
과학은 인간이 될 수 있는가?:

뇌과학의 비인간과 슬라보예 지젝의 비인간적 과학의 주체 독해

김성익 (단국대학교, 강사)

〈목 차〉

- I. 서론: 인간이 되고 싶은 과학
- II. 뇌과학과 “믿음의 생물학”
- III. 과학의 주체: “이제 나는 죽음, 세계의 파괴자가 되었다”
- IV. 결론: 실존주의는 비인간주의다

국문초록

본 논문은 과학이 윤리적이 되는 방식을 고찰한다. 첫째는 인간이 자연을 이성적으로 이해함으로써 인간과 자연의 합일을 추구하는 경우다(윌슨). 둘째는 인간의 의식을 물질의 층위로 환원함으로써 인간과 자연이 비인간주의적으로 하나되는 경우다(뇌과학). 셋째는 과학의 주체가 그 자신의 이성적 자연 이해를 죽음충동 속에서 내 파시키는 경우다(지젝). 마지막 접근법은 첫 번째 접근법의 이면으로서 코기토가 작동하는 무의식적 방식을 드러낸다. 동시에 제2의 자연으로부터 실재의 신을 불러내어 비인간주의를 구현한다는 점에서 물질에 내재적으로 접근하는 두 번째 접근법과도 구별된다. 본 논문의 주장은 인간과 자연이 로고스의 층위에서 하나되는 동시에 인간의 실존이 실재의 신으로 변형되는 곳에서 비인간적 윤리가 발견된다는 것이다.

주제어: 과학, 인간, 뇌과학, 비인간, 지젝

1. 서론: 인간이 되고 싶은 과학

『표준국어대사전』은 ‘윤리’를 “사람으로서 마땅히 행하거나 지켜야 할 도리”라고 정의한다.¹⁾ 윤리는 ‘어떻게 살 것인가?’라는 질문에 대한 답과 같다. 그리고 그 답은 개인 내면의 개별성에 기반한 것으로서만이 아니라 동시에 인류 공통의 원칙을 사유하는 과정으로서 주어진다. “항상 너 자신이 그 자체 보편적 법칙으로서 의지하는 금언에 따라 행동하라”는 칸트(Immanuel Kant)의 정언명법이 이러한 맥락으로부터 나온다.²⁾ 칸트의 경우가 보여주듯 지금까지 ‘어떻게 살 것인가?’에 대한 답을 내려온 것은 주로 인문 지식인들이었다. 동일한 맥락에서 사회 내에 문제가 발생했을 때 전면에 나선 것은 문학, 역사, 철학 등의 인문학 교육을 받은 사람들이었다. 한국 사회를 기준으로, 이는 20세기까지 지켜져 온 전통이다. 그러나 근래 이 전통은 변화하고 있다. 날이 갈수록 점점 더 많은 자연과학자들이 미디어에 등장해 직접 대중과 소통하고 있다. 최재천, 이명현, 조천호, 이정모, 장대익, 정재승, 김상욱, 장동선, 심채경, 박문호 등이 대표적이다. 과학 커뮤니케이터까지 포함하면 숫자는 몇 배로 커진다. 이들이 다루는 지식은 단순히 그들의 전공 분야에 한정되지 않는다. 이들은 사회문화적 현상을 과학자의 시선에서 분석하고 논평한다. 과학자이지만 심지어 예술에 대해서도 말을 아끼지 않는다. 오늘날에는 이들 과학자들이 사회의 오피니언리더와 같다. 이는 오늘날 대중이 과학자로부터 ‘어떻게 살 것인가?’에 대한 답을 얻고자 한다는 뜻과 같다. 예컨대, 임박한 기후 위기 속에서 ‘무엇을 할 것인가?’라는 질문에 대한 답을 내리려 할 때 과학자의 자문을 거치지 않는다면 잘못된 판단을 내릴 가능성이 크다.

과학자들이 사회의 전면에 나설 때 우리가 보는 것은 윤리화된 과학이다. 그들을 통해 과학은 인간의 얼굴을 하고 대중에게 다가온다. 여기서

1) 『표준국어대사전』, stdict.korean.go.kr.

2) Immanuel Kant, *Groundings of the Metaphysics of Morals*, James W. Willington (tr.), Hackett, 1993, p. 42.

과학은 더 이상 익명적이지 않다. 문학비평의 용어를 사용하자면 인간의 이름을 지닌 과학자들을 통해 과학은 인간으로서 성격이 부여된다(characterized). 최근 AI 기술이 논란의 중심에 서게 된 이유를 생각해 보자. 그 이유의 하나는 표면적으로 인간과 같이 보이게 된 것에 비해 실제로는 AI가 인간 공동체 구성원으로서의 정체성을 진정으로 가지고 있는 것이 아닐 가능성 때문이다. 즉, 인간적으로 보이는 겉보기와 달리 AI는 언젠든 외래적 지능(alien intelligence)로서 인류를 위협에 빠트릴 결정을 할 수 있다. 이는 AI가 인간지능과는 근본적으로 다른 방식으로 생각 및 판단을 하기 때문에 벌어지는 일이다. 문제는 AI를 만든 인간조차 AI가 어째서 특정한 결정을 내리게 된 것인지 정확히 알 수 없다는 데 있다. 이는 둘이 같은 종으로서 공동체 의식을 형성하는 데 장벽이 있다는 뜻이다. 즉, 인간이 AI를 인간으로서 인물화하는 데 실패할 가능성이 있다. AI 문제는 소설 속 인물이 서술자의 통제를 벗어나 자기 멋대로, 심지어는 서술자의 서술 행위를 위기에 빠트리는 언행을 하게 되는 경우와 같다. 소설의 역사에서 이러한 문제가 본격화된 것은 내적 독백 등의 형태로 등장인물이 서술자의 지위를 침식해 들어오는 현상이 벌어지는 모더니즘 및 포스트모더니즘에 와서다. 지금 사람들이 AI를 상대로 문제를 제기하는 것은 (포스트)모더니즘 소설 속 인물이 될 가능성이 있는 AI를 리얼리즘 소설 속 인물로 만들려는 시도가 실패할까 두렵기 때문인 면이 있다.

여기서 20세기 동안 인문학계가 (포스트)모더니즘적 감수성을 키워오는 동안 리얼리즘적 감수성을 지켜온 것이 과학자들이었다는 사실을 볼 필요가 있다.³⁾ 1998년 미국의 과학계가 제시한 통섭(consilience)이라는 용

3) 리얼리즘은 문학 및 과학 모두에서 발견된다. 문학에서 리얼리즘은 세계를 인지하는 인간과 경험적으로 인지된 세계 사이의 일치에 기반한 세계관에 기반한다. 동일하게 과학의 영역에서도 리얼리즘은 이론과 경험적 증거 사이의 일치를 전제하는 방법론을 뜻한다. 과학에서 리얼리즘은 물리적 세계와 그에 대한 수학적 기술 사이의 일치가 이루어진 갈릴레오, 데카르트, 뉴턴 등의 물리학 기획(physics-mathematics)에서 최고조에 오른다. 양자역학의 문을 열게 되는 제임스 맥스웰(James Clerk Maxwell)의 작업 이후 리얼리즘은 도전에 직면하게 되나 중심 논제로서의 지위는 계속해서 유지하게 된다. 이에

어가 이를 잘 보여준다. 동일 제목의 저서에서 미국의 생물학자 에드워드 윌슨(Edward Wilson)이 빅토리아조 영국의 과학자이자 신학자였던 윌리엄 휴얼(William Whewell)의 용어로부터 빌려와 유명해진 이 용어는 지식의 대통합을 의미한다. 즉, 통섭은 인문 지식 및 과학 지식을 하나로 묶어 지식의 총체를 추구하는 학문적 경향을 뜻한다. 인간과 과학을 하나로 통합하고자 한다는 점에서 통섭은 과학에 인간성을 부여하고자 하는 시도로 이해될 수 있다. 본래 과학은 물질세계의 논리를 다룬다는 점에서 인간을 고려하지 않는다. 그에 비해 인문학과 자연과학이 통섭될 때 얻게 될 것은 인간화된 과학이며 동시에 과학화된 인간이다. 인간 고유의 의식은 그 자신의 물질적 차원을 유물론적으로 이해하게 될 때 완전해지며, 물질은 인간으로서 윤리화 될 때 완전해진다. 통섭은 우주와 인간 사이의 조화를 꾀하는 총체적 사유다. 『통섭』(1998)에서 윌슨이 포스트구조주의 및 포스트모더니즘을 인문과학과 자연과학의 구분을 낳은 파편화의 동력으로 여기며 다음과 같이 말할 때 그 배경에 있는 것이 바로 이 우주론적 사고다: “무정부주의의 검은 깃발 아래 서성이는 반란자 무리인 철학적 포스트모더니스트들은 과학과 전통적 철학의 근간에 도전한다.”⁴⁾ 통섭은 전체와 부분 사이의 균형을 추구한다. 이 점에 있어서 통섭적 인간은 사회와 개인 사이의 균형을 꾀한 리얼리즘 소설 속 인물의 특징을 지니고 있다고 할 수 있다.

윌슨의 통섭 개념은 소크라테스 이전 이오니아의 자연철학자들이 견지했던 형이상학 전통 및 그것의 되살려진 형태인 17세기 과학혁명기의 통합적 사고, 그리고 그러한 사유 전통의 완성이라 할 수 있는 18세기 계몽주의 전통에 기반하고 있다. 예컨대, 그는 “나는 이오니아적 황홀을 경험했다. … 그것은 세계는 질서정연하며 소수의 자연법칙에 의해 설명될 수 있다는 믿음을 의미한다. … 그 실질적 중요성은 그것이 세계의 유물론적 바탕 및 자연의 통합성에 대해 표출한 형이상학에 있다”고 말한다.⁵⁾

대해서는 Nancy Cartright et al, “Theories of Scientific Method” p. 26 참조.

4) Edward Wilson, *Consilience*, Vintage, 1999, p. 44.

윌슨이 말하는 통섭은, 자연과학적 귀납법을 강조하고는 있지만, 동시에 존재론적 질서를 추구한다는 점에서 로고스 전통을 배제하지 않는다. 리얼리즘 소설도 비슷한 배경을 지니고 있다. 리얼리즘 소설은 과학혁명의 자연과학적 세계관으로부터 파생된 문학 양식이다. 예컨대, 『소설의 발생』(1957)에서 이안 와트(Ian Watt)는 리얼리즘 소설이 자연과학적 배경 속에서 나왔음을 지적하며 리얼리즘을 가능하게 한 사상가의 하나로 르네 데카르트(René Descartes)를 든다.⁶⁾ 데카르트의 코기토(cogito)는 의심의 행위를 통해 아리스토텔레스의 형이상학적 자연과학에서 벗어나 자연을 직접 보도록 만들어 준다. 이는 리얼리즘 속 사회가 신체를 지닌 생물학적 인간들이 모여 만드는 자연과학적 세계로 이해될 수 있다는 뜻이다. 그러나 리얼리즘은 단순히 경험주의적으로 열린 세계이지만은 않다. 리얼리즘 속에서는 생물학적 신체가 사회라는 형식을 통해 재조직되기 때문이다. 리얼리즘의 형식추구적 경향은 통섭이 귀납적으로 시작하지만 결국 대통합 형식을 찾고자 한다는 점과 상통한다.

근래 과학이 인간의 얼굴을 하고서 사회에서 오피니언리더의 역할을 할 때 과학의 배경에는 통합적 혹은 리얼리즘적 세계관이 있다. 리얼리즘 소설이 대중적 장르였던 것과 같이 오늘날 과학은 대중적이다. 오늘날 자연 과학이 인문학을 대신하여 대중을 이끌 때 그 배경에 있는 것의 하나는 인간이 되고자 하는 과학의 리얼리즘적 열망이다. 근래 인문학 영역에서 인간과 물질 사이의 관계를 다루는 것은 포스트휴머니즘이다. 그러나 리얼리즘적 과학과 포스트휴머니즘 사이에는 차이가 있다. 윌슨식 통섭이 과학의 주체로서 코기토 전통 위에서 인간과 물질의 통합을 말하는 반면 포스트휴머니즘은 코기토의 초월성을 우회하여 물질의 관점에서 인간을 재정의하는 방식을 택하기 때문이다.⁷⁾ 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)나 제인

5) 위의 책, pp. 4~5.

6) Ian Watt, *The Rise of the Novel*, University of California Press, 2001, p. 13.

7) 데카르트의 코기토는 자연과학적 맥락에서 파생된 철학적 개념이다. 데카르트는 『제1철학에 대한 성찰』의 첫 번째 성찰 초입부터 자신의 성찰이 자연과학의 기초를 놓기 위한 것임을 분명히 한다 (Réne Descartes, *Discourse on Methods and Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (tr.) Hackett, 1998, p. 59).

베넷(Jane Bennett)의 경우에서 보듯 물질의 내재적 생명력에 주목하게 되면 인간 주체 문제를 중심으로 다룰 필요가 없기 때문이다.⁸⁾ 그러나 월슨과 같은 과학자들은 인문학 내의 이러한 접근법을 유사과학으로 여긴다.⁹⁾ 여기서 인문학과 자연과학이 과학을 정의내리는 방식이 전혀 다르다는 사실을 알 수 있다. 결정적인 차이는 과학의 주체인 코기토를 다루는 방식에서 나온다. 포스트휴머니즘에서 인간의 코기토는 다른 많은 비인간 동인들(nonhuman agents) 사이에서 작동하는 하나의 동인일 뿐이다. 반면 월슨의 통섭론은 과학의 주체를 중심에 두고 인간과 비인간 사이의 통섭을 추구한다. 각자 나름의 정당성을 지니고 있다. 그러나 바로 이 노선의 차이로 인해 인문학과 자연과학이 서로 다른 방향으로 진화하게 됐다고 할 수 있다.

월슨의 통섭 개념이 보여주듯 과학의 영역에서는 코기토가 여전히 작동한다. 근래 과학계가 사회의 전면에서 인문적 목소리를 내며 영향력을 가지게 된 배경에 있는 것이 과학의 주체를 중심에 두고 인간과 물질의 통합을 이야기하는 계몽주의 전통이다. 반면 포스트휴머니즘은 인간을 중심에 두지 않는다. 포스트휴머니즘이 지닌 비인간주의적 특성이 인문 지식

알랭 바디우(Alain Badiou)가 라캉의 코기토 이해에 대해 논평할 때 그 또한 코기토가 지닌 '과학의 주체'로서의 성질을 강조한다 (Alain Badiou, *Being and Event*, Oliver Feltham (tr.), Continuum, 2007, p. 431).

- 8) 들뢰즈의 철학은 다양한 관점에서 접근이 가능하지만, 근래 접근법의 하나는 그를 신유물론에 이론적 바탕을 제공한 철학자로 읽는 것이다. 한 예로, 『약동하는 물질』(2010)에서 베넷은 들뢰즈와 가타리(Félix Guattari)의 철학을 “물질적 생기론”(material vitalism)으로 이해하며 이렇게 말한다: “유목학에 관한 논문에서 들뢰즈와 가타리는 ‘물질적 생기론’ 개념을 두고 실험을 한다. ‘물질적 생기론’에 따르면 생명력은 물질-에너지에 내재적이다” (Jane Bennett, *Vibrant Matter*, Duke University Press, 2010, p. x). 들뢰즈에 대한 또 다른 생기론적 접근으로 John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto, 1998, 참조.
- 9) 이를 잘 보여주는 사례가 1996년 물리학자 앨런 소칼(Alan Sokal)이 미국의 문화연구지 『소셜 텍스트』(Social Text)에 기고한 가짜논문 사태다. 소칼은 해당 학술지가 과학적 엄밀성을 결여하고 있다는 것을 보여줄 의도로 유사물리학에 기반한 문화론 논문을 투고했다. 그는 논문이 실린 후 자신의 논문이 근거없는 유사과학에 불과하다는 것을 폭로하여 파장을 일으켰다. 그의 요점은 과학용어를 사용하는 프랑스 포스트구조주의 철학자들의 작업이 실은 전혀 과학적이지 않다는 것을 보여주는 데 있었다. 포스트구조주의 및 포스트모더니즘에 적대적인 월슨의 『통섭』이 나온 것은 이러한 일이 있을 얼마 안된 시점의 일이다.

인들로 하여금 사회 내에서 인간 개인의 얼굴을 드러내는 것에 큰 비중을 두지 않도록 만든 면이 없다고 한다면 거짓일 것이다. 날이 갈수록 자연 과학에 기반한 사회로 변모하는 오늘날의 지적 지형 속에서 인문학이 영향력을 유지하기 위해서는 자연과학자들의 작업이 기반한 코기토의 문제로 돌아가 과학의 주체에 대한 논의를 재개할 필요가 있다. 이는 코기토는 옳은 반면 포스트휴머니즘은 옳지 않다거나 혹은 그 반대의 주장을 하고자 함이 아니다. 다만 인문학이 과학과의 관계에서 비인간주의를 말하기 위해서는 과학의 주체를 사유할 필요가 있다는 뜻이다. 여기서 인문학 내에서 코기토를 중심에 두고 사유해온 것이 정신분석이라는 점을 기억할 필요가 있다. 요점은 정신분석의 코기토 논의를 통해 코기토에 기반을 둔 인간과 자연 사이의 계몽주의적 통섭이 어디서 멈추어 서며 비인간을 드러내게 되는지를 확인할 수 있다는 것이다. 이는 정신분석이 세공해내는 비인간(the inhuman)이 어떤 것인지를 이해하는 일과 같다.

이 문제를 전경화하기 위해 아래에서 필자는 먼저 근래 뇌과학자들이 인간 의식에 접근하는 내재적 방식이 불교 등 기존의 종교적 명상의 세계가 탈인간적으로 공의 세계를 추구하는 방식과 어떻게 겹쳐지는지 보여줄 것이다. 이 단계에서 과학의 주체는 물질 자체의 내재성의 층위에 머문다고 여겨진다. 이는 일반적으로 과학이 인간 개인의 이기적 자아를 넘어서 보다 거대한 세계를 탐구하는 행위로서 여겨진다는 사실과 공명하는 현상이다. 즉, 과학은 인간으로 하여금 자아의 구속에서 벗어나 우주와 하나가 되도록 돕는 탐구행위다. 여기서 과학은 인간을 물질계 속으로 초대한다. 그 결과 인간과 과학은 비인간주의적으로 제1의 자연 속에서 내재적으로 통섭된다. 이 내재적 통섭은 윌슨이 말하는 인간 이성에 의해 파악된 초월적 질서에 의거한 통섭과는 다른 층위에서 일어난다. 뇌과학의 세계 속에서는 과학의 주체가 인간 신체가 지닌 신경망 내 물질의 흐름으로 환원되어 사라지기 때문이다. 전통적 인문학의 용어로 말하면 최근 뇌과학이 관심을 가져온 종교적 명상의 세계는, 초월적 질서의 신이 아니라, 내재적 물질의 신을 논하는 범신론 계열의 사고와 상통한다. 반면 윌슨식

통섭은 과학의 주체와 초월적 큰 타자(the big Other) 사이의 일치에 기반한다. 그러나 과학의 주체는 그 자신이 초월적 큰 타자로부터 소외된 형태로 작동하기도 한다는 사실을 고려하지 않는다. 한 예로, 오늘날 그 어떤 과학자 개인도 과학이 초래하는 결과에 책임을 지지 않지만 사람들은 과학이 모든 문제를 해결해 줄 것이라 초월적으로 믿는다. 여기서 물질세계는 과학적 주체와 이반되어 있다. 인간과 우주는 하나가 아니다. 이는 과학이 제2의 자연을 산출해내기 때문에 벌어지는 일이다. 필자는 이 문제를 다루기 위해서 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)이 코기토를 정신 증적 주체로 읽는 방식을 고찰할 것이다. 요점은 인간과 자연의 내재적 만남이, 월슨이 말하는 “이오니아적 매혹” 자체를 통해서가 아니라 자연 과학적 믿음에 대한 매혹이 탈신비화될 때 이루어진다는 데 있다. 즉, 인간과 자연의 만남은 사람들이 무의식적으로 과학에 투사하는 믿음의 구조에 무신론적으로 접근할 때 이루어진다. 지젝이 라캉을 경유해 과학적 로고스의 신이 아니라 실재의 신(the God of the Real), 즉 로고스를 철회하는 주이상스(jouissance)의 신을 불러내는 맥락이 여기에 있다. 정신 분석의 비인간(the inhuman)은 바로 이 주이상스의 신을 의미한다. 로고스의 신으로부터 로고스의 신을 내파시키는 실재의 신을 불러내는 연결 고리가 지젝이 말하는 ‘무의식의 주체’로서의 코기토다.

II. 뇌과학과 “믿음의 생물학”

과학의 관점에서 인간과 물질을 통합적으로 이해하려 할 때 가장 걸림돌이 되는 것은 인간의 의식 혹은 자아다. 문제는 인간의 의식이 물리적으로 측정될 수 없다는 데 있다. 과학의 관점에서 물리적으로 측정되지 않는 것은 비존재로 여겨진다. 물질의 기계적 인과율로 환원되지 않는 것 앞에서 미신을 발견하는 것이 과학이기 때문이다. 과학의 목표는 의식의 신비를 물리적으로 탈신비화하는 데 있다. 과학 분야에서 이 작업을 행하

는 것이 뇌과학이다. 의식의 문제와 관련하여 오늘날 뇌과학이 향하는 방향은 명확하다. 의식 및 의식이 만들어 내는 자아는 실체가 아니라 환영이라는 것이 뇌과학의 주장이다. 『내가 된다는 것』(2021)에서 영국의 뇌과학자 아닐 세스(Anil Seth)는 이렇게 결론 내린다. “세계와 자아에 대한 우리의 의식적 경험은 뇌에 기반을 둔 예측의 형식, 다시 말해, ‘통제된 환각’(controlled hallucinations)의 형식이다. 그 예측의 형식은 우리의 살아있는 몸과 함께, 몸을 통해, 그리고 몸 때문에 일어나는 것이다.”¹⁰⁾ 요점은 인간이 신체의 생존을 위해 진화시킨 것이 의식 혹은 자아라는 것이다. 예컨대, 자신에게 위협의 요소가 될 수 있는. 외부의 움직이는 사물이 일으키는 변화를 시공간이라는 재현의 틀에 맞추어 인과적 방식으로 이해하여 상황에 보다 잘 대처하고 그리하여 보다 잘 생존을 도모하기 위한 과정에서 의식이 자아와 타자를 구분하게 되었다는 것이다. 여기서 인간의 의식은 눈 앞에 주어지는 물리적 현실을 ‘통제된 환각’의 형식으로 번역하는 장치와 같다. 인문학에서 말하는 ‘세계’는 바로 이 ‘통제된 환각의 형식’을 뜻한다. 여기서 ‘환각’이라는 말에 주목할 필요가 있다. 이는 물리적 세계 자체는 통제되지 않은 정신분열적 환각의 형태로 인간의 오감에 주어질 뿐이라는 뜻과 같다. 반면 인간의 의식은 분열증적 환각을 통제하여 시간적 및 공간적 질서를 부여하는 장치다. 이러한 설명의 이점은 더 이상 의식을 비물리적 신비의 영역으로 보지 않아도 된다는 데 있다. 즉, 의식은 순수 사유가 아니라 신체의 생존을 위한 장치다. 세스가 데카르트의 코기토를 반박하는 맥락이 여기 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

결과적으로 나는 여러분에게 새로운 자아 개념을 남겨주고자 한다—우리 모두에게 아마도 가장 의미 있는 의식의 측면이라 여겨질 부분인 자아에 관한 새로운 개념을 남겨주고자 한다. 적어도 17세기 데카르트에게로까지 내려가는 한 가지 영향력 있는 전통은 인간이 아닌 동물이

10) Anil Seth, *Being You*, Penguin, 2021, pp. 7~8.

의식적 자아관념을 가지고 있지 않다고 한다. 왜냐하면 동물은 행동을 통제하는 합리적 정신을 가지고 있지 않기 때문이다. 동물은 '짐승 기계'다. 그들 자신의 존재에 대해 숙고할 능력이 없는 살로 만들어진 자동장치라는 것이다. 난 이에 동의하지 않는다. 내 생각에는 의식은 지적 능력이 아니라 생존과 훨씬 더 큰 관련이 있기 때문이다. 우리 인간이 의식적 자아를 지닌 존재인 것은 우리가 짐승 기계이기 때문이다.¹¹⁾

오늘날 뇌과학이 우리에게 말해주는 것은 자아라 불리는 의식을 가능하게 하는 조건이 생물학이라는 것이다. 그리고 생물학적 단계에서 발생하는 의식은 인간뿐 아니라 모든 동물이 공유하는 특성이라는 것이다. 이러한 관점에서 세스는 자아를 생물학적 신체에 맞닿은 의식의 층위로 되돌린다. 즉 뇌과학에서 자아는 생존의 차원에서 타자와 구분되어 작동하는 신체의 보존 기계 이상도 이하도 아니다.

의식에 대한 생물학적 접근법은 미국의 뇌과학자 앤드류 뉴버그(Andrew Newberg)에게서도 발견된다. 그는 『왜 신은 사라지지 않는가』에서 뇌의 방향 연상 지역(orientation association area)의 기능에 대해 설명하며 다음과 같이 말한다.

뇌의 방향 연상 지역(OAA)의 주된 임무는 물리적 공간 속에 개인을 위치시키는 데 있다. OAA는 어떤 쪽이 위인지 알려주고, 각도와 거리를 판단하도록 도와주며, 우리 주변의 위험한 물리적 지형을 안전하게 다닐 수 있게 해준다. 이 중요한 기능을 하기 위해 OAA는 먼저 자아의 물리적 한계가 어디까지인지 지속적으로 인지해야 한다. 간단히 말하면, 개인과 다른 모든 것을 날카롭게 구분해야 한다. 이는 당신과 우주의 나머지를 구성하는 무한히 많은 당신이 아닌 존재들을 구분하기 위함이다.¹²⁾

요점은 자아와 타자의 구분이 이미 뇌의 OAA 차원에서 이루어진다는

11) 위의 책, p. 7.

12) Andrew Newberg, *Why God Won't Go Away*, Ballantine, 2001, p. 4-5.

것이다. 기본적으로 OAA는 시공간 속에 자아를 타자와 구분하여 위치시키는 장치다. 뇌과학에서 자아는 바로 이 기본적인 시공간 설정 능력을 통해 발생하는 것으로 여겨진다. 이는 자아가 생물학적 신체가 생태계 속에서 살아남기 위해 임의로 설정하게 되는 세계를 측정하는 기본 단위라는 뜻과 같다. 즉, 신체는 ‘자아’라는 눈금을 통해 시공간 속에서 자신이 아닌 것을 인지하고, 회피하고, 포획하고, 기타 등등 한다. 그런데 이 말을 거꾸로 하면 생존이라는 문제가 결부되지 않을 때 의식 혹은 자아라는 장치가 불필요해지거나 혹은 사라질 것이라는 뜻이 된다. 이로부터 근본에 있어 자아가 임의로 만들어진 환영에 불과하다는 사실이 도출된다. 존재하는 것은 뇌라는 물질 덩어리일 뿐인데 그 물질에 스스로를 인간으로 여기는 자아의 환영이 덧붙여져 있는 형태가 인간이라는 뜻이다. 뇌과학이 기본적으로 의식을 탈신비하는 것을 최우선 과제로 삼는 학문이라는 사실이 여기서 드러난다.

최근 뇌과학의 경향 중 하나가 자아가 의식 이전 물질의 상태로 되돌아가는 방식과 양태를 연구하는 데 있다는 사실 또한 동일하게 의식을 물질적으로 탈신비화하고자 하는 맥락으로부터 나온다. 예컨대, 독일의 뇌과학자 닐스 비르바우머(Niels Birbaumer)은 전신마비 상태가 되어 식물인간이 된 사람들의 뇌가 세계를 어떻게 인지하는지 과연 자아라는 것을 가지고 있는지 혹은 흔히 생각하듯 단순히 고통스럽게 죽을 날만을 기다리며 사는 것인지에 관심을 가지고 연구를 해왔다. 그는 『텅빈 뇌: 생각은 어떻게 과대평가 되었는가?』(2016)에서 식물인간 상태에 깊이 빠진 사람일수록 삶에 대해 오히려 일반인보다 더 높은 만족감을 보인다는 사실을 보인다는 사실에 대해 진술한다: “튀빙겐 대학 행동 신경생물학 연구소에서 여러 해 동안 우리는 완전히 마비되어 자기 안에 갇힌 환자들과 소통하고자 작업해왔다. 우리는 다양한 단계의 성공을 이루었을 뿐 아니라 이들이 질 높은 삶을 영위하고 있는 것 같다는 사실을 확인할 수 있었다. 어떤 환자들의 경우는 심지어 건강한 사람들보다도 더 만족도 높은 삶을 살고 있는 것 같았다!”¹³⁾ 비르바우머의 요점은 전신마비 환자의 경우 전

혀 다른 방식으로 세계를 경험한다는 것이다. 그들은 자아 자체가 철회되어 세계와 하나 되는 완전한 평온의 상태 속에서 살아가기 때문이다. 고통은 자아가 세계 속에서 자신의 욕망을 구현하려고 하나 좌절될 경우에 찾아온다. 그러나 자아가 사라져 텅 비게 된 뇌의 세계 속에서 신체는 거꾸로 나머지 세계와 하나 되는 상태로 빠져든다. 자아와 타자의 구분이 없는 세계 속에는 그 어떤 두려움도 없다. 그래서 더 질 높은 삶이 가능해진다. 비르바우머는 이를 데카르트적 코기토 이전에 위치한 없음의 상태에 연결시킨다.

[일상 속에서 뇌가 학습하고 적응해가는 데 있어] 문제 해결을 위한 사유 행위는 필수적이다. 또한 우리의 사유 펌프는 전력으로 작동하기 시작한다. 그렇게 해서 우리는 세계가 존재한다는 것을 알게 될 뿐 아니라 우리가 세계 속에 존재한다는 것을 깨닫게 된다. 르네 데카르트는 이를 다음과 같은 유명한 문구로 요약했다: 코기토 에르고 슴-나는 생각한다, 고로 존재한다. 모든 것이 불분명하고 의심스러울 수 있다. 하지만 그러한 의심을 떠올리는 것이 나라는 사실은 남는다. 이는 마음에 위안을 준다. 그러나 다른 의미에서 이는 또한 걱정스러운 일이기도 하다. 왜냐하면 다음과 같은 질문을 일으키기 때문이다: 우리가 더 이상 아무 것도 생각하거나 느끼지 않게 될 때 우리에게 남는 것은 무엇인가? 그때 우리는 무인가? 우리는 무의 바다에 빠져 결국 용해되어 사라지게 되는 것을 두려워해야 하는가?¹⁴⁾

비르바우머의 답변은 자아가 사라져 텅 비게 된 뇌의 상태가 거꾸로 우리에게 해방의 경험이 될 수 있다는 것이다. 흥미롭게도 그는 이를 종교적 명상이 가져다주는 무아지경의 차원과 연결시킨다: “우리는 비슷한 현상을 명상 속에서 발견한다: 절대적이면서도 사심 없는 주의력으로 만들어진 단단한 반석이 솟아오르는 텅빈 뇌파의 바다를 발견했다.”¹⁵⁾ 사실

13) Niels Birbaumer, *Empty Brain: How Thinking Is Overrated?*, David Shaw (tr.), Scribe, 2019, p. 6.

14) 위의 책, p. 4.

15) 위의 책, p. 4.

종교적 명상의 뇌과학적 바탕은 뉴버그의 논문 「명상이 발생시키는 복잡한 정신작용의 뇌신경적 기초: 신경전달물질과 신경화학적 고찰」에서 확인되는 바다.¹⁶⁾ 해당 논문이 나오게 된 연구에 동일하게 기초하여 쓰인 『신은 왜 사라지지 않는가?』(2001)에서 뉴버그는 그가 “믿음의 생물학”(the biology of belief)을 발견했다고 말한다.¹⁷⁾ 그의 요점은 명상 속에서 종교인들이 ‘우주와 하나가 되었다’거나 ‘신을 만났다’고 말하는 것이 자아와 의식을 가진 사람이 망상 속에서 희망사항일 뿐인 것을 근거 없이 열거한 결과가 아니라 물리적으로 뇌가 전혀 다른 방식으로 작동하여 일어나는 실질적 현상이라는 것이다. 그의 설명을 요약하면 다음과 같다: ‘깊은 명상의 단계로 진입하면 인간의 뇌는 자아로 하여금 시공간 속에서 자신이 위치한 곳을 인지하게 만드는 OAA에 더 이상 외부로부터 들어오는 데이터를 공급되지 않게 된다. 그 결과 시공간의 구획과 더불어 자아와 타자의 구분이 사라지는 현상이 물리적으로 뇌 속에서 일어나게 된다.’ 뉴버그는 이를 티베트 승려를 대상으로 한 실험을 통해 밝혀냈다. 뉴버그는 명상 동안 OAA가 작동하지 않게 된 결과가 힌두 우파니샤드가 다음과 같이 묘사하는 바라고 말한다: “동과 서로 흐르는 강이 바다에서 합쳐져 하나가 되듯 / 그들이 서로 나뉜 강이었다는 것을 잊는다 / 그렇게 모든 생명체가 그들의 독자성을 잃게 된다 / 마침내 그들이 합쳐질 때.”¹⁸⁾ 그는 동일한 현상을 프란치스코 수도원의 수녀들에게서도 발견했다. “수녀들이 가장 강렬한 종교적 순간에 [명상을 통해] 빠져들 때, 다시 한번, SPECT 스캔에 비슷한 변화가 일어나는 것을 발견했다. 그러나 불교 승려들과 달리 수녀들은 이 순간을 신이 가까이에 있다는 것을 느껴서 알 수 있었던 순간 및 신과 어우러진 순간으로 묘사하는 경향이 있었다.”¹⁹⁾ 여기서 주목할 만한 사실은 뉴버그 및 비르바우머 모두 자아가 사

16) Andrew Newberg and J. Iversen, “The Neural Basis of the Complex Mental Task of Meditation” Neurotransmitter and Neurochemical Considerations, “*Medical Hypothesis*, 61(2) 2003, pp. 282-291.

17) Newberg, 위의 책, p. 8.

18) 위의 책, p. 6.

라지는 종교적 경험과 뇌질환자 및 정신질환자들이 겪는 현상을 동일선상에 놓는다는 것이다. 뉴버그는 임사체험, 간질, 정신분열, 마약에 의한 환각작용 등에 관한 연구 결과를 고려하며 종교적 체험에 대한 뇌과학적 연구를 진행했으며, 비르바우머는 자아가 사라진 텅빈 뇌 현상이 종교적 명상뿐 아니라 전신마비가 된 상태, 비행기에서 고공낙하 해 통제력을 완전히 상실하게 될 때의 경험, 부유탱크에 누워 완전한 평화를 찾게 되는 경험, 음악과 춤, 섹스 및 간질 등의 경험에서도 동일하게 나타난다는 점을 지적한다.²⁰⁾ 여기서 다시 아널 세스의 ‘자아는 통제된 환각의 형식’이라는 말을 떠올릴 필요가 있다. 즉, 자아 이전에 위치하는 것은 통제되지 않은 환각이다. 그러나 바로 그 통제되지 않은 환각이 종교적으로 우주 및 신과 하나 되는 경험의 원천이다.

의식에 대한 유물론적 혹은 뇌과학적 접근은 여러 가지 것을 암시한다. 가장 중요한 것은 뇌과학이 반데카르트적 과학이라는 사실이다. 데카르트의 코기토는 의식을 수학적 확실성의 기초로 삼는 방향으로 나아간다. 즉, 그에게 의식은 생각하는 실체(res cogitans)다. 생각하는 실체로서 코기토는 물리 세계에 속해있지 않다. 그런 한에서 코기토는 초월적이며 바로 그 초월성을 통해, 즉, 초월적 이성 능력을 통해, 신과 만난다. 이것이 코기토가 순수 연역적 이성에 기반한 것으로 이해되는 맥락이다. 반면 뇌과학은 연역적 이성을 거부한다. 이성 능력은 생물학적 생존 능력으로 환원된다. 뇌는 생물학적 생존 기관의 하나일 뿐이다. 뇌는 생태계라는 네트워크 속에 다시 위치된다. 이것이 뇌과학이 뇌의 비물리적 이성 능력을 유물론적으로 탈신비화하는 방식이다.

둘째로, 바탕은 유물론적이지만 그러나 뇌과학이 의외로 동시에 신학적 측면을 인정한다는 점을 지적할 필요가 있다. 다만, 뇌과학의 신은 로고스의 신 혹은 철학자의 신이 아니라 정신분열의 신 혹은 자연과 맞닿아 있는 범신론적 신이다. 로고스의 신은 초월적 ‘하나’(the One)의 신이다.

19) 위의 책, p. 7.

20) Newberg, 위의 책 p. 8; Niels Birbaumer, 위의 책, p. 9.

반면 뇌과학의 신은 내재적 '여럿'(the many)의 신이다. OAA가 가동 중지되고 시공간의 구획과 더불어 자아의 동일성이 철회될 때 등장하는 만물의 신이 뇌과학의 신이기 때문이다. 여기서 뇌과학의 신은 『안티오이디푸스』(1972)에서 들뢰즈와 가타리(Félix Guattari)가 묘사하는 “이접적 삼단논법의 신”(God as the master of disjunctive syllogism)과 맞닿아 있다.²¹⁾ 이접적 삼단논법의 신은 아리스토텔레스식 삼단논법이라는 논리적으로 존재론화 된 시공간 체계를 통제하는 로고스를 측면으로부터 정신분열적으로 가로지름으로써 제1의 자연이 지난 내재적 '여럿'의 층위를 개방하는 신과 같다.²²⁾ 뇌과학에서와 마찬가지로 들뢰즈에게서 환각이 단

21) Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (tr.), Penguin, 2009, p. 13.

22) 들뢰즈가 분열증적 환각을 어떻게 유물론적 신과 내재적으로 연결시키는지 『안티오이디푸스』 1장을 참조. 그는 슈레버의 신을 '기관 없는 신체'로 읽으며 다음과 같이 말한다: “기관 없는 신체는 신이 아니다, 오히려 그 반대다. 그러나 기관 없는 신체가 전체 생산 과정을 그 자신에게 끌어들이고 후 황홀감에 빠진 표면으로 작동하며 생산 과정을 가능한 모든 이접적 방식으로 각인할 때, 기관 없는 신체를 관통하는 에너지는 신성하다. 그리하여 슈레버가 신과 맺는 기이한 관계가 만들어지게 된다” (Gilles Deleuze and Félix Guattari, 위의 책, p. 13). 신학에 대한 들뢰즈의 접근법은 『프랜시스 베이컨』(1981)에서 그가 엘 그레코(El Greco)의 회화 〈오르가스 백작의 매장〉(The Burial of the Count of Orgaz)을 독해하는 방식에서도 발견된다. 그는 초월적 기독교 신 중심 세계관에 기반한 것으로 알려진 해당 작품을 범신론적 다수성의 신에 기반한 작품으로 뒤돌아 읽으며 “신은 재현되어서는 안된다”고 말한다. 그러나 동시에 그는 신학의 층위를 유지한다. 그는 이렇게 말한다: “만약 신이 없다면, 모든 것이 가능해진다”고 말해서는 안된다. 오히려 그 반대다. 왜냐하면 모든 것이 가능해지는 것은 신과 함께이기 때문이다” (Gilles Deleuze, *Francis Bacon*, Daniel W. Smith (tr.), Continuum, 2003, pp. 8~9). 들뢰즈의 신학적 특징은 “절대적 내재성” 개념으로부터 나온다. 그는 「내재성: 생명」에서 “완전한 지복”이라는 종교적 뉘앙스의 용어로 생명의 내재성을 다음과 같이 묘사한다: “생명은 내재성의 내재성, 절대적 내재성이다: 생명은 완전한 역량, 완전한 지복을 뜻한다” (Gilles Deleuze, *Pure Immanence*, Zone Book, p. 27). 앤 보이먼(Anne Boyman)은 영역본에서 지복을 ‘complete bliss’라고 번역하나 존 마크스(John Marks)는 보다 종교적 맥락이 느껴지는 ‘utter beatitude’로 번역한다 (Marks, 위의 책, p. 30). 프랑스어 원문 또한 “béatitude complètes”로 되어있다: “Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue: elle est puissance, béatitude complètes” (Gilles Deleuze, “Immanence: une vie,” *Philosophie*, 47, 1995, p. 2). 들뢰즈의 경우가 아니라도 생기론 일반에 있어서 신학적 맥락은 생각보다 중요하게 작동한다. 『약동하는 물질』에서 베넷이 아도르노의 비동일성을 사물-역량의 관점에서 읽을 때 그 핵심의 하나는 비동일성이 부정 신학, 즉, ‘알 수 없는 신’에 맞닿아 있다는 것이다 (Bennett, 위의 책, p. 16). 여기서 신은 들뢰즈에게서와 마찬가지로 재현되지 않는다. 즉, 신은

순한 망상이 아닌 이유는 그것이 의식 혹은 자아로 하여금 다시 내재적 물질성의 차원으로 되돌아가도록 만드는 유물론적 현상이기 때문이다. 신학에 반대된다고 여겨지는 과학과 함께 의외로 신이 전면에 등장하는 이유의 하나는 과학이 자아를 해체해버리고 나면 과학의 주체 또한 더 이상 계몽주의적 이성에 기초한 인간일 수 없기 때문이다. 인간이 사라지고 나면 자연 혹은 물질만이 남게 된다. 범신론적 의미의 신은 자연이 자기 자신만의 약동하는 행위력을 지닌 것으로 여겨질 때 자연을 묘사하는 한 가지 용어로서 등장하게 된다. 로고스가 중심에 올 때 약동하는 것은 인간 정신인 반면 죽은 것은 세스가 말하는 ‘집승 기계’다. 그러나 물질이 중심에 올 때 약동하는 것은 ‘집승 기계’인 반면 죽은 것은 인간 정신이 된다.

마지막으로, 뇌과학이 그려내는 탈자아적 물질의 층위가 역설적 의미에서 로고스에 기반한 과학이 추구해 온 기계적 객관성의 층위와 겹치는 방식을 볼 필요가 있다. 데카르트적 코기토에 기반한 과학의 특징은, 존 로크(John Locke)의 구분을 사용하자면, 사물의 2차 성질(secondary qualities)이 아니라 1차 성질(primary qualities)을 추구한다는 데 있다. 2차 성질은 경험적 오감에 와닿는 사물의 성질, 예컨대, 색, 맛, 냄새, 촉감 등을 의미한다. 문제는 이들에 대한 경험이 사람의 주관에 따라 달라진다는 데 있다. 즉, 2차 성질은 객관적으로 측정할 수 없다. 이 때문에 전통적으로 과학은 사물의 크기나 양 등에 대한 수학적 지식인 1차 성질을 추구해왔다. 1차 성질의 장점은 누가 측정하든 동일한 값을 얻게 된다는 데 있다. 과학에 있어 개별 과학자가 중요하지 않게 되는 맥락이 여기서 나온다. 동일한 결과를 맥락과 수행원에 관계없이 반복적으로 얻을 수 있도록 설계된 것이 과학이기 때문이다. 이러한 특성 때문에 과학자들은 때로 수도승과 같은 특성을 내보이게 된다. 노령에도 불구하고 닭고기를

이성을 통해 접근 가능한 지식의 대상이 아니다. 신은 물질 및 신체에 항상 이미 깃든, 알 수 없는 외부의 문제다. 넓게 보아 뇌과학의 신 또한 바로 이러한 재현될 수 없는 물질적 다수성의 신으로 이해될 수 있다. 뇌과학이 불교 승려, 카톨릭 수녀 등 서로 다른 종교의 경험을 모두 포괄하여 설명하는 것이 가능한 것은 뇌과학이 말하는 신이 사실상 뇌라는 물질에 깃든 범신론적 신과 같기 때문이다.

냉장하면 오래 보관할 수 있다는 사실을 증명하기 위해 추운 날 밖에 나갔다가 얻은 감기로 끝내 사망하게 된 프랜시스 베이컨(Francis Bacon)을 ‘최초의 과학 순교자’라 부르는 방식이 대표적이다.²³⁾ 과학자들은 오감을 통한 쾌락 추구보다는 시공간을 뛰어넘어 증명이 가능한 사실의 체계를 세우는 사람들이다. 과학적 진리에 비하면 개인의 자아는 중요하지 않다. 과학적 진리를 위해 죽을 수 있는 사람은 생존의 관점에서 자아를 지키고자 하고 있지 않다. 과학의 윤리성에 대한 한 가지 모델이 바로 이 인간과 자연과학의 대의가 하나되는 지점에 기반하고 있다. 월슨의 통섭 개념 또한 이 모델에 기반하고 있다. 자연과학이 지닌 탈자아적 정서는 기본적으로 17-8세기 초월적 과학 전통, 즉, 개인의 사심에서 벗어나 자연 자체를 객관적으로 이해하고자 하는 노력으로부터 나온다.²⁴⁾

- 23) 베이컨이 사망하게 된 경위에 대한 기록으로는 John Audrey의 ‘Brief Lives,’ *chiefly of Contemporaries, set down by John Audrey, between the Years 1669 & 1696*, Clarendon Press, 1896, pp. 75-76 참조. 이에 대한 과학사가의 언급으로는 Ann Blair의 “Natural Philosophy”, *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, Cambridge University Press, p. 400 참조. 또한 김종갑의 ‘프랜시스 베이컨과 과학적 유토피아’, 『새로운 아틀라스』, 에코리브르, 2002, 100쪽 참조.
- 24) 서구에서 20세기 이전, 특히 19세기 이전 과학자들의 객관성 추구 경향은, 자연과학적 귀납법의 발전뿐 아니라, 아리스토텔레스의 자연철학을 기반으로 발전되어 온 기독교 전통 자연철학의 형이상학적 측면과 깊은 관계를 맺고 있다. 신이 기획한 자연의 질서를 객관적으로 이해하고자 하는 작업이 기본적으로 인간 개인의 정념을 괄호 속에 넣도록 만들기 때문이다. 과학혁명기 과학자들의 종교적 특징에 대해서는 Alister McGrath의 *Natural Philosophy: On Retrieving a Lost Disciplinary Imaginary*, Oxford University Press, 2022 참조. 과학자들의 종교적 감수성은 심지어 20세기의 물리학자 알버트 아인슈타인(Albert Einstein)에게서도 발견된다. 그는 막스 보른(Max Born)에게 보낸 편지에서 양자역학에 반대하며 다음과 같이 말한 바 있다: “양자역학은 확실히 인상적입니다. 그러나 내 내면의 목소리는 내게 아직 양자역학이 진짜 학문 이 아니라고 말하고 있습니다. 해당 이론은 많은 것을 말하고는 있지만 그것이 바로 그 ‘오래된 하나’의 비밀에 대해 더 가까이 다가서도록 해준 것은 아닙니다. 어떤 경우에서든 나는 신은 주사위를 던지지 않는다고 확신합니다” (Albert Einstein, *The Born-Einstein Letters*, Macmillan, 1971, p.91). 아인슈타인의 신학적 발원은 아이작 뉴턴(Isaac Newton)의 물리학이 ‘보일의 법칙’으로 유명한 로버트 보일(Robert Boyle)의 작업과 더불어 당대에 물리-신학(physico-theology)라고 불렸던 점을 고려하면 의외의 것이 아니다. 뉴턴은 『프린키피아』(1687)의 2판에 덧붙인 ‘일반에 중’(General Scholium)에서 신이 자신이 개념화한 수학적 시공간 내에 기거한다는 점을 강조하며 다음과 같이 말한다: “이 대문자 존재는 모든 것을 지배한다. 세계의 영혼으로서가 아니라 모든 것을 관장하는 주인으로서 그렇다. 그의 권능에 관한 설명에 있어 ‘주인이신 신’ 혹은 ‘보편적 지배자’라고 불린다” (Isaac Newton, *Newton’s*

서로 다른 맥락 속에 있기는 하지만 과학의 탈자아적 기조는 내재적 뇌과학 전통에도 적용된다.²⁵⁾ 뇌과학에 관심을 기울이는 과학자 박문호의 세계관이 이를 잘 보여준다. 2023년 이루어진 <인문학과 과학의 비대칭>이라는 제목의 대담에서 그는 이렇게 말한다: “보통 종교나 인문학 하는 분들은 … 자아를 규명하고 우리의 정신작용을 다 규명하고 내세를 추적하고 이런 쪽으로 나가는데 신경과학, 뇌과학 쪽으로 더 가보면 자아가 붕괴되어버릴 수 있습니다.”²⁶⁾ 여기서 박문호가 자아를 기억에 기초하여 만들어진 환영의 단위에 불과하다는 의미에서 감옥에 갇힌 존재로서 규정한다는 점을 언급할 필요가 있다: “저는 인간이 갖는 가장 원초적 비극은 인간이 기억 속에 살기 때문이라고 봅니다. … 기억은 내가 사는 방이기도 하고 밖에서 보면 내가 살고 있는 감옥이기도 합니다. 그 감옥에 갇혀 있다는 것을 깨달을 때 그때서야 다른 세계가 있다는 것을 알게 됩니다.” 과학자로서 그의 요점은 탈자아를 추구하는 자연과학이 인간을 겸허하게 만든다는 것이다: “자연과학을 알면 겸손에서 겸허해집니다. … 뇌가 텅 비어 버립니다.” 그의 언어는 비르바우머의 ‘텅 빈 뇌’를 상기시킨다. <나는 무엇이고 왜 존재하며 어디로 가는가?>라고 제목이 붙여진 동일 대담의 2부에서 그는 더 나아가 이렇게 말한다: “저는 인간의 의미, 가치를 싫어할 때까지 갑니다. 인간의 모든 문제가 가치, 의미, 차이를 용납하지 못하는 것입니다. … [자아에] 갇혔다는 것을 아는 순간 다른 존재를 인정하게 됩니다.”²⁷⁾ 여기서 뇌과학이 탈인간적 학문이라는 사실을 알 수 있

Philosophy of Nature, Hafner, p. 42). 베이컨의 경우 정치적 문제에 있어서는 세속적 특성을 보였던 인물로 여겨진다. 그러나 자연과학에 있어서는 이야기가 조금 다르다. 엘리스터에 따르면, 베이컨의 자연과학은 신학적 맥락을 지니고 있다. 즉, 베이컨은 자신의 자연과학을 천국으로부터 추방당한 후 물질 세계에서 살게된 인류가 다시금 천국을 복원할 방도로서 여겼다 (Alister McGrath, 위의 책, p. 65). 그에게 과학은 천국으로 되돌아갈 사명을 실현하는 문제였다.

25) 이미 말했듯 과학혁명기 과학의 탈자아적 성질과 뇌과학의 탈자아적 성질에는 차이가 있다. 전자가 코기토에 기반한 초월성, 즉 순수이성의 층위에서 인간과 자연의 통합을 말하는 반면 후자는 코기토가 완전히 구성되지 않은 물질의 내재성의 층위에서 일어나는 비인간주의적 통합을 말하고 있기 때문이다.

26) <인문학과 과학의 비대칭>, YouTube. 2023.8.2.

27) <나는 무엇이고 왜 존재하며 어디로 가는가?>, YouTube. 2023.8.9.

다. 관련해서 박문호가 여러 다른 강연을 통해 뇌과학의 관점에서 불교 용어를 지속적으로 해설해왔다는 사실을 기억할 필요가 있다.²⁸⁾ 그의 핵심은 명상을 통해 자아가 사라지는 공의 상태에 이를 때 수행자들이 인과연으로 이루어진 시공간의 세계를 초월해 우주와 하나되는 경험을 한다는 것이며 이것이 뇌과학이 말하는 바와 상통한다는 것이다. 요점은 뇌과학으로 대변되는 현대 자연과학이 반데카르트적 관점에서 자아의 한계를 넘어서고자 한다는 것이며, 이 내재성의 추구가 오늘날 자연과학이 스스로를 윤리적으로 만드는 한 가지 방식이라는 것이다. 오늘날 유물론적 과학의 윤리는 기존의 초월적 이성 중심 과학과 구분되며 일정하게 범신론적 맥락에서 탈세속적 성질을 지닌다. 실제로 박문호 또한 과학을 종교의 대체재로 여기는 발언을 한다: “죽기 전에 사람들이 종교와 같은 것에 많이 의지하지 않습니까? 저는 과학에 의지하고 싶은 것입니다.”²⁹⁾ 그러나 문제는 뇌과학의 과학 이해만으로는 과학이 탈자아가 제1의 자연이 아니라 제2의 자연이라 불리는 인간 사회를 큰 타자의 형태로 산출하게 될 때 어떻게 달리 작동하게 되는지에 대해서 충분히 설명하지 못한다는 데 있다. 이는 뇌과학이 자아의 텅 빔을 의식의 물질적 내재성이란 관점에서만 설명하려 하기 때문에 벌어지는 일이다. 그러나 자아의 텅 빔은 제2의 자연이라 불리는 초월성의 차원에서 한 번 더 반복되어야 한다. 물질 자체의 층위가 아니라 사회의 층위에서 과학이 윤리를 획득하기 위해서는 후자가 고려되어야 한다. 의식이라 불리는 물질 자신의 초월성이 어떻게 물질과의 관계에서 양립 불가능한 방식으로 작동하는지 이해하기 위해서는 코기토의 문제를 무의식의 관점에서 다루는 지젝의 정신분석으로 가야 한다.

28) <우주는 불교의 언어로 이루어져 있다>, YouTube, 2023.6.14 참조.

29) <인문학과 과학의 비대칭>, YouTube. 2023.8.2.

III. 과학의 주체: “이제 나는 죽음, 세계의 파괴자가 되었다”

지젝의 『까다로운 주체』(1999)는 데카르트적 과학의 주체를 1999년 출판 당시 학계의 주류였던 하이데거주의를 거스르며 새로운 방식으로 다시금 사고하는 데 맞추어진 저서다. 이 책의 요점은 2008년에 덧붙여진 2판 서문의 제목이 잘 보여준다: “왜 라캉은 하이데거주의자가 아닌가?” 알려졌다시피 하이데거는 과학기술에 대한 중요한 인문학적 비판을 제공한 바 있다. 과학에 대한 그의 입장을 담은 저술인 『기술에 대한 질문』(1954)이 이를 잘 보여준다. 이 저서에서 그는 데카르트에 대해 다음과 같이 말한다:

데카르트의 근본적으로 형이상학적인 위치는 역사적으로 플라톤-아리스토텔레스 형이상학에서 온 것이며, 그 새로움에도 불구하고, 동일한 질문을 끼고 작동한다: 존재한다는 것은 무엇을 뜻하는가? … 데카르트의 존재하는 것 및 진리에 대한 해석은 무엇보다 지식 혹은 지식의 형이상학에 대한 이론이 가능하다는 전제를 만들어낸다. 데카르트를 거치며 리얼리즘은 외적 세계의 현실성을 증명해야 한다는, 즉, 그 자체로 있는 것을 구해내야 하는 위치에 놓이게 된다. … 데카르트와 함께 서구 형이상학의 완성이 시작된다.³⁰⁾

하이데거에게 데카르트적 주체는 형이상학의 완성, 즉 시적 존재에 대한 망각을 뜻한다. 과학적 존재는 시적 존재에 대한 망각 위에 세워져 있다. 시적 존재는 현상학적으로 현존재에게 드러난다는 점에서 존재와 함께한다고 할 수 있으며, 역사 속에 맥락화 된 현존재인 한에서 인간은 존재하는 것, 예컨대, 자연으로부터 괴리되어 있지 않다. 즉, 존재의 집으로서 언어는 시적으로 자연을 감추는 동시에 드러낸다. 이에 비해 데카르트의 과학적 주체는 자연을 실존적 연루됨 없이 오직 외적으로 다룬다. 과학에 의해 재현될 때 자연은 바깥에 홀로 객관적으로 존재하는 것으로 여

30) Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, William Lovitt (tr.), Garland Publishing, 1977, pp. 139-140.

겨진다. 하이데거는 바로 이 초월성을 두고 데카르트의 자연과학을 형이상학의 완성이라 말한다. 이후 20세기 동안 인문학계는 내재성의 철학을 지속적으로 탐구해 왔다. 지젝은 이러한 경향을 전면적으로 거스르며 초월성을 사유 대상으로 끌어들인다. 그 이유는 간단하다. 내재성을 추구하는 철학의 바깥에 위치한 현실의 상당 부분이 여전히 과학이 제공한 형이상학적 초월성을 끼고 작동하고 있기 때문이다. 만약 이 부분을 다루지 않는다면 철학은 현실의 작동 방식을 온전히 설명하지 못할 것이다.

지젝의 철학은 초월성은 외면할 수 있는 것이 아니라 가로지를 수 있을 뿐이라는 전제를 지니고 있다. 이는 우리가 물질의 내재성과 하나되어 무아지경에 이르렀다고 하는 순간조차 실은 여전히 무의식적인 방식으로 지식의 체계가 내재성의 외부에 큰 타자의 형태로 존재한다는 뜻과 같다. 하이데거가 말하듯 과학은 형이상학적이다. 그러나 과학의 형이상학적성은 내재성의 철학을 개선한다고 해서 사라지지 않는다. 지젝이 라캉을 경유해 하이데거의 현존재를 정신분석적 용어로 다시 설명하는 이유가 여기 있다. “라캉은 왜 하이데거주의자가 아닌가?”에서 지젝 해석의 요점은 하이데거적 의미의 현존재로는 정신증적 주체를 설명하지 못한다는 것이다. 프랑수아 발메즈(Francois Balmès)가 지적하듯, 현존재는 신경증적 주체로 설명될 수 있다.³¹⁾ 진정성 속에서 자연과 하나 됨을 집요하게 추구한다는 점에서 그러하다. 그러나 진정성을 허락받지 못한 정신증적 주체는 언어적 존재의 외부에 남겨지게 된다. 진정성을 추구할 수 없는 맥락, 예컨대, 핵폭탄에 의해 인류가 절멸할 상황, 혹은 강제수용소에 감금된 상황 등에 처한 인간을 하이데거적 현존재로 독해할 수 있을 것인가? 하이데거적 현존재의 문제는 특정한 상황 속에서만 하이데거가 묘사한 방식대로 작동한다는 데 있다. 목가적 조건이 한 예다. 그러나 과학기술로 점철된 현대 사회라는 맥락에 처할 때 현존재는 전혀 다른 성질을 띠게 된다. 예컨대, 언어적 존재와 사유가 하나 될 수 없는 상황, 관료주의화 된 현

31) Slavoj Žižek, “Why Lacan Is Not a Heideggerian?”, *The Ticklish Subject*, London, 2008, p. xvii에서 재인용.

대 사회에서 개별적 인간은 서류에 등록되지 않을 시 존재하지 않는 것으로 간주된다. 거꾸로 죽은 사람도 주민등록이 말소되지 않았다면 산자로 간주된다. 이는 현대 사회에서 언어적 구조 혹은 지식 체계 일반이 제2의 자연으로서 제1의 자연과 관계없이 스스로 작동한다는 뜻이다. 이러한 맥락 속에서 현존재는 존재의 집인 언어로부터 버려져 비존재의 지위에 처하게 된다. 이 부분에 대해 하이데거는 데카르트를 예로 들며 시적 존재론을 도입하면 사라질 형이상학 전통으로 여기는 모습을 보인다. 그러나 문제는 현대 사회 속에서는 정작 시적 존재론이 과학적 존재론의 부분집합으로 작동한다는 데 있다. 즉, 완전히 고립된 목가적 전원이 세계 전체가 될 수 없는 한, 시적 존재론은 과학적 존재론의 부인된 형태일 수밖에 없다. 존재론이 시적인 동시에 과학적이어야 하는 이유는 바로 이 부인되었지만 여전히 시학의 외부에서 작동하며 인간 개인의 진정성에 대한 고려 없이 인류의 미래를 좌지우지하는 과학 혹은 지식 체계 일반에게 윤리적 책임을 물어야 하기 때문이다.

여기서 인류 최초로 원자폭탄을 만들어 낸 맨해튼 프로그램(Manhattan Program)을 지휘한 미국의 물리학자 J. 로버트 오펜하이머(J. Robert Oppenheimer)의 경우를 생각해 볼 수 있다. 과학자들 사이에서 오펜하이머는 단순한 물리학자가 아니다. 그는 과학자의 윤리적 사회 참여를 표상하는 인물이다. 맨해튼 프로그램이 성공하고 원자폭탄이 실제로 전쟁에 사용되자 원자폭탄 개발에 그토록 적극적이었던 그는 자신이 주도한 연구가 미래에 인류 전체의 파멸을 가져올 가능성을 열어냈다는 사실을 체감하게 된다. 그 후 그는 더 이상 살상 무기 개발에 참여하지 않았을 뿐 아니라 핵무기 반대론자가 된다. 여기서 우리는 어떻게 오펜하이머의 윤리성을 이해해야 할 수 있을 것인지 질문을 던져볼 필요가 있다. 오펜하이머는 흔히 비인간적 과학에 인간의 얼굴의 얼굴이 부여된 경우로 여겨진다. 그렇다면 그는 진정 과학이 인간화된 경우인 것인가? 즉, 인간과 자연이 하나로 통섭된 경우인가? 그러나 앞서 보았듯 뇌과학이 우리에게 가르쳐주는바 탈자아를 달성하여 제1의 자연과 하나 됨으로

써 우주와 하나되는 윤리를 구현하는 방법도 있다. 혹시 오펜하이머 또한 이 경우에 속하는가? 마지막 가능성은 그가 과학이 열어낸 죽음과 같은 제2의 자연 속에서 그 자신의 모습을 발견함으로써 우주와 하나되는 윤리를 구현한 자라는 것이다. 필자는 오펜하이머가 마지막 경우에 속한다고 본다. 여기서 오펜하이머가 자신과 과학을 연결시킬 때 그 연결이 원자폭탄에 의해 파괴된 자연의 이미지를 통해 일어난다는 사실을 볼 필요가 있다. 1965년 방영된 NBC의 다큐멘터리 <원자폭탄을 떨어트리기로 한 결정>(1965)에서 그가 남긴 말이 이를 잘 보여준다.

우리는 세계가 그 이전과 같지 않을 것이란 사실을 알았습니다. 몇몇 사람들은 웃었고, 몇몇 사람들은 울었습니다. 대부분의 사람들은 침묵했습니다. 힌두교 경전 바가바드 기타에 나온 대사를 기억합니다. 비슈누는 왕자에게 그가 그의 의무를 다해야 한다고 설득하는 중입니다. 그리고 그는 왕자에게 깊은 인상을 남기기 위해 팔이 여럿 달린 그의 형상을 드러내며 이렇게 말합니다. ‘이제 나는 죽음, 세계의 파괴자가 되었노라.’ 제 생각에는 우리 모두가 어떤 식으로든 이 대목을 떠올렸다고 봅니다.³²⁾

뇌과학에 있어서 과학은 신성의 모습을 하고 있다. 뇌과학은 사람들이 자아를 벗어던지고 우주와 혹은 신과 하나 될 수 있다는 사실을 보여준다. 여기서 파괴되는 것이 있다면 인간의 자아일 뿐이다. 오펜하이머에게 있어서도 과학은, 비슈누라는 신의 형상을 통해 드러나듯, 여전히 신성이다. 그러나 동시에 그 신성은 죽음의 이미지를 띠고 있다. 왜냐하면 과학과 함께 인간은 우주 혹은 신과 하나 되었지만, 즉 원자폭탄은 원자가 분열될 때 자연적으로 방출되는 에너지를 연쇄적으로 이용한 것이듯 다만 우주 내에서 일어나는 현상을 인간이 이해하여 이용한 것일 뿐이지만, 그로 인해 세계 자체가 파괴되는 일이 벌어질 수 있게 되었기 때문이다. 물

32) “Oppenheimer: The Decision to Drop the Bomb (1965),” YouTube. July, 15, 2023.

론 핵전쟁이 일어날 경우에도 과학과 함께 인간의 자아는 철회된다. 그러나 여기서 철회는 원자폭탄이 인간의 신체 자체를 파괴하면서 일어나는 일이다. 인류가 사라지면 과학도 사라질 것이다. 요점은 데카르트적 과학의 주체가 윤리화 될 때 지식 체계로서 과학의 언어를 넘어서는 실재의 신이 등장한다는 데 있다. 오펜하이머는 처음부터 이미 폭탄 제조에 필요한 양자역학적 지식을 모두 소유하고 있었고, 맨해튼 프로젝트 동안 그가 과학 지식으로 무엇을 하고 있는지 분명히 안다고 여겼을 것이다. 물론 폭탄 완성 후에도 그의 과학 지식에 달라질 것은 없었다. 그러나 의외로 그는 폭탄이 실제로 사용되고 나자, 그가 알지 못했던 것이 있었다고 느끼게 된다. 즉 과학지식이 죽음을 의미한다는 것을 최초로 체감하여 알게 된다. 그리고는 원자폭탄을 더 이상 만들거나 사용해서는 안 된다고 제동을 걸고 나서게 된다. 이는 그 자체로 과학 지식을 구성하는 요소의 하나이나 감추어져 있었던 실존적 요소가 있었다는 뜻이다. 요점은 어떻게 우리가 흔히 실존이라 부르는 인간적 요소가 초월적 과학의 신으로부터 태어나며 인간이 아니라 '실재의 신'으로 작동하게 되는지를 살피는 데 있다. 지젝의 데카르트적 주체 독해는 바로 이를 설명하기 위한 것이다.

「라캉은 어쩌서 하이데거주의자가 아닌가?」에서 지젝은 데카르트적 주체의 이면에 접근하기 위해 정신증적 주체에 초점을 맞춘다. 그에게 정신증적 주체가 중요한 이유는 일반인들이 사회 속에서 과학기술을 대하는 초월적 태도가 정신증자가 언어 체계와 관계 맺는 방식과 닮아있기 때문이다. 흔히 정신증자는 언어적 현실로부터 절연되어 그 자신만의 환각 속에서 살아간다고 여겨진다. 여기서 나오게 되는 것이 범신론적 여럿의 신이다. 뇌과학의 신은 바로 이 내재적 여럿의 신을 뜻한다. 즉, 명상을 통해 자아가 사라질 때 인간은 물질세계로 돌아가 만물과 하나 되는 경험을 하게 된다. 여기서 다수성은 정신증자의 경우 객관화된 언어 혹은 지식 체계가 작동하지 않기에 발생한다. 즉 뇌과학의 신은 언어 이전에 위치한다. 『신은 왜 사라지지 않는가』에서 뉴버그가 전하듯, 피실함자 티베트 승려는 명상 동안은 자신이 만물과 연결되었다고 강렬하게 느끼지만, 명

상 후 그 경험을 언어화하려 했을 때 클리셰와 같은 형식적 언어만 사용할 수 있었을 뿐이다.³³⁾ 이는 뇌과학의 신이 언어 이전의 신이라는 뜻과 같다. 그러나 지젝은 정신증자가 일상적 언어를 사용하는 데 아무 문제가 없다는 사실에 주목한다:

중요한 사실은 정신증자가 말을 할 수 있다는 것이다. 그들은 어떤 면에서 언어 속에 기거한다: 배제 foreclosure)는 정신증자가 언어로부터 제외되었다는 것을 뜻하지 않는다. 다만 그가 속한 상징적 우주 내 핵심 기표의 상징적 효율성이 제외/중단되었다는 뜻이다. 기표가 제외된다는 말은, 그가 이미 언어적 질서 내에 있다는 뜻이다.³⁴⁾

여기서 다시 뉴버그가 언급하는 티벳 승려의 경우를 떠올려볼 수 있다. 그의 만물과 하나 되는 종교적 체험은 탈언어적이다. 그러나 그의 명상 행위는 어디까지나 언어적 재현의 세계 안에 위치해 있다. 즉, 그는 언어적 세계에서 잠시 벗어나기 위해 명상을 시작하지만 영원히 명상의 세계에 있을 수는 없으며 다시 깨어나 언어 세계로 되돌아오게 되어 있다. 정신증자가 언어 외적 환각 속에서 사는 방식도 이와 다르지 않다. 그는 말을 할 수 있으며 언어 체계 내에 있다. 다만 그로 하여금 언어 체계 내 존재자로서 인지하도록 하는 끈이 부인된 상태다. 정신증자에게 있어 존재하지 않는 것은 언어가 아니라 이미 작동하는 언어와 그를 이어주는 끈이다. 이는 일반인이 과학을 대하는 태도에서도 발견된다. 사람들은 자신들이 마치 자기만의 세계 속에서 살아가는 것처럼 느낀다. 평상시 사람들은 그들이 어떻게 과학이 만들어 낸 질서에 동참하고 있는지 자각하지 못한다. 그러나 과학은 언제나 항상 사람들의 삶에 침투해 있다. 다만 그 영향력을 체감하지 못할 뿐이다. 예컨대, 그 자신이 쓰고 버린 플라스틱으로부터 나온 미세 플라스틱이 그가 먹는 생선의 살점 속에 촘촘히 박혀 있을 것이란 사실은 평소 인지되지 않는다.

33) Newberg, 위의 책, p.2.

34) Žižek, 위의 글, p. ix.

정신증자가 언어 혹은 지식 체계와 관계 맺는 방식은 내재적 뇌과학의 신과 데카르트적 의미의 초월적 과학의 신 사이에 무의식의 주체로서 코기토가 개재함을 보여준다. 지적이 말하듯 정신증자가 겪는 환각은 감추어졌어야 할 작은 대상 a가 세계 내로 침입한 경우와 같다.³⁵⁾ 욕망의 주체는 대상 a를 손에 넣을 경우 큰 타자와 하나 된다고 여긴다. 그러나 역설은 정작 대상 a가 세계 속으로 들어오게 되면 거꾸로 큰 타자가 무너지게 된다는 데 있다. 이는 애당초 큰 타자의 성립이 감추어진 욕망의 대상에 대한 무의식적 신뢰의 투사에 기초하기 때문이다. 요점은 신뢰를 투사하는 행위가 대상과 하나 되지 않은, 즉, 대상에 대한 초월적 거리를 필요로 한다는 것이다. 거꾸로 대상과의 거리가 상실되면, 대상이 근거없는 것이었다는 사실이 드러나게 되고, 그에 따라 주체에게 객관적 현실감을 제공했던 큰 타자 자체가 붕괴하게 된다. 사실 작동하는 방식에서 정신증자가 대상 a의 환각을 겪는 방식은 뇌과학이 보여주는바 종교적 명상의 세계 속에서 승려 등이 겪는 세계와 하나 되는 무아지경과 다르지 않다. 여기서 정신증자는 내재적 신을 몸소 겪는 자로 이해될 수 있다. 그러나 지적은 내재적 신을 그 자체로 승인하지 않는다. 내재적 과학의 신이 승인되는 것은 오직 데카르트적 초월적 과학의 신을 배경으로 할 때다. 즉, 지적에게 있어서 내재적 신은 초월적 큰 타자가 환각적 대상 a의 형태로 붕괴된 결과 그 자신의 내재성을 회복하게 된 것으로 이해된다. 지적은 이를 ‘실재의 신’이라고 부른다. 그는 실존적 믿음의 도약에 기반한 키에르케고르의 신이 실은 아무 근거에도 기반하고 있지 않다는 점에서 로고스의 신을 벗어난다는 점을 언급하며 이렇게 말한다: “믿음은 (존재론적 관점에서 볼 때) 광기로 밖에는 볼 수 없는 것 속으로 실존적으로 도약하는 것을 뜻한다. 믿음은 그 어떤 이성에도 보증되지 않은 미친 결정이다. 키에르케고르의 신은 사실상 ‘대문자 존재 너머’에 있는 실재의 신이다. 철학자의 신이 아니다.”³⁶⁾ 여기서 지적의 요점은 실재의

35) 위의 글, p. xiv.

36) 위의 글, pp. xix-xx.

신이 어디까지나 철학자의 신 혹은 로고스의 신을 배경으로 지니고 있는 것으로서 이해되어야 한다는 데 있다. 즉, 내재적 ‘여럿’의 신은 (근거 없는 믿음을 투사한 결과인) 초월적 과학의 신 자신의 이면, 즉 ‘하나’의 신 자신에게로 되돌아오는 그 자신의 자기파괴적 주이상스의 신이다.

여기서 라캉에게서 주이상스가 죽음충동을 의미한다는 점을 기억할 필요가 있다. 철학자들이 주이상스를 직시하지 않는다면 라캉은 이렇게 말한다: “비참하게 실패한 철학의 괴짜들은 … 오직 그것만이 진리에 관한 유일한 질문인, 프로이트가 죽음충동, 즉 주이상스의 원초적 마조히즘이라 부른 것과 대면하려 하기보다 다만 유희를 벌였을 뿐이다.”³⁷⁾ 요점은 초월적 과학의 신과 내재적 과학의 신이 제2의 자연과 제1의 자연의 형태로 나뉘어 작동하기 때문에 실재의 신이 초월적 과학의 신을 파괴하는 죽음충동의 형태로 그 둘 사이에 개재하게 된다는 것이다. 여기서 데카르트적 과학의 주체는 자연과학적 세계와 하나 된 인간적 의식의 그릇이 아니라 실재의 신을 매개하는 그릇이 된다. 확실성을 추구하는 데카르트적 과학의 주체는 전통적으로 인간과 과학 혹은 인문학과 자연과학을 하나로 만들어 주는 매개로 여겨졌다. 그러나 역설은 어느 순간 과학의 주체와 함께 인간이 사라지는 현상이 벌어진다는 것이다. 즉, 과학은 누가 실험을 하든 기계적으로 동일한 결과를 내준다는 점에서 인간이 사라진 세계와 같다. 이는 ‘나’라는 인간이 존재하지 않는다는 뜻이다. 동시에 과학적 지식 체계가 인간의 사유를 대체하게 됨에 따라 인간이 아니라 과학이 사유를 하게 된다. 이는 ‘내’가 사유하는 것이 아니라는 뜻이다. 과학의 맥락 속에서 지젝은 “내가 내 사유의 노리개인 곳에 나는 존재하지 않고, 내가 생각하고 있다고 생각하지 않는 곳에 내가 있다는 것에 대해 나는 생각한다”는 라캉의 코기토 이해를 다음과 같이 간단히 정리한다.³⁸⁾ ‘나는 생각하지 않는다’ 그리고 ‘나는 존재하지 않는다.’ 그의 설명은 다음과 같다.

37) 위의 글, p. xviii에서 재인용.

38) Jacques Lacan, *Écrits*. Bruce Fink (tr.). Norton, 2006, p. 430.

‘나는 존재하지 않는다’: 나는 실체, 사물, 독립체가 아니다. 나는 존재의 질서 내 공백, 간극으로 환원된다. (라캉에게 있어서 어떻게 과학 담론이 주체의 배제를 전제하는지 떠올려 보라. 간단하게 말하면, 과학 담론에서 주체는 0으로 환원된다. 과학적 전제는 동일한 실험을 반복하여 행하는 누구에게나 작동해야 한다. 주체의 발화 위치를 끼워 넣게 될 때 우리는 더 이상 과학과 관계하는 것이 아니다. 지혜의 담론 혹은 종교적 입회의 담론에 관계하고 있을 뿐이다.) ‘나는 생각하지 않는다’: 여기서 다시 한번 라캉은 역설적으로 하이데거의 (근대의 수확화된) 과학은 ‘생각하지 않는다’는 논제를 받아들인다. 하지만 라캉에게 있어 이 논제는, 사유를 대문자 존재와 결부된 로고스로서 여기는 존재론의 틀을 부수고 나온다는 맥락 속에서 받아들여진다. 순수한 코기토로서 나는 생각하지 않는다. 나는 사유의 순수한 형식으로 환원되며, 이 형식은 내용을 지니고 있지 않다는 점에서 그 자체로 비사유인 그 반대항과 일치한다.³⁹⁾

간단히 말하면, 과학과 함께 사유 및 존재가 제거되어버린 무의식의 주체가 실재의 신이라는 뜻이다. 실재의 신이 발생한다는 것은 흔히 과학을 통해 자연과 하나 된 인간이라고 여겨지는 과학적 주체가 실은 존재하지도 생각하지도 않는다는 뜻이다. 인간은 과학 담론으로 환원되어 사라진다. 대신, 즉 인간을 대신하여, 죽음충동이라 불리는 실재의 신이 발생한다. 물론, 죽음충동은 과학 담론을 파괴하는 실재의 신이다. 오펜하이머가 과학 속에서 실존적 죽음을 볼 때 그가 보는 죽음이 프로이트적 의미의 죽음충동으로 읽힐 수 있는 것은 이러한 맥락에서다. 즉, 제2의 자연에 속하는 데카르트적 과학의 신은 그 자신의 죽음충동을 불러들인다. 그 자신을 죽음충동 속에서 무신론적으로 내파할 때 초월적 과학의 신은 제1의 자연에 속하는 내재적 과학의 신과 조우하게 된다.

39) Žižek, 위의 글, p. xxi.

IV. 결론: 실존주의는 비인간주의다

무의식의 주체 그리고 그것이 불러들이는 실재의 신은 데카르트의 초월적 과학의 주체를 배경에 지니고 있다. 이는 지적이 라캉을 경유하여 데카르트적 주체로 되돌아갈 때 그가 불러내고자 하는 것이 초월적 과학의 주체 자체가 아니라 뜻이다. 그가 불러들이고자 하는 것은 초월적 과학의 주체가 필연적으로 초래하게 되는 실재의 신이다. 이러한 지적의 과학의 주체 독해가 의미하는 바는 다음과 같다. 첫째로 그의 독해는 인문학이 과학 및 수학 전통과 절연된 하이데거적 의미의 시적 존재론에서 과학의 주체를 사유하는 수학적 존재론 전통으로 되돌아가는 전환점을 마련하고 있다는 의미를 지닌다. 이는 오늘날 자연과학의 영향력 속에서 통섭적 사유를 모색하는 인문학 입장에 시사하는 바가 크다. 즉, 인문학은 자연과학의 주체를 사유 대상으로 삼음으로써 시대가 요구하는 자연과학적 질문에 응답할 수 있다. 인간은 과학 내에서 다시 이해되어야 한다. 그러나, 둘째로, 지적의 과학의 주체에 대한 독해가 자연(과학)과 인간(인문학)의 통합이 마지막 순간에는 비인간주의적으로 내파된다는 사실을 제시하고 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 지적이 그려내는 것은 자연과학과 함께 비인간, 즉, 실재의 신이 발생하는 세계다. 이 점에서 그가 <지적!>에서 “저는 인간이 아닙니다. 저는 괴물입니다”라고 한 말은 주목할 만하다.⁴⁰⁾ 지적의 비인간론은 그의 과학적 존재론이 지닌 비존재적 핵심이다. 이렇게 말해볼 수 있다: ‘비인간적 과학은 인간화될 때가 아니라 인간이 사라진 바탕 위에서 실재의 신을 불러들일 때 윤리적이 된다.’ 이는 초월적 과학이 초래하는 죽음충동에 직면한 실존이 인간으로서의 지위를 박탈당한 비인간의 윤리를 가능하게 하는 바탕이라는 뜻이다. 사르트르(Jean-Paul Sartre)의 경우와 달리 지적에게 있어 ‘실존주의는 휴머니즘’이 아니다. 실존주의는 비인간주의다. 이는 지적이 어디까지나 데카르트의 초월적 과학 주체를 중심에 두고서 실존의 문제를 사유하기 때문에 얻어

40) Žižek!, YouTube, 17 Apr. 2010.

지는 결론이다. 21세기에 인문학은 겉으로 드러난 말 자체와 달리 인간학이 아니라 비인간학이다. 근래 포스트휴머니즘이 인문담론의 중심에 있다는 사실이 이를 잘 보여준다. 그러나 지젝의 비인간주의는 내재성을 강조하는 포스트휴머니즘과 달리 초월성을 경우한다는 점에서 독특성을 지닌다. 지젝에게 있어 인문학과 자연과학 혹은 인간과 자연의 합일은 가능한 동시에 불가능하다. 이는 과학의 주체가 내재성과 초월성 중 어느 한 곳에 속하여 머물기보다 두 영역을 동시에 오가며 작동하기 때문이다.

참고문헌

- 김종갑, 「프랜시스 베이컨과 과학적 유토피아」, 『새로운 아틀라스』, 에코리브르, 2002.
 〈나는 무엇이고 왜 존재하며 어디로 가는가? 유시민 x 박문호 대담〉, 〈YouTube〉, 2023.8.9.
 (<https://www.youtube.com/watch?v=UOh1alobgrI&t=1s> 2024년 1월 22일 접속)
 〈인문학과 과학의 비대칭: 그럴법한 이야기와 확실한 진리, 유시민 x 박문호 대담〉,
 〈YouTube〉, 2023.8.2.
 (<https://www.youtube.com/watch?v=sEN9xI010qQ&t=1s> 2024년 1월 22일 접속)
 〈우주는 불교의 언어로 이루어져 있다〉. 〈YouTube〉, 2023.6.14.
 (<https://www.youtube.com/watch?v=fSVRibwI5i8> 2024년 1월 22일 접속)
 『표준국어대사전』. stdict.korean.go.kr.
 (<https://stdict.korean.go.kr/main/main.do> 2024년 1월 22일 접속)
 Audrey, John. *'Brief Lives,' chiefly of Contemporaries, set down by John Audrey between the Years 1669 & 1696.* vol. 1. Andrew Clark(ed.). Clarendon Press, 1898.
 Badiou, Alain. *Being and Event.* Oliver Feltham (tr.). Continuum, 2007.
 Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things.* Duke University Press, 2010.
 Birbaumer, Niels, and Jörg Zittlau. *Empty Brain: How Thinking Is Overrated.* David Shaw(tr.), Scribe, 2019.
 Blair, Ann. "Neutral Philosophy." *The Cambridge History of Science: Early Modern Science.* Katharine Park and Lorraine Daston (ed.). Cambridge University Press, 2006.
 Cartwright, Nancy, Stathis Psillos, and Hasok Chang, "Theories of Scientific Method: Models for Physico-Mathematical Sciences.", *The Cambridge History of Science: The Modern Physical and Mathematical Sciences.* Mary Jo Nye(ed.). Cambridge University Press, 2002.
 Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: the Logic of Sensation.* Daniel W. Smith (tr.). Continuum, 2003.
 _____, *Pure Immanence: Essays on Life.* Anne Boyman(tr.), Zone Book, 2001.
 _____, "Immanence: une vie," *Philosophie*, 47, 1995, pp. 3-7.

- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane(tr.). Penguin, 2009.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Donald A. Cress (tr.). Hackett, 1998.
- Einstein, Albert. *The Born-Einstein Letters: Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916 to 1955 with Commentaries by Max Born*. Irene Born (tr.). Macmillan, 1971.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. William Lovitt (tr.), Garland Publishing, 1977.
- Kant, Immanuel. *Groundings of the Metaphysics of Morals*. James W. Willington (tr.). Indianapolis: Hackett, 1993.
- Lacan, Jacques. *Écrits: The First Complete Edition in English*. Bruce Fink (tr.), Norton, 2006.
- Marks, John. *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*. Pluto Press, 1998.
- McGrath, Alistair. *Natural Philosophy: On Retrieving a Lost Disciplinary Imaginary*. Oxford University Press, 2022.
- Newton, Isaac. *Newton's Philosophy of Nature: Selections from his Writings*. H.S. Thayer (ed.). Hafner Pub, 1953.
- Newberg, A. B. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine, 2001.
- Newberg, A. B. and J. Iversen. "The Neural Basis of the Complex Mental Task of Meditation: Neurotransmitter and Neurochemical Considerations". *Medical Hypothesis*, 61(2), 2003, pp. 282-291.
- Seth, Anil. *Being You: A New Science of Consciousness*. Penguin, 2021.
- "Oppenheimer: The Decision to Drop the Bomb (1965)". *YouTube*. 15. Jul. 2023. (<https://www.youtube.com/watch?v=-JWxIVVeV98> 2024년 1월 22일 접속)
- Watt, Ian. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. University of California Press, 2001.
- Wilson, Edward. *Consilience: The Unity of Knowledge*. Vintage, 1999.
- Žižek, Slavoj. "Why Lacan Is Not a Heideggerian?". *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, 2008.
- "Zizek!". *YouTube*, 17 Apr. 2010. (<https://www.youtube.com/watch?v=7FItgC3H9xw&t=1s> 2024년 1월 22일 접속)

Abstract

Can Science be Human?: Nonhuman Brain Science and Slavoj Žižek's Inhuman Reading of the Subject of Science

Kim, Sung-ik (Dankook University, Lecturer)

This essay examines ways in which science becomes ethical in relation to the human. The first is found in Edward Wilson's concept of consilience, the case in which man as the subject of science aims to achieve the unity of man and nature by way of the rational human understanding of nature. The second is found in today's brain science which tries to reduce human consciousness to matter, thereby aiming to achieve the nonhuman unity of the human and nature within the realm of the primary nature. The third is found in Slavoj Žižek's reading of the Cartesian subject of science as a self-destructive instance of death drive which arises from within the scientific logic. The third approach is the other side of the first approach, which pursues the unity of man and nature via Logos, in that it shows how the cogito turns out to be the subject of the unconscious. The third one also differs from the second one, whose nonhuman aspect comes from its purely immanent approach to matter, in that it emphasizes the inhuman side of the cogito by bringing forth the God of the Real from within Logos. The argument of this essay is that science become ethical, not simply when the human and science are reconciled in the name of Logos, but when the existential, which is lost with the advent of science, returns in the form of the inhuman, the God of the Real.

Keywords: science, the human, brain science, the inhuman, Žižek

논문 투고일: 2024년 02월 27일
심사 완료일: 2024년 04월 07일
게재 확정일: 2024년 04월 16일