

대학원생 논문 발표 _ 4분과 세계관/신학/문화1

기술주의와 생태적 기독교 세계관²¹²⁾

박관수 (도서출판 동연 편집자)

독일의 유대계 생태철학자 요나스(Hans Jonas)는 “오늘날, 기술은 인간에 관한 모든 문제에-삶과 죽음, 사고와 감정, 행위와 고통, 환경과 사물, 욕구와 운명, 현재와 미래-침투해 있다”고 지적한다(Hans Jonas, 1987: 17). 그러나 이러한 기술과 인간의 삶과의 밀접한 관계는 비단 오늘날의 문제만은 아니다. 우리가 기술과 도구의 사용의 따라 신석기 시대, 청동기 시대, 철기 시대로 구분하는 것도 기술이 시대를 구분할 수 있을 만큼 특별한 사회적 현상이었음을 반증하는 것이라고 할 수 있다. 즉 기술은 근대 과학의 출현의 시작이라고 할 수 있는 과학혁명 이전에도 여전히 사회 형성의 지배적인 요소였다. 근대 이전에도 사회적 변화는 기술과 도구의 발전과 밀접한 관계가 있었기 때문에 기술을 중심으로 사회가 형성되는 것은 비단 현대 사회의 특징만은 아니다.

그렇다면 근대 이전과 이후의 기술의 차이점은 무엇인가? 그리고 왜 근대 이전에는 기술주의가 발생하지 않았는데 근대 이후에 와서 기술이 지배적인 이데올로기로 자리 잡게 되었는가? 본 논문에서는 이 두 개의 물음에 대한 답을 추구하면서 기술주의 극복을 위한 기독교 세계관적 전략을 생각해 보고자 한다. 이를 위해 먼저 근대 이전과 그 이후의 기술의 차이점을 살펴보고, 현대 기술의 특성과 그것이 지향하는 바를 검토하여 현대 기술의 특징인 기술주의의 문제점을 지적하겠다. 그리고 나아가 왜 근대 이전에는 기술은 있었지만 기술주의가 없었는지를 살펴볼 것이다. 이를 통해 우리는 무엇이 기술주의를 극복하기 위한 출발점이 될 수 있는지, 기술주의에 대응하기 위해 왜 세계관적 접근이 필요한지, 그리고 기술주의의 극복을 위해 기독교 세계관에서 좀 더 강조점을 두어야 할 부분이 무엇인지 인식함으로써 기술주의 사회 속에서 기독교가 나아가야 할 방향을 제시하고자 한다.

I. 현대 기술의 특징

1. 현대 기술의 특성의 하나는 기술적 선택의 자동성(Automatism)이다. 여기서 자동성은 기술이 기술 그 자체를 스스로 조정한다는 것을 의미한다. 즉 “기술운동은 자기 방향적”(self-directing)으로 작용한다(Jacques Ellul, 1967: 95).²¹³⁾ 우리가 이러한 기술의 자동성에 반대하려고 해도 기술은 자신이 사용할 수단을 선택한다(Egbert Schuurman, 1995: 33). 이는 기술에 대한 인간의 개입과 선택이 배제됨을 의미한다.

엘룰에 의하면 기술적 선택의 자동성은 두 가지 측면을 가지고 있다. 첫째, “기술순환의 내부에서는 수

212) 양승훈(VIEW 원장) 교수는 본 논문의 교신 저자이다.

213) 엘룰은 기술의 자동성이 어떤 의식적인 노력이나 지시적인 의지가 있다는 점을 의미하는 것이 아니라고 지적한다(Jacques Ellul, 1967: 98).

단들, 기계작용, 조직 및 공식 중 무엇을 선택하는 것이 자동적으로 이루어진다”는 것이다. 둘째, 기술은 자신 이외의 모든 비기술적 행위를 배제하거나 기술적 작용으로 변형시킨다는 점이다(Jacques Ellul, 1967: 98). 결국 우리는 기술이 아닌 모든 것은 제거되는 시대에 살게 된다(Jacques Ellul, 1967: 100). 이러한 기술의 자동성이 지배하는 상황에서 인간은 더 이상 기술 발전을 위해 어떤 선택을 할 수 있는 존재가 될 수 없다(Jacques Ellul, 1967: 95). 어떤 수단들 중에서 선택을 할 경우 그것은 인간의 계산이 아닌 기계적인 과정에 의해 진행된다. 그래서 기술 진보는 자동적으로 발생하게 된다(Jacques Ellul, 1967: 95).

2. 현대 기술의 특징은 기술의 자기 확장성(Self-augmentation)이다. 기술의 자기 확장성은 기술이 스스로 기술의 적용 범위를 넓히고 재생산을 하는 것이다. 엘룰도 기술의 발전에 있어서 수천 명의 기술자들의 공동의 노력과 이들이 각자의 역할을 다했기에 가능하다는 것을 인정한다. 그러나 엘룰은 인간이 기술의 발전과 관계되는 요소들과 과정들 가운데에는 전혀 예상하거나 선택할 수 없는 사항들이 있다고 지적한다. 예를 들면 하나의 기술이 개발되었다고 하자. 이 기술이 어떤 모습으로 어떤 영역에 적용되고, 또 어떤 기술의 발전에 기본적인 토대로 작용할지 알 수 없는 것이다(Jacques Ellul, 1967: 103).

엘룰은 기술의 자기 확장성의 특징을 두 개의 법칙으로 공식화 할 수 있다고 지적한다. 첫째 법칙은 주어진 문화에서 기술 발전을 뒤집을 수 없다는 점이다. 이 법칙이 함의하는 바는 기술의 발전과 그에 따른 기술의 영향을 중단시키는 위해서는 사회가 전체적으로 붕괴될 때에만 가능하다는 것이다(Jacques Ellul, 1967: 105). 이러한 기술발전의 비가역성(Irreversibility)은 기술의 발전에 영향을 주고, 기술의 문화 전체에 대한 지배력을 가능하게 해준다(Egbert Schuurman, 1995: 33).

둘째 법칙은 기술 진보는 산술급수적이 아니라 기하급수적으로 이루어지는 경향이 있다는 것이다. 기술적 선택의 자동성과 기술의 상호 의존성으로 인해 기술의 발전은 기하급수적으로 일어난다. 하나의 기술의 발전은 그 기술과 관련된 분야뿐만 아니라 다른 여러 분야에 영향을 주어 기술 발전이 기하급수적으로 일어난다(Jacques Ellul, 1967: 106).

3. 현대 기술의 특징은 보편성(Universalism)이다. 엘룰에 의하면 기술의 보편성은 지리적인 측면과 질적인 측면을 가지고 있다(Jacques Ellul, 1967: 132). 우선 기술은 지리적인 측면에서 모든 국가에 영향을 미친다. 기술이 국가의 장벽을 허물었다는 것이다. 이러한 기술의 지리적인 보편성은 질적인 보편성으로 확장된다. 즉 기술은 국가의 경계를 제거할 뿐만 아니라, 지역, 민족, 국가에 따른 문화적 차이도 제거한다는 것이다(Jacques Ellul, 1967: 133). 기술의 보편성은 지역적 경계와 문화적 경계를 효과적으로 붕괴시켜 결국 문화적 일치를 가져온다(Egbert Schuurman, 1995: 34). 린튼(R. P. Lynton)은 “유럽이나 미국의 산업화나 시암, 나이지리아, 터키나 우루과이의 산업화나 모두 동일한 문제를 야기 시킨다”고 지적한다(Jacques Ellul, 1967: 133 재인용).

이러한 기술의 보편성은 우선 기술적인 가치관과 논리에 어긋나는 비기술적 요소를 파괴하는 작업을 수행한다. 기술은 자신의 원리에 대치되는 “사회 집단, 공동체 및 인간관계를 파괴”한다. 전통 사회에서는 삶의 사회적 측면과 경제적 측면이 통합되어 하나의 사회를 형성하였으나, 기술 사회에서는 이 두 측면이 엄격히 분리가 된다. 기술 사회에서는 기존의 생산과 관련된 행위들과 사회적 관계들이 분리되는데, 이것은 기존의 사회가 전체적으로 해체되지 않고서는 불가능하다(Jacques Ellul, 1967: 142).

이처럼 기술은 전통적인 사회적 관계와 사회 구조를 해체하고 기술의 원리에 맞게 새로운 사회를 형성한다. 기술은 기존의 가치관과 사회적 관계를 폐기하고 기술적 원리에 저항하지 않는 세계를 창조한다. 기술은 문명의 모든 요소를 정복하고 경제와 지적인 활동을 지배한다. 심지어 기술은 인간까지 객체로 전락시키고 기술이 사회의 중심을 차지한다. 기술 사회에는 인간이 기술을 통해 얻고자 하는 행복도, 번영도 아닌 기술만이 남는다. 기술 문명은 “기술에 의해, 기술을 위해 건설되고 따라서 전적으로 기술이 되어버린다. 즉 기술이 아닌 것은 무엇이나 배제되거나 그것을 기술적 형태로 변형한다는 것을 의미 한다.”(Jacques Ellul, 1967: 143)

4. 현대 기술의 특징은 자율성(Autonomy)이다. 기술의 자율성은 경제와 정치에 대해 자율적이라는 의미이다. 이는 기술이 사회적, 정치적, 경제적 변화를 가능하게 하는 것이지, 국가나 정치적인 제도가 기술 발전의 결정적인 요소가 아니라는 것이다(Jacques Ellul, 1967: 149). 물론 다양한 기술 중에서 어느 특정 기술을 선택하거나 수용함에 있어서 국가의 역할을 무시할 수 없다. 스페인계 사회학자로서 정보화 사회의 이론가인 카스텔(Manuel Castells)은 이것을 설명하기 위해 중국의 예를 든다.

르네상스가 유럽에서 시작되어 서구에서 기술발전을 주도하기 3세기 전에 중국은 세계에서 가장 발전된 기술 문명을 소유하고 있었다. “철의 주조를 가능하게 했던 용광로(B.C. 200), 철 쟁기(6세기), 나침반(960년경), 정크선(14세기 말까지 장거리 해상여행이 가능한 세계에서 가장 진보된 배), 화약, 종이와 인쇄술 등이 그것이다.” 이렇게 중국이 서구보다 3세기나 먼저 중요한 발명품을 개발하여 사용했지만 르네상스가 중국에서 발생하지 못한 결정적인 이유를 카스텔은 국가가 기술 발전에 미온적으로 대처했기 때문이라고 지적한다(Manuel Castells, 2000: 28-32).

이러한 사실은 특정 기술의 선택과 수용에 있어서 국가의 결정권을 무시할 수 없다는 것을 보여준다. 그러나 국가가 그러한 기술을 선택한 이유를 살펴보면, 기술주의의 사고와 가치관에 의해 결정된 선택임을 우리는 쉽게 인식하게 된다.

그렇다면 경제 시스템은 어떠한가? 오늘날에는 세계화(Globalization)를 무시할 수 있는 영역은 거의 없다. 세계화는 경제 분야만이 아니라 정치, 사회, 문화, 예술 등을 이해할 때도 필요하다. 세계화는 우리 삶의 거의 모든 영역에 긍정적이든 부정적이든 영향을 주고 있다. 그런데 기술주의는 이 같은 경제적 세계화에 근본적인 모티브를 제공했다. 오늘날 미국 엘리트들을 중독 시키고 있는 FTA 광풍의 배경에도 바로 기술주의라는 우상이 도사리고 있다. 세계화의 기본 모토인 자유 경쟁과 효율성은 철저히 기술주의의 가치관이다. 세계화는 기술주의적 사고와 가치에 의해 형성되고 진행되고 있는 것이다. 이러한 사실은 경제적 세계화가 무엇을 추구하는지를 인식하면 알 수 있다.

경제적 세계화의 가장 기본적인 논리는 첫째, “국민 총생산에 의해 측정되는 지속적인 경제 성장은 인간 발전의 기초이며, 빈곤을 완화하고 환경을 보호하는 데 필수적이다.” 둘째, “정부의 간섭이나 규제로부터 자유로운 자유 시장은 가장 효율적이고 사회적으로 최선의 방법으로 자원을 배분한다.” 셋째, “상품과 자본이 자유롭게 국경을 넘나드는 세계적인 단일 시장을 지향하는 경제적 세계화는 경쟁에 박차를 가하고, 경제적 효율을 증가시키며, 경제 성장을 부추기고, 일반적으로 모든 사람에게 혜택을 준다.” 넷째, “지역 사회들은 자급자족이라는 목표를 포기하고, 외부의 투자자들을 끌어들이는 데 있어서 국제적으로 경쟁력 있는 여건

을 제공하겠다는 목적을 추구함으로써 성공을 거둘 수 있다."(David C. Korten, 1997: 231-232)

경제는 인간의 행복보다는 경제 논리이자 기술의 논리인 효율성과 자유를 추구하며, 이를 극대화하는 것이 최고의 선이 되었다. 이렇게 기술의 논리는 국가와 경제시스템을 장악하게 되었다. 즉 사회적, 경제적 변화를 발생시키는 원동력이 기술 그 자신이라는 것이다(Jacques Ellul, 1967: 149).

이러한 기술의 자율성은 도덕적인 영역과 정신적인 가치관에 대해서도 동일한 지배력을 행사한다. "기술 그 자체가 무엇이 도덕적인 것인지를 판단 기준이 되었고 새로운 도덕을 만드는 창조자가 되었다."(Jacques Ellul, 1967: 150) 기술이 지배하는 사회 속에서 도덕은 더 이상 인간의 입장에 있는 것이 아니라 기술의 원리인 효율성에 근거한 도덕이 존재하게 되는 것이다.

또한 기술의 자율성은 인간에 대한 자율이다. 즉 사람의 의지와 통제를 벗어나서 기술 나름대로의 원리에 따라 기술이 진행된다는 것이다(양명수, 1995: 71). 기술이 스스로 자신의 법, 자기의 원리가 된다는 것이고 이 힘은 인간을 배제시키거나 인간이 기술의 원리인 효율성에 순응하도록 한다.

기술은 신성한 것을 파괴하기도 하지만 동시에 그 자체가 다시 신성한 것이 되기도 한다. 기술은 아무 것도 숭배하거나 경외하지 않는다. 즉 기술에 있어서 궁극적인 신비한 영역이나, 미지의 영역은 없기에 어떤 대상을 숭배하지 않는다. 기술은 이성이라는 규칙을 가지고 모든 것을 대상화, 수단화 하고 대상의 껍질을 제거하여 모든 것을 밝힌다. 그래서 기술에 있어서 신비의 영역은 없다. 물론 아직 기술이 밝히지 못해서 신비의 영역으로 남아 있는 부분이 있지만, 이것은 기술의 입장에서 보면 어디까지나 개척해야 할 영역이지 경외의 대상은 아니다. 기술은 아직 개척하지 못한 영역을 망설임 없이 계속 공격한다. "지금까지 기술이 아니었던 것은 기술로 바뀌며 그것은 스스로 자기 확장성이라는 그 특성에 의해 전진한다. 기술은 연역적으로 신비한 것을 부정한다. 신비한 것은 아직까지 기술화되지 못한 것들에 불과한 것이다."(Jacques Ellul, 1967: 157-158)

이렇게 신비한 영역을 거부하는 기술의 본질적인 특성이 작용하는 사회에서는 더 이상 신적인 것이나, 초자연적인 것은 그 설자리를 잃게 된다. 그러면서 동시에 인간은 신성한 것이나 어떤 숭배의 대상이 없는 살 수가 없다. 파스칼(B. Pascal)이 지적했듯이 인간에게는 하나님에 의해서만 채워질 수 있는 공간(God-shaped vacuum)이 있는 것이다. 결국 인간은 신성하고 신비의 자리를 그 신성함을 파괴한 기술 그 자체에 내주게 되었다. "우리가 살고 있는 세계에서 기술은 지역과 민족에 따라 다양한 형태를 띠지만 근본적으로 신성한 것이 되어 버렸다."(Jacques Ellul, 1967: 159)

II. 유일하게 신성한 종교로서의 기술주의

엘룰은 이와 같은 특징을 가지고 있는 현대 기술이 국가와 경제, 그리고 인간에 근본적인 영향을 주고 있다고 지적한다(Jacques Ellul, 1967: 163, 164-447; Monsma et al., 1986, 179-203, 243-258). 그렇다면 왜 국가와 경제, 그리고 인간은 이러한 기술주의의 폭력적인 지배, 전체주의적 권력²¹⁴⁾에 그대로 순응

하는가? 그것은 기술주의의 지배를 폭력적이라고 생각하지 않기 때문이다. 현대인에게 있어서 기술은 폭력이 아니라 신성한 것이고, 종교로서의 역할을 효과적이고 충실하게 담당하고 있다.

엘룰은 기술이 우리에게 성스러운 것(聖, Sacredness)²¹⁵이 되어 우리의 정신을 지배하는 이상적 종교가 되었다고 한다(양명수, 1995: 67-68). 기술은 사물을 대상화 하면서 그 대상을 탈은폐(脫隱蔽, Entbergens)시킨다(Martin Heidegger, 1962: 35).²¹⁶ 즉 기술은 대상화를 통해 모든 신비적인 영역, 거룩한 영역을 백일하에 들추어내고 이를 통해 모든 신성한 것들을 사라지게 한다. 그래서 기술주의 시대 속에서 종교성은 설 자리를 잃어버리는 것이다. 그러면서 다른 한편으로 기술은 그 이전의 종교성과는 다른 새로운 종교성을 제시한다(양명수, 1995: 66 재인용). 기술은 성스러운 것을 비신성화 하고, 그리고 다른 것으로 재신성화 한다(양명수, 1995: 68). 이렇게 재신성화 하는 과정에서 기술은 비기술적인 요소를 철저하게 제거하고 자기에게 맞는 국가, 경제, 문화, 인간을 만든다. 즉 기술은 문화를 구성하고 있는 다양한 가치체계에 심미적, 인격적, 영적인 측면을 숫자와 효율성으로 환원하여 비신성화하고, 그 후 숫자와 효율성 자체를 재신성화 한다.

재신성화 하는 것을 통해 인간적인 요소를 철저하게 제거하는 이상적인 종교로서의 기술은 사람을 희생 제물로 하여 그 신성함을 획득한 것이다. 인간의 정신적, 인격적인 측면은 이미 “거룩해진” 기술에 의해 희생되어 인간의 물질적 특성만이 남게 되고, 결국 기술주의에 전적으로 종속된 기계로서의 인간만이 존재하게 된다.

하지만 인류 역사에서 기술주의적 가치가 항상 지금까지 유일하고 가장 중요한 가치로 인식된 것은 아니다. 17세기 이전까지만 해도 기술주의적 가치와 더불어 다양한 가치체계가 공존하여 통용되고 있었다. 때로는 비기술적 가치가 지배적인 가치로서 기능을 한 적도 있었다(Huntington and Harrison ed., 2000: 111; 임흥빈, 1995: 71). “고대 그리스는 예술과 철학을, 로마는 사법, 군사 조직을, 중국은 전통 철학과 문학의 우월성을, 중세 유럽은 이 세상보다는 천국에서의 영생을 지배적 가치로 생각했다.” 근대 이전에도 기술은 있었지만 과거의 기술은 문화를 구성하고 있는 다양한 가치체계를 존중했다. 근대 이전에도 기술은 경제적 효율성을 고려했지만, 지금과 같이 모든 비기술적 가치를 기술적 가치로 환원하여 지배하지는 않았다. 어느 시대에도 지금까지 기술과 관련된 효율성과 숫자, 도구적 가치 따위가 다른 모든 가치들을 압도한 적이 없었다(Mariano Grondona, 2000: 111).

하지만 우리가 주목해야 할 것은 기술이 다만 다른 모든 가치들을 압도하는 것에만 그치지 않는다는 사실이다. 오늘날 기술은 국가, 경제, 문화, 예술의 의미를 변화시킬 뿐만 아니라, 인간의 본질적 속성에 대한

214) 포스트만(Neil Postman)은 기술이 지배하는 사회를 테크노폴리(Technopoly)라고 하면서 기술지배가 전체주의의 성격을 띠고 있다고 지적한다(Neil Postman, 1993). 엘룰은 기술이 신성한 것을 비신성화하고 자신을 재신성화하는 과정이 전체주의적일 수밖에 없다고 한다. 기술은 전달 메시지, 수단, 작용분야, 방법에 있어서 전체주의적이라고 엘룰은 지적한다(Jacques Ellul, 1967: 140).

215) 성이란 원시시대의 종교성이요, 기독교적 입장에서 보면 일종의 이상적 종교로서 하나님 아닌 것이 하나님인 체 하는 것이다. 이러한 성은 사회 속에서 전체주의적으로, 질서유지를 위해, 이데올로기적으로 작용한다(양명수, 1995: 67-68).

216) 하이데거는 탈은폐의 어원을 알레테이아(ἀληθεια)로 설명한다. 기술의 본질적인 특성을 나타내는 탈은폐의 의미는 “밖으로 끌어내어 앞에 내어 놓음”이다(Martin Heidegger, 1962: 33). 이러한 탈은폐는 본질적으로 대상을 자신 앞에 세우는 즉 표상(vor-stellen)하는 작용을 수반하게 된다(Martin Heidegger, 1962: 57). 따라서 탈은폐는 표상작용을 통해 주체와 객체의 관계를 형성하는 것이다.

새로운 규정을 포함하고 있다. 몇 가지 예를 들어보자.

1. 기술은 우리가 사용하는 용어의 의미를 변화시킨다. 새로운 기술의 도입과 사용은 단순히 그 이전의 기술을 버리고 새로운 기술을 사용하는 것 이상의 의미가 있다. 기술은 우리가 사용하는 용어와 어휘를 새롭게 정의함을 통해 지식과 진리의 의미를 근본에서부터 바꾸어 놓는다. 예를 들어 농경시대와 산업시대, 지식정보시대에 동일하게 유능함이라는 말을 사용하지만 그 의미는 판이하다. 농경시대에는 완력이, 산업시대에는 숙련된 기능이, 지식정보시대에는 정보의 검색과 활용 능력이 유능함을 결정한다(Neil Postman, 1993: 24).

2. 기술은 자폐증적 인간을 만든다. 기술은 인간과 인간이 맺는 기존의 사회적 관계를 폐기하고 서로가 이해할 수 없는 자기만의 폐쇄된 세계 속에 살게 한다. 특히 고도로 분화된 기술 사회에서는 아무리 유능한 사람이라도 자신의 영역에서 한 발자국만 밖으로 나가면 문외한이 되기 때문에 사람들은 자신의 영역 밖으로 나가는 것을 두려워한다. 이렇게 기존의 관계를 단절시킨 기술은 다시 기술적인 논리가 지배하는 사회적 관계를 형성한다. 기술은 기술주의의 논리에 사람들을 결속시키기 때문에 현대인은 기술적 사고와 가치를 통해 서로를 공감하고 이해하게 되었다(Jacques Ellul, 1967: 148).

기술주의 사회 속에서의 전문가들은 자신이 전문 분야와 무관한 영역에 대해서는 거의 무지하지만 “기술적인 문제에 대해서 뿐 아니라, 사회적, 심리적, 도덕적인 문제에 대해서도 우위를 주장한다. 미국에는 자녀 기르는 법, 교육하는 법, 사랑받는 법, 연애 하는 법, 영향력 있는 사람이 되는 법, 친구 사귀는 법 등에 대한 전문가가 있다. 인간관계 중에서 기술화되지 않아서 전문가의 도움이 필요 없는 영역은 하나도 없다.”(Neil Postman, 1993: 127)

우리는 지금까지 기술로 인해 나타난 현상과 그것의 원인을 검토해 보았다. 이러한 기술의 도입과 사용으로 인해 나타난 모습은 단순히 기계나 도구의 변화가 아니라 문화 전체와 인간의 본성에 대한 이해의 변화까지 가져온다. 이것은 곧 기술의 변화가 세계관의 변화를 수반하게 된다는 것이다. 그래서 우리는 “기술은 세계관이다”라고 말할 수 있다. 기술과 기술적 사고는 현재의 삶의 근간이자 모토이고, 거의 모든 문화적 행동과 분야에 영향을 주고 있다.

이제 인간은 기계적인 특성을 지녔기에 능동적으로 자신의 길을 선택할 수 없는 육체만이 남게 되었다. 인류 역사를 살펴보면 하나님의 형상을 따라 지음 받은 인간이 처음에는 하나님의 자녀였으나, 그 다음에는 민주주의 사회의 시민이 되고, 결국 기술주의 사회 속에서는 소비자가 되었다(Neil Postman, 1993: 66). 우리는 새로운 기술이 눈앞에 놓이게 될 때 그 기술을 어떻게 잘 활용해야 할까를 논의하는 자극히 기술주의적 메커니즘에 의해 길들여지게 되었다.

우리가 기술주의에 순응하지 않고 대응하기 위해서는 기술이 우리의 현실인식에 어떤 영향을 주고 있으며, “새로운 매체가 어떻게 종교, 교회, 그리고 심지어 신의 의미까지 바꾸는가 하는 것”에 대해 충분한 이해가 선행되어야 하며, 이를 위해서는 먼저 기술주의의 탄생 배경을 살펴보는 것이 필요하다(Neil Postman, 1993: 34).

Ⅲ. 기술주의의 탄생 배경

기술은 현대의 유일한 이데올로기는 아니더라도 가장 지배적이며, 근본적이고, 포괄적인 이데올로기라 할 수 있다. 그렇다면 이에 대해 어떻게 대응해야 하는가? 엘룰이 지적한 대로 기술의 발전과 기술적 사고 방식을 변화시키려면 한 사회가 전체적으로 폐기 되어야만 하는가? 기술주의 사회 속에서 처음과 끝이 기술이 되어 버린 상황 속에서 기술 지배를 폐기하기 위해서는 그 문화와 문명 전체가 파괴되어야 가능하²¹⁷⁾는 접근법과는 다른 대안은 없을까? 우리는 이러한 접근과는 다르게 근대적 이성의 지배인 기술주의가 어떻게 탄생하게 되었는지를 살펴봄으로써 문제 해결의 실마리를 찾고자 한다.

앞에서 언급한대로 기술은 근대 이전에도 인류 문화의 발전 내지는 변화과정 가운데 핵심적인 역할을 담당하고 있었다. 그러나 왜 근대 이전에는 기술적 사고방식과 원리가 자율화 되어 인간과 문화를 기계화 시키지 않았을까? 앞서 지적했듯이 하이데거(Martin Heidegger)에 따르면 “기술은 탈은폐의 한 방식이다.”(Martin Heidegger, 1962: 35) 엘룰은 기술의 자율성에 대해 언급하면서 기술은 사물을 대상화 하고 그 대상화된 사물의 베일을 철저하게 제거함을 지적했다. 그러나 탈은폐는 비단 근대의 전유물은 아니었다. 근대 이전에도 탈은폐의 방식은 존재했다. 즉 “기술의 산재된 현상과 시도가 문화와 문명이라는 포괄적인 영역 안에 설치되어 남아 있었던 반면, 근대에 와서 비로소 기술의 본질이 존재자 전체의 진리의 역으로서 전개되기 시작했다.” 여기에 우리가 문제의 해결점을 찾을 때 중요한 단서가 있는데, 근대에 이르러 기술적 방법과 사고가 유일한 탈은폐의 방식으로 간주되었다는 점이다(Martin Heidegger, 1962: 159).

이렇게 된 이유를 우리는 데카르트(Rene Descartes)를 통해 찾아볼 수 있다. 그는 기존의 모든 것을 의심하고 회의하는 것을 학문의 방법으로 제시했다. 그가 의심을 학문의 방법으로 채택하게 된 배경에는 지동설의 등장이 큰 역할을 했다. 그는 태양이 지구 주위를 공전한다는 직접적인 감각경험이 지구가 태양의 주위를 공전하고 있다는 사실에 의해 정면으로 부정되는 시기에 살았다. 그래서 데카르트는 인간의 감각이 진정한 지식과 진리에 이르기보다는 오히려 거짓된 환상만 제공한다고 생각했다(Hannah Arendt, 1963: 80). 그래서 그는 진리 인식의 확실한 토대를 사유하는 정신, 의심하는 정신에 두었다. 이러한 과정 속에서 그는 정신과 육체는 서로 공통의 요소를 전혀 갖고 있는 않는 것으로 철저하게 구분했다.

정신과 육체를 구분한 데카르트는 사유하는 존재, 이성을 지닌 존재로서의 인간과 비사유적, 비정신적 사물로서의 자연을 구분했다. 정신과 육체를 구분하고 육체와 관계없이, 육체에 의존할 필요가 없는 것으로 정신을 규정한 데카르트는 자연 세계를 육체와 동일한 성격과 특징을 가진 것으로 간주했다. 즉 그는 육체가 비인격적이고 비가치적인 것처럼, 자연도 비인격적이고 비가치적인 사물이라고 생각했다. 다음의 데카르트의 주장은 근대적 기술 이성, 자율적 이성의 시작을 표현한 것이다.

자연은 비인격적이고 비가치론적인 속성을 가진 법칙들의 체계적 집합과 동일시된다. 세계는 가치의 세계가 아니라 사실의 세계이다. 그리고 사실의 세계는 합리적 파악에 종속되며 가능한 것의 요구에 복종한다. 왜냐하면 이제부터는 ‘행하지 않는 것(non posse)’은 ‘존재하지 않는 것(non esse)’만을 낳을 수 있기 때문이다(David Le Breton, 1990: 78-79 재인용).

217) 이것은 비단 엘룰만의 견해는 아니다. 엘룰처럼 기술결정론자로 비판을 받지 않는 아렌트(Hannah Arendt)도 인간의 극단적인 자연 지배로 인해 발생하는 문제의 예측 불가능성의 명백한 위험성을 제거할 수 없다고 하면서 이러한 위험성을 조절하기 위해서 기대해볼 만한 대처방안으로 총체적인 폐지를 제안한다(Hannah Arendt, 1963: 87).

데카르트에게 있어서 자연은 사실의 세계이지 인간의 정신과 같이 그 나름대로의 가치를 지닌 가치의 존재가 아니었다. 여기서 우리는 가치의 의미가 변화되는 것을 보게 된다. 즉 존재하는 것 그 자체로 가치와 의미가 있는 것이 아니라는 것이다. 자연은 단지 사실의 세계일뿐 가치적 존재로 고려할 수 없다는 것이다. 이 사실의 세계인 자연이 가치를 지니는 것은 오직 인간과의 관계 속에서 즉 인간이 이용하고 활용하는 한에서 가치가 있는 것이다. 이것은 곧 인간이 자연을 객체화, 대상화 하는 것인데, 이 방법은 오직 합리적, 이성적인 방법으로만 가능하다는 것이다. 즉 자연은 인간 이성의 “합리적 파악에 종속”된다는 것이다. 이 이성은 자연으로부터 독립된 전혀 의존적이지 않는 자율적인 이성이었다. 이러한 이성이 근대 기술을 가능하게 했으며, 이것이 근대적 기술 이성이다. 여기서 말하는 기술 이성은 인간의 이성에만 배타적인 권위를 부여하며 하나님과 자연으로부터 전적으로 독립된 이성으로서, 대상을 인식하는 유일한 방법으로 합리성과 이성만을 인정하는 것이다. 이렇게 해서 근대적 기술이 시작하게 되었다.

근대적 이성으로 인해 근대적 기술이 가능하게 되었는데, 요나스 역시 근대적 기술의 발생과 발전의 근본적인 원인을 근대의 자율적인 이성이라고 지적했다(Hans Jonas, 1987: 22, 26-27). 이 이성의 사유는 정신과 육체의 철저한 분리와 인간과 자연의 완전한 구분을 통한 자연의 대상화로 인해 형성된 것이다. 이러한 대상화는 지배와 피지배적 관계를 수반한다. 즉 근대 이전의 기술과는 달리 근대 이후 기술은 모든 것의 중심을 인간으로 간주함으로써 발생한 지배의 표현인 것이다(David Lyon, 2005: 13). 현대의 기술은 대상화는 하는 것이고, 대상화는 자연스럽게 그 대상화의 대상을 지배하려는 인식론적 작용이다(양명수, 1995: 69). 이러한 대상화는 신체와 자연의 대상화로 시작되었다. 이것은 근대 이전, 인간을 자연과 구별된 존재로 간주하지 않았던 것과는 대조적인 것이었다.

IV. 기독교 세계관적 대응

지금까지 논의한 것처럼, 기술주의는 인간을 영육 합일체로 인식하지 않고 영과 육의 철저한 이원론, 이것의 연장선상에서 인간의 육체와 자연을 기계화, 대상화 내지는 객체화로 인식함으로써 시작되었다. 이처럼 자율화된 이성을 통해서 가능하게 된 근대 기술이 과학과의 결합, 19세기의 역사에 대한 진보사상, 효율성으로 움직이는 자본주의의 논리와 상호 작용하여 현대의 지배 이데올로기인 기술주의가 완성된 것이다. 근대적 기술과 과학의 발생, 진보주의, 자본주의의 밑바닥에 흐르는 기본 동인은 이성의 자율성이다.

그렇다면 무엇으로부터의 자율인가? 그것은 하나님으로부터의 자율이고, 자연으로부터의 자율인 것이다. 이러한 자율은 결국 대상을 객체화하고 모든 것을 인간 이성의 논리로 환원하는 결과를 초래하게 되었다. 그러나 이렇게 해서 인간의 인간됨을 획득한 인간은 아이러니컬하게도 결국 그 대상화한 객체에 의해 비존재로 전락했다. 이와 같은 인간의 정체성 상실뿐만 아니라, 자연을 대상화함으로써 발생한 환경 위기는 인간의 존재 자체에 위협을 주게 된 것이 현재의 상황이다.

그렇다면 이러한 기술주의의 근간에 대한 진단으로부터 기술주의에 대응하기 위한 기독교 세계관적 대응은 무엇일까? 여기에는 바른 ‘인간’과 ‘구원’의 이해, 그리고 ‘하나님과의 관계’에 대한 바른 이해가 필요하다. 우선 인간에 대한 바른 이해로부터 시작해 보자.

1. 인간은 영육합일체임을 이해해야 한다. 인간을 영육합일체로 보는 기독교 세계관에서는 인간의 정신적인 측면만을 강조하거나 신체만을 강조하는 이원론적 인식을 철저하게 거부한다. 데카르트의 영육 이원론은 어떤 면에서는 이원론이 아니다. 그에게 있어서 인간은 더 이상 신체를 가진 존재가 아니었다. 그는 인간의 존재 의미를 이성적 사유에 두었고, 이 이성의 사유능력은 정신으로서 육체와는 전적으로 단절된 것이다. 그리고 정신으로부터 분리된 육체는 이미 시체이고 기계다(David Le Breton, 1990: 85). 데카르트에게 있어서 육체는 더 이상 존재가 아니고 비존재이다. 따라서 그에게 있어서 인간은 사유하는 능력을 가진 정신적인 존재일 뿐이었다.²¹⁸⁾ 이렇게 해서 사유하는 이성은 몸을 대상화하고 지배하게 되는데, 이러한 몸체에 대한 지배적인 태도는 자연에 대한 인식의 전환점을 제공해 주었다(임홍빈, 1995: 103).

이러한 관점에서 본다면 자연은 더 이상 신비롭거나 인간이 관조할 성질의 것이 아니고, 다만 활용할 자원으로서만 가치가 있는 존재가 된 것이다. 이러한 세계에 대한 기술적 지배의 사고가 근대 기술 이성의 본질이다. 즉 근대적 기술이성은 영육 이원론과 관계가 있다는 것이다. 따라서 우리가 기술주의를 극복하기 위해서는 근대적 자연관에 변화가 있어야 하겠지만, 그 보다 먼저 인간을 정신과 육체가 분리되어 이루어진 존재로 보는 인간관의 변화가 있어야 한다. 인간이 본질적으로 정신과 분리된 육체로 구성되었다고 보고, 정신이나 신체 어느 한 쪽 만을 인정하는 태도에 변화가 있어야 한다.

2. 진정한 구원관을 회복해야 한다. 인간은 관계적 존재이기 때문에 진정한 구원관은 관계의 회복과 관련되어 있다. 근대적 인간 이성의 자율성은 인간 이외의 모든 타자를 객체화함으로써 시작되었다.²¹⁹⁾ 따라서 우리는 타자성의 회복이 필요하다. 근대적 기술 이성은 자신의 육체성, 자연, 하나님을 객체화하고 이러한 타자를 이성의 논리로 환원한 것이다. 따라서 근대의 자율적 이성을 모티브로 한 기술주의를 극복하고 기독교 문화로 변혁시키기 위해서는 육체성의 복원을 통한 영육 합일체로서의 인간론의 회복과 더불어 나름대로 존재 가치를 지닌 존재로서의 자연, 창조와 구속과 심판의 주로서의 하나님과의 관계가 회복되어야 한다. 이러한 타자성의 회복이 동시에 수반되지 않으면 기술주의를 극복할 수 없다.

이러한 것은 구원과도 관계된다. 기독교 세계관은 창조, 타락, 구속이라는 성경의 중심축을 중심으로 구성된 세계관이다. 하나님은 인간을 전인격적인 영육합일체로 창조했고, 자연도 나름대로의 존재가치를 지닌 존재로 창조했다. 하나님이 창조한 모든 만물은 하나님으로부터 나왔고, 하나님 의존적인 존재이다. 하지만 타락으로 인해 하나님과 인간의 관계는 왜곡되었고, 이에 따라 인간과 자연, 인간과 인간, 자신과 자신의 관계가 지배적 관계로 변질되었다. 그러나 예수 그리스도를 통한 구속은 타락으로 인해 단절되고 왜곡된 모든 관계를 회복시켰고, 궁극적 회복은 그리스도의 종말적인 재림에 의해 완성된다.

218) 이렇게 인간의 신체를 부정했지만 정작 기술주의 사회 속에서 인간은 전적으로 육체적인 존재로 인식될 뿐이다. 즉 인간은 효율성과 감정, 욕망에 의해 움직인다는 것이다. 기술주의 속에서 인간의 정신은 소멸되었고, 인간은 기술주의의 가치관에 순응하고 기술주의에 에너지를 공급하는 들뢰즈(G. Deleuze)의 표현대로 욕망하는 기계가 되었다. 즉 인간은 단지 기술주의 시스템의 유지와 발전에 기여하는 기술자 내지는 전문가, 그리고 소비자가 된 것이다. “생각 한다 고로 존재 한다”로 시작된 근대적 인간은 결국 “쇼핑 한다 고로 존재”하는 소비자가 되었다.

219) 여기서 말하는 타자는 레비나스(Emmanuel Levinas)의 타자 개념이다. 레비나스는 리투아니아 태생의 유대계 프랑스 철학자로서 서양의 존재론 전체를 비판적으로 문제 삼고, 윤리학을 ‘제1철학’으로 내세우는 독특한 타자성의 철학으로 현대 철학사에 불멸의 업적을 남겼다. 레비나스의 타자는 자신이외의 모든 외재성으로서 타인, 사물세계, 신을 의미한다(Emmanuel Levinas, 1991: 24-25). 레비나스는 근대의 이성 중심주의는 인간 이외의 모든 타자를 자신으로 환원한 것으로 이것을 폭력으로 간주한다. 이 타자는 결코 자신으로 환원할 수 없는 것이다.

여기서 우리가 쉽게 간과하는 부분이 있다. 그리스도의 구속을 통한 회복은 비단 하나님과 인간의 관계에 국한된 것이 아니라는 점이다. ‘자신과 자신’, ‘인간과 인간’, ‘인간과 자연’의 관계의 회복도 동일하게 포함된다는 점이다. 따라서 우리는 구원을 이야기 하면서 하나님과 개인이나 어느 공동체만의 인격적인 관계만을 염두에 두는 것은 구원에 대해 근본적으로 왜곡된 이해를 갖고 있는 것이다(양승훈, 1999: 96-97).

첫째, 우리는 자신과의 관계를 회복해야 한다. 자신과의 관계 회복이란 우리가 기술주의를 비롯한 다양한 이데올로기에 수동적으로 대처해서는 안 된다는 것을 의미한다. 자신과 자신과의 관계 왜곡은 인간이 자신으로부터 소외되었음을 전제한다. 이러한 인간의 소외를 현대 사회 속에서 가장 효과적이고 강력하게 밀어붙이는 이데올로기가 바로 기술주의이다. 자신과 자신과의 관계의 회복은 영과 육을 불가분의 관계를 가진 실제로 간주하면서 동시에 어느 하나가 다른 한 쪽을 객체화함으로써 소외시키는 것을 극복할 수 있다.

둘째, 우리는 진정한 타자와의 관계를 회복해야 한다. 구원이 ‘인간과 자연’과의 관계의 회복을 포함한다는 것은 자연도 윤리적 대상으로 간주되어야 한다는 의미이다. 그동안 보수적인 교회에서는 자연을 윤리적 대상으로 고려하지 않는 경향이 지배적이었다. 막연하게 자연을 하나님의 뜻에 맞게 잘 관리해야 한다고 인식할 뿐이었다. 기독교 윤리는 아직도 인간 중심적인 생각에서 벗어나지 못하고 있다고 볼 수 있다.

내러티브 윤리학과 공동체 윤리학자로 알려진 하우어와스(Stanley Hauerwas)는 계몽주의로 인해 윤리적 주체로서 개인의 중요성이 부각되었는데, 기독교의 윤리적 주체는 사회적, 공동체적, 정치적 출발점으로서 의미를 갖는 교회라고 보고, “모든 기독교 윤리는 사회윤리이다”라고 주장한다(Stanley Hauerwas, William H. Willimon, 1989: 81). 그러나 교회에게 윤리적 주체로서 권위를 주신 분은 예수님이다. 즉 예수님은 메시아로서 그리스도의 능력과 권세(시 2, 엡 1:20-22)를 교회에게 부여하셨다(엡1:23). 그리고 이러한 권위와 능력과 권세를 가지고 성도들의 공동체로서 교회는 예수님의 사역을 이 땅에서 수행한다. 그러면 교회가 수행하는 사역 범위는 사람에게만 국한된 것인가?

교회 사역의 범위는 훨씬 더 포괄적이다. 인간이 모든 타자와의 관계 단절과 이러한 타자와의 지배적 관계를 통해 발생한 문제를 해결하기 위해서라도, 자연을 제외한 다른 타자들만을 관계회복의 대상으로 인식하는 태도를 버려야 한다고 본다. 특히 생태계 위기의 시대를 맞아 이제 타자로서 자연에 대한 충분한 고려가 요청된다. 즉 자연을 윤리적 대상으로 고려할 때 우리는 비로소 하나님, 자신, 그리고 이웃과 지배적 관계를 극복했다고 볼 수 있는 것이다.

이런 점에서 우리는 “모든 기독교 윤리는 우주적 윤리이다”라고 말해야 한다. 여기서 우리는 성경에서 말하는 타자로서의 자연에 대한 이해가 무엇인지 인식할 필요가 있다. 기술주의의 문제는 인간과 하나님과의 관계만의 문제가 아니다²²⁰⁾. 인간과 자연의 관계도 고려되어야 한다. 인간과 하나님의 관계가 회복되었다는 것은 동시에 인간과 자연의 관계도 회복되었다는 것을 의미하는 것이다(양승훈, 1999: 101-103).

“행함이 없는 믿음은 죽은 믿음”이라고 할 때 우리는 보통 이 ‘행함’의 의미와 범위를 하나님과 이웃과의 관계에 국한시키는 경우가 대부분이다. 하지만 “자연과 그 자신”을 행함의 범위에 포함시키지 않는 믿

220) 물론 우리는 인간의 타락으로 인한 하나님과 인간의 관계 단절이 인간과 인간, 인간과 자연, 자신과 자신의 관계의 단절을 수반하게 되었다는 것을 간과하지 않는다.

음은 죽은 믿음”이라고 할 수 있는 것이다. 여기서 ‘자연’을 우리의 행함의 대상에 포함시킴으로 인해 인간의 자연 지배로 발생하는 인간의 소외(Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, 1986: 17-20)와 기술지배 현상과 생태계 위기를 극복하는 전환점을 찾을 수 있다. 그리고 ‘그 자신’을 우리의 행함의 범주로 인식하는 것은 이데올로기의 지배아래 놓이게 됨으로 발생하는 인간 소외의 극복을 의미하는 것이다.

셋째, 우리는 하나님과의 진정한 관계를 회복해야 한다. 기술이 자율성을 가져서 기술 권력이 인간을 지배한다는 것은 인간이 기술 권력에 대한 통제력을 상실하였음을 의미한다. 이것은 곧 자기 자신에 대한 통제력을 상실한 것이기도 하다. 즉 원천적으로 기술은 인간의 구성물이기 때문에 기술의 문제는 인간의 문제이다. 기술이 아무리 자율성을 가졌더라도 결국 이것은 인간의 문제이다. 이 인간의 문제를 해결하기 위해서는 근본적으로 하나님과의 관계의 회복이 선행되어야 한다. 그래야 인간이 어떤 존재인지를 알 수 있기 때문이다. 즉 인간이 하나님의 피조물이고 하나님과 독립되어 스스로 존재할 수 없는 존재라는 것을 깨달을 수 있기 때문이다.

기술주의라는 우상의 덩어리에서 벗어나기 위해서는 인간이 영육합일체임을 다시 복원시키고, 자연을 인간의 대상화와 관계없이 하나님의 피조물로서 나름대로의 가치를 지닌 존재로서 인정해야 한다. 그런 의미에서 노르웨이의 철학자 안 네스(Arne Naess)가 제창한 심층생태학(Deep Ecology) 개념도 의미가 있다고 할 수 있다.²²¹⁾

기술주의를 가능하게 했던 근대적 주체는 자연, 인간의 육체, 그리고 하나님으로부터 독립됨을 통해서 인간됨과 주체됨을 획득했다. 근대적 주체는 인간 이외의 모든 타자를 대상화하고 자신으로 환원한 것이다. 이렇게 획득한 근대적 주체는 결국 대상화한 객체에 의해 철저하게 규정되고 소외된 존재가 되고 말았다. 하나님을 몰아내고 자연을 죽인 인간은 결국 자신의 기계화로 인한 이미 실현된 죽음과 환경 위기로 인한 다가올 죽음에 직면한 것이다. 그러므로 우리는 근대적 주체가 객체화시킨 대상인 자연과 자신, 그리고 하나님과의 주체 대 주체로서의 인격적이고 윤리적인 관계의 회복을 회복해야 한다.

기독교는 하나님과 인간과의 관계, 인간과 인간과의 관계 회복의 중요성을 핵심적인 문제로 삼아 왔다. 그러나 ‘인간과 자연의 왜곡된 관계’로 시작된 기술주의 이데올로기에 대응하기 위해서 기독교 세계관은 기존에 잘 주목하지 않았던 타자인 자연을 하나님의 피조세계의 가치 있는 대상으로 고려하는 것이 필요하다. 기술주의를 극복하기 위해서는 자연을 객체화해서 획득한 근대적 주체 개념을 전환하고, 타자로서의 자연을 고려하는 “생태적 기독교 세계관”이 요청된다. 이러한 세계관적 변혁이야말로 하나님과의 진정한 관계를 회복시킬 수 있으며, 인간이 타인과 자연과의 관계를 인격적인 섬김의 관계 속에서 인식할 수 있게 할 것이다(양승훈, 1993: 1장).

V. 섬김을 통한 주체됨의 회복

221) 네스는 환경을 보존하기 위해서 어떻게 생활하면 될 것인지 고민하다가 심층생태학이라는 말로 여덟 가지 생활양식을 제창하였다. 첫 세 가지만 소개하면 (1) 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 번성은 본질적 가치를 가진다. (2) 생명의 풍요로움과 다양성은 그 자체로 가치 있고 인간과 지구상에 존재하는 모든 생명체의 삶이 번성하는 데 이바지 한다. (3) 인간은 살아가는 데 꼭 필요한 경우를 제외하고는 생명의 풍요로움과 다양성을 축소시킬 권리가 없다 등등...

흔히 현대를 포스트모던 사회라고 한다. 포스트모더니즘은 일반적으로 반토대주의(non-foundationalism)를 주장하는데 이것은 곧 우리 사회가 모더니즘의 시대처럼 어떤 거대 담론(meta-narrative)이 지배하는 사회가 아니라는 의미이기도 하다. 즉 이데올로기 부재의 시대나 형이상학이 존재하지 않는 상황으로 현대 사회를 표현하기도 한다. 그러나 지금까지 우리가 살펴본 것처럼 기술주의는 명백히 하나의 지배적인 세계관이며 형이상학이다(Craig M. Gay, 1998: 81). 우리 사회의 모습은 ‘만물이 기술에게서 나오고 기술로 말미암고 기술에게로 돌아가’고 결국 유일한 이상적 종교로서의 기술에게 ‘영광이 세세에 있게 되는 상황’이라고 할 수 있다.²²²⁾

이러한 기술 지배의 시대를 살아가면서 기술주의를 대적하는 전쟁에 승리하기 위해서는 각개 전투로는 어림도 없다는 것을 굳이 강조할 필요는 없다. 네덜란드 신학자이자 정치가였던 카이퍼(Abraham Kuyper)와 더불어 20세기 기독교 세계관 운동의 원조라고 할 수 있는 스코틀랜드의 장로교 목사 오르(James Orr)는 그리스도인들이 기독교를 위협하는 세속화의 압력 속에서 복음을 방어하고 증거 하기 위해서 단편적인 방법으로 문제에 접근하는 것은 문제의 심각성과 포괄성을 제대로 이해하지 못한 것임을 지적했다. 오르가 현대 세속화의 도전에 대한 근본적이고 총체적인 대응의 중요성을 강조하면서 기독교 세계관의 필요성을 주장했던 것처럼, 우리는 오늘 기술주의라는 반기독교적 세계관에 대하여 바른 기독교적 세계관으로 대응해야 한다(David K. Naugle, 2002: 7-8).

그렇다면 근대적 이성의 자율성의 세계관에 대항하기 위해서는 어떠한 기독교 세계관이 필요한가? 그것은 자연을 윤리적 범주에 포함하는 “생태적 기독교 세계관”이다. 근대적 이성에 대한 근본적인 반성을 통해 존재의 의미를 논의했던 하이데거는 근대적 이성의 본질은 이성이 주체가 되어 세계를 표상하는 것으로 파악했다(Martin Heidegger, 1962: 172). 여기서 표상(vor-stellen)은 ‘세계를 자기 앞에 세운다’의 의미로서, 대상을 객체화하여 자기로 환원하는 것이고 대상을 지배하는 것이다. 이처럼 자신(사유하는 존재로서의 이성) 이외에 모든 타자를 객체화함으로써 획득했던 근대적 인간됨으로부터 이제는 타자에 대한 섬김을 통한 주체로서의 인간됨으로 전환을 이루어야 한다. 여기서 타자는 자기 자신과 인간, 그리고 자연이다. 기술주의를 극복하는 “생태적 기독교 세계관”에서 말하는 주체는 다른 사람의 지배자가 아니라 종으로서의 주체이다(Emmanuel Levinas, 1984: 127). 즉 다른 사람에 대해 자신이 종이 됨으로 자신의 주체가 성립되는 것이다. 남을 섬길 때 참된 주체가 되는 것이다. 우리가 타인에게 무엇을 요구하거나, 타인을 무엇으로 간주하거나 규정하기 전에 섬김이 있는 것이고, 이 섬김을 통해 진정한 “주체성이 탄생”하게 된다(Emmanuel Levinas, 1984: 126).

섬김을 통한 주체됨은 이 섬김의 과정 가운데 발생하는 고통과 아픔까지 기꺼이 감수할 것을 요구한다. 주체는 타인에 대한 책임을 지기 위해 기꺼이 “인질의 처지”를 수용하고 감수한다(Emmanuel Levinas, 1984: 129). 이것은 타인 대신에 대속하면서 타인의 행위와 타인의 고통까지도 책임지는 것을 의미한다(Emmanuel Levinas, 1974: 12). 대신 속죄하면서까지 다른 사람을 책임지는 것이고(Emmanuel Levinas, 1984: 129), 이러한 타인에 대한 대속적 책임을 통해 주체가 된다고 레비나스는 주장한다.

222) 이것은 로마서 11:36의 “이는 만물이 주에게서 나오고 주로 말미암고 주에게로 돌아감이라 영광이 그에게 세세에 있으리로다 아멘”이라는 말씀의 진정한 주인이신 그리스도 대신에 기술을 대입해 본 것이다.

이러한 레비나스의 타자성의 회복을 통한 새로운 주체형성은 근대의 왜곡된 주체에 기반한 기술주의를 기독교 세계관으로 극복함에 있어서 고려될 사항이다. 기독교는 하나님과 인간과의 관계, 인간과 인간과의 관계 회복을 핵심적인 문제로 삼아 왔다. 그러나 ‘인간과 자연의 왜곡된 관계’로 시작된 기술주의 이태올로기는 위에서 지적한 것처럼 ‘하나님과 인간의 관계’와 ‘인간과 인간의 관계’에 개입하여 하나님과 인간을 배제한 세계를 형성하고 있는 것이다. 따라서 세계관으로서 기술주의에 대응하기 위해 기독교 세계관은 기존에 거의 고려되지 않았던 타자인 자연을 레비나스가 말하는 진정한 책임 있는 주체됨에 있어서, 타자로 고려하자는 것이다. 이것이 여기서 말하는 “생태적 기독교 세계관”이다.

근대 이전에는 자연은 인간과 무관한 타자가 아니었다. 그러나 근대에 와서 이러한 인간과 자연과의 관계에 변화가 생기기 시작했고, 이로 인해 근대적 기술 이성으로서의 주체가 확립된 것이다.²²³⁾ 이렇게 자연을 객체화해서 획득한 근대적 주체로부터 돌아서서 하나님의 피조세계 내에서 타자로서의 자연을 받아들이는 것이 기술주의를 극복하기 위해 가장 강조해야 할 기독교 세계관적 방안이라고 할 수 있다.

참고문헌

- 양명수 (1995). 『호모 테크니쿠스』, 서울: 한국신학연구소.
 양승훈 (1999). 『기독교적 세계관』, 서울: CUP.
 양승훈 (1993). 『환경문제: 그러면 그리스도인은 어떻게 할 것인가?』, 서울: CUP.
 임홍빈 (1995). 『기술문명과 철학』, 서울: 문예출판사.
 Arendt, Hannah. (1963). *Between past and future*. 서유경 역 (2005), 『과거와 미래 사이』. 서울: 푸른숲.
 Breton, David Le. (1990). *Anthropologie du corps et modernite*. 홍성민 역 (2003), 『근대성과 육체의 정치학』. 서울: 동문선.
 Castells, Manuel. (2000). *The Rise of the Network Society*. 김목한, 박행웅, 오은주 역 (2003), 『네트워크 사회의 도래』. 서울: 한울 아카데미.
 Ellul, Jacques. (1967). *The Technological Society*. 박광덕 역(1996), 『기술의 역사』. 서울: 한울.
 Gay, Craig M. (1998). *The Way of the (Modern) World*. Michigan: Edermans.
 Grondona, Mariano. “경제 발전의 문화적 유형”, Huntington, Samuel P. and Harrison, Lawrence E. ed. (2000). *Culture Matters*, 이종인 역(2001), 『문화가 중요하다』. 서울: 김영사.
 Hauerwas, Stanley and William H. Willimon. (1989). *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon.
 Heidegger, Martin. (1962). *Die Technik und die Kehre*. 이기상 역 (1993), 『기술과 전환』. 서울: 서광사.
 Horkheimer, Max. and Theodor W. Adorno. (1986). *Dialektik der Aufklarung*. 김유동 외 2인 역 (1995), 『계몽의 변증법』. 서울: 문예출판사.
 Jonas, Hans. (1987). *Technik, Medizin und Ethik*. 이유택 역(2005), 『기술 의학 윤리』. 서울: 솔출판사.
 Korten, David C. “시장 자본주의의 신화적인 승리”, Mander, Jerry and Goldsmith, Edward ed. (1997). *The Case Against The Global Economy*. 윤길순, 김승욱 역(2001), 『위대한 전환』. 서울: 동아일보사.
 Levinas, Emmanuel. (1974). *Autrement qu’etre ou au-dela de l’essence*. trans. Alphonso Lingis. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic.
 Levinas, Emmanuel. (1984). *Ethique et Infini*. 양명수 역 (2000), 『윤리와 무한』. 서울: 다산글방.
 Levinas, Emmanuel. (1991). *Totalite et Infini-Essai sur l’exteriorite*. trans. Alphonso Lingis. *Totality and Infinity*. Amsterdam: Kluwer Academic.
 Lyon, David. (2005). *Postmodernity*. University of Minesota.
 Naugle, David K. (2002). *Worldview*. Michigan: Edermans.
 Postman, Neil. (1993). *Technopoly*. 김균 역(2001), 『테크노폴리』. 서울: 민음사.
 Schuurman, Egbert. trans. John H. Kok (1995). *Perspectives on Technology and Culture*. Dordt College.

223) 물론 인간과 자연의 관계의 근본적인 균열은 에덴동산에서 인간의 타락과 더불어 시작된 것이다. 여기에서 자연의 객체화로 인한 문제를 새삼 제기하는 것은 현대 기술주의의 폐해를 강조하기 위함이다.