

민주주의의 외부와 급진 민주주의 전략

Outside of Democracy and Radical Democratic Strategy

성공회대 급진 민주주의 세미나

Vol. 창 간 준 비 1 호 , 2009

성공회대민주주의연구소급진민주주의연구모임

SKHU Study Group On Radical Democracy

성공회대 급진 민주주의 세미나

SKHU Radical Democracy Seminar

창 간 준 비 1호 Vol. Ready 1st

발행일 2009년 2월 23일

지은이 성공회대 급진 민주주의 연구모

임 || 공동편집인 조희연, 서영표, 장훈교

펴낸이 성공회대 민주주의 연구소 || 홍

페이지 www.radicaldemocracy || 이메일

ganndalf@naver.com || 편집 장훈교 ||

주소 서울 구로구 향동 성공회대학교

열림관 3층 성공회대 민주주의 연구소

성공회대 급진 민주주의 연구 세미나의

모든 원고들과 자료들은 연구모임 홈페이지에서 자유롭게 내려 받으실 수 있습

니다. 본 연구모임의 모든 원고들과 자료

들은 공동토론과 집합적 연구를 위한 모

든 이들에게 개방되어 있습니다.

Contents

■ Notice 5

■ Staff Associated 6

■ Co-Editors' Editorial : 공동의 미래를 향한 시작 15

■ Special Edition : 우리에게 급진 민주주의란 무엇인가

1. 조희연, 〈급진민주주의론의 개념적·이론적 기초에 대한 시론〉 23
2. 서영표, Red-Green Study Group, 《What on earth is to be done?》 107
4. 장훈교, 〈우리에게 급진 민주주의는 무엇인가〉 165
5. 장훈교, Chantal Mouffe and Radical Democracy 199
 - (1) 〈정서, 마음 그리고 급진 민주주의〉
 - (2) 〈열정과 민주주의 정치〉
 - (3) 〈상탈 무폐와의 인터뷰〉
 - (4) 〈예술 행동주의와 경합적 공간들〉

■ Review : 정치, 정치적인 것 그리고 정치공동체

1. 김재민, 〈국민국가와 인권의 관계 : 시민권을 넘어선 '보편적' 인권의 가능성〉 235
2. 서영표, 〈랑시에르와 알튀세르의 이데올로기론: 정치, 동일시, 주체화〉 245
3. 장훈교, 〈정치적인 것의 경계 : C. 무페와 G. 아감벤의 칼 슈미트 해석 비교〉 255
4. 장원순, 〈심의민주주의와 급진민주주의 논쟁 : 상탈 무페와 세일러 벤하비브〉 277
5. 장훈교, 〈정치와 반정치 : 이종영의 [반정치]와 랑시에르의 [정치] 개념 비교〉 289

■ Essay

1. 김명희, 〈근대의 사회계약과 가족-정치 담론의 조망〉 311
2. 양혜우, 〈계급성에만 국한된 이주노동자 운동은 가능한가?〉 333
3. 김형덕, 〈파시즘론의 확장이 가지는 이론상의 문제〉 345
4. 서영표, 〈촛불 이후: ‘한 여름 밤의 꿈’은 현실의 우리에게 무엇을 말해주었나?〉 357
5. 서영표, 〈비판적 실재론과 비판적 사회이론〉 371
6. 정규식, 〈추방된 자들의 전복적 주체화〉 391
7. 장훈교, 〈‘민중’에 대하여〉 459
8. 김명희, 〈한국에서의 가족의 사회화와 사회의 가족화〉 489

Notice

성공회대 민주주의 연구소 급진 민주주의 연구 스터디 그룹의 온라인 저널인 [SKHU Radical Democracy Seminar] 시리즈는 우리 그룹의 공동연구와 개방적 토론을 활성화하기 위한 ‘공통의 무기’로 기획된 것입니다. ‘민주주의의 급진화’라는 공통의 목표를 공유하지만, 우리들은 그 목표를 사유하고 실천하는 원리와 모델에 대한 상이한 해석들과 접근을 발전시키기를 소망하고 있습니다. 상탈 무폐의 표현을 빌린다면, 우리들의 이 온라인 저널은 공통의 목표를 공유하는 서로 다른 원리들의 해석과 실천이 조우하고 경쟁하는 하나의 경합적 공간 **Agonistic Space**으로 이해될 수 있을 것입니다. 따라서 우리들의 기본 접근은 이성적 토론과 대화를 통해 하나의 원리와 결론을 도출할 수 있다고 믿는 공론 공간 **Public Space**과는 그 결을 처음부터 달리합니다. 우리는 민주주의의 급진화에 대한 단일한 해석의 불가능성을 지지하며, 하지만 동시에 이러한 불가능성이 지향과 원리의 공통성을 불가능하게 한다고는 믿지 않습니다. 민주주의를 대중 자신의 무기로 전환하기 위한 우리 그룹의 연구프로젝트인 이 저널이 민주주의의 급진화에 관심을 갖고 있는 모든 연구자들과 활동가, 그리고 시민들에게 공동의 무기가 되기를 바랍니다.

Staff Associated

급진 민주주의 연구 스터디 그룹은 공동연구를 희망하는 모든 분들에게 개방되어 있습니다. 공동연구와 토론을 함께 하시기를 원하시는 모든 분들은 연구그룹 홈페이지로 접속하시면 됩니다. 이 저널에 실린 다양한 원고들에 대한 토론과 공동연구를 원하시는 분들은 원고저자들의 이메일로 연락을 주시거나, 홈페이지에 글을 올려주시면 됩니다.

Co-Editors

■ 조희연 chohy@paran.com

전북 전주에서 초등학교, 중학교를 보낸 후, 고등학교부터 서울에서 지냈다. 90년부터 성공회대 사회과학부 겸 NGO대학원 교수로 재직하고 있으며, 민주주의소장을 맡고 있다. 78년 서울대 사회학과를 다니던 78년 긴급조치 9호로 투옥되어 복역했으며, 출옥 후 '열관리자격증'을 따서 노동현장에서의 투신을 준비하다가, 박정희의 죽음과 함께 복학하여 졸업한 후 '개인적 한계'를 절감하고 공부의 길로 투신하기로 하여 연세대학원에 진학하여 석박사를 마쳤다. 일선에서 투쟁하던 민중들과 인텔리 동지들의 헌신에 언제나 미안해하면서 '2선 지식인'으로서 열심히 살기 위해 노력하고 있다. 급진민주주의(좌파민주주의) 담론 속에서 맑스주의와 생태주의, 페미니즘 등의 소통과 종합을 고민하고 있다. 홈페이지는 <http://dnsm.skhu.ac.kr>이며, 이메일은 chohy@skhu.ac.kr이다.

■ 서영표 seoy@hanmali.net

서울에서 나고 서울 근교 경기도에서 평생 살았다 (영국에 있었던 6년 빼고). 지극히 평범한 사람들이 모여 사는 곳에서 지극히 평범한 친구들과 학창 시절을 보냈다. 대학이라는 곳에서 나의 모든 정체성이 산산이 부서지는 쾌감을 맛본 것은 내 인생에서 누린 가장 큰 '호사'였다. 마르크스에서 레닌으로, 그리고 알튀세르에서 푸코까지 한국의 진보학계가 보였던 지적 진동을 그대로 따라가려다 실패했다. 항상 뭔가 허전했다고 할까. 그러나 더 큰 두려움은 현실이 빠진 지적 유희에 내 스스로가 도

취하고 있다는 느낌이었던 것 같다. 헤어 나올 수 없는 늪과도 같은 지식을 위한 지식의 세계 말이다. 절박한, 그래서 도박하는 심정으로 얼마 되지 않는 전세 값을 빼서 영국으로 유학을 떠났던 것은 그 것으로부터 벗어나기 위한 몸부림이었는지도 모르겠다. 지금은 지적 유희의 늪에서 벗어났는지 아닌 지가 불명확하게 다가온다. 이미 폭빠져 버렸는지도 모를 일이다. 그러면 안 되는데....., 그래서 항상 두렵다.

■ 장훈교 gannalf@naver.com

윤동주가 자신을 키운 것은 8월이 바람이라고 했을 때, 난 나를 키운 것은 8월이 방황이라고 답했다. 데카르트가 사유와 존재의 일치론을 주장했을 때, 나는 나의 존재를 오직 그 방황으로밖에 증명할 수 없었다는 아우구스티누스의 오래된 고백이 더 좋았다. 방황을 종료하기 위해 대학원에 입학했지만, 늘 반복되는 것은 그 방황 자체가 나의 일부라는 사실이었다. 일관된 세계해석과 그에 따른 실천의 동일성이 입장이자면 나는 노골적인 입장의 부재를 특징으로 한다. 권력과 전복을 구별하는 문제가 현재 최대의 관심사이고, 그 전복의 관점에서 한국의 민주주의에 내재된 새로운 전복의 구조를 발견 하고 싶은 소망을 갖고 있다. 연애는 늘 금지된 것이었다. 언젠가는 The Unloved, 사랑받지 못한 자 의 입장에서 사랑을 분석해보겠다는 생각을 해본다.

Associated Staff

■ 김보현 society1@hanmail.net

나의 동무 달프가 묻습니다. “형! 형은 뭐를 많이 봤어?” 나는 답합니다. “난, 그런 거 없어. 그냥 조금 조금.” (예의 그 통명스런 말투로). “그럼, ‘박정희(시대)’만 한 건가? ㅋㅋ” 나는 혼자 웃습니다. 사실 그렇지도 않지요. 그렇지도 않다는 것은 딴 것도 공부하였다란 말이라기보다 내가 과연 ‘박정희시대’를 그리 많이, 잘, 풍부하게 알며 논할 수 있는 사람인가? 아닐세 ... 뭐 이런 것이지요. (보면 연구생 과도 눈에 잘 안떠!!! 책 낸다고 하여 원고들 쫓더니 감감무소식!!!) 그런데 나의 역량을, 기질을 나 처럼 잘 아는 사람은 세상에 없으니, ‘공부’란 게 어느덧 무료하게 느껴지거나 그렇지 않으나 불가 피 세상과 이별해야 하는 순간까지 ‘박정희시대’를 하리라 예상되옵니다. 적어도 공부하는 다른, 각양 의 사람들에게 어필할 책 딱 3권 정도, 공부를 하는 동안 쓰고픈 게 나의 꿈들 중 하나입니다. 그 1권

은 상당 부분 실패한 것 같죠?! 그러니 무효. 이제 다시 하나를 구상중입니다. 새마을운동을 가지고 ‘거작’을 함 만들어 보려구요. ㅋㅋㅋ 나의 기원은 없습니다. 그리고 이상 몇 자 적은 바는 나의 ‘지금, 바로 이 순간’입니다. 좀 더 정확히 말하면 그 한 부면입니다. 언젠가 또 다른 나의 ‘지금, 바로 이 순간’을 말씀 드릴 기회가 있겠죠. 혹시 그 어느 날 들어주실 의향을 보유하신 분이라면, 약간의 알코올(에탄올)을 함께 나눌 의지까지 가져주신다면 고맙겠습니다. 그럼 이만, () ^ ^

■ 김레베카 bushtocourt@hanmail.com

서울에서 나고 자랐고, 불문학을 전공했다. ‘한국의 빅토르 위고’가 꿈이었으나 일찌감치 그쪽으로는 가망성이 없겠다고 스스로 판단, 문학비평으로 눈을 돌려 90년대 초반 잠시 ‘언더그라운드 비평가’로 살았다. 김지하 식으로 말하면 그때가 ‘내 꽃시절’ 아니었던가 싶다. 원래부터 불문학보다는 사회학을 더 동경했고, 유럽보다는 아시아를 더 꿈꿨다. 뉴욕, 일본, 홍콩을 전전하다 대통령 노무현의 등장을 계기로 이 바닥에 발을 들여놓게 되었고, 2004년부터 전 시민의 신문 객원기자일 등 이런저런 엔지오 관련 일을 해오다가 타고난 무식을 좀 깨야겠어 서 성공회대 사회학과에 들어왔다. 내 인생 최고의 기쁨 – 특히 아시아를 새롭게 이해하게 해줄 프레이밍을 하나씩 배우고 짜내어 보는 벽찬 기쁨 속에 살고 있다. 아시아의 시민권 문제를 갖고 박사논문을 쓸 계획인데, 제도, 가버넌스, 사회적 응집성, 문화,...등등과 긴밀한 연관을 맺고 있는 모종의 조절이론적 시각에서 그렇게 해 볼 생각이다.

■ 김연수 bodhisattva3@hanmail.net

살면서 ‘계기’가 중요하다는 생각을 많이 해요. ‘계기’를 ‘어떤 일이 일어나거나 변화하도록 만드는 결정적인 원인이나 기회’라고 했을 때, 저는 이 ‘계기’라는 단어를 통해 저를 소개해볼까 해요. 첫 번째 계기는 10대의 ‘불교 학생회’ 활동이었어요. 불교의 ‘인연설’은 저로 하여금 ‘인간’과 ‘인간관계’를 중요한 가치관으로 확립하는데 결정적인 영향을 미쳤고, 또한 불교의 중요한 가치인 ‘자비’는 저로 하여금 ‘이타심’을 중요하게 생각하게 만들었어요. 이후 제 모든 선택들은 이 가치로부터 벗어나지 못하는 것 같아요. 제 삶의 방향에 중요한 축이 되었던 것 같아요. 두 번째 계기는 20대 초반의 ‘학생회 활동 – 학생운동’이었어요. ‘인간관계’와 ‘이타심’이라는 가치에 가장 잘 부합하는 삶이라고 바로 이것이 아닌가 하는 생각을 했어요. 무엇인가에 대한 ‘열정’, 아니 삶에 대한 ‘열정’, 그리고 ‘실천’에 대한 신념을 느낄 수 있었던 것 같아요. 세 번째 계기는 20대 중반의 ‘사람에 대한 좌절’이었어요. 여기서 사람

은 타자이기도 했고 자신이기도 했어요. '배신감'이라는 단어로 점철되어 있었어요. 하지만 그것이 나 자신의 '자만', '독선'으로부터 비롯되었다는 것을 시간이 지나서야 알았지요. 제 멋대로 생각했던 것 같아요. 2년간의 반성의 과정을 통해 얻은 것은 '사람을 믿어서 받는 상처보다 사람을 못 믿어서 얻는 외로움이 훨씬 크다'는 깨달음과 '이론과 실천의 변증법'이라는 명제, 그리고 나 자신이 '무지하다는 것'이었어요. 네 번째 계기는 20대 중반에 '성공회대 일반대학원 사회학과에 입학한 것'이에요. '제 안의 그 무엇'은 공고히 구축되었다가 무너지는 과정을 계속해서 겪어왔어요. 이제 쌓을 그것은 그 어느 때보다도 멋지고 튼튼한 그 무엇일 것이라는 생각을 가지고 즐겁게 공부하고 있어요. 마르크스와 마르크스주의자들, 프로이트, 페미니즘, 사회운동, 생태주의..., 앞으로 제가 친하게 지낼 분(것)들이예요. ^ ^;;

■ 김재민 anastarsio@hanmail.net

무애진인의 뜻은 '어느 곳에서나 어떤 것에도 걸림이 없이 자유롭게 행동하고 진실된 삶을 살아가는 인간'이라는 불교 용어로, 제가 추구하는 지향점입니다. 학문은 어떤 것에도 흔들림 없이 진리만을 추구하는 인간이 행해야 한다고 믿고 있기 때문에, 그렇게 살아가는 '무애진인'이 되는 삶을 희망하고 있지요. 물론 거기에 도달하기 위해 정해놓은 하나의 이정표이지만... ^ ^ (어쩌면,, '체'하는 것일 수도 있구요~!!ㅋ) 학부에서는 문학을 공부했고, 사회학을 걸다리로 맛을 보다가 대학원을 사회학으로 전향(?)하여 공부한다고 품만 잡고 다닌 지 어언 횡수로 7년이 되어가네요. 석사과정을 마친 후 근 3년을 방황의 시기(?)를 보냈고, 결국 다시 사회학으로 귀환해서. 이곳에 정착을 한지도 횡수로 3년이 되어가네요. ㅋ 시간은 참 빨리만 흘러갑니다. 그렇게 흘러가는 시간 안에서 저의 관심주제도 약간씩 변형이 되었고, 현재는 민주주의와 소수자, 인권에 관심을 가지고 있습니다.. (문학비평과 여성, 빈곤 문제에도 관심을 갖고 있구요.) 소수자 인권의 변화(?)에 따른 한국 민주주의 성격 분석 등의 연구를 하고 싶은데.. 여전히 해매고만 있지만. 언젠가 저의 연구가 시작될 날이 있을 것이라는 밝은 전망을 해봅니다.

■ 김형덕 hdyuhan1@hanmail.net

청년기 이후 오랜 기간 한국의 근대는 자연사했는지 타살되었는지가 화두였습니다. 조선에서 19세기의 실패를 추적하고 싶었던 것입니다. 사실은 타살의 증거를 찾고 싶었습니다. 타살이라는 강고한 심

증을 가지고 있었습니다. 물증을 찾는 일만 남았다고 생각했습니다. 수사에 성공하면 모든 것이 환해질 줄 알았습니다. 100여년 이어지는 이 반역의 세월을 끝내고 싶었습니다. 개인적이고 심정적인 차원에서라도 그렇게 하고 싶었습니다. 그런 마음으로 석사논문을 썼습니다. 그런데 물증을 내놓지 못했습니다. 한 동안 방황했습니다. 그런 중에 김대중 정부가 들어섰습니다. 저는 일선을 떠났지만 수사팀이 보강되어 재수사를 시작했다는 전언이 있었습니다. 그런데 역시 물증을 내놓지 못했습니다. 노무현 정부도 마찬가지로 끝났습니다. 공소시효가 지나고 있다는 느낌이 들었습니다. 사건을 종결할 것인가? 쫓기는 심정으로 다시 한 번 승부를 걸어보기로 하였습니다. 대신 수사의 방향을 확 바꾸어 보기로 하였습니다. 그렇게 성공회대 사회학과에 수사본부를 차렸습니다. 성공회대 사회학과 급진 민주주의 세미나 성원들이 제게는 수사요원으로서의 동료들인 셈입니다.

■ 김명희 kcckmh@naver.com

73년 서울에서 태어났고 92년 구로3공단에 있는 (주)한국음향 입사, 97년 구로시민센터 창립이후 2004년까지 단 한 달도 '갑근세' 안 낸 적 없는 나름대로 계획적이고 '성실한' 인생을 살았다. 주옥 이어질 줄 알았던 성실한 인생이 '꼬여버린' 것은 2003년 성공회대학교 사회과학부 입학 이후. 결혼과 출산, 육아, 그리고 뒤늦게 알아버린 공부맛, 선생맛. 갑근세 못내고 산지 어언 5년째, 세계로부터 나에게로 오지 못하고 나로부터 세계를 향한 공부도 꽤찮은 것인지 늘 묻고 있다. 지금 쫓혀있는 관심은 가족과 정치, 가족 속에 있는 국가들과 가족들의 체험을 통해 한국정치와 사회를 보는 작업과 방법들에 관심 있다. 이 고개를 넘고 나면 무엇이 보일지, 한치 앞도 예상할 수는 없다. 그래도 내릴 수 없는 화두는, '대중을 위한 대중의 사회학'은 어떻게 가능한가의 문제.

■ 김봉렬 mwwhad@hanmail.net

내 이름은 파필리오. 서울에서 얻은 이름이다. 뜻은 나비. 서울과 나비. 혹은 서울의 나비? 알파벳을 사용하는 이 이름의 출처는 에스페란토어다. 이 이름에 특별히 애착이 가는 것은 아니지만, 그냥 쓴다. 좀 정이 들기도 하고, 학부에서의 철학과 신학에 이어, 성공회대에서 사회학을 공부하고 있다. 그러므로 난 존재론에서 인식론으로, 그리고 존재론에서 윤리학, 존재론에서 급진적 혹은 그 이상의 초월론으로 도약! 하려 한다. 이 모든 과정의 핵심 어휘는 바로 <양식>. 어휘 양식으로부터, 양식의 존재론, 양식의 사회학으로 내 사회학 공부를 시작하고 끝마치려 한다. 그래! 난 당분간 양식이란 어휘

를 떠들어댔 썸이다. 파필리오! 파필리오는 낮게 날면서 지구를 돌고 돈다.

■ 강병익 progk21@hanmail.net

■ 손우정 roots96@hanmail.net

불과 얼마 전에야 공부라는 것에 관심을 가지고 책을 뒤적거리기 시작하면서, 또 수업과 세미나에 얼굴을 드밀면서 항상 느끼는 것은 ‘아, 정말 이 세상에는 똑똑한 사람들이 많구나!’ 하는 자괴감이다. 쏟아지는 지식과 정보의 양을 감당 못해 허우적대면서도 그것들을 훌륭히 소화해 내는 사람들을 보면 ‘나는 왜 이 모양인가’하는 생각을 하지 않을 수 없다. 그래도 억지로 위안을 삼는 것은 ‘머리 좋은 사람이 이렇게 많은데 세상은 왜 아직 이 모양인가’하는 변명거리의 근거. 그래, 그들도 뭔가 놓치는 것이 있겠지 하는 위로감으로 그것을 찾아보려 한다. 그래서 통상 나의 전략은 ‘남들이 안 하는 것’, ‘놓친 것’을 찾아 억지 자신감을 불어넣는 것이다. 지금까지 찾아낸 것은 일종의 ‘간극’이다. 연구집단과 실천집단 간의 간극, 실천 집단 사이의 간극, 연구집단 사이의 간극, 취향 사이의 간극이다. 어디에서 어디까지를 잘라내고, 어디까지를 모아내서 간극의 힘을 긍정의 힘으로 발현시킬 수 있을까가 고민이다. 일종의 양다리, 다중다리 전략? 그래도 오늘도..., 고민만 하다가 쏟아지는 읽을거리와 쏟아지는 과제거리, 그리고 나의 해결 역량 사이의 간극에서 찢찢매다 나날이 구사일생이다. 노동자도 빈민들도, 청년들도 장년들도 철거민들도, ‘살아남는 것’이 최대 과제가 되어버린 2009년에 단지 살아남고 나아가기 위해 발버둥 친다.

■ 이승원 ishi@naver.com

1. 초등학교 2학년 때 스포츠라디오를 통해 별이 빛나는 밤에를 듣기 시작하면서 형, 누나들의 세계에 관심을 가지게 됨 2. 초등학교 4학년 때 조흔과 선생의 알개전, 고명아들, 에너지 선생, 꼬마전 등을 읽기 시작했고, 지금도 이보다 더 훌륭하고 강력한 삶의 메세지는 없다고 생각하고 있음. 3. 조흔과 선생 지침대로 고등학교, 대학시절 연애하다 다들 내 결을 떠났고, 결국 남들 방식대로 연애하고 결혼함. 4. 지금도 잠을 청할 땐 거장들의 글을 읽고, 울고 싶을 땐 딸아이 손잡고 드라마를 보면서 훌쩍거리림 5. 만주계 조상 덕에 타고난 강력한 체력 하나로 머리의 선천적 한계를 어느 정도 숨기는데 성공했다고 스스로 위로함 6. 그만큼 스스로의 무지에 대단한 콤플렉스를 가지고 있으나, 그래도 고상한 척 학계 주변에 어슬렁거리는 것을 포기하지 못함. 7. 글보단 말, 법보단 주먹이 습관인지라 주변

의 모든 것을 B급으로 만드는 나름의 재주가 있음. 8. 이로 인해 현재의 정체성과 직업에 고민 중 9. 주된 관심은 고상함과 저속함 사이의 차이, 그 경계의 논리가 가진 거룩한 잔인함과 폭력, 뭐 이런 것이 표현되는 다양한 영역임 10. 때로는 '진짜 불쌍한 것'이 무엇인지도 고민함 11. 삶의 여정도, 학문의 여정도 대단히 유목민적이어서 전형적인 깊이 없고 오지랖 넓은 인생임. 12. 하나의 꿈이 있다면, 한 가지 음식을 잘하는 요리사로 한군데 아주 오랫동안 머무는 것임. 아주 오랫동안. 그래서 누구든 내가 어디 있는지를 알고, 그래서 언젠가 나를 찾아오고, 그래서 나도 그 사람도 잠간의 휴식과 사랑을 나눌 수 있으면 하는 것임. 13. 급진민주주의 세미나 만세! 음핏핏핏!!

■ 이경호 leekh8589@naver.com

■ 양혜우 skyhaewoo@hanmail.net

■ 장원순 jwonsoon@naver.com

나는 경기도 안성에서 태어나 그곳에서 초중고등학교를 다녔다. 워낙 정주성이 강해 늘 항상 그곳에 있었다. 대학진학으로 서울에 오게 되었고 그때나 지금이나 서울의 속도감에는 여전히 적응하지 못하고 있다. 나는 왜 일을 빨리 해야 하는지 모른다. 왜 그렇게 바빠야 하는지도 모른다. 내가 살던 시골은 언제나 그렇게 있으면서도 안 하는 것이 없었는데 말이다. 교사를 하면서 대학원을 다녔다. 아침에는 아이들을 잘 가르치게 해달라고 기도하고 교문에 들어서고 교문을 나서면서는 많이 배울 수 있기를 희망하면서 뛰었다. 이때 가르친 아이들이 지금도 나의 중요한 마음의 자신이다. 아이들을 잘 가르치기 위해 공부한 것으로 지금은 덩치가 큰 학생에게 사회를 가르치는 법, 즉 어우러져 함께 살아가는 법을 어떻게 가르칠지를 가르친다(?). 그런데 나는 우리네 사회적 삶의 모습도, 더 좋은 사회적 삶의 방식이 무엇인지도 몰라 허둥지둥한다. 모르면서 가르쳐야 하는 처지. 그것이 나를 움직이게 한다.

■ 정규식 guesik@hanmail.net

학부에서 신학을 공부했고, 현재는 대학원에서 사회학을 공부하고 있다. 언뜻 거리가 멀어 보이는 이 두 영역을 관통하는 나의 관심주제는 늘 '빈민'에 관한 것이다. 그러나 나의 이러한 관심은 빈민에 대한 현상적 기술에 그치지 않는다. 즉 빈민에 대한 사회적 차별과 배제, 추방의 숨겨진 메커니즘에 대한 분석과 이를 통해서 본 빈민들의 대안적 삶의 방식에 주목하고자 하는 것이다. 지금은 현대사회에

서 빈민문제의 극단적 형태라 할 수 있는 노숙인 들의 삶과 존재의미 그리고 그들의 저항에 관한 논문을 '추방된 자들의 전복적 주체화'라는 테마로 준비 중이다.

■ 황윤옥 mulgil40@hanmail.net

60년대에 태어나 80년대에 이십대를 보내다. 요즘 로드 스쿨러라는 말이 있는데, 80년대의 거리는 나의 알뜰한 배움터였다. 어쨌든 세계관이 한번 회전하였으니까. 이십대에 깨달은 것들에 대한 실천의 질과 양은 아직도 턱없이 모자라지만, 그래도 꾸준히 걸어 나가는 것이 도리라고 여기고 있다. 별명이 감격시대인 남편과 웃음이 많은 딸아이, 그리고 자기가 우리 집의 만아들임을 믿어 의심치 않고 있는 슈나우저 달콩이와 함께 살고 있다. 성격 좋은 가족들과 사는 것은, 물론 즐거운 일이다. 그러나 나름 나도 성격이 중간이상은 된다고 자부하는데, 우리 집에서는 공공의 적으로 전락하는 것은 슬프다. 공동육아어린이집, 대안초등학교 등등 작은 공동체를 만들고 함께 지내는 일을 해왔다. 그 일들은 달고 시고 매운 맛을 모두 몸으로 맛볼 수 있는 흔치 않은 일이었다. 멀리 가기위해서는, 그리고 길게 가기위해서는 혼자서는 절대 못 간다는 것, 더불어 갈 수 밖에 없다는 것을 알게 된 것이 수확이다. 그러면 사람이 좀 겸손해 질 수 밖에 없다. 10여년을 일 해 온 공동육아를 정리하고 올해 새로운 일터에 자리 잡았다. 일이 많다. 올 해의 나의 목표는 “한 박자 쉬고”이다. 일을 새롭게 시작한 맛에 취하여 나 혼자 저 만치 달려 나가 깃발을 흔들고 있을까봐 서이다. 일은 그렇고, 올 해의 공부는 “반박자 앞으로” 정도는 되었으면 좋겠다. 성공회대와의 만남은 일하면서 배우고 배우면서 일하고자 함이었다. 이 둘이 다르지 않다고 생각했는데, 현실은 만족도면에서나 성취도면에서나 만족스럽지 못하긴 하다. 40대 후반에 기다렸다는 듯 찾아 온 노안증상과 가속도가 붙고 있는 기억력 감퇴도 한 몫을 하고 있다. 특히 급진민주주의 세미나에 대해서는 늘 채무자인 것 같은 불안감이 있다. 그러나 그냥 눌러 앉아 있기로 하였다. 사람들도 흐뭇하고 배움도 쏙쏙하기 때문이다. 서로에게 배운다는 것은 기쁜 일이다. 급진민주주의세미나가 우리 서로에게, 그리고 사회의 다른 이들에게 실속 있는 응원과 격려의 공간으로 자리하기를 기대하고 있다.

■ 최태섭 curse13@nate.com

나를 구성하는 성분의 5할은 내가 태어나고 자란 한국이라는 사회에 대한 반작용이다. 그리고 나머지 절반은 이 척박하고, 메마르고, 고달프고, 험난한 세상에서 만난 좋은 사람들. 나에게 살 이유를 부여

해주고, 심지어 놀아주기까지 한 고마운 사람들로 채워져 있다. 그들이 나를 살렸으니, 나 역시 그들과 함께 행복하게 살아갈 수 있는 방법을 고민해보고자 한다.

Co-Directors' Editorial

공동의 미래를 향한 시작

성공회대 민주주의 연구소는 2008년 1월부터 오늘 현재까지 스물두 번에 걸쳐 급진 민주주의 연구라는 이름으로 연구모임을 진행해왔습니다. 서로가 직면하고 있는 지적/실천적 문제들은 모두 상이하지만, 우리들은 “민주주의의 급진화 **radicalization of democracy**란 무엇인가”라는 질문을 중심으로 민주주의를 우리 공통의 무기로 만들기 위해 노력하고 있습니다. 이 저널 **Journal**은 민주주의의 급진화라는 공통의 질문에 각자가 서로 상이한 방향에서, 하지만 공통의 지도를 그려나가기 위해 서로 접속하고 교차했던 스물두 번의 만남과, 서로 얼굴을 마주하고 공통의 꿈을 꾸었던 ‘함께-있음’의 시간이 만들어낸 것입니다. 오래된 문법들을 체현하고 있는 개별 신체들이 공통의 지식을 생산하고 그것을 공유하기 위한 집합적 신체로 전이하는 과정은 오랜 ‘공동의 시간’을 요청합니다. ‘공동의 시간’을 배제하고 구성되는 공동체는 그 시간의 배제를 통해 자신의 질서를 조직합니다. 시간을 배제한 모든 질서는 공동체만 남기고 ‘공동’을 소멸시킵니다. 권위와 중심만이 남습니다. 우리들의 지난 1년은 그 시간을 공유하기 위한, 그것을 통해 공동의 시간을 창출하기 위한 지속적인 전투의 과정이었으며, 이것은 그 전투의 산물입니다. 시간과 함께 하는, 시간을 자신의 속성으로 하는 ‘함께-있음’만이 시간과 함께 지속합니다. 그런 측면에서 이 저널은 시간의 결과이자 동시에 시간 그 자체와 대항했던 우리들의 기록입니다.

급진 민주주의라는 우리의 지향이 우리에게 답이 아닌 하나의 지도로 존재한다는 것은 급진 민주주의가 우리에게 공통의 질문으로 늘 여백과 빈 칸을 통해 작동한다는 것을 의미합니다. 민주주의에 대한 어떠한 해석과 입장도 분석의 종료를 선언할 수 없으며, 민주주의에 대한 해석만큼 우리들은 그 해석들에 대한 해석들을 촉발시키고 그것을 전염시킬 것입니다. 대상에 대한 설명뿐만 아니라 설명에 구조를 부여하는 구조성 그 자체를 인식과 분석의 대상으로 전환시키는 이러한 끊임없는 지적연쇄를 발전시키기 위해서는 모든 분석과 입장들의 등가성이 인정되어야만 하며, 이것은 공동의 질서 그 자체가 평등의 원리를 통해 구현될 때에만 가능합니다. 하지만 모든 분석들과 해석들의 등가적인 평등을 선언하는 우리들의 입장이 모든 분석들과 해석들의 분석적 적합성의 등가성을 인정하거나 상대주의로 귀결되는 것은 아닙니다. 우리들은 이러한 차이들의 연쇄와 등가적인 연대성의 구현 속에서 우리들에게 주어진 공통의 문제에 대해 실천적 적합성을 갖는 공통의 분석과 입장이 출현할 수 있

을 것이라고 믿습니다. 다양한 차이들이 존재하고 그러한 차이들이 현실에선 사실상의 분리와 같등으로 발전하는 것이 사실이며, 여전히 우리에게 급진 민주주의는 단지 하나의 수사로만 존재한다는 것도 사실입니다. 그럼에도 불구하고 우리는 몇 가지 원리적인 입장에서 급진 민주주의 프로젝트가 다른 정치/사회 프로젝트와 구별될 수 있다고 생각합니다.

그 모호성에 불구하고, 급진 민주주의 프로젝트는

- (1) 기존 사회주의 이론 및 역사적 실험을 극복하기 위해서는 민주주의와 사회주의가 접합해야만 하고
- (2) 대안적 사회구성의 원리/모델은 민주주의의 급진적 재구성 과정 그 자체이거나 최소한 그것과 분리될 수 없으며,
- (3) 민주주의의 급진적 재구성과정은 정치영역으로 한정되지 않는, 토크빌의 표현을 빌린다면 민주주의의 혁명을 모든 사회관계와 삶의 전 영역의 구성원리로 확대/제시하려는 과정으로 이해될 수 있다고 생각합니다.

이러한 세 가지 원칙적 입장에 따라 급진 민주주의 프로젝트는 공통의 전략으로 연대성의 정치(학)를 구성하는 것을 자신의 기본전략으로 합니다. 급진 민주주의는 하나의 목표가 아니라 과정 및 운동으로만 존재하는 것이고, 늘 구성하는 과정이자 그 구성의 외부를 상정하는 전략이라면, 급진 민주주의는 다양한 적대로부터 출현하는 저항들과 삶의 기획들을 접합하여 새로운 정치성/혹은 정치적 주체를 출현시키는 전략으로 이해될 수 있기 때문입니다. 연대solidarity는 급진 민주주의의 공통전략입니다. 우리들은 이러한 입장과 공통의 전략에 따라 한국의 급진적 진보주의자들이 자신이 직면한 지적문제들과 실천의 문제들에 대해 연대와 공통의 프로젝트로서 급진 민주주의를 발전시킬 수 있기를 희망하고 있습니다. 이명박 정부와 한나라당 정권의 출현과 함께 민주주의의 급진화가 아닌 민주주의를 방어하는 문제 자체가 급진적 진보주의자들의 과제로 급격히 부상하고 있습니다. 하지만 우리들에게 주어진 과제는 현실의 위기를 보다 민주주의를 보다 심화하고 확대할 수 있는 계기momentum로 발전시키는 것입니다. 자유민주주의의 위기를 그 위기 내부에서, 자유민주주의가 함축하고 있는 '모든 이들을 위한 자유와 평등'liberty and equality for all이라는 사유를 모든 불평등과 마주 세우고 그것을 통해 현실을 보다 급진적으로 재구성하는 전략으로 나가야만 합니다. 민주주의 내부에서 그 민주주의와 대항하면서 그 현존하는 민주주의를 넘어서는 방향으로 우리들의 전략을 구성해나가는 것, 이것이 우리들의 입장입니다.

사회주의를 민주주의의 입장에서 재발견하고, 연대성과 민주주의를 조우시키는 우리들의 이러한 입장은 민주주의가 진보/보수 모두의 정치적 입장으로 공유되는 현재의 지평에서 매우 긴박한 지적/실천적 문제들을 제기합니다. 현실에서 실제로 작동하는 민주주의가 대중의 삶을 방어하지 못하고

그들 자신의 무기로 작동하지 않음에도 불구하고 모든 국민들의 정치담론으로 존재하는 현재의 역설적 지형에서, 한국 비판이론은 독재와 민주주의라는 과거의 대립구도를 넘어 민주주의의 지평을 실제 존재하는 민주주의 그 자체와 마주 세워야만 하는 과제를 부여받고 있습니다. 동시에 1990년대를 경유하면서 다양한 차원에서 발생하고 있는 새로운 정치의 준거들, 젠더와 생태를 그 중심으로 기존 다수성의 질서에서 포착되지 않았던 소수성과 자율성이 새로운 급진 정치학의 토대를 제공하고 있습니다. 전체성과 동일성에 토대를 두었던 근대적 평등의 개념은 이러한 새로운 차이의 정치학과 조우하면서 구별을 넘어 사실상의 분리로 확대되는 갈등과 대립의 국면들이 펼쳐지고 있습니다. 우리들은 민주주의와 조우하고 있는 한국 사회의 다양한 잠재성들을 한국 비판이론 무대의 중심으로 세워 내는 동시에 현실에서 발생하고 있는 다양한 급진 정치학의 토대들을 연대성의 차원에 공통성을 발견하기 위한 민주주의 프로젝트가 우리에게 매우 긴박한 과제라고 믿고 있습니다.

우리는 우리들의 시간이 우리들만의 시간이 아닌 우리 모두의 시간으로 공유되기를 바라고 있습니다. 민주주의를 대중 자신의 무기로 전환하고자 하는 것이 민주주의의 급진화 프로젝트라면 이 저널은 우리의 시간을 우리와 접속하는 모든 이들의 시간으로 공유하기 위한 프로젝트이자, 우리 자신의 무기입니다. 오늘 한국의 민주주의는 다양한 식별 불가능성과 직면하고 습니다. 삶과 노동의 현장에선 기존의 개념체계로 포착되지 않는 새로운 현상들이 발생하고 있습니다. 민주주의가 대중 자신의 무기로 작동하지 못하면서 삶과 노동은 민주주의의 외부로 추방당하는 동시에 저항과 전복의 장소 그 자체로 전환되고 있습니다. 바로 그곳에서 기존의 권력과 저항 혹은 전복의 구별에 기초한 모든 급진적 진보주의자들의 인식과 실천은 무력해집니다. 고전적인 저항과 전복의 이론으로 포착되지 않은 새로운 삶과 노동의 현상들은 식별 불가능성을 그 핵심 특징으로 합니다. 그것은 문제의 일부이자 동시에 문제의 해결자로 나타납니다. 권력의 내부에서 권력의 배치를 변화시키고 그러한 재배치의 결과로 그 권력으로 환원되지 않는 새로운 저항과 전복이 발생합니다. 그것은 동시에 다양한 프로젝트들이 교차하는 전략-매트릭스matrix 내부에 위치하면서 끊임없이 새로운 형태로 우리들 앞에 나타나고 있습니다. ‘올해도 농사짓자’는 일상적인 삶의 반복성 그 자체가 가장 급진적인 저항형태로 나타나고, 광화문 공간은 공간 그 자체가 질서의 부재를 내재화하면서 한국 민주주의에서 하나의 빈칸으로 작동하고 있습니다. 1987년을 경유하면서 지속적인 대중조직화의 실패에 직면해온 한국의 진보적 사회운동은 대중 자신의 창발적 조직화의 형태로 발생하는 다양한 현상들과 운동들로 인해 자신들이 서 있는 한계와 경계가 어디인지를 새롭게 물어보게 하고 있습니다. 지식과 전략이라는 이름으로 대중과 자신을 구별하고 지식과 전략의 이분법에 근거해 운동을 조직하는 운동패러다임은 대중 자신의 지식생성과 다양한 실험들을 통한 전략적 지식의 축적에 곤혹스러워하면서 자신들의 미래를 묻고 있습니다.

기존의 권력과 저항의 구성체계로는 포착되지도 이해될 수도 없는 이러한 새로운 현상들과 힘들

의 발현은 민주주의와 사회를 바라보는 우리들의 위상학이 근본적으로 새롭게 재구성되어야함을 의미합니다. 식별 불가능은 기존 이론체계의 내적 결함과 모순의 결과가 아니라 새롭게 등장하는 대상의 본질적 운동방식 그 자체입니다. 이러한 식별 불가능성과 직면한 우리들의 민주주의는 대중들의 삶을 민주주의의 외부로 추방하면서 식별 가능한 자들과 질서만을 자신의 내부로 포섭하고 있습니다. 하지만 바로 그러한 식별 불가능성으로 인해 민주주의의 내부와 외부의 구별은 불가능합니다. 민주주의란 무엇이고, 무엇이 민주주의가 아닌가라는 경계 자체가 식별 불가능성에 빠집니다. 모든 것들이 경계의 지대로, 모든 것들이 이중의 운동을 통해 나타나고 이 모든 것들이 기존의 정치사회질서를 그 아래로부터 새롭게 구성하고 있습니다. 이러한 식별 불가능성을 포착하기 위해서는 새로운 관점에서 권력과 전복을 재배치하고, 그 위에서 민주주의를 바라보는 우리들의 시각과 실천을 새롭게 구성해야만 합니다.

민주주의가 작동하는 공간의 위상학을 새롭게 재조정해야만 하는 필요가 여기에서 나옵니다. 고전적인 사회구성체 개념체계가 사실은 상부-하부라는 공간적 은유에 입각한 장소적 표상체계였다는 사실은 이점에서 우리에게 매우 시사적입니다. 우리들은 민주주의를 바라보는 우리들의 장소적 표상체계를 전환하고자 합니다. 하지만 아직 우리들의 사유는 공간과 위상에 대한 하나의 은유이자 이미지로만 존재할 뿐 그 대상의 내적구조와 운동을 면밀하게 이해하고 있지 못합니다. 이러한 의미에서 우리들의 새로운 민주주의에 대한 위상학, '민주주의의 외부'라는 공간적 은유에 기초하고 있는 우리들의 새로운 민주주의 이론은 여전히 은유적입니다. 하지만 알튀세르가 지적하였듯이, 대상에 대한 은유는 과학적 이론을 성립하기 위한 필수적 단계이며, 이론 그 자체와 대결하면서 은유는 자신의 자리를 더 높은 곳으로 지양하여 나갈 것입니다.

이 새로운 민주주의의 위상학을 구상하고 그것을 모델링modeling 하는 작업은 단 한명의 천재적 사유를 통해 이루어질 수 없습니다. 대중의 삶과 노동 그 자체가 권력과 전복의 경계지점이 된다는 사실, 그리고 외부로부터 지식과 권력의 창출을 통해 내부로 투사하는 주권적 조직화의 방식이 더 이상 우리 내부로부터 받아들여지지 않는다는 사실은 우리들의 지식생산과 공유의 방식이 지금까지와는 질적으로 달라야만 한다는 사실을 보여줍니다. 개별지식의 한계를 넘어서 있는 새로운 사회현상들의 출현과 그것에 대응하기 위해 새로운 지식생산의 집단배치를 발견해야만 하는 현재의 상황은 공동의 지식생산과 공유를 선택이 아닌 연구의 필수조건으로 요청합니다. 이러한 요구에 직면해서 우리들의 선택은 기존의 학문생산체계에 안주하면서 기존 질서의 일부로 남겨나, 그 요구에 새로운 형태의 학술운동이라는 형태로 대답하는 두 가지밖에 주어지지 않습니다. 우리 연구모임은 후자를 선택했으며, 이런 의미에서 우리는 우리들의 '공동의 시간'이 그러한 새로운 형태의 학술운동으로 받아들여지길 원합니다. 이 점에서 우리는 1990년대를 경유하면서 진보적 학술운동이 직면한 자신의 한계를

올바로 성찰해야만 합니다. 지금 우리가 직면하고 있는 대학이라는 학문생산과 교육의 배치를 우리 스스로 문제 삼아야만 합니다. 공동의 시간을 생산하지 않고 그 시간을 배제하면서 공간에 갇혀진 지식과 지금 우리는 새로운 방식으로 조우할 수 있는 새로운 교통형식을 찾고 있습니다.

우리는 ‘입장’이란 단순히 하나의 견해가 아니라 삶의 방식과 존재양태에 의해 결정되는 것이라고 생각합니다. 우리 연구모임은 입장을 바라보는 이러한 관점에 따라 우리의 관계 그 자체를 비판적으로 반추하면서 관계를 새롭게 재구성하기 위한 다양한 실험들을 진행할 것입니다. 우리의 삶 그 자체가, 우리가 살아가는 그 방식 자체가 실험의 모델이 되어야만 합니다. 이 저널은 바로 그러한 우리들의 공동의 실험이라고 할 수 있습니다. 우리들의 시간이 당신의 시간과 조우할 수 있는 교통의 형식이자 공통적인 것으로서 이 저널이 작동할 수 있기를 바랍니다. 흐르는 강물만이 바다를 만난다는 오래된 믿음과 함께, 이 저널과 함께 공동의 시간을 공유했던 모든 이들에게 그리고 지금 우리가 만나러 가고 있는 당신들에게 우정의 인사를 전합니다.

2009년 2월

새로운 우정의 시간을 향해,
조희연, 서영표, 장훈교

Special Edition

우리에게 급진 민주주의란 무엇인가

우리에게 급진 민주주의란 여전히 모호한, 하지만 그럼에도 불구하고 서로가 직면하고 있는 다양한 지적/실천적 문제들의 공동의 답으로 지향하는 공통의 무엇으로 존재한다. 이런 의미에서 우리에게 급진 민주주의란 하나의 지적대상이기 보다는 연대와 우정의 대상이다. 서로 다른 신체와 마음이 급진 민주주의 연구라는 집합적 배치 안에서 그 이전과는 다른 신체들로 변이해가면서 새로운 사유들에 눈을 뜨고 있다. 물론 우리들의 사유는 현재 우리가 파악하고자 하는 그 대상과 오래 머물지 못하는 이미지와 은유의 사유임에는 틀림없다. 모든 것은 실험으로 존재할 뿐, 그 어느 것도 자신의 특권적 지위를 주장할 수 없다. 우리들의 정확한 목표는 모든 것을 실험하고 그 실험으로부터 자유롭게 떠나라는 것이다. 조희연과 장훈교는 지난 일 년의 공동토론과 개별학습에 의존하여 급진 민주주의에 대한 하나의 이론적 실험을 전개한다. 두 사람은 비슷하면서 서로 다르다. 서영표는 영국 Red-Green Group의 『What on earth is to be done?』을, 그리고 장훈교는 상탈 무폐와 관련된 4편의 인터뷰를 번역하였다. 현재 우리 연구모임에서 발견하고, 추적하고 있는 핵심적인 연구경향들이 이 번역들을 통해 접해볼 수 있을 것이라고 생각한다. 다양한 실험들과 사유들이 급진 민주주의라는 이름 아래에서 실험되기를 바란다.

Contents

1. 조희연, 〈급진 민주주의론의 개념적/이론적 기초에 대한 시론〉
2. 서영표, Red-Green Group, 《What on earth is to be done?》
3. 장훈교, 〈우리에게 급진 민주주의란 무엇인가〉
4. 장훈교, 《Chantal Mouffe and Radical Democracy》

Special Edition I

급진 민주주의론의 개념적·이론적 기초에 대한 시론

조희연 chohy@paran.com

민주주의는 인간 종에게 고유한 속성이다.

– K. Marx

인간의 정의를 향한 능력이 민주주의를 가능하게 하지만,

인간의 부정의에 대한 경향성은 민주주의를 필연적인 것으로 만든다.

– Reinhold Niebuhr

민주주의는 정치적 삶의 새로운 형태가 아니라 오히려 과거의 형태의 분해와 해체이다.

– Henry James, Sr.

민주주의는 보통 사람들 속에서 비범한 가능성이 있다고 하는 확신 위에 서 있다.

– Harry Emerson Fosdick

민주주의는 근대의 전시기를 통하여 모든 민족적·지역적 형태를 망라하여 불안정한 프로젝트였다.

현 시기의 지구화과정은 분명히 새로운 도전을 제시하였다.

– A. Negri

1. 들어가면서¹⁾

이 글은 한국적 ‘급진 민주주의론’의 이론적·개념적 근거를 탐색하는 연구이다. 여기서 필자는 근

1) 이 글은 지난 1년 여 동안 성공회대 대학원의 석박사과정생, 민주주의연구소의 교수들과 함께 세미나를 하면서 메모해온 아이디어들을 기초로 하여 작성된 것임을 밝혀둔다. 현재도 재구성중임을 밝혀둔다.

대 민주주의의 성격, 민주주의의 이상과 현실의 관계, 정치를 둘러싼 각축, 급진적 정치주의 등에 대한 탐색을 통해서 급진 민주주의론을 구체화해보고자 한다.

한국사회는 이미—87년부터를 기점으로 하더라도—20여년의 민주주의 역정을 거쳐 왔다. 20여 전과 비교할 때 한국 민주주의의 현실 그 자체가 변화하였다. 87년 6월 민주항쟁 당시 거리에서 연상했던 민주주의를 기준으로 한다면—비록 최근 한국 민주주의가 ‘후퇴’하고 있다는 우려가 크지만—이미 민주주의는 상당히 진전되었다고 할 수 있을 지도 모른다.

문제는 민주주의의 현실 그 자체는 변했는데 우리의 민주주의라는 ‘규범적 지도’는 20년 전 그대로라는 것이다. 한국의 사회진보와 변화를 위해서 민주주의라는 것이 여전히 ‘희망의 언어’와 나침반으로 남아있고자 한다면, 민주주의론 자체를 ‘진보화’시켜야 한다고 필자는 생각한다. 새로운 보수의 시대가 이행한 한국사회의 변화를 성찰적으로 바라본다면, “민주주의를 급진적으로 확장(민주주의의 사회경제적 확장)도 그 일부가 될 것이다)하지 못한 진보에 대한 대중의 복수”라고 필자는 본다. 새로운 보수정권 하에서 핵심적인 과제가 있다면 바로 한 단계 높은 개혁들을 민주주의의 이름으로 실현할 수 있는 사회적·지적 기반들을 형성해가는 것이라고 생각된다. 이러한 기반의 하나로 ‘민주주의론 자체의 급진적 심화’도 위치할 것이다.

사실 민주주의는 논쟁적 개념이다. 상이한 시각과 상이한 이론들은 민주주의 자체를 상이하게 인식하고 규정한다. 2008년 7월호 <노동자의 힘> 기관지는 ‘자본가 없는 세상만이 진짜 민주주의’라는 표지 제목을 쓰고 있다. 이것은 우리가 민주주의를 최대주의적으로 확장할 때 어떤 모습을 보여준다. 많은 사회적 소수자의 투쟁의 현장에서 우리는 ‘가부장적 지배와 차별이 없는 세상만이 진짜 민주주의’, “장애인을 차별하는 민주주의는 가짜다”라고 하는 구호를 듣는다. 자본주의가 극복될 때 민주주의를 말할 수 있는가, 가부장제와 장애인 차별이 없어 질 때만을 민주주의라고 이야기할 수 있는가. 더 확대하면 모든 차별이 ‘차이’가 될 때라야만 우리가 민주주의를 말할 수 있는가. 우리가 이러한 물음에 긍정적으로 답하기 위해서는 역설적으로 민주주의를 새롭게 정의해야 하는 과제를 통과해야 한다고 생각한다. 필자는 여전히 민주주의의 이름으로, 대중의 고통을 만들어내는 사회경제적 불평등성을 극복해 갈 수 있어야 하며, ‘일제고사를 보지 않을’ ‘급진적 자유권’이 확장되어야 하며, 각종 사회적 차별들을 획기적으로 극복해야 한다고 생각한다. 민주주의의 이름으로 가야할 여정이 아직도 많이 남아 있다면, 그 여정 기간 내내 민주주의가 여전히 ‘불온한 언어’ ‘급진적 언어’로 남아 있어야 한다.

이 글은 민주주의론 자체를 급진적으로 심화하기 위한 문제의식 하에서, 그 지향을 가설적으로 ‘급진 민주주의radical democracy’로 개념부여하고, 그 시각에서 민주주의론을 구성하는 여러 논의들

을 급진 민주주의론의 입론立論이라는 지향 속에서 재구성해보고자 한다. 어떤 의미에서 급진 민주주의라는 이름으로 민주주의라는 ‘지도’ 자체를 새롭게 재구성해 보고자 하는 시도이다. 이를 위해서 근대 민주주의의 성격에 대한 재해석, 인간의 사회적 관계와 정치적 관계에 대한 재해석, 근대 민주주의에서 정치의 성격에 대한 재해석 등을 통해서 급진 민주주의론의 개념적·이론적 기초를 재구축해보고자 한다.

이 글의 구성은 다음과 같다. 먼저 2절에서는 서구 근대의 맥락에서 정립된 민주주의 자체를 3가지 긴장—근대 서구 민주주의에서의 대표자 정치와 (인)민 정치 간의 괴리, 이상으로서의 민주주의와 현실로서의 민주주의 간의 괴리, 민주주의의 현실 권력들 간의 긴장—속에서 존재하는 것으로 재정식화한다. 나아가 3절에서는 민주주의의 새로운 급진적 재구성의 문제의식 하에서 (인)민, 사회, 정치, 체제 간의 관계를 새롭게 재정식화하게 된다. 이를 기초로 4절에서는 급진 민주주의의 개념적·이론적 위치를 명확히 하기 위해서 민주주의의 핵심영역으로서의 ‘정치’를 ‘급진적 정치주의’라는 개념으로 재정식화하고 나아가 자유주의, 맑스주의, 포스트-구조주의적 논의들과의 관계 속에서 급진 민주주의의 이론적 위치를 재설정해보고자 한다.

이 글은 비판담론의 재구성이라는 문제의식 하에서 민주주의론의 급진적 심화라고 하는 과제를 다루고, 다음 호의 글에서는 비판담론의 일부로서의 저항주체론을 다루게 된다.

2. 근대 민주주의의 ‘본원적’ 한계와 그 구성적 긴장

민주주의를 논하기 위해서는 먼저 시민혁명을 통해서 확립된 근대 대의 민주주의에 대한 논의로부터 출발해야 할 것 같다. 주지하다시피 근대 시민혁명을 통해서 확립된 민주주의는 인류의 거대한 정치사적 성취라고 할 수 있다. 근대 시민혁명은 지배권력과 사회구성원 즉 (인)민²⁾의 상호관계를 ‘근대 이전’과 ‘근대 이후’를 나눌 수 있을 정도로 혁명적으로 변화시켰다. 근대 민주주의 안에서 (인)민은 주권의 궁극적인 담지자이자 원천이 된다. 이때의 민주주의 원리는 (인)민주권, 대의공간으로서의 의회와 그 과정으로서의 선거, (인)민의 자유와 그들의 시민적·정치적 권리의 보장 등을 구성요소로 한다.

2) 여기서 필자는 (人)民이라는 개념을 사용한다. 이것은 사람이며 민중이라고 하는 의미를 갖는다. 현재 한국에서 이는 냉전적 대결과 연관된 뉘앙스를 풍기는 개념이지만 사실 사람 인(人)과 백성 혹은 민중으로서의 민(民)이라고 하는 것이 서구의 근대 시민혁명에서 출현한 새로운 존재의 특성을 잘 드러낸다고 생각되어 (인)민이라는 표현을 사용하고자 한다.

1) 시민혁명 이후 근대 민주주의의 이중성

급진 민주주의적 관점에서 민주주의를 새롭게 인식하기 위하여, 몇 가지 상이한 지점에서 근대 민주주의의 성격에 대해서 다시 생각해보아야 한다.

첫째, 근대 시민혁명을 통해서 확립된 민주주의는 (인)민의 거대한 정치적 성취이지만 그것은 대표자 정치와 (인)민 주체의 정치 간의 괴리 속에 정립되었다는 것이다.

주지하다시피 근대 이전에는 신분제적 질서에 의해서 정치가 일부 상층귀족계급의 영역으로 한정되었다. (인)민들은 정치의 주체가 되지 못하였으며 ‘통치’의 대상일 뿐이었다. 그러나 (인)민의 정치적 각성과 권리의식의 고양 및 (인)민의 혁명적 저항으로 인하여 전근대적 지배는 위기에 처하게 되었다. 이러한 도전의 정점에 시민혁명이 존재한다.

정치란 것이 사회 구성원들에 영향을 미치는 집단적인 의제들의 공적 결정을 둘러싼 집단 및 개인들의 상호관계와 활동이라고 할 때, 시민혁명을 정점으로 하는 아래로부터의 투쟁에 의해 바로 전근대적 지배는 (인)민들이 정치의 주체로 참여하는 새로운 질서, 즉 ‘근대 민주주의적 정치’로 전환되게 된 것이다.³⁾ 근대 시민혁명을 통한 나타난 변화에서 핵심적인 측면은, 지배에 있어 ‘정치’가 생겨나게 되었다는 것이다. 지배에 있어 정치가 생겨나게 되었다는 것은 상층계급에게만 한정되던 정치가 (인)민에게 개방되게 되었다는 것, 또한 (인)민이 정치의 주체가 되었다는 것을 의미한다. “생명체로서의 인간이 더 이상 정치권력의 대상이 아니라 주체로 자신을 드러내는 과정”(아감벤, 2008: 47)이 근대 민주주의의 탄생인 것이다. 이 점에서 필자는 근대 민주주의를 새로운 ‘정치 공간’, 즉 (인)민이 자기통치와 스스로 권력중심이 되는 상태를 실현하기 위한 “(인)민의 주체적 정치‘공간’”으로 본다.

이처럼 지배가 정치를 일부로 해서 작동하는 것은 아래로부터의 (인)민들의 투쟁에 의해서 쟁취되고 지배세력에 강요된 것이다. 여기서 근대 민주주의의 ‘성취’의 측면을 근대 민주주의의 핵심적인 측면의 하나로 인식되어야 한다.³⁾ 이것은 민주주의의 이상이라고 할 수 있는 ‘(인)민의 자기통치’와 ‘(인)민의 자기권력’ 실현의 역사적 도정에서 대단히 중요한 의미를 갖는다. 르포르는 “권력의 구현이며 육화된 군주에 기반을 둔 총체적 통일체가 민주주의 혁명이라는 전대미문의 힘에 의해 해체되어

3) 많은 급진주의 이론들은 근대 민주주의를 ‘지배의 음모’에 의해 발생하였거나, 이것이 지배의 형식으로만 본다. 그러나 인민의 저항에 의한 ‘전취물’이라고 하는 점이 강조되어야 한다. 그것은 이러한 성취가 이후의 지배의 조건이자 제약이 되면서 이후의 지배 내부의 ‘인민이 숨 쉬는 공간’을 제공하기 때문이다. 특별히 민주주의 발전의 역사를 보면, 일정 단계의 계급적·사회적 투쟁을 통해 획득된 제도는 이후의 계급적·사회적 투쟁의 근거이자 공간으로 작동한다. 물론 지배는 이렇게 인민의 저항에 의해서 강요된 ‘공간’을 지배의 새로운 요소로 재편하고자 한다. 사실 급진 민주주의는 바로 이처럼 불완전하게 성취된 근대 민주주의를 그 잠재적 급진성을 확장하고자 하는 것이다.

지면서, ‘권력의 중심부가 비어있는 장소가 되었다’고 표현하고 있다. 이는 민주주의 혁명 이후 변화된 권력의 특징을 설명하고 있다(Lefort, 1988: 17; Laclau, 2005: 164). 여기서 권력의 중심부가 비어 있다는 것을 국가의 계급성을 부정하는 자유주의적 기술記述로서 보다는, (인)민의 시민혁명적 투쟁을 통해서 쟁취한 정치와 그 공간의 가능성을 지칭하는 것으로 해석되어야 할 것이다. 이처럼 근대 민주주의 하에서 (인)민이 중심적 위치를 갖게 되면서, 지배가 (인)민의 인식과 태도에 ‘의존’적이고 연동되는 것으로 변화하게 되었다.⁴⁾

그러나 근대 시민혁명을 통해서 탄생한 근대 민주주의는 동시에 그러한 (인)민정치가 ‘대표자 정치’ 형태로 귀결되었다는 특징을 갖는다. 인민의 입장에서 보면, 이는 정치의 주인이 (인)민임이 확인되고 권력의 궁극적인 원천이 (인)민이라는 점을 정초하는 데는 성공하였으나, (인)민의 지위는—대표자들을 선출하는 ‘(인)민주권’을 보유하지만—직접적인 정치의 주체로 구현되기 보다는, 대의자를 뽑는 선출의 주체로 형식화된다.” 쉽게 이야기하면, 근대시민혁명에서 정점에 이른 (인)민들의 아래로부터의 투쟁을 통해서 위기에 처한 지배가 (인)민들을 ‘주인’으로 만들고 지배의 질서를 (인)민이 수용 가능한 형태로 전환함으로써 (인)민정치를 매개로 이제 새로운 지배를 유지할 수 있게 된 것이다⁵⁾. 일종의 ‘엘리트’ 대표자 정치의 출현이다.

근대 민주주의의 핵심적인 제도적 기제로서의 선거는 사회적 갈등이 ‘정치적 내전(內戰)’으로 전환되지 않도록 하는 것이다. ‘총탄으로부터 투표용지로 from bullet to ballot’라는 표현이 시사하듯, 근대 시민혁명에서와 같이 고양된 (인)민의 사회적·정치적 요구 앞에서 한 공동체가 유지되기 위해서는, 근대 대의민주주의와 같은 형태를 통하여 ‘내전’화된 사회적 갈등을 수렴할 수밖에 없었다. 이것은 거부한 곳에서는 프랑스혁명과 같이 아래로부터의 전면적인 혁명이 발생하였다. 영국과 같이 지배적 세력이 이를 수용하는 경우에는 ‘타협적 이행’을 경험하였던 것이다. 근대 시민혁명기의 대의(선거) 민주주의의 정립은 봉건적 세력에 대한 내전적 투쟁을 감행하는 (인)민들의 요구를 수용하여 그들을 정치의 주체로 정립하면서도 동시에 대표자들이 권력을 갖는 근대 대의민주주의로 ‘타협적으로’ 재정

4) 근대 민주주의의 혁명적 전환이 갖는 역설적인 측면인데, 전근대의 질서와 달리 근대 정치질서는 더 이상 신학적·신학적인 ‘어떤 근본적인 토대에 의해서 통일성이 보장하는’ 현상으로 파악되지 않게 되었으며, ‘정치’의 주체이자 대상인 (인)민의 주체적 판단에 따르게 된 것이다. 이로써 근대 이후의 질서는—지배적 권력의 전략적 실천과 함께—(인)민 자신의 존재와 인식의 유동성에 의해서 구성되는 유동성을 갖는다. 근대 이후의 정치질서의 본원적인 비결정성과 불안정성도 여기서 유래한다.

5) 부정적인 측면에서 근대 시민혁명을 보게 되면, 근대 민주주의는 권력의 주인으로서의 (인)민의 존재를 상징적으로 주인하고, 실제로는 ‘선출의 주인’됨만을 확인하고 스스로의 권력을 대표자들에게 위임해버리는 체제라고 할 수 있다. 마키아벨리나 홉스와 같은 ‘제한주권론’ 및 ‘위임론자’들의 경우에서와 같이 민주주의는 심지어 근대 대의민주주의의 한계성을 가리고 ‘(인)민정치’의 한계성을 가리는 담론으로 작동할 수 있는 것이다.

립된 것이라고 파악되어야 한다.⁶⁾ 네그리의 표현을 빌면, “근대주권은 내전을 끝내기 위해 기획된 것이다”(2008: 289). 근대 민주주의는 (인)민이 획득한 주체적 정치공간이면서 동시에 그 정치를 통해 지배가—전근대와는 다른 방식으로—재생산되는 공간이 되는 것이다.

이런 점에서 급진 민주주의적 관점에서 볼 때, 근대 대의민주주의는 근원적으로 정치의 출발로서의 (인)민과—정치를 발생시키는—사회와 괴리되어 존재하는 체제로 파악되어야 한다. ‘(인)민 주체의 정치’와 ‘대표자 정치’ 간의 괴리는, 근본적으로는 (인)민이 구성하는 ‘사회’와 대표자의 정치로 표현되는 ‘정치’ 간의 근원적 괴리를 의미한다.⁷⁾ 네그리의 표현을 빌면, “대의는 두 가지 모순적인 기능을 수행한다. 즉 그것은 다중을 통치(정부)에 연결시키는 동시에 분리한다. 대의는 연결시키는 동시에 자르며 접촉시키는 동시에 분리시킨다는 점에서 이접적 종합이다”(네그리, 2008: 293). 예컨대 이러한 괴리를 극복하기 위한 전망 속에서, 직접적인 (인)민 자치의 모형을 파괴꼬문 속에서 발견했던 것이다.

필자는 바로 이러한 근대 시민혁명의 이중성이 근대 민주주의의 ‘원형적 결손deficiencies’을 구성

6) 여기서 근대 민주주의의 ‘성취’의 측면은 근대 민주주의의 핵심적인 측면의 하나로 인식되어야 한다고 생각한다. 특별히 민주주의 발전의 역사를 보면, 일정 단계의 계급적·사회적 투쟁을 통해 획득된 제도는 이후의 계급적·사회적 투쟁의 근거가 되면서 동시에 이후의 지배와 (인)민의 상호관계를 규정하게 된다. 사실 급진 민주주의는 바로 이처럼 불완전하게 성취된 근대 민주주의를 그 잠재적 급진성을 확장하고자 하는 것이다. 근대 부르주아 민주주의, 정치사회(제도정치), 시민사회의 형성과 이 과정에서 획득된 정치적·시민적 권리들은 모두 그 이전 시기의 계급적·사회적 투쟁의 산물이라고 할 수 있다. 이것은 이후의 지배의 조건이자 제약이 되면서 (인)민들의 투쟁의 진전에 있어 중요한 통로가 된다. 필자의 급진 민주주의적 관점에서 민주주의는 은폐의 기제이기도 하지만, (인)민들의 자기 해방의—스스로 쟁취한—무기이기도 하다.

7) 그람시와 폴라니는 ‘사회’ 자체가 갖는 급진적 함의를 포착하였다고 할 수 있다. 그람시에 따르면, 현대 자본주의는 시민사회의 확장으로 특징지어지는데, 이 시민사회는 계급관계를 안정화시키는 기능을 하면서 동시에 자본주의에 도전할 수 있는 공간을 제공한다. 폴라니에 따르면, 시장은 사회를 위협하는데, 그 결과 사회는 스스로를 능동적 사회로 재구성하고 민주적 사회주의를 건설하기 위한 맹아를 만들어내게 된다. 이런 점에서 맑스주의적 관점에서 사회 개념을 재전유할 수 있는 가능성이 존재한다(Burawoy, 2003). 이런 점에서 계급과 사회의 관계는 환원적 관계로 보아서는 안 될 것이다. 계급 환원주의가 문제이듯이 사회 환원주의도 문제이다. 후자는 ‘국민주의’로 빠져든다. 이런 점에서 사회의 계급적 분할을 전제로 하면서도, 국가와 시민사회의 분리, 국가와 정치에서 (인)민의 공통성, 지배가 ‘사회’의 이름으로 헤게모니를 행사할 때, 대항헤게모니의 형성과정에서 계급적 차원뿐만 아니라 계급의 가로지르는 ‘사회’적 차원이 존재한다는 점 등을 전제로 하여, 우리는 ‘사회’를 이야기할 수 있다고 본다. 라이트(2006)도 자본주의(자본권력)와 국가주의(국가권력)에 대항하는 ‘사회’주의와 ‘사회적 권력’의 강화를 이야기하고 있다. 그는 급진적·민주주의적·평등주의적 관점(radical democratic egalitarian view)에서 사회적 권력을 강화하고 그것이 국가권력과 자본권력을 제약하고 통제하는 것을 지향한다. 이 사회적 권력은 소비에트와 같은 민중의 자발적 힘과 시민사회의 강화를 통해서 구성된다고 본다.

한다고 생각한다.⁸⁾ 근대 민주주의는 전자의 대표자 정치만을 '제도화된 정치'('협회의 정치')로 만들었고 (인)민정치는 '비非 정치'로 만들었던 것이다. 이것이 '(제도화된) 정치'와 '(인)민(정치)' 간의 괴리가 정치를 구성적 일부로 하는 근대 민주주의의 한계이자 본원적인 문제이다.⁹⁾ 통상적인 주류정

8) 카터(2007)는 민주주의의 제도적 형태를 벗어나는 '직접행동(direct action)'이 "사회의 갈등구조가 통상적 정치채널로 소통되지 못하는 '민주주의의 결손' 지점에서 나타난다"고 보고 있으며, 직접행동은 "민주주의의 결손 그리고 거기에서 시민이 느끼는 좌절감에 대한 반응(32)"이자 '민주적 자력화(democratic empowerment)'의 한 형태로 본다. 급진 민주주의의 관점에서 볼 때, 근대 대의민주주의의 이러한 근원적인 결손은 정치에서 실현되지 못하는 사회적 요구들이 존재하는 것을 의미하고 이러한 요구가 제도정치의 불안정성과 전환을 촉발하는 대중적 에너지로 존재한다는 것을 말해준다. 민주주의적 정치가 대단히 협소하고 지배적 집단의 이해나 요구만을 독점적으로 반영하게 될 때, 소수자들이나 하위주체들은 민주주의적 정치에 대한 기대를 포기하고, '비제도적 수단에 의한 정치'를 향하게 된다. 사실 파퓰리즘(민중주의, populism)은 기존의 국가와 정치가 대중들의 요구와 극단적으로 괴리되는 상황에서 나타나는 대중들의 이반, 거기서 발생하는 새로운 '반체제적 정치'의 가능성과 그 현실화를 의미하는 것으로 해석되어야 한다. 파퓰리즘은 바로 이러한 괴리에서 발생하는 새로운 정치에 대한 요구를 특정—우익이나 좌익—의 스타일리스트적인 지도자가 전유하는 것을 의미한다. 라클라우의 표현을 빌면, "민중주의적 파열(rupture)을 낳는 조건은 복수의 요구들이 그것을 수용할 수 없는 제도적 체계의 점증하는 무능력과 공존하는 상황이다"(Laclau, 2005: 11). 이를 독재에서 민주주의로 이행하는 맥락에 대입해보면, 우리가 파퓰리즘(populism) 혹은 민중주의라고 이야기하는 것은, 독재 이후 출현하는 새로운 민주주의적 정치가 독재 하에서 억압되었던 다양한 사회경제적 하위주체들의 요구와 이해를 반영하지 못하게 되면서 그것이 우파 파퓰리즘이나 좌파 파퓰리즘의 형태로 동원되는 것을 의미한다. 베네수엘라 혁명의 경우 차베스라는 좌익 지도자가 이러한 괴리에서 발생하는 대중의 정치적 열망을 급진적으로 전유하는 예라고 할 수 있다(조희연, 2009a).

9) 여기서 필자는 근대 시민혁명을 중심으로 서구의 사례를 근거로 논의를 전개한다. 여기서 우리는 "근대서구==민주주의, 비서구=비민주주의"라는 식으로 사고할 필요는 없다. 오히려 전근대의 사상 속에서 근대 민주주의적 사고의 원형은 서구나 비서구, 한국에서도 폭넓게 존재했다. 단지 민주주의의 발생은 단지 정치적 상상력의 변화만이 아니라 사회경제적 토대의 변화, 그것에 기초하는 (인)민들의 주체화 의정도의 진전 등 총체적인 것이고, 비서구의 폭넓은 민주주의적 사고의 맹아에도 불구하고 서구가 먼저 근대로 이행하고 스스로의 우월한 사회경제적·정치적 힘에 의해서 비서구를 식민화함으로써 비서구에서 전근대적인 맹아적인 민주주의 사상이 근대적인 민주주의 사상으로 전환되지 못하게 되었고, 오히려 서구의 근대 민주주의적 사고와 제도들을 이식받는 형태로 민주주의가 출현하게 되었다고 표현할 수 있다. 예컨대 한국의 경우를 보자. 많은 전근대사회—서구뿐만 아니라 비서구에서—에서와 같이 기본적으로 왕을 중심으로 기술되어 있다. 이러한 왕 중심의 서술은 조선조 사회가 대단히 '절대주의'적 관계 속에서 왕 중심으로 작동한 것으로 이해되기 쉽다. 현실은 그러하지 않았다. 왕 권력은 귀족 권력과의 관계 속에서, 그리고 '백성'들과의 관계 속에서 안정되기도 하고 대단히 취약하기도 했다. 조선시대의 사상을 보게 되면, '형식적'으로는 왕중심의 사상 속에서도 근대적 사유의 맹아들이 대단히 폭넓게 존재하고 있음을 알 수 있다. 근대적 전환이 안 되다 뿐이지—어떤 의미에서는 서양의 전근대 사상보다도—권력의 상대성, 권력의 궁극적인 소재지가 백성, 곧 (인)민이라는 사상이 대단히 강력하게 존재하고 있음을 알 수 있다. '백성이 곧 나라의 근본'이라는 사상, 민본(民本)사상, 민심은 곧 천심이다라고 하는 사상, 모든 인간에게는 귀천이 없다고 하는 사상 등은 서양의 근대 민주주의 사상의 합리적 핵심들이 한국의 전통사상 속에 이미 폭넓게 존재하고 있음을 보여주고 있다. 물론 지배의 중심이 왕이기 때문에, 이것은 왕이 스스로 백성을 '어여뻐 여기고 모범이 되며 그들의 잘 살게 해주어야 한다고 하는 언술로 표현된다. <세조

치학의 흐름에서 보면 근대대의민주주의에서 정치의 중심은 제도화된 의회정치가 된다. 이런 시각에서 보면 다양한 사회적 갈등의 의제들은 제도화된 의회정치의 장에서 제도정당들에 의해서 타협되고 조정되고 결정되는 식으로 작동하게 된다. 근대시민혁명의 정신에서 보면 제도화된 대표자들의 정치 영역은 (인)민의 정치를 반영하는 ‘수단적’인 영역으로 설정됨에도 불구하고, 현실에서는 후자가 ‘정치(제도화된 정치 혹은 제도적으로 인정되는 정치)’가 되고 정작 (인)민들의 정치는 ‘비정치’가 되는 역설이 발생하게 된 것이다. 이런 점에서 급진 민주주의론은 정치의 중심을 제도화된 의회정치로만 삼는 것을 부정하는 것이다.

결국 근대 민주주의는 (인)민이 정치의 주체가 되는 (인)민정치의 출현이라는 점에서 거대한 성취이지만 그것이 대표자 정치와 (인)민정치의 괴리 속에서 작동한다는 점에서 원형적인 결손을 가지고 있다는 점이 주목되어야 한다. 이 점이 급진 민주주의의 관점에서 파악된 근대 민주주의의 이중성이다.

2) 이상으로서의 민주주의와 현실로서의 민주주의의 긴장

둘째, 근대 시민혁명 이후의 민주주의는 ‘이상으로서의 민주주의’와 ‘현실로서의 민주주의’의 긴

2년> 세조가 의정부에 전지(傳旨)하기를 “백성은 하늘이니, 백성의 마음이 편안한 뒤에 하늘의 마음도 편하여지는 법이다. 나라를 다스리는 도리는 마땅히 백성을 편안하게 하는 것을 우선으로 삼아야 하는 것인데, 백성들이 무(無)량(良)에게 괴로워하면 제어할 방법이 없게 된다(김재문, 2007: 161에서 재인용).” 여기서 백성들을 편안하게 하는 것은 그들이 굶지 않고 배불리 먹으며 탐관오리들에게 착취 받지 않고 사는 것을 의미한다. 왕조실록에는, 유사한 표현들이 많이 등장한다. “백성이 나라의 근본이고” 왕의 책무는 “그들을 편안하고 해고 곤궁하게 해서는 안 된다.” “세상을 다스리는데 백성을 사랑하는 것 만한 방법이 없다(김재문, 2007: 27에서 재인용).” “백성은 지극히 어리석지마는 신령한 존재이니, 백성의 원망을 조심하지 않을 수 없사온데”와 같은 표현들이 자주 등장한다. 물론 이러한 사상은 동양의 사상이기도 하다. 서경(書經)에 “백성은 나라의 근본이고 근본이 튼튼해야 나라가 편안하다”라는 글이 조선조에도 그대로 확산되어 있는 것이다. 이렇게 보면 조선조 시대의 사상의 구도는 이렇게 작동한다. 비록 군왕이 막강한 권력을 가지고 있지만, 스스로는 백성의 아버지로서 그들을 보살피며 그들의 원하는 것을 실현하는 존재가 되는 것이다. 절대권력을 가졌다고 하는 왕의 사명은 백성과의 관계 속에서 설정되는 것을 알 수 있다. 군주에게 “백성은 하늘이다”라고 설정된다. “조선시대의 하늘이란 이치(理致), 천리, 자연법칙 같은 것을 의미한다.” 따라서 왕의 통치가 백성들의 요구에 부응하면, “순천(順天)이 되는 것이고 이에 어긋나게 하면 그것이 역천(逆天)”(김재문, 2007: 160에서 재인용)이다. 필자는 근대적 민주주의 사상의 최고의 맹아적 형태는 조선 말기 ‘인내천(人乃天) 사상’이라고 생각된다. 근대시민혁명에서 나타나는 인민이 권력의 중심이라고 하는 사상의 한국적 형태라고 생각할 수 있다. 여기서 서술하는 급진 민주주의의 최고의 발전태는 아마도 ‘인내천(人乃天) 민주주의’가 될 것이다. 근대 이후에도 다양한 국면에서 이러한 인민이 권력의 중심이라는 사상은 표현된다. 동유럽 혁명의 과정에서 나타났던 “We, the people”이라는 구호도 하나의 예가 될 것이다. 어떤 의미에서 공산주의에 저항하는 동유럽 (인)민들도 ‘우리가 (인)민이다’우리가 권력의 주인이라고 선포함으로써 민주주의의 진정한 본질을 드러냈다.

장 속에서 존재하였으며, 현실의 민주주의는 언제나 이상으로서의 민주주의에 의한 도전 속에서 존재한다는 점이다.

‘민의 자기통치self-rule of people’라는 정신 위에 존립하는 민주주의는 하나의 주어진 정체polity의 구성원들이 자신이 속한 사회의 정치적 의사결정 과정에 동등한 지위에서 주체적으로 참여하도록 하는 제도로서 출발했다. 민주주의는 기본적으로 정치적 평등과 평등한 참여, 그리고 (인)민의 자기권력의 사상 위에 서 있다. 근대 시민혁명과정에서 (인)민들은 민주주의를 확립하기 위한 투쟁 속에서, ‘(인)민 모두가 평등한 정치적 참여주체가 되고 (인)민 스스로가 자신들의 문제를 결정하는 상태(이것을 (인)민의 자기권력 상태라고 표현할 수 있을 것이다)가 바로 민주주의라는 자각을 하게 되었던 것이다.

그러나 이러한 (인)민의 자기통치와 평등한 참여, 자기권력 상태는 언제나 실현되지 않은 이상으로 존재하고,¹⁰⁾민주주의가 실현된 현실적 모습이 어떠해야 하는가를 명확히 고정된 형태로 표현할 수 없다는 점에 바로 민주주의의 고유한 특징이 있다. 실현되지 않은 이상으로서의 민주주의가 ‘비어있는 기표empty signifier’로서의 성격을 띠는 것이다. 베커는 민주주의라는 개념은 “약간만 조작하면 우리가 담기를 원하는 어떤 사회 요소들도 담을 수 있는 개념상의 여행용 가방과 같이 서로 다른 사람들에게 서로 다른 내용들을 함의하는 단어”라고 표현한다(Becker, 1941: 4. 이승원, 2008: 68에서 재인용).

더구나 민주주의가 내장하는 이상, 즉 권력의 주인이 바로 자신이고 스스로 통치의 주체가 되며 모두가 평등한 참여의 존재여야 한다는 것은 얼마든지 ‘확대해석’이 가능하다. 무폐(2006)의 지적대로, 민주주의가 내장한 ‘평등’은 기본적으로 ‘평등한 정치적 참여’라고 하는 ‘방법론’적 이상이기도 하지만, 그것은 사회의 전 삶의 영역에서의 평등으로 확대해석될 수 있는 잠재력을 가지고 있다. 이처럼 이상으로서의 민주주의는 개념상으로도 다양한 정의들이 내포될 수 있으며 때로는 상호모순적이기도 하고, 명확하게 정의내릴 수 없는 모호함 그 자체를 내포한 개념이라고 이야기할 수 있다.¹¹⁾

10) 물론 (인)민 자체도 ‘소수의 인민’만을 의미하였다. “근대혁명들은 일국적 공간 내부에서조차 민주주의의 보편적 개념을 즉각적으로 제도화하지는 못했다. 여성, 무산자, 비(非)백인 및 기타 사람들의 배제는 ‘만민’이라는 구실(pretext)을 저버렸다. 사실상 이 보편적 민주주의관은 결코 제도화된 적이 없다.” 물론 그러한 한계에도 불구하고 “근대 혁명들의 역사는 절대적 민주주의 개념의 실현을 향해서 가는 더듬거리고 평탄치 못한, 그럼에도 불구하고 실질적인 전진과정으로 읽을 수 있다. 그것은 우리들의 정치적 욕망들과 실천들을 계속해서 안내할 북극성이다”(2008: 292).

11) 이러한 모호성 때문에 민주주의를 현실적인 어떤 기준에 의해서 규정하고자 하는 지향이 존재하여 왔다. 통상적인 자유민주주의론에서 민주주의를 절차와 제도로 사고하는 견해가 이의 예가 될 것이다. 대표적인 민주주의 이론가인 로버트 달(1956; 1989)의 대중의 선호를 왜곡하지 않는 선거가 실시되고 소수의 엘리트 정치집단의 다원적 경쟁과 교체가 보장되는 것이 민주주의의 불가피한 현실적 모습으로 파악이라고 파악한다. 그리고 그러한 상태를 이른바 ‘다두제(polyarchy)’로 표현하고 이의 요건으로 ①

그러나 이러한 모호성에도 불구하고, 혹은 그러한 모호성 때문에, 이상으로서의 민주주의는 언제나 현실의 민주주의를 상대화시키면서 그것을 변화시키는 동력으로 작용하여 왔다. 역사적으로 볼 때 근대 시민혁명을 통해서 확립된 ‘현실로서의 민주주의’는 ‘이상으로서의 민주주의’에 비추어 부단히 상대화相對化되면서 이상으로서의 민주주의를 실현하기 위한 (인)민의 아래로부터의 투쟁의 역사였다고 해도 과언이 아니다.

그렇기 때문에, (인)민들은 민주주의 이름으로 획득한 성취들을 ‘주어진’ 것으로 인식하고, (인)민들은 자신들이 문제로 느끼는 것을 새롭게 ‘민주주의의 이상’이라는 이름으로 요구한다. 그런 점에서 보면, 과거의 민주주의의 성취의 기억들과 현재를 비교하여 스스로 만족하는 것이 아니라, 미래의 성취될—민주주의의 이상에 비추어 더 획득할 수 있는 것—것에 비추어서 현실의 민주주의를 비판하는 역설이 민주주의 속에 내재한다고 할 수 있다. 따라서 필자는 근대 민주주의라는 (인)민의 주체적 정치공간은 현실공간만이 아니라 “이상이 내재해 있는 현실공간”으로 본다.

“(인)민이 모든 정치권력의 주인이다”라는 ‘모호한’ 이상과 ‘모든 체제에서 (인)민이 권력을 갖고 있지는 않다’는 현실(Lummis, 1996: 25-6)¹²⁾간의 괴리 때문에, 한 단계 높은 ‘평등을 향한 급진적 잠재력’을 부단히 창출하게 하는 제도라고 이야기할 수 있겠다.¹³⁾ 민주주의에는 모종의 유토피아적 열망과 지향이 개재되지 않을 수 없는 이유도 여기에 있다. 앞서 2008년 7월호 ‘노동자의 힘’ 기관지는 ‘자본가 없는 세상만이 진짜 민주주의’라고 표지 제목의 예를 제시하였다. (인)민 중의 누군가가 ‘이것이 민주주의야’하고 ‘이상으로서의 민주주의’를 천명하면, 그것이 현실의 민주주의를 규정하는

공직자 선출, ② 자유롭고 공정한 선거, ③ 포괄적 선거권, ④ 공직 참여 권리, ⑤ 표현의 자유, ⑥ 언론의 자유, ⑦ 자율적 결사 등을 들고 있다. 그에게서 민주주의는 현실로서의 민주주의로 파악된다는 것을 의미한다.

12) 맑스주의에서 주목하는 바와 같이 노동은 모든 경제적 가치의 원천이다. 그러나 현실의 자본주의에서 노동자는 자신이 생산자이자 담지자인 경제적 가치의 주체와 주인이 되지 않는다는 것은 비유에서 보면, 이상으로서의 민주주의는 바로 경제적 사회주의가 현실의 자본주의에 대해서 갖는 위치와 같다. 사회주의의 관점에서 자본주의는 언제나 비판할 수 있고 변화를 시키고자 하는 동력으로 삼을 수 있듯이, 이상으로서의 민주주의는 현실의 민주주의에 대한 근원적인 비판의 근거가 되고 변화의 동력이 될 수 있는 것이다. 어떤 의미에서 급진 민주주의는 바로 이러한 경제적 사회주의가 경제에서 지향하는 것과 유사한 것을 정치의 차원에서 실현하는 것을 지향한다고 표현할 수도 있다.

13) 앞서 2008년 7월호 ‘노동자의 힘’ 기관지는 ‘자본가 없는 세상만이 진짜 민주주의’라고 표지 제목의 예를 제시하였다. 이것은 우리가 민주주의를 이상주의적인 방향으로 최대적으로 확장할 때 어떤 모습을 보여줄 것인가를 보여주는 하나의 예가 될 수 있다. 이러한 슬로건은 민주주의를 최대주의적 민주주의로 규정할 때에 비로소 가능하다. 그러나 이상으로서의 민주주의는 ‘노동자의 힘’이 강조하는 바와 같은 ‘자본주의와 민주주의의 관계’에만 한정되지 않는다. 이상으로서의 민주주의는 ‘자본주의에 의한 민주주의의 공동화와 허구화’를 극복하는 차원을 넘어서서, 성차별, 인종차별, 지역차별 등 다양한 사회적 차별들에 의해서 민주주의는 공동화되고 허구화되는 상태를 극복하는 지향으로도 작용할 것이다.

대단히 역설적인 것이 바로 민주주의이다.

더구나 이상으로서의 민주주의는 ‘노동자의 힘’이 강조하는 바와 같은 ‘자본주의와 민주주의의 관계’에만 한정되지는 않는다. 이상으로서의 민주주의는 ‘자본주의에 의한 민주주의의 공동화와 허구화’를 극복하는 차원을 넘어서서, 성차별, 인종차별, 지역차별 등 다양한 사회적 차별들에 의해서 민주주의가 공동화되고 허구화되는 상태를 극복하는 지향으로도 작용할 것이다. 랑시에르의 표현을 빌면, (인)민들이 그것을 민주주의라고 인식하고 그것을 위해서 투쟁하는 한 민주주의라는 것은 현실의 “불평등한 권력의 질서에 대한 어떤 보편적인 용해제” *democracy is the universal solvent of orders of unequal power*로 지속적으로 남아 있을 수 있게 된다(142).¹⁴⁾

이처럼 이상으로서의 민주주의의 해석 자체가 현실의 민주주의에 영향을 미치기 때문에, 민주주의를 어떻게 인식하는 것 자체가 쟁투爭鬪의 대상이 된다고 할 수 있다. 즉 민주주의 담론 자체가 ‘쟁투의 영역’이라고 할 수 있다.

이렇게 민주주의를 인식하게 되면, “민주주의는 종류의 정부가 아니라 정부의 종언이며, 역사적으로 존재하는 제도가 아니라, 역사적 프로젝트이다”. 즉 우리들의 집단적인 삶에서 민주주의를 어떻게 실현할 것인가 하는 것은 ‘역사적 프로젝트’의 형태를 띠 수밖에 없다. 아무리 하나의 역사적 제도가 훌륭하게 실현된다고 하더라도, “민주주의는 모든 역사적 제도를 평가하는 비판적 기준으로 남아 있어야 한다”(Lummis, 1996: 22-23)는 표현도 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 아렌트(2006)의 표현을 빌면, 민주주의는 만드는 *making* 것이 아니라 행위 *acting* 하는 것이다. 그것은 어떤 존재론적 상태가 아니라 되어가는 상태인 것이다(160). 민주주의는 체제나 제도들이 아니며, 민주주의로의 이행은 제도적 설립이 아니라 상태의 변화 *change of state* (Lummis, 1996:159)가 된다.

이런 점에서 급진 민주주의적 관점에서 보면, 민주주의는 “유토피아적 수준과 실재적인 민주주의 제

14) 많은 경우 사회 속에 존재하는 불평등과 차별을 극복하기 위한 다양한 급진적 사상들과 민주주의를 별개의 것으로 인식한다. 그러나 경제적 불평등을 척결하고자 하는 사회주의와 공산주의와 동일한 것은 아니지만, 민주주의는 스스로의 급진적 확장을 통해서 사회주의와 공산주의가 추구했던 사회경제적 평등을 민주주의의 과정으로 실현하고자 하였다. 민주주의가 구현하는 ‘1인 1표주의’가 제한적이기는 하지만 시장과 자본주의 ‘1원 1표주의’와 갈등하면서 그것을 인간화하는데 크게 기여하였다. 어떤 의미에서 민주주의의 이름으로 사회주의와 공산주의의 많은 지향들이 실현될 수 있었다. 또한 민주주의는 사회 내에 존재하는 다양한 사회적 불평등과 차별에 저항하는 여성주의, 반인종주의 등의 사상과도 동일한 것은 아니지만, 민주주의의 급진적 확장 속에서 다양한 사회적 해방사상이 추구했던 ‘사회 내의 불평등과 차별’을 극복해가는 계기가 될 수 있었다. 서구 급진주의의 역사적 발전과정을 볼 때—제프 일리(2008)가 지적한 것처럼—19세기 서구에서의 급진적 민주주의 혹은 사회적 민주주의(*social democracy*)는 사회주의, 공산주의, 무정부주의, 급진적 공화주의 등과 같은 급진적 사상들을 포함하는 복합적 급진사상으로 존재하였다. 민주주의 자체의 내재적인 논리에서 볼 때에도, 경제적 불평등이 극단화될 경우, 혹은 사회적 차별이 극단화될 경우 정치적인 평등과 참여가 불가능하게 되므로, 민주주의는 그 자체로 경제적·사회적 불평등과 차별의 개혁의 동력으로 작용한다고 할 수 있다.

도 사이의 간극을 채우는 적극적이고 영속적인 정치적 실천”으로 이해되어야 하며(이승원, 2008: 87-88),¹⁵⁾ 어떤 의미에서 민주주의는 이상적 민주주의를 향한 여정旅程 이자 ‘끝나지 않은 여행’(Dunn, 1992)으로 존재한다고 이해되어야 한다.¹⁶⁾

3) 현실 권력들에 의한 민주주의의 식민화와 포획—민주주의의 ‘구성적 외부’

셋째, 이처럼 현실의 민주주의가 이상으로서의 민주주의에 의해 부단히 도전받는 것과는 정반대로, 현실의 민주주의는 현존하는 권력들에 의해서 부단히 포획되고 식민화되는 방식으로 존재하게 된다는 점이다.

현실의 민주주의는 불가피하게 특정한 권력관계 속에서 존재한다. 이 권력관계라고 하는 것은 정치적·경제적·사회적 권력을 특정한 집단이 독점하는 식으로 권력의 불평등과 위계가 존재하는 것을 의미한다. 이를 필자는 ‘독점monopoly’이라는 개념으로 포착하는데, 정치적 권력을 특정한 집단이나 개인, 세력이 독점하는 데에 정치적 독점, 경제적 자원이나 권력을 특정한 집단이나 개인, 세력이 독점하는 것을 경제적 독점, 나아가 다양한 사회적 권력—위신이나 존경, 네트워크, 정체성, 편견 등—을 특정한 개인이나 집단이 지배적으로 통제하거나 혹은 사회 내에 존재하는 다양한 사회적 분할선(예컨대 인종적 분할선)을 경계로 하여 지배적 집단이 정치권력과 경제권력을 불평등하게 보유하는 데에 사회적 독점이 존재한다. 이러한 독점에 기초한 불평등한 권력관계는 현실의 민주주의를 부단히 형식화하고 공동화하는 방식으로 작동하게 된다.¹⁷⁾이것은 당연히 정치와 사회의 괴리, 이상으

15) 역사적으로 민주주의를 볼 때 그 현실적 형태가 얼마나 편차가 큰가를 잘 보여준다. 노동자들의 보통선거권 운동인 차티스트 운동이 기독교들에게 얼마나 혁명적인 것으로 다가왔는가를 연상해볼 수 있다. 근대에서도 민주주의는 언제나 중우(衆愚)정치의 우려와 더불어 인식되었다.

16) 네그리의 표현을 빌면 근대의 민주주의적 기획은 아직 끝나지 않은 기획이다. 다수의 민주주의 혹은 만인의 민주주의라고 하는 지향과 완전한 대의를 향한 지향은 여전히 끝나지 않은 것이다(네그리, 2008: 288.)

17) 정치적·경제적·사회적 독점에 대해서는 조희연·김동준 편, 2008 참조. 3가지 차원의 포획과 식민화에 대해서는 조희연, 2006a 참조. 영국의 좌파 민주주의론적 입장에 선 A Red-Green Study Group(1995)는 다음과 같이 말한다. “모든 알려져 있는 사회구성체는 상대적으로 특권을 누리고 있는 그룹들에 의한 지배관계를 포함한다. 이러한 지배는 소득, 노동, 사회적 존중의 배분에서 체계적인 불평등을 초래한다. 역사적으로 억압의 주요한 기초는 다음과 같았다: 계급, 젠더, 시민권, 인종, 카스트, 종족, 성적지향, 장애 그리고 연령. 어떤 요소가 부각될지, 어느 정도의 중요성을 가지게 될지는 특정한 공동체에 달려 있다. 대부분의 공동체에서 사회적 분할은 복합적이다. 각각의 공동체는 단순화된 방법으로 서로 일치하지 않는다. 매우 많은 사람들이 복합적으로 억압받고 있다는 것은 공통의 사실이지만, 사회적 불평등, 문화적 정체성, 또는 분배적 갈등의 단일한 패턴이 나머지를 지배하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 이 모든 억압들은 지배적인 사회구성체에 의해 구조화되는 방법으로 연관되어 있다. 이것의 정치

로서의 민주주의와 현실의 민주주의 간의 괴리를 확대한다.

이런 시각에서, 현실의 독점적 권력에 의한 민주주의의 식민화(colonization)와 포획을 3가지 차원으로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 ‘대표자 권력’을 포함한 정치권력과 현실의 민주주의 간(間)에서 이루어지며, 둘째는 경제권력(자본권력, 시장권력)과 현실의 민주주의 간에서 발생하며, 셋째는 다양한 사회적 권력과 현실의 민주주의 간에 발생한다.

먼저 현실의 민주주의는 부단히 대표자 권력 등 정치권력에 의해서 포획되고 식민화된다. (인)민의 자기통치와 자기권력 상태를 지향하는 민주주의는 그 제도적 수단으로 설정된 대표자권력에 의해 ‘위임’된 민주주의로 왜소화된다. (인)민은 스스로 정치의 주체임이 선포되지만 (인)민은 일정 기간 자신들을 지배하는 대표자들을 선출하는 ‘노예’로 전락한다.¹⁸⁾

근대 민주주의가 확립된 이후, 그것이 현실적으로 작동하는 과정에서는 점차 대의민주주의의 형식성과 실질성 간에는 화해할 수 없는 괴리와 긴장이 발생하게 된다. 베버의 표현을 빌다면, 현실에서 대의는 ‘자유로운 대의’로 실현되지 않으며 언제나 ‘구속된 대의’ 혹은 ‘전유된 대의’로 실현된다(Weber, 1968: 292-297).

이는 근대 민주주의가 고대 그리스의 소규모 ‘폴리스 정치’가 아니라 대규모 다중정치로 작동해야 한다는 현실적 요인들에 의해서 더욱 확대된다. 민주주의의 정치적 포획은 대표자 권력에 의해서도 이루어지기도 하지만, 관료권력 등 다양한 현실의 정치권력에 의해서도 그러하다. 더구나 근대 민주주의의 하에서 대표자 권력은 자신을 있게 한 ‘(인)민주권’으로부터 ‘독립’하는 차원을 넘어서서, (인)민을 특정한 방식으로 ‘동원’한다. 그리고 (인)민은 스스로 자발적으로 그 동원의 객체만이 아니라 동원의 주체가 되기도 한다. 대중독재론에 따르면 ‘(인)민주권론’—이는 근대 민주주의의 (인)민 정치의 핵심적인 출발점이다—은 근대적인 ‘합의독재’의 근거가 된다. 대표자 정치가 “(인)민정치로부터 발생하지만, 그 위에 군림하고 더욱더 그것으로부터 자신을 소외”시키는 과정이 되는 것은 국가 권력이 사회로부터 분리되어 군림하는 것과 정확히 대응한다.¹⁹⁾ 대표자의 정치가 자립화하고 권력

적 함의는 서로 다른 집단에 속한 사람들 사이의 단순화된 이해관계의 일치는 존재하지 않지만 어떤 종류의 불평등은 모든 사람에게 영향을 끼친다는 점이다.”

18) 앞서 서술한 바와 같이 대표자 정치와 (인)민의 자기정치 간에는 괴리가 확대되어가게 된다. 이상적으로 보게 되면 민주주의는 자신의 삶의 영향을 미치는 의사결정(정치)에 대한 (인)민자신의 통제, 그리고 이러한 정치적 과정에의 평등한 참여를 지향한다. 그러나 ‘대의’민주주의의 형식적 제도들은 이러한 민주주의의 기본지향을 형식적으로는 실현한다고 하지만 이를 질곡하게 된다. 결과적으로 대표자 민주주의는 (인)민 민주주의 그 자체로부터 독립하여 (인)민들의 민주주의 자체를 질곡하는 것을 의미한다. 점점 더 현실의 민주주의는 (인)민 자신의 평등한 참여에 기초한 결정 보다는, 소수에 의해서 통제되는 결정이 이루어지게 된다.

19) 엥겔스는 국가권력을 “사회로부터 발생하지만, 그 위에 君臨하고 더욱더 그것으로부터 자신을 疎外

화함으로써 그것을 탄생시킨 (인)민의 정치²⁰⁾로부터 분리되는 것이다.²¹⁾

둘째의 차원에서 민주주의는 경제적 불평등의 구조화된 체계로서의 자본주의, 그리고 그 경제적 권력에 의해서 허구화되어가고 왜곡되어간다는 점이다. 이것은 근대시민혁명의 본원적인 성격에서 발생하는 것이기도 하다. 즉 시민혁명은 이중의 해방을 내포하고 있었다. 즉 한편에서는 국가로부터 (인)민의 해방과 그들의 정치적 자유를, 다른 한편에서는 국가로부터의 시장과 자본의 해방과 그들의 경제적 자유를 의미하였다. 바로 이러한 해방된 두 존재들 간의 긴장과 갈등 속에서,²²⁾해방된 시장과 자본은 정치적으로 해방된 (인)민을 부단히—시장적 방식으로—‘재노예화’하게 된다. 근대 민주주의라는 형식 속에서, 시장권력과 자본권력—근대의 새로운 지배를 구성—은 정치적으로 해방을 얻은 (인)민을 식민화하는 것이다.²³⁾

셋째의 차원에서, 민주주의는 다양한 사회적 분할선을 경계로 하는 사회적 독점집단에 의해 제한

시키는 권력“이라고 말한 바 있다(레닌, 1991: 15에서 재인용)

20) 필자는 (인)민의 정치를 더욱 포괄적인 의미에서의 사회의 정치 혹은 사회적 정치로 표현한 바 있다(조희연, 2006b).

21) 대의민주주의의 형식성과 실질성, 즉 대의민주주의가 대표자 권력에 의해서 식민화되고 실질적으로는 (인)민들을 소외시키는 성격을 주목하고 이를 직접민주주의적인 쏘문적 질서를 통해서 실현하려고 했다고 보여진다. 맑스는 ‘대의자들과 피대의자들을 분리시키는’ 현실의 민주주의의 괴리를 주목하고 그것을 극복하기 위한 기제들, 예컨대 “쏘문의 보통선거권 선언, 항시적 소환가능성, 동일한 임금, 자유롭고 보편적인 교육에 대한 계획” 등을 사고했으며, 이는 맑스에 의해서는 “대의자들과 피대의자들 사이의 분리를 좁히는 모든 조치는 국가의 폐지, 즉 주권권력의 사회로부터의 분리의 파괴를 향한 조치로 생각되었다(네그리, 2008: 24).”

22) 자유주의적 관점에서 볼 때, 부르주아지가 주도한 서구의 근대 시민혁명은 자유권으로서의 재산권의 절대화 등 경제적 자유의 쟁취라고 하는 성격과 동시에 정치적 자유를 가지고 있었다. 민의 자기통치와 평등한 정치적 참여라고 하는 민주주의의 이상은 만민에 대한 정치적 자유권으로 제한적으로 해석된다. 이것은 근대 자유주의의 두 가지 측면, 즉 정치적 자유주의와 경제적 자유주의의 상호관계와도 연관된다. 현실의 권력들은 경제적 자유주의에 의해서 표상된 시장의 자유, 재산 소유의 자유(재산권)에 의지하여 정치적 자유주의의 급진적 잠재력을 제한하며, 자유의 지배적인 측면을 경제적 자유로 설정하고자 한다.

23) 이렇게 보면 독재 이후에는 독재로부터 해방된 시장과 자본, 그리고 그 경제적 자유의 원리에 기초한 자본주의가 한편에 존재하고, 다른 한편에서는 (인)민의 해방과 인민의 정치적 자유, 그리고 그것의 확장의 원리에 기초한 민주주의가 다른 한편에 존재한다. 그리고 87년 이후 이들 간에 '민주주의와 자본주의의 전쟁'(조희연, 2009b)이 있었다. 그런데 여기서 시장과 자본권력의 현실적 형태는 달라진다. 개발독재 하에서 시장과 자본은 독재적 국가의 '하위파트너'로서 그것의 전략적 지원을 받으면서 성장하였다. 이렇게 해서 자신의 기반을 정립한 한국의 자본권력은 이제 국가로부터의 자율, 탈규제, 작은 정부를 내걸면서 스스로 지배의 중심이 되어가고 있다.

되고 포획된다. 그 결과 현실의 민주주의는 다양한 사회적 차별들—그리고 그 차별적 질서에서 지배적 지위에 서는 집단들—과 공존하는 질서가 된다.

정치적 평등을 주창하는 (인)민 자신도 때로는 그러한 차별의 체계를 ‘주어진’ 것으로 알고 살아 가게 된다. 그래서 민주주의는 언제나 특정한 현실의 차별들과 공존하면서 그것에 의해서 왜곡되면서 재생산된다.

사실 이러한 사회적 분할과 차별구조는 근대 민주주의 자체의 주어진 ‘사회적 조건’으로 존재한다. 민주주의를 탄생시킨 근대 시민‘혁명’도 현존하는 ‘사회적 조건’ 속에서 전개되었다. 혁명에 참여하는 (인)민이 현존하는 사회적 분할과 차별을 ‘주어진 조건’으로 받아들일 때, 그것은 민주주의의 ‘구성적 일부’가 된다.²⁴⁾ 근대 시민혁명을 통해서 특정한 사회적 차별들은 혁파하였지만, 근대시민혁명에 이르기까지에 쟁점화되지 않은 많은 사회적 차별들은 ‘주어진’ 것으로 수용하는 조건 속에서 민주주의가 현실화되었다. 예컨대 1950년대 후반이 되기 때문에—토크빌이 찬사를 아끼지 않던—‘미국의 민주주의’는 ‘백인만의 민주주의’였으며, 민주주의와 흑백차별은 불화하지 않았다. 아파르트헤이트로 악명을 높였던 남아프리카의 체제가 ‘독재’로 유지된 것은 아니었다. 민주주의의 최소적인 절차적 요건들—예컨대 구성원들이 시민권으로 명명되는 기본 권리를 보편적으로 향유하고 국민 자신이 선거권과 피선거권을 갖는 조건에서 선거를 통해서 대의자들이 선출되는 과정—이 형식적으로는 보장되도록 하면서, 그것이 사회적 차별의 기존 질서와 대립하지 않도록 만들고자 한다. 또 그렇게 민주주의는 존재하였다. 일반적으로 보게 되면, 민주주의의 주체가 되는 근대 (인)민 자체가 사회적 분열과 차이, 차별 속에서—그것을 ‘주어진’ 것으로 생각하면서—존재한다. (인)민은 자신 속에 존재하는 사회적 분할선과 차별선을 스스로의 ‘정체성’으로 보유하며 정치적 주체가 되기 때문에, 사회적 차별의 정체성이 민주주의와 불화하지 않고 공존할 수 있다.

여기서 첫 번째, 두 번째, 세 번째 차원의 현실 권력들이 근대 민주주의, 그리고 그 내부에서의 (인)민과 맺는 관계는 상이하다. 이 세 가지 차원은—독재 하의 상황을 의미하는 것이 아니라—근대 민주주

24) 근대 시민혁명을 포함하여, 모든 혁명들—1917년 러시아 혁명과 1945년 북한 혁명, 1949년 중국 혁명 등—은 그 혁명이 발생하기까지의 사회적 해방의 수준을 반영한다. 80년대 이후 아시아 민주화 과정에서도 민주화 이후 사회가 어떤 차별을 주어진 조건으로 하느냐 않느냐는 민주화과정까지의 사회적 쟁점화의 수준에 의해 영향을 받는다. 물론 민주주의는 다양한 사회적 차별 집단이 민주주의의 ‘평등’의 이름으로 이를 ‘합법적’으로 쟁점화할 공간을 제공한다. 어떤 의미에서 이후의 긴 사회적 해방의 출발공간을 제공한다고 할 수 있다. 민주주의는 저항의 합법성을 부여한다는 점에서 이전의 정치체제와 구별된다. (인)민 정치는 정치의 주인으로서의 (인)민의 위치확립으로 인하여 (인)민 자신이 ‘판단의 주체’가 되는 것을 의미하고, 따라서 (인)민 자신이 어떤 주어진 차별을 쟁점화하게 되면—다른 의미에서는 그러한 수준으로 해방적 주체화가 된다면—민주주의의 이름으로 쟁투의 과정에 진입하게 된다.

의의 ‘성취’ 위에서 그것의 ‘내부적 허구화’의 지점들을 이야기하는 것이다. 근대 민주주의는 ‘시민권’의 이름으로 모든 (인)민들을 ‘동일한 정치의 주체’로 정립한다. 그런데 첫 번째 차원에서 대표자 권력은 ‘(인)민 정치’를 (인)민의 이름으로—즉 ‘(인)민주권의 이름으로’—‘위임 정치’ 혹은 ‘동원정치’로 작동하도록 한다. 둘째와 셋째의 차원에서, 현존하는 경제적 차별질서(자본주의)와 사회적 차별질서는 민주주의를 최소주의적인 절차로 한정하고 그러한 절차를 보장하면서 그것이 현존하는 경제적·사회적 차별질서와 공존해서 유지되도록 한다. 여기서 두 번째 차원과 세 번째 차원의 식민화 방식의 차이가 존재하는데, 경제적 불평등과 그 체제로서의 자본주의는 ‘정치와 경제의 분리’를 통하여, 그러나 사회적 불평등은 현존하는 사회적 분할과 차별선들을 ‘자연화自然化’하는—‘주어진’ 것으로 전제하도록 하는—방식을 통하여, 민주주의와 공존하고 그것을 포획한다.²⁵⁾ 즉 둘째의 차원에서 (인)민들은 갈등적인 때로는 적대적인 ‘이익공동체(집단)’으로 분할되는데, 이러한 분할이 민주주의적 정치와 ‘무관한’ 것으로 인식하도록 하여 민주주의와 공존하게 하고, 반대로 셋째의 차원에서 (인)민들은 갈등적인 때로는 적대적인 ‘정체성 공동체(집단)’으로 분할되는데, 이러한 분할이 민주주의적 정치의 ‘외부’에 존재하는 것으로 인식하도록 한다는 것이다.

민주주의의 ‘구성적 외부’와 그 예—주민등록증 말소자, 비정규직노동자, 이주노동자

이상의 서술에 기초할 때, 현실의 정치적·경제적·사회적 독점권력들은 민주주의를 부단히 자기 방식으로 ‘식민화’하고 그것을 통해서 스스로의 이해와 권력을 ‘영토화’하여 지키고자 한다고 말할 수 있다. 앞서 서술한 바와 같은 (대표자) 정치와 (인)민 주체의 정치 간의 근원적인 괴리, 그리고 이상으로서의 민주주의와 현실의 민주주의 간의 괴리는 이처럼 현실의 민주주의가 정치적·경제적·사회적인 독점적 지배권력에 의해 식민화되고 포획됨으로써 더욱 커지게 된다.²⁶⁾

25) 개발독재의 경우 그 독재를 유지하는 권력의 중심에 군부권력이 있었다. 그러나 민주화 이후에 이러한 민주주의의 포획의 중심에 자본권력이 존재한다. 자본권력은 개발독재 하에서 강화된 스스로의 힘으로 이제 국가와 시민사회의 전 영역을 ‘식민화’해가고 있다. 미디어 영역이나 심지어 대학 등 지식생산영역까지도 급속하게 자본에 의해 식민화되어가고 있다. 자본권력은 한편에서 민주주의를 제한하고 포획하면서, 다른 한편에서는 현존하는 사회적 차별구조들을 스스로의 재생산을 위한 자원으로 전유하고 활용한다. 60·70년대 한국자본주의의 초기에는 당시에 존재하던 가부장제적 차별을 전유하고 활용하는 방식으로 스스로를 강화하였다. 현재는 이전의 차별들을 여전히 활용하면서도 이제는 이주노동자라고 하는 민족적·인종적 분할선을 자본축적에 활용한다. 이때 민족적·인종적 분할선은 한국 국민들이 ‘주어진’ 차이로서 인정하고 있고 자본은 이를 활용한다.

26) 이런 점에서 민주주의는 언제나 ‘과두성(oligarchic-ness)’을 갖는다고 표현할 수 있다. 민주성(democratic-ness)은 바로 이러한 과두성과의 긴장 속에서 현존한다.

그런데 이러한 포획과 식민화는 특정한 약자집단—이를 소수자집단, 사회경제적 하위주체 등 다양한 이름으로 불릴 수 있을 것이다—이 민주주의의 내부에 있으나 실제로 있어서는 스스로의 이해와 요구가 대의되지 못하고 배제된 상태에 놓인다는 것을 의미한다. 벤하비브(2008: 41)의 표현을 빌면, “모든 국가는 자신의 외부뿐만 아니라 자신의 내부에도 타자를 갖고 있다.” 이를 민주주의의 ‘구성적 외부構成의 外部’²⁷⁾라고 표현할 수 있겠다. 즉 민주주의는 부단히 국가권력, 관료권력, 대표자 권력, 자본권력, 시장권력, 그리고 다양한 사회적인 다수자 권력들에 의해서 포획되고 식민화되면서 민주주의의 내부에서 배제되는 “내부에 있으나 ‘외부화’된 존재”들을 만들어내게 된다. 바로 이 지점에서, 현실의 민주주의 하에서는 다양한 억압적 관계들, 불평등관계들이 은폐하는 기제라고 하는 맑스의 비판도 설득력을 갖게 된다. 이 구성적 외부는 아감벤의 표현을 빌면, ‘벌거벗은 생명’이라고 할 수 있으며, “여전히 예외형태로, 즉 배제를 통해서만 포함되는 어떤 것으로서 정치에 포섭되어 있”(50)는 존재라고 할 수 있겠다.

이러한 구성적 외부를 몇 가지 예를 통해서 드러내볼 수 있겠다. 예컨대 주민등록증 말소자는 민주주의의 속에 있으나 바로 그 민주주의적 기제에 의해서 배제되는 구성적 외부가 된다. 주민등록증 말소자는 민주주의의 국가가 어떻게 작동하는지 그를 통해서 어떻게 구성적 외부를 만들어내는 지를 상징적으로 보여준다. 주민등록증이라는 제도 자체가 바로 국민국가의 (인)민들을 ‘국가화된 규율체계’ 그리고 그것을 경험적 지표로서의 ‘주민등록번호’ 속에서 재再존재화한다. (인)민은 주민등록증을 통해서 코드화되어 국가가 관리하는 수치화된 존재가 된다. 일종의 ‘존재의 국가화’ 현상이라고 할 수 있다. 문제는 바로 그 ‘국가화된 존재’방식’을 통하여 주민등록증 말소자는 2차적으로 존재를 상실하

27) 무페(2006)는 테리다를 빌려 와 이를 ‘구성적 타자’라고 표현한다. 무페는 “모든 객관성에 내재하고 있는 적대감과 집합적인 정치적 정체성을 구성하는 데 우리와 타자라는 구별이 중심적(무페, 2006: 29)”이라고 보고 있다. 왜냐하면 “우리의 정체성, 더 나아가 집단적 정체성 형성에 ‘구성적 타자’가 필연적으로 관여한다는 것은 본질주의적 입장이 유지될 수 없다”는 것을 의미하기 때문이다. 라클라우와 무페(1990)는 “여하한 사회적 객관성도 권력행위를 통해서 만들어질 뿐이라고 주장한 바 있다. 즉 모든 사회적 객관성은 궁극적으로 정치적인 것이며, 그것의 구성을 지배하는 배제행위의 흔적을 드러낼 수밖에 없다”고 표현한 바 있다(??). 여기서는 지배적 권력들의 구성적 실천에 의해서, 민주주의가 특정한 방식으로 구조화되고 식민화되면서, 형식적으로는 포섭(inclusion)되어 있으나 실질적으로는 배제되는—정치적으로 구성되는—‘포섭적 배제(inclusive exclusion)’를 표현하기 위해 이 개념을 사용한다. 이 구성적 외부는 랑시에르의 서술에 따르면 ‘프롤레타리아’라고 해도 무방하다. 그에 따르면 “프롤레타리아는 아무나의 이름, 내쫓긴 자들의 이름으로서, 노동자들에게 어울리는 고유한 이름이었다(2008, 140-1).” 수유+너머에서 ‘소수성’(고병권·이진경, 2007)과 ‘대중의 소수화’(고병권·이진경, 2008a)의 개념으로 포착하고자 하는 것도 바로 이러한 ‘민주주의의 내부’에서 외부화되는 존재들이다. 여기서 필자는 지구화의 맥락을 구체적 콘텍스트로 설정하지 않고 서술하고 있는데, 버틀러가 난민과 같은 존재들 속에서 발견하는 ‘국가없음(statelessness)’의 존재들이 지구화 시대의 구성적 외부라고 해야 할 것이다. 그에 따르면, 국가는 특정한 민족적 집단을 우리로 지칭하고 그러하지 않은 민족적 소수자를 타자로서 추방하고 배제하게 되고, 이런 점에서 “국가 없는 자가 포박된 곳은 정치공간이 구성되기 위해 필수적인 외부, 즉 내부에 존재하는 외부”(2008: 25)가 된다.

게 된다. 빈곤으로 인해서건, 혹은 여타의 사정에 의해서건, 가상적으로 만들어진 국가화된 존재로부터 그들은 스스로의 존재가 '말소'되는 것이다. 가상적 존재가 만들어지고 다시 거기서 지워지는 방식을 통해서 주민등록증 말소자는 이중의 '구성적 외부'가 된다. 다음으로 비정규직 노동자의 경우를 보자. 이들의 요구와 이해는 현존하는 민주주의적 정치 공간에서 적절하게 자기 목소리를 갖지 못한다. 성장의 논리와 글로벌 경쟁의 논리 속에서 비정규직 노동자의 요구는 민주주의가 포괄하지 않아도 되는 '비현실적'인 것으로 치부된다. 그들의 요구와 이해는 민주주의의 '구성적 외부'가 되는 것이다. 이것은 자본주의가 특정한 방식으로 민주주의적 정치공간을 포획하는 것을 의미한다. 다음으로 이주 노동자의 경우를 보자. 이들은 한국 민주주의의 '공간적 범위' 내에 존재하지만 이들은 '배제된 존재', 즉 구성적 외부가 된다. 이들은 민족주의적 국가체계에 의해 특정하게 구성된 민주주의 속에서 '(인)민' 혹은 국민에 포함되지 않는 방식으로 스스로의 목소리를 갖지 못하게 된다. 민주주의와 정치 자체가 재구조화되지 않는 한, 이들의 요구와 이해는 정치의 영역에 진입할 수 없다.

주민등록증 말소자가 특정하게 국가화된 방식으로 민주주의의 구성적 외부가 된다고 하면, 비정규직 노동자는 그들의 요구와 이해가 '민주주의가 포괄하지 않아도 되는' 의제가 되는 방식으로 민주주의의 구성적 외부가 되며, 이주노동자는—정치의 주체로서의—(인)민에 포함되지 않는 방식으로 민주주의의 구성적 외부가 된다. 이러한 3가지 사례들은 어떤 민주주의 단지 스스로 '구성적 외부'와 '구성적 내부'를 만들어내는 방식으로 작동한다는 것을 보여준다.

이것은 현실의 민주주의가 언제나 '외적 잔여'로서 배제되는 것들을 구성하는 방식으로 존재한다는 것을 의미한다. 특별히 근대 민주주의에서 형식적 배제가 소멸한다—동등한 시민권의 적용대상이 된다—고 할 때, 이들은 '민주주의적으로 배제된 것들'이라고 할 수 있다. 이러한 것들은 역설적으로 현실의 민주주의, 현실의 민주주의 제도의 한계성을 드러내고 민주주의의 재구성을 요구하는 현실적 근거가 된다. 급진 민주주의는 후술하겠지만 바로 민주주의와 민주주의적 정치의 급진적 확장을 통해서 특정 시공간의 민주주의에서 '구성적 외부'로 존재하는 것들을 '내부화'하는 것을 의미한다.

4) 근대 민주주의를 둘러싼 구성적 각축

이상의 논의를 기초로 할 때, 근대 민주주의는 (인)민의 주체적 정치공간이면서 정치를 통해 지배가 재생산되는 공간이라고 하는 이중성을 가지고 있다고 할 수 있고, 이 이중적 공간에서 (인)민은 '이상으로서의 민주주의'로 현실의 민주주의를 변화시키기 위한 각축을 전개하며, 반대로 현실의 권력들은 민주주의를 식민화하고 포획하기 위한 각축을 전개한다.

앞서 이러한 각축의 차원을 3가지로 설정하였는데, 이 3가지 차원은 민주주의가 제한되고 현실적으로 포획되는 차원이기도 하며, (인)민들이 이상으로서의 민주주의를 운위하면서 현실의 민주주의—권력들에 의해서 포획되는 민주주의—를 상대화하고 극복하여 민주주의를 급진적으로 확장하는 차원이기도 하다. 근대 민주주의가 확립한 ‘정치’ 공간은 앞서 서술한 바와 같이 (인)민정치가 표현되는 ‘대의’의 공간 혹은 (인)민의 주체적 정치공간이면서 동시에 현실권력에 의한 ‘포획’의 공간이다. 이런 점에서 민주주의는 구성적 실체라고 할 수 있겠다. 급진 민주주의의 관점에서 볼 때, “민주주의는 하나의 정치제도가 아니라 사회적·계급적 각축과정을 통해서 새롭게 구성되는 역사적·현재적 구성물이다”(조희연·김동춘·유철규, 2008: 56). 이런 점에서 민주주의는 언제나 ‘운동으로서의 민주주의’로 존재한다.²⁸⁾

필자는 민주주의가 현존 지배적 권력들에 의한 ‘최소주의적 식민화’와 (인)민들에 의한 민주주의의 ‘최대주의적 확장’ 간의 각축 속에서 구성된다고 표현하고 싶다. 한편에서 (인)민들은 타협적으로 정착한 근대 대의민주주의의 긍정성을 적극적으로 활용하면서, ‘(인)민의 주체적인 정치공간’ 속에서 자기 권리와 이해를 실현하고자 투쟁하게 된다. 다른 한편에서 근대 시민혁명을 통해 민주주의가 근대국가의 지배적인 원리로 정착하게 되자 지배적 권력들은 민주주의를 지배의 불가피한 형식으로 인정하고 민주주의적 지배를 자신들의 지배와 정합整合 整合적인 것으로 만들기 위해서 그리고 민주주의의 의미를 최소화하기 위해 각축하게 된다. 현실의 민주주의는 (인)민들의 최대주의적 투쟁과 지배적 권력들의 최소주의적 투쟁의 각축 속에서 구성적 외부를 내포하면서 존재하여 왔다고 말할 수 있다. 라클라우(1990: 39–45)는, 민주주의 안에는 현존하는 권력질서가 민주주의의 형식적 제도 속에

28) 이 ‘운동으로서의 민주주의’와 관련하여, 최장집 교수는 민중운동 진영이 정서적 급진주의에 사로잡혀 ‘제도로서의 민주주의’에 대한 고민이 부재하다고 하는 비판을 한 바 있다. 이 점은 민주주의에서 제도정치와 운동정치의 상호관계에 대한 논의와도 연관되어 있다. 최 교수는 한국 민주주의의 정착을 위해서 제도정치의 정상화가 필요하고 정치의 중심으로서의 정당정치의 정상화와 확대가 필요하다는 점을 강조한 바 있다(최장집, 2006: 1, 6장). 이 점에 대해서 필자는 최 교수의 문제의식의 한 측면에는 공감하면서도 민주주의를 제도정치 중심으로만 파악하는 것은 ‘제도정치 중심주의’적 시각일 수 있다고 파악한다(조희연, 2007a, 2007b). ‘여의도정치’의 한계를 저항하면서 시청광장으로 뛰어나간 (인)민의 역동성은 ‘현 단계 여의도정치’의 한계를 뛰어넘는 역동성의 원천으로 파악되어야 한다. 물론 그렇다고 운동만 하면 민주주의가 발전한다고 하는 견해를 주장하고자 하는 것은 아니다. 최 교수가 이야기하는 제도정치의 정상화와, 제도정당의 사회적 기반의 부재(필자의 표현으로는 제도정치와 사회의 괴리)를 극복하기 위해서도 현 단계 한국 민주주의에서 ‘제도정치’ 중심으로만 한국 민주주의를 파악하지 않고 운동정치의 역동성을 제도화된 정치의 변화의 계기로 만드는 고민이 필요하다고 생각한다. 필자는 이 글에서 이미 정치의 중심을 제도화된 정치로 보는 견해를 시민혁명의 이중성 속에서 개진하고 있다. 필자는 근대 민주주의에서 ‘제도화된 정치와 사회의 괴리’ 자체가 ‘본원적’ 특성이라고 파악한다. 근대 민주주의에서 ‘정치’는 언제나 제도화된 정치로 환원·협약화될 수 없으며, 앞서 서술한 바와 같이 제도화된 정치와 (인)민 정치 간의 괴리 속에서 파악되어야 한다고 본다.

서 공존하도록 하는 지향 혹은 원리와, 그러한 질서 자체와 그것이 설정한 정치의 경계들을 문제시하며 기존 질서의 비결정성을 드러내고 기존질서를 탈구시켜 새로운 민주주의적 질서로 재구성하고자 하는 지향 혹은 원리가 공존한다고 표현한다. 이런 점에서 민주주의는 ‘구성과 전복의 논리 사이에서 요동 *vacillation*’하는 것으로 이해되어야 한다(이승원, 2008: 83).

근대 민주주의의 역사를 볼 때, 현실권력들에 의한 민주주의의 최소주의적 제한 노력에도 불구하고, (인)민들의 아래로부터의 최대주의적 투쟁은 현실의 민주주의를 이상으로서의 민주주의의 방향으로 때로는 혁명적으로 때로는 점진적으로 변화시켜 왔다. 근대 이후의 민주주의의 역사는 위에서 서술한 3가지 차원에서 (인)민들의 투쟁과 그로 인하여 ‘강요된 개혁’이 전개되는 과정이었다고 할 수 있다. 이른바 자유민주주의적 상태에서 사회적 민주주의 상태로 확장되었고, 이른바 형식적 민주주의에서 실질적 민주주의로 확장되었다. 민주주의가 보장하는 시민권은 시민적 권리에서 정치적 권리를 거쳐 사회적 권리로 확장되어왔다. 이러한 민주주의의 최대주의적 확장 속에서 국가의 사회화, 시장의 사회화, 다양한 사회적 독점권력의 해체적 재편이 일정하게 진전되어 왔다고 할 수 있다.²⁹⁾

이 점에서 필자는 민주주의는 ‘제도화된 대표자 정치’와 (인)민정치의 괴리 속에서 존재한다는 점, 이상으로서의 민주주의와 현실로서의 민주주의의 긴장 속에서 존재한다는 점, 현실의 민주주의는 민주주의의 최대주의적 확장과 민주주의의 최소주의적 포획 간의 각축 속에서 존재한다는 점을 서술하였다. 첫째가 ‘역사적 민주주의’의 재해석을 지향하는 것이고 둘째가 ‘개념적 민주주의’를 재해석하고 한다면, 셋째는 ‘과정적 민주주의’를 재해석하고자 하는 시도라고 할 수 있다. 민주주의의 급진적 확장을 지향하는 급진 민주주의적 시도는 바로 이러한 3가지 차원에서 괴리를 진보적으로 극복하고 민주주의의 잠재적인 평등 원리를 최대주의적으로 확장하고자 하는 지향 위에 서 있다고 말할 수 있다.

3. (인)민, 사회, 지배의 해체모니화와 (인)민의 주체화 : 급진 민주주의의 개념적·이론적 재구성을 위한 시론 (1)

이 장에서는 급진 민주주의의 내포적 의미를 명확화하기 위한 시도로서, 가설적으로 우리가 지향

29) 이러한 과정을 필자는 ‘민주주의의 사회화’(조희연·김동춘·유철규, 2008:65, 107)로 개념화한다. 이러한 사회화는 현실의 민주주의를 포획하는 국가와 시장, 다양한 사회적 권력의 ‘사회화’를 지향한다. 국가의 사회화, 시장의 사회화, 다양한 사회적 독점권력의 해체를 지향한다. 민주주의의 사회화가 이루어지려면, 민주주의의 주체인 사회구성원(그들로 이루어지는 사회)들의 요구와 정치의 괴리가 극복되면서—사회경제적 하위주체들이 수용 가능한 수준으로—다층적인 탈 독점화와 평등화가 이루어져야 한다.

하는 급진 민주주의론의 시각에서 (인)민, 사회, 정치, 체제 간의 관계를 재탐색해보고자 한다.

정치적인 것, 사회적인 것, 정치

여기서 필자는 무페가 C. 슈미트의 논의를 전유해서 제기한 ‘정치적인 것 the political’에 대한 논의로부터 시작하고자 한다. 무페가 독일의 법(철)학자 칼 슈미트(1992)에서 빌려 와서 강조하는 것은 ‘정치적인 것 the political’인데, 이는 “경제, 문화, 종교, 사회 등과 구분되는 제도적 영역으로서의 정치politics와 다르게, 우리의 존재론적 조건을 규정하는 차원”(11쪽)이다. 무페는 C. 슈미트의 논의를 빌어 “적대 없는 사회는 불가능하며 적대는 사회의 본질이다”라고 말한다(무페, 2006: 178). 자유주의는 바로 이러한 차원을 인식하는데 무능력하다. 슈미트는 자유주의를 비판하면서 전체적 집단주의의 관점에서 이것을 주장하고 있는데, 무페는 급진주의의 입장에서 정치적인 것 속에 내장된 갈등과 적대를 간과하는 자유주의를 비판하는 맥락에서 이를 인용한다.³⁰⁾ 무페는 사회주의의 붕괴 이후 맑스주의의 종언, 역사의 종언 속에서 시장절대주의가 팽창하면서 동시에 적대의 소멸에 대한 그릇된 믿음이 확산되는 것에 대해서 비판하는 문맥에서 이를 부각시키고자 했다.

적대가 사회적 삶에서 구성적인 역할을 하고 그래서 정치적인 것에는 적대와 갈등이 내재해 있다는 것은 급진주의에서 대단히 중요한 출발점이라고 생각한다. 필자는 이 글에서 이러한 정치적인 것의 무페적 규정을 수용하면서도, 두 가지 점에서 보완을 하고자 한다. 첫째 인간의 사회적 삶에서 적대가 중요한 한 측면이기는 한데 인간의 사회적 삶에는 또 다른 측면—이를 필자는 연대적·공동체적 성

30) 원시사회와 태고사회의 사회적 관계를 ‘증여’라는 개념으로 탐색한 모스(2002) 역시 부족들 간의 관행을 지배하는 것도 ‘경쟁과 적대의 원리’(56)라고 말하고 있다. 그런데 적대성과 연대성이 사회적 관계의 양면적 측면이라고 하는 인식은 모스 자체의 논의에서도 발견할 수 있다. 필자는 이것이 그의 증여와 교환의 상호관련성에 대한 논의에서 나타나고 있다고 생각한다. 모스에 따르면, 실제 원시사회에서의 급부와 반대급부(여기서 교환하는 것은 재화와 부, 동산과 부동산처럼 경제적으로 유용한 것만이 아니라, 예의, 향연, 의식(儀式), 군사적인 봉사, 여자, 어린이, 춤, 축제, 장(場)도 포함된다)는 “폐 자발적인 형식 아래 선물, 선사품으로 행해지지만, 실제로는 엄격하게 의무적이며, 그것을 이행하지 않을 때에는 사적이거나 공적인 싸움이 일어난다(53)”는 것이다. 이를 모스는 전체적인 급부체계(포틀래치, potlatch)라고 부르고 있다. 나카자와(2004)는 모스, 마르크스, 라캉의 이론을 종합하면서, 증여론의 재구성을 하고 있는데, “교환은 증여의 내부로부터 증여를 물어뜯고 밖으로 튀어나오는 것이다. 그러나 그렇게 해서 튀어나온 후에도, 교환은 증여와 밀접한 관계를 그대로 유지할 뿐만 아니라, 증여의 원리 없이는 존속조차 불가능하게 된다”(9)고 보고 있다. 모스가 “증여에 대한 답례(반대급부)가 의무로 변해버림으로써 증여의 사이클이 실현된다”고 보는 데 반해, 나카자와는 증여의 극단에 ‘순수증여(눈에 보이지 않는 힘에 의해서 이루어지며, 그 힘은 물질화되지 않는, 증여를 가능케 하는 초월의 원리 같은 것)’을 설정한다. 필자는 이 증여론이 교환과 증여의 관계에 초점을 맞추고 있지만, 필자는 본원적인 사회적 관계의 두 가지 성격—적대성과 연대성—중 증여는 ‘연대성 속에 적대성을 내포하는 현실형태’라고 한다면, 교환은 ‘적대성 속에 연대성을 내포하는 현실형태’라고 파악하고 싶다.

격이라고 표현한다—이 존재한다고 생각한다. 문제는 이러한 사회적 삶의 양면적인 측면이 어떻게 정치적으로 구성되고 호명되고 동원되는가하는 것이 중요하다고 하는 것이다. 흥미로운 것은 정작 적대성과 갈등성을 다루는 정치는 적대적·갈등적 관계의 구성요소인 소수자들과 하위주체들의 요구와 이해를 주변화하도록 하기 위해 연대적인 사회적 관계를 호명하고 동원한다고 하는 점이다. 다음으로 광의의 정치는 바로 이러한 사회적인 것이 ‘정치적인 것’으로 규정되고 구성되는 과정 및 정치적인 것들이 제도화된 정치 속에 인입引入·가공되는 과정을 통하여 구성된다고 파악되어야 한다. 전자를 1차적 정치화라고 하면 후자는 2차적 정치화과정이라고 할 수 있을 것이다. 이런 점에서 정치라고 할 때 먼저 사회적인 것들이 적대성을 내장한 ‘정치적인 것’으로 구성되는 과정에서 ‘어떤 정치적인 것’으로 구성되는가하는 점과 관련된다. 여기서 필자는 무페의 논의를 변형하여—후술하는데 있어—‘사회적 것’ 속에는 ‘정치적인 것’으로 구성되는 ‘지배적인 정치성’과 ‘피지배적 정치성’이 존재한다고 표현하고자 한다. 사회적 관계의 적대적 성격 속에 내재하는 정치적인 원형素素 같은 것을 정치성性을 표현한다. 전자가 지배적인 독점적 권력들의 요구와 이해, 시각 등을 의미한다면, 후자는 소수자들과 사회경제적 하위주체들의 요구와 이해 등을 의미한다. 다음으로 정치는 다양한 정치적인 것들이 어떻게 제도화된 정치 내에 대의되고 그 내부에서 가공되는가하는 점이 포함된다. 정치의 왜곡은 바로 이러한 전 과정을 통해서 이루어진다고 하는 점이다.

필자의 관점에서 보면, 정치적인 것은 특정한 방식으로 정의된 것이다. 어떤 사회적 의제가 특정한 방식으로 정치적으로 정의되고 구성된 것인데, 바로 이 과정 자체에 현실의 다양한 권력관계가 작용한다. (광의의) 정치는 물론 이러한 과정을 일차적으로 포함한다. 여기서 더 나아가 그렇게 구성된 정치적인 것들이 다시 민주주의 혹은 민주주의 정치(협의의 정치)의 내부에 대의·반영되는 가하는 점이 (광의의) 정치의 또 다른 주제이다.

1) 사회적 관계의 연대성·적대성과 체제—(인)민과 사회, 체제 간의 문제

이러한 정치적인 것과 정치에 대한 규정 위에서, 급진 민주주의적 인식을 구체화하기 위하여, (인)민과 사회와의 관계를 서술해보자. 먼저 (인)민이 고립적인 존재로 살지 않고 집단적 존재로 살기 시작하면서, (인)민의 사회적 삶에는 언제나 두 가지 성격이 동시에 존재하여 왔다. 즉 사회적 삶은 기본적으로 집단적 삶이고 이는 희소한 자원의 획득을 둘러싼 개인들 간의 경쟁·갈등·적대를 불가피하게 존재하게 만든다. 이러한 적대성을 전제로 하지 않는 통합논의나 집합성에 대한 주장은 허구이며 ‘반민주주의적’이다. 사회의 ‘뿌리’에 바로 이러한 적대성이 존재한다는 전제위에서 출발해야 한다. 무페(2007)의 이야기대로 근대 서구 자유주의의 전통에서 바로 이러한 점이 간과된다. 그러나 다른 한편에서 (인)민의 집단적 삶에는 공생共生적 성격이 존재한다. 이는 (인)민을 둘러싼 자연환경이나 동

물들의 습격 등 일련의 위험한 외적 환경 때문에, 또한 (인)민이 필요로 하는 것을 획득하기 위한 집단적인 ‘기능적’ 필요에 의해서, (인)민 간의 상호의존적·연대적 관계가 불가피하게 되기 때문이다. 필자는 (인)민의 사회적 삶의 본원적 성격에 갈등적 성격과 연대적 성격이 동시에 존재한다고 파악한다.³¹⁾ 여기서 연대적 성격이라고 하는 것은 인민들의 집단적 삶 자체가 공생을 불가피하게 하기 때문에 나타나는 공동체성을 의미한다.³²⁾ 이 연대성은 여러 가지 구성내용을 가질 수 있다. 즉 낮은 수준에서는 상호의존적 연대성에서부터³³⁾, 호혜적 연대성, 공유적 연대성 등 다양한 내용으로 구성될 수 있다.³⁴⁾ 필자는 바로 이러한 (인)민의 본원적인 사회적 관계를 ‘사회적인 것 the social’ 혹은 사회성이라고 개념화할 수 있다고 본다. 이렇게 보면 (인)민의 사회적 삶에는 적대적 사회성과 연대적 사회성이 공존한다고 표현할 수 있다.³⁵⁾

31) 그런데 필자는 사회적 관계의 적대성을 전제로 하지 않은 연대성 논의는 정당하지 않으며, 사회적 관계의 본원적인 연대적 성격을 지배의 자원으로 동원하는 것에 다름 아니다. 필자는 적대성의 전체 위에서, 그럼에도 불구하고 사회적 관계의 본원적 성격으로 존재하는 연대성을 ‘저항적’으로 현실화하는 것을 지향한다.

32) 필자는 후자는 공동체성(性)이라고 부를 수 있다고 본다. 공동체가 고정된 ‘결과적 형태’를 의미한다고 하며, 공동체성은 (인)민의 본원적인 사회적 삶에서 나타나는 연대성과 공동체적 성격을 지칭한다.

33) 상호의존이라고 하는 것은 (인)민의 집단적 삶 자체가 불가피하게 서로에게 의존하는 성격을 만들어나는 것을 의미한다. 고전적으로 뒤르켐이 기계적 연대와 구별되는 유기적 연대를 논하는 것도 이런 의미라고 해야 할 것이다. 근대 자본주의의 발전은 분업의 확대를 동반하게 되는데, 이는 역설적으로 상호의존을 확대하게 되는 것이다. 이러한 상호의존을 넘어서서, 호혜적 관계가 있을 수 있다. 호혜는 일방적인 이익만이 아니라 이익이 쌍방적인 것을 의미한다. 더 나아가 공유적 성격은 사적인 것이 아니라 집단 자체의 공동소유의 성격이 일정하게 존재하는 경우를 말한다.

34) 안데스 토착 공동체와 도시 주변부 공동체들에서는 사회적 상호작용의 주요한 형태들이 호혜성과 연대성으로 존재한다고 한다(그로스포구엘, 라몬. 2008: 78). 이러한 사회적 삶의 연대적 성격은 다양한 형태로 우리들의 곁에도 존재하고 있다. 예컨대 한국에서 두레 같은 경우는 호혜적 연대성의 한 표현이라고 할 수 있다(주광현, 2007). 현재도 제주도의 ‘송계’(윤순녀, 2002), 충남 보령시의 장고도 어촌계(최재송·이명식·배인명, 2001), 경남 통영시 비진도 어촌계(박정석, 2001), 제주도 마을 공동목장(윤순녀, 2006) 등은 한국의 현실 속에서도 아시아의 많은 나라들에서는 더욱 다양한 공동체적 사례들이 존재한다(박은홍, ???).

35) 이러한 ‘사회적인 것’에 대해서 서구 근대사상은 일면적으로 인식하였다. 예컨대 ‘만인의 만인에 대한 대립’이라는 시각은 사회적 관계의 ‘적대적·갈등적’ 성격만을 일면적으로 주목한 것이라고 한다면, ‘시민적이고 문명적이고 법 없이 살 수도 있는’ 자연적 상태의 상정은 공동체적 성격을 일면적으로 주목한 것으로 생각한다. 사회적인 것은 근본적으로 이중적인 것으로 파악되어야 한다. 생태주의는 이러한 적대성과 연대성을 인간 간의 관계로만 파악하는 것이 아니라 인간과 자연간의 관계에도 적용하는 것이라고 필자는 생각한다. 즉 ‘인간중심주의적 관점’에서는 이러한 연대성은 집단 속에서의 인간과 인간의 관계에서 파악될 것이다. 그러나 생태주의와 환경주의는 이러한 연대성을 인간과 자연 간의 관계에서 파악하는 식으로 확장하였다고 할 수 있다(적녹그룹, 1995).

이러한 적대적 성격과 연대적 성격은 체제가 어떻게 구성되는가에 따라 상이하게 현실화된다. 원시공동체 사회에서 이러한 성원간의 갈등적 성격은 상대적으로 부차적으로 존재하였다고 생각된다. 그러나 원시공동체사회가 해체되고 “평등한 사회공동체가 불평등한 정치공동체로 전환”된 이후에는 (인)민의 본원적인 사회적 삶에서 적대성은 연대성에 비해서 훨씬 더 지배적인 위치를 갖게 되었다고 생각된다.

그리고 근대 민주주의에서 지배에서 ‘정치’가 도입되기 이전까지 이러한 적대적 성격을 관리하는 방법은 권력에 의한 일방적인 억압의 형태로 구현되었다. 즉 한 집단이 다른 집단을 노예화하거나 신분제로 예측시키고 이것을 무력으로 보증하는 방법이 사용되었다. 여기에 정치는 물론 없었다.

이러한 적대적 성격은 역설적으로 경제적 생산력이 발전하고 잉여의 규모가 확대되면서 오히려 증폭—감소하는 것이 아니라—되었다. 잉여의 양이 작을수록, (인)민의 사회적 관계의 연대성이 강력하게 존재하나, 잉여의 양이 증대되면서 잉여를 ‘독점’하려는 욕망도 강해지고 그 결과 (인)민 간의 사회적 관계에는 경쟁적·갈등적·적대적 성격이 강화되었다.³⁶⁾

어떤 체제이든지 지배가 유지되기 위해서는 적대성만이 극단화되어서는 안 된다. 연대성의 최소 근거들이 파괴되면 그 체제는 유지될 수 없다. 한 사회에서 집단 간의 착취가 극단화된 경우 혹은 기근이나 자연재해 등으로 극단적으로 생존을 둘러싼 적대적 갈등이 두드러진 현실이 나타날 수 있다. 이처럼 연대성의 근거들이 철저히 파괴하고 적대성만이 극단적으로 확대될 때, 그러한 사회는 ‘내전’적 상태로 이행할 가능성이 크다. 전근대사회에서 사회적인 적대성은 많은 노예반란이나 농민반란에서도 드러나듯이 왕왕 사회를 ‘내전’상태로 만들었다. 앞서 서술하였듯이, 근대 민주주의는 바로 이러한 ‘사회적 갈등의 내전화’를 저지하는 제도로서의 의미를 갖는다.

그런데 비록 고대 국가 이후로 한 집단의 다른 집단에 대한 억압의 형태로 (인)민의 사회적 삶이 현실화되었다고 하더라도, (인)민의 사회적 삶에서 공동체성을 박탈하기는 어려웠다. 사실 근대자본주의 이전까지 전근대사회에서는 이러한 연대성의 집단적 근거들이—사회적 관계 자체의 공동체적 성격으로 인하여—광범하게 존재하고 있었다. 근대자본주의는 이러한 연대적 사회성을 근본적으로 해체하고 시장적 경쟁과 적대로 그것을 전환한 것이다. 자본주의는 생산력의 혁명적 발전을 이룩한 체제이면서, 동시에 이러한 확대된 잉여를 ‘더 많이 쟁취하기 위한 경쟁’을 전 삶의 영역으로 확장한

36) 물론 잉여의 양이 많아지면서 그것이 연대적인 관계 속에서 다루어지는 경우도 상상해 볼 수 있을 것이다. 그러나 현실의 역사는 잉여의 양이 확대되면서 이의 독점을 향한 적대적 관계가 강화되었음을 확연히 보여주고 있다.

체제였다. 근대자본주의는 시장과 교환의 이름으로 이러한 본원적인 연대성 혹은 공동체성을 상품화하였기 때문에, 이러한 연대성은 개인 간의 구휼이나 부조, 기부, 자원봉사와 같은 비경제적인 개인적인 행위로 위치 지워지게 되었다.³⁷⁾

앞서 서술한대로 근대 민주주의는 지배에 있어 정치가 복원된 체제라고 할 수 있는데, 문제는 정치 속에서 이러한 적대성과 연대성이 어떻게 표현되고 관리되는가하는 점이다³⁸⁾.

2) 체제의 본원적인 결함과 불완전성

다음으로 인민의 사회는 특정한 체제로 조직화된다. 역사적으로 볼 때, (인)민은 자연의 위협 속에서 더욱 잘 살기 위해서 국가·체제와 경제·체제를 만들었다. 그러나 모든 현실의 체제들은 결함과 불완전성결손. **deficiencies**으로 특징지어지며, 더구나 그 체제 운영의 ‘의도하지 않은’ 결과로 인하여 사회적 구성원들의 삶에 다양한 불만, 긴장과 모순을 유발하게 된다(조희연, 2003: 11). 그래서—체제의 주체로서의—(인)민과 그 체제 간間에는 언제나 ‘부정합과 긴장’이 존재한다. 라클라우는 이를 ‘불협화음(1990)’으로 표현하고 랑시에르는 이를 ‘불화不和’(2008)일 것이다.

이러한 체제의 불완전성과 결함이 가장 원초적으로 표현되는 것이 바로 (인)민의 삶이다. 체제의 모순은 근원적으로 ‘(인)민’의 존재에 체현되고 반영된다. 삶정치biopolitics가 발생하는 것이 바로 이 지점이다. (인)민은 담론이나 이념이 아니라 ‘삶’으로서 체제를 체험한다. 물론 체제의 결함과 모순이 인식되고 체험되는 통로는 여러 가지가 있을 것이다. 예컨대 이념적 인식의 통로를 통해서 체제의 결함과 불완전성의 문제점들에 접근할 수도 있을 것이다. 그러나 (인)민들은 삶 자체를 통해서 그것을 체험한다.

그런데, 모든 체제는 불평등의 위계를 내장하는 방식으로 조직화되어 있어서, 체제의 결함과 불완전성이 산출하는 불만과 긴장이 (인)민들 내부에서 상이하게 불평등하게 배분되게 만든다. 그 결과 체

37) 사회주의진영 내부에서도 민주주의에 대한 상이한 상을 갖는다. 자유주의적 전통에서 민주주의는 정치적 자유와 자기결정(self-determination)의 체제로서 파악된다. 그러나 이러한 상태를 넘어서서 더욱더 공동체주의적(communitarian)이고 평등주의적인 상태를 민주주의로 사고하는 흐름도 존재한다. “민주주의는 인간 종에게 고유한 속성이다(democracy is the constitution of the species)”라고 하는 맑스의 표현은 인간 종의 성격 자체를 사회성(sociality), 공동체적 집단성으로 보고, 민주주의야말로 공동체주의적 인간본성에 가장 적합한 체제라고 보기도 한다. 다른 한편에서 신디컬리스트(syndicalist), 무정부주의적 신디컬리스트(anarcho-syndicalist), 길드 사회주의자들은 의사결정과정에 대한 노동자들의 직접적인 통제를 중시하는데 민주주의는 바로 이런 점에서 파악된다(Freeman, 1996: 439-442).

38) 앞서 무페가 비판하는 것처럼 자유주의에서 정치 속에 내재하는 적대성과 갈등성을 회피하는 것은, 필자의 표현을 빌면, (인)민의 적대적 사회성을 간과하면서 동시에 연대적 사회성을 지배의 관점에서 전유하고 호명하는 것이라고 할 수 있다.

제의 모순을 가장 첨예하게 받는 노동자와 민중, 소수자들과 사회경제적 하위주체들은 바로 이러한 모순에 대한 저항적 잠재력을 필연적으로 더욱 확대된 규모로 갖게 된다. 사회 내의 기득권적인 지위에 있는 존재들 역시 체제의 결합과 불완전성, 즉 모순을 삶으로서 체험하지만 그것은 체제의 모순과 위기가 극대화될 때이며, 상대적으로 그러한 모순은 체제의 약자와 소수자들에 의해서 더욱 강하게 체험된다는 것이다. 우리가 ‘계급적 선택성’을 이야기하게 되는 것도 이 때문이다. 계급적 선택성은—비록 그 계급의 구성양식과 존재양식은 달라지지만—바로 이처럼 체제의 모순과 긴장의 ‘선택적 배분’을 의미한다. 체제의 모순과 긴장은 체제의 가장 주변부에서 체험되고, 그것은 피해자와 소수자의 삶 속에서 가장 잘 드러나기 때문에, 피해자와 소수자, 계급적 약자들이 ‘민주주의의 급진적 심화’의 출발점이 된다. “현존하는 대의체제가 대표할 수 없거나, 또는 기존 정치적 독해코드로는 상징 불가능한 어떤 것이 출현하는 계기”이자 “현존하는 사회질서의 불가능성과 전복의 가능성을 제공”(Laclau, 1990; Howarth and Stavrakakis, 2000:13)한다고 하는 라클라우 식의 ‘탈구dis-articulation’도 바로 이처럼 부단히 체제의 결합과 불완전성을 가장 사회기저에서 체험하는 (인)민들의 존재, 그리고 몸 자체에서 나타나게 된다. 2009년 1월 용산 화재참사 같은 경우를 보더라도, 현 단계 한국의 체제의 결합과 불완전성은 기존의 체제에 의해서 그 권리가 보장되지 않는 존재들이 대면하는 사건들 속에서 주어진다고 해야 할 것이다. 그래서 체제의 결합과 불완전성에 불평등하게 노출된 소수자들과 하위주체들은 언제나 현존하는 민주주의정치와 ‘불협화음’을 이룰 수밖에 없고, 새로운 전복의 잠재력을 갖게 된다.

체제의 결합과 불완전성이 작동하는 방식은 역사적 체제에 따라서 다르다. 전근대적 체제와 근대적 체제(특별히 근대자본주의 체제)는 이런 점에서 상이성을 갖는다. 전근대적 체제는 지배적 집단에 의해 다른 집단을 노예화·농노화하는 일종의 ‘예속’적 방식으로 구성된다. 적대적인 사회적 관계에 속한 예속집단의 이해와 이해는 근본적으로 법제적으로 억압된다. ‘저항의 불법화’를 원리로 하는 체제였다. 그러나 전근대사회에서는 연대적인 사회적 관계 혹은 공동체적 관계가 사회적 삶에서 광범위하게 존속했던 사회였다. 적대적 사회성을 관리하는 방식은 폭력적이었지만 연대적 사회성은 광범위하게 존속하는 것이 전근대사회의 역설적 관계라고 할 수 있을 것이다.

반대로 근대사회는 전근대적인 ‘정치적 적대성’을 ‘경제적 경쟁’으로 치환하고 나아가 전근대적인 연대성을 광범하게 상품화의 영역으로 인입한 체제였다. 이런 점에서 근대자본주의사회는 연대적 사회성을 철저하게 해체하는 체제라고 할 수 있다. 그런데 근대사회는 적대적 사회성을 관리하는 민주주의적 정치방식이 존재하는 사회이다. 전근대사회와 달리 ‘예속적 관계’가 아니라 ‘법 앞에서의 평등’이 최소한 형식적으로 보장되고 자신의 요구와 이해의 적대성을 민주주의적 공간에서 ‘합법적’으로 표현할 수 있도록 보장한다. 이런 점에서 근대사회의 또 다른 역설적 관계라고 할 수 있을 것이다. 우리가 근대사회를 자본주의 자체로만 환원하지 않고 민주주의의 급진화 속에서 반자본주의의 합리

적 핵심을 현실화하고자 하는 것도 이러한 역설적 관계 때문이다.³⁹⁾

3) 지배의 헤게모니화, 헤게모니의 ‘틈새’, 그리고 (인)민의 주체화

셋째, 이상에서 서술한 체제의 결함과 불완전성에서 (인)민의 삶에 주어지는 모순과 긴장, 불만⁴⁰⁾ 등은 ‘잠재성latency’으로 존재한다는 점이다. 바로 그 잠재적인 경향성이 어떤 성격의 현재성으로 전화되는가를 둘러싼 각축이 존재한다.

여기에 지배의 헤게모니화를 위한 실천과 (인)민의 주체화를 향한 대항 헤게모니적 실천이 각축한다. 전자는 사회적 구성원들이 자신들의 삶에 잠재되어 있는 불만, 긴장, 모순을 ‘주어진given’ 것으로 받아들이게 되는 것을 의미하며, 후자는 그러한 것들을 비판적이고 저항적이며 전복적 관점에서 인식하는 것을 의미한다. 나아가 전자가 지배의 특정 성격을 불가피한 것으로 인식하게 하는 것을 의미한다면, 후자는 그것을 쟁투爭鬪, **contestation**’의 대상으로 인식하게 되는 것을 의미한다. 전자가 사회적 구성원을 ‘탈트거항화’하고자 하는 지향이라고 한다면, 후자는 저항화하고자 하는 지향이라고 할 수 있다. 후자의 과정에서 나타나는 (인)민의 변화를 필자는 ‘주체화self-empowered subjectification’라고 표현한다. 랑시에르가 ‘주체화과정’을 “탈정체화 혹은 탈계급화 과정”(2008: 141)이라고 표현할 때, 그것은 지배에 의해서 ‘주어진’ 정체성을 자연스러운 자기정체성으로 수용하

39) 모든 현실의 체제는 (인)민 간의 사회적 관계—연대성과 적대성을 내포하고 있는—를 특정한 방식으로 구성하면서 존재하게 된다. 그리고 그렇게 특정하게 구성된 체제가 만들어내는 모순과 긴장을 (인)민이 체험하고 거기서 (인)민들은 특정한 행위로 저항하게 된다. 이것을 필자는 저항적 행위와 자조적 행위라고 표현한다. 전자는 적대적 사회성에 대응하는 것이며, 후자는 연대적 사회성에 대응하는 것이다. 즉 체제의 결함과 불완전성이 사회구성원들에게 상이한 방식으로 작동하고 거기서 지배적 지위에 있는 구성원들에게 특혜적으로 작동하는 것에 대해서 저항적 행위를 조직화하게 된다. 반대로 그러한 체제의 결함과 불완전성에 대응하여 자발적으로 연대적인 사회적 관계에 부응하는 자조적이고 상호부조(扶助)적인 행위를 조직화하게 된다. 급진 민주주의적 시각에서 볼 때, (인)민이 생존을 위해서 만든 체제가 내장하는 결함과 불완전성이 (인)민을 억압하고 이것은 (인)민으로 하여금 자신들의 체제를 변화시키기 위한 소극적·적극적 행위를 촉발하는 것이다(조희연, 2003:11-2).

40) 최근 다중론이나 대중론의 표현을 따른다면, 대(다)중은 다양한 잠재성의 가능성을 가진 존재이다. 이러한 잠재성이 현실화(actuality)되는 과정에 바로 대항 헤게모니적 실천이 개재된다. 그러나 그러한 대(다)중은 유동적 존재이고 흐름 그 자체이다. 그러한 유동적인 대(다)중의 특성이 국가와 자본에 의해서 특정한 방식으로 포획되어 고정화된다. 즉 “대중의 흐름이 특정한 방식으로 응고되었을 때, 남성, 민족, 계급 등의 물적 지층화가 나타난다”(고병권·이진경 외. 2008b: 50)는 것이다. 네그리에 따를 때, 다중(대중, multitude)은 통일된 실체성을 갖는 존재가 아니며, “다중은 결코 단일한 사회적 존재(a single social body)가 아니며 그렇게 될 수도 없다(Hardt, M. and A. Negri, 2001: 243)”. 이러한 잠재성과 현재성의 관계에 바로 헤게모니적 실천이 개입되는 것이다.

는 것을 말한다.

여기서 기존의 지배세력의 헤게모니 구축을 위한 실천은 바로 잠재성의 현재화를 저지하는 것이며, 반대로 대항 헤게모니적 실천은 바로 잠재성의 현재화를 촉진하고, 그것의 저항적 현재화를 추구하는 것이다. 사회운동이라고 하는 것은 (인)민의 다양한 잠재성⁴¹⁾ 중에서 어느 측면이 지배적 현실성이 되는가를 둘러싼 헤게모니적 각축(헤게모니적 접합을 둘러싼 각축)의 조직화된 형태를 의미할 것이다.⁴¹⁾

앞서 민주주의는 최소주의적 존치 대 최대주의적 확장을 향한 두 힘 간의 각축 속에서 구성된다고 말하였다. 하나의 시점에서 특정하게 구성된 민주주의를 수용하던 (인)민이 주체화되면서 현존 민주주의를 문제시하고 새로운 방향으로 확장하고자 할 때 기존의 민주주의적 상태를 ‘비(非)민주주의적인’ 것으로 규정하게 되는 것이다. 이렇게 보면, 민주주의는 ‘이것이 민주주의이다’라고 하는 적극적 규정 속에서 보다는 “이것이 민주주의가 아니다”라고 하는 부정적 규정 속에서 존재한다고 말할 수 있다. 왜냐하면 (인)민이 주체화되면 이전 민주주의의 현실을 부정적으로 바라보게 되고 민주주의를 확장하고자 할 때 현존 민주주의는 ‘민주주의가 아닌’ 것으로 규정되기 때문이다. 앞서 예로 든 것과 같이, ‘자본가 없는 세상만이 진짜 민주주의’라고 규정한다면, 바로 그러한 ‘사회주의적 민주주의’ 규정을 가진 사람에게는 ‘자본주의를 극복하지 않은 민주주의’는 민주주의가 아닌 것이 된다. 바로 민주주의의 이러한 역설적인 측면은 민주주의가 그 주체인 (인)민의 ‘주체화 수준’에 연동되어 있기 때문이다.

현실의 민주주의가 지배적 권력에 의해 부단히 구성적 외부를 만들어내고 그것을 고정화하려고 한다면, 그것을 근원적으로 저지하는 것은 (인)민의 주체화 그 자체이다. 이 주체화는 기존의 질서를 뛰어넘는 ‘전복’의 가능성을 만들어내게 된다. “기존 통일체의 비결정성을 드러내고, 기존질서를 탈구시켜 새로운 질서로 사회적 잔여들을 접합시킴으로써 새로운 민주주의 질서를 만드는 정치과정을 수반하는 것이 바로 전복의 정치적 출현”(이승원, 2008: 86)이라고 할 때, 이는 인민의 주체화 그 자체 속에 내재해 있다. 랑시에르의 표현을 빌면, “민주주의의 영속을 보증하는 것은 참여나 대항-권력의 형태를 통해 모든 죽은 시간들과 텅 빈 공간들을 메우는 것이 아니다. 그것은 행위자들을 갱신하는 것이자 그들의 행위들의 형태들을 갱신하는 것이다. 그것은 나타났다가 사라졌다 하는 이 주체의 새로운 출현에 언제나 개방되어 있는 가능성이다(2008: 132).” (인)민의 주체화의 진전 속에서 이러한 주체의 출현이 지속되는 것이다.

41) 만일 잠재적인 불만이 ‘주어진’ 것으로 인식되어 숙명적인 것으로 받아들여질 수 있다면, 이는 지배의 헤게모니화가 성공적으로 진행된 것을 의미한다. 이러한 지배의 헤게모니화는 바로 지배의 ‘전통화(傳統化)’로 발전할 때 더욱 높은 수준으로 비상하는 것이며, 그것이 ‘종교화(宗教化)’라고까지 진전되면 될 때 더더욱 높은 수준의 헤게모니를 구현하는 것이 될 것이다. 사회의 원형을 종교에서 찾은 뒤르캥(1992)도 여기서 참고가 될 수 있겠다.

헤게모니의 틈새

그런데 모든 체제에서 지배의 헤게모니화를 위한 실천이 진행되고 그것이 때로 성공을 거두지만, 지배의 헤게모니는 언제나 완전하지 않으며 일정한 틈새를 내장하는 식으로 존재한다.⁴²⁾ “균열된 사회구조를 하나의 폐쇄된 총체성으로 완벽하게 통합하는 것이 궁극적으로 불가능하다(Laclau, 1990: ??).

이러한 지배의 틈새는 먼저 이전 시기의 저항이 이후 시기의 지배에 확보하는 공간 때문이다. 지배와 저항의 상호관계라는 점에서 보면, 한 단계의 저항은 지배에 대항하는 과정에서 일정한 성취를 획득한다. 이러한 성취는 다음 단계의 지배의 일부가 되는데 그렇기 때문에 새로운 지배에는—이전 시기의 투쟁의 효과로 나타나는—‘저항이 숨 쉬는 틈새’가 존재하게 마련이다.⁴³⁾ 지배의 틈새는 저항을 통한 성취가 이후의 지배에 각인됨으로써 나타나는 것이며, 완전히 봉쇄되지 않는다. 이것은 랑시에르의 표현을 빌면, “정체성과 주체화의 틈, 즉 정해진 자리와 기능의 공동체로 정의된 ‘치안’ 공동체와 이 자리를 정체성들의 분배를 해체하는 주체화과정으로 정의된 정치공동체 ‘사이의 틈’(2008: 28)”이라고 할 수 있겠다.

저항이 지배에 대해서 성취한 것이 이후 지배의 조건을 이루게 되고 그것은 (인)민에게는 일정한 틈새와 공간을 보존한다고 하는 사실과 관련하여—‘지배와 저항의 변증법’에 있어—근대 민주주의

42) 필자는 헤게모니 자체가 모순적 구성이기 때문에 자체 내에 ‘균열’을 내장하고 있다고 본다. 헤게모니는 지배권력이 인민에 대해, 혹은 지배적 집단이 피지배적 집단에 행사하는 것인데, 이는 피지배적 집단의 이해와 요구를 포섭하는 방식으로 지배적 집단의 이해와 요구를 ‘보편화’하는 것을 통해서, 그리고 지배적 집단이 창출하는 ‘집단성’—국민이라던가—에 피지배적 집단의 구성원들의 정체성을 연결시키는 것을 통해서, 또한 ‘이해관계의 접합’을 통해서 이러한 관계를 뒷받침하는 것을 통해서 유지된다. 그러나 인민의 주체화를 통하여 피지배적 집단이 자기 이해와 요구를 독립적으로 인식함으로써, 자기 정체성을 독자화함으로써 나아가 이해관계의 접점이 해체되는 것을 통해서, 헤게모니 역시도 균열되게 된다 (조희연, 2008c).

43) 많은 급진주의 이론들은 근대 민주주의를 ‘지배의 음모’에 의해 발생하였거나, 이것이 지배의 형식으로만 본다. 그러나 인민의 저항에 의한 ‘전취물’이라고 하는 점이 강조되어야 한다. 특별히 민주주의 발전의 역사를 보면, 일정 단계의 계급적·사회적 투쟁을 통해 획득된 제도는 이후의 계급적·사회적 투쟁의 근거이자 공간으로 작동한다. 폴란차스의 표현을 빌면, “민중투쟁이 국가의 제도적 물질성 안에 포함되지 않는다 할지라도, 민중투쟁은 표면화된 그리고 다양한 투쟁의 흔적을 남기는 물질성에 각인된다 (1994: 184).” 물론 지배는 이렇게 인민의 저항에 의해서 강요된 ‘공간’을 지배의 새로운 요소로 재편하고자 한다. 사실 급진 민주주의는 바로 이처럼 불완전하게 성취된 근대 민주주의를 그 잠재적 급진성을 확장하고자 하는 것이다.

출현의 ‘질적 비약의 의미’가 존재한다. 이것은 무엇보다도, (인)민의 저항과 해방과정에서 근대 민주주의의 확립은 (인)민의 주인 됨을 확립했고 저항의 주체로서의 권리, 즉 ‘저항의 합법성’이 확립되었기 때문이다. 그래서 이전과 달리 근대 이후의 지배에서는 (인)민의 자기해방을 위한 저항의 공간이 체제의 합법성 속에 상존하게 되는 것이다. 이것은 (인)민의 정치의 주체라고 하는 (인)민주권론으로 인해 지배가 언제나 (인)민의 의사에 의존할 수밖에 없고 이는 지배의 틈새를 만들어주는 근거가 되기 때문이다⁴⁴⁾. 아무리 파시즘이 (인)민주권론을 역이용하여 ‘대중독제’의 형태로 스스로의 지배를 정당화한다고 하여도, 근대적 지배는 (인)민을 온전히 포획할 수 없는 이유도 여기에 있다. 앞서 언급한 체제의 결함과 불완전성은 바로 이러한 틈새를 강화한다.

더 나아가 지배의 헤게모니의 틈새가 존재하는 이유 중의 하나는, 근대 이후의 지배가 그 지배의 체제 내에 존재하는 (인)민들의 ‘형식적 평등과 포섭’을 전제로 하여 작동하기 때문이다. 아감벤(2008)이 이야기하는 것처럼, 조예와 비오스의 구분이 형식적 구분은 없어졌다. 현대 자본주의의 특징은 민주주의의 확장으로 인하여, 포섭의 정치로 작동하기 때문에, 조예와 구별되는 비오스가 분리되어 존재하는 것이 아니라, ‘평등한’ (인)민으로 통합되고 그 (인)민 내부에서 ‘구성적 외부’를 만들어내는 식으로 지배가 작동하게 된다. 바로 거기에 근대적 지배의 모순과 틈새가 존재한다.

앞서 서술한 대로 체제의 근원적인 결함은 그 모순과 긴장이 (인)민의 삶 속에 체험되는데, (인)민의 삶 속에서 체험되는 모순과 긴장이 저항적 인식과 에너지로 전환되는 것은 지배의 틈새가 언제나 존재하기 때문이다. (인)민의 몸 자체가 헤게모니의 틈새영역인 셈이다.

헤게모니의 틈새가 존재한다는 것은 지배의 헤게모니적 요소와 그것으로부터 이반離反된 다른 요소들이 인민들 속에 공존한다는 것을 의미한다. 그런 점에서 지젝(1999: 4장)이 이야기한대로, 주체는 균열과 틈새를 내장한, 내적 불화를 겪는 주체로 파악해야 할 것이다. 그에 따를 때 헤게모니의 틈

44) 사실 계급투쟁과정에서 적대계급과의 투쟁만이 아니라 스스로의 계급 내부에서의 통일투쟁을 동시에 내포하고 있는 것도 이와 무관하지 않다. 내부의 틈새와 균열, 모순이 없으면 통일의 필요성이 없기 때문이다. 알튀세르는 부르주아 자신도 이중의 투쟁을 한다고 말하고 있다. 피지배계급과의 투쟁과 내부에서 이전 지배계급의 지배적 이데올로기의 유제와 물질적 잔존물들과의 내적 투쟁을 해서 지배계급의 새로운 통일성을 확보하기 위한 이데올로기적 투쟁을 한다고 말하고 있다. 이것은 스스로의 계급 내부에서도 균열과 불일치가 존재한다는 것을 의미한다. 이러한 지배계급의 통일성을 저해하는 장애물들은 이전의 (인)민계급의 투쟁의 효과이기도 하다. 바로 이처럼 적대계급의 투쟁의 효과가 만들어낸 장애물 속에서 스스로가 투쟁을 해야 한다(알튀세르, 2007: 330). 국가를 ‘계급들과 계급분파들의 사이의 세력관계의 물질적 응축’으로 보는 폴란차스는 “지배계급들과 분파들 사이의 내부모순, 즉 파워블럭 안에서의 세력관계(바로 그 때문에 국가를 매개로 한 파워블럭의 통일성의 조직화가 필수적인 것이다)는 국가 내부에서 맺어진 모순적 관계로 존재한다”(1994: 171)고 말하는 것도 같은 맥락이 될 것이다. 여기서 필자의 헤게모니의 틈새라고 하는 것은 폴란차스의 표현으로 하면 ‘국가 내부의 틈, 분화 그리고 모순’(1994: 169)이라고 할 수 있다.

새는 아무리 지배적인 헤게모니적 실천이 성공적이고 강력하게 존재한다고 하더라도 그것은 내적 균열과 틈새를 가지고 있으며, 이는 지배적인 헤게모니를 뛰어넘는 저항적 주체화와 저항적인 연대성을 사고하고 지향하도록 하는 흐름이 존재할 수밖에 없음을 의미한다.⁴⁵⁾

4)(인)민의 주체화의 영역의 확장

넷째, 지배의 헤게모니화에 대항하는 (인)민의 주체화는 지평을 달리하면서 확장되어 왔다⁴⁶⁾. 근대 이후의 과정을 보면, 정치적 참여의 문제, 계급적 착취의 문제 등이 주로 쟁점화되었다. 20세기 중반 까지 근대 정치의 핵심적인 문제는 정치적 참여의 확대와 자본주의에 의한 경제적 착취의 문제였다. 사회주의는 바로 민주주의의 확장을 추동한 최대의 도전이었다.

월러스틴(1996:?)의 견해에 의하면 계급운동과 민족운동이 20세기 전반기까지의 지배적인 ‘반체제적’ 운동 형태였다. 그러나 2차 대전 이후 민족운동은 식민지의 해방 속에서, 그리고 계급운동은 국가사회주의와 사회민주주의의 타락 속에서 진보적 동력을 상실하게 된다. 이런 속에서 1968년 5월 혁명은 그때까지 쟁점화되지 않았던 의제들을 중심으로 한 새로운 사회운동을 분출시켰다. 이는 (인)민들이 그동안 당연한 것으로 받아들이고 있었던 ‘사회적 차별과 억압, 사회 내의 규율과 억압’을

45) 근대자본주의가 지속적인 위기의 과정인 것도 바로 이러한 헤게모니의 틈새가 존재함을 말해준다. 통상 조절이론에서 이야기하는 자본주의의 동태성은 ‘위기’와 ‘조절’ 개념에 의해 설명된다(아글리에타, 1994; 1995). 즉 자본주의는 언제나 새로운 위기에 직면하고 이 위기는 새로운 조절의 기제를 낳아서 일정 기간 위기로부터 벗어나서 자본주의의 재생산하게 된다. 그러나 자본주의의 본질적인 특징인 불안정성으로 인해 기존 조절양식으로는 더 이상 축적과 재생산과정의 안정성이 보장되지 못하는 상태에 이르게 되면, 마침내 위기가 폭발하고 또 새로운 조절양식이 등장하게 된다. 새로운 조절양식은 체제의 안정화를 위한 위기수습의 과정이지만, 그것은 영구적인 안정성을 보장하지 않으며, 새로운 조절양식에 의해서 수습된 모순이 다시 확대되는 지점에서는 새로운 위기에 직면하게 되는 것이다. 이러한 조절과 위기의 반복적 과정은, 민주주의 하에서 (인)민의 주체화와 위기의 과정에도 적용될 수 있다. 민주주의도 (인)민들의 주체화와 기존의 정치에 대한 저항이 고조되어 ‘위기’에 처하게 되면, 그러한 위기를 촉발한 (인)민의 요구를 수용하는 새로운 정치적 ‘조절’의 기제들을 도입하게 된다. 이것은 일정 기간 위기를 벗어나서 민주주의가 안정적 기초에서 재생산할 수 있도록 한다. 그러나 그러한 안정성은 정치의 주체로서의 (인)민들이 현존 민주주의를 문제없이 수용하는 동안 가능하나, 다시금 (인)민들이 주체화되어 현존의 민주주의를 문제로 인식하게 될 때 그것은 새로운 불안정에 직면하게 된다. 급진 민주주의적 관점에서 볼 때, 민주주의의 기본적으로 불안정하다.

46) 사실 인민의 주체성의 고양과정을 저항담론의 핵심으로 설정한 것은 ‘주체사상’이었다. 인민의 의식적, 목적의식성, 주체성의 고양과정으로 인류역사를 재해석하는 것은 중요한 핵심을 가지고 있다고 생각한다. 물론 그러한 담론에 의해서 ‘교육’받은 인민이 (민족사회주의적인) 현실권력에 의해서 재포획되고 식민화될 수 있다.

문제시하고 쟁점화하게 되었다는 것을 의미한다. 이 과정에서 여성차별의 문제, 문화적 차원의 억압과 보수성의 문제도 새롭게 주목을 받았다. 이 과정에서 50년대 중반 이후의 흑(인)민권운동은 민주주의 내에서 쟁점화되지 않았던, 당연시하고 있었던 인종적 억압과 차별의 문제를 쟁점화하게 되었음을 의미한다.

급진 민주주의가 생태주의, 페미니즘, 자율주의 등과 소통하고 대면하는 것도 이러한 지점이다. 민주주의는 (인)민의 정치이기 때문에 (인)민이 어떠한 차별과 억압의 의제들을 문제시하고 쟁점화하느냐에 따라 그 구성적 내용이 달라진다. 20세기 전반에 주로 계급적 차별과 억압의 문제가 쟁점화되었다고 한다면, 20세기 후반에는 다양한 사회적 차원의 권력독점, 차별과 적대, 억압들이 쟁점화되었다. 페미니즘, 반인종주의 등 다양한 사회적 해방의 담론들은 이러한 쟁점화를 지향하였다. 급진 민주주의는 바로 이러한 의제들을 민주주의의 급진적 확장 속에서 대면하고 극복하고자 한다. 47).48).

47) 여기서 (인)민의 정치성(性)의 발현방식은 대단히 지그재그적이고 역동적이고 때로 역전적이고 ‘1보 전진 2보 후퇴’의 형태로 나타난다는 점을 확인해야 할 것 같다. 이 점은 한국의 정치변동을 통해서 확인할 수 있다. 필자는 87년 이후 일련의 과정을 보면—때로 지그재그의 곡선을 그리며—점차적으로 주체적인 방향으로 발전해왔다고 생각한다. 87년 이후의 일련의 과정은 (인)민이 정치의 주체로 나오는 과정이라고 해석할 수도 있겠다. 제도화된 정치와 (인)민의 정치 간의 괴리가 클수록 이러한 (인)민의 정치적 역동성은 크다고 할 수 있다. 특별히 민주주의적 정치공간이 확립된 87년 이후 (인)민의 정치성은 몇 가지 단계를 거쳐서 발전되어 왔다. 87년 이전 (인)민의 정치성은 정치를 억압하는 독재에 대한 전면저항의 형태로 표현되어 왔다. 그러나 87년 민주주의적 정치가 복원된 이후, (인)민의 정치성은 주로 제도정치에 대한 기대로 관망적으로 변화해왔다. 그런 후 제도정치가 지역주의로 왜곡되고 (인)민의 정치적 요구를 부응하는 방향으로 발전하지 못하게 되면서, 점차 제도정치를 압박하는 정치성으로 표현되어 왔다. 이것을 시민운동이 감시운동의 형태로 채널링했다. 이때 (인)민들의 정치성은 제도정치를 감시하고 압박하는 시민운동에 대한 ‘위임의 정치성’으로 표현되었다고 생각된다. 즉 자신들이 제도정치에 대해서 충족하지 못하는 것을 자신들의 정치성을 대변한다고 생각되는 시민단체를 지원하는 방식으로 표출하였다. 그 정점에 2000년 낙천낙선운동이 존재한다. 그러나 그러한 ‘위임의 정치성’으로도 자신들의 정치적 요구들이 실현되지 않자, 이제는 스스로 ‘주체적인 참여의 정치성’으로 표현하기 시작하였다. 이 점에서 노사모 같은 것도 존재한다. 일반 시민들이 제도정치에 의해서 수렴되지 않는 자신들의 정치적 요구를 스스로 표현하기 시작한 것이라고 할 수 있다. 2004년 탄핵에 대한 (인)민들의 저항은 ‘역전’에 저항하는 정치성이었다고 생각된다. 참여정부 하에서 스스로의 정치성에 대한 실현을 담지하지 못하는 정부에 대한 불신을 통해서 참여정부를 무력화시켰다고도 할 수 있다. 참여정부를 탄생시킨 노사모적 (인)민들은 이제 핵심은 여전히 지속되지만 다수의 (인)민은 참여정부에 반하는 정치성을 표현했다고 할 수 있다. 노사모에서부터, 새로운 동력이 나타나기 시작하였다. 이러한 것은 노동정치 쪽에서도 나타나기 시작하였다. 노동자 대중정치와 시민 대중정치는 (인)민이 정치의 주체로 나오는 과정이었다. (인)민의 정치화는 시민대중의 경우뿐만 아니라 그와 질을 달리하는 노동자 대중의 출현을 통해서도 확인될 수 있다. 2008년 촛불시위도 이런 흐름으로 볼 수 있다. 여기서 결국 (인)민의 정치성에 부응하는 방향으로 제도정치—한국에서처럼 대통령 제 하에서 정부의 통치도 이러한 정치의 영역이다—를 변화시키거나 아니면 지속적으로 불안정한 상태로 유지될 것이다.

48) 네그리와 하트(2001)의 통찰력을 확장한다면, 권력의 지배영역(제국적 주권이 미치는 영역)에는 이제 ‘외부가 없다’고 할 수 있다. 이것은 인민의 삶의 전 영역에서, 그리고 지구적 공간에서 ‘이탈’의 영

인민들이 이전에 문제로 느끼지 않던 전 삶의 영역의 의제들을 쟁점화하게 되었다는 것은 (인)민의 자기해방과정에서 긍정적인 현상이다. (인)민의 삶을 질곡 하는 사회적 조건들을 주체들이 더욱 폭넓게 인식하게 되었다는 것을 의미한다.

그동안 자유주의는 ‘보편성’의 이름으로, 일부 맑스주의는 ‘경제 환원주의’적 시각에서 차이에 기초한 (인)민의 이러한 새로운 해방의 요구들을 적극적으로 내부화하지 못하였다. 단일 거대주체에서 ‘복합적 해방의 주체’로 변화하는 점을 충분히 대면하지 못하였다.

단지—복합적 적대성 그리고 다양한 적대들에 대한 ‘환원주의’적 설명을 넘어 서더라도—이러한 적대들의 상호관계를 어떻게 파악할 것인가 하는 문제가 제기된다. 여기서 우리는 적대와 갈등의 ‘위계성’의 문제에 직면하게 된다. 포스트-모던한 해체주의적 도전이 맑스주의와 기존의 좌파이론에 대해 갖는 도전, 또한 포스트맑스주의의 맑스주의에 대한 도전도 이와 연관이 있다.

기본적으로 19세기와 20세기 전반에는 계급적 적대의 중심성, 그러한 적대에서 해방적 위치를 차지하는 프롤레타리아계급의 중심성을 수용하는 담론이 강력하게 존재하고 있었다. 어떤 의미에서 ‘계급적대 일원론’ 같은 인식이 존재하고 있었다. 이러한 인식들은 계급적대가 실현되면 다른 모든 적대가 ‘자동적’으로 해결될 것이라고 하는 인식을 전제하고 있었다.

그러나 (인)민의 주체화의 진전과 대항 헤게모니적 영역의 확장은 다양한 사회적 적대들의 상호관계를 재인식하게 만들었다고 생각된다. 2차 대전 이후 68혁명 등에 의해 계기 지워지는 것처럼 (인)민들의 주체화가 진전되어 기존의 계급적대로 포괄되지 않는 사회적 적대들을 문제로 인식하고 저항하게 되었다는 것이다. 이것은 자연히 계급적대와 다른 사회적 적대들 간의 관계를 재사유하게 만들었다.⁴⁹⁾

이미 새로운 사회적 적대들을 저항적으로 재인식하게 된 존재(예컨대 가부장적 억압을 인식하는 페미니스트가 계급적대를 인식하는 방법은 다를 수 있다)는 이미 과거의 일원론적 인식의 차원에서 적

역이 없다는 것을 의미한다. 이처럼 지배의 외부가 없다는 것은 저항에도 예외지역이 없다는 것을 의미한다. 초기 맑스주의에서 주목하는 작업장 영역, 임노동자의 경제적 삶의 영역에서만 아니라 전 삶의 영역에서 저항이 출현하게 됨을 의미한다. 푸코의 생체정치학이 우리에게 시사를 주는 것은 바로 이 시점이다. 권력은 단순히 외재적인 통제력으로서만이 아니라 우리 몸 안에서 작동하는 회로가 된다. 결국 (인)민의 몸, 생명, 욕망, 삶의 영역에서 권력과 자본은 작동하게 된다. 물론 그것은 지배와 저항의 각축영역이 편만해졌다는 것이다.

49) 다른 하나의 요인을 추가한다면, 2차 대전 이전 자본주의의 현실은 대단히 폭력적이었고 천민적이었기 때문에 이는 더더욱 계급적 적대의 절박성과 치열성을 증대시켰다고 생각된다. 그 결과 계급적대 일원론적 인식을 더욱 확대시켰다고 생각된다. 그러나 20세기를 지나면서, 그리고 2차 대전이후의 복지국가 진입 이후에 자본주의에 대한 노동자계급의 구성원들의 태도가 분화되게 되었다. 이른바 ‘개량화’와 ‘관료화’의 분화도 나타나게 되었다.

대들 간의 관계를 파악하지 않게 된다. 성적性的 차별을 저항적으로 인식하게 된 존재에게 성적 차별과 계급적 차별의 우선순위를 논하는 것은 이미 의미가 없다. 자연스럽게 다중적인 적대에 대한 복합적 인식이 출현하게 되는 것이다.

이런 점에서 다양한 사회적 적대들 간의 ‘보편적인 위계성’을 전제할 필요가 없다는 점에서 라클라우와 무페의 인식을 받아들일 수 있다고 본다. 또한 사회적 적대들의 해결과정이 ‘선후’의 문제로 인식할 필요도 없다는 점을 받아들일 수 있다. 지젝과 해체주의의 대립에서 지젝이 취했던 입장처럼, 존재론적으로 특권화되고 모든 해방의 궁극적인 중심이 되는 “자기 완결적이고 충만한” 특권적 주체가 존재하지 않는다는 해체주의적 관점을 수긍할 수 있다. 모든 갈등과 적대를 일거에 해결하는 모든 ‘적대의 중심’으로서의 계급적대를 상정할 필요는 없으며, 사회주의적 투쟁을 “모든 여타의 민주주의적 투쟁들을 자신의 지도하에 복속하는 하나의 단일한 투쟁”(Smith, 1998: 25)으로 상정할 필요가 없다.⁵⁰⁾

그러나 이것이 모든 갈등과 적대의 ‘선험적’ 위계성을 부정하는 것이 갈등들과 적대들 간의 관계를 초역사적인 우연적 관계로 환원하는 것을 용인하지는 않는다. 필자는 적대들의 선험적 위계성을 전제하지 않으면서도 다양한 적대들의 ‘역사적’ 관계성은 적극적으로 인식할 필요가 있다고 생각한다.

5)저항적 주체성과 적대적 사회성, 연대적 사회성

다섯째, 체제의 결함과 불완전성에서 (인)민들에 의해 체험되는 모순과 긴장이 ‘잠재성’으로 존재하다가, ‘현재성’으로 진화되는 과정—대항해게모니의 성공적 수행의 과정이기도 하면서 동시에—(인)민 자신에게서 ‘저항적 주체성’이 발현되는 과정이다.

저항적 주체성이란 자신들의 삶에서 체험되는 불만과 긴장을 주어진 것으로 수용하지 않고 그것을 비판적으로 인식하고 체제의 변화에 대한 요구로 표현하고 행동하는 것이라고 할 수 있다. 급진 민주주의론에서 볼 때, 저항적 주체성은 (인)민의 주체성의 구성적 일부이다.

체제의 불완전성과 결함, 그리고 모순으로 인하여, 그리고 저항의 성과가 ‘이후의 지배의 조건’으로 포함되어 있는 조건에서, 지배는 언제나 온전히 헤게모니적인 것으로 작동하지 않는다. 한편에서 (인)민은 체제의 결함과 모순에서 주어지는 긴장을 체험하면서도 그것을 주어진 것으로 인식하면서 지배권력이 ‘호명한 정체성’을 가지면서 존재한다. 그러나 다른 한편에서는 이전의 저항의 전통에서

50) 이런 점에서 급진 민주주의는 ‘급진 민주주의적 다원주의’의 성격을 띠게 된다(Smith, 1998: 35).

획득한 저항적 정체성이나 새롭게 자각한 저항적 정체성을 잠재적으로 공유하면서 존재한다.

많은 비판사회이론에서 저항적 주체성을 (인)민의 주체성의 구성적 일부라는 점이 충분히 주목되지 못하였다. 예컨대 푸코의 논의에서, 주체화는 개개인의 호명된 지배적 정체성이 정립되는 과정이다. 그리고 사후적으로 그것은 균열된다. 또한 네그리는 스피노자의 통찰력에 기대, 노동자를 구성적 각축의 존재로 인식하는데는 성공했으나—‘벡터론’을 이야기했으면서도—사실 그의 논의 속에서 이제 자본에 포섭되지 않은 삶의 영역은 없으며, 제국적 주권에는 외부가 없다고 기술된다. 주체성의 형성 속에서 저항적 주체성이 ‘외재적으로’ 존재하는 것이다.

필자가 볼 때, 어떤 점에서 급진적인 이론일수록 자본과 권력의 지배와 그 모순을 침묵하고 인식하는 이면에서 지배의 완전성과 강력함을 가정하는 경향이 있다. 그래서 역설적으로 그러한 완전하고 강력한 지배 속에서 주체는 ‘숙명적인 질곡’에 갇힌 지배가 호명한 주체, 혹은 ‘권력이 포획한 주체’가 된다. 심지어 주체는 권력과 자본의 논리가 몸속까지 철저히 작동하는 존재로 그려진다. 그러나 지배에 의해 주어지는 주체성과 저항적 주체성은 개인에게 공존한다.⁵¹⁾ 필자는 저항적 주체성은 체제의 결함과 불완전성에서 말미암는 (인)민의 존재조건의 일부라고 파악한다. 단지 그것이 잠재적인 것으로 존재할 뿐이다.⁵²⁾

이 저항적 주체성의 발현은 두 가지 내용성을 지니고 있다고 생각된다. 지배적 주체성을 벗어난 저항적 주체성은 한편에서는 적대적 사회성을 저항적으로 인식하는 것으로 나타나며 다른 한편에서는 연대적 사회성을 저항적으로 인식하는 것으로 나타난다.

앞서 서술한 대로, (인)민의 사회적 관계의 본원적인 적대성에서 자신의 이해와 정체성에 기초한

51) 이와 관련하여 필자는, 바디우의 논의 같은 경우 저항적 주체성을 주목함에도 불구하고 그것이 ‘초월적’ 과정을 통해서 발현되는 것으로 본다는 점에서 또 다른 한계를 갖는다고 평가한다. 즉 바디우는 구조주의에 의해 부정된 주체를 다시 철학의 영역으로 끌어들이므로써 객관주의를 벗어나 비로소 주체적 정치(politique subjective)를 가능하게 하고 있다. 이때 주체는 자신의 이해를 따라 움직이는 인간 동물로서, ‘진리의 사건’을 만나서 비로소 주체가 된다. 바이우가 예시하듯이, ‘사도 바울’(바디우, 2008)은 다마스쿠스에서 예수를 만남으로써 새로운 존재방식으로 자신을 이동하면서 새로운 주체가 된다(그 새로운 존재방식을 바디우는 충실성(fidelite)이라고 부른다. 바디우의 윤리학은 진리가 자신을 드러내는 방식인 ‘주체의 충실성’에 의존하고 있는 것이다). 이는 맑스주의적인 주체 개념과 대립한다. 객관적인 것으로만—맑스처럼—환원될 수 없는 것이다. 사건과의 만남을 통해서 사건을 통해서 드러나는 진리를 통해서 주체가 된다. 이는 탈근대적 해체주의가 추방한 ‘진리’를 다시 불러들이고 있는 있으나, 여전히 주체성의 초월적 계기를 강조한다는 점에서 한계를 갖는다.

52) (인)민의 주체화와 관련하여 (인)민의 역사적 경험이 대단히 중요하다. (인)민들의 투쟁의 과정에서 ‘성공의 경험’이나 ‘실패의 경험’ 등은 중요한 영향을 미친다. 특별히 (인)민의 권력과의 투쟁에서 승리해본 경험 등은 이후 주체화과정에서 대단히 중요한 영향을 미친다. 일본과 한국에서의 (인)민의 역동성의 차이도 여기에 있다고 생각된다.

적대성의 인식은 억압되고 지배의 체계모니터화에 의해 주어진 적대성 인식을 주어진 것으로 받아들인다. 저항적 주체성의 발현은 바로 적대성의 구성내용에서 스스로의 이해와 요구, 스스로의 독립적인 정체성을 자각하게 되는 것을 의미한다. 이는 지배적 집단에 의해서 주어진 이해와 요구, 정체성 규정을 비판적으로 인식하게 됨을 의미한다.

이에 더하여, 저항적 정체성의 발현과정에는 또 다른 측면이 있다. 연대적 사회성의 저항적 인식이 그것이다. 많은 경우 사회적 관계 속에 존재하는 연대적·공동체적 관계들은 정치를 통해서 구현되어야 할 것으로 인식되지 않는다. 연대적 사회성은 지배가 구성하는 집단적 정체성의 주요한 자원으로 전유된다. 예컨대 사회적 관계 속에 본원적으로 내장되는 상호의존성은 ‘국민’이나 ‘민족’을 구성하는 요소로서 인식된다.

연대적 사회성의 저항적 인식은, 바로 이처럼 연대적 사회성에 대한 지배적 규정을 비판적으로 인식하면서 약자와 소수자의 입장에서 연대적 사회성의 실현을 요구하는 것으로 나타나게 된다. 정치적 주체화를 랑시에르가 “하나의 집단이나 계급의 이름을 썸-바깥인 것의 이름과 잇는 이름들, 한 존재를 하나의 비-존재 혹은 하나의 도래-할-존재와 잇는 이름들, 이러한 이름들의 교차에 바탕을 둔 정체성들의 교차”(2008: 141)라고 말할 때, 그것은 “사이에entre 있고 또한 함께ensemble 있기도 한 사람들”의 관계성을 회복하는, 여기서의 표현으로 하면 연대적 사회성의 저항적 실현이라고 할 수 있겠다.

전근대 사회에 있어 이러한 연대적 사회성—체제와는 무관한 것으로 인식되었기 때문에—체제로부터 이탈exit한 비주류적인 어떤 것으로 인식되고 추구되었다. 때로 연대성을 저항적으로 실현하고자 하는 공동체운동은 대단히 주변적이고 밀교密敎적인 것으로서 인식되었다. 전근대사회에서 다양한 공동체적 운동들은 지배적인 체제의 재생산방식에 대한 저항이며 지배적 정체성으로부터의 저항적 이탈이고, 필자의 시각에서 보면 이는 사회적 관계의 본원적인 연대성을 ‘체제 이탈적’ 방식으로 실현해보고자 하는 시도라고 할 수 있다. 그러나 이것은 체제에 저항적인 정치의 영역에서는 사고되지 않았다. 근대의 사회주의운동은 이러한 연대적 사회성을 ‘체제’의 수준에서 시도하고자 하는 실험이었다고 규정할 수 있다. 이런 의미에서 저항적 주체성은 바로 적대적 사회성의 지배적 규정을 극복해가는 것이며, 다른 한편에서는 주변화되었던 연대적 사회성의 재인식을 의미한다.⁵³⁾

이상에서 필자는, (인)민의 본원적인 사회적 관계에 내재하는 적대성과 연대성, 체제의 본원적인

53) 필자는 이처럼 적대적·연대적 사회성의 저항적 재인식을 내포하고 있는 저항적 주체성의 존재를 우리의 역사 속에서 ‘민중(民衆)’ 속에서 발견한다. 민중은 개발독재의 체계모니터에 포섭되어 있던 국민들이 저항적 주체로 전환되는 것을 상징한다는 것, 그리고 이것은 지배의 체계모니터 속에서 가려져 있던 ‘적대적 사회성’을 스스로의 입장에서 저항적으로 재인식하게 된 것을 의미하며, 그 속에는 개발독재 독재에 저항하여 특정 계급계층을 가로지르는 ‘연대적 사회성’의 재발견이 담겨 있다고 생각한다. 이에 대해서는 이세영(2006)과 조희연(2008d) 참조.

결합과 불완전성에서 발생하는 (인)민의 삶 속에 체험되는 잠재적인 불만과 저항성, 이러한 잠재성의 현재화과정에서의 ‘지배의 헤게모니화’와 ‘(인)민의 주체화’ 간의 각축, 항상적으로 존재하는 ‘지배의 틈새’와 헤게모니의 불완전성, 적대적 사회성과 연대적 사회성의 비판적 현재화로서의 (인)민의 저항적 주체성을 중심으로 급진 민주주의론의 ‘(인)민과 사회의 관계’를 시론적으로 정식화해보고자 하였다.

4. ‘급진적 정치주의’와 ‘정치의 사회화’ : 급진 민주주의의 개념적·이론적 재구성을 위한 시론 (2)

이상에서 (인)민과 사회, 체제의 관계를 지배의 헤게모니와 (인)민의 주체화의 관계 속에서 다루었다고 하면, 이제 ‘정치’의 문제를 중심으로 ‘급진적 정치주의’라는 개념을 통해서 급진 민주주의론의 개념적·이론적 기초를 천착해보고자 한다.

앞서 서술하였듯이 근대 시민혁명을 통한 민주주의의 정립은 국가와 지배에 있어 ‘정치’, 더 구체적으로 말하면 (인)민의 주체적 정치공간이 탄생하는 것을 의미한다. 적대적·갈등적 성격을 갖는 집단적 의제에 대한 공적 결정의 과정인 정치에 인민이 참여하게 된 것이다.

1) 경제주의적 탈정치주의, 제도정치 중심적 정치주의, 경제환원론적 탈정치주의, 반정치주의, 급진적 정치주의

먼저 이러한 ‘정치’ 자체를 보는 급진 민주주의적 시각을 구체화해 볼 필요가 있다. 필자는 근대 민주주의에서의 정치를 둘러싼 다양한 견해를 I) 경제주의적 탈정치주의, ii) 제도정치 중심적 정치주의, iii) 경제 환원론적 탈정치주의, iv) 반정치주의, v) 급진적 정치주의로 나누어 보고자 한다. 급진 민주주의론의 정치에 대한 시각은 급진적 정치주의로 표현될 수 있다.

첫째, 경제주의적 탈정치주의는 정치의 고유한 위상을 부정하고 그것을 경제적인 논리 혹은 시장 기능에 위탁·해소하는 시각으로 나타난다. 시장의 가격체계가 개개인의 욕구와 필요를 표현하는 최고의 민주적 체제로 간주하는 하이에크 식의 인식에서 정치와 같이 비경제적인 요인들은 최소화되어야 할 것으로 간주된다. 초기 자본주의의 자유방임주의적 정치관이나 현대의 신자유주의적 정치관은 바로 여기에 해당한다고 생각한다. 신자유주의는 전형적인 탈정치주의인데, 이는 시장자율이라는 이름으로 정치의 많은 부분을 시장의 기능으로 전치시킨다. 이 경제주의적 탈정치주의는 일종의 ‘정치 부정론’이라고 할 수 있다.

둘째, 제도정치 중심적 정치주의는 근대 민주주의의 이중성을 인식하지 못하고 정치를 제도정치

로 한정하고 그것을 선거정치나 정당정치와 같이 정치가 실현되는 구체적인 절차와 과정을 강조한다. 많은 자유주의적 정치관이나 스펀터적인 절차주의적 정치관, 나아가 제도 정치 중심주의의 여러 형태들도 여기에 속한다고 할 수 있겠다. 여기서 정치는 제도화된 정치, 예컨대 정당정치와 의회 등으로 구성되는 선거민주주의 혹은 대의민주주의의 제도적 활동에 의해서 파악된다.

셋째, 경제환원론적 탈정치주의는 정치의 고유한 차원을 인정하지 않고 그것을 경제주의적 모순으로 환원해버리는 일부 맑스주의에서 확인된다. 경제 환원주의적 맑스주의에서는—‘경제주의적 탈정치주의’에서 드러나는 바와 같은—자본주의와 국가의 분리, 경제와 정치의 분리를 극복하려고 하는 과정에서 정작 정치의 위치를 기각해버렸다.⁵⁴⁾ 파산한 국가사회주의는 어떤 의미에서 ‘급진적’ 탈

54) 우익 전체주의와 좌익 전체주의에서 나타나는 ‘정치의 소멸’을 경계하여야 한다고 생각한다. 우익 전체주의는 근대 민주주의에서 ‘대표자 정치와 (인)민정치의 괴리’를 이용하여 ‘합의독제’를 창출함으로써 근대 민주주의를 허구화시킨 것이다. 근대 민주주의의 원리를 (역)이용하고 (인)민정치와 대표자 정치를 왜곡된 방식으로 일치시키는 것을 통해서 작동했다. 반대로 좌익전체주의는 정치와 국가의 도구론적 인식 위에서 정치를 소멸시키는 방식으로 전체주의로 이행한 것이다. 불완전한 현실 속에 내재하는 (인)민 내부의 갈등성과 적대성을 ‘가상 소멸’시키는 방식으로 새로운 좌익관료독제를 낳았던 것이다. 이런 점에서 적대성을 내장한 인민의 주체적 공간으로서의 정치공간을 인정하는 것은 중요한 것이다. 이러한 정치의 고유성의 인정은 ‘국가와 시민사회의 분리’를 낳은 근대 시민혁명의 긍정성을 보존하는 것이다. 근대시민혁명에서 (인)민들은 (인)민정치로서의 근대 민주주의를 획득하였는데, 이는 국가로부터 (시민)사회의 분리와 독립을 전제로 한 것이다. 이러한 분리는, 시민사회 내의 경제적 불평등의 해소가 이루어지면 의미를 상실하는 것은 아니다. 시민사회 내의 본원적인 갈등성과 적대성을 해소하기 위한 ‘정치’의 공간의 중요성을 부정하는 것은 아니다. 궁극적으로 경제주의적 맑스주의에서 ‘국가는 시민사회로 해소’되어야 하는 것이 된다. 국가는 억압의 기구이기 때문이다. 그러나 그람시적인 의미에서 ‘강압으로서의 국가’와 ‘해계모니에 의해서 작동하는 동의로서의 국가’에서 전자의 해소가 후자(필자는 이를 정치로 개념화한다)의 해소로 이어지는 것은 아니다. 분명 계급사회에서 국가는 독점적 권력에 의해 식민화되는 방식으로 계급지배의 도구가 된다. 그러나 국가의 모든 측면들이 이러한 ‘도구성’으로만 환원될 수 있는 것은 아니다. 현존사회주의에서 ‘사적 소유’의 철폐를 통해서도—물론 그것이 실제 이루어진 것은 아니다—사회구성원 간에 갈등성과 적대성이 완전히 해소된 것은 아니다. 맑스의 표현대로, ‘능력에 따라서 일하고 필요에 따라서 갖는’ 상태는 현실적으로 실현될 수 없고, 현존사회주의도 현실적인 생산력 제약 속에서 작동한다. 또한 모든 사회적 적대는 경제적 적대로만 환원될 수 있는 것은 아니다. 경제적 적대로 환원될 수 없는 다양한 사회적 적대들도 존재한다. 더구나 현재적 상황을 고려한다면, 생산력의 발전이 자연과괴적이므로 또 다른 의미에서 ‘모든 사람이 원하는 대로’ 소비할 수 없는 제약을 가지고 있다. 이는 ‘경제적 불평등’의 해결 차원으로 정치의 역할을 해소할 수 없는 조건을 부여한다. 이런 복합적 조건을 고려할 때—현실적으로 사회주의의 유토피아적 전망의 긍정성을 보유하면서도—생산관계적 차원에서의 불평등 극복의 불완전한 현실을 전제로 할 때, 사회구성원들의 엄존하는 갈등성과 적대성을 인정하고, 그것이 정치를 통해서—정치의 급진적 사회화를 통해서—해결해가는 방식으로 노력해야 한다고 생각한다. 한국에서도 그람시의 시민사회에 대한 논쟁에서 궁극적으로 근대성 속에서 정립된 ‘국가와 시민사회의 분리’가 ‘정치사회의 시민사회의 재흡수’의 형태로 해소되어야 하는가하는 문제가 제기되었다. 그람시의 논의에서도 이중적 성격이 존재하는 것도 사실이다. 즉 그람시가 시민사회에서의 프롤레타리아의 해계모니 장악과 그에 기초한 국가권력 장악을 통하여 시민사회의 자기규제력의 확대 및 강제력 사용의 계기의 배제가 나타나고 궁극적으로 정치사회의 시민사회로의 재흡수를 통한 ‘자기조절적 사

정치주의의 지향 위에 서 있었다고 말할 수도 있다. 경제주의적 탈정치주의가 우파 경제주의라고 한다면, 경제환원주의적 맑스주의는—정치주의의 형식을 띄지만—실질적으로는 좌파 경제주의라고 할 수 있다. 우파 경제주의는 정치의 역할을 최소화하고 시장이 정치의 역할을 담당하게 된다면, 좌파 경제주의에서는 경제적 토대의 차원에서의 모순이 ‘극복’되었기 때문에, 정치의 고유한 역할은 없다고 인식된다.⁵⁵⁾

맑스주의 전통 내에서 경제환원주의를 극복하면서 지배와 저항의 각축공간으로서의 정치를 되살린 것은 그람시였다. 국가사회주의의 붕괴 이후에 민주주의의 재발견(밀리반트, 1994), 국가-시민 사회 분립의 의의, 정치의 재발견 등이 이어지게 된 것도 이러한 경제환원주의의 극복과 연관되어 있다.⁵⁶⁾

넷째, 반反 정치주의는 정치가 근본적으로 권력관계의 표현이라는 전제 하에서, 정치 자체를 극복하고자 하는 지향을 말한다. 정치 자체가 지배와 복종의 권력관계를 기본으로 하므로, 정치 자체를 극복해야 할 대상으로 인식하는 것이다. 국가를 포함하여 일체의 정치는 권력관계이므로 권력 자체의 해체가 필요하며 일종의 ‘사회의 자율적인 자기조직화’ 상태를 이상으로 상정한다. 부정부주의, 자율

회로서의 계급 없는 사회로의 이행을 말할 때, 이것이 재흡수를 통한 해소를 의미하는 것인가 하는 문제가 제기된다. 김세균(1995a: 162-163)은 그람시의 논의가 ‘재흡수를 통한 해소론’이라고 비판하면서 헤게모니의 확대만으로는 부르주아지의 억압적·이데올로기적 국가장치의 혁명의 파괴와 부르주아적 생산양식의 혁명적 폐절이라고 하는 과제가 자동해결되는 것이 아니라는 점에서 한계를 갖는다고 비판한다. 필자는 프롤레타리아 혁명을 통한 ‘정치와 경제의 재결합’과 ‘정치와 노동의 재결합’이라고 하는 것이 근대성의 긍정적 측면으로서의 ‘국가와 시민사회의 분리’의 긍정성을 해소해서는 안 되며, 경제의 부르주아적 모순의 해결이 ‘정치의 경제로의 해소’로 가면 그것이 곧 국가사회주의의 경로라고 생각한다(국가와 시민사회의 분리, 시민사회의 성격을 둘러싼 그람시 논쟁에 대해서는 김세균, 1995a, 강문구, 1995a, 김세균, 1995b, 백옥인, 1995, 강문구, 1995b 참조).

55) 보비오(1992)가 왜 “맑스주의에는 ‘국가 일반론’이 없는가”라고 묻는 것의 진정한 의미도 여기에 있다. 전후의 맑스주의가 국가의 ‘상대적 자율성’의 문제와 씨름할 수밖에 없었던 이유도 여기에 있다. 사회주의가 대립하는 자본주의가 ‘국가와 경제의 공간(자본의 축적과 잉여가치의 생산) 사이의 상대적 분리’ 혹은 정치와 경제의 분리(플란차스, 1994: 21)’ 위에서 작동했다고 하면, 자본주의에 대립하는 사회주의는 경제의 문제가 해결됨으로써 정치는 고민할 필요가 없게 되는 것이다. 그러나 (인)민의 사회적 삶 자체가 고유한 적대성(정치성)을 가지고 있으며, 그것을 부정하는 ‘왜곡된 전제’ 위에서의 문제는 더 큰 문제를 낳을 수 있음을 현실사회주의의 붕괴의 경험이 보여주었다. 사회주의 붕괴는 ‘(인)민의 이기성’이나 체제의 불완전성, 계획의 기술적 불완전성 등을 전제하지 않은 데서 나타난—‘부당전제’—더 큰 결과적 왜곡성을 말해준다. 플란차스를 포함하여 네오맑스주의자들이 넘어서고자 했던 것은 ‘맑스주의에 국가 일반론이 부재’한 현실이었다고 할 수 있고, 이 역시 이와 연관되어 있다.

56) 제습의 표현을 빌면, 이러한 맑스주의적인 탈정치주의는 ‘자본 환원적’ 접근법에서 유래하는 경향이 있다(제습, 2000: 91)

주의나 이종영(2005)⁵⁷⁾의 견해도 여기에 포괄될 수 있다. 자율주의에서도 이러한 반정치주의가 나타난다.

다섯째, 급진적 정치주의는 이상에서 서술해 온 바와 같이 근대 민주주의 하에서의 ‘정치의 이중성’을 인식하고 ‘정치의 급진적 확장과 재구성’을 통해서 근대 민주주의를 부단히 급진적으로 재구성하는 지향을 말한다. 근대 민주주의가 앞서 서술한 바와 같이 한계를 가지고 있지만 인민의 투쟁을 통해 정치를 복원시킨 긍정성을 가지고 있다는 점에서 존재론적 긍정을 하고, 그 위에서 민주주의 내에서의 정치를 급진적으로 확장하고자 한다. 맑스주의, 특별히 경제환원주의적 맑스주의 내에서 정치와 민주주의의 고유한 위치는 부여받지 못하였다. 급진적 정치주의는 경제로 환원될 수 없는 정치

57) 맑스, 라캉 등의 이론의 재해석 위에서 한국비판사회이론의 새로운 지평을 개척하고 있는 이종영(2005)은 정치가 타인을 복종시키는 음모적인 것으로서 정치는 언제나 복종을 강요하는 권력논리 위에서 작동한다고 보고 있다. 이 점은 전근대적인 궁정정치에서는 말할 것도 없고(조선시대의 당쟁), 심지어 근대적인 의회주의 정치에서도 본질적으로 동일하다고 보고 있다. 필자는 이 점에서 근대 이전의 지배와 근대 이후의 지배의 연속성도 존재하지만, 차별성을 중요하게 인식해야 한다고 생각한다. 이종영은 정치를 정치I과 정치II로 나누고 있다. 정치I은 ‘정치적인 장’에서 이루어지는 정치로서 근대적인 정치적 장에서 이루어지는 정치는 계급지배를 관리하는 부르주아적 지배양식의 일부로서 전개된다고 본다. 그런데 이러한 정치에 반대하는 혁명조차도 사실은 반혁명이 된다고 본다. 권력으로서의 정치를 극복할 수 없고 그에 포획된다고 보고 있다. 그러면서 권력관계를 최소화해가는 반정치를 대안으로 제시하고 있다. 이에 대해 필자는 이종영이 이야기하는 ‘반정치’를—‘정치의 사회화’를 통해서 실현해가는—‘사회적 정치’로 규정한다. 아렌트적인 이상적 정치를 상정하지 않더라도, 무페와 슈미트가 이야기하는바 적대적인 것으로서의 정치적인 것을 끌어안는 정치의 필요성을 이야기할 수 있다고 본다. 이종영은 러시아혁명의 반혁명화를 1917년 10월 24일 레닌의 쿠데타에 의한 것으로 보고 있으나(쿠데타가 없었다면 사회혁명당-멘셰비키-볼셰비키의 연합정부가 들어섰을 것이므로), ‘혁명의 반혁명화’는 필자의 시각에서는 ‘혁명의 국가화’에 내재하는 것으로 보는 것이 정당하지 않는가 생각된다. 혁명에 의해 혁명세력이 국가권력담당세력이 되면서 조직의 논리와 국가의 논리, 권력의 논리에 포획되게 되는 것이다. 이종영의 ‘혁명의 반혁명화’의 문제의식을 필자는 ‘정치의 국가화’로 포착한다. 필자는 지배와 저항의 각축에서, 지배와 민중의 전쟁에서, 민중투쟁이 지배의 양식에 가하는 효과에 대해서 고려해야 한다고 본다. 예컨대 궁정 정치와 의회정치의 동일성을 볼 수도 있지만, 사실 수천수만이 죽음으로써 시민혁명이 있었고(파리코뮌에서는 시체가 산더미처럼 쌓여 있었다), 그것은 권력의 작동방식 자체를 바꾼 것이기는 하다. 단지 근대 시민혁명은 대중을 정치의 주체로 인입하는 것을 강제하였으나 최종심급자로서의 주권적 위치를 확인하고 그것을 현실적으로는 정기적인 선거에서 확인하는 수준에 머물게 된 데 문제가 있다. 이종영은 정치를 지배와 동일시하고 있는데, 필자는 사실 지배에서 정치가 생겨난 것은 바로 민중의 투쟁의 효과이며, 정치를 통해서 지배를 관철하도록 강제한 것은 바로 민중의 투쟁이었다. 바로 여기서 필자는 정치의 이중성하고 ‘정치의 사회화’를 이야기한다. 더 나아가 이종영은 반정치적 존재양식을 이야기한다. 모든 권력관계를 극복해가는 수평적인 사랑의 관계로서의 정치를 이야기한다. 필자는 이 점에서 ‘연대적 사회성’과 ‘사회화된 정치’를 이야기한다. 이것은 정치 소멸론으로 가지 않기 위해서이다. 정치의 소멸은 국가사회주의의 경험에서 보듯이 좌익 전체주의로 가는 통로를 열 수가 있다. 적대적인 것으로서의 정치적인 것을 현실로서 받아들이는, 사회주의적 해계모니 정치의 가능성도 열어놓아야 한다고 생각한다. 이종영이 ‘반정치’를 이야기하는 곳에 필자는 ‘해방정치의 풍부화와 급진화’를 설정한다.

와 민주주의의 고유한 위치를 인정하면서 그것을 급진화하는 지향이다. 당연히 포스트-구조주의와 포스트-맑스주의의 도전 속에서 그람시의 지향을 새롭게 살리는 문제의식과 맞닿아 있다.

근대시민혁명에 의해서 창출된 정치, 혹은 민주주의적 정치는 “지배(그 제도적 중심으로서의 국가)에 대한 동의가 창출되는 관계와 활동”의 의미를 담고 있다. 맑스주의적 입장에서 이러한 ‘정치’를 포착한 것은 바로 A. 그람시였다. 물론 그는 ‘동의로서의 국가’와 시민사회라는 개념을 통해서였다. 근대 민주주의라는 것이 ‘민주주의적 형식의 지배’일 수 있지만, 그 지배가—압도적으로—권력자의 우월한 폭력적 강압력에 의해서가 아니라 (인)민의 지지와 동의를 획득함으로써 유지된다는 것을 조명한 것이다. 물론 그람시는 이러한 동의가 바로 국가가 아닌 시민사회를 통해서 획득된다고 보았다. 그람시가 시민사회라고 보았던, 국가에 대한 동의가 창출되는 관계와 활동이 바로 여기에서 이야기하는 정치가 되는데, 그람시가 이야기하는 시민사회적 활동은 현재적 맥락에서 이야기하면, 제도화된 정당들이 수행하는 정치와 시민사회의 자발적인 비정당적 기구들이 수행하는 정치로 구성될 수 있다. 전자가 제도화된 정치이고 후자가 바로 사회적 정치이자 (인)민의 정치인 것이다. 사실 그람시가 이러한 양자의 정치 자체를 모두 “시민사회”로 인식한 데에, 바로 페리 앤더슨이 지적하는 ‘그람시 이론의 이율배반’⁵⁸⁾이 존재한다. 여기서 급진적 정치주의는 그람시가 시민사회와 헤게모니적 실천과 대항 헤게모니적 실천이 각축하는 시민사회를 정치로 포착한다.

또한 급진적 정치주의는 근대 시민혁명을 통해서 확보된 (인)민의 주체적 정치공간을 부단히 전복적으로 재구성하는 방식으로 통해서 민주주의의 ‘구성적 외부’로 존재하는 것들(요구와 이해, 주체들) 급진적으로 내부화하는 것을 지향한다.

앞서 탈정치주의가 한 사회 속에서 존재하는 개별적인 존재들의 사회적 차이에 근거하는 정체성들을 탈정치화시키며 현실의 주체위치와 호명된 정체성 속으로 개인들을 포섭하며 그러한 위치와 정체성이 내포하는 지배-종속관계의 근거에 있는 불평등한 억압적 질서를 ‘주어진’ 것으로 인식하게 하는 것이라고 한다면, 급진적 정치주의는 바로 이러한 차이들을 정치화하는 것이다.

랑시에르가 치안과 정치를 구분하고 정치를 복원하고자 하는 것이나 아감벤이 근대 주권의 이중성을 부각시키면서 정치의 급진적 확장을 취하는 입장도 급진적 정치주의의 현대적 표현으로 이해할 수

58) 앤더슨(1995: 62-67)은 국가와 시민사회, 헤게모니의 소재에 대한 3가지 모델이 모순적으로 불명확하게 공존하고 있다고 보았다. 즉 국가와 시민사회는 대칭되고 헤게모니는 시민사회에만 존재한다고 하는 모델, 국가와 시민사회는 대칭되지만 헤게모니는 정치적 헤게모니와 시민사회 헤게모니의 형태로 양자 모두에 존재한다고 하는 모델, 국가가 정치사회와 시민사회를 포괄함으로써 국가는 시민사회와 일체화되는 모델이 바로 그것이다(앤더슨, 1995: 62-80). 필자는 그람시의 문제의식을 수용하면서도, 근대 시민혁명 이후의 민주주의는 바로 동의를 통하여 강압을 재생산하는—강압과 동의가 국가의 양면적 측면이 아니라—특성을 지니고 있다고 필자는 판단한다. 그람시가 시민사회가 시민사회를 지배에 대한 동의가 창출되는 장이자 대항헤게모니가 창출되는 ‘각축의 장’으로 포착했던 문제의식은 필자에게서는, 정치의 이중성으로 포착된다.

있겠다. 그런데 아감벤은 많은 현대의 비판이론이 그러하듯 체제의 모순을 드러내기 위하여, ‘외제적’인 방식으로 특정한 소외된 존재를 드러내는 방식을 채택한다. 아감벤(2008)이 볼 때 주권은 법을 지속시키는 근거이기도 하지만 지배를 유지하기 위해서는 ‘예외’를 선포할 수 있는 힘이 된다. 주권은 법 자체의 중단이자 법의 강제력의 지속이라는 점에서 법의 외부와 내부를 동시에 포괄하고 있는 법 질서의 한계개념이며 서구정치의 본원적 관계이다. 여기서 그가 말하는 혈벗은 삶**bare life**은 바로 예외상태에 처한 삶이며 오늘날의 정치는 이러한 혈벗은 삶의 전면화이다. 예컨대 강제수용소에 처한 (인)민의 삶이 나타내는 혈벗은 삶은 정치로부터 소외를 통해서만 정치에 포함될 수 있는 모순적인 존재이자 지배와 배제가 동시에 일어나는 장소이다.

그러나 아우슈비츠와 판타나모는 지배에 포획된 현대적 존재의 극단적인 표상일 수 있지만 동시에 현대의 지배는 아우슈비츠나 판타나모 같은 식으로 작동하지 않는다는 특성이 있다. 아우슈비츠나 판타나모는 그것이 ‘예외적’이기 때문에 지속성을 갖지 못하는 것이다. 그것이 현대적인 민주주의적 지배의 성격 속에 내장되어 있다. 그래서 아감벤처럼 예외적인 극단적인 전형을 통해서 현대의 체제 내의 삶의 모순을 극단적으로 보여주는 방식은 어떤 의미에서 현실을 가리는 것일 수 있다. 자신들이 겪는 현실이 아우슈비츠나 판타나모적 현실이 아니기 때문에 오히려 정당화될 수 있는 것이다.⁵⁹⁾

급진적 정치주의의 관점에서 보면, 현존하는 지배는 민주주의적인 체제의 방식을 통해서 ‘구성적 외부’를 만들어내는 방식으로 작동한다. 앞서 주민등록증 말소자의 예에서 드러나듯이 ‘민주주의적’ 방식으로 일상상태 속에서 ‘예외상태’를 창출하는 식으로 작동한다.

다음으로 랑시에르(2008)는 정치, 정치적인 것, 치안을 구별한다. 정치적인 것은 정치와 치안이 마주치는 현장이라 할 것이다. 랑시에르에게 있어 “정치란 평등 과정이며 해방 행위다. 그것은 치안의 질서를 가로질러 그 위계에 의문을 제기하고 분배의 질서를 해체하는 작업이다.”⁶⁰⁾ 랑시에르가

59) 이 점은 대단히 중요한 인식론적 쟁점을 내포하고 있다. 아렌트는 <인간의 조건>에서 고대 그리스 도시국가에서 공적인 영역(정치의 영역)과 사적인 영역(노예, 아동, 유색인종 등이 물질적 생산을 담당하는 일종의 ‘암흑의 영역’)의 구분에 서 있다고 보고, 그래서 정치의 영역은 바로 이처럼 권리가 박탈된 무권리의 존재들을 배제함으로써 구성된다고 보고 있다. 아감벤적 표현으로 하면 ‘조예’적 존재들을 전제로 하여 비오스적 존재가 성립한다. 그런데 문제는 이러한 구분을 바로 근대사회에 대입하는 것의 문제이다. 근대 민주주의에서의 정치는 ‘배제’를 통해서가 아니라 포섭을 통하여 작동하고 포섭을 통해서 배제가 이루어진다고 보아야 한다. 그런 점에서 ‘정치로부터의 배제’가 아니라 ‘정치를 통한 배제’(여기서 ‘정치의 급진적 확장’ 즉 정치의 사회화가 중요해진다)가 중요한 분석대상이 되어야 한다.

60) 랑시에르는 말한다. “정치적인 것은 이질발생적인 두 과정의 마주침이다. 첫째는 통치의 과정이다. 그것은 사람들을 공동체로 결집하여 그들의 동의를 조직하는 것으로 이루어지며, 자리들과 기능들을 체계적으로 분배하는 것에 바탕을 둔다. 나는 이 과정을 치안이라고 이름 지을 것이다. 둘째는 평등의 과정이다. 그것은 아무나와 아무나 사이의 평등 전제와 그 전제를 입증하려는 고민이 이끄는 실천들의 놀이

말하는 ‘정치적인 것’이란 바로 이 치안과 정치가 맞부딪치는 지점을 가리킨다. 치안과 정치가 부딪쳐 형성되는 선이 곧 “정치적인 것의 가장자리, 테두리, 경계”인 셈이다. 이것은 정치적인 것의 구성을 둘러싼 각축을 적절히 묘사하고 있다.

그런데 필자의 시각에서 보면, 치안과 정치가 양분법적으로 구분되고 치안과 평등 지향적 정치가 따로 있는 것이 아니라고 생각된다. 이것은 ‘무엇이 정치인가’를 둘러싼 두 대립되는 각축행위라고 해야 할 것이다. 이는 현존하는 정치를 특정한 방향으로 구성하기 위한 ‘정치의 두 형태’라고 보아야 한다. 급진적 정치주의는 정치 자체 속에 내재해 있는 이중성을 포착하면서, 그러한 이중성의 진보적 요소들을 급진화하는 것을 지향한다. 앞서 구성적 외부의 예로서 주민등록증 말소자, 비정규직 노동자, 이주노동자의 예를 제시하였다. 이들은 민주주의를 통하여, 그리고 정치를 통하여, 구성적 외부가 되는 것이다. 급진적 정치주의는 바로 정치 자체를 급진적으로 확장하는 노력을 통하여, 이러한 구성적 외부를 민주주의의 내부화하는 것이다. 이런 점에서 급진적 정치주의는 이상적인 어떤 정치의 상태를 ‘외재적’으로 설정하는 방식이 아니라, 내재적 방식으로 정치의 급진적 재구성을 지향하며, 기존의 권력들이 정치를 식민화하는 바로 그 현장에서 균열을 확대하고 ‘전복’하는 것을 통하여 정치를 확장하는 것을 지향한다.⁶¹⁾

2) 급진적 정치주의와 ‘정치의 국가화’ 대 ‘정치의 사회화’

급진적 정치주의는 정치 자체에 대한 반정치주의, 탈정치주의, 제도정치 중심주의적 정치주의적 관점을 넘어서서, 정치의 이중성에 주목하고, 정치가 구성적 투쟁을 통해서 (인)민이 전유하고 (재)구성해야 하는 이중적이고 복합적인 어떤 것으로 파악한다.

이러한 ‘정치의 구성투쟁’의 양 쪽에서 ‘정치의 국가화’ 대 ‘정치의 사회화’의 각축이 존재한다. 이 각축은 본원적인 사회성(사회적인 것)이 정치적으로 구성되는(정치적인 것으로의 전환) 방식, 나아가 정치적인 것이 제도화된 정치에 포함되는 과정을 둘러싼 각축이라고 할 수 있다.

앞서 서술하였듯이, 전근대사회에서 사회적 관계의 적대성과 연대성이 관리되는 방식은 기본적으로

로 이루어진다. 이 놀이를 가리키기에 가장 적합한 이름은 해방이다“(2008: 133-4).

61) 필자는 고병권·이진경(2008)은 <코뮌주의>에서 ‘우정과 기쁨의 정치학’을 논의하고 있는데, 이것은 기본적으로 기존의 좌파정치학이 ‘적대의 정치학’으로 환원되는데 대한 반성이라고 생각된다. 이는 많은 포스트-구조주의자들이 새롭게 통찰하는 대목이기도 하며, 나까자와(2008)에서 ‘마르크스의 열락(6장)으로도 탐구되는 것이기도 하다. 필자는 인간들 간의 적대성이 아닌 우정과 기쁨이 단지 ‘선언적’인 것으로서 포착될 수 있는 것은 아니라고 생각한다. 인간의 사회적 관계의 본원성 속에서 설정되어야 한다고 본다.

로 ‘억압’이라는 기제에 의해서였다. 그러나 근대 시민혁명에서 (인)민들의 투쟁을 통해 (인)민들의 주체적인 정치공간이 출현하였다. 이제 지배는 정치라는 자율적—최소한 자율의 외양을 갖는—기제를 통해서 이루어지게 되었고, 그래서 정치의 구성을 둘러싼 각축, 즉 정치의 국가화 대 사회화의 각축이 근대 민주주의에서 중차대한 의미를 갖는 것이다.⁶²⁾

먼저 정치의 국가화라고 하는 것은 정치라고 하는 장이 국가화된 지배에 대한 동의를 창출되는 장으로 작동하도록 하려는 시도를 의미한다. 나아가 정치의 국가화는 근대적 지배의 유기적 구성부분이 된 ‘정치’가 (인)민의 주체화의 계기와 공간으로 전화되지 않고 ‘지배의 해체모니터화’를 가능케 하는 공간이 되도록 하는 것을 의미한다. 국가는 현존하는 정치적·경제적·사회적 권력들이 스스로의 재생산을 보충하기 위하여 최종적으로 근거를 삼는 제도적 장치이기 때문에, 민주주의를 식민화하는 현실의 권력들은 최종적으로 국가로 수렴된다. 국가는 정치적·경제적·사회적 권력들의 결절점이다. 따라서 정치의 국가화는 정치가 특정한 방식으로 구성되어 현실 권력들의 재생산을 위협하지 않는 방향으로 작동하도록 하는 것을 의미한다.

반대로 정치의 사회화는 정치를 사회와 일치시키도록 하는, 즉 정치가 사회적 요구를 실현하는 장이 되도록 하고 동시에 정치가 (인)민들의 자기통치와 자기권력 상태의 실현으로 근접하도록 하는 시도를 의미한다. 정치의 사회화는 (인)민들의 투쟁을 통해서 지배의 기제에 설정되게 된 정치, 특히 근대 민주주의적 정치가 (인)민의 주체화의 계기와 공간으로 전화되어 정치의 공간에서 배제되는 다양한 소수자들과 하위주체들의 요구, 넓은 의미에서 사회적 요구들이 반영되도록 정치를 변화시키고자 하는 과정을 의미한다. 정치의 사회화의 과정을 통해서, 민주주의가 그동안 ‘구성적 외부’화하였던 다양한 사회적 요구, 이해 및 목소리들을 정치에 내부화함으로써 쟁점화하고 문제시하여 민주주의의 이름으로 해결의 가능성을 확대하는 것이다.⁶³⁾

62) 정치의 국가화 대 사회화의 각축에 대해서는 처음 2006c에서 개진한 바 있으며, 이 글에서 새롭게 발전시키고자 하는 것이다.

63) ‘정치’의 국가화’로 구성되는 정치는 ‘국가적 정치’로 불릴 수 있고, ‘정치’의 사회화’를 지향하는 정치를 ‘사회적 정치’(넓은 의미에서의 인민의 정치이며, 근대 시민혁명을 통해서 이상으로 성립한 정치이다)라고 할 수 있겠다. 이 국가화된 정치로 환원되지 않는 다양한 유형의 사회적 정치들이 존재할 수 있다. 이를 ‘국가화된 정치’와의 관계에 따라서 분류해보면, ‘비합법 지하 정치’, ‘진입정치’, ‘장외(場外) 정치’, ‘반국가 정치’를 들 수 있다. 비합법 지하정치는 국가가 정치를 소멸시킴에 따라 비국가-비제도적 영역에서 작동하는 형태의 정치이다. 따라서 이는 지하조직(underground organization)과 결합된 조직 정치의 형태로 대부분 등장하며 국가폭력으로부터 자신을 방어하고 보호하기 위한 비밀정치의 성격을 갖는다. 이 정치는 체제의 입장에서 혁명적 정치로서 반체제적 정치로서의 성격을 띠 수 있다. 진입정치는 국가-체도로 ‘진입’하는 사회적 정치의 유형을 의미한다. 정치의 국가화라는 입장에서 보았을 때, 이는 ‘변형’이지만, ‘봉쇄’를 해제하고 진입하였다는 측면에서 국가 위의 정치를 사회적으로 재구조화하는 측면이 존재한다. 예컨대 노동자정치세력화도 여기에 해당된다. 장외정치는 국가의 ‘봉쇄’프로그램에

여기서 정치의 국가화 대 사회화의 대립은 단순히 정치의 영역의 확장과 축소의 문제가 아니며, 정치의 내포와 외연, 정치의 경계를 둘러싼 각축이라고 할 수 있다. 그런 의미에서, 정치의 국가화 대 사회화의 각축은 ‘정치의 구성적 각축’이라고 할 수 있다. 급진적 정치주의는 바로 이러한 정치의 급진적 사회화를 위한 노력을 강조하는 지향이라고 할 수 있다. 랑시에르가 치안이라고 하는 것은 바로 정치의 국가화를 통해서 과정적으로 작동하며, 평등 지향적 정치는 바로 정치의 사회화의 과정 속에 존재한다.

적대적 사회성과 정치적인 것의 구성⁶⁴⁾

여기서 ‘정치의 구성’을 둘러싼 정치의 국가화 대 사회화의 각축은 두 가지 상호연관된 과정으로 이루어져 있다. 첫째는 앞서 서술한 바와 같이 지배의 헤게모니화와 (인)민의 주체화의 대립 속에서 ‘사회적인 것(사회성)’이 정치적인 것으로 구성되는 과정 자체에서의 각축이다(사회성의 정치화를 둘러싼 각축). 둘째는 제도화된 정치가 정치와 비정치를 구획하면서 정치의 경계를 구성하고 나아가 제도화된 정치 내부에서 정치적인 것을 ‘가공’하는 과정을 둘러싼 각축(정치적인 것의 제도정치화를 둘러싼 각축)이다. 전자가 1차적 정치화를 둘러싼 각축이라고 한다면, 후자는 2차적 정치화를 둘러싼 각축이라고 할 수 있을 것이다.

그러면 구체적으로 이러한 두 가지 각축이 어떻게 전개되는가를 보기로 하자. 먼저 ‘적대적 사회성’이 ‘정치적인 것’으로 전화되는 과정에서 지배적인 권력들에 의한 왜곡과 굴절이 나타난다. 이는 적대적 사회성에서 소수자들이나 사회경제적 하위주체들의 적대적 이해, 요구, 목소리가 정치적인

의해 국가-제도로의 진입이 차단되어, 국가가 허용하는 비제도적 영역에 존재하는 국가-비제도 중심의 정치를 의미한다. 사회운동 정치도 여기에 해당되며 낙선운동 같은 것도 여기에 분류할 수 있을 것이다. 위의 정치들이 국가-제도정치와 대결하며 형성되는 정치라고 한다면, 반국가 정치는 일종의 ‘사회의 자기조직화’를 향한 정치를 지향하면서, 국가를 우회하거나, 혹은 단일한 국가권력의 중심을 인정하지 않으면서 권력의 분산과 해체를 통해 사회를 자기조직화하려는 정치유형이다. 반정치주의는 바로 이러한 정치를 지향한다고 할 수 있다(신영복·조희연·장훈교, 2007).

64) 포스트-맑스주의에서 ‘자기제한적(급진)민주주의’라고 말할 때 자기제한성은 정치의 전체주의화의 위험을 염두에 두는 것이다. 이는 정치 자체에 내재하는 갈등성과 적대성—인간 사회의 본원적인 것이다—을 인정하고 그 갈등성과 적대성의 근거를 해소시켜 노력이 필요하다. 인간 간의 갈등성과 적대성은 현실 권력에 의한 독점화 때문이기도 하면서, 자원의 희소성이라고 하는 인간사회의 또 다른 본원적 측면에서 나타나게 되는 것이다. 앞서 필자는 체제의 결합과 불완전성을 이야기했는데, 자원의 자연적인 ‘절대적’ 희소성에 의해서 갈등성과 적대성은 강화된다. 모든 재화가 ‘자유재’가 되는 상황을 가정해보더라도, 갈등성과 적대성이 완전히 해소되는 것은 아니다.

것의 구성에서 용이하게 주변화되는 것으로 나타난다. 예컨대 도심 재개발의 과정에서 주택세입자들이나 상가세입자들의 이해는 정치적인 것의 구성에 쉽게 반영되지 않았다.⁶⁵⁾

한국에서 재개발의 오랜 역사 속에서 세입자들이나 임차인들이 수십 년의 투쟁을 통해서 그들의 이해—즉 피지배적인 정치성—이 정치적인 것의 구성 속에서 표현되게 되었다. 그것조차도 대단히 불완전하여, 2009년 1월 용산참사로 사건화되었음은 우리가 경험한 바와 같다. ‘정치의 국가화’는 바로 일차적으로 적대적인 사회성의 특정 측면(피지배적인 정치성)이 정치적인 것의 구성 자체에 대의되지 않도록 하는 과정을 의미한다. 인간 사회에 내재하는 적대성을 ‘관리’하는 기제로서 정치 특별히 근대 민주주의적 정치가 갖는 의미는, 일차적으로 피지배적 집단의 이해와 요구를 체현하는 적대성(피지배적 정치성)이 정치를 통해서—비현실적인 것으로 규정되거나 불온한 것으로 규정되어—배제되고 ‘자발적으로’ 주변화되어야 하는 것이다.

이러한 정치의 국가화의 과정이 반드시 국가행위자들에 의해서만 이루어지는 것은 아니다. 예컨대 삼성은 국회에서의 법개정을 통해서 ‘금산분리’를 완화하고자 하지만, 그것이 가능한 사회적 조건을 만들기 위해서 시민사회와 미디어에 침투한다. 여기서 삼성의 금산분리 완화 요구는 국제경쟁력 강화가 ‘절박하게’ 요구되는 현실적 조건 속에서 제도화된 정치에서 반영되어야 하는 ‘정치적인 것’으로 구성된다. 보수적 미디어는 이러한 구성에 보다 직접적으로 개입한다.

현실의 권력들은 적대적 사회성이 정치적인 것으로 전화되는 과정 자체에 개입하여 피지배적 정치성이 최대한 구성적으로 배제되도록 한다. 이러한 과정에서 앞서 서술한 지배의 해체모니화가 관찰되는 것은 적대적인 사회성에서 소수자들과 하위주체들이 겪는 현실(스스로의 요구와 이해가 대의되지 않는 현실)을 ‘자연적’으로 주어진 것으로 인식하거나—정치화될 수 없는—‘사회적 차이’로 인식하는 것을 통해서이다. 사실 정치가 중요한 것은 정치화된 차이만이 정치의 영역으로 진입하기 때문이다. 어떤 의제가 정치에 인입되는 일차 관문은 ‘정치적인 것’으로 구성될 때이다. (인)민들이 스스로의 문제를 자연적 차이로 인식하거나 비정치적인 사회적 차이로 인식하는 한에서 그것은 ‘정치적인 것’으로 구성되지 않으며 제도화된 정치의 의제가 되지 않는다. 민주주의 안에서 자발적으로 ‘구성적 외부’가 되는 것이다.

정치의 사회화는 당연히, 적대적인 사회성이 ‘정치적인 것’으로 전화되는 과정에서 현실의 독점

65) 독재국가는 중간층 봉급생활자들을 독재정권의 정치적 지지기반으로 획득하기 위해 ‘아파트’ 형태의 주거를 제공하는 것에 초점이 있었고, 이러한 중간층 아파트의 건립지역에서 세입자들은 점점 더 도심으로부터 주변적 지역으로 밀려나지 않을 수 없었다. 줄레즈의 표현에 따르면, “권위주의 국가는 인구 증가를 관리하고 봉급생활자들을 경제발전의 헌신하도록 가격이 통제된 아파트를 대량 공급하려 했다. 중간계급을 대단지 아파트로 결지시키고, 이들에게 주택소유와 자산소득 증가라는 혜택을 주었으며 그들로부터 정치적 지지를 획득할 수 있었다”(2007: 114).

적 권력들의 이해와 요구, 시각만이 반영되고 소수자와 하위주체들의 이해와 요구, 시각은 배제되는 방식으로 구성되는 것에 대항하여 정치적인 것의 구성 자체를 급진화하고자 하는 시도이다. 이것은 소수자와 약자의 정치성 혹은 피지배적인 정치성이 구성에 대의되도록 하는 시도이며, 정치적인 것의 구성에 있어 '구성적 외부'가 된 피지배적인 정치성을 내부화하려는 노력이다.

연대적 사회성과 정치적인 것의 구성

다음으로 정치의 국가화 대 사회화의 각축과정은 적대적 사회성이 정치적인 것으로 구성되는 과정을 둘러싼 각축으로 전개될 뿐만 아니라, 사회적 관계의 연대적 성격(연대적 사회성)이 정치적으로 표현되는 것을 둘러싼 각축과정이기도 하다.

앞서 서술한 대로, 전근대사회에서 (인)민들의 사회적 관계의 본원적 성격이라고 할 수 있는 연대적·상호의존적·공동체적 성격은 주로 지배적 권력들이 스스로의 헤게모니를 창출하고 (인)민들을 특정한 집단적 정체성 속으로 호명하는데 동원되고 전유되었다. '자랑스러운 왕의 백성'으로, 선택받은 백성으로, 근대에 이르러 국민으로 혹은 민족으로 이러한 사회적 관계의 연대성은 동원되고 호명되며, 풍부한 '지배의 자원'이 되었다. '민족이 민중을 전유'하고 '국가가 민족을 전유'(임지현, 2001: 115-135)하는 현상은 근대의 자연스런 지배의 과정이었다. 근대 자본주의에서부터 현재의 지구적인 신자유주의에 이르는 과정에서 이상적 기준으로 설정되고 있는 '시장절대주의'적 인식은 '연대적 사회성'을 소멸시키면서 일체의 사회적·정치적 관계를 '경쟁적·적대적인 경제적 관계' 혹은 거기서 비롯되는 '경쟁적·적대적인 정치적 관계'로 파악하는 한계를 갖는다고 생각된다.

이러한 흐름에 대항하여, 정치의 사회화는 사회적 관계의 본원적인 연대성을 급진적 방식으로 정치의 장에 재진입하게 하는 과정을 의미한다. 앞서 논의한 정치의 사회화가 정치적인 것의 구성에서 배제된 '피지배적 정치성'을 부활시키는 과정이라고 한다면, 여기서의 정치의 사회화는 연대적 사회성을 정치적인 것으로 만들고자 하는 것이며 이것이 정치의 장에 의제화하는 일차적 과정이 된다. 여기서 연대적 사회성을 실현하는 정치의 사회화 시도가 하나의 방식으로만 추구될 필요는 없을 것이다. 이탈적인 공동체주의적 운동이나 반시장주의적인 사회주의적 운동, 시장의 사회화를 지향하는 자본주의 내부의 다양한 운동들을 포괄할 수 있을 것이다.

여기서 연대적 사회성을 정치화하는 것은 앞서 현실의 권력들에 의한 민주주의의 다층적인 식민화에 저항하는 것뿐만 아니라 민주주의의 확장을 통하여 현실의 권력들을 '연대적 사회성'에 비추어 재규정·통제하는 것을 포함한다. 상호의존, 호혜, 공유 등의 성격을 포함하는, 사회적 관계에서의 본

원적인 연대성 혹은 공동체성을 현실의 권력들을 ‘사회화’하는 원리로 정치의 장에 재위치 지우는 것이다.⁶⁶⁾

제도화된 정치의 경계를 둘러싼 각축

둘째로 정치의 국가화 대 사회화의 각축은, 정치적인 것들이 제도화된 정치의 장에 인입되고 그 내부에서 가공되는 과정을 둘러싼 각축으로 전개된다. 현실의 권력들은 이처럼 적대적·연대적 사회성이 정치적인 것으로 전화되는 과정에 구성적으로 개입할 뿐만 아니라, 제도화된 정치의 공간에서 정치적인 것이 의제화되는 과정, 그리고 그 내부에서 ‘가공’되는 과정에도 구성적으로 개입한다. 이를 앞서 2차적 정치화 과정이라고 표현한 바 있다.

정치적 국가화 대 사회화를 둘러싼 각축 과정에서 특정한 정치적인 것들은 제도화된 정치의 영역으로부터 체계적으로 배제되거나 정치 의제화되는 것을 거부당하게 된다. 즉 ‘비정치’로 위치 지워지게 되는 것이다. 2차적 정치화과정을 둘러싼 각축에서 핵심적인 것은 정치와 비정치의 경계 설정이며 어떠한 정치적인 것들이 비정치로 위치지워지는가하는 것이다.

이렇게 되면 최종적으로 제도화된 정치의 장에는 소수자들과 하위주체들의 사회적 요구와 이해에 기초한 정치적인 것이 인입되지 못하게 되며, 다양한 정치적인 것들 중 지배에 위협적인 것들은 비정치로 규정되어 배제되게 된다. 이처럼 배제된 의제와 개인들이 바로 민주주의의 ‘구성적 외부’가 되는 것이다.

정치적인 것들의 정치화를 둘러싼 각축과정에서, ‘정치적 국가화’는 다양한 기제들을 통해서 이루어질 수 있다. 때로 그것은 ‘금단禁斷의 기제’를 통해서 작동하기도 하고, 권력의 보다 직접적인 ‘배제의 기제’를 통해서 작동하기도 한다. 금단의 기제는—남한에서의 반공주의나 민족주의적 이념과 같이—특정한 역사적·문화적 ‘전제’ 혹은 ‘합의’들에 의해서 어떤 의제들이 정치화되지 않는 것을 의미한다. ‘친북親北’적이라고 하는 것들은 아예 정치적인 것으로 간주되지도 않는다. 반대로 배제의 기제는 현실권력의 강압적 수단에 의해 특정 의제들이 목적의식적으로 배제되는 것을 의미한다. 80년 많은 야당인사들이 ‘정치피규제자’로 묶여 제도정치로부터 배제 당하였던 것도 하나의 예가 될 것이다. 금단의 기제는 역사적·문화적 조건이 ‘주어진’ 것으로 받아들여지는 방식으로 어떤 정치적인 것이 정치에서 배제되는 것이고 그 결과 형식적으로 자발성의 외양을 띤다. 하지만 배제의 기제는 (인)민들의 의식 속에서 배제 자체가 쟁투의 대상이므로 배제 자체가 폭넓은 비판과 저항의 대상이 되는

66) 이런 점에서 민주주의의 급진적 확장을 지향하는 급진 민주주의는 인민의 공생(共生)을 지향하는 ‘공동체 민주주의’라는 표현될 수도 있다.

경우라고 할 수 있다. 이러한 기제들을 통하여 특정한 정치적인 것들은 제도화된 정치의 의제로 인입되지 않는다.

더 나아가 제도화된 정치 내부에서 다양한 적대적인 요구와 이해들이 ‘가공’되는 과정에서의 각축이 존재한다. 예컨대 민주주의와 자본주의의 관계에서 자본권력은 불평등의 의제나 자본에 반하는—소유권 제한과 같은—의제들이 근대 민주주의에서의 정치의 의제로 부상하지 않도록 하며 설령 그것이 의회 내에서 법제정을 둘러싼 정치의제로 전환되더라도 그것이 자본에 반하는 식으로 현실화되지 않도록 하는 구성적 실천을 행하게 된다. 하나의 법안이 만들어지는 과정에서 다양한 요구와 이해가 투영되는데, 여기서 기존의 현실 권력들은 제도화된 정치에 대한 폭넓은 접근권을 갖는 반면에, 소수자들과 하위주체들은 자신들의 요구가 ‘가공’과정에서 반영되게 하기가 대단히 어렵기 때문에,⁶⁷⁾ 제도화된 정치 내부에서도 배제가 구성적 배제가 작동한다.

정치의 사회화는 이러한 과정을 역류하는 전복적 실천이다. 그것은 궁극적으로 민주주의적 정치 공간에서 ‘구성적 외부’로 되어 있는 것을 ‘내부화’하는 노력이다. 이는 정치와 비정치의 경계를 재설정하기 위한 노력이기도 하다. 조직화된 대중조직운동이나 다양한 신사회운동 조직들은 기존의 정치에 의해 배제된 의제들을 내부화시키기 위한 투쟁하는 조직이라고 할 수 있다. 한국에서도 87년 6월 민주항쟁으로 형식적 민주주의 공간이 열린 이후, 정치개혁, 재벌 개혁 등 수많은 의제들을 현실의 권력들의 제한을 뚫고 제도화된 정치의 의제로 만들기 위해 투쟁하였다.

정치의 사회화는 라클라우(1990)의 표현을 빌면, 탈구를 향한 전복적 실천이다. 현실의 민주주의는 사회구조가 특정한 결절점(nodal point)을 중심으로 구성된 사회정치적 제도 위에 사회적인 것들을 고정시키려는 경향을 가지고 있다. 탈구는 바로 이렇게 기존의 민주주의적 틀 내에 고정시키려는 (인)민의 잠재적인 불만과 요구들, 그리고 외부화되어 있는 요구와 이해들을, 그들의 정체성을 뒤틀어놓는 방식으로 정치화시킴으로써, 기존의 민주주의적 정치를 쟁점화하는 것이다.

이러한 정치의 국가화 대 사회화의 각축에서 우연적 사건들은 중요한 계기를 제공한다. 일종의 ‘전복적 계기’들이 우연적으로 출현하며, 이는 기존의 현실민주주의 정치의 경계를 문제시하는 전복적 계기로 작동한다. 사실 87년 이후 한국의 민주화과정을 돌이켜 보면, 수많은 사건들이 기존의 잠재되어 있는 적대성들을 현재화함으로써 정치의 경계를 변화시키고 수많은 약자들로 하여금 ‘정치의 사회화’를 위한 투쟁을 촉발하도록 계기 지웠다. 2009년 1월 용산참사, 2002년 효순이-미선이 사건, 빈민가족들의 자살사건 등 다양한 계기적 사건들이 정치를 변화시키는 계기로 작용하였다. 2009년 1

67) 예컨대 재개발에 대한 법을 제정하는 과정에서 또다시 대의권력 자체의 왜곡, 관료권력, 자본권력 등 다양한 현실권력들에 의해서 영향을 받게 되는 것이다. 정치의 사회화의 과정은 이러한 과정의 전복이 될 것이다.

월 용산참사는 재개발과정에서의 세입자들과 임차인들의 이해관계를 정치적인 것으로 부각시키는 계기이기도 하다. 현실의 민주주의는 바로 정치의 국가화 대 사회화의 이러한 각축 속에서 구성적으로 존재한다.⁶⁸⁾

정치의 불안정성

이상에서 정치의 국가화 대 사회화의 각축 속에서, 사회적인 것들이 정치적인 것들로 구성되고 그것들이 제도화된 정치에 인입·가공된다는 점을 서술하였다. 이러한 각축의 결과로 정치와 사회의 괴리가 얼마나 큰가하는 것이 바로 제도화된 정치의 안정성을 결정하게 된다. 이것은 제도화된 정치가 얼마나 많은 정치적인 것들을 비정치로 배제하는가, 반대로 얼마나 많은 사회적인 것들과 정치적인 것들을 내부화하는가하는 것이다. 많은 사회적 요구들이 정치적인 것의 구성에서 반영되지 않고—정치의 국가화로 구성된—국가화된 정치로부터 비非 정치로 배제될 때, 그 정치는 사회와 더욱더 괴리되게 되고 그 결과 불안정하게 된다.

앞서 대의정치 자체가 (인)민정치와 본원적으로 괴리됨으로써 나타나는 불안정성이 근대 민주주의에 내재한다는 점을 지적하였다. 근대 민주주의에서 ‘정치와 사회 간의 괴리’가 본원적 특성이다. 문제는 그러한 본원적 괴리가 특수한 시공간에서 얼마나 더 폭넓게 괴리되는가하는 것이다.

정치의 국가화 대 사회화의 각축에서 정치의 사회화를 위한 투쟁은 정치의 국가화를 ‘혁신’하는 계기로 작용한다. 정치의 사회화를 위한 투쟁이 ‘국가화된 정치’의 결합과 문제점에 도전하는 형태로

68) 이러한 정치의 사회화를 독재에서 민주주의로의 이행의 맥락에 위치시켜 보게 되면, 주지하다시피 독재와 민주주의로의 이행은 시민적·정치적 권리의 회복과 선거민주주의의 회복이라는 제도적 변화에만 국한되지 않는다. 그것은 ‘정치’의 회복이다. 이러한 변화의 일차적인 출발은 당연히 독재가 제도정치의 공간에서 배제하거나 억압했던 ‘정치적인 것(정치성)’의 회복이다. 과거에 비(非)정치 혹은 반(反)정치로 규정되었던 ‘정치적인 것’들이 민주주의적 정치공간에 회복된다. 민주주의적 정치의 확장과정은 바로 제도정치 공간에 더 많은 정치적인 것들을 ‘장외(場外)정치’에서 ‘장내정치’로 끌어들이는 것이다. 민주화과정에서 회복되는 민주주의적 정치가 보다 직접적으로 사회경제적 변화와 연관되는 것은 그러한 사회경제적 변화를 구성하는 요구들이 정치의 장에 표현되고 경쟁적 갈등의 주체가 될 수 있는가와 연관되어 있기 때문이다. 사실 정치는 ‘정치적인 것’들이 갈등하고 타협하는 제도화된 장이다. 민주주의의 재구성과정은 정치의 재구성과정이라고 할 수 있는데, 민주화과정에서 회복되는 ‘민주주의적 정치’가 얼마나 다양한 사회경제적 하위주체들의 요구와 이해—독재 하에서 억압되었던 ‘정치적인 것들’—을 정치의 공간에서 내포화될 수 있는가하는 것이 관건이다. 새로운 민주주의적 정치의 사회(다양한 사회경제적 하위주체들의 요구와 이해, 그것들이 표현하는 다양한 정치적인 것들)에 대한 개방성이다(이런 점에서 민주주의의 문제는 정치와 사회의 관계문제이다). 정치는 정치 그 자체가 아니며, 특정한 시공간에 존재하는 정치가 사회의 정치적인 것들의 얼마만큼을 내부화하는가하는 문제이다. 이것은 사회경제적 하위주체 혹은 사회경제적 소수자들의 ‘정치’, 더 정확하게는 그들이 표현하는 ‘정치적인 것’들이 비정치나 반정치로 규정되어 배제되는가 아니면 새로운 정치적 요구로서 제도정치 내에 포섭되어 경쟁적 갈등의 주체가 되는가하는 문제와 연관되어 있다. 정치의 사회화라고 하는 것은 새로운 민주주의적 정치가 바로 이러한 배제와 불평등, 차별을 어떻게 효과적으로 내부의제화하느냐 하는 것을 의미한다.

표현되기 때문이다. 정치의 국가화가 ‘선택적 포섭’이라는 방식으로(조희연, 2006b: 466), 사회적 갈등과 적대의 요구들을, 혹은 피지배적인 정치성을 정치 내부로 수렴하는 방식을 통해서 정치를 통한 국가의 안정화를 시도하는 식으로 나타날 수도 있다. 정치의 국가화의 ‘선택적 포섭’의 기제는—앞서 금단의 기제나 배제의 기제와 달리—강력한 ‘정치의 사회화’를 위한 투쟁에 의해 ‘강요된 개혁’의 성격을 띤다.

정치의 사회화를 지향하는 흐름 속에서도 온건한 흐름과 급진적 흐름이 존재할 수 있다. 정치의 국가화의 안정적인 모습은 정치의 사회화를 지향하는 온건한 흐름이 제기하는 요구를 수용하고 급진적 흐름을 주변화하는 것일 것이다. 이러한 시도가 성공적인 경우, 국가화된 정치는 일정하게 안정성을 획득하게 된다. 필자는 현대 자본주의가 가장 안정적이었던 시기는 2차 대전 이후 사회민주주의 시기였다고 생각한다. 통상 1945년경부터 70년대 초반에 이르는 약 30년의 시기는 케인즈주의의 전성이고, 동시에 ‘자본주의의 황금기’이자 ‘미 헤게모니의 절정기’, 이른바 ‘콘트라에프 곡선의 상승곡면’로 규정되는 시기이다(정태인, 2009). 필자의 관점에서 이 시기는 전후의 ‘혁명적 공산주의’로 규정되던 국가사회주의의 서유럽에 대한 ‘혁명의 위협’ 속에서 노동당이나 사회민주당의 집권을 통해서 다양한 사회적 요구들이 정치 내부로 수렴되었기 때문이라고 생각한다.

국가화된 정치가 ‘정치의 사회화’를 요구하는 정치의 요구를 폭넓게 담아낼 수 없을 때, 국가화된 정치는 더욱더 불안정하게 되는 것이다. 여기에 (인)민이 정치의 이름으로 요구하는 기대치가 높을 때⁶⁹⁾—그만큼 (인)민이 기존의 국가화된 정치를 거부하기 때문에—정치는 더욱더 불안정할 수 있다.

69) 한국사회를 이해하는 중요한 열쇠의 하나는 민족적·인종적·문화적 동질성이라고 생각한다. 많은 아시아의 나라들과 달리 한국은 전근대사회에서 상대적으로 중앙집중적인 국가권력을 가지고 있었고 높은 동질성의 사회라고 하는 특성을 가지고 있었다. 더구나 해방 이후 상대적으로 진보적인 토지개혁과 한국전쟁 기 구 지주계급의 물적 기반의 파괴 등으로 인하여 사회경제적으로도 상대적으로 동등한 출발점에 놓이게 되었다. 한국사회의 이러한 동질성은 한편에서는 강렬한 교육열과 같은 ‘더 잘 살고 더 부유해지고자 하는 경쟁의 동력’으로도 표출되지만 다른 한편에서는 더 높은 기대수준을 내장한 ‘평등주의적 에토스’로도 표출된다고 생각한다. 수많은 섬으로 분절화되어 있고 인종적으로도 대단히 복잡한 동남아시아의 사회와 다른 점이라고 생각된다. 여기에 ‘전통화된 지배’(예컨대 태국의 국왕제를 생각해보자. 조희연, 2004b)나 지배를 떠받치는 통일된 전통적 종교도 존재하지 않는 상황이다. 이러한 상황은 한국 정치—많은 아시아 나라에 비해서 높은 민주화 성취를 하였음에도 불구하고—와 사회적 기대 간의 괴리를 크게 하고 한국정치를 지속적으로 불안정하게 만드는 요인이라고 생각한다. 기 소르망(2009)은 한국 민주주의에 대해 외부자의 시각에서 다음과 같이 말한다. “기대를 많이 할수록 민주주의는 사람들에게 실망을 안겨준다…….민주주의는 완전무결한 통치제도는 아니지만, 비폭력적이며 개인의 삶을 지배하지도 않는다. 어쨌면 한국인들은 민주주의 제도의 소박한 한계에 아직 적응하지 못한 것일지도 모르겠다.”

필자는 한국정치의 불안정성도 이런 각도에서 보게 된다. 제도정치 중심론적 정치주의를 비판하는 필자의 입장에서 보게 되면, 정치의 안정성은 그것이 얼마나 사회와 괴리되어 있는가, 얼마나 많은 것들을 비정치로 배제하는 가, 또는 근본적으로 정치가 얼마나 사회적인 요구와 이해들을 폭넓게 담아낼 수 있을 것인가 하는 것에 달려있다.

이러한 정치와 사회의 괴리에는 역사적·문화적 요인이 영향을 미치게 된다. 예컨대 인종갈등에서 다수종족의 권력은 소수종족의 요구와 이해가 정치의 장에 포함되는데(정치적인 것으로 전화되는데, 그리고 정치의 장에 인입되는데) 거대한 장애물로 작동한다. 소수종족의 사회적인 요구는 정치적인 것이 되기가 어렵고, 정치적인 것이 되어 제도화된 정치에서 다루어지더라도 ‘정치적 가공’을 거치는 과정에서 지배적 집단의 권력이 이를 제한하고 왜곡하기가 용이하다.

한국에서는 반북주의와 반공주의 이데올로기가 정치의 제한시키고 사회와 크게 괴리되도록 하는 요인으로 작동한다. 국제적 수준에서 냉전은 해체되었지만 그 유산이 여전히 강력하게 존재하고, 한반도에서는 ‘심성화된’ 반공주의가 아직도 많은 사회적인 것들과 정치적인 것들을 국가화된 정치의 공간에서 배제하고 비정치로 만들고 있다. 또한 기존의 권력들이 이러한 반공주의를 정치를 제한하는 방식으로 동원하고, ‘내전’을 통하여 구조화된 ‘예외성’을 일상적인 국면에서도 지속시키는 방식으로 정치를 제한하게 된다. 한국에서 정치적인 것의 구성과정에서, 그리고 제도화된 정치의 장에서 소수자들과 하위주체들의 시각과 요구가 용이하게 주변화되는데 반공주의의 제한효과는 여전히 강력하다. 민주화 이후의 변화에도 불구하고, 새롭게 성장한 재벌권력, 시장권력, 보수적 사회권력, 미디어권력이 이제 새로운 방식으로 정치를 제한한다.

그러나 개발독재에 대한 저항과정에서, 그리고 87년 이후 민주개혁과정에서 인민들의 주체화로 인하여 이러한 제한성은 ‘정치와 사회의 괴리’를 더욱 크게 만들고 있다⁷⁰⁾. 더구나 앞서 서술한 신자유주의적 지구화의 정치적 효과가 한국의 강력한 친미주의적 심성에 의해서 더욱 강력하게 남으로써, 정치가 담아내는 사회적 요구의 스펙트럼을 더욱더 제한한다. 그 결과 한국정치는 더욱 역동적이고 그만큼 불안정하다. 정치가 담아내는 사회적 요구와 이해—특히 소수자들과 약자들—가 제한적일 수록 그 정치는 더욱 불안정하다는 점을 한국정치는 잘 웅변하고 있다.

3) 지구화와 정치의 재구성

70) 이를 필자는 민주화과정에서 제도화된 정치의 변화속도는 지체되는데, (시민)사회의 정치적 활성화의 속도가 빠르게 됨으로써 나타나는 ‘제도정치와 사회의 괴리’를 ‘정치지체’라고 표현한다(조희연, 2004a: 77). 2000년 한국의 낙선운동이나 노동자 정치세력화의 운동도 이러한 지체에 대한 시민사회 및 민중부문의 응전이라고 할 수 있다.

이러한 사회적인 것의 정치적인 것으로의 전환, 제도화된 정치에서의 인입과 가공과정은 거시적인 콘텍스트에 의해 영향을 받으면서 작동한다. 예컨대 신자유주의적 지구화의 과정이 이러한 과정에 어떻게 영향을 미치는가를 보기로 하자.

먼저 신자유주의적 지구화의 일련의 과정은 국민국가적 형태로 존재하는 ‘국민국가적 정치’와 ‘국민국가적 사회’의 근거들을 변화시키게 된다. 지구적인 신자유주의적 흐름은 기존의 국민국가적 경계 내에서 구조화된 사회적인 것과 정치적인 것을 친시장적·친자본적인 방식으로 해체한다. 또한 이 흐름은 제3세계의 많은 나라들에서 기존의—취약한—사회적 보장기제들을 해체하면서 더 많은 영역을 상품화의 영역으로 몰아넣게 된다. 이것은 당연히 사회적 관계 속에서 연대적·공동체적 관계들을 약화시키고 적대적 관계들을 강화시키게 된다. 근본적으로 사회적 관계에서 적대적 성격이 연대적 성격 보다 더욱 강화되게 되는데, 이것이 지구화의 과정에서 사회적 불안정성이 나타나게 되는 이유이기도 하다.

나아가 신자유주의적 지구화의 흐름은 정치적인 것의 구성과 정치의 기능 자체에도 영향을 미치게 된다. 예컨대 정치적인 것의 구성에 있어서, 자본과 시장의 요구와 시각은 더욱 강력하게 정치적인 것의 구성에 반영된다. 2차 대전 이후의 사회복지의 확대가 일반적이었던 상황과는 대비되는 역전적 상황이다. 이러한 영향으로, 정치적인 것의 구성에서 소수자들이나 하위주체들의 목소리와 요구는—예컨대 국제경쟁력 강화와 같은 담론에 의해서—정치적인 것의 구성에서 더욱 배제되게 된다. 피지배적인 정치성은 정치적인 것의 구성과정에서 더욱 쉽게 배제된다.

이런 속에서 사회 내의 적대적인 관계의 반영 및 가공·타협의 공간이라고 할 수 있는 제도정치의 공간 역시 변화하게 된다. 지구화가 요구하는 ‘국제경쟁력 강화’와 관련된 요구와 이해들은 제도화된 정치공간에 반영되기가 용이한 반면에, 비정규직, 이주노동자 등 하위주체들의 요구와 이해들은 주변화되기가 용이하다.⁷¹⁾ 결국 신자유주의적 지구화는 진보적 정치세력—예컨대 영국의 노동당의 보수화를 상기하자—마저 시장자유주의적 요소들을 더욱 강력하게 담지하도록 하고 노동이나 사회적 소수자들의 요구를 정치적으로 표현하는 것을 제약하는 방식으로 정치를 ‘우익화’시키는 방향으로 작용하게 된다. 따라서 신자유주의적 지구화의 영향은 자본과 시장의 요구를 더욱 높은 수준으로 반영하는 ‘정치의 국가화’가 진전된다고 표현할 수 있겠다.

71) 물론 여기서 제도정치의 공간은 그것이 어느 정치집단이 다수를 차지하고 있는가에 따라 상이할 수 있다. 예컨대 반독재 리버럴 정부와 보수정부의 집권기가 다를 것이다. 영국에서 보수당 정부와 노동당 정부가 다를 것이다. 신자유주의적 지구화의 상황 속에서 노동당 정부가 집권하더라도 ‘신자유주의적 성격’을 더욱 많이 수용한 ‘신노동당’적 성격이 강화되게 된다.

지구화가 이처럼 정치의 재구성에 영향을 미치게 됨으로써, 지구화 시대 정치의 불안정성은 더욱 심화된다. 더구나 국민국가적 질서 속에서 구조화되어 있던 정치의 구성질서—정치적인 것의 구성 및 제도화된 정치의 구성의 질서—가 자본과 시장의 요구와 이해를 지배적인 것으로 하고 다양한 피 지배적인 사회적 요구와 이해를 배제하는 방향으로 재편되어가게 됨으로써 정치의 불안정성은 심화되고 ‘사회적 갈등의 내전화’는 더욱 심화되면서 그것이 더욱 복잡한 양상으로 표출된다고 생각된다.

이상으로 필자는 경제주의적 탈정치주의, 제도주의적 정치주의, 반정치주의와의 차별 속에서 급진 민주주의론을 ‘급진적 정치주의’로 정식화하였다. 그런 후 급진적 정치주의의 정치관, 특별히 정치는 고정적인 것이 아니고 정치의 국가화 대 정치의 사회화의 각축 속에서 구성되는 것으로 파악하였다.

5. 급진 민주주의, 자유주의, 맑스주의, 포스트-구조주의

마지막으로 필자는 이상의 논의 위에서 기존의 다양한 이론적 흐름과의 대비 속에서 급진 민주주의의 지향을 드러내면서 그 이론적 위치를 명확히 해보고자 한다.

1) 급진 민주주의와 자유주의의 비판적 전유

먼저 급진 민주주의론은 자유주의 혹은 자유주의적 민주주의의 합리적 핵심에 대한 ‘비판적 전유’를 지향한다. ‘민주주의와 자유주의의 우연적 접합(contingent articulation of liberalism and democracy)’(Laclau, 2005; 1680)을 전도시키는 것이다.

앞서 경제주의적 탈정치주의와 제도정치 중심론적 정치주의는 두 가지 자유주의적 민주주의관이 라고 할 수 있겠다. 자유주의적 민주주의관은 크게 보면, 탈정치적인 경제주의의 경향성을 갖거나, 민주주의적 정치를 최소의 제도로 환원하여 파악하는 경향을 가지고 있다고 할 수 있겠다.

맑스주의의 전통에서 자유주의에 대한 비판을 정확히 수행했음에도 불구하고 그것의 긍정적 측면을 좌파의 기획의 재구성 속에서 내재화하지 못하였다. 이런 점에서 무페가 라클라우와 함께 ‘급진적이고 다원적인 민주주의’를 새로운 좌파의 기획으로 정식화할 때의 문제의식에 대면하게 된다. 샹탈 무페(2006)는 ‘근대 이후 자유민주주의의 탄생과 함께 시작된 자유와 평등의 조화에 관한 문제’(23)에 대해서, 보편적 자유와 권리 등에 기반을 두는 자유주의적 전통과 (인)민주권에 기반을 두는 민주주의적 전통이 경쟁하고 긴장을 가지면서 존재하고 있다고 보면서, “근대 민주주의를 논의할

때.....두 가지 상이한 전통.....한편으로는 법의 지배, 인권의 보장과 개인적 자유에 대한 존중 등의 가치로 구성되는 자유주의적 전통이 있고, 다른 한편으로는 평등과 치자와 피치자의 동일시, 그리고 (인)민주권 등의 사상으로 구성되는 민주주의적 전통이 있다(15)”고 말하고 있다. 필자가 볼 때, 무페와 같이, 민주주의에 내재한 평등의 원리와 자유주의가 기각한 적대의 원리, 그리고 자유주의가 긍정적으로 보유한 다원성의 원리의 급진적 확장이 만나기 위한 노력이 필요하다고 생각한다.

물론 자유주의의 합리적 핵심의 급진적 전유에서 중요한 점은 자유, 다원성, 법의 지배, 인권, 시민권 등에 대한 ‘본질주의’적 인식이 아니라 ‘구성주의적’ 인식이다. 자유민주주의적 견해들은 정치의 고유한 역할과 위치를 간과하며, 나아가 민주주의가 정치의 구성적 실천의 결과물이라는 점을 간과한다. 자유민주주의관에서 중시하는 다원성이나 형평성equity라고 하는 것도 사실은 (인)민들의 민주주의의 급진적 확장투쟁에서 구성된 것이다. 자유민주주의 내에서 실현된 다원성은 근대 민주주의 내부에서의 (인)민들의 투쟁에 의해서 자유민주주의가 혁신되어감으로써 나타난 변화이다. 앞서 서술하였듯이 근대 시민혁명에서 정점에 이른 (인)민의 투쟁의 ‘성과물’로 (인)민의 주체적 정치공간이 출현하였고 이 공간에서의 지속적인 각축이 사실 다원성으로 표현되는 변화를 낳았던 것이다. 사실 이러한 아래로부터의 투쟁이 없었다면, 현실의 지배적 권력들은 그러한 다원성을 해체하고 영역들 간의 독점의 연합을 실현하는 이른바 카르텔화로 질주함을 현실이 잘 보여주고 있다. 정치의 고유한 역할을 부정하고 시장적 기제로 정치를 해소하는 것이야말로 민주주의의 형식 속에서—자유민주주의자들이 부각시키는—다원성을 오히려 해체하는 결과를 만들어내게 된다. 오히려 다원성을 떠받치는 사회적 힘은 (인)민들의 아래로부터의 힘이다.

급진 민주주의론은 (인)민들의 투쟁에 의해 획득된 민주주의적 자유의 중요성을 부정하지 않는다. 그리고 오히려 그것을 급진적으로 확장하는 방식으로 민주주의의 진전을 이루고자 한다. 급진 민주주의는 자유주의와 다원주의의 급진적 전유로 설정될 수 있다. 이런 점에서 분명히 급진 민주주의는 “탈자유주의적post-liberal 민주주의의 시각에 서 있다고 하겠다(조희연·김동춘·유철규, 2008: 67).

아시아의 많은 민주화 이행 국가들에서 보는 바와 같이, 민주주의의 일차적인 병목지점은 정치적 다원성의 실현이다. 구 독재 하에서 고착화된 ‘정치적 독점’의 해체 자체가 이러한 다원성으로 가는 일차적인 관문이 된다. 여기서 급진 민주주의가 착목하는 것은 바로 그러한 다원성조차도 독점적 권력으로부터 소외된 소수자들과 하위주체들의 지난한 투쟁의 구성물이며, 또 다른 다원성의 확장투쟁이 없는 한, 그것은 현실의 권력들에 의해서 부단히 포획되고 무력화된다는 점을 중시한다.

2) 급진 민주주의와 맑스주의의 성찰적 전유

다음으로 급진 민주주의는 기존의 맑스주의에 대한 ‘성찰적 전유’를 지향한다. 급진 민주주의론은 맑스주의와 사회주의에 대해서 ‘민주주의의 도구론적 인식’ 및 경제환원주의적 정치인식을 극복하고 비판하는 것이다. 역사적으로 볼 때, 현실사회주의는 민주주의를 자기화하지 못하고 폐기하면서 전체주의로 전락해 갔다. 이는 사회주의의 내적인 자기정정의 기회를 갖지 못하고 붕괴의 길로 가게 만든 계기가 되었다. 맑스주의는 근대 민주주의와 시민사회가 자본주의에 의해 한계 지워지고 내적으로 무력화되는 것을 정확히 주목했지만 거기서 근대 민주주의에 대한 ‘형식주의’적 시각과 ‘도구론’적 인식으로 가버렸다(하버마스, 1994). 이처럼 현실사회주의 탈脫민주주의화는 반대로 민주주의가 자유주의에 의해서 독점적으로 전유되는 계기를 만들었다. 동유럽 사회주의의 붕괴과정에서도 보인 바와 같이 민주주의는 서방의 것이 되었으며 민주주의가 시장경제와 동일시되게 되었던 것이다.

현존 사회주의가 민주주의를 기각하고 자유민주주의가 민주주의를 전유하게 되면서, 민주주의는 (인)민의 투쟁의 무기가 아니라 우파와 반동의 이데올로기적 무기가 된다. 그것은 이미 동유럽에서도 드러났으며, 현재 이슬람권과 미국의 관계에서도 그러하다. 부시가 ‘민주주의의 이식’이라는 이름으로 이라크를 침공하는 데서도 드러난다. 어떤 의미에서 이슬람 세계의 ‘민주주의적 후진성’의 문제를 제국주의가 활용하는 것이다.⁷²⁾

이런 점에서 급진 민주주의론은 기존의 사회주의와 맑스주의의 합리적 핵심을 적극적 계승의 입장에 선다. 급진 민주주의는 자유주의가 전유한 민주주의의 좌파적 재전유 시도이자, ‘좌파 민주주의(left democracy)’의 복원의 시도라고 표현할 수 있다.

특히 급진 민주주의는 사회주의와 맑스주의의 경제적 평등equality을 향한 급진적 지향을 계승하고자 한다. 사회주의의 합리적 핵심의 하나는 ‘정치적 대의와 경제적 관리 사이의 분리’에 대한 비판이다. 앞서 필자는 민주주의가 자본권력과 시장권력에 의해 식민화되면서 허구화된다는 점을 지적한 바 있다. 급진 민주주의는 경제권력에 의한 정치적 대의의 허구화를 비판하면서 역으로 정치적 민주주의의 급진적 확장을 통해서 경제권력의 사회화를 지향한다는 점에서 급진 민주주의는 맑스주의와 사회주의에 대한 ‘성찰적 계승’의 입장에 선다고 말할 수 있다. 근대 민주주의 속에서 내장된 ‘자본주의와 민주주의의 전쟁’에서 자본주의가 민주주의를 식민화하는 것에 대응하여 후자는 명백히 전자의 공적·사회적 통제를 지향하는 입장에 선다. 비록 급진 민주주의는 사회주의는 아니지만, 자본주의에 대항하는 노동자들의 투쟁은 급진 민주주의 투쟁으로 규정될 수 있다. 이런 점에서 급진 민주주의는

72) 어떤 의미에서 한국에서 전교조의 교원평가 반대를 우익이 활용하는 것과 유사하다. 그러나 이라크에서도 민주주의가 정착하는 순간, 그것은 미국에 딴이 되고, 미국의 헤게모니에 대한 도전의 공간으로도 전화될 것이다. 그리고 인종적 차별 등 다양한 사회적 적대들과 긴장하게 된다. 민주주의는 (인)민의 무기가 된다. 바로 급진 민주주의는 민주주의를 우파의 무기가 아니라 좌파와 (인)민의 무기로 유지하고자 하는 것이다.

기본적으로 탈탈자본주의적 민주주의론이라고 할 수 있다.

기존의 맑스주의자들 내부에서도 민주주의에 대한 재인식이 광범하게 존재한다. 밀리반트는 다음과 같이 단호하게 말한다. “사회주의자들의 주된 과제 가운데 하나는, 자본주의 체제 속에서 얻어진 민주적인 성과물을 가장 단호하고 설득력 있게 수호하는 것이요, 자본제적 민주주의의 결함을 가장 비타협적으로 비판하는 것이며, 나아가 자본주의적 지배가 가한 속박에서 마침내 민주주의를 해방시킬 그런 사회질서를 가장 잘 선전하고 주장하는 것이다(밀리반트, 1994: 33). 우드Wood는 급진적으로 확장된 “민주주의는 사회주의와 동의어가 될 수도 있다”(Wood, 1995: 15)라고 말하고 있다. (인)민이 사회주의적 요구를 민주주의 이름으로 할 때, 사회주의적 요구의 많은 부분은 민주주의의 이름으로 실현될 수 있다. 민주주의가 내포한 잠재적인 평등주의적 원리(1인 1표주의, (인)민의 자기통치, (인)민의 자기권력)를 급진적으로 확장하게 되면 사회주의론이 대결하는 경제적·계급적 불평등을—사적 소유 자체를 폐지하지는 못하지만—최대주의적으로 공적·정치적으로 규율한 어떤 상태를 실현하는 근거를 가질 수 있다. 왜냐하면 “소유, 분배, 통제가 계급에 따라 근본적으로 불평등하게 구조화된 사회에서... 진정한 민주주의를 달성”하는 것은 급진적 의미를 담고 있기 때문이다.⁷³⁾민주주의의 급진적 확장과 ‘생산수단의 사회화’로 표현되는 사회주의의 목표지점이 근접할 수 있다.

3) 급진 민주주의와 포스트-구조주의적 소수자론들

다음으로 급진 민주주의론은 포스트-구조주의적인 다양한 도전과 소통하면서, 기존의 해방정치의 지평을 다양한 사회적 차별의 영역으로까지 확장하고자 한다고 말할 수 있다. 여기서 포스트-구조주의라고 할 때 사회과학에서 우파적인 구조기능주의적 구조주의와 좌파적인 맑스주의적 구조주의를 비판하면서 출현한 다양한 흐름들을 이야기한다. 예컨대 페미니즘, 탈식민주의, 탈민족주의, 포스트-모더니즘, 다양한 해체주의, 문화주의적 접근, 반인종주의, 일상사, 신사회운동론, 탈물질주의론, 생태주의, 공동체론 등 기존의 구조주의적 인식을 비판하면서 출현한 다양한 흐름들.⁷⁴⁾특별히

73) 물론 여기에는 어느 정도까지 “사적 이익의 정당성에 대한 공격을 민주적 원칙과 양립하게 만들 수 있는가”(일리, 2008: 59)라는 문제가 존재한다. 민주주의의 원리의 급진적 확장 속에서 사회주의적 평등을 실현하는 데에는 분명 한계도 존재한다.

74) Robert Garner(1997)는 2차 대전 이후 90년대까지 약 50년 동안의 미국 사회운동론의 변화과정을 3단계로 나누고 있다. 첫 단계는 2차 대전 이후 60년대까지의 시기이며 이때에는 사회운동에 대한 부정적 시각이 지배적이었으며 사회심리학에 의해 사회운동을 설명하고자 하는 경향이 강했다. 다음 두 번째 시기는 60년대 구조적 긴장(structural strain) 등이 등장한 이후부터 70년대 후반까지의 시기이다. 이 시기에는 사회운동에 대한 긍정적 시각이 지배적이었으며, 사회운동을 구조적 조건을 변화시키기 위한 ‘합리적’ 전략을 취하는 조직으로 파악하게 된다. 사회운동의 합리적 측면, 전략적 측면, 조직적 측면 등에 주목하게 된다. 이는 사회운동이 단순히 비리적인 군중행동으로 표출되는 것이 아니라, 합리적인·조

필자는 계급적 적대만이 아니라 다양한 사회적 차별들과 적대들, 억압들을 쟁점화하는 논의들을 염두에 두고 있다. 사회주의가 주로 경제적 불평등과 대결하였으나 다양한 사회적 차별들을 경제환원주의적으로 접근했다고 하면, 포스트구조주의의 다양한 흐름들은 사회 속에 내재하는 다양한 적대와 차별, 억압들을 쟁점화함으로써 ‘사회적 해방’의 지평을 확장하였다.

여기서 통상적인 맑스주의적 프레임이 중시하는 계급적 적대의 프레임을 확장하여 다양한 사회적 적대들을 어떻게 급진적 프레임 속에 ‘내부화’해낼 수 있을 것인가, 나아가 계급적 주체들로 환원되지 않는 다양한 사회적 저항주체들을 어떻게 기존의 프레임을 급진적으로 재구성함으로써 위치시킬 것인가 하는 점에 급진 민주주의론적 문제의식이 있다고 할 수 있다.

탈근대주의를 포함해서 다양한 포스트-구조주의가 맑스주의를 포함해서 구조주의적 시각에 던지는 도전의 핵심에는 ‘차이’의 인식론과 차이의 정치학을 기존의 좌파의 기획과 결합할 것인가 하는 점이라고 생각된다. 만일 좌파의 정치학을 ‘혁명의 정치학’이라고 한다면, 급진 민주주의는 바로 이것을 ‘차이의 정치학’과 결합하는 문제의식 위에 서 있다고 하겠다. 급진 민주주의의 관점에서 ‘무한대로 limit 급진적으로 확장된 민주주의’는 모든 사회적 차별들이 그 자체로 존중되는 ‘차이’가 상태일 것이다. 그것은 아마도 ‘단일한 중심이 존재하는 것이 아니라 중심이 복수화되고 다수화되며 “중심을 제거하는 것이 아니라 중심이 과잉이 되는”(고병권·이진경 외, 2008: 177-8) 어떤 상태일 것이며, 모든 차이에 차별의 흔적이 제거되고 차이 그 자체가 되는 어떤 상태일 것이다.

이런 점에서 급진적 민주주의론은 자유주의를 비판하면서 자유주의가 전유한 다원성과 형평성을 급진적으로 확장하고자 하며, 맑스주의의 경제환원론적 탈정치주의가 내장하는 도구론적 민주주의·정치관을 극복하고 경제맑스주의의 합리적 핵심을 급진 민주주의론 속에서 성찰적으로 전유하고자 하는 것이다. 나아가 비판적인 포스트-구조주의와의 소통 속에서 민주주의론을 다층적인 사회적 해방의 프로젝트로 확장하고자 한다. 이론적·개념적 측면에서 볼 때, 급진 민주주의론은 기존의 맑스주의나 사회주의론의 입장에서 보면, 자유주의론의 합리적 핵심을 비판적으로 전유하는 것이며, ‘구조주의적’ 맑스주의적 입장에서는 ‘포스트-구조주의적’ 논의들을 급진적으로 전유하는 것이 지적 시도라고 할 수 있다⁷⁵⁾.

지적 행위로 표출되는 것으로 바라보게 됨을 의미한다. 세 번째 시기는 70년대 후반 이후 90년대까지의 시기로 나눌 수 있다. 이 시기를 가너는 ‘해체의 시기’(the period of deconstruction)로 명명하고 있다. 여기서 해체의 시기라고 하는 것은 이전 시기의 구조적·역사적·합리주의적 경향들을 거부하는 다종 다양한 흐름들이 분출하고 그것들을 단일한 정체성을 묶기가 어렵다는 것을 의미한다. 이러한 도전은 자유주의적 이론이나 맑스주의적 이론 모두에 대해서 제기되었다. 지적 경향 면에서도 다양한 지적 해체주의, 포스트구조주의, 포스트-모더니즘, 포스트-맑스주의, 문화주의적 접근, 페미니즘, 탈식민주의 등이 이 시기에 주목받는 지적 조류들이라고 할 수 있다. 이러한 여러 경향 중에서 사회적 구성주의 같은 것은 이 해체의 시기의 지적 경향-특히 사회운동론적인—을 대표하는 것 중의 하나라고 할 수 있다.

75) 이상의 논의를 한국적 맥락에서 갖는 실천적 의미에 대해 이야기해보자. 필자가 생각하는 우리의 급진 민주주의는 반독재 저항운동의 중요한 정신적 가치 중의 하나인, 진보세력이 자유주의적 가치의 급진적 실현세력이 되고, 자유주의와 급진주의의 연대전선을 실현하는 것이 지적 차원에서 적극적으로 사고될 필요가 있다고 생각한다. 여기서 자유주의와 맑스주의 및 급진적 민주주의의 상호관계에 대해서 필자는 지적인 차원에서 자유주의 급진적 전유와 맑스주의의 성찰적 전유를 통하여, 자유주의 좌파, 사회주의적 좌파가 민주주의 속에서—신자유주의적 지구화에 대항하는 속에서—지적 공동전선을 구축하는 것을 지향한다고 표현할 수 있겠다. 2차 대전 이후 지적 흐름을 보게 되면, 맑스주의와 국가사회주의의 아킬레스건이라고 할 수 있는 전체주의에 대한 논쟁을 거치면서 좌파지식인들 중 일부가 맑스주의와 단절하면서 자유주의로 경도되었다. 국가사회주의의 전체주의화(좌파 카코뱅주의적 흐름) 속에서 서유럽의 자유주의적 좌파가 반(反)맑스주의적으로 경도되고 급진주의자의 일정 블록이 자유주의화하는 경향이 나타났었다(홍태영, 2008: 24). 국가사회주의의 전체주의화와, 그리고 그러한 전체주의화에 대한 설명력을 상실한 맑스주의에 대한 비판 속에서, “맑스주의와 단절한 좌파지식인들은 사회적 권리에 대한 인정을 수용하면서(즉 사회주의적 지향이 자유주의 속에서 부분적으로 실현되는 속에서—인용자) 경제적 자유주의와 스스로를 구분하고 있던 정치적 자유주의자들과 공동의 전선을 형성한다. 즉 반맑스주의와 반(反)경제적 자유주의라는 소극적(negative) 공동전선이 형성된 것이다”(홍태영, ? : 260). 급진주의자, 좌파, 사회주의자가 자유주의와 민주주의를 전유하는 것이 아니라, 오히려 자유주의가 사회주의를 전유하는 형국이 조성된 것이었다. 이것이 사실 사회주의의 혁신이 아니라 사회주의의 붕괴로 가는 주요한 통로였다. 사회주의 붕괴 이후 전 지구적인 신자유주의적 전선이 인간사회의 진보를 질곡하고 있는 점을 감안한다면 이에 대한 깊은 성찰이 필요한 것이다. 우리가 사회주의 붕괴를 지적 차원에서 성찰한다면, 2차 대전 이후 자유주의가 맑스주의와 사회주의의 합리적 핵심을 전유해 갔던 것과는 정반대의 노력을 행할 필요가 있다. 즉 좌파가 자유주의와 민주주의를 급진적으로 전유하려는 노력을 수행해야 한다. 여기에는 국가사회주의와 북한의 민족적 사회주의의 퇴행에 대한 성찰적 인식이 담겨 있어야 할 것이다. 물론 이제 지적·실천적 공동전선은 단지 자유주의 대 맑스주의의 대립구도 속에서만 추구될 수는 없다. 이제 생태주의와 페미니즘 등 다양한 포스트-구조주의적 급진주의가 출현해왔다. 좌파의 혁신은 자유주의와 민주주의의 급진적 전유라는 과제뿐만 아니라, 다른 한편에서 생태주의와 페미니즘 등 다양한 새로운 급진주의와의 소통과 연대라고 하는 과제에 직면하고 있다. 새로운 연대전선은 다양한 급진주의와 연대하는 복잡성을 띄게 될 것이다. 이러한 새로운 지적 공동전선에는, 보편성의 전체주의에 대항하여 ‘차이의 정치학’을 전면화하는 다양한 포스트-구조주의적인 소수자론이 중요한 위치를 점하고 있을 것이다. 바로 이러한 점점에 급진 민주주의가 있다고 생각한다. 특별히 신자유주의적 지구화의 상황에서, 맑스주의와 사회주의의 합리적 핵심을 급진적으로 전유하면서, 자유주의 좌파, 생태주의 좌파, 여성주의 좌파, 사회주의의 반(新)자유주의적 공동전선을 형성해내는 것은 실천적으로도 중요하다. ‘민주주의 좌파(democratic left)’를 이야기한다면 바로 이러한 복합적 구성을 갖는 것이 될 것이다. 이러한 연대전선은 한국의 반독재 전선의 정신 속에서는 강력하게 존재해왔다. 한국 및 아시아에서의 반독재 전선은 반파시즘 전선이었고 그만큼 정치적·경제적 자유주의자들과 급진주의자들의 연합전선이었다. 그러나 국가사회주의의 붕괴, 사회주의의 전체주의화(그리고 민족적 사회주의로서의 북한의 퇴행)는 자유주의자들이 급진주의자들로부터 분리되면서 오히려 보수적인 방향에서의 분화가 촉진되고 있는 형국이다. 뉴라이트의 분화에서도 보이듯이 북한의 민족적 사회주의의 왜곡을 계기로 하여 반독재 속에서 급진화되었던 자유주의자들과 급진주의자들이 보수적 방향으로 선회한 것이라고 이야기할 수 있다. 그러나 지구적 신자유주의는 (인)민의 삶에 대한 그 파괴성 때문에 자유주의자들의 역(逆)의 분화를 만들어내고 있다. 그런 점에서 지구적 신자유주의는 새로운 의미에서의 자유주의 진보파와 급진주의자들의 연합의 조건을 제공하고 있다. 반파시즘 전선의 정신을 지구적 신자유주의의 조건 속에서 계승하는 것이라고 할 수 있다. 급진 민주주의는 바로 이러한 지적 연합전선의 공간을 제공하는 것이라고 할 수 있다. 급진 민주주의는 이런 점에서 국가사회주의의 전체주의화, 정치에 대한 경제주의적 맑스주의를 비판하면서

4) 급진 민주주의-들

마지막으로 급진민주주의론의 이론적 위상을 분명히 하기 위해서는 기존의 급진민주주의들과의 연속성과 차별성을 논의해야 할 것 같다. 급진민주주의라는 표현은 일반적인 실천운동 속에서 ‘민주주의의 급진적 확장’이라는 의미에서 통상 사용된다. 우리의 급진 민주주의는 이러한 의미 사용에서 면서 그것을 이론적·개념적으로 분명히 하고자 하는 문제의식을 갖는다.

필자는 급진 민주주의론은 꼭 하나의 이론적·개념적 표현형태를 가질 필요가 없다고 생각한다. 그런 점에서 ‘급진 민주주의들’로서 존재할 수 있다고 생각한다. 여기서는 보다 직접적으로 급진 민주주의론을 이론적·개념적으로 사용하는 이른바 ‘부다페스트학파Budapest School’라고 불리는 급진 민주주의 집단과 라클라우와 무페로 상징되는 영국의 급진 민주주의 집단과의 관계 속에서 우리들의 급진 민주주의 입장을 서술해보고자 한다.

첫째는 부다페스트를 중심으로 해서 집단인데, 이는 루카치G. Lucacs와 폴라니K. Polanyini의 통찰력에 의존하면서, 공산주의 정권에 대항하는 민주주의 집단으로서 동시에 공산주의의 합리적 핵심을 계승하고자 했던 집단이라고 할 수 있다. 특별히 G. 루카치의 문하생이었던 헝가리 학자들과 활동가들로 구성된 집단을 통칭한다. 이 그룹에는 Ferenc Feher, Agnes Heller, Georg Markus, Mihaly Vajda 등이 속한다(Brown, 1988: 1). 그들의 다수는 스스로 ‘네오맑스주의’적 지향이라고 하는 자기 확인을 하였다.

이들은 현존 사회주의가 ‘정치적 사회’로 전락했다고 보았으며, 이는 자본주의의 자율적인 경제영역들이 전체주의적 국가형태에 의해 통합되었기 때문이다. 이들은 경직되고 억압적인 공산당 지배체제를 대립물로 하여 민주주의의 회복을 사고하고 사회주의의 긍정적 유산을 수용하고자 하는 지향을 가지고 있었다는 점에서 ‘탈脫 공산주의적 급진 민주주의론’이라고 할 수 있겠다.

이들은 전체주의적인 현존사회주의와 서구 자본주의를 거부하는 또 다른 대안적 모델을 고민했으며, 그것을 개인의 완전하고 자유로운 발전을 보장하는 급진 민주주의 모델이라고 사고했다. 이 모델은 자본주의적인 입헌민주주의(정치적 다원주의, 헌법적으로 보장된 시민적 자유, 개인의 자기결정권의 보장, 국가와 시민사회의 분리 포함), 집단적인 자주관리, 모든 기본필요들의 보장, 계층화된 사회적 의사결정의 민주화 등을 포함한다. 또한 경제적으로는 계획과 시장의 혼합경제, 소유권에 있어서의 혼합적 형태를 지향했다. 그러면서 자주관리와 시장에 대한 공적 관리를 결합하고자 했다. 이

도, 반(反)맑스주의의 공동전선이 아니라, 새롭게 복합적인 반자율주의적 공동전선을 지향한다고 할 수 있다. 신자유주의적 지구화 시대에 자유주의의 신자유주의적 공세와 그 파괴적 현실을 계기로 하여, 정치와 민주주의의 급진적 전유를 통해서 자유주의 진보파와 다양한 좌파들, 그리고 혁신된 맑스주의의 새로운 연대전선을 지향한다는 것이다.

들은 서유럽에서 자본주의와 공산주의를 모두 ‘산업사회’라는 점에서 비판하는 ‘탈산업사회론’과 같은 지향을 가지고 있었는데, 그러나 ‘체제수렴론’적 지향을 가지고 있지는 않았다고 평가된다.

주지하다시피 폴란드의 연대노조운동이나 기타 동유럽에서의 민주화운동은 초기에는 공산당 정권을 ‘비판’하는 입장을 가지고 있었으나 공산주의 자체에 대한 전면적인 반대를 표방한 것은 아니었다. 그러나 공산당정권의 내부개혁에 대한 기대가 소멸되어가고 저항진영 내부에서 반공산주의적 개혁집단들이 강화되어가면서 점차 저항운동은 공산당 체제와 대립하는 입장을 가져간 바 있다. 이들의 급진 민주주의는 이런 점에서 거리를 두면서 반공산주의가 아니라 공산주의 혁신에서 민주주의론을 접합하고자 했던 것으로 보여진다.

그들 스스로 자기확인한 ‘신좌파적’ 성격은 생산패러다임으로 자본주의나 현실사회주의를 분석하는 것의 한계성, 계급갈등으로 사회적 갈등을 환원하는 것의 문제점 등을 강조하는 것에서 나타났다 (Brown, 1988: 4-7). 민주주의론과 관련해서 이들은 민주주의의 사회적 성격을 주목하고 있었다. 폴라니가 자본주의로의 이행과정에서 포착한 ‘이중적 운동’을 통해서 드러내고자 한 것처럼 ‘민주주의와 자본주의로의 이행’에서 양자의 긴장과 모순관계를 주목하고 사회의 자기방어로서의 민주주의를 사고했던 것으로 생각된다.

그러나 이들은 동유럽의 특수한 맥락을 중심으로 사고함으로써 일반적인 급진 민주주의론으로서는 내포화가 충분히 진전되지 않았다고 생각된다. 그리고 그들이 위치한 역사적 콘텍스트가 ‘국가사회주의의 관료적 타락’에 직면하고 있었기 때문에 ‘공산주의의 한계’의 문제에 주목했으며, 우리와 같이 신자유주의적 자본주의에 대면하면서 갖게 되는 반反·초超 자본주의의 문제의식이 상대적으로 약하였다고 판단된다. 또한 이들은 맑스주의적인 출발점으로부터 점차 분리되어 가면서 점차 스스로를 ‘포스트-맑스주의’적이라고 표현할 수 있는 입장으로 변화해갔다.

다음은 라클라우와 무페 등에 의해서 정식화된 급진 민주주의이다. 통상 급진 민주주의라고 할 때 라클라우와 무페의 급진 민주주의론을 연상한다(Laclau and Mouffe, 1990: 무페, 2006: 무페, 2007). 이들의 급진 민주주의는 그들의 ‘포스트-맑스주의적 논의’와 결합되면서 계급적 적대로 환원되지 않는 다양한 사회적 적대들, 생산관계적 차원으로 확장되지 정치적·이데올로기적 차원의 자율성, 프롤레타리아 이외의 다양한 사회적 주체들의 독자적 지위 등 중요한 통찰을 제공하였다. 라클라우와 무페 식의 급진 민주주의는 사회주의가 자유주의와 민주주의를 어떻게 대면할 것인가 하는 점, 현대 자본주의에서의 다양한 적대들과 다양한 주체들과 노동자계급적 주체들의 관계 등에 대한 중요한 문제제기를 동반하고 있다.

라클라우와 무페에 있어, “적대가 사회의 내적 질서의 형성과 그것의 외적 경계선이 선험적 필연성이 아니라, 헤게모니적 우연성에 의해서 결정되어진다”(Lacalu, 1990: 199)고 본다. 이것은 맑스주

의의 본질주의적 문제점을 극복하기 위한 반反 본질주의적 시도로서의 의미를 갖는다. 라클라우는 “모든 사회 요소들의 우연적 위치들의 정치적 중요성을 강조하고, 그러한 우연성을 헤게모니 기획의 주체들과 모든 사회구조로 확장시키면서 그람시의 헤게모니 개념에 남아 있는 본질주의적이고 환원주의적인 유산을 해체시킨다(Laclau and Mouffe, 1990: ??; Laclau, 1990; Laclau, 2000a; Smith, 1998: ch. 2).” 우연성의 성격을 갖는 개별 요소들은 헤게모니적 접합을 통해서 특정한 국면에서 고정적인 존재가 된다. 노동자계급이라고 하는 것은 ‘선험적인 존재’로서가 아니라 ‘개별성과 보편성 사이의 접합적 실천’으로서의 헤게모니 실천’(이승원, 2008: 90)을 통해서 비로소 존재하게 되는 것이다.

라클라우와 무페는 접합이라고 하는 헤게모니적 실천의 시각을 단지 노동자계급과 같은 본질적이고 환원주의적인 주체의 제한된 영역이 아니라 사회 자체의 구성에까지도 확장되게 된다. 그럴 때 ‘사회적인the social’인 것은 바로 그러한 접합적 실천을 통해서 존재하게 된다.

이들의 노력은 서유럽 맑스주의에 있어서의 오랜 ‘본질주의’—포스트—구조주의나 해체주의의 가장 핵심적인 도전지점—적 함정에 대한 고민에서 출발하고 있다고 생각하고 긍정적인 요소들이 있다고 생각된다.

이런 점에서—지젝과 해체주의의 대립에서 지젝이 취했던 입장처럼—존재론적으로 특권화 되고 모든 해방의 궁극적인 중심이 되는 “자기 완결적이고 충만한” 특권적 주체가 존재하지 않는다는 그들의 관점을 수긍할 수 있다. 이것은 모든 갈등과 적대를 일거에 해결하는 모든 ‘적대의 중심’으로서의 계급적대가 아니라는 것을 인정할 수 있다.

그러나 이들의 논의는 ‘경제적 사회구성체’를 이데올로기적 사회구성체로 전치해버리는 문제, 경제주의와 환원주의에 대한 성찰적 반성에서 더 나아가 또 다른 ‘담화 환원주의’적 경향, 총체화에 대한 비판에서 탈脫총체화의 경향을 드러내는 것, 다양한 사회적 주체의 인정에서 주체성의 구조적 근거 자체를 방기한 점, 필연성에 대한 비판에서 우연성contingency의 논리로의 환원하는 등의 새로운 문제점을 드러내고 있다고 생각된다(엘런 메익신즈 우드, 1993; 제습, 1985: 254-69).

특히 급진적 이론의 실천적 함의와 관련하여, 다양한 적대들 간의 관계 및 다양한 해방의 주체들 간의 관계에 있어서, 모든 갈등과 적대의 선험적 위계성을 부정하는 것이 갈등들과 적대들의 역사적 구성에서의 ‘우연적’ 관계로 직진해야 하는 것을 의미하지 않는다고 생각된다. 또 모든 갈등과 적대는 우연적 관계를 가지며 고정적으로 동등한 것이라고 하는 것을 의미하지 않는다. 더구나 모든 역사적 사회구성체의 우연성을 의미하는 것은 아니다. 여기서 지젝이 레닌을 접근하는 것처럼, 모든 사회적 갈등들과 적대들의 ‘차이’—여성주의적 통찰에 기대어—를 긍정하면서도 또한 계급 환원주의적 입장에서 주체의 위계성을 선험적으로 설정하지 않으면서도, 역사적 시공간에서 주체들 간의 특정한

역사적 관계 자체에 있어서 여러 적대들의 중요성의 차이를 인정할 수 있다. 레닌주의와 경제환원주의의 문제점은 주체의 역사적 구성을 주체의 초역사적 규정으로 전환시켰다는 데 있는 것이지, 주체들 간의 상호관계의 역사적 특수성에 대한 고민을 우리가 폐기할 필요는 없기 때문이다.⁷⁶⁾ 그렇지 않으면 지젝이 포스트-모던주의자를 비판하면서 표현하는 바와 같이 역으로 ‘모든 것을 같은 색깔로 물들이는 숨은 동일성(2008: 365)’으로 환원될 수도 있기 때문이다.

앞서 지적하였듯이, 근대자본주의는 (인)민의 사회적 관계에서 사회적 관계의 모든 적대성을 ‘시장적 경쟁’으로 전환하며 사회적 관계의 연대성을 해체하여 (인)민의 사회적 삶의 조직원리 자체를 이익의 원리로 변화시키게 된다. 이것은 다양한 사회적 적대의 경제적 구성원리를 변화시킨다고 하는 것이다. 모든 사회적 관계가 상품화됨에 따라, 자본주의에 의해서 주어지는 계급적 적대는 여타의 사회적 적대들에 ‘삼투적 모순’으로 존재한다고 필자는 생각한다. 이 점에서 계급 혹은 경제 환원론적 입장을 취하지 않으면서도 계급적 적대가 다양한 사회적 적대들의 경제적 근거를 규정하는 중요한 모순으로 설정될 수 있다고 본다.

또한 다양한 적대들 간의 관계는 단순히 이론적 관계만이 아니다. 오히려 적대에 근거하여 이에 대결하는 운동들의 현실적 관계이다. 그런 점에서 실제의 운동현실을 보게 되면 ‘중심성’이라고 하는 선형적 명제로 운동들의 위계를 말하는 것이 의미가 없음을 보여준다. 실제에서 쟁점이 되는 것은, 다양한 민주주의적 투쟁들 간의 선형적인 위계성이 아니라, 특정한 투쟁의 국면 속에서 다양한 투쟁들의 “대동소이大同小異”를 만들어내는 연대성의 현실적 형태이다.

이러한 주체에 대한 논의와 관련하여, 포스트-구조주의적 논의들을 구조주의적 논의의 폐기가 아니라 그것의 확장으로 수용해내는 또 다른 급진 민주주의적 접근방식이 가능하다고 본다. 이를 위해서는 먼저 주체들 간의 관계 문제뿐만 아니라, 하나의 주체 자체도 복합적 존재이고 구성적 존재라는 점이 인정될 필요가 있다. 주체는 특정한 시공간에서 체제에 의해 규정되면서 복합적 지향을 갖는다. 그리고 하나의 집단주체는 단일하게 통일된 존재만이 아니다. 이미 “균열과 틈새와 단정을 내장한, 내적 불화를 겪는 주체”로서 존재한다. 그리고 그 주체는 구성적 존재로서의 성격을 갖는다. 특정한 역사적 시공간에서 역사적으로 모든 주체는 단일한 주체로 존재하는 것이 아니라 ‘구성된 집단성’

76) 지젝(2009)의 표현을 빌면 “레닌이 죽었다”라는 것을 인정하는 것은 그의 특수한 해법이 실패했다는 것을 의미한다.” 그의 논의를 확장하면, 레닌의 특수한 해법은 특수한 역사적 시공간에서의 혁명적 주체연합의 한 특수한 형태였다. 그것은 특수하지만 그 안에 모든 혁명의 정신에 해당하는 우리가 다른 혁명들을 재사유할 수 있는 ‘보편적’ 요소를 가지고 있다. 그러나 레닌주의자들은 레닌적 모델을 역사 특수적 모델이 아니라 고정된 보편모델—이제 혁명의 의무는 ‘적용’의 문제가 된—로 환치하여버렸다. 사실 러시아 혁명은 주체의 혁명화 과정의 한 형태를 보여주고, 이는 다른 주체들의 혁명화에 대해서도 일반적인 의미를 던져줄 수 있다.

으로 존재하였다. 즉 톰슨(2000)의 통찰에 기대더라도, 이미 노동자계급은 그 경계와 외연이 고정화된 어떤 선형적인 존재가 아니라 ‘역사적 구성물’이었다. “계급이란 것은 관계이지 사물이 아니”(톰슨, 2000a: 9)며, “계급은 추상적으로나 혹은 따로 떼어 정의될 수 없고 오직 다른 계급들과의 관계 하에서만 정의될 수 있는(종종 제도로서 표현되는) 하나의 사회적·문화적 구성체이다”(톰슨, 2000b: 562-3). 또한 여기에 혁명적 주체는 하나의 단일한 주체가 아니라 ‘주체들’로 존재하였다는 점도 추가되어야 한다. 심지어 러시아 혁명도 그러하였다. 이런 점에서 노동자계급도 그 경계와 내용이 가변적인 구성적 존재였으며, 그러한 노동자계급을 포함하여 한 시기의 특정한 혁명적 세력 혹은 계급은 구성된 연합적 주체—라클라우와 무페가 이야기하는 ‘헤게모니적 집합’의 결과로서의 현실적 주체—로 존재한다고 파악될 수 있다. 이런 점에서 볼 때, 라클라우와 무페가 제기한 반본질주의적 문제제기를 수용하면서도 맑스주의의 주체인식의 합리적 핵심을 확장적으로 재구성하는 방식이 가능하리라고 본다.

이런 점에서 라클라우와 무페의 급진 민주주의와 우리가 설정하고자 하는 급진 민주주의는 연속성과 동시에 일정한 차별성을 갖는다고 생각된다. 만일 라클라우·무페의 급진 민주주의를 ‘담화이론적 급진 민주주의’로 규정될 수 있다면 우리의 급진 민주주의는 ‘초/구조주의적 급진 민주주의론’을 지향한다고 할 수 있다. 여기서 초/구조주의적이라고 하는 것은 맑스주의적 구조주의의 합리적 핵심을 계승하면서 포스트-구조주의의 도전들과 소통하는 방식으로 그것을 재구성하는 것을 의미한다.

5) 다중적인 초超/반反 자본주의의 급진 민주주의 전략

마지막으로 급진 민주주의가 자본주의에 반대하는 여러 지향들과 맺는 관계에 대해서 서술해보자. 주지하다시피 맑스주의적인 흐름은 자본주의체제에 반하는 ‘반체제적’ 지향을 갖는다. 반면에 앞서 서술한 반정치주의는 근본적으로 자본주의체제로를 넘어서기 위하여 이로부터 이탈하는 ‘체제 이탈적’ 지향을 갖는다. 이와 관련해서 보면, 급진 민주주의는 정치(혹은 민주주의적 정치)의 급진적 확장을 통해서 체제를 사회화하는 방식을 통해서 자본주의를 넘어서고자 한다. 그런 점에서 ‘체제 위에서의 급진주의radicalism on the capitalism, not in the capitalism’ 개혁을 표현할 수 있겠다.⁷⁷⁾

필자의 입장에서 급진 민주주의는 경제주의적 탈정치주의나 제도정치 중심적 정치주의의 친資本주의적 성격을 반대하면서 반체제적 지향과 체제 이탈적 지향과 동맹하는 관계라고 표현할 수 있

77) ‘체제 내’라는 표현이 체제에 의해 포획되고 ‘개량적’이라는 의미로 읽히기 때문에, 여기에서는 ‘체제 위’라는 표현을 사용해보고자 한다.

다. 경제주의적 탈정치주의는 기본적으로 자본주의적 시장의 완전한 자율을 이상적인 것으로 지향한다. 제도정치 중심적 정치주의는 자본주의와 정치의 분리와 독자성, 정치의 자율성을 주장하는 방식으로 자본주의체제를 인정한다.

반대로 반체제적인 맑스주의적 흐름이나 체제 이탈적인 지향은 자본주의와 대결하면서 이를 변혁하고자 한다. 급진 민주주의는 이러한 흐름과 동맹하면서, 체제의 수준에서 급진적으로 약자들의 요구와 이해를 실현하고자 하는 지향이라고 할 수 있고, 여기서 민주주의로서의 체제의 존재론적 인정 위에서 그 체제를 넘어서고자 한다는 점에서 차이를 갖는다.

사실 이 3개의 지향들은 급진주의의 상이한 형태들이라고 할 수 있다. 이런 점에서 급진 민주주의는 반체제적인 급진주의와 체제이탈적인 급진주의와 함께 가는 급진주의로서 이해될 수 있다.

먼저 자본주의체제에 변혁하고자 하는 반체제적인 급진주의적 실천은 많은 경우 혁명적 실천으로 표현될 수 있다. 급진 민주주의의 관점에서 볼 때, 이러한 혁명의 현실화는 민주주의가 공동화·무력화되면서 ‘제도화된 정치’가 ‘정치의 사회화’를 향한 요구와 투쟁을 전혀 수렴할 수 없을 정도로 폐쇄적이고 억압적인 상황, 그래서 정치와 사회가 극단적으로 괴리된 상황에서 발생한다. 무수한 소수자들과 하위주체들이 민주주의의 ‘구성적 외부’로 위치 지워지고 민주주의가 거의 무의미해지는 어떤 상황이 혁명을 가능케 하는 조건인 것이다. 이런 점에서 반체제적 혁명의 가능성은 급진주의자의 전략 속에 ‘내재’해 있는 것이 아니라 ‘반反 혁명’ 속에 ‘내재’해 있다고 말하는 것이 정확할 것이다. 이런 점에서 급진 민주주의는 반체제적 급진주의와 동차원에서 대립하는 것은 아니다.⁷⁸⁾

다음으로 체제 위에서의 급진주의는 체제 이탈적인 급진주의와 대립되는 것으로 보이지만, 체제 이탈적인 급진주의는 ‘체제 위에서의 급진주의’를 현실화하고 추동하는 동력이 되기도 한다. 여기서

78) 베른스타인과 카우츠키의 논쟁에서, “베른스타인이 우리가 민주주의를 먼저 갖게 되면 프롤레타리아트가 한발씩 승리를 향해 나아갈 수 있을 것이라고 믿는다면, 나는 실체는 정반대라고 말한다. 즉 프롤레타리아트의 승리가 민주주의의 승리를 위한 전제조건이다”라고 말했다(Freeman, 1996: 441에서 재인용). 필자는 이러한 양분법적 시각에 대해 동의하지 않는다. 여기서 프롤레타리아트의 승리라고 하는 것이 사적 소유의 철폐를 포함하는 경제적 평등의 실현이라고 한다면, 이는 민주주의와 선후의 문제는 아니라고 생각된다. 베른스타인은 자본주의의 사회주의적 전환이 순전히 민주주의의 연속물이자 부수물로 사고하는 면에서 한계를 가지고 있으며, 카우츠키는 민주주의를 사회주의적 전환의 연속물이자 부수물로 파악하는 한계를 가지고 있다고 생각된다. ‘사회주의를 민주주의로 해소’하는 베른스타인의 사고가 서유럽 사회민주주의에 정착되었다. 이 점에서 필자는 ‘민주주의를 통한 자본주의의 사회화’라고 하는 점의 중요성을 사회주의적 투쟁과 별개로 인정하면서도 그것의 한계—민주주의는 사회주의가 아니며 사회주의는 민주주의의 연속물이나 부수물이 아니라는 것—를 인정하는 속에서 ‘비(非)원민주주의적으로 사고’하려고 하는 것이다. 이 점에서 폴란차스(1994: 331)가 이야기한 이중투쟁—국가 내부에서의 의회투쟁과 국가 외부에서의 대중투쟁—을 이야기하는 것과 같은 사고가 필요하다고 생각된다(“대의제 민주주의의 제도 및 자유(이것 역시 인민대중이 획득한 성과이다)의 확대·심화와 직접 기층민주주의의 확장 및 자주관리적 거점의 분산·확대를 접합하는 방식”의 필요성을 이야기한다).

체제를 이탈하는 운동과 반체제적 전략은 체제 내적인 전략의 상대화시키면서 그 급진성의 ‘지평’을 확장하는 효과를 가질 수 있을 것이다.

급진 민주주의는 단지 체제의 결함과 불완전성에 저항하면서도 그것을 ‘반정치주의’적이나 ‘탈정치주의’적 방식이 아니라 ‘정치의 급진화’의 방식으로 표현하는 차이를 갖는다고 하겠다.

단지 급진 민주주의는 민주주의의 존재론적 긍정 위에서 출발한다는 점에서 다른 급진주의와 차이를 갖는다. 이것은 앞서 지적한 대로 근대 민주주의의 한계성에 주목하는 것만이 아니라 근대 민주주의의 ‘인민투쟁의 전취물’적인 성격을 긍정하는 것을 의미한다. 근대 시민혁명에서 민주주의의 정립, 국가로부터의 시민사회의 자율성의 정립 등은 비록—자본주의가 이러한 조건 위에서 스스로를 재생산하는 방식으로 변화했다고 하더라도—사회적 해방의 과정에서 대단히 중요한 의미를 갖는다.⁷⁹⁾ 우드의 표현대로 “자본주의에 대한 최대의 도전은 민주주의가 그 협소한 한계를 넘어서서 확대되는 것”(Wood, 1995: 11-2)기 때문이다.

물론 맑스주의는 그럼에도 불구하고 그러한 민주주의의 자본주의의 외피로의 전략, 시민사회가 계급적으로 분열된 장이 되는 것에 대한 통찰을 제기하였다. 맑스주의의 민주주의 비판을 수용하는 견지에서 보면 민주주의가 스스로를 급진화하여 자본주의로의 외피로 전략하지 않고 부단히 ‘민주주의와 자본주의가 모순’적인 상태로 존재하지 않는 한 그 민주주의는 ‘자본주의의 외피’로서 비판받을 수 있다.

이런 점에서 급진 민주주의는 다중적인 급진주의 전략을 긍정하는 기초 위에서 있다고 할 수 있다. 즉 자본주의 체제에 반하는 ‘반체제적인’ 급진주의 및 ‘체제 이탈적인’ 급진주의와 동맹하고 그 동력을 수용하고 소통하면서 체제 내부에서 민주주의를 통한 급진화 전략을 동시에 추구한다고 할 수 있겠다. 급진 민주주의는 ‘다중적인 초·반 자본주의 전략’을 지향한다고 말할 수 있다.

물론 민주주의의 급진적 확장 전략은 반체제적 전략에 대해서 ‘개량화’의 효과를 동반할 수 있을 것이다. 즉 체제의 민주화를 촉진함으로써 체제 이탈전략이나 반체제적 전략의 기반을 축소할 수 있을 것이다. 그러나 필자는 급진 민주주의의 성과는 체제 내적인 투쟁의 성과이기도 하지만, 반체제적 투쟁과 체제이탈적 투쟁의 ‘연합 효과’라고 생각한다. 예컨대 한국에서도 80년대 혁명적인 반과쇼투

79) 물론 민주주의의 급진적 확장의 각도에서 시장의 사회화를 추구하는 것과 계급착취의 극복의 관점에서 ‘생산수단의 사회화’는 질적으로 다르다는 인식을 철저히 하는 것이 또한 필요하다. 그것이 민주주의의 한계를 성찰하는 것이기도 하다. 급진 ‘민주주의’ 역시 민주주의론인 한에서 사회주의와 구별될 수밖에 없다. 민주주의는 그 자체가 사회주의는 아니다. 이런 점에서 필자는 민주주의는 근원적으로 ‘보수적’이라고 하는 표현을 쓴다. 에머슨은 “민주주의자는 젊은 보수주의자이고 보수주의자는 늙은 민주주의자이다”라고 말한 바 있다. 민주주의는 정치적 평등의 전제로서의 사회경제적 평등을 실현하고자 하는 것이며, 그 정치적 평등의 전제로서의 사회경제적 평등의 현실 형태를 ‘사회주의’ 그 자체로 가정하는 것은 아니라고 하는 점에서, ‘근원적으로 보수적’이며 동시에 ‘근원적으로 급진적’이라고 할 수 있다.

쟁이 현재의 한국 민주주의를 가능케 하는 동력을 만들어냈다.

급진 민주주의가 반체제적 전략과 체제 이탈적 전략과 소통하면서 연대해야 하는 이유도 여기에 있다. 급진 민주주의의 역동성은 바로 이러한 반체제적 역동성과 체제 이탈적 역동성과 결합될 때 지속가능하다. 이런 점에서 급진 민주주의는 민주주의라는 체제의 정치적 형식을 긍정한다는 점에서 ‘체제 내에서의 급진주의’이지만, 그것을 넘어서고자 한다는 점에서 ‘체제 위의 급진주의’이다.

필자의 이런 시각은 영국의 신좌파그룹인 적녹 그룹(1995)이 적색주의와 녹색주의의 연대와 상호침투 위에서 자본주의에 저항하는 3가지 정치전략을 시사한 것과도 맥락을 같이 한다. 즉 이 그룹은 “i) 지방적, 지역적, 국가적, 지구적 수준에서 생산자, 소비자, 그리고 공동체를 연결하는 반자본주의적, 반생산주의적 투쟁, ii) 국가와 시민사회에서 민주주의의 범위와 깊이의 완전한 확장을 위한 투쟁, iii) 비자본주의적 경제, 사회, 문화적 형태의 지속적인 창출을 위한 노력” 등을 제시하였다. 이는 필자의 표현으로 하면, 지방적, 지역적, 국가적, 지구적 수준 등 다층적인 수준에서 자본주의적 체제에 반대하는 투쟁, 국가와 시민사회의 제도 내부로부터 진행되는 체제 내적인 급진적인 투쟁, 비자본주의적 대안을 향한 ‘이탈적’ 투쟁’의 동시진행을 의미한다.

급진 민주주의의 전략은 이러한 3가지 상이한 투쟁전략을 선택의 문제로 보거나 환원주의적으로 보지 않으면서, 다층적인 급진주의 전략을 지향한다고 표현할 수 있겠다.

이상에서 필자는 급진 민주주의론을 자유주의, 맑스주의, 다양한 포스트-구조주의, 기존의 급진 민주주의담론과의 관계 속에서 위치 부여하고자 하였다. 나아가 급진 민주주의를 자본주의에 반대하는 반체제적 급진주의와 체제 이탈적 급진주의와 함께 가는 급진주의로 정식화하였다.

■ 토론 : 한국적 맥락에서의 문제의식

마지막으로 필자의 한국적 맥락에서의 실천적 문제의식을 서술해두는 것이 독자의 이해를 위해서 좋을 것으로 생각된다. 60·70년대에 한국사회에서는 초기정립단계의 부르주아적 지배가 존재하였고 이는 개발독재의 형태로 구현되었다. 이제 개발독재를 통하여 강력해진 자본권력과 시장권력을 기반으로 하는 새로운 부르주아적 지배로 변화하였다. 그 내부에서도—정치적·경제적·사회적 권력들 간의 상호관계의 재조정을 포함한—‘지배의 새로운 정렬’이 나타나고 있다. 이종영(2005: 95)의 표현대로 “이제 한국사회에서 겨우 성립하기 시작한 부르주아적 합리성은 정교하고 강력”하다. 이 부르주아적 지배는 아래로부터의 (인)민들의 투쟁을 통하여 민주주의가 강제되었기 때문에, “부르주아적인 ‘민주주의’적 지배”의 형태로 작동하고 있다. 이러한 새로운 조건에 대응하는 저항담론의 재구성 과 저항주체론의 재구성이 필요하다. 전자를 ‘민주주의론의 급진적 심화’(급진 민주주의론)의 방향에서 사

고하는 것이며, 후자를 새로운 저항주체들을 포괄하는 새로운 연대전선(새로운 폭넓은 대중적인 민주주의적 투쟁 **popular democratic struggle**의 전선)으로 사고하는 것이다.

먼저 새로운 지배는 몇 가지 특징을 가지고 있다. 먼저 새로운 부르주아적 지배와 민주주의적 지배형태(앞서 본문에서 서술하였듯이 이것을 단순히 ‘기만’이자 ‘장식’으로만 볼 필요는 없다. 이것은 지배의 ‘균열’지점이며 저항이 숨 쉬는 공간이다)는 모순적으로 결합되어 작동하고 있다. 또한 부르주아적 지배는 한편에서 지구적 지배와 연결되면서 작동하고 있으며 다른 한편에서는 (인)민들의 전 삶의 영역으로 확장되어 작동하고 있다. 이전에 부르주아적 지배는 ‘장시간-저임금 노동’으로 작동하였다면—지금도 현대적인 ‘장시간-저임금 노동’이라고 할 수 있는 ‘비정규직 노동’의 형태로 작용하고 있지만—예컨대 주식 자본주의의 형태로 작용하고 있다. 즉 수많은 (인)민들과 노동자들마저 주식자본주의의 이해당사자로 전화되어 있다(현대자동차 노동자의 파업에 의해 주가가격에 영향을 받으면 수많은 중간층 ‘개미’ 주식보유자들은 일회일비한다). 이것은 과거와 달리 새로운 ‘포섭적 기제’를 내부에 가지고 있음을 의미한다. 그러나 반대로 전 삶의 영역으로 확장된 부르주아적 지배는 전 삶의 영역을 저항의 영역으로 만들어가고 있다.

이러한 지배의 조건에 대응하여, 필자의 몇 가지 비판담론 상의 문제의식을 가지고 있다. 먼저 한국의 대중적인 반독재 저항투쟁을 통해서 ‘합의’가 된 ‘민주주의담론’을 급진적으로 재구성하는 것을 통하여 비판담론을 재구성하고자 하는 것이다. 한국의 저항운동은 ‘민주주의의 이름으로’ 초기의 부르주아적 지배라고 할 수 있는 개발독재적 지배에 저항하여 ‘성공’하였다. 새로운 지배의 조건에서 다시 ‘민주주의의 이름으로’ 저항하기 위해서는 ‘변화된 민주주의의 것발’이 필요하다. 여기서 개발독재적 지배에 대항하는 민주주의 담론은 일정 측면에서 반공주의, 친미주의, 반북주의, 개발주의 등의 ‘지형’을 공유하고 있었다. 이제 이것을 넘어서야 한다. 새로운 급진 민주주의담론은 새로운 부르주아적 지배와 새로운 민주주의적 지배의 모순성을 포착해야 한다.

다음으로, 한국의 ‘부르주아적인 민주주의적 지배’의 ‘일상적 전장戰場’에서부터 나타나는 저항의 동력과 그것의 ‘예외적 전장’에서 나타나는 저항의 동력을 수렴되는 새로운 ‘대중적인 민주주의적 연대전선’을 상상하는 것이다. 새로운 지배는 새로운 저항성을 산출하지만 동시에 과거의 저항성을 유지시키며, 저항은 ‘진공’ 속에서 출현하는 것이 아니고 ‘저항의 조직적 전통’ 속에서 진행되는 것이므로, 역사성을 인식하는 새로운 상상이 필요하다.

새로운 저항성과 과거의 저항성을 보는 급진주의적 인식 내부에 두 가지 편향이 등장한다. 하나는 새로운 저항적 주체만을 중심으로 사고하는 것이며, 다른 하나는 ‘다시 87년’식으로 과거의 조직적 주체만을 중심으로 사고하는 것이다. 전자의 문제의식이 개념적으로는 다중이나 대중으로 표현되었다고 생각한다. 후자는 조직화된 사회운동의 일반적인 ‘관성적’ 사고를 염두에 두면 될 것이다. 필자

는 이 양자를 대립적으로 보는 편향을 넘어서야 한다고 생각한다. 한편에서는 기존의 조직적 민중운동 중심으로만 주체를 환원하는 사고를 넘어서야 한다. 이 점에서 전 삶의 영역이 저항의 공간이 되었다는 점을 상기하는 것이 필요할 것이다.

반대로 새로운 저항적 주체만을 중심으로 사고할 필요도 없다. 본문에서도 언급했지만, 다양한 새로운 비판담론에서 아감벤(2008)이 말하는 ‘예외상태’의 존재들이 주목받는다. 예컨대 이주노동자를 주목하는 벤하비브(2008), 난민을 주목하는 버틀러(2008), 판타나모의 ‘벌거벗은 삶’을 주목하는 아감벤(2008), 유대인과 아우슈비츠를 주목하는 아렌트(2006b)의 문제의식을 주목하면서도, 일상적인 (인)민, 대중, 다중들의 새로운 저항주체화를 고민해야 한다고 생각한다. 이러한 ‘예외적’ 저항주체들은 일상적 지배의 ‘본질’을 투명하게 만들어주는 것이지만, 일상적 지배의 ‘중심에서부터 반란을 만들어내는 것이 중요하고 양자가 결합되어가는 것을 상상하는 것이 필요하다. 예컨대 한국에서 대안학교는 주류학교의 ‘비정상성’을 드러내주는 거울이다. 그러나 대안학교 학생들을 중심으로 저항주체를 고민하는 것이 아니라, 주류학교의 ‘비정상성’에 의해 고통 받는 학생들을 중심으로 저항주체를 새롭게 구축하는 고민이다.

여기서 필자는 이러한 두 가지 문제의식을 긍정성을 보면서도, 두 가지의 접점을 마련하는 식의 사고를 한다. 초기 부르주아적 지배에 저항하면서 형성해낸 ‘과거의 저항성’과 새로운 부르주아적인 민주주의적 지배가 만들어내는 ‘새로운 저항성’을 결합해내는 것이다. 여기서 새로운 지배에 대응하면서 전자를 새롭게 풍부화해내야 하며, 후자는 새롭게 형성해내야 한다. 구체적으로 87년적인 저항성을 계승발전하면서 그러나 그것을 급진적으로 심화시키고 다(대)중으로 표현되는 새로운 저항적 주체와 결합해서 더욱 풍부한 저항적 주체전선을 만들어내는 것이다.

이것은 민중과 다(대)중의 ‘개념적 만남’으로도 표현될 수 있을 것이다. 70년대 이후, 민중개념을 통해서 포착한 (인)민의 저항성은 초기 부르주아적 지배라고 할 수 있는 개발독재적 지배에 대항하는 것이었다고 한다면, 현재 다(대)중 개념을 통해서 포착한 (인)민의 저항성은 새로운 ‘부르주아적인 민주주의적 지배’에 대항하는 것이라고 할 수 있다. 개발독재에 대항하는 저항적 주체로서 탄생한 민중은 한국의 민주주의의 역동성의 근거이다. 그것은 노·농·빈으로 표현되는 조직적 민중운동의 전통으로 계승되고 있다. 그 내부에 정파적 분화가 나타났고 그 상층은 이미 새로운 부르주아적 지배에 포섭되고 있지만 여전히 새로운 저항전선에서도 중요한 위치를 점하고 있다. 이러한 저항의 흐름이 새롭게 풍부화되어야 한다. 그러나 새로운 부르주아적 지배가 만들어내는 새로운 저항성이 결합되지 않는다면, 저항은 주변화되고 한국에서 새로운 ‘다원적인 부르주아적인 민주주의의 지배’가 안착될 것이다. 그리고 이러한 새로운 지배에 순응하는 ‘체념적 대중’이 출현할 것이다. 그러나 우리가 상상하

는 것은, 새로운 보수정권 속에서 저항이 풍부화되어가면서 87년적 대중을 뛰어넘는 더욱 급진적인 대중이 출현할 것이다. 여기서 ‘변화된 지배’를 ‘저항의 풍부성’으로 끌어낼 수 있는 접근이 필요하고, 여기에 급진 민주주의담론과—제도정치와 운동정치, 민중운동과 새로운 다중적 운동들이 수렴되는—새로운 ‘좌파 민주주의적 저항공간’이자 ‘좌파 민주주의적인 연대공간’이 출현이 필요하다고 생각된다(급진 민주주의의 저항주체론에 대해서는 다음호에 서술한다).

6. 요약 및 맺음말

이 글은 ‘민주주의론의 급진적 심화’라는 문제의식 하에서 쓰였다. 이를 위해 먼저 서구 시민혁명을 통해서 정립된 서구 근대 민주주의의 본원적 한계와 그 구성적 긴장을 점검하였다. 먼저 근대 시민혁명을 통해서 확립된 민주주의는 (인)민의 거대한 정치적 성취이지만 그것은 대표자 정치와 (인)민주체의 정치 간의 괴리 속에 정립되었다는 점을 지적하였다. 인민의 입장에서 보면, 이는 정치의 주인이 (인)민임이 확인되고 권력의 궁극적인 원천이 (인)민이라는 점을 정초하는 데는 성공하였으나, (인)민의 지위는—대표자들을 선출하는 ‘(인)민주권’을 보유하지만—직접적인 정치의 주체로 구현되기 보다는, 대의자를 뽑는 선출의 주체로 형식화된다. ‘(인)민주체의 정치’와 ‘대표자 정치’ 간의 괴리를, 근본적으로는 (인)민이 구성하는 ‘사회’와 대표자의 정치로 표현되는 ‘정치’ 간의 근원적 괴리를 민주주의가 내장하고 있음을 의미한다. 이를 근대 민주주의의 ‘원형적 결손deficiencies’라고 표현하였다. 둘째, 근대 시민혁명 이후의 민주주의는 ‘이상으로서의 민주주의’와 ‘현실로서의 민주주의’의 긴장 속에서 존재하였으며, 현실의 민주주의는 언제나 이상으로서의 민주주의에 의한 도전 속에서 존재한다는 점을 지적하였다. 민주주의라는 개념이 일종의 ‘비어있는 기표empty signifier’가 되어, “우리가 가질 수 없는, 그러나 끊임없이 가지고자하는 것의 이름”이 되는 역설적 성격이 있다는 점을 지적하였다. 그래서 민주주의에는 모종의 유토피아적 열망과 지향이 개재되며, 민주주의라는 것은 현실의 “불평등한 권력의 질서에 대한 어떤 보편적인 용해제”로 존재하게 된다.

셋째, 현실의 민주주의가 이상으로서의 민주주의에 의해 부단히 도전받는 것과는 정반대로, 현실의 민주주의는 현존하는 권력들—정치적·경제적·사회적 권력들—에 의해서 부단히 포획되고 식민화되는 방식으로 존재하게 된다는 점을 지적하였다. 예컨대 근대 민주주의는 ‘시민권’의 이름으로 모든 (인)민들을 ‘동일한 정치의 주체’로 정립하지만, 대표자 권력은 ‘(인)민 정치’를 (인)민의 이름으로—즉 ‘(인)민주권의 이름으로—‘위임 정치’ 혹은 ‘동원정치’로 작동하도록 한다. 나아가 현존하는 경제적 차별질서(자본주의)와 사회적 차별질서는 민주주의를 최소주의적인 절차로 한정하고 그러한 절차를 보장하면서 그것이 현존하는 경제적·사회적 차별질서와 공존해서 유지되도록 한다.

이처럼 현실의 정치적·경제적·사회적 독점권력들은 민주주의를 부단히 자기 방식으로 ‘식민화’하고 그것을 통해서 스스로의 이해와 권력을 ‘영토화’하여 지키고자 하고, 그 결과 민주주의의 내부에 있으나 ‘민주주의적’ 방식으로 대의되지 못하고 배제되는 ‘구성적 외부’가 출현하게 된다. 필자는 이를 주민등록증 말소자, 비정규직 노동자, 이주노동자를 통해서 예시하였다.

이상의 논의를 기초로 하여, 근대 민주주의는 (인)민의 주체적 정치공간이면서 정치를 통해 지배가 재생산되는 공간이라고 하는 이중성을 가지고 있고, 이 이중적 공간에서 (인)민은 ‘이상으로서의 민주주의’로 현실의 민주주의를 변화시키기 위한 각축을 전개하며, 반대로 현실의 권력들은 민주주의를 식민화하고 포획하기 위한 각축을 전개한다는 점을 지적하였다. 따라서 민주주의는 현존 지배적 권력들에 의한 ‘최소주의적 식민화’와 (인)민들에 의한 민주주의의 ‘최대주의적 확장’ 간의 각축 속에서 구성된다는 점을 지적하였다.

다음 3장에서는 급진 민주주의의 내포적 의미를 명확화하기 위한 시도로서, (인)민, 사회, 정치, 체제 간의 관계를 필자의 시각에서 서술하였다. 이를 위해 필자는 사회적인 것(사회성), 정치적인 것, 제도화된 정치 등을 구분하였다. 그 위에서, 첫째, 모든 (인)민들의 사회적 삶에는—자유주의적 인식 속에서 부정하는—적대적 성격(적대적 사회성)과 연대적 성격(연대적 사회성)이 본원적으로 존재한다는 점을 지적하였다. 연대적 사회성은 낮은 수준에서는 상호의존적 연대성에서부터, 호혜적 연대성, 공유적 연대성 등 다양한 내용으로 구성된다. 지배의 입장에서 보면, 어떤 체제이든지 지배가 유지되기 위해서는 적대성만이 극대화되어서는 안 되며, 연대성의 최소근거들이 파괴되면 그 체제는 ‘내전’적 상황으로 나아가게 된다. 둘째, 사회는 특정한 방식의 ‘체제’로 조직화되는데, 자연의 위협 속에서 더욱 잘 살기 위해서 만들어진 국가·체제와 경제·체제는 결합과 불완전성, 체제 운영의 ‘의도하지 않은’ 결과로 인하여 사회적 구성원들의 삶에 다양한 불만, 긴장과 모순을 유발하게 된다. 이 불만, 긴장, 모순은 원초적으로 (인)민의 삶에 체현되는데, 특별히 체제에서 불평등한 지위에 있는 소수자들과 하위주체들에게서 더욱 크게 투영된다.

셋째, 이처럼 체제의 결합과 불완전성에서 (인)민의 삶에 주어지는 모순과 긴장, 불만 등은 ‘잠재성 *latency*’으로 존재하는데, 이것의 현재화를 둘러싸고 지배의 헤게모니화를 위한 실천과 (인)민의 주체화를 향한 대항 헤게모니적 실천이 각축한다. 전자는 사회적 구성원들이 자신들의 삶에 잠재되어 있는 불만, 긴장, 모순을 ‘주어진 *given*’ 것으로 받아들이게 되는 것을 의미하며, 후자는 그러한 것들을 비판적이고 저항적이며 전복적 관점에서 인식하는 것을 의미한다. 여기서 기존의 지배세력의 헤게모니 구축을 위한 실천은 바로 잠재성의 현재화를 저지하는 것이며, 반대로 대항 헤게모니적 실천은 바로 잠재성의 현재화를 촉진하고, 그것의 저항적 현재화를 추구하는 것이다. 그런데 모든 체제에서 지배의 헤게모니화를 위한 실천이 진행되고 그것이 때로 성공을 거두지만, 지배의 헤게모니는

언제나 완전하지 않으며 일정한 틈새를 내장하는 식으로 존재한다. 넷째, 지배의 헤게모니화에 대항하는 (인)민의 주체화는 지평을 달리하면서 확장되어 왔다. 근대 이후의 과정을 보면, 정치적 참여의 문제, 계급적 착취의 문제 등이 주로 쟁점화되었는데, 2차 대전이후 인민의 주체화 영역은 확장되고, (인)민들이 그동안 당연한 것으로 받아들이고 있었던 ‘사회적 차별과 억압, 사회 내의 규율과 억압’을 새롭게 쟁점화되었다.

다섯째, 체제의 결함과 불완전성에서 (인)민들에 의해 체험되는 모순과 긴장이 ‘잠재성’으로 존재하다가, ‘현재성’으로 전화되는 과정은—대항헤게모니의 성공적 수행의 과정이기도 하면서 동시에—(인)민 자신에게서 ‘저항적 주체성’이 발현되는 과정이다. 이 저항적 주체성의 발현은 두 가지 내용성을 지니고 있다. 지배적 주체성을 벗어난 저항적 주체성은 한편에서는 적대적 사회성을 저항적으로 인식하는 것으로 나타나며 다른 한편에서는 연대적 사회성을 저항적으로 인식하는 것으로 나타난다. (인)민의 적대적인 사회적 관계에서 소수자들과 하위주체들의 이해와 정체성에 기초한 적대성의 인식은 억압되고 지배의 헤게모니화에 의해 주어진 적대성 인식을 주어진 것으로 받아들인다. 저항적 주체성의 발현은 바로 적대성의 구성내용에서 스스로의 이해와 요구, 스스로의 독립적인 정체성을 자각하게 되는 것을 의미한다. 이에 더하여, 저항적 정체성의 발현과정에는 연대적 사회성의 저항적 인식도 출현한다. 많은 경우, 연대적 사회성은 지배가 구성하는 집단적 정체성의 주요한 자원으로—‘국민’이나 ‘민족’을 구성하는 요소로서—전유된다. 사회적 관계의 이러한 본원적인 연대성을 ‘체제 이탈적’ 방식으로—공동체운동의 경우처럼—실현해보고자 하는 시도도 있었으며, 근대 사회주의 운동과 같이 ‘반체제’적으로 실현해보고자 하는 시도도 있었다. 한국에서 70년대 후반 이후 ‘민중’이라는 인식의 등장은, 바로 체제의 결함과 불완전성 속에서 지배의 헤게모니를 뚫고 새롭게 주체화된 “저항적 주체성을 갖는 존재”의 출현을 의미한다는 점을 지적하였다.

다음으로 급진 민주주의론의 개념적·이론적 내포를 정립하기 위한 시도로서, ‘정치’ 자체를 보는 급진 민주주의적 시각을 구체화하고자 하였다. 여기서 근대 민주주의에서의 정치를 둘러싼 다양한 견해를 I) 경제주의적 탈정치주의, ii) 제도정치 중심적 정치주의, iii) 경제 환원론적 탈정치주의, iv) 반정치주의, v) 급진적 정치주의로 나누어 보았다. 급진 민주주의론의 정치에 대한 시각은 급진적 정치주의로 나분류하였다. 필자는 먼저 정치의 고유한 위상을 부정하고 그것을 경제적인 논리 혹은 시장기능에 위탁·해소하는 경제주의적 탈정치주의, 근대 민주주의의 이중성을 인식하지 못하고 정치를 제도정치로 한정하고 그것을 선거정치나 정당정치와 같이 정치가 실현되는 구체적인 절차와 과정으로 파악하는 ‘제도정치 중심적 정치주의’, 자본주의와 국가의 분리, 경제와 정치의 분리를 극복하려고 하는 과정에서 정작 정치의 위치를 기각해 버린 일부 맑스주의의 경제환원주의적 탈정치주의, 정치 자체가 지배와 복종의 권력관계를 기본으로 하므로, 정치 자체를 극복해야 할 대상으로 인식하는 ‘반정

치주의'를 검토하였다. 급진적 정치주의는 정치 자체에 대한 반정치주의, 탈정치주의, 제도정치 중심주의적 정치주의적 관점을 넘어서서, 정치의 이중성에 주목하고, 정치란 구성적 투쟁을 통해서 (인)민이 전유하고 (재)구성해야 하는 이중적이고 복합적인 어떤 것으로 규정된다. '정치의 급진적 재구성'을 지향하는 급진적 정치주의는 근대 시민혁명을 통해서 확보된 (인)민의 주체적 정치공간을 부단히 전복적으로 재구성하는 방식으로 통해서 민주주의의 '구성적 외부'로 존재하는 것들(요구와 이해, 주체들) 급진적으로 내부화하는 것을 지향한다. 이러한 '정치의 구성투쟁'의 양 쪽에서 '정치의 국가화' 대 '정치의 사회화'의 각축이 존재한다. 여기서 정치의 국가화라고 하는 것은 정치라고 하는 장이 국가화된 지배에 대한 동의가 창출되는 장으로 작동하도록 하려는 시도를 의미하며, 반대로 정치의 사회화는 정치를 사회와 일치시키도록 하는, 즉 정치가 사회적 요구를 실현하는 장이 되도록 하고 동시에 정치가 (인)민들의 자기통치와 자기권력 상태의 실현으로 근접하도록 하는 시도를 의미한다.

여기서 '정치의 구성'을 둘러싼 정치의 국가화 대 사회화의 각축은 두 가지 상호연관된 과정으로 이루어져 있다. 하나는 지배의 헤게모니화와 (인)민의 주체화의 대립 속에서 '사회적인 것(사회성)'이 정치적인 것으로 구성되는 과정 자체에서의 각축과정이며(사회성의 정치화를 둘러싼 각축), 다른 하나는 제도화된 정치가 정치와 비정치를 구획하면서 정치의 경계를 구성하고 나아가 제도화된 정치 내부에서 정치적인 것을 '가공'하는 과정을 둘러싼 각축(정치적인 것의 제도정치화를 둘러싼 각축)과정이다. 전자가 1차적 정치화를 둘러싼 각축이라고 한다면, 후자는 2차적 정치화를 둘러싼 각축이다.

여기서 정치의 사회화는 당연히, 적대적인 사회성이 '정치적인 것'으로 전화되는 과정에서 현실의 독점적 권력들의 이해와 요구, 시각만이 반영되고 소수자와 하위주체들의 이해와 요구, 시각은 배제되는 방식으로 구성되는 것에 대항하여 정치적인 것의 구성 자체를 급진화하고자 하는 시도이다. 또한 사회적 관계의 본원적인 연대성을 급진적 방식으로 정치의 장에 재진입하게 하는 것을 지향한다. 즉 이탈적인 공동체주의적 운동이나 반시장주의적인 사회주의적 운동, 시장의 사회화를 지향하는 자본주의 내부의 다양한 운동들에서 표현되는 바, 상호의존, 호혜, 공유 등의 성격을 포함하는, 사회적 관계에서의 본원적인 연대성 혹은 공동체성을 현실의 권력들을 '사회화'하는 원리로 정치의 장에 재위치 지우는 것이다.

나아가 정치적인 것들이 제도화된 정치의 장에 인입되고 그 내부에서 가공되는 과정에서, 다양한 소수자들과 하위주체들의 요구, 이해, 목소리가 제도화된 정치의 장에서 '구성적 외부'가 되지 않도록 시도한다. 기존의 민주주의적 틀 내에 고정시키려는 (인)민의 잠재적인 불만과 요구들, 그리고 외부화되어 있는 요구와 이해들을, 그들의 정체성을 뒤엎어놓는 방식으로 정치화시킴으로써, 기존의 민주주의적 정치를 쟁점화하는 전복적 실천 속에 정치의 사회화가 존재한다. 나아가 현재의 신자유주의적 지구화는 사회적인 것의 정치적인 것으로서의 전환, 제도화된 정치에서의 인입과 가공과정이 '친

시장적'인 방향에서 이루어지도록 하는 콘텍스트로 작용한다는 점을 지적하였고, 나아가 이처럼 정치의 제한성은 '정치와 사회의 괴리'를 확대하고 그 결과 정치는 지속적으로 불안정하게 된다는 점도 지적하였다.

마지막으로 필자는 이상의 논의 위에서, 기존의 다양한 이론적 흐름과의 대비 속에서 급진 민주주의의 지향을 드러내면서 그 이론적 위치를 명확히 해보고자, 자유주의, 맑스주의, 다양한 포스트-구조주의, 기존의 급진 민주주의담론과의 관계 속에서 위치부여하고자 하였다. 먼저 급진 민주주의론은 자유주의의 합리적 핵심에 대한 '비판적 전유'를 지향한다는 점을 지적하였다. 급진 민주주의는 자유주의가 기각한 적대의 원리를 복원하고, 그리고 자유주의가 긍정적으로 보유한 다원성의 원리의 급진적 확장을 지향한다. 다음으로 급진 민주주의는 기존의 맑스주의에 대한 '성찰적 전유'를 지향한다. 특별히 급진 민주주의론은 맑스주의와 사회주의에 대해서 '민주주의의 도구론적 인식' 및 경제환원주의적 정치인식을 극복하고 비판하는 것이다. 그런데 급진 민주주의론은 동시에 기존의 사회주의와 맑스주의의 합리적 핵심, 특별히 사회주의와 맑스주의의 경제적 '평등equality'을 향한 급진적 지향을 계승한다는 점에서 '좌파 민주주의left democracy'로 규정될 수 있다는 점을 지적하였다. 나아가 급진 민주주의론은 포스트-구조주의적인 다양한 도전과 소통하면서, 기존의 해방정치의 지평을 다양한 사회적 차별의 영역으로까지 확장하고자 하는 지향이라는 점을 서술하였다. 여기서 통상적인 맑스주의적 프레임이 중시하는 계급적 적대의 프레임을 확장하여 다양한 사회적 적대들을 어떻게 급진적 프레임 속에 '내부화'해낼 수 있을 것인가, 나아가 계급적 주체들로 환원되지 않는 다양한 사회적 저항주체들을 어떻게 기존의 프레임을 급진적으로 재구성함으로써 위치지울 것인가 하는 점에 급진 민주주의론적 문제의식이 있다는 점, 이런 점에서 급진 민주주의는 맑스주의의 '혁명의 정치학'과 포스트-구조주의의 '차이의 정치학'을 '민주주의의 급진적 확장' 속에서 결합하는 것을 지향한다는 점을 서술하였다.

다음으로, 동유럽의 '부다페스트 학파'의 급진 민주주의론과 라클라우·무페의 영국 급진 민주주의론을 점검하면서 연속성과 차이점을 드러내고자 하였다. 특별히 라클라우와 무페의 반본질주의적 문제제기, 존재론적으로 특권화되고 모든 해방의 궁극적인 중심이 되는 자기 완결적이고 충만한 특권적 주체가 존재하지 않는다는 점 등을 수용하면서도, 이들의 논의가 '경제적 사회구성체'를 이데올로기적 사회구성체로 전치해버리는 문제, 경제주의와 환원주의에 대한 성찰적 반성에서 더 나아가 또 다른 '담화 환원주의'적 경향, 총체화에 대한 비판에서 탈(脫)총체화의 경향을 드러내는 것, 다양한 사회적 주체의 인정에서 주체성의 구조적 근거 자체를 방기한 점, 필연성에 대한 비판에서 우연성contingency의 논리로의 환원하는 등의 문제점이 있음을 지적하였다. 이를 넘어서는 노력 위에 새로운 급진 민주주의의 정립이 가능하다고 보았고, 이러한 지향을 '초/구조주의적 급진 민주주의론'을 표현하였다. 마지막으로 필자는 급진 민주주의가 자본주의와 관련해서 갖는 실천적 지향을, '다중적인 초

超/반反 자본주의 급진 민주주의 전략'으로 개념화하면서, 자본주의 체제에 반하는 '반체제적인' 급진주의 및 '체제 이탈적인' 급진주의와 동맹하고 그 동력을 수용하고 소통하면서 체제 내부에서 민주주의를 통한 급진화 전략을 동시에 추구한다고 서술하였다. 급진 민주주의의 역동성은 바로 이러한 반체제적 역동성과 체제 이탈적 역동성과 결합될 때 지속가능하다고 보았다. 이런 점에서 급진 민주주의는 민주주의라는 체제의 정치적 형식을 긍정한다는 점에서 '체제 내에서의 급진주의'이지만, 그것을 넘어서고자 한다는 점에서 '체제 위의 급진주의'이다.

이러한 급진 민주주의의 최종지점은 과연 어디일까. 급진 민주주의의 관점에서 볼 때, 현실 속의 민주주의는 언제나 그 외부를 가지고 있다. 현실이 내포하는 특정한 관념과 제도, 권력관계는 특정한 의제와 사람, 집단, 목소리, 요구와 이해를 민주주의의 내부에서 실현하는 것을 제약한다. 특별히 정치적·경제적·사회적 권력의 독점여부가 이러한 민주주의의 외부를 존재하게 한다. 급진 민주주의는 바로 이러한 민주주의의 내부와 외부의 경계를 부단히 변화시킴으로써 민주주의의 외부를 내부화하는 것을 지향한다. 그래서 궁극적으로는 '내부와 외부의 구분'이 무의미해지는 상태를 지향한다.

현 단계에서 민주주의의 급진적 확대의 방향은 '정치의 사회화' 투쟁을 통하여, 근대 민주주의에 내재한 '대의권력과 (인)민권력의 괴리', '경제권력에 의한 민주주의의 식민화', '사회적 차별구조와 의 공존'을 넘어서서, 민주주의를 (인)민 정치로 확대하고, 시장의 급진적 사회화와 다양한 사회적 차별들의 급진적 평등화라고 표현할 수 있겠다. 이것은 '정치의 사회화'를 통하여 민주주의의 구성적 외부를 내부화하는 것으로 표현되어야 한다. 이러한 민주주의의 급진적 확장이 진전되면, 아마도 '외비우스의 띠'처럼 '민주주의의 내부와 외부가 나뉘어 있으나 상호 연결된' 급진 민주주의의 종착지점에 도달하게 될 것이다.

■ 참고문헌

- 강문구. 1995a. 「민주적 변혁이론 기반의 심화, 확장을 위하여: 김세균 교수의 ‘시민사회론’ 비판에 대한 토론」. 유팔무· 김호기 편. 1995, 『시민사회와 시민운동』. 한울.
- 강문구. 1995b. 「변혁지향 시민사회운동의 가능성과 한계, 그리고 일 전망」. 유팔무· 김호기 편. 1995, 『시민사회와 시민운동』. 한울.
- 고병권·이진경 외. 2007. 『소수성의 정치학』. 그린비.
- 고병권·이진경 외. 2008a. 『목소리없는 자들의 목소리: 대중의 소수화』. 그린비.
- 고병권, 이진경 외. 2008b. 『코뮌주의 선언—우정과 기쁨의 정치학』. 교양인.
- 그로스포구엘, 라몬. 2008. 「황단근대성, 경제적 사유, 전지구적 식민성: 전지구적 자본주의를 재정의할 때, 인식론적 타자성이 갖는 함의」. 고병권·이진경 외. 『목소리없는 자들의 목소리: 대중의 소수화』. 그린비.
- 기소르망. 2009. 「건국 60년, 대만민국의 상은?」. 《월간 중앙》 1월호.
- 김세균. 1995a. 「‘시민사회론’의 이데올로기적 함의 비판」. 유팔무· 김호기 편. 1995, 『시민사회와 시민운동』. 한울.
- 김세균. 1995b. 「그람시를 넘어서 나아가야 한다」. 유팔무· 김호기 편. 1995, 『시민사회와 시민운동』. 한울.
- 김수행·신정완 편. 2002, 『현대마르크스주의경제학의 쟁점들』, 서울대 출판부.
- 김재문. 2007. 『한국전통 민주주의 이론과 법의 정신』. 아세아문화사.
- 나카자와 신이치. 김옥희 옮김. 2004. 『사랑과 경제의 로고스: 물신 숭배의 허구와 대안』. 동아시아.
- 네그리, 안토니오, 윤수종 역. 1994, 『맑스를 넘어서 맑스』. 새길.
- 네그리, 안토니오. 마이클 하트, 윤수종 옮김. 2001, 『제국』. 이학사.
- 네그리, 안토니오. 조정환·정남현·서창현 옮김. 2008. 『다중: ‘제국’이 지배하는 시대의 전쟁과 민주주의』. 세종서적.
- 달, 로버트. 조기제 옮김. 1999. 『민주주의와 그 비판자들』. 문학과 지성사.
- 뒤르켐, 에밀. 노치준·민혜숙 옮김. 1992. 『종교생활의 원초적 형태』. 민영사.
- 라이크, E. O. 2006. 「사회주의 대안을 가리키는 여러 나침반」. 《실천》 2월호.
- 라클라우, 무페, 김성기 외 옮김. 1990, 『사회변혁과 헤게모니』. 터.
- 랑시에르, 카크, 양창렬 옮김. 2008. 『정치적인 것의 가장자리에서』. 도서출판 길.

- 레닌, V.I. 강철민 옮김. 1991. 『국가와 혁명』, 새날.
- 마르크스, 칼. 태백 편집부 역, 1988, 『프랑스혁명 연구(1): 프랑스에서의 계급투쟁』, 태백, 1988.
- 마르크스, 칼. 태백 편집부 역, 1988, 『프랑스혁명 연구(2): 루아보나파르트의 브뤼메르 18일』, 태백, 1988.
- 마르크스, 칼. 태백 편집부 역, 1988, 『프랑스혁명 연구(3): 파리코뮌: 프랑스 내전 외』, 태백.
- 모스, 마르셀. 이상률 옮김. 2002. 『증여론 : 태고사회에서 교환의 형태와 이유』. 한길사.
- 무페, 상탈. 이행 옮김, 2006, 『민주주의의 역설』, 인간사랑.
- 무페, 상탈. 이보경 옮김. 2007. 『정치적인 것의 귀환』. 후마니타스.
- 무페, 상탈 편. 장상철 외 역, 1992, 『그람시와 마르크스주의이론』. 녹두.
- 밀리반트, 랠프. 1994. 「공산주의 정권의 위기에 대한 성찰」. 로빈 블랙번 편저, 김영희 외 옮김. 『몰락 이후』. 창작과 비평사.
- 바디우. 알랭. 현성환 옮김. 2008. 『사도바울』. 새물결.
- 박정석. 2001. 「어촌마을의 공유재산과 어촌계」. 《농촌사회》 11집 2호. 159-19쪽.
- 백옥인. 「시민운동이나, 민중운동(론)이나」. 김세균, 강문구 토론에 대한 비평. 유팔무· 김호기 편. 1995. 『시민사회와 시민운동』. 한울.
- 벤하비브, 세일라. 이상훈 옮김. 2008. 『타자의 권리 - 외국인, 거류민, 그리고 시민』. 철학과현실사.
- 보비오, 노르베르토. 윤홍근 옮김. 1989. 『민주주의의 미래』. 인간사랑.
- 보비오, 노르베르토. 황주홍 옮김. 1992. 『자유주의와 민주주의』. 문학과 지성사.
- 보비오. 1992. 「마르크스주의 국가이론은 존재하는가」, 구갑우·김영순 편. 1992. 『마르크스주의 국가이론은 존재하는가: 보비오 논쟁』. 의암출판사.
- 손호철, 1993. 「니코스 폴란차스」. 《이론》 여름호.
- 슈미트, 칼. 1992. 『정치적인 것의 개념』. 법문사.
- 슈페터, J. 이상구 옮김. 1982. 『자본주의·사회주의·민주주의』. 을유문화사.
- 신영복·조희연·장훈교. 2007. 「비합법 전위조직운동」. 정해구 외. 『한국정치와 비제도적 운동정치』. 한울.
- 아감벤, 조르조. 2008. 『호모 사케르: 주권권력과 벌거벗은 생명』. 새물결.
- 아글리에타, 미셸. 성낙선 외 옮김, 1994, 『자본주의 조절이론』. 한길사.
- 아글리에타, 미셸. 1999. 「전환기의 자본주의와 조절이론」. 전창환 편저, 1999, 『현대자본주의의 미래와 조절이론』. 문원출판.

- 아렌트, 한나. 1996. 『인간의 조건』. 한길사.
- 아렌트, 한나. 김선욱 옮김. 2006a. 『예루살렘의 아이히만』. 한길사.
- 아렌트, 한나. 이진우·박미애 옮김. 2006b. 『전체주의의 기원 1』. 한길사.
- 알튀세르, 김웅권 옮김. 2007. 『루이 알튀세르, 재생산에 대하여』. 동문선.
- 앤더슨, 페리. 1995, 「안토니오 그람시의 이율배반」. 페리 앤더슨 외, 김현우 외 편역, 『{안토니오 그람시의 단층들}』. 갈무리.
- 엥겔스, 김대웅 역. 1991. 『가족, 사유재산, 국가의 기원』. 아침.
- 오페, 클라우스. 1993. 「신사회운동: 제도정치에 한계에 대한 도전」. 한국정치연구회 정치이론 분화편, 『국가와 시민사회』. 녹두.
- 우드, 엘린 메익신즈. 손호철 편역. 1993. 『계급으로부터의 후퇴』. 창작과 비평사.
- 월러스틴 I. 외. 송철순 외 옮김. 1994. 『반체제운동』. 창비.
- 월러스틴, 이매뉴얼. 2004. 『미국 패권의 몰락—혼돈의 세계와 미국』. 창비사.
- 유철규. 2009. 「금융위기와 한국경제」. 비판사회학회 2009년 동계워크숍. 2월 6일. 이화여대 ECC 관.
- 윤수중. 2002. 『자유의 공간을 찾아서—자율사회의 밑거름』. 문화과학사.
- 윤수중. 2005. 『안토니오 네그리』. 살림.
- 윤순진. 2002. 「전통적인 공유지이용관행의 탐색을 통한 지속가능한 발전의 모색: 송계의 경험을 중심으로」. 한국환경정책학회 편. 《환경정책(환경행정)》. 10월 4호. 27-55쪽.
- 윤순진. 2006. 「제주도 마을 공동목장의 해체과정과 사회, 생태적 함의」. 한국농촌사회학회 편. 《농촌사회》 16권 2호. 45-88쪽.
- 이병천, 「포스트 맑스주의와 한국사회」. 《월간 사회평론》 1992년 8월호.
- 이승원. 2008. 「민주주의와 헤게모니: 현대 민주주의의 특징에 관한 이론적 재검토」. 《비교민주주의 연구》 4(1). 67-108.
- 이경숙·전효관 편, 1992, 『포스트맑스주의』. 민맥.
- 이세영. 2006. 「'민중'개념의 계보학」. 『우리안의 보편성』. 한울.
- 이종영. 2001. 『지배와 그 양식들』. 새물결.
- 이종영. 2005. 『정치와 반정치』. 새물결.
- 이종영. 2008. 『부르주아적 지배—원천, 메커니즘, 매개, 효과』. 새물결.
- 일리, 제프. 유강은 옮김. 2008. 『The Left 1848-2000. 미완의 기획, 유럽 좌파의 역사』. 도서출판

뿌리와이파리.

임지현, 2001. 「한반도 민족주의와 권력담론: 비교사적 문제제기」. 『이념의 속살』. 삼인.

임지현, 2004. 「대중독재의 지형도 그리기」, 임지현·김용우 편, 2004, 『대중독재: 강제와 동의 사이에서』. 책세상.

정태인, 2009. 「위기의 시대, 대안은 있는가」. 비판사회학회 2009년 동계워크샵. 2월 6일. 이화여대 ECC관.

제습, 밥. 이양구·이선용 옮김, 1985, 『자본주의와 국가』. 돌베개.

제습, 밥. 유범상·김문귀 옮김, 2000. 『전략관계적 국가이론』. 한울.

제습, 밥. 1985. 이양구 외 옮김, 『자본주의와 국가』. 돌베개.

제습, 밥. 안숙영·오덕근 옮김, 1996. 『폴란차스를 읽자』. 백의.

줄레조, 발레리. 김혜연 옮김. 『아파트 공화국: 프랑스 지리학자가 본 한국의 아파트』. 후마니타스. 2007.

조정환, 2003, 『아우또노미아—다중의 자율을 향한 네그리의 항해』. 갈무리.

조정환, 2002, 『21세기 스파르타쿠스』, 갈무리.

조정환, 2002, 『지구제국』, 갈무리.

조희연, 2002, 『국가폭력·민주주의투쟁 그리고 희생』. 함께읽는책.

조희연, 2003. 「인간·사회·체제·참여행동」. 조효제 편. 『NGO시대의 지식 키워드』. 아르케.

조희연, 2004a. 『비정상성에 대한 저항에서 정상성에 대한 저항으로』. 아르케.

조희연, 2004b, 「박정희 시대의 강압과 동의—지배·전통·강압·동의를의 관계를 다시 생각한다」. {역사비평} 67호, 여름호.

조희연, 2005a. 「박정희 체제의 복잡성과 모순성—임지현 등의 반론에 대한 재반론을 겸하여」. <역사비평> 70호, 2005년 봄호.

조희연, 2006a. 「지구촌 민주주의와 국민국가 민주주의의 대안적 재구성 원리 탐색—지구촌 민주주의론 서설」. 신영복·조희연 편. 『민주화·세계화 ‘이후’ 한국 민주주의의 대안 체제 모형을 찾아서』. 함께읽는책.

조희연, 2006b. 「장외(場外)정치, 운동정치와 ‘정치의 경계 허물기’—비합법전위조직, 재야운동, 낙선운동, 광주꼬문」. 신정완·조희연 외, 2006, 『우리안의 보편성』. 한울.

조희연, 2007a. 「‘지적’의 올바름과 ‘진단’의 오류」. <레디앙> 1월 25일.

조희연, 2007b. 「‘제도정치 중심주의’ 대 ‘사회중심주의」. <레디앙> 1월 25일.

조희연. 2008a. 「신자유주의 지구화 시대의 정치」와 신보수정권. 《계간 동향과 전망》 72호, 2008년 봄호.

조희연 편. 2008b. 『복합적 갈등 속의 한국 민주주의: ‘정치적 독점’의 변형』. 한울.

조희연. 2008c. 「헤게모니 균열」의 문제설정에서 본 현대한국 정치변동의 재해석—그람시의 헤게모니론의 재해석에 기초하여. 《마르크스주의》 9호, 2008년 봄호.

조희연. 2008d. 「신보수정권」 앞에서, ‘급진 민주주의’의 관점에서 본 광주 5·18. 성공회대 민주주의와 사회운동연구소·전남대 5·18연구소·5·18재단 주최 민주화운동 제28주년 기념 학술심포지엄. 5월 26일. 프레스센터.

조희연. 2008e. 「촛불시위, 제도정치와 직접 행동정치—‘급진 민주주의’의 시각에서. 『촛불은 민주주의다』. 해피스토리.

조희연. 2009a. 「환호와 위기 속에서 전개되는 베네수엘라 혁명, 그 성격과 함의. 《진보평론》 39호 봄호.

조희연. 2009b. 「87년 이후 한국에서의 민주화와 사회경제적 불평등의 정치사회적 동학. 조희연·김동춘·오유석 편. 2009. 『민주화와 사회경제적 불평등의 동학—‘사회경제적 독점’의 변형연구』. 한울.

조희연·김동춘·유철규. 2008. 「민주화 이후 민주주의」의 복합적 갈등과 위기에 대한 새로운 접근.

조희연·김동춘 편. 『복합적 갈등 속의 한국 민주주의—‘정치적 독점’의 변형연구』. 한울.

조희연·김동춘 편. 2008. 『복합적 갈등 속의 한국 민주주의—‘정치적 독점’의 변형을 중심으로』. 한울.

조희연 편. 2008. 『복합적 갈등 속의 아시아 민주주의—‘정치적 독점’의 변형을 중심으로』. 한울.

조효제 편. 2003. 『NGO시대의 지식 키워드』. 아르케).

주광현. 2006. 『두레 공동체, 농민의 역사』. 들녘(코기토).

지젝, 슬로보예. 이성민 옮김. 1999. 『까다로운 주체 - 정치적 존재론의 부재하는 중심』. 비(도서출판b).

지젝. 슬로보예. 2008a. 『전체주의가 어쨌다구?』. 새물결.

지젝. 슬로보예. 정영목 옮김. 2008b. 『지젝이 만난 레닌 - 레닌에게서 무엇을 배울 것인가?』. 교양인.

지젝. 슬로보예. 배기현 옮김. 2009. 『로베스피에르 : 덕치와 공포정치』. 프레스안북.

진보정치연구소 (2007). 『사회 국가, 한국 사회 재설계도』. 서울:후마니타스

최장집. 1983. 「그람시의 헤게모니 개념. 『국가이론과 분단한국』. 한울.

- 최장집. 1989. 「그람시의 헤게모니이론」. 『한국현대정치구조와 변화』. 까치.
- 최장집. 1993. 『한국 민주주의의 이론』. 한길사.
- 최장집. 1995. 「변형주의와 한국의 민주주의」. 《사회비평》 13호.
- 최장집. 1996. 『한국민주주의의 조건과 전망』. 나남.
- 최장집. 2005. 『민주화 이후의 민주주의: 한국 민주주의의 보수적 기원과 위기』. 후마니타스.
- 최장집 편. 2006. 『민주주의의 민주화: 한국 민주주의의 변형과 헤게모니』. 후마니타스.
- 최장집·박상훈·박찬표. 2007. 『어떤 민주주의인가 - 한국 민주주의를 보는 하나의 시각』. 후마니타스.
- 최장집. 2008. 『한국 민주주의 무엇이 문제인가』. 생각의 나무.
- 최재송·이명석·배인명. 2001. 「공유재 문제의 자치적 해결: 충남 보령시 장고도 어촌계 사례를 중심으로」. 《한국행정연구》 10권 2호. 152-72쪽.
- 카터, 에리프릴. 조효제 옮김. 2007. 『직접행동: 21세기 민주주의, 거인과 싸우다』. 교양인.
- 툼슨, E.P. 나종일 외 옮김, 2000a, 『영국노동자계급의 형성(1)』, 2000
- 툼슨, E.P. 나종일 외 옮김, 2000b, 『영국노동자계급의 형성(2)』, 2000
- 폴라니, 칼. 박현수 옮김. 1997. 『거대한 변환: 우리시대의 정치적·경제적 기원』. 민음사
- 폴란차스, 니코스. 박병용 옮김. 1994. 『국가·권력·사회주의』. 백의.
- 하버마스, J. 1994. 「오늘날 사회주의란 무엇인가: 만회의 혁명과 좌파노선 수정의 필요」. 로빈 블랙번 편저, 김영희 외 옮김, 1994, 『몰락 이후: 공산권의 패배와 사회주의의 미래』. 창작과 비평사.
- 헬드, 데이비드. 이정식 옮김. 1989. 『민주주의의 모델』. 인간사랑.
- 헬드, 데이비드 헬드. 1991. 「민주주의, 민족국가, 그리고 지구촌」. 한상진 편저. 『마르크스주의와 민주주의』. 사회문화연구소.
- 헬드 외. 조효제 옮김. 1999. 『전지구적 변환』. 창비.
- 홍태영. 2008. 「정치적인 것'을 위하여」. 『국민국가의 정치학: 프랑스 민주주의의 정치철학과 역사』. 후마니타스.
- Brown, Douglas M. 1988. *Towards a Radical Democracy: The Political Economy of the Budapest School*. London: Unwin and Hyman.
- Buci-Glucksmann, Christine. 1980. *Gramsci and the State*. translated by D. Fernbach. London: Lawrence and Wishart.
- Buraway. 2003. "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio

- Gramsci and Karl Polanyi." *Politics and Society*. Vol. 31 No. 2, June 2003 193–261.
- Dahl, R. 1956. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: Univ of Chicago Press.
- Dunn, J. ed. 1992. *Democracy: The Unfinished Journey, 508 B.C. to A.D. 1933*. NY: Oxford Univ. Press.
- Freedden, Michael. 1996. *Ideologies and Political Theory*. New York : Oxford University Press.
- Garner, Roberta. 1997. *Social Movement Theory and Research: An Annotated Bibliographical Guide*, Pasadena, CA, Salem Press.
- Gramsci, Antinio. trans by Quintin Hoare. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Hardt, Michael and A. Negri. 2001. "Adverntures of the Multitude: Response of the Authors", *Rethinking Marxism*, Vol. 13, No. 34, Fall/Winter.
- Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford: Stanford Univ Press.
- Howarth, D. and Y. Stavrakis. 2000. "Introducing discourse theory and political analysis".
- Howarth, D, A. J. Norval and Y. Stavrakis (ed.). *Discourse theory and political analysis: identities, egemonies and social change*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Jessop, Bob. 1999. "Narrating the future of the National Economy and the National State? Remarks on Re-mapping Regulation and Re-inventing Governance." in G. Steinmetz(ed.). *State/Culture*. Ithaca: Cornell UP.
- Jessop, Bob. 2002. *The Future of the State*, Cambridge: Polity Press.
- Jessop, Bob. 2008. *State power*. Cambridge: Polity Press.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections of the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. 2000a. "Structure, History and the Political." J. Butler, E. Laclau and S. Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Laclau, E. 2000b. "Constucting Universality". J. Butler, E. Laclau and S. Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Laclau, E. 2005. "Populism: What's in a Name?". F. Panizza ed., *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso. 32–49.
- Laclau, E. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.

- Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*. trans. by David Macey. London: Polity Press.
- Lummis, C. Douglas. 1996. *Radical Democrcy*. Ithaca and London: Cornell Univ. Press.
- Panizza, Francisco. 2005. "Introduction". Francisco Panizza (ed.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso.
- Smith, Anna Marie. 1998. *Laclau and Mouffe: the radical democratic imaginary*. NY: Routledge.
- Stavrakakis, Y. 1999. *Lacan and the Political*. London: Rougledge.
- Torping, Jacob. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell.
- Townsend, Jules. 1996, *The Politics of Marxism: The Critical Debates*, London: Leicester Univeristy Press.
- Trend, David ed. 1995. *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. London: Routledge.
- Weber, Marx. 1968. *Economy and Society*. eds. by Guenther Ruth and Claus Wittich. Vol. 3. NY: Bedminster Press.
- Wood, Ellen Meiksins. 1995, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambrideg: Cambridge Uni. Press.

Special Edition II

What on earth is to be done?

Red-Green Study Group이 1995년 발간한 “What On Earth Is To Be Done?”은 다양한 사회운동과 해방 전략들의 교차과정에서 발생하는 사실상의 분열과 분리를 넘어 공통의 조건을 발견하고 그것을 통해 공통의 해방 전략을 구체화하려는 하나의 시도이다. 본 논문은 사회주의와 생태주의의 관계를 중심으로 1990년대를 경유하면서 전 세계 급진적 진보주의자들이 직면한 거의 모든 공통의 지적문제들을 제기하고, 그것에 대한 일정한 해답을 발견하면서 하나의 지도를 그려나간다. 저자들의 주요한 지적처럼, 이 문서는 새로운 미래로 나아가기 위해 공통성과 연대성을 발견하기 위한 공통의 무기로 받아들여져야만 한다. 여기서 제기된 수많은 이론/실천적 문제들은 우리 급진 민주주의 연구 그룹이 직면한 동일한 문제들이며, 이들의 선행연구는 우리들이 그 난관과 질문을 어떻게 직면해야하는가에 대한 하나의 좋은 모범을 보여줄 것이라고 믿는다. 다른 날을 살아가지만 동일한 시대에 직면해있는 전 세계의 모든 급진적 진보주의자들의 연대와 공통의 무기로 이 문서가 사용될 수 있기를 바란다.

번역 : 서 영 표 seoyop@hanmail.net

Contents

■ 적-록 연구 그룹 : 서론

■ 저자 소개

■ 서문

I 기초

II 정교화와 주제들

III 정치, 경제 조직화의 원리들

IV 적-록 미래를 향하여: 이행을 위한 원리들

V 다음은 무엇인가? 정치적 형식을 찾아서

■ 적-녹 연구 그룹 : 서론

적-록 연구 그룹이 저술한 이 문건은 녹색 사회주의의 입장에서 제시할 수 있는 기초적 생각의 윤곽을 보여주는 것이다. 이것은 선언이 아니며 여기서 제시한 모든 내용을 모든 사회주의자들과 모든 녹색주의자들이 동의할 것이라고 생각하지도 않는다. 그러나 우리는 이 문건이 오늘날 좌파 진영의 가장 중요한 논쟁에 유용한 기여를 하기를 소망한다.

적-록 연구 그룹은 1992년 봄에 결성되었으며 첫 번째 모임을 가졌던 때는 역사상 유례가 없었던 토리의 연속된 네 번째 총선 승리의 충격으로부터 벗어나지 못하고 있었던 때였다⁸⁰⁾. 좌파와 녹색 운동 모두 사기가 꺾이고, 분열되어 갈 길을 찾지 못하고 있었다. 사회주의적 기획은 거의 붕괴한 것처럼 보였고 많은 사람들이 사회주의에 등을 돌렸다. 불과 수년 전에 녹색 정치에 의해 제안된 희망은 급속하게 퇴조하고 있었다.

그룹은 녹색 사회주의만이 지금까지 존재했던 정당들이 반영하지 못했던 최선의, 그리고 가능한 유일한 길이라는 가정으로부터 출발했다. 출발점은 자본주의와는 질적으로 다른 사회에 대한 열망이었고 적-록의 전망에 근거한 새로운 사회유형을 창조할 수 있는 가능성에 대한 개방적 태도였다.

이 문건은 집단적으로 저술되었지만 문체와 강조점의 차이를 반영하는 방식으로 서술되었으며 지금까지 도달한 그룹의 생각을 제시한다. 이것은 녹색 사회주의적 전망이 기초할 수 있는 원리들과 과정들을 탐색한다. 이러한 원리들과 과정들은 녹색사회주의가 가질 수 있는 유일하며 가능한 형식으로 제시되지 않는다. 많은 다른 형식들이 제안되어 왔으며, 각각은 마르크스주의, 아나키즘 그리고 여성주의의 상이한 해석들로부터 다양하게 영향을 받았다. 이 문건은 우리의 입장일 뿐이다.

적-록 연구그룹의 결성에 이르게 된 토론은 데이브 쿡Dave Cook⁸¹⁾과 팻 드바인Pat Devine에 의해 시작되었다. 광범위한 정치적 배경과 경험을 가진 사람들을 찾고 참여하도록 하는 과정에서 헌신적인 노력이 있었다. 그룹은 정기적으로, 대략 2달에 한 번씩 모임을 가졌다. 목적이 공통의 근거를 탐색하고 차이가 있는 영역에서 대화를 발전시키는 것이었기 때문에 상호 존중의 분위기가 필수적이었다. 각자 차례로 각각의 주제에 대해 전체 토론을 위한 초안을 작성한 다음 토론에 대한 자세한 노

80) 토리(the Tories)는 영국 보수당을 말한다. 1974-1979년까지의 해럴드 윌슨(Harold Wilson)-제임스 켈러한(James Callaghan) 노동당 정부가 소위 '불만의 겨울'(Winter of Discontent)을 거치면서 붕괴한 후 등장한 마가렛 대처(Margaret Thatcher)의 보수당은 1997년 토니 블레어(Tony Blair)의 신노동당에게 정권을 내 줄 때까지 18년 동안 집권했다. 보수당은 1990년 당수를 존 메이저로 교체했으므로 위에서 말한 토리의 네 번째 총선 승리를 통해 구성된 정부는 메이저의 보수당 정부였다. 현재는 블레어의 뒤를 이은 고든 브라운(Gordon Brown)의 노동당 정부가 구성되어 있다. 노동당에 대한 자세한 분석은 고세훈, 『영국노동당사』 (나남, 1999)를 참조하라.

81) 데이브 쿡은 이 책이 나오기 전 교통사고로 사망했다. 그룹은 책을 그에게 헌정했다.

트가 작성되고 회람되었다. 이런 과정 자체가 다른 사람들이 무엇을 말하는가에 대한 주의를 기울이게 해 주었다.

시간이 지나면서 이러한 작업 습관은 서로간의 지속적인 차이에도 불구하고(또는 차이 때문에?) 우리의 작업을 2년 이상 지속되게 했던 상당히 강한 그룹 정체성의 감정을 형성해 주었다. 회상해 보면 우리들 중 다수는 토론의 실질적인 내용으로부터 배운 것만큼 이러한 협력의 경험으로부터도 많은 것을 배웠다.

그러나 우리는 개인적으로 그리고 집단으로서의 우리가 가지는 한계를 알았고 지금도 민감하게 인식하고 있다. 우리는 우리가 발전시킨 생각들이 훨씬 넓은, 하지만 교감할 수 있는 포럼을 통해 시험 받고 교정되기를 원했다. 이러한 목적을 위해 토론을 위해 작성된 글들을 초고로 완성하고 작은 컨퍼런스를 조직했다. 이 컨퍼런스는 1994년 10월에 런던에서 개최되었으며 약 40명이 참가했다.

지금 출판되는 버전은 컨퍼런스에서 제기된 비판들 중 중요한 것들(모두는 아니지만)에 대답하기 위해 수정된 것이다. 그러한 비판들 중 저자들과 비판자들의 관점 사이의 실제적인 차이가 있는 경우 반영하지 못했고, 비판에 대응하는 것이 교정본이 출판되는 것을 심각하게 지연시키는 전체적인 재서술 작업을 요구할 수 있는 지적들도 미처 반영하지 못했다

13명의 저자들 중, 모두는 아니지만 대부분은 고등 교육기관에서 일하고 있다. 모두는 일생동안 진보적 사회운동과 캠페인에 참여한 활동가들이다. 대다수는 남성이지만 가장 적극적인 세 사람은 여성이다. 13명 모두는 백인이다. 역시 모두는 아니지만 대다수는 정치 단체와 정치정당의 과거 성원이었거나 현재에도 여전히 그러하다. 문건은 그러한 정치적 그리고 삶의 경험으로부터 생겨나는 강점들과 한계들을 보여준다. 이러한 정치적 그리고 삶의 경험은 서론에 뒤이은 저자들의 간략한 전기적 소개에서 조금 더 자세하게 제시될 것이다.

이토론 문건이 광범위한 사람들에게 흥미로운 것으로 밝혀진다면, 다음 단계는 아마도 조금 더 밀접한 협력을 통해 함께 할 수 방법을 찾는 사람들 사이의 토론을 시작하는 것이다. 앞으로 생겨날 모든 형태의 정치적 조직은 이 문건에서 [미처] 제시되지 못한 특정한 정책들도 고려할 수 있어야만 할 것이다.

■ 전기적 소개

테드 벤튼 Ted Benton: FOE와 SERA⁸²⁾, 적-록 네트워크 등의 회원이자 (아직도!)⁸³⁾ 노동당 당원이다. 에식스 대학에서 사회학을 가르치고 있다. The Rise and Fall of Structural Marxism과 Natural Relations의 저자이다. 생태학, 동물권리, 사회정의 등에 대해 연구했다. 자연사 작가이며 사진작가이기도 하다.

팻 드바인 Pat Devine: 영국공산당이 해체될 때까지 당원이었으며 사회주의 협회 Socialist Society⁸⁴⁾의 회원이다. 일생을 거쳐 CND와 AUT⁸⁵⁾의 활동가였다. 맨체스터 대학에서 경제학을 가르치고 있으며 저서로는 Democracy and Economic Planning 등이 있다. 등반가이며 산악도보를 즐긴다.

닉 고츠 Nick Gotts: 설립 때부터 적-록 네트워크의 적극적인 회원이었으며 일생동안 CND, FOE,

82) FOE는 Friends of Earth(지구의 벗들)를 말한다. 1969년 환경보존 운동에 중심을 두는 Sierra Club 으로부터 분리되어 창립되었다. Sierra Club은 미국의 환경단체로서 1892년에 창립되었다. 당시 분리의 원인은 핵발전소 건립에 대한 미온적인 입장 때문이었다. FOE의 캠페인은 전통적인 환경보전 영역을 넘어 경제적 문제에 관련된 쟁점까지 포괄한다. SERA는 Socialist Environment and Resources Association(사회주의적 환경 자원 협회)이며 노동당과 관련된, 하지만 독립적인 환경조직으로 1973년 창립되었다. 주로 노동당 정부로 하여금 지속가능한 환경정책을 도입하도록 노력하고 있다.

83) 벤튼의 노동당 당적 유지를 still!이라고 표현한 이유는 1980년대 중반 당수 닐 키녹(Neil Kinnock)에서 시작되어 토니 블레어(Tony Blair)에 의한 완성된 신노동당 노선에 대한 반감의 표시다. 지금은 노동당 당적을 가지고 있지 않다. 벤튼의 신노동당에 대한 입장은 그의 "Clause 4", Radical Philosophy, 72(1995)에 나타나 있다.

84) 사회주의 협회는 레이몬드 윌리엄스(Raymond Williams)와 랄프 밀리반드(Ralph Miliband) 등에 의해서 1981년 창립되었으며 사회주의적 교육과 연구를 목적으로 했다. 주로 노동당 좌파와 관련을 가졌으며 New Left Review에 관련된 사람들이 주축이 되었다. 로빈 블랙번(Robin Blackburn), 타리크 알리(Tariq Ali), 미셸 바렛(Michele Barret), 마이클 러스틴(Michael Rustin), 힐러리 웨인라이트(Hilary Wainwright) 등이 잘 알려진 구성원들이다. 여러 번의 컨퍼런스를 주도했으며 사회주의 경제학자 회의(Conference of Socialist Economists, CSE)와 노동당 좌파 블록인 캠페인 그룹(Campaign Group) 등과 협력했다. 오랫동안 블랙번과 알리는 New Left Review의 편집자였고, 바렛은 사회주의 여성주의 학자로 잘 알려져 있다. 러스틴은 여러 분야에서 꾸준한 연구 활동을 해왔고 최근에는 정신분석학에 관심을 가지고 있다.

85) CND는 영국의 Campaign for Nuclear Disarmament(일방적 핵폐기 운동)이다. 1958년 결성되어 반전 평화운동에 앞장 서왔다. 국내에는 E. P. Thompson을 통해 소개되었다. 철학자 버트란드 러셀(Bertrand Russell) 또한 CND의 저명한 회원이었다. 2차 걸프전쟁 때 대규모 반전시위에서 중요한 역할을 했다. CND를 소개하고 있는 국내문헌은 고세훈, 「영국의 평화운동-CND의 부침을 중심으로」, 『경제와 사회』, 28(1995)가 있다. AUT는 Association of University Teachers를 말한다. 대학 교수와 연구원 등을 포괄하는 노동조합이다.

Earth First!⁸⁶⁾ 등의 압력단체 활동가였다. 리즈 대학의 인공지능artificial intelligence에 대한 연구원으로 재직하고 있다. 곧 아버지가 된다.

폴 호깃Paul Hoggett: 70년대 트로츠키주의자였고 1980년대 신도시좌파New Urban Leftist였다. 1990년대 아나키스트적인 입장을 표명했다. 집단 관계 상담사Group Relations Consultant였으며 일생동안 무의식에 대한 숭배자였다. 웨스트 잉글랜드 대학의 정치학 교수이다.

리처드 쿠퍼Richard Kuper: 1964-67년 국제사회주의자 그룹the International Socialists의 회원이었으며 1960년대 학생운동 활동가였다. 1970년대 ATTI/NATFHE⁸⁷⁾의 평화원이었으며 1980년대에는 사회주의 협회와 사회주의 컨퍼런스/운동의 조직가였다. 대학에서 가르쳤으며 1986년까지 출판업에 종사했다(플루토 출판사). 지금은 다시 대학에서 가르치고 있다(허트포드셔 대학의 정치학과). 자신의 채소밭을 가꾸고 있으며 프랑스에서 생태적 농업의 꿈을 실현시키고 있다.

엘레나 리이벤Elena Lieven: 1970년대 이래 여성운동, 평화운동, 노동조합 그리고 대학 내 정치에서 활동가였다. 정치정당에 대해서는, 부르주아 정당과 혁명적 정당 모두에 대해서 큰 관심을 가지고 있지 않았다. 여성주의 이론과 평화 교육에 대해 저술활동을 해 오고 있으며 맨체스터 대학에서 발전심리학developmental psychology을 가르치고 있다. 유아기의 언어에 대해 연구하고 있다. 아동, 노인 그리고 다른 친구들로 구성된 그녀의 대안적 가족에 대해 헌신해 오고 있다.

토니 마틴Tony Martin: 녹색당 당원이며 END⁸⁸⁾와 European Dialogue (헬싱키 시민 모임)를 위해 일했다. 유럽 연방에 대한 지지자이기도 하다. 선더랜드 대학에서 청소년과 지역 공동체를 전문으로 하는 사회복지사로 교육받았고 그 때부터 사회복지사로 자발적 부문voluntary sector에서 일해오고 있다. 현재 노인과 청소년 모두를 대상으로 한 회상요법reminiscence therapy 영역에서 일하고 있다.

존 모리시John Morrissey: 1980년 이후로 녹색당 당원이며 1987-94년에 녹색당의 정책 위원회

86) 환경단체로 1979년 미국에서 설립되었다. 영국에서는 1990년 시작되었다.

87) ATTI 는 Association of Teachers in Technical Institutes를 NATFHE는 National Association of Teachers in Further and Higher Education을 의미한다. 고등교육기관에서 일하는 사람들의 노동조합이다. 1904년 런던을 중심으로 설립된 ATTI가 NATFHE로 전화되었다.

88) END는 European Nuclear Disarmament(유럽 핵무장 해제)로 E. P. 톰슨과 메리 칼도어(Mary Kaldor)에 제창으로 1980년 설립되었다.

에서 일했다. 1994-5년에 녹색당 집행위원회 의장을 역임했으며 The Way Ahead의 공동 편집자이다. 미들랜즈 병원에서 당뇨와 내시경 검사를 전문으로 하는 내과 전문의로 일하고 있다.

캐롤라인 뉴Caroline New: 영국의 혁명적 공산주의 연맹(마르크스-레닌주의)의 회원이었다. CND, 여성운동 전국 아동보호 캠페인, 그리고 반 인두세 연맹의 베테랑이었다. 바스 대학에서 사회학을 가르치고 있다. 어머니이며, 상담가이고 노조원이다.

마이클 프리어Mike Prior: 1981년 이래로 노동당 당원이며 1970년대 중반부터 SERA의 회원이다. 프리랜스 상담 경제학자로 일하고 있으며 주로 에너지와 환경에 관련된 쟁점들을 다루고 있다.

데이비드 퍼디David Purdy: 30년 동안 좌파운동에 적극적으로 참여해왔다. 맨체스터 대학의 사회 정책학과에서 일하고 있는 경제학자이며 시민권과 기초 소득basic income에 대해서 연구하고 있다. 혼자 아이를 키우고 있으며, 실용적 이상주의자, 정신적 무신론자이며 아마추어 작가이기도 하다.

로저 사이먼Roger Simon: 노동조합 연구가. 영국공산당, 민주적 좌파의 당원이며 Gramsci's Political Thought: An Introduction의 저자이다 녹색 사회주의 네트워크의 대표이다.

던컨 톰슨Duncan Thompson: 녹색당과 민주적 좌파의 당원이며, 주로 지역 공동체/협동조합 프로젝트에 밀접하게 관여하고 있다. 의식적으로 공식적인 학업을 중도에 그만두었다. 닭을 키우고 2개의 채소밭을 가꾸고 있다. 뒤늦게 그리고 우연히 일시적으로 고용부적합을 피하기 위해 학술적 연구 작업(뉴 레프트 리뷰지의 역사에 관한 박사학위 논문)을 하게 되었다⁸⁹⁾.

힐러리 웨인라이트Hilary Wainwright: Beyond the Fragments(셰일라 로보우담Sheila Rowbotham과 린 시겔Lynne Segal과 공저), The Lucas Plan: a New Trade Unionism in the Making(데이브 엘리엇트Dave Elliott와 공저), Labour: A Tale of Two Parties, 그리고 가장 최근에는 Arguments for A New Left: Answering the Free Market Right를 저술했다. 광역 런던 시의회(the Greater London Council)의 민중계획팀(Popular Planning Unit)을 창설하고 운영했다. 현재 맨체스터 대학의 노동연구 센터의 연구원으로 일하고 있으며 Red Pepper⁹⁰⁾의 정치편집인이다.

89) 2007년 Pessimism of the Intellect? A History of New Left Review (Merlin)로 출판되었다.

90) www.redpepper.org.uk

■ 서문

우리는 인간 사회가 다른 종들에게 해를 끼치지 않고서, 그리고 환경을 파괴하지 않고서도 향상될 수 있다고 믿는다. 새로운 천년에 근접해가면서 서구의 선진국들의 일반적인 분위기는 심원한 불확실성, 불안전성, 그리고 불길한 전조의 그것이다. 여기에는 그럴만한 이유가 있다. 오존층의 파괴, 숲의 파괴, 지구 온난화 그리고 오염의 효과는 인간과 비인간 종들의 삶에 중대한 위협을 가하고 있다. 냉전의 종식은 지구적 수준에서 발생할 수 있는 핵에 의한 대량 살상의 위협을 감소시켰고 인종차별주의apartheid를 종식시키는데 도움을 주었지만 국제적 관계를 혼란스럽게 만들기도 했다. 무기로 가득 찬 세계에서 전쟁의 재앙은 제 3세계로부터 동유럽과 구소련으로 확대되고 있다. 그리고 미국과 미국의 동맹국들이 ‘사막의 폭풍 작전’을 개시하는 만반의 준비가 되어 있었던 동안, 국제사회는 자칭 공산주의 국가들의 붕괴에 의해 분출되기 시작한 다양한 분리주의와 종족적 갈등에 효과적으로 대응하지 못하고 있으며 평화를 확보하는 것은 고사하고 가장 기초적인 인권조차 보장하는데 실패하고 있다.

세계경제도 또한 길을 잃고 있다. 초국적 기업들, 자유 무역, 핫 머니와 신자유주의적 신학은 국민 국가의 정부가 주관했던 경제를 관리하는 힘을 침식하고 있다. 동시에 이러한 경향들은 초국가적 규제와 정치의 형식들이 발전하는 것을 방해하고 있다. 분명한 것은 자본주의의 승리는 역사상 최초로 진정으로 지구적 경제를 창출했다는 것이다. 그러나 인간은 지구적 자유 시장에서 경쟁하는 기업들이 사적 이익을 무제한적으로 추구하는 경제 체계에 적합하지 않다. 인류가 거주하고 있는 행성인 지구 또한 그러한 무한경쟁을 견뎌낼 수 없다. 이러한 체계는 이미 우리 문명의 사회적, 환경적 토대를 허물고 있다. 급진적 변화 없이는 지구상의 생명은 대혼란에 빠질 것이다. 많은 사람들에게 이러한 대혼란은 이미 현재형이다.

새로운 저항운동들이 출현하고 있다. 그러나 새로운 저항운동으로부터의 전망이 절망보다는 희망의 근거로 제시되기 위해서는 중요한 지적 문제가 극복되어야만 한다. 소비에트 모델의 붕괴 이후, 자본주의를 넘어선 삶이 가능할 수 있다는 생각 그 자체가 의심받아 왔기 때문이다. 기껏해야 전통적 지혜는 자본주의 사회의 다양한 형태가 존재할 수 있다고 주장하고 있다. 다소간 낭비적이고, 다소간 유해하며 다소간 위계적인 사회. 녹색사회주의의 주요한 임무 중 하나는 이러한 관점에 문제를 제기하고 생태적으로 지속가능한 자본주의 이후의 세계가 바람직할 뿐만 아니라 가능하다고 믿을 수 있는 근거를 제시하는 것이다. 그리고 이러한 임무는 한편으로 학술적 전문지식을 요청하지만 학술적 관심을 훨씬 넘어선다. 사회운동과 정치조직들이 그들의 가치를 위해 싸우는데 필요한 자신감은 그들이 가진 신념의 일관성과 깊이로 달려 있다.

I 기초 Foundations⁹¹⁾

○ 전문

급진 정치의 파편화

1960년대의 반문화운동은 유토피안적 사고를 다시 부흥시켰고 다양한 사회적, 정치적 투쟁들을 재활성화했다. 새로운 운동들이 출현했고 그러한 운동들은 젠더역할, 성적 지향, 평화와 전쟁, 인종, 종족성과 문화적 차이, 의약품과 건강, 그리고 환경파괴의 증거들이 속속 드러나고 있는 맥락에서, 인간과 자연세계와의 관계 등의 쟁점에 관해 운동을 전개했다. 1970년대 말까지 노동운동과 사회주의 운동 심각한 위기에 처해 있었는데, 이러한 위기는 신우파의 성장과 결합되었다. 이렇듯 변화된 맥락에서 ‘새로운’ 사회운동은 1980년대의 저항의 문화와 정치에서 더욱 중요한 역할을 하게 되었다.

개인적 좌절, 문화적 배제, 사회적 억압 등 지금까지 계급권력과 경제적 변화의 우선성에 종속되어 왔던 수없이 많은 측면들이 부각되고, 연구되었으며 저항을 발생시켰다. 그러나 ‘분열을 넘어서’ 급진적인 정치를 전개하는데 필요한 공유된 전망 또는 합의된 전략은 출현하지 않았다.⁹²⁾ 좌파 진영의 많은 사람들은 그러한 공유된 전망과 전략이 필수적이거나 바람직하다고 생각하지 않았다. 그러나 우리들 중 그러한 토론에 참여했던 사람들은, 모든 정치적 지향과 개인사의 차이를 통해서 다음과 같은 사실을 느끼게 되었다. 지금 세계를 지배하고 있는 거대한 권력의 집중에 도전하기 위해서 더 넓은 대중 운동이 필요하다는 것을.

생태적 정치의 성장

서구 사회의 산업화 초기 단계에서부터 산업화가 몰고 온 환경파괴에 대한 대중적, 엘리트적 저항의 계속되는 물결이 있어 왔다. 낭만주의자, 유토피안 사회주의자, 환경적 보건 개혁가, 공유지 보존주의자 등 다양한 저항적 전통이 급진적 사회적 전망과 비인간 세계의 운명에 대한 관심을 결합하려는 시도들의 풍부한 역사에서 중요한 역할을 해 왔다.

91) 본문에서 red는 적색주의자로 green은 녹색주의자로 번역했다. 조금 어색한 번역어이지만 저자들이 red와 socialist를 구분해서 사용하기 때문에 이렇게 번역했다.

92) 웨일라 로보우담, 린 시걸, 힐러리 웨인라이트가 공저한 책의 제목이 Beyond the Fragments(Merlin Press, 1979)였다. 이 책은 사회주의적 여성주의의 입장에서 대중운동에 기초한 사회주의 전략의 혁신을 제기했다.

그러나 1960년대부터 환경에 대한 관심은 새롭게 드러난 환경문제의 급박함에 직면하면서 그 어느 때보다 넓은 공감대를 형성되었다. 산업화의 초기 단계에서 환경 파괴는 지역화 되거나 그것의 충격을 노동계급 가족과 그들의 지역공동체에 집중시켰었다. 오늘날 현대적 식량생산은 첨가물과 잔류물로 전체 인간 식량연쇄food chain를 오염시키고 있으며, ‘푸르고 안락한 대지’를 적대적으로 산업화된 단일경작 체제monoculture로 변화시키고 있다. 우리의 읍락들과 도시들은 사회적으로도 환경적으로 쇠락하고 있다. 승용차에 의존하는 교통체계는 우리들 도시 공간의 유쾌함conviviality을 파괴하고, 우리가 호흡하는 대기를 오염시키고 있으며, 승용차 소유 민주주의car-owning democracy로부터 배제된 많은 사람들의 이동을 어렵게 하고 있다.⁹³⁾ 새로운 화학약품, 핵 기술과 생물학적 기술에 내재된 은밀한 위협과 더불어 지구적 경제활동의 규모 그 자체가 상호연관된 환경적 위협의 망을 만들어 내는 보다 지역화된 과정과 결합한다. 이러한 위협에서 어떤 그룹도, 부유하거나 특권을 누리는 집단조차도 벗어날 희망이 없다.

이러한 변화는 그 이전에는 존재한 적이 없는 대중적 호소력을 가지고 있는 환경적, 녹색운동을 요청했다. 영국에서만 4백 만 명 이상이 환경조직에 속해 있는 것으로 추산되고 있다. 상당수의 사람들이 특권적인 소수의 생활양식을 보존하기를 원하고 있다는 것은 사실이다. 또한 다른 사람들은 일시적으로 현존하는 체계를 보수하는 편리한 교정을 지지하는데 만족하기도 한다. 그러나 새로운 환경운동 활동가들 중 더 많은 사람들은 생태적 파괴를 사회적 삶을 조직하는 전체적인 방법의 증상으로 간주한다. 이러한 삶의 조직화 방식은 그것과 관계 맺는 모든 것—인간과 비인간 모두—을 파괴한다. 이러한 새로운 사회운동들에게 생태적 파괴는 인간이 서로 간 그리고 지구와 더불어 생존해야만 하는 질적으로 새로운 전망을 찾기 위한 새로운 출발점을 제공한다.

희망의 근거: 분열을 넘어서

비록 많은 캠페인과 투쟁이 단일 이슈에 기초해서 전개되었지만, 서로 상이한 집단들이 중요한 목표들에 관해서 공통의 대의를 가지고 투쟁했던 많은 사례들이 존재한다는 점을 인식하는 것이 중요하다 (최근 Criminal Justice Bill/Act에 대항하기 위한 동맹은 이러한 사례이다). 활동가들은 투쟁의 과정에서 서로 다른 운동에 개입하게 되며, 공유된 정서와 공통 경험의 풍부한 사례가 존재한다.

희망의 근거 중 하나는 상당수의 나라들에서 주류 정치정당에 환멸을 느낀 많은 개인들뿐만 아니

93) 1979-1990년까지 영국의 수상이었던 마가렛 대처 정부는 대중교통을 축소하면서 ‘승용차 소유자들의 민주주의’라는 말을 만들어 냈다. 런던의 대중교통시설의 확장을 시도했던 사회주의 런던 시정부와 대처 정부의 대결은 이러한 맥락에서 이해되어야 한다. 곧 출간될 역자의 책 『런던 코뮌』 (가제, 이매진)을 참고하라.

라 환경운동, 여성운동, 평화운동에 참여하고 있는 활동가들을 함께 묶어주는 정치적 결합이 현저하게 나타나고 있다는 것이다. 이러한 결합들 중 처음으로 상상력을 자극하고 급진적으로 새로운 삶의 방식의 가능성에 대한 희망을 다시 일깨운 것은 아마도 독일 녹색당the German Green Party이었다. 그러나 녹색정치는 사회주의 좌파 정치가 그랬던 것처럼, 여전히 급진 정치가 직면하고 있는 두 가지 어려움을 해결할 수 없었다. 첫 번째, 정책과 실천에서 급진적 전망을 유지하면서 어떻게 현존하는 정치적 체계 안에서 효과적으로 경쟁할 수 있는가? 두 번째, 풍부하고 다양한 저항문화와 실천이 서로를 손상하는 분열, 갈등, 경쟁 없이 함께 할 수 있는 길은 어떤 것인가?

기회와 위험

지난 15년간의 모든 절망적인 패배에도 불구하고 강력한 희망의 근거는 존재한다. 동유럽의 국가 관료제의 붕괴가 곧 ‘역사의 종언the end of history’를 의미하지는 않는다. 시장 개혁의 충격요법 shock therapy은 저항을 불러왔다. 그것의 결과는 아직 확실하지 않다. 서구에서 당분간 지속될 장기 경기후퇴, 지속적으로 유지되는 높은 수준의 실업, 사회적 분열social disintegration, 증가하는 범죄수준, 공공서비스의 붕괴는 신우파의 프로그램에 대한 환멸을 확산시키고 있다. 한 때 해방의 힘으로 보였던 과학과 기술은 많은 사람들에게 위협적이고 비인간적인 것으로 인식되고 있다. 이 모든 것에서 명백하게 드러나고 있는 위험은 물론 확신에 차고 설득력 있는 좌파에 기초한 민중운동이 부재한 조건에서 극단적 우파가 계속 세력을 얻을 것이라는 점이다. 이들은 사회적 규율과 국가안보를 앞세워 세력을 얻어가고 있다. 이것은 우리 기획이 가지는 절박함을 배가한다.

저항문화와 정치는 많은 근원을 가진다. 사회주의운동과 노동자 운동; 여성주의와 성해방운동; 반인종주의 운동과 종족적 소수자들의 자기조직화 운동; 그리고 다양한 형태의 녹색운동. 좌파 진영의 여성들에게 여성주의는 좌파 정치를 다시 생각하게 한 통찰과 에너지의 주요 근원이었다. ‘녹색정치 green politics’—자연적 환경을 보호하는 정치를 훨씬 넘어서는—라고 불리게 된 운동은 여성주의가 제기한 주제들과 같은 쟁점들을 채택하거나, 때로는 운동을 통해 그러한 쟁점들에 도달하게 되었다. 그러한 공통의 주제들은, 예를 들어, 현존하는 경제적, 정치적 위계질서를 무너뜨리는 것과 수단과 목적 모두로서의 새로운 참여적 민주주의의 형식의 필요였다.

더욱이, 포괄적인 정치적 프로그램과 정당이 관련되는 한—어쨌든 유럽에서—신좌파적 사고의 이데올로기적 틀을 제공하는 것은 녹색 정치 또는 적색 정치, 또는 더 통상적으로는 이 두 가지의 수렴이다. 그리고 여성주의는 이 두 가지 정치적 관점에 심대한 영향을 끼쳤다. 최근 몇 년 동안은 단순히 영향을 주는 것에 그치지 않고 여성주의는 녹색운동과 적색운동을 새로운 흐름을 형성시켰다.

그러나 영국에서는 적색 운동과 녹색운동 모두 내적으로 분열되어 있고 서로 간에 분할되어 있다.

상호 독립적인 상태인 양자는 지금까지 ‘그래왔던 정치politics as usual’에 깊은 불만을 느끼고 있는 수많은 사람들을 움직이게 하고 방향을 부여할 수 있는 전망 또는 조직적 형태를 제공하는 데 공히 실패했다.

대화의 필요성

그러나 이러한 조직적 분열에서조차 우리는 일말의 위안을 찾을 수 있다. 가장 경솔한 교조주의자들을 제외하고는 그 누구도 다른 관점에 의해 보완되고 개혁되지 않는 현재 존재하는 급진적 전통 중 어느 하나가 모든 해답을 제시한다고 믿지 않는다. 적색과 녹색 정치 모두 대화와 협력을 위한 비판적 자기혁신의 필요를 인식하기에는 너무 열악한 조건에 처해 있다. 우리는 이러한 대화와 협력의 과정은 다양한 상이한 네트워크들에서 진행 중이며, 아래의 주장은 혁신되고 재활성화된, 그리고 광범위한 기반을 가진 다양한 녹색 좌파로부터 발생한 대중운동을 창출할 수 있는 이렇듯 더 넓은 과정에 대한 하나의 기여이다.

적색과 녹색: 창조적 긴장

우리는 적색과 녹색의 공통지반에 대한 고찰에서 시작했다. 우리가 대화 그 자체가 가지는 가치에 대해 확신을 가지고 있다면 이러한 출발은 필수적이다. 다음으로 우리는 서로 다른 두 개의 전통 사이에 존재하는 의심과 불신의 근원을 분석했다. 이러한 의심과 불신은 대화와 협동의 방해물이다. 그래서 우리는 이러한 나쁜 피bad blood가 얼마만큼 오해와 잘못된 설명에 의한 것인지, 그리고 얼마만큼이나 분석과 가치에서의 실제적인 차이에 의한 것인지 알 필요가 있다. 우리의 혁신 작업이 바로 이점으로부터 신중하게 시작한다.

우리는 차이에 대한 상호간 탐색은 이해의 깊이를 더할 수 있기를 희망했으며, 일반적으로 말해 현실을 통해 그 사실을 발견했다. 모든 사람은 과정을 통해 배운다. 이 과정을 통해 출현하는 것은 한층 더 성숙한 서로간의 탐색과 정책 개발을 위한 공유된 의제이다. 이것은 차이가 없어졌다는 것을 의미하지 않는다. 오히려 차이는 있는 그대로 드러내어 진다. 창조적 긴장의 지속적인 근원으로서, 그리고 진정으로 해방적인 사회적 기획의 바람직하고 영속적인 모습으로서의 차이의 공존.

공통의 근거

우선 적색과 녹색 전통 안에 존재하는 커다란 다양성을 인식하는 것이 필수적이다. 예를 들어 이미 몇몇 사회주의자들은 경쟁적인 사회주의적 전통보다 일부 녹색주의자들과 더 많은 공통점을 가지고 있다. 따라서 아래에서는 공통의 주제와 가치를 찾으려는 우리들 노력의 일환으로 적색과 녹색 정치의 생각들을 선별적으로 분석하겠다.

이윤지향 사회에 반대해서

적색주의자들과 녹색주의자들은 현재 존재하는 사회들이 초래하고 있는 문제들의 측면과 결과에 대해 비슷한 인식을 가지고 있다. 양자는 공히 현금계산과 이윤극대화에 의해서 통치되는 사회에 반대한다. 이 두 전통에게, 이러한 사회는 사람들과 그들의 필요보다 탐욕과 이윤을 우선시한다. 사람들은 착취에 종속되고 공동체의 연대가 파괴되고 공유된 정체성이 붕괴함에 따라 서로 서로 소외된다. 또한 상업적 우선성과 부와 권력의 집중은 지방적, 지역적, 지구적 환경 파괴를 초래한다.

급진적으로 다른 사회 유형이 필요하다

적색주의자들과 급진적 녹색주의자들은 모두 이러한 과정을 상호연관된 삶의 총체적 방식의 측면들로 이해한다. 따라서 현재 존재하고 있는 사회 체계와의 질적인 단절이 필요하다고 생각한다. 양자는 모두 지금과는 급진적으로 다른 미래 삶의 방식에 대한 전망을 추구한다.

국가적이 아닌 지방적이고 지구적인 초점

종종 서로 상이한 이유에서 적색주의자들과 녹색주의자들 모두 국민국가 수준의 정치적 행위에 초점을 맞추는 것에 대해 만족하지 않는다. 양자 모두는 참여적 민주주의의 전망을 가지고 있으며 따라서 풀뿌리 수준의 지방적 행동을 대단히 중요한 것으로 간주한다. 동시에 그들이 제기하는 쟁점들의 지구적 범위는 국제적 조정과 연대를 요구한다.

핵심 가치들

위에서 언급한 공통지점들 각각을 기초 짓는 것은 몇 개의 핵심 가치-전망이다: 수단이 아닌 목

적으로서의 인간 그 자체에 내재적인 가치에 대한 신봉; 인간 안녕human well-being에 기여하는 환경의 중요성에 대한 이해; 공동체적 연대에 대한 긍정적 가치부여; 자신들의 삶을 형성하는 과정에 능동적으로 참여할 수 있는 사람들의 권리; 마지막으로 인간 평등에 대한 신봉과 모든 형태의, 즉 계급, 종족, 젠더 또는 그 어떤 사회적 분할에 따른 억압에 대한 반대.

○ 분기divergence

사회주의에 대한 녹색주의자들의 반대

녹색주의자들은 종종 사회주의에 반대하는데 그것은 그들이 사회주의를 동유럽과 여타지역의 국가사회주의와 동일시하거나 서구 자유 민주주의 아래의 노동자주의적 사회 민주주의 정치와 동일시하기 때문이다. 녹색 원리에 따르면 전자의 모델은 위계적, 중앙집중적, 비참여적이기 때문에, 그리고 최소한 환경적으로 파괴적인 면에서는 서구 자본주의와 다른 것이 없는 ‘생산력주의productivism’ 또는 산업주의에 한 형태이기 때문에 기각된다. 사회민주주의적 사회주의는 노동자들의 더 높은 생활수준이라는 미명 아래 경제적 성장과 생태적으로 지속 불가능한 소비주의를 조장하는 공모자로 거부된다. 환경적으로 해를 끼치는 발전이 제안되는 경우 노동조합은 환경보다 일자리와 임금을 우선시했다.

많은 녹색주의자들은, 산업주의의 동학을 생태적 파괴의 핵심으로 생각한다. 자본가가 체계를 운영해야 하는가 아니면 국가가 운영해야 하는가에 관한 사회주의자들의 논쟁은 적절하지 않은 것을 간주된다.⁹⁴⁾ 많은 사회주의자들이 무지와 고단한 노동으로부터 사람들을 해방시켜 줄 것이라고 칭송했던 과학과 기술은 환원주의적이며, 비인간화하는, 그리고 엘리트적 방식으로 이용되었다고 생각되었다. 게다가 노동자들의 물질적 생활수준에 대한 사회주의적 관심은 많은 녹색주의자들의 눈에는 정신적이고 문화적인 문제들을 간과하고 사회 안에서 불이익을 받고 억압받는 다른 집단의 사람들이 직면한 어려움을 회피하는 것으로 보였다.

환경주의에 대한 적색주의의 의심

상당수의 사회주의자들은 녹색주의자들에 대해 반대해 왔는데, 그 이유는 한편으로는 일자리와

94) 사회주의자들은 자본주의의 무정부성과 착취적 성격을 비판하고 국가의 계획 또는 개입을 대안으로 제시한다. 그러나 녹색주의자들의 입장에서 국가의 계획과 개입에 의한 체계의 운영과 시장을 통한 운영은 큰 차이를 갖지 않는다.

생활수준, 다른 한편에서는 환경이 갈등을 일으킬 때 우선적인 것은 당연히 인간의 안녕이라고 느꼈기 때문이다. 녹색주의자들은 잘못된 우선순위를 설정하고 있으며 어떤 경우에는 그들의 접근에서 뿌리 깊은 반인간주의를 드러냈다. 많은 사회주의자들에게, 이러한 녹색주의 우선순위는 중간계급, 상대적으로 특권을 누리는 녹색주의자들의 사회적 지위로부터 파생되어 나온 것이었다. 환경적 관심은 당신이 충분한 먹을거리와 거주할 주거지와 미래를 위한 기본적 안전이 보장되었을 때에만 당신에게 중요하게 되는 ‘삶의 질’과 관련된 쟁점이라고 주장되었다. 지구상 인구의 절대 다수는 고사하고 서구에서조차 수백만이 이러한 기초적 필요들을 누리지 못하고 있는 동안, 자원을 환경보호로 돌리는 것은 인간고통에 눈감는 교란a **callous distraction**이 아니겠는가?

환경적 지속가능성에 관련하여 녹색주의가 널리 확산시킨 인간의 보편적 이해에 대해, 사회주의자들은 그것은 또 하나의 신비화에 불과하다고 대응한다. 이러한 경향은 환경 파괴의 문제에 있어서도 강력한 경제적, 정치적 이익이 작동하고 있다는 사실, 그리고 그러한 이익을 가진 집단들은 그들의 이익을 종식시키려는 어떤 시도에도 저항한다는 사실을 감춘다. 또한 보편적 담론은 개별 국가 안에서든 아니든 지구적 규모에서든 환경적 위해**environmental harm**는 모든 사람을 똑같이 고통스럽게 하는 것은 아니라는 사실로부터 눈을 돌리게 한다. 보편적 인간의 이해를 말하고, 자본주의보다는 산업주의에 대해서 말하는 녹색담론은 계급 분할과 지구적 자본주의 (무)질서의 존재를 보지 못하게 한다. 많은 사회주의자들은 또한 녹색주의자들을 유토피안으로 비난한다. 녹색주의자들의 미래에 대한 전망은 미래사회를 가져올 (노동자 계급과 같은) 분명한 집단적 주체의 행동과 결합되어 있지 않기 때문이다.

마지막으로 ‘자연’을 이상화하는 녹색주의자들의 경향은 쉽게 과거지향적인 문화적 보수주의자들을 이롭게 하는 경향이 있다.

서로 다른 생각들의 만남을 향해?

우리 대화의 목적은 ‘최소공배수’를 찾으려는 것이 아니다. 대신, 우리는 적색주의와 녹색주의 모두를 혁신하고 재활성화할 수 있는 창조적인 교류를 발전시키길 소망한다.

인간중심주의**anthropocentrism**와 생태중심주의**ecocentrism**: 모두 필요하다

대부분의 사회주의자들과 녹색주의자들은 인간에 고유한 가치와 인간 복지의 중요성을 인정한다. 그러나 비인간 세계에 대한 도덕적 지위에 대해서는 이견이 존재한다. 이러한 이견은 종종 ‘생태중심주의’와 ‘인간중심주의’라는 이름으로 드러난다.

생태중심주의는 인간 개인들과 공동체뿐만 아니라 동물, 식물, 생태계, 자연풍경에도 존재하는 내재적 가치를 인식한다. 이러한 새로운 도덕적 전망은 녹색 운동의 특징적인 면을 보여주는 주장이며, 살아 있는 생명의 수출, 도로 건설 프로그램, 원자력 산업 등에 반대하는 직접 행동 캠페인을 가능하게 하는 동력을 제공하고 있다. 생태중심주의자들에게 모든 해방적 기획은 하나로서 존재하는 전체의 서로 연관된 측면으로서 인간과 비인간 자연 모두의 번성을 목표로 해야만 한다. 생태중심주의자들은 서구의 가치체계를 지배하는 인간중심주의를 거부하는데, 인간만을 내적으로 고유한 가치를 가지는 것으로 인식하기 때문이다. 인간 이외의 자연은 인간의 이익에 봉사하는 정도에 따라서만 가치를 지닐 뿐이다. 일반적으로 생태중심주의자들은 인간중심주의자들을 자연과의 관계를 ‘도구적’으로 생각한다고 비판한다.

사회주의자들과 기타 좌파들이 몇 가지 생태중심주의적 신념의 표현에 놀라는 것은 정당하다. 몇몇 주장은 뿌리 깊은 반인간주의를 표현해 왔다. 자주 보도된 것처럼 미국의 Earth First!는 초창기에 AIDS를 환영해야 한다고까지 주장했다. 또한 생태중심주의적 ‘심층 생태주의(deep ecology)’는 좌파 진영의 다수가 반동적이고 비합리적인 것으로 거부하는 종교적 숭배의 형식을 재생시켜 왔다. 그러나 철학적 신념과 실천적 정치 사이의 관계는 종종 매우 복잡하게 얽혀 있다. 사실 심층생태학의 가장 영향력 있는 선언들과 생태중심주의는 반인간주의를 거부해왔다. 이윤추구적인 파괴적 ‘개발’에 반대한다는 점에서, 많은 생태중심주의자들은 생태학적으로 정향된 사회주의자들과 많은 것을 공유하고 있다.

생태중심주의적 신념이 서로 다른 실천적 정책을 정당화하는데 이용될 수 있는 것처럼, 인간중심주의도 상이한 모습으로 나타날 수 있다. 하나의 극단적인 입장은 눈앞의 인간 목적에 봉사하도록 자연을 무자비하게 착취하는 ‘발전’을 우선시하는 것이다. 그러나 세계의 자원과 오염물질을 흡수할 수 있는 능력은 한정되어 있다는 사실이 권력을 장악한 사람들에게 의해서 점점 인정되어 감에 따라, 자원을 관리하고 오염을 통제하는 적극적인 조치들이 생겨나고 있다. 이것은 이전 보다는 분별 있고 장기적인 시야를 통한 자연에 대한 접근이다. 하지만 여전히 인간중심주의의 형식을 벗어나고 있지 못하고 있다.

많은 좌파 사상가들, 특히 소위 ‘유토피안’ 사회주의자들 중 많은 사람들은 이러한 인간중심주의적 생각을 넘어섰다. 그들은 환경이 단지 인간생산을 위한 자원과 생산의 노폐물을 저장하는 저장고가 아니라는 사실을 인식했다. 자연환경은 우리에게 인간이 평가할 수 없는 것들을 준다. 그리고 그것들은 우리 인간이 완전히 이해할 수 없는 방법으로 우리에게 주어진다. 온전한 인간이 되기 위해서 우리는 위협적이기도 하지만 많은 것을 보상해 주는 비인간 세계와의 미학적이고 정신적인 관계가 필요하다. 이러한 ‘지속가능성’에 대한 더 깊은 이해는 우리에게 자연과의 미학적, 정신적 관계를 배

양하고 발전시키며 우리의 후손들도 같은 것을 누릴 수 있는 기회를 보장해야 한다고 요구한다.

어떤 생태중심주의자들은 이런 태도조차를 인간중심주의로 바라볼 것이다. 여전히 비인간 자연에 대한 관심을 인간의 성취라는 전망으로부터 도출하고 있다고 생각하다. 그러나 우리는 앞에서 제시된 녹색사회주의의 발전을 인간중심주의와 생태중심주의의 시각이 만나는 지점으로 바라보는 것이 유익하다고 생각한다. 녹색사회주의자들이 인간은 자연과의 미학적, 정신적 관계가 필요하다고 주장하는 것은 그들이 자연을 있는 그대로 평가하고 존중한다는 것을 의미한다. 이러한 입장은 자연에 대한 ‘도구적’ 태도로 비판될 수 없으며 자연에 존재하는 ‘내재적’ 가치를 인식하는 생태중심주의자들의 입장과 크게 다르다고 보기 어렵다.

이 문건의 저자들은 인간중심주의와 생태중심주의 사이에서 하나를 선택하려 하지 않는다. 양 입장의 정책적 결과가 반드시 다를 필요는 없다는 분명한 사실 때문이다. 우리가 만약 후세대에 대한 의무를 수행하려 하다면, 인간중심주의자들은 비인간 자연에 대해 생태중심주의자들이 제시한 태도를 받아들여야만 한다. 만약 ‘심층 녹색주의자들deep green’이 인간혐오misanthropy와 생태적 권위주의ecological authoritarianism의 함정을 피하려 한다면 그들은 인간의 도덕적 요구moral claims가 최소한 환경의 도덕적 요구와 동등한 지위를 가진다는 것을 받아들여야 한다. 이러한 토대 위에 우리는 환경보전과 지속가능성이 중요하고 실제적이라는 것에는 동의하지만 다른 한편 이러한 기획의 도덕적 정당화에 대해서는 동의하지 않는다.

사회 정의와 환경 쇠락: 연계

녹색 운동에 속한 상당수의 사람들은 환경 재앙의 급박함에 너무나 확신을 가지고 있어서 기꺼이 다른 모든 사회 쟁점들을 부차적인 것으로 생각한다—사회정의, 자유, 민주주의를 희생하는 것도 가능한 일이다. 우리는 두 가지 이유에서 이러한 생각을 받아들이지 않는다.

그 이유 중 하나는 사회적 불평등과 억압이 생태적 쇠락의 원인들 중 하나라는 것이다. 예를 들어:

- * 저개발된 세계의 상당부분에서 빈곤은 사람들이 허약한 환경을 과도하게 개발하는 원인이다.
- * 소수의 경제적으로 발전된 나라들과 초국적 기업들의 이익에 의한 세계경제의 지배는 지구적 환경의 퇴락과 분명한 관계를 가지고 있다.
- * 여성에 대한 억압은 불평등과 환경쇠퇴 사이의 관계에 대한 세 번째 사례이다. 여성, 특히 비곤한 나라들의 여성은 환경파괴의 효과로부터 더욱 직접적으로 고통 받지만 정책 결정 과정에서는 거의 영향을 미치지 못한다. 여성은 생태적 상처를 보상하기 위한 더 많은 부불 노동을 강요

받을 수 있는데, 이것은 부분적으로 환경파괴가 사람들에게 끼치는 효과를 감추기 위한 것이다.

* 동유럽에서 시민적 자유의 결여는 환경파괴의 원인 중 하나였다.⁹⁵⁾

* 선진 자본주의 나라들에서 ‘지위재positional goods’-타자들이 소유하지 않을 때에만 향유될 수 있는 재화-를 소유하기 위한 경쟁은 소비주의consumerism의 엔진 중의 하나이다.

세대를 가로지르는 사회정의에 대한 고려는 또한 우리들, 현세대에게 후손들을 위한 삶의 조건을 망치지 말 것을 요구한다. 이러한 다양한 경로를 통해, 사회적 쟁점과 생태적 쟁점은 분리불가능하게 결부되어 있으며 함께 설명되어야만 한다.

우리가 사회적 쟁점과 환경적 쟁점을 함께 결부시켜야 하는 두 번째 이유는 ‘모든 희생을 통해서라도 생존하기’라는 입장을 지지하지 않기 때문이다. 원리상, 환경 문제는 (비록 그것이 가능할지라도) 그것의 비용을 빈곤층에 전가하거나 권위주의적으로 부과하는 것으로 ‘해결’되어서는 안 된다. 우리는 지속가능하면서도 자유롭고, 공정하며 민주적인 사회를 원한다.

국가 대 탈집중화decentralisation: 소규모 민주적 공동체와 집단적 결정

우리는 민주적 결정권을 가진 소규모 지방 공동체가 자신들의 환경과 관련해서 책임감 있게 행동

95) 본문에 더 이상의 설명이 없어서 정확한 맥락을 찾기는 어렵지만 대중의 짐작은 가능하다. 기본적으로 그룹의 입장은 ‘민주적’ 사회주의이기 때문에 중앙 집중적 통제경제에 대해서 비판적이다. 사람들이 가진 다양한 필요와 욕구가 반영될 수 없기 때문이다. 민주적 참여를 통한 소통과 합의만이 그들의 욕구와 필요를 반영할 수 있다. 이런 관점에서 사람들의 필요와 욕구에 상반되는 환경파괴를 동반한 무분별한 경제개발을 시도했던 동유럽 사회주의의 실패의 원인 중 중요한 것은 민주주의의 결핍이었다고 말할 수 있다. 민주적 참여를 통한 계획에 대해서는 Pat Devine의 책 Democracy and Economic Planning, Cambridge: Polity Press(1988)을 참고하라. 이밖에 다음의 논문들을 참고하라. Devine, Pat (1991), "Economy, State and Civil Society," Economy and Society 20(2): 205-216; Devine, Pat (1992), "Market Socialism or Participatory Planning?" Review of Radical Political Economics 24(3&4): 67-89; Devine, Pat (2002), "Participatory Planning Through Negotiated Coordination," Science and Society 66(1): 72-85; Adaman, Fikret and Pat Devine (1994), "Socialist Renewal: Lessons from the 'Calculation Debate,'" Studies in Political Economy 43: 63-77; Adaman, Fikret and Pat Devine (1996), "The Economic Calculation Debate: Lessons for Socialists," Cambridge Journal of Economics 20(5): 523-537; Adaman, Fikret and Pat Devine (1997), "On the Economic Theory of Socialism," New Left Review 221: 54-80; Adaman, Fikret and Pat Devine (2001), "Participatory Planning as a Deliberative Democracy Process: A Response to Hodgson's Critique," Economy and Society 30(2): 229-239; Adaman, Fikret and Pat Devine ((2002), "A Reconsideration of the Theory of Entrepreneurship: A Participatory Approach," Review of Political Economy, 14(3): 329-355

할 가능성이 높다는 많은 급진적 녹색주의자들의 주장을 수용한다. 생태적 지속가능성과 참여적 민주주의participatory democracy 모두 권력의 탈집중화에서 중요한 요소들이다. 그러나 생태적 문제의 지리학적 확산뿐만 아니라 자원, 개인적 그리고 집단적 자유를 향유하고 누릴 수 있는 것과 관련된 사회정의의 문제 또한 공동체를 가로지르는, 그리고 공동체 사이에서의 결정의 중심, 조정, 규칙 집행rule-enforcement의 중요성을 보여준다. 이러한 중심, 조정, 집행은 지구적 규모에서도 역시 요구된다.

따라서 이렇듯 더 큰 수준에서의 결정과정과 집행에서의 민주적 책임성을 유지하는 문제를 표명하는 것이 여전히 필요하다. 지구적 그리고 지방적 지속가능성과 사회정의는 모든 형태의 미래 사회에서 여전히 중심적인 목표가 될 것이다. 이것은 몇몇 사회주의적 그리고 아나키스트적 전망과는 반대로 환경에 미치는 우리의 충격을 규제하고 재화의 공정한 분배를 확실히 하기 위해서는 집합적인 결정 제도가 여전히 필요하다는 것을 의미한다.

보편적 원리들과 다양성의 존중

많은 녹색주의자들과 신사회운동의 옹호자들은 자유주의와 사회주의 모두 보편적 원리들을 옹호하고 강제했다고 주장한다. 보편적 원리의 옹호와 강제는 다양성을 존중하는데 실패하는 방법으로 드러났다. 그것이 종족적 차이든, 젠더의 차이든, 종교의 차이든, 또는 문화적 차이든 보편적 원리는 차이를 존중하는데 실패했다는 것이다. 우리는 자원 접근에서의 평등, 동등한 정치적 권리, 존엄의 평등이 다양성의 존중과 공존할 수 없다고 생각하지 않는다. 반대로 이러한 평등은 다양성이 번성하기 위해 반드시 필요한 조건이다.

우리에게 지침이 되는 원리는 다음과 같다: 모든 차이는 그것이 스스로를 표현할 수 있는 타자의 권리와 타자의 자기 존중을 침해하는 경우를 제외하고는 환영되어야 한다. 물론 보편적 원리들과 특수한 문화적 관행들 사이에 언제나 갈등이 있을 수밖에 없다는 것은 사실이다. 예를 들어 보편적 공교육은 특정한 종교집단의 분리요구와 갈등적일 수 있다. 이러한 복잡한 문제들에 대한 쉬운 해답이란 없다. 이런 갈등은 원리들의 기초 위에서, 집단들 사이에서 차별이 발생하지 않는 방식으로 부딪쳐야 할 필요가 있다.

노동계급과 신사회운동

우리가 살고 있는 포스트모던한 조건으로부터 계급정치의 종식과 다양한 사회운동의 성장에 관

한 많은 이야기들이 제시되었다. 우리의 생각으로는 이것은 허구적 대답이다. 동등 기회, 성적 소수자들의 권리, 반인종주의 같은 많은 사회운동의 쟁점은 노동조합과 그보다 넓은 의미에서의 노동운동 내부에서 그들 스스로에 의해 제기되어 왔다. 동시에 많은 사회운동 활동가들은 노동운동의 배경을 가지고 있으며 노동운동에 종사하는 것과 그것을 넘어선 사회에서 활동하는 것 사이에서 그 어떤 갈등도 발견하지 않을 것이다. 환경 쟁점이 관련된 한, 최근에 노동조합 운동의 녹색화가 상당부분 진행되었으며 전통적 노동운동의 관심사인 작업장에서의 보건과 안전 같은 쟁점은 그 자체로 환경 정치의 중요한 부분을 형성한다.

그러나 더욱 새로워진 사회운동의 많은 관심사들은 노동과정 바깥에 존재한다는 것을 인식하는 것이 중요하다. 이들 사회운동은 종종 노동과정으로부터 배제된 집단들의 필요에 주목하거나(예를 들어 선진국의 흑인들) 또는 임금노동을 거부하는 유랑민들

자본주의, 지속가능성과 미래 사회

많은 녹색주의자들은 환경파괴와 사회 부정의social injustice의 근본적인 원인은 산업주의industrialism에 있다고 믿고 있다. 산업주의 이데올로기는 자본주의와 사회주의 모두에 의해 똑같이 받아들여졌다. 이러한 주장에 반대해서 두 가지를 지적하고자 한다. 첫째, 산업주의 시대가 시작되기 이전에도 이미 인간은 심각한 환경 파괴를 자행해 왔다. 둘째, 더욱 중요하게는, 우리가 사는 세계에서 주된 문제는 정확하게 규제되지 않고, 팽창적이며 이윤지향적인 근대 국제 자본주의의 성격이 더욱 중요하다고 생각한다.

소비자 압력, 과학적인 모니터링과 모델링, 기술적 혁신, 재정적 수단들, 국가 규제, 국제적 합의를 통해 사적 자본이 환경에 미치는 충격을 통제하려는 상당한 노력들이 있어 왔다. 불행히도 이러한 좋은 의미의 노력들은 국가 안에서 경제적 이해관계가 가지는 영향력, 상대적으로 약한 소비자의 힘, 자본의 국제적 유동성 그리고 빈곤한(그리고 그렇게까지 빈곤하지 않은) 나라들이 추구하는 내적 투자 등의 요인들에 의해 무력화된다.

장기적으로 이러한 개혁들이 점증하는 환경파괴와 지구적 규모에서 발생하고 있는 인간 고통을

저지할 가능성은 거의 없어 보인다. 사실상 위로부터의 환경통제는 점점 더 권위주의적 성격을 띠고 있는 체제들과 지구적 군사주의를 정당화하는데 이용될 수 있다.

이러한 발전에 저항하기 위해서는 아래와 같은 미래사회에 대한 새로운 전망, 대안적 사회와 사회적, 경제적 그리고 정치적 조직의 새로운 형태들을 창조해야 하는 필사적인 노력이 요구된다. 새로운 조직 형식은 다음과 같은 특징을 가져야 한다.

- * 비인간 자연의 변성 또한 가능하게 하는 방식으로 현재와 미래의 인간들의 필요(needs)를 충족시키는 사회적, 경제적 행위를 지향해야 한다.
- * 주택, 보건, 영양 공급과 발육을 위해 필요한 모든 사람들의 필요(자양분공급, 교육 등)를 충족하는 것에 우선순위를 두어야 한다. 이러한 우선순위는 남성과 여성이 동등한 권리와 의무를 서로 공유한다는 기초 위에서 제공되어야 한다.
- * 무엇을 생산하는지, 어떻게 생산하는지 그리고 생산물을 어떻게 처분해야 하는지에 대한 통제를 민주화해야 한다.
- * 권력의 위계, 문화적으로 강제된 역할과 정체성 그리고 사회적으로 필요한 노동을 분할하는 방법들 모두에 대해서 반대한다. 이러한 분할은 불공정하게 여성, 장애인, 인종적, 종족적, 문화적, 종교적 소수자들을 배제하고 억압한다.
- * 성적 지향, 문화적 차이 종교적 신념, 종족적 정체성과 같은 영역에서 개인의 자유를 보존하고 확장해야 한다.
- * 소비자 자본주의에 의해 정의되지 않고 정치적 엘리트에 의해 부과되지 않은 방식으로 삶을 성취할 수 있는 개인과 집단의 기회를 창출해야 한다.

물론 이 모든 것은 매우 개략적인 원리들일 뿐이다. 이러한 원리들을 실제로 실현시키기 위해 필요한 일종의 제도적 틀을 보여주어야 하는 중요한 작업은 아직 시작조차 하지 못했다. 이러한 작업을 위해, 우리는 몇몇 아이디어를 제시할 것이며, 현재 존재하고 있는 많은 급진적이고 진보적인 생각들 사이의 넓은 대화를 추구한다.

II 정교화와 주제들

인간과 자연

역사를 통해 발생한 엄청난 변화에도 불구하고, 그리고 인간이 창조한 문화들 사이의 중대한 차이들에도 불구하고, 모든 인간이 공유하고 있는 종별적 특징들이 존재한다: 출생과 사망, 길고 의존적인 유년기, 성적 차이, 그리고 인간에게 특징적인 필요needs 뿐만 아니라 가장 기초적인 필요를 충족시키기 위해서도 비인간 자연non-human nature에 의존해야 한다는 사실.⁹⁶⁾

감성적, 지적, 육체적으로 인간은 문화에 의해 형성되지만, 그렇다고 해서 인간이 무한히 변화 가능한malleable 것은 아니다. 우리는 인간 본성human nature에 잠재되어 있는 최상best이 변성하도록 장려하는 사회조직 유형을 목적으로 한다. 동시에 우리는 인간들 사이의 적대antagonisms, 파괴성, 이기심이 그 어떤 미래 사회에서도 사라질 수 없다는 사실을 부정하지 않는다. 적대, 파괴성, 이기심은 대면되어야 하며, 그것들이 연결되고 억제될 수 있는 길이 찾아져야 한다.

인간과 비인간 동물 사이에는 분명한 차이가 존재한다. 개인적인 수준에서, 우리 인간이 미래 그리고 죽음을 인식할 수 있다는 사실보다 더 확실하게 차이를 보여주는 것은 없다. 사회적으로 그 결과가 좋은 나쁜 엄청난 규모의 환경적 충격을 초래하는 문화와 인간에 의해 만들어진 창조물이 아마도 가장 분명하게 그 차이를 드러내 준다. 논리적 또는 윤리적으로 이러한 차이 중 어떤 것도 인간에게 생명이 없는 자연 또는 동물세계의 나머지 생명체들을 단지 인간에게 쾌락을 주는 대상으로만 간주할 수 있는 자격을 부여하지 않는다. 자연으로부터 받는 정신적 양식은 자아의 감정을 형성하고 우주 안에서 우리의 위치를 자각하게 도와준다. 또한 우리로 하여금 삶의 질과 물질적으로 정의된 생활수준은 서로 다르다는 사실에 주목하게 도와준다.

비록 다소간의 존중과 다소간의 파괴적인 결과들을 동반했지만 인간은 문화적, 역사적으로 자신

96) 인간과 비인간 사이의 연속성과 인간의 종별적 특수성의 강조는 테드 벤튼의 이론적 탐구의 주제이다. 다음을 참조하라. Benton, Ted (1984b), "Biological Ideas and Their Cultural Uses," S.C. Brown ed., Objectivity and Cultural Divergence, Cambridge: Cambridge University Press; Benton, T. (1989), "Marxism and Natural Limits" New Left Review 178: 51-86; Benton, Ted (1991), 'Biology and Social Science: Why the Return of the Repressed Should be Given a (Cautious) Welcome', Sociology, 25(1): 1-29; Benton, T. (1992), "Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann", New Left Review 194: 55-74; Benton, Ted, (1993), Natural Relations: Ecology, Animal Rights & Social Justice, London: Verso.

벤튼과 케이트 소퍼(Kate Soper) 사이의 논쟁은 자연과 사회 사이의 관계를 이해하는데 도움을 준다. Soper, Kate (1995), What is Nature? Oxford: Blackwell; Soper, Kate (2000b), "Future Culture: Realism, Humanism and the Politics of Nature," Radical Philosophy 102: 17-26; Benton, Ted (2000b), "An Ecological Historical Materialism," in Fred P. Gale and R. Michael McGonigle eds., Nature, Production, Power : Towards An Ecological Political Economy, Cheltenham : E. Elgar; Benton, Ted (2001), "Environmental Philosophy: Humanism or Naturalism? A Reply to Kate Soper," Journal of Critical Realism, Alethia 4(2): 2-9

들의 목적을 위해 자연 세계를 이용해 왔다. 최근 수 십 년 동안 근대 자본주의와 국가사회주의는 인간이 자연과 맺는 관계를 질적, 양적으로 변형시켰다. 이윤추구의 목적, 성장, 착취와 군사적 지배를 위해 개발되고 적용된 새로운 기술들은 세계의 빈곤한 수 억 명의 사람들의 생존을 지탱하는 지방 환경을 황폐화시켰으며 모든 인간과 다른 생명들 모두에게 잠재적으로 재난적인 결과를 초래하면서 지구적 환경을 변화시켰다.

이러한 변화에 저항하기 위해 서로 결합하면서, 다양한 사회운동과 조직들은 우리가 비자연 세계와 맺는 관계가 의식적으로, 그리고 정치적으로 규제될 수 있음을 보여주기 시작했다. 인간과 비인간 자연 모두에게 이익이 되는 이러한 규제가 어떻게 성취될 수 있는가의 질문은 이제 막 제기되기 시작했을 뿐이다. 그러나 분명한 것은 이러한 성취는 상당한 정도의 경제적, 사회적 계획^{planning}을 포함해야 한다는 것이다. 녹색 사회주의자들인 우리는 위로부터의 권위주의적 부과에 반대되는 임파워먼트^{empowerment}와 참여를 통해 실현되는 계획을 추구한다. 이러한 방향으로 움직이는 과정에서 우리는 인간의 동기, 행동, 필요의 인지 등도 또한 진화할 것이라고 믿는다.

인간적 필요

녹색 사회주의자들은 생물학적 생존에 한정된 인간적 필요^{human needs}라는 생각에 만족할 수 없다. 개개인은 때때로 더 높은 수준의 필요로 간주되는, 자율적이기 위해 요구되는 능력과 관련된 필요들 또한 갖고 있다. 쉽게 알 수 있는 것처럼 인간은 미적, 도덕적, 지적, 실천적 역능^{capabilities}을 가져야 한다. 이러한 모든 필요는 좋은 삶^{good life}을 위한 전제 조건이다. 이러한 필요들을 성취하는 것은 깨끗한 공기와 식수 같은 육체적 필수적인 것뿐만 아니라 감성적인 안전감과 교육과 관련된다. 이러한 필요가 충족되는 방법은 문화적, 사회적으로 다양하지만 다양성이 보편적 성격을 무시하는 이유가 되지는 못한다. 분명한 것은 이러한 필요의 부분 또는 전체를 충족시키기 위해 요구되는 조건이 세계의 많은 부분에서 결여되어 있다는 점이다.

보편화될 수 있는 인간적 필요를 충족시키기 위한 조건은 가난한 나라들에게 더 많은 물질적 자원 공급을 요구한다. 이 과제를 생태적으로 지속가능한 방법으로 성취하기 위해서는 지구상의 자원 이용을 감축하는 것이 필요하다. 자원 이용을 감소시키기 위해서는 필요가 상품 구매를 통해서만 충족된다는 자본주의적 인식을 변화시켜야 한다. 이러한 변화가 요청할 수밖에 없는 부유한 나라들에서의 가치와 사회경제적 조직의 광범위한 변화는 틀림없이 많은 정치적 작업들을 요구할 것이다.

정치, 불평등 그리고 지속가능성

우리가 생각하는 ‘정치’는 동시대의 자본주의 사회에서 같은 이름으로 진행되고 있는 그것보다 훨씬 넓은 개념이다—자본주의에서의 정치는 사람들을 무력하게 유지하도록 작동하는 기묘하게도 좁은 개념이다. 전통적으로 이해된 정당과 의회 이외의 모든 것을 정치의 장으로부터 배제하는 이러한 좁은 의미의 정치는 사람들은 그들의 삶을 규제하는 규칙과 결정을 만들거나 그것에 영향을 미치기 위해 노력하는 모든 곳에서 그것을 가능하게 하기 위해 정치적으로 행위하고 전문적 지식을 발전시킨다는 사실을 은폐한다. ‘개인적인 것이 정치적이다’라는 여성주의 슬로건은 정치적인 것의 개념을 재정의하고 재전유할 필요에 대한 초기적 인식이었다.

모든 사회구성체가 진화하고 변화하지만, 그 방향이 반드시 긍정적인 것이라는 보장은 없다. 그러나 이 문제에 대해서, 꼭 부정적인 방향으로 진행될 것이라는 것도 확실치 않다(그렇지 않다면 우리들 또한 이 문건을 작성하는 기획에 참여하지 않았을 것이다!). 이런 주장의 정치적 함의는 사람들은 그들 자신의 미래를 구성하는데 의식적으로 참여할 수 있다는 것인데, 그들의 이러한 참여가 성공할 수 있을지, 또는 미래사회가 도래한다면/도래했을 때 그 모습이 사람들의 의식적인 의지를 넘어서는 무엇인가에 의해 형성될 수 있을지에 대한 어떤 보장도 없음에도 그러하다.

현재의 자본축적의 지구적 형태는 경제적으로나 생태적으로 모두 몹시 불안정하다. 이 형태는 더욱 악화될 가능성이 높은 지속적 위기로 내몰릴 수도 있지만 다른 한편 이러한 위기는 다른 형태의 사회조직이 생겨날 수 있는 공간을 만들어줄 수도 있다. 녹색 사회주의자들은 이러한 다른 형태를 예시적으로 보여주고 구성하는데 기여할 수 있도록 노력해야 한다. 우리의 기획은 인간 삶의 생태적 기초를 존중하는 방법으로 인간적 필요를 충족시키는 사회구성체를 구성하기 위해 가능한 한 많은 사람들과 연합하는 것이다.

평등은 지속가능성의 필수적인 조건일 수 있다. 물질적 불평등은 그 자체로 환경 파괴의 근원인데, 빈곤과 자본주의적 발전을 통해 그것을 극복하려는 시도 모두 파괴적이기 때문이다. 그러나 정치적 원리상 우리는 어떤 경우에라도 평등과 지속가능성 모두를 동등하게 중요시한다. 사람들 사이의, 하나의 사회 내부에서의 그리고 사회들 사이의 평등 없이는 환경적 해악(bads)은 권력이 약한 사람들에게 지속적으로 전가될 것이다.

모든 알려져 있는 사회구성체는 상대적으로 특권을 누리고 있는 그룹들에 의한 지배관계를 포함한다. 이러한 지배는 소득, 노동, 사회적 존중의 배분에서 체계적인 불평등을 초래한다. 역사적으로 억압의 주요한 기초는 다음과 같았다: 계급, 젠더, 시민권, 인종, 카스트, 종족, 성적지향, 장애 그리고 연령. 어떤 요소가 부각될지, 어느 정도의 중요성을 가지게 될지는 특정한 공동체에 달려 있다. 대부분의 공동체에서 사회적 분할은 복잡적이다. 각각의 공동체는 단순화된 방법으로 서로 일치하지 않

는다. 매우 많은 사람들이 복합적으로 억압받고 있다는 것은 공통의 사실이지만, 사회적 불평등, 문화적 정체성, 또는 분배적 갈등의 단일한 패턴이 나머지를 지배하지는 않는다. 그럼에도 불구하고 이 모든 억압들은 지배적인 사회구성체에 의해 구조화되는 방법으로 연관되어 있다.⁹⁷⁾이것의 정치적 함의는 서로 다른 집단에 속한 사람들 사이의 단순화된 이해관계의 일치는 존재하지 않지만 어떤 종류의 불평등은 모든 사람에게 영향을 끼치는 쟁점이라는 점이다.

지속가능성에 어떻게 도달할 것인가에 대한 결정은 장기적으로 그것을 형성하는 과정에의 완전한 교감에 근거한 참여가 있을 때에만 성공할 수 있다. 지속가능성이 무엇을 의미하는가를 정확하게 정의하는 것 자체도 이익(특히 특권적인 이익) 갈등이 공개적이고 대중적으로 다루어질 수 있는 논쟁과 토론의 사회적 과정을 필요로 한다. 녹색 사회주의자들은 어떤 경우에도 권위주의적 강제에 의해 도달한 지속가능한 해법에 원칙상 반대한다.

적-록 정치는 문화적 다양성에 대한 생각을 발전시켜야 하지만 공통된 시민권이라는 개념 안에서 그렇게 해야 한다. 공통의 시민권을 구성하는 것은 언제나 논쟁적이지만 민주적 사회에서 시민권을 정의하는 데 핵심적인 부분이 되는, 그래서 포기될 수 없는 기본권과 자유는 존재한다. 그러나 법은 이것의 반영일 뿐이며 실제에서는 매우 둔감한 도구이다. 시민권의 정의에 이러한 권리와 자유를 포함시키는 동의를 얻어내는 것은 지속적인 협상, 토론과 논쟁의 과정이 될 것이다. 현재 이것을 하기 위한 제도적 조정은 대단히 불만족스러운데 사회의 대부분의 집단들이 법과 정책 형성 과정으로부터 효과적으로 배제되어있기 때문이다. 이러한 현실은 주변화, 소외, 동의의 부재 그리고 작동하지 않는 법을 결과한다. 적-록 전망은 이러한 쟁점을 제기하기 위해 필요한 일종의 제도적 구조에 많은 주의를 기울여야 한다.

인권, 개인적 자율과 자연 세계와의 관계를 위한 필요를 정의하는 데에서 보편적 전망을 수립했다는 서구적이며 자본주의적인 민주주의에 근거한 주장이 문화적 제국주의와 남성지배의 형태로 전락하는 것, 또는 그렇게 보이는 것은 매우 쉬운 일이다. 그러나 이러한 주장이 모든 종류의 권리와 자유라는 보편적 원리가 포기되어야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 오히려 이러한 생각을 발전시키면서 우리가 접촉할 수 있는 서로 다른 전망과 경험을 가진 많은 상이한 집단들에 속한 사람들과 동등한 관계의 토대 위에서 대화를 시작해 함을 확실하게 해야만 한다.

과학과 기술

97) 알튀세르주의적 구조적 인과성을 연상시키는 구절이다. 각각의 층위 또는 심금은 상대적인 자율성을 가지지만 그것들 사이의 상호관계는 구조적 효과 안에 있다는 주장을 상기할 필요가 있다.

우리는 과학적, 기술적 혁신을 거의 신성한 힘으로 보거나 악마적으로 보는 관점 모두를 거부한다. 과학과 기술은 독특한 인간 사회의 행위이며 부분적으로 사회적, 경제적, 정치적 이익의 제공을 통해, 그리고 부분적으로 그 자체 내의 문제제기와 해답 찾기, 그리고 그 답에 근거한 또 다른 문제제기의 내적 동학을 통해 발전한다.

지구적 자본주의 사회를 정의롭고 지속가능한 체제로 대체하는 것은 분명 수 십 년의 시간을 필요로 한다. 이 시간 동안, 과학적 연구와 기술적 혁신은 매우 빠르게 진행될 수 있다. 이러한 변화는 새로운 위험들을 초래할 수도 있지만 억압과 착취에 저항해서 투쟁하는 이들에게 새로운 기회 또한 가져다준다. 분명 우리가 예측할 수 없는 발견들과 새로운 기술들이 출현할 것이지만, 심오한 변화가 발생한 몇몇 영역은 거의 확실하며 예측할 수 있다. 이러한 영역 중 가장 확실한 두 가지는 정보 기술과 생명 기술이다. 여기서 이 두 가지 사례를 간략하게 논의할 것이다. 과학과 기술이 제기하는 복합적인 정치적 쟁점을 보여주는 사례들이기 때문이다.

정보 부문에서, 통신, 방송 그리고 컴퓨터 기술의 통합은 이미 진행 중이다. 몇몇 위험은 이미 분명하다: 우리가 거주하는 도시들의 거대한 부의 신전들(쇼핑 몰)은 감시가 이미 우리의 일상이 되었음을 보여준다. 수 년 안에 인공지능 부문에서의 진전은 감시 비디오에서 개인 식별과 전화통화 감시를 자동화하는 것을 가능하게 할 것이다. 정부와 거대한 기업들은 국민, 노동자, 고객에 대한 이전과는 비교할 수 없이 많은 정보를 수집, 저장 이용할 수 있게 될 것이다. 방송사가 선전활동을 할 수 있는 힘은 더욱 강화될 수 있다. 점점 더 커지고 있는 ‘정보를 많이 가진 사람’과 ‘정보를 적게 가진 사람’들 사이의 격차는 아마도 현재 존재하고 있는 불평등을 악화시킬 것이다.

반면에, 새로운 정보 기술은 권력 중심으로부터 벗어나 있는 개인들과 집단들이 지금까지 가능했던 것보다 훨씬 많은 정보에 접근할 수 있게 해 주었으며, 서로 멀리 떨어져 있으면서도 생각을 교환하고 행동을 통일할 수 있게 해 주었다. 영국의 GreenNet과 GreenNet⁹⁸⁾이 가입하고 있는 국제연맹인 진보적 통신 협회the Association for Progressive Communications. APC와 같은 조직은 이미 이런 활동에 적극적이다. 수 백 만의 사람들이 일하고, 놀이하고, 서로 논쟁할 수 있는 인터넷, 즉 지구적 컴퓨터 네트워크는 그 자체로 대단히 흥미로운 사회 현상이다: 탈중심화 되고, 정부와 기업들의 통제 밖에 있으며, 대부분 사용자들의 자발적인 협력적 노동에 의해 유지된다. 물론 현재에도 상당한 정도 특권층의 향유물인 것은 사실이다.

적-록주의자들의 선택은 정보기술에 근본적으로 반대하거나, 그것을 주변적인 방법으로 활용하

98) GreenNet은 비영리적인 네트워크. 런던에 기반을 두고 있으며 평화, 환경, 성 평등, 사회정의 등을 위한 공동체 활동을 지원한다. 특히 정보통신 기술을 적극 활용하고 있다.

거나, 평등주의적이고 민주적인 방향으로 이용되도록 시도하는 것 중에 하나이다. 우리는 정보통신이 억압적인 방향으로 드러나고 있는 것을 지속적으로 폭로하고 반대해야 하는 긴급함을 강조하면서도 앞에서 제시된 선택 중 마지막을 선호한다.

정보 기술의 진전과 밀접하게 연관된 두 가지 과학적 발전 또한 주목할 만한 가치가 있다. 첫 번째는 활용 가능한 환경에 관한 데이터가 늘어나고 있고 그것을 분석할 수 있는 능력도 발전하고 있다는 것이다. 대기 구성, 날씨, 작물 성장 패턴 등에서의 변화 등을 미리 경고하는 것은 우리가 그것을 통해 산업과 집약적 농업이 초래할 수 있는 최악의 결과를 완화할 수 있다면 매우 중요한 의미를 가지게 될 것이다 (많은 녹색주의자들이 과학을 우리가 겪고 있는 환경적 불운의 원인으로 간주하면서 근대 과학과 기술을 근본적으로 거부하고 있지만 과학과 기술은 애초에 환경적 위기가 존재한다는 사실을 밝히는 데서 중요한 역할을 했다). 두 번째는 환원론적으로는 이해할 수 없는 복잡계 **complex systems**를 연구하고 모형화하는 것에 대한 사람들의 관심이 증가하고 있다. 복잡계의 사례로는 유기체, 생태계, 인간사회 등을 들 수 있다.

생명 기술은 아마도 더 큰 위험을 초래하지만 상대적으로 적은 기회만을 가져다준다. 생명 공학적으로 처리된 병원균의 우연한 또는 의도된 유출과 같은 최악의 악몽은 논외로 한다 하더라도 생명 기술은 기업농업 **agri-business**과 의약품개발 영역에서 거대한 기업들의 손아귀에 더 많은 권력과 힘을 집중시키고 있다. 특히나 이러한 집중은 소농들과 전통적인 의료 행위를 희생으로 한다는 점이 중요하다. 식물 다양성과 전통적 지식은 초국적 기업의 대리인에 의해 전유되고, 변형되어 특허를 얻게 한다. 대부분의 연구 작업이 실행되는 문화권에 살고 있는 사람들은 터무니없는 가격으로 그것들을 구매하도록 강요받는다.

인간 게놈 프로젝트는 한편으로 의학적 이익을 가져다 줄 수도 있지만, ‘나쁜 유전자 **bad genes**’를 근거로 한 차별을 가능하게 할 수 있으며, 우리를 감시하는 정부의 능력을 강화할 수도 있다. 또한 과학자들이 특별히 높게 평가하는 유전 물질을 가진 소규모 공동체나 종종 멸종의 위기에 처한 종족 그룹들을 분노하게 한다. 그러한 집단의 성원들은 그들 스스로 선택한 삶의 방식을 보존하고 발전시킬 권리를 갖는 인간이 아니라 유전적 연구를 위한 원재료 처럼 취급받는 것에 저항해 왔다.

분할 I: 국제적

현재의 세계적 상황에서 한 줌의 나라들이 세계 자원의 대부분을 이용하고 있다. 여기에는 소비수준과 생활수준에서 엄청난 국제적 불평등이 따른다. 지구적 자본주의 체제에서 초국적 기업들, 국민 국가들, 그리고 지역들은 생존하고 번성하기 위한 끝없는 경쟁에 결부되어 있다. 이러한 경향은 현재 세계경제의 지속적인 통합, 동구에서의 국가사회주의의 몰락, 서구에서의 공격적인 탈규제에 의해

더욱 심화되고 있다. 일단 생겨나면 권력과 경쟁력에서의 불평등은 스스로를 재생산하는 경향이 있다. 세계의 생산, 무역 소비, 자원 이용에서 가장 큰 몫을 가지고 있는 나라들은 일반적으로 50년 전과 달라지지 않았다.

그럼에도, 2차 세계 대전 이후의 세계경제는 중대한 변화를 경험했다. 미국의 헤게모니는 북미, 유럽 연합, 극동의 삼극 경쟁에 길을 내 주었다—미국과 함께 독일, 일본은 지배적인 국가들로 등장했다. 석유의 전략적 중요성은 선진 자본주의 국가들과 특히 걸프지역의 저개발된 산유국들 사이의 권력 균형을 변화시켰다. 동남아시아에서는 강력한 새로운 경쟁의 원천들이 생겨났다. 1960년 이후 네마리의 ‘호랑이들’—홍콩, 싱가포르, 대만, 남한—은 놀라운 정도의 수출주도형 성장을 경험했다. 이러한 성장은 서구의 국가들과 비교될 수 있을 정도의 물질적 생활수준을 결과했다. 보다 최근에는, 다수의 아시아와 환태평양 국가들이 무역 지향적인 자본주의적 산업화를 시작했다. 특히 한때 ‘잠자는 거인the sleeping giant’로 묘사되었던 중국은 적극적인 참가자로 빠르게 등장하고 있다. 중국은 세계에서 가장 급속하게 성장하는 경제 중에 하나이다.

저울의 다른 끝에서 1980년대 대부분의 아프리카와 라틴 아메리카 나라들은 퇴행을 경험했다. 그들을 가리키는 ‘발전도상국’이라는 표현은 외채가 늘어나 투자와 생활수준이 감소하면서 언짢은 농담이 되어 버렸다. 왜냐하면 이러한 나라들이 역사적으로 진화하면서 국제적 노동분업에서 처하게 된 위치는 이들 나라들을 세계 교역, 일차 상품 가격, 금융시장에서의 진동에 매우 민감하게 만들었다. 강력한 지역 엘리트, 권위주의적 정부, 고질적인 부패와 내전과 같은 내적 요인들 또한 이들 나라들을 불안정하게 만드는 요소들이다. 이러한 근본적 문제들은 불어나는 외채 문제를 해결하기 위해 금융적 지원의 조건으로 IMF와 세계은행이 부과한 ‘구조조정structural adjustment’ 정책에 의해 강화되었다. 이러한 정책은 민영화와 탈규제를 촉진하고 경제를 더 큰 내적, 국제적 경쟁에 개방하기 위해 계획된다. 이러한 정책은 소득 불평등을 넓히고, 이전에 존재했던 보건과 교육 부분에서의 향상된 조치들을 역전시키며, 국가 경제의 성취를 강화하기 보다는 약화시키며, 지역의 환경을 퇴락시키는 결과를 초래했다.

따라서, ‘제3세계’는 급격한 산업화와 비참한 궁핍화를 동시에 경험하고 있다. 북반구에 나라들이 남반구에서의 더 많은 민주주의를 이야기함에도 불구하고, 그들은 IMF, 세계은행, GATT를 통한 지구적 지배를 확실히 하고 유지하려고 시도한다. 계속된 지배를 위해서 남반구 나라들을 더욱 격렬한 경쟁과 강도 높은 착취에 몰아넣으면서도, 자신들에게 유리한 곳에서는 보호무역주의protectionism에 의지한다. 이러한 패턴은 사회적으로 정의롭지 않으며 생태적으로 건전하지도 못하다. 인종주의 이데올로기와 그것이 세계의 모든 인민들에게 가지는 분할적이고 파괴적 효과와 결합된, 착취와 지배에 기초한 국제관계의 결과는 가난한 나라들로 하여금 부유한 국가들에서 이미 환경적으로 엄청난 손상을 초래할 수밖에 없는 것으로 판명난 우선순위와 정책들을 추구하도록 한다.

지구적 수준의 평등은 부유한 나라들에서의 자원 이용의 수준이 줄어들지 않는 한 성취될 수 없다. 그러나 이것이 반드시 삶의 질 저하를 의미하지는 않는다. 만약 생산의 논리가 지금의 자본주의적인, 그래서 낭비를 초래할 수밖에 없는 상품 생산과 국제 교역의 형식으로부터 좀 더 의식적이고 사회적으로 계획된 생산체제와 국제 교환으로 이행한다면 자원 이용의 감소는 기본적 필요와 더 높은 수준의 인간적 필요 충족의 정도가 증가하는 것과 병행될 수 있을 것이다. 녹색 사회주의자들에게 제기되는 문제는 어떤 형태의 국제적 상호의존이 인간의 안녕에 기여할 수 있는지, 그리고 어떤 형태는 그렇게 할 수 없는지를 밝혀내는 것이다. 모든 나라들의 증가된 자급자족self-efficiency은 목표가 되어야 하지만 고립적 자급경제autarchy가 목표가 되어서는 안 된다. 우리는 지배, 경쟁, 성장주의를 상호성, 협력, 지속가능성으로 대체하는 국제적 상호의존의 형태를 창출할 필요가 있다.

‘과성장한overdeveloped’ 세계와 그것이 지구화하는 경제적, 문화적, 정치적 제도들은 ‘개발도상국developing countries’들이 직면한 (인간적이고 환경적인) 문제들의 주요 원인이다. 아무런 조건 없이 제공되며 빈곤층의 필요에 맞추어진, 그리고 그들 스스로의 민주적 통제 아래 있는 부유한 나라들로부터의 원조는 불균형을 교정하는데 필수적일 것이다. 하지만 부유한 국가들이 제공할 수 있는 가장 중요한 도움은 현재 엄청난 양의 부와 자원을 가난한 나라들로부터 부유한 나라들로 이전 시키며 동시에 사회정책의 우선순위를 왜곡시키고 최빈국들의 환경을 황폐화 하고 있는 기괴한 지구적 조정을 종식시키는 것이다. 국제적 해결책은 지구적 불평등을 해소하는데 중요하며 이것은 새로운 국제적 조직들이 필요함을 암시한다. 세계은행, 심지어는 국제연합 같은 우리 시대의 제도들은 지구적 규모에서 현재 존재하고 있는 불평등관계를 유지하는데 우선적으로 봉사한다. 이러한 제도들 중 어떤 것은 밑으로부터 개혁에 따르기 쉬운 반면, 어떤 조직들은 분명히 최종적인 대체를 위해 정면 공격을 받아야 마땅하다.

지구적 평등을 위해 필요한 조직들에 관한 많은 질문들이 존재한다. 특히나 어떤 수준에서 어떤 정치적 기능이 수행되어야만 하는가의 쟁점이 중요하다. 분명한 것은 이러한 질문은 ‘발전된’ 세계의 맥락 안에서만 이루어지는 토론에 의해서는 해결될 수 없다는 것이다.

분할 II: ‘인종’과 민족성ethnicity

사회적 불평등의 다른 많은 토대들처럼 인종주의 또한 자본주의 출현 훨씬 이전부터 존재했다. 그러나 자본주의의 사회적 관계는 지구적이고 지역적인 규모에서 그 이전에 존재했던 어떤 생산양식보다 더 철저하게 민족 간 분할을 혼합하고, 발전시켜 급진화함으로써 잠재적으로만 존재했던 민족 간 분할을 이용해왔다. 어디를 둘러보나—로스앤젤레스, 버밍햄 또는 르완다—우리가 점점 더 지구적이고 다문화적인 세계에 살고 있다는 것이 사실이지만 사람들은 인종주의적 우선순위와 제도에 의

해 억압받고 배제되고 있다.

대부분 남반구 국가들의 경제를 발전시키기 보다는 지속적으로 파괴하고 있는 현재의 추세는 대규모 이주의 가능성을 높여주고 있다. 북반구 나라들은 이에 대응하여 그들의 소위 개발 정책의 희생자들이 접근하지 못하도록 자신들의 국경에 대한 단속을 강화하고 있다. 한편, 서구의 경제적 지혜를 수용한 동유럽과 소련의 구공산국가들은 거의 제3세계의 지위로 떨어질 위기에 처해 있다. 결과적으로 세계의 지구적 파워블록—북아메리카, 유럽 연합, 동아시아—은 점점 더 요새화될 것이다. 그 요새 안에서 초국가적 공동체들은 그들을 둘러싼 피폐화된 지역에서 추방된 이주자들로부터 스스로를 지키려 할 것이다.

새로운 파워블록을 구성하는 국가들 안에서도 생산의 유연화가 반시민(semi-citizens)의 지위밖에 가지지 못하는 ‘계급이하의 계급(underclass)’을 만들어 내고 있다. 이들은 노동시장으로부터 거의 영구적으로 배제되어 있으며 가장 위험하고 착취의 강도가 높은 노동시장에 진입할 수 있을 뿐이다. 아프리카인, 라틴아메리카인, 방글라데시인, 터키인, 슬라브인 등은 새로운 블록의 경계에서 강력한 국경 통제에 직면하는데, 같은 국적의 사람들이 블록 안에 포함된 나라들 내부에서는 새롭게 생겨나는 계급이하의 계급의 핵심을 형성한다. 따라서 우리는 국가 안에서의 인종적 평등을 향한 투쟁과 ‘백인’ 북반구와 ‘흑인’ 남반구 사이의 인종적 평등을 향한 지구적 규모의 투쟁 사이에 직접적인 관계가 존재하고 있음을 본다.

인종주의는 불평등과 억압을 만들어내는 강력하고 파괴적인 힘이다. 인종주의는 생태적, 환경적 쇠락을 초래하는 사회적 갈등을 초래한다. 인종주의에 반대하는 투쟁은 모든 녹색 사회주의적 전망의 핵심을 이루어야만 한다.

분할 III: 젠더

젠더는 생물학적 차이를 과장하고 과도하게 단순화시키면서 그것에 근거해 사회적으로 구성된다. 모두는 아니지만 많은 사회들에서 젠더, 정체성, 성적지향의 차원들은 마치 생물학적 성차에 의해서 결정되는 것처럼 이분화된다.

이렇게 고정된 자연적 차이는 다양한 형태의 여성 억압을 정당화하는 데 이용된다. 과거와 현재를 통해 알려진 모든 사회에는 젠더화된 노동분업이 존재했다. 공적 영역과 사적 영역의 분할이 구조화되는 방식의 결과로 젠더화된 노동분업은 여성에게 억압적이다. 다양한 구실로 여성의 시민권은 제약당하고, 권력을 가진 위치에 접근하는 기회는 제한되거나 조건부로 허용된다. 그리고 일자리를 얻

게 될 때는 평균적으로 남성보다 훨씬 적은 임금을 받는다. 경제적으로나 사회적으로 중요한 재생산 노동reproductive work을 포함하는 여성들이 담당하는 부불노동unpaid work은 노동으로 인정받지 못하며 그것의 필수적인 성격을 부정 당한다. 사적 영역에서 여성은 종종 폭력에 의해 강요되는 남성 지배에 종속되는데, 이것은 때때로 암묵적으로 수용되거나 광범위하게 알려진 사법적 판결에 의해 실제로 정당화되기조차 한다.

모든 억압들과 같이, 여성 억압은 동등한 시민권을 지지하고 보편화될 수 있는 인간 필요의 충족을 추구하는 녹색사회주의의 원리에 위배된다. 게다가 여성억압을 정당화하는데 이용되는 ‘남성주의적masculinist’ 이데올로기는 권력은 반드시 타자들을 지배하고, 통제하며 이용하는 것이라고 본다. 남성주의적 이데올로기가 인간들 사이의 관계를 형성하는 것과 인간과 비인간세계 사이의 관계를 형성하는 것 사이에는 유사성이 존재한다(많은 생태여성주의자들은 둘 사이에는 인과적 관계가 존재한다고 주장한다).

남자들이 남성적 특권을 유지하는 것에 물질적 이해관계를 가지고 있음에도 불구하고 남자들도 가부장제에 의해 피해를 받는 측면이 있다. 그렇기 때문에 남자들도 가부장제에 맞서는 동맹군이 될 수 있다. 무엇보다도 명확한 것은 남자를 전쟁과 위험한 노동 형태에서 사소한 소모품처럼 대하는 것은 여성을 대상으로 다루는 것과 연관되어 있다. 남성을 그런 식으로 다루는 것은 여성을 대상으로 다루는 비슷한 것이다. 사적 영역에서의 남자의 역할은 그들에게 이득을 주기도 하지만 손해를 의미하며, 남성지배의 문화는 여성뿐만 아니라 남성들도 협소하며 정치적, 개인적으로 매우 제한된 적절한 행동의 관념을 가지게 한다.

재생산, 생산과 소비에서 여성이 가지는 구조적으로 특징적인 역할은 인구성장, 생존 농업과 가사 노동이 취하는 형태에 중요한 영향을 미친다. 젠더는 녹색사회주의에 근거한 계획에서 중심적인 범주가 되어야 한다. 이러한 계획은 ‘자연스러운’ 것으로 간주되는 성적 분업이라는 개념에 도전하고 ‘공적’ 영역과 ‘사적’ 영역 사이의 경직된 구분을 허무는 것이어야 한다.

모든 인간을 내재적 가치를 지닌 존재로 대하는 원리를 따라서 녹색 사회주의는 여성의 억압에 화해할 수 없는 적대를 내포한다.

분할 IV: 계급

인종과 젠더는 다른 사회적 분할들, 특히 사회-경제적 계급과 연관된 분할들과 상호작용한다. 계급 분할은 자본주의 경제에서 중심적이며, 자본주의 경제는 지구적 규모에서 그리고 국가들 안에서

계급분할을 지속적으로 재생산한다. 그러므로 전통적인 형식의 계급의식이 (산업화된 자본주의 나라들에서) 쇠퇴하고 있는 것은 의심할 수 없는 사실임에도 불구하고, 계급 불평등은 줄어들지 않고 있다는 사실은 전혀 놀랄 일이 아니다. 실제로 영국과 미국의 최근 몇 년간의 소득 분배는 더욱 불평등해졌다.

현재 지배적인 이데올로기는 상향적 사회 이동성social mobility으로 표현되는 진보적 길을 제시하면서 사회계급의 차이를 경제적, 사회적 권력에서의 차이보다는 소비수준에서의 차이로 정의한다. 보수주의는 이것을 개인주의적인 것으로 제시한다. 사회민주주의는 전통적으로 집단주의적 소비의 길을 제시했다. 이러한 차이에도 불구하고 양자는 모두 계급 분할을 극복하는 것을 사회관계의 변화보다는 더 높은 수준의 소비와 경제성장과 연관 지어 인식한다.

자원과 권력에 접근할 수 있는 동등한 기회는 기초적인 원리이다. 그러나 자원은 물질적 재화를 넘어서는 것으로 간주되어야 한다. 우리는 삶의 질, 참여적 민주주의 그리고 지구적 지속가능성에 기초해서 새롭게 정의된 인간적 필요개념을 체계화하는 원리들을 통해 불평등, 억압, 착취에 대한 저항을 형성할 수 있는 길을 탐색할 필요가 있다.

결론

녹색 사회주의의 방향으로 지구적 사회를 변혁하기 위해서 우리는 다양한 유형의 평등을 추구하는 집단들과의 동맹을 건설할 필요가 있다. 위에서 다루어진 것들은 다양한 유형의 평등 가운데 가장 분명한 사례들일 뿐이다. 이것이 의미하는 것은 인민에게 권력을 부여하도록 노력하고, 인민으로 하여금 그들에게서 권력을 빼앗아가는 사회적 관계들을 변화시킬 수 있는 능력을 갖게 하는 방식으로 행동해야 함을 의미한다. 우리는 인간과 비인간 존재의 현세대와 다음세대 모두의 필요를 돌볼 수 있는, 지속가능한 방법을 통해 인간적 필요를 충족시키는 사회를 건설하는 것에 관심을 가진다.

그러한 사회는 민주적이어야만 한다. 민주주의는 단지 결정이 이루어지는 그 순간에만 작동하는 것으로 이해될 수 없으며 결정에 도달하고 그것을 실행하는 전 과정에 적용될 필요가 있다. 무엇보다도 녹색 사회주의자들은 어떻게 사는 것이 선한 것인지, 무엇이 올바른 행동인지, 또는 선한 방식으로 소유하는 것은 어떤 것인지에 대해 서로 다른 생각을 가질 수 있는, 하지만 같은 행성에 더불어 살아야 한다는 것에 대한 좀 더 높은 수준에서는 동의에 이를 수 있는 길을 찾을 필요가 있다.

III 정치적, 경제적 조직의 원리들

지금까지 우리는 우리시대의 지구화하는 자본주의가 어떻게 세계의 지역들, 개별 국가 내의 부유층과 빈곤층, '인종주의적으로 분할된' 사회 집단들, 그리고 남성과 여성 사이의 불평등을 만들어내고 강화하고 있는지 살펴보았다. 지구적 수준의 군사적, 경제적 제도들이 어떻게 이러한 사회적 재난을 우리 행성의 '생명 지지' 체계들의 대규모 파괴와 결합하고 있는지도 살펴보았다.

현재 환경의 지속가능성에 대한 가장 영향력 있는 '주류적' 접근은 주요한 문제를 너무 적은 자본주의라는 관점에서 바라본다. 물질적 자원, 깨끗한 공기와 물, 아름다운 전원과 같은 환경재 *environmental goods*는 그것이 자유재 *free goods*로 다루어지기 때문에 파괴되고 있다. 이러한 생각을 하고 있는 환경 개혁가들에게 해답은 환경재들의 비용을 자본주의적 기업들의 결정형성에 포함시키도록 그것들을 사유화하거나 세금징수를 이용함으로써 시장가격을 부여하는 것이다.⁹⁹⁾

연료에 부과되는 부가가치세 *VAT*에 대한 최근의 논쟁에서 확인된 것처럼, 이러한 방법은 주로 자본주의적 환경파괴의 비용을 가난하고 궁핍한 사람들에게 전가한다. 그러나 이러한 조치들은 다른 근거들에 의해 반대되어질 수 있다. 모든 가치가 화폐적 가치에 상응하는 것으로 간주함으로써 공공의 민주적 결정형성과정으로부터 환경적 이슈를 제외시키고 대신에 시장력 *market forces*의 변덕에 내 맡기는 것에 다름 아니다.

그러나 더욱 중요한 것은 시장력 *market forces*에 의존하는 것은 문제의 실제적인 원인은 그냥 놔둔 채로 증상을 표면적으로 다루는 것에 불과하다는 것이다. 근대 자본주의는 국민국가에 의한 규제 of 범위를 넘어서는 본래부터 팽창적인 체계이다. 이 체계 안에서 계속적인 이윤추구는 두 개의 축에 의존한다. 첫 번째의 것은 소비주의 *consumerism*이다. 인간의 행복은 절대적이고 배타적으로 상품의 소비에 의존한다는 이데올로기. 두 번째는 상품생산을 위해 과학적 연구와 기술적 혁신을 동원하는 것이다. 우리 시대 자본주의의 이 두 가지 축은 지구적 규모에서 생태계에 매우 파괴적이다.

이러한 진단이 옳다면, 지구적 환경이 보존되고 복구될 수 있는, 그리고 인간의 필요가 지속가능하게 충족될 수 있는 미래에 대한 희망은 경제적, 사회적, 생물학적 삶에 대한 자본주의적 지배에 저항하고, 그것을 극복하며, 대안을 창출하는 것에 달려 있다. 자본주의에 대한 저항과 대안창출은 세 가지 정치전략을 요청한다는 것이 우리의 믿음이다.

99) 이러한 관점은 자연과 자원은 가격이 매겨져 있지 않기 때문에 낭비된다고 본다. 기후변화에 대처하기 위해서 탄소배출권을 거래하는 것은 가장 대표적인 사례이다. 이에 대한 체계적 비판은 다음을 참조하라. O'Neill, John (1993), *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World*, London: Routledge

- * 지방적, 지역적, 국가적, 지구적 수준에서 생산자, 소비자, 그리고 공동체를 연결하는 반자본주의적, 반생산주의적 투쟁;
- * 국가와 시민사회에서 민주주의의 범위와 깊이의 완전한 확장;
- * 비자본주의적 경제, 사회, 문화적 형태의 지속적인 창출.

아래의 IV와 V에서는 이행과 관련된 쟁점들을 다룬다. 이 장에서 다루어질 내용은 미래 사회 조직의 원리들의 뼈대에 살을 붙이는 것이다. 곧 분명해지겠지만, 이것은 단지 자본주의 사회가 보여주고 있는 현재의 제도들을 민주화하는 문제만은 아니다. 일련의 질적인 변형들이 요구된다. 우리는 우리가 발전시키는 문제들이 논쟁적이며 고정된 것이 아님을 인정한다. 우리의 문제들은 그것이 해답을 주는 것보다 더 많은 새로운 질문들을 제기한다. 우리가 의도하는 것은 생각, 질문, 논쟁, 실험을 자극할 수 있는 표식을 제공하려는 것일 뿐이다—우리는 ‘권위 있는’ 해답을 제시했다고 사칭하지 않는다.

민주주의, 참여, 대의

우리는 자유민주주의의 관행에서 지금까지 성취된 것보다 훨씬 더 분화되고 다층화된 민주주의 개념을 발전시킬 필요가 있다고 생각한다. 이것은 다음의 원리들을 인식하는 것에 기초해야만 한다.

- * 민주적 참여는 그 자체로 하나의 가치이다; 따라서 결정형성 조정은 그러한 참여를 용이하게 하고, 권장하며, 가능할 수 있도록 구조화되어야 한다.
- * 이러한 민주적 참여는 삶과 노동에 관련된 모든 제도들에서의 결정을 가능한 인민들에 가깝게 함으로써 가장 잘 성취될 수 있다. 학교 또는 작업장에서 가능한 종류의 참여는 광대한 지리적 영역에서 가능한 참여와는 질적으로 다르다.
- * 그럼에도, 구성원의 숫자와 규모가 모든 사람의 직접적 참여를 가로막는 많은 결정 사항들이 존재한다. 여기서도 참여는 여전히 중요한 표어이며 (추첨과 여타 다양한 수단에 의한) 대의제를 통한 인민의 참여를 촉진하고, 권장하며, 그렇게 할 수 있는 힘을 부여해야 한다.
- * 결정에 의해 영향을 받는 모든 집단들은 결정형성과정에 대표로 파견할 권리를 가진다.
- * 정치적인 것의 영역은 자유 민주주의의 형식적 대의 제도를 넘어서 확장된다. 민주주의는 최소한 국가의 제도들에서만은 시민사회와 경제의 제도들 안에서도 구현되어야만 한다; 인민들이

매일 매일의 삶을 살아가고 착취, 억압, 무력함이 직접적이고 즉각적으로 경험되는 것은 시민사회와 경제의 제도들 안에서이다. 우리의 목표는 민주적 기회를 확장하고 국가, 경제, 시민사회에서 민주적 공간을 넓히는 것이다.

- * 정책 형성과 실행 과정의 매 단계에서 결정이 이루어지고 취소된다. 이 모든 단계에 참여하는 것은 '투표'에 참여하는 것만큼 중요하다.
- * 일순간에 성취되는 민주주의 같은 것은 존재하지 않는다; 우리는 언제나 진행 중인 '민주화'에 대해서 생각해야만 한다.

시민권, 다원주의, 상호존중

민주주의에 대한 녹색 사회주의적 개념은 반드시 보편성의 이상과 자율, 복수성plurality, 다양성 사이에는 긴장이 존재할 수 있음을 인식해야 한다. 한편에서 시민권과 결부된 보편적 권리와 의무는 자율성과 어떤 공동체의 가치와 관행을 침해할 수 있다. 다른 한편, 그러한 가치와 관행들은 공동체 안의 개인과 소수자들의 권리와 공존하지 못 할 수도 있다. 우리는 이러한 긴장은 실재하며 오직 지속적인 논쟁, 갈등, 논쟁의 민주적 과정을 통해서, 그리고 공통의 시민권이라는 문제를 안에서 문화적 다원주의를 촉진하는 제도들에 의해서만 해결될 수 있다는 것에 동의한다.

몇몇 보편적 원리들은 필요하다: 탈 집중화된 관습은 그 자체로 바람직하지만, 만약, 예를 들어, 그 관습이 환경적으로 파괴적이거나 성차별주의적이고 인종차별적인 구조를 영속화하는 방향으로 작동한다면 받아들여질 수 없다. 비슷한 맥락에서, 자연자원과 기술적 자원이 불평등하게 배분되는 세계에서, 실질적인 재분배를 가능하게 할 권력을 가진 민주적으로 책임성 있는 중심이 존재하지 않는다면 존재하는 불평등은 계속 유지되고 더욱 강화될 것이다. 그러나 마찬가지로 사람들은 홀로 있을 권리를 가지며 다른 사람들이 동의하지 않는 결정을 할 권리를 가지며 위로부터의 간섭 없이 스스로가 적합하다고 생각하는 대로 삶을 영위할 권리를 가진다. 이러한 권리는 사회적, 생태적 조직화와 보편적 필요충족의 요구에 대해 서로 동의된 원리들에 의해 세워진 넓은 문제들 안에서 보장된다.

결정과정의 탈집중화와 참여를 최대한 허용하지만, 사회가 무수히 많은 지역적으로 갈라진 특수한 이익집단으로 분절화하는 것을 막으면서 공통 관심사의 영역을 적극적으로 확장하는 조직적 형태가 발전될 필요가 있다. 그러나 탈집중화된 집단들 사이의 민주적 담론은, 사회의 생산과 재생산의 근본적 과정들이 민주적 방향으로 움직이고 있을 때에만 공통관심사와 상호존중에 관해서 가지는 그것의 잠재적 힘을 완전히 실현시킬 수 있다. 가족과 작업장에서의 이러한 과정들이 분열적일 때-이

운, 경쟁, 지배에 대한 열망에 의해 내몰려져서—민주적인 정치 제도는 기껏해야 더 넓은 사회적 제도들의 최악의 결과 중 몇몇을 완화할 수 있을 뿐이다.

(보편성과 자율성의 이상 사이의) 이러한 긴장을 화해시키려는 시도는 착취 받고 억압받는 집단들이 스스로를 조직화할 수 있는 권리를 인정하는 것에 그치지 않고 이러한 조직화를 용이하게 하고, 권장하며, 가능하게 하는 다양한 조치들을 포함한다. 실험되었거나 제안된 방법은 다음과 같다. 할당, 촉발기제(trigger mechanisms, 지정된 직위reserved places, 민주적 토론 과정에서 의견을 말할 수 있는 기회를 보장해 주기guaranteed voice in the process of democratic discussion, 한 가지 종류 이상의 선거구로부터 대표를 선출하기selecting representatives from more than one kind of constituency, 추천에 의한 할당; 문제시되는 집단의 중심적 관심에 관계된 쟁점들에 대한 거부권(예를 들어 어떤 토지권 쟁점에 대한 원주민들의 거부권, 낙태 규제에 대한 여성의 거부권).

이러한 긴장을 해소하는 전통적인 자유주의적 방법은 권리장전Bill of Rights에 근거하는데 이러한 접근에 대한 우리의 입장은 매우 중요하다. 권리를 보장하는 법전들은 보통 협소하게 정의된 정치적 권리를 통해서 틀지어진다. 우리의 입장에서 이러한 협소한 정의는 사회—경제적 장으로 확장될 필요가 있다. 더 넓은 사회적, 경제적 개혁이 없이는, 특정한 형태의 헌법적 개혁의 효과는 퇴행적일 수 있음을 인식하지 못하는 것은 어리석은 일일 것이다. 예를 들어, 민주적으로 논쟁의 여지가 없는 헌법 재판소constitutional court가 (사실상 존재하지도 않는) 파업권보다 개인의 노동권을 우선시하거나, 여성의 낙태 선택권보다 ‘생명권’을 보다 중요하게 생각하거나, 또는 담배회사의 (광고의 형태로 표현된) 언론의 자유를 개인들—또는 사회 전체의—건강권에 우선하는 것으로 간주할 가능성의 한계를 넘어서지 못하는 것이다.

우리의 논의에서 확인된 또 하나의 긴장은 집단적인 민주적 결정형성의 영역을 확장하는 것이 가진 중요성과 사적인 영역의 존재가 중요하다는 인식 사이에 발생한다. 여성억압이 발생하는 주요한 장소로서 인식하는 동시에 현재 존재하고 있는 ‘사적 영역’의 문제적 성격을 완전히 받아들이면서도 인민의 사적 생활을 통제하려는 전체주의적이고 ‘전문가적’ 시도로부터 자유로운 사회적 공간 개념을 방어하는 것이 중요하다고 믿는다.

사회구조는 본래부터 다양하며, 그것을 재생산하거나 (잠재적으로) 변형하는 개인과 집단의 일상적 행위를 통해 존재한다. (광범위한 착취적, 인종주의적, 가부장적, 그리고 우리 사회의 다른 억압적 관행들에 대한) 저항 운동들은 그들이 직면하는 특정한 상황 안에서 변형을 위한 특수한 가능성을 실현시킬 능력과 지식을 발전시킨다. 이러한 저항들은 매우 다양하며, 그들이 출현하는 특정한 상황에 의해 유형화된 필요를 가진다. 녹색사회주의의 정치적 전략이 목표로 하는 것은 이러한 운동들을 대

체하는 것이 아니라 그들이 가지는 자율성과 해방적 잠재력을 발전시키는데 기여하는 방법으로 다양성에 대응하는 것일 뿐이다.

녹색사회주의의 목표는 운동들이 좀 더 효과적으로 그들의 목적을 추구할 수 있도록 대의적 정치 구조를 민주화하는 길을 찾는 것을 포함한다. 그리고 동시에 관심concerns과 투쟁struggles 사이의 상호 의존적 관계가 완전히 이해되기 위해 이러한 운동들의 다양한 경험으로부터 일반화된 민주적 실천들이 얻어져야 한다. 최종적으로, 이익 갈등은, 비록 여전히 서로 동의하지 못하는 것들이 존재함에도 불구하고 공유된 가치들의 기초 위에 기꺼이 함께 살아가고자 하는 사람들 사이에서 민주적으로 해결되어야 한다.

공동체: 자율적 조직과 대의 정부

우리가 자치적 공동체를 중요하게 생각한다면, 두 가지 질문에 답해야 한다. 첫 번째, 공동체를 어떻게 정의할 수 있는가? 그리고 두 번째로 일단 정의된 후에 어떤 제도가 공동체의 구성원들이 자치 self-government를 실현할 수 있도록 할 수 있는가?

두 가지 종류의 공동체가 존재한다. 공통의 이익과 정체성과 연관된 공동체; 그리고 다양한 수준의 대의 정부representative government가 선출되고 정당성을 획득하는 선거구를 구성하는 공동체.

공통의 이익과 정체성과 관련된 공동체는 그들의 행동을 조직하고, 필요하다고 느껴질 때 정치적 과정을 통해 압력을 행사하는 운동, 투쟁, 제도를 만들어 낸다. 이러한 공동체들에 의해 만들어진 제도는 ‘결사체적associational’ 조직으로 불리어져 왔으며 시민사회와 효과적인 참여적 자기 통치의 토대가 된다. 비록 전형적인 참여는 직접적이지만 보통 간접적인 대의representation를 포함하기도 한다. 이러한 공동체들은 풀뿌리 행동, 그리고 잠재적으로 아래로부터의bottom-up 민주주의의 토대가 된다. 그러나 이러한 공동체들은 종종 내적인 갈등을 중재하는, 그리고 정치적 과정에서의 효과적인 자율적 조직self-organisation과 참여를 위해 필요한 자원을 결여한다. 공동체들은 또한 종종 비민주적(구조 없음의 전제the tyranny of structurelessness)이며 소규모 활동가 그룹에 의해 좌지우지되기도 한다. 자율적 조직, 임파워먼트, 시민사회의 민주화는 변혁을 향한 모든 녹색 사회주의적 전략의 출발점이어야 한다.

(규정적인 시민권이 주어지는) 해당 영토 안에는 서로 간 다양한 정도의 협력과 갈등을 경험하는 많은 이익과 정체성 공동체들이 존재할 것이다. 이익의 차이는 대의적 정부의 기제들을 통해 중재되고, 비교평가 되고 해소된다(현재 이익의 차이가 중재, 비교평가, 해소된다는 것은 일반적으로 한 집

단의 이익이 다른 집단의 이익보다 우선시됨을 의미한다).

대의 정부는 두 가지 중요한 기능을 한다: 시민권과 관련된 권리와 의무를 결정하고; 그러한 권리와 의무를 단지 형식적인 것에 머무르지 않고 실재적인 것으로 만들기 위해 자원을 (재)분배해야 한다. 대의 정부가 성립하는 영토는 다양한 수준에서 정의되고 있으며 정의될 수 있다: 지방 행정 단위; 지역 또는 주 정부(독일의 Land나 미국의 주); 국민국가; 초국가적 지역 집단 (유럽연합); 지구적 기구(국제연합). 이러한 다층적인 대의 정부의 수준은 어떤 수준에서 시민권의 정의되고 분배가 결정되어야만 하는가에 대한 질문을 제기한다.

긴 안목으로 보면, 녹색 사회주의적 전망은 지구상의 모든 시민들이 지속가능한 수준에서 자원에 접근할 수 있는 동등한 권리에 기초해서 발휘되는 지구적 수준의 권리와 의무를 제시해야 한다. 동시에 통치의 탈집중화(subsidiarity¹⁰⁰) 개념이 적절하게 정의된다면 어떤 수준에서 어떤 결정이 내려져야 할지 결정하는 최상의 토대가 된다는 점에 동의한다. 이 원리는 우리가 이해할 수 있는 가장 낮고, 소규모이며, 지방적인 수준을 지향한다. 어떻게 이러한 법적 권한과 행정관할권의 쟁점을 해결해야 하는지는 여전히 질문으로 남아 있다: 다자간의 협력으로(confederally, 아래로부터, 연방적으로 federally, 위로부터 또는 또 다른 길?

대의 민주주의의 영역과 대의 정부는 다양한 개념들을 제시하는 상이한 정치정당들을 통해 공공선(public good)이 결정되는 곳이다. 그러나 대의 민주주의는 곳곳에서 불신 받고 있다. 인민들이 반응적이지 못한 국가, 책임성 없는 초국적 기업, 통제 불가능한 시장의 힘에 직면해서 점점 더 무력함을 느끼게 되면서 대의제의 위기는 커지고 소외의 감정이 증폭되고 있기 때문이다.

자본주의적 민주주의는 정치적인 것, 경제적인 것, 사회적인 것 사이의 분리를 구현한다. 자본주의적 민주주의는 무엇을 어떻게 생산할지에 대한 결정을 효과적으로 사유화하며 이윤동기가 모든 것을 지배한다. 국가와 시민사회 모두를 그 내부에서 민주화하는 전략은 이러한 분리를 변화시키지 못한다; 정치, 경제, 사회는 그것들 사이의 경계를 넘어 더욱 더 상호 영향을 미쳐야만 한다. 이것이 가능하기 위해서는 지난 150년 이상 동안 시민사회를 희생시키면서 경제와 국가를 성장시켰던 흐름을 역전시켜야만 한다. 정치와 경제는 사회에 봉사해야 하며 후자를 지배해서는 안 된다.

필요한 것은 주로 특수한 이익과 정체성에 관련된, 국가와 경제의 결정형성과정과 행위에서 시민사회에 존재하는 제도들의 참여를 촉진시키는 것이다. 이것은 재활성화된 대의적 정치과정에 의해 설정되고 (가치와 우선순위에서) 민주적으로 합의된 공공선의 지배적 개념을 반영하는 제도적인 틀

100) subsidiarity는 보조성 또는 보충성으로 번역되는데 문맥상 권력을 탈집중화함으로써 다양한 수준에서의 결정을 허용하는 것의 의미를 가진다.

과 가치지향 안에서 이루어질 필요가 있다.

국가

우리는 이행기 동안은 보편적 시민권에 미치지 못 하는 문제들을 해결해야 한다는 점을 가정한다. 우리 시대에서 지배적인이고 우세한 ‘주권적’ 영토 조직 형태는 국민국가이다(또는 최소한 국민the nation을 ‘구현’하는 정도만큼 그것을 창조하는 국가). 이러한 국가들 내부에는 지배적 계급과 종속적 계급, 그리고 이들 계급과 동일시될 수 있는 기타의 이해관계가 존재한다. 이런 조직 형태의 결과는 시민들에게 특정한 정도의 복지와 안전을 제공하는 것, 많은 사람들을 완전한 시민권으로부터 배제하는 것, 여전히 더 많은 숫자의 타자들을 외국인과 이방인으로 정의하는 것, 그리고 스스로를 내적으로 통제하고 외적으로 방어하기 위한 강제적 기구들이다. 이러한 국가에 대해서 무엇을 해야만 하는가?

기본적으로 두 가지 다른 강조가 있을 있다: 적색 입장은 아무리 자율성을 가지고 있다고 해도, 현존하는 국가는 자본주의의 재생산 조건을 유지하는 것에 맞추어져 있다고 본다. 녹색 입장은 국가를 그 자체의 독립적인—그리고 기생적인—권리를 가진 세력으로 간주한다.

현재 상황에 대한 녹색주의적 인식은 상호 경쟁적인 국가들 사이의 체계에 맞추어져 있다. 경쟁하는 국가들은 자기강화적인self-reinforcing ‘환경적으로 위험천만한 동학’에서 벗어날 수 없는데 이것은 자본축적의 동학으로부터 상당히 독립적인 것이다. 이러한 상황에 대해서, 미래사회에 대한 녹색 전망은 국가가 없는, 자기 규제적self-regulating 세계질서, 탈집중화된 공동체들의 느슨한 연방을 제시한다. 국가—어떤 형태의 국가든—는 이러한 미래를 향해 가는 길에 존재하는 장애물이다. 따라서 녹색주의자들은 개혁을 통해서든 혁명적 대체를 통해서든 국가를 민주화하는 것에 특별한 관심을 두지 않는다. 동시에 녹색주의자들도 지역 공동체보다 높은 수준에서 요구되는, 또는 (오늘 날의) 국가보다도 높은 수준에서 요구되는 조정coordination이 필요한 일정한 범위의 생태적 쟁점을 인식한다. 문제는 그들이 어떤 종류의 제도가 이러한 조정을 가능하게 할 것인가에 대해서는 큰 약점을 보인다는 것이다.

마르크스주의적 전통은 확실히 국가가 사멸하는 사회의 전망을 제기했다. 그러나 아마도 오늘날 국가의 사멸을 가까운 장래의 일로 생각하는 적색주의자는 거의 없으며, 이 개념 자체가 잘못된 것이라고 분명하게 주장하는 사람들도 있다. 국가는 많은 기능을 수행/조정하는데, 이 기능 중 상당부분은 복잡한 사회에서 필연적이며 바람직한 것으로 간주된다. 모든 실천적인 목적에서, 대부분의 적색

주의자들은 ‘공권력’이 그것의 계급적 성격을 잃게 되지만 정치적 성격을 여전히 수행하는 미래를 효과적으로 그려볼 수 있다. 그들은 마르크스가 ‘사회에 강제된 기관으로부터 완전히 사회에 종속된 기관으로의’ 국가의 전변이라고 예상했던 공식을 승인한다. 이러한 견해는 적-록 사회로의 이행기에서 드러날 수 있는 두 가지 측면과 관련된 국가의 역할을 보여줌으로써 조금 더 구체화될 수 있다: 자본에 대해서, 그리고 생태적인 정책 수립의 골격을 창출하는 것에서는 강하고 강제적이지만, 전체 사회에 대해서는 권한을 부여하고, 협력적이며, 권력을 이양하는 기능을 수행해야 한다.

적색과 녹색 사이에 존재하는 이러한 차이들을 부정하는 것은 어리석은 것이다. 그러나 우리는 이 차이들 중 몇몇에 대해서 생각해 볼 것인데, 이것을 통해 다음과 같은 세 가지 공통 토대를 찾는 시도를 할 것이다

- * 풀뿌리 민주주의, 토대에서의 활동주의, 사회의 모든 수준에서 민주적 참여의 범위를 확장하는 것에 대한 공통의 신봉.
- * 질적으로 다른 사회의 가능성에 대한 우리의 신념. 아마도 문제는 우리가 너무 유토피안적인 것이 아니라 오히려 충분히 공상적이지 못한 것이다. 단순히 ‘국가’ 또는 ‘공동체’라고 표시된 상자들을 재조합하기 보다는 가능한 조직의 대안적 형태들 탐구해야만 한다. 예를 들어 여성 노동자들의 국제적 조정을 위한 비공식 네트워크나, 대안적 무역 계획 같은 형태들을 탐색해야 한다.
- * 이러한 관찰은 문제의 형식이 변화하고 있다는 인식에 의해 보완되어야 한다. 근대 자본주의 발전의 논리는 국가의 경제적 영향력을 감소시키고 있으며 점증적으로 초국가적 규제라는 쟁점이 의제로 등장하고 있다. 우리는 이러한 의제를 설정하지 않는데, 기억해야 할 것은 현재 존재하는 국가들 또한 그렇게 할 수 없다는 것이다. 새로운 맥락에서 그동안 축적된 국가의 권력과 특권을 어떻게 보존할 수 있을가에 대해서 알아야 한다. 우리는 민족주의에 대한 인민주의적 호소가 국민국가의 존재를 더 이상 보증할 수 없는 시대로 들어서고 있다.

경제

생산 행위가 수행되는 방법은 사람들의 생활 경험을 구조화하고 생태적인 결과를 초래한다. 경제는 세 가지 부문을 통해 가장 잘 분석될 수 있다: 공식적 부문, 비공식 부문, 가족경제 부문. 각 부문의 상대적 크기와 그것들 사이의 관계는 사회의 서로 다른 유형에 따라 다르게 나타난다. 모든 현존하는 사회에서 생산은 일반적으로 위계질서, 불평등, 억압을 반영하고 재생산하는 다소간 경지된 사회적,

성적 노동분업의 기초 위에서 조직화된다. 자본주의 사회에서 생산적인 것으로 간주되는 노동은 무엇이 시장 가치를 부여받는가에 따라 정의되고 압도적으로 (경제적인 것의 전부인 것처럼 정의되는) 공식적 부문에 집중되어 있다.

적-록 사회에서 사회적, 성적 노동분업은 해체될 것이다. 사회구성체의 유지와 재생산을 위해 필요한 다양한 유형의 노동은 남성과 여성에 의해 동등하게 수행될 것이다. 몇몇 녹색 사회주의자들은 정치적인 장과 경제적 장 사이의, 그리고 공식적, 비공식적, 가족경제 부문 사이의 모든 구별을 폐지하는 것으로 받아들이기도 한다. 우리는 이러한 견해를 수용하지 않는다. 어떤 행위는 지방적 수준이 아닌 지구적, 또는 지역적 수준에서 가장 잘 수행되고 조정될 수 있다; 자주관리는 민주적 계획의 틀 안에서 나타나야만 한다.

그러나 우리는 공식적 경제가 인간 사이의 관계와 인간이 환경과 맺는 관계를 적대적인 것으로 만들면서 인민들의 삶에서 너무 큰 역할을 수행하고 있다는 견해를 공유한다. 상당히 축소된 노동 주간의 경제적 토대는 지금 존재하지만 그것의 실현은 노동시간의 급진적 재분배와 지속적으로 팽창하고 있는 생산과 소비의 지평을 반대하는 싸움에 달려 있다. 우리는 녹색 사회주의 사회에서 공식적 경제가 상대적으로 덜 중요해질 것이라고 예상한다.

따라서 우리는 세 부분 모두에서 수행되는 생산적 행위를 적절하게 인식하고 가치 부여하는 사회를 예상한다. 민주적 계획의 형식에 기초해서 운영되는 공식적 경제; 자율적인 공동체 기반의 생산과 교환 관계의 네트워크로 구성되는 비공식 경제; 그리고 가족 경제. 세 가지 경제 부분은 어느 시점에서나 인민들이 하나나 두 개의 부문, 또는 세 부분 모두에서 일할 수 있기 때문에, 그리고 그들이 사회적으로 필요한 다양한 유형의 노동과 그것과 연결된 다양한 만족에 관해 공유된 생각을 가지게 됨에 따라 인생의 경로에서 자유롭게 서로 다른 경제 부문으로 이동할 수 있기 때문에 서로 연결되고 보완적이게 될 것이다. 예를 들어 당분간 돌봄 노동caring work은 비록 점점 더 상품화되는 추세에도 불구하고 세 부분 모두에서 수행된다. 돌봄 노동은 보통 여성에 의해 수행되고 체계적으로 저평가된다. 공식적, 비공식 부문에서 수행될 경우, 돌봄 노동은 거의 아무런 권리와 안전시설을 보장받지 못하는 최저임금 노동이 된다. 젠더화된 노동분업이 해체되는 녹색 사회주의 사회에는 어린 아동, 노인, 환자, 그리고 상호간의 돌봄을 포함하는 행위는 모든 사람에 의해 나누어질 것이다. 일생생활의 매일 매일의 부분으로서든 또는 생애주기의 특정한 단계에서든 사람들은 공식적 부문과 비공식 상호부조 네트워크, 그리고 가족 안에서의 돌봄 행위에 참여하게 될 것이다. 자본주의 사회 안에서 이러한 돌봄 노동이 제공되는 방식은 소외, 원자화, 상업화와 결부되는데 이러한 것들의 극복이 삶의 질 향상하는데서 가지는 잠재력은 과소평가될 수 없다.

가족 경제

모든 알려진 사회는 모두, 비록 분업이 얼마나 넓게 확산되어 있고 얼마나 단단하게 고착화되어 있는지, 그리고 그것이 여성과 그들의 노동을 어느 정도까지 저평가하는지는 사회에 따라 큰 편차를 보임에도 불구하고 가족 경제를 둘러싸고 만들어진 성적 노동분업을 가지고 있다. 선진 자본주의 나라들에서 남성이 가사노동 행위에 참여하는 것에 대한 이데올로기는 어느 정도 변화했지만, 여성이 한편으로 공식 경제의 임금 노동자로 참여하게 되는 동시에 계속해서 가족 경제의 의무와 노동을 수행한다는 야만적인 사실은 여전히 남아 있다.

적-록 경제는 조직화 원리, 제도, 이러한 행위들의 방향을 지시할 지침을 개발할 필요가 있을 것이다. 기초, 또는 시민 소득은 적-록 경제에서 분명히 어떤 역할을 할 수 있을 텐데, 기초 소득은 노동 여부에 상관없이 노소를 불문하고 모든 개인들에게 지급될 것이기 때문이다. 그러나 기초 소득과 관련하여 녹색 사회주의자가 대답해야 하는 근본적인 질문은 어떻게 현재 존재하고 있는 젠더화된 노동 분업을 변혁하는가이다. 생산력주의 윤리의 변화, 여가 시간의 증대, 보다 유연한 노동시간과 생애주기 모두가 적극적으로 추진되고 촉진되어야 한다. 똑같이 중요한 것은 우리의 자아 경험을 형성하는 경직된 젠더역할을 변혁하는 것이다. 적-록 경제는 사회구성체를 유지하고 재생산하는 데 기여하는 모든 노동을 생산적인 것으로 규정할 것이다.

가족이 생산의 기초 단위가 되는 상황으로의 회귀는 가능하지도 바람직하지도 않다. 그럼에도 불구하고, 현재 공식적 부문에 고용된 사람들에게 그러한 것보다는 더 큰 부분의 생산적 행위가 가족 안에서 수행될 수 있는 사회를 그려볼 수 있다. 후기 자본주의의 *late capitalism*에 연관된 소비주의적 생활 스타일은 조리하기 편리한 식품, 1회용 생산물, 계획적으로 단기적으로만 유용하게 만들어진 *built-in obsolescence* 소비내구재, 끝없는 통근 *commuting*에 기초하는데, 이것은 이중적인 측면을 가진다. 과거의 고단한 노동, 지역주의의 *parochialism*, 빈곤과 비교하여 소비주의적 생활 스타일의 요소들은 어떤 측면에서는 해방적이다. 동시에 그것들은 비인간화하고 생태적, 환경적으로 파괴적이다, 가족 경제가 생명을 강화하는 방식으로 변성하기 위해서는 점점 더 통합되어지지만 탈집중화된 지구적 경제와 사회에 맞추어진 과학적, 기술적 진보에 기초한 공식 경제의 결과를 이용할 필요가 있을 것이다.

비공식 경제

비공식, 또는 ‘무지개’ 경제는 항상 존재해 왔던 그러나 최근에 번성하기 시작한 완전히 비자본주의적 부문이다: 주택 협동조합과 좀 더 진보적인 주택 조합; 지방 교환 무역 체제(local exchange trade schemes, LETS¹⁰¹); 신용 조합(credit unions); 자조 복지 조직(self-help welfare organisations); 공동체-기반 농업 집단; 영국의 경우 축구, 심해 수영 클럽에서 트레일러 캠핑 클럽에 이르는 가장 잘 조직화된 여가활동; 주말농장 협회; 그리고 협동적인 다양한 활동. 이 부문은 자율적이고 자발적인 공동체 생산, 분배, 교환의 풀뿌리 네트워크들이 상호 결합한 것으로 간주될 수 있다. 잘 이용된다면 비공식 경제는 새로운 사회-경제적 관계들-상품화에 기초하지 않은 생산, 분배, 교환의 형식들-의 창출을 대표한다. 공식적 경제에서 요구되는 노동의 양이 축소됨에 따라, 그리고 여전히 남아 있는 노동도 동등에게 나누어짐에 따라 비공식 경제는 지속적으로 성장하고 그것과 함께 좀 더 자급자족적이고 자치적인 공동체 또한 성장할 것이라고 주장될 수 있다. 녹색과 적색 모두에서 제기되는 일반적으로 동의되는 정책 중 하나는 시민 소득(citizen's income)인데, 이것은 비공식 경제에 자양분을 제공하고 시민권 개념을 강화하기 위한 것이다. 시민 소득은 사람들이 자신의 생활 스타일을 선택하고 유연한 노동 패턴을 채택하며, 가족, 또는 공동체에 토대를 둔 기업을 발전시킬 수 있도록 한다. 이것은 공동체가 지역의 자원으로부터 필요를 충족시키는 비율을 높임으로서 지속가능한 지방 경제 발전에 기여할 것이다.

녹색 사회주의적 전망에서 비공식 경제의 자리는 현재 모호하다. 비공식 경제는 탈산업화(deindustrialisation, 장기 실업, 파트타임 고용의 상대적 성장의 효과에 의해 확장되어 왔다. 비공식 경제는 자기 착취(self-exploitation)의 장소이며 보건과 안전 규제, 국가보험혜택의 부재로 고통 받는다. 그러나 비공식 경제는 동시에 만족스럽고 창의적인 생산행위, 비위계적 사회관계, 공동체의 주도권, 밑으로부터의 참여 행위 등의 장소이기도 하다. 우리는 참여적 민주주의가 풀뿌리 수준에서의 행동과 조직에 기초해야 하며 비공식 경제의 진보적인 측면을 발전시키도록 도움을 주어야 한다고 믿는다. 이것은 공식적 경제와 비공식 경제 사이의 연계를 발전시키는 것을 포함할 수 있으며 민주화된 국가를 통해 제시된 정책을 가능하게 하고 자원을 제공함으로써 지원될 수 있다.

공식적 경제

공식적 시장 경제는 자본과 상품생산의 심장부이다. 그렇기 때문에 산업자본과 금융자본의 권력

101) 지역 화폐 제도로 이해될 수 있다.

이 축소되지 않는다면 공식경제가 인민들의 일상생활에 행사하는 권력은 축소될 수 없다. 이것은 자본에 저항하는 투쟁, 다양한 형식의 사회적 소유를 향한 노력, 자본의 직접적인 영향을 넘어서 삶의 형태를 창출하는 것(예를 들어 가족부분과 비공식 부문의 확장)을 의미한다.

최종적으로, 우리가 추구하는 사회에서는 자본은 길들여져야 한다. 따라서 공식적 경제 수준에서 첫 번째 문제는 사적 (또는 국가) 소유, 그리고 그 것에 못지않게 초국적 기업들의 소유를 빼앗아 민주화하는 것이다. 여기서 조직화의 원리는 ‘이해관계적’stakeholding, 녹색 또는 사회적적색 소유 원리이다. 이것은 기업의 결정에 이해관계 또는 이익을 가지는 모든 사람들에게 그러한 결정에 이르는 과정에 정보를 가지고 참여할 수 있는 권리를 부여하는 것에 대한 신봉을 포함한다. 사회적 소유 social ownership는 우리들로 하여금 사적 소유든 (국가 소유, 국유화, 공공 소유 등 다양하게 불려졌던) 정부소유든 간에 전통적 개념들로부터 우리가 옹호하는 소유형태를 구별 짓게 한다는 면에서 유용한 개념이다. 사회적 소유는 기업의 자산과 자원의 이용에 의해서 영향을 받는 이익을 얻거나 이해관계를 가지는 사람들에 의한 소유이다. 정확하게 어떤 집단들이 사회적 소유자에 포함되는지, 따라서 사회적 소유의 정확한 형태는 어떠해야하는지는 (사회적 소유의) 원리가 우연한 상황에서 적용되는 방법에 따라 다양하게 나타날 수 있다.

사회적 소유는 정책 논쟁(예를 들어 기업이 책임을 져야 하는 이익을 확대할 것을 제안한 기업 지배권corporate governance에 대한 케드버리 보고서)에 개입할 수 있는 틀, 그리고 풀뿌리 행동주의 (더 넓은 기업의 책임성에 대한 공동체 캠페인과 환경 캠페인)를 위한 틀을 제공한다. 이러한 제안은 기업의 이해당사자는 자본을 소유하는 주식소유자뿐만 아니라 노동자, 기업이 위치하고 있는 공동체, 다음 세대까지 포함한다는 주장이 점점 더 설득력을 가진다는 사실에 조응한다. 이것은 우리 시대에 받아들여지고 있는 생각과 더 이상 사적 자본 소유를 위한 자리가 존재하지 않는 장기적 녹색 사회주의 전망을 연결할 수 있게 한다.

두 번째 중요한 질문은 경제행위가 시장과 맺는 관계인데, 여기서 최대한의 분권화를 바탕으로 한 민주적 계획democratic planning 모델 (국가 계획, 자유 시장주의 또는 시장 사회주의와는 구별되는)이 확실하게 옹호된다.

우선, 기업이 활동하는 환경을 형성하는 모든 제약은 민주화되어야 한다. 생태사회주의 경제에서 기업 활동의 조건은 민주화된 조력자로서의 국가enabling state에 의하거나 국가 이외의 민주적으로 책임성 있는 공적 기관에 의해서 조성되어야 한다. 이 과정은 결정에서 이익을 가지는 시민사회의 모든 결사와 집단들의 참여를 포괄해야만 한다. 현재 이러한 결정은 자본주의적 국가 또는 그것의 기관들에 의해 이루어지고 있다. 네 개의 영역이 구별될 수 있다: 법률적 틀; 경제 기반 시설; 경제적, 사

회적, 환경적 정책; 구매력의 사회적 배분.

이 모든 것과 관련하여, 어떻게 결정이 이루어지는지, 누구에 의해서 결정이 이루어지는지, 어떤 협의와 정보의 기초 위에서 결정되는지, 결정이 어떤 종류의 책임에 종속되는 지 등에 대한 민주적 통제와 통제의 문제가 제기된다. 분명 결정 형성 과정을 발전시키려는, 그리고 이러한 결정에 정보를 제공하는 목적, 우선순위, 가치에 영향을 미치려 하는 다양한 형태의 개입의 영역은 무수히 많다. 실제로 이것은 정치적 논쟁, 압력 단체의 행동, 풀뿌리 운동의 내용이다. 그러나 그러한 변화는 시장력이 초래하는 결과에 영향을 미칠 수는 있지만 그 자체로 자원을 배분하는 데서 시장력이 작동하는 과정을 바꾸지는 못할 것이다.

자원 배분의 방법에 관한 문제를 다루는 우리의 논의에서 많은 다양한 강조들과 접근들이 드러났다. 여기서 대략적으로 제시된 입장은 가장 완전한 모습으로 제시된 견해로 우리 그룹이 논의를 위한 유용한 기초로 수용한 것이다. 이 입장은 시장력market forces을 시장 교환market exchange과 구별하는 것이 바람직하다고 강조한다.

시장 교환은 이미 존재하는 것 또는 현재 존재하는 생산 능력을 이용함으로써 생산될 수 있는 것을 사고파는 과정이다. 시장 교환은 교환을 매개하고 인민들이 그들의 필요를 충족시키기 위해 사용하는 대상들에 대한 정보를 창출하는 모든 근대 경제에는 어느 정도 존재할 수밖에 없다.

이에 반해 시장력의 작동—아담 스미스가 ‘보이지 않는 손’이라고 지칭했던—은 서로 독립적으로 이루어지고 사전에 아무런 조율도 없는 기업의 투자결정이 생산 능력의 규모, 구조, 위치에서의 변화를 결과하는 과정이다. 결과는 시장력이 개인, 공동체, 생태계에 미치는 영향이 자의적이고 통제 불가능하다는 사실이다. 시장력은 분절화와 소외를 조장한다. 시장력은 불안정하고 지속불가능한 팽창과 소비주의의 동학을 만들어 낸다.

우리가 제시하는 경제에 대한 민주적 통제는 사회의 생산적 자원을 이용하고 배분하는 데에서의 의식적인 결정을 취하는 능력을 의미한다. 따라서 시장력은 자본주의 아래서 그런 것처럼 그러한 자원을 배분하는 지배적 기제일 수 없다. 대신에 우리는 자원이 분권화된 민주적 계획을 통해 배분되는 체제를 옹호한다. 이러한 민주적 계획의 체제 안에서는 계획에도 불구하고 일반적으로 사용자들이 사회적으로 소유된 공급자들 사이에서 선택할 수 있다—결과적으로 이 체계는 시장교환은 제한된 정도이지만 허용되는, 그러나 시장력은 협의된 조정negotiated coordination으로 대체되는 체제이다.

이러한 체제는 영향 받는 사람들의 특정한 이익과 환경과 관련되어 예측되는 광범위한 결과를 경제적 행위를 조정하는 과정에 도입함으로써 경제적 장을 정치화할 것이다. 이것은 인민들이 그들에게 열린 기능성들 안에서, 지속가능성과 평등이라는 적-록의 근본적 가치들을 반영하는 우선순위

의 기초 위에서 함께 그들의 환경을 만들도록 할 것이다. 경제적 행위를 조정하는 이러한 길의 잠재력은 아마도 포괄적 재분배와 생태적 지속가능성이 결합한 의무로부터 도출된 생산, 소비, 생활 스타일의 재형성에 대해 생각할 때 아마도 가장 명확히 드러날 것이다.

우리는 예시적인pre-figurative이면서 인민들이 점차적으로 사회적 이익을 위해 행동하기를 원하게 되는, 그러나 인민들이 사회적 이익에 대해 서로 다른 견해를 가질 수 있는 전망과 모델을 발전시킬 필요가 있다. 사회적 이익은 모두가 동의하는 방식으로 정의될 수 없으며 미리 알려질 수도 없다. 조작적 개념으로서 사회적 이익은 자신들의 이익이 포함된 사회의 각 수준에서 사람들 사이의 협상을 통해 출현한다. 실제로 우리 모두가 많은 이익과 서로 다른 우선순위를 가지고 있으며, 원리적으로조차 최종적 동의에 이르는 전혀 문제가 없는 길을 절대 발견할 수 없기 때문에 복수의 사회적 이익들에 대해서 말하는 것이 아마도 더 합리적이다.

협상된 조정 과정의 각 단계에서 도출된 결론은 평가되고 다음 단계의 정보inputs로 제공될 필요가 있다. 우리는 상이한 이익의 대표자들 모두가 공생할 수 있는 결론에 도달해야 하는 도전적 과제에 대응하는, 협소한 이기적 이익은 최소화되고 억제되는, 그리고 (누구나) 동의할 수 있는 평등한 결과를 추구하는 원리에 부합하는 진정한 집합적 이익이 창출되는 과정을 그려본다. 발전된 제도적 틀은 이러한 종류의 결과를 동반하는 과정을 촉진하는 것이어야만 한다.

현재 우리는 공식적 경제 부분에서의 참여적 민주적 통제 형태를 옹호하지만, 대부분의 사회주의 경제학자들은 시장사회주의market socialism, 또는 관리된 사회 시장 자본주의managed social market capitalism를 옹호하고 있다는 것, 그리고 대부분의 녹색주의자들은 모든 형태의 집중화된 계획에 적대적이라는 사실을 부정하지는 않는다. 녹색 사회주의 사회에서 자원 배분의 방법은 분명 계속 진행 중인 논쟁의 영역이다.

결론

경제에 관해 이번 절의 서두에서 했던 말을 반복하자면 우리는 위에서 제시된 세 부분 모두에서 수행되는 생산적 행위를 적절하게 인식하고 평가하는 사회를 그리고 있다. 세 경제 부분은 하나, 둘, 또는 세 부분 모두에서 특정한 시점에서 일하고 그들의 삶의 과정에서 이 세 부분 사이를 자유롭게 이동하는 사람들을 통해 상호 연관될 것이며 보완될 것이다. 그들이 그렇게 할 수 있는 것은 사회적으로 유용한 노동의 상이한 유형과 그것과 연관된 상이한 만족(그리고 좌절)을 공유하고 있기 때문이다.

IV 적-록 미래를 행하여 : 이행을 위한 원칙들

앞에서 어떻게 우리 시대 자본주의가 생태적 파괴와 사회적 분할과 불평등 모두에 책임이 있는지를 설명했다. 우리가 추구하는 평등하고, 민주적이며 지속가능한 지구적 사회는 필연적으로 자본주의의 이후post-capitalist 사회이어야 할 것이다. 우리는 그러한 자본주의 이후의 세계가 불가능한 꿈이 아니라고 믿는다. 이러한 세계는 바람직하고desirable 성취가능한achievable 것이다. 사회주의와 녹색 정치의 요소들을 채택하고 결합함으로써, 우리는 넓은 의미에서 그러한 사회가 조직화될 수 있는 원리들 중 몇몇의 윤곽을 제시했다. 우리는 지금 어떻게 녹색 사회주의자들이 우리가 현재 존재하는 곳으로부터 우리가 원하는 곳으로 이행하는 것을 촉진시킬 수 있을 것인가라는 질문을 제기할 필요가 있다.

이번 장은 그러한 정치전략이 발전될 수 있는 지향을 제안한다. III에서 세 가지 정치전략이 필요하다고 밝혔다.

- * 지방적, 지역적, 국가적 지구적 수준에서의 자본주의 경제 관계에 반대하는 투쟁;
- * 국가와 시민사회 모두를 통해 민주주의를 확장하고 심화하기 위한 현재 존재하는 제도의 개혁;
- * 비자본주의적 대안들의 창출.

전통적 정치투쟁은 국가권력 장악에 중점을 두었다. 그러나 혁명을 통한 것이든 투표함을 통한 것이든 과거 모든 시도들은 소망되었던 해방을 가져다주지 못했다. 우리의 출발 지점은 이러한 전통적 접근이 실패한 곳이다; 이론적으로 잘못되었고 실천적으로 효과가 없었다. 대조적으로 우리는 밑으로부터의 사회 변혁을 강조한다. 우리의 지향은 각기 필수적이지만 개별적으로는 충분하지 않은 세 가지 요소를 포함한다.

- * 밑으로부터 건설하기, 현재 존재하는 투쟁들을 지원하기, 새로운 운동들의 출현을 촉진하기, 그리고 그러한 운동들이 서로에게서 힘을 얻을 수 있도록 도와주기.
- * 국가와 여타의 제도들을 민주화하는 것을 통해 위로부터 가능하게 하기.
- * 우리의 행동을 안내할 적-록 전망의 발전.

녹색 사회주의 미래에 필연적인 것은 아무것도 없다. 녹색 사회주의 미래를 향해 가는 미리 정해진 역사적 행진은 존재하지 않을 것이다. 그 미래는 우리가 선택해야 하는 미래이며 그것을 향한 우리의 노력은 투쟁과 정치적 조직을 요청할 것이다. 그 방향으로 진전을 이루어냈을 때조차, 우리는 그것을 최종적이고 역전 불가능한 것으로 간주하지 말아야 한다. 우리는 진전을 방어하기 위한 투쟁을 계속해야만 한다.

이 문건의 다른 곳에서 우리는 권위 있는 해결책을 제시하는 척 하지 않았다. 이번 장 또한 해답을 제시하기보다는 질문을 더 많이 제기한다. 이번 장은 급박하게 필요하다고 믿는 적-록 정치전략에 대한 논쟁에 기여하기 위해 제시된다.

출발점

최근 몇 년 동안 사회주의자들도 녹색주의자들도 성공적이지 못했다. 단기간 지속된 성공들에도 불구하고 우리 전략의 대부분은 실패했다.

사회주의 정당들은 때때로 국가권력을 장악하는데 성공했지만 그 결과는 일관되지 못했고 때때로 재난적이었다. 기껏해야 후원주의적paternalistic 복지나 단조롭고 비효율적인 관료적 국가를 낳았을 뿐이다. 가장 나쁜 경우는 부도덕한 수단에 의한 부도덕한 목표를 추구할 수 있는 기회를 주었다는 것이다. 완전한 사회주의적 사회의 변혁은 결코 성취되지 못했다. 다른 한편, 녹색 정당들은 지금까지 선거에서 매우 제한된 성공만을 얻었으며 체제와 그것에 의한 포섭에 의해 주변화되는 것 이상을 경험하지 못했다. 이러한 좌절은 많은 녹색주의자들이 직접적인 저항과 지역 공동체 행동을 선호하게 하고 모든 선거활동을 포기하도록 했다. 국가의 논리에 따라 국가와 대결하고 유리한 방식으로 국가권력을 행사하기 위해 그것을 장악하려고 시도하는 것은 더 이상 가능한 전략이 아니다.

그러므로 우리의 출발점은 사회의 유일한 설계자로서의 국가와 사회민주주의적 또는 레닌주의적인 엘리트주의적 정당 모두를 거부하는 것이다. 실제로 국가가 사회 질서를 유지하는데 있어서 가졌던 정당성과 능력 모두가 점차로 의문시되면서 초기적 형태의 국가의 일반적 위기가 나타나고 있다.

우리의 전략적 지향은 이행은 엘리트주의적 정당의 명령으로부터가 아니라 일상의 경험과 일상적 인민의 투쟁으로부터 나와야 한다고 강조한다. 그것이 장소적 의미에서의 공동체이든 또는 공통의 이익과 정체성과 결부된 공동체이든 상관없이 이행은 우리들 공동체 안에서의 행동주의에 기초해야 한다. 사회의 변혁은 오직 밑으로부터만 발생할 수 있다. 그러나 이러한 과정은 국가와 시민사회 모두의 제도가 점진적으로 민주화되는 것을 통해 촉진될 때에만 성공할 수 있다.

밑으로부터 건설하기

인간사회는 매우 복잡하다. 인간 사회는 사회적 관계, 결코 덜 중요하지 않은 권력 관계의 특수한 형태 그리고 비인간 자연과 상호작용하는 특수한 방법에 의해 구조화한다. 우리는 사회의 작동방식과 사회를 형성하는 역사적 과정의 성격에 대해서 생각해 볼 수 있다. 우리는 이론과 모델을 발전시킬 수 있다. 그러나 우리가 쓰라린 경험을 통해 배웠듯이 그러한 거대이론grand theory은 언제나 주어진 임무에 부적합하다. 단순히 말해 우리는 충분히 알지 못한다. 심지어 원칙적으로 우리가 알 필요가 있는 많은 부분은 불가지의 영역일 수도 있다.

부적합한 지식과 이해에 기초한 거대 이론적 해답을 부과하려 했던 시도들은 재난적이었다. 그러나 비록 불완전하지만 우리는, 직접적으로 우리 스스로가 그것의 일부인 권력 관계에 대해서는 알고 있다. 비록 부분적이지만 우리는 우리들의 공동체와 작업장이 기능하는 방식에 대한 상당한 이해를 가지고 있다. 오직 개인들에 의해서 보유하고 있기 때문에 그러한 지식들이 유용하게 활용되기에는 너무 분절적이고 불완전하다. 그러나 타자들과 공유되었을 때, 이러한 지식은 사회 변혁을 위한 운동의 토대가 될 수 있다.

인민들은 그들의 직접적인 상황에 대해 문제제기하고 그것을 변혁하는 행동을 취할 수 있는 능력을 배양할 수 있다. 이러한 투쟁들은 매일 매일의 삶 속의 인민들의 경험에 기초하기 때문에 매우 구체적인 경향이 있다. 여기에 포함된 것은 ‘무기력한 사람들에게 권력을 주는 것’이 아니라 그들에게 자원을 제공함으로써 인민들이 이미 가지고 있는 권력을 강화하는 것이다. 그리고 가장 중요한 자원은 타자들의 지식, 이해 경험이다.

직접 행동을 주장하는 환경운동 세력이 보여준 것처럼 항의와 저항을 위한 캠페인은 중요하다. 동등하게 중요한 의미를 가지는 것은 구성적인 이니셔티브들, 특히 지방적 수준의 경제적 대안들을 건설하려는 이니셔티브들이다. 예를 들면 신용 조합, 협동조합 그리고 LETS 같은 운동들 말이다. 그러한 발전은 동원의 과정이다. 이러한 과정은 인민들의 태도와 기대를 변화시키며 그것에 의해 변화를 위한 더 큰 기회를 창출한다. 실천적 경험에 기초한 새로운 경제적 상식의 출현은 매우 강력하며 지배적인 자본주의의 정통적 입장에 대한 도전이다.

아래로부터 건설하기는 단지 지역 공동체와 관련해서 발생하는 쟁점에 관한 것에 그치지 않는다. 더 넓고 또는 좀 더 일반적인 쟁점을 둘러싼 지역적 직접 행동은 연대와 사회적 책임이라는 지도 원리에 의해 방향지어지는데, 이러한 직접 행동은 임파워먼트와 (새로운 요소들을) 발견하게 해주는

중요한 원천이었다. 예를 들어 그린햄Greenham¹⁰²⁾의 여성들의 투쟁이나 여타의 포괄적 쟁점에 대한 운동들이 있다. ‘전위 정당’적 위험은 여기서는 ‘캠페인 서핑’의 현상으로 나타난다—하나의 주제에서 다른 주제로 옮겨 다니면서 그것들을 자신들의 목적을 위해 이용하는 전위적인 열망을 가진 집단.

서로 다른 투쟁들은 상호 보완적이다. 그들은 서로 연결되어야 하고 서로서에게 지지를 제공해야 한다. 그러나 우리는 어디에서나 적용되는 똑 같은 해답을 부과하려 하지 않는다. 적-록 사회로의 전진은 상이한 장소와 상이한 시간에 개별적인 지역적 특성, 공동체, 상황에 맞게 서로 다른 모습으로 나타날 것이다.

이러한 방식으로 일상의 투쟁, 행동, 경험에 뿌리내린 광범위한 사회적 기반을 가진 급진적 기획은 장려될 수 있다. 밑으로부터 건설하기는 전통적 형태의 대중 정당 대신 상이한 권력의 원천들을 동원하고 일반화할 수 있는 다른 형태의 조직적 구조를 필요로 한다. 조정coordination을 위해서는 더 높은 수준의 조직적 구조가 필요할 것이다. 그러나 이러한 조직구조의 역할은 통제가 아니라 정확히 조정, 네트워크 만들기, 경험과 지식의 공유에 맞추어져야 한다.

위로부터 가능하게 하기

아래로부터 건설하기는 그 자체로 충분하지 않다. 지역적 투쟁들은 권력을 틀어쥐고 있는 사람들에게 의해 주변화되거나 스스로 주변화하게 된다. 지역적 투쟁들은 몇몇 개인들에게 권력을 부여할 수는 있지만 보통 사회를 전체적으로 형성하는 지배적인 정치적 과정에는 거의 아무런 충격을 주지 못한다. 지속적이기 위해서, 그리고 지속적인 효과를 가지기 위해서 지역적 투쟁들은 국가, 경제와 여타의 제도들에서의 변화에 의해 보완되어야만 한다. 그럴 때에만 이러한 제도들이 (인민을) 통제하는 것이 아니라 (그들의 민주적 참여)를 촉진하고 가능하게 할 수 있기 때문이다. 그렇지 않다면 대부분의 밑으로부터의 창의적 이니셔티브들은 적대적인 정치적 환경에서 사라져 버릴 것이다

그러한 적대적 환경을 변화시키기 위해서 적-록주의자들은 ‘상식common sense’의 지배적인 정의를 변화시키고 사회의 결정 형성 과정에 정보를 주는 대중적인 인지popular perceptions를 바꾸도

102) 그린햄 커먼 여성 평화 캠프(Greenham Common Women's Peace Camp)를 언급한 것이다. 이 평화캠프는 버크셔의 그린햄 커먼에 위치한 영국 공군 기지에 배치된 핵무기에 반대하기 위해 조직되었다. 1981년 9월에 시작되었으며 크루즈 미사일 배치에 항의 하였다. 평화운동과 여성운동을 대표하는 상징적인 사건으로 기억되고 있다.

록 노력해야 한다. 이니셔티브들은 이론적, 이데올로기적, 정치적, 문화적 토론과 교환을 위한 새로운 ‘공적 장소public spaces’ 창출하기 위해 필요하다. 새로운 공적 장소들을 창출하기 위해서는 국가와 여타의 공공 기관의 구조와 정책에 대한 이해를 증진시키고 그것들을 변화시키기 위한 제안을 정교화시키는 것에 주목할 필요가 있다.

요청되는 것은 인민들의 생각을 조직화하고 그들을 (일상적으로) 행동하게 하는 지배적인 이데올로기, 일련의 당연시 여겨지는 가정들 그리고 지도적 원리들에 도전할 수 있는 전략이다. 이러한 접근은 다음과 같은 사실들을 인식한다. 공동체는 단지 지역적인 것에 머무르지 않으며, 이익과 정체성의 상이함은 서로 이해될 필요가 있으며, 지역적, 그리고 여타의 공동체들 사이의 이익은 녹색 사회주의라는 중심적 원리들—평등과 지속 가능성—을 통해 서로 관련될 필요가 있다.

그러나 지배적인 제도가 변화되어야 한다면 우리는 그 제도들과 그것과 연관된 시민사회의 절차들—예를 들어 지역 공동체의 결사체들, 시민 단체들, 학교 운영 기구들, 전문가 조직들, 학생회와 노동조합의 지부들—과 모든 정부 수준에서의 선출된 대의제적 기구들의 절차들 모두에 참여할 필요가 있다.

밑으로부터의 건설은 현재 존재하는 대의 민주주의를 무시해서는 안 되며 그것을 중요하게 고려하는 전략에 의해 보완되어야 한다. 이 단계에서 조차 적-록 주의자들은 환경 보전과 사회정의에 상당한 정도의 관심을 가지고 있는, 그리고 현재 국가적 또는 지방적 수준에서 권력을 행사하고 있는 적-록 정당 이외의 정당들에게 영향을 미칠 방법을 찾아야 한다.

장기적 관점에서, 적-록주의자의 선거 참여는 배제될 수 없다. 그러나 선거 참여의 목적은 ‘우리를 지지하는’ 인민들을 ‘우리의’ 이익을 위해 권력을 행사하기 위해 현재 존재하는 권력 구조에 편입시키는 것은 아닐 것이다. 선거 참여의 목적은 분명 민주주의를 확장하고 참여를 위한 기회들을 증진시키고 밑으로부터의 건설이 번성하도록 허용하기 위해 정부의 성격 그 자체를 변화시키는 것이다.

선거에 대한 이런 접근은 다양한 형태를 띌 수 있다. 적-록주의자들은 개인적으로 또는 당이나 여타 정치적 조직의 구성원으로 스스로 선거에 나설 수 있다. 또는 기존 정당과의 반(半)영속적인 동맹이 형성될 수도 있다. 또는 적-록 기획을 지지할 가능성이 높은 상이한 정당에 속한 개별적 후보들 사이에 임시적 협정arrangements 형성될 수도 있다. 또한 상이한 정부 수준에서 상이한 접근이 채택될 수 있다.

적-록의 초기 단계의 성공은 지방적이거나 공통의 이익을 공유한 네트워크 내부적일 가능성이 있다. 직접적인 공적 선거에 개입하는 노력은 초기에는 지방 선거에 초점을 맞출 수 있는데, 지방이 성공할 수 있는 가능성이 가장 높은 곳이기 때문이다. 그러나 그러한 성공은 쉽게 주변화된다. 지방

정부와 여타의 지방 제도가 현실적인 권력을 거의 행사하지 못하도록 하는 고도로 집중화된 우리의 국가구조에서는 놀랄 일도 아니다. 적-록주의자들은 탈집중화와 권력이양(devolution)을 추구하면서 사회 안의 다양한 사람들과 동맹할 필요가 있다.

적-록 전망

밑으로부터 건설하기와 위로부터 가능하게 하기의 정치적 행위는 우리가 추구하는 적-록 사회를 향해 움직이는데 필수적인 것이지만 충분하다고 할 수는 없다. 그러한 행위는 지속가능하고, 민주적이며 정의로운 사회에 대한 공유된 이상에 의해 형성되고 지속되어야 한다. 우리는 이론적 이해와 추상적 원리들을 필요로 하지만 또한 우리가 성취하고자 추구하는 것이 무엇인지에 대한 분명한 전망 또한 필요하다.

우리는 적-록 사회의 완성된 청사진을 고안할 수 없다. 완성된 청사진은 적-록 사회가 출현하는 방법에 대한 우리의 완전한 이해와 모순된다. 그러나 그러한 사회가 어떤 모습을 띠게 될 지 상상할 수는 있다. 그러한 전망은 도덕적 양상과 목적을 통해 일상 투쟁을 가능하게 한다. 이것은 우리의 추상적 원리들을 좀 더 구체적으로 만들어 줄 것이다. 정의롭고 민주적 사회는 어떤 사회인가에 대한 명확한 정신적 그림(mental picture)은 '정의'와 '민주주의'를 향한 캠페인을 조금 더 용이하게 해 줄 것이다.

전망이 없는 기획은 그 어떤 명확하게 정의된 입장도 가지지 못하는, 아무런 답을 주지 못하는 운동이 되어버릴 수 있다. 더 나쁜 것은, 운동 과정을 통해 해방된 사회세력이 반드시 진보적일 것이라는 보장이 없다는 점이다. 행동을 위한 명확한 가치 틀이 없으면 지역적 행동주의나 공동체 행동주의는 단순한 대중 추수주의(populism), 심지어는 편협한 신념(bigotry)이나 인종주의로 빠져들 수도 있다.

우리의 전망은 정태적인 교조이어서는 안 되면 적-록 사회의 진화하는 파노라마이어야 한다. 그것은 새로운 경험과 이해를 통해 영속적으로 잠정적이며 지속적으로 협상가능하다. 인민들은 적-록 사회가 어떤 모습이어야 할 것인가에 대해 서로 다른 전망, 각자 상이한 그림을 가지고 있을 수 있다. 그 비전이 무엇이든 간에 그것을 지역적 투쟁에 강제하려는 시도가 있어서는 안 된다. 반대로 지역적 투쟁의 직접적 경험은 전망을 구성하고 협상하는데 큰 역할을 해야 할 것이다

우리의 적-록 전망을 발전시키는 것이 가장 우선적인 과제이다. 사람들의 주목을 받기 위해서, 적-록 전망은 진보의 개념을 구체화시켜야 한다. 이것은 임박한 파국과 긴축의 필요에 근거할 수 없다. 실현가능해 보이기 위해서, 적-록 전망은 과학적이고 기술적 발전을 고려해야 한다. 우리는 과학

의 성과를 무로 돌리고 기술 투자를 회수할 수 없다—심지어 핵기술에 대해서도 그러지 말아야 한다. 현실적이기 위해서, 적-록 전망은 인간의 본질human nature에 대한 이해에 기초해야 한다. 인간은 거대이론에 따라 국가가 주조하는 대로 무한정 변화될 수 있는 존재가 아니다. 인간은 불변의 타고난 충동 또는 본능의 포로 또한 아니다. 우리는 무엇이 가능하고 무엇이 가능하지 않은지 이해하는 데에서 인간의 본질을 “고려해야 한다.” 인간 안의 가장 나쁜 것들을 금지하고 다루며 가장 좋은 것은 발현시키려고 할 때도 인간의 본질을 위배하지 말아야 한다. 인민들이, 스스로 그렇게 할 필요가 있다고 생각할 때, 그들의 행동을 변화시킬 수 있도록 능력을 고양시키는 것도 인간 본질에 기초해야 한다.

그러한 유토피안적 사고는 정치를 대체하지 않으며 단지 정치의 필수적인 부분이다. 유토피아는 지금 당장 성취 가능하지 않음에도 불구하고 실현가능해야만 하는 미래에 대한 전망을 제시한다. 우리의 사고는 현재 우리 스스로를 발견하는 조건에 의해서 제약되어 있다. 그러나 유토피아를 구성하는 행위는 그러한 강제를 느슨하게 한다. 이것은 우리에게 급진적으로 다른 가능성에 대해 생각하고 현재 사고될 수 없도록 금지되어 있는 것이 무엇이지에 대해 생각하도록 한다.

결론

우리가 제시한 세 가지 중 부분만을 선택할 수는 없다. 세 가지 요소들—밑으로부터 건설하기, 위로부터 가능하게 하기, 적-록 전망—은 똑같이 중요하다. 이 세 가지에 대한 똑같은 강조가 없으면 우리는 변화를 향한 ‘의회적 길’에 대한 헛된 집착의 오류로 빠져들거나, 사회의 주변부에서 (지배적) 생활스타일에 저항하고 그것을 정치적으로 주목받는 주제로 만들려는 노력을 넘어서지 못하는 오류를 범할 수도 있으며, 가장 경멸적인 의미에서의 유토피아주의의 귀결될 수도 있다. 제도적 조정은 이러한 동등한 강조를 확실하게 하기 위해 필요할 것이다. 그러나 조직적 조정은 전략이 아니라 조직과 전술의 문제일 뿐이다.

V 이제 어디로? 정치적 형태 생각하기

어떤 종류의 정치 구조political formation를 발전시켜야 할까? 지금까지 우리의 논의에서, 상당한 정도의 동의에 이르렀다.

첫 번째, 우리의 작업은 맹아적인 적-록 전망이 이미 존재하며, 또는 새로운 정치 구조의 형성을

가능하게 할 정책의 지적이고 이론적 토대를 제공하는데 기여할 수 있는 적-록 전망이 발전될 수 있다는 사실을 확신하게 해 주었다.

지구적 규모에서 우리는 변화된 노동분업, 남-북 분할의 폐절, 지속가능한 지구 경제학, 대규모의 불평등을 생산하지 않으면서 인간적 필요를 충족시키는 생산, 분배, 교환의 변화된 관계를 원한다. 우리는 지구적으로 환경적 손상을 치유하고 미래의 손상을 예방할 수 있는 협력을 허용하는, 그리고 참여적이고, 배제적이지 않고 억압적이지 않은 정치 체제를 원한다. 우리는 어떤 종류의 정치적, 경제적 체제가 이것을 성취할 수 있는가에 대한 자세한 내용을 아직 알지 못하며 완전한 동의에 도달할 수도 없다. 우리는 이것에 관한 몇몇 생각들을 제시할 뿐이다. 분명 국제적, 심지어는 지구적 차원에서 생각할 필요가 있다.

두 번째, 현재의 정치적 구성에는 채워져야 할 빈 공간이 존재하며 우리 외에도 적-록 정치를 열정적으로 지지하는 많은 사람들이 존재한다.

아동을 포함해 젊은 사람들은 점점 더 환경적 쟁점에 관심을 가지고 있으며 도로건설과 무주택문제 등에 반대하는 행동에 적극적으로 참가하고 있다. 흑인 조직들은 그들이 살도록 강요받고 있는 지역의 환경적 빈곤, 제 3세계의 빈곤, 그리고 영국과 같은 산업화된 서구 국가들에서의 이민자와 피난민들이 노동시장에서 가지는 주변적 위치 사이의 관계를 아주 잘 알고 있다. 여성 단체들은 남태평양의 상황, 이 지역에서 미군 공군기지의 이용 등의 문제를 포함하는 많은 환경적 쟁점을 드러내는데서 주도적인 역할을 해왔다. 심지어 이슬람의 반물질주의(anti-materialism)와 소비에 대한 적-록의 비판 사이에는 굉장한 잠재적 유사점이 존재한다. 좌파 진영에도 (반인두세 캠페인을 통해 드러났듯이¹⁰³⁾) 커다란 정치적 공백이 존재하며 수많은 사람들이, 아마도 영원히, 노동당을 떠났다.

그러나 세 번째로 현재 존재하는 정치 체제와 그 안에서 작동하고 있는 정당들에 대한 엄청난 환멸, 냉소, 패배주의와 절망이 존재한다. 모든 새로운 조직은 참여자와 구성원을 끌어들이고 그들이 조직에 헌신하도록 하기 위해서는 분명히 그리고 확실하게 스스로를 차별화해야 한다.

과거의 정치를 지배했던 형식과 구조에 사로잡혀 있는 것에 반대하는 정치와 변화과정의 중요성을 인식해야 한다. 조직과 운동의 문화는 그것이 일을 수행하는 방법을 통해 구현된다. 사람들의 목소리가 경청되도록 하고 있는가, 대화의 중요성을 선전하는 것을 넘어서 실천하고 있는가, 불신이 아

103) 마가렛 대처는 세제의 '민주화(?)'를 주장하면서(승용차 소유자의 민주주의를 기억하라!) 기존의 지방세(rate)를 인두세(poll tax)로 대체하려 시도했다. 이 시도는 엄청난 반대에 직면했고 결국은 대처 자신의 실각으로 이어졌다. 그룹은 좌파가 이러한 저항 투쟁에 효과적으로 대응하지 못했다고 평가하고 있다. 결국 인두세는 철회되었지만 모든 거주자에게 일률적으로 부과되는 세제(council tax)가 도입되었기 때문이다. 심각한 역진세 효과를 초래한 이 세제는 주택의 크기와 거주자 숫자에 따라 세금을 부과한다.

닌 신뢰의 토대를 만들고 있는가, 비공식성과 친밀함을 강조하고 있는가, 진실로 서로 다른 목소리와 경험을 통합하고 존중하기 위해 노력하고 있는가, 그리고 특히 의도하지 않은 경우에서조차 어떤 상황에서 배제가 발생하는지 인식하고 있는가? 과거의 실수를 반복하는 것을 피하기 위해서, 그리고 지금의 정당들이 보여주고 있는 타락으로 빠지지 않기 위해서 적-록 정치의 구조는 내적 불일치를, 그것을 부정하지도 않으면서 동시에 현실주의적 통합과 타협하지도 않으면서 다룰 수 있는 비적대적이고 비분열적인 길을 찾을 필요가 있다. 개인적인 것은 정치적이지만 정치적인 또한 개인적이다. 광신 또는 소진을 결과하는 것은 구성원들의 심리적 필요를 충족시키는 것은 고사하고 인정조차 하지 않을 때이다. 우리는 의미, 동료의식, 유쾌함에 대한 우리의 필요가 표현되고 부분적으로 충족되는 운동을 만들어야 한다.

네 번째, 대의 정부는 직접민주주의와 대의 민주주의 모두를 포괄하는 참여적 자치 self-government로 변형될 필요가 있다.

국가 수준의 정치 정당은 인민들이 경험하고 있는 문제들에 대한 충분한 해답을 제시하지 못하고 있다. 이러한 의미에서 우리가 이미 알고 있듯이 정치 정당의 사망선고를 내리게 할 물질 토대가 이미 존재하는 것 같다. 서구의 정치적 제도와 그것의 기초가 되는 대의제적 정당은 그 힘을 소진했으며 심지어는 타락했다. 민주적 원리들을 표현하기 보다는 점점 더 민주적 원리들을 제한하는 장애로 변해가고 있다.

모든 정치적 제도는 민주화되어야 한다. 시장력은 결정을 만드는 민주적 기제들에 의해 대체되어야 한다. 지방 정치는 광범위하고 참여적인 토대를 건설한 데에서, 그리고 이미 존재하는 수많은 캠페인들과 투쟁들을 연결하는 데에서 필수적이다. 그러나 녹색 사회주의에게는 정치와 경제의 지구적 차원 또한 중요한 의미를 가진다. 지역적, 국가적, 국제적 수준에서 강력한 대의제적 조정 기제가 요구된다. 그러나 점증하는 탈집중화의 경험과 더불어 자주관리 self-management와 참여 민주주의의 기제들이 지방과 지역 수준의 정부의 주요형태를 대표할 것이다.

정당, 운동, 그리고 다른 구조들

조직 문제에 접근하는 상이한 두 가지 길을 서로 대조하는 것이 유용할 것이다. 어떤 사람들은 새로운 정치 정당을 건설하는 것에 기대를 걸고 다른 모든 구조는 단지 이행적이며 transitional 차선이라고 믿는다. 다른 사람들은 새로운 정치는 새롭고 우연한 조직적 형태를 요구하며 형식화, 집중화, 절차에 대한 물신숭배를 피해야만 한다고 주장한다. 아래에서 우리는 이 논쟁의 양 쪽 견해로부터의 주

장을 요약하고 가능한 제 3의 길을 개진하겠다.

적-록 정당의 가치

적-록 정당은 의회적이면서 동시에 초의회적일(extra-parliamentary) 것이다. 이러한 정당은 정치적 적소(niche)를 타겟으로 삼고, 사람들의 관심을 유발할 수 있는 일련의 정책을 개발하고, 다른 맹아적 정치 집단들 또는 다른 기존 정당들의 일부로부터의 지지를 추구하며, 선거 개혁을 위해 투쟁하고, 선거를 위한 토대를 건설할 것이다. 이 정당은 의회 체제 외부의 세력들과 연계해서 활동할 것이다. 의회 외부의 세력은 주로 참여적 형태의 정치에 주목하고, 지역 투쟁을 조직하는 것을 도우며, 그러한 경험으로부터 발생하는 학습을 촉진하고 다른 초의회적 정치 집단들과의 연계하는 것 등의 활동을 해왔다.

정당은 소속감을 줌으로써 당원들이 당과 자신들을 동일시할 수 있도록 한다. 당은 상대적으로 분명한 지도의 형태와 책임의 기제를 가질 수 있다. 많은 사람들은 자본과 국가의 힘을 고려할 때,당이 사회적 불만을 동원하고 현 상태와 대결할 수 있는 유일하게 효과적인 길이라고 주장할 것이다.

조직의 느슨한 형태가 가지는 가치

우리는 과거의 형태가 현재 제기되는 문제들에 대한 답이라고 가정할 수 없다. 정치적 지도가 취할 수 있는 다양한 형태가 있다. 가치들을 표현하고, 이익과 정체성을 분명히 하며, 정치적 선택의 틀을 만들고, 창조적으로 갈등을 중재하며, 희망을 유지하고 절망을 무너뜨리고, 저항적 투쟁에 개입하고, 그리고 사회적, 문화적, 경제적 혁신을 촉진하는 것을 포함한다. 이러한 모든 과제를 수행할 수 있는 하나의 유일한 조직형태는 존재하지 않는다. 조직은 상이한 목적들을 위한 상이한 방법들—포럼, 네트워크, 작업 팀, 연맹, 대의제적 기구—을 이용함으로써 그 안에서 새로운 형식과 형태가 발생할 수 있는 틀을 제공해야 한다.

그러나 조직 안에서 지역 집단들은 극장, 시, 예술, 음악을 통해 의식을 고양하는 데 참여할 수 있고, 비영리적인 공동체 기업을 운영할 수 있으며, 인도주의적 원조를 위한 모금활동을 조직할 수도 있고, 현존하는 체제 안에서의 사법적 변화를 위한 캠페인을 전개할 수도 있으며, 지방 의회 선거의 후보를 내세울 수도 있고, 모든 연령대의 사람들로 하여금 그들 스스로의 상황을 어떻게 책임질 것인가에 대한 스스로의 생각을 공유할 수 있도록 복돋아줄 수 있다. 이 모든 것을 연결해주는 조직은, 권

력의 대안적인 장소들, 일을 해 나갈 수 있는 대안적인 방법들을 지금 여기서 *here and now* 만들어 냄으로써 그 스스로를 새로운 유형의 사회를 요청할 뿐만 아니라 건설하는 주체로 의식적으로 바라볼 것이다.

정당도 운동도 아닌

향후 2-3년간 동안의 가능한 해답은 현재 존재하고 있는 집단들과 개인들 사이에서, 제한된 핵심적 녹색 사회주의의 원칙들과 정책들에 대한 동의를 기초로 한 공동 행동을 매개로, 연계를 창출하는 것이다. 우리 적-록 연구 그룹은 스스로를 사람들이 참여할 수 있는 하나의 결사 *association*로 만들고, 그런 연결을 발전시키기 위해 노력하는 집단들 중 하나가 될 것이다. 또한 우리가 대화를 위한 지침을 함께 만들 수 있는 다른 관련 단체들과 함께 미래의 학술회의와 논의를 촉진하는 것을 공식임장으로 가지고 있다. 정기적으로 우리가 제시하는 초안 형태의 원리들을 검토하고 개정위해 전국적으로 함께 모일 수 있을 것이다. 이것은 지금보다 더 넓은 단체들의 네트워크를 건설하는 목표와 함께 추진 될 것이다.

이 네트워크는 우리가 그것을 창출하는데 도움을 주게 될 포럼 안에서 서로를 풍부하게 하는 방법으로 정보와 생각의 소통, 공동 행동의 제안 등을 수행하게 될 것이다. 우리는 이런 과정에 필요한 규칙들, 합의를 추구하는 논의에 관한 생각들, 그리고 의견 차이를 부정하지 않으면서도 포괄할 수 있는 방법을 발전시킬 필요가 있다—우리는 이미 이런 규칙들 중 어떤 것은 가지고 있거나 쉽게 정식화할 수 있다. 어느 정도의 시간, 아마도 2년 정도의 시간이 지난 후에, 집단들 사이의 이러한 네트워크는 좀 더 연맹적인 결정형성 구조를 만드는 것을 고려하거나 집합적 행동을 촉진할 정당의 형성 또한 생각할 수 있을 것이다—그러나 이것은 또 다른 논의 주제이다.

Special Edition III

우리에게 ‘급진 민주주의’란 무엇인가?

장 훈 교 ganndalf@naver.com

본 연구의 일차적인 목적은 민주주의를 삶과 노동의 해방을 위한 이론적 기획이자, 동시에 그것의 실현을 위한 운동의 원칙을 수립하는 하나의 급진적 프로그램으로 사유하는 것입니다. 우리는 이러한 급진적 해방의 기획으로서의 민주주의를 ‘급진 민주주의’라고 부르고 있습니다. 급진 민주주의의 급진성은 현실에서 실제로 작동하는 민주주의를 사유와 실천의 외부로 추방하는 것에서 나오는 것이 아니라, 그것과 대결하는 과정에서 발생하는 것입니다. 민주주의가 급진적 정치/사회학을 사유하기 위한 유일한 토대는 아니지만, 우리는 민주주의와 분리된 어떠한 급진적 정치/사회학적 기획도 현실을 변화시키는 물질적 힘으로 전환될 수 없다고 믿고 있습니다. 최인훈이 『회색인』에서 간파하였듯이,¹⁰⁴⁾ ‘사실’을 책임지고 언어의 외부인 그 ‘밖’을 움직일 수 없는 언어는 단지 ‘수인의 언어’에 불과할 뿐 정치의 언어는 아닙니다. 언어와 현실 사이에 존재하는 깊은 골짜기를 뛰어넘을 현실적 힘이 부재할 때, 급진 정치/사회학적 기획이 지배할 수 있는 것은 언어뿐입니다. 급진 정치/사회학적 기획이 현실을 책임지고 그것을 움직일 수 있는 정치적 힘으로 전환되기 위해서는 민주주의와 결합해야만 합니다. 한나 아렌트는 『인간의 조건』에서 나를 제약하고 조건지우는 그 ‘조건성’ 자체가 내가 세계를 파악하고, 존재하도록 하는 즉 내가 [바로-여기]에 있음을 말하여 준다고 지적했습니다.¹⁰⁵⁾

104) “혁명. 피. 역사. 정치. 자유. 그런 낱말들이 그들의 자리를 풍성하게 만들고 있었으나, 그것들이 장미꽃, 저녁노을, 사랑, 모험 등산 같은 말과 얼마나 다른지는 의문이었다. 왜냐하면 그들에게는 그 무거운 낱말들-혁명. 피. 역사. 정치. 자유와 같은 사실의 책임을 질 만한 실제의 힘이 없었기 때문이었다. 그들이 지배할 수 있는 것은 언어뿐이었다. [사실]에 영향을 주고, [밖]을 움직이는 정치의 언어가 아니라 제 그림자를 쫓고 제 목소리가 되돌아온 메아리를 되짚는 수인의 언어 속에 살고 있었다. 그 속에서 그들이 몸부림치면 칠수록 현실은 더욱 멀어 보였다. 언어와 현실 사이에 가로 놓인 골짜기를 뛰어넘는 길은 막혀 있었다. 그 골짜기를 이을 수 있는 다리를 놓기에는 그들은 너무나 초라한 [아이들]이었다. 물론 그들의 언어가 수인의 언어여야만 했던 것은 그 언어를 품고 있는 사실의 세계를 반영한 탓이었다. 젊은 영혼의 세계와 현실의 체계가 비교적 원만한 연속을 가지고 있는 사회였다면 그들은 덜 괴로웠을 것이다. 마음은 높고 현실은 낮았다. 무슨 방법으로든지 착륙하는 것이 필요했으나 그러지 못하는 데 슬픔이 있었다.”(최인훈, 1991: 83)

105) “인간들이 접촉하는 모든 것은 즉시 자신의 실존조건으로 된다는 점에서 인간은 조건 지어진 존재

나에게 주어진 혹은 내가 만들어낸 이 조건들 속에서 나는 사유하고 실천해야만 하는 것입니다. 그러한 조건을 초월하려는 요구, 자신을 제약하는 근본조건들로부터 초월하려는 요구, 즉 ‘무조건성’에 대한 사유와 요구는 존재를 현실로부터 유리시킴으로써 결국 존재의 실존 그 자체를 위태롭게 합니다. 우리는 민주주의를 현대 급진 정치/사회학적 기획들에게 주어진, 자신을 제약하는 근본조건으로 사유할 것을 제안합니다. 자신을 제약하는 근본조건으로서 민주주의를 사유하되, 민주주의를 규정하는 근본조건 그 자체와 대결하면서 새로운 조건들을 확립해나가는 급진성이 요구됩니다. 우리는 이러한 입장을 ‘비판적 현실주의’ Critical Realism라고 부릅니다. 비판적 현실주의는 현실을 넘어서는 상상력을 거세당한 ‘현실-순응주의’와도 현실의 모든 조건들을 부정하는 ‘초월적’ 상상력의 정치학과도 대립합니다. 이 글의 목적은 이러한 ‘비판적 현실주의’의 입장에서 민주주의라는 근본조건과 대결하면서 민주주의를 새로운 정치/사회학적 급진 프로그램으로 구성하기 위한 일련의 요소들을 발견하고 그것을 해명하는 것입니다.¹⁰⁶⁾ 들뢰즈는 “사실 그것이 무엇이 되었던 맞섬을 겨냥한 저서는 그 어떤

이다. 인간 없이는 존재하지 않았을 이 사물들은 그럼에도 불구하고 자신들을 만든 인간을 부단히 조건 지운다. 인간의 삶과 지속적인 관계를 가지는 것은 무엇이든 인간의 실존조건이라는 성격을 가진다. 저절로든 인간의 노력에 의해서든 인간세계에 들어온 것은 무엇이나 인간조건인 한 부분이 된다. 이 세계는 인간실존을 조건 짓는 힘으로 작용하기 때문에 우리는 세계의 실재성을 자각하고 수용하게 된다. 인간의 삶은 조건 지어져 있기 때문에 사물들 없이는 불가능하고 사물들은 인간실존을 조건 짓는 제약자가 아니라면 한낱 아무 관련 없는 품목들의 덩어리, 즉 비-세계일뿐이다.” (한나 아렌트, 1996: 57~58)

106) 우리의 목표는 민주주의의 급진화를 위한 하나의 사회학을 사유하는 것이다. 민주주의를 정치학이 아닌 사회학으로 사유한다는 것은 민주주의를 사회와의 관계에서 1차적으로 파악하는 것을 의미하며, 사회적인 것과의 관계 속에서 정치적인 것을 사유한다는 것을 뜻한다. 민주주의를 정치의 관점에서 바라보면, 민주주의의 내부에서 내부를 구조화하는 다양한 힘들을 목격할 수는 있지만, 민주주의의 외부에 위치하는 배제된 사회적인 것을 은폐하거나 내부로 포섭하려는 내부의 시선을 갖게 된다. 민주주의는 데모스(demos)의 경계에 따라 구획되는 내부와 외부로 가지며, 내부의 동학은 외부와의 관계 속에 조응함에도 불구하고, 민주주의는 외부로 망각한다. 내부로부터 민주주의를 사유하는 시선은 필연적으로 존재할 수밖에 없는 민주주의의 외부로 은폐하며, 은폐를 통해 내부에 존재하는 제도로서의 정치가 사회 일반을 재현한다는 환상을 잉태한다. 사회적인 것의 재현을 통해 정치적인 것이 발생하는 것이 아니라, 정치적인 것의 발견을 통해 사회적인 것이 구성된다. 즉 독점된 정치는 사회를 호출하며, 사회는 정치를 통해 구성되는 것이다. 이것은 정치의 역사가 사실은 철저한 사회망각의 역사, 사회은폐의 역사였음을 말하는 것이다.

우리의 과제는 이러한 은폐된 세계, 망각된 사회의 시선에서 민주주의를 새롭게 사유하는 것이다. 우리는 배제된 세계의 주체화를 통해 발생하는 새로운 정치적인 것들과 제도로서의 정치, 즉 민주주의의 내부를 독점하는 특정한 정치적인 것들과의 대결과정으로 민주주의를 사유하려고 한다. 민주주의의 외부의 특성을 가장 분명히 보여주는 내부 구조의 반영이며, 동시에 내부 구조를 재구조화하기 위한 새로운 정치가 발생하는 곳이다. 민주주의의 내부는 특정한 정치적인 것과의 결합을 통해 구성되는 사회와의 관계 속에서 파악된다. 우리는 사회적인 것을 구성하는 정치적인 것의 결정성을 <독점>이라고 파악한다. 여기서 결정이란 사회적인 것과 비사회적인 것을 결정하는 권력을 의미한다. 이러한 결정의 권력은 사회적인 것의 재구성을 두고 경합하는 다양한 정치적인 것들을 배제하면서, 배제와 공존하는 특권

중요성도 가질 수 없다. 왜냐하면 오로지 새로운 어떤 것을 ‘위한’ 저서, 새로운 어떤 것을 생산할 줄 아는 저서만이 중요성을 갖기 때문이다.”(틀뢰즈, 2007: 420)라고 지적하였습니다. 새로운 차이를 잉태하지 못하는 글쓰기는 그 자체로 어떠한 중요성도 갖지 못합니다. 우리들의 목표는 새로운 차이를 생산해내기 위한 다양한 실험들의 연속을 보장하는 것이고, 동시에 그것을 통해 지금까지와는 다른 방법으로 우리들의 글쓰기와 사유가 실패하도록 하는 것입니다. 각자가 처한 사유와 글쓰기의 아포리아^{aporia}를 실험에서 배제하는 것이 아니라, 그 아포리아를 있는 그대로 사유하며 그 안에서 실험할 때, 우리들 사유의 난점과 공백은 새로운 사유의 잉태를 위한 운동의 영역으로 전환될 것이기 때문입니다.

1. 비판적 현실주의

우리의 사유와 실천은 ‘현실現實’에서 출발합니다. 어떤 사유와 실천도 “그것이 준거틀로 삼아야 할 일정한 장場을 전제”(이정우, 2000: 4)합니다. 현실을 우리들의 사유와 실천의 출발점으로 삼는다는 것은, 그 자체는 사유와 실천이 아니지만 그것을 통해 사유와 실천의 기본 성격을 결정하는 준거틀로서 현실을 전제한다는 것을 의미합니다. “현실은 어디까지나 우리에게 드러나 있는現 존재이며, 우리의 자의성을 넘어서는 실질적인實 존재”(이정우, 2000: 4)입니다. 현실은 우리들의 사유와 실천을 통해 능동적으로 구성되는 존재이기도 하지만 동시에 우리들의 자의성을 넘어서 존재하는 근원적 타자성의 존재이기도 합니다. 이런 의미에서 현실은 “주관성과 객관성이 얹혀있는 미분화의 장”(이정우, 2000: 4)입니다. 이러한 세계의 근원적 타자성과 그것과 얹혀있는 우리 삶의 근원적 수동성으로 인해 현실은 우리들의 사유와 현실을 근본적으로 규정하는 조건성의 세계입니다. 우리를 제약하는 근본제약으로 주어진 현실의 타자성을 인정할 때, 급진 정치/사회학의 과제는 우리들의 삶을 규정하고 제약하는 현실의 타자성에 대한 이해를 통해 주어진 현실을 재구성할 수 있는 능동적 구성의 힘을 발견하고 그것을 개념화하는 것입니다. 우리가 ‘비판적 현실주의’라고 부르고 있는 이러한 입장은 주체와 세계의 근원적 분리로부터 발생하는 삶의 근본적 불투명성과 수동성을 삶의 외부로 추방하지 않습니다. 그와 반대로 비판적 현실주의는 “주체와 세계를 넘어서서 이들의 일정한 관계맺음을 가능

적 형태의 정치적인 것을 요청한다. 우리는 이러한 사회적인 것과 정치적인 것의 결합을 독점이라고 파악한다. 독점은 사회-정치 결합의 형식적 표현으로서 <제도>를 요구하며, <제도>와 결합된 특정한 상징체제로 구성된다. 따라서 우리에게 민주주의란 늘 특정한 정치-사회의 제도 및 상징체제와 결합된 독점체제이다.

케 하는 차원은 다름 아닌 우리가 ‘현실’이라고 부르는 차원”(이정우, 2000: 7)이라고 규정합니다. 즉 비판적 현실주의는 삶의 근본적 불투명성과 수동성 자체가 우리들의 자의성을 넘어서는 현실의 존재, 동시에 그러한 현실로 인해 우리들의 모든 사유와 실천들이 형성된다는 것을 긍정합니다. 현실은 우리들의 모든 사유와 실천들의 형성공간이자 동시에 모든 사유와 실천들이 서로 관계를 맺는 공간입니다. 따라서 삶의 근본적 불투명성과 수동성을 우리 삶의 외부로 추방할 때 그것은 우리들의 사유와 실천을 가능하게 하는 현실을 추방하는 것을 의미하며, 그러한 현실의 추방을 통해서서는 어떠한 사유와 실천도 형성될 수 없습니다.

우리들의 ‘비판적 현실주의’는 현실을 구성하는 타자성을 구조적 폭력으로 대체하고, 그러한 구조적 폭력의 위협적 효과에 대한 순응을 강조하는 ‘현실주의’와는 관련이 없습니다. 데이비드 그레이버 David Graeber의 탁월한 분석처럼, “현실주의자가 될 것을 요구받는다면, 인식하라고 요구되는 현실은 물리적인 사실들이 아니다. 그것은 어떤 사람들이 가정하듯 인간 본성의 추한 진실도 아니다. 대개는 폭력에 의한 체계적 협박이 갖는 효과를 인식하라는 것”(데이비드 그레이버, 2008: 39~40)입니다. 폭력에 의한 체계적 협박의 위협에 대한 인식을 통해 현실에 대한 순응을 강조하는 이러한 인식론을 데이비드 그레이버는 ‘폭력의 정치적 존재론’에 입각한 현실주의라고 비판합니다. 이러한 현실주의는 데이비드 그레이버에 의하면 우파 정치론의 존재론적 토대입니다. 이와 달리 우리들의 ‘비판적 현실주의’는 우리들의 삶을 구성하는 근원적 불투명성과 수동성을 그 자체로 폭력과 동일시하거나 절대적 타자성으로 환원하지 않습니다. 삶의 근원적 불투명성과 수동성은 현실 그 자체에 내재하는 객관성의 반영으로 일차적으로 인식되어야 합니다. 우리는 현실을 우리들의 사유와 실천을 규정하는 근본적 제약조건으로 사유할 뿐, 우리들의 삶을 지배하는 절대적 원리로 받아들이지 않습니다. 앞에서 언급한 것처럼, 현실은 우리들의 삶으로 환원되지 않는 근원적 타자성의 영역을 포함하고 있지만, 타자성만의 영역은 아닙니다. 현실은 나의 삶으로 환원되지 않는 근원적 타자성의 영역인 동시에, 나의 실천과 사유를 통해 능동적으로 구성 가능한 능동성과 자발성의 세계이기도 합니다. 비판적 현실주의는 타자성의 영역으로 인해 발생하는 능동적 구성의 한계와 제한을 인정하지만 그것은 타자성을 절대성으로 받아들이는 것과는 인연이 없습니다.

따라서 비판적 현실주의는 현실의 타자성을 부정하고 현실 그 자체를 능동적 구성의 표현으로 바라보는 초월적 상상력의 정치적 존재론과도 다릅니다. 데이비드 그레이버는 ‘초월적 상상력’을 “정의 상 생각할 수는 있지만 현실성은 없는 것”(데이비드 그레이버, 2008: 47) 즉 현실의 근거로 작동할 수 없는 상상력으로 정의합니다. 그에 의하면 “고대와 중세에 공통된 개념으로 ‘상상력’이라고 부르는 것은 현실과 이상 사이의 통로”로 여겨졌었다고 합니다. 즉 “물리적 세계에 대한 지각은 상상력을 거

쳐야만 했는데, 합리적인 정신이 그 의미를 포착하기 위해서는 이 과정에서 온갖 종류의 환상과 뒤섞이고 감정이 실려야'했다는 것입니다. 하지만 데카르트 이후 '상상력'이란 말은 "현실적이지 않은 것, 즉 상상 속의 생물체, 상상 속의 공간, 상상 속의 친구 등, 특별한 의미(즉 공상)를 지니게"된다고 합니다(데이비드 그레이버, 2008: 47). 데이비드 그레이버는 현실과 분리된 공상으로서의 상상력을 '초월적' 상상력이라고 부르는 반면, 현실과 결합된 과거의 상상력을 '내재적 상상력'이라고 부릅니다. '내재적 상상력'은 "정적이거나 독립된 것이 절대 아니며, 물리적 세계에 현실적 효과를 발휘하려는 목적을 지닌 행동의 프로젝트 속에 있고, 그런 까닭으로 인해 언제나 변화하며 적응해간다는 점이 결정적인 차이"(데이비드 그레이버, 2008: 48~49)라고 지적하고 있습니다. 데이비드는 이러한 '내재적 상상력'이 좌파 정치학의 존재론적 토대라고 지적하면서 폭력에 바탕을 둔 우파의 정치적 존재론과는 근본적으로 구별된다고 지적합니다. 비판적 현실주의는 초월적 상상력을 거부하는 데이비드 그레이버의 지적에 동의합니다. 하지만 내재적 상상력을 자신의 존재근거로 삼는 좌파의 정치적 존재론과도 구별됩니다. 비판적 현실주의의 정치적 존재론은 '내재적 상상력'을 거부하지 않습니다. 결정적 차이는 데이비드 그레이버가 표현하지 않았지만 전제하고 있었던 현실에 대한 이해에 있습니다. 그는 내재적 상상력을 폭력과 함께 현실을 구성하는 두 계기로 바라보면서, 내재적 상상력을 폭력에 대항하는 좌파의 정치적 존재론으로 규정하고 있습니다. 이러한 규정은 현실에 존재하는 근원적 불투명성과 수동성을 폭력과 절대적 타자로 바라보는 '현실주의'와 동일한 입장입니다. 우리들이 바라보기에, 상상력이 물리적 세계에 현실적 효과를 발휘하기 위해서는 나로 환원되지 않는 불투명성의 영역을 마주하고 그것과 대결하면서 이루어져야만 합니다. '내재적 상상력'은 초월적 상상력과 구별을 통해 현실적 힘을 획득하는 것처럼 보이지만, 실제로는 자신이 파악하고 이해해야 하는 대상을 자신이 추방해야 하는 폭력성으로 이해함으로써 현실과 분리될 수 없는 것임에도 불구하고 결과적으로 분리되는 결과를 초래할 위험을 안고 있습니다. 우리들은 비판적 현실주의와 결합된 상상력을 비판적 상상력이라고 부르려 합니다. 비판적 상상력은 현실을 구성하는 근원적 불투명성과 타자성과의 마주침을 통해 발생하는 것입니다. 즉 그것은 현실의 내부에서 발생한다는 점에서 내재적이며, 동시에 능동적 자기역량을 확대/강화하려는 입장에서 타자성을 근본적으로 새롭게 재구성하려는 입장이라는 측면에서 비판적입니다. 내재적 상상력의 정치적 존재론이 "사회적 상상력을 급진적으로 재구조화하도록 하는 행위"를 강조하는 측면에서 직접행동과 같은 급진적 행동주의를 방어하고 그것의 실현을 위한 입장이라면 비판적 현실주의의 정치적 존재론은 현실을 재구조화하는 비판적 상상력이란 불투명한 타자성의 영역에 대한 반성적 사유와 지성의 기획을 통해 발견/발명된다는 입장에 섭니다. 비판적 현실주의의 입장에서 바라볼 때 상상력이란 현실을 재구조화하는 과정에서 발생하는 창

발생emergence이기 때문입니다.

2. 자유와 평등: 존재론적 관점주의

비판적 현실주의의 입장에서 우리들의 삶을 제약하는 근본조건으로서의 민주주의를 사유할 때, 그것은 근대 자유민주주의의 형태로 나타납니다. 근대 자유민주주의를 급진 민주주의를 사유하는 근본계약으로서 사유할 때 주요한 것은, 샹탈 무페Chantal Mouffe의 지적처럼 근대 자유민주주의를 두 가지 상이한 역사적 전통의 우연적 결합에 의해 형성된 정치적 형태라는 점을 인식하는 것입니다. 그녀에 의하면, “한편으로는 법의 지배, 인권의 보장과 개인적 자유에 대한 존중 등의 가치로 구성되는 자유주의적 전통이 있고, 다른 한편으로는 치자와 피치자의 동일시, 그리고 인민주권 등의 사상으로 구성되는 민주주의적 전통”(샹탈 무페, 2006: 15)이 있습니다. 샹탈 무페는 근대 민주주의를 구성하는 서로 상이한 자유와 평등의 두 계열, 즉 상호 조화될 수 없고 결코 서로 완벽하게 화해될 수 없는 두 개의 계열로 인해 근대 민주주의는 늘 투쟁의 장이 된다고 지적합니다. “비트겐슈타인처럼 말하자면, 양자의 상응하는 문법에는 구성적인 긴장이 존재하고, 그것은 결코 극복될 수 있는 것이 아니라 오직 상이한 방법으로 협상될 수 있을 뿐”(샹탈 무페, 2006: 19)이기 때문입니다. 급진 민주주의의 급진성은 현실에서 실제로 작동하는 민주주의의 근본조건과 대결하는 과정에서 발생하는 것입니다. 따라서 급진 민주주의는 근대 자유민주주의를 구성하는 자유와 평등의 구성적 긴장이라는 제약 위에서 그 조건 자체를 변화시키기 위해 그것과 대결하는 전략을 펼쳐야 합니다. 따라서 우리들의 과제는 자유와 평등을 그 본래적 의미에서 발견하여 그것을 고정화하는 것이 아니라 자유와 평등에 대한 새로운 해석을 발명하고 그것을 통해 민주주의를 새롭게 구성하는 것이 되어야 합니다.¹⁰⁷⁾

우리는 자유와 평등을 인식론적 관점이 아닌 존재론적 관점에서 새롭게 해석하고자 합니다. 이정우에 의하면, “라이프니츠에게 관점이란 존재론적인 것이지 인식론적인 것이 아니다. 관점이란 주체가 마음대로 하는 어떤 것이 아니라 주체로 하여금 일정하게 존재하게 만드는 특정한 양태인 것이다. 그래서 관점이 주체를 결정하는 것이지, 주체가 관점을 결정하는 것”(이정우, 2003: 498)이 아니라고 합니다. 라이프니츠에게 관점이란 주체를 일정하게 존재하게 만드는 특정한 양태로 이해됩니다. 니체도 라이프니츠와 유사한 견해를 갖고 있었지만, 라이프니츠의 ‘관점’이 신이 부여한 상태로 고정된 것으로 이해된 반면, 니체의 ‘관점’은 그 사람이 살아가는 양태에 따라 다양하게 변화될 수 있는 것

107) “정치철학의 중요한 역할은 정치나 평등이나 자유와 같은 통념들에 대한 참된 의미를 결정하는 것이 아니라 이 통념들에 대한 서로 다른 해석들을 제안하는 것이다.” (샹탈 무페, 2007: 184)

이었습니다. 우리는 이렇게 관점이 주체를 결정하며, 관점은 바로 삶의 양태로부터 결정된다는 관점주의를 ‘존재론적 관점주의’라 부릅니다. 이정우의 표현을 빌린다면, “내가 관점을 바꾸었다고 해서 내가 바뀌는 것이 아니라, 내가 바뀜으로써 내 관점도 바뀌는 것이다. 그래서 관점은 단지 인식론적인 것이 아니라 존재방식, 삶의 양태 그 자체와 관련된다고 해야”(이정우, 2003: 498)합니다. 우리는 이 존재론적 관점주의의 입장에서 자유와 평등을 존재방식과 삶의 양태의 차원에서 새롭게 접근해보고자 합니다.

1) 자유 : ‘삶의 양태’로서의 자유

로자 룩셈부르크는 “자유는 다르게 사유하는 자들을 위한 자유다.”라고 말하였습니다. 하지만 우리는 이제 “자유란 다르게 살아가는 자들을 위한 자유다”라고 말하고자 합니다. 사유에서 삶으로, 인식의 자유에서 존재의 자유로 관점을 전환시키는 것이 우리들의 출발점입니다. 사유하는 자들의 관계, 다름을 사유하는 그들의 관계로 정의하는 자유는 다름의 근원, 사유의 다원성의 근원을 인식에서 찾습니다. 하지만 존재론적 관점주의에서 바라보는 자유는 다름과 차이의 근원은 사유가 아닌 존재방식과 삶의 양태로부터 나오는 것으로 이해합니다. 즉 하나로 환원되지 않는 사유의 다름, 시대를 ‘지배’ 혹은 ‘주도’하는 사유로 환원되지 않는 새로운 사유들은 인식 그 자체로 나오는 것이 아니라 사유를 잉태하는 새로운 삶의 양태, 그들의 존재방식으로부터 나오는 것입니다. 자유를 인식론적 차원에서 정의하는 사유의 자유론은 사유의 자유를 갖는 특정한 삶의 방식을 우월적인 것/지배적인 것으로 규정합니다. 자유주의는 이러한 특정한 삶의 방식의 우월성 위에서 작동하는 자유의 체계입니다. 따라서 우리가 자유를 존재론적 관점에서 다시 정의할 때, 그것은 사유의 자유를 특정한 삶의 방식의 결과로 제한하는 자유주의적 삶의 양태와 대결하면서 자신의 내면세계의 독립성과 자율성을 방어해나가는 삶의 양태와 존재방식을 자유로 정의한다는 것을 의미합니다. 우리들은 지배적 삶의 양태, 존재방식과 대결하면서 자신의 내면세계의 독립성과 자율성을 방어해나가는 모든 개체들의 ‘드라마 drama’를 자유의 근원으로 이해합니다. 특정한 삶의 방식을 강제하는 객관세계의 압력 속에서 자기의 주관세계를 포기하지 않고, 모두가 자신의 삶에서 주인공으로 등장하는 ‘드라마’를 구현하는 과정에서 새로운 자유는 잉태되기 때문입니다. 새로운 ‘자유’의 근원, 새로운 자유를 잉태할 수 있는 즉 자유 그 자체를 사유할 수 있는 삶의 자유 바로 그것이 존재론적 자유론이 지향하는 자유입니다.

사유와 자유론에서 바라보는 세계, 즉 진정한 사유에 도달하지 못하는 의견들의 세계, 의견들의 다름과 차이로 인해 조화될 수 없는 갈등과 충돌이 발생하는 세계는 그 의견을 매개하고, 재현하려는

‘대의’ representation의 메커니즘에 의해 반복되어 그것을 드러낼 수도 있습니다. 하지만 삶의 특수성은 바로 대의될 수 없다는 것, 그들이 나의 삶을 대신 살아갈 수 없다는 것 바로 여기에 존재합니다. 따라서 사유의 존재론은 필연적으로 다르게 사유하는 자들을 종합하고 재현하려는 일련의 대의체계를 요청하는 반면에, 존재론적 자유론은 내 삶의 주인은 바로 나일 수밖에 없다는 이 사실, 그래서 나의 삶은 모든 이들의 삶으로부터 자유롭다는 사실 바로 여기에서 자유의 의미를 찾습니다. 지금까지 어떤 운동도, 어떤 정치(학)도 삶의 자유가 아닌 다르게 생각하는 이들의 ‘의견’을 대변하려 했을 뿐 그들의 삶의 방식을 있는 그대로 ‘드라마’로 인식하지 못하였습니다. 따라서 삶과 예술이 결합된, 스스로 하나의 예술이 되고자 하는 이런 특정한 삶의 경향성 앞에서 민주주의와 정치는 늘 무력해집니다. 그들은 늘 자발적 배제의 전략을 통해 포섭과 대의의 전략을 냉소하며, 그 냉소를 통해 자신에게 부여된 운명을 경멸하며, 그 경멸을 통해 자신의 삶을 지속시키고자 합니다.

“올해도 농사짓자”라는 대추리 농민들의 삶의 태도와 지향, 즉 삶은 지속되어야 하며 지속된다는 사실 그 자체가 어느 순간 가장 급진적인 저항의 근원으로 부상되는 이유는 바로 삶의 양태 그 자체가 가장 급진적인 정치적인 것이기 때문입니다. 우리의 삶이 지속되어야 한다는 사실, 그 삶을 지속시키고자 하는 요구, 바로 그 속에서 새로운 정치적인 것이 발생합니다. 존재론적 자유론은 대표될 수도, 재현될 수도 없는 삶의 특수성을 옹호하고 그것을 통해 삶의 지속과 새로운 삶의 형태를 방어하는 자유론입니다. 우리들의 구호는 “너의 노래를 부르라. 그리고 너의 삶을 창안하라”는 것입니다. 이런 의미에서 우리들의 혁명은 살아가는 혁명이며, 그래서 삶의 지속을 위한 혁명입니다. 우리들의 자유는 삶 그 자체 이어야 합니다.

2) 평등: 다수의 발생을 향한 다원적 평등

자유주의의 민주주의에 대한 가장 고전적 반대의 하나는 민주주의의 평등의 원리가 실제적으로 동일성의 원리로 전환될 것이라는 점이었습니다. 구성원의 동일성을 전제로 평등의 원리를 전 사회로 확산하려는 민주주의는 구성원들 간의 기계적 동일성을 강조함으로써 결과적으로 전체주의로 전환된다는 논리입니다. 평등equality=동일성(or 획일성)=전체주의로 계열화되는 자유주의의 민주주의 비판의 이러한 구조는 민주주의에 대항하는 급진주의에서 동일하게 발견됩니다. 평등을 전제하는 민주주의는 사실상 구성원의 동일성에 대한 규준을 포함하며, 동일성을 재생산하는 구조를 확장함으로써 사회적으로 배제된 다양한 차이들을 억압하고 식민화하는 전체주의적 성격을 갖기 때문입니다. 민주주의의 내부에서 잠재된 ‘전체주의’를 독해해낸다는 측면에서 자유주의와 새로운 자율주의는 모

두 동일하게 민주주의의 평등원리에 대한 심각한 도전을 제기합니다. 하지만 자유주의와 자율주의의 비판이 평등/(주의)에 내재된 혹은 그로부터 배제된 확실성과 동일성에 대한 비판이라는 점에서 동일한 지평 위에 서 있는데 반해, 평등/(주의)에 대한 더욱 실질적인 비판은 평등과 사회현실 사이에 존재하는 유리로부터 발생합니다. 평등주의egalitarianism는 평등의 보장과 지속적 산출을 위해 필연적으로 국가의 개입을 요청합니다. 자유로운 개인들의 교환형태에 근거한 모든 사회는 필연적으로 자원과 가치에 대한 자연적/사회적 독점 및 지배의 발생으로 인해 불균등/불평등한 사회형태로 전환됩니다.¹⁰⁸⁾ 불균등/불평등의 문제를 해결하기 위해 평등주의는 지속적인 국가의 개입을 요청하며, 따라서 평등은 “필연적으로 국가의 과제가 될 것”입니다(마이클 왈쩌, 1999: 49). 이것이 모든 형태의 지배를 철폐하고자 하는 사회주의/민주주의운동에서 국가권력의 획득이 경쟁적 투쟁의 핵심대상으로 부각된 이유입니다. 사회주의/민주주의운동은 사회 안에 발생한 다양한 불평등과 불균형의 문제를 해결하기 위해서 다양한 사회적 자원과 가치들에 대한 직접적 통제력을 확보할 수 있는 국가를 독점하고 그것을 통해 지속적인 평등을 산출하고 보장할 수 있기를 희망했기 때문입니다. 평등주의가 국가권력의 개입을 필연적으로 요청하며, 이러한 개입은 실질적인 개인의 자유와 자율을 억압하는 결과로 귀결된다는 것이 자유주의/자율주의가 공통으로 발견한 민주주의의 핵심역설이었습니다. 민주주의는 평등을 현실화하려는 순간, 스스로 평등 그 자체를 배반합니다. “글자 그대로 이해된 평등이란 배반을 위해 숙성된 이념이다. 이 이념에 충직한 사람들조차 그들이 평등을 지향하는 운동을 조직하자마자 그리고 권력, 직위 및 영향력을 서로 분배하자마자 바로 평등을 배반한다(마이클 왈쩌, 1999: 15).” 자연적/사회적 독점과 지배력의 발생으로 인해 국가권력의 개입 없이 지속적인 평등의 구조와 전제를 실현할 수 없다는 이러한 현실로 인해 민주주의는 국가권력과의 결합을 통해 사회에 외재하는 권력에 의존하려는 지속적인 경향성을 내재합니다. 민주주의가 국가권력과 결합하면서 민주주의는 자신이 방어하고 실현하고자 하는 가난하고 배제된 자들의 평등을 실현하기 위해 스스로 국가권력의 관리자가 되는 역설적 상황을 맞이합니다. 국가권력의 관리자가 되는 순간 민주주의는 자신이 철폐하려고 하였던 다양한 지배와 독점의 구조들과 공존하고 관리하는 체제로 전환됩니다.

108) 사람들 사이의 여러 관계를 시장에서의 경제교환관계로 환원시키는 자유시장의 정치경제학은 필연적으로 사회관계의 ‘집중’과 ‘집적’을 초래한다. 개인들의 소유에 관한 권리에 기반을 둔 자유주의의 토대는 ‘내부로부터’ 즉 자유주의 발전 그 자체의 결과로부터 심각한 도전에 직면한다. 왜냐하면 원자적 개인들 간의 자유로운 경쟁은 개인들의 원자화를 해체하는 전체화, 동시에 자유화를 해체하는 중심화 경향을 내포하기 때문이다. 우리는 여기에서 [원자화 : 전체화], [자유화 : 중심화]라는 서로 상반된 대립적 경향이 특정한 사회관계 안에서 재생산된다고 주장한다. 하지만 그 대립적 표현에도 불구하고 지속적으로 우리가 포착하는 것은 바로 소유의 독점에서 비롯되는 다양한 사회관계들의 특정한 의미의 전체화, 중심화이다. 이 배후에 존재하는 것은 권리의 이름으로 정당화되는 소유의 독점이다.

즉 민주주의 스스로가 문제의 일부로 전환됩니다. 민주주의가 국가의 임무로 전환되고, 그것을 통해 민주주의를 실현하려는 이러한 과정들의 출현을 우리는 ‘민주주의의 국가화’라고 부르고자 합니다. 자유주의는 민주주의의 국가화 과정에서 발생하는 획일성과 전체성의 사회를 비판하고, 자율주의는 국가로 포섭된 대중들의 일상으로부터 거세되어버린 대중들의 자율성을 식민화로 이해합니다. 우리들은 평등의 요구가 국가의 임무로 전환되는 이러한 역설을 ‘단순-평등’ simple equality의 이념에 내재된 필연적 역설로 이해합니다. 따라서 우리들의 과제는 민주주의의 핵심원리로서의 평등이 민주주의를 국가의 관리체제로 전환시키는 이러한 역설의 관계와 대항하기 위해 평등과 민주주의의 개념을 새롭게 제안하는 것에 있습니다.

우리는 단순-평등의 원리와 대립하는 다원-평등 complex equality의 원리가 급진 민주주의의 원리라고 믿습니다. 민주주의의 핵심원리인 평등의 원리가 단순평등에서 다원평등의 원리로 대체될 때, 민주주의 그 자체도 중대한 전환을 경험합니다. 다원평등의 원리는 민주주의의 핵심원리인 다수majority에 의한 지배와 대립하기 때문입니다. 다원평등의 원리는 다수majority의 발생을 해체하며, 반대로 다수multiple의 발생을 통해 민주주의에 내재된 지배 그 자체를 철폐/제거하는 운동으로 전환됩니다. 이제 민주주의는 다수의 지배를 위한 정치체제가 아니라 다수의 발생을 통해 지배와 대항하는 일련의 정치체제로 이해될 수 있게 됩니다. 아렌트는 『인간의 조건』에서 다양성의 제거가 모든 지배형태의 전제조건임을 밝혔습니다. 구성원들의 다양성을 제거하고, 그들의 통합성을 확보할 때만이 지배가 출현하기 때문입니다. 따라서 민주주의가 ‘하나’가 아닌 ‘여럿’의 발생을 통해 지배를 실현하는 것은 불가능합니다. 민주주의는 늘 ‘하나’의 실현을 전제로 구성하고 통합하는 일련의 외재적 권력과 대항해서 ‘여럿’의 구성을 통해 지배 그 자체를 축소/철폐하려는 운동으로 이해할 수 있습니다. 민주주의가 다수의 발생을 통한 지배의 제거를 향한 운동으로 정의될 때, 다원적 평등은 다수를 발생시키는 원리로 이해됩니다. 우리는 다음과 같은 두 계열로 다수의 발생을 이해할 수 있습니다.

- (1) 종합될 수 없는 이질적 삶과 노동의 계열의 발생
- (2) 대안적 삶의 양태의 다원성과 결합된 독립적/자율적 주체들의 발생

따라서 다원적 평등이란 종합될 수 없는 이질적 삶과 노동의 계열들을 방어하고 그것을 통해 독립적/자율적 주체들의 대안적 삶의 방식을 실현할 수 있는 원리가 됩니다. 민주주의가 구성하는 ‘다수’는 단지 양적차원에서 파악되는 규모의 문제가 아닌 대안적인 삶과 노동의 계열이 실질적으로 다원화되고 그것을 통해 삶의 구성이 실질적으로 가능해지는 질적 다수를 의미합니다. 단순평등이 평

등의 실현과정에서 삶과 노동에 대한 동일한/단일한 규범 및 척도의 기준을 통해 자원과 가치의 분배 문제에 집중한다면, 다원적 평등은 다른 삶의 방식의 발생 및 강화를 자신의 문제로 바라봅니다. 민주주의는 삶과 노동의 영역에서 외부로부터 강제되는 타자들의 지배와 압력으로부터 벗어나 자신의 삶을 스스로 구성해내는 원리로 이해되고, 그것의 실현은 다수의 생산과 형성을 통해 가능해집니다. 다수는 종합된 규모와 힘의 크기가 아닌 이질적인 발생들의 허용 정도와 그 강도intensity들의 세기에 의해 결정되는 것입니다. 민주주의가 삶의 방식과 그에 대한 자기결정의 다원적 평등이란 측면에서 파악된다면, 급진 민주주의는 이러한 다원적 평등의 사회화, 즉 단일한 삶의 방식을 강제하고 그것을 내 삶의 외부로부터 부과하는 다양한 형태의 독점 및 지배의 사회형태에 대항하여 삶의 다원적 평등을 실현하는 것으로 이해됩니다.

3. 전략: 민주주의의 외부에서 내부를 바라본다

비판적 현실주의가 급진 민주주의의 정치적 존재론이라면, 삶의 양태로서의 자유론과 다수의 발생을 위한 다원적 평등론을 구성하는 존재론적 관점주의는 급진 민주주의의 근본원리입니다. 하지만 급진 민주주의는 단일한 정치/사회적 전략 및 기획으로 환원되지 않습니다. 우리들의 급진 민주주의를 민주주의의 급진화를 위한 다양한 급진 정치/사회학적 기획과 구별 짓는 것은 민주주의의 외부에서 내부를 재구조화하기 위한 전략으로 급진 민주주의를 제안한다는 것에 있습니다. 내부에 있다는 것은 “어떤 경계 안에, 어떤 하나의 원리나 법칙, 메커니즘이 작용하는 영역 안에 있음”(이진경, 2006: 23)을 의미합니다. 따라서 민주주의의 내부에 있다는 것은 [민주주의]로 결정되는 경계 안에, 즉 일정한 원리로부터 발현되는 힘과 메커니즘의 작동구조, 민주주의의 내재적 구조 안에 위치하고 있다는 것을 의미합니다. 우리는 이러한 민주주의의 외부에서 내부의 작동구조를 바라보고 그것을 통해 내부를 새롭게 재구조화하기 위한 전략을 제안합니다. 여기서는 다양한 형태의 민주주의론과 대비를 통해 우리들의 급진 민주주의와 다른 급진 정치/사회적 기획과의 차이점을 살펴봅니다.

1) 배제된 자들의 주체화를 통한 다원적 삶의 발생

급진 민주주의Radical Democracy라는 이름으로 매우 이질적인 다양한 계열의 민주주의론이 포괄되어 있습니다. 다양한 형태로 발전/변형되어온 급진 민주주의론의 본질적 핵심을 정의하는 것은 불가능하며, 동시에 불필요합니다. 하지만 그럼에도 불구하고 우리들은 그들의 일정한 관계적 동일성

을 발견할 수 있습니다. 데이비드 트렌드D. Trend에 의하면, 급진민주주의란 동유럽 사회주의 몰락 이후 유일한 역사적 운동이자 이념체제로 귀결된 민주주의에 대한 좌파들의 대응을 의미하는 것으로 이해됩니다. 역사적 사회주의의 몰락 이후 민주주의는 전통적인 좌-우의 대립구도를 초월하는 공통의 정치이념이자 실천이 되었습니다. 이것은 좌파에게 두 가지 의미를 가지는 것이었습니다. (1) 하나는 사회민주주의를 포함하는 넓은 의미의 사회주의가 더 이상 유효한 이념과 실천전략으로 제시될 수 없는 상황에서 사회주의에 대한 새로운 재해석을 민주주의와 연결 지어야 했고, (2) 다른 하나는 전통적으로 자유주의와 결합한 우파의 영역으로 공고화되어온 민주주의란 장에서 우파와 대결하는 경쟁적 정치이념이자 전략으로서 민주주의를 재발견하여야하는 것이었습니다. 즉, 사회적 개입국가 모델에 바탕을 둔 사회민주주의 모델과 국가사회주의 모델에 바탕을 둔 역사적 사회주의 모델의 동시적 실패, 그리고 자유주의와 결합된 특수한 형태의 역사적 통치모델인 자유민주주의와 대결하는 과정에서 급진 민주주의는 민주주의의 좌파적 재발견이란 경로를 통해 형성된 것입니다. 이런 이유에서 급진민주주의는 (1) 탈-사회민주주의 2) 탈-자유민주주의 3) 탈-국가사회주의라는 서로 상이하며 이질적인 정치사회적 기획들이 종합된 정치사회적 기획으로 발생했습니다. 서로 상이한 이질적 계열들의 종합임에도 불구하고 그것들은 모두 현실 사회주의의 몰락 이후 민주주의에 대한 좌파들의 대응이라는 측면에서 포스트-사회주의Post-socialism 민주주의론이라는 공통성을 갖습니다.

포스트-사회주의, 즉 사회주의 몰락 이후 자유민주주의에 대항하는 민주주의 프로그램으로서 급진민주주의에 대한 이념적 구축은 크게 두 방향에서 진행되었습니다. 하나는 사회주의, 사회민주주의, 자유민주주의에 대한 공통의 대항프로그램으로 급진민주주의를 사유하기 위하여 근대 정치체제 일반에 내재하는 공통의 억압성을 주목하고, 근대 정치 일반과 대결하는 새로운 정치를 발견하는 것이었습니다. 다른 하나는 자유민주주의에 내재하는 급진성의 근원을 이론적으로 사유하면서, 그것을 실천적 가능성으로 발견하기 위한 길이었습니니다. 첫 번째 경로는 사회주의와 자유주의라는 이분법에 의해 구분되는 전통적 좌-우의 대립구도를 재성찰하면서, 사회주의와 자본주의 모두에 내재하는 전체주의에 대한 재사유를 통해 전체주의에 대항하는 민주주의를 발견하기 위해 '정치적인 것'의 개념을 재발견하고자 했습니다. 즉 부르주아독재와 프롤레타리아독재라는 좌-우 독재체제에 대한 성찰과 반성을 통해 독재로 귀결되지 않는 정치적인 것의 개념을 발견하고자 한 것입니다. 다른 경로는 자유주의에 대한 급진적 재해석을 통해, 민주주의적 평등의 원리와 모순되지 않는, 혹은 민주주의적 평등과 공존하는 그래서 그것의 전체적 원리로서 기능하는 자유주의의 원칙을 재발견하는 전략을 취했습니다. 역사적으로 보자면 전자의 경로가 프랑스 자유주의자들과 맑스주의자들을 포함하는 급진민주주의의 이론적 전통으로 발전하였으며, 후자는 독일에서는 하버마스 계열의 급진민주주의와 미

국에서는 일종의 공화주의와 결합한 새로운 형태의 민주주의를 구축하려는 이론적 시도로 이어졌습니다. 사유의 경로와 그 현실화 사이에 상당한 차이가 있음에도 불구하고 이 모델들의 공통점이 있다면, 그것은 자유주의의 재발견, 즉 자유주의의 내부에서 민주주의를 급진적으로 확장하려는 이론적 시도라는 점입니다. 차이는 어떤 자유주의인가의 맥락에서 발견되는 것일 뿐입니다.

지배체제로서 자유민주주의에 대항하는 새로운 민주주의 프로그램으로서의 급진민주주의에 대한 사유는 하지만 민주주의의 내부에서 외부로 포섭하고자 하는 자유주의 전략의 우월함 속에서 진행되었습니다. 그것의 실천전략은 권리체계의 제도화라는 제도적 입장으로 귀결되는 것이었습니다. 권리의 문제로 이론과 실천이 귀결되는 것은 전형적인 자유주의의 문제설정이며, 이런 측면에서 시민권은 급진민주주의의 가장 핵심적 이론이자 실천전략으로 부상하였습니다. 하지만 문제는 바로 시민권의 외부, 민주주의의 외부에 존재하는 배제된 세계를 민주주의의 과정과 내부의 입장에서 바라봄으로써, 배제된 자들의 주체화를 통해 정치를 새롭게 사유하려는 입장은 지배체제로서의 자유민주주의의 확장으로 귀결되는 결론을 가져오는 것에 있습니다. 우리들의 제안은 급진민주주의를 민주주의의 내부에서 바라보는 것이 아니라, 민주주의의 외부, 민주주의로부터 배제된 세계를 통해 민주주의의 내부를 재구조화하는 전략으로 급진민주주의를 사유하자는 것입니다. 이것은 정치적인 것의 재발견을 통해 인민을 재구성하고자 하는 라클라우-무페 계열의 급진 민주주의의 시도와 구별되는 것이며, 동시에 심의와 절차의 과정을 통해 민주주의를 재구성하고자 하는 하버마스 계열과도 구별되는 것입니다. 동시에 민주주의 자체에 대한 단절과 거부를 통해 민주주의로 포섭되지 않는 독립된 세계들의 연합을 건설하려는 코문주의 전략과도 차별화된 것입니다. 우리의 전략과 비교한다면, 라클라우-무페의 전략은 외부를 내부화하려는 전략이며, 코문주의는 내부와의 단절을 통한 외부의 창안전략입니다. 이에 반해 우리의 전략은 내부를 외부화하는 전략으로, 전략적 핵심은 “배제된 자들의 주체화를 통한 다원적 삶의 발생”으로 요약할 수 있습니다. 이 전략은 평등주의의 급진적 확장을 통해 자유의 개념을 변형시키는 전략입니다.

2) ‘관리-민주주의’에 대항하는 민주주의의 급진화

동시에 급진 민주주의는 민주주의의 ‘왜곡’ 혹은 민주주의의 ‘결여’ 대항하는 민주주의가 아니라 사실에 언급되어야 합니다. 급진 민주주의는 독재로부터 민주주의로의 이행을 위한 민주주의가 아니며, 민주주의로부터 보다 급진적 형태의 민주주의로 이행하기 위한 끊임없는 민주주의의 역사적 재구성을 위한 민주주의입니다. 즉 급진 민주주의는 민주주의의 ‘비정상적’ 형태 혹은 ‘과도기적’ 형상과 대결하는 민주주의가 아니라, 역사적 민주주의의 정상적 발전과 대결하는 그런 의미에서 ‘급진

성'을 확인하는 민주주의의 이론입니다. 따라서 급진 민주주의의 이론의 '급진성'은 민주주의와 대결하면서 민주주의의 외부에서 민주주의 존재론적 기초의 급진적 재구성을 요구하는 측면에서 부여됩니다. 우리의 구호는 민주주의에 대항하는 민주주의이며, 민주주의의 급진화를 자기 목적으로 합니다. 급진 민주주의가 통치형태로 전환된 민주주의와 대결하는 새로운 형태의 민주주의라는 점에서 그것은 급진적이지만, 민주주의 일반이 전제하는 자유와 평등의 원리를 지향하고 그것을 자기 안에 내포한다는 점에서 민주주의입니다. 민주주의의 이상인 자유와 평등을 자신의 과제로 삼는다는 측면에서 급진 민주주의는 실제의 민주주의와 구별되는 규범적 민주주의, 그리고 형식적 민주주의와 구별되는 실질적 민주주의라는 두 범주와 유사하지만 그들과는 본질적으로 구별됩니다. 민주주의에 대한 규범적 접근은 자유와 이상이라는 이념을 통해 민주주의를 이해하는 접근으로서 그것은 마치 자유와 이상이라는 보편적 관념의 형태가 민주주의의 발전과 심화를 가져오는 것으로 이해하지만, 우리는 다양한 사회적 힘들의 연합과 갈등 속에서 민주주의를 파악합니다. 동시에 실질적 민주주의는 형식과 내용의 이원적 분리를 통해 형식화된 민주주의에 민주주의의 질적 측면을 대립시킴으로서 민주주의에 대한 규범적 측면을 강조합니다. 하지만 급진 민주주의는 민주주의의 내용은 그 형식으로부터 자유로울 수도 없으며, 동시에 그것을 넘어서는 수도 없다고 이해합니다. 따라서 급진 민주주의는 민주주의의 형식과 내용 사이에 그어진 잘못된 이분법에 반대하면서 형식-내용의 변증법적 과정을 자신의 주요 급진화의 대상으로 이해합니다. 실제/규범 그리고 형식/실질의 이분법을 모두 배격하는 급진 민주주의가 전제하는 대항개념은 '관리-민주주의'입니다. 관리 민주주의는 '정치'를 '관리'로 대체하는 민주적 기술관료체제로서의 민주주의를 의미합니다. 정치를 관리로 대체하는 관리 민주주의와 대항한다는 의미에서 급진 민주주의는 공고화consolidation란 개념을 사용하지 않습니다. 공고화란 민주주의의 퇴행 가능성을 전제로 민주주의의 사회적 기반의 제도화를 목적으로 하는 개념인데 반해서, 우리들이 말하는 급진화란 민주주의의 경계의 심화와 확장을 의미한다는 측면에서 그 방향과 목적이 상이합니다. 급진 민주주의는 민주주의의 사회적 기반을 제도적 차원이 아닌 정치적 차원에서 파악하며, 이때 우리의 정치적 차원은 전통적인 자유주의적 접근의 외부에서 발견되는 다양한 배제된 자들의 주체화와 연결된 사회적 힘들의 연대와 관련됩니다. 정리한다면, 급진 민주주의는 민주주의 혁명에 대한 성찰적 이해라는 전제 위에서, 배제된 자들의 주체화를 위한 새로운 전략으로서의 민주주의를 의미한다고 할 수 있습니다. 하지만 급진 민주주의가 단순한 관념의 구성물에 지나지 않는 것은 아닙니다. 그것은 실제로 관리 민주주의에 대항해 발생하고 있는 다양한 정치적 현장들의 실재성에 기반하고 있는 것이며, 그 '현장'에서 발생하는 새로운 정치적인 것들과 마주하고 있는 민주주의의 경계에서 발생하는 새로운 민주주의입니다. 우리는 이러한 새로운 민주주의 혁명의 구조, 즉 관리 민주주

의의 외부에서 발생하는 정치적인 것들의 등장으로 인해 변형되는 민주주의의 재정치화와 사회화 과정을 언급하고 있는 것입니다. 민주주의 혁명의 성찰적 전진과 배제된 자들의 주체화를 위한 새로운 정치/사회적 기획으로서의 급진 민주주의는 이런 의미에서 ‘이미’ 실재하는 것이라고 말해야만 합니다.

4. 민주주의의 외부: ‘구성적 외부’로서의 배제된 자들의 세계

상탈 무페Cnantal Mouffe는 “어떤 정치 공동체의 구축, 어떤 통일성의 창출을 겨냥하더라도, 그 존재를 가능하게 해 주는 어떤 ‘구성적 외부’, 즉 공동체의 바깥”(상탈 무페, 2007: 114)을 이야기 합니다. 공동체의 실존을 가능하게 하는, 즉 하나의 ‘우리’를 건설하기 위해 ‘우리’는 ‘그들’과 구별되어야 하며, 이는 경계를 설정하는 것, 즉 하나의 ‘적’을 정의하는 것을 의미합니다. 무페는 바로 이러한 ‘적’의 존재, ‘우리’라는 공동체를 실질적으로 구성하기 위해 필연적으로 요청되는 공동체의 외부를 “구성적 외부”라고 일컫습니다.

1) 민주주의의 외부

최인훈은 『회색인』에서 식민지 없는 민주주의, 즉 제국주의를 자신의 대외정책으로 삼지 않는 민주주의가 얼마나 큰 모험인가를 말합니다. “막 뺏고, 뺏고, 퍼내도 아깝지 않을 그런 것”을 가지지 못한 민주주의, 즉 민주주의를 구성하는 외부, 민주주의를 가능하게 하는 실존 조건 그 자체인 식민지를 가지지 못하는 민주주의는 가난한 자들의 욕망과 관심을 대체할 파괴와 억압의 대상을 갖지 못하기에 크나큰 모험이 됩니다. 따라서 최인훈은 식민지가 없다면 민주주의는 필히 그것의 대용물을 발견하고 혹은 발명해야만 한다고 지적합니다. 그것은 바로 ‘사랑과 시간’, 우리는 이제 우리의 내부에서 우리의 민주주의를 위한 식민지를 발견해야만 하고, 혹은 우리들의 삶을 스스로 식민화시켜야만 합니다.

최인훈의 『회색인』은 한국전쟁 이후 혁명이 불가능한 시대를 살아가는 1960년대 일군의 젊은 이들의 초상을 그리고 있지만, 그의 눈에 비친 민주주의는 예리합니다. 인민주권의 원리와 보편적 시민권의 원리에 입각하고 있는 민주주의는 그 내부의 작동원리와 무관하게 그것을 구성하기 위한 ‘외부’를 가져야만 합니다. 그 ‘외부’란 “막 뺏고, 뺏고, 퍼내도 아깝지 않을 그런 것”이어야 하며 그것은 다름 아닌 민주주의의 식민지입니다. 식민지 없이 민주주의가 구성되지 않는다는 측면에서, 식민지

는 민주주의를 구성하는 외부, 즉 민주주의를 실질적으로 가능하게 하는 실존의 근거로 이해됩니다. 하지만 식민지는 단지 물질성을 가진 특정한 영토를 대상으로 하는 것이 아닙니다. 그것은 우리들의 ‘사랑과 시간’으로 대체될 수 있는 것이기도 하다는 점에서 상징적인 것들의 점유이면서 동시에 일상적인 것이기도 합니다. 즉 그것은 단지 국가의 경계로 구별되는 영토의 경계가 아닌 민주주의를 실제로 작동하도록 만드는 식민화 그 자체를 의미합니다.

최인훈의 「회색인」을 단지 민주주의로 가장한 독재, 즉 비정상적인 자유민주주의의 그늘과 어두움에 대한 해석으로 제한할 필요는 없습니다. 오히려 그는 민주주의가 정상적으로 작동하기 위한 실존의 근거로서 민주주의의 외부를 말하고 있는 것으로 보아야만 합니다. 즉 차라리 우리는 식민지 없는 민주주의가 비정상적이라고 선언해야만 하는 것입니다. 캐롤 페이트만Carole Pateman의 『the sexual contract』는 민주주의의 기본 구성원리의 하나인 시민(권)이 외부와의 관계 속에서 어떻게 정의되는가를 여성주의적 입장에서 예리하게 파헤칩니다. 페이트만은 시민사회의 정치적 권리의 새로운 근대적 형태를 정초한 최초의, 혹은 원초적 계약original contact의 이면을 탐구합니다. 그녀에 따르면 “최초의 계약은 ‘성적인 사회계약’이지만, 성적계약에 관한 이야기는 억압되어”왔습니다(캐롤 페이트만, 2001: 16). 근대사회와 가족의 근대적 형태에 기반을 둔 중심이론들에 의해 은폐되고 억압된, ‘계약’의 이면을 탐구하면서, 페이트만은 근대사회의 원초적 계약의 토대인 홉스, 로크, 루소를 불러오며, 동시에 근대의 핵가족을 토대로 이론을 발전시킨 프로이드를 호출합니다. 다양한 하지만 본질적으로 원초적 계약의 성적계약이란 측면을 은폐한 측면에서 이들은 동일합니다. 이들과의 대결을 통해서 페이트만은 근대사회의 ‘우애적 가부장제’fraternal patriarchy의 성격을 밝혀내는 것입니다. 페이트만의 전략은 다음과 같은 두 방향에서 진행됩니다. 아버지의 권력과 정치적 권력의 경계를 구분하려 하였던 사회계약론자들의 이면을 밝히는 작업이 하나이고, 다른 하나는 아버지의 권력으로부터 새로운 아들의 권력으로의 이행을 설명하고자 했던 프로이드의 정신분석학에 대한 비판을 통한 것이 다른 하나입니다. 이 두 전략은 모두 아버지와의 결별, 즉 사회계약론은 아버지로부터의 독립, 정신분석학적으로 부친살해의 과정을 통해 등장하지만 아버지와 아들의 관계라는 측면에서 공통적인 관계 향들에 대한 비판이라는 특징을 갖습니다. 즉 페이트만의 사회계약 일반에 대한 비판은 ‘아버지’와 ‘아들’이 맺는 허구적 신화의 원리로서의 ‘원초적 계약’의 특성을 밝혀내는 것입니다. 페이트만은 전략을 구체화하기 위한 수단으로 ‘형제애’Fraternity의 개념을 자유와 평등의 이념에 대비시키는 전략을 취합니다. “자유와 평등이 보편적인 이상으로 등장하지만 실제로 그것들은 남성들이 누리

주는 핵심개념으로 작동합니다. 남성들의 ‘형제애’, 바로 이것이 그 비밀입니다. 페이트만의 탁월한 분석이 보여주는 것처럼, 자유와 평등이라는 근대 민주주의의 보편적 이상은 민주주의의 공적영역을 남성들의 ‘형제애’의 영역으로 공고화하는 과정과 그 계약 속에서 출현한 것이며, 동시에 이것은 ‘여성’들을 민주주의의 외부, 즉 사적인 영역에 가둠으로써 가능했던 것이었습니다.

민주주의의 외부는 여성들의 공간이기도 하지만 일반적으로 민주주의의 내부에 위치하지 못하는 일반적 타자들의 공간으로 확장되어 이해되어야 합니다. 페이트만의 분석을 확장한다면, 우리는 민주주의가 일반적 의미에서 역사적 타자들의 식민화에 토대를 둔 사회적 원리들의 집합이며, 동시에 그 내부의 원리는 보편성을 획득하려한다는 사실을 이해할 수 있습니다. 푸코의 분석이 말해주듯, 그 타자의 공간, 식민화된 공간은 단지 여성들만의 독점적 공간일 수 없으며 반대로 타자화되는 모든 배제된 자들의 공간이라고 이해해야 할 것입니다. 하지만 이때의 ‘배제’란 푸코적 의미에서의 배제, 즉 어떠한 내적 연관도 갖지 않는 배제가 아니라 내부를 기능하도록 만드는 실존의 근거로서 외부라는 의미에서 내부 안의 외부, 외부 안의 내부라는 이중적 성격을 갖는 것으로 파악되어야만 할 것입니다. 즉 모든 내부는 외부의 흔적을 지니고 있습니다.

2) 광주 : ‘구성적 외부’의 이중성

광주는 배제된 자들의 세계로서의 구성적 외부의 정치적 의미를 명확하게 보여주는 역사적 경험입니다. 사건으로서의 광주를 이해하기 위해서 우리는 한국전쟁 이후 또 다른 수단에 의해 지속되어 온 내전의 구조로서의 분단을 먼저 사유해야만 합니다. A. 기든스의 탁월한 지적처럼, 국가의 경계는 군대의 공간적 분포와 배치에 의해 결정되는 것이며, 국가의 내부와 외부를 결정하는 것은 경찰과 군대의 경계에 의한 것입니다. 따라서 국가의 내부에서 발생하는 다양한 정치적 현장들에 투입되는 것이 경찰이 아닌 군대일 때, 그곳은 국가의 내부가 아닌 외부가 되며 바로 그곳이 국가의 경계를 둘러싼 전장이 됩니다. 내전이란 이런 의미에서 국가의 내부에서 만들어지는 외부이며, 이 내전의 존재로 인해 반대로 국가는 완성되지 않고 늘 그 존립을 위협받게 됩니다. 클라스트르의 명제를 빌려 표현한다면, “전쟁은 국가에 반대한다. 그리고 국가를 불가능하게 만든다.” 왜냐하면 내전의 종결 없는 국가는 늘 완성되지 않은 국가임을 자임하는 또 하나의 세력에 불과하기 때문입니다.

분단이 또 다른 수단에 의해 존속되는 ‘내전의 구조’라고 했을 때, 그것은 북한이라는 외부에 존재하는 적과의 항구적 대립상황의 구조가 국가와 사회의 구성과정에 존재한다는 것뿐만 아니라, 바로 이러한 국가의 내부에서 발생하는 다양한 정치적 현장들을 순수화하려는 모든 폭력들이 내전의 이름

으로 규율되고 정당화된다는 것을 의미합니다. 내전의 폭력구조는 내부를 순수화하려는 모든 폭력을 정당화하지만, 동시에 그러한 폭력은 국가의 내부를 순수화하기 위한 내부의 외부를 창출해야만 합니다. 즉 내부를 순수화하고 규율하기 위한 외부가 요청되며, 이러한 외부의 존재에 의해 내부를 순수화하지만 반대로 그러한 외부의 존재로 인해 국가의 성립과 건설이 안으로부터 불가능해지는 이런 역설의 발생, 이것이 [내전의 폭력구조]인 것입니다. 즉 내전의 폭력구조는 내전을 지속적으로 재생산합니다.

1980년 5월광주는 바로 이러한 내전의 폭력구조로부터 잉태된 또 하나의 내전이었습니다. 내전의 창출을 통해 통치의 조건을 확보하고, 내부를 순수화하기 위한 모든 폭력을 정당화하기 위한 '전쟁상황'의 창출, 이것이 항쟁 이전의 광주의 본질이었습니다. 즉 광주는 국가의 내부에 존재하는 외부, 외부의 적으로 범주화된 광주를 군사작전의 대상으로 호명되었으며 이러한 외부의 창출을 통해 신군부는 안정적 통치의 사회적 기반을 확보하려 한 것입니다. 이것은 홉스가 전쟁상태의 종결을 위해 시민들의 계약으로 출현하는 국가의 성립을 이론화했을 때, 홉스가 사실상 선언한 것은 국가의 건설과정이 은폐하고 있는 전쟁상황이라는 대중들의 공포였던 것과 마찬가지로, 유신체제를 대체하는 새로운 독재체제의 사회적 기반이 사실상 대중들의 공포에 기반을 둔 내전의 규율체계였다는 것을 입증하는 것입니다. 이런 의미에서 광주는 상탈 무제가 말하는 [구성적 외부]의 가장 직접적인 역사적 경험이었습니다. [구성적 외부]란 모든 공동체를 가능하게 하는, 그 공동체의 실존의 근거를 제공하는 공동체의 바깥을 의미하며, 그 외부의 존재로 인해 그 공동체의 구성이 가능해 지는 그런 외부를 말합니다. '우리'의 구성은 필연적으로 '그들'과의 경계와 구별을 요청하며, 이런 의미에서 '그들'의 존재 없이 '우리'의 구성은 불가능하다는 측면에서 '그들'은 '우리'의 구성적 외부인 것이다. 자국의 국민을 군사작전의 대상으로 범주화하고, 직접적 폭력의 행사를 통해 인위적 전쟁상황을 창출함으로써 군사작전의 대상으로서의 '적'을 창출해낸 광주는 국가의 내부에 존재하는 외부였으며, 동시에 그 외부의 존재로 인해 그것과 구별되는 내부를 순수화하기 위한 모든 폭력을 정당화할 수 있는 구성적 외부였던 것입니다.

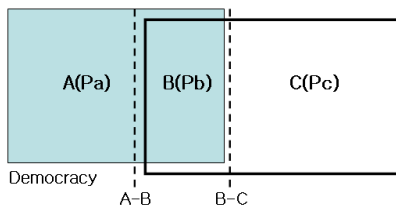
광주가 국가 내부에 대한 '내전규율체계'를 구성하기 위한, 즉 내전의 규율체계가 실질적으로 작동하고 가능하게 하기 위한 실존의 근거였다는 측면에서 광주의 항쟁은 단지 지역으로서의 광주로 국지화되지 않는 전국적 의미를 확보하게 되었습니다. 즉 그것은 사회를 구성하기 위한 필수적 요청으로서의 외부가 역설적으로 국가권력의 성립과 지속을 위협하는, 규율체계로부터의 이탈과 균열을 발생시키는 외부로 작동할 수 있는 근거이자 동시에 국가권력의 탄생의 비밀을 간직한 국가에 대항하는 외부의 성격을 갖기 때문이었습니다. 광주는 '자유-계약'이라는 형태로 은폐되었던 국가건설과

존속의 또 다른 비밀, 즉 ‘전쟁-계약’의 성격을 드러냄으로써 한국 사회의 내전적 성격을 폭로한 것이었습니다. 이제 국가는 국가임을 자임하는 특수한 세력들의 집단으로 상대화/특수화되며 한국 사회는 그 세력들과의 내전게임을 통해 새로운 국가권력을 수립하고자 하는 세력들 간의 내전의 장으로 인식하게 됩니다.

내부를 순수화하기 위한 내전규율체계의 확립을 위해 구성된 외부로서의 광주가 역설적으로 내부의 관리와 규율을 위협하며, 그에 기반을 두고 성립된 또 다른 권력체계를 위협하고 그것과 대항하는 대항권력의 근거로서 상징성을 획득하고, 실제적인 정치적 동원의 모멘텀으로 작동하면서 이제 외부로서의 광주는 내부를 새롭게 규정하고, 재구조화하는 공간으로 재설정됩니다. 즉 외부는 사회의 민주화를 위한 새로운 근거지로 전환되며, 그곳으로부터 통치의 조건을 위협하는 지배체제로부터 배제되었던 새로운 정치적인 것이 출현합니다.

5. 정치적인 것의 발생 : 배제된 자들의 주체화

민주주의의 원리가 존속하기 위한 식민화된 외부의 필요라는 우리의 문제설정은 내부를 근거 짓는 외부와 내부의 경계를 새롭게 재해석할 문제를 제기합니다.¹⁰⁹⁾ “자크 랑시에르는 민주주의와 평등이라는 낯익은 개념을 둘러싼 ‘정치’를 독창적으로 재해석합니다. 통상 자유주의 정치세계에서 정치는 이해가 상충하는 개인 또는 집단 사이에서 조정을 통해 합의를 끌어내는 것으로 이해됩니다. 그러나 랑시에르가 보기에 이런 과정은 정치가 아닙니다. 이미 정치적 주체로 받아들여진 공동체 주체들 사이의 통치 행위일 뿐입니다. 그의 용어로, 이런 정치 과정은 기존 사회질서 유지를 목표로 하는 ‘치안’에 해당합니다. 진정한 정치 또는 본래의 정치는 ‘배제된 자들의 주체화’에 있습니다. 이를테면, 프랑스 혁명기에 귀족과 교회의 지배에 대항했던 ‘제3계급’이 그런 주체화 과정을 보여주었으며, 고대 그리스에서 민주주의가 형성되는 과정은 정치의 본래 모습을 처음으로 보여주었습니다. 귀족계급



109) 위 그림은 민주주의와의 관계에서 정치가 어디에서 발생하는가를 설명하기 위해 그린 것이다. 정치는 [A-B] 그리고 [B-C]의 경계에서 발생한다. A(Pa)는 관리체제로 변환된 민주주의의 영역을 의미하고, B(Pb)는 관리로부터 추방된 대중들의 추방의 영역을 의미한다. 하지만 이들은 이등시민으로 존재하지만 완전한 국외자와 같은 존재는 아니다.

또는 과두지배자들에 맞선 ‘데모스’(인민)의 등장이야말로 정치의 탄생이었던 것입니다. 주체화란 지배 질서 안에서 보이지 않고 들리지 않던 자신들의 존재와 목소리를 보이게 하고 들리게 하는 것, 정치적 대화와 권력의 행사에서 정당한 상대자(파트너)로 서는 것을 말합니다. 그것이야말로 랑시에르가 말하는 ‘본래의 정치’입니다.”¹¹⁰⁾

랑시에르의 탁월함은 이미 정치적 주체로 받아들여진 공동체 주체들 사이의 정치행위와 그에 대항해서 정치적 주체성을 획득하려는 배제된 자들의 정치행위 사이에 존재하는 구별과 차이를 명확히 한 것입니다. ‘치안’과 구별되는 진정한 ‘정치’로 파악되는 배제된 자들의 주체화라는 그의 문제설정은 민주주의에서 정치적인 것이 발생하는 동적발생의 공간이 어디인가를 명확히 보여줍니다. 자유주의는 정치를 정치적 주체로 받아들여진 공동체 구성원들의 이해갈등의 조정과 합의의 체계로 이해하지만 실제로 이러한 자유주의 정치의 특징은 정치를 우리의 표현으로 하자면 ‘관리’로 대체하는 것입니다. ‘정치’를 ‘관리’로 대체하는 것이 자유주의의 필연적 경향이라고 할 때, 이러한 관리를 우리는 ‘정치의 국가화’라고 말할 수 있습니다. 왜냐하면 정치를 관리로 대체하는 핵심 매개물이 바로 관료제이며, 관료제는 국가의 핵심메커니즘이기 때문입니다. 자유주의는 민주주의를 민주관료제로 전환시키며, 정치를 대체하는 관리로서의 민주관료제의 핵심적 특징은 살아있는 것을 사물로 전환해야만 한다는 것입니다. 다니엘 벨의 탁월한 지적처럼, “사물에 대한 관리-합리적 판단에 의한 정치의 대체-는 기술관료제의 특징”(다니엘 벨, 2006: 249)이기 때문입니다. 살아있는 것의 사물화, 즉 물화物化는 정치의 국가화, ‘관리’의 핵심기제입니다.

‘관리’ 즉 살아있는 것, 사물로 치환되지 않는 살아있는 것들의 배제를 통한 정치의 대체는 물질특성으로 파악되지 않는 차이들의 제거를 통한 일반적 규율의 기술관료적 체계를 의미합니다. 동시에 그것은 이미 정치적 주체성을 획득한 공동체 구성원들의 체계라는 점에서 보편성을 가장하는데, 이러한 보편성에 대한 비판을 우리는 영 Iris M. Young의 글에서 찾아볼 수 있습니다. 영은 모든 이들의 평등을 전제하는 근대 시민권의 보편성의 이상은 실제로는 특수성과 차이들을 제거하는 것에 불과하며, 동시에 그를 통해 확립된 법률과 규칙들의 체계를 통해 동일성을 강제한다고 비판합니다(Iris. M. Young, 1989: 250). 특수성과 차이를 뛰어넘는 일반의지로 파악되는 보편성은 그 ‘일반성’ 즉 ‘동일성’을 견지하지 못하는 개인과 그룹들은 정치공동체의 외부로 추방/배제하며, 이를 통해 자유와 평등이라는 근대 정치의 이상은 실제로는 동일성을 견지하는 특수한 집단들의 폐쇄체계, 즉 단일하고 동질적인 집단들의 특수한 대표체계로 표상될 뿐이라는 것입니다. 영의 분석을 토대로 우리의 문제설

110) 한겨레신문 2008년 2월 17일자-“자크 랑시에르 : 감성의 분할-미학과 정치”중에서

정을 정교화 한다면, ‘관리’의 핵심기술은 살아있는 것의 배제이며, 살아있는 것을 배제시킨다는 것은 바로 그 동일성으로 환원되지 않는 특수한 것들의 제거, 즉 ‘차이’의 제거라고 볼 수 있습니다. ‘관리’는 기본적으로 ‘셀 수 있는 수’의 체계이기 때문에 특수한 질적인 것을 표상하는 집단과 개인들을 ‘셀 수 있는 것’으로 전환해야만 하며, 이 과정에서 특수한 것들은 관리에 내재된 동일성의 압력에 의해 민주주의의 외부로 추방되는 것입니다. 이 추방된 자들의 영역이 바로 민주주의의 외부이며, 이 민주주의의 ‘외부’가 바로 동일성으로 환원되지 않는 특수한 차이들의 체계로 분화되어 있는 타자화된 공간인 것입니다.

민주주의의 외부는 이러한 특수한 차이들이 차등화되어 있는 공간이지만, 실제로 차이가 발생하고 그것이 정치화되는 것은 민주주의의 내부와 외부가 만나는 경계 그곳에서입니다. 즉 차이가 현실화되기 위해서는 관리-민주주의에 대항하는 과정에서 그것이 주체화되어야만 하며, 바로 이 순간에 차이들이 ‘현실화’되고 그 과정에서 정치적인 것이 발생하게 됩니다. 즉 정치는 내부에서 발생하는 것이 아니라 민주주의가 외부와 만나는 경계에서 발생하며, 그것은 배제된 자들의 주체화로 인해 발생하는 것입니다. 이러한 정치적인 것의 발생을 우리는 ‘정치의 사회화’라고 부르는데, 왜냐하면 그것은 본질적으로 국가화된 정치가 배제했던 사회의 영역을 주체화하는 정치이기 때문입니다. 이제 민주주의의 경계는 ‘정치의 국가화’와 ‘정치의 사회화’라는 관리와 배제된 자들의 주체화를 향한 침투와 경쟁, 상호 갈등의 공간으로 설정됩니다. 민주주의의 경계를 둘러싼 이 갈등은 동시에 민주주의의 의미를 둘러싼 갈등의 체계이기도 합니다. 정치의 국가화 프로그램은 민주주의를 통치와 관리의 체계로 상정하고, 통치의 조건을 확보하기 위한 전략을 구사하는 반면, 정치의 사회화 프로그램은 민주주의를 공적인 영역을 재정치화하는 프로그램으로 이해합니다. 배제된 자들의 주체화는 필연적으로 민주주의를 국가로부터 분리하며, 국가로 환원되지 않는 새로운 사회조직의 원리로서 민주주의를 제시합니다. 우리는 이런 배제된 자들의 주체화 과정에서 발생하는 새로운 민주주의의 원리를 ‘급진 민주주의’라고 부르고 있습니다.

이런 의미에서 급진 민주주의는 민주주의에 대항하는 민주주의이며, 국가로 환원되지 않는 사회의 자기조직화의 원리를 의미한다고 볼 수 있습니다. 하지만 단지 급진 민주주의가 국가에 대항하는 원리로 그 의미가 규정되는 것은 아닙니다. 그것은 오히려 공적영역을 특정 원리로 지배하고 있는 국가-자본-민족nation의 원리들과 충돌하면서 공적영역을 새롭게 재정치화하면서 그것과 구별되는 새로운 공공성을 창출하려는 원리로 이해되어야만 합니다. 즉 급진 민주주의는 기본적으로 공적영역을 재정치화하기 위한 전략이자 프로그램입니다.

6. 민주주의의 사회화: 사회적 결정의 자기조직화 과정

정치의 국가화/민주주의의 국가화에 대항하여 배제된 자들의 정치적 무기로 민주주의를 사유하기 위해서는, 정치엘리트들의 권력경쟁의 규칙으로 제한된 민주주의의 원리를 사회 일반의 영역으로 확장/심화하는 과정이 요구됩니다. 우리는 민주주의의 이러한 사회적 확장/심화를 민주주의의 ‘사회화’란 개념으로 포착하고자 합니다. 민주주의가 사회 일반의 영역으로 확장된다고 할 때, 그것은 민주주의가 정치권력의 영역뿐만 아니라 우리들의 사랑과 성, 노동과 가족, 건강과 안전, 교육과 복지, 시간과 공간 등의 모든 영역으로 확장되어야 한다는 것을 뜻하는 것입니다. 전통적 의미의 정치영역을 벗어나는 민주주의의 사회화에 대한 이러한 요구는 정치로부터 추방된 다양한 사회의 영역들을 정치화하는 과정을 통해 정치를 재정치화하는 과정을 포함합니다. 하지만 정치의 재정치화 과정 그 자체가 곧 민주주의의 사회화는 아닙니다. 민주주의의 사회화는 정치의 재정치화와 분리될 수 없고, 그것과 중복되지만 구별되는 독립적 과정들로 이루어집니다. 따라서 민주주의의 사회화를 개념적으로 올바르게 포착하고 그것을 이해하기 위해서는 정치의 재정치화 과정과 혼동하지 않고 민주주의의 사회화를 사유하는 것이 요구됩니다. 들뢰즈의 지적처럼, “전체적인 사회란 없다(들뢰즈, 2006: 387).” 다만 각각의 사회형태를 구성하는 요소, 관계, 그것들의 현실화로 이루어지는 특정한 하위-구조들 *sous-structures*만이 존재할 뿐입니다. 따라서 민주주의의 사회화가 민주주의의 사회적 확장과 심화를 일차적으로 의미한다고 할 때, 이때의 ‘사회화’란 단일한 규범과 척도 혹은 특정한 일반적 규칙들의 체계로서의 민주주의의 확장을 의미할 수는 없습니다. 모든 사회의 영역을 가로지르는 보편적 원리로서의 민주주의는 존재하지 않기 때문입니다. 이런 의미에서 민주주의의 사회적 확장과 심화라는 일반적 규정은 민주주의의 사회화에 대한 동어반복적 자기표현에 지나지 않습니다. 따라서 우리들의 과제는 민주주의의 사회화에 대한 이러한 동어반복적 자기표현을 넘어서 다양한 사회형태의 실질적 자기구성원리로 민주주의가 심화되고 확장될 수 있는 접근을 모색하는 것입니다.

우리가 민주주의의 사회화를 민주주의의 국가화 프로세스process와 구별하여 이해할 때, 민주주의의 사회적 확장과 심화는 국가권력을 매개로 이루어지는 국가-민주주의의 확장과 심화라는 의미와는 다른 프로세스를 요구합니다. 민주주의의 사회화는 사회 안으로부터 독점과 지배의 출현과 대항하면서 기존의 불균형/불평등의 사회형태를 지속적인 평등의 조건과 과정으로 전환시킬 사회 그 자체의 조직화를 의미해야만 합니다. 환언하자면, 민주주의의 사회화는 사회의 자기조직화여야만 한다. 하지만 사회의 자기조직화는 민주주의의 사회화의 전제이지만 그것만으로 민주주의의 사회화가 발생하지는 않습니다. 모든 사회형태는 고유한 자기조직화 경향성을 갖기 때문입니다. 동시에 자기

조직화의 개념은 사회형태가 구성요소들의 관계로 환원되지 않는 독립적/자율적 체계들의 질서를 포함한다는 것을 의미합니다. 따라서 민주주의의 사회화는 모든 사회형태에 내재된 고유한 자기조직화의 경향성 동시에 그것과 결합되어 진행되는 해당 사회형태의 독립적/자율적 체계조직화 과정과 대항하는 새로운 형태의 자기조직화를 의미해야만 합니다. 보다 직접적인 형태로 언급한다면, 민주주의의 사회화란 사회의 자기조직화 과정에서 발생하는 일련의 급진적 단절과 형태전환을 의미한다. 따라서 우리는 민주주의의 사회화를 사회의 자기조직화의 이행이라는 측면에서 다음과 구별하여 이해하여야 합니다.

- (1) 모든 사회형태에 내재된 자연적/고유한 자기조직화
- (2) 모든 사회형태에서 발생하는 복잡계-자율성의 영역으로서의 사회체계
- (3) 사회의 자기조직화와 결합된 정치권력의 주권적 조직화

민주주의의 사회화를 사회의 자기조직화의 측면에서 파악할 때, 민주주의의 사회화는 (1), (2), (3)의 사회의 자기조직화/주권적 조직화와는 구별되는 독립적/자율적 조직화의 경향성을 내포해야만 합니다. 모든 사회형태에 출현하는 독점과 지배의 구조/주체는 (1)의 결과이며, (1)의 결과로 인해 민주주의는 (3)의 형태로 사회형태를 전환시키고자하는 전략을 취했습니다. (2)는 기존의 민주주의이론에서 고려되지 않았던 사회의 복잡성의 영역을 의미합니다. 사회는 사회구성원들의 의지와 결정으로부터 자유로운 독립적 자기규율체계를 발전시키기 때문입니다. (2)의 영역의 존재로 인해 사회는 민주주의로 완전히 사회화되지 않으며, 이러한 자기규율체계는 늘 민주주의의 외부에 존재하게 됩니다. 민주주의의 사회화가 사회형태 내부의 혹은 외부의 다양한 조직화 경향성들과 대항하면서 새로운 사회형태를 발전시키기 위한 전략이라고 할 때, 민주주의의 사회화는 필연적으로 ‘실천’을 통해 규정될 수밖에 없습니다. 왜냐하면 민주주의의 사회화는 사회에 내재/외재하는 일련의 법칙성들과 대결하는 사회의 실천적 조직화일 수밖에 없기 때문입니다. 따라서 민주주의의 사회화는 다원적 평등의 실현을 위한 사회의 구성적 자기조직화 과정으로 이해하여야만 합니다.

다원적 평등의 실현을 위한 사회의 자기조직화 과정을 민주주의의 사회화라고 이해할 때, 사회의 자기조직화 과정의 핵심은 해당 사회형태로부터 배제된 자들의 요구를 실현/조직할 수 있는 결정의 권력입니다. 민주주의의 사회화는 배제된 자들의 사회적 결정을 자기 확대하는 과정으로 이해됩니다. 다원적 평등의 실현과정에서 가장 중요한 것은 자기 삶의 영역을 스스로 설정하고 그 영역에 대한 결정의 권력을 확보하는 것입니다. 사회의 자기조직화로서의 민주주의, 즉 사회적 결정의 자기확대와

정으로서의 민주주의의 핵심은 사회와 비사회의 경계를 확정짓는 결정의 권한입니다. 즉 그것이 사회적 요구인가 그렇지 않은가를 판단하고 결정하는 권력이 민주주의의 핵심이 됩니다. 환언하자면 민주주의는 사회의 경계에 대한 자기확장적 요구이며 자기결정권입니다. 사회의 경계를 확대하고자 하는 요구는 사회적 존재로서의 개별존재들의 자기확장요구와 밀접하게 결합되어 있으며, 따라서 민주주의는 필연적으로 결정의 담지자이자 동시에 주체로서의 대중의 자기조직화, 개별존재의 자기확장적 표현형으로서의 대중의 자기조직화와 밀접하게 결합되어 진행되어야 합니다. 다른 측면에서 바라본다면, 민주주의는 대중의 자기조직화 밀도와 강도에 의해 결정의 권력을 행사하는 것입니다.

민주주의의 사회화란 사회적 결정의 영역, 즉 사회의 경계를 확대하는 동시에, 이러한 사회적 결정자로서의 대중의 실현/조직화과정을 의미합니다. 사회적 결정의 영역을 발명하고 확장하는 자기확장적 요구로서의 민주주의의 사회화는 민주주의를 법-제도적 영역의 공적원리로 제한하려는 민주주의의 국가화 요구와 대립합니다. 민주주의의 국가화란 사회적 결정의 양도와 위임, 동시에 비인격화와 체제화를 통해, 삶과 노동을 결정하는 다양한 사회적 관계들의 결정을 독점하려는 경향성을 의미합니다. 따라서 민주주의의 국가화는 삶과 노동에 대한 대중의 자기결정능력을 박탈하는 것을 그 핵심으로 합니다.

7. 대중의 자기조직화: 일상의 변용과 밴드Band

다시 정리한다면, 단순평등의 원리로부터 도출되는 국가라는 외재적 권력의 개입을 통한 평등의 확보/확산에 대항하여 민주주의의 사회화는 다원적 평등의 확산/심화를 통해 사회 내부로부터 대안적 삶을 구성할 권력을 형성/발전시키는 급진적 해방의 기획을 의미합니다. 따라서 민주주의는 대안적 삶의 구성능력을 강화하고, 그것을 실현하기 위한 공통의 조건을 조직하는 것을 자신의 본연의 임무로 확정합니다. 모든 사회형태는 구성요소들과 그 관계들의 배치를 독점적으로 결정하는 지배체제이기 때문에, 구성원들은 그 내부로부터 이질적인 삶과 노동의 계열을 조직화하기 위한 삶의 구성권력을 그 내부로부터 발생시켜야 합니다. 대중은 실체가 아니라 속성입니다. 즉 지배의 근거로서의 대중은 그 실체를 갖는 존재가 아니라 일상에서 발생하는 반복성과 규칙성들의 종합으로 인해 발생하는 속성들의 담지자입니다. 따라서 대안적 삶의 구성권력을 강화한다는 것은 단일하고 지배적인 삶의 방식의 외적 강제를 통해 대중의 일상을 통제/식민화하는 다양한 사회형태들의 외적압력들을 해체한다는 것과 동일한 의미를 갖습니다. 우리는 이러한 과정을 “일상의 변용”이란 개념을 통해 포착합니다. 일상의 변용을 통해 대중들은 자기조직화되며, 이러한 자기조직적 경향성으로 인해 대중들

은 다수화됩니다.

1) 일상의 변용과 대중의 자기조직화

외부의 상상적 힘과 질서로부터 자유로운, 동시에 스스로의 삶을 재구성해내는 과정에서 창출되는 독립적 영역과 질서로서의 민주주의를 우리가 발견하고 그것을 사유하기 위해서는 대중들의 삶의 문법으로부터 출발해 그 삶의 내부로부터 민주주의가 구성되는 과정을 추적해야만 합니다. 삶의 내부로부터 발현되는 이 창발성의 원리와 그 구조를 이해하기 위해서는 전통적인 정치사회학의 연구대상이었던 사회운동과 정당운동, 그리고 집합행동과 직접행동이라는 [조직화] 이전의 단계로 연구를 확장하여야만 합니다. 일반적으로 정치사회학의 연구대상은 특정한 정치조직화를 창출하는 사회적 장場 그 자체였습니다. 이런 관점에서 바라볼 때, 즉 정치사회학의 대상으로서의 민주주의는 사회의 자기조직화라는 관점에서 이해됩니다. 따라서 [급진 민주주의]에 대한 연구는 사회운동과 정당운동 이전에 존재하는 동시에 집합행동과 직접행동으로 표출되지 않는, 아니 그것의 [잠재태]를 이미 보유하고 있지만 그것이 [현실화]되지 않은 미분화적 구조로서의 대중의 삶의 문법에 주목해야만 합니다. 사회운동과 정당운동 그리고 집합행동의 차원은 대중의 삶의 문법에 대한 정치사회적 조직화의 한 유형들이며, 따라서 그것은 전통적 의미의 정치사회학적 조직화 이전의 삶의 문법에 대한 분석과 연구를 통해 대중의 삶을 조직화하는 대안적 조직화의 원리이자 양태로서 민주주의를 발견하여야 합니다. 이곳은 바로 푸코가 [언표]의 개념으로 포착하고자 했던 모든 언어적 질서들의 원천이며, 동시에 들뢰즈가 [잠재성]의 개념으로 포착하고자 했던 무한한 질서들의 무질서이기도 합니다.

[대중]은 독립적으로 존재하는 특정한 집합적 실체가 아닙니다. [대중]은 [일상성]에 의해 구별되며, 일상성에 의해 규정되는 모든 존재들의 공통속성입니다. 따라서 대중들의 삶의 문법을 이해한다는 것은 무엇보다도 대중들을 생산하고 그것을 규정하는 [일상(성)]에 대한 이해가 전제되어야만 한다는 것을 뜻합니다. 주의할 것은 우리가 대중의 일상을 연구하는 것이 아니라 대중을 만들어내는 일상의 구조를 파악한다는 것입니다. 대중은 실체가 아닙니다. 그것은 [일상의 구조]에 의해 만들어지는 집합적 범주입니다.

[일상]은 민주체제와 밀접한 관련을 맺습니다. [일상]은 통치와 관리의 대상이기 때문입니다.¹¹¹⁾

111) [정치]를 대체하는 [관리], 관리는 사물을 대상으로 하는 것이지, 살아있는 것을 대상으로 하지 않는다. 사물에 대한 것은 [관리]이고, 살아있는 것에 대한 것은 [정치]이다. 민주주의는 [관리]의 내부에서, [정치]를 발견하고, 그것을 [정치화]시키는 것이어야 한다. 즉 우리는 민주적 기술관료체로서의 국가/정체에 대항해서 우리 시대의 [민주정] 그것과 대항하는 새로운 유형의 민주주의, 즉 관리가 아닌 정

즉 일상의 구조는 삶에 외재하는 권력관계들의 통치와 관리의 대상으로 우리들의 삶을 규정하는 공간입니다. 일상의 구조—하지만 늘 미세한 차이들을 동반하며, 그 차이들의 반복을 통해 늘 우리들의 삶에 반복적으로 동일하게 출현하는 구조들은 우리들의 삶 이전에 존재하는 것이면서 동시에 우리들의 삶을 가능하게 하는, 즉 우리들의 삶을 재생산하는 구조라는 의미에서 [객관적 선행]의 구조라고 할 수 있습니다. 우리들은 우리들의 의지와 상관없이 [일상의 구조]안에 위치하며, 모든 것은 그 위치로부터 결정됩니다. 이러한 [일상의 구조]는 삶에 내재하는 다양한 역동성들을 관리할 수 있는 형태로의 전환, 즉 [물화]시키는 근본적인 속성을 갖습니다. 즉 살아 움직이면서 꿈틀거리는 삶의 생명성을 둔화시키고 그것을 거세시킬 때만이 일상은 [관리]될 수 있고, 그러기 위한 기본전략은 [살아 있는 것]을 [죽어 있는 것]으로의 전화, 즉 삶을 사물로 전환시키는 [물화]의 과정인 것입니다. 동시에 [일상]은 주어진 객관세계의 절대화를 통해 스스로 만들어가는 주관세계의 소멸을 초래합니다. [일상의 구조]는 내 삶의 외부에 존재하는 특정한 사회구조와의 동일시를 통해 나의 위치를 재생산하는 구조이며, 이 구조 속에서 객관세계와 분리되는 혹은 그것으로부터 자유로운 독립적인 주관세계는 형성될 수 없습니다.¹¹²⁾

그람시의 [헤게모니]가 형성되는 삶의 구조가 바로 이러한 일상의 구조이며, 동시에 전체주의와 파시즘이 공존하는 공간이 바로 이 [일상]입니다. 객관세계로의 통합만이 유일한 정답으로 존재하는 일상의 구조는 내면세계의 파괴와 소멸을 통해 전체세계와 일치되려는 강력한 욕망의 구조이며 이 욕망의 구조로 인해 전체주의와 파시즘이 가능해지고, 동시에 그 욕망의 토대 위에서 헤게모니가 작동합니다. 일상은 주어진 질서들의 체계이며, 다른 질서로의 이행과 횡단을 허용하지 않는 질서들의 체계입니다. 이러한 일상의 구조를 재생산하는 것은 일상의 질서 안에 내재되어 있는 대중들의 공포와 불안입니다. 홉스가 정확하게 지적했듯이, 대중들의 일상성은 그 배후에 ‘전쟁상태’라는 “대중에

치의 발견 그 어는 곳에 급진 민주주의가 요구된다.

112) 꿈이 무엇이냐는 질문을 두려워하는 사회에선, 오직 주어지는 세계로 통합되는 것만이 그 두려움을 벗어나는 길이 된다. 객관적인 세계로 포섭되지 않는 자신의 세계, 주어진 세계가 아닌 자신의 삶이 그대로 하나의 작품이 되는 그런 세계, 모두가 드라마와 영화의 주인공이 되는 그런 세계를 잃어버린 사람들에게, 아무 것도 아닌, 그저 잉여인간으로 살아가더라도 그 객관의 주어진 질서에 있을 때만이 모든 것으로부터 보호된다고 느낀다. 사라진 내면의 세계, 잃어버린 주관의 세계 모든 것이 외부의 질서로 가득 찬 이 사회에선, 꿈을 꾸다는 것은 특권 아닌 특권이 되어버리며, 특정한 직업 중의 하나로 인식되어 버린다. 꿈을 꾸다는 것은 사실 자유로워지는 것이며, 자유로워지는 것은 자유로워지기 위한 스스로의 노력과 책임이 요구된다. 무엇을 좋아하는지, 무엇을 하고 싶은지, 자유로워지기 위한 그 기본적 질문 앞에서 두려워하고 갈 길을 못 찾아 방황하는 우리들은 그래서, 그 세계를 간직하고 있는 사람들, 자신의 세계를 만들어가는 사람들, 그 사람들을 만나면 우리들은 그들이 [이상한] 사람이라고 생각하거나, 아니면 [영웅]처럼 생각한다. 그것을 사랑하든, 미워하든, 동일한 것은 그것은 각자가 그 내면의 세계로부터 얼마나 멀어져왔는가를 보여줄 뿐이다. 그리고 그런 사회에서 [해방]이란 가장 이상한 꿈이다.

대한 대중의 공포” 위에서 형성됩니다. 그래서 [전장]은 [일상]의 다른 얼굴이자 [일상]의 또 다른 측면입니다. [전장]은 죽음으로의 동원을 특징으로 하는 특정한 전장동원의 구조를 갖는 공간입니다. 죽음을 피하기 위해 죽어가는 과정을 선택하는 것이 홉스의 사회계약의 본질이며, 이것은 실질적으로 [전쟁상태]를 관리하는 특정한 관리체계로서의 통치형태의 본질을 보여줍니다. 삶의 역동성과 ‘드라마’(drama)를 거부하는 즉 삶의 제거라는 공통성을 기반으로 [전장]과 [일상]은 밀접히 서로를 복제하며 서로의 공간에 서로의 모습을 새겨 넣는 것입니다.

하지만 동시에 그 질서들의 계열은 그 내부에서 완전히 포섭될 수 없는 우발성의 영역, 즉 삶의 공백과 빈칸을 노정합니다. 삶의 공백, 즉 ‘틈’이라고 우리가 부를 수 있는 이 공백으로부터 일상적 사유와 문법으로 해결할 수 없는 삶의 문제들이 ‘튀어나고’ 이 문제의 ‘틈’으로 인해서 일상의 구조는 균열되기 시작합니다. 즉 일상의 구조 안에 필연적으로 내재하는 ‘빈 칸’으로부터 일상이 새롭게 문제화되는 하나의 ‘사건’이 우발적으로 발생하며, 이 발생을 통해 우리들의 삶은 문제가 됩니다. 삶이 문제로 전환되는 순간, 일상의 구조는 [문제]를 관리의 실패로, [전장]은 죽음으로의 동원에 입각한 전장동원의 공포를 주입합니다. 문제는 다시 관리의 영역으로 혹은 전장의 영역으로 환원되지만 동시에 그것은 [일상]과 [전장]으로 계열화되지 않는 독립적인 영역과 질서를 구축합니다. 즉 [일상]과 [전장]으로 환원되지 않는 삶의 다른 영역이 조직화되며, 그러한 조직화를 통해 삶은 재구성되기 시작합니다. 바로 이러한 삶의 재구성을 촉발하는 문제와 우발적으로 조우하는 삶의 공간을 [현장]이라고 부를 것입니다. [현장]은 [일상]과 [전장]과 공통적이지만 그것으로 환원되지 않는 독특한 ‘사건’들의 계열이며 그 사건들의 ‘계열’들이 만들어내는 특정한 의미의 공간입니다. 즉 ‘사건-의미’의 공간입니다. 일상 안에 내재된 우발적 마주침에 의해 형성된 특정한 문제들의 공간이자 그것들의 현실화로 인해 발생하는 사건-의미들의 계열인 [현장]은 일상의 구조로부터 발생한 대중들 자신의 자기조직화의 공간입니다. [자기조직화]는 모든 정치조직화를 가능하게 하는 동시에 그것을 구성하는 근원적 토대이자 힘이며, [정치조직화]로 환원되지 않는 독립적 질서입니다. [민주주의]는 바로 이러한 대중들 자신의 [자기조직화]에 근거하지만 그것으로 환원되지 않는 자율적 사회조직화의 원리입니다. 따라서 [일상]과 [전장]으로 환원되지 않는 대안적 사회조직화의 원리로서 민주주의를 사유하기 위해서는 바로 이러한 대중의 자기조직화가 발생하는 공간인 [현장]을 발견하고, 그 현장을 개념화하기 위한 새로운 사유의 문법이 요청됩니다.

2) 밴드 : 자기확장적 표현형으로서의 결합운동

모든 개별 사회형태는 특정한 사회적 자원들과 가치들의 분배를 중심으로 갈등을 발생시킵니다. 갈등의 핵심문제는 자원과 가치들의 분배를 중심으로 이루어지며, 따라서 자원들과 가치를 독점한 사회적 주체들은 해당 사회형태에 대한 독점적 결정력을 갖습니다. 일상의 변용은 이러한 독점적 결정력에 대한 저항과 일탈의 계기들에서 발생합니다. 특정 자원들과 가치들에 대한 독점으로부터 발생하는 파벌-주체들의 나의 삶에 대한 지배력은 나의 삶을 새롭게 구성해나가는 과정에서 자원과 가치의 분배에 대한 갈등을 잉태합니다. 이러한 갈등으로 인해 각 사회형태를 지배하는 단일한 삶의 규범들과 척도들은 삶을 그 독점의 질서 내부로 완전히 포섭하지 못합니다. 지배는 사회적 자원과 가치를 독점하는 것으로부터 그것으로부터 배제된 사회적 타자들의 삶에 대한 결정력을 확보하는 것을 의미합니다. 이러한 자기 삶에 대한 결정력의 상실이라는 차원에서 대중들을 지배하는 일상적 규정력과 결정력은 일상적인 불안을 경험합니다.

사회형태에 대한 독점적 결정력을 확보한 사회적 주체들은 확장된 가족구성의 형태를 갖습니다. 따라서 그 구성으로부터 배제된 사회적 타자들에 대한 지배의 형태는 가족지배의 형태로 발현됩니다. 사회적 자원과 가치는 사회적으로 구성됩니다. 그 자원과 가치는 그 자체로부터 발생하는 것이 아니라 그것을 독점하는 과정에서 발생하는 독점적 가치입니다. 자원과 가치의 분배가 확장된 가족표현형으로서의 공동체의 내부에서만 발생하고, 그것에서 배제된 자들의 삶은 그 독점적 사회적 주체들의 지배하에 놓입니다. 우리는 이러한 확장된 가족표현형으로 구성된 독점적 사회적 주체들을 ‘파벌派閥’이라고 부를 것이다. 파벌은 생산수단의 독점을 통해 노동에 대한 합리적 지배를 의미를 전제하는 계급의 개념과도, 생득적 위계들의 사회적 질서인 신분과도 다른 특수한 위계체계입니다. 그것은 계급과 신분을 가로질러 모든 사회형태들의 내부에 존속하는 특수한 독점-지배체를 의미합니다. 파벌은 사회적 투쟁을 통해 가입승인을 받을 수 있다는 측면에서 신분과 구별되며, 동시에 이러한 사회적 투쟁을 통한 가입승인의 가능성으로 인해 독점으로부터 배제된 다양한 집단들과 개인들의 욕망의 대상이기도 하면서, 동시에 그것으로부터 배제된 주변부 집단들의 경쟁의 대상이 되기도 합니다. 승인은 가족구성원의 일부가 되는 것을 말하며, 가족구성원의 일부가 된다는 것은 해당 자원과 가치들에 대한 위계적 권위적 배분체계의 일부로 편입되었다는 것을 의미합니다. 동시에 그것은 그것으로부터 배제된 사회적 타자들에 대한 사회적 결정력을 확보했다는 것을 의미하는 것입니다.

따라서 민주주의의 사회화는 다양한 사회형태를 지배하는 독점적 사회주체로서의 파벌에 대항하여 그들의 독점-지배구조를 해체하는 것을 구체적으로 의미한다고 할 수 있습니다. 파벌의 구조는 배제된 타자들의 입장에서 바라볼 때 종속의 구조이며, 동시에 자신의 삶을 지배하는 자기 외부에 있는 결정력을 의미하는 것이기도 합니다. 이것은 자기 삶에 대한 지배력을 확보하기 위해서는 (1) 파

벌체계로의 편입을 통해 권력의 일부를 공유하는 방식 (2) 혹은 그것 자체와 대결하면서 그로부터 독립적이며 자율적인 삶의 방식을 창출해내는 방식이 존재한다는 것을 의미합니다. 우리는 (2)의 방식을 ‘밴드’band라고 부르고 있습니다. 밴드는 다양한 결합방식을 가진 개체들의 공통체를 의미한다. 밴드는 다양한 결합방식을 통해 자기 삶에 대한 자율적/독립적 결정력을 삶의 지향과 욕망으로부터 구성해내는 운동이지만 그것은 완전한 자율성을 획득하지는 못합니다. 그것의 강도는 일상을 통제하는 다양한 규정력과 반복성들로부터 자기 삶을 변용시키는 것에 있으며, 이것을 통해 일상을 비틀고 가로지르면서 다양한 방식으로 자신의 삶을 변용합니다.

일상적 삶의 변용이 다양한 결합형태를 포함하는 밴드의 형태로 진행된다고 볼 때, 민주주의가 생성하는 다수의 구체적 형태는 밴드의 형태로 나타납니다. 밴드의 핵심은 자신의 삶에 대한 자율적 결정을 확보하는 동시에 밴드를 통해 자신의 삶의 영역을 확장해나가는 삶의 방식의 조직화에 있습니다. 자유주의가 전제하는 개인의 자율성에 반대하면서 민주주의는 자신의 자율성, 동시에 삶을 확장해나가는 확장적 자기표현형으로서의 밴드를 강화합니다. 삶은 다양한 결합들을 통해 다양한 형태로 확장/심화되기 때문입니다.

8. 배제된 자들의 공통의 이름 : 새로운 정치적 주체성의 발생

정치적인 것의 잠재적 복수성의 장으로서의 민주주의의 외부는 특정한 조건들과의 결합을 통해 주체화되며, 그 과정에서 특정한 정치적인 것으로서의 개별적 정체성들이 형성됩니다. 모든 배제성을 획득하고 있는 또 다른 보편성은 존재하지 않는다는 측면에서 모든 정체성들은 부분적이며 동시에 모순적입니다. 문제는 배제된 자들의 주체화 과정에서 발생하는 이러한 개별적 정체성들이 “위치의 분산으로 인해 결과적으로 분리”되지 않는 연대성의 형식을 발견하는 것입니다.

1) 횡단Transversality과 접합articulation

유발 데이비스Yuval-Davis는 정체성의 정치the politics of Identity에 대한 비판을 통해 미리 고정되고 주어진 본질적 집합적 정체성을 가정하는 정체성의 정치는 사실상 개별성을 위한 차이의 공간을 제거한다고 비판하면서, 차이를 가로지르는 ‘횡단의 정치학’transversal politics이 여성주의운동 일반뿐만 아니라 새로운 해방의 기획에 필수적인 요소임을 제기합니다(Yuval-Davis, 1997: 126). 그녀는 영Iris. M. Young이 제안하는 ‘무지개 동맹’Rainbow Coalition 전략은 또 다른 ‘정체성의 정치’의 연

장에 불과한 것으로써, 그것은 결과적인 분리로 귀결된다고 비판하면서 ‘횡단의 정치학’을 위한 두 개의 원리로서 ‘Rooting’과 ‘Shifting’의 원리를 제안합니다. 두 원리의 핵심은 공통의 그룹을 형성하는 타자에 대한 관계의 측면에 있습니다. ‘Rooting’은 나의 입장과 가치체계를 포기하지 않는 것을 의미하는 것이 아니라, 타자의 입장과 가치체계를 존중하는 것을 의미하며 ‘Shifting’은 타자의 관계 속에서 나의 정치적 정체성을 변화시키는 것을 의미합니다. 유발 데이비스는 이러한 ‘횡단의 정치학’이 보편주의와 상대주의의 이분법을 극복하는 현실적 경로를 설득력 있게 제공합니다. 하지만 유발 데이비스의 ‘횡단의 정치학’은 유사한 위치들의 점유를 통한 우정과 윤리의 체계로서의 폐쇄체계에 기반을 둔 ‘인식론적 공동체’epistemological communities를 전제합니다. 즉 ‘횡단의 정치학’은 조정될 수 없는 갈등과 이해의 충돌이 발생하는 현장에서는 수용될 수 없는 연대의 원리입니다.

상탈 무폐는 유발 데이비스와 유사하지만 그 구성원리에 있어 차이를 가지는 ‘접합’articulation을 제안합니다. ‘접합’이란 $1+1+1=3$ 이 되는 것이 아니라 $3(1, 1, 1)$ 을 구성하는 전략을 의미합니다. 개별적 종속위치로부터 비롯된 개별적 정체성들을 유지한다는 측면에서 접합은 횡단의 정치학과 유사하지만, 접합은 그 개별적 정체성들이 종합되는 원리를 대화적 상황으로 환원하지 않습니다. 그것은 ‘대화’Dialogue의 결과가 아니라 ‘담론적 구성물’의 결과입니다. 차이들을 가로지르는 새로운 담론체계에 의해 통합되고 종합되는 새로운 정치적 정체성이 바로 ‘접합’의 결과로 등장하는 것이다. 무폐는 이 새로운 정치적 주체성을 ‘인민/시민’demos라고 부르며, 인민과 분리된 정치는 그 급진성에도 불구하고 정치의 근거로서의 공동체를 상실하기 때문에 그 현실적 의미가 없다고 비판합니다. 즉 시민이라는 공적영역의 새로운 주체성은 반본질주의적 입장에서 고정되지도, 끊임없이 유동하지도 않는 고정과 비고정의 변증법적 과정에서 구성되지만, 그것은 개별 차이들의 단순한 종합이나 그 차이들을 내재하는 방식으로 형성되어서는 안 되며, 그것들과는 다른 방식으로 새롭게 형성되는 정체성이어야만 하는 것입니다.

우리는 기본적으로 무폐의 ‘접합’ 전략이 실제적인 의미를 가진다고 봅니다. 왜냐하면 상이한 사회운동들의 우발적 미주침의 과정은 ‘우정’으로 환원되지 않는 갈등과 충돌의 체계에서 발생하기 때문입니다. 종합은 기본적으로 새로운 정치적 실천의 귀결이며, 이것은 내부에서 발생하는 대화상황과 구별되어 이해되어야만 합니다. 하지만 무폐의 전략은 전통적인 사회운동의 집합적 범주들, 즉 여성, 노동자, 흑인 등과 같은 집합적 범주들을 실제로 허용하지 않는다는 약점을 지닙니다. 즉 무폐는 비트겐슈타인의 ‘가족유사성’ 개념을 끌어들이며 본질에 대한 파악으로 정의되는 개념으로 귀결되지 않는 새로운 집합적 정체성의 범주를 허용하기는 하지만, 그의 이론체계에서 필연적으로 집합적 범주를 허용해야 할 이유는 없다고 보입니다. 굳이 말한다면 그것은 선택입니다. 이것은 그가 상이한 운동

들의 민주적 등가성의 원리에 입각한 종합의 원리에 집중했기 때문입니다. 우리는 반대로 집합적 범주를 형성해가는 즉 운동을 구성하고 형성해나가는 집합적 주체의 형성과정까지도 ‘접합’의 과정으로 바라보아야만 한다고 믿습니다. ‘여성’이라는 집합적 범주로 형성되지 않는 여성-들로서의 ‘개인’은 유력한 정치적 주체로 설정될 수 없습니다. 따라서 급진 민주주의는 집합적 범주를 형성하려는 다양한 여성-들의 운동을 촉발시켜야하며, 이 여성-들의 운동과정에서 발생하는 새로운 발생적 정체성으로서의 ‘여성’을 인정해야만 합니다. 하지만 이것은 여성으로서의 본질에 입각한 여성은 아니며, 반대로 하나의 정치적 주체성임을, 동시에 특정한 담론구성물에 입각한 해석들의 체계임을 인정해야만 합니다. 따라서 해석을 달리하는 다양한 여성주의-여성운동-여성들이 존재하며 이것들과의 헤게모니적 접합의 결과로 인해 반고정적인 여성적 정체성이라는 집합적 범주가 현실화된다고 말해야만 합니다.

2) 정당party

동시에 우리는 무폐가 전제하고 있지만, 텍스트 위로 분명하게 떠오르지 않는 정당의 문제를 고려하여야만 합니다. 연대와 동맹의 문제는 전통적으로 정당의 문제로 이해되었지만 마르크스-레닌주의의 혁명정당의 실패와 정당체계에 기반을 둔 부르주아 민주주의의 관리의 실패로 인해 정당은 민주주의를 전제와 조건으로 사유하는 좌/우의 모든 정치이론으로부터 의심을 받고 있습니다. 하지만 정당운동은 그러한 이유로 포기되어질 수 없는 것이며, 오히려 재현의 완전한 불가능성과 정당운동에 내재한 또 다른 종속과 억압의 가능성을 견지하면서 다양한 배제된 자들의 주체화를 종합하기 위한 보다 적극적이고 긍정적인 방식으로서의 ‘정당’을 사유해야만 합니다. 그 이유는 다음과 같습니다.

(1) Yubal-Davis와 Young의 연대 및 종합의 방식은 민주주의라는 조건과 분리된 혹은 그것을 적극적으로 사유하지 않는 민주주의의 외부에서 발생하는 연대의 방식을 의미합니다. 하지만 앞서서도 설명했듯이, 정치적인 것의 발생은 민주주의의 경계에서 정치의 국가화와 사회화를 둘러싼 경계투쟁의 과정에서 발생하는 것이며, 따라서 민주주의를 전제 및 조건으로 하는 정치화의 과정은 그것과 분리되어 ‘외부’에서 종합될 수 없습니다.

(2) 민주주의의 경계에서 발생하는 정치적 현상은 지속될 수 없습니다. 즉 현상은 일상으로 돌아오는 지향을 갖고 있으며, 문제는 일상화된 또 다른 정치적인 것들의 잠재성을 통해 관리-민

주주의의 내부에서 그것과 대결해나가는 새로운 정치적 주체성의 형성입니다. 급진 민주주의는 민주주의와 대결하지만 민주주의의 내부와 외부에서 그 경계를 새롭게 확정하고 확장하기 위한 경계투쟁의 민주주의입니다. 민주주의는 대중들의 지속적인 모멘텀을 필요로 하며, 이러한 모멘텀은 정당과의 결합 없이는 지속적으로 재생산될 수 없습니다.

- (3) 우리는 Mouffe의 접합의 원리를 정당구성의 원리이자 동시에 민주주의의 기본조건으로 이해해야만 합니다. 정당은 더 이상 특권적 우월적 지위를 갖는 운동으로 존재하지 않으며, 단지 다양한 배제된 자들의 주체화를 위한 종합의 방식을 지향하는 하나의 운동으로 존재하며, 이러한 운동이 갖는 특정한 헤게모니적 접합은 그 운동이 제공하는 특정한 정치적 실천의 결과로 이해될 뿐입니다.

9. 나가며 : 탈제도화destitution를 지향하며

급진 민주주의는 내부를 제거하려는 욕망을 갖지 않습니다. 다만 민주주의의 외부의 관점에서 끊임없이 재구성되는 민주주의의 내부를 역동적으로 재구성하는 전략을 갖습니다. 식민지 없는 민주주의가 불가능하기에, 급진 민주주의는 늘 식민화된 민주주의의 영토로부터 민주주의를 전복할 수 있는 새로운 잠재성을 발견하지만, 내부를 폐기하지는 못합니다. 내부는 민주주의의 필연적 귀결이며, 우리의 목표는 외부의 관점에서 내부를 폭로하고, 내부와 외부의 경계를 새롭게 재설정하면서 내부를 외부화하는 것, 즉 보드리야르의 ‘내파’in-plsion의 개념을 패러디한다면, 민주주의의 내부로부터 민주주의를 급진화하는 것, 민주주의의 임계지점까지 민주주의를 확대하는 것을 목표로 하는 민주주의의 전략으로 이해하여야만 합니다.

급진 민주주의는 민주주의의 내부로부터 민주주의를 급진화한다는 측면에서 제도생산 행위를 강조합니다. 우리는 국가와 대의제를 기반으로 하는 국가민주주의와 대항한다는 측면에서 자유민주주의에 대항하는 급진성을 갖지만 이러한 급진성은 반제도주의적 입장으로 귀결되지 않습니다. 이런 의미에서 급진 민주주의는 탈제도화적 지향을 갖습니다. “탈제도화는 무엇보다도 현존하는 국가장치를 중지시킬 수 있는 힘과 제도화의 가능성의 지평을 넓히는 변화를 의미”(데이비드 그레이버, 2008: 30)합니다. 기존의 질서가 불균형/불평등을 확산하는 재생산구조를 가지고 있을 때 반제도주의는 기존 질서와의 단절을 통해 그 외부를 강조하는 효과를 발휘하지만 반대로 기존 질서 내부로부터 지배와 독점을 제한하고 그것을 혁파하기 위한 다양한 제도적 실천 행위를 민주주의의 외부로 추방하는

효과를 발휘합니다. 우리들은 이러한 반제도주의적 입장에 대해 비판적입니다. 급진 민주주의는 제도화의 가능성을 급진적 확장하는 제도생산 행위를 강조합니다. 하지만 우리들의 이러한 제도생산 행위에 대한 강조가 법과 제도 중심의 제도화를 통해 행위 가능성의 지평을 특정 제도로 귀결시키는 일련의 제도주의 입장과는 상이한 것입니다. 우리들은 기존의 독점과 지배제도를 종식시키고 실천의 가능성의 지평을 넓히는 과정으로 제도생산 행위를 바라봅니다. 이러한 우리들의 ‘탈제도화’는 국가와 대의정치의 제도와 그 한계 내로 정치적 실천을 제약하려는 동시에 외부의 내부로의 포섭을 통해 그 경계를 끊임없이 확장하려는 자유민주주의와 대립합니다. 기존의 질서로 포섭되지 않는 늘 외부를 지향하는 그런 열린 개방체계로서의 민주주의, 탈제도화를 통해 제도와 실천의 지평을 급진적으로 확장하려는 민주주의가 바로 급진 민주주의이기 때문입니다.

■ 참고문헌

- 다니엘 벨, 2006, 『탈산업사회의 도래』, 아카넷
- 들뢰즈, 2007, 「구조주의를 어떻게 인지할 것인가?」, 『들뢰즈가 만든 철학사』, 박정태 옮김, 이학사
- 데이비드 그레이버, 2008, 「역순의 혁명 : 혹은 폭력의 정치적 존재론과 상상력의 정치적 존재론 사이의 갈등에 대하여」, 《부커진1.5: 목소리 없는 자들의 목소리》, 수유+너머, 그린비
- 마이클 왈쩌, 1999, 『정의와 다원적 평등』, 정원섭 외 옮김, 철학과 현실사
- 이정우, 2000, 『가로지르기』, 산해
- 샹탈 무페, 2006, 『민주주의의 역설』, 이행 옮김, 인간사랑
- _____, 2007, 『정치적인 것의 귀환』, 이보경 옮김, 후마니타스
- 최인훈, 1991, 『회색인』, 문학과 지성사
- 한나 아렌트, 1996, 『인간의 조건』, 이진우 외 옮김, 한길사
- 캐롤 페이트먼, 2001, 『남과여, 은폐된 성적계약』, 이충훈 외 옮김, 이후
- Iris Marion Young, 1989, "Polity and Group Difference : A critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics* 99 (January 1989), Georgetown University
- Nirra Yuval-Davis, 1997, "Women, Ethnicity and Empowerment : Toward Transversal Politics", *Feminist Review*(on-Line), Volume 57, Issue 1 September 1997, Routledge

Special Edition IV

Chantal Mouffe Seminar I

상탈 무페Chantal Mouffe는 에르네스토 라클라우E. Laclau와 1985년 『Hegemony and Socialist Strategy』를 발표한 이후 영미 정치철학 계에서 가장 주목받는 정치철학자의 한 명이 되었다. 본질주의에 대한 반대를 핵심으로 하는 그녀의 정치철학은 자유주의와 민주주의의 역설적 결합을 통해 유지되고 있는 현재 자유민주주의에 대한 심도 깊은 분석을 가능하게 한다. 상탈 무페는 알튀세르, 그람시를 경유하여 비트겐슈타인과 칼 슈미트에 대한 분석을 통해 하버마스 계열의 담론이론 뿐만 아니라 다양한 공동체주의들의 변형과 대결하면서 민주주의의 특징을 경합공간Agonistic Space에서 발견한다. 급진적이고 다원적 민주주의radical and plural democracy로 요약될 수 있는 초기의 입장으로 부터 현대 민주주의를 적대와 경합공간으로 바라보는 최근의 상탈 무페의 입장을 잘 보여주는 4편의 상탈 무페 관련 소품을 번역하였다. 상탈 무페를 통해 현대 민주주의라는 조건 하에서 새로운 해방의 전략을 사유하고 실천해야만 하는 우리들의 근본조건을 보다 근본적으로 사유할 수 있게 되기를 바란다.

번역 : 장 훈 교 ganndalf@naver.com

Contents

1. "Hearts, Minds and Radical Democracy"
2. "Politics and Passions : the Stakes of Democracy"
3. "Interview with Chantal Mouffe"
4. "Artistic Activism and Agonistic Spaces"

Chantal Mouffe |

정서, 마음 그리고 급진 민주주의

Hearts, Minds and Radical Democracy

Dave Castle은 좌파의 재구성renewal of the left에 기여한 연구를 수행한 이론가들과의 인터뷰를 [Red Pepper]지를 통해 계속 진행하고 있습니다. 이번 달에는 사회운동과 계급에 대하여 폴뿌리 활동가들에게 익숙한 통찰력을 논쟁적으로 이론화하고 있는 에르네스토 라클라우 그리고 샬탈 무페와 대화를 나눕니다.¹¹³⁾

* * *

■ 냉전이 종식되었기 때문에, 맑스주의가 급진 정치학에 기여할 수 있는 것들에 대하여 사람들은 보다 명확하게 생각할 수 있게 된 것 같습니다. 파이낸셜 타임스Financial Times나 소셜리스트 레지스터Socialist Register와 같은 포럼에서 우리들은 맑스를 다시 고민하는 과정을 보았는데요. 정치적으로 맑스주의의 가장 큰 결점은 무엇이라고 생각하십니까? 그리고 (맑스주의의) 여전히 유용한 것은 무엇일까요?

EL : 전통적 맑스주의의 하나의 결점은 사회생활을 지배하는 단 하나의 동학dynamic, 즉 계급투쟁의 동학만을 전제한다는 것입니다. 여러분들이 사회주의의 역사를 관찰해본다면, 여러분들은 급진적 정치운동이 실제로는 수많은 다양한 투쟁들과의 결합alliance을 통해, 즉 민족주의자, 반제국주의자, 노동자들의 투쟁과 함께하는 시민권 및 종교 투쟁들과의 결합을 통해서만 출현한다는 사실을 볼 수 있습니다. 우리는 정치운동의 본성 및 정확한 구성에 대하여 어떤 전제도 미리 가정하지 않으면서 정치운동은 어떻게 힘을 결집시키는지, 그리고 정치운동들이 사회를 어떻게 변화시키는 지를 맑스주의에 여전히 의존한 채로 이론화하기 위해 노력하였습니다. 급진주의자로서, 이러한 시도는 우리들이 볼 수 있는 가능한 정치변화의 범위를 최대화함으로써 우리들의 지평을 확대하여 줍니다.

113) Redpepper, 1998. June.

CM : 과거에는 억압과 투쟁에 대한 제한된 개념화가 사회주의 정치를 제약하여 왔습니다. 우리는 전통적인 사회주의 사유가 페미니즘, 반인종투쟁, 환경운동과 같은 새로운 사회운동이라 불리는 것들을 이해하는 데 실패했다고 느꼈습니다. 이것이 우리들의 이론을 발전시키게 된 이유입니다. 전통적인 사회주의 정치는 억압의 다양한 형식으로부터 발생하는 다양한 저항 형태들을 있는 그대로 존중하기 보다는 계급투쟁의 모델 안으로 흡수하기 위해 노력하였습니다. 우리는 사회가 갈등conflict에 의해 찢어져 있다는 맑스주의의 관념을 받아들입니다. 하지만 우리는 갈등이 취하는 모든 형태들을 이해할 수 있는 충분한 공간을 전통적인 맑스주의 원리들doctrine이 제공하지 않는다고 생각했습니다. 순수하게 자본주의 체제의 효과로만 이해될 수 없는 적대의 형태들이 있습니다. 예를 든다면, 사회주의 페미니스트들이 주장하듯이 성차별주의sexism는 단순히 자본주의의 결과물로 환원될 수 없습니다. 성차별주의의 기원은 자본주의에 있지 않습니다. 자본주의를 변혁시키는 것을 통해 혹은 심지어 자본주의 체제를 종식시키는 것을 통해서도 성차별주의의 문제를 해결할 수는 없습니다. 인종주의의 문제도 동일합니다.

EL : 더구나 자본주의 그 자체가 바로 그 노동자들의 억압 이외의 적대들도 생산하고 있습니다. 예를 들어본다면, 환경을 오염시키는 공장에 대항하여 사람들의 힘을 모으는 사례가 있습니다. 이 사례는 환경오염 공장을 만들어낸 것이 자본주의 체제라는 점에서 반자본주의 투쟁입니다. 하지만 공장의 노동자들이 이 투쟁의 구성원이 아닐 수도 있습니다. 노동자들은 그들의 고용을 방해하는 이 사람들에게 대항하여 기업가들과 한편이 될 수도 있습니다. 정치전략의 측면에서 이 사례는 어떤 결과를 가져올까요? 사람들이 접합될 수 있는 과정들에 의해서 억압형식들의 다원성은 균형이 맞추어집니다. 다른 집단과의 관계를 변화시킴으로써 한 집단의 정체성과 투쟁들은 변화될 수 있습니다. A. 그람시가 이런 과정들을 처음으로 이론화하였습니다. 그람시는 이탈리아 공산당의 성공은 마피아에 대한 투쟁과 학교 협동조합운동과 같은 다른 민주적 힘들과 노동운동 사이를 결합시키는 데 달려 있다고 주장하였습니다. 이러한 접속들connections은 전술적 결합 이상의 것입니다. 이 접속들은 다른 집단들의 요구를 고려하지 않고서는 그들의 요구가 실현될 수 없다는 것을 운동 참여자들이 알게 되는 정치의식의 변화를 포함해야만 합니다. ‘정의’를 말하고자 하는 그 누구라도 마침내 결국에는 ‘공산주의’를 말할 수 있을 것입니다. 이러한 공통된 집합의지 형성이 그람시의 헤게모니 개념입니다.

CM : 우리는 헤게모니 내부에서 서로 다른 투쟁들 사이에 맺는 관계를 등가의 사슬chain of equivalence에 의해 연결된 것으로 묘사합니다. 우리는 등가equivalence라는 용어를 다양한 억압형식들의

특이성(specificity)을 인정하기 위해 사용하고 있습니다. 헤게모니는 한 운동이 다른 투쟁들을 단순히 흡수하는 방식으로 형성될 수 없습니다. 역사 속에서 이러한 사례는 반복적으로 나타납니다. 영국에서, 노동당은 여성운동을 흡수하기 위한 노력들을 전개하였지만, 여성들은 노동당의 목록에 또 하나의 요구를 올리는 것만으로 충분하지 않다고 올바르게 주장하였습니다. 페미니즘이 노동당과 연결되기 위해서는, 노동당의 제도들, 노동당의 언어와 그 문화를 포함하여 노동당의 구조가 변해야만 합니다.

■ 급진적 헤게모니의 출현을 방해하는 그런 힘들을 어떻게 이론화할 수 있을까요?

EL : 우리는 헤게모니 구성 과정에서 사용된 우리가 등가의 논리라고 부르는 것과 차이의 논리를 구별하여 왔습니다. 영국 차티스트 운동의 담론은 등가의 담론입니다. 왜냐하면 경제적 자유, 언론의 자유, 공화주의와 같은 다양한 요구들이 서로에게 모두 동등한 것으로 인정되었기 때문입니다. (동시에) 이 모든 요구들은 일종의 인민 정체성을 가진 하나의 부분들로 이해되었기 때문입니다. 이러한 헤게모니를 파괴하는 것은 그 반대, 즉 쟁점들을 차등화하는 것입니다. 디즈레일리(Disraeli)는 '하나의 국민(One Nation)'이라는 그의 이데올로기를 통해 바로 이것을 했습니다. '하나의 국민'이라는 이데올로기는 요구들을 통합하는 동시에 분리시키는 방식으로 작동하였습니다. 예를 든다면, 주택에 대한 요구는 인정되었지만, 이 주택에 대한 요구는 공화주의로부터 분리되어 그것을 정부와 접속시키는 방법으로 다루어졌습니다. 국가제도는 주택을 다루기에 적합한 형태로 정비되었고, 개인들은 주택을 다른 권리들과 연결된 민주적 권리로 받아들이기 보다는 빅토리아 여왕의 자비로 이해하였습니다. 20세기 복지국가 정치는 건강관리, 연금, 교육 등의 요구를 국가와 경제의 구조를 변혁하기 위한 더욱 급진적 열망으로부터 분리시킴으로써 이 과정을 더욱 발전시켰습니다.

■ 당신들이 계급투쟁에 특권을 부여하지 않는다는 것을 인정할 때, 좌파 정치의 목표를 어떻게 정의내릴 수 있을까요?

CM : 우리는 좌파 프로젝트를 민주주의의 급진화로 규정합니다. 좌파 프로젝트는 작업장의 종속들을 포함하지만 그것으로 한정되지 않는 종속적 관계들에 대항하는 모든 투쟁들을 포괄합니다. (우리들의) 좌파 프로젝트는 근대 자본주의 국가의 지배집단의 레토릭 안에 실재하는, 모두를 위한 평등과 자유라는 민주적 이상을 프로젝트의 조직원리로 이해한다는 점에서 맑스주의와 일정한 단절이 있습니다.

니다. 우리는 그러므로 이전 사회와의 급격한 단절에 대한 요청, 즉 혁명의 관념을 포기합니다. 우리는 우리의 정치를 자유 자본주의 안에서 비록 충분히 현실화되지는 못했지만, 이미 그 안에 존재하는 관념들과 가치들을 급진화하는 것으로 이해하기 시작했습니다. 저는 모두를 위한 자유와 평등을 주장하는 것보다 더욱 급진적인 것이 존재한다고 생각하지 않습니다. 문제는 이런 관념들의 실현을 요청하는 사회임에도 이 관념들이 현실에서 작동하지 않는다는 것입니다. 좌파 프로젝트가 수행해야 하는 것은 이 사회들에서 실제로 그러한 관념들이 작동하도록 만드는 것입니다. 좌파 정치에 대한 이러한 개념화는 매우 개방적이어서 지배 질서에 대항하는 모든 투쟁들, 반드시 그런 것은 아니었습니다만 우리가 진보progressive 혹은 평등주의egalitarian라고 부를 수 있는 거의 모든 투쟁들을 포괄하는 것으로 보입니다. 군주정을 지지하는 이들이나 종교 근본주의자들이 이러한 등가의 사슬에 참여하는 것을 막는 것은 무엇입니까? 급진 민주주의의 사슬에 절대로 배치할 수 없는 운동들이 존재합니다. 왜냐하면 그들은 타자들의 요구와 대화하는 것을 거부하기 때문입니다. 예를 들어서, KKK운동은 흑인 인권운동과 연결될 수 없습니다. 하지만 대부분의 투쟁들은 그들이 어떤 특정한 환경에 접합되는가에 따라서 급진 민주주의 프로젝트를 위한 투쟁이 될 수도, 혹은 급진 민주주의 프로젝트에 대항하는 운동이 될 수도 있습니다. 헤게모니를 위한 투쟁은 자신들의 이익이 다른 집단들의 이익과 연결된다는 것을 사회의 각 개별 집단들이 이해하도록, 개별 집단들의 의식을 변화시키는 투쟁입니다. 예를 들어서, 중간계급의 요구들은 만약 다음과 같은 방법으로 제시된다면 급진 민주주의 헤게모니와 연결될 수 있습니다. ‘우리는 더 많은 세금을 내야한다는 것을 받아들이겠다. 왜냐하면 우리는 더 좋은 학교들, 더 나은 사회안정망, 더 나은 국민의료보험을 갖는 것이 중요하다고 믿기 때문이다.’ 지금 현재 급진적이지 않은 집단들도 광범위한 반자본주의 운동을 창출하기 위한 사회주의 운동과 연결될 수 있습니다. 등가의 사슬 폭이 넓어지면 넓어질수록, 민주주의 프로젝트는 더욱 더 급진적이 되어갑니다. 다른 나라에 일종의 새로운 억압형태를 창출할 수 있는 문제해결책이 영국에선 길으로 보기에 진보적인 동맹으로 보일 수도 있습니다. 따라서 한 나라의 운동들과 다른 나라의 운동들을 연결하는 국제적인 차원을 확보하는 것이 늘 중요합니다. 하지만 등가의 사슬에는 구조적인 제약이 존재합니다. 등가의 사슬에는 우리가 임계선Critical frontier이라고 부르는 것이 필요합니다. 헤게모니가 급진적으로 초점을 맞추기 위해서는 적을 만들어야 합니다. 그것은 자본주의가 될 수도 있고, 환경파괴가 될 수도 있으며 혹은 인권침해가 될 수도 있습니다. 오늘날 발생하고 있는 일련의 정치들에 대해 제가 매우 걱정하는 문제들 중의 하나는 초점the center의 일치라는 관념입니다. 급진 프로젝트에서 모든 견해들을 포괄하는 것은 불가능합니다. 초점의 일치는 모든 것들이 지금과 동일하게 머무르는 것을 의미합니다.

■ 민주주의를 합의로 규정하지 않는다면 민주주의는 무엇으로 규정할 수 있습니까?

CM : 저는 이익들 간의 협상으로 민주주의를 개념화하는 전통적 자유주의와, 그리고 하버마스와 롤스와 같은 이들에 의해 현재 발전되고 있는 민주주의 모델과도 역시 다른 방향에서 민주주의를 사유하는 것을 제안하기 위해 경험적 다원주의라는 개념을 사용하고 있습니다. 롤스와 하버마스는 그들 사이에 상당한 차이들이 존재합니다만, 그 둘 모두는 민주주의 사회의 목표를 합의의 창출로 보는 공통된 견해를 갖고 있습니다. 그 합의란, 사람들이 각자의 개별 이익들을 제쳐두고, 이성적 존재로 생각할 수 있다면 가능한 그런 합의입니다. 하지만 우리가 갈등의 종언을 욕망한다면, 우리가 사람들이 자유로워지길 바란다면 우리는 늘 차이들이 대립하는 공간arena들과 갈등이 발생할 수 있는 가능성을 항상 인정해야만 합니다. 민주주의 과정은 그러한 공간을 제공해야만 합니다.

EL : 흥미로운 것은, 맑스주의의 토대에도 동일한 합리주의적 결함이 존재한다는 것입니다. 많은 형태의 맑스주의가 사회는 전적으로 합리적이며, 단일한 대중의지 중심으로 조화될 수 있다는 가정을 하고 있습니다. 동유럽의 공산주의 그리고 서유럽의 사회 민주주의 구현 과정에서 발생했듯이, 국가는 이러한 집합적 의지가 출현하지 않을 때 이 문제를 해결하기 위해 개입해야만 합니다. 이 경우에 이러한 사회 통제는 관료적 통제로 전환됩니다. 관료적 통제의 가장 극단적 형태인 소비에트에서 관료들은 반대의견을 가진 모든 사람들은 정신적으로 문제가 있는 사람들이어서, 그들 모두는 정신병원으로 보내져야만 한다고 사람들에게 말해 했습니다.

CM : 오늘날 서유럽에서, 가치와 이익들 간에 발생하는 대립들에 대한 민주주의적 통로가 존재하지 않는다면, 무관심으로 인해서 사람들이 더 이상 정치에 참여하지 않거나, 더욱 나쁜 경우는 인종분리 apartheid, 종교 근본주의 그리고 파시즘과 같이 민주주의와 공존할 수 없는 다양한 운동들에 동원될 수도 있습니다. 프랑스에서 르펜Le Pen이 지도하는 극우파의 성장을 생각해 보세요. 사회주의자들이 민주적 우파들의 주장을 암묵적으로 받아들이면서 그들이 중도로 선회하는 바로 그 순간 프랑스 극우파들이 성장하기 시작했습니다. 왜냐하면 (프랑스 극우파가) 적대에 초점을 맞추으로써 대안을 제공할 수 있는 유일한 자들이었기 때문입니다. 르펜은 자신들의 다양한 입장을 표현할 민주적 공간을 발견하지 못한 사람들이 말을 할 수 있도록 하였습니다. 영국에는 (프랑스와 같은) 강력한 극우파가 존재하지 않기 때문에 길으로 보면 프랑스와는 다른 사례로 보입니다. 이는 노동당의 지난 18년간의

노력에 의한 것이 아니라, 새로운 정부에선 다른 무엇인가가 가능하다는 환상을 갖고 있기 때문입니다. 프랑스와 오스트리아에서 어떠한 주류 정당들도 대안을 제공하지 못한다고 사람들이 생각하기 시작했을 때, 그리고 가능한 모든 방법을 다 해보았다고 사람들이 생각할 때, 대안으로서 극우파가 성장하기 시작했습니다. 4년 동안 변한 것은 아무 것도 없다고 사람들이 느낀다면, 그리고 집권에 성공한 노동당이 보수당과 다른 무엇을 보여주지 못한다면 그땐 (노동당이 결집시켰던) 그 에너지가 어디로 동원되는가를 관찰하는 것은 매우 흥미로운 일입니다. 이것이 나의 분석에 대한 시험이 될 것입니다.

■ 급진 민주주의를 지배적인 관념으로 만들기 위한 가장 중요한 저항의 영역은 어디라고 보십니까?

CM: 오늘날 유럽 좌파 정당들의 가장 핵심적인 문제점은 그들이 대안적인 경제 프로그램을 사유하지 못한다는 것입니다. 시장의 지배, 지구화 그리고 국민국가 등의 쇠퇴로 인해 경제는 손을 댈 수 없다는 믿음이 존재합니다. 유럽 좌파 정당들을 합의의 정치 방향으로 움직이게 하는 것은 바로 이 믿음입니다. 오늘날 좌파의 가장 중요한 임무는 신자유주의에 대한 대안을 발견하는 것입니다.

EL: 국유화와 높은 세금이라는 사회 민주주의적 모델이 소진되어갈 때, 우파들은 발생하는 변화들을 고려하는 신자유주의의 형태로 대안을 구성함으로써 주도권을 획득하였습니다. 좌파는 대안 담론을 발전시키는 것이 매우 늦었습니다. 바로 이것이 대처리즘의 유산을 자기 내부화하기 위해 노력하고 있는 토니 블레어 모델을 가지게 된 이유입니다.

CM: 하지만 우리는 낡은 케인즈주의 혹은 신자유주의 사이에서 선택을 할 수는 없습니다. 실업의 문제는 일부 사회주의 정당들이 여전히 믿고 있는 것처럼 완전고용이라는 전통적 관념을 통해 해결될 수 없습니다. 동시에 이 문제는 노동시장의 유연화라는 미국모델을 통해서도 해결될 수 없습니다. 우리에게 지금보다 더 강력한 노동의 재분배가 필요합니다. 우리는 노동시간의 감축과 일자리 공유를 생각해야만 합니다. 우리는 노동을 통한 임금과 결합될 수도 있는, 시민이라는 바로 그 사실로 인해 임금을 받을 수 있어야한다는 관념, 즉 기본소득의 개념을 생각해야만 합니다. 기본소득은 소득과 노동 사이에 존재하는 관계를 허물어뜨리는 데 필수적입니다. 왜냐하면 오늘날 우리 모두를 위한 충분한 일자리는 존재하지 않기 때문입니다. 이것은 또한 노동이 더 이상 우리들의 정체성의 중심이 될

수 없다는 문화적 변화를 의미합니다. 하지만 사회주의 정당들은 이런 생각들에 매우, 매우 부정적입니다. 왜냐하면 이런 생각들이 사회주의 정당들의 상징적 입장인 노동의 중심성을 문제적인 것으로 만들기 때문입니다.

EL : 신자유주의는 사회 재생산을 보장하는 하나의 기본적인 경제 메커니즘이 존재한다는 19세기 부르주아의 경제사상을 승계하고 있습니다. 신자유주의에 대항하기 위해서는 다른 형태의 유일한 메커니즘으로 경제 충위를 주장해서는 안 됩니다. 우리는 추상적인 경제 논리에 의해 사회적 결과들이 생산될 수 없다는 것을 주장해야만 합니다. 우리는 생산의 영역이 다양한 사회적 힘과 경제적 힘들에 의존하고 있다는 것을 말해야만 합니다. 공장은 권력 관계의 측면에서 매우 복잡한 장입니다. 모순적 힘들이 한 장소에서 다른 장소로 자본의 흐름을 통제하는 국가의 영역에서 초국가적 협력들이 실행되어야만 합니다. 담론들이 이런 방향으로 움직이기 시작한다면, 신자유주의는 이제 하나의 문제가 될 것입니다.

■ Footnote

Some recent books: *Hegemony and Socialist Strategy* by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (Verso); *The Return of the Political* by Chantal Mouffe (Verso); *Emancipation(s)* by Ernesto Laclau (Verso). Forthcoming: *A Politics without Adversaries* by Chantal Mouffe.

Chantal Mouffe II

열정과 민주주의 정치

Politics and Passions : the Stakes of Democracy¹¹⁴⁾상탈 무페¹¹⁵⁾

새로운 커뮤니케이션communication 수단의 발전과 삶의 모든 영역에서 미디어media가 차지하는 압도적인 존재감이 민주주의 정치에 대해 하나의 도전이 되었다. 이 강연에서 나는 (민주주의 정치에 대한) 이러한 도전을 이해하고 그에 대처하기 위해서는 자유민주주의 정치사상을 지배하는 합리주의적 시각을 버려야만 한다고 주장하고 싶다. 진정으로 이러한 (합리주의적) 시각은 우리들이 정치투쟁의 본성과 정치적 정체성의 구성과정에서 상징이 차지하는 중심성을 이해하지 못하도록 한다. 최근 우파 대중주의 운동의 성장이 입증하듯이, 새로운 정치적 정체성이 폭넓게 형성되고 있고, 이 (새로운 정치적 정체성의) 확산 과정에 미디어가 핵심적인 역할을 하고 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 하지만 미디어를 핵심 범죄자로 보거나, 그러한 운동을 ‘미디어 정치’의 결과로 바라보게 되면 그것은 심각한 오류일 것이다. 이러한 우파 대중주의 운동의 성공은 광범위한 기표a wide range of signifier를 동원하기 위한 정치적 수사political rhetoric가 존재하지 않고서는 불가능한 것이다. 그러한 기표들을 기존 질서에 대항하는 등가의 사슬 안으로 접합할 수 없었다면, 우파 대중주의는 유럽 몇 개국에 대한 의미 있는 공략을 이루어내지 못했을 것이다.

이론적인 관점에서 본다면, 이 사실이 보여주는 것은 정치에 대한 합리주의적 접근의 완전한 부적절성irrelevance과, 그리고 소위 ‘포스트-모던 접근’이라고 불리는 접근의 중요성이다. 하버마스 Habermas와 같은 저자들의 주장에도 불구하고, 근대 민주주의 프로젝트를 위협한 것은 계몽주의적 합리주의Enlightenment rationalism에 대한 비판이 아니었다. 그와는 반대로 민주주의 제도를 심화하고 방어하는 것이 가능했던 것은 바로 계몽주의적 합리주의에 대한 비판을 통해서였다. 오늘날 민주주의를 위협하는 무엇인가가 존재한다면, 그것은 바로 합리주의적 접근이다. 왜냐하면 합리주의적

114) 동일한 제목의 글이 [CSD Perspicitve]지紙에 보다 발전된 형태로 2002년 실렸다. 그 글은 이 글과 기본적인 내용은 동일하지만 보다 풍부한 논증과정을 통해 C. Mouffe의 입장을 논증하고 있다.

115) Centre for the study of Democracy, University of Westminster (London)

접근은 정치적인 것의 본성에 대해 눈을 감고 정치의 영역에서 열정이 수행하는 중심적 역할을 부정하기 때문이다. 본질주의essentialism에 대한 비판이 갖는 모든 의미들이 말하여질 때만 오직 집합적인 정치적 정체성의 구성 과정과 그것들의 접합의 담론양태discursive mode를 이해하는 것이 가능하다.

■ 정체성의 문제The question of identity

나는 합리주의가 늘 정치적인 것의 본성을 이해하는 것에 장애물이 되어왔다는 것과 함께 미디어의 시대에는 그 결점으로 인해 정치적인 것의 영역에서 발생하는 근본적인 변혁들을 이해하는 것을 방해하여 왔다고 말하고 싶다. 오늘날 우리는 제2차 세계대전 종전 이후 형성되어 온 정치적 경계의 근본적인 변혁을 목격하고 있는데, 그러한 변혁의 동학dynamics은 오직 주체성subjectivity이 담론적으로 구성되는 다양한 경로들을 이해하는 정치이론에 의해서만 파악될 수 있다. 바로 이 점에서부터 가장 혁신적인 20세기 사상 조류의 특징인 합리주의에 대한 비판을 받아들이는 민주주의 정치이론의 핵심적 중요성이 도출된다.

이러한 합리주의 비판의 가장 근본적인 진전 중의 하나는 (주체가) 행동action의 원인으로, 모든 행동의 영역에 일관된 의미를 부여할 수 있는 합리적이며 투명한 실체entity라는 주체의 범주와 단절된 것이다. 자아ego의 투명성을 중심으로 조직되는 것과는 거리가 먼 정신분석은 행위자agents의 합리성과 의식의 외부에 놓여 있는 다양한 층위들에 의해 정신이 구조화된다는 것을 보여주었다. 따라서 정신분석은 주체의 필연적인 통일적 특성이라는 관념을 허물어뜨렸다. 프로이트의 중심적인 주장은 인간의 정신이 필연적으로 두 개의 시스템, 그 중의 하나는 의식이 아니며, 의식일 수도 없는 그런 두 개의 시스템에 필연적으로 종속된다는 것이다. 근대 철학의 중심 테마theme인 자기-지배self-mastery하는 주체는 절대로 도달할 수 없는 것이다. 프로이트를 따라서, 동시에 그의 통찰력을 확장하여 라캉은 모든 정체성을 관통하는 상징계, 실재계 그리고 상상계라는 기입의 다원성plurality of registers을 보여준다. 동시에 그는 주체의 위치를 결핍의 위치, 즉 비록 구조 내에서 재현된다고 하더라도 모든 정체성들이 구성되는 조건이자 동시에 전복이 일어나는 빈 공간으로서 주체의 위치를 이해한다. 주체의 역사는 동일시identification의 역사이다. 어떤 정체성도 동일시를 넘어서 그것으로부터 벗어날 수 없다. 왜냐하면 정체성의 결핍으로 인하여, 주체는 항상 라캉이 ‘주인-기표’master-signifier라고 부른 것과 동일하게 파악하는 것을 통해, 즉 동일시라는 수단을 통해 주체의 구성적 결핍을 메우려고 시도하기 때문이다. 오직 이 과정만을 통해 주체는 상징체계 내에 자신의 자

리를 안전하게 확보할 수 있다. 이때 이중운동이 존재한다. 한편으로, 미리 구성되어진 한 점point을 중심으로 일련의 위치들이 고정화되는 것을 방지하기 위한 탈중심 운동a movement of decentring이 존재한다. 다른 한편으로, 이러한 본질적인 비고정화의 결과로서, 그것에 대항하는 운동이 존재한다. 즉 기표 아래의 기의의 흐름을 규정하는 부분적 고정화, 결절점nodal point의 제도화가 존재한다. 하지만 고정화/비고정화의 변증법은 오직 고정화가 미리 주어진 것이 아니기 때문에 가능하며, 동시에 주체의 동일시에 우선하는 주체성의 어떤 중심도 존재하지 않기에 가능하다.

나는 여기서 합리주의에 대한 비판의 몇몇 측면만을 언급하지만, 이러한 비판이 수많은 다른 형태를 취한다는 것은 분명하다. 예를 들면, 후기 비트겐슈타인의 언어 철학에서, 우리는 또한 주체에 대한 합리주의적 개념화에 대한 비판을 발견할 수 있다. (비트겐슈타인의 언어 철학에서) 주체는 언어적 의미들의 원인이 될 수 없는데, 왜냐하면 세계가 우리 앞에 모습을 드러내는 것은 서로 다른 언어 게임들에 대한 참여를 통해서이기 때문이다. 우리는 가다머의 철학적 해석학의 다음과 같은 명제 즉 사고, 언어 그리고 세계 사이에는 근본적인 통일성이 존재하며 우리 현존재의 지평이 구성되는 것은 언어의 내부라는 그의 명제에서 동일한 사상을 발견한다. 근대 형이상학의 주체의 중심성에 대한 유사한 비판, 그리고 주체의 단일한 특성에 대한 비판은 미국 실용주의 전통에 속한 몇몇 저자들로부터 다양한 형태로 발견된다. 이것은 가장 중요한 현대 정치철학의 경향들 사이에서 수렴되는 것들 중의 하나이다.

■ 합리주의 그리고 정치에 대한 비판

합리주의-정치에 대한 비판의 귀결이 우리가 『사회변혁과 헤게모니 전략』에서 시도하였던, 그람시의 헤게모니 개념과 접합될 때 그 비판은 특히 적합성을 획득한다.¹¹⁶⁾ 그 책의 핵심 논지 중의 하나는 사회적 객관성이 권력 작용들acts of power에 의해 구성된다는 것이다. 이것이 의미하는 것은 모든 사회적 객관성들이 궁극적으로는 정치적이라는 사실, 동시에 우리가 테리다를 따라서, ‘구성적 외부’constitutive outside라고 부르는, (사회적 객관성의) 구성을 결정하는 배제의 흔적들을 보여준다는 것이다. 객체object는 존재being 그 자체에 자기 자신과는 다른 어떤 것을 기입한다는 것, 그 결과로 모든 것은 차이difference로 구조화된다고 주장할 때, ‘구성적 외부’라는 관념은 존재가 순수한 ‘실재presence’ 혹은 ‘객관성’으로 이해될 수 없다는 것을 보여준다. 이것은 결정적인 중요성을 갖는다.

116) Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics. London, Verso, 1985

왜냐하면 만약 ‘구성적 외부’가 내부 안에 언제나 존재하는 가능성이라면, 그때는 내부 그 자체는 순수하게 우연적인 것인 동시에 가역可逆적인 배치가 된다. 환언하자면, 헤게모니 배치는 정당성 validity의 근거로서 권력 이외의 어떤 것도 주장할 수 없다. 객관성과 권력 사이의 수렴, 혹은 어쩌면 상호 와해라고도 볼 수 있는 이런 점이 우리가 ‘헤게모니’라고 부르는 것이다. 문제를 이렇게 제기하는 방식에서는 권력을 미리 구성되어진 정체성들 사이에서 맺어지는 외부external 관계로서 생각하지 않는다. 권력은 정체성들 그 자체를 재구성하는 것으로 생각되어야만 한다. 모든 객관적 질서를 가능하게 하는 구조가 헤게모니적 특성이라면, 그 구조는 다시 말한다면 기표/기의관계에서, 기호의 전복 subversion이라는 형태로 나타난다. 예를 든다면, ‘민주주의’라는 기표가 특정한 기의에 고정되면, 그것은 ‘반공산주의’로 접합되는 반면, 다른 담론 속에서 다른 기의와 결합하면 억압에 대항하는 모든 투쟁들을 가리키게 된다. 이렇게 서로 대립하는 접합 사이에는 어떤 공통성도 존재하지 않기 때문에, 민주주의를 어떤 하나의 본원적인 객관성, 즉 민주주의의 진정한 그리고 본원적인 본질을 밝혀줄 수 있는 어떤 하나의 본원적인 객관성 아래로 그 대립을 통합할 수 있는 방법은 없다.

이러한 사유는 정치이론에서 중대한 의미를 갖는다. 동시에 이러한 사유는 사회과학과 자유주의 사상을 지배하는 객관주의objectivism와 본질주의essentialism 내부에서 사회적인 것의 구성 논리를 포착할 수 없는 이유를 설명해준다. 정치에 대한 (이러한 접근은) 특히 정치적 정체성을 구성하는 과정을 이해하는 측면에서 중요성을 갖는다. 예를 들어보자. 이러한 시각에 의하면, 민주주의 사회에서 정치적 실천은 미리 주어진 정체성들의 권리를 방어하는 데 존재하지 않는다. 그보다는 반대로 정치적 실천은 불확실하고 항상 변하기 쉬운 영역에서 그러한 정체성 그 자체를 구성하는 과정에 존재한다. 이러한 예는 주어진 특정 시점에서 일반적으로 ‘상식’으로 받아들여지는 것은 늘 헤게모니적 접합의 결과라는 것을 보여준다. 다시 말한다면, (‘상식’으로 받아들여지는 것은) 일시적으로 의미사슬의 의미를 고정시키는 결절점일 뿐이다. 차이의 흐름을 포섭하는 동시에 중심을 구성하려는 시도들은 늘 불확실하고 불안정하다. 왜냐하면 이 시도들은 적대들이 교차하는 영역에서 발생하기 때문이다. 그러므로 그 곳에는 항상 특정한 담론에 의해 창출된 질서를 전복할 가능성, 즉 (그 질서 내의) 요소 element들을 탈구시키거나 또 다른 접합의 양식을 제공함으로써 그 질서를 전복할 가능성이 존재한다. 이것이 바로 제2차 세계대전의 종식 이후, 민주주의 사이에서, 그리고 공산주의와 파시즘으로 확립되었던 질서들에서 오늘날 발생하고 있는 것이다. 전통적인 경계frontiers가 소멸해가고 있는 가운데, 우리는 재접합rearticulation을 향한 새로운 시도들을 목격하고 있다. 커뮤니케이션 수단의 진보와 함께, 본질주의에 대한 이러한 비판은 민주주의 정치를 사유하는 과정에서 더욱 중요한 것이 되었다. 왜냐하면 미디어media의 역할 증가로 인해 헤게모니 투쟁을 위한 더 넓은 영역들이 만들어졌기 때문

이다.

많은 민주주의 정당들은 자기 자신을 이성, 중도moderation 그리고 합의로 제한함으로써, 정치 논리의 작동원리에 대한 자신들의 무지를 드러내고 있다. 이러한 민주주의 정당들은 자신들의 경쟁자에 맞서기 위해서는 진보적인 방향에서 (대중들의) 열정과 감정affect을 동원할 필요가 있다는 사실을 이해 못하고 있다. 이 정당들이 진정으로 깨닫지 못하는 것은 민주주의 정치가 사람들의 욕망과 환상fantasies을 실제로 획득해야만 하는 것이라는 사실과 동시에 민주주의 정치는 정서에 대항하여 이익을 맞세우는 것이 아니라, 열정에 대항하여 이성을 맞세우는 대신, 우파들이 촉발시킨 질서들에 대항하는 진정한 도전들을 대표하는 동일시identification의 원리들을 제공하는 것이어야만 한다는 사실이다. 정치의 영역에서 이성과 합리적 논증이 정치의 영역에서 소멸할 것이라고 말하는 것이 아니다. 그와는 다르게 나는 이성과 합리적 논증의 역할이 다르게 생각되어야만 한다고 말하는 것이다. 이를 테면, 수사rhetoric와 논리logic 사이의 아무 것도 잉태하지 못하는 불필요한 대립은 헤게모니의 접합적 실천의 본성을 고려하는 새로운 입론立論, argumentation을 개념화하기 위해 지양되어야만 한다.

일단 정체성이 이미 미리 주어진 것이 아니라는 사실과 ‘정체성’이 동일시 과정의 결과, 즉 다양한 담론들의 교차를 통해서 발생하는 과정이라는 사실을 받아들인다면, 헤게모니를 향한 투쟁은 그 모든 다양한 담론들의 내부에서 나타난다. 사실, 이 영역은 ‘문화’의 모든 영역들이 다양하게 표현되는, ‘가장 높은 곳’으로부터 ‘가장 낮은 곳’까지에 이르는 다양한 표현 그 자체와 일치한다. 동일시의 상징적 형태들이 정교화되는 것은 바로 문화적 실천을 통해서이다. 미디어의 믿을 수 없을 정도의 발전과 함께, 그 문화적 실천들이 지금 매우 광범위하게 작동하고 있다. 이로 인해서 헤게모니 접합의 영역이 엄청나게 확장되었으며, 정치의 임무는 더욱 더 복잡해졌다. 분명, 헤게모니는 민주주의 정치에서 언제나 핵심적인 요소임에 틀림없지만, 헤게모니의 실행의 조건은 현대에서 동일시의 장소들이 확산되고 커뮤니케이션 수단들이 성장함에 따라 근본적으로 변형되었다. 헤게모니 접합이 가능하기 위한 두 조건은 적대적인 힘들의 실재와 그들을 분리/구별하는 경계의 불안정성이다. 다르게 말한다면, 헤게모니는 고정되어 있지 않은 요소들의 광범위한 실재와 서로 대립하는 진영에서 그 요소들을 접합할 수 있는 가능성을 요구한다. 하지만 바로 이 점이 합리주의적 구성체계framework 서는 사유될 수 없는 바로 그 지점이다. 왜냐하면 합리주의적 구성체계는 존재being를 실재의 형태the form of presence로 인식하는 동시에 객관성을 사물 그 자체에 속해있는 것으로 상상하는 존재론에 명백히 의존하고 있기 때문이다.

■ 경합적agonistic 다원주의를 향하여

합리주의적 접근에 대한 대안의 윤곽을 그리기 위해서는 나는 먼저 ‘정치’politics와 ‘정치적인 것’the political을 구별하는 것에서 시작해야한다고 제안한다. ‘정치적인 것’이란 개념을 통해서, 나는 모든 인간 사회에 이미 실재하는 가능성으로서의 적대antagonism와 적대성hostility의 차원을 가리키고 있다. 적대는 매우 다양한 형태로 발생하고 동시에 다양한 사회 관계들 내에서 출현한다. 다른 한편에서, ‘정치’란 인간들의 공존을 조직하는 특정한 질서를 확립하기 위해 노력하는 실천, 담론 그리고 제도들의 앙상블ensemble을 가리킨다. 인간들의 공존을 조직하고 특정한 질서를 확립하는 이 앙상블은 늘 잠재적인 갈등을 내포하고, 그것에 의해 제약되는 데, 왜냐하면 실천, 담론 그리고 제도들의 앙상블로서의 ‘정치’는 ‘정치적인 것’의 차원에 의해 영향을 받기 때문이다. 정치에 대한 사유에 이미 실재하는 두 개념들, 즉 ‘Polemos’¹¹⁷⁾와 ‘Polis’¹¹⁸⁾라는 두 개념들을 함께 간직하기 위한 이러한 개념화는 민주주의 정치를 위해 필수적이다. 오직 우리가 ‘정치적인 것’의 차원을 인식할 수 있을 때에만 동시에 ‘정치’란 모든 인간관계에 존재하는 잠재적인 적대에 내재하는 위험을 줄이기 위해 노력하는 과정에, 그리고 적대성을 길들이는 과정에 존재한다는 것을 이해할 수 있을 때에만, 우리는 내가 민주주의 정치를 향한 근본적인 질문이라고 여기는 것을 제기할 수 있을 것이다. 이 질문이란 합리주의자들의 주장처럼 우리가 어떻게 배제 없는 합의에 도달할 수 있는가라는 질문이 아니다. 바꾸어 말한다면, (나의 질문은) ‘우리’에 대응하는 ‘그들them’을 갖지 않는 그런 ‘우리Us’를 구성하기 위해 노력하는 것에 존재하지 않는다. 그런 ‘우리’를 구성하는 것은 ‘우리’를 구성하는 조건 그 자체가 ‘그들’과의 구별에 있기 때문에 불가능하다. 진정한 문제는 우리/그들의 구별을 다원주의적 민주주의와 공존할 수 있는 방식으로 확립하는 것이다. 이는 정치의 영역에서, ‘타자’가 파괴되어야만 하는 적enemy으로 이해되어서는 안 된다는 것을 말한다. 그와 반대로 그 ‘타자’들은 ‘논적論敵, adversary’으로 이해되어야만 한다. ‘논적’은 우리가 대항하고자 하는 그 생각을 가진 자들이지만 동시에 그 생각을 방어할 권리, 우리가 부정해서는 안 되는 그 권리를 가진 자들이기도 하다. 우리는 민주주의 정치의 목표가 ‘적대’를 ‘경합’agonism으로 변형시키는 것이라고 말할 수 있다. 내가 ‘경합적 다원주의’agonistic pluralism¹¹⁹⁾로 부르자고 제안하고 있는 이러한 관점으로부터 생각해본다면, 민주주의

117) 우리말로 옮기자면, ‘전쟁’, ‘투쟁’과 같은 의미로 번역될 수 있다.

118) 우리말로 옮기자면, ‘도시’ 혹은 ‘국가’와 같은 의미로 번역될 수 있다.

119) I have developed this perspective in [The Return of the Political]. London, Verso, 1993 and

정치의 우선적 임무는 열정을 제거하거나, 공적 영역에서 합리적 합의를 확립하기 위해서 열정을 사적 영역으로 밀어내 버리는 것에 있지 않다. 그와는 다르게, 민주주의 정치의 우선적 임무는 그러한 열정이 민주주의의 디자인designs을 향해 동원될 수 있도록 ‘길들이는’ 것에 있다. 경합적 갈등이 민주주의를 위협에 빠뜨리는 것이 아니라 민주주의가 가능하기 위한 바로 그 조건이라는 것을 이해하는 것이 필요하다. 분명, 경합적 민주주의는 정치-윤리 원칙들에 대한 일련의 공통된 합의를 요청한다. 하지만 경합적 민주주의는 동시에 불일치가 표현되는 것을 요청하며 갈등이 표출될 수 있는 제도들을 요구한다. 바로 이것이 경합적 민주주의의 생존 자체가 차등화된differentiated 위치들과 실재하는 대안들 사이에서의 선택을 중심으로 집합적인 정치적 정체성을 형성할 수 있는 가능성에 의존하는 이유이다. 다원주의의 이러한 경합적 동학이 동일시 될 수 있는identify with 민주적 정체성들의 결핍으로 인해 방해받게 될 때, 그 공간은 민족주의, 종교 혹은 인종적 유형의 본질주의적 정체성들을 중심으로 접합된 다양한 정치의 형태들에, 그리고 타협될 수 없는 도덕적인 가치들 사시에서 발생하는 다양한 갈등들에 그 자리를 내어주게 된다.

경합적 민주주의의 정치는 권력과 배제의 흔적을 지우기 위해 노력하는 대신에, 권력과 배제의 흔적들을 표면으로 불러내어, 그것들을 가시적인 것으로 전환하는 것을 요청한다. 그 과정을 통해 권력과 배제의 문제가 논쟁의 영역terrain of contestation으로 들어설 수 있다. 이 과정이 종결될 수 없는 과정으로 이해된다는 사실이 반대로, 절망의 이유일 수는 없다. 경합적 다원주의에서, 분할과 갈등은 불행하게도 제거될 수 없는 방해물로 인식되어져서도 안 되며, 혹은 조화롭게 구성될 수 있는 좋음good의 완전한 실현을 방해하는 경험적인 장애물로 바라보아져서도 안 된다. 우리는 조화로움harmony에 도달할 수는 없는데, 왜냐하면 우리는 절대로 우리들의 합리적이고 보편적인 자아self와 완벽하게 일치할 수 없기 때문이다. 민주주의 정체에서, 갈등conflicts과 대립confrontation은 민주주의의 불완전함의 표시가 아니라, 다원주의가 존속할 수 있도록 하고 민주주의를 살아 있도록 만드는 보증the guarantee이다.

바로 이 점이 우리가 현재의 경향들, 즉 ‘정치의 종언’을 찬양하거나 혹은 합의의 정치를 주창하는 경향들, 그리고 좌파와 우파 사이의 전통적인 대립의 정치를 ‘제3의 길’로 대체하려는 일련의 경향들을 의심해야만 하는 이유이다. 잘 작동하는 민주주의는 민주주의적 정치 위치들 사이의 활발한 충돌vibrant clash을 요청한다. 좌파와 우파를 시대착오적인 것으로 포기하고 버리기보다, 우리는 좌파와 우파라는 개념들을 민주주의에 새로운 활력을 불어넣어줄 수 있는 개념들로 재정의해야만 한다. 적대는 다양한 형태로 나타나며, 적대가 소멸될 수 있다고 믿는 것은 환상에 불과하다. 그러므로 우리

는 실재하는 대안들을 중심으로 동일시의 가능성을 제공하는 다원적 민주주의 체제 내부에서 그러한 적대들이 표현될 수 있는 출구를 제공하는 방향으로 가야한다.

나는 우리가 우파 대중주의의 점증하는 영향력을 경합적인 민주주의 공적영역의 부재라는 맥락에서 이해해야 한다고 제안하였다. 사실, 우파 대중주의 정당은 수많은 나라에는 주요한 통치 정당들 사이에서, 즉 중도에서 형성된 합의에 반대하는 유일한 정당이다. 교묘한 대중주의 수사로 인해서, 그 우파 대중주의 정당은 자기 자신을 체제에 대항하는 힘으로 보여주는 동시에, 인민들의 의지를 대표하는 인민주권의 유일한 보증자로 자기 자신을 나타낼 수 있었다. 전통적인 민주주의 스펙트럼 spectrum 내에서 진정한 정치적 선택들이 가능했다면 이러한 상황은 가능하지 않았을 것이다.

불일치dissent의 공간을 확보하여주면서 그러한 불일치가 표면화될 수 있는 제도들을 육성하는 것이 민주주의를 위해 필수적이다. 우리는 ‘질서가 잡힌’well-ordered 사회란 바로 그 생각을 포기해야만 한다. 바로 여기에 경합적 접근의 우월성이 존재한다. 경합적 접근은 정치적 경계의 진정한 본성을 인식하며, 다른 접근들이 합리성이나 도덕성의 장막 아래 은폐하는 그 정치적 본질에 내포되어 있는 배제의 형태들을 인식한다. 경합적 접근은 완벽한 합의의 성취가 가능하다는 환상에 맞서도록 우리를 각성시킴으로써, 민주주의 논쟁이 지속적으로 살아있도록 강제한다. 사회관계와 정체성들의 헤게모니적 본성을 받아들이게 되면, 이 헤게모니적 특성은 민주주의 내에 존재하는 경계들을 중성화하고, 정체성들을 본질주의하려는 이미 현존하는 유혹들을 전복할 수 있도록 하여준다. 그러므로 사회관계와 정체성들의 헤게모니적 구성이라는 우리들의 접근은 일반적인 다원적 사회가 포괄하는 목소리들보다 더 많은 목소리들을 우리가 수용할 수 있도록 하며, 동시에 더욱 복잡적이며 더 많은 민주주의 투쟁들을 우리가 받아들일 수 있도록 한다.

Chantal Mouffe III

경합적 민주주의, 다문화주의, 시민권 그리고 칼 슈미트¹²⁰⁾Interview with Chantal Mouffe¹²¹⁾

■ 당신은 최근 ‘경합적 민주주의agonistic democracy’라는 개념을 발전시키고 있습니다. 이 개념과 급진적이고 다원적인 민주주의radical and plural democracy와의 관계는 무엇입니까?

CM : [사회변혁과 헤게모니 전략]이후 저는 급진적이고 다원적인 민주주의 프로젝트를 발전시키기 위해 노력해 왔습니다. 우리는 계급 정체성 이외의 다른 정치적 정체성들을 사유해야할 필요성을 계속해서 주장해 왔습니다. 특권적 위치로서의 계급정체성이 의심받는다면 어떤 일이 발생할까요? 계급은 집합적 정체성의 형태를 창출합니다. 정치 프로젝트가 실행되기 위해선 집합적 정체성이 필수적으로 요청됩니다. 저는 ‘시민’으로의 동일시identification가 급진적이고 다원적인 민주주의가 요청하는 이러한 집합적 정체성으로 작동할 수 없다는 주장을 의심하기 시작했습니다. 저는 시민 공화주의자들과 자유주의자들의 논쟁에 관심을 갖게 되었습니다. 자유주의자들에게, ‘시민’이라는 개념은 단지 법적 지위, 국가에 대하여 자기 자신을 방어하기 위해 사용할 수 있는 권리들의 집합만을 의미합니다. 이러한 시민 개념은 집합적 정체성의 토대가 될 수 없습니다. 저는 시민권이 과거에 사용되었던, 예를 들면 시민 공화주의 전통 내에 집합행동의 원리로 존재하는 시민권의 개념을 되살리는 것이 중요하다는 것을 느꼈습니다. 물론 저는 이런 (시민 공화주의) 전통의 한계에 대해서도 알고 있습니다. 시민 공화주의는 시민권 형태의 다원주의를 허용하지 않을 뿐만 아니라 1980년대의 새로운 사회운동들과 연결된 수많은 요구들을 허용하지도 않습니다. 그래서 저는 시민권의 개념을 우리가 [사회변혁과 헤게모니]에서 주장했던 민주적 요구들의 접합에 적합한 집합적 정체성의 토대로 만들기 위해 시민권 개념을 재공식화하려고 시도 했습니다. [사회변혁과 헤게모니]의 핵심적인 주장들 중의 하나는 민주주의 투쟁들 사이에 ‘동등한 연결’chain of equivalence이 필요하다는 것입니다. 예를 든다면, 노동 계급의 요구들은 새로운 사회운동들의 요구와 접합할 필요가 있습니다. 하지만 시민권

120) 부제는 내가 단 것이고, 소스의 위치 <http://mediabus.blogspot.com/>

121) Chantal Mouffe is Professor of Political Theory at CSD. She was interviewed in November 2001 by Harriet Evans, Paulina Tambakaki, and Patrick Burke. Centre/ 샹탈 무페는 CSD의 정치이론 교수입니다. 2001년 11월 Harriet Evans, Paulina Tambakaki, 그리고 Patrick Burke와 인터뷰를 했습니다.

을 사유하는 과정에서 저는 우리가 다원주의를 진정으로 택하길 바란다면, 급진적이고 다원적인 민주주의 프로젝트가 제공하는 해석 외에도 모두를 위한 평등과 자유의 윤리-정치적 원리들에 대한 정당한 해석들이 존재한다는 것을 인식하는 것이 중요하다는 사실을 깨닫게 되었습니다. 저는 이러한 다양한 해석들 사이의 ‘경합적인’ 논쟁으로서 민주주의를 생각하기 시작했습니다. 경합적 다원주의, 혹은 경합적 민주주의 모델은 민주주의 체제가 어떻게 작동해야만 하는가에 대한 다른 해석을 제공하기 위해 노력합니다. 또한 경합적 다원주의 모델은 급진적이고 다원적 민주주의보다 좀 더 추상적이고, 이론적인 층위에 위치합니다. 급진적이고 다원적 민주주의는 경합적 논쟁 안에 있습니다. 급진적이고 다원적 민주주의는 정치적 프로젝트입니다. 예를 든다면, 경합적 논쟁은 시민권을 각기 급진적이고 다원적으로, 사회민주주의 그리고 신자유주의적으로 개념화하는 사람들 사이에서 발생합니다. 이러한 접근을 발전시키는 과정에서, 저는 자유주의와 시민 공화주의를 통해 주장을 전개한 것이 아니라 서로 다른 두 가지의 민주주의 모델, 즉 집산集散 모델aggregation model과 심의 모델deliberative model을 통해 주장을 전개해 왔습니다. 집산 모델은 민주주의를 주로 이익들의 집산으로 바라봅니다. 개인들은 이익들을 갖습니다. 개인들은 이 이익들을 증가시키기 위해 정치의 장에서 행동합니다. 그리고 민주주의는 이러한 이익들이 집산될 수 있고 동시에 그들 사이에 타협이 성립될 수 있도록 하는 중립적 과정들의 집합입니다. 심의 민주주의자들은 정치를 수단instrumental으로만 바라보는 이러한 관념에 대해 비판해 왔는데, 사실 정확하게 그렇습니다. 자기이익의 추구 이외의 것이 정치에 있습니다. 심의 민주주의자들의 입장에선 사람들은 그들의 이익을 실현하기 위해서뿐만 아니라 또한 도덕적이고 규범적인 동기들에 의해서, 공통의 좋은 것선, 혹은 추구하기 위해서도 정치적으로 행동합니다. 이러한 두 접근의 핵심적인 문제점은, 서로 다른 방식이기는 하지만, 그 접근들의 합리주의입니다. 두 접근은 제가 정치적 행동의 원동력의 하나라고 고려하고 있는 것, 소위 ‘열정’이란 것을 무시합니다. 저는 개인적 열정을 말하는 것이 아니라 집합적 동일시의 형태를 생산하는 집합적 열정에 대해 말하는 것입니다. 내셔널리즘nationalism을 생각해 봅시다. 우리는 집산 모델이나 심의 모델을 통해서도 내셔널리즘을 이해할 수 없습니다. 내셔널리즘을 이해하는 과정에서 우리는 집합적 정체성을 창출해내는 ‘열정’의 역할을 이해할 수 있습니다. (이러한 열정에 대한 이해로 인해) 우리는 합리주의적 접근과 결별합니다.

■ 당신의 작업과 다문화주의 프로젝트와의 관계는 무엇입니까?

CM : 다문화주의는 사람마다 다르게 이해됩니다. 다문화주의는 캐나다에서, 그리고 미국에서는 또

다르게, 그리고 유럽에서는 그와 또 다르게 이해됩니다. 저는 다원주의라는 관점에서 다문화주의를 생각하는 것을 선호합니다. 다문화주의에 대해 우리가 이야기할 때의 문제는 다음과 같습니다. 자유 민주주의 다원적 사회에 적합한 다원주의는 어떤 다원주의입니까? 저는 완전한 다원주의 *absolute pluralism*를 찬성하지 않습니다. 다원주의에 대한 극단적인 포스트모던적 접근의 하나인 완전한 다원주의는 모든 차이들이 피어나야만 하며, 다원주의에 대한 어떤 제약도 있어서는 안 된다고 말합니다. (하지만) 다원주의는 한계를 가져야만 합니다. 다원주의의 이름으로, 다원주의가 존재하기 위해 필수적으로 요청되는 제도들을 문제 삼아서는 안 됩니다. 저는 하나의 정치공동체 내에 다양한 사법-정치체제의 공존을 허용하는, 법적 차원의 다원주의를 방어하는 다문화주의의 형태들에 대해서는 동의하지 않습니다. 한 사회는 그 내부에 적대적인 정당성 원리들의 공존을 허용하지 않습니다. 사회에는 정치적 층위에서, 우리가 공유하는 삶의 토대로 될 수 있는 윤리-정치적 원리들에 대한 어떤 계약 *agreement*, 하나의 합의 *a consensus*가 존재해야만 합니다. 자유 민주주의 사회에서 그러한 원리들은 ‘모두를 위한 자유와 평등’이라는 원리들입니다. 물론 이 원리들은 늘 다양하게 해석될 것입니다. 원리들은 합의하지만, 그 해석들은 모두 다른 이런 합의를 저의 경합적 민주주의 모델에선 ‘논쟁적 합의’ *conflictual consensus*라고 표현합니다. 이것은 ‘적敵’(enemy)과 ‘논적論敵’(adversary)에 대한 저의 구별에 기초합니다. 경합적 관계를 갖는 논적이란 사회의 조직화를 떠받치는 원리들에 대해서는 동의하지만, 그 해석에 있어서는 동의하지 않는 이들을 말합니다. 적이란 (사회적 조직화) 원리 그 자체를 반대하는, 말하자면 신권(神權) 사회(theocratic society)를 주장하는 사람들을 말합니다. 이런 (적의) 입장은 경합적 논쟁 안에 자신의 자리가 없습니다. 이런 (적의) 입장은 정당한(legitimate) 차이로 인정될 수 없습니다. 이런 견해를 가진 사람들은 선거에서 자신의 입장을 주장하는 것이 허용되지 않습니다.

■ 유럽의 정치통합 논쟁 과정에서 시민권이 국민국가와 연결되어선 안 된다는 제안이 있었습니다. 당신은 이 제안에 대해 어떻게 생각하십니까?

CM: 시민권이 실제로 행사되기 위해서는, 시민권은 정치공동체로서의 데모스 *demos*와 연결되어야 합니다. 하지만 데모스가 인종공동체로서의 에트노스 *ethnos*에 토대해서는 안 됩니다. 물론 데모스가 국민국가여야만 하는 것은 아닙니다. 저는 베니스의 전 시장이자, 이탈리아 철학자인 Massimo Cacciari의 제안을 매우 흥미롭게 생각하고 있습니다. 그는 ‘위로부터’ 보다는 ‘아래로부터’의 연방주의 *federalism*로서 ‘새로운 연방주의’를 제안하고 있습니다. Cacciari는 핵심적인 결정이 다양한 층위,

즉 오직 국가들, 혹은 유럽 차원에서가 아니라 도시들과 지역들에서도 역시 다양한 결정들이 이루어질 수 있다고 생각합니다. 국민국가의 위로부터, 그리고 아래로부터 다양한 데모스의 형태들이 있을 수 있습니다. 시민들이 그의 혹은 그녀의 권리들을 행사할 수 있는 데모스의 형태들을 복수화하는 이런 접근은 중요합니다. 왜냐하면 이런 접근은 지구화의 맥락 속에서 인민주권이 어떻게 재공식화되어야 하는가를 상상하는데 도움을 주기 때문입니다. Cacciari의 제안은 제가 매우 회의적으로 바라보는 세계시민권cosmopolitan citizenship이라는 생각보다 훨씬 더 전망이 있습니다. 세계시민권은 시민권을 국가들과 국적nationality으로부터 분리할 뿐만 아니라, 또한 데모스로부터 분리합니다. 결국 이런 세계시민권은 단순한 법적 지위로서의 시민권이라는 자유주의적 사고와 완벽하게 조화됩니다. 세계시민권 체제 하에서 우리들은 일련의 권리들을 가질 수 있지만 우리들은 그 권리들을 행사할 수 없습니다. 기껏해야 우리들은 국가 혹은 다른 집단들이 우리들의 권리를 박탈했다고 느낄 때 초국가적 법정transnational tribunals에 호소할 수 있을 뿐입니다. 그러한 호소는 단지 방어적 행동에 불과할 뿐입니다. 전 지구를 포괄하는 의사결정 과정이 존재할 수 없기 때문에 의사결정에 참여할 수 있는 시민의 권리를 행사하는 가능하지 않습니다. 우리들은 오직 데모스 안에서만 우리들의 권리를 행사할 수 있습니다.

■ 데모스의 중요성을 언급할 때마다 당신은 칼 슈미트Carl Schmitt를 참조하고 있습니다. 당신이 칼 슈미트의 저작들에 관심을 가진 이유는 무엇입니까?

CM: ‘정치적인 것’이란 적과 동지의 관계를 다루는 것이라고 칼 슈미트가 주장할 때, 그리고 자유주의는 자신의 합리주의적이고 개인주의적인 분석프레임으로 인해서 ‘정치적인 것’을 포착할 수 없다고 칼 슈미트가 주장할 때 그가 맞는다고 보기 때문입니다. 제가 ‘정치’와 구별되는 것으로서 ‘정치적인 것’이라고 부르는 것은 인간관계 내에 늘 존재하는 가능성으로서의 적대의 차원입니다. 정치에서, 정체성들은 늘 집합적 정체성들입니다. 우리의 창출은 오직 그들과의 구별을 통해서만 존재할 수 있다는 사실이 중요합니다. 저는 비록 포스트구조주의와 모든 정체성들은 관계적이며, 모든 정체성들은 차이의 결정을 함축한다는 사유를 통해서, 칼 슈미트의 통찰력에 다른 방식으로 접근하고 있습니다만 칼 슈미트의 이러한 통찰력을 공유하고 있습니다. 물론 우리-그들 관계가 적-동지 관계라는, 적대적 관계일 필요는 없습니다. 하지만 특정 조건들 속에서, 우리-그들 관계는 적-동지 관계로 전환될 가능성이 늘 존재합니다. 지금까지는 단순한 차이를 갖고 있던 존재들로 여겨지던 타자들이 우리들의 정체성을 혼돈스럽게 만들고, 우리들의 존재를 위협할 때 이런 전환은 발견됩니다. 단지 유고슬

라비아를 생각해보기만 해도 됩니다. 세르비아인, 크로아티아인 그리고 보스니아인 들은 적대 없이 공존하고 있었습니다. 티토Tito가 죽고, 밀로세비치가 세르비아의 패권을 주장하기 시작하자마자 그 서로 다른 집단들은 서로를 적으로 보기 시작했습니다. 우리는 이 사건에 대하여 무엇을 할 수 있을까요? 우리-그들 관계가 집합적 정체성을 구성한다는 사실을 받아들이면, 우리-그들 관계가 적-동지 관계로 되지 않도록 우리-그들 관계를 구성하는 것이 중요해집니다. 이것이 저의 경합적 다원주의 프로젝트의 목표입니다. 저는 논적들을 포함하는 형태로, 즉 대립conflict이 경합적 형태로 발생할 수 있다면 대립이 적대적으로 되지는 않을 것이라고 생각합니다. 이런 일을 하는 방법은 ‘열정들’을 분할하기 위해서 우리-그들 관계를 복수화하는 것입니다. 예를 들어봅시다. A, B, C라는 세 사람으로 이루어진 집단 내에서, A와 B가 그들의 종교적 차이로 인해서 우리-그들 관계에 있고, B와 C가 그들의 정치적 차이로 인해서 우리-그들 관계에 있을 때, 그리고 A와 C가 그들이 사용하는 언어에 의해서 또 다른 우리-그들 관계에 있다면, 적대는 출현하지 않을 것입니다. 적과 동지 관계라는 적대가 출현할 수 있는 최상의 조건은 우리들이 인종적, 종교적 그리고 언어적으로 동질적으로 구성되어 있고, 그들이 이 세 가지 모든 면에서 동일하게 다르게 구성되어 있는 방식으로 우리와 그들이 결정되어 있을 때입니다.

■ 자유주의 전통에 대한 당신의 입장은 무엇입니까?

CM : 저는 저 자신을 급진 자유 민주주의자라고 생각합니다. 이전과 비교한다면 현재 저는 훨씬 더 자유주의자입니다. 물론 신자유주의를 지지한다는 의미에서의 경제적 자유주의자가 아닌 정치적 자유주의자를 말하는 것이죠. 역설적으로 이런 저 자신의 변화는 칼 슈미트의 저작들과 관계를 맺게 되면서 발생하였습니다. 그의 저작들을 연구하면서 저는 민주주의를 자유주의적 다원주의에 반대하는 것으로 사유하는 위험성을 깨닫게 되었습니다. 저는 정치적인 것의 차원을 포착하지 못하는 자유주의자들의 무능력에 대해서 그에게 동의합니다. 하지만 저는 그렇다고 해서 우리들이 자유주의 전체를 부정해야한다고 생각하지 않습니다. 어떤 의미에서 저의 목표는 자유주의가 물론 롤스적 의미에서 아닌, ‘진정한 정치적인 것’으로 되도록 하기 위해 칼 슈미트의 비판을 이용해서 자유주의를 재공식화하는 것입니다. 이것이 제가 ‘슈미트에 대항하여 슈미트와 함께 연구하기’라고 제 자신을 바라보는 이유입니다. 근대 경합적 민주주의, 즉 자유 민주주의는 법의 지배, 인간 권리의 방어 및 개인의 자유에 대한 존중을 주장하는 자유주의 전통과 평등과 인민주권을 그 핵심으로 하는 민주주의 전통이라는 서로 다른 두 전통들의 접합입니다. 『민주주의의 역설』 (2000)에서 저는 자유주의와 민주

주의 전통이 결코 완벽하게 조화될 수 없다는 사실로 인해, 칼 슈미트처럼 두 전통을 모순으로 바라보아선 안 되고 두 전통을 역설의 공간으로 바라보아야만 한다고 주장했습니다. 우리가 이러한 역설을 이해하게 될 때 자유 민주주의의 진정한 힘을 포착할 수 있습니다. 보편적 권리로서의 자유 담론은 민주주의의 실행이 요청하는 포함과 배제의 관계에 대한 끊임없는 도전을 통해서 민주주의를 지속적인 논쟁상태로 만듭니다. 다른 한편으로는, 데모스가 구성가능하고, 권리들의 행사가 가능해지는 것은 바로 민주주의 논리 때문입니다. 오늘날의 문제는 인민주권의 차원과 민주주의 전통을 희생하면서까지 자유민주주의를 구성하는 자유라는 요소에 너무나 많은 중요성을 부과하는데 있습니다. 민주주의는 법의 지배와 인간 권리의 방어로 축소되어 버렸습니다. 민주주의의 진정한 실행인 인민주권은 시대착오적인 것으로 취급되지는 않았다하더라도, 방치되어 있습니다. 저는 이것이 우파 파퓰리즘 운동이 계속해서 성공하는 이유라고 생각하고 있습니다. 정치제도political establishment에 대하여 늘 인민주권에 호소하는 것은 바로 그들이기 때문입니다. 우파 파퓰리즘에 대항하는 투쟁은 자유주의와 민주주의의 관계를 재조정하여 새로운 균형을 창출하는 것을 요청합니다. 인민주권의 사상은 민주주의를 상상하는데 있어서 핵심적인 역할을 합니다. 따라서 인민주권을 포기해야만 하는 시대라는 생각은 매우 잘못된 것입니다. 인민주권은 대중들의 참여를 의미 있게 만들기 위한 새로운 경로를 상상하는데 없어서는 안 될 원리입니다. 이것은 물론 다양한 대안들 사이에서 진정한 선택이 가능하다는 것을 전제합니다. 이것이 바로 제가 민주주의에 대한 경험적 모델을 주장하는 이유입니다.

■ 앞으로의 계획은 무엇입니까?

CM: 현재 저의 연구는 몇 가지 측면에서 더 발전되어야만 합니다. 예를 든다면, 정치에서 열정의 역할과 같은 측면입니다. 넓은 의미에서 본다면, 저의 꿈은 정치에 대한 비합리주의적 접근non-rationalistic approach이라고 부를 수 있는 어떤 것을 발전시키는 것입니다. 오늘날의 정치이론은 너무나 합리주의적이어서 실제 정치적 삶에 적합하지 않습니다. 대부분의 정치사상가들이 그 상태에 어떻게 도달할 수 있는가는 묻지 않으면서도 세계는 어떠해야만 하는가를 토론하는데 자신의 시간들을 허비하고 있습니다. 저는 민주주의적 발전이 어떻게 발생하는가를 사유하기 위해서 왜 지금의 질서가 만들어졌는지, 왜 사람들은 그렇게 행동하는지를 이해하기 위해 노력하고 싶습니다. 정치에 대한 이러한 새로운 사유를 발전시키기 위해서는 많은 이론들이 필요합니다. 포스트구조주의도 그 중 하나입니다. 정신분석 또한 무의식, 욕망 그리고 동일시와 관계되어 있기 때문에 중요한 이론입니다. 저는 비트겐슈타인에게 많은 관심이 있습니다. 비트겐슈타인은 비합리주의적 접근에 대한 아주 중요한

통찰력을 제공해줍니다. 하지만 제가 지금 진정 긴급하다고 느끼는 것은 우리가 직면하고 있는 직접적인 문제들을 발표하는 것입니다. 이것이 제가 새로운 Routledge 시리즈인 “Thinking in Action”에 책을 써주기로 동의한 이유입니다. 오늘날 우리는 공산주의의 몰락, 지구화 그리고 적합한 이론의 부재와 같은 다양한 이유들로 인해서, 정치적 용어들을 통해 생각할 수 없습니다. 더 이상 우리에게 진정한 정치담론은 존재하지 않습니다. 악마에 대항한다는 현재의 십자군 전쟁이 이것에 대한 하나의 증명일 것입니다. 저는 정치는 사라진 것도 아니며, 또한 우리가 정치의 종말을 목격하고 있는 것도 아니라는 사실을, 다만 정치가 도덕의 차원에서 수행되고 있음을 증명하고 싶습니다. 정치적 논점들을 형성하는 대신에, 우리는 선과 악 사이의 대립에 참여하고 있습니다. 이것은 민주주의에 위협합니다. 그래서 저의 새로운 책에서 저는 다음과 같은 질문을 던지려고 합니다. 정치가 이 도덕의 영역에서 표출되는 이유는 무엇인가? 민주주의에 대한 이러한 표출의 결과는 무엇인가? 우리는 어떻게 진정한 정치 담론을 재생시킬 수 있을까요? 불행하게도, 오늘날 가장 중대한 문제는 민주주의를 심화하거나, 그것을 급진화하는 것이 아니라, 안전하다고 우리가 생각했던 하지만 붕괴하고 있는 민주주의 제도들을 방어하는 것입니다.

Chantal Mouffe IV

예술 행동주의와 경합공간

Artistic Activism and Agonistic Spaces

상탈 무페

예술과 광고 사이의 구별이 희미해지고 예술가와 문화노동자가 자본주의 생산의 필수불가결한 요소가 되는 사회에서 미학적 실천이 비판적 역할을 하는 것이 아직도 가능할까? ‘자본주의의 새로운 영혼’에 대한 면밀한 연구를 통해 Luc Boltanski와 Eve Chiapello¹²²⁾는 자율성을 요구하는 1960년대 새로운 사회운동들이 포스트 포디즘적 네트워크 경제의 발전에 어떻게 이용되었으며, 새로운 형태의 통제로 어떻게 변형되었는가를 보여주었다. 대항문화의 미학적 전략, 즉 진정성(authenticity)에 대한 추구, 자기지배의 이상, 위계에 반대하는 근본적 요구들은 지금 포디즘 시대의 특성인 규율적 구성원리를 대체하는, 자본주의 조절을 위한 현재양식들이 요구하는 조건들을 촉진시키기 위하여 사용되고 있다. 요즘 미학적 그리고 문화적 생산은 자본의 가치증식과정에서 중심적인 역할을 하고 있다. ‘새로운 지배’를 통해, 미학적 비판은 자본주의 생산성의 중요한 요소가 되어 왔다.

이것으로 인해 일부의 사람들은 예술이 자신의 비판적 힘을 상실했다고 주장해왔다. 왜냐하면 자본주의는 모든 비판들로부터 자동적으로 회복가능하고, 동시에 모든 비판들을 중성화시키기 때문이다. 하지만 다른 이들은 이와는 다른 견해를 제출하는데, 그들은 지금의 상황을 다른 대항 전략으로 가는 출발점으로 보고 있다. 이러한 견해는 Andre Gorz의 다음과 같은 통찰력으로부터 지지를 받고 있다. Andre Gorz는 ‘가치증식 과정에서 자기착취과정이 중심적인 역할을 부여받을 때, 주체성의 생산은 중심적 갈등의 영역이 된다. [...] 경쟁적 개인주의 그리고 시장교환은 자본의 권력이 확장됨에 따라, 가치에 포섭되지 않은 사회관계들을 정치적 차원에서 그들과 대립하는 것으로 나타나도록 했다. 이런 자본의 권력에 대한 총체적 저항의 전선이 가능해진다. 이것은 필연적으로 지식의 생산 영역을 흘러 넘쳐서 삶, 소비 그리고 공통의 공간 및 일상문화에 대한 집합적 전유의 새로운 실천을 향해 나아간다.’고 말한다.¹²³⁾

122) Luc Boltanski and Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London 2005

123) Interview with André Gorz, *Multitudes*, No. 15, 2004, p. 209.

분명 아방가르드라는 모더니스트들의 관념은 포기되어졌다, 하지만 그것이 모든 형태의 비판이 불가능해졌다는 것을 의미하지는 않는다. 필요한 것은 자본주의가 사회 전체를 조직하는 프로그램에 맞서기 위해 다양한 사회적 공간들에 직접적인 개입을 통해, 미학적 개입의 영역을 확장하는 것이다. 목적은 자본주의 재생산에 필수적으로 요청되는 상상계적 환경의 토대를 무너뜨리는 것이다. Brian Holmes의 다음 말처럼, “예술은 사회의 자기이해, 즉 사회가 사회 자체의 존속을 위해 의존하고 있는 상상계적 형상들을 집합적으로 반성해볼 수 있는 가능성을 제공한다.”¹²⁴⁾

나는 예술적 실천들이 자본주의의 지배에 대항하는 투쟁들에 기여한다는 것을 인정한다, 하지만 이는 민주주의 정치의 동학에 대한 적합한 이해를 요구한다. 내가 주장하는 이해란 오직 사회 질서의 모든 형태들의 우연적 본성뿐만 아니라 적대적 차원에서 정치적인 것을 인정하는 과정을 통해서만 얻어진다. 민주주의 정치를 규정하는 헤게모니 투쟁을 이해하는 것, 헤게모니 투쟁에서의 미학적 실천이 가진 중요성을 이해하는 것은 오직 이러한 시각을 통해서만 가능하다.

■ 적대로서의 정치

이 소논문에서 내가 제안하고자 하는 이론적 성찰의 출발점은 우리 사회가 직면하고 있는 문제들을 정치적인 방법을 통해 사유하는 과정에서 우리들이 현재 갖고 있는 어려움이다. 신자유주의의 이데올로기가 우리들이 믿도록 하고 싶은 것과는 반대로, 정치적 문제들은 전문가들에 의해 해결될 수 있는 그렇게 단순한 기술적 쟁점들이 아니다. 정치적 문제는 늘 갈등하는 대안들 사이에서 우리들의 선택을 필요로 하는 결정들을 포함한다. 정치적으로 사유하는 것의 무능력은 무엇에 의해서도 도전받지 않는 자유주의의 헤게모니 때문이다. ‘자유주의’는, 내가 현재 맥락에서 이 개념을 사용하는 방식에 따르면, 다양한 변이들을 가진, 공통의 본질에 의해 통일될 수는 없지만 비트겐슈타인이 ‘가족 유사성’이라고 부른 복수성들에 의해 하나로 모아질 수는 있는 정치담론이다. 분명 여럿의 자유주의들이 존재하며, 어떤 것들은 다른 것들보다 더 진보적이다. 하지만, 일부의 예외를 제외하곤, 자유주의의 사상의 지배적 경향은 사회의 다원적 본성, 다원주의가 포함하고 있는 갈등들을 적합하게 이해할 수 없는 합리주의와 개인주의에 의해 특징지어진다. 어떠한 합리적 해결책도 존재할 수 없는 갈등들, 인간 사회를 규정하는 적대의 차원들. 다원주의에 대한 전형적인 자유주의적 이해는 우리가 진실로 수많은 시각들과 가치들이 존재하는 세계에 살고 있다는 것이다. 경험적 한계로 인해서 우리들은 절대로 그 모든 것을 채택할 수 없는 반면에, 그것들이 모두 모인다면, 그것들은 조화로운 앙상블을 구성할

124) Brian Holmes, ‘Artistic Autonomy’, www.u-tangente.org

것이다라는 것이다. 바로 이것이 이런 종류의 자유주의가 적대적 차원에서 정치적인 것을 협상해야만 하는 이유이다. 진실로, 이런 자유주의의 주요한 교의중의 하나는 이성에 기초한 보편적 합의의 유용성에 대한 합리주의적 믿음이다. 그도 그럴 것이, 정치적인 것이 그들의 맹점을 형성한다. 자유주의는 적대성을 협상해야만 한다. 왜냐하면 앞에서 말한 결정의 피해갈 수 없는 계기로 인해서, 결정 불가능한 영역에서 결정해야만 한다는 바로 그 의미에서, 적대성은 모든 이성적 합의의 바로 그 한계를 폭로한다.

■ 헤게모니로서의 정치

적대에 이어, 나의 접근에서 헤게모니의 개념은 ‘정치적인 것’의 문제를 다루기 위한 다른 하나의 핵심적인 아이디어다. 정치적인 것의 차원을 이미 존재하는 적대의 가능성으로 인식한다는 것은 모든 질서의 최후의 토대는 존재하지 않으며, 동시에 논증불가능하다는 생각을 받아들이는 것이 필요하다. 다른 말로 표현하자면, 모든 종류의 사회 질서의 헤게모니적 본성을 인식하는 것, 모든 사회는 우연성의 맥락에서 질서를 확립하기 위해 시도하는 일련의 실천들의 결과로만 존재한다는 사실을 받아들이는 것이 필요하다. 정치적인 것은 헤게모니 제도화의 행위들과 연결되어 있다. 정치적인 것으로부터 사회적인 것을 분리시킬 수 있는 것은 바로 이 의미에서다. 사회적인 것은 침전된 실천들, 즉 그들의 우연적인 정치 제도화를 성립시킨 최초의 행위들을 은폐하는 실천들, 마치 그 질서 자체가 자기근거가 있는 것처럼, 그렇게 당연하게 받아들여지는 실천들의 영역이다. 침전된 사회 실천들은 모든 사회의 가능성을 가진 구성부분이다. 하지만 모든 사회적 결합들이 동시에 실현될 수 있는 것은 아니다. 사회적인 것과 정치적인 것은 그러므로 하이데거가 ‘존재적인 것들’*existentials*이라고 부른 것의 상태, 다시 말한다면 모든 사회적인 삶에 필수적으로 요청되는 차원들이다. 헤게모니의 의미에서 이해된 정치적인 것이 만약 사회 제도화의 행위들의 가시성을 포함하는 것이라면, 어떤 문맥들에 대한 참조 없이 선형적으로 무엇이 사회적인지, 무엇이 정치적인 것인지를 결정하는 것은 불가능하다. 사회는 사회 그 자체에 외재하는 논리들, 그 논리들의 근거가 무엇이든 간에, 예를 들어 생산력, 정신의 발전, 역사법칙과 같은 것이더라도 그 논리들의 펼침으로 이해되어선 안 된다. 모든 질서는 일시적이며 불안정한 우연적 행위들의 집합이다. 사회적인 것과 정치적인 것의 경계는 근본적으로 불안정하며 동시에 사회적 행위자들 사이의 지속적인 전치들과 재협상을 요구한다. 사물들은 언제나 다른 상태로 될 수 있는 것이며, 그러므로 모든 질서는 다른 가능성들의 배제에 입각한 것이다. 이런 것들이 ‘정치적’으로 불리어 질 수 있는 것은 이것들이 권력관계의 특수한 구조의 표현이기 때문이라

는 바로 그 의미에서다. 권력은 사회적인 것을 구성한다. 왜냐하면 사회적인 것은 사회적인 것의 형태를 부여하는 권력관계 없이는 존재할 수 없기 때문이다. ‘상식’과 결합되어, 어떤 주어진 시기에 ‘자연적’ 질서로 받아들여지는 것은 침전된 헤게모니 실천들의 결과이다. 이 질서들은 그 질서를 존재하게 한 실천들에 외재하는 어떤 더 깊은 객관성의 표현이 절대 아니다.

모든 질서는 그러므로 정치적이며 동시에 특정한 형태의 배제에 기초해 있다. 그곳에는 늘 억압되어 있는, 그래서 다시 활성화될 수도 있는 다른 가능성들이 존재한다. 특정한 질서를 확립하고 사회 제도들의 의미를 고정시키는 접합적 실천들은 ‘헤게모니적 실천’이다. 모든 헤게모니 질서들은 대항-헤게모니 실천들의, 바꾸어 말한다면 다른 형태의 헤게모니를 확립하기 위해서 기존 질서의 탈구를 시도하는 실천들의 도전에 쉽게 노출된다.

내가 살아있는 민주주의의 핵심이라고 생각하는, ‘경합적’ 투쟁이라고 부르는 것에서¹²⁵⁾ 가장 중요한 것은 권력관계의 구성을 중심으로 한 사회가 구조화되는 바로 그것이다. 절대로 합리적으로 조화될 수 없는 것은 바로 서로 대립하는 헤게모니 프로젝트 사이의 투쟁이다. 민주주의에 대한 경합적 개념화는 어떤 주어진 시기에 사회의 특정한 구성을 결정하는 헤게모니적 정치-경제적 접합의 우연적 성격을 인정한다. 그 질서들은 논자들 사이의 경합적 투쟁의 결과로 인해 탈구될 수 있고, 변형될 수 있는 불확실하고 실용주의적인 구성체계이다. 다양한 자유주의 모델과는 대조적으로, 내가 주장하고 있는 경합적 접근은 사회가 항상 정치적으로 제도화된 것이라는 사실을 인식하고, 동시에 헤게모니적 개입이 발생하는 영역은 항상 이전의 헤게모니 실천의 결과라는 사실과 그것은 절대로 중립적이지 않다는 사실을 잊지 않는다. 바로 이점이 논적이 존재하지 않는 민주주의 정치의 가능성을 부정하는 이유이며, 동시에 ‘정치적인 것’의 차원을 부정함으로써 정치를 일련의 기술적 경향들과 중립적인 과정들로 환원하려하는 이들을 비판하는 이유이다.

■ 공적 공간

공적 공간을 보여주기 위해서 내가 단지 윤곽만을 보여주었던 민주주의 정치의 경합적 모델의 결과는 무엇인가? 가장 중요한 결과는 이 모델이 비록 다양한 방식이기는 하지만, 공적 공간을 합의가 발생할 수 있는 영역으로 바라보는 대부분의 견해들, 널리 확산된 개념화에 도전한다는 것이다. 경합적 모델에서 이와 대조적으로, 공적 공간은 서로 다른 헤게모니 프로젝트들이 어떤 최후의 조정가능

125) For a development of this ‘agonistic’ approach, see Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, (London: Verso, 2000), chapter 4.

성도 존재하지 않는 상태에서, 갈등하는 전장戰場이다. 나는 지금까지 공적 공간에 대하여 말해왔는데, 하지만 나는 우리가 여기서 오직 하나의 공간만을 다루고 있는 것이 아니라는 사실을 말하고 싶다. 경합적 접근에 의하면, 공적 공간들은 항상 다원적으로 존재하며, 경합적 갈등은 복수적인 담화 표면들 위에서 발생한다. 나는 또한 두 번째 중요한 지점을 강조하고 싶다. 다양한 공간들을 통일시키는 기저의 원리가 존재하지 않는다면, 동시에 미리 결정된 어떤 중심이 존재하지 않는다면, 그들 사이에는 항상 다양한 형태의 접합만이 존재할 뿐이며, 우리들이 일부의 포스트모던 사상가들이 상상하는 것처럼 일종의 분산된 상태와 직면하지는 않는다. 동시에 우리들이 들뢰즈와 그를 따르는 이들에 의해 기초 지워진 ‘매끄러운’ 공간과 같은 것을 다루는 것도 아니다. 공적 공간들은 항상 홈 파인 공간들이며 동시에 헤게모니적으로 구조화된 공간이다. 주어진 헤게모니는 다양한 공간들의 특정한 접합의 결과이며, 이것이 의미는 것은 헤게모니 투쟁은 공적 공간들 사이에 다른 형태의 접합을 창출하기 위한 시도에 존재한다는 것이다.

나의 접근은 따라서 위르겐 하버마스가 방어하고 있는 종류의 것과는 분명 매우 다른 것이다. 하버마스는 그가 ‘공론장’이라고 부르는 정치적 공적 공간이 합리적 합의를 목표로 한 심의가 발생할 수 있는 공간으로 상상한다. 분명 현재 하버마스는 사회생활의 한계를 고려하면, 그러한 합의에 실제로 도달하는 것이 발생하지 않을 것 같다는 것을 받아들이는 것 같다. 그래서 그는 자신의 이상적 담화 상황을 하나의 ‘규범적 관념’으로 바라본다. 하지만 내가 주장하고 있는 시각에 따르면, 하버마스주의의 이상적 발화 상황의 장애물은 경험적인 것이 아니라 존재론적인 것이다. 하버마스가 규범적 관념으로 제시하는 합리적 합의는 사실 개념적으로 불가능하다. 진정 그것은 경합적 접근이 불가능하다고 밝혔던, 그런 배제 없는 합의의 가능성을 요구한다.

비록 사용하는 개념들이 유사함에도 불구하고 나는 나의 경합적 공적 공간에 대한 개념화가 최근 유행하는 한나 아렌트의 개념들과는 다른 것이라는 사실을 또한 지적하고 싶다. 나의 견해로는 ‘경합주의’에 대한 아렌트주의적 이해가 가진 중심적 문제는 간단하게 말한다면, ‘적대 없는 경합주의’라고 할 수 있다. 내가 의미하고자 하는 것은, 아렌트가 인간의 다원성을 매우 강조함에도 불구하고, 그리고 그녀가 정치는 공동체와 차이를 지닌 인간 존재들의 상호관계를 다루는 것이라고 강조함에도 불구하고, 그녀는 다원성을 적대적 대립의 기원으로 받아들이기를 거부한다. 아렌트에 따르면, 정치적으로 사고한다는 것은 사물을 다양한 시각으로 바라보는 능력을 발전시키는 것이다. 칸트와 칸트의 ‘확장된 사고’ *enlarged thought*라는 생각에 대한 아렌트의 참조는 우리들이 그녀의 다원주의가 근본적으로 자유주의자들의 것과 다르지 않다는 것을 목격하게 한다. 왜냐하면 아렌트의 다원주의는 상호관적인 일치의 지평에 머물러 있기 때문이다. 사실 그녀가 칸트의 미학적 판단의 원리에서 발견

하고자 하는 것은 공적 공간에서 상호주관적 일치를 확정하는 과정이다. 비록 그들 각자의 접근들 사이에 의미 있는 차이들이 존재함에도 불구하고, 하버마스와 같이, 아렌트도 공적 공간을 합의적 방식으로 상상하는 것에서 멈춘다. 물론, Linda Zerilli가 지적한 것처럼,¹²⁶⁾ 합의가 합리적 ‘대화’Diskurs로부터 발생하는 하버마스의 경우와는 달리 아렌트의 경우에는 합의가 그리스적 의미의 ‘역견’doxa이라는 목소리와 의견들의 교환으로부터 비롯된다. 하버마스에게 합의는 칸트가 논쟁disputieren이라고 부른 것, 논리규칙들에 의해 제약되는 논증들의 교환으로부터 발생하는 것인 반면에, 아렌트에게 합의는 ‘대립’streiten의 문제, 즉 일치는 반박할 수 없는 논거를 통해서가 아닌, 설득을 통해서 만들어지는 것이다. 하지만 그들 중 어느 누구도 모든 형태의 합의에 존재하는 헤게모니적 본성, 지워버릴 수 없는 적대, 리오타르가 ‘디퍼랑’the differend이라고 언명한 ‘갈등’Widerstreit의 계기들을 인식할 수 없었다. 그들에 대한 칸트 철학의 다양한 측면의 영향력을 우리가 발견할 수 있음에도 불구하고, 아렌트와 하버마스 모두가 칸트 미학에서 아름다움the beautiful의 측면만을 특권화하면서 숭고에 대한 칸트의 성찰을 무시하는 것은 무엇인가를 표현한다. 틀림없이 이것은 그들이 ‘디퍼랑’을 회피하는 것과 관계가 있다.

■ 비판적 예술 실천들과 헤게모니

진정한 쟁점은 비판 예술의 가능한 형태, 즉 지배적인 헤게모니를 문제화하는 데 미적 실천이 기여할 수 있는 다른 경로에 관한 것이다. 일단 우리가 정체성들은 절대로 미리 주어지는 것이 아니며, 정체성은 늘 동일시 과정의 결과이고, 따라서 정체성은 담론적으로 구성되는 것이라는 사실을 받아들인다면 제기되는 문제는 비판적 미적 실천들이 지향하는 정체성의 유형이다. 지배적인 합의에 의해 억압된 모든 것의 베일을 벗기는 것이 목표인, 경합적 공적 공간들의 창출을 주장하는 이들은 그 합의가 비록 비판적인 것일지라도, 합의의 창출을 목표로 하는 사람들과는 다른 방향에서 미적 실천들과 공적 공간의 관계를 상상하고자 할 것이다. 경합적 접근에 따르면, 비판 예술은 불일치를 조장하는 예술이다. 비판 예술은 지배적 합의가 보이지 않게 하고 지워버리고 싶어 하는 것들을 보이게 만든다. 비판 예술은 기존 헤게모니 구성 체계 안에서 침묵할 수밖에 없었던 모든 이들에게 목소리를 주는 것을 목적으로 하는 다양한 미적 실천들로 구성된다.

이런 이론적 논의들과 미적 실천의 영역 간에 우리는 어떤 관계를 확립할 수 있을까? 이 질문에

126) Linda Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, The University of Chicago Press, 2005, chapter 4.

답하기 전에 나는 내가 예술과 정치의 관계를 두 개의 분리된 구성영역으로 바라보지 않는다는 점, 즉 한쪽에는 예술이 있고 다른 쪽에는 정치가 있어서 그 사이에 하나의 관계가 성립되어야 하는 그런 식으로 바라보지 않는다는 점을 강조하고 싶다. 정치에는 미학적 차원이 존재하며, 예술에도 정치적 차원이 존재한다. 바로 이 점이 내가 정치적 예술과 비정치적 예술을 구별하는 것이 유용하지 않다고 생각하는 이유이다. 헤게모니 이론의 관점에서 바라본다면, 미학적 실천들은 주어진 상징 질서를 구성하고 유지하는데 있어서, 혹은 그 질서에 도전하는 데 있어서 일정한 역할을 수행한다. 이로 인해서 미학적 실천들은 정치적 차원을 필연적으로 갖게 된다. 정치적인 것은, 한 부분에선, Claude Lefort가 ‘미장센’ *the mise en scène*이라고 부른 사회관계들을 상징적으로 질서지우는 것과 인간 공존의 ‘*the mise en forme*’과 관계하며, 바로 여기가 정치의 미학적 차원이 존재하는 곳이다.

나의 견해로는 이러한 경합적 접근은 최근에 출현하고 있는 새로운 형태의 예술 행동주의, 기존 합의에 도전하는 것을 목표로 하는, 매우 다양한 형태의 예술 행동주의의 본성을 이해하는 것이 특히 적합하다. 이러한 예술-활동가들의 실천은 매우 다양한 형태로 나타난다. 영국의 ‘Reclaim the streets’ 혹은 이탈리아의 ‘Tute Bianche’와 같은 새로운 도시투쟁들로부터 프랑스에서의 ‘Stop advertizing’ 캠페인과 오스트리아의 ‘Nike Ground-Rethinking Space’에 이르기까지 그 형태들은 매우 다양하다. 우리는 또 다른 예들, 예를 든다면 세계무역기구의 대표자들이 신자유주의 이데올로기에 대한 매우 효과적인 풍자를 발전시켰던 것처럼¹²⁷⁾, 다른 정체성들 하에서 출현하는 Yes Man의 ‘정체성 바로잡기’ 전략에서 발견할 수 있다. 그들의 목표는 사람들의 삶을 땀가로 신자유주의를 조장하는 제도들을 목표로 한 것이다. 동시에 그들은 자신들의 정체성을 그것을 교정하기 위한 것으로 간주한다. 예를 들어본다면 다음과 같은 WTO 웹사이트에 대한 패러디가 1999년에 등장하였다. ‘세계 무역기구는 “자유무역”을 강화함으로써 비즈니스를 돕는 것을 목표로 하는 거대한 국제적인 관료기구이다. 여기서 “자유무역”이란 국경을 넘어서 비즈니스를 할 수 있는 자유를 말한다, 다만 자신들이 입맛대로만. WTO는 이 자유를 모든 다른 자유들의 위에 둔다. 먹는 자유, 물을 마시는 자유, 어떤 특정한 것들을 먹지 않을 자유, 아픈 이들을 치료할 자유, 환경을 보호할 자유, 당신 자신의 곡물들을 기를 자유, 조합을 조직할 자유, 사회 서비스를 유지할 자유, 그리고 통칠할 자유, 그리고 외교정책을 가질 자유 이 모든 자유들보다 그들의 자유가 우선한다. 이 모든 자유들은 자유무역이란 장막 아래서 작동하는 거대한 기업들에 의해 공격받고 있으며, 우리가 들어온 신비로운 권리는 모든 것을 능가한다.’¹²⁸⁾ 어떤 이들은 이 가짜 웹사이트를 진짜 WTO 웹사이트로 잘못 알고도 한다. 심지어 Yes Men

127) See for instance their book *The Yes Men. The True Story of the End of the World Trade Organization* published by The Disinformation Company Ltd, 2004

128) Theyesmen Group website, <http://www.theyesmen.org>

은 여러 번의 국제 컨퍼런스에서 WTO 대표로 출현하기도 했었다. 그곳에서 행해진 풍자적 개입의 하나는 예를 든다면 일 야드 길이의 황금색 납근 모양 장치를 텔레마킹 노동자 감시장치로 제안하는 것이었다.

나는 이렇게 다양한 예술 행동주의의 정치적 특성을 이해하기 위해서는 우리가 이 행동주의들을 대항헤게모니적 개입, 즉 그 목적이 조합적 자본주의가 확산시키려고 노력하는 부드러운 이미지들을 혼란에 빠뜨리기 위해서, 그리고 그것의 억압적 성격을 드러내기 위해서 공적 공간을 점거하는 대항 헤게모니적 개입으로 바라보아야 한다는 것을 받아들인다. 이러한 개입의 정치적 차원을 인식하는 것은 절대적으로 새로운 어떤 것을 창조하기 위해서는 기존 세계의 질서와 총체적인 단절을 이루는 것이 정치적인 것이라는 관념을 포기할 것을 요청한다. 오늘날 예술가들은 더 이상 급진적인 비판을 제공하는 아방가르드를 구성할 수 없다. 하지만 이것이 그들의 정치적 역할이 종료되었다고 선언할 근거는 되지 못한다. 그들은 여전히 지배적인 헤게모니를 전복시킴으로써, 그리고 새로운 주체성을 구성해내는 것에 기여함으로써 헤게모니 투쟁에서 중요한 역할을 할 수 있다. 사실 이것은 늘 그들의 역할이었으며, 우리가 그렇지 않다고 믿게 만든 것은 예술가의 특권적 위치라는 모더니스트들의 환상 그것이었다. 일단 이런 환상에서 벗어난다면, 이와 함께 정치에 대한 혁명적인 개념화에서 벗어난다면, 우리는 비판적인 예술적 실천들이 민주주의 정치의 중요한 차원을 표현한다고 볼 수 있다. 물론, 이것이 일부 사람들이 믿는 것처럼, 예술가들이 새로운 헤게모니의 확립을 위해 필요한 변혁들을 홀로 깨달을 수 있다는 것을 의미하는 것은 아니다. 우리가 [헤게모니와 사회주의자의 전략]¹²⁹⁾에서 논했듯이, 급진 민주주의 정치학은 서로 다른 층위의 투쟁들 사이에서 등가의 사슬을 창출하기 위해 이 투쟁들의 접합을 요구한다. ‘진지전’의 승리를 위해서, 정당들 그리고 노동조합과 같은 전통적인 형태의 정치적 개입들과의 연결이 회피되어서는 안 된다. 예술적 행동주의 그 자체만의 힘으로 신자유주의의 헤게모니를 종언시킬 수 있다고 믿는다면 그것은 심각한 실수가 될 것이다.

129) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985, second edition 2001).

Review

Politics, The Political and Political Community

[Review]는 2008년 진행한 다양한 텍스트들에 대한 우리들의 독해를 담은 부분이다. 2008년 급진 연구 모임에서는 19회에 걸쳐 다양한 텍스트들에 대한 공동토론을 진행하였다. 일관된 주제나 영역에 대한 독해와 토론은 진행되지 않았지만 현대 정치이론/철학의 핵심문제로 무엇이 부상하고 있는가를 살펴볼 수 있는 의미 있는 세미나들이 진행되었다. 현대 정치이론/철학의 핵심문제로 부상하는 문제는 [정치의 복원]이라고 요약할 수 있을 것 같다. 정치를 정치공동체의 외부로 추방하려는 다양한 시도들에 대하여 급진적 진보주의자들은 정치의 공간을 새롭게 사유하는 동시에 지구화와 밀접히 결합되어 진행되고 있는 정치공동체의 구성 과정 그 자체를 새롭게 사유하고 있다. 정치의 구성 토대였던 정치공동체가 급격하게 재편됨으로 인해서 정치공동체의 구성원을 의미하는 정치적 성원권의 문제와 시민권, 인권의 문제는 복잡한 맥락 속에 위치하게 되었고, 어떤 현대 이론도 이것을 직면하지 않고서는 이론의 적합성을 주장할 수 없는 단계에 진입한 것이다. 이런 문제의식 하에 여기서는 정치, 정치적인 것 그리고 정치공동체와 관련된 우리들의 리뷰를 담아본다.

Contents

1. 김재민, 〈국민국가와 인권의 관계 : 시민권을 넘어서 ‘보편적’ 인권의 가능성〉
2. 서영표, 〈랑시에르와 알튀세르의 이데올로기론: 정치, 동일시, 주체화〉
3. 장훈교, 〈정치적인 것의 경계 : C. 무페와 G. 아감벤의 칼 슈미트 해석 비교〉
4. 장원순, 〈심의민주주의와 급진민주주의 논쟁 : 샹탈 무페와 세일러 벤하비브〉
5. 장훈교, 〈정치와 반정치 : 이종영의 [반정치]와 랑시에르의 [정치] 개념 비교〉

Review |

국민국가와 인권의 관계

시민권을 넘어서 '보편적' 인권의 가능성¹³⁰⁾

김 재 민 anastarsio@hanmail.net

1.

이 글은 아렌트의 논의¹³¹⁾를 중심으로 벤하비브¹³²⁾의 비판적 독해를 참고하여 아렌트의 인권에 대한 시각을 개략적으로 살펴보는 것을 우선으로 한다. 인권은 인간이 인간으로 태어났다는 이유만으로도 어느 누구에게도 침해받을 수 없는 개인의 고유한 권리를 보장받아야 한다는 것을 전제한다. “세계인권선언”이 선포된 지도 벌써 60년이 지났고, 사회의 많은 영역에서 인권이 진전된 것은 사실임에도 불구하고 여전히 인권의 사각지대는 존재하고 있으며 이전 사회보다 더욱 심각한 침해를 당하고 있는 부문들이 존재하고 있는 것 역시 사실이다. 이것은 민주주의의 발전과도 같은 맥락에서 이해할 수 있는데, 많은 국가가 민주주의로 이행하였지만, 그 내용은 형식적이고 절차적 민주화에 머무르고 실질적 민주주의로 전환하지 못하고 있다는 현실과 맞물린다. 즉 인권 역시 모든 영역에서 일정하게 발전을 이루었지만 그 내용은 실질적인 측면으로서 '인간의 권리' 보장과는 거리가 있는 것이다.

아렌트는 세계대전으로 인해 인권을 박탈당하고 아무런 권리가 없는 쓰레기로 전락해버린 무국적자 문제를 분석하고 있다. 이주민 문제와 외국인 특히 국적을 강제로 박탈당하거나 추방당한 이들의 시민으로서의 권리에 대해 접근하고 있으며, 벤하비브는 아렌트의 이러한 문제의식에 대해 비판적 시각을 견지하며 자신의 논지를 확장하고 있다.

아렌트가 분석한 민족국가, 즉 국민국가의 틀 안에서의 인권 개념은 국가의 경계를 넘어서지 못하고 시민권 획득이라는 정치공동체 영역으로의 '포섭' 대상으로 사고하는 한계를 보인다. 물론 시민권을 '포섭'으로만 한정지을 수 있는 문제는 아니지만.

130) 이 글은 참고문헌(아렌트, 벤하비브)의 내용을 국민국가를 넘어서 '보편적' 인권의 가능성에 대한 사고로 확장하기 위한 기초적인 문제의식을 끌어내기 위한 요약문임을 밝힘.

131) 아렌트의 『전체주의의 기원1』 9장 '국민국가의 몰락과 인권의 종말'의 내용으로 한정함.

132) 벤하비브의 『타자의 권리』의 2장 '권리를 가질 권리'의 논의만을 참고하였음.

이 글의 순서는 먼저 아렌트의 논의를 살펴보고, 벤하비브가 해석하는 아렌트의 권리문제에 관한 비평의 순으로 진행한다. 그리고 그들의 해석을 통해 '보편적' 인권이 어떤 조건과 상황에서 가능할 수 있을 것인가에 대한 단초를 상상하는 것으로 글을 구성한다.

2.

아렌트는 국민국가의 틀 안에서 인간의 권리로서의 국적문제를 중심으로 인권 - 그에게는 정치적 시민권이 더 적합할 것으로 보이지만 - 에 관한 분석을 하고 있다.

그는 1차 세계대전 이후 촉발된 민족이동으로 인해 어느 곳에도 동화되지 못함으로써 노숙자가 되고 무국적자가 되어 인권을 박탈당하고 아무런 권리가 없는 지구의 쓰레기로 전락한 현상(Arendt, 2006: 489-490, 이하 인용은 쪽수만 표시)의 징후를 포착했다. 유대인과 트로츠키라는 두 희생자 집단의 출현과 함께, 양도할 수 없는 것으로 간주되었던 인권은 상실되고 무국적자와 소수민족들을 대표하고 보호해줄 정부는 없었으며, 법으로 인정하지 않은 소수민족 조약이라는 예외법 혹은 절대적 무법의 조건에서 생활해야만 했다(491-492). '인권'은 침해당한 당사자들에게 절망적인 이상주의 혹은 위선의 증거(493)로 등장한 것으로 아렌트는 진단한다.

1차 대전 이후 평화 조약은 많은 민족들을 한 국가 안으로 포섭함으로써 '주도민족'을 중심으로 한 위계적 질서로 재편성했으며 '소수민족'의 발생시킨 결과를 가져온 것으로(494). 진단하고 있는 아렌트는 이러한 '소수민족'의 발생이 다른 사람들처럼 진정한 자유와 해방, 진정한 주권은 완전한 민족 해방과 함께 쟁취할 수 있으며 자국 정부가 없는 민족은 인권을 박탈당한다는 사실을 믿게 되었다는 위험성(496)으로 연결된다고 지적한다.

소수민족은 자신들의 권리를 찾기 위해 다른 민족에 속한 사람들이 완전히 동화되지 않거나 자신의 혈통과 결별하지 않는다면 예외법을 필요로 한다는 소수민족 조약(497 이하)을 구성했지만 한 나라의 법이 다른 민족이기를 주장하는 사람들에게 책임질 필요가 없다는 것임을 당연시하는 경향이 존재했다는 것을 지적하고 있다.

소수민족은 정상에서 이탈한 어떤 지역의 특수 현상인 예외적 상황(502)으로 간주하고 있었다는 점은 '권리'문제에 필연적으로 배제될 수밖에 없음을 암시한다.

이러한 대중적 현상으로 등장한 무국적 문제는 현실적으로 확고부동한 사실이고 그 결과가 미치는 파장이 길었으며, 점점 더 많은 사람들이 현대 정치의 징후를 가장 잘 보여주는(503) 무국적 문제를 아렌트는 권리문제와 결합하여 사고하고 있는 것이다.

세계대전 전후에 무국적 상황을 역사적으로 설명하면서 무국적이라는 용어가 ‘난민’으로 대체되어 시민권의 박탈과 연결시키고 있는 듯 보인다. 이것의 의미는 인간존재가 아니라는 것을 입증하는 것으로 이용된다(나치의 유대인 학살). 따라서 그들은 사물로 전락하고 그것의 처리는 지구상에서 사라짐으로써 해결될 수 있다는 결론으로 연결된다. 즉 아렌트에게 정치적 공동체의 ‘시민’은 인간으로서의 지위를 보장해주는 최소한의 기준으로 ‘권리를 가질 권리’가 실현될 수 있는 장소로 국민국가를 설정하고 있는 것으로 볼 수 있다.

아렌트는 18세기 인권선언이 역사의 전환점으로 인간이 법의 근원으로 역사가 특정한 계층의 사회나 특정한 국가에 부여한 특권과는 무관하게 인간이 해방되었음을 선포한 것(524)으로 보았다.

인권이 ‘양도할 수 없고’, 다른 권리나 법으로 돌릴 수 없으며, 거기로부터 추론할 수 없는 것으로 선포되었고, 인간 자신이 인권의 원천일 뿐 아니라 궁극적인 목표라는 것, 즉 모든 법은 인권에 의거하고, ‘양도할 수 없는’ 인권이 국민의 주권으로부터 보증을 받고 자치할 수 있는 국민의 권리가 양도할 수 없는 일부가 되는 것은 자연스러운 것이었다(524). 하지만, 인간이 국민의 한 사람이 된다면, 포괄적인 질서와는 관계가 없이 내면에 고유한 존엄성을 지닌 완전히 고립되고 완전히 해방된 존재가 더 이상 아니라는 점(525)을 아렌트는 또한 인식하고 있었다.

아렌트는 19세기 이후부터 20세기까지 정치사상에서 인권이 강조되지 않았던 이유를 시민권(국가에서 제각기 다양한 시민들의 권리)이 구체적인 법의 형태로 영원한 인권을 구현하고 설명하고 있다고 생각한 것으로 모든 인간은 어떤 종류이든 정치 공동체의 시민이기 때문에 국가의 법이 인권의 요구에 맞는 기능을 수행하지 않는다면, 민주 국가에서는 입법을 통해, 전제정치에서는 혁명적 행동으로 법을 바꿀 수 있다(527-528)고 생각하고 있었다.

새로운 인권 법안을 만드는 과정에서 혼란스럽게 야기된 문제는 시민의 권리와 구분되는 보편적인 인권이 실제로 무엇인지 확실하게 규정할 수 있는 사람은 아무도 없다는 사실을 보여줄 뿐, 인권을 박탈당하면 어떤 다른 권리까지도 상실하는지 잘 모른다는 것이 문제인 것이다(528). 이것은 인권의 원천적 의미가 존재하지 않는 상황에서 인권에 대한 논쟁은 별다른 진전을 창출하지 못한다는 것을 지적하는 것으로 보인다. 따라서 한 사회에서 생존할 수 있는 조건을 획득할 수 있는 법의 구성을 권리의 일차적 목표로 설정하는 것이다.

아렌트에게 권리를 상실한 사람들의 재난은 어느 공동체에도 속하지 않는다는 것을 의미하는 것으로, 법 앞에 평등하지 않다는 문제가 아닌 어떤 법도 존재하지 않기 때문이고, 어떤 사람도 그들을 탄압하지 않는다는데 있으며, 완전히 ‘불필요하게’ 되고 그들을 ‘요구’하는 사람이 아무도 없을 때 법적 지위를 빼앗기고 생존권이 도전받기 전에 완전한 권리 상실의 조건이 이미 갖추어졌다는 것이다.

인권의 근본적인 박탈은 무엇보다 세상에서 거주할 수 있는 장소, 자신의 견해를 의미 있는 견해로, 행위를 효과적 행위로 만드는 그런 장소의 박탈로 표현되고 인권을 빼앗긴 이들은 이런 극단적인 상황에 놓여 있는 것으로 행위의 권리를 박탈당했고, 의사를 밝힐 권리를 빼앗김을 의미한다(531-533).

전 세계적인 새로운 정치 상황이 출현하면서 ‘권리를 가질 수 있는 권리’의 존재를 인식하게 되었고, ‘하나의 세계’로 완전하게 조직된 인류와 더불어 지위의 상실은 인류로부터 배제되는 것과 동일한 것으로 취급되게 되었다(533).

권리와 인간의 존엄성은 실재적인 것으로 권리와 인간의 존엄성은 단 한사람이 존재해도 유효해야 하는 것(534-535)을 명확하게 드러내고 있지만, 인류라는 이념은 여전히 주권 국가들 간의 상호 협정과 조약의 관점에서 작용하는 국제법의 현재 영역을 넘어선다는 것을 이해해야 보장받을 수 있는 가능성에 대해 논할 수 있다(536)고 지적한다. 아렌트는 인간의 권리 실현은 정치적 행위자들의 상호 협정이 가능한 제도적 기반을 토대로 하고 있다는 점을 명확히 하고 있는 것으로, 이스라엘을 통해(537) 국민의 권리 상실은 어떤 경우에는 인권의 상실을 수반하였다는 사례를 들며 자신의 논거를 구체화시키고 있다.

따라서 인간이 자신의 정치 지위를 상실할 경우, 양도할 수 없는 선천적인 인권에 따르면, 그런 보편적인 권리 선언이 마련한 바로 그런 상황에 있어야 하지만 현실은 그 반대로 인간이라는 특성을 상실시키는(538) 모순적 상황을 초래한다. 결국, 아렌트는 이러한 모순적 현실의 대응하기 위한 방법으로 정치생활을 통한 평등을 구현하는 것을 해법으로 제시하였다고 할 수 있다. 이것은 인간 조직이 정의의 원칙에 의해 지배를 받는 한, 그 결과로 평등이 나타나는 것이기 때문이라는 것이다. 즉, 인간은 평등하게 태어나지 않았고, 상호간에 동등한 권리를 보장하겠다는 결정에 따라 한 집단의 구성원으로서 평등하게 되는 것인데(540), 그는 정치적 조직을 통해 공동체가 공유하는 법적 틀 안에서 평등을 산출할 수 있다는 가정에 근거한 것으로 볼 수 있다.

인권의 상실에 함축된 역설은 한사람이 일반적인 인간이 되는 순간 그리고 그 자신만의 절대적으로 독특한 개성을 나타내면서 일반적으로 다르게 되는 순간 그런 상실이 일어난다는 것이다. 이 개성은 하나의 공통된 세상 안에서 표현되고 그 위에서 행동할 수 있는 기회를 박탈당하면 모든 의미를 상실한다는 것이 중요하다(541). 이는 명백하게 인간 존재 자체와 연결되기 때문이다. 정치적 공동체에서의 추방을 통해 야만을 산출하는 위험(542)이 곳곳에 존재하고 있는 것이다.

아렌트가 바라본 민족국가에서의 권리문제에 대해 간략하게 요약한 내용에서 본 것처럼, 그는 탁월한 정세분석으로 현 상황을 정확하게 꿰뚫고 있고, 또한 미래상을 분명하게 가지고 있지만 자신의

이론체계를 확장하지 않고 있다는 한계를 지닌다. 이는 분명 가장 기초적이고 근본적인 수준에서의 ‘시민권’이라는 문제가 해결되지 않으면 결코 그 다음 단계로 이행할 수 없을 것이라는 점진적 사고의 바탕에서 자신의 논지를 전개하고 있기 때문은 아닐까라는 생각을 해본다. 즉, 아렌트는 인권에 대한 ‘보편적’인 개념을 지니고 있음에도 불구하고 정치적 공동체의 성원의 문제로 한정짓는 것처럼 보인다.

3.

벤하비브는 정치적 성원권 *political membership* 문제에 초점을 맞추어 정치적 공동체의 경계문제 (Benhabib, 2008: 23, 이하 인용은 쪽수만 표시)에 관심을 갖고 아렌트에 접근하고 있다.

벤하비브는 칸트의 세계시민권 논의를 통해 귀화는 주권의 특권으로 귀화의 반대는 ‘국적 박탈’이라는 시민적 지위의 상실을 의미(75)하는 것으로 보았다. 그는 아렌트를 칸트 다음으로 세계시민주의적 법이라는 유산에 주목한 이론가로 생각했으며, 영토에 기초한 주권적 국가 기구의 한가운데서 그 역설을 해부하고자 했던 것으로 평가한다.

무국적자는 단지 시민권을 빼앗기는 데 그치지 않고, 인간의 모든 권리를 박탈당하는 것으로, 인간의 권리와 시민의 권리가 깊이 중첩되어 있음을 말한다. 따라서 귀화권은 보편인권에 속하고, 시민권 박탈은 이의 파기에 해당하는 것이다(76). 아렌트는 새로운 세계적인 정치 상황으로 말미암아 권리를 가질 권리가 있음을 깨닫게 되었고, 일정한 공동체에 속할 수 있는 권리를 가져야 함을 깨닫게 되었다는 주장을 전개하는데 이것은 그의 제국주의의 ‘쟁탈전’을 분석한 ‘민족국가의 몰락과 인권의 종말’에서 중점적으로 이루어지고 있다(77-79). 아렌트는 근대 민족국가는 법의 지배를 모든 시민과 거류민에게 관철하는 기구에서, 민족 단 하나의 도구로 전락하고 있는 과정으로, 법의 지배를 관철하기 위한 도구에서 민족을 위해 무법적인 재량권을 행사하는 도구로 전락하는 과정을 1차 대전 전후 나타나기 시작한 현상으로 보고, 국가가 원치 않는 소수민족들을 대량으로 국적을 박탈하여 국경 너머에 수백만의 난민, 추방된 외국인, 무국적자를 만들어냄으로써 완성된다고 보았다(80-81). 난민과 소수민족, 무국적자와 추방된 자들은 민족국가의 행위가 만들어낸 특수 범주의 사람들로 경계 지어진 영토를 갖는 민족국가 체계, 즉 ‘국가중심적’ 국제질서 속에서는 한 인간의 법적 지위가 최고 당국의 보호에 종속됨을 뜻한다. 난민이 되는 것은 모국으로부터 박해를 받거나 추방되거나 쫓겨남으로써이고, 소수민족이 되는 것은 한 체제 내에서 정치적 다수를 차지하는 자들이 어떤 그룹을 이른바 ‘같은’ 민족에 속하지 않는다고 선언하면서 만들어진다. 무국적자는 보호막을 쳐주던 국가가 그

보호를 철회하고, 부여했던 각종의 증명을 무효화하는 것이며, 추방된 자는 일단 난민이나 소수민족 또는 무국적자 상태에서 그를 구성원으로 받아들여줄 다른 정치체제를 발견하지 못하고 또한 어떤 나라도 받아들여줄 용의를 갖지 않음으로써, 국경 사이의 변방에 머무는 아무런 권리도 갖지 못하는 사람을 말한다(80).

‘권리를 가질 권리’라는 개념은 근대적인 국가 상황에서 비롯하며, 국법에 따르는 일정한 사회체제 내에서 난민이나 무국적자들에게도 시민권이 주어지거나 최소한 법적 인격 정도가 인정되어야 한다는 도덕적인 요청을 표현한 것이라고 말하는 미첼만(Michelman, 1996: 203, Benhabib, 82재인용)의 논의에서도 드러나듯 법적 테두리 안에서의 기본권을 부여함으로써 완전한 ‘시민권’의 보장을 통한 ‘보편적’ 인권으로 확장시켜야 한다는 인식을 아렌트는 지니고 있는 것으로 벤하비브는 판단하고 있는 것으로 보인다.

벤하비브는 아렌트의 ‘권리를 가질 권리’라는 표현의 분석에서 앞의 권리와 뒤의 권리를 구별하고자 한다(83-85). 앞에 사용된 권리는 성원권에 대한 우선적 요청을 토대로 세워지는 것으로 법률적-시민적 용례로 사용하고, 이런 의미에서 권리를 가진 사람들과 이런 권리에 따라 의무를 지게 되는 타자 그리고 이런 권리 요구를 보호하고 그 실행을 담당하는 일정한 법적기구라는 삼각관계를 형성하게 된다. 그리고 뒤의 의미는 앞의 것과는 달리 담론적 구조를 취하지 않으며, 권리 담지자로서의 인간의 지위는 성원권에 대한 인정 여부에 달려 있는 것으로 본다. 아렌트는 분명하게 ‘성원’에 대한 인정은 ‘인류임’으로부터 비롯하는, 즉 ‘여기서는 그럴 수도 있고 아닐 수도 있는 개연성이 열려 있어서는 안 된다’는 것을 밝힌다. 두 ‘권리’사이의 비대칭성은, 두 번째 경우에는 서로 간에 상호적 의무를 지는 공속인들로 이루어진 특수한 법률적 시민적 공동체가 결여되어 있는 경우에 발생한다는 점이다. 여기서 말하는 서로 간의 상호적 의무는 한 사람을 법적, 정치적 당국에 의해 보호받아야 할 존재이자 이러한 권리를 향유할 자격을 가진 인격으로 대우할 의무인 것이다.

아렌트에 의하면 인권은 우리에게 시민사회의 한 구성원이 될 수 있는 자격을 부여하며, 이로 인해 우리는 사법적인 시민권을 갖게 된다(86). 그의 관점에서 권리를 가질 권리는 통상 우리와 타자를 차별하고 구분하는 계기를 이루는 출생의 우연성을 초월한다. 이것은 일정한 정치적 공동체 속에서만 실현될 수 있으며, 그 정치적 공동체 속에서 우리는 타고난 특성에 의해서가 아니라, 행하고 말하고 사고하는 우리 자신의 행위와 생각에 따라 처우 받아야 한다(86). 아렌트는 ‘우리가 평등하게 되는 것은, 우리 모두의 평등한 권리를 상호 보증하고자 하는 우리의 강력한 결단 아래 만들어진 한 집단의 구성원이 됨으로써 이다’(Arendt, 1968: 301, Benhabib, 87재인용). 벤하비브에 따르면 아렌트는 정치체제와 그 귀속에 관해 ‘인종적’ 이념과는 반대로 ‘시민적’ 이념을 옹호하고 있는 것으로, 한

집단의 공속인들 상호간에 서로를 동등한 권리를 가진 인격으로 인정할 때 정치적 평등의 진정한 의미가 실현되는 것으로 보았다(87). 아렌트는 시민권 획득 양식에서 속지주의에 따른 시민적 민족 이념을 옹호한다.

아렌트는 민족국가 체제의 약점을 비판했지만 또한 세계정부에 관한 모든 이념에 대해서도 똑같이 회의적이었다는 점은 아렌트의 뛰어난 정치적 감각에도 불구하고 한계로 지적될 수 있다(88-90). 근대국가는 언제나 하나의 특수한 민족국가였으며, 근대국가의 시민은 항상 어떤 한 역사와 언어 그리고 전통을 함께하는 한 민족이나 개별적인 인간집단의 구성원으로 존재했다. 아렌트는 ‘인권의 회복은, 민족의 권리를 부활하거나 수립할 때에만 성취될 수 있다’(Arendt, 1968: 299, Benhabib, 90재인용)라는 모순에 가득 찬 제도적 구조라고 하더라도 민족국가는 모든 시민을 보호할 수 있는 유일한 방책으로 설정하고 있는 것처럼 보인다(90). 아렌트는 여러 민족들이 거대한 공동체로 통합된 연방적 국가 구조가 만들어지기를 희망하고 있지만 권리를 가질 권리의 역설에 관한 사색 속에서 민족국가라는 틀을 주어진 현실로 받아들인다(90-91). 아렌트의 인권은 여기에서 멈추게 된다. 따라서 벤하비브는 아렌트를 비판하고 넘어서기 위해서는 ‘민주적 반추’¹³³⁾를 거쳐 근대 민족국가를 다르게 분석할 수 있는 가능성, 집합적 정체성에 대한 반성적 실험을 거듭해야 한다고 말한다. 그는 인권과 주권 사이의 모순은, 한편으로는 반성적인 집합적 정체성의 총체와 그리고 다른 한편으로 점차 증대하는 다문화적이며 다국가적인 민주주의 사이의 내재적 갈등이라는 측면에서 재개념화될 필요가 있다(92)고 말한다.

벤하비브는 권리를 가질 권리는 세계정부나 어떤 세계적인 기구에 의해 보장될 수 없으며, 오직 제한된 정치체제의 집합의지에 의해서만 보장될 수 있다고 보았다(94). 하지만 이 순간 어쩔 수 없는 배제 정책이 나올 수밖에 없기 때문에 따라서 아렌트와 칸트의 도덕적 세계시민주의가 법률적 개별주의와 시민적 개별주의에 입각하고 있다고 말할 수 있으며 이를 민주적 자기결정의 역설의 문제로 인식한다(94).

아렌트가 권리를 가질 권리가 도덕적인 근본 요청일 뿐 아니라 해결할 수 없는 정치적 문제라고 보았을 때, 이것은 이방인이나 외국인 그리고 거류민이 아무런 권리도 가지지 못한다는 말이 아니었지만, 통째로 시민권이나 국적이 박탈되고 주권을 가진 법적 기구의 보호를 상실한 상황이 발생했다.

133) 벤하비브의 ‘권리’에 관해 가장 중요한 개념이라고 할 수 있는 이 개념은 공적인 토론과 숙고 그리고 학습으로 이어지는 복잡한 과정들을 통해 보편적 인권에 대한 요구가 법적, 정치적 제도들에서 뿐만 아니라 자유민주주의의 공적 영역에서 논란되고, 맥락화되며, 가감삭제되어 정치체제에 관한 기존의 이해를 변화시킬 뿐만 아니라 권위 있게 받아들여진 선례까지 변형시켜 ‘법생성적 정치학(jurisgenerative politics)’으로 작용(42-43)하여 보편적 인권체제로의 통합(45)으로 연결될 수 있다는 것을 가정한다(‘민주적 반추’에 대한 자세한 논의는 벤하비브 『타자의 권리』 5장 참고).

2차 대전 이후 제도적인 정비가 이루어지면서 권리를 가질 권리를 빼앗긴 사람들을 보호하기 위한 조치들이 취해진다(95). 오늘날 권리를 가질 권리는 각자의 공민권 여부와는 별개로, 모든 인류를 그 인격성을 토대로 보편적 지위로 승인함을 뜻한다. 아렌트에서는 궁극적으로 시민권이 한 인간의 인권을 보호하기 위한 최우선적 방책이었지만, 벤하비브는 권리를 가질 권리를 공민권 소지 여부로부터 분리하는 국제적인 체제를 발전시켜 나가는데 목표를 설정하고 있다(95-96).

양차 세계대전 사이에 유럽에서 새로 수립된 공화국들에서 벌어진 시민권 박탈 문제에 대응하기 위해 보호를 받을 수 있는 조치들이 확대되어 가고 있고, “세계인권선언” 14조에 의해 망명권이 보편적 인권으로 인정되고 있음에도 불구하고 여전히 망명 허용 의무는 국가의 주권적 특권으로 고수되고 있다는(96-97)점에서 보편인권과 주권의 요구사이의 갈등이, 구획된 영토를 갖는 국가 중심주의적 국제질서의 한가운데 있는 뿌리 깊은 역설임을 간파했던 아렌트의 문제의식은(97) ‘인권’의 실현 이전에 정치적 공동체의 자유로운 시민들의 ‘시민권’의 보장이 선행될 필요성을 제기하며 이루어지고 있다고 볼 수 있다.

4.

지금까지 개괄적으로 발췌한 것을 살펴보면, 여전히 인권개념은 국민국가의 틀 안에서 사고할 필요성이 있는 것으로 보인다. 그것은 아직 ‘보편적’ 인권을 논하기에 사회가 성숙되지 않았다는 것을 우리에게 말해주고 있는 것이다.

아렌트는 기본적으로 시민권의 취득문제에 치중하고 있는 듯 보이고(물론 그가 처한 시대적·정치적 한계 안에서 ‘권리를 가질 권리’의 최소한의 의미로 시민권의 획득이 우선시되어야 한다고 말하고 있는 듯 보이지만), 국가의 경계안으로 포섭되는 지점에 대한 분석에는 관심을 두지 않는다. 따라서 그에게는 공동체에서 ‘추방’의 문제가 야만인을 산출하는 위험이라고 경고하고 있는 것이다. ‘추방’은 정치적 지위의 상실이고 정치적 공동체에서의 성원권 상실일 뿐, 완전한 의미에서의 인간 존재의 상실이 아니라는 점을 인식해야 한다. 정치적·사회적 상황이 급변하고 있는 현재를 살아가고 있는 우리에게 아렌트의 개념이 영향을 받고 있는 것은 여전히 국민국가의 경계 안에서 머물러 있고, 그 안에서 사고를 확장하고 있지만 근본적인 전환이 존재하지 않았다는 것을 말해준다.

따라서 우리에게 ‘권리’의 근본적인 성찰의 요구가 필요하고 ‘시민권’과 ‘인권’의 명확한 구별이 선행될 필요성이 제기된다. 즉, ‘새로운 민주주의’를 구성하기 위해서는 ‘인권’의 개념을 더욱 구체적으로 적용할 수 있는 사회로 이행할 수 있는 조건과 인식의 전환을 마련할 필요가 있다고 생각된다. ‘보

편적' 인권을 논할 수 있는 사회가 전제되지 않으면 인권은 여전히 추상적이고 이상적인 개념으로 머무를 수밖에 없기 때문이다. 결국 현재 시점에서의 인권 역시 국민국가의 지배구조 안에서 구성원으로 인정받는 정치적 시민권의 틀을 넘어설 수 없음을 인식해야 한다. 즉, '보편적' 인권의 가능성은 주체성이 보장되는 사회적 공간으로의 실질적 형태가 선행되어야 할 것으로 생각된다.

■ 참고문헌

Arendt, H, 2006, 『전체주의의 기원 1』 , 이진우/박미애 옮김, 한길사.

Benhabib, S, 2008, 『타자의 권리』 , 이상훈 옮김, 철학과 현실사.

Review II

정치, 동일시, 주체화

랑시에르와 알튀세르의 이데올로기론

서 영 표 seoyp@hanmail.net

이 글의 목적은 자크 랑시에르Jacques Ranciere가 그의 책 『정치적인 것의 가장자리에서』에서 제시한 동일시와 주체화에 대한 주장에 대해 비판적으로 논평하는 것이다. 하지만 이 글이 랑시에르의 텍스트 읽기에만 한정되지는 않을 것인데, 그 이유는 동일시와 주체화를 논의하기 위해서는 이데올로기론이라는 좀 더 일반적인 이론적 맥락을 이해할 필요가 있기 때문이다. 그러나 이데올로기론의 일반적 맥락을 논의하는 것 자체가 짧은 서평에서 감당할 수 있는 작업이 아니기 때문에 이 글에서의 논의는 루이 알튀세르Louis Althusser와 랑시에르의 비교에 초점을 맞추도록 하겠다.

익히 알려져 있듯이 랑시에르는 루이 알튀세르의 학생이었지만(『자본을 읽자』의 공동저자였다), 1968년을 경험한 후 알튀세르를 프랑스 공산당을 이론적으로 옹호하는 수정주의자로 비난하면서 결별한다. 불어로는 1969년에 발표되었고 영어로 1974년에 출판된 논문 "On the Theory of Ideology-Althusser's Politics"에서 랑시에르는 알튀세르의 이데올로기론으로는 계급투쟁을 설명할 수 없다는 점을 지적한다. 랑시에르에 따르면 알튀세르의 이데올로기론은 사회 전체의 구조에 의해 설정된 과제에 따라 모든 개인 행위자들 사이의 관계를 통제하는 표상representation의 체계이다. 이러한 표상의 체계는 지식의 체계가 될 수 없으며 역사적 주체historical subjects에 필요한 환상의 체계the system of illusion일 뿐이다. 계급사회에서 이데올로기는 개인행위자들을 계급지배에 의해 결정된 장소에 있게 하는 기능(지배적 사회학적 담론의 용어로는 규범의 내재화 또는 사회화)을 담당한다. 따라서 마르크스주의자로서의 알튀세르에게 이러한 지배를 벗어나는 유일한 길은 이데올로기와는 다른 지위를 가지는 개념, 즉 과학에게 특별한 지위를 부여하는 것이다(Ranciere, 1985[1974]: 108).

랑시에르의 알튀세르 비판의 핵심은 이데올로기와 과학을 대당시킴으로써 대중의 일상에서 발생하는 의식을 과학적 지식에 의해 계몽되어야 하는 대상으로 가치절하한다는 것에 있다. 계급투쟁에 대한 이론이 아니라 보수적 사회학으로 퇴행했다는 것이다. 그래서 알튀세르의 이데올로기론은 엘리

트주의와 체제내의 개량을 옹호하는 개량주의revisionism를 이론적으로 옹호하는 것에 불과하다. 영국의 마르크스주의 역사가 E. P. 톰슨이 알튀세르의 엘리트주의적 이론이 대중의 경험과 투쟁의 의미를 정당하게 평가하지 못함으로써 저항주체 형성의 가능성 자체를 봉쇄했다고 비판했던 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 톰슨은 알튀세르주의를 스탈린주의의 변종으로까지 비난한다(Thompson, 1978).

논의의 맥락을 좀 더 명확히 하기 위해서 알튀세르와 랑시에르, 그리고 톰슨의 출발점인 마르크스로 되돌아가 이데올로기론이 가지는 의미를 다시 생각하는 것이 필요하다. 마르크스는 잘 알려진 “정치경제학 비판 서문”에서 자신의 유물론적 역사 연구의 개요를 제시한다. 생산력과 생산관계로 이루어진 생산양식 개념을 이론화하고, 그것(경제적 토대)으로부터 나타나는rise 법적·정치적 상부구조를 논한다. 그리고 사회적 의식은 그것들에 조응한다고correspond 말한다(마르크스, 1988: 7). 모든 계급사회에서 지배적인 이데올로기는 지배계급의 이데올로기라는 마르크스와 엥겔스의 тезис는 이러한 조응에 ‘조응’한다. (『독일 이데올로기』)¹³⁴⁾ 랑시에르의 표현을 빌자면 마르크스가 언급된 텍스트들에서 제시하는 것은 평등을 방해하는 치안의 의미에서의 정치에 내포되어 있는 동일시의 작동을 설명하고 있는 것이라 하겠다(뒤에서 다시 설명하겠다). 경제적 토대에 조응하는 상부구조란 결국 지배적인 이데올로기의 원활한 작동으로 이해될 수 있기 때문이다. 하지만 역시 잘 알려져 있는 것처럼 “정치경제학 비판을 위하여”는 경제적 결정론의 정수로 일컬어지는 위의 주장에서 멀지 않는 곳에서 사회적 갈등을 인식하고 그것에 대해 투쟁하게 되는 이데올로기적 형식들(법적, 정치적, 종교적, 미학적, 철학적 이데올로기들)에 대해서 말한다(마르크스, 1988: 7).¹³⁵⁾

마르크스의 입장은 모순적이다. 다시 랑시에르의 표현을 빌자면 그는 우리가 살아가고 있는 현실적 조건을 자본주의적 조건에 부합하는 ‘동일시’의 과정으로(지배적인 담론을 빌자면 지배적 규범의 내재화 또는 사회화)로 묘사한다. 그러나 마르크스가 보수적인 ‘사회학적’ 이론들과 차별적인 것은 그러한 동일시가 아무 문제없이 순탄하게 완성되는 것이 아니라는 점을 보여주었기 때문이다. 유물론적 입장에 보면 물질적 조건에서의 모순과 갈등은 언제나 발생할 수밖에 없으며 이러한 갈등과 모순은 끊임없이 정치적 계급투쟁으로 드러날 수밖에 없다는 것을 증명했다.

여기서 쟁점이 되는 것은 ‘논리적’ 설명이다. 물질적 조건에서 발생하는 갈등과 모순을 어떻게 정치적 계급투쟁과 논리적으로 연결시킬 수 있는가? 갈등과 모순을 배태하고 있는 물질적 조건 그 자체가 지배적인 법적·정치적 상부구조를 형성하고 그에 조응하는 사회적 의식을 결정한다면? 거기에서

134) 맑스와 엥겔스 (1992: 226)

135) 랑시에르도 알튀세르를 비판하기 위해 이 구절을 인용한다(Ranciere, 1974[1979]: 126).

정치적 계급투쟁을 도출하는 것은 논리적이지 않다. 갈등과 모순을 내포하는 생산양식과 그것에 조응하는 상부구조의 관계를 논리적으로 설명하는 가능한 길은 갈등과 모순을 은폐하는 것으로 상부구조를 위치 짓는 것이 아닌가? 그렇다면 계급투쟁은? 자본주의적 사회구조와 관계의 변혁을 주장하는 마르크스주의적 담론은 심각한 딜레마에 봉착한다. 준비된, 그러나 사태를 악화시킬 수밖에 없는 답은 지배적 이데올로기로부터 벗어난 소수의 지식인들에 의한 지도이다. 이미 그 유효성을 상실한(공식화된) 레닌주의적(그리고 카우츠키의) 해답!

마르크스는 “정치경제학 비판 서문”에서 이러한 준비된 (오)답을 넘어서 수 있는 단초를 제시했다. 물질적 조건에 항상적으로 존재하는 모순은, 비록 그것이 상부구조의 이데올로기들(법적, 정치적, 종교적, 미학적, 철학적)에 의해 은폐될지라도, 그 조건으로부터 발생하는 모순에 의해 억압받고 착취받는 사회적 집단들은 그 이데올로기들(법적, 정치적, 종교적, 미학적, 철학적)을 통해 모순을 인식하고 그것에 저항하여 싸운다고 주장한다. 마르크스에게 랑시에르가 서로 다른 정치적 의미로 해석한 동일시와 주체화는 같은 시간 같은 장소에 존재하는 것이다. 이렇게 말할 수 있겠다. 동일시의 과정은 완성될 수 없고, 항상 불안정하며, 그래서 그것은 단순한 지배적 규범의 내재화가 아닌 저항적 동일시(역동일시)의 가능성을 항상 내포하고 있다고. 주체는 이렇듯 불안정한 동일시와 역동일시 과정을 통해 구성되는 역시 불안정한 위치일 뿐이다. 끊임없는 (재)주체화 과정이 존재할 뿐인 것이다.¹³⁶⁾

이러한 불안정한 주체화(동일시)의 극단적인 표현은 아마도 권력의 미세한 망에 의해 구성된 푸코의 주체들일 것이다¹³⁷⁾. 문제는 푸코가 저항을 말할 때, 그 저항은 외부로부터 주입되지 않으며 동일시(주체화)과정에 항상 잠재되어 있다는 것이다. 권력이 존재하는 모든 곳에 저항이 존재하기 때문이다(Foucault, 1979). 그람시가 지배적 이데올로기의 헤게모니적 지배를 말할 때, 그의 저항적 헤게모니 전략의 출발점은 지배계급과 피지배계급이 공유하고 있는 상식을 둘러싼 이데올로기적 투쟁이었다(Gramsci, 1971). 그러나 그 투쟁에서 유리한 고지를 선점하고 있는 것은 지배적 이데올로기들이다. 알튀세르의 표현을 빌자면 지배적 이데올로기의 호명은 그것과의 동일시를 통해 주체를 구성하지만 그 주체는 항상 이미 구성되어 있는 주체에 의한 대상의 해석이며, 그래서 연이은 해석과정, 동일시 과정에 개방되어 있다. 큰 주체에 의한 호명과 그에 대한 대답으로 구성되는 주체구성의 묘사가 불러온 오해, 그리고 그의 허위의식으로서의 이데올로기와 그에 상반되는 과학의 제시가 불러온 과학주의적 편향에도 불구하고¹³⁸⁾ 알튀세르의 이데올로기론은 ‘의지의 낙관’만으로는 극복할 수 없

136) 역동일시의 의미에 대해서는 맥도넬(1992)을 참고하라.

137) ‘극단적’이라는 형용사를 사용한 이유는 담론적으로 구성된 푸코의 주체들에는 외부가 없기 때문이다.

는 지배적 이데올로기의 영향력, 헤게모니적 지배의 상태를 ‘비관적 지성’으로 보여주고 있을 뿐이다 (알튀세르, 2007을 참조). 촛불시위를 통해 드러난 대중적 저항과 새로운 형태의 지식구성 과정은 대중의 운동과 의식고양을 통한 사회변혁을 가능성을 보여준다. 즉 그것은 과학적이지 않지만 그렇다고 거대 주체의 호명에 일방적으로 순응하고 지배적 규범을 내면화하는 그런 주체들은 아니다. 하지만 동일시과정, 또는 주체화과정에서 발생한 이러한 탈구를 정확히 이해하기 위해서는 이미 존재하는 이데올로기적 구성체 안에서의 지배적 담론의 우위를 부정해서는 안 된다. 이미 이기적 개인으로 구성된 신자유주의적 주체성은 탈구의 순간을 재통합 할 수 있는 힘을 가지고 있지 않았는가? 그렇게도 허술하고 노골적으로 계급적 성격을 드러내고 있는 이명박 정부가 지탱될 수 있는 사회적 토대가 과연 무엇이겠는가?

이러한 전제로부터 지배적 이데올로기가 항상적으로 헤게모니적으로 재구성되도록 강제하는 다양한 저항 이데올로기들(툼슨), 지배적 이데올로기에 포섭되어 있지만 행위를 통해 드러나는 저항적 의식(그람시)을 찾는 작업을 시작해야 한다.¹³⁹⁾ 지배가 헤게모니적이어야만 하는 이유는 곧 저항이 항상적이라는 사실을 보여주고 있다. 항상적인 저항이 부재하다면 굳이 지배 방식을 지속적으로 재구성할 필요가 없을 테니까. 즉 지배적 이데올로기의 (불완전한) 동일시과정은 그 불완전함에 의해 동일시에 저항하는 역동일시의 공간을 동시에 열어 놓는 것이다. 랑시에르가 주체는 “사이에 있는 것, 둘-사이에 있는 것”이라고 말 할 때, 정치적 주체화는 “사이에 있는 한에서 함께 있기도 한 사람들이 평등을 현실태로 만드는 것”이라고 주장할 때, 그리고 정치적 주체화를 그 사이에 존재하는 다양한 이름들의 교차에 바탕을 둔 “정체성의 교차”로 묘사할 때(랑시에르, 2008: 141), 사이의 다양한 이름들이 존재하는 곳, 그리고 정체성의 교차가 발생하는 바로 그 공간은 알튀세르가 묘사한 동일시가 발생하는 공간인 것이다. 정체성의 교차를 말하기 위해서는 (비록 불완전하고 유동적이지만) 지금 이 순간 이미 존재하는 정체성으로부터 출발해야 하지 않겠는가?

랑시에르에 대한 비판적 논평을 목적으로 하는 글임에도 랑시에르의 이론적 입장에 대한 설명 없이 너무 멀리 나가 버렸다. 다시 제자리로 돌아와 그의 이론에 초점을 맞출 필요가 있다. 우선 치안, 정치, 정치적인 것의 개념 정의를 살펴보자. 랑시에르는 정치적인 것은 서로 이질적인 두 과정의 마주침이라고 말한다. 하나는 통치의 과정으로 “사람들을 공동체로 결집하여 그들의 동의를 조직하는 것으로 이루어지며, 자리들과 기능들을 위계적으로 분배하는 것에 바탕을 둔다.” 그는 이 과정을 “치안”이라고 부른다. 다른 하나는 평등의 과정이다. “그것은 아무나와 아무나 사이의 평등 전제와 그 전

138) 필자는 알튀세르의 과학주의적 편향은 경험주의와 실증주의의 ‘오염’으로부터 마르크스를 방어하려는 그의 의도가 과잉되게 투영된 결과라고 해석한다.

139) 이런 맥락에서의 톰슨의 해석은 서영표(2008)를 참고하라.

제를 입증하려는 고민이 이끄는 실천들의 놀이로 이루어진다.” 랑시에르는 이것의 가장 적합한 이름으로 “해방”을 제시한다(랑시에르, 2008: 133). 정치적인 것은 치안이 평등을 (방)해하는 것을 다루는 가운데 “정치와 치안이 마주치는 현장”으로 개념화된다(136).

통치와 과정으로서의 치안 개념의 정의에서 드러났듯이 랑시에르는 “정치를 한 공동체의 고유함의 현시와 동일시”하는 것의 문제점을 지적한다. 이러한 맥락에서 정치, 즉 해방으로서의 정치가 치안과 다르기 위해서는 “정치는 그러한 동일시에 바탕을 둘 수 없다(137).” 따라서 해방의 정치는 “고유하지 않은 고유함의 정치”이며 해방의 논리는 “타자론”이다. 그의 말을 들어보자.

“이리하여 우리는 보편성과 정체성 사이의 해결책 없는 논쟁에서 빠져 나올 수 있다. 정치적으로 유일한 보편이란 평등뿐이다. 그렇지만 평등은 인간성이나 이성의 본질에 각인되어 있는 하나의 가치가 아니다. 평등이란 그것이 실행되는 한에서만 존재하며, 보편성의 효과를 낸다. 평등은 우리가 내세우는 가치가 아니라, 각각의 사례 속에서 전제되고 입증되며, 증명해야 하는 하나의 보편인 것이다. 보편성이란 특수한 상황들에 반대되는 공동체의 원리가 아니다. 보편성은 증명들의 작인(作因)이다. 정치에서 보편성을 실효적으로 만드는 양식은 하나의 논쟁적인 입증, 하나의 사례, 하나의 증명을 담론과 실천으로 구성하는 것이다(138).”

해방의 정치는 큰 공동체에 작은 공동체를 맞세우는 것이 아니라 (146), “논리적 비-장소를 하나의 논쟁적 증명의 장소로 변형시킬 수 있게” 하는 것이다(139). 동일시에 대한 저항을 또 다른 동일시로 대체하는 것이 아니라 동일시 과정을 자체를 논쟁에 개방하는 것이 해방의 정치라는 것이다. 다시 말해 정체성들 사이의 “틈새 혹은 균열 속에서” 정치적 주체로 행동할 수 있게 되는 것이다(142). 랑시에르에게서 중요한 점은 ‘논쟁적 증명의 장소’와 ‘틈새 혹은 균열’은 정치와 치안이 마주치는 ‘정치적인 것’에서 발생한다는 것이다.

랑시에르의 정치적 주체화론에서 두 번째로 제시된 ‘타자의 논리’로 넘어가 보자.

“첫째, 정치적 주체화의 논리는 결코 하나의 정체성에 대한 단순한 긍정이 아니다. 그것은 항상 동시에 치안의 논리에 따라서 고착된, 타자가 부과하는 정체성을 부인하는 것이다. 사실 치안은 사람들에게 그들의 자리와 그들의 일을 배정하는 것을 표시하는 ‘정확한’ 이름들을 원한다. 정치는 하나의 균열을 절합하고 하나의 피해를 현시하는 ‘고유하지 않은/적합하지 않은’ 이름들, 곧 잘못된 명칭들(misnomers)의 문제다. 둘째, 정치적 주체화의 논리는 하나의 증명인바, 이 증명은 언제나 그것의 전달 대상인 하나의 타자를 전제한다. 비록 이 타자가 그 증명 결과를 거부한다 할지라도 말이다. 비록 그것은 하버마스식의 대화 혹은 합의 추구의 장소가 아닐지라도, 하나의 공통 장소를 구성하는 것이다. 합의는 없으며, 손해 없는 소통이라는 것도 없고, (방)해의 해결이라는 것도 없다. 그렇지만 (방)해를 다루고, 평등을 증명하기 위한 논쟁적인 공통 장소는 있다. 셋째, 주체화의 논리는 언제나 불가능한 동일시를 내포한다(143).”

위의 구절을 이해하기 위해서는 랑시에르의 텍스트 독해에 앞서 제시된 마르크스주의 안에서의 이데올로기론의 동요(발리바르의 용어를 빌자면)¹⁴⁰⁾를 다시 도입할 필요가 있다. 허위의식으로서의 이데올로기와 현실의 모순을 인식하고 투쟁하는 매개로서의 이데올로기 사이의 동요 말이다. 랑시에르가 알튀세르를 비판한 이유는 알튀세르가 허위의식으로서의 이데올로기론에 집착하면서 기능주의적 설명으로 빠져 들었고, 이러한 설명이 초래할 수밖에 없는 정치이론의 공지를 엘리트주의적 과학주의로 봉합해버렸다는 것에 있었다. 이에 대한 필자의 독해는 알튀세르가 경험주의로부터 마르크스주의를 방어하기 위해 과도하게 막대를 구부림으로써 과학주의의 편향을 보였지만,¹⁴¹⁾ 이러한 편향은 자기비판을 통해 수정되었다는 것이다. 즉 과학과 이데올로기의 단순한 대당을 자기비판하고 과학과 이데올로기의 끊임없는 단절과정이라는 새로운 주장으로 이동한다(Althusser, 1976[1974]). 이제 이데올로기는 주체가 현실을 인식하고 행위를 하게 하는 매개로서 등장한다. “정치경제학 비판 서문”의 마르크스가 제시한 “이데올로기적 형식”이라는 설명과 맞닿아 있게 된다. 대중들이 매일의 삶을 영위하고, 삶의 현실에 순응하기도 하고 때로는 단속적으로 저항하기도 하며, 그리고 때때로 조직적인 저항을 구성하기도 하는 것은 바로 이데올로기적 세계를 통해서이다. 랑시에르가 “타자가 부과한 정체성”이라고 애매하게 표현한 것의 내용은 우리들이 사고하고 행위하고 있는 이데올로기적 세계에 다름 아니다. 문제는 그것에 순응하는 것이 아니라 저항하는 것이다. 그런데 이미 존재하는 정체성을 인정하지 않고서는 그것의 부정을 논할 수 있는가? 랑시에르에게도 ‘실천들의 놀이’를 위한 최소한의 공간과 규칙들을 (그것을 부정하기 위해서라도) 설명할 필요가 제기된다. 알튀세르의 사고는 경제결정론적이지 않은 방식으로 이미 존재하는 정체성, 타자(지배적 질서, 자본주의적 질서라고 말하자!)에 의해 부과된 정체성을 설명하는 것으로부터 출발했다. 그리고 그것을 부인하는 것은 부과된 정체성의 외부가 아닌 동일한 장소에서의 탈구를 통해서 가능하다는 것을 보여주려 했다. (물론 충분히 설명하지는 않았다) 이것이 바로 그람시가 카운터헤게모니의 현실적 가능성의 토대로 제시하려 했던 대중의 맹아적 헤게모니가 발생하는 순간인 것이다(Gramsci, 1971: 326-327). 이곳이 치안과 정치가 마주치는, 그러나 치안의 논리가 우세한 ‘정치적인 것’의 공간인 것이다.

알튀세르는 “이데올로기는 개인들이 자신들의 현실적 존재 조건들과 맺는 상상적 관계의 상상적 ‘표상’이다”라고 주장한다(알튀세르, 2008: 227). 여기서 ‘상상적imaginary’의 의미는 이중적으로 해석될 수 있다. 첫째, 마르크스주의적 관점에서 현실은 언제나 착취와 억압을 내포하고 있으며, 이러한

140) 발리바르(2007) 3부를 보라.

141) 제라스는 이러한 편향을 칸트주의에 비유한다(Geras, 1977[1972]).

착취와 억압은 항상적으로 저항을 동반한다. 현실적인 물질적 이해관계는 이러한 저항을 중화시키는 경향을 발생시킬 수밖에 없는데 그것은 역사적으로 존재해 온 다양한 관습과 전통, 즉 이데올로기들에 의해서 가능하다. 이러한 중화(neutralization)는 저항의 일방적인 억압과는 다른 것이다. 여기서 중요한 점은 중화는 언제나 정당화의 계기를 포괄해야 하는 바, 이데올로기적 차원에서의 ‘양보’(종종 물질적 양보를 동반한다)를 포함할 수밖에 없다. 쉽게 말하면 이렇다. 현실에서는 착취가 존재한다. 그러나 지배적 이데올로기는 모두를 동등한 주체로 호명한다. 현실의 착취가 사라지지 않았다는 의미에서 동등한 주체로의 호명과 동일시는 현실적 조건과 맺는 관계에 대한 상상적 관계이다. 이러한 상상적 관계는 랑시에르가 지시하는 마주침의 공간을 열어 놓는다. 동등하다는 상상적 표상은 동등하지 않은 현실에 대해 문제제기할 수 있는 근거를 제시하며 동등하지 않은 현실은 동등하다는 상상적 표상을 흘트리며 계속 넘어 들어오기 때문이다. 랑시에르의 “주체화의 논리는 언제나 불가능한 동일시를 내포한다”는 주장은 이런 맥락에서 다시 이해되어야 한다. 불가능한 동일시는 동일시 과정의 부정이 아니라 동일시의 과정은 지속적으로 불완전할 수밖에 없다는 점을 지적할 뿐이다.

둘째로 현실적 조건과 맺는 관계의 상상적 표상은 곧 지식 구성의 한계를 지적한다. 상상적 관계는 오인(misrecognition)의 계기를 포함한다. 오인은 인식 불가능성 또는 오류를 의미하지 않는다. 인간의 인식 작용은 언제나 현실에 대한 잠정적 지식을 생산할 뿐이다. 그러나 과학적 담론이 아닌 일상적 담론에서 잠정적 지식은 ‘확실한’ 지식으로 전제된다. 여기서 과학적 담론은 일상적인 담론, 즉 이데올로기로부터 단절되는 영역을 가지는 것이 아니라 일상적 지식(실천적 지식)의 잠정적 성격을 지속적으로 환기시키는 역할을 하게 된다. 또한 현실의 특정한 측면에 대한 잠정적 지식이 현실의 다른 부분과 어떤 관련을 맺는지에 대한 설명을 제시하는 것도 과학적 담론의 역할이다. 일상적 언어로 사회의 구조를 인식하고 실천적 지식 자체가 스스로를 발생시킨 복합적 사회구조를 인식할 수 있다면 우리는 더 이상 과학적 지식에 대해서 말할 필요가 없을 것이다. 더 강하게 말하면 실천적 지식과 과학적 지식이 일치하는 순간이 온다면 그것은 완전한 해방의 순간일 수 있다. 그러나 그러한 순간은 영원히 도래하지 않는다. 이것이 마르크스가 그리고 알튀세르가 과학의 상대적으로 자율적인 심금을 주장한 이유이다(Althusser, 1990: 15). 이것은 소위 비판적 실재론의 과학관에 의해 지지될 수 있는 입장이다. 다시 말하면 오인에 의한 지식의 잠정성이 지속적으로 재구성되는 지식의 한계를 설정하기 때문에 소위 대문자 진리는 존재할 수 없다. 그러나 지식은 단순한 차이들의 수용과 가치의 다양성과 상대성을 인정하는 것만으로는 구성되지 않는다. 무엇에 대한 지식인지가 제시되어야 한다. 물론 ‘무엇이라는’ 대상의 정의조차 지식의 경계가 재구성됨에 따라 달라지겠지만(Benton and Craib, 2001: ch. 8). 이것이 랑시에르가 주장하는 “평등을 증명하기 위한 논쟁적인 공통 장소”가 아닐까?

그러나 랑시에르의 입장은 보완되어야 한다. 랑시에르의 말대로 “타자가 그 증명 결과를 거부한다 할 수는 있지만,” 그것이 곧바로 “대화 혹은 합의 추구”의 포기로 연결되지는 않는다. 증명의 결과를 인정하지 않는 타자와의 관계에서는 적대들이 발생할 것이다. 그러나 그 적대를 공유하는 주체들과는 ‘대화와 합의’가 필요하다. (역시 잠정적 합의만이 가능하겠지만) 연대가 필요하기 때문이다.¹⁴²⁾ 거기에는 우리가 처한 공통의 장소, 상상적 동일시가 발생하지만 그것에 의해 개방된 새로운 해석의 가능성이 존재하는, 그래서 결코 완결적인 주체가 구성될 수는 없지만 주체화과정이 발생하는 공통의 장소가 존재한다. 그리고 그 공통의 장소들은 이데올로기가 발생하는 물질적 장소들이다.

필자는 위에서 제시된 것이 알튀세르 텍스트에 대한 ‘정확한’ 독해라고 주장하지는 않겠다. 다만 현재의 관점에서 알튀세르의 한계를 비판하면서 그가 제시한 긍정적인 이론적 자원을 활용하며 이데올로기론을 재구성하기 위한 징후적 독해라고 말하고 싶다. 징후적 독해는 랑시에르와 톰슨이 제기한 알튀세르 비판을 수용하지만, 그들이 가지지 못한 유물론적 전제, 즉 우리의 주체성을 구성하고 있는 이데올로기적 구성체 안에서의 지배적 이데올로기의 우위성과 물질성을 그 비판을 통해 재사고하는 것일 뿐이다. 이렇게 말해보자. 랑시에르와 톰슨의 시각으로 알튀세르 읽기, 그러나 알튀세르를 통한 랑시에르와 톰슨의 보완!

142) 적대를 말하지만 그 적대가 어디로부터 발생하는지를 설명하지는 못하는 라클라우와 무페의 포스트마르크스주의는 알튀세르의 관념론적 과학주의를 관념론적 담화론으로 대체한 것으로 보인다. ‘최종 심금에서의 (상대적으로 자율적인) 경제의 결정’을 ‘담론적(이데올로기적) 심금의 절대적 자율성’으로 대체한 것은 아닐까? 이에 반해 하버마스의 의사소통 합리성이론은 절차적인 민주주의, 또는 합리적 논증 과정만을 과도하게 강조함으로써 민주주의를 통해 제기되어야 하는 내용 즉 착취, 억압으로부터 발생하는 적대가 어떻게 이데올로기투쟁을 매개로 전개되는지를 제대로 인식할 수 없다. 각각 Laclau and Mouffe (2001[1985]), (1987)과 Habermas (1987)과 (1990)을 참고하라.

■ 참고문헌

- 랑시에르, 자크, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 도서출판 길
- 마르크스, 칼, 1988, 『정치경제학 비판을 위하여』, 중원문화
- 맑스, 칼, 프리드리히 엥겔스, 1992, 『칼 맑스-프리드리히 엥겔스 저작선집』 1, 박종철 출판사
- 맥도넬, 다이앤, 1992, 『담론이란 무엇인가—알튀세 입장에서의 푸코·포스트맑시즘 비판』, 한울
- 발리바르, 에티엔, 2007, 『대중들의 공포—맑스 전과 후의 정치와 철학』, 도서출판b
- 서영표, 2008, 「영국 신좌파 논쟁에 대한 재해석—헤게모니 개념에 대한 상이한 해석」, 『경제와 사회』 80호
- 알튀세르, 루이, 2007, 『재생산에 대하여』, 동문선
- Althusser, Louis, 1976[1974], *Essays in Self-Criticism*, London: NLB
- Althusser, Louis, 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*, London: Verso
- Benton, Ted and Ian Craib, 2001, *Philosophy of Social Science*, London: Palgrave
- Foucault, Michel, 1979, *The History of Sexuality 1: The Will to Power*, London: Penguin
- Geras, Norman, 1977[1971], "Althusser's Marxism: An Account and Assessment", Gareth Stedman Jones et al., ed, *Western Marxism: A Critical Reader*, London: NLB
- Habermas, Jurgen, 1987, *The Theory of Communicative Action, Volume Two: the Critique of Functionalist Reason*, Cambridge: Polity Press
- Habermas, Jurgen, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, 1987, "Post-Marxism without Apologies," *New Left Review* 166: 79-106
- Laclau, Ernersto and Chantal Mouffe, 2001[1985], *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso
- Ranciere, Jacque, 1985[1974], "On the Theory of Ideology: Althusser's Politics," Roy Edgley and Richard Osborne eds., *Radical Philosophy Reader*, London: Verso
- Gramsci, Antonio, 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart
- Thompson, E. P, 1978, "The Poverty of Theory," in *The Poverty of Theory & Other Essays*,

London: Merlin Press

Review III

정치적인 것의 경계

C. 무페와 G. 아감벤의 칼 슈미트 해석 비교

장 훈 교 ganndalf@naver.com

“일반적인 철학적 질문에 대한 논쟁이 일상적 정치의 쟁점은 아니지만
그러한 질문들이 사소한 것은 결코 아닌데,
그것은 우리가 그러한 질문들에 대한 답이라고 생각하는 것이
공공의 문화나 정치의 실천 아래 놓여 있는 바탕을 규정하는 것이기 때문이다.”
- John Rawls, [Political Liberalism], 1993

1.

칼 슈미트의 정치적 과거에 대한 입장의 차이에도 불구하고, 칼 슈미트가 제기한 ‘정치적인 것’의 개념은 정치철학 내에서 지속적인 영향력을 가져왔다. 특히 현실 사회주의의 몰락 이후 민주주의를 재전유하여 좌파이론의 재구성을 시도하는 좌파이론가들에게 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 개념은 자유주의와 민주주의라는 외적 조건에 대한 새로운 통찰력을 제공하는 계기를 부여한 것으로 보인다. 상탈 무페와 조르조 아감벤은 그 대표적인 학자인 것으로 보인다. 하지만 이들이 칼 슈미트를 접하는 방식에는 일정한 차이가 존재한다. 상탈 무페가 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 개념을 거의 그대로 받아들이면서 민주주의에 필연적으로 존재할 수밖에 없는 폐쇄를 인정하고 그것에 기반을 둔 민주주의 이론을 발전시키는 데 비하여, 아감벤은 칼 슈미트의 주권 개념으로부터 자신의 예외상황에 대한 이론을 발전시키되, 칼 슈미트가 그어 놓은 정치적인 것의 대립범주를 ‘적’과 ‘동지’로부터 ‘주권 권력’과 ‘벌거벗은 생명’의 관계로 변형시킨다. 이 연구노트는 상탈 무페의 『민주주의의 역설』과 조르조 아감벤의 『호모 사케르』에 토대하여 두 학자가 칼 슈미트에 접근하는 방식을 비교하는 것이다. 이를 통해 두 학자가 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 경계에 접근하는 방식들의 차이를 보여주고자 한다.

2.

1) 상탈 무페 : 칼 슈미트와 자유민주주의의 역설

상탈 무페의 칼 슈미트 독해는 “슈미트를 비판하는 데 슈미트를 이용하는 것(상탈 무페, 2006: 63)”으로 요약할 수 있다. 무페는 칼 슈미트의 자유민주주의에 대한 비판을 면밀히 검토할 때, 칼 슈미트가 제기하는 자유민주주의에 대한 비판의 타당성과 실재성을 통해 자유민주주의에 내재하는 역설의 성격을 보다 정확히 이해할 수 있다고 주장한다. 동시에 이러한 독해를 통해 무페는 현대 정치철학의 핵심문제로 부상하고 있는 ‘시민의 경계’ 문제에 우리가 보다 적합하게 대응할 수 있다고 말한다. 무페는 본인 스스로 칼 슈미트에 대한 연구를 통해 보다 더 자유주의적인 방향으로 자신이 접근하고 있다고 고백한 적이 있으며, 칼 슈미트와 함께 그와 더불어서 그를 넘어서는 것이 민주주의 이론의 재구축에서 핵심적인 것이라고 언급한 바 있다. 무페는 “자유주의를 공고화하기 위해 자유주의에 대한 칼 슈미트의 비판을 이용하는 통찰력(상탈 무페, 2006: 63)”을 우리에게 요구한다. 무페의 이런 입장은 다음과 같은 언급에서 직접 확인할 수 있다.

칼 슈미트의 다양한 결함들에도 불구하고,

“슈미트의 자유주의에 대한 비판은 매우 강력한 것이다. 그것은 자유민주주의의 약점들을 드러내고, 그것의 맹점들을 전면으로 끌어낸다. 그러한 결함들이 무시될 수는 없다. 우리가 설득력이 있고 충성을 바칠 만한 가치가 있는 민주주의적 사회에 대한 견해를 정교하게 다듬을 수 있으려면 그러한 약점들이 충분히 다루어져야 한다. 슈미트는 우리가 그의 통찰력에 기댈 수 있는 이론가이기 때문에 그로부터 교훈을 얻을 수 있는 논적이다. 그러한 통찰력을 그에 대항해서 사용한다면 그러한 통찰력을 통해서 우리는 자유민주주의의 역설적 성격을 인지하는 보다 나은 이해를 구성할 수 있다.(상탈 무페, 2006: 93)”

(1) 민주주의, 그리고 시민의 동질성과 경계

전지구화의 시대에 시민의 경계는 현대 정치철학의 핵심쟁점으로 부상했다. 시민의 경계와 전지구화의 관계에 대한 서로 대립적인 두 입장이 존재한다. 하나는 (a) “전지구화의 시대에 시민은 민족 국가의 테두리 안에 국한될 수 없으며, 따라서 그것은 초국적이 되어야 한다(상탈 무페, 2006: 63).”고 주장한다. 무페는 이 입장의 대표적인 학자로 D. 헬드¹⁴³⁾와 R. 포크¹⁴⁴⁾를 예로 들고 있다. 이런

143) David Held, [Democracy and the Global Order], Cambridge, 1995

입장에 대항하여 시민공화주의자들은 매우 회의적인 태도를 견지하고 있는데, 왜냐하면 (a)와 같은 입장이 민주주의 정부의 형태를 위태롭게 할 것이라고 보기 때문이다. (b) “그들은 민족국가는 시민성의 필수적인 소재지이며, 범세계적 시민성의 생각에는 내재적인 모순이 존재한다(상탈 무페, 2006: 64).”고 주장한다. 무페는 바로 이러한 (a)와 (b)의 서로 대립적인 논쟁이 “자유주의적 충족조건과 민주주의적 충족조건 사이의 갈등에서 나타나는 전형적인 형태의 문제(상탈 무페, 2006: 64)”라고 제안한다. 바로 이러한 문제, 즉 자유주의와 민주주의 사이에서 발생하는 갈등의 형태를 올바르게 인지하는 문제에서 칼 슈미트 연구의 필요성이 제기된다.

“슈미트는 민주주의와 자유주의 사이에서 존재하는 긴장을 우리가 인지할 수 있게 함으로써 이러한 쟁점에 걸려 있는 것이 무엇인지를 분명히 볼 수 있게 하는 데 도움이 된다는 것이 나의 주장이다(상탈 무페, 2006: 64).”

위에서 제기된 문제에 접근하기 위해 무페는 칼 슈미트의 [의회민주주의의 위기(1926)] 제2판 서언에 대한 인용으로부터 시작한다. 우리의 출발점도 여기다.

“모든 실재하는 민주주의는 평등한 자들을 평등할 뿐만 아니라 평등하지 않은 자들을 평등하게 취급되어서는 안 된다는 원칙에 기초한다. 따라서 민주주의는 먼저 동질성을 요구하고, 다음으로 필요하다면 이질성을 제거할 필요가 있다.”— Carl Schmitt, [The Crisis of Parliamentary Democracy]

민주주의는 일차적으로 ‘동질성’을 요구하고, ‘동질성’을 위해서 필요하다면 ‘이질성’을 제거할 필요가 있다는 주장이다. 무페가 칼 슈미트에 의존하는 통찰력은 바로 여기로부터 나온다. 민주주의는 일정한 동질성에 근거해야만 한다. 따라서 핵심적인 문제는 이 ‘동질성’을 어떻게 이해하는가이다. 무페의 이런 입장은 동질성을 전체주의와 동일시여기고, 동질성을 해체하는 이질성과 소수성 중심의 급진 정치학을 추구하는 일반 좌파이론과는 그 결을 달리한다. 그녀의 일차적인 관심은 민주주의가 어떤 동질성을 자신의 토대로 갖고 있다는 칼 슈미트의 통찰력이다. 여기서 중요한 것은 무페를 ‘차이’에 대립하는 ‘동일성/동질성’의 철학자로 성급하게 규정하지 않는 것이다. 우리에게 중요한 것은 실재하는 자유민주주의의 구조를 보다 올바르게 포착할 수 있는 정치철학이기 때문이다.

“먼저 할 일은 슈미트가 ‘동질성’이라는 개념으로 무엇을 의미하는지를 파악하는 것이다. 동질성은 평등에 대한 관한 민주주의적 개념의 핵심에 각인되어 있다고 주장한다. 그의 주장은 민주주의는 실체적인 것으로서 평등의 개념화가

필요하고, 자유주의적 평등과 같은 추상적 개념으로는 충분치 않다는 것이다. 왜냐하면 <평등은 실체가 있을 때에만, 그리고 바로 이런 측면에서 최소한 불평등의 가능성과 위험부담이 있는 경우에만 흥미를 끌고 정치적으로 가치 있는 것이 된다.> 평등하게 취급되기 위해서 시민들은 공통적인 실체를 공유해야 된다고 그는 주장한다(상탈 무페, 2006: 65).”

칼 슈미트의 주장을 요약하면 이렇다.

- (a) 민주주의는 구체적이고 실체적인 것으로서의 평등의 개념이 필요하다.
- (b) 이러한 요청에 자유주의적 평등과 같은 추상적 개념은 적합하지 않다.
- (c) (b)가 적합하지 않은 이유는 자유주의적 평등 개념은 불평등을 전제하지 않기 때문이다. 반대로 말하면 민주주의는 불평등과의 경계를 자기 내에 내포하는 구체적인 평등의 개념이 필요하다.
- (d) 따라서 평등의 개념이 구체적인 것이 되기 위해서는 불평등과 평등의 경계를 가르는 시민들의 공통성, 즉 ‘공통적인 실체’가 정의되어야만 한다.

이러한 칼 슈미트의 입장에서부터 자연스럽게 다음과 같은 결론이 도출된다. 인류의 보편적 평등, 혹은 인간으로서 모든 사람들이 평등하다는 생각은 민주주의에 적합한 평등의 개념이 아니다. 그것은 불평등의 범주를 허용하지 않기 때문이다. 불평등의 범주를 허용하지 않는 이러한 평등의 개념은 어떠한 정치제도의 토대도 될 수 없다. 왜냐하면, “인간으로서의 모든 사람들이 평등하다는 생각은 민주주의가 아니라 특정한 형태의 자유주의이며, 국가의 형태가 아니라 개인주의적-인본주의적 윤리와 세계관일 뿐이다. 근대의 대중민주주의는 앞의 두 요소의 혼란된 조합에 기초하고 있다.”-Karl Schmitt.

자유주의적 개인주의에 토대한 비정치적 형태의 평등인 자유주의적 평등 개념과 본질적으로 불평등의 범주를 전제로 평등을 구성하는 정치적 형태의 평등인 민주주의적 평등 개념은 서로 모순적이다. 자유주의는 불평등의 범주를 지워버리려는 대신, 민주주의는 그 불평등을 전제로 평등을 정치적으로 구성하기 때문이다. 바로 이 점이 “자유주의는 민주주의를 부정하고, 민주주의는 자유주의를 부정하며, 의회민주주의는 민주주의와 자유주의의 양자의 표출로 만들어져 있기 때문에 결국 살아남을 수 없는 체제(상탈 무페, 2006: 65)”라고 칼 슈미트가 주장한 이유이다.

무페는 이러한 슈미트의 비정치적 형태의 평등으로서의 자유주의적 평등 개념과 본질적으로 불평등의 범주를 전제로 하는 민주주의적 평등의 개념을 구별하고 그것을 대립시키는 칼 슈미트의 통

찰력이 매우 중요하다고 강조한다. “슈미트가 평등에 대한 민주주의적 개념은 정치적인 것이고, 따라서 구별의 가능성을 수반한다는 점을 강조할 때, 그는 매우 중요한 점을 지적하고 있다. 슈미트가 정치적 민주주의는 모든 인류의 보편성에 기초할 수는 없으며, 그것은 구체적인 사람들에 귀속되어야 한다고 주장하는 것을 옳다(상탈 무페, 2006: 67).” 무페는 슈미트의 통찰력으로부터 자신의 논지를 다음과 같은 도식으로 구성해낸다.

민주주의의 평등 → 정치적인 것 → 구별의 필요성 → 구체적인 사람들로의 귀속

이 도식에 무페가 칼 슈미트의 통찰력을 전유하는 모든 사고과정이 응축되어 있다. 이제 ‘동질성’의 의미는 보다 명확해진다. ‘동질성’이란 민주주의의 평등을 가능하게 하기 위한 구별의 경계를 설정하는 문제이며, 그것은 그 구별의 실체를 보유한 구체적인 사람들로 평등을 귀속시키는 문제이다. 하지만 무페는 이러한 귀속과정에서 칼 슈미트가 일반의 해석과는 달리 귀속의 무제를 인종주의적 형태만으로 제한한 것은 아니라고 주장한다. 오히려 그에게 “문제가 되는 것은 인민에 속하는—따라서 동등한 권리를 가지게 되는—자들과 정치적 영역에서 인민에 속하지 않기 때문에 동등한 권리를 가질 수 없는 자들을 구별하는 선을 추적할 수 있는 가능성이다(상탈 무페, 2006: 68).” 구체적인 평등의 귀속문제는 인민의 포함과 배제의 문제로 구체화된다. 바로 이것이 칼 슈미트 “그가 민주주의의 중심적인 개념은 ‘인류’가 아니라 ‘인민’이라고 선언하는 까닭이며, 인류적 민주주의란 존재할 수 없다고 선언하는 이유이다. 민주주의는 오직 인민을 대상으로 존재할 뿐이다(상탈 무페, 2006: 69).”

다시 도식을 정리해보면 다음과 같다. 하지만 이제 그 순서를 반대로 돌려보자.

인민의 포함과 배제 → 구별의 필요성 → 동질성 → 정치적인 것 → 민주주의의 평등

이 도식이 가지는 의미는 이 역순환에서 극명하게 드러난다. 인민의 포함과 배제를 결정하는 구별의 경계, 즉 동질적인 실체를 결정하지 않는 정치제도는 그 정치적인 성격을 상실한다. 즉 자유주의적 개인주의에 토대한 보편적 평등을 실현하려는 경우 민주주의의 평등은 무가치한 것으로 전락하고 만다. 왜냐하면 “피상적인 평등의 조건 하에서 실제적인 불평등이 지배하는 다른 영역이 정치를 지배하게 될 것(상탈 무페, 2006: 70)”이기 때문이다. 무페는 이 도식에 근거하여 다음과 같이 역설한다.

“그것은 전지구화의 과정이 범세계적인 민주화와 범세계적인 시민의 출현의 기초를 닦는 것이라고 믿는 사람들에게

중요한 경고를 보낸다. 그것은 또 지금 경제가 보다 더 중요하게 여겨지는 이유에 대한 날카로운 통찰력을 보여준다. 자신들이 귀속될 수 있는 인민 없이는 법세계적인 시민 순례자들은 사실 그들의 입법에 대한 민주적 권리를 상실하게 될 것이라는 점을 이해해야 한다. 기껏해야 그들에게는 개인들의 권리가 침해되는 경우에 자신들의 권리 보호를 위해 초국적 법정에 호소할 수 있는 자유주의적 권리만이 남겨질 뿐이다(상탈 무페, 2006: 71)."

상탈 무페의 이 주장에서 중요한 것은 두 가지이다. 인민의 구성문제를 중심으로 놓지 않는 정치
는 (1) 다른 영역, 특히 경제적인 영역에 의해 지배당할 것이며 (2) 인민 없는 개인들에게 남겨진 것
은 민주주의 권리의 상실과 함께 초국적인 법정에 호소할 수밖에 없는 자유주의적 권리들뿐이라는
사실이다. 따라서 이제 인민의 구성문제가 민주주의 정치의 중심문제로 부상한다. 그것이 곧 현대 정
치철학의 핵심문제인 시민의 경계 문제이다.

(2) 배제와 포괄에 관한 민주주의적 논리

칼 슈미트에게 있어 인민의 구성 문제는 앞에서 살펴본 것처럼 '동질성'의 문제로부터 연유한 것
이라는 사실을 다시 확인하자. 그에게 동질성의 문제가 중요했던 것은 물론 동질성이 없이는 국가가
출현할 수 없기 때문이었다. 하지만 이 동질성은 민주주의와 직접적으로 연관된 다양한 쟁점들을 잉
태한다. 왜냐하면 "이러한 동질성에 대한 참여를 통해 시민들이 평등한 것으로 취급되며, 그들의 민
주적 권리를 행사할 수 있기 때문이다(상탈 무페, 2006: 71)."

동질성의 참여 → 시민들의 평등 → 민주적 권리의 행사

라는 도식이 성립하는 것이다. "슈미트에 따르면 민주주의는 근본적으로 지배자와 피지배자 사이
의 동일시"에 달려있는 것이고, "만약 인민이 지배한다면 누가 인민에 속하는지를 정하는 것이 필요
하다. 민주주의적 권리를 가지는 자들이 누구인가를 결정하는 여하한 기준 없이는 인민의 의지는 결
코 알 수 없게(상탈 무페, 2006: 71)"되기 때문이다. 따라서 민주주의는 인민의 구성 문제를 포함하
며, 그것은 인민과 인민이 아닌 것의 경계문제를 동반한다. 바로 이것이 자유민주주의를 이해하는 데
중심적인 문제이다. 무페는 자신의 결론을 미리 제시한다.

"민주주의의 논리는 '인민'을 구성하는 과정에 의해서 요구되는 폐쇄의 순간을 함축하고 있다. 심지어는 자유민주주의
적 모델에 있어서도 이것은 불가피하다. 그것은 오직 다른 방식으로 타협될 뿐이다. 그러나 그것은 오직 이러한 폐쇄

가, 그리고 그것이 함축하는 역설이 인정될 때에만 가능하다(상탈 무페, 2006: 72)."

민주주의가 인민의 구성문제를 포함한다면, 그것은 인민과 인민이 아닌 존재들 사이의 경계 문제를 포함한다는 것이며, 이것은 인민이 아닌 자들에게 인민의 공동체가 폐쇄된 형태로 존재한다는 것을 의미한다. 즉 인민의 구성과정에는 필연적으로 '폐쇄'의 순간이 존재한다. 그것은 무페의 지적처럼 회피할 수 있는 것이 아니다. 민주주의가 존속하는 한 그것은 다른 방식으로, 다른 수단에 의존해 발생한다. 바로 이 점을 이해하는 것이 자유민주주의에 존재하는 자유주의와 민주주의의 관계를 이해하는 핵심이라고 무페는 말하고 있는 것이다. 이것을 슈미트의 표현을 빌려 표현한다면, "민주적인 정치공동체의 정체성이 '우리'와 '그들'을 가로지르는 경계를 그을 수 있는 가능성 위에 놓여 있다는 점을 강조함으로써 슈미트는 민주주의는 언제나 배제-포괄의 관계를 수반한다는 사실을 강조한다." 민주주의는 인민의 구성과정에서 배제-포괄의 이중관계를 수반한다. 이 사실이 중요하다. 왜냐하면 바로 자유주의가 개념화할 수 없는 것은 이 배제-포괄의 관계이기 때문이다. 왜냐하면,

"슈미트가 언급하는 것처럼 자유주의적 담론의 중심적 개념은 '인간'이고, 그것은 정치적인 것은 아니며, 여하한 정제에 조응하지도 않는 것이다. '인민'을 정치적으로 구성하는 중심적인 문제는 자유주의적 이론이 충분히 잘 다룰 수 있는 문제는 아닌데, 그것은 자유주의의 보편적인 수각 이러한 '경계'를 그을 필요성과 모순되기 때문이다. '인간'에 대한 자유주의적 강조에 반해서 민주주의의 중심적 개념은 '인민'이라는 점을 강조하는 것이 중요하다(상탈 무페, 2006: 73)."

처음부터 지속되었던 자유주의적 평등과 민주주의적 평등의 구별이 이제 '인간'과 '인민'이라는 개념의 차이로 부각되고, 강조된다. 서로 다른 원리에 입각하여, 서로 모순된 형태로 존재하는 두 개의 평등 개념이 조합된 것이 바로 자유민주주의이다. 앞에서 살펴본 것처럼 칼 슈미트는 바로 이 모순적 조합의 공존으로 인해 의회민주주의로 상징되는 자유민주주의는 존속할 수 없다는 주장을 전개하였다. 하지만 무페는 "그의 결론을 받아들이지 않으면서도 그의 통찰력을 완벽히 인정할 수 있다(상탈 무페, 2006: 74)"고 주장한다. 이것은 무슨 말인가? 자유민주주의에 내재하는 자유주의와 민주주의의 모순적 갈등을 인정하겠다는 것을 의미한다. "나는 평등에 관한 자유주의적 개념화와 민주주의적 개념화 사이에 존재하는 결정적 차이를 인정할 것을 제안한다(상탈 무페, 2006: 74)." 그렇다면 남은 것은 그 통찰력을 인정하면서 칼 슈미트와 다른 방향으로 향하는 것이다. 무페의 탁월함은 여기에 있다. 자유주의와 민주주의의 모순적 결합으로 인해 자유민주주의가 존속할 수 없다는 결론을 이끌어냈던 칼 슈미트에 비하여, 무페는 바로 그 모순적 결합으로 인해 자유민주주의에서 다양한

형태의 새로운 정치적 형태가 발생 가능하다고 제안한다. 모순적 결합은 자기파괴를 향한 운동이 아닌, 자유민주주의에서 갈등의 근원지인 동시에 그 갈등이 표출되는 다양한 형태를 규정하는 근본원리로 작동한다. 다른 말로 표현해보자. 민주주의의 내부에는 제거될 수 없는 갈등의 근원이 존재한다. 제거될 수 없는 이 근원으로 인해 자유민주주의의 특정한 다이내믹스가 출현한다. 그것은 두 방향에서 이루어진다.

(1) 상호보완의 과정

“인민을 구성하고 권리와 평등을 실행하는 민주주의적 논리는 자유주의적 담론에 내재하는 추상적 보편주의에 대한 경향을 잠식하는 데 필요하다. 그러나 자유주의적 논리와 함께 만들어지는 이러한 표출은 우리가 끊임없이 ‘인류’와 ‘인권’의 논쟁적인 사용을 통해서 그러한 권리를 부여하고 지배자가 되는 ‘인민’을 규정하는 데 필수적인 배제의 형태에 대해 도전할 수 있도록 한다(상탈 무페, 2006: 74).”

(2) 상호갈등의 과정

“갈등적인 두 논리 사이에 최종적인 해결이나 균형은 가능치 않으며, 오직 일시적이고, 실질적이고, 불안정적이고, 변하기 쉬운 양자 사이의 긴장의 타협만이 존재할 수 있을 뿐이다. 자유민주주의 정치는 사실 이러한 구성적 역설의 상이한 패권적 표출을 통한 타협과 재타협의 끊임없는 과정에 놓여 있다(상탈 무페, 2006: 75).”

칼 슈미트가 자유주의와 민주주의의 구성적 모순에 의해 자유민주주의의 존속을 회의했다면, 무페는 바로 그 지점을 자유민주주의를 구성하는 역설paradox로 바라볼 것을 제안하는 것이다. 즉 ‘인간’과 ‘인민’사이에 발생하는 다양한 갈등은 제거될 수 없는 구성적인 것이기에, 인간과 인민 사이에서 발생하는 자유민주주의 정치는 늘 불안정한 헤게모니 구성관계라는 것이 된다. 따라서 그것은 늘 전복적이다. 민주주의의 역설이 지향하는 곳은 바로 그곳, 현재 주어진 질서가 잠정적이며, 불안정한 것이기에 그것은 영원한 것이 아니며 전복 가능한 것이라는 사실을 강조하고 있다. 그곳에 무페의 ‘민주주의의 역설’이 존재하며, 그 역설은 바로 칼 슈미트를 전복하는 과정에서 발생한 것이다.

(3) 다원주의와 그 한계

상탈 무페의 이런 입장은 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 개념을 거의 그대로 인정하는 것처럼 보인

다. 이것은 동질성의 판별을 위한 포함과 배제라는 슈미트의 관점을 민주주의의 핵심 다이내믹스 dynamics로 받아들이는 것으로 귀결되었다. 하지만 이런 입장은 동질성에 내재된 전체주의적 힘으로부터 무페를 자유롭지 못하게 한다. 이것을 넘어서기 위해서는 이제 슈미트에 대항하는 과정이 필요하다. 이 과정의 승패는 슈미트 외부에서 슈미트를 비판하는 것이 아니라 슈미트 내부에서 슈미트를 극복할 수 있는 가능성을 발견하는 것에 있다. 그래야만 무페의 이론이 일관성을 갖게 된다. 여기서, 즉 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 기준으로부터 문제가 발생한다.

“슈미트의 가장 잘 알려진 이론은 정치적인 것의 기준은 적과 동지의 구별이라는 것이다. 사실 그에게 있어서 정치적인 것은 <항상 현존하는 적과 동지의 집단화의 가능성이라는 맥락에서만 이해될 수 있다.> 이러한 논리가 일반적으로 해석되는 방식 때문에, 그의 적과 동지의 대립 항에서 ‘동지’쪽을 간과하고 있다고 종종 여겨져 왔다(상탈 무페, 2006: 82).”

적과 동지의 대립 항에서 동지의 범주를 간과하고 있다고 여겨져 왔지만, 무페는 이는 사실과 다르다고 언급한다. 하지만 일단 무페는 이 문제가 자신의 구성 체계에서도 중요한 문제라는 것을 먼저 언급한다.

“지금까지 나는 ‘우리’와 ‘그들’ 사이의 경계를 그을 필요성을 강조했다. 그러나 우리는 동시에 ‘우리’에 초점을 맞추고 그것의 구성원들을 묶는 유대의 성격문제에 주의를 기울임으로써 그 문제를 다룰 수도 있다. ‘우리’라고 하는 구성요소들에서 다양한 단일성의 형태가 설정될 수 있다. 이것은 슈미트의 생각으로는 단일성은 오직 정체성의 양태로서만 존재하기 때문에 그가 동의할 수 있는 것은 아니다. 그러나 바로 이 부분이 그의 개념화에 있어서 문제가 일어나는 곳이다. 따라서 그의 논의의 장단점을 점검해보는 것이 필요하다(상탈 무페, 2006: 82).”

칼 슈미트가 동지의 범주를 간과한 것이 문제가 아니라, 그가 그 동지의 범주를 단일한 형태 즉 오직 정체성의 양태로만 개념화한 것이 문제라는 입장이다. 무페가 슈미트에 대항하여 그를 넘어서고자 하는 부분이 바로 여기다. ‘우리’를 구성하는 유대의 성격은 다양한 형태로 출현할 수 있다. 자신의 주장을 논증하기 전에 무페는 신중하게 칼 슈미트의 주장을 재검토한다. 그것은 단지 칼 슈미트의 주장을 다시 확인하기 위해서가 아니라 무페 스스로가 대항하고 있는 논점들을 칼 슈미트를 통해 비판하면서 자신의 주장을 정당화하기 위해서이다.

무페는 칼 슈미트가 민주주의에서 동질성의 필요를 제기한 이유는 이러한 동질성=공통성의 형태를 인정하지도 않고 필요로 하지도 않는 자유주의의 다원주의를 비판하기 위해서라고 말한다. 그리

고 여기서 다원주의가 “자유주의적 사회의 통합성을 확보하는 단순한 절차에 대한 합의를 상정하는 이익집단 다원주의의 자유주의적 모델(상탈 무페, 2006: 83)”이라면 무페는 슈미트가 옳은 것임에 틀림없다고 주장한다. 왜냐하면

“자유주의는 사회에서 이미 존재하고 있는 이익의 다양성을 단순히 공공영역으로 이항시킬 뿐이며, 정치적 계기를 이익들의 정치적 표출과는 따로 떼어 그것들 사이의 타협과정으로 환원시킬 뿐이다. 이러한 모델에서 민주적 시민의 공통적 정체성에 관한 여지는 없다. 시민은 법적 지위로 환원되며, 인민의 정치적 구성의 계기는 폐쇄된다(상탈 무페, 2006: 83).”

이것이 칼 슈미트의 정치적인 것의 개념이 갖고 있는, 즉 동지의 범주를 동질성의 형태로 이해하는 장점이다. 하지만 바로 이 점으로부터 다른 문제가 발생한다. 하지만 다원주의와 조화될 수 있는 단일성의 형태는 존재하지 않는가? 슈미트의 입장은 단호하다.

“이러한 쟁점에 대한 슈미트의 답은 확고하다. 민주주의적 정치공동체 안에 다원주의가 존재할 여지는 없다. 민주주의는 동질적 인민의 존재를 요구하고, 이것은 다원주의의 여하한 가능성도 배제한다. 그의 견해에 따르면, 이것이 자유주의적 다원주의와 민주주의 사이에 극복할 수 없는 모순이 존재하는 이유이다(상탈 무페, 2006: 84).”

자유주의적 다원주의와 민주주의는 공존할 수 없다. 민주주의 내부에는 다원주의가 존재할 수 없다. 칼 슈미트의 동지의 범주는 다원주의를 허용하지 않는 범주이다. 무페는 바로 이 지점에서 슈미트와 분화하여 슈미트에 대항한다.

(4) 슈미트의 잘못된 딜레마

“나는 그가 인민을 정치적으로 구성하는 것이 필요하다고 주장하는 것에 동의한다. 그러나 나는 이것이 우리가 정치적 결사체 안에서 여하한 형태의 다원주의가 가능하다는 것을 부정해야 한다고 결론짓게 하는 것은 아니라고 믿는다(상탈 무페, 2006: 88).”

적과 동지의 범주에서, 동지의 내부에 다원주의가 존립할 수 있는가? 무페는 ‘그렇다’라고 대답한다. 이 문제를 해결하기 위해 우선 무페는 슈미트가 우리에게 제시하는 이분법은 잘못된 것이라고 주장한다. 인민의 동질성인가 다원주의인가를 선택해야만 한다고 강제하는 칼 슈미트의 이분법, 우리가 그것을 넘어서야 하는 것이다. 칼 슈미트가 이러한 양자택일의 이분법으로 정치적 단일성을 이해

한 것은 그 자신의 방식 때문이다.

“그에게 국가의 단일성은 구체적인 단일성이며, 그것은 이미 주어진 것이고 안정적인 것이다. 이것은 그가 인민의 정체성을 이해하는 방식이기도 하다. 그것은 주어진 것으로 존재해야 한다. 바로 그러한 이유로 그의 ‘우리’와 ‘그들’ 사이의 구분은 실제로는 정치적으로 구성되는 것은 아니다. 그것은 단지 이미 존재하는 경계를 인정하는 것이다(상탈 무페, 2006: 83).”

슈미트의 이러한 단일성에 대한 이해방식에 의해 슈미트는 다원주의와 단일성의 양자택일의 이분법 외부로 자신의 사유를 발전시킬 수 없었다. 무페는 이것을 극복하기 위해 다음과 같이 질문을 던진다. “나는 민주주의에서 어떤 <동질성>의 형태가 필요하다는 슈미트의 주장을 받아들이기는 하지만 동시에 그의 딜레마를 거부할 것을 제안한다. 따라서 우리가 직면하게 되는 문제는 슈미트가 <동질성>이라고 지시하는 것을 어떻게 다른 방식으로 상상할 수 있을 것인가 하는 것이다(상탈 무페, 2006: 90).” 질문이 전환되었다. 어떤 ‘동질성’인가의 문제로. 무페는 칼 슈미트의 ‘동질성’과의 차이를 강조하기 위해 자신의 동질성의 형태를 ‘공통성’이라고 부를 것을 제안한다. 따라서 이제는 문제가 이렇게 제시된다.

“<인민>을 구성할 수 있을 만큼 충분히 강력하지만 동시에 정당의 다원주의는 물론이고 종교적이고, 도덕적이고, 혹은 문화적인 다원주의와 같은 다원주의의 형태와 조화될 수 있는 공통성의 형태를 이해하는 것이다. 이것이 슈미트의 비판에 우리가 대응하면서 직면하게 되는 도전이다. 민주주의적 시민성에 관한 다원주의적 견해의 구성이 달려 있기 때문에 그것은 매우 결정적인 의미를 지닌다(상탈 무페, 2006: 90).”

<인민>을 다원주의와 조화될 수 있는 공통성의 형태로 제시하는 것. 이것이 칼 슈미트의 비판에 무페가 대응하는 방식이다. 하지만 무페는 이 형태에 대한 구체적인 분석을 제시하지는 않는다. 다만 그 형태를 사유하기 위한 일련의 추론방식을 제안한다. <인민>을 이러한 형태로 제시하는 것은 인민을 고정된 실체로 파악하지 않는다는 것을 의미한다. 즉 <인민>을 정치적 구성의 결과로 파악한다는 것을 의미한다. 즉 칼 슈미트처럼 <인민>이 정치의 출발점이 아니라, 무페에게는 정치가 인민의 출발점이며, <인민>은 그 결과이다. 이렇게 인민을 바라보는 것은 중대한 정치적 함의를 가진다.

“민주주의적 정치는 완전히 구성된 인민이 그들의 지배를 실행하는 데 달려 있지 않다. 지배의 계기는 인민의 규정에 대한, 그리고 그것의 정체성의 구성에 대한 투쟁과 분리될 수 없다. 그러나 이러한 정체성은 결코 완전히 구성될 수는 없으며, 그것은 언제나 복수의 그리고 경쟁적인 정체성을 이루는 과정을 통해서만 존재할 수 있다. 자유민주주의는 바

로 인민과 그것의 다양한 정체성을 이루는 과정 사이의 구성적 간극을 인정하는 것이다. 따라서 ‘합리적’ 합의의 설정을 통해 그러한 간극을 메우려고 하는 대신에 오히려 이러한 경쟁의 영역을 영구적으로 개방된 채로 남겨두는 것이 중요하다(상탈 무페, 2006: 91).”

2) 조르조 아감벤 : 생명과 정치 그리고 칼 슈미트

조르조 아감벤에 대한 우리들의 독해는 다음 문장으로부터 시작한다.

“서양 정치의 근본적인 대당(對當) 범주는 동지-적이 아니라 벌거벗은 생명-정치적 존재, 조에-비오스, 배제-포함이라는 범주쌍이다. 정치가 존재하는 것은 인간이 언어를 통해 자신에게서 벌거벗은 생명을 분리해내며, 그것을 자신과 대립시키는 동시에 그것과의 포괄적 배제 관계를 유지하는 생명체이기 때문이다(아감벤, 2008: 45).”

우리가 독해를 시작하려는 문장에서 두 가지가 제시된다. 하나는 정치의 존재근거이며, 그 근거로부터 도출되는 정치의 범주이다. 우리가 여기에서 주목하는 것은 아감벤이 도출하는 정치의 범주가 칼 슈미트의 정치적인 것의 범주인 적과 동지라는 구별의 범주와 차이를 갖는다는 사실이다. 물론 아감벤의 정치 범주는 그가 정치의 존재근거를 이해하는 특정한 방식으로부터 도출되는 것이다. 따라서 우리는 다음의 도식을 만들어볼 수 있다.

정치의 존재 이유 → 정치의 기본 범주

우선 정치의 존재 이유부터 분석해보자. 다시 확인해보자. 정치의 존재 이유는 “인간이 언어를 통해 자기 자신에게서 벌거벗은 생명을 분리해내며, 그것을 자신과 대립시키는 동시에 그것과의 포괄적 배제 관계를 유지하는 생명체이기 때문이다(아감벤, 2008: 45).” 정리해보면 이렇다.

(a) 인간은 언어를 통해 자기 자신(A)에게서 벌거벗은 생명(B)을 분리해낸다.

여기서 말하는 ‘벌거벗은 생명’이란, 아감벤이 ‘호모 사케르’homo sacer라고 부르는 “살해는 가능하되 희생물로 바칠 수는 없는 생명”을 의미한다. 여기에서 우선 중요한 것은 분리되는 대상으로서의 ‘벌거벗은 생명’보다는 ‘분리’라는 이 관계 자체다. ‘분리’라는 관계의 형태를 설명하는 것이 다음 문장이다.

(b) ‘분리’라는 관계의 형태는 [포함-배제]라는 이중관계이다.

이것은 일상적으로 받아들여지는 분리의 의미가 아니다. 다르게 생각하면 바로 이 분리의 특성을 이해하는 것이 아감벤의 정치 개념을 이해하는데 핵심적인 것이라는 이야기가 된다. 일반적으로 분리分離라는 것은 나뉘어 떨어지는 것을 의미한다. 따라서 그것에는 외적관계만이 성립한다. 하지만 아감벤이 말하는 분리란 분리되면서도 그 내부에 포함되는, 즉 내적관계를 맺고 있는 특정한 분리를 가리킨다. 분리되는 대상의 외부에 존재하면서도 분리되는 대상의 내부에 포함되는 이 이중적 관계, 내부에 존재하는 외부 혹은 외부에 존재하는 내부라고 표현될 수도 있는 이 이중적 관계가 바로 아감벤이 말하는 분리가 된다. 이 분리의 형태가 바로 [포함-배제]라는 관계형태이다. 그렇다면 이런 관계형태를 발생시키는 수단은 무엇인가? 그것은 바로 ‘언어’다.

(c) 언어라는 수단을 통해 인간생명체는 자기 자신으로부터 벌거벗은 생명을 분리해낸다.

언어라는 수단이 어떻게 이런 분리 기능을 하는 지에 대해서는 이후에 살펴볼 것이다. 여기서 주목해야 할 것은 우리가 아감벤의 전제를 무비판적으로 수용한 부분이다. 즉 인간을 생명체로 규정하고 생명체로부터 분리되는 특정한 생명과의 관계로 인간을 이해하는 그 특정한 방식이다. 따라서 우리는 위의 세 과정 이전에 다음과 같은 전제를 보충해야 한다.

(d) 인간은 언어를 사용하는 생명체이다.

당연한 것처럼 보이는 이 규정은 하지만 자연스럽게 받아들여져서는 안 된다. 인간을 다른 생명체로부터 구별하는 다양한 기준들이 존재할 수 있기 때문이다. 따라서 마지막 이유인 (d)가 정치가 존재하는 가장 근본적인 이유가 된다. 인간이 언어를 가지고 있다는 이유로 인해 동시에 인간이 생명체라는 이유로 인해, 언어라는 수단을 통해 생명체로부터 특정한 생명이 분리되기 때문이다. 이 관계로부터 아감벤은 정치의 근본범주를 적과 동지의 범주가 아닌 생명에 대립하는 생명의 범주로 도식화된다. 생명체에서 분리되는 것은 생명의 한 범주이기 때문이다. 생명체로부터 분리되어 자기 자신과 대립하지만 동시에 그것의 외부에 존재하면서 내부에 포함되는 생명의 관계, 이것이 정치의 근본범주가 된다. 바로 지금부터 살펴보아야 할 것은 바로 이러한 생명의 [포함-배제] 관계가 왜 정치의 근

본범주로 제시될 수 있는가를 이해하는 것이다.

(1) 조에(zōē)와 비오스(bíos)

아감벤은 서양 정치철학에 내재된 정치의 고유함을 발견하기 위해 그리스인들이 삶(생명)이라는 개념을 사용한 용례들을 분석하는 것으로부터 자신의 사유를 시작한다.

“그리스인들은 우리가 삶(생명)이라는 개념으로 표현하고 있는 것을 하나의 용어로만 표현하지는 않았다. 그들은 공통의 어원에서 유래했지만 의미론적이나 어형론적으로나 구분되는 두 가지 용어를 사용했다. 조에(zōē)는 모든 생명체(동물, 인간 혹은 신)에 공통된 것으로, 살아 있음이라는 단순한 사실을 가리켰다. 반면 비오스(bíos)란 어떤 개인이나 집단에 특유한 삶의 형태나 방식을 가리켰다(아감벤, 2008: 33).”

삶(생명)을 표현하는 두 가지 개념이 존재했다. 정리해보자.

(a) 조에(zōē) : 모든 생명체에 공통된 것으로 단지 살아 있음.

(b) 비오스(bíos) : 어떤 개인이나 집단에 특유한 삶의 형태나 방식

아감벤에 의하면, 그리스인들은 특정한 삶의 양식을 가리킬 때는 ‘조에’라는 단어를 사용하지 않았다. 그것은 결코 단순한 ‘살아 있음’의 문제가 아닌 특정한 질서가 부여된 삶이었기 때문이다. 따라서 그런 경우에는 ‘비오스’라는 개념을 사용하였다. 이러한 두 개념의 구별은 아리스토텔레스의 [정치학]에서 분명하게 드러나는데, “아리스토텔레스는 [정치학]에서 도시(국가)가 추구하는 목표는 가치 있는 삶을 언급하고(아감벤, 2008: 34)”, 그는 “이후 서양의 정치전통에서 정전적 가치를 갖게 될 한 구절에서 완벽한 공동체의 목표를 정의하면서, 단순히 산다는 사실(tò zên)과 정치적으로 가치 있는 삶(tò eû zên, 가치 있는 삶)을 서로 상반된 것으로 보았다(아감벤, 2008: 35).” 아감벤이 언급하는 정치학의 구절은 다음과 같다.

“(폴리스는) 생겨나기는 삶을 위해서이지만 존재하기는 가치 있는 삶을 위해서이다(아감벤, 2008: 35).”

아감벤이 주목하는 것은 “고대세계에서 단순한 자연생명은 본래적 의미에서의 폴리스에 포함되지 않았으며 단순한 재생산을 위한 삶으로서, 엄격하게 오이코스(oícos, 가정)의 영역에 국한되어 있

었다(아감벤, 2008: 35)”는 사실이다. 따라서 아감벤은 아리스토텔레스의 [정치학]에 근거하여 조에와 비오스가 폴리스를 경계로 분화되어 사용된 개념이라고 주장한다. 도식화해보면 이렇다.

조에 → 오이코스 : 비오스 → 폴리스

삶(생명)을 가리키는 서로 구별되는 두 개념이 가정과 도시(국가)라는 서로 대립되는 영역에 배치됨으로써, 그것은 단순한 분화가 아니라 인간을 다른 생명체들과 구별하는 개념으로서 비오스가 받아들여지게 된다. 아리스토텔레스의 유명한 한 구절에서 인간을 ‘정치적 동물’로 규정했을 때, 그때의 ‘정치적’이란 용어는 “여느 생명체에도 붙일 수 있는 한정사가 아니라 ‘그저 살아가는’ 종들과의 차이를 규정짓는 종차에 해당한다(아감벤, 2008: 36).” 이제 도식은 이렇게 확장된다.

비오스 → 도시(국가)=폴리스 → 정치

우리에게 익숙한 사적영역과 공적영역의 구별경계로서 오이코스(가정)와 폴리스(국가)의 경계는 단지 ‘규모’의 문제가 아닌 다른 생명체와 인간을 구별하고, 인간의 특정한 삶의 방식을 조직하는 비오스의 문제로 받아들였다는 것이 중요하다. 조에와 구별되는 혹은 조에를 사적영역으로 배제하고 공적영역을 비오스로 조직하는 것이 정치가 된다. 따라서 서양의 정치철학에서 정치의 고유한 문제는 생명체로서의 비오스를 조직하는 문제였다고 할 수 있다. 이 문제를 고찰하기 위해 아감벤은 푸코의 ‘생명정치’*bio-politique* 개념을 도입한다.

(2) 생명정치*bio-politique*

“미셸 푸코는 [삶에의 의지]의 마지막 부분에서 근대의 문턱에 이르러 자연생명이 국가권력의 메커니즘과 계산속으로 통합되기 시작하고 정치가 ‘생명정치’(*bio-politique*)로 변화하는 과정을 보여준다(아감벤, 2008: 36).”

서양의 정치철학에서 아리스토텔레스 이후 정치가 비오스를 조직하는 문제로 받아들여진 반면, 근대를 경유하면서 이런 정치의 개념에 하나의 전환이 발생하는데, 그것은 바로 정치의 영역에서 배제되었던 ‘자연생명’=‘조에’가 ‘폴리스’=국가의 메커니즘과 계산속으로 통합되는 것에서 연유한다. 푸코는 이러한 정치의 변화를 포착하기 위해 ‘생명정치’라는 개념을 발전시킨 것이다. 아감벤이 푸코를 인용하면서 다음과 같이 쓴 것은 바로 그러한 변화를 포착하기 위해서였다.

“푸코에 따르면 인류가 그리고 개개인이 단순히 살아 있는 신체라는 의미로 정치전략의 중요한 관건이 될 때, 한 사회는 ‘생물학적 근대(성)의 문턱’에 도달했다고 할 수 있다(아감벤, 2008: 37).”

살아 있는 신체라는 의미의 단순한 생명 그 자체를 정치전략의 중요한 과제로 설정할 때, 우리는 생물학적 의미에서 근대(성)에 도달했다고 말할 수 있다. 근대정치의 핵심은 바로 여기에 있다고 아감벤은 본다. 동시에 근대정치의 위기는 근대정치를 정초한 이 사건을 제대로 이해하지 못하는 것에서 발생한다.

“조예를 폴리스의 영역에 도입하는 것, 즉 벌거벗은 생명 자체를 정치화시키는 것은 근대(성)의 결정적 사건에 해당하며, 또한 고전적인 사유에서 나온 정치적/철학적 범주들을 근본적으로 변형시키라는 것은 분명하다. 심지어 오늘날 정치가 지속적으로 쇠퇴하고 있는 것처럼 보이는 것 역시 이처럼 근대(성)을 정초한 이 사건에 제대로 대처하지 못했기 때문이라고 할 수 있다(아감벤, 2008: 39).”

다시 정리해보면 이렇다.

조예를 폴리스의 영역에 도입 = 벌거벗은 생명의 정치화 = 생명정치

아감벤은 이러한 생명정치의 시각에서만 역사적으로 우리가 경험했지만 여전히 우리에게 하나의 수수께끼로 남아있는 유대인학살과 나치즘, 파시즘의 문제를 해명할 수 있다고 말한다. 아감벤에게 있어, 한나 아렌트가 [인간의 조건]에서 “‘노동하는 인간’이, 그리고 이와 함께 생물학적 생명 자체가 점차 근대(성)의 정치적 무대의 중심을 차지하게 되는 과정(아감벤, 2008: 37)”을 분석했음에도 불구하고 그곳에는 생명정치의 시각이 완전히 결여되어 있다고 아감벤은 비판한다.

따라서 우리는 이러한 생명정치의 시각에서 우리들이 정치를 이해하던 기존의 전통범주들, 우파/좌파, 사적인 것/공적인 것, 절대주의/민주주의 등의 범주들의 적합성을 반대로 물어야만 한다. 왜냐하면 그러한 범주들의 경계가 점점 희미해져서 구별하기 힘들어지는 문제를 그 범주체계 내에서가 아니라 새로운 정치의 개념 위에서 검토할 때만이 그 범주체계를 “완전히 폐기할 것인지, 아니면 바로 그 지평 안에서 그것들의 잃어버린 의미를 마침내 되찾도록 할 것인지를 결정할 수 있을 것(아감벤, 2008: 39)”이기 때문이다. 아감벤은 다음과 같이 벌거벗은 생명과 정치의 관계를 묻는 생명정치적 시각이 갖는 중요성을 강조한다.

“푸코와 벤야민의 주장을 출발점으로 삼아 벌거벗은 생명과 정치의 관계, 즉 겉으로는 서로 완전히 무관해 보이는 근대(성)의 이데올로기들을 은밀하게 지배하고 있는 관계를 주체적으로 고찰하는 성찰만이, 정치적인 것을 은폐된 상태에서 끌어내는 동시에 사유에 실천적인 소명을 되돌려줄 수 있을 것이다(아감벤, 2008: 39).”

(3) <정치적 이중구속>과 예외의 구조

벌거벗은 생명과 정치의 관계를 탐구하기 위해 아감벤은 푸코의 권력연구에 의존하되, 그 권력연구가 가진 하나의 맹점으로부터 자신의 탐구를 진척시킨다. 푸코의 권력 연구가 가진 맹점을 해결하기 위해 도입되는 것이 이후 우리가 살펴볼 칼 슈미트의 주권의 논리이다.

“푸코의 작업에서 가장 완고하게 지속되고 있는 경향 중의 하나는 바로 권력 문제에 대하여 법/제도적 모델(주권에 대한 정의, 국가론)에 기반을 둔 전통적인 접근방법과 단호히 결별하고, 주체들의 신체 그 자체와 생명의 형식 속으로 침투하는 권력의 구체적인 양태들에 대한 단호한 분석으로 나아가고 있다는 점이다(아감벤, 2008: 40).”

푸코의 이러한 권력 연구는 아감벤에 의하면 말년에 두 가지 서로 다른 연구방향으로 발전되어 나갔다. 하나는 정치기술들에 대한 연구이며 다른 하나는 자아의 테크놀로지에 대한 연구이다.

(a) 정치기술들에 대한 연구 : “국가가 개개인의 물리적 생명을 보살피는 임무를 떠맡고, 개개인들을 국가 내로 통합시키는 수단들에 대한 연구”

(b) 자아의 테크놀로지에 대한 연구 : “개인을 각자에 고유한 정체성과 고유한 의식에 결박시켜주는 동시에 외부의 통제 권력에 순종하도록 만드는 주체화 과정에 대한 연구”

하지만 이 두 가지 서로 다른 연구방향은 여러 지점에서 교차하면서 공통의 핵심으로 되돌아가고 있던 것 역시 분명하다고 아감벤은 지적한다. 푸코는 마지막 저술 중의 한 부분에서,

“서양의 근대국가는 전례 없을 정도로 주체에 대한 개인화 기술들을 대상에 대한 전체화 과정들과 통합시켰다고 주장하며, 이는 사실상 <개인화, 그리고 이와 동시에 진행된 근대권력구조들의 전체화로 이루어진 정치적인 이중구속>이라고 말했다. - 푸코, [말한 것과 쓴 것](아감벤, 2008: 40)”

하지만 아감벤은 푸코의 연구에서 이러한 ‘정치적인 이중구속’ 즉 두 개의 권력구조가 교차하는

영역에 대한 연구는 빈 칸으로 남겨져 있다고 지적한다. 바로 이러한 사실로 인해서 사람들은 일반적으로 푸코가 통일적인 권력이론을 구성하는데 반대했다고 생각한다는 것이다. 하지만 아감벤은 바로 이 푸코의 권력연구의 빈칸을 자신의 연구주제로 삼는다.

“이 연구는 이처럼 권력에 대한 법/제도적 모델과 생명정치적 모델 사이의 숨겨진 교차점을 주제로 하고 있다. 이 연구가 도달 가능한 결론 중의 하나로 반드시 확인해야 할 것은 바로 이 두 가지 분석은 분리될 수 없으며, 그리고 벌거벗은 생명을 정치 영역으로 포섭하는 것이야말로-비록 은폐되었지만-주권 권력 본래의 핵심을 이루고 있다는 것이다. 심지어 생명정치적인 신체를 생산하는 것이 바로 주권 권력 본래의 활동이라고 말할 수 있다(아감벤, 2008: 42).”

이 인용문을 통해서 우리는 조르조 아감벤의 연구핵심으로 바로 들어갈 수 있다. 연구핵심으로 우리를 안내하는 것은 바로 벌거벗은 생명과 정치의 관계를 주권 권력과 생명과의 관계로 전환하는 과정에서 발생한 것이다. 아감벤은 생명을 중심으로 한 푸코의 <정치적인 이중구조>을 해명하기 위해 생명정치를 주권 권력과 생명의 관계로 전환하였다. 아니 보다 정확하게 말하자면 생명정치의 관점에서 바라보게 됨으로써 주권 권력의 본질이 보다 명확하게 이해된 것이다. 아감벤의 표현처럼, “근대국가는 생명을 자신의 계산의 중심에 놓음으로써 다름 아니라 권력과 벌거벗은 생명의 결합이라는 비밀스러운 관계(아감벤, 2008: 42)”를 드러내는 것이다. 아감벤은 국가와 생명 사이에 존재하는 서로 다른 두 개의 권력 접근을 ‘주권’을 통해서 연결한다. 이것이 아감벤의 권력연구가 다른 연구들과 차별성을 가지는 지점이다.

주권 권력의 비밀이 생명과 정치의 은폐된 관계를 드러내주는 것이라면 이제 우리의 과제는 생명과 정치의 관계를 보여주었던 조예와 비오스의 관계를 다시 재고하는 것이 된다. 아감벤은 조예와 비오스, 그리고 폴리스의 관계를 다시 조명하면서 우선적으로 서양의 정치가 조예의 배제에 근거하여 이루어지고 있다는 사실을 주목한다. 문제는 바로 이 배제의 성격인데, 그것은 인간생명체를 다른 생명체와 구별하기 위해 존재하는 것이면서 정치공동체로서의 폴리스의 내부에 포함되어서는 안 되는 것으로서의 배제이다. 아감벤은 이러한 독특한 배제의 관계에 조예와 비오스가 위치하고 있다고 주장한다. 그리고 이 관계를 ‘포함인 배제’*exclusionem inclusivam*라고 부르며 중요한 한 가지 사실을 첨가한다. ‘예외화’*exceptio*. 이렇게 바라본다면, 서양 정치는 이러한 예외화의 구조 그 자체이다. 정리해보자.

조예와 비오스의 관계 → 포함인 배제 → 예외화 → ‘예외구조’로서의 정치

바로 이것이 앞에서 살펴보았던 정치의 존재이유로부터 정치의 근본범주로서의 예외구조가 등장하는 기본과정이다. “서양의 정치에서 벌거벗은 생명에게는 그 배제에 인간들의 공동체가 기반한다는 독특한 존재상의 특권이 주어진다(아감벤, 2008: 44).”는 문장은 바로 이를 드러낸다.

아감벤은 한 발 더 나아가서 벌거벗은 생명과 정치의 관계가 “언어를 가진 생명체”라는 형이상학적인 인간 정의와 깊은 연관이 있음을 시사한다. 조예와 비오스를 구별하는 핵심 징표 중의 하나가 바로 언어logos이기 때문이다. 이 언어를 가진 생명체로서의 인간을 설명하기 위해 아감벤은 목소리 phoné와 말logos의 관계를 다시 분석한다. 그 과정에서 드러나는 것은 바로 앞에서 살펴본 ‘포함적 배제’의 관계이다. 따라서 목소리와 말의 구조는 벌거벗은 생명과 정치의 관계와 동일하다. 다음 문장은 그 사실을 보여준다.

“<어떻게 해서 생명체가 언어를 갖게 되었는가>라는 질문은 <어떻게 해서 벌거벗은 생명은 폴리스에 거주하게 되었는가>라는 질문에 정확히 대응한다. 생명체에는 자기 안에서 자기 목소리를 없애버리는 동시에 보존함으로써 로고스를 갖게 되었듯이, 마찬가지로 자신의 벌거벗은 생명을 폴리스 내부에서(예외로서) 배제되도록 함으로써 폴리스에 거주할 수 있었다(아감벤, 2008: 45).”

이것이 바로 ‘인간생명체가 언어라는 수단을 통해’라는 우리가 제일 먼저 독해했던 문장의 의미이다. 언어라는 수단에 내재된 예외의 구조와 정치공동체의 예외의 구조가 동일하기 때문이다. 우리의 마지막 일은 이 예외의 구조로서의 정치공동체의 권력, 즉 주권 권력의 논리를 예외의 구조로서 파악하게 해주는 칼 슈미트의 논의를 살펴보는 것이다.

(4) 칼 슈미트와 <주권의 역설>

아감벤은 칼 슈미트의 [정치신학]의 한 구절로, 이렇게 시작한다.

“주권의 역설은 이렇게 표현된다. <주권자는 법질서의 외부와 내부에 동시에 존재한다.(아감벤, 2008: 55)>”

우리가 먼저 이해해야 할 것은 법과 주권은 국가 그 자체는 아니지만 국가와 동시에 권력에 대한 법/제도적 관점을 이룬다는 사실이다. 법=주권=국가는 그 자체가 서로 구별되지만 분리될 수 없는 권력이다. 이 문장에서 특히 주목해야 할 것은 바로 ‘동시에’라는 표현이다. 그것이 역설을 만들어낸다. 그는 외부와 내부에 동시에 존재하여야 하기 때문이다. 바로 여기에서 즉 그 동시성이 역설을 받

생시키는 것이다. 칼 슈미트는 바로 이러한 주권자가 법질서와 맺는 관계에서 발생하는 역설을 예외의 구조로 파악한다. 이제 주어진 문제는 ‘예외例外’ 그 자체의 성격을 파악하는 것으로 귀결된다. 여기서 등장하는 것이 바로 ‘예’와 그것의 외부에 위치하는 존재로서의 ‘예외’의 구별이다. ‘예’는 질서/규칙에 포섭된 사건을 가리키지만 예외란 그 질서/규칙의 외부에 놓인 사건을 의미한다.¹⁴⁵⁾ 칼 슈미트는 바로 이러한 예외의 성격을 문제시 삼는다. 그가 발견한 것은 질서가 먼저 존재하고 그 질서의 외부에 예외가 발생하는 것이 아니라는 사실이다. 질서와 규칙을 부여하기 위해 사건들의 예외성을 결정해야만 한다는 사실이다. 도식으로 나타내보면 이렇다.

‘예외성’의 결정 → 예외 → 질서

즉 규칙(법)은 역설적으로 규칙(법)을 창출하기 위하여 규칙이 적용되지 않는 혼돈을 먼저 정의하고 결정하여야만 한다. 따라서 ‘예외’는 ‘예’의 외부에 존재하는 것이지만 그것은 정의상 먼저 요구되는 것이며 규칙의 내부에 존재하는 것이어야만 한다. 이 역설의 구조를 아감벤은 이렇게 해석한다. “주권자는 예외상태를 통해 법이 유효하기 위해서 필요한 <상황>을 창출하고 보장한다.(아감벤, 2008: 59)>”하지만 규칙의 외부에 존재한다는 그 예외는 단순한 배제와 어떻게 구별되는가?

“예외란 일종의 배제이다. 그것은 일반적인 규범에서 배제된 개별 사례이다. 하지만 예외의 가장 고유한 특징은 배제된 것은 바로 배제되었다는 사실 때문에 규칙과 완전히 무관해지지 않으며, 반대로 규칙의 정지라는 형태로 규칙과의 관계를 유지한다는 점이다. 규칙은 더 이상 적용되지 않고 예외로부터 철수하는 가운데 예외에 적용된다. 따라서 예외 상태란 질서 이전의 혼돈이 아니라 단지 질서의 정지에서 비롯된 상황일 뿐이다. 이러한 의미에서 예외란 진정 어원대로 ‘쪼갠 채 들어온’(excaptum)(밖에서 포획된, ex-capere)이라는 의미이지 단순히 배제됨을 의미하지 않는다(아감벤, 2008: 60).”

이제 창출되어야하는 상황 즉 예외상황의 구조가 명확해진다. 그것은 “규칙의 정지라는 형태로 규칙과의 관계를 유지”하는 상황이다. 즉 예외상황은 규칙이 정지된 상황이라는 점에서 일반적인 의미의 배제와 구별된다. 정리해보자.

145) [예]와 [예외]의 구별은 그렇게 간단한 문제는 아니다. 왜냐하면 [예]와 [예외]는 그 대칭적인 위치에 있지만 양자는 모두 규칙을 확립하고 유지하는 두 양식이기 때문이다. 아감벤은 이렇게 말한다. “예외는 예와 대칭적인 위치에 있으며, 그것과 함께 체계를 이루고 있는 것을 알 수 있다. 양자는 하나의 집합이 자체의 일관성을 수립하고 유지하려는 두 양식이라고 할 수 있다. 하지만 여기서 예외는 [...] 포함한 배제(즉 배제된 것을 다시 포함시키는 것)인 반면, 예는 일종의 배제인 포함으로 기능한다(아감벤, 2008: 37).”

규칙의 정치 → 예외상황 → 상황창출 → 규칙의 창출

아감벤은 법적/정치적 질서에 배제된 것을 포함하는 구조에 대한 칼 슈미트의 지적이 새로운 것은 아니라고 지적한다. 법적/정치적 질서에 배제된 것을 포함하는 구조는 ‘금지’의 메커니즘을 통해 작동한다. 금지를 통해 자신의 내부로 받아들일 수 없는 외부와의 경계를 설정하는 동시에 그 금지를 통해 그 외부를 내부화한다는 것이다. “하지만 주권의 구조를 규정하는 예외는 이보다 훨씬 더 복잡하다(아감벤, 2008: 61).”

“(주권의 구조에서) 여기서 외부에 있는 것은 단지 금지나 역류를 통해 포함되는 것이 아니라 법질서의 효력을 정지시킴으로써, 그러니까 법질서가 예외로부터 물러나고 예외를 내버리도록 함으로써만 포함된다. 예외가 규칙에서 벗어나는 것이 아니라 오히려 규칙이 스스로의 효력을 정지시킴으로써 자신을 규칙으로 만들 수 있는 것이다. 법 특유의 ‘효력’이란 바로 외부와의 관계를 유지할 수 있는 이러한 능력에서 비롯된다. 무언가를 배제시킴으로써만 그것을 포함하는 이러한 극단적인 형태의 관계를 예외관계라고 부르도록 하자(아감벤, 2008: 61).”

우리가 확인해야 할 것은 ‘예외관계’라는 극단적 형태의 관계, 즉 “무언가를 배제시킴으로써만 그것을 포함하는 극단적인 형태의 관계”로서의 예외관계이다. 이것이 일반적 의미의 배제와도 구별되면서 법적/정치적 질서에 내재한다고 알려진 배제하는 것을 포함하는 구조와도 구별되는 주권의 구조 그 자체의 형태인 것이다. 따라서 벌거벗은 생명과 정치가 맺는 관계는 이 주권과 생명이 맺는 관계가 되며, 특정한 생명을 배제시킴으로써 그것을 포함하는 극단적인 형태의 권력유형이 바로 주권 권력으로 되는 것이다. 이 [포함-배제]의 이중관계가 푸코의 <정치적 이중성>이 향하고 있던 공통성의 자리이며, 국가와 생명이 맺는 관계의 본질이자 현대 정치의 근본 범주가 되는 것이다.

3. 역설과 칼 슈미트

표면적으로 어떠한 관계도 성립되어 있지 않은 것으로 보이는 상탈 무페와 조르조 아감벤은 다른 각도에서 바라보면 긴밀한 내적관계 내지 공통의 문제를 공유하고 있는 것처럼 보인다. 그 관계를 매개하는 공통의 문제는 바로 [역설]이다. 자유주의와 민주주의 사이에 발생하는 역설을 이해하기 위해 칼 슈미트를 도입했던 것처럼, 아감벤은 푸코의 권력연구에서 권력의 법/제도적 관점과 생명정치적 관점 사이에 놓인 <정치적 이중성>의 문제를 심화시키기 위해 칼 슈미트의 주권의 [역설]을 도

입하였다. 역설적인 것은 칼 슈미트의 그러한 [역설]을 통해 샹탈 무페는 칼 슈미트의 ‘정치적인 것’의 개념을 발전시키는데 관심이 있는 반면, 아감벤은 그 ‘정치적인 것’의 개념을 전복하는 것에 관심이 있다는 사실이다. 하지만 그럼에도 불구하고 두 학자의 ‘정치적인 것’의 개념은 매우 공통적인 특징을 지니고 있다. 아감벤이 생각하는 것과는 달리 적과 동지의 구별을 그 핵심으로 하는 칼 슈미트의 정치적인 것의 개념은 무페의 연구에서, 아감벤이 발전시켰던 그 [예외관계]를 내재하는 개념으로 발전되기 때문이다. 샹탈 무페는 데리다의 구성적 외부constitutive outside라는 개념을 통해 아감벤의 [예외관계]와 동일한 [포함-배제]의 이중관계를 발견한다. 적과 동지의 구별은 적에 대한 범주가 먼저 규정되어야만 하는 것이기 때문에, 모든 정치는 그 내부로 포함될 수 없는 외부를 가지며, 그러한 외부는 경계(금지)라는 이름으로 자신의 내부에 각인된다. 모든 내부는 외부의 흔적을 갖는다. 이렇게 바라본다면 샹탈 무페와 아감벤은 사실은 [포함-배제]의 이중관계로 파악되는 [예외관계]를 핵심으로 정치적인 것을 사유하는 공통성을 갖는다고 볼 수 있다.

마지막 결론에서 다루고자 하는 것은 바로 두 사람이 구별되지만 분리될 수 없는 형태로 발전시킨 이 [예외관계]가 갖는 ‘비식별성’이다. 정치적인 것의 개념은 근본적으로 무엇을 식별하기 위한 식별의 권력이다. 즉 정치는 정치의 내부와 외부를 식별할 필요가 있으며, 그러한 식별을 위해 자신의 내부로 포함되지 않는 외부를 식별하고 그 식별을 통해 내부를 창출해야만 하기 때문이다. 하지만 이 들로부터 실제로 창출되는 것은 [내부]와 [외부] 어디로도 속할 수 없는 역설적인 공간인 비식별성을 특징으로 갖는 [경계]가 출현한다는 것이다. 이 [경계]는 외부의 창출을 위해 내부에 기입되어야 하지만 그것은 내부의 법/정치제도의 관점에서 기입되지 못한다. 하지만 그것은 [외부] 그 자체도 아니다. [외부]로 창출되어야만 하는 것이기 때문이다. 따라서 비식별성을 특징으로 갖는 [경계]는 [내부]와 [외부]의 양자 사이에 존재하면서 그 모든 곳으로 들어가는 공간이 된다. 정치적인 것의 고유함을 발견하려는 우리들이 주목하는 것은 바로 이런 정치적인 것의 공간위상학, 마치 초기 프로이트의 [의식]과 [무의식] 그리고 그것의 경계에 존재하는 [전의식]이 공존했던 공간위상학과 유사한 이 관계 자체이다. 두 공간위상학은 서로 중첩되면서 정치적인 것의 본질을 밝혀줄 수 있을지도 모른다. 하지만 그것은 아직 그 누구에 의해서도 발견되지 못하였다.

■ 참고문헌

샹탈 무페, 2006, 『민주주의의 역설』, 이행 옮김, 인간사랑

조르조 아감벤, 2008, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 옮김, 새물결

Review IV

심의민주주의와 급진민주주의의 논쟁

Chantal Mouffe와 Seyla Benhabib

장 원 순 jwonsoon@naver.com

I. 서론 : 근대 자유민주주의의 역설

슈미트는 개인을 중심으로 하는 도덕적 담론으로서의 자유주의적 개인주의와 본질적으로 정치적이며 동질성에 기초한 정체성을 창조할 것을 목표로 삼는 민주주의적 이상 사이에는 극복할 수 없는 대립이 존재한다고 한다.¹⁴⁶⁾ 즉 자유주의는 민주주의를 부정하고 민주주의는 자유주의를 부정하며 의회민주주의는 민주주의와 자유주의 양자의 표출로 만들어져 있기 때문에 결국 살아남을 수 없는 체제라는 것이다(Mouffe, 2006: 66).

그에 따르면 민주주의는 근본적으로 지배자와 피지배자 사이의 동일시에 달려있다. 그것은 인민과 인민의지의 주권의 단일성이라는 근본적 원칙에 연결되어 있다(71-72). 그런데 민주주의는 정치적 성원인 “인민”을 구성하는 과정에서 불가피하게 포함과 배제의 기준을 설정한다. 즉 그는 민주적인 정치적 공동체의 정체성이 “우리”와 “그들”을 가로지르는 경계를 그을 수 있는 가능성 위에 놓여있다는 점을 강조함으로써 민주주의는 언제나 배제-포괄의 관계를 수반한다는 사실을 강조한다(Mouffe, 2006: 72).

시민들에게 평등한 권리와 의무가 부여되는 것은 추상적인 인류라는 생각에 기반 해서가 아니라 누군가를 포함시키고 또 누군가를 배제하는 특정의 정치적 성원에 따른 것이다. 이것이 그가 민주주의의 중심적인 개념을 “인류”가 아니라 “신민”이라고 선언하는 까닭이며 인류적 민주주의란 존재할 수 없다고 선언하는 이유이기도 하다.

그러한 의미에서 자유주의의 한계 중 하나는 —그리고 민주주의를 위협에 빠뜨리는— 바로 자유

146) 벤하비브도 민주주의가 일정한 경계 또는 폐쇄를 필요로 한다는 것에 동의한다. 그는 『타자의 권리』에서 다음과 같이 말하고 있다. “법의 규제범위 내에 있는 사람과 그렇지 못한 사람을 구별하는 어떤 분명한 경계 없이 민주적 정당성이 유지된다는 것은 생각하기 어렵다(Benhabib, 2008: 252).”

주의가 포함과 배제라는 경계를 개념화할 수 없다는 점이다. 슈미트가 언급하는 것처럼 자유주의적 담론의 중심적 개념들은 “인간”이고 그것은—그가 잘 지적하는 것처럼—정치적인 것은 아니며 여기에는 여하간 정체에 조응하지도 않는다(Mouffe, 2006:73).

슈미트는 근대 자유민주주의가 갖는 이러한 역설이 필연적으로 자유 민주주의의 파멸로 이끈다고 본다.

II. 심의민주주의와 민주적 반추

심의민주주의는 슈미트가 당면한 문제로부터 출발한다. 즉 슈미트가 보건데 도저히 해결할 수 없을 것으로 보이는 그러한 역설 즉 자유주의와 민주주의간의 대립에 대한 해결방안을 모색하고자 하는 것이다.

1. 심의 민주주의의 의미

심의민주주의의 중심적 주장은 심의의 충분한 절차로 인해서 합리성(자유주의적 권리의 보호로 이해되는)을 동시에 충족시키는 동의의 형태(민주주의)에 도달하는 것이 가능하다는 것이다. 즉 민주적 주권의 이상을 자유주의적 제도와 조화시킴으로써 자유민주주의에 대한 충성과 견고한 기반을 제공하려는 것이 그들의 시도이다(Mouffe, 2006:130).

벤하비브에 따르면 민주주의가 직면하는 주된 도전은 어떻게 합리성과 정당성을 조화시키는가, 달리 표현하자면 민주주의가 답해야 하는 주된 문제는 어떻게 공공선의 표출이 인민의 주권과 조화되게 만들 수 있는가 하는 것이다. 그녀는 심의 민주주의 모델이 제공하는 답을 다음처럼 제시한다.

“어떤 정체에서 집합적 의사결정과정에서 정당성과 합리성이 확보될 수 있는 것은 그러한 정체의 제도들과 그들 사이의 관계가 모든 사람들의 공통된 이익이 자유롭고 평등한 개인들 사이에 합리적이고 공정하게 진행된 집합적 심의의 과정으로부터 결과하도록 만들어졌을 때에만 가능하다(Mouffe, 2006:77).”

이러한 전제가 충족될 수 있으려면 그러한 결정들은 하버마스의 담론모델의 절차를 따르는 적합한 심의의 공공적 과정의 결과물이어야 한다. 이러한 모델의 기본적 특징은 다음과 같다(Mouffe, 2006:78).

“행동과 제도적 배열과 같은 것들의 규범들은 그러한 것들의 결과에 의해 영향 받는 자들이 동의할 때에만 그리고 그러한 동의가 다음과 같은 특징을 띠는 심의과정의 결과로서 이루어질 때에만 타당하다고 할 수 있다: (a)이러한 심의에 대한 참여는 평등과 대칭이라고 하는 규범에 따른다. ; 모든 사람은 똑같이 말하고, 질문하고, 따져보고, 그리고 논의를 시작할 수 있다; (b)모든 사람은 대화의 주어진 주제에 대해 질문할 수 있는 권리를 가진다. ; (c)모든 사람들은 논의절차의 규칙에 관해서, 그리고 그것들이 적용되고 실행되는 방식에 관해서 성찰적인 주장을 시작할 수 있다. 논의되고 있는 제안된 규범에 의해 어떠한 개인이나 집단이 영향을 받는다는 점을 정당하게 입증할 수 있으면 의제나 대화를 제한하는 그리고 참여자의 정체성을 제한하는 어떠한 규제도 없다(Mouffe, 2006:78).”

심의민주주의자들이 주장하는 담론윤리학의 기본전제는 다음과 같다.

‘담론이라고 하는 특정한 논쟁상황 아래서 모든 관련 당사자가 동의할 수 있는 오직 그런 규범과 규범적 제도의 합의들만이 타당하다.’ 나는 이런 원칙을 메타규범이라고 부르겠다. 다시 말해 타당성을 주장하는 다른 더 구체적인 규범들은 이 메타규범 범주가 허용하는 절차를 통해 검증되어야 한다는 뜻에서 메타규범인 것이다(Benhabib, 2008: 35-36).

나의 이해에 따르면 이 메타규범은 보편적인 도덕적 존중과 평등주의적 상호성을 전제한다. 보편적 존중은 모든 사람이 도덕적 대화에 참여해서 말하고 행할 수 있는 권리를 가짐을 인정하는 것을 뜻한다. 평등주의적 상호성 원칙은 담론윤리학에 한정해 해석하자면 모든 사람들이 똑같은 권리를 가지도록 즉 다양한 언어행위를 할 수 있고 새로운 주제를 제안할 수도 있으며 대화의 전제가 정당한지를 물을 수도 있도록 똑같은 권리를 부여하는데 이바지한다(Benhabib, 2008: 35-36).

하버마스류의 이론가들은 물론 이상적 담화를 실현하는 데 장애가 있을 수밖에 없다고 인정하지만 그러한 장애는 경험적인 것이라고 주장한다. 그러한 장애들은 사회적 삶의 실제적이고 경험적인 한계를 고려할 때 우리 자신의 보편적이고 합리적 자아와 합치하기 위해서 우리의 모든 특수한 이익을 완전히 제쳐두는 것이 가능치 않다는 사실에 기인한다. 이것이 이상적 담화상황이 규제적인 이상으로 제시되는 이유이다.

2. 매개과정으로서의 민주적 반추

앞에서 살펴본 바와 같이 심의민주주의자들은 자유주의와 민주주의 그리고 합리성과 정당성을 매개하는 중심적인 틀로서 담론윤리를 제시한다. 그렇다고 문제가 온전히 해결된 것은 아닌데 그 이유는 담론윤리 또한 일반성을 특성으로 함으로써 대단히 열려있다는 것이다.

도덕적 정당화 담론의 열린 개방성으로 인해 다음 두 가지 사이에 불가피하고도 필수적인 긴장이 나타난다. 즉 한편으로 일정한 공동체에 귀속되는 성원권으로부터 발생하는 도덕적 책임이나 의무와, 다른 한편으로 인간 그 자체로서 우리가 받아들여야 할 도덕적 관점사이에 긴장이 불가피하게 나타나게 된다는 것이다(Benhabib, 2008: 37).

공동체주의자들은 도덕적 요청을 윤리적, 문화적, 정치적 공동체의 특수한 요구사항으로 축소시키는 반면, 현실주의자나 포스트모더니스트들은 정치적 규범을 따랐던 적이 있는가에 회의적이다. 반면에 담론윤리학자들은 도덕적인 것과 윤리적인 것 사이에, 또한 도덕적인 것과 정치적인 것 사이에 필수적인 분리뿐만 아니라 매개까지를 주장한다. 그렇다면 도덕적 보편성과 윤리적 특수성이 과연 매개될 수 있는가?(Benhabib, 2008: 38-39)

벤하비브는 이를 매개하는 하는 과정으로써 민주적 반추개념을 제시하고 있다. 그는 민주적 반추를 다음과 같이 설명하고 있다.

민주적 반추개념을 통해 나는 보편주의적 권리요구와 원칙들이 법적, 정치적 제도에서 뿐만 아니라 시민사회적 친교에서 경합되고 맥락화되며, 행사되거나 취소되고 가정되거나 정립되는 그런 공공적인 복합적 토론과정, 숙고, 의견교환 과정을 총칭한다. 이런 민주적 반추는 공공적인 법제기구나 시법기구, 집행기구차원에서 ‘강하게’ 이루어질 수도 있고 비형식적으로 시민 사회적 친교와 언론 등의 ‘약한’ 공공성 속에서 이루어질 수도 있다(Benhabib, 2008: 209).

반추는 자크 데리다의 저술을 통해 언어철학에 도입된 용어다. 한 용어나 개념을 반복하는 과정에서 우리는 단지 애초에 사용했던 똑같은 용법이나 뜻을 반복하는 것이 아니라 오히려 그 모든 반복은 어떤 형식의 변형을 수반한다는 것이다. 매번의 반추는 의미를 바꾸고 추가하며, 매우 민감한 방식으로 윤곽하게 만든다. 실제로는 이어지는 모든 반복형이 따라야 할 의미의 어떤 ‘원본’이나 ‘원천’이 있는 것이 아니다. 이 점은 일찍이 비트겐슈타인이 상기시켰듯이 모든 말에서 애초에 의미부여 행위가 이루어지는 순간은 설명할 수 없음에서 분명히 드러난다. 왜냐하면 의미부여 행위를 바로 그런 의미부여행위로 인정하기 위해서 우리는 이미 언어 자체를 소유해야 하기 때문이며 이는 명백히 순환논증이기 때문이다(Benhabib, 2008: 209-210).

따라서 모든 반추과정은 권위 있게 행사된 이전의 말들을 참작한다. 어쨌든 규범과 보편적 가치의 모든 측면들에 대한 반추와 해석은 결코 단순한 반복행위가 아니다. 그 모든 반추는 권위 있게 말해진 원본의 의미를 새로운 맥락 속에 위치하게 한다. 그러므로 이전의 말은 이후의 사용과 지시에 따라 재정립되고 재 의미화 된다. 의미가 풍요로워지고 변형되는 것이다.

법 생성적 정치학은 반추과정을 보여주는 데 스스로는 어떤 지도규범과 원칙을 따른다고 생각하는 민주적 국민들은 이와 같은 반추를 통해 스스로를 신민이자 입법자로 만든다(Benhbib, 2008: 211).

법 생성적 정치학은 초월적 규범과 민주주의 정치체제를 틀 짓는 권리요구는 한편으로는 특정한 상황 아래서 벌어지는 민주주의 대중의 특정한 입법행위를 초월해서 고찰되어야 하지만 다른 한편으로는 그와 같은 민주주의 대중들이 논쟁과 경합, 수정과 철회를 통해 이런 원칙을 재반추함으로써 민주주의적 의지형성과정에 통합할 수 있게 해야 한다(Benhbib, 2008: 211-212).

III. 급진민주주의의 비판과 대안

1. 심의민주주의에 대한 무페의 비판

급진 민주주의자인 무페는 그의 저서 『민주주의의 역설』에서 앞에서 자세한 심의민주주의의 기획을 비판한다. 그녀가 비판하고 있는 내용을 몇 가지로 정리하여 제시하면 다음과 같다.

비판 1. 심의민주주의의 주장자들은 정치적 결정에 대한 합리적 합의의 불가능성을 받아들이지 않으며 그것이 단순한 잠정협정이 아니라 평등한 자들 사이의 자유로운 이성적 사유로부터 나오는 동의의 도덕적 형태로 이해한다(Mouffe, 2006: 138-139).

비트겐슈타인은 언급하길 완전한 이해에 대한 욕구는 “마찰이 없는 미끄러운 얼음 위에 있는 것과 같고, 그것은 어떤 의미에서는 이상적인 조건이다. 그러나 동시에 바로 그렇게 때문에 우리는 걸을 수 없다. 따라서 우리는 마찰을 필요로 한다. 다시 거친 땅 위로 돌아온다(Mouffe, 2006:152).”

거친 땅 위로 돌아오는 것은 여기에서 “원초적 조건”이나 “이상적 담론”과 같은 합리주의적 도구들에 대한 장애는 결코 단순히 경험적이거나 인식론적인 것이 아니라 존재론적인 것이라는 사실을 이해해야 함을 의미한다. 실로 “장애적인 요소”로 제시되는 삶의 특정한 형태가 바로 공적 심의의 가능성의 조건이기 때문에 모든 공통의 관심사에 대한 자유롭고 무제한적인 공적 심의는 개념적으로 불가능한 것이다. 삶의 특정한 형태 없이는 여하한 의사소통도 심의도 이루어질 수 없다(Mouffe, 2006:152-153).

비판2. 심의적 접근법의 결함 중의 하나는 권력이 제거되고 합리적 합의가 실현될 수 있는 공적

영역이 가능하다는 것을 전제함으로써 민주적 정치에 대한 심의적 모델은 가치다원주의에 수반되는 적대의 차원과 그것이 결코 제거될 수 없다는 성격을 인식하지 못하는데 있다. 이것이 왜 그들이 오직 도덕성의 특정한 영역으로만 바라보는 정치적인 것의 특수성을 놓칠 수밖에 없는 이유이다(Mouffe, 2006:153).

심의민주주의에 따르면 사회가 민주적이면 민주적일수록 점점 권력의 관계가 사회적인 것을 구성한다는 것을 받아들인다면 민주주의적 정치의 주된 쟁점은 권력을 어떻게 제거하는 것이 아니라 어떻게 민주적 가치에 조화되는 권력의 형태를 구성할 것인가의 문제가 된다(Mouffe, 2006:155).

권력의 구성적 성격을 이해하는 것은 민주적 사회의 이상을 완벽한 조화와 투명성의 실현으로 보는 것을 과기해야 함을 함축한다. 사회의 민주적 성격은 오직 여하한 제한적 개인도 전체성을 대표할 수 없고 기초를 “지배”한다고 주장할 수 없다는 사실에 의해서만 확보될 수 있다(Mouffe, 2006:155).

비판3. 하버마스가 주장하는 것처럼 순수하게 절차적이지 않다. 그들이 주장하는 것처럼 그렇게 분명하게 공적인 것과 사적인 것을 분리할 수 없고, 혹은 절차적인 것과 실체적인 것을 구분할 수 없다는 사실은 매우 시사적이다. 이것이 사시하는 바는 가치의 다원주의에 종속되지 않고 배제 없는 합의가 성취될 수 있는 영역을 규정하는 것이 불가능하다는 점이다(Mouffe, 2006:142).

그들이 주장하는 것처럼 엄격한 구별을 유지할 수 없다는 사실이 민주주의적 정치에 중요한 함의를 내포한다. 그것은 정치의 영역은—심지어는 정의나 기본적 원칙과 같은 근본적 쟁점이 걸려있는 경우에도—가치의 다원주의로부터 절연되어 있는 중립적 지대는 아니라는 사실을 분명히 드러낸다(Mouffe, 2006:143).

비판4. 그들이 부정하는 것은 근대민주주의의 역설적 성격과 민주주의의 논리와 자유주의논리 사이의 근본적 긴장이다. 그들은 개인적 권리와 민주주의적 자치가 자유민주주의를 구성하고 있음에도 불구하고—그것의 새로움은 바로 이러한 두 전통의 표출 때문인데—그들 각각의 문법에서 결코 제거될 수 없는 긴장이 존재한다는 점을 포착할 수 없다(Mouffe, 2006:144-145).

2. 급진 민주주의적 대안: 라클라우와 무페

급진민주주의자인 무페가 볼 때 이러한 긴장은 비록 제거될 수 없지만 상이한 방식으로 타협될 수 있다. 실로 민주주의적 정치의 위대한 부분은 바로 그러한 역설의 타협에 관한 것이다. 다원주의에 한계를 부여하되 그러한 한계의 성격은 도덕성이나 합리성의 요건으로 제기되는 대신에 정치적 성격임을 인정해야 한다. 그녀는 다음과 같이 말한다.

우리는 심의회에 대한 대안으로 내가 “경쟁적 다원주의”라고 부르는 것을 구상할 수 있다. 내가 여기에서 제시하는 새로운 관점을 분명하게 하기 위해서 필요한 첫 번째 구분은 “정치”와 “정치적인 것”이다. “정치적인 것”을 통해 나는 인간관계에 내재적인 적대의 차원을 준거하며 그러한 적대는 사회적 관계의 상이한 형태에서 여러 가지 형태로 나타난다. 반면에 “정치”는 “정치적인 것”의 차원에 의해 영향을 받기 때문에 항상 잠재적으로 갈등적인 조건 위에서 인간의 공존을 조직하고 특정한 질서를 설정하고자 하는 실천, 담론 및 제도를 지시한다. “정치적인 것”의 차원을 인지하고 “정치”는 적의를 순치하고 인간관계에 존재하는 잠재적 적대감을 진정시키고자 하는 것에 달려 있다는 것을 이해할 때에만 내가 민주적 정치에 중심적인 문제라고 하는 것을 다룰 수 있다(Mouffe, 2006:157).

그녀에 따르면 민주적 정치의 새로운 점은 우리/그들 사이의 대립을 극복하는 데 있는 것이 아니라 -그것은 불가능한 일이고-그것이 설정되는 다른 방식에 놓여있다. 이러한 우리/그들의 차별을 다원주의적 민주주의와 조화되는 방식으로 설정하는 것이 핵심적 문제인 것이다.

라클라우와 무페는 심의회민주주의자들이 제시하는 민주적 반추와는 다른 즉 우리/그들의 차별을 다원주의적 민주주의와 조화되도록 하는 방식으로 급진 민주주의를 제시하고 있다. 이를 살펴보면 다음과 같다.

가. 주체의 탈 중심화와 접목

그들은 급진 민주주의를 제시하기에 앞서 주체의 탈중심화를 시도한다. 그들은 오늘날 정치에 대해 적절히 사고할 수 있으려면 그리고 이른바 세계사적으로는 역사의 종언 이후 등장하는 다양한 민족, 소수자, 성, 지역의 갈등을 이해하기 위해서는(한국사회의 경우 민주화 이후 새롭게 등장하는 다양한 적대 및 갈등들을 이해할 수 있으려면) 주체를 탈 중심적이고 탈 전체적인 것으로 보는 이론을 발전시켜야 한다고 주장한다. 이는 슈미트와 기든스의 논의를 주체의 영역으로까지 확장한 것이라고 볼 수 있다. 그들에 따르면 주체를 그것이 계급이든, 보편적 이성이든 어떤 환원가능한 단일한 토대에 기초할 경우 현대사회에서 등장하는 새로운 적대와 갈등들을 이해할 수 없게 된다. 즉 단일성의 토대로 이러한 적대와 갈등을 보게 되면 이러한 적대와 갈등은 아직 합리성이 증진되고 못하였거나

민주주의가 정착되지 못함으로써 단지 일시적으로 발생하는 문제로 간주되기 쉽다.

그러나 이들에 따르면 사람 및 집단, 계급, 인종, 성, 민족간의 적대와 갈등은 사라지지 않고 있으며 오히려 이들은 불가피한 것이다. 왜냐하면 주체는 각종 담론들에 의해 구축되고 주체 위치들의 교차로에서 불확실하고 일시적으로 봉합된(실제로 우리가 참여하는 사회적 관계들과 사회적 관계들이 정의하는 주체위치들 만큼이나 많은) 상이한 공동체에 거주하는 자들인데(Mouffe, 1993: 20), 여기에 권력 즉 정치가 개입하기 때문이다. 왜냐하면 주체구성에 참여하는 담론과 사회관계들에는 항상 지배와 복종, 종속이라는 측면이 포함되기 때문이다. 따라서 권력문제는 국가적인 사무, 제도, 기구, 계급문제로 한정되지 않는다. 권력관계와 다른 유형의 관계(경제적 과정, 인식관계, 성적 관계)는 외재적 관계에 있는 것이 아니라 그것들에 내재해 있고 따라서 권력은 도처에 있다. 한 마디로 모든 사회적 관계 그 자체가 권력관계라는 것이며 따라서 이와 연관된 모든 사회적 실천은 정치적인 수 있다는 것이다. 남녀간의 젠더문제 역시 그 속에 남녀간의 권력관계가 내재해 있으므로 제도화되어 있는 기존의 남녀관계를 유지, 재생산하거나 이를 전복하려는 실천이 바로 정치, 즉 성의 정치이다(손호철, 2002: 66-67).

라클라우와 무페는 자유주의에서처럼 자율적인 자아를 선형적으로 가정하지 않으며 계급적 본질을 간직한 프롤레타리아트 계급을 전제하지도 않는다. 그러나 주체가 이렇게 탈 중심화된다고 하더라도 주체는 일부 포스트 모더니스트들이 주장하듯 한없이 표류하는 존재는 아니다. 이들에게는 고정점, 결절점이 있다. 즉 초월적 기의를 간직하지 못한 텅 빈 기표들은 다양한 접합들을 통하여 구성되며 또 이러한 구성을 통해서만 하나의 통일성이 산출된다. 이를 떼면 여성문제, 노동문제, 환경과 괴, 인간의 소비자로서의 전략, 이주노동자 문제 등은 서로 접합되어 자본에 저항하는 공동전선을 산출할 수 있다. 이렇게 하여 부분적이고 일시적이기는 하지만 수행 혹은 실행의 주체 형성이 가능하다. 담론의 장의 의미를 궁극적으로 고정하는 것은 불가능하지만 부분적인 고정화는 가능하며 가능해야 한다는 것, 그 부분적인 고정화의 특권화된 지점이 바로 결절점, 즉 헤게모니가 성립하는 지점이다(Laclau & Mouffe, 1992 : 248-249).

나. 급진 민주주의의 기획

라클라우와 무페는 정치적인 것의 문제를 국가제도 및 기구, 계급, 지역의 문제를 넘어 일상적 삶, 정체성으로 확장하는 슈미트의 논의를 수용하면서 여기서 더 나아가 현대사회의 다양한 적대와 갈등을 이해하기 위해서는 주체의 탈 중심화와 다양한 접합을 통한 주체 형성과정을 이해해야 한다고 주장한다. 그리고 그들은 이러한 상황적 맥락에서 민주주의의 급진화, 급진 민주주의를 기획한다.

라클라우와 무페에게 있어서 급진 민주주의란 이러한 상황에서 다양한 사회적 관계들에, 주체구성에 자유와 평등이라는 민주주의 논리를 끊임없이 확대시키고 심화하는 것을 말한다. 그들은 급진적, 다원적 민주주의를 다음과 같이 제시하고 있다.

주체위치들(subject positions)이 하나의 실증적(positive)이고 단일한 토대적 원리에 회귀될 수 없다는 점이 인정되지만 한다면 그때 다원주의는 급진적인 것으로 간주될 수 있다. 다원주의라는 것은 이 다원적인 정체성들의 각 항목이 그 자체로 타당성 원칙을 찾음에 있어서 그 정체성 모두의 의미의 체계서열 및 그들의 정당성의 근원과 보장을 위한 초월적이거나 토대적인 근거 안에서 찾으려고 하지 않고 그 자체 내에서 추구하는 한에서만 급진적이라 하겠다. 그리고 이러한 급진적 다원주의는 그 항목들 각각의 자기구성이 평등주의적 이미지너리의 치환들의 결과인 경우에만 민주주의이다. 그러므로 급진적이고 다원적인 민주주의의 기획은 원초적인 의미(in a primary sense)에서 등가적-평등주의적 논리의 일반이라는 기반 위에 선 영역들의 최대 자율화를 위한 투쟁과 다를 바가 없다(Laclau & Mouffe, 1992 : 204).

여기서 말하는 급진적 다원적 민주주의는 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저, 급진 민주주의는 사회의 다양한 적대들과 다원성을 기반으로 한다. 앞에서 주체구성과 접합에서 살펴본 바와 같이 사회적 적대들의 출현 표면들을 선형적으로 특정화하는 것은 불가능하다. 왜냐하면 다른 표면들의 중층 결정적 효과들에 의해 부단히 전복되지 않는 표면은 없으며 그 결과로 어떤 영역에 특정적인 사회는 리가 다른 영역으로 부단히 전위되기 때문이다(Laclau & Mouffe, 1992 : 218-219). 급진 민주주의를 위한 기획도 바로 이 사회적인 것의 다원성에 연결되는 것이며 이 기획의 가능성은 사회적 행위자의 탈 중심화 된 성격, 그들을 주체로서 구성하는 담화적 다원성, 그리고 이 다원성 내에서 일어나는 치환들로부터 직접적으로 나오는 것이다.

둘째로 이러한 사회적 다원성은 원자적 존재로 존재하지 않으며 다양한 사회적 적대들 간의 다양한 접합이 이루어지는데 이때 민주적 등가의 원칙이 중요하다. 그리고 이 접합은 이익들 간의 동맹이 아니라 상이한 집단들의 정체성을 변화시키는, 어떤 새로운 ‘상식’의 구성을 요구한다. 즉 등가란 그것이 주어진 이해관계들 사이의 ‘연합’을 확립할 뿐 만 아니라 그 연합 안에 참여하는 세력들의 정체성 자체를 변형시키는 한에서만 언제나 헤게모니적이다. 노동자들의 이해관계에 대한 옹호가 여성, 이민자 또는 소비자들의 권리를 희생하면서 이루어지지 않기 위해서는 이 상이한 투쟁들 사이의 등가를 확립하는 것이 필수적이다. 바로 이런 조건 위에서만 권력에 대항하는 투쟁들이 진정으로 민주주의적으로 되고, 권리에 대한 요구가 개인주의적 문제 틀의 기반 위에서 수행되지 않고 여타의 종속집단들의 평등의 권리를 존중하는 맥락 안에서 수행되어진다.

그러나 이러한 민주주의적 등가는 한계를 갖는다. 즉 결코 전체적인 등가는 존재하지 않는다는 불안정성이다. 왜냐하면 모든 등가는 사회적인 것의 불균등성에서 연유된 구성적인 불확실성을 갖기 때문이다. 이러한 의미에서 모든 등가의 불확실성은 자율성의 논리에 의한 보완되고 제한될 것을 요구한다. 바로 이런 이유 때문에 평등에 대한 요구는 충분한 것이 아니며 오히려 자유에 대한 요구에 의해 균형 잡힐 필요가 있다(Laclau & Mouffe, 1992 : 233).

셋째, 이러한 급진 민주주의 기획은 새로운 '상식'을 형성하는 헤게모니 기획에 충분조건은 아니다. 급진 민주주의란 민주주의 논리를 광범위한 사회적 관계로 치환한 것이며 그러한 것으로서의 민주주의의 논리는 종속관계와 불평등 관계를 제거하는 논리일 뿐이다. 따라서 실제적인 민주사회의 구성은 내용을 필요로 한다. 그리고 이는 민주주의의 논리와 불안정한 균형과 계속적인 긴장을 유지해야 한다. 새로운 '상식'은 사회적인 것의 실정성과 다양한 민주주의적 요구의 접합이 최대의 통합을 이루는 상황에서 이루어져야 한다(Laclau & Mouffe, 1992 : 229).

이상에서 논의한 급진 민주주의의 내용을 간략히 요약하면 다음과 같다. 첫째, 급진 민주주의는 다양한 사회적 적대의 다원성과 개방성, 자율성을 강조한다. 즉 차이-특수한 것, 다양한 것, 이질적인 것-를 인정하라는 것, 다시 말해 사실상 추상적인 '인간'개념에 의해 배제되었던 것을 인정하라는 것이다. 사회는 폐쇄적 체계가 아니라 우연성과 개방성에 의해 작동되어지는 열려진 체계이기 때문이다. 둘째, 다양한 사회적 적대들 간의 접합은 민주적 등가의 원칙에 따라 이루어지되 이는 이익의 동맹이 아니라 새로운 '상식'의 출현을 낳는다. 그리고 이는 자유와 평등이라는 민주주의 논리를 전사회적 영역으로 확장하는 문제이다. 셋째, 민주적 등가의 원칙에 따른 접목이 사회적 행위자로서 개인의 자율성을 침해해서는 안 된다. 평등은 자율의 논리로 제한되어야 한다. 즉 사회적 행위자로서 개인의 제 권리와 요구를 옹호하고 추구해야만 한다.

이러한 급진 민주주의의 시민권이 목표로 하는 것은 공동의 정치적 정체성을 구축하여 새로운 평등주의적인 사회관계들, 실천들, 제도들을 통해 접합되는 어떤 새로운 헤게모니의 설립조건을 창출하는 것이다(Mouffe, 1993: 86 참고).

IV. 결론: 급진 민주주의의 비판은 유효한가?

급진민주주의자들은 심의민주주의가 정치적인 것을 윤리적인 것, 도덕적인 것으로 환원시켰다고 비판한다. 그리고 대안으로 철저히 정치적인 것의 성격을 유지한다. 그러나 이러한 비판은 '정당성 있는 정치권력'이라는 말에서 '정치권력'을 설명할 수 있으나 앞의 '정당성 있는'이라는 말을 설명할 수

없게 된다. 즉 민주주의에서 정치를 복원하지만 그것이 정당성을 갖춘 것인지에 대해서는 언급할 수 있는 방안을 가지고 있지 못한 것으로 보인다.

나는 심의회민주주의가 정당성과 합리성에 대해서 말한 점은 옳다고 생각한다. 그리고 무폐가 정치성을 말한 것도 또한 옳다고 생각한다. 이들이 결합할 수는 없을까? 우리들이 바라는 것은 정당성 있는 민주주의, 정당성 있는 정치권력이 아닌가? 나는 그것이 가능하다고 생각한다. 그것은 바로 담론윤리의 규칙을 지키는 과정에서 이른바 무폐가 주장하는 헤게모니hegemony, 상식common sense을 구성해 나아가는 것이다. 이때 담론윤리는 형식을 구성하고 헤게모니, 상식은 내용을 구성하는 것, 역동성이 될 것이다.

사실 그런데 무폐는 이러한 나의 제안에 반대할 것이다. 그것은 바로 형식과 내용이 분리될 수 없다고 생각하기 때문이다. 즉 심의회민주주의자들이 제안하는 형식에는 내용이 포함되어 있고 이는 또 다른 내용, 즉 해석과 대립할 것으로 보기 때문이다. 그러나 이러한 주장이 가능하려면 무폐는 하버마스가 담론윤리는 이상적 언어 상황에서 도출하는 과정에 실질적인 내용이 포함되어 있으며 이것은 다른 무엇과 대립하는지 논증해야 할 것이다. 나는 하버마스의 담론윤리가 생활세계의 모든 사람들이 언어를 사용함에 전제하지 않을 수 없는 이상적 언어 상황에서 도출되었다는 측면에서 규제적 이념으로 작동하는 것이 가능하다고 믿는다. 그러므로 심의회민주주의와 급진민주주의의 주장은 서로 보완이 가능한 주장으로 보이며 이는 정당성과 합리성 그리고 정치성의 결합이 될 것이다. 구체적으로 그것이 무엇이 되어야 할 것인가? 이것은 연구과제이나 불가능한 주제는 아니라고 보인다. 이를 위해서 무폐는 그녀가 전제하는 강한 포스트 모더니스트적 전제를 어느 정도 완화해야 할 것이다.

■ 참고문헌

손호철, 2002, “정치란 무엇인가?: 보수주의, 자유주의, 맑스주의, 포스트맑스주의의 관점” 「근대와 탈근대의 정치학」, 서울: 문화과학사.

Benhabib, Seyla, 2004, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, 이상훈(역)(2008), 「타자의 권리 : 외국인, 거류민, 그리고 시민」, 서울: 철학과 현실사.

Mouffe, Chantal, 1993, *The Return of the political*, London: Verso.

_____, 1992, “Democratic Citizenship and the Political Community”, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Chantal Mouffe(ed), London: Verso.

_____, 2000, 「Democratic Paradox」, 이행(역)(2006), 민주주의의 역설, 서울 : 인간사랑.

Mouffe, Chantal & Laclau, Ernesto, 1985, *Hegemony & Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso. 김성기 외(역)(1992), 「사회변혁과 헤게모니」, 서울: 도서출판 터.

Review V

정치와 반정치

이종영의 [반정치]와 랑시에르의 [정치] 개념 비교

장 훈 교 ganndalf@naver.com

1.

일반적으로, 일상에서 소비되는 ‘정치’의 개념을 비판하면서 ‘정치’ 개념의 외부를 사유하는 다양한 방식들이 공존한다. 이종영과 랑시에르는 이러한 비판적 사유의 두 경로를 보여준다. 이종영이 정치를 “지배권력을 둘러싼 투쟁(이종영, 2005: 150)”으로 정의하고, 정치를 “부끄러운 것(이종영, 2005: 329)”으로 바라보면서 “정치가 행사하는 유혹적 힘을 명확히 파악하고 자유로워지길, 그리하여 그 힘을 무력화시킬 수 있기를 희망(이종영, 2005: 430)”하는 [반정치]의 개념을 사유한다면, 이에 반해 랑시에르는 “정치는 권력행사가 아니다(랑시에르, 2008: 233)”라고 선언한다. 랑시에르는 일반적으로 우리에게 정치라고 받아들여지는 것이 사실은 ‘치안’이며, 정치는 그 치안과 대립하는 것이라고 주장한다. 이종영의 [반정치]는 일반적으로 받아들여지고 있는 정치를 분석대상으로 한정하고, 그것과의 단절을 요청하는 방향에서 [반정치]의 개념을 발전시킨 것에 비해, 랑시에르는 반대로 우리에게 요청되는 ‘정치’의 입장에서 일반적으로 받아들여지는 정치의 본질을 [치안]으로 개념화한다. 그래서 이종영의 [반정치]와 랑시에르의 [정치]가 표면적으로 서로 대립하는 개념들로 보임에도 불구하고, 이종영의 [반정치]는 랑시에르의 [정치]와, 동시에 이종영의 [정치]는 랑시에르의 [치안] 개념과 상당히 유사하다. 하지만 물론 둘 사이에는 정치와 권력의 관계를 상이하게 파악하는 건널 수 없는 심연이 존재하는 것도 사실이다. 이러한 문제의식 하에 이글은 이종영의 『정치와 반정치』, 그리고 랑시에르의 『정치적인 것의 가장자리에서』에서 전개된 두 학자의 정치, 반정치, 그리고 치안 개념의 공통점과 차이점을 비교-고찰하고자 한다.

2.

1) 이종영의 [반정치]

우선 무엇보다 먼저 중요하게 지적되어야 할 것은 이종영의 반정치 개념을 우리들이 일반적으로 사용하는 ‘반정치’의 개념과 구별해서 이해하는 것이다. 일상적으로 사용되는 ‘반정치’의 개념은 H. 라스웰(Laswell)이 말하는 정치적 무관심의 3가지 유형 중 ‘탈정치’에 가깝다. ‘정치적 무관심’ 자체를 정의하는 것은 매우 어려운 일이지만, R. 달(Dall)은 정치체계 내에서의 기능분담에 따라 정치적 무관심층을 정치적 참여를 통해 자기 현실을 변화시킬 가능성이 현저히 낮다고 인식하는 집단으로 규정하였다. 라스웰은 이러한 정치적 무관심을 “탈정치적 태도 *depolitical*, 무정치적 태도 *apolitical* 그리고 반정치적 태도 *antipolitical*로 분류”한다. 그에 따르면 “탈정치적 태도는 권력의 세계에 참여하여 실패한 경험으로 인해 권력과정에 환멸을 느껴 은퇴한 경우를 말한다. 이에 비해 무정치적 태도는 권력 이외의 다른 가치, 이를테면 학문과 예술 등과 같은 것에 열중한 나머지 정치에 관심을 갖지 않는 경우를 말한다. 세 번째 반정치적 태도는 개인주의적 무정부주의나 종교적 신비주의자처럼 자신이 집착하는 가치가 본질적으로 정치와 충돌된다는 전제에 서서 정치과정에 반대하는 경우이다(박현호, 1994: 90~94).” 이러한 유형구분에 의하면 우리들이 일상적으로 사용하는 반정치 혹은 반정치적이라는 의미는 정치과정에 대한 환멸과 그에 대한 거부감으로 인해 정치과정 자체에 대한 참여를 거부하는 태도를 의미하는 것과 유사하고, 이것은 라스웰의 구분에 의하면 ‘탈정치적’인 것에 가깝다. 하지만 앞으로 살펴보겠지만 이종영의 반정치 개념은 라스웰의 ‘탈정치’ 개념과는 정확히 그 반대 의미에서 반정치적인데, 왜냐하면 이종영의 반정치 개념은 정치과정 그 자체를 전복하기 위한 일종의 존재양식으로서 반정치를 제시하기 때문이다. 따라서 우리는 이종영의 반정치 개념을 정치적 지배를 재생산하기 위해 정치와 사회의 분리를 기정사실화하고 정치로부터 대중들의 탈퇴 및 후퇴를 무관심이라는 중립적 표상을 통해 포착하는 자유주의 정치이론의 맥락 위에서 이해해서는 안 된다. 하지만 이종영은 라스웰의 [탈정치], [무정치] 그리고 [반정치]의 개념이 가리키는 대상 그 자체를 동시에 사유하면서 자신의 반정치 개념을 발전시킨 것도 사실인 것으로 보인다. 《정치와 반정치》에서 라스웰에 대한 언급은 찾아볼 수 없지만, 그의 사유엔 정치에 대한 환멸과 정치과정으로부터 탈퇴를 요청하는 탈정치적 태도와, 권력 그 자체와 결연하여 권력과 대항하는 새로운 연합을 구성하는 실천들에 대한 요청으로서의 무정치적 태도, 그리고 마지막으로 정치과정의 본질 그 자체와 충돌하는 반정치적 실천에 대한 사유가 공존한다. 그의 탁월함은 바로 이 동일한 세 가지 요소를 자유주의 정치철학의 ‘정치적 무관심’으로 종합해낸 것이 아니라, 그 자유주의 정치과정 및 정치이론을 전복하기 위한 해방적 실천의 기획으로 전유한 것에 있다. 하지만 바로 이 탁월함이 역설적으로 그의 반정치 개념에

대한 가장 공격적인 비판의 지점이 될 것으로도 보인다. 즉 그의 ‘반정치’개념이 현실에서 ‘정치적 무관심’을 조장하는 ‘탈정치적’ 태도 및 실천으로 발현된 수도 있다는 것. 하지만 우리에게 이종영의 ‘반정치’ 개념에 대한 이러한 통속적, 일상적 이해를 거부하면서 그의 사유가 가리키는 방향으로, 그와 함께 걸어가 보는 것이 필요하다.

여기부터 시작하자. 이종영은 다음과 같이 말한다. 반정치 개념의 윤곽이 그려지는 문단이다.

“정치는 부끄러운 것이다. 이처럼 부끄러운 정치에 대답하는 것이 반(反)정치이다. 반정치는 이 세계에 대한 태도이자 이 세계와 맞서는 실천이다. 반정치는 물론 지배권력을 획득하기 위한 투쟁으로서의 정치에 반대하는 것이다. 반정치는 정치의 원천으로서의 권력을 공격한다. 즉 반정치적 실천은 권력이 있는 곳에서는 권력을 줄여나가기 위해 노력하는 것이고, 권력을 위한 투쟁에 자신을 개입시키지 않는 것이며, 새롭게 관계를 맺을 때는 권력을 성립시키지 않는 것이다. 이러한 의미에서 반정치는 일종의 존재양식이다. 권력을 인정하지 않는 존재양식, 타자에 대한 지배를 견디지 못하는 존재양식, ‘연합적’ 방식으로밖에 관계를 맺지 못하는 존재양식이 그것이다(이종영, 2005: 322).”

첫 문장부터 새롭다. “정치는 부끄러운 것이다.” 왜? 이 질문에 답하기 위해서는 우리는 먼저 이종영이 생각하는 정치의 본질 및 그 범주를 이해하는 것이 필요하다. 정치에 대한 본격적인 논의에 들어가기에 앞서 이종영은 <제2장 음모로서의 정치> 주석1에서 다음과 같이 언급한다.

“[정치]는 우리에게 우선 하나의 [단어]로 제시된다. 하지만 이러한 [단어]를 [개념]으로 상승시키는 노동이 그 [단어]에 의해서 지시되는 것을 무시하고서 이루어질 수는 없다. 따라서 정치의 개념을 획득하기 위한 노동의 가장 기초적인 절차는 첫째로, [정치]라는 단어가 실천적으로 지시하는 것을 식별하는 것이고, 둘째로, 그 지시대상의 본질을 이루고 있는 것을 식별하는 것이며, 셋째로 그러한 본질구성적인 것의 존재 여부에 따라 [정치]의 범위를 확정하는 것이다. 바로 이러한 기초 위에서 [정치]의 현상을 생산한 뿌리로 침투하면서 본격적인 개념의 노동이 비로소 시작된다. 여기서 중요한 것은 본질구성적인 것과 여타의 속성들을 구별하는 것이다. 정치의 본질구성적인 것은 정치 자체를 규정하는 것이지만, 정치의 어떤 속성을 갖는다는 것은 단지 ‘정치적인 것’일뿐이다. 정치의 어떤 속성을 갖는 것에 대해 [정치]라는 용어를 사용하는 것은 은유적 용법이고, 정치의 본질구성적인 것에 대해 [정치]라는 용어를 사용하는 것은 개념적 용법이다. 정치를 지배권력을 둘러싼 투쟁으로 정의할 수 있다면, 전혀 예기치 않던 곳에 존재하던 지배권력에 대한 저항은 개념적으로 정치라고 할 수 있겠지만, 단지 정치의 어떤 속성을 지닌 일상의 갈등을 정치라고 하는 것은 은유적 용법이다(이종영, 2005: 149~150).”

이종영의 이른바 ‘과학적 노동’으로서의 개념적 사유의 요체要諦가 드러난 문장이다. 여기서 중요한 것은 (1) 정치란 지배권력을 둘러싼 투쟁이며 (2) 정치적인 것을 정치라고 부르는 것은 개념의 혼

란을 가져오는 것이라는 입장이다. ‘정치’와 ‘정치적인 것’을 구별하면서 정치의 재구성성을 시도하는 일군의 프랑스 자유주의 정치이론에 대한 비판인 셈이다. 따라서 정치는 지배권력을 둘러싼 투쟁으로 한정된다. 따라서 이종영의 다음 도식은 그의 규정에 따라 타당하다.

정치 → 권력 → X

도식을 즐겨 사용하는 이종영에게 도식은 이종영의 사유를 단순화할 위험이 존재함에도 불구하고, 자신의 사유를 명료하게, 오해 없이 전달하기 위한 수단으로 보인다. 이 도식은 이후에 보게 될 [반정치 → 연합 → Y]도식과 함께 이해하여야만 한다. 앞의 도식을 편의상 [정치-도식]이라고 부른다면, 두 번째 도식은 [반정치-도식]이 된다. [정치-도식]은 정치의 목적이 권력에 있음을 분명하게 보여준다. 하지만 동시에 [정치 → 권력]으로 한정되지 않는 권력의 목적 그 자체를 문제 삼는다. [권력 → X]. 이종영은 권력의 목표인 이 ‘X’가 정치의 진정한 의미라고 규정한다. 이것이 정치의 진정한 의미임에도 불구하고, 지금까지 정치에 대한 분석은 이 X에 대하여 말하지 않았다. 정치의 “진정한 의미는 ‘정치 → 권력’의 과정 바깥에 있다. 즉 진정한 의미는 ‘권력 → X’의 과정 속에만 있다(이종영, 2005: 331).” 그렇다면, 바로 이 ‘X’란 무엇일까?

“X란 어떠한 것일까? X는 물론 권력이 확보해주는 것들이다. 즉 X는 권력이 확보해주는 일련의 향유들이다. 권력자로서의 정체성(=변별성)의 향유, 권력을 행사하는 자신의 존재에 대한 향유, 권력이 보장해주는 변별적 생활양식의 향유와 노동면제 등이 그러한 것들이다. 부끄러운 것은 바로 이러한 향유들이다(이종영, 2005: 330).”

다시 강조한다면 정치는 부끄러운 것이다. 왜냐하면 정치는 권력을 목적으로 하며, 권력은 권력의 획득과 행사로부터 오는 향유를 목적으로 한다. 바로 이 권력의 향유에 의해 정치는 부끄러운 것이다. 정치의 진정한 의미는 바로 권력의 향유의 대상인 X에 존재한다. 바로 “X가 정치의 진정한 의미이다. 정치I뿐만 아니라 일반적으로 정치II에 있어서도 말이다(이종영, 2005: 330).”정치I이란, “국가기구 ‘정치의 장’ 내부에서 지배권력의 분배와 행사를 둘러싸고 벌이는 투쟁”을 말하고, 그 ‘정치의 장’과 대립하는 정치를 정치II라고 부른다. 즉 정치I에 대항하는 정치가 바로 정치II이다. 그것이 정치라고 불리어질 수 있는 이유는 정치는 개념적으로 지배권력을 둘러싼 투쟁이기 때문이다. 하지만 정치가 부끄러운 것임에도 불구하고 권력에 대한 욕망과 정치에 대한 열정을 잉태하는 근본적인 이유는 무엇일까? 그것은 바로 나르시시즘narcissism 때문이다. 권력에의 욕망을 추동하는 나르시시즘에 비하여 권력에 대한 혐오는 그 힘이 약하다. “권력에의 혐오는 정치의 숨겨진 의미인 X가 가져다주는 나

르시시즘의 만족에 의해 여지없이 무력화된다(이종영, 2005: 333)."

나르시시즘에 의해 추동되는 권력에 대한 욕망이 권력의 획득과 향유의 대상 X에 대한 우리들의 혐오보다 강력한 것이라면, 우리에게 [정치-도식]을 넘어서는 가능성이란 존재하지 않는 것이 아닐까? 하지만 해답은 바로 나르시시즘 그 자체에 존재한다. "권력에의 욕망 배후에는 언제나 나르시시즘이 깔려 있지만, 나르시시즘이 언제나 권력에의 욕망으로 귀결되는 것은 아니다(이종영, 2005: 340)." 나르시시즘이 권력에 대한 욕망을 추동하는 것은 특정한 사회/역사적 배치의 결과이다. 따라서 우리들의 전략은 바로 이 특정한 사회/역사적 배치들을 변화시킴으로써 나르시시즘을 권력에 대한 욕망으로 전환하는 배치를 줄여나가는 것이다.¹⁴⁷⁾ 이것이 반정치의 전략이다. "X가 호출하는 나르시시즘과 맞서기 위해서는, X를 가능하게 하는 사회적 짜임새를 변화시켜야 하고, X에 맞먹는 또 다른 형태의 향유 Y를 보장해야 한다. 반정치가 실천하는 새로운 관계 맺기는 이러한 두 가지를 내포한다(이종영, 2005: 334)." 반정치가 추구하는 권력에 대항하는 사회적 관계를 '연합'이라하고, 그 연합으로부터 도출되는 또 다른 형태의 향유를 Y라 한다면, [정치-도식]에 대항하는 [반정치-도식]이 완성된다.

반정치 → 연합 → Y

전제는 이렇다. (1) 권력의 획득과 행사로부터 오는 향유 X가 특정한 사회/역사적 배치의 결과인 것처럼 또 다른 형태의 향유 Y도 특정한 형태의 사회/역사적 배치의 결과이다. (2) 동시에 Y는 X보다 강력하다. 왜냐하면, 그것은 X의 근본토대 그 자체를 붕괴시킬 수 있기 때문이다. X에 대항하는 방법은, X의 토대를 축소하여 X를 호출하는 사회/역사적 배치를 전환하는 것과, 그것에 대항하는 더욱 강력한 향유 Y를 실현하는 사회적 관계 '연합'을 발전시키는 것이다.

"정치가 권력을 통해 X를 보장하는 것처럼, 반정치는 연합을 통해 Y를 보장한다는 것이다. 중요한 차이는 X가 결코 말해질 수 없는 부끄러운 향유임에 비해 Y는 그렇지 않다는 것이다. 즉 Y는 모두가 아무런 부끄러움 없이 드러내놓고 향

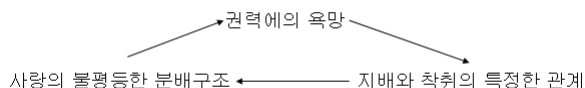
147) "특정한 사회적 짜임새 속에서 사람들은 권력을 욕망한다. 하지만 그 욕망은 권력 자체에 대한 것이 아니라 권력이 확보해주는 X에 대한 것이다. 권력이 X를 확보해주지 않는다면 권력을 욕망할 아무런 이유가 없으므로 말이다. X는 이미 보았듯이 욕망의 목적으로서의 향유들이다. 정체성의 향유, 존재의 향유, 생활양식의 향유 그리고 노동면제 등이다. 이러한 향유들이 전제하는 것은 다음과 같다. 첫째로, 정체성이 차별적으로 분배되고 그리하여 다른 위치들보다 우위에 있는 변별적 정체성이 욕망된다는 것, 둘째로 향유될 수 있는 존재와 오히려 모멸감을 가져오는 존재가 나뉘어져 있고 그리하여 향유될 수 있는 존재가 욕망된다는 것, 셋째로, 마찬가지로 향유될 수 있는 생활양식이 욕망된다는 것, 넷째로, 정체성, 존재방식, 생활양식의 차별적 분배가 노동분업의 구조와 밀접히 연관된다는 것." (이종영, p336)

유하는 것이다. 권력을 가진 자들이 어두운 밀실 속에서 향유하던 것이 광장의 햇빛 아래에서 모두에 의해 향유된다는 것이다(이종영, 2005: 334)."

따라서 이제 우리들의 과제는 향유X가 호출하는 권력의 구조와 작동방식을 이해하는 것이다. 이 권력의 구조와 작동방식을 이해하는 과정에서 나르시시즘이 권력에 대한 욕망으로 전환되는 사회/역사적 배치에 대한 이해는 핵심적이다. 권력은 그 결과이기 때문이다.

"X에 대한 욕망은 노동분업의 사회적 구조라는 조건 하에서 변별적 차별성을 욕망하는 것에 다름 아니다. 물론 이때의 차별성은 존재방식과 생활양식에서의 차별성을 망라한다. 그러나 차별성이란 차별되어야 하는 타자들과의 '관계'를 전제로 하기 때문에, 그처럼 망라되는 차별성들은 나는 타자들보다 우위에 있다는 자의의식 속으로 집약된다. 내가 어떻게 존재하고 있다는 그 자체보다는, 내가 타자들과 차별적으로 존재한다는 것 그리고 나 자신의 그러한 차별성에 대해 정체성을 갖는 것이 중요하다. 즉 존재방식과 생활양식의 차별성은 정체성에서의 차별성으로 집약되는데, 그러한 차별적 정체성 자체가 가장 핵심적인 향유의 대상으로 욕망된다는 것이다(이종영, 2005: 337)."

X에 대한 욕망은 '변별적 차별성'에 대한 욕망이다. 변별적 차별성은 타자와 나의 차이를 차별로 전환시키는 메커니즘들에 의해 구성된다. 우리들이 전환해야하는 것은 바로 이러한 배치이다. 하지만 권력에 대한 욕망이, X에 대한 욕망이 타자에 대한 지배와 착취를 통해 X를 향유하고자하는 것이라면, 그것은 정당하지만 그것만으로 새롭지는 않다. 이종영은 [권력에의 욕망 → 지배와 착취의 특정한 관계]라고 분석하면서, 권력과 특정한 사회관계를 매개하는 것으로서 '사랑의 불평등한 분배구조'를 도입한다. 이종영에게 "사회적 짜임새는 지배와 착취의 특정한 관계가 사랑의 불평등한 분배구조와 결합해 있는 짜임새(이종영, 2005: 144)"이다. 도식은 이렇다. 우리는 이 도식을 [권력-도식]이라고 부르자.



이 [권력-도식]과 기존 일반적인 권력-도식과의 차이점은 '사랑의 불평등한 분배구조'에 의해 권력과 지배-착취의 관계가 매개된다는 것이다. 권력과 사랑의 관계는 이종영의 오래된 화두였는데, 『사랑에서 악으로 : 권력의 원천에 대한 연구』 이후 이종영은 권력을 사랑의 현상으로 파악한다. 권력은 세 가지 측면에서 사랑의 현상으로 파악된다. "첫째로는 사랑의 결여에서 비롯된 현상이기 때문

이고, 둘째로는 추종자들에게 요구하는 복종과 인정이 열병적 사랑의 전형적 속성들을 그대로 드러내기 때문이며, 셋째로는 스스로를 남근적 존재로 만들어 ‘대상 a’를 획득하려는 것이기 때문이다(이종영, 2005: 142).” 권력이 추구하는 것이 사랑인 반면, 동시에 “사랑하는 자도 사랑의 열병 속에는 오히려 권력을 추구한다고 할 수 있다. 상대를 빼앗기지 않기 위해 스스로를 상대에게 절대적 존재로 부과하려 하기 때문이다. 상대가 자신을 벗어날 수 없도록 하기 때문이다. 그렇지만 사랑하는 자가 권력을 추구할 경우 그 사랑이 손쉽게 붕괴되리라는 것은 자명하다. 사랑을 관계로서 유지시켜줄 수 있는 상호주체성이 파괴되기 때문이다(이종영, 2005: 141).” 이러한 권력과 사랑의 관계로 인해, 지배-착취관계는 사랑의 사회적 분배구조 안에서 사랑을 독점하고자 하는 것으로 나타난다. 사랑의 독점에 대한 욕망이 권력의 욕망과 연결되어 있다. 이러한 [권력-도식]으로부터 우리는 X의 향유를 가능하게 하는 사회/역사적 배치의 요소들을 추출할 수 있다(이종영, 2005: 335).

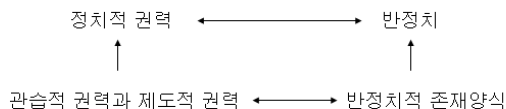
- (1) 지배관계
- (2) 착취관계
- (3) 사랑을 규제하고 억압하는 특정한 방식

“바로 이 세 가지 층위의 결합 위에서 정치적 권력, 제도적 권력, 관습적 권력의 접합구조가 형성된다. 정치적 권력과 제도적 권력은 기본적으로 (1), (2)로부터 도출되는 것이고, 관습적 권력은 (3)에 상응한다(이종영, 2005: 335).”

이러한 과정에 따라, 이종영은 노동의 사회적 분배구조, 즉 노동분업과 사랑의 사회적 분배구조 두 분배구조를 중심으로 고찰한다. 노동의 사회적 분배구조로서 노동분업을 분석함에 있어 중요한 것은 사회적 의존형태로서의 노동분업과 사회적 지배형태로서의 노동분업을 구별하고, 사회적 의존 형태로서의 노동을 방어하고 보호하기 위한 관계들을 발전시켜 나가는 것이다. 사회적 지배형태로서의 노동분업은 노동 내부의 필요성에 의한 것이 아니라 노동 외부에서 자본의 필요성에 의해 조직된 것이다. 따라서 이종영은 “우리가 생각하여야 할 것은 노동자들이 스스로를 위해 노동분업을 조직한다고 할 때 그것은 과연 어떠한 형태가 될 것인가”하는 문제라고 지적한다. 그는 맑스의 ‘꼬뮌주의’가 생산수단의 공공성에 한정되는 것이 아니라 ‘노동의 공공성’까지 포함하는 것이라고 주장한다. “노동이야말로 그것이 사회적으로 필요한 사용가치를 생산한다는 점에서, 또 인류의 존속을 위한 가장 기초적인 활동이라는 점에서, 결코 사적으로 착취되거나 자의적으로 평가되어서는 안 되는 공공적인 활동이 아닐까?(이종영, 2005: 351)”이 [노동의 공공성]은 향유X를 가능하게 하는 사회구조를 변화시키기 위한 반정치 실천의 하나의 원리로 제시된다.

“결국 노동의 공공성에 대한 인정은 지배관계의 표현으로서의 노동분업과 자본주의적 효율성을 위한 노동분업에 대한 부정을 내포한다. 이러한 부정은 노동과정 속의 제도적 권력들의 입지를 붕괴시키는 것이다. 반정치적 실천에 토대한 ‘연합들’이 이처럼 이해된 노동의 공공성을 자신들의 한 가지 조직원리로 삼아야 한다는 것은 물론이다(이종영, 2005: 353).”

이제 사랑에 대해 생각해보자. 노동의 사회적 분배구조에서 노동 내부에 위치한 제도적 권력의 공간을 전복하기 위한 원리로서 노동의 공공성이 요청되는 것처럼, 사랑 또한 사랑이 분배되는 특정한 방식들과 그 사랑을 규제하고 억압하는 특정한 방식들에서 출현하는 관습적 권력의 공간을 전복하기 위해 사랑의 새로운 분배원리가 필요하다. “정치의 원인이 X라면, 반정치는 X자체를 소멸시켜야 한다. X는 특히 사랑과 관련한 측면에서 어떻게 소멸될 수 있을까? 그것은 각자의 사랑을 보호함으로써이다(이종영, 2005: 358).” 반정치적 실천의 원리는 사랑에 대한 규제와 억압을 내포하는 성적 지배양식들에 대항하는 원리로서 사회가 각각의 사랑을 보호하는 원리를 내세운다. [노동의 공공성]과 함께 [사랑의 보호]는 반정치적 실천이 토대하는 두 개의 근본원리로 제시된다. 이러한 원리로부터 다음과 같은 도식이 출현한다.



권력이 노동분업의 특정한 구조와 사랑의 특정한 억압양식 하에서 사랑의 왜곡된 향유 X를 보장하는 것이기 때문에, 반정치적 실천에 토대한 연합의 원리는 사랑의 보호와 노동의 공공성의 원리를 조직원리로 삼아야만 한다.

“우리는 반정치적 연합 속에서 서로의 노동과 사랑을 보호하면서 자신의 존재적 욕망을 추구할 수 있다. 이러한 반정치적 존재양식은 일상적 삶 속에서 관습적 권력 및 제도적 권력과 맞서는 것이다. [...] 이러한 대립구조는 관습적 권력과 제도적 권력이 사랑의 억압양식과 노동분업의 특정한 구조에 뿌리를 내리고 있는 한에서 필연적인 것이다(이종영, 2005: 361).”

반정치적 실천이 삶의 모든 영역에서 향유 X를 보장하는 권력에 대항하여 또 다른 향유 Y를 보장하기 위한 ‘연합’을 구성하는 실천이자, 하나의 존재양식이라면 정치권력에 대항하는 반정치적 실천

은 하나의 ‘존재적 전환’을 요청한다.

“반정치적 존재양식은 정치적 존재양식으로부터 존재적 전환을 이룬 것이다. 정치적 존재양식은 권력이 확보해주는 X에 의해 곧바로 유희당하는 것임에 비해, 반정치적 존재양식은 X에 대해 어떠한 동요도 내보이지 않는 것이기 때문이다. 이러한 차이가 존재적 전환에 의해서만 가능하다는 것은 틀림없다(이종영, 2005: 373).”

이러한 ‘존재적 전환’의 가능성을 모색하기 위해 이종영은 존재양식을 개별성 이전의 ‘절대적 의식’들의 차원과 연결시킨다. ‘절대적 의식’은 이종영이 사르트르로부터 빌려온 것으로서, 모든 인간 존재에 의해 공유되는, 모든 인간 존재에 내재하면서 개별적인 ‘내’가 생각하기 이전에 먼저 생각을 하는 선험적, 비인격적인 어떤 것을 의미한다. 이러한 ‘절대적 의식’의 개념에 따르면, 모든 개별자는 “스스로를 ‘절대적 의식’의 개별적 구현으로 파악하고 또 그리하여 모든 인간 존재들을 ‘절대적 의식’의 다양한 구현들로 파악(이종영, 2005: 368)”하는 것이 가능해진다. 이러한 ‘절대적 의식’에 근거한다면 모든 존재양식들은 ‘절대적 의식’의 특수한 발현형태가 된다. 그것은 특정한 조건들과 만나면서 이루어진 우연적인 역사적 구성물이다. 동시에 “절대적 의식”의 존재는 각자의 개별성 아래에 모든 인간의 근본적 동일성이 깔려 있음을 말해준다. 모든 인간은 ‘절대적 의식’을 갖고 있기 때문에 근본적으로 동일하다는 것이다(이종영, 2005: 367).”

이제 이 ‘절대적 의식’을 존재양식의 토대로 설정한 이종영의 의도가 분명해진다. 반정치적 연합을 구축하기 위해서는 존재의 전환을 이루어야만 한다. 현재 주어진 정치적 존재양식은 ‘절대적 의식’의 차원에서 본다면 우연한 역사적 구성물에 지나지 않는다. 지금과는 다른 조건들과 조우한다면 다른 존재양식으로의 존재의 전환을 구성해낼 수 있다. 그것이 가능하기 위해서는 현재 주어진 개별성의 범주가 구성되기 이전의 ‘절대적 의식’의 차원에서 모든 존재자들의 동등성과 새로운 구성 가능성을 발견하고 그것을 실천해내기 위한 다양한 주체화의 경로를 발견하여야만 한다. 이것이 그의 요청이다.

“반정치적 존재양식을 매개하는 주체화는 X의 인력적 힘이 ‘절대적 의식’이 특정한 조건과 만나서 생산되는 것임을 인식하면서 촉발된다. 그리하여 반정치적 주체화는 X보다 강력한 Y를 생산하는 조건을 ‘연합’을 통해 만들어간다. 결국 반정치적 주체화란 X와 Y를 생산하는 ‘절대적 의식’에 대한 인식을 통해 이루어지는 것이다. 반정치적 주체화는 그러한 인식에 의해 촉발되면서 ‘연합’을 통해 그러한 인식을 또한 일반화한다. 결국 ‘반정치적 연합’이 실천하는 노동의 공공성과 사랑의 보호는 모두 ‘절대적 의식’에 따른 모든 인간의 동등성에 대한 확고한 인식에 기초하는 것이다(이종영, 2005: 374).”

2) 랑시에르의 [정치]

이종영이 정치는 부끄러운 것이라고 솔직히 말해야 한다고 판단하는 그 이유, 즉 정치는 권력에 의한 향유를 숨겨진 목적으로 한다는 그 사실로 인해서 랑시에르는 그것은 정치라고 불리어질 수 없다고 이야기한다. 랑시에르에게 “정치는 권력행사가 아니다(랑시에르, 2008: 233).” 그의 말을 추적해보자.

“만일 정치를 권력행사 그리고 권력을 소유하기 위한 투쟁과 동일시한다면, 우리는 단숨에 정치를 없애버리게 된다. 설사 정치를 권력이론이나 그것의 정당성의 토대에 대한 탐구로 파악한다 하더라도 우리는 역시 정치에 대한 사유를 없애 버리게 된다. 만일 정치가 특정한 무엇이라면, 그것이 단순히 더 포괄적인 집계 양식이나 그것의 정당화 양식에 따라 구분되는 권력형태가 아니라면, 그것은 정치가 그것에 고유한 주체와 관련되며, 정치를 고유하게 정의하는 관계 양식의 형태 하에서 그 주체와 관련되기 때문이다(랑시에르, 2008: 233~234).”

랑시에르는 정치를 (1) 권력행사 그리고 권력을 소유하기 위한 투쟁과 동일시하거나 (2) 권력이론이나 그것의 정당성의 토대에 대한 탐구로 파악한다면, 우리는 정치에 대한 사유를 소멸시키게 된다고 경고한다. 다르게 말한다면, 정치는 권력과의 관계에서 파악될 수 있는 것이 아니라는 것이다. 정치를 권력과의 관계에서 파악하게 되면 우리는 정치에 대한 사유를 상실하게 된다. 그렇다면 정치를 무엇과의 관계에서 파악해야만 하는가? 그것은 바로 “고유한 주체” 즉 “정치를 고유하게 정의하는 관계 양식의 형태 하에서 그 주체”와의 관계 속에서 파악해야만 한다. 정치를 권력과 분리시키면서 고유한 주체를 생산하는 관계 양식으로 전환시키는 랑시에르의 목적은 무엇일까? 다르게 말한다면, 우리가 정치를 권력과의 관계에서 해석함으로써 그가 말한 대로 정치에 대한 사유를 상실한다고 하더라도, 그래서 안 되는 이유는 무엇인가? 즉 우리가 정치의 고유함을 권력과의 관계에서 파악하면 안 되는 이유는 무엇인가? 우리가 이미 살펴본 것처럼 이종영은 지배권력의 소유와 분배를 둘러싼 대립과 갈등의 활동을 정치로 규정하였다. 정치의 고유함을 이러한 지배권력의 소유관계로부터 추출하는 이러한 탐구는 랑시에르에 의하면, “정치적인 것을 국가적인 것으로 단순히 환원시켜 버린다(랑시에르, 2005: 235).”

이 점을 이해하기 위해서는 랑시에르가 대결하고 넘어서고자 하는 정치의 개념이 무엇인가를 살펴 봐야만 한다. 그것은 바로 ‘정치의 종언’ 혹은 ‘정치의 회귀’라는 이름으로 종언당하고 회귀된 정치의 개념이다.¹⁴⁸⁾ 그것은 서로 다른 것을 가리키는 것 같지만 사실은 정치를 공동체의 합의와 공동

체의 전체 선에 연결시켜 사고하는 과정을 통해 순수정치를 지향한다. 순수정치, 즉 대립과 갈등을 지양하면서 그 자체로 하나의 선으로 존재하는 그런 정치를 지향하는 이런 정치의 개념은 즉, “순수 정치에 대한 이런 찬양은 정치적 선의 덕을 전문가들이 이끄는 통치적 과두정에 넘긴다(랑시에르, 2008: 235).” 즉 이러한 순수정치에 대한 열망은 정치 자체에 고유한 그 무엇을 상실시키면서 정치를 실제적인 소멸과정으로 이끌고, 그것은 정치적인 것을 국가적인 것으로 전환한다. 남는 것은 국가 뿐이다. ‘정치의 종언’에서 종언되는 ‘정치’는 유토피아를 지향하던 모든 정치를 의미한다. 따라서 남는 것은 현실에 존재하는 정치를 가리키는 것이고, 이것은 현실주의를 의미하는 것이다.

“정치는 유토피아 섬들로 잠행하는 것이기를 멈추고, 이제 배를 몰고, 파도를 타는 기술과 동일시되었고, 또 자연스럽고 평화로운 성장 운동, 그리스어 *physis*와 그때그때마다 자기 앞으로 일을 추진하는 일상적 기술을 일치하게 만드는 이 앞으로-이끌(*pro-duction*)의 운동과 동일시되었다(랑시에르, 2008: 60).”

이것이 정치의 종언 이후의 정치다. 그것은 정치의 현실주의를 의미할 뿐만 아니라, 정치의 고유함을 포기하고 정치를 공동체를 ‘앞으로 이끄는’ 하나의 기술과 동일시된다. 정치를 공동체의 기술, 즉 ‘정치술’로 이해하는 현실주의자들의 정치관은 정치를 권력행사 혹은 권력의 소유를 둘러싼 경쟁으로 이해하는 관점과 긴밀하게 연결된다. 실재하는 권력투쟁 그 자체를 정치와 동일시하는 관점은 권력의 소재지인 국가의 외부로 정치를 이끌 수 없다. 즉 정치의 내부에선 정치를 지양하는, 즉 정치를 자기소멸의 과정으로 이끄는 진정한 공동체의 순수정치, 정치적인 것을 사회적인 것으로 전유하는 과정이 출현할 수 없다. 따라서 그것은 정치의 외부, 그 정치와 대결하면서 정치를 지양하기 위한 외부의 공간을 사유해야만 한다. 그것이 이종영의 ‘반정치’라는 개념이 토대하는 사유이다.

하지만 랑시에르는 이러한 ‘반정치’적 관점이 전제하는 권력경쟁의 장으로서의 정치라는 개념은 필연적으로 정치적인 것을 국가적인 것과 혼동하며, 동시에 정치적인 것을 사회적인 것으로 환원하든, 혹은 사회적인 것을 정치적인 것으로 환원하는 과정을 통해 정치를 소멸적인 과정으로 이끌려는 동일한 메커니즘을 갖는다고 비판한다. 그것은 무엇이든 정치를 국가적인 것과 혼동하면 그것은 정치를 소멸의 과정으로 이끈다. 정치를 국가적인 것과 혼동하는 핵심이유는 바로 정치를 현실에 실재하는, 눈앞에 현존하는 권력들의 행사 그리고 권력의 소유를 둘러싼 투쟁과 갈등의 장만으로 인식하기 때문이다. 실제로 이종영에게 있어 정치와 국가는 구별되지만 분리되지 않는다. 다르게 말한다면,

148) 이 부분에 대한 자세한 설명은 정치테제10에 있다. 랑시에르는 이렇게 말한다. “정치의 종언과 정치의 회귀는 사회적인 것의 상태와 국가장치의 상태 사이의 단순한 관계 속에서 정치를 제거하는 상호보완적인 두 방식들이다. 합의는 이러한 제거를 가리키는 통속적인 이름이다(랑시에르 2008: 259).”

권력의 분배와 소유의 문제는 사회적인 것을 정치적인 것으로 환원하는 국가적인 것의 고유함이라고 볼 수도 있다. 그것은 정치적인 것 혹은 정치의 고유함이 아니다. 따라서 또한 동시에 정치의 현실에 실재하는 권력투쟁으로 자기 자신을 제한하면 안 된다. 그렇다면 정치란 무엇인가? 정치가 다른 정치가 아닌 것들과 구별되는 정치만의 고유함은 무엇인가? 우리는 그것을 어디에서 발견해야 하는가?

현실주의자들의 정치 개념을 넘어서는, 혹은 그러한 정치 개념이 은폐하는 정치의 고유함을 드러내기 위해서 랑시에르는 아리스토텔레스의 『정치학』에 의존한다. 아리스토텔레스는 『정치학』 제1권에서 이렇게 썼다. “정치적 지배는 자유민과 평등한 자의 지배인 것이다(랑시에르, 2008: 234).” 랑시에르는 아리스토텔레스에 근거하여 정치의 고유함을 바로 ‘평등한 자들의 지배’에서 찾는다. ‘평등한 자들’은 시민을 의미하는 것이지만, 이 말의 의미를 파악하는 것은 생각보다 쉽지 않다. 평등과 지배라는 서로 모순되는 원리가 시민이라는 주체를 중심으로 규정되어 있기 때문이다. 아리스토텔레스가 『정치학』 제3권에서 시민을 “지배하는 일과 지배받는 일에 참여하는 몫을 가진 자”라고 정의하는 이유가 여기에 있다(랑시에르, 2008: 234). 시민은 자신들의 지배에 의해 지배받는 자이다. 랑시에르는 바로 이 시민의 존재, 민주주의의 정치적 지배의 규정에 주목한다. 하지만 랑시에르는 자신의 정치에 대한 관점이 시민으로부터 정치적인 것의 고유함을 발견하는 경험주의자들이나 사변적인 논의들과는 다르다는 것을 강조한다.

“정치는 그것에 앞서 존재하는 어떤 주체에 따라서 정의될 수 없다. 정치 관계의 형태에서, 정치의 주체를 사유하게 해주는 정치적 ‘차이’를 찾아야 하는 것이다(랑시에르, 2008: 235).”

이것은 동시에 “정치적 주체들의 특성들 속에서 그리고 그들을 결집하는 조건들 속에서 정치적 관계의 기원을 찾는 사변적이거나 경험적인 모든 허구들이 벌어지는(랑시에르, 2008: 236)” 이유이기도 하다. 랑시에르는 반대로 진행한다. 즉 시민이라는 정치적 주체를 발생시킨 관계의 형태에서 정치의 고유함을 발견하려고 시도하는 것이다. 그것은 평등과 지배라는 서로 모순된 두 원리가 서로 마주치면서 시민이라는 주체가 창출되었다는 사고로 이끈다.

“정치에 고유한 무엇이 있다면, 그것은 전적으로 주체들 사이의 관계가 아니라 하나의 주체가 정의되는 모순적인 두 항들 사이의 관계인 이 관계와 관계된다(랑시에르, 2008: 236).”

정치관계의 고유함은 정치적 주체를 출현시키는 평등과 지배라는 두 개의 모순적인 원리들이 맺는 관계에 있다. 따라서 랑시에르에게 정치관계는 곧 정치적 주체의 출현과정이며, 따라서 우리가 이

후에 살펴보겠지만 이런 의미에서 정치적 주체가 출현하는 동일시와 주체화의 과정이 정치 연구에서 핵심적인 주제로 부상한다. 서로 모순적인 원리에 ‘참여’하는 주체의 실존이 정치의 고유함을 드러낸다는 이런 랑시에르의 입장은 정치테제2에서 명확하게 정리되어 있다.

테제2

“정치의 고유함은 대립되는 것들에 참여하는 것으로 정의되는 주체의 실존이다. 정치는 역설적인 행위유형이다(랑시에르, 2008: 236).”

이 테제는 두 가지를 말하고 있다. (1) 정치의 고유함은 [X-주체]의 실존이다. (2) 이 [X]로 인해 정치는 역설적인 행위유형이다. 다시 말하지만 랑시에르에게 정치가 존재하기 위해서는 정치의 주체가 있어야만 한다. 랑시에르는 그 정치의 주체가 실존하는 방식이 역설적이라고 주장한다. 일반적으로 받아들여지는 주체의 논리와는 다르기 때문이다. 아니 단순한 다름이 아니라 그 논리를 전복시키기 때문이다. 일반적으로 받아들여지는 주체의 논리는 주체 내에 잠재된, 그 고유한 행위논리가 있다고 전제한다. 즉 주체는 그 주체의 고유한 행위논리를 지니고 있다. 지배의 입장에서 바라본다면, 사회구성의 위계에 따라 귀족과 시민, 그리고 노예들의 행위논리는 그 계급 그 자체의 고유한 본질로부터 나온다. 반대로 저항의 입장에서 바라보아도 마찬가지다. 노동계급의 행위논리는 그 계급으로부터 나온다. 이런 행위논리는 일정한 주체들에게 공동체를 지배할 행위논리를 제공한다. 이것은 랑시에르의 지적처럼 우월과 열등을 전제하고 그것을 입증하는 논리이다. 이것이 바로 지배의 원리와 척도로서의 ‘아르케archein’의 논리이다. “다른 모든 것과 마찬가지로 아르케와 관련해서, 정상적인 논리에 따르면 감수하는 특정한 자질에 대해 행사되는 행위하는 특수한 자질이 있다. 아르케의 논리는 이처럼 한정된 열등에 대해 행사되는 한정된 우월을 전제한다. 정치의 주체가 있고, 그럼으로써 정치가 있기 위해서는 이러한 논리와 단절해야 한다(랑시에르, 2008: 238).” 랑시에르의 [X]는 바로 이것을 전복한다. 이 주체는 지배와 평등의 서로 대립하는 원리에 공통적으로 참여하는 자이다. 그는 지배하는 자이자 동시에 지배받는 자이기 때문이다. 지배의 주체와 지배받는 주체가 분리되지 않고, 시민이라는 주체에 공존한다. 다르게 말한다면 서로 대립적인 두 원리가 마주치는 과정에서 시민이라는 주체가 출현한다. 그곳에서 정치가 출현하는 것이다. 따라서 정치는 특정 주체들에 내재된 행위 원리를 가정하고, 그것을 우월한 것으로 전제하는 아르케의 원리와 단절한다. 이로부터 정치테제3이 자연스럽게 도출된다.

테제3

“정치는 아르케 논리와 특정한 단절이다. 그것은 사실 힘을 행사하는 자와 그것을 감수하는 자 사이의 ‘정상적인’ 위치 분배와 단절하는 것을 전제할 뿐만 아니라, 이 위치들에 ‘고유하게’ 만드는 자질들에 대한 관념과 단절하는 것이다 (랑시에르, 2008: 239).”

아르케의 논리가 지배의 고유한 자질과 위치를 설정하고 그것을 분배하는 원리라면, 정치란 그것과의 단절이라고 랑시에르는 말한다. 하지만 그 단절이란 무엇일까? 그것은 무엇을 의미하는 것인가? 랑시에르는 이 지점에서 민주주의를 불러들인다. “민주주의를 특징짓는 것은 제비뽑기, 즉 통치할 자격의 부재다. 이것은 어떤 반대 짝도, 역할들을 배정하는 어떤 원리도 작용하지 못하는 예외상태다(랑시에르, 2008: 240).” ‘단절’이란 이런 의미에서 민주주의의 원리이다. 그것의 핵심은 “통치할 자격의 부재”이다. 지배하는 자가 동시에 지배받는 자라는 시민의 규정은 시민의 자격을 규정하는 원리의 도입을 의미하는 것이 아니라 지배의 특정한 자격이 부재하다는 것, 즉 “민주주의는 자격의 부재가 아르케를 행사할 자격을 부여하는 특정한 상황이다(랑시에르, 2008: 240).” 어떤 원리도 도입되어서는 안 되는 예외상황, 민주주의를 통해 드러나는 이 예외적인 본질이 “정치 일반의 특정성의 조건 자체와 같다(랑시에르, 2008: 240).” 민주주의라는 예외상황은 이제 정치 일반의 고유함을 드러내주는 관계로 이해된다.

따라서 민주주의는 하나의 정치체제로 이해될 수 없다. 랑시에르에게 민주주의는 하나의 정치체제가 아닌 “민주주의는 정치를 설립하는 것institution, 정치적 주체와 그것의 관계 형태를 설립하는 것이다(랑시에르, 2008: 241).” 민주주의는 특수한 정체constitution, 즉 “공통의 권위 아래 사람들을 결집하는 여러 방식들 중 어느 특수한 정체를 뜻하는 하나의 정치체제(랑시에르, 2008: 241)” 즉 민주정으로 이해되어서는 안 된다. 여기에서 랑시에르의 정치 개념의 급진성이 빛을 발한다. 민주주의는 민주정을 규정하는 특정한 아르케의 논리와도 단절하는 정치적 주체들을 발생시키는 정치관계로 이해되어야만 한다. 민주주의는 원리적으로 민주정과 다르다. 민주주의는 그 모든 아르케의 논리가 부재하는 곳에 존재하는 주체들로만 연유할 수 있다. 그들이 바로 ‘데모스’demos이다. 민주주의가 ‘데모스의 권력’을 의미하는 것이라면, ‘데모스의 권력’이란

“통치할 어떤 자격도 갖지 않았다는 사실을 유일한 공통의 특정성으로 갖는 자들이 특정하게 지배한다는 사실을 가리킨다. 데모스는 공동체의 이름이기 이전에 공동체의 한 부분, 즉 빈민들의 이름이다. 그렇지만 정확히 말해서 ‘빈민들’은 경제적으로 낙후된 주민의 일부를 가리키지 않는다. 그것은 단순히 중요하지 않은 자들, 아르케의 힘을 행사할 자격이 없는 자들, 썩해질 자격이 없는 자들을 가리킨다(랑시에르, 2008: 241).”

정치는 주체의 실존에서만 존재하며, 민주주의가 정치관계의 일반적 형태라면 정치는 데모스가 실존할 때만 존재한다. 그렇다면 데모스는 어디에서 출현하는가? 정치테제5는 그것을 설명한다.

테제5

“민주주의의 주체인, 따라서 정치의 모체가 되는 주체인 인민은 공동체 성원들의 모임도 노동하는 주민 계급도 아니다. 인민이란 주민의 부분들에 대한 모든 셈과 비교하여 보충이 되는 부분으로서 셈해지지 않은 것들에 대한 셈을 공동체 전체와 동일시하는 것을 가능하게 해준다(랑시에르, 2008: 242).”

랑시에르는 여기서 ‘인민’을 ‘데모스’와 동일한 의미로 사용한다. 인민이 존재하기 위해서는 단지 아르케와의 논리와의 단절만이 중요할 뿐이다. 앞에서 살펴본 것처럼 정치는 아르케 논리와의 단절하는 곳에 존재하고, 그 곳에 모순적인 힘들이 대립하는 과정에서 정치주체가 실존하는 것이기 때문이다. 따라서 데모스로서의 인민은 주민의 일부도 아니며, 동시에 특정한 계급도 아니다. 그들을 규정하는 유일한 원리는 아르케와의 단절뿐이다. 그 외의 어떤 것도 데모스를 규정하는 원리일 수 없기 때문이다. 따라서 오히려 인민이란 “정당한 지배 논리들을 중단시킴으로써, 주민을 그 자체로부터 탈구시키는 보충이다(랑시에르, 2008: 642).”

인민은 보충^{supplement}이다. ‘보충’의 의미는 난해하다. ‘탈구’는 정당한 지배논리가 지정한 지위/자격/장소로부터 이탈한다는 것을 의미한다. 따라서 주민을 그 자체로부터 탈구시킨다는 것은 지배논리에 의해 부여된 주체의 자리로부터 주민들이 탈주체화된다는 것을 의미한다. 인민이란 이러한 탈구를 생산하는 ‘보충’이다. 보충이란 이미 존재하는 어떤 대상에 무엇을 추가하거나 기입하는 것을 통해 그 대상을 향상시키는 것을 의미한다. 대상A에 추가되는 B로 인해 대상은 새롭게 구성된다. 하지만 이 B는 대상 A와 비교하여 그것에 보충이 되는 것이지만, 대상 A를 구성하지 않았던 것들이다. 하지만 그것은 대상 A를 새롭게 구성함으로써 대상 A의 일부가 되는데, 따라서 B는 대상 A를 구성하지만 대상 A의 내부에 존재하지 않았던 외부이다. 즉 A에서 배제되지만 그 배제를 통해 A에 포함되는 역설적 관계를 맺는 것이 ‘보충’의 관계라고 하겠다. 민주주의는 바로 대상 A에서 배제되었던 B의 존재를 대상 A에 추가적으로 기입함으로써, B의 존재를 대상A와 동일시한다. 즉 민주주의는 대상A를 규정하는 사회적 원자들의 함으로 환원되지 않으며, 그 사회적 원자들의 함의 외부에 존재하는 B의 존재를 보충함으로써, 대상 A내에 대상A로 완전히 환원되지 않는 빈 공백과 잉여의 공간을 만들어 낸다. 인민이란 바로 이러한 보충이다. 인민은 민주주의가 정치의 설립으로 작동할 수 있도록 만드는 그 공백과 잉여의 공간이다. 따라서 “정치문제의 모든 핵심은 이 공백과 잉여를 해석하는 것에 달려 있다(랑시에르, 2008: 243).” 랑시에르는 이 공백과 잉여를 구조적인 의미에서 접근하고 있다고

말하면서, 클로드 르포르의 해석에 의존한다. 클로드 르포르가 제안한 민주주의의 해석은 이 공백에 구조적인 특성을 부여하기 때문이다. 민주주의에 내재하는 이 공백과 잉여는 두 가지로 해석될 수 있다. 하나는 아르케의 부재로부터 발생하는 아나키의 상황이며, 다른 하나는 바로 그 점으로부터 출현하는 전체주의의 원리이다. 실제로 클로드 르פור는 전체주의와 민주주의가 동일한 기원으로부터 발생한 것이라고 보고 있다. 랑시에르는 전체주의의 발생문제를 인민이 불멸하는 왕의 신체가 가진 초월성의 계승자로 자임하게 되는 과정에서 발생하는 것이라는 해석에 이의를 제기하면서 그것은 인민의 이중적 신체 그 자체에 각인되어 있는 것이라고 지적한다.

“인민의 이중적 신체라는 것은 주권자의 신체를 희생시켜 나온 근대적 결과가 아니라 정치를 구성하는 것으로 원래부터 주어져 있는 것이다. 왕이 아니라, 인민이 먼저 이중적 신체를 가지고 있는 것이다. 이러한 이중성은 모든 사회적 썸에 대한 보충이자, 모든 지배논리들에 대한 예외이기 때문에 텅 빈 보충과 다르지 않으며, 이것 때문에 정치가 존재한다(랑시에르, 2008: 245).”

정치가 존재하는 것은 인민의 실존 때문이며, 인민은 예외이자 동시에 보충이다. 즉 포함되면서 배제되는 자이고 동시에 배제되면서 포함되는 자이다. 이러한 인민의 이중성으로 인해 정치가 존재하는 것이다.

‘보충’의 의미를 더 추적해보자. 보충하는 것은 정확히 무엇일까? “인민이라는 것이 인종이나 주민이 아닌 한에서 정치는 존재하고, 빈민들이 경제적으로 낙후된 주민의 일부가 아닌 한에서 정치는 존재하며, 프롤레타리아가 산업노동자 집단이 아닌 한에서만 정치는 존재한다(랑시에르, 2008: 246).” 여기까지는 분명하다. 인민은 주민을 탈구시키는 보충이기 때문이다. 동시에 인민은 보충이다. 무엇인가를 기입해야만 한다. 무엇을 기입하는가? 그것은 “몫 없는 자들의 몫”이다. 그렇다면 정치 갈등은 바로 이러한 몫 없는 자들의 몫이 기입되는 과정에서 발생한다. “이러한 몫이 존재하느냐 존재하지 않느냐가 정치의 쟁점인 것이다. 그리고 이것이 정치적 계쟁의 대상이다(랑시에르, 2008: 247).” 하지만 이때의 보충이 단순한 이해관계의 기입으로 환원된다면 그것은 지배의 원리에 포섭되는 것이지 보충하는 것이 아니다. “정치 갈등이란 다른 이해관계들을 가진 집단들이 서로 맞서는 것을 말하지 않는다. 그것은 공동체의 부분들과 몫들을 다르게 썸하는 논리들이 맞서는 것을 말한다(랑시에르, 2008: 247).”

이제 랑시에르의 정치에 대한 분석이 구조화된다.

“공동체의 부분들을 썸하는 두 가지 방식이 있다. 첫 번째 것은 사회체를 구성하는 출생, 지능, 지리, 이해의 차이들로

정의되는 실재하는 부분들, 실질적인 집단들만을 셈한다. 여기에서는 모든 보충이 제외된다. 두 번째 것은 뭉이 없는 자들의 뭉을 ‘다’ 셈한다. 우리는 첫 번째의 것을 치안이라 부를 것이며, 두 번째 것을 정치라고 부를 것이다(랑시에르, 2008: 247).”

정치는 인민이라는 예외이자 보충이 공동체에 더해지는 것이며, 이것은 단순히 그들의 이해관계가 대면되거나 기입되는 것을 의미하는 것이 아니라, 새로운 공동체의 원리가 맞서는 것을 의미한다. 이제 치안과 정치의 원리가 대립한다.

테제7

“정치는 특정하게 치안과 대립한다. 치안은 공백과 보충의 부재를 원리로 하는 하나의 감각적인 것의 나눔이다(랑시에르, 2008: 247).”

여기서 중요한 것은 치안이 사회적 기능이 아니라 사회적인 것의 상징적 구성을 말한다는 점이다. 랑시에르는 이런 점에서 치안의 본질은 억압도 아니며, 생명체에 대한 통제도 아니며 감각적인 것에 대한 어떤 나눔이라고 제안한다. 차라리 치안은 우리가 세계를 지각하는 양식들을 가리키며, 그 지각 양식들을 통해 우리가 세계를 구성하고 분할하는 어떤 나눔을 말한다. 치안이라는 감각적인 것의 나눔의 원리의 특징은 즉, “치안의 본질은 공백과 보충의 부재로 특징지어지는 감각적인 것의 나눔에 있다. 사회는 거기에서 특정한 행동양식을 타고난 집단들, 이 점유들이 실행되는 자리들, 이 점유와 이 자리들에 상응하는 존재양식들로 구성된다. 이러한 기능들, 자리들, 존재양식들의 일치 속에는 공백을 위한 어떤 자리도 없다(랑시에르, 2008: 249).” 따라서 이것은 공백과 잉여에 의해 규정되는 정치와 근본적으로 그 원리적 차원에서 대립한다. 정치는 치안을 교란시킨다.

“정치적 계쟁은 정치를 치안과 분리함으로써 정치를 존재하게 하는 것이다. 치안은 정치를 그저 순전히 부정하거나, 정치의 논리를 자신의 논리와 동일시함으로써 정치를 끊임없이 사라지게 만든다. 정치는 우선 가시적인 것과 말할 수 있는 것에 대한 개입이다(랑시에르, 2008: 249).”

치안이 정치의 소멸을 위한 원리라면, 정치는 치안과 분리하여 그 자신을 드러내는 것이 일차적이 된다. 정치는 이런 의미에서 보이지 않는 것을 보이게 하는 것, 들리지 않던 것을 말할 수 있는 것에 대한 개입으로 이해된다. 이제 정치는 가시성, 즉 보이도록 만드는 것으로 이해된다. 따라서 치안과 대립하는 정치의 중대한 작업은 치안이 구성한 공간에 대한 규정에 대항하여, 고유한 공간을 찌는 것

이다. 그래서 “정치는 공간의 모양을 바꾸는 것, 곧 거기에서 할 것이 있고, 볼 것이 있으며, 명명할 것이 있는 것으로 바꾸는 것으로 이루어진다(랑시에르, 2008: 251).”

“정치란 보이지 않았던 것을 보게 만드는 것, 그저 소음으로만 들릴 뿐이었던 것을 말로서 듣게 만드는 것, 특수한 쾌락이나 고통의 표현으로서 나타났을 뿐인 것을 공통의 선과 악에 대한 감각으로서 나타나게 만드는 데 있었다(랑시에르, 2008: 253).”

이제 랑시에르의 결론에 도달한다. 정치의 고유함은 바로 불일치이다. “불일치는 이해나 의견들의 대결이 아니다. 그것은 감각적인 것과 그 자체 사이의 틈을 현시하는 것이다. 정치적 현시는 보일 이유가 없었던 것을 보게 만드는 것이다. 그것은 한 세계를 다른 세계 안에 놓는 것이다(랑시에르, 2008: 253).”

랑시에르의 정치에 대한 입장을 간략하게 정리하면서 마무리하도록 하자. 나의 생각에는 다음과 같은 두 구절이 랑시에르의 입장을 가장 명료하게 보여준다고 생각한다.

(1) “정치의 고유함은 지배할 자격을 갖지 않았다는 사실 자체로 ‘지배하는’ 주체의 사실이 있다는 것에 있다. 그것의 결과로서 시작/지배의 원리는 복구할 수 없을 정도로 분리되며, 정치공동체는 고유하게 계쟁공동체가 된다. 그것이 철학이 처음으로 마주치는 정치의 비밀이다(랑시에르, 2008: 256).”

(2) “정치의 본질은 사회가 사회 자체에 대해 갖는 차이를 그대로 현시하는 불일치하는 주체화양식들에 있다. 합의의 본질은 갈등과 폭력에 반대되는 평화로운 토론이나 이성적인 의견 일치가 아니다. 합의의 본질은 감각적인 것과 그것 자체의 틈인 불일치를 제거하는 것이자, 과잉의 주체들을 제거하는 것이며, 인민을 사회체의 부분들의 합계로 환원하는 것이자, 정치공동체를 이 상이한 부분들의 이해와 열망관계들로 환원하는 것이다. 합의는 정치를 치안으로 환원하는 것이다. 그것은 정치의 종언, 다시 말해 정치의 목적들이 성취되었다는 것이 아니라, 단순히 정치가 존재하지 않는 사물들의 정상상태로 회귀한다는 것이다(랑시에르, 2008: 260).”

3.

정치를 정치가 아닌 것과 구별하는, 정치의 고유함은 어디로부터 오는 것일까? 이 질문으로부터 시작된 이종영과 랑시에르의 문제는 정치를 서로 대립적인 것으로 파악하는 것으로 귀결된다. 이종영이 현실에 실재하는 정치로부터 정치의 개념을 도출하고, 그것을 부정하고 넘어서기 위한 개념으로서 ‘반정치’의 개념을 정교화하기 위해 노력했던 데 비해서, 랑시에르는 현실에 주어진 정치의 개념

을 넘어서기 위해서 ‘정치’의 개념 그 자체를 다른 계보 위에서 탐구하였다.

이종영의 입장에서 바라본다면 랑시에르의 연구는 실재하는 정치의 구조로부터 분리된 그래서 정치라는 대상의 내부로 들어가지 못하는 동시에 정치에 대한 솔직하지 못한 태도를 가진 연구로 비판될 수 있을지도 모른다. 반대로 랑시에르의 입장에서 바라본다면 이종영의 연구는 정치를 국가적인 것과 혼동하면서 정치의 공간을 소멸시키고 정치의 외부에서 사회적인 것들의 연합을 통해 새로운 ‘정치적인 것’을 실현하려는 전체주의적 경향이 드러나는 것으로 해석할 수 있을지도 모른다. 하지만 이런 차이에도 불구하고 두 학자는 현실에 실재하는 ‘정치=치안’을 부정하면서 넘어서기 위한 공통적이면서도 차별적인 논리를 제공한다. 두 학자의 접근법의 공통점은 무엇보다도 정치=치안과 구별되는 독립적인 원리들을 정치=치안의 외부에서 발견한다는 것이다. 이종영에게 그것은 반정치이며, 랑시에르에게 그것은 정치 그 자체이다. 동시에 이종영의 반정치와 랑시에르의 정치는 그 일차적인 과제가 자신의 공간을 조직하는 것에 있다는 차원에서도 동일하다. 반정치연합을 통해 정치와 구별되는 혹은 정치에 대항하는 독자적인 대항 향유의 계열을 조직해내는 것을 목표로 하는 이종영과 치안의 공간 안에서 그 공간을 새롭게 전유하기 위한 정치만의 고유한 공간의 조직을 요청하는 랑시에르는 매우 유사한 접근법을 공유한다.

하지만 차이도 존재한다. 핵심적인 차이점이 존재한다면, 이종영에게는 정치와 반정치가 조우하는 공간에 대한 개념이 부재하다면, 랑시에르는 그것을 ‘정치적인 것’의 개념으로 등장시키고 있다는 점에 있다. 랑시에르는 다음과 같이 말한다. “우리가 받은 질문은 다음과 같다. 정치적인 것 le politique이란 무엇인가? 나는 아주 짧게 대답할 것이다. 정치적인 것은 이질발생적인 것의 마주침이다. 첫째는 통치의 과정이다. [...] 나는 이 과정을 치안이라고 이름 지을 것이다. 둘째는 평등의 과정이다. [...] 우리는 해방과정에 정치 la politique라는 이름을 부여할 수 있다(랑시에르, 2008: 133~136).” ‘정치적인 것’과 ‘정치’의 구별을 반대하는 이종영의 입장에서는 정치와 반정치라는 이분법만 존재할 뿐, 그 대립되는 원리들이 조우하는 공간을 포착할 수 있는 제3의 개념이 부재한데 비해, 랑시에르는 평등과 치안의 대립과정을 설명하는 이질적인 발생의 공간을 ‘정치적인 것’이라는 개념으로 포착하고 있다.

나의 입장은 단순히 도식화해서 이해한다면 [정치=국가]라고 생각하는 이종영의 연구나 혹은 [정치=평등]이라고 생각하는 랑시에르의 연구 자체가 정치를 특정 제도나 보편적 원리와 연결된 것으로 바라볼 수 없도록 만드는 것을 증명하여주는 것이라고 생각한다. 정치는 국가와 평등의 영역에 걸쳐, 그것의 모든 이름으로 존재한다. 다르게 이해한다면, 나는 랑시에르의 입장을 따라 치안과 평등이 조우하는 이질적인 발생의 장을 포착하는 제3의 개념이 필요하다고 생각하지만 그곳은 ‘정치적인

것'이 아닌 정치 그 자체라고 생각한다. 정치 그 자체가 평등과 치안의 원리가 대립하는 장이다. 두 개의 대립되는 원리는 치안=국가를 향해 정치를 국가화하는 경향과 그것과 대립하면서 정치를 사회화하려는 경향으로서의 평등의 원리가 존재하지만, 국가와 사회는 서로를 자신 안에 환원할 수 없는 것처럼 보인다. 왜냐하면 사회 안에 이미 국가로 발전될 수 있는 원국가의 메커니즘이 내재되어 있기 때문이다. E. P. 톰슨의 유명한 말을 빌려와서 표현한다면 국가는 스스로 만드는 것만큼, 사회에 의해서 만들어지는 것이라는 것이 나의 생각이다. 따라서 정치는 국가와 사회라는 서로 대립적인 힘들의 교차 속에서 다양한 전략들이 교차하는 장으로 존재하는 것이지 그 특정한 공간과 실체에 부속하는 속성이 아니다. 우리는 특정한 정치프로젝트를 말할 수 있을 뿐이지 정치를 해방이나 국가와 동일시해서 사용할 수 없다. 물론 이 정치의 층위가 어디에 존재하는가는 더 많은 연구가 필요하다. 국가와 정치가 맺는 관계와 정치와 사회가 맺는 관계는 서로 다를 것이기 때문이다.

■ 참고문헌

- 이종영, 2005, 『정치와 반정치』, 새물결
 랑시에르, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 도서출판 길
 박현호, 1994, 『현대정치학』, 법문사

Essay

여기에 실린 글들은 우리 연구 모임 구성원 각자가 직면하고 있는 자신의 지적문제들과의 전투이다. 이 전투는 여전히 진행 중이고, 우리들의 목표는 이 전투를 우리들의 공동전투로 발전시키는 것이다. 들뢰즈는 홉스의 명제를 뒤집어 전쟁은 늘 국가의 형성을 방해하고, 국가의 출현을 저지해왔다고 주장한다. 전쟁으로부터 국가가 출현한 것이 아니다. 전쟁으로부터 출현할 수 없는 것은 바로 국가다. 국가가 단지 외부로부터 우리 삶에 주어지는 주권적 질서를 의미하는 것이 아니라면, 국가가 만약 우리들의 모든 관계들에 내재된 원형적 관계로서의 국가를 의미하는 것이라면 우리들의 공동전투는 우리들의 우정과 공통성의 발견을 통해 우리들의 삶 모든 영역에서 출현하는 다양한 국가-관계를 방해하고 그것의 출현을 저지하는 메커니즘이다. 우리들의 에세이는 정확히 그곳을 향하고 있다. 우리는 이 피 없는 아름다운 전쟁을 통해 우리들의 우정을 공통의 무대로 올려놓기를 희망한다. 글로 맺는 살 같은 관계. 살이 모든 국가의 출현을 저지한다.

Contents

1. 김명희, 〈근대의 사회계약과 가족-정치 담론의 조망〉
2. 양혜우, 〈계급성에만 국한된 이주 노동자 운도 가능한가?〉
3. 김형덕, 〈과시즘론의 확장이 가지는 이론상의 문제〉
4. 서영표, 〈촛불 이후: ‘한 여름 밤의 꿈’은 현실의 우리에게 무엇을 말해주었나?〉
5. 서영표, 〈비판적 실재론과 비판적 사회이론〉
6. 정규식, 〈추방된 자들의 전복적 주체화〉
7. 장훈교, 〈‘민중’에 대하여〉
8. 김명희, 〈한국에서의 가족의 사회화와 사회의 가족화〉

Essay |

근대의 사회계약과 가족-정치 담론의 조망

‘가족을 모델로 한 정치’에서 ‘가족을 통한 통치’까지

김 명 희 kcckmh@naver.com

1. 들어가며

이 글은 고전 사회계약론자들의 논의를 중심으로 현재 작동하고 있는 ‘가족’ 담론의 정치담론으로서의 성격 및 역사적 계보를 조망하기 위한 탐색적 시도이다. 최근 신보수주의가 주도하는 전 세계적인 가족가치의 확산과 함께 한국에서도 경제위기 담론과 결합되어 기승을 부리는 ‘가족’ 가치의 부상이 예사롭지 않다. 최근에 방영중인 SBS의 한 드라마¹⁴⁹⁾에서 적극적으로 호도하고 있는 유교적 가족주의 담론은 물론, 2008년 대선에서 여당의 캐치프레이즈였던 “가족이 행복한 나라”(“결국은 가족입니다...가족을 위해 정치가 있는 것이지요.”), 아파트, 보험상품 등을 포함한 TV 광고전략에서 끊임 없이 등장하는 ‘가족’과 ‘집’의 메타포, 최근 한 이동통신사의 통합상품 전략이었던 “가족끼리 뭉쳐야 산다”는 슬로건¹⁵⁰⁾ 등은 ‘가족’으로 분할division된 사회에서 살아가는 가족구성원들의 표심과 구매심리에 호소하기 위해 ‘국가’와 ‘자본’이 ‘가족’이라는 기표를 적극적으로 동원하고 있는 현상을 보여주는 것에 다름 아니다. 본고에서는 이러한 현상을 ‘가족을 둘러싼 정치적 담론의 장discursive field’으로 포착하고, 그 가족-정치 담론의 기원과 계보를 탐색하고자 한다. 현재의 가족을 둘러싼 정치적 담론 장의 분석에서 가장 중요한 전제는 ‘가족’을 반反 / 찬贊 사회적인 것으로 호명하는 사회·정치·경제적 기제들이 존재한다는 것이다. 한국적 정치지형에서 그 발생 기제 및 역사적 형성경로를 ‘구체적으로’ 규명하는 것이 보다 중요한 일이겠지만(아마도 이것은 필자의 학위 논문에서 다뤄질 것이다), 지금의 지면에 당면한 과제는 아니다. 이 글에서는 먼저 고전 사회계약론자들의 논의를 중심으로 근대의 국가-사회관계에서 작동하는 정치담론들이 ‘가족’을 어떻게 사고했는지를 살펴봄으로서 가족을

149) “가문의 영광”, SBS (토) 방영, 2009. 같은 채널 바로 앞 시간대에 방영되는 드라마의 ‘도구화된 가족(주의)’의 군상들과 “가문의 영광”에서 화해시키고자 하는 ‘유교적 가족(주의)’ 군상들을 비교하는 일은 나름 흥미롭다.

150) 『한겨레신문』, 2008년 6월 30일자.

하나의 향으로 구성하고 있는 담론구성체의 지형을 조망할 것이다. 나아가 신자유주의적 질서에 종속적으로 편입된 최근의 한국적 정치 지형에서 급부상하고 있는 찬賛가족 및 가족주의 담론의 정치적·이데올로기적 함의를 비판적으로 논할 것이다.

이 글은 사회사와 문화사를 접목하는 신문화사의 접근방법으로 프랑스혁명기 정치의 밑바닥에 깔려 있는 가족적 질서에 대한 집단적이고 무의식적인 상을 분석한 린 헌트의 『프랑스 혁명의 가족 로망스』에서 착안했다. 『프랑스 혁명의 가족 로망스』는 근대 개인주의의 시원으로 일컬어지는 프랑스 혁명이 산출한 정치적 관계와 권력관계가 개인이 아니라 가족관계를 모델로 한 것이라는 점을 밝히고 있는데 ‘가족을 모델로 한 정치’(1장)가 ‘좋은 아버지의 성장과 몰락’(2장)에서 ‘형제들의 무리’(3장)로, ‘나쁜 어머니’(4장), ‘사드의 가족정치학’(5장)을 거쳐 ‘가족의 복원’(6장)에 이르는 서술 구조는 대단히 흥미롭다. 헌트는 구제제와 단절해가는 혁명의 과정 속에서 변형되어가는 프랑스인들의 집단적 관념구조와 변화상을 날카롭게 포착함으로써, ‘정치’의 실제적 토대이자 정치적 상상력의 기원으로서의 ‘가족’을 학문적 의제로 쟁점화했다.¹⁵¹⁾ 그의 분석에 착안해서, 사회계약론자들의 국가 및 가족 이론이 근대의 기획 속에서 어떻게 차이를 구성하며 가족-정치 담론을 구성하는지를 살펴보자.

2. 근대의 사회계약과 가족-정치 담론

1) 로크의 가부장제 비판과 자유주의의 가족-정치

가족 및 친족 집단의 관계가 지배적인 사회구성의 원리로 작동하던 전근대 사회에서 근대의 계약적 사회 질서로 이행하는 과정 속에서 가족은 어떻게 새롭게 ‘탄생’하게 되었을까? 근대의 인본주의적 기획- ‘자유롭고 평등한 개인들의 합의에 의해 국가를 만들어간다’는 사회계약론의 규범적 이념-은 왕권신수설로 대표되는 가부장 권력에 대한 비판과 함께 시작되었다. ‘노동계약설’에 기반하여 근대 시민계급의 자유주의(정)치이론을 정초한 로크^{John Locke, 1632-1704}의 견해는 『통치술에 관한 두 가지의 논문Two Treatises of Government』(1690) - 제1논문: 「로버트 필머경과 그 일파의 잘

151) Hunt(1999)는 프로이드로부터 차용한 ‘가족로망스’의 개념을 “혁명기 정치의 밑바닥에 깔려 있는 가족적 질서에 대한 집단적이고 무의식적인 상을 의미”하고 있는 것으로 사용한다. 즉 사람들은 가족 관계에 관한 이야기에 의해 틀이 정해진 일종의 집단적인 정치적 무의식을 갖고 있었다는 것이다. Hunt는 “정치적으로 사고하기 위해 가장 손쉽게 손에 넣을수 있는 가장 명확한 자료가 가족”임을 주장한다. 물론 이 가족은 특정한 양식의 사회적 경험이 아니라 권력 관계의 상상적인 구조로서의 가족을 말한다.

못된 원칙과 논거의 발견과 논박」, 제2논문: 「시민 정부의 참된 기원과 범위 및 목적에 관한 소론」에 피력되어 있는데, 여기서 그의 가족과 국가에 관한 견해를 확인할 수 있다. 당시 로크의 고민은 필머]. Filmer의 [가부장제Patriarchia]으로 대표되는 왕권신수설, 즉 가부장적 국가이론에 대항하여 자유로운 시민계급의 동의에 기초한 국가권력의 정당성을 확보하는 것이었다. 이 때 필머의 [가부장제Patriarchia]를 포함한 그의 저서들은 새로이 각광을 받으면서 왕당파와 이데올로기의 중추적 역할을 담당하고 있었다. 필머의 저작이 왕당파들의 구미에 맞았던 것은 그것이 절대주의와 세습적 권리를 훌륭하게 결합시켜 놓았기 때문이었다.¹⁵²⁾ 로크는 절대 왕정이 결코 자연적 질서의 일부도, 신에 의해 직접적으로 설립된 제도도 아니라는 것을 주장하기 위해 왕권신수설이 가정하고 있던 가족적 권위와 정치적 권위 간의 유추에 근거하는 논의들을 논박한다. 즉, 가족이나 국가 제도 모두 성서나 자연에 근거한 것이 아니라, 구성원 당사자들의 동의 계약의 구조에서 발생한다는 것이다. 또한 가족적 지배와 정치적 지배는 구분되는 것이다. 가정의 목적은 의존적인 자녀를 놓고 돌보는 것인데 반해, 국가는 독립적인 계약을 조정하고 화합시키기 위해 조직된 것이다. “정치적 권력과 부권은 완전히 별개의 것이며, 또한 전혀 다른 근거에 기인되어 전적으로 다른 목적을 위하여 부여된 것이다”(정영애, 1998: 126-134).

이러한 로크의 가족 이론은 기존의 가족과 결혼에 대한 관념을 종교나 자연·이데올로기로부터 해방시키고, 대신 가족의 구성에 대한 계약 가능성을 인정함으로써 가족 개념을 확장시키는 하나의 전기를 마련했다. 또한 그의 계약 사상에 의해 뒷받침되는 개인주의적 전제는 가부장적 가족과 사회에 대한 강력한 저항의 무기로 이용되어왔다(정영애, 1998; 136). 그러나 로크의 가족 이론은 중요한 한계를 노정하고 있었는데 근대자본주의에서 작동하는 가족-정치 담론의 원형이 되고 있다는 점에서 이것을 이해하는 것은 중요하다.

첫째, 가족 내의 남녀관계를 구성하는데서 발생하는 논리적 모순이 존재한다. 로크가 필머가 자

152) 왕권 신수설(왕의 권력을 창세기에 기반한 신적 권력에서 찾고자 한)의 대표적 논자인 필머는 그의 저술에서 군주의권력을 신으로부터, 신이 아담에게 부여한 이브와 자손에 대한 가부장권에서 비롯하는 것임을 풍부한 성서적 증거를 들어 논증하였다. 군주에게 가해지는 유일한 제한은 저승에서의 신에 의한 제재뿐이나, 신민은 태어나면서부터 가족과 왕국의 권위라는 울가미에 얽매어 단지 수동적으로 반응할 의무만을 지닌다. 그에 의하면 정치적 권위와 가족의 위계적 관계가 사회관계를 구성하는 기반이 된다는 것이다. 따라서 이들이 주장하는 결혼 계약의 내용은 다음과 같다. 첫째로 신은 남편에 대한 부인의 복종을 명령하였으며, 둘째로 남성은 여성보다 ‘자연적으로’ 우월하다. 그리고 셋째로 일단 만들어진 결혼 계약은 파기될 수 없다. 그러므로 개인간의 자유로운 합의에 의해 수립된 군주제의 경우에도 일단 계약이 이루어지면 지배자의 권력은 남편의 것과 같이 ‘변화될 수 없으며’ 정치적 저항도 불가능하다는 것이다. 강선미·김경희 외, [가족철학: 남성철학과 여성 경험의 만남], 이화여자대학교 출판부, 1998, p. 130-131

신의 주장을 유리하게 개진하기 위해 “너의 아버지와 어머니를 공경하라”는 십계명의 5계명에서 ‘너의 어머니’를 제외시켰다고 지적하고, 아버지의 권력에 대한 개념을 부모의 자녀에 대한 ‘동등한 권력’ 또는 부모의 ‘공동 의무’에 대한 개념으로 전환하여 부모간의 권위가 공유됨을 강조했다라는 것은 옳았다. 그러나 부모의 공유된 권력이나 계약으로서의 결혼에 대한 그의 강조와는 달리, 로크는 부부간의 관계에 대해서는 매우 모순적이며 보수적인 입장을 취하고 있다. 여성은 여전히 그의 남편에게 종속되어있고 이러한 위계적 관계는 ‘자연(강조는 필자)’에서 비롯된다는 것이다. “공통의 이해나 재산상의 문제에 대한 의견 차이가 발생할 때 ‘최종 결정권’은 자연히 더 유능하고 강한 남성의 몫”이며¹⁵³⁾ 남성에 대한 여성의 의존적 상태의 원인은 “여성의 반복적 임신과 출산에서 비롯된다”는 구절은 로크의 가부장적 사고를 증명하기 위해 가장 흔히 인용되는 내용이다(정영애, 1998: 134-135).

둘째, 그의 또 다른 한계는 자유주의적 현실관에 기인하는 것이다. 그가 “자유재산권이 국가에 우선하는 자연권이다”는 명제를 통해 소유권의 근거를 명확히 함으로써 ‘정치 사회(즉 국가)’ 권력의 정당성이 국민에게 있음을 천명했다고 할지라도, 재산으로부터 소유된 개인들의 문제(노동자계급, 하인, 여성 등), 즉 계약 발생 이전에 존재하는 불평등에 대한 고려 없이 자발적 계약관계를 상정하는 로크의 이상주의적 설명은 실제의 사회관계와 완전히 대비될 수밖에 없었다. 로크의 자유주의적 정치사상은 친족 집단이 지닌 권위의 일부를 부르주아 남성에게로 이전함으로써, 근대 국가의 성립 과정에서 시작된 부르주아 남성 공권력의 합법화를 완성하게 되는데 기여하게 된 것이다(정영애, 1998: 138에서 재구성).

셋째, 사회 내의 자유롭고 평등한 개인에 대한 그의 자유주의적 계약 사상이 가족 관계 내에서 일정정도 유효되었던 결과는 가족과 국가의 분리, 사적 영역과 공적 영역의 위계적인 분화로 이어졌다. 그가 국가/가족의 유추에 반대한 것, 또한 가족의 독자성을 강조한 것은 가부장제에 기인하는 정치적 절대권을 부인하기 위한 것이었지 범주가 다른 가족과 국가가 동일한 논리로 설명되는 오류를 우려한 것은 아니었다. 즉 로크는 권력의 한 모형인 부권주의는 거부하였으나 가족 내에서의 부권에는 근본적으로 도전하지 않았다. 그에게서 주요 초점은 관습적으로 사용되고 있는 아버지의 가부장적 권위에서 종교적 요소를 관습적으로 사용되는 것이지 그 권위 자체를 부정하고 폐기하려는 것은 아니었다. 더욱이 로크는 개인의 평등과 자유에 근거하는 자신의 계약론과 가족 관계 내에서의 위계 사이

153) 그러나 로크는 이러한 남성의 권리가 가족 내로 제한된다는 것을 동시에 강조한다. 즉 남성의 권력이 행사하는 경우라 하더라도 지배권의 근원이 힘이라는 명제를 거부하면서 “남편의 권력은 절대 군주의 권력과는 전적으로 판이한 것이므로, 아내는 남편과 헤어질 자유를 갖는다(로크, 1970: 82, 정영애, 1998: 135에서 재인용)”. 또한 로크는 그의 [교육론]에서도 여성도 남성처럼 교육받을 수 있다고 제시함으로써 여성의 정치적 운명이 그들의 본성에 의해 결정되는 것이 아님을 주장하고 있다. 강선미·김경희 외, [가족철학: 남성철학과 여성 경험의 만남], 이화여자대학교 출판부, 1998, p. 136-137

의 모순을 해결하기 위해 ‘자연’에 근거하여 불평등을 재도입했다. 결과적으로 이것은 재산권에 기반한 부르주아 이론의 논리체계와 함께 부르주아적 견지에서 여성의 종속을 재규정함으로써 사회의 가부장적 토대를 다시금 강화하였다. 개인의 자유라는 전제로부터 출발했던 로크의 이론은 가족과 사회의 가부장적 관계를 강화하는 역설적인 결과를 초래한 것이다(정영애, 1998: 139-141에서 재구성)¹⁵⁴⁾.

필머로 대표되는 왕권신수설, 즉 가부장제적 국가이론과 로크로 대표되는 시민계급의 자유주의 국가이론의 논쟁은 근대로의 이행기에 ‘여성’이 어떻게 형식적으로 자유롭고 평등한 인권의 소유자로, ‘동의’에 기초한 계약의 주체로 등장하게 되었으며, 그것이 내재한 한계가 초래한 결과가 무엇이었는지를 잘 보여준다. 실제로 ‘상호 의존하는’ 가족과 정치 체계 및 공/사 영역을 인위적으로 분리시키는 것은 가족을 국가나 시민사회보다 앞서는 사적 관계이며 정치적 권위 관계가 침입할 수 없는 장으로 규정함으로써, 여성과 연관된 모순적 양면성을 각각의 영역으로 분리시키는 동시에 이를 ‘은폐’하는 결과를 초래했다. 또한 로크식 자유주의 정치담론이 배태했던 공/사, 가족/정치의 이분법적 구획은 시민권으로부터의 여성의 배제와 함께 ‘정치적인 것’의 의미를 전복·축소시키는 결과를 가져왔으며, 이것은 오늘날까지 여성주의 정치담론을 비롯한 민주주의 이론에 중요한 쟁점이 되고 있다. 이에 대해 D. 헬드는(1993: 80) 다음과 같이 날카롭게 지적한 바 있다.

이제 “정치적이라는 것”은 정부 또는 여러 정부 기관의 활동, 정부에 자신의 요구를 관철시키려는 개인, 파벌 혹은 이익집단의 활동과 동일시되었다. ‘정치’는 사회에서의 독특하고 개별적인 영역, 경제, 문화, 가족생활과 분리된 영역으로 간주되었다. 자유주의 전통에서 정치란 무엇보다도 정부활동과 제도를 의미한다. 이런 경직된 사고의 결과, 예를 들면 경제의 조직, 결혼에서 여성에 대한 폭력(약탈)은 비정치적인 문제, 시민사회에서 ‘자유로운’ 개인적 결과로 생각되지, 공공의 문제나 국가의 업무로 파악되지 않는다”.

2) 루소의 공화주의와 월스톤크라프트의 여성주의적 비판

루소Jean-Jacques Rousseau의 공화주의와 월스톤크라프트Mary Wollstonecraft, 1759-97의 여성주의적 비판은 근대 자유주의 이론 내에 배태되어 있었던 모순(‘여성’과 ‘노동’의 배제라는)에 대한 비판과 반작용의 산물이라고 할 수 있다. 공공 영역과 사적 영역의 분리가 초래한 정치적 결과에 대해

154) 이것은 캐롤 페이트먼(Carle Patrman, 2001)이 지적했던 바, ‘아버지’의 자유를 ‘아들들’에게 이전시키는 것, ‘형제들의 가부장적 지배’를 확립한 것에 다름 아니다.

선구적인 공격을 가했던 윌스톤크래프트의 이론을 살펴보기 전에, 먼저 그(녀)에게 많은 영감을 불러일으켰던 루소의 논의를 잠시 언급하기로 하자. 루소는 '18세기의 마키아벨리'로 불렸다. 그는 자신이 선호하는 정치체제를 '공화주의(republicanism)'라 불렀으며, 공공영역에 대한 복종과 의무의 구성성을 강조하였다(Held, 1993: 85-86). 홉스와 로크처럼 그도 '자연상태'와 '사회계약'의 이론을 제시했다. 그에게 있어 '자연상태'는 과거로 회귀함으로서 도달될 정치적 향수가 아니다. '자연상태'는 '사회계약'을 통해 복원하고 실현되어야 할 인간의 이성적 능력과 자유의 정치적 실현을 웅변하는 논거로 그의 문명 비판의 핵심이 된다. 그러나 루소의 사회계약은 로크가 정초한 자유주의 정치이론의 사회계약과는 다르다. 홉스와 로크에게서처럼 주권은 '양도'되는 것이 아니다. 주권은 '인민으로부터 나올 뿐 아니라 인민 속에 머물러 있어야 하는 것이다. 루소에게 있어 '일반의지'는 법 이상의 것으로, 주권의 원천인 인민들의 의지와 이상이다. 개인들은 자신의 삶을 규제하는 법의 직접제정에 참여하는 존재이며, 자치의 이상은 목적으로 설정된다. 루소의 정치사상은 정확히 고대 아테네 폴리스의 공화주의적 전통을 잇고 있다.

루소는 '가족'을 어떻게 자신의 공화주의적 이념에 포획했을까? 루소의 가족에 대한 이론은 이상적인 가부장적 가족과 여성의 자연성에 대한 가정 등 남성지배를 정당화하는 함의들로 악명이 높다.¹⁵⁵⁾ 그러나 그 한계에도 불구하고 루소를 정당하게 평가하기 위해 가족과 국가의 관계의 장을 이해하는 것은 중요하다. 루소에 의하면 모든 사회 중에서 가장 오래되고, 또한 유일하고 자연스러운 사회는 가족이라는 사회다. '아버지(강조는 필자)'와 자녀의 관계는 일정한 자녀의 독립기간 동안만 자연적인 유대 관계에 얽매인다. 이 기간을 지나면 자년 아버지에 대한 복종의 의무에서 놓여나게 되고 아버지는 자식에 대한 양육의 의무에서 벗어나 '부자기간'은 각각 독립하게 된다. 이와 같은 쌍방의 공통된 자유는 인간의 본성에서 비롯된 필연적인 결과다. 인간의 가장 소중한 본분은 자기의 목숨을 보존하려고 하는 것이며, 인간이 차츰 철이냐면 자기자신의 주인이 되는 것이다(Rousseau, 1995: 182-183).

루소는 가족이 정치적인 사회의 최초의 표본이 된다고 말한다. 다시 말하면 군주는 아버지의 영상이며 인민은 자녀의 영상이 된다. 그리고 인민이나 자녀들은 모두가 평등하고 자유롭게 태어났기 때문에 그들에게 이득이 되지 않으면 모두 그들의 자유를 남들에게 양도하지 않는다. 그러나 가족의 경우는 자녀에 대한 애정 때문에 부친은 자녀를 보살피는데 보람을 느끼고, 국가의 경우는 가족의 경우처럼 인민에 대한 애정 때문이 아니라 인민을 지배하는 쾌감이 애정을 대신한다는데 차이점이 있다(Rousseau, 1995: 182-183). 이것은 외연상의 형태는 유사하지만 아퀴나스 식의 유기체론과는 다

155) 이에 대한 자세한 내용은 김정선(1998)을 참조하라.

르다. 가족이 국가(군주)를 위해 존재하는 것이 아니다. 국가의 원리는 가족이라는 최초의 정치적인 사회의 원리와 무관하지 않다는 것이다. 루소에게 가족을 모태로 한 ‘국가’는 인민의 의지로부터 출현해서 인민주권의 원리에 복속해야만 하는 ‘도덕적 실체’로 사고되었다.

윌스톤크라프트는 루소의 저작에서 많은 지적 영감을 얻었다. 그러나 루소와 달리 여성과 어린이의 이익을 ‘개인’ 즉 남자시민의 이익 밑에 예측시키는 전통적 정치사상의 강력한 흐름을 받아들이지 않았다.¹⁵⁶⁾ 그는 [여성권리옹호론(1792)]을 통해 자유주의와 급진주의가 공유한 ‘남성 위주의’ 가정에 대해 선구적인 공격을 가했다. 그(녀)의 중요한 공헌은 공적 영역과 사적 영역간의 밀접한 연결을 시도했다는 점에 있다. 그(녀)는 정부에의 참여와 시민권의 가능성이라는 공적 영역과 성적(사적) 관계 속에 깊숙이 박혀있는 가능성의 장애물간의 관계를 고찰했다. 사적 관계의 여러 측면을 재구성하지 않고는 진보적 정치변동은 거의 있을 수 없으며, 역으로 통치제도의 성격에 중요한 변혁 없이는 ‘사적 관계영역’의 만족스러운 재구성은 있을 수 없다. 개인적 의무(성인이건 어린이건 자신에게 가장 해당되는 의무)는 ‘오성(이성)이 정신을 확장시키기 전에는 올바르게 수행될 수 없으며’, ‘남성의 전체’가 종말을 고하기 전에는 공공의 덕성(virtue)이 올바르게 개발될 수 없다. 왜냐하면 ‘공공의 덕성은 단지 개인적(덕성)의 합계’이기 때문이다. 윌스톤크라프트에게 있어 여성해방은 합리적·도덕적 질서에서 자유의 핵심조건인 셈이다(Held, 1993:92-96).

윌스톤크라프트의 입론은 비록 그녀 이전의 루소나 그녀 이후의 J. S. 밀처럼 분명한 대안적인 민주주의의 모델과 정부의 국가의 올바른 역할을 제시하지 못했고, 중간 계급의 여성들에게 제한되어 있다는 점에서 분명 한계가 있다¹⁵⁷⁾. 그러나 그(녀)의 저작은 사회과정과 정치과정 간의 상호관계를 조명하는 데 중요한 공헌을 했으며, 근대 자유주의 정치이론이 구획한 공공영역과 사적 영역간의 바람직한 집합을 모색했다는 점에서 그 의의는 가볍지 않다. 여성주의 정치담론은 근대가 기획했던 사회계약의 문법 속에서 태동하고 작동했다는 점에서 그 자체가 ‘정치적인 것’의 결과인 것은 틀림없지만, 근대 정치질서 속에 내재하는 근원적 모순에 대한 근본적 비판을 시도하고 있다는 점에서 로크식

156) 그는 로크로부터 진일보하여 빈자나 무학자의 자유 등 유산자뿐 아니라 남성 전체의 평등을 주창했다. 그러나 루소가 주창한 평등은 性의 평등을 포함하지는 않았다. 그는 당시의 과장되고 저속한 문화를 비판하면서 무상 의무교육제를 주장했지만, 소년을 바라보는 입장과 소녀를 바라보는 입장에는 커다란 차이가 있었다. 미혼여성이 배워야 할 것은 남자의 기분을 맞추는 법, 남자의 사랑을 받기위한 방법, 남자를 존경하는 법, 남자에게 쓸모있는 존재가 되는 법, 남자의 생활을 안락하게 즐겁게 만드는 법이었다. Hans Pink, [사회철학], 풀빛, 1883, p. 35.

157) 이에 대한 자세한 논의로는 Held(1993, 96-98)를 참조할 것. ‘여성에게 말하는 데 있어..나는 특히 중간계급 여성이 가장 자연스러운 상태에 있는 것으로 보이기 때문에 그들에게 주목한다(Vindication, p. 81)’. 해방된 여성은 ‘가사업무의 굴욕적인 부분을 여성의 손으로부터 벗어나게 해주는 여자하인’을 갖게 될 것 등의 논거를 제시하고 있다.

의 자유주의나 루소의 공화주의로 환원 또는 포섭될 수 없는 근대 가족-정치 담론구성체의 독립적 향을 구성한다.

3) 보수주의의 반격과 찬(贊)가족론의 등장

그렇다면 근대 시민혁명기에 경합했던 정치담론 중 하나인 보수주의 정치이론은 ‘가족’을 어떻게 사고했을까? 로크식 자유주의에 대한 반(反)테제는 급진주의, 또는 루소식 공화주의로부터만 제출된 것은 아니었다. 오늘날 가족에 대한 정치 담론의 한 축을 이루고 있는 보수주의 입론을 이해하기 위해, 이 논의에 일정 정도 지면을 할애할 필요가 있다. 시민혁명기의 보수주의 정치이론은 아퀴나스와 필머의 유기체적 사회관의 전통을 잇고 있지만 신학적 세계관에 기대어 자신의 정당성을 강변한 것은 아니었다. 프랑스 혁명을 경과하면서 보수주의 이론은 경쟁자인 계몽주의 정치담론들과의 관계 속에서 자신의 정치철학을 새롭게 구성해야만 했다. 보수주의의 대표적 사상가인 에드먼드 버크 Edmund Burke, 1729~97, 루이 드 보날de Bonald, 1754~1840, 조제프 드 메스트르J. de Maistre, 1754~1821는 그 세부적인 차이에도 불구하고, 사회와 역사에 대한 몇 가지 중요한 가정들을 공유하고 있다.

첫째, 보수주의자들은 사회에 대한 반개인의주의적 관점을 공유한다. 자유주의의 원자론적 개인관이 가정하고 있는 것처럼 사회는 개인의 집적으로 이루어진 것이 아니다. 사회는 영원한 것이며, ‘비합리적’이며 전통적인 요소가 능동적이고 구성적인 역할을 하는 유기적 전체로 규정되었다¹⁵⁸⁾. 둘째, 그들에게 근대사회는 형식적 규칙과 성문적 계약에 규정된 권위를 지닌, 실용적이고 물질적 가치와 이익을 중심으로 세워진 계산적이고 개인주의적인 체계로 여겨졌다(Swingewood, 1992: 45). 그들에게 자본주의는 단지 대중민주주의의 경제적 표피였으며 그러한 사회는 사회적 유대를 붕괴시키고 사회의 해체로 귀결될 수 있었다. 무엇보다 이후 전개되었던, 혁명의 공포정치는 강권에 의한 생명, 재산, 권위, 자유의 소멸과 같았다. 셋째, 역사적 과거에 대한 강조이다. 과거를 존중하고 과거로부터 내려오는 제도와 가치에 대한 결의는 보수주의의 본질적 측면을 이룬다. 그들에게 과거와 현재는 이음새 없는 그물이다. 역사적 전통이 형성된 존재가 우리이다. 넷째, 위계질서에 대한 승인과 근

158) 보날드의 사회에 관한 철학이 루소의 철학과 어떻게 다른가를 주목하는 것은 중요한 일이다. 개인이 아니라 사회가 보날드의 출발점이다. 그는 사회는 신에 의해서 직접적으로 창조되었다고 본다. 개인을 형성하는 것이 사회이지 사회를 형성시키는 것이 개인이 아니다. 개인적인 자유가 아니라 권위가 사회생활의 지배적인 목적이다. 오직 가족, 지역공동체, 교회, 길드 하에서만 인간이 번창할 수 있다. 위계질서는 사회결속의 요체이며, 평등에 관한 모든 담화는 부정하고 쓸모없는 것이다. 고영복편, [사회학설사], 사회문화연구소, 1998, p. 128.

본적인 엘리트주의이다. 계급은 실재하며, 그 안에는 강력한 위계질서의 요소가 있어야 한다. 유기적이며 봉건적인 사회에 헌신적인 보날드에 있어서는 어떤 식의 평등의 사상도 완전히 존재할 수 없었다(고영복 편, 1994: 125-159).

보수주의자들에게 있어 계약적 사회관계에 근거한 정치사회, 근대적 의미에서의 ‘국가’는 바람직한 대안으로 사고될 수 없었다. 그들은 ‘가족’과 ‘매개적 결사체¹⁵⁹⁾’를 적극적으로 호명했다. 특히 보날드에게 가족은 교회 못지않은 ‘도덕적’¹⁶⁰⁾, 사회학적 관심 대상이었다. 개인이 아닌 가족이 사회의 분자였다. 그가 모델로 취한 것은 순전히 가부장제적인 가족, 중세의 가족이었으며, 국가로부터의 기능적 자유와 연관된 것이었다. 보날드는 이혼의 합법화를 공격했으며 장자상속법을 옹호했다. 아버지에게 모든 권위가 정상적으로 부여되었고 어린이는 항상 부모의 권위 하에 있어야 했다. 보날드는 분명히 가족을 아버지가 왕의, 아들이 신하의 역할을 하는 군주제로 생각하였다. 말하자면 국가가 가족의 보존을 위한 사회인 것처럼, 가족은 “개인들의 발전과 생산을 위한 사회”, 즉 작은 사회인 것이다(Bonald, O.C.vol, II, p. 238; 고영복, 1994: 136-137에서 재인용).

프랑스 혁명기의 보수주의자들은 중앙집권적인 국가에 권력을 부여하는 것을 거부하였으며, 가족과 같은 역사적 공동체가 정부의 적절한 기초가 되어야 한다고 바라보았다. 그들은 개인의 사회적, 특히 가족적 유대를 존중하였다. 전체로서의 사회질서의 힘의 복원이 곧 가족의 경제적 자율성의 복원이라고 하는 논리구조는 오늘날 각축하는 가족-정치담론의 한 계보를 구성하면서 여전히 강력하게 작동하고 있다. 보날드를 비롯한 보수주의자들은 자신의 정치적 보수주의의 담론 속에 ‘가족’을 ‘도덕적’이고 ‘절대적’인 것으로 성공적으로 포획/내포함으로써, 보수주의적 입론의 정당성을 구가할 수 있었던 것이다.

4) 헤겔의 윤리국가론, 그리고 맑스의 급진주의적 비판

159) 보수주의의 견해에서 볼 때, 사회질서 속에서의 매개집단의 폐지나 감소는 한편으로는 원자화된 대중의 형성을 의미하고 또 한편으로는 정치권력의 점차적인 중앙집중화된 형태를 의미한다. 유럽의 많은 지역, 상대적으로 취약한 중앙권력과 개인들의 권리가 불분명한 정치적 환경에서는 지역공동체, 길드, 수도원, 대학, 가부장제 가족, 상호부조집단에 이르기까지 비교적 매개적 결사가 풍부하였다. 보수주의자들이 ‘매개적 결사체’에 관심을 기울였던 동기 속에는 근대성이란 거의 없다. 그들이 제안한 것은 중세적 취향이었다. 다른 곳처럼 여기에서 보수주의자들의 본질적인 동기는 미래가 아니라 과거로부터 온 것이었다. 고영복, *ibid.*, pp. 144-146에서 재구성.

160) 강조는 필자. 보수주의자들이 가족을 ‘도덕적’으로 사고한다는 것의 함의에 주의할 것. 그것은 反사회적-정치적 존재라는 의미를 함축하고 있다.

마지막으로 국가와 시민사회의 분리, 공적 영역과 사적 영역의 분리라고 하는 근대의 이원적인 ‘분열’을 통합, 극복하기 위해 노력했던 헤겔과 맑스가 ‘가족’을 어떻게 사고했는지를 검토하기로 하자. 잘 알려져 있다시피 헤겔의 국가 및 가족 이론은 『법철학요강』 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821에서 체계화되었다. 『법철학요강』 서문에서 천명된 “이성적인 것이야말로 현실적이고, 현실적인 것이야말로 이성적이다”는 유명한 헤겔의 테제는 ‘헤겔 우파’와 ‘헤겔 좌파’, 즉 보수주의적 헤겔 해석과 급진주의적 헤겔 해석을 정초한 것으로 알려져 있다. 그럼에도 불구하고 헤겔이 ‘국가’와 ‘시민사회’의 분리라고 하는 근대 사회의 모순을 하나의 개념체계로 정식화하고 이념적·철학적 극복을 시도했던 최초의 철학자라는 점은 재론의 여지가 없을 것이다. 하버마스(2002: 66)가 지적한 바 헤겔은 현대에 속해 있는 최초의 철학자는 아니지만 ‘현대’를 문제시한 최초의 철학자라고 할 수 있으며, 헤겔의 ‘도덕 비판’은 현대의 ‘문명 비판’으로 이해될 수 있다.

헤겔의 ‘인륜국가론’은 고대의 공동체주의적 정치철학과 근대 개인주의적 정치사상을 이중의 전선으로 설정하면서 양자의 한계를 비판하고 그 합리적 핵심을 창조적으로 지양하려는 시도라 할 수 있다. 또한 이것은 안정적 주권국가의 건설을 과제로 안고 있는 독일의 낙후한 정치적 상황을 반영하는 ‘nationalism’의 복합적 산물이라 할 수 있다. 『법철학요강』의 제1부에 해당하는 ‘추상법’은 ‘사회계약론’에 대한 총체적인 논리적 비판이라고 독해될 수 있다. 헤겔은 『법철학』 75절에서, 피히테의 ‘오성국가’, 즉 <계약으로서의 국가라는 설>을 비판한다.

“근래에는 국가를 만인의 만인과의 계약이라고 간주하는 것이 매우 보편적인 일로 받아들여지고 있다....국가에 들어간다는가 국가를 떠난다는가 하는 것은 개개인의 자의에 의한 것이 아니며, 그러므로 국가는 자의를 전제로 하는 계약에 의거하는 것이 아니다(Hegel, 2005: 125-126)”

나아가 제2부 ‘도덕’에서 <칸트적인 명법의 불충분함>을 칸트의 주관적인 ‘도덕’ 개념을 중심으로 비판하고 있다¹⁶¹⁾. 헤겔의 <윤리>는 개인의 주관적인 양심이 공동체의 구성원인 한에서, 그리

161) “추상적 반성은 도덕은 다만 자기만족에 대한 적대적인 투쟁으로서만 영속하는 것이라고 생각하는 도덕관-「의무가 명하는 바를 혐오하며 행하는 일」이라는 요구를 낳게 될 것이다....그와 같은 반성은 그것 자신의 주관적인 것 속에 있는 까닭에 위대한 개인들의 주관적인 것에 집착하고, 이 자가제의 공허 속에서 위대한 개인들의 실제적인 것을 간과하는 것이다”(124절, Hegel, 176-177). ‘윤리’와 구분되는 Hegel의 ‘도덕’ 비판은 서문에서 충분히 서술되고 있다. “칸트 철학의 실천적인 제원리는 참으로 이 도덕의 개념에만 국한되고, 뿐만 아니라 윤리의 입장을 불가능하게 하며 실제로 이 윤리를 명백히 무효로 만들어 분노마저 일으키게 하는 것이다” “도덕의 영역에서 나는 이미, 단지 이 직접적인 물건에 있어 자유일 뿐 아니라 나 자신 속에서, 주체적인 것 속에서 자유인 것이다. 이 영역에 있어서야말로 외면성은 아무래도 좋은 것으로 정립됨으로서 나의 통찰과 의도 및 나의 목적이 긴요하게 된다. 하지만 여기서 보편

고 그가 참여하는 공적 사항 한에서만 실현될 수 있다. 이 점에서 헤겔은 자신이 고대 ‘공화주의 전통’의 추종자임을 분명히 하고 있으며 ‘국가’는 ‘사물의 최고질서’이자 ‘개인의 궁극목적’, ‘윤리적 이념의 현실태’(백종현, 2007: 93-103)로 상정된다.

헤겔이 ‘가족’을 그의 인류국가론에 어떻게 포섭했는지를 보자. 『법철학』 ‘서론’에서 윤리적 실체의 발전으로서 가족, 시민사회, 국가의 논리적 발전과정은 다음과 같이 서술된다.

a. 첫째로 자연적인 정신 - 가족이고, b. 둘째로 그것(윤리적 실체)의 분열과 현상에 있어 존재하는 자세 - <시민적 사회>이고 c. 셋째로 특수적 의지의 자유로운 자립성에 두고 있으면서도 마찬가지로 보편적이며 객관적인 자유로서, 국가이다(Hegel, 2005: 74)

헤겔에 따르면, 필연적 원환구조를 갖는 가족, 시민사회, 국가라는 제 계기는 분열과 통일의 변증법적 운동에 의해 결합되는 ‘역사적’인 동시에 ‘논리적’인 운동이다. 구성원들의 자연적 감정으로써 “하나의 인격”이 됨이 “가족의 원리”라면, 구성원 각자가 자기의 목적인 “원자론의 체계”가 “시민사회의 원리”이다. 그리고 이 두 원리의 “통일”을 그 진리로 갖는 것이 “국가”라는 것이다(백종현, 2007: 82). 그러나 헤겔의 논리체계에서 각 항의 관계에 대해서는 좀 더 면밀한 분석이 필요할 듯 하다. 그는 『법철학』의 1부 ‘추상법’에서 가족을 다루지 않는다. K. H. 일팅(1990: 182)은 이것이 근대적 합리적 법의 적용 가능성에 대한 중요한 제한을 의미한다고 지적한다. 즉 가족에 대한 이론적 해석은 그러한 법의 토대를 이루는 것과는 다른 원리를 사용해야 한다는 것이다. 실로 헤겔은 시간적·역사적 발생순서에 관해서 제3부 ‘윤리’ 182절, 시민사회를 다루는 부분에서 앞의 논리적 순서와는 다른 언술을 하고 있다. ‘시민사회’는 ‘가족’과 ‘국가’ 이후에 형성된다는 것이다.

“[추가] <시민사회의 개념> 시민사회는 가족과 국가 사이에 들어가는 차별태이다. 그렇지만 시민사회의 형성은 국가의 형성보다 늦게 행해지는데, 왜냐하면 차별태인 이상 시민사회는 국가를 전제로 하기 때문이고, 시민사회가 존재하기 위해서는 독립된 국가를 자기 앞에 가져야 하기 때문이다. 어쨌든 시민사회의 창조는 현대세계에 속한다”

이것을 어떻게 독해해야 할까? <가족>-<시민사회>-<국가>의 ‘변증법적 원환 구조’를 ‘논리적=역사적’ 순서로 제시한 ‘서론’과, 1부 ‘추상법’을 다루는 부분에서 ‘가족’에 대한 설명이 생략된 점, 3부 ‘윤리’에서 ‘시민사회’가 ‘가족’과 ‘국가’ 이후에 발생하는 것으로 서론의 가정을 뒤집

적 목적인 바의 좋은 단지 나의 내면에 언제까지라도 머물러 있어야 할 것이 아니고 자기를 실현해야 할 바의 것이다...따라서 주체적 의지는, 선은 외적인 현존재 속에서 성취되어야 할 것이라고 요구한다”. Hegel, 권응호 옮김, [법철학강요], 홍신문화사, 2005, p. 75.

는 것은 과연 모순되는 것일까?¹⁶²⁾ 아니면, 하나의 공국公國을 이루지 못한 후진적인 독일의 정치상황이라는 역사적 특수성의 발로로 독해되어야 할까? 그러나 필자는 ‘논리적=역사적’이라는 단순한 등식으로 이 문제를 치환시키지 않는다면, 1부의 설명과 3부의 설명은 모순이 아니라고 본다. 그에게 있어 시민사회는 욕망의 체계, 사법, 복지행정과 직업단체라는 세 가지 계기를 포함하는 것이다. 욕망의 체계인 시민사회는 이윤을 극대화하려는 생산자가 새로운 욕망을 자꾸 추가하기 때문에 그 적대적 성격의 표징인 퇴폐-무절제-방탕, 그리고 무엇보다 해결될 수 없는 빈곤(빈부의 양극화)로 특징 지워진다. 시민사회 속에서 인간은 자신의 욕망을 충족시키기 위해 생산-교환-소비의 조직 속으로 짜여져 들어갈 수밖에 없다(윤평중, 1998: 89-90). 이것은 분명히 근대 세계 이후의 일이었고 그 이전에 국가와 시민사회 사이에는 분열은 존재하지 않았다. 그런 점에서 (하나의 정치체로서 존재했던) ‘국가’ 이후에 ‘시민사회’가 출현했다는 헤겔의 설명은 옳다. 그러나 ‘분열’ 이후에 ‘시민사회’와 ‘국가’는 전면적인 의존성의 체계 속에서 재구성되어야만 했고 이것은 욕망충족을 위한 상호의존체로서 시민사회에 지나지 않는 사회계약론의 ‘오성국가’의 한계를 극복하는 것이어야만 했다¹⁶³⁾. 그것은 궁극적으로 실현되어야 할 당위로서의 ‘국가’에 대한 재구성을 요구하는 것이었다. 이런 해석이 타당하다면 「서론」에서 ‘새롭게’ 재구성된 ‘가족’-‘시민사회’-‘국가’는 ‘논리적’ 운동의 순서인 동시에 (재구성되어야 할 당위이자 현실로서) ‘역사적’ 운동의 순서라고 할 수 있다. 그리고 ‘가족’은 인류성의 구현체인 ‘국가’의 역사적·논리적 맹아로 호명되었다.

그러나 헤겔은 3부 「윤리」 중 마지막 ‘국가’의 장에서 ‘입헌군주제’와 ‘세습군주’에게 최종적인 의사결정의 ‘주체성’을 부여함으로써 자신의 근대국가 이념을 사실상 포기하고 만다. 이 부분은 많은 논자들에게 악명 높은 ‘국가신격화’의 논거로 제시되고 있다. 세습군주에게 국민을 매개하는 유일한 권력을 부여하는 입헌군주제와 양원의 신분대표제의 주장은 맑스의 [비판]에서 ‘자의적 추상화’, ‘무비판성’, ‘신비주의’, ‘최악의 절충론’라는 수사와 함께 현실을 정당화하는 논리로 신랄하게 비판받게 된다. 헤겔의 군주국가에 대한 옹호는 ‘인륜체계’의 내적 일관성을 파괴하는 것이었고 그의 시민사회론이 갖는 의미도 거의 판별할 수 없게 되었다(K H, 일팅, 1990: 199). 결국 정치철학사에서 두 가지

162) 이미 헤겔은 서론에서 다음과 같이 언급한 바 있다. “한 계열의 모든 사상과 또 다른 한 계열이 모든 현존하는 형태이지만, 이런 두 가지의 계열에 있어서는 현실의 현상에 있어서 시간의 순서가 개념의 순서와는 얼마쯤 다르다는 일이 생길 수 있다. 예를 들어 소유는 가족보다 앞서 현존하고 있었다고 할 수 없는 것이지만, 그럼에도 불구하고 이 책에서 소유는 가족보다 앞서 논의될 것이다. Hegel, *ibid.*, p. 73.

163) 이기적 목적은 자기를 실현하기에 이르러서 이와 같이 보편성에 의해 제약되고 있기 때문에, 전면적인 의존성의 체계를 설정한다. 이 의존성은 개개인의 생계 및 복지와 법적 현존재가 만인의 생계와 복지 및 권리 속에 편입되고 이것들을 기초로 하여, 이 연계에 있어서만 현실적이고 보장되어 있다고 할 정도로 전면적인 의존성이다. 이 체계는 우선은 [외적 국가]-[강제국가] 및 [오성국가]라고 간주할 수 있다. Hegel, *ibid.*, p. 257.

상이한 공적 영역으로서 시민사회와 국가 간의 구별을 도입하여 이 구별에 이론적 토대를 제공하려 했던 최초의 인물인 헤겔은 ‘당위’적 국가와 ‘사실’적 국가의 교묘한 혼합 속에서 헤겔 좌파와 헤겔 우파에 의해 극적으로 “분열”당하는 운명을 자초한 것이다. 이러한 파국은 맑스(1994: 129)가 일찍이 갈파했던 바, “헤겔 논리학의 근본적 이원론”에 내재해 있는 것일지도 모른다.

맑스의 급진주의적 비판은 헤겔에게 있어 추상적으로 자립화되었던 현실의 ‘국가’와 ‘가족’에 대한 철저한 역사적·유물론적 독해로부터 시작된다. 엥겔스의 『가족, 사적소유, 국가의 기원: 루이스 H. 모오간 이론을 바탕으로』에서 맑스의 국가 및 가족이론을 살펴보자. 『가족, 사적소유, 국가의 기원』은 엥겔스에 의하면, 모건의 [고대 사회] 연구에 대한 맑스의 비판적 주해에 기초해서 집필된 것이다. 모건의 연구결과는 유물론적 역사 연구의 기초 자료를 제공해주고 있는데 유물론적 인식에 따르면 역사를 최종적으로 규정하는 계기는 직접적 생활의 생산과 재생산이다. 이것은 이중적으로 수행되는데 하나가 ‘도구의 재생산’이라면, 다른 하나는 인간 자체의 생산 즉 ‘종의 번식’이다. 특정한 역사 시대에 특정한 지역에서 사는 인간은 사회적 제도 안에서 살아가는데 이 사회적 제도는 두 종류의 생산, 곧 한편으로는 노동의 발전 단계, 다른 한편으로는 가족의 발전 단계에 의해 규정된다. 즉, 엥겔스의 설명에서 노동 생산성의 증가와 혈연적 유대의 양식은 무관하지 않다. 혈연적 유대에 기초한 사회 구조에서 노동 생산성의 증가는 사적 소유와 교환, 계급 대립의 기초를 형성한다는 것이다. 혈연적 결합체에 기반을 둔 계급 충돌이 새로운 형태로 전화된 것이 바로 국가이다. 이것(국가)의 하부단위는 더 이상 혈연적 결합체가 아니라 지역적 결합체이다. 이 새로운 사회에서는 소유질서가 가족 질서를 완전히 지배하며, 지금까지 쓰인 모든 역사의 내용인 계급 대립과 계급투쟁이 비로소 자유롭게 전개된다. 특정한 가족의 형태(오늘의 ‘일부일처제’와 같은)는 역사의 발전단계에 따라 진화해 온 역사의 산물이며, 가족이 축소판의 형태로 안고 있는 적대관계는 가족에서 발생해서 사회로 들어오는 것이 아니라 사회에서 발생하여 가족으로 이전되는 것이다(Engels, 2005: 248). 가족은 ‘사회적 관계’의 산물이며, 가족의 모순을 해결하는 것은 ‘사회적 모순’의 해결을 통해서만 가능한 것이다. 그것은 ‘모순’을 발생시킨 불평등한 계급관계의 극복, 즉 ‘진정한 민주주의’를 통해서만 가능하다.

헤겔의 정치철학이 맑스에게 신랄하게 비판 받았음에도 불구하고, O'maley가 지적한 바, 『법철학 비판』에는 헤겔이 자신의 사변적 틀 내에서 정치사회의 현존 제도들을 정확하게 기술하고 있다는 것을 맑스가 확신한다는 점이 몇 차례에 걸쳐 시사되고 있다. 국가와 구별되는 시민사회 영역에 관한 이론적 토대를 제공한 것, 노동의 생산력이 시민사회의 토대임을 발견한 것, 인간의 공동존재적 성격을 강조한 점, 시민생활과 정치생활, 즉 사적 생활과 공적 생활 사이의 분리를 해결하고자 했던 공통 관심사 등 헤겔의 주요한 테제들은 맑스에게 많은 부분 공유되고 있다. 맑스는 모오간의 저서에

대한 방주에서 “모오간은 여기서 정치적이라는 말이 아리스토텔레스적인 의미에서 도시의, 그리고 정치적 동물은 시민이라는 것을 밝혔어야 했다”라고 적고 있다. 또한 [강요]에서 아리스토텔레스의 정의에 대해 논평하면서, “인간은 그 단어의 의미에서 정치적 동물이다. 인간은 집단적 동물일 뿐만 아니라 오직 사회에서만 개인이 될 수 있는 동물이다”라고 밝히고 있다(Engels, 2005: 263-264). 개인의 인격성의 참된 실존을 정치적·사회적 본성의 실현으로 간주했다는 점에서 인간 본성과 정치에 대한 가정은 맑스와 헤겔이 공유하고 있는 지점이다. 마찬가지로 [비판]에서 맑스는 추상적 인격체(필자의 이해에 따를 때 ‘국가’)의 참된 실존은 오직 “도덕적 인격체, 사회, 가족”(강조는 필자) 등에서 성취된다고 말한다. 그러나 헤겔은 ‘사회, 가족 등의 도덕적 인격체’를 현실적, 경험적 인격체의 현실화로 파악하지 않고 오히려 하나의 개별적인 경험적 인간을 최고의 현실성으로 산출시켜버렸다(Marx, 1994: 58-59에서 재구성). 즉 주체인 ‘국민’의 자리를 국가 ‘이념’이 차지함으로써 헤겔의 정치철학은 ‘추상적으로 자립화된’ 사변철학으로 전락하고 말았다는 것이다. 맑스는 헤겔이 ‘주권’이라는 가상의 주체로부터가 아니라 국가의 성립근거이자 현실적 원리인 현실적 주체로부터 출발했더라면 국가를 이렇게 일개인으로 환원시키는 것은 없었을 것이라고 말한다(Marx, 1994: 34). 맑스는 헤겔에게 ‘추상적’인 관념으로 군림했던 ‘가족’과 ‘국가’를 역사적, 유물론적으로 독해함으로써 헤겔의 뒤집혀진 관념철학을 구체적인 현실에서 바로잡고자 시도해야만 했다¹⁶⁴⁾.

5) 소결

이상의 논의를 간략하게 정리해보자. 근대의 태동과 함께 전개되었던 사회 계약 이론가들의 사상은 동일한 구조와 대상을 둘러싼 담론 투쟁과 치열한 경합의 산물이었다. 이것은 상이한 입장 속에서 하나의 담론구성체를 구성하고 있다. 로크의 자유주의적 사회계약론이 봉건 계급의 이데올로기적 기반인 왕권신수설에 대한 비판과 함께 태동한 시민계급의 이론이었다면, 여성주의·공화주의·맑스주의·보수주의 이론은 자유주의 이론이 내포한 모순들에 대한 反 테제로서 등장했다. 자유주의 이론이 정초한 공/사 영역의 위계적인 구획과 가부장제적 종속에 대한 비판으로 월스톤크라프트의 여성주의 이론이 등장했다면, ‘사회계약’이라는 미명하에 은폐된 원자론적 사회관계와 정치/사회의 분리의 정당화에 대한 비판으로 루소와 헤겔의 문명 비판이 전개되었다. 그들에게 ‘가족’은 도덕적 국가 입론의

164) 맑스가 거부했던 것은 국가의 이념, 즉 추상적으로 자립화된 ‘이데올로기로서의 국가’이지 정치공동체 자체는 아니다. 마찬가지로 맑스는 공동실존의 형식으로서의 가족의 실체 ‘자체’를 부인한 적은 없다. “도덕적 인격체, 사회, 가족”이라는 표현에서 이것을 확인할 수 있다. 그가 비판했던 것은 ‘이념으로서의 가족’인 것이다.

정당성을 논증하는 논리적 근거가 되었다. 보수주의 이론은 자유주의와 급진주의 모두를 포함하는 계몽주의 정치담론에 맞서 자신의 이론을 재구성하면서, ‘가족’을 ‘자연적’이고 ‘도덕적’인 실체로 절대화면서 ‘전통’에 호소하였다. 맑스주의 이론은 본성상 유적 존재인 인간의 도덕적 실존의 위기는 불평등한 사회관계를 변혁함으로써만 가능함을 역설하며, ‘가족’과 ‘국가’를 철저하게 역사적이고 사회적인 산물로, 치밀한 유물론적 독해와 실천을 통해 재구성할 것을 제안하였다. 그렇다면, 근대의 사회계약론자들이 주형한 가족-정치 담론들은 오늘날 한국적 정치지형에서 어떻게 변화하고 재구성되고 있을까?

2. 신자유주의 세계질서의 강화와 가족을 둘러싼 정치적 담론의 장

최근의 세계질서에서 가족을 둘러싼 정치적 논쟁은 ‘기업사회(김동춘, 2006)’, ‘기업의 시민사회 지배(정태석, 2008)’가 압도하는 한국적 시공간에서도 예외가 아니다. 이곳 얘기를 하기 전에 잠시, 바렛·매킨토시의 논의를 빌려 90년대 이후 영국의 정치적 상황에서 가족을 전유하기 위한 반(反)/찬(贊) 가족론자들의 논쟁 지형을 돌아보기로 하자. ‘대처주의’는 가족, 즉 ‘여성’이 어린이와 노인, 병자와 불구자에 대한 일상적인 보호를 책임져야 한다는 이데올로기를 성문화했다. 다양한 종류의 복지비 감축은 실업상태에 처하기 쉬운 여성들의 가사부담을 증가시켰다. 대처주의 정부의 정책은 가족은 국가로부터의 도움이 거의 필요치 않은 자립자족적인 단위라는 관념을 뒷받침하고 있다. 알다시피 ‘레이건주의’의 입장은 훨씬 더 호전적이었다. 낙태권과 낙태시술의 자금지원을 감축시킨, 복고주의, 도덕주의, 기독교 갱신주의에 대해 여성해방주의자들은 힘겨운 싸움을 해야만 했다. 가족주의에 대한 진보적 전유를 선언하며 ‘가족의 친구들 Friends of the Family’라는 조직을 설립한 좌파 진영도 ‘낙태’ 문제에 대한 흐릿한 입장을 보여 왔다. 이것은 우파와 마찬가지로 좌파에게도 가부장적인 공모와 몰인식이 얼마나 강고한지를 입증하는 것에 다름 아니다. 이것을 바렛·매킨토시는 ‘찬가족주의a pro-family position’적 입장이라고 명명한다. 그러나 이러한 상황에도 불구하고 사회주의자나 여성해방론의 전통 속에서 우익과 맞서 싸우기 위한 가족에 대한 정치적 입장은 개발되지 못했다. 그들은 ‘가족 폐지’라는 상투적인 대안을 제시하는 수준에 머물고 있었을 뿐이었다(Barrett · MaKintosh, 1994: 21-33에서 재구성).

이들의 논의는 90년대 영국의 정치상황의 단면을 보여주지만, ‘가족주의’ 혹은 ‘가족이데올로기’가 동아시아, 또는 유교문화권과 같은 특수한 정치사회에 국한되는 문화적 현상이 아니라 신자유주의적 질서가 지배하는 세계자본주의 체제 속에서 끊임없이 재생산되는 보편적 현상임을 시사해준다.

‘가족의 사회화’와 ‘사회의 가족화’ 현상 – 이 개념은 가족 속에서 사회적인 것이 구축되는 방식과 사회속의 확대되어가는 가족의 이데올로기를 지칭하는 바렛·매킨토시(1994)로부터 차용한 개념이다 – 은 지속적으로 그것을 재생산하는 정치·경제적 기제들이 존재하는 한 계속될 것이며, 찬賛가족론이 호도하는 ‘가족주의’ 담론의 부상은 정치의 결과인 동시에 다시 사회·정치적 문제를 야기한 근원이 되는 되먹임feedback의 사회과정을 반복하고 있음을 보여주는 것에 다름 아니다.

오늘날, 경쟁적 자본주의와 합리적 시장질서의 강화를 논변하는 대표적 논자인 밀턴 프리드만 Milton Friedman이 ‘시장’의 논리로 ‘가족’을 어떻게 호명하고 있는지를 보자. 그에 따르면 시장은 경제적 자유를 보장하며, 경제적 힘으로 정치권력을 견제할 수 있다. 또한 자유경제에서 기업이 지는 사회적 책임은 오로지 하나뿐인데 게임의 규칙을 준수하는 한에서 기업이익의 극대화를 위하여 자원을 활용하고 이를 위한 활동에 매진하는 것, 즉 속임수나 기만행위 없이 공개적이고 자유로운 경쟁에 전념하는 것이다(Friedman, 2002: 214). 그는 사회가 불가피하게 ‘가부장적 온정주의’를 발휘해야 하는 대상은 기껏해야 ‘정신이상자’ 정도이며, 어린이의 양육과 교육은 어디까지나 ‘가족의 몫’이라고 말한다. “아이들의 경우는 더욱 어렵다. 우리 사회의 궁극적인 운영단위는 가족이지 개인이 아니다... 우리는 일반적으로 볼 때 아이들을 보호하고, 자유를 누리기에 적합한 책임 있는 개인으로 성장하도록 배려하는 일은 부모들이 어느 누구보다도 잘할 수 있다고 믿는다.” (Friedman, 2002: 73, -75)¹⁶⁵⁾ 그에게 있어 사회적/공적 책임의 영역은 거의 제로Zero에 가까우며, 그것은 기업의 자유를 보장하는 한에서만 작동할 수 있는 최소한의 것이다. 그는 교육과 양육을 포함한 사회적 복지의 책임을 철저하게 시장질서의 자유경쟁의 원리, 그리고 사적 영역에 전가시키는 자유방임주의의 극단을 보여주고 있다. 여기서 ‘가족’은 사회복지의 책임을 담당할 ‘사회의 궁극적 운영단위’라는 미명 하에 시장이 감당하지 못하는 사회적 문제를 해소할 안전판이자 최후의 방파제로 호명되고 있다. 프리드만의 시장 자유주의 이론은 로크식 자유주의의 논지를 넘어서는 것으로 ‘경제적 자유주의’ 정치담론의 현대적 변형을 보여주고 있는 것에 다름 아니다.

담론들은 늘 접합articulation하고 이합집산을 거듭한다. 최근 ‘시장실패’, ‘국가실패’의 담론과 함께 새로운 복지모델로 부상한 자유주의 이론의 변종인 사회적 자본론 또한 예외는 아니다. 사회적 자

165) 다음의 구절은 놀라울 정도이다. “너무 냉담해 보일지는 모르지만 달리 표현하자면, 아이들은 소비재이면서 잠재적으로 사회의 책임 있는 구성원이다. 개인이 그들의 경제적 자원을 원하는 대로 사용할 자유에는 그 자원을 아이들을 가지는데 사용할 수 있는 자유, 말하자면 아이들이라는 서비스를 소비의 특수한 형태로서 구매하는데 사용할 자유도 포함된다. 그러나 일단 이러한 선택이 이루어지고 나면, 아이들은 스스로 독자적인 가치를 지니게 되며, 부모들은 자유를 단순히 연장한 것이 아닌, 그들 자신의 자유를 누리게 된다”, Milton Friedman, 심준보 · 변동열 옮김, [자본주의와 자유], 청어람미디어, 2002, p. 74.

본론은 자본주의적 시장경제에서 비롯되는 사회적 폐단과 공공성의 해체의 극복을 시민적 정치문화 - 자발적 결사체 및 연고주의적 전통-에서 찾고 있는데, 이와 함께 ‘가족’ 가치가 새롭게 조명되고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 사회적 자본론의 대표 논객 중 하나인 프랜시스 후쿠야마가 어떻게 찬가족론을 옹변하는지를 보자. 후쿠야마는 『트러스트: 저신뢰사회와 가족가치의 역설』(1996)에서 세계사회의 지형도의 준거를 ‘고신뢰사회’와 ‘저신뢰사회’로 구획하고 성공적인 국가는 ‘신뢰’라고 하는 사회적 자본을 갖춘 나라라고 말한다. 나아가 중국, 한국, 이탈리아, 프랑스와 같은 저신뢰사회와 일본, 독일, 미국과 같은 고신뢰사회가 사회적 친화 및 유대의 형태에 따라 어떻게 다른 경제발전을 달성할 수 있는지를 비교하면서, 저신뢰사회에서 학벌, 문벌, 가족과 같은 연고주의적 자원이 대규 모신뢰사회를 창출하는 동력이 될 수 있으며, 관습, 도덕, 협동심과 같은 사회적 자본의 핵심인 ‘신뢰 Trust’가 자유민주주의 시장경제를 살리는 길이라고 주장한다.

이러한 ‘사회적 자본론’이 한국적 담론 지형에서 어떻게 수용되고 있는지를 보자. 박길성(2006)은 사회적 자본이야말로 사회의 다양한 현안, 예를 들면 민주주의, 경제성장, 교육, 복지, 지역활성화 등의 문제를 해결할 수 있는 핵심변수라고 지적한다. 삶의 질이 사회적 자본의 함수라는 것이다(박길성, 2006: 111-112). 이러한 이론적 입장에서 ‘네트워크’ ‘신뢰’¹⁶⁶라는 준거단위를 설정하고 한국 사회의 사회적 자본 양태에 대한 실증적 분석을 시도한다. 조사 결과 한국 사회에서는 한국에서는 자발적 결사체 혹은 사회단체 가입을 통한 네트워크의 형성이 매우 미약하며, 가족복지가 개인의 복지에 가장 큰 영향을 준다는 사실을 지적한다. 또한 ‘공적영역에 대한 신뢰(공적 신뢰)’가 대단히 낮은 반면, ‘일반적 신뢰’(사적 신뢰)가 상대적으로 높은 신뢰를 보이고 있다고 진단한다. 결론에서 제시되는 해석적 함의는 다음과 같다. 일반적으로 서구사회의 역사적 경험은 공적 신뢰가 사적 신뢰를 대체해 가는 과정이자 폐쇄적인 사적 네트워크가 와해되는 과정으로 평가되지만, 공적 영역에서의 공정한 게임에 대한 확신이 결여된 상황이라면 강한 사적 네트워크에 대한 의존이 보다 효과적일 수밖에 없다는 것이다. 사회단체의 가입과 함께 ‘가족지지 네트워크’는 한국의 중요한 사회적 신뢰의 형태로 지적되고 있다(2002:136-137).

사회적 자본론이 강변하는 시장 자유주의 복지 모델과 보수주의 담론이 교묘하게 혼합되어있는 한국적 찬가족 담론의 대표적 형태로 유석춘·왕혜숙(2007)의 논의를 들 수 있다. 이들은 시장과 국가만을 복지 주체로 상정했던 기존 논의의 문제점을 밝히고 새로운 대안적 복지 주체로서 ‘가족공동체’가 가진 동력과 ‘유교적 가족주의’의 가치에 주목한다. 산업화와 근대화의 역사적 축적이 고도화

166) 그는 사회적 자본으로서의 신뢰의 형태를 ‘공적 신뢰’와 ‘일반적 신뢰’로 구분하여 분석을 시도하고 있다.

되지 않은 한국사회에서 복지국가 논의는 성급한 주장이며, 한국의 ‘가족복지’가 서구 복지모델의 취약점을 극복할 수 있는 새로운 대안이자 사회자본일 수 있다는 것이다. 나아가 한국의 가족주의는 한국의 경제성장을 이끈 주된 동력이며, 혈연적 신뢰와 유교문화와 ‘효’의 가치는 의미 있는 규범으로 작동해왔다는 것을 강조한다(유석춘·왕혜숙, 2007: 27-35). 그러나 산업화의 과정과 한국의 가족주의적 가치가 일정정도 함수관계를 맺고 있음을 인정한다고 하더라도, 그 ‘인과관계’는 보다 명확히 분석될 필요가 있다. 이들이 가정하듯 한국의 가족주의는 과연 유교문화라는 단일한 독립변수의 산물인가? ‘가족주의’는 경제발전의 원동력인가? 아니면 특정한 국가가 주형한 경제발전의 산물인가? 이들은 ‘가족’이 ‘사회적 자본’으로 기능하게 된 현상 자체가 한국의 국가-사회관계, 정치경제적 환경이 창출한 복지 모델, 즉 ‘복지정책의 부재’가 강제한 결과일 수 있음을 사고하지 못할뿐더러, 다분히 은폐한다. 사회적 자본이론은 “자본주의의 지배력이 인간간의 사회적 관계로 확장되어가는 현상을 윤리적으로 정당화하기 위한 자본주의 변호론의 새로운 변종이자 서방 자본의 이데올로기를 개발도상국에 강요하는 신자유주의 프로젝트의 문화적 무기에 다름 아니”(Fine, 김상준, 2004: 64-65에서 재인용)라는 Fine의 지적은 지극히 온당하다. 최근에 부상하는 ‘찬贊가족주의’는 명백히 정치이데올로기의 한 형태이다.

한국에서, 익숙히 행해져온 ‘전통의 고안’과 함께 수용된 사회적 자본론의 변종인 ‘아시아적 가치론’ 및 ‘유교 자본주의론’, ‘유교가족주의론’이 갖는 이데올로기적·정치적 함의에 대한 비판은 (전선이 분명치 않다는 의미에서) 충분치는 않지만, 다양한 논자들에 의해 전개된 바 있다. 유교적 가족주의를 논거로 한 아시아적 가족가치 논쟁의 허구성을 ‘사회적 친밀성’의 관점에서 논박한 구승희(2000)의 논의, 전통사회에서의 유교적 구성원리와 가치체계에 대한 내재적 비판을 통해 식민지, 전쟁, 군사독재, 자본주의적 경쟁체제하에서 실용적 요청과 같은 가족주의를 강화한 정치사회적·제도적 조건들을 분석의 층위로 끌어올린 김동춘(2002)의 논의, 역사 구조론적 접근법으로 가족주의의 기원을 조선 중기 이후 국가-사회관계의 변화로 소급하여 ‘문화적 인과론’을 논박한 최우영(2006)의 작업, 각 체제의 정당성을 구가하기 위해 남북한 모두 역설적으로 유교문화의 충효사상을 국가이데올로기로 호명했음을 지적한 강진웅(2001)의 남북한 가족주의 비교 연구, 현대한국사회의 파시즘적 성격을 ‘가국가國체제’라고 지적하면서 들뢰즈와 가타리의 욕망이론을 원용하여 한국의 ‘가족 신화’를 ‘해체’할 것을 제안하는 이득재(2001)의 비판, 그리고 존재하는 것은 자연적이고 고정적인 실체로서의 ‘가족(the Family)’이 아니라 가변성, 다양성, 유연성 속에 위치하는 ‘가족들families’임을 논변하며 ‘가족’을 개인성의 공간에서 정치적 공간으로, 이데올로기적 층위로 환기시킨 페미니즘 진영(이박혜경, 2001; 김혜경, 1994; 권명아, 2000)의 작업들은 오늘날 ‘가족’이 근대사회의 지배관계와

정치를 규율하는 여전히 논쟁적인 장(field)으로 작동하고 있음을 보여준다. 이박혜경(2001)의 지적처럼 가족주의는 전선이며, 가족·가족주의 담론의 균열과 각축은 한국사회의 분할division과 균열의 지점들을 반영한다. 사회화된 가족 이데올로기가 다시 사회를 가족화하는 변증법적 역설, 정치의 산물인 ‘가족’이 다시 정치 위에 군림하는 되먹임feedback의 악순환은 그것을 발생시킨 사회적 관계의 모순을 해결함으로써만 극복 가능할 것이다. 그것은 새로운 공공성의 확립, ‘정치’의 회복을 통해서만 가능하다.

4. 마무리 : ‘가족’과 ‘정치’의 새로운 상상력을 위한 제언

논의를 마무리하며 상상력을 발동해보자. 근대의 사회계약론자들의 기획에서 현재의 가족을 둘러싼 정치적 담론들에 이르기까지 길게 우회한 것은, 지금 여기의 맥락에서 ‘가족’과 ‘정치’, ‘국가’를 새롭게 사고하기 위함이다. 린 힌트의 발견으로 돌아가자면, 현재 수많은 그(녀)들의 무의식속에서 작동하고 있는 가족과 국가의 관계적 매듭은 어떻게 형상화되고 있을까? 특정한 국가/정치(들)의 상에 상응하는 가족(들)의 상을 보여주거나 혹은 재구성되고 있지는 않은가? 그 상은 지금 현재 그(녀)들이 살고 있는 (또는 경험하고 있거나 존재하지 않을 수 있는) 국가/상태state를 반영하고 있는 것은 아닐까? 오랜 시간 체화되고 습속화된 그 관념들조차 특정한 국가-사회관계와 지배적인 담론들에 의해 주형되거나 혹은 영향을 받았던 무엇임을 깨닫게 된다면, ‘가족’the Family 뒤에 가려져 잘 보이지 않는, ‘국가’와 ‘정치’의 향을 발견하는 것은 어렵지 않다. 만일 그것을 끄집어낼 수 있다면 우리는 다시, 더 많은 이야기를 할 수 있다.

그러나 담론의 수준에서 담론들을 발생시킨 역사적 과정과 실제의 사회관계의 문제들로 분석의 층위를 구체화하면, 한국에서 가족-정치의 재구성의 문제는 그리 만만치 않다. 이 글은 ‘가족’ 담론의 정치담론으로서의 성격과 원형적 계보를 밝히고자 하는 과제에 한정되어있었지만, 현실에서 작동하고 있는 ‘가족들의 정치’는 담론과 이데올로기, 또는 의식과 관념의 수준을 넘어선다. 그것은 역사적 중층성과 물질적 필요needs, 가족을 둘러싼 정치(들)의 체험과 기억들, 열망들, 그리고 좌절들 속에서 ‘발현’된 것이다. 밑으로부터의 사회계약과 개인을 보호해주는 정상적인 국가를 한 번도 경험하지 못한 한국 근대의 문제를 ‘왜곡된 근대성’과 ‘식민지적 근대’의 문제로 또는 ‘비동시성의 동시성’의 문제로 흔히들 지적하고 있지만, 사회과학계에서 제출된 학술담론들에서조차 경제적 재생산과 정서적·문화적 단위로서만이 아닌 정치적 행위자이자 역동적인 정치역학의 장소로서의 ‘가족’의 문제가 주목되기 시작한 것은 아주 최근의 일이다. 오랜 시간동안 한국의 학문적 논의의 장에서도 (랑시에르

의 개념을 잠시 빌려온다면) ‘치안’과 ‘통치’의 대상으로서의 ‘가족’은 있었지만, ‘정치’를 규율하는 메커니즘이자 주체로서의 ‘가족(들)’은 고려되지 못했던 셈이다. 물론 이 원인을 진단하자면, 전통사회에서 근대로, 확대가족에서 핵가족the Family으로의 단선적인 사회변동의 방향을 상정하는 근대이론의 지배적인 영향력과 무관하지 않을뿐더러, 이론적 경향에서 방법론적 풍토, 다분히 인위적인 정치적·학문적 공백에 이르기까지 다양한 문제들을 포괄하는, 별도의 지면을 필요로 하는 논제라고 할 수 있다.

중요한 것은, 지금 이곳의 문제의식으로부터 한국 근대의 기획으로 소급하여 보통사람들의 체험과 기억, 겹겹이 구조화된 행위성 속에서 잃어버린 정치의 기획을 복원하고 그것과 대화하는 것이다. 식민지의 파시즘 체제, 전쟁과 분단, 압축적 산업화와 개발독재정권의 의사파시즘 체제를 경과하여 탈근대적 시간대에 종속적으로 편입된 한국 정치사에서 ‘가족을 모델로 한 정치’들은 ‘가족에 대한 통치’와 ‘가족을 통한 통치’¹⁶⁷⁾와 착종되면서 억압과 좌초, 형해화를 거듭해야만 했다. 한국의 정치는 가족 내의 가부장에서부터 국가권력의 가부장성에 이르기까지(‘진보진영’조차도 결코 자유로울 수 없었던) ‘에비’가 지배하는 정치였으며, 동시에 다양한 ‘금제의 힘’을 통해 작동했던 ‘에비’가 지배하는 사회이기도 했다. 이데올로기의 층위로 포획되거나 환원되지 않는, 보통사람들의 생활세계의 담론들 속에서 ‘재구성’되는 가족-정치의 역학과 동인을 발견하고 설명하는 일은 겹겹이 쌓여있는 방어기제들을 뚫고 들어가는 고된 노동을 필요로 한다. 통치와 치안 속에서 숨 쉬고 작동하고 있는 ‘가족들의 정치’를 발견하는 것으로부터 지배와 저항의 동학을 재구성할 수 있는 급진민주주의의 이론적·실천적 단초들을 확보할 수 있지 않을까?

167) ‘가족을 통한 통치’는 Jacques Donzelot로부터 차용한 개념이다. Donzelot는 앙시앙 레짐(프랑스 혁명의 구체제)하의 가족은 공권력의 연장선상에 있다고 지적하면서, 이것을 “가족을 통한 통치”로 명명한다. “가족은 상호의존과 연맹관계로 이루어진 복잡한 망조직으로부터, 가족 외부에 존재하는 기구의 계통체계하에 있는 말초망이 되었다”(Barrett · MaKintosh, 1994: 122-123). 그에 의하면 ‘근대 가족’은 자신을 둘러싼 다기한 사회적 권력의 망들에 의해 끊임없이 감시를 당하고 변형되며, 사회적 힘들과 충돌하고 있는 부동하는 어떤 것으로 존재한다.

■ 참고문헌

- 강선미·김경희 외, 1997, 『가족철학』, 이화여자대학교 출판부.
- 강성화, 2003, 『헤겔 “법철학”』, 《철학사상》 별책 제2권 제7호.
- 강진웅, 2001, 「남북한 체제변화와 가족주의의 변형에 관한 비교연구」, 연세대학교 대학원 석사학위 논문.
- 고영복 편, 1994, 『사회학설사』, 사회문화연구소.
- 구승희, 2000, 「아시아적 가족가치와 사회적 친화의 가능성: 프랜시스 후쿠야마를 중심으로」, 《국민윤리연구》 제45호, 서울, 한국국민윤리학회.
- 권명아, 2000, 『가족이야기는 어떻게 만들어지는가』, 책세상.
- 김동춘, 2006, 『1987년 이후 한국사회의 성찰: 기업사회로의 변환과 과제』, 길.
- _____, 2002, 「유교(儒敎)와 한국의 가족주의 - 가족주의는 유교적 가치의 산물인가?」, 《경제와 사회》 제55권, 한국산업사회학회.
- 김상준, 2004, 「부르디외, 쿨만, 퍼트남의 사회적 자본 비판」, 《한국사회학》 제38집 6호.
- 박길성, 2006, 「사회적 자본과 삶의 질」, 《아세아연구》, 제45권 2호, 통권 108호.
- 배동인, 1992, 「시민사회의 개념- 사상사적 접근」, 『한국의 국가와 시민사회』, 한국사회학회/한국정치학회, 한울.
- 백종현, 2007, 『헤겔의 ‘윤리국가’ 이론』, 서울대철학사상연구회, 《철학사상》, 2007.
- 이득재, 2001, 『가족주의는 야만이다』, 소나무.
- 이박혜경, 2001, 「가족 대안의 모색」, 《경제와사회》 통권 제50호.
- 유석춘, 1997, 「유교 자본주의의 가능성과 한계」, 《전통과 현대》, 창간호.
- 유석춘·왕혜숙, 2007, 「한국의 복지현실, 사회자본 그리고 공동체 자유주의」, 《현대사회와 문화》, Vol. 1, No. 1, 연세대학교사회발전연구소.
- 정태석, 2008, 「기업의 시민사회 지배」, 《미래공방》 신년호, 진보정치연구소.
- 조희연 편, 2003, 『한국의 정치사회적 지배담론과 민주주의 동학』, 함께읽는책.
- 최우영, 2006, 「조선시대 국가-사회관계의 변화와 가족주의의 기원」, 《가족과 문화》 제18집 제1호, 한국가족학회.
- Alan Swingewood, 1992, 『사회사상사』, 박성수 옮김, 문예출판사.
- 브로노프스키·매즐리슈, 2003, 『서양의 지적 전통』, 박성순 옮김, 홍성사.

- Carle Patman, 2001, 『남과 여, 은폐된 성적 계약』, 이후.
- Diana Gittins, 2007, 『가족은 없다: 가족이데올로기의 해부』, 안호용 옮김, 일신사.
- D. Held, 1993, 『민주주의의 모델』, 이정식 옮김, 인간사랑.
- Friedrich Engels, 2005, 『가족 사유재산 국가의 기원』, 도서출판 아침.
- Fukuyama, F, 1996, 『트러스트: 저신뢰사회와 가족가치의 역설』, 구승희 옮김, 한국경제신문사.
- G.W.F.Hegel, 2005, 『법철학강요』, 권응호 옮김, 홍신문화사.
- Jacques Ranciere, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 길.
- Jean-Jacques Rousseau, 1995, 『인간불평등/사회계약론』, 최현 옮김, 집문당.
- Judith Butler & Gayatri Spivak, 2007, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 주해연 옮김, 산책자.
- K.H. 일팅, 1990, 『헤겔 법철학의 구조』, 『헤겔』, 정문길·한동원 공편, 고려대학교출판부.
- Karl Marx, 1994, 『헤겔 법철학 비판』, 홍영두 옮김, 아침.
- MICHELE Barrett·Mary McIntosh, 1994, 『가족은 반사회적인가』, 김혜경 옮김.
- Milton Friedman, 2002, 『자본주의와 자유』, 심준보·변동열 옮김, 청어람미디어.
- Lynn Hunt, 1999, 『프랑스 혁명의 가족로망스』, 조한욱 옮김, 새물결.
- Shlomo Avineri, 1989, 『칼 마르크스의 사회사상과 정치사상』, 이홍구 옮김, 까치.
- Hans Pink, 1883, 『사회철학』, 김현일 옮김, 풀빛.

Essay II

계급성에만 국한된 이주 노동자 운동 가능한가?

2003년 명동 성당 농성을 중심으로

양 해 우 skyhaewoo@hanmail.net

치안논리에 의한 희생물—이주 노동자

이명박 대통령은 지난 대선 후보 유세기간 중 마석 성생가구 단지를 방문하여 이주노동자들과의 간담회를 갖고, 자신이 대통령이 되면 미등록 이주노동자들의 권리 확보를 위해 최선을 다하겠다는 약속과 함께, 이주노동자에 대한 애정의 표시로 두 손으로 하트모양을 그리며 기념사진을 촬영하였다. 그러나 그가 대통령이 된 올 초 국정회의에서는 “불법 체류자가 활개 치고 다녀서는 안 된다”라며 이주노동자들에게 엄중한 법의 준용을 요구했고, 350여명 규모의 합동 단속 반원을 구성하여, 반인권적 단속을 정당화하는 출입국 관리법 개정을 추진하고 있다.

그 후 지난 11월 10일에는 경찰 병력 1개 중대와 법무부 출입국 단속반 280명이 ‘미등록 이주노동자 소탕작전’이란 이름으로, 성생가구공단과 연천 청산농장을 완전히 봉쇄한 후 이곳에 일하는 이주 노동자를 무차별적으로 연행하였다. 전경차량, 법무부 대형버스, 35인승 버스 여러 대를 이용하여 예상 퇴로를 가로막은 후 군사작전을 방불케 하는 토끼몰이 식 단속으로 130여명의 이주노동자를 체포하고, 9명의 부상자를 발생케 하였다.

이에 법무부는 마석의 가구단지, 안산 국경 없는 마을 등은 외국인 밀집지역으로 범죄의 온상화가 되고 있으며, 이를 방지할 경우 슬럼화 될 가능성이 높다면서 단속의 정당성을 강조하였다. 그러나 2002년— 2006년까지 남양주에서 발생한 범죄 65,579건 중 외국인에 의해 일어난 사건은 209건으로 0.31%¹⁶⁸⁾에 불과하며, 이 지역은 인근 일반주택에서 분리된 고립된 지역으로 일반적인 슬럼화 지역의 특성보다는 공장 단지로서의 특성을 갖는 산업지대이다.

치안논리를 통해 외국인을 잠재적 범죄자로 낙인찍기는 주권을 재정당화하고 강화하는 현대의 통치기술 중의 하나로 쓰여 지고 있다. 1980년대 프랑스 우파와 중도우파 역시 여론을 활용하거나

168) 남양주시의 2007년 통계연보

자극하여 치안담론을 정치적으로 이슈화하고, 범죄에 대한 긴급한 상황을 인식시킴으로 범죄에 대한 두려움과 긴급 상황이라는 인식을 프랑스 사회 전체로 확산시키는데 성공했다. 그 결과 이민 문제와 묶인 치안 문제는 정치적 쟁점으로 떠오르며 우파정부에게 승리를 안겨다 주었다. 방리우 청소년들에 대한 지속된 낙인화를 통해 차기 대통령 사르코지 역시 치안담론을 정치화하며 상징적인 힘을 점유할 수 있게 된 것이다.¹⁶⁹⁾

네그리와 하트는 미국이 911 테러 이후 어떻게 제국을 형성하며 전쟁이 치안행위로 축소되고 항구적인 예외상황을 만들어내는지를 삶 권력의 구조를 통해 설명하고 있다. 예외적 주권은 미국의 주권 하에 전 세계를 향해서, 프랑스 공화주의의 이름으로 전 식민지 이슬람 이민자들에게, 한국에서는 법질서를 강화한다는 미명으로 22만 미등록 이주노동자에게 국가 폭력과 억압을 사용하는 정당화의 기제로 사용되고 있다.

그동안 한국의 이주노동자 정책은 미등록 이주노동자를 포섭하기도 하고 때로 배제하기도 하면서 시기에 적절하게 통치권력을 행사하며 변형되어왔다. 미등록 노동자들은 계층화된 노동 시장의 맨 밑바닥에서 저임금, 장시간의 열악한 노동환경, 불안과 억압의 구조에 희생물이 되었고, 국가권력에 의해 침탈의 대상이 되어왔다. 그러나 미등록 이주노동자의 성장과 증가 원인은 왜곡된 한국의 산업구조와 정책에서 기인했으며, 이들의 희생은 일정정도 한국 경제의 성장과 함께 하였음을 부인할 수 없다. 그럼에도 왜 이들의 경계 넘음에 대해 국민국가는 언제나 가혹했으며, 또 국가의 그 가혹성은 면제되어지는 걸까? 강제추방에 저항하는 미등록 이주노동자들의 저항과 운동은 어떻게 진행되어왔으며, 좀 더 저항적인 힘의 동력은 무엇이어야 할까? 필자는 2003년 강제추방 반대와 전면합법화를 요구했던 이주노동자들의 명동성당 농성 과정과 이후 노동조합의 건설 과정을 살펴보면, 2008년 발생한 살인적인 강제추방 단속이 동일하게 이루어지고 있음에도 왜 이주노동자들의 저항의 수위가 낮아졌는지? 그 침묵은 지점이 무엇인지를 짚어보고, 치안담론으로서의 국가권력에 저항하는 그 힘의 지점을 탐색하고자 한다.

대규모 농성의 힘으로 분출하기까지 한국의 이주정책 변화

세계화가 급속하게 진행되고 있는 가운데 이제 지식, 자본, 기술의 이동뿐만 아니라 국가 간의 노

169) 그 후 우파정보는 치안이라는 이름으로 이민정책을 강화하도록 법률을 개정했고, 도시 범죄에 대한 강력한 대응을 천명하며 경찰 병력을 늘리고 장비를 현대화하였다. 조스팽총리는 무법지대를 제거하기 위해 26개 지역에 3천명의 무장 경찰을 재배치하고, 청소년 비행에 대한 투쟁을 강화하며 치안 병력의 강화를 통해 방리우 소요 사건을 야기 시켰다.

동력 이동 역시 가속화되고 있다. 한국 사회의 경우 대외적으로 산업의 국제화, 생산의 국제화 경향과 대내적으로 산업구조의 합리화, 생산자동화에 의해 경제성장이 가속화되었고, 노동운동의 분출로 산업시장의 이중구조가 고착되면서 중소 제조업 부문에 심각한 인력부족 현상이 나타나기 시작했다. 그동안 풍부한 노동력을 바탕으로 경제 성장을 이끌어왔으며, 노동력을 적극적으로 수출했던 한국은 노동력 수입국가로 전환하기에 이르렀다. 그러나 외국인력 도입을 대해서는 많은 논란이 있었다. 특히 이들에게 어떤 자격과 권리를 부여할 것인가는 정치 사회적으로 매우 민감한 문제가 되었다. 이주자들의 체류자격과 권리에 대한 문제는 이주자들이 목적 국에서 어떤 위치에 어떤 대우를 받고 어떻게 취급받는가의 시민적 권리, 인간의 권리와 직면되는 문제이기 때문이다. 그러나 당시 노동계와 경영계 측은 이러한 논란을 축소시키지 못하고, 팽팽한 의견 차이로 대립하며 외국 인력 도입에 대한 정책을 수립되지 못한 채, 수요가 요구되는 노동집약적 산업부분에는 관광비자로 입국하여 장기체류하는 미등록 이주노동자들로 채워지기 시작했다. 이에 정부는 임시적인 방편으로 관광비자로 입국한 후 취업중인 이주노동자들에게 출국유예기간을 연장하며 사실상 합법적으로 일할 수 있도록 보장하였다. 즉 관광비자로 입국해서 취업을 하기만 하면 체류자격이 허용된다는 소식이 이주노동자들의 네트워크를 통해 확산되면서 네팔, 방글라데시, 파키스탄, 필리핀 등 전통적인 인력 송출 국으로 부터 이주노동자들이 대거 유입되기 시작했다.

1991년 2만여 명에 불과한 미등록 이주노동자들이 1993년에는 8만 명이 이르는 등 이주민의 수가 점점 증가하게 되었고 영세 산업의 이주노동자에 대한 의존도는 점점 높아져 갔다. 정부는 뒤늦게 외국인력 정책으로 산업연수제도를 도입하고, 그동안 유예하였던 출국연장 기간을 일시에 중지하고, 8만여 명의 이주노동자들 전원에게 출국 명령을 내렸다. 그러나 노동시장에서는 새로운 노동력 충원이 전혀 이루어지지 않은 상태에서 미등록 이주노동자에 대한 강제추방 정책은 전혀 실효성을 거둘 수 없었다. 더욱이 산업연수제도는 노동자의 노동자성을 거부하고, 연수생이라는 편법적인 신분을 부여하며 노동3권, 산업재해보상보험, 의료보험과 함께 근로기준법의 권한을 모두 박탈하였고, 사업장 이동 금지 조항과 같은 억압적인 요소는 산업연수생의 이탈을 가속화하여, 오히려 미등록 이주 시장을 확대시킨 결과를 초래하였다. 이에 94년 등록 이주노동자와 미등록 이주노동자의 비율은 30:70로 고용허가제가 제정될 때까지 이 비율이 일정하게 유지되면서 성장 왔으며, 2003년에는 미등록 이주노동자의 수는 32만 명까지 크게 증가하였다.

이주노동자들의 임금체불, 채해, 폭행, 건강 등 인권 문제가 사회적으로 부각되고, 산업연수제도의 폐지를 요구하는 시민사회 노동계의 요구가 거세지면서, 합리적인 외국인력 정책 수립이 강력히 요구된 결과 2003년 중도적 대안으로써 고용허가제가 제정되었다. 미등록 이주노동자에 대한 대책

으로는 고용 허가제 부칙조항에 의해 4년 이하 체류자 약 18만 명에 대해서는 새로이 시행되는 고용 허가제로 편입시키고, 4년 이상 체류자 14만 명에 대해서는 대대적인 단속을 통해 강제추방 시키겠다는 정부의 정책이 발표되었다. 미등록 이주노동자를 고용하는 중소기업 사업장들에 대한 처벌도 3천만 원 이하의 벌금으로 강화되고 상습 고용주에 대해서는 처벌 규정까지 발표되자, 사업주들은 그동안 고용한 이주노동자를 해고하기 시작했다. 더 이상 일할 곳을 찾을 수가 없고, 일자리와 동시에 숙소에서 쫓겨난 이주노동자들은 친구 집을 배회하거나, 노숙을 하다가 스스로 목숨을 끊는 일이 속출하기 시작했다. 달려오는 전동열차를 마주보고 걸으며 자살한 스리랑카 인을 비롯하여 두 달 동안 8명의 미등록노동자들이 자살을 하는 등 미등록 이주자의 심리적 불안과 동요는 크게 증폭되었고, 한국 정부의 물리적이고 강압적인 단속에 대한 분노는 농성이라는 저항으로 불붙기 시작했다.

강제추방 저지, 전면합법화, 노동비자 쟁취를 위한 투쟁의 지도성

2003년 미등록 이주노동자에 대해 정부가 강력하게 대처하겠다는 내용을 발표하자 민주노총, 평등노조 이주사업부, 외국인노동자대책협의회(이하 외노협)와 연대하는 이주노동자 공동체, 사회운동 단체들은 강제추방 저지 및 전면 합법화를 위한 연대농성에 합의하고 명동성당에 진입하였다. 그러나 농성 하루 만에 외노협과 이주노조가 지도부 구성 문제를 둘러싸고 갈등을 빚어 결국 외노협과 이주노동자공동체 일부는 명동성당에서 성공회 성당으로 농성장소를 옮기고, 이주노조, 네팔 투쟁단, 한국이주노동자인권센터의 농성단을 비롯한 민주노총, 불안정노동철폐연대, 사회진보연대, 한국노동이론정책연구소, 미래를 여는 노동자 연대(준)에서 파견된 상근자들은 명동성당에 남아 농성을 지속하게 되었다. 농성장 단장은 이주노동자 지부장인 네팔 샤말타파씨가, 집행위원장은 노동자의 힘 소속이며, 민주노총 비정규직 사업부에서 파견한 간부가 맡아 농성장 회의 등을 주재하였다. 농성은 이주노동자들의 자발적인 참여를 우선으로, 한국인에 의해 의사가 결정되지 않고, 농성에 참여하는 주체 하나 하나의 의견을 수렴하는 민주적 절차를 가지고 있으나, 한국어로 운영되는 회의에 이주노동자들은 자신들의 다양한 목소리를 내기 어려웠고, 정부와의 협상 과정과 정세분석에 있어서도 한국인 활동가의 생각과 판단이 영향을 미칠 수밖에 없었다. 한국인 활동가들은 스스로를 이주노동자의 투쟁을 지원해주는 조력자로서 이주노동자들에게 그 주체성이 있음을 끊임없이 강조였지만, 일부 단체는 자신의 조직을 확대해 나가기 위해 이주노동자를 자신의 조직 소속원으로 가입케 하거나, 이주노동자들을 통해 조직의 입장을 대변하도록 유도하는 등 전위적인 역할을 자임하였다.

농성 참여자들은 매일 아침 7시 30분에 일어나서 10시-12시 교육, 12시-1시 명동거리 선전전,

2-4시 노래 등 집단 교육, 4-6시 그룹 활동, 7-8시30분 저녁 집회 등 빡빡한 일정을 소화해야만 했다. 더욱이 집행부는 밤 11시부터 새벽 4-5시까지 밤샘 회의를 하며 투쟁을 평가하며, 다음날의 투쟁을 계획하는 빡빡한 일정을 소화해야만 했다.

농성은 고무되었으며, 집회의 열기는 뜨거웠다. 삭발식으로 엄숙한 분위기가 투쟁의식을 더욱 고취시키고, 연행된 농성 단장 사말 타파 씨와 농성장의 이주노동자들이 동시에 연대 단식 투쟁을 실시하면서 여기서 죽느니 차라리 무너지지 않겠다는 의기충천한 결의를 다지기도 했다. 각 노동조합 단위뿐 아니라 각 시민사회 단체의 지지 방문이 줄을 이었고, 각종 언론에서 인터뷰와 보도가 쇄도했다. 국가인권위원회 위원장을 비롯한 국회의원들의 방문과 정부 측과의 적극적인 중재 노력도 있었다. 농성참여자들은 조금만 힘을 다해서 밀어붙이면 자신들이 요구하는 전면합법화를 쟁취할 수 있을 것이라고 믿었고, 실제로 이러한 믿음을 심어 주는 데는 한국인 활동가들이 큰 몫을 하였다. 정파조직의 한국인 참여자들은 스스로가 이주노동자 대중으로 들어가 그들과 주어진 투쟁 속에 함께 하였으나, 열린 자세로 이주노동자들로부터 지성과 풍부함을 얻고 대중의 집합적 권력을 형성하는 지도력 구축을 시도하지는 않았다. 오히려 농성자들의 의사 결정 순간에 한국인 참여자들의 의견이 대부분 반영되었고, 이주노동자들이 외치는 몰아내고, 분쇄하고, 박살내고, 타도하라는 구호들은 한국인 노동조합의 구호와 동일하며, 휘두르는 주먹, 울동 동작, 저항의 몸짓 하나 하나 한국 운동조직의 집회와 온전히 동일하였다. 한국인 노동자를 모방하는 투쟁적인 저항의 몸짓은 노동자 조직으로부터는 지지와 연대를 끌어낼 수 있었겠지만, 일반 시민들에게는 이주민들의 저항과 투쟁에 쉽게 다가서기 어려운 위협적인 존재감을 심어주는 등 대중적 지지를 받을 수 있는 접점을 찾아내지 못하고 말았다.

차별성을 강화하는 교육과 공통되기

맥아담은 사회운동을 발생시키는 요인으로 갑작스럽게 부과된 고통이 집단행동을 유발시킬 수 있는 요인으로 보며, 사회운동에 참여하는 요인으로 1) 기존체제 또는 제도가 정당성을 상실했다는 인식이 확산될 때 2) 종전에 체념하고 있던 사람들이 변화의 요구를 자신의 권리로 인식하기 시작할 때 3) 무력감에 빠져 있던 사람들이 환경을 변화시킬 수 있다는 정치적 효율감을 갖게 될 때로 분석하였다(찰스 틸리, 1995).

2003년 투쟁 당시 이주노동자들은 해고, 실업, 강제추방, 동료들의 잇따른 자살이라는 분노로 감정은 고양되었으며, 농성이라는 집합행동으로 쉽게 발화될 수 있었다. 그러나 농성이 지속되면서, 농성이 언제 끝날지 모르는 불안감, 경제적 빈곤, 피로한 육체, 불투명한 결과는 집합행동을 지속적으로

유지시키기 어려운 불안요소로 작동하였다. 따라서 이러한 집합행동에 정당성을 보증해 주고, 지속적인 힘을 제공해 주기 위해서는 이데올로기나 신념이 필요하며, 이는 지속적이고 반복적인 교육을 통해서 공급되었다. 이러한 지속적인 힘을 제공한 특징적 두 가지 교육은 노동조합에 건립에 대한 교육과 자신들의 투쟁성을 상징화 하는 방법으로 표출되었다.

명동성당 농성에서도 가장 집중적으로 이루어진 것은 교육이다. 교육은 주로 농성을 지원하는 단체 활동가 또는 외부 강사로 진행되었고, 주된 내용은 임금, 노동자와 자본주의, 연대, 파업, 노동3권, 노동조합 건설사례, 장기투쟁사례, 노동조합의 필요성과 역할, 노동조합이란 무엇인가, 각 노동조합의 현장 조직의 역할과 과제 등 에 대한 교육이었다. 농성장, 수련회에서의 지속적이고 반복적인 교육을 통해 이주노동자들은 노동자로서의 계급성을 인식하고 자본가 계급에 저항하기 위한 원초적인 동력으로 스스로를 신뢰하며, 노동조합 건립의 당위성을 확인하게 된다. 처음에 농성 참여자들은 단순히 강제추방에 저항하고, 노동비자를 받아서 합법적으로 한국에 남아 일하고 싶은 욕구 때문에 농성에 참여했으나, 한국인 활동가들의 지속된 지도의 영향으로 노동자 투쟁만이 불안정한 고용 체도를 철폐할 수 있고, 노동조합만이 그 투쟁의 원동력이 될 수 있다는 신념을 확인하고, 그동안 서울지역본부산하 일반노조 지부로 있던 이주노동자의 조직을 독자적인 이주노동자 노동조합으로 결성을 추진할 것을 결의한다. 그리고 외노협을 비롯한 이주노동자 상담단체들에게 노조 설립을 위한 전국 투쟁단에 함께 참여할 것을 제안하나, NGO들은 독자적인 이주 노조의 상징성은 의미가 있으나, 정부가 이를 탄압할 경우 노조 간부들이 표적 단속으로 강제 출국될 우려가 높으며, 탄압이 지속될 경우 조직력이 떨어져 결국 독자노조는 유지하기 힘들기 때문이라는 분석과 함께 독자노조보다는 민주노총 산하의 노동조합들이 이주노동자를 조합원으로 받을 것을 선언하고, 이주노동자의 노동권 확보를 노조가 일정정도 담보한 후 이주노동자의 자발적인 힘이 어느 정도 축적되고 조직화가 된 후 독자노조를 설립하는 것이 바람직하다면서 이주노동자의 희생을 담보로 하는 모험주의적 노조건설에 반대하며 동참할 것을 거부하였다.

그러나 고무된 농성의 열기와 지속적인 의식화 교육에 고취된 명동성당 농성단원들은 NGO의 입장은 너무 패배적이고, 수정주의적 발상이라는 비난과 함께, 서울 경기 인천 경인지역에 독자적인 노조를 설립하기로 결의하게 된다.

두 번째 투쟁성을 차별화하는 교육은 다소 부정적으로 발휘된다. 명동성당 농성단은 자신을 제외한 NGO에서 주도하는 성공회 성당과, 안산, 창원 등지에서의 농성은 한국인이 주도하는 농성으로 피동적이며, 비주체적이고, 노동자로서의 계급성이 약하다는 차별성에 자신들의 존재감을 부각시킨다. 외노협의 성공회 성당 농성단과 명동성당 농성단이 공동투쟁을 합의하고, 함께 집회하는 자리에서

명동성당 농성 참여 단체인 미래연대(준)는 성공회 성당의 농성을 주도하는 외노협은 “정부와 합작하여 고용허가제를 통과시킨 기회주의자로, 이주노동자들의 투쟁 정신을 성장시키는 것이 아니라 타협과 굴종정신, 종파적 분열로 오염시킨다”는 문건을 한국어 방글라데시어로 배포하며, 명동성당 농성자들의 투쟁성과 주체성을 부각시켰다. 외노협은 8년 동안 지속적으로 입법화 운동을 벌여왔으나, 산업연수제도에 밀접한 이권관계를 가지고 있는 중소기업협동조합과, 국익을 내세우는 정치 논리에 노동허가제를 제정을 후퇴하고, 그 징검다리로서 고용허가제 도입을 비판적으로 수용한 바 있다. 물론 명동성당 농성단이 문제를 제기하는 것처럼 합의 자리, 고용허가제에 대한 비판적 수용에 대해 이주노동자의 목소리를 충분히 듣지 않고 이주노동자들을 타자화하였다는 비판에는 이주노동자 지원 단체들도 공감하는 바이다. 그러나 미래연대에서 배포한 문건은 함께 연대하는 타 농성단을 매도함으로써 연대를 훼손시키고, 명동성당이 아닌 다른 곳에서 농성하는 이주노동자들은 계급성, 주체성도 없는, 한국인들에 의해 좌지우지되는 노동자로 평가하며 그들과 우리를 차별화하며 자신들의 투쟁성에 방점을 찍으며 이주노동자들 간의 반목이 싹트기 시작했다. 이러한 반목의 근원은 이주노동자들에 의해서가 아니라 농성에 참여한 한국인 참여자들의 사고에 의한 영향으로 연대해야 할 두 세력이 지속적인 갈등에 선상에 놓이게 된다.

블루머는 운동이 조직화되기 위해서는 집단 구성원 각자에게 소속감을 주어 운동에 연대성을 부여하고 내집단과 외집단과의 관계를 만들어 외집단에의 적대감을 통하여 내집단의 연대감을 조장한다고 한다. 농성중인 이주노동자들에게 있어서 외집단은 한국 정부이기도 하고 동시에 함께 농성을 하는 다른 집단의 이주노동자와 이주지원단체이기도 하였다.

그러나 다중적 접근은 공통되기의 확대를 요구한다. 비물질 노동자를 포함한 농민, 빈민, 이주민 등은 삶 정치적 생산의 능동적 주체자로 이동성과 공통성이 장벽과 위계를 위협할 수 있는 저항의 지점을 창출하며, 사회적 주체성은 더욱 혼종적이고 통제의 융해적 권력을 피할 수 있음(네그리-하트, 2007: 46)을 제시한다. 따라서 “저들은 우리의 동지이다.” “저들과 우리는 운동방식과 지향점이 다르다.”와 같이 양자 사이에 동일성과 차이의 모순적 개념 쌓은 이주노동자 운동을 조직을 이해하는데 적합한 틀로 작동할 수 없다. 이주노동자들의 정치적, 경제적, 사회적, 문화적 공통성을 확대하여, 외부와의 공통된 영역을 넓혀가는 다중적 운동이 이주운동의 저항력의 지점인 것이기 때문이다.

농성 그 이후 - 계급성만을 부각시킨 투쟁의 한계와 고립

명동성당 농성은 2004년 11월 15일부터 2004년 11월 28일까지 명동성당 입구에 텐트를 치고

380일간 진행되었다. 요구한 사항들은 아무것도 보장받을 수 없었으나 지속적인 교육과 합의 과정을 통해 독자적인 노동조합을 출범시키고, “세계 최초의 이주노동자의 장기농성” “한국의 역사에 길이 남을만한 일”로 스스로를 평가하며 막을 내렸다.

농성해산 후 2005년 4월 서울 경기 인천 이주노동조합이 출범하게 되고, 위원장에는 그동안 직무 대행을 맡았던 방글라데시 아노아르 씨가 선출되고, 지역에서 활동하던 네팔인과 방글라데시인이 각각 부위원장에 선출되었으며, 사무국장은 한국인 활동가가 맡았다. 창립 후 노조는 설립허가서를 노동부에 제출하였으나, 노동부는 미등록이주노동자의 설립허가 신청서를 받아 줄 수 없다면서, 대표를 합법적인 체류자격을 가지고 있는 사람으로 대체할 것을 요구하였다. 이와 동시에 2005년 5월 14일 초대 위원장 아노와르 씨가 이주노동 조합원들과 회의를 마치고 귀가하는 도중 출입국관리 단속반원들에 의해 표적 단속되어 연행된다. 노동조합은 조직화, 노동권 보장, 일할 수 있는 권리 등의 투쟁 과제에 앞서 노조설립 허가와 아노아르 위원장 석방을 위한 투쟁에 전념할 수밖에 없게 된다. 그 후 2기 위원장이 선출 되었고, 2006년 11월 27일에는 2기 위원장인 까지만 씨를 비롯한 노조 간부 3인도 다시 연행되어, 같은 해 12월 5일 기독교 회관에서 강제출국 저지, 노조탄압 중지를 위한 농성에 돌입한다. 그러나 이 농성은 노동단체와 관련 운동단체들의 지지만 얻어냈을 뿐 저항성을 크게 확대시키지 못했다. 그 후 다시 3기 노조 간부도 연행되었고 현재 이주노조의 활동력은 대거 약화되었고, 이주노동자들 사이에서 노조활동 = 강제출국이라는 수사가 붙음으로 인해 노조 가입율은 현저하게 떨어지고 있는 실정이다.

자신들의 투철한 계급성에 대한 강조는 조합원들의 내부 의지를 다질 수는 있으나, 운동가의 유연한 사고를 통해 타 운동과의 광범위한 네트워크를 형성하는 데는 실패한 전략이었다. 이주노조는 이주운동과 관련된 NGO와 자신들의 활동을 차별화시키는 전략을 통해 조합원 확보를 시도해 왔다. 그러나 이러한 배타성은 연대의 벽을 허물고, 갈등과 반목을 키워왔으며, 결국 노조 지도부가 강제추방 등 파국을 맞이할 때 형식적인 연대의 동력을 끌어 낼을 뿐 진정한 연대의 힘은 건인할 수 없었다.

이주노조 활동의 지나친 비장함과 긴장감 역시 다양한 네트워크를 형성하는데 방해가 되고 있다. 노조설립 이후 활동내용은 거리집회, 연대투쟁, 가두 행진, 조직화 교육, 노동법 교육 등이 주를 이룬다. 그러나 많은 아시아 국가들이 음악과 춤의 정서에 익숙하다. 2박 3일의 결혼식 동안 먹고, 마시고, 얘기하며, 춤추고 노래하는 흥의 문화이다. 세계 가장 빈국 중에 하나인 방글라데시의 경우 세계에서 삶의 만족 지수가 가장 높은 나라라는 낙천성을 가지고 있다. 따라서 이들의 저항의 분출 지점은 투쟁적 구호나 붉은 머리카 보다, 노래이며 춤이어야하고, 저항의 공간은 축제의 공간이 되어야한다. 다양한 주체들 사이의 항상적인 대화가 존재하게 하고, 주체들의 다성적인 구성, 공통적인 구성을

모색하고, 자유에 기초한 주체들의 풍부화가 이루어져야지 이러한 노조의 비장한 전투감과 자기희생적 조직방식은 더 이상 유효하지 못하다.

이주노동자가 가진 복합적 정체성으로의 다중성

이주노동자들을 과연 노동자란 계급성으로 묶어낼 수 있을까? 전위를 자임하는 한국인 정파조직들은 이주노동자들을 노동자성으로 만으로 규정한다. 농성에 참여관찰자로 참여한 김선옥은 자신의 논문에서 노동자로서의 정체성의 강조가 개인을 사상시킨다고 지적한다. “농성과정에서의 교육을 통해 노동자의 정체성은 특수화된다. 한 개별 인간은 무수한 계기를 통해 형성된 내면이 존재하고, 하나로 압축하기 어려운 다양한 정체성을 가지고 있다. 노동자로서의 특수성이 강조된다고 해서 내면의 다양함이 없어지는 것도 아니다. 그러나 노동자 의식을 강조하면서 사회변혁에 복무할 노동자란 특수성만 강조되었다(김선옥, 2005: 116).”

한국에서 일하는 이주노동자들 대부분은 그들의 땅에서 한 번도 기름밥을 먹으며 노동자로서의 계급성을 가져본 적이 없는 사람들이 대부분이다. 귀국 후에 노동자 계급으로 살아갈 사람은 더더욱 없다. 오히려 노동자를 고용하는 고용주가 될 확률이 훨씬 높은 계층이다. 그런데 이들에게 노동자란 일자성의 정체성을 부여하고, 근대적 투쟁 방법만으로 이주운동을 조직해 나가도록 제안할 수 있을까?

이주노동자들은 그 무엇 하나로 환원될 수 없는 복합적인 계급성을 가지고 있다. 그들은 한국에서는 산업 노동자로 일하지만 그것만으로 규명할 수 없는 복합적인 정체성이 있다. 이주 노동자로 살아가면서 각인된 노동자성과 함께 그들의 땅으로 돌아가면 사업주, 노동자이면서 방종인으로, 노동자 사회활동가로, 노동자 이면서 교사로, 다양한 직업들을 창출하고 있으며, 이슬람교, 불교, 힌두교 등 각기 다른 종교적 성향과, 사회, 문화적, 정치적 배경을 갖는 다양성과 다중성을 가지고 있는 혼성적 존재이다. 이러한 다중성을 산업노동자란 계급성으로 환원시키는 것은 삶 정치적인 운동을 지속적으로 창조해 내기 어려운 한계를 갖는다.

일찍이 프랑스 공산당에서 이주노동자를 조직했던 과정을 살펴보면 프랑스 공산당은 이주노동자 운동에 접근하는데 있어서 이데올로기적 차원이 아니라 이민자들의 고유한 문화를 존중하는데 중점을 두어, 그들의 모국어로 된 신문을 발간하고, 축제를 열어 문화적 가치를 존중해 줌으로써 이민자들이 당이 주관하는 프로그램에 집단적으로 참여할 수 있도록 하였다. 이를 통해 로렌 철강지역의 이주 노동자들은 공산당이 제공하는 문화적 모임을 계기로 사회적 유대 관계를 형성해 간 것이다. 맑스

의 이론을 공유한다거나 정치적 노선에 가담하는 것이 아니라 프랑스 공산당은 그들의 정체를 존중해 주었고(이기라 외, 2007: 66), 그들의 요구 사항을 표현할 수 있는 카니발을 형성한 것이다. 항의와 축제, 분노와 희망의 공존은 프랑스 이주노동자들과 프랑스의 계급적 산업노동자들과의 공존을 이루며 프랑스 노동조합과 공산당에 있어서 이주노동자의 역할은 점차적으로 중요한 지위를 확보해 나간다.

다양하고 특이한 주체들의 다성적 합성과 공통적 구성을 통한 각각의 전반적 풍부화, 공통적인 것으로 수렴되는 특이성의 자유에 기초한 조직화는 이주노동운동의 초석이 되는 다중성인 것이다.

중층적인 저항의 지점에서 내파의 동력으로

2008년 280명의 사상 유례없는 폭력적인 단속이 시행되었음에도 불구하고, 이주노동자의 저항은 몇몇 장소에서 항의 집회를 조직하는 것 이상의 투쟁을 전개하지 못하고 있으며, 국가적 치안 담론을 대안적 저항담론으로 재전유하지 못하고 있다. 이는 공통되기의 확장과 카니발적 저항의 동력을 형성하지 못한 이주노동자 조합의 일자적 투쟁성과 NGO의 건강하지 못한 지형변화에서도 그 원인을 찾을 수 있다. 특히 그동안 이주운동을 주도해오던 일부 ngo는 정부에 포섭되어, 작업장 이동 제한, 단기 순환정책, 가족동반 금지 등의 고용허가제도의 독소 조항마저도 수용하며, 이를 대행해주는 서비스기관으로 안주하므로 제도개선 투쟁의 동력을 스스로가 포기해 버렸다. 반면 일부 젊은 활동가들은 이주노조가 끊임없이 제기해온 문제의식에 대해 “이제 이주운동은 이주노동자 스스로가 주체가 되어야하고, 한국인 활동가는 단지 그들 스스로 운동을 잘 할 수 있도록 묵묵히 지원해 주는 조력자가 되어야한다”고 스스로의 역할을 전환하면서, 그동안 이주 운동에 있어서 주체적 참여자로 상정한 자신의 위치를 포기하고, 이주운동의 보조적인 존재로서 자신을 타자화하고 이주운동에 공통되기의 주체적 지점을 스스로 포기하고 말았다. 그 결과 현장에서 발생하는 이주문제에 운동 주체자로 나서지 못하고, 핵심 사안에 대한 민감하게 대응하지 못한 채 관조자로서 머물러 있게 되면서 2008년 발생한 폭력적 단속에 대한 저항적 힘을 만들어 내지 못하고 말았다.

모든 이주자는 하나의 세계를 통째로 짊어지고 다닌다(네그리-하트, 2007: 66). 라는 말의 의미에서 파악할 수 있듯이 이주자는 서로 각기 다른 사회 문화 정치 경제적 배경을 가진 복합적이고 다양한 혼성적 존재이며, 동일성으로 환원될 수 없는 다중적 존재이다. 여성으로서, 노동자로, 가난한 나라 출신으로, 소수 인종으로, 소수 언어 사용자로, 비주류 종교인으로 복합적인 정치적, 사회적, 경제적 불만들을 내재하고 있다. 이주자는 그 정치적 사회적 불만들을 확대해나가는 확장자이자, 삶 불

만의 특이성을 사회화 하는 주체이다. 그들은 남반구와 북반구의 빈자들 사이의 분할이 아니라 가난이라는 공통적인 조건을 창출하는 힘이기도 하다. 이주운동의 출발 지점은 한국인 외국인, 노동자, 지식인, 활동가, 비활동가로서의 구분에서가 아니라, 각 계급과 정체성, 사회, 문화, 정치, 경제적 상이성 위에 공통된 영역을 확장하며 각 층위에서 동시 다발적으로, 분출하는 저항에서 비롯하는 힘인 것이다. 그 저항의 각 지점에서 분출하는 힘들이 모아질 때 이주민의 권리와 다양성을 위한 운동은 든든하게 자리매김할 수 있을 것이다.

■ 참고문헌

네그리-하트, 2007, 『다중』, 세종서적

찰스 틸리, 1995, 『동원에서 혁명으로』, 진덕규 옮김, 학문과 지성사

이기라, 양창렬 외, 2007, 『공존의 기술』, 그린비

김선옥, 2005, 「한국 이주노동자운동의 형성과 성격 변화」, 성공회대학교 일반대학원 사회학과 석사학위논문, 성공회대학교

Essay III

파시즘론의 확장이 가지는 이론상의 문제

임지현의 논의를 중심으로

김 형 덕 hdyuhan1@hanmail.net

1. 서론

민주주의 정의에서의 어려움은 파시즘 정의에서의 어려움과 긴밀한 상관관계를 갖는다. 양자가 공히 대중의 정치적 주체성과 민주주의적 의사소통방식에 대한 이해, 지배와 동의의 속성과 형성과정에 대한 이해와 관련되기 때문이다. 오늘, 파시즘의 정의도 민주주의의 정의만큼이나 엄밀한 정의를 내리기가 어려운 개념이 되었다. 강준만(2005) 교수는 파시즘에 대한 정의는 포르노그래피에 대한 정의만큼이나 어렵다고 고백하기도 하였다. 민주주의의 개념적 다양성과 존재양태들의 복잡성에도 불구하고 엄밀한 민주주의의 정의가 필요한 것은 그런 가운데서만 민주주의에 대한 위협에 대처하고 민주주의의 쇠락을 막고 민주주의의 심화와 확장을 효과적으로 도모할 수 있기 때문이다. 파시즘의 엄밀한 정의에 대한 요구도 여러 측면에서 그 당위성이 제기된다. 우선 파시즘이 너무 광의로 해석되게 되면 일체의 급진적 정치적 노력이 과도한 내외부의 이론적 검열에 걸려들어 정치적 수동성과 불모적 다양성 속에 함몰되게 된다는 주장이 있다.¹⁷⁰⁾ 또 히틀러의 나치즘이나 무솔리니의 파시즘이라는 역사적 파시즘에서의 개념 규정에서, 필수적 요소를 구성하는 대중의 동원과 참여가 유사 파시즘 일반에 과잉 적용되는 가운데 권위주의나 군사독재 치하의 대중과 권력과의 관계나 대중의 정치적 존재 방식에 대한 잘못된 인식을 가져올 수 있다는 것이다. 이는 민주주의에 대한 이해, 민주주의의 이론적 구성과 사회적 실천에도 영향을 준다. 마지막으로 ‘파시즘’을 개념적으로 확대 오용하는 가운데 권위주의적 요소를 가진 권력 일반에 파시즘적 규정을 적용하는 경우, 일종의 ‘양치기 소년 효과’와 같은 해로운 백신효과를 가져올 수도 있으며 너무 포괄적으로 파시즘을 적용하는 것이 파시즘에

170) 파시즘 논의의 확장 과정이 초래할 수 있는 정치적 위험성을 제기하는 대표적인 논자 중의 하나로 슬라보예 지젝이 있다. 모든 급진적 정치기획에 파시즘의 딱지를 붙이는 파시즘 논의의 확장은 자유주의 - 신자유주의의 패권을 강화하는 것이며 사실상 우파 인민주의라는 정치적 보수주의의 귀결로 나타난다는 것이다. 이에 대해서는 (슬라보예 지젝, 『전체주의가 어쨌다구?』, 새물결)이 참조된다.

대한 정확한 이해와 정치적 실천을 어렵게 한다는 주장이 있다.¹⁷¹⁾

파시즘을 역사적으로 규명하고 이론적으로 개념화하는 것은 다양한 영역을 포괄하는 연구를 통해서나 가능한 일이 되었다. 파시즘의 내포가 깊어지고 외연이 많이 확장된 탓이다. 오늘날 파시즘은 정신분석학, 역사학, 정치학, 사회학, 철학 등의 다양한 영역에서 다루어져야 하는 복합 주제 중의 하나가 되었다. 본고는 최근 한국에서 ‘대중독재론’이나 ‘일상적 파시즘론’의 형태로 전개되고 있는 파시즘 논의의 확대가 어떤 이론적 배경과 맥락을 가지고 있으며 그것이 가지는 실천, 이론상의 문제가 어떤 것인지를 시론의 수준에서 검토하고자 하는 것이다.

2. 파시즘 개념 정의를 둘러싼 논의

파시즘에 대한 엄밀한 정의의 어려움을 파시즘 연구의 전문가인 미국의 현대사가 로버트 팩스턴(2004)은 다음과 같이 설명한다.

“보수주의 · 자유주의 · 사회주의와 같은 정치이념들은 정치가 교양인의 일이었던 시대에 처음 만들어져 상대방의 감성과 이성에 호소하는 교육받은 사람들이 모인 가운데 끈질기고 학구적인 의회 토론을 거치면서 구체적인 형태를 갖추었다. 고전적인 주의를 그 사상을 뒷받침하는 철학과 그 주의들의 강령을 검토함으로써 설명하는 것이 아주 자연스럽다. 하지만 이와 대조적으로 파시즘은 대중 정치 시대에 급조된 새로운 고안물이었다. 파시즘은 세밀하게 연출된 의식과 감정이 가득 실린 수사를 적절히 사용하여 사람들의 정서에 주로 호소했다. 파시즘의 강령과 교의가 어떤 역할을 했는지 자세히 살펴보면 보수주의 · 자유주의 · 사회주의에서와는 근본적으로 달랐음을 알 수 있다. 파시즘은 분명 정교한 철학체계에 바탕을 두고 있지 않다……파시즘에는 다른 정치 체도를 창안한 사람들 예를 들면 보수주의의 에드먼드 버크나 토크빌, 자유주의의 존 스튜어트 밀, 사회주의의 칼 마르크스 같은 사람들이 세운 지적 토대가 없었다.”

우선, 위와 같은 개념형성과과정에서의 불명확성과 주체적 모호함에서 파시즘의 개념 정의의 난점이 비롯된다. 파시즘 개념형성 상의 이런 특징은 다음과 같은 개념의 모호성과 지지기반의 복잡성으로도 나타난다.

171) 조효제는 한국에서의 일상적 파시즘이나 대중독재 등의 논의가 파시즘의 이해를 명료하게 해주기 보다는 오히려 흐리게 한다며 비판한다. 파시즘이란 개념이 기호로서의 ‘의미’는 사라지고 기호의 ‘표현’만 남은 무의미한 말이 되고 말았다는 지적이 있는데 우리사회의 파시즘 논의가 그렇게 될 우려가 있다고 말한다. 파시즘을 정확한 기술적 용어로 쓰지 않고 일종의 유행어로 안이하게 남발하는 것은 파시즘을 예방하기보다 오히려 파시즘의 독성에 무감각해질 가능성을 높일 수 있다고 지적하였다. (로버트 O. 팩스턴, 조효제 옮김, 『파시즘』, 교양인, 2004. 역자서문 14쪽)

“파시즘이 본디 잡탕 사상인 것처럼 그 지지 기반 역시 한파디로 규정하기 어렵다. 이탈리아와 독일만 놓고 봐도 하나로 묶기 힘든 이질적 세력들이 파시즘의 지붕 아래에서 기묘한 동거를 하였다. 파시즘이 중하층 계급을 주요 지지 기반으로 삼은 점은 명백하지만 이것과 함께 보수 엘리트의 지지를 이끌어 내면서 동시에 아래로부터 대중을 성공적으로 동원했다……파시즘은 애당초 일관성 있는 철학 따위에는 관심이 없었으므로 편의주의가 그들의 강력한 무기였다. 따라서 어떤 이념, 어떤 사상과도 손쉽게 결합했다……말로는 기성 정치를 반대하면서 실제로는 국가를 강화시키고……계몽주의적 이성을 극단적으로 부정하면서도 계몽주의의 기술적 산물을 적극적으로 받아들였으니 파시즘 안에서는 말 그대로 비동시적인 것들의 동시적 공존이 모순 없이 달성되었다고 하겠다(팩스턴, 2004).”

파시즘이 이렇게 태생이 모호하고 개념적 일관성이 결여된 복합물임에도 불구하고 정치학을 중심으로 하는 사회과학에서는 파시즘에 대한 명확한 개념정의를 위한 노력이 있어왔다. 파시즘을 전체주의에 포함시켜 독재체제와 함께 설명하면서도 명확히 1차 대전 이후 세계정세 속에서 이탈리아와 독일 안의 정치적 변화 속에 위치지우고, 아울러 권위주의 체제를 전체주의와 자유주의의 중간을 가로지는 것으로, 파시즘과는 다른 체제로 정의하는(이극찬, 1997) 정도가 파시즘 이해에 대한 정치학에서의 오늘의 합의를 구성하고 있는 것이 아닌가 한다.

팩스턴은 앞에 소개한 『파시즘』이라는 저술에서 파시즘에 대한 정확한 해석을 시도하며 기존의 파시즘 해석을 다양하게 소개·평가하고 있다. 예컨대 파시즘에 관한 최초의 해석 “자본주의의 앞잡이로서 권력을 손에 쥔 폭력배들의 정치운동”이라는 해석을 파시즘이 등장한 특정한 시공간을 규정할 수 없다는 점에서 비판한다. “파시즘을 단순히 자본주의의 도구로 간주하는 것은 스탈린의 제3인터내셔널에서 정설이 된 편협하고 완고한 시각으로 대중의 자발성과 인간의 선택의 자유를 무시하는 우를 범했다고” 지적한다. “반체제적 프로이트주의자 빌헬름 라이히의 정신분석적인 파시즘 이해에 대해서도 독일과 이탈리아가 기타 유럽국들과 다른 정신분석학적 토대를 가지지 않았다는 점을 들어” 반박의 여지가 큰 것으로 평가하고 있다. “탈코트 파슨즈의 경제 사회적 불균등 발전이 만들어 낸 극심한 상실과 긴장에 의한 파시즘 형성론을 맑스주의적 결정론과 편협성을 넘어서는 해석이라고 평가하면서도 전체적인 파시즘론이 되기에는 부족하다고” 말한다. 특히 그는 현대의 전체주의 해석의 역사에서 하나의 권위를 형성하고 있는 한나 아렌트의 파시즘론을 신랄하게 비판하고 있다. “아렌트의 도시화와 산업화에 의한 원자화된 대중사회의 형성과 뿌리 없는 군중이 파시즘의 표적이 되었다는 이론은 경험적 연구에 의해 뒷받침될 수 없는 것이라며 나치즘은 뿌리 없는 군중들을 호명한 것이 아니라 특정 집단과 특정 이익을 가진 사람들을 향한 호소에 성공함으로써 성립했다고 분석하였다(팩스턴, 2004).”

파시즘의 외연을 확대하는 과정에서 벌어지는 학문적 오류에 대해서도 팩스톤은 엄중히 경고한다. 이를테면 “파시즘을 개발독재로 보는 이론은 대중 동원이라고는 떠클만큼도 없고 민주주의의 위기는 역사적 전제조건도 없는 3세계 권위주의 통제까지 모조리 파시즘이라고 낙인 찍어버리는 아주 이상한 결론에 도달한다는 것이다. 파시즘을 흔히 군사 독재와 혼동하는 것에 대해서는 모든 파시즘이 군사주의적 성격을 띠는다고 해서 모든 군사 독재가 파시즘적인 것은 아니다. 군사 독재자들은 대부분 단순한 폭군 노릇을 했을 뿐, 파시즘의 경우처럼 대중의 열광을 끌어낼 업무를 내지 못했다. 파시즘에 비해 군사 독재는 훨씬 흔하다. 군사 독재는 반드시 민주주의 실패와 연관된 것도 아닐뿐더러 인류 역사상 전사들이 출현한 이래 줄곧 존재해온 통치형태”라는 것이다.

팩스톤은 “파시즘과 권위주의 체제 확실한 경계를 나누는데 어려움이 많고 특히 사실상 권위주의 체제였던 정권들이 그 당시 성공을 거두고 있는 파시즘의 외양을 일부 빌려오는 경우가 많았던 1930년대 특히 그렇다고” 말하면서, “권위주의 정권들은 시민의 자유를 짓밟고 살인도 불사하는 잔인함을 보이는 경우가 적지 않지만 파시즘처럼 사적인 영역을 완전히 제거하지 않는다는 점에서 분명히 다르다”고 강조한다. 팩스톤의 이러한 지적은 한국의 ‘대중독재론자’들이나 ‘일상적 파시즘론’자들을 직접 겨냥하고 있는 셈이다

3. 파시즘론의 확대, 그 한국적 전개로서의 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’

이상에서 주로 팩스톤의 논의를 중심으로 파시즘의 개념 정의를 위한 논의를 간단히 살펴보았다. 팩스톤의 최종적 파시즘 정의는 “공동체의 쇠퇴와 굴욕, 희생에 대한 강방적인 두려움과 이를 상쇄하는 일체감, 에너지, 순수성의 숭배를 두드러진 특징으로 하는 정치적 행동의 한 형태이자, 그 안에서 대중의 지지를 등에 업은 결연한 민족주의 과격파 정당이 전통적 엘리트층과 불편하지만 효과적인 협력 관계를 맺고 민주주의적 자유를 포기하며 윤리적·법적인 제약 없이 폭력을 행사하며 내부 평화와 외부적 팽창이라는 목표를 추구하는 정치적 행동의 한 형태”이다.

이러한 정의를 가진 것으로서의 파시즘은 세계사에 유례없는 충격을 주었고, 다시 반복되어서는 안 될 인류적 트라우마로 각인되었다. 사실 파시즘을 특정 시공간의 아주 특별한 정치이념으로 과거에 연구히 물을 수 있다면 좋았을 것이다. 그러나 상황이 달라지고 있는 것이 사실이다. “로버트 팩스톤은 파시즘이 종말을 맞았다는 주장은 1990년대 들어와 일련의 위기 상황이 발생하면서 의심받게 되었다고 말한다. 발칸반도의 인종청소, 영국 독일 등지에서 이민자들에 대한 스킨헤드족의 폭력 행위, 이탈리아에서 네오파시즘 정당이 전후 처음으로 의회에 진출한 사건 등(강준만, 2005)” 심상

치 않은 일들이 일어나고 있다는 것이다. 팩스턴은 “파시즘의 부활을 같은 형태의 재현이 아니라 기능상 동등한 것의 등장으로 파악한다면 파시즘이 역사에 다시 출현하는 것은 불가능한 일이 아니다 (강준만, 2005)”라며 파시즘 논의의 현재적 의미를 강조하였다.

조효제가 로버트 팩스턴의 『파시즘』 서문에서 다음과 같이 주장하는 것도 파시즘 논의의 현재적 필요성에 대한 일종의 주문일 것이다.

“직설적으로 말해, 정치적 방향을 거듭하고 있는 한국의 보수 우파 세력이 ‘파시즘적 경향 및 그 세력의 현실적 유혹에 어떻게 대처할 것인가’ 향후 한국의 민주주의 그리고 한반도 평화에 결정적인 변수가 될 지도 모른다. 정치 전면에 직접 나서지는 못하지만 보수 우파의 그늘에 기생하면서 여러 경로로 일정한 영향력과 거부권을 행사하는 제한적 파시즘의 존재, 그리고 그들과 결별하지 못하는 보수 우파에 대해 보수주의 스스로가 냉정한 자기 성찰을 해 볼 일이다.”

그러나 파시즘의 현재적 논의와 연구의 이러한 필요성이 파시즘 논의의 오·남용을 용인하는 것은 아니다. 파시즘의 위력이 그 만큼 가공할 만한 것이기에 파시즘에 대한 논의와 연구에 있어서도 위험물을 취급하는 데서 요구되는 학문적 엄정함과 주의력이 요구되는 것이다. 서론에서 언급한 것처럼 파시즘적 현상 일부를 파시즘이라고 선언하며 파시즘의 호명을 오·남용하는 것은 당연히 파시즘의 실제 파악에 해가 되기 때문이다. 파시즘을 막아보려고 ‘파시즘이다’를 아무 때나 외치는 것이 오히려 파시즘을 불러오거나 파시즘의 방어에 실패하는 결과로 나타나는 것보다 비극적인 현상은 없을 것이다.

파시즘론이 확산되고 있는 세계적 추세와 연관되어 최근 한국 사회에서도 임지현 등 일군의 학자들에 의해 ‘대중독재론’이나 ‘일상적 파시즘론’의 이름으로 파시즘의 외연을 확산시키려는 움직임이 일고 있다. 대중독재론’이나 ‘일상적 파시즘론’은 파시즘론의 오·남용 과정에서의 이론적 실천적 문제의 전형을 보여주는 하나의 사례로 소개할 수 있다.

임지현 등의 일상적 파시즘론 혹은 대중 독재론은 스탈린주의, 파시즘, 나치즘, 주변부의 개발독재 등 20세기의 좌파 독재와 우파 독재를 아우르려는 프로젝트이다(임지현, 2005a). 대중 독재론은 파시즘을 비롯한 독재체제가 강제와 폭력이라는 피상적 이미지의 물밑에서 작동하는 대중의 자발적 동원 메커니즘을 드러냄으로써, 아래로부터의 시각에서 20세기 독재 체제를 이해하고자 한다(임지현, 2005a: 21). 논자들은 지배와 저항의 이분법으로 찾아낼 수 없는 대중의 독재체제에 대한 대응양상을 ‘복수화’해야만 아래로부터의 이해에 도달할 수 있다고 말한다. 아울러 대중독재론은 전후 파시즘에 대한 기존의 연구가 도덕적 이분법에 안주해왔다고 비판한다. 소수의 나쁜 그들과 다수의 결백한 우리라는 이분법은 좌파 진영이나 우파 진영 모두가 공유하는 냉전적 패러다임의 전형이었다

(임지현, 2000a: 24)는 것이다. 우파에서 파시즘과 나치즘과 스탈린주의는 한 묶음이 되어 자유민주주의에 대립하고 우파에서 파시즘은 자본주의 일반으로 사회주의와 대립하게 된다는 것이다. 이러한 좌우의 파시즘론을 임지현은 도덕적 이분법에 안착한 결과로 보고 있다. 사실상 양자는 그 현상적 대립에도 불구하고 자본주의의 위기 혹은 대중에 대한 독재 권력의 테러를 강조한다는 점에서 인식론적 틀을 공유한다는 것이다. 좌파와 우파를 막론하고 냉전 시대의 패러다임은 ‘위로부터의 파시즘’에 시선이 고정되어 있다는 것이다. 이와 같은 정태적인 해석으로는 정치운동으로서의 파시즘을 이해하기 어렵다며 파시즘이 갖는 대중 민주주의적 성격 속에서 시민사회에 관철되는 지배 헤게모니와 그에 대한 대중의 동의를 통해 그 역동성과 대중성을 읽어내야 한다는 것이다(임지현, 2005a: 26).

대중독재론에 의하면 근대의 독재는 전제 군주정에서처럼 비합리적이고 자의적인 지배를 추구하지 않으며 합리적인 근대의 지배 메커니즘을 구사하면서 아래로부터의 대중의 동의와 지지를 끌어내려고 한다. 그러기 위해서 근대의 독재 권력은 자신의 권력을 숨기고 자발적인 지지의 외양을 얻고자 노력한다. 이런 가운데 대중의 물질 필요를 충족시켜주는 것은 핵심적이다. 일종의 사회적 뇌물 공여를 통해 노동 대중의 동의를 얻고자 한다는 것이다. 근대의 독재는 대중의 동의를 얻어내기 위해 물질 필요를 충족시키는 데서 그치지 않는다. 파시즘이 시민사회의 저변에 단단히 참호를 구축한다는 것이다. 대중독재론은 그 증거로 전후 사회의 파시즘적 집단 심성이 장기 지속되고 있다는 사실을 말한다. 이를 피지배계급의 사회 문화적 경험 속에 지배계급의 헤게모니가 개입하고 작동한 결과로 읽어야 한다는 것이다. 이렇게 보면 대중독재는 강압적 지배라는 단단한 권력과 시민사회를 조율하는 부드러운 권력을 통해 작동한다는 것이다.

대중독재론에 의하면 강제와 동의의 이항 대립은 대중독재의 복합적인 역사적 현실을 설명하기에는 지나치게 단순한 구도이다. 동의 자체가 ‘내면화된 강제’, ‘강제된 동의’, ‘수동적 순응’, ‘자발적 합의’ 등을 포괄하는 다층적 개념임을 감안한다면 이미 강제와 동의라는 이항 대립은 성립하지 않는다는 것이다. 역사 현실 속에서 강제와 동의는 사실상 상호 침투되어있고, 지배와 저항도 마찬가지라는 것이다. ‘강제나 동의냐’ 혹은 ‘지배나 저항이냐’라는 이항 대립적 물음이 아니라 이들이 상호 침투되어 서로가 서로를 포섭하고 또 밀어내는 길항적 공존 관계에 대한 이해가 요청되는 것이다.

파시즘을 근대의 또 다른 얼굴로, 권력이 임의로 선택한 것이 아니라 역사의 전면으로 부상한 대중이 강제하는 근대성의 조건 하에서 등장하는 것으로 이해하려는 대중독재론은 “파시즘은 반자유적이지만 반드시 반민주적이지는 않다”는 슈미트의 선언을 수용한다. 파시즘이 민주주의로 둔갑하는 슈미트의 이 모순어법을 대중독재론은 적극적으로 비판하지 않는다. “파시즘이 표방하는 참여적 대중 민주주의는 역사적 전제로 신분의 벽을 넘어 법 앞에서의 평등을 선언적으로 전유한 시민을 요구

한다. 대중 민주주의는 수동적 신민으로부터 능동적 시민으로의 전환, 그리고 이들의 적극적 참여를 필요로 했던 것이다”고 해설하며 슈미트의 파시즘 이해에 은근한 공감을 표시하고 있다. 그러나 파시즘을 근대의 증상으로 보편화하게 되면서 빠져드는 이 함정에서 어떻게 빠져나올 것인가? 대중독재론의 파시즘 이해에서는 근대적인 것 일반이 파시즘의 동인으로 과도하게 일반화된다.

“프랑스 혁명 당시 신분의벽을 무너뜨린 해방의 기제였던 민족/국민 담론은 20세기에 이르러 대중독재를 정당화하는 이념적 도구로 사용되기 시작했다. 따지고 보면, 파시스트 이데올로기의 논리적 가능성은 이미 국민 형성과정에 잠재되어 있었다. 국민 만들기는 기본적으로 다양한 의지와 욕망을 지닌 다중을 단일한 의지와 욕망을 지닌 통일된 인민의 집합체로 만드는 것이었다. 집합적 의지와 욕망을 대변하는 ‘국민의 뜻’은 그 자체로 ‘구성적 권력’이 된다. 그것은 헌법에 종속되는 것이 아니라 헌법을 만드는 초월적인 권력이다(임지현, 2005a: 38).”

근대의 특징적인 범주인 ‘일반의지’ ‘국민주권’은 대중독재론에 의하면 구성하는 권력으로서의 주권독재라는 무제한의 권력으로서의 경향성을 가지는 것으로 파악된다. 근대국민국가가 세워지는 순간에 주권 독재의 씨앗이 발아되었다는 슈미트의 해석은 네그리 하트의 해석과 같은 것으로 이해되면서 격상된다(임지현, 2005a: 39).¹⁷²⁾ “민족이 민중을 전유하고, 다시 국가가 민족을 전유하는 전유의 연쇄 혹은 인민이 다중을 재현하고 국민이 인민을 재현하고 다시 국가가 국민을 재현하는 재현의 연쇄” 과정 속에서 인민의 주권은 주권의 인민으로 탈바꿈한다(임지현, 2005a: 40). 이 전유의 연쇄 과정이 완성될 때 주권 독재가 탄생하며, 주권독재의 역사적 귀결이 20세기의 대중독재라고 임지현은 말한다.

국민주권론이라는 정치 이념을 대중의 자발적 동원을 귀속시키기에 너무 추상적이라고 진단한 대중독재론은 인민 대중에게 일상생활에서 권력이 요구하는 질서와 가치를 내재화하기 위한 것으로 종교화된 정치를 불러들이기도 한다(임지현, 2005a: 40). 정치 종교는 정치를 신성화함으로써 새로운 인간을 만들어내는 인간 혁명을 통해 개개인의 집합적 대중을 정치적 목적에 맞게 찍어내는 기능을 한다는 것이다. 이러한 정치 종교의 바탕에 민족주의가 있다는 것이 임지현의 생각이다. 임지현에게 민족주의는 다른 믿음이나 가치들을 구조화하고 위계를 만드는 대중독재의 메타신앙으로 파악된다.

172) 임지현은 네그리와 하트가 슈미트의 근대국민국가 이해에 동의하면서 국민을 해체하는 가운데, 개개인이 고유한 주체성을 견지하면서 소통의 공통성을 지향하는 다중이라는 대안을 제시한 것이라고 말한다.

4. ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’에서의 그람시의 보수적 적용과 한나 아렌트의 특권화

일상적 파시즘론이나 대중독재론은 크게 보아 포스트 구조주의적 계열의 이론을 원용하여 한국 사회를 분석하고자 하는 것이며 그 과정에서 특히 그람시나 한나 아렌트의 사상에 대한 의존이 두드러진다. 문제는 그들이 그람시를 부분적으로 인용하는 가운데 이론의 정치적 우경화의 가능성을 열어놓고 있으며 한나 아렌트를 포스트 구조주의적으로 수용하는 과정에서 한국의 역사적 사회적 상황, 정치적 현실과 유리된 탈맥락적인 경향을 보이고 있다는 점이다. 임지현의 대중독재론은 그람시의 헤게모니를 절반만 수용해서 편의적으로 사용하고 있다. 그람시의 헤게모니론은 헤게모니와 대항헤게모니와의 부단한 대립과 갈등 투쟁 속에서 작동하는 것이다. 대항헤게모니가 조직화 세력화되어 지배 헤게모니와의 싸움에서 승리했다면 지배 헤게모니는 결국 헤게모니의 최종적인 구조화와 관철에 실패한 것이다. 특히 그람시의 수동혁명론까지를 헤게모니론에 포함시키게 되면 지배와 동의의 관계는 쌍방향적인 것이 되며 대중이 거대한 헤게모니에 편입되어가는 일방적 과정으로 이해하는 것은 편향된 것이다.

‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 이론적 구성에 더 본질적이고 중요한 기여를 하고 있는 이는 한나 아렌트이다. ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’은 파시즘의 메커니즘 속에서 대중이 동의를 통한 하나의 행위자였다는 것을 강조하고 파시즘이라는 것을 정치의 영역만이 아니라 일상의 영역을 아우르는 광범위한 현상으로 해석하고 있는데, 이는 한나 아렌트의 『예루살렘의 아이히만』과 그녀의 주저 『전체주의의 기원』을 흐르고 있는 주요 논지이기 때문이다. 주요 논지에 영향 받으면서도 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’은 한나 아렌트의 정치이론을 포스트 구조주의적 관점에서 더 미시적으로 해석해내고 있는 것이 사실이다.

한 때는 우파적 전유물로만 이해되었던 한나 아렌트의 전체주의론이 세계 학계의 좌우파의 진영에서 점하는 위치상에 큰 변화가 일어나고 있는 상황을 슬라보예 지젝은 다음과 같이 지적한 바 있다.

“지난 10년 사이에 한나 아렌트가 정신 분석상의 저이의 지점처럼 범접할 수 없는 권위로 격상되었다. 20년 전까지만 해도 급진적 좌파들은 아렌트를 냉전 시기 이데올로기 투쟁에서 서방 세계가 뽑아든 핵심무기인 전체주의라는 관념의 행동대장 정도로 간주하고 무시하였다.....오늘날 기본적 성향으로 보건대 당연히 아렌트에게 반기를 들어야 할 것으로 생각되는 학자들조차 자기 이론의 근본적 신조들을 아렌트와 일치시켜 보려는 불가능한 작업에 빠져있다(슬라보예 지젝, 2008).”

물론 한나 아렌트의 부상에는 현실 사회주의 붕괴라는 세계사적 사건이 배후에 있을 것이다. 파시즘을 일반적인 자본주의 현상으로 투시했던 현실 사회주의라는 전망대가 무너지면서 파시즘의 좌우 진영적 외연의 확장이 가능해졌고 좌파 파시즘과 우파 파시즘이라는 양날의 날개로 세계의 이념적 스펙트럼을 장악되는 절호의 담론적 조건이 마련된 것이다. 좌파 파시즘과 우파 파시즘이라는 절대악의 거대한 축 사이에 정치적 논의와 실천의 공간은 극히 협소해질 수밖에 없었다. 일체의 급진적 논의가 바로 전체주의라는 혐의를 들쭉우려는 외부의 검열을 의식해야하고 자기검열이라는 강박적 프로세스를 통과해야 한다는 좌파들의 투덜거림은 이런 상황 속에 기인하는 것이고 지젝도 이런 지점을 지적하고 있는 것이다.

정치사상사에서 이와 같은 아렌트 효과는 어떻게 형성된 것인가? 아렌트의 정치학은 철학과 정치학의 경계 지점에 놓이는 정치학이다. 아렌트 정치학의 이런 특징을 두고 적지 않은 아렌트 연구자들에게 아렌트 정치 이론의 모순성과 비일관성에 대한 지적이 있어왔다. 아렌트 사상의 이러한 모순성과 비일관성은 묘하게도 아렌트 사상이 영향을 발휘하는데서 효과적이었다. 아렌트는 자신이 보수주의자도 진보주의자도 자유주의자도 아니라고 말한 바 있다. 세상 어디에 이런 사상이 있는가? 종교사상이 아니라면, 제대로 된 종교는 세계의 이념적 가치의 정수를 담는다. 다만 추상적으로 담는다. 그것이 현실로 구체화되는 과정에서 필연적으로 구체화되어야만 세계와 접촉할 수 있다.

파시즘이라는 최악의 정치 현실에 맞서는 작업을 초월적인 입장에서 해낼 수 있었을 것인가? 제이 M. Jay는 아렌트가 정치적 영역에서의 절대적인 진리를 거부할 뿐 아니라, 정치적 행위 개념에 규범적 제약을 가하지 않은 극단적인 상대주의자이기 때문에 오직 실존주의자라는 범주만이 그에게 적합하다고 주장한다(김비환, 2003). 극소수를 제외한 거의 모든 학자들은 아렌트의 정치적 행위 개념은 낭만적이고 비실제적이며 미학적일 뿐 아니라 연극적이고 공상적이어서 내용이 전혀 없다고 주장하기도 한다. 이와 더불어 아렌트의 정치적 행위 개념은 지나치게 개인적이며 영웅주의적일 뿐만 아니라 경쟁 지향적이기 때문에 아렌트 자신의 공동체 지향적 세계애와 모순을 일으키고 있다는(김비환, 2003) 지적도 있다. 하버마스도 아렌트의 정치적 행위 개념이 전략적 도구적 측면을 결여하고 있다는 비판을 한다(김비환, 2003). 심지어는 아렌트 정치적 행위 개념은 전체주의적 함의가 있다는 것으로까지 비판되는데 그 근거는 아렌트 정치이론의 반공리주의성과 표현주의적 특징에 대한 이론적 비판이기도 하다(김비환, 2003).

아렌트는 철학을 공부하다 반유대주의라는 현실과 싸우기 위해 정치학으로 학문의 진로를 수정한 이력을 가지고 있다. 혹시 거의 2000년간 국가 없는 민족의 성원으로, 정치 없는 민족의 성원으로 살아온 그녀의 정체성이 그녀의 정치학에 영향을 주었던 것일까? 그녀의 정치학은 충분히 정치적이

지 않다. 그녀가 『인간의 조건』에서 설파하고 있는 ‘노동’, ‘작업’, ‘행위’의 구분은 차라리 사회철학적 이론에 가깝다(김비환, 2003: 99).¹⁷³⁾ ‘노동’과 ‘작업’과 ‘행위’의 복합구조에서만 존립할 수 있는 인간의 세계에서 아렌트가 ‘행위’를 특권화함으로써 발생하는 이론적 공소함은 심각한 것이다. 아렌트의 ‘행위’ 개념이 구체적인 현실과 역동적인 실천의 영역에서 적극적인 의미를 가지는 것으로 존재할 수 있을지 의심스럽다. 정치가 없이 살아온 유대민족 2000년의 역사의 상흔이 그의 정치학에 추상성과 비현실성으로 각인되었고 아렌트는 그러한 한계를 끝내 극복하지 못한 것이 아니었을까? 이것은 그녀 자신의 개인적 한계라기보다는 유대인적 세계가 부여한 장기지속적이고 특수한 유대 공동체의 성원으로서의 삶이 결과한 것이다.

한국에서의 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 탈정치적인 이론전개는 고도로 추상적인 정치이론을 통해 인간의 삶을 성찰하고 파시즘의 근원적 속성을 살피려는 아렌트의 정치론, 전체주의론에 크게 영향 받고 있다. 필자가 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’을 한국에서 아렌트 현상이 확산되는 일련의 과정으로 이해하고자 했던 것은 이런 맥락에서였다. ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 정치적 순진성은 전체주의 비판자 아렌트가 오히려 전체주의 지지자로 읽힐 수도 있다는 아렌트 비판자들의 언급을 상기시키기에 충분하다. ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 보수적이고 우경화된 방향으로의 착지가 우려된다는 대중독재논쟁 중의 조희연 교수의 지적은 너무나 분명하고 현실적인 우려이다. ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’이 내걸고 있는 이론의 문제의식은 심각한 수준에서 탈맥락적이다. 정치를 운동과 정치영역에서 빼내어 일상의 영역으로 이동시킨 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 문제의식은 그람시와 포스트구조주의와 한나 아렌트에 대한 논자들의 이론적 경사를 보여줄 뿐, 한국 사회의 구체적 현실과 역사적 문제를 풀어내기 어려운 이론 수준을 그대로 드러내고 있다. 정치적 착지의 방향성에 대한 고려가 없이 좌나 우를 향해 돈키호테 식으로 달려드는 ‘심정의 정치학’, ‘일상의 정치학’으로서의 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 물질치성과 탈정치성은 적용적 수준에서의 비롯되는 것이 아니며 이미 출발점과 그 핵심 개념에 내재되어 있는 것이 아닌가 한다.

173) 아렌트에게 노동은 필연적이기는 하지만 덧없는 활동, 생존을 위한 불가피한 활동이나 그 활동의 결과로서 생명 자체를 제외한 어떤 지속적인 것도 남기지 않는 활동으로, 작업은 언제나 폭력의 요소를 포함하는 것으로 인공물을 만드는 과정에서 자연을 파괴하는 활동으로 이해된다. 노동이나 작업에서는 다원성은 그다지 중요하지 않은데 왜냐하면 아렌트가 노동이라고 부르는 반복적인 활동에 관한 한 사람들은 서로 교체되어도 무방하기 때문이며, 또 작업에서는 작업의 성격상 세계에 홀로 존재하는 것처럼 처신할 수 있기 때문이라는 것이다. 오직 행위에서만 인간의 다원성이 절대적으로 요구되며 본질적으로 자유와 상관적이다(김비환, 2003: 99).

5. 결론

히틀러의 나치즘, 무솔리니의 파시즘, 스탈린이즘 정도의 역사화된 형태로 이해된 파시즘 개념이 확대되면서 한국에서 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’의 형태로 전개되는 가운데 논란이 일어나고 있다. 그러나 논쟁은 당면한 사회적 현실과 역사적 현상에 대해 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’ 진영의 정직한 응시가 이루어지지 않는 가운데 핵심을 비껴가는 양상으로 전개되고 있는 것이 현실이다. 총체적 체계와 거대담론이 포괄할 수 없는 영역을 포착한다는 포스트구조주의의 미덕도 명백한 역사적 사실과 사회적 현실을 외면하거나 호도한다면 더 이상 유지될 수 없을 것이다. 박정희 체제와 대중들의 관계를 그람시의 헤게모니론을 통해 분석하려는 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’ 논자들의 시도는 정확히 절반의 성공이었는데, 절반의 실패를 포함하고 있다는 점에서 제로섬이 되어버렸다. 결국 지배의 관철 과정, 동의를 형성 과정으로 박정희 체제를 이해하려 했기 때문이다. 박정희 체제는 히틀러 체제가 아니라는 명백하고 분명한 사실에 대한 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’자들의 착시는 어디에서 유래된 것일까? 포스트구조주의와 한나 아렌트의 전체주의에 대한 과도한 경사가 원인이었다고 생각한다.

과거청산과 관련하여 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’이 가지는 문제의식은 양 이론의 이론적 궁핍성과 탈맥락성을 여실히 드러낸다. 전형적인 아렌트주의적 편향의 발로다. 법적 제도적 청산과 인적 청산을 왜 정신적 청산에 대비시키는가? 한나 아렌트의 아이히만은 세계인의 전형이 아니다. 유대인들은 아렌트의 아이히만 옹호에 대해서 격렬하게 반발하였다.

이상에서 파시즘의 논의 확장의 이론적 맥락과 최근 우리 사회에서 논쟁적 주제로 떠오르고 있는 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’의 의미와 한계를 간단하게 살폈다. 아렌트의 정치이론을 개념적으로가 아니라 사실적으로 보다 구체적으로 검토하면서 ‘대중독재론’ ‘일상적 파시즘론’의 논의 전개와 비교했다라면 하는 아쉬움이 남는다. 그러한 비교서술이 이루어졌다면 ‘대중독재론’과 ‘일상적 파시즘론’의 한계를 한나 아렌트 정치이론의 포스트 구조주의적 맥락 속에 보다 위치지울 수 있었을 것이다. 차후 과제로 남긴다.

■ 참고문헌

- 이극찬, 1997, 『정치학』, 법문사
- 강준만, 2005, 『나의 정치학 사전』, 인물과 사상사
- 김동춘, 2007, 『1997년 이후 한국 사회의 성찰』, 길
- Th. W. 아도르노, M. 호르크하이머, 2001, 『계몽의 변증법』, 문학과 지성사
- 마틴 카노이, 1998, 『국가와 정치이론』, 한울
- 김비환, 2003, 『축복과 저주의 정치사상』, 한길사
- 한나 아렌트, 1996, 『인간의 조건』, 한길사
- 한나 아렌트, 2006, 『전체주의의 기원1,2』, 한길사
- 슬라보예 지젝, 2008, 『전체주의가 어쨌다구?』, 새물결.
- 임지현 외, 2005a, 『대중독재』, 책세상
- 임지현 외, 2005b, 『대중독재2』, 책세상

Essay IV

촛불 이후: ‘한 여름 밤의 꿈’은 현실의 우리에게 무엇을 말해주었나?¹⁷⁴⁾

서영표 seoyp@hanmail.net

2007년 12월 이명박 대통령 당선

2008년 4월 한나라당을 중심으로 한 보수 세력 총선 압승

5-6월 미국산 쇠고기 수입반대 촛불시위, 반정부정서 확산,

지금, 소위 신공안정국과 각종 시장 친화적 ‘개혁(?)’ 추진

좀처럼 이해하기 힘든 사건들의 연속이다. 심화되는 빈부격차에도 불구하고 이명박이라는 약점 많은 전직 기업인을 대통령으로 뽑았다는 것이 우선 이해가 안 된다. 대통령선거는 그렇다고 치고, 특별한 경우가 아니면 견제심리가 작동하는 총선에서도 권력의 균형이 보수 쪽으로 완전히 기울어버렸다. 그런데 갑자기 웬 반정부시위? 전국이 들썩거리고 매일 밤 도심은 시위대와 촛불로 가득 찼다. 정권퇴진 구호까지 등장하다니! 좋다. 거기까지는 그럴 수 있다고 치자. 대중의 저항적 열기는 예기치 못한 계기를 통해 분출할 수도 있으니까. 그런데 그 열기는 흔적도 남지 않고 순식간에 공기 중으로 날아가 버렸다. 그리고 이제는 공안정국이라고 한다. 이게 말이 되나? 이해가 되나?

뭐가 문제였나?

일단 문제의 발단이 되는 이명박 정부가 출현의 원인 제공자는 두 번의 자유주의 정권이었다. 두 번의 자유주의 정권은 스스로의 정치기반에 배치되는 정책노선을 추구하면서 정권을 재창출할 수 있는 토대를 상실했다. 정권을 창출해준 지지자들의 기대와는 달리 친계별적인 시장중심 정책을 추진

174) 이 글은 2008년 6월에 초고가 써졌고 8월에 약간의 수정을 거쳤다. 현재 시점에서 재구성하는 것보다 당시의 시각을 그대로 살리는 것이 더 낫을 것이라는 판단에 더 이상의 수정을 거치지 않고 글을 씀다.

함으로써 지지기반이 급격히 이탈하게 했지만, 이러한 정책의 수혜자인 기득권층은 굳건한 한나라당 지지로부터 이탈하지 않았다. 또한 김대중, 노무현 정권은 민주화의 성과로 정권을 잡을 수 있었지만 민주주의를 철저하게 ‘절차적’ 민주주의로 제한하고 시장적 경쟁강화를 민주주의의 심화로 오도함으로써 ‘보수’가 원하는 것을 ‘진보’의 이름으로 완성했다.

보수파는 이러한 조건을 이데올로기투쟁에 이용했다. 신자유주의적 정권을 ‘좌파’정권으로 낙인 찍고, 보수파가 공유하고 있던 시장 중심의 경제정책이 필연적으로 초래할 수밖에 없는 경제적 양극화를 좌파정권의 무능으로 몰아붙였다. 보수층을 겨냥한 대북한 유화정책에 대한 비판도 이러한 이데올로기적 투쟁을 강화시키는 유효한 무기였다. 자유주의 정부는 결코 ‘진보적이지 않은’ 시장자유주의를 진보로 내세웠고, 보수적 야당은 그것을 좌파로 낙인찍었다. 자유주의자들의 진보는 말뿐이었고, 보수파들의 진보는 실체가 없었다.

그러나 이러한 허구적 이데올로기투쟁은 진보의 가치를 공동화시켰다. 자유주의자들의 ‘내용 없는’ 수사로서의 ‘진보’는 진보의 가치를 시장에서의 자유에 근거한 경쟁력제고와 등치시킴으로써 시장의 실패가 필연적으로 초래할 극단적인 사회양극화의 원인에 대한 ‘진보적’ 비판 담론, 즉 시장만능주의에 대한 비판 담론이 형성될 공간은 급격하게 축소시켰다. 보수파의 ‘실체 없는’ 대상으로서의 ‘좌파’에 대한 공격은 경제적 양극화의 문제를 시장논리의 전면화와는 별개인 무능한 진보 정권의 탓으로 돌리는 것이었다. 자유주의자들은 진보를 시장논리에서 찾았지만 보수주의자들은 그것을 정부의 무능과 동일시했다.

자유주의자들이 신자유주의적 정책을 충실히 이행함으로써 그들과 그들의 사회적 기반(신자유주의적 정책의 희생자들) 사이에 간극이 생겼음에도 불구하고 진보운동, 특히 민주노동당은 그 사이를 뚫고 들어가는데 실패했다. 제한된 절차적 민주주의에 만족하지 않고 자유주의적 민주주의 이행을 넘어서는 대안을 찾으려 했지만, 일상생활과 대중에 깊이 뿌리박지 못한 상층 중심의 정치라는 한계를 넘지 못했다.

민주화 이전에는 대단히 배타적인 소수의 정치집단에 의해 권력이 독점되는 상황, 최소한의 절차적 민주주의도 보장되지 않는 상황이었기 때문에 상당수의 정치 엘리트들이 민주화운동에 동참했다. 이들은 소위 재야를 형성했는데, 민주화 이후에 이들이 체제내로 포섭되는 것은 당연한 것이었다. 재야는 소수의 정치집단이었고 ‘상징적인’ 정당성을 넘어서는 사회적 기반이 대단히 약한 집단이었기 때문이다. 폭압적인 억압적 정치구조가 이러한 상징성만으로도 대중을 움직일 수 있게 했을 뿐 그들을 대중정치집단 또는 사회운동집단으로 볼 수는 없었다는 것이다. 민주화 이후의 한국의 진보세력에게 주어진 과제는 이러한 정치 엘리트들의 상징적 정치를 극복하는 것이었다. 새로운 대항담론은

아직 한 번도 정치세력화되지 않은 다양한 사회적 약자와 소수자들의 잠재적 불만이 표현되고 토론될 수 있는 공간을 만들어 내는 것으로부터 시작했어야 했다.

그러나 한국의 진보세력, 즉 체제내로 흡수된 정치엘리트와는 차별화된 정치세력으로서의 좌파는 위에서 지적한 새로운 과제를 제대로 수행하지 못했다. 그들이 비록 제한된 절차적 민주주의에 만족하지 않고 자유주의적 민주주의 이행을 넘어서는 대안을 찾으려 했지만, 사회적 기반을 가지지 못하는, 그래서 상징적인 정당성만으로 정치를 하려고 했다는 점에서 ‘강을 건너간’ 정치엘리트들과 큰 차별이 없었기 때문이다. 한국의 민주화운동이 가지고 있었던 절차적 민주주의의 진전과 실질적 민주주의의 심화라는 복합적 의미에 대해서는 서로 다른 생각을 하고 있었지만 그것의 한계 즉 일상생활과 대중에 깊이 뿌리박지 못한 상층 중심의 정치라는 한계는 공유했던 것이다.

이러한 자유주의자들의 한계와 진보세력의 무능은 국민, 특히 젊은 층의 정치적 무관심을 초래했다. 지난번 총선에서 54%의 유권자가 투표권을 포기했다. 이들의 상당수는 보수정치세력을 지지하지 않는 사람들일 것이다. 그러나 이들은 투표용지에 인쇄된 후보자들과 정당들에서 자신들의 대안을 찾지 못했다고 할 수 있다. 그러나 정치적 참여의식을 대체한 것은 정치적 무관심을 넘어선다. 시장만능주의가 유포시키고 있는 경쟁과 이윤의 논리에 의해 구성된 극단적 개인주의적 의식이 사람들의 의식을 잠식하고 있기 때문이다.

자유주의 정권들에 의해 ‘완성된’ 신자유주의체제와 진보세력의 무능은 한국사회전체에 시장원리가 전일적으로 관철되는 것을 막지 못했다. 대다수 국민들은 비록 스스로는 비정규직으로, 실업으로 고통 받고 있지만, 그것을 개인의 경쟁력 문제로 돌린다. 국민은 대한민국의 ‘시민’이 아니라 ‘한국주식회사’의 상품을 소비하는 ‘소비자’요, 그것에 투자하는 ‘투자자’가 되어 버린 것이다. 그러나 그것은 투자가 아니라 도박이다. 성공하는 소수가 모든 것을 독식함에도 모두가 성공할 수 있다는 믿음으로 투자한다면 그것이 도박이 아니겠는가? 이러한 ‘도박’은 주식시장을 넘어서 사회 곳곳을 ‘카지노’로 변화시켜 버렸다. 이러한 소비자와 투자자로서의 주체성은 극단적 개인주의의 팽배와 도덕적 불감증을 만연시켰다. 이러한 신자유주의적 주체성의 출현은 극단적인 사회양극화를 정당화할 있는 ‘보편적’ 이데올로기가 구성되었음을 의미한다.

촛불시위에 대한 일면적인 과대평가와는 달리 촛불은 신자유주의적 주체성을 바꾸지 못했다. 오히려 촛불의 근저에는 만연한 신자유주의적 주체성이 깔려 있었다고도 할 수 있다. 한반도운하, 민영화, 비정규직 등 공적인 문제에 대해서는 꿈쩍도 하지 않던 사람들이 결국 광우병 쇠고기에 대해서는 폭발적으로 반응한 것은 앞의 문제들을 공공의 문제로 받아들이면 쇠고기 수입은 개인의 이해가 걸린 문제로 인식했기 때문이 아니겠는가? 그리고 촛불에 기름을 부은 것은 자신들의 개인적 이익을

지켜주어야 할 정부가 그렇게 하지 못했다는 것에 이었을 뿐이었다.

‘촛불’은 어떻게 가능했을까?

그렇다고 촛불시위가 보여준 새로운 정치의 가능성을 송두리째 부정할 수는 없다. 초여름의 거리를 달구었던 촛불시위가 모든 사람들의 예상을 뛰어 넘는 정치의 새로운 방식을 보여 준 것은 부정할 수 없는 사실이다. 형식상의 지도부는 있지만 문화제가 시민의 자발적인 조직에 의해 발전했다는 점, 그리고 문화제와 시위 내내 곳곳에서 자생적인 토론과 문화공연이 조직되고 있다는 점은 대중정치의 새로운 전형이 만들어지고 있다는 평가가 전혀 사실무근은 아님을 보여주었다. ‘노무현의 개혁’을 ‘발목 잡았던’ 국민이, 그리고 이명박의 보수정권을 탄생시켰던 국민이 이제 민주노동당과 진보신당을 비롯한 한국의 진보세력도 감히 생각하지 못했던 거리의 정치, 문화의 정치, 토론의 정치, 사이버 민주주의의 단초를 보여주는 것 같았다.

우선 촛불시위가 강도와 지속기간은 광우병 쇠고기 수입문제만으로는 설명이 되지 않는다. 경제적 조건에서 서로 맞물린 몇 가지 요소들이 상승 작용한 것으로 보인다. 첫 째, 이명박 정부는 소위 ‘강부자 내각’, ‘고소영 내각’이라는 신조어를 통해 드러났듯이 시장 만능주의가 통용되는 사회에서조차 지켜야 할 최소한의 도덕적 기준을 충족시키지 못했다. 성공을 위해서, 성장을 위해서 도덕성의 기준마저 포기했던 국민의 눈에조차 이명박의 내각은 참을 수 없는 수준이었다. 어쩌면 ‘강부자 내각’과 ‘고소영 내각’은 자신들도 시장경쟁을 통해 성공할 수 있다는 ‘욕망’이 실제로는 도달할 수 없다는 사실을 자각하게 했는지도 모른다. 둘 째, 내각의 심각한 도덕성 미달은 그들의 유능함을 발휘할 기회를 주기 위해서 다시 한 번 눈감을 수 있는 것이었는지 모른다. 그러나 그들이 보여준 정책적 아마추어리즘은 국민을 또 한 번 좌절하게 했다. 외교 정책, 대북 정책은 노무현 정부에 대한 반테제를 벗어나지 못했다. 이명박을 대통령으로 당선시켰던 ‘경제 대통령’이라는 구호가 무색할 정도로 새 정부의 경제정책은 오락가락했다. 정책 결정과정은 주먹구구식이었고 어떤 민주적 절차도 거치지 않은 채 청와대의 지시에 의해 좌지우지 되었다.

이러한 상황에서 광우병 소고기 수입문제가 불거졌다. 가장 기본적인 필요needs인 먹거리가 국민의 건강을 위협할 수 있다는 것은 도저히 받아들여질 수 없었다. 행복과 안녕이라는 기준에서 광우병 가능성이 존재하는 쇠고기에 대한 검역주권을 포기한 정부는 용서될 수 없었다. 운하건설, 기본적 서비스의 민영화, 기업 친화적 제도화는 개인의 경쟁력을 통해 극복될 수 있는 것이었지만 광우병 소고기는 질적으로 다른 문제였다. 소수의 보수파와 기득권층을 제외한 국민 대다수는 광우병 쇠고기에

대한 전면적 수입허용은 나의 문제요 나의 아이들의 문제였던 것이다. 심지어는 ‘자본주의적으로 구성된 욕망’의 기준에서도 도저히 받아들여질 수 없는 것이었다. 그것이 수억 분의 일의 가능성이라도 자신의 생명을 앗아갈 수 있는 대상을 욕망하는 주체는 있을 수 없기 때문이다.

대다수 국민이 자신의 필요, 행복, 안녕을 침해하는 것으로 인식하고 있었음에도 불구하고 정부는 그 불만의 정도를 짐작하지 못했다. 무능과 비민주성을 극명하게 드러내주었으며, 대다수 국민과는 완전히 다른 세상에 살고 있는 기득권층의 모습을 너무나 적나라하게 보여주었다. 여기에 미국과의 관계에서 굴욕적인 태도는 국민의 분노에 기름을 붓는 격이었다.

촛불은 무엇을 보여주었나?

촛불시위의 발단은 가장 기본적인 필요인 먹거리에 대한 안전성 문제였다. 중고생들의 주도에 의해서 자발적으로 시작된 촛불문화제는 인간이면 누구나 충족할 수 있어야 할 기본적 필요에 대한 문제제기였다. 그러나 문제를 해결해야 할 정부와 정당제도에는 기본적 필요에 대한 국민의 목소리를 반영할 통로가 부재했다. 거리에 모이기 시작한 시민들이 스스로의 권리가 보장되지 않고, 그 권리가 제대로 보장되기 위해서 작동해야 할 민주적 절차가 부재하다는 것을 깨닫는 데는 오랜 시간이 걸리지 않았다. 자신들의 목소리를 반영하는 유일한 방법은 그들에게 닫혀 있는 제도적 정치의 통로가 아니라 비제도적 통로, 즉 거리의 정치에 있음을 알게 되는 데도 그리 오랜 시간이 소요되지 않았다. 정치적 토론과 대화의 장은 좁은 의미의 공식적 정치의 장을 벗어나 비공식적인 거리와 사이버공간으로 이동한 것이다. 거리와 사이버 공간, 특히 후자에서 형성된 토론의 장은 일관성 있는 논리적 주장이 열린 토론을 통해 일관되지 않은 비합리적 주장을 견뎌내고 받아들여질 수 있다는 사실을 보여주었다. 또한 거리와 사이버 공간에서 도달한 합리적 결론을 의도적으로 왜곡하는 보수적 언론에 대한 집단적 항의와 저항이 발생하는 단계로까지 발전하였다. 가장 원초적인 필요문제에서 발단한 촛불시위가 집단을 통한 일체감과 가두와 사이버 공간에서의 민주적 토론을 경험할 수 있는 계기로 작용하면서 거리와 사이버공간의 정치는 진화하기 시작한다. 정부의 국민의 의사를 들을 생각조차 하지 않았다는 사실, 그리고 조·중·동으로 대표되는 보수적 언론은 이러한 비민주적 현실을 옹호하고 당연한 국민의 권리 행사를 폭동으로 몰았다는 사실은 정치 전반에 걸친 근본적 문제제기로 이어질 수밖에 없었다. 거리의 시위는 조직적으로 진화하고 있었으며 새로운 정치의 장을 경험한 참여 시민의 의식은 발전하고 있었다. 자신들의 집단적 행동이 공식적 정치 통로에서 만들어내지 못한 변화를 이끌어 내었다는 경험은 거리의 시민들이 저항이 계속 진화발전하게 할 수 있는 동력이었다. 거리에서의 직

접적 상호작용과 사이버 공간의 토론은 짧은 시간 안에 스스로를 교육하고 의식화할 수 있었다. 그 결과는 민영화, 운하건설 등의 다른 사안들과 쇠고기 수입문제가 동떨어진 문제가 아니라는 자각에 까지 이르렀다. 결국 문제는 이 모든 일들을 이해당사자인 국민들의 의사를 묻지 않은 채 독단적으로 추진하고 있는 현 정부의 비민주적 성격이라는 결론에 다다른 것이다. 정권퇴진과 같은 급진화된 구호까지 등장하게 된 것은 바로 이런 자각 때문이었다.

그러나 거기까지만!

그러나 촛불시위가 최고조에 이르렀을 당시에도 상황이 마냥 낙관적인 것만은 아니었다. 모든 단일 이슈를 쟁점으로 하는 사회운동이 쟁점이 제도안의 문제로 전이되는 순간 겪을 수밖에 없는 동력의 상실은 불가피하기 때문이다. 제도내적인 해법이 가시화됨에 따라 거리의 정치의 소멸할 것을 예측하는 것은 어려운 일이 아니었다. 시민들이 보여준 자발적인 참여의 힘과 민주주의의 가능성을 과소평가하는 것이 아니다. 그 힘과 가능성과는 별개로 쟁점이 사라질 때 운동도 그 에너지가 상실되는 것은 상식이다.

원론적으로 진보진영은 촛불집회의 소멸을 대비하면서 동시에 그것이 보여준 에너지가 상실되지 않을 수 있는 방법을 찾아야 했다. 거리와 사이버 공간의 정치를 통해 확인된 대중의 힘, 시민의 힘이 정치의 영역으로 투영될 수 있는 확장된 민주정치의 프로그램의 제시가 필요했다. 거리의 에너지를 당(제도정치)으로 끌어들이려야 할 대상으로 간주하는 것을 넘어서 거리의 시민들이 제도정치 안에서조차 그들의 주장을 제시하고 민주적 토론을 통해 국가의 관료성을 질타하고 사적 자본의 전횡을 감시할 수 있는 통로를 만들 수 있는 정치적 전략을 제시했어야 했다. 민주노동당과 진보신당 경우 쇠고기 문제를 쟁점화하는 것을 넘어서 스스로조차 이러한 대중적 에너지에 기반을 둔 정치적 감시와 견제에 드러내 놓는 급진적 계획을 제시했어야 했다. 즉 시민의 참여정치가 쇠고기 문제로 끝나는 것이 아니라 다른 쟁점들로 확장될 수 있는 중기적 정치전략을 제시해야만 했다.

일단 기본 전제가 있어야 했다. 첫 째, 거리에서 표출된 대중의 힘을 활용 또는 지도의 대상으로 생각하지 말아야 했다. 민주노동당과 진보신당은 거리의 대중정치가 담겨질 그릇의 역할을 해야 하며, 최소한의 방향을 제시하는 나침반의 역할을 해야 했다. 그리고 다양한 저항들이 서로 교차하고 소통하며 연대할 수 있는 씨줄과 날줄의 역할을 해야 했다. 둘 째, 그러나 대중의 힘이 아무런 정치적 목표와 지도 없이 지속될 수 없다는 점을 분명히 인식해야 했다. 거리의 시위 군중 가운데 깃발을 세우고 함께 행진하는 것만으로는 부족했다. 셋째, 그렇다면 진보정당은 거리의 대중의 에너지가 손상

되는 정도를 최소화하면서 또 다른 국면으로 이동할 수 있는 정치적 계획을 제시하고 동시에 그것을 통해 정국의 주도권을 확보하는 것이 중요했다.

이러한 과제를 위해서는 다음의 사항들에 대한 계획을 제시하고 제도내외의 투쟁을 주도해야 했다.

1) 쇄고기 수입에 대한 전면 재협상요구

쇄고기 수입에 대한 전면 재협상은 가장 기본적인 요구다. 국민의 절대다수가 요구하는 것이었다. 이것에 대해서는 재론할 여지가 없었다.

2) 식품안전성에 대한 총체적 문제제기

광우병은 우리의 식탁을 위협하는 식품안전성 문제의 빙산의 일각임을 분명히 해야 했다. 기업형 집단사육이 피할 수 없는 과도한 항생제사용과 잔인한 사육환경에 따른 동물권의 침해가 분명하게 밝혀져야 한다. 비위생적인 도축과 보관·유통과정은 또 어떤가? 그 뿐만이 아니다. 유전자 변형 품종의 사용과 기업형 단일경작이 동반할 수밖에 없는 엄청난 양의 화학비료와 살충제, 제초제의 사용은 또 어떠한가? 식품 다국적 자본이 우리의 식탁을 어떻게 지배하고 있고 어떻게 우리의 농업을 망치고 있는지에 대한 증거를 유통하고 토론할 수 있는 절호의 기회였다.

3) 정부 정책결정과정의 민주화-시민의 권리

다음 단계의 과제는 1)과 2)의 과제보다 고도의 정치적 전략의 필요했다. 그러나 이미 정부의 대응방식을 통해 정책결정과정의 얼마나 독단적이고 비민주적인지 어느 정도 드러난 상황이기 때문에 정책결정과정을 민주화하라는 요구는 충분한 공감대를 가질 수 있었다. 수도와 의료의 민영화, 금산분리법의 폐지, 운하 건설 등 국민의 안녕과 직결된 모든 정부 정책은 반드시 시민들과 다양한 형태의 협의과정을 거쳐야 한다는 것은 너무나 당연한 요구이다. 일회성의 공청회나 토론회가 아니라 협의절차를 준비하고 실행하는 모든 단계에 시민과 사회운동단체들의 참여가 보장되어야 한다.

4) 기업과 수입업자의 정보공개-소비자의 권리

기업과 수입업자의 정보공개는 정부정책과정의 민주화보다 훨씬 어려운 과제다. 대부분의 경우

사적 기업은 기업경영상의 비밀을 이유로 정보공개를 거부한다. 그러나 광우병 쇠고기문제에서 드러났듯이 소비자로서의 시민은 우리가 소비하는 상품의 안전성과 관련된 모든 정보를 요구할 권리가 있다. 기업경영상의 비밀을 요구하는 것이 아니다. 만약 시민의 건강을 해치는 것이 경영상의 비밀이라면 그것은 범죄행위에 다름 아니다. 또한 도덕적 관점에서 제 3국의 여성과 아동 등 사회적 약자들을 착취함으로써 생산된 상품의 구매할 권리도 보장되어야 한다. 사적 기업은 소비자를 간접적 살인자와 착취자로 내몰고 있는 것이다.

5) 한반도 운하건설과 물, 의료서비스의 민영화 비판-3)의 정책결정과정의 민주화의 관련시켜 문제제기 및 대안제시.

앞에서 지적했듯이 한반도 운하건설, 물과 의료서비스 민영화 비판은 첫 번째 단계에서는 정책결정과정의 비민주성의 측면에서 비판되어야 한다. 일단 정책결정의 독단성이 문제가 되면 다양한 정보가 유통되고 토론이 활성화되면서 그것이 일반 국민들에게 미칠 부정적 효과가 부각될 있다. 이런 맥락에서 두 번째 단계는 단순한 절차상의 문제제기를 넘어선 내용적인 비판이 되어야 한다. 나아가 사회적 공공성의 입장에서 운하건설과 민영화를 비판할 수 있어야 했다.

6) 식품안전성, 주거, 교통, 환경 문제 등을 위협하는 지방정치의 부패 고리에 대한 비판
정책결정과정의 민주화, 지방정부와 계약을 맺는 기업들의 정보 공개, 학교를 비롯한 공공단체에 납품하는 기업들의 정보공개, 민주적 참여의 보장과 투명한 지방행정을 요구할 수 있어야 했다.

마지막 과제로서의 지방정치의 부패와 비민주성을 제기하는 것은 더 높은 정도의 창의성과 능동적 계획을 필요로 한다. 앞에서 지적한 모든 문제들이 가장 부정적인 모습으로 드러나는 것이 지방정치임을 부정할 수 없는 것이 우리의 현실이다. 정책결정은 불투명하며, 지방토호와 개발업자, 지방의원(종종 앞의 두 범주와 겹친다)과 자치단체장 사이에는 소위 개발연합이라는 부패 커넥션이 존재한다. 기업과 정치인, 공무원사이에도 부패 고리가 존재한다. 이러한 부패커넥션에 맞서 민주적 참여를 요구하는 시민의 에너지가 가장 효율적으로, 그리고 가장 직접적으로 개입할 수 있는 공간이 지방정치를 분명히 해야 한다. 진보정치의 사회적 토대가 쌓여지고 참여민주주의가 실현될 수 있는 정치적 공간이 지방정치라는 점을 고려할 때 지방정치의 민주화와 급진화는 진보정당의 중장기적 계획에서 가장 중요하게 다루어져야 한다.

이제 아무것도 남지 않은 것일까?

위에서 촛불시위정국에서 진보진영이 ‘해야만 했던’ 것들을 지적했다. 의미 있는 ‘사건’으로서의 촛불정국이 소멸한 지금 당시 ‘해야만 했던’ 당위를 다시 확인하는 것이 무슨 소용이란 말인가? 이것이 소용이 있기 위해서는 ‘촛불’ 이전과 이후를 관통하는 현 상황에 대한 정확한 평가가 요구된다.

먼저, 대선과 총선의 결과만으로는 국민정서의 보수화를 주장할 수 없다는 점이 중요하다. 국민의 불만과 저항은 제도정치에 제한된 공간에서 표현되기에는 너무 복잡적이다. 선거 또는 투표행위는 다양한 불만과 저항을 정치적으로 표출하기 보다는 억제하고 중화시키는 역할을 한다. 그러나 국민은 그것 말고는 다른 정치적 통로를 가지고 있지 못하다. 이러한 의미에서 다양한 맹아적 저항(맹아적 헤게모니라고 부르자)이 카운터 헤게모니로 발전하기 위해서는 두 가지 조건이 필요하다. 하나는 잠재적인 맹아적 헤게모니가 발아할 수 있는 실천의 공간이 존재해야 한다는 것이고 다른 하나는 그 실천들이 서로 소통하고 공통의 의제에 도달할 수 있는 연대의 망이 필요하다는 것이다. 이 두 가지 조건이 부재한 상태에서 제한된 투표행위가 왜곡되어 나타날 수 있는 가능성이 높다.

맹아적 헤게모니가 대안적 실천의 공간을 창출하고 서로 소통하고 연대하기 위해서는 맹아적 헤게모니가 발생하는 국지적 갈등을 넘어서는 총체적 인식이 필요하다. 총체적 인식이 부재하다면 다양한 불만은 공통의 적을 찾기 보다는 상호 충돌함으로써 그 동력을 상실할 수도 있다. 근본적으로 불평등한 생산과 분배구조에 대한 비판적 접근보다는 제한된 자원에 대한 배타적 경쟁으로 드러날 수 있다는 것이다. 정규직 노동자들은 비정규직 노동자들을, 국내 노동자들은 이주노동자들을 배타적 경쟁의 상대로 인식할 수 있다는 것이다. 사실 약간의 기득권에도 불구하고 그들을 경쟁으로 내몰고 끊임없는 고용불안에 시달리게 하는 것은 초국적 자본의 이윤추구를 위한 조건을 마련하는 것에 있다는 것, 그리고 이러한 경향은 자본의 논리가 관철되는 한 지속적일 수밖에 없다는 것을 인식하는 것이 필요하다. 촛불시위의 경우 일시적으로 갈등과 분할을 넘어서는 것처럼 보이지만 총체적 인식이 결여된 상태에서 발생한 이슈의 특수성 때문에 나타난 우연적 결과였다.

그렇다면 이러한 현실에 대한 총체적 인식은 어떻게 가능한가? 우선 총체적 인식의 장애물부터 생각해볼 필요가 있다. 그것은 자원과 정보, 그리고 지식의 불평등한 분배다. 우리는 대형 할인매장이 어떻게 우리의 건강을 위협하고 생태계를 파괴하는지에 대한 정보와 지식을 가지고 있지 못하다. 제약회사들이 우리의 생명을 담보로 불필요한 약품을 양산하고 중독 시키고 있는 것에 대해서도 알지 못하다. 제조업체들이 제3국으로 진출해서 그곳의 노동자들을 얼마나 착취하고 그곳의 환경을 얼마나 파괴하고 있는지에 대해서도 모른다. 공무원·관료집단과 건설자본이 어떻게 유착되어 개발이라는

명목하게 우리의 삶의 기본 조건들을 파괴하고 있는지에 대해서도 모른다. 정보와 지식은 전문가들에게 독점되어 있고, 언론은 그것을 왜곡한다. 이런 조건에서 맹아적 헤게모니가 지배적 이데올로기의 울타리를 넘어서는 것은 쉬운 일이 아니다. 그렇다면 이러한 정보, 지식, 자원의 불평등을 극복하는 것이 진보정치의 가장 중요한 과제일 것이다.

또 다른 장애물은 우리들 일상의 구조적 조건이다. 인간의 의식과 정체성은 문화와 생활방식, 즉 사회적 조건에 의해 형성된다. 이런 이유에서 자본주의적 시장관계를 벗어나지 못하는 한 불만과 저항 또한 자본주의적 방식으로 표현될 가능성이 높다. 물론 자본주의적 논리가 아무리 지배적 논리라고 하더라도 그것이 모든 사회적 관계를 완벽하게 자본주의화 또는 상품화할 수는 없다. 지금은 이것마저도 붕괴하고 있지만 가족공동체와 지역공동체를 자본의 논리로 완전하게 설명할 수는 없다. 이러한 공동체들에서의 가장 중요한 도덕적 원리는 상호이해와 존중 그리고 협동이기 때문이다. 경쟁의 논리가 아니라는 것이다. 사회 곳곳에 수세에 몰려 있는 기존의 공동체뿐만 아니라 적극적인 대안적 공동체들도 존재한다. 생활공동체, 생활협동조합 같은 대안적 운동들이 바로 그것들이다. 더 나아가 당활동이 선거운동을 넘어서 대안적인 실천의 공간과 기회를 만들어 내야 한다. 노동조합의 활동이 조합원의 이해를 대변하는 것을 넘어 지역공동체의 다양한 사회적 쟁점을 제기되고 그것들을 민주적으로 해결하는데 앞장서야 한다는 것을 보여주어야 한다. 진보운동은 이러한 대안적 생활, 실천의 공간을 지키고, 만들고 확장시켜야 한다. 그 속에서 대안적 인간관계, 타자를 배려하는 공동체적 윤리와 더불어 개인의 자율성을 존중하는 인간관계가 만들어질 수 있을 것이다. 우리는 자본주의적 인 방식과 ‘다르게 살 수 있으며’, 다르게 사는 것을 선택하는 것은 우리의 당연한 권리이다.

마지막으로 지배적 이데올로기는 그 내부 안에 내재적 비판immanent critique을 가능하게 하는 균열점들을 가지고 있다는 것을 지적할 수 있다. 시장자유주의의 대표적 이데올로기는 자율autonomy과 자유freedom다. 이로부터 민주주의와 인권 등의 다양한 담론을 발전시켜왔다. 자율과 자유를 보장하는 시장경제가 개개 인간의 기본적 필요를 가장 최적으로 충족시키는 제도라는 것이 시장자유주의자들의 핵심 주장이다. 그러나 시장자유주의의 ‘이데올로기’는 시장이 초래한 파국적 현실과 양립할 수 없다. 이것이 시장자유주의자들이 내세우는 이념과 현실 사이의 간극이다. 이윤추구와 경쟁에 맞추어진 경제적 동물로서의 개인들의 자율과 자유가 대다수 인간의 자율과 자유가 실현되는 것을 막을 수밖에 없다는 이론 내적인 문제도 지적되어야 한다. 현실과 이론 내적인 부정합성으로부터 우리는 진정한 자율과 자유를 주장해야한다. 인권과 민주주의를 주장해야한다. 그것은 시장자본주의가 결코 보장할 수 없는 것이다. 이것이 진보진영의 이데올로기투쟁이다.

진보세력 무엇을 할 것인가?

자원, 지식, 정보의 불평등한 배분을 극복하는 것은 민주주의의 급진화에 의해서만 가능하다. 형식적, 절차적 민주주의는 불충분하다. 지식과 정보를 더 많이 가진 개인과 집단이 스스로의 이익을 더 효과적으로 표현하고 자원을 동원할 수 있다는 것은 너무나 자명하다. 이러한 조건을 변화시키지 않는다면 민주적 참여는 불가능하다. 이러한 불평등한 관계를 변화시키기 위해서는 “민중이 스스로의 힘으로 생각하고 행동하게 하는”empowering the people 끊임없는 노력이 요구된다. 민중이 스스로 힘으로 생각하고 행동한다는 것은 ‘정치’의 개념을 다시 정의하도록 한다. 정치는 이미 구획된 좁은 의미의 정치의 장에서 이루어지는 것이 아니라 자유주의자들이 규정한 ‘비공식적’ 또는 ‘비정치적’ 영역을 정치화하는 것이어야 한다. 즉 경제의 영역과 사회의 영역을 정치화시키는 것이어야 한다. 이러한 비정치적 영역의 정치화는 좁은 의미의 정치 즉 제도정치의 확장과 변화를 의미한다. 비공식적 영역의 정치화란 정치와 사회, 그리고 경제의 모든 영역을 민주적 참여와 토론에 개방하는 것을 의미할 것이기 때문에 제도정치의 영역을 확장하는 것에 멈추지 않고 그것의 원리 자체를 근본적으로 변화시키는 것이다. 이것을 “국가를 민주화하기”democratizing the state라고 명명할 수 있을 것이다. 국가 민주화의 제 1의 목표는 자원, 지식, 정보의 급진적 재분배에 의한 대중으로의 권력이양이 되어야 한다.

자유주의자들은 시장만큼 효과적으로 인간의 필요를 충족시킬 수 있는 제도는 없다고 주장한다. 그러나 시장은 이윤의 논리에 의해 작동하기 때문에 인간의 필요를 고려하지 않는다. 가사노동, 육아, 돌봄 노동이 사회를 지탱하고 있는 중요한 부분임에도 불구하고 제대로 평가받고 있지 못하다. 자연 자원의 낭비와 환경오염과 생태계의 이상변화(기후변화를 보라)는 가격과 이윤을 통해 인식될 수 없기 때문에 심각하게 고려되지 않는다. 그렇기 때문에 대안적 헤게모니 전략은 사회(사회운동)가 시장을 통제할 수 있도록 가능한 자원과 정보를 제공하는 것을 목표로 삼아야 한다. 가능한 정보와 자원을 통해 시장을 통제하는 것은 사회(사회운동)이어야 하지만 그 자원과 정보를 민주적으로 배분하는 것은 민주화된 국가일 수밖에 없다. 즉 국가의 민주화는 대중으로의 권력이향을 통해 국가 스스로 뿐만 아니라 시장 또한 사회의 민주적 통제에 종속시키는 전략의 일부인 것이다. 다시 말하면 국가의 민주화와 시장의 사회화의 두 과제는 사회(사회운동) 또는 민중의 능력capabilities 또는 capacities의 신장 없이는 불가능하다. 진보적 정당 또는 정치세력이 국가 권력을 장악하지 못한 상황이라면 국가 기구와 지방자치단체를 사회로부터의 캠페인을 통해 압박할 수 있다. 진보정치세력이 영향력을 행사할 수 있는 지방자치단체로부터 예시적pre-figurative 실천을 보여줄 수도 있을 것이다. 국가가 시민

사회에 자원과 정보를 제공하는 것은 국가 자체가 사회의 통제를 받는 방향으로 변화되는 것을 의미한다. 그리고 그 과정을 통해 제고된 사회의 역능은 시장을 통제할 수 있다.

대안적 사회변혁전략의 제도화는 ‘국가의 민주화’와 ‘시장의 사회화’를 의미하며 이것은 곧 제도가 고착되는 것이 아니라 한 층 진일보한 운동의 정치를 보장하기 위한 단계를 의미한다. 대중의 능력을 제고하는 급진적 민주주의 전략이 국가의 민주화와 시장의 사회화의 목표이기 때문이다. 역으로 운동의 정치(대중의 확장된 민주적 참여와 이를 통한 국가와 시장의 민주적 통제)는 다시 더 많은 사회의 직접적 참여를 보장하는 국가의 민주화와 시장의 사회화 즉 운동의 제도화를 강제할 수 있다. 이것을 제도화와 운동의 변증법이라고 부를 수 있을 것이다.

제도정치(institutional politics)와 비제도정치(extra-institutional politics)의 결합, 정치운동과 사회운동의 결합은 일상생활의 실천적 지식(practical knowledge)이 어떻게 과학적 분석(scientific analysis)과 결합할 수 있는가에 밀접히 관련되어 있다.

사람들은 일상생활 속에서 무수히 많은 모순과 갈등에 직면한다. 그러나 그들 모두는 고립된 개인으로서 그것들을 경험하는 것이 아니라 사회계급(social classes) 또는 사회세력(social forces)의 구성원으로서 그렇게 한다. 사회적으로 불리한 사회계급 또는 사회세력은 현존하는 질서에 대해 도전적이고 비판적일 수밖에 없는데, 문제는 그들의 현실 인식이 과편적이라는 것에 있다. 일상에서 얻어진 실천적 지식은 문제를 즉각적으로 인식할 수 있게 하지만 그것을 넘어선 총체적 분석까지 나가지 못하는 경우가 많다는 것이다. 그들에게 필요한 것은 사회구조가 어떻게 작동하고 있는지, 자신들이 직면한 당장의 문제가 더 큰 사회적 모순이 어떻게 결부되어 있는지를 보여주는 것이다. 이것은 과학적 분석이라고 부를 수도 있을 것이다.

과학적 분석이 완벽하게 사회구조를 설명하고 미래사회에 대한 청사진을 제시하는 것은 아니다. 억압, 착취, 빈곤, 차별, 불평등 같은 사회적 모순이 현존하는 자본주의적 시스템에서 드러나고 있는 양상에 대해 비판할 수 있는, 동시에 다양한 비판적 시각들이 접근방법이나 초점의 차이에도 불구하고 공통된 사회구조를 향하고 있다는 사실을 확인시키는 것이 과학적 분석이 할 수 있는 최대치이다. 이것을 넘어가는 ‘과학적’ 지식은 교조, 독단, 권위로 귀결될 가능성이 높다고 할 수 있다. 과학적 지식이 합리적이라면 그것은 과학이 증거, 일관성, 적합성 등의 합리적 기준을 제시하고 그것을 통해서로 토론함으로써 발전될 수 있어야 한다.

위에서 제시한 진보정치의 새로운 원리에 따르면 과학적 분석은 각각의 행위자들(물론 사회계급 또는 사회세력에 일원으로서)이 실천에서 채득한 실천적 지식으로부터 출발해야 한다. 즉 여성운동, 지역운동, 평화운동, 노동조합운동 등에서 축적된 실천적 지식이 없이는 과학적 분석은 생겨날 수 없

다. 하지만 같은 과학적 분석이라고 해도 출발점이 같을 수는 없다. 예를 들면 신고전파경제학을 비판하는 대안적 경제학은 여성주의의 시각에서 출발할 수도 있지만 생태주의적 시각에서 출발할 수도 있다. 중요한 것은 가부장적 질서가 자본주의에 의해서 창조된 것은 아니지만, 그리고 생태계의 파괴가 자본주의 시대에 시작된 것은 아니지만, 여성주의와 생태주의자들 모두 비판하고자 하는 것은 자본주의적 질서와 결합되어 있다는 것이다. 서로 같은 대상을 비판하지만 다른 시각에서 다른 면을 부각시킬 수 있는 것이다. 바로 이 공통의 대상이 과학적 분석을 통해 대화와 토론 그리고 지식의 발전을 가능하게 할 수 있다. 정치적으로 말하면 이것이 바로 연대의 가능성이다.

요약하자면, 지식구성엔 실천적 지식과 과학적 지식의 생산적 결합의 과정이며 (실천적 지식이 없는 과학적 지식은 공허하고, 과학적 지식이 없는 실천적 지식은 맹목이다!!); 이러한 실천적 지식이 구성되는 장은 제도 바깥뿐만 아니라 안일 수도 있으며; 제도 안팎의 동시 투쟁은 다양한 사회계층 또는 사회세력으로부터 발생하는 사회운동 사이의 연대에 의해서 가능하다. 필자의 입장은 반자본주의적 투쟁은 최소한, 사회주의, 여성주의 그리고 생태주의적 시각을 동시에 포괄 할 수 있는, 그러나 동시에 이 각각의 시각이 큰 틀 안에서 생산적으로 토론할 있는 한계를 설정해주어야 한다는 것이다. 이것이 진보정치세력(특히 진보정당)이 해야 할 핵심적 임무이다.

Essay V

비판적 실재론과 비판적 사회이론

사회주의, 여성주의, 생태주의의 분열을 넘어서

서 영 표 seoy@hanmail.net

1. 머리말

1972년부터 발간되기 시작한 저널 “급진 철학”Radical Philosophy의 모토는 ‘사회주의, 여성주의, 생태주의를 위한’ 학술지였다. 1979년 세 명의 사회주의적 여성주의자(린 시걸, 웨일라 로보우담, 힐러리 웨인라이트)들이 출판한 책의 제목은 “분열을 넘어서”Beyond the Fragments였다. 그들은 여성주의가 제기한 보다 급진적인 민주주의를 사회주의와 접목시키려 했다. 13년 뒤 생태여성주의자이자 사회주의자인 메리 펠러가 저술한 책 제목은 “경계 부수기”Breaking the Boundaries였다. 그 부제는 ‘여성주의적인 녹색 사회주의를 향하여’towards feminist green socialism였다. “급진 철학”에 관여했던 많은 사람들과 힐러리 웨인라이트, 메리 펠러는 소위 신좌파적 에토스를 공유하고 있었다. 기존의 정통 마르크스주의적 패러다임을 비판적으로 극복하는 것, 하지만 소위 탈현대적 상대주의로부터 거리를 두는 것이 이들의 목표였다. 문제는 어떤 방식으로, 무엇을 근거로 사회주의, 생태주의, 여성주의 사이의 동맹을 구축할 수 있는 가였다. 현실에서 여성주의는 생태주의에 적대적이다. 자연의 내재적 가치intrinsic value를 주장하는 본질주의essentialism가 기존의 가부장적 이데올로기를 지탱하고 있는 생물학적 환원론biological reductionism에 적대적인 여성주의자와 친화적일 수는 없었다. 생태주의는 자연적 한계를 고려하지 않은 채 발전주의에 공모했다는 이유로 마르크스주의적 사회주의를 공격했다. 여성주의자들은 여성을 노동자계급이라는 이미 확정된 범주의 하위 범주로 간주함으로써 여성이 가지고 있는 필요와 욕구를 무시했다는 이유로 마르크스주의적 사회주의를 공격했다. 역으로 마르크스주의는 노동자계급의 빈곤과 착취를 무시하며 계급투쟁을 교란한다는 이유로 생태주의자들을 역비판했다. 과연 이들 사이에 동맹을 건설할 수 있는 이론적, 물질적 가능성을 찾아내는 게 가능한 기획이었을까? 현재의 시점에서조차 가능한 이론적 기획일까? 아래의 짧은 글에서 필자가 의도

하는 비는 이렇듯 어려운 과제와 비판적 실재론이라는 철학적 입장을 관련시키는 것이다. 그러나 비판적 실재론의 복잡한 이론에 대한 세부적인 설명과 논쟁에 주목하기 보다는 그것이 생태, 여성, 노동 등을 아우를 수 있는 새로운 비판적 사회이론 구성을 위한 이론적 ‘자원’을 제공하고 있는 측면에 초점을 맞추겠다.¹⁷⁵⁾

2. 비판적 실재론과 마르크스주의

이 글은 위에서 언급한 이론가들이 시도했던 비판이론의 새로운 패러다임, 그 안에 사회주의적 자본주의 비판을 보존하면서도 여성주의와 생태주의를 포괄할 수 있는, 거의 불가능해 보이는 이론적 기획에 대한 ‘이론적’ 성찰이다. 한 가지 주목할 것은 저널 “급진 철학”이 주로 이론적 실재론자 *theoretical realism*로 분류되는 이론가들에 의해 주도되었으며, 힐러리 웨인라이트와 메리 멜러도 같은 이론적 진영에 속한다는 것이다.¹⁷⁶⁾

비판적 실재론이 반드시 사회주의적 비판이론과 일치하는 것은 아니지만 선택적 친화력을 가지는 것은 사실이다. 비판적 실재론이라는 말을 만들었던 철학자 로이 바스카Roy Bhaskar¹⁷⁷⁾는 사회주의 협회the Socialist Society가 개최한 토론회의 결과로 출간된 작은 팸플릿에서 비판적 실재론이 사회주의에게 주는 몇 가지 함의를 정리하고 있다. 첫째, 정통 마르크스주의자들이 생각했던 것처럼 사회주의 이론은 사회발전의 방향을 법칙에 따라 예측할 수 없다. 사회는 개방되어 있기open 때문에, 즉 실험이 가능하도록 통제 할 수 없기 때문에 복합적으로 작용하는 다중 기제를 통제할 수 없다. 이러한 조건에서 이론은 오직 설명할 수 있으며(예측할 수 없으며), 법칙이 아닌 경향들만을 밝혀낼 수 있을 뿐이다(Bhaskar et al, 1991: 10–11). 이러한 입장은 영국의 좌파 경제학자 팻 드바인Pat Devine에 의해서도 받아 들여 진다(Devine, 2008). 그는 마르크스주의 재구성에서 가장 중요한 것

175) 사회주의, 여성주의, 생태주의 사이의 생산적인 토론에 대해서는 Red-Green Study Group (1995)을 참조하고 이들 사이의 논쟁을 요약적으로 보여주는 논문들의 모음은 Benton ed. (1996)을 참조하라.

176) Wainwright (1994)와 Mellor (1997)를 참고하라.

177) 비판적 실재론은 비판적 자연주의(critical naturalism)와 초월적 실재론(transcendental realism)의 합성어로 로이 바스카에 의해 제창되었다. 비판적 실재론이 공식화되기 이전에는 주로 심층 실재론 또는 이론적 실재론이라는 개념을 사용했다(이론적 실재론이라는 말은 소위 현실주의와 구분하기 위해서였던 것 같다. 똑 같이 realism으로 표기되지만 내용에 있어서는 사뭇 다르다.) 비록 바스카가 이론적 실재론을 체계화하고 공식화했다고 해도 이론적 실재론의 발전이 모두 바스카 덕분이라고 말할 수는 없다. 그의 책 A Realist Theory of Science가 출판되던 해인 1975년 이미 존 어리와 러셀 키트가 Social Theory as Science를 출간했다. 테드 벤튼도 1977년 로이 바스카와의 작업과는 별개로 Philosophical Foundations of Three Sociologies를 출간했다.

은,¹⁷⁸⁾ 자본주의가 스스로를 파괴하는 경향을 억제하고 중화할 수 있는 힘을 가지고 있다는 것을 인정해야 하는(붕괴론과 기계적 결정론에 대한 반대)것이라고 지적한다. 즉 자본주의의 동학을 분석하고 경향들을 제시할 수는 있지만 그것이 곧바로 사회주의 정치학을 대체할 수는 없다는 것이다. 따라서 자본주의는 적대에 의해 서로 대립하는 계급의식과 계급조직을 자동적으로 창출하지 않으며 자본주의적 체제 내에서의 투쟁은 헤게모니 투쟁(정치적 투쟁)일 수밖에 없다. 당연히 자본주의는 사회주의/공산주의 사회의 물질적 조건을 창출하지 않기 때문에 사회주의를 향한 투쟁은 자기규제적인 self-regulating 사회에 경제(시장)를 종속시키는 “정치적 기획”일 수밖에 없다. 비판적 실재론은 이러한 문제의식을 깊은 구조를 가지는 복합적 기제로서의 사회로 이론화했다.

비판적 실재론이 제기하는 또 하나의 쟁점은 가치의 문제이다. 사회이론은 가치중립적 일 수 없는 데 왜냐하면 사회이론은 항상 현실에 대한 개입일 수밖에 없으며 언제나 가치와 행위를 수반할 수밖에 없기 때문이다. 이러한 견해는 지배적인 과학 패러다임인 실증주의-경험주의를 비판하는 동시에 마르크스주의조차도 자유롭지 못했던 과학주의를 비판하려는 것이다(Bhaskar, et al., 1991: 11). 정치와 마찬가지로 이론도 이데올로기 투쟁으로부터 면제될 수 없다는 것이다. 비판적 실재론은 이렇듯 가치관련적일 수밖에 없는 사회이론, 또는 정치전략의 문제를 인식론적 상대주의의 개념을 통해 설명하려고 했다. 뒤에서 자세히 논의하겠지만 여기서 지식의 자동적 차원과 타동적 차원의 구분이 중요하다.

마지막으로 비판적 실재론은 사회민주주의적 개량주의에 반대하는 새로운 근거를 제시한다. 사회주의적 해방은 겉으로 드러난 상태를 개량하는 것이 아니라 문제를 발생시키는 구조를 변혁하는 것에 달려 있기 때문이다. 그런데 현실을 비판하는 근거를 정통 마르크스주의와는 다른 곳에서 찾는다. 현실에서 경험하고 있는 억압과 착취, 그리고 불만이 어떻게 정치적 행위로 연결될 수 있는가라는 어려운 질문을 다시 제기한다. 우리가 자본주의 사회가 발생시키는 허위의식을 비판하는 마르크스주의 정치경제학을 수용한다면, 곧바로 자본주의 체제에 대한 부정적 평가로 나갈 수 있으며 그것을 변화시키는 행위를 긍정적으로 평가하게 될 것이라고 말 할 수 있다. 그러나 자본주의 체제에 대한 이러한 비판이 곧바로 대중적인 집합행동으로 드러나는 것은 아니다. 다양한 이데올로기가 체제에 대한 과학적 비판과 대중적 집합행동 사이에 가로 놓여 있기 때문이다.¹⁷⁹⁾ 이러한 간극은 과학적 법칙의

178) 드바인의 주장은 마이클 뷰러위의 사회학적 마르크스주의(sociological Marxism)에 근거하고 있다 (Burawoy, 2003). 뷰러위는 그람시와 폴라니의 이론적 자원을 통해 마르크스주의를 완성된 사회주의의 청사진이 아니라 열린 정치 기획으로 재규정하려 한다.

179) 뒤에서 언급하겠지만 비판적 실재론자들 사이에는 과학과 이데올로기 사이의 관계를 설명하는 것과 관련한 차이가 존재한다.

설명이나 미리 주어진 혁명적 주체에 의해서 해결될 수 있는 문제가 아니다. 비판적 실재론은 바로 이 지점에서 자본주의가 인간의 필요와 열망을 충족하는 것에서 지속적으로 실패한다는 사실을 지적한다(ibid: 11). 이렇게 주장할 수 있겠다. 자본주의적 착취와 억압은 추상적인 법칙으로 파악될 수 없고 충족되지 않는 다양한 필요와 욕구를 매개로 해서만 다양한 사회집단들에 의해 인지될 수 있다. 이로부터 실재론이 도출하는 중요한 실천적 방향은 충족되지 않는 필요와 욕구를 경험하는 집단적 주체를 생각하는 것이다. 행위자들은 역사적으로, 문화적으로 특정한 조건 속에서 자신의 개인성을 획득하게 된다. 이것을 집단적 정체성이라고 부를 수 있을 것이다. 앞에서 말한 충족되지 않는 욕구, 열망, 필요는 곧 이러한 집단적 정체성을 매개로 경험된다. 사회주의자들의 역할은 이렇게 집단적으로 경험되는 충족되지 않는 욕구, 열망, 필요를 통해 형성되는 사람들의 불만과 저항, 그리고 그 속에서 발생하는 대안적 삶의 가능성을 끌어내고 발전키는 것이다. 그래서 비판적 실재론자들은 행위자들의 역량capacities을 강화하는 것이 중요하다고 주장한다. 그리고 이것은 곧 불만을 지속적으로 발생시킬 수밖에 없는 체제에 대한 비판으로 연결되어야 한다(ibid: 13).

아래에서는 위에서 어렵듯이 제시된 사회주의 이론의 재구성에 비판적 실재론이 기여하고 있는 바를 조금 더 자세하게 살펴보고자 하겠다. 비판적 실재론이 제시하고 있는 가장 핵심적 개념들이 가지고 있는 정치적 의미를 다루도록 하겠다.

3. 사회과학 방법론으로서의 비판적 실재론

사회과학 방법론으로서의 비판적 실재론을 설명하는 것은 간단한 문제가 아니다. 여기서는 간략하게 쟁점을 소개하고 비판적 실재론을 그것과 대별되는 이론적 입장들과 비교하는 것에 만족하겠다.

일단 비판적 실재론이라는 개념자체가 담고 있는 의미를 살펴볼 필요가 있다. 앞의 각주에서 지적했듯이 비판적 실재론은 비판적 자연주의critical naturalism와 초월적 실재론transcendental realism의 줄임말이다. 그렇다면 자연주의란 무엇인가? 왜 우리는 그것에 비판적이면서 동시에 자연주의를 수용해야 하는가? 자연주의란 자연과 인간사회를 연구하는 방법이 같아야 한다는 주장이다. 이런 의미에서 실증주의 과학관이 자연주의적이라고 불릴 수 있다. 근대 과학혁명을 목격하면서 콩트는 사회에 관한 학문, 즉 사회학이 자연과학이 이미 성취한 것을 추구해야 한다고 생각했다. 관찰과 비교를 통해 법칙을 찾아내고 예측하는 것이 과학의 임무인 것이다. 우리는 19세기에 이미 이에 대한 강력한 비판이 제기되었음을 알고 있다. 통상 신칸트주의자들로 분류되는 일군의 학자들이 자연과학과 사회과학의 방법론은 달라야 함을 주장했다. 신칸트주의자 중의 한명이었던 막스 베버는 사회는 인간들

사이의 관계로 구성되어 있고, 인간 사회를 연구하는 데 있어서 가장 중요한 것은 사회적 행위의 의미라고 말했다. 경험적인 감각자료만으로 사회적 행위의 의미를 이해하는 것은 불가능했다. 그래서 베버가 제시하는 것이 이해understanding이며 해석interpretation이다.

이후의 논쟁에서 가장 중요한 것은 아마도 프랑크푸르트학파에 속했던 이론가들, 특히 테오도어 아도르노Theodore Adorno와 위르겐 하버마스Jurgen Habermas의 실증주의 비판일 것이다 (물론 막스 호르크하이머Max Horkheimer와 허버트 마르쿠제Herbert Marcuse도 실증주의를 비판했다). 그들이 실증주의를 비판했던 것은 현상 이면에 존재하는 이성의 잠재적 힘, 또는 해방과 자유를 향한 이성의 변증법적 운동을 경험적인 연구로는 밝혀 낼 수 없다는 것에 있었다. 그들이 원했던 것은 이데올로기를 비판하며 잠재되어 있는, 또는 왜곡되어 있는 이성을 해방시키는 것이었다(위에서 논의된 내용에 대해서는 Benton and Craib, 2001을 참조하라).

20세기 중반까지 위의 두 입장은 평행선을 달렸다. 서로 간의 타협의 여지는 없었다. 인간 사회의 특수성을 보지 못하는, 그래서 현상적 사실에만 집착하는 이론적 보수주의, 그리고 과학적이지 못한, 즉 경험적으로 증명할 수 없는 이념만을 추구하는 관념론이라는 상호비판만이 존재했다.

이러한 논쟁의 지형에 충격을 가한 사건은 1962년 출간된 토마스 쿤의 『과학혁명의 구조』가 출판된 것이다(Kuhn, 1962). 쿤은 철학자도 사회과학자도 아니었다. 하지만 쿤의 저작만큼 20세기 사회과학계에 충격을 가한 저작은 드물다. 어쨌든 쿤의 과학적 패러다임paradigm은 실증주의자들이 생각하는 것처럼 초역사적인 방법론이 아님을 주장했다. 정상과학normal science이라고 불리는 인식의 틀과 분석의 방법은 과학자 공동체의 합의에 의해 구성되는 것일 뿐이다. 프톨레마이오스적 패러다임, 코페르니쿠스적인 패러다임, 뉴턴적인 패러다임, 아인슈타인적 패러다임 등등. 과학적 패러다임이 정상과학으로 인정되는 시기 그것은 안정적이다. 그러나 하나의 패러다임이 설명하지 못하는 현상들이 누적되면 정상과학은 그 '정상성'을 의심받을 수밖에 없다. 이것이 정상과학의 위기이며 이것은 곧 과학혁명scientific revolution, 즉 지배적 패러다임의 교체로 귀결된다. 이러한 쿤의 입장은 자연주의와 인간과학의 특수성을 주장하는 양진영에 충격을 가했다. 사실 인간과학의 특수성을 주장하는 사람들도 자연과학의 영역에서 실증주의-경험주의가 가지는 '정상성'을 의심하지 않았기 때문이다. 쿤의 이러한 비판은 폴 피어아벤드Paul Feyerabend에 의해서 더욱 급진화된다. 이러한 이론적 입장을 보통 협약주의conventionalism이라고 부른다(Keat and Urry, 1982 참조). 쿤과 피어아벤드의 입장과 직간접적으로 관련을 갖는 논쟁은 '합리성'과 '상대성'에 관한 논쟁이다. 피터 윈치Peter Winch와 스티븐 룩스Steven Lukes가 개입했던 논쟁에서 중요한 쟁점은 서로 다른 사회와 문화에서 다르게 정의되는 합리성을 어떻게 이해할 것인가였다(Wilson ed., 1974; Hollis and Lukes eds.,

1982). 이러한 논쟁은 또 하나의 이론적 급진화를 경험하게 되는데 그것은 탈구조주의의 도전이다. 보편성을 주장하는 모든 이론은 권위주의적일 수밖에 없다는 비판에 직면하게 된다. 탈구조주의적 비판은 모든 이론적 권위, 계급, 인종, 성 등등에 기초한 이론적 독단론을 철저하게 비판하기 시작했다.

비판적 자연주의는 바로 이러한 이론적 맥락에서 등장한다. 우선 지배적 자연주의, 즉 실증주의-경험주의적인 자연주의에 대해서 비판적이다. 여기까지는 쿤, 파이어밴드, 탈구조주의자들과 동맹관계에 있다. 하지만 ‘비판적’임에도 불구하고 자연주의, 즉 자연과 사회를 탐구하는 방법론은 다르지 않을 수 있다는 입장은 지키려 한다. 어떻게 이것이 가능한가? 바스카와 그의 동료들의 생각은 실증주의-경험주의의 방법론이 자연과학을 연구하는 데에도 적절하지 않다고 주장한다. 자연은 다양한 기제들이 서로 중층적으로 작용하고 하나의 기제가 다른 기제의 발현을 억제하거나 왜곡할 수 있기 때문에 표층적 수준에서 얻어진 경험적 자료를 통해 자연현상을 설명할 수 없다는 것이다. 그렇기 때문에 자연은 경험적 수준empirical level을 넘어서, 현상적actual, 실재적real 수준으로 층화된 자연적 실재로 분석되어야 한다는 것이다. 질문은 명확하다. 경험적 수준에서 얻어지거나, 현상적 수준에서 확인된 사건들이 발생하기 위해서는 어떤 기제mechanisms가 있어야 하는지에 대해 질문할 필요가 있다는 것이다. 이같은 방법은 자연과학뿐만 아니라 사회과학에도 적용될 수 있다. 물론 주의할 필요가 있다. 자연과학은 특정한 기제를 찾아내기 위해 다른 기제를 통제할 수 있지만 (실험실에서의 통제), 인간사회에서는 그것이 불가능하다는 것이다. 바스카가 지적하고 있듯이 인간사회는 자연과 달리, 개념 의존적이고, 행위 의존적이며, 그래서 자연과 비교하면 상대적으로만 지속되는 구조이다 (Bhaskar, 1975와 1979 참조).

요약하자면 이렇다. 이론적 실재론자들은 지배적인 자연주의에 대해서 ‘비판적’이다. 하지만 그들이 제시하는 심층실재론적인 방법을 통해 자연주의를 방어하려 한다. 그래서 붙여진 이름이 비판적 자연주의이다.¹⁸⁰⁾

180) 자연주의에 관해서 비판적 실재론자들 사이에 미묘한 차이점이 드러난다. 이 차이는 두 개의 논쟁을 통해 확인된다. 하나는 바스카가 자연과 대별되는 사회의 특수성을 너무 강조한 나머지 자신이 내세운 자연주의를 스스로 포기하고 있다는 비판이다. 테드 벤튼 (Benton, 1981a)에 의해서 제기되었다. 이것은 단순히 방법론적 통일성에 관한 문제가 아니기 사회를 어떻게 분석할 것인가의 문제가 결부되어 있다. 자연주의의 원칙을 너무 많이 양보하다보면 기든스가 주장하는 구조의 이중성(duality of structure) 이론으로 경도되면서 사회를 상대적으로 지속적인 구조로 분석하는 것이 어려워진다는 것이다. 이러한 비판을 적극적으로 개진한 사람이 마가렛 아처 (Archer, 1995)이다. 그녀는 구조의 이중성과 구조화이론을 비판하면서 구조와 행위의 방법론적 분리(analytical dualism)를 주장한다. 뒤에서 다시 논의하겠다. 다른 하나의 논쟁은 케이트 소퍼(2000)와 테드 벤튼 (2001) 사이의 논쟁으로 생태마르크스주의와 비판적 실재론의 결합과 관련된 논쟁이다. 벤튼의 입장은 인간사회가 출현적 속성을 가지지만 근본적으

우리는 이미 비판적 자연주의를 통해 초월적 실재론이 무엇인지 어렵잖이나마 짐작할 수 있었다. 자연과 사회 모두 심층적인 구조를 가진다는 것이 바로 그것이다. 여기서 중요한 점은 자연적 구조이든, 사회적 구조이든 그것은 우리의 인식과 해석으로부터 독립적이라는 것이다. 이것은 사회가 행위 의존적이고, 개념 의존적이라는 사실을 인정한 후에도 그렇다. 뒤르켐Emile Durkheim이 주장했던 사회적 실재, 사회적 사실의 외재성과 구속성을 생각해 보라. 뒤르켐은 개인 행위자가 돈을 빌리고 갚기 위해서는 그 행위자와는 독립적으로 존재하는 화폐와 신용제도가 있어야 함을 지적했다. 초월적 실재론자들이 주장하는 것은 바로 이점이다.¹⁸¹⁾

초월적이란 수식어는 오해를 불러올 수 있다. 칸트의 초월적 관념론transcendental idealism이 연상되기 때문이다. 바스카는 정확히 칸트와 자신을 비교하기 위해 이 수식어를 선택한 것 같다. 노에마의 세계는 인간의 오성으로는 인식될 수 없으며 인과적으로 설명될 수 없다. 그것은 오직 도덕의 영역이며 이성의 영역이다. 이와 반대로 바스카가 의도한 것은 초월적이라는 수식어를 통해 우리의 인식으로부터 독립적으로 존재하는 실재를 강조하지만 ‘실재’라는 개념을 통해 그것을 우리의 인식지평으로 되돌려 넣는 것이다. 실재는 초월적이지만 언제나 우리의 인식과 해석의 대상이며, 그 인식과 해석은 실재에 반작용함으로써 그것을 변화시킨다.

4. 지식의 자동적 차원과 타동적 차원

그 다음으로 설명되어야 할 것은 바스카가 제시하는 존재론적 실재론ontological realism, 인식론적 상대주의epistemological relativism의 구분이다. 존재론적 실재론은 충분히 설명이 되었을 것이며 뒤에서 다시 다룰 것이다. 문제는 인식론적 상대주의다. 실재론을 말하면서 상대주의라니?

나는 베버Max Weber의 방법론적 입장을 참고해 보아야 한다고 생각한다. 베버는 분명 인식론적 상대주의자였다. 사회는 너무 복잡해서 사회과학자가 연구주제를 선택할 때에 가치가 관련될 수밖에 없다고 주장했다. 그리고 그에게는 복합적 구조 자체를 이론적으로 설명하는 것은 성취될 수 없는 과

로 자연적 한계 안에 존재한다는 것이다. 이러한 인식을 바탕으로 벤튼은 동물과 인간의 연속성을 주창한다. 이것이 그가 주장하는 반환원론적 자연주의이다. 이에 반해 소퍼는 자연적 한계조차도 인간사회를 통하지 않고는 인식될 수 없다고 주장한다. 벤튼의 입장은 본질환원론의 위험에 노출되어 있으며 인간의 능동적 개입여지를 줄일 수 있다고 비판한다. 이론적 전통으로 보아 벤튼은 알튀세르주의적인 마르크스주의로부터 출발했으며 소퍼는 사르트르에 기초한 실존주의적 마르크스주의로부터 자신의 지적 이력을 시작했다는 것을 고려할 필요가 있다 (Benton, 1991; Soper, 1995, Dickens, 1992과 2004를 참고하라).

181) 벤튼은 그의 책에서 뒤르켐의 방법론을 분석하면서 그의 존재론적 실재론과 인식론적 경험주의가 내적 긴장을 발생시킨다고 말한다 (Benton, 1977).

도한 욕심이었다. 비판적 실재론은 베버의 상대주의적 태도를 수용하면서 그것을 베버적인 방법론적 개인주의로부터 분리시킨다. 굳이 말하자면 마르크스주의적 실재론을 베버적인 인식론과 결합했다고 할까? 물론 존재론과 인식론이 분리될 수 없다는 것을 전제로 한다면 비판적 실재론의 분석방법은 베버보다는 마르크스에 가깝다. 하지만 독단론적인 이론구성이 아니라 실재에 대한 다양한 해석과 그것들 사이의 합리적 토론을 주장하는 것은 베버적인 요소라고 할 수 있다.

존재론적 실재론과 인식론적 상대주의가 공존할 수 있다는 것을 이론적으로 보여주기 위해서는 바스카가 제시하는 자동적 차원intransitive dimension과 타동적 차원transitive dimension의 구별을 이해해야 한다.

바스카는 우리의 지식과 독립적인 현실 대상이 존재하지만 인지적 개념화¹⁸²⁾없이 현실 대상이 인식될 수 없음을 주장하기 위해 타동적/자동적 차원의 개념을 활용한다(Bhaskar, 1997[1975]; 1998[1979]). 자동적 대상은 우리의 지식/담론과는 독립적으로 실재하는 대상의 차원을 지칭하며 타동적 대상은 그것에 대한 지식의 차원을 말한다. 비판적 실재론의 관점에서 보면 자동적 차원은 현실의 사건들을 생산하는 다중적 기제들multi-mechanisms을 의미한다. 그런데 경험적으로 드러나는 사건들, 즉, 현실의 사건들 사이의 관계는 과학적 법칙으로 간주되어서는 안 되는데, 왜냐하면 그것들은 다중적 기제들이라는 심층구조에 의해 결정되기 때문이다. 경험론 또는 실증주의의 오류는 다중 기제들의 심층구조를 과학의 대상으로 삼지 않고 겉으로 드러나는 현상간의 관계를 과학적 법칙으로 정립하려는데 있다. 교환관계라는 현상적 수준에서 보면 임금, 이윤, 비용이라는 3요소설이 설득력이 있지만, 생산이라는 심층적 구조 수준에서 보면 그것은 잉여가치의 착취과정에 다름 아니라는 마르크스주의 설명을 참고할 수 있겠다.¹⁸³⁾

비판적 실재론은 여기서 한 발자국 더 나간다. 과학적 실천은 다중적 기제들로부터 심층적인 과학적 법칙을 밝혀내야 한다고 주장한다. 그러나 이런 심층적 구조/기제는 인간의 인지적 실천, 말하자면 사회적 실천으로서 과학적 실천에 의해 생산되고 변용된 매개적 개념화—과학의 타동적 차원

182) 푸코와 라클라우/무페의 경우라면 담화구성체(discourse formation)가 타동적 대상일 텐데, 이들에게 자동적 대상은 고려대상이 아니다 (Laclau and Mouffe, 2001[1985]).

183) 아주 간단한 예로 모든 물체는 중력작용에 의해 낙하해야만 하지만 (중력장이라는 기제에 내재해 있는 법칙이다) 제트엔진을 장착한 비행기는 중력작용에 적용을 받지 않는 것처럼 보이는 현상에 대해서 생각해보자. 이제 막 사물의 원리를 깨닫고 있는 어린아이에게 날아가는 비행기를 관찰한 경험은 모든 물체는 날아다닐 수 있다는 ‘경험적’ 지식으로 습득될 것이다. 그러나 중력작용(기제1)은 동력작용(기제2)과 중첩되면서 드러나지 않을 수 있다는 실재론적인 전제를 알게 되면 각각의 기제를 통제했을 때 드러나게 되는 법칙을 이해할 수 있을 것이다. 동력작용을 제거하면 중력작용이 드러나게 된다. 엔진이 꺼지면 비행기는 추락할 수밖에 없다. 현실의 다중기제는 이런 간단한 예보다 훨씬 복잡하다. 기상현상의 복잡함과 예측의 어려움이 좋은 예라고 하겠다. 사회현상은 더욱 그러하다.

transitive dimension—없이는 밝혀질 수 없다. 역으로 타동적 차원 내에서 과학적 실천은 그것이 분석 대상으로 하는 자동적 대상이 없다면 불가능하다. 즉 과학적 실천은 이론적 일관성, 사용된 모델의 개연성 등의 과학적 기준을 통해 현실 대상에 관한 지식을 끊임없이 심화시키는 것으로서 이해될 수 있다. 이런 의미에서 과학적 실천의 목적은 다중적 기제들의 경향들tendencies을 발견하는 것이다. 2절에서 지적한 바와 같이 자본주의적 모순들은 마르크스주의에 의해 그 법칙이 단번에 해석되지 않는다. 오직 그 모순들의 경향적 법칙들만을 밝혀낼 수 있을 뿐이다. 독단론으로부터 자유로운 마르크스주의적 담론은 보다 실천적이고 개방적인 논쟁을 통해 포괄적인 사회비판이론으로 진화될 수 있지 않겠는가? 자본주의적 모순에 대한 서로 다른 해석과 입장이 생산적인 토론을 통해 (비록 잠정적일 지라도) 일정한 합의에 이르는 과정은 자본주의적 질서를 극복하는 카운터헤게모니전략이 구성되는 방식이어야 한다.

5. 변형적 사회행위 모델

존재론적 실재론을 인식론적 상대주의와 결합하는 비판적 실재론은 독단론을 피하면서도 포스트 모더니즘적인 상대주의로 귀결되는 것을 막을 수 있는 이론적 지지대를 제공했다. 여기에서 할 발자국 더 나아가 소위 구조와 행위 문제에 대해서 생각해 볼 필요가 있다. 자본주의의 극복은 개인의 자율을 극대화하는 자기해방 또는 자기실현 과정이어야 한다. 혁명이 자기해방과 자기실현 과정이기 위해서 인간 행위자에게 구조는 단순히 외재하면서 우리를 강제하는 어떤 것이어서는 안 된다. 반대로 구조를 오로지 인간 행위의 산물로 간주하는 것도 올바른 답을 제시하지 못한다. 바스카는 변형적 사회행위 모델Transformational Model of Social Action; TMSA이라는 구조와 행위의 이원성 도식을 통해 이같은 곤란한 문제를 넘어서려한다. TMSA는 사회구조와 개별 행위가 상호 의존적이지만 서로 구별되어야 함을 의미한다. 사회구조는 개별 행위 없이 유지될 수 없는 반면, 개별 행위는 사회구조에 의해 제약된다(Bhaskar, 1998[1979]: 34–37). TMSA의 가장 중요한 지점은 구조와 행위의 상호의존에도 불구하고 양자를 구별하는 것이다. 이런 구별이 없다면 비판적 실재론의 유물론적 실재론은 구조적 조건에 대한 분석과 집단적 행위자들의 능동적 개입의 종합적 이해가 아닌 개인주의적 자원주의voluntarism로 빠질 수 있다.

이런 위험과 관련하여 기든스Anthony Giddens와 바스카의 비판적 비교가 중요하다. 기든스의 구조화이론structuration theory에서 구조는 사회체계의 재생산 속에서 반복적으로 뒤엎히는 규칙과 자원을 의미한다. 더 중요한 것은 이 구조가 기억 흔적, 인간 지식가능성을 통해서, 그리고 행위로 구현

된instantiated 것으로서만 존재한다는 점이다(Giddens, 1984: 377). 그러나 거시적 수준에서는 이런 종류의 주장은 유지되기 힘들다. 왜냐하면 아처Margaret Archer가 주장하듯이 우리는 구조와 행위를 연결하기 위해서 방법론적으로 구조를 행위와 분리된 것으로서 설명할 필요가 있기 때문이다 (Archer, 1995; 또한 Layder, 1985를 보라). 다시 말해서 구조화이론의 원리는 거시적 수준에서 붕괴될 수밖에 없다. 구조화이론이 개별적 행위의 배후에 존재하는 ‘인식되지 않은 조건들’과 행위의 결과인 ‘의도치 않은 결과들’을 중요하게 다루고 있음에도 불구하고 행위는 특정한 사회조건들과 무관한 개인적인 것으로 설명된다. 따라서 개인주의적인 자원주의의 위험이 존재한다. 아처는 바스카가 기든스와 달리 구조와 행위를 방법론적으로 구별하기 때문에 기든스의 이런 편향을 극복할 수 있다고 지적한다(Archer, 1995). 그러나 벤튼이 보기에, 바스카의 구조와 행위의 구별은 충분치 않아 보인다. 바스카가 사회구조의 행위의존성을 과도하게 강조한다는 것이다. 벤튼은 이러한 경향이 바스카의 비판적 실재론을 구조와 행위를 모두 포괄하는 균형잡힌 유물론으로터 이탈하게 할 수도 있다고 말한다. 즉 기든스와 같은 행위 중심의 이론으로 퇴행할 위험에 노출된다는 것이다(Benton, 1981a).

벤튼은 실재론적 사회이론이 개인주의적 행위이론으로 전락하는 것을 막기 위해서는 “당, 계급, 계급 분파와 계층, 인종·젠더에 기초한 사회 조직, 국가 제도”와 같은 “사회세력의 속성, 관계, ‘효과성’”을 통해서 사회구조와 개별 행위의 이원성을 극복해야 한다고 주장한다(1978: 223). 사회구조의 제약은 개인들에 의해 경험되는 것이 아니라 “계급, 계급 분파, 계급 동맹 등”의 집합적 행위에 의해 경험된다. 행위자들은 억압으로 경험되는 “다양한 기제들”을 집합적 행위를 통해 극복할 수 있다 (Benton, 1978: 225). 사회적 행위자의 정체성은 구조적 조건 아래서 계급과 사회세력의 집단적 문화와 가치체계를 통해서 구성된다. 이러한 집단적 정체성은 갈등과 모순을 통해 지속적으로 재구성되어야 한다.

6. 층화된 실재와 다중기제

다음으로 층화된 실재stratified reality라는 개념을 검토하고자 한다. 이 개념은 실재적 것the real의 영역과 현상적the actual이고 경험적인empirical 영역을 구별하기 위한 것이다. 과학의 자동적 차원과 관련된 논의에서 이미 지적한 바 있듯이 인과관계가 현상적이고 경험적인 것의 수준에서 밝혀질 수 없다. 경험적 수준에서 인식되는 상호관계는 다중적 기제의 복합적 관계를 통해 굴절된 결과이기 때문에 과학적으로 분석된 인과관계라고 말할 수 없다. 이것은 자연과학과 사회과학 모두에 적용

될 수 있다. 인간사회와 자연계 모두 실험실처럼 폐쇄되어 있는 공간, 즉 실험을 위해 통제집단을 만들 수 있는 조건에 있지 못하기 때문에 감각적 경험 자료로 확인할 수 있는 상호관계는 다중기제의 교란 이후에 드러나는 것일 수밖에 없다는 것이다.

비판적 실재론의 층위 이론은 실재적, 현상적, 경험적 차원을 구분하는 것뿐만 아니라 세계는 서로 다른 층위로 구성된다는 것을 분명히 한다. 우리가 살고 있는 세상은, 학문 분과를 통해 설명하자면, 물리학으로부터 시작해서, 화학, 생물학, 생리학, 심리학 사회과학의 단계로 올라가는 서로 다른 차원의 층위들로 구성되어 있다는 것이다(Benton and Craib, 2001: 125-126). 비판적 실재론의 핵심 주장은 하위 층위가 상위 층위의 기제들의 토대를 설명할 수 있다 하더라도 그 기제들의 힘의 발현을 완전히 설명할 수는 없다는 것이다. 다시 말해 상위 수준에 관한 설명은 하위 수준의 특징으로 환원될 수 없다. 각 층은 자신의 출현적 속성을 보유하며 이것이 하위 층에 반작용하고 또 그것을 수정한다. 구조에 관한 지식의 심화는 수평적 차원 내부의 다중적 기제들의 식별뿐만 아니라 위계적 층들 사이의 수직적 관계들의 분리에도 적용되어야 한다. 층위를 식별하는 것 자체가 과학적 지식이 심화된 결과일 것이다.

이러한 두 번째 층화개념을 사회구조에 적용해보자. 알튀세르를 원용한다면 사회는 경제적, 정치적, 이데올로기적 심금으로 구성된다. 비판적 실재론의 층화이론에 의하면 이 세 가지 층위(분석자의 기준에 따라 더 많아질 수도 있다) 간에는 설명적 위계가 있을 수밖에 없다. 마르크스의 유물론적 원리가 제시하는 역사연구의 방향, 즉 생산의 우위는 결정론적인 설명으로까지 과장될 필요는 없지만 수용될 수 있다는 것이다. 여기서 세 가지의 설명이 중요하다. 첫 번째, 경제적 관계가 정치적·이데올로기적 관계를 형성하는 ‘토대’가 되는 것은 부정할 수 없지만 그것이 경제적 관계가 정치와 이데올로기적 구성을 직접적으로 설명한다거나 경제가 결정한다는 식의 입장으로 반드시 귀결되는 것은 아니다. 왜냐 하면 상대적으로 자율적인 정치와 이데올로기의 층위는 그것만의 독특한 출현적 속성 *emergent powers*을 가지기 때문이다. 두 번째로 중요한 것은 층화이론을 통한 설명이 이데올로기적 층위와 정치적 층위가 경제적 층위에 영향을 미치는 것을 배제하지 않는다는 사실이다. 노동권을 둘러싼 이데올로기적 투쟁의 효과가 정치적 층위에서 권력관계를 제도화하는 것처럼 생산(경제)의 층위에서 임금수준과 노동조건을 변화시킬 수 있다. 마지막으로 이같은 층위의 구분은 분석적인 절차에 의한 것일 뿐이라는 사실을 강조해야겠다. 즉 사회구조와 자연적 조건(*natural conditions*)의 관계를 분석할 경우 전자는 다중기제(독자적 층위)로 자연적 조건이라는 또 다른 층위와 관계할 수 있다. 즉 층위의 구분과 기제간의 복합적 결합은 분석적 수준에서 결정될 수 있다는 것이다. 이러한 이해는 복잡한 구조에 대한 과학적 분석을 가능하게 하는 동시에 이데올로기 투쟁의 상대적 독자성을 이론화

할 수 있게 한다.

7. 비판적 실재론과 규범적 비판, 그리고 이데올로기 투쟁

마지막으로 증화된 실재에 대한 이해, 즉 각 층위의 발현적 속성이라는 개념을 통해 이데올로기적 투쟁의 상대적 자율성을 분석할 수 있는 가능성에 대해서 논의하겠다. 이번 논의에서는 바스카보다는 비판적 실재론자 중의 한 명인 테드 벤튼의 주장을 중심으로 논의를 전개하도록 하겠다.

벤튼은 사실의 검토와 실천적 판단 사이의 간극을 메우고자 시도한다. 그의 이론적 자원은 알튀세르의 실천적practical, 이론적theoretical 이데올로기 개념이다(Althusser, 1976[1974]: 147-148). 그가 보기에 실천적 이데올로기는 “상응하는 계급과 그 개별 성원들의 실천, 경험, 투쟁 등에” 체현된다(Benton, 1977: 179). 벤튼은 지식의 실천적 측면을 지적하면서도 과학적 지식의 계기에 주목하는데, 과학적 지식과 실천적 이데올로기를 연결하기 위해 그는 그 사이에 이론적 이데올로기theoretical ideologies의 심급을 상정한다. 중요한 것은 이론적 이데올로기가 “투쟁하는 계급의 필요, 이익, 열망, 가치”에 의해 다소간 체계적으로 구조화된다는 것이다(Benton, 1977: 179-180). 이론적 이데올로기와 실천적 이데올로기 모두 “이론 외적인 이익과 실천들”에 의해 영향을 받는다는 면에서 양자 사이에는 연속성이 존재한다. 다시 말해 그것들은 그 해결책이 “문제-구조에 의해 미리 결정된 predetermined by the problem-structure” 그런 문제들 주변에서 구조화된다는(Benton, 1977: 188-189). 즉 상대적으로 제한된 문제들 안에서 현실을 인식한다. 그러나 이론적 이데올로기와 실천적 이데올로기의 이런 측면이 “인지적 부적합성cognitive inadequacy”을 함축하는 것은 아니다(Benton, 1977: 193).

과학적 지식은 실천적, 이론적 이데올로기의 문제-구조problem structure로부터 상대적으로 자율적이어야 한다. 왜냐하면 그것의 인지 대상이 이론적·실천적 이데올로기의 기제 및 전체 사회구조와의 복잡한 관계를 포함해야 하기 때문이다. 따라서 과학적 지식은 그 자신의 개념구조, 즉 “문제설정”을 가져야만 한다(Benton, 1977: 183; 189-190; 유사한 주장으로는 McLennan et al, 1978을 보라). 또한 문제설정이 무엇이든 과학적 지식은 사회조건에 관한 일상적인 인식들과 무관하게 생산될 수 없다. 다시 말해 그것은 자신의 “개방성”을 드러내는 동시에 여타의 지식수준들(실천적, 이론적 이데올로기들)과의 관계를 반영해야 한다(Benton, 1977: 189). 실천적/이론적 이데올로기가 없다면 과학적 지식은 의미가 없으며, 과학적 지식이 없다면 실천적/이론적 이데올로기는 협소한 문제-구조를 넘어설 수 없다.

과학적 지식의 개방성은 또 다른 의미를 지닌다. 과학적 문제설정들이 다수 존재할 수 있다는 것이 그것이다. 특정한 과학적 문제설정의 설명력이 명백한 진리로서 과장되어서는 안 된다. 과학적 문제설정은 실천적/이론적 이데올로기를 경유하여 현실과 연결된다. 이러한 상호연관을 통해 과학적 문제설정 그 자체가 수정되지 않을 수 없다. 결국 과학 그 자체가 사회구조에 속해 있으며 사회의 모순 및 실천적/이론적 문제설정에 의해 영향을 받는다. 여기서 강조하고 싶은 바는 과학적 지식의 자동적 조건이 그에 관한 우리의 지식과 무관하게 존재하기 때문에 과학적 지식은 항상 잠정적인 것이라는 점이다. 우리는 자동적 조건들에 관한 우리의 지식을 점진적으로 확장하고 심화할 수 있을 뿐이다.

실천적/이론적 이데올로기와 과학적 지식을 매개로 한 인간의 인지적 실천이 다양한 적대적 사회관계와 상호 관련된다는 점을 인정하는 것이 필수적이다. 적대적 관계는 서로 다른 도덕적, 정치적 관점으로부터 현실의 모순들을 해석하는 다양한 입장들로 드러난다. 다양한 해석을 둘러싼 적대는 이데올로기적 투쟁으로 개념화될 수 있을 것이다. 비판적 실재론이 제시하는 바는 과학적 지식이 구성되는 인지적 실천이 이데올로기적 투쟁으로부터 자유로울 수 없다는 점이다. 즉 인지적 실천들이 현실의 모순 및 사회적 적대와 분리될 수 없다. 이 때문에 비판적 실재론은 사회구조와 개별 행위를 매개하는 다양한 사회세력들을 고려한다. 행위는 개인적 차원에서 이해될 수 없으며 사회내의 위치에 따른 집단적 주체성을 통해 이해되어야 한다. 애초부터 실천적, 이론적 이데올로기들은 인종/젠더 차별, 계급 착취 등이 야기한 지배에서 기원한 문제-구조들로서 적대와 관련된다. 더 나아가 실천적, 이론적 이데올로기로부터 연원할 수밖에 없는 과학적 지식의 생산도 이러한 적대로부터 벗어날 수 없다. 실증주의자들이 주장하는 것처럼 과학은 누적적으로 구성되는 것이 아니라 대립하고 갈등하는 관점들로부터 발생한다. 이런 입장이 반드시 과학적 지식의 가능성을 부정하는 것으로 간주될 필요는 없다. 서로 다른 입장에서 제시된 해석들은 실재(자동적 대상)에 대한 서로 다른 해석들이며, 이것들은 동의된 과학적 기준(논리성, 정합성, 일관성, 증거)에 따라 검증될 수 있다. 검증은 실재에 대한 덜 허위적이고 조금 더 사실에 가까운 지식을 생산하기 위한 과학적 실천에 다름 아니다. 사회구조가 계급과 사회세력간의 적대의 장이며, 그 적대는 재화, 자원, 권력의 불평등한 분배에 따른 것이라면, 그리고 과학적 지식은 불평등이 생산되는 구조에 대한 분석이라면, 덜 허위적이고 조금 더 사실에 가까운 지식은 억압받고 착취받는 계급과 사회세력의 관점으로부터 연원할 수밖에 없다는 것이 중요하다.¹⁸⁴⁾ 과학적 실천은 가치중립적일 수 없다. 그러나 가치관련적인 과학적 실천이 상대주

184) 비판적 실재론과 선택적 친화력을 가지고 여성주의 관점이론(feminist standpoint theory)은 과학적 지식의 보편성을 비판하면서 과학적 지식과 사회적 적대의 연관성을 이론화한다. Harding(1986)과 Hartsock(1983)을 참조하라. 여성주의 관점이론과 비판적 실재론의 선택적 친화성에 대해서는

의로 경도될 수 없는 이유는 가치가 개입된 과학적 실천은 언제나 독립적으로 존재하는 자동적 대상으로서의 실재에 대한 해석이기 때문이다.

마지막으로 과학적 실천에 내재된 엘리트주의의 위험을 생각해 볼 필요가 있다. 대중들의 체험된 경험으로부터 생산된 일상의 지식과 연결되지 않는 억압적, 착취적 사회관계들에 대한 과학적 비판은 엘리트주의로 경도될 위험이 있다. 종종 일상의 지식은 억압과 착취를 중립화하는 지배 이데올로기를 극복하지 못한다. 이 경우에 비판은 지식인의 특권적 입장에서부터 부과되어야 하는 것으로 생각된다. 실천적, 이론적 이데올로기와 과학적 지식 사이에는 큰 간극이 생기게 된다. 앞에서 종합된 톰슨의 ‘민중문화’와 알튀세르의 ‘이데올로기론’ 사이에 다시 장벽이 생길 수 있다. 그러나 현실의 피지배/피착취 계급/집단의 실천적 이데올로기가 지배적인 지적 지도력에 “지적으로 종속”되어 있다하더라도 그것은 “헤게모니 계급/집단의 문화적·지적 노동에 대해서 상대적으로 독립적impervious”이라는 점을 확인할 필요가 있다(Benton, 1981b: 173). 지배적인 사회구조, 이데올로기의 우위에도 불구하고(알튀세르) 언제나 맹아적 헤게모니의 장소들이 존재하며(톰슨), 맹아적 헤게모니는 개인이 아닌 사회계급과 세력의 집단적 경험을 통해 형성되고 대안적인 과학적 지식으로 발전할 수 있다. 이데올로기 구성안에 항상 존재하는 맹아적 헤게모니는 지배계급의 언어로 표현되지만 피지배계급 또는 사회집단의 저항을 암묵적으로 드러낸다. 이러한 인식은 해방의 역설the paradox of emancipation, 즉 급진적 사회운동의 제1의 원칙은 행위자 모두의 자기해방self-emancipation이지만 현실의 운동은 소수의 전문가나 직업적 정치인에 의해 주도된다는 사실, 즉 급진적 사회운동에서도 지도와 피지도의 관계가 발생한다는 문제를 해결할 수 있는 가능성을 제시해준다(Benton, 1981b). 비판적 실재론의 입장에서 해방의 역설은 실천적, 이론적 이데올로기와 과학적 분석의 상호작용을 통해 해결될 수 있다. 실천적, 이론적 이데올로기가 없는 과학적 분석은 공허하고, 과학적 분석이 결여된 실천적, 이론적 이데올로기는 맹목적이다.

베버에 따르면 사회과학의 연구대상은 너무나 복잡해서 그것을 분석하기 위해서는 가치판단, 즉 어떤 것을 대상으로 할 것인가에 대한 가치 판단이 필요하다. 이것을 마르크스주의적으로 해석하면 사회구조 안에서 행위자들은 자신의 처한 위치(계급, 성별, 인종, 연령, 성적 정체성, 장애유무 등)에 따라, 즉 관점standpoint에 따라 같은 사실에 대해 다르게 접근할 수 있다는 주장으로 해석될 수 있다. 물론 그러한 관점은 그 위치에 있다는 사실로 인해서 자동적으로 보장되지 않는다. 각각의 위치가 부여하는 내재적 성격intrinsic nature은 이데올로기적 교란과 자원의 불평등한 배분에 따라 은폐되거나 조작될 수 있기 때문이다. 그러나 이러한 은폐와 조작의 기제가 항상 성공적으로 작동하는 것은 아

니다. 때때로 비슷한 위치를 점하고 있는 행위자들의 집단행동은 이들의 필요들을 암묵적으로 표현하기도 한다. 이것은 저항적이며 맹아적인 헤게모니의 단초들이라고 하겠다. 앞에서 지적했듯이 이것을 헤게모니 프로젝트로 발전시키는 것은 각각의 분산되고 제한된 인식에 과학적 분석, 즉 포괄적 구조에 대한 지식을 제공하는 것이다. 이것이 민중적 문화 안에 배태된 맹아적 헤게모니를 정당하게 평가하는 것과 동시에 맹아적 헤게모니를 ‘맹아적’단계에 머물게 하는 구조적 조건에 대한 분석을 병행해야 하는 이유이다. 중요한 점은 과학적 분석은 민중적 문화를 통해 구성된 실천적 지식(실천적, 이론적 이데올로기) 연속성을 가질 수밖에 없다는 것이다.¹⁸⁵⁾

8. 맺음말

지금까지 비판적 실재론이 사회주의 이론의 재구성에 기여할 수 있는 가능성을 살펴보았다. 다음과 같이 요약될 수 있을 것이다. ① 비판적 실재론은 결정론적 입장을 피하면서도 실재로서 존재하는 사회와 자연을 인간 행위의 조건으로 인식하는 것을 가능하게 한다. 지식구성이 가능한 것은 우리의 인식으로부터 독립적인 실재가 있기 때문에 가능한 것이다. ② 비판적 실재론은 실재에 대한 서로 다른 해석의 가능성을 열어 두면서도 상대주의적 관념론으로의 유혹을 거부한다. 타동적 차원에서 구성되는 다양한 해석은 자동적 차원과 연결될 때에만 온전한 의미를 가질 수 있다. ③ 비판적 실재론은 과학철학의 성격을 갖지만 가치의 문제를 과학적 지식구성과 결부시킴으로써 사회적 적대의 문제를 지식구성과 연결할 수 있게 해 주었다. 이것이 여성주의 관점 인식론feminist standpoint epistemologies과의 친화력을 설명해 준다. ④ 인식론적 상대주의가 여성주의 관점이론과 연결될 때

185) 바스카의 설명적 비판(explanatory critique)에 대해서 짧은 논평을 하지 않을 수 없다. 바스카는 자아와 사회에 대한 지식이 인간해방 또는 지배로부터의 자유와 밀접하게 관련되어 있다고 주장한다. 이것은 도덕적 실재론(moral realism)으로 표현될 수 있는데, 도덕적 불일치(moral disagreements)는 사실 자체(facts)에 관한 것이고 도덕적 입장 또는 결론은 과학적 지식으로부터 곧바로 도출될 수 있다는 주장이다. 다른 모든 조건이 균일하다면 (other things being equal)이것은 일종의 팔호 치기, 또는 통제를 의미한다) 어떤 사실이 허구적이라는 것이 설명되면, 그것을 부정하는 것은 자연스러운 일이라는 것이다. 만약 사회가 인간의 필요를 만족시킬 수 없다는 사실이 밝혀지면 행위자들이 그것을 변혁하는 것이 당연하다 것이다. 이런 입장은 앤드류 콜리어(Andrew Collier)에 의해 지지된다. (Collier, 1989, 1994). 벤튼은 이러한 입장이 진실말하기(truth-telling)를 선호하는 규범적 전제가 없다면 (마치 하버마스의 이상적 담화상황처럼), 이러한 주장은 성립하기 어렵다. (Benton and Craib, 2001) 앤드류 세이어의 지적처럼 이같은 도덕적 실재론은 과학의 영역과 구별되는 규범의 영역을 제대로 인식하지 못하고 있다. (Sayer, 2000) 다른 조건들은 항상 일정하지 않다. 앞에서 살펴본 대로, 벤튼에 따르면 이 영역은 이데올로기 투쟁의 영역일 것이다. 바스카와 콜리어는 과학적 담론, 규범적 담론, 그리고 그것을 둘러싼 이데올로기 투쟁을 이론화하는데 실패하고 있는 것은 아닐까?

비판적 실재론은 다양한 저항 주체들 사이의 합리적인 대화와 그를 통한 잠정적인 합의를 가능하게 할 수 있는 이론적 토대를 제공한다. 이것은 다름 아닌 다양한 저항운동 사이의 연대형성이라고 할 수 있다. ⑤ 비판적 실재론은 구조적인 설명의 문제점을 충분히 인식하지만 개인주의적 자원주의로 빠져들지 않고 집단적 행위자들을 이론화할 수 있게 한다. 소위 변형적 사회행위 모델을 통해 구조와 (집단적) 행위자들 사이의 변증법적 상호작용에 대한 통찰력을 제공한다. ⑥ 비판적 실재론은 일상에서 구성되는 지식, 즉 실천적 지식의 중요성을 강조하면서도 과학적 지식의 역할 또한 간과하지 않는다. 실천적 지식은 문제해결 중심으로 구성되며 대상을 완결적으로 인식하고 있다고 오인할 수 있다. 과학적 지식은 이러한 실천적 지식의 한계지점들을 성찰적으로 제기하고 그것의 지평을 넓혀갈 수 있는 방향을 제시해야 한다. ⑦ 지식구성에 대한 새로운 인식은 자본주의적 현실을 극복하는 사회주의적 실천은 대안적 체제의 청사진에 기댈 수 없음을 보여준다. 사회주의적 정치는 사회적 약자와 소수자들의 능력capacities을 제고시키는 과정이어야 한다. 과학적 지식의 역할은 실천적 지식으로 표현되는 사람들의 능력의 지평을 넓혀가는 과정이어야 한다.

비판적 실재론은 경험적이고 현상적 수준에서는 파악되지 않는 자본주의 이후 사회의 가능성을 밝혀내려는 사회주의의 정치가 유토피아적이지 않음을 보여준다. 시장 맹신론자들은 자본주의의 극복이 유토피안적이라고 비난한다. 그러나 그들은 기껏해야 현상적 수준에서 현실을 바라보고 있을 뿐이다. 사회 깊숙이 내재해 있는, 자기파괴적인 자본관계를 넘어설 수 있는 가능성들을 밝혀내고 그것들로부터 비자본적, 비상품적, 비시장적 사회관계를 발전시키는 것은 사회주의적 정치의 출발점이라고 할 수 있다. 경험적 지각을 넘어선 깊은 구조, 즉 실재는 경험주의적으로 파악될 수 없다. 경험주의는 고작해야 표피적인 현상의 인식에 머무는 얇은 실재론, 그리고 정치적으로는 현실(순응)주의일 수밖에 없다. 하지만 우리는 창조적 상상력을 통해 경험주의적 인식의 얇음을 넘어설 수 있다. 상상적인 것은 현실적인 것보다 훨씬 실재적일 수 있다.

■ 참고문헌

서영표 (출간예정), 『런던 코뮌』 (가제), 이매진

Althusser, Louis (1976[1974]), *Essays in Self-Criticism*, London: NLB

Archer, Margaret (1995), *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press

Benton, Ted (1978), "How Many Sociologies?" *Sociological Review*, 26(2): 217-236

Benton, Ted (1981a), "Realism and Social Science", *Radical Philosophy* 27: 13-21

Benton, Ted (1981b), "'Objective Interest' and the Sociology of Power", *Sociology*, 15(2): 161-184

Benton, Ted (1977), *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, London: Routledge and Kegan Paul

Benton, Ted (1991), 'Biology and Social Science: Why the Return of the Repressed Should be Given a (Cautious) Welcome', *Sociology*, 25(1): 1-29

Benton, Ted ed. (1996), *The Greening the Marxism*, New York: Guilford Press

Benton, Ted (2001), "Environmental Philosophy: Humanism or Naturalism? A Reply to Kate Soper," *Journal of Critical Realism*, Alethia 4(2): 2-9

Benton, Ted and Ian Craib (2001), *Philosophy of Social Science*, London: Palgrave

Bhaskar, Roy (1997/1975), *A Realist Theory of Science*, London: Verso

Bhaskar, Roy (1998/1979), *The Possibility of Naturalism*, London: Verso

Bhaskar, Roy et al. (1991), *A Meeting of Minds: Socialists Discuss Philosophy-Towards a New Symposium?*, London: Socialist Society

Burawoy, Michael (2003), "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyie," *Politics and Society*, 31(2): 193-261

Collier, Andrew (1989), *Scientific Realism and Socialist Thought*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf

Collier, Andrew (1994), *Critical Realism*, London: Verso

Devine, Pat (2008), "The Continuing Relevance of Marxism," Rob Stones and Sandra Moog eds., *Nature, Social Relations and Human Needs: In Honour of Ted Benton*, London: Palgrave

Dickens, Peter (1992), *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*, Hemel Hempstead: Harvester

Dickens, Peter (2004), *Society & Nature: Changing Our Environment*, Changing Our Selves, Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press

Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca and London: Cornell University Press

Hartsock, Nancy (1983), "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism," Sandra Harding et al eds. *Discovering Reality*, Dordrecht: Reidel

Hollis, Martin and Steven Lukes (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell

Keat, Russell and John Urry (1982[1975]), *Social Theory as Science*, London: Routledge and Kegan Paul

Kuhn, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago : University of Chicago Press

Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (2001/1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso

Layder, Derek (1985), "Power, Structure and Agency," *Journal for the Theory of Social Behaviour* 15: 2:131–149

McLennan, Gregor, Victor Molina and Roy Peter (1978), "Althusser's Theory of Ideology," Centre for Contemporary Cultural Studies of the University of Birmingham, *On Ideology*, London: Hutchinson

Mellor, Mary (1992), *Breaking the Boundaries : Towards a Feminist Green Socialism*, London : Virago

Mellor, Mary (1997), *Feminism and Ecology*, Cambridge: Polity Press

New, Caroline (1998), "Realism, Deconstruction and the Feminist Standpoint," *Journal for the Theory of Social Behaviour* 28(4): 349–372

Red–Green Study Group (1995), *What On Earth Is To Be Done?* Manchester: Red–Green Study Group

Rowbotham, Sheila, Lynne Segal and Hilary Wainwright (1979), *Beyond the Fragments : Feminism and the Making of Socialism*, London : Merlin Press

Sayer, Andrew (2000), *Realism and Social Science*, London : Sage

Soper Kate (1995), *What is Nature?* Oxford: Blackwell

Soper, Kate (2000), "Future Culture: Realism, Humanism and the Politics of Nature," *Radical Philosophy* 102: 17–26

Wainwright, Hilary (1994), *Arguments for a New Left*, Oxford: Blackwell

Essay VI

추방된 자들의 전복적 주체화¹⁸⁶⁾

노숙인의 정치·경제·사회적 재해석과 전복적 주체화 가능성에 관한 연구

정 규 식 guesik@hanmail.net

I. 서론

1. 문제제기와 연구목적

본 논문은 1987년 민주화 이후 20년, IMF 금융위기 이후 10년 이상이 지난 오늘의 시점에서 더욱 심화되고 있는 한국사회 ‘빈민’의 극단적 형태인 노숙인¹⁸⁷⁾에 관한 문제를 다루고자 한다. 현재 한국사회의 빈곤은 IMF 외환위기 이후 한국사회가 신자유주의 세계화에 깊숙이 편입되어 감으로써 더욱 악화되어온 상황이다. 전체 노동자의 절반 이상을 비정규직으로 전락시킨 노동유연화 정책은 노동대중의 빈곤과 일자리의 불안정성을 심화하고 있다. 또한 여성과 이주 노동자, 노숙인, 철거민, 장애인 등에 대한 차별과 배제는 심화되고 사회적 소수자를 위한 각종 사회정책은 축소, 폐기되어 오

186) 이 글은 필자가 성공회대 사회학과 석사과정 학위논문으로 준비 중인 미완성 논문 「추방된 자들의 전복적 주체화 : 노숙인의 정치·경제·사회적 재해석과 전복적 주체화 가능성에 대한 연구」를 본 저널용으로 편집, 재구성하여 작성한 것임을 밝혀둔다. 지면의 한계로 선행연구 검토와 각 chapter의 일 정부분을 생략하였음을 밝혀둔다.

187) 한국에서 노숙인의 법적개념은 “일정한 주거 없이 상당한 기간 동안 거리에서 생활하거나 그에 따라 노숙인 쉼터에 입소한 18세 이상의 자”로 정의된다. 노숙인및부랑인복지시설설치운영에관한규칙 제 2조 1의 2 참조. 그러나 이러한 정의는 상당수의 주거불안정 계층(고시원, 만화방 생활자, 월세 연체자)들의 잠재적 노숙 상태를 포괄하지 못한다는 한계를 지닌다. 따라서 본 논문에서는 현재적 노숙인 뿐만 아니라, 잠재적 노숙인들까지를 포함하여 ‘노숙인’(homeless)이라는 용어를 사용한다. 최근 노숙인 관련 연구들과 노숙인 운동 단체들에서 노숙문제의 원인을 은폐하고 제한된 지원만을 가능케 하는 기존의 ‘노숙인’ 개념을 폐기하고, ‘집 없음’, 혹은 집의 결여, 주거불안정, 주거빈곤층 전체를 망라하는 ‘homeless’ 개념으로 대체할 것을 주장하는 흐름들도 이러한 경향을 반영하는 것이라고 할 수 있다. 무엇보다 이러한 ‘홈리스’ 개념은 노숙인 운동을 단지 노숙인들만의 문제가 아니라, 빈민운동 일반의 문제와 연결시키고, 다양한 형태의 빈민들의 연대운동을 가능하게 하는 중요한 의미를 지닌다고 할 수 있다.

고 있는 실정이다.

이러한 심화된 빈민의 문제 가운데서도 가장 가난한 -공통적인 것에 가장 많이 포함되면서 한편으로 가장 많이 배제된다는 의미에서-사람은 바로 노숙인Homeless일 것이다.¹⁸⁸⁾ 왜냐하면 가진 것이 없는 사람들(고용도 없고, 거주자 증명도 없고, 주거도 없는 사람들)인 노숙인은 실제로는 부분적으로만 배제되어 있기 때문이다¹⁸⁹⁾. 노숙인들의 삶은 이러한 구조를 잘 설명해 준다. 노숙인들은 지금껏 삶의 다양한 공간들(주거, 공원, 공공역사, 공공시설, 가족, 시민사회 등)로부터 끊임없이 추방되어왔다. 그러나 이때의 추방은 결코 정치·경제·사회적 공간의 ‘바깥’으로가 아니다. 그것은 오히려 그 내부의 ‘한계’지대로 행해졌다. 한계지대는 권력과 자본, 그리고 사회의 명령을 그 어느 곳보다 강하게 체험하는 곳이라고 할 수 있다. 이 한계지대에서 노숙인들은 살기위해 필사적으로 국가와 자본, 그리고 사회에 매달리게 되고, 국가와 자본, 사회는 이러한 ‘공포에서 나온 이익’¹⁹⁰⁾을 쟁긴다. 그런 점에서 노숙인들이 내몰린 한계지대는 척도의 바깥이 아니라 척도의 내부, 그것도 그 어떤 내부보다 더 내적인 장소이다. 이처럼 가난한 사람들을 한계 바깥으로 몰아내기보다는 한계지대에 매달리도록 하는 것, 그것이 신자유주의적 추방의 특징이다(고병권, 2007a). 따라서 불안정과 위기는 가난한 사람들의 삶에 기본조건이 되었으며, 가장 가난한 노숙인들은 삶의 끝자락인 가장자리에서 미래를 기약하기는커녕, 오늘 하루도 어떻게 될지 모르는 불안 속에서 지금 이 시각에도 거리와 골목과 공원을 떠돌아다닌다. 노숙인은 공적 부조로부터도 배제되고¹⁹¹⁾ 국가와 시민사회, 고용으로부터도 외면된 이들이다. 주소지가 없는 이들은 국가로부터 가장 기초적인 혜택도 받을 수 없으며, 투표의 권리도 의무도 아무것도 없다. 그렇기에 그들은 이 땅의 국민도 시민도 아니다. 소비자가 아닌 이들은 또한

188) 자세한 논의는 정규식, 2007 「네그리의 자율적 운동을 통해 본 빈민운동의 가능성과 과제」, 『자율평론』 21호를 참조하라.

189) 이러한 맥락에서 조정환이 “가난한 자들은 사회적 삶 정치적 생산회로의 일부이다”라고 말하는 것은 중요한 의미를 갖는다. 자세한 논의는 조정환, 2004, ‘다중강좌’ - 「다중: 제국 시대의 전쟁과 민주주의」를 참조하라.

190) Chris Wilbert, "Profit, Plague and Poultry", 고병권 외, 2007, 『소수성의 정치학』 17p에서 재인용

191) 거리 노숙인들의 대부분은 주거 불안정자로서 일정한 주소지가 없는데, 현대사회에서 행정적, 정치적, 사회적 권한과 의무는 집 혹은 주소지를 바탕으로 이루어진다. 국민의 최저생활을 보장하는 국민 기초생활보장법은 가장 기본적인 사회안전망으로서 가난한 사람들에 대한 공적부조 측면에서 역사상 획기적인 제도이다. 그러나 이 제도는 기본적으로 일정한 지역주민으로서의 빈곤계층을 위한 대책이다. 따라서 거주지가 일정치 않고, 주소가 말소된 경우가 대부분인 노숙인들에게 기초생활보장은 그림의 떡이 되기 쉽다(김진미, 2005).

자본의 사회에서도 철저히 외면 받는다. 그 점에서 이들은 ‘정치·경제·사회적으로 배제된’ 사람들이다.

본 논문은 이러한 문제의식에 기반 해 노숙인들의 정체성과 그들의 삶 혹은 운동을 새롭게 조명하여 재해석하고, 이들의 존재가 현 사회에 던지는 함의를 밝혀보고자 한다. 즉 이 연구의 핵심주제는 한국사회에서의 ‘노숙인 정체성과 노숙인의 재해석’을 통해서 본 노숙인 운동의 새로운 주체형성 가능성¹⁹²⁾, 다시 말해 ‘추방된 자들의 전복적 주체화’에 대한 기획이라고 할 수 있다. 요컨대 노숙인들에 대한 당장의 긴급 지원체계, 공적부조 확충, 사회안전망 구축 등에 대한 정책마련 및 시행의 중요성 못지않게, 그들의 존재와 삶, 정체성 자체가 현 사회에 던지는 함의는 무엇인지, 그들의 삶과 운동을 통해서 우리 사회의 모순들을 직시하고 극복할 수 있는 방향은 무엇인지를 검토해 보고자 하는 것이다. 왜냐하면 노숙인 역시 끊임없이 이 사회를 구성하며 살아가고 있기 때문이다. 이 사회가 모든 구성원들의 삶과 행위로 지속되고 구성되는 것이라고 할 때, 오늘 이 사회의 한 구성원인 노숙인의 존재와 삶을 재해석하여 현 사회의 대안을 모색해 보고자 하는 것은 분명 의미 있는 일일 것이다.

이러한 문제의식에 따라 본 논문은 다음과 같이 구성된다. 우선 I부에서는 본 논문의 문제의식 및 목적을 밝히고, 연구의 대상 및 방법을 제시한다. II에서는 본 논문의 토대로서의 이론적 논의가 이루어진다. 하나는 ‘사회적 배제론’을 비판적으로 재구성하여 ‘빈곤의 중층결정’ 요인과 과정을 설명하는 것이고, 두 번째로는 ‘사회적 공간’으로부터의 탈주와 노숙인 운동에 대해 알아보는 것이다. 그리고 이러한 이론적 논의를 토대로 본 논문의 분석틀을 제시한다. III부에서는 노숙인의 정치·경제·사회적 재해석을 국가의 본질 그리고 신자유주의적 체제의 특징들을 중심으로 시도해 보고, 이를 노숙인의 삶에 대비시켜본다. IV부에서는 이를 바탕으로 노숙인의 정체성을 해체하여 전복적 주체화로서의 가능성을 모색해 본다. 그리고 마지막으로 V부에서는 결론을 대신하여 본 논문의 함의와 한계에 대해 검토해 볼 것이다.

2. 연구대상 및 연구방법

위에서 제시한 문제의식과 연구목적에 따라 본 연구에서는 노숙당사자로서 거리와 쉼터, 쪽방¹⁹²⁾ 등에서의 생활 경험을 가지고 있고, 노숙인 인권과 권리를 위한 활동을 지속적으로 전개해온

192) 쪽방은 돈의동, 창신동, 남대문로5가동, 동자동, 영등포동 등지에 걸쳐있던 여인숙과 사창가가 1990년대 이후 불법적으로 용도변경을 하면서 형성된 무허가 단칸방이다. 쪽방은 월세 20~30만원의 무보증금 염가숙소로서 정부통계에 의하면 전국적으로 9000여개, 서울에만 4000여개에 이른다. 국민 기초생활보장법상 1인 가구원의 한 달 수급액이 38만 1천원(2008년 기준)임을 생각할 때 결코 저렴하다고 할 수 없지만, 쪽방은 민간임대주택의 보증금조차 마련할 수 없는 빈곤층의 마지막 선택지라고 할 수 있다. 1평도 채 되지 못하는 좁은 공간에 부엌, 화장실 등 기본적인 주거시설도 제대로 갖춰지지 않은,

노숙 당사자 활동가들을 중심대상으로 설정한다.¹⁹³⁾ 그리고 이들을 중심대상으로 설정한다는 것은, 곧 이들을 둘러싼 보다 복합적인 대상과 자료들을 분석해야 함을 의미한다. 첫째로 이들을 둘러싼 수많은 이론적 논의들과 정부 정책들을 검토해야만 한다. 두 번째로 이들과 함께 거리, 쉼터, 쪽방에서 살아가고 있는 또 죽어간 노숙 동료들의 삶을 이들의 목소리를 통해 들어야 한다. 마지막으로 이들과 함께 오늘날 노숙인의 인권과 권리를 위한 운동을 해나가고 있는 노숙당사자 운동가들과 연대활동가들의 운동에 대한 비판적 고찰과 새로운 노숙 운동의 방향에 대한 논의도 본 연구의 중심대상이 된다.

이러한 연구대상 설정에 따라 본 논문의 연구방법은 <문헌연구>와 <심층면접>을 기본으로 한다. 즉, 기존의 문헌연구에 대한 비판적 검토와 재해석을 주로 사용하며, 이와 관련된 이론적 논의들도 함께 다룰 것이다. 그리고 연구의 타당성을 높이기 위해 심층면접을 통해 충분한 사례연구를 제시할 것이다. 중요한 것은 노숙인들의 삶의 세계로 들어가지 않고서는, 그들의 역동성과 의미를 구체적이고 실제적으로 이해하기 힘들다는 것이다. 특히 주류사회와 단절되어 있는 노숙인의 삶의 세계에 접근하는 것은 쉽지 않은데, 이러한 연구 상의 어려움을 해결하기 위한 방법으로 참여관찰이 매우 유효하다. 따라서 본 논문은 노숙인 당사자들의 활동(거리상담, 주말배움터, 노숙인권실천 운동 등)에 대한 참여관찰과 필자가 2002년부터 2005년까지 노숙인 지원기관인 노숙인인권공동실천단¹⁹⁴⁾에서

사람이 살아가기에 부적절한 공간이지만 그럼에도 쪽방은 하루하루의 생계와 잠자리를 걱정해야 하는 사람들에게 있어 주거로서 갖는 의미가 매우 크다고 할 수 있다. 그런데 최근 이러한 쪽방마저도 뉴타운 및 재개발정책에 의해 철거의 위기에 놓여있어 그곳을 삶의 터전으로 하는 수 만 명의 사람들을 다시 거리로 내몰고 있는 상황이다. 이에 대해서는 김윤이, 2005a, 「쪽방지역 철거현황 및 문제점」, 『도시와 빈곤』 통권74호를 참조.

193) 본 논문의 연구 대상자 선정에서 필자가 가장 고심했던 부분은 ‘당사자성’에 관한 것이다. 최근 국내뿐만 아니라, 전 세계적으로 시민단체, 전문가, 활동가 중심의 운동에 대한 비판이 형성되면서, 각 운동 진영에서 ‘당사자주의’라는 시각과 운동주체에 대한 고민이 대세가 되어가고 있다. 이러한 ‘당사자주의’에 대한 고민과 실천운동의 대표적 사례가 여성주의 운동과 장애인운동이라고 할 수 있다. 그러나 ‘당사자성’을 어떤 문제 혹은 정체성의 경험 유무로 곧바로 치환하는 것은 곤란하다. 실제 문제에 대한 경험과 동일한 정체성을 갖고 있는 사람들(문제당사자)은 문제의 깊이나 고통, 해결에의 의지에 있어 그렇지 않은 이들과 절실한 것은 사실이며, 이는 분명 운동주체의 형성에 중요한 요인으로 작용한다. 그러나 ‘문제당사자’들은 사회구조적 제약이나 정치적 이데올로기화 등에 의해 운동에 있어 폐쇄적일 가능성 또한 높은 것이 사실이다. 운동의 주체는 ‘운동을 실제로 하는 사람’이 되어야 한다. ‘문제당사자’가 곧 ‘운동당사자’인 것은 아니며, 이는 분명 구별되어야 하는 것이다. 따라서 본 논문에서는 노숙 경험이 있고, 노숙인이라는 정체성을 가지고 있느냐보다는 현재 ‘노숙운동의 당사자’로서 현상에 대해 문제의식을 느끼고, 문제를 유발하는 원인에 대해 근본적인 변혁의지를 가지고 있는가를 중심으로 대상자를 선정하였다.

194) 노숙인인권공동실천단은 2002년 월드컵개최를 앞둔 서울시가 ‘노숙인 강제입소조치방침’을 발표함에 따라, 이에 대응하기 위해 기존 지원체계의 사각지대에 위치한 거리노숙인 아웃리치(out reach)와 인권 침해상황을 쟁점화하는 노숙인 옹호를 목적으로 결성된 자원 활동가 모임이다. 현재 이 단체에는 거리생활 경험을 가진 사람들, 대학생들, 노숙인 지원 실무경험을 가진 사람들, 일반직장인들 등 약 20여명

활동하면서 거리아웃리치outreach 상담을 진행했던 경험, 그리고 실제 노숙 당사자들에 대한 심층면접을 바탕으로 할 것이다. 그 밖에도 노숙인에 대한 많은 연구논문들과 아웃리치 상담활동 사례집, 노숙인 지원기관 및 운동단체들의 자료, 다양한 매체자료 등을 참고로 하여 구체적 사례를 분석해 봄으로써 그들의 존재와 삶을 재해석해 보고자 한다. 특히 2004년 결성되어 노숙인 당사자들의 권익을 위해 활동하고 있는 노숙당사자 모임(한울타리)과 2009년 노숙당사자들과 연대활동가들을 중심으로 새로이 발족을 준비하고 있는 ‘홈리스행동’의 활동과 운동에 주목할 것이다. 그리고 이들의 운동을 분석함으로써 정치·경제·사회적으로 배제되고 추방된 노숙인들 속에서 대안사회의 모델을 모색할 수 있는 가능성과 이들의 전복적 주체화 과정을 통한 노숙운동의 새로운 주체형성 가능성에 대해 검토해 볼 것이다.

특별히 본 연구를 위해 2008년 9월부터는 이전에 함께 활동했던 노숙 당사자분들을 다시 만나고, 노숙인 주말배움터와 쪽방, 회현역 등을 다니면서 면접 및 참여관찰을 진행하였으며, ‘노숙인복지와 인권을실천하는사람들’(노실사)과 ‘노숙인다시서기지원센터’, ‘전국실직노숙인대책종교시민단체협의회’ 등과 같은 노숙운동 단체들의 소식지 및 웹진, 연구보고서, 토론회 자료집, 내부 자료들을 수집하여 검토하였다. 그리고 심층면접은 실제로 노숙인 당사자 운동 조직인 ‘한울타리’의 임원들과 ‘홈리스행동’ 참여자, 그리고 2004년 노숙인 의료구호비 투쟁 때부터 현재까지 노숙운동을 지속적으로 하고 있는 대상자들을 선정하여 진행하였다. 이와 같은 대상자 선정은 이들이 ‘추방된 자들의 전복적 주체화’에 대한 연구라는 본 연구의 중심 목적을 보다 명확히 드러내 줄 것이라고 판단되기 때문이다.

<표 I-1> 구술자 목록 및 주요특성

구분	A(이태현)	B(이호재)	C(돼지)	D(재활이)	E(최유식)
성별	남	남	남	남	남
나이	51	51	46세	31세	61세
교육정도	초졸	초졸	고퇴	고졸	고졸
직업 (노숙이전/이후)	전: 재봉사 후: 무직	전: 회사원 후: 무직	전: 자영업 후:일용노동	전: 농업 후:고물수집	전: 자영업 후: 무직
거리노숙 경력	10년	2년	2년	8년	2년6개월
쉼터입소	없음	없음	1개월	없음	1년

이 참여하고 있다. 매주 목요일 저녁시간부터 심야까지 거리 5개 팀, 쪽방지역 3개 팀으로 나뉘어 틈새지역 노숙인과 만나 소통의 장을 마련해가고 있다. 필요물품이나 정보를 제공하는 것에서부터 주거확보이후 생활안정, 그리고 노숙 위기에 놓인 사람들을 찾아 예방하는 활동 등을 수행하고 있다.

경력					
쪽방거주 경력	6년	3년	10년	3개월	6년
노숙운동 경력	4년	3년	2년	3개월	5년
현재 주요활동	한울타리 총무, 노 숙인인권공동실 천단 자원활동가 등	한울타리 사무, 노 숙인인권공동실 천단 자원활동가 등	주말배움터 학생 회장, 홈리스행동, 노숙인인권공동 실천단 자원활동 가 등	주말배움터, 홈리스행동, 노숙인인권공동 실천단 자원활동가 등	주말배움터, 홈리 스행동 등
비고 (면접일자)	2009.01.07	2009.01.07	2009.01.12	2009.01.12	2009.01.13

주: 1) 본 연구에서 사용된 구술자들의 이름은 구술자들의 신상을 보호하기 위한 목적과 본인들의 의사존중에 따라 다양하게 구성되었다. 즉 사례A의 경우 실명을 사용하였고, 사례B와 E의 경우는 연구자가 임의로 만든 가명이다. 그리고 사례 C와 D는 노숙인주말배움터에서 그들이 각각 사용하고 있는 애칭이다.

2) 앞으로 인용될 이들의 구술은 다소 거칠고 문맥에 맞지 않더라도 가급적 구술자들의 의도를 그대로 드러내기 위해, 일부 어법에 맞지 않는 문장을 수정하지 않고 구어체로 표기하였다.

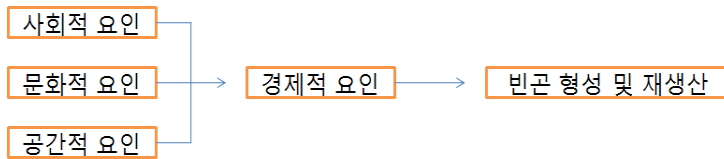
II. 이론적 논의 및 분석틀

1. 빈곤의 중층결정¹⁹⁵⁾ 요인과 과정 : ‘사회적 배제론’의 비판적 재구성

노숙인 문제는 빈곤문제의 일부분이라고 할 수 있기에 이 문제에 접근하기에 앞서 일반적인 빈곤 개념 및 빈곤 형성과정에 대해 논의할 필요가 있다. 먼저 기존의 빈곤연구는 경제적 요인에 중점을 두고 빈곤형성 및 재생산과정에 주로 주목하여 왔다고 할 수 있는데(<그림 II-1>), 최근 사회적 배제에 관한 논의로부터 빈곤화 과정을 설명하는 새로운 설명 틀(<그림 II-2>)은 빈곤 연구의 이러한 한계를 보완한다고 할 수 있다.

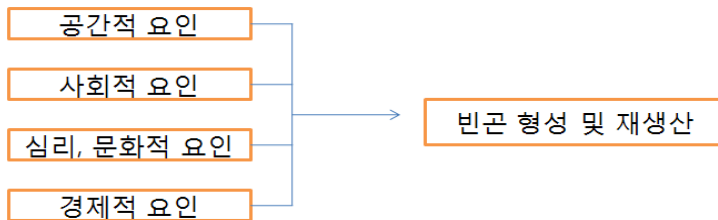
195) 이는 Althusser의 개념으로서 맑스의 하부구조와 상부구조의 틀, 즉 경제적 토대가 나머지 모든 것을 결정한다는 것에 대한 비판적 개념이다. Althusser는 생산양식을 최종적으로 특징짓는 것은 사회적 생산관계이며, 이 관계의 재생산은 억압적인 국가장치+이데올로기적 국가장치 전체에 의해 보장된다고 말한다. 경제적인 층위의 결정성은 오직 최종층위에서만 그러하며, 사회적 모순들은 항상 상부구조의 형태들(국가, 지배이데올로기, 종교, 제도 등) 속에서 중층결정 되어있다는 것이다. (Althusser, L. 1997, 『맑스를 위하여』, 이종영 옮김, 백의, 102~151p 참조)

<그림 II-1> 기존 빈곤 연구의 설명틀



자료: 신명호 외, 2003, 『사회적 배제의 관점에서 본 빈곤층 실태 연구』, 국가인권위원회. 32p

<그림 II-2> 빈곤연구의 새로운 설명틀



자료: 신명호 외, 2003, 『사회적 배제의 관점에서 본 빈곤층 실태 연구』, 국가인권위원회. 33p

<그림 II-1>에서 알 수 있듯이 기존의 빈곤 연구는 사회적, 문화적, 공간적 차원에서 나타나는 다양한 빈곤의 규정 요인들이 경제적 요인으로 수렴되어 빈곤의 형성 및 재생산에 영향을 주는 것으로 이해하였다. 즉 비경제적 요인들이 경제적 요인을 통해 빈곤화 과정에 영향을 주는 일종의 배경변수라고 파악하고, 경제적 요인이 이들 요인의 영향력을 가늠하는 매개변수라고 보았던 것이다(신명호 외, 2003). 이러한 입장은 빈곤의 형성 및 재생산이 최종적으로는 경제적 요인에 의해 좌우된다고 보는 경제결정론적 시각에 가깝다고 할 수 있다. 그러나 현실적으로는 경제적 요인과 비경제적 요인들이 서로 영향을 주고받으며 제각기 빈곤의 형성 및 재생산 과정에 개입하고 있다. 따라서 <그림 II-2>에서와 같이 빈곤 형성 및 재생산에 관련된 요인들이 상호작용하면서 빈곤화를 촉발하거나 가속시키는 일련의 과정을 살펴 볼 필요가 제기되었다¹⁹⁶⁾.

이러한 필요에 의해 제기된 사회적 배제이론은 빈곤 형성 및 재생산에 영향을 끼치는 요인들 모두를 사회적 배제 메커니즘의 구성요소로 삼고, 이들이 어떻게 작동하고 있으며 이들 간의 상호작용을 통해 사회적 배제가 어떻게 심화되고 있는가에 주목한다. 또한 사회적 배제이론은 사회적 배제를

196) 바로 이러한 점에서 빈곤을 복합적 빈곤으로 파악하는 신빈곤 논의나, 사회적 배제 요인들로 빈곤을 설명하려는 사회적 배제이론이 일정부분 유용하다고 할 수 있다.

일차원적 현상이라고 보지 않고, 서로 상이한 차원들에서 동시다발적으로, 또는 연쇄적으로 발생하는 다차원적인 사회현상으로 파악한다. 따라서 신명호(2003)는 “사회적 배제의 여러 차원을 효과적으로 준별해서 적절히 활용한다면, 이로부터 빈곤에 영향을 미치는 핵심적인 사회·경제적 설명변인을 도출해 내는 것이 용이하다”고 설명한다.

사회적 배제 이론에서는 사회 내에는 그 구성원들을 통합하기 위한 제도적 장치들이 작동하는데, 이들이 제대로 기능하지 못할 때, 사회적 배제가 발생한다고 본다. 따라서 사회적 통합 메커니즘을 통해 사회적 배제의 요인들을 도출할 수 있고, 이것을 재구성해서 빈곤형성 및 재생산의 설명요인으로 원용하는 이론적 전략을 구사하고 있다. 이러한 전략의 바탕이 되는 사회통합의 요인으로 버그만 Berghman은 다음 네 가지 시스템가운데, 하나 이상이 실현되지 않을 때 사회적배제가 발생한다고 주장한다(신명호, 2003, 34p에서 재인용).

- ① 시민참여를 촉진하는 민주주의적인 법적 시스템
- ② 경제적 통합을 촉진하는 노동시장
- ③ 사회적 통합을 촉진하는 복지국가
- ④ 개인 간의 통합을 촉진하는 가족 및 지역공동체 시스템

사회적 배제가 이러한 사회통합 메커니즘의 기능 장애 상태를 가리킨다는 점에서, 신명호(2003)는 위의 사회통합 요인을 바탕으로 사회적 배제 요인을 다음과 같은 것들로 상정한다.

- ① 경제적 차원에서 경제활동에 참여할 수 있는 적절한 기회가 주어지지 않는 경우
- ② 사회적 차원에서 가족이나 이웃과 같은 공동체적 관계에서 나타나는 정서적 인간관계가 해체되거나 단절된 경우
- ③ 문화적 차원에서 보편적 문화로부터 소외되어 하위문화 형태로 존재하는 경우
- ④ 정치적 차원에서 정치활동에 참여할 기회를 상실해서 자신의 의견을 밝히거나 대변하지 못하는 경우
- ⑤ 공간적 차원에서 일터나 쉼터가 사회로부터 격리되어 있는 경우

이처럼 기존의 임금이나 화폐를 통해서만 빈곤을 측정하거나 설명하는 것은 한계가 있다는 지적과 함께 ‘경제적’인 항목뿐만 아니라, 정치·사회·문화적인 측면을 함께 고려해야 한다는 ‘신빈곤’론과 ‘사회적배제론’은 새롭게 등장한 복합적 빈곤을 설명하는데 많은 기여를 한다고 할 수 있다. 그러나 이와 같은 설명방식이 포착하지 못하는 측면이 있는데, 그것은 바로 국가구조 자체, 그리고 경제구조 즉 자본주의 체제 자체에 대한 빈곤 결정요인은 다루어지지 않거나 ‘사회적 배제’라고 하는 사회적 층

위 내에서만 부분적으로 취급되고 만다는 한계를 지닌다고 할 수 있다.

이러한 한계가 나타나는 이유는 ‘사회적 배제론’의 내적 특성에 있다고 할 수 있다. 즉, 사회적 배제론은 사회 내에 그 구성원들을 통합하기 위한 제도적 장치들이 이미 작동하며, 이들이 제대로 기능하지 못할 때, 사회적 배제가 발생하는 것으로 본다. 그리고 이에 따라 사회적 통합 메커니즘을 통해 사회적 배제의 요인들을 도출할 수 있고, 이것을 재구성해서 빈곤형성 및 재생산의 설명요인으로 활용하는 이론적 전략을 구사한다고 할 수 있다. 이처럼 사회적 배제는 ‘사회통합 메커니즘’의 단순한 기능 장애 상태를 의미하며, 이러한 기능 장애를 토대로 사회적 배제 요인 및 빈곤의 요인을 설명한다고 할 수 있다. 그러나 이러한 설명으로는 ‘사회통합 메커니즘’, 즉 사회 내의 구성원들을 통합하기 위한 제도적 장치 자체에 대한 모순과 구조적 결함을 충분히 다루지 못하거나 혹은 의도하지는 않았지만 그것을 은폐할 수 있다는 기본적인 한계를 지니는 것으로 보인다. 한편 보다 중요한 것은 이러한 한계를 갖고 있는 ‘사회적 배제론’에 토대를 둔 신명호(2003)의 빈곤에 대한 설명은 빈곤요인(공간, 사회, 심리, 문화, 경제적)들의 기능적인 나열로서 빈곤의 형성 및 재생산의 과정을 단순하게 이해하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 이러한 설명은 각 요인들 간의 상호작용 혹은 교호작용(交互作用, reciprocal action)을 통한 중층결정을 제대로 파악하지 못한다고 할 수 있다.

2. ‘사회적 공간’으로부터의 탈주¹⁹⁷⁾와 노숙인 운동

따라서 본 연구에서는 ‘빈곤의 중층결정’이라는 개념으로 노숙인의 형성요인을 파악하고, 이러한 정치적·경제적·사회적 공간으로부터의 추방, 혹은 배제의 과정(앞서 언급했듯이 이때의 추방 및 배제는 결코 한계지대 밖으로의 해방이 아닌 내부의 끝자락이다)에서 노숙인들의 저항(resistance¹⁹⁸⁾)과

197) ‘탈주’라는 개념은 Deleuze, G. & Guattari, F 가 사용하는 것이다. 이정우는 이들이 사용하는 ‘탈주’라는 용어의 양면성을 늘 염두에 둘 것을 강조한다. 동물행동학적 맥락에서 탈주란 ‘도망가는 것’이지만, 그러나 그러한 탈영토화는 또한 새로운 영토화, 새로운 삶의 양식의 출발점이기도 하다는 것이다. 들뢰즈와 가타리는 탈기표화가 기호체제로부터의 탈주, 상징계로부터의 일탈이라면, 탈주체화는 이데올로기적 국가장치들과 혼용적 권력장치들로부터의 탈주라고 말한다. 즉 모든 것이 기표화되고 그 기표계가 무의식을 구조화하고 있을 뿐 아니라 각종의 국가장치들, 권력장치들을 통해서 예측적 주체화가 이루어지는 현실에 저항하고 일탈하는 것을 탈영토화, 즉 ‘탈주’라고 할 수 있다. 그러나 또한 중요하게 지적되어야 할 것은 탈주, 탈영토화는 늘 재영토화를 함축한다는 것이다. 탈영토화는 허공을 향해 탈주하는 것이 아니기 때문이다. 탈주선들은 늘 끊어지고 다시 포획되고 갈수록 마모되어버린다. 따라서 탈주선들을 계속 이어가는 것이야말로 가장 중요한 것이다. 이에 대한 자세한 논의는 이정우, 2008, 『천하나의 고원』, 돌베개 72p, 99p, 149p, 159p 참조. 본 논문에서는 정치·경제·사회적 공간에서의 국가장치들과 혼용장치, 이데올로기적 장치들로부터의 저항과 일탈이라는 의미로 ‘탈주’라는 개념을 사용한다.

198) 본 논문에서는 저항의 개념을 크게 확대시켜서, 체제의 전복을 목표로 하는 행위만이 아니라 체제

‘탈주’ 혹은 이탈의 현상에 주목한다. 바로 여기로부터 빈민운동의 새로운 주체형성 과정이 시작되고 할 수 있다.

먼저 노숙인들이 형성되는 공간, 즉 ‘빈곤 중층결정으로서의 공간’에 대해 명확히 할 필요가 있다. 오늘날 빈민들의 공통된 특징적 현상은 노점상과 철거민, 노숙인 등에게서 보다 명확히 드러나듯이 자신들의 공간에서 끊임없이 추방당한다는 것이다. 본 연구에서 이때의 ‘공간’이란 단순한 물리적 공간을 의미한다기보다는 인간이 삶을 영위하고 또 여러 가지 규범과 압력을 받는 정치·경제·사회적 공간을 의미하는 것으로 정의된다. 이를 위해 부르디외(Bourdieu, 2000)의 논의를 살펴볼 필요가 있다.

“육체를 가진 존재(또는 생물학적 개체)로서의 인간은 다른 사물들처럼 ‘한 장소’에 위치하며(인간은 동시에 여러 장소에 존재하는 편재성을 가지고 있지 않다), ‘한 자리’를 차지한다. 이에 따라 부르디외에 의하면 장소라는 것은 ‘한 행위자’나 한 사물이 위치하고, ‘자리’하고, 존재하는 ‘물리적 공간’의 한 점으로 정의될 수 있다¹⁹⁹⁾. 이와 마찬가지로 “사회적 공간”(더 정확히 말하자면 장, champ) 안에서, 그리고 그 공간들의 관계에 의해서 이루어진 것이라고 설정된 사회적 행위자들, 또한 그 행위자들이 소유하고 있음으로써 소유물로 설정된 사물들, 이들은 사회적 공간의 한 장소에 위치하고 있다.....물리적 공간이 각 부분의 상호적인 외재성에 따라 정의되듯이, 사회적 공간은 그 공간을 구성하고 있는 위치들의 상호 배제(혹은 구분), 말하자면 사회적 위치들의 병렬구조에 따라 정의된다.”

계속해서 부르디외는 “사회적 공간 안에서 한 행위자의 위치는 그녀(그)가 자리하고 있는 물리적 공간의 장소 안에서 표현되며(이러한 의미에서 ‘오갈 데 없는 자’, 혹은 ‘일정한 거주지가 없는 자’는 사회적 존재가 아니다), 일시적인 위치 확보(예를 들어 귀빈석과 같이 공식석상에서 정해진 장소들)와 특히 지속적인 위치 확보(거주지 주소와 근무처 주소)가 다른 행위자들이 확보하고 있는 위치와 비교했을 때의 상대적 위치로 표현된다”고 말한다.

공간, 더 정확히 말해서 사물화된 사회적 공간의 장소들과 위치들, 그리고 이들이 얻고 있는 수익들은(여러 장 안에서의) 투쟁을 통해 얻어진 것들이다. 그리고 이러한 투쟁 안에서의 성공은 보유한 자본에 달려있다. 여기서의 ‘자본’은 경제적 자본economic capital뿐만 아니라, 여러 형태의 자본을 포괄하는데, 사실 어떤 공간들 특히 가장 폐쇄되고 가장 ‘선택된’ 공간들은 경제적 자본과 문화적 자본cultural capital을 요구할 뿐만 아니라 사회적 자본social capital, 상징적 자본symbolic capital도 요구한다

의 요구에 불응하거나 체제의 규범으로부터 이탈하는 행위도 저항으로 본다. 이렇게 함으로써 저항 개념은 체제에 대한 항의뿐만 아니라, 체제의 한계를 나타낸다는 측면도 함께 갖게 된다.

199) Bourdieu, P. 2000, 『세계의 비참 1』, 김주영 역, 동문선. 이하 p260~ 참조.

다.²⁰⁰⁾ 이러한 맥락에서 부르디외는 “공간을 지배하는 능력, 특히 분배된 (공공의 혹은 개인의) 귀한 재산을 (물질적으로 혹은 상징적으로) 소유함으로써 공간을 지배하는 능력은 소유하고 있는 자본에 달려있다”고 말한다. 그에 따르면 자본이 없는 자들은 사회적으로 가장 귀한 재산들로부터 물리적으로든 상징적으로든 거리감을 유지하게 되어 있으며, 달갑지도 않고 귀하지도 않은 사람들이나 재산들과 접근하도록 되어 있다. 말하자면 자본의 결여는 유한성의 체험을 증대시키는데, 이는 자본이 없을 경우 한 장소에만 매이게 되기 때문이라는 것이다.

부르디외의 ‘사회적 공간’에 대한 개념을 바탕으로 노숙인을 바라보면 이제까지와는 다른 새로운 시각으로 이 문제에 접근할 수 있다. 모든 사람과 마찬가지로 노숙인은 공간 안에서 존재하고 이동하며 생활한다. 그들은 어떤 담론 속에 존재하는 ‘사회문제’로서 단순히 조사나 분석의 대상이 아니라, 실제로 도시공간의 특정한 위치를 차지하면서 숨을 쉬고 잠을 자야하는 신체를 가진 인간이다(김홍수영, 2005a). 따라서 노숙인의 문제는 이러한 도시의 공간구조 속에서 배제되고 포섭되는 과정에 초점을 맞추어 이해함으로써 풀어나가야 하는 것이라고 할 수 있다. 공원이나 역사驛舍처럼 특정한 기능으로 사용되고 있는 공간을 노숙인이 사용하는 행위는 그 객관적인 행위 자체 때문이라기보다는, 그 행위가 ‘적절한 공간에서의 적절한 행위’라는 공간규칙을 어겼다는 이유 때문에 법적 제재를 받거나 더욱 강력한 일탈행위로 낙인찍힌다. 즉 ‘누구나 이용 가능한’ 공공시설이란 사실상 사회구조가 권장하는 목적을 위해 사용할 때에 한해서만, 다시 말해 ‘올바른 이용방식’으로 사용되는 조건에서만 의미를 갖는다. 따라서 어떠한 공공시설이 이 규칙과 다르게 사용될 경우, 지배적인 이용자(시민)와 변칙적인 이용자(노숙인)들 사이에서 공간의 소비를 둘러싸고 경합이 벌어지는데, 경합에서 승리하는 쪽은 항상 합법적으로 공간을 사용하는 ‘일반시민’들이며, 노숙인은 공공시설의 사용을 제지당한다(김홍수영, 2005a).

이처럼 국가권력과 사회체제는 공간을 매개로 해서 시민들을 관리하고 통제하기 때문에, 사람들이 정착지를 가지지 않은 채 오랫동안 공공장소에서 부유浮遊하는 것을 용납하지 않는다. “‘공간의 계급적 규칙으로부터 벗어나 있다out of place’는 것은 ‘사회적 통제로부터 벗어나 있다out of control’는 말의 다른 표현이다.”(Wright, 1997; 김홍수영, 2005a 134p에서 재인용) 특정한 공간에 정착하지 않고 이리저리 떠도는 사람들은 정착사회의 안녕과 질서를 저해하는 불순한 존재로 여겨졌으며, 늘 불안하고 위험한 존재로 인식되어 왔다. 따라서 이들에 대한 정책은 이들을 ‘위험하지 않은 상태’로 포섭하거나 분리하여 처벌하는 것으로 전개되어 왔다. 노숙인에 대한 정책 역시 이러한 일반적인 흐

200) 사회자본과 경제자본, 인적자본, 문화자본, 상징적 자본의 관계와 차이에 관해서는 유석춘, 장미혜 외 공편역, 2003, 『사회자본: 이론과 쟁점』, 그린, 25p 이하 참조

를 따른다고 할 수 있다. 즉 ‘적절하지 않은 공간’에 존재하는 노숙인들을 처벌함과 동시에 이들에게 ‘적절한 공간’을 제공하는 포섭기제를 함께 사용하고 있는 것이다.

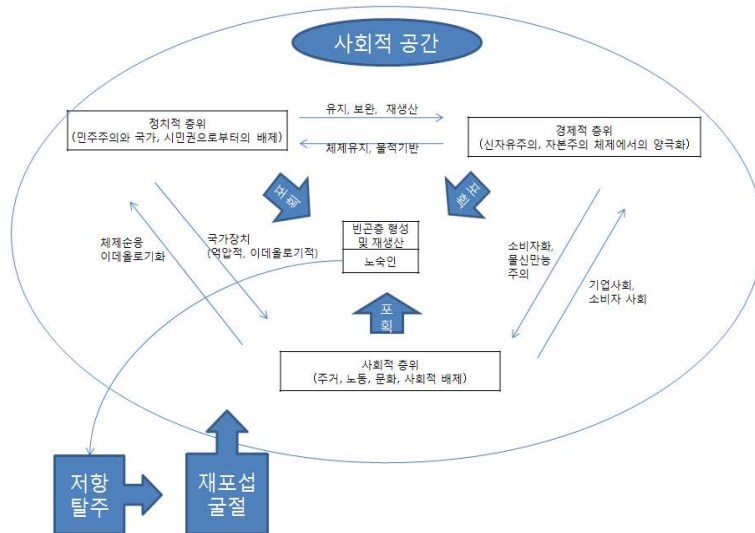
그렇다면 국가는 왜 ‘통제되지 않는 자’들을 두려워하며, 그러면서도 이들을 아예 외부로 추방하지 않고, 단지 그 내부(가장자리)에 포섭하려고 하는가 하는 문제가 도출된다. 그리고 이러한 문제제기와 함께 우리는 노숙인에 대한 문제는 이러한 ‘공간들 내에서의 재배치’에 관한 문제가 아니라, 여러 형태의 자본(경제적, 문화적, 사회적, 정치적)의 보유에 따라 구획되고 소유되는 ‘공간 그 자체’에 대한 끊임없는 사유의 전복으로서만 그 답이 찾아질 수 있는 것이 아닐까라는 문제의식에 도달하게 된다. 그리고 이것이 이제부터 우리가 다루고자 하는 핵심주제의 하나이다.

3. 분석틀

이제까지의 이론적 논의를 바탕으로 본 연구의 분석틀을 제시해 보면 <그림Ⅱ-3>과 같다. 이러한 분석틀은 오늘날 사회적 공간 안에서 국가-자본-사회의 총체적인 시스템으로서 작동하는 빈곤의 중층결정과 그로 인한 노숙인의 형성과 저항, 탈주, 그리고 재포섭을 설명하는데 사용될 설명적 도구이다. 이러한 분석틀이 사회적 공간을 온전히 담지 할 수는 없으며, 모든 빈곤층과 노숙인들이 이와 같은 경로를 따른다고 할 수는 없을 것이다. 그러나 이러한 분석틀은 본 연구의 목적인 ‘사회적 공간’에서의 노숙인 형성과 탈주, 그리고 재포섭의 순환구조를 설명하고, 이러한 구조 속에서 노숙인의 빈민운동의 주체 형성 가능성에 대한 분석을 시도하는데 유용한 도구라고 생각된다.

이 분석틀에서 나타나는 바와 같이 노숙인은 사회적 공간 안에서 존재하고 이동하며 생활한다. 따라서 노숙인의 문제는 이러한 사회의 공간구조 속에서 정치, 경제, 사회적인 층위들의 상호작용을 통한 중층적인 포획의 과정과 이로부터의 저항과 탈주, 그리고 이의 굴절로 인한 재포섭의 순환구조 속에서 파악되어야 한다.

<그림 II-3> '사회적 공간'에서의 노숙인 형성과 탈주, 그리고 재포섭의 순환구조



① 정치-경제적 층위

정치적 층위로서의 국가는 경제적층위에서의 자본주의 체제, 나아가 신자유주의 질서의 유지와 보완, 재생산의 기능을 담당한다. 그리고 경제적층위로서의 기업은 이러한 국가체제의 유지와 물질적 기반의 토대로서 역할을 함으로 서로 상보적인 관계에 있다고 할 수 있다.

② 정치-사회적 층위

정치적 층위로서의 국가는 여러 가지 국가장치(억압적/이데올로기적)들을 도구로 하여 사회의 지배적 이데올로기와 사상, 관념 등을 형성한다. 그리고 사회적 층위는 이러한 국가장치들에 의해 체제 순응적으로 이데올로기화 된다.

③ 경제-사회적 층위

경제적 층위에서의 자본주의 체제와 신자유주의 질서는 사회로 하여금 소비자화, 물신만능주의적 사고를 팽배하게 하며, 사회는 이러한 사고의 극단으로 소비자사회, 기업사회로의 경향을 갖게 된다.

이렇게 서로 상호보완적인 정치-경제-사회적 층위로부터 포획되는 과정에서 빈민층이 형성되며, 이의 극단적 형태인 노숙인이 나타나게 된다. 이렇게 나타난 노숙인들의 존재와 삶은 국가장치와 각종제도, 자본주의적 생활양식, 사회공동체와의 대립갈등을 극명하게 드러낸다. 왜냐하면 앞서 지적하였듯이 그들이 공공장소, 즉 공원이나 지하철 역사에 모습을 나타낼 때 그들은 이미 국가 제도와

시민의 공공성을 침해하고 위협하는, 그리고 사적소유와 공유지를 침범하는 범법자로서 나타나기 때문이다. 다시 말해, 노숙인의 존재 자체가 국가-자본-사회적 층위에서 중층 결정된 사회의 체제에 대한 모순을 극명하게 보여주며, 체제에 대한 위협적인 존재가 된다.

한편 이들은 그들의 삶 자체로서 끊임없이 저항을 하고 탈주를 시도한다. 그리고 이들의 저항이 사회의 모순과 한계를 드러내고, 다른 삶의 방식들을 제기하는 과정이 새로운 빈민운동의 주체형성 가능성이다. 그러나 물론 이들의 저항과 운동이 항상 이러한 경향을 가진다고는 할 수 없으며, 완전한 탈주 자체도 불확실한 것이 사실이다. 실제로 노숙인들은 그들의 존재 형태가 매우 불안정하며, 각종 범죄와 유혹에 노출되어 쉽게 ‘사회적 공간’으로 재포섭 된다. 일자리 알선 업체를 통해 양식장이나 섬에 인신매매를 당해 돈 한 푼 못 받고 죽도록 고생하다 온 노숙인, 명의도용으로 카드사기를 당해 빚더미에 앉아 신용불량자가 된 노숙인, 심지어는 철거용역으로 동원되어 같은 빈민을 거리로 쫓아내는 역설적 노숙인 등 이들이 사회적 삶에서 굴절되어 재포섭되는 과정은 쉽게 포착된다. 그렇기에 이들의 삶은 사회적 공간으로부터의 저항, 탈주, 재포섭의 순환구조 속에 놓여 있다고 할 수 있다.

그러나 그렇다고 해서 노숙인들이 항상 극복되어야 할 존재, 부정적인 존재, 혹은 결핍된 존재인 것은 아니다. 본 논문에서 밝히고자 하는 것은 바로 이러한 시각을 탈피할 때, 비로소 그들에게서 이 사회의 모순들에 대한 대안적·해방적 요소를 포착할 수 있으며, 나아가 새로운 빈민운동의 주체 형성 가능성을 볼 수 있다는 것이다. 왜냐하면 노숙인들은 국가와 사회의 통제, 질서에 포섭되어 있지 않기에, 오히려 ‘배제하는 자’가 갖지 못한 역동성과 탈주의 가능성(새로운 삶의 방식, 주체화양식)을 갖고 있기 때문이다. 그리고 이들의 저항과 운동을 통해 이러한 가능성이 온전히 실현된다면 노숙인 운동은 또 하나의 새로운 빈민운동의 ‘주체’로서 그 역할을 감당할 수 있을 것이다. 바로 이러한 가능성을 본 연구에서 검토해보고자 하는 것이다.

III. 노숙인의 정치·경제·사회적 재해석

주지하듯이 IMF이후 노숙인의 문제가 가시화되면서 많은 이론적 논의와 그에 따른 정책들이 형성되었다. 그러나 사실 공원이나 거리에서 우리들의 눈에 나타나는 노숙인의 모습은 그들 일상생활의 한 단면일 뿐이며 그들의 존재와 생활, 양태들을 구조화하는 기제(mechanism)와 인과적 힘(causal power)은 훨씬 복잡적이며 다층적이다. 대도시를 중심으로 급증한 노숙인 문제는 단순히 거리로 내몰리게 된 사람들이 증가했다는 사실 이상으로 그 이면에 훨씬 더 심각한 문제들을 내포하고 있으며,

겉으로 드러나는 노숙인 현황은 오히려 ‘빙산의 일각’에 지나지 않는다고 할 수 있다. 따라서 노숙인에 대한 문제를 이해하고 접근하기 위해서는 단순히 겉으로 드러난 모습만이 아니라, 그 내부의 기제와 인과적 힘, 그리고 성향liabilities들을 면밀히 분석할 필요가 있다. 이러한 접근방법은 비판적 실재론Critical Realism의 입장에 입각한 분석방법이라고 할 수 있다.²⁰¹⁾ 비판적 실재론의 관점에서 인과성은 구별되는 사건들(‘원인과 결과’) 사이의 관계와 관련되는 것이 아니라, 객체나 관계들의 ‘인과적 힘’이나 ‘성향’, 또는 좀 더 일반적으로 말해 그것들의 작동방식ways-of-acting이나 기제와 관련된다(Sayer, 1999: 159). 따라서 아처Archer에 의하면 사회과학의 목표는 사회 및 사회과정에 대한 이해인데, 여기서의 이해는 행위들이 행위자들에게 무엇을 의미하는가에 대한 이해뿐만 아니라 인과적 이해, 즉 사회에서 일어나는 일이 어떻게 일어나는가에 대한 이해와 일정한 실천들이 구조 지어지는 방식, 구조화된 실천들 사이의 관계들, 그리고 그러한 실천들의 변형이나 해체를 향한 경향들에 대한 지식들을 포함한다(Archer et al. 2005b: 229). 이러한 입장에 따라 본 장에서는 정치-경제-사회적 층위에서 노숙인의 존재와 삶을 구조화하는 내부 기제와 인과적 힘들, 그리고 작동방식들을 각각 분석해 볼 것이다.

1. 국가의 본질(권력⇒정치⇒국가장치)

1) 국가폭력과 국가통제

베버의 고전적 정의에 의하면 권력은 ‘다른 사람들의 행동을 그들의 저항에도 불구하고 통제할 수 있는 능력’이다. 즉 권력이란 단순한 영향력과는 달리 저항을 분쇄하고 권력보유자의 의지를 관철시킬 수 있는 장치를 포함한다는 것이다. 따라서 권력의 배후에는 지시나 결정이 기꺼이 받아들여지지 않을 경우에 대비한 강압과 폭력이 항상 감추어져 있다. 이를 통해 우리가 알 수 있는 것은 권력의 힘은 그것이 폭력을 사용할 수 있는 능력에 의해 뒷받침되어 진다는 사실이다. 또한 베버는 ‘직업으로

201) 비판적 실재론자들은 인과성을 사물들의 성질들과 그것들의 상호작용, 인과적 힘, 그리고 성향에 입각하여 분석한다. Bhaskar의 용어법에 따르면 일정한 결합이라는 경험으로부터 출발하는 것은 세 가지 분리되는 영역들, 즉 ① 실재적인 것(the real: 실체들, 기제들 등으로 이루어지는) ② 현실적인 것(the actual: 사건들로 이루어지는) ③ 경험적인 것(the empirical: 경험들로 이루어지는)의 영역들을 융합시키는 것이다. 그러나 이 영역들은 구별되며, ①로부터 ②로, 그리고 ②로부터 ③으로 이동하는 것은 우연적인 일이다. 인과성에 대한 실재론적 분석은 복잡적이고 개방적인 체계들안에서의 여러 인과적 경향들의 상호작용을 설명할 수 있다. Outhwaite, W. 1995, 『새로운 사회과학철학』, 이기홍 역, 한울 40-41p 참조.

서의 정치」에서 정치를 “국가들 사이에서 혹은 한 국가의 집단들 사이에서 권력에 참여하고자 하거나 권력의 배분에 영향력을 행사하고자 하는 노력”이라고 정의한다.²⁰²⁾ 이때 ‘한 국가의 집단들이 참여하고자 하거나 권력배분에 영향력을 행사하고자 노력하는 권력’이 국가권력임은 물론이다. 그리고 현대사회에서 국가는 권력구조를 지탱해주는 바탕이며, 국가의 정책결정에 의해서 정치의 전반적인 상황이 조성된다. 이렇게 볼 때 우리는 국가의 본질이 폭력에 의해 뒷받침되는 국가기구 혹은 국가장치를 포함한다는 사실을 알 수 있다. 따라서 베버는 근대국가에 대해 이른바 ‘정당한 폭력’을 독점한 조직이라고 정의를 내린다.²⁰³⁾

국가의 이러한 ‘정당한 폭력’은 당연한 것으로 즉 ‘상식’이 되었지만, 다시 생각해 보면 여기에는 매우 불가사의한 사실이 숨겨져 있다. 국가가, 즉 경찰이나 재판관 혹은 군대가 이 ‘정당한 폭력’을 사용할 경우, 그것은 우리에게 전혀 충격적인 사건이 되지 않는다. 개인이 그것을 행할 경우, 심각한 범죄로 혹은 테러로 간주되지만, 국가의 행위에는 그것을 정당화하는 ‘마법’이 작용하는 것이다. 하지만 우리의 사고를 더욱 깊이 끌고 가면, “그것은 마법이 아니라, 인간에 의해 만들어진 요술”에 지나지 않는다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 어쩌서 인간들은 국가에게 그러한 ‘정당한 폭력’을 행사할 권리를 부여했는가? 그것은 국가가 그것을 사용해서 사회와 개인의 안전을 보장해 줄 것이라는 기대가 있었기 때문이다. 이러한 논리를 가장 명확하게 보여주는 것이 바로 홉스의 『리바이어던』이다. 이 책에서 홉스는 “국가가 없다면 ‘만민과 만민의 투쟁’, 개인과 개인 사이의 폭력이 지배하는 세계가 될 것이다. 그러므로 개인의 폭력의 권리를 정부에 넘겨주면, 정부가 대신해서 사회의 안전을 보장해 줄 것”이라고 말한다.²⁰⁴⁾ 즉 홉스의 생각은 정당한 폭력을 독점하는 국가를 만들면, 사회는 안전하게 된다는 것이다. 그러나 20세기의 현실은 전혀 반대의 상황을 보여준다. 하와이 대학의 림멜은 『정부에 의한 죽음』에서 국가에 의해서 살해된 인간의 수는 20세기 동안 2억 명에 달한다는 사실을 보여준

202) Weber, M, 1994, 「직업으로서의 정치」, 『막스베버 선집』, 임영일 외 옮김, 까치, 208p

203) Lummis에 의하면 이 ‘정당한 폭력’에는 세 가지 종류가 있다. 첫째는 ‘경찰권’이다. 경찰이 사람을 체포하고 혹은 폭력을 가하더라도 그것은 ‘폭행’이라고 인식되지 않는다. 일반인이 누군가를 강제적으로 가둬놓으면 그것은 ‘체포, 구금의 죄’가 성립되어 ‘폭행’으로 인식되지만, 경찰이 동일한 행동을 하면 그것은 폭력이 아니라 직무상의 임무수행이 된다. 즉 정부가 만든 법률을 대리해서 그 직무상 필요한 ‘강제력’을 사용하는 한, 정당한 행위가 되는 것이다. 그것이 경찰력, 경찰권이다. 다음으로 국가에는 ‘처벌권’이 있다. 만일 어떤 사람이 법률적 절차에 따라 ‘유죄’ 판결을 받으면 국가는 그 사람에게서 돈을 강제적으로 취할 수도 있고, 혹은 몇 십 년 동안 감옥에 가두어둘 수도 있다. 그리고 심지어는 그 사람의 생명까지도 빼앗을 수 있다. 이것은 각각 벌금, 구금, 사형이라는 국가에 의한 ‘정당한 폭력’이다. 마지막으로 국가는 ‘교전권’을 갖는다. 이것은 전쟁 시에는 그리고 전쟁법에 따른다면, 국가가 사람을 죽이는 것이 가능하다는 것을 의미한다. Lummis, D, 2002, 『경제성장이 안되면 우리는 풍요롭지 못할 것인가』, 김종철, 이반 역, 녹색평론사 27-28p 참조.

204) ibid, 31p

다. 더욱 경악스러운 것은 국가에 의해 살해된 2억 명 가운데 약 1억 3천만 명이 자국민이라는 사실이다.²⁰⁵⁾ 요컨대 20세기의 역사를 보면, 국가에게 ‘정당한 폭력’을 허용한 결과 개인과 사회의 안전이 보장되기는커녕 수많은 사람들이 국가폭력에 의해 죽임을 당하고 억압을 받았다는 것을 우리는 쉽게 목격할 수 있다. 이것이 현실인 것이다.

2) 이데올로기적 정당화와 국가통제

국가의 본질을 규명함에 있어 폭력의 독점이라는 측면은 매우 중요하다. 그러나 또 하나 중요한 것이 그 폭력의 독점과 실행을 정당화하는 이데올로기적 기제들을 파악하는 것이다. 국가는 폭력의 적나라한 사용만으로는 통치와 복종을 보장받지 못한다. 따라서 국가 통치자들은 항상 자신들의 폭력을 정당화하기 위한 기제들을 생산 혹은 재생산한다. 국가본질의 중요한 요소인 이데올로기적 기제들을 명확히 인식하기 위해 알튀세의 논의를 살펴볼 필요가 있다.²⁰⁶⁾

알튀세는 국가의 폭력적 본질은 맑스주의적 이론에서 보다 명확히 드러나는데, 즉 맑스에게서 국가는 ‘억압적 장치’로 명료하게 간주된다고 말한다. 다시 말해 국가는 “지배계급들로 하여금 노동자 계급에 대한 그들의 지배를 보장해 노동자 계급을 잉여가치의 갈취과정(자본가의 착취)에 예속시키도록 해주는 ‘국가장치’”라는 것이다. 그러나 알튀세는 이러한 맑스의 국가이론을 ‘묘사적’이라고 보고, “이를 보다 일반적인 이론으로 발전시키기 위해, 즉 국가의 메커니즘들을 국가의 작동 쪽에서 보다 진전시키기 위해 국가장치로 국가를 규정하는 전통적 정의에 무언가를 덧붙이는 것이 불가결하다”고 말한다. 이를 위해 그가 제안하는 것은 국가권력과 국가장치의 구분, 그리고 다시 국가장치들 내에서의 구분, 즉 억압적 국가장치와 이데올로기적 국가장치(AIE)의 구분이다. 그에 의하면 억압적 국가장치(정부, 행정공무원, 군대, 경찰, 법원, 감옥 등)는 ‘폭력을 통해 기능하는’ 반면에, 이데올로기적 국가장치들(종교, 학교, 가족, 법, 문학, 예술, 스포츠, 언론 등)은 ‘이데올로기를 통해 기능’한다. 알튀세의 표현대로 “억압적 국가장치인가 이데올로기적 국가장치인가에 따라 억압과 이데올로기를 통한 이중적 ‘기능 작용’이 이처럼 결정되는 현상을 봄으로써 이해할 수 있는 것은 이 두 국가장치들의 작용 사이에 명료한 혹은 암묵적인 결합들이 이루어진다는 사실”이다(Althusser, 2007: 367). 그리고 그 어떠한 지배계급도 이데올로기적 국가장치들에 대한 해계모니를 동시에 행사하지 않고는 국가권력을 지속적으로 보유할 수 없다는 사실 또한 중요하다.²⁰⁷⁾ 알튀세에 의하면 억압적 국가장치와

205) *ibid.*, 33-34p

206) Althusser, L. 2007, 「이데올로기와 이데올로기적 국가장치」, 『재생산에 대하여』, 김웅권 역, 동문선, 이하 349-410p 참조

이데올로기적 국가장치들의 역할은 다음과 같다.

본질적으로 억압적 국가장치의 역할은 궁극적으로 착취관계인 생산관계를 재생산할 수 있게 해주는 정치적 조건들을 (물리적 혹은 비물리적) 힘을 통해 억압적 장치로서 보장하는데 있다. 국가장치는 많은 부분 그 자신을 재생산하는데 기여할 뿐 아니라, 특히 이데올로기적 국가장치들이 움직이는 정치적 조건들을 (가장 난폭한 물리적 힘에서부터 행정적인 단순한 명령과 금지, 공개적 혹은 암암리의 검열 등에 이르기까지) 억압을 통해 보장한다. 사실 억압적 국가장치의 ‘방패’ 아래 생산관계의 재생산 자체를 많은 부분 보장하는 것은 이 이데올로기적 국가장치들이다. 바로 여기서 국가권력을 보유한 지배계급의 이데올로기인 지배적 이데올로기의 역할이 대대적으로 작용한다(Althusser, 2007: 371).

요컨대 모든 이데올로기적 국가장치들은 그 어떤 것이 되었든 모두가 생산관계, 다시 말해 자본주의적 착취관계의 재생산이라는 동일한 결과에 공헌한다고 할 수 있다. 그리고 모든 이데올로기는 주체라는 범주의 작동을 통해서 구체적 개인들을 구체적 주체로 호명한다. 따라서 알튀세는 “이데올로기가 우리가 호명이라 부르는 것을 매우 분명하게 작동시킴으로써 개인들 가운데 주체들을 ‘모집하거나’ 개인들을 주체로 ‘변모시키기’ 위해 작용하거나 기능을 수행한다”고 말한다. 다시 말하면 모든 개인들은 이데올로기적으로 호명됨으로써(남성, 여성, 장애인, 노숙인 등) 그에 따른 역할과 행동에 간혀서 ‘저절로 움직인다’는 것이다.

“...주체로 호명, 대문자 주체에 대한 예측, 보편적 인정, 그리고 절대적 보장이라는 이와 같은 사원적 체계 속에 간혀서 주체들은 ‘제대로 움직인다.’ 그들 가운데 ‘나쁜 주체들’을 제외하면 엄청난 대다수의 경우 ‘저절로 움직인다.’ 이들 나쁜 주체들로 인해 경우에 따라서 억압적 국가장치에 속한 이런저런 기관이 개입한다. 그러나 엄청난 대다수 주체들은 ‘저절로’, 다시 말해 이데올로기에 따라 잘 움직인다. 그들은 이데올로기적 국가장치들의 관례에 의해 지배되는 실천 활동 속에 동화된다(Althusser, 2007: 406).”

이상에서 본 것처럼 알튀세는 국가의 본질을 이해하기 위해 국가권력과 국가장치를 구분하고, 나아가 억압적 국가장치와 이데올로기적 국가장치를 구분한다. 그리고 이 두 국가장치들의 상호 역할과 기능들에 주목하는데, 특히 이데올로기적 국가장치들의 기능을 분석하여 이데올로기를 ‘호명’으로, 즉 각자가 소환되는 방식, 사회적으로 구성되게 하는 방식으로 정립한다. 이러한 분석은 지배적 이데올로기의 효과와 그것을 재생산하는 구조적 조건을 파악하는데 매우 유용하다고 할 수 있다.

그러나 한편 알튀세에게서는 지배 이데올로기의 효과적인 작동이 지나치게 강조되면서, 오히려

207) 알튀세는 『그의 한계들 속의 맑스』에서 에너지 A, 즉 폭력이 국가기구를 통과하면 에너지 B, 즉 합법적인 권력으로 변형된다고 말한다. 이종영, 2008, 『부르주아의 지배』, 새물결, 64p에서 재인용

인간행위자들에 의한 변혁가능성과 주체화 과정을 과소평가한 측면이 있다.²⁰⁸⁾ ‘행위’는 개인적 차원에서 이해될 수 없으며, 사회내의 위치에 따른 집단적 주체성을 통해 이해되어야 한다. 그리고 지배적인 사회구조, 이데올로기의 우위에도 불구하고 언제나 맹아적 헤게모니²⁰⁹⁾의 장소들이 존재하며, 맹아적 헤게모니는 개인이 아닌 사회계급과 세력의 집단적 경험을 통해 형성되고 대안적인 과학적 지식으로 발전할 수 있다. 이데올로기 구성안에 항상 존재하는 맹아적 헤게모니는 지배계급의 언어로 표현되지만 피지배계급 또는 사회집단의 저항을 암묵적으로 드러낸다(서영표, 2008: 35). 필자가 주목하고자 하는 지점이 바로 이곳이다. 즉 본 논문에서는 사회적 공간 안에서 작동하는 국가장치들(억압적, 이데올로기적)에 의해 ‘저절로 움직이는’, 호명되고 예측된 주체가 아니라, 알튀세의 표현에 따르면 ‘나쁜 주체들’ 그리고 나의 표현으로는 ‘위험한 주체’ 혹은 ‘전복적 주체’의 변혁가능성을 보다 적극적으로 분석해 보고자 하는 것이다. 이에 대해서는 IV부에서 좀 더 구체적으로 다루어 질 것이다.

3) 노숙인에 대한 국가통제 전략

지금까지 살펴본 바대로 국가의 본질을 폭력에 의한 통제와 이에 대한 이데올로기적 정당화를 통한 체제의 재생산이라고 규정할 때, 이제 우리는 노숙인에 대한 국가의 통제전략은 무엇이며 어떻게 작동하는가를 살펴보아야 한다. 본 논문의 문제제기에서 이미 말했듯이 노숙인들은 지금껏 삶의 다양한 공간들(주거, 공원, 공공역사, 공공시설, 가족, 시민사회 등)로부터 끊임없이 추방되어왔다. 그러나 이때의 추방은 결코 정치경제사회적 공간의 ‘바깥’으로가 아니며, 오히려 그 내부의 ‘한계’지대로 행해졌다. 한계지대는 권력과 자본, 그리고 사회의 명령을 그 어느 곳보다 강하게 체험하는 곳이라고 할 수 있다. 그리고 이 한계지대에서 노숙인들은 살기위해 필사적으로 국가와 자본, 그리고 사회에 매달리게 되고, 국가와 자본, 사회는 이러한 ‘공포에서 나온 이익’을 챙긴다. 요컨대 노숙인은 공

208) Ranciere는 알튀세의 이데올로기론을 비판하면서, “이론적 수준에서 피지배 계급이 그들 싸움의 이론적 무기들을 만들 수 있는 능력이 있음을, 따라서 ‘노동자 계급’의 정치적-노동조합적 기구들(appareils)로부터 독립적으로 피지배 계급이 반란할 권리를 스스로 정초할 수 있음을 긍정하는 것이 열쇠”라고 말한다. Ranciere, J, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양철렬 역, 길, 251p

209) 이는 Thompson이 사용하는 개념이다. 톰슨은 집합적 행동의 동학에 관한 분석에서 대중의 맹아적(embryonic) 헤게모니를 강조한다. 톰슨의 역사적 연구는 문화분석과 계급투쟁을 연결시키려는 시도이다. 과거 노동자계급의 혁명적 투쟁을 재해석하면서 톰슨은 노동자들의 의식을 형성하는 대중문화의 힘을 보여주려고 한다. 그에 따르면 대중은 자신만의 관습을 가지고 있으며, 이를 통해 자신의 사회조건을 인식한다. 서영표, 2008, 「비판적 실재론의 현재적 의미」, 성공회대 일반대학원 사회학과 워크샵 자료집, 25p 참조.

적 부조로부터도 배제되고 국가와 시민사회, 고용으로부터도 외면된 이들인 것이다(신원우, 김소영, 2005; 남기철, 2006).

주민등록제도는 이러한 현실을 구체적으로 보여준다. 한국사회에서 국민기초생활보장법(이하, 국기법)의 제정으로 사회부조는 이제 보호나 시혜가 아니라, 시민의 당연한 권리로 받아들여지게 되었다. 하지만 ‘사회보장의 증서주의’는 노숙인을 수급권의 사각지대로 몰아넣는다. 국기법은 기본적으로 안정된 주거에 거주하고 있는, 따라서 정기적인 감독이 가능한 ‘주민등록 등재자’를 대상으로 하고 있는 까닭이다. 따라서 아무리 절대빈곤에 시달리는 상태라도 주거가 불안정하거나, 주민등록이 말소된 노숙인은 수급권을 획득할 수 없다.²¹⁰⁾ 또한 일정한 주거가 없고, 주민등록도 말소된 이들은 정부에서 하는 일자리 지원 사업이나 노동시장에서도 배제된다.

D: 인제 뭐 정부에서 ‘일자리 지원’ 이라고 해서 정부나 회사 같은데 이렇게 지원 줘갖고 몇 명을 더 뽑고 그런 걸 하지만 정작 그런데는 노숙인들이 가기는 어려운 상황이죠. 노숙인 일자리 갖기라고 하는 것은 그 길거리, 어디 뭐 하루 주거할 수 있는 그런 데가 있어서 쉽거나 있던지 그런 노숙인들 대상으로 하는 거지. 거리에 있는 사람들은 거주지도 없고 주민등록도 없어서 못해요. 할 수 있어도 길거리에서 자고 일 나간다는 게 어려운 상황이죠. (채환이, 26)

C: 그리고 이게 뭐냐면 첫째가 쉼터 입소자가 우선순위에. 입소자가 우선순위에 쉽게 말하자면 진짜 거리 노숙인들은 그림에 찍어야 이게. 그림에 찍어거든. 저 왜냐면 노숙인들은 주민등록도 없고 그러다 보니까 할 수가 없는 거야 이게. 그니까 이게 정부에서 그니까 자꾸만 쉼터로 들어가란 얘기가. 그러니 모순이 생기는 거란 말이야 이게. 그니까 노숙

210) 그나마 수급권을 신청할 수 있는 노숙인들은 복지시설을 임시 주거지로 하는 쉼터노숙인들 뿐이다. 그러나 사회복귀와 통합을 전제로 하는 ‘노숙인 쉼터’는 노숙인들을 시민의 편의시설인 공원, 역사, 거리로부터 격리하여 안정적으로 이들을 통제하고 관리하고자 하는 목적도 함께 지니고 있다. 1999년 1월 서울시 노숙자대책협의회와 경찰청장은 쉼터의 대대적인 개소와 함께 주요 공공지역에서의 노숙을 금지시켰다. 쉼터가 노숙인을 보호하는 공간이자, 다시 두 가지 차원의 분리의 법적근거가 되는 공간으로 작용하기 시작한 것이다. 먼저, 쉼터는 ‘시민이 사용하는 공공시설(역사, 거리, 공원 등)’과 ‘노숙인이 사용해야 하는 공공시설(노숙인 쉼터, 부랑인시설)’을 분리하는 효과를 낳았다. 일견 쉼터라는 대안을 제시하는 것처럼 보이는 노숙금지 조치는 사실 쉼터를 선택하지 않을 경우에는 모든 사회부조로부터 배제시키고 시민권을 박탈하며, 처벌을 감행한다는 엄포와 함께 반강제적인 성격을 지니고 있었다. 두 번째 분리는 ‘거리에서 생활하는 노숙인’과 ‘쉼터에서 생활하는 노숙인’의 분리이다. 쉼터 노숙인들은 사회부조와 숙식제공 같은 사회복지나 자선의 정당한 대상으로 포섭되지만, 거리 노숙인들은 여전히 사회적 비난과 감시의 대상으로 남게 된다. 쉼터 개소와 동시에 노숙인이 합법적으로 택할 수 있는 공간은 사실상 쉼터로 한정되었으며, 쉼터에 입소하려하지 않거나 쉼터생활에 적응하지 못하고 다시 거리로 돌아온 사람들은 ‘쉼터가 있는데도 구제받지 못하는’ 무엇인가 문제가 있는 사람으로 평가받기 시작했기 때문이다. 이처럼 대부분의 경우 주거지가 불안정한 노숙인에 대해 사회가 택하는 대책은 기존 시민성(citizenship) 안으로 포섭되도록 유도하거나, 그럴 여건이 안 되는 사람들을 시민성 밖으로 추방하는 정책이었다. Anorid, 1998: 9; 김홍수영, 2005b, 『시민성을 기준으로 조명한 사회적 소수자의 권리: 노숙인 사례를 중심으로』, 『경제와 사회』 통권 제65호에서 재인용.

인들도 저 뭐냐 신청할 수 있도록 그러면은 우리가 주민등록 같은 경우도 우리가 예로 만들어 줄 수 있는 거고, 얼마든지 할 수가 있는 거야 이게, 우리보고 나중에 돈 갚아라 하면서. (돼지, 26)

한편 노숙인들은 공공시설, 예컨대 공공역사나 공원 등에서도 일반 이용자들의 편의와 시설경관 조성을 이유로 철도공안이나 경비들에 의해 제지를 받으며, 심지어 구타나 욕설 등과 같은 인권침해의 사례가 비일비재하다. 이는 본 논문의 구술자들에게서 공통적으로 확인된다.

D: 거기 보면 역사 내 같은데 들어가 보면은 요즘 뭐 한창 책방이다 뭐다 이런 거 있는데, 그런데 가서 사람들 있는데 아니고 한쪽 외곽에서 추위 좀 피하려고 그런데 앉아있다 보면은 그 안에서 지키는 뭐 경빈가? 그런 사람이 또 나와요. 나와 갖고 인제, 신고 들어왔다 그냥 아무 이유 없이 그냥 잠깐 앉아 있는 건데도 노숙인이라는 이유로 그 신고 들어왔다 뭐했다 이러면서 쫓아내고, 그리고 또 공원이냐 이런데 가서 앉아 있다 보면은 그냥 잠깐 낮 동안에 쉬는 걸로 와서 앉아 있는데 그 뭐 사람들한테 혐오감을 준다 뭐하면서 외곽으로 나가 있던가 아니면 이 아래쪽에 앉아 있지 말고 저 위쪽으로 가서 일반인들 안다니는 그런데 가서 앉아있도록 하기도 하고. (재활이, 15-16)

C: 역에 있으면 일반 사람들에게 피해를 준다고 다 쫓아내고 뭐 이런 문제, 노숙인들 사실 밖에 나가면 어딜 가 있겠나? 겨울에 추운데 밖에 나가, 공원에 나가면 또 공원 담당하는 사람들은 일반 주민들 피해 본다고 나가라 그러고 사실 노숙인들은 갈 데가 없어. 전철 타면은 전철 사람들 다 피하지, 뭐 이래 갈 데가 없는 거야. 솔직히. 노숙인들은 뭐 어디 구석에 있다가 노숙인들 밥 줄때만 와! 모인다고. 어디 가 있는지 몰라 어마어마한 그 인원. (돼지, 17)

E: 나는 영등포에서도 많이 보고 했지만, 또 공원 얘기를 안 할 수가 없는데, 그 영등포 롯데 백화점 앞에 거기 이렇게 의자가 쪽 있어. 그 돌로 된 거. 그 노숙인들이 사건을 일으키는 것도 아닌데도 불구하고 거기 앉아만 있는데도 핏박을 받아야 되고, 구박을 받아야 되고. 이렇게 편견이 너무 심하다 이거야. 이게. 아 노숙인라고 해도 거리에서 자고 무료급식을 받는 것뿐이지, 열 명이면 뭐 일반 사람들은 남한테 피해주는 사람이 없나? 아 있는 사람 국회의원이고 누구고 다 사기 쳐먹고 다 이렇게 하는데, 그 사람들이 잘못하는 건 진짜 그냥 다 묻히고, 노숙인은 그냥 앉아만 있어도 범죄가 되는 이런 세상, 어 역전에 앉아 있는 게 무슨 죄여, 공원에 앉아 있는 게 무슨 죄여? 똑같은 인간이고 똑같이 하루 세끼 잘 먹는 거 조금 못 먹는 거 이 차이 뿐이지, 또 따뜻한 방에서 찬데서 자는 거 이 차이 뿐이지. (최유식, 10)

A, B: 낮에야 뭐, 역 쪽에서 있고, 뜨뜻한데 찾아다니면서 있고. 밤에야 자기 자는데서 자는 거니까, 지하가서 자고 여러 군데에서 잤는데, 낮같은 때는 거의 역세권에 있는데, 그 역세권에서 또 한 가지 문제가 있는데, 문제가, 역세권에서 공안, 공안이 문제야. 공안들만의 탓도 아니야. 노숙인들도 잘못을 해. 그 안에서 술 먹고, 아무데서나 퍼질러서 자고 이런 것도 잘못이 있지만은, 그런 것을 타일러서 어떻게 내보낼 생각을 해야 하는데, 무력으로 한다는데. 힘없는 사람을 갔다가 반인권적으로 무력으로다가 밖으로 내몬다는 거. 이게 참, 눈으로 보기 안 좋다는 거지. (이태현, 이호재,

10)

실제로 노숙인인권공동실천단, 노숙당사자모임, 노숙인복지와인권을실천하는사람들이 2006년 3월2일부터 3월10일까지 공동으로 수행한 노숙인 인권 및 생활실태 파악을 위한 조사 Ⅱ를 보면 노숙인에 대한 인권침해 실태가 명확하게 드러난다.²¹¹⁾ 뿐만 아니라, 경찰은 이러한 부당행위 및 범죄피해를 당하는 노숙인들을 오히려 예비 범죄자 취급을 하여 수시로 불심검문하고, 노숙인이 경찰에 도움을 요청할 경우 차별적 행정을 펼치는 일이 지속적으로 발생하고 있다.²¹²⁾ 아래의 구술은 이러한 사실을 보여준다.

D: 공원에 앉아있으면 공원 청소하는 사람들이 와서 뭐 이런데 외국인들이 많이 다니니까, 차라리 앉아 있거나 할라면은 저쪽 어디 안에 이런 쪽으로 들어가 있거나 그래라, 그런 식으로 대놓고 얘기하기도 하고 그러죠. 그러고 보면은 이렇게 지하철이나 뭐 어디 다니다 보면 거의 그 일반인들은 신분증 검사 같은 거안하는데 경찰을 보면 한창 노숙할 때는 피해 다녔거든요. 검문 받거나 하면 뭐 부채나 이런 게 될까봐. 그래도 다니다 보면 여기서 한번 당했는데 쫓 지나가다 보면 또 당하고 또 가서 몇 분 있다 보면 또 당하고 하루에도 몇 번씩 당하는 게, 외모가 그렇고 노숙인이라는 그런 쪽으로 해서, 수없이 하루에도 몇 번씩 또 검문당하는 거죠. 그러고 보면 또 화재 나고 그랬었잖아요. 그 뭐 처음에 승례문이다 뭐다 그런데 화재를 그 노숙인이 불냈내 뭐했내 해서 그때 들은 애한테 그 근처에서 잠깐 쉬는데 그 노숙인이 불냈다는 잘못된 말 때문에 그 근처 지나가는 노숙인들 무조건 잡아서 그냥 검문하고 뭐하고 그냥 그랬다 그러더라고요. (재활이, 16)

이상에서 알 수 있듯이 노숙인에 대한 국가의 통제전략은 주민등록 등재 여부를 기준으로 그들을 비국민으로 분류하고, 공원, 역내 등의 공공시설로부터 추방 혹은 격리 하는 것에 초점이 맞추어져 있다. 뿐만 아니라, 쉼터 입소 등 국가의 체계 안으로 포섭되지 않는 거리 노숙인에 대해서는 공적 부조로부터의 배제는 물론 국가와 시민사회, 심지어 고용에서의 배제까지도 행해지고 있음이 확인된다. 그리고 이러한 노숙인에 대한 국가의 통제전략을 정당화하기 위한 조치로서, 각종 여론을 동원한 노

211) 노숙생활동안 본인이 직접 부당행위를 당했거나 범죄피해를 당한 적이 있다고 응답한 비율이 전체 응답자 중 43.1%를 차지했고, 보거나 들은 적이 있다는 응답은 24.5%이다. 그 사례를 보면 폭행 29.0%, 신분도용 24.9%, 모욕(욕설이나 비난) 22.5%의 순으로 분포된다. 한편 누구로부터 이러한 부당행위나 범죄피해를 당했는가에 대한 질문에 경찰과 공안이 차지하는 비율이 48.8%에 달하는 것으로 나타났다.

212) 실제로 위의 노숙인 인권 및 생활실태 파악을 위한 조사 Ⅱ를 보면 불심검문을 받아본 적이 있는지에 대해 전체 응답자의 81.5%가 유경험자인 것으로 나타났다. 또한 불심검문을 받은 장소는 주로 지하철 역사와 철도역사 인근으로 73%에 달한다. 그 밖에 공원과 공공장소에서도 역시 불심검문이 이루어지고 있음이 확인된다.

숙인 집단의 잠재적 범죄자로서의 낙인과 위험집단화가 이루어진다. 그리고 이를 통해 ‘시민 대 노숙인’이라는 대립구도를 형성함으로써, 국가의 노숙인에 대한 통제전략이 정당화된다. 이는 2008년 2월 10일 발생한 승례문 화재 사건을 통해 극명하게 드러났다. 당시 경찰은 ‘노숙인 차림으로 보이는’, ‘노숙자 차림의’라는 목격자의 단순한 증언에 의거해, 노숙인들에 대한 대대적인 검문수색과 수사를 진행했으며, 각종 언론들은 노숙인이 범인일 가능성에 무게를 둔 보도를 연일 계속하였다. 이러한 보도는 실제 범인이 범행을 자백하면서 노숙인들의 ‘결백’이 입증된 후에도, 계속해서 이어졌다.²¹³⁾

C : 이걸... 처음 언론에 YTN인가에 나왔어 내가 보면서 이 방송이 미쳤나 그랬어, 솔직한 말로 처음에. 내가 아는 한 남대문 그쪽은 올라가서 방화할 수가 없는 거야. 내가 그 우리가 실천단 활동하면서 커피 나눠 줬잖아. 거기서 커피를 나눠 줬기 때문에 알 수가 있거든. 그걸 보면서 내가 뭘 느꼈냐면 뭐 어차피 언론이야 황색언론 저 지랄하는 건데 그냥 말았지만은 한편으로 생각하면 그만큼 노숙인을 바라보는 게, 애네들이 아 이거라는 생각이 들었었어....우리가 YTN 가서 항의도 하고 이랬었는데, 그 현실에 보이는 눈이 뭐냐면은, 언론만이 아니라 모든 사람들이 아마 그렇게 생각을 많이 했을 것 같다는 느낌이 들어. 하지만 우리가 그 언론에다가 할 수 있는 거는 뭐나, 거서 “우리 안했다 우리 안했다” 이런 거 밖에는 없으니까, 화가 났지. 씩씩했어, 솔직한 말로. 항의 하면서도 진짜 씩씩했어. (돼지, 23)

앞서 말한 노숙인 관련 단체들, 즉 노숙인인권공동실천단, 노숙당사자모임, 노숙인복지와인권을 실천하는사람들이 2008년 2월14일, 21시~24시까지 승례문 주변 거리 노숙인과 쪽방 거주민 52명을 대상으로 수행한 설문조사 결과를 보면, 이러한 편파적인 보도로 인해 노숙지역에 대한 단속 및 노숙인에 대한 편견, 이유 없는 폭력이 나타나고 있음을 알 수 있다. 결국 이러한 국가와 언론의 통제 전략에 따라, 노숙인들은 편견을 바탕으로 하는 폭력적인 상황에 더욱 더 노출되고 있음이 다음의 <표 III-1>과 [그림III-1]을 통해 확인된다.

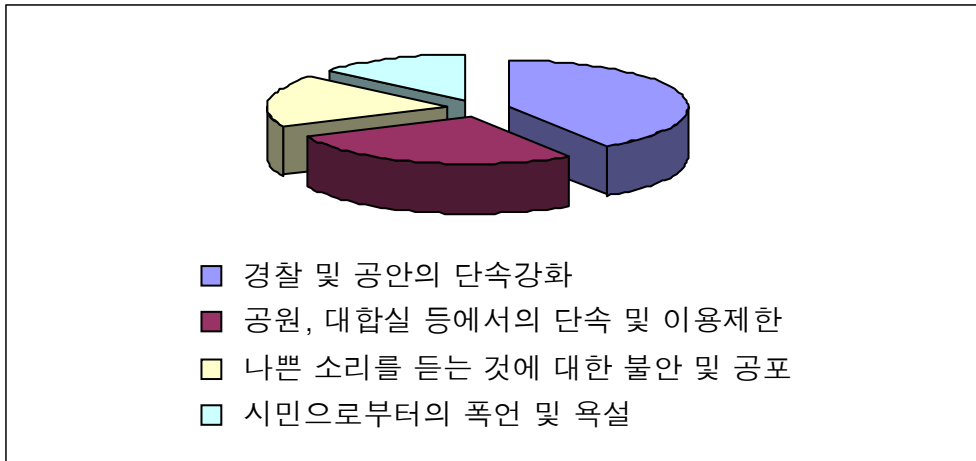
213) 이와 관련하여 표창원 경찰대 교수(범죄심리학)는 “일본 관동 대지진 때 ‘조선인 때문에 지진이 일어났다’는 생각이 일본 주류 사회에 퍼져 엄청난 학살이 일어났듯, 끔찍한 일이 벌어졌을 때 사회적 약자에게 표적을 돌리는 집단심리는 대부분 사회에 있는 현상”이라며 “근거 없이 특정 집단에 마녀 사냥식으로 손가락질 하는 것을 얼마나 공식·비공식적으로 통제하느냐가 그 사회의 수준을 보여주는 것”이라고 말했다. <출처: 한겨레 사회면, 2008-02-15>

<표Ⅲ- 1> 숭례문방화사건 보도 이후, 피해 상황

	빈도	비율
경찰 및 공안의 단속강화	9	40.9
공원, 대합실 등에서의 단속 및 이용제한	6	27.3
나쁜 소리를 듣는 것에 대한 불안 및 공포	4	18.2
시민으로부터의 폭언 및 욕설	3	13.6
합 계	22	100.0

자료출처: 노숙인복지와인권을실천하는사람들, 2008, [숭례문화재사건 보도내용에 대한 노숙인 인식조사], 4p

[그림Ⅲ- 1] 숭례문방화사건 보도 이후, 피해 상황



자료출처: 노숙인복지와인권을실천하는사람들, 2008, [숭례문화재사건 보도내용에 대한 노숙인 인식조사], 4p

2. 사회적 배제에서 추방으로: ‘내부난민’의 형성

1) 신자유주의적 체제와 양극화 그리고 대중의 추방

주지하듯이 한국사회는 IMF를 기점으로 신자유주의적 체제로의 재편이 가속화되었다. 사실 신자유주의적 정책노선은 김영삼 정부가 OECD 가입을 추진하면서 본격적으로 진행되었다고 할 수 있다. 그리고 외환위기를 계기로 한국 정부에 강요된 IMF의 요구는 이러한 신자유주의적 정책 추진을 가속화하였고, 경제위기라는 상황 속에서 김대중 정부는 그것을 수용하고 그에 부합하는 국가체제(구조조정, 고용의 유연화 등)를 수립하였다. 이후 노무현 정부에 의해 추진된 한미 FTA 협상은 한편으

로는 신자유주의적 개방을 더욱 확대하는 한편, 그로인한 사회적 양극화를 촉진하였다.²¹⁴⁾ 각종 양극화 지표들이 잘 보여주고 있듯이, 1997년 이후 한국사회는 권력과 자본의 핵심을 장악한 소수의 세력과 그렇지 못한 대중들로 뚜렷하게 양극화되고 있다. 그러나 더욱 중요한 사실은 경제적 불평등으로 대변되는 사회적 양극화의 문제는 이제 한국사회라는 일국적 차원에서 극복할 수 있는 문제가 아니라, 신자유주의적 세계화의 광풍이 전 지구적으로 계급적·계층적 불평등을 심화시키고 있는 사태에 직면하여 전 지구적인 차원에서 인류가 조속히 해결해야 할 증차대한 문제라는 사실을 인식해야 한다는 것이다. 그리고 주요 선진국들에서 신자유주의의 외피를 두른 세계 자본주의 체제가 현실사회주의에 대해 승리를 거둔 90년대에 들어와 계급(층) 간 불평등이 현저히 증대했으며, 지금도 그 격차가 급속히 벌어지고 있는 중이라는 사실은, 신자유주의적 세계화가 사회적 양극화에 대한 해결책을 제시한다는 자본주의적 예측이 전혀 근거 없는 신화에 지나지 않음을 입증해 주는 것이라고 할 수 있다.²¹⁵⁾ 다시 말해 오늘날 전 세계적 차원에서 불평등을 넘어선 사회적 양극화가 제어할 수 없을 정도로 확산·심화되어 나가는 현상이야말로 신자유주의적 세계화를 추동하는 자본주의 체제가 제대로 작동하지 못하고 있다는 사실, 곧 신자유주의적 세계화의 구조적 모순을 분명하게 드러내고 있는 것이다.²¹⁶⁾

그리고 이러한 심화된 양극화 현상은 권력과 자본에 의해, 사회적 공간으로부터 추방되는 대중들을 지속적으로 양산하고 있다. 삶의 다양한 공간들(주거, 공원, 공공역사, 공공시설, 가족, 시민사회

214) 원래 양극화라는 용어는 빈곤의 지리적 분포를 표현하는 상징으로 시작되었는데, 점차 20세기 말의 증가하는 사회적 분리와 부자와 빈자 간의 갭이 증가를 상징하는 의미로 확대되었다. 정원오, 2003, 「빈곤의 담론」, 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책, 345p

215) 따라서 신자유주의적 세계화의 구조적 모순에도 불구하고 ‘국민의 정부’로부터 ‘참여정부’에 이르기까지 신자유주의적 세계화를 불가피한 것으로 인식하여 신자유주의 논리에 기초한 정책일반을 추구하였던 ‘순진성’을 비판적으로 재검토해 볼 필요가 있을 것이다. 특히 우리는 2007년 대선에서 민주화 20년과 신자유주의 10년의 중첩이 ‘실용주의’를 기치로 한 이명박 정권이라는 신보수 우파의 재집권으로 귀결되는 경악스런 장면을 목격했다. 그리고 그 충격이 가시기도 전에 소위 자유무역협정의 결과물인 쇠고기 사태, 수돗물, 전기 등 공공부문의 대대적 민영화 추진 계획 등 신자유주의적 세계화로의 본격적인 진입으로 인한 심각한 사회문제들을 경험하고 있다. 사실 이명박 정부에 대한 지지자들은 ‘747’ 공약이나 고성장, 탈규제적 정책 등 신정부가 내건 공약들을 통해 양극화 해소와 불평등 축소, 사교육 없는 세상, 좋은 일자리 창출, 실업 축소, 고용안정 등 다양한 요구들이 실현될 것으로 기대하고 있었지만 상황은 전혀 반대의 방향으로 끝없이 흘러가고 있는 것이다. 정규식, 2008, 「신자유주의적 세계화의 시대, 대안은 있는가? - 새로운 생활양식으로서의 공정무역을 중심으로」, 『제1회 대학(원)생 윤리적 소비 논문공모 수상집』, icoop 생활협동조합연구소, 117-118p를 참조.

216) 불평등의 심화를 중심으로, 오늘날 신자유주의로 재포장한 자본주의 체제의 구조적 모순에 대한 비판적 해명과 신자유주의에 기초한 세계화가 불러올 부정적 사태에 대한 통찰력 있는 진단, 나아가 자본주의적 시장 경제 체제 속에서 평등을 구현하려는 평등주의적 정의론이 드러내는 문제점에 대한 예리한 비판적 성찰에 대한 자세한 논의는 Callinicos, A 2006, 『평등』, 선우현 옮김, 울력 참조.

등)로부터 끊임없이 추방되어온 노숙인들의 삶은 이러한 추방의 현실과 구조를 잘 보여준다. 그러나 제1장에서 말했듯이 노숙인들이 추방된 한계지대는 척도의 바깥이 아니라 척도의 내부, 그것도 그 어떤 내부보다 더 내적인 장소이다. 이처럼 가난한 사람들을 한계 바깥으로 몰아내기보다는 한계지대에 매달리도록 하는 것, 그것이 신자유주의적 추방의 특징인 것이다. 즉 신자유주의적 추방은 권력에 더욱 매달리게 하는 하나의 통치기술이다. 그리고 이러한 ‘추방된 영역’에서 국가권력은 더욱 강하게 작동한다. 신자유주의 이후 국가역할의 축소와 영향력이 감소했다는 주장이 많이 제기되고 있다. 케인스주의적 복지국가가 후퇴하고 시장 영향력이 크게 증대되었다는 것이다. 그러나 한국사회의 현실을 볼 때, 국가의 강력한 개입이 없었다면 전체 사회의 신자유주의적 재편은 실현될 수 없었을 것이다. 즉 국가의 ‘시장에 대한 개입’은 줄어들었는지 모르나, ‘시장을 위한 개입’은 훨씬 더 강화되었다고 할 수 있다. 따라서 시장과 자본을 위한 각종 개발정책에 따라 발생하는 ‘추방된 자들의 영역’에 대한 국가권력의 횡포와 폭력은 더욱 심하게 나타난다.

2) ‘치안’과 ‘은폐’의 대상이 되어버린 ‘빈자’들

노숙인, 철거민을 비롯한 이른바 ‘빈자’들을 비가시화하고 그들의 존재를 은폐하는 것은 가장 오래되고 흔한 국가통제 전략의 하나라고 할 수 있다. 권력집단들은 빈민들을 양산하는 기제와 체제, 그리고 그들 삶의 문제에는 관심이 없다. 오로지 빈민들을 비가시화하고 은폐하는 것에만 관심하며, 그것을 유일한 해법으로 여긴다. 따라서 빈민들은 늘 어딘가로 추방되고 봉쇄되며, 일반인들의 눈에 띄지 않도록 통제된다. 그리고 여기에는 물리적 추방만이 아니라, 우리의 인식장벽 밖으로의 추방, 즉 ‘인식적 추방’ 역시 포함된다. 우리는 노숙인들을 거리나 공원, 공공역사에서 마주치기는 하지만, 전혀 그들의 삶에 대해서 이해할 수 없다. 그들은 그저 사회부적응자이거나 동정의 대상일 뿐이다. 왜냐하면 신자유주의 체제하에서 기업 및 국가의 경쟁력 강화라는 명목아래 행해지는 국민의 분할(양극화)과 배제 메커니즘이 작동하기 때문이다.

하비(Harvey, D)에 의하면 한편으로 “신자유주의는 강한 국가를 지지할지라도 원칙적으로 국민을 선호하는 것처럼 보이지 않는다.” 그것은 일종의 “경제 엘리트의 권력을 회복시키기 위한 정치적 프로젝트”이기 때문이다. 하지만 다른 한편으로 “신자유주의 국가는 존립하기 위해 특정한 종류의 국민주의를 필요로 한다.” 국민을 “세계시장에서의 경쟁적 행위자로 상상하게 해서 자본 활동에 우호적인 분위기를 형성하는데 국민주의가 효과적이기 때문”이다.²¹⁷⁾ 이에 대해 고병권은 신자유주의적 체

217) Harvey, D. 2007, 『신자유주의: 간략한 역사』, 최병두 역, 한울, 36, 110-111p. 고병권, 2008b,

제하에서 국민국가의 성격에 큰 변화가 생긴 것으로 파악한다. 즉 글로벌 시대의 생존경쟁에서 위기에 처한 주체로서의 ‘국가=국민’을 호명한다는 것이다. 다시 말해 “국민은 세계시장에서의 승리와 패배, 궁지와 굴욕의 운명공동체이고, 신자유주의 정부는 이런 운명공동체를 상상하게 함으로써 기업들이 세계시장에서 성공할 수 있는 최적의 환경을 제공할 할 수 있도록 사회를 재편한다”는 것이다. (고병권, 2008b: 123) 그러나 “이러한 국민통합 이데올로기의 이면에는 국민분할 지표로서 양극화가 자리하고 있음은 물론이다. 이른바 국민통합과 국민해체가 동시에 진행되고 있는 것”이다.

따라서 국가경쟁력에 위해가 되는 ‘빈자’들은 국가가 국민 전체를 호명할 때마다 그 ‘국민적 범주’에서 배제되는 사람들이다. 즉 정부가 국가경쟁력을 말할 때, 그 자원으로 고려하지 않는 인구집단, 기껏해야 사회적 안전망을 통해서 생존만이 보장되는 아니 서서히 죽어가도록 방치되는 사람들이라고 할 수 있다. 고병권은 이들을 “형식적 시민권의 소유 여부와 관계없이 사실상 제 나라에서 ‘비국민’으로 살아가는 이들, 영토적으로는 국민국가 안에 존재하지만 실제로는 어떤 방어막도 없이 시장의 전지구적 폭력에 적나라하게 노출된 이들”로 표현한다. 즉 ‘비국민’ 혹은 ‘내부난민’인 것이다. 고병권이 지적하듯 더욱 심각한 문제는 “국민국가 내부에서 ‘내부난민’들이 ‘국민’의 타자가 되었을 때 생겨나는 국민주의의 변증법”이다. 이 변증법의 한 쪽에는 “국민적 범주에 속한 국민”들의 ‘내부난민’에 대한 혐오와 반감, 거리두기, 그리고 자신이 ‘내부난민’으로 전락할지 모른다는 두려움이 있다. 그리고 다른 한쪽에는 ‘내부난민’들의 자기부정과 혐오, 그리고 국민적 범주에 속하고자 하는 열망과 그들에 대한 선망, 동일시가 있다.

이러한 추방된 빈민들, 즉 내부난민들은 국가가 그 건강과 복지에 관심을 두는 대상이 아니며, 오히려 치안 관리의 대상이 되었다.²¹⁸⁾ 그리고 앞서 언급하였듯이 이러한 “정치적·경제적 영역에서의 빈자들에 대한 추방과 배제는 인식적 영역에서의 추방과 연결되어있다. 추방된 빈민들의 목소리는 사실상 ‘목소리 없는 자들의 목소리’가 되고, 이들의 행동은 이해할 수 없는 난동으로 간주된다. 또한

「불안시대의 삶과 정치」, 『전지구적 자본주의와 한국사회: 다시 사회구성체론으로?』, 그린비, 123p에서 재인용

218) 도시하층에 대한 일본 정부의 태도변화를 연구한 니시자와 아키히코는 ‘국민’과 관련한 이러한 중요한 패러다임의 변화를 다음과 같이 지적한다. “근대의 빈자는 사회적으로 멸시받으면서 ‘좋은 국민’으로 가는 과도기적 상태로만 그 존재가 인정되었다. 그래서 치료의 대상으로 간주되었다. 그러나 탈산업화는 규율 훈련을 받은 노동자보다는 오히려 단순노동에 종사하는 가난한 비정규직 노동자의 수요를 증가시켰다. 그에 따라 빈곤을 치료할 정당성까지 사라졌다. 들뢰즈의 ‘훈육사회에서 통제사회로’라는 테제에 따르면, 비효율적인 훈육+치료의 비중이 낮아지면서 치료할 필요도 없어진 빈곤층은 치안 관리의 대상이 되었다.” 이에 대해서는 니시자와 아키히코, 2008, 「빈자의 영역」, 남효진 역; 고병권 외, 『목소리 없는 자들의 목소리』, 그린비, 130p를 참조.

국가는 이들 추방된 빈민들을 통제 불가능한 위협집단으로 간주한다. 그래서 비효율적인 ‘퍼주기식’ 복지보다는 치안 정책을 강화하는 것이 더 중요하다고 말하는 것”이다(고병권, 2008b: 131).²¹⁹⁾

3) 노숙인, 죽음으로 ‘삶’을 외치다.

노숙인, 철거민 등 빈민들의 삶은 앞서 살핀 ‘내부난민’의 특징들을 그대로 드러내 준다. 이들 ‘내부난민’들의 가장 큰 특징은 우리와 더불어 삶을 살아가고 있고, 온몸으로 절규하며 삶에의 열망을 표출하지만, 그들의 몸짓과 목소리는 우리에게 보이지도 들리지도 않는다는 것이다. 그들의 존재가 우리들에게 포착될 때는 대개 그들이 더 이상 이 세상에 존재하지 않게 되었을 때, 즉 ‘죽음’을 통해서이다. 우리는 단지 그들이 죽었다는 사실에만 관심을 갖는다. 이번 2009년 1월 20일 발생한 ‘용산참사’는 이러한 단면을 잘 보여준다. 그동안 끊임없이 강제철거와 그 과정에서의 과잉진압논란, 도시재개발사업의 문제점에 대한 논의 등이 있어왔지만, 정부의 정책변화는 전무했고 사회적 이슈조차 되지 못했다. 그러다가 ‘누군가 언제 죽어도 이상하지 않을’ 정도로 위험한 진압과정에서 기어이 철거민들 5명과 경찰 1명의 죽음 이후에, 그나마 그들의 몸짓과 목소리가 우리의 눈과 귀에 들어오기 시작했다.

그러나 ‘노숙인들의 죽음’은 이마저도 이루어지지 않는다. 해마다 수백 명의 노숙인이 거리에서 죽어가지만, 우리는 그들이 왜 죽었는지, 그들이 어떤 삶을 살았는지 알지도 못하고 우리의 관심의 대상이 되지도 않는다. 아래의 통계에 의하면 노숙인 사망자는 1999년에 103명에서 2003년에 321명으로 매년 지속적으로 증가하다가, 2004년 후에는 대략 300명 선이 유지되고 있는 것으로 추정된다. 즉, ‘서울시 노숙인 집단’에서 하루에 대략 한명 정도의 사망자가 지속적으로 발생하고 있는 것이

219) 이들 내부난민들의 또 하나 큰 특징으로 고병권은 ‘합의를 통한 배제’와 ‘합의로부터의 배제’를 언급한다. 즉 “자신들이 참여할 수 없는 자리(‘합의로부터의 배제’)에서 내려진 결정에 의해 ‘추방된 삶’, ‘배제된 삶’을 살아가게 된다”(‘합의를 통한 배제’)는 것이다. 그리고 이러한 추방과 배제의 정치에 맞선 대중들의 정치적 실천으로 ‘난입’과 ‘탈퇴’가 있다. ‘난입’이란 매개를 거치지 않고 자격이나 근거도 갖추지 않은 채 장(場)에 뛰어드는 정치적 행동이라고 할 수 있다. 합의의 장에서 배제된 대중들의 난입은 합의 정치의 민주주의적 외관을 건어내고, 합의의 배제성을 그대로 폭로하는 정치적 실천이 된다는 것이다. 그리고 ‘탈퇴’는 대중들이 ‘비국민적임’을 부인하는 대신 오히려 그것을 적극적으로 선언하는 것으로, 이러한 선언은 역설적으로 ‘비국민’의 양산에 대한 적극적 저항운동이 될 수 있다는 것이다. 물론 대중들의 ‘난입’과 ‘탈퇴’ 운동이 그 자체로 어떤 적극적 대안을 구성하는 것은 아니다. 사실 그것은 주변으로의 강력한 배제와 추방이 이루어지는 시대에 불가피한 실천이라고 할 수 있다. 하지만 이러한 실천은 대안적 사회질서의 발명을 위한 중요한 성찰의 기회를 제공한다. 이에 대해서는 고병권, 2008b, 「불안시대의 삶과 정치」, 『전지구적 자본주의와 한국사회: 다시 사회구성체론으로?』, 그린비, 132-134p를 참조.

다. 참고로 이 수치는 ‘통계청 사망자료’에서 주민등록번호로 확인이 된 사람들만을 포함한 것으로, 주민등록번호가 확인되지 않는 사람들을 포함한다면 노숙인 사망자 수는 이보다 훨씬 많을 것이다. (주영수, 2008)

<표Ⅲ- 2> 서울시 노숙인 등록자수 및 사망자수 변화추이

연도	신규등록자수1)	누적등록자수2)	사망자수3)	누적사망자수4)
1999년	8711	8711	103	103
2000년	2973	11684	157	260
2001년	3268	14952	215	475
2002년	1085	16037	287	762
2003년	1701	17738	321	1083
2004년	1305	19043	295	1378
2005년	1651	20694	307	1685

1) 1999년~2003년의 서울 자유의집 신규입소자 + 서울역 노숙인 무료진료소 등록자 + 서울역 민간 진료팀 환자등록 자료 등을 취합함 (대부분 거리 노숙인으로 정의할 수 있음).

2) 총 누적등록자수 : 20694명 (남자 : 20009명, 여자 : 685명)

3) 1999년~2005년의 ‘통계청 사망자료’에서 확인한 ‘등록된 노숙인수’

4) 총 누적사망자수 : 1685명 (남자 : 1667명, 여자 : 18명)

자료출처: 주영수, 2008, 「노숙인 사망실태와 해결방안 모색」, 인도주의실천의사협의회, ‘노숙인 진료소’ 10주년 기념 심포지엄 자료집, 9p에서 재구성

한편 1999년부터 2005년까지의 전체자료(7년)를 통합하여 노숙인 사망의 원인을 분석한 결과를 보면, 아래의 <표Ⅲ-3>에서 보이는 바와 같이 남자 노숙인 사망원인으로는, ‘손상, 중독, 외인성 질환’과 같이 주로 ‘다쳐서 사망’에 이르는 경우가 23.34%로 가장 많았으며, ‘간 질환’과 같이 과다한 ‘알코올 섭취’로 인한 사망이 15.72%로 두 번째로 많았고, ‘악성종양’과 ‘순환기계 질환’이 각각 11.70%와 11.52%로 많은 것으로 나타났다.

이러한 통계자료를 볼 때 우리가 알 수 있는 것은 노숙인의 사망 원인 중 절반 이상이 충분히 예방 가능한 질병에 의한 것이며, 거리의 노숙인들은 작은 상처조차 제때 치료하지 못해 죽음에까지 이르는 상황에 놓여있다는 것이다. 그만큼 거리의 노숙인들에게 응급의료지원이 절실한 것이지만, 이러한 체계는 거의 부재한 실정이고, 오히려 경찰이나 119 응급의료 지원센터는 이들을 귀찮은 존재로 여기며 사실상 이들의 죽음을 방조하는 사례까지 발생하고 있다.

D: 그 뭐 응급의료지원이나 이런 거에 대해서는 거리생활 할 때 보면, 병원에 저 119를 부르게 되면 그 역사 내에서 툭 하면 조금만 아파도 노숙인들이 119를 부른다, 뭐 한다 그런 이유로 119가 안 오는 상황이 있죠. 거의 몇 번을 부른다, 부른다 안돼서 정 안되면 경찰을 불러요. 경찰서에 신고를 해갖고 사람이 지금 뭐 쓰러져 있다 하면은 경찰에서는 오 거든요. 경찰에서 와서 119를 부르면 그때 와서도 뭐라 그래요, 119에서. 아 왜 이거 또 노숙자 쓰러졌는데 왜 우리한테 연락하느냐, 그런 식으로(재활이, 8).

<표Ⅲ-3> 노숙인 사망 원인

분 류	남자 사망자수(%)	여자 사망자수	합 계
간질환	262 (15.72)	2	264
감염성질환	160 (9.60)	1	161
기타	28 (1.68)	0	28
기타 분류되지 않는 증상 등	161 (9.66)	1	162
내분비계질환	78 (4.68)	3	81
비뇨기계질환	12 (0.72)	0	12
손상,중독,외인성질환	389 (23.34)	5	394
순환기계질환	192 (11.52)	2	194
신경계질환	29 (1.74)	0	29
악성종양(암)	195 (11.70)	3	198
정신과질환	74 (4.44)	1	75
호흡기계질환	87 (5.22)	0	87
합 계	1667 (100.00)	18	1685

자료출처: 주영수, 2008, 「노숙인 사망실태와 해결방안 모색」, 인도주의실천의사협의회, ‘노숙인 진료소’ 10주년 기념 심포지엄 자료집, 20p

다음 <표Ⅲ-4>는 2005년, 2006년, 2008년에 각각 발생한 일련의 노숙인 사망사건을 재구성한 것으로 경찰, 공간 등의 노숙인에 대한 인식과 노숙인 인권의 실태를 극명하게 보여준다.

<표Ⅲ- 4> 반인권적 노숙인 사망사건

사례1	<p>■ 2005년 1월 22일 4시경, 서울역 서쪽 화장실 중 남자화장실에서 이OO씨가 쓰러져 있는 것을 순찰 중인 공익근무요원 3인이 발견하여 이OO를 화장실 밖으로 끌어내려 함. 그때까지 의식이 있던 이OO씨는 공익요원들에 항의하였고, 얼마간 공익요원과 이OO씨 간의 실랑이가 있었다. 이 과정에서 이OO씨는 화장실 입구 쪽에서 다시 한 번 쓰러졌고, 이를 공익요원 1인이 등 쪽에서 떠받치는 형국이 되었다. 다른 1명의 공익요원은 이OO씨의 목살을 잡아 지탱했다. 이 과정에서 목격자는 공익요원들에게 항의하였고 “참견하지 말라”라는 말을 들었다.</p>
-----	---

	<p>■ 이00씨의 상태가 걱정된 목격자는 지나가던 시민의 휴대폰을 빌려 119에 신고한다. 이후 목격자는 119의 확인전화가 올 때까지 시민에게 협조를 구하면서 공익요원들의 무리한 방법에 항의를 하였다. 119로부터의 확인전화가 오자 시민은 위치를 가르쳐준 후 자리에서 떠났다. 공익요원 3인은 평소 노숙인들이 많은 동쪽 광장 쪽으로 노숙인을 옮겨 놓으려 하였다. 공익요원 2인이 양쪽에서 부축하고 다른 1인의 공익요원은 그 뒤를 쫓아갔다. 이 과정에서 서울역 2층 대합실을 가로질러 갈 수 밖에 없었으며, 이때 이미 이00씨는 저항 불능을 상태에 빠져 있었다. 이때의 시간이 대략 5시가 되었다.</p> <p>▲ 공익요원 3인은 이00씨를 부축하여 동쪽 출입구 바깥쪽 오른쪽에 있는 화단 중 맨 왼쪽에 기대어 놓았다. 하지만, 화단에 기대 놓았던 이00씨의 상태가 이상하다고 판단한 공익요원들은 대합실 안에 위치한 공간실에 들어간다. 이로부터 5분정도가 지나자 공간 1인과 공익요원 3인이 밖으로 나와 5~10분정도 이야기를 나눈다. 이때 공익요원 1인이 대합실 서쪽 방면으로 가서 짐을 싣는 손수레를 끌고 도착한다. 그 후 다시 공익요원 2인이 화단에 기대어져 있던 이00씨를 손수레에 태워 출입문 쪽으로 들어와 2층 대합실을 가로질러 서부역 쪽으로 간다. 이때가 5시 40분 정도로 역장의 지시에 의해 공익요원이 119에 신고한다. 역장은 노숙인 밀집지역인 동쪽으로 119가 오게 되면 노숙인들의 관심을 끌게 될 것을 우려했다. 그래서 서쪽 방면으로 119를 오게 하고, 이00씨를 그쪽으로 옮겨 놓으라고 지시했다.</p> <p>■ 서부역 쪽으로 옮겨진 이00씨는 출입구 유리벽에 기대어 놓여지고 공익 6~7인이 와서 이00씨 주변에 사람들이 모이지 못하도록 경계한다. 대략 30분 정도 지난 후에 과학수사대 조끼를 입은 사람들이 등장해 사체에 하얀 천을 덮어놓는다. 그 즈음 119가 도착하여 초기에는 들것을 들고 왔다가, 상황을 본 후 바퀴가 달린 도구를 다시 끌고 왔다. 이때가 대략 6시 10분 정도이며, 이후에 경찰서에 접수가 되었다. 이때는 이미 이00씨가 숨진 이후였다.</p>
사례2	<p>■ 김**(남, 65년생)은 98년 노숙을 시작하여 두 곳의 노숙인 쉼터를 거쳐 03년부터 6개월 여 숲가꾸기 사업에 참여한 것으로 확인됨. (노숙인 진료소 등을 이용한 의무기록은 발견되지 않음.)</p> <p>■ 2006년 2월 3일 오전 8시경 성북구 월곡동 00프라자 건물에서 점집방 입구 근처에 주저앉아있는 김씨를 발견한 직원이 우선 119에 신고함. 신고를 받은 119는 응급상황여부를 물었고, 신고자는 “힘이 없어 보이나 응급해 보이지 않”는다 하자 경찰에 신고하라고 함. 신고를 받은 경찰 출동. 당일 서울 아침 최저기는 영하 14.1도. 최초발견자는 김씨가 “매우 위급한 상황인 것처럼 보이지는 않았고 다만 힘이 없어 보이는 정도”였다고 함. 당시 “코와 입 주위의 출혈 흔적은 없었다”고 함.</p> <p>■ 중앙경찰서 장위지구대 경찰관이 신원조회 후 벌금을 내지 않은 수배자임을 확인하고 북부지검 호송출장소로 이송.</p> <p>■ 저녁 6시경 성동구치소로 이송 시작하여 6시 50분경 도착. 도착 당시 숨을 쉬지 않아 경찰병원으로 옮김.</p> <p>■ 7시 26분에 경찰병원 도착. 사체검안 의사는 “병원에 실려왔을 때 사지가 뻣뻣하게 굳어있었고, 오른쪽 볼이 많이 부어 있었으며 코와 입에 피가 그대로 말라 있어 이미 숨진 지 5~6시간 지난 것으로 보였다”고 말함. 당시 촬영한 사진에서는 얼굴과 눈 속까지 심한 황달이 관찰되었음. 송파경찰서가 수사를 맡음.</p>

	<p>■ 2월 6일 국립과학수사연구소로 부검 의뢰. 7일 검찰(동부지검)은 직접 사인을 패렴으로 추정하며 사망원인을 구타나 가혹행위로 보기는 어렵다고 결론지음.</p>
사례3	<p>■ 2008년 5월 29일 오후 7시경, 서울 광진구 구의동 모 슈퍼마켓에서 냉장고에 넣기 위해 빼어놓은 소주를 30대 노숙인이 마시려하자 이를 본 가게주인이 소주를 뺏는 과정에서 술이 엇질러짐. 화가 난 가게 주인은 노숙인을 밀쳤고 이 과정에서 떨어져 바닥에 깨진 소주병 위로 노숙인이 넘어짐. 깨진 소주병 파편에 의해 노숙인의 다리 부근 동맥이 파열됨. 오후 7시 2분경,</p> <p>■ 노숙인의 무릎에서 피가 솟자 주위에 있던 이들이 경찰에 신고하였고, 이 과정에서 자도로 119에 사건이 접수됨. 얼마 지나지 않아 광진경찰서 소속 경찰들이 왔지만 주민들의 증언에 의하면, 경찰은 한사람의 생명이 위태로운 상황인데도 ‘더럽고 냄새가 나는데다’ 피를 많이 흘려 순찰차의 시트에 깔 비닐을 찾고, 현장 사건을 찍고, 구급대에 전화를 거는 행동을 하면서 10여 분간 무대응으로 일관함.</p> <p>■ 구급대가 늦어지자 결국 경찰은 신문지와 비닐에 노숙인을 싸 순찰차에 태워 병원에 옮겼으며, 환자가 이미 떠난 후에야 구급대는 도착하여 차량이 정체돼 늦었다고 변명함. 생명이 위태로운 상황 속에 느장 대응으로 오후 7시 25분경이 되어서야 병원 응급실에 도착하였고 그로부터 15분여 뒤인 7시 40분경에 과다출혈로 인해 의사로부터 사망 판정을 받음. 이 내용은 연합뉴스 기사와 당일 사고 목격 및 응급처치를 시행한 주민의 증언을 기반으로 서술한 것입니다.</p>

자료출처: ‘노숙인 사망실태조사 및 근본대책 마련을 위한 연대모임’ 자료집에서 발췌한 것이며, 이들 자료들은 위 단체가 당시 사건의 목격자, 언론기사, 당시 경찰과의 면담자료 등을 토대로 재구성한 것이었다.

이상에서 알 수 있듯이 노숙인들에 대한 국가의 통제 전략은 그들의 존재를 은폐하는 것으로 점철되어 있다. 즉 노숙인들을 양산하는 기제와 체제, 그리고 그들 삶의 문제에는 관심이 없으며, 오히려 그들을 비가시화하고 은폐하는 것에만 관심한다. 따라서 국가경쟁력에 위해가 되는 ‘노숙인’들은 국가가 국민 전체를 호명할 때, 그 ‘국민적 범주’에서 배제되는 사람들이다. 즉 정부가 국가경쟁력을 말할 때, 그 자원으로 고려하지 않는 인구집단, 기껏해야 사회적 안전망을 통해서 생존만이 보장되는, 아니 서서히 죽어가도록 방치되는 사람들인 것이다. 이처럼 ‘추방된 노숙인들’은 국가가 그 건강과 복지에 관심을 두는 대상이 아니며, 앞서 ‘내부난민’의 특징에서 보았듯이 치안 관리의 대상이다.

따라서 고병권의 말처럼 “이제 투쟁은 점차 ‘존재를 증명하기’ 위한 투쟁이 되어가고 있다. 길거리에서 기어 다님으로써 자기 존재의 탈은폐를 가장 정치적인 투쟁으로 만들었던 중증장애인들처럼, 자기 존재를 가시화하는 투쟁이 무엇보다 일차적인 투쟁”이 된 것이다(고병권, 2008a: 6). 노숙인의 운동도 마찬가지이다. 이제껏 그들의 삶은 물론 죽음까지도 방치되었고, 은폐 혹은 왜곡되었던 그들의 존재를 드러내는 것이 그들 운동의 시작인 것이다. 무엇보다 이것은 이제까지의 ‘노숙인에 대한

국가통제전략'을 드러내는 것이기에 더욱 중요한 일이라고 할 수 있다.

3. 자본주의 국가체제에서의 노숙인

1) 화폐와 사적소유, 국가소유에 대하여

‘국가-자본’의 체제, 즉 자본주의적 국가 안에서의 노숙인의 존재를 제대로 이해하기 위해서 우리는 화폐와 사유화privatization, 그리고 국유화의 작동방식과 원리들도 간단하게 살펴 볼 필요가 있다.

먼저 ‘사적소유’에 대한 논의로부터 출발하자. 맑스는 『공산당선언』에서 “코뮌주의자의 이론은 사적소유의 철폐라는 단 한 문구로 요약될 수 있을 것”이라고 말한다. 이를 통해 고병권은 근대의 사적 소유에 대한 맑스의 생각을 가장 잘 표현하는 단어들은 ‘추방’, ‘배제’, ‘박탈’, ‘분리’ 등일 것이라고 말한다(고병권, 2007b: 115). 왜냐하면 사적 소유권의 핵심은 자유로운 ‘처분’에 있기 때문이다. 처분하고 분리할 수 있을 때 우리는 어떤 것을 비로소 소유할 수 있다. 그리고 사적 소유는 인간 본성에서 기인하는 것이 아니라, 역사적 산물이라는 사실을 인식하는 것이 중요하다. 이와 관련해서 프루동(Pierre-Joseph Proudhon)은 『소유란 무엇인가』에서 “소유란 도둑질이다. 사적 소유를 정당화해 줄 자연적 원인을 찾는 것은 불가능하다.”라고 말한다(고병권, 2007b: 119에서 재인용). 다시 말해 소유에 대한 선형적 정당화는 불가능하다는 것이다. 따라서 ‘소유property’는 먼저 주어질 수 없고, 항상 ‘소유화propria-tion’을 통해서만 가능하다고 할 수 있다. 고병권에 의하면 “소유 자체는 없으며, 나는 ‘어떤 것’을 끊임없이 ‘내 것’으로 만들 수 있을 뿐”이다.

이렇게 소유를 정의해보면 소유의 문제는 결국 ‘내 것으로 만들 수 있는가’, 즉 소유화의 문제이다. 그리고 이것은 내 소유물에서 ‘타자의 소유’를 배제하는 것이기도 하다.²²⁰⁾ 앞서 보았듯이 근대적 의미에서 사적 소유권은 소유자가 소유물을 자유롭게 처분할 수 있을 때 비로소 행사되는 것이다. 바로 이러한 자유로운 처분 가능성이 ‘그의 것’을 ‘내 것’으로 만들 수 있는, 즉 ‘그’의 소유권을 박탈할 수 있는 조건이 되는 것이다. 이처럼 사적 소유는 타자의 추방과 배제가 기본 특징이다. 그런데 로

220) 실제로 자기 소유물에서 타자를 배제하는 문제, 더 엄밀히 말하면 타자를 배제함으로써 자기 소유권을 확립하는 문제가 근대 초기 서유럽에서 중요하게 대두했다. 공유지에서 타자를 추방했던 엔클로저(Enclosure) 운동이 그것이다. 기본적으로 모든 사적 소유권의 행사는 엔클로저 운동의 성격을 지닌다. 고병권 외, 2007b, 『코뮌주의 선언』, 교양인, 121p 참조. 우리는 노숙인 역시 공공역사와 공원 등의 공유지로부터 늘 추방되고 배제되고 있음을 확인할 수 있다.

크에 따르면 타자의 소유물을 내 것으로 만들어서 축적할 수 있는 체제는 화폐의 도입 이후에 가능해졌다. “화폐가 없었다면 인간은 신이 설정한 사적 소유의 제한, 즉 ‘부패’의 문제를 극복할 수 없었을 것”이기 때문이다(고병권, 2007b: 123에서 재인용).

이제 화폐에 대해서 알아보자.²²¹⁾ 이종영은 “폭력의 독점에 따라 권력이 성립했던 장소에서, 화폐에 따른 부르주아적 권력의 성립은 ‘경이로운 것’이었다고 말한다(이종영, 2008: 97). 왜냐하면 그 이전에는 생각할 수 없었던 새로운 지배방식이 등장하기 때문이다. 그에 의하면 “국가가 권력의 행사를 위해 화폐를 필요로 하면서부터 화폐의 공급자로서 부르주아지는 자신의 지배를 확립”해 간다. 왜냐하면,

“...부르주아지의 화폐를 탈취하던 국가가 부르주아지의 화폐를 보호하기 시작했기 때문이다. 이러한 변화는 지배의 부르주아적 양식의 성립에 결정적이다. 부르주아들이 화폐를 통해 국가를 장악하고—이 과정은 국가가 부르주아지의 화폐를 탈취하는 과정과 동시적으로 진행된다—다시 국가가 부르주아지의 화폐를 부르주아적 지배의 조건으로서 경영한다는 것이다(이종영, 2008: 98-99).”

따라서 이종영은 “결국 부르주아 국가의 최초의 성립은 ‘화폐소유자 + 폭력소유자’의 형태를 취할 수밖에 없다”고 말한다. 화폐소유자와 결합한 폭력소유자들은 지배질서 유지의 역할을 맡는다. 그리고 부르주아적 정치능력이 강화됨에 따라 ‘화폐소유자 + 폭력소유자’에서 폭력소유자는 폭력담지자로 전략하게 되고, 화폐소유자가 폭력소유자로 상승하게 된다. “화폐소유자가 폭력소유자로 상승한다는 것은 이제 국가적 폭력이 부르주아계급의 견고한 합의의 한계 내에서만 사용될 수 있다는 것을 뜻한다. 이것은 부르주아적 계급지배의 완성의 성격을 갖는 것”이다(이종영, 2008: 145-146). 그리고 중요한 것은 화폐 사용의 일반화는 교류형식 및 소유형태의 변화를 동반한다는 사실이다. 즉 “화폐 사용이 일반화되어 화폐가 인간과 인간 사이의 모든 관계에 개입한다는 것은 인간들이 서로의 물질적 존재조건에 대해 완전히 새롭게 관계 맺기 시작한다”는 것이다.

부르주아 사회에서는 모든 것을 화폐로 구매할 수 있기 때문에 소유 형태가 배타적인 사적 소유로 단일화된다. 즉 화폐의 동일성이 상품의 동일성을 도출하고, 상품의 동일성이 소유의 동일성을 도출한다. 소유의 이러한 동일성은 빼앗지 않으면 뺏길 수밖에 없는, 그래서 모두가 배타적인 사적 소유를 향해 달려가는 경주(競走)적 체제를 전제한다. 경주적 체제하에서는 소유대상의 성격을 고려할 여유, 다시 말해 사물의 본질을 존중할 여유가 없는 것이다(이종영, 2008: 187).

221) 이하 이종영, 2008, 『부르주아의 지배』, 새물결, 97-155p 참조.

그리고 이종영은 이러한 배타적인 사적 소유의 형태와는 다른 형태의 소유들을 원시적 공동체들에서 발견한다. 즉 원시적 공동체에서는 재화들의 성격, 혹은 필요의 성격에 따라 공동체적 소유, 가족적 소유, 개인적 소유 등으로 소유형태가 달라진다는 것이다.²²²⁾ 원시적 공동체들에서 이러한 복합적 소유형태들의 존재가 말해주는 것은 소유형태가 단일할 필요가 없다는 것이다. 그래서 이종영은 “상이한 소유관계를 요청하는 각각의 소유대상들을 모두 단일하게 배타적인 사적 소유에 종속시키는 부르주아적 소유체제의 부조리성”을 비판한다. 즉 사물들의 본질을 바라봄으로써, 사물들에 보다 적합한 소유관계를 사고할 수 있다는 것이다.

이제 마지막으로 우리는 ‘국가소유’에 대해서도 생각해 보아야 한다. 과거 공산주의자들은 사적 소유의 최악이 바로 소유의 ‘사적’ 성격에 기인한다고 믿었다. 그래서 앞서 말했듯이 맑스도 사적 소유를 일거에 폐지할 것을 공산주의 건설의 제1목표로 설정했다. 즉 사적소유에서 국가소유(국유)로의 전복을 시도한 것이다. 그러나 과연 사유와 국유는 대립적인 것인가? 이에 대해 이종영은 “배타적인 사적 소유는 국가로부터 소유를 보호하기 위해 성립한 것이다. 따라서 사적 소유를 부정하기 위해 국가소유로 회귀하는 것은 있을 수 없다. 중요한 것은 국가소유와 사적소유의 대립 항을 벗어나는 것, 그래서 사물들을 그것들이 내포하는 가장 적절한 사회관계에 따라 소유하는 것”이라고 말한다. 실제로 우리가 역사를 통해 알 수 있는 사실은 근대적인 사적소유 제도를 국가가 유지, 보장하고 있다는 것이다. 사적소유는 근대초기의 국가폭력이 없었다면 성립하지 못했을 것이다. 고병권의 말처럼 “독점적이고 배타적인 사적소유가 가능해진 것은, 국가가 독점적이고 배타적인 폭력을 사용해서 전국적 수준에서 화폐적 평면, 법적 평면을 만들어 냈기 때문”이다(고병권, 2007b: 128). 즉 국가의 배타적 독점이 사적인 배타적 독점의 기반이 된 것이다.

실제로 많은 ‘공통적인 것’ the common — 이렇게 말해도 좋다면 ‘공유’ — 의 영역이 ‘국유’를 통해 사유화되거나 사유화되기 좋은 조건으로 전화되었다. 국유가 공통의 소유가 아닌 ‘국가의 소유’를 의미할 때, 다시 말해 국가의 배타적 독점을 의미할 때, 그것은 쉽게 사적독점으로 전화될 수 있다(고병권, 2007b: 128).

또 하나 지적해야 할 것은 지금껏 다루어온 ‘물질적 생산수단’의 소유 못지않게, ‘정체성 혹은 주체성의 생산수단’에 대한 소유의 중요성이다. 앞서 이데올로기적 국가장치를 논하면서 살펴보았듯이 알튀세는 가족, 교회, 학교, 언론매체 등의 이데올로기적 국가장치들이 주체 생산에 중요한 역할을 수행한다고 말했다. 그런데 이러한 이데올로기적 국가장치를 소유하고 있는 것 또한 국가와 결탁한 자본가, 즉 부르주아임은 분명하다. 따라서 결국 사적 소유를 극복한다는 것은 재산 소유문제만이 아니

222) 이에 대한 자세한 내용은 위의 책, 191-193p 참조.

라, 정체성 혹은 주체성 소유문제를 극복해야 한다는 것을 의미한다.

2) 노숙인에게 ‘주거의 자유’와 공공시설 이용권은 있는가?

위에서 살펴본 바대로 화폐체계를 매개로 한 배타적인 사적소유 체제에서는 ‘소유의 자유’만이 보장된다. 왜냐하면 사적소유 자체가 기본적으로 타자의 배제와 추방을 전제로 성립되기 때문이다. 따라서 사적소유 체제에서 이른바 ‘주거의 자유’는 사실상 주거 자체를 보장하는 것이 아니다. 그래서 이종영은 “주거의 자유는 누구든지 원하는 집에서 자유롭게 살 수 있다는 것이 아니다. 그것은 자기 돈으로 원하는 집을 사는 것을 국가나 사회가 방해하지 않겠다는 것일 뿐”이라고 말한다(이종영, 2008: 236). 이것은 결국 ‘소유의 자유’에 대한 보장은 부르주아의 지배를 강화해줄 뿐이라는 것을 의미한다. 왜냐하면 배타적 사적소유체제에서 실질적으로 자유의 조건인 화폐를 가지고 있는 것은 부르주아계급뿐이기 때문이다.²²³⁾

그렇다면 노숙인에게 과연 ‘주거의 자유’가 있는가? 아니 노숙인 뿐만 아니라 ‘내 집 마련’의 꿈을 가진 수많은 사람들에게 과연 주거를 가질 권리가 있는가? <표 III-5>에서 알 수 있듯이 2002년부터 주택보급률이 100%를 넘어섰지만, 아직도 우리 주변에는 ‘내 집’을 갖지 못한 사람들이 많이 있다는 현실은 우리에게 주거의 문제를 다시 생각해 보게 한다.

<표 III-5 시·도별 주택 보급률>

(단위: 천호, 천가구, %)

구분	'00년(센서스자료)	'01년(추계)	'02년(추계)	'03년(추계)	'04년(추계)
전국	96.2	98.3	100.6	101.2	102.2
수도권	86.1	88.6	91.6	92.8	93.9
서울	77.4	79.7	82.4	86.3	89.2
부산	86.6	89.2	92.5	94.1	97.3
대구	84.5	85.6	87.3	87.6	87.8
인천	98.1	100.6	103.8	103.1	103.5
광주	98.2	99.0	99.4	98.9	98.2
대전	96.8	97.1	97.8	98.6	99.7
울산	91.5	92.8	94.7	95.4	97.3

자료: 건설교통부, 2005, 「2005년도 주택종합계획」.

출처: 이태진, 「저소득층 주거실태와 주거급여 현실화」, 빈곤과 불평등 실태 및 정책대안 토론회 자료집, 한국보건

223) 이러한 현실은 국민 열 중 넷 꼴로 바람처럼 뜬 구름처럼 집도 절도 없이 떠돌아다니고 있는 ‘집 지옥’ 대한민국에서 최고의 집 부자가 혼자서 1083채를 소유하고 있고, 2위는 819채, 3위는 577채, 4위는 512채, 5위는 476채, 6위는 471채, 7위는 412채, 8위는 405채, 9위는 403채, 10위는 341채를 각각 소유하고 있다는 통계를 통해 여실히 드러난다. 이처럼 오늘날 집은 살기위한 곳이라기보다는 팔기 위해 만들어진다. 출처: http://www.pressian.com/scripts/section/article.asp?article_num

사회연구원, 180p에서 재인용

‘돈’이 있어야 가질 수 있는 권리는 진정한 의미에서 권리가 아님은 분명하다. 그렇다면 우리는 ‘집’은 사적소유의 대상, 즉 처분할 수 있는 것인가를 다시 묻지 않을 수 없다. 앞서 보았듯이 이종영은 필요의 성격에 따라 소유형태를 달리하는, 즉 복합적 소유체제에 대해서 말한다. 즉 토지에 대한 공공적 소유, 생산수단에 대한 협동조합적 소유, 주택에 대한 코뮌적 소유, 소비수단에 대한 개인적 소유가 그것이다.²²⁴⁾ 우리는 이러한 논의를 좀 더 발전시켜 ‘집’의 성격에 부합하는 소유형태를 생각해 볼 수 있을 것이다. 인간의 자연적 조건, 삶의 기반을 이루는 ‘집’과 같은 재화들은 구성원들의 필요에 따라 분배하는 형태, 즉 ‘코뮌적 소유’의 형태를 가져야 한다는 것이다. 요컨대 재화들의 본질에 부합하는 여러 소유형태들의 접합을 조건으로 해서만 진정한 자유와 권리가 보장될 수 있을 것이다.

또 한편 ‘국가의 배타적 독점의 사적 독점으로의 전화’는 오늘날, 신자유주의 체제에서 급격하게 증가하고 있는 공공재의 민영화민간투자의 형태를 통해 쉽게 포착된다. 정부의 입장에서 민자본을 유치함으로써 공공시설의 수준이나 경영전략이 개선되리라고 기대하고 있고, 반대로 자본은 역사나 공원을 이용하는 시민들이 물건을 구매하는 잠재적 소비자로서 쉽게 탈바꿈할 수 있기 때문에 공공시설을 단순한 공적공간을 넘어 이윤을 창출할 수 있는 시장으로 여기는 것이다. 그러나 여기서 문제는 “공공시설에 이상적으로 기대되는 ‘공공성’과 민간자본이 공공시설에 투자하면서 추구하는 ‘상업성’이 충돌할 때 우위를 점하는 것은 자본의 실질적인 지원을 받는 후자 쪽이라는 점”이다(김홍수영, 2005a: 130). 즉 공공시설은 이제 지불능력이 있는 이용자, 즉 ‘소비자’에게만 이용가능한 공간이 된다. 따라서 노숙인들이 마지막 생활공간으로 사용해왔던 공공역사와 그 주변이 민간자본의 투자에 의해 민자역사로 전환되면서, ‘소비자로서의 시민’의 이미지에 부응하지 못하는 노숙인들은 이곳으로부터 배제되고 추방된다.²²⁵⁾ 사실 “관념적으로 거리, 공원, 역사는 개인과 자본에 귀속된 사유재와는

224) 이에 대해서는 이종영, 2008, 『부르주아의 지배』, 새물결, 198-199p 참조.

225) 김홍수영은 공공역사의 민자역사로의 전환 사례를 통해 이를 분명하게 보여준다. 1984년 ‘국유철도 재산의 활용에 관한 법률’, 1995년 ‘국유철도 운영에 관한 특례법’, 2000년 ‘출자사업업무처리규정’ 등 공공역사의 설립과 정비에 민간자본을 활용할 수 있다는 법적근거들이 마련되면서, 이들 규정에 따라 민간자본이 ‘민자역사주식회사’를 설립하고 자체부담으로 역무시설만이 아니라 상업시설을 함께 갖춘 복합역사를 건립할 수 있게 되었다. 민자역사주식회사는 역사를 건립한 이후 역무시설을 국가에 헌납하는 대신에, 그 대가로 나머지 상업시설에 대해 소유권과 운영권을 30년 동안 보장받게 된다. 그러나 민자역사 건설업자를 선정하기 위한 평가항목들을 보면 700점이 수익성과 관련된 항목이고 공공시설과 관련된 배점은 300점에 불과하다. 그 중에서도 철도를 이용하는 시민의 편의와 관련된 점수는 120점 정도이다. 또한 전체 공간면적에 있어서도 역무시설(대합실과 매표소)이 차지하는 비율이 10%만 넘으면 건설요건을 충족하는 것으로 되어 있다. 즉 나머지 90%가 상업시설로 사용될 수 있다는 의미이다. 2004년 4월 개소한 서울역사와 영등포역사는 수익성 창출을 위해 공적공간이 축소되고 침해되는 현상을 잘 보여준다. 이에 대한 자세한 논의는 김홍수영, 2005a, 「두 도시 이야기: 노숙인을 통해 바라본 도시공간」, 『아세아연구』 통권 120호, 131-133p 참조.

달리, 모든 사람들에게 그 이용과 접근이 열려있는 공공재에 속한다. 하지만 실질적인 차원에서 공공 시설은 새로운 차원의 사회적 배제가 이루어지는 공간”이다.

4. 삶-정치적 포획 : 신자유주의적 인간화

1) 생체권력과 삶-정치

우리는 앞에서 신자유주의적 사회체제에서의 특징 중 하나로서 추방과 배제의 문제를 알아보았다. 그리고 이제 여기에서는 신자유주의 체제의 또 한 가지 중요한 특징으로 ‘삶-정치적 포획’에 대해서 살펴보고자 한다. 언뜻 보기에 추방과 배제와 ‘삶-정치적 포획’은 모순되는 현상으로 여겨지지만, 신자유주의적 체제에서는 이 모순적인 현상이 서로 융합되어 복합적으로 작동한다는 사실을 인식하는 것이 중요하다. 우선 ‘삶-정치’라는 개념을 이해하기 위해 푸코의 생체-권력bio-power에 대한 논의로부터 출발하자.

국가권력 혹은 군주의 권력을 특징짓는 특권의 하나는 생사여탈권生死與奪權이다.²²⁶⁾ 그런데 푸코에 의하면 고전주의 시기(17~18세기) 국가와 근대(19세기 이후) 국가가 생사여탈권을 행사하는 방식은 매우 다르다. 고전주의시기에 국가가 가진 생사여탈권은 기본적으로 ‘살리는’ 권리가 아니라, ‘죽이는’ 권리였다. 푸코는 그것을 “죽게 만들고 살게 내버려두는 권리”라고 불렀다. 하지만 근대 권력은 기본적으로 인구를 살게 하는데 관심을 갖는다. 인구의 건강과 복리를 증진시키는 것이 권력의 관심사인 것이다. 20세기 초 복지국가의 권력은 확실히 여기에 관심을 갖고 있었다. 푸코는 이러한 근대국가의 권력을 “살게 하거나 죽음 속으로 몰아내는” 권력이라고 부른다. 즉 생체-권력의 시대로 이행되었다는 것이다.

최고 권력을 상징하던 죽음의 오랜 지배력은 이제 은밀하게 육체의 경영과 생명의 타산적 관리에 포함된다. 다양한 규율, 학교, 병영, 일터가 고전주의 시대에 급속하게 발전한 현상, 또한 정치적 실천과 경제적 관측의 영역에서 출생률, 수명, 공중보건, 주거, 이주의 문제가 대두된 현상, 따라서 육체의 제압制壓과 인구의 통제를 획득하기 위한 다수의 다양한 기법이 폭발적으로 증가한 현상. 이러한 현상들을 통해 “생체-권력”의 시대가 열린다(Foucault, 2004: 156).

226) “생사여탈권으로 표명되는 권리는 사실 죽게 ‘하거나’ 살게 ‘내버려둘’ 권리이다. 여기에서 권력은 무엇보다도 물건, 시간, 육체, 마지막으로 생명에 대한 탈취권이었고 생명을 탈취하여 없애는 특권에서 절정을 이루었다. 이하 Foucault, M, 2004, 『성의 역사1 - 삶의 의지』, 이규현 역, 나남, 151-177p 참조.

그리고 푸코에 따르면 이러한 생체-권력은 자본주의적 발전 경로에 의한 필수적인 현상이다.

이러한 생체-권력은 틀림없이 자본주의 발전에 불가결한 요소였을 것이고, 자본주의 발전은 육체가 통제되어 생산체제로 편입되는 것을 대가로 치름으로써만, 인구현상이 경제과정에 맞추어지는 것을 조건으로 해서만 보장될 수 있었을 뿐이다...자본의 축적에 의거한 인력 축적의 조절, 생산력의 확대와 이윤의 차별적 배분에 대한 인간 집단의 긴밀한 관련은 다양한 형태와 방식으로 행사되는 생체-권력에 의해 부분적으로 가능해졌다. 살아있는 육체의 투입, 살아있는 육체의 증식, 살아있는 육체의 힘에 대한 배분적 관리는 그 시기에 불가결한 것이었다(Foucault, 2004: 158).

한편 이러한 근대의 국가권력, 즉 생체-권력은 권력이 생명자체에 대해 영향력을 가지게 되었음을 의미한다. 다시 말해 생명이 정치의 대상이 되었음을, 즉 삶이 국가 권력의 메커니즘과 계산에 통합되어 국민들의 삶 자체를 관리하는 것이 통치행위의 중심이 되었음을 의미하는 것이다.

정치 기술체계는 그러한 입장에 입각하여 육체, 건강, 영양을 취하고 거주하는 방식, 생활조건, 삶의 공간 전체를 둘러싸게 된다...그러한 권력은 통치권의 영역에서 죽음의 효력을 나타나게 하는 것이 아니라, 살아있는 사람을 가치와 유용성의 영역에 배치하는 것이다. 그러한 권력은 폭발적으로 많은 인명을 빼앗음으로써 표면화되는 것이라기보다는 규정되고 측정하며 평가할 뿐만 아니라 계층화하게 되어있는 것이고, 규격을 중심으로 배치를 실행한다(Foucault, 2004: 161).

이를 통해 우리는 인구를 잘 살게 하는 것, 즉 복지에 관심을 가진 생체권력의 시대에 왜 잔혹한 인종 학살, ‘빈자(貧者)’들의 추방과 배제 같은 사건이 그토록 빈번히 일어났는가에 대해 이해할 수 있게 된다. 즉 푸코가 말하는 근대권력, 즉 ‘살게 하거나 죽음 속으로 몰아내는’ 생체-권력은 전체의 건강을 위해 ‘살아야 하는 자’와 ‘죽어야 하는 자’를 구별한다. 다시 말해 전체를 살게 하기 위해 누군가를 죽이거나, 최소한 죽도록 방치하는 것이다. 이때 ‘죽어야 하는 자’가 바로 앞서 살펴본 내부난민, 즉 국가경쟁력을 저해하는 요소이고 국가가 떠안아야 할 비용으로 인식되는 노숙인, 철거민, 노점상, 장애인 등과 같은 빈민들임은 분명하다. 왜냐하면 이들은 국가의 가치와 유용성에 의한 배치전략에서 늘 무가치하고 무용한 존재로 인식되기 때문이다. 그리고 이것이 우리의 삶 자체가 권력과 정치의 대상, 즉 ‘삶-정치’에 포획되었다는 것이 뜻하는 바이다.²²⁷⁾

227) 네그리에 의하면 이러한 푸코의 작업은 먼저 우리로 하여금 훈육사회(disciplinary society)에서 통제사회(society of control)로의 역사적, 시대적 이행을 인식하게 한다. 훈육사회는 관습, 습관, 생산 실행을 생산하고 규제하는 배열장치(dispositifs)나 장치(apparatuses)의 분산된 네트워크를 통해 사회

2) 노숙인은 ‘벌거벗은’ 존재인가?

노숙인, 철거민을 비롯한 이른바 ‘빈자’들을 비가시화하고 그들의 존재를 은폐하는 것이 국가통제 전략의 하나임을 위에서 살펴보았다. 그리고 이러한 통제 전략에 따라 빈민들은 늘 일반인들의 눈에 띄지 않도록 어딘가로 추방된다(물리적, 인식적 추방). 특히 노숙인들은 호적이나 주민등록제도에 따라 철저히 관리되고 통제되는 현대사회에서, 호(戶) 단위를 구성할 수도 없고 일정한 주거도 없기에 사실상 ‘비국민’적인 존재로 분류되어 복지를 비롯한 사회의 모든 영역에서 배제되어 있다. 다시 말한다면 노숙인들은 있는데도 ‘없는’, 혹은 ‘있어서는 안 되는’ 존재로 추방되어 은폐되어있는 것이다. 그러나 신자유주의 체제의 심각한 양극화 현상으로 은폐해야할 대상, 즉 ‘비국민’ 혹은 ‘내부난민’이 넘쳐흐르게 되면서 국가의 ‘빈민은폐’ 전략은 실패할 수밖에 없게 되었다. 빈민들을 은폐하기 위해서는 그들을 흡수할 비가시화된 공간이 필수적으로 필요한데, 이러한 공간이 이미 현대 도시사회에서 포화飽和 상태에 이르렀기 때문이다. 특히 한국사회에서 IMF 이후 심각한 사회적 이슈로 대두된 ‘노숙인 문제’는 이러한 국가의 ‘빈민은폐’ 전략의 실패를 잘 보여준다.

그런데 이처럼 사회문제로서 우리의 눈에 포착된 노숙인은 정치·사회·경제적으로 배제되고 추방된 존재임에 분명하지만, 권력(특히 국가권력)의 외부에 놓여있다고보다는 오히려 더욱 권력의 통제 하에 놓여있음이 드러났다. 즉 그들은 아감벤이 말하는 ‘벌거벗은’ 존재²²⁸⁾가 아니라, 권력과 강제에

적 명령이 구축되는 사회이다. 이러한 사회를 작동시키고 그 사회의 지배와 포섭, 그리고 배제의 메커니즘에 복종을 확실하게 하는 것은 훈육제도들(감옥, 공장, 병원, 보호시설, 학교 등)을 통해 수행된다. 한편 네그리가 말하는 통제사회는 명령 메커니즘들이 더욱더 민주적이고, 사회적 장에 내재적이며, 시민들의 두뇌와 신체 전체에 퍼져있는 사회이다. 따라서 지배에 적합한 사회적 통합과 배제의 행위들이 점점 더 주체들 자체 내부에 내재화된다. 통제사회는 우리의 공통적이고 일상적인 실천들을 내적으로 활성화하는 그러한 표준화하는 훈육장치들의 강화와 전면화에 의해 특징지어지지만, 그러나 훈육과는 반대로 이러한 통제는 유연하고 수시로 변하는 네트워크들을 통해 사회제도들의 구조화된 장소를 바깥으로 훨씬 확장된다.

두 번째로 푸코의 작업은 우리로 하여금 새로운 권력 패러다임의 생체-정치적 본성을 인식하게 한다. “삶은 이제 권력의 대상이.....되었다.” 이러한 권력의 최고 기능은 삶에 철두철미하게 스며드는 것이며, 이러한 권력의 일상적인 과제는 삶을 관리하는 것이다. 따라서 생체 권력은 권력에서 직접적으로 중요한 것이 삶(생활) 자체의 생산과 재생산인 상황을 말한다. Negri, A. & Hardt, M. 2001, 『제국』, 윤수종 역, 이학사, 52-53p.

228) 아감벤의 논의에서 주권으로 이해되는 국가권력이 작동하는 전형적인 방식은 통치집단 중 일부를 정치체 밖으로 몰아내고, 그들을 ‘벌거벗은 삶’으로 전략 시키는 것이다. 아감벤은 푸코와 벤야민의 주장을 출발점으로 삼아 벌거벗은 생명과 정치의 관계를 성찰함으로써 정치적인 것을 은폐된 상태에서 끌어내고자 시도한다. 즉 벌거벗은 생명을 정치 영역에 포섭하는 것이야말로—비록 은폐되어 있지만—주권 권력 본래의 핵심을 이룬다는 것이다. 심지어 아감벤은 생명정치적 신체를 생산하는 것이 바로 주권 권력 본래의 활동이라고 말한다. 따라서 아감벤은 서양 정치의 근본적인 대당(對當) 범주는 동지-적이 아니라 벌거벗은 생명-정치적 존재, 조에-비오스, 배제-포함이라는 범주쌍이라고 이해한다. 그리고 이

의해 구성된 존재였던 것이다. 버틀러는 이에 대해 “국가로부터 추방되었을 때 추방된 자들은 권력의 외부에 있는 것이 아니라, 오히려 사법기능을 특권처럼 휘두르는 물샐틈없는 군사적 권력의 손아귀에 놓이게 된다. 이러한 추방된 자들의 상황은 자연 상태에 놓인 ‘벌거벗은 삶’^{bare life}이 아니라, 박탈의 조건과 상태를 생산하고 유지하도록 고안된 권력과 강제로 구성된 어떤 조건”이라고 말한다 (Butler & Spivak, 2008: 15).

문제 집단으로 가시화되어 우리의 눈에 포착된 노숙인들의 상태가 이와 같다.²²⁹⁾ 즉 노숙인 *homeless*들은 국가가 없는 *stateless*²³⁰⁾ 상태에 놓인 사람들이지만, 그럼에도 이들은 여전히 국가권력의 통제 하에 놓여 있다. 이들은 법적인 보호를 받지 못하지만, 그렇다고 벌거벗은 삶의 영역에 놓여있는 것이 아니다. 오히려 이들의 삶에는 권력이 뻗속 깊이 침투해 있으며, 권력의 영향력이 가장 강하게 작동하는 영역이 바로 노숙인들의 영역인 것이다. 추방과 배제를 통해 아무리 극도의 결핍 상태에 놓여있다 하더라도 ‘벌거벗은 삶’의 영역에 존재하는 사람은 없다. 왜냐하면 그 결핍, 박탈, 추방과 배제의 상황을 만들어내고 유지하는 권력은 분명히 존재하기 때문이다. 이것이 우리가 권력메커

러한 이해에 따라 근대정치를 특징짓는 것은 모든 곳에서 예외가 규칙이 되는 과정과 더불어, 원래 법질서의 주변부에 위치해 있던 벌거벗은 생명의 공간이 서서히 정치공간과 일치하기 시작하며, 이런 식으로 배제와 포함, 외부와 내부, 비오스와 조예, 법과 사실이 무엇으로도 환원되지 않는 비식별 영역으로 빠져드는 것이라고 말한다. 이에 대한 자세한 논의는 Agamben, G. 2008, 『호모 사케르 I : 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 역, 새물결, 39-46p 참조.

229) ‘국가 없음’에 대한 버틀러의 논의는 공적·사적 영역에 대한 구분을 통해 국가 없는 자를 ‘난민’으로 다소 좁게 이해한 아렌트를 넘어서고자 하는 시도를 보여준다. 버틀러는 이러한 논의는 ‘국가 없음’이라는 것이 단지 어떤 지위가 박탈되는 식의 수동적 분류 범주가 아니라, 적극적으로 특정한 지위가 부여되고 이에 따라 그들의 권리박탈과 추방을 준비시키는 것임을 보여주기 때문에 특히 중요하다고 말한다. 무엇보다 버틀러의 논의에서 중요한 점은 수감된 자, 노예, 그리고 불법적으로 거주하고 노동하는 사람들의 경우에서 분명히 볼 수 있듯이, 국가 안에서도 얼마든지 국가 없는 존재가 될 수 있다는 사실을 보여준다는 것이다. 즉 버틀러는 국가 없는 자가 포박된 곳은 정치 공간이 구성되기 위해 필수적인 외부, 즉 내부에 존재하는 외부임을 주장한다. 또한 스피박 역시 국가내부에서부터 국가 혹은 국가 기능이 붕괴되고 있는 것이 현실이므로, 국민이라고 해도 ‘국가 없음’의 상황을 피할 수 없다고 말한다. 이에 대한 자세한 논의는 Butler, J & Spivak, G. 2008, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 주해연 역, 산책자, 23-25p, 125p 참조.

이러한 버틀러와 스피박의 논의를 통해 본 논문에서는 노숙인 역시 국가 내부에서 ‘비국민’ 혹은 ‘내부 난민’으로서 ‘국가 없음’의 상태에 놓여 있는 것으로 이해하고, 이들을 그러한 상태로 만드는 권력메커니즘을 분석하고자 하는 것이다.

230) 국가가 없는 상태를 뜻하는 *stateless*, *statelessness*는 ‘무국적’, ‘무국가성’, ‘국가부재’ 등으로 번역되기도 한다. 그러나 이러한 상태를 아렌트의 ‘난민’이나 아감벤의 ‘호모 사케르’와 같은 국가 밖의 개인에 국한된 개념으로 보지 않고, 국가권력이 적극적으로 국가에서 배제시키는 주체들을 영토 내부/외부를 통틀어서 생산한다는 주장을 하는 버틀러의 논지에 따르면 이 단어들은 ‘국가가 없는’ 혹은 ‘국가 없음’이라는 좀 더 직접적이며 일상적인 용어로 번역되어야 한다. Butler, J & Spivak, G. 2008, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 주해연 역, 산책자, 17-18p

니즘을 은폐하는 ‘벌거벗은 삶’이라는 개념으로 노숙인들을 이해하기보다는, ‘국가 없는 자’로서 그들이 겪은 구체적인 박탈과 차별, 폭력의 경험에 주목하여 그 국가 없음의 조건을 만들어내고 유지시키는 권력이 어떻게 작동하는지를 구체적으로 분석해야 하는 이유이다.

따라서 버틀러가 아감벤에 대하여 “삶이 벌거벗은 게 가능한가?”라는 비판적 질문을 던진 것은 우리에게 중요한 의미를 갖는다. 버틀러의 질문은 어떻게 특정 집단이 ‘벌거벗은 삶’에 처하게 되는가 하는 점에 대한 의문이다. 아감벤이 말하는 ‘벌거벗은 삶’이란 정치 공동체 밖으로 내던져져서, 아무런 보호도 받지 못한 채 국가권력에 노출되는 것을 가리키는 용어이다. 이에 대해 버틀러는 생체권력의 연장선상에서 삶과 권력의 배타적인 논리가 그리 간단하게 성립하지 않는다는 사실을 보여준다. 즉 “내쫓긴 삶, 추방되고 봉쇄된 삶이야말로 권력이 깊이 침투하여 시민권 박탈에 이른 생생한 사례”라는 것이다. 다시 말해 추방된 자들의 삶은 다 비슷비슷한 ‘벌거벗은 삶’의 사례가 아니라, 특정한 법제적 권력에 의해 박탈당한 상태라는 것이다. 이러한 인식의 중요성은 국가권력을 빠져나가는 저항의 형태와 행위, 저항운동의 조직을 이해하기 위해서는, 권력의 다양한 형태와 전략에 대한 더욱 복합적인 이해가 필요하기 때문이다(Butler & Spivak, 2008: 45).

IV. 노숙인 정체성의 해체를 통한 전복적 주체화

1. 노숙인이란 누구인가? : ‘집 없음’homelessness의 의미

이제 우리는 노숙인들을 ‘사회적 공간’ 속에서 우리와 함께 삶을 구성해 나가고 있는 존재로서 이해하고, 그들을 정치경제사회적 층위에서 재해석해보고자 하는 시도를 해 보았다. 이러한 긴 우회로를 통과한 시점에서 이제 우리는 노숙인의 정체성을 파악하고 해체하기 위해 가장 먼저 노숙인, 즉 홈리스homeless란 무엇인가에 대해 보다 면밀한 검토를 해 보아야 한다.

한국에서 노숙인의 법적 개념은 노숙인및부랑인복지시설설치운영에관한규칙 제2조 1의 2에 의거하면 “일정한 주거 없이 상당한 기간 동안 거리에서 생활하거나 그에 따라 노숙인 쉼터에 입소한 18세 이상의 자”로 정의된다. 반면 일본에서는 좀 더 구체적인 상황과 장소에 따라 노숙인을 정의한다. 즉 2002년에 제정된 ‘홈리스의 자립지원 등에 관한 특별조치법’(이하 자립지원법) 2조에 의거하여 홈리스를 “도시 공원, 하천, 도로, 역사, 기타 시설을 근거 없이 기거의 장소로 하여 일상생활을 영위하고 있는 자로 정의하고 있다.”²³¹⁾ 그러나 본래 ‘homeless’란 상태를 나타내는 단어이다. 다시 말

231) 사사누마 히로시, 2008, 「홈리스, 또는 세계의 상실」, 김영수 역, 『소수성의 정치학』, 그린비,

해 노숙은 주거공간의 상실과 안정적 기반의 상실, 자아정체감과 사회적 상호작용의 상실이라는 상태를 의미한다. 즉 ‘집 없음’homelessness이라는 말이 뜻하는 것은 집이 없이 거리에서나 공원에서 잘 수밖에 없는 상태뿐만이 아니라, 열악하고 불안정한 주거에서 사는 사람들의 문제도 포함하는 것이다. 그리고 또 한 가지 유의해야 할 것은 흔히 노숙은 거처할 집이 없는 주거상실의 문제로만 인식되어 이러한 요인 자체가 마치 노숙의 일차적 원인인 것처럼 생각되기 쉽다는 것이다. 그러나 주거상실은 노숙의 원인이라기보다는 소득 상실 등으로 인해 최후에 겪게 되는 ‘노숙인의 상태에 대한 인식’이라고 보아야 할 것이다. 다시 말해 노숙상태를 나타내는 것이 주거상실이며 이러한 상태의 원인에 대한 분석은 또 다른 층위의 문제로서 구별되어야 함에도 불구하고, 이를 혼동함으로 인해 여러 가지 문제들이 초래된다고 할 수 있다.²³²⁾ 이러한 의미를 제대로 이해하지 않고서 노숙인을 엄밀히 정의한다는 것은 불완전할 뿐만 아니라, 그에 따른 노숙인 정책과 운동에 있어 이중삼중의 오류를 낳게 하는 원인이기도 하다.

노숙인은 일정한 주거지 없이, 그리하여 집 없이 떠도는 사람들이지만 사실 ‘집’의 문제를 말하는 것은 ‘삶의 모든 것’을 말하는 것과 같다. 그리고 그것은 노숙인의 문제가 단순히 경제만의 문제이거나 아니면 복지나 정치, 노동이나 계급만의 문제가 아니라는 것을 의미한다. 즉, 노숙인의 문제는 삶 일반의 문제인 것이다. 이를 제대로 이해하고 노숙인을 올바르게 정의하는 것이, 그들의 삶과 존재의 의미를 사유하는 일에 시작이 될 것이다.

우리는 한국과 일본의 법적개념에서 나타나는 노숙인의 정의를 통해, 현상적으로 볼 때 노숙이란 사람이 거주하기에 부적합한 장소에서 일상적으로 생활하는 상태를 말한다는 것을 알 수 있다. 적합한 주거지 요건에 대해서는 논란의 여지가 있기에 노숙의 정확한 범위나 규모를 말하기는 어렵지만, 이런 통상적인 노숙의 개념에 기초해볼 때, 사람이 거주하기에 적합한 곳이 ‘집’이라면 그 이외의 장소는 곧 ‘거리’의 연장선상에 있는 것으로 해석할 수 있다(김유경, 2005). 그렇다면 우리는 노숙이란 집을 잃고 거리로 나온 사람들, 한 사회의 통상적 관점에서 볼 때 ‘집’이라고 인정될 수 없는 장소에서 생활하는 모든 사람을 가리키는 의미로 정의할 수 있을 것이다. 그러나 여기서 주의해야 할 것

95p

232) 사실 거리에서 잠을 자는 사람이라는 의미를 지닌 ‘노숙인’은 현상적인 상태만을 지칭하는 표현이다. 그것은 왜 사람들이 거리로 나오게 되었는지 그 이유에 대해서는 설명하지 않는다. 노숙인 문제를 개인의 불행한 성장배경이나 개인의 게으름과 의지의 박약으로 보는 개인적 차원의 원인론이 가지는 한계도 이러한 혼동으로부터 비롯된다고 할 수 있을 것이다. 이는 노숙인 문제의 본질을 보지 못한 체 희생자를 비난하는 냉소적인 사회적 분위기를 낳는 원인이기도 하다. 따라서 현재 노숙인의 상태를 유발한 노숙의 원인에 대해 개인적 차원을 넘어 사회구조적 요인까지도 고려하는 균형적인 감각으로 노숙인에 대한 시각과 논의를 폭넓게 형성할 것이 요청된다.

은 노숙은 단순한 주거공간의 상실을 넘어 인간이 사회적 삶을 영위하는 안정적인 기반의 상실을 의미한다는 점이다(somerville, 1992: 김유경, 2005에서 재인용). 그리고 이는 김유경이 지적하듯이 “집의 상실이라는 관점에서 볼 때, 노숙은 물리적·심리적·사회문화적·경제적 나아가 정치적 의미에 이르기까지 다양한 내용을 내포하고 있다”는 것을 함축한다. 일상적 생활공간으로서의 주거 상실은 생존과 인성뿐 아니라, 한 사람의 실존적 정체성과 존재의미, 사회 내의 경제적 정치적 지위, 그리고 자신의 역사와 존재의 근원 모두와 연결되어 있는 것이다. 이러한 맥락에서 우리는 노숙이라는 상태를 ‘집’의 상실, 그리고 집의 상징성으로 인한 ‘총체적 상실’로 확장해서 이해하고 정의해야 한다. 그리고 또 하나 중요하게 지적할 것은 ‘노숙인’이란 개념적 정의는 단순히 노숙 상태에 처한 사람들이라는 공통성만을 가질 뿐, 그들 내부의 차이에 대해서는 아무것도 설명하지 않는다는 사실이다.²³³⁾ 그러므로 우리는 ‘노숙인’을 그 자체로서 다루기보다는 ‘비노숙인’ 혹은 ‘주거인’과의 관계 속에서만 파악할 수 있으며, 또한 그들 내부에는 개개인의 특성과 차이들이 존재한다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

2. ‘주거인’과 ‘노숙인’

이처럼 ‘노숙인’을 ‘비노숙인’ 혹은 ‘주거인’과의 관계를 통해서 사유해야 한다고 했을 때, 우리는 다시 한 번 ‘노숙인’homeless은 누구인가에 대한 질문을 던져야 한다. 그리고 이것은 보다 근본적으로 집Home이란 무엇인가에 대한 문제를 제기한다. 바슐라르(Bachelard, G)는 『공간의 시학』에서 “집은 세계 가운데서 우리들이 차지하는 한 구석”이며, “우리들의 최초의 우주이다”라고 말한다.²³⁴⁾ 이처럼 ‘집’이란 우리들이 이 세계에서 장소를 점하고 자유롭게 행복을 추구하기 위한 기본 조건, 즉 인권의 기초라고 할 수 있으며, 인간이 인간으로 존재할 수 있기 위한 조건이다. 이러한 관점에 입각하여 사사누마 히로시는 하이데거의 사유 속에서 ‘세계 내에 존재한다는 것’의 의미를 고찰하고, 이를 통해 노숙상태에 있다는 것이 무엇을 뜻하는 것이지를 도출해 낸다.²³⁵⁾ 우리들이 세계 내에 장소를 점하여 거주한다고 할 경우, ‘공중에 떠 있는’ 것은 당연하게도 불가능하기 때문에 반드시 어딘가 거

233) 이러한 사실을 인식하는 것은 노숙인의 지원정책과 노숙운동의 방향 설정에 있어 중요한 영향을 미친다. 이에 대해서는 다음 장에서 구체적으로 살펴 볼 것인데, 간단히 말하자면 이러한 인식에 대한 부재는 오직 ‘응급구호’와 ‘쉼터수용’이라는 획일적이고 유연하지 못한 정책을 유발하는 원인으로 작용한다. 그리고 이는 다시 상이한 원인과 경로를 통해 노숙 상태에 이르렀고, 개개인의 특성과 차이로 인한 다양한 욕구와 필요를 지니고 있는 ‘노숙인들’을 포용할 수 없다는 근본적 한계를 초래한다.

234) Bachelard, G, 2003, 『공간의 시학』, 박광수 역, 동문선, 80p

235) 이하의 논의는 사사누마 히로시, 2008, 「홈리스, 또는 세계의 상실」, 김영수 역, 『소수성의 정치학』, 그린비, 99-102p 참조

거주할 장소, 즉 거주할 장소가 없으면 안 된다. 그리고 우리들이 “세계 내에 존재하는 거주 장소를 갖는다는 것은 타자와 만나는 공간을 갖는다는 것”이다. 다시 말해 인간이 인간으로서 이 세계 내에 존재한다고 하는 것은 타자와 함께 거주하는 거주 장소, 타자와 만나는 공간을 갖는 것이 허용된다는 것이다. 즉 거주하는 장소를 갖는다는 것과 타자와의 만남이 허용된다는 것이 인간의 존재조건이다.

따라서 홈리스 상태에 있다는 것은 이 세계 안에서의 거주 장소가 없다는 것이며, 세계 내에 공간을 갖지 못하고 존재하는 것을 허용 받지 못하는 것, 그래서 타자와 만나는 것이 허용되지 않는 것이다. 이 세계 내에서 타자와 함께 거주하는 것을 허용 받지 못한 존재, 그것이 노숙인인 것이다.²³⁶⁾ 이를 통해 볼 때 노숙이란 세계의 상실, 아니 박탈이라고 할 수 있다. 그리고 바로 이 지점에서 ‘세계 내에 타자와 함께 거주하는 것’이 허용되지 못한 노숙인이 이 세계에 모습을 드러내고 있다는 것 자체가 문제시되는, 즉 ‘존재 자체가 불법’이 되는 역설이 발생한다. 이러한 역설적 상황은 앞서 3장에서도 살펴보았듯이 공공시설의 이용이라는 문제에서 명확하게 드러난다. 이에 대해 김홍수영은 “공공시설은 일반 시민, 즉 ‘주거인’들에게는 우월적인 정체성을 형성하는 휴식과 소비의 공간이지만, 노숙인들에게 그곳은 비난의 시선을 온몸으로 받는 거부의 장소이다.”라고 말한다(김홍수영, 2005a: 118). 다시 말해 고정된 주거지 없이 공원, 거리, 역사와 같은 공공시설에서 잠을 자고 생활을 하는 노숙인들은 행정당국과 시민(주거인)들의 눈에는 ‘적절하지 않은 공간’에서 생활하고 있는 사람들인 것이다. 그리고 이러한 인식으로 인해, 공공시설에서 계속 거주하고 생활하는 노숙인들은 공간을 불법적으로 점유하는 ‘일탈자’나 ‘범죄자’로 낙인찍힌다. 즉 공공시설에 나타나는 거리의 노숙인들은 주거인들과 공간으로 상징되는 국가권력에 의해 끊임없이 비난과 감시의 시선 속에 놓이게 되는 것이다.

여기에서 중요한 사실은 김홍수영이 지적하듯이 “도시공간을 허가 없이 점유하며 살고 있는 도시빈민들에 대한 정책과 반응이 그 공간이 자본과 행정에 편입되는 정도에 따라, 그리고 시민들이 그 공간을 특정한 기능으로 사용하는지 방치하는지의 여부에 따라 달라진다는 것”이다(김홍수영, 2005a : 121).²³⁷⁾ 즉 “공원이나 역사처럼 특정한 기능으로 사용되고 있는 공간을 노숙인이 사용하

236) 바로 이러한 점이, 2006년 1월 27일에 오사카 지방재판소가 공원에서 천막을 치고 4년 동안 거주해왔던 한 남성에게 대해 주소지를 인정한 판결이 갖는 의의이다. 이 판결 자체는 그 남성이 공원 내에 천막을 치고 거주하기 위한 점유권을 갖고 있지 않다는 것을 전제로 한다. 즉 공원이라는 특정 장소를 점유하여 거주할 권리를 인정했다는 것은 아니다. 그러나 주소지를 인정했다는 것은 그 사람이 그곳에 거주하고 있다는 사실을 인정하는 것이다. 그것은 쓰레기처럼 배제되어야 할 존재였던 홈리스들도 이 세계에 거주할 자격이 있는 인간이며 시민이라는 것을 인정하는 것이 되기 때문에 전 일본에 비상한 충격을 주었던 것이다. 나아가 홈리스들의 존재를 인정한다는 것은 그들이 거주해온 주거방식을 인정하는 것이기도 하다. 사사누마 히로시, 2008, 「홈리스, 또는 세계의 상실」, 김영수 역, 『소수성의 정치학』, 그린비, 94-95p

는 행위는 그 객관적인 행위자체 때문이라기보다는 그 행위가 공간의 지배적인 기능과 맞바로 충돌한다는 상대적인 맥락 때문에 더욱 강렬한 일탈행위로 낙인찍힌다”는 것이다. 이에 대한 김홍수영의 다음과 같은 지적은 우리에게 시사하는 바가 크다.

“공공시설은 주거인 혹은 시민들에게는 단순히 휴식과 소비의 공간이지만, 노숙인들에게 그곳은 먹고살기 위해 버텨야 하는 생존의 공간으로 기능하고 있다. 그러나 상당수의 시민들은 노숙인들이 공공시설을 생존공간으로 사용하고 있는 상황을 주거인의 시선으로 바라본다.....우리는 우리의 공공시설에 대한 인식이 ‘주거인으로서의 시민’을 중심으로 배타적으로 개념화되어 있다는 사실에 주목할 필요가 있다.....집을 가지지 못했다는 것은 시민적 권리가 집을 소유함으로써 확립되고 인정되는 사회에서 일정 수준의 권리와 자율성을 갖지 못했음을 의미한다. 정착사회에서는 사적공간으로서의 집이 우리가 가진(혹은 가졌다고 규정되는) 인권과 존엄성의 핵심적인 거점을 형성하고 있기 때문이다(김홍수영, 2005a : 123-126).”

3. ‘탈’노숙의 담론화²³⁷⁾와 실천적 담론투쟁

이제 지금까지의 분석을 토대로 노숙인의 전복적 주체화 과정에 대한 본격적인 논의를 하고자 한다. 우선 그 첫 단계로서 노숙인을 둘러싼 담론 지형에 대한 분석과 노숙인의 대항적 담론, 즉 ‘탈’노숙의 담론화와 그 실천적 담론투쟁에 대해 살펴 볼 것이다. 일반적으로 사회정책은 담론을 통한 이데올로기적 정당화를 수반하기 때문에 담론에 대한 연구는 정책형성의 논리를 밝히는 중요한 요소이며 미래의 방향성을 결정하는 데에도 중요한 영향을 미친다고 할 수 있다.

1) 담론을 통한 이데올로기의 작동과 대항담론의 형성 가능성

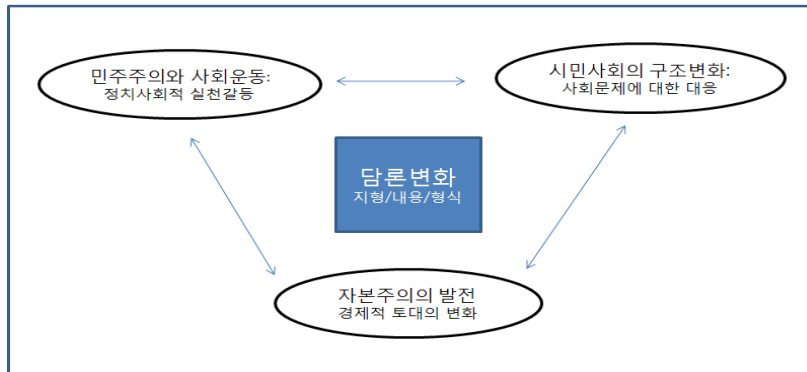
담론연구의 중요성에 대해 유철규는 성공회대 사회문화연구소가 수행한 프로젝트 연구를 통해

237) 푸코는 자본주의가 발전함에 따라 빈민계층의 위법행위에 대한 사회의 대응방식이 묵인에서 처벌로 바뀌어갔다고 분석하였다. 이러한 경향은 도시빈민의 불법 점유지에 대한 사회적 태도에서도 찾아볼 수 있다. Foucault, M. 2003, 『감시와 처벌』, 오생근 역, 나남, 140-141p ; 김홍수영, 2005a, 121에서 재인용

238) ‘조직화된 말’로서 담론이라고 하는 것은, 한 사회에 존재하는 다양한 정치·경제·사회적 행위자들이 자신들이 추구하는 목표를 정당화하기 위해 창출하는 논리성을 갖는 언술체계 혹은 넓은 의미에서의 지식체계라고 할 수 있다. 이 담론은 모든 논리가 그러하듯이 ‘설득’의 힘을 갖는 것이고, 타인의 사고와 인식을 자신의 논리 속에서 포섭화하는 성격을 가지고 있다. 그것은 논리에 의한 종속의 효과를 의미한다. 푸코가 권력의 이면을 지식으로 파악한 것도 바로 이러한 의미를 갖는다고 하겠다. 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책, 6-7p 참조.

“한국 근현대 사회변동의 객관적 과정은 현실적인 정치·경제·사회적 이슈들을 둘러싸고 복잡적이고 다층적인 투쟁이 전개된 과정이자, 동시에 ‘담론정치’politics of discourse의 역동적 과정, 즉 담론을 둘러싼 투쟁의 과정”이었음을 강조한다(이영환, 2003: 6). 이에 대한 그의 생각은 그림 <IV-1>로 표현된다.

그림 <IV-1> 자본주의, 민주주의, 시민사회에서의 담론의 변화



자료: 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책, 7p

주: 본 그림의 제목은 필자가 편의상 임의로 붙인 것임을 밝힌다.

앞선 Ⅲ부 1장에서 우리는 이미 알튀세가 이데올로기적 국가장치들의 기능을 분석하여 이데올로기를 ‘호명’으로, 즉 각자가 소환되는 방식, 사회적으로 구성되게 하는 방식으로 정립하였음을 알아보았다. 그리고 이러한 알튀세의 분석을 통해 지배적 이데올로기의 효과와 그것을 재생산하는 구조적 조건을 파악할 수 있었다. 그러나 한편으로 알튀세에게서는 지배 이데올로기의 효과적인 작동이 지나치게 강조되면서, 오히려 인간행위자들에 의한 변혁가능성과 주체화 과정을 과소평가한 측면이 있음도 지적하였다. 그리고 알튀세의 이러한 한계를 넘어 본 장에서는 사회적 공간 안에서 작동하는 국가장치들(억압적, 이데올로기적)에 의해 ‘저절로 움직이는’, 호명되고 예측된 주체가 아니라, ‘위험한 주체’ 혹은 ‘전복적 주체’의 변혁가능성을 분석할 것임을 말하였다. 그런데 여기서 이데올로기 자체에 대한 분석을 하지 않고 담론분석을 하는 이유는 이종영의 말처럼 “이데올로기가 언제나 담론을 통해 자신을 관철시키기 때문”이다(이종영, 2003: 21). 따라서 우리는 구체적 담론 분석을 통해서가 아니면, 이데올로기의 작동방식을 알 수 없다. 왜냐하면 이데올로기는 논리전개의 외적 형식을 취한 담론을 통해 사람들에게 작동하기 때문이다. 그러므로 우리는 우선 담론을 통한 이데올로기의 작동방식에 대해 알아보아야 한다. 이에 대해 이종영은 다음과 같이 말한다.

경험과의 일정한 괴리에도 불구하고 여러 가지 물질적·심리적 조건들이 부과하는 구속성 하에서 일단 받아들여진 이데올로기적 담론은 사람들의 내면을 나름의 논리전개 형식에 따라 장악해 버린다. 그리하여 사람들은 “자본가가 자본가인 것은 그들이 성실하게 노력했기 때문이야”, “A는 어떡어떡하기 때문에 A일 수밖에 없어”라고 되뇌이게 된다. 바로 이것이 담론을 통한 이데올로기의 작동방식이다. 담론에 내재하는 논리비약, 오류추리, 망각 등을 통해 스스로를 관철시키는 작동방식이 그것이다(이종영, 2003: 21-22).

이러한 담론을 통한 이데올로기의 작동은 우리 삶의 구석구석에서 나타나는데, 특히 우리가 주목하고자 하는 노숙인의 경우에도 마찬가지이다. 즉 대다수의 사람들이 자신들의 작간접적인 경험과는 별개로 “노숙인은 게으르기 때문에, 혹은 정신적 육체적으로 나약하기 때문에 노숙인이 된 거야”, “노숙인은 위험한 존재이기 때문에 격리해야 해”, “노숙인에게는 그 어떤 지원정책도 아무 소용이 없어” 등의 이데올로기적 담론에 의해 그 의식까지도 장악되어 있다. 따라서 이데올로기적 담론이 국가나 자본, 혹은 언론매체를 통해 우리의 삶에 깊이 뿌리내리고 있으며, 이로 인해 극단적인 경우에는 낯설게 보이는 노숙행위를 단순한 불편을 넘어서 시민들의 안녕을 위협하는 범죄행위로 규정하고 강력하게 처벌할 것을 요구하는 것으로까지 나가게 된다. 아래는 서울시의 노숙인 강제수용 정책을 비판한 노숙인 인권단체의 주장에 대해 어떤 시민이 인터넷 토론방에 반대의사를 제기한 내용의 일부이다.

노숙자들이 무슨 죄를 지었다고 강제수용을 하느냐고 했는데 한 번 가보십시오. 밤 11시, 12시에 서울역에 가보세요. 이게 대한민국에서 가장 중추적인 기차역인지 그리고 이게 사람이 맘 놓고 이용할 수 있는 시설인지 느껴보세요. 서울역 화장실에 가보고 그런 말씀하세요. 낮에도 냄새나는 노숙자들이 의자를 차지하고 앉아있거나 누워있기까지 합니다. (중략) 그리고 화장실에 들어가면 세면대에도 발을 태연히 씻으면서 마주치는 그 차가운 눈빛을 보면 화장실 가기가 겁이 납니다. 나한테 달려들까봐 소변보면서도 가슴이 조마조마한 적이 한 두 번이 아닙니다. 그 사람들만 인권이고 저 같은 이용객은 인권이 없다는 말인가요? (오마이뉴스, ID 홍두깨, 2005/01/30 ; 김홍수영, 2005a: 126에서 재인용)

여기서 중요한 사실은 이종영이 지적하듯 “우리가 하나의 정치적 정세를 대면할 때, 그 정세는 언제나 특정한 담론이 ‘먹혀들고’ 있는 정세로 나타난다는 것”이다. 그리고 “그처럼 ‘먹혀들고’ 있는 담론은 그 정세 속에서 당연한 것처럼 여겨지며, 결코 의문이나 반성의 대상”이 되지 않는다. 그렇다면 우리는 노숙인에 대해 위와 같은 이데올로기적 담론이 지배하는 한국사회에서 어떻게 대항담론을 형성하고 또 그것을 먹혀들게 할 수 있을 것인가라는 문제에 직면하게 된다. 그리고 이러한 질문으로부터

터 ‘실천적 담론투쟁’이 시작되는 것이다. 다시 말해 우리가 관심을 갖는 담론투쟁은 노숙인을 무장해제한 상태에서 단 하나의 담론만이 지배하는 그러한 담론투쟁이 아니다. 왜냐하면 “우리가 담론투쟁에 관심을 갖는 것은 지배적 담론의 논리적 모순을 드러내고 그리하여 지배적 담론을 해체할 수 있는 대항적 담론의 가능성을 모색” 하고자함이기 때문이다. 즉, 우리가 관심을 갖는 담론투쟁은 지배적 담론에 대한 실천적 담론투쟁인 것이다.

우리가 노숙인에 대한 지배적 담론을 해체하기 위해 대항담론으로 제시하고자 하는 것은 바로 ‘탈’노숙의 담론화이다. 이를 설명하기 위해 다시 한 번 알튀세를 불러오자. 계속해서 말했듯이 알튀세는 이데올로기적 투쟁의 과정을 사상한 채, 이데올로기의 기능을 특정한 주체적 위치를 개인에게 부여하는 것으로 한정시켜버리는 우를 범했다. 그러나 그는 한편으로 이데올로기적 담론이 언제나 특정한 주체적 위치를 부과하는 방식으로 작동한다는 것을 보여주었다. 이를 통해 우리는 “이데올로기적 담론의 한 가지 작동방식은 개인들로 하여금 자신의 이데올로기적 위치로부터 벗어나지 못하게 하는 것”임을 알 수 있다(이종영, 2003: 32-33). 그리고 이로부터 이종영은 대항적 담론의 전제를 도출해 낸다. 이종영은 노동자를 예로 들어 설명하지만, 우리는 이를 노숙인으로 바꿔 이해해 볼 수 있다.

예컨대 노숙인들로 하여금 이데올로기적으로 규정된 노숙인적 위치(즉 노숙인이 해야 하는 것과 해서는 안 되는 것들의 규정의 총체)에 언제나 머물러 있도록 하는 방식이 바로 그것이다. 알튀세에 따를 때, 이데올로기적으로 규정된 노숙인적 위치란 바로 노숙인적 주체형식이다. 이데올로기적 담론이 한 노숙인을 그의 노숙인적 주체형식으로부터 벗어나지 못하게 한다는 것은, 그로 하여금 노숙인이 해야 할 바대로 행동하고, 노숙인이 요청하여야 할 바대로 요청하도록 한다는 것이다. 그렇지만 모든 인간은 동등하지 않은가? 왜 노숙인은 노숙인적 주체형식에 따라서만 행동해야 하는가? 바로 이러한 물음이 대항적 담론의 전제가 된다.²³⁹⁾

대항적 담론이 주체형식의 부과에 저항하는 것이라고 할 때, “우리는 기존 질서를 보충하는 현실주의적 담론과 기존 질서에 맞서는 대항적 담론 사이의 구별을 바로 주체형식을 인정하느냐 아니냐에 따라 행할 수 있을 것”이다. 알튀세는 개인이 결코 주체가 아니라 단지 이데올로기가 부과하는 주체형식의 담지자에 불과하다고 주장하였지만, 앞서 말했듯이 우리는 ‘실천적 담론투쟁’으로서의 대항담론 분석을 통해 어떠한 대항적 담론을 어떤 방식으로 ‘먹혀들어가게’ 할 것인가에 관심한다. 따라서 우리가 제시한 대항담론인 ‘탈’노숙의 담론화는 이제까지 노숙인 스스로에게, 그리고 그들에 대한 비

239) 이종영, 2003, 「정치적 프락시스로서의 담론투쟁」, 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책, 33p에서 재구성. 이종영이 ‘노동자’, ‘노동자적’으로 표기한 것을 본 논문에서는 각각 ‘노숙인’, ‘노숙인적’으로 바꾸어 사용했다.

노숙인들의 의식에 지배적으로 작동하고 있는 지배적 담론에 맞서 노숙인에게 부과된 주체형식들로부터의 탈피를 진정한 의미에서의 ‘탈노숙’으로 주장하는 것이다. 즉 ‘탈’노숙의 담론화에서 말하는 ‘탈노숙’은 현재 노숙의 상태에서 벗어나는 것에 앞서, 노숙인으로서 당연히 취해야 할 행위와 사고방식들의 규정성으로부터의 탈피, 달리 말하면 정치·사회·경제적으로 ‘규정된 노숙인 정체성’에서의 탈피를 뜻하는 것이다.

그러나 이러한 ‘탈’노숙의 담론화는 과연 한국사회에서 지배적 담론에 맞서는 대항담론으로 형성될 수 있을 것인가의 문제가 여전히 남는다. 즉 이종영의 표현에 의하면 ‘탈’노숙의 담론화가 ‘먹혀들 수’ 있을 것인가의 문제이다. 사실 이러한 질문은 원리적 정당성에 대한 것이라기보다는 현실적 가능성에 대한 질문이다. 즉 ‘탈’노숙의 담론이 가능한가라는 질문의 핵심은 바로 지금 여기의 담론적 정세 속에서 그러한 식의 담론이 먹혀들 수 있겠는가 하는 것이다. 이종영의 말처럼 “하나의 담론이 대항적 담론으로 성립할 수 있기 위해서는 대중들에게 ‘먹혀들’ 수 있어야 하기 때문”이다. 어떤 담론이 사회적으로 ‘먹혀들 수 없는’ 것은 무엇보다도 그 담론이 비현실적으로 여겨지기 때문이다. 따라서 이종영은 “저항운동의 진영에서 일정하게 현실주의적 태도가 도출 된다”고 말한다. 즉 현실적으로 수용될 수 있는 것만을 사회적으로 ‘문제화’하자는 태도를 취한다는 것이다.²⁴⁰⁾ 여기서 중요한 것은 “현실주의적 태도가 민중들의 숨겨진 열망을 전혀 읽어내지 못한다는 것”과, “담론 투쟁사로서의 역사는 전혀 먹혀들 수 없으리라 여겨졌던 담론들이 등장하여 새롭게 헤게모니를 장악하는 역사라는 것”을 인식하는 것이다.

먹혀들 수 없으리라 여겨졌던 대항적 담론들이 오히려 헤게모니를 장악할 수 있었던 것은, 담론 생산자들이 자신들의 담론을 지지해줄 민중들의 열망을 읽어내고 또 그 담론이 먹혀들 수 있는 틈새를 포착했기 때문이고, 그 담론에 대한 저항이 생산되는 장소들을 명확히 파악해서 적절한 반격을 가할 수 있었기 때문이다. 담론투쟁이 하나의 정치적 프락시스²⁴¹⁾일 수 있다면, 그것은 담론투쟁이 이처럼 불가능성을 가능성으로, 가능성을 필연성으로 전화(轉化)시키는 주체적 능력에 입각하고 있기 때문이다(이종영, 2003: 25-26).

240) 이종영은 이러한 현실주의적 태도는 중국적으로는 기존 질서를 강화하는데 이바지한다고 말한다. 왜냐하면 기존 질서가 생산한 문제들에 대해 수동적, 방어적으로 대처하면서 그 문제들을 해결하는데 기여하기 때문이다. 그리하여 기존 질서는 현실주의적 저항세력들 덕분에 스스로의 문제를 해결하면서 더욱 강력해진다. 따라서 이종영은 결국 지배적 담론과 현실주의적 저항 담론 사이의 맞물림 만으로만 특정지어지는 담론적 정세는 기존 질서의 재생산에 가장 적합한 담론적 정세라고 파악한다. 위의 책, 24p

241) 이종영이 ‘실천’이 아니라 ‘프락시스’라는 용어를 사용하는 것은 알튀세나 부르디외가 실천개념의 용법을 너무 확대해 놓았기 때문이고, 구체적 정세 속에서 저항을 거슬러서 ‘실행’되는 해방적 지성의 역할을 강조하기 위함이라고 한다. 위의 책 26p, 각주 3)을 참조.

2) 담론투쟁에서 주체의 문제

우리는 이제까지 이종영의 논의를 토대로 담론을 통한 이데올로기의 작동방식과 지배적 담론을 해체할 수 있는 대항적 담론의 가능성, 즉 지배적 담론에 대한 실천적 담론투쟁에 대해 고찰해 보았다. 그러나 우리가 관심을 갖는 것이 ‘탈’노숙의 담론화를 위한 실천적 담론투쟁인 한에서 부득이하게 우리의 사고를 좀 더 이어나가야 한다. 위의 인용문에서 볼 수 있듯이 이종영은 담론생산자와 단순히 그 담론을 지지해줄 뿐인 민중을 구별한다. 즉 이종영이 말하는 담론투쟁에서의 주체적 능력이란 다름 아닌, ‘해방적 지성’의 역할을 말하는 것이다. 바로 다음에 이어지는 문구에서 우리는 이 점을 보다 명확하게 볼 수 있다.

“이러한 주체적 능력은 다양한 규정성들이 한 개인에게서 특수한 방식으로 총체화되면서 촉발된 감수성, 지성, 용기가 결합하여 생산되는 것으로, 하나의 역사적 시점에서 진정하게 문제화 되어야 할 것을 읽어내는 문제의식을 내포한다. ...이러한 문제의식을 자신의 능력으로 갖는 주체에 의해 행해지는 담론투쟁은, 그것이 바로 해방적 지성의 실행인 한에서, 정치적 프락시스의 한 형태이다(이종영, 2003: 26).”

바로 여기서 우리는 담론투쟁에 있어서 ‘주체’의 문제를 생각해 보아야 한다. 과연 이종영이 말하는 ‘해방적 지성의 실행’은 무엇을 뜻하는 것인가? 주체형식의 부과에 저항하고자 하는 대항담론은 필연적으로 담론투쟁에서의 주체의 문제를 내포한다. 앞서 우리는 ‘탈’노숙의 담론화를 노숙인 스스로에게, 그리고 그들에 대한 비노숙인들의 의식에 작동하고 있는 지배적 담론에 맞서 노숙인에게 부과된 주체형식들로부터의 탈피라고 제시했다. 다시 말해 노숙인으로서 당연히 취해야 할 행위와 사고방식들의 규정성으로부터의 탈피, 정치·사회·경제적으로 ‘규정된 노숙인 정체성’에서의 탈피가 ‘탈’노숙의 담론인 것이다. 이렇게 볼 때, ‘탈’노숙의 담론화에서 노숙당사자는 배제될 수 없는 주체이다. 아니 오히려 중심이 되는 주체라고 할 수 있다. 그러나 이것이 노숙당사자만이 ‘탈’노숙의 담론화에서 주체임을 말하는 것이 아님은 물론이다. 여기서 주장하고자 하는 것은 노숙인도 그들을 둘러싼 담론투쟁의 지형에서 하나의 주체로서 어떤 담론을 생산하고, 또 그것을 ‘먹혀들게’ 할 수 있는 주체적 능력을 가지고 있다는 사실이다.

“나는 왜 나인가?”, “나는 왜 바로 이렇게 존재할까?”, “노숙인은 왜 꼭 이렇게 살아야 하는 것인가?” 이러한 존재론적 질문은 현실성을 넘어 가능성을 사유할 수 있는 존재인 모든 인간들의 공통된 능력이다. ‘나’라는 존재는 내 의지와는 관계없이 정치·사회·경제적으로, 혹은 무의식적으로 항상 ‘나’이다. 즉 나는 ‘한국인’이고, ‘여자’이고, ‘소비자’이며, ‘전라도 사람’이고 ‘노숙인’이다. 한편으로 나는

나를 어떤 특정한 ‘주체’라고 생각한다. 즉 스스로를 하나의 주체로 여기고서 살아간다는 것이다. 그러나 또 한편으로 우리는 다른 삶, 다른 존재방식, 지금의 나를 규정하고 있는 울타리 바깥을 넘어서 ‘가능성으로의 존재’를 늘 꿈꾼다. 이러한 꿈꾸기가 현실성으로, 필연성으로 전화될 때 그 사람의 주체형식이 변한다. 즉 전복적 주체화로의 가능성이 열리게 되는 것이다. 물론 이 과정은 지난한 것이며, 특히 우리가 관심하는 노숙인들의 주체화 과정에서 더욱 그렇다. 다시 말해 실천적 담론투쟁을 통해 ‘탈’노숙의 담론화를 먹혀들게 함으로써 이제까지의 ‘규정된 노숙인’으로서의 정체성을 탈피하는 과정은, 불가능하다고 여겨졌던 것을 필연적인 것으로 받아들여지게 하기 위해 다양한 과정들과 매개고리들을 반드시 거쳐나야 하는 것이다. 따라서 이제 ‘체제동화적 노숙인’에서 전복적 주체화(化)하는 과정으로서 ‘위험한 노숙인’에 대해 살펴보고, 다음으로 이러한 ‘위험한 노숙인’들의 주체화 과정으로서의 ‘노숙인 운동’에 대해 논의해 보고자 한다.

4. 위험한 노숙인으로의 전화轉化: 체제동화에서 전복으로

지금까지 계속해서 살펴 본 대로 노숙인들은 국가와 사회적 통제의 외부에 ‘내부난민’으로서 존재한다. 국가는 이러한 ‘혼돈을 일으키는 존재’를 싫어한다. 그리하여 국가는 빈곤의 한계지대에 놓여있는 노숙인들의 인권과 복지에 대한 실행 때문이라기보다는, 통제되지 않는 노숙인들의 ‘자기조직화’를 바탕으로 한 직접행동direct action²⁴²⁾, 저항행동에 대한 두려움 때문에 이들을 사회로 끊임없이 포섭하고자 한다. 국가가 사회 및 시민, 종교단체들과 손잡고 ‘사회복귀’ 프로그램을 만드는 것도 이러한 방편의 하나로 작용하는 측면이 있다. 그리고 이러한 프로그램이 제대로 작동하지 않을 때 경찰 공권력 등의 국가 억압, 통제 장치가 사용된다. 이것이 소위 국가의 ‘사회안전망’이며 노숙인들을 이 안에 묶어두려는 이유라고 할 수 있다. 그러나 이를 반대로 생각해보면 노숙인들은 이러한 국가체제와 사회안전망 혹은 ‘사회적 공간’으로부터 탈주할 수 있는 가능성이 있다는 것을 역설적으로 보여주는 것이라고 해석될 수 있다. 바로 이 가능성이 현실화될 때 ‘통제되지 않는 노숙인’들은 ‘위험한 노숙인’으로 전화轉化할 수 있다.

242) 여기서의 ‘직접행동’은 카터(Carter, A)가 사용하는 개념적 정의를 따른다. 즉 직접행동은 지배 엘리트 계층에 대해 자기 이익을 반영하지 못하고 별다른 지렛대도 지니지 못한 사람들이 채택하는 방식이다. 또한 직접행동은 도덕적이거나 정치적인 동기에서 공개적으로 저항하는 것을 뜻한다. 그리고 직접행동은 민주적 자력화의 한 형태이기도하다. 실제로 카터에 의하면 직접행동은 저항을 계획하고 그러한 저항의 일부 요소인 대안제도를 만드는 과정을 통해, 그런 운동에 참여하는 사람들에게 독특한 민주주의 사상과 실천을 발생시키는 경향이 있다. 그렇게 될 때 직접행동은 일종의 직접민주주의를 촉진한다. 이에 대한 자세한 논의는 Carter, A. 2007, 『직접행동』, 조효제 역, 교양인을 참조.

노숙인들을 비롯한 ‘가난한 이들을 위한 인문학’이라는 클레멘트 코스를 창설한 얼 쇼리스Shorris, E²⁴³⁾는 미국의 성공은 언제나 빈민들을 ‘위험하지 않은 상태’로 묶어둠으로써 가능했다고 말한다. 그리고 이어서 우리는 사회적 약자들이 ‘위험한 사람들’이 될 수 있도록 도와야 한다고 말한다. 정의롭지 못한 사회구조에 대해서 뿐만 아니라, 타성과 관성, 편견에 젖은, 이전의 자신에 대해서도 ‘위험’해질 수 있어야 ‘무력의 포위망’²⁴⁴⁾에서도 빈곤의 대물림에서도 벗어날 수 있는 희망이 생긴다는 것이다. 그러면서 그는 기존의 삶의 방식과 사고방식에 대해서 ‘새롭게 시작하기’를 할 수 있을 때 ‘위험’해질 수 있으며, 사회적 약자의 처지에 이르게 했던 조건들에 대해서 과거와는 다르게 대응할 수 있을 때 위험해질 수 있는데, 인문학에서 사회적 약자들을, 가난한 사람들을 ‘위험’하게 만들 수 있는 힘을 생성할 수 있음을 주장한다. 또 하나의 사례를 장애인운동에서 볼 수 있다. 고분고분했던 ‘착한 장애인’에서 현실변혁을 꿈꾸는 ‘나쁜 장애인’으로 거듭날 것을 주장하는 그들의 운동은 새로운 소수자 운동 혹은 빈민운동의 가능성을 보여준다고 할 수 있다²⁴⁵⁾. 장애를 극복되어야 할 것으로, 장애인을 결집된 인간으로 이제까지 인식되어 왔던 현실과 결별하고, 자기 자신을 장애인으로서 긍정하는 것으로부터 기존의 삶의 방식과 사고방식에 대한 새로운 운동의 출발을 삼고 있는 것이다. 물론 장애인으로서 자신을 긍정한다는 말이 장애를 이유로 장애인을 차별하는 사회를 정당화 하는 것이 아닌은 분명하다. 그리고 이러한 자기긍정은 그것을 불가능하게 해 온 다수자의 차별과 폭력에 대한 투쟁을 가능하게 한다.

이러한 장애인 운동은 오늘날 소위 ‘소수자’ 운동의 전형을 보여준다고 할 수 있다. 소수성minority이란 숫자가 아니라 척도의 문제이다. 그리고 단순히 이 척도에 의해 차별받는 자들이 아니라, 척도로부터 탈주하는 자들이 소수자이다. 따라서 이들 소수자들의 소수성이란 ‘지배적 척도로부터의 탈주’ 혹은 ‘지배적 척도와와의 거리’로 정의될 수 있다(고병권, 2007a). 다시 말해 억압과 차별 자체가

243) 소외계층을 위한 정규대학 수준의 인문학 교육과정인 클레멘트 코스의 창립자. 이 코스는 현재 4개 대륙에 걸쳐 여러 도시에서 50여개의 강좌가 개설되어 있고, 최근에는 아프리카 대륙 가나에서도 시행을 위해 준비 중이다. 한국에서도 노숙인다시지기지원센터에서 2005년 9월부터 ‘성 프란시스 대학’이라는 이름으로 이 코스를 시행하고 있다. 이 프로그램은 노숙인들의 자존감 회복과 실질적인 삶의 변화를 그 목적으로 한다.

244) 무력이란 한 사람 또는 사람들의 집단이 타인을 강제하는 상황을 가리킨다. 이러한 무력의 포위망은 빈민집단을 산산조각 내고 가족, 지역사회, 사회조직의 파편들을 무기력한 개인생활로 몰아냄으로써 그들을 분열시킨다. Shorris, E. 2006, 『희망의 인문학: 클레멘트 코스, 기적을 만든다』, 고병헌, 이병근, 임정아 옮김, 84p 이하참조.

245) 소수자 운동으로서의 장애인 운동에 대해서는 고병권 외, 2007a, 『소수성의 정치학』, 그린비, p203 이하의 <박경석과의 대답> 참조.

곧바로 소수성을 담보하지는 않는다. 보통 척도에 의해 억압받고 차별받는 사람들, 사회의 주변으로 내몰린 많은 사람들이 그런 억압과 차별 때문이라도 중심에 진입하려고 더 노력하기 마련이다. 이른바 주변인(marginals)이 더 체제 순응적이고 보수적이 되는 경향이 있다. 주변인들은 삶이 불안정할수록 더 안정을 회구하고, 삶이 불확실할수록 더 강한 질서를 요구하는 법이다. 이러한 “지배적 척도로부터 인정받기를 꿈꾸는 주변인과는 달리 소수자로서의 대중은 그것으로부터 끊임없이 탈주하고자 하는 사람들”이라고 할 수 있다(고병권, 2007).

소수자들은 다양한 투쟁들을 전개한다. 법적 제도개선을 비롯하여 표준적 생활양식과는 전혀 다른 삶의 방식을 실천해가려고 하기도 한다. 이러한 소수자들과 그 운동의 특징에 대해 윤수종은 “소수자들은 다수자의 지배에 대립하는 사람들로서 국가권력으로부터 배제된다는 특징이 있다. 즉 그들은 국가의 감시 시선에 감지되지 않는 자신들만의 활동을 벌여나간다. 자신들의 고유한 욕망을 표출하면서 탈주로 향하는 다양한 출구들을 찾아 나선다. 물론 일부 소수자들은 합법적인 공간을 확보하면서 국가장치를 이용하기도 한다. 그러나 기본적으로 소수자들은 국가장치에 포획되기를 거부하는 특성을 보인다. 이러한 소수자들은 자신들의 정체성을 찾고 자신들의 존립 공간(자유의 공간)을 만들어 나가려고 한다. 그 과정에서 국가장치와 각종 제도, 이웃공동체와 대립갈등에 처하게 된다. 소수자 운동은 바로 이러한 과정에서 나타나는 여러 가지 대립과 갈등을 드러내고 해소해 가고자 하는 것이다”라고 말한다(윤수종, 2005).

이러한 측면에서 볼 때 노숙인들의 정체성과 운동 역시 ‘소수자 운동’으로 이해될 수 있으며, 그 가능성을 이미 보여주고 있다고 할 수 있다. 그리고 이러한 가능성이 온전히 실현된다면 노숙인 운동은 또 하나의 새로운 빈민운동, 소수자 운동의 ‘주체’로서 그 역할을 감당할 수 있을 것이다. 노숙인들의 존재와 삶 자체가 이미 국가장치와 각종제도, 이웃공동체와의 대립갈등을 극명하게 드러낸다. 그들이 공원이나 지하철 역사에 모습을 나타낼 때, 그들은 이미 시민의 공공성을 침해하는, 그리고 사적소유와 공유지를 침범하는 범법자가 된다. 따라서 이들이 계속해서 존재하고 삶을 영위하는 것 자체가 하나의 ‘운동’이고 ‘투쟁’이 된다. 왜냐하면 ‘투쟁은 삶의 중단이 아니라, 삶의 지속’(고병권, 2007)이라고 할 때, 그 투쟁의 형식들은 삶의 표현이어야 하는데 노숙인들의 삶의 표현은 거리, 공원, 역 등에서의 ‘노숙’ 그 자체이기 때문이다. 오늘도 그들은 투쟁을 한다, 노숙을 한다. 소수자로서의 노숙인들을 단순히 극복되어야 할 존재, 부정적인 존재, 혹은 결핍된 존재로만 보는 것에서 탈피할 때, 비로소 그들에게서 이 사회의 모순들에 대한 대안적해방적 요소를 포착할 수 있는 것이다. 왜냐하면 노숙인들은 국가와 사회의 통제, 질서에 포섭되어 있지 않기에 오히려 ‘배제하는 자’가 갖지 못한 역동성과 탈주의 가능성을 갖고 있기 때문이다.

5. 주체화 과정으로서의 노숙인 운동

1) ‘탈’정체화와 정치적 주체화 과정

주체화 과정으로서의 노숙인 운동은 노숙인의 ‘규정된 정체성’으로부터의 탈피, 즉 위에서 제시한 ‘탈’노숙의 담론화로부터 출발한다. 다시 말해 노숙인으로서 당연히 취해야 할 행위와 사고방식들의 규정성으로부터의 탈피, 정치·사회·경제적으로 ‘규정된 노숙인 정체성’에서의 탈피로부터 주체화 과정으로서의 노숙인 운동이 시작되는 것이다. 이를 통해 우리가 발견하는 것은 ‘사회’운동을 어떤 ‘사회’ 집단의 표현으로 여기는 것의 기만이다. 사회운동은 사회학적으로 규정되는 어떤 집단의 운동이 아니다. 랑시에르가 말했듯이 “사회운동이란 사회질서가 그들에게 준 정체성인 사회학적 정체성을 기각함으로써 투사로서의 정체성을 발견하고 깨우치려고 애쓰는 주체들의 운동이자, 인민의 운동”이다 (Ranciere, J, 2008: 148). 이렇게 볼 때 노숙인 운동 역시 사회질서가 그들에게 준 사회학적 정체성, 혹은 ‘노숙인적 주체형식’을 거부하고 새로운 주체형식을 열어나가고자 하는 운동으로 이해되어야 할 것이다. 따라서 ‘노숙인 해방’은 탈정체화 작업을 통해서만, 즉 지배적 질서가 규정해 놓은 노숙인들의 행동양식들에서 벗어나는 틈을 만드는 작업을 통해서만 가능할 것이다. 랑시에르는 이러한 “정체성과 주체화 사이의 틈, 즉 정해진 자리와 기능의 공동체로 정의된 ‘치안’²⁴⁶⁾ 공동체와 이 자리와 정체성들의 분배를 해체하는 주체화 과정으로 정의된 정치공동체 사이의 틈을 개념화”하고자 시도한다. 이제 랑시에르의 이러한 작업을 추적하면서 ‘주체화 과정으로서의 노숙인 운동’에 대해 좀 더 깊이 있는 사고를 해보도록 하자.

먼저 랑시에르는 ‘정치적인 것’^{le politique}이란 무엇인가에 대한 논의로부터 시작한다. 이에 대해 랑시에르는 “정치적인 것이란 이질적인 두 과정, 즉 통치과정(치안)과 평등과정(정치)의 마주침”이

246) 랑시에르는 la police라는 개념을 ‘사회 내에서 아르케의 출생 원리—출생, 부, 능력—에 따라 위계적으로 자리, 기능, 몫을 배분하고 그에 따라 정체성을 부여함으로써 공통공간에 보일 수 있는 것과 없는 것, 들릴 수 있는 것과 없는 것, 말할 수 있는 것과 없는 것을 셈하고 나누는 법’을 지칭하기 위해 사용한다. 그것은 시위를 진압하고 범죄자를 잡아들이는 하급 ‘경찰’도 아니고, 권력을 가진 지배자들의 이익에 봉사하는 국가장치나 이데올로기도 아니다. 따라서 우리는 la police를 넓은 의미의 ‘치안’—사회질서 유지—으로 번역할 수 있을 것이다. Ranciere, J, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양철렬 역, 길, 28-29p, 옮긴이 주 1 참조.

라고 정의한다. 전자는 사람들을 공동체로 결집하여 그들의 동의를 조직하는 것으로 이루어지며, 자 리들과 기능들을 위계적으로 분배하는 것에 바탕을 둔다. 후자는 아무나와 아무나 사이의 평등 전제 와 그 전제를 입증하려는 고민이 이끄는 실천으로서의 해방을 뜻한다. 이로부터 랑시에르는 “정치적 인 것이란 평등의 입증이 그 위에서 (방)해(un tort)²⁴⁷⁾를 다루는 형태를 취해야 하는 무대”라고 말한 다. 즉 정치적인 것은 방해를 다루는 가운데 정치와 치안이 마주치는 현장이라는 것이다.

여기에서 우리에게 중요한 것은 ‘해방’에 대한 새로운 이해이다. 랑시에르에 의하면 해방과정은 아무나와 아무나 사이의 평등 전제와 그 전제를 입증하려는 고민이 이끄는 실천이다. 즉 아무 말하는 존재와 아무 말하는 다른 존재 사이의 평등을 입증하는 것이 해방의 과정인 것이다. 이로부터 ‘평등’이라는 개념은 도달해야 할 목표가 아니라, 전제하고 입증해야 하는 출발점으로 새롭게 다가온다. 따 라서 해방의 과정은 “지금 여기에서 불평등주의적 전제들을 거부하고, 평등과 불평등이 대결하는 모 든 현장에서 구체적으로 그 전제들을 논박하는데 몰두하는 실천들의 집합”이다. 또 하나 중요하게 지 적해야 할 것은 해방에 대한 이 새로운 접근의 핵심은 이해 가능성과 공동체의 공통조건으로서, 그리 고 각자가 자신을 위해 입증하려고 애써야 하는 전제로서 지적 능력의 평등을 상정한다는 것이 다.²⁴⁸⁾

그렇다면 이러한 해방과정을 실행할 정치적 주체는 누구이며, 어떻게 만들어지는가? 랑시에르에 의하면 노동자빈민·여성·흑인·불법 체류자 등은 정치의 주체로 불릴 수 있지만, 그것이 그 자체로 ‘정 치적 주체’인 것은 아니다. 정치적 주체는 자신이 입은 피해나 부당함을 고발하고 자신의 요구를 제도 속에 강제하는 정치 내 주체가 아니라는 것이다. 정치적 주체는 오히려 치안 질서의 셈법과는 다른 셈법을 통해 그 질서에 해를 끼치고 불일치를 도입하는 주체를 말한다.²⁴⁹⁾ 앞서 우리는 주체화 과정 은 탈정체화 혹은 탈계급화의 과정이라고 말했다. 이를 통해 우리는 정치적 주체화의 논리를 추적해 볼 수 있다. 랑시에르에 의하면

247) 랑시에르는 이 개념을 물리적 피해, 사법적 과실의 의미로 사용하는 것이 아니라, 치안논리—사회 의 부분들, 몫들을 배정하는 논리—와 평등논리—아무 말하는 존재와 아무 말하는 다른 존재 사이의 논 리—가 서로의 흐름을 방해하고 꼬이는 것을 가리키기 위해 사용한다. Ranciere, J, 2008, 『정치적인 것 의 가장자리에서』, 양철렬 역, 길, 134-135p

248) 우리는 이미 이에 대한 문제를 ‘담론투쟁에서의 주체’를 다루면서 다루었다. 랑시에르 또한 그의 스승인 알튀세와 단절하게 된 계기가 뱅센 실험대학 철학과 설립과정에서 알튀세주의자들(특히 발리바 르)이 만든 커리큘럼에 대한 반발 때문이었다. 즉 이론적 실천이라는 이름으로 아는 자와 모르는 자를 구 분하는 것에 대한 반발이라고 한다.

249) 이는 앞서 ‘내부난민’들의 정치적 실천으로서 난입과 탈퇴를 말한 고병권의 주장과 맥을 같이하는 것으로 볼 수 있을 것이다.

정치적 주체화는 언제나 세 가지 의미에서 ‘타자의 담론’을 함축한다. 첫째, 정치적 주체화는 타자가 고정해 놓은 정체성을 거부하기, 이 정체성을 변조하기, 어떤 자기와 단절하기이다. 둘째, 그것은 타자에게 전달하는 증명이자, 어떤 방해로 정의되는 공동체를 구성하는 증명이다. 셋째, 그것은 언제나 불가능한 동일시, 즉 우리가 동시에 동일시할 수 없는 어떤 타자—‘대지의 저주받은 사람들’ 혹은 그 외—와 동일시하기다(Ranciere, J, 2008: 223-224).

2) 전복적 주체들의 노숙인 운동

이제 이러한 정치적 주체화의 논리를 따라 노숙인들의 주체화 과정으로서의 노숙인 운동을 구성해 보도록 하자.

① 타자가 고정해 놓은 정체성을 거부하기, 이 정체성을 변조하기, 어떤 자기와 단절하기

: 이것은 이미 우리가 계속해서 논의했던 ‘탈’노숙의 담론화를 실천하는 것이라고 할 수 있다. 이제까지 노숙인 스스로, 혹은 타자—특히 지배질서—가 고정해 놓은 정체성으로부터의 탈피가 전복적 주체로서의 노숙인 운동의 제1원리라고 할 수 있는 것이다. 따라서 전복적 주체로서의 노숙인 운동은 사회질서가 그들에게 준 정체성, 혹은 ‘노숙인적 주체형식’을 거부하고 새로운 주체형식을 열어나가고자 하는 운동이라고 할 수 있다. 왜냐하면 ‘노숙인 해방’은 탈정체화 작업을 통해서만, 즉 지배적 질서가 규정해 놓은 노숙인들의 행동양식들에서 벗어나는 것을 통해서만 가능할 것이기 때문이다. 이에 대해서는 앞에서 충분히 논의했기에 여기서는 길게 다루지 않겠다.

② 타자에게 전달하는 증명이자, 어떤 방해로 정의되는 공동체를 구성하는 증명하기

: 이것이 전복적 주체로서의 노숙인 운동의 제2원리인 ‘평등입증’의 원리이다. 랑시에르는 이 평등입증을 위한 논리전개로서 삼단논법을 제시한다. 즉 대전제에는 법이 말하는 바가 있다. 소전제에는 다른 관점에서 말해진 것과 행해진 것, 즉 평등에 대한 기본적인 법-정치적 주장에 위배되는 사실이나 문장이 있다. 그렇지만 대전제와 소전제 간의 모순을 사고할 수 있는 두 가지 방식이 있는데, 첫째는 단순히 법-정치적 문장이 환영에 지나지 않으며 그 문장이 주장하는 평등은 불평등의 현실을 가리기 위해서만 거기에 있을 뿐인 외양이라고 결론짓는 것이다. 두 번째 방식은 대전제와 소전제를 일치시켜야 하며, 그러기 위해서 대전제나 소전제를 바꿔야만 한다는 것이다. 여기서 두 번째 방식이 바로 전복적 주체로서의 노숙인 운동의 방식이다. 이러한 방식의 사례를 훌륭하게 보여주는 것이 바로 전태일의 ‘인간선언’이다.²⁵⁰⁾

- ◇ 대전제: 노동시간을 휴식시간 빼고 8시간, 1주일에 48시간으로 규정하던 당시 근로기준법
- ◇ 소전제: 하루 14시간 노동에 50원밖에 받지 못하는 여공들, 필름 없이 빛만 번쩍일 뿐인 엑스레이 건강검진

전태일은 이로부터 근로기준법을 지키고, 임금협상, 노동조건 개선을 위한 협의가 이루어지든가(소전제 수정), 아니면 근로기준법을 화형에 처해야 한다(대전제 수정)고 생각했다. 그리고 결론은 근로기준법의 화형, 한 노동자의 분신이었다. 전태일의 ‘인간선언’이 지닌 독특함은 그것이 대전제로 가정되는 것이 아니라, 결과로서 대전제의 부정으로서 선언된다는 데 있다.

이러한 방식으로 ‘평등입증’을 하는 것이 갖는 이점은 “그것이 문장을 행적과 대립시키지 않고, 형식을 현실과 대립시키지 않는다는 점이다. 그것은 문장과 문장을 대립시키고, 행적을 행적과 대립”시킨다. 평등을 말하는 문장은 아무것도 아닌 것이 아니다. 이것은 말해졌고, 씌어졌다. 따라서 이것은 입증될 수 있어야 한다.²⁵¹⁾ 하나의 실천은 바로 거기에 바탕을 둘 수 있으며, 이 평등을 입증하는 것을 자신의 과제로 삼을 수 있다(Ranciere, J, 2008: 112). 증명해야 하는 것은 바로 ‘평등’이다. 그것은 “결코 그저 타인을 향한 요구나 타인에 대한 압력 행사일 수 없으며, 동시에 언제나 자기 자신에게 제시하는 증거”여야 한다. 이것이 바로 ‘해방’이 뜻하는 것이다. 해방이란 소수파에서 탈출하는 것이다. 노숙인을 해방하는 것은 노숙인을 소수파의 상태에서 탈출하도록 만드는 것이자, 그들이 정말 사회에 속해있음을 증명하고, 그들이 정말 공통 공간 속에서 모두와 소통하고 있음을 증명하는 것이다. 그리고 앞서 말했듯이 이러한 해방의 과정에서 가장 중요한 것이 각자가 자기 자신을 위해 입증하려고 애써야 하는 전제로서 지적능력의 평등을 상정하는 것이다. 전태일의 ‘인간선언’은 사업주들이 보기에, 또 치안 논리가 보기에 주체넘은 짓이다. 하지만 “뭇 없는 자들의 탈정체화는 언제나 주체 넘게 이루어진다. 말이나 행동이 자신의 분수-신분이나 자격, 자기 처지에 맞는 한도-를 지나치는

250) 이하 Ranciere, J, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양철렬 역, 길, 41p, 옮긴이 뒷말에서 재구성.

251) 이것은 버틀러와 스피박이 말하는 ‘수행적 발화’와도 연결된다. 수행적 발화란 사회적, 정치적 삶에 새로운 가능성의 토대를 마련하거나 그 가능성을 수립하는 발화를 말한다. 이것은 아렌트가 말한 ‘삶의 터전을 가질 권리’(right to home), ‘권리를 가질 권리’(right to right), ‘자유를 가질 권리’(right to freedom)에 기반 한다. 이 권리들은 항상 존재하는 것은 아니지만 존재해야만 한다. 버틀러에 의하면 이러한 권리에 대한 ‘선언’은 그 자체로 이 권리가 형상화되고 행사되는 방법의 하나이다. ‘선언한다’는 행위는 수사적으로 중요하며, 그 행위자체가 선언이 요구하는 표현의 자유를 의미할 뿐 아니라, 자유의 요청이기 때문이다. 즉 자유는 오직 행사됨으로써 존재한다는 것이다. 이에 대한 자세한 논의는 Butler, J & Spivak, G, 2008, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 주해연 역, 산책자, 33-50p 참조.

것이아말로 정치의 시작”, 운동의 시작이다. 세계인권선언 혹은 대한민국 헌법이 규정한 인간의 권리와 노숙인들의 현실 또한 이러한 삼단논법의 구조 속에서 볼 수 있다. 그리고 여기서 나타나는 불일치를 ‘평등’으로 입증하는 것이 전복적 주체로서의 노숙인 운동의 ‘해방과정’일 것이다.

③ 불가능한 동일시, 즉 우리가 동시에 동일시할 수 없는 어떤 타자—‘대지의 저주받은 사람들’ 혹은 그 외—와 동일시하기

: 이것이 전복적 주체로서의 노숙인 운동의 제3원리이다. 우리는 앞서 노숙인들의 정체성과 운동 역시 ‘소수자 운동’으로 이해될 수 있으며, 그 가능성을 이미 보여주고 있다고 말했다. 여기서 한 가지 중요한 사실은 소수성은 ‘숫자가 아니라 척도’로서 파악된다는 사실이다. 이것이 말해주는 것은 노숙인의 문제는 그들만의 문제가 아니라, 오늘의 정치, 경제, 사회적 구조 속에 살아가는 우리 모두의 문제가 될 수 있다는 것이다. 신자유주의 체제에서 노숙은 분명 자발적 행위가 아니다. 그리고 노숙인 인구는 숫자나 비율도 중요하지만 그것을 넘어서는—화폐와 권력, 사회의 중심에 있는 극소수만을 빼놓고는—전체인구의 삶의 위기 문제인 것이다(고길섭, 1998). 이러한 사실은 우리를 필연적으로 ‘불가능한 동일시’로 이끈다. 다시 말해 이미 ‘우리는 모두 노숙인들’이다.

V. 결론을 대신하여

이제까지 노숙인들은 항상 보호care되어야 할 존재로, 그리고 항상 부정적이고 극복되어야 할 존재로만 이해되어왔다. 이는 사회통합을 위해서 불완전한 그들이 다시 완전한 이 사회로 복귀하기만 하면 모든 문제가 해결될 것이라는 장밋빛 환상에 기인한다. 그리고 이는 한편으로 노숙인들이 국가의 ‘통제’ 범위에서 벗어나는 것에 대한 우려의 발로이기도 하다. 국가는 근본적으로 자신의 통제범위를 벗어난 존재에 대한 두려움을 버릴 수가 없다. 이에 따라서 이제까지의 노숙인 정책의 방향은 이미 발생한 노숙인들에게 어떻게 기본적인 생활을 보장하고, 사회로 복귀시킬 수 있는가가 그 중심을 이루었다고 할 수 있다. 그러나 노숙에서 벗어나 사회에 복귀하더라도 저소득층이 갖는 불안정한 상황을 고스란히 안게 되며, 경기불황과 같은 위기가 생기면 다시 노숙 상황에 처하기 십상이다. 즉 노숙인을 노숙으로 밀어낸 사회구조와 개인적 조건이 여전한 이상, 노숙이탈-사회복귀-는 매우 불안정하며 노숙인에 대한 근본적인 대책으로서는 일정한 한계를 지닌다고 할 수 있다.

따라서 본 연구는 노숙인을 둘러싼 주가노동빈곤문제들을 바라보는 시선, 그리고 그 실천으로서

의 정책 대안들에 대한 관점을 근본적으로 다시 사고해 보고자 했다. 이제까지의 노숙인에 대한 연구와 정책들은 항상 수동적이고 방어적으로만 노숙인들을 이해해왔다고 할 수 있다. 그러나 노숙인들의 삶과 존재는 현 사회에 대한 하나의 도전으로 이해 될 수도 있다. 즉 노숙인이 공공시설과 같은 가시적인 공간에 모습을 드러내고 점유하는 것은 사회질서, 사회의 불평등한 구조나 정부의 빈곤정책이 개선될 필요가 있다는 것을 그들의 존재 자체로서 말해주는 것이다. 노숙인들이 방황하고 있다는 것은 거꾸로 말해, 우리 사회의 제도와 정책들이 방황하고 있다는 사실을 보여주는 지표이다. ‘고정된 주거지가 없는 자’라고 정의되는 노숙인들은 고정된 주소가 없으면 일자리를 구할 수 없고, 일자리를 구할 수 없으면 집을 구할 수 없는 악순환이 존재함을 그들의 삶으로 폭로하고 있다. 여기서 중요한 것은 하나의 정치 공간의 약한 고리는 한계지대에 있는 사람들에게 직접적인 효과를 발휘하기에, 바로 이 가장자리margin에서 제기되는 요구와 주장들은 즉각적으로 그 사회 전체를 소환한다는 것이다.²⁵²⁾ 이러한 이유로 필자는 새로운 빈민운동의 가능성을 바로 그들에게서 찾고자한 것이다.

서두에서 밝혔듯이 본 논문은 아직 미완성이다. 이것은 두 가지 의미를 갖는다. 첫째는 아직 학위 논문 제출을 위한 준비단계에 있다는 것이고, 둘째는 더욱 중요한 것으로 ‘노숙인들의 전복적 주체화’를 드러내기 위한 실제 사례와 그들의 목소리들이 아직 충분히 정리되어 기입되지 않았다는 것이다. 특히 IV부에서 노숙인의 탈정체화를 설명하기 위해 노숙인의 정체성을 살펴보았는데, 이는 이제까지의 노숙인 지원정책의 현황과 문제점, 그리고 노숙당사자들이 인식하는 노숙지원정책들도 면밀히 분석해야할 필요를 제기한다. 왜냐하면 노숙인에 대한 지원정책 및 보호사업 등에서 정부와 민간단체들의 노숙인에 대한 인식을 알 수 있고, 또한 이에 대한 노숙인 운동의 방향을 설정해 볼 수 있기 때문이다. 그리고 이를 통해 ‘위험한 노숙인으로 전화’한 노숙인 운동과 ‘전복적 주체화 과정’을 실제 사례를 통해 충분히 제시해야 할 과제가 남아있다. 또한 이를 바탕으로 새롭게 추가될 V부에서 빈민운동의 새로운 주체로서의 노숙인, 노숙인 운동을 ‘사회적 소수자운동과 노숙인’, ‘네트워크로서의 빈민·노숙인 운동’이라는 장으로 나누어, 실제 벌어지고 있는 의료구호비 투쟁, 철도공공성 강화, 노숙인 주말배움터, 노숙인 추모제 등의 노숙인 운동들을 통해 분석해 볼 계획이다.

252) 고병권 외, 『소수성의 정치학』, 수유+너머, 그린비, 2007, p293

■ 참고자료

1. 1차 자료

1) 일반자료

국가인권위원회, 2005, 『노숙인 인권상황 실태조사』
 노숙인다시서기지원센터, 2002, 『2001-2002 겨울 야간상담 아웃리치 활동사례집: 거리사람들』
 _____, 2003, 『2002-2003 거리아웃리치 활동사례집: 거리사람들』
 노숙인 사망실태조사 및 근본대책 마련을 위한 연대모임, 2005, “별도자료1 : 노숙인 사망사건 진상 보고서(총괄)”, 2005년 1월 22일 서울역 노숙인 사망사건 진상보고 기자회견자료, 2005년 3월 7일,
 2006년 3월 23일 기자회견 자료집, 2008년 6월 20일 기자회견보도자료
 노숙인복지와인권을실천하는사람들, 2006, [노숙인인권및생활실태과약을 위한 조사Ⅱ]
 _____, 2008, [송례문화재사건 보도내용에 대한 노숙인 인식조사]
 _____, 각종 내부 활동자료 및 회의, 총회자료, 보도자료
 노숙인인권공동실천단, 월간 소식지 「까치소리」, 2008 1~12월호
 보건복지부, 2007, 『노숙인 보호사업 안내』
 전국실직노숙자대책종교시민단체협의회, 2000, 『한국의 노숙자: 2년의 흐름과 진단』, 한국도시연
 구소·보건복지부

2) 면접자료

돼지, 2009년 1월 12일
 이태현, 2009년 1월 7일
 이호재, 2009년 1월 7일
 재환이, 2009년 1월 12일
 최유식, 2009년 1월 13일

2. 2차 자료

1) 국내 문헌

- 강미연, 김위정, 2005, 「주거의 관점에서 본 노숙의 사회적 배제: 쉼터 노숙인들의 생활경험을 중심으로」, 『도시와 빈곤』 통권74호
- 고길선, 1998, 「노숙자 텐트에서 유목적 주체로- 유목민들은 소수문화 기호체제를 어떻게 바꿀 것인가?」, 『문화과학』 16호
- 고병권, 2009, 『추방과 탈주』, 그린비
- 고병권 외, 2007a, 『소수성의 정치학』, 그린비.
- _____, 2007b, 『코뮌주의 선언』, 교양인
- _____, 2008a, 『목소리 없는 자들의 목소리』, 그린비
- _____, 2008b, 「불안시대의 삶과 정치」, 『전지구적 자본주의와 한국사회: 다시 사회구성체론으로?』, 그린비
- 김광례, 2000, 「여성노숙자 실태에 관한 연구」, 서울시립대학교석사학위논문
- 김동춘, 2007, 「공공성의 붕괴와 대안」, 『사회비평』, 2007 겨울
- _____, 2006, 『1987년 이후 한국사회의 성찰: 기업사회로의 변환과 과제』, 길
- 김미숙, 2002, 『노숙자 쉼터의 실태와 운영개선 방안』, 한국보건사회연구원
- 김성이, 1998, 「실직노숙자의 인권과 정책방향」, 국회인권포럼 제2회 정책심포지엄
- 김수현, 1998a, 「홈리스 문제의 구조와 대책」, 『경제와 사회』 제38호
- _____, 2000, 「노숙자와 쪽방 거주민 문제 해결의 첫 단추」, 『월간 복지동향』 12월호
- 김수현 외, 1999, 「노숙자 재활프로그램 개발연구」, 서울시정개발연구원
- 김수현, 전홍규, 홍선미, 1998, 「영국, 일본, 미국의 홈리스 실태와 대책」, 노숙인다시서기지원센터
- . _____, 1998b, 「TMF 사태와 홈리스 대책」, 한국도시연구소 홈리스의 발생원인과 실태에 관한 연구
- 김순영, 2005, 「한국 민주주의와 빈곤의 문제」, 최장집 외, 2005, 『위기의 노동』, 후마니타스
- 김유경, 2005, 「상실의 관점에서 본 노숙인 문제: 집을 잃고 거리에서 생활한다는 것의 의미는 무엇인가?」, 『아세아연구』 통권 120호
- 김윤이, 2005a, 「쪽방지역 철거현황 및 문제점」, 『도시와 빈곤』 통권74호
- _____, 2005b, 「미국의 SRO주택을 활용한 단신 홈리스 주거지원의 경험」, 『도시와 빈곤』 통권

77호

- 김진미, 2005, 「거리노숙 진입과 탈노숙의 장벽」, 『아세아연구』 통권 120호
- 김태성, 손명돈, 2002, 『빈곤과 사회복지정책』, 청목출판
- 김홍수영, 2005a, 「두 도시 이야기: 노숙인을 통해 바라본 도시공간」, 『아세아연구』 통권 120호
- _____, 2005b, 「시민성을 기준으로 조명한 사회적 소수자의 권리: 노숙인 사례를 중심으로」, 『경제와 사회』 통권 제65호
- 남기철, 1998, 「노숙문제의 현황과 시각」, 한국사회과학연구소편, 『동향과 전망』 가을호
- _____, 2000, 「노숙자의 사회적 연계단절에 관한 연구」, 『한국사회학』 통권42호
- _____, 2001, 「노숙자의 심리사회적 외상특성과보호시설퇴소」, 『사회복지연구』 제17호
- _____, 2006, 「일 못하게 막는 사회, 일 못하는 노숙인」, 『도시와 빈곤』 통권78호
- _____, 2007, 『노숙인과 사회복지실천』, 한국학술정보(주)
- _____, 2008, 「노숙인에 대한 사회복지정책의 현황과 쟁점」, 인도주의실천의사협의회, 『IMF 사태 이후 10년, 노숙인 의료·복지 정책의 현황과 과제』, ‘노숙인 진료소’ 10주년 기념 심포지엄 자료집
- 남원석, 2006, 「도쿄도의 홈리스 지역 생활이행지원 사업」, 『도시와 빈곤』 통권80호
- 노대명, 2003, 「노숙자 주거보호정책의 쟁점과 과제」, 『홈리스』 1월호
- _____, 2004, 「노숙자 지원정책에 대한 비판적 검토」, 『아세아연구』 제47권 1호
- _____, 2005, 「노숙자의 유형, 발생경로, 그리고 정부정책」, 최장집 편, 2005 『위기의 노동』, 후마니타스
- _____, 2006, 「근로빈곤층의 실태와 사회서비스부문 고용창출」, 빈곤과 불평등 실태 및 정책대안 토론회 자료집, 한국보건사회연구원
- 비판사회학회, 2008, 『지구화시대 탈국가적 상상력』, 2008년 1월 11~12일 학술심포지움 자료집
- 서영표, 2008, 「비판적 실재론의 현재적 의미」, 성공회대 일반대학원 사회학과 워크숍 내부 자료집
- 서정화, 2005, 「여성 노숙인의 존재와 삶」, 『아세아연구』 통권 120호
- 서종균, 1999, 「쪽방 지역과 쪽방사람들」, 『공간과 사회』 제12호
- 송호근, 2002, 「빈곤 노동계층의 노동시장 구조와 정책」, 『한국사회학』 36호
- 신광영, 2004, 『한국의 계급과 불평등』, 을유문화사
- 신명호, 2005, 「한국사회의 양극화 현상의 원인과 특징」, 『도시와빈곤』 통권77호
- _____, 2003, 『사회적 배제의 관점에서 본 빈곤층 실태연구』, 국가인권위원회
- 신원우, 1999, 「실직 건설일용노동자의 노숙 결정요인」, 서울대학교 사회복지학과 석사학위논문

- 신원우, 김소영, 2005, 「1990년대 이후 한국 노동시장 변화와 노숙인 문제의 등장」, 『아세아연구』 통권 120호
- 유석춘, 장미혜 외 공편역, 2003, 『사회자본: 이론과 쟁점』, 그린
- 유시주, 이회영, 2007, 『우리는 더 많은 민주주의를 원한다』, 창비
- 윤수중, 1999, 「맑스주의의 확장과 소수자운동의 의미」, 『진보평론』 창간호
- 윤수중, 2005, 「소수자운동의 특성과 사회운동의 방향」, 『경제와 사회』 제67호
- 윤수중 외, 2002, 『우리 사회의 소수자이야기, 다르게사는 사람들』, 이학사
- _____, 2005, 『우리시대의 소수자운동』, 이학사
- 윤일성, 2000, 「노숙자연구: 노숙생활의 시공간에 대하여」, 『한국사회학』 제34집
- 이동현, 2008, 「서울시 노숙인 보호사업 현황과 문제점」, 노숙인인권공동실천단 교양 교육 자료집
- 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책
- 이정우, 2008, 『천하나의 고원』, 돌베개
- 이종영, 2001, 『지배와 그 양식들』, 새물결
- _____, 2003, 「정치적 프락시로서의 담론투쟁」, 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책
- _____, 2005, 『정치와 반정치』, 새물결
- _____, 2008, 『부르주아의 지배』, 새물결
- 이진경 외, 2008, 『전지구적 자본주의와 한국사회: 다시 사회구성체론으로?』, 그린비
- 이태진 외, 2002, 「노숙자 자활지원체계 개선방안연구」, 한국보건사회연구원
- 임희섭, 1999, 『집합행동과 사회운동의 이론』, 고려대학교출판부
- 장기성, 2006, 「노숙인의 인권과 일상생활에서 경험하는 인권침해」, 『도시와 빈곤』 통권78호
- 전홍규, 2001, 「일본 노숙자 운동의 전개와 양상」, 『도시와 빈곤』 제49호
- _____, 2003, 「단신생활자용 숙소를 활용한 홈리스 거주지원에 대한 모색」, 『도시와 빈곤』 통권 65호
- _____, 2006, 「사회적 배제의 관점에서 본 노숙인의 거주」, 『도시와 빈곤』 통권78호
- 정규식, 2004, 「아웃리치를 통해 거리에서 본 홈리스」, 『도시와 빈곤』 제67호
- _____, 2007, 「네그리의 자율적 운동을 통해 본 빈민운동의 가능성과 과제」, 『자율평론』 21호
- _____, 2008, 「신자유주의적 세계화의 시대, 대안은 있는가? - 새로운 생활양식으로서의 공정무역을 중심으로」, 『제1회 대학(원)생 윤리적 소비 논문공모 수상집』, icoop 생활협동조합연구소

- 정원오, 1999, 「한국의 노숙원인에 관한 연구」, 『서울시정연구』 제7권 1호
- _____, 2003, 「빈곤의 담론」, 이영환 편, 2003, 『통합과 배제의 사회정책과 담론』, 함께 읽는 책
- 정원오 외, 2005, 『비교빈곤정책론: 빈곤과 빈곤정책의 동향에 관한 국제비교』, 나남
- 정은일, 2006, 「인권의 관점에서 바라본 노숙인의 건강권」, 『도시와 빈곤』 통권78호
- _____, 2007, 「IMF 충격과 실업 그리고 노숙인 운동」, 전설노협
- 조명래, 1997, 「신빈곤에 관한 시론」, 『경제와사회』 여름호(통권 제34호)
- _____, 2003, 「신자유주의적 산업구조 재편과 신빈곤」, 『한국사회의 신빈곤, 어떻게 볼 것인가: 심포지엄 자료집』, 천주교서울대교구빈민사목위원회·한국도시연구소(편)
- 조정환, 2003, 『아우또노미아』, 갈무리
- _____, 2004, 「다중강좌」 - 「다중: 제국 시대의 전쟁과 민주주의」
- 조은, 조옥라, 1992, 『도시빈민의 삶의 공간』, 서울대학교출판부
- 조효제, 2007, 『인권의 문법』, 후마니타스
- 조희연, 1993, 『계급과 빈곤』, 한울
- _____, 2004, 『비정상성에 대한 저항에서 정상성에 대한 저항으로』, 아르케
- 조희연 엮음, 2008, 『복합적 갈등 속의 아시아 민주주의』, 한울
- 조희연, 김동춘 엮음, 2008, 『복합적 갈등 속의 한국 민주주의』, 한울
- 주영수, 2000, 「자유의 집 노숙자들의 의료문제」, 『희망나눔』 제2권 4호
- _____, 2001, 「거리 노숙자들의 건강 실태와 주거문제」, 『도시와 빈곤』 제49호
- _____, 2008, 「노숙인 사망실태와 해결방안 모색」, 인도주의실천의사협의회, 『IMF 사태 이후 10년, 노숙인 의료·복지 정책의 현황과 과제』, 「노숙인 진료소」 10주년 기념 심포지엄 자료집
- 최장집, 2002, 『민주화 이후의 민주주의』, 후마니타스
- _____, 2008, 『한국 민주주의 무엇이 문제인가』, 생각의 나무
- 최장집 외, 2005, 『위기의 노동』, 후마니타스
- _____, 2007, 『어떤 민주주의인가』, 후마니타스
- 허구생, 2002, 『빈곤의 역사, 복지의 역사』, 한울
- 허준수, 2001, 「노숙자 쉼터 이용자의 생활실태 및 욕구에 관한 연구」
- 홈리스주거지원과사회적포섭연구모임, 2004, 「프랑스의 홈리스 문제와 정책」, 『도시와 빈곤』 통권70호
- 황형욱, 2005, 「사회적 배제 극복을 위한 빈곤정책의 전환 모색」, 진보정치연구소

2) 국외 문헌

- Agamben, G. 2008, 『호모 사케르 I: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 역, 새물결
- Alinsky, Saul D. 2008 『급진주의자를 위한 규칙』, 박순성, 박지우 역, 아르케
- Althusser, L. 1997, 『맑스를 위하여』, 이종영 역, 백의
- _____. 2007, 『재생산에 대하여』, 김웅권 역, 동문선
- Archer et al, 2005a, 『초월적 실재론과 과학』, 이기홍 역, 한울.
- _____. 2005b, 『비판적 자연주의와 사회과학』, 이기홍 역, 한울.
- Bachelard, G. 2003, 『공간의 시학』, 곽광수 역, 동문선
- Badiou, A. 2008, 『사도바울』, 현성환 역, 새물결
- Balibar, E. 2007, 『대중들의 공포』, 최원, 서관모 역, 도서출판 b
- Benhabib, S. 2008, 『타자의 권리-외국인, 거류민 그리고 시민』, 이상훈역, 철학과현실사
- Berghman, J. 2005, 『Social Protection, Globalised』, Coronet Books Inc
- Bourdieu, P. 2000, 『세계의 비참 1』, 김주영 역, 동문선
- _____. 2005, 『구별짓기 상·하』, 최종철 역, 새물결
- Butler, J & Spivak, G. 2008, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 주혜연 역, 산책자
- Carter, A. 2007, 『직접행동』, 조효제 역, 교양인
- Callinicos, A. 2006, 『평등』, 선우현 역, 울력
- Danermark et al, 2004, 『새로운 사회과학방법론』, 이기홍 역, 한울
- Derrida, J. 1996a, 『마르크스의 유령들』, 양운덕 역, 한뜻
- _____. 1996b, 『해체』, 김보현 역, 문예출판사
- Foucault, M. 2003, 『감시와 처벌』, 오생근 역, 나남
- _____. 2004, 『성의 역사1 - 삶의 의지』, 이규현 역, 나남
- _____. 2008, 『담론의 질서』, 이정우 역, 서강대학교출판부
- Giddens, A. 2008, 『자본주의와 현대사회이론』, 박노영, 임영일 역, 한길사,
- Harvey, D. 2007, 『신자유주의: 간략한 역사』, 최병두 역, 한울
- Huberman, L. 2000, 『자본주의 역사 바로알기』, 장상환 역, 책벌레
- Katsiaficas, G. 2000, 『정치의 전복』, 윤수종 역, 이후

- Linda B. Fosburg, & Deborah L. Dennis 편저, 2002, 『노숙인복지, 그 실천을 위해』, 노숙인복지연구회 옮김, 노숙인다시서기지원센터
- Lummis, D, 2002, 『경제성장이 안되면 우리는 풍요롭지 못할 것인가』, 김종철, 이반 역, 녹색평론사
- Lynch, p. & J. Cole. 2003. "Homelessness and Human Rights." Melbourne Journal of International Law vol 4.
- Mouffe, C. 2006, 『민주주의의 역설』, 이행 역, 인간사랑
- _____, 2007, 『정치적인 것의 귀환』, 이보경 역, 후마니타스
- Negri, A. & Hardt, M. 2001, 『제국』, 윤수중 역, 이학사
- _____, 2008, 『다중』, 조정환, 정남현, 서창현 역, 세종서적
- Negri, A. 『혁명의 시간』, 2004, 정남영 역, 갈무리, 제5장 '가난' 참조.
- Outhwaite, W. 1995, 『새로운 사회과학철학』, 이기홍 역, 한울
- Pawley, M. 1996, 『근대 주거 이론의 위기』, 최상민, 이영철 역, 태림문화사
- Proudhon, P. J, 2003, 『소유란 무엇인가』, 이용재 역, 아카넷
- Ranciere, J, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양찰렬 역, 길
- Rennie Short, J. 2001, 『문화와 권력으로 본 도시탐구』, 이부귀, 이현옥 역, 한울
- Sayer, A, 1999, 『사회과학방법론』, 이기홍 역, 한울.
- Shinn, M. & B. C. Weitzman. 1990, "Research on Homelessness", Journal of Social Issues, vol.46, no.4.
- Shorris, E. 2006, 『희망의 인문학: 클레멘트 코스, 기적을 만든다』, 고병현, 이병곤, 임정아 역, 이매진
- Snow, D. A. & L. Anderson. 1993. Down on Their Luck: A Study of Homeless Street People. University of California Press.
- Somerville, P, 1992, "homelessness and the meaning of Home: Rooflessness or Rootlessness?" International Journal of Urban and Regional Research. Vol. 16, No. 4.
- Sowell, T. 2008, 『세계의 차별철폐 정책: 정책효과에 대한 실증적 연구』, 염철현 역, 한울
- Tormey, S. 2007, 『반자본주의-시장독재와 싸우는 사람들』, 정해영 역, 유토피아
- Virno, P. 2004, 『다중』, 김상운 역, 갈무리.
- Weber, M, 1994, 『직업으로서의 정치』, 『막스베버 선집』, 임영일 외 역, 까치

Wright, T. 1997. Out of Place. State University of New York Press.

Zizek, S, 2008, 『전체주의가 어쨌다구?』, 한보희 역, 새물결

Zoll, R, 2008, 『오늘날 연대란 무엇인가- 연대의 역사적 기원, 변천, 그리고 전망』, 최성환 역, 한울

니시자와 아키히코, 2008, 『빈자의 영역』, 남효진 역; 고병권 외, 『목소리 없는 자들의 목소리』, 그린비

라메쉬 미쉬라, 2007, 『복지국가의 사상과 이론』, 남찬섭 역, 한울

사사누마 히로시, 2008, 『홈리스, 또는 세계의 상실』, 김영수 역; 고병권외, 『소수성의 정치학』, 그린비

Essay VII

‘민중’에 대하여

장 훈 교 ganndalf@naver.com

1.²⁵³⁾

민주주의가 대중들의 삶을 방어하고 그것의 지속을 위한 대중 자신의 무기로 작동하지 못하면서, 대중들이 삶과 노동의 현장에서 축출/추방되고 있다. 이러한 대중들의 추방은 1990년대 중반 이후 한국 정치/사회운동의 중심담론으로 군림해온 시민담론에 대한 심각한 정치적 문제제기를 하고 있다. 정치공동체의 구성원에 대한 동등한 법적-평등의 원리에 입각한 정통적인 시민담론은 삶과 노동의 현장으로부터 발생하는 대중들의 추방, 동시에 시민 내부에 존재하는 다양한 불평등과 시민적 동일성으로부터 배제된 차이들의 세계를 포착하는 데 한계를 갖기 때문이다. 삶과 노동의 현장에서 발생하는 대중들의 추방과 배제, 그로 인해 생명의 유지와 존속 그 자체가 문제되는 우리가 직면한 새로운 시대상황은 시민으로 환원되지 않는 주체성의 영역을 새롭게 탐구할 것을 요청하고 있다.

253) 이 글은 지난 2008년 11월 22일 역사학연구소 20주년 심포지엄 ‘위기에 선 역사학 : 민중사의 새로운 모색’에서 〈공간적 은유의 전환 : ‘구성적 외부’에서 바라본 민중과 민중사〉라는 제목으로 발표한 소논문을 수정한 것이다. 개인적으로 연구가 미친한 민중사에 대한 논의를 삭제하는 대신, 민중 그 자체로 초점을 맞추어 소논문의 내적 통일성과 완결성을 높이려는 방향으로 수정을 진행하였다. 논문 구상 과정 및 실제 심포지엄 현장에서도 다양한 비판들이 전개되었지만, 수정된 이 글이 그 다양한 비판들에 대한 하나의 응답으로 이해되기에는 아직도 부족한 지점들이 많다. 다만 논의전개가 산만하여 글의 의도가 정확히 전달되지 않는 문제만을 이번 수정본에서 고려하였음을 밝힌다. 비판 중의 상당부분이 글에서 말하고자 하는 바가 명확하지 않다는 것이었기 때문이기도 하고, 나 스스로도 나의 글이 충분히 만족스럽지 못했기 때문이다. 글의 내용과 표현이 명확히 드러나지 않는, 혹은 이해되지 않는 상황에서 이루어지는 지적교류는 연구대상에 대한 집단적 이해와 접근을 높이기보다는 연구공동체의 갈등과 오해만을 증폭시킬 뿐이다. 그럼에도 불구하고 이 글은 충분히 만족스럽지 못하며, 나의 글에 대한 나 자신의 요구와 비판의 요구를 모두 충족시키지는 못하고 있다. 여전히 이 글의 진화를 위해 노력중이며, 이 글이 완결되지 않은 글이라는 것을 변명삼아야 할 뿐이다. 나의 목표는 민중에 대한 완벽한 정답을 제시하는 것에 있지 않았다. 단지 나의 목표는 민중에 대한 우리들의 이해가 다양할 수 있음을 보여주고 싶은 것에 있었다. 민중에 대한 고정된 이미지와 형상으로부터 벗어나, 민중 그 자체를 다원적 사유의 대상으로 제시할 수 있을 때 그 때가 진정 우리들이 1980년대의 ‘부정적’ 유산으로부터 벗어나는 것이라고 믿는다.

본 논문은 이러한 새로운 주체성의 탐구라는 시대적 요청에 대응하여, 1990년대 중반을 경유하면서 주변화되었던 민중을 새로운 각도에서 탐구해보고자 하는 것이다. 본 연구자가 일차적으로 관심을 갖는 현상은 삶과 노동의 현장으로부터 추방과 배제당한 자들의 공간이 시민의 공간과 일치하지 않을 때마다, 시민이란 동일성과 평등으로 환원될 수 없는 차이들이 차별로 현실화되고 지배 담론으로 은폐되었던 현실의 불평등이 노골적으로 표면화될 때마다 민중 담론이 대안 담론 내지 비판 담론으로 재발견된다는 사실이다. 동일시identification라는 현대 정치철학의 핵심개념을 도입한다면, 지배집단이 부여한 위치와 이름에 의해 규정되는 지배집단의 동일시가 실패할 때마다 민중담론이 재발견되는 반복적인 역사패턴pattern of history이 존재하여 왔다고 가정할 충분한 근거가 있다. 접근 가능한 가까운 역사만 반추해보더라도, 1970년대 중반 민중담론이 재발견되는 조건과 1996년 겨울 노동자 총파업과 1997년 IMF 사태를 통해 민중담론이 일정한 부활의 조건을 마주했을 때의 패턴은 일정한 동일성을 갖는다. 이러한 역사적 조건들과 패턴 속에서 확인되는 민중담론의 재발견 시점들은 현재의 우리들이 민중담론이 부활할 수 있는 특정한 조건 속에 속해 있다는 것을 암시하여준다. 하지만 민중담론의 재발견을 강제하는 시대적 조건의 출현이라는 상황에도 불구하고, 우리들이 직면하고 있는 이론지형은 민중담론을 재구성할 내적계기들을 발견하지 못하고 있다. 본 논문은 민중담론의 재구성을 위한 하나의 계기형성을 위한 시론이다.²⁵⁴⁾ 따라서 모든 문제들에 대한 완전한 해답을 그 내부에 갖고 있지 않다. 물론 '시론'이라는 나의 방어가 나의 '시론'이 문제를 갖고 있다는 것을 은폐하지는 못한다. 단지 나는 나의 '시론'이 정확한 의미에서의 '문제問題'로 받아들여기를 원한다. 나의 목표는 문제를 해결하는 것이 아니라 우리들의 문제를 세우는 것이다.²⁵⁵⁾

2.

1990년대 중/후반 민중담론이 일정한 부활의 계기를 맞이했음에도 불구하고 민중담론은 그 자체에 내재된 내적 한계들과 현실적 힘으로서의 민중운동의 주변화로 인해 재구성의 가능성을 상실하고 말았다. 시민담론에 존재하는 내적 한계는 동일하게 민중담론의 내적 한계이기도 했기 때문이다. 시민 내부에 존재하는 비시민의 영역, 혹은 실질적인 계급 위계로 구획되어 있는 이등시민의 영역을 받

254) 시론(試論) : 시험 삼아 해 보는 의론. 이 글은 '시론'이다.

255) 지난 발표에서 제기된 핵심적인 문제는 나의 민중론에서 제기하는 민중의 개념이 실체적 정체성을 가지고 있는 것으로 이해되고 있었다는 사실이다. 이것은 나의 민중론에 대한 가장 역설적 이해인데, 왜냐하면 나는 민중을 고정된 실체로 바라보는 관점을 비판하면서 민중의 구성적 과정을 파악하기 위해 나의 사유를 발전시켰기 때문이다. 이 두 관점의 차이는 매우 중요한 것이고, 이 의미를 어떻게 이해하는가에 따라 나의 민중론이 생명이 결정될 것이다.

굴함으로써 대항담론은 지배의 재생산의 조건으로서 시민의 외부를 발견하였지만, 그것은 민중이란 단일한 집합적 정체성 내부에서도 지속적으로 제기되는 문제였던 것이다. 민중담론 또한 민중의 내부에서 실재하는 현실적 존재로서의 민중을 구별하고, 분리시키며 그들을 은폐하는 담론체계로 작동했다.

전통적인 지배/피지배의 경계와 중첩되어 설정된 도덕적 이분법이라는 토대 위에서 파악된 민중은 정치적 피지배 집단 일반을 의미했지만, 역설적으로 그 구성은 지배집단의 국민형성과정과 동일한 혹은 그의 거울이미지였다. 즉 민중은 피지배 국민집단으로서의 인민으로 이해되었고, 인민 내부에 존재하는 다양한 이질성과 균열은 고려되지 않았다. 여기서 영어 ‘People’이 우리말의 ‘민중’, ‘인민’, ‘국민’ 그리고 ‘사람’으로 동시에 번역된다는 사실은 이점에서 매우 시사적이다. 1980년대의 국가주의적 혁명프로그램과 결별한 1990년대 중후반 이후의 새로운 좌파 혹은 새로운 진보운동 진영에게 이러한 민중담론은 민중의 내부에서 인민의 목소리를 발견하고, 그리고 인민을 국민으로 전환하려는 국가/민족주의 운동의 하위체계로 파악되었다. 그것은 구별되는 것이지만, 분리될 수 없는 지배담론의 거울이미지이자 동시에 지배체계에 포섭된 운동동학으로 보였다. 1990년대를 경유하면서 민중담론의 내부에서 국가주의/민족주의의 계보를 발견해낸 진보적 이론지형의 과제는 1980년대와 정반대의 방향에서 설정되었다. 그들에게 변화된 시대상황에도 불구하고 민중을 고집하는 것은 단순히 현실지형에서의 ‘고립’을 넘어, 대항담론 그 자체가 대항하고자 하는 대상의 일부로 포섭되는 것을 의미했다. 따라서 그들의 일차적 임무는 어떤 의미에서 민중이란 이름으로 은폐되었던 하위주체들의 목소리를 발견하는 것으로 전환되었다. 민중과 시민/국민 모두로부터 배제된 자들의 목소리를 발견하고 그것을 통해 1980년대 지배/대항담론 모두가 공유하고 있던 일정한 이론지형을 탈피하는 것이 중심적인 문제였다. 문제의 지평을 전환하고자 하였던 이들에게 민중은 공통성의 이름이 아니라 새로운 공통성의 출현을 가로막고 그것의 발견을 저해하는 요소로 전환된다.

1990년대를 경유하면서 본격화된 이러한 민중담론에 대한 비판은 사실 단일한 지평으로 환원될 수 없는 복수적인 형태로 전개되었다. 새로운 형태로 진화하는 자본주의와 결합된 민주주의는 민중 개념이 기반하고 있던 1980년대 마르크스-레닌주의의 토대를 외파ex-plosion시키기에 충분했다. 민중 담론 내부로부터는 민중 개념이 공유하고 있던 근대 역사과학의 역사주의/과학주의/계몽주의 자체에 대한 문제제기로부터 시작하여, 근대성 자체를 폭력적인 시선으로 바라보면서 역사 그 자체의 불가능성을 선언하는 비판과 위에서 살펴보았듯이 민중 개념에 내재된 국가주의/민족주의의 경향성을 비판하면서 민중으로 환원되지 않는 다양한 형태의 주체성과 공통성을 사유하고자 하는 흐름들까지 그 내적분화는 매우 다양한 형태로 전개되었다. 이러한 비판들의 등장과 발전으로 인해 민중 개념

은 1980년대를 경유하면서 획득했던 혁명성을 상실했을 뿐만 아니라 민중 그 자체의 실재성까지도 의심받는 단계로 접어들었다.

1970년대 재발견된 민중의 개념을 부정형성에 기초하는 민중주의로 비판하면서 계급론에 기초한 과학적 민중론의 전환을 주창한 1980년대 민중론은 1990년대를 경유하면서 그 과학성의 토대 자체에 대한 비판과 회의주의로부터 자신을 방어하지 못했다. 1970년대 민중론과 1980년대 민중론 사이에 1980년 5월광주가 존재했다면, 1980년대 민중론과 현재의 사이에는 1990년대라는 시대 자체가 존재하였다. 비판은 복수적인 형태로 전개되었지만 그들의 결론은 동일했다. “민중은 더 이상 저항의 주체성일 수 없다.” 민중의 정치학은 존재하지 않으며, 오히려 민중의 이름으로 은폐되었던 다양한 주체성들의 역사로 전환해야만 결론이 도출되었다. 민중의 정치학은 이런 과정을 경유하여 1990년대 중후반 완전하게 자신의 정치성을 박탈당한다. 1990년대 초중반을 경유하면서 급격하게 주변화된 민중운동의 현실은 이러한 사실을 정당화해주는 것이었다.

민중은 그 비판전영에서만 소멸해간 것이 아니었다. 민중과 민중의 정치학을 옹호하는 이들도 자신들이 민중으로 호명할 수 있는 존재들이 누구인가에 대해 의심하기 시작했다. 그들은 현실에서 자신들이 민중이란 이름을 사용하는 횟수가 줄어들고 있다는 사실을 깨닫기 시작했으며 이전에 민중으로 호명되던 이들이 다르게 불리고 있다는 사실을 알게 되었다. 민주주의로의 전환 이후 민중이란 개념은 일상에서 사라지면서 주변화된 민중운동의 구호와 비판적 아카데미즘을 추구하는 일부 학자들의 글쓰기에만 등장하는 존재로 전환된 반면에, 평범한 사람들을 의미하는 서민이란 용어가 상당부분 우리들에게 친숙한 관념으로 등장하기 시작했다. 1980년대 중후반을 경유하면서 서민이란 관념은 서민이란 관념에 내포하는 봉건적 신분/계급적 뉘앙스와 동시에 자본주의적 계급관계를 반영하지 않는 비계급적 표현이란 이유로 서민은 일상에는 존재하지만 그 비판적 의미를 획득한 관념으로 받아들여지지 않았다.²⁵⁶⁾ 서민은 상/중/하로 구성된 신분/계급적 질서에서 중간계급 이하의 하위계급들을 지칭하는 평민, 평범한 사람들을 의미하는 관념이었다. 영어로는 평민을 의미하는 ‘ordinary folks’, ‘common people’, ‘the masses’의 표현들이 혼용된 것들인데, 이 역시 우리말로로는 서민이나 평민, 혹은 단어 그대로 평범한 사람들을 의미하는 관념으로 번역되었다. 민중이란 관념이 사라진 공백을 평범한 사람들의 관념을 표현하는 서민이나 ‘평범한 사람들’이라는 일상적 관념들이 채워가는

256) 이런 의미에서 민중이란 개념이 민주주의로의 전환 이후 ‘서민’과 같은 일상의 관념들로 대체되어 가는 현상은 민중의 개념 자체에 내재된 균열의 지점을 정확하게 보여준다. 서민이란 정치적 차원에선 권력과 특권으로부터 배제된 평범한 자들 혹은 평민계급들을 의미하는 것이면서도 동시에 경제적으로는 하위계급들, 즉 평범한 임금노동자들과 같은 경제적으로 넉넉하지 못한 존재들을 가리키는 개념이다. 중요한 것은 서민이란 상/중/하와 같은 신분계급 질서에서 만들어진 관념으로 하위계급들의 정치/경제적 특성을 표현하기 위해 사용된 관념이라는 사실이다.

과정은 그것 자체가 한국 사회의 한 단면을 보여준다.

민중이 그 평범한 사람들의 일상을 포착하는 개념으로 받아들여지기엔, 민중에 내재하는 1980년대 이후의 혁명의 그림자와 혁명적 에토스가 부담스러웠을 것이다. 1970년대 재발견된 민중의 개념이 실제와 개념의 통일을 지향했던 데 반해서, 1980년대 후반을 경유하면서 1990년대에 받아들여진 혹은 주어진 민중의 개념은 실제와 개념 그 자체의 분열, 즉 분열적인 모습으로 혼란스럽게 이해되는 것이었다. 민중의 개념은 실제에 존재하는 민중들과 일치하지 않았고, 실제에 존재하는 민중들은 그저 평범한 사람들이었다. 민중의 개념은 그 평범한 사람들과 대립하는 것처럼, 혹은 모순되는 것처럼 보이기까지 했다. 민중은 단지 운동이 고안한 개념적 구성물로 이해되기 시작했다. 민중은 우리에게 그런 존재로 전환되었으며, 바로 여기가 우리들의 오래된 갈등이 시작되는 부분이다.

민중에 대한 일반적/역사적 관념은 민중을 정치적 피지배 집단 일반의 이름으로 이해하는 것이었다. 민중은 하나의 이름이지만 그것은 정치적 피지배라는 공통의 조건을 갖는 자들의 이름이라고 할 수 있다. 하지만 문제는 정치적 피지배라는 공통의 조건 그 자체가 명확하지 않다는 것이다. 이것은 대부분 피상적인 혹은 경험적인 수준에서 파악되는 권력 없는 자들, 즉 사회를 구성하는 일반 원리들과 규칙들에 적용되어야만 하는 그런 평범한 사람들의 의미를 가지는 것이었다. 민중은 그 한 의미에서 바로 이러한 평범한 사람들 *ordinary people*이라는 의미를 포함한다. 정치적 지배와 피지배라는 경계에서 바라볼 때, 이 평범함이란 권력-없음을 의미하는 것이다. 권력에 대한 수많은 논의들이 존재하지만, 일반적 의미에서 즉 우리들의 일상적인 용례에 있어 권력이란 평범하지 않아도 되는 것, 즉 규칙의 적용대상과는 다른 규칙을 만들어내는 자들의 힘을 의미한다. 그들은 자신들이 규칙을 만들어내지만 그 규칙에 적용되지 않아도 된다. 즉 그들은 규칙의 외부에서, 규칙을 만들어내는 자들이다. 칼 슈미트가 말하는 예외란 바로 이러한 정치권력의 특성이다. 그래서 민중이라는 말에는 이러한 규칙의 적용대상일 뿐, 규칙을 만들어내는 자들이 아니라는 권력의 배제에서 오는 평범한 자들의 존재라는 의미가 포함된다. 하지만 동시에 민중은 그런 자들의 이름이지만 민중이라는 개념에는 그것으로 한정되지 않는, 즉 평범한 사람들의 존재 그 자체로 환원되지 않는 다른 무엇인가가 존재한다. 그것은 정치적 지배에 대항하고 저항하는 관계 속에서 표현되는 집합적 주체성을 포착하는 어떤 것이다. 즉 그들은 일상적으로 평범한 사람들이지만 그들은 지배와의 관계에서 늘 잠재적인 전복적인 존재들로 이해된다. 우리가 민중이라는 표현을 사용할 때, 혹은 민중이라는 존재를 재발견하고자 할 때 민중은 늘 이러한 평범한 자들 안에 존재하는 기존 질서의 전복적 힘을 의미한다고 보여 진다.

나는 민중에 대한 일반적 관념을 형성하는 [정치적 피지배]라는 공통의 조건에 대한 분석을 통해서 1990년대 중/후반 이후 진행된 일련의 민중에 대한 과도한 비판 속에서 민중을 정치적으로 복원

시키고자 한다. 나의 연구에서 정치적 피지배란 정치적 지배의 대상으로 존재하는 상태를 의미하며, 그들의 위치는 다양한 사회구성관계 안에서 차별적으로 주어진다. 정치와 지배는 동일한 것이 아니기 때문에, 정치를 통한 지배라는 정치적 지배의 개념은 정치라는 매개가 가능한 시대에만 해당한다. 우리는 여기에서 정치적 지배를 경제적 지배 혹은 사회적 지배와 같은 광의의 사회를 구성하는 다른 영역들의 지배와 구별되는 독립적/자율적 체계로서의 정치를 상정하는 것이 아니다. 여기서 정치적 지배란 지배가 정치라는 과정을 통해 구현되는 과정, 즉 정치 없는 사회가 존재하지는 않지만 정치에 의하지 않은 지배계급 혹은 지배자들의 직접적인 폭력에 의존하는 과정과 구별되는 의미에서 정치적 지배라고 사용한다. 우리가 여기에서 주목하고자 하는 것은 정치적 지배가 가능하기 위해선 그들이 정치공동체의 구성원으로 포함되어야만 한다는 사실이다. 정치적 지배의 대상에서 제외되는 존재들에 대한 지배는 정치적 지배가 아닌 다른 지배의 형태와 결합되어야만 한다. 정치공동체의 구성원으로 존재하되 그 공동체의 주체가 되어서는 안 되는 존재들, 즉 포함되지만 배제되는 자들, 혹은 배제되지만 포함되는 자들이 정치적 피지배의 대상이다. 우리의 문제는 바로 이러한 정치공동체의 구성 과정에서 등장하는 포함과 배제의 이중운동에 의해 형성되는 그 성격과 구조를 파악하는 것이다.

3.

민중의 개념이 재발견된 1970년대 중반을 경유하면서 민중 담론이 지배에 저항하는 대항담론으로 작동할 수 있었던 이유는 민중담론이 근본적으로 지배에 의해 은폐되고 망각되었던 ‘사건’들을 드러내도록 했기 때문이다. 지배적 시각과 관점에서 구성되었던 사건의 계열을, 은폐되고 망각된 장소에 위치하는 자들의 시선과 목소리를 통해 ‘사건의 재구성’을 시도한다. 새로운 사건의 계열학을 구성해내는 것, 이것이 민중담론의 목표이자 전략이었다. 이러한 새로운 사건의 계열학을 구성해내는 과정을 통해 민중담론은 정치성을 획득한다. 민중담론은 랑시에르가 “정치란 보이지 않았던 것을 보게 만드는 것, 그저 소음으로서만 들릴 뿐이었던 것을 말로서 듣게 만드는 것”(랑시에르, 2008: 253)이라고 말했던 정확히 그 차원에서 정치다.

하지만 보이지 않던 것을 보이게 하는 것, 들리지 않던 것을 들리게 하는 것. 하지만 지배에 의해 은폐되고 망각되었던 사건들의 계열학을 재구성하는 과정에서 민중은 지배권력으로부터 억압되고 고통 받은 단일한 보편적 희생자의 이름으로 호명된다. 민중은 비정규직, 철거민, 불법 체류자, 동성애자, 장애인 등과 같은 사회적 약자/소수자들과 즉각적으로 동일시된다. 지배에 의해 은폐되고 망각되었던 사건들의 역사를 드러내기 위해 민중의 내적구성을 통일하는 목소리를 전제하는 것, 즉 민중

에 대한 민중담론의 ‘전략적 본질주의’. 주디스 버틀러는 『젠더 트러블』에서 “남성적 권력의 자기-물화된 주장을 폭로하는 과정에서 정치적으로 문제가 되는 여성적 경험의 물화를 발전시키지 않도록 주의해야”한다고 지적하는데, 이것은 우리가 민중을 사유하는 과정에서도 중요하게 받아들여야 할 인식론적 지침이다. 지배권력의 비판을 위한 개념으로 민중을 사유하는 과정이 민중의 특정한 경험을 물화시키지 않도록 우리는 주의해야만 한다.

하지만 이러한 민중의 특정한 경험의 물화로 인해 역설적으로 민중담론의 내적체계에서 민중은 공백으로 존재하고, 민중에 대한 분석은 지배권력에 대한 비판과 고발로 대체된다. 민중 그 자체는 분석의 대상에서 배제된다. 여기에서 발생하는 질문은 이런 것이다. 가시성의 정치로서의 민중, 가시성으로부터 비롯된 민중담론의 정치성과 전복성을 유지하면서, 민중 그 자체를 민중으로 환원될 수 없는 종별성을 갖는 주체들과의 직접적인 동일시를 어긋나게 하면서도 민중이란 개념을 유지할 수 있는가? 이것이 나의 언어로 한다면 1970년대의 제1세대 민중론, 그리고 1980년대의 제2세대 민중론과도 구별되는 1990년대 이후의 제3세대 민중론이 직면한 문제이다.

이런 측면에서, 이 논문은 민중에 대한 우리들의 모든 질문에 답을 하지 않는다. 나의 연구는 민중을 단일하고 동질적인 정치적 신체political body로 전제하고 그것을 상정하는 민중에 대한 특정한 접근방식에 대한 대응으로 한정된다. 다르게 말하자면 나의 연구는 민중이란 주체의 균열을 드러내는 것을 목적으로 한다. 여기서 중요한 것은 민중은 그 내부에 균열을 간직하고 있는 담지자가 아니라, 균열 그 자체에 의해 정의되는 존재들이라는 점이다. 민중을 단일하고 동질적인 정치적 신체로 바라보는 접근 또한 그 내부에 균열을 간직한다. 다만 그 균열은 다양한 매개를 통해 통일될 수 있는 것으로 존재한다. 따라서 그것은 여럿으로 존재하지만 그것은 늘 하나를 지향하고, 하나를 지향하기 위한 다양한 내부운동을 필요로 한다. 계급-민중론 내부에서 계급모순 이외의 다른 적대들과 운동들이 존재할 수 없다는 비판은 바로 이러한 내부운동의 존재 때문이다. 계급-민중론 내부에 존재하는 이러한 필연적 내부운동의 존재에 대해 계급-민중론은 자신들의 민중론이 계급으로 환원되지 않는 다양한 존재들의 공통체라는 점을 부각시킨다. 이것은 논점에서 어긋난 것이다. 문제는 그 내부를 구성하는 구성주체들이 다양한가, 다양하지 않은가가 아니라 그 구성의 다양성이 실질적인 통일성으로 전환되는 내부운동 그 자체를 민중 개념 그 자체가 내포하고 있었다는 것이었기 때문이다. 이런 측면에서 계급-민중론은 1990년대 중/후반 이후 급격하게 진행되는 민중에 대한 비판으로부터 민중을 방어하는 데 한계를 가졌다. 무엇보다도 단일한 정치적 신체를 형성하기 위한 내부운동이 발생하지 않았다.

동시에 우리에게 민중은 1920년대를 경유하면서 재발견된 이후, 지속적으로 재발견/재해석되어

은 개념이다. 여기서 개념의 재발견이라는 것은 민중이 정치적 피지배 집단 일반을 지칭하는 관념으로 우리에게 이미 존속하고 있었지만, 특정한 방향에서 내적으로 구조화된 개념으로 새롭게 이해되기 시작했다는 것을 의미한다. 여기에서 중요한 것은 사실 새롭게 내적으로 구조화된 개념으로서의 민중이 아니다. 그것에 우선하여 중요한 것은 민중을 재발견하려는 맥락 그 자체에 존재한다. 민중은 발견된 것이 아니라 발명을 위한 것이기 때문이다. 무엇을 위한 발명인가? 그것은 정치적 피지배 집단 일반 그 자체에 존재하는 다양한 균열과 갈등, 대립들을 은폐하기 위해 구축된 것이다. 여기서 은폐란 도덕적 차원의 행위가 아니다. 그것은 정치적 차원을 지칭하는 것이다. 민중이란 주체는 현실에 존재하지 않지만, 그것은 존재해야만 하기 위해 필요한 발명이다. 그것이 만들어지기 위해 다양한 균열들과 갈등, 대립들은 은폐되면서 민중 그 외부로부터 주어진 민중-이상(people-ideal)에 의해 민중은 통합되어야만 한다. 이러한 문제는 민중-정치프로젝트의 ‘전략적 본질주의’가 민중 내부에서 그것을 규정하는 본질을 발견하려는 욕망으로 전환되어서 발생한 문제이다. 따라서 이러한 문제를 해결하기 위해서는 본질주의에 반대하면서 민중을 규정할 수 있는 새로운 방법을 사유해야만 한다.

민중의 개념에 대한 본질주의적 접근에 반대하면서 민중의 개념을 새롭게 사유하기 위해서는 1980년대 마르크스-레닌주의적 개념체계 안으로 포섭되었던 민중의 개념, 그것과 공존하지만 그것과 대결하였던 “소외된 자들의 집합”으로서의 민중개념에 주목해야만 한다. 서로 공존하지만 서로 갈등하는 두 계보의 민중 개념이 민중담론이라는 사유체계 안에 통합되어 있지만, 우리가 지금 발견하고 급진화시키려고 하는 것은 바로 그 ‘소외’의 관점에서 정의되는 민중의 개념이다. 비정치적, 비과학적 계보로 인식되었던 소외된 자들의 집합이란 개념에서, 지배질서로부터 배제된 모든 자들의 공통의 이름으로 민중의 개념을 급진화시킴으로써, 민중이란 개념에 내재했던 국가/민족주의/경제주의의 포섭기제로부터 탈주할 수 있는 가능성을 찾을 수 있다는 것이 나의 생각이다. 1980년대 계급-민중론이 민중의 무정형성에 토대한 민중주의적 입장이라고 비판했던 소외의 관점에서 바라본 민중론은 그 내부에 단일한 위치로 환원되지 않는 다양성과 이질성이 간직되어 있다. 동시에 명확하지는 않지만 지배질서로부터의 배제를 ‘소외’라는 관점에서 파악함으로써 그 배제된 자들의 공통성을 사유하려는 경향도 동시에 존재한다. 하지만 이것은 하나의 가능성으로 존재할 뿐, 이것이 민중의 구체적인 존재양태를 설명하여주지는 못한다. 이것을 급진화하기 위해 필요한 것은 사회적 실체로부터 출현하는 민중의 구조를 발견하고 그것을 이론화하는 것이다.²⁵⁷⁾ 이 부분을 해명하기 위해서 포함과 귀속

257) 민중에 대한 나의 연구는 민중을 구체적인 사회집단으로 이해하는 것과 구별되어야만 한다. 나의 접근전략은 민중을 구성하는 집단들을 규명하기 위한 것이 아니라, 민중을 이론적으로 규명하는 것을 향해있다. 민중을 구성하는 다양한 집단들의 내적관계를 해명하는 역사적 민중의 내적 구성 문제는 민중의 이론적 구성과 분리될 수 없지만 구별되어 이해되어야만 한다. 나의 관심은 민중 그 자체가 아니라 민중

의 문제를 정치적인 이중의 구조로 파악하기 위한 후기 구조주의의 사유가 결합되어야만 한다.

4.

1970년대 민중주의적 민중 개념에 반대하면서 등장한 1980년대 이후의 계급-민중론은 전통적인 마르크스-레닌주의의 [상부-하부]라는 공간적 은유에 의존한다. 토대(하부구조)를 포함하는 하나의 건축물로 모든 사회의 구조를 바라보는 이런 은유는 하부라는 은유가 발견한 이중성이 갖는 의미를 반감시킨다. 하부는 상부의 하부이자 동시에 상부의 외부로 존재한다. 하부가 외부로 확장되면, 대지와 건축물의 관계로 표상된 [상부-하부]라는 은유는 건축물과 세계 일반과의 관계로 확장될 수 있다. 외부의 입장에서 바라보면 모든 건축물의 내부는 외부와의 관계 속에서, 외부와 대항하는 과정에서 형성된다. 모든 내부는 외부의 흔적을 갖고, 모든 외부는 내부의 내적구조이다. 이러한 [내부-외부]로의 전환은 기존의 [상부-하부]관계에서 포착되던 민중과 민중사의 개념을 사회구성 특히 국가라는 정치공동체와의 형성과정과 밀접히 결합하면서 동시에 계급관계로 환원되지 않는 정치공동체의 외부를 발견할 수 있도록 하여준다.

(1)

[상부-하부]라는 공간적 은유는 토대(하부구조)를 포함하는 건축물로 모든 사회의 구조를 제시하는 하나의 묘사이다. 알튀세르는 『재생산에 대하여』 제4장 ‘하부구조와 상부구조’에서 마르크스의 ‘공간적 은유’에 대하여 다음과 같이 언급한다(알튀세르, 2007: 102).

“상부구조의 두 ‘층위’가 세워지는 토대(하부구조)를 포함하는 건축물로 모든 사회의 구조를 이처럼 제시하는 것은 하나의 은유이며, 아주 분명히 말하면 공간적 은유, 곧 장소의 은유이다. 모든 은유가 그렇듯이, 이 은유는 무언가를 암시하고 보게 해준다. 그게 무엇인가? 그것은 바로 다음과 같은 것이다. 즉 상위의 층들은 확실하게 그것들의 토대와 이

을 생산하는 구조성 그 자체를 연구하는 것이다. 민중을 독립적이고 고정된 실체로 바라볼 때 민중은 현실에 존재하지 않는다. 민중을 생산하고 민중을 구조화하는 구조성만이 존재할 뿐이다. 동시에 민중을 현실에 존재하는 노동자, 농민, 소수자들과 직접적으로 일치시키는 관점은 본 논문이 극복하려는 시각 그 자체라는 사실이 언급되어야만 한다. 우리들의 문제는 노동자가 민중인가라는 질문에 내포되어 있는 민중과 민중적인 것들의 직접적인 동일시의 불가능성에 대한 사유를 포함한다. 따라서 나의 연구전략은 민중의 개념에 대한 계보학적 탐구를 통해 민중이란 무엇인가를 사유하는 전략과는 구별된다. 나의 전략은 그 사유의 대상이 되었던 사회적 실재, 즉 민중이란 개념을 통해 포착하고자 하였던 그 대상의 내적구조와 메커니즘을 발견하는 것이다.

토대의 기반에 의존하지 않는다면 홀로 (공중에) ‘서 있을’ 수 없다는 것이다.”

알튀세르가 지적하듯이, “이러한 건축물의 은유가 지닌 목적은 무엇보다도 경제적 토대가 <최종 심급으로 결정한다는 사실>을 나타내는 것이다.(알튀세르, 2007: 102)” [상부-하부]라는 건축물의 은유는 그 묘사적 성격에도 불구하고 사회를 구성하는 결정의 심급을 드러내 보여준다. 문제는 다른 곳에서 발생한다. [상부-하부]라는 건축물의 공간적 은유는 이제 단일한 내부성을 획득한다. 즉 [상부-하부]라는 공간적 은유는 토대의 결정과 상부의 재생산의 기능과 역할이 결합되어 이해하게 됨으로써 단일한 ‘장치’로 이해된다. 그것은 단일한 ‘장치’의 내부에 존재하는 장소적 표상체계 일뿐, 어떠한 외부성도 갖지 않는다. 아니 토대의 외부성은 발견되었지만 토대의 결정성을 사유하기 위해 망각되었다.

[상부-하부]라는 공간적 은유는 토대(하부구조)를 포함하는 건축물로 모든 사회의 구조를 제시하는 하나의 묘사이다. 토대는 생산력과 생산관계의 통일체로서 생산양식을 의미한다. 토대는 상부구조를 결정하는 근본적 조건으로 작동하는 것이다. 동시에 상부구조의 입장에서 토대는 상부구조의 결정으로부터 상대적으로 자유롭다는 측면에서 토대는 상부구조의 외부에 존재한다. 상부구조를 결정하는 근본적 조건이지만, 상부구조의 입장에서 그것은 자신의 결정의 외부에 존재한다는 측면에서 토대는 모든 사회의 내부이면서 동시에 내부에서 배제되는 외부이다. 즉 토대는 ‘구성적 [외부]’이다. 토대가 건축물과 대지와의 관계를 포착하는 수직적인 장소적 표상체계로서의 [상부-하부]라는 공간적 은유에서, 건축물의 내부성을 근본적으로 조건지우는 외부적 조건들의 영역으로 확장된다. [상부-하부]라는 장소적 표상체계로서의 공간적 은유가 [내부-외부]라는 공간적 은유로 전환된다. [상부-하부]가 건축물과 대지와의 관계를 대지를 포함하는 건축물로 묘사하는 데 반해, [내부-외부]라는 공간적 비유는 건축물과 대지를 포함한 세계 일반과의 관계를 포착한다. [외부]라는 공간적 은유의 도입은 [상부-하부]라는 공간적 은유에서 주목하지 않던 사회구성을 실질적으로 가능하게 하는 실존의 근거로서의 외부를 발견하도록 한다. 이런 의미에서 외부는 모든 사회구성의 내적인 조건이다. 하지만 지배계급의 담론 및 역사는 이러한 외부를 은폐하고 사회를 그 구성적 외부와 분리하여 사회 그 자체를 보편적이고 일반적인 것으로 이해한다. 이런 측면에서 사회구성을 가능케 하는 실존의 근거로서의 외부를 발견하고자 하는 공간적 은유는 맑스주의 사유의 확장으로 이해될 수 있다. “이런 점에서 나는 맑스주의나 유물론을 외부를 통한 사유, 혹은 외부에 의한 사유로 정의하고자 한다.(이진경, 2006a: 6)” 우리가 말하는 [외부]란 [내부]와의 단절된 형태로 분리되어 있는 [외부]가 아닌 [내부]를 형성하는데 필수적으로 요청되는 [외부]를 의미한다. 상탈 무폐는 이러한 [외부] 즉

정치공동체의 [내부]를 구성하기 위해, [내부]의 존속을 위해 필수적으로 요청되는 [외부]를 데리다의 '구성적 타자'의 개념을 전유하여 '구성적 외부'라고 개념화한다. 모든 사회구성 및 정치공동체는 [내부]의 존속과 유지를 위해 필수적으로 [구성적 외부]를 요청한다. 바로 이것이 [하부]가 [상부]의 하부이자 동시에 [상부]의 외부로 작동하는 이유이다. 우리는 [하부]의 은유를 포함하는 형태로 [외부]의 은유를 발전시킬 수 있다.

(2)

사회를 규정하는 [하부]라는 공간에서 [외부]로의 공간적 은유의 전환을 계급분석 자체에 대한 비판으로 이해하여서는 안 된다. 계급-민중론에 대한 비판과 계급 분석은 구별되어야만 한다. 계급-민중론을 비판하면서도 우리는 여전히 민중 연구에서 계급 분석을 유지할 수 있다. 우리는 계급 중심성과 계급 분석을 혼동하면 안 된다. 1970년대 후반 이후, 특히 사회 이론과 연구에 있어 젠더의 중심성과 중요성을 강조하는 여성주의자들의 등장은 계급 분석에 대한 가장 중대한 도전이 되어왔다. 여성주의자들은 특히 맑스주의에 내포된 '계급 중심성' *class primacy*을 중심으로 비판하였다. 계급 중심성은 인종, 성, 환경, 종교, 도시, 공간 등과 같이 그 자체로 비계급적인 범주들을 계급으로 환원하는 과정에서 발생한다. 즉 중심성 *primacy* 혹은 환원주의 *reductionism*는 단일한 독립변수로 모든 결과변수들을 설명하려는 과정에서 발생한다. E. O. 라이트 *Erik Olin Wright*의 지적처럼, 우리는 계급과 젠더와 같은 비계급적 변수들 간에 무엇이 더 중요한가라는 위계를 설정하려는 시도와 이별하고 계급과 젠더의 상호연관성에 대한 연구로 나아가야만 한다. 즉 특정한 사회현상과 역사적 사건들을 해명하는 과정에서 계급과 젠더의 상호접속성 *inter-connection*을 이해하기 위한 방향으로 나아가야만 한다(E. O. Wright, 1996: 39). 따라서 계급 중심성은 상실하지만 계급은 다양한 사회현상과 갈등 및 역사적 사건들을 설명하는 중심변수로 설정될 수도 있다. 하지만 그것은 모든 사건들을 포괄하기 위한 것이 아니라 계급과 다른 변수들과의 접속과정에서 발생하는 다양한 변이들과 상태들을 계급의 관점에서 파악하기 위해서이다. 따라서 계급-민중론을 비판하는 것이 민중연구에 있어 계급 분석의 필요성을 부정하는 것은 아니다. 단지 우리는 계급에 토대해서 민중을 구성하려는 계급-민중론의 내적한계가 그 계급 중심성에 대한 테제로부터 나오는 것이며, 이러한 중심성으로 인해 환원주의적 경향이 발생한다는 것을 지적하는 것이다. 계급은 민중론의 토대(하부구조)로부터 민중과 계급과의 관계로 재설정되어야만 한다.

이러한 민중과 계급과의 관계 재설정은 1970년대 민중론을 민중주의 *populism*라고 비판하면서 출

현한 계급-민중론이 계급과의 관계에서 발생하던 두 문제를 해결한다. 계급론을 통해 민중론은 민중을 단순한 피지배의 동일성에 기초한 무정형의 집단으로 파악하던 민주주의적 개념으로부터 생산관계의 착취관계와 그 착취관계로부터 비롯되는 다양한 비경제적 억압관계들을 위계화/구조화하는 계급-민중론으로 발전하였다. 하지만 역설적으로 계급론의 도입은 민중 개념의 적합성에 대한 의문을 발생시켰다. 이로 인해 계급-민중론은 계급론으로 전환되거나 계급 개념에 의해 민중 개념은 주변화되는 역설이 발생했다. 동시에 민중개념을 유지하기 위해서는 계급으로 환원되지 않는 민중의 고유한 실체를 인정해야만 했는데, 이것은 다시 계급과 민중의 불일치를 그 이론구성 자체 내에서 인정해야만 하는 것이었다(김세균, 2004). 민중은 계급론에 토대하는 순간 자신의 사회적 실재성을 부정당하거나(계급론으로의 전화), 혹은 계급론의 외부를 인정함으로써(민중 고유성의 실체화) 계급론을 무력화시켰다. 이러한 역설을 해결하기 위해서는 민중론의 토대로 계급을 규정하는 시각으로부터 계급과 민중을 구별은 되지만 분리할 수 없는 관계로 파악하면서 민중과 계급의 상호접속과정을 발견하는 방향으로 나가야만 한다. 윤택림의 다음과 같은 지적은 민중과 계급론 사이에 존재하는 불일치로부터 발생하는 갈등을 잘 보여준다(윤택림, 2003: 97).

“계급이 보편적인 개념으로 사용되기 때문에 민중이라는 개념에는 긴장이 맴돌고 있다. 민중은 도시 중산층 지식인, 소시민, 농민 노동자를 포함하는 비계급적 대중집단이다. 민중은 계급적 분리가 어려운 집단으로서 지배자들과 피지배자들과의 관계성 속에서 파악할 수 있는 역동적인 존재이다. 그렇기 때문에 민중은 다수의 경험을 가지고 있는 다중적 주체이다. 민중에게 노동자, 농민 중심의 변혁 주체론으로 마르크시즘의 계급적 틀을 강요한다면, 그것은 민중의 역동성과 잠재성을 거세시키는 것이다.”

[하부]에서 [외부]로의 공간적 은유의 전환은 계급을 [내부]를 규정하는 개념으로 유지시키면서도 동시에 민중을 계급으로 환원되지 않는 계급 외부의 존재로 설명할 수 있다. 계급을 유지하면서 민중과 어긋나게 하기. 우리에게 중요한 것은 민중 분석에서 계급의 중심성을 확인하는 것이 아니라, 계급-민중론이 역사와 사회에 대한 비판의 무기로 작동할 수 있었던 지점들을 재전유하여 그것을 계급으로 환원되지 않는 외부성을 발견하는 방향에서 사유하는 것이다. [착취]관계는 [상부-하부]의 공간적 은유가 비판의 무기로 작동할 수 있었던 핵심개념이었다. [내부-외부]의 공간적 은유는 이러한 [착취]관계의 개념을 전유함으로써 계급-민중론의 비판적 성격을 계승한다.

[상부-하부]의 공간적 은유는 하나의 건축물로서의 사회구성체가 생산관계에 내재된 착취관계에 의해 유지-존속되고 있다는 것을 폭로한다. 착취관계라는 개념에는 생산관계라는 개념에 결여된 '비판'의 개념이 결합된다. E. O. 라이트의 지적처럼, 하나의 사회적 관계가 착취관계로 판명되는 순간 그것은 부정의하며 해로운 관계라는 것을 함축한다(E. O. Wright, 1996: 10). 따라서 [상부-하부]의 공간적 은유는 단지 생산관계가 모든 사회구성의 토대라는 것을 드러내는 것뿐이 아니라, 사회구성 및 발전의 숨겨진 착취관계로부터 사회를 재구성하는 시각을 갖게 한다. 그것은 부정의하며 그것은 해롭다. 따라서 그것은 비판의 대상이 되어야 한다. [생산관계→착취관계→비판]으로의 전개는 맑스주의 정치경제학이 근본적으로 비판경제학으로 작동하는 근본토대이다. 논쟁의 대상이지만 이런 측면에서 [착취]라는 개념은 맑스주의의 핵심토대이다. 계급분석의 양대 계열인 M. 베버로부터 마르크스의 계급 개념을 구별하도록 하여주는 것은 바로 이 착취 개념이다. 베버의 계급 개념은 삶의 기회life chance에 주목하는 대신 마르크스의 계급 개념은 착취를 강조한다. 베버 계열이 시장market을 강조하는 이유는 시장이 직접적으로 삶의 기회 형성과정과 결합되기 때문인데, 반해 마르크스 계열이 베버 계열보다 생산에 중심적인 강조점을 두는 이유는 시장이 착취라는 개념을 보여주는데 충분하지 않기 때문이다(E. O. Wright, 1996: 31). 따라서 [상부-하부]라는 공간적 은유를 이해함에 있어 [하부]적 관점으로부터 획득되는 비판적 시각 및 입장의 정립이 하부구조(토대)에 내재된 착취관계로부터 가능하다는 사실을 인정하는 것은 매우 중요하다. 동시에 [상부-하부]라는 공간적 은유를 [내부-외부]라는 공간적 은유로 전환함에 있어 이러한 착취의 개념이 상실된다면, 그것은 [내부-외부]의 공간적 은유가 [상부-하부]의 공간적 은유가 드러내지 못하던 다양한 공간들을 드러내고 하더라도 그 공간의 가시화는 그 자체로 비판적 성격을 획득하지 못하게 된다. 하지만 [하부]에서 [외부]로의 관점의 전환이 비판전략의 확장 및 심화를 사유하는 공간적 은유로 작동한다면 그것은 바로 이 [착취]개념의 존속 때문일 것이며, 그것은 동시에 어떤 측면에서 마르크스주의의 발전으로 이해될 수도 있을 것이다.

[착취]는 특정한 관계 형태이다. 이 관계 형태를 이해하기 위해서는 [착취]와 구별되는 관계 형태로서의 [경제적 억압]을 동시에 살펴보아야만 한다. E. O. 라이트는 [착취]라는 관계 형태를 다음과 같은 3가지 규준에 의해 정의한다(E. O. Wright, 1996: 10).

- (1) 집단 A 구성원들의 물질적 복지가 또 다른 집단 B에 대한 물질적 박탈에 의존한다.
- (2) (1)의 관계는 특정한 생산 자원들productive resources로부터 집단 B의 구성원들을 배제exclusion하는 것을 포함한다. 일반적으로 이러한 배제는 소유의 권리property rights와 같은 형태의 힘force에 의해 유지되지만, 그렇지 않은 경우들도 있을 수 있다.

(3) (2)와 같은 배제를 (1)과 같은 차별화된 물질적 복지 differential welfare로 전환시키는 메커니즘은 생산 자원들을 통제하는 집단 A에 의해서 집단 B 구성원들의 노동의 결과가 전유 appropriation되기 때문이다.

집단 B와 이러한 관계 형태를 맺는 집단 A는 집단 B를 착취하고 있다고 말하고(착취자), 집단 B는 집단 A로부터 착취 받는다(피착취자)고 말한다. 이러한 관계 형태로서의 [착취]를 비착취적 억압 non-exploitative oppression과 구별하여 주는 것은 바로 (3)의 조건이다. 즉 (1), (2)의 조건을 모두 충족한다고 하더라도 집단 A의 물질적 복지가 집단 B 구성원들의 노동에 의존하지 않을 때, 그 관계는 [억압]형태일 뿐, [착취]형태는 아니다(E. O. Wright, 1996: 11). E. O. 라이트가 북아메리카 지역에 정착한 유럽 정착민들과 인디언들과의 관계를 통해 탁월하게 예증하는 것처럼, [억압]관계에서는 “좋은 인디언이란 죽은 인디언”이라는 명제가 성립하지만, [착취]관계에서는 “좋은 노동자란 단지 죽은 노동자”라는 명제가 성립하지 못한다. 왜냐하면 자본계급의 물질적 이해관계 그 자체가 노동자들의 노동에 의존하고 있기 때문이다. 따라서 라이트에 의하면 제노사이드 Genocide는 비착취적 억압형태에 늘 잠재된 하나의 전략이다. 유럽 정착민들이 인디언들에 행한 학살은 그 대표적인 예가 될 것이다. 하지만 착취관계가 피착취자의 노동의 산물에 의존하고 있다는 측면에서 착취관계 그 자체가 착취집단과 생산관계를 변형할 힘 power을 피착취집단(집단 B)의 구성원들에게 부여한다. 착취 집단 A는 피착취 집단 B를 완전 소멸시킬 수 없는 동시에, 집단 B가 자신의 노동과정 및 노동산물에 대한 근본적인 통제의 권한을 갖는 한 집단 A와 집단 B의 관계인 착취형태는 집단 B에게 힘을 부여하며, 이러한 힘은 집단 B의 전략과 결합하여 다양한 형태로 드러난다. 역설적으로, 착취관계 그 자체가 착취 집단 A의 실천과 전략을 제한하는 힘으로 전환되며, 이것이 피착취 집단의 권력형성과정의 근본 토대가 된다(E. O. Wright, 1996: 12).

[상부-하부]라는 공간적 은유는 이러한 착취관계라는 개념을 매개로 관계의 담지자들인 자본계급과 노동계급 사이에 발생하는 계급갈등의 근본이유를 설명한다. 동시에 생산관계 내에서 발생하는 노동계급의 권력형성 근본조건으로서 착취관계 그 자체를 고찰하도록 한다. 그것은 [하부]에서 발생하기에 동시에 모든 사회구성을 전복시킬 수 있는 보편적 해방의 힘이기도 하다. 역설적으로 착취관계로부터 해방의 정치학이 가능한 존재이유가 밝혀진다. 이것이 착취관계다.

[내부-외부]라는 공간적 은유는 착취관계를 경제적 관계로부터 [내부-외부]의 구성관계 그 자체로 전환한다. 착취관계는 생산관계라는 하부구조에 내재된 것이지만, 동시에 모든 사회를 생산하는 다양한 생산관계들에 내재된 것, 즉 외부의 공간이기도 하다. [외부]라는 공간은 모든 사회들의 내부성을 [외부]라는 관점에서 비판하며, 그러한 [내부성]이 [외부]라는 공간에 대한 착취관계로부터 비롯되는 것으로 비판한다. [외부]는 모든 사회들이 내부성을 생산하기 위해 필요한 다양한 생산

관계-들의 공간이다. [내부-외부]의 공간에서 [착취]관계는 (3)의 전유appropriation관계를 확장한다. 그것은 집단B 구성원들의 노동을 전유하는 것을 넘어서 그 존재 자체에 의존한다. 즉 그들의 존재 자체가 [착취]관계를 구성한다. [착취]관계는 그들의 존재 자체를 전유하는 관계이다.

(4)

이런 [착취]개념을 매개로하는 [내부-외부]의 관계형태는 내부/외부의 식별을 불가능하게 만든다. [외부]와 [내부]는 단지 어떤 사회적 상태나 특정한 사회적 자원들의 박탈이나 결핍, 혹은 배제로부터 결정되는 실체가 아니라 [착취]라는 특수한 관계 형태로부터 비롯되는 것이다. 집단B가 착취의 대상으로 존재한다는 점에서 그것은 [내부]이지만 그것은 집단A와 평등한 관계로 설정되지 않는다는 점에서 단일한 규칙들과 규범들의 체계에 접속하지 못한다. 그들은 포함되는 동시에 배제된다. 따라서 그들은 [외부]이다. [내부-외부]의 공간적 은유는 [외부]를 발견하지만 그것은 역설적으로 [내부-외부]의 경계를 의문스럽게 만들기 위해서이다. 동시에 [외부]는 모든 [내부]가 조우할 수밖에 없는 공간이라는 측면에서 토대(하부구조)의 착취관계가 갖고 있던 보편적 해방의 힘은 상실된다. 보편성을 주장하는 그들의 존재가 늘 그 자신들의 외부와 조우하기 때문이다. [내부-외부]로의 전환은 보편적 해방의 가능성 그 자체를 박탈한다. 유토피아는 배제되면서 유토피아를 향한 열정대신 착취관계가 내재된 모든 생산관계-들과 조우하면서 그것을 극복하고자하는 구체적인 희망들의 열정이 요구된다. [외부]의 전략은 착취관계에 토대하고 있다는 점에서 비판과 해방을 향한 관계를 발견하고 있지만, 그것은 [상부-하부]라는 공간적 은유가 도입한 보편적 해방의 유토피아와 결별함으로써 그 자체의 특정한 윤리체계를 확립한다.²⁵⁸⁾ 지금 우리에게 필요한 것은 이러한 윤리체계와 결합된 정치의 가능성이며, 동시에 [외부]를 발견하기 위해 [내부-외부]의 경계를 의문스럽게 만드는 이론이다. [내부-외부]의 경계를 노동과 국경, 인종과 성, 자연과 인간과 같은 모든 고정된 실체성에 의해 분류-나누는 모든 질서들을 의문스럽게 바라보면서 그 질서를 생산하는 다양한 생산관계-들

258) 민중을 모든 정치공동체 구성과정에서 발생하는 [구성적 외부]의 공간에서 파악하는 우리의 입장은 민중의 역사를 바라보는 새로운 윤리를 발생시킨다. 민중의 발생을 완벽하게 제거하려는 모든 시도는 전체주의로 귀결된다. 민중권력을 지향하는 좌파프로젝트가 민중의 권력이 발생시키는 또 다른 민중들의 존재를 은폐하거나 그것을 완전히 제거하려고 할 때, 민중의 공간은 민중에 의한 폭력의 공간으로 존재한다. 민중은 모든 정치공동체의 외부이다. 그 외부를 은폐하거나 제거하려는 모든 시도는 스스로를 <평등한 단일한 민중들의 공동체>로 정의한다. 하지만 이 언급을 지지하기 위해 폭력이 발생한다. 민중의 존재는 모든 정치와 역사로부터 유토피아를 추방한다. 하지만 이러한 유토피아의 추방이 모든 희망의 제거는 아니다. 유토피아를 넘어선 희망의 윤리학에 대해서는 아니 스타브라카키스(2006), 《라캉과 정치》 참조.

에 내재된 [외부]의 관점에서 그 질서에 저항하고 전복할 수 있는 입지점을 발견하는 것, 즉 [구성적 외부]의 발견. 모든 내부에 각인된 외부의 구조, 외부의 창출을 통해 유지-존속되는 내부의 구조를 재구조화할 수 있는 이론과 실천 전략의 입지점으로서의 [구성적 외부]. 어떤 측면에서 [구성적 외부]는 착취관계의 공간적 은유형태이다.

5.

[상부-하부]에서 [내부-외부]로의 공간적 은유의 전환은 토대(하부구조)에 입각해서 토대를 포함하는 하나의 건축물로서 사회구성을 바라보는 관점에서, 사회구성을 가능케 하는 외부적 관점에서 사회의 내부를 바라보도록 한다. 내부에 있다는 것은 “어떤 경계 안에, 어떤 하나의 원리나 법칙, 메커니즘이 작용하는 영역 안에 있음”(이진경, 2006b: 23)을 의미한다. 따라서 내부에 있다는 것은 사회로 구성되는 경계 안에, 즉 일정한 원리로부터 발현되는 힘과 메커니즘의 작동구조, 사회의 내재적 구조 안에 위치하고 있다는 것을 의미한다. 외부에서 내부의 작동구조를 바라보고 그것을 통해 내부를 새롭게 재구조화하기 위한 전략들을 발전시키는 것, 이것이 [상부-하부]에서 [내부-외부]로의 전환이 가져오는 전략의 전환이다.

(1) 구성적 외부의 이중성

이러한 전략이 가능한 이유는 [외부], 보다 정확히 말하면 [내부]의 실존적 조건들의 공간으로서의 [외부]가 갖는 이중성에 의한 것이다. 샹탈 무페(Chantal Mouffe)는 “어떤 정치공동체의 구축, 어떤 통일성의 창출을 겨냥하더라도, 그 존재를 가능하게 해 주는 어떤 ‘구성적 외부’, 즉 공동체의 바깥”(샹탈 무페, 2007: 114)을 이야기 한다. 모든 정치공동체의 실존을 가능하게 하는, 즉 하나의 ‘우리’를 건설하기 위해 ‘우리’는 ‘그들’과 구별되어야 하며, 이는 경계를 설정하는 것, 즉 하나의 ‘적’을 정의하는 것을 요청한다. 무페는 바로 이러한 ‘적’의 존재, ‘우리’라는 공동체를 실질적으로 구성하기 위해 필연적으로 요청되는 공동체의 외부를 “구성적 외부”라고 일컫는다. [내부]는 단일한 우리라는 통일성을 창출하기 위한 사회적 문법들의 체계이며, 이 사회적 문법들의 통일성은 외부의 적의 발견 및 규정을 통해 획득된다. [내부]와 [외부]사이의 경계는 적과 동지의 이분법에 근거한 정치적인 것의 경계이다. 모든 사회구성의 과정은 우리라는 단일한 통일성 및 보편성을 전제한다는 점에서 우리로 포함될 수 없는 적대적 외부를 요청한다. [외부]없이 [내부]가 구성될 수 없다는 측면에서 [외부]

는 구성의 영역이지만, 동시에 이 [외부]는 적과 동지의 이분법에 근거해있다는 측면에서 [적대적 외부]이다. 모든 사회구성은 적대성에 토대한다. 이 적대성으로 인해 외부는 내부를 구성하지만 그것으로 포함될 수 없는, 내부를 위협하는 적대적 공간이다.

[외부]의 전략은 바로 이러한 [외부]가 [내부]와 맺는 적대적 이중관계에 기초한다. [내부]를 생산하는 과정은 동시에 [외부]를 생산하는 과정이며, [외부]를 생산하는 기본구조는 바로 이러한 ‘포함-속의-배제’와 ‘배제-속의-포함’이라는 이중운동을 통해 가능하다. [외부]가 내부를 위협하는 저항의 공간으로 전략화될 수 있는 이유는 바로 이러한 포함과 배제가 만들어내는 이중운동이 사회 구성의 필연적 관계양식 때문이다. 이런 의미에서 G. 아감벤이 지적하듯, “외부성[...]이란 사실상 정치체계의 가장 은밀한 핵심이며, K. 슈미트에 따르면 규칙이 예외를 통해 연명하듯, 정치체계는 외부성을 통해 연명한다.(아감벤, 2008: 94)”

(2) 구성적 외부의 적대형태 : 내전

1980년 5월광주는 이러한 사회구성 of 필수적 메커니즘으로서의 [구성적 외부]의 발생 및 [외부] 공간의 혁명화가 발생하는 과정을 직접적으로 보여주는 사례이다. 광주는 [구성적 외부]의 [내부]에 대한 관계를 명확하게 보여주는 역사적 경험이다. 사건으로서의 광주를 이해하기 위해서 우리는 한 국전쟁 이후 또 다른 수단에 의해 지속되어온 내전의 구조로서의 분단을 먼저 사유해야만 한다. A. 기든스의 탁월한 지적처럼, 국가의 경계는 군대의 공간적 분포와 배치에 의해 결정되는 것이며, 국가의 내부와 외부를 결정하는 것은 경찰과 군대의 경계에 의한 것이다. 따라서 국가의 내부에서 발생하는 다양한 정치적 현장들에 투입되는 것이 경찰이 아닌 군대일 때, 그곳은 국가의 내부가 아닌 외부가 되며 바로 그곳이 국가의 경계를 둘러싼 전장이 된다. 내전이란 이런 의미에서 국가의 내부에서 만들어지는 외부이다. 이 내전의 존재로 인해 반대로 국가는 완성되지 않고 늘 그 존립을 위협받게 된다. 클라스트르의 명제를 빌려 표현한다면, “전쟁은 국가에 반대한다. 그리고 국가를 불가능하게 만든다(들뢰즈-가타리, 2001: 684).” 왜냐하면 내전의 종결 없는 국가는 늘 완성되지 않은 국가임을 자임하는 또 하나의 세력에 불과하기 때문이다.

분단이 또 다른 수단에 의해 존속되는 ‘내전의 구조’라고 했을 때, 그것은 북한이라는 외부에 존재하는 적과의 항구적 대립상황의 구조가 국가와 사회의 구성과정에 존재한다는 것뿐만 아니라, 바로 이러한 국가의 내부에서 발생하는 다양한 정치적 현장들을 순수화하려는 모든 폭력들이 내전의 이름으로 규율되고 정당화된다는 것을 의미한다. 내전의 폭력구조는 내부를 순수화하려는 모든 폭력을

정당화하지만, 동시에 그러한 폭력은 국가의 내부를 순수화하기 위한 내부의 외부를 창출해야만 한다. 즉 내부를 순수화하고 규율하기 위한 외부가 요청되며, 이러한 외부의 존재로 인해 내부를 순수화하지만 반대로 그러한 외부의 존재로 인해 국가의 성립과 건설이 안으로부터 불가능해지는 이런 역설의 발생, 이것이 [내전의 폭력구조]이다. 즉 내전의 폭력구조는 내전을 지속적으로 재생산한다.

1980년 5월광주는 바로 이러한 내전의 폭력구조로부터 잉태된 또 하나의 내전이었다. 내전의 창출 통해 통치의 조건을 확보하고, 내부를 순수화하기 위한 모든 폭력을 정당화하기 위한 ‘전쟁상황’의 창출, 이것이 항쟁 이전의 광주의 본질이었다. 즉 광주는 국가의 내부에 존재하는 외부, 외부의 적으로 범주화된 광주를 군사작전의 대상으로 호명되었으며 이러한 외부의 창출을 통해 신군부는 안정적인 통치의 사회적 기반을 확보하려 한 것이다. 이것은 흡스가 전쟁상태의 종결을 위해 시민들의 계약으로 출현하는 국가의 성립을 이론화했을 때, 흡스가 사실상 선언한 것은 국가의 건설과정이 은폐하는 전쟁상황이라는 대중들의 공포였던 것과 마찬가지로, 유신체제를 대체하는 새로운 독재체제의 사회적 기반이 사실상 대중들의 공포에 기반을 둔 내전의 규율체계였다는 것을 입증하는 것이다. 이런 의미에서 광주는 상탈 무폐가 말하는 [구성적 외부]의 가장 직접적인 역사적 경험이다. [구성적 외부]란 모든 공동체를 가능하게 하는, 그 공동체의 실존의 근거를 제공하는 공동체의 바깥을 의미하며, 그 외부의 존재로 인해 그 공동체의 구성이 가능해 지는 그런 외부를 말한다. ‘우리’의 구성은 필연적으로 ‘그들’과의 경계와 구별을 요청하며, 이런 의미에서 ‘그들’의 존재 없이 ‘우리’의 구성은 불가능하다는 측면에서 ‘그들’은 ‘우리’의 구성적 외부인 것이다. 자국의 국민을 군사작전의 대상으로 범주화하고, 직접적 폭력의 행사를 통해 인위적 전쟁상황을 창출함으로써 군사작전의 대상으로서의 ‘적’을 창출해낸 광주는 국가의 내부에 존재하는 외부였으며, 동시에 그 외부의 존재로 인해 그것과 구별되는 내부를 순수화하기 위한 모든 폭력을 정당화할 수 있는 구성적 외부였던 것이다.

광주가 국가 내부에 대한 ‘내전규율체계’를 구성하기 위한, 즉 내전의 규율체계가 실질적으로 작동하고 가능하게 하기 위한 실존의 근거였다는 측면에서 광주의 항쟁은 단지 지역으로서의 광주로 국지화되지 않는 전국적 의미를 확보하게 된다. 즉 그것은 사회를 구성하기 위한 필수적 요청으로서의 외부가 역설적으로 국가권력의 성립과 지속을 위협하는, 규율체계로부터의 이탈과 균열을 발생시키는 외부로 작동할 수 있는 근거이자 동시에 국가권력의 탄생의 비밀을 간직한 국가에 대항하는 외부의 성격을 갖기 때문이다. 광주는 ‘자유계약’이라는 형태로 은폐되었던 국가건설과 존속의 또 다른 비밀, 즉 ‘전쟁상황’의 성격을 드러냄으로써 한국 사회의 내전적 성격을 폭로한다. 이제 국가는 국가임을 자임하는 특수한 세력들의 집단으로 상대화/특수화되며 한국 사회는 그 세력들과의 내전계임을 통해 새로운 국가권력을 수립하고자 하는 세력들 간의 내전의 장으로 인식하게 된다.

내부를 순수화하기 위한 내전규율체계의 확립을 위해 구성된 외부로서의 광주가 역설적으로 내부의 관리와 규율을 위협하며, 그에 기반을 두고 성립된 권력체계를 위협하고 그것과 대항하는 대항 권력의 근거로서 상징성 및 물질성을 획득한다. 실제적인 정치적 동원의 모넨텀으로 작동하면서 이제 외부로서의 광주는 내부를 새롭게 규정하고, 재구조화하는 공간으로 재전유된다. 즉 외부는 사회의 민주화를 위한 새로운 근거지로 전환되며, 그곳으로부터 통치의 조건을 위협하는 지배체제로부터 배제되었던 새로운 정치적인 것이 출현한다.

이러한 1980년 5월광주의 경험은 구성적 [외부]와 [내부]가 맺는 적대적 이중관계가 국가라는 정치공동체에서 발생하는 과정을 보다 엄밀하게 이해할 수 있도록 한다. [내전]은 [외부]와 [내부] 사이에서 발생하는 특정한 적대의 형태/성격을 의미하는 것으로 발전한다. 국가라는 [내부]를 위협하는 [외부]의 존재는 바로 이러한 내전의 성격으로부터 비롯되는 것이다. ‘포함-속의-배제’와 ‘배제-속의-포함’이라는 포함과 배제의 적대적 이중관계는 국가의 [내부]에 이러한 내전관계가 내재되도록 한다. 내전은 국가와 분리될 수 없으며, 국가는 내전과의 대응과정을 그 내부에 각인한다. 내전은 구성적 외부의 영원한 적대형태이다.

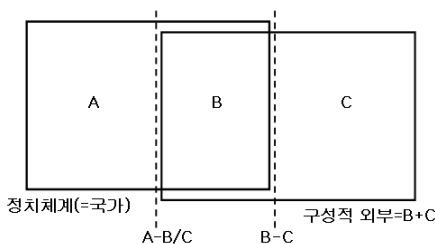
6.

전통적으로 민중은 정치적 피지배 집단 일반을 의미해왔다. ‘정치적 피지배’를 정치적 지배로부터 배제된, 정치적 지배의 대상으로 존재하는 상태를 지칭하는 개념으로 본다면, 민중의 개념은 필연적으로 정치적 지배의 개념, 보다 확장한다면 정치의 개념과 분리될 수 없다. 국가라는 정치공동체에서 발생하는 ‘포함-속의-배제’라는 적대적 이중관계는 정치적 지배라는 모호한 개념을 보다 적합한 방향에서 재검토할 수 있는 가능성을 발전시킨다. 지배와 피지배의 경계를 정치의 영역에서 설정하는 정치적 지배의 개념은 정치의 주체로서의 ‘지배’와 정치의 대상으로서의 ‘피지배’라는 이분법에 근거한다. 정치의 대상은 정치공동체의 내부에 포함되어야만 하지만, 정치의 주체로 작동해서는 안 된다. 대상을 포함하지만 대상의 주체화를 억압하는 억압형식들에 기초하여 대상은 정치공동체의 외부로 배제되어야만 한다. 즉 정치적 피지배는 ‘포함-속의-배제’와 ‘배제-속의-포함’이라는 포함과 배제의 이중운동에 의해 형성되는 구성적 외부 메커니즘의 정치적 측면이다. 하지만 여기서 전복이 발생한다. 정치적 지배가 ‘포함-속의-배제’라는 구성적 외부에 근거하고 있다는 차원에서 정치의 주체로서의 ‘지배’는 실제로는 치안의 주체로 전환된다. 이것은 ‘포함-속의-배제’라는 적대적 이중관계가 내전관계라는 적대의 형태를 갖기에 발생하는 필연적 전환이다. 정치공동체의 내부는 정치를 치안으

로 전환시킨다. 랑시에르의 탁월한 지적처럼, ‘포함-속의-배제’와 결합된 모든 정치공동체의 정치적 지배는 이미 정치적 주체로 받아들여진 공동체 주체들 사이의 통치행위일 뿐이다. 이 통치의 목표는 기존 사회질서의 유지와 정치공동체의 경계를 확정하려는 치안에 불과하다.²⁵⁹⁾ 정치적 피지배의 대상이란 이러한 치안의 대상, 통치의 대상을 의미한다. 정치는 오히려 정치로부터 배제된 즉 탈주체화된 대상들이 주체화되는 순간 발생한다. 정치의 대상이 정치의 주체로 전환되는 순간 정치의 주체는 치안의 주체로, 치안의 대상은 정치의 주체로 전복된다. 이런 측면에서 정치적 지배와 피지배의 관계는 치안과 정치의 경계를 확정하는 내전관계이다. 따라서 정치는 통치와의 관계에 의해 내전적 구성 관계를 갖는다.

(1)

일반적인 의미에서 아리스토텔레스는 [정치학] 제1권에서 정치적 지배를 ‘평등한 자들의 지배’로 설명한다. 시민이란 <지배하는 일과 지배받는 일에 참여하는/몫을 가진> 자들이다. 시민은 지배를 통해 종속된 자들이다. 그들의 종속의 조건은 자신들의 지배이다. 자신들의 결정에 대해 시민은 종속되어야만 한다. 정치적 피지배란 바로 그 평등한 자들의 지배 외부에 위치한 자들이다(랑시에르, 2008: 234). 정치적 피지배 집단 일반을 의미하는 대상적 집단으로서의 민중은 여기에서 발견된다. 즉 민중이란 평등한 자들의 지배 외부에 존재하는 자들이다. 다음 그림은 위의 논의를 도식화한 것이다.



정치공동체와 [구성적 외부]의 관계는 포함과 배제라는 이중운동으로 규정된다. 정치공동체의 내부에서 포함되지만 배제되는 관계(A/B)와 정치공동체 일반으로부터 배제되지만 그 구성에 포함되는 (A+B/C)관계가 형성된다. 민중의 영역은 [구성적 외부=B+C]의 영역이다. B와 C는 A의 통치대상으로 존재하지만 정치는 오로지 A-B와 B-C사이에서만 발생한다. 따라서 B와 C는 정치를 발생시킬

259) 랑시에르(2008). 이에 대해서는 「정치에 대한 열 가지 테제」와 「정치, 동일시, 주체화」 참조.

수 있는 잠재적 공간이다. 정치는 오직 통치의 주체들과 구성적 외부의 존재들이 만나는 경계에서만 발생하기 때문이다.

따라서 민중은 국가와의 관계에서 통치의 대상으로 존재하지만 정치의 주체로 전환될 수 있는 적대적 이중관계에 위치한 이들의 집합체이다. 이에 따라 민중의 개념은 통치의 대상과 정치의 주체라는 내전적 구성관계에 기초한다. 민중의 정치성은 국가의 구성적 외부를 발생시키는 ‘포함-속의-배제’라는 적대적 이중관계로부터 비롯되는 것이다. 민중의 개념이 이러한 사회구성의 적대적 이중관계에 근거하고 있다는 측면에서 민중은 서로 이질적인 두 계보의 가능성을 동시에 포함한다. (1) 전체로서의 민중-포함관계 (2) 전체에 포함될 수 없는 이질적인 복수성-배제관계. 정치성은 포함과 배제의 경계에서, 그 이중운동이 통치와 조우하는 관계에서 발생한다. 우리가 발견해야 하는 것은 바로 민중을 가로지르는 두 계보의 내전적 분열이다. 민중은 내전적 분열의 존재이다.

(2)

네그리와 하트는 [다중]에서 ‘다중’의 개념을 민중people, 군중, 대중, 폭중과 비교하면서 오늘날의 변혁과 해방을 목표로 하는 정치행위는 다중을 기초로 해서만 수행될 수 있다고 언급한다. 특히 ‘다중’은 사회적 차이들을 하나의 정체성으로 환원하는 민중과 구별되는 것으로서 하나로 환원될 수 없는 특이성들의 집합으로 구성된다고 설명한다(네그리-하트, 2008: 135).

“오늘날 변혁과 해방을 목표로 하는 정치행위는 다중을 기초로 해서만 수행될 수 있다. 다중 개념을 가장 일반적이고 추상적인 형태로 이해하기 위해서 먼저 그것을 민중people 개념과 대조해보자. 민중은 하나(일자)이다. 물론 인구는 수없이 많은 다양한 개인들과 계급들로 구성되어 있다. 그러나 민중은 이 사회적 차이들을 하나의 정체성으로 종합하고 환원한다. 이와 달리 다중은 통일되어 있지 않으며 복수적이고 다양한 상태로 남아 있다. 정치철학의 전통에 따르면, 이것이 바로 민중이 주권적 권위로서 지배할 수 있고 다중이 그럴 수 없는 이유이다. 다중은 특이성들의 집합으로 구성되어 있다. 그리고 여기에서 특이성은 그 차이가 동일성으로 환원될 수 없는 사회적 주체, 차이로 남아 있는 차이를 뜻한다. 민중의 구성 부분들은 무차별적으로 통일되어 있다. 그리고 그것들은 자신들의 차이를 부정하고 단념함으로써 하나의 정체성이 된다. 따라서 다중의 복수적인 특이성들은 민중의 획일적인undifferentiated 통일성의 반대편에서 있다.”

민중이 주권적 권위로서 지배할 수 있는 이유는 민중이 사회적 차이들을 하나의 정체성으로 종합하고 환원할 수 있기 때문이라는 네그리와 하트의 논증은 국가의 내부에서 바라보는 민중의 구성을

포착한다. 하지만 민중은 국가와 내전적 구성관계를 맺는 적대형태들의 집합체이기에 단일한 이런 계보로 통합될 수 없다. 조정환에 의하면, “민중 개념은 그것이 적극적으로 활성화된 때에도 주권합성의 일부였다. 민중people은 단일하고 통합된 정체성이며 대의되고 종합된 주민population을 지칭한다(조정환, 2005: 345).” 이것은 민중 내에 존재하는 포함관계로서의 민중만을 의미한다.

하지만 조르조 아감벤Giorgio Agamben에 의하면, 이탈리아어 ‘popolo’라는 개념은 “근대 유럽어에서 이 용어는 항상 빈민, 상속권이 없는 사람들, 배제된 자를 동시에 지칭했다는 독특한 사실에서 출발해야 한다. 하나의 동일한 말로 구성적(또는 제헌적)인 정치 주체와 사실상 혹은 법률상 정치로부터 배제된 계급을 동시에 지칭하는 것이다(아감벤, 2008: 332).” 근대 유럽어에서 ‘popolo’, 프랑스어 ‘peuple’, 스페인어 ‘pueblo’는 “일상어로서건 정치적 어휘로 서건 단일한 정치체로서의 시민이라는 집합뿐만 아니라, 하층 계급들의 성원을 동시에 가리켰다. 심지어 다소 덜 차별적인 의미를 가진 영어 ‘people’조차도 여전히 부유층과 귀족에 반대되는 ‘일반 서민(ordinary people)’이라는 의미를 간직하고 있다(아감벤, 2008: 332).” 이것은 ‘popolo’²⁶⁰라고 부르는 “개념의 본성과 기능 속에 내재되어 있는 모호함을 반영하는 것”이라고 조르조 아감벤은 설명한다. 그는 이 개념 안에서 다음과 같이 서로 대립적이면서 갈등하는 두 개의 축을 발견한다(아감벤, 2008: 334).

- (1) 대문자 ‘Popolo’ : 통합적인 정치적 신체(정치 조직)로서의 ‘Popolo’라는 전체집합
- (2) 소문자 ‘popolo’ : 가난하고 배제당한 신체들의 단편적인 복수성으로서의 ‘popolo’

‘popolo’라는 개념은 이렇게 양극단적인 두 개의 대립적인 축을 모두 포함하는 “양극단 사이의 이중적인 운동과 복합적인 관계를 가리키는 개념”이다. 따라서 ‘popolo’엔 “이미 자체 내에 근원적인 생명정치적 분열을 수반하고 있다. popolo는 자신이 전체의 일부임에도 그러한 전체 속에 포함되지 못하는 것이며, 또한 자신이 집합에 항상 이미 속해 있음에도 그러한 집합에 속할 수 없는 것이다(아감벤, 2008: 335).” 하지만 이러한 모순과 아포리아를 포함하는 ‘popolo’의 개념이 “프랑스 대혁명 이후 ‘인민’(Popolo)이 주권의 유일한 담지자가 되면서 ‘인민’(popolo)은 처치 곤란한 대상으로 바뀌어버렸으며, 또한 역사상 처음으로 비참함과 배제가 용납될 수 없는 추문으로 부상했다”고 아감벤은 지적한다. 우리시대의 ‘인민’(Popolo)는 “인민을 가르고 있는 이러한 분열을 배제당한 인민을 철저하게 제거함으로써 극복하려는 시도에 다름 아니며, “이러한 시도는 각기 다른 방식과 지평에 입각에 우파와 좌파 그리고 자본주의 국가들과 사회주의 국가들을 하나로 묶어주었는데, 그들은 모두 일종의

260) 번역서에서는 [인민]으로 번역하였다.

단일한, 분열되지 않은 인민의 창출이라는 프로젝트 속으로 결합되었다(아감벤, 2008: 337).”

지배의 프로젝트는 통치의 대상으로 존재하는 민중의 계보를 호명하려하였고, 지배에 대항하는 대항 프로젝트는 적대적 이중관계로부터 발생하는 민중의 정치성을 자신들의 국가프로젝트와 결합하려고 하였다. 하지만 민중은 국가와의 내전적 적대관계로 구성되는 존재들이기에 국가프로젝트와 결합되는 순간 민중은 지배의 프로젝트와 동일한 과정으로 호명된다. 국가를 매개로 지배와 대항프로젝트는 민중의 동일한 계보를 절대화한다. 국가는 외부를 내부화, 혹은 내부를 외부화하는 이중운동의 핵심매개이다. 평등한 자들의 공동체에서 배제된 자들의 운동은 국가를 매개로 통치로 전환한다. 두 개의 국가프로젝트 모두에서 국가의 구성적 외부로서의 민중의 계보는 은폐되거나 망각된다. 민중은 국민으로 호명되며, 민중은 미래의 국민이다. 국민의 구성을 가능하게 하지만 그것에 포함될 수 없는 구성적 외부로서의 민중은 정확히 그 반대 의미로 국민에 통합된다. 네그리의 비판은 민중에 대한 비판이 아니라 민중과 결합한 국가프로젝트에 대한 비판으로 독해되어야만 한다. 민중은 아감벤의 지적처럼 전체의 일부이지만 그러한 전체 속에 포함될 수 없는 존재들이며, 이로 인해 민중은 국가프로젝트와 결합한다고 하더라도 그것으로 환원되지 않는다. 민중은 늘 그 외부에 존재한다. 왜냐하면 민중은 바로 그 국가프로젝트로 인해 발생하는 그 내부의 외부를 가리키는 존재들이기 때문이다. 우리는 민중을 그 내부에 [P/p]의 모순과 아포리아를 간직한 채 바라보아야만 한다. 그것이 사장되는 순간 민중의 정치성 또한 동시에 사라진다. 남는 것은 대문자 [P]뿐이다.

(3)

민중에 내재하는 [P/p]의 모순과 아포리아를 은폐한 채 민중을 단일하고 통합된 정체성의 대문자 [P]로 호명하면서 민중은 그 자신의 역사와 대립하는 모순을 드러낸다. 개념과 실재는 분리되며, 실재로서의 민중은 자신의 개념과 충돌한다. 모든 문제는 여기에서 비롯되었다. 민중이란 개념이 대문자 [P]로 이해되는 순간, 민중이란 개념은 자신의 내부에 존재하는 또 하나의 민중의 계보인 소문자 [p]로서의 민중을 민중 개념 그 외부로 추방해야만 한다. 대문자 [P]에 의한 소문자 [p]의 추방, 이것이 민중의 개념을 민중사가 역사발전의 주체로 발견할 때 발생하는 근본적 문제였다.

민중이란 개념이 자주 사용되기 시작한 1920년대 이후 민중이란 개념은 그것이 지칭하는 대상은 달라졌지만 민중은 늘 특정한 역사적 과제의 해결방향과 결합되어 있었다. 특정한 역사프로젝트의 해결자로 민중이 호명되면서 민중은 자신의 실재성인 사회구성의 외부라는 자신의 공간적 지위와 위치는 은폐되고, 민중은 단순한 프로젝트의 담지자로 전환된다. 민중을 이런 단순한 프로젝트의 담지

자로 전환시킴으로써, 역사적 프로젝트의 종결은 민중의 소멸 혹은 주변화라는 반복적 사건을 만들어낸다. 조희연(2008)의 지적처럼 민중을 1970년대 이후 반독재 대항투쟁의 주체로만 고정화하는 사고는 바로 여기에서 발생한다. 민중은 정치프로젝트와 구별되어서 하지만 분리될 수 없는 상태로 존재한다. 역사프로젝트의 해결과정으로서의 민중사는 특정한 억압형식과의 대결과정에서 대항역사로 부상할 수 있었지만, 자신의 실재인 민중들의 조건을 민중의 개념 외부로 밀어냄으로써 민중과 분리될 위험성이 그 자체 안에 존재하고 있었다. 민중사의 내부를 규정하는 외부적 조건으로서의 민중들의 실재와 분리되어 민중사 그 자체가 하나의 보편적인 것과 일반적인 역사로서의 지위를 확립하려 할 때, 민중사는 철학이 된다. “철학은 자신의 모든 사유에 내부성을, 형식을 부여하고자 한다. 즉 특정한 조건과 결부된 사유로 다루기보다는 보편적이고 일반적인 것으로, 사유 자체의 내적 성질로, 혹은 인간이나 주체 자체의 보편적 양상으로 서술하고자 한다. 마치 어떤 조건과도 무관한 보편적 진리를 자신이 설교하고 있는 것처럼 말하고자 한다. 아마도 바로 이 순간이 철학이 세계와 분리되고 이별하는 시점일 것이다. 바로 여기가 관념론이 시작되는 지점이다(이진경, 2006a).” 민중의 개념이 재발견된 1970년대 이후 민중사의 내부논쟁들은 이런 측면에서 철학과 역사의 대립 및 갈등이라는 성격을 갖는다.

1970년대 이후 반복되는 철학과 역사의 대립으로서의 민중사의 내부 모순을 해결하기 위해서는 민중의 개념에 내재된 모순과 아포리아를 있는 그대로 직면하여야만 한다. 전통적으로 민중이 우리에게 이해되는 방식을 조정환은 정직하게 대면한다(조정환, 2004a: 80~81).

“민중은 일반적으로 정치적 피지배집단으로 이해되어 왔다. 민중은 해당 시대의 지배집단과의 관계에서 볼 때 확실히 정치적 피지배 상태에 있는 집단이다. 그러나 이러한 민중 개념은 드러난 현상을 설명하는 실증범주에 지나지 않는다. 민중을 적극적으로 규정하기 위해서는 그것을 경향으로서, 요컨대 욕망과 운동으로서 규정할 필요가 있다. 이럴 때 민중은 당대의 사회적 생산의 주요한 영역을 담당하는 집단이며 동시에 그 자신의 주권적 자율성을 추구하는 집단으로 이해할 수 있다. 이런 의미에서 노동자와 농민은 근대 민중의 핵심적 구성부분이다. 그리고 이들은 민족과 국민을 구성하는 핵심적 집단이기도 하다. 이런 의미에서 민중은 단순한 희생자, 즉 피지배집단만은 아니며 그 나름의 기획을 추구하는 능동적 집단으로 이해할 수 있다. 근대 민중은 독립국가의 건설을 자기주권형성의 경로로 이해하며 이를 위해 민족적 통일을 추구했다. 민중의 추구가 국가와 민족이라는 경계 속에서 전개되는 것은 유통영역에서 세계시장이 구축되고 있었지만 생산영역에서 국가 간 분할이 강고했던 현실에서 비롯된다. 다시 말해 민족에 기초한 강한 국민국가의 구축과 그 외연의 확장으로서의 제국주의가 지배적 정치논리로 되어 있었기 때문이다. 한편에서는 방어의 필요에서 다른 한편에서는 발전의 필요에서 발생한 이러한 추구 속에서 좌우를 양극으로 하는 다양한 정치노선들이 경합을 벌여왔는데, 제국주의, 국수주의, 자유주의, 민족주의, 사회주의 등은 근대에 민중의 기획이 좌우의 여러 전문적 정치집단을 매개로 대의되어온 정치양식들이다.”

민중에 내재된 모순과 아포리아를 부정하고 민중 내부에 존재하는 또 다른 계보를 배제한 채 민중을 [민중→인민→국민]의 계보에서 독해할 때, 민중은 역설적으로 배제된다. 조정환이 민중문학의 종언 혹은 진화를 모색하면서 “그것은 민중문학 역시 부르주아 문학과는 다른 방식으로 국민의 구축에 봉사한다는 것이다. 민족적 수준에서 구축되는 민중문학은 민중이 주체가 되는 주권 구축의 정신적 동력이었다. 이런 의미에서 민중문학은 국민주권을 추구하는 근대문학의 한 형태”(조정환, 2004b: 320)라고 언급했을 때, 그는 정확하게 민중 속에서 [민중-민족-국민-근대]로 이어지는 일련의 계보학을 읽어낸 것임에 틀림없다. 동시에 바로 이것이 민중을 미래의, 아직 도래하지 않은 혁명-권력의 토대이며, 곧 도래할 미래의 국민으로 이해하던 정확히 그 방식이었다. 즉 우리는 민중을 토대로 국민을 이야기하고 싶었으며, 동시에 이를 통해 아감벤의 지적처럼 민중을 배제하는 그러한 정치/사회적 프로젝트를 진행하고 싶어 했다. 그것이 우리들의 ‘혁명’이었던 것이다. 이러한 민중프로젝트는 국가와의 적대적 이중관계에서 발생하는 민중의 정치성을 민중에 내재된 욕망과 운동으로 이해했다. 민중의 운동은 민중의 내적본질의 발현의 운동이고, 민중의 역사는 그 본질실현의 역사였다. 하지만 그것은 사실 민중담론의 재발견을 통해 민중프로젝트를 진행하고자 하였던 우리들의 욕망과 운동이었다.

이 때문에 민중과 민중프로젝트 사이에는 역설이 발생한다. 역설적으로 민중은 자신이 대면하는 역사적 조건으로부터 자유로워야만 한다. 왜냐하면 민중은 그러한 역사적 조건의 외부를 지향하는 존재이기에, 그러한 억압적 조건들로 규정되지만 그것을 초월해야만 하는 존재다. 즉 동시대의 다양한 억압들의 어떠한 역사적 공통성으로부터 잉태되었음에도 불구하고 민중은 그 개념 내부에 그러한 억압의 조건들과 흔적들을 지워버려야만 한다. 민중권력은 다양한 억압형식들에 대한 대항권력이지만, 그 권력이 현실화된다면 모든 억압형식으로부터 민중은 자유로워야만 한다. 따라서 민중은 자신의 내부에 어떠한 억압성의 흔적, 자취, 구조들을 간직하면 안 된다. 민중의 나라는 그러한 민중성이 실현된 국가이다. 그래서 역사 발전의 주체로 민중이 이해되는 그 순간 민중을 잉태했던 그 억압형식들의 공통성과 관련된 민중들은 민중 개념 내에서 지워지고, 배제된다. 정확하게 민중담론은 자신의 내부를 순수화하기 위해 ‘피지배’, 즉 민중의 지배를 위한 ‘피지배’의 조건들과 그 주체성들은 추방해야만 한다.

전체로서의 민중계열(A)이 자신 안에 포함된 배제된 자들의 복수성계열(B)을 외부화한다. 따라서 민중은 하나의 모순, 혹은 아포리아를 동반한다. 주어진 질서를 극복하고 새로운 질서를 건설하는 혁명과 역사발전의 주체이지만, 동시에 그들은 그 새로운 질서로의 이행 이후 존재할 수 없다. 역설

적으로 민중의 존재는 그 질서의 전복의 가능성을 의미하고, 따라서 이것은 민중 그 자체가 민중에 의해 부정되는 역사를 창출한다. 그래서 늘 민중은 혁명과 건설의 주체였지만, 반대로 민중은 늘 혁명과 건설로부터 배제 당한다. 그래서 민중은 늘 혁명과 건설을 향해 투쟁하는 존재를 의미할 뿐, 다양한 억압형식들과 관련된 종속적 주체위치로서 이해되는 민중은 지배질서로 포섭된 것만을 의미한다. 그것은 민중의 존재방식이 아니다. 그래서 현실에 존재하는 민중들의 계보는 민중의 계보로부터 배제 당한다. 그들은 오히려 민중을 위태롭게 하는 민중들이다. 민중의 이름은 혁명과 해방에 의해 전유되고, 실제 지배권력으로 배제된 하지만 그 배제들의 공통성, 즉 ‘피지배 일반’이라는 이름으로 파악되었던 그것은 그 모호함으로 인해, 즉 실천과 혁명으로 진화할 명확한 가능성들의 부재라는 이름으로 부정된다.

그래서 민중을 위한 나라에는 민중이 없다. 자신들의 국가를 향한 민중들의 계보는 국가를 가질 자격이 없는 자들을 자신들의 계보 밖으로 추방하고, 그들로부터 국가를, 그들로부터 권력을 거세한다. 그래서 국가를 가질 자격이 없는 자들은 국가-없는-자들로 존재하고, 그들은 늘 국가의 외부에서 조우할 뿐, 국가의 내부에 존재하지 않는다. 그들은 늘 외부적 존재들, 평등한 자들의 공동체로부터 배제된 자들의 복수성이다. 그것은 1924년 신채호가 강도일본으로부터 식민지 조선을 해방하고 민중의 조선을 건설하기 위한 조선혁명을 주창했을 때에도, 1970년대 민중의 재발견을 통해 박정희 유신체제로부터 정치경제적으로 배제당한 집단을 민중으로 호명하였을 때에도, 그리고 과학적 혁명 운동의 출발을 전제로 민중을 마르크스-레닌주의적 개념으로 새롭게 정의하였을 때에도 마찬가지였다. 또한 지금도 동일하게 그들은 자신들의 국가를 구성할 수 없다는 이유로 민중으로부터 배제 당한다. 미래의 국민이 될 수 없는 자들은 민중으로 배제당하고 그들의 존재는 자신들을 은폐하는 그 민중들의 계보를 위태롭게, 내부로부터 전복시킨다. 그들의 존재 자체가 이제 저항과 전복이 된다. 이런 측면에서 바라본다면, 기존의 민중사관 사실상 “또 다른 수단에 의한 국사國史”로 정의된다. 그리고 그들에 의해 잊혀지고 망각된, 혹은 은폐된 자들의 계보는 바로 그 국사로 편입될 수 없는 자들이었다.

우리는 민중을 ‘[P/p]eople’ 혹은 ‘민民/중衆’으로 이해하여야만 한다. [/]는 바로 민과 중 사이에 존재하는 서로 이질적인 두 계열, 즉 민으로 통합되는 순간 배제되는 민중의 모순과 아포리아를 표시한다. 이런 의미에서 나의 민중론은 [/]에 대한 은유이다.

7.

이런 점에서 민중사는 민중에 내재된 적대적 내전관계, 대문자 [P]와 소문자 [p]사이에 발생하는 적대의 내전적 구성 그 자체에서 발생하는 모순과 아포리아를 인식하는 것에서 출발하여야만 한다. 이런 관점은 민중의 구성을 국가의 구성을 둘러싼 다양한 전략들이 교차하는 공간으로 바라볼 수 있도록 한다.

[민民]과 결합되어 있는 [중衆]이라는 개념은 그것은 [무리, 집단]을 의미하는 것인데, 이때의 ‘무리’란 민으로 통합된, 단일한 정체성의 무리를 의미하기보다는 그 반대, 즉 [민]으로 통합될 수 없는 다양한 집단과 무리들을 의미하는 것으로 이해할 수 있다. 즉 [민]이 전체로서의 민중계열(민중 A)을 의미한다면 [중]은 그로부터 배제되는 민중(B)의 계열을 의미한다. 중요한 것은 포함과 배제의 이중운동의 복합체로서 민중을 [민/중]으로 이해하는 것이다. [민]과 [중]은 서로 대립되는 전략들의 관계로 파악된다. 왜냐하면 다양하게 존재하는 무리들과 집단들, 무리는 그 이름을 갖지 않고 있거나 혹은 그 이름을 갖는다고 하더라도 그것은 단일한 사회와 국가 내에 존재하는 것이 아니라 그것들을 가로지르면서 존재하거나 혹은 그것과 무관하게 존재하기 때문이다. 동시에 [민중]들의 실재를 바라보게 되면 그들의 일상 삶에서 국가의 부재 혹은 국가권력의 부재라는 상황이 일반적으로 발견된다는 것을 알게 된다. 조금 강하게 말한다면 민중들에겐 국가가 없다는 것이 보다 더 적합한 표현으로 보인다. 민중은 국가를 구성하는 장소가 아니라, 국가가 부재한 곳에서 발생하는 주체들이며, 국가의 부재를 통해 자신의 존재를 드러내는 존재들인 것이다. 따라서 민중이란 개념 그 자체는 무리들을 국가와 사회의 내부로 포섭하기 위한 사회의 국가화 프로젝트와 중첩되지만 그 내부로 완전히 포섭될 수 없는 왜냐하면 그것은 그 자체로 포섭될 수 없는 자들의 세계를 의미한다고 파악해야 한다. 즉 [민중]이란 개념은 국가 내로 포섭되는 개념이 아니라 국가의 경계를 의문스럽게 만드는 개념이고 국가의 내부로 완전히 포섭될 수 없는 배제된 자들의 집단과 무리들을 일컫는 말이 된다.

민중은 늘 국가라는 정치공동체가 출현하는 과정에서 발생하는 외부의 공간으로 이해되어야만 한다. 민중의 공간이 [구성적 외부]라는 국가의 작동으로 발생하는 공간이라는 점에서 외부는 늘 내부에 대한 욕망, 내부를 복제하고자하는 욕망, 즉 질서로의 편입 및 통합을 통해 자신의 권리와 존재를 인정받고자 하는 욕망들과 결합된다. 따라서 민중은 배제된 자들의 공간이지만 동시에 그곳은 통합에 대한 욕망이 가득한 공간이며, 따라서 여기에서 민중은 사회의 정상적 구성원들에 대한 욕망 즉 ‘정상성’에 대한 법/제도적 권리들을 요청하는 프로젝트에 전략적 선택성을 갖는다. 따라서 [구성적 외부]라는 민중의 존재는 그 자체로 자동적으로 혁명성과 연결되기도 자연적인 저항 및 전복의 정치

학과도 결합되지 않는다. [외부]는 늘 민중이 창출되면서도, 민중을 벗어나기 위한 다양한 전략들이 교차하는 공간, 다양한 전략-관계들이 교차하는 공간으로 존재할 뿐이다. 민중의 정치성은 민중의 내적본질로부터 연유하는 것이 아니라 민중이 국가와 맺는 관계인 ‘포함-속의-배제’라는 적대적 이중관계로부터 출현하는 것이다.

“다자를 안전하게 전체의 이미지에 합체시킴으로써 오클로스의 몸을 갖도록 만드는 무계의 운명에서 바로 그 다자가 빠져나올 때 거치는 운동이야말로 데모스라고 하겠다(랑시에르, 2008: 94).” 이런 관점에서 본다면, 민중에 대한 나의 연구는 민중이란 관념에 내재되어 있던 데모스(demos)의 계보를 추적하여, 일반적으로 소비되는 민중에 대한 우리들의 관념을 다른 각도에서 살펴보고 재안하는 것이다. 일반적으로 우리에게 받아들여지는 두 개의 민중관념이 존재한다. 두 개의 민중 관념은 동일한 것으로부터 잉태되었지만 그것이 정치적으로 전유되는 과정은 다르다. 하지만 동시에 그들은 하나의 관념이 적합성을 상실하자 다른 관념 또한 적합성을 상실하였다. 민중은 일반적으로, 이것은 분명 일반적인 것인데 왜냐하면 우리들은 민중의 관념을 그것이 사용되는 용례로부터 사후적으로 추출할 수밖에 없기 때문이다. 민중이란 관념은 일반적으로 정치적인 피지배 집단 일반을 가리키는 것으로 지칭되었지만, 그것이 전유되는 과정에서 서로 모순되는 두 개의 계보로 발전하였다. 하나는 민중을 정치공동체의 실질적인 주인으로 바라보면서 주인으로서의 지위를 되찾기 위한 계보로서 민중을 사용하는 것이고, 다른 하나는 민중을 정치공동체로부터 배제된 그로부터 소외된 자들의 집합을 의미하는 것으로 광범위하게 사용한 것이다. 이 두 관념은 실제로 모순 없이 통일될 수 없는 것이었는데, 왜냐하면 민중이 정치공동체로부터 배제된 자들의 집합을 의미하는 것이라면 그들은 주인의 자리에 있을 수가 없기 때문이다. 하지만 우리들의 민중담론은 그 간격을 해결하기 위한 제3의 매개를 발견하고, 그 매개를 통해 이 간격을 해결하고자 하였다.

나의 연구는 그 매개를 제거하는 것이다. 즉 나는 민중 내에 존재하는 이런 균열과 간극을 있는 그대로 민중 개념 내에 드러낼 때, 민중이 균열과 분열의 주체로서 자기 자신을 드러낼 수 있다고 생각한다. 피지배자에서 지배자로의 전환, 그리고 지배자로의 전환을 통해 지배의 자기소멸 및 민중의 자기소멸과정으로 전환하는 이 모순적인 논리구조 속에서 민중이란 개념을 구출하기 위해서는, 피지배자에서 지배자로의 전환을 가능케 하는 모든 제3의 역사-사회적 논리구조를 제거해야만 한다. 나는 라캉의 기표/기의 관계 도식을 빌려와서, 민중을 다음과 같이 표현할 수 있다고 본다. [p/P]. 이런 나의 도식은 민중을 [P/p]로 바라보는 기존의 지배적 해석과는 다른 것이다. 동시에 다를 뿐 아니라 그것이 내포하는 바는 정치적으로 정반대이다. 이때 [/]는 라캉에게서 기표와 기의 사이에 존재하는 균열과 저항의 선을 가리키는 것처럼, [p/P]에 존재하는 [/]는 균열과 저항의 선을 의미한다. 중요한 것

은 민중을 그 내부의 균열의 담지자**bearer**로 해석해서는 안 된다는 것이다. 즉 균열의 내부화로 이해되어선 안 되고, 균열과 저항이 만들어내는 관계 그 자체가 민중이라는 해석으로 나아가야만 한다. 이것은 $[P/p] \rightarrow [p/P]$ 로의 해석전환이 의미하는 핵심이다. 라캉의 표현을 또 한 번 빌려온다면, 민중(P)은 늘 민중(p) 아래로 미끄러진다.

■ 참고문헌

- 김세균, 2004, 「계급 그리고 시민 민중 다중」
- 루이 알튀세르, 2007, 『재생산에 대하여』, 김웅권 옮김, 동문선
- 이진경, 2006a, 『철학의 외부』, 그린비
- _____, 2006b, 『미래의 맑스주의』, 그린비
- 안토니오 네그리-마이클 하트, 2008, 『다중』, 조정환 외 옮김, 세종서적
- 윤택림, 2003, 『인류학자의 과거여행-한 빨갱이 마을을 찾아서』, 역사비평사
- 양탈 무페, 2007, 『정치적인 것의 귀환』, 이보경 옮김, 후마니타스
- 자크 랑시에르, 2008, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 길(박우정)
- 질 들뢰즈-P. 가타리, 2001, 『천개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결
- 조정환, 2005, 『제국기계비판』, 갈무리
- _____, 2004a, 「1987년 이후 계급 재구성과 문학의 진화」, 『민중이 사라진 시대의 문학』, 갈무리
- _____, 2004b, 「민중이 사라진 시대의 문학」, 『민중이 사라진 시대의 문학』, 갈무리
- 조르조 아감벤, 2008, 『호모사케르-주권권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 옮김, 새물결
- 조희연, 2008, 「(신)보수정권 앞에서, 급진민주주의자가 바라본 5.18」, 『5.18정신을 다시 생각하다—새로운 성찰적 시각에서』, 성공회대 민주주의와 사회운동연구소
- E. O. Wright, 1996, *Class Counts*, Cambridge University Press.

Essay VIII

한국에서의 가족의 사회화와 사회의 가족화²⁶¹⁾

한국의 정치변동과 ‘가족주의’의 재생산 과정 연구를 위한 실재론적 탐색

김 명 희 kcckmh@naver.com

1. 문제의 제기 : 한국의 ‘가족주의’에 대한 비판적 실재론의 접근

이 글은 오늘날 많은 논자들에게 한국인의 행위지향이자 문화적 습속으로 지적되고 있는 ‘가족주의’의 기원과 발생, 재생산 과정을 한국의 정치변동과 근대의 형성과정 속에서 탐색하기 위한 (여전히) 시론적 성격을 갖는다. 식민지와 전쟁의 체험, 이념갈등과 분단, 독재와 압축적 산업화로 특징지어지는 한국의 거시적 사회변동의 과정은 근대적 ‘국가’ 권력의 형성과정인 동시에 정치·경제적 권리의 주체로서 호명된 근대적 개인, 즉 ‘국민’의 탄생과정이기도 했다. Durkheim(1893/1999)은 일찍이 ‘기계적 연대’와 ‘유기적 연대’라는 개념의 창안을 통해 전근대에서 근대로의 변동 과정에 상응하는 도덕적 관계형식의 변화를 묘사한바 있다. ‘유기적 연대’의 개념은 근대 국민국가라고 하는 새로운 시민종교의 탄생이 수평적 개인들의 상호 연대에 기반을 둔 사회적 정체성, 국민적 정체성의 형성과정과 무관하지 않음을 보여준다. 그의 분석에 착안할 때 ‘정상적’ 근대의 사회분업이 작동한다면 개인들의 사회관계를 결정하는 ‘유대’의 형태, 사회적 도덕과 통합의 새로운 형태는 ‘가족’이 아닌 ‘개인’이어야 마땅하다. 그런데 근대화 과정에서 전통적 가족주의가 해체되고 국민정체성이 강화될 것이라는 일반적인 가정 및 통념에도 불구하고, 한국의 경우 오히려 가족주의가 착종·변형된 형태로 유지, 혹

261) 이 글은 본 연구자의 학위논문 계획서 중 선행연구에 대한 검토부분을 실재론적 관점에서 재구성한 것이다. ‘가족의 사회화’와 ‘사회의 가족화’는 한국 가족주의의 재생산 과정—‘가족’으로의 결집과 분할(division)의 메커니즘—을 명시적으로 포착하기 위해 바렛·매킨토시(1994)로부터 잠정적으로 차용한 개념이다. 바렛·매킨토시는 가족이 그 생물학적 기초로 인해 절대적 정당성과 자연성을 갖는 초역사적인 고정된 실체가 아니라—즉 반사회적인 것이 아니라—사회와의 상호작용을 통해서 만들어진 ‘구성된 실체’라는 점을 강조한다. 이들은 가족과 사회와의 교차라는 접근을 통해 가족 속의 사회(가족 속에서 사회적인 것이 구축되는 방식)와 사회 속으로 확대되어가는 가족의 이데올로기를 ‘가족의 사회화’와 ‘사회의 가족화’라는 개념으로 포착한 바 있다. MICHELE Barrett·Mary McIntosh, 김혜경 역, 『가족은 반사회적인가』, 여성사, 1994, pp. 10-11.

은 강화되고 있다면 그 이유는 무엇인가? 탈냉전, 세계화, 핵가족화, 개인화 과정과 함께 진전된 개인주의의 급속한 확산 속에서도 ‘가족’이 여전히 개인의 행위의 준거점으로, 한국인에게 고유한 ‘일차언어’(이황직, 2002)이자 ‘문화적 문법’(정수복, 2007)’으로 거론되고 있는 현상, 가족주의와 개인주의, 국가주의가 착종된 현상은 어떤 사회적 기원과 발생적 과정을 경과한 것일까? 기존의 학술담론에서 제출된 가족주의에 대한 연구들²⁶²⁾은 한국의 가족주의가 갖는 공리주의적 성격과 그것이 정치발전 및 사회통합에 미치는 부정적 함의들에 대해 일정정도 공유지점을 형성하고 있다. 공공윤리의 부재, 과잉된 교육열, 사회 전역에 일반화된 연고주의, 도구화된 가족, 기업의 가족화, 대기업 노동자들의 보수화 현상 등 ‘가족주의’가 초래하는 사회적 폐해 및 병리현상은 그 자체가 별도의 지면에서 분석되어야할 논제라고 할 수 있다. 개인의 정체성을 ‘가족’으로 호명하고 개인들의 유기적 연대가 아니라 족적 결합이라는 사회적 분할의 체계가 사회적 유대의 형태를 결정하는 현상, 사회의 전 영역을 ‘가족the family’의 메타포가 지배하는 현상은 실존된 ‘공공영역’과 빈사상태에 놓인 ‘정치의 영역’을 반증하는 것에 다름 아니다. 본 연구는 ‘정치적 현상’으로 가족주의를 징후를 독해하고, ‘공공성公共性’의 재구성이라는 문제의식에서 가족주의의 역사적 발생 과정을 탐구할 것을 제안한다.

본 연구가 준거하고 있는 비판적 실재론Critical Realism(이하 ‘실재론’)의 관점에서 문제의식을 구체화하기 위한 몇 가지 중심적인 전제들을 제시하자면 다음과 같다. 첫째, 설명적 사회과학의 작업은 ‘현상’을 발생시키는 ‘원인을 묻는 것’으로부터 출발한다. 원인을 묻는 것은 무엇이 ‘그것을 일어나게 하는가’, 무엇이 그것을 ‘만들어 내는가’, ‘발생시키는가’, ‘창출하는가’, ‘가능하게 하는가’를 묻는 것이다. 즉 ‘가족주의’라고 하는 사회 현상이 발견되고 서술된다면, 그것이 사건들의 일정한 결합이라고 하는 ‘우연’의 산물이 아니라—즉, 관습과 문화의 산물만이 아니라—그것을 작동하게 하는 ‘경향’과 ‘기제’, ‘인과적 힘’들이 존재한다는 것을 승인하는 것으로부터 과학적 탐구의 노정은 시작된다. ‘가족주의’를 발생시키는 ‘다중적인 기제들’과 인과관계들에 대한 판별은 ‘추상’과 ‘구체’를 왕복 운동하는 ‘역행추론’과 ‘가설추론’의 방법을 통해 행해진다. 실재론의 방법은 1) 현상(결과)을 서술하고 2) 만일 그것이 존재한다면 결과를 가능하게 하는 가설적 기제들을 상정하고 3) 상정된 가설들에 대한 경험적 검사를 통해 대안들을 소거하고 4) 그것을 재맥락화하는 방법과 단계에 의해 행해지는데, 구체

262) ‘공리주의적 가족집단주의(조혜정, 1986)’, ‘신가족주의(김동춘, 1998; 하용출, 2001)’, ‘개인주의적 집단주의(김선업, 1992)’, ‘무도덕적 가족주의(김동춘, 1998, 2002; 구승희, 2000)’, ‘도구적 가족주의(박통희, 2004; 조은, 2005)’, ‘원자화된 가족주의(강진웅, 2001)’, ‘가족이기주의(이득재, 2001)’, ‘가족과 국가의 이중구조(이득재, 2001)’, ‘가족주의적 자본주의(조희연, 2002)’, ‘가부장적 가족주의(신병현, 2003)’, ‘가족이기주의(정재영, 2003)’, ‘자식중심의 가족주의(정재영, 2003; 조은, 2005)’, ‘일상적 생활세계의 식민화(김동노, 2005)’, ‘축소된 가족주의와 확대된 가족주의의 동시 발전(강인철, 2006)’, ‘가족과 사랑의 물신주의(손승영, 2007)’ 등의 개념이 그것이다.

→추상, 추상→구체를 부단히 왕복하는 이중운동은 사회과학적 설명이 반드시 구체적 현실 속의 문제로부터 출발하여 구체적 현실에 대한 설명으로 구조화되는 과정을 경과한다는 것을 의미한다. 즉, ‘가족주의’를 발생시키는 원인과 기제들에 대한 탐구와 함의는 연역적이거나 사전적으로 설정될 것이 아니라 구체적인 역사적 경험 속에서 설정되어야 함을 의미한다.

둘째, 또 하나 중요한 것은 실재론이 가정하는 ‘인과성’은 (사건들의 단선적인 원인-결과에 기초한) 함적 인과개념이 아니라 ‘발생적’ 인과개념에 기초한다는 것이다. 아처(Archer, 1995)는, ‘발현’을 고려하는 것은 분석에 ‘시간’ 차원을 도입하는 것이라고 강력히 지적한다. 사회구조와 행위주체 사이의 상호작용은 시간의 흐름 속에서 일어난다. 발현은 과정이다. 앞선 층위로부터 발생하는 다른 층위의 속성들은 앞선 층위의 속성으로 환원되지 않는 상대적 자율성을 갖는다. 가령, 전근대의 사회관계에서 작동하는 가족주의와 근대의 사회관계에서 작동하는 가족주의는 연속성상에 존재하지만, 전근대의 그것으로 환원되지 않는 다른 차원의 발현적 속성을 가질 수 있다. 하나의 가설로서, 신자유주의적 국가-사회관계가 지배적인 시장중심의 질서에서의 가족주의의 발현 양식(한국의 경우 최근의 연구들에서 ‘도구적’, ‘자녀중심적’, ‘과시적’ 가족주의로 지적되고 있는)은 권위주의적 국가가 주도했던 산업화시기의 정치·사회적 맥락 속에서 발현되었던 가족주의(‘정서적’, 혹은 ‘가부장적’, ‘확대가족주의’ 또는 ‘의사가족주의’로 지적되어온)와 다른 특성들을 가지며 이전에 만들어진 질서를 변화시키는 역방향의 힘을 가질 수 있다(물론 각 시기의 국가-사회관계가 ‘질’적인 차이가 있는지가 의심스러운 작금의 현실이지만). 실재론의 핵심적 테제인 ‘발현’ 및 ‘층위’의 개념은 사회적 유대의 한 형태로서의 가족주의의 ‘발생적 과정’을 탐구할 것을 제안한다. 겹겹이 ‘층화’되고 ‘구조화’되어온 가족주의의 발생, 변형, 유지 또는 착종의 메커니즘에 대한 고찰은 가족주의의 중층적인 형성경로에 대한 역사적 분석의 결함을 필연적으로 요청한다.

셋째, 사회과정에서의 ‘발현’은 어떻게 가능하며 어떻게 포착될 수 있는가? 비판적 실재론이 포함하는 ‘인과적 행위주체로서의 인간 개념’은 사회과학의 해석학적 조건들을 승인한다. 사회과학의 어려움은 사회적 객체가 자연적 객체와 달리(또는 보다 상대적으로) 우리가 만든 것이라는 점으로부터 비롯된다. 개념의존성, 행위의존성, 시공간적 맥락 의존성으로 요약되는 사회적인 것the social의 존재론적 한계와 개방체계에서의 실험활동의 불가능성이라는 인식론적 한계로부터 사회과학의 인과 분석은 구체적 분석 및 해석적 분석과 긴밀히 결합한다. 부단히 운동하는 개방체계 속에서 ‘구체적 분석’은 모든 우연적 요소들을 포착하기 위한 ‘경험’의 매개를 필요로 하며, 원인으로 작동하는 행위주체들의 ‘이유’와 ‘믿음’에 대한 ‘해석학적 분석’을 요청한다. 본 논문에서 정의하는 ‘가족주의’는 사회의 유대의 형태를 표현하는 구조적 에토스라고 할 수 있지만 보통사람들의 삶과 의식을 관통하는 사

회적 과정 없이 작동하거나 재생산될 수 없다는 점에서 (만일 그것이 작동한다면) 일종의 ‘가치체계’(또는 ‘믿음체계’)이자 ‘정체성’을 구성한다. 가치와 의미, 믿음의 한 형태로서의 가족주의에 대한 이해와 설명은 가족구성원들의 생애과정과 체험, 의미세계와 자아정체성에 대한 분석을 피해갈 수 없다.

넷째, 실재론의 강점은 의미까지를 포함하는 사회세계에 대한 해석학적 요청을 승인하는데 머물지 않고 믿음의 원인에 대한 설명과 그에 대한 규범적 평가를 제시함으로써 대안적 문제상황으로의 이행을 돕는데 있다. ‘설명’은 그 행위주체가 가진 기존의 개념 영역을 해명, 확장, 수정함으로써 납득할 수 없었던 것을 납득할 수 있게 만드는 것이다. 사회적 의미의 수준들은 상식, 이데올로기, 과학과 같은 다양한 차원의 믿음체계를 포함한다. 사회과학은 상식과 비판적 관계를 맺는다. 허위의 믿음에 대해 비판하는 것은 믿음에 의해 행해지는 행위나 실천을 비판할 뿐만 아니라 그 믿음을 필요하게 하는 것에 대해서도 비판하는 것이다. 문제의 현상들에 대한 더 뛰어난 설명들을 갖고 있을 때 우리는 그것을 ‘이데올로기적’인 것이라고 정당하게 특징지을 수 있다. 바스카에 따르면 “과학적 설명은 어떤 특정의 문제를 더 일반적인 문제에 포섭시킴으로서 문제를 해결하는 것이 아니라 그러한(통상적으로 일반화된) 문제들을 새로운 인지적 상황이라는 맥락에 놓음으로써 해결한다”(Bhaskar, 2007: 179-180). 후술하겠지만 ‘가족주의’ 역시 국가 또는 자본으로부터 동원된 이데올로기 및 정치담론으로서의 성격을 강하게 함축하고 있다. 그러나 동시에 가족주의는 밑으로부터의 생활의 실질적 필요에서 요청된 보통사람들의 실천전략, 오랜 시간 관습과 의례, 제도와 문화를 통해 전승된 무의식적 습속과 상식과 같은 다양한 차원의 의미의 수준들이 교차하고 있는 복합적 혼합물이라고 할 수 있다. ‘비판’은 가족주의의 형성 계보를 밝히는 작업, 실재에서 작동하고 있는 가족주의의 성격과 사회학적 함의를 밝히는 작업, 그것을 발현시킨 정치·경제, 사회·심리적 메커니즘과 ‘기제들의 관계’를 해체시킬 수 있는 힘에 대한 대안적 ‘설명’을 제시하는 작업과 분리될 수 없다. 이 과정에서 중요한 것은, 그것이 만들어진 또는 만들어온 믿음체계이자 사회관계의 한 형태임을 잊지 않는 것이다. ‘가족’과 마찬가지로 ‘가족주의’ 역시 고정적이거나 자연적인, 절대적으로 주어진 관습의 산물이 아니라 특정한 역사적 맥락 속에서 발현된 사회적·정치적 과정의 산물임을 승인할 때 비로소 설명적 비판의 전제는 확보될 수 있다. 당연한 사실을 거듭 강조하는 이유는, 경험되는 현실로서의 가족과 가족주의가 너무나 다양하고 복잡적이기에, 가족주의에 대한 과학적 추론의 노력은 쉽게 개별화되거나 현상적인 차원에서의 귀납적 서술에 머물기 쉽기 때문이다.

위와 같은 방법론적 전제들 위에서 이 글에서 중심으로 전개될 논의의 내용은 다음과 같다. 첫째, 기존 학술담론에서 제출된 가족주의 연구의 이론적·방법론적 경향을 실재론적 관점에서 비판적

으로 검토하고 재구성의 지점들을 정리한다. 둘째, 기존에 학술담론에서 제출된 가족주의에 대한 연구들을 재구성의 토대로 가족주의의 역사적 형성경로와 다층적인 기제들을 살펴본다. 셋째, 상정된 가설들의 관계를 종합하면서 대안적 가설을 개략하고 논의의 공백지점을 보완하기 위한 연구의 심화 지점을 간략히 제시한다.

2. 기존 연구에 대한 실재론적 관점의 비판

1) 개괄적 고찰: 가족주의 연구의 이론적·방법론적 경향에 대한 비판적 검토

처음의 문제의식을 환기하자면, 본 연구는 정치적 현상으로 가족주의의 징후를 독해하고 그것을 한국의 국가형성 및 국민정체성의 형성이라고 하는 정치변동과의 함수관계 속에서 탐색할 것을 제안하였다. 상술했다시피 기존 사회변동론 및 사회운동론에서 탈정치화·보수화의 기제로 작동하는 ‘가족주의’, ‘연고주의’의 문제는 심심치 않게 지적되어왔다(김성국, 2001; 김정훈, 2001; 조희연, 2002, 전상인, 2005). 그러나 ‘현상’이 초래하는 사회정치적 ‘결과’에 대한 무성한 진단과 달리, ‘가족주의’를 다룬 기존 연구들은 그것을 발생시킨 사회·정치적 ‘원인’에 대해서는 충분히 체계적인 설명을 제공하지 못하고 있다. 그 이유를 방법론적 경향과 이론적 차원에서 진단하자면 다음과 같다.

첫째, 방법론적 차원에서 주로 가족학 분야에서 제출된 가족주의·가족 가치·가족의 의미에 대한 양적 연구들은(김현옥, 2002; 최선희·이명진 외, 2003; 박통희, 2004; 김혜영, 2005; 은기수, 2006) 세대, 성, 또는 가족 내부의 차이를 현상적으로 기술하고 유형화하는데 관심이 머물면서 가족주의를 재생산하는 사회·정치·경제적 요인에는 무관심한 채 가족주의에 대한 설명을 ‘개인’의 정체성의 문제로 환원시키는 경향들을 보여주고 있다. 연결망 이론을 적용한 연구들 또한(김안나, 2003) 사회적 네트워크의 지표를 보여주는 한 현상으로 가족주의의 문제를 의제화하는데서 출발하지만, (그것이 ‘상당히’ 유의미한 지표들을 포착하고 있음에도) 연결망은 이미 주어진 것으로 가정되어있고 그러한 현상이 어떻게 창출되었는지를 인과적으로 설명해야할 단계에서 연구가 멈추고 만다. 이는 현상으로 현상을 결과로서 결과를 설명하고자 하는 경험주의적 방법론의 오류를 답습하는, 개인주의적 네트워크 분석에 다른 아니다. 반대로 사회과학계에서 제출된 상당수의 연구들(유석춘·장미혜, 2000; 최영진, 2002;)은 고정적이고 수동적인 ‘가족’The Family 개념을 가정하고 가족주의를 발생시킨 외부의 요인만을 일면적으로 강조함으로써 특정한 가치 및 행위양식이 수용되고 내면화되는 과정이 행위주체들과의 상호작용을 통해 고유하게 재생산되는 역동적인 사회적 과정이라는 점을 간과하

고 있다. 행위자에 대한 분석 없는 가족주의에 대한 연역적인 추론의 가장 큰 맹점은 경제적 행위자로서만이 아니라 정치적 행위자로서의 가족 구성원들에 대한 분석을 쉽게 배제한다는 것에 있다. 그 결과 가족주의의 원인에 대한 지배적인 가설은 경제적 환경 변화에 적응하는 수동적인 생존전략의 결과, 유교라고 하는 문화적 요인의 산물로만 진단되고 있는 현실이다.

둘째, 정치적 장소 또는 행위주체로서의 ‘가족(구성원들)’에 대한 분석의 결여는 기존 사회과학계의 주류 담론인 근대화이론의 지배적인 영향력과 무관하지 않다. 남녀의 위계적인 성별분업을 자연적인 것으로 가정하는 근대화이론의 이데올로기적 함의는 페미니스트 진영을 포함한 많은 논자들에게 비판의 표적이 되어왔다. 무엇보다 ‘가족’이 경제적 재생산의 단위이자 정서적 기능을 수행하는 사회적 영역으로서만 치부된 결과, ‘가족 담론’ 또한 국가와 밀접히 연결되어 있음에도 공적인 영역 안에 위계적으로 흡수됨으로써 독자적인 논점으로 주목받지 못하는 모순된 결과를 초래했다. 확대가족에서 핵가족으로의 단선적인 사회변동의 방향을 상정하는 근대화이론의 한국적 수용 방식은 전통과 근대의 ‘이분법’의 논리구도 속에서 ‘압축적 산업화’의 과정에서 발생한 핵가족의 이념형이 전통(적 가족주의)과 조응하고 갈등하는 양상에만 집중됨으로서, 한국적 ‘특수성’에 근대화이론의 ‘보편성’을 적용·검증하는 작업이 주를 이루고 있다. 근대화이론의 이론적 영향력은 기존의 한국사회성격논쟁에 참여했던 맑스주의 진영의 논자들에게서도 발견될 수 있다. 이들은 전근대/근대의 이분법 및 경제주의적 가정을 탈피하지 못함으로써, 가족 및 가족주의와 같은 전근대적 의식과 제도와 근대적 사회관계 속에서 ‘어떻게’ 재생산되고 있는지에 대해서는 주의를 기울이지 못했다(김동춘, 2006: 89-90). 그러나 식민지 통치, 또는 억압적 국가에 저항하는 가족 및 가족주의의 성격과 시장 기능이 지배적인 사회에서 작동하는 가족주의의 성격 및 발현양식은 다를 수 밖에 없다. 하용출(2001: 297)이 지적한 바 있듯 정치경제적 행위주체로서의 ‘가족(들)’을 설정하고, 한국정치경제의 독특한 환경이 가족주의의 유형에 미친 영향을 감안한 구체적인 유형분석(들)이 요청된다.

셋째, 결과는 무성하나 원인에 대한 진단은 빈약한 현상, 이황직(2002: 336-337)의 말을 빌리자면 “‘가족주의가 가족이기주의를 낳았다’든지 ‘가족주의가 가부장적 문화를 낳았다’든지 하는 동어반복이 계속되는 현상”은 우선은 한국의 ‘가족주의’를 유교라고 하는 ‘전통’의 산물, 문화적 변인의 산물로 전제함으로서 가족주의의 정치적 ‘발생’을 묻지 못하게 하는 ‘오해를 초래하는 담론구조’로부터 비롯된다. 이 담론구조는 학술담론 뿐 아니라 보통사람들의 ‘상식’과 ‘통념’을 지배하고 있다. 문화적 인과론과 산업화 인과론은 긴밀히 공명한다. 서구와는 달리 한국의 경우 유교적(전통적) 가족주의가 압축적 고성장의 원동력이 되었다는 논리구도는 사회적 자본론의 변종인 아시아적 가치론·유교자본주의론으로 탈바꿈되면서 국가가 마땅히 부담해야 할 복지의 책임을 가족에게 전가하고자 하는 강

력한 이데올로기적 함의를 함축하고 있다. 최근 들어 6, 70년대의 발전주의 국가의 동원전략이 가족주의의 성격을 변형·왜곡시킨 측면을 다룬 연구들은 기존 가족주의 연구에 정치경제적 맥락을 복원할 수 있는 이론적 토대를 부여했다(강진웅, 2001; 김동노, 1997; 하용출, 2007). 이들 가설의 요체는 한국의 가족주의는 발전주의 국가가 주형한 가족회생적인 자본주의 및 연고주의적 동원양식이 가족의 원자화와 가족중심의 생존전략으로 귀결되었고 그것이 전사회적인 확대가족주의로 변형되었다는 것이다. 그러나 이 연구들 역시 61년체제의 한계를 규정짓는 48년체제가 가족 구성원의 삶과 의식에 미쳤던 영향력들의 중요성을 과소평가하고 있다는 점에서 제한적 설명에 머물고 있다. 보통 한국에서 근대의 전사로 간주되는 61년체제 이전의 국가형성과정, 즉 “경제적 근대화를 위한 非경제적 조건”들이 가족구성원들에게 미친 실질적인 영향력들을 고려하지 않는다면, 가족주의에 대한 설명은 경제체제의 문제로 귀착되는 ‘회생담론’ 혹은 ‘성공신화’의 순환논법을 답습할 뿐이다. 가족주의 연구에 있어서 ‘분단’ 의제의 상실 및 ‘산업화’ 의제의 과잉은 45년 해방 이후 60년까지의 가족 및 가족주의 연구의 공백 및 실증연구의 부재와 무관하지 않다. ‘45년-60년’에 해당하는 학문적 공백은 상처로 얼룩진 가족사의 은폐와 억압된 기억을 반증하는 것인 동시에, 전쟁과 분단이라고 하는 한국의 국가형성의 발생적 특수성과 이후의 경제 발전 일변도의 산업화의 과정을 연속적 변형의 관점에서 사고하는 데 장애가 되고 있다. 또한, 이 시기 한국사회의 균열과 갈등을 직접 체험한 생애사례와 의식, 구체적인 행위양식의 변화에 천착한 가족주의에 대한 질적 연구의 부재는 ‘가족주의’가 재생산되는 내적 동인 및 정치사회적 기제들에 대한 구체적인 탐구를 가로막는 장애가 되고 있다. 실재론의 관점에서 보자면 ‘발현’을 사고하지 못하게 하는 다분히 인위적인 학문적·정치적 공백이 존재하는 셈이다.

넷째, 한편 한국의 국가형성과 가족주의와 맺고 있는 강력한 함수관계를 조명한 정치사회학적 시각의 연구들은 식민지, 전쟁, 분단이라고 하는 역사적 경험들과 그것이 부과한 제도적 요인으로부터 이미 50년대에 한국의 가족주의가 중층적으로 구조화되었음을 논증한 바 있다(김동춘, 1998; 강인철, 2006). 이 연구들은 한국의 ‘국가’ 형성과 ‘가족주의’의 발생이 동심원상에 존재하는 동시적 과정임을 포착함으로써, 본 연구에 중요한 모티브를 제공했다. 그러나 이들 연구들에서도 가족주의의 공리적 성격과 확대가족주의로 발현되는 현상들이 ‘가족주의’라는 하나의 개념으로 귀납됨으로서 한국의 가족주의가 내포한 ‘중층성’과 ‘다의성’, 그 수렴 및 집합의 양식이 갖는 정치사회학적 함의에 대해서는 충분한 관심을 기울이지 못했다. 가족주의는 “가족이라는 사회집단의 이익을 앞세우는 것”²⁶³⁾

263) 이광규는 가족주의를 “가족이라는 사회집단의 이익을 앞세우는 것”으로 정의하고 가족주의를 두 차원으로 분류하여 설명한다. 먼저, 개인과 가족의 두 차원에서 개인의 이익보다 가족의 이익을 우선하는 경우, 이것은 개인과 집단이라는 대립개념으로 말하자면 개인보다 집단을 우선하는 집단주의라고 할

으로 잠정적으로 정의될 수 있지만 가족주의로 표현되는 개별적·집합적 행위지향들이 형성된 구체적·역사적 맥락과 환경, 그 의미는 결코 단일하지 않다. 복잡한 현상 이면에서 작동하는 차이를 변별하고 비교적 관점에서의 재구성을 위해서는, ‘가족주의’를 논의의 전제나 당연한 현실로 설정하기 보다는 행위자들이 사회정치적 수준과 맺는 관계들의 체계를 연구함으로써만 알 수 있는 유동하는 어떤 것, 불확실한 형태로 설정하는 작업이 일단 필요하다.

2) 개념적 고찰: 가족주의 개념의 복잡성과 다중성에 대한 실재론적 해석

경험되는 실체로서의 ‘가족주의’는 너무나 다양하기 때문에, 사회 및 가족 내에서의 ‘가부장제’ 문화를 지칭하는 것인지 공동존재의 한 형태로서의 가족에 대한 자연스러운 감정의 발로인 ‘가족애’와는 어떻게 구분되는 것인지 분명치 않다. 이 장에서는 학술담론에서 제출된 가족주의에 대한 개념규정들을 중심으로 가족주의의 다양한 층위들을 변별하고자 한다. 본 연구는 먼저 가족주의의 ‘개념’이 갖는 ‘중의성’과 ‘양가성’에 주목하면서, 가족주의가 다른 사회정치적 관계 향을 반영하는 일련의 ‘가치체계’임을 지적하고자 한다. 가족주의는 개인과 가족의 관계 속에서 ‘집단주의’의 성격을 띠는 반면, 사회와 가족의 관계 속에서 공적인 것에 앞서 사적인 것을 우선시하는 ‘가족이기주의’로 언술되기도 한다(이광규, 1994: 5). 한편, 가족주의는 개인주의에 대한 대안적 담론으로서 사회 통합의 규범으로 제시되지만(유석춘·왕혜숙, 2007; 최영진, 2005; 김원식, 2003; 박승희, 2006) 혹자에게는 지양되어야만 할 과거의 유산으로 비판의 대상이 된다(조한혜정, 1987; 박영신, 1986; 김동춘, 1999a, 이득재, 2001; 이승환, 2004). 물론 그 비판의 맥락은 단일하지는 않지만, 가족주의에 대한 상반된 평가에서 보여주는 윤리적 이중성에서 근대 ‘가족주의’의 가치범주 속에 숨어있는 ‘개인-가족’과 ‘가족-사회’라는 이중적 가치향의 구조적 역학관계 또는 길항관계를 발견하는 것은 어렵지 않다. 가족주의가 ‘관계향’ 속에 존재한다는 것을 이해하는 것은 중요하다. 절대화된 가족뒤에 상대화된 ‘개인’과 ‘사회(국가)’라고 하는 숨어있는 가치향을 찾아낸다면 우리는 ‘가족주의’가 특정한 사회변동의 맥락 속에서 등장한, 사회사를 반영하는 개념이자 담론임을 추론할 수 있다. 논자들마다 약간의 차이가 있지만, 한국에서 가족주의가 사회비판의 ‘담론’으로 처음 등장한 것은(또는 역으로 사회통합의 이데올로기로 동원된 것은) 조선중기이후 중앙집권적 국가가 절대화된 시기(최우영, 2005), 또는 개화기(애국계몽기)의 시점으로 지적된다(이황직, 2002). 담론으로서의 가족주의의 등장은 사회관계의 유

수 있다. 한편, 가족과 사회를 대비시켰을 때 사회라는 가족보다 넓은 사회집단의 이익 말하자면 공적 이익보다 사적 영역이라 할 수 있는 가족의 이익을 우선할 때 그것을 또한 가족주의라고 말할 수 있다는 것이다. 이광규, 「한국사회의 가족주의 전통과 그 변화」, 《한국청소년연구》 제17호, 1994, p. 5.

물론적인 변화와 궤를 같이하며, 국가-사회관계의 출현과 그에 상응하는 개인관계의 양식의 변화와 무관하지 않다. 이것은 역으로 가족을 매개로 하는 개인과 사회의 관계양식이 달라진다면 가족이라는 가치항이 절대화되는 현상으로서의 ‘가족주의’는 변화, 또는 해체되거나 유동적으로 재구성될 수 있음을 시사해준다.

또한 ‘가족주의’는 분석의 층위에 따라, 그 내용과 현상에 따라 다양한 정의를 갖는다. 덕분에 ‘가족주의는 어떠한 것인가’라고 하는 많은 학계의 논자들의 개념 규정의 노력에도 불구하고 한국적 담론지형에서 ‘가족주의’는 특정한 하나의 정의를 갖고 있지 않다. 지면관계상, 간략하게 기존 연구에서 가족주의에 대한 고전화(?) 되어있는 개념 규정들을 선별적으로 살펴보면 다음과 같다. 한국인의 사회심리를 ‘가족주의적 성격’으로 진단하고 가족주의에 대한 가장 포괄적 정의를 내린바 있는 최재석(1994: 27)은 “사회는 구성단위가 집이며, 이 집은 어떠한 사회집단보다 중시되며, 일개인은 이 집에서 독립하지 못하고, 집안의 인간관계도 자유롭고 평등한 것이 아니라 언제나 상하의 신분의 서열에 의하여 이루어지며, 이와 같은 인간관계가 비단 가족 내에 있어서뿐만이 아니라 가족 외의 외부사회에까지 확대되는 사회의 조직형태”라고 정의한바 있다(사회의 조직형태). 한국의 가족주의가 사회구조에 미치는 영향을 1차 집단과 2차 집단의 차원에서 분리하여 주목한 이효재(1985: 193)는 “가족적 인간관계를 가족외적인 일반사회로 확대시켜 사회관계에서 나타나는 행동양식 및 가치체계 등에 적용하여 통칭하는 것”으로 가족주의를 정의한다(사회일반의 행위양식 및 가치체계). 가족 집단 내의 성원의 관계와 이해를 중심으로 한국인의 ‘가족주의 가치’를 실증적으로 측정한 옥선화(1989)는 가족주의를 “가족 우선성, 부계 가문의 영속화, 부모공경의식, 형제자매 및 친척간 사회경제적 유대의식 등으로 구성”된다고 정의한 바 있다(가족주의 의식). 또한 가족주의를 한국인의 삶의 유형을 형성하는 ‘1차 언어’이자 ‘문화적 습속’으로 지적인 이황직(2002)은 통합의 규범으로서 가족주의를 규정하는 논의와 가족이기주의로 가족주의를 정의하는 양자의 논의를 지양하고 ‘행위 준거로서의 가족중심성’과 ‘사회적 관습으로서의 가족주의’를 구분한다(행위준거 및 사회관습).

각각이 사회의 조직형태, 가치 및 의식, 행위양식 및 사회관습으로서의 가족주의의 층위들에 주목했다면, 근대의 가부장제적 자본주의 속에 뿌리 깊게 작동하고 있는 ‘가족주의’의 이데올로기적 성격에 근본적으로 천착해 온 페미니스트들은(김혜경, 1994 ; 권명아, 2000; 이박혜경, 2001; 조주은, 2004) Barret & McIntosh의 개념정의에 준거하여 ‘가족주의’를 ‘가족중심주의(familism)’와 ‘가족이데올로기(familialism)’로 구분한다²⁶⁴⁾. 한국에서 이 밖에도 ‘가족주의’ 앞에 수사화되는 술한 접두

264) 전자가 가족을 옹호하거나 강화하고자 하는 보수주의자의 입장이라면, 후자는 가족은 어떠한 해야 한다는 가족관련 가치에 준거한 이데올로기라고 규정한다. MICHELE Barrett · Mary McIntosh, 김혜경 역, 『가족은 반사회적인가』, 여성사, 1994.

사들은 가족주의를 특정한 하나의 개념으로 정의하고자 하는 노력의 어려움을 예증하는 것에 다름 아니다. 가족주의에 대한 ‘개념’ 규정은 그것이 사용되는 구체적인 사회환경과 맥락, 분석의 층위에 따라 다르게 독해될 수밖에 없다²⁶⁵⁾. 물론 늘 문제가 되는 것은, 각각이 개념적으로 분리될 수 있을 지언정 현실에서 작동하는 가족주의는 다양한 층위들이 혼재되어있거나 착종되어있을 가능성에 기인한다.

나아가 가족주의 ‘담론’의 균열과 복합성에 주목한다면, 그것이 담론화되는 특정한 역사적·이론적 맥락과 ‘주체’에 대한 이해 없이 ‘가족주의’가 하나의 고정된 정의 속에 용해될 수 없다는 것을 보여준다. 유교적 가족주의를 산업화의 동력이자 사회 통합의 규범으로 제시하는 논자들(유석춘·왕혜숙, 2007; 최영진, 2005)과 가족주의의 공리주의적·도구적 성격을 비판하고 그것의 사회적 발생과정을 탐색하는 논자들(조한혜정, 1986; 김동춘, 2002; 조은, 2005; 손승영, 2007), 가족주의 이데올로기의 가부장제적 근원에 천착하고(이박혜경, 2001; 권명아, 2006) 그것이 기업과 자본에 의해 재생산되는 메커니즘을 문제 삼는 논자들(김수영, 2001; 신원철, 2003; 조주은, 2004), 가국체제 및 국가 권력에 의해 호명된 가족주의의 파시즘적 성격에 주목하고(이득재, 2001) 전쟁 및 분단과 가족주의의 상관관계를 탐색한 논자들(김동춘, 2007; 강진웅, 2001; 조은, 2003; 2006; 권명아, 2006, 강인철, 2006)의 논의들은 ‘가족’과 ‘가족주의’의 이념형(ideal type) 속에서 작동하고 있는 한국의 정치·문화적·경제적·사회적 균열과 갈등 지점을 드러내준다. 이박혜경(2001)이 지적한 바와 같이 가족주의는 ‘전선’이자 ‘빈 기표’이며, 가족주의는 그 자체가 ‘담론체계’인 동시에 근대의 사회관계에서 비

265) 가족주의에 대한 최초의 과학적 정의는 1925년 중국의 가족을 경험한 Kulp으로 알려져 있다. Kulp은 가족주의(Familism)를 “일체의 가치가 가족집단의 유지와 지속과 기능과 관련을 맺어 결정되는 사회의 조직형태”라고 정의하였다(최재석, 『한국인의 사회적 성격』, 개문사, 1976: 23에서 재인용). 가족주의의 규모(scale)를 재평가한 헬러(Heller, 1976: 423)는 가족주의(familism)의 개념을 1) 같은 혈족 집단 내의 성원들에 대한 역할 의무에 관한 태도, 2) 혈족 집단에 대한 역할 의무에 대한 행동 3) 다른 혈족 집단과의 사회조직적 연결망으로 분류했다. Lau Siu-Kai(1981)는 급속한 산업화와 특수한 역사적 배경에 따른 홍콩의 도시 사회의 가족주의의 변화를 ‘공리주의적(utilitarianistic) 가족주의’로 개념화했다. 그는 가족의 이익이 우선하고 가족의 이익이 추구되는 장으로서 사회정치적 맥락을 부각시키면서 가족 내적 관계의 구조화에서 공리주의적 가치 지향이 강화되는 것이 공리주의적 가족주의의 주요 특성으로 분석했다(강진웅, 「남북한 체제 변화와 가족주의의 변형에 관한 연구: 원자화된 가족주의와 세포화된 가족주의」, 연세대학교 대학원 석사학위 논문, 2000, pp. 5-7에서 재인용). 한편, 이태리 남부의 한 농촌 촌락의 사례를 연구한 Benfield는 “가족 성원들이 원자화된 가족 집단을 통해 물질적이고 단기적인 이익을 극대화하려는 행동의 성향을 ‘무도덕적 가족주의(amoral familism)’라고 명명한 바 있다(E.C. Banfield, 『The Moral Basis of a Backward Societ』, New York: The Free Press, 1958, pp. 9-10) 그러나 각각의 가족주의의 개념 규정들은 그 사회의 독특한 문맥을 벗어나 보편적으로 적용할 수 없다는 본 논문의 입장에서 가족주의의 개념에 대한 선행연구는 한국에서의 논의를 중심으로 검토한다.

롯된 ‘담론구성체’의 한 항목을 구성하고 있다. 이것은 동시에 한국 근대성의 복합적 성격과 특수성을 함축적으로 보여준다. 담론적 차원에서 가족주의를 분해하자면, 한국의 가족주의 담론은 가족제도와 의례, 사회적 관습 속에 남아있는 전근대사회의 ‘가중심주의’, 근대 자본주의와 산업화 과정에서 기업과 국가에 의해 재생산되는 ‘(핵)가족 이데올로기’(또는 ‘마이홈주의’), 식민지 시기 일본 과시즘에 의해 호명되었던 ‘가국(家國)’이데올로기, 권위주의 시대 훈육국가의 통치이데올로기로서의 ‘국가주의’와 접합된 ‘가부장적 가족주의’, 만성적인 국가복지의 부재와 가족을 통한 생존전략의 구사, 그리고 전쟁과 분단, 이산과 망향을 체험했던 가족사적 수난의 서사와 집합적 멘탈리티(mentality)가 교묘하게 착종된 복합적 혼합물이라고 할 수 있다. 물론 이 혼합물은 사회형성의 과정, 즉 고유한 역사적 발생 과정을 경과한 것이다.

개략하자면 가족주의는 사회의 구조화된 조직형태, 개인들에게 관습화된 가치체계와 행위양식, 그리고 이데올로기 및 담론으로서의 층위를 갖는다. 본 논문의 핵심적인 질문은 그것이 어떻게 형성되었고, 이에 개입하는 다중적인 기제들의 관계는 무엇인가를 사회적 ‘공(公)’의 재구성의 관점에서 규명하는 것이다. ‘공공성(公共性)’의 문제의식은 국가와 밀접하게 결합되어있지만 국가로 환원되지 않는 사회적 정체성의 형성과정에 대한 탐색을 요청한다. 이러한 문제의식에서 본 논문에서는 잠정적으로 가족주의를 특정한 국가-사회관계를 반영하는 사회의 유대의 형태이자, 정치사회화 과정에서 형성된 가족 중심의 가치체계(및 정체성)으로 정의하기로 한다. 이하에서 진행될 역사적 형성경로에 따른 선행연구들의 재구성 및 비판적 검토는 한국 근대화 과정에서의 가족주의를 재생산하는 경제, 정치, 문화, 담론적 층위를 변별하고, 그것이 역사적 전개과정에서 사회 구성원들의 지배적인 행위성으로 서사화되고 구조화되는 양식의 구체적 기제와 조건들이 무엇인지를 탐구하기 위한 예비적 검토의 성격을 갖는다.

3. 한국 ‘가족주의’의 역사적 형성경로에 대한 고찰: 경합하는 가설과 기제들

1) 유교와 한국의 가족주의: ‘가족주의’의 기원과 발생에 관한 논쟁

기존 가족주의 연구 및 일상적인 통념에서 확인되는 지배적인 경향은 가족주의를 유교라고 하는 문화적 전통의 산물로 간주하는 것이다(King, 1985; 이동원, 1987; 신수진, 1998, 송재룡, 2002; 유석춘·왕혜숙 2005; 2007). 이것은 가족주의의 ‘발생’을 질문하게 한다. 그런데, 유교적 가족주의의 긍정적 가치를 규범적으로 접근하고 있는 최근의 연구들은 ‘유교자본주의’, ‘유교민주주의’, ‘아시아

적 가족가치'에 대한 논쟁과 연동되어 강력한 정책적 함의를 띠고 있는 특징을 보이고 있다. 유석춘·왕혜숙(2007)은 시장과 국가만을 복지 주체로 상정했던 기존의 논의의 문제점을 밝히고 새로운 대안적 복지 주체로서 '가족공동체'가 가진 잠재력과 혈연적 신뢰, '효'의 원리 등 '유교적 가족주의'의 가치에 주목한다(유석춘, 2000; 유석춘·왕혜숙, 2007). 사회적 자본론의 대표 논객 중 하나인 F. Fukuyama(1996) 역시 중국, 한국, 이탈리아, 프랑스와 같은 이른바 '저신뢰사회'가 가진 '가족가치'의 가능성에 주목한다. 저신뢰사회에서 학벌, 문벌, 가족과 같은 연고주의적 자원은 대규모신뢰사회를 창출하는 동력이자, '시장 실패'와 '국가 실패'를 극복하고 자유민주주의 시장경제를 살리는 '역설'을 보여줄 수 있다는 것이다. 최영진(2005; 2007)은 또한 한국의 가족주의가 근대화의 과정에서 소멸되지 않고 강화 내지 확산되는 이유를 한국의 '유교적 전통 가족이 갖는 2차 집단적 성격'에서 찾으며 현대인의 소외감, 사회의 분열을 극복하기 위한 대안으로 유교적 전통의 가족주의를 복원할 것을 제안한다. 이들과는 다르게 '근대성'에 대한 성찰로부터 동아시아 공통의 가족주의적 가치가 가진 '집단성'과 '연대성'의 맹아에 주목한 김원식(2003)은 봉건적 폐해 이면에 존재하는 '변형'의 측면을 강조하며, '가족주의'와 '민주주의'라는 새로운 문제설정을 제안한다.

구승희(2000)는 유교적 가족주의에 근거한 아시아적 가족가치 논쟁의 허구성을 기든스의 개념을 차용·변형한 "사회적 친밀성"의 관점에서 논박한다. 오늘날의 가족 가치는 '친밀성'을 중심으로 변화했기 때문에 유교적 가족주의에 기반한 아시아적 가치의 논증은 무효이며, 유교적 가족주의로 설명될 수 없는 재벌의 가족주의 및 가족 가치의 부정적 폐해들을 고려할 때, F. Fukuyama로 대표되는 아시아적 가치론은 사회 복지의 책임을 가족에게 전가하고자 하는 명백히 정책적·이데올로기적 함의를 가진다는 것이다. 한국의 가족주의의 기원을 유교적 가치로 소급하는 기존의 지배적인 논의들에 대한 체계적인 논박은 김동춘(2002), 최우영(2006)에 의해 행해진바 있다. 김동춘(2002)은 전통사회에서의 유교적 구성 원리와 가치 체계에 대한 내재적인 비판을 통해 유교적 가치 그 자체가 현대의 가족주의를 낳았다기보다는 부계 혈통주의 가족제도, 조선말기 유교지배체제의 위기 속에서 가문·씨족 단위의 결속을 강력하게 요구한 정치사회적 조건이 가족주의 강화에 더욱 결정적인 영향력을 발휘한 것으로 지적한다. 나아가 김동춘의 연구는 식민지적 근대화의 과정에서의 억압과 한국전쟁, 군사독재, 자본주의적 경쟁체제하에서 실용적 요청과 같은 정치사회적·제도적 요인을 가족주의 연구의 분석 지평으로 끌어올렸다. 한편, 최우영(2006)의 작업은 한국 가족주의 발생을 조선 중기의 호혜적 국가-사회관계에서 갈등과 단절의 관계로 전환한 조선 후기의 국가-사회관계의 지배계층 및 사족집단의 변동과정에서 찾고 있다. 최우영은 '국가-사회관계'라는 역사구조적·제도적 차원에 '가족전략'이라는 미시적 맥락을 접합시킴으로서, 유교를 독립변수로만 상정하는 기존의 '문화적 인

과론'의 맹점을 지적하고 있다. 그러나 전근대사회에서의 가족주의의 발생(원기원)이 근대사회의 가족주의의 변형과 재생산의 요인으로 바로 환원될 수 없다는 점에서 근대적 사회관계로의 전환 과정에서 가족의 변화와 '가족'이 '사회화' 되는 방식에 대한 구체적인 역사적 분석이 보완될 필요가 있다.

2) 식민지, 전쟁의 체험과 반공규율사회

a) 식민지하 근대가족의 형성과 '가족의 사회화'

많은 논자들에게 가족주의의 근대적 변형을 식민지의 체험에서 찾아야 한다는 점이 지적되고 있음에도 불구하고(이황직, 2002; 김동춘, 2000; 하용출, 2007) 이 시기 가족주의의 변화를 기능해볼 수 있는 체계적인 연구는 많지 않다. 그러나 근대성과 식민지성이 배타적 범주가 아니며 불가분의 관계라고 할 때, '식민지 근대화'의 문제를 제고하지 않을 수 없으며 전근대에서 근대로의 이행기 전통적 가족가치와 구분되는 의식 및 담론상의 변화가 일어났는지에 대한 규명은 한국의 가족주의적 성격구조의 기원을 이해할 수 있는 단초를 제공한다. 박영은(2004)은 한국의 근대성이 형성되는 전환기의 근대적 公 개념을 분석하면서, 한국을 비롯한 아시아 사회의 근대화에서는 "사회적 개인"이라는 주체형식을 형성하는 과제가 대두되었다고 말한다. 그러나 국내의 사회경제적 모순보다 '외압'과 '국권상실'의 압력은 정상적인 계약적 질서로의 이행과 근대적 사회화의 과정을 방해하는 것이었다.²⁶⁶⁾ 즉, 근대적 자아가 형성되기 전에 '국권'과 '민족', 그리고 '국가國家'의 이름으로 개인을 호명하는 사회적 기제들이 존재했고, 이것은 지배와 피지배 세력 양쪽 모두에게서 요구된 것이었다. 그리고 이것은 오랫동안 한국인의 정치적 상상력의 토대였던 '가족'을 매개로 행사되었다.

전미경(2002), 김혜경(1997), 김혜경·정진성(2001)의 연구는 개화기와 식민지 시기 '가족 담론'의 변화를 통해 당시 경합하는 사회 담론들 속에서 '가족주의'가 담론화되는 양상과 '가족'이 사회적인 것으로 구축되는 방식의 변화를 추적한다. 대한매일신보를 중심으로 개화기 계몽담론에 나타난 '가족'의 변화를 연구한 전미경(2002)은 '가족'이 철저하게 '국가'라는 층위에서 전개되고 있었으며 '국가주의'의 필요에 따라 '가족주의'가 재배치되었다는 점을 지적한다. "식민지적 근대성"의 문제 설

266) 이런 맥락에서 근대적 자아가 결여된 사(私)의 집합으로서의 '민족'과 '국권' 개념은 의제, 허구(fiction)로서 다양한 얼굴을 가지고 발전하게 된다. 민권은 경제적 영역에서 상응하는 개념을 발견하지 못하고 오히려 정치구조상으로 논의됨으로써, 한국의 근대화는 "정치적" 성격에 초점을 두게 된다. 박영은, "한국에서 근대적 공개념의 형성과 성격", 고 박영은교수유고집, [현대와 탈현대를 넘어서], 역사비평사, 2004, p. 312.

정 속에서 식민지 시기 가족개념의 도입과 변형을 연구한 김혜경·정진성(2001) 또한 이 시기 전통적 가족주의에 대한 문명론적 비판으로 소가족주의가 대안으로 제시되었으며, 이와 함께 가족의 애정의 단위로 규정되는 동시에 국가주의적 가족 개념이 등장했다는 것을 지적한다. 이와 같은 복잡한 가족개념의 형성에는 “서구적 근대”와 “일본적 근대”, 그리고 그것과 “민족주의 담론”간 상호작용이 놓여있었는데, 조선의 ‘전통’ 개념에 대한 상반된 견해들이 각축하기도 했다(김혜경·정진성: 2001: 213) 이들의 분석은 조선 중기 이후 형성된 유교적 가족주의에 대한 비판이 신채호, 박은식 등 애국계몽기의 사회운동의 일환으로서 등장했으며(이황직, 2002: 345), 일제 식민지에 의해 유교적 충효원리가 부각되었고 호주제도 도입 및 가족법의 제도를 통해 가부장적 가족주의가 강화되었다(김동춘, 2000: 107-108)는 앞선 논자들의 지적과 상호 배치되지 않는다. 식민지 침탈을 통한 세계자본주의체제로의 편입 속에서 ‘가족주의’는 그것에 대립되는 관계항을 갖는 타자화된 담론으로 공론의 장에 급부상했으며, 유교적 가족주의라는 전통적 가치는 지배담론으로서의 파시즘(/국가주의)과 저항담론으로서의 민족주의에 호명되면서 복합적인 변형의 과정을 가졌을 것이라고 추론할 수 있다. 근대의 ‘의사가족주의’의 등장은 일제식민지의 시기로 소급될 수 있으며, 장기적인 전시체제와 국가의 부재 속에서 가족을 통한 생존전략이 ‘식민지적 규율권력’과 착종되어 이후 ‘굴욕상쟁’이라고 하는 한국전쟁의 체험 속에서 변형·재생산되는 과정에 대한 천착은 한국인의 내밀한 근대성을 이해하기 위한 첫 출발점이다.

b) 전쟁 및 분단의 체험과 반공규율사회

그러나 한국가족에 대한 연구에서 45년 해방이후 60년에 이르는 시기는 공백지점에 해당한다. 많은 논자들에게 이 시기의 연구를 어렵게 하는 요인 중 가장 중요한 부분은 자료수집의 곤란함으로 지적되어 왔다(이동원·함인화: 199, 김수영, 2001: 282). 45년에서 60년에 이르는 기간에 해방과 분단, 전쟁과 국가형성이라는 한국정치를 규정하는 핵심적인 정치·사회변동이 일어났음에도 불구하고 이러한 학문적 공백은 가족주의 연구 및 한국의 근대화 과정을 이해하는데 있어 ‘전쟁이전’과 ‘전쟁이후’, ‘민주화’와 ‘산업화’, ‘정치적 근대화’와 ‘경제적 근대화’의 이분법적 단절을 발생시킨다고 할 수 있다. 한편, 최근 문학 및 미술비평 담론에서 제출된 송승철(2000), 김이순(2005), 권명아(2005)의 연구는 전쟁을 경과하면서 형성된 가족상의 변화 및 무의식적 심성구조의 변화를 우회적으로 포착하고 있다. 이들에 의하면 전쟁을 거치면서 가족은 정치세계와 가족의 이분법으로 분열되었고(송승철, 2000: 23), 전통 유교사회에서 가족주의가 만연했다는 통념에도 불구하고 50년대 그러지기 시작한

‘가족초상화’들로부터 직계가족을 중시하는 가족주의의 이미지가 등장한다는 것을 확인할 수 있는데, 이것은 전사와 실종, 행방불명, 이산이라는 한국전쟁의 가족사적 체험과 무관하지 않다는 것이다(김이순, 2005). 프로이트와 린 헌트의 ‘가족로망스’ 이론을 차용하여 전후소설을 분석한 권이명아(2005) 역시 파시즘체제와 전쟁을 관통하면서 서사화된, 한국 근대의 구성물로서의 ‘가족 이데올로기’와 무의식의 근저에 자리한 ‘정치의 상상적 모델로서의 가족’의 충위를 포착해냈다.

한편, 사회사 및 사회과학 분야에서 제출된 김동춘(1988; 1998), 강인철(2006)의 연구는 보통 근대의 전사로 간주되는 1950년대에 한국 사회의 성격구조 및 가족주의가 구조화되는 구체적 양식들을 언급한 바 있다. 1950년대 한국 농촌에서의 가족과 국가를 연구한 김동춘(1988)은 전후 국가의 농촌 통제 전략과 함께 전쟁 이후 뿌리내린 체념과 복종, 국가에 대한 불신이 가족의 안전과 복리를 추구하는 ‘가족주의’로 정착되었음을 지적하고, 이것을 전통적 가족주의와는 대별되는 원자화된 가족, 신가족주의neofamilism로 규정한다. 원자화된 신가족주의는 국가와 가족 사이에 아무런 매개적 사회조직이 없이 가족과 국가, 즉 관과 수직적인 관계망을 형성하게 되는 조건에서 발생한다. 이렇게 형성된 무도덕적amoral 가족주의는 시장질서의 ‘보호막’이자 안보국가의 ‘국가주의’와 양면을 이룬다(1998; 2000). 한편, 강인철은 한국전쟁 이후 변화된 사회의식 및 문화중 하나로 ‘축소된 가족주의와 확대된 가족주의의 동시 발전’ 현상을 지적한다. ‘냉전적 세계관’을 내면화시키는데 결정적 계기가 되었던 한국전쟁 이후 ‘냉전적 반공 · 친미 · 자유민주주의’라는 일종의 ‘시민종교’가 등장했고, 국가보안법과 통행금지제, 연좌제 등 각종 억압 장치들과 결합된 ‘경찰국가’가 발전되었다. 축소된 가족주의는 전통적인 직계가족이 해체된 ‘핵가족 형태’에서 주로 발견되는데, 소가족화 추세를 가속시킨 전쟁을 거쳐 좌우익투쟁에서 형성된 친족들 사이의 불신은 축소된 가족주의를 일반화하는 요인으로 작동하였다. 그것의 결과는 강한 정서적 결속, 가부장권, 고등교육과 출세에 대한 열망으로 나타났다. 한편, ‘확대된 가족주의’ 혹은 ‘연고주의’는 종친회, 향우회, 동창회로 대표되며 ‘근대적으로 변형된 전통적 조직들’이라고 할 수 있다. 그리고 이것은 1960년대를 거쳐 기업의 연고주의적 운영과 채용 관행, 국가에 의한 가족주의의 이데올로기적 동원, 가부장적인 가족제도가 고스란히 보호되는 신민법, 그리고 국가와 가족주의적 가치를 강화하는 교과서 · 공휴일 체계라는 제도적 · 상징적 기제에 의해 강화되었다(2006: 392-402). 각각의 연구는 한국전쟁 이후 60년대의 도입 시기까지의 가족구성원들의 삶을 규정하는 정치 · 사회 · 제도적 변화에 대한 심층적인 통찰과 풍부한 자료들을 제시하고 있다는 점에서 본 연구의 중요한 이론적 자원을 제공한다. 그러나 과연 가족주의는 ‘무도덕적’인가? 그것이 국가주의와 동전의 양면을 이루는 복잡한 메커니즘의 정체는 무엇인가? ‘축소된 가족주의’와 ‘확대된 가족주의’의 발전 사이에 존재하는 관계적 매듭의 성격은 무엇인가? 등의 질문은 충분히 해명되

지 않았다. 김동춘(1998)이 지적한 바와 같이 가족주의는 지배계급에 의해 일방적으로 고안된 이데올로기가 아니라 구성인들의 관습과 문화에 바탕을 두고 있다는 점에서, 이 시기의 변동을 구체적으로 체험한 행위자들의 생활세계에서 가족주의적 ‘행위성’이 재생산되는 구체적인 과정 및 ‘내적 동인’을 심층적으로 규명하는 작업이 과제로 남는다.

최근 아래로부터의 한국전쟁 연구의 필요성이 제기되면서 개인적 구술증언과 생애사, 가족사를 통해 한국 전쟁 및 그것이 이후의 생활세계에 미친 영향을 재구성하고 하는 학문적 노력들이 이루어진바 있는데, 이것은 김동춘·강인철의 해석에 구체성을 부여한다. 윤형숙(2002)의 연구는 전남의 한 동족마을의 한국전쟁의 체험을 재해석함으로써 ‘일가주의’의 기원과 변화의 양상에 주목했다. 엄미경(2005), 이령경(2003)의 연구는 구술생애사를 중심으로 좌익관련 여성유족들의 한국전쟁의 기억과 이후의 생활세계에서의 구조화된 폭력과 차별의 체험들을 보여주고 있다. 한편 윤택림(2003)은 일제강점, 해방, 한국전쟁이라는 격변기 속에서 ‘빨갱이 마을’이 겪은 경험과 가족생활, 특히 항일운동가의 가족이면서도 ‘빨갱이 가족’이라는 모순된 정체성에 주목하여 마을사람들의 구술과 생애사를 통해 마을사를 재구성하고 근대적 지배층의 변동을 살피고 있다. 한편, 월남가족과 월북가족의 생애이야기를 분석한 조은(2006)의 연구는 월남가족과 월북가족이 구조적으로 만들어지는 과정에 주목한다. 각각은 분단과 전쟁이라는 구조적 사건에 대응하는 방식의 유사성과 차이점을 보여준다. 월남가족이나 월북가족 간 내부의 차이에도 불구하고 가족을 통한 살아남기 방식에서는 유사성을 보였다. 그러나 월남가족과 월북가족의 가족주의는 매우 중층적인데, 한쪽은 국민됨을 입증할 필요가 없지만 다른 한 쪽은 끊임없이 ‘국민 되기’를 입증해야 했다(조은, 2002: 72). 각각의 연구에서는 ‘연좌제’와 ‘국가폭력’이 공통적인 생애사적 배경으로 등장하고 있는 특징을 보여주는데, 이것은 분단사회의 모순을 담지한 집약체로서의 가족의 모순성과 가족을 볼모로 국민 만들기를 시도한 분단사회의 ‘가족’과 ‘국민’이 어떻게 묶이는지를 보여주고 있다. 특히, 조은의 연구에서 보여주는 분단사회의 가족주의가 갖는 중층적 성격 및 유형적 사례는, 다른 사례유형의 발굴과 채집을 통한 비교사적 재구성을 요청한다.

3) 압축적 산업화와 발전주의국가의 동원전략

근대의 사회변동과 가족주의의 함수관계를 ‘압축적 산업화’라고 하는 측면을 중심으로 다룬 연구로 박영신(1985), 조혜정(1986), 신수진(1999), 장경섭(2000), 함인희(2001)의 연구가 있다. 박영신(1985), 조혜정(1986)은 일찍이 산업화 시대의 한국의 가족주의를 급속한 사회변동의 결과로 보

고 그것의 '공리주의적(utilitarianistic)' 성격이 초래하는 '공공영역'의 문제를 제기한 바 있다. 이 연구들은 가족주의를 근대의 사회변동 과정에서 나타나는 '생태적 적응'과 상징체계의 적응'의 괴리(조혜정, 1986; 165), 또는 '긴장의 처리'(박영신, 1986; 32) 과정에서 나타나는 일종의 병리현상으로 진단한다. 신수진(1999)은 '전통'과 '근대'의 문제설정 속에서 가족주의의 성격을 유교적 가족이념이라고 하는 전통적 요소와 산업화의 과정으로부터 비롯된 도구적 성격과 정서적 성격이 공존하는 것으로 진단한다. 장경섭(2000:81) 역시 현대 한국 사회에서 나타나는 가족이념을 유교적 가족이념, 도구주의적 가족이념, 서정주의적 가족이념으로 분할하고 '가족이념의 우발적 다원성'을 '압축적 근대성'의 문제로 진단한다. 한편 한국 산업화에 따른 가족변화를 서구사회의 경험과 연계 속에서 검토한 함인희(2001)는 산업화에 따른 핵가족화 현상과 달리 가족중심적 가치지향성이 산업화에 저해요인으로 작용했다기보다 오히려 산업화과정에서 강화되었다고 보고, 소시민적 가족지상주의와 단선적 출세주의 등의 폐해와 함께 가치의 재구성작업이 미처 이루어지지 못한 채 "주춤한 혁명(stalled revolution, 2001: 46)"에 머물렀다고 분석한다. 그러나 이 연구는 Parsons와 Goode 등이 제시한 '산업화로 인한 핵가족화', '선택적 친화성'을 경험적으로 검증하는 작업에 중점을 둬서 단선적 사회변화의 방향을 설정하는 구조기능주의 및 근대화론의 논리구도를 심도 있게 반박하지 못하고 있다. 상기의 논의들에서도 산업화의 상수화 현상은 보이는데, 이 연구들에서 '가족주의'는 일종의 심리적 긴장이나 문화지체 현상으로 진단됨으로서 '급격한 산업화'의 과정이 특정한 국가의 리더십과 정책적 드라이브, 이데올로기적 필요에 의해 추진되는 '정치적' 과정의 양면적 산물이라는 점이 분석의 층위로 고려되지 못하고 있다는 한계를 갖는다.

한편, 국가주도형 산업화의 독특한 동원전략과 가족주의의 함수관계를 탐구한 김수영(2001), 신병현(2003), 하용출(2001, 2007), 강진웅(2001), 김동노(2005)의 연구가 있다. 한국의 산업화과정을 가족과 여성의 변화를 중심으로 분석한 김수영(2001)은 한국의 산업화전략이 높은 경제성장을 달성할 수 있었던 원인을 한국의 세계자본주의체제로의 특수한 편입이라는 국제적 조건과 근본적으로 '가족의존적인' 한국자본주의의 작동방식이 복합적으로 작용한 결과라고 진단한다. 이 연구는 민족주의, 성장주의, 반공주의와 함께 '충효이데올로기', '가부장제이데올로기', '성차별주의이데올로기', '가족주의이데올로기', '가장이데올로기'가 박정희정권하의 동원전략으로 활용되었던 측면과 이것이 다시 국가의 사회복지책임을 방기하고 그 부담을 개별가족에게 전가하는 국가정책으로 이어지는 과정, 전통적 가족주의 및 유교적 가부장주의와 밀접히 결합했던 한국의 기업경영전략이 가족과 여성의 불평등을 강화하게 되는 과정을 분석하면서 여성의 희생에 대한 측면을 강조한다. 신병현(2003) 역시, 6, 70년대 산업화 과정에서 노동자들의 사회적 정체성에 영향을 미친 주요 역사적 담

론들로 가부장적 가족주의 담론구성체의 성격을 문제시했다.

하용출(2001, 2007)은 ‘식민지적 근대’라는 역사적 경험과 ‘국가주도형 산업화’과정의 독특한 ‘동원양식’에 의해 주형된 가족주의의 성격을 ‘신가족주의(neofamilism)’로 규정한다. 신가족주의라는 용어는 협력적 가족, 지연, 혈연, 학연의 결합에 의한 사회적 이동과 신분(status)획득 양식의 특징한 구조적 특징 및 에토스(ethos)를 기술하기 위해 선택된 개념이다. 이 연구는 한국의 산업화 과정에서 한국의 후발성과 긴급성에 경도되었던 국가지도자의 업적주의와 지역주의에 근거한 동원/충원 양식이 행정관료 및 기업의 학연·지연·혈연을 통한 국가자원への 접근 전략과 함께 어떻게 사회전반의 연고주의적 연줄망이 고착화되었는지를 심도 있게 분석하고 있다. 그 결과는, 국가 권력에의 접근 가능성에 따라 분할된 사회, 계급에 기초한 통합의 억제, 광포한 지역주의, 기업과 국가관료 사이의 경계가 무화된 공허한 관료제로 요약된다(Yong Chool Ha, 2007; 366-378). 그는 기존의 사회관계를 주어진 것으로 간주함으로써 그것의 형성맥락을 파악하는데 취약한 연결망이론의 한계를 비판하고 이에 대한 대안적 패러다임으로 ‘상호작용의 분석 패러다임’의 유용성을 입증한다. 그러나 한국의 연고주의적 산업화의 동인을 ‘정치적 리더십’ 또는 국가지도자의 심리적 요인으로 환원시킴으로서, 박정희의 리더십을 강제했던 정치적 요인, 즉 세계자본주의체제가 강제한 남북의 체제경쟁 및 결여된 국가정당성을 매우기 위한 이데올로기적 전략으로 ‘경제성장론’과 ‘가족주의 이데올로기’가 이중 동원되는 구조적 배경이 간과되고 있다. 또한 행정관료나 기업상공인 뿐만이 아니라 기층 민중들의 생활세계에서 연줄로의 결집을 강화했던 정치적 변수들 및 국가와 가족의 구체적인 상호작용의 맥락에 대한 분석이 보완될 필요가 있다.

강진웅(2001), 김동노(1997)의 연구 역시 발전주의국가의 문제를 가족주의 변형의 원인으로 지적한다. 역사구조적 접근법으로 남북한 체제 변화에 따른 가족주의의 변형을 비교 연구한 강진웅(2001)은 남한의 발전국가와 북한의 가족국가 체제가 상이한 역사적 특수성과 발전 경로를 통해 대조적인 가족주의의 성격이 구조화되었음을 논증한다. 확대된 친족 공동체의 ‘가족중심주의’ 및 식민지경험과 한국전쟁을 거치면서 형성된 ‘강한 국가와 약한 사회’에 공통의 기반을 두고 있었던 각 체제는 ‘1950년대(남한)’과 ‘해방 이후(북한)’라는 과도기를 거쳐 각각 ‘원자화된 가족주의’와 ‘세포화된 가족주의’로 귀결되었다. 두 체제 모두 역설적으로 전통의 충효사상을 이데올로기적으로 호명했고 이것은 ‘의사 가족 이데올로기(남한)’과 ‘권력의 윤리화(북한)’ 현상을 낳았다. 이 논문에서 전제되는 가족주의(familism)는 “국가(구조)와 가족(행위)의 관계에서 국가의 강압에 의해 변화되는 가족 집단의 대응 양상의 구조화된 전체의 상”으로 정의된다(강진웅, 2001: 15). 이 연구는 분단체제가 주형한 가족주의에 대한 비교사적 분석을 시도했다는 점에서 큰 의의가 있다. 그러나 ‘국가의 강압’에 초점을

맞춘 결정론적 시각이 행위자들에 대한 분석을 압도함으로서 가족주의의 ‘변형’의 원인을 각 체제의 이데올로기적 동원의 산물로만 한정시키고, 결과적으로 가족주의의 개념 적용에 있어 협소한 이념형적 대조에 그쳤다는 한계가 있다. 한편, 김동노(1997)는 국가의 ‘정당성’에 초점을 맞춘다고 할 수 있다. 그는 정치적 지배집단의 정당성을 확보하기 위한 의도에서 유발된 발전주의 국가의 경제 개입과 불균형성장이 개인의 삶의 도덕적, 사회적 측면에 가져온 ‘왜곡’의 형태로 ‘변형된 가족주의’를 지적한다. 변형된 가족주의는 전통적 가족주의와는 달리 가족의 이익과 사회(공동체)의 이익 사이에는 단절이 있음을 전제로 개인들 사이의 연결망을 형성시키는데, 이 변형된 확대가족 내에서 개인들 사이는 수단적 협력의 관계로 설정된 반면 가족 외적인 관계는 극단적인 경쟁과 갈등으로 특징지어진다. 산업화와 발전주의 국가가 배제한 지배계급의 도덕성 결핍이 가져온 결과는 하버마스가 지적한 바 ‘일상적 생활세계의 식민화’라고 할 수 있다. 이 연구는 산업화의 과정에서 “국가 정당성”과 “도덕성”의 문제를 가족주의 변형의 중요한 변수로 제시했다는 점에서 큰 의의가 있다. 비록 이 연구는 행위자들에 대한 구체적인 분석으로 이어지지는 못했지만, 사회적 도덕과 통합, 공공성의 재구성의 관점에서 국가와 가족의 관계 속에서 발생하는 가족주의의 문제를 새롭게 사고할 가능성을 열어놓았다.

4) 신자유주의적 질서의 강화와 사회의 가족화: ‘도구적 가족주의’의 확대재생산

최근 위험사회 U. Back, 소비사회 J. Baudnilard, 포스트모던사회, 후기근대사회의 개인화 individualition 과정의 진전과 함께 ‘근대가족’과 대별되는 ‘포스트 모던 가족’에 대한 논의가 활발하다. 이것은 찬가족 vs 반가족의 담론지형을 구성하는데 전통의 가치에 호소하는 것으로 ‘사회의 위기’를 가족에게 전가하는 신보수주의 담론의 이데올로기적 함의에 대한 ‘근본적인’ 비판은 페미니즘 진영으로부터 전개된 바 있다(Barret & McIntosh, 1994; 김혜경, 1994, Barrie Thorne, 1994, 이박혜경, 2001; 권명아, 2006, Diana Gittins, 2007). 이들은 가부장제적인 자본주의가 발생시키는 남녀의 위계적인 성별분업에 기초한 정상가족 the Family 이데올로기의 허구성을 지적하면서 ‘가족’을 자연적·고정적 실체가 아닌 역사적 산물로, 정치적 제도로써 사고할 것을 제안한다. 존재하는 것은 ‘가족 the Family’이 아니라 가변성, 다양성, 유연성 속에 위치하는 ‘가족들 families’이라는 것이다. Barret & McIntosh(1994)는 가족과 사회와의 교차라는 접근을 통해 가족 속의 사회와 사회 속으로 확대되어가는 가족 이데올로기를 ‘가족의 사회화’와 ‘사회의 가족화’라는 개념으로 포착했다. 이 개념은 역사적, 사회적 관계의 구성물인 ‘가족’이 특정한 사회세력들—90년대 영국적 정치환경에서는 대처리즘과 레이건주의—의 이데올로기적 호명에 의해 사회전역으로 확대되어가는 메커니즘을 명시적으로

보여준다. 한국의 담론지형에서, 이박혜경(2001a; 2001b)은 서구 중산층 백인중심적 이성애중심주의와 성별 위계와 연령 위계를 정당화하는 가족은 일면 상상의 산물이며, 필요한 것은 ‘대안가족’이 아니라 차이의 인정 속에서 새로운 가족의 구성원리를 만들어가는 ‘가족에 대한 대안’이라는 것을 역설한다. 다른 한편, 박승희(2007)는 가족 다양성론이 폐쇄적이면서 근본주의적 가족주의인 가족 쇠퇴론이나 가족 옹호론에 대한 비판이라는 점에서 그것이 가진 합리적 측면을 일면 인정하지만, 가족 다양화를 주도하는 심층적 기제가 자본주의의 구조 변동에 따른 개별화·고립화 및 인간관계의 물상화에 기인한다는 점을 지적한다. 이러한 논지에서 ‘억압적 가족주의’가 아닌 ‘해방적 가족주의’의 가능성을 대안으로 제시한다. 논의들을 종합하자면, 페미니스트들이 촉발한 ‘가족다양성론’을 둘러싼 논쟁은 기존의 공/사의 이분법적 영역에 자리하고 있던 ‘가족’을 ‘개인성’의 공간에서 정치적 공간으로, 이데올로기적 층위로 환기시키는데 커다란 기여를 했다. 그러나 한국적 담론지형에서는 ‘전통’에 호소하는 가족가치 옹호론 이면에서 작동하는 신자유주의적 정치 프로그램의 제도적·물질적 함의와 그것이 수용되는 구체적인 조건과 역사적 맥락을 고려하지 않고 있다는 점에서 가족 ‘이념’에 대한 다소 추상적인 찬반론에 머문다는 한계가 있다. 이러한 한계는 현대한국사회를 ‘가국(家國)체제’라고 지적하면서 들뢰즈와 가타리의 욕망이론을 원용하여 한국의 ‘가족 신화’를 ‘해체’할 것을 제안하는 이득재(2001)에게도 동일하게 적용될 수 있다. “일상적으로 파시스트적 주체를 생산하는 거대한 메커니즘으로부터 탈주”하기 위해서는, “가족을 억압하는 국가를 욕망하게 되는” 발생적 과정과 구체적인 장치들을 끈질기게 ‘서술’하고 ‘설명’하는 작업이 반드시 필요하다. ‘가족이데올로기’의 극복은 가족을 역사적으로 사고함으로서만 가능할 것이다.

국가주도적 산업화과정을 경과하여 변화된 신자유주의의 정치·경제 환경에서 기업과 시장에 의해 강화되는 가족의 변화 및 가족주의의 양상을 포착할 수 있는 조주은(2004), 조은(2005), 손승영(2007)의 연구가 있다. 이것은 성격을 달리한 한국의 국가-사회관계에 따른 가족주의의 변화 양상을 반영한다. 조주은(2004)은 생애사연구방법을 활용하여 ‘현대자동차’ 노동자 가족들의 생활세계 속에서 기업의 경영 전략, 노동자 남성 가장과 여성들의 전략의 상호작용을 통해 ‘가족중심성(domesticity)’이 재생산되는 양상을 보여주고 있다. 정상가족을 가정하는 가족임금제도, ‘가정주부’와 ‘어머니’의 역할을 강조하는 기업의 문화적 포획전략, 울산지역 현대자동차 노동자들의 가부장적 의식, 결혼 전 고단했던 가족사를 경험한 여성노동자들의 ‘전업주부’로서의 꿈, 자녀에게 가난을 대물림하고 싶지 않다는 의지가 자녀교육에 대한 관심과 결합되면서 정작 중산층 내부에서 흔들리고 있는 스위트홈(Sweet Home)의 이상이 진보적 노동운동의 본거지라고 알려진 현대자동차 노동자가족에서 재생산되고 있다는 것이다. 조은(2005)은 일명 ‘기러기 가족’으로 통칭되는 ‘신글로벌 초국적 가족’

에 대한 문화기술지 연구를 진행한 결과, 한국의 전문관리직 및 중소기업의 중간계급의 상층부가 세계화라는 구조 변동에 유연하게 적응하면서 ‘부부중심의 가족주의’에서 ‘자식 중심의 가족주의’, ‘도구적 가족주의’로 변모하고 있는 신중계급의 문화적 변화 동향을 포착한다. 손승영(2007)의 연구는 과시를 부추키는 습속 및 기제의 핵심에 가족이 있으며, 가족의 지위 재생산을 위해 자녀에 대한 기대와 지원을 강화해야만 하는 ‘인정투쟁’의 메커니즘이 전사회적으로 ‘정서적 이산가족’을 확대시키고 있는 현실을 지적하고 있다. 이들의 연구로부터 신자유주의적 세계질서에 포섭된 한국의 국가-사회관계 속에서 확대 재생산되고 있는 도구적·자녀중심적·과시적 가족주의의 양상들을 확인할 수 있다. 이들의 연구는 가족(성원)들이 그것의 외부로서의 사회와 교호작용하는 과정에서 작동하는 사회심리적·정치경제적 기제들을 밀도 있게 포착함으로써 가족·가족주의를 다루는 질적 연구의 유용성과 생산성을 보여주고 있다.

4. 대안적 가설의 개략: 한국의 가족과 국가, 국민형성과 가족주의

이야기를 종합해보자. 기존 연구에서 제출된 경합하는 가설들은 한국에서 문화, 경제, 정치, 이데올로기 각각의 층위에서 가족중심적 행위지향을 강화하는 다중적인 기제들이 작동해 왔으며, 여전히 강화된 시장질서 안에서 그것이 작동된 형태로 재생산되거나 변형되고 있음을 보여준다. 기존 한국의 가족주의의 형성 및 변형을 설명하는 인과가설은 유교로 통칭되는 문화적 인과론, 압축적 산업화 및 발전주의국가의 동원전략, 식민지 근대화와 전쟁 및 분단의 체험의 정치사회학적 영향 등으로 요약될 수 있다. 가족주의의 원인을 ‘유교’라고 하는 단일한 독립변수로 상정하는 문화적 인과론의 맹점은 한국에서 익숙히 행해져온 ‘전통의 발명’과 함께 식민지 이래 ‘유교’가 지속적으로 통치이데올로기로 동원되어왔음을 고려할 때 논박되거나 수정될 수 있다. 한편 조선 말기와 6,70년대 산업화과정에서 가족의 이익과 사회(국가)의 이익 사이에 단절이 있음을 토대로 가족주의가 형성, 변형되었음을 지적한 역사구조적 시각의 연구들은 가족중심적인 가치체계에 영향을 미치는 물질적 토대와 국가의 경제적, 사회적 개입의 문제에 초점이 맞추어져 있다. 전술한 바와 같이, 국가가 치러야 할 복지비용이 가족에게 전가되고 해소됨으로서 가족이 시장에 대한 저항력을 둔화시키는 시장질서의 ‘보호막’의 역할을 하게 되는 역설적 현상(김동춘, 1997: 112-113)과 발전주의 국가가 초래한 불균형 성장정책, 가족의존·가족희생·연고주의적 자본주의의 문제는 많은 논자들에게도 지적된 바 있다(김동노, 1997; 김수영, 2001; 신병현, 2003; 강진웅, 2001; 하용출, 2007). 장경섭이 지적한대로 개인과 사회 사이의 관계가 가족에 의해 매개되어지는 정도가 클수록 사회질서가 가족중심주의적이 되는 것은 비단

한국만의일이 아니라, 근대 사회 일반의 문제이기도 하다(1993: 216).

그러나 보다 면밀한 천착을 필요로 하는 지점은 과연 경제적 압박이 그대로 한국적 가족주의를 강화하는 요인으로 작동하는가의 문제이다. 나아가 ‘가족주의’와 ‘국가주의’, 그리고 최근의 ‘가족해체’ 및 ‘개인주의’가 착종된 현상은 단순히 시민사회의 저발달이나 경제적 분배의 문제로만 환원될 수 없는 복합적인 메커니즘이 작동하고 있음을 시사해준다. 필자의 강조점은 기존 논의들에서 많이 지적되어온 탈정치화의 기제로 기능하는 가족주의의 문제는 “가족을 탈정치화시키는 정치적 기제”들에 대한 해명 없이 온전한 설명력을 획득할 수 없다는 점에 있다. 사회운동론을 비롯한 기존의 한국의 자본주의와 국가의 성격, 그리고 ‘시민권’(장미경, 2005; 김동춘, 2006; 최현, 2006)에 대한 논의들에서도 충분히 다뤄지지 못했던 부분 중 하나는 식민지 근대의 전개과정에서 ‘국민’과 ‘비국민’을 가르는 국가의 통치전략은 강력한 “가족을 통한 통치”²⁶⁷⁾를 동반했다는 점이다. 근대세계체제에 종속적으로 편입된 한국에서의 ‘가족’은 통합, 배제, 분할의 원리로 작동하면서 체제 재생산의 도구로 활용되었다. 한국의 가족구성원에게는 네 개의 법이 존재했다. 48년 이래 “대한민국은 민주공화국이다”라고 1조에 명시된 한국의 ‘헌법’은 표면적으로는 대한민국의 국가 ‘이념’을 표상했다. 그러나 현실에서 작동했던 헌법은 48년 헌법의 쌍생아였던 실정법인 ‘국가보안법’이었으며, 그것은 항상적인 물리적·제도적 ‘폭력’을 동반했다. 민법상에 있는 ‘가족법’은 부계중심적인 친족관계의 범위를 구성하고 국가가 의도하는 가족상을 규정했다. 식민국가는 근대적인 호적 제도를 정비하여 전 국민을 국가가 원하는 대로 통제할 수 있는 체계를 조직화했고, 식민지 한국에서부터 개인의 정체성은 가족정체성을 중심으로 형성될 수밖에 없었다. 호주제는 2005년 법조문의 개정이 있기 전까지 아버지의 시민권을 가족구성원이 공유하도록 하는 중요한 제도적 장치였다. 그리고 범죄에 대해 친족구성원이 연대책임을 지는 전근대적인 형법이었던 ‘연좌제’는 1894년 전면 철폐가 공식 선포된 이래 1980년 5공화국 시기 ‘연좌제 금지조항’을 만든 이후에도 1세기를 넘게 강력한 관습법으로 작동하면서(김영범, 1989: 346-347)²⁶⁸⁾, 국민과 비(非)국민을 ‘가족’으로 분할했다. 가족구성원의 생활세계를 가로지

267) ‘가족을 통한 통치’는 돈젤로(Jacques Donzelot)로부터 차용한 개념이다. 푸코의 미시 역사적 방법을 적용하여 근대 가족의 변화를 연구한 돈젤로는 앙시앙 레짐(1789)년 프랑스 혁명 이전의 구체제) 하의 가족은 공권력의 연장선상에 있었다고 말한다. 돈젤로는 이것을 “가족의 통치로부터 가족을 통한 통치”로 지칭한다. “가족은 상호의존과 연맹관계로 이루어진 복합적 망조직으로부터, 가족 외부에 존재하는 기구의 계통체제하에 있는 말초신경망이 되었다” 그는 이러한 과정을 가족 가부장제로부터 국가 가부장제로의 변화라고 부르지만 그의 설명에서는 국가가 행위주체자로서 등장하지 않는다. 대신 그는 다양한 조건에서 발생하는 매개물을 강조한다. Barrett · McIntosh, 앞의 책, pp. 122-123.

268) 이에 대해 김영범은 다음과 같이 말한다. “유교적 가족주의는 아이러니컬하고도 이중적인 역할을 수행했다고 보여진다. 하나는 ‘운명 공동체’라는 이데올로기로 작용하면서 연좌제의 훌륭한 명분이 되어 준 점이다. 다른 하나는 그에 못지않게 연좌제로부터 가족을 지켜주는 역할을 톡톡히 해낸 셈이다.” 김영

르는 이 네 개의 법의 양상들은 한국의 ‘국가’와 ‘가족’을 묶는 강력한 제도적 기반이었다. 그리고 그것은 ‘빨갱이’, ‘간첩’, ‘사상범’ 등 다양한 ‘상징폭력’과 ‘의례’, ‘감시와 처벌’을 통해 만성적인 자기검열의 내면화를 요구했다. ‘반공규율사회’(조희연, 2003)에서 ‘나쁜 본보기’를 통한 처벌은 한사람의 사례로 백배의 효과를 내는 가장 효율적인 통치의 방법이었다. 한국전쟁 관련한 민간인 학살이 100만에 이른다는 것을 고려할 때, 양가 10촌의 범위에 걸쳐 적용되었던 연좌제의 관행과 가족법의 친족범위규정이 한국인의 생활세계와 정치문화에 미친 의식/무의식적인 파급력을 추정하는 것은 어렵지 않다. 한국에서의 ‘사회적 분할선’(조희연, 2007)은 경제적 분할만이 아닌 정치적·이념적 분할에 의해 위계적으로 구축되었으며, 한국판 ‘가족신분(제)’의 유지와 변형에 따른 국민정체성의 분열과 적대를 동반하는 것이었다. ‘분배 없는 경제발전’과 ‘전쟁국가’(‘안보국가’)는 각각 경제적, 정치적 층위에서 가족으로의 결집과 분할을 강화시키는 요인으로 작용했다고 할 수 있다. 그리고 유교라고 하는 문화적 자원과 핵가족의 이념형은 ‘의사가족주의’의 이념적 모델로 동원되면서 가부장적 국가와 연고주의적 정치 관행을 정당화하는 이데올로기적 기제로 활용되었다. 식민지 근대의 전개과정에서 ‘가족’으로의 분할과 ‘국민’의 형성은 동전의 양면과 같은 동시적인 과정이었다고 할 수 있다. 이것은 오늘날 한국의 ‘왜곡된 근대성’과 불완전한 ‘사회계약’의 단면을 반영한다.

정리하자면, 한국의 가족주의는 단순히 국가와 기업에 의해 동원된 이데올로기만이 아니라 물질적 토대와 중층적인 역사적 형성 경로를 갖고 있다. 무엇보다 ‘유기적 연대’의 전망을 제약하는 정치적·경제적 조건들은 가족과 국가의, 가족구성원의 정체성과 국민정체성의 유기적인 결합을 방해하는 것이었다. 그렇다면, 식민지 근대의 전개과정에서 국가가 정당한 폭력의 행사자로 존재하지 않았을 때, ‘가족을 모델로 한 정치’²⁶⁹⁾가 ‘가족’을 이반했을 때 한국인의 ‘공공적 자아’와 ‘사私적 자아’는 어떠한 방식으로 갈등과 통합의 노력을 경주하며 생애전략을 구사했는가? 가족중심적인 가치체계 및 행위성을 강화시키는 경제적·정치적·사회심리적 메커니즘의 구체적인 내용과 과정은 어떠하며, 이것이 가족구성원들의 생애체험 속에서 발현되는 양식들의 정치사회학적 함의는 무엇인가? 이에 대한 대답이 이후 학위논문의 작성과정에서 심화된 형태로 전개될 ‘경험적 검사’의 몫이다. 이 작업에서는 한국의 국가형성 시기로 소급하여, ‘두 개의 국가’를 직접적으로 체험했던 가족구성원들의 생애체험 및 정치사회화 과정에서 가족중심적 가치체계 및 정체성이 형성되고 변화하는 과정을 시계열적으로 검토할 것이다.²⁷⁰⁾ 나아가 이에 개입하는 다중 기제들의 다양한 결합 양식을 비교적 맥락에서 유

범, 「연좌제의 역사적 전개와 그 의미망」, 『사회사연구의 이론과 실제』, 1989, 문학과지성사, p. 345.

269) 이 개념은 린 헌트의 『프랑스 혁명의 가족로망스』(1999)에서 차용한 개념이다.

270) 추후 자세히 논하겠지만, 이 사례들은 한국사회의 균열과 갈등을 직접적으로 체험한 사례로서 사회적 결속과 분열의 시기에 국가 기구들의 정당성의 조건과 그에 대한 행위자들의 인식을 드러낼 수 있

형화하고 재구조화할 것이다. 이 과정에서 중심적인 방법으로 채택된 생애사재구성방법론(이희영, 2005)은 행위주체로서의 인간 개념을 가정하고 언설과 행위 배후의 의미를 찾아내서 그것을 맥락화하는 과정을 수행하는데, 이러한 과정은 특정한 개인의 삶의 이력과 사회화 과정에서 드러나는 ‘사회 구조’를 재구성하는 것을 목적으로 한다. 생애사재구성방법론은 이 연구가 준하고 있는 실재론적 전제들에 구체적인 해석학적 지침과 자원들을 제공함으로써 사회과학적 ‘설명력’을 증폭시킬 수 있는 상호보완적인 사회 연구의 방법론이 될 수 있다고 본다(이에 대해서는 추후 자세히 논할 것이다).

이상의 논의를 정리하면서 본 연구의 중심적인 가설을 개략적으로나마 제시하면 다음과 같다. 첫째, 근대의 사회관계에서 발생하는 가족주의familism의 의미계열은 다양하지만, 한국의 경우 가족주의의 지배적인 인과기제는 식민지 근대화의 체험 및 왜곡된 ‘국가’의 문제로 소급된다. ‘가족’과 ‘국가’의 분리, ‘가족’과 ‘정치’의 분리는 한국전쟁과 분단, 반공규율사회의 전개과정에서 구조화되고 겹겹이 재생산되어왔다. 한국의 가족주의는 물질적 필요들needs과 더불어, 가족을 둘러싼 정치(와 통치)들의 체험들, 기억들, 열망들, 좌절들 속에서 발현된 것이다. 이런 맥락에서 한국의 가족주의는 문화적 습속일 뿐만 아니라 정치적 습속으로서의 성격을 갖는다. 둘째, 본 논문에서 재정의하는 가족주의는 특정한 사회사의 시점을 반영하는 사회의 유대의 형태이자, 정치사회화 과정에서 형성된—국가와 가족(성원들)의 상호작용 속에서 구성되는—가족 중심의 가치체계(및 정체성)로, 다양한 사회적 위치를 갖는 가족구성원들의 국가정체성과 가족상像을 반영한다. 정치적 성원으로로서의 ‘국민이’ 국가에 부여하는 정체성의 변형된 형태가 오늘날의 가족주의로 현상되었다고 말할 수 있으며, 한국의 가족주의는 ‘국가 불신’ 및 ‘국가 없음’, 또는 ‘도구적 국가의식’과 양면을 이루는 동시에 왜곡된 국가에 대한 ‘합리적 저항’을 내포하는 저항담론으로서의 성격을 갖고 있다. 이것은 ‘국가가’ 가족주의를 일방적으로 주형했다는 기존의 가설에 이의를 제기하며, 가족주의가 고정적인 하나의 성격을 갖기 보다는 제도 및 공적 담론과 같은 정치·사회적 조건과 관계가 변화하는 것에 따라, 왜곡된 국가가 ‘정상화’되는 국면에 따라 다른 사회적인 가치와 공존할 수 있는 유동적인 성격을 갖는 가치체계임을 시사해준다(물론 이는 역방향으로 호명될 잠재적 멘탈리티mentality가 될 수 있음을 의미한다). 셋째, 한국사회의 균열과 갈등을 체험한 생애사례들에서 드러나는 가족주의의 유형적 특성과 재생산양식은

다는 점에서 가족주의의 정치적 형성과정을 일정한 제한적 장치 없이 탐구할 수 있다는 장점이 있다. 콜리어(Collier, 1994)는 이러한 사례를 ‘병리적인 것의 방법론적 우선성’이라는 용어로 표현한다. 사회적 결속의 조건은 분열의 시기에 분명히 드러나고, 국가 기구들의 정당성의 조건은 그것이 심각하게 위협받는 상황에서 유리하게 연구될 수 있다. 연구자가 실험을 위해 상황을 유발하기 전에 그런 상황이 연구자와 무관하게 발생한다는 점에 있다. 병리적 사례와 극단적 사례에 공통되는 점은, 비정상적인 것에 대한 연구에 의해 정상적인 것의 조건에 관해 알아낼 수 있다는 것이다. Berth Danemark · Mats Ekstrom 外, 이기홍 역, 『사회과학방법론』, 한울아카데미, 2005, p. 177, 280.

한국의 국가 및 시민사회의 심층을 관통하는 고유한 주체화양식 및 행위동학을 보여줄 것이다. 이상의 가설은 향후 ‘구체적 분석’을 통해 검사되고 응당 수정될 수 있는 하나의 잠정적인 가설일 뿐이며, 가설의 확장과 수정, 보완을 위한 아낌없는 비판과 토론을 기대한다.

■ 참고문헌

1. 국내문헌

- 강인철, 2006, 『한국전쟁과 사회의식 및 문화의 변화』, 윤해동·천정환 외, 『근대를 다시 읽는다 1』, 역사비평사.
- 강진웅, 2001, 「남북한 체제변화와 가족주의의 변형에 관한 비교연구: 원자화된 가족주의와 세포화된 가족주의」, 연세대학교 석사학위 논문.
- 구승희, 2000, 「아시아적 가족가치와 사회적 친화의 가능성 : 프랜시스 후쿠야마를 중심으로」, 《국민윤리연구》 제45호.
- 권명아, 2000, 『가족이야기는 어떻게 만들어지는가』, 책세상.
- 김경학·박정석 외, 2005, 『전쟁과 기억: 마을공동체의 생애사』, 한울아카데미.
- 김동노, 1997, 「국가정당성 결여와 생활세계의 왜곡」, 《현상과 인식》 21권 1호.
- 김동춘, 1997, 『분단과 한국사회』, 역사비평사.
- _____, 2000, 『근대의 그늘』, 당대.
- _____, 1998, 「1950년대 한국 농촌에서의 가족과 국가」, 『1950년대 남북한의 선택과 굴절』, 역사비평사.
- _____, 2002, 「유교(儒敎)와 한국의 가족주의—가족주의는 유교적 가치의 산물인가?」, 한국산업사회학회, 《경제와사회》 제55권.
- _____, 2007, 「사업의 기업화와 공공성의 위기」, 《사회비평》 겨울.
- _____, 2006, 「한국의 분단국가 형성과 시민권: 한국전쟁 초기 안보국가에서 ‘국민됨’과 시민권」, 《경제와 사회》 통권 제70호.
- 김성국, 2001, 「한국의 시민사회와 신사회운동」, 유팔무·김정훈 엮음, 『시민사회와 시민운동2』, 한울.
- 김수영, 2001, 「한국의 산업화 과정과 가족·여성」, 《진보평론》 제7호.
- 김영범, 1989, 「연좌제의 역사적 전개와 그 의미망」, 《사회사 연구의 이론과 실제》, 문학과 지성사.
- 김원식, 2003, 「동아시아의 가족주의 전통과 민주주의」, 《사회와 철학》 제5호.
- 김이순, 2005, 「한국전쟁과 가족 이미지: 가족해체와 복원의 사이」, 《미술사연구》 제19호.

- 김일영·김석근 외, 2001, 『한국정치와 헌정사』, 한울아카데미.
- 김안나, 2003, 「가족과 사회연결망」, 《한국사회학》 제37집 4호.
- 김정훈, 2001, 「진보적 시민사회 형성을 위한 이론적 탐색」, 유팔무·김정훈 엮음, 『시민사회와 시민운동2』, 한울.
- 김진균·정근식 편저, 2003, 『근대주체와 식민지 규율권력』, 문화과학사.
- 김현옥, 2002, 「가족주의 의식의 구성과 변화—한국사회에서의 연령집단별 차이를 중심으로」, 《가족과 문화》 제14집 제1호.
- 김혜경, 2005, 『식민지하 근대 가족의 형성과 젠더』, 창비.
- 김혜영, 2005, 「가족의식의 세대적 특성」, 《가족과문화》 제17집 1호.
- 김혜경·정진성, 2001, 「“핵가족” 논의와 “식민지적 근대성”: 식민지 시기 새로운 가족개념의 도입과 변형」, 《한국사회학》 제35집 4호.
- 노용석, 2005, 「민간인 학살을 통해서 본 지역민의 국가인식과 국가권력의 형성: 경상북도 청도 지역의 사례를 중심으로」, 영남대 대학원 박사학위 논문.
- 박길성, 2006, 「사회적 자본과 삶의 질」, 《아세아연구》, 제45권 2호, 통권 108호.
- 박민자·이경아, 2004, 「가족의 의미: 가족 가치와 규범을 중심으로」, 『사회과학연구』 제10권.
- 박원순, 2004, 《국가보안법 연구 1, 2》, 역사비평사.
- 박승희, 2006, 「가족다양성론에 대한 성찰적 검토」, 《경제와사회》 통권 제70호.
- 박통희, 2004, 「가족주의 개념의 분할과 경험적 검토—가족주의, 가족이기주의, 의사가족주의」, 한국가족학회, 《가족과 문화》 제16집 제2호.
- 백낙청, 1994, 『분단체제 변혁의 공부길』, 창작과 비평사.
- 문소정, 1993, 「한국 가부장제의 확립 배경에 관한 연구」, 『한국의 사회 제도와 농촌 사회의 변동』, 한국사회사연구회 논문집.
- 손승영, 2007, 「한국 가족의 과시적 구별짓기와 사랑의 물신주의」, 한국인문사회과학회, 《현상과 인식》 통권 101호.
- 송승철, 2000, 「영원한 가족'의 흡인력: 이데올로기 비판과 역사적 진실」, 《아시아 문화》 제15호.
- 서수경, 2002, 「포스트모던 가족 담론과 한국 가족의 변화」, 《대한가정학회》, 제40권 5호.
- 신진옥, 2004, 「근대와 폭력: 다원적 복잡성과 역사적 불확정성의 사회이론」, 《한국사회학》 제38집 4호.
- 신병현, 2003, 「6, 70년대 산업화 과정에서 노동자들의 사회적 정체성에 미친 주요 역사적 담론들:

- 근대화와 가부장적 가족주의 담론구성체를 중심으로」, 《산업노동연구》 제9권 제2호.
- 양현아, 2007, 「1987년 이후 가족법의 변화에 관한 법사회학적 고찰」, 《법과사회이론학회》.
- 이택휘, 1980, 「정치사회화의 이론과 실제: 도덕성의 발달과의 관련에서」, 《한국정치학회보》 vol 14.
- 이희영, 2005, 「사회학 방법론으로서의 생애사 재구성」, 《한국사회학》 제39집 3호.
- 오승용, 2007, 「국가폭력과 가족의 피해: 인혁당 재건위 사건을 중심으로」, 《담론 201》 10(4).
- 이광규, 1994, 「한국사회의 가족주의 전통과 그 변화」, 《한국청소년연구》 제17호.
- 옥선화, 1989, 「현대한국인의 가족주의가치에 관한 연구」, 서울대학교 박사학위 논문.
- 유석춘, 1997, 「유교 자본주의의 가능성과 한계」, 《전통과 현대》 창간호.
- ____·왕혜숙, 2007, 한국의 복지현실, 사회자본 그리고 공동체 자유주의」, 연세대학교사회발전연구소, 《현대사회와 문화》 Vol. 1, No. 1.
- ____ 장미혜 외, 2000, 「동아시아의 연고주의와 세계화」, 《아시아 문화》 제15호.
- ____·최우영 외, 2005, 「유교윤리와 한국자본주의 정신」, 《한국사회학》 제39집.
- 윤택림, 2003, 「한국근현대사와 유씨가족」, 『인류학자의 과거여행: 한 빨갱이 마을의 역사를 찾아서』, 역사비평사.
- 윤형숙, 2000, 「가족사를 통해 본 지방사」, 《한국문화인류학》 33-2호.
- 은기수, 2006, 「가족가치에 관한 비교연구: 성별 및 세대간 차이를 중심으로」, 《가족과문화》 제18집 3호.
- 이령경, 2003, 「한국 전쟁 전후 좌익관련 여성유족의 경험 연구: 여성주의 평화의 개념에서」, 성공회대학교 NGO 대학원 석사학위 논문.
- 이득재, 2001, 『가족주의는 야만이다』, 소나무.
- 이시재, 2003, 「한일 시민사회 특성의 비교연구」, 가톨릭대학교사회과학연구소, 《사회과학연구》 제19집.
- 이동원·함인희, 1996, 「한국가족사회학 연구 50년의 성과와 반성」, 한국가족학회, 《가족과 문화》 제1집
- 이박혜경, 2001, 「가족 대안의 모색」, 《경제와사회》 통권 제50호.
- 이승환, 2004, 「가족주의의 의미와 기원, 그리고 변화가능성」, 《유교사상연구》 vol 20.
- 이재혁, 2007, 「시민사회와 시민적 자본: 시장적 관계모형」, 한국이론사회학회, 《사회와 이론》 10호.

- 이황직, 2002, 「한국사회와 가족주의: 개념설정 및 개념사 연구」, 《사회와 이론》 22호.
- 이효재, 1985, 『분단시대의 사회학』, 한길사.
- _____, 1988, 「고전사회학의 가족이론과 파슨스의 핵가족론」, 『가족연구의 관점과 쟁점』, 까치.
- 임혁백, 2007, 「공공성의 붕괴인가 공공성의 미발달인가」, 《사회비평》 겨울.
- _____, 2000, 「사회과학에서의 근대성 논의: 근대화 프로젝트를 중심으로」, 『한국의 근대와 근대성 비판』, 역사비평사.
- 장미경, 2005, 「한국사회 소수자와 시민권의 정치」, 《한국사회학》, Vol. 29, No. 6.
- 장경섭, 2000, 「가족이념의 우발적 다원성: 압축적 근대성과 한국가족」, 2000년도 후기 사회학대회 자료집.
- _____, 1993, 「가족·국가·계급정치: 가족이론의 거시 사회변동론적 함의」, 사회사연구회편, 『한국 근현대 가족의 재조명』, 문학과지성사.
- 전상인, 1992, 「탈리의 국가건설 비교연구」, 한국비교사회연구회, 『비교사회학: 방법과 실제2』, 열음사.
- _____, 2005, 『한국현대사 진실과 해석』.
- 정수복, 2007, 『한국인의 문화적 문법』, 생각의 나무.
- 정재영, 2002, 「사회태도에 미치는 가족주의의 영향」, 《사회이론》 22호, 한국이론사회학회.
- 정태석, 2008, 「기업의 시민사회 지배」, 진보정치연구소, 『미래공방』 신년호.
- 정태현, 2007, 『한국의 식민지적 근대 성찰』, 선인출판사.
- 정해구, 2002, 『국가폭력, 민주주의, 투쟁, 그리고 희생』, 함께읽는책.
- 전미경, 2002, 「개화기 계몽담론에 나타난 가족에 대한 ‘단상’—대한매일신보를 중심으로」, 《한국 가정관리학회지》.
- 조은, 2005, 「세계화의 최첨단에 선 한국의 가족: 신글로벌 모자녀 가족 사례 연구」, 《경제와 사회》 통권제54호.
- _____, 2006, 「분단사회의 ‘국민 되기’와 가족」, 한국산업사회학회, 《경제와사회》 통권 제71호, 2006.
- _____, 『침묵으로 지은 집』, 문학동네.
- 조주은, 2004, 『현대가족이야기』, 이가서.
- 조혜정, 1986, 「가족윤리: 공리적 가족집단주의와 도덕적 개인주의」, 아산사회복지사업재단, 《현대 사회와 가족》.

- 조희연 편, 2003, 『한국의 정치사회적 지배담론과 민주주의 동학』, 함께읽는책.
- 조희연, 2007, 『박정희와 개발독재시대: 5.16에서 10.26까지』, 역사비평사.
- 최선헌 이명진 외, 2003, 「한국의 가족관련 정체성 연구: 감정조절이론의 수용적용을 중심으로」, 《한국사회학》 37집 5호.
- 최영진, 2005, 「한국사회의 유교적 전통과 가족주의:담론 분석을 중심으로」, 한국철학회, 춘계학술대회 발표문.
- 최우영, 2006, 「조선시대 국가-사회관계의 변화와 가족주의의 기원」, 한국가족학회, 《가족과 문화》 제18집 제1호.
- 최현, 2006, 「한국 시티즌십(citizenship): 1987년 이후 시민권 제도의 변화와 시민의식」, 《민주주의와 인권》 제6권 1호.
- 최재석, 2002, 『한국 초기사회학과 가족의 연구』, 일지사.
- _____, 1994, 『한국인의 사회적 성격』, 현음사.
- 최장집, 2003, 『민주화 이후의 민주주의』, 후마니타스.
- 최홍기, 2006, 『한국 가족 및 친족제도의 이해』, 서울대학교출판부
- 하용출, 2001, 『한국 가족상의 변화』, 서울대학교출판부.

2. 국외문헌

- Bettina Volter, 2000, "Ingerational Dialog in Families of Jewish Communists in East Germany : A Process-Oriented Analysis", *Biographies and the Division of Europe*, Leske + Budrich, Opladen.
- Berth Danemark-Mats Ekstrom 外, 2006, 이기홍 역, 『사회과학방법론』, 한울.
- Bryan S. Turner, 2001, "The Erosion of Citizenship", *British Journal of Sociology* Vol. 52.
- Diana Gittins, 2007, 안호용 옮김, 『가족은 없다: 가족이데올로기의 해부』, 일신사.
- Emile Durkheim, 1998, 권기돈 옮김, 『직업윤리와 시민도덕』, 새물결.
- _____, 1999, 임희섭 옮김, 『자살론·사회분업론』, 삼성출판사.
- _____, 1992, 노치준·민혜숙 옮김, 『종교 생활의 원초적 형태』, 민영사.
- E.C. Banfield, 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*, New York: The Free Press.
- Frans L.K. Hsu, 1998, "Confucianism in Comparative Context", Walter H. Slote et al eds,

Confucianism and Family, Albany: State University of New York.

Friedrich Engels, 2005, 『가족 사유재산 국가의 기원』, 도서출판 아침.

F, Fukuyama, 1996, 『트리스트: 저신뢰사회와 가족가치의 역설』, 구승회 역, 한국경제신문사.

G. H. Mead, 1962, *Mind, Self, & Society*, University of Chicago Press.

Immanuel Wallerstein, 2005, 이광근 역, 『세계체제분석』, 당대.

Karl Marx, 1994, 홍영두 옮김, 『헤겔·법철학 비판』, 아침.

Judith Butler & Gayatri Spivak, 2007, 주해연 역, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 산책자.

Louis Althusser, 1995, 김웅권 옮김, 『재생산에 대하여』, 동문당.

Margaret Archer 외, 2005, 이기홍 역, 『비판적 자연주의와 사회과학』, 한울아카데미.

MICHELE Barrett·Mary McIntosh, 1994, 김혜경 역, 『가족은 반사회적인가』, 여성사.

Michel Foucault, 2008, 오생근 옮김, 『감시와 처벌』, 나남.

Pierre Boudieu, 1997, 정일준 역, 『상징폭력과 문화재생산』, 새물결.

R. Bhaskar, 2007, 이기홍 역, 『비판적 실재론과 해방의 사회과학』, 후마니타스.

Yong Chool Ha, 2007, "Late Industrialization, the State, and Social Change: The Emergence of Neofamilism in South Korea", *Comparative Political Studies* DOL : 10.

Lynn Hunt, 1999, 조한욱 옮김, 『프랑스 혁명의 가족로망스』, 새물결.

Diana Gittins, 2007, 안호용 옮김, 『가족은 없다: 가족이데올로기의 해부』, 일신사.

