

## 자코 엘릴의 기술철학과 기독교 사상: ‘변증법’ 개념을 중심으로\* \*\*

손화철\*\*\*

### 논문초록

엘릴은 자신의 기독교 사상과 기술에 대한 사회학적, 철학적 분석을 엄격히 분리하려 노력했다. 그러면서도 그는 그 둘이 변증법적 관계를 이루며 평행적으로 진행된다는 점을 여러 차례 밝힌 바 있다. 따라서 그의 사상을 총체적으로 이해하는 데에는 이 둘 간의 연결점이나 동일한 지향점을 찾는 것만큼이나 그의 변증법적 방법론을 파악하는 것이 중요하다. 본 논문은 이 ‘변증법’ 개념을 중심으로 엘릴 사상의 두 축이라 할 수 있는 기술에 대한 반성과 기독교 사상을 어떻게 함께 이해할 것인지를 모색하고, 이를 통해 특히 기술철학의 관점에서 엘릴을 재해석할 수 있는 계기를 찾아볼 것이다.

먼저 예수와 마르크스가 엘릴의 삶과 학문의 여정에 끼친 영향을 살펴보고(1절), 엘릴의 변증법이 기술철학자들과 그의 신학에 관심을 둔 학자들에게 어떻게 받아들여졌는지를 살펴볼 것이다(2절). 이어서 엘릴 자신이 설명하는 변증법을 상세하게 알아보고(3절), 변증법에 대한 이해가 엘릴 자신의 기술철학을 더욱 정확히 이해하는 데 도움을 준다는 점을 밝힐 것이다(4절). 마지막으로, 변증법적 방법론이 흔히 비판받는 그의 기술비판론을 어떻게 극복하는지를 따로 떼어 고찰할 것이다(5절).

주제어: 자코 엘릴, 변증법, 기술비판론, 기술철학, 사회학, 신학

\* 이 연구는 한동대학교 교내연구지원사업 제 20130081호에 의한 것임.

\*\* 본 논문의 초고를 2013년 5월 31일과 6월 1일에 열린 한국철학회 60주년 춘계학술대회 기독교철학 분과에서 발표하였다. 당시 유익한 조언을 주신 회원들에게 감사드린다. 심사자들의 지적에도 감사드린다.

\*\*\* 한동대학교 글로벌리더십학부(철학) 교수

2014년 6월 18일 접수, 8월 26일 최종수정, 8월 31일 게재확정

프랑스의 사상가 자크 엘뤼(Jacques Ellul)의 탄생 100주기를 맞으면서 법학, 사회학, 철학, 신학, 미디어학 등에서 아직도 인용되고 있는 그의 통찰에 대한 재평가가 이루어지고 있다.<sup>1)</sup> 그러나 54권의 저작, 100여 편의 논문 등 방대한 저술을 남긴 엘뤼를 총체적으로 이해하기란 쉽지 않다. 다양한 주제뿐 아니라 카를 마르크스(Karl Marx), 카를 바르트(Karl Barth), 쇠렌 키에르케고어(Søren Kierkegaard)를 넘나드는 그의 학문적 넓이를 따라가는 것도 벅차기 때문이다.

우리나라에서는 엘뤼가 기독교 저술가로 알려졌다. 1990년대 『뒤틀려진 기독교』, 『하나님이나 돈이나』 등으로 널리 알려진 이후, 국내에서 엘뤼에 대한 연구는 주로 그의 기독교 사상에 초점을 맞추었다. 그러나 엘뤼를 세계적인 학자로 발돋움하게 된 계기는 『기술사회』(*The Technological Society*)가 미국에서 번역 출판된 것이었다. 이후 엘뤼는 현대기술 중심의 새로운 문명에 대한 비판자로 널리 알려졌고, 프랑스 안에서 다시 주목을 받기 시작했다. 지금도 미국의 온라인 서점인 아마존닷컴에서 엘뤼의 이름으로 검색을 해 보면 기독교 관련 서적보다는 『기술사회』나 『프로퍼간다』(*Propaganda*) 같은 현대기술에 관련된 책들이 더 많이 팔리고 있음을 볼 수 있다.

이렇게 여러 여건에 따라 엘뤼의 연구 분야 중 일부분만 선별적으로 소개되거나 알려지게 된 데는 엘뤼 자신의 저술 방식도 한몫을 했다고 할 수 있다. 엘뤼는 현대기술에 관한 사회학적 저작과 기독교 저작을 철저하게 분리하여 저술했다. 기술에 대한 저작들에서는 신학적 언급이 없으며, 기독교 저작에서는 기술에 대한 사회학적 분석이 없거나 최소화되어 있다. 본인이 두 분야의 저작을 의도적으로 분리했기 때문에 각각의 저술들이 독립적으로 읽히고 해석될 수 있는 여지가 있는 것이다. 이러한 방법론의 일차적인 이유는 종교적인 확신이 없이도 엄밀한 사회학적 분석에 근거해서 자신의 입장을 증명할 수 있어야 한다고 보았기 때문이다(Ellul, 1981/1982: vi-vii). 다른 식으로 이해하자면 자신의 종교적 입장 때문에 사회학적 분석의 엄밀성이 의심받거나 설득력이 떨어지는 것을 피하기 위해서였다고도 할 수 있을 것이다.<sup>2)</sup>

1) 2011년 포르투갈 리스본에서 엘뤼 탄생 100주년을 기념하는 학회가 열려 그 결과물을 단행본으로 출간했고(Jerónimo et al., 2013), 미국의 휘튼 대학(Wheaton College)에서도 2012년 엘뤼 학회가 개최되었다. 우리나라에서도 도서출판 대장간이 엘뤼의 전집을 번역·출간하겠다는 야심 찬 프로젝트를 진행하고 있어 많은 이들이 엘뤼의 사상을 접할 기회가 열리게 되었다.

2) 데이비드 질(David W. Gill)은 이에 더하여 그가 정교분리를 엄격하게 적용하는 국립대학의 교수였음을 상기시킨다(Ellul, 1981/1982: vii).

그런데 이와 함께 고려해야 할 것이 엘뤼의 사회학과 신학의 변증법적인 관계에 대한 설명이다.<sup>3)</sup> 그는 신학과 사회학은 직접적인 연관성을 가지지 않는다고 본다. 사회학은 엄밀한 과학적 방법론을 따라 현실을 있는 그대로 분석하는 것이고 신학은 초월적 진리를 다루지만 기독교를 믿는 사람들에게만 받아들여지기 때문이다. 따라서 사회학적 연구가 제대로 수행되기 위해서는 신학적 접근이 배제되어야 한다. 그러나 신학은 반드시 구체적 현실과 연결되어야 하기에(Ellul, 1981: 306) 사회학과 무관하다고 할 수 없다. 이렇듯 서로 연결되어 있지만 섞일 수는 없는 두 학문 분야의 관계를 엘뤼는 변증법적 관계라고 부르며 자신의 연구가 두 방향으로 진행되는 이유로 삼는다.

본 논문은 그의 사상을 좀 더 전체적으로 이해하기 위한 한 시도로, 바로 이 '변증법' 개념에 주목하고자 한다. 이 개념을 중심으로 엘뤼 사상의 두 축이라 할 수 있는 기술에 대한 반성과 기독교 사상을 어떻게 함께 이해할 것인지를 모색하고, 이를 통해 특히 기술철학의 관점에서 엘뤼를 재해석할 수 있는 계기를 찾아볼 것이다.

먼저 예수와 마르크스가 엘뤼의 삶과 학문의 여정에 끼친 영향을 살펴보고(1절), 엘뤼의 변증법이 기술철학자들과 그의 신학에 관심을 둔 학자들에게 어떻게 받아들여졌는지를 살펴볼 것이다(2절). 이어서 엘뤼 자신이 설명하는 변증법을 상세하게 알아보고(3절), 변증법에 대한 이해가 엘뤼 자신의 기술철학을 더욱 정확히 이해하는 데 도움을 준다는 점을 밝힐 것이다(4절). 마지막으로, 변증법적 방법론이 흔히 비판받는 그의 기술비판론을 어떻게 극복하는지를 따로 떼어 고찰할 것이다(5절).

## I. 두 만남: 예수와 마르크스

엘뤼는 자신의 인생과 학문의 여정에서 예수와 마르크스를 만난 것을 가장 중요한

---

3) 엘뤼의 '사회학'과 '철학'에 대해서는 약간의 설명이 필요하다. 엘뤼는 자신의 기술에 대한 분석을 현실을 있는 그대로 다룬다는 점에서 사회학으로 분류하고, 본인은 철학자가 아님을 매우 강조한다. 그에 따르면 철학은 현실과 무관하게 마음속으로 이런저런 사상들을 가지고 즐기는 유희일 뿐이다(Ellul, 1981/1982: 202; Ellul and Troude-Chasteney, 1992:54, cf. Vanderburg, 2004/2010: 173). 그러나 그의 기술에 대한 분석들을 주로 다루어 온 것은 사회학자들이 아니라 기술철학자들이었다. 따라서 본 논문에서는 엘뤼가 사회학에 포함시키는 기술에 대한 그의 사상을 필요에 따라 '기술철학'으로도 지칭한다.

계기로 꼽는다. 그는 18세에(1930년) 『자본론』을 통해 만나게 된 마르크스를 통해 세상을 이해하게 되었고, 공산주의자들과 결별한 후에도 마르크스에게 ‘돌아왔다’(Vanderburg, 2004/2010: 33, 41). 마르크스는 그에게 역사의 모든 시기에 끊임없이 변화, 혁명을 추구해야 한다는 것과 현실에 천착해야 한다는 것, 그리고 가난한 자들과 함께해야 한다는 것을 가르쳐 주었다(Vanderburg, 2004/2010: 41-43).

그는 비기독교인인 아버지와 교회에 나가지 않지만 독실했던 어머니 밑에서 자라면서 성경을 읽었고, 20세가 되던 1932년 “상당히 순진하고 급작스러운 회심”을 경험한다.<sup>4)</sup> 성경은 삶과 죽음의 문제와 같은 실존적인 문제들에 대한 해답을 제공했다(Vanderburg, 2004/2010: 45).

각각 전체성을 주장하는 두 세계관과의 만남 중에서 엘룰은 하나를 택하지 않았고, 그는 그 자신 ‘분열적인(schizophrenic) 상태’라고까지 표현한 (Ellul, 1981/1982: 174) 지적인 긴장 속에서 그의 신앙과 학문 활동을 이어갔다.

그 순간부터 나는 나의 삶의 중심이 된 이러한 신앙과, 마르크스에 관하여 알고 있지만 포기하고 싶지 않은 것들 사이에서 생기는 갈등과 모순 사이에서 살아왔다. 왜냐하면, 나는 마르크스가 사회에 대하여 언급한 것과 세계의 경제와 불의에 대하여 설명한 것들을 왜 포기해야 하는지를 몰랐기 때문이었다. 나는 그리스도인이라는 단순한 이유로 그러한 요소들을 버려야 한다는 것은 이해되지 않았다(Vanderburg, 2004/2010: 45).

그는 마르크스의 이론을 그대로 답습하기보다, 현재의 역사적 상황을 관찰하고 그에 대응하는 법을 배웠다. 그리하여 엘룰은 마르크스의 시대를 주도한 것이 자본이었다면, 오늘 우리의 시대를 관통하며 지배하는 요소는 기술이라는 결론에 이르게 된다(Vanderburg, 2004/2010: 71). 그리하여 그는 평생 기술의 문제를 자기 연구의 주제로 삼았다.

엘룰이 이해한 그리스도인의 특징은 그 혁명성이다. 예수님의 주권을 인정하며 종말을 살아가는 그리스도인은 혁명적일 수밖에 없다. 혁명이란 기존의 틀 자체를 문제 삼는 것이다. 그리스도인은 매 순간이 종말인 것처럼 살아야 하므로(Ellul, 1948/2008: 41), 이 혁명은 세상의 다른 혁명들처럼 더 나은 세상을 위한 것이 아니라 현재의 악

---

4) 그러나 다른 인터뷰에서 엘룰은 마르크스를 읽은 시점이 1929년이며, 회심의 시점이 그 이전이라고 말하기도 한다(Ellul and Troude-Chastenet, 1994/2005: 55).

한 질서에 대한 거부다. 따라서 그리스도인은 우리 시대의 근본적인 틀을 비판적으로 검토해야 하고, 전혀 다른 삶을 살아야 하고, 그 다른 삶을 사는 공동체를 이루어야 한다(Ellul, 1948/2008: 62-63). 그러나 그러한 노력은 현실을 직시하고 하나님의 명령을 실천하는 것일 뿐, 궁극적인 해결책이 되지 않는다. 궁극의 해결은 그리스도가 다시 오심으로 이루어질 수 있기 때문이다.

## II. 엘뤼 해석의 다양성: 기술철학자 vs. 기독교사상가

엘뤼 연구자가 부딪히는 문제 중 하나는 그가 독립적으로 읽을 수 있는 많은 저작을 남겼다는 사실이다. 법학, 신학, 기술철학, 미디어 학자들은 각자 다른 방식으로 엘뤼의 다른 저작을 읽어낼 수 있고, 그 관점만으로 접근해도 충분한 논의가 가능하므로 엘뤼의 사상을 전체적으로 조망하기 힘들거나, 그럴 필요를 느끼지 않는다. 그러나 엘뤼 자신이 나름의 큰 그림을 가지고 학문 활동을 해 왔음을 여러 차례 밝힌 바 있기 때문에, 그의 사상을 전체적으로 이해하려는 시도도 이루어져야 하는 것은 당연하다. 본 논문은 이러한 노력의 일환으로 엘뤼의 기술 철학과 기독교 사상의 관계에 주목하는데, 이 두 분야에서 이루어진 엘뤼에 대한 연구들을 비교하면 흥미로운 발견을 하게 된다.

### 1. 기술철학에서 엘뤼의 자리

미국에 엘뤼를 소개한 사람은 유명한 무신론자인 알더스 헉슬리(Aldous Huxley)였다. 그는 엘뤼의 기술 분석이 자신이 생각한 것과 정확히 일치한다고 하면서 그의 『기술 사회』(1954/1964)를 영어로 번역하는 데 큰 역할을 했다(Ellul, 1981/1982: v). 이 책을 통해서 엘뤼가 미국에 널리 알려졌으며, 엘뤼 자신이 말한 것처럼 프랑스에서보다 미국에서 더 큰 반향을 얻게 되었다(Ellul, 1981/1982: 228-229).

이러한 맥락에서 본다면 엘뤼가 자신의 사회학적 엄밀성으로만 승부하기 위해 기독교에 대한 언급을 피한 것은 성공적인 전략이었다고 할 수 있다. 대개 기술철학 영역에서 나온 엘뤼에 대한 많은 연구가 그의 기술 비판을 기독교와 전혀 연관시키지 않고 그 자체로 연구한다. 이는 미디어 연구에서도 마찬가지다.

기술철학계에서 엘월의 기술철학에 대한 평가가 그리 긍정적이지만은 않다. 흔히 엘월은 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)와 함께 대표적인 기술 비판론자이자 기술에 대한 본질주의적 접근을 시도한 고전적 기술철학자의 한 사람으로 분류된다. 이들의 사상은 수많은 개별기술에 대한 구체적인 정보와 분석이 없이 추상적인 기술 일반에 대한 분석을 시도했다는 비판과 뚜렷한 대안을 제시하지 않으면서 기술사회의 현실을 도저히 빠져나올 수 없는 늪으로 진단했다는 비난을 받는다. 1980년대 이후 기술철학의 흐름을 주도하고 있는 것은 소위 ‘경험으로의 전환(Empirical Turn)’을 주도한 학자들이다.<sup>5)</sup> 이들은 고전적 기술철학의 추상성을 비판하면서 기술철학이 개별 기술들에 대한 구체적인 경험 연구에 근거해야 한다고 주장한다. 또 기술사회의 문제에 대한 구체적인 대안을 제시하기 위한 노력에 초점을 맞춘다. 이들은 기술의 사회적 구성, 기술의 민주화 같은 주제들이나, 나노 기술, 로봇 기술에 대한 인식론적·윤리적 물음들을 다룬다. 이러한 시도는 엘월이 주장했던 현대 기술의 총체성이나 자율성을 전면적으로 부정하는 것이다.

현대 기술철학에서 1980년대 이후 엘월에 대한 논의는 사실상 시들어 버렸다고 해도 과언이 아니다. 그 가장 중요한 이유는 엘월이 자신의 현대 기술 분석에 이어 앞으로 나아가야 할 바를 충분히 제시하지 않은 것으로 평가되었기 때문이다. 현대 기술의 현실에 대한 엘월의 날카로운 문제의식은 어느 정도 받아들여졌지만, 대안 없는 비판으로 치부된 경우가 많다. 그러나 이는 큰 사명감을 가지고 왕성한 저술활동을 해 온 학자에 대한 평가로는 부당하다. 문제가 있으면 직접적인 해결책이 있어야 하며, 그런 해결책을 내지 못한다면 막연한 불평에 불과한 것이 된다는 식의 생각은 엘월의 관점에서 볼 때는 그 자체로 매우 기술적인 접근 방식이다. 앞으로 살펴보겠지만, 엘월은 문제를 지적하고 대화를 시작하는 것 자체가 이미 해결책의 중요한 시작이라 보았고, 그런 차원에서 자신의 역할을 최선을 다해 추구하려 노력했다.

## 2. 기독교 사상이 엘월

앞서 소개한 바와 같이 우리나라의 엘월 연구는 그의 기독교 사상을 중심으로 이루어졌다. 이미 70년대에 엘월에 대한 짧은 소개가 이루어진 기록이 있지만(최종고,

5) 고전적 기술철학에서 경험으로의 전환으로 이어지는 기술철학의 흐름에 대해서는 손화철, 2006a를 참조하라.

1974)<sup>6)</sup>, 엘릴이 본격적으로 소개된 것은 1980년대에 번역된 그의 기독교 관련 저작들을 통해서였고, 엘릴에 관심을 두고 연구를 해 온 학자들도 대부분 신학자였다.<sup>7)</sup> 오늘날까지도 많은 사람이 엘릴을 기독교 사상가로 알고 있으며, 최근 번역된 책들도 아직은 기독교 관련 저술이 주를 이룬다.

엘릴의 기독교 사상에 대한 연구들에서는 엘릴의 변증법이 비교적 잘 수용되고 있다. 우리나라에서 엘릴 연구를 선도적으로 수행한 이들이 함께 만든 엘릴에 관한 본격적인 연구서인 『자끄 엘릴 사상 입문』(박건택 외, 2003)은 신학을 중심으로 한 엘릴 연구를 잘 보여주는 예라고 할 수 있다. 네 명의 저자들은 기술에 대한 엘릴의 연구를 무시하지 않으면서도, 논의의 중심을 기독교와 교회에 분명히 맞추고 있다.

2010년에 나온 신광은의 『자끄 엘릴 입문』은 책 전체의 구도를 엘릴의 변증법적 방법론에 맞추어 구성하였다. 그리하여 엘릴의 변증법적 방법론에 대한 설명을 제시한 뒤 각 장의 제목을 ‘돈 vs. 하나님’, ‘기술체계 vs. 자유의 나라’, ‘리바이어던 vs. 그리스도’, ‘기독교 vs. 'X'’ 등으로 잡아 엘릴의 사상을 소개하고 있다. 이는 엘릴 자신의 방법론을 최대한 존중하는 연구라고 할 수 있다.

그러나 엘릴의 신학을 중심으로 연구하는 학자들이 엘릴의 사회학, 혹은 기술철학적 연구의 독자성을 인정하고 있는지는 분명하지 않다. 이들은 엘릴이 말한 신학적 연구와 사회학적 연구의 개별성을 끝까지 밀고 가기보다는 그가 사회학적 연구를 현대기술의 문제를 밝혀낸 뒤 그에 대한 기독교적 대안을 제시한 것으로 보고 있는 듯하다. 다시 말해서 엘릴이 엄밀한 사회학적 연구를 위해서 신학적 요소를 배제한 것에 큰 의미를 두지 않고, 기술이 현대사회에서 인간의 타락을 가장 극명하게 보여주는 요소라는 점에 초점을 맞추는 것이다. 신광은은 기술사회에 대한 엘릴의 비판적인 서술을 언급하면서 이와 같은 글쓰기가 자신의 위기의식을 동료 크리스천들과 나누는 것을 통해 기술사회의 판세를 조금이라도 바꾸려는 목적에서 비롯된 것이라고 주장한다. “[이 판세를 바꾸기] 위해서는 강고한 기술 체계를 힘껏 후려칠 혁명이 필요하다. 이 혁명은 예수 그리스도께서 주시는 은총의 능력으로만 사는 자들을 통해서 가능하다”(신광은 2010: 144). 베네만(D. Wennemann)은 신광은과 같이 엘릴이 기술의 필연성을

6) 최종고는 1974년 엘릴의 『폭력』을 현대와 사상사에서 번역·출간했다.

7) 신학과 거의 무관하게 엘릴의 기술철학을 다룬 강성화(2001, 2002)의 연구들은 이런 면에서 예외적이다.

그리스도인의 자유와 변증법적으로 대칭시켰다고 하면서 다음과 같이 말한다. “엘뤼의 『기술사회』만 읽으면 엘뤼가 기술에 대한 가장 극단적인 비관론자라고 결론 내릴 수밖에 없다. 그러나 이러한 연구는 『기술사회』와 대칭이 되는 신학적 저술들과 비교하는 것을 통해 균형을 찾아야 한다”(Wennemann, 1990: 188).

물론 엘뤼가 성경의 계시를 통해서만 구원의 가능성이 있음을 분명하게 밝혔다는 점에서, 사회학의 비관론과 신학의 대안론을 대칭 시키는 해석은 큰 틀에서는 충분히 받아들일 만한 것이다. 그러나 엘뤼가 기독교를 믿지 않는 사람들에게도 사회학적 연구를 통해 어떤 메시지를 전하려 했다는 점을 고려하면, 신학을 통해서만 대안이 제시될 수 있다고 보는 것은 다소 성급한, 혹은 엘뤼 사상의 미묘함을 놓치는 결론이라 하겠다. 또한, 결과적으로 엘뤼에 대한 신학적인 연구에서도 사회학에 대한 연구에서와 마찬가지로 엘뤼의 현대 기술에 대한 분석은 부정적이며 비관적이라는 같은 결론에 이르게 된 것을 볼 수 있다.

### III. 엘뤼의 변증법

엘뤼는 여러 인터뷰에서 자신의 사유가 변증법의 원리를 따른다고 밝힌 바 있는데, 그중 가장 많은 주목을 받은 것은 자신의 사회학과 신학이 변증법적 관계를 이루고 있으며, 자신이 의식적으로 사회학적 연구와 신학적 연구를 분리해서 수행했다는 설명이다. 그러나 이것만으로 엘뤼의 변증법이 가지는 함의가 충분히 드러나는 것은 아니다. 여기서는 미국 학자들이 쓴 자신에 대한 논문들에 대한 답변으로 엘뤼가 쓴 짧은 글(Elul, 1981)을 중심으로 그의 변증법을 좀 더 자세히 알아보도록 한다.

#### 1. 현실을 서술하는 수단

엘뤼의 변증법은 정신이 자신을 스스로 확장해 가는 운동형식, 혹은 진리에 가까워지는 사상들의 추론과정이 아니라 일차적으로 현실을 이해하고 있는 그대로 기술(記述)하는 수단이다. 엘뤼는 널리 알려진 ‘정립, 반정립, 종합’으로 변증법을 설명하는 것을 넘어서야 한다고 주장한다.



변증법이 단지 널리 알려진 정, 반, 합의 고전적인 틀에 따라 작동하는 사유 놀이인가? 플라톤에서 우리는 이미 이것보다 더 넓은 입장을 발견하게 된다. “변증가(dialectician)는 전체를 보는 사람이다”(국가 7권). 그렇다면 변증법은 질문과 대답을 통한 추론의 방식만이 아닌 현실을 파악하는 지적인 방식이라고 보아야 한다. 이 때 현실이란 긍정과 부정, 흑과 백을 모두 아우르는 것이다. 데카르트의 관찰도 흥미롭다. “논리학이 모든 것을 보여주는 것처럼, 변증법은 우리로 하여금 모든 것을 다루게 가르친다.” (방법서설, Burgman과의 대화) 다시 말해서 변증법은 겉으로 드러나는 추론이나 사고를 전개하는 형식적인 체계가 아니다. 그것은 언제나 현실과의 관련성을 주장하며, 현실에 대한 설명의 수단이기를 주장한다. 그런데 현실은 긍정과 부정의 요소들, 서로 모순되지만 서로를 없애버리지 않고 공존하는 요인들을 모두 포괄한다. 따라서 강력한 사유 체계는 ‘예’와 ‘아니오’ 중 하나를 배제하거나 그 가운데 하나를 택하지 않고 그 둘 모두를 설명해야 한다. 왜냐하면, 그 선택은 현실 일부를 배제하는 것이 되기 때문이다(Elul, 1981: 293-294).

다시 말해서, 엘뤼의 변증법 이해에서 정립과 반정립은 논리적 모순관계에 그치는 것이 아니라, 하나의 이론이나 입장으로 설명되는 부분과 그렇지 않은 부분을 가리키는 것이라 할 수 있다. 따라서 여기에서 정립과 반정립은 진리 추구의 과정에서 종합을 통해 어떤 방식으로 해소되어야 할 것이 아니다. 그 모순 혹은 불일치가 바로 현실을 구성하는 중요한 요소이기 때문에, 그것들은 해소될 수 없고 해소하려 노력해서도 안 된다. “엘뤼에게 있어 지적인 종합은 이데올로기적인 결단의 역할을 한다. 그 결단은 우리에게 거짓 안정감을 준다. 그것은 우리 사정을 정당화하고 삶의 상황에 만족하게 한다. 그 삶의 상황은 사실 항상 모호하고 위험으로 가득 차 있는데도 말이다”(Wennemann, 1990: 183). 그래서 베네만은 엘뤼의 변증법이 전체(totality)를 설명하려 하지만, 엘뤼에게 있어서는 그 전체가 두 개라고 말하기도 한다(Wenneman, 1990: 182).

## 2. 사회학적 저술과 신학적 저술의 대위법

가장 자주 언급되는 엘뤼의 변증법은 역시 사회학과 신학 사이의 변증법이다. 엘뤼는 인간의 현실 전체를 이해하기 원한다면, 기독교와 세상을 단 한 권의 책으로 결합하는 것이 불가능하다고 주장한다. 사회학과 기독교는 각기 다른 방식으로 세상에 대한 총체적인 설명을 시도하는데, 이는 하나로 합쳐질 수 없다.<sup>8)</sup> 그에게 있어서 기독교

8) 엘뤼는 라인홀드 니버가 예수와 문화가 만나는 방식으로 제시한 다섯 가지 유형 중 ‘역설적 관계에 있는 그리스도와 문화’ 유형(Niebuhr, 1951/2007)을 따르는 것으로 보인다. 그러나 신앙은 니버의

적 정치, 기독교적 경제, 기독교적 학문은 불가능하다. 기독교인은 기독교인이면서 유능한 정치가, 기업가, 학자가 될 수 있을 뿐이다. 사회학자이자 신학자로서 엘릴은 자신의 저술을 통해 이 두 가지 정체성을 독립적으로 유지한다.

그리하여 나는 현대 사회 분석의 독립성과 신학의 특수성, 그리고 우리가 사는 세상의 일관성 및 중요성과 그리스도 안에 있는 계시의 비교할 수 없는 진리를 동시에 긍정할 수밖에 없게 되었다. 이 상반된 요소들은 서로 이질적이면서도 서로 뗄 수 없게 연결되어 있다. 따라서 그 관계는 변증법적이고 비판적일 수밖에 없었다(Elul, 1981: 306).

이러한 이해에 기반을 두고 엘릴은 자신의 저작들을 음악에서의 대위법처럼 배치했다고 설명한다. 각각의 저작들은 서로 완전히 독립적인 내용을 가지지만 서로 대응한다는 것이다. 그에 따르면 『정치적 환상』과 『하나님의 정치, 사람의 정치』가 서로 대위를 이루고, 『자유의 윤리』가 『기술사회』, 『기술체계』와 대위를 이룬다(Elul, 1981: 306).<sup>9)</sup> 이들은 상호 연관성이 있지만, 이들을 무리하게 합치려는 생각은 부질없다.

### 3. 성경의 변증법

엘릴은 현실의 총체적 파악으로서의 변증법을 성경에서도 찾아볼 수 있다고 주장하면서 다섯 가지 예를 제시한다. 그 첫 번째는 하나님께서 사람의 역사 속으로 들어오신 것이다. 명령-불복종-심판-회해로 이어지는 기독교의 역사관은 완벽하게 변증법적이다. 무소부재, 전지전능의 하나님이 한계로 가득 찬 인간의 몸을 입고 역사에 들어오신다. 이 과정은 서로 화해할 수 없지만 양립하는 모순, 즉 신과 인간이 새로운 방식의 관계로 연결되는 변증법적 과정이다(Elul, 1981: 299).

---

역설 모형은 예수와 문화 사이에서 분열적이 되는 그리스도인의 실존적 상황을 설명하지만, 실천적 원리를 발견할 수 없다고 비판한다. 이외는 달리 엘릴의 변증법적 입장은 그리스도인이 그 둘 사이의 긴장과 모순을 온몸으로 감내해야 한다는 명백한 지침을 제공한다는 것이다(신광은, 2010: 30-33).

9) 박건택은 엘릴이 『자유의 윤리』와 『기술사회』를 한 권의 책으로 묶어내려 했으나 방대한 양 때문에 출판사가 거부하여 따로 나오게 되었다고 보고하는데, 이에 대한 전거는 제시하지 않고 있다(박건택 외, 2003: 31, 284). 이는 사회학과 신학을 철저히 구별하려 했다는 엘릴 자신의 말과 약간 어긋난 것으로 보인다.

모순이라고? 정확히 그렇다. 논리로는 해결할 수 없지만, 이 모순은 성경적 변증법을 만들어낸다. 이 변증법은 하나님과의 관계를 반복, 고정됨, 의식, 주의 깊은 복종이 아닌 영구적인 발명, 서로를 다시 창조함, 도전, 연애, 모험으로 만든다. 그 결과는 누구도 미리 알 수 없다. 이것은 하나님의 자유 안에 세워진 인간의 자유에 대한 믿을 수 없이 엄청난 계시다. 이 계시 안에서 하나님의 자유와 인간의 자유는 서로를 배제하지 않으면서 그 관계가 변증법적으로 발전하는 것을 보여준다(Ellul, 1981: 299).

성경에서 나타나는 변증법의 두 번째 예는 언약과 성취의 변증법이다(Ellul, 1981: 300). 언약은 성취를 기다리게 하지만, 동시에 그 자체로 성취이다. 엘뤼는 이것을 성경에서 자주 나타나는 '이미 그러나 아직'의 구도와 연결한다. 그리스도인의 삶은 이 모순이 만들어내는 긴장 속에서 지속하는 것이며, 언약의 성취를 통한 완벽한 화해의 순간은 우리가 상정할 수 있는 것이 아니다.

전체와 남은 자의 관계 역시 변증법적이다. 구속의 역사는 전 인류에서 이스라엘 민족으로, 이스라엘 민족에서 남은 자로, 남은 자에서 한 사람 예수로 그 선택의 폭을 줄여간다. 그러나 그 선택은 언제나 전체의 선택으로 이어진다. 이스라엘의 선택은 전 인류 구원을 위한 것이고 남은 자의 선택은 이스라엘의 구원을 위한 것이며, 예수의 선택은 남은 자의 구원을 위함이다(Ellul, 1981: 301). 여기서 엘뤼는 예수를 하나님과 사람을 화해하는 중보자로서만 이해하지 않고, 이스라엘과 전 인류, 나아가 모든 피조물의 구원을 상징하는 분으로 이해한다(Ellul, 1981: 302; cf. Ellul, 1981/1982: 211).

위의 세 가지가 구약에서 찾을 수 있는 변증법의 예라면, 나머지 두 예는 신약에서 찾을 수 있다. 그 하나는 은혜와 행위의 변증법이다. 바울이 강조하는 은혜로 인한 구원은 “그러므로... 두려움과 떨림으로 구원을 이루라”는 권면과 모순을 이룬다. 엘뤼는 이 모순을 일관성 있게 해석하려는 노력은 무의미하다고 주장한다.

바로 그 모순이 예수 안에서의 삶을 구성하기 때문이다. 하나님께서 우리 안에 일하셔서 우리로 하여금 의지를 갖추고 무엇인가를 하도록 하실 때, 우리는 마치 우리에게 하나님이 안 계신 것처럼, 그리고 모든 것이 우리 자신에게 달린 것처럼 우리 자신의 책임을 져야 한다. . . . 우리가 두려움과 떨림으로 우리 구원을 이루며 불가능한 일들을 하지만, 마지막에 가서 우리는 우리를 이미 구원하신 하나님께 영광을 돌릴 수 있을 따름이다(Ellul, 1981: 302-303).

마지막 예는 역사와 파루시아(Parousia)의 변증법이다(Ellul 1981: 303-304). 엘뤼는 인간의 역사가 하나님의 나라로 이어질 것이라는 해방신학 등의 견해나, 인간의 역사

는 재림과 마지막 심판으로 완전히 소멸하고 새 하늘과 새 땅이 도래할 것이라는 견해를 모두 거부한다. 인간의 역사가 단절되는 것은 맞지만, 그렇다고 해서 인간이 자신의 능력과 잠재력으로 이룩한 역사가 무의미해지는 것은 아니다. 엘웰은 재림의 때에 인간 역사의 모든 결과물이 질적으로 바뀌어 그대로 새 예루살렘에 포함될 것이라고 주장하면서, 이 과정 역시 변증법이라고 한다.

#### 4. 부정의 긍정성

성경의 변증법을 통해 우리가 알게 되는 것은, 변증법적 흐름의 강한 운동력과 예측 불가능성이다. 성경의 변증법은 막다른 처지에 처한 인간에게 질적으로 다른 해결책으로 다가오시는 하나님의 모습을 반복적으로 보여준다. 따라서 변증법은 현실을 총체적으로 보여주는 방법에 그치는 것은 아니다. 변증법을 이루는 현실의 모순들은 변화를 추동하는 힘이며 변화의 결과다. 만약 부정성과 모순이 없다면 역사는 정체될 것이다. 변증법에서 시간과 역사가 중요한 의미를 가지게 되는 이유가 여기에 있다. 모순을 유발하는 부정성은 긍정적 의미를 가진다(Ellul, 1981: 294-295; 1981/1982: 207-208). 엘웰은 자신이 마르크스의 저작에 끌렸던 이유가 변증법이 가지는 시간의 요소였다고 말한다(Ellul and Troude-Chastenet, 1994/2005: 55).

그렇다고 해서 엘웰이 역사의 진보를 믿은 것은 아니다. 그는 변증법적인 역사를 진보의 역사로 보아야 할 이유는 없다고 본다(Ellul, 1981: 296). 모순으로 촉발되는 변화는 예측 불가능하다. 그럼에도 그가 변증법적 역사의 흐름을 정체되거나 반복되는 상황보다 낫다고 여기는 이유는 변화가 없이는 인간 존재의 의미가 없기 때문이다. 긍정성과 부정성의 모순에 직면하여 새로운 균형을 찾아 나가는 일은 저절로 일어나는 일이 아니라 인간의 의식적인 노력으로 이루어지는 일이다. 여기에 인간의 책임, 선택과 결정의 자유가 결부되는 것이다. 그래서 “인간의 첫 번째 사명은 ‘아니요’라고 말하는 것이다” (Ellul, 1981: 297).

여기서 주목할 점은 현실을 구성하는 요소들은 사실과 사태뿐 아니라, 그 사실과 사태에 대한 평가를 포함한다는 것이다(Ellul, 1981: 296). 엘웰은 사실과 사태가 정립의 자리에, 그 사실과 사태를 부정하거나 비판하는 말이 반정립의 자리에 설 수 있다고 본 셈이다. 상황에 대한 강력한 비판을 통해 변증법의 모순적 상황이 만들어지고, 역사는 정체를 면하게 된다. 엘웰이 말하는 인간의 자유는 필연성을 조장하는 기술에

“아니요”라고 말하는 것을 통해 확인된다. “아니요” 뒤에 무엇이 뒤따를 것인지에 대해서 엘뤼는 열려 있다. 그의 역할은 모순의 상태를 만드는 것이고, 모순은 이론적 종합이 아닌 실존적 선택을 요구한다. “변증법을 통해 엘뤼는 진정한 실존적 선택으로 이어지는 긴장된 상태를 유지하려 하는 것이다”(Wennemann, 1990: 183). “나는 본능적으로(viscerally) 모든 일원성에 반대한다”(Ellul, 1981/1982: 203).

현대 기술의 문제는 모든 것을 필연성의 영역으로 밀어 넣는다는 데 있다. 변증법적 모순이 사라지고 모든 것이 일원화되고 나면 모든 것이 끝난다. 엘뤼는 현대기술사회가 필연으로 즐기치게 행진하는 것에 제동을 건다. 변증법적 모순과 긴장이 지속되는 것만이 희망의 근거이기 때문이다. 결국 변증법 속에 엘뤼가 제시하는 해결이 있다. 변증법적 모순이 불어오는 새로운 역동은 어차피 예측할 수 없기 때문에, 엘뤼는 확실한 설명을 제시하거나 종합을 이루는 시스템을 구축하려 노력하지 않는다.

#### IV. 엘뤼의 기술철학과 변증법

엘뤼 기술철학의 개요와 그에 대한 비판들은 이미 여러 차례 소개된 바 있는데(손화철, 2006b; 2009), 기술에 대한 다소 폭넓은 정의와 전통적 기술과 현대기술의 현저한 구분, 현대 기술의 자율성, 그리고 효율성의 법칙 등으로 요약될 수 있다. 엘뤼는 각 소주제에 대하여 완결된 설명을 제시하고 있지만, 그의 변증법적 방법론을 중심으로 두고 나면 각각을 새로운 시각에서 접근하게 된다.

##### 1. 기술의 정의

엘뤼의 유명한 기술정의는 다음과 같다. “기술(technique)은 기계나 기술담론(technology), 혹은 목적의 달성을 위한 이런저런 절차들이 아니다. 우리가 사는 기술사회에서 기술은 모든 인간 활동 영역에서 합리적으로 도달된, 그리고 주어진 발전 단계에서) 절대적 효율성을 가진 방법들의 총체이다”(Ellul, 1954/1964: xxv). 이렇게 폭넓은 정의에 따라 엘뤼는 기계를 중심으로 한 기술 이해를 벗어나 미디어와 경제 영역에서의 여러 인간 활동들을 기술로 보고 분석한다. 그는 기술의 본질을 탐구하는 것을 무의미하다고 보고 현대기술의 특징들이 무엇인지를 서술한다. 현대 기술은 전통적

기술과는 달리 합리성과 인공성을 기반으로 하여 여섯 가지 특징, 즉 기술 선택의 자동성, 자기 확장성, 일원주의, 개별기술의 필연적 결합, 보편성, 자율성 등을 가진다(Elul, 1954/1964: 79-147). 이 중 자율성은 나머지 특징들을 모두 아우르는 것이라 할 수 있다.

엘뤼이 합리적인 방법론으로서의 현대기술을 문제 삼는 이유는 현대기술이 모순을 배제하는 경향성을 가지고 있기 때문이다. 엘뤼이 가장 중요하게 생각하는 것은 선택의 가능성, 즉 자유이다. 그러나 방금 제시한 현대기술의 여섯 가지 특징들은 모두 인간이 누려왔던 선택의 폭과 자유가 줄어들게 하고 있다. 정치, 경제, 문화의 모든 측면에 기술이 스며들으로써 모순, 긴장, 선택은 사라져 간다.

## 2. 기술의 자율성

엘뤼은 정치 경제 문화의 모든 분야에서 기술이 기존의 규범들을 모두 능가하게 되었으므로 현대 기술이 자율적이 되었다고 주장하여 많은 비판을 불러일으켰다. 인간만이 자율성을 가진다는 측면에서 이 주장을 거부하거나, 엘뤼이 현대 사회의 문제를 과장했다고 보는 견해가 많다. 이러한 비판에 대하여 랭던 위너는 현대기술의 자율성이라는 엘뤼의 주장이 기술이 자율성의 주체가 된다는 주장이기보다는 인간의 자율성 상실을 다른 말로 표현한 것이라 설명한 바 있다(Winner, 1977: 43).

변증법과 모순에 대한 강조를 염두에 두면 인간의 자율성 상실은 곧 모순을 상징할 수 있는 능력의 소멸이라고 할 수 있다. 기술은 체계 중에서도 자기규제 혹은 부정적인 피드백 시스템이 없는 체계다(Vanderburg, 2004/2010: 108-109). 기술이 계속해서 규제 없이 스스로를 발전시키는 동안 기술에 매몰된 인간들은 기술체계의 일부가 되어 반정립의 가능성 자체를 반납하게 된다. 기술의 자율성과 인간의 자율성 상실은, 누가 어떤 의지를 가진 주체인가의 문제이기보다는 변증법적 운동이 가능한가의 문제일 수 있겠다.

## 3. 효율성의 법칙

효율성의 법칙은 기술 자율성을 추동하는 원칙이다. 효율성은 기술과 관련한 모든 결정을 내리는 데 기준으로 작용한다. 엘뤼은 현대 기술이 유일하게 목적으로 삼는 것이 효율성이고, 기술에 대한 평가의 기준도 효율성이라고 주장한다(Elul, 1954/1964:

21, 110).

그런데 이 효율성의 개념이 모호하다. 투입과 산출로 효율성을 결정할 수 있다고 하지만, 어디까지를 투입으로 보고 얼마만큼을 산출로 보느냐에 따라 같은 활동이 효율적으로도 비효율적으로도 표현될 수 있다. 예를 들어 핵발전소는 단기적으로는 매우 효율적이지만 장기적으로는 그다지 효율적이지 않을 가능성이 많다. 환경오염, 방사능 유출의 가능성과 폐기물 보관 비용, 미래 세대의 부담 등도 효율성 계산에 들어갈 수 있으니 말이다. 이것들을 고려하면 효율성의 법칙을 어떻게 적용할 것인가에 대한 판단이 필요하고, 이 판단은 사람에게 맡겨져 있으니 굳이 기술의 자율성을 주장할 근거가 없어지는 것처럼 보인다.

그러나 엘렐의 효율성 법칙은 단순히 효율성의 추구에서 끝나지 않는다. 『기술담론의 허세』(*The Technological Bluff*)(1988/1990)에서 엘렐은 기술이 중요한 위치를 차지하게 된 기술사회가 모든 영역에 기술의 원리를 주입하는 기술체계에 의해 점령되는 과정에서 기술담론의 허세가 퍼져가는 과정을 서술한다. 기술담론의 허세는 기술에 대한 근거 없는 믿음과 신뢰로 요약할 수 있는데, 기술담론의 허세가 일반화되고 나면 실제 효율성 자체는 그 중요성을 잃고 '효율성의 이름으로' 판단이 내려지게 된다. 다시 말해서, 어떤 결정을 내리거나 정당화를 하기 위해서는 그것이 효율적이라는 것을 어떤 방식으로든 증명하기만 하면 되고, 그 실제의 내용은 부차적인 것이 된다.<sup>10)</sup>

기술담론의 확산은 기술사회를 살아가는 사람들이 기술에 대해 어떤 의문이나 심지어 환상까지도 가지지 않은 채 기술의 지배를 당연하게 받아들이는 것으로 귀결된다. 효율성의 법칙은 효율성을 추구하는 것이 아니라 그 말의 신화에 빠져 버리는 것이다. 일원적인 효율성에 일단 빠지게 되면, 비판적 시각과 반대를 통해 변증법적 모순을 일으킬 수 있는 능력은 소멸한다.

10) 엘렐의 효율성 법칙에 대한 이 같은 해석과 그 함의에 대한 자세한 논의로는 Son, 2013이 있다.

## V. 기술비관론과 대안으로서의 변증법

### 1. 엘월은 기술비관론자인가?

엘월의 현대기술에 대한 서술은 부정적이고 비관적이다. 그는 현대기술은 자율적이 되었고, 기술체계가 기술사회를 점령해 가고 있으며, 기술담론이 기술에 대한 사유의 자유까지 빼앗아갈 정도가 되고 있다고 주장한다. 게다가 엘월은 이러한 상황에 대처할 방안으로 “우리가 자유롭지 않다는 것을 인정하는 것”으로 자유를 표현하는 것 정도를 제시한다(Elul, 1988/1990: 411). 그러나 문제에 대한 해결책을 제시하지 못할 것이라면, 도대체 그의 분석은 무슨 의미가 있는가? 많은 학자가 엘월을 기술혐오주의자나 기술결정론자, 대안을 제시하지 못하는 비관론자로 본 것은 전혀 이상한 일이 아니다.

그러나 이러한 평가는 엘월 자신의 견해에 부합한다고 할 수 없다. 엘월 자신은 곳곳에서 자신이 기술 이전의 시대로 돌아가자고 한 것이 아니며, 비관론자도 아님을 밝히고 있다. 이러한 주장은 그에게 기술비관론자의 낙인을 받게 한 『기술사회』서문에서도 발견된다.

나는 본성적으로나 교리상으로도 비관주의자가 아니며, 비관주의적인 편견도 가지고 있지 않다. 나는 사태가 그러하거나 아닌가에 관심이 있을 뿐이다. 나에게 비관주의자의 명찰을 붙이고 싶은 독자는 그 자신의 양심을 점검하고 그런 판단을 내리게 된 원인이 무엇인지 스스로 물어야 할 것이다. 나는 그 판단의 이면에 “인간은 자유롭다.”, “인간은 모든 피조물의 주인이다.”, “인간은 항상 도전을 극복한다.”, “인간은 선하다.”, “진보는 언제나 긍정적이다.”와 같은 형이상학적 가치 판단들이 이미 깔렸음을 발견하게 될 것이라 믿는다(Elul, 1954/1964: xxvii-xxviii).

요컨대, 엘월은 자신이 사태의 그러함을 기술(記述)하고 있을 뿐, 가치판단을 내리고 있지 않다고 주장한다. 도리어 자신을 비관주의자라고 하는 이들이 낙관주의라는 편견에 빠져 사태를 바로 보지 못한다는 것이다. 엘월 자신의 항변이 그가 비관주의자가 아니라는 증거가 되는 것은 아니다. 문제는, 현대 기술의 문제에 대한 그의 상세한 설명과는 달리 이러한 견해 표명들이 납득할 만한 설명 없이 스쳐 지나가듯이 언급되는 사실이다. 많은 학자가 엘월의 통찰이 탁월함을 인정하면서도 “나는 현실을 있는



그대로 보여주고 있을 따름”이라는 그의 설명에 뭔가 부족함을 느끼게 된다.

더구나 이러한 설명에 기대어 그가 ‘사회학적 불가능성’을 보여주었고 가능성은 기독교 신앙에서 찾으려 했다고 하게 되면 문제는 더욱 커진다. 기술사회의 대안을 기독교 신앙에서만 찾을 수 있다고 그가 믿었다면, 그는 비기독교인들에게 종교적 회심을 권하기 위해서 기술에 대한 저작들을 저술한 것인가?

이와 같은 해석은 여러 가지 차원에서 반박될 수 있다. 하나는 그가 기독교적 맥락을 떠나서도 나름의 대안을 제시했다는 것이다(Son, 2004: 170-172). 예를 들어 엘뤼은 민주주의의 중요성을 강조하며 소규모 공동체로 돌아가야 한다고 역설한다.

만약 현재와 같은 일들이 계속 일어난다면 모든 형태의 독임형정치체제(monocracy), 예를 들어 군주제나 독재는 궁극적으로 기술적 기능에 의해 좌지우지될 것이다. 모든 형태의 귀족주의, 예를 들어 관료제나 노멘클라투라<sup>11)</sup>는 기술관료주의(technocracy)로 전환될 것이다. 권력은 꾸준히 우리 시대의 진정한 귀족인 기술관료(technocrat)들에게로 이동할 것이다. 그때부터 선택지는 분명해진다. 기술이나, 민주주의나(Ellul, 1992: 38).

또 엘뤼은 기술사회에 대한 저항이 초월적인 신에 대한 믿음에서 비롯되는 경우에도, 그 저항 자체가 사회 전체에 새로운 동력을 제공할 것이라고 주장한다. 그가 비행 청소년들의 자활을 돕는 일이나 환경운동에 헌신한 것(Ellul 1981/1982: 117-138; Vanderburg, 2004/2010: 59, 127)은 아마도 이런 신념 때문이었을 것이다.

몇몇 도전들, 반대들, 토대에 대한 기본적인 비판들을 추구하는 것을 통해 기술이 그 경향성을 버리고 우리가 새로운 역사적 시기라고 부를 수 있는 시대를 시작하게 할 수 있을지도 모른다. 그 시대에 기술은 목적에 종속된 수단이라는 적절한 자리에 있게 될 것이다(Ellul, 1981/1982: 208).

나아가 그의 기독교적인 대안조차 기술사회의 암울한 상황을 해결할 것이라는 기대를 의식적으로 부인하는 가운데 제시되었다는 점을 기억해야 한다. “사람이 도시의 문제를 해결할 것으로 생각해서는 안 된다. 사람이 자신 본성을 바꿀 수 없는 것처럼 그에게는 사탄이 그를 위해 선택하고 지어놓은 환경을 바꿀 능력이 없다. 하나님의 결정적 행위로 족하다”(Ellul, 1970: 170). 기독교인은 기술사회를 궁극적으로 바꿀 수는 없

11) Nomenklatura. 구 소련 등에서 공산당의 승인으로 임명된 지위 일람표를 말한다.

지만, 그 지배에 공개적으로 저항하는 ‘능동적 비관주의’(active pessimism)의 태도를 가져야 한다(Ellul 1970: 181). 따라서 “사회학은 문제를 보여주고 신학은 해결책을 제시한다”는 해석은 정확하지 않다.

## 2. 대안으로서의 변증법

무엇보다도, 사회학적 분석은 문제만을 보여주고 기독교에 해답이 있다는 해석은 그의 변증법 방법론과 일관성이 없다. 기술사회의 문제를 해결하는 기독교의 대안은 오직 기독교인을 위한 것으로 사회학적 연구를 통해 현실을 인지한 사람에게는 별 도움이 되지 않는다. 만약 기독교적 저술들과 기술에 대한 사회학적 저술들이 변증법적 긴장 관계를 계속 유지해야 한다면, 사회학적 저술들 안에서도 변증법적인 대안들이 제시될 필요가 있다. 나아가 엘뤼이 자신의 저작을 통해 기독교인이 아닌 사람들에게도 유의미한 메시지를 전달하려 했다는 점을 기억할 필요가 있다. 위에서 제시한 민주주의와 소규모 공동체에 대한 강조가 여기에 해당할 것이다.

변증법적 방법론은 엘뤼의 기술철학이 무엇을 지향하는지를 보다 분명하게 보여준다. 그의 현대기술 비판을 현대 기술사회에 대한 반정립으로 보면 변증법적 운동의 가능성을 보게 되기 때문이다. 앞서 변증법은 현실에서 일어나는 모순의 양쪽을 모두 포괄하는데, 이 모순은 사실 및 사태들 사이에서 일어날 뿐 아니라, 사실 및 사태에 대한 서술에 의해서도 일어난다고 말한 바 있다. 따라서 엘뤼는 기술사회의 불가능성을 서술함으로써 기술을 통한 무한한 가능성을 기대하는 현실에 모순을 만들어낸 것이다.

모순이 파악되고 나면, 변증법은 역사적인 변화를 일으키는 역동성, 변화를 일으키는 힘을 발휘할 수 있다. 합쳐질 수 없지만 공존하는 모순은 변화와 혁명의 계기가 된다. 그 변화와 혁명의 결과가 긍정적일지 부정적일지는 알 수 없고 알려고 해서도 안 되지만 그러한 계기가 만들어지는 것 자체는 긍정적이다. 이렇게 본다면 기술사회에 대한 엘뤼의 비판적 입장에 대한 평가는 달라진다. 그가 자신의 이론으로 반정립을 시도한 것은 비판적이 아니라 새로운 출발을 위한 조건을 마련하기 위한 매우 적극적인 노력이다. 앞서 말한 “자유롭지 않음을 인정하는 자유”가 바로 변증법의 가능성이며, 예측할 수 없는 변화를 예고하는 희망의 씨앗이라는 점에 주목해야 한다.

엘릴은 진정한 역사적 발전은 급진적으로 새로운 무엇이 등장하는 것을 포함해야 한다고 지적한다. 이는 완전히 예측 불가능한 무엇이 발전할 수 있음을 말하는 것이다. 어떤 면에서 현실은 잠겨져 있거나 닫혀 있다. 따라서 역사적 발전에는 일종의 비합리성이 있다(Wenneman, 1991: 68).

이렇게 엘릴의 변증법에 주목하면, 기술사회에 대한 대안이 오로지 기독교적 입장에서만 제시될 수 있다거나, 그가 말하는 자유를 '그리스도인의 자유'로만 해석해야 할 이유는 없다. 변증법의 모순이 파악되는 이상, 전혀 다른 미래를 기대할 수 있기 때문이다. 성경 안에서 변증법적 역사의 흐름이 발견되는 것처럼, 기술사회 안에서도 기술에 대한 비판을 통해 반정립의 계기를 만들고 희망의 씨앗을 뿌릴 수 있다. 이렇게 사회학의 가능성을 인정할 때에만 엘릴의 변증법을 보다 일관적으로 이해할 수 있을 것이다. 변증법적 모순과 갈등의 존재가 바로 자유라면, 그 자유는 어느 영역에서건 구현될 수 있다.

엘릴은 여러 곳에서 이러한 가능성을 뒷받침한다. 그는 마르크스가 그의 추종자들과 달랐던 점이 구체화한 미래의 청사진을 제시하지 않았던 데 있다고 설명하면서 역사에 불명확성, 예측 불가능성이 있음을 강조한다(Ellul, 1981/1982: 202). 또 기술사회가 막다른 곳에 왔다고 일관되게 주장하면서도 새로운 해법이 나타날 가능성을 전혀 배제하지 않는다.<sup>12)</sup> 변증법적 모순이 있는 한 새로운 진진은 언제나 가능한 것이다.

결국 기술철학에서의 엘릴에 대한 비판은 유효하기도 하고 그렇지 않기도 한 셈이다. 엘릴이 기술사회의 비판에서 더 나아가려 노력하지 않은 것이 사실이기 때문에 대안을 제시하지 않았다는 주장은 유효하다. 그러나 그가 대안이 없다고 주장한 것이 대안의 가능성을 부인한 것이 아니며, 그 자체로 대안이었다는 점에서 기술비판론의 비판은 부당하다.

12) 엘릴은 1968년의 학생운동과 미국의 히피 운동, 그리고 그 즈음에 시작된 컴퓨터 혁명에 접하여 자신의 비판적 시각이 좀 벌어졌다고 고백한다(Vanderburg, 2004/2010: 96). 그러나 새 기술과 함께 기술사회의 변화를 기대할 수 있었던 시기는 지나가 버렸다(1988/1990: xiii).

## VI. 결론

엘웰은 자신의 기술에 대한 연구와 성경 연구가 변증법적인 관계에 있으며, 성경 안에서도 변증법적 운동이 발견된다고 주장한다. 이 두 주장이 모두 타당하기 위해서는 기술에 대한 연구가 비관론에서 그칠 수 없다. 그렇게 되면 그의 신학과 사회학 사이의 변증법도 같이 소멸할 것이기 때문이다. 엘웰은 막다른 골목에 우리를 밀어 넣고, 대답을 촉구한다. 그 대답은 엘웰 자신이 제시할 수 없다. 진정한 대화(dialogue)는 장기를 두는 것과는 다르기 때문이다. 장기를 둘 때에는 상대의 반응을 예측하며 나의 수를 두지만, 진정한 대화에서는 상대방의 대응을 예측할 수 없고, 예측해서도 안 된다. 나는 진심을 담고 최선을 다해 내 생각을 제시하지만, 그에 대해 어떤 반응이 나올지는 모른다. 엘웰은 대안을 제시하지 않지만, 대안을 묻는다. 그리고 그 물음은 기독교인에게나 비기독교인에게나 똑같이 제기된다.

**“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”**

## 참고문헌

- 강성화 (2001). “자크 엘뤼의 ‘자율적’ 기술 개념 연구.” 『철학연구』, 54권, 273-294.
- \_\_\_\_\_(2002). 『자크 엘뤼의 기술철학 연구』. 서울대학교 박사학위논문.
- 박건택 외 (2003). 『자크 엘뤼 사상 입문: 현대 문명 비판과 새로운 기독교』. 다산 글방.
- 손화철 (2006a). “기술철학에서의 경험으로의 전환: 그 의의와 한계.” 『哲學』, 제87집, 137-164.
- \_\_\_\_\_(2006b). 『현대 기술의 빛과 그림자: 엘뤼와 토폴러』. 김영사.
- \_\_\_\_\_(2009). “호모 파베르에게 자유는 있는가.” 『육망하는 테크놀로지』. 이상욱 외. 동아시아. 64-74.
- 신광은 (2010). 『자크 엘뤼 입문』. 대장간.
- 최종고 (1974). “사회비평의 신학자 자크 엘뤼.” 『기독교사상』, 18권 12월호: 95-107.
- Christians, C. G. and J. M. Van Hook(Eds.)(1981). *Jacques Ellul: Interpretive Essays*. Illinois U. P..
- Ellul, J. (1948). *Présence au monde moderne: Problèmes de la civilisation post-chrétienne*. 이문장 역 (2008). 『세상 속의 그리스도인』. 대장간.
- \_\_\_\_\_(1954/1964). *The Technological Society*. Trans. by J. Wilkinson. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_(1970). *The Meaning of the City*. Trans. by D. Pardee. Michigan: Eerdmans. (국역: 황종대 역 (2013). 『머리 둘 곳 없었던 예수: 대도시의 성서적 의미』. 대장간.)
- \_\_\_\_\_(1977/1980). *The Technological System*. Trans. by J. Neugroschel. New York: Continuum.
- \_\_\_\_\_(1981). “Epilogue: On Dialectic.” *Jacques Ellul: Interpretive Essays*. C. G. Christians and J. M. Van Hook Eds. Illinois U. P.. 191-308.
- \_\_\_\_\_(1981/1982). *In Season Out of Season*. Trans. by L. K. Niles. Harper & Row. (국역: 김점옥 역 (2002). 『때를 얻든지 못 얻든지』. 솔로몬.)
- \_\_\_\_\_(1988/1990). *The Technological Bluff*. trans. by G. W. Bromiley. Michigan: Eerdmans.
- \_\_\_\_\_(1992). “Technology and Democracy.” *Democracy in a Technological Society*. L. Winner Ed. Dordrecht: Kluwer. 35-50.
- Ellul, Jacques and Patrick Troude-Chastenet (1994/2005). *Jacques Ellul on Politics, Technology, and Christianity: Conversation with Patrick Troude-Chastenet*. Oregon: Wipf & Stock.
- Jerónimo, H. M., J. L. Garcia, and C. Mitcham (Eds.)(2013). *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. Springer.
- Niebuhr, R. (1951). *Christ and Culture*. 홍병룡 역 (2007). 『그리스도와 문화』.

IVP.

- Son, W.-C. (2004). "A Confrontation of Jacques Ellul's Philosophy of Technology and the Constructivist Approach to Technology." *Studies in Science and Theology*. Vol 9. Lund: ESSSAT. 165-177.
- \_\_\_\_\_(2013). "Are We Still Pursuing Efficiency Principle?: Inteperting Jacques Ellul's Efficiency Principle." *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. H. M. Jerónimo, J. L. Garcia, and C. Mitcham eds. Springer. 49-62.
- Vanderburg, W. H. (2004). *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work*. 김재현·신광은 역(2010). 『세계적으로 사고하고, 지역적으로 행동하라』. 대장간.
- Wennemann, D. J. (1990). "An Interpretation of Jacques Ellul's Dialectical Method." *Broad and Narrow Interpretation of Philosophy of Technology*. P. T. Durbin Ed. Amsterdam: Kluwer. 181-192.
- \_\_\_\_\_(1991). "Freedom and Dialectic in Ellul's Thought." *Research in Philosophy and Technology*. Vol. 11. 67-75.
- Winner, L. (1977). *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Massachusetts: MIT. (국역: 강정인 역(2000). 『자율적 테크놀로지와 정치철학』. 아카넷.)

## ABSTRACT

# Jacques Ellul's Philosophy of Technology and Christian Thought: An Investigation of His Dialectics

Wha-Chul Son (Handong Global University)

Ellul strictly separated his works on sociological/ philosophical analysis of technology and his Christian writings, while emphasizing their dialectical relationship. This research is an effort to understand Ellul's thought in its totality by focusing on his notion of dialectics.

First, I will survey how Jesus and Marx influenced Ellul's life and scholarship (ch. 1) and different acception of his dialectics by philosophers of technology and by those interested in his theology (ch. 2). Then Ellul's own presentation on dialectical method will be examined (ch. 3), followed by a suggestion that this methodology can shed a new light to his theory of technology (ch. 4). Finally, I will argue that his dialectical method could be seen as his answer to the accusation of his pessimism concerning technological society (ch. 5).

Key words: Jacques Ellul, Dialectics, Pessimism Concerning Technology, Philosophy of Technology, Sociology, Theology

