

# 토마스 메칭어의 자기모델과 포스트휴먼 자아\*

김 응 준\*\*

- I. 들어가는 말
- II. 자아의 부재 또는 변형: 현상적 자기모델
- III. 자아의 확장: 사회문화적 최적화
- IV. 자아의 관념적 발현: 영성과 의식
- V. 나오는 말

## • 국문초록

본 논문은 휴머니즘적 인간 이해의 관념성이 과학기술적 객관성으로 대체되는 포스트휴먼 시대에 진입하였다는 전제에서 출발한다. 포스트휴먼 과학기술시대는 한편으로는 자아의 소멸을 주장하지만 다른 한편으로 자아의 변형적 존속을 이야기한다. 문제가 되는 것은 이러한 존속 가능성을 부정하거나 무시하는 과학기술적 자아 재구성의 위험성이다.

토마스 메칭어가 제시하는 포스트휴먼 시대의 자아는 육체를 기반으로 세계를 인지한다. 즉, 뇌의 자아 형성과정은 인간 삶의 의미 구성요인들과 철저히 상호작용하여 발생하는 경험적 세계모델과 함께 작동한다. 외부세계와 함께 영향을 주고받으며 존재하는 자아는 자신의 내부와 외부

---

\* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문사회분야 중견연구자 지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021S1A5A2A01063496).

\*\* 공주대학교 독어독문학과 교수

의 모든 존재론적 환경 조건을 수용하는 동시에 이를 통해 ‘나’라는 느낌을 발생시킨다. 따라서 자아는 ‘경험’될 수 있지만 실제로 ‘존재’하지는 않는다. 이 모델은 전통적 휴머니즘이 주장하던 인간 자아의 절대성과는 달리 자아의 변형과 상대성을 주장한다. 이러한 맥락에서 본 논문은 뇌과학과 신경과학을 비롯한 자연과학적 관점을 포괄하는 동시에 그에 따른 포스트휴먼 자아의 등장과 그 한계를 조망해 보고자 한다.

• **주제어**

포스트휴먼, 자기모델, 자아 재구성, 인공주체, 토마스 메칭어

## I. 들어가는 말

본 논문은 뇌과학과 신경과학에서 주장하는 휴머니즘적 자아의 소멸 내지는 자아의 부재라는 전제를 기반으로 포스트휴머니즘 시대에 새롭게 생성되는 과학기술적 자아의 양태와 그 의미를 비판적으로 고찰하고자 한다. 이를 위해 본 논문은 인간의 경험과 의식의 총체인 자아의 형성을 뇌라는 신체 기관의 기능으로 규정하는 과학기술적 관점에 기반하여 포스트휴먼 시대 인간의 자아와 의식에 대한 비판 가능성을 살펴보고자 한다.

소위 포스트휴머니즘적 관점은 한편으로 휴머니즘 이후라 불리는 과학기술 시대를 트랜스휴먼 내지 포스트휴먼 시대로 이해하면서 다른 한편으로 휴머니즘의 소멸과 이에 따른 전통적 자아의 소멸 내지는 부재를 증명하려 한다. 이 경우 문제가 되는 것은 다음과 같다. 첫째, 자아의 소멸 내지 부재는 인간 자체의 소멸 내지 의미 부재로 이어지는가 혹은 둘째, 인위적이며 자연과학적인 기술을 활용한 새로운 존재의 생성을 암시하는가라는 점이다. 만약 후자의 경우처럼 과학기술을 통해 새로운 유형의 자아가 생성된다면 이는 전통적인 인간의 의미가 해체됨을 의미한다. 이에 따라 생성되는 자아는 제3의 새로운 유형이 됨과 동시에 자아 생성의 기준은 과학기술적 관점, 즉 과학기술적 합리성이 된다.<sup>1)</sup>

이러한 맥락에서 본 논문은 과학기술적 인간 이해가 사회적 내지는 세계관적 규범으로 작동하는 경우 발생 가능한 위험성과 그 한계를 자아와 의식의 과학기술적 재구성이라는 사례를 통해 비판적으로 검증하고자 한

1) 김응준, 『포스트휴먼 조건 또는 인간의 조건』, 『인문과학』 제67집, 성균관대학교 인문학연구원, 2017, 203쪽. 이러한 변화는 페터 슬로터다이크(P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1999.)의 설명처럼 휴머니즘이 더 이상 작동하지 않음을 의미하는 동시에 맥스 모어(M. More, M. More & N. Vita-More eds., *The Transhumanist Reader*, West Sussex: Wiley & Sons, 2013.)의 견해처럼 새로운 과학기술적 계몽이 요구되고 있음을 의미한다. 즉 과학기술은 인간에게 과학기술에 적응할 것과 인간 자신을 변형할 것을 요구하고 있다.

다. 그리고 그 구체적인 사례로 토마스 메칭어(Th. Metzinger)가 제시하는 자기모델(Selbstmodell)과 이를 통한 포스트휴먼 시대 과학기술적 자아의 한계를 살펴보고자 한다.

## II. 자아의 부재 또는 변형: 현상적 자기모델

휴머니즘적 세계관이 인간을 고유한 독립적 존재로 규정하는 기준 중 하나는 인간의 의식, 즉 인간의 자아이다. 하지만 최근 자연과학 연구는 인간의 자아라는 개념을 부정하는 동시에 자아라는 의식 상태를 인위적으로 구성할 수 있다는 가능성을 확보하려 한다. 이 경우 자아는 가변적이며 대상적인 것으로 이해될 수 있으며, 나아가 자아라는 일종의 의식 상태는 비유기체적 존재에도 이식하거나 조합하여 생산할 수 있는 대상으로 이해된다. 다시 말해 포스트휴먼 시대의 과학기술 중심주의는 전통과의 단절 그리고 인간의 자연적 한계를 넘어서는 초월적 인간을 구현하고자 한다. 이 관점에 따르면 인간의 자아의식과 육체는 타존재의 자아의식 및 육체와 교환될 수 있는 단순 물질적 대상일 뿐이다. 그러므로 이 경우 고유한 인간 자아의 의미와 가치는 존재하지 않는다.

반면 과학기술을 통해 인간의 자연적 한계를 인식함과 동시에 인간 존재 그 자체를 과학기술적 역사적 진행 과정의 연속선상에서 새롭게 이해하며 인간의 복리 증진을 도모하고자 하는 관점은 전통적 휴머니즘 이후, 즉 후기 구조주의적 해체 비평 이후 제기된 삶의 의미 재구성 가능성을 과학기술과 인간의 공존적 양태에서 찾고자 한다. 이 경우 포스트휴먼 과학기술시대는 한편으로는 전통적 관점에서 바라보던 자아의 의미를 해체하지만 다른 한편으로는 자아의 변형적 존속을 주장한다.<sup>2)</sup>

2) 앞의 논문, 213~215쪽. 이러한 상이한 관점이 공존하기 위해서는 크게 두 가지 구성 원칙이 전제조건으로 요구된다. 첫 번째 원칙은 인간의 과학기술적 대상

포스트휴먼 시대의 자아에 관한 이러한 논증을 비판적으로 검토하기 위해 본 논문은 자아와 의식에 관한 철학적 비평을 주도하고 있는 토마스 메칭어가 자신의 저서 『에고 터널 *Der Ego-Tunnel*』에서 제시하고 있는 자기모델을 구체적 사례로 제시하고자 한다. 메칭어는 인간을 “지속적으로 변화하는 뇌 속의 투명한 자기모델”로 규정한다. 이 경우 인간은 “특정 그 누군가(Jemand)가 아니라 에고-머신(Ego-Maschine)”과 동일화된다. 즉, 자아는 뇌 속에서 형성되는 일종의 가상이며, 외부세계와 내부세계의 경계이자 연결통로인 에고-터널 속에서 외부세계를 경험하면서 ‘나(Ich)’로 존재한다. 따라서 “인간은 에고-머신이며 자기(Selbst)는 없다.”고 메칭어는 주장한다.<sup>3)</sup> 왜냐하면 의식은 외부세계의 정보가 단지 인간의 육체(뇌) 속으로 투영되어 생성되는 것뿐이며, 이 과정에서 에고-터널의 투명성/투과성(Transparenz)으로 인해 외부세계와 내부세계가 연결되고,<sup>4)</sup> 이것이 ‘나’라는 의식을 형상화하는 것이기 때문이다.

내부세계로 투영된 외부세계 그리고 이 외부세계를 인지하는 주체를 형성하기 위해 메칭어는 현상적 자아(Phänomales Ego)와 현상적 자기(Phänomales Selbst)를 동의어 처리한다. 동시에 그는 자기모델과 세계모델

---

화로 인한 자아의 변형이다. 두 번째 원칙은 과학기술적 인간지배와 이를 가능하게 만드는 과학기술 합리성과 보편화 원칙이다. ... 인간의 자아 변형과 의미 변형은 인간 자체의 의미변형, 즉 과거와 현재로 이어지는 역사적 변천 과정에서 인간의 변화를 살펴보는 것인지 아니면 과거와의 단절을 통한 새로운 과학기술적 자아의 형성인지 규명해야 한다. 예를 들어 과학기술적으로 인간의 자아가 제작될 수 있다면 인간의 신체 외부에 존재하는, 즉 외부세계에 존재하는 자아는 별도의 존재를 구성할 수 있다. 이 가능성에 따르면 인공지능과 같은 초지능적 단계는 자연적 단계의 자아 발생을 불필요한 잉여물로 만들게 된다.

3) Thomas Metzinger, *Der Ego-Tunnel*, München: Piper Verlag, 2009, p. 299.

4) Ibid., p. 72. 메칭어에 따르면 “투명성은 다양한 형식의 처리 그리고 그 다양한 요소들을 상호 연관되게 만드는 것이며, 투명성은 오랜 세월을 거쳐 진행되며 우리를 개선하는 것이다. 투명성은 뇌를 보이지 않게, 즉 뇌를 의식하지 못하게 한다. 그 대신 투명성은 우리에게 직접 외부세계와 연결된 내면의 관찰자를 인지하게 한다. 이렇게 형성된 의식은 우리를 철저한 현실자로 만든다.” 메칭어는 투명성을 통해 인간이 세계에 존재하는 것으로 인지하게 됨을 주장한다.

(Weltmodell)을 연결하여 일종의 중심점을 생성하는데, 바로 이곳이 자아의 장소이며, 소위 일인칭 시각, 즉 자아가 세계를 바라보는 주체적 인식의 장소라고 설명한다. 다시 말해 세계 인식의 근원지라 할 수 있는 일인칭 시각은 뇌가 생산하는 시각에서 체험되는 외부세계의 시물레이션을 보는 동시에 그 자체로 세계는 투명한 자기모델을 통해 투영되는 세계, 즉 이 경우 뇌 속의 뉴런이 재현하는 것을 본다는 것이다.<sup>5)</sup> 따라서 인간은 현실 그 자체를 보는 것이 아니라 현실의 형상(Bild)을 보는 것이기에 자아는 “투명한 정신적 형상(Ein transparentes mentales Bild)”으로 규정된다. 다시 말해 자아는 자기 자신이 아니라 뇌라는 신체 기관에 투영된 외부세계의 내용과 대상의 재현이다. 또한 뇌의 의식 형성과정은 외부세계, 즉 인간 삶의 의미 구성요인들과 철저히 상호작용하면서 발생하는 경험적 세계모델과 함께 작동한다. 외부세계와 함께 영향을 주고받으며 존재하는 자아는 자신의 내부와 외부의 모든 존재론적 환경 조건을 수용하는 동시에 이를 통해 “자아감정(Ichgefühl)”을 발생시킨다. 따라서 자아는 ‘경험’될 수 있지만 실제로 ‘존재’하는 것은 아니다. 이에 따르면 의식-터널(Bewussteseins-Tunnel) 그리고 현상적 자기의 발현(Erscheinen)과 그 결합은 자아감정을 생성하는 가장 심층적인 형식이다. 다시 말해 자아의 “현상적 세계에-존재-함(Phänomenales In-der-Welt-Sein)은 결국 존재함(existieren)이 아니라 단지 현상, 즉 나타남(Erscheinung)”일 뿐이다.<sup>6)</sup>

메칭어의 관점에 따르면 자아는 결국 현상적 자기모델(PSM, Phänomenales

5) Ibid., p. 48. “전통적 관점은 이상적 관찰자가 정신 속에 존재하고 모든 것을 관찰한다고 본다. 여기서 도덕적 관점, 가치관 등이 생성된다. 이 경우 의식이란 인간 행동과 연결되면서 이상적 관찰자의 도덕적 판단에 따르는 것을 의미한다. 따라서 의식이란 다양한 요소들의 통합이며, 하나의 전체로 나타나는 것이다. 이 전체가 곧 세계(Welt)를 의미한다.” 이러한 일련의 논의는 자아라는 개념이 인간 내부적인 관점, 이 경우 일인칭 관점에서 벗어나 삼인칭 관점, 즉 객관성의 영역으로 이동함을 보여준다. 메칭어에 따르면 일인칭 시각에서 바라보는 현상적 체험과 ‘의식화된 나(Bewusstes Ich)’는 모두 가상적 현실의 한 형태(Form)일 뿐이다.

6) Ibid., p. 45.

Selbstmodell)의 내용물이며 자아는 외부세계를 단지 인지(Wahrnehmen)하는 것이다. 이 과정에서 사고(Denken)는 ‘나’라는 주체의 산물이 아니라 외부세계의 재현을 인지하는 과정의 산물일 뿐이다. 메칭어의 현상적 자기모델은 의식화된 자아의 구성요소인 동시에 자기 자신은 곧 ‘나의 것이라는 느낌(Gefühl der Meinigkeit)’으로 구성되는데, 바로 이것이 ‘의식화된 체험(Bewusstes Erleben)’, 즉 자아의 고유성을 생성하는 것이다. 그러므로 의식은 정신의 총체가 아니라 “총체로서의 육체(Körper als eine Ganzheit)”, 즉 뇌의 작동성과 기능성의 산출물이다.<sup>7)</sup> 여기서 육체(뇌)의 기능적 산출물로서의 자기, 즉 “육체 기반 자기(Das körperliche Selbst)”는 외부세계와 자기의 내부세계를 연결하는 투명한/투과적(transparent) 과정을 통해 형성되는 “정서적 자기모델(Emotionales Selbstmodell)”을 ‘나’라는 자아감과 동일한 것으로 인식한다. 따라서 “의식화된 자아감정(Bewusstes Ichgefühl)”은 육체 그 자체를 전제조건이자 필수조건으로 요구하면서 “자기의식(Selbstbewusstsein)”과 동질화한다.<sup>8)</sup> 이 경우 육체(뇌)는 외부세계와 접촉하는 동시에 자기 자신을 향한다. 그러므로 ‘자기’가 물리적 공간에 존재한다는 인식을 가능하게 하기 위해서는 “체험적 육체(Der gefühlte Körper)”를 전제이자 필수조건으로 요구하게 된다.<sup>9)</sup> 결국 메칭어에 따르면 휴머니즘의 주장과는 달리 자아는 육체(뇌)의 작동에 의한 물리적 현상이다. 따라서 정신과 관념의 인간이 아니라 육체적 인간이라는 유기체의 신체적, 감정적, 인지적 상태들만이 존재한다.

이 관점은 대부분의 과학기술 중심주의, 즉 소위 트랜스휴머니스트들

7) Ibid., p. 21.

8) Ibid., p. 155. “시공간 속 육체와 그 육체에 투과되는 대상의 축적물 간의 동질화가 의식화된 나라는 느낌(Das bewusste Ichgefühl)을 만든다. 이를 위해 다음 3가지 요소가 필요하다. 첫째, 지금이라는 현재성(Jetzt), 둘째, 공간적 연결성(Räumliche Bezugsrahmen) 셋째, 투명한 육체모델(Transparentes Körpermodell).”

9) Ibid., p. 22. “육체를 재현하는 것은 두 방식이 있다. 하나는 시각적 육체(Visueller Körper) 그리고 다른 하나는 체험적 육체이다. 이 두 번째 육체 모델, 즉 체험적 육체가 현상적 자기모델의 내용물이며 자아가 자리 잡고 있는 곳이다.”

의 관점과 유사성을 보인다. 하지만 트랜스휴머니스트들과는 달리 메칭어는 자아의 부재 내지 소멸이 아니라 자아의 지속적 변형을 통한 존속을 주장한다. 다시 말해 메칭어의 자기모델은 분석철학적이며 현상학적 관점에 근거하여 전통적 자아의 의미를 해체하면서도 자아가 과학기술적 대상으로 단순 환원될 수 없음을 증명한다. 메칭어가 실험과 분석을 통해 자아의 부재를 증명하면서도 과학기술적 대상으로 자아를 규정하기를 거부하는 이유는 의식의 발현과 이로 인한 인간의 자기 이해가 관념성을 배제하는 것이 아니라 오히려 필수적으로 요구하고 있기 때문이다. 메칭어의 자기모델이 함축하고 있는 자아 이중적 존재 의미, 즉 실체가 없지만 존재하는, 육체적이면서도 정신적인 자아모델이 포스트휴먼 시대의 인간과 자아 이해에 어떠한 의미를 확보할 수 있을지 다음 단락에서 살펴보고자 한다.

### Ⅲ. 자아의 확장: 사회문화적 최적화

소위 포스트휴먼 시대의 자연과학은 의식을 신경학적 관점에서 설명하며 자아 역시 이러한 과정에서 설명 가능한 의식의 한 형태로 바라본다.<sup>10)</sup> 자연과학적 관점의 확대가 인간의 의식과 자아에 대한 분석과 해

10) 이러한 실증적 대상으로의 전환과정에는 뇌 기능주의와 결정주의적 관점이 자리 잡고 있다. 일레로 존 설(J. Searle, *Minds, Brain and Science*, London: Penguin, 1984, p. 27ff.)은 인간의 모든 정신활동은 뇌에서 일어나는 과정에 의해 야기되는 것이라 단언한다. 이 경우 인간의 의식 내지 자아는 뇌라는 신체기관이 작동하는 일종의 신체기관 작동의 결과물로 이해된다. 안토니오 다마시오(A. Damasio) 또한 신체적 지평에서 작동하는 뇌를 자극하는 환경적 조건적 요소가 주어지면 진화론적으로 확증된 화학적 신경과학적 양식에 따라 신체는 작동한다고 설명한다. 이 과정에서 변화된 신체정보는 뇌로 전달되고 뇌는 변화된 신체지형을 이해하려 한다. 따라서 뇌는 모든 신체기관의 컨트롤타워에 비유될 수 있으며 이 뇌의 기능적 작동이 바로 자아의 모습이라고 주장한다(A. Damasio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München:



설 가능성을 제공하였다면, 문제는 인간의 의식과 자아 자체가 실험적, 실증적 대상으로 실체가 있는가라는 역질문에 대한 대답을 모색해야 한다는 것이다.

토마스 메칭어 또한 이러한 실험적, 실증적 분석 가능성과 방법론을 인정하면서도 그 한계 내지 자아의 존재 가능성에 대해 숙고한다. 한편으로 메칭어는 소위 “체화된 나(Verkörperertes Ich)”, 즉 실험적, 실증적 분석 대상 그리고 다른 한편으로 “정서적 나(Emotionales Ich)”, 즉 관념적 인지 대상의 유기적 연결을 주장한다. 메칭어에 따르면 ‘나’에 대한 표상은 지속적으로 육체에 의해 만들어지고(체화된 나) 또 이 표상은 뇌에 고착되어 ‘나’(정서적 나)라는 의식의 총체를 형성한다. 이렇게 형성된 ‘나’라는 심층구조는 모든 체험은 곧 나의 체험이라는 등식을 형성하며 이를 통해 자아, 즉 ‘나’라는 주체는 생산되고 경험된다.

생산되고 경험되는 ‘나’라는 주체를 메칭어는 신체기관에 의한 형성물로 특정한다. 이 경우 인간의 의식은 몇 가지 전제조건이자 필수조건을 요구한다. 메칭어의 관점에 따르면 뇌라는 특정 신체기관에 의해 형성되는 인간의 의식은 1) 중추신경시스템 내부에서 발생하는 내적인 과정이며, 2) 세계에 존재한다는 경험을 생산하며, 3) 가상적 현재의 창을 만들어 체험적 현재라는 시공간적 경험을 제공하며, 4) 심층적 내면성은 자기-세계-전체(Selbst-Welt-Ganze)라는 도식과정에서 산출된다. 이 요소들의 상호 연관이 바로 인간의 의식이다.<sup>11)</sup> 이러한 연관관계 속에서 생산되는 의식은 기존의 자기모델에 체화된 자기를 지속적으로 축적한다. 이러한 과정을 통해 지속적으로 축적되고 최적화되는 메칭어의 자아개념에 관한 중요한 요소는 생물학적이며 진화론적으로 규정되는 소위 “육체적 자기(Körperliches Selbst)”이다. 육체(뇌)는 자아의 지속적 변화를 주도하면서 육체적 자기를 생성하는데, 이에 따르면 메칭어의 자아는 곧 뇌-시스템과

List Verlag, 2000, p. 35ff.).

11) Thomas Metzinger, op. cit., p. 102.

동질화된다. 다시 말해 외부세계는 육체적(뇌) 경험을 통해 의식화되어 뇌에 축적되고 이 축적된 정보는 일종의 정보 시스템으로 작동하여 자연적 생존 가능성을 극대화한다. 이를 통해 자기는 개선되고 최적화된다. 따라서 행위하는 인간(Handelnde Person)은 존재하지 않고, 다만 일련의 물리적 사건의 연쇄만이 존재한다. 이렇게 보면 인간은 결국 재현 시스템이며 일종의 자동화 기계(Automata)로 이해된다. 즉 뇌는 외부의 물리적 사건과 정보를 처리하고 내면화하는 현실기계(Wirklichkeitsmaschine)로 이해된다.<sup>12)</sup>

하지만 메칭어는 인간을 신체기관의 작동에 의한 일종의 기계적 작동 물로만 국한하지 않는다. 그는 뇌가 우리 자신에 대한 에고-터널의 내면 시각만을 재현하는 것이 아니라 다양한 자아와 다양한 시각을 담고 있는 외부세계를 재현함을 강조한다. 이러한 메칭어의 자기모델은 신체의 작동으로 형성되는 동시에 사회와의 상호작용으로 생성된다. 이에 따르면 인간의 자유의지는 사회적 제도와 기관 그리고 규범적 가치관과 연관된 것이며, 육체(뇌)의 활동과 그에 따른 자아감정을 형성하는 동시에 사회적 상호작용과 문화적 진화의 조건이다. 따라서 자기모델은 생물학적 단계에서 문화적 단계로의 진화 이행과정을 가능하게 한다. 다시 말해 체화된 나 그리고 자기모델은 사회적 상관계와 신경적 상관계를 가지고 있다.<sup>13)</sup> 이러한 과정을 통해 자아와 의식은 지속적으로 발전하며, 타존재와 지속적으로 교류하는 동시에 연동된다. 이는 일종의 상호 주관성이며, 이 상호 주관성은 육체뿐 아니라 감정과 사고에도 중요한 영향을 미친다. 자아와 의식이 내부세계와 외부세계의 연결로 형성된다는 것, 다시 말해 외부세계 내지 타존재와의 연결을 통해 지속적으로 생성되는 ‘나’라는 의식은 메칭어가 주장하는 에고-터널이 끊임없이 재생산됨을 의미한다. 에고-터널은 생물학적 진화과정에서 단계적으로 그리고 점진적으로 획득된 것

12) Ibid., p. 177.

13) Ibid., p. 241.

이며, 이 획득형질은 육체와 정신이 연동된 현상적 자기모델을 구성한다. 이 관점에 따르면 전통적 휴머니즘적 관점에서 설명되던 사고(Denken)는 새로운 것도 아니고, 주어진 것도 아니며 단지 만들어지는 것이다. 즉 옳고 그름 등을 판단하고 구분하는 것 그리고 이 과정 자체가 문화적 진화이다. 지식을 확대하고 환상을 최소화하면서 인간은 더 지적인 존재로 진화하는 것이다.<sup>14)</sup>

메칭어의 이러한 관점은 전통적 휴머니즘적 세계관에서 바라보던 인간 이해의 모습과 유사하다. 하지만 메칭어는 휴머니즘이 개인의 도덕성과 주체성을 강조하면서도 어느 한 개인이라는 단일자에 집중되는 고립양상을 키워왔다고 지적한다. 그의 자아모델에 따르면 개인과 타존재, 외부세계와 내부세계의 연결과 조함은 자아 개념을 확립하는 요소이며 이로 인해 인간은 휴머니즘시대에서 보다 더 확장적(extensional) 존재로 변환될 수 있다는 것이다.<sup>15)</sup> 비록 메칭어가 전통적 관점에서 바라보는 자아의 변형과 확장을 주장하고 있을지라도 그는 과학기술적 세계관에 집중하는 소위 트랜스휴머니스트들의 주장에는 동의하지 않는다. 무엇보다 메칭어는 트랜스휴머니스트들이 주장하는 강성 인공지능(strong intelligence)을 비판한다. 육체(뇌)의 외부에 존재하는 인공적 주체(Künstliche Subjekte)를 생산하는 것은 의식화된 경험 그 자체를 비유기체적 대상으로 환원하는 것이기 때문에 이는 불가능하고 불필요한 것으로 파악한다. 따라서 메칭

14) Ibid., p. 98.

15) 프란체스카 페란도 저, 이지선 역, 『철학적 포스트휴머니즘』, 아카넷, 2021, 304, 306쪽. 페란도는 휴머니즘이 ‘나’를 ‘타자’와 분리함으로써 오히려 폐쇄성과 고립이 발생한다고 설명한다. 페란도는 포스트휴머니즘이 ‘나’와 ‘타자’의 연결과 연합 나아가 타자에 대한 개방성을 추구하고 있음에 주목한다. 이 관점에 따르면 “포스트휴머니스트가 된다는 것은 반(反)-인간(anti-human)이 되는 것을 의미하지 않는다. 철학적 포스트휴머니즘의 반이원론적 관점은 생태적 균형이 인간의 번영에도 반영되는 것을 이해할 수 있게 해준다.”는 것이다. 이와 마찬가지로 메칭어가 제시하는 포스트휴먼 시대의 자아는 휴머니즘이 주장하는 것보다 더욱 광역적인 의미를 갖는 것이며, 동물을 비롯한 인간 이외의 존재에서도 작동할 수 있다는 논리적 가능성에 도달한다.

어는 육체 외부, 정확히 말해 뇌 외부의 영역에 자아를 재구성한다는 것은 불가능하다고 판단한다.<sup>16)</sup>

포스트휴먼 시대에 과학기술적 이성과 함께 존재하는 인간에게 문제가 되는 것은 브라이도티(R. Braidotti)가 지적하듯 소위 ‘과학기술과 자아’의 주체성에 관한 근원적 고민이다. 즉, 포스트휴먼 자아는 과학기술적 이성과 합리성의 지배에 의존하는 자아라는 문제점이 제시된다.<sup>17)</sup> 그리고 이 문제점은 인간의 자아가 포스트휴먼 시대에 과학기술 결정론을 어떻게 극복할 수 있는가 내지는 과학기술적으로 규정되는 인간의 자아에 어떠한 의미를 어떻게 부여할 수 있는냐는 점이다. 일례로 슈테판 헤어브레히터(S. Herbrechter)는 19세기와 20세기를 거치면서 인간의 정신(Geist)과 영성(Spiritualität)이 지속적으로 추방되고 있음을 지적한다.<sup>18)</sup> 비록 메칭어가 과학기술적 관점과 방법론을 수용하면서 육체에 의한 자아의 발현을 주장할지라도 그는 브라이도티와 헤어브레히터의 비평과 같은 맥락에서 과학기술적으로 규정되거나 경험될 수 없는 인간, 즉 환원불가능하며 비실

16) 트랜스휴머니즘이 주장하는 것처럼 과학기술 지상주의적 낙관주의로 흐르는 것에 메칭어는 반대한다. 즉, 과학기술의 긍정적 공리주의(Positiver Utilitarismus)는 옹호하지만 트랜스휴먼적 과학기술 지상주의 사회에서는 소위 부정적 공리주의(Negativer Utilitarismus)가 우세할 것으로 판단한다. 왜냐하면 과학기술적으로 구성된 소위 과학기술적 자아는 어떠한 자유의지나 자기결정권도 소유하고 있지 못하며, 그렇기에 과학기술적 결정론, 특히 뇌기능주의적 결정론적 관점이 인간의 자아를 규정하는 동시에 인간과 인간 사회에 지배적 가치관과 세계관이 될 수 있기 때문이다.

17) Rosi Braidotti, *Posthumanism*, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2014, p. 198.

18) Stefan Herbrechter, “Humanismus, post-, trans-”, Philipp Wolff, hrsg., *Transhumanismus, Posthumanismus und neue Technologien*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2020. p. 149. 슈테판 헤어브레히터는 포스트휴머니즘이 휴머니즘의 해체 비평임을 강조하면서 휴머니즘이 인간 고립 내지 편협한 세계관을 보이고 있다고 비판한다. 무엇보다 영성을 증명할 수 없다고 주장하는 트랜스휴머니즘적 관점에 대해 그는 생물학적 완전성을 통한 새로운 인간(Neuer Mensch)을 추구하는 이 관점이 오히려 인간의 자기 소외와 자기 정체성을 부정해야 하는 모순적 상황에 직면한다고 설명한다. 그는 정신과 영성의 인간은 모더니즘 시기 이후 소위 포스트휴먼 시대라고 불리는 과학기술 시대에 새롭게 정의되어야 하는 문제이지 폐기되거나 완전 부정의 대상이 아니라고 주장한다.

증적인 인간 존재의 의미가 무엇인지 고찰한다. 그 하나의 사례로 메칭어는 영성을 제시한다.

#### IV. 자아의 관념적 발현: 영성과 의식

비록 메칭어가 신경생리학적 관점을 수용할지라도 그의 관점은 사회적 관계, 이 경우 사회문화적 의미를 포괄한다. 여기서 사회적 관계란 진화론적 관점에 국한되는 것이 아니라 한 개인의 개체성을 확보하는 인격형성과정의 사회적 관계를 의미한다. 따라서 이 관계는 매우 관념적이며 동시에 매우 추상적 과정과 단계를 거친다. 바로 이 부분에서 메칭어는 과학기술 중심주의적 관점과 구분된다. 다시 말해 메칭어의 자기모델은 사회적 상호작용을 포함한다.

메칭어가 주장하는 소위 현상적 자기모델은 두 가지로 구성된다. 하나는 ‘체화된 나’와 연결되는 “육체적 자기모델(Körperliches Selbstmodell)”, 그리고 다른 하나는 ‘정서적 나’와 연결되는 “정서적 자기모델(Emotionales Selbstmodell)”이다. 전통적 휴머니즘이 정서적 자기모델에 집중하면서 육체적 요인들을 하위적이며 부수적인 영역에 배치하는 동시에 인간의 의식과 이성적 판단의 근거로 주목한 것은 정서적 자기모델에 자리 잡은 자아이다. 하지만 포스트휴먼 시대, 무엇보다 과학기술 중심주의적 관점은 육체적 자기모델에 집중한다. 이 경우 자아 그 자체는 육체의 기능적 작동에 의한 의식의 한 양상이다. 그리고 메칭어 또한 의식이 육체의 기능적 작동과 발현체라는 과학적 관점을 수용한다.

그러나 메칭어는 과학기술이 부정하는 관점, 즉 정서적 자기모델을 다시 강조한다. 그에 따르면 바로 이 모델과 더불어 인간의 자아 내지 의식이라는 총체가 형성된다. 특히 이 정서적 자기모델은 뇌에서 발생하는 나라는 자아의식을 ‘나의 것(Meinigkeit)’, 다시 말해 ‘나’라는 자의식을 소유

한 존재로 인지하게 만드는데, 이 과정은 외부세계와 접촉하는 육체(뇌)를 통해 내부로 들어오는 모든 신호와 정보들의 총합이다. 따라서 메칭어에게 자아는 육체적으로 형성되는 자아라는 단계를 넘어 사회적 문화적 현상과 의미를 포괄한다.<sup>19)</sup> 그 사례로 제시되는 것이 인류 역사에 흔적을 남기는 문명의 관념적 요소들이다. 예를 들어 영성과 종교는 심층적 메타구조를 형성하는데,<sup>20)</sup> 이 심층 단계는 외형적 상태, 즉 육체적 혹은 생태적 상태를 단순히 수용하는 것에 머무는 것이 아니라 이 외부요소와 상호관계를 맺는다.<sup>21)</sup> 이를 통해 외부세계는 나의 내부로 투영되고 이 과정을 통해 나의 자아는 내부세계와 외부세계의 총체가 된다.

메칭어는 규범적이며 독단적인 속성을 지닌 종교와 달리 영성을 인간의 “내적 행위(Inneres Handeln)”라는 속성을 담고 있는 것으로 판단한다. 그에 따르면 영성은 특정 의식 상태를 지칭하는데, 이것을 인지과학은 “완전체로서 인간(Mensch als Ganzer)”으로 파악하는 것이다. 그러나 메칭어는 이 의식 상태를 과학기술적 내지 학술적 완전화의 대상으로 보는

19) 도미니크 바벡 저, 양영란 역, 『포스트휴먼과의 만남』, 궁리, 2007, 99쪽. 휴머니즘이 육체(Körper)와 몸(Leib)을 구분하면서 사회문화적 의미구성체인 몸에 깃든 인간의 정신(Geist)과 영혼(Seele)을 강조했다면, 포스트휴머니즘은 육체와 몸을 구분하거나 분리하기보다는 이 두 가지가 통합된 육체/몸, 즉 포스트-바디(Post-Body)와 이에 깃든 인간의 의식, 즉 포스트-에고(Post-Ego)를 강조한다.

20) Thomas Metzinger, op. cit., p. 378. 일반적으로 라틴어 spiritualitas는 세 가지의 의미를 갖는다. 1) 법적-문화적 조건으로 spiritualia는 시간적 흐름, 즉 temporalia의 대칭적 의미로 사용된다. 2) spiritualia는 종교적 영성을 의미하는데, 무엇보다도 크리스천적인 삶과 세계관과 연결된다. 3) 철학적 의미의 영성은 비물질적 존재의 존재 방식과 인식방식을 지칭하며, corpotalitas(육체) 그리고 materialitas(물질)와 대립되는 것을 지칭한다.

21) Ibid., p. 378. 메칭어는 우선 3가지 테제를 제시한다. 1) 종교의 반대는 학술(Wissenschaft)가 아니라 영성이다. 즉 종교는 내적 경건성(Frömmlichkeit)의 측면에서 바라보는 신앙이기에 독단적(dogmatisch) 측면이 두드러진다. 2) 지적 정직성의 윤리적 원칙은 영성적 태도로 설명될 수 있다. 즉, 이 태도는 신앙과 경건성이 아니라 인식과 지식을 중요하게 생각한다. 따라서 이 경우 중요한 것은 경험에 기반을 둔 지식이다. 이러한 인식 대상은 학술적 내지는 과학기술적으로는 명확히 규정되지 않는다. 3) 영성의 투입은 규범적인 기본이념(Grundidee)에서 발생한다. 즉, 이론적이지 않은 인간의 인식론적 태도를 의미한다.

것이 아니라 타존재와의 교류 내지 교환 불가능하며 증명할 수 없는 인식론적 태도라고 설명한다. 그리고 이는 곧 한 개인의 인식과 가치관 그리고 윤리 문제와 연결된다. 달리 표현해 보면 ‘나’는 나 자신에 대해 철저히 알고 있음을 전제로 할 때 가능한데, 이렇게 본다면 영성은 “자기인식”의 가장 본질적인 “형식(Form)”이다. 따라서 영성이 외부세계를 향하게 되면 이는 세계를 향한 ‘나’라는 세계관적 윤리적 문제와 연결된다.<sup>22)</sup> 그러므로 세계관적 윤리적 원칙은 “영성적 태도(Spirituelle Einstellung)”에 따른 “지적 정직성(Intellektuelle Redlichkeit)”과 연결된다. 이러한 태도 내지는 방향성은 예를 들어 예의바름(Anständigkeit), 솔직함(Aufrichtigkeit), 진실성(Ehrlichkeit)과 같은 전통적인 가치관과 연결된다. 철학자들은 이 지적 정직성을 빈번히 ‘덕’, 즉 “지적 덕목(Intellektuelle Tugend)”이라고 표현한다. 즉, 자신의 고유한 사고와 행위에 적용되는 “도덕적 태도(Eine ethische Einstellung)”를 지칭한다. 따라서 인간의 영성은 단순 추상개념이 아니라 인간과 세계, 나와 타존재를 연결하며 상호 공유하는 공통분모를 형성한다.<sup>23)</sup>

이 경우 지적 정직성을 거부하는 것은 곧 합리성과 도덕성의 거부와 일치한다. 이는 “완결성으로서의 한 개인이라는 전체성(Die Person als Ganze der Integrität)”의 상실을 의미하며, 그 결과는 “자기혐오원칙”이다.<sup>24)</sup> 다시 말해 영성의 한 양상인 지적 정직성을 통해 보면, 영성은 인간을 일종의 “자동화 기계(Automata)”로 규정하는 것에 저항하는 동시에 이러한 과학기술적 인간규정 자체를 불가능하게 만드는 요소이다. 이 영성을 통해 오히려 인간은 자신의 “자율성(Autonomie)”과 “내적 자유(Innere Freiheit)”를 향상하도록 훈련할 수 있다.<sup>25)</sup>

메칭어의 관점에서 보면 인간의 역사에서 영성이 구체화되고 경험되는

22) Ibid., p. 382.

23) Ibid., p. 385.

24) Ibid., p. 392.

25) Ibid., p. 386.

사례로 제시되는 것이 영성과 종교의 관계이다. 인간의 “주관적 경험은 곧 생물학적 데이터유형(Datenformat)”이라 규정하는 메칭어의 관점에 따르면 “우리는 뇌를 가지고 있지만 불멸의 영혼을 가지고 있지는 않다. 불멸의 영혼은 없다. 따라서 사후세계 또한 없다.”<sup>26)</sup> 메칭어의 이러한 주장에 따르면 영성이란 오로지 종교적 관점에 기반한 신앙으로써의 영성에만 국한되기보다는 학술적 대상으로서의 지식과 이 지식에 기반한 명료성을 포괄하는 개념이다. 이 영성은 종교적 관념성과 추상성 그리고 학술적 명료성과 실증성의 중간에 자리 잡는 동시에 이 두 속성을 모두 포괄한다. 영성의 이러한 이중적 속성은 진화심리학이 주장하듯 인류 생존의 유용한 수단이며, 이 맥락에서 영성과 종교는 자리매김한다. 즉 “종교성(Religiosität)”은 신에게 의지 내지 종속화를 통해 과거 자신의 실패를 의도적으로 잊어버리려는 아주 유용한 “자기속임(Selbsttäuschung)”이며, 이를 통해 자신에 대한 신뢰를 향상시키는 것이다. 또한 이 자기속임은 사회적 영역에서는 상당히 긍정적인 전략이다. 자신이 스스로 도덕적이며, 강인하며, 영특한 존재라 생각하며 타존재와 교류한다. 이렇게 보면 자기 속임은 오히려 “자기방어” 일뿐 아니라 “공격(Agression)”이기도 하다. 즉, 자신의 사회적 위상을 높이려는 공격적인 생존방식인 것이다. 특히 집단 형태에서 이러한 태도는 매우 효과적이며 종교는 이 기능을 충족시킨다. 종교의 이러한 이중성이 인간의 자기 자신이라는 의식과 밀접하게 연결되는 사례로 메칭어는 죽음을 제시한다. 죽음이 다가올수록 인간은 종교라는 이데올로기 시스템에 더욱 집착한다. 즉 죽음이 무엇인지 알 수 없기에 종교에 의지하게 되고, 이를 통해 종교는 스스로 “독단적(dogmatisch)”이 된다. 이러한 독단주의는 지적 정직성을 제한하고 이는 곧 자율성의 상실을 불러온다. 그러나 영성은 지극히 개인적이어서 자기 자신이라는 의식을 형성할 수 있는 “유연성(Flexibilität)”을 제공한다.<sup>27)</sup> 따

26) Ibid., p. 309.

27) Ibid., p. 406. 메칭어는 영성과 종교를 분명히 구분한다. “종교는 순수한 믿음에



라서 독단적 종교 그 자체가 아니라 인간의 영성이 한 개인의 세계관적 “지식(Wissen)”과 연결되며 독단 또는 학술적 이론과는 달리 현실적인 형식(Form)을 갖는다. 이렇게 보면 “진실성(Wahrhaftigkeit)”은 학술적 지식이나 종교적 신앙이 아니라 영성의 지평에 자리 잡는다. 따라서 영성은 포스트휴먼 시대의 과학기술적 내지 학술적 지식 대상이나 이론적 규명 대상이 아니라 오히려 독단적 규범성을 넘어 “통합성(Integrität)”으로 이어지는 가능성과 유연성을 가지고 있는 것이다.<sup>28)</sup> 만약 학문과 학술적 지식이 영성을 포기한다면 학술연구와 학술적 지식은 그 차례로 새로운 독단이자 종교가 되는 것이다.

메칭어가 포스트휴먼 시대 과학기술적으로 규정되는 자아를 비판하는 근거가 바로 여기에 있다. 즉 과학기술은 인간의 외재적 기술이라는 속성을 가지고 있는데, 이 외재성이 내재성으로 변환되기 위해서는 정서적 자기모델이 필수 불가결하기 때문이다. 다시 말해 과학기술이 실증적으로 규명하고자 하는 인간의 의식은 내부세계와 분리된 인간 내지는 내부세계와 별개의 것으로 존재하는 인간의 외부세계를 전제하는데, 이 경우 세계를 경험하고 인식하는 주체로서의 자기의식을 소유한 인간이라는 총체는 형성될 수도 없을 뿐 아니라 설명될 수도 없다. 그러므로 포스트휴먼 시대의 과학기술적 관점에서 실증적으로나 분석적으로 규명되는 자아는 단지 하나의 현상을 의미하는 것일 뿐이며 자아 구성의 한 요소이지 절댓값이 아니다.

의식은 존재하는 것이 아니라 나타나는 현상이라는 메칭어의 관점은 불가지론적 관점을 의미하는 것이 아니라 현상을 통해 존재함을 인지하

---

대한 찬양을 전제로 하는 반면에 영성은 인식론적 태도이다. 종교가 정서적 이익을 극대화하는 동시에 이성적 타당성을 희생시키는 반면에 영성은 현상적 자기를 용해시킨다. 종교가 독단적인 반면에, 영성적 인간은 합리적 논의에 열린 태도를 취한다. 왜냐하면 신은 없기 때문이다. ... 영성은 극단적으로 개인적인 것이며 종교처럼 조직화되지 않는다. 이러한 관점에서 보면 종교와 영성은 상호 대립적이다.”

28) Ibid., p. 396.

려는 인간의 본성을 의미한다. 이와 동일한 맥락에서 프란체스카 페란도(F. Ferrando)는 인간의 영성과 영적인 실천의 역사가 그 실천을 재정하는 종교의 역사에 동화되어서는 안 된다는 점을 분명하게 한다. 페란도의 견해에 따르면 “대부분의 종교는 일련의 원리(교리)들로 특징 지워지는데, … 반면에 영성은 개별 존재에 대한 일상적인 지각을 넘어서 더 광범위하게 존재(실존)를 인식하려는 인간의 경향을 지칭한다. 영성은 내부와 외부세계 사이의 비-분리를 숙고하고, 초월에 대한 비-매개적 지각을 제공하는 신비주의적 경험에서 최고조에 달할 수도 있다. 영성의 영역은 포스트휴먼 계보학 중 하나로 탐구될 수 있다.”고 설명한다. 나아가 페란도는 영성의 인간 내지 인간이 영성을 가지고 있다는 것을 인간되기의 현현(顯現, epiphany)이라 부른다. “여기에서 인간화하기라는 행위 자체는 하나의 장소, 연결자, 그리고 계시로 나타난다. 다른 말로 하면 ‘나는 나의 신체화된 인간 경험 안에서, 그리고 타자와의 관계 속에서, 존재한다’는 것이다. 그런 점에서 타자성은 자아의 표출에 필요한 것으로서 인정되고 이는 윤리적 책임과 의무의 함의를 낳는다.”고 페란도는 설명한다.<sup>29)</sup>

결국 ‘나’는 나의 신체화된 경험 안에서 그리고 타존재와의 교류와 공존을 통해 존재하고 경험된다. 이는 메칭어의 자기모델과 일치한다. 메칭어에 따르면 인간의 육체는 외부의 자극과 환경적 요구에 지속적으로 반응하는 감각들의 복합적 구성물이며, 이는 다시 내면화되고 의식화되기 때문이다. 그러므로 인간은 외부환경, 예를 들어 자연과 연결되고 자연을 인지하게 되는데, 바로 이런 이유에서 인간의 의식과 자아는 나와 외부존재, 나와 외부세계를 구분하지 않는다. 다시 말해 포스트휴먼 시대에도 자아는 마음과 물질 사이의 어떠한 내재적 이분법도 허락하지 않는다. 무엇보다 이 관점에 따르면 인간의 자아와 의식을 뇌에 고정하려는 신경과학자들의 주장은 소위 환원주의적 관점으로 규정되며 나아가 그 정당성

29) 프란체스카 페란도 저, 이지선 역, 『철학적 포스트휴머니즘』, 아카넷, 2021, 174, 176쪽.

을 상실하게 된다. 메칭어에 따르면 자아와 육체(뇌)는 분리되거나 단절되는 것이 아니라 하나의 연속적 전체이다. 즉, 다시 환원될 수 없는 완전히 새로운 유형과 특성을 소유한 자아이다. 이는 로버트 페페렐(R. Pepperell)의 표현대로 혼란스럽고 예측 불가능한 특성을 지닌 “역동적 복합체(complex dynamical)”라는 속성을 지닌다.<sup>30)</sup> 이러한 비선형적 역동적 복합체로서 인간의 의식에 대해 메칭어 또한 인간의 뇌 속에서 진행되는 정보처리 그 자체가 규범적 규칙에 따라 작동하는 자동기계처럼 처리되지 않는다고 설명한다. 다시 말해 인간의 사고는 계산이라는 논리구조와 동질화될 수 없다. 그러므로 메칭어는 “외부세계와 그 정보가 생물학적 기관인 뇌에 재현되는 것은 맞지만 그 자체가 실체는 아니다. 물리적 대상 그리고 그 과정이 전부”라고 주장한다.<sup>31)</sup> 만약 재현 그 자체가 실체가 된다면 인간은 심리적 지평 그리고 의지 형성의 불가능을 경험하게 될 것이라고 메칭어는 설명한다. 베르트 포빙켈(B. Vowinkel) 또한 현대 신경과학과 그 연구방법(PET, EEG, fMRT, MEG 등)은 미지의 영역이었던 정신을 탈신화화 했음에도 불구하고 정신의 형이상학적 측면은 소멸되지 않음을 주장한다. 그에 따르면 비록 뇌과학과 신경과학이 과학기술적으로 인간과 신체 기관의 작동원리를 밝혀낸다고 해도 형이상학은 정신을 재신화화 할 수 있는 것이다.<sup>32)</sup> 이러한 맥락에서 보면 메칭어의 포스트휴먼 자아는 다분히 포스트생물학적(postbiologisch) 관점을 수용하면서도 인간의 정신적 활동과 산물, 예를 들어 영성의 관념적 형이상학적 생산성을 수용하면서 지속적으로 생성된다. 즉 인간의 자아는 신경과학이나 인지과학에서 주장하는 것처럼 신체 기관인 뇌 혹은 특정 발현 요소로 환원되어 설명될 수 있는 것이 아니다.<sup>33)</sup>

30) 로버트 페페렐 저, 이선주 역, 『포스트휴먼의 조건』, 아카넷, 2017, 49쪽.

31) Thomas Metzinger, op. cit., p. 202.

32) Bernd Vowinkel, “Auslaufmodell Mensch?”, Philipp Wolff, hrsg., *Transhumanismus. Posthumanismus und neue Technologien.*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2020. p. 61, 65.

## V. 나오는 말

과학기술 시대를 주도하는 유전학, 인지신경과학, 진화심리학 등의 학술적 관점과 지식은 인간의 새로운 모습을 제공하고 또 인간은 이를 인식하게 될 것이다. 메칭어 역시 이점에는 이의를 제기하지 않는다. 다만 이러한 지식과 학술적 규정은 인간을 과학기술적 관점과 분석으로 환원되게 함을 그는 지적한다. 일례로 메칭어는 “고뇌(Leiden)”를 사례로 인공 의식 형성에 궁극적인 반대 논의를 형성한다. 과학기술은 에고-머신을 만들 수 있지만 고뇌가 생물학적 존재에게 갖는 의미는 정서적 자기의 형성에 필수적 요인임을 그는 주장한다. 왜냐하면 과학기술적으로 재구성되는 것은 의학을 비롯한 과학기술적 처리대상으로서의 통증(Schmerz)이지 사회문화적 주체로서 인간이 경험하고 인식하는 고뇌 그 자체가 갖는 관념적 의미론적 지평을 확보할 수 없기 때문이며, 더욱이 과학기술적 지식과 그 대상으로 환원될 수 없기 때문이다. 이렇게 본다면 과학기술을 통해 인위적으로 제작되는 “의식화된 고뇌(Bewusstes Leiden)”는 그 자체로 윤리적 위험성에 노출될 수밖에 없다. 이 과정은 역사적 변화과정에서 인간이 만들어온 자기 존엄성을 포기하거나 불가능하게 만드는 과정일 뿐이다.<sup>34)</sup> 포빙켈의 견해와 마찬가지로 메칭어에게도 인간의 “육체적 지능(Körperliche Intelligenz)”은 가능하지만 인간의 육체 외부에 존재하는 지능은 불가능하다. 왜냐하면 비록 인간이 신체기관의 기능적 작동성에 기반한 “바이오로봇”일지라도 지금 이 순간 경험되는 시간은 “내적 시간

33) 트랜스휴머니스트들이 추구하는 일종의 새로운, 다시 말해 유기체적-비유기체적, 인간-비인간 등의 이질적 속성의 ‘합성적 존재(synthetic being)’가 어떠한 사고와 행위의 동기를 소유하는가에 대한 답을 과학기술은 제시하기 힘들다. 왜냐하면 자아의 재구성 프로세스 자체는 선형적 프로세스를 보이지만 완결된 지능을 소유한 복합체는 비선형적 의식구조와 자아를 소유할 가능성이 농후하기 때문이다.

34) Thomas Metzinger, op. cit., p. 411.

(Innere Zeit)”이기 때문이며, 이 내적 시간은 의식이라는 형태로 발현되는 것이지 뇌의 기능으로 철저히 환원되지 않기 때문이다.<sup>35)</sup> 따라서 메칭어가 제시하는 의식은 “시간의 내재성(Zeitliche Internalität)”, 즉 모든 것의 현재화를 의미한다. 다시 말해 의식은 시간의 내재화이자 동시에 시간의 현재화이다. 또한 시간의 현재화로서 의식은 과거와의 단절 또는 전통적 인간 이해와의 완전한 분리를 주장하는 것이 아니라 오히려 새롭게 증명되는 인간 이해 가능성을 추구하는 것이다.

휴머니즘이 영성과 정신(Mind)을 신적 혹은 이상적 대상으로 승화하여 신에게 이르는 길을 강조했다면, 포스트휴먼 시대는 생명체의 유한성, 즉 육체적 인간의 한계를 인간의 조건으로 인지하고 그 현재적 의미를 확보하고자 한다. 이러한 맥락에서 포스트휴먼 시대의 자아는 과학기술과의 공존 그리고 과학기술을 통해 그 가변성과 지속성을 발견한다. 이러한 맥락에서 보면 메칭어의 정서적 자기모델과 에고의 ‘나타남/발현(Erscheinen/Erscheinung)’은 그 자체로 고정되고 불변하는 또는 과학기술적으로 규정된 자아를 지칭하는 것이 아니다. 그러므로 포스트휴먼 시대에 자아는 소멸된 것이 아니라 전통적 휴머니즘의 관점을 오히려 연속적으로 수용하면서 그 의미 지평을 변형하고 확장하고 있는 것이다.

35) Ibid., p. 68. 메칭어가 제시하는 시간의 내재성은 과거와 미래의 “현재-화(Jetzt-heit)”를 의미하며, 이는 의식의 본질적 속성이다. 결국 의식은 “체험적 현재(Das gelebte Jetzt)”이며 “시간의 재현(Repräsentation der Zeit)”이다.

## • 참고문헌

### <자료>

Metzinger, Thomas, *Der Ego-Tunnel*, München: Piper Verlag, 2009.

### <연구논저>

김응준, 「포스트휴먼 조건 또는 인간의 조건」, 『인문과학』 제67집, 성균관대학교 인문학연구원, 2017, 195~218쪽.

도미니크 바벡 저, 양영란 역, 『포스트휴먼과의 만남』, 궁리, 2007.

로버트 페페렐 저, 이선주 역, 『포스트휴먼의 조건』, 아카넷, 2017.

프란체스카 페란도 저, 이지선 역, 『철학적 포스트휴머니즘』, 아카넷, 2021.

Braidotti, Rosi, *Posthumanism*, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2014.

Damasio, Antonio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München: List Verlag, 2000.

Herbrechter, Stefan, Philipp Wolff, hrsg., “Humanismus, post-, trans-”, *Transhumanismus, Posthumanismus und neue Technologien.*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2020, pp. 143~156.

More, Max, M. More & N. Vita-More eds., *The Transhumanist Reader*, West Sussex: Wiley & Sons, 2013.

Searl, John, *Minds, Brain and Science*, London: Penguin, 1984.

Sloterdijk, Peter, *Regeln für Menschenpark*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1999.

Vowinkel, Bernd, Philipp Wolff, hrsg., “Auslaufmodell Mensch?”, *Transhumanismus, Posthumanismus und neue Technologien.*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2020, pp. 59~96.

## **The Self-Model Theory of Thomas Metzinger and the Posthuman Self**

Kim, Eung Jun\*

This study starts from the premise that we have entered the post-human era in which the ideality of humanism-based human understanding is replaced by scientific and technological objectivity. In this premise, this study aims to examine the possibilities and limitations of the natural sciences, including neuroscience, on the premise of the emergence of the post-human self.

On the one hand, the posthuman age of science and technology claims the annihilation of the self, but on the other hand, it talks about the transformational persistence of the self, not the extinction of the self. What is at issue is the danger of technological self-reconstruction that denies or ignores this viability.

The self in the posthuman era presented by Thomas Metzinger perceives the world based on the human body. In other words, the brain's self-formation process works with the empirical world model that occurs through an interaction with the meaning components of human life. The ego, which exists while being influenced by and interacting with the external world, accepts all of its internal and external ontological environmental conditions, and at the same time generates a feeling of 'I' through it. Thus, the self can be 'experienced' but does not actually 'exist'. This model asserts the transformation and relativity of the ego, unlike the absoluteness of the

---

\* Professor, Department of German Language and Literature, Kongju National University

ego that traditional humanism maintains.

From this point of view, this study accepts the extinction of the traditional humanism-based self, and at the same time attempts to examine the inherent dangers of the scientific and technological reprocessing of self-consciousness asserted by science and technology centralism.

Key words: Posthuman, Self-Model, Self-Reconstruction,  
Artificial Subject, Thomas Metzinger

필자 E-Mail: waldruhe@kongju.ac.kr

투고일: 2022년 9월 25일 / 심사완료일: 2022년 10월 6일 / 게재확정일: 2022년 10월 10일