마음으로 보는 주체의 관점으로, 마음과 몸 그리고 이성과 감각 사이에 기본적으로 존재론적인 깊은 간격을 만들게 된다. 따라서 어떤 사람의 마음이 더 이상 존재하지 않는다면 그 사람은 필연적으로 존재하지 않게 되는 것인 반면에 몸이 더 이상 존재하지 않는다고 해도 그 사람은 계속해서 존재하는 것이 논리적으로 가능해진다. 데카르트에게서 마음은 불멸의 영혼이다. 마음과 신체는 단지 다른 것일 뿐 만 아니라 근본적으로 다른 종류의 것이라는 점이 강조된다. 영혼은 생각하는 것 이외의 그 어떤 것도 아니다. 영혼은 정신적 실체이다. '나', '영혼', 그리고 '마음'은 동일한 것에 대한 다른 이름들이고, 따라서 생각하는 나는 어떤 신체적 요소도 지니지 않은 비물질적 실체이다. 데카르트의 이같은 보편적 이성주체가 근대의 총아로 등장하게 되면서 정치, 경제, 학문, 예술 일반에 걸쳐 전권을 휘두르게 된다. 근대성의 특징이야말로 주체의 이성화 혹은 이성의 주체화인 셈이다. 그러나 이러한 주체 세우기가 가능했던 것은 인간으로부터 복합적인 물질성을 떨쳐버린 대가였다. 즉 인간을 추상적 정신적 존재로서 축소, 환원시킴으로써 주체의 탄생이 가능했던 것이다. 이는 어떤 점에서는 신의 위치에 인간 이성이 대신 들어선 인간 승리로 보일 수도 있다. 그러나 이같은 신적 인간의 모습은 사실상 인간으로서조차도 온전하지 못한 것일 뿐이다. 결국 인간에게서 이성적, 인지적, 개념적, 시각적 측면과 정동적, 지각적, 신체적, 촉각적인 측면 사이에 메꿀 수 없는 틈새가 벌어지게 된 것이다.

데카르트의 주체는 명증하고 뚜렷한 생각들을 추구하는 과정에서 인식론적 지배의 '전방위감시체제'를 구축한다. 즉 '나'(I)와 '눈'(eye)의 동일시를 통해 자아중심주의와 시각중심주의가 결합된다. 마음의 나는 마음의 눈이고, 여기서 몸은 마음의 눈에 의해 감시당하고 해

부되는 대상일 뿐이다. '나'(또는 '눈')는 전방위적 감시에 의해 모든 것을 포위하고 통제한다. 이로써 주체는 명증성과 확실성이라는 원칙하에 삶의 전면에 통제의 메카니즘을 적용시킬 수 있는 권리를 갖게 된다. 그러나 자아중심적, 시각중심적, 이성중심주의적인 진리의 세계에서의 통제란 억압적 통제일 수 밖에 없다. 모든 지식과 인식이 주체의 자기기준에 따른 합리성의 평가로 제한된다. 이런 주체중심의 문화는 본래 이성이 지향하고자 했던 목표와는 모순되게도 은연중에 나르시스적 태도를 조장하게 된다. 나르시스적 태도란 自我의 성, 理性의 성에 갇혀 상호의존의 세계를 받아들일 여지가 없는 상태이다. 주체는 자기결정, 자기충족의 환상 속에서 마침내 자아의 신격화라는 자기모순적인 비이성적 상황에 이르게 된다. 결국 편협한 주체세우기는 자아의 신격화라는 자기애정이 하나의 병리라는 사실을 인식하지 못한채로 나르시스적인 편집증을 조장하여 종국에는 자기파멸을 자초하게 된다.

코기토의 내향성은 육체적인 것으로부터 그리고 세계의 외향성으로부터 단절되어 있다. 몸이 배제된 코기토의 주체는 사회적 현상으로서의 몸을 전혀 보지 못하는 또 하나의 나르시스이다. 코기토의 주체는 자신을 밀폐시키려는 욕망, 모든 타자의 지평에 의해 오염되지 않은 순수한 사유를 유지시키려는 욕망의 주체이다. 이렇듯 정신이 몸으로부터 분리되어 자기충족적인 실체가 될때 자아중심주의 또는 유아론에 빠지게 된다. 그 결과 주체의 이성적 압제, 시각적 폭력에 의한 희생물이 속출하게 된다. 나아가 이성중심주의 특유의 자기애정의 폐쇄성과 배타성이 쉽게 종족중심주의, 남근중심주의와 결합됨으로써 또다른 폭력적 독단을 초래할 수 있다. 이 세상의 모든 이치가 로고스는 아니다. 이 세상에 완전한 이성적 자아란 존재할 수 없다. 사람들이 자아정체감, 자아감이라고 믿고있는 것도 알고 보면 다양한 이질성과의 동거와 접목에 의해 구성된 것에 불과한 것이다. 어떤 바깥과도 차단된 절대이성이란 불가능하다. 그럼에도 불구하고 근대의 기획은 하나의 존재가 언제나 또다른 존재에 의해 전염되며 타자성에 의존하여 구성된다는 점을 망각한채 독단적 주체를 강조하며 몸을 배제한 이성적 자아에 대한 확신에 취해왔던 셈이다. 이러한 도취된 주체를 향해 마침내 포스트모더니즘은 주체의 해체를 선언하게 된다. 그렇다면 이는 정신의 죽음, 즉 이성으로서의 마음의 종말을 의미하는 것인가?

4. 自己의 신체성- 왜 몸인가?

1) 신체적 自己

인간은 몸을 가지고 있다. 인간은 '이성적' 동물이지만 또한 이성적 '동물'이다. 이것은 우리의 이성의 본성이 신체화되어 있다는 것을 의미한다. 인간의 신체성은 어떤 대상이 우리에게 의미를 가질 수 있는지, 그리고 어떻게 해서 의미를 가질 수 있는지 하는 문제에 직접적으로 영향을 미친다. 인간은 자연계와 연결된 몸을 가지고 있다. 우리 몸의 신체운동 패턴, 공간, 시간적 방향 부여, 그리고 몸과 대상과의 상호작용의 형태 등이 우리의 현실을 형성한다. 이는 단순히 추상적인 이성적 사유의 문제가 아니다. 우리의 마음과 마음의 합리성은 환경과의 상호작용 내지는 환경에의 신

체적 적응과 불가분의 관계에 있다. 인간이 몸을 가진 존재라는 것은 인간의 존재 방식이나 의미의 본질에 불가결한 요소이다(Johnson, 1987). 인간주체를 나타내는 '自己'라는 단어 자체에 분명 몸 '기'자가 들어있지 않은가?

Sarbin(1952)에 의하면 自己는 개인의 능력과 경험에 의해서 결정되는 일련의 중복된 단계를 거쳐 발달한다. 자기발달의 첫 단계는 신체적 자기(somatic self) 단계(0-1개월)로, 유아가 경험을 통해 신체적 감각을 지각하는 자기 수준이다. 두번째는 수용기-효과기 자기(receptor-effector self) 단계(3-4개월)로, 유아가 주의를 긴장시키고 그에 따라 행위를 구성하는 인지 수준을 갖추게 되는 자기 단계이다. 세번째는 초보적인 분석적 자기(construed self) 단계(5-6개월)로, 사람과 사물을 변별하기 시작하는 자기 수준이다. 생후 1년이 지나면 네번째의 내투사-외투사적 자기(introjecting-extrojecting self) 단계로 진행되어, 진정한 자기(true self)가 출발된다. 이 단계에서 유아는 자기(self)와 비자기(nonself) 를 구분할 수 있고, '나'(I)라는 용어를 사용하게 된다. 마지막 단계는 정상적으로 13개월에서 2년 사이에 나타나는 사회적 자기(social self) 단계이다. 이 시기부터는 'I', 'me', 'mine'의 의미를 적절하게 사용할 수 있게 된다. 그러나 이 모든 自己의 발달에 기초가 되는 것은 '신체적 자기'이다. 결국 발달 초기의 自己는 일차적으로 신체적 지각을 통해 구성되며, 점차 사회적 영향과 역할에 의해서 성인과 유사한 자기 개념으로 성숙하게 된다. 유아의 신체는 세상에 보이기 위해서가 아니라 세상을 만지기 위해 존재한다. 유아가 자신의 몸의 일부를 만질 때는 만지는 부분과 닿는 부분 모두 감각을 느끼지만, 자신이 아닌 것을 만질 때는 만지는 몸의 부분만이 감각을 느끼게 된다. 유아는 점차 타인이나 대상에 대해서는 통제력을 갖지 못하지만 자신의 몸은 자기가 어느정도 통제가능함을 느끼게 된다. 더구나 유아에게는 자기 라벨로 할당된 특별한 이름이 주어진다. 그 이름은 유아가 타인과 구별되는 신체적 자기라는 것을 말해 준다. 유아가 신체적으로 자기를 비자기와 구별하는 것은 현실적으로 보상적이다. 신체적 자기구조는 일종의 ready-made 프로그램을 제공하여 사회적 승인을 얻는 방식으로 행동하게끔 해줌으로써 결과적으로 다양한 경험을 조직하고 지휘하는 개념적인 '내적 자기'(inner self)의 발달을 이끌게 된다.

윌리암 제임스는 自己가 물질적 나(material me), 사회적 나(socail me), 정신적 나(spiritual me)로 구성된다고 보았다. 여기서 '물질적 나'는 개인의 신체, 신체적 욕구, 의복 등을 포함하며, '사회적 나'는 개인의 사회적 역할과 관련되고, '정신적 나'는 느낌, 사고, 환상, 충동과 같은 개인의 내적 자기(inner self)를 지칭한다. 개인은 세계를 다루는 방법으로서 자신에 대한 자기 이론(self theory)을 구성한다. 자기 이론 또는 자기 개념은 세계를 경험해나가는 일종의 준거틀(frame of reference)인 셈이다. 사람들은 자기가 외모적으로 어떤 사람인지, 그리고 내적으로는 어떤 사람인지를 기술할 수 있다. 이렇게 자기 이론에 의해 자신을 기술할 수 있다는 것은 사람들이 자신을 자기 몸과 마음에 대한 '인지자'(knower)인 동시에 그런 지식의 '대상'(object)으로 인정하는 것을 의미한다. 결국 개인의 신체적 자기에서 잉태

된 자기 이론이 경험자료의 동화, 예측가능한 미래에 대한 쾌/불쾌간 균형의 최대화, 그리고 자기존중감의 최적화와 불가분의 관계를 갖게 된다. 신체적 지각에 근거했던 自己의 경계가 신체내로 국한되지 않으며, 확장된 자기(extended self)라는 보다 포괄적인 자기로 기능하게 된다.

Allport(1961)는 自己가 여러 가지의 혼동된 의미로 사용될 수 있다는 점에서, 'proprium'이라는 용어를 제안했다. 프로프리움은 한 개인에게 독특한, 즉 개인특성의 핵심적인 것을 의미하는 개념으로, 신체 감각(bodily sense), 자기정체감(self-identity) 또는 시간에 걸친 연속성, 자아고양(ego-enhancement), 자아확장(ego-extension), 이성적 과정(rational process), 자기상(self-image), 자기추구(propriate striving)를 포함한다. 즉 프로프리움(self)은 자기성(selfhood)의 7가지 양상들의 복합체로, 올포트에 의하면 신체라는 기반에다 닻을 내린 '느끼고 인지된 나'로서의 성숙한 自己인 셈이다. 그러나 이같은 自己란 결코 신체가 처한 맥락과 독립적으로 정의될 수 없다. 自己는 몸과 몸이 빠져든 지각적 흐름의 場간의 대화적 관계이다(Fogel, 1993). '대화적 자기'(dialogic self)는 自己가 세계의 상호지각과 사회적 만남의 상호규제 속에 놓여있음을 의미한다. 自己의 대화적 측면은 특히 사회적 상호작용에서 분명하게 드러난다. 예를 들어 앉기 자세를 배워가는 아기의 경우, 처음에 아기는 엄마의 도움으로 앉혀진 자세에서 自己의 몸을 자신의 의지에 의한 힘과 엄마의 힘간의 관계로 지각한다. 즉 아기의 自己는 자신의 몸 동작에 의해서 정의될 뿐 아니라 동시에 엄마라는 타자와의 연결된 동작에 의해서 정의된다. 그러다가 연습을 반복하면서 아기와 엄마의 몸을 통한 힘의 전달이 달라지고 마침내 아기의 몸은 엄마의 도움없이 앉게 된다. 이제 앉기에 관한한 아기의 자기감은 엄마의 도움을 배제한 자신의 자기를 정립하게 된다. 결국 自己의 발달 과정은 마치 혼자 앉게된 아기의 경우처럼 환경 속에서의 몸을 통한 자기특수적(self-specific) 피드백 과정이라는 점에서 대화적이다. 결국 대화적 자기는 애초부터 신체적 지각에 이용가능한, 본질적으로 관계적인 정보 가운데에 존재하는 것이다.

메를로-퐁티에 의하더라도 신체와 의식은 다르지만, 그렇다고 전혀 다른 영역에 있는 두 개의 독립된 실체는 아니다. 신체의 지각 현상에 의하여 내가 이미 세계에 가입되어 거주하고 있다는 사실이 나타나는 동시에 의식의 반성에 의해 나는 그 세계로부터 어떤 거리를 두고있음이 드러난다. 즉 몸과 마음은 卽自존재의 신체와 對自존재의 의식으로 확연히 쪼개질 수가 없다. 몸이 지각을 통하여 하나의 가정적 종합을 수행한다는 것은 곧 마음이 몸을 통하여 그런 종합에 참여하고 있다는 것과 같다. 이러한 신체와 의식의 관계를 표현하기 위하여 육화현상(incarnation)이나 육화된 의식을 제안하게 된다. 사실상 의식의 지향성과 함께 노는 몸의 운동으로부터 우리는 세계에 거주하게 된다. 우리의 몸의 운동과 눈짓이 없이 세계가 우리에게 어떻게 사물들 속에 의미작용을 나타내겠는가? 결국 몸의 지각과 그 지각에 근거한 몸의 행동(운동)은 몸에 원초적인 표현인 동시에 세계의 원초적인 의미작용이기도 하다(김형효, 1996). 몸에서의 육화된

의식이란 결코 코기토('나는 생각한다')에 제한될 수 없으며 '나는 할 수 있다.'로 집약될 수 있다. 여기서의 '나'란 타인에 대한 지향성을 결여하며, 타인을 필요로하지 않으며, 자아 밖의 또다른 자아의 존재를 허용하지 않는, 유일자이자 보편적 존재로서의 코기토식 자아가 아니다. '내마음(이성)이 생각한다'에 앞서 '내 몸이 할 수 있다', 즉 몸의 행위가 중요하게 된다. 인간의 몸은 반성 이전에 공간과 친숙한 대화를 할 수 있다. 예를 들어 아기가 어떤 물건을 잡으려 할 때 아기는 자기 손을 보고 생각한 다음에 물건을 잡는 것이 아니다. 아기의 물건을 잡겠다는 의식이 원초적으로 사유의 영역에서 이루어지는 것이 아니라 '내가 할 수 있다'는 몸의 공간적 이동가능성의 바탕 위에서 파악되어진다. 이 때의 몸은 이미 '주체로서의 몸이다.

自己는 홀로 존재하는 것이 아니라 사회적 환경과 관련하여 가능하다. 몸의 지각적 운동과 그 기능의 능력은 근원적으로 세계가 우리 인간의 고향이 아니었다면 성립할 수가 없다. 몸이 지각을 통해서 알아내는 모든 세계의 의미는 몸이 세계에 깊숙이 참여해 있다는 것과 동시적이다. 의식이 몸에 육화되어 있듯이, 몸은 세계 속에서 세계화되어 있다. 세계 속에서의 사회성은 인간으로서 숨쉬기 위한 공기와 같은 것이다. 인간은 몸을 통해 사회에 노출되고 몸을 통해 사회로 나아간다. 몸은 사회적인 것의 육체적 거처(carnal locus)이다. 몸은 본원적으로 사회적 현상이다. 인간끼리의 관계지움을 위해서 육체가 필요하다. 우리가 살고있는 세계는 '아직까지'는 육체적인 관계이다(사이버 스페이스에서는 문제가 달라질 수 있다). 인간과 만나려면 그리고 세계와 만나려면 육화된 自己가 필요하다. 사회적 존재로 살아간다는 것은 인간이 상호육체적인 관계에서 몸성을 나눔을 의미한다. 사람들은 몸을 통해 서로를 지각할 수 있으며, 몸성을 통해 개인의 自己를 타자의 自己와 관계지을 수 있다. 몸은 상호존재적(interbeing)인 것이다. 우리는 몸으로서 인간 세계와 비인간 세계 모두에 닻을 내리고 정박할 수 있다. 즉 몸을 통해 인간은 세계에 거주할 수 있다. 몸은 세계에 있어서의 우리의 '사회적 자리잡기'이다(정화열, 1996). 우리는 우리의 경험과 타인들의 경험이 서로 짜여있는 그러한 공동 세계에서 몸을 가지고 더불어 공존하는 존재이다.

근원적으로 自己란 육화된 지각(embodied perception)의 과정이자 그 산물이다(Butterworth, 1995). 특히 초기 발달에서 신체적 지각은 自己의 발달과 불가분의 관계에 있다. 몸은 결코 무감각한 객체들 중에 하나가 아니라 세계에 응답하기 이전에 세계를 지어낼 수 있는 느낌의 주체 또는 지각의 주체이다(정화열, 1996). 이러한 몸의 경험은 인식의 특수한 케이스가 아니다. 몸의 경험은 세계와 대상에 접근하는 하나의 방식을 갖추어 준다. 몸의 경험이야말로 최초의 것이자 아마도 근원적인 것으로 인정되어져야 하는 실천적 앎을 제공해 준다. 결국 '내가 할 수 있다'는 것은 의식의 지향성이나 몸의 운동적 경험과 불가분의 관계에 있다. 이와 관련하여 삐아제는 1세 이전의 지능을 감각운동지능(sensory- motor intelligence)이라고 명명하고, 발달초기에 유아는 이 세계를 몸의 감각으로 느끼고 몸의 활동을 통해 감지한다고 주장했다. 결국 우리가 행하고 생각하

는 모든 것이 신체적 지각에 그 뿌리를 두고 있다. 인간발달에서 감각운동적 지능이 초기 형태의 로고스(nascent logos)인 이상 몸이 배제된 이성이 논리적으로 가능하겠는가?

신체감각은 自己를 구성하는 자기관련 기억에도 핵심이 된다. 신체감각이 어떤 사건에 개인적 기억의 닻을 내리게 해주는 역할을 하기 때문이다. 즉 몸의 느낌이나 행위 잠재성과 같은 이면의 신체의식(awareness of body)이 개인적 경험에다 기억의 도장을 찍어준다(Kinsbourne, 1995). 이런 측면에서 자기기억은 사건 당시의 신체의식 상태로 되돌아가는 것과 관련될 수 있다. 따라서 사람들은 종종 신체감각이 놓쳐버린 경험을 실제 경험으로 회상해내지 못하는 반면에 의식이 기억하지 못하는 내용을 몸으로 재생해낼 수도 있다. 개인의 자기기억, 즉 정신의 역사는 몸의 역사와 불가분의 관계에 있다. 결국 의식의 지향성과 몸의 운동 그리고 지평으로서의 세계라는 바탕은 사실상 인간 삶에서 분리될 수 없는 계기들이다. 어떤 하나의 운동은 우리의 몸이 그 운동을 이해했기 때문에 가능해지며, 여기서 우리가 몸을 움직인다는 것은 몸을 통하여 세계 속의 사물들을 지향하는 것이자 그 몸에 작용하고 있는 사물들에 몸이 응답하는 것이기도 하다. 그렇다면 데카르트의 코기토란 전체 자아의 일부분에 불과한 것일 뿐이다. 발언된 코기토(spoken cogito)의 근거에는 신체적 주체의 전반적이고 익명적인 실존이 존재한다. 따라서 코기토식 선험적 자아에 집착하여 몸의 마음을 간과하는한 우리는 우리의 실제적 自己를 결코 이해하지 못하게 될 것이다.

2) 몸성, 몸의 마음(the mind of body)

인간은 환경과 상호작용을 하는 몸을 갖춘 생명체이다. 객관주의의 주장과는 달리 합리성에 신체화된 인간적 이해가 불가결하다(Johnson, 1987). 自己가 무엇인지, 살아 숨쉬는 인간이 누구인지를 알기 위해서는 어떻게 마음(이성)이 신체적 기초를 가질 수 있고 또 갖지 않으면 안되는지에 대해서 뿐 만 아니라 역으로 어떻게 몸이 마음속에 있는지, 즉 몸의 정신성이 탐구되어져야 한다. 마음으로부터 몸을 갈라 놓는데서 오는 가장 심각한 문제는 모든 논리나 추리는 심적, 이성적 차원에, 지각이나 상상은 신체적, 감성적 차원으로 관련짓게 된다는 점이다. 그 결과 몸의 경험은 이성적 사고의 의미 도출에는 아무런 상관도 없게 되버리고, 몸은 정신의 역사 속에서 숨을 죽이고 있어야 하게 된다. 과연 그러해야 하는가? 또 그런 일이 가능하기는 한 것인가? 우리의 몸은 우리의 의식과 마찬가지로 대상화되는 정태적 주체가 아니고, 실존 속에서 의미를 구성하는 동태적 힘과 능력의 전개 양식이다. 즉 몸은 몸의 마음을 통해 스스로를 몸으로서 실현시켜 나간다. 즉 주체로서의 몸이 우선 있고, 그 몸 앞에 사물들이 실존하기 때문에 사물들은 우리의 몸에 등록되며 동시에 우리의 몸은 사물들의 세계로 우리를 투사시키게 된다. 그 결과 우리는 사물들을 실재로 믿게 되고 인식의 태도를 갖추게 된다. 그러나 이러한 과정에서 우리는 사물들을 담지해낸 신체적인 先구성의 역할을 쉽게 간과해 버리게 된다. 여기서 심신문제와 관련하여 주목되어져야 하는 점은 우리가 사물들을 파악하고 인식 태도를 갖추게되는 것이 처음부터 주어진 것이 아니

라 먼저 몸과 육화된 의식이 사물들을 향해 구체적 운동을 취하다가 그 다음에 몸이 특정 인식태도로 전향하는 과정에서 가능해진다는 점이다.

메를로-퐁티는 개인자신의 몸, 즉 '현상적 몸'(phenomenal body)과 대상으로서의 몸, 즉 '객체적 몸'(objective body)을 구분했다. 근본적으로 자신의 몸에 대한 경험은 대상에 대한 경험이 아니다. 자신의 몸에 대한 지식은 다른 대상에 대한 지식이나 지각과는 전형적으로 다르다. 사실상 대부분의 경험에서 우리의 몸은 우리자신에게 너무 투명하여, 우리는 몸을 특별하게 의식하지 않게 된다. 예를 들어 우리는 소리를 들을 때 우리 몸의 고막을 의식하지 않는다. 우리가 세상을 경험할 때 현상적 몸에 대한 우리의 지식은 암묵적이다(Teichman, 1988). 바로 이러한 몸의 '투명성'으로 인해 경험에서의 몸의 역할이 간과되고 인간을 본질적으로 비신체적인(essentially bodiless) 존재로 생각하기 쉽다. 그러나 메를로-퐁티에 의하더라도 순수한 사고(pure thought) 자체가 애초에 존재할 수 없다. 사고란 결국 습관, 문화, 개인적 경험, 특정한 맥락, 그리고 객관적인 생리적 신체의 특성에 의해서 조건화되는 것이다.

니체도 인간의 본질을 의식으로 규정하는 것은 일종의 도치된 인간 이해라고 비판한다. 그것은 인간을 오직 그의 표피로부터만 파악하고 그 참된 근원(자아=큰이성=신체)을 망각한 잘못된 규정이라는 것이다(한자경, 1995). 그럼에도 불구하고 주체성의 철학자들은 감각의 증거들을 받아들이지 않음으로써 몸의 경험을 개념의 미이라로 만들어 버린다. 이들은 터무니없이 편협한 합리성을 끌어들임으로써 이성 신화의 붕괴를 막아보려는 사람들이다. 이들이 주장하는바 합리성은 몸의 소리에 따르는 모든 것을 패배로 간주하며, 그 대신 이성의 밝은 빛을 선택하고자 한다. 그리하여 그 빛 속에서 어떤 대가를 치르더라도 신중하고 분명하고 총명한 이성적 존재이고자 한다. 이러한 과정에서 몸은 필연적으로 몸살을 앓으며 진정한 몸성을 잃어버리게 된다. 이성과 몸의 감성간의 대립을 그 제한점에도 불구하고 아폴로적인 것과 디오니소스적인 것의 은유를 통해 설명해본다면(아폴적인 것과 디오니소적인 것은 정확한 기호가 아닌 다중심적인 상징체계이지만), 이성과 감성간의 긴장은 형식과 비형식, 시각적인 것과 비시각적인 것간의 대립으로 볼 수 있다. 즉 아폴로의 시각적 편향과 디오니소스의 비시각적 또는 무표상적 편향이 대립된다. 여기서 아폴로는 '빛나는 자'를 의미한다. 아폴로는 전통적으로 빛과 지혜의 신이자 형식을 부여하는 힘이다. 아폴로적인 것은 인간 경험이 모든 측면을 분명히 조망하고 지성을 통해 질서를 창조하려는 이론적 앎에 대한 강조이다. 그러나 아폴로적인 이성의 눈은 날카롭지만 디오니소스적인 심연을 들여다보는데는 제한적이라고 할 수 있다. 아폴로적인 것은 비이성적인 것에 적대적이며, 이것이 스스로를 제한하며 디오니소스적인 것에 상처를 입히게 된다. 그러나 니체는 어떤 방법으로도 이성적인 것으로 바꿀 수 없는 몰이성적이고 반이성적인 영역이 존재하며 오히려 이러한 영역이 인간의 삶에 더욱 본질적 중요성을 갖는다고 주장했다. 그에게서 몸이란 많은 영혼으로 이루어진 일종의 사회구조이다

(Parkes, 1994). 영혼은 저마다 사회적인 것의 각인이며, 이러한 영혼들로써 하나의 몸이 이루어진다고 본다. 즉 몸은 사회성의 작용이나 영향을 나타내는 영혼들의 집으로, 이론적 관조의 산물이 아니라 사회적 행위의 총화인 셈이다. 니체는 '짜라투스트라는 이렇게 말했다'에서 '내 몸은 나의 전부이며, 그 이외의 아무것도 아니다. 영혼이란 몸의 어떤 면을 말하는 것에 불과하다'라고 기술하고 있다. 몸은 결코 정신에 종속되는 영역이 아닌 셈이다.

니체는 몸의 담론으로서의 심미성에 대해 일찍부터 간파한 바 있다. 그는 관념적인 '이론'의 자리에 몸의 '심미성'을 대치시킴으로써 마음의 눈을 통해 영원한 이데아를 추구하고 지상의 것들을 포기하라는 플라톤주의에 정면으로 도전했다. 아폴로는 빛의 신이자 환상의 신이기도 하다(독일어로 빛나는 자, der Scheinende에서 Schein은 이중적 의미를 지녀서 '빛'일 뿐 아니라 '가상'이나 '환상'도 의미한다.) 이점에서 아폴로적인 것이 환상을 강조한다면, 디오니소스적인 것은 마야(maya, 환상)의 베일을 거두고 현실에 직접적으로 참여하고자 하는 힘이다. 즉 아폴로적인 것과 디오니소스적인 것은 단순히 형식과 비형식, 시각적인 것과 비시각적인 것 간의 대립을 넘어서서 비현실적인 환상의 영역으로 도피하려는 욕망과 현실적인 것에 직접 참가하려는 욕망간의 대립이기도 하다. 즉 디오니소스적인 것은 아폴로적인 이상의 베일을 찢어버리고 '존재의 어머니', 즉 저 신비한 '시원적 통일성'으로 나갈 수 있는 길을 열어 젖히고자 한다. 특히 니체의 후기 저작에서는 디오니소스적인 것이 도취나 신비한 일치감을 통한 구원보다는 실재와 삶에 대한 긍정적 태도를 강조하고 있다. 즉 기이하고 엄격한 문제 속에서조차도 삶을 긍정하는 것, 다시말해 삶 자체의 무한함 속에서 삶을 즐기려는 의지가 디오니소스적인 것이라고 기술하고 있다. 디오니소스적 특성이야말로 전형적인 몸의 영역이 아닌가?

아폴로는 디오니소스를 파괴한 것이 아니라 다만 길들였을 뿐이다. 이성은 부단한 자기통제로 몸을 길들이고자 해왔지만 그러한 억성의 열정만큼이나 강력하게 몸성은 그자신이고자 해왔다. 니체는 인간의 지성을 실제는 그렇지도 않으면서 우리에게 세계에 대한 진정한 지식을 준다고 주장하는, 본질적으로 가식적 힘으로 보았다. 이성은 인간의 몸에 대해서 무지하다. 이성의 눈은 몸의 표피만을 훑어 봄으로써 결코 내면의 진리에 이르지 못한다. 니체야말로 몸 안에서, 몸을 통해서, 그리고 몸과 더불어 사고하면서 몸에 관한 사회적, 정치적 이론을 제시하고자 한 사람이다. 그에게서 몸은 코기토식 주체의 노예도, 물질 덩어리도, 기계도 아니다. 몸은 침묵하지 않는다. 니체에 의하면 '심미적인 것'은 몸의 담론으로서 태어나는, 본질적으로 육체적인 사건이다. 몸은 '심미적인 것'을 통해 이성의 '이론적인 것'의 전횡에 대항한다. 즉 몸은 이성에 대한 반역을 시도한다. 이와 관련하여 신체를 강조하는 페미니즘에서는 전신적 기쁨(jouissance)의 의미를 중시한다. 전신적 기쁨은 형태상으로 마음과 몸, 자아와 타자, 문화와 자연 사이의 교차점에 위치한다고 볼 수 있다. 그러나 전신적 기쁨역시 남근중심주의에 대한 저항 개념인 동시에 탈신체적, 시각중심적인 코기토의 이성중심주의에 대한 대항 논리이기도 하다. 전신

적 기쁨의 원형적 모형은 아마도 분리된 상태를 넘어서, 어머니와 하나된 상태(oneness)로 되돌아가려는 아기의 소망에 이어져 있을 것이다. 시각중심주의의 객관화 논리가 '구경꾼'의 시각이라면 전신적 기쁨에서는 '참여자'로서의 몸이 강조되고 있다. 따라서 전신적 기쁨을 통한 사고를 인정한다는 것은 사실상 이성중심주의에 대한 반역행위인 셈이다. 결국 몸의 언어는 감성의 언어이자 반논리의 언어이다. 이 점에서 '내몸이 느낀다. 고로 존재한다.'라고 바꾸어 기술될 수 있다. 몸이야말로 세상에서 자신의 길을 발견하는 능력, 즉 외적 세계의 구조에 대한 자연적 이해를 갖는다(Teichman, 1988). 이것은 학습된 이해와는 다른 것이다. 이것은 주체가 이론적으로 인식하고 사유하는 어떤 것이 아니다. 이러한 이해능력이 가능한 것은 코기토식 마음이 아닌 '몸의 마음'(the mind of the body)에서 기인된다. 몸은 결코 침묵하지 않아왔다. 단지 마음이 몸의 소리를 들으려하지 않아왔을 뿐이다. 몸의 마음을 배제하는 경직된 심신 이분법으로는 완전한 인간다움(full humanness)의 진정한 생명력을 분절하고 단편화시킬 뿐이다. 마음과 몸, 정신과 물질의 틈새를 메꾸기 위해서는 몸성의 실지회복이 요구된다. 이성의 독단으로부터 자유로운 자아이기 위해서, 몸성을 찾은 풍요한 몸이기 위해서 몸은 마음의 독재에 저항해야 한다. 몸이여, 마음의 눈의 전방위적 감시체제에 항의하며 제소리를 내라. 마음만 일방향적으로 말하게 하지 말고 몸의 소리를 듣게 하라. 마음의 육체성과 몸의 지성에 대해 이야기하라.

5. 몸의 시대, 어디로 가고 있나?

최근들어 몸에 관한 이론적, 사회적 관심이 증대하게 된데에는 인간의 신체와 욕망에 관한 포스트모던 이론가들의 통찰, 페미니즘 운동의 성숙 및 생태주의의 등장, 그리고 자본주의 내부의 지각변동 등 일련의 사회적 흐름과 불가분의 관계에 있다. 보드리야르에 의하면 육체가 어떤 지위를 차지하고 있는가 하는 것은 하나의 문화적 사실이다. 즉 인간 삶에서의 몸의 자리를 결정짓는 방식은 결코 선험적인 형태로 주어져 있는 것이 아니라 사회적인 세력 관계들에 따라 변화된다. 따라서 몸의 시대를 맞았다고 몸의 해방감에 도취하기에 앞서 왜 이 시대에 몸이 대표적인 화두로 등장하게 되었는가를 살펴볼 필요가 있다. 이러한 문제에 대한 통찰을 통해 우리는 이 시대 몸의 모습을 반성해보고 진정한 몸의 자리를 잡아갈 수 있을 것이다. 서구의 전통적인 인문사회적 접근에서 특별한 관심을 끌어오지 못해오던 몸이라는 주제가 각광을 받게 된 이면에는 앞에서 상술되었듯이 첫째로 주체의 형이상학, 이성중심주의에 대항하며 등장한 포스트모더니즘이라는 거대한 세력과 관련된다고 볼 수 있다. 근대성은 이성이야말로 자연을 비추어주는 '거울'인 동시에 자연의 비밀을 밝혀주는 '빛'이라는 믿음에 뿌리를 두고 있었다. 이같은 이성에 대한 맹신이 감성에 대한 부당한 불신을 낳게 했고, 불확실하고 열등한 감성의 본산인 몸이 이성의 시대에 정신에 의해 억압받게 된 것은 당연하기조차 하다. 그러나 점차 사람들은 몸이 배제된 '정신', 감성의 개입없는 '이성'의 모습을 의문시하게 되었고 마

침내 전통적인 주체 개념마저 해체의 위기를 맞으면서 상대적으로 몸과 감성과 욕망의 문제에 대한 관심이 그 어느 때보다 높아지게 되었다. 포스트모던 시대는 이성보다는 느낌과 상상, 논리보다는 영감과 직관, 자제보다는 자유분방, 냉철함보다는 열광과 흥분이 강조되는 시대이다. 따라서 이성의 우상화는 자연 시들해지고 상대적으로 몸성의 실지회복을 위한 담론이 활발해지게 된 것이다. 즉 정신의 타자로서 대상화되었던 몸이 이제는 인간의 자기 동일성의 중심점으로 부상하며, 느끼고 표현하고 심지어 생각하는 주체의 지위까지를 넘보면서 본격적인 몸의 시대로의 진입을 시작하고 있다.

둘째, 몸의 문제가 중요시되는데는 페미니즘 세력의 성장이 크게 기여하였다. 페미니즘 진영에서 남성중심주의에 대한 대항담론으로서 여성다움의 가치를 강조하게 되면서, 그러한 여성다움의 생물학적 근거인 몸이 주요 이슈화되었기 때문이다. 전통적인 남성중심주의에서는 진리를 발견하고 정의를 지켜내는 이성의 모습을 전형적인 남성성의 표현으로 생각한 반면에 감성적인 여성성은 논리적인 사유나 진리 탐구에 오히려 장애물이 된다고 간주해왔었다. 그러나 오늘날 여성적인 감성이야말로 차가운 논리로 무장한 이성의 공격성을 완화시키며 연민의 눈길을 가지고 따뜻한 돌봄과 배려를 되돌려줄 수 있다는 점에 그 가치가 재평가되어지고 있다. 페미니스트들에 의한 여성성에 대한 시각 전환은 가부장제의 유산인 남근중심주의의 폭력성을 비판하며 여성성과 몸성의 복권을 시도하게 하는 계기를 이루게 되었다. 즉 이성과 논리 대신 감성과 느낌을 강조하고, 정의 대신 돌봄과 배려를 소중한 가치로 부각시키면서, 담론의 장에서 홀대받던 몸의 문제에 초점을 맞추게 된 것이다.

셋째, 몸은 종종 자연과 동일시되는 개념으로 다루어지면서 생태주의를 중심으로 몸의 문제가 이 시대 주요 화두로 등장하게 되었다. 생태주의란 서구의 인간중심주의에 대한 대항담론이자 그 기본가정에 동양적 사유를 깔고 있다. 동양정신은 전통적으로 이성과 감성의 화해, 정신과 육체의 상호침투, 음과 양의 조화, 자연과 인간의 합일을 이야기해 왔다. 반면에 서구의 인간중심주의는 인간과 자연을 분리하여 인간은 자연의 주인이고, 자연은 정복의 대상으로 간주함으로써 상호 대립을 부추겨 왔었다. 따라서 인간의 지식과 테크놀로지가 발달함에 따라 오히려 자연의 지배와 착취는 가속화되어 갔고, 그 결과 자연환경의 피폐는 물론 마침내는 그 해악이 인간의 삶 자체를 위협하기에 이르렀다. 이에 대한 자성으로 등장하게 된 생태중심주의는 몸의 감수성을 통한 자연과의 육화된 연대의 필요성을 강조하게 된다. 즉 자연을 인간의 목적에 따라 통제, 개조하려는 태도를 지양하고 상호공생의 선을 추구하는 생명의 법칙을 중요시하게 된다. 이런 측면에서 생태주의란 자연스럽게 페미니즘과 연결되어 자연, 몸, 여성의 가치를 인간중심주의, 이성중심주의, 남근중심주의의 횡포로부터 되살려내고자 한다. 즉 몸의 문제는 자연에 대한 시각변화라는 시대적 흐름과 맥을 같이하며 핵심 주제로 등장할 수 있게 된 것이다.

넷째, 몸이 이 시대 주요 화두가 된 것은 몸이 자본주의적 생산양식과 밀접한 상관을 갖

는 것과 무관하지 않다. 초기 자본주의 맥락에서 몸은 곧 노동력이라는 등식이 성립되었다. 자본주의 체제 안에서 노동자의 몸은 정신이 배제된 기계적 육체로 취급된다. 노동력의 효율적 통제를 위해서 노동자들의 몸은 성적쾌락으로부터 보호(?)될 필요가 있었다. 실상 몸의 문제에 관한한 두 종류의 시각이 가능하다. 하나는 몸을 도구적인 관점에서 '생산하는 육체'로 보는 입장이고, 다른 하나는 쾌락추구적인 '소비적인 육체'로서 보는 관점이다. 초기 자본주의에서는 금욕주의적 절제를 강조함으로써 감각적이고 쾌락지향적인 육체의 욕구를 억압할 필요가 있었다. 그러나 점차 청교도적인 도덕원리가 흔들리고 노동 윤리의 문제가 제기되면서 도덕적 금기에 대한 기독교적 개념이나 착취적인 자본논리 및 성별분업의 논리를 비판하기 위한 이론적 기초로서 몸의 문제가 전면 부상되게 되었다. 이제 몸은 개인적 소유의 차원을 넘어서서 권력이 행사되는 작용점으로 인식되게 되었다. 몸의 담론은 자본주의와 도덕주의에 대한 비판의 기능을 담당하면서 육체의 해방을 주장하게 된 것이다. 즉 몸의 문제가 자본주의 사회에서 핵심적인 정치 이슈가 된 셈이다.

그렇다면 이렇듯 몸의 담론이 무성한 이 시대에 몸은 진정한 제모습을 찾아가고 있는 것인가? 아마도 이에 대해 긍정하는 입장보다는 부정적인 사람들이 훨씬 다수일 것이다. 사정이 그러하다면 그 원인은 어디에 있는 것인가? 사실상 20세기 후반의 자본주의 경제의 세력 팽창은 이제 더 이상 육체의 문제를 도구적, 종속적 차원이 아닌 경제적 생산과 유통, 소비의 전과정을 촉진하는 주요한 계기로 부상시키게 하였다. 즉 육체, 욕망의 문제가 자본주의 경제논리에 의해 주요한 상품가치로 다루어지게 되면서 육체는 소비의 주체로서의 몸의 해방을 맞게 되었다. 그 결과 억압으로부터의 육체의 해방을 강조하는 전통적인 비판세력과 육체의 욕망을 부추기는 자본주의적 소비문화, 쾌락문화의 논리간의 구분이 어렵게 되어 버렸다. 후기 자본주의에서 몸은 이제 쾌락의 핵심 수단으로 선언된다. 상업주의적 소비문화는 몸의 상품화를 통하여 대중의 소비욕을 창출하고 조절하고 관리해 나갈 뿐이다. 몸성이 지닌 다양한 잠재력과 의미들은 은폐되고 말초적 욕망을 자극하는 감각적 표피만이 분리되어 상품화되고 선전된다. 몸은 그 생동성을 잃고 몸성마저도 자본가의 입맛에 맞추어 박제되고 포장된채 스스로를 팔아야만 한다. 더이상 그 드러난 현상만 가지고서는 상품미학이라는 그럴듯한 모습으로 위장하고 등장한 자본주의 세력을 노동 착취나 성적 억압에 신음하던 육체를 전면에 세우고 몸의 해방을 강조하던 비판적 세력과 구별하기가 어렵다. 이렇듯 자본주의 소비문화가 육체와 성적 욕망을 전면으로 드러내어 광범위하게 활용하게 됨에 따라 비판세력들은 그들 고유의 차별화된 정치적 입장을 채택하기가 힘들게 되었다. 이런 이유들로 해서 성해방과 정치적 해방을 결합시키고자 했던 라이히, 마르쿠제 등 프로이드 좌파들의 입장은 좌초한바 있다. 이와 유사하게 성해방과 여성해방의 문제의식을 결합시키고자 하는 페미니즘 운동들 역시 오히려 오늘날 세인들로 부터 종종 엉뚱한 오해와 비판을 받게 되는 것도 이와같은 자본주의 현실의 변화가 그들의 이론적, 정치적 입지를 곤

궁에 몰아넣고 있기 때문이다.

자본주의 사회에서는 육체 그 자체와 육체로부터 발생하는 결과물이 사유재산 일반과 똑같은 지위를 부여받고 있다. 따라서 소비자본주의 사회에서 육체란 비싸게 팔아야하는 개인의 소중한 자산이다. 즉 후기 자본주의에서는 상품으로서의 육체라는 관념이 노동과정과 관련된 도구적인 육체관을 밀어내고 지배적인 위치를 차지한다. 따라서 사람들은 자기 몸에 대한 광적인 관심을 표명하지 않을 수 없게 된다. 보드리야르에 따르면 오늘날 육체는 하나의 자산으로서 관리될 뿐 아니라 사회적 지위를 표시하는 여러 기호형식들 중의 하나로서 조작되고 있다. 즉 육체와 사물은 하나가 되어 균질한 소비의 기호의 그물망을 구성해낸다. 결국 후기 자본주의는 대중의 육체를 단지 상대적으로만 육체노동으로부터 벗어나게 하는 대신에 육체의 잠재력 중 극히 일부분에 불과한 성적 쾌락을 중심으로 몸을 이미지화, 상품화함으로써 소비를 유도하고 있는 셈이다. 이 시대는 몸의 쾌락마저 강요당하고 있는 몸의 수난 시대이다. 이런 점에서 이 시대 자본주의에 의해 전염되고 있는 성해방 담론이란 진정한 몸의 해방과는 거리가 멀다. 이러한 종류의 성해방 담론이란 자본주의가 노동을 기계적 규율의 형태로 상품화했던 것과 마찬가지로 몸의 또다른 한 기능인 성적 쾌락을 상품화해가는 과정에 대한 하나의 오해된 별칭인 뿐이다(심광현, 1993). 결국 이 시대를 굳이 몸의 시대라고 표현한다면, 진정한 몸의 해방을 위해 분투하던 세력들이 오히려 역공세를 받고, 그들이 이루어놓는 기초 위에 상품으로서의 몸, 쾌락도구로서의 몸이 판을 치는 비극적인 몸의 시대라고 표현하는 것이 오히려 타당할 것이다.

6. 맺음말

일반적으로 높은 자리는 매력있는 것이다. 세속적으로 보면 높은 자리란 큰소리치는 것을 가능하게 해줄 수 있을 뿐 아니라 만약 이전에 낮은 자리에서 곤욕을 치른 경험이 있었다면 더더욱 이전의 억눌림의 상태에서 당했던 억울함을 되갚아 줄 수도 있다. 오늘날 외면상으로는 인간의 몸은 정신에 의해 소외되던 과거를 보상하고도 남을만큼 각광받는 자리로 부상하고 있는 것 같다. 명실공히 감성의 시대를 맞아 이제 몸을 빼놓고는 인간이 누구인지를 결코 충분히 기술할 수 없다고까지 말할 수 있게 되었다. 그렇다고 몸에 대한 경이가 단지 감성과 관련된 영역으로 제한되는 것도 아니다. 전통적으로 이성에게만 허락되어오던 사고의 영역, 즉 창의력을 발휘하고 합리적 추론을 이끌어내는 고등 정신과정에까지도 몸이 개입되고 있다. 몸(감성)이 없다면 마음(이성)만으로 어찌 풍요한 제소리를 내겠는가? 알튀세르는 '자신의 육체로 자기 육체 안에서 그 육체에 대해 생각할만한 것을 끄집어낼 수 있다는 것, 간단히 말해 육체가 힘을 발휘하는 것을 통해 그리고 그 속에서 육체가 생각할 수 있다는 사실은 내가 겪은 하나의 현실과 진리로서 나를 사로잡았다.'고 고백하고 있다. 그런데 과연 이 시대 몸은 제자리를 잡아 마땅한 몫을 해내고 있는 것인가? 이러한 질문에 대해 우리는 선뜻 낙관적인 답변을 하는데 주저하게 된다. 어쩌면 이 시대야말로 빈껍데

기 뿐인 몸이 큰소리만 내고 있는 것은 아닌지, 몸의 진정한 모습찾기는 더더욱 어려워져 가고 있는 것은 아닌지하는 염려를 감추기 어렵다. 이같은 측면에서 본고는 포스트모던적 시대 조건이 몸의 해방이라는 명제를 오도시킬 가능성이 높은 현실임을 경계하면서 '몸의 자리'라는 문제를 진정한 '몸성'과 관련지어 검토해보고자 했다.

인간 삶에서 욕망의 문제가 전면에 등장하여 쾌락이 권리가 되고 소비가 미덕이 되는 사회로 전환되면서 사람들은 과거 그 어느 때보다도 적극 자신의 몸을 옹호하게 되었다. 그러나 종종 몸의 제소리내기가 자칫 정신을 향한 폭력으로 화하거나 몸의 물신화를 강화시킴으로써 오히려 진정한 몸성의 파괴를 자초하고 있는 것은 아닐까? 한 편에서는 몸이 이제 더 이상 다른 무언가를 위해 사용되는 대상이 될 수 없다고 주장하고 있지만 또다른 한편에서 보면 몸은 오로지 시선을 위해 존재하고 있는 것 같다. 그 시선은 타인의 것이기도 하지만 종종 자신의 것이기도 하다. 그리고 이러한 시선의 밑바탕에는 늘 자기도취와 함께 비싼 값에 팔려야 한다는 강박적 불안이 깊히 자리잡고 있다. 몸의 시대에 또다른 몸의 억압 또다른 몸성의 몰락인 셈이다. 도처에서 몸이 참 몸성을 잃어버린채 욕망기계, 쾌락기계로 전락해가고 있다. 자리란 자리에 따른 책임과 분리되어 생각될 수 없다. 이성중심주의적 시대에는 그저 이성의 명령에 따르면 되었지만 이제 몸의 시대를 맞아 몸은 정당한 제목소리를 낼 수 있는 위치에 서게 된 것이다. 몸이 제정신 못차리고 큰소리나 치고 있으라고 내어준 자리가 아니다. 자리에 뒤따르는 책임이 외면되어질 때 애써 얻은 자리라도 또다시 빼앗기게 마련이다. 섹스어필한 body line과 볼륨으로서의 몸의 겉모습만이 추구될 때 우리의 몸은 다시 진정한 몸성을 잃고 물질적 대상으로 추락하게 될 것이 자명하다.

여기에 몸의 해방이라는 구호아래 은밀히 그리고 자연스럽게 우리의 이드(Id)를 향해 욕망과 쾌락에 몸을 맡기라고 속삭이는 자본주의의 유혹을 간파할 필요가 있다. 날씬한 몸매에의 광적인 열망은 진정한 몸성의 회복과는 무관한, 아니 오히려 방해가 되는 또다른 방식의 몸성에 대한 조롱이자 냉소의 표현일 뿐이다. 자본주의의 상품논리는 일차적으로는 아름답지만 약하고 깨어지기 쉬운 여성의 몸을 그 표적으로 삼겠지만 종국에는 몸의 물신화에 의해 남녀 모두의 진정한 몸성을 고사시켜버리게 될 것이 분명하다. 사실상 자본주의에 의해 전면에 부각되고 있는 몸이란 몸본래의 특성과는 거리가 먼, 상품으로서의 몸일 뿐이다. '몸이여, 이제 더 이상 생각할 필요가 없다. 우리가 제안하는 바 몸이 되고자 욕망하라.' 이것이 자본주의의 구호이다. 이들의 논리에 최면 당한채 이 시대는 진정한 몸성의 포기를 마치 몸의 해방인냥 착각하고 있는 실정이 아닌가? 이들 세력에 휘말릴 때 이성의 독단으로부터 감성이 존중되는 시대로의 진입이라는 명제는 한낱 공허한 구호로 전락하고, 몸의 시대에 몸성의 상실이라는 더 큰 비극을 맞게 될 수 있다. 몸의 시대라는 오늘, 몸성은 오히려 몸으로부터 소외된채 방황하며, 존재의 시원으로서의 몸의 모습을 더욱 간절히 그리워하게 된다.

그렇다면 과연 우리가 소망해야할 몸의 자

리는 어디인가? 이 시점에서 우리는 과연 몸이 되돌아가야할 혹은 찾아가야할 몸의 자리가 있는지에 대해서 생각해볼 필요가 있다. 사실상 몸성에 대한 고정적 정의가 불가능하듯이 본래부터 결정지워진 몸의 자리 또한 없다. 몸과 마음의 구성체인 自己라는 개념자체부터 고정된 실체 개념이 아니라 지속적으로 구성되어나가는 과정을 지칭할 뿐이다. 이런 의미에서 몸의 자리에 대한 모든 언술은 몸성과 관련된 다양한 가설적 제안들 가운데 하나에 불과한 것일지도 모른다. 결국 진정한 몸의 모습은 아마도 개인 각자가 풀어가야할 숙제인지도 모른다. 그럼에도 불구하고 여기서 말할 수 있는 한가지 사실은 진정한 몸성은 어떤 새로운 것이 아니라 우리의 존재 기원으로 돌아갈 때 만날 수 있으리라는 것이라는 점이다.

몸은 단순한 물리적 분자들의 집합이 아니다. 몸은 의미를 표현하는 힘이며, 의미를 생산하는 기관이며, 의미를 교환하는 매개체이다. 그렇다고 몸은 각기 독립적 기능을 수행하는 감각기관들의 총합체도 아니다. 몸은 환경과 상호작용하며 환경과의 공유적인 짝짓기 현상을 일으키는 것과 동시적으로 공통적인 체내 감각을 형성한다. 몸의 현상을 이해하기 위해서는 단순한 물질이나 정신 하나만으로 환원될 수 없는 '몸의 마음'(the mind of the body), 몸의 능력에 대해 이야기해야만 한다. 우리의 현상적 몸(phnenomenal body)은 생명이 없는 일반 대상과는 구별되는 살아 움직이는 몸이다. 메를로-퐁티는 이점을 강조하여 현상적 몸을 '행동의 능력'이라고 명명했다. 여기서 현상적 몸의 능력이란 개인의 신체적 이동성과 활동성, 그리고 세상과 상호작용하는 능력으로 이해되어질 수 있다. 결국 몸성이라는 다양한 잠재성들의 총체가 우리의 현상적 몸인 셈이다. 그러나 현상적 몸의 이러한 신체적 기술은 의식적으로 학습되는 것이 아니라 자연스럽게 몸에 의해서 습득되는 것이다. 그야말로 개방적이며 확장적인 몸의 능력이다. 인간마음이 폐쇄체계가 아닌 것은 바로 이런 현상적 몸의 특성에서 연유된다. 그렇다면 살아있는 인간의 마음이란 끝없이 신체적 기술을 습득하는 자연적 능력을 지닌 생리적으로 조직화된 실체로서의 몸과 독립되어 결코 설명될 수 없게 된다. 그러나 이러한 마음은 살아있는 행동의 능력, 잠재력으로서의 '현상적 몸', '참 몸' 속에서 비로소 그 본질적 의미를 지니게 된다. 현상적 몸은 물질적 대상과 같이 투명한 지적 앎의 대상은 아니다. 현상적 몸은 오직 능동적인 몸의 사용을 통해서만 알 수 있는 체험적인 몸(lived body)이다.

요약하면, 본고에서 제안하고자 한바 몸은 데카르트식 정신/육체 이분법에 의해 분절된 몸이 아니라 이를 극복하는 모습으로서의 몸의 개념이다. 즉 정신에 의해 주눅이 들어버린 몸도 아니요, 정신을 향해 큰소리를 치며 정신을 몰아내려는 몸도 아니요, 최면상태에 빠져 부유하는 쾌락의 몸도 아니요, 장사꾼의 세일품으로서의 몸도 아니다. 데카르트가 몸에 대한 이성의 우위를 확보할 수 있었던 것은 삶 속에서의 활동을 통해 이해되는 현상적 몸을 오성을 통해 인식된 대상으로서의 몸에 종속시킴으로써만이 가능했던 것이다. 애초부터 몸과 마음은 서로 패권 다툼을 해야하는 적이 아니다. 인간존재를 설명하기 위한 두개의 이름일 뿐이다. 인간적 삶은 몸과 마음이 서로를

섬기면서 함께 깨어있을 때 가능하다. 처음부터 몸성 따로 마음성 따로가 아니었던 바에야 이상적으로는 몸성과 마음이 그 조화로움으로 인해 이분법의 경계를 넘어서서 더 이상 몸의 자리, 마음의 자리를 가를 필요조차 없어지는 것이 바람직할 수 있지만 그것은 하나의 이상이기 쉽다. 현실적으로 우리가 할 수 있는 일은 테크놀로지와 자본주의의 횡포아래 박제된 몸과 마음이 기계화된 몸과 마음으로 후퇴하지 않도록 몸과 마음의 자리를 상호보완적으로 새롭게 재구성해나가는 일일 것이다. 몸과 마음이 각기 빈껍데기의 몸, 유령같은 마음으로 방황하지 않기 위해서도 '몸 속에' 마음이 존재함을, 그리고 '마음 속'에 몸이 존재함을 인정하는 지혜가 필요하다. 인간의 마음(이성 혹은 인지)은 환경에서 적응해나가는 행위 체계로서의 마음이다. 심적 사건과 그 내용 역시 삼차원 공간에서의 육화된 행위로서 비로서 그 의미를 갖게 된다. 그렇다면 몸의 자리에 관한 질문에 대해 대답은 자명하다. 우리는 몸을 데카르트식 마음의 종속체로서의 위치로부터, 마음을 가능하게 하며 마음의 본질을 형성하는, 그 속에 마음을 지닌 본원적 생명적 실체로서의 몸의 자리, 즉 참 몸성의 자리에로 복귀시켜야 할 것이다.

참 고 문 헌

강영안 (1995). 데카르트의 코기토의 현대성. 김혜숙(편), 포스트모더니즘과 철학. 이화여자대학교 출판부.

김형효 (1996). 메를로-뽕띠와 애매성의 철학. 철학과 현실사.

보드리야르, J. (1972). 소비의 사회. 이상률(역), 문예출판사.

심광현 (1993). 육체, 무엇이 문제인가?. 문학과학, 4호, 문학과학사.

유초하 (1993). 동서의 철학적 전통에서 본 육체. 문학과학, 4호. 문학과학사

정화열 (1995). 자연과 인간: 포스트모던의 지형. 인간다운 삶과 철학의 역할. 한민족철학자 대회 1995.

정화열 (1996). 생태철학과 보살핌의 윤리. 녹색평론, 제 29호. 녹색평론사.

한자경 (1995). 니체 철학에서 자아의 문제. 김혜숙(편), 포스트모더니즘과 철학. 이화여자대학교 출판부.

Allport, G. (1961). *Pattern & Growth in Personality.* NY: Holt, Rinehart & Winston.

Butterworth, G. (1995). An ecological perspective on the origins of self. In J. L. Bermudez, A. Marcel & N. Eilan(Eds.), The Body and the Self. Cambridge, MA: The MIT Press.

Fogel, A. (1993). Developing through Relationships: Origins of Communication, Self, & Culture. Hemel Hempstead: Harvester Press.

Johnson, M. L. (1987). The Body in the Mind. Chicago: The University of Chicago Press.

Kinsbourne, M. (1995). Awareness of one's own body: an attentional theory of its nature, development, & brain basis.

In J. L. Bermudez, A. Marcel & N. Eilan(Eds.), The Body and the Self. Cambridge, MA: The MIT Press.

Parkes, G. (1994). Composing the Soul. Chicago: The University of Chicago Press.

Sarbin, T. R. (1952). Praface to a psychological analysis of the self. Psychological Review, 59, 11-22.

Teichman, J (1988). Philosophy & the Mind. NY: Basil Blackwell Inc.

Varela, F.J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). The Embodied Mind. Cambridge, MA: The MIT Press.

Viney, W. (1993). A History of Psychology: Ideas & Context. Boston: Allyn & Bacon.