

포스트 휴먼의 기독교 윤리적 함의

조영호 (안양대학교)

- I. 들어가는 말
- II. 포스트 휴먼이란 무엇인가?
- III. 포스트 휴먼에 대한 다양한 이해
- IV. 포스트 휴머니즘에 대한 비판적 논의
- V. 포스트 휴먼 그리고 기독교 윤리
- VI. 나가는 말

• ABSTRACT •

Christian Ethical Understanding of the Post-human

Cho, Young Ho

With the development of the human enhancement techniques, we are witnessing the arrival of a new human being, called "post-human". "Post-human" exists no longer in the human dream, but it is present. Nature of the human ability to fundamentally beyond human after human, the future of human beings have been designed by the hands of man himself. Today's science and technology has filed on the study of humanity as well as theology, "What is human being ?" "How does human dignity is maintained " and by the "What is a valid new ethics" Post-human inspires this discussion, again, from the traditional study of humanity and theology, but it raises anew. In this paper, the ethical question of "the future of humanity" in human enhancement techniques is argued from the point of view of Christian ethics. This study delves into first what the Post-humanism is, and what claim does. Then, this discusses the criticism of the post-humanism, and the final discussion of post-humanism as it is intended to discuss the Christian ethical understanding of this issue. For these discussions, ethical theme that this study relies on is a future ethics. The responsible relationship based on being and love is proposed here as the conceptualization the future ethics.

Key words: Post-human, Human Enhancement Technologies, Ethics of Responsibility, Christian Social Ethics

“훌륭한 사유 능력을 지닌 두뇌까지도 장래에는
사유하는 인간이 만들 겁니다.”¹⁾
“우리는 멀지 않아 인간을 만들 수 있게 됩니다.
[...] 그 때가 곧 올 것입니다.”²⁾

I. 들어가는 말

인간 향상 기술의 (human enhancement)³⁾ 급속한 발전은 포스트 휴먼의 가능성을 현실화시키고 있다. 이것은 인간의 오래된 꿈, 즉 프로메테우스와 피테의 꿈이 현실화되는 시대를 우리가 살아가고 있다는 것을 말한다.⁴⁾ 다시 말해서 인간의 기술 권력은 파우스트가 꿈꾸었던 “새로운 인간에 의해 통제되고 제압되는 삶의 거대한 세계”를⁵⁾ 보여 주고 있으며, 종의 발전을 가능하게 하는 “우연을 비웃”⁶⁾고 있다. ‘포스트 휴먼’은 더 이상 문학적, 예술적 상상 속 이야기가 아니다. 인간의 능력을 근본적으로 뛰어넘는 미래적 인간, 인간 이후의 인간, 포스트 휴먼은 사유하는 인간이 기술에 의해 만들어낸 최종적 인간을 말한다. 기술을 통해 인간이 오늘 해산의 고통을 겪고 있는 이 최종적 인간은 신인류일까? 아니면 순수한 비인간일까? 이 문제에 답하기 이전에 본 논문에서 포스트 휴머니즘과 인간 향상 기술에 대한 기독교 윤리적 함의를 먼저 다루고자 한다. 이것을 위해 우리는 오늘날 대두되고 있는 포스트 휴먼과 인간 향상 기술

-
- 1) 요한 볼프강 폰 괴테, 『파우스트 2부』, 김재혁 역, (서울: 웅진 썸크빅, 2012), 124ff.
 - 2) G. Neske, E. Kettering(ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, (Pfullingen: Klett-Cotta, 1988), 25.
 - 3) ‘인간 능력 향상(human enhancement)’이란 인지, 정서, 신체 등 인간의 다양한 능력을 기술적 수단을 통해 증진시키는 것을 말한다.
 - 4) 이진우, 『테크노 인문학. 인문학과 과학기술, 융합적 사유의 힘』, (서울: 책세상, 2013) 참조.
 - 5) G. 루카치, 『독일문학사』, 반성완 외 역 (서울: 심철당, 1987), 69.
 - 6) 요한 볼프강 폰 괴테, 『파우스트 2부』, 124ff.

이 무엇인지 살펴 보아야 할 것이다. (2장) 그 후, 포스트 휴먼에 대한 논의를 살펴보고, (3장) 마지막으로 포스트 휴먼에 대한 기독교 윤리적 함의를 논의할 것이다. (4장)

II. 포스트 휴먼이란 무엇인가?

H. 요나스가 말했던 것과 같이, 오늘 기술은 인간에 관한 모든 문제에 침투해 삶의 핵심을 이루고⁷⁾ 인간의 삶을 변형 시키고 있다. 21세기 ‘GNR 기술’이라 불리는 생명공학(G), 나노기술(N), 로봇공학(R)은 인간을 대상으로 하며, 인간의 변화를 목적으로 한다. 21세기 인간은 기술을 통해 인간 이상의 것을 꿈꾼다. 다시 말해서 기술에 의한 인간 향상, 혹은 인간 본성의 변화를 통하여 인간 이상의 인간, 즉 ‘미래 인간’⁸⁾을 디자인 하고자 한다. 그리고 이렇게 디자인된 미래 인간을 ‘인간 이후의 인간’

-
- 7) H. 요나스, 『기술 의학 윤리. 책임 원칙의 실천』, 이유태 역 (서울: 솔, 2005), 17.
- 8) “사람은 극복되어야 할 그 무엇이다. 너희들은 너희들을 극복하기 위해 무엇을 했는가?” 라고 [프리드리히 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 니체전집 13 (서울: 책세상, 2000), 16.] 질문했던 과거 인간인 니체는 ‘미래 인간’에 대해 다음과 같이 말한다. “미래의 인간, 즉 우리를 모든 이상으로부터 구제하는 이 인간은 [...] 의지를 다시 자유롭게 하는 인간이다. [...] 신과 허무를 극복하는 인간. 언젠가 그는 오고야 말 것이다” [F. Nietzsche, “*Zur Genealogie der Moral*”, KGA VI,2, (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 352] 그러나 오늘 인간은 “로봇이 우리를 대체하는 것이 아니라 우리 자신이 로봇이 된다”고 말한다. [R. Kurzweil & R. Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, (New York: Viking, 2005), 374] ‘꿈의 기술로 [J. 리프킨, 『바이오테크시대』, 전영택 외 역 (서울: 민음사, 1999), 11] 불리는 생명공학과 로봇공학을 통해 인간은 새로운 종으로서의 인간을 만들어 낼지도 모른다. 어떻게 보면 포스트 휴머니스트들에게 인간성은 치유되어야 하는 병적인 무엇인지 모를 일이다. [S. Young, *Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto*, (New York: Prometheus Books, 2005), 32.] 그래서 생명 보수주의자 후쿠야마는 포스트 휴먼이즘을 “세계에서 가장 위험한 아이디어”라고 말했으며 [F. Fukuyama, “*Transhumanism. The World’s Most Dangerous Idea*”, Foreign Policy, No.144 (2004), 42-3] 스티븐 호킹은 인공지능이 인류를 멸망시킬 것이라고 우려했다. (남지원, “스티븐 호킹 박사의 경고”, 경향신문 2014. 12. 3.)

즉 ‘포스트 휴먼’(Posthuman)이라고 정의한다.⁹⁾

K. 헤일즈에 의하면, 포스트 휴먼은 현재 인간이 지니고 있는 한계를 뛰어넘은 새로운 단계의 인간을 말한다. 기술에 의해 향상된 포스트 휴먼은 모든 면에서 현재의 자연적 인간을 월등히 능가할 것이다. 그 영역은 지능뿐 아니라 인간의 모든 신체의 기능과 생명 그리고 감정까지 포함한다.¹⁰⁾ 그녀에 의하면 포스트 휴먼의 특징은 다음과 같다. 첫째, 포스트 휴먼은 물질보다 정보 패턴에 특권을 부여하다. 둘째, 포스트 휴먼은 데카르트 이전부터 서구 전통에서 인간적 본성의 요소로 간주되어온 의식을 부수현상으로 간주한다. 셋째, 포스트 휴먼 관점은 신체를 우리가 조직하는 법을 배워야 할 최초의 인공기관으로 간주하며, 따라서 신체를 다른 인공기관으로 확장하거나 대체하는 것은 인간 탄생 이전에 시작된 과정의 연속이다. 마지막으로 포스트 휴먼은 인간을 지닌 기계와 혼적 없이 매끈하게 결합¹¹⁾될 수 있도록 재구성한다.¹²⁾ 포스트휴먼을 가능케

9) 라메즈 남, 『인간의 미래. 생명공학이여, 질주하라』, 남윤호 역 (서울: 동아시아, 2007) 참조. 이 책의 저자에 의하면 인간은 인간의 생각과 영혼까지도 생명 공학에 의해 향상시킬 수 있다고 한다.

10) 인간 향상 기술을 보다 구체적으로 말한다면 생식세포 및 체세포 유전자 조작, 뇌-기계 인터페이스(brainmachine interface: BMI), 뇌보철, 체외발생(ectogenesis), 노화 억제 치료, 나노 로봇, 마음 업로딩(mind uploading) 등을 열거할 수 있을 것이다. [한스 모라베, 『마음의 아이들』 박우석 역, (서울: 김영사, 2011); 이상현, “칸트 도덕철학의 관점에서 바라본 포스트휴먼”, 서강인문논총 제32집 (2011. 12), 126-7]

11) 헤일즈가 말하는 인간과 기계 사이의 ‘혼적 없이 결합’은 ‘불합선 없는 융합의 시도’라는 인문학적 통섭의 과제와 유사한 면모를 지니고 있다. 윌슨이 말하고 있듯이 통섭-지식의 대통합은 “불합선 없는 인과관계의 망”을 의미한다.[E. Wilson, 『통섭』 최재천 장대익 역, (서울: 사이언스북스, 2013), 459] 그러나 이러한 ‘혼적 없이 결합’이나 ‘불합선 없는 융합’의 시도는 적절하지 못하다. “단지 ‘불합선 있는 융합’의 가능성은 열려 있을 뿐이다. 이는 무사유의 ‘도구적 융합’이 아니라, 본질을 훼손하지 않는 전제 하에서 숙고된 ‘성찰적 융합’의 성격을 지녀야 할 뿐이다.” [강학순, “하이데거의 근대성 비판에 대한 이해: 근대의 ‘있음’에 대한 존재근거 해명”, in: 한국하이데거학회 펴냄, 『하이데거와 근대성』, (서울: 철학과 현실사, 1999), 23]

12) K. Hayles, *How We Become Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 2-3.

하는 인간 향상 기술은 인간의 변화를 추구하다. 닉 보스트롬이 말하듯이, 이 기술은 “근본적인 능력 향상”¹³⁾을 통해 결핍 존재로서의 인간을 충족된 존재로 향상시키고자 한다. 인간능력을 근본적으로 향상시킴으로써 도달되는 포스트 휴먼의 시대는 새로운 인류의 역사를 가지고 올 것이지, 아니면 비인간의 역사, 즉 인간 역사의 종말을 가지고 올지 아직은 명확하지 않다. 그러나 분명한 것은 포스트 휴먼이 인간 시대 이후에 오는 것은 아닐 것이라는 것이다. 포스트 휴먼 시대는 인간이 과학기술을 통해 자기 자신과 자신의 환경을 여러 가지 새로운 방식으로 변화시킴으로써 도래하는 시대일 것이다. 포스트 휴먼의 핵심은 인간 능력 향상 기술이다. 인간 능력을 증진시키는 방법이 교육과 문화 발전에서 기술적 수단으로 전환된 것이다.

III. 포스트 휴먼에 대한 다양한 이해

이상의 논의를 통해 포스트 휴먼을 우리는 인간 향상 기술을 통하여 인간을 넘어선 인간, 인간 이후의 인간을 추구하는 일련의 움직임이라고 정의할 수 있을 것이다. 이러한 인간 이후의 인간에 대한 사유가 철학적, 인문학적으로 제기된 것은 아마도 니체가 처음일 것이다. 그리고 이 문제를 21세기에 다시 제기한 인물은 슬로터다이크다.¹⁴⁾ 이들이 오늘 우리에게

13) Nick Bostrom, “*The Transhumanist FAQ*”, World Transhumanist Association, 2003, p.4. ‘enhancement’에 대해서는 다양한 해석이 가능할 것이다. 그러나 일반적으로 ‘능력 향상’으로 번역한다. 그래서 우리의 논의에 있어 중요한 개념인 ‘human enhancement’는 이 문제에 관여하는 자들에 의해 ‘인간 능력 향상’으로 번역된다. 이 논문은 이러한 일반적 번역을 따른다.

14) 포스트 휴먼에 대한 논증이 어디에서 먼저 시작되었는가 하는 문제는 학자들에 다양한 견해를 제시하고 있다. 헤어브레히터는 영미권을 연구자들에 의해 활발하게 논의되었다고 주장하고 있으나 [슈테판 헤어브레히터, 『포스트휴머니즘, 인간 이후의 - 인간에 관한 - 문화철학적 담론』, 김연순 외 역 (서울: 성균관대학교출판부, 2012), 4.] 박영은에 따르면 포스트 휴먼에 대한 논의는 러시아적 토양에서 탄생했으며, 구소련 시절

게 “인간이란 무엇인가?” “인간적이란 무엇인가?” 그리고 “인간의 본질이
란 무엇인가?”라는 본질적인 질문을 다시 제기하고 있다.

1990년 이후 많은 연구자들에 의해 제기되고 있는 ‘포스트 휴먼’에 대한
다양한 논의를 임원석은 세 가지로 구분하고 있다.¹⁵⁾ 첫 번째 견해는 “부
정적 포스트 휴머니즘”이다. 부정적 포스트 휴머니즘은 미래의 인간 계
획, 즉 포스트 휴먼에 대해 부정적인 견해를 제시하며 경고한다. 그리고
이 기획에 대해 사회 윤리적 가치의 중요성을 강조하는 입장을 의미한다.
두 번째 견해는 낙관적 포스트 휴머니즘이다. 이 견해는 전통적인 휴머니
즘 혹은 인간의 해체를 통하여 다른 인간의 가능성을 포스트라는 접두어
에 포함시킨다. 이 견해에 따르면 인간 존재는 점점 더 ‘기술화’되고 기술
없는 휴머니티는 존재하지 않는다.¹⁶⁾ 따라서 인간은 기술적 사회적 존재
로 이해된다.¹⁷⁾ 그리고 마지막은 “비판적 포스트 휴머니즘”이다. 이 견해
는 위에서 논의된 두 견해 모두를 거부한다. 헤어브레히터가 말한 것과

정치적 상황으로 단절되었던 그 기조들이 서구 지식사회로 이식되었다고 주장한다.
(박영은, “트랜스휴머니즘 (Transhumanism) 사상의 철학적 근원에 대한 고찰”, 노어
노문학 제25권 제1호(2013. 3.), 115-142) 그러나 독일에서도 이러한 논쟁이 있었는데,
소위 슬로터다이크 논쟁이 그것이다. 이 논쟁은 1997년 슬로터다이크가 ‘휴머니즘의
새로운 길들’이라는 주제로 열린 학술대회에서 “인간농장을 위한 규칙”의 발표와 1999
년 이 연설문의 출판을 통해 시작되었다. [P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark.
Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, (Frankfurt a. M.:
Suhrkamp, 1999)] 이 발표 이후 독일의 대표적인 두 주간지 “Die Zeit”와 “Der Spiegel”
을 통하여 지상 토론이 진행되었다.

- 15) 임석원, “비판적 포스트휴머니즘의 기획: 배타적인 인간중심주의 극복”, in: 이화인문과
학원, 『인간과 포스트 휴머니즘』, (서울: 이화여자대학교출판부, 2013), 67.
- 16) 레이 커스와일은 미래의 기계들은 그들이 설령 생물학적이지만 없다고 하더라도 인간적
일 것이라고 말했으며, (R. Kurzweil, *The Singularity Is Near*, 30) 조르조 아감벤은
호모 사피엔스는 하나의 실체도 아니고 명료하게 정의된 종도 아니다. 이 문구는 오히
려 인간적인 인식을 생산하기 위한 기계적이거나 인공물이라고 말한다. [G. Agamben,
Das Offene. Der Mensch und Tier, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003), 37]
- 17) S. Aronowitz u. a., *Technoscience and Cyberculture*, (London: Routledge, 1996),
21.

같이 비판적 포스트 휴머니즘은 한편으로는 기술을 두려워하지 않고, “기술 문화의 급진적인 변화에 대해 개방적인 태도”¹⁸⁾를 취한다. 그러나 이러한 기술에 대한 개방적 태도가 전통적 휴머니즘과의 단절을 말하는 것이 아니라 기존에 진행되어 오던 휴머니즘에 대한 비판의 연속으로 이해된다. 즉, 포스트 휴먼은 순수한 계몽적 주체가 아니다. 그렇다고 포스트 휴먼이 반드시 사이보그 혹은 기계 인간일 필요는 없다¹⁹⁾는 것이다. 단지 이들이 주장하는 것은 “휴머니즘 다시 쓰기”²⁰⁾, 즉 인간중심주의 해체²¹⁾로 요약할 수 있다.

오늘 인간은 기술을 통하여 인간의 삶을 변화시킨다. 새로운 기술은 인간과 기술을 융합시킴으로서 인간의 지적 신체적 능력을 향상시키고 인간의 욕망과 정서를 통제할 수 있게 되었다. 인간 향상 기술의 발전은 자연적 인간의 한계를 극복할 수 있을 뿐 아니라 인간 본성마저 변화시킬 수 있게 되었다. 다시 말해서 인간은 자기 자신과 미래 세대를 디자인함으로써 진화 과정을 통제 할 수 있는 ‘진화의 주체’²²⁾ 혹은 ‘창조의 주체’가 되었다고 믿는다. 이제 인간은 인간 스스로 외부적 자연을 통제할 수 있을 뿐 아니라 내부적 자연까지도 통제할 수 있게 되었다. 그리고 인간은 실존적 존재에서 (Dasein) 디자인된 존재²³⁾가 되고 있다.

그러나 이러한 논의는 보다 궁극적인 것을 우리들에게 질문한다. 미래

18) 헤어브레히터, 『포스트휴머니즘』, 14.

19) K. N. Hayles, *How we Became Posthuman*, 3-5.

20) 차크 데리다, 『마르크스의 유령들』, 진태원 역 (서울: 이체이북스, 2007) 참조.

21) N. Badmington, “*Theorizing Posthumanism*”, *Cultural Critique* 53, Winter 2003, 15-6.

22) V. Gerhardt, *Der Mensch wird geborgen. Kleine Apologie der Humanität - Zur aktuellen Debatte über die Biopolitik*, (München: C. H. Beck, 2001), 126.

23) 이진우, 『테크노 인문학. 인문학과 과학기술, 융합적 사유의 힘』, (서울: 책세상, 2013), 39-40, 227; Bernd J. Hartmann u. a., *Designer-Baby: Diagnostik und Forschung am ungeborenen Leben*, (Paderborn: Schöningh, 2009).

의 인간, 인간 이후의 인간을 추구하는 인간 항상 기술이 참된 의미에서 인간을 더욱 인간답게 할 수 있는가? 그리고 인간 항상 기술은 인간을 보다 존엄하게 할 수 있는가? 그렇다면 무엇이 인간의 인간됨을 가능하게 하는가? 도대체 무엇이 인간적인 것인가? 그리고 “미래 세대는 [...] 스스로를 자신이 영위하는 삶의 유일한 저자로 이해되지 않아도 되는가? 그리고 또한 더 이상 그 자체로 책임지지 않아도 좋은가?”²⁴⁾

IV. 포스트 휴머니즘에 대한 비판적 논의

오늘 기술은 인간 생활에 외재적이지 않고²⁵⁾ 인간에 관한 모든 문제에 내재적으로 관여하고 있다. 그리고 이 기술은 인간의 본질에 대한 근본적인 질문을 제시한다. 따라서 포스트 휴먼과 인간 항상 기술에 대한 논의는 단순히 공학적이거나 기술적인 문제가 아니라 인문학적, 신학적 문제가 되었다. 우리는 이곳에서 포스트 휴먼에 대한 비판적 접근과 윤리적 논의를 살펴볼 것이다. 왜냐하면 H. 요나스가 이미 “책임의 원칙”에서 말했던 것과 같이 브레이크 없는 기관차처럼 발전하는 기술 문명은 엄청난 기술 권력을 소유하게 되었고 이 권력은 그에 합당하고 미래에 대한 책임과 새로운 윤리를 요구하고 있기 때문이다.²⁶⁾

P. 슬로터다이크에 의하면, 인간은 여전히 “동물로 존재하고 동물로 남아 있는 실패한 존재”²⁷⁾다. 그러므로 우리는 인간의 본질을 묻기 이전에 “인간화의 모험”²⁸⁾이라 불리는 것을 우선적으로 인식하고 진행해야 한다.

24) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 역 (서울: 나남출판, 2003), 119.

25) 도미니크 르쿠르, 『인간복제논쟁』, 권순만 역, (서울: 지식의 풍경, 2005), 104.

26) H. 요나스, 『책임의 원칙. 기술 시대의 생태학적 윤리』 이진우 역 (서울: 서광사, 1994), 5-10.

27) P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, 34.

28) Ibid., 23.

즉, 그는 우리에게 주어진 기술 권력을 능동적이며 주체적으로 행사하려고 권유하고 있다.²⁹⁾ 그는 인간성의 야만을 극복하고 인간다운 인간을 위해 우리에게 필요한 것은 윤리적 함양이나 인간화 교육이 아니라 유전자 변형이나 조작을 통한 ‘인간 사육’이라는 것이다.

그러나 우리가 슬로터다이크의 주장을 받아들일 경우, 인간인 우리는 우리 스스로의 인간됨에 대한 이해를 해체하거나 인간의 본질이 붕괴되는 것을 받아들일 수밖에 없다. 다시 말해, ‘인간 사육’을 통해 형성될 인간은 “순수한 비인간”³⁰⁾일 가능성이 높기 때문이다. 그리고 이러한 경우 우리는 인간의 종말, 인간적 주체의 종말 혹은 인간 종의 해체를 경험할 수밖에 없을 것이다.³¹⁾ 이미 기독교 윤리학자 호네펠더가 “슈피겔”과의 인터뷰에서 진술한 것과 같이, 자기 목적적 존재로서의 인간의 수단화는 궁극적으로 인간 존엄성의 침해를 의미한다. 그러므로 어떤 경우에도 인간을 대상으로 하는 ‘인간 사육’은 거부되어야 한다. 그리고 인간의 인간됨을 근거 짓는 ‘자유’를 파괴하는 일체의 행동 역시 거부되어야 한다.³²⁾ 왜냐하면 인간을 대상화하는 ‘인간 사육’ 혹은 ‘인간 디자인’ 계획은 물리적 위협, 사회정의에 대한 염려 그리고 심미적 획일화라는 세 가지 우려를 동시에 야기하기 때문이다.³³⁾ 이 세 가지 중에서 필자가 개인적으로 집중하고 있는 것은 사회 정의, 즉 인간 향상 기술이 야기할 수밖에 없는 사회 정의의 파괴와 사회적 불평등의 심화의 문제다.

윤리가 배제된 인간 향상 기술은 불평등을 초래할 수밖에 없다. 기술이

29) Ibid., 44 ff.

30) 도미니크 르쿠르, 『인간복제논쟁』, 20.

31) 김선희, 『과학기술과 인간 정체성』, (서울: 아카넷, 2012), 31-87; F. 후쿠야마, 『부자의 유전자 기난한 자의 유전자』, 송정화 외 역, (서울: 한국경제신문, 2003), 25; M. 셸델, 『생명의 윤리를 말하다』, 강명신 역, (서울: 동녘, 2010), 32, 57.

32) L. Honnefelder, “Der Mensch droht zu stolpern”, Der Spiegel, 1999/Nr. 39

33) 박병상, 『내일을 거세하는 생명공학』, (서울: 책세상, 2002); 동저자, 『파우스트의 선택. 생명공학의 위협과 비윤리성』, (서울: 녹색평론사, 2004), 참조.

야기하는 불평등은 사회적 불평등뿐만 아니라 오늘의 인간이 미래의 인간에게 가하는 폭력적 불평등을 포함한다.³⁴⁾ 왜냐하면 우리가 이미 황우석 사태에서 경험한 것과 같이, 인간 향상 기술을 우리가 규제하지 못하면, 이것을 자본의 신인 맘몬이 지배하게 될 것이기 때문이다. 우리가 배제된 기술이 지배하는 사회에서 우리의 미래는 어떻게 될 것인가 깊이 생각해야 한다. 포스트 휴먼에 대한 입장에 상관없이 대부분의 학자들이 동의하는 사실은 인간 향상 기술에 의해 열릴 미래가 불투명하다는 것이다.³⁵⁾ 포스트 휴머니즘은 인간을 인간되게 하는 공통된 인간의 내재적 가치와 인간 본질을 인간 스스로에게서 제거할 수 있으며³⁶⁾, 사회적 불평등과 인간 종간의 차별을 공고화할 수 있다는 것이다. 우리가 ‘가타카’(Gattaca 1997)라는 영화를 통해 확인할 수 있는 것과 같이, 인간 중 누군가는 향상 기술을 통해 우월한 존재가 될 것이다. 그러면 향상된 인간 이후의 인간과 향상되지 않은 자연적 인간 사이에 그 내적 가치나 권

34) 인간 향상 기술에 의한 인간 사이의 기술적 불평등과 사회적 불평등에 대한 인문학적, 철학적 견해는 김선희에 의해 잘 정리되어 있다. 그녀는 인간 향상 기술이 인간 종의 해체와 인간 사이의 사회적 불평등이라는 개념을 심도 있게 진술한다. (김선희, 『과학기술과 인간 정체성』) 그러나 포스트 휴먼에 대한 긍정적 견해를 제시하는 드워킨이나 남은 인간 향상 기술에 이 초래할 불평등의 문제에 대해 불안해 할 필요가 없다고 주장한다. 이들에 따르면 기술의 진보에 의해 수가가 낮아지던지 (라메즈 남, 『인간의 미래』, 참조) 공정분배를 통해 해결할 수 있다고 주장한다. [R. Dworkin, “Die falsche Angst, Gott zu spiel”, in: Die Zeit, Nr. 38 (1999. 9. 16)] 그러나 이들의 주장은 현실적 상황을 살펴 볼 때 그 실현 가능성은 희박하다. 예를 들어 에이즈 치료 약은 그 단가가 내려가지 않아 실질적으로 혜택을 받아야 할 사람들에게 그 혜택이 돌아가지 않고 있다. 심지어 이반 일리치는 질병도 사회 문화적으로 결정된다는 취지에서 “병원 이 병을 만든다”고 주장하고 있다. (박병상, 『내일을 거세하는 생명공학』, 68 재인용.) 그리고 공정한 분배의 불가능성에 대해서는 더 길게 말하지 않아도 동의가 가능할 것이다.

35) R. Dworkin, “Die falsche Angst, Gott zu spiel”, 15-7; ders., “Playing, Genes, Clones, and Luck”, in: *Sovereign Virtue*, (Cambridge, Harvard University Press, 2002), 427-452.

36) F. 후쿠야마, 『부자의 유전자 가난한 자의 유전자』, 25.

리에서 차이가 발생할 것이다.

그리고 포스트 휴머니즘이 야기할 또 다른 윤리적 문제는, M. 샌델이 말했던 것과 같이, 우리 스스로 우리의 삶을 선물³⁷⁾로서 받아들이는 감사의 태도와 개방성을 훼손시킬 수 있다는 것이다.³⁸⁾ 이 기술은 인간을 끝없는 자본주의적 경쟁으로 몰아세운다.³⁹⁾ 포스트 휴먼이 야기할 윤리적 문제는 자본주의적 삶의 양식의 확대와 재생산에 있다. 인간 향상 기술은 인간 삶의 태도와 자본주의적 삶의 양식이 확대하고, 사회적 불평등을 초래할 것이다.⁴⁰⁾ 그리고 인간 향상 기술은 인간의 인간됨과 인간의 자율성을 제한할 수 있다.

이와 같이, 인간 향상 기술은 새로운 윤리적 문제를 야기한다. 그리고 새롭게 야기되는 윤리적 문제는 새로운 윤리를 요구한다.⁴¹⁾ 인간 향상

37) 샌델은 선물의 의미를 다음과 같이 말한다. “우리가 삶을 주어진 선물이라고 인정하는 것은 첫째, 우리의 재능이나 능력이 행위의 소산이 아니라는 것, 그래서 전적으로 우리의 소유가 아님을 인정하는 일이다. 물론 우리가 능력을 개발하거나 그 능력을 행사하기 위해 노력한다는 것을 부인하지는 않는다. 둘째, 세상에 있는 모든 것이 우리의 욕구나 처리 여하에 따라 좌지우지할 수 있는 것은 아니라는 점을 인정하는 일이다. 선물로 주어졌다는 사실을 깊이 인식한다면 프로메테우스적인 충동을 자제할 수밖에 없고 진정한 겸손을 배울 것이다.” (M. 샌델, 『생명의 윤리를 말하다』, 58)

38) M. 샌델, 『생명의 윤리를 말하다』 58, 131ff.

39) 샌델이 말하는 신자유주의적 경쟁사회, 즉 무한 경쟁의 사회가 초래하는 사회적 불평등의 문제를 우리는 『피로사회』나 『팔꿈치 사회』 등의 사회학적 연구를 통해 보다 명확하게 이해 할 수 있다. 한병철, 『피로사회』, 김태환 역 (서울: 문학과지성사, 2012); 강수돌, 『팔꿈치 사회』, (서울: 갈라파고스, 2013)

40) 샌델은 무한 경쟁 사회 속에서 부모들에 의해 주되는 교육과 인간 향상 기술 사이에서 유사성을 발견한다. 그는 다음과 같이 말한다. “이 시대의 과잉 양육은 정복과 지배를 향한 지나친 불안을 나타내며, 이는 선물로서 주어진 삶의 의미를 놓치는 일이다. 이것은 당혹스럽게도 우리를 우생학 가까이로 끌고 간다” (M. 샌델, 『생명의 윤리를 말하다』, 101) 그리고 그는 다시 말한다. “[아이의 자율성에 미치는 영향에 상관없이] 우연성을 없애고 출생의 신비를 정복하려는 충동은 [...] 무조건적 사랑의 규범이 지배하는 사회적 관행으로서 부모됨을 부패시킨다. [...] 우생학적 부모됨은 [...] 정복과 지배의 자세로, 인간의 권력과 성취가 선물로 주어진 것이라는 성격을 인식하지 못하고, 주어진 것과 끊임없이 타협하는 것이 자유의 본질이라는 사실을 알아차리지 못하는 것이다.” (127)

기술은 우리에게 문화적 삶의 형식에 대한 올바른 이해를 위해 새로운 윤리를 위한 공적 담론을 요구한다.⁴²⁾ 하버마스가 말하고 있듯이, 인간 향상 기술은 아직 확실하게 예견할 수 없을 뿐 아니라 불안을 만들고 있다. 인간 향상 기술이 야기하는 불안은 “잘못된 것에 대한 불안”에서 기인하는 것이 아니라 “무엇이 잘못된 것인지를 정확하게 알 수 있는 확실성을 상실한다는 불안”에 기인한다.⁴³⁾ 우리가 경험하고 있는 불안의 원인이 어디에 있든 분명한 사실은 인간 향상 기술에 의해 열린 미래와 현재가 불투명하다는 것이다. 그리고 우리가 공포를 느끼는 것은, H. 요나스가 말한 것과 같이, 인간 향상 기술이 “인간 행위의 본성이 사실상 변화했다”는 사실에 기인한다.⁴⁴⁾ 그에 따르면 우리 인간은 ‘호모 사피엔스’에서 ‘호모 파베르’로 전환했다. 왜냐하면 인간의 기술은 인간 외부의 자연을 지배하기 위해 발전을 거듭했다. 그러나 이 기술은 결국 인간이 인간을 지배하고 통제하는 것으로⁴⁵⁾, 그리고 최종적으로는, 하버마스가 말하고 있듯이, 인간 내면의 자연, 즉 인간의 본성까지 지배 통제 할 수 있게 되었기 때문이다.⁴⁶⁾ 인간 향상 기술이 이러한 기술의 변화를 명확하게 보여주고 있다. 결론적으로 우리가 인간 향상 기술에 대해 느끼는 불안은 이것이 인간 생명과 인간 스스로를 도구화하고 있다는 사실에 있다.⁴⁷⁾ 다시 말해서 어떤 인간이 태어나야 하는지, 어떤 인간으로 태어나야 하는지를 결정할 수 있는 생명 권력이 마침내 인간의 손에 들어 왔다는 사실 자체가

41) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 46.

42) 같은 책, 46.

43) R. Dworkin, “Die falsche Angst, Gott zu spiel”, 17.

44) H. 요나스, 『책임의 원칙』, 33.

45) Th. W. 아도르노 & M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법』, 김유동 역 (서울: 문학과 지성사, 2001), 29-30.

46) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 27ff;

47) 같은 책, 119.

우리를 불안하게 만든다. 기술 공학의 발전은 (외/내부적) 자연에 대한 인간의 힘이 커질수록 윤리의 문제는 더욱더 심각하게 제기된다. 윤리적 책임은 항상 인간의 기술 권력의 크기에 비례한다.⁴⁸⁾ 그러므로 인간 향상 능력이 우리에게 요구하는 것은 명확하다. 즉 새로운 윤리적 성찰이다. 이 새로운 윤리적 성찰은 다음의 사실을 직시해야 할 것이다. 즉, 인간 향상 기술을 통해 인간이나 인간 생명을 도구화함으로써 인류를 파멸의 길에 접어들게 할 수 없다는 것이다.⁴⁹⁾ 우리는 인간을 도구화하거나 물화해서는 안 된다. 우리가 이 윤리적 조건을 만족시키기 위해서는, 우리가 어떤 존재로 살기를 원하는가에 합의해야 할 것이다. 왜냐하면 이러한 합의가 가능할 때, 우리는 인간 생명에 대한 연구의 경계를 설정할 수 있을 것이기 때문이다. 우리가 설정할 수 있는 경계는 분명 인간의 자율성, 즉 인간의 자유일 것이다.⁵⁰⁾ 왜냐하면 인간의 존엄은 자율적인 인격 사이의 평등 관계에서 기인하기 때문이다.⁵¹⁾

V. 포스트 휴먼 그리고 기독교 윤리

오늘 인간 생명의 문제를 철학적 주제로 삼고 있는 학자들이 공통적으로 주장하는 것은 인간 향상 기술이 우리에게 근본적인 문제를 제기한다는 것이다. 인간이란 무엇인가?, 인간의 인간됨이란 무엇인가?, 인간의 존엄함은 어떻게 유지되는가? 그리고 이 시대에 유효한 새로운 윤리가 가능한가? 이 질문들 중에 우리는 윤리적 모색을 탐구하고자 한다. 왜냐하면 인간이 된다는 것 자체가 윤리적 도전에 직면해 있다는 것을 의미하

48) H. 요나스, 『기술 의학 윤리』, 163-5.

49) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 120.

50) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 124-5.

51) J. 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』, 115; 동저자, *Die postnationale Konstellation*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989), 243-256.

기 때문이다.

포스트 휴머니즘의 시대에 요청되는 새로운 윤리란 무엇인가? 그것은 책임의 윤리요, 미래의 윤리일 것이다. 미래의 윤리는 상호주관적 타당성을 유지해야 한다. 즉 의사소통적 토대가 동시대의 인류뿐 아니라 후세대의 모든 인류에까지 확대되어야 한다는 것이고, 미래 인간의 권리를 미리 예견하는 것이다. 만약에 미래에도 인간이 존재해야 한다면, 우리가 지켜야 할 것은 인류에 대한 의무인 것이다. 미래 윤리는 분명 현재 인간에 대한 책임 뿐 아니라 미래 인간에 대한 책임을 포함하는 윤리다. 그리고 윤리적 담론의 장에 참여하는 사람은 현재 인간 뿐 아니라 미래의 인간도 포함되어야 할 것이다. 이런 점에서 보면 책임은 윤리적 과제로서 요청되고 있다.

19세기에 윤리적 주제로 부각되기 시작한 책임은 인간 존재의 본질에 속하는 것으로 받아들여졌다. 즉 인간만이 “책임적 자아”⁵²⁾라는 것이다. 인간을 규정하는 여러 정의 중 인간은 언어적 존재이며, 언어적 존재로서 인간은 응답할 수 있는 존재이다. 그리고 응답할 수 있는 존재라는 의미에서 “인간은 책임질 수 있는 존재”⁵³⁾다. 왜냐하면 서구에서 책임이라는 단어는 (Verantwortung, responsibility, la responsabilité) 대화와 언어능력을 전제하기 때문이다. 책임이라는 (Ver-antwort-ung) 단어 속에 들어 있는 대답은 (Antwort) 관계를 전제한다. 즉, 책임이란 결국 물음과 물음을 묻는 자 그리고 물음에 대답하는 자를 전제한다. 책임은 질문을 수 있고, 또 그것에 대답할 수 있는 인간 존재의 표현인 동시에 인간들 사이에서, 그리고 초월자와 인간 사이의 관계에서 (M. 부버) 발생하는 것이다.

책임이라는 개념은 철학적 윤리적 개념일 뿐 아니라 신학적인 개념으

52) 리처드 H. 니버, 『책임적 자아』, 정진홍 역, (서울: 한국장로교출판사, 2012) 참조.

53) H. Lenk, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, (Frankfurt a. M: Suhrkamp 1992), 15.

로 이해된다. G. 피히트는 책임이란 개념을 성경, 특히 바울의 서신에서 찾아낸다.⁵⁴⁾ 바울은 고린도후서 5장 10절에서 모든 사람이 종말론적 심판을 받게 된다고 했다. 이 점에서 그는 기독교적 삶의 윤리적 책임에 대해 준거점을 찾았다.⁵⁵⁾ 만약 우리가 이러한 주장을 받아들인다면, 신학적 의미에서 책임은 단순히 “~을 위한 책임”⁵⁶⁾을 말하는 것이 아니라 “~앞에서의 책임”⁵⁷⁾이라는 의미도 포함한다. 다시 말해서 책임은 하나님 앞에서 선 인간 실존의 본질적인 양태다. 모든 그리스도인은 책임적 존재로서 하나님 앞에서 자신과 이웃을 위한 책임을 가지고 있다. 그리스도인인 우리는 하나님 앞에서 있다는 것을 기꺼이 받아들이는 사람들이며, 우리는 우리의 거룩하신 하나님께 책임을 지는 존재라는 사실을 인정하는 존재들이다.

책임 개념을 신학적으로 발전시킨 사람 중 하나는 D. 본회퍼다.⁵⁸⁾ 그가 말하고자 했던 책임은 양심을 통해 자유로워지는 것이며⁵⁹⁾ 예수 그리스도에 대한 대답하는 삶⁶⁰⁾ 말하는 것으로 책임은 ‘대리’와 ‘응답’이라는 이중적인 개념으로 설명한다.⁶¹⁾ 즉, “~을 위한 책임”은 그리스도의 우리

54) G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, (Stuttgart: Klett, 1969), 319.

55) 책임에 대한 종말론적 이해는 바울에게만 나타나는 것이 아니다. 복음서에서도 나타나는데, 마태복음 25장 31절-46절도 그리스인의 책임에 대해 말한다. 이곳에서 말하는 책임은 ‘작은 자 하나’를 위한 것이 책임의 궁극적 형태로 드러난다.

56) 도미니크 르쿠르에 따르면 인간 항상 기술과 관련해 중요하게 다루어지는 책임윤리는 “~을 위한 책임”이라고 말한다. (도미니크 르쿠르, 『인간복제논쟁』, 28-9)

57) 스탠리 그렌츠는 기독교 윤리가 인간인 우리가 하나님 앞에서 있다는 것을 받아들이는 것이며 우리 자신이 하나님께 책임을 지는 존재라고 말한다. 즉 기독교 윤리는 “-앞에서 선 책임” 윤리라고 정리할 수 있을 것이다. [스탠리 그렌츠, 『기독교 윤리학의 토대와 흐름』, 신원하 역, (서울: IVP, 2001), 21].

58) 강인일, “『나를 따라라』에서 『윤리학』까지: 본회퍼에게 있어서 윤리적 사고의 발전에 대한 소고”, 기독교사회윤리 제32집 (2015. 8.), 7-54.

59) D. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986), 283.

60) Ibid., 254.

를 위한 대리에 상응하는 것이고, “~ 앞에서의 책임”은 그리스도의 대리자로서 현실에 대한 인간의 응답에 상응하는 것이다. 그리고 책임 개념을 본회퍼는 그리스도론적으로 파악함으로써 ‘매임’과 ‘자유’라는 두 가지 형태로 나타난다. ‘매임’으로서의 책임은 다시 대리와 현실 적합성과 죄를 짊어짐으로 구체화된다.⁶²⁾ 그리고 ‘자유’로서의 책임은 구체적인 결정의 모험과 삶과 행동의 자기 책임을 통해 실현된다.⁶³⁾ 본회퍼에게 책임은 결국 “하나님 앞에서 타자를 위한” 매임과 자유의 이중주로서 나타나는 것이라고 할 수 있다.

그리고 피히테에 따르면 책임은 행위의 결과를 숙고하는 것으로서 과거와 현재라는 시간적 지평을 가지는 것인데 더 나아가 행위의 결과를 예측할 때에는 필연적으로 미래로 확장된다. 다시 말하면 ‘지금 여기에서’ 행위의 가능성은 미래에 나타날 결과의 예측 불가능성 때문에 제한될 수밖에 없다.⁶⁴⁾ 여기서 우리는 기독교적 책임의 윤리도 미래 윤리임을 알 수 있다. 미래 윤리로서의 책임 윤리는 신학적으로 우리는 관계의 윤리, 사랑의 윤리로 규정할 수 있을 것이다.

본회퍼에 의하면 인간 간의 관계에는 그리스도가 현존한다.⁶⁵⁾ 이 관계

61) Ibid., 194, 255

62) Ibid., 133-7, 209-210.

63) 책임과 자유에 대한 관계를 본회퍼는 다음과 같이 말한다. “책임성과 자유는 상응하는 개념이다. 책임은 자유를 전제로 하고 자유는 책임 안에서만 있을 수 있다. 책임성은 하나님과 이웃에 대한 책임성 안에만 주어진 사람들의 자유다.” (D. Bonhoefer, *Ethik*, 216).

64) G. Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, 323.

65) 본회퍼가 말하고 있는 기독교 인격 개념의 핵심은 ‘나와 너의 관계’이다. 즉 개인은 타인, 구체적인 ‘너’를 통해서만 존재한다. 그런데 이 관계는 그 자체로 이루어지는 것이 아니라 하나님에 의해 매개될 때 비로소 성립된다. 이런 의미에서 인간들 사이의 ‘나와 너의 관계는 ‘하나님과 너’의 관계를 반영한다. [D. Bonhoefer, *Sanctorum Communio* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986)] 그리고 본회퍼에 의하면 제자의 삶은 예수 그리스도를 사이에 두고 사귀는 것이요, 예수 그리스도 안에서 사귀는 것을 말한다. [D. 본회퍼, 『신도의 공동생활』, 정지련 외 역 (서울: 대한기독교서회, 2010)]

맺음을 통해 책임적 결정과 행동을 하는 하나님 앞에선 인간은 단지 현재 인간일 뿐 아니라 미래 인간이기도 한다. 현재 인간의 윤리적 결정은 결국 미래 인간에 대한 책임을 전제하기 때문이다. 따라서 현재 인간과 미래 인간 사이에는 하나님이 현존하신다고 할 수 있다. 하나님이 인간의 상호관계 중심에 계신다면 우리는 사랑의 관계, 생명의 선택을 위한 소통의 장을 열어가야 할 것이다.

책임은 오늘의 인간 뿐 아니라 미래 인간과 관련해서도 생각되어야 한다. 즉, 우리는 다음과 같이 질문해야 한다. “왜 인간은 이 세계에 존재해야 하는가?” “왜 인간이 미래에도 존재해야 하는가?” 이 질문에 대해 답하기 위해 우리에게 필요로 하는 윤리적 개념은 존재 윤리일 것이다. 왜냐하면 지금까지의 규범 윤리는 그 사고의 제한 때문에 행위의 근접한 결과만을 고려할 수 있을 뿐 기술 권력이 초래하는 아직 일어나지 않은 미래의 결과를 윤리적으로 숙고할 수 없기 때문이다. 전통적인 기존의 윤리는 인간적 삶의 전 지구적 조건과 미래와 현존을 고려할 필요가 없었던 것에 비해 미래의 책임 윤리는 미래적 존재를 사고의 중심에 두어야 한다. 그러므로 “존재 그 자체”가 첫 번째 당위가 되어야 한다. 새로운 윤리학에서 중요한 것은 미래 인간에게 지속적이고 항구적인 존재 가능성을 부여하는 것이다.

인간 향상 기술은 인간의 존재 그 자체에 대해 보다 심도 있는 질문을 던질 뿐 이 문제에 대해 숙고하지 않는다. 오히려 포스트 휴머니즘에 대한 논의의 중심에는 인간 존재가 여전히 완전하지 않은 결핍 존재임으로 이 존재론적 결핍을 기술이 채워야 한다는 것이다. 이들이 보고 있는 것은 인간의 존재 그 자체나 인간 존재가 지닌 가치와 존엄성이 아니라 인간의 기능적인 면과 효율성이다. 그렇기 때문에 그들은 “인간 향상”을 말하고 창조된 인간이 창조하는 인간으로 전환되고 있다. 인간은 인간 향상

기술을 통해 인간 이후의 인간을 디자인하고 만들어가고자 한다. 그러나 인간은 그가 지니고 있는 ‘기능성’과 ‘효용성’으로 규정되는 존재가 아니다. 기술 권력은 생명의 고유한 특성을 도외시하면서 생명의 가치를 효용성에 두고자 한다. 그러나 생명의 효용 가치 혹은 이용 가치는 존재 가치에 의존하고 있다는 사실, 바로 이 점을 포스트 휴머니즘을 주장하는 이들이 간과하고 있는 것이다. 인간은 하나님의 형상으로 창조된 사실에 그의 존엄함이 있으며 존재의 의미가 있다. 즉 인간은 자신에게 부여된 존재 그 자체로 인하여 존중받고 존재의 의미를 지니는 존재라는 것이다.

인간은 ‘누구의 효용을 위해’ 존재하는 것이 아니라 자기 자신의 존재 가치 때문에 존재하는 것이다. 만약에 우리가 인간의 가치를 그의 ‘기능성’과 ‘효용성’으로 국한시킨다면 장애인에 대한 차별적인 시선과 불평등에 대해 우리는 말할 수 없을 뿐 아니라 미숙하거나 불완전한 인간으로 이해할 수밖에 없을 것이다. 그러나 기독교 윤리는 인간을 하나님의 형상으로 하나님과 관계를 맺고 있는 존재로 이해한다. 이와 같이 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다고 하는 것은 비유적으로 하나님이 인간을 자신을 위한 영광의 도구로 창조하셨다는 말이다. 그러므로 하나님의 현상인 “인간에게 중요한 것은 ‘인간이 무엇을 할 수 있는가’라는 ‘능력’에 의해 그 가치를 가지는 것이 아니라 ‘무엇인가’라는 ‘존재’에 의해 가치를 갖는다”⁶⁶⁾는 것을 말하는 것이다. 하나님의 형상으로서의 인간은 각자가 지닌 기능이나 효용성에 의해 인간이 되는 것이 아니라 “존재 그 자체”로 인해 인간인 것이다. 따라서 포스트 휴먼에 대한 논의에서 우리가 우선 생각해야하는 것은 인간의 기능 향상이 아니라 그 연약함에도 존귀함을 빛내는 인간의 인간됨에 대한 이해일 것이다.

66) 한성기, “장애인에 대한 이해의 신학적 고찰”, in: 『하나님의 가족, 장애인과 교회』, (안양: 잠언, 1997), 104.

한나 아렌트가 말했던 것과 같이, “인간에게 삶(생명)이란 사람들 사이에 머문다는 것(inter homines esse)을 의미하며 죽음은 사람들 사이에 머물기를 중단하는 것을 의미한다.”⁶⁷⁾ 그렇다면 인간의 생명이란 인간 사이에서 관계적으로 존재하는 것을 말한다. 그러나 생명에 대한 이러한 이해는 단편적이다. 생명은 관계적 혹은 ‘사이’적이다. 그러나 그 관계는 인간 사이만을 의미하는 것이 아니라 하나님과 인간 사이도 의미한다.

포스트 휴먼주의와 기독교 윤리 사이에 놓여 있는 결정적인 차이는 인간 생명에 대한 이해다. 포스트 휴머니즘을 주장하는 이들은 인간의 생명을 우연성에 기초한 진화의 산물로 이해한다. 그러나 기독교는 세계 안에 현존하는 모든 생명체는 우연히 나타난 실재가 아니라 하나님의 자유로운 창조 행위를 통해서 생성된 실재이며, 생명은 인간에게 누리도록 제공된 하나님의 은총이자 선물이라고 고백한다. 그리고 그리스도인들에게 생명을 보존하고 돌보아야 하는 책임이 동시에 주어져 있다고 믿는다. 따라서 그리스도인에게 세계는 단순히 물리적 세계일 뿐 아니라 하나님의 창조 세계인 것이다. 생명에 대한 기독교적 논의는 모든 살아 있음을 대상으로 한다. 왜냐하면 모든 살아 있는 것들은 하나님에 의해 창조된 것이기 때문이다. 그러나 기독교가 이해하는 생명은 살아 있음(생물학적 생명)만을 의미하지 않는다. 오히려 기독교가 이해하는 생명은 살아 있는 것들을 살도록 하고, 그 생명을 풍성하게 만드는 생명의 근원이 하나님 자신을 말한다.

기독교가 궁극적으로 추구하는 생명은 하나님의 영원한 사랑에 거하는, 즉 영원한 생명이신 하나님 자신이 내 안에, 내가 하나님 가운데 거함으로 우리가 영원한 생명을 얻는 것이다. 이것은 그리스도를 통하여 가능

67) H. Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, (München: Piper Taschenbuch, 2007), 15.

한데, 기독교는 그리스도와 생명의 관계를 맺을 때만 참 생명을 얻는다고 고백한다. 따라서 그리스도를 통한 생명은 상호 내재 혹은 상호 관계에 의해 생성되며, 기독교의 생명관은 타자의 생명이 곧 내 생명의 일부임을 인지하고 모든 생명의 살림을 중시하는 생명 사상을 가지고 있다.

몰트만은 하나님을 사회적 삼위일체로 이해하면서 하나님을 관계적 존재로 정의한다.⁶⁸⁾ 그리고 인간이 지니고 있는 하나님의 형상을 “관계”로 정의한다. 생명으로서의 인간은 몸과 영혼이 전일적으로 통합된 전인이며 전인으로서의 인간은 자기 동일성 속에서 타자와 관계를 맺는다. 창세기 2장 7절이 선언하고 있듯이 인간의 인간다움은 바로 인간에게 하나님의 생기, 즉 영이 주어졌다는 사실에 있다. 이것은 인간에게만 주어진 생명의 독특성이다. 이것을 우리는 인간에게 주어진 하나님의 형상이라고 말할 수 있을 것이다. 즉 하나님의 형상으로서의 인간은 관계적 존재인 동시에 생명 그 자체(영)를 하나님으로부터 받은 존재다. 그리고 E. 옴엘에 따르면, 죽음의 본질을 무관계성이다. 즉, 타자와 관계를 맺지 않은 자는 곧 죽은 자라는 것이다.⁶⁹⁾ 이러한 주장에 쉴레도 동의한다. 그녀에 따르면 무관계성 혹은 극단적 이기주의적 삶은 ‘죽음 이전의 죽음’을 살아가는 것이다.⁷⁰⁾ 이러한 주장에 따라서 우리는 생명이란 관계 혹은 타자와의 관계 맺음을 말할 수 있을 것이다. 그러므로 기독교 생명 이해의 핵심

68) 하나님을 관계적 존재로 이해하는 몰트만의 사유는 그의 책 대부분에서 나타난다. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, (München : Kaiser, 1980); ders., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, (München : Kaiser, 1991); ders., *Der gekreuzigte Gott*, (München : kaiser, 1972); ders., *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1987); ders., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, (München : kaiser, 1991).

69) E. Jüngel, *Tod*, (Gütersloh: Gütersloh Verlag, 1985), 3.

70) D. Sölle, *Hinreise. Zur religiösen Erfahrung: Text und Überlegungen*, (Stuttgart: Kreuz, 1976); 동저자, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, (Stuttgart: Kreuz, 1985) 참조.

은 “관계”에 있다. 살아 있는 모든 것은 관계 속에 존재한다. 관계가 살아 있는 것을 살아 있게, 즉 생명을 생명 되게 해주는 것이다.

그러나 생명의 본질은 관계만을 의미하지 않는다. 왜냐하면 죽음이 모든 관계를 단절시킨다고 말 할 수 없기 때문이다. 하나님은 인간의 죽음 이후에도 우리들과 관계를 유지하신다. 만약 우리가 이러한 진술에 동의 할 수 있다면, 생명의 본질은 관계임이 분명하지만, 생명은 동시에 관계를 넘어서는 무엇으로 이해해야 할 것이다. 다시 말해서, 생명의 본질은 관계인 동시에 사랑이다.

사랑은 하나님의 본질인 동시에 생명의 본질이다. 하나님은 생명 자신이다. 그리고 동시에 사랑 자체다. 따라서 생명의 본질은 사랑이다. 요한 일서의 대명제인 “하나님은 사랑이시다”(요일 4:8,16)에서 인식할 수 있듯이 사랑의 본질은 관계와 나눔에 있다. 그리고 생명이란 단지 목숨이 붙어 있는 것을 뜻하는 것이 아니라 서로의 관계 속에 대화하며, 삶을 함께 나누는 관계의 행위, 사랑의 행위를 말한다. 그것은 서로간의 교통과 나눔을 말한다. 하나님은 본질적으로 사랑이요 생명이다. 성경이 말하고 있듯이 하나님은 자존적 단독자가 아니다. 하나님은 그의 존재 자체에 있어 관계적 존재, 친교적 존재이다. 그는 사회적 존재⁷¹⁾, 곧 사랑이다. 그러므로 인간은 관계 안에서 혹은 친교 속에서 인간에 대한 존재적 사랑을 통해 인간이 된다. 포스트 휴먼이즘과 같이 인간 향상 기술을 통한 물질적 변화나 유전적 디자인을 통해 우리는 인간이 실현된다는 사실에 동의할 수 없는 이유가 여기에 있다. 인간의 인간다움은 생물학적 유전적 완전함으로 완성되는 것이 아니다. 오히려 인간의 인간됨은 “관계, 사랑, 자유, 존재, 생명”에 놓여 있다고 말할 수 있을 것이다.

71) 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』, (서울: 연세대학교출판부, 2006), 160-1.

바이체커는 다음과 같이 말했다. “근대의 학문적 세계는 인간 모험의 결과이며 사랑 없는 인식을 의미한다.”⁷²⁾ 인간 향상 기술에 의해 진행, 확장되고 있는 포스트 휴머니즘은 하나님 없는 인간의 모험과 인식을 통해 사랑의 관계를 훼손하고 생명의 선택을 위협하게 만들고 있다. 우리는 인간의 인간됨을 가능하게 하는 인간의 본질을 ‘자유’라는 포스트 휴먼주의자들의 주장을 이해할 수 있다.⁷³⁾ 그러나 이러한 이해에도 불구하고 우리는 포스트 휴먼주의자들의 주장을 전적으로 동의할 수는 없다. 왜냐하면 인간 향상 기술이 지니는 미래 인간에 대한 현재 인간의 선택, 혹은 미래 인간을 디자인할 수 있다는 포스트 휴머니즘의 인간 이해는 결국 인간의 불가역성을 확정 시키게 될 것이다. 그리고 이러한 인간의 불가역성은 궁극적으로는 인간의 자유를 제한할 것이다. 따라서 이러한 인간 이해는 인간의 인간됨을 스스로 제한하거나 훼손하는 결과를 초래할 수 밖에 없을 것이다. 그리고 이 기술은 우생학적 의미에서 인간 사이의 인격적 차이나 인간 존엄성에 대한 구분을 가지고 올 수 있다. 뿐만 아니라 기술 권력을 획득할 수 있는 자와 그럴 수 없는 사람들 사이에 사회적 불평등을 심화 혹은 강화시킴으로서 사회 윤리적 문제를 야기할 수 있다.

우리는 마태복음 25장이 말씀하고 있는 ‘작은 자에 대한 행위가 그리스도에게 행하는 것’이라는 기독교적 책임의 원리에 입각해 인간 향상 기술을 비판할 수 있다. 이러한 사회적 불평등은 사랑 없는 인식만이 그 가능성을 인정할 수 있을 것이다. 하나님 사랑과 이웃 사랑을 윤리의 근본적 핵심으로 지니고 있는 기독교 윤리는 이러한 불평등에 대해 명백하게 거부한다. 포스트 휴머니즘과 그것을 가능하게 하는 기술 권력의 본질은

72) C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 126.

73) 톨리히는 신학적으로 인간의 인간됨을 자유에서 찾는다. [P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. II, (Stuttgart: 1958)]

기술적인 것이 아니다.⁷⁴⁾ 기술의 본질은 인간과 세계의 관계를 규정하고 해명하는 형이상학적 진리, 그리고 사랑 없는 인간의 인식과 연관되어 있다. 사랑 없는 인간의 모험과 형이상학적 진리는 우리가 세계와 어떤 관계를 맺게 하는가를 결정하기 때문에 근본적으로 위험하다. 그러나 “위험이 자라는 곳에 구원도 자란다”⁷⁵⁾는 휠더린의 시와 같이 구원은 위험 속에서 나타나고 다가온다.

VI. 나가는 말

이상에서 우리는 포스트 휴머니즘과 이들이 주장하는 포스트 휴먼에 대해서 살펴보았다. 그리고 이 과정을 통해 포스트 휴머니즘이 제기하고 있는 근본적인 질문이 무엇인지 알 수 있었다. 그들이 제기하는 질문은 다음과 같다: “인간이란 무엇인가?” “인간을 인간되게 하는 것은 무엇인가?” “인간의 존엄함은 어떻게 유지되는가?” 그리고 “이 시대에 유효한 새로운 윤리가 가능한가?” 우리는 포스트 휴머니즘이 제기하는 모든 질문을 다루기보다는 마지막 질문을 집중적으로 살펴보았다.

인간 향상 기술을 통한 인간 본성의 인위적 향상이 일상화될 경우 선물로 주어진 삶과 사회적 연대 사이의 연결 고리가 끊어지고 극단적인 능력주의 사회가 됨으로서 사회적 불평등을 극대화하고 극복할 수 없는 간극을 조성할 수 있다. 그리고 이 기술은 인간의 자기 이해를 근본적으로 변화시키고 인간의 자기 인식, 즉 스스로를 자기 삶의 유일한 저자이자 다른 사람들과 평등한 주체로서 인식하지 못하도록 방해할 수 있으며,

74) 하이데거는 기술의 본질은 결코 기술적인 것이 아니라고 말한다. [M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, (Stuttgart: Klett, 2002), 5; 강학순, “하이데거의 근대성 비판에 대한 이해”; 동저자, “현대 기술융합 담론과 하이데거 철학 수용의 문제”, in: 현대유럽 철학연구 제39집 (2015), 1~30]

75) M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, 28.

동시에 인간의 인간됨, 즉 자유와 자율성을 훼손함으로써 우리가 도덕적 일 수 있는 가능성을 원천적으로 박탈할 수 있다.

포스트 휴먼, 혹은 인간 향상 기술이 제기할 문제들에 대한 기독교 윤리적 함의를 살펴보았다. 포스트 휴먼 혹은 인간 향상 기술이 제기하는 문제에 대한 새로운 윤리는 미래 윤리, 책임 윤리다. 그리고 이것은 동시에 존재 윤리, 관계 윤리이자 사랑의 윤리다. 인간 향상 기술은 결국 인간의 생명과 인간 자신마저 도구화함으로써 윤리적 문제를 야기한다. 그러므로 인간 향상 기술은 자율적 삶을 살 수 있는 평등한 권리를 보장하는 다원주의 사회 속에서 받아들이기 어려운 주장이다.

기독교 윤리는 삶을 하나님의 선물로 이해하고 인간을 하나님의 형상으로 이해한다. 이러한 이해는 어느 인간이 지니고 있는 능력이나 유용성 등에 의해 그 존재의 가치가 결정되지 않는다. 인간은 자신의 삶을 은혜로 하나님으로부터 선물로 받는다. 그리고 삶을 하나님의 선물이라고 고백하는 이들은 “무엇을 위한 책임”뿐 아니라 “누구 앞에서의 책임”, 즉 하나님 앞에 선 존재로서 하나님에 대한 사랑과 타자에 대한 사랑을 자신의 과제로 이해한다. 그리고 하나님의 형상으로서의 인간은 관계적 존재로서 하나님과 그리고 타자와의 관계 속에서 사랑을 실천하면 살아간다. 따라서 인간은 존재 그 자체로 인간임을 인정받고 그의 존엄성을 침해받지 않는다. 인간이 하나님의 형상이라는 말은 그의 능력이나 기능 혹은 유용성에 의해 평가되지 않으며 타자와의 관계에서 공평한 관계를 지닌다는 것을 의미한다. 그러므로 포스트 휴머니즘이 주장하는 것처럼 인간의 본질은 병들어 있는 것이 아니며, 유전적으로 디자인됨으로서 인간의 인간됨이 실현되는 것도 아니다. 포스트 휴머니즘의 주장에서는 기독교 윤리학이 주장하는 중요한 가치가 상실되어 있는데, 그것은 사랑, 즉 연대적 사랑이다. 다시 말해 인간을 인간되게 하는 것은 곧 관계적, 친교적,

연대적 사랑이다. 그리고 기독교 윤리학은 현재 인간이 미래 인간, 인간 이후의 인간, 포스트 휴먼을 디자인한다는 것에 반대한다. 이러한 생각은 인간의 존재적 가치, 즉 하나님의 형상의 훼손을 의미하기 때문이고, 인간의 자유를 제한할 수 있기 때문이다,

요나스나 하버마스가 언급하듯이, 진정 우리는 미래에도 인간이 존재해야 한다고 믿고 있는가? 인간 이후의 인간, 즉 초인에 대한 소망은 결핍이 아닌 오만에서 오는 것은 아닐까? 생명의 본질은 자유이며⁷⁶⁾ 자유의 전제 조건은 무지라고 한다면 인간의 인간됨을 위해 우리는 무지의 권리를 주장해야 하는 것은 아닐까?⁷⁷⁾ 인간의 죄와 타락 그리고 오이디푸스의 비극이 ‘알고자하는 욕구’에서 시작된 비극적 결과라는 사실이 명시하고 있듯이, 인간의 인간됨은 무지의 권리를 통해 보존되는 것은 아닐까? 인간을 인간되게 하는 자유는 무지의 보호 아래에서만 가능한 것일지 모른다. 오이디푸스가 자신의 눈을 잃은 후에야 진정한 진리를 획득했듯이, 우리는 무지를 통해 진정한 인간의 인간됨에 대해 이해할 수 있을지 모른다. 이와 같이, 무지의 권리는 결국 인간의 인간됨의 한계에 대한 인정일 것이다. 인간은 신처럼 될 수 없다는 자기 이해일 것이다. 그러므로 현대의 기술 권력 지평에서 본 윤리적 계명은, 인간 현존재로부터 본래적인 행위, 즉 “자유 일반의 가능조건으로서 무지에 대한 권리를 박탈해서는 안 된다”⁷⁸⁾는 것이다. 무지의 권리는 인간적 삶의 권리를 존중하는 것이며 하나님의 선물로 감사하는 것이다. 오늘 인간 항상 기술은 인간 조건의 개선을 지속적으로 요구하고 있다. 우리는 인간의 삶의 조건을 향상시켜야 한다는 주장에 반대하지 않는다. 인간은 타인의 삶의 조건 향상을

76) H. 요나스, 『생명의 원리. 철학적 생명학을 위하여』, 한정성 역 (서울: 아카넷, 1994) 참조.

77) H. 요나스, 『기술 의학 윤리』, 182-9.

78) 같은 책, 187.

도와야 한다. 약자를 보호하고, 고통을 줄이며 질병을 치료해야 한다. 그러나 인간은 창조자가 되려고 해서는 안 된다. 그 순간 우리는 인간의 인간됨을 훼손하게 될 것이다. 이것을 위해 우리는 본질적인 인간의 비밀, 즉 인간의 한계와 무지를 인정해야 할 것이다.

참고문헌

- 강수들, 『팔꿈치 사회』, (서울: 갈라파고스, 2013)
- 강안일, “『나를 따르라』에서 『윤리학』까지: 본회퍼에게 있어서 윤리적 사고의 발전에 대한 소고”, 기독교사회윤리 제32집 (2015. 8.), 7-54
- 강학순, “하이데거의 근대성 비판에 대한 이해: 근대의 ‘있음’에 대한 존재근거 해명”, in: 한국하이데거학회 펴냄, 『하이데거와 근대성』, (서울: 철학과 현실사, 1999)
- _____, “현대 기술융합 담론과 하이데거 철학 수용의 문제”, in: 현대유럽철학연구 제39집 (2015), 1-30
- 김균진, 『자연환경에 대한 기독교 신학의 이해』, (서울: 연세대학교출판부, 2006)
- 김선희, 『과학기술과 인간 정체성』, (서울: 아카넷, 2012)
- 김은혜, “생명과학 연구 윤리의 재정립을 제안하며: 기독교생명윤리학적 관점에서”, 기독교사회윤리 제19집 (2010. 6.), 39-69
- 박병상, 『내일을 거세하는 생명공학』, (서울: 책세상, 2002)
- _____, 『파우스트의 선택. 생명공학의 위험과 비윤리성』, (서울: 녹색평론사, 2004)
- 박영은, “트랜스휴머니즘(Transhumanism) 사상의 철학적 근원에 대한 고찰”, 노어노문학 제25권 제1호 (2013. 3), 115-142
- 유인중, “우생학적 배아 선별의 정당성 고찰”, ELSI 연구 제1권 (2003. 10), 137-8
- 이상현, “칸트 도덕철학의 관점에서 바라본 포스트휴먼”, 서강인문논총 제32집 (2011. 12), 125-155
- 이진우, 『테크노 인문학. 인문학과 과학기술, 융합적 사유의 힘』, (서울: 책세상, 2013)
- 임석원, “비판적 포스트휴머니즘의 기획: 배타적인 인간중심주의 극복”, in: 이화인문과학원, 『인간과 포스트 휴머니즘』, (서울: 이화여자대학교출판부, 2013)
- 한병철, 『피로사회』, 김태환 역 (서울: 문학과지성사, 2012)
- 한성기, “장애인에 대한 이해의 신학적 고찰”, in: 『하나님의 가족. 장애인과 교회』, (안양: 잠언, 1997)
- 남지원, “스티븐 호킹 박사의 경고”, 경향신문 2014. 12. 3.

- Agamben, G., *Das Offene. Der Mensch und Tier*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003)
- Arendt, H., *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, (München: Piper Taschenbuch, 2007)
- Aronowitz, S. u. a., *Technoscience and Cyberculture*, (London: Routledge, 1996)
- Badmington, N., “*Theorizing Posthumanism*”, *Cultural Critique* 53, Winter 2003
- Bonhoefer, D., *Ethik* DBW Bd. 6, (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986)
- _____, *Sanctorum Communio* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986)
- _____, 『신도의 공동생활』, 정지런 외 역 (서울: 대한기독교서회, 2010)
- Bostrom, N., “*The Transhumanist FAQ*”, World Transhumanist Association, 2003
- Dworkin, R., “*Playing, Genes, Clones, and Luck*”, in: *Sovereign Virtue*, (Cambridge, Harvard University Press, 2002)
- _____, “*Die falsche Angst, Gott zu spiel*”, *DIE ZEIT* Nr. 38 (1999. 9. 16)
- Fukuyama, F., “*Transhumanism. The World’s Most Dangerous Idea*”, *Foreign Policy*, No.144 (2004)
- _____, 『부자의 유전자 가난한 자의 유전자』, 송정화 외 역, (서울: 한국경제신문, 2003)
- Gerhardt, V., *Der Mensch wird geborgen. Kleine Apologie der Humanität - Zur aktuellen Debatte über die Biopolitik*, (München: C. H. Beck, 2001)
- Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989)
- _____, 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 역 (서울: 나남출판, 2003)
- Hartmann, Bernd J. u. a., *Designer-Baby: Diagnostik und Forschung am ungeborenen Leben*, (Paderborn: Schöningh, 2009)
- Hayles, K. N., *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, (Chicago: University of Chicago, 1999)
- Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre*, (Stuttgart: Klett, 2002)
- Honnfelder, L. “*Der Mensch droht zu stolpern*”, *Der Spiegel*, 1999/Nr. 39
- Jüngel, E., *Tod*, (Gütersloh: Gütersloh Verlag, 1985)

- Kurzweil, R., *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, (New York: Viking, 2005)
- Lenk, H., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, (Frankfurt a. M: Suhrkamp 1992)
- Moltmann, J., *Trinität und Reich Gottes*, (München : Kaiser, 1980)
- _____, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, (München : Kaiser, 1991)
- _____, *Der gekreuzigte Gott*, (München : kaiser, 1972)
- _____, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, (Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1987)
- _____, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, (München : kaiser, 1991).
- Neske, G. u. Kettering, E. (ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988
- Nietzsche, F., “*Zur Geneologie der Moral*”, KGA VI,2, (Berlin: Walter de Gruyter, 1968)
- _____, 『차라투스트리는 이렇게 말했다』, 니체전집 13 (서울: 책세상, 2000)
- Picht, G., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, (Stuttgart: Klett, 1969)
- Sloterdijk, P., *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999)
- Sölle, D., *Hinreise. Zur religiösen Erfahrung: Text und Überlegungen*, (Stuttgart: Kreuz, 1976)
- _____, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, (Stuttgart: Kreuz, 1985)
- Tillich, P., *Systematische Theologie* Bd. II, (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1958)
- Young, S., *Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto*, (New York: Prometheus Books, 2005)
- Weizsäcker, C. F. von, *Die Geschichte der Natur*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964)
- 그렌츠, 스탠리, 『기독교 윤리학의 토대와 흐름』, (서울: IVP, 2001)

- 괴테, 요한 볼프강 폰, 『파우스트 2부』, 김재혁 역, (서울: 웅진씽크빅, 2012)
- 남, 라메즈, 『인간의 미래. 생명공학이여, 질주하라』, 남윤호 역 (서울: 동아시아, 2007)
- 니버, 리차드 H., 『책임적 자아』, 정진홍 역, (서울: 한국장로교출판사, 2012)
- 테리다, 자크, 『마르크스의 유령들』, 진태원 역 (서울: 이제이북스, 2007)
- 루카치, G., 『독일문학사』, 반성완 외 역 (서울: 심설당, 1987)
- 리프킨, J., 『바이오테크시대』, 전영택 외 역 (서울: 민음사, 1999)
- 르쿠르, 도미니크, 『인간복제논쟁』, 권순만 역, (서울: 지식의 풍경, 2005)
- 모라베, 한스, 『마음의 아이들』, 박우석 역, (서울: 김영사, 2011)
- 샌델, M., 『생명의 윤리를 말하다』, 강명신 역, (서울: 동녘, 2010)
- _____, 『정의란 무엇인가』, 이창신 역, (서울: 김영사, 2010)
- 아도르노, Th. W. & 호르크하이머, M., 『계몽의 변증법』, 김유동 역 (서울: 문학과 지성사, 2001)
- 요나스, H., 『생명의 원리. 철학적 생명학을 위하여』, 한정성 역 (서울: 아카넷, 1994)
- _____, 『기술 의학 윤리. 책임 원칙의 실천』, 이유택 역 (서울: 솔, 2005)
- _____, 『책임의 원칙. 기술 시대의 생태학적 윤리』, 이진우 역 (서울: 서광사, 1994)
- 월슨, E., 『통섭』, 최재천 · 장대익 역, (서울: 사이언스북스, 2013)
- 헤어브레히터, 슈테판, 『포스트휴머니즘. 인간 이후의 - 인간에 관한 - 문화철학적 담론』, 김연순 외 역 (서울: 성균관대학교출판부, 2012)

논문투고일: 2015년 10월 31일

심사개시일: 2015년 11월 11일

게재확정일: 2015년 12월 04일

• 국 문 초 록 •

인간 향상 기술의 발전과 함께 우리는 새로운 인간의 도래를 목도하고 있다. ‘새로운 인간’을 우리는 인간 이후의 인간, 혹은 미래 인간이라는 의미에서 ‘포스트 휴먼’이라고 부른다. ‘포스트 휴먼’은 더 이상 인간의 꿈속에 존재하지 않는다. 자연적 인간의 능력을 근본적으로 뛰어넘는 인간 이후의 인간, 미래 인간이 인간 자신의 손에 의해 디자인되고 있다. 오늘 과학 기술, 혹은 과학 권력은 인문학적 인 동시에 신학적인 문제를 제기하고 있다. 즉, “인간이란 무엇인가?” “인간적이란 무엇인가?” “인간의 존엄함은 어떻게 유지되는가?” 그리고 “이 시대에 유효한 새로운 윤리는 무엇인가?” 포스트 휴먼에 의해 촉발된 논의는 오래된 인문학적인 질문과 신학적인 물음을 다시, 그러나 새롭게 제기한다. 본 논문에서는 인간 향상 기술 혹은 포스트 휴먼에 대한 논의 속에서 새롭게 제기되고 있는 질문 중 ‘미래 인간’에 대한 윤리적인 물음을 기독교 윤리적 관점에서 다룰 것이다. 이것을 위해 우리는 포스트 휴먼이즘이란 무엇인지, 그리고 이들이 무엇을 주장하는지 살펴볼 것이다. 그 이후, 포스트 휴머니즘에 대한 비판들을 살펴보고, 마지막으로 포스트 휴머니즘에 대한 논의를 기독교 윤리적으로 어떻게 이해할 수 있는지 논의할 것이다. 이러한 논의를 위해 우리가 의지할 윤리적 주제는 미래 윤리이다. 그리고 존재, 사랑, 관계라는 개념을 통해 미래 윤리를 설명하고자 한다.

주제어: 포스트 휴먼, 인간 향상 기술, 책임 윤리, 존재 윤리, 관계 윤리, 사랑의 윤리
