

한국철학사상연구회 · 연세대학교 인문학연구원 공동학술대회

민주주의와 포퓰리즘, 그 해석의 정치철학적 스펙트럼

2021. 6. 5(토) 12:50~17:30

ZOOM 온라인 회의실

ID: 912 8735 3888

PW: gkscj2021(한철2021)

12:50~12:55 개회사 연세대 인문학연구원장 김장현(연세대)
12:55~13:00 개회사 한국철학사상연구회 이사장 김교빈(성균관대)

1부 민주주의와 포퓰리즘 / 사회: 김은주(서울시립대)

13:00~13:30 포퓰리즘과 포스트 트루스 한길식(중부대) / 논평: 조배준(건국대)
13:30~14:00 포퓰리즘의 이중성과 민주주의의 민주화 한상원(충북대) / 논평: 김성우(상지대)
14:00~14:30 신체적 수행성과 정치적 대중 주체의 형성 조주영(충북대) / 논평: 이지영(이화여대)
14:30~14:40 휴식

2부 헤겔과 아렌트 / 사회: 아관형(정치경제연구소 대안)

14:40~15:10 혁명적 반혁명 - 헤겔의 프랑스 혁명 진단 남기호(연세대) / 논평: 이정운(상명대)
15:10~15:40 악의 평범성과 민주주의 이승준(동국대) / 논평: 조은평(상지대)
15:40~16:10 아렌트를 통해 본 페미니즘과 민주주의 정유진(서강대) / 논평: 주 현(건국대)
16:10~16:20 휴식

3부 종합토론 / 사회: 서영희(한신대)

16:20~17:20 종합토론
17:20~17:30 폐회사 한국철학사상연구회 회장 연효숙(연세대)

참가신청: kophil@daum.net

| 주최 | 연세대학교 인문학연구원, 한국철학사상연구회

포퓰리즘과 포스트 트루스

한길석(중부대)

1. 포스트 트루스 현상

2017년 박근혜 대통령이 탄핵되기 한 달 전 무렵 서울 시청 앞 광장은 ‘탄핵 기각을 위한 국민총궐기운동본부(일명 탄기국)’가 차지하고 있었다. 이들에게 ‘국정농단’이란 언론과 검찰과 국회가 음모한 ‘체제 전복 반란’이었다. 사실은 중요하지 않았다. 단지 그렇게 믿고 있고, 그런 믿음을 공유한 사람들 속에 있는 것이 중요했다. 탄핵 판결이 확정되고 몇 해가 지나도록 그들의 믿음은 약해지지 않았다. “언론은 믿을 게 못 돼. 진실은 유튜브에 있어.”¹⁾ 유튜브와 카카오톡, 네이버 밴드, 카카오톡스토리 등으로 ‘그들만의 정보’와 ‘믿음’은 강한 확신으로, ‘불변의 진리 비슷한 것’으로 강화돼가고 있었다. 사실과 의견, 참과 거짓이 뒤엉켜서 무엇이 진상이고 무엇이 허상인지 가늠하기 어려워졌다. 공영역에서 오가는 모든 발언들은 점차 사사로운 의도로 진실을 왜곡하는 말로 여겨졌다. 말이 말 같지 않아졌고, 사실을 검증하려는 노력은 소란을 더하는 짓거리로 간주되었다. 민주적 논의의 이상에 대한 근원적 회의가 자리잡을 무렵, 불행인지 다행인지 코로나 19가 확산되면서 혼란은 잠잠해 졌다.

2016년 옥스퍼드 영어사전은 ‘포스트 트루스(Post-truth)’라는 말을 올해의 용어로 뽑았다. 사전은 “여론을 형성할 때 객관적 사실보다는 감정과 개인적 믿음에 호소하는 것이 더 큰 영향력을 발휘하는 현상에 관련된” 말이라고 풀이하고 있다. 사실 이 말은 이전부터 있었지만 본격적으로 사용된 것은 이란 콘트라 사건에 대한 비판적 칼럼에서 였다고 한다. 당시 미국의 레이건 대통령이 인질 석방을 위해 이란 정부와 무기 거래를 한 일이 없다고 발뺌했는데, 그것이 거짓말로 드러나자 ‘지금도 내 마음과 내 최상의 의식은 그것이 사실이라고 하지만 사실과 증거는 그렇지 않다고 말한다’는 변명을 했다.²⁾

객관적 사실과 주관적 믿음이 불일치할 때, 우리는 객관적 사실을 우위에 둔다. 객관적 사실이 진실을 반영한다고 여기기 때문이다. 하지만 레이건은 실재론적 결론을 받아들이기를 거부했다. 레이건 뿐만이 아니었다. 김리치³⁾와 트럼프도 가세했다. 이들은 사실보다는 믿음을 바탕으로 한 세상을 우선한다. 이런 세상은 하나의 진실이 모든 거짓을 압도하는 것이 아니라 다양한 대안적 사실들(alternative facts)이 진실과 어깨를 견주면서 진실의 ‘압제’에 도전한다. 대안적 사실들의 세상에서는 ‘미국 대통령 오바마는 미국인도 아니고, IS의 설립자이며, 테드 크루즈 의원(트럼프의 경선 라이벌)의 아버지는 케네디 대통령의 암살범인 리 하비 오스왈드와 함께 있었다.’⁴⁾ 한국에도 대안적 사실들의 세계에 사는 사람들은 많다. 그들에게 문재인 대통령은 ‘대한민국 공산화를 시도하는 간첩’이며, 5·18은 ‘북한군 특수부대원들의 개입에 의해 벌어진 무장 폭동’이다.

2. 정보사회의 조건

포스트 트루스 현상을 인지적 오류쯤으로 여기는 사람에게 해결책은 간단하다. 사실 확인이 정답이라는 것이다. 그들은 진짜뉴스로 가짜뉴스를 덮어버리면 결국 루머보다는 깊이 있

1) 김동인 & 구글 뉴스랩 펠로십 씨모어(SeeMore)팀, 「우리는 애국자, 진실은 유튜브에 있다」, 『시사IN』, 493호, 2017.

2) 문정우, 「우리는 애국자, 진실은 유튜브에 있다」, 『시사IN』, 472호, 2017.

3) 트럼프의 고문 김리치는 미국 범죄율이 감소 추세라는 FBI의 조사 보고서를 많은 사람들의 ‘느낌’을 근거로 부정했다. McIntyre, L., 『포스트트루스』, 두리반, 2020, 17-19쪽.

4) 문정우, 위의 기사.

는 검증된 정보를 선호하게 될 거라고 기대한다. 과연 그럴까? 안타깝게도 수많은 언론들이 팩트 체크 기사들을 지속적으로 보도하는 노력을 기울이고 있음에도 불구하고 포스트 트루스의 신봉자들의 숫자와 영향력은 줄어들지 않고 있다. 오히려 객관적 사실은 수많은 대안적 사실들 사이에 끼어 속절 없이 묻혀 버리는 일이 허다하다.

팩트 체크가 힘을 발휘하지 못하는 현상의 원인은 무엇일까? 일단 정보사회에서의 매체 환경의 변화와 연관시켜 해명해 볼 수 있을 듯 하다. 우리는 모든 지식이 정보로 변환되어 전달되는 현대 세계에 살고 있다. 정보는 그 속성 상 내용이 미처 확정되지 않은 ‘잠재적 사실’ 혹은 ‘잠재적 진리값’을 담고 있다. 같은 정보라도 A라는 사실(내용)을 가리킬 수도 있지만 그와 반대(-A)되거나 다른 사실(B)을 가리킬 수도 있다. 따라서 참과 거짓의 향방은 취합한 정보들에 잠재적으로 함축된 내용을 어떻게 확정하는가에 따라 달라진다. 나아가 1인 매체 시대에서 정보는 누구나 생산해 내고 무제한적으로 소비해 버릴 수 있는 재화로 인식되기 때문에 정보 이용과 연관된 내용적 충실성과 책임성의 문제는 그다지 강하게 의식되지 않는다. 이런 환경에서는 참으로 확정된 진리값을 지닌 객관적 사실을 확인해 유포한다고 해도 잠재적 진리값을 지닌 정보로 유통되기 때문에 수용자의 입장에 따라 참 거짓의 향방은 달라지게 된다. 일리는 있지만 허탈해지는 설명이다. 정보사회행 열차에서 내려야 한다는 소리로 들리는 이 말에 사람들은 잠시 고개를 끄덕이다가 정보사회행 열차 쪽으로 발걸음을 바빠 돌릴 것이기 때문이다.

3. 포스트 트루스는 거짓말과 다르다

팩트 체크에 기대를 거는 이들은 포스트 트루스를 착각이나 거짓말(falsehood)과 같은 것으로 오인하고 있다. 하지만 포스트 트루스 선동가들은 얼빠진 바보도 아니며 거짓말쟁이도 아니다. 그들은 정상적 인지 능력을 갖고 있으며, 참 거짓에 대해서는 아예 무관심하다. 그래서 거짓임이 밝혀졌다고 해도 뻔뻔스럽게 행동하는 것이다.

프랭크퍼트는 『개소리에 대하여』에서 다음과 같이 지적한다. “거짓말을 하기 위해서는 진실이 무엇인지 알아야 한다. 그리고 진실을 은폐하고 왜곡하기 위해 정교한 조작을 감행해야 한다. 진실에 대한 대단한 관심 없이는 불가능한 일이다.”⁵⁾ 진실을 말하려는 사람이나 거짓말을 하는 사람은 모두 어떤 식으로든 확증할 수 있는 사실이 존재한다는 점과 그러한 사실을 공유하고 있는 세계에 살고 있다는 점을 믿어 의심치 않고 있다. 이런 믿음 없이 사실에 대해 정확하고 정당하며 진실하게 말하고자 할 수는 없으며, 온갖 책략을 짜서 거짓말을 하려는 노력을 기울일 수는 없다. 진실의 수호자건 거짓말쟁이건 이들은 모두 공유된 사실 세계가 존재하고, 이 세계에 참여하고 있으며, 이 세계를 매개로 서로 관계를 맺고 있다는 점을 진지하게 전제하고 있다. 이런 전제와 관심 덕에 그들은 실제 세계에 대한 바른 이해 및 행위와 그렇지 않은 것을 구분할 수 있게 된다.

진실의 수호자나 거짓말쟁이 이들은 모두가 공유하는 또 한 가지 믿음은 진실이 권위를 지니고 있다는 점이다. 다만 양자는 진실의 권위에 대해 서로 다르게 반응할 뿐이다. 하나는 진실의 권위에 따르지만, 다른 하나는 그것에 저항하며 진실의 요구에 무릎 꿇기를 거부한다.⁶⁾ 거짓말쟁이는 진실을 잘 알고 있고 그것의 권위를 두려워하기 때문에 그것이 만천하에 드러나지 않도록 진심전력한다. 그들은 진실을 숨기기 위해 정교한 조작에 진지하게 몰두한다.

5) Frankfurt, H., 『개소리에 대하여』, 필로소피, 2016, 54쪽.

6) 위의 책, 63쪽.

반면에 포스트 트루스 선동가들(프랭크퍼트의 표현대로라면 ‘개소리꾼’)은 사실과 다름없이 보이는 허위를 공들여 다듬는 노력을 기울이지 않는다. 그들의 주장은 너무나 허술한 진리값을 갖고 있어서 금세 거짓으로 판명된다. 거짓말쟁이는 진실이 폭로되었을 때 견딜 수 없이 부끄러워하면서 진실의 권위에 굴복하지만, 포스트 트루스 선동가들은 전혀 개의치 않는다. 그들은 무언가 중대한 사실을 발언하고 있는 듯이 행동하지만, 실은 사실이 어떻든 별 관심이 없다. 실제 사실에 무관심하므로 사태의 진상이 탄로날까봐 전전긍긍해 하지도 않는다. 심지어 그들은 사실에 대해, 사태의 진상에 대해 잘 알지도 못한다. 그렇기 때문에 그들의 발언은 조악하기 짝이 없다. 하지만 이 조악함은 진실을 존중하는 이들에게만 의미를 지닐 뿐, 포스트 트루스 선동가나 그 추종자들에게는 무의미하다. 그들은 사실의 세계와 동떨어진 곳에 존재하고 있기 때문이다. 포스트 트루스는 허위(falsity)가 아닌 위조(phony)다. 그것이 조악한 모조품이라는 것은 한 눈에 알 수 있다. 하지만 이것은 실제의 사물에 비해 열등하다는 점에 무색해 할 필요가 없다. 포스트 트루스는 진실을 중심으로 원을 그리며 운동하지 않는다. 그렇기 때문에 ‘진상은 본래 이렇다’든가, ‘그건 왜곡일 뿐이다’라는 반박에 타격을 받지 않는다. 포스트 트루스는 진실과 무관하게 제기되는 것이기 때문에 아무리 진실과의 비교는 아예 가능하지 않다. 그래서 포스트 트루스 지지자들은 진상이 무엇인지 알 필요를 느끼지 않는다. 그저 사람들로 하여금 진실이 무엇인지 분간하지 못하게 만들면서 진실의 세계와 멀어지게 하면 될 뿐이다. 즉 사람들이 실제의 세계를 공유하면서 서로 관계를 맺으며 행위한다는 사실을 받아들이지 못하도록 만들면 그만인 것이다.

포스트 트루스 선동가들은 진실을 은폐하여 속이려는 의도로 포스트 트루스적 주장을 하는 게 아니다. 단지 타인에게 영향력을 행사할 수 있는 권력의 획득이 목표다. 그들에게 진실 따위는 중요하지 않다. 자기가 지껄이는 말에 사람들이 경악하거나 환호하는 모습에서 권력을 확인하는 것, 자기 발언으로 인해 사람들이 어떤 영향을 받는가가 더 중요하다. 그들은 사람들을 놀라게 하고 당혹하게 만들 수 있는 것이라면 뭐든지 말할 수 있다. 그 발언이 진실하든 부당하든 가짜든 상관없다. 오직 화제를 불러 일으키고 주목을 받아 사람들의 마음을 장악하는 것이 중요할 뿐이다.

4. 사실적 진리

무엇이 타당한 견해인가를 묻는 것은 진리 추구에 대한 관심과 사실에 기초한 설득에 대한 믿음을 전제한다. 하지만 포스트 트루스 지지자들은 진리(혹은 진실)에 대해 무관심하다. 그러니 포스트 트루스의 개소리에 팩트 체크나 진리타당성에 기초하여 대응하는 것은 헛수고가 아니겠는가? 그렇다면 우리는 진리를 포기해야 할까?

아렌트는 「진리와 정치」에서 이성적 진리(rational truth)와 사실적 진리⁷⁾(factual truths)를 구분하면서 후자를 중심으로 한 상호이해의 과정을 통해 진실을 수호할 수 있음을 주장했다. 아렌트에게 이성적 진리란 그것의 진리성이 절대적으로 확정되어 단 하나의 오류도 존재할 수 없는 상태를 의미한다. 익히 알려져 있듯이 플라톤은 의견이 함유하고 있는 오류 가능성을 비판하면서 참된 앎의 획득을 통해 오류로 점철된 의견을 극복할 것을 주장했다. 하지만 인간사가 발생하는 사실적 공간에서 플라톤적 의미의 참된 앎의 획득은 불가능하다. 인간들의 세계는 이데아의 세계가 아니기 때문이다. 아렌트에게 인간들의 세계는 이데아계의 참된 앎에 따라 운영되는 것이 아니라 시민들 각자가 나에게 보이는 것에 대해 서로에게 이야기를 주고 받으면서 구성을 거듭한다.

7) 맥락에 따라 ‘사실적 진리’ 혹은 ‘사실적 진실’로 사용한다. 두 용어의 의미는 동일하다.

아렌트에 의하면, 인간들의 세계에 존재하는 사실과 사건은 사람들이 함께 살며 행동하는 가운데 발생하게 된 다양한 결과다.⁸⁾ 그러므로 사실이 참인지 여부는 사람들이 어떤 행위 관계 속에서 그 사실에 대해 반응하는가의 문제와 연관된다. 즉 사실적 진리는 인간들의 행위 관계, 특히 이야기로 매개된 행위 관계 속에서 발생한다. “사실적 진리는 …많은 사람들이 연루된 사건들, 상황들과 관계가 있다. …사실적 진리는 이야기되었을 때에만 존재한다.”⁹⁾ 사실적 진리는 나에게 보인 바를 타인에게 이야기하고, 타인이 그것에 대해 또 다시 내게 이야기하는 가운데 진리로서 확인된다. 사실적 진리는 이야기를 통해 의견을 주고받음으로써 공유되는 것이다. 사실적 진리는 서로 공유하고 있는 세계에서 인간들이 발생시킨 사건들에 대해 각자의 관점에서 논의하고 생각을 확장시킴으로써 공통감(sensus communis)을 형성하는 가운데 확인된다. “그러므로 그것은 본질적으로 정치적이다.”¹⁰⁾

우리가 대면하고 있는 현실은 객관적으로 존재하는 현실이라기보다는 공동의 활동 속에서 구성된 현실이다. 그것은 공통감에 의해 이해되고 공동의 소통 행위를 통해 만들어진 현실이다. 따라서 현실은, 객관성의 관점에서 따져 본다면, 언제든 바뀔 수 있는 취약한 사실성이라는 특성을 지니고 있다. 이런 특성은 끊임없이 변화하는 인간 행위에 의해 현실이 구성된다는 사실로 인해 피할 수 없는 것이다. 인간 행위와 현실의 이러한 특성은 부정적으로는 기만을 초래할 수 있지만, 긍정적으로는 새로운 시작과 창발의 단서가 된다.

사실적 진리는 인간들의 행위 관계 속에서 발생하고 확인되는 것이기 때문에 변화에 취약하다. 그것은 의견들의 교환 속에서 형성되는 것이기 때문에 고의적 허언이나 뻔한 거짓말에 의해 동요될 가능성이 크다. 이론적 진리를 진술하는 영역보다는 사실적 진리를 진술하는 영역에서 효과를 발휘한다. 따라서 절대성과 무오류성에서 진리의 본질을 구하는 이들의 관점에서는 사실적 진리의 진리성이란 터무니 없다. 이 경우 “진리는 견해의 다양 속으로 자취도 없이 사라지고, 또 불확실한 의견의 수준으로 격하되고 말아 진리 자체가 dokei moi, 즉 ‘내게 보이는 바’의 위장 형식으로 나타나는 것으로 여겨지기 때문이다.”¹¹⁾

그러나 그것이 우리가 살고 있는 세계의 진상이다. 우리는 더 이상 진리의 완전성과 절대성을 주장할 수 없다. 그것이 우리의 존재 조건이다. 우리는 이미 진리의 형이상학적 토대도 신적 지성의 계시도 기대할 수 없는 존재라는 점을 알아차려 버렸다.¹²⁾ 우리는 근대인이기 때문이다. 물론 사실은 우연적 속성을 지닌다. 그것은 상황에 따라 우발적으로 변화하는 불확실한 것이다. 우리의 의견들(dokei moi로서의 doxa)도 그러하다. 사실에 관한 것이기 때문이다. 따라서 사실이 참인지 아닌지에 대한 이야기, 즉 사실적 진리에 대한 논의는 우발적 변화의 위험성을 피할 수 없다. 그것은 때로는 이것이 옳다고 하기도 하고, 저것이 맞다고 하기도 한다. 포스트 트루스 선동가들은 사실적 진리의 취약성을 이용해 권력을 키우고 있다. 그들은 ‘진리’라고 하는 것이 객관적 실재와 연관된 것이 아니라 그저 지배하고 통제하고자 하는 권력의지와 선동에 의해 얼마든지 변조될 수 있음을 간파하고 말했다.

8) Arendt, H., 「진리와 정치」, 『과거와 미래 사이』, 푸른숲, 2005, 310쪽.

9) 위의 책, 319쪽.

10) 위의 책, 같은 쪽.

11) 위의 책, 318쪽.

12) 아퀴나스는 “진리란 사물과 지성의 일치(Veritas est adaequatio rei et intellectus)”라고 정의했다. 이 정의는 신적 토대를 전제하고 있다. 인간이 진리를 알 수 있는 까닭은 완전한 지성인 신으로부터 지성을 부여받았고, 그 지성을 적극적으로 사용할 수 있게 허락받았기 때문이다. 그러므로 진리란 인간과 사물의 관계라기보다는 신적 지성(을 대리한 인간)과 피조물의 관계라고 할 수 있다. 중세적 정신은 신 안에서 진리를 찾고 거짓을 몰아낼 수 있는 까닭에 포스트 트루스와 같은 일로 놀라거나 고민할 필요가 없다. Aquinas, Th., 『신학대전』, 14문제, 1절.

그렇다면 아렌트는 포스트 트루스 선동가들의 손을 들어주고 있는 것일까? 사실적 진리를 다루고 있는 인간은 참말과 거짓말을 구분하려는 노력을 그만둬야 한다는 주장을 하고 있는 것일까? 우리는 포스트 트루스 지지자들의 난동을 난감한 표정으로 보고만 있어야 할까? 그렇지 않다. 아렌트는 상대주의자가 결코 아니다. 그는 진리를 포기하지 않았다. 다만 진리의 형상이 다양함을 지적하고, 인간사의 문제에 있어서 진리를 탐색하는 과정이 단독자적 관조를 통해서가 아니라 공동의 논의(이야기)를 통해 도달한 이해로 이룩되어야 함을 강조하고 있는 것이다.

진리는 다양한 국면에서 이해되어야 한다. 그것이 과학적 객관성에 기초해 검증될 수 있는 문제인지, 논리적 오류의 문제인지, 인간사의 문제인지, 미적 문제인지에 따라 진리의 성격은 달라진다. 사실적 진리는 인간사의 문제다. 인간들 사이에서 벌어지는 일들은 역사를 통해 전해진다. 역사는 이야기다. 그것도 한 가지 관점에 의해 성립된 이야기가 아니라 상충하는 여러 관점들을 꿰어낸 이야기다. 분명 역사는 인간 세계에서 우발적으로 벌어진 한 가지 사건에 관한 것이지만, 그 한 가지 사건은 여러 사람들에 의해 제각기 다르게 경험되며, 저마다 다르게 이야기된다. 역사는 한 가지 사건의 진실에 대한 물음에 대해 저마다 다른 경험을 이야기하는 이들을 찾아다니며 탐문해 내 엮은 이야기의 모음이다. 그런 이유로 역사는 서로 다른 의견들의 병존과 상충을 그대로 드러낸다. 트로이 전쟁의 이야기(역사)는 그리스인들의 관점에서 이야기될 수 있지만 트로이인들의 관점에서 이야기될 수 있다. 사건의 진상은 두 상이한 의견들 사이에 존재한다. 하나의 이야기 속에 서로 다른 목소리가 동시에 들려옴으로 인해 우리는 혼란스럽지만 혼란스러운 이야기에 가만히 귀를 기울이다 보면 우리는 확장된 정신으로 사건을 바라보게 되고 비로소 사건의 진상을 이해할 수 있게 된다. 이것은 사실적 진리의 이해과정이기도 하지만 생각을 달리하는 이들과의 화해이자 다원적 현실과의 화해이기도 하다. 이로써 인간 세계는 참혹한 과거를 던고 빛나는 위대함으로 새로 태어난다.

5. 사실적 진리의 탐문: <김군>에게서 배울 수 있는 것

2018년 5월 18일 국립현충원 5·18 군경전사자 추모식에서 지만원은 “5·18은 김일성과 김대중이 야합한 게릴라 침략이었다. 인민군 원수 리을설이 지휘한 600명의 특수군은 광주 시민을 죽이고 군용 차량 공장을 털고 부화뇌동하는 광주 양아치들을 몰고 다니면서 전형적인 게릴라 전투를 벌였다”는 가당찮은 주장을 했다. 이듬해 2월 자유한국당의 김순례, 김진태, 이종명 의원은 국회 공청회에서 5·18 민주화운동이 폭동이고, 유공자들이 괴물이라는 망언을 쏟아냈다. 그 무렵 인터넷에서는 수많은 사람들이 ‘5·18 북한군 침투설’을 입증하기 위한 ‘과학적 사진 분석’이 화제거리였다. 특히 장갑차를 타고 노려보고 있는 ‘김군’의 사진이 인민군 개입설을 입증하는 증거로 돌아다니고 있었다. 진실은 점점 거짓과 분간하기 힘들게 되었다. 사실적 진실은 다원주의의 미명 아래 자행된 포스트 트루스적 ‘검증’ 활동 속에서 철저히 파괴되었다. 영화 <김군>은 사실적 진실의 폐허를 뒤지며 진실은 과연 무엇인지 탐문해 나간다.

바르트에 의하면 사진은 있는 그대로의 사실을 지시하기 보다는 보는 사람의 욕망에 의해 전치된 기억을 지시한다. 사진은 그 때 거기 있었던 사실을 연상시키지만, 그에 못지 않게, 아니 그보다 더, 사실과 연루된 주관의 정서를 고통치게 한다. 그러므로 사진은 객관성의 정표로 기능하기보다는 주관적 정서를 동반한 해석된 이야기를 촉발시킨다. 사진은 실제의 그 사실을 여지없이 담아내고 있지만, 사실이 존재하던 맥락에 대해서는 말하지 않는다. 사

진의 지나친 과묵함으로 인해 사람들은 ‘자기에게 보인 것’과 ‘자신에게 느껴진 정서’를 기초로 사진의 진실에 대해 이야기한다. 사진이 지시하는 사실적 진실은 주관과 객관, 의견과 진리, 팩트와 정서가 서로 만나 복잡한 매듭을 이루고 있는 사람들 사이의 이야기 속에서 모습을 드러낸다. 그렇기 때문에 <김군>은 객관적 진리의 입증에서 사실적 진리의 이해 과정으로 이행해 간다.

영화에서 시민군이었던 오기철은 중요한 문제를 제기한다. 김군의 진상을 밝히려는 입장은 지만원과 동일한 프레임 속에 있는 게 아니겠냐는 것이다. 확실히 광주 시민 김군의 행방을 찾으려는 노력은 누구도 부인할 수 없는 완벽한 객관적 진리의 발견을 통해 문제를 해소하겠다는 ‘이성적 진리’의 입장이라는 점은 부인할 수 없다. 하지만 앞에서 지적했듯이, 포스트 트루스적 상황에서 이런 해법은 효력을 발휘할 수 없다. 진실에 대해서는 영 무관심한 포스트 트루스 선동가들이 김군의 행방이 객관적으로 입증되었다고 해서 꼬리를 내릴 리는 만무하다. 오히려 ‘반대증거들’의 무한연쇄를 야기하면서 애써 찾은 진실을 뒤덮어 버리고는 의기양양한 거위걸음으로 행진이나 해 델 것이다.

사진을 매개로 여러 사람들의 증언이 이어지지만 각각의 증언들은 명확한 사실을 확인해 주기보다는 과편화된 기억의 혼란과 확인할 수 없는 사실들의 미궁으로 우리를 몰고 간다.¹³⁾ 결국 영화는 김군이 누구인지 확실히 말하지 못한다. 광주 시민 주옥은 녀마주이였던 김군의 과거를 들려 주고, 시민군 최진수는 김군의 최후를 증언해 줬지만, 그들의 증언을 확인해 줄 객관적 기록이나 증거는 존재하지 않았다. 객관적 진리는 증거 없이 가능하지 않다. 그렇다면 우리는 실패한 것일까? 김군은 존재하지 않는 사람일까? 그렇지 않다. 인간사의 여정을 더듬는 일이란 객관적 진리의 발견이 아니라 사실적 진실의 탐문이기 때문이다.

이 영화에서 사실 입증의 불가능성은 진실의 좌절이 아니라 또 다른 진실, 즉 사실적 진실로 다가가는 통로다. 그것은 사람과 사람들이 서로에 대해 이야기하고 서로의 기억과 경험을 나누며 서로의 존재를 확인하고 이해하는, 그럼으로써 서로에 대해 응답할 수 있도록 행위해야 하는 시민적 책임의 세계 속에서 마주하게 되는 진실이다. 이 진실은 철학자의 고립된 관조에서도, 신앙인의 고독한 기도 속에서도, 과학자의 외로운 실험 속에서도 찾을 수 없는 것이다. 사실적 진실은 오직 서로 다른 인간들이 함께 마주하여 말하고 이해하며 행위하는 연루 관계 속에서만 형성되고 발견된다. 그렇기 때문에 사실적 진실은 내 앞에 마주한 인간과 인간사에 대한 진지함(truthfulness)을 요구한다.¹⁴⁾ 그것은 특히 영광과 성공의 기억에 묻혀 잊혀졌던 목소리에 대해 진지하게 귀 기울이는 것이고, 주변에서 서성이던 이들의 존재에 주목하는 진지함이다. 그것은 행정 서류와 공식 기록에는 존재하지 않지만, 오직 사람들의 기억과 이야기 속에서만 존재하며 살아 움직이는, 다리 밑 녀마주이와 거리의 구두닦이와 골목의 ‘직업여성’과의 만남에 대한 진지한 태도다.

6. 공동세계의 복원을 위하여

사실적 진실은 서로 다른 사람들이 우리의 말과 행위로 상호 연결되는 공동의 세계에 뿌리 내리지 못하는 한 존속할 수 없다. 이 세계에 참여하는 사람들은 서로를 자기와 평등한 이들로 존중하면서 나와 다른 의견과 가치, 생각을 지니고 있는 상대방의 말과 행위에 진지하게 반응한다. 이 세계에서 말과 행위는 아무런 강제 없이 자유롭게 이루어져야 한다. 이

13) 배주연, 「포스트메모리와 5·18: 다큐멘터리 영화 <김군>을 중심으로」, 『서강인문논총』 57집, 2017, 20쪽.

14) Morris-Suzuki, T., 『우리 안의 과거』, 휴머니스트, 2006.

는 정치적 자유와의 연관성을 함축한다. 그렇기 때문에 아렌트는 사실적 진실의 생명이 정치적 자유를 가지고 다른 사람들과 대화하고 행위하는 실천과 불가분의 관계가 있다고 말한다.

포스트 트루스적 세계는 말과 행위가 평등하게 연결되고 자유롭게 공유되는 이야기의 정치적 공간을 파괴한다. 아이러니하게도 이 세계에서는 이야기가 이야기를 파괴된다. 포스트 트루스적 세계에서는 수많은 소식과 사실에 관한 이야기들이 인류 역사의 그 어느 시기보다 활발히 오가지만, 그것은 오직 자신의 영향력을 확장하거나 확인하려는 고독한 욕망 속에서 이루어질 뿐이다. 이 세계의 풍부한 이야기는 오직 자기를 향한 것이어서 타인에 대한 책임도 공동세계에 대한 관심도 사실적 진실의 공유도 결여하고 있다. 아무도 타인의 말에 진지하게 관심을 기울이지 않으며, 존중할 생각도 별로 없다. 여기서의 발언과 행위는 공동의 세계를 뿌리로 삼지 않는다. 그렇기 때문에 포스트 트루스의 세계에서 사실적 진실은 존재할 수 없는 것이다.

포스트 트루스적 조건에서 문제의 핵심은 객관적 사실과 언어의 불일치, 객관적 사실을 제대로 반영하지 못하는 언어의 문제에 있지 않다. 문제의 핵심은 우리가 의사소통하고 행위하게 하는 토대로서의 공동세계 혹은 공통적 생활세계를 상실했다는 데 있다. 경제적 합리화와 개인주의적 고립의 문화는 공동 행위의 공간을 치명적으로 파괴했다. 현대인의 생활은 점차 타인과의 관계 없이 자급자족적으로 가능한 것으로 여겨지고 있다. 타인은 경쟁자거나 자기 이익의 실현을 위해 잠시 동원되는 파트너일 뿐이다. 이런 세계에서의 정치적 발언들은 공동체에 대한 관심과 공동선의 보호라는 관점에서 수행되지 않는다.

포퓰리즘은 연대의 관계 속에서 함께 살아가기 보다는 자기 이익을 위해 타인의 삶은 안중에도 두지 않는 사회의 조건에 대한 반발에서 시작되었다.¹⁵⁾ 포퓰리즘은 공동세계에 대한 관심과 연대적 삶에 대한 지향을 내장한 정치 운동이었다. 하지만 오늘의 포퓰리즘 운동은 포스트 트루스적 조건 속에서 과거와 다른 양상을 띠기도 한다. 공동세계에 대한 관심과 연대적 삶에 대한 지향은 ‘우리 국민’이라는 틀 속에서 협소하고도 편파적으로 전개되고 있기 때문이다. 공동세계에 대한 잘못된 관심이 공동세계의 생명력을 약화시키는 일이 벌어지고 있는 것이다. 포스트 트루스 선동가들은 이를 틈 타 진실과 거짓의 경계를 허물고, 인간의 영역에서의 진실에 대한 판단력을 무력화시킴으로써 공동세계의 왜곡을 가속화시키고 있다.

이런 조건 아래에서 우리는 어떻게 하면 상실한 공동세계와 진실에 대한 판단력을 되찾을 수 있을까? 영화 <김군>은 좋은 참고점이 된다. 우리는 <김군>에게서 무엇을 배울 수 있을까? 포스트 트루스 선동가들의 폐악질에 의해 펼쳐진 진실의 폐허 앞에서 <김군>은 우리에게 어떤 교훈을 주고 있을까? <김군>은 “사실 관계 증명이 아니라 연결, 연루라는 주제”¹⁶⁾를 우리에게 제시하면서 연대적 실천 속에서 공동세계가 복원될 수 있음을 알려준다. 이 영화는 포스트 트루스적 조건 속에서 우리가 상실한 공동세계에 대한 관심을 복원하고 있다. <김군>을 통해 우리는 서울과 광주 시민의, 청년 세대와 5·18 세대의, 사실과 기억의, 과거와 현재의, 상처와 영광의 연결이자 연루를 경험한다. 양자의 연결은 저마다의 경험을 모두에게 말하는 ‘정치적 이야기’를 통해 수행되고, ‘정치적 이야기’는 연대와 이해의 공

15) 현대 포퓰리즘의 운동의 기원에 대해서는 Judis, J., 『포퓰리즘의 세계화』, 메디치미디어, 2017을 참고할 것.

16) 김미정, 「미끄러지고, 다른 힘을 만들고, 연결되는 것들: 2020년에 생각하는 ‘5월 광주’와 문학의 방법들」, 『문학들』 59, 2020, 38쪽.

간을 열어 준다. 이 모든 것은 사실적 진실을 물어 물어 찾아가는 가운데 얻은 것이다. 사실적 진실의 이야기가 담긴 역사 탐구 작업에서 우리는 결코 완전하고도 객관적인 진실을 얻지 못한다. 하지만 우리는 상실한 공동세계를 되찾을 수 있는 길을 알게 된다. 진실은 사람들 사이에서 나눈 이야기와 이야기가 묶여 준 연대의 관계 속에서 생명을 얻을 수 있다. 포스트 트루스와 탈구된 포퓰리즘으로부터 우리가 벗어날 수 있는 가능성은 여기에서 찾을 수 있을 것이다.

한길석 선생님의 ‘포퓰리즘과 포스트 트루스’ 발표에 대한 논평

조배준(건국대)

1. 발표문의 재구성

1장 ‘포스트 트루스 현상’

세계적이며 한국적인 이 현상을 소개하며 “대안적 사실들의 세계에 사는” 많은 사람들은 정치적 견해가 오가는 공론장에서 “객관적 사실과 주관적 믿음이 불일치할 때” 어떤 선택을 하는지 여러 사례를 들어 문제를 제기한다.

2장 ‘정보사회의 조건’

발표자는 이런 현상이 사실 제시로 해결될 단순한 ‘인지적 오류’가 아니며, ‘가짜뉴스’를 이기는 것은 ‘진짜뉴스’를 표방한 ‘팩트 체크’가 아니라고 강조한다. ‘무제한적 소비재’로 정보를 취급하는 오늘날 ‘포스트 트루스’ 현상은 본격적인 ‘정보화사회’ 진입로에서 만연된 일종의 사회문화적 현상이라는 것이다.

3장 ‘포스트 트루스는 거짓말과 다르다’

‘포스트 트루스’ 현상의 본질은 “착각이나 거짓말”에 대한 교정의 가능성이라는 관점이 아니라, ‘참/거짓’에 대해선 무관심한 지극히 정상적 인지 능력을 가진 선동가들의 특성을 이해할 때 접근할 수 있다. 거짓말의 세계란 이미 존재하는 ‘사실 세계’에 참여하고 있으며, 그 “세계를 매개로 서로 관계를 맺고 있다는 점을 진지하게 전제”할 때 성립할 수 있다. 그래서 “거짓말쟁이”와 달리 “포스트 트루스 선동가들”과 그 추종자들은 “진실이 권위를 지니고 있다는 점”을 전제하지 않으며, “사실의 세계와 동떨어진 곳에 존재”하는 (허위가 아닌) ‘위조’를 추구한다. ‘그들’의 관심은 “사람들이 실제의 세계를 공유하면서 서로 관계를 맺으며 행위한다는 사실을 받아들이지 못하도록 만들면 그만인 것”에 머무른다. ‘그들’에게 은폐된 진실은 전혀 중요하지 않으며, ‘그들’의 궁극적 목표는 ‘화제’를 일으키고 ‘주목’을 받아 ‘타인’을 장악하는 “권력의 획득”이다.

→ 기존의 참과 거짓의 공생적 경계를 무너뜨리며 사실과 진실의 관계에 대한 전혀 다른 인식론적 접근을 요청하는 ‘포스트 트루스’ 현상을 다루는 사회문화비평처럼 읽히던 이 글은, 3장 마지막 부분에서 (논평자가 이해하기로) 인식론적 접근에서 존재론적 지평으로의 확장을 시도한다. 포스트 트루스를 통해 위조된 세계는 사실적 세계 속에 잠재된 모종의 ‘진실’을 은폐하는 것이 아니라, 유사 현실이나 사이버 세계관의 구축 자체를 욕망하는 것이기 때문이다.

4장 ‘사실적 진리’

발표자는 진실 또는 “진리를 포기해야 할까?”를 물으며, 「진리와 정치」에서 아렌트가 강조한 ‘사실적 진리’를 통해 ‘상호이해의 과정을 통한 진실의 수호’의 가능성을 묻는다. 아렌트는 무오류의 세계를 상정하는 ‘이성적 진리’가 아니라, 서로 연루된 세계에서 주고받는 대화로 끊임없이 재구성되는 ‘사실적 진리’는 “본질적으로 정치적”이라고 강조했다. 객관적

진실이란 것이 허구라면 우리가 현실이라고 부르는 것은 “공동의 활동 속에서 구성된 현실 이”기 때문이다. 서로 다른 인간들의 행위로 인해 구성되는 이 “취약한 사실성”에 대해 발표자는 “부정적으로는 기만을 초래할 수 있지만, 긍정적으로는 새로운 시작과 창발의 단서가 된다”고 말한다. 이러한 진리 개념의 특성으로 간주되는 유동성, 상대성, 우연성, 우발성, 불확실성은 근대인의 “존재 조건”이다. 이에 따르면 일반적으로 ‘팩트’의 대립항에 놓이던 의견(doxa)도 “사실에 관한 것”이 된다. “진리를 포기하지 않았”던 아렌트는 진리를 구성된 것으로 파악하는 방식, 즉 “공동의 논의를 통해 도달한 이해”로 인식할 것을 제안한다. 결국 “사건의 진상은 두 상이한 의견들 사이에 존재”하기 때문이다.

→ 3장까지의 논의는 4장에 등장하는 이 문장으로 정리된다. “포스트 트루스 선동가들은 사실적 진리의 취약성을 이용해 권력을 키우고 있다.” 논평자는 이어서 4장의 논의를 이렇게 요약해본다. 다양한 국면에서 이해되는 진리‘들’은 그 구성 방식에 따라 다른 성격을 갖고 있다. 이제 발표자의 관심은 다시, 지금-여기-우리의 ‘포스트 트루스’를 통해 “생각을 달리하는 이들과의 화해이자 다원적 현실과의 화해”로 나아간다.

5장 ‘사실적 진리의 탐문: <김군>에게서 배울 수 있는 것’

2019년에 나온 다큐멘터리 영화 <김군>은 ‘광주5.18’ 현장에서 찍힌 한 장의 사진에서 시작된 ‘포스트 트루스’에 맞선 작품이다. 발표자에 따르면 이 영화는 “사진이 지지하는 사실적 진실은 주관과 객관, 의견과 진리, 팩트와 정서가 서로 만나 복잡한 매듭을 이루고 있는 사람들 사이의 이야기 속에서 모습을 드러낸다”는 점을 보여준다. 이 영화는 “결국 김군이 누구인지 확실히 말하지 못”했고 “객관적 기록이나 증거”를 제시하지 못했지만, “사실적 진리의 탐문” 과정을 수행했으며 그것을 다시 자신만의 영상 언어로 재현했다. “이 영화에서 사실 입증의 불가능성은 진실의 좌절이 아니라 또 다른 진실, 즉 사실적 진실로 다가가는 통로다.”



→ 5장이 끝나도 발표문의 제목에 놓인 다른 하나의 개념이자 오늘 심포지엄의 화두인 ‘포퓰리즘’은 등장하지 않는다. 그러나 이어지는 6장에서 (짧게 언급되더라도) 포퓰리즘에 대한 발표자의 전반적 입장을 파악할 수 있다. 발표자와 함께 우리는 한나 아렌트를 읽으면 항상 다시, 그러나 늘 새롭게 도착하는 지점, 즉 ‘정치’의 관계론적 의미와 ‘정치적인 것’의 다양한 이면에 대해 생각하게 된다. “사실적 진실은 내 앞에 마주한 인간과 인간사에 대한 진지함(truthfulness)을 요구한다.” 발표자의 생각을 이어받아 말하자면, 변동하는 사실적 진리를 찾아가는 인간 행위는 그 자체로 진지한 태도를 수반하기에 때로는 숭고할 수 있는 정치적인 것이 아닐까?

6장 ‘공동세계의 복원을 위하여’

“사실적 진실의 생명이 정치적 자유를 가지고 다른 사람들과 대화하고 행위하는 실천과 불가분의 관계에 있다”면, 반대로 “포스트 트루스 선동가의 패악질”은 “이야기의 정치적 공

간을 파괴한다.” 그런데 그 세계의 문제는 언어 활동이 아니라 “토대로서의 공동세계 혹은 공통적 생활세계를 상실했다는 데 있다.” 원래 “공동세계에 대한 관심과 연대적 삶에 대한 지향을 내장한 정치 운동이었”던 포퓰리즘은 오늘날 거의 정반대의 정치적 효과를 생산하고 있다. 발표자는 여기서 다시 영화 <김군>을 참조하며, “사실 관계 증거가 아니라 연결, 연루라는 주제”를 인용한다. “완전하고도 객관적인 진실”을 획득하지 못하더라도, 사실적 진실 찾기 과정을 통해 우리는 “상실한 공동세계를 되찾을 수 있는 길을 알게 된다.”

→ 이 글은 파편화되고 협소화된 포퓰리즘 이해를 넘어서기 위해 ‘포스트 트루스’를 통한 진정한 정치의 조건에 대해 상기시킨다. 미완성의 원고처럼 보이지만 발표자는 결론적으로, 포스트 트루스 현상을 아렌트의 사실적 진리 개념을 통해 독해하면서 ‘공동세계의 상실과 복원’을 통한 본래적 맥락에서 “탈구된 포퓰리즘”의 극복 가능성을 탐색하고 있다.

2. 의견과 질문

1) ‘사실적 진리’와 주관적 의견들의 상호영향

(1) 발표자의 글을 통해 철학사 교육에서 전통적인 진리관으로 소개되는 ‘대응설/정합설/실용설’ 등이 가진 인식적 한계를 비판적으로 보게 된다. 또한 ‘사실적 진리’를 추구하는 과정에서 대립적 개념으로 알려진 ‘사실’과 ‘의견’이 결국 대립적이지 않은 것으로 드러난다. 발표문에 다소 반복된 추상적 표현으로 쓰여져 있는데, 사실과 의견의 차이가 어떻게 존재론적으로 무화되는지, 이 과정에서 개념으로서 ‘사건’과 ‘사태’의 차이는 어떤 연관성을 갖는지, ‘사실적 진리(진실)’의 숙성 과정을 예시를 들어 설명해주시길 부탁드립니다.(철저히 ‘이성적 진실’에 근거하며 판별된다고 표방하지만, 실제로 많은 주관적 판단 요소가 개입되는 사법재판과 차이)

(2) 1장에서 레이건의 사례를 언급하며 한 차례 쓴 “실재론적 결론”이란 표현 : 관념론의 반대향으로서 실재론을 일반적 맥락에서 의식이나 주관으로부터 독립된 실재를 인정하는 것으로 보자면, 그것은 무오류의 ‘이성적 진리’를 추구하는 입장과 어떤 관련성을 갖는가? 경험주의와 실증주의를 거부하는 ‘비관적 실재론’ 등 실재론의 현대적 버전은 지속적이고 점진적으로 ‘사실적 진리’를 구성하는 관점과 어떤 연관성이나 대척점을 갖는가? 또한 ‘사실적 진리’ 개념은 ‘집단지성’이나 요즘 언론에서 많이 들리는 이른바 ‘사태의 실제적 진실’이란 표현과 비교했을 때 의미망에서 어떤 유사성과 차이를 갖는가?

2) ‘포스트 트루스’ 선동가·추종자들과 함께 살아가는 정치적 방법

(1) 한국에서 극단적 ‘포스트 트루스’ 세력의 사회적 해악을 경감시키기 위해 국가통치의 수단으로서 공권력을 개입시키거나 법·제도적 처벌을 강화하는 것은 오히려 그들의 세력화에 동력과 정당성을 부여할 수도 있을 것 같다. 극단화된 반지성주의적 세력에 맞서기 위해 민주적 합리성에 기초한 어떤 ‘당파성’에 대한 추구는 ‘사실적 진리’를 추구하기 위한 과정에서 옹호될 수 있는 것일까?

(2) 시민의 정치적 자유를 확장하고 ‘공동세계의 복원’을 위해 포스트 트루스 세력이 정치세력화한다면 어떻게 그들과 관계를 맺고, 어떤 대화 상대자로 인정할 수 있을까? 포퓰리즘의 본래적 취지를 복원하는 입장에서 보자면 현재적 관점에서 ‘우익/좌익 포퓰리즘’의 전략적 가능성과 실효성은 거의 무효한 것일까? (‘괴물’을 저지하며 또 다른 ‘괴물’이 되지 않기 위해, 적대적 상대를 혐오하다 결국 ‘거울 이미지’를 통해 보복과 파괴에 빠지는 ‘악무한’을 극복하기 위한 전략으로서 ‘좌익 포퓰리즘’을 보다 적극적으로 사유할 수는 없는 것일까?)

3) 소통과 연대를 위해 충분조건이 아닌 ‘사실’

발표자의 표현 중 인상 깊었던 것은 “이 영화에서 사실 입증의 불가능성은 진실의 좌절이 아니라 또 다른 진실, 즉 사실적 진실로 다가가는 통로다.”라는 부분이다. ‘사실 입증의 불가능성’이 의사소통의 불가능성과 직결되지 않는다는 점은 ‘나’와 다른 삶의 규칙을 가진 ‘타자’와 타자성을 서로 나누는 소통과 연대 과정에서 이른바 ‘팩트’의 인식 차이나 일부 사안에 한정된 입장과 의견을 공유한다는 점이 관계를 저해하는 장애물이 되지 않는다는 점을 생각하게 만든다. 오히려 참여자들이 모두 합의하거나 동의할 수 없고 객관적 사실을 규명할 수 없다는 점은 시민사회에서 일상의 민주주의의 확산과 공론장의 확장을 위해 비규정적이며 느슨한 형식의 다원적 연합(association)을 활성화시킬 수 있을 것 같다. 이에 대한 발표자의 의견은?

4) 끝없이 유예되는 진실과 지켜야 할 믿음

(1) 이른바 ‘인지부조화’ 현상과 하나의 짝을 이루는 ‘확증편향’ 현상의 만연, ‘레거시 미디어’가 불신과 조롱의 대상이 된 시대, 모든 사람이 ‘1인 미디어’가 된 사회, 확정된 진리값과 ‘객관적 사실’이 더 이상 ‘참’으로 간주될 수 없는 시대, 모든 정보가 단지 “잠재적 진리값을 지닌 정보로 유통”되는 시대이지만 우리는 왜 기존에 믿음 체계를 회의하지 않고, 기존의 권력관계와 이해관계에 천착한 믿음 체계를 고수하고자 하는 것일까?

(2) 우리는 과연 ‘그들’, ‘포스트 트루스’의 선량한 추종자들이 아니라고 확증할 수 있는가? 이른바 ‘조국 현상’으로 인한 소모적 논쟁, 최근 ‘한강 대학생 사망 사건’과 관련한 경찰 수사 불신 논란 등에서 어떤 입장을 갖고 있던지 간에, 우리는 우리 자신의 어떤 ‘오인’과 ‘오관’을 항변할 일관성과 ‘중무장된 사실’을 확보하고 있는가? 진실을 지향하는 사실을 통해 ‘비판의 무기’를 넘어설 ‘무기의 비판’을 담보하고 있다며 ‘진리값’을 다룰 수 있는가?

1. 들어가며

2011년 5월부터 시작된 ‘인디그나도스 운동(분노한 사람들)’과 ‘15M(5월15일) 운동’의 여파로 2014년 1월 16일 창당해 단기간 급성장하여 2020년에는 좌파연합 정부를 구성한 스페인의 포데모스(Podemos)는 힘(poder)과 민주주의(democracia)의 합성어이면서, 동시에 ‘할 수 있다’ 의미하기도 하는 poder의 1인칭 복수형으로, ‘우리는 할 수 있다’는 뜻을 갖고 있다. 2021년 5월 정계 은퇴를 선언한 포데모스의 리더 파블로 이글레시아스는 대표적인 ‘좌파 포퓰리스트’의 한 명이었다. 포데모스의 젊은 창립자였던 그와 이니고 에레혼은 라클라우와 무페의 포스트 맑스주의를 자신의 정치적 사상과 결합하였다. 즉 이들은 정통파 맑스주의의 사회주의론을 폐기하는 대신, 급진 민주주의를 통해 ‘인민’을 정치적 주체로 복권시키고자 시도하였다. 에레혼과 무페가 나눈 대화는 2015년 책으로 출간되어, 포데모스 필독서가 되었으며, 이글레시아스는 포데모스 창당 첫 해 라클라우와 무페의 포퓰리즘론을 공개적으로 지지한다고 선언하기도 했다.

17)

좌파 포퓰리즘적 이론과 실천에 기반을 둔 또 다른 유럽의 급진좌파 정당은 그리스의 시리자(Syriza)다. 이들은 전임 정부들이 맺은 부채 협상과 이로 인한 긴축재정에 대한 대중적 분노를 토대로 2015년 1월 집권했으나, 강경한 유럽연합 각료들과 경제 관료들은 신생 그리스 좌파 정부가 긴축을 받아들여 항복하기를 강요했다. 이때 시리자 정부는 소위 트로이카, 즉 유럽 위원회(EC), 국제 통화 기금(IMF), 유럽 중앙은행(ECB)가 지시한 구제금융안을 수용할지 여부를 국민총투표에 부쳤다. 매우 과감한 포퓰리스트 전략이었다. 이에 호응하여 그리스뿐 아니라 전 유럽에 걸쳐 시위가 일어나 그리스 국민들이 ‘아니오(oxi)’에 투표할 것을 호소하였다. 2015년 7월 5일 실시된 그리스의 국민투표에서는 62퍼센트가 ‘아니오(oxi)’에 투표함으로써, 유럽연합과 트로이카의 경제 지배에 맞선 그리스의 ‘인민주권’을 선언하였다.

그런데 이와 유사한 형태의 국민투표가 이듬해인 2016년 6월 23일 영국에서 발생한다. 이번에도 이 국민투표에서는 유럽연합을 거부할 것인가라는, 유사한 쟁점이 다루어졌으나 그것은 그리스와는 완전히 다른 맥락에서 제기되었다. 유럽연합으로부터의 완전한 탈퇴를 촉구한 이번 국민투표는 우파 포퓰리스트 세력이 주도했으며, 따라서 긴축정책 반대와 같은 의제들은 난민과 이주민에 대한 혐오선동과 뒤섞여 영국의 배타적 주권에 대한 강화 요구로 이어졌다. 이 때문에 투표 이후 무슬림을 비롯한 외국인에 대한 증오범죄가 급증하기도 했다.

비슷한 시기 등장한 그리스와 영국의 국민투표 사례는 포퓰리즘 정치의 요구가 갖는 정반대의 성격을 보여준다. 즉 그것은 기성정치와 기득권층에 대한 분노에서 출발하지만, 그러한 분노는 민족적-인종적 동질성에 대한 요구와 외국인 혐오 등의 정서로 쉽게 전환되기도 한다. 이점에서는 한국도 예외가 아니다. ‘대한민국의 주권은 국민으로부터 나온다’라는 인민(국민)주권 원리를 가장 강력한 정서적 모멘텀으로 삼았던 2016년 촛불시위 이후, 한국

17) 존 주디스, 『포퓰리즘의 세계화』, 오동훈 옮김, 메디치미디어, 2017, 184쪽.

사회에서 ‘국민이 우선이다!’ ‘국민이 주권자다!’와 같은 형태의 유사-포퓰리즘적 구호들은 국경통제와 타자에 대한 배제 요구로 이어지기도 했다. 2018년 예멘 난민들의 집단적 입국 이후 난민 반대 시위, 그리고 2020년 코로나 바이러스(COVID-19)의 초기 유행 시기에 중국인 입국 금지 시위 당시에 사용된 것이 바로 이러한 구호들이었다.

이러한 현상들은 포퓰리즘과 민주주의의 관계에 대한 중대한 질문을 우리에게 제기한다. 포퓰리즘은 소외된 인민의 목소리를 대변한다는 점에서 민주주의를 강화해주는 것처럼 보인다. 그러나 많은 경우 포퓰리즘은 민주주의의 퇴행적 현상이거나, 민주주의를 위협하는 (일종의 적그리스도와 같은) 형태라고 비난을 받기도 한다. 거꾸로, 포퓰리즘이야말로 민주주의와 동일시될 수 있다는 취지에서 포퓰리즘 정치에 대한 강한 긍정 역시 존재한다. 포퓰리즘과 민주주의에 대해 어떤 관점을 취하든 간에, 양자가 밀접한 연관을 갖는다는 것을 부인하기는 어려워 보인다. 왜냐하면 양자는 모두 인민 내지 데모스의 구성적 역량을 중요시하는 정치이념이기 때문이다. 그러나 때로 양자의 희미한 경계선 사이에서 포퓰리즘의 ‘민주주의적’ 요구는 그것이 ‘반민주주의’로 전화될 위험성에 대한 의구심을 낳는다.

이 글은 이러한 물음을 해결하는 과정에서, 포퓰리즘 정치에 대한 단순한 비난이나 예찬을 넘어, 그것이 ‘민주주의의 급진화’와 맺는 이중적 관계를 제시하고자 한다. 이 글의 목표는 다음과 같은 사실을 규명하는 것이다. 포퓰리즘 운동은 민주주의의 새로운 혁신과 급진화를 위한 조건이 될 수 있는 잠재력과 동시에, 민주주의를 파괴할 부정적 잠재력 역시 포함하고 있다. 따라서 포퓰리즘은 민주주의의 적도 아니며, 민주주의와 동일한 것도 아니다. 포퓰리즘과 민주주의를 분리하는 것은 불가능하지만, 전자가 후자를 역으로 파괴할 역설적 잠재력 역시 존재한다. 따라서 우리에게 필요한 것은 포퓰리즘의 에너지를 민주주의의 급진화(민주주의의 민주화)를 위해 ‘승화’시키는 것이다.

2. 포퓰리즘을 어떻게 볼 것인가: 논쟁들

포퓰리즘이란 무엇인가? 사실 이 단어는 사용하는 사람마다 서로 다른 의미를 나타내어 하나의 통일적인 정의가 불가능하다고도 말할 수 있다. 포퓰리즘에 대한 연구들은 대체적으로 포퓰리즘이 엘리트와 인민 사이의 대립을 전제하는 정치운동이라는 정의에서는 일치하지만, 포퓰리즘과 민주주의의 관계에 관해서는 서로 상이한 관점에서 논의를 제시하고 있다.

포퓰리즘에 대한 논의는 캐노번의 기념비적인 연구에서 출발한다고 말해도 무방하다. 그녀는 좁은 의미의 포퓰리즘과 넓은 의미의 포퓰리즘을 구분하는데, 좁은 의미에서 그것은 농촌을 중심으로 한 급진주의 운동을 말하지만, 넓은 의미에서는 “엘리트와 풀뿌리 사이의 긴장”이 존재하는 곳에서 직접민주주의적 요소들을 활용해 대중적 정념을 동원하고, 거리에서의 운동을 이상화하며 ‘인민’의 이름으로 연합을 구축하기 위한 정치적 운동이라고 정의 내릴 수 있다.¹⁸⁾ 이처럼 포퓰리즘에 내포된 민주주의적 요소에 대한 인식은 캐노번의 연구가 갖는 성과라 할 수 있다.

라클라우는 이러한 인식을 더욱 심화하여, 매우 과감하게 포퓰리즘 정치의 대의를 옹호하면서, 그것을 모든 정치의 필연적 형식으로 정의한다. 그에 따르면, 서구 근현대 정치철학에서 나타나는 포퓰리즘에 대한 비난과 조롱은 모두 ‘대중’에 대한 편견과 모욕에서 비롯된 것이다. 반면 라클라우는 “포퓰리즘은 정치적인 것 자체의 존재론적 구성에 관한 어떤 것을 이해하기 위한 지름길”이라고 주장한다.¹⁹⁾ 이에 반해 아르디티는 이러한 라클라우의 견해를

18) Canovan, Margaret: *Populism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981, p.9.

과대평가로 규정한다. 포퓰리즘은 민주주의에 위기가 발생했을 때 나타나는 소음이자 징후일 뿐, 그 자체로서는 민주주의와 동일시되지 않으며 전체주의의 위협마저 내포하고 있다는 것이다.²⁰⁾ 아르디티의 영향을 받은 미즈시마 지로는 포퓰리즘이 ‘해방과 억압’이라는 두 얼굴을 동시에 가지고 있다고 본다. 그중 해방의 논리는 페론주의를 포함한 중남미 포퓰리즘에서 드러나며, 억압의 논리는 유럽의 포퓰리즘이 갖는 배외주의에서 나타난다. 그는 포퓰리즘이 민주주의와 많은 부분이 중복된다는 점을 지적한다. “포퓰리즘과 민주주의의 관계를 보면, 포퓰리즘은 민주주의를 부정하는 것이라기보다는 오히려 그 하나의 중요한 측면, 즉 민중의 직접 참가를 통한 ‘보다 좋은 정치’를 적극적으로 목표로 하는 시도와 밀접하게 연결되어 있음을 알 수 있다.”²¹⁾ 그러나 동시에 이렇게 민주주의의 개선을 향한 포퓰리즘의 노력이 때로는 제어가 되지 않는 경우도 나타날 수 있으며, 따라서 “민주주의라는 분위기가 있는 파리에 출현한 포퓰리즘이라는 귀객”²²⁾을 경계할 필요 역시 존재한다.

이와 관련하여 포퓰리즘이 자유민주주의와 대의제를 파괴하는가 보완하는가에 관해서도 논쟁이 제기된다. 야스차 몽크는 “포퓰리스트들은 ‘더욱 민주주의적’이다”²³⁾라고 보면서도 이러한 포퓰리즘적 민주주의는 ‘자유주의 없는 민주주의’이며, 따라서 결과적으로 자유민주주의를 파괴하는 해악적 운동이라는 인식을 표명한다. 즉 그것은 “권리의 보장 없는 민주주의라고 할 반자유주의적 민주주의”²⁴⁾일 뿐이다. 몽크만큼 포퓰리즘에 대해 적대적이지는 않지만, 무데와 칼트바서 역시 포퓰리즘이 자유민주주의와 양립하기 어렵다고 진단한다. 이들에 따르면, “포퓰리즘이란 사회가 궁극적으로 서로 적대하는 동질적인 두 진영으로, 즉 ‘순수한 민중’과 ‘부패한 엘리트’로 나뉜다고 여기고 정치란 민중의 일반의지의 표현이어야 한다고 주장하는, 중심이 얇은 이데올로기다.”²⁵⁾ 루소의 일반의지를 차용한다는 점에서 포퓰리즘은 권위주의로 빠질 위험을 항상 내포하며, 따라서 “포퓰리즘은 본질적으로 민주적이면서도 현대 세계에서 지배적 모델인 자유민주주의와 충돌한다.”²⁶⁾

이와 달리 디르크 외르케와 파이트 켈크는 포퓰리즘을 “민주주의의 이행되지 않은 약속에 대한 반응”²⁷⁾으로 정의하면서, 민주주의에는 이상과 현실 사이에 긴장 존재한다는 사실을 인정해야 하며, 이 모순이 포퓰리즘의 자양분이라고 주장한다. 그들에 따르면, 오늘날 포퓰리즘은 ‘자유주의 없는 민주주의’가 아니라, 오히려 ‘탈민주화된 자유주의(postdemokratischer Liberalismus)’에 대한 반응으로 읽힐 수 있다는 것이다. 외르케와 켈크는 포퓰리즘에 대한 도덕화하는 관점을 거부하며, 특히 이들을 민주주의의 적으로 규정하려는 시도를 거부하는데, 왜냐하면 이러한 시도는 정치적 상대를 탈도덕화함으로써 정치적 의지형성을 해방시킨다는 민주주의의 기본적 전제를 무시함으로써 수행적 모순을 저지르고 있기 때문이다. 나아가 외르케와 켈크에 따르면 이렇게 포퓰리즘을 도덕적으로 비난하는 시

19) Laclau, Ernesto: *On Populist Reason*, London/New York: Verso, 2005, p.69.

20) Arditi, Benjamin: *Politics on the Edges of Liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh University Press, 2007, p.78.

21) 미즈시마 지로, 『포퓰리즘이란 무엇인가: 민주주의의 적인가, 개혁의 희망인가』, 이종국 옮김, 연암서가, 2019, 45쪽.

22) 같은 책, 275쪽.

23) 야스차 몽크, 『위험한 민주주의: 새로운 위기, 무엇이 민주주의를 파괴하는가』, 함규진 옮김, 와이즈베리, 2018, 17쪽..

24) 같은 책, 40쪽.

25) 카스 무데, 크리스토팔 로비라 칼트바서, 『포퓰리즘』, 이재만 옮김, 고유서가, 2019, 15-16쪽.

26) 같은 책, 133쪽.

27) Jörke, Dirk / Selk, Veith : *Theorien des Populismus. Zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2017, p.13.

도들은 포퓰리즘의 사회적 원인에 대해서 침묵하며, 포퓰리즘을 단지 인종주의, 민족주의, 성차별주의, 원한감정으로 환원할 뿐이다.

이와 유사한 문제의식을 낸시 프레이저에게서 발견할 수 있다. 포퓰리즘의 사회적 원인에 대해 분석하는 가운데 프레이저는 ‘진보적 신자유주의의 헤게모니 블록’이라는 표현을 사용한다. “진보적 신자유주의 블록은 약탈적이고 금권정치적인 경제 프로그램을 자유주의적·능력주의적 인정 정치와 결합했다. 이 혼합체의 분배 요소는 신자유주의적이었다.”²⁸⁾ 이 헤게모니 블록은 분배와 인정이라는 두 축 중 인정 부분은 진보적이지만 분배 부분은 신자유주의적, 약탈적이라는 특징을 갖고 있다. 이러한 진보적 신자유주의가 낳은 폐해에 대한 대중적 불만 속에서, 신자유주의와 함께 자유주의적 인정 정치까지 부정하는 반동적 포퓰리즘이 등장하여 확산되었는데, 그것이 바로 트럼프의 집권을 뜻하는 것이었다. 프레이저는 이에 대항하기 위해서 평등주의적 분배 정치와 계급 문제까지 포괄하는 폭넓은 인정 정치를 추구하는 진보적 포퓰리즘이 필요하다고 역설한다.

이렇게 포퓰리즘을 바라보는 관점이 상이한 것은 국내 학계에서도 마찬가지다. 포퓰리즘에 관한 통일된 정의가 존재하지 않는다는 사실은 포퓰리즘에 해당하는 국내 번역어 역시 확정되지 않았다는 사실과 연관이 있다. 일각에서는 대중영합주의로, 다른 한편에서는 인민주의 혹은 민중주의 등으로 번역되는 것에서도 알 수 있듯이, 포퓰리즘을 어떻게 정의하느냐에 따라 이 단어에 대한 해석 역시 천차만별로 나타난다.

예컨대 그것을 대중영합정치로 해석하는 견해로는 주로 아르디티의 논의를 따르는 서병훈을 들 수 있다. 그는 “플라톤이 혐오했던 그 민주주의와 현대사회의 ‘인기영합’ 포퓰리즘 사이에는 본질적 공통분모가 존재”²⁹⁾한다고 보는데, 이는 포퓰리즘이 “적대적 단순 정치”를 동원하여 “민주적 자유경쟁”을 근본에서 부정하는 “반민주적 행태”를 보이고 있기 때문이라는 것이다. 정인경, 박정미 등 과천연구실의 연구자들 역시 포퓰리즘을 신자유주의 축적체제의 위기에 대한 반(反)정치적 대응이자, 파시즘과 비교될 수 있는 위기의 징후로 규정한다.³⁰⁾

반면 라클라우의 관점에서 사유를 전개하는 이승원은 “포퓰리즘과 함께 등장한 정치적 대중들은 대의제 경계 밖의 잔여로 존재하는 직접민주주의를 요청”한다면서, “포퓰리즘은 직접민주주의를 정치와 사회운동의 영역에서 중요한 과제로 드러낼 수 있는 중요한 현상이자 화두”라고 주장한다.³¹⁾ 진태원 역시 라클라우와 랑시에르를 비교하는 연구를 통해, 포퓰리즘 운동이 “배제된 부분이 전체를 대표하는 민주주의는 어떻게 가능한가”³²⁾라는 질문을 던지고 있다고 주장한다. 장석준은 미국 중간선거에서 정치신인 오카시오-코르테스를 비롯한 민주적 사회주의자들(DSA)의 현상을 분석하면서, 오늘날은 “‘민주적 사회주의’의 ‘민주적’이 대의 민주주의의 승인이라는 소극적 의미를 넘어 민주적 대중정치의 주역이 된다는 적극적인 의미를 담아야 하는 시대가 됐다”³³⁾고 주장한다.

포퓰리즘 운동이 갖는 이중성과 양가성에 주목하는 논의들도 있다. 서영표는 “포퓰리즘을

28) 낸시 프레이저, 『낡은 것은 가고 새것은 아직 오지 않은』, 김성준 옮김, 책세상, 2021, 18쪽.

29) 서병훈, 「포퓰리즘과 민주주의」, 『이베로아메리카연구』 23호 2권, 2012, 22쪽.

30) 정인경, 박정미 외, 『인민주의 비판』, 공감, 2005.

31) 이승원, 「직접민주주의의 정치철학적 기반에 관한 연구 - 포퓰리즘인가 민주주의인가?」, 『시민과 세계』, 2018, 3쪽.

32) 진태원, 「포퓰리즘, 민주주의, 민중」, 『을의 민주주의: 새로운 혁명을 위하여』, 그린비, 2017, 68쪽.

33) 장석준, 「좌파 포퓰리즘: 신자유주의 위기 이후의 진보정치모델?」, 『포퓰리즘 시대의 민주주의. 정치의 실패인가, 전환인가?』 참여연대 참여사회연구소 포럼 자료집, 2018, 15쪽.

극우적인 선동정치로 단죄하면서 그것에 동원되는 수많은 대중을 무지몽매한 덩어리로서의 mass로 낙인찍어서는 안 된다”³⁴⁾면서 학계의 일방적 부정평가를 경계하면서, 포퓰리즘에는 대중영합적, 권위주의적인 운동의 잠재력도, 민중 민주주의적인 확장가능성도 동시에 존재한다고 주장한다. 홍태영 역시 “포퓰리즘 앞에는 대중영합주의와 인민 민주주의라는 두 개의 길이 놓여 있다”³⁵⁾고 보면서, 포퓰리즘의 이중적 가능성을 제시한다. 김주호 역시 포퓰리즘이 민주주의와 양가적 관계에 있다는 사실을 지적한다. 포퓰리즘은 인민의 정치라는 민주주의의 약속이 희미해질 때 그것을 보완하기 위해 등장한다는 점에서 민주적이지만, “인민의 의지를 절대적이고 단일한 것으로 상정하여 근대 민주주의의 주요 요소인 헌정주의, 대의제 원칙, 다원주의 등과 충돌”한다는 점에서는 자유민주주의의 원칙에 위배된다.³⁶⁾ 반면 홍철기는 포퓰리즘이 민주주의와는 친화성을 갖지만 자유민주주의와는 충돌한다는 견해는 “포퓰리즘 정치가 자유민주주의의 핵심 제도인 보통-비밀선거의 순수 형태 혹은 이념형의 작동방식과 매우 닮아 있다는” 사실을 설명하지 못한다고 지적한다.³⁷⁾

필자는 이처럼 상이한 기존의 논의들을 수용하면서 다음과 같은 방향 속에 논의를 전개하고자 한다. 첫째로, 필자는 포퓰리즘을 대중영합주의가 아닌 인민주의 전통으로 해석하려는 캐노벤과 라클라우(그리고 무페)의 해석을 따른다. 즉 포퓰리즘은 민주주의의 급진화를 위한 계기를 제공하며, 따라서 단순한 ‘소란’이나 심지어 ‘민주주의에 해악적’인 요소라고 볼 수 없다. 둘째로, 그러나 라클라우나 무페와 달리 필자는 포퓰리즘이 ‘정치 일반의 조건’이라거나 사실상 민주주의와 동일시될 수 있다는 해석에 반대한다. 양자의 동일시는 이론적으로나 정치적으로 모두 한계를 노출하는데, 이는 셋째로, 라클라우나 무페가 제기하지 않는 쟁점들이 존재하기 때문이다. 즉 필자는 무페의 좌파 포퓰리즘론을 비판하면서, 아도르노가 제기하는 반지성주의와 정치적 합리성과 관련된 물음이 제기되지 않으면 포퓰리즘 운동은 권위주의를 강화할 수 있음을 자각해야 한다고 주장할 것이다. 그리하여 마지막으로 본 연구는 포퓰리즘적인 에너지가 ‘탈민주주의화된 시대’를 넘어서 민주주의의 급진화 - 이를 필자는 발리바르를 따라 ‘민주주의의 민주화(democratization of democracy)’로 규정하고자 한다 - 를 낳기 위해서는, 그러한 에너지는 새롭게 승화되어야 함을 제시할 것이다.

3. 하나의 논점: 무페와 아도르노 - 정서의 정치화인가 반지성주의인가

이러한 과제를 수행하기 위해서 우선 포퓰리즘 혹은 그에 상응하는 정치적 현상에 대해 매우 상이한 태도를 보여주는 두 명의 철학자들 - 샹탈 무페와 테오도르 아도르노 - 의 관점을 비교하고자 한다. 특히 2018년과 2019년에 각각 출간되어 큰 화제를 모은 두 철학자들의 저작들 - 2018년 (브렉시트의 나라인) 영국에서 출간된 샹탈 무페의 『좌파 포퓰리즘을 위하여(For a Left Populism)』와 이듬해인 2019년 (나치즘의 경험이 있고 오늘날 우익 포퓰리즘의 급부상을 목격하고 있는) 독일에서 출간된 아도르노의 강연록 『신극우주의의 양상(Aspekte des neuen Rechtsradikalismus)』 - 을 비교함으로써 두 철학자들의 상이한

34) 서영표, 「포퓰리즘의 두 가지 해석 - 대중영합주의와 민중 민주주의」, 『민족문화연구』 63호, 2014, 5쪽.

35) 홍태영, 「주권자(sovvereign)의 귀환과 민주주의적 정치? - 포퓰리즘과 근대정치의 위기 그리고 새로운 가능성?」, 『아세아연구』 61호 2권, 2018, 54쪽.

36) 김주호, 「포퓰리즘과 민주주의: 양가적 관계 이해하기」, 『시민과세계』 통권 35호, 2019, 130쪽.

37) 홍철기, 「포퓰리즘-반포퓰리즘 논쟁에 던지는 두 가지 질문: 포퓰리즘은 정말로 반-헌정주의적이고 반-자유민주주의적인가?」, 『시민과세계』 통권 34호, 2019, 64쪽.

관점 속에 사태의 양면성을 진단해보고자 한다.

2018년 출간된 무페의 『좌파 포퓰리즘을 위하여』는 출간과 동시에 커다란 센세이션을 일으켰다. 전 유럽에서 우파 포퓰리즘 정당의 선거 돌풍과 극우파 정치인들의 집권이 가시화되어 위기감이 고조된 상황에서, 포퓰리즘을 좌파의 전략으로 수용해야 한다고 명시적으로 주장하는 이 책은 많은 사람들에게 놀라움과 의구심을 자아냈다. 2019년 (그의 사망 50주년을 맞아) 출간된 아도르노의 『신극우주의의 양상』 역시 독일 사회에서 커다란 이슈가 되었다. 이 책은 1966년, 서독의 극우정당인 독일국민당(NPD)의 2차 대전 이후 최초 지역 의회 진출을 계기로 위기감이 고조된 상황에서 아도르노가 1967년 오스트리아 빈 대학에서 학생들을 대상으로 한 강연을 출간한 것으로, 최근 이와 유사한 독일을 위한 대안(AfD)의 활약과 겹쳐져 화제를 모았다.³⁸⁾

그런데 흥미로운 지점은 비슷한 시기 화제를 모은 이 두 저서들이 우익 대중운동에 대한 상이한 관점을 도출하고 있다는 사실이다. 무페가 포퓰리즘 전략을 좌파가 전유해야 한다고 주장하면서 우익 포퓰리즘에 대해서도 그것의 ‘민주적’ 가치를 어느 정도 인정해야 한다고 주장한다면, 아도르노는 그가 ‘우익급진주의’라고 부른 극우경향의 정치운동이 잠재적으로 민주주의 자체를 파괴할 위험성에 대해 경고하고 있다. 이러한 차이는 물론 서로 다른 역사적 시간대에서 기인하는 것이기도 하지만(아도르노의 시대에는 유럽에서는 ‘포퓰리즘’이라고 불릴만한 현상이 존재하지 않았다), 근본적으로 민주주의 정치와 대중의 ‘정서’ 또는 ‘정념’이 맺는 관계에 대한 시각차이를 보여주기도 한다.

무페에 따르면, 오늘날 우익 포퓰리즘의 급부상은 ‘비합리주의’로 일방적으로 매도될 수 없으며, 거꾸로 “포스트 정치적 합의(post-political consensus)”³⁹⁾가 낳은 산물로 간주될 필요가 있다. 다시 말해 오늘날 정치집단들 사이의 정치적 차이들은 사라져버렸으며, ‘제3의 길’이라는 이름의 중도적 합의가 등장했는데, 이는 시장만능주의와 공공영역의 해체라는 신자유주의적 대의에 의한 합의를 뜻하는 것이었다. 전통적 좌파와 우파 모두를 포함하는 엘리트 정치집단들 사이의 이러한 ‘탈정치적’ 방식의 정치적 합의에 대한 불만이 바로 포퓰리즘적 정서의 근간을 이루는 것으로, 여기에는 다수 대중의 의지가 부정된다는 문제의식이 강하게 내포해 있다. 그렇다면 이러한 엘리트 집단의 탈정치적 합의에 맞서 인민의 목소리를 대변하려는 정치적 흐름이 등장하는 것은 불가피한 일이라고 할 수 있을 것이다. 따라서 오늘날 정치의 과제는 이러한 인민적(포퓰리즘적) 목소리의 분출을 어떤 방향으로 구성해내는가 하는 것이다. 무페는 ‘인민(people)’과 ‘과두(oligarchy)’ 사이의 정치적 진전의 구성을 위한 담론적 전략으로서 좌파 포퓰리즘을 통해 현 정세에서 민주주의를 재발견하고 심화할 수 있는 새로운 정치의 유형을 구축할 수 있다고 규정한다.

많은 이들은 우익 포퓰리즘 지지자들을 네오나치의 추종자 정도로 생각하고, 이들을 사회의 질병으로 규정한다. 반면 무페가 보기에, 우익 포퓰리즘 정당들을 통해 제기되는 대중의 요구들은 상당부분 ‘민주적’인 요구들이다. 같은 맥락에서 무페는 우익 포퓰리스트 정당을

38) AfD의 성공은 2차 대전 종전 이후 처음으로 보수당보다 더 오른쪽의 우익급진주의 세력이 연방의회에 진출한 일일뿐만 아니라, 단숨에 원내3당의 지위를 차지한 기념비적인 일이었다. 많은 이들은 나치즘을 경험한 독일에서 있을 수 없는 일이 일어났다고 생각했고, 이러한 경각심은 독자들을 이 책으로 이끌었다. <슈피겔(Spiegel)>은 아도르노가 이미 1967년에 신우익의 주요 특징들을 분석했다는 사실이 놀랍다고 전했으며, 그 자매지인 <Bento>는 ‘왜 그레타 툰베리 세대는 갑자기 아도르노를 읽는가’라는 부제가 달린 분석기사에서, 오늘날 신자유주의적 불안정과 함께 극우 세력의 부상에 대해서도 두려움을 갖는 밀레니얼 세대가 아도르노의 비판에 귀를 기울이게 되었다고 전하고 있다.

39) Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, London/New York: Verso, 2018, p.51.

‘극우’ 또는 ‘네오 파시즘’ 세력으로 도덕적인 낙인을 찍어 묘사하는 것에 반대한다⁴⁰). 그녀가 보기에, 이들이 표출하고 있는 ‘반-기득권 담론’은 실제로는 좌파적인 방향으로 이어질 잠재적 가능성을 내포하고 있다. 그렇다면 좌파 포퓰리즘의 관점에서 이들을 도덕적으로 비난하는 것은 자신의 성장 가능성을 스스로 차단하는 것과 같은 일이다.

무페는 인민이란 경험적 지시대상이 아니라, 담론정치적 구성의 대상이라고 본다. 그녀는 이 지점에서 인민을 구성하는 헤게모니적 실행의 과정에서 정치적 지도자가 갖는 중요성을 지적한다. 이 지도자의 역할은 근본적으로 중요한데, ‘공통 정서(common affect)’가 결정화되는 과정 속에서 비로소 집합적 의지의 형성이 가능하기기 때문이다. 카리스마적 지도자와의 정서적 유대는 이러한 공통 정념의 형성과정에서 커다란 역할을 수행한다. 무페는 정치적 동원은 언제나 감정, 정서, 정념의 요소를 통해 일어난다는 사실을 지적함으로써 정치적 합리주의가 갖는 한계를 지적하며, 이러한 맥락에서 지도자와 지도력의 역할이 정치적 동원에서 필수임을 강조한다.

무페가 보기에, 기존 좌파는 과도한 합리주의적 접근으로 인해 이러한 “정치의 역동성”을 파악하는데 실패해왔다. 반면 무페는 프로이트와 스피노자를 차용하면서, “정서적 에너지의 동원”⁴¹)을 통한 집합의지의 창출과정은 언제나 언어적이고 상징적인 요소들뿐만 아니라 비언어적인 감정과 행위의 요소들을 결정적 추동력으로 삼는다는 점을 제기한다. 이처럼 공통의 정서에 기반을 둔 “집합의지의 결정화”를 목표로 하는 좌파 포퓰리즘 전략은 “욕망과 정서의 다른 체제를 창조”하고자 한다⁴²). 여기서 이러한 ‘감정의 정치’를 동원하는 포퓰리즘을 부정적, 경멸적 의미로 언급하는 다수의 연구자들과 무페가 갈라지는 지점이 나타난다.

이러한 무페의 주장은 인민의 주체성을 정치의 제1원리로 고려한다는 점에서 반(反)엘리트적이고 민주적인 성격을 갖는다. 또 우익 포퓰리스트 지지자들을 도덕적으로 가치절하하거나 비난해서는 안 된다는 그녀의 주장은 강한 호소력을 갖는다. 그들은 동시에 신자유주의 질서의 피해자이기도 하며, 따라서 우익 포퓰리즘에 대한 지지는 ‘항의’의 성격을 갖는다는 것이다. 또 그녀의 주장은 정치적 공동체성이나 집합적 주체성의 창출에서 감정이나 정서가 차지하는 본질적 위치를 강조하며, 이런 의미에서 규범적 당위론을 넘어선 정치적 현실주의를 담지하고 있다.

반면 그녀의 주장이 갖는 한계 역시 드러난다. 첫째로 그녀는 포퓰리즘 정치가 권위주의로 흐를 수 있는 가능성에 대해서는 침묵한다. 베네수엘라나 에콰도르의 사례에서 보듯이, 좌파 포퓰리즘 역시 ‘적’과의 대면 속에서 흡스적인 국가 모델의 권위주의로 나아갈 수 있다.⁴³) 이는 둘째 문제와 연관되어 있는데, 만약 ‘인민’이 담론의 구성물이라면, 누가 ‘진정한’ 인민인지를 판단할 기준이 어디에서 발견되어야 하는지 모호하다. 이 모호함은 인민을 ‘인민’으로 호명할 정치적 권력자나 카리스마적 개인 혹은 집단을 중심으로 한 권위주의에 대한 무방비로 이어질 수 있기 때문이다. 셋째로, ‘인민’ 대(對) ‘엘리트’라는 포퓰리즘의 전선은 지나치게 단순하다. ‘누가 인민인가’라는 물음이 모호하듯, ‘누가 엘리트인가’라는 질문 역시 다의적 답변이 가능하다. 정치적인 적수로 규정되는 엘리트에 누가 포함되느냐에 따라 인민의 불만이나 분노는 엉뚱한 방향으로 흐를 수 있다. 이러한 문제를 다루지 않기 때문에, 무페는 전문가 집단이나 지식인에 대한 대중의 증오로 표현되는 반지성주의 현상이 어

40) 같은 책, p.22.

41) 같은 책, p.73.

42) 같은 책, p.77.

43) Gandesha, Samir: *Understanding right and left populism*, in: Morelock, Jeremiah (Ed.): *Critical Theory and authoritarian populism*, University of Westminster Press, 2018, p.63

해서 포퓰리즘 운동과 쉽게 결부되는가에 대해 말하지 않는다. 마지막으로, 이와 같은 이유에서 포퓰리즘과 민주주의의 관계에 대한 물음은 무폐가 기각하고 있는 ‘정치적 합리성’에 대한 담론으로 이어져야 한다. 비록 집합적 주체성이나 공동체성의 형성에서 대중의 정서적 요소가 일차적으로 고려되어야 한다고 해도, 그것은 이러한 정서를 어떤 방향으로 이끌고 갈 것인가라는 합리적, 반성적 숙고와 성찰과 결합될 수밖에 없다.

바로 이와 같은 맥락에서, 무폐와 정반대편에서 우익급진주의와 반지성주의의 결합에 대해 고찰했던 아도르노의 시선은 의미를 갖는다. 아도르노는 총체화된 계몽의 실패를 진단하면서도, 계몽의 근본적 잠재력을 ‘주체의 비판적 사유능력’에서 발견하려는 의미에서 ‘비판적 계몽주의자’로 이해될 수 있다. 이러한 맥락에서 파시즘이나 전체주의에 대한 그의 비판에서는 항상 그러한 정치적 지배가 주체의 사유능력을 박탈하는 것에서부터 출발한다는 점이 제시된다. 따라서 아도르노의 정치철학적 기획 전반은 항상 ‘반지성주의’와 전체주의 사이의 연관성을 증명하는 방식으로 진행되며, 이는 거꾸로 민주주의는 일정한 수준의 ‘시민적 지성’이 갖추어진 상태에서만 작동할 수 있음을 함축한다.

반지성주의는 지성적 논의 전반에 대한 증오와 결부된 것으로, 이는 기존 사회의 원리에 대한 무비판적 순응으로 귀결된다. 즉 아도르노가 보기에 반지성주의란 ‘반대하는 자들’에 대한 적대적 태도, 즉 ‘비판’에 대한 적대와 일치한다. 이런 의미에서 반지성주의는 민주주의의 근본적 토대인 시민적 지성을 파괴한다. 이러한 비판은 ‘대중 여론’에 대한 비판을 함축한다. 많은 경우에 여론은 집단지성이 아니라 집단정념의 산물이다. 따라서 그 안에는 편견, 사회적 권력관계에 대한 내면화, 그리고 분노나 증오의 감정들에서 비롯된 판단들이 섞여 있을 수밖에 없다.

그렇다면 이러한 아도르노의 비판이 의도하는 것은 무엇인가? 그것은 대중은 민주주의의 주체가 될 수 없다는 엘리트주의인가? 오히려 아도르노를 통해 우리는 (단순히 직업적 지식인이라는 엘리트집단의 역할을 강조하는 것을 넘어) 그러한 주체로서의 인민 내지 시민들이 스스로 ‘지성인’으로서의 성숙함을 지녀야만 민주주의가 작동할 수 있다는 결론을 내릴 수 있다. 민주주의란 그 개념상 ‘다수대중(인민)이 권력(주권)을 행사하는 정치체제’로 정의내릴 수 있다. 그런데 바로 이 권력을 행사해야 할 다수대중이 능동적인 주체적 역량을 갖지 못하고 편견과 선동에 예속된다면 민주주의는 불가능해지고 말 것이다.

2019년 출간된 아도르노의 강의를 『신극우주의의 양상』 역시 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 이 책에서 아도르노는 무폐와 유사하게 우익급진주의를 지지하는 대중들을 ‘무지한 자들’로 낙인찍거나 비난하는 엘리트적 태도를 지녀서는 안 된다고 강조한다. 그들이 “영원히 교화되지 않는 사람들”이라는 “위안을 주는 구절”은 이 소수의 “과격집단(lunatic fringe)”만 제외하면 현재의 민주주의가 정상적으로 잘 작동할 것이라는 자기만족에 불과하다.⁴⁴⁾

그렇다면 전후 서독에서 다시 우익급진주의가 등장한 진정한 원인은 무엇인가? 그것은 “사회-경제적 내용상 민주주의는 오늘날까지 어디에서도 온전히 구체화되지 못했으며, 오히려 형식적으로 남아있다”는 사실과 관련된다. 이런 맥락에서 파시즘 운동은 “민주주의의 상처자국, 흉터”로 고찰해야 한다는 것이다⁴⁵⁾. 벤자민 아르디티의 연구를 떠올리게 하는 이러한 표현들 속에서 아도르노는 우익급진주의의 또 다른 요소인 “사회적 파국의 감정”을 부각

44) Adorno, Theodor W.: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin: Suhrkamp, 2019, p.17.

45) 같은 책, p.18.

시킨다. 즉 아도르노는 우익급진주의의 정념적, 감성적 측면이 얼마나 큰 효과를 발휘하는가를 분석한다. 현재의 경제체제가 곧 위기 또는 공황을 겪을 것이라는 예언과 그로 인한 불안을 조장하면서 우익급진주의는 대중의 불안한 정서를 파고들어간다.

이 과정에서 특히 조작과 선전이라는 수단은 광범한 위력을 발휘한다. 우익급진주의 운동에서 프로파간다는 “정치의 실체”를 이룬다⁴⁶⁾. 특히 이 과정에서 특정한 ‘적’이 설정되고 이 상상적, 허구적 적에 대한 분노의 에너지가 집중될 때, 이러한 운동을 이끄는 정치세력의 카리스마적 지배력 역시 커진다. 따라서 우익급진주의는 단순히 “자생적 대중운동”으로 볼 수 없다.

그런데 오늘날 우익급진주의는 더 이상 민주주의 자체를 파괴하기는커녕 “민주적 게임의 규칙에 적응”⁴⁷⁾하였고 자유민주주의에서의 표현의 자유를 누리고 있다. 그렇다면 이러한 프로파간다가 과연 표현의 자유를 온전히 누리는 것이 합당한지 하는 물음이 제기된다. 이는 오늘날 인터넷 사이트나 뉴미디어를 통해 전파되는 여성, 소수자, 난민 등 사회적 약자에 대한 혐오발언이 표현의 자유를 보장받아야 하는지 아니면 인권보호를 위해 적절히 규제되어야 하는지에 관한 법철학적 논쟁을 연상시키는 질문이다.

이처럼 우익급진주의가 제공하는 프로파간다에 대한 아도르노의 분석은 무폐의 포퓰리즘 분석에서 빠진 부분이다. 그런데 아도르노의 이러한 분석은 유튜브나 팟캐스트를 비롯한 뉴미디어가 반지성주의와 결합되어 일으키는 효과와 일정부분 공명한다. 무폐가 ‘인민’의 담론적 호명을 통한 포퓰리즘 정치의 구성방식이 갖는 ‘민주주의적’ 요소를 강조한다면, 아도르노는 그러한 구성방식이 프로파간다에 의해 왜곡될 수 있음을 지적함으로써 포퓰리즘 운동이 낳을 수 있는 ‘권위주의적’, ‘반지성주의적’ 효과를 지적한다. 이처럼 무폐의 포퓰리즘론과 아도르노의 우익급진주의 비판을 동시에 고찰할 때 우리는 포퓰리즘과 민주주의의 관계 설정을 위한 포괄적 통찰을 얻게 될 것이다. 다시 말해, 무폐의 통찰대로 포퓰리즘이 갖는 ‘민주주의적’ 에너지를 긍정하되, 그것이 나타낼 수 있는 반지성주의적, 프로파간다-정치적 위험을 동시에 사유하면서, 그러한 에너지를 민주주의 자체의 급진화를 향한 추동력으로 승화시켜야 한다.

4. 포퓰리즘의 민주주의적 에너지와 민주주의의 민주화

그렇다면 포퓰리즘 운동의 부흥은 어떠한 의미에서 민주주의적 에너지를 갖는가? 포퓰리즘이 민주주의의 에너지를 갖고 있다면, 이는 오늘날 민주주의가 처한 위기에 상응하는 것일 수밖에 없다. 일련의 저자들은 공통적으로 오늘날 ‘민주주의 없는 자유주의’의 출현이 민주주의 자체의 위기의 표현이라는 점을 지적하고 있다.

앞서 보았듯, 외르케와 켈크는 무폐와 매우 유사한 관점에서 포퓰리즘 발흥의 사회적 원인을 분석한다. 이들에 따르면 포퓰리즘의 부흥을 이해하기 위해서는 오늘날 “탈민주주의적 자유주의의 헤게모니”가 갖는 성격을 이해해야 한다. 그것은 “개인적 권리나 시장의 자유와 같은 자유주의적 요소들이 민주적으로 결정돼야 할 영역을 점증하는 경향 속에 제약하는 정치이념적이고 제도적인 질서”를 말하며, 특히 “경제적 질서, 소유권, 교육체계나 이를 통해 생산되는 사회적 위계”가 여기에 포함된다. 외르케와 켈크는 이러한 맥락 속에서 “자유주의적 가치들의 헤게모니”, “사회적 권리에 대한 부정적 권리의 우위”가 지배적으로 되었다고

46) 같은 책, p.24.

47) 같은 책, p.36.

진단한다.⁴⁸⁾ 이러한 맥락에서 ‘민주주의의 사유화’가 일어났는데, 이는 ‘민주주의 없는 자유주의’를 뜻하는 것이다. 이들에 따르면, 이러한 “탈민주주의적 자유주의는 사회구조를 근본적 변화로부터 차단함으로써 현존하는 특권구조를 보호한다.”⁴⁹⁾ 오늘날 우익 포퓰리즘 세력은 이러한 현상에 대한 대중의 불만을 문화적 정체성의 언어로 치환해서 표출하며, 이는 자유주의적 합리화, 근대화 과정에서 소외감을 느끼는 사람들에게 호소력을 가질 수밖에 없다.

탈민주화된 자유주의가 민주주의를 공허한 형식으로 만들었다는 지적 역시 존재한다. 콜린 크라우치는 “민주주의의 형식적 요소는 그대로 남아 있으면서 [...] 정치와 정부는 점점 더 민주주의 이전 시대에 특징적이었던 방식으로 특권적인 엘리트의 통제권 안으로 미끄러져 들어가고 있다는 것”⁵⁰⁾을 ‘포스트 민주주의’ 현상으로 지적한다. 특히나 기업의 발언권이 강해지고 로비 단체의 영향력이 강화되는 현상에 대해 그는 이것이 “강력한 자유주의 사회의 증거”는 될지언정 “강력한 민주주의의 증거는 아니다”라고 주장한다.⁵¹⁾ 나아가 이렇게 민주주의가 형식만 남게 된 가장 큰 이유를 그는 경제의 세계화에서 찾는다. 그에 따르면, “민주주의는 세계화를 향한 자본주의의 돌진과 보조를 맞추지 못했다.”⁵²⁾

이와 유사하게 웬디 브라운은 신자유주의가 초래한 ‘민주주의 없는 자유주의’가 ‘민주주의의 탈정치화’에 상응하는 현상이라고 지적한다. 브라운은 “오늘날 행정, 직장, 법정, 학교, 문화를 비롯한 광범위한 영역에 만연한 신자유주의 이성이 민주주의 구성요소의 명백하게 정치적인 특성, 의미, 실행을 경제적인 것으로 바꾸고 있다”고 주장한다.⁵³⁾ 그녀에 따르면 신자유주의는 단순히 경제정책을 의미하는 것도, 국가권한의 축소를 의미하는 것도 아니며, 재정이나 통화 정책으로 한정되지도 않는다. 오히려 신자유주의는 하나의 이성 형식으로 존재하며, 그에 따라 개인의 주체화 양식에 결정적인 영향을 발휘한다. 브라운에 따르면, 오늘날 사회 내에 모든 영역을 경제화하는 신자유주의는 개인을 경제적 인간, 호모 에코노미쿠스로 변화시킨다. 오늘날 개인은 오로지 시장 행위자로, 인적 자본으로 간주되는 것도 이와 무관하지 않다. 그러는 사이, 민주주의의 주체인 ‘인민’은 사라지고 있다. “호모 에코노미쿠스라는 시민에 맞춰 축소된 시민권이 공공재에 대한 관심으로 정의되는 시민권을 대체하면서 인민, 즉 집합적 정치주권을 행사하는 데모스의 개념 자체가 제거된다.”⁵⁴⁾

그러한 데모스는 근대 사회에서 호모 폴리티쿠스의 형태로 출현하였다. 호모 폴리티쿠스는 정치적 주권을 실행에 옮기는 존재로 프랑스 혁명과 미국 혁명을 일으키고 스스로 통치하는 자기주권적 존재로서 인민을 뜻한다. 근대 사회에서는 (마치 시민이 bourgeois와 citoyen이라는 두 가지 형태로 공존하듯이) 호모 에코노미쿠스와 호모 폴리티쿠스가 나란히 존재해왔다. 그러나 신자유주의 시대에 이러한 양날의 날개는 파괴되었다. 신자유주의는 민주주의 정치의 주권적 주체의 소멸을 낳았고, 민주주의의 자기지속성을 근본 수준에서 불가능하게 만들고 있다. “호모 폴리티쿠스는 신자유주의 이성의 가장 큰 희생양이다.”⁵⁵⁾

이러한 진단이 가능하다면, 포퓰리즘은 ‘잃어버린 호모 폴리티쿠스의 재등장’이라는 의미

48) Jörke, Dirk / Selk, Veith : *Theorien des Populismus*. p.158.

49) 같은 책, p.161.

50) 콜린 크라우치, 『포스트민주주의』, 이한 옮김, 미지북스, 2016.

51) 같은 책, 27쪽.

52) 같은 책, 47쪽.

53) 웬디 브라운, 『민주주의 살해하기』, 배충효, 방진이 옮김, 내인생의책, 2017, 16쪽.

54) 같은 책, 47쪽.

55) 같은 책, 111쪽.

에서 민주주의의 탈민주화라는 현상에 역행하는 흐름으로 읽힐 수 있을 것이다. 그리고 포퓰리즘의 등장이 갖는 ‘민주주의적 에너지’를 여기서 발견하는 것 역시 가능할 것이다. 그렇다면 우리는 포퓰리즘을 민주주의와 대척점에서 이해할 것이 아니라, 이러한 민주주의의 위기에 대한 (어느 정도는 정당한) 대응으로 간주해야 한다. 물론 앞서 지적했듯, 이것이 포퓰리즘과 민주주의를 동일시해야 한다는 것을 뜻하지는 않는다.

문제는 포퓰리즘의 이러한 ‘정당한’ 에너지를 무비판적으로 긍정하지 않으면서, 그것을 오늘날 위기에 처한 민주주의를 되살리기 위한 흐름으로 전환하는 것이다. 현재의 위기 속에서 정치는 발리바르가 말한 대로 ‘민주주의의 민주화’를 요구한다. 우리는 이러한 민주주의의 민주화에 대한 요구를 민주주의의 탈민주화에 저항하라는 요구로 해석해볼 수 있을 것이다. 발리바르에 따르면, 민주주의 제도는 매우 취약하고 불안정하여, 소수의 지배 엘리트 지배인 과두제로 전환될 위험을 항상 내포하고 있다. 따라서 민주주의의 탈민주화는 민주주의 자체가 상시적으로 가지고 있는 위험으로, 우연적이거나 일시적인 현상으로 간주할 수 없다. 따라서 민주주의의 민주화는 동시에 민주주의의 보존이자 확장이다. 즉 그것은 현존하는 민주적 체제를 ‘완성’하는 과정보도 아니고, 모든 체제를 잠재적으로 ‘초월하는’ 것도 아니다. 오히려 현재 제도 하에서의 ‘민주주의의 결여’와 대결하고 이를 급진적인 방식으로 변혁하기 위한 방식의 정치적 실천이 필요하다.⁵⁶⁾ 이것이 뜻하는 바는 ‘참된 민주주의 그 자체’와 같은 것은 존재하지 않는다는 것이다. 민주주의는 계속해서 발명되어야 할 것이며, 시민권 역시 그러하다.

그러한 민주주의의 민주화가 오늘날 신자유주의 시대에 갖는 의미는 무엇일까? 그것은 ‘민주주의 없는 자유주의’의 시대에 잃어버린 민주주의의 요소, 즉 데모스의 자기통치로서 인민주권이라는 민주주의의 본질적 심금을 재창출하는 과정이어야 할 것이다. 기실, 포퓰리즘 정치가 의도하는 바가 바로 그러한 ‘잃어버린 인민주권’을 되찾아야 한다는 것에 다름 아니다. 그러나 우파 포퓰리즘은 그러한 인민주권을 국민주권과 동일시하여 배타적인 국경 통제에 대한 요구로 전환시켰다. 발리바르가 말한 민주주의의 민주화란 민주주의와 시민권 제도가 낳는 배제에 저항하여 포괄적인 시민권의 정치가 부활해야 함을 의미하기도 한다. 오늘날 ‘잃어버린 인민주권’을 되찾아야 한다는 요구가 어떻게 민족주의적, 인종주의적 동일성 정치(정체성 정치)로 함몰되지 않고, 호모 폴리틱우스의 재구성으로 이어져 신자유주의적 탈민주화를 극복하는 정치의 재발명으로 나아가도록 만들 것인가 하는 물음은 매우 중요한 실천적 함의를 갖는다.

이러한 방식으로, 포퓰리즘의 민주주의적 에너지는 민주주의의 민주화를 위한 추동력으로 이어져야 할 것이다. 인민적 의지는 억압적 방식으로 통일되는 것이 아니라 억압적이지 않은 방식으로 접합됨으로써, 다원적으로 형성되는 인민주권의 등장으로 이어져야 한다. 그러한 인민주권은 민주주의의 탈민주화에 저항하는 데모스의 창출이라는 오늘날의 과제와 직결된다. 그것은 포퓰리즘의 에너지를 무매개적, 무반성적 충동에서 매개적, 반성적 역동성으로 승화시키는 과제를 포함할 것이다. 이것은 반지성주의를 향한 포퓰리즘의 경향을 전환시켜, 집단지성을 갖춘 집합적 행위자로서 데모스를 창출하는 과정을 의미한다.

물론 이러한 과제의 수행이 성공할 수 있느냐 하는 물음은 그러한 과제를 수행할 수 있는 역량을 가진 정치세력의 존재 여부와 관련된 지극히 주관적인 물음으로 전환될 수밖에 없다. 따라서 문제는 포퓰리즘의 흐름을 차단하지 않으면서 그 고유한 에너지를 민주주의의

56) Balibar, Etienne, *Citizenship*, trans. by Thomas Scott-Railton, Cambridge: Polity, 2015, p.124.

급진화와 확장을 향해 나아가도록 추동할 수 있는, 그러면서도 포퓰리즘 운동이 가질 수 있는 위험에 대해 성찰하고 전략을 제시할 수 있는 정치세력이 존재하는가 하는 것이다. 결국 포퓰리즘과 민주주의의 관계에 대한 성찰은 마키아벨리와 그람시의 문제설정, 곧 현대의 군주에 대한 실천적 요청으로 이어질 수밖에 없다.

5. 나가며

이상의 논의를 요약해보자. 오늘날 포퓰리즘과 민주주의의 관계는 어떻게 설정되어야 하는가? 이 글의 주장은 오늘날 일차적으로 비난받아야 할 것은 포퓰리즘이 아니라, 기성정치의 위기에 있다는 것이다. 특히 ‘민주주의의 탈민주화’라는 흐름은 대중의 분노와 소외감을 낳고 ‘잃어버린 인민주권’에 대한 요구가 퍼질 수밖에 없는 조건을 창출했다. 이처럼 정치적인 것을 중립화하고 중도적 합의를 강제하는 신자유주의 또는 제3의 길에 맞서서, 능동적 시민 혹은 호모 폴리틱우스의 재발명이 필요하다. 그런데 이것은 포퓰리즘을 원색적으로 비난하는 방식으로는 불가능하다. 대중의 분노의 에너지를 또 다른 배제와 차별로 흐르게 하는 우익 포퓰리즘과 달리, 좌파 포퓰리즘은 상이한 운동의 요구들을 ‘인민’이라는 범주 속에 접합함으로써, 그러한 에너지를 체제에 대한 변화로 흐르게 한다. 따라서 양자는 동일하게 비판될 수 없다. 우리는 포퓰리즘의 정당한 요구가 존재함을 인정해야 한다.

그러나 동시에 지적되어야 할 사실은 포퓰리즘이 무조건적으로 추인될 수 없다는 것이다. 그 내부에서 반지성주의와 권위주의가 자라나지 않기 위한 정치적 합리성에 대한 고민 또한 필요하다. 달리 말하자면, 포퓰리즘에는 민주주의의 토대를 잠식할 위험과, 민주주의를 재활성화시킬 가능성, 잠재력이 동시에 내재해 있다. 이러한 극단적인 이중성은 민주주의의 불가피한 조건이다. ‘포퓰리즘으로부터 완전히 벗어난, 순수한’ 민주주의는 존재하지 않는다.

이처럼 이 글은 포퓰리즘이 이중성을 갖는다는 사실에서 출발하였다. 즉 포퓰리즘에는 정당한, 민주주의적 에너지가 포함되어 있으며, 동시에 그것이 반지성주의와 권위주의를 자신의 계기로 포함함으로써 민주주의의 토대를 잠식할 위험 역시 갖고 있다. 이러한 이중성은 일정한 정치적 실천이나 기여로 사라지지 않을 포퓰리즘 정치의 고유한 특징을 이룬다. 이런 의미에서 포퓰리즘과 민주주의가 맺는 관계 역시 이중적이다. 포퓰리즘은 민주주의의 위기에 대한 대응방식으로 간주되어 정당성을 갖는다고 할 수 있지만, 포퓰리즘이 민주주의와 동일시되는 것은 아니다.

그렇다면 우리에게 남는 선택지는 포퓰리즘에 내재된 민주주의적 에너지를 민주주의의 확장을 향한 추동력으로 만드는 것이다. 이것은 포퓰리즘의 충동적, 무매개적 에너지를 반성적이고 매개된 힘으로 승화시키는 것을 의미한다. 분노한 대중들의 정당한 외침이 타자에 대한 혐오나 권위주의 정치의 승인으로 귀결되지 않도록 만드는 것, 그러한 에너지를 사회구조의 변화를 촉진할 ‘데모스의 집단지성’으로 결정화시키는 것, 그러한 과제가 오늘날 ‘민주주의의 민주화’가 의미하는 바일 것이다.

참고문헌

- 김주호, 「포퓰리즘과 민주주의: 양가적 관계 이해하기」, 『시민과세계』 통권 35호, 2019, pp.103-136.
- 서병훈, 「포퓰리즘과 민주주의」, 『이베로아메리카연구』 23호 2권, 2012, pp.1-25.
- 서영표, 「포퓰리즘의 두 가지 해석 - 대중영합주의와 민중 민주주의」, 『민족문화연구』 63호, 2014, pp.3-42.
- 이승원, 「직접민주주의의 정치철학적 기반에 관한 연구 - 포퓰리즘인가 민주주의인가?」, 『시민과 세계』, 2018, pp.1-29.
- 장석준, 「좌파 포퓰리즘: 신자유주의 위기 이후의 진보정치모델?」, 『포퓰리즘 시대의 민주주의. 정치의 실패인가, 전환인가?』 참여연대 참여사회연구소 포럼 자료집, 2018.
- 정인경, 박정미 외, 『인민주의 비판』, 공감, 2005.
- 진태원, 「포퓰리즘, 민주주의, 민중」, 『올의 민주주의: 새로운 혁명을 위하여』, 그린비, 2017.
- 한상원, 「억압된 것의 회귀: 브렉시트, 트럼프 그리고 증오의 포퓰리즘」, 『진보평론』 70호, 2016, pp.242-265.
- 홍철기, 「포퓰리즘-반포퓰리즘 논쟁에 던지는 두 가지 질문: 포퓰리즘은 정말로 반-헌정주의적이고 반-자유민주주의적인가?」, 『시민과세계』 통권 34호, 2019, pp.37-68.
- 홍태영, 「주권자(sovvereign)의 귀환과 민주주의적 정치? - 포퓰리즘과 근대정치의 위기 그리고 새로운 가능성?」, 『아세아연구』 61호 2권, 2018, pp.43-75.
- 카스 무데, 크리스토팔 로비라 칼트바서, 『포퓰리즘』, 이재만 옮김, 고유서가, 2019.
- 야스차 몽크, 『위험한 민주주의: 새로운 위기, 무엇이 민주주의를 파괴하는가』, 함규진 옮김, 와이즈베리, 2018.
- 웬디 브라운, 『민주주의 살해하기』, 배충효, 방진이 옮김, 내인생의책, 2017.
- 존 주디스, 『포퓰리즘의 세계화』, 오동훈 옮김, 메디치미디어, 2017.
- 미즈시마 지로, 『포퓰리즘이란 무엇인가: 민주주의의 적인가, 개혁의 희망인가』, 이종국 옮김, 연암서가, 2019.
- 콜린 크라우치, 『포스트민주주의』, 이한 옮김, 미지북스, 2016.
- 낸시 프레이저, 『낡은 것은 가고 새것은 아직 오지 않은』, 김성준 옮김, 책세상, 2021.
- Adorno, Theodor W.: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Arditi, Benjamin: *Politics on the Edges of Liberalism. Difference, Populism, Revolution, Agitation*, Edinburgh University Press, 2007.
- Balibar, Etienne, *Citizenship*, trans. by Thomas Scott-Railton, Cambridge: Polity, 2015.
- Canovan, Margaret: *Populism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1981.
- Gandehsa, Samir: *Understanding right and left populism*, in: Morelock, Jeremiah (Ed.): *Critical Theory and authoritarian populism*, University of Westminster Press, 2018.
- Jörke, Dirk / Selk, Veith : *Theorien des Populismus. Zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2017.
- Laclau, Ernesto: *On Populist Reason*, London/New York: Verso, 2005.
- Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, London/New York: Verso, 2018.

한상원 선생의 “포퓰리즘의 이중성과 민주주의의 민주화” 읽고

김성우(상지대 교양학부)

1. 신자유주의적 경제 세계화가 지배하는 시대, 즉 탈민주화된 자유주의 시대에서 논자는 라클라우와 무페식으로 “포퓰리즘의 민주주의적 에너지는 민주주의의 민주화를 위한 추동력”으로 삼고, “포퓰리즘의 충동적, 무매개적 에너지를 반성적이고 매개된 힘으로 승화”를 주장한다. 다시 말해서 분노한 대중들의 엘리트 카르텔에 대한 불만을 문화적 정체성의 언어로 치환하는 트럼프 매직에 의해 “타자에 대한 혐오나 권위주의 정치의 승인으로 귀결”되지 않게 아도르노식의 ‘주체의 비판적 사유능력’에 기초한 “‘데모스의 집단지성’으로의 결정화”를 시도해야 함을 주장한다. “문제는 포퓰리즘의 이러한 ‘정당한’ 에너지를 무비판적으로 긍정하지 않으면서, 그것을 오늘날 위기에 처한 민주주의를 되살리기 위한 흐름으로 전환하는 것”이며 “발리바르가 말한 대로 ‘민주주의의 민주화’ 요구”라고 말한다. 이는 민주주의의 완성이나 초월이 아니라 보존이자 확장이며, 다시 말해 민주주의의 발명이며 시민권의 발명이라고 본다. 포퓰리즘이라는 약(독약? 극약?)은 인민주권을 국민주권과 동일시하여 배타적인 국경통제, 민족주의적, 인종주의적 동일성 정치(정체성 정치)로 함몰되지 않고, 호모 폴리틱우스의 재구성으로 이어져 신자유주의적 탈민주화를 극복하는 정치의 재발명의 에너지 원으로 될 수 있다고 한다.

2. 논자에 따르면 탈민주화된 자유주의 시대에 호모 에코노미쿠스 등장과 호모 폴리틱우스 소멸이 있었다. 그 상실된 주권적 주체의 복권을 위해 ‘잃어버린 호모 폴리틱우스의 재등장’이라는 의미에서 인민, 즉 집합적 정치주권을 행사하는 데모스의 개념을, 다시 말해 데모스의 자기통치로서 인민주권이라는 민주주의의 본질적 심금을 재창출을 요구한다. 이를 위해서는 “인민적 의지는 억압적 방식으로 통일되는 것이 아니라 억압적이지 않은 방식으로 접합됨으로써, 다원적으로 형성되는 인민주권의 등장”으로 이어져야 한다. “인민주권은 민주주의의 탈민주화에 저항하는 데모스의 창출이라는 오늘날의 과제와 직결”되며 포퓰리즘의 에너지를 승화하는 과제를 포함하며 이것은 반지성주의를 향한 포퓰리즘의 경향을 전환시켜, 집단지성을 갖춘 집합적 행위자로서 데모스를 창출하는 과정이라고 주장한다.

3. 논자는 “포퓰리즘 운동이 가질 수 있는 위험에 대해 성찰하고 전략을 제시할 수 있는 정치세력이 존재”를 요구라고 보며, 이를 위해 “마키아벨리와 그람시의 문제설정, 곧 현대의 군주에 대한 실천적 요청”을 한다. (혹시 트럼프는 아니지요?)

의문 1. 우리나라의 촛불시민혁명과 미국의 트럼프주의를 과연 포퓰리즘이라는 하나의 언어로 이해할 수 있는가? 신자유주의의 상처로 생긴 트럼프주의자들과 태극기 부대는 트럼프와 박근혜라는 권위주의 리더십이 이끄는 가짜 뉴스로 조작된 운동일 뿐 절대 자생적이지 않다. 반면에 촛불시민은 네그리와 하트식으로 “지도자 없는 사회운동”이며 집단지성적이고

자생적이다.

- 2008년 미국 월가 발 세계 금융위기 이후로 **신자유주의적 세계화**에 대한 비판적 움직임이 있었다. 이는 2010년대 들어 세계적인 투쟁의 러시로 이어졌다. ‘아랍의 봄’으로 상지되는 중동과 북아프리카의 제스민 운동을부터 시작해서 스페인, 그리스, 그리고 미국의 ‘월가 점령’(오쿠파이 운동)으로 폭발했고 홍콩의 ‘우산혁명’으로 이어졌다.
- 그 이후 빈곤화된 백인 남성 노동자들의 불만을 자극하여 극우 포퓰리즘이 가짜뉴스와 디지털 여론조작에 힘입어 반혁명 운동으로 등장하여 2016년에 브라질의 대통령 탄핵이라는 연성 쿠데타와 연이어 도널드 트럼프의 미국 대통령 당선으로 정점에 올랐다. 그러나 2000년 코로나 팬데믹 상황에서 극우 포퓰리즘이 정권들이 몰락하기 시작했다. 일본의 아베 정부, 미국의 트럼프 정부가 쫓겨나다시피 했다.
- 그러나 그 저변에는 2017년 우리나라의 촛불시민혁명을 필두로 미국의 흑인 인권운동 ‘블랙라이브즈매터’가 출현하고 홍콩, 대국, 미얀마에서 자발적인 시민의 민주화 운동이 일어난다. 이른바 ‘지도자 없는 사회운동’(네그리와 하트의 다중 운동)이다.
- 민주주의 없는 자유주의=신자유주의적 합의가 지배하는 시대에 극우 포퓰리즘이 등장했다. 마이클 샌델의 <공정하다는 착각>에 따르면 트럼프 현상과 태극기 부대로 대표되는 포퓰리즘적 불만이 나오는 원인을 기존의 두 가지 진단 있다. 1. 엘리트에 대한 포퓰리즘의 분노를 백인 남성 노동계급의 반동이자 2. 기술 혁신에 의해 일자리에서 밀려난 노동계급의 이민자와 진보 정치인에 대한 분노이다. 노동계급 및 중산층 유권자들이 엘리트들에게 불만을 품는 이유는 다음과 같다. ‘테크노크라시’와 ‘시장 친화적 세계화’로 인한 극심한 양극화를 ‘기회의 평등’을 늘리는 능력주의적 공정의 관점으로 해소하려고 시도한 것이 진정한 문제의 발단이다. ‘노력과 재능만으로 누구나 상류층으로 올라갈 수 있다’는 미국인의 믿음이 더 이상 현실과 맞지 않으며 기회의 평등을 통해 능력주의를 완벽하게 실현한다 해도, ‘공정한 능력주의를 제도를 마련하자’고 해도 여전히 문제라고 한다. 미국의 청교도들이 구원을 행운과 은총의 결과가 아니라 노력과 분투의 성과로 보며 이는 능력주의 윤리의 핵심이다. 이런 관점에서 성공은 미덕의 지표이다. 이런 관점에서 시장의 자유, 재산권의 자유가 강조되고 이 자유 개념을 바탕으로 어떻게 ‘취득의 자격’ 정당화된다. 이러한 능력주의 윤리를 바탕으로 영국의 대처와 미국의 레이건은 복지국가에서 시장 중심의 사회로 바꾸려고 시도하였다. 이를 신자유주의라고 부른다. 이러한 시장 승리주의는 능력주의 담론을 촉발하여 중도좌파(영국의 노동당, 미국의 민주당, 한국의 민주당) 정권에서도 **시장 메커니즘이 공적 선을 이루는 기본 수단이라는 사고**를 받아들였다. 1990년부터 2016년까지 이러한 **제3의 길이** 유행하였다. 그 원칙은 긍정성과 생산성, 능력에 따른 서열화이다. 이로 인해 신자유주의가 등장한 1980년대부터 복지국가 논쟁은 연대로부터 개인 책임으로 옮겨졌다. 개인 책임 강조는 정부 역할과 복지의 축소로 나타났다. 동시에 아메리카 드림인 사회적 상승 담론이 신자유주의 능력주의 윤리 지배 아래 새로운 형태로 미묘하게 변화되었다. 그 구호는 “누구나 자신의 재능과 노력이 허용하는 한도까지 출세할 수 있어야 한다.”이다. 능력주의 윤리를 바탕으로 대학 간판이라는 무기를 단 엘리트가 대중을 내려다보게 되고 학위와 학점이 통치 능력의 핵심이 된다. 이렇게 되면 데모크라시는 위축되고 고학력 엘리트 위주의 테크노크라시가 위력을 떨치게 된다. 이러한 사회적 상승의 담론이 불평등에 대한 능력주의의 오만을 낳고 이러한 오만이 대중의 불만을 낳고 포퓰리즘의 반격의 출발점이 된다.

의문 2. 태극기 부대원이 어떻게 촛불시민이 될 수 있는가? 물론 논자는 “무폐가 ‘인민’의 담론적 호명을 통한 포퓰리즘 정치의 구성방식이 갖는 ‘민주주의적’ 요소를 강조한다면, 아도르노는 그러한 구성방식이 프로파간다에 의해 왜곡될 수 있음을 지적함으로써 포퓰리즘 운동이 낳을 수 있는 ‘권위주의적’, ‘반지성주의적’ 효과를 지적”하며 이 문제를 잘 알고 있다. **혹시 포퓰리즘은 독이 든 성배 아닌가?**

의문 3. 인민 주권에 대한 네그리와 하트식의 회의주의가 있다. 그들에 따르면 스피노자에 게서 빌려온 ‘다중’은 통일된 일자로서의 ‘인민’(people)이나 ‘대중’(masse), ‘프롤레타리아트’(대기업 정규직+ 백인+ 남성의 노조)와 구별되는 프레카리아트(precariat = precario 불안정한+ proletariat)로서 제국의 지배를 끝내고 새로운 삶의 양식과 민주화될 세계를 주도할 역량이 있는 위험한 계급이다. **전체 시민이 인민이든 대중이든 계급이든 통일성으로 환원된다는 것은 무리이다.** 인민(민중)은 특이성들의 다중의 실체적인 환원을 표상한다. 주권은 인민에 기초를 둔다고 주장하며 그 이미지를 인민으로 옮겨놓았다. 정치적인 대표(표상=재현)의 기반들이 주권과 인민의 개념과 엮였다. 그런데 주권자인 인민은 어디로 갔는가? 주권자인 인민은 정치적 대의체의 타락에 의해 공동화된 제국의 안개 속으로 사라져 버렸다. 이는 촛불시민혁명의 구호인 “대한민국은 민주공화국이다.”에서 잘 드러난다. 오직 다중만이 남아 있다.

의문 4. 다중이 군주가 되면 안 되는가?

- 네그리와 하트는 “전 지구적으로 이어진 중앙집중적 리더가 없는 사회운동들이 아직까지는 오래 지속되는 대안을 만들어 내지 못했다고 진단한다. 그러면서 이제는 지도자와 다중의 역할의 전도가 필요하고, 나아가 그것을 장기적 안목에서 제도화”해야 한다고 주장한다.
- “첫째, 우리는 이른바 ‘리더 없는 운동들’에서 일어난 민주주의와 평등에의 요구, 그리고 그것을 성취하기 위한 실험이 가진 진가를 제대로 알아야 합니다. 이런 욕망은 우리를 미래로 이끄는 핵심적인 안내자입니다. 둘째, 분명한 것은 최근에 일어난 이 모든 ‘리더 없는’ 운동들의 패배가 정치적 리더십이라는 낡은 중앙집중적 모델, 즉 전위와 관료주의적 당 구조를 통해 존재했었던 모델로 후퇴해야 한다는 것을 의미하지 않는다는 것입니다. 이 리더십 모델은 우리의 유일한 선택지가 아닙니다.”
- 다중의 운동으로서의 촛불운동은 신자유주의적 세계화 안에서 태생한 저항적 사회운동에 만 머무는 것으로 봐서는 안 된다. 사적 소유의 자본에 포획된 기성 권력을 바꾸고 스스로 권력을 잡아 지도자를 전술적으로 내세워 새로운 형태의 민주주의를 건설하고자 하는 전략적 운동으로 볼 수는 없는가? **다중으로서의 촛불 시민이 전략이라는 키를 잡고 문재인 대통령을 지도자로 내세워 권력 개혁과 코로나19에 대한 방어 임무라는 전술적 자리에 배치한 것은 아닐까?**
-

신체적 수행성과 정치적 대중 주체의 형성

조주영(충북대학교 철학과 강사)

1. “주체화”라는 문제

알튀세르와 푸코가 “예속적(종속적) 주체화(assujettissement)” 개념을 통해 ‘권력 또는 이데올로기에 의한 주체의 생산’이라는 문제를 이론화 한 이후로, 주체화의 문제는 현대 실천 철학의 영역에서 피할 수 없는 주제가 되었다.⁵⁷⁾ 진태원은 “예속적 주체화라는 개념은 근대의 철학적 개인 및 정치적 개인에 관한 서사들을 전도하여, 자율적 주체로서의 개인들이 사실은 지배 관계의 재생산 메커니즘 속에서 예속적으로 생산되고 재생산된다는 점을 보여준다는 점에서 서양의 철학적 근대성과 정치적 근대성에 대한 강력한 도전”⁵⁸⁾이라고 평가한다. 예속적 주체화 개념은 “주체”라는 개념 자체가 근대성이라는 역사적 과정 속에서 만들어진 것에 불과하다는 점, 자유의지(자율성)를 지닌 주체가 행위의 기원이자 토대라는 믿음은 일종의 허구이자 가상이라는 점을 폭로한다. 특히 알튀세르는 재생산이라는 문제 틀 안에서 자본주의 체제를 유지·재생산하는 계급지배의 메커니즘으로서 이데올로기를 분석한다. 알튀세르에 따르면, 개인들은 이데올로기에 의해 주체가 되고, 이데올로기는 개인을 주체로 구성하는 한에서 이데올로기로서 작동한다. 이데올로기의 구성적 기능을 밝힌 것은 알튀세르 이데올로기론에서 가장 영향력 있는 측면이다.⁵⁹⁾ 그러나 한편으로 알튀세르의 이데올로기론은 이데올로기에 저항하는 주체를 상상할 여지를 남겨놓지 않았다는 비판을 받고 있다. 주체는 자신을 구성한 이데올로기를 반박하거나 이데올로기에서 벗어날 수 있을까? 주체가 이데올로기에서 벗어날 수 없다면, 이데올로기에 대한 저항 역시 불가능한 것 아닌가?

주디스 버틀러 역시 예속적 주체화 이론의 자장 안에서, 삶의 가능성을 열기 위한 정치-윤리학을 모색한다. 버틀러에게 있어서 윤리학과 정치학은 구분되지 않는다.⁶⁰⁾ 버틀러는 삶을 (불)가능하게 만드는 조건들과 규범들이 무엇인지에 대한 논의들은 가능한 삶, 인간다운 삶을 구성하기 위해 우리가 의존하고 있는 것들과의 관계성을 이해하는 데에서 출발해야 한다고 주장한다. 인간다운 삶을 구성하기 위해 우리가 의존하는 규범들은 그것을 규범으로 구성하는 사회적 조건 및 과정들과 불가분의 관계에 있다. 버틀러는 규범에 대해 다음과 같

57) 주체화의 문제가 현대 인문사회과학의 관심을 끌고 있는 이유에 대해서는 진태원, 「정치적 주체화란 무엇인가? 푸코, 랑시에르, 발리바르」, 진보평론 63, 진보평론, 2015, 185~190쪽 참고. 진태원은 특히 “(포스트) 구조주의 이후 주체가 **역사의 주체**가 아니라 **역사 속의 주체**가 됨으로써, 더 이상 프롤레타리아와 같은 보편적인 정치의 주체, 해방의 주체 같은 것을 사고하기 어렵게”(188~189쪽) 되었다는 점과 더불어 신자유주의적 흐름이 “개인들이 온전한 인간적 존재로서의 삶을 영위하기 위한 조건들을 체계적으로 파괴하거나 박탈”(190쪽)하면서 개인들을 각자도생의 길로 내모는 현실이 정치적 주체화에 대한 관심을 불러 일으키게 되었다고 평가한다.

58) 진태원, 「코기토, 소유적 개인주의, 예속적 주체화: 서양 근대에서 개인과 개인주의」, 민족문화연구 제89호, 고려대학교 민족문화연구원, 2020, 14~15쪽.

59) 진태원, 「과잉 결정, 이데올로기, 마주침: 알튀세르와 변증법」, 자음과 모음 9, 자음과모음, 2010, 1054~1055쪽 참고.

60) 버틀러는 아도르노와 마찬가지로 도덕을 삶을 조건짓는 정치와 연관된 것으로 이해한다. 주디스 버틀러, 양효실 옮김, 윤리적 폭력 비판: 자기 자신을 설명하기, 인간사랑, 2013, 228~229쪽; 주디스 버틀러, 김용산·양효실 옮김, 연대하는 신체들과 거리의 정치: 집회의 수행성 이론을 위한 노트, 창비, 2020, 278~279쪽 참고.

이 쓴다.

규범은 사회적 것을 읽어낼 잣대를 부여하고 무엇이 사회적 것의 영역에 나타날지 그 기준을 정하면서, 인식 가능성을 지배하고 또 특정 종류의 실천과 행위를 있는 그대로 인식하게 한다. 규범의 바깥에 있는 것이 무엇일까라는 질문은 사유에 패러독스를 야기한다. 규범이 사회적 영역을 인식 가능하게 만들고 그 영역을 규범화하는 것이라면, 규범 바깥에 존재하는 것도 어떤 의미에서는 여전히 규범과의 관계 속에서 규정되고 있기 때문이다.⁶¹⁾

버틀러에게 있어서 규범이 알튀세르에게 있어서 이데올로기와 같은 기능을 하는 것이라고 말할 수 있을까? 아니면 이데올로기의 작동에 의해 규범도 규범으로서 작동하게 되는 것이라고 말해야 할까? 분명한 것은 버틀러의 규범에 대한 논의는 예측적 주체화의 이론 틀 안에서 전개된다는 것이다. 규범과의 관계에서 나는 누구일 수 있을까? 규범에 의해 삶이 불가능한 것이 될 때, 그 규범에 대한 저항은 어떻게 일어나는 것일까?

이 글에서는 예측적 주체화의 이론틀 안에서 저항은 이데올로기에 대한 저항이 아니라 복종을 통해 가능해진다고 주장하고자 한다. ‘복종을 통한 저항’의 가능성을 버틀러의 수행성 개념과 발리바르의 이데올로기론을 통해 그려볼 것이다.

2. 이데올로기와 주체

알튀세르에 따르면, 개인은 이데올로기의 호명(interpellation)에 의해 주체로 형성된다. 알튀세르는 이데올로기에 의한 주체의 호명을 다음과 같이 정식화한다.

이데올로기는 개인들을 주체들로 호명한다.⁶²⁾

주체 범주는 모든 이데올로기에 구성적이라고 말하자. 하지만 여기에 곧바로 다음과 같은 점을 추가해두자. **주체 범주가 모든 이데올로기에 구성적인 것은 모든 이데올로기가 구체적 개인들을 주체들로 “구성하는” 것을 자신의 기능(이는 이데올로기를 정의하는 기능이다)으로 갖고 있는 한에서다.** 바로 이러한 이중적 구성 작용 안에서 모든 이데올로기의 기능 작용이 실존하며, 이데올로기는 이 기능 작용의 실존의 물질적 형태들 안에서 자신의 기능 작용 이외의 것이 아니다.⁶³⁾

모든 이데올로기는 주체라는 범주의 기능 작용에 의해 구체적 개인들을 구체적 주체들로 호명한다.⁶⁴⁾

알튀세르에 따라, 개인을 주체로 구성하는 것은 이데올로기의 효과이며, 개인을 주체로 구성하는 한에서만 이데올로기는 이데올로기로서의 효력을 지닌다고 말할 수 있을 것이다. 이데올로기의 효과는 개인들에게 단순히 어떤 믿음이나 표상을 불러 일으키는 것에 그치지 않

61) 주디스 버틀러, 조현준 옮김, 젠더허물기, 문학과지성사, 2015, 73쪽.

62) 루이 알튀세르, 김동수 옮김, 아미앵에서의 주장, 숲, 1991, 115쪽.

63) 알튀세르, 아미앵에서의 주장, 115~116쪽.

64) 알튀세르, 아미앵에서의 주장, 118쪽.

는다. 그것은 개인들의 삶을 실질적으로 주도한다. 이데올로기는 세계 자체이다. “데카르트 주의자가 200걸음 떨어져 있는 달을 ‘보았’듯이 또는—그들이 이에 집중하지 않았다면—보지 못했듯이, 사람들은 **결코 의식의 한 형태로서가 아니라 자기 ‘세계’의 한 대상처럼, 자기 ‘세계’ 자체처럼, 그렇게 자신들의 이데올로기를 ‘살아간다.’**”⁶⁵⁾ 스피노자에게 상상이 변용의 질서에 따른 인간 삶의 조건인 것처럼, 알튀세르에게 있어서 이데올로기는 인간 삶의 조건이다.⁶⁶⁾ 이데올로기는 바깥이 없다. 이데올로기의 ‘바깥’을 남겨두지 않았다는 점에서, 알튀세르의 이데올로기론은 저항을 사고할 수 없게 한다는 비판을 받는다. 그런데 저항이 가능하려면 반드시 이데올로기 ‘밖’으로 나가야 하는 것일까? 저항의 의미를 다시 생각해 볼 필요는 없을까?

버틀러는 수행성 개념을 통해 예측적 주체의 저항 가능성 문제를 돌파하고자 한다. 버틀러 역시 인식이나 행위의 기원이자 토대로서 주체 개념을 거부한다. 문법적 습관이 생각함이라는 활동에서 생각함의 주체를 가정하게 하는 것일 뿐이며,⁶⁷⁾ 따라서 “활동이 모든 것”⁶⁸⁾이라고 주장했던 니체를 따라, 버틀러는 “행위만이 전부”⁶⁹⁾이며, 행위 이전의 행위자를 가정하는 것은 ‘본질의 형이상학’일 뿐이라고 비판한다. 주어와 술어의 문법구조에 따라, 주어의 자리를 차지하는 것을 ‘주체’로, 술어에 위치하는 것을 주체가 갖는 속성이거나 주체가 일으키는 행위로 착각하게 하며, 이러한 착각이 주체를 행위나 속성보다 ‘앞선’ 근원으로서, 행위성의 조건으로서 계속해서 생각하게끔 한다는 것이다. 그러나 주체는 행위를 고정시키기 위한 장소일 뿐이다. 버틀러는 다음과 같이 주장한다.

‘주체’는 종종 ‘사람’이나 ‘개인’과 바꾸어 쓸 수 있는 말처럼 쓰이곤 한다. 그러나 비판적 범주로서 주체[개념]의 계보를 둘러보면, 주체 개념이 실은 개인(個人) 개념과 정확하게 동일한 것으로 이해되기보다는 언어학적인 범주나 자리표시어(placeholder) 또는 형성과정에 있는 어떤 구조를 지칭하는 개념으로 이해되어야 한다는 것을 알 수 있다. 개인들은 주체의 자리를 점유한다(동시에 주체가 ‘자리’site로서 출현한다). 그리고 개인들은 이른바 언어 속에 먼저 확립되는 한에서 [자신의 존재에 대한] 이해가능성(intelligibility)을 향유할 수 있다. 주체란 개인이 이해가능성을 획득하고 재생산하기 위해 필요한 언어적인 계기이다. 즉 주체란 존재와 행위성의 언어적 조건이다. 예측되는 과정이나 주체화(subjectivation: 프랑스어 assujetissement의 번역어)의 과정을 겪지 않고서는 어떤 개인도 주체가 될 수 없다.⁷⁰⁾

65) 루이 알튀세르, 서관모 옮김, 마르크스를 위하여, 후마니타스, 2017, 쪽.

66) 알튀세르의 이데올로기 개념은 스피노자의 상상 개념과의 관계를 통해 보다 잘 이해될 수 있다. 진태원, 「스피노자와 알튀세르에서 이데올로기의 문제: 상상계라는 쟁점」, 근대철학 3(1), 서양근대철학회, 2008 참고.

67) ““생각된다: 따라서 생각하는 것이 있다”: 데카르트의 논변은 이렇게 귀결된다. 하지만 이것은 실체 개념에 대한 우리의 믿음을 미리 ‘선형적 참’이라고 설정하는 것이다: —그렇지만 생각된다면 ‘생각하는’ 무엇인가가 있어야만 한다는 것은, 어떤 행위에 행위자를 덧붙이는 우리의 문법적 습관을 공식화한 것에 불과하다. 프리드리히 니체, 백승영 옮김, 유고(1887년 가을~1888년 3월) 니체전집20권, 책세상, 2000, 255쪽.

68) “활동, 작용, 생성의 배후에는 어떤 ‘존재’도 없다. ‘활동하는 자’는 활동에 덧붙여 단순히 상상에 의해 만들어진 것이다. — 활동이 모든 것이다.” 프리드리히 니체, 김정현 옮김, 선악의 저편·도덕의 계보 니체전집14권, 책세상, 2002, 378쪽.

69) 주디스 버틀러, 조현준 옮김, 젠더트러블, 131쪽.

70) 주디스 버틀러, 강경덕·김세서리아 옮김, 권력의 정신적 삶: 예측화의 이론들, 그린비, 2019, 26~27쪽.

그런데 주체 형성의 서사를 이야기하다보면, 어떤 x가 이리이러한 과정을 거쳐 주체가 되었다는 식으로 이야기를 구성하게 된다. 이 x는 누구인가? 이 x를 설명하기 위해서는 ‘주체에 앞선 주체’를 가정해야 하는 것 아닌가?⁷¹⁾ 버틀러는 예측적 주체화의 메커니즘을 수행성의 측면에서 설명하면서 이 물음에 답하고자 하며, 나아가 예측적 주체화 속에서 저항의 가능성을 모색한다.

버틀러의 논지를 거칠게 정리해보자면 이렇다. 1인칭 대명사로 지시하는 ‘나’는 말걸기 (address)의 관계 안에서 타인의 3인칭적 관점을 자신의 것으로 받아들임으로써 자기에 대한 이해를 갖는다. 타인이 불러주는 이름을 ‘나’인 것으로 이해하면서 나는 나를 설명한다. 이러한 점에서 나의 자기 이해는 타인의 부름에 의존한다. 또 한편으로 ‘나’에게 ‘너는 이리이러한 사람이야’라고 알려주는 타인의 관점은 또한 그 설명을 가능하게 하는 진리 체제 (regime of truth)에 의존한다.⁷²⁾ “진리의 법칙에 복종하지 않는 한 주체는 인정될 수 없으며, 인정이 없는 한 주체도 없다.”⁷³⁾ 주체가 된다는 것은 사회적 삶을 부여받는다는 의미이고, 이것은 사회적 인정을 통해 가능하다. “사회적 인정은 개인에게 주체의 지위를 부여하며, 이를 통해 개인의 사회적 실존을 보장한다.”⁷⁴⁾ 주체라고 불릴 때 개인은 비로소 주체로서 인식 가능해지고, 인식 가능해지면서 사회적 삶을 누린다. 그런 한에서 인식 가능성은 사회적 삶을 누리기 위한 조건이라고 할 수 있다.

버틀러는 알튀세르가 제시한 주체 호명의 장면, 즉 경찰관의 부름에 뒤를 돌아보는 행인의 사례를 “사회적 주체가 어떻게 언어적 수단을 통해 생산되는지 설명”⁷⁵⁾하는 하나의 실례로 본다. 그렇지만 버틀러는 “의미심장하게도 알튀세르는 목소리가 그 또는 그녀에게 전달되는 것을 받아들이고 또 그 목소리에 의해 실행되는 종속화(subordination)와 정상화[규범화](normalization)를 인정하면서도 개인이 돌아서는 이유를 설명할 수 있는 단서를 제시하지 않았다.”⁷⁶⁾고 비판한다. “왜 이 주체는 법의 목소리를 향해 돌아서는 것일까? 그리고 사회적 주체를 출발(inaugurate)시키는 데 있어 이러한 돌아섬의 효과는 무엇일까? 이는 죄의식을 가진 주체일까? 그리고 만일 그렇다면 이는 어떻게 죄의식을 갖게 된 것일까? 호명 이론은 양심에 관한 어떤 이론을 필요로 하는 것은 아닐까?”⁷⁷⁾ 덧붙여서, 호명에 응답하지 않을 때, 개인에게는 무슨 일이 일어나게 될까?

버틀러가 개인을 돌아서게 만드는 것이 무엇인지에 대한 설명이 알튀세르에게 빠져 있다는 것을 문제 삼는 것에 대해 최원은 “버틀러는 ‘주체 이전의 주체’라는 범주를 명시적으로 거부한다. 그러나 동시에 그는, 보다시피 주체 이전의 ‘개인’안에 있는 어떤 것이 주체로 하여금 호명을 향해, 이데올로기와 권력을 향해, 그렇게 자신의 예측을 향해 돌아서게 만드는

71) 최원, 「인셉션인가 호명인가: 슬로베니아 학파, 버틀러, 알튀세르, 진태원 엮음, 알튀세르 효과, 그린비, 2011, 726~740쪽 참고.

72) “... 진리 체제(regime of truth)는 자기-인정(self-recognition)을 가능하게 해줄 용어들을 제공한다. 그런 용어들은 어느 정도는 주체의 바깥에 있지만, 자기-인정을 발생시킬 수 있는 쓸모 있는 규범들로 제시되기도 하고, 그 결과 나의 본 모습 ‘일(be)’ 수 있는 것은 존재의 인정 가능한 형식일 수 있는 것과 없는 것을 결정하는 진리 체제에 의해 사전에 미리 강제된다.” 버틀러, 윤리적 폭력 비판, 42쪽.

73) Judith Butler, “Noch einmal: Körper und Macht”, A. Honneth & M. Saar hg., *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*(Ffm.:2003), p. 63. 문성훈, 미셸 푸코의 비판적 존재론: 그 미완의 기획, 도서출판 길, 2010, 51쪽에서 재인용.

74) 문성훈, 미셸 푸코의 비판적 존재론, 51쪽.

75) 버틀러, 권력의 정신적 삶, 17쪽.

76) 버틀러, 권력의 정신적 삶, 18쪽.

77) 버틀러, 권력의 정신적 삶, 18쪽.

가 하는 질문을 보존하고 싶어한다.”⁷⁸⁾ 버틀러의 이러한 문제 설정은 이데올로기의 부름에 돌아보는 행위로 동의를 표현하는 ‘양심의 주체’⁷⁹⁾를 가정하고, ‘동의하지 않을 가능성(부름이 잘못 전달되거나, 부름을 듣지 못하였거나 등)’에서 예속에 대한 저항의 가능성을 모색하고자 하는 것처럼 읽히기도 한다.

그러나 버틀러가 생각하는 예속적 주체화의 이론 틀 안에서의 저항이란 예속을 거부하는 것이라기보다, 사회적 삶을 살기 위해 주체가 되어야 하는 개인과 규범·법·담론·권력과의 관계를 질문하고 그 틈을 발견하는 것이다. 먼저 규범은, 사회적으로 인식 가능하고 인정받을 수 있는 주체가 되기 위해 개인들이 따라야 하는 것이지만, 개인들이 그것에 따르는 반복된 사회적 실천을 하지 않는다면 규범으로서 효력을 갖지 못하게 되고 규범으로서 존재할 수도 없게 된다.⁸⁰⁾ 수행성의 측면에서 보자면, 규범은 반복된 실천 속에서 효력을 가지면서 규범으로 설명 가능한 주체를 생산하고, 주체를 생산하는 한에서 규범으로서 계속해서 효력을 가질 수 있다.

규범은 우리를 앞선 것이라고, 즉 우리와 관계하기 이전에 세계에 퍼져 있는 것이라고 여겨진다. 규범이 세계에 구현될 때, 그것은 다양한 방식으로 작용한다. 규범들은 우리에게 새겨지고, 그 자국(인상)은 정념의 레지스터를 연다. 규범들은 우리를 형성하지만, 그것은 단지 규범들이 남긴 인상(impress)에 근접하려는 무의지적인(involuntary) 관계가 있기 때문이다. 규범들은 우리의 감수성(impressionability)을 필요로 하고 강화한다. 규범들은 모든 면에서, 즉 다층적이면서 때로는 모순적인 방식으로 우리에게 작용한다. 규범들은 감수성을 형성하는 동시에 감수성에 의거한다. 규범들은 특정한 방식으로 느끼도록 우리를 이끌고, 이 느낌들은 우리의 사고에도 들어올 수 있는데, 우리가 결국 그것들에 대해 생각하게 되는 것은 당연하기 때문이다. 규범들은 우리를 조건 짓고 형성하는데, 우리가 생각하고 말하는 존재로서 출현하기 시작해도 규범들은 그 작업을 결코 끝내지 않는 것 같다. 오히려 규범들은 어느 누구에게나 삶이 끝날 때에만 끝나게 되는 반복의 논리에 따라 계속해서 작동한다.⁸¹⁾

규범이 규범으로서 효력을 갖는 것은 그것이 개인들의 사회적 삶을 가능하게 한다는 조건 위에서의이다. 사회적 삶에 대한 애착이 수행성의 메커니즘 안에서 주체가 형성되도록 할 뿐만 아니라 주체를 형성하는 규범도 작동시킨다고 할 수 있다. 버틀러의 논의에서 규범에 대한 주체의 의존은 사회적 삶에 대한 애착에서 비롯되는 것으로 설명된다. 권력의 정신적 삶 1장 「완고한 애착, 육체의 예속화: 헤겔의 ‘불행한 의식’에 대한 논의 읽기」에서 버틀러는 삶에 대한 욕망, 바꿔 말하자면 죽음에 대한 공포가 규범의 기원이라는 것을 헤겔에 대한 독해를 통해 설명한다.

‘불행한 의식’에 관한 장은 윤리적인 장(場)의 기원(genesis)을 절대적인 공포에 대한

78) 최원, 「인셉션인가 호명인가」, 752쪽.

79) 알튀세르의 주체호명론에 대한 비판적 독해를 담은 버틀러의 논문 제목은 「“양심이 우리 모두를 주체로 만든다”: 알튀세르의 예속화」이다. 버틀러, 권력의 정신적 삶, 4장.

80) “사실 규범은 사회적 실천 속에 행해지고, 일상적인 신체 생활의 사회적 관례 속에 또 그 관례를 통해 재이상화되고 다시 제도화되는 만큼만 규범으로 존속한다. 규범이 독립된 인식론적 위상을 갖지는 않지만, 그렇다고 쉽사리 그 구체적 사례로 축소될 수도 없다. 규범은 그 구현물을 통해, 규범에 근접하고자 하는 행위를 통해, 그 행위 속에서 또 그 행위로 인해 재생산되는 이상화를 통해 제 스스로가 (재)생산된다.” 버틀러, 젠더허물기, 83~84쪽.

81) Judith Butler, *Senses of the Subject*, 2015, Fordham University Press, p. 5

방어로 설명한다. 즉 절대적인 공포가 윤리적인 장에 동기를 부여한다. 공포로부터 그리고 공포에 반해 규범을 가공하는 것, 그리고 그 규정을 반성적으로 부가하는 것은 불행한 의식을 이중의 의미로 종속시킨다. 주체는 규범에 종속되고, 그리고 규범은 주체를 생산(subjectivate)한다. 다시 말해 규범은 생성되고 있는 주체에게 윤리적 형태(an ethical shape)를 부여한다. 윤리적인 것의 기호라는 이름 아래 진행되는 이 예속화는 공포로부터의 탈출이며, 도망과 부정의 형태로 구성된다. (중략) 따라서 절대적인 공포는 역설적이기는 하지만, 그 공포를 법에 대한 공포로 재구성하는 법에 의해 치환된다.⁸²⁾

개인은 주체로서 사회적 삶을 누리기 위해 기꺼이 법에, 권력에, 이데올로기에 종속된다. 호명을 받아들임으로써 이데올로기를 이데올로기로서 작동할 수 있게 만드는 것은 삶에 대한 열정적 애착이다. 「완고한 애착, 육체의 예속화」에서의 논의를 버틀러는 다음과 같은 문장으로 끝을 맺는다. “만일 욕망의 최종 목표가 욕망을 지속적으로 유지하는 것이라면(여기서 우리는 헤겔, 프로이트, 푸코를 스피노자와 연결해 볼 수 있을 것이다), 철수하고 다시 애착하는 욕망의 능력은 모든 예속화 전략의 취약성과 유사한 무엇을 구성할 것이다.”⁸³⁾ 버틀러가 괄호친 문장을 통해, 예속적 주체화의 조건으로서 버틀러는 스피노자의 코나투스 개념을 전제하는 것으로 볼 수 있다.⁸⁴⁾ 호명을 작동하게 하는 것을 양심이며, 양심은 죽음에 대한 공포에서 벗어나기 위해 내면화된 법이다. 죽음에 대한 공포, 바꿔 말하면 삶에 대한 욕망이 호명을 작동시키는 동력인 셈이다.

3. 복종을 통한 저항

알튀세르의 호명의 장면을 스피노자의 정서 이론과 겹쳐 읽으면 어떤 해석이 가능할까? 김은주는 「대중(multitude)의 호명에서 가정의 역할: 신학정치론 히브리 신정의 사례와 알튀세르의 스피노자 독해에서 빠진 것」(2019)에서, 스피노자가 히브리 신정의 사례를 통해 “호명이 어떻게 **성공하느냐만이 아니라 어떻게 실패할 수 있느냐 역시**”⁸⁵⁾ 다루었다는 점에 주목한다면 알튀세르의 주체호명론에서 취약하다고 여겨졌던 부분, 즉 알튀세르는 저항의 가능성을 생각하지 못하게 만들었다는 비판에 대답할 수 있을 것이라고 본다.

이러한 생각은 버틀러에게서도 발견되는데, 혐오발언: 너와 나를 격분시키는 말 그리고 수행성의 정치학 서문에서 버틀러는 알튀세르가 이데올로기의 목소리를 “명명하는 신의 목소리, 그리고 명명하면서 자신의 주체들을 탄생시키는 신의 목소리라는 비유에 의지”⁸⁶⁾했기 때문에 “이데올로기의 ‘목소리’, 즉 호명의 ‘목소리’의 권위는, 거부하기가 거의 불가능한 어떤 목소리로 비유된다.”⁸⁷⁾고 본다. 그렇기 때문에 주체를 구성하는 한에서만 이데올로기가 이데올로기일 수 있다는 정식화에도 불구하고, 주체에 대한 이데올로기의 의존성은 가려진

82) 버틀러, 권력의 정신적 삶, 70~71쪽.

83) 버틀러, 권력의 정신적 삶, 95쪽.

84) “버틀러는 호명을 향한 이러한 필연적 돌아섬을 설명하기 위해 ‘열정적 애착(passionate attachment)’이라는 새로운 의념을 도입한다. 여기서 그가 준거하는 것은 놀랍게도 스피노자의 ‘코나투스’ 개념이다.” 최원, 「인셉션인가 호명인가」, 753쪽.

85) 김은주, 「대중(multitude)의 호명에서 감정의 역할: 신학정치론 히브리 신정의 사례와 알튀세르의 스피노자 독해에서 빠진 것」, 철학 139, 한국철학회, 2019, 200쪽.

86) 주디스 버틀러, 유민석 옮김, 혐오발언: 너와 나를 격분시키는 말 그리고 수행성의 정치학, 알렘, 2016, 69쪽.

87) 버틀러, 혐오발언, 69쪽.

채, 자신의 권위를 성공적으로 재생산하는 국가장치들의 권력만이 부각되게 되었다는 것이다. 그러나 권력은 국가장치들에 속한 것이 아니다.

누군가가 어떤 이름으로 불리고 나서 오로지 그 이름에 항의하기 위해 뒤를 돌아보는 때 있을 법한 장면을 상상해보자. “그건 제가 아니에요, 당신은 오해한 게 틀림없어요!” 그리고 나서 그 이름이 계속해서 스스로를 당신에게 강제하고, 당신이 차지한 공간에 선을 그으며, 사회적 배치성을 구성하는 것을 상상해 보자. 당신의 항의에 무관심한 호명의 권력은 작동을 계속한다. 그는 여전히 담론에 의해 구성되지만, 그 자신과는 동떨어져 있는 것이다. 호명은 자신의 표지를 자주 놓치는 어떤 말 걸기이다. 호명은 어떤 권위에 대한 인정을 요구하는 동시에 그런 인정을 성공적으로 강제함으로써 정체성을 부여한다. 정체성은 그런 순환의 기능이지, 그 순환에 앞서 존재하는 것이 아니다. 호명이 만들어 내는 표지는 진술적인 것이 아니라, 개시(inaugurate)적인 것이다. 호명은 어떤 존재하고 있는 것을 보고하기보다는 어떤 실재를 도입하고자 한다. 호명은 기존 관습을 인용해 이런 도입을 달성한다. 호명은 그 ‘내용’이 차도 아니고 거짓도 아닌 언어 행위이다. 즉 호명은 진술을 자신의 주된 임무로 가지고 있지 않다. 호명의 목적은 어떤 종류의 주체를 지시하고 확립시키는 것이며, 주체의 사회적 윤곽들을 시공간 내에 생산하는 것이다. 호명의 거듭되는 작용은 시간을 통해 자신의 ‘배치성(positionality)’을 축적시키는 효과를 갖는다.⁸⁸⁾

국가장치들은 기원을 알 수 없는 관습, 오직 반복된 실천을 통해서만 유지되는 관습을 인용함으로써 주체를 존재하게 한다. 사람들이 자신과는 꼭 같지 않은 이름을 자신인 것으로 이해할 때 국가장치들의 권위가 승인된다. 이름의 수취와 권위의 승인, 이것이 호명의 장면에서 이루어지는 것이고, 이름을 받아들이고 권위를 승인하면서 주체가 되도록 호명을 작동시키는 동력이 바로 정서(affect)이다.

알튀세르에게 있어서 이데올로기는 스피노자의 상상 개념과 마찬가지로 현실 자체이다. 따라서 이데올로기적 호명을 작동시키는 동력으로서 죽음에 대한 공포가 만들어낸 양심이라는 정서의 측면을 들여다보는 버틀러의 논의는 시사하는바가 있다. 물론 버틀러는 죄의식과 양심이라는 부정적 감정의 측면만을 고려하지만, 김은주에 따르면, 호명의 또 다른 사례인 히브리 민족의 호명에서 그 동력은 “기쁨”⁸⁹⁾이다. 호명의 관건은 기쁨-슬픔의 정서를 어떻게 조직함으로써 안정을 이룰 것인가라고 할 수 있다. 이것은 기쁨-슬픔의 정서를 안정적으로 조정하는 데 실패한다면 호명이 작동하지 않게 될 것임을 시사한다.⁹⁰⁾

한편으로, 발리바르는 알튀세르의 이데올로기론이 저항을 생각하는 것을 어렵게 만들었다는 비판을 받게 된 이유를 알튀세르의 추론에 “이데올로기들의 개인적 측면과 집단적 측면(집단들, 계급들, 대중들에 준거하는 것)의 접합과 관련된 것”⁹¹⁾이 빠져있다는 점에서 찾는다. 알튀세르의 정식화에서 이데올로기는 ‘개인’을 주체로 만드는 것이지만, 발리바르는 호명이 단순히 개인의 차원에서만 이루어지는 것이 아니라 집단적 준거를 가지고 이루어지는 것이라고 설명한다. “개인들이 주체로서 호명되는 준거들과 호명된 주체들의 실천에 의해 제도들 속으로 삽입되는 신, 법칙, 민족, 혁명 등과 같은 준거들은 필연적으로 집단적”⁹²⁾이

88) 버틀러, *혐오발언*, 72~73쪽.

89) 김은주, 「대중(multitude)의 호명에서 감정의 역할」, 217쪽.

90) 보다 자세한 논의는 김은주, 「대중(multitude)의 호명에서 감정의 역할」, 214쪽 이하 참고.

91) 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, *알튀세르와 마르크스주의의 전화*, 이론, 1993, 185쪽.

92) 이미라, 「발리바르의 이데올로기 개념 분석」, *서울시립대학교 철학과 석사학위 논문*, 2017, 20쪽.

기 때문이다. 발리바르는 알튀세르에게서 누락되어 있는 이 부분을 “관계체성(transindividuality)” 개념을 통해 설명한다.⁹³⁾ 관계체성에 입각해서 보면, “모든 동일성은(순수하게) 개인적이지도(순수하게) 집단적이지도 않고, 근본적으로 관계체적⁹⁴⁾이다. 관계체성은 “개인들의 다수의 상호작용들로 인하여 개인들 사이에서 존재하는 어떤 것”⁹⁵⁾으로, 발리바르에 따르면, “개인을 상상적으로 호명하는 이데올로기들과 호명을 통해 구성되는 ‘주체’의 동일성들은 개인적인 것도 초개인적인 것도 아니고 관계체적인 것”⁹⁶⁾이다. 이데올로기는 개인들을 ‘보편적 권리’의 주체로 호명하지만, 호명에 응답하는 개인들의 자기 이해는 “공동체 효과를 생산”하는 “집단적인 상징적 준거”⁹⁷⁾에 의거한다는 점에서, 개인들은 인종, 민족, 젠더, 종교 등등의 집단으로 구성된다. ‘보편적’ 주체는 내적 차이를 지니며, “순수하게 개인적이거나 순수하게 집단적인 것이 아니라 관계체적인 동일성이 구성”⁹⁸⁾된다.

또한 발리바르는 지배 이데올로기는 보편적이어서야 한다고 본다. “기존 질서의 지배는 그 질서가 갖는 원칙의 이데올로기적 보편화에 상당히 의존한다.”⁹⁹⁾ 발리바르에 따르면, “지배적 이데올로기가 자신의 효과들을 지배자들 자신의 경험을 넘어서—지배자들의 ‘사적 세계’의 경계를 넘어서—확장시키기 위해서, 그것이 사회에서 ‘정상적’(또 규범적)인 것이 되기 위해서, 그것은 순수하게 형식적인 의미에서가 아니라 강한 의미에서 **보편적이어서야** 한다.”¹⁰⁰⁾ “체계모니적 지배의 담론이란 **사실상의 차별로부터 권리의 평등으로** 그 담론을 소환할 수 있는 것이어야 한다.”¹⁰¹⁾ 따라서 지배 이데올로기는 억압적 지배질서에 복종할 것을 명령하는 목소리가 아니라, 모든 사람들의 행복, 자유, 평등, 복지 등을 보장하는 어떤 약속의 형식으로 주어진다. “근대 세계에서 이러한 지배적 이데올로기가 가공하는 의념들은 ‘정의, 자유와 평등, 노동, 행복 등의 의념들’이다.”¹⁰²⁾

발리바르는 나아가 보편적 이데올로기의 약속을 믿고 호명에 ‘적극적으로’ 응하는 것이 저항이 될 수 있음을 피력한다. “역사의 피지배자들이 ‘위로부터’ 그들에게 보내진 그들 자신의 상상의 보편성을 끝이끝대로 믿는다면, 또는 오히려 그들이 그들 자신의 상상의 요구들에 부응하여 행동하고 그 결과들을 도출해내려고 집단적으로 시도한다면, 그들은 더 이상 기존 질서를 인정하지 않고 그것에 반대하여 반역하는 것이다.”¹⁰³⁾ 이데올로기가 약속했던 보편적 평등, 자유, 권리 등이 어떤 정세 속에서 실현되지 않고 있음을 발견할 때, 약속에서 배제당한 이들은 이데올로기의 바깥으로 빠져나가기보다 지금 여기에서 약속을 실현할 것을 요구함으로써, 즉 이데올로기에 더욱 ‘적극적으로’ 복종하면서 저항한다.

‘복종을 통한 저항’이라는 생각은 버틀러의 논의에서도 찾아볼 수 있다. 비 유럽, 비 백인들도 “주체”라고 주장한 프란츠 파농의 사례, 스페인어로 미국 국가를 부르면서 ‘우리도 미

93) 이미라, 「발리바르의 이데올로기 개념 분석」, 21쪽 이하; 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 진태원 엮음, 알튀세르 효과, 그린비, 2011, 620쪽 이하; 에티엔 발리바르, 진태원 옮김, 스피노자와 정치, 그린비, 2014, 「용어해설」 참고.

94) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 621쪽.

95) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 621쪽.

96) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 621쪽.

97) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 621쪽.

98) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 622쪽.

99) 에티엔 발리바르, 「정치의 세 개념: 해방, 변혁, 시민인류」, 최원·서관모 옮김, 대중들의 공포: 맑스 전과 후의 정치와 철학, 도서출판 b, 2007, 38쪽.

100) 발리바르, 알튀세르와 마르크스주의의 전화, 186쪽.

101) 발리바르, 「정치의 세 개념」, 38쪽.

102) 서관모, 「알튀세르에게서 발리바르에게로」, 622쪽.

103) 발리바르, 알튀세르와 마르크스주의의 전화, 187쪽.

국 시민(국민)’이라고 주장한 이주노동자들의 집회 등의 사례를 통해, 버틀러는 권력이 의도하지 않은 호명의 수취가 지배적 의미화 구조에 변혁을 가하는 저항을 가능하게 한다고 주장한다. 불안정성의 차별적 할당에 맞서기 위해 신체들이 모일 때, 비가시성의 영역에 있던 존재들이 모습을 드러낼 때, 그들은 ‘아직 도래하지 않은’ 보편성을 이 자리에 실현하도록 요구하는 것이다. 보편성은 완결된 상태가 아니라 항상 의미화/재의미화의 과정에 열려 있는 개념이어야 한다.

만일 수행성 내부에 메시아적인 의미가 있다면 그것은 의심할 여지 없이 최종적으로 실현될 수 없는 이처럼 기대의 형식을 상정하는 사유 방식일 것이다. 만일 우리가 이것을 ... 존재할 권리의 일부로서 생각한다면, 수행성은 끝없이 개방되어 있는(open-ended) 실재를 현존하게 하는 절합(articulation)의 한 실천일 수도 있다. “끝없이 개방되어 있음”은 아마도 목적론(그리고 종말론) 바깥에서 자유를 실천하는 것을 의미하는 불확정성을 표현하는 방식일지도 모른다. 만일 우리가 바로 이런 실천을 현존을 위한, 지속을 위한 몸의(corporeal) 투쟁으로 이해하고자 한다면, 불안정성이 이제 중요해진다. 비록 자유를 실천하는 모든 형식들이 삶의 자유에 초점을 맞추는 것은 아니지만, 그런 실천들 가운데 어느 것도 삶의 자유 없이는 일어날 수 없다.¹⁰⁴⁾

4. 신체적 수행성을 통한 정치적 대중주체의 형성

저항 가능성에 대한 질문은 ‘행위성의 토대로서 주체’라는 생각으로 우리를 이끌기 쉽다. 그러나 버틀러에 따르면, “정체성은 정치성의 토대가 될 수 없다.”¹⁰⁵⁾ 오히려 정체성을 어떤 고정된 범주로 이해하는 것, 이리이러한 행위, 이리이러한 저항이 가능하려면 이리이러한 정체성이 ‘미리’ 가정되어야 한다고 생각하는 것, 이러한 방식으로 정체성을 표명하는 관점 자체가 이미 정치적인 것이다. 따라서 “주체 개념에서 출발해야 한다는 생각을 거부하는 것은 주체 개념 자체를 완전히 무효화해야 한다는 것을 의미하는 것이 아니라, 주체 구성의 과정을 추적하고, 이론의 필요조건으로서 또는 전제조건으로서 주체를 가정할 때 그것이 정치적으로 어떤 의미를 갖는지, 또 어떤 귀결을 갖는지를 묻는 것이다.”¹⁰⁶⁾

연대하는 신체들과 거리의 정치: 집회의 수행성에 대한 노트 에서 버틀러는 다양한 집회의 사례를 통해, “복수 형태의 행위성과 저항의 사회적 실천을 재구축하는 것이 조건이자 목적인 수행성 형태들”¹⁰⁷⁾, 즉 지배 이데올로기를 다시 쓰게 하는 수행적 실천들을 신체적 수행성으로 읽어내고자 한다. 대중시위, 집회는 집단적 행동이 이루어지는 단적인 사례라고 할 수 있는데, 버틀러는 그런 시위들의 정치적 목적은 각각 다를지라도 유사한 무언가가 그 안에서 이루어진다고 본다. 즉 “신체가 모이고, 이동하며, 함께 말하고, 공적 공간으로서의 특정한 공간에 대한 권리를 주장하는 일”¹⁰⁸⁾이 그 안에서 일어난다. 또한 집회는 집회가

104) 주디스 버틀러-아테나 아타나시오우, 김응산 옮김, 박탈: 정치적인 것에 있어서의 수행성에 관한 대화, 자음과모음, 2016, 209쪽 번역 일부 수정. 원문은 Judith Butler, Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, 2013, p. 130.

105) 버틀러, 젠더트러블, 351쪽 이하 참고.

106) Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism””, reprinted in *Feminist Theorize the Political*, ed. Judith Butler, Routledge, 1992, p. 4.

107) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 17~18쪽.

108) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 106쪽.

일어나는 바로 그 장소를 공적인 장소로 탈바꿈 시키는 효과를 가져온다. 버틀러는 “이런 운동이 도로, 거리, 그리고 광장과 같이 이미 존재하는 장소에 의존해왔다고 할지라도, ... 집단행동들이 공간 자체를 모으고, 도로를 그러모으며, 주변 건축물을 움직이게 하고 조직해낸다는 것 또한 마찬가지로 사실”¹⁰⁹⁾이라고 주장한다. 이러한 점에서 버틀러는 “집회와 발화가 어떻게 공적 공간의 물질성을 재구성하는지, 어떻게 그 물질적 환경의 공적 특성을 생산하거나 재생산해내는지 질문”¹¹⁰⁾해 볼 것을 제안한다. 즉 어떤 실천들 속에서 ‘정치적 주체’라고 불리는 사람들이 구성되는지, 그러한 실천들이 어떤 미래로 현재를 개방하고 있는지를 살펴보자는 것이다.

삶의 취약성에 저항하기 위한 집회들은 “새로운 삶의 방식, 차별적으로 할당된 불안정성에 반대하는 살 만한 삶을 불러일으키는 것”¹¹¹⁾을 목적으로 이루어지는 행위이다. 집회 안에서의 요구들, 목소리들은 제각각이겠지만, 궁극적으로 그것은 살 만한 삶을 일구어 내는 것을 목적으로 한다. “이러한 신체적 몸짓은 더 급진적으로 민주적이고 더 본질적으로 상호의존적인 새로운 삶의 방식을 요청하는 행동 안에서 민주적 평등의 원칙들과 경제적 상호의존성의 원칙들을 실행하는 운동”¹¹²⁾이다.

어떤 사회운동이 새로운 삶의 방식, 살 만한 삶의 형태를 요구할 때, 그 순간 그 운동은 자신이 실현시키려는 바로 그 원칙을 실행하고 있는 것이다. 이는 그러한 사회운동이 작동할 때, 살 만한 삶이라는 관점에서 올바른 삶을 영위한다는 것이 무슨 의미인지를 그 자체로서 표현할 수 있는 운동들 안에 급진 민주주의의 수행적 실행이 존재한다는 것을 의미한다. ... 그런 운동들은 불안정성에 맞서 투쟁할 때 상호의존성이나 심지어 취약성을 극복하려고 하지 않는다. 오히려 그 운동들은 취약성과 상호의존성이 살 만한 것이 되는 조건들을 만들어내고자 한다. 이것은 수행적 행동이 복수의 신체 형태를 취하게 되는 정치로서, 급진 민주주의 체제 내 신체의 생존·존속·번성의 조건들에 대한 우리의 비판적 관심을 유도한다.¹¹³⁾

109) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 106쪽.
 110) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 106쪽.
 111) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 306.
 112) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 306.
 113) 버틀러, 연대하는 신체들과 거리의 정치, 306~307.

조주영 선생님의 “신체적 수행성과 대중 주체의 형성”에 대하여

이지영(이화여대)

조주영 선생님의 글은 매우 도전적이다. 버틀러의 수행성 개념과 발리바르의 이데올로기론의 논의를 빌려 그는 반복적 수행성 혹은 이데올로기에 따르는 ‘예속적 주체화’ 안에서 저항이 이데올로기에 대한 저항이 아니라 복종을 통해 가능하다는 것을 보여주려고 한다. ‘복종을 통한 저항! 저항이 보통 개인이나 집단의 ‘주체적 결단’을 통해 이루어진다고 보는 것이 통념인 만큼 매우 흥미를 끄는 것이 아닐 수 없다.

논의는 알튀세르의 이데올로기론의 꽃인 ‘호명’을 통한 주체의 형성을 거쳐 버틀러의 수행성 개념을 통과한다. 그렇게 도달한 본 논문의 핵심적 장인 3장 ‘복종을 통한 저항’을 보면 사람들은 자신들을 그룹핑하는 이전의 호명과 다른 새로운 호명을 ‘위로부터(p8)’ 듣고 그것이 더 큰 기쁨(스피노자식 정서)을 주기에 그 호명에 복종함으로써 새로운 저항의 주체가 된다.

촉박한 시간으로 인해 완결된 원고가 아닌 본 논문이 이 멋진 도전을 훌륭하게 마무리하기 바라기 바라는 마음에 몇 가지 질문을 던지는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1. p 4 조 선생님은 최원을 빌려, ‘버틀러는 ‘주체 이전의 주체’라는 범주를 명시적으로 거부하지만 주체 이전의 ‘개인’ 안에 있는 어떤 것이 주체로 하여금 호명을 향해, 이데올로기와 권력을 향해....예속을 향해 돌아서게 만드는가 하는 질문을 보존하고 싶어한다.’ 라고 말한다. 이런 문제제기의 효과는 알튀세르, 버틀러 등의 주체 논의에 따라붙는 ‘수동성’을 뛰어 넘으려는 시도로 보인다. 그런데 결국 3장에서 새로운 시대의 호명에 복종함으로써 전회의 계기가 발생하는 것으로 드러난다. 그 매개가 스피노자의 정서론이다. 스피노자의 정서론이 매개가 되었다고 할지라도 결국 개인이나 집단은 구조 혹은 주어지는 호명에 응답하는 수동적 존재라는 점에서는 큰 변화가 없다. 이에 대해 어찌 생각하시는지 듣고 싶다.

내 생각에는 이 부분에 대한 논의가 더 정리가 되어야하겠지만, 스피노자의 정서론도 보다 더 상세히 다루어져야 할 것이다.

2. 발리바르의 ‘보편적 가치’ 논의는 나아가야 할 방향인가? 아니면 역사 발전의 법칙인가? 우리는 역사를 통해 인간 모두에게 적용되는 평등, 자유, 권리의 역사가 그리 오래되지 않았음을 잘 알고 있다.

3. 결론 부분에서 ‘거리의 연대하는 신체’로 나아가는 장은 마무리 장인 것으로 보이는데 3장과의 논리적 연결 고리가 잘 보이지 않는다. 설명을 부탁드립니다.

혁명적 반혁명

- 헤겔의 프랑스 혁명 진단 -

남 기호 (연세대)

I. 서론: 헤겔과 프랑스 혁명

프랑스 혁명과 관련해 헤겔만큼 다양하게 논의된 철학자도 없을 것이다. 혁명 발발 시점으로 본다면 그 사상적 기반이라 평가되는 루소는 이미 (1778년) 사망한 지 10년 남짓한 세월이 흐른 뒤였으며, 혁명의 철학적 성찰을 시도한 바 있는 칸트는 이미 60대 중반에 접어들어 이제 막 두 번째 비판서(1788)를 출판한 뒤였기 때문이다. 이에 반해 헤겔은 열기왕성한 대학교 2년 차에 이웃 나라의 혁명 소식을 처음으로 접한다. 그래서 어쩌면 그의 청년기 철학적 습작과 이후 그의 원숙한 철학은 모두 프랑스 혁명과 함께 성장하고 발전했다고 할 수 있다.

그러나 다양하게 논의된 만큼 그 평가 또한 매우 엇갈리기도 한다. 혹자에겐 ‘헤겔 철학만큼 그 가장 내적인 추동력에 이르기까지 혁명의 철학’이었던 것은 없다.¹¹⁴⁾ 반면에 또 다른 혹자에게 ‘헤겔은 혁명이 없는 현실의 혁명화를 원’할 뿐이다. 그에겐 이미 ‘세계정신이 혁명을 완수했기’ 때문이라는 것이다.¹¹⁵⁾ 흥미로운 것은 이처럼 폭넓은 평가가 대부분 냉전 시대에 이루어진 것이라는 점이다. 그러나 그 이후 비교적 균형 잡힌 평가가 가능해졌음에도 불구하고 이에 대한 국내외 연구는 매우 적은 편이다.¹¹⁶⁾

헤겔은 혁명 발발 이후 20년 가까이 지나서야 프랑스 혁명에 대한 본격적인 분석을 처음으로 내놓는다. 주지하다시피 이는 1807년 『정신현상학』 정신 장(章) 두 번째 절(節) 마지막 부분에서 이루어진다. 이 글은 이에 대한 집중적인 고찰을 목표로 한다. 그러나 여기에서의 헤겔의 분석은 주로 공포정치를 겨냥해 매우 비판적으로만 전개된다. 이는 사뭇 달라진 시각일지 모른다. 바스티유 감옥 습격을 기념해 튀빙엔 대학 친구들과 ‘자유나무’를 심었다는 일화까지¹¹⁷⁾ 전해지던 헤겔이라면 말이다. 더욱 어려운 점은 혁명 초기에 이에 관한 헤겔의 직접적인 언급이 문헌상 전무하다는 사실이다.¹¹⁸⁾ 확인할 수 있는 최초의 언급은

114) Ritter, Joachim: *Hegel und die Französische Revolution*, 15쪽.

115) Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, 144쪽.

116) 주로 헤겔의 역사철학을 다루고 있지만 최근의 국내 연구로는 이 정은: 「역사 발전에서 혁명(가)의 역할」, 『헤겔연구』 제28호, 112-134, 특히 127-132쪽 참조.

117) 물론 이미 밝혀진 바 있듯이 1793년 7월 14일 몇몇 튀빙엔 대학생들이 행한 것으로 전해지는 이 기념식에는 당시 고향에 머물며 종교국(宗敎局) 시험을 준비하던 헤겔이 참석한 것은 아니다. Völkel, Frank: *Im Zeichen der Französischen Revolution in Metaphysik der praktischen Welt*, 103쪽. Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 7쪽.

118) 별도의 연구가 있어야겠지만 1793년 아테나이오스(Athenaeus)의 『미식가(Deipnosophistai)』에서 발췌 번역한 폭군살해 관련 부분을 제외한다면 그렇다. Hegel: *Frühe Schriften I*, 80쪽. Nicolin, Friedhelm u. Schüler, Giesela: *Anhang dazu*, 471-472, 561쪽 참조. 헤겔은 아마도 관련 기록을 주의 깊게 남기지 않았을 것이다. 프랑스 혁명과 더불어 헤겔이 속해 있던 뷔르템부르크 공국에는 이 공국을 헌법 공화국으로 만들려던 혁명가들이 활동하고 있었다. 헤겔에게 빠른 가정교사 자리를 주선해 준 바 있는 아우구스트 하우프(August Hauff)의 옥중 서신을 비밀리에 전달해 준 것은 헤겔의 여동생이었다. 뷔르템베르크 당국의 자코뱅파 축출 조사위원회의 1800년 3월 페나세(Carl Friedrich von Penasse) 청문회에서는 헤겔의 이름이 거론된 바 있기도 하다. 혁명전쟁을 통해 남독일의 민주 공화국을 도모한 바 있는 페나세는 헤겔의 남동생의 친구였다. Kriegel, Peter: *Eine Schwester tritt aus dem Schatten. Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel in Hegel Studien Bd.45*, 24-27쪽. 헤겔, 휠더린 등이 혁명 초기 자코뱅파였다는 간접 증거가 있다.

베른 시기 1794년 셸링에게 보낸 한 사적인 편지에서야 비로소 나타난다. 여기서 헤겔은 프랑스 혁명 소식지 『미네르바(Minerva)』에 기고하던 익명의 영국인 저자가 사실은 자신이 “며칠 전 우연히” 만난 “윌스너”(Konrad Engelbert Oelsner)라는 “슐레지엔 사람”이라고 말한다. 같은 편지 말미에서 헤겔은 최근 단두대 처형을 당한 카리에(Jean Baptiste Carrier)와 관련된 소송이 “로베스피에르파(派)의 전체 추행”을 드러낼 “매우 중요한” 사건이라 평가하고 있다.¹¹⁹⁾ 헤겔은 ‘『미네르바(Minerva)』의 열렬한 독자’였으며, 이 간행물은 대학살을 서슴지 않던 카리에를 비롯한 로베스피에르파에 매우 비판적인 입장을 피력하곤 했다.¹²⁰⁾ 따라서 적어도 이 시기 전후부터 헤겔은 혁명 이념에 대한 동조와 그 실재 진행에 대한 실망감을 동시에 지녔었다고 할 수 있다. 물론 이러한 양가감정은 헤겔만이 아니라 동시대인들에게 일반적인 것이었다.¹²¹⁾

헤겔에게 특징적인 것은 그가 이 양가감정을 병존하는 별도의 인상들로 그냥 두지 않았다는 데에 있다. 오히려 그는 이념과 그 실현 간의 내적인 논리에 이르기까지 이를 파헤친다. 보편과 개별의 존재론적 모순으로도 소급될 수 있는 이 논리는 물론 긍정적으로 전개될 수도 부정적으로 전개될 수도 있다. 그리고 『정신현상학』은 바로 이 후자의 측면을 분석 대상으로 삼는다. 혁명의 실제적 진행이 그러했듯이 말이다. 이에 따르면 혁명은 자체 내에 반혁명적 요소를 지닐 수 있다. 그러나 이 혁명적 반혁명에 대한 철저한 반성은 어찌 보면 참된 혁명을 위한 예비작업일 수도 있다. 저 ‘혁명의 걱정’으로부터 ‘출현했던 것’이 이 ‘저작 속에 매장되어’ 있는 것이다.¹²²⁾ 이러한 시각에서 우선 정신의 단계에 도달한 혁명적 의식의 저 현상학적 경험을 살펴보자.

II. 유용한 것의 무용성

“위대한 혁명은 결코 준비되지 않은 채 일어나지 않는다.”¹²³⁾ 프랑스 혁명의 사상적 기반은 잘 알려져 있듯이 계몽 철학이다. 『정신현상학』에서 프랑스 혁명을 다루는 부분 바로 이전에 논의되는 계몽은 특정한 철학이 아니라 디드로, 돌박, 라메트리, 엘베시우스, 루소, 볼테르 등 프랑스 계몽 전반을 함축한다.¹²⁴⁾ 이들의 계몽 철학은 헤겔이 보기에 공통적으로

Völkel, Frank: *Im Zeichen der Französischen Revolution in Metaphysik der praktischen Welt*, 106-109쪽 참조.

119) Hegel: *Briefe von und an Hegel* Bd. I, 11-12쪽. 1794년 12월 24일 편지.

120) Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Political Theory* vol.26, n.1, 6쪽. 자세한 논의는 D'Hondt, Jacques: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, 11-27쪽 참조. 베른은 혁명 초기부터 이미 혁명 이념 전파의 대외 거점이었다. 에드먼드 버크: 『프랑스혁명에 관한 성찰』, 249-250쪽 참조.

121) Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 10쪽 참조.

122) 1807년 8월 익명의 피히테주의자의 논평에 나오는 말이다. Bonsiepen, Wolfgang: *Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes in Hegel Studien* Bd.14, 12쪽.

123) Hegel: *Frühe Exzerpte*, 166쪽. 케스트너(Abraham Gotthelf Kästner)의 몇몇 강의 평론으로부터 옮겨 쓴 1787년 3월 22일 헤겔의 발췌문. 헤겔의 역사주의적 진화론 비판에 대해서는 Breidbach, Olaf: *Hegels Evolutionskritik in Hegel Studien* Bd.22, 165-172쪽 참조.

124) Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard: *Anhang zu Phänomenologie des Geistes*, 510-514쪽 참조. 훗날 역사철학강의에서 헤겔은 근대의 모든 혁명이 “사상(思想)으로부터” 시작된 것으로 평가한다. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte Berlin 1822/1823*, 518-519쪽, 또한 504, 516쪽 참조. “프랑스 혁명이 철학으로부터 시작”되었다고 하지만 이때의 철학은 “절대적 진리의 구체적 개념파악이 아니라 추상적 사유”일 뿐이었다. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 527-528쪽.

자기 자신에게 타자화되고 소외된 정신이 자립적 주체로서의 순수 자아나 순수 자기의식 또는 순수 인격성을 획득하는 도야(Bildung)를 목표로 한다. 헤겔은 이를 자신이 전적으로 타자화된 세계에 맞서 오직 “순수한 자아” 내지 순수한 자기만을 들여다보려는 “순수한 통찰(die reine Einsicht)”이라 부른다.¹²⁵⁾

더 나아가 헤겔은 매우 흥미롭게도 오직 순수한 자기만을 통찰하려는 계몽의 완성을 “유용성(Nützlichkeit)”에서 포착한다. **첫째** 유용한 것은 항상 다른 어떤 것을 위해서만 유용한 것이다. 이때의 이 다른 어떤 것은 바로 계몽이 움켜쥐려는 순수 자기이다. 계몽의 주체에 게 모든 대상은 그 속에서 자기의 순수성, 자립적 주체성이 얼마나 확보되고 실현될 수 있는가에 따라서만 평가된다. 이 주체에게 대상이 그 자체로(an sich) 지니는 본질 같은 것은 중요하지 않다. 그것의 “즉자존재(Ansichseyn)”는 “단지 순수한 계기”일 뿐이다. 대상은 오히려 “절대적으로 타자를 위해서만(für ein anderes),” 즉 주체의 순수 자기를 위해서만 있다. 이와 같은 즉자존재와 대타존재(Sein für anderes)의 통일이 유용한 대상의 자신에 대해 있음, 다시 말해 그것의 “대자존재(Fürsichseyn)”를 구성한다.¹²⁶⁾ 그러나 대상의 이 대자존재는 물론 자신의 즉자존재나 대타존재에 관여할 수 있는 것이 아니다. 그저 주체의 순수 자기라는 타자를 위해(für ein anderes) 있는 것으로서만 그 자체로(an sich) 있는 것이기에, 그리고 대상의 이 타자 즉 주체가 자신의 실현을 어떤 측면에서 도모하느냐에 따라 매우 가변적인 유용성을 지니는 것이기에 대상의 즉자존재나 대타존재는 끊임없이 교체되는 계기들일 뿐이며, 이에 따라 그 대자존재 또한 매우 유동적인 것이다. 계몽의 주체에겐 단순한 사물뿐만 아니라 인간 사회나 신앙의 대상까지도, 아니 온 세계가 이러한 의미에서 유용한 것이다.¹²⁷⁾

계몽의 의식은 이렇게 유용성에서 순수 자기로서의 “자신의 개념을 발견했다.” 그러나 이 순수 자기는 여전히 유용한 “대상”의 형식을 통해서만 확보되는 “목적”이며, 따라서 아직 의식이 직접적으로 소유하고 있지는 못한 것이다. 그러나 **둘째**로 유용한 것의 이 대상성 형식은 “이미 그 자체로” 의식 속에 환수되어 있다. 왜냐하면 우선 유용한 것의 “즉자존재는 본질적으로 대타존재” 즉 의식의 자기를 위해서만 있는 것이며, 이 의식의 자기와 구별되는 어떠한 고유한 “자기도 없는 것(das Selbstlose)”이기 때문이다.¹²⁸⁾ 이것은 바꾸어 말해 유용한 것의 대자존재 즉 **자신**에 대해(für sich) 있다고 할 만한 것이 사실은 대상 자신이 아니라 의식의 **자기**에 대해, 이 자기를 **위해** 있다는 것을 의미한다. 이미 유용한 것의 즉자, 대타, 대자의 이 모든 계기들은 의식이 자기실현을 위해 이것들을 어떻게 어느나에 달린 것이었다. 이 계기들의 모든 운동은 언제나 의식의 자기로 수렴되고 복귀한다. 게다가 이를 통해 의식은 유용한 것에서 실현될 자기 속으로 자신의 자기를 주시한다. 이 “자기 속으로의 자기의 주시(das Schauen des Selbsts in das Selbst)”는 바로 자기 자신과 대상 속의 자기 자신을 “이중적으로” 그러나 절대적으로 같은 자신의 자기로 보는 것이다. 이것은 더 나아가 이렇게 주시되는 자신의 자기와 대상의 자기가 적어도 이미 “보편적 자기”라는 것

125) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 286, 288쪽.

126) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 314쪽.

127) 이미 엘베시우스와 돌바크가 인간 사회와 종교를 ‘보편적 유용성 원칙’에 따라 논의한 바 있다. 헤겔은 이들뿐만 아니라 이 원칙을 정치적으로 적용한 시에예스나 바르나프(Antoine Barnave)도 염두에 두고 있다. Brauer, Daniel: *Hegels Aufklärung der Aufklärung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 484-485쪽. Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Hegels Political Theory* vol.26, n.1, 21쪽. 특히 철저한 유용성의 관점에서 제3신분을 옹호한 E. J. 시에예스: 『제3신분이란 무엇인가』, 19-24쪽 참조.

128) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 316쪽.

을, 저 유용한 것의 모든 계기들이 복귀하는 보편적 통일이라는 것을 의미한다. 이로써 의식의 “자신에 대한 확실성은 보편적 주체”가 되며 이렇게 자기 자신을 순수하게 “아는 개념”은 실제 세계와 초감성적 세계를 전부 아울러 “모든 현실의 본질”이 된다. 다시 말해 의식은 “절대적 자유로서의 정신,” 자신이 의존할 필요가 전혀 없이 모든 것에서 오로지 실현되어야 할 자기 자신만을 포착하는 “자기의식”이 된다.¹²⁹⁾ “절대적 자유”로서의 의식의 이 “새로운 형태”는 진정 혁명적 자기의식이라 할 만하다. 유용한 것의 대상성의 의식의 자기로의 “내적인 전복”을 통해 이제 고유한 자기가 없는 온갖 “현실의 현실적 전복”이 가능해졌기 때문이다.¹³⁰⁾

이 현실적 전복은 실제로 극단에까지 추진될 수 있다. 왜냐하면 ~~셋째~~로 유용한 것은 언제나 목적에 소용되는 ~~제한적~~ 맥락에서만 수단적 가치를 지니기 때문이다. 목적이 너무 크거나 너무 보편적이면 대상의 유용성은 무의미해지거나 소멸한다. 못을 박는데 유용한 망치는 산에서 석재를 캐는 데에는 쓸모가 없다. 건강에 유익한 약초가 곧바로 인간의 인간다움을 보장하는 것은 아니다. 인간다움을 구성하는 요소들에는 그밖에도 많은 것들이 있기에 말이다. 마찬가지로 인간의 자립적 주체성, 보편적 자기를 목적 “개념”으로 설정해 이를 “존재하는 대상으로 만들”려면 이 개념을 구성하는 다양한 요소들이 구별되고 구현되어야 할 것이다. 그러나 반대로 오직 제한적 맥락에서만 유용한 이 요소들 각각을 “대상”으로 설정해 이를 보편적 자기의 “개념이 되도록” 한다면 너무나 큰 이 보편 개념에 딱 들어맞는 개별 대상이란 없을 것이다. 바로 여기서 보편적 자기라는 개념의 “부정성은 대상의 모든 계기들을 꿰뚫으며” “존립하는 것이 더 이상 아무것도 없게” 만든다.¹³¹⁾ 언제나 특정한 직업 신분, 특정한 사회적 역할에 속해 있던 개별 의식은 이렇게 자신의 이러한 “한계를 지양”하고 철회한다. 그리고 자신이 추구하는 목적은 인간의 자립적 주체성, 보편적 자기와 같은 “보편적인 목적”이며 자신이 하는 일은 이 목적을 실현하는 “보편적인 작품”이라 주장한다. 이제 관건은 그 작품이 정말 보편적 목적을 추구하는 의식에 의한 것인지, 사익을 감추고 있을지 모르는 개별 의식에 의한 것인지 하는 것이다. 의식은 의식에게 대상이 된다. “개별 의식과 보편 의식의 구별”과 투쟁 속에서 말이다. 현실적 요소들은 이 투쟁에서 승리하거나 패배한 쪽에 ~~따라서만~~ 그때마다 존립하거나 폐기된다. 현실은 여기서 “유용성의 의미를 상실했다.” 실제적이든 믿어진 것이든 현실에 속하는 모든 존재는 유용성에 따라 그나마 유지하던 자립성을 완전히 상실하고 저 투쟁의 승패에 따라 언제든 폐기될 수 있게 되었다. 이 현실의 “폐인”에서 의식과 의식의 투쟁이 벌어진다. 그리고 투쟁에서 승리한 의식은 폐기된 현실적 존재의 “시신 위를 떠돌”며 “무미건조한 가스”를 분출하는 “공허한 최고 존재(Etre suprême)”가 된다.¹³²⁾

129) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 317쪽.

130) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 316쪽.

131) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 317쪽. 혁명의 발발을 유용성의 욕망 자극과 부의 불평등에 기인한 것으로 해석하는 것은 너무 소박하다. Nusser, Karlheinz: *Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes in Philosophisches Jahrbuch* Bd.77, 290쪽. 이를 단순히 ‘공리주의 이념의 내적 모순’으로 해석하는 것도 그렇다. Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* Bd.2, 497-500쪽과 비교.

132) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 318쪽. “무미건조한 가스”와 같은 “공허한 최고 존재의 분출”은 바로 로베스피에르가 도입한 ‘최고 존재의 제전(Culte de l’Être suprême)’을 연상시킨다. 이 제전(祭奠)은 1794년 5월 국교였던 로마 가톨릭과 무신론자 자크 에베르(Jacques Hébert), 앙트완-프랑수와 모모로(Antoine-François Momoro) 등이 설립한 ‘이성의 제전(Culte de la Raison)’에 대처하기 위해 1794년 초 혁명 정신을 이신론적으로 종교화한 공식적인 제전으로 도입되었으며, 로베스피에르는 교주처럼 6월 거행된 축제 전체를 주관했다. 크게 두 부분으로 구성되는 축제는 로베스피에

III. 보편의지의 개별성

이제 “세계의 권좌”에 오른 절대적 자유의 의식은 이 자유를 보편적 자기의 분리될 수도 없고 “분리되지도 않은 실체”로서 실현하고자 한다.¹³³⁾ 이는 헤겔이 1789년 ‘국민의회(Nationalversammlung)’를 염두에 둔 것일 수도 1792년 ‘국민공회(Nationalkonvent)’와 함께 건립된 ‘최초의 프랑스 공화국’을 염두에 둔 것일 수도 있다.¹³⁴⁾ 그러나 중요한 것은 일어난 일의 ‘정치적 분석’이 아니라 무엇보다 근본적으로 ‘정치적 자기 결정의 보편적 구조’ 분석,¹³⁵⁾ 다시 말해 여기서 벌어진 의식과 의식의 투쟁이 이후 공포정치와 내적 일관성을 지닐 수 있다는 것이다.

여기서 개별 의식은 저마다 자립적 주체성, 절대적 자유, 보편적 자기 등을 실현하고자 하는 자신의 보편적 의지를 내세운다. 그런데 이 보편의지는 *첫째* 감성적이든 초감성적이든 세계 전부를 자기실현의 유용성에 따라서만 아는 자기의식의 “순수 형이상학”¹³⁶⁾ 또는 완고한 관념론의 기반 위에 있다. 이 의식에게 세계의 모든 실재성은 언제나 보편적 자기가 실현 가능한 “정신적인 것일 뿐”이다. 모든 것에서 보편적 자기만을 순수하게 통찰하려는 이 의식의 형이상학에서 세계 고유의 실재론이란 불가능하다. 오히려 “그에게 세계는 단적으로 그의 의지”, 더구나 보편적 자기를 실현하려는 보편적 의지이다. 개별 의식은 자신의 이 의지를 *암묵적 동의나 대의(代議)*에 의해 대변된다는 “공허한 사고”를 통해서가 아니라 자신이 직접 세계 속에서 관철하는 “내실적으로 보편적인 의지(reell allgemeiner Willen)”로서, 그래서 “개별자들 모두의 의지 자체”로서 실현하고자 한다. 개별자로서 의식이 지니는 개별 의지는 곧 모든 개별자의 보편의지이다. 따라서 이 의지의 주체로서 내가 일하는 것은 언제나 직접적으로, 다시 말해 “분리되지 않은 체로(ungetheilt)” 모든 개별자들의 “모든 일(Alles)”을 하는 것이다. 각자는 완고하게 모두의 전부를 행하는 “참으로 현실적인 의지”이 고자 한다.¹³⁷⁾ 그에게 개인으로서 맡겨지는 제한된 사회적 역할이나 직업 따위는 이제 중요하지 않다. 모든 제한의 철폐 이후 각자에게는 “오직 보편적 자기의식의 자기 자신 *내에서* 의 운동만” 남는다. 헤겔은 이를 “개별적인 어떠한 것도 만들지 않고 오직 법률과 국가 행위(Staatsactionen)”만 도모하려는 것이라 묘사한다.¹³⁸⁾

르가 대중에게 연설하고 무신론자 화형을 상징하는 장작더미에 불을 붙이는 것으로 시작되었다. Wikipedia: Zum Artikel *Kult des höchsten Wesens*. 한 명숙: 「M. 로베스피에르의 종교관과 종교정책 - 혁명력 2년 최고존재숭배를 중심으로 -」, 『경희사학』 제18집, 325-356, 특히 339-346쪽. 김 경근: 「로베스피에르의 종교와 도덕관」, 『서양사론』 제115호, 21-36쪽 참조.

133) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 317쪽.

134) 위클러는 전자를, 훌게이트는 후자를 들고 있다. Wokler, Robert: *Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror in Political Theory* vol.26, n.1, 39쪽. Houlgate, Stephen: *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.50, 269, 276쪽. 그러나 훌게이트가 근거로 제시하는 헤겔의 편지에서의 언급을 그 작성 시점과 절대적 자유의 추상성, 형식성의 강조 측면을 주목해 읽는다면 꼭 프랑스 공화국만 지칭한다고 볼 수는 없다. Hegel: *Briefe von und an Hegel* Bd. II, 28쪽과 비교. 1814년 4월 29일 니이트함머(Neithammer)에게 보낸 편지. 또한 헤겔이 직접 언급하고 있지 않지만 국민의회를 겨냥한 버크의 비판적 통찰과도 비교할 필요가 있다. 에드먼드 버크: 『프랑스혁명에 관한 성찰』, 265-379, 특히 289, 294-295, 328, 340-341, 344쪽과 비교.

135) Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* Bd.2, 515쪽.

136) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 316쪽.

137) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 317쪽.

개별 의식의 이와 같은 보편의지로서의 자기주장 내지 자기관철은 루소의 사상을 변형해 혁명적 정치 상황에 적용하고자 한 시에예스의 논의를 떠올리게 한다.¹³⁹⁾ 당시 바로 ‘매우 온건한’ 자코뱅파 윌스너의 번역을 통해¹⁴⁰⁾ 잘 알려졌던 시에예스에 따르면 ‘공통 의지’는 ‘과반수의 의견’이며 이를 통해 선출된 대표자는 ‘전체 국민의 이름으로 아무런 장애 없이 의견을 발표할 수 있’는 ‘일반의지의 수임자에 해당’한다.¹⁴¹⁾ 그러나 바로 이 때문에 다수의 지지를 얻기 위해서는 늘 보편성을 둘러싼 의식과 의식의 투쟁이 불가피해진다.¹⁴²⁾ ‘의식의 자기 자신과의 상호 작용’이라 할 수 있는 이 투쟁은 그러나 헤겔이 보기에 **둘째로** 어떠한 자유로운 대상 형태도 용납하지 않는다. 이 투쟁은 “어떠한 긍정적 작품에도”, 그것이 언어로 표현되는 의식적 자유의 법률이든, 현실 속에 수행되는 의식적 자유의 실행이든 어떠한 보편적 작품에도 이르지 못한다.¹⁴³⁾ 보편이 현실화되기 위해서는 적어도 두 가지 조건이 필요하다. 우선 보편의지는 “개체성의 일자(一者)” 즉 그가 군주든 장관이든 언제나 하나의 개별자로 현존하는 “자기”를 통해서만 현실적으로 실현될 수 있다. 그런데 보편이 실현되는 이 개별자의 전체 행위 자체에는 다른 모든 개별자들이 배제되어 있기 마련이다. 이때 이렇게 배제되어 제한된 몫만 남겨진 개별자들은 소위 저 개별자의 전체 행위에서 마찬가지로 보편을 실현하고자 하는 자신들의 “개별적 자기의식”을 온전히 발견하지 못한다. 이들에게 자신들이 배제된 저 전체 행위는 결코 “현실적인 보편적 자기의식”의 행위일 수 없다.¹⁴⁴⁾ *더 나아가* 보편은 항상 존립하는 개별적 대상의 형태로서만 객관적으로 실현될 수 있다. 물

138) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 318쪽. 또한 프랑스 혁명은 “이성적 국법”과 “실정법 및 특권”과의 “투쟁으로 고찰되어야” 한다. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände, Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, 61쪽.

139) 시에예스는 루소의 ‘수직적 권력 중층화’ 모델에 ‘입법적 민족주권 원리’를 접목시킨 것으로 평가된다. Thiele, Ulrich: *Gewaltenteilung bei Sieyes und Hegel. Die Thermidorreden von 1795 im Vergleich mit den Grundlinien der Philosophie des Rechts in Hegel Studien* Bd.37, 154-155쪽. 또한 박 인수: 「해제: 현대 공법 이론의 선구자 시에예스의 헌법 이론」, 『제3신분이란 무엇인가』, 161-162, 190쪽. Houlgate, Stephen: *Hegel's Phenomenology of Spirit*, 163쪽. Stern, Robert: *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, 179-184쪽. 여기서 헤겔이 루소를 ‘전적으로 오해해’ 비판하고 있다는 워클러의 해석은 그 자체가 전적인 오해에 기초한 것이다. Wokler, Robert: *Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror in Political Theory* vol.26, n.1, 33-37, 44-49쪽. 또한 Siep, Ludwig: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 202쪽.

140) Pöggeler, Otto: *Hegel und die Französische Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.42, 220쪽.

141) E. J. 시에예스: 『제3신분이란 무엇인가』, 104-105, 120, 123쪽. 옮긴 이는 *volonté*를 ‘의사(意思)’로 번역했으나 여기서는 ‘의지’로 바꾸었다.

142) 시에예스가 ‘헌법적 형식에 결코 구애받’을 필요가 없는 ‘특별 대표 기관’으로 구상한 헌법제정권력 (*pouvoir constituant*)을 둘러싼 의회 내 투쟁을 떠올릴 수 있다. E. J. 시에예스: 『제3신분이란 무엇인가』, 94-108쪽. 홍 태영: 「근대인의 자유와 대의제 정부: 시에예스와 공스탕을 중심으로」, 『한국정치연구』 제13집 제1호, 264-266쪽 참조. 시에예스에 있어 “자신의 긍정적 개별성”을 “부정”, “포기”, “양도”하지 않은 다수의 보편의지 형성 문제에 대해서는 또한 Hegel: *Jenaer Systementwürfe* III, 257쪽 참조. 홀게이트에 따르면 개별자로서 이들의 ‘추상적 자유’는 바로 ‘자유주의 (Liberalismus)의 자유’이다. Houlgate, Stephen: *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.50, 268-271쪽. 이는 직접적인 ‘의사소통적 개별성’에 의거하는 ‘급진민주주의적’ 자유 개념의 문제일 수도 있다. Schmidt, Josef: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, 216-218쪽.

143) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 318쪽.

144) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 319쪽. ‘군주적 요소가 없는 어떠한 공화주의적 헌법도 없다.’ 문제는 늘 보편의 실행자와 구성원들 간의 의식적이고도 실질적인 매개이다. Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* Bd.2, 508쪽.

론 보편적 자유는 삼권분립이나 대의제 같은 “사고물(Gedankendinge)”로¹⁴⁵⁾ 객관화될 수도 있지만, 이러한 관념적 제도를 운용하는 것은 언제나 각 권력기관이나 특정 노동 분야에서 구체적으로 일하는 실제적인 개별자들이다. 이들은 자신들에게 할당된 작업 분야와 그 결과물에서 기계론적으로¹⁴⁶⁾ 제한되고 “규정된” 자신만을 발견한다. 여기서 각자는 자신이 진정 보편의지를 실현하는 “보편적 자기의식이길 멈춘다.” 그렇다고 입법적 대의(Repräsentation)의 순간에 스스로 입법하는 자신이 현존했던 것도 아니다.¹⁴⁷⁾ 자기가 단지 대변될 뿐인 곳에서 “스스로 보편적 작품을 완성하는” 자기는 “현실적으로” 현존하지 않는다. 이렇게 전체와의 유기적 관계를 보지 못하고 *저마다 직접* 보편적 자유를 실현하고자 하는 개별자들에게 보편의지의 타자에 의한 모든 개별적 실현 행위와 그 산물은 부정되어야 할 것들일 뿐이다. 더구나 자신이 직접 표방하고 구현하려는 보편의지에 걸맞지 않은 것들이라면 더욱 그렇다. 결국 개별자들이 저마다 주장하는 보편적 자유는 그 객관적 실현 매체로서의 모든 개별 행위와 산물들이 끊임없이 서로에 의해 부정되는 “소멸함의 광포(die Furie des Verschwindens)” 그 이상일 수 없게 된다.¹⁴⁸⁾

이 부정적 소멸의 표적은 끝으로 개별자 자체를 향하게 된다. 모든 “실제적인 유기적 구성(reale Organisation)의 근절”과 더불어 직접 보편의지를 실현하려는 자신의 대자적 존립만을 “유일한 대상”으로 삼는 개별 의식에겐 더 이상 어떠한 구체적 내용이나 개별적 현존도 허용될 수 없기 때문이다. 보편의지로서의 그의 대자적 존립은 자신을 어떠한 실제적 개별

145) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 318쪽. 실제로는 다수에 의해 선출되었기에 결코 ‘정치적 통일의 표현’으로 간주되지 말아야 하는, 오히려 공동체의 생각을 설명하는 것 이상의 전권을 가져서는 안 되는 ‘참된 대의제’에 대한 청년 헤겔의 구상에 대해서는 Duso, Giuseppe: *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel in Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, 267-278, 특히 272-273, 275쪽 참조.

146) E. J. 시에에스: 『제3신분이란 무엇인가』, 90쪽 참조. ‘사회를 이해하려면 반드시 사회를 하나의 기계처럼 분석해야 한다.’ Hegel: *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, 174쪽과 비교. 최근 이론의 “근본선입견”은 “국가가 나머지 모든 무한한 톱니바퀴에 운동을 전달하는 단 하나의 태엽을 지닌 기계”라는 것이다.

147) Hegel: *Über die englische Reformbill* (1831), 376-377쪽과 비교. “영국과 프랑스의 가장 본질적인 헌법 원칙들 중 하나”는 선거권자가 주권적으로 의원을 뽑아줄 때처럼 그렇게 선출된 의원도 자신이 의회에서 표결할 때 “*마찬가지로* 주권적이라고” 여기는 것이다. 결국 선출자는 “결코 위임자가 되지 못하며”, 선출된 자는 “자신의 의무 충족에 어떠한 책임도 지지 않”는다. 별도의 연구가 필요하겠지만 대의제에 관한 시에에스의 모순된 다음 언급과 비교. ‘대표는 그를 선출해준 자들의 요구 사항을 전달하기 위해 국민의회에 가는 것이 아니라 자신의 현재 의견에 따라 자유롭게 심의하고 투표하기 위해 국민의회에 출석하는 것이다.’ 박 인수: 「해제: 현대 공법 이론의 선구자 시에에스의 헌법 이론」, 『제3신분이란 무엇인가』, 162쪽 재인용. 또한 시에에스의 ‘민족주권 이론’과 헤겔의 ‘국가주권 이론’의 비교에 대해서는 Thiele, Ulrich: *Gewaltenteilung bei Sieyes und Hegel. Die Thermidorreden von 1795 im Vergleich mit den Grundlinien der Philosophie des Rechts in Hegel Studien* Bd.37, 139-167, 특히 152, 160-166쪽 참조.

148) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 319쪽. 『정신현상학』과 비슷한 시기에 쓰인 셋째 『에나 체계기획들』에는 다음과 같은 묘사가 나온다. 아테네의 “테세우스(Theseus)” 같이 프랑스 혁명에서는 로베스피에르가 “공포스러운” “전제군주정”을 통해 개별의지들로 쪼개어진 국가 전체를 복종시켰다. 국가가 “현실적인 개체로서” 구성되고 보존되어야 하는 한 이는 “필연적이고 정당한” 것이다. 그러나 복종의 근거로 내세워진, “보편”을 “현실적 의지로 아는” “도야”를 통해 전제군주정은 “불필요해지고” “법률의 지배”가 출현한다. 이렇게 불필요해졌기 때문에 전제군주정은 이제 “민족에 의해 전복”되는 것이다. “현명한” 자라면 “자신의 전제군주정”을 “스스로 내던질” 것이다. Jenaer *Systementwürfe* III, 258-260쪽. *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, 157쪽. 독일의 테세우스에 대한 헤겔의 희망과 비교. 이 대목을 오히려 헤겔이 공포정치 필요성을 어느 정도 인정한 것으로 읽는 슈미트의 해석은 상당히 문제가 있다. Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Political Theory* vol.26, n.1, 17-18쪽. 또한 비슷한 해석으로는 김 용찬: 「헤겔과 프랑스 혁명」, 『국제정치논총』 제40집 제1호, 316-320쪽.

성도 함유하지 않는 “절대적으로 순수하고 자유로운 개별적 자기로서 앎”이며, 이러한 “추상적 현존 일반”으로서 결코 “분리 불가능하게 절대적으로” 관찰되려는 대자적 존립일 뿐이다.¹⁴⁹⁾ 한편에는 저마다 보편성을 주장하며 다른 이들의 주장을 수용하지 않는 “절대적으로 경직된 냉담함과 고집 센 꼼꼼함”으로 도야된 개별자들이 흩어져 있다. 다른 한편에는 이들이 “곱힘 없이” 주장하는 “냉정한 보편성”이 있다.¹⁵⁰⁾ 그리고 이 양자 사이에는 어떠한 중간 매체도 허용되지 않는다. 그것이 다른 개별자의 보편적 실현 행위이든 그 결과물이든 간에 말이다. 더 나아가 각자는 그렇게 행위하려는 다른 개별자 자체도 부정하려 든다. 그가 절대적으로 순수하고 절대적으로 자유로운 나의 개별적 자기가 아니라면 말이다. 보편적이기 위해 온갖 개별성으로부터 “절대적으로 자유로운 자기”란 본래 다른 무엇으로도 채워질 수 없는, 채워져서도 안 되는 “충족되지 않는 점”이다. 이 점 속에 보편의지를 그 자체로 응축시키기 위해 “보편 속에 존재하는 것으로서의” 다른 모든 개별자들은 단적으로 부정된다. 이렇게 자신의 순수한 개별성이 곧 모두의 보편성인 자에게 다른 이들은 모두 “전적으로 매개되지 않은 순수한 부정”의 대상이 될 뿐이다. 결국 각자가 관찰시키려는 “보편적 자유의 유일한 작품”은 어떠한 개별성으로도 내적으로 채워져서는 안 되는 “죽음”, 이제는 그 보편성에 전적으로 무용하기에 “배추 머리 자르듯 또는 물 한 모금 들이기듯” 무심히 쳐내도 되는 개별자들의 “가장 냉혹하고도 가장 흔해 빠진 죽음”이 된다.¹⁵¹⁾

IV. 혁명 정부의 반혁명성

이제 권력을 장악한 혁명적 의식은 파괴적인 공포정치的主체가 된다. 이 시기에 헤겔은 이미 배추 머리 자르듯 남용된 기요틴(guillotine)뿐만 아니라, 카리에가 고안해 물 한 모금 들이기듯 간편하게 집행되었던 집단익사 기술도 잘 알고 있었다. 반혁명 폭도들로부터 낭트(Nantes) 시(市)를 구하라는 특명으로 혁명 정부의 공안위원회에 의해 파견되었던 카리에는 반란 지역 방데(Vendée)에서 발견되는 사람이면 누구나 성별을 가리지 않고 구멍 난 배에 태워 집단으로 익사시켰다. 이렇게 루아르(Loire)강에서 처형된 수천 명의 ‘유일한 죄목은 일반의지와 다른’ 존재라는 것이었다.¹⁵²⁾

일반적이거나 보편적인 것은 모두 그 실현 조건으로서 개별적으로 현존할 수밖에 없는 주체와 그 행위 및 결과물 등을 필요로 한다. 문제는 나와 비슷한 자 이외의 다른 개별자를 그런 보편의 실현 개개로 인정하지 않는 데에 있다. 보편적 인류애를 외치는 자는 자주 바로 자기 옆의 동료 시민을 사랑할 줄 모른다. 보편의지의 구현물로서의 혁명 정부 또한 보편의

149) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 320쪽.

150) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 319쪽.

151) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 320쪽. “로베스피에르가 모든 것에 대해 제시한 답변은 죽음이었다!” *Jenaer Notizenbuch (1803-1806)*, 493쪽. 빈번한 공개 처형에 대한 비판과 법정 개방성에 대한 강조는 헤겔이 이미 예나 이전 시기에 피력한 바 있다. *Frühe Schriften II*, 602-604쪽 참조.

152) Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Political Theory* vol.26, n.1, 8-24, 특히 10-11, 23쪽 참조. 이로 인해 카리에는 공안위원회에 소환되어 고발당하지만, 자신의 조치를 늘 상부에 보고했었다는 변론을 펼친다. 결국 보고를 받고도 묵인한 공안위원회 및 국민공회 전체에 책임의 화살이 돌려지며, 이는 로베스피에르가 실각하는 데 일조하게 된다. 테르미도르 반동기 이후 로베스피에르를 뒤이어 카리에 또한 단두대 처형된다. 슈미트도 소개하고 있듯이 헤겔이 구독한 『미네르바』 1795년 1월호 속표지 그림에는 ‘공화주의적 결혼’이라 불린 이 집단익사 장면이 묘사되어 있다.

<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433082325931&view=1up&seq=8> 참조.

자가 “확고하게 정립되는 점”으로서, 그러한 개체로서 “특정한 질서와 행위”를 의지하고 수행할 수밖에 없다. 이때 정부가 무엇보다 우선 자신의 실행으로부터 다른 개인들을 배제하면서 보편의지가 현실화되는 특정한 무언가를 의지한다면, 그 아무리 뜻이 좋다 해도 배제된 자들에게 정부는 결코 “특정한 의지”, 따라서 “보편의지에 대립된” 의지 그 이상일 수 없다. 이때의 정부는 “하나의 당파”에 지나지 않는다. 승리했기에 “정부라 불리는” 당파인 것이며, 권력을 쟁취했기에 자신을 “현실적인 보편의지”라 관철시킬 수 있는 당파인 것이다. 이들은 어찌 보면 보편의지에 대한 “범죄”일 수도 있는 배타성을 지니고 모든 현실적 행위를 독점한다. 오히려 그 행위가 보편의지의 실현이라 주장하면서 말이다. 이들에 대립하는 자들은 어떠한 특정한 *외적* 매체도 허용되지 않은 채 “비현실적인 순수 의지”로서만 맞설 수 있을 뿐이다. 이렇게 맞서는 자들의 죄는 전혀 허용되지 않았기에 애초에 실행될 수도 없는 외적 행위나 그 결과를 통해서도 입증될 수 없다. 따라서 맞서고자 의도한다는 “혐의”만으로도 죄를 묻게 된다. 집권당은 단지 의심스러운 의도만 보여도 그 사람의 자기 의지를 무미건조하게 근절하려 나선다. 이러한 “무미건조한 근절함”을 통해 제거되는 것은 그러나 그의 의지가 아니라 “그의 존재 자체”이다.¹⁵³⁾ 의지나 사유 자체는 존재론적으로 제거될 수 없다.¹⁵⁴⁾ 따라서 의지나 사유의 담지자, 그의 존재를 제거한다.

자신이 절대적으로 자유롭다고 여기는 자기의식은 소위 이를 구현하려는 권력을 통해 *곧* 이제 그 절대적 자유가 진정 “무엇인지를 경험”하게 된다. 저마다 자기 의지로서만 실현하고자 하는 절대적 자유는 어떠한 구별이나 존립도 허용하지 않는, 오히려 이 모든 것을 “자기 내에 근절시키는 추상적 자기의식”일 뿐이다.¹⁵⁵⁾ 절대적으로 자유롭기 위해 모든 내용에 부정적인 이 의식의 현실은 따라서 “죽음의 공포(der Schrecken des Todes)” 이외에 다른 것일 수 없다. 모든 개별자의 보편의지로서 인간 “인격성의 긍정적 본질”이라 여겼던 절대적 자유의 현실은 오히려 모든 존립이 불가능한 비현실이 된다. 절대적으로 자유로운 자기의식의 긍정적 현실을 보장하는 기준점이었던 보편의지는 이제 이 자기의식에게(für es) “부정적 본질로 급변”한다. 개별자들 간의 배타적 투쟁을 통해 도모되는 보편의지란 오히려 자기 자신을 자유롭게 사유함의 폐기 내지는 자유로운 “자기의식의 지양함”일 뿐인 것으로 입증된 셈이다.¹⁵⁶⁾ 자유는 ‘자기 자신에게 가장 위험한 적’이 되었다.¹⁵⁷⁾

이에 대한 해결책은 다양하게 모색될 수 있을 것이다. 우선 가장 단순하고 직접적인 대응은 절대적 자유, 보편의지 같은 원리를 아예 무시하고 무원리(無原理, An-archie), “무정부

153) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 320쪽. “로베스피에르에 의해” 도입된 추상적인 주관적 성품의 유사성에 따른 이러한 배타적 권력 형성 즉 “덕(Tugend)과 공포”의 지배와 대비한다면 청년 헤겔이 몰두한 민족종교 구상의 의의 또한 어렵지 않게 이해할 수 있을 것이다. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 533쪽. 또한 Wildt, Andreas: *Hegels Kritik des Jakobinismus in Hegel Studien Beiheft* Bd.11, 417-418, 424-426쪽. 다소 논의의 여지가 있지만 한 흥식: 「청년 헤겔에 있어서 독일혁명의 문제」, 『부산국민윤리학회보』 제5집, 93-110쪽. 튀빙엔 신학 교수들의 반혁명적 정통 교리에 대한 학생들의 반발에 관해서는 Völkel, Frank: *Im Zeichen der Französischen Revolution in Metaphysik der praktischen Welt*, 97-100쪽 참조.

154) “자유의지는 즉자대자적으로 강제될 수 없다.” Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §91. 남 기호: 「헤겔 법철학에서의 범죄와 형벌의 근거」, 『헤겔연구』 제25호, 87-90 참조.

155) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 320쪽.

156) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 321쪽. “작은 국가에서만 가능한” 민주정을 그대로 도입하려던 프랑스 국민공회는 결국 어떠한 “공화주의적 헌법”도 성취하지 못했으며, 그 대신 “자유와 평등의 가면”을 쓴 “전제군주정, 전제정”이 목소리를 높였다. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 311-312쪽.

157) Schmidt, Josef: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, 224쪽.

구성하려 애쓰는 무정부”주의적 입장일 것이다.¹⁵⁸⁾ 그러나 이러한 입장은 인간 공동체에 실현 불가능하거나 오히려 그 공동체의 해체를 초래하기 마련이다. 헤겔이 주시한 또 다른 대안은 절대적 자유의 “순수 부정성”을 그 자체로 현실화하는 것이다. 이 부정성은 이미 부정적 본질로 급변해 이렇게 자기 자신과 동등하게 머무르려는 보편의지 자체에서 “존립의 요소 내지 실체”를 지니고 있다. 이 부정성은 아울러 자신의 부정적 규정성을 위해 사용할 수 있는 “질료”를 이미 지니고 있다. 이 질료는 바로 개별 의식들 자체이다. 그래서 셋째로 절대적 자유의 부정을 실행하기 위해 개별 의식들이 현실적으로 구별되어 배속되는 “정신적 집단들의 구성”이 다시금 이루어진다. 이 집단들은 무엇보다 정신적이다. 절대적 자유나 보편의지를 제한하는 어떠한 실재적 존립도 부정해야 하는 집단들이기 때문이다. 도처에서 “자신들의 절대적 주인, 즉 죽음의 공포(Furcht)”를 감지한 개별 의식들은 이제 절대적 자유의 부정과 이를 위한 구별을 감내하며 자신들에게 맡겨진 “제한된 작품”으로, 할당된 작업으로 복귀한다.¹⁵⁹⁾ 바로 여기서 나폴레옹과 그의 군대를 떠올리는 것은 그리 어렵지 않다.¹⁶⁰⁾

이렇게 인간은 끔찍한 “자유 의 광란”¹⁶¹⁾과 “소요”로부터 인륜적 세계와 도야의 세계를 실제적으로 형성하는 출발점으로 복귀한 것일지 모른다. 자기의식과 절대적 자유의 “완전한 삼투”가 이루어질 때까지 자신의 제한된 굴레를 벗어던지고 족쇄를 깨뜨리는 이 “필연성의 순환”을 언제나 새롭게 “되풀이해야”하는 것처럼 말이다. 그러나 자신을 “오직 보편으로만 알려” 하며 특수로서의 자신이나 대상을 허용하지 않는, 오히려 이러한 특수를 배제하려는 보편의지 내지 “보편적 정신의 현실을 견딜 수만 있을” 자기의식이란 진정으로 자유로울 수 없다.¹⁶²⁾ 자기 동일적인 이념으로만 관찰되려는 절대적 자유에는 특정한 목적을 지니며 다양하게 현존하는 의식도 그 목적이 구체적으로 실현되는 외적 세계도 상호 작용하지 않는다. 여기서는 보편의지라는 의식의 형식 내의 세계만이, 그리고 이 보편의지를 자신의 의지로 아는 자기의식만이 온갖 다양한 현존과 목적 판단으로부터 벗어나 “단순한 자기 속으로”

158) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 322쪽. 보편적 원리 없이 공적 권력과 사적 이해가 직접 만날 때에 이 정치체는 “전제군주정이나 무정부의 가장 경직된 상태”에 이르러 자기 파괴적인 것이 된다. 헤겔은 이를 과거 로마 제국에서 그리고 영방들로 쪼개어진 당시 독일 제국에서 본다. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §273. *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände*, 31쪽. 그리고 “무정부와 전제정은 상호 간 서로를 초래하는” 경향이 있다. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §81 Zusatz. 그럼에도 헤겔은 “한 국가와의 결속”이 어쨌든 유지되는 전제군주정이 무정부보다는 낫다고 본다. *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, 45쪽.

159) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 321쪽.

160) Houlgate, Stephen: *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution in Hegel Studien Beiheft Bd.50*, 280쪽 참조. Hyppolite, Jean: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 461쪽. Kern, Friedrich: *Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens in Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes*, 200쪽. Nusser, Karlheinz: *Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes in Philosophisches Jahrbuch Bd.77*, 294쪽. 그러나 여기서 헤겔이 노동 분업적 직업 신분제 및 대의제를 의도하고 있다는 해석은 부적절하다.

161) 헤겔은 혁명기 “프랑스의 자유의 광란에 대한 경험”으로부터 진정한 자유란 “민족과 국가의 법률적 결합 속에서만 가능하다”는 것을 아직도 깨닫지 못한 독일의 개탄한 바 있다. Hegel: *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803)*, 132쪽.

162) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 321쪽. 민족종교를 구상하던 베른 시기 헤겔은 이미 유사한 통찰을 보여준다. “언제나 여전히 [자신에게] 고유한 의지의 음영이 보존되는 곳에서는 공화정으로부터 전제정으로의 이행이 일어났다.” *Frühe Schriften I*, 199쪽. 또한 203쪽 참조.

응축되어 있다. 이러한 단순한 자기로서 의식이 보편의지와 상호 작용 속에서 획득하는 도야란 “순수하고 단순한 자신의 현실이 직접적으로 소멸해 공허한 무(無) 속으로 이행하는 것을 보는 것”뿐이다. 근대인이 프랑스 혁명을 통해 도달한 “가장 숭고하고 최종적인” 도야란 바로 이것이다. 자신이 타자화된 이전의 세계에서 의식은 제한적이거나 명예나 부, 순수 통찰과 신앙의 대상, 계몽에 유용한 것 등을 갖출 수 있었다. 그러나 이제 절대적 자유 속에서 의식이 경험하는 상실에는 이 모든 것들 또한 상실되어 있다. 절대적 자유를 위해 의식이 행하는 부정이 바로 “아무 의미 없는 죽음”, 내용적으로 채울만한 “긍정적인 것은 아무 것도 지니지 않는 부정적인 것의 순수 공포”이기 때문이다.¹⁶³⁾

IV. 맺음말: 미완의 혁명

헤겔에게 프랑스 혁명은 미완의 혁명이다. 혁명 자체가 내재적으로 함축할 수 있는 반혁명적 요소를 깨닫지도 극복하지 못했기 때문이다. 이는 세계를 유용성의 관점에서만 바라보는 계몽의 인간중심주의, 자신의 의지만을 보편의지로 내세우는 개별 의식의 완고한 관념론, 정치적 배제를 통해 현실적 보편의지로서 영향력을 발휘하고자 하는 당파적 권력 등으로 요약될 수 있을 것이다. 여기에 *무엇보다* 근본적으로는 이념적으로 설정되는 무한한 보편과 다수로 실재하는 유한한 개별 간의 존재론적 모순을 빼놓을 수 없을 것이다. 추상적 보편이 구체적으로 현실화되기 위해서는 늘 수많은 개별자들을 필요로 한다. 소나무의 보편적 본질을 그 자체로 실현하는 한 그루의 소나무란 이 세상에 없다. 더욱이 자기 의식적 개별자라면 보편적 이념의 실현을 위해 자신의 개별성을 스스로 지양하는 태도를 지녀야 한다. 그럼에도 헤겔에게 프랑스 혁명은 “세계사적인” 사건이다.¹⁶⁴⁾ 무엇보다 *먼저* 절대적 자유를 위해 의식이 행하는 부정은 그 현실에 있어 자신이 타자화된 어떠한 낯선 것(ein Fremdes)도 포함하고 있지 않기 때문이다. 이 의식의 부정은 고대 인륜적 세계에서처럼 피안에서 작동하는 보편적 필연성에 의해 발휘되는 것도, 중세 봉건체제나 근대 절대왕정 시대에서처럼 타자의 소유물이나 그의 기분에 따라 반응하는 것도 아니며,¹⁶⁵⁾ 오히려 *바로* 자기 자신을 “보편의지” 자체로서, 비록 “그 궁극적 추상에 있어서는 긍정적인 어떠한 것도 지니지 않지”
~~만 바로 그 때문에 자신이 부정하고~~ 타파한 희생의 대가로 되돌려 줄 것도 아무것도 없는 그러한 보편의지로서 실행되는 것이다. 이 혁명적 의식의 부정은 그래서 결코 역사적 회귀일 수 없다. 이때 물론 “보편의지는 무매개적으로 자기의식과 하나”인 것으로 여겨진다. 그러나 바로 이 점에서 헤겔은 오히려 프랑스 혁명의 *두 번째* 의의를 본다. 타자의 부정을 통해 순수하게 자신을 유지하는 “순수 부정적인 것(das rein negative)”은 그렇게 존립하는 것 자체로서는 “순수 긍정적인 것(das rein positive)”이기도 하기 때문이다. 이렇게 보편의지는 모든 개별자의 부정을 통해 순수하게 존립한다. 더구나 이렇게 부정되는 것은 개별자의 현

163) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 322쪽.

164) Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 535쪽.

165) 이에 관해서는 남 기호: 「법철학적 관점에서 본 헤겔의 『안티고네』 해석」, 『시대와 철학』 제29권 제3호, 43-78쪽, 「고귀한 의식과 비천한 의식의 변증법 - 헤겔의 『정신현상학』을 중심으로 -」, 『시대와 철학』 제31권 제1호, 100-130쪽 참조. 헤겔은 이미 베른 또는 프랑크푸르트 시기에 작성된 한 단편에서 프랑스 공화국 헌법 내 특히 상퀼로트(Sans-Culottes)에 의한 “엄격한 재산권” 철폐에 동조하는 입장을 피력한 바 있다. Hegel: *Frühe Schriften II*, 600-601쪽. Jaeschke, Walter: *Anhang dazu*, 664쪽. 또한 Losurdo, Domenico: *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen in Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, 302-330, 특히 314-321쪽 참조.

존뿐만 아니라 그의 개별적 자기이기도 하다. 이 “자기의 아무 의미 없는 죽음, 채워지지 않는 부정성”을 통해 보편의지는 순수하게 긍정적인 것으로 확보된다. 그러나 이렇게 보편의지가 확보되어 존립하는 것은 더 이상 개별적이고 외적인 현존으로서가 아니라 오직 “내적 개념에서”만 가능하다. 다시 말해 자기의식의 자기 부정성은 “내적 개념에서 절대적 긍정성으로 급변한다.” 이제 의식의 경험은 자신이 부정해야 할 외부 세계를 향해서가 아니라 내면을 향해 “단적으로 대립된” 방향을 취하게 되며, 자신을 직접 보편의지와 동일시하던 개별 의식은 여기서 자기 자신의 이 직접성의 부정과 지양을 통해 보편의지와 동일을 모색하게 된다. 여기서 비로소 자신의 개별적 직접성의 지양을 통해 매개된 보편의지를 “순수하게 알고 의지함”이, 이렇게 ‘자기 내 보편적인 개별자’가 가능해지는 것이다.¹⁶⁶⁾ 헤겔이 보기에 이 과제는 “자기 의식적인 정신의 다른 나라에서”, 바로 칸트 철학으로 대변되는 독일에서 “도덕적 정신의 새로운 형태”로 수행된다.¹⁶⁷⁾

이 도덕적 정신은 물론 자신을 보편의지의 “직접적으로 존재하는 본질”로도, “혁명적 정부”나 “무정부” 또는 중심적 “당파”로도 알려 하지 않는다.¹⁶⁸⁾ 이 정신은 의식의 개별적이고 “원자적인 점(der atome Punkt)”으로서 그럼에도 자신의 개별성이 지양된 “순수한 앎과 의지함”으로서만 보편의지를 도모하기 때문이다. 그러나 바로 이 때문에 헤겔에게 독일의 이 도덕적 정신은 결코 저 미완의 혁명의 완결 작업일 수 없다. 예전에 모든 인간이 타자화되고 소외된 현실 세계에 맞서 순수통찰과 믿음을 모색하던 계몽의 관념론이 등장했듯이, 이제 자기 파괴적인 절대적 자유의 현실로부터 벗어나 이 절대적 자유가 내적 개념의 “*비/현실* 속에서”만 참된 것으로 간주되는 비판적 관념론이 등장한 셈이기 때문이다.¹⁶⁹⁾ 이것이 다시금 온전한 현실로 실현되기 위해서는 의식이 거쳐야 할 『정신현상학』의 여정이 여전히 많이 남아 있다.

그러나 바로 이 대목에서 다음과 같은 물음이 제기될 수는 있다. 헤겔에게 저 미완의 혁명의 완결 작업은 과연 무엇인지 하는 것이다. 아쉽지만 헤겔은 마르크스와 같은 혁명 이론을 제시한 적이 없다. 그러나 평생 ‘프랑스 혁명에 대한 공감으로 가득 차’ 있던¹⁷⁰⁾ 그에게 혁명은 이제 다시금 ‘군주로부터 시작되거나 민족으로부터 시작될’ 수도 있다.¹⁷¹⁾ 일단 “개인들과 민족들이 대자적으로 존재하는 자유의 추상적 개념을 자신들의 표상 속에 움켜쥐었다면,

166) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 322쪽. Schmidt, Josef: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“, 229쪽. 내적 개념에서 이루어지는 이 급변을 ‘테르미도르 반동’이나 ‘나폴레옹’의 도래도 읽는 것은 다소 무리가 있다. Wokler, Robert: *Contextualizing Hegel’s Phenomenology of the French Revolution and the Terror in Political Theory* vol.26, n.1, 38쪽. 이 시기 헤겔이 『논리의 학』을 구상하진 않았지만 “절대적 모순”으로서의 긍정적인 것과 부정적인 것의 상호 전환에 대해서는 Hegel: *Wissenschaft der Logik I (1812/1813)*, 280쪽 참조. 부정적인 것은 “자기와의 부등성 속으로 반성”된 “타자의 비존재”이며, 이렇게 “자기 자신과의 관계”를 획득하는 것 자체로서 긍정적인 것이기도 하다.

167) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 323쪽. 훌게이트는 이를 역사적 변천이 아니라 ‘의식의 원칙적 구조’ 내지 의식의 ‘대상 개념’ 변화에 따라 이루어지는 의식 자체의 ‘순수 논리적인 이행’으로 본다. 그러나 그의 이러한 논리주의적 해석은 『정신현상학』에서 실제로 이행을 수행하는 철학자의 관점 및 그 내용상 나선형적 역사 발전의 재현 구조를 도외시하게 된다. Houlgate, Stephen: *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.50, 265-266, 272-273, 281-286쪽. 남 기호: 「헤겔 『정신현상학』에서의 경험적 의식의 척도」, 『철학 사상 문화』 제28호, 60-69쪽과 비교.

168) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 322쪽.

169) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 323쪽.

170) Nicolin, Günther Hg.: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 355쪽.

171) Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18*. §146.

이 자유는 [이제] 제압할 수 없는 강인함을 지닌다.”¹⁷²⁾ 인간의 절대적 자유는 이미 민족의 경계를 넘어 세계적 차원의 보편적 정신, 다시 말해 세계정신의 내용이 되었다. 어떤 초월적 의미의 세계정신이 혁명을 하는 것이 아니다. 헤겔은 결코 이런 의미에서 세계정신을 말하지 않는다. 혁명은 그가 군주이든 시민이든 세계적 차원에서 보편적 정신을 공유할 줄 아는 인간이 하는 것이다. 그러나 이때 무엇보다 중요한 것은 또한 보편의지를 *함께* 모색하고 현실화시키기 위해 제도적으로 작동할 수 있는 구체적이고 ‘새로운 질서’의 대안이 있는지¹⁷³⁾ 하는 것이다. 프랑스 혁명의 실패는 의식의 투쟁 속에서 어떠한 대안이든 유용성의 의미마저 상실해 버렸다는 데에 있다. 자본주의 비판과 혁명 이론에 매진했던 마르크스는 정작 공산주의는 낭만적으로 묘사하는 데에 만족하고 만다. 이에 반해 헤겔은 이전 ‘혁명가들의 비판을 통한’ ‘혁명의 역사-철학적 정당화’와¹⁷⁴⁾ 함께 당시 독일에 한 번도 현존했던 적이 없는, 오히려 프로이센이 “부분적으로” 실현했고 앞으로 “여전히” 실현해야 할 것이 더 많은¹⁷⁵⁾ 나름의 대안을 제시하고자 한다. 세계정신으로까지 발전한 민족에게 걸맞은 제도가 없다면 이는 언제나 새로운 “혁명의 원천”이 될 것이기 때문이다.¹⁷⁶⁾ 그 대안이 바로 200여 년 전 개요(Grundlinien)의 형태로 출판되었고 여러 해에 걸쳐 대학강의로 다루어진 그의 법철학이다.¹⁷⁷⁾ 헤겔 법철학을 혁신적 의미에서 읽어야 하는 이유가 바로 여기에 있다.

172) Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §482.

173) Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Political Theory* vol.26, n.1, 22쪽.

174) Nusser, Karlheinz: *Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes in Philosophisches Jahrbuch* Bd.77, 296쪽. 또한 Losurdo, Domenico: *Hegel und das deutsche Erbe*, 26쪽.

175) Hegel: *Briefe von und an Hegel* Bd. II, 242쪽. 1820년 10월 15일 하르덴베르크 재상에게 보내려던 편지 초안.

176) Hegel: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18*. §146. 이를 헤겔이 ‘개혁/혁명’, ‘질서/혼란’의 이분법적 시각에서 결국 전자를 선택한 것으로 이해해선 안 된다. 새로운 질서 내지 제도 개혁이 수반되지 않는 혁명이란 무엇이겠는가? Rosanovich, Damián J.: *Hegels Betrachtung ständischer Privilegien in Hegel Studien* Bd.50, 108-109쪽과 비교.

177) Völkel, Frank: *Im Zeichen der Französischen Revolution in Metaphysik der praktischen Welt*, 116-119쪽 참조.

참고문헌

- 김 경근: 「로베스피에르의 종교와 도덕관」, 『서양사론』 제115호, 서울 2012.
- 김 용찬: 「헤겔과 프랑스 혁명」, 『국제정치논총』 제40집 제1호, 서울 2000.
- 남 기호: 「헤겔 법철학에서의 범죄와 형벌의 근거」, 『헤겔연구』 제25호, 서울 2009.
-: 「법철학적 관점에서 본 헤겔의 『안티고네』 해석」, 『시대와 철학』 제29권 제3호, 서울 2018.
-: 「헤겔 『정신현상학』에서의 경험적 의식의 척도」, 『철학 사상 문화』 제28호, 서울 2018.
-: 「고귀한 의식과 비천한 의식의 변증법 - 헤겔의 『정신현상학』을 중심으로 -」, 『시대와 철학』 제31권 제1호, 서울 2020.
- 박 인수: 「해제: 현대 공법 이론의 선구자 시에에스의 헌법 이론」, 『제3신분이란 무엇인가』, 서울 2009.
- 이 정은: 「역사 발전에서 혁명(가)의 역할」, 『헤겔연구』 제28호, 서울 2010.
- 한 명숙: 「M. 로베스피에르의 종교관과 종교정책 - 혁명력 2년 최고존재송배를 중심으로 -」, 『경회사학』 제18집, 서울 1993.
- 한 홍식: 「청년헤겔에 있어서 독일혁명의 문제」, 『부산국민윤리학회보』 제5집, 부산 1993.
- 홍 태영: 「근대인의 자유와 대의제 정부: 시에에스와 공스탕을 중심으로」, 『한국정치연구』 제13집 제1호, 서울 2004.
- 에드먼드 버크: 『프랑스혁명에 관한 성찰』, 이 태숙 옮김, 서울 2008.
- E. J. 시에에스: 『제3신분이란 무엇인가』, 박 인수 옮김, 서울 2009.
- Bonsiepen, Wolfgang: *Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes in Hegel Studien* Bd.14, Bonn 1979.
- Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard: *Anhang zu Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke* Bd.9, Hamburg 1980.
- Brauer, Daniel: *Hegels Aufklärung der Aufklärung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2008.
- Breibach, Olaf: *Hegels Evolutionskritik in Hegel Studien* Bd.22, Bonn 1987.
- D'Hondt, Jacques: *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin 1972.
- Duso, Giuseppe: *Freiheit, politisches Handeln und Repräsentation beim jungen Hegel in Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1978.
- Hegel: *Briefe von und an Hegel* Bd. I - II, Berlin/Hamburg 1969.
-: *Frühe Schriften I, Gesammelte Werke* Bd.1, Hamburg 1989.
-: *Frühe Schriften II, Gesammelte Werke* Bd.2, Hamburg 2014.
-: *Frühe Exzerpte, Gesammelte Werke* Bd.3, Hamburg 1991.
-: *Fragments einer Kritik der Verfassung Deutschlands (1799-1803), Gesammelte Werke* Bd.5, Hamburg 1998.
-: *Jenaer Notizenbuch (1803-1806), Gesammelte Werke* Bd.5, Hamburg 1998.
-: *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke* Bd.8, Hamburg 1976.
-: *Wissenschaft der Logik I (1812/1813), Gesammelte Werke* Bd.11, Hamburg 1978.
-: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke* Bd.14,1, Hamburg 2009.
-: *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände, Schriften und Entwürfe I (1817-1825), Gesammelte Werke* Bd.15, Hamburg 1990.
-: *Über die englische Reformbill, Schriften und Entwürfe II (1826-1831), Gesammelte Werke*

- Bd.16, Hamburg 2001.
-: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Gesammelte Werke* Bd.20, Hamburg 1992.
-: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* Bd.1, Hamburg 1983.
-: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte Berlin 1822/1823, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* Bd.12, Hamburg 1996.
-: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke in zwanzig Bänden* Bd.8, Frankfurt am Main 1986.
-: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden* Bd.12, Frankfurt am Main 1986.
- Houlgate, Stephen: *Phänomenologie, Philosophie und Geschichte. Zu Hegels Deutung der französischen Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.50, Hamburg 2009.
- Houlgate, Stephen: *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London/New York 2013.
- Hyppolite, Jean: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. Cherniak, Samuel & Heckman, John, Northwestern University 1974.
- Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*, 7^{ter}. Stuttgart/Weimar 2003.
-: *Anhang zu Frühe Schriften II, Gesammelte Werke* Bd.2, Hamburg 2014.
- Kern, Friedrich: *Von der Entfremdung über die moralische Trennung zur gesellschaftlichen Versöhnung des Gewissens in Eine Lektüre von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2012.
- Kriegel, Peter: *Eine Schwester tritt aus dem Schatten. Überlegungen zu einer neuen Studie über Christiane Hegel in Hegel Studien* Bd.45, Hamburg 2011.
- Losurdo, Domenico: *Hegel und das deutsche Erbe*, Köln 1989.
-: *Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen in Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991.
- Nicolin, Friedhelm u. Schüler, Giesela: *Anhang zu Frühe Schriften I, Gesammelte Werke* Bd.1, Hamburg 1989.
- Nicolin, Günther Hg.: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg 1970.
- Nusser, Karlheinz: *Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes in Philosophisches Jahrbuch* Bd.77, Freiburg/München 1970.
- Pöggeler, Otto: *Hegel und die Französische Revolution in Hegel Studien Beiheft* Bd.42, Hamburg 2000.
- Ritter, Joachim: *Hegel und die Französische Revolution*, Köln/Opladen, 1957.
- Rosanovich, Damián J.: *Hegels Betrachtung ständischer Privilegien in Hegel Studien* Bd.50, Hamburg 2016.
- Schmidt, James: *Cabbage Heads and Gulps of Water in Political Theory* vol.26, n.1, West Virginia University 1998.
- Schmidt, Josef: *„Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 2000.
- Stekeler, Pirmin: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* Bd.2, Hamburg 2014.
- Stern, Robert: *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, London/New York 2013.

남기호 선생님의 「혁명적 반혁명 - 헤겔의 프랑스 혁명 진단」에 대한 논평

이정은(연세대)

헤겔이 튀빙겐 신학교 시절에 피히테, 훔볼트와 더불어 신학에서 철학으로 인생 궤도를 바꾸는 동인이었던 1789년 프랑스 혁명과 혁명의 전개에 대한 지속적 관심은 독일에서도 그런 혁명이 일어나기를 기대했던 그의 심증을 반영한다. 그럼에도 헤겔의 혁명관 연구는 상당히 미흡한데, 늘 헤겔 연구의 새로운 지평을 열어왔던 남기호 선생님(이후 발표자로 약칭)이 이번에는 「혁명적 반혁명-헤겔의 프랑스 혁명 진단」을 통해 청년기부터 말년까지 이어지는 관점을 일목요연하게 분석하면서 헤겔의 진의를 양가적 태도로 밝혀낸다.

헤겔이 판단하기에, 프랑스 공화정이 진행한 정치적 과정은 보편의지를 전면에 내세우면서 “배추머리 자르기”처럼 단두대를 남용하고, 그에 뒤따르는 “소멸함의 광포”가 혁명을 “반혁명 폭도들”의 당파적 이해관계를 관철시키는 것 이상도 이하도 아닌 것처럼 비쳐진다.

이런 논의에 앞서서 한국의 식자층(?), 아니 논평자는 프랑스 혁명을 언급하면 곧장 파리 꼬뮌을 떠올리곤 한다. 꼬뮌의 의미와 역할은 1980년 광주항쟁과 비교되는데, 그러나 평화로운 집회를 고수하려고 했던 광주 시민의 의지, 주먹밥을 만들어 너나없이 트럭에 올려주던 어머니의 심정과 행보, 온 시민이 길거리로 쏟아져 나왔던 10여일의 기간 동안 도난 사건이 없었다는 증언은 프랑스 혁명을 반혁명적 광포함으로 변질시킨 부류에 대한 헤겔의 비판에 한층 더 공감하게 만든다.

혁명의 변질을 비판하는 헤겔적 사상적 근간은 계몽주의다. 발표자는 계몽주의의 한계를 토대로 하여 < I. 서론: 헤겔과 프랑스 혁명, II. 유용한 것의 무용성, III. 보편의지의 개별성, IV. 혁명 정부의 반혁명성 >이라는 소주제를 펼쳐나간다. 소주제만 읽어도 헤겔의 비판적 의식의 변화를 논리적으로 추정할 수 있다.

계몽주의의 의미와 한계에 대한 헤겔의 주장은, 발표자가 「자기 자신에 대해 계몽되지 않은 계몽-헤겔 정신현상학의 근대적 주체성 비판」(가톨릭철학, 제36호, 2021)이라는 논문에서 치밀하게 다루었고, 거기서 계몽주의를 유용성의 관점으로 전개한 내용을 이 논문에서는 헤겔의 혁명관과 연결한 것이어서 발표자의 이전 논문에 대한 선 독해를 권한다.

발표자는 “헤겔에게 프랑스 혁명은 미완의 혁명이다. 혁명 자체가 내재적으로 함축할 수 있는 반혁명적 요소를 깨닫지도 극복하지(도) 못했기 때문이다. 이는 세계를 유용성의 관점에서만 바라보는 계몽의 인간중심주의”(11쪽) 요인 때문이라고 진단한다. 이때 관건은, 유용성이 제한적임에도, 혁명 주도자의 목적이 “보편적 목적”(4쪽)으로 둔갑하고, 자립적 주체들의 개별적 차이가 무시되고 삭제되면서 광포한 폭력을 정당화하는 근거가 된다는 것이다. 자기의 사익을 “보편적 목적”과 “보편의식”으로 관철하는 과정에서 유용성마저도 상실된다.

그래서 발표자는 “헤겔이 1789년 ‘국민의회(Nationalversammlung)’이든 1792년 ‘국민공회(Nationalkonvent)’와 함께 건립된 ‘최초의 프랑스 공화국’이든 그 속에서 벌어진 의식과 의식의 투쟁이 “공포정치와 내적 일관성을”(5쪽) 지닌다고 분석하면서 “개별 의식의 이와 같은 보편의지로서의 자기주장 내지 자기관철은 루소의 사상을 변형해 혁명적 정치 상황에 적용하고자 한 시에에스의 논의를 떠올리게 한다.”(6쪽)고 진단한다. “다수의 지지”를 얻기 위해 보편성을 둘러싼 투쟁이 반복해서 벌어지고, 특정 보편성을 대변하는 개별자는 다른 의식을 지닌 개별자들 모두를 배제하는 역학 구조가 작동한다. 발표자는 이를 극복하는 헤겔의 복안을 매개 문제로 개념화하면서 결론에서 상세하게 전개한다.

그러나 현재 지점으로 돌아와서 헤겔은 또는 발표자는 개별자들의 매개를 도입하지 않는, 도입할 수 없는 이론가들, 즉 시에에스 또는 루소 또는 계몽주의의 한계를 언급하는데

1) 시에에스 관점과 루소 관점 간의 차이는 발표자의 추가 설명을 듣고서 던져야 하지만, 어찌됐든 루소의 일반의지에 대한 헤겔의 추상적 비판 내지 형식적 비판, 그 이상도 이하도 아니라는 생각이 든다. 논평자는 - 「아렌트의 루소 이해를 통한 양심과 이론의 관계」(가톨릭철학, 제24호, 2015)에서 아렌트의 평의회를 강조하기 위해 - 루소가 일반의지에 기초하여 자기의 권리를 양도하는 최초의 계약으로 시민사회를 구성해도 전체의지가 작동하면서 발생하는 억압과 불평등의 문제를 해결하기 위해 인민의 집회 내지 여러 유형의 민회를 지속적으로 개최하는 루소적 복안을 제시했었다. (현실 논리를 감안하면) 계몽주의의 한계를 극복하는데 헤겔의 비판보다는 오히려 루소가 더 구체적이지 않은가라는 생각에서였다.

다음에는 공포정치, 로베스뵈에르의 소행을 끌어오고 싶다. 발표자는 “보편적 자유는 삼권분립이나 대의제 같은 “사고물(Gedankendinge)”로 객관화될 수도 있지만, 이러한 관념적 제도를 운용하는 것은 언제나 각 권력기관이나 특정 노동 분야에서 구체적으로 일하는 실재적인 개별자들이다. (...) 전체와의 유기적 관계를 보지 못하고 *저마다 직접* 보편적 자유를 실현하고자 하는 개별자들에게 보편의지의 타자에 의한 모든 개별적 실현 행위와 그 산물은 부정되어야“(7쪽) 한다고 하면서 인륜적 관계를 도출하는 방향으로 나아간다.

2) 그러나 공포정치의 근간이 된 로베스뵈에르가 루이 16세를 삼권분립의 사법적 역할을 제거하고서 처형을 강행하는 행태는 제도의 객관화만으로도 “소멸함의 광포”를 해소할 일말의 가능성을 차단한 것이 아닌가라는 생각이 든다. 정당한 사법절차를 거쳐 루이 16세의 죄를 묻고, 한 시민으로 평민화 하고, 평민임을 깨닫고서 그렇게 살아갈 표본을 무조건 단두대 처형으로 이끌었을 때, 이것은 한 사건에 국한되기보다는 공포정치를 자연화 하는 과정과 연결된다고 생각한다. 로베스뵈에르의 결단을 차후에 슬라보예 지젝은 벤야민의 신적 폭력이라고 멋들어지게 해석하지만, 삼권분립을 제대로 따르기만 해도 (굳이 헤겔의 관점을 도입하지 않아도) 공포정치화를 정당화할 흐름은 차단할 수 있지 않을까라는 생각이 든다.

3) 발표자는 일반의지가 개별적 차이를 배제한다는 점을 강화하기 위해 낭트시 사례도 제시한다. 혁명 정부의 공안위원회가 낭트시의 반란 지역을 진압할 때 낭트 시를 구한다는 특명 아래 반혁명 폭도들이 “누구나 성별을 가리지 않고 구멍 난 배에 태워 집단으로 익사 시켰다. 이렇게 루아르(Loire)강에서 처형된 수천 명의 ‘유일한 죄목은 일반의지와 다른’ 존재라는 것이었다.”(8쪽)는 부분에도 주목한다. 혁명꾼이든 반혁명꾼이든 일반의지가 악용된다.

그런데 논평자는, 광범위한 외연을 지닌 상퀼로트들이 “사회관계의 평등주의적 개념“(상퀼로트, 35)을 ~~천명하면서~~ 특권층과 대립각을 세울 때, 귀족이나 성직자뿐만 아니라 “상업과 식품거래자“에게까지 적대감을 드러내면서 상품 보유량이나 가격 면에서 약간의 차이만 보여도 집단적으로 흥분하여 유사 직종자들에게 ‘독점자’나 ‘매점매석자’ 혐의를 씌웠던 무자비한 역사적 사실들에 의구심을 갖고 있다. 사상이나 정치로 환원되지 않는 중층적인 경제적 분석들이 헤겔에게도 요구되지만, 그 이전에 로베스뵈에르든 상퀼로트든 유용성을 넘어서는 계몽주의의 정신과 인권을 숙고하지 않은 점, 거기에서 철학과 정치의 간극을 좁히는 점, 등이 딜레마로 남는다.

- * 2021년 한국철학사상연구회·연세대학교 인문학연구원 공동학술대회
- * 《민주주의와 포퓰리즘, 그 해석의 정치철학적 스펙트럼》
- * 2부 헤겔과 아렌트 두 번째 발표문
- * 2021년 6월 5일 토요일 1시~ / 비대면 줌 접속

정신의 삶 과 악의 평범성 개념의 역사적 유효성

이승준(동국대)

한나 아렌트 철학과 반시대성

한나 아렌트(1906~1975)의 후기 철학사상¹⁾은 우리 시대에 어떤 의의를 가지는가? 이러한 질문이 그 자체로 의미있는 이유는 그녀 자신이 생애 마지막에 지녔던 생각에서 비롯된다. 1973년 출판된 *정신의 삶* 의 서문에서 아렌트는 자신이 책을 집필하려했던 첫 번째 이유가 1961년에 있었던 “아이히만의 재판을 참관하면서”²⁾ 관심을 갖게 된 주제인 ‘악의 평범성’이 왜 발생하는가에 있었다면, 두 번째 이유는 인간의 조건 (1958년)을 출간한 이후 그녀의 마음에 항상 되살아났던 의심, 즉 “사실적 경험에서 형성되는 동시에 시대의 지혜—철학의 한 분야인 ‘윤리학’이 ‘악이란 무엇인가?’라는 질문에 대응하는 다양한 전통적 해답뿐만 아니라 철학이 ‘사유란 무엇인가?’라는 훨씬 덜 절박한 질문에 대비해 제시한 훨씬 더 풍부한 해답—를 거스르는 도덕적 질문들”(49)에 있었다. 나는 바로 이 두 가지 이유들에 근거하여 그녀의 철학이 지닌 현재적 의미를, 그녀가 발 딛고 서 있던 시대(1970년대)와는 적어도 반세기 이상의 격차가 있는 우리가 발 딛고 있는 시대(2020년대)에서 아렌트 철학이 어느 정도로 유효한가의 문제를 검토해보고자 한다. 그것은 결국 ‘21세기에 아렌트주의는 가능한가?’, ‘아렌트 사상은 미래철학의 잠재력을 갖고 있는가?’라는 문제를 함축할 것이다. 이때 주의해야 할 점, 그리고 내가 가장 흥미롭다고 여기는 점은 그녀가 자신의 철학적 기획의 기초로 삼는 것이 ‘시대의 지혜’가 아니라 그것을 ‘거스르는(go counter to) 질문들’이라는 점이며, 또한 그것이 역설적으로 그 시대를 살아가는 사람들에게 있어 ‘일반적으로 가져야 할 지혜’보다 더 ‘절박하게’ 요구되는 질문들이라는 점이다.

그렇다면 ‘경험에서 형성되는 동시에 시대의 지혜를 거스르는 질문들’은 어떤 것인가? 그리고 그러한 질문은 왜 일견 모순적 형식으로 제기되는가? 시대의 지혜를 거스르는 질문을 던

1) 아렌트는 1964년 쿤터 가우스와의 대담에서, 자신은 철학자가 아니며 심지어 ‘철학과 단호히 작별을 고했다’고 밝힌 바 있다. 그런 점에서 그녀가 생애 말년에 가졌던 생각에 ‘철학사상’이라 이름붙이는 것에는 일정한 주의가 요구된다. “저는 철학자 진영에 속하지 않습니다. 단도직입적으로 말하자면, 제 전공은 정치 이론입니다. ... 제가 생각하기에 저는 철학자가 아닙니다. 사건입니다만 저는 철학과 단호히 작별을 고했습니다.” 아렌트는 철학과 정치 사이의 긴장관계, 즉 그녀의 표현으로는 “사유하는 존재로서의 인간과 행동하는 존재로서의 인간” 사이에 존재하는 긴장, 아니 더 정확하게는 대부분의 철학자가 가진 정치에 대한 “적대감”이 자신으로 하여금 양자택일의 ‘강요받은’ 선택지 속에서 정치를 선택하게 했다고 밝힌다. 그럼에도 불구하고 그녀는 재빨리 이런 말을 덧붙인다. “저는 이러한 적대감에 동의하지 않습니다”라는 것[은], 정확히 말하면 바로 이겁니다! 저는 정치를, 이를테면, 철학의 맑은 눈을 가지고 직시하고자 합니다.” 말하자면 사유하는/철학하는 자의 눈으로 행위의 영역을 바라보는 것, 오로지 이것만이 한 명의 정치이론가로서 그녀가 수용하고자 하는 ‘철학’의 의미이며 나는 그러한 의미를 적극 수용하고자 한다. 한나 아렌트, *이해의 에세이 1930~1954*, 홍원표·임경석·김도연·김희정 옮김, 텍스트, 2012, 45-80쪽. 그 중에서도 특히 45-47쪽.

2) 한나 아렌트, *정신의 삶*, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2019, 49쪽. 이하 인용된 페이지는 ()으로 표기.

지는 삶은 각 개인에게는 일상생활에서의 불편함을 가져오게 할 것이며, 그것은 하나의 인격체로서 사회에 더 잘 적응해 살아가는 것이 아닌 어쩌면 더 불편하고 고립되고 심지어 무지하기까지 한 삶을 제안하는 것이 아닌가? 반시대적 고찰? 별종(anomaly)의 삶의 제안? 첫째, 아렌트에게 있어 시대적 지혜를 거스르는 질문이 던져져야 하는 것은 다음의 이유 때문이다. “활동적 삶과 대조되는 관조적 삶에서는 완전한 적막 개념이 너무나 압도적이어서 ... 활동적 삶에서 일어나는 다양한 활동들의 그 모든 차이들이 사라진다는 점”³⁾. 시대적 지혜는 아렌트 당시까지는 늘 그 시대의 참된 세계상을 그려냈던 만큼 그 해법은 동일성으로 귀결되며 다양한 인간들 및 그 인간들의 다양한 행위들과 단절한다는 이유에서 ‘차이 개념’ 및 행위의 역동성을 배격한다.⁴⁾ 여기에 더해 문제를 더욱 어렵게 만드는 것은 그러한 차이와 역동성을 규정할 수 있는 ‘활동적 삶’이라는 용어 자체도 “관조적 삶의 방식에 헌신하면서 살아가는 모든 것을 관조의 시각에서 고찰했던 사람들”(50)인 ‘직업적 사상가들’에 의해 만들어지다 보니 그 의미가 추상적으로 고정되고 따라서 물질적 실천과 너무 쉽게 동떨어지게 된다는 점이다. 한 세기 전에 마르크스가 철학에 제기했던 이러한 문제를 인식하면서도 그와는 다른 관점에서 아렌트는 자신의 문제의식을 ‘X란 무엇인가’와 같은 철학 전통에서 기인하는 본질물음의 형식을, 달리 말해 (이러한 물음 방식이 소크라테스와 플라톤의 때는 이래로 늘 형이상학의 관문이었다는 점을 고려한다면) 형이상학으로 유도되는 물음의 형식을 회피하는 방식으로 다음과 같이 제기한다. “우리가 단지 사유하는 것이 외에 아무것도 하지 않을 때 우리는 무엇을 ‘행하는가’? 통상 동료들에게 둘러싸여 있는 우리가 다른 사람들과 함께 있지 않을 때 있는 곳은 어디인가?”(52)⁵⁾

아렌트가 정신의 삶 그것도 「사유」장의 서론에서 밝힌 기획내용은 ‘사유란 무엇인가?’ 혹은 ‘삶이란 무엇인가?’에 있는 것이 아니라, 사유할 때 우리 몸이 하고 있는 것과 그러한 행위가 이뤄지는 장소(사유하는 자의 몸이 거주하는 곳)⁶⁾에 있는 것이다. 이 물음은 앞서의 인용에 따르자면 ‘다양한 활동들의 차이들’을 시야에 드러나게 하는 방식의 답변을 요구한다. 즉 역설적이게도 ‘차이나는 물질적이고 현실적인 행위의 문제’가 정신의 삶 의 집필 동기이며, 그것은 동시대를 살아가는 공동존재들(의 차이와 행위)을 염두에 두면서도 그들과

3) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, A Harvest Book: San Diego, 1971, p. 7. 원문을 참고해 한글본 52쪽 번역 수정.

4) 번역문 일부 수정(원문 p. 7). 아렌트는 이를 설명하면서 니체의 생각을 끌어들인다. “신은 단지 형이상학이 이해하는 초감각 영역의 상징이었다. 니체는 여기에서 ‘신’이란 용어 대신 ‘진정한(참된) 세계’라는 용어를 사용하며 다음과 같이 언급한다. ‘우리는 진정한 세계를 소멸시켜버렸다. 무엇이 남아 있는가? 현상세계인가? 아니다! 우리는 진정한 세계와 더불어 현상세계 역시 소멸시켜버렸다.’”(56-57) 이러한 니체의 통찰을 따르며, 아렌트는 이분법의 양 항들은 “분리될 수 없을 정도로 상호 연계”되어 있음을 밝히고자 했는데, 이는 아렌트의 세계구별(예컨대 공적 영역과 사적 영역)에도 적용가능한 것일지 모른다.

5) 물론 아렌트가 본질물음의 ‘형식’에서 완전히 말씀하게 탈피하고 있다고 단정지을 수는 없다. 그녀 역시 인용된 문장에서 “what are we ‘doing’...”으로 묻기 때문이다. 하지만 그녀는 곧바로 본질물음과 형이상학의 관계에 대해 다음과 같이 덧붙이며, 그것이 ‘종말’을 고한 시대에서는 낡은 질문형식이라는 점을 인지하고 있다. “우리가 형이상학적 질문에 대해 갖는 어려움은 이 질문에 ‘의미를 두지 않는’ 사람들보다 오히려 공격을 하는 사람들 때문에 생긴다. ... 철학과 형이상학의 위기는 철학자들 자신이 철학과 형이상학의 종말을 고했을 때 드러나기 시작했다. 이제 이러한 것은 과거의 이야기가 되었다.”(54)

6) 이러한 장소가 공간적 지점을 지시하고 있는 것은 아니다. 아렌트가 “사유에 그 특별한 비중을 제공하는 이 ‘모든 곳’은 공간적으로 말하자면 ‘어디에도 없는 곳(nowhere)’이다. ... ‘사유하는 나’는 엄격히 말해서 어디에도 존재하지 않는다. 강조하자면 사유하는 나에게는 거처가 없다”(306쪽)고 밝히기 때문이다. 하지만 이러한 무장소성은 역설적으로 사유할 때 우리는 어디에도 치우치지 않는 (시간성에서나 공간성에서) 불편부당성의 입장을 지닐 것을 요청받는데, 이는 그만큼 사유하는 자로서 우리는 현재의 시대를 이루는 모든 차이 개념, 즉 민주주의를 구성하는 다른 모든 이들을 자신의 사유의 대상으로, 사유 안에서의 대화자로 초대할 준비가 되어 있어야 함을 말한다.

거리를 유지하는 ‘사유하는 나’의 ‘장소’를 확인하는 것을 향해 있다.

첫째 이유가 시대적 지혜가 전통에 의해 고착되어 있고, 또 형이상학에 강하게 매여 있기 때문에 현상세계를 다루기 어렵고 그래서 현실의 행위 문제에 개입하기 위해서는 그것을 거슬러야 하는 데 초점이 두어졌다면, 두 번째 이유는 그와는 정반대로 당대의 역사적이고 현실적인 지혜가 형이상학을 너무 강하게 배격한 결과로 발생한다. 아렌트에 따르면, 철학이나 형이상학의 이해방식은 “각각 경험에서 시작되며 경험적 검증과 방법에 의해 정당화될 수 있는 공통감(common-sense) 추론을 초월”(59)한다. 문제는 ‘공통감’에 의존하고 그에 붙들려서 도출되는 시대적 지혜에서 비롯된다. “근대과학의 진리 개념은 오류와 환상을 제거해주는 반박하기 어려운 증거인 공통감 경험으로부터 도출된다. 그러나 공통감과 더불어 공통감에 대한 상세한 논술—우리는 이를 과학이라 명명한다—은 모두 사유를 통해 제기되고 이성의 본질에 속하는 질문들, 즉 의미를 묻는 질문에 답변을 제시할 수 없다. 의미 탐구는 공통감이나 공통감 추론에서 ‘중요하지 않다.’”(118-119) 시대적 지혜를 이루는 상식, 즉 ‘오류와 환상은 제거하지만 의미탐구에는 무관심한 공통감’이 현실에서 어떠한 문제를 일으켰는지는 오늘날에도 잘 알려진 바이다.

“그[아이히만]는 단지 자기가 무엇을 하고 있는지[행위의 의미를] 결코 깨닫지 못한 것이다. ... 그로 하여금 그 시대의 엄청난 범죄자들 가운데 한 사람이 되게 한 것은 (결코 어리석음과 동일한 것이 아닌) 순전한 무사유였다. ... 이러한 무사유가 인간 속에 아마도 존재하는 모든 악을 합친 것보다도 더 많은 대파멸을 가져올 수 있다는 것, 이것이 사실상 예루살렘에서 배울 수 있는 교훈이었다.”⁷⁾

형이상학은 그것이 진리를 지향한다는 그 특징으로 인해 ‘신의 죽음’과 ‘형이상학의 종말’ 이래로는 “설득력을 상실”(60)했지만, 그럼에도 불구하고 그러한 철학과 형이상학의 주요한 업무인 사유 활동을 포기하거나 중단한다면 우리는 근본악의 지배와 인류의 공멸을 피할 수 없다. 근대는 시대 전체가 목욕물(형이상학과 철학)을 버리면서 아이(사유와 이성능력)를 함께 버렸던 것인데, 아렌트는 이 버려진 능력을 검토하고 ‘구원’하는 방식으로 반시대성을 실현했던 것이다.

아렌트를 넘어선 아렌트

앞서 살펴보았듯이 한나 아렌트의 사상의 유효성을 논하기 위해서 우리는 예루살렘의 아이히만과 정신의 삶으로 이어진 그녀의 후기저술에 다음의 문제들이 포함되어 있음을 알 수 있다. 첫째, 형이상학과 철학은 전통적으로 본질물음을 제기해왔으며, 그 물음이 지향했던 것(진리)과 그 해답(본질규정)은 근대 이래로 설득력을 상실했다. 하지만 남는 것이 있는데, 그것은 사유의 물음행위와 그러한 물음에 담겨 있는 ‘의미에의 집요한 관심’이다. ‘사유와 의미문제.’ 둘째, 형이상학의 종말 이래로 질문 던지는 자의 고립성과 독점성은 약화되었는데 그것은 그 이후의 시대에게는 커다란 장점으로 기능한다. 즉 “어떤 사람이 ‘당신이나

7) 한나 아렌트, 예루살렘의 아이히만: 악의 평범성에 대한 보고서, 김선욱 옮김, 정화열 해제, 한길사, 2006, 391-392쪽.

나와 같은' 사람이 아닌 철학자인 한, 그는 현상세계로부터 이탈한다. 따라서 그가 활동하는 영역은 철학이 형성된 이후 소수를 위한 세계”(60)였지만 직업적 사상가와 다수를 구분하는 기준이 무너진 시대라면 이제 누구든 “박학하거나 무지하거나 지성적이거나 우매함과 관계 없이 사리분별 있는 모든 사람들”(60)에게 사유를 요구할 수 있게 되었다. 만인에게 열려 있는 사유, 즉 ‘사유와 민주주의 문제.’ 셋째, 사유 그 자체는 그녀가 보기에는 ‘독립적 인격체’의 몫으로 남아있지만, 그 개인은 공동존재들과의 관계 속에서 행위할 수밖에 없으며, 따라서 사유는 현상세계로부터 이탈하면서도 동시에 현상세계 안에 있는 모든 존재들을 조건으로 한다는 점에서 ‘나’와 ‘내 안의 차이나는 자’와의 대화로 이해되어야 한다. 즉 소크라테스의 진술을 참고하자면 “여러분은 사유하기를 원할 경우, 대화를 수행하는 두 사람이 훌륭한 형태를 유지해야 한다는, 즉 상대자들을 친구들로 삼아야 한다는 것을 알아야 한다.”(293) ‘사유와 차이 및 다원성문제.’ 넷째, 앞서 언급했듯이 사유는 ‘시대를 거스르는 질문’에 기초해야 한다. ‘사유와 반시대성의 문제.’ 다섯째, 아렌트에게 사유는 투쟁개념이다. 사유는 상식에 안주하거나 순응하길 거부하는 것, 지배적인 세계가 가져오는 주류적 감각인 공통감에 맞서는 것, 공통감에 의존해 그에 적응하고 살아가는 데 주력하는 평범한 모든 것에 맞서는 것, 즉 ‘악의 평범성과 싸우는 것’을 요구하기 때문이다. “누구든지 다른 사람들이 행하고 믿는 것에 휩쓸려 부지불식간에 제 정신이 아닐 수 있다. 이런 때에 사유하는 사람들은 그러한 일에 참여하는 것을 **명백히 거부함으로써** 일종의 행위를 하게 되기 때문에 은폐된 상태로부터 벗어나게 된다.”(301, 강조는 나의 것) ‘사유와 저항문제.’

의미탐구, 민주주의, 차이, 반시대성, 저항이 사유 안에서 일어나는 일이다. 아니 좀 더 정확히 사유 안에서 일어나야만 하는 일이다. 다시 말해 ‘악의 평범성’ 개념이 지향하는 규범적 의미에 따르면, ‘악에 맞서서’ 사유는 의미를 탐구‘해야만’ 하고, 민주주의를 조건으로 한 시대에서는 모두가 사유‘해야만’하며, 그때의 사유는 차이를 내장했을 때에만 발생되며, 결과적으로는 사유는 주어진 시대의 상식에 참여하는 일을 거부하는 저항을 일으켜야만’ 한다. 그런데 이렇게 아렌트의 후기철학을 규범화하는 것으로 충분한 것일까? 도대체 아렌트가 말하는 사유 안에서 발생해야만 하는 것은 어떤 의미인가? 어떻게 사유는 모두에게 해당할 수 있으며, 그러한 모두가 전개하는 사유의 민주주의는 어떤 성격의 것인가? 어떠한 차이이며, 또한 어떠한 저항인가? 아렌트에 충실하자면 결국 그것은 ‘형이상학의 종말’ 이래로는 오로지 물질적이고 현실적인 사회적 조건 속에서만 탐구될 수밖에 없는 것이 아닌가? 오로지 이러한 현실적 삶의 구성을 고려하는 가운데에서만 아렌트는 현재화될 수 있는데, 그것은 역사적인 변화에 기반한 현실 세계를 재사고하고 따라서 아렌트가 자신의 시대에 제시한 많은 사회 내의 범주적 구별을 무효화할 것을 요구하는 일에 다름 아니다. 범주는 추상적이고 영원한 어떤 것일 수 없다. 그렇게 범주를 사고하는 것은 이제(아렌트의 시대에거나, 지금의 우리에게나)는 끝장난 형이상학을 다시 불러들이는 사유의 퇴행이라는 점에서, 나아가 그러한 범주적 구별을 이데올로기적으로 고착시키는 시대적 관행에 대한 무사유라는 점에서 아렌트주의적이지 않기 때문이다.⁸⁾ 그렇다면 아렌트주의적 범주는 무엇인가? 아렌트가 자신 시대에서 적용했던 개념들인 공적 영역과 사적 영역의 구별, 노동·작업·행위의 구별, 인간과 비인간의 구별, 이성사용에 있어 나와 타자의 구별 등이 그것이다. 이 모든 범주들

8) 한나 아렌트, *과거와 미래 사이: 정치사상에 관한 여덟 가지 철학연습*, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005의 「역자 후기」에서 서유경은 아렌트의 이런 특성에 “철학적 반정초주의”라는 이름을 붙였다. 그에 따르면, 아렌트는 “플라톤 이래 정치철학이 추구해온 철학적 정초주의를 배격”하며, “사유작업이 확고하게 고정된 철학적 토대 위에서 이루어져야 한다는 생각을 배격”한다. 이런 이러한 생각을 전적으로 긍정하고자 하는데, 그런 점에서 아렌트에게 범주는 늘 “재사유”되어야 할 현실적 대상이다.

은 오늘날 형이상학과 철학의 종말이 그랬듯, 역사적 시효를 다했다. 하지만 그럼에도 불구하고 아렌트주의는 여전히 가능하다. 어떤 범주의 경계가 약해졌다는 것이 그 모든 개념 자체의 소멸을 지시하는 것은 아니기 때문이며, 개념의 배치가 변경되고, 관계형태가 새롭게 배치되고 전개될 수 있기 때문이다. 아렌트가 자기 시대에 설정한 범주적 구별을 넘어서 새로운 삶의 지형에서 그것의 ‘의미’를 다시 사유하고 재구성하는 것이야말로 아렌트주의적인 것이 아닐까? 아렌트 자신의 철학하기가 그랬던 것처럼 말이다.

이성과 의미탐구

아렌트는 전통적인 개념과 범주들을 활용하지만 그것을 역전시키고 다시 재구성하고자 했다. 형이상학과 철학의 종말 이후에도 이성 범주는 여전히 사유를 위해 요구되지만 고전적인 의미 그대로 사용할 경우 ‘그 시대 안에서는’ 어떠한 설득력도 얻을 수 없기 때문이다. “이성의 필요성을 유발하는 것은 진리 탐구가 아니라 의미 탐구다. 그리고 진리와 의미는 동일하지 않다.”(62-아렌트의 강조) 진리로부터 의미를 분리하고, 따라서 그것을 해내는 이성의 능력을 분리시키는 것이야말로 이성 위기의 시대(2차 대전 기간 입증되었던 내용, 즉 합리적 질서의 현실화로서의 관료제가 자아낸 인종학살과 인간의 공멸을 부추기는 핵무기의 사용)에 이성을 재생시키는 방법이다. 그에 따라 아렌트가 밝히고자 한 것은 칸트 철학에서 당시로서는 주목되지 않았던 구별, 즉 전통적으로 통합적으로 이해되던 정신의 두 가지 능력이자 활동을 구별하고 그 역할을 정립하는 것이었다.⁹⁾ “이성과 지성의 구분은 완전히 다른 두 가지 정신 능력, 즉 사유와 인식의 차이, 그리고 완전히 다른 두 가지 관심인 제1범주에 속하는 의미와 제2범주에 속하는 인식 사이의 차이와 일치한다.”(61) 이때 주목해야 할 것은 이성에 대한 존재론적 성격의 재규정이다. 이성은 인간이 선천적으로 지니고 있는 본래적 속성이 아니며, 그에 따라 그 기능도 고유한 형태로 고정되어 있지 않다. 이성은 다만 정신의 능력이자 활동이다. 그리고 이성이 능력으로 이해되는 한 그것은 이성을 사용해 사유하는 ‘현실적 존재들’에 의해 다시 규정되어야 하며, 그들에 의해 길러지고 단련되어야 할 대상으로 정립될 수 있다. 이성은 천상에서 부여되는 것이 아니라 세계를 구성하는 존재들에게 개방되며 그에 따른 역동성과 잠재력을 획득할 범주로 재설정되는 것이다. 하지만 이러한 발상을 제공했던 칸트조차 문제되는 점이 있는데(그리고 바로 이 점이 칸트 철학과 구별되는 아렌트 철학의 독창성을 드러낸다), 아렌트는 칸트 자신도 형이상학적 전통의 무게에 제약받고 있음을 밝히면서 칸트가 완전히 자각하지 못했던 것이 이성 개념에서 다뤄져야 한다는 점을 지적한다.

“그[칸트]는 인식될 수 있는 것의 한계를 넘어서 사유하려는 이성의 필요성을 정당화했다. 그러나 그는 성찰의 필요성이 그에게 나타나는 거의 모든 것, 즉

9) 아렌트는 정신의 삶의 한 주석에서 이성과 지성에 대한 칸트의 구분을 뒷받침해 줄 수 있는 텍스트가 ‘유일하게’ 단 한편이 있는데, 그것이 에릭 바일의 순수이성비판에 대한 분석이라고 말하면서, 그동안 칸트의 순수이성비판을 “일종의 인식론으로 이해한 사람들이 책의 결론 부분을 무시하고 있다”(주석 104, 124-125)는 바일의 주장에 공감할 표시한다. 이성을 인식론, 즉 삶의 문제나 진리인식의 문제로 정립하는 것은 이성을 지성으로 환원시키고 그래서 이성을 변화-발전시키는 일에 무관심하게 하는데, 이러한 주석가들이 한 일이란 ‘자신들이 가진 선입견으로 인해’ 이성 위기 시대에 이성으로 하여금 어떠한 응답도 하지 못하게 만드는 데 일조하는 것이다.

자신이 이해하는 것뿐만 아니라 이해하지 못한 것도 포괄하고 있다는 사실을 여전히 자각하지 못했다. 그는 궁극적인 문제들의 관점에서 이성을 정당화함으로써 자신의 이성, 즉 사유 능력을 해방시켰던 범위를 완전하게 자각하지는 못했다.”(61)

아렌트가 보기에 칸트는 이성이 ‘인식될 수 있는 것의 한계’를 넘어서 확장될 수 있다는 것까지는 알았지만, 그 확장의 범위에 대해 생각하기에는 그가 경험할 수 없었던 ‘변화하는 현실’까지 이해할 수는 없었던 것이다. 그렇다면 이성은 어떻게 그 한계를 넘어 확장될 수 있는가? 칸트에게 있어 인식 한계를 확장하기 위해 필요한 것은 이성 자신이 설정한 “장애”를 넘어서는 것이 요구되는데, 그러한 장애가 “지성의 측면에서 발생”(62)하기에 지성 능력에서 도출되는 인식과 지식을 의문에 붙이고 그것에 의미를 부여하는 작업이 요구되는 것이다. 이전의 모든 형이상학들이 가진 근본 오류가 진리 모델에 기초해 ‘지성의 능력으로’ 의미를 해석하는 것에 머물렀다면, 아렌트 자신의 시대에서는 칸트 자신도 완전히 자각하지 못한 인식의 한계를 넘어설 수 있는 ‘이성의 능력’을 사용해 의미를 생산할 수 있어야 하는 것이다. 지성에만 의존한다면 그것이 철학자라도 그는 자신의 시대를 넘어서 미래철학을 해낼 수 없다. 이것은 아렌트 자신에게도 해당되는 것이다. 하지만 누구도 자신이 몸 담고 있는 자기 시대의 한계를 경험적으로는 뛰어넘을 수는 없다. 그때 철학자가 할 수 있는 것은 과거와 미래를 현재의 시간성 안에서 통합해 어떤 의미 차원을 만들어내야 하는 일이다. 그렇다면 그 의미는 어떠한 것인가? 진리वाद도 무관하고 인식वाद도 무관한 그 ‘의미’란 무엇이며 그것은 어떻게 탐구될 수 있는가?

의미탐구를 위해 선행되어야 하는 것은 무엇이 의미탐구를 하게 하는가? (“무엇이 우리를 사유하게 하는가?”), 어떤 대상에 대해 의미를 탐구할 것인가? 의미탐구를 하는 동안 우리는 어디에 있는가? (“우리는 사유할 때 어디에 있는가?”)를 해명하는 일이다. 그것은 기존에 의미탐구를 떠맡았던 지성으로부터 이성을 분리 및 자율화시키고¹⁰⁾, 그 이성이 탐구해야 할 대상차원을 재규정하며, 마지막으로 이성의 과업으로서의 사유를 다시 새로운 이해의 수준에서 재정립하는 일이다. 이성과 지성은 “분위기와 목적에서”(123) 전적으로 차이가 있는데, 지성이 “감각지각을 통해 이 현상세계”(117) 안에서 활동하는 능력이고, 그래서 불가피하게 “환상이나 기만”을 피할 수 없지만, “지성이나 인식의 사전적 조건”으로서 이성은 의미와 관련해 “대답할 수 없는 질문들”(123)을 던지지만 “가시적인 것을 남기지 않는 만

10) 아렌트는 사유의 의미추구와 인식의 진리추구의 구별을 반복해서 강조하고 있음에도 불구하고 둘 간의 순전한 무관계성을 설정하지는 않는다. 다만 그 관계는 수평적이거나 비례적인 것은 아닌, 한쪽이 다른 쪽의 전체 조건으로 기능하는 것으로 설정된다. 그 결과 진리와 의미 차원의 관계와 우선성이 역전된다. “사람들은 모든 인지적 질문의 해답을 찾는다. 이러한 질문 이면에는 대답할 수 없는 질문들이 잠재해 있다. 이것들은 무익한 것 같으며, 항상 그러한 것으로 무시되어 왔다. 사람들이 사유로 명명되는 ‘의미에 대한 욕구’를 상실하고 대답할 수 없는 질문에 대한 문제 제기를 중단했다면, 그들은 우리가 예술 작품이라고 부르는 사유-사물을 생산할 능력뿐만 아니라 모든 문명의 기초가 되는 대답할 수 있는 질문들을 제기할 수 있는 능력을 모두 상실했을 것이다. 그 가능성은 더 증대된다. 이러한 의미에서 이성은 지성이나 인식의 사전적 조건이다.”(123) 즉 우리가 어떤 모르는 대상에 대해 질문을 던질 때 우리는 그 질문의 해답을 찾지만 모든 질문에는 늘 대답할 수 없는 어떤 것, 대답하지 못하는 어떤 것이 있다. 질문은 해답이 포괄할 수 없는 영역이면서 해답을 얻기 이전에 언제나 늘 해답에 선행해야만 한다. 이때 아렌트에게는 다음의 전체가 깔려 있다. 질문을 던지는 능력은 이성에게서 나온다. 어떤 질문이냐에 따라 그 해답을 구하는 능력에는 구별이 있을 수 있으나, 어쨌든 지성은 그것에 부합하는 해답을 어떠한 형태로든 제시한다. 지성은 자신이 대답할 수 없을 때 좌절하며, 그러한 좌절은 역으로 자신의 출발점이기도 했던 질문하는 능력, 문제를 제기하는 능력에 회의의 시선을 보내며 응답할 수 있는 해답에만 만족하고 안주한다.

큼”(124) 중단되지 않으며, 그 무엇에도 심지어 자기에게도 집착하지 않은 상태에서 모든 대상들을 자신의 사유 안으로 끌어올 수 있다.¹¹⁾ 하지만 이것은 사유의 대상적 차원을 지시하는 것이 아닌가? 그렇다면 결국 무엇이 우리를 사유하게 하는가?

아렌트는 역사적으로 존재했던 직업적 사상가들의 생각으로부터 그것들이 가진 교의적·독단적 측면을 제거하면 다음과 같은 사유의 3가지 요청이 드러난다는 것을 밝힌다. 첫째, 그리스(자연철학자)적 답변. 사유활동이 삶의 과정을 중단시키고 그와 거리를 두게 할 때 우리는 현상세계에서 일어나는 모든 일, 하지만 감각경험에서 드러나지 않았던 것들(자연과 사물은 왜 이러한 형태로 조화를 이루는가와 같은 세계의 질서, 존재하는 것들은 왜 무가 아니라 그렇게 존재하는가와 같은 존재의 존재성, 그리고 존재를 이루는 모든 것들에 대한 의미)에 대한 구경꾼이 된다. 구경꾼은 그런 점에서 늘 알려지지 않는 경이감에 사로잡히는데, 바로 이 경이감을 구체화시킬 필요성이 사유를 촉발한다. (“경이가 지닌 함의를 구체화할 필요성”, 262) 둘째, 로마적 답변. 하지만 구경꾼이 된다는 것은 세계로부터의 이탈을 전제하는 데 이것은 어디에도 거주하지 못하는 자의 불안감, 돌아가 머물 곳이 보이지 않는 자의 공포를 촉발시키기에 충분하다. 로마 시대의 현자들의 지혜는 이 공포를 제거함으로써 위안을 줘야 한다. 감정에 휩싸이지 않는 것 즉 ‘아파테이아apateia’와 마음의 평정 즉 ‘아타락시아ataraxia’의 제안. 공포는 우리를 사유하는 것의 두려움에 사로잡히게 만들며 그것이 사유로의 진입을 방해하는 것은 악이다. 철학자들에게 이제 중요한 것은 바로 이 악의 제거에 있으며, 다시 이것이 우리로 하여금 사유해야 할 이유를 제공한다. “악으로 생각한 것의 나쁜 측면들은 당신이 사유를 통해서 제거할 수 있는 감각적 환상이다.”(255)¹²⁾ 마지막이자 또한 가장 중요한 것으로서, 셋째, 소크라테스(하지만 플라톤적이지 않은)의 답변. 사유 안에서 우리가 사용하는 용어들(탁월함, 정의, 행복, 용기, 사랑, 앎 등)은 우리의 일상을 휘감고 있는 용어들이지만 사유활동이 벌어지고 난 위에는 그에 대해 우리가 처음 질문 던졌을 때와는 다른 어떤 초과를 발생시킨다. 질문은 반복되지만, 해답은 늘 새롭게 혁신되는 것이다. “우리가 이러한 용어들의 의미에 대해 언급할 때, 어느 것도 더 이상 고정되지 않고 움직이기 시작한다. … 소크라테스가 개념을 발견했을 때 그가 한 것이 무엇인지, 무엇을 했는지 하는 질문을 제기해야 할 것이다.”(268) 그러한 용어들은 사유가 최초의 의미를 발견하고 싶을 때마다 “**해빙시켜야 하는 응결된 사상과 같은 것**”(269, 강조는 아렌트)이다. 이 단단하고 굳어 있는 것이란 존재에서 일어나는 사태를 표현하는 언어와 그것의 고정된 의미이다. 어떻게 해빙시킬 것인가? 어떻게 굳은 것을 녹여 흐르고 넘쳐나게 할 것인가? 그 몫은 사유하는 내 안에 고립된 형태로 있지 않으며 있을 수도 없다. 결국 사유하는 나를 균열시키고 변경시키며 그럼으로써 사유를 확장시킬 무엇인가가 필요하다. “나는 다른 사람들을

11) “사유는 자기나 인격을 구성하는 속성들과는 결코 같은 것이 될 수 없[다.] … 사유하는 나는 실제로 칸트의 ‘물자체’다. 그것은 다른 사람에게 나타나지 않는다. 사유하는 나는 자기의식의 자기와 달리 자신에게 나타나지 않지만 ‘무는 아니다.’ … 사유하는 나는 자기가 아니기 때문이다.”(97-98)

12) 내 생각에 이것은 순환논법에 사로잡힌 논증(사유는 공포를 야기하며, 공포는 그 제거를 위해 사유를 야기한다), 즉 논리적 오류추리의 외관을 띠지만, 아렌트는 논리적 오류에 대한 인식이 오로지 지성의 차원에서는 문제될 뿐, 일체의 지적 인식을 뛰어넘어 무한하게 확장하는 사유의 활동 속에서 오류의 적용은 단지 사유의 장애물로 여겨질 것이라고 추정할 수 있다. 나아가 아렌트는 소크라테스가 대화편들이 우리를 당혹하게 하는 측면은 그 안에서 일어나는 논쟁들이 “헛된 일로 끝나거나 다람쥐 쳇바퀴 돌 듯 한다”(267)고 즉 순환 논증에 사로잡혀 있다고 말하면서도 그러한 대화 과정이 단순히 오류이거나 무의미만을 생산하는 것이 아니라는 점에 주목한다. “대답을 알지 못하는 질문을 제기한 소크라테스는 진술들이 한 바퀴 돌아 제자리로 돌아오면 항상 다시 시작할 것을 기꺼이 제안하고, 정의나 경건 또는 지식이나 행복이 무엇인가를 탐구한다.”(267) 중요한 것은 논증이 가진 오류나 형식적 측면에 있는 것이 아니라, 어떤 질문과 대답 안에는 동일자의 반복을 뛰어넘는 생산적 차이가 발생한다는 점이다.

위해 존재할 뿐만이 아니라 나 자신을 위해 존재하며, ... 나는 분명히 단순히 하나가 아니다. 차이가 나의 하나임(unity)에 삽입된다.”¹³⁾ 즉 내 안에 들어오며 나에게 말 걸어오는 타자가 우리를 사유하게 만드는 것이다.

사유와 민주주의와 다원성

정리해보자. 무엇이 우리를 사유하게 하는가? 모든 존재의 의미추구, 비사유라는 악과의 투쟁, 내 안의 타자. 3가지 이유들이 상호 연결되어 있음에 주목할 필요가 있다. ‘의미’는 인식으로 구해지지 않는 세계에 거주하는 모든 존재들을 향해 있다. 의미탐구는 그것들은 왜 없지 않고 거기 있는가?를 묻는다. 존재는 자연존재나 인간존재(혹은 인간 노동의 산물로서의 인공존재)만을 지시하지 않으며, 나의 행위, 관계, 힘(권력)을 포괄하며 또한 시간과 공간조차 포괄한다. 과거와 미래 사이의 틈새로서 지금 여기 서 있는 것, 즉 누크 스탠스(nunc stans)에게는 잠재되어 있는 의미로 충만해 있다. 그런 점에서 의미추구는 늘 기존의 굳은 의미를 초과해 흘러넘쳐 새로운 시작과 사건을 생산한다. 누가 시작하는가? ‘자기self’는 아니다.¹⁴⁾ 사유 안에서 자기는 타자와 마주할 수밖에 없으며, 바로 이 타자가 ‘너와 나의 의미가 무엇인지’ 나에게 말을 걸어오기 때문이다. 자기에 머무르는 자, 고립된 단독자는 사유할 수 없거나 사유에 무심할 뿐이다. 하지만 그런 점에서 ‘악’은 이제 내 안에서 발생하는 자기의 단순한 감정적 상태(공포와 두려움)로 한정될 수 없다. 존재의 의미를 추구하지 않음으로 인해 발생하는 악은 내 안에서 말걸어오는 자들과의 대화단절, 존재의 무시(존재의 소멸) 및 무응답(책임없음)에서 비롯된다.

의미탐구는 내 안에 들어오는 타자를 통해 촉발된다. 아렌트는 이렇게 말한다.

“우리는 ... 이 차이를 알고 있다. 수많은 사물 사이에 존재하는 것은 모두 그 정체를 드러내게 하는 고유한 특성을 지닐 뿐만 아니라 다른 것들과 서로 구별된다. 이 다름은 사물들의 본질에 속한다. 사유 과정에서 사물의 본질을 포착하거나 정의하고자 한다면, 이 타자성 또는 차이를 설명해야 한다.”(286-287)

이 차이는 사유하는 내가 어떤 시간과 공간 안에 있으면서도 또한 그러한 시간과 공간과 거리두고 어디에도 없는 곳, 아무 때도 없는 곳으로 인도될 때 비로소 우리의 사유 안으로 들어올 수 있다. 차이는 평등한 생명성을 전제하며, 그럴 때 우리는 온갖 자기주장이나 위계적 분할들에서 자유로운 존재로서의 타자, 그리고 내 안에 들어와 자리잡은 타자로서의 나와 대화를 나눌 수 있다. 자본가, 파시스트, 남성우월주의자, 생명학대자, 관료제의 신봉자가 자신의 권력을 스스로 지워낸 자리에 서 있지 않는 한 그는 사유할 수도, 시작할 수도 없다. 고독은 오로지 사유를 위해 자신의 세계 안 지위를 삭제할 때 그 의미를 얻는다.

13) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, A Harvest Book: San Diego, 1971, p. 183. 원문을 참고해 한글본 286쪽 번역 수정.

14) “‘사유하는 나’는 마치 잃어버린 시간을 찾거나 자신의 미래를 기획하기라도 하듯이 세계에서 모습을 드러내고 활동하며, 자신의 과거 이력을 기억하는 자기self는 아니다. 사유하는 나는 나이를 먹지 않으며 어느 곳에도 존재하지 않기 때문에 과거와 미래는 사유하는 나 자체에 명백히 나타날 수 있으며, 사실상 자신들의 구체적인 내용을 상실하고 모든 공간적 범주를 벗어날 수 있다.”(315)

“인간이 고독 덕택에 오로지 갖게 되는 자기 자신의 의식—우리가 아마도 다른 고등동물과 공유할 수 있는 의식—을 사유 활동에 나타나는 이원성으로 현실화 한다는 사실만큼 인간이 본래 복수로 존재한다는 사실을 더 강력하게 보여주는 것은 없다. 내가 나 자신과 함께 공존하는 이러한 이원성은 사유를 진정한 활동이게 한다.”(290)

복수성과 다원성은 과거로부터 계속해서 우리의 존재조건이었지만, 문체는 아렌트가 인식한 자기 시대(철학과 형이상학의 종말의 시대, 따라서 직업적 사상가의 독자성이 사라진 시대)에서는 그러한 차이와 다원성이 모두에게 사유 안에서 요청된다는 점이며, 심지어 오늘날은 역설적이게도 그러한 복수성이 개체나 집단 차원 모두의 정체성을 구성한다는 점이다. 우리는 이론적으로나 실천적으로 그러한 정체성을 해체하고 재구성하는 기술적 기반 위에서 있다. ‘나는 남성이지만 여성적이며, 어떤 여성적인 것도 고정될 수 없는 세계 안에 살아간다. 트랜스젠더는 그런 점에서 정체성일 수 없다. 젠더가 그 자체로 트랜스하기 때문이다.’ ‘나는 지금 이성애자로 불리지만 나의 이성애는 늘 무수한 사랑의 형태 속에서 다시 구성되도록 열려 있다.’ ‘나는 노동자이지만 기계장치에 의존해 늘 다른 이를 고용해 나를 위해 일하게 만든다. 나는 영원한 노동자도 아니지만 그렇다고 늘 자본가의 위치에 서지 않는다.’ ‘나는 황인종으로 불릴 뿐이다. 황인종은 언어적인 표식이며, 그것은 감각에서든 인식에서든 외부에서 부과된 일시적 존재 확인의 기표일 뿐이다.’ 젠더, 자본, 인종, 섹슈얼리티는 그것의 역사적인 아래로부터의 투쟁들로 인해서 그 고정적 범주적 성격을 스스로 탈피해가고 있으며, 테크놀로지의 발전은 그것을 더욱 가속화시키고 있다. 이럴 때 차이와 타자는 무엇인가? 그것은 나와는 다른 어떤 것일 수 없으며, 내 안에 있으면서 내 안에 잠복해 있는 어떤 요소이다. 정체성은 차이를 이해하지 못하게 만들었을 뿐만 아니라, 오늘날은 더더구나 차이의 스스로 확장하는 운동을 가로막는 장애물로 기능할 뿐이다. 자본은 흐르며, 기표는 떠다니며, 그런 조건 속에서 차이는 늘 차이로서 생산한다. 그런 점에서 아렌트 철학에 잠재되어 있는 미래철학적 요소에 기반해서 말하자면, 흐름의 세계 속에서 우리는 이제 사유할 수밖에 없다. 나 바깥의 차이가 내 안에 들어온 것이 아니라, 나를 차이로서만 구성하게 하는 어떠한 정체성으로도 쉽게 환원되고 고정될 수 없는 현실적 조건이 있는 한에서 사유는 늘 불가피하게 촉발되는 것이다. 우리가 만들어낼 수 있는 무수한 차이와 다원성은 이제 외부적 조건이 아니라 내 안에서 스스로 사유할 수밖에 없도록 만들기 때문이다. 민주주의는 바로 이러한 ‘나’들의 상황에서 가능한 구성적 실천 개념이다. 어제의 민주주의를 해체하고 다시 지금의 민주주의를 내 안에서 차이로서 받아들이고 말할 때 사유가 가능하며, 그것은 다시금 새로운 차이를 담지한 민주주의를 향한 미래를 이끄는 것이다.

사유하는 자들의 민주주의. 사유는 앎과 동일하지 않으며, 때로는 앎이나 인식과 대결함으로써 이뤄지는 활동이다. 그런 점에서 사유하는 자들의 민주주의는 철학자의 민주주의나 지식인의 민주주의와 같지 않다. 아니 오히려 철학자나 지식인이 사유하면서 차이를 이해하지 못하고 차이를 제거할 때 그들은 사유하지 않는 것일 뿐만 아니라, 사유를 방해할 뿐이다. 존재하는 모든 것들에게서 의미를 찾아낼 수 있는 자들, 차이나는 것을 자기 안에 초청하고 받아들이고 그와 대화할 있는 자들, 차이를 사유하지 못하게 하는 ‘악’과 싸우면서 차이를 구성할 수 있는 자들만이 사유하는 자이며, 민주주의를 구축할 수 있다. 그렇기에 민주주의는 매번 다시 설정되고, 다시 구성되며 다시 만들어져야 한다. 시간과 공간의 운동과 더불어, 삶의 변화와 더불어 차이가 매번 새롭게 발생하고 그 안에서 사유하는 자들만이 민주주

의를 구성할 수 있기 때문이다.

사유와 반시대성·저항

하지만 사유하지 못하게 하는 것, 사유하지 못함이라는 무능력으로서의 ‘악’은 늘 민주주의의 주변에, 민주주의에 맞서서 상존한다. 다른 모든 개념들이 그렇듯 이 악은 전통적으로 존재했던 개념이지만 사유의 대상이었지만 그 의미와 내용은 변경된다. 악은 본질적으로 주어지는 실체가 아니며, 따라서 어떤 존재도 미리 악의 속성을 가지고 있지 않다. 앞서 언급했듯이, 한나 아렌트는 악은 일상적인 것이고, 누구에게도 확인될 수 있는, 하지만 악의 본질성이란 있을 수 없는 것으로 이해하면서 이렇게 말한 바 있다. “나는 [아이히만의] ‘재판’을 취재하고 보도하는 과정에서 ‘악의 평범성’에 대해 언급했다. … 우리가 그의 과거 행적 뿐만 아니라 검찰 측 사전심리와 재판 당시 그의 행태를 통해 발견할 수 있었던 유일한 특징은 전적으로 부정적인 것이었다. 즉 그것은 우매함이 아니라 사유하지 않음이었다.”(46-47) 여기서 흥미로운 것은 아렌트가 유대인 학살이라는 어찌면 예외적(모든 법이 효력 정지상태인 세계대전 중에 벌어졌다는 의미에서)이고 특수한(근대국가의 제도적 장치가 활용된 유일무이한 공식적인 대규모 인종학살이라는 의미에서) 역사적 상황 속에 놓여 있었던 한 인간 아이히만을 ‘악’과 ‘무사유’의 단 하나의 사례로 제시하는 것이 아니라, 그것을 통해 ‘근대의 일상적 삶’을 살아가는 인간 전체와 ‘합리적으로’ 제도화된 근대국가체제 전체를 겨냥해 비판하고 있다는 점이다. 아렌트가 근대의 일상적인 인간들과 근대적 국가체제를 비판하고 있다는 것은 각각 다음의 말들에서 더욱 분명해진다.

“멈춰서 사유할 여유를 갖기가 좀처럼 힘든 일상 속에서 사유의 부재는 다반사다. 악행(작위의 죄와 부작위의 죄)은 (법에서 명명하는 바와 같이) ‘근본 동기’로 일어나는 것이 아니라, 관심이나 의지를 특별히 촉발하는 동기가 부재한 상황에서 가능하지 않을까? … 사유하는 그 자체는 악행을 자제하도록 하는 조건들에 포함될 수 있지 않을까?”(48-49)

“평범한 범죄자는 자기의 범죄집단이라는 좁은 한계 내에서만 범죄 없는 현실로부터 효과적으로 자신을 분리할 수 있다. 하지만 아이히만의 경우는 평범한 범죄자의 경우와 다르다. … 그가 살았던 세상과 그는 한때 완벽한 조화를 이루고 있었기 때문이다.”¹⁵⁾

아렌트가 살았고, 그가 목격했던 아이히만이 세상이란 한 인간으로 하여금 “타인의 관점에서 바라볼 수 있는 능력이 없”(같은 책, 104)게 만드는 세상, “감정적이지 않”(130)게 만드는 세상, 국가조직체 내에서 적합한 “공을 세우려고 열을 올리”게 만드는 세상, 즉 평범한 한 인간을 책임있는 “직책으로 승진”(125)하면서 맹세한 그대로, “명령에 복종…하고, ‘자신의 의무를 항상 완수’하는 데 상당한 자부심을 가지고 … 항상 최선을 다”(158)하게 했던 근대국가의 제도적 장치 내에서 개인적인 삶의 성공을 이루어내고 싶게 만든 세상이다. “그가 끝까지 열렬히 믿은 것은 성공이었고, 이것이 그가 알고 있던 ‘좋은 사회’의 주된 기준이었

15) 한나 아렌트, 예루살렘의 아이히만: 악의 평범성에 대한 보고서, 같은 책, 109쪽.

다.”(198)

이것은 나로 하여금 다음과 같은 결론을 떠올리게 한다. 첫째, 한나 아렌트의 철학적 사유는 단순히 ‘전체주의’나 ‘과시즘’이라는 예외적인 정치적 상황이나, ‘아이히만’이라는 나치 전범과 같은 특수한 하나의 인물형을 겨냥한 것이 아니라, 근대사회(더 정확하게는 근대적 관료국가 체계)와 근대적 인간형(아이히만은 그 한 예화에 불과하다)을 겨냥한 것이며, 그런 점에서 한나 아렌트는 근대의 문턱 위에 서서 그 내부와 외부가 어디에 있는지를 알게 한다는 점, 그런 점에서 고유한 의미에서의 칸트의 비판(한계를 설정하고 그 한계를 넘어서기)을 실행하고 있다는 점. 둘째, 하지만 한나 아렌트의 근대적 인간에 대한 비판은 오늘날과 같은 정치와 사회, 심지어 경제나 문화가 그 경계가 불분명해지는 상황, 즉 그녀가 정신의 삶을 기술한 1970년대 중반 이후 변화된, 그리고 여성운동(이른바 ‘개인적인 것을 정치적인 것으로 만든’)과 신좌파들의 아래로부터의 사회운동이 촉발시킨 정치·사회·경제의 범위가 횡단적 형태로 나타나는 탈산업주의적이며 삶정치적인 삶의 조건 속에서는 그러한 비판적 입지점의 역사적 유효성이 상실되었다는 점. 셋째, 한나 아렌트의 근대적 사유 비판 속에서 논의되는 사유의 수행범위가 ‘개인’이나 ‘개체’ 내에 한정되는 만큼 ‘집단지성’이나 ‘대중지성’이 사회의 기술적 구성과 연결된 사회형태에서는 수정되거나 보완되어야 한다는 점. 넷째, 한나 아렌트의 근대국가 비판은 근대적 행정체계에 대한 유효한 비판을 했음에도 불구하고, 근대 국민국가의 영토적 범위가 단일 국가 체제로 수렴될 수 없는 오늘날의 전지구적 주권 상황에서는 한편으로는 여전히 작동하고 있는 일국적 관료주의에 대한 비판을 될 수 있지만, 그 경계를 넘어서서 작동하는 새로운 지구적 협치질서의 권력작용에는 유효하지 않다는 점 등이다.

악은 실체가 아니고 고정되지 않지만 “실재”한다. 자기 시대 안의 지혜와 공통감이 주는 만족과 그에 따른 삶의 목표(“관료제의 높은 지위에 오르는 것”, ‘자본축적을 향한 맹목적 사랑’, ‘이성애’적 세계관이 안겨주는 가족제도에의 헌신)에 몰두하는 이들이 ‘사유하지 않을 때’ 이 악은 더 강해지고 세계 안에서 넓게 파급력을 행사한다. 어떻게 싸울 것인가? 어떻게 악과 싸우는 힘을 길러낼 것인가? 예루살렘의 아이히만 에서 아렌트는 법정판결문을 인용하며 자신의 에필로그를 마무리하는데, 나는 그것으로 아렌트의 대안을 생각하는 것이 유용하다고 말하고 싶다. 아이히만의 사형선고를 가능하게 했던 법적 논리는 이렇다. “이 지구를 유대인 및 수많은 다른 민족 사람들과 함께 공유하기를 원하지 않는 정책을 피고 지지하고 수행한 것과 마찬가지로, 어느 누구도, 즉 인류 구성원 가운데 어느 누구도 피고와 이 지구를 공유하기를 바란다 기대할 수 없다는 것을 우리는 발견하게 됩니다. 이것이 바로 당신이 교수형에 처해져야 하는 이유, 유일한 이유입니다.”¹⁶⁾ 아렌트는 이러한 결론으로 마무리하지만 거기에 어떤 코멘트도 붙이지 않았다. 사형제 제도에 대한 반대인가? 아니면 사형판결을 내리는 근거에 대한 동의한 것인가? 나는 그녀의 생각이 후자에 있다고 생각한다. 왜냐하면 평범한 인간이었지만, 악의 화신이 되어버린 아이히만이 가진 죄, 그리고 그가 행한 ‘근본’악은 이 지구를 공유하고 함께 살아가는 차이나는 존재 ‘일부’가 아니라, 그 존재 전체를 말살하려 했다는 것에 있기 때문이다. 인류는 다양성과 다원성으로 인해 인류로서 나아가고 사유하고 스스로를 구성한다는 전제 위에서 아렌트는 유대인 학살이 인류를 공멸하게 만들 수 있었던 ‘인류종 전체에 대한 범죄’라고 보았던 것이다. 그것은 인류 전체가 자신들이 인류를 이루는 인간의 구성자인 한에서, 자기 자신을 보존하기 위해서라도, 살기 위해서라도 반드시 제거해야만 하는 존재론적 범죄였던 것이다. 내 생각에 바로 이 점이

16) 한나 아렌트, 예루살렘의 아이히만: 악의 평범성에 대한 보고서, 같은 책, 382쪽.

그가 낡고 오래되었고 이제는 그것의 어떠한 실체도 인정하지 않는 시대에 ‘악’ 개념을 소환한 이유이며, 그것도 ‘근본악’이라고 이름을 부여한 이유이다. 아이히만과 나치전범들에 대한 사형 선고는 차이나는 인간 종으로서의 우리가 행한 정당방위, 즉 그 이전에 어떤 법적 문구에서도 그 근거를 마련하지 않았다 하더라도 우리가 살고 싶고 살아가는 한에서 우리의 의미생산을 파괴하고 복원할 수 없게 만드는 행위는 인류가 만든 모든 법에 근거해 유죄였던 것이다. 사유의 이론은 생물 종 다양성 논증을 만들어냄으로써 지구의 위기를 이해하고 있는 그 인간들에 의한 인간 종 다양성 이론과 분리될 수 없다.

악은 인간의 본성이 아닐 뿐만 아니라, 그 반대로서의 선도 인간의 본성이 될 수 없다. 인간의 본성, 인간의 성격은 사유의 대상이 아니다. 사유 안에서 중요한 것은 인간이란 무엇인가?의 본질물음이 아니라, 인간의 본성은 무엇이어야 하는가?, 인간의 의미는 무엇이어야 하는가?이며, 더 나아가 그것을 차이나는 민주주의 안에서 타인들과 함께 이 의미를 계속해서 생산해내는 것에 있다. 아렌트 후기사상에게 아쉬운 점이 있다면, 바로 이러한 의미생산의 힘을 어디에서 가져올 것인가에 대한 부족한(없는 것이 아니다) 실천적 기획에 대한 상이다. 어떻게 그러한 악과 악의 평범성에 맞설 것인가? 우리는 계속해서 재구성해낼 수 있는 그 세계 안에 함께 거주하며, 그 안에서 기존의 차이와 새롭게 이해되는 모든 차이에 의미를 찾고 그 안에서 다시 새로운 세계를 만들어낸다. 다양성 자체로서의 인류 자신에 대한 사랑이 없다면 악도 이해될 수 없다. 하지만 이 사랑은 과거의 존재로서의 사물과 인간에 대한 이해와는 상관이 없다. 오로지 미래를 향하는 인류의 사랑, 만들어나갈 우리 자신의 모습 안에서 계속해서 의미를 찾고 차이를 생성할 수 있는 힘, 바로 민주주의를 향한 열망과 “끝나지 않는 민주주의”를 위한 사유의 투쟁만이 우리로 하여금 악에 맞서게 할 것이다. 이 힘은 오늘날 홀로 해낼 수 없는 집단의 힘이며, 무수한 차이의 운동이 가진 시작의 능력만이 이 힘을 현실화시킬 것이다. 바로 이것이 아렌트의 현재화의 의미이다.

미완의 글 속에 담겨진 목직한 질문들

(이승준 선생님의 ‘정신의 삶 과 악의 평범성 개념의 역사적 유효성’에 대한 논평)

조은평(상지대)

아직은 미완의 글이라 이승준 선생님(이하 발표자)의 정확한 입장을 확인하기는 어려운 상태인 것 같습니다. 그럼에도 아렌트의 후기 철학사상을 추적하면서 던지는 목직한 질문들은 저에게도 많은 생각을 하게 해줍니다.

우선 제 나름대로 이해한 발표자의 핵심적인 논의와 입장을 먼저 간단히 확인해 보겠습니다.

- 아렌트는 후기 철학사상에서 당시 ‘시대의 지혜’(공통감 또는 시대적 상식)에 거스르는 질문들은 던지는 것이 중요한 과제라고 생각했다. 아렌트가 보기에 자신이 살던 1970년대의 시대적 지혜는 전통적인 형이상학에 여전히 매여 있는 측면 때문에 구체적인 활동적 삶과 삶의 다양한 차이성들을 이해하지 못하고 있었고, 다른 한편으로 역설적으로 형이상학을 너무 완전히 배격한 나머지 구체적인 활동적 삶의 의미를 묻는 작업을 수행할 수 없었다. 한 마디로 당시의 시대적 지혜를 이루는 상식은 “‘오류와 환상은 제거하지만 의미탐구에는 무관심한 공통감(시대적 상식)’이 …(지배적이어서 아이히만의 사례처럼) 순전한 무사유”(3쪽)를 초래하는 결과를 가져왔다는 것이다.

- 발표자는 이런 반시대적인 아렌트의 작업 속에서 다섯 가지 구체적인 질문과 나름의 해석들을 다음과 같이 정리하고 있다. 1) 형이상학이 사라진 시대에서도 여전히 중요한 ‘의미에의 집요한 관심’(사유과 의미의 문제), 2) 원래부터 소수를 위한 세계로만 유지되던 철학의 영역이 이제 직업적 사상가와 다수를 구분하는 기준이 무너진 시대가 되면서 비로소 “만인에게 열려 있는 사유”(3쪽)가 되어야 한다는 지적(사유와 민주주의의 문제), 3) 사유는 “‘나’와 ‘내안의 차이나는 자’”(4쪽)와의 대화로 이해되어야 한다는 점(사유와 차이 및 다원성의 문제), 4) 반시대적으로(시대적 상식을 거스르면서) 늘 깨어 있는 사유여야 한다는 점(사유와 반시대성의 문제), 5) 마지막으로 이런 아렌트의 사유는 투쟁개념으로 이해되어야 한다는 것.

- 따라서 아렌트에게 있어서 “의미탐구, 민주주의, 차이, 반시대성, 저항은 (모두) 사유 안에서 일어나는 일이며 … 좀 더 정확히 사유 안에서 일어나야만 하는 일이다. 다시 말해 ‘악의 평범성’ 개념이 지향하는 규범적 의미에 따르자면, ‘악에 맞서서’ 사유는 의미를 탐구‘해야만’ 하고, 민주주의를 조건으로 한 시대에서는 모두가 사유‘해야만’하며, 그때의 사유는 차이를 내장했을 때에만 발생되며, 결과적으로는 사유는 주어진 시대의 상식에 참여하는 일을 거부하는 저항을 일으켜야만 한다.”(4쪽)

- 다만 아렌트가 던지 이런 반시대적인 질문들이 여전히 오늘날에도 유효성을 지니는가 하는 평가는 좀 더 확인해야 되는 작업이다.

다시 질문들!

이상이 제가 이해한 발표자의 대략적인 입장입니다. 아렌트 후기철학사상이 역사적 유효성을 지니는지 또 아렌트의 후기사상에 대한 이런 규범화(발표자의 표현대로)가 적절한 것인지에 대해서는 아렌트의 글을 제대로 본적인 없는 논평자에게는 주제넘은 짓이라고 생각하

기에 그냥 제가 가지게 된 몇 가지 질문들로 마무리 할까 합니다.

1. 철학과 정치의 관계와 관련해서 : 각주1)에 나온 것처럼 아렌트는 ‘정치를, 철학의 맑은 눈을 가지고 직시하고 한다’와 언급하면서 나를 철학과 정치가 어떤 관계를 가져야 하는지에 대해 암암리에 자신의 입장을 이야기하고 있는 것 같습니다. 발표자의 해석으로는 ‘사유하는/철학하는 자의 눈으로 행위의 영역을 바라보는 것!’, 이것이 아렌트 철학의 의미라고 생각한다고도 말하고 있습니다. 이에 관해 좀 더 자세한 설명을 듣고 싶습니다.

2. 앞의 질문과도 연결될 것 같은데, 철학과 정치가 만나는 길은 분명 여러 길이 있을 것 같습니다. 그리고 제 생각에 어쩌면 랑시에르의 말대로, 철학은 늘 ‘철학자들의 정치’를 수행하거나 아니면 ‘정치에 과잉화된 철학’에 몰두해 왔던 것 같기도 합니다. 이런 의미에서 랑시에르는 서구 철학사에서 정치철학이란 존재하지 않았다고도 언급했던 걸로 기억합니다. 사실 발표자의 글을 보면서 계속 떠오르던 질문은 ‘왜 사유여야할까?’라는 의문이었습니다. 물론 아렌트가 근대사회 자체의 무사유를 비판하고, 악의 평범성이 어디에서 유발하는지를 언급하는 측면은 충분히 납득할만하고, 중요하다고 생각합니다. 그럼에도 왜 다시 사유로 돌아가는 것일까요?(하이데거의 사유의 영향일까요?) 어쩌면 무사유를 유발하는(혹은 유발했던) 근대사회 자체와 여전히 오늘날에도 무사유를 적극적으로 유지시키는 체제에 대한 비판이 더 중요한 것은 아닐까요?

3. 사유와 민주주의의 문제 : 이와 관련된 명확한 입장이 없어서 그렇긴 하지만 그럼에도 이런 궁금증이 떠올랐습니다. ‘모두가 사유할 수 있고, 사유해야만’하는 시대. 그래서 이 시대의 상식(공통감)에 끊임없이 저항할 수 있어야 한다는 주장. 공감이가면서도 이것은 어쩌면 새로운 계몽(요즘의 표현으로 민주주의의 깨시민)이 진행되어야 한다는 말인지, 아니면 누구나 사유할 수 있기에 늘 깨어있어야 한다는 단순한 선언인지, 좀 더 구체적인 입장을 듣고 싶습니다.

4. 마지막으로 아마 오늘날의 시대적 지혜를 아렌트 식으로 표현해 본다면, ‘자본주의적인 상식(공통감)’ 곧 모두가 자신들의 능력으로 무엇이든 할 수 있다고 그래서 성공을 이룰 수 있다고 말하는 전지구적인 시대적 지혜라고 말해 볼 수 있을 것 같습니다. 그런데 과연 이런 시대적 상식(랑시에르의 표현으로 바꾸면 감감적인 것을 분할하는 체제)에 몰두하고 있는 우리 모두는 그냥 당위적으로 또는 윤리적으로 이런 시대적 삶의 지혜에 저항하는 사유를 수행해야만 한다고 말하는 것으로 충분한 것일까요? 아니 사실 사유를 수행하는자들보다는 이미 활동적 삶에서 저항의 선을 만들어 내고 있는 사람들의 저항의 길에서(사유가 아니라!) 무언가를 발견해야 하는 것은 아닐까요?

들어가며

본 연구의 목적은 한나 아렌트의 '악' 개념이 페미니즘 정치학에 부합할 수 있는지를 검토하는 데 있다. 이를 위해 한나 아렌트의 전체주의의 기원 (1951), 인간의 조건 (1958), 예루살렘의 아이히만 (1963), 정신의 삶 (1977-1978)을 살펴보고자 한다. 한나 아렌트가 정신의 삶 에서 언급했듯, 아렌트의 '악' 개념은 악을 이해하는 사상 및 전통과 결별한다. 악마적인 것, 또는 비자연적인 것으로 간주되던 '악'을 아렌트는 사유의 문제와 결합시킨다. '사유의 부재'(무사유)를 악의 조건으로 간주하고, 악행에 맞서는 실제적 조건으로 '사유'를 상정한다. 그렇다면 이러한 아렌트의 악 개념은 현대 페미니즘 정치학의 관점에서는 어떻게 평가할 수 있을까?

우선 첫째로, 선악의 관념 자체를 문제삼을 수 있다. 여성적인 것을 악마적인 것으로 간주하는 신학적 전통과의 결별을 위해 이분법적이며, 탈맥락적이고 추상화된 개념인 선악 개념을 페미니즘 정치학에서 수용할 수 있을 것인가? 둘째로, 악의 개념을 '사유'를 통해 기초 짓는다면 그 사유란 무엇인가? 페미니즘은 이성 능력에 대한 강조가 여성에 대한 남성 우위성을 정당화하는 논리였음을 비판해왔다. 그렇다면 사유는 아렌트의 '악'에 맞서기 위한 조건에서 어디쯤 위치하는가? 셋째로, 아렌트의 '악' 개념은 페미니즘이 대항하고자 하는 문제적 상황에 대해 어떠한 설명력을 지니는가? 본 연구에서는 이 세 가지 질문을 기초로 하여 아렌트의 텍스트를 독해하고, 이를 통해 아렌트의 '악' 개념 및 '사유' 개념이 페미니즘 정치학의 자원이 될 수 있음을 주장하고자 한다.

아렌트 철학과 페미니즘

신학자 테르툴리아누스는 여성을 "악마의 문"으로 기술하고, 쇼펜하우어는 여성을 "평생동안 몸집만 큰 아이"로 표현하며, 아리스토텔레스와 아퀴나스에 따르면, 여성은 "잘못 태어난 남성"이다(Clack, 1999). 페미니즘의 관점으로 철학에 접근하려는 이들은 이러한 철학 사유 속에서의 남성우월주의는 단지 몇몇 철학자에게 국한된 거나 단편적인 것이 아니라 서구 철학에서 보편적인 것으로 해석한다(Griffiths & Whitford, 1988). 이에 의하면 철학적 유산의 핵심에는 우연한 역사적 상황을 초월하는 이성에 대한 열망이 있으며, 그것은 도덕적, 정치적 이상을 뒷받침하고 있다. 그런데 이러한 이성에 대한 이상은 여성에 대한 배제를 수반하며, 여성성 자체가 부분으로 그러한 배제의 과정을 통해 구성되어 왔다는 것이다(Lloyd, 2002). 특히 캐서린 말라보(Catherine Malabou)는 변화하는 차이 (Changing Difference)에서 "여성 철학자는 없다"는 말로 여성 철학자의 불가능성을 강조한다. 왜냐하면 여성을 오랫동안 배제하는 것만이 철학의 개념을 "순수"하게 만들었기 때문이다.

이러한 남성중심적 철학에 대한 페미니즘의 실천은 철학적 개념들을 재정립하고, 무엇이 의미 있고, 중요한지를 재규정하는 것이다. 페미니즘의 재개념화는 정치철학뿐 아니라 인식론, 존재론, 윤리학을 포괄하며, 이로써 겉으로는 중립적인 개념처럼 보이는 것들에 도전하고, 연루된다(Griffiths & Whitford, 1988). 페미니즘의 철학에 대한 이러한 작업 속에서 아렌트는 어디에 위치해 있을까. 아렌트는 철학사 속에서 보기 드문 여성이고, 그렇기 때문에 페미니스트들이 철학적 사유를 평가하는 과정에서 아렌트는 꽤 주목을 받곤 했다. 그러나 페미니스트들 사이에서 아렌트에 대한 평가는 다소 극단적으로 나누어져 있다. 에이드리언 리치는 「노동

의 조건: 여성들의 공통세계」(Conditions for Work: The Common World of Women)라는 에세이에서 아렌트의 인간의 조건 이 “여성 정신을 소유할 수 있는 남성 이데올로기의 힘”을 보여준다고 가혹하게 비판한다. 인간의 조건 이 쓰여지던 당시 이미 여성의 재생산노동, 공사구분 속에서의 여성의 가정 내 무급 노동, 상품으로서의 여성 신체에 대한 이슈가 제기되고 있음에도 불구하고, 아렌트는 여성들이 “공통세계”에 참여하지 못하는 것이 재생산과 연결되어 있음을 검토하지 못하고 있다는 것이다. 리치는 아렌트를 남성 이데올로기를 체현하고 있는 여성의 몸으로 표현하며, 그런 이유로 그녀의 철학을 고매하지만 무능한(crippled) 것으로 평가하고 있다. 이처럼 아렌트가 다양한 정치적 의제에 대해서 응답하였음에도 불구하고 젠더 이슈에 대해 별다른 언급이 없는 것은 많은 페미니스트들로 하여금 그녀에 대해 실망하게 만든다.

반면 아드리아나 카바레로(Adriana Cavarero)는 자신의 탄생(birth) 개념과 아렌트의 탄생성(natality) 개념을 연결시키며, 아렌트를 적극적으로 자신의 페미니스트 철학 안으로 수용한다. 카바레로는 플라톤에 굴하지 않고 (In Spite of Of)에서 자신의 플라톤에 대한 비판은 아렌트의 탄생성 개념으로부터 영감을 받았다고 서술한다. 카바레로가 보기에 플라톤의 철학으로 대표되는 서구의 사상적 경향은 탄생을 철저히 삭제하고, 그것을 남성중심적 프레임 속으로 재전유하는 것인데, 아렌트는 인간의 새롭게 시작할 수 있는 능력인 “탄생성” 개념을 다원성에 근간한 인간 행위와 연결시킴으로써 서구 철학을 지배하던 플라톤적 사유를 뛰어넘을 단초를 제시한다고 평가하는 것이다.

특히 아렌트의 개념 중에서 페미니스트들의 우호적 평가를 받고 있고, 현재 페미니즘의 정치적 의제에 유용한 철학적 자원이라 여겨지는 것은 공적인 것에 대한 아렌트의 개념이다. 공론장을 강조하는 아렌트의 입장은 여성의 정치 참여의 확장을 꾀하는 페미니스트들에게 반가운 개념임은 분명하다. 그러나 구체적인 측면에서 아렌트와 페미니스트들의 긴장관계는 유지된다. 특히 아렌트는 공/사 개념을 구별짓는데, 여기에서 공/사 개념의 구분에 도전하는 페미니스트들에서 동의하기 어려운 지점이 발생한다. 역사적으로 페미니즘 운동은 “개인적인 것이 곧 정치적인 것이다”라는 구호 안에서 결집하였는데, 이것은 가사노동, 성폭력과 같은 페미니즘 의제들이 기존에는 자유주의 사상의 전통 안에서는 “사적인 것”으로 분류되어 정치사회적 고려의 대상이 되지 못했던 것에 대해 반기를 드는 것이었기 때문이다. 이처럼 아렌트라는 인물 그 자신, 그리고 아렌트의 개념에 대해 페미니즘은 수용과 비판이라는 입장을 취하며 긴장 관계를 유지하고 있다.

그러나 이 글의 관심사는 아렌트가 페미니스트이냐 아니냐, 혹은 어느 정도 페미니즘에 근접한 사상가인가를 평가하는 것은 아니다. 다만 아렌트의 사유와 개념을 페미니즘이 현재 당면한 이슈들에 직면하는 데 있어 자원으로 삼을 수 있을지, 아니면 적극적인 비판을 가해야 할 만한 것인지를 고찰하고자 하는 것이다. 이 글에서는 아렌트의 “악” 개념에 보다 주목하고자 한다. 왜냐하면 필자는 아렌트의 “악” 개념이야말로 기존의 서구 철학사상에 근본적으로 도전하고 있다고 생각하며, “악”을 사유하게 하는 문제의식은 아렌트의 저서들을 관통하고 있다고 해석하기 때문이다. 다른 한편으로 아렌트의 “악” 개념은 페미니스트들의 아렌트의 사상에 대한 평가에서 소홀하게 여겨진 부분이기도 하다. 또한 아렌트의 “악” 개념은 상당한 해석상의 곤란함을 야기한다. 가장 잘 알려진 아렌트의 개념인 만큼 한 편에서는 가장 통상적이고 이해하기 간단한 방식, 즉 “악은 평범한 사람이 행하고 있다”라는 해석이 지배하고 있으며, 다른 편에서는 아렌트를 신학적으로 해석하는 것, 또는 신의 영향을 받는 자로 해석하는 데 기여하고 있기도 때문이다.

아렌트의 “악” 개념과 함께 해석되어야 할 것은 아렌트의 “사유” 개념이다. 아렌트의 “악” 개념만큼이나 아렌트의 “사유” 개념 또한 아렌트에 대한 많은 오해를 불러일으키고 있다. 사유에 대한 아렌트의 강조는 마치 아렌트가 기존 근대 이성철학으로 회귀하고 있는 듯한 인상을 자아내기 때문이다. 만약에 그러하다면 남근로고스중심주의를 비판해온 페미니즘 철학에서 아렌트 역시 비판의 대상에서 제외될 수 없을 것이다. 페미니즘에서뿐 아니라 철학적 해석 내에서도 아렌트는 자주 “사유”를 신비화한다거나 “사유”에 지나친 지위를 부여했다고 비판받고는 한다. 아렌트의 “사유” 개념을 “악의 문제”와 관련지으면서 필자는 아렌트의 “사유” 개념이 통상적인 이해방식과는 다르다는 것을 보여주하고자 한다.

선/악 이분법에 대한 페미니즘의 도전과 아렌트의 악 개념의 우연성

페미니즘은 서구의 사유를 지배하는 악의 개념 자체가 여성 혐오의 기반이 되어 왔음을 제시하였다. 서구 사상의 전통에서 악의 기원은 아담과 이브가 신의 명령을 어기고 뱀의 유혹에 못 이겨 선악과를 따먹는 것으로까지 거슬러 올라간다. 아우구스티누스는 원죄 개념을 통해 악의 현상을 규명하고자 하였다. 아담과 이브의 원죄와 대한 신의 분노는 이후 인간이 겪게 될 모든 자연적 악(natural evil), 즉 지진, 화산폭발, 기근의 원인이며, 여성에게는 특별히 출산의 고통이라는 처벌이 부과되었다. 과일 하나를 맛 본 것 치고는 대대손손 인류에게 가해질 처벌이 지나치게 가혹하다고 할 수 있지만, 중요한 것은 처벌의 경중이 타당하냐가 아니라 인과적으로 인간의 원죄와 악이 연결되어있다는 것이었으며, 이것은 자비로운 신이 왜 인간에게 가혹한 고통을 주는지에 대해 어느 정도 이해가능하게 만든 설명이었다. 서구의 신학적 전통은 이와 같은 선/악 이분법, 그리고 원죄와 악의 인과관계의에근거하고 있는데, 이브는 특히 타락을 이끌었다는 점에서 특별한 비난의 대상이 되어 왔으며, 기독교에서 여성을 통제하고, 여성을 의사결정 영역에서 배제하는 데에는 이브의 원죄에 대한 책임이 뒤따라다녔다.

따라서 페미니스트들은 서구 사상의 악 개념이 여성혐오의 근간이 되고 있음을 비판하였다. 이에 당연한 귀결로서 여성 혐오라는 정서로 상당히 물든 악의 개념을 폐기하고, 세계를 선/악의 이분법적 관점으로 바라보는 것 자체에 문제를 제기하는 것이 페미니즘의 입장에서 옳바르다고 볼 수 있을 것이다. 그렇다면 아렌트에게도 동일한 비판이 가해질 수 있을 것이다. 왜 아우슈비츠의 참담함, 아이히만의 행위를 설명하기 위해서 필연적으로 선/악의 구도를 상정할 수밖에 없으며, 여성 혐오적인 정서에 물들어 있는 ‘악’ 개념을 사용하는가? 그것은 이미 아렌트가 남성 이데올로기에 근간한 서구 신학-철학적 전통에 어쩔 수 없이 물들어 있음을 방증하는 것이라고 볼 수 있지 않은가?

그러나 아렌트의 악 개념은 악을 사유하는 서구의 사상적 전통에서 상당히 비껴나고 있다는 점에 주의할 필요가 있다. 『정신의 삶』에서 아렌트 스스로 자신의 악 개념이 매우 독창적이라는 점을 언급한 바 있다.¹⁾ 악 개념에 대한 아렌트의 급진성은 악을 인과관계 속에서 이해하였던 서구의 전통과 달리 “우연성”(contingency)을 통해 악을 사유하고자 하는 데 있다. 서구 신학적 전통에서 악의 출현은 신과의 관계를 통해 해명되고는 했다. 앞서 언급했던 아우구스티누스는 원죄와 자연적 악이라는 현상을 연결지었다. 한편 루소는 자연적 악과 도덕적 악을 구분함으로써 신학적 악 개념으로부터 한걸음 벗어나며, 악의 문제를 아담과 이브가 저지른

1) "나는 재판을 취재하고 보도하는 과정에서 '악의 평범성'에 대해 언급했다. 당시 나는 이 문구가 악을 이해하는 사상적 전통 -- 문학과 신학이나 철학의 전통 -- 과 상반된다는 사실을 어렵듯이 인식했지만, 이 문구의 이면에 깔린 명제나 교의를 주장하지는 않았다."(Arendt, 1977)

원죄가 아니라 역사적인 것으로 보았다. 즉 악의 발생을 신이 인간에게 내린 처벌이 아니라 자연에서 벗어난 인간들의 방종한 삶에 대한 경고쯤으로 해석한 것이다. 따라서 루소에 따르면 인간은 악의 발생을 저지할 수 있거나 보다 나은 상태로 회복할 수도 있는 것이다. 신에 의한 것이었던, 그러나 신이 만든 것이든 인간이 만들어낸 것이었던 악의 발생에는 근본적인 원인이 있을 것이라는 생각은 서구 사상의 흐름에서 지배적인 것이었다.

아우슈비츠는 이러한 인과적 설명을 불가능하게 했다. 아우슈비츠의 이해불가능성(unintelligibility)은 그것이 가진 잔혹함의 정도에서 오는 것이 아니라 도저히 기존의 철학으로는 설명할 수 없는 악의 현상에 기인한다. 당시 아우슈비츠에 대한 지배적인 해석은 아우슈비츠를 오래된 반유대주의의 한 국면으로 이해하는 것이었다. 『전체주의의 기원』에서 한나 아렌트는 나치즘을 오래된 반유대주의의 반복으로 해석하는 것을 거부한다. 문제는 아이히만의 재판에서도 아우슈비츠에 대한 이러한 관점이 팽배했다는 것이다. 이러한 주장을 더 밀고 나간다면 아이히만을 면죄해주는 꼴이 된다. 왜냐하면 이러한 주장들에 의하면 역사는 반유대주의의 연속일 뿐이고, 아이히만은 “미리 예정된 운명의 집행자”로 위치지어지기 때문이다.²⁾

오히려 아렌트는 아우슈비츠라는 새로운 현대적 악의 발생을 이해시킬 수 있는 것은 어떤 것도 없음을 발견한다. 이해와 설명을 불가능하게 만드는 이 절대적 악은 예측할 수 없으며, 그러므로 미리 예방할 수도 없는 종류의 악이었다. 전체주의의 기원 에서 아렌트는 이러한 악을 ‘절대악’, ‘극단적인 악’이라고 부른다.³⁾ 아렌트가 보기에 ‘절대악’을 설명하기 위해 철학적으로 기댈 수 있는 것은 없는데, 다만 ‘절대 악’의 특징이라면 시스템 속에서 발생하며, 모든 인간들이 이 악에 공모하게 만든다는 것이다.⁴⁾ 아렌트는 현대의 ‘절대악’은 인과적인 설명이 불가능하다는 점에서 그 특이성을 발견한다. 이것은 ‘진보’를 통해 인간이 ‘악’을 몰아낼 수 있다는 근대의 기적이 좌절하는 곳이다.

더 나아가 아렌트가 아이히만에게서 목격한 것은 그가 악한 의도가 없었다는 것이다. 이러한 설명은 『예루살렘의 아이히만』이 많은 사람들의 공분을 산 이유였다. 죄는 악한 의도와 악한 행위의 결과에 대한 예측을 수반해야 한다고 굳게 믿고 있는 사람들음 아렌트가 아이히

2) “왜냐하면 이 기소사건과 관련된 한 재판의 중심에서 있는 것이 역사였기 때문이다. “이 역사적 재판의 심판대에 서 있는 것은 한 개인이 아니고 나치 정부도 아니며 바로 역사 전체에 나타나는 반유대주의이다.” 이것은 벤구리온이 설정한 기조였고, 이를 하우스너 씨는 충실하게 따랐다. (생략) 더욱 나쁜 점은 그것이 아이히만을 재판에 회부한 것과 분명히 상치된다는 것이다. 이는 그가 단지 불가사의하게 미리 예정된 운명의 집행자, 또는 그런 길에서 심지어는 그 운명을 성취하기 위해 ‘이 민족이 걸어간 핏자국난 길’을 표시한 이정표에 필수적인 반유대주의의 결백한 집행자일 뿐이었다는 것을 암시한다.”(예루살렘의 아이히만)

3) “불가능한 것을 가능하게 만들 때, 그것은 처벌할 수도 용서할 수도 없는 절대적인 악이 된다. 절대악은 이기심, 탐욕, 시기, 적개심, 권력욕이나 비겁함 같은 사악한 동기로 이해할 수도 없고 설명할 수도 없는 것이다. 그래서 분노로도 복수할 수 없고 사랑으로도 참을 수 없으며 우정으로도 용서할 수 없다. 죽음의 공장이나 망각의 구멍 속에 있는 희생자들이 사형집행인들 눈에더 이상 ‘인간’이 아닌 것처럼, 이 최신종 범죄자들은 인간에게 모두 죄가 있다는의식하에 우리가 서로 연대할 수 있는 영역 너머에 있다.”(전체주의의 기원)

4) “우리가 ‘극단적인 악’을 개념화하지 못한 것은 우리의 철학 전통의 고유한 속성 때문이다. 이는 기독교 신학에서도 그랬고 칸트에게서도 그랬다. 기독교 신학은 악마에게도 천국적 혈통을 인정했다. 칸트는 자신이 만들어낸 ‘극단적인 악’이라는 신조어로 적어도 이런 악의 존재를 짐작했던 유일한 철학자였다. 물론 그는 즉시 그것을 ‘도착된 사악한 의지’라는 개념으로 합리화했고, 이 의지는 이해 가능한 동기로 설명할 수 있었다. 그래서 실제로 이 현상을 이해하기 위해 기댈 수 있는 것이 아무것도 없었다. 그럼에도 불구하고 이 현상은 우리가 알고 있는 모든 척도를 붕괴시키는 무시무시한 현실성을 가지고 우리 눈앞에 있다. 식별할 수 있는 것이 단 하나 있다. 즉 우리는 극단적 악이 모든 인간이 똑같이 무용지물이 되는 시스템과 관련하여 출현했다고 말할 수 있다. 이 시스템을 조작하는 사람들은 다른 모든 사람들처럼 자신들 역시 불필요하다는 사실을 믿는다.”(전체주의의 기원)

만의 악한 의도를 부정하는 것이 그에게 면죄부를 주고 있다고 의심하였다. 아렌트는 반복해서 아이히만에게는 죄가 있으며, 교수형에 처해져야 한다고 주장했지만, 그에게 나쁜 의도는 없었다고 말한다.⁵⁾

또한 『예루살렘의 아이히만』에서 아렌트는 유대인 학살이라는 최종해결책으로 가기까지 여러 행위자들이 나름의 최선의 고려를 했다는 점을 지적한다. 여기에는 나치 관료뿐만 아니라 유대인의 이해관계를 대변하던 유대인 관료, 특히 '이상주의자'(시온주의자)도 관여되어 있었다. 시온주의자들은 유대인들의 팔레스타인 이주가 이루어지는 조건에서 독일을 떠나는 것에 동의했으며, 나치 당국과 팔레스타인 담당 유대인 기관은 어느 정도 서로가 만족스러운 협약을 맺을 수 있었다.⁶⁾ 이들은 자신의 행위가 궁극적으로 어떤 결과를 초래할지 전혀 알 수 없었던 것이다. 즉 '악'은 예측할 수 없는 곳에서 출현하며, 심지어 선한 동기 또한 악의 발생에 기여할 수 있는 것이다.

아렌트의 설명은 왜 아우슈비츠가 현대적 악을 설명하는 데 있어 상징적인지를 보여준다. 그 범죄의 규모가 아무리 크다 한들, 그것을 저지른 사람들의 동기는 평범한 것이었다. 아이히만과 같은 범죄자에게는 악행을 저지르는 자에게 나타나는 특징을 찾아볼 수 없음에도 그가 저지른 범죄는 막대한 것이었다. 전례를 찾아볼 수 없는 범죄가 가장 평범한 사람들에게 의해 저질러진 것이다. 여기에서 『전체주의의 기원』에서의 '절대적인 악'과 『예루살렘의 아이히만』의 '악의 평범성'이 연결된다. 나쁜 의도가 없는 평범한 사람들의 행위들이 예측할 수 없는 경로로 전체주의의 시스템 속에서 거대한 악을 출현시킬 수 있었던 것이다.⁷⁾

우연성에 기반한 아렌트의 악 개념은 기존에 악 개념이 맺고 있던 연결고리들을 끊어낸다. 악에 대한 (신의 분노이든, 인간의 방종이든지 간에) 근본적인 원인이 있다는 믿음과 결별하며, 또한 악의 주요요건을 구성하는 것으로 악한 동기와도 결별한다. 악은 그 원인을 찾을 수 없는 미궁 속에서, 아무런 악한 의도도 가지지 않은 사람들 속에서 우연적으로 창출되고 있는 것이다. 이처럼 독특한 아렌트의 '악' 개념은 아렌트가 '악'이란 용어를 통해 신학적·철학적인 여성 혐오적 비유의 전통에 물들어 있는 것으로 볼 수는 없음을 보여준다. 오히려 아렌트의 '악 개념'은 그러한 것과 완전히 결별하면서 현대적 악을 해석할 수 있는 새로운 이론적 근거를 마련하고 있는 것이다.

-
- 5) "아이히만의 재판에서 논란이 된 보다 큰 문제들 가운데 가장 우선적인 것은 잘못을 행하려는 의도가 범죄를 구성하는 데 필수적인, 모든 현대 법체계에서 통용되는 가정이었다. 문명화된 사법권이 이처럼 주관적 요소에 대한 고려를 하는 것보다 더 자부심을 가진 것은 없었다. 이러한 의도가 결여된 곳에서는, 어떤 이유에서든 심지어 도덕적 불건전성의 이유에서라 하더라도 옳고 그른 것을 구별하는 능력이 손상된 곳에서는, 우리는 어떤 범죄가 저질러졌다고 느끼지 않는다." (『예루살렘의 아이히만』)
 - 6) "그 몇 년 동안히틀러의 정권 장악이 시온주의자들에게는 주로 '동화주의의 결정적인 패배'로 보였다. 따라서 시온주의자들은 적어도 한동안 나치 당국과 어느 정도 범죄가 아닌 일에 협조할 수 있었다. 시온주의자들 또한 '이화'와, 유대인 청년들과 희망사항인 유대인 자본가들의 팔레스타인으로서의 이주가 함께 이루어진다면 이것은 '서로에게 공정한 해결책'이 될 수 있다고 믿었다. (생략) 그 처음 몇 해 동안 나치 당국과 팔레스타인 담당 유대인 기관 사이에는 상호적으로 매우 만족스러운 협약이 존재했다." (『예루살렘의 아이히만』)
 - 7) 아렌트의 일부 해석가들은 『전체주의의 기원』에서의 '절대적인 악'과 『예루살렘의 아이히만』의 '악의 평범성' 개념이 서로 상충한다고 보고, 아렌트가 악의 개념을 변경한 것으로 해석한다. 그것은 '절대적인 악'의 상당한 무게와 아이히만이라는 초라한 인물에게서 발견되는 평범한 악이 서로 결합되기 어렵다고 보기 때문이다. 그리고 아렌트의 이 두 가지 악 개념은 서로 밀접하게 연결되어 있으며, 아렌트의 '악의 평범성' 개념을 통해서만 아렌트의 '절대적인 악' 개념이 충분히 이해될 수 있을 것이다.

행위로서의 사유와 자유의 조건

아렌트는 악의 출현에 대한 원인불명을 강조했음에도 불구하고, 단 하나 아이히만에게서 발견한 중요한 특징을 언급한다. 아렌트가 아이히만에게서 목격했던 흥미로운 특징은 '무사유'(unthoughtness)와 상투성이었다.⁸⁾ 『예루살렘의 아이히만』에서 '무사유'를 말하고, 『정신의 삶』에서 사유를 논한다면, 『예루살렘의 아이히만』이 악에 대한 진단이라면, 『정신의 삶』은 그에 대한 처방이라고 볼 수도 있을 것이다. 무사유를 악과 관련된 것으로 간주한다면, 사유가 해법으로 제시되는 것은 어찌보면 당연한 일이다. 그러나 '사유'에 대한 아렌트의 입장은 그 개념이 일으킨 반항에 비해서는 다소 모호한 측면이 있다. 그런 점에서 아렌트의 사유 개념의 특이성을 이해하는 데 실패한다면, 아렌트는 "절대적인 악"에 대해 "사유"라는 해법을 제시하면서, 아렌트가 사유를 "신비화"한다는 평가가 내려질 수도 있을 것이다(최치원, 2019).

즉 아렌트의 『예루살렘의 아이히만』과 『정신의 삶』을 진단과 처방으로 독해한다면 아렌트의 사유가 가지는 의미는 다소 불분명해질 수 있다. 특히 아렌트가 순수 사유를 찬양하는 것으로 해석되고, 그 이유가 사유의 탈육체성, 탈위치성에 있다면 이것은 고약한 방식으로 근대 철학의 이성에 대한 찬양을 반복하는 것처럼 보일 수 있을 것이다. 그렇다면 아렌트의 철학은 페미니즘의 근대 이성에 대한 비판에서 자유로울 수 없을 것이다. 그리고 사유의 탈육체성과 탈위치성은 많은 페미니스트들이 근대 서구의 이성을 평가하는 과정에서 주된 비판의 대상이 되어 왔던 것이다. 특히 도나 해러웨이는 "상황적 지식"(situated knowledges)라는 개념을 통해 근대 서구적 관찰자가 자신을 지식의 대상과는 무관한 관찰자로 간주하는 지식 생산 과정을 비판하고, 그에 대한 대안으로 사유의 주체가 언제나 특정 맥락에 놓여 있음을 주장한다. 엘리자베스 그로츠프도 마찬가지로 서구 철학 전통의 탈육체성(disembodiment)을 비판하며, 이러한 탈육체성이 남성을 사유의 주체로 격상시키면서 여성을 비롯한 타자들을 지식의 생산에서 배제해왔음을 비판하였다. 아렌트의 사유가 사유의 탈육체성, 탈위치성을 찬양하며 전통적 철학의 이성에 대한 믿음을 고수하고 있는 것이라면 페미니스트들의 근대적 사유에 대한 비판으로부터 자유롭지 못할 것이며, 아렌트와 페미니스트들의 근본적인 결별 지점은 바로 여기일 것이다.

그러나 아이히만에게 발견한 악의 씨앗이 그의 무사유성이고, 따라서 사유를 악에 대한 해법으로 보고 있다고 간주하기에는 아렌트 이론 내에서 사유가 차지하는 위상이 상당히 모호하다고 볼 수 있다. 아렌트는 인간의 조건 과 혁명에 대하여 에서 관조적 삶(vita contemplativa)과 대비되는 활동적 삶(vita activa)과 정치를 심도 있게 논의하고 있으며, 사유에 대해 직접적으로 다루는 『정신의 삶』에서조차 무사유를 비판하기보다는 사유를 비판하는 데 많은 부분을 할애하고 있기 때문이다. 또한 『정신의 삶』에서 정신활동을 구성하는 것으로 여겨지는 것에는 사유뿐만 아니라 공통감, 의지, 판단이 있으며, 사유와 이들의 관계는 평탄하지 않게 묘사되어 있다.

아렌트의 사유 개념을 명확히 이해하기 위해서는 먼저 인간의 조건 에서 아렌트는 사유,

8) "나는 아이히만에게서 나타나는 천박함에 충격을 받았고, 소름끼치는 그의 행적들에 내포된 악의 심층적 근원이나 동기를 추적하고 싶었으나 불가능했다. 아이히만이 재판받을 당시 매우 인상적이었던 것은 그는 아주 정상적이었고, 평범하면 평범했지 결코 악마적이거나 괴물 같지 않았다는 사실이다. 그에게는 확고한 이데올로기적 신념이나 특이한 악의적 동기와 같은 징후가 발견되지 않았다. 우리가 그의 과거 행적뿐만 아니라 검찰 즉 사전심리와 재판 당시 그의 행태를 통해 발견할 수 있었던 유일한 특징은 전적으로 부정적인 것이었다. 즉 그것은 우매함이 아니라 사유하지 않음이었다."(『예루살렘의 아이히만』)

인식, 논리적 추론을 구별하는 것에 주목할 필요가 있다. 논리적 추론은 개별 사건을 일반규칙 아래 적용하는 인간의 능력으로 인간 두뇌의 단순한 기능에 불과하다. 논리적 추론은 컴퓨터에 의해 대체될 수 있으며, 이것으로는 세계를 건설할 수 없다.⁹⁾ 다른 한편으로, 인식은 근본적으로 도구적이며, 목표 지향적인 능력이다. 인식은 유용하거나 타당한 사실을 발견하거나 구성하는 것과 관여되며, 주로 과학에 기여한다. 결과적으로 인식은 그것이 복무하고자 하는 활동의 구속을 받을 수밖에 없다. 반면에 사유는 목적도 없고, 목표도 없으며 결과를 산출하지 않는 ‘무용’한 것이다. 특히 논리적 추론의 목적은 형식적 진리이고, 인식의 목적은 사실적 진리라면, 사유의 목적은 진리가 아닌 의미이다.

인간의 조건에서 인식, 논리적 추론과 구별되었던 사유는 『정신의 삶』에서는 사유 이외의 다른 정신능력과 역동적인 관계를 형성한다. 사유는 공통감과는 골육상쟁을 벌이며, 의지와는 적대한다. 판단과 사유의 관계는 미완으로 남겨졌는데, 「칸트 정치철학강의」를 통해 사유의 확장된 형태, 또는 사유와 정치적 행위가 결합된 형태가 판단일 것이라고 해석되고 있다. 아렌트의 저작들과 인간의 조건 의 구성을 검토하면, 아렌트가 아이히만에게서 발견한 것은 무사유에 불과하지만, 인간이 악에 대응하는 데 필요한 것은 사유만이 아님을 알 수 있다. 인간의 조건에서는 행위 측면이 부각되고, 『정신의 삶』에서는 사유 이외의 정신능력이 상당한 비중을 두고 서술되고 있으며, 이 가운데 아렌트의 사유에 대한 비판적 관점이 드러나고 있기 때문이다. 그러므로 아렌트는 사유를 최종 해법¹⁰⁾이 아닌, 우리의 사유가 어떤 조건에서 무엇과 결합해야 사유가 가진 특성인 “무용”함이 “자유”로 나아가게 할 수 있는지를 검토하였다고 해석하는 것이 보다 합당할 것이다.

한편, 아렌트는 사유를 중심으로 철학사를 규정하는데, 이에 따르면 사유는 고대철학에서는 존재의 진리를 관조하기 위한 시녀였고, 중세철학에서는 신적 진리를 관조하기 위한 시녀였다. 그런데 데카르트 이래로 사유에게만 관심을 가지면서 사유가 “여주인”이 되는 전도가 일어난다. 그리고 현재 사유는 행위의 시녀가 되었다. 행위의 시녀가 된다는 것은 사유를 곤란함에 빠뜨린다. 왜냐하면 아렌트가 행위에 대해 상세히 기술한 것처럼 행위는 무제한성과 예측불가능성의 성격을 가지고 있기 때문이다. 즉 사소한 행위가 어떤 결과를 일으킬지 알 수 없으며, 그 행위는 무제한적인 여파를 미친다. 행위에 대한 사유의 종속은 사유의 성격을 논리적 추론과 인식으로 격하시켜버릴 수도 있는 위험이 있다. 따라서 아렌트는 이처럼 사유 그 자체만으로 기능해서는 안되며, 사유가 행위에 종속된다는 것이 어떤 가능성을 열어놓지만 동시에 위험도 존재한다고 보았다. 그렇다면 사유의 행위에의 종속은 어떤 조건에서 자유로의 가능성을 열어주는 것일까.

역설적이게도 악을 산출하였던 바로 그 조건이 아렌트에게는 사유가 “자유”로의 가능성을 열어주는 조건으로 제시된다. 미리 악이 규정되지 않는 것은 오히려 인간에게 도덕적 선택의 자유를 열어주는 것이기도 하다. 즉 이러한 우연성은 인간을 어떠한 예정된 속박에서 벗어나 자유로운 선택을 가능하게 한다. 또한 악이 이해할 수 없는 것으로 다가온다면 그것을 결국

9) “논리적 추론은 공리적이거나 자명한 진술로부터의 연역이나 개별 사건을 일반규칙 아래 포섭하는 작용에서 명백히 드러나며, 일관된 결론의 연쇄를 끌어내는 기술에서도 분명히 볼 수 있다. 이런 인간의 능력에서 우리는 인간이라는 동물이 자연과의 신진대사에서 발전시킨 노동력과 여러 측면에서 매우 유사한 두뇌력을 마주하게 된다.”(인간의 조건)

10) 통속적인 아렌트의 이해방식에서 아이히만의 무사유가 부각되면서, 사유 자체가 강조된다. 이것은 아이히만이 사유를 했다면 그러지 않았을 것이다. 또는 사유를 하는 인간은 아이히만과 같은 판단을 하지 않을 것이란 아렌트의 해석으로 이어진다. 그러나 아렌트가 사유를 최종해결책으로 보지 않았다는 것이 필자의 아렌트 해석이다.

이해하고자 하는 인간의 사유 능력에는 악에 대응할 수 있는 가능성이 놓여 있다.

『정신의 삶』에서 묘사되듯, 악에 대응할 수 있는 인간의 정신능력에는 사유뿐만 아니라 공통감, 의지, 판단이 있으며, 사유는 이들과 역동적인 관계를 맺는다. 사유는 공통감과 실재를 둘러싸고 전쟁을 벌인다. 공통감은 우리를 생존하게 하고, 실재에 머물도록 하지만, 사유는 실재를 이탈하고자 하기 때문이다. 사유와 공통감이 이처럼 화해되지 못할 때, 사유는 철학자의 몫이 되며, 공통감은 현상을 유지시키는 기제로만 기능한다. 사유는 기존의 공통감에서 이탈하면서도 동시에 새로운 공통적인 것을 형성해야 하는데, 이것에 개입하는 것이 의지이다. 사유와 의지의 관계 역시 매끄럽지 않다. 사유는 그 자체로는 필연성을 추구하며, 기존의 것에 머문다. 더욱 문제는 사유는 의지를 부정하며, 의지를 필연적 역사 속으로 가두고자 하는 것이다. 사유가 새로운 것으로 나아가기 위해서는 없던 것을 행하려는 것, 즉 무에서 유를 만들고자 하는 의지가 개입되어야 한다. 비록 판단에 대해서는 미완으로 남아 있지만, 정치적 행위에 관여하여 공통적인 것을 만들어내하고자 하는 사유는, 즉 사유와 행위가 결합되어 공통적인 것을 형성하려는 사유의 형태가 판단으로 해석된다. 즉 정신능력의 이러한 역동성 속에서 사유는 기존의 질서를 이탈하여 공통적인 것을 형성하는 데로 나아갈 수 있는 것이다.

아렌트는 사유가 그 자체로 고립되는 것을 오히려 비판한다. 인간에게 자유의 가능성을 열어주는 사유의 힘은 관조적 삶에서 그러하였던 것처럼 사유 그 자체에서 오는 것도 아니며, 사유가 공통적으로 의미를 추구하는 가운데에서 발생하는 것이다. 이것은 근대 사유를 둘러싼 철학에 대한 핵심적인 비판이 될 수 있다. 아렌트는 『정신의 삶』의 상당 부분을 사유를 둘러싼 근대 철학자들이 사유 그 자체를 “여주인”으로 삼는 것을 비판한다. 그렇다면 페미니즘의 비판이 대상이 되곤 하는 남근로고스중심주의를 아렌트가 반복재상산하고 있다고 볼 수 있을까. 오히려 아렌트는 진리 추구의 사유에서 벗어나 (미지의) 의미 추구로 사유를 열어놓으며, 이때의 사유는 그 자체로는 기능하지 않는, 고립되어서는 제 기능을 발휘하지 못하는 것으로 규정된다. 이러한 종류의 사유는 남근로고스중심주의의 비판 대상이 되는 이성과 다르게 다양한 의미 생성의 기제에 열려 있다고 해석될 수 있을 것이다.

현대 페미니즘 정치학과 아렌트의 사유

아렌트를 페미니스트로 평가하는 것, 또는 아렌트의 저작 속에서 페미니즘과 연관될 수 있는 것을 찾아내고자 하는 것은 아렌트와 페미니즘이 관계맺을 수 있는 연계지점을 협소하게 규정하는 것일 수 있다. 오히려 아렌트 개념이 현대 페미니즘 정치학에 줄 수 있는 성찰은 아렌트의 가장 독창적인 개념인 “악의 평범성”과 “사유”로부터 구해될 수 있을 것이다. 아렌트의 “사유”는 관조적 삶에서 벗어나 부단히 현실정치와 관련을 맺는 행위성을 획득시키고자 하였고, 이것은 “절대적인 악”의 출현에 대해 아렌트가 제시한 대응책으로 해석될 수 있을 것이다. 페미니즘은 “악” 개념이 가지는 여성혐오적 맥락과 선/악 이분법¹¹⁾을. 그리고 “사유” 개념이 가지는 남근로고스중심주의의 맥락으로 인해 그러한 개념을 주로 비판적으로 평가하였고, 그것을 페미니즘의 정치학에서 적극적으로 사용하는 것은 주저되는 일이었다. 그리고 이런 점에서 아렌트의 핵심적인 사상에서 페미니즘이 활용할 수 있는 유용한 자원을 발견하기 어려웠을지 모른다.

그런데 페미니스트가 다루는 문제적 현상들에 대해 아렌트의 “악”과 “사유” 개념을 어떻게 적용시킬 수 있는지는 열려 있는 문제이다. 이에 대해서는 짚막한 단상으로 결론을 내리고자

11) 특히 무엇인가를 “악”으로 규정하는 것 자체가 도덕적 비난의 혐의를 품고 있기 때문에, 그것은 언제나 조심스러운 일이었다.

한다. 페미니스트들 뿐만 아니라 많은 시민들을 경악시킨 최근의 이슈로는 “n번방 사건”이 있다. 이들은 마치 자신들만의 관료제를 구축하기라도 하듯, 역할 배분을 세심하게 하였고 그 속에서 익명성을 철저히 확보함으로써, 수많은 피해자와 죽음을 양산하였음에도 그 책임의 무게에서 가벼울 수 있었다. 그 끔찍함에 비해 행위자들의 모습은 초라할 뿐이었다. 20대 왜소한 남성들이 가해자로 밝혀져 신상정보가 공개되었을 때, 재판장에서 끔찍한 악을 저지른 범죄인으로 호명되어 나타난 왜소하고 체구가 구부정하며, 안경을 끼고 바닥을 쳐다보고 있는 아이히만을 연상하는 것은 어렵지 않았다. 아렌트가 아이히만에게 불쾌함을 느낀 것은 다수의 시민들이 그렇듯 범죄의 끔찍함이 아니라 그의 “허풍”이었다. 그는 오히려 나치에서 자신이 결정적인 책임을 내렸다거나 유대인의 마다가스카르 이주를 자신이 고안했다는 허풍을 치면서 자신을 과장되게 묘사하였다. 가해자 중 한 명이 자신에 대해 “악마의 삶”이라고 묘사했을 때, 우리는 자신을 악의 화신으로 묘사하려고 하는 아이히만과 유사한 심리를 엿볼 수 있을지 모른다.

아렌트가 비판한 것은 오히려 이러한 행위자들에게 주목하며 그들에게 커다란 악의 책임을 지우는 일이었다. 그것은 아이히만을 둘러싼 법정에서 벌어진 일이기도 하였지만, 아이히만 자신이 스스로에게 하기도 한 일이었다. 그것은 행위자의 자아를 비대하게 만들 뿐이었다. 실제로 악의 행위자들의 모습은 초라하기 그지없었고, 그들은 그들이 공모한 악에 비해 독창적 이지도 않았고, 그저 진부하고 평범할 뿐이었다. 그러나 아렌트는 그러한 악이 어디에서 오는지를 찾는 것은 불가능하다고 보았다. 아이히만의 어린 시절, 그의 회사생활, 그가 읽었던 책 어디에서도 아이히만의 나치에 대한 공모를 규정하는 것을 찾을 수 없었다. 오히려 유대인 학살이라는 최종 해결책에는 수많은 행위자들의 (심지어 유대인 자신들의) 행위가 있었고, 아이히만은 그 안에 “우연적”으로 빨려 들어갔을 뿐이었다. 진짜 전투가 벌어지고 있는 곳은 안개 속이다(428). 우리는 누가 어떤 행위를 할지, 그 행위의 결과가 무엇일지 알지 못하며, 악의가 없는 행위로 죄를 지을 수 있는 세계 속에서 살고 있다. 이러한 아렌트의 악의 고찰이 페미니즘이 “악”과 싸우는 데 있어서 유용한 자원이 될 수 있을 것이다.

마지막으로 이것은 또 다른 글의 주제가 될 수 있을 만한 의문으로 여기에서 충분히 다루기 어렵지만, 아렌트를 읽으면서 들었던 의문이 있어 그것을 이야기해보고자 한다. 현대 정치철학에서 “악”은 정치적 용어로 거의 다루어지지 않는다. “폭력”이나 “부정의” 등의 용어가 “악”을 대체한다.¹²⁾ 그럼에도 아렌트는 왜 “악”이라는 용어를 통해 아우슈비츠를 둘러싼 현상에 접근하고자 했을까. 먼저 “악”의 불가해함과 그것을 이해하고자 했던 인간의 노력과 아렌트 스스로 연결되고자 하는 의도가 있을 것이다. 인류는 왜 인간을 사랑하는 선한 신이 (육의 경우처럼) 무고한 인간을 고통스럽게 하는지를 이해하고자 했다. 아렌트 역시 “이해불가능한 것을 이해하고자 한다”라는 자신의 의지를 이 연장선 상에 두고 있는 것으로 해석할 수 있을 것이다. 두 번째는 신에 대한 믿음이 있을 것이다. 앞서 언급했듯 아렌트는 신학적 악의 개념과 완전히 단절했지만, 그럼에도 불구하고 “악”이라는 말을 통해 보유하고 싶었던 믿음은 비록 신의 창조가 악한 것을 만들도록 설계되었으나, 인간에게 이 악에 대응할 수 있는 능력 역시도 신이 부여하였다는 믿음을 보유하고자 하는 데 있을 것이다.

12) 그리고 아렌트를 수용한 현대 정치철학자들은 아렌트의 “악”을 이와 같은 용어들과 호환해서 사용하곤 한다.

참고문헌

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism* [1951]. New York. [한나 아렌트. 전체주의의 기원 1·2 . 이진우·박미애 옮김. 한길사. 2006.]

Arendt, H. (1981). *The life of the mind* [1977-1978]. Houghton Mifflin Harcourt. [한나 아렌트. 정신의 삶 . 홍원표 옮김. 푸른숲. 2019.]

Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem*. Penguin [1963]. [한나 아렌트. 예루살렘의 아이히만 . 김선옥 옮김. 한길사. 2006]

Arendt, H. (2013). *The Human Condition* [1958]. University of Chicago Press. [한나 아렌트. 인간의 조건 . 이진우 옮김. 한길사. 2019.]

Cavarero, A. (1995). *In spite of Plato: A feminist rewriting of ancient philosophy*. Taylor & Francis.

Clack, B. (1999). *Misogyny in the Western Philosophical Tradition: A Reader*. Springer.

Clack, B. (2013). *Feminism and the Problem of Evil*. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 326.

Clack, B. (2018). *Evil, Feminism, and a Philosophy*. *The Problem of Evil: Eight Views in Dialogue*, 123.

Griffiths, M., & Whitford, M. (Eds.). (1988). *Feminist perspectives in philosophy*. Indiana University Press.

Honig, B. (2013). *Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity*. In *Feminists theorize the political* (pp. 233-254). Routledge.

Lloyd, G. (2002). *The man of reason: "Male" and "female" in western philosophy*. Routledge.

Markus, M. (1987). *The anti-feminism of Hannah Arendt*. *Thesis Eleven*, 17(1), 76-87.

Maslin, K. (2013). *The Gender-Neutral Feminism of Hannah Arendt*. *Hypatia*, 28(3), 585-601.

Moynagh, P. (1997). *A politics of enlarged mentality: Hannah Arendt, citizenship responsibility, and feminism*. *Hypatia*, 12(4), 27-53.

Rich, A. (1995). *On lies, secrets, and silence: Selected prose 1966-1978*. WW Norton & Company.

Sands, K. M. (1994). *Escape from paradise: Evil and tragedy in feminist theology* (p. 55). Minneapolis: Fortress Press.

박종균. (2017). 아우구스티누스와 아렌트의 악의 개념 비교연구. *장신논단*, 49(2), 243-268.

박종균. (2020). 세월호 참사와 악의 문제-아렌트를 중심으로. *기독교사회윤리*, (46), 9-44.

박종균. (2020). 악의 문제에 대한 실천적 대응-분회퍼와 아렌트의 악의 이해를 중심으로. *장신논단*, 52(2), 87-116.

박종균. (2020). 악의 문제에 대한 실천적 대응-분회퍼와 아렌트의 악의 이해를 중심으로. *장신논단*, 52(2), 87-116.

유희석. (2020). 프리모 레비와 한나 아렌트—'회색시대'와 '악의 상투성'에 관하여. *인문논총*, 77(1), 357-396.

이관형. (2012). 미학은 정치학인가?-칸트 미학에 대한 한나 아렌트의 정치적 독해. *시대와 철학*, 23(2), 171-208.

전경옥. (2004). 한나 아렌트와 페미니스트 정치사상. *아시아여성연구*, 43(2), 74-107.

최치원 (2019). 정신의 삶에 나타난 아렌트(Hannah Arendt)의 미스터리한 사유 개념 비판: 아렌트의 이론은 왜 진정한 정치이론이 될 수 없는가?. *정치사상연구*, 25(1), 205-241

홍경자. (2014). 죽음을 부르는 '악'은 어디에서 오는가?-야스퍼스와 아렌트에서의 '악'의 근원과 본질. *가톨릭철학*, 23, 127-155.

홍원표. (2005). 한나 아렌트 정치철학에서 선악의 문제. *정치사상연구*, 11(2), 179-201.

정유진 선생님의
“한나 아렌트의 ‘악’ 개념에 대한 페미니즘적 검토”에 대한 논평

주 현 (건국대)

‘악’의 문제가 신학적 뿌리에서 나왔다는 사실을 모른 척 하더라도 페미니즘 정치에서 쉽게 받아들이기에는 부담이 크다. 가령 여성의 권리를 저해하는 것에 ‘악’ 개념을 사용한다면, 여성이 마녀(악인)로 몰렸던 논리와 크게 다르지 않을 수 있기 때문이다. 필자는 ‘악’이 여성혐오와 연관됐다는 역사적 사실을 지적하며 ‘악’을 개념적으로 페미니즘과 접목하는 문제에 대해 섬세한 검토로 글을 시작한다. 이와 같이 페미니즘 정치학에서 ‘악’의 전통적 해석들을 활용하기에 한계가 있지만, 아렌트의 ‘악’ 개념은 그 독특한 내용과 그것이 주는 통찰로 인해 가능성을 가지는 것으로 보인다.

글의 문제의식은 아렌트가 페미니스트인가 여부를 밝히는 데 있지 않고, 아렌트의 사유와 개념을 현재 페미니즘 이슈로 접목할 수 있는지 그 물음에 있다. 아렌트와 아렌트 철학에 대한 필자의 평가는 그러한 문제의식이 성립할 수 있음을 드러내는데, 다음과 같다. 1) 여성이자 걸출한 철학자이다. 2) ‘공적영역’의 다원성을 강조함으로써 타자로 배척된 여성의 정치적 지위를 보장한다. 3) 개별적, 다원적, 타자적인 것을 정치영역으로 확장함으로써 현대적 의의를 가진다. 특히 4) ‘악’ 개념을 ‘사유’ 문제와 연관시켜 풀어냄으로써 ‘악’의 신학적 해석, 근대적 해석과 결별한다. 필자의 궁극적 논의는 네 번째 지점과 연관되며 ‘악’과 ‘사유’가 긴밀한 개념적 관계를 가지고 있음을 주목하고 이를 페미니즘적 관점에서 논증한다.

필자가 주시한 ‘악’의 주요한 특징은 첫째, “우연성(contingency)”으로 사유한다는 점. 둘째, 아이히만을 통해 목도한 ‘악’의 현상과 그것의 인과적 설명 불가능성. 셋째, 동기 없는 ‘악’과 그 평범성. 이러한 ‘악’에 대한 세 특질은 모두 근대성과 결별하는 것이며 특히 ‘악’과 ‘악의’를 동일시했던 전통적 방식과 갈라짐으로써 악의 없는 악, 즉 ‘절대악’(근본악)인 ‘전체주의’를 비판하는 논거가 된다. 우연성으로 사유한다는 것의 의미는 ‘근본악’의 원인이 ‘예측 불가능성’(우연성)의 상실이고, 그 결과 인간을 ‘잉여적 존재’(무젤만 Muselmann)로 만들어 버린다는 것이다. 전체주의는 세 단계의 말살을 통해 인간을 ‘살아있는 시체’인 ‘무젤만’으로 만드는데, 첫째, 법률적 인격의 말살. 둘째, 도덕적 인격의 말살. 그리고 개성의 말살. 여기서 개성은 ‘자발성’이며 개성의 말살은 곧 자발성의 파괴이자 ‘새로운 시작’(탄생)의 불능을 야기한다.

‘악’에 대한 세부적인 논의가 전체주의 분석에서 아이히만 분석으로 넘어가면서 ‘근본악’은 ‘악의 평범성’과 만나게 된다. 필자는 아렌트가 ‘악’을 ‘무사유’(thoughtless)와 연결시키며 아이히만을 ‘악의 평범성’의 전형으로 그려내는 모습에 주목하는데, 여기서 ‘사유’에 대한 아렌트의 역동적 접근을 상세히 서술한다. 그런데 환기해야 할 점은 페미니즘이 불편할 수 있는 ‘남근로고스주의’의 재활용이 개입되는지를 봐야 한다는 것이다. 결국 ‘사유’가 ‘순수사유’의 재전유라면 그것은 ‘이성’에 대한 찬양을 반복하는 것일 따름이며 여성주의가 강력하게 비판하는 사유 주체로서 남성의 기표를 다시 마련해 주는 것에 불과하기 때문이다. 그러나 아렌트의 ‘사유’ 개념은 ‘순수사유’와 다르며, 따라서 필자는 근대적 ‘이성’이 가지는 ‘탈맥락성’과

‘탈육체성’이 아렌트의 사유에는 없다는 것을 강조한다.

아렌트에게 ‘사유’는 ‘의지’, ‘판단’, 그리고 ‘공통감’과의 복합적 관계 속에서 정의된다. ‘사유’의 목적은 ‘공통적인 것’의 형성에 있으며, 특히 ‘판단’은 ‘사유’의 해방적 효과의 결과물이기도 하고 때로는 ‘사유’의 한 유형으로 나타난다. ‘판단’의 기능은 ‘사유’를 현실화하고, ‘사유’를 현상세계에 가시화하는 것이므로 결국 ‘사유’ 능력의 핵심은 ‘판단’ 능력의 해방이라고 볼 수 있다. 아렌트는 이러한 ‘사유’, ‘판단’ 능력을 모든 사람들이 잠재적으로 가진다고 보았다. 이는 공적영역의 정당성을 확보하는 개념적 작업으로 보인다. 그러나 아이히만은 이러한 능력이 없으므로 ‘악’에 속한다. ‘악’의 규정 근거가 ‘무사유’(thoughtless) 즉 ‘사려’(thoughtfulness)의 결핍이기 때문이다.

이 글은 아렌트의 철학이 페미니즘 정치학에서 현대적으로 유용하게 논의될 수 있는지 검토하고, 특히 ‘사유’ 개념이 근대성을 탈피했다는 점을 역설함으로써 ‘남근로고스주의’의 오명을 벗어날 합당한 근거들을 소개한다. 주목할 점은 ‘악’의 문제를 나름의 방식으로 정련한 것인데, 정리하자면 다음과 같다. ‘악’의 현상과 ‘신’의 실존 사이의 문제 -> ‘악’의 현상과 ‘악’의 실재 사이의 문제 -> ‘사유’ 능력의 유무와 ‘악’의 문제 사이의 내적관계.

필자는 글의 말미에 최근 가장 충격적이고 수많은 사람들의 공분을 산 구체적 범죄현상—‘n번 방 사건’에 대해 언급하고 주요 범죄자(조주빈)를 아이히만과 병렬시켰다. 앞서 ‘악’과 ‘사유’의 관계를 살펴봄으로써 ‘사유’ 능력의 부재와 ‘판단’ 능력의 결핍이 ‘악인’을 보여준다는 사실을 확인했다. Q1) 그런데 모든 사람들이 이 중요한 능력을 가지고 있음에도 여전히 제노사이드(젠더사이드)가 나타나는 것은 어떻게 설명할 수 있을까? 그것이 전체주의적 시스템의 불가해하고 절대적인 힘이라면, 흡사 자연적 재해와 같은 그러한 사태에 맞서는 개인들의 사유 능력은 얼마나 유효할 것인가?

Q2) 앞선 질문에 전제는 아이히만과 조주빈을 같은 맥락의 ‘악인’—무사유 존재로 본 필자의 입장에 동의한 것이다. 그런데 과연 그럴 수 있는지 모르겠다. 아이히만은 전범 재판 중에 자신의 행정 능력을 과시하기 위해 ‘얼마나 자주’, ‘얼마나 부지런히’ 유대인을 “이송”, “재정착” 시켰는지에 대해 말하는, 그 자체로 ‘무사유’, ‘무능력’한 인간으로 보인다. 그런데 조주빈의 경우에 직접 피해자들을 관리했고, 피해자들의 거부가 있을 경우 가학적 요구의 정도를 높이고 조절했다. 이것은 그가 의식적으로 판단하고 계획한 것을 실행(행위)한 것으로 보인다. 게다가 ‘n번 방 사건’은 분명한 여성 혐오 범죄이자 여성의 ‘타자화’, 여성의 ‘비인격화’가 자행된 타겟팅이 분명한 경우인데, 그 피해 대상이 ‘민족’인가 ‘여성’인가의 질문은 분명 다른 맥락화가 요구될 것으로 보인다. 덧붙여 ‘n번 방 사건’은 여성에 대한 혐오가 기술 네트워크 환경(다크웹)과 만나면서 노골적으로 드러난 잔인성에 비해 한층 교묘해진 범죄행위로서, 다수 이용자 남성들(엄청난 다수)이 ‘나뉘가짐으로써’ 경감된 형제애적 죄의식의 발호로서, 그리고 거기에 기생하는 신자유주의적 카르텔로서 접근하는 것이 페미니즘적 관점에 좀더 적합하지 않을까 제안한다.(함께 생각해보면 좋겠습니다)