

21세기 문화의 위기와 약자들을 위한 기독교 문화 실천

박종균 (부산장신대학교 교수)

- I. 들어가면서
- II. 정보화 사회의 약자들
- III. 약자들을 위한 대안적 사유와 윤리
 - 1. 차이의 사유
 - 2. 차이의 윤리
- IV. 약자들을 위한 기독교 문화적 실천
- V. 나오면서

• ABSTRACT •

The purpose of this study is to explore an alternative thought and ethic that could be able to liberate alienated weak persons in the crisis of 21th century's culture, and to discuss the issues for which our churches have to be responsible. First of all, this researcher suggest that the idea of "the weak" connotes not only the people dominated, exploited as a mean and alienated under the political, economical and cultural surroundings by which the weak are confronted in the macro dimension, but the marginalized beings ousted from the gram-molecularly(molaire) oppressive center of the criterions and norms in the micro dimension.

This study includes following themes. Firstly this researcher elucidates that the more rapidly the society of information is developing, the more strongly the structure of oppression can take root in the ground and the persons lying in the position of the weakness are not able to escape from the cultural poverty.

Secondly I try to search for an alternative thought and ethic for the weak. Under the existing conditions even a new community in the era of information, cyber space community is bound up in the restraint and confinement of another structure, this researcher argues we can discover the alternative thought so as to overcome our present situation in the light of G. Deleuz and F. Gattari's thought of rhizome and the theory of materialistic desire, and futhermore in order to conceptualize persuasively the transformative subject or the escape subject I intend to bring the difference of the weak and the strategy of "becoming"(devenir) into relief. And also through E. Levinas' ethic for the Others, I appeal that differences make ethic possible and that it is absolutely necessary to account ethically for the differences because there are differences.

Finally this researcher tries to find out alternatives for the weak to succeed in organizing their own culture and producing the liberating praxis for themselves. And I make an conclusion that I suggest some distinctive characters and practical tasks of christian culture briefly.

Key words : becoming(devenir), difference, the weak, alternative culture, rhizome

I. 들어가면서

오늘날 전 지구화된 신자유주의의 위력으로 중산층은 해체되고 세계의 가난한 나라, 국민들은 더욱 가난해지고 있다. 국가는 국가대로 대내적으로는 권력 및 자본가 층의 지배를 영구화하기 위하여 이데올로기적 국가 장치와 헤게모니를 약자들에게 불리한 방향으로 운용하고 있고, 대외적으로는 국가 이기주의에 입각한 경제전쟁과 문화전쟁을 치열하게 벌이고 있다. 이러한 가운데 계급 간, 이익집단 간, 민족 간, 종교 간의 분열과 전쟁은 끊이지 않고 있으며, 권력욕과 물욕, 잘못된 신앙으로 인한 억압과 착취, 고문과 테러, 학살과 전쟁으로 인해 힘없고 가난한 자들이 더욱 고통을 겪고 있다.

정보화 사회의 낙관적 예견을 비웃기라도 하듯, 21세기 대중들은 주체적인 인식이나 판단 없이 사이버 공간을 표류하고 미디어와 자본의 포로가 되어 순간적인 욕망을 추구하고 그들의 요구대로 소비하며 자신들을 억압하고 조작하는 것에 대해 저항할 의지를 상실하고 있다. 모든 현실과 진리를 상품화된 이미지나 왜곡된 이데올로기로 조작해버리는 허상들이 가려져, 대중들은 비판적 이성이 마비되고 자유와 정의를 향한 열정은 거세당하고 있다. 대중 자신의 문화적 상징은 파괴당하고 있으며, 삶의 의미와 정신의 파괴를 경험하고 있다.

여기서는 21세기 문화적 위기 속에서 소외된 약자들을 해방시킬 수 있는 대안적 사유와 윤리를 논구하고, 그들을 위한 문화적 실천과 교회적 과제를 논의하고자 한다. 우선 본 글에서 언급될 ‘약자’란 계급적 구분 위에서 지배-종속 관계를 담지한 주체들 가운데 종속적 지위에 있는 사람들을 지칭하기 보다는 미시적 차원에서 몰적(molaire)¹⁾으로 억압하려는 포

1) ‘몰적’이란 분자들의 흐름과 운동이 역학관계에 의해 하나의 중심으로 향해 집중되거나 결집된 상태를 말한다. 이에 비해 ‘분자적’이라고 할 때는 그런 몰적인 단일성으로 환원되

준이나 규범적 중심에서부터 밀려나 있는 존재를 의미할 것이다. 즉 대중 매체에 의해 획일화된 주체가 되도록 강요당하는 현실에서 억압당하는 자들이 해당된다. 그러나 보다 적극적으로 말하면, 약자는 표준화에서 밀려난 자들인 동시에 표준화를 거부하는 자들이라고 할 수 있다. 다양한 층위의 '지배'가 표준을 정하고 그것에 따를 것을 강요하고 따르지 않을 경우 배제해 나감에도 불구하고, 이러한 권력관계에서 지배관계에 포섭되기를 거부하는 자들로 정의하고자 한다.

2장에서는 정보화 사회가 진행될수록 현재의 불평등과 독점, 억압구조가 산업 사회보다 더 굳건히 뿌리내릴 가능성이 크며, 약한 처지에 놓인 자들은 문화적으로 더욱 빈곤해질 수밖에 없음을 말하고자 한다. 3장에서는 약자들을 위한 대안적 사유와 윤리를 모색한다. 정보화 시대의 새로운 공동체인 사이버 공동체 또한 또 다른 구조의 굴레와 구속에 묶여버린 상황에서 이것을 극복할 수 있는 대안적 사유를 들뢰즈와 가타리의 리좀적 사유와 유품론적 욕망 이론, 그리고 '약자-되기(devenir)'의 전략에 기대어 논의할 것이다. 그리고 변혁의 주체 혹은 탈주의 주체를 설득력 있게 개념화하기 위해 '약자'라는 차이를 부각시키고, 차이 때문에 윤리가 가능하고, 차이가 존재하기에 차이에 대한 윤리적 응답이 필요함을 레비나스의 타자의 윤리를 통해 호소할 것이다. 4장에서는 약자들이 스스로 자신들의 문화를 조직화 해내고 해방적 실천을 산출해 내는 데 성공할 수 있는 대안들을 모색하고자 한다.

지 않는 고유한 움직임과 흐름, 욕망 등을 지칭하는 경우를 말한다. 들뢰즈와 가타리는 거시적 시각에서 포착된 한 단위 내의 표준이나 규범적 존재, 즉 물질 존재를 다수자라고 하고, 미시 정치적 차원에서 분자적 흐름에 따라 움직이며 물질 규준을 해체하려는 생성의 존재를 소수자라고 한다.

II. 정보화 사회의 약자들

21세기는 산업 사회가 아니라 정보화 사회다. 정보화 사회에서는 지식과 권력의 원천인 정보를 공유하고 분점한다. 자연히 권력의 위계질서가 파괴되고 탈중심화한다. 직접민주주의의 길이 다시 열린 것이다. 그러니 이 사회는 텔레데모크라시를 실현하여 대중의 정치참여를 고양하고 다양한 의사와 견해를 수렴할 수 있다. 정보화 사회의 옹호론자이며 디지털 문화의 전도사임을 자처하는 네그로폰테(Nicolas Negroponte)는 지구의 자원을 14%의 인구가 장악하고 있는 상황에서 디지털 기술이 다수에게 만족할 만한 삶을 줄 것이라고 예측한다. 즉 권력의 분권화가 인류의 희망과 존엄의 조짐이라고 말하는 것이다.²⁾

그러나 정보화 시대의 반대론자인 제레미 리프킨(Jeremy Rifkin)은 맥루한의 ‘미디어로 파편화된 세계³⁾에 대한 경고를 받아들여 인간은 미디어에 의해 직접적인 경험을 상실하고 2차적인 경험으로 만족하며 그것이 보여주는 가상현실에 동화되고 말 것이라 우려하고 있다.⁴⁾ 월러스틴(Immanuel Wallerstein)도 ‘기술의 현대성’보다 ‘해방의 현대성’이 더 중요하다고 말하며 ‘수단의 합리성보다는 막스 베버가 말하고 있는 ‘실질적 합리성’(substantive rationality)을 강조하고 있다.⁵⁾

또한 윌리엄 미첼(William Mitchell)은 집중에서 분산으로, 옛보기에서

2) Nicolas Negroponte, *Being Digital*, 백육인 역, 『디지털이다』(서울: 커뮤니케이션스북스, 1995), 218-220.

3) Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (New York: McGraw-Hill, 1964).

4) Jeremy Rifkin, *Biosphere politics : a new consciousness for a new century*, 이정배 역, 『생명권 정치학』(서울: 대화출판사, 1996), 357-367.

5) Immanuel Wallerstein, *Utopistics, or, Historical choices of the twenty-first century*, 백영정 역, 『유토피스틱스-또는 21세기의 역사적인 선택들』(서울: 창작과 비평사, 1999), 191-192.

나서기로, 서가에서 서버로, 법에서 규약 조건문으로, 면대면(face to face)에서 접면(interface)으로, 이웃에서 머드⁶⁾로, 사회관습에서 네트워크 규범으로, 유형자산에서 지적자산으로, 이동되는 물질에서 처리되는 정보로, 감시에서 전자 중앙감시 원형감옥(panopticon)으로 바뀔 것이라고 예측한다.⁷⁾

소수의 권력이 정보를 독점하고 통제한다면 이 사회는 산업 사회보다 훨씬 더 억압이 내재화한 전체주의로 전락할 가능성이 있다. 텔레데모크라시는 이상일 뿐, 대중들은 개인의 사생활마저도 철저히 감시되고 통제되는 사회로 나가고 있는 것이다. 아울러 디지털 격차(digital divide)는 양적인 면과 질적인 면 모두에서 현실화되고 있다. 양적인 면에서도 컴퓨터와 인터넷을 다룰 수 있는 집단과 그렇지 못한 집단 사이의 격차가 산업 사회의 계급 격차 이상으로 불평등을 야기하고 있다. 질적인 면의 격차는 더욱 큰 문제이다. 디지털 사회에서 중요한 것은 정보의 수집보다는 그 정보의 활용에 있다. 양적인 정보를 모으는 데 국한된 집단과 정보를 모아 새로운 지식을 창출하는 집단 사이의 격차는 새로운 지배관계를 형성하고 있다. 새로운 지식 계급으로 부상한 이들은 그렇지 못한 이들을 지배하고 통제하고 있다. 때문에 정보화 사회가 진행될수록 현재의 불평등과 독점, 억압구조가 산업 사회보다 더 굳건히 뿌리내릴 가능성이 농후하며, 가난한 자들은 더욱 빈곤해질 수밖에 없다.

옹호론자들은 전자매체의 확산으로 근대화와 산업화가 미진하였던 영역에도 이의 혜택이 고루 퍼지리라고 주장한다. 그러나 케이블, 위성통신, 컴퓨터를 매개로 선진 중심국가에 의한 주변 제3세계에 대한 잉여 착취와 저발전과 억압과 통제는 오히려 강화되고 있는 인상이다.⁸⁾ 신자유주의

6) MUD (multi-user dungeons, 다중익명공간)

7) William Mitchell, *City of bits : space, place, and the infobahn*, 이희재 역, 『비트의 도시』(서울: 김영사, 1999), 213-215.

이후 자본주의 사회는 외양은 화려하지만 정글법칙대로 생존이 결정되고, 그 내면은 소비적 욕망이 꿈틀대는 거대한 쇼핑센터로 전락했다. 이런 공간에서 모든 것이 빛의 속도로 거래되고 교환된다. 이는 빛의 속도로 착취할 수 있음을 의미하기도 한다.

정보화 사회의 최대 역기능은 역시 매체를 통한 문화 제국주의이다. 부와 권력을 갖춘 자본주의국가와 힘이 약한 제3세계 국가 사이에는 지배와 종속의 전 세계적 관계의 문제를 야기시킨다. 문화 제국주의는 그러한 과정의 중요한 측면, 즉 어떤 상품이나 유행, 스타일 등이 재배적인 국가로부터 종속시장으로 전달되는 것이 지배국가의 문화적 가치와 신념, 관례들에 의해 유지되고 또 이를 보장하는 특정 형태의 수요와 소비를 창조하게 되는 방식을 의미하는 바, 이런 식으로 약소국가의 고유문화는 강대국의 문화에 의해 지배당하며 침탈되고 대체되며 도전받게 되는 것이다⁹⁾ 다국적 기업이 이 과정에서 중요한 역할을 수행하며 대중 매체는 이러한 과정이 조직적으로 수행되는 가장 영향력 있는 제도적 수단이다. 영화, TV 프로그램, 레코드, 뉴스, 광고 등과 같은 매체 산물들이 국제적으로 지배적인 소수의 생산원(특히 미국)으로부터 약소국의 국가와 문화적 상황의 미디어 체제로 일방적으로 수출되는 결과를 수반한다¹⁰⁾ 미국 드라마와 헐리웃 영화의 점유율, 미국의 소프트웨어와 하드웨어의 점유율은

8) 케이블, 위성통신, 컴퓨터를 매개로 중심에 의한 주변의 잉여착취와 저발전과 억압과 통제는 오히려 강화되고 있다. 빛의 속도로서 거래한다는 것은 빛의 속도로 착취할 수 있음을 뜻한다. 헤지펀드는 한국이 IMF사태 때 당하였듯 하루만에 수백억 달러를 빼내간 나라를 언제든 국가 부도의 위기에 놓이게 할 수 있다. 개도국의 장기 미상환 외채의 규모는 1970년 약 620억 달러였는데 세계화와 정보화가 진행된 1996년에는 32배 증가한 2조 달러였다. 60년에 세계 극빈층 20%의 총소득은 세계 전체 총소득의 2.3%에 달하였으나 96년에는 1.1%로 떨어졌다. 인류 가운데 13억이 하루에 1달러도 채 안되는 돈으로 살아가고 있는 반면 세계 10대 갑부들이 소유하고 있는 재산은 1천3백30억 달러로 최빈국 총수입의 1.5배에 달한다. 『한겨레신문』1997년 6월 13일자.

9) 박명진 편, 『비판커뮤니케이션과 문화이론』(서울: 나남출판사, 1994), 125.

10) *Ibid.*

전 세계 80%에 이른다. 세계 정보와 뉴스의 흐름도 CNN과 AP 등 미국의 통신사가 관장하고 있다. 인터넷의 정보를 관장하는 호스트 또한 80% 이상을 미국이 점하고 있다. 이뿐 아니라, 마이크로 소프트, IBM, 엑슨 등 미국의 다국적 기업들은 컴퓨터, 위성통신 수신기, 케이블 등을 통하여 제3세계의 기업과 정부를 통제하고 조작할 수 있는 네트워크 속으로 몰아 넣고 있다. 이로써 제3세계에서는 국가조차 이 네트워크에 대한 통제력을 상실하였으며, 오히려 이 네트워크가 제3세계의 국가를 감시하고 통제할 수 있을 정도이다.¹¹⁾ 정보화가 진행될수록 ‘미국 문화와의 동일시화가 더욱 강화될 것이며 현재의 불평등은 더욱 심화될 전망이다. 네티즌들은 사이버 문화를 통해 미국의 생활양식, 가치관, 꿈의 양식을 내면화한다.¹²⁾ 이제 정보화 사회에서 대중은 인터넷과 CNN 등 미국 중심의 매체가 만든 재현의 폭력에 휘둘려 강제적으로 그들처럼 사고하고 행동하기를 강요받는 약자들이 되는 것이다.

III. 약자들을 위한 대안적 사유와 윤리

20세기가 전쟁과 대학살의 시대가 된 근저에는 동일성의 사유가 존재한다. 동일성이 형성되는 순간 세계는 동일성의 영토로 들어온 것과 그렇

11) 미국 국가안보국(NSA)은 위성통신감청망인 에셜론(ECHELON)을 이용하여 전 세계를 대상으로 전화통화, 팩스, 이메일을 시간당 수십억 건씩 도청하고 있다. 안보국의 주된 업무는 전 세계에 걸쳐 거의 모든 통신망을 도, 감청하여 국가간, 기업간 그리고 표적 대상이 되는 사람들의 커뮤니케이션을 감시하고 분석하는 작업을 수행하고 이를 미국의 이익을 위해 사용하고 다른 한 편으로는 관독이 불가능한 암호를 개발하는 것이다.
<http://www.accessone.com/~rivero/politics/echelon/echelon.htm>.

12) Dorfman and Mattelart, David Kunzle(tr.), *How To Read Donald Duck: Imperialist Ideology In The Disney Comic* (New York: International General), 95-6. 이 책은 물론 디즈니 만화영화에 대해 논한 것이지만 디즈니만화가 다른 서구 만화에 어떻게 보편적으로 적용되는지를 문화제국주의적 관점에서 잘 규명하고 있다.

지 못한 것으로 나뉜다. 동일성은 자기 바깥의 것들을 모두 타자로 간주하고 이를 자신과 구분하고 대립시키면서 동일성을 강화한다. 이를 통해 동일성은 타자에 대한 배제와 폭력의 담론을 형성하며, ‘차이’를 포섭하여 이를 없애거나 없는 것처럼 조작한다. 나치의 유대인 대학살과 유고 내전의 인종청소 모두 차이를 인정하지 않은 배타성의 소산이다.

오늘날 논의되는 상대주의, 다원주의, 탈식민지주의, 문화주의, 포스트모더니즘 등은 넓게 보아 차이와 주변을 수용하는 성숙한 시대정신이라 할 수 있다. 자신의 동일성을 타자에게 강조하지 않고 타자와 자아와의 차이를 박해가 아닌 배움의 조건으로 삼는 태도야말로 성숙의 증표인 것이다.

정보화 사회의 사이버 공간은 첫째로 포스트모더니스트들과 마찬가지로 주된 텍스트(master text)를 부정한다. 모든 절대적 근원, 중심, 진실, 캐논(canon)에 대해 부정적이다. 인터넷과 이메일을 통해 원본의 부재를 드러낸다. 또한 사이버 공간은 중심과 주변이 따로 없다. 사이버 공간 전체에 영향을 끼치는 제도는 서로 연결하기 위한 공통된 기술적 규약뿐이다. 중심이 없는 구조는 일종의 무질서 상태와 같은 형태를 보인다. 중심 구조가 없다는 것은 누구나 자신을 중심으로 여기게 만든다. 사실 인터넷 공간에서는 개개인이 자신을 중심으로 생각하고 행동한다.¹³⁾

절대적 진리란 인류의 타락과 함께 베일에 가려졌고, 인간들은 다만 그 사라진 진리의 흔적을 진리 그 자체로 착각하고 있다고 포스트모더니스트들을 생각한다. 이러한 절대적 진리에 대한 그들의 불신은 인류의 비극이 절대적 진리에의 확신과 그로부터 야기되는 독선의 횡포로부터 비롯되었다는 역사인식에 근거하고 있다.

둘째 사이버 공간은 상호텍스트성(intertextuality)을 인정한다. 그리고

13) 홍윤선, 『딜레마에 빠진 인터넷』(서울: 굿인포메이션, 2002), 159.

그것은 곧 이 세상의 모든 것은 서로 연결되어 있다는 포스트모더니스트들의 인식과 상통하며 인터넷상의 하이퍼링크와 유비가능하다. 즉, 한 권의 책은 그 자체로서 독립되어 존재하는 것이 아니고, 과거와 현재와 미래의 수많은 다른 책과의 필연적인 상호 연관 속에서 존재하듯이 하나의 HTML문서는 다른 HTML문서와 링크 되어 존재하며 인터넷 상의 홈페이지는 모두 서로 연관되어 자신의 정체성을 구성한다. 이런 측면에서 본다면 존재론적으로 한 인간의 삶 역시 홀로 고립되어 존재하는 것이 아니고, 언제나 과거 또는 동시대의 다른 사람들과의 숙명적인 연관 속에서 존재한다.

그런데 가상현실이 일반화되기 전에는 가상화 또는 시뮬라시옹을 대단히 급진적인 전략으로 사용할 수 있었다. 해체적 전략을 통해 전통적인 이상주의적 질서, 위선적인 도덕적 질서, 공허한 형이상학적 체계, 그것들과 결합한 자본주의 질서를 교란시킬 수 있었다. 그러나 얼마가지 않아 “그런 가상현실이 지배적인 이데올로기와 시스템이 되어버렸다. 이제까지의 어떤 이념 체계보다 더 신속하고도 총체적으로 현실을 제멋대로 프로그래밍시켰다. 결과적으로 이제는, 가상화를 저항의 유효한 전략으로 삼을 수 없는 지경에 이른 것이다.”¹⁴⁾ 즉 포스트모던 사회에서 ‘플라톤의 눈’으로 상징되는 ‘보편성, 진리, 이성, 원본, 토대, 본질, 물자체, 동일자, 일치, 큰 이야기’에 ‘니체의 몸’으로 대표되는 ‘다양성, 감정, 시뮬라시옹, 여백, 틈, 실존, 현상, 타자, 차이, 작은 이야기’로 통제를 벗어나려고 했으나, 정보화 사회에서 어찌면 자본과 영원히 불화하는 몸의 숙명 때문인지, ‘니체의 이름으로 니체를 배반하는 역설¹⁵⁾이 나타나게 된다. 밤새 충혈된 눈으로 디지털 공간에 얽매어 있는 인간들은 플라톤의 동굴에 갇힌 또

14) 김진석, 『이상현실 가상현실 환상현실』(서울: 문학과 지성사, 2001), 5-6.

15) 이광주, 『영상시대의 존재전략』, 『지성과 윤리』(서울: 인간사랑, 2000), 40.

다른 죄수가 되는 것이다. 그래서 “우리는 어떻게 이 영상들과 불화하지 않으면서 영상독재의 권력으로부터 우리를 지켜낼 수 있을까?”¹⁶⁾라는 물음을 정보화 사회를 살아가는 우리들에게 던져진 윤리적 가능성에 관한 근본적 화두로 삼아야 하는 것이다.

1. 차이의 사유

정보화 시대의 새로운 공동체인 사이버 공동체 또한 또 다른 구조의 굴레와 구속에 묶여버렸다. 이것을 어떻게 극복할 것인가? 정보 사회에서 들뢰즈와 가타리가 자주 언급되는 이유가 여기에 있다. 『천개의 고원』에서 들뢰즈와 가타리는 서구 사상의 전통을 수목형 모델(tree)로 규정한다.¹⁷⁾ 나무를 보면 굽은 줄기가 하나 있고, 거기에서 가지가 뻗어 나오고, 다시 가지에서 작은 가지가 뻗어 나온다. 이 나무 모양의 조직이 철학을 비롯한 인간 사고와 사회조직의 모델이라는 것이다. 즉 진화조직의 계통수는 문자 그대로 나무이고, 전형적인 근대 조직인 군대도 지휘관에서 가지가 갈라져 나오는 나무를 이루고 있는 것이다.

이러한 수목형 모델을 비판하며 대안으로 들뢰즈와 가타리는 리좀(rhizome)적 사고방식을 제안하고 있다. 리좀은 땅속으로 뻗는 줄기를 뜻하며 스스로 뿌리이기도 한 식물을 가리키는 용어이다. 중심을 갖지 않는 상호 이질적인 선이 서로 교차하고, 다양한 흐름이 방향을 바꾸며 뻗어나가는 이 리좀을 들뢰즈와 가타리는 땅속에 뿌리를 박고 지상으로 줄기를 뻗는 수목형 구조에 대립시키기 위해 의도적으로 뿌리와 줄기의 구분 자체가 불가능한 리좀을 반수목적 사고방식의 은유로 도입한다. 한마디로

16) *Ibid.*, 48.

17) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux*, 이진경/권해원 외 역, 『천의 고원 1』(<http://www.transs.pe.kr> 자료실 참조), 11-55. 참조.

들뢰즈는 인간의 사고, 국가를 위시한 사회조직의 배후에서 이것을 규정하고 있는 나무모양을 비판하고, 지식의 영역뿐 아니라 조직론, 공간에 있어서도 나무에 대항하여 리즘을 복권시키려 한다는 것이다.¹⁸⁾

따라서 리즘적 사고는 고정된 체계나 구조가 없고 중심이 없을 뿐만 아니라 비위계적이며 어떤 궁극적 근원이나 일자에 환원될 수 없는 다원성이 그 특징이다. 인터넷의 특성이 그러하다. 인터넷상의 접속은 평면적으로, 수평적으로 일어난다. 근대성의 위계와 중심의 코드 대신 위계를 벗어나려는 탈주와 탈 중심이 존재한다.

그러나 중심과 주변이 없는 인터넷 공간의 냉정한 구조를 들어 가보면 자기 자신도 의미 없는 하나의 정보단위에 불과한 경우가 대부분이다. 열심히 사이버 공간에 집착할수록 자신은 또 하나의 주변 역할에 충실했을 따름이다. 즉 내가 통제하는 것이 아니라, 결국 사이버공간이 나를 통제하는 것이다.¹⁹⁾ 때문에 사이버 공동체 내에서 상호 텍스트성이 강조되어야 할 것이다.

또한 들뢰즈와 가타리에 의하면 근대사회는 사회는 매우 불균질한 사회다. 이성중심주의가 주도한 근대사회는 사회의 리듬을 인간 이성의 계몽과 산업의 발전, 그리고 사적 이윤의 추구에 맞추었다고 할 수 있다. 최근의 지구화는 최첨단의 자본주의 리듬에 다른 모든 지역의 리듬을 맞추는 것을 의미한다. 농촌이 도시의 리듬을 맞추기 위해 파괴되고, 생태계가 다국적 기업의 이익을 위해 파괴된다. 전 지구가 단 하나의 리듬에 맞추기 위해 희생되는 것이다. 더욱이 우리는 현대 소비사회에서 소비자본주의에 의해 학습된 욕망을 욕망할 뿐이다. 그렇다면 우리가 넘어서야 할 지점은 어디인가? 포스트모더니즘 옹호론자들의 공통점에는 논란의

18) 황원권, 『현대철학산책』(서울: 백산서당, 1996), 350.

19) 홍윤선, 『텔레마에 빠진 인터넷』, 160.

여지가 있으나, 변혁의 가능성에 회의적이라 할 수 있다면, 들뢰즈와 가타리의 유물론적 욕망이론은 나름대로 변혁에 회의적인 포스트모던 담론의 한계를 극복하고 변혁의 이론적, 실천적 가능성을 탐색하려는 노력이며, “들뢰즈와 가타리의 몸부림은 욕망의 열정에서 해방의 가능성을 갈구하는 광기 어린 몸부림이다. 하버마스가 이성을 통한 해방을 추구한다면, 들뢰즈와 가타리는 감성의 역동에 기대를 건다.”²⁰⁾고 할 수 있다.

욕망은 정착을 싫어하는 유목적 흐름이요, 인격적 주체와 무관한 기계적 흐름이며, 결핍과 무관한 생산적 흐름이고, 의식적 주체와 무관한 리비도의 무의식적 흐름이며, 신들린 듯이 흐르는 분열적 흐름이라는 것이 전통적 욕망이론과는 다른 들뢰즈와 가타리의 유물론적 욕망이론의 기본전제이다.

그러나 이러한 유목적이고 기계적이며 무의식적이고 분열적이며 끊임 없이 무언가를 만들어내려는 욕망의 능동적 흐름은 그대로 방치하면 기존 사회질서를 붕괴시킬 위험이 있기에 모든 사회는 그 자체 안에 욕망의 흐름을 순차시키고 통제하는 ‘오이디푸스화’의 메커니즘²¹⁾을 작동시키고 있다. 즉 욕망의 흐름은 끊임없이 무언가를 만들어내려는 생산적인 에너지의 흐름이기 때문에 어떠한 표상체계나 제도적 억압에도 구속되기 어려운 분자적 흐름이긴 하나, 역사상 전례가 없을 정도로 은밀하면서도 철저한 자본주의적 억압의 상황에서는 몰적(molaire) 집계로 변질되어 경직된 정체성을 갖도록 호명될 수도 있으므로, 모든 유형의 경직된 구분을 자유

20) 전경갑, 『욕망의 통제와 탈주-스피노자에서 들뢰즈까지』(서울: 한길사, 1999), 223.

21) 자본주의의 역동성을 더욱 다양화·다형화할 경우에 최대의 장애라고 생각되는 것이 오이디푸스적 가족이다. 이것이 자유롭게 다양화·다형화해 가야 할 분열 과정을 소위 오이디푸스 콤플렉스의 해결이라는 회로를 통해 한 방향으로 흘러가게 하는 것이 때문이다. 즉, 근대 자본주의 사회는 오이디푸스적 가족에 의해 처음으로 상대적 안정성을 가질 수 있게 된 것이다. 오이디푸스적 가족과 그것을 소위 추상적으로 신성화한 것인 프로이트의 이론은 실제로 자본주의의 상대적 안정화와 상당히 깊이 서로 얽혀 있기 때문에 이것을 깨뜨리지 않고서는 흐름의 다양화·다형화는 불가능한 셈이다.

로이 넘나드는 즉 물질 집합을 해체하는 분자적 운동에 충실한 횡단적 주체를 구성해야 할 것이다.

그래서 들뢰즈와 가타리는 욕망에 기계라는 이름을 더한다.²²⁾ 기계는 욕망의 흐름을 이어주거나 단절시키는 장치를 말한다. 즉 기계란 욕망이 단절되는 지점이지만 이 기계들은 다른 기계들과 접속되는 순간 생산을 가능하게 한다. 따라서 들뢰즈와 가타리의 ‘욕망/기계’는 가상공간에서 새롭게 탄생하는 욕망의 이름이다. 그것은 코드화된 기표 이전의 욕망이다. 야생의 유목민처럼 본래적인 물질적 구조로부터 이탈된 채, 스스로를 드러내며 생성의 운동을 이끌어나가는 것이다. 이 ‘욕망/기계’는 자본주의의 은밀하면서도 철저한 통제와 질곡에서 벗어나기 위해서 우리들의 일상적 사고와 행동 속에 움트고 있는 왜곡된 욕망의 미시적 역동을 감시할 뿐 아니라, 탈 영토화 된 욕망의 분열적 흐름을 자본주의의 현실원칙에 재영토화 시키고 순차 시키는 다양한 사회제도 영역의 오이디푸스화 기능에 대해 끊임없이 비판한다.

예수의 하나님 나라 운동 역시 탈 영토화적 맥락에서 이해될 가능성이 있다고 본다. 예수가 살았던 세계는 정치와 종교적 억압이 이중적으로 관철되었던 세계였다. 그 세계는 자신이 구축한 세계를 유지하지 위하여 그 세계를 탈영토화하려는 온갖 저항과 해방의 흐름을 재 영토화하면서 유지되는 세계였다. 예수는 이 세계의 맞서 당시 억압당하는 약자들이 하나님의 아들로서의 가능성을 일깨우면서 탈 영토화하는 새로운 흐름을 만들어 내었다. 그런 의미에서 하나님 나라는 억압적 세계에 맞서 새로운 잠재성을 활성화시키려는 탈 영토적 흐름을 개념화한 실천적인 운동개념이 된다. 하나님 나라 운동은 예수와 더불어 그를 따르는 사회적 약자들이 탈

22) Gilles Deleuze & Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, 최명관 역, 『앙띠 오이디푸스』(서울: 민음사, 1995), 15.

영토화의 과정을 급진적으로 실천했던 운동에 다름 아니다.

예수의 하나님 나라 운동은 지배세계에 맞선 또 다른 지배세계가 아니라 지배세계 자체를 철폐하는 운동이며, 물질적 가치를 중심으로 구성되어 있었던 케사르의 세계를 생활실천적 가치로 변화시키려는 하나님의 세계이다. 이 세계는 당대 유대인들이 꿈꾸었던 이스라엘민족 중심의 또 다른 세계가 아니라, 민족과 종교와 계급의 모순을 넘어서는 비민족, 탈종교, 무계급적 세계에 대한 구상이며 실천이었다. 그러했기에 예수운동은 로마 지배자에게 뿐만 아니라 이스라엘의 종교지도자에게도 위협천만한 운동이었고, 반드시 절단하여 지배적 흐름으로 되돌려야 했던 것이다.

그렇다면 정보화 사회에서 예수의 하나님 나라 운동을 어떻게 계승할 것인가? 현재 한국사회의 지배적 기독교운동은 하나님 나라 운동과는 거리가 먼 자본주의적 욕망의 종교적 표현에 나름 아니다. 하나님 나라 운동은 억압적 현실을 극복하기 위해 새로운 잠재성을 활성화시키는 현실적 실천에 있기 때문에, 그것은 굳이 교의적 색채를 떨 필요가 없으며, 기독교적 이념으로 국한시킬 필요도 없다. 그것은 온 인류가 함께 추구해야 할 구원과 해방 운동이기 때문이다.

이런 맥락에서 들뢰즈와 가타리의 윤리와 정치를 주목하는 것은 유의미하다. 들뢰즈와 가타리는 사회적 문제를 해결하는 미시정치적 해법으로 생성의 원리인 ‘되기(devenir)를 제안한다. 즉 생성 운동으로서의 ‘되기는 물적인 집합에서 분자운동으로, 중심에서 주변으로, 다수자에서 소수자로 전개되어 나간다. 첫째, ‘되기는 물적인 집합 내의 분자운동을 활성화시켜 분자적인 흐름을 만들고, 그것을 추출하여 다른 분자와 합성해내는 것이다. 곤경에 처한 친구가 옆에서 있다고 하자. 들뢰즈와 가타리식으로 표현하면 그 친구는 ‘물적 친구’이다. 그러나 내 그 친구의 처지를 이해하고 안타까워하고 있다면 나는 ‘분자-친구’로 생성되는 것이다.²³⁾ 이렇듯

존재의 ‘되기’란 이렇듯 분자합성을 통한 새로운 조성이다. 둘째, ‘되기’는 중심에서 주변으로 전개된다. 변화를 동반하는 생성은 무리들의 주변에서 일어난다. 연주회장의 예를 든다면, 청중은 하나의 성격을 갖는 무리²⁴⁾가 된다. 그런데 바로 연주회장의 문을 열었다 닫았다 하는 사람들에 의해 무리가 새로운 힘에 개방되고 이행이 시작된다. 원의 중심이 아니라 가장 자리에서 생성이 발생하는 것이다. 실상 변화나 개혁은 중심에서 이루어지지 않는다. 중심의 자리는 언제나 그것을 유지하고 수호하려하며 변화나 개혁을 싫어한다. 따라서 변화와 개혁, 그리고 모든 생성은 중심이 아니라 그 주변부에서 시작된다 할 수 있다. 셋째, ‘되기’는 다수자에서 소수자로 전개된다. 다수자는 등질화된 표준이나 표준의 대표자다. 세계적 차원에서는 백인이 다수자이자 표준이다. 백인을 기준으로 해서 다른 인종들은 차등 분류된다. 이렇듯 사회는 다수자와 다수자를 대표하는 표준이 존재한다. 이에 비해 소수자란 다수자에 속하지 않는 자들이다. 여성들, 노인들, 장애인들은 소수자이다. 들뢰즈와 가타리의 ‘되기’는 이러한 소수자의 입장을 취함으로써 다수자의 굴레로부터 벗어나는 행위를 뜻한다.²⁵⁾ 다수자의 가치와 척도를 벗어난 곳에서만 새로운 생성이 있다. 여

23) 들뢰즈와 가타리는 『천의 고원』에서 ‘동물-되기’, ‘어린아-되기’, ‘여성-되기’를 생성의 전략으로 제시한다. 예컨대 ‘동물-되기’는 유사성에 따라 연결되는 상상적인 계열화의 선이나, 상동성에 따라 연결되는 상징적인 구조화의 선이 아니라, “인간과 동물이 서로를 횡단하면서 서로를 변용시키는” 현실적(실재적) 과정이라고 한다(『천의 고원 2』, 10). 좀더 부연하자면, ‘동물-되기’에서 중요한 것은 동물과 관련된 어떤 것을 구성하는 것이며, 그로써 동물을 구성하는 요소 내지 원소, 특질, 감응을 만드는 어떤 분자를 생산하는 것이다(『천의 고원 2』, 50).

24) ‘무리(meute)’는 원래 사람들의 모임이나 집합을 가리키며 ‘떼’를 의미하지만, 들뢰즈와 가타리가 획일성을 특징으로 하여 통합화의 대상이 될 수 있는 ‘군중’과 구별하기 위해 사용된 용어이다. 다양체이면서 다방향적이고 다성의 울림을 갖는 소수집단을 가리킨다. 군중이나 대중이 몰적인 집단이라면, 무리는 분자적인 집단이라 할 수 있다. 이진경, 『노마디즘 1』(서울: 휴머니스트, 2002), 143.

25) 들뢰즈와 가타리는 “되는 소수적이며, 모든 되기는 소수화(devenir-minoritaire)일 수밖에 없다”고 단언한다. 즉 ‘남성-되기’ 또는 ‘백인-되기’란 없다는 것이다. 들뢰즈, 가타리,

성이 남성의 권력에 침묵했다면, 흑인이 백인의 권력에 침묵했다면, 장애인 비장애인의 권력에 침묵했다면 인간 역사의 발전이란 상상할 수 없을 것이다.

여기서 들뢰즈와 가타리의 ‘되기’ 윤리와 예수의 민중과의 동일시의 상관성을 발견한다. 신의 아들인 예수가 가장 보잘것없는 자와 스스로를 동일시했다는 선언은 기독교 신앙에서 가장 특징적인 것 가운데 하나이다. 마가복음에서는 작은 자 하나를 영접하는 것이 하나님을 영접하는 것(막 9,37)이라고 한다. 그런데 동일시는 동일시하려는 둘이 서로 구별되는 것임을 전제한다. 처음부터 꼭 같은 것이라면 ‘동일시’를 말할 필요가 없을 것이다. 구별되는 것의 동일시일 때 그 말은 의미를 갖는다. 그때 그 동일시는 높은 것의 낮아짐, 비천한 것의 고귀해짐을 전제하고 있다. 그러므로 동일시는 새로운 변화를 배태하고 있는 역동적 개념이다. 오늘의 민중사건에서 그리스도 사건을 발견하고자 하는 민중신학은 “비천한 자들”의 사건에 동참하는 것이 바로 하나님의 구원 사건에 동참하는 것임을 말해준다. 그렇다면 들뢰즈와 가타리의 윤리를 수용하여 ‘약자-되기’의 사건 속에 참여함으로써 그리스도의 구원 사건에 동참하게 된다는 것이 성서의 정신에서 그리 멀다고 볼 수는 없을 것이다.

그럼에도 불구하고 들뢰즈와 가타리는 변혁의 주체 혹은 탈주의 주체를 설득력 있게 개념화하기 어렵다는 문제가 있다. 그들의 이론에는 탈주의 선들을 접속시킬 수 있는 의식적 주체도, 의지의 주체도 없다. 욕망의 본질을 의식적 주체와 무관한 기계적 흐름이라고 보는 들뢰즈와 가타리의 상정이 옳다면 그들은 변혁을 주도해 나갈 주체를 설정하기 어려울 수밖에 없다.²⁶⁾ 또한 들뢰즈와 가타리는 욕망의 다원성과 복수성을 강조하면

『천의 고원 2』, 66.

26) 전경갑, 『욕망의 통제와 탈주-스피노자에서 들뢰즈까지』, 254.

서도 정작 다원적 욕망을 평가할 수 있는 기준을 제시하지 못하고 있다. 수목적 사고를 철저히 배격하고 리즘적 사고를 예찬하는 그들의 탈현대적 관점은 차이와 다양성의 가치를 강조할 수는 있어도, 다양한 욕망들의 가치위계를 주장할 수는 없기 때문이다.²⁷⁾

여기서 우리는 탈주의 주체를 드러내기 위해 ‘약자’라는 차이를 훨씬 더 부각시켜야 할 것이며 이러한 차이의 관계 속에서 자본주의의 은밀한 통제를 거부하고 사이버 공동체 내에서 상호텍스트성을 강조해야 할 것이다. 따라서 차이 때문에 윤리가 가능함을, 차이가 존재하기에 차이에 대한 윤리적 답변이 필요하며 그 응답이 무제약적 책임성으로 드러날 때 우리는 창조적이며 긍정적인 리즘적 주체로 거듭날 것이다.

2. 차이의 윤리

레비나스는 자기중심적인 이기적 삶을 타자에 대해 책임지며 타자와 함께 타자를 위해 함께 살아갈 수 있는 삶의 형태로 만들 수 있는 가능성을 자아의 내면성에서 찾지 않고 자아의 외부, 자아의 존재와는 전혀 다른 차원, 즉 자아와 타자 사이에 일어나는 ‘윤리적 사건’에서 찾고 있다.

그런데 윤리적 사건이란 바로 타자의 얼굴의 출현이다. 얼굴은 나의 표상과 인식, 나의 자유에 의존하지 않으면서 그 자체 존재하고, 그 자체 스스로 드러내 보여주는 타자의 존재방식이다. 얼굴은 우리가 인식할 수 없는 것으로 우리에게 스스로 자신의 모습을 보여주는 존재, 우리의 세계 안에서는 어떠한 지시체로 찾을 수 없는 ‘외재적 존재의 현시’이다.²⁸⁾ 그러므로 얼굴의 외재성은 그 무엇으로도 환원할 수 없는 차이, 절대적 차이

27) *Ibid.*, 255.

28) Levinas, *Totality and Infinity* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991), 272.

를 나타낸다.

그러므로 자아로 환원할 수 없는, 자아의 이해와 능력으로 지배할 수 없는, ‘전적으로 다른 타자’의 출현으로 자아가 충격을 받는 상황이 발생한다. 타자는 유일하고 독특하며, 어떤 종족이나 가족, 어떤 민족도 초월한다. 타자는 “별거벗음 가운데 나타나는 얼굴”이며 “자기 자신에 의한 현현”이며 “맥락 없는 의미화”요, “전체성의 깨뜨림”이다.²⁹⁾ 그리고 나를 보는 타자의 시선과의 만남을 레비나스는 ‘절대 경험’이요, “계시”라 부른다.³⁰⁾ 자아는 이 계시에 직면해서 그것을 수용하는 자로, 순응하는 자로 설뿐이다. 그래서 타자는 자아의 기대와 예측을 벗어난 가르침을 주는 스승과 주인으로 다가온다.³¹⁾

그런데 나에게 얼굴의 나타남으로 명령하는 타자는 강자의 얼굴이 아니라 낮은 이방인의 모습으로, 그것도 낮고 비천한 이방인의 모습으로 나타난다. 그는 ‘이방인’이고 아무런 보호막도, 변호자도, 기득권도 없는 “나 그네와 과부와 고아”이다.³²⁾ 이러한 비천에 처한 타자가 나에게 호소했을 때, 그 호소로 나의 자유가 문제시 될 때, 타자의 얼굴은 윤리적 사건이 되는 것이다.

‘나’라는 동일자로 결코 흡수되지 않는 타자는 내가 가지는 윤리적인 책임성이 나의 나됨, 즉 나의 주체성을 구성하는 근본임을 보여주는 것이다.³³⁾ 그리고 이것은 레비나스에게 있어서 ‘인질’³⁴⁾ 그리고 ‘대리’(substitution)³⁵⁾의 개념으로 설명될 수 있는데, 인질은 ‘타자에게 사로잡힌 사

29) *Ibid.*, 46-9.

30) *Ibid.*, 37.

31) *Ibid.*, 73.

32) *Ibid.*, 49.

33) 김연숙, 『레비나스 타자윤리학』(고양: 인간사랑, 2001), 222-3.

34) *Totality and Infinity*, 153.

35) 강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가』(서울: 궁리, 2002), 13; 강영안, 『타인의 얼굴: 레비

랍'이고, 대리는 '타인의 고통을 대신하여 희생되는 상황'³⁶⁾이다. 이것이 레비나스가 말하려는 윤리적 자아의 핵심이며, 타자에 대한 책임을 감수 하며, 타자에로의 가까움, 그 극치인 것이다. 즉 우리가 자신의 빵을 향유 하는 것으로부터 타자의 배고픔의 소리에 귀 기울여 자신의 빵을 나누는 것, 이것이 바로 이기적 자아로부터 윤리적 자아에로의 실체변화가 구체화되는 실천의 의미인 것이다.

자아로 환원되지 않는 타자성인 타자의 차이는 '자아가 구축하는 내면성에 대한 외재성'이다. 이러한 외재성의 타자는 "나보다 높은 곳에 있는 나의 주인처럼 내가 윤리적으로 행동하기를 명령하고 나는 그 명령을 회피하지 못한다. 그러므로 어떤 식으로도 나에게 규정되지 않고, 오히려 나의 힘을 무력화시키고 나에게 명령하는 타자의 얼굴이란, 형이상학의 대상, 규정 불능의 무한자, 곧 신을 닮고 있다."³⁷⁾ 레비나스는 이런 타자를 심지어 '메시아라 부른다. 메시아는 타자를 위해서 대신 죄짐을 짊어지고 고난을 당하는 자이다.'³⁸⁾

레비나스에게서 초월은 바로 고통 받고 상처 입은 얼굴의 모습으로 나타나는데 절대적인 타자, 규정 불능의 무한자의 호소에 응답하는 것이고 그 됨으로써 무한책임의 윤리가 가능하다. 그리고 레비나스의 윤리적 과제는 낯선 타자를 향한 자기 초월의 공간을 열어 놓음으로써 자기중심적 자아의 자연적 이기적 삶을 윤리적 타자중심적 이타주의적 삶의 차원으로 초월시키는 것이다.

나스의 철학』(서울: 문학과 지성사, 2005), 187.

36) Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1974), 112.

37) 서동욱, 「주체의 근본 구조와 타자-레비나스와 들뢰즈의 타자 이론」, 『차이와 타자』(서울: 문학과 지성사, 2000), 143.

38) Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), 129.

들뢰즈와 가타리의 경우에서처럼 역동적이고 생성하는 차이는 서로 차이를 긍정하고 상대방을 수용하고 섞이면서 생성된다. 차이를 전적으로 받아들이는 자는 타자를 만나서 그것을 통해 자신을 변화시킨다. 나와 타자 사이의 진정한 차이와 내 안의 타자를 발견하고서 자신의 동일성을 버리고 타자 안에서 초월적인 것을 발견하고서 내가 타자가 되는 것이 역동적인 차이이다. 이러한 차이의 사유로 볼 때, 이것과 저것의 구분이 무너지며 그 사이에 내재하는 권력, 타자에 대한 배제와 폭력의 담론은 힘을 상실하게 된다. 역동적인 차이의 패러다임으로 전화하면, 동일성의 이름으로 미국이 이슬람 국가나 제3세계 국가 국민을, 부자가 가난한 자를, 한국인이 제3세계 노동자들을 차별하고 폭력을 가하는 것에서 벗어날 수 있다.

더 나아가 레비나스의 경우에서처럼 타인이 없다면 나는 존재할 수 없기에 내가 사랑하는 가족이나 친구뿐만 아니라 모든 타자들이 나라는 존재를 나로 존재하게 하는 데 관여하기에 모든 타자가 '우리'의 범주에 속하게 된다. 이때 우리는 각 존재자들이 서로 소통하고 상호작용을 하면서 하나를 이루는 것이다. 그렇기 때문에 각각의 존재자는 우리의 범주에 들어온 연약한 타자에 대해 무한한 책임을 질 수밖에 없는 것이다.

IV. 약자들을 위한 기독교 문화적 실천

벨(Daniel Bell)에 의하면 농경사회인 전 산업사회, 제조업이 중심이 되는 산업사회, 서비스업이 중심이 되는 후기 산업사회로 구분하며 전 산업사회의 생활을 '자연에 대한 게임'으로, 산업사회의 생활을 '인공적 자연에 대한 게임'으로 규정하는 반면, 후기 산업사회의 생활을 '사람들 간의 게임'으로 규정한다. 그리고 이 '사람들 간의 게임'은 정보가 기본적인 자원

이 되는 게임이다.

바로 이러한 게임에서 윤리적 의무는 무엇으로 드러나야 하는가? 이왕 주는 “타자를 만나고, 만남이 주는 긴장을 버티며, 사침이 주는 불편을 참고, 내 정신의 층위에 켜와 결을 무너처럼 만들어가는… 체험 들을 끝까지 지켜내지 않으면 안 된다.”³⁹⁾고 제안한다. 이것은 인내심을 말한다. 인내심을 가지고 사이버공동체 내에서 관계성을 회복해야 할 것이다. 그리고 관계에 대한 기본적인 중심은 책임이다.

이러한 ‘책임’에 관해 ‘책임의 원칙’을 가지고 오늘날 서구 기술 문명이 직면한 심각한 문명 위기에 대하여 ‘책임’에로의 실천을 요구한 요나스(Hans Jonas)는 현재 인류가 그 어느 때보다 풍요로운 삶을 누리고 있으나, 미래에 관해 불안해하고, 지금까지의 중단 없는 진보와 풍요에 대한 믿음이 오늘날 심각하게 드러나는 테크놀로지의 부정적 결과로 말미암아 근본적으로 흔들리고 있다는 상황인식에서부터 자신의 철학적 탐색을 시작했다.

따라서 오늘의 기술화, 세속화된 사회에서 다시 윤리로부터 “존재론적인” 근거를 찾고자하는 요나스의 윤리는 맥킨타이어에 의하면 현재의 ‘윤리적 공황’ 상태에서 인류의 새로운 실천 윤리를 찾고자 하는 고민이 될 것이다.⁴⁰⁾

즉 정보화 시대에도 책임의 개념이 중요하다는 것을 말하는 것이다. 물론 요나스는 마치 갓 태어난 아이에 대한 돌봄과 관심처럼 한 순간이라도 돌보는 것을 소홀히 하면 그 존재가 위태롭게 되는 것같이 그렇게 ‘매 순간 순간 인간을 자기 자신의 형상 가운데서 지켜내는 일’이라고 한다.⁴¹⁾

39) 이왕주, 「영상시대의 존재전략」, 50.

40) Alasdair Macintyre, *Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995). 참조

41) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 392ff.

그러나 부리(Fritz Buri)는 요나스의 윤리가 존재론적인 근거가 불충분함을 밝히며 그의 책임의 신학(Theologie der Verantwortung)을 이야기한다. 이것은 요나스가 오늘날의 윤리의 문제를 철학적으로 형이상학적으로 해결하려고 한 것에 대한 신학자로서의 종교적이고 신학적인 입장에서 보충한다. 그는 윤리적 지상명령을 ‘무제약적 책임성’ 외에서는 찾지 않겠다고 선언한다. 즉 ‘무제약적 책임성이 존재하는 곳’에 진리의 계시 즉 구원이 있다고 보는 것이다.⁴²⁾ 부리의 논지를 변선헌은 다음과 같이 명료화시킨다.

그리스도라는 이름이 신화적으로 상징하는 것은 바로 인간의 진리, 책임적 자아와 책임적 공동체의 진리다. 그러기에 무제약적인 책임성이 있는 곳, 사랑이 있는 곳, 그 어디에나 그리스도가 계신다. 그리스도는 결코 세계사의 알파(종교사의 신학)와 오메가(정치신학)에 있지 않고 바로 지금 여기에 있다. ‘무제약적 책임성’이라는 이름 밖에 천하 인간이 구원을 얻을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일이 없다.⁴³⁾

정보화 사회에서 차이에 대한 윤리적 책임의 한계가 어디까지인지 아무도 알 수 없다. 차이가 존재하기에 차이에 대한 윤리적 답변이 필요하며 그 답변은 ‘무제약적 책임성’으로 가능할 때 이웃에 대한 책임성을 가진 차이의 존재자들은 우리가 알지 못하는 창조적이며 긍정적인 리즘으로 정보화 사회의 문화 속에서 새로운 인간으로 거듭날 수 있을 것이다.

정보화 사회에서의 약자들의 삶이 성장하고 실현되는 장소는 문화이다. 그러하기에 약자들이 스스로 조직화 해내고 해방적 실천을 산출해 내

42) Fritz Buri, *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden?* (Tuebingen: Mohr, 1967), 27.

43) 변선헌, 「나의 신학수업」, 변선헌 학장 은퇴기념논문집 출판위원회 편, 『종교다원주의와 한국적 신학』(천안: 한국신학연구소, 1992), 30.

는 데 성공할 경우에만 그 문화는 자신들의 문화가 될 수 있다.

그러나 약자는 정보화 사회에서 자신의 문화를 창조하기는커녕 중심적인 정보와 지식에서 소외되고 있다. 중요한 정보와 지식은 권력층이 독점하고 있으며, 약자들은 담론 생산에서 늘 대상으로 자리매김 된다. 그들은 재현의 폭력의 희생자로 재현의 주체나 매개체에 의해 늘 희생당하는 자다. 세계 체제로 가면 정보와 지식, 담론의 생산자는 서구이다. 제3세계는 서구가 재현한 텍스트들과 담론에 따라 사고하고 생산하고 소비한다.

물론 문화 수용자는 지배계급인 신화제작자가 만들어 놓은 메시지와 신화를 단순히 수용하지만 않는다. 수용자는 약호화 된(encoded)텍스트를 받아 자신이 이제껏 접한 텍스트와 기호체계, 자신의 의식, 전의식 등이 구성하는 체계에 따라 약호꾸러미를 해독하고(decoding) 가치 평가한다. 텍스트에 대한 다양하고 열린 해석이 수용자를, 제국주의나 지배계급의 신화나 이데올로기에 조작되지 않는 자유로운 주체로 만든다.⁴⁴⁾

그러나 제임슨(Fredric Jameson)의 지적대로 모든 읽기를 할 때 절대적 평으로서 정치적 해석에 우선권을 줄 수밖에 없다.⁴⁵⁾ 정치적 해석을 한 후에 열린 해석을 시행해야지, 정치적 해석이 전제되지 않은 열린 해석이나 수용자 위주의 분석은 텍스트에서 현실과 역사를 제거하고 ‘해석의 자

44) Stuard Hall, 「Encoding/decoding」. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe and Paul Willis(eds), *Culture, Media, Language* (London: Hutchinson, 1980), 혹은 텍스트 구조가 아니라 해독자 자신의 사회적 조건에 반응하는 방식과 상응하는 텍스트 해독 내지 읽기의 세 가지 주요 형태를 제시한다. 첫째는 지배적-체계모니적 해독으로 그것은 코드 작성자(encoder)의 가정에 따라 텍스트를 충실하게 받아들이는 것이며 바로 이것이 선호된 해독(preferred reading)이며 닫힌 해석이라 할 수 있다. 둘째는 교섭적 해독(the negotiated reading)으로 이는 지배적인 코드의 합법성을 인정하되 독자의 특수한 사회적 조건에 적응시키는 해독이다. 셋째는 대립적 해독(the oppositional reading)으로 이는 대안적, 대립적 의미체계로부터 발생하기 때문에, 선호된 해독에 근본적으로 대립되는 급진적 읽기를 낳는다. 이것이 에코(Umberto Eco)가 말하는 “열린 해석”에 해당한다.

45) Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (London: Methuen, 1981), 17.

우리는 또 하나의 신화를 생산할 뿐이다. 제3세계 대중문화 텍스트에 담긴 신화와 이데올로기들이 정치적, 경제적 목적에서 수행되었고 결국 물질적이기 때문에 이런 기호학적 해석은 필연적으로 지배이데올로기에 봉사하게 된다. 그러하기에 대중문화 텍스트 속의 신화를 인식하고 이에 대해 대항신화를 형성하고 다시쓰기⁴⁶⁾를 해야 한다. 다시쓰기는 텍스트를 단순히 변경하는 것이 아니라 텍스트의 신화에 조작되던 대상이 주체로서서 세계를 다시 구성하는 것이다. 텍스트에 대하여 정치적 해석에 우선권을 준 열린 읽기를 하되, 이를 바탕으로 다시 쓰기를 감행하여 세계를 다시 구성해야 한다.

이에서 한 걸음 더 나아가 대항언론 형성을 제안한다. 지배적인 담론에 담긴 신화를 거꾸로 뒤집어 패러디하는 것, 강단과 광장, 거리를 가리지 않고 논문, 대자보나 전단, 잡문 등 여러 형식으로 대항언론을 만드는 것, 약자들이 인터넷을 이용하여 서로 연대하여 제도권 언론과 맞설 수 있는 네트워킹에 의한 대항의 언론을 형성하는 것이다. NANAP⁴⁷⁾처럼 약자들이 연대하여 대안통신사를 설치하는 것은 물론 중요한 대안이다. 이를 위하여 대안 통신사나 대항언론은 약자의 네트워킹을 위해 비정부조직, 진

46) 20세기 중반부터 일기 시작한 민권운동, 여성해방운동, 반체제 학생운동, 그 외 다양한 대안문화운동의 와중에서 고정된 이야기에 대한 비판적 검토가 시작되었다. 삶과 무관하게 고정되어 버린 이야기들을 다시 살려냄으로써 삶도 다시 살려보려는 움직임이었다. 모든 글을 새롭게 쓰여 지거나 다시 쓰여 지기 위해 쓰여 진 것이다. “텍스트는 고정된 것이 아니라 적극적 해석을 기다리고 있다.” 해석집단이 있고 생산적인 토론이 이루어지는 곳에서 이야기들은 새롭게 쓰여 지는 것이고 이를 통해 중요한 것은 사회 성원들이 주체적 문화 향유자와 문화 창조자가 된다는 데 있다. 좋은 예를 보려면 Iring Fetscher, *Wer hat Dornröschen wachgeküsst?*, 이진우 역, 『누가 잠자는 숲속의 공주를 깨웠는가』(서울: 철학과 현실사, 1991)을 참고하라.

47) NANAP(Non-Aligned News Agency Pool: 비동맹 뉴스풀), 제3세계의 권위있고 정직한 소리를 전달하고 선진국의 통신사가 배부하는 편향·왜곡된 보도에 대항해 공정한 보도를 한다는 목적으로 발족된 제3세계 공동 통신사이다. 1976년 스리랑카의 콜롬보에서 열린 비동맹정상회담에서 선진국 지배하의 국제정보질서를 극복하기 위해 개발도상국 중심의 비동맹 뉴스풀이 결성됐다. <http://k.daum.net/qna/openknowledge/trackback.html>

보적인 매체 및 단체와 수평적, 수직적으로 연대를 맺어야 한다.

현재 기독교의 대안적 대중매체에 대한 관심은 아주 미약하다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 WACC⁴⁸⁾의 라틴아메리카에서의 활약은 그 한계에도 불구하고 주목할 만하다. WACC의 라틴아메리카 교회에 대한 지원은 교파와 종교를 초월하여 에큐메니칼한 차원에서 주로 소규모 매체형성과 프로그램 지원에 집중되어 있으며 그것은 적지 않은 영향력을 행사하고 있음을 부인할 수 없다. 가령 중미와 브라질지역의 라디오 수신과 교신을 통한 복음의 전파훈련은 소외된 지역의 민중들에게 실질적 도움을 주고 있다. 공동체 소식지의 편집과 발행 그리고 기술교육과 전문가 훈련 지원 등은 거대한 다국적 기업의 커뮤니케이션 지배에 대항한 민중의 대안적 대중매체 형성이라는 실질적 효과를 나타내고 있다.

교회는 약자들의 필요를 최우선으로 고려하며, 사물보다는 인간을 우선하고, 기술문명보다는 윤리의식을 앞세우며, 할 수 있는 것만을 찾는 것이 아니라 하지 않으면 안 되는 일을 생각하고, 소유가 아니라 사람됨에 따라 인간을 평가하는 기준을 삼도록 해야 한다.

교회의 문화적 실천에서는 다음의 사항들도 고려되어야 할 것이다. 첫째, 문화를 통해 실존의 접점들을 신체의 표면 위에 확보하려는 시도들이 있어야 할 것이다. 사이버 공간에서처럼 제한된 신체의 일부만 개입시키는 것이 아니라 내 몸의 감각으로 시대정신의 모든 굴곡을 정직하게 더듬어내는 실천이 있어야 할 것이다. 약자들과 연대하는 다양한 사회 문화

48) WACC(World Association for Christian Communication: 세계기독교커뮤니케이션협회)는 부분적으로 교회로부터 재정지원을 받고 교회를 위한 자문역할을 하는 세계적 개신교 차원에서의 유일한 커뮤니케이션 전문 기구이다. 특히 WACC은 전자혁명의 결과가 제 3세계에 미치는 영향과 커뮤니케이션 활동에 미치는 의미에 대한 지속적인 관심을 표명해 왔다. WACC의 에큐메니칼적인 선교정책과 사업 그리고 발표된 중요 문서의 개략적인 소개는 조성호, 「WACC의 활동과 커뮤니케이션 선교 정책」, 『기독교사상』, 1993년 5월호, 36-46을 참고하라.

운동의 참여와 전개가 그러한 실행 모델일 수 있다.

둘째, 교회의 ‘얼굴보기’의 문화적 실천을 제안하고자 한다. 디지털 화상으로 보는 타자의 얼굴은 거리 저편에 놓인 얼굴이며 그런 한에서 타자의 기호 또는 존재의 시니피앙에 지나지 않는다. 그러나 ‘얼굴보기’는 타자를 전신으로 느낄 수 있는 가까운 공간에서 타자를 만나는 모든 방식을 의미한다. 레비나스처럼 얼굴은 사물도 아니고 신체의 일부들도 아니고 그 일부들의 배치나 종합도 아니며 한 인간의 존재 기호도, 상징도 아니다. 타자의 얼굴은 의식으로도 신체로도, 그리고 어떤 디지털 기호로도 환원될 수 없는 무한한 신비자체이다. 그러므로 타자의 얼굴은 바로 그런 만남을 통해서만 내게 계시처럼 다가올 수 있는 어떤 것이다. 교회는 약자들의 얼굴을 만나고 그 만남이 주는 긴장을 버티고 사권이 주는 불편을 참으며 내 정신의 층위에 새겨질 수 있는 장을 마련해야 할 것이다.

V. 나오면서

교회는 오랫동안 사회에 대하여 지배자의 입장에 있으면서 교회 지도자들은 세속 권력자들과 타협하며 지내 왔다. 그러나 오늘날의 새로운 상황은 교회가 지배자로 군림하던 자리에서 내려와 겸손히 섬기는 종의 자세로의 근본적인 변화가 요청된다. 교회의 섬김과 봉사는 예수 그리스도의 이름으로 약자들을 섬기고 봉사하는 것이다. 이제 교회는 자신의 권위주의적 구조를 스스로 해체하고 힘없는 자들을 굴종의 위치에서 주체적 위치로 해방시키는 충실한 안내자의 역할을 할 것을 요청 받고 있다. 교회 공동체는 물론 교회가 속해 있는 사회의 구성원 모두를 동등한 주체로 존중하며 그것을 토대로 차별적이고 억압적인 세상의 문화를 전복시키는 밑일이 될 것을 요청하는 것이다.

기독교 문화는 사회의 다원성과 역동성을 인지하여 이 사회가 하나님의 나라로 변모되어 가도록 끊임없이 변화를 추구하는 예언자적 음성을 담고 있어야 한다. 또한 그 속에는 인간의 존엄성을 유지 확장하고 공동체적 삶을 영위하도록 하는 노력과, 들뢰즈와 가타리의 경우에서와 같이 '되기'의 윤리로, 또는 레비나스의 경우에서와 같이 타자에 대해 책임지며 타자와 함께 타자를 위해 함께 살아갈 수 있는 삶의 형태로 만들 수 있는 가능성을 자아의 내면성에서 찾지 않고 자아와 타자 사이에 일어나는 '윤리적 사건'에서 찾으려는 윤리로, 정보화 사회에서 소외된 약자들과 동일시하여 그들을 해방하고 제반 권력 구조로부터 그들을 자유롭게 하는 화해와 사랑의 목소리를 담고 있어야 할 것이다.

참고문헌

- 강영안. 『우리에게 철학은 무엇인가』. 서울: 궁리, 2002.
- 강영안. 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 김연숙. 『레비나스 타자윤리학』. 고양: 인간사랑, 2001.
- 김진석. 『이상현실 가상현실 환상현실』. 서울: 문학과 지성사, 2001.
- 박명진 편. 『비판커뮤니케이션과 문화이론』. 서울: 나남출판사, 1994.
- 변선환. 「나의 신학수업」. 변선환 학장 은퇴기념논문집 출판위원회 편. 『종교다원주의와 한국적 신학』. 천안: 한국신학연구소, 1992.
- 서동욱. 「주체의 근본 구조와 타자-레비나스와 들뢰즈의 타자 이론」. 『차이와 타자』. 서울: 문학과 지성사, 2000.
- 이왕주. 「영상시대의 존재전략」. 『지성과 윤리』. 서울: 인간사랑, 2000.
- 이진경. 『노마디즘 1』. 서울: 휴머니스트, 2002.
- 전경갑. 『욕망의 통제와 탈주-스피노자에서 들뢰즈까지』. 서울: 한길사, 1999.
- 조성호. 「WACC의 활동과 커뮤니케이션 선교 정책」. 『기독교사상』 1993년 5월호.
- 홍윤선. 『딜레마에 빠진 인터넷』. 서울: 굿인포메이션, 2002.
- 황원권. 『현대철학산책』. 서울: 백산서당, 1996.
- Buri, Fritz. *Wie können wir heute noch verantwortlich von Gott reden?*. Tuebingen: Mohr, 1967,
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *Mille plateaux*. 이진경·권해원 외 역. 『천의 고원 1, 2』. <http://www.transs.pe.kr> 자료실.
- _____. *L'anti-Édipe*, 최명관 역. 『앙띠 오이디푸스』. 서울: 민음사, 1995.
- Dorfman and Mattelart. David Kunzle(tr.). *How To Read Donald Duck: Imperialist Ideology In The Disney Comic*. New York: International General, 1996.
- Fetscher, Iring. *Wer hat Dornröschen wachgeküsst?*. 이진우 역. 『누가 잠자는 숲속의 공주를 깨웠는가』. 서울: 철학과 현실사, 1991.
- Hall, Stuart. 「Encoding/decoding」. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe & Paul Willis(eds). *Culture. Media. Language*. London: Hutchinson, 1980.

- Jameson, Fredric. *The Political Unconscious*. London: Methuen, 1981.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.
- _____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1974.
- _____. *Totality and Infinity*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Macintyre, Alasdair. *Der Verlust der Tugend: zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Mitchell, William. *City of bits : space. place. and the infobahn*. 이희재 역. 『비트의 도시』. 서울: 김영사, 1999.
- Mosco, Vincent & Andrew Hermann. 『뉴미디어의 발전과 급진 논리』. 박홍수/김영석 공편. 『뉴미디어와 정보사회』. 서울: 나남. 1987.
- Negroponce, Nicolas. *Being Digital*. 백옥인 역. 『터지털이다』. 서울: 커뮤니케이션스북스, 1995.
- Rifkin, Jeremy. *Biosphere politics: a new consciousness for a new century*. 이정배 역. 『생명권 정치학』. 서울: 대화출판사, 1996.
- Wallerstein, Immanuel. *Utopistics or Historical choices of the twenty-first century*. 백영정 역. 『유토피스틱스 또는 21세기의 역사적인 선택들』. 서울: 창작과 비평사. 1999.
- <http://k.daum.net/qna/openknowledge/trackback.html>.

논문투고일 : 2010. 10. 29

심사개시일 : 2010. 11. 16

게재확정일 : 2010. 12. 12

• 국 문 초 록 •

정보화 사회의 낙관적 예견과 달리, 21세기 대중들은 주체적인 인식이나 판단 없이 사이버 공간을 표류하고 미디어와 자본의 포로가 되었다. 모든 현실과 진리를 상품화된 이미지나 왜곡된 이데올로기로 조작해버리는 허상들에 가려져, 대중들은 비판적 이성이 마비되고 자유와 정의를 향한 열정은 거세당하고 있으며, 대중 자신의 문화적 상징은 파괴당하고 있으며, 삶의 의미와 정신의 파괴를 경험하고 있다. 이러한 현실 인식이 본 연구의 문제의식이다.

본 연구에서는 21세기 문화적 위기 속에서 소외된 약자들을 해방시킬 수 있는 대안적 사유와 윤리를 논구했으며, 약자를 위한 문화적 실천과 교회적 과제를 제시했다. 첫째, 본 연구에서는 정보화 사회가 진행될수록 현재의 불평등과 독점, 억압구조가 산업 사회보다 더 굳건히 뿌리내릴 가능성이 크며, 약한 처지에 놓인 자들은 문화적으로 더욱 빈곤해질 수밖에 없음을 밝혔다. 둘째, 약자들을 위한 대안적 사유와 윤리를 모색함에 있어서 정보화 시대의 새로운 공동체인 사이버 공동체 또한 또 다른 구조의 굴레와 구속에 묶여버린 상황에서 이것을 극복할 수 있는 대안적 사유를 들뢰즈와 가타리의 리즘적 사유와 유물론적 욕망 이론, 그리고 '되기(devenir) 또는 '생성'의 전략에 기대어 논의했다. 그리고 변혁의 주체 혹은 탈주의 주체를 설득력 있게 개념화하기위해 '약자'라는 차이를 부각시키고, 차이 때문에 윤리가 가능하고, 차이가 존재하기에 차이에 대한 윤리적 응답이 필요함을 레비나스의 타자의 윤리를 통해 호소했다. 셋째, 약자들이 스스로 자신들의 문화를 조직화 해내고 해방적 실천을 산출해 내는 데 성공할 수 있는 문화적 대안들을 모색하였다. 그리고 결론을 대신하여 자본의 전지구화 시대의 문화논리에 대항하는 대안적 기독교 문화의 특성과 실천 과제를 간략하게 제시해 보았다.

주제어 : 대안적 문화, 차이, 되기(생성), 약자, 리즘
