

우리 - 사람

생명들의 더불어 있음에 관해서*

김예란 광운대학교 미디어영상학부 교수**

한국 사회에서 자신을 이루는 사람들에 대한, 혹은 사람들에 의한 삶의 형성이란 우리의 주체성 실천의 과정이다. 주체성은 자신에 대한 성찰 속에서 끊임없이 만들어지고 의심되고 수행되며 갱신되는 자아의 진실이기 때문이다. 한국 사회의 주체의 해석학을 탐구하는 이 글은 생명에 대한 인식이 관통하는 가운데, '대중, 민중, 다중, 인민, 공동체'의 언어 고리들로 구성된다. 1960년대에는 전후의 궁핍한 상황에서 모호한 덩어리로서 대중이 형성되는 가운데 내면의 의식세계를 가진 개인이 등장한다. 1970년대부터 1980년대에 이르는 시기에는 직접적이고 물리적인 위험(빈곤, 독재)에 대한 투쟁 현장에서 거대하고 강고한 이념적 연대가 집결된다. 한국의 민주화와 함께 그러한 적대 구조가 해체되는 한편 신자유주의적인 지구화 체제의 모순이 심화하는 가운데 구체적인 특수한 위치들마다 차이와 변화를 함축하는 특이성들이 생성되고 이들이 유기적인 방식들로 연결된다. 이러한 움직임들 통해 거시·미시적인 통치성에 접합하는 다수로서 다중과 인민, 공동체에 대한 사유들이 성장한다. 개별과 보편, 차이와 공동의 원리들이 공존할 수 있기 위해, 다중과 인민성에 관한 급진적 사고의 바탕에는 열린 단수성과 소통적인 집합성을 추구하는 공동체의 윤리적 기획이 연동한다. 한국 대중에 관한 자기 인식은 여러 이론들을 변용하는 과정에서 형성되었다. 현실과의 관련성 안에서 특정한 이론들이 수용되었고, 그 이론들이 선별되어 현실에 접합되거나 탈구되는 과정에서 또 다른 삶의 행위와 의미들을 창출했다. 이는 우리 - 사람에 대한 자기 지식이 개별 이론의 내부에서 완결적으로 설명되는 대신, 이론들이 이 땅에 뿌리내리고 싹트고 성장, 변형되는 과정 속에서, 그들 사이의 관계가 설정되고 연동되는 실행을 통해 우리 - 사람에 대한 성찰적 이해가 만들어졌음을 뜻한다. 이 평탄하지 않은 역사는 삶의 실천을 거치며 한 사회의 집합적 주체성이 형성되는 치열한 생각의 운동성을 보여준다. 주체의 해석학이 완성되는 종결지는 없다. 그 한계는 늘 반성되고 갱생되어야 한다.

KEYWORDS 우리, 사람, 생명, 대중, 민중, 다중, 인민, 공동체, 주체의 해석학

* 이 논문은 2014년도 광운대학교 교내학술연구비 지원에 의해 연구되었음.

** yeran@kw.ac.kr

공동체는, 다른 단수적 존재 없이는 단수적 존재가 있을 수 없다는 것을, 따라서 우리가 적절치 않은 어휘로 ‘사회성’이라 부르는 것(… 원초적 또는 존재론적 ‘사회성’)이 있다는 것을 의미한다. 정치적 동물은 이 공동체에 비해 이차적인 것이다(장 퉁 낭시).

(사람을 귀중하게 만드는 것)(김진균)

1. 시작하며

사람들 그리고 한국 사람들을 생각할 때 떠오르는 이미지와 소리가 있다. 하나의 이미지는 사람을 나타내는 상형문자 ‘人(인)’이다. 학교에서 다분히 도덕적인 교훈을 담아 배운 지식에 따르면, 이 글자는 두 사람이 함께 맞대어 있는 형상을 그린 것이라 했다. 이 해석을 얼마나 믿을 수 있을지는 의문이지만, 그 사실 여부를 떠나 절묘함과 호기심을 불러일으킨다. 절묘함은 ‘하나’의 글자에 담겨 있는 ‘여럿’의 의미에 대해서다. 이미 단수성 안에 복수성이 살아 있고, 복수성은 단수성을 이루기 때문이다. 호기심은 그 맞댐의 관계성에 관한 것이다. 그들은 기울어진 채로 연결되어 있다. 이들은 왜 바로 서있지 않는 걸까, 예컨대 H처럼 똑바로 선 사람들이 평등하게 손을 맞잡은 형태로 그린다면 한결 바람직할 텐데. 이 경사각은 좌인이 우인을 누르고 있는지 아니면 일으켜 주고 있는지, 우인이 좌인을 밀쳐내려 하는지 아니면 받쳐 주고 있는지와 같은 물음들을 안고서 인간 삶에 현존하는 억압, 종속, 저항, 협동의 복잡한 가능성들을 함축하고 있다. 다른 하나의 소리는 김현식의 하모니카 연주곡인 ‘한국사람’이다. 조국을 표명하는 기호에 그다지 호감을 가지지 않는다손 치더라도(이 역시 관습적으로 행해지는 진부한 태도임에도 불구하고), 김현식의 하모니카 연주는 어느 누구의 마음이라도 건드릴 수 있을 선율을 울린다. 이 감동은 한국인의 한이라는 일반화된 해석에서 나오는 반응이라기보다는, 그토록 끊어 넘치듯 절규하는 김현식의 목소리조차 담아낼 수 없다는 듯이 대신 철선과 철판으로 만들어진 구멍들에 입김을 불어 넣어 나오는 소리 때문이다. 그 간결한 소리가 ‘한국사람’이라는 치열한 의미와 결합하게 된 연원 모를 계기에 대한 절절한 동감에 가깝다.

이 글은 이러한 이미지와 소리들이 전하는 감각과 의식, 다른 말로 표현한다면 한국 사회에서 사람들이 경험하고 사유한 자신에 대한 이해를 ‘우리 - 사람’의 집합성과 관계성에 관한 문제로 해석하려 한다. 푸코(Foucault, 2001/2007)를 따라서 주체가 자신과 관계 맺는 방식을 주체성이라 할 수 있다면, 그 관계는 ‘자아의 진실’을 성찰하고 실천하는 치열한 과정에서 만들어지고 변형되고 또 새롭게 구성된다. 주체의 해석학이 이럴진대, 한

사회에서도 자신에게 던져지고 겪어 내야 할 지금의 역사를 사유하고 수행하며 진실을 추구하는 주체의 해석학이 가능할 것이다. 한국 사회를 이루는 사람들에 대한 그리고 그 사람들에 의한 삶의 형성이란 곧 우리의 주체성 실천의 과정이다. 주체성은 자신에 대한 성찰 속에서 끊임없이 만들어지고 의심되고 수행되며 갱신되는 자아의 진실이기 때문이다.

특정한 삶과 그에 연관된 많은 행위들이 조직화된 체계가 이론이다. 이론에는 필연적으로 삶의 주체가 명시, 암시적으로 개입하며 고유한 의미와 가치의 무게와 방향들을 투입하게 된다. 따라서 한 사회의 우리-사람들에 대한 지식 형성에 이리저리한 이론들이 교차했다면, 그들에는 당대의 체험과 정신의 여러 국면들이 기입되는 것이다. 한편 이론이 '여행'(이상길, 2011)할 때 그 여로는 환대, 거부, 밀입국, 추방의 가능성들에 열려 있다. 그 운명은 해당 이론의 본성과도 관련되지만 그 이론과 조우한 사회의 정서적, 실재적 정황에도 영향을 받으며 변형과 개조를 되풀이한다. 또한 그 여행은 반드시 국경을 기준으로 하지 않는다. 접경 지역에서 이루어지는 세밀하고도 분주한 거래 행위들, 국경을 가로지르며 촌락과 부족 사이에, 권역 간, 나아가 지구 체계의 총체적 범위 안에서 사유와 지성의 이동 궤적과 정착 지형은 설 새 없이 만들어지고 다시 세워지기를 반복한다. 이렇게 본다면 한 사회에서 유목되거나 경작되는 이론의 성장소멸의 주기는 그 사회의 역사를 이루는 크고 작은 흐름의 운동들이다.

2. 몇 개의 전제들

이 작업은 '우리-사람'의 지식 흐름을 통해 우리 사회의 주체성 형성의 한 역사를 탐색한다. 우리-사람은 인간 생명들의 집합성을 표현하는 단어다. 인간 생명들의 정념이 교통하고 몸이 어울려 그 공동됨의 인식이 느낌과 삶으로 표명될 때, 우리-사람이 성립된다. 우리-사람이 어떠한 양식으로 실체화되고 의미화되는가라는 문제는 곧 그 사회의 집합적 주체성이 어떻게 형성, 표현되는가라는 문제에 상응한다. 따라서 역사적으로 형성된 집합성과 그에 담긴 주체화된 의미를 해석함으로써 그 시대를 살고 있는 우리-사람의 모습을 그릴 수 있다.

이 시도를 이루는 몇 가지 전제를 밝히는 편이 좋으리라 생각한다. 우선 이 작업은 한 사회가 자신의 삶을 구성하면서 자아를 형성해 가는 문제에 관련된다. 이는 주체가 대상에 대해 확립하는 지식으로 공식화(formulation)되는 계획적이고 분리적인 체계가 아니라, 삶이라는 행위를 통해 끊임없이 형성되고 상실되고 덧칠되는 과정적, 중첩적, 실천적 관계

를 뜻한다. 자아의 진실을 향한 탐문과 궁구, 그 위험한 일에 ‘용기 있게’ 몸을 던지는 결단과 쟁투의 과정이 앞의 실천이다(Foucault, 2012). 결코 평탄하지 못했던 한국의 현대사에서 그 안의 사람들이 자신의 진실을 찾고자 혹은 만들고자 고투한 과정을 이해하고 그 의미를 읽어 보고자 하는 지금의 작업은, 말하자면 동시대의 문제의식과 사유에 동행하고 귀 기울이고 직조하는 탐구적인 여행과 비슷하다.

다른 하나는 시각 설정에 관한 문제다. 한 사회의 집합적 주체성 형성의 궤적을 그리는 방식과 방향은, 세상의 모든 길들이 그러하듯이, 각개 다양하다. 이 글은 그 수많은 가능성들 중에서 ‘사회성’의 시선에서 그 궤적을 그려 본다. 간단히 말해 ‘인간에 대한 생각’이 근원을 이룬다. 이어서 과연 무엇이 ‘인간성’을 규정하는가, 인간과 비인간은 어떻게 구분되는가, ‘인간의 권리를 가질 수 있는 권리(rights to human right)’와 같은 질문들에 관련된 ‘포함/배제’의 경계가 문제화된다(Lechte & Newman, 2012). 그 경계가 명백하지 않을 뿐 아니라 어느 절대적인 경계선도 완전히 정당화될 수도 없음은 아감벤의 ‘벌거벗은 생명’, 즉 추방의 조건으로 포섭되는 모호한 존재들로 반증된다. 달리 말해 ‘정치’와 ‘정치적인 것’의 구분에 동의할 수 있다면 이 글의 관심은 후자에 가깝다. ‘정치(la politique/politics)’가 현실을 주어진 전체로 인정한 후 그 안에서 발생하는 문제를 처리하는 행정적인 기술이라면 ‘정치적인 것(le politique/the political)’은 우리에게 이미 부동의 것이라 주어진 전체를 임의적이고 우연적인 접합으로 보는 논쟁의 영역이다. 따라서 후자에서는 ‘세계의 가능성/불가능성’을 근본적으로 질문하는 비판이 가능하다. 이렇게 본다면 정치적인 것이라 ‘현실 세계의 배치를 전체적으로 전환하는 행위를 조직하고 실행하는’ 혁명적 사고다(르포르, 1986: 서동진, 2014, 28-29에서 재인용). 정치적인 것에 대한 주장과 지지는 한국의 역사와 현재와 미래에 대한 민주적 전망들에 이미 깊숙이 녹아 있다. 일례로 조희연·장훈교(2009)가 제안한 ‘민주주의의 사회화’를 통한 ‘급진적 민주주의’의 기획은 지난 반세기의 한국 현대사회를 ‘외부’로 향하거나 ‘외부’로부터 들어오는 시각에서 설명하는 입장을 취한다. 외부는 계급적 소외에 의해서든 이념적 억압에 의해서든 수많은 힘의 관계와 조건 속에서 정치 제도화 경계 바깥에 위치하는 이들이다. 그들의 ‘구성적 외부’에 대한 논의는 한편으로는 한국의 민주주의 역사가 중심에 의해 주도된 것이 아니라 오히려 경계 바깥에서, 경계를 짓고 개축하는 힘들에 의해 급진적으로 형성되어 왔음을 설명하는 인식론이다. 다른 한편으로는 보다 나은 민주주의란 ‘내부를 독점하는 특정한 정치적인 것들과의 대결’을 통해, 더 많고 다른 외부들을 발견하고 연대하는 방향으로 추구되어야 한다는 실천적 주장이기도 하다. 이러한 바깥의 존재에 대한 사유들과 더불어, 이 글의 관심은 내부에 안전하게 자리 잡은 ‘시민’보다는 그 경계화의 권력에 걸려 있는 ‘인간’을 향해 있다.¹⁾ 그 외부성

때문에 중심에 의해 구성당하는 동시에 중심을 구성하는, 그 타자성으로 하여 권력에 의해 통치되지만 반대로 그에 대한 위협이 되는, 그리고 착취와 억압의 대상이지만 아울러 해방의 능동성을 품은 양가적 존재들(김세균, 2004)에 대한 생각들이 논의의 주된 흐름을 이룬다. 따라서 이 글에서는 시민, 국민, 공중 등과 같이 민주주의의 제도적 정립을 도모하는 개념들 대신 대중과 민중으로부터 다중과 인민을 거쳐 공동체와 생명에 이르기까지 대체로 부정형이고 가변적이며 모호한 덩어리 같은 실체들을 따르는 어휘들이 주로 다루어진다.

마지막으로, 하나의 지적 작업은 그 일의 실행자의 자전적인 역사로부터 완전히 유리될 수 없다. 한 사람의 생각이 닿는 곳, 그 방향과 속도와 리듬, 결코 균질적이지 않은 행보가 왜 하필 그렇게 만들어지는지에 대한 객관적 논증은 아마도 불가능하다. 이처럼 누군가의 생각이 미치는 일, 내면에서 뻗치는 생각의 주파는 직관에 의해 발동된다. 직관이 사유에 개입하는 방식에 관해서, 들뢰즈가 ‘베르그송주의’를 해석하며 제시한 직관의 방법론을 참조할 수 있을 것이다. 지성이 문제 제기를 하는 능력이고 본성이 답을 구하는 능력이라면, 직관은 문제 제기의 참과 거짓을 분별하는 유일한 철학적 방법론이다. ‘직관’은 문제의 조건을 결정하고 그러한 문제 제기가 되어야만 하는 변수들을 발견하고 문제에 관련되는 요소들을 조합한다. ‘직관의 단순성’은 ‘체험된 행위’로서 하나의 의미를 단박에 그리고 자명하게 가리킨다(들뢰즈, 1968/1996, 9-22쪽). 그리고 직관에 의해 추동되는 생각의 운동에는 이미 주체적 기억의 이미지와 의미가 개입하는 것이다. 이처럼 하나의 사유는 잠재적 상태에 ‘지속’해 있는 전체가 누군가의 마음 작용에 의해 ‘기억’되어 그의 생명으로 도약되는 바, 이제 그의 고유한 현실로 분화되고 계열화됨을 의미한다. 이렇게 볼 때 사회는 수많은 개체들의 ‘창조적 마음’에 의해 무수한 역사들을 가지게 된다.²⁾ 이것이 생각의 본성이자 가치라면 우리의 노력은 단 한 가지의 정답을 향해서가 아니라 이질적이고 다중다기한 문제 제기와 해명을 위해 더 많은 생각들을 초대하고 포용하는 일에 모아져야 한다. 이를 통해 보다 입체적이고 풍요로운 사회의 역사들이 창안될 수 있다.

이런 점에서 내가 한국의 자기 지식의 형성 흐름을 축조하는 작업은 한국 사회의 객관적인 조건이 나의 경험과 생각으로 주관화되는 절차를 필히 거치게 된다. 간단한 예로 사회주의 연방을 적군으로 체험한 세대(1950, 1960년대), 이상으로 추구한 세대(1970, 1980

1) 주지하다시피 이 구분은 프랑스 시민혁명의 ‘인간과 시민의 권리선언’에 근거한다(Lechte & Newman, 2012). 아울러 이 점을 일깨워 준 박진우에게 감사드린다.

2) 들뢰즈의 ‘베르그송주의’에서 ‘지속’, ‘기억’, ‘생명의 도약’은 세 개의 근본적인 개념으로 설명된다. 지속이 ‘잠재적 다양성’이라면 기억은 ‘이 잠재성 안에서의 모든 차이의 정도들의 공존’으로서의 ‘다양성’이고, 생명의 도약은 ‘그 정도들과 상응하는 분화의 계열’이다(들뢰즈, 1968/1996, 160쪽).

년대), 해체와 장벽 붕괴의 이미지로 경험한 세대(1990년대), 색다른 낭만적 여행지로 향유하는 세대(21세기)가 비판이론이나 문화이론을 체감하는 각도와 온도가 같을 수는 없다. 그런 연유로 이 글은 1990년대에 대학을 다니며 당시에 활발히 꽃피었던 문화이론을 공부했던 필자의 체험적 직관을 따른다. 이 과정에서 이전 시대의 생사를 가르는 격렬한 정치적 갈등과 긴장이 단지 책으로 읽는 ‘차분한’ 지식으로 습득되는 제약을 받는다. 이 불가피한 한계를 최소화하기 위해서, 또한 직관을 방법론으로 채택하는 시도가 선부르고 치기 어린 시도가 되지 않기 위해서 각 단계마다 문제 제기가 제대로 이루어지고, 생각의 방향과 의미를 세우는 윤리적 판단이 건강하고, 문제에 대한 충실한 응답이 될 수 있도록 마땅히 노력했다. 아울러 이전 세대가 얻었던 즉시적인 체험과 각성의 형태로서가 아니라 여러 갈래의 반성과 해석이 깊이 숙성되고 적층된 조건에서—마치 거리의 멀고 가까움을 공기의 농밀함으로 표현하는 동양화의 공기원근법처럼—상대적으로 긴 시간적 거리를 고밀도로 채우는 담론들의 위상도 안에서 넓고 깊게 읽고 해석할 수 있는 후속 세대의 미덕을 살릴 수 있기를 희망한다.

이 전제들 위에서 우리 - 사람의 문제를 탐구해 온 이론 영역에 접근했다. 특히 앞에서 밝혔듯이 제도적 정치 대신 ‘소통’으로 발동, 매개, 연합, 변동하는 ‘정치적인 것’(서동진, 2014)을 주제로 삼기에, 이러한 방향성을 교류해 온 사유들에 집중했다. 이어지는 절들은 생명에 대한 인식이 관통하는 가운데, ‘대중, 민중, 다중, 인민, 공동체’의 언어 고리들로 구성된다. 각 개념들에, 그를 통해 고찰된 우리 - 사람의 성격, 그 관계 구성의 질료와 조건성이 제시된다. 이렇게 여러 개념들이 배치되는 형식은 이 연구가 한 개념에 대한 계보학적 연구 대신 여러 개념들이 서로 연결되거나 분리되면서 생각들의 사회적 지형이 지속적으로 조정되고 개축되는 과정 자체를 탐구하는 기획임을 시사한다. 또한 우리 - 사람을 가리키는 각 어휘들은, 기계적 대응은 무리이겠지만, ‘근대화, 민주화, 문화화, 포스트 시대의 신자유주의화’의 사회적 변동 국면들에 상응한다. 개념 - 경험 영역들 간에 대략적인 상응관계가 가능한 이유는, 레이몬드 윌리엄즈(Raymond Williams, 1977)의 말대로, 당대인은 자신의 언어를 ‘선택’하기 때문이다. 개념은 경험 속에서 구성, 구체화되고 경험은 개념을 통해 인식, 해석된다. 그러기에 개념과 경험을 표상하는 어떠한 언어이든 그것은 당대의 역사를 치열하게 응축하고 진중하게 표현한다. 우리 삶이 그러하듯이.

3. 전후, 생명의 삶과 죽음

한국에서 인문사회과학 분야의 본격적인 학술 활동은 1960년대 이후에 이루어진 것으로 이해할 수 있다. 제도화의 차원에서 1957년에 한국 사회학회가, 그로부터 2년 후에 한국언론학회가 설립되었다. 더 넓게 보면 <사상계>가 <사상>이라는 제호로 1952년에 창간되어 전문 학술 영역과 문학 영역을 연결하며 이론과 비평이 전개될 수 있는 사회적 공간을 제공했다(김미란, 2012). 또한 4·19 세대로 상징되는 한글세대가 1960년대 초반부터 형성된 정황을 고려할 수 있겠다.

적어도 1970년대 초반까지 사회를 살아가는 사람들에 관한 학술논문은 그리 눈에 띄지 않는다.³⁾ 그리고 이 주제를 다루는 섬세하고도 성찰적인 감수성은 사회과학 학술 분야보다는 문학에서 풍부히 읽힌다.⁴⁾ 김현의 해석에 의하면, '65년대 작가'의 작품들에는 '55년대 작가'들의 작품에 등장하는 상황에 순응적, 무의식적이거나 가상의 관념 세계에 빠져 있는 '재래의 인간형'과 전혀 다른, 그로부터 변모된 인간들이 등장한다. 예를 들어 1960년대의 감수성을 구현한 김승옥의 소설에는 승리한 인간은 아니지만, 현실의 '상황을 뚜렷이 인식함으로써 그 상황을 극복'하는 인물들이 나타난다(김현, 1969/1991, 384쪽). 그들의 인식과 극복의 힘은 내면에 형성된 의식의 세계에서 기원한다. 세계에 거리를 두고 그에 응전하는 자아—대체로 그 맞섬은 승리가 아니라 자괴와 수치에 머물지만, 그러기에 구원이나 패배로 가볍게 판정내릴 수 없는 더욱 견고한 자아다. '의식 내부에서 조작된 관념'으로 '자기 세계'를 갖게 되는 사람, 그들은 '내면의 공동에서 나오는 부르짖음'(402쪽)을 울린다. '인간은 도대체 무엇을 소유할 수 있을까, 인간은 도대체 언제 진짜가 되는 것일까, 인간이란 무엇일까'라는 근본적인 문제들에 대한 '방법론적 회의'(김현, 1966/1991)가 김승옥의 소설에 나타나는 '나'들에 의해 끊임없이 질문되고 생각된다.

김승옥의 화자 '나'는 가난한 대학원생이거나(<생명연습>, 1962) 구청 병사계에서 일하는(<서울 1964년 겨울>, 1965) 청년이다. 그는 경제적으로 빈곤하지만 인간에 대한 살

3) 1970년에 이상희 교수의 지도를 받은 곽소진의 석사학위논문이 '대중문화이론의 비판적 연구'라는 공저자 논문으로 1971년 언론정보연구의 8호에 실린 글이 저자가 언론학 영역에서 찾을 수 있는 가장 이른 대중에 관한 학술 논문이었다.

4) 여기서 1980년대 이후를 사회과학의 시대로, 그 이전을 문학의 시대로 파악하는 일반화된 시대 구분 방식을 참조할 수 있을 것이다. 아울러 김현은 65년대 작가를 55년대 작가군과 뚜렷이 구분짓는다. 55년대 작가군의 대표로 손창섭을 거론하는데, 그의 운명순응적인 '잉여인간'이 오늘날 21세기의 젊은이들에 의해 되올려지는 현상은 묘한 아이러니다.

아 있는 감각과 통찰을 지녔다. 그 중간자적 위치가 도시의 여러 공간들에서 다양한 인물들을 바라보며 탐구할 수 있는 기회를 그에게 허락한다. 그는 고향의 불행한 어머니를 기억하며 무기력한 친구와 어울리고 도시의 부랑자와 말을 섞고 유복한 지식인과의 대화한다. <생명연습>에서 그의 어머니는 “별로 말이 없”고 “기쁠 때엔 물론 웃으시지만 통 말은 안 했”던 모습으로 회상된다. 그러나 형에게 얻어맞을 때처럼 “억울한 일을 당하시면”, “육지를 향해서 압박하는 등대불의 그 희미하나마 금방 눈에 띄는 빛과 같”이 눈에 파랗게 불이 켜지면서, 죄악과 슬픔에 얼룩진 고통을 견딘다. 그 소년과 누이는, 형의 패륜을 증오하며 어머니를 때리는 형을 바다에 빠뜨려 죽이려는 시도를 하지만, 살아 돌아온 형은 며칠 후에 자살한다. 그의 가족에 대한 기억의 편린들은 다방에서 오 교수와 이야기하는 가운데 틈틈이 삽입된다. 한편 이 자리에서 오 교수는 자신이 젊었을 때 유학을 가기 위해 버렸던 옛 애인을 회상하고 있다. 그녀가 어제 죽었다는 소식을 들었기 때문이다. 이처럼 <생명연습>에서는 삶과 죽음의 경계를 타고 넘으며 형성된 각자의 의식 세계가 나타난다. 그것이 유년기에서 꿈꾸었던 패륜도 고독도 없는 “화사한 왕국의 신기루”이든, 죽은 형처럼 광기 서린 다락방의 고통이든, 수음하는 선교사의 퇴락한 고독이든, 오 교수의 긍정이나 부정을 떠난 “순종의 성곽”이든. 그 세계는 반드시 말로 표현되지 않지만, 침묵으로 말하여지고 눈빛으로 표출된다. “하루는 아무렇지도 않다는 듯이 무서운 사건이 세계의 은밀한 곳에서 벌어지고 그리고 다음날은 희생자들이 작은 조각에 몸을 기대고 자기들의 괴로움을 울며 부유하는”(〈누나를 이해하기 위하여〉, 1963) 음울과 울음이 인간의 삶이고 언어다. 그럼에도 그들은 그 생명을 ‘이해하기 위하여’ 바라본다. 비참의 상태에 있는 누구인가를 목도하는 눈은 무엇인가가 비인간으로 버려지지 않고 인간일 수 있도록 하는 증언의 힘을 지닐 수 있기 때문이다(Agamben, 2002; Lechte & Newman, 2012를 참고). 견디고 바라보는 식으로 이성적 선택이기보다는 거대한 본능에 의해 가동되는 무한한 수동성은 인내와 유예를 낳는다. 이것이 생명이 분출하는 정념의 역량이다.

정념과 함께 생명들에서 발견되는 또 하나의 유의미한 질료는 ‘생각’이다. 이는, 김현의 해석대로, 의식의 내부에서 관념을 조작하는 지성의 작용이다. 생각은 구원이 불가능한 ‘두려운’ 세계에서조차(〈서울 1964년 겨울〉, 1965) 그가 허무주의를 딛고 ‘자기 세계’를 창조하고 파내려 가는 성찰적 개인으로 설 수 있는 가능성을 열어 준다. 생명 의식은 사랑과 죽음에 관한 사유들을 함축하며(신형철, 2008), 궁핍한 조건을 거스르면서 부조리한 세계에 대해 유예, 거부하는 지성의 윤리적 태도로 나타난다. 아마도 이후에 격렬하게 전개되는 한국 사회의 정념과 지성의 역사는 이렇듯 징후적으로 예기되고 있다.

4. 민주화 혁명과 민중

1970, 1980년대 군사독재체제, 학생운동, 광주민주항쟁의 정치적 사건들의 격변 속에서 사람들은 ‘민중’의 이름을 떠안는다. 인민과 동어이기는 하지만, 민중(people)은 유신독재 체제에서 저항운동이 급진화하면서 ‘한국의 진보 진영이 발견해 낸 중요한 개념’이다(김세균, 2004). 김세균(2004)에 따르면, 민중 개념은 본래 진보적 성향의 신학자와 비맑스주의 지식인들에 의해서 정치적 단결과 공통된 사회적 정서와 의식을 바탕으로 하는 결속체의 의미로 사용되었다. 1980년대에 들어서 계급론과 결합하며 이전의 계급적 차이를 간과한 민중주의적 민중론으로부터 분리되면서, 민중론은 자본주의 관계에 따른 민중의 내부 구성과 민중 내부의 계급적 차이를 사고하는 계급적 민중론으로 전환했다. 이질적인 계급성과 다양성을 지닌 다른 어휘들(대중이나 시민)을 정치적 주체로서 결속시키기 위한 목표 아래에서, 한국의 민주화를 지도하는 존재로서 민중 개념은 핵심적이었다. 민중이 정치적 주체라면 이들을 지도하는 이념은 ‘민주’였다. 그리고 민주 의 깃발 아래 단결한 민중이 추구하는 이상적 목표는 ‘민족’이었다.

민중, 민주, 민족의 ‘삼민이념’은 1980년대 사회적 변동의 동력이었다. 윤혜준은 4월 19일 ‘학생혁명’과 5월 18일 광주의 ‘민중항쟁’을 비교하면서, 두 사건이 모두 학생이 주도한 항쟁이라는 공통점을 지니는 가운데 후자는 특이하게도 다수 민중이 참여한 혁명이었음을 지적한다. 1980년 광주라는 특수한 상황에서 민중이란 사회 계급 간의 충돌을 야기한 다른 나라의 본격적인 ‘민중혁명’과는 달리, ‘독재를 도모하는 군부 세력에 저항하는 시민사회’를 총칭하는 개념이었다(윤혜준, 2000, 191쪽). 이와 유사한 맥락에서 신진욱의 1970~1980년대의 정치 담론 분석 작업은 그 이전 시기와 구별되는 1980년대 ‘저항적 정체성’의 실체를 제시한다(신진욱, 2011). 1970~1980년대에 민주, 민중, 민족의 삼민이념은 ‘저항운동을 관통하는 주요 프레임’으로 작동했다. ‘권위주의 정치 세력, 종속적 독점자본, 친미 냉전 동맹에 대항’이라는 정치적 목표에 따라 다수를 흡수하는 ‘우리’의 다중적 정체성이, 그리고 ‘우리’의 반대편에 ‘그들’의 ‘적대적 정체성’이 형성되었다.⁵⁾ 적대에 대항하는 다양한 입장들이 민중을 중심으로 총합되었던 것이다. 예컨대 정치적 텍스트들에서 빈번하게 채택된 ‘애국시민’과 ‘민주시민’의 담론들은 1970년대의 삼민이념을 계승하면서 애국

5) 신진욱(2011)은 정체성의 정치에서 ‘다중적 정체성’과 ‘적대적 정체성’의 구축의 중요성을 강조하면서, 유동적인 내부 집단을 흡인하고 포섭하는 다중적인 ‘우리’의 형성과, 적대자의 집단을 고립시킴으로써 ‘그들’을 배제하는 대립적 구조의 형성이 보편성을 확보하기 헤게모니 투쟁의 중심을 이룬다고 설명한다.

과 민주 이념과의 접합을 통해 민중을 구축하는 ‘포괄적 프레임’으로 작동했음을 실증한다.

이처럼 1980년대 민중은 특정 계급에 한정되지 않고, 저항적 정체성의 집합적 실체를 포괄적으로 유인하고 종합하는 생산적 개념으로 채택되었다. 시민이라는 보편적인 어휘가 있음에도 ‘민중’이라는 고유한 어휘가 선택된 데에는 1970, 1980년대 반독재 투쟁이 격렬했던 한국 정치 상황의 특수성이 작동했다. 즉, 민중은 시민의 개념에 함유된 중산층 층위를 자신으로부터 분리하는 한편, 다중적인 층위를 지닌 다양한 저항성들을 포용하여 민주화의 운동력으로 발동시키는 접합의 기호였다. 아울러 이러한 이념적 구축의 기능 못지않게 중요한 사실로서 민중은 역사적 현실성을 지닌다. 이 땅에서 자생적으로 형성된 어휘인 만큼, 민중은 ‘구체적이고 풍부한 현실 속에서 살아가는 나의 형제자매들과 부모들’처럼 ‘직관적으로 상상(서동진, 2014, 42쪽)되고 살 부대끼며 공생하는 자명한 실체였던 것이다.

5. 의미 투쟁의 장으로서의 일상과 대중의 문화적 능동성

1987년 민주화는 1990년대의 ‘문화로의 전환’을 이끌었다. 정치의 물리적 투쟁이 문화의 상징적 투쟁으로 전환하면서, 폭압적이고 전투적인 정치적 지배-저항의 노선이 일상적이고 다성적인 문화적 헤게모니의 경합의 양상으로 변화한다. 김창남은 2007년에 <진보평론>의 “87년 투쟁 20년, 변화와 전망”의 특집으로 실린 “한국의 사회변동과 대중문화”에서, 1987년 민주화, 1997년 외환위기를 마디로 하는 20년의 기간을 (대중)문화적 관점에서 고찰한다. 그의 시각에서 2000년대 이후는 이전 시기와의 ‘단절 의식’을 바탕으로 하여(예를 들어 ‘탈’이나 ‘포스트’의 접두어들이 표현하는 역사성) 형식적 민주화가 성취되고 세계화가 본격적으로 추진되었으며 정보화가 급속도로 진행된 1990년대의 연속선상에 배치된다.

1990년대의 민주화는 1980년대까지 지배적이었던 이항 대립 논리를 해체, 극복하는 계기를 낳았다. 비주체적 대중/주체적 민중, 지배/저항, 제국주의/민족주의, 제도권/운동권, 매스미디어/마이크로 미디어, 합법/비합법의 대립축이 크게 무너졌다. 또한 1987년 민주화 투쟁 이후, 민중문화가 제도권으로 빠르게 진출, 흡입, 확산되고 표현의 자유가 확장하면서, 대중문화 전반의 스펙트럼이 획기적으로 넓어졌다. (여전히 국가보안법이 건재하다는 점에서 근본적인 한계는 있지만) 민주화가 진전되고 표현의 자유가 확대됨에 따라 ‘대중문화와 민중문화’를 선형적으로 가르는 이분법적 논리 자체에 대한 반성이 이루어지면서 다양한 문화담론들이 활발히 꽃폈다(김창남, 2007, 66-67쪽). 이러한 문화화의 흐름은 ‘대중의 주체성과 능동성, 대중문화의 다성성과 진보적 가능성’에 대한 다양한 전망으로 펼쳐진다(67쪽).

이 시기에 본격적으로 소개된 문화이론과 그에 발맞추어 성장한 문화 담론에서 ‘대중’은 문화적 실천성이라는 새로운 의미와 가능성을 획득했다. 그간 도덕적, 정치적 정당성을 확보하고 있었던 민중문화와 반대로 진부하고 반동적인 것으로 폄하되었던 대중문화에 가치를 부여하는 작업이 활발하게 이루어졌다. ‘대중’의 발견과 ‘문화’로의 전환은 자연스럽게 ‘대중문화’에 대한 새로운 인식을 불러일으켰다. 이념 대립과 정치적 판단이 중요했던 이전의 시기와 달리 이제 보통사람들의 일상적인 체험, 그 안에서 벌어지는 크고 작은 결투들이 문화정치의 중요한 국면들로 지각된다. 비판이론 및 현대 유럽철학의 바탕 위에서 도입된 영국의 문화연구 전통이 이러한 사회적 관심, 열망, 필요를 학문적으로 담아내는 중요한 담론 공간으로 기능했다.

문화연구의 시각에서 대중문화는 지배 이념의 반영이거나 자본에 의해 결정된 종속적 대상이 아니라 문화정치의 살아 있는 장으로 의미 부여된다. 이 공간에서 전개되는 의미 작용(signification) 그리고 그 과정에서 작동하는 주체와 권력 간의 상호작용(지배, 종속, 타협 등)이 중요하게 다루어졌다. 이 관심은 스튜어트 홀의 ‘인코딩 - 디코딩’ 모델과 그에 바탕을 둔 수용자 연구들을 통해 구체화되었다. 의미 작용의 사회적 회로에서 발휘되는 대중의 능동성과 정치성은 ‘상징적 저항’과 ‘저항적 즐거움’의 개념을 중심으로 전개되었다(박명진, 1991/2013). 박명진(1991/2013)에 따르면 이러한 즐거움에 관한 문제의식은 인식론적·경험적인 요인들의 결합 속에서 가능할 수 있었다. 인식론적 요인으로서 자본주의 체제 내 매스미디어의 위치 때문에 반동적인 지배 이념의 전파 도구로 간주되어 왔던 ‘대중적인 것’을 새롭게 평가하고 ‘그 속에서 변혁의 전망을 위한 가능성’을 도모하고자 하는 움직임이 일어났다. 경험적인 요인으로는 좌파의 변혁을 위한 전략이 더 이상 사회주의적인 전망을 보증하지 못하게 됨에 따라 ‘새로운 변혁 전략’을 모색하는 사회적 요청이 커지고 있었다. 이러한 필요와 기대의 결합이 ‘사회적 결정과 권력을 동일시’했던 이전의 사고를 반성하고, 종속적 위치에 있는 사람들이 일상적으로 일으키는 ‘저항적 실천’을 지지하는 이론적 입장으로 발현된 것이다(박명진, 1991/2013, 387쪽).

문화연구 이론과 함께 대중문화가 활기차게 성장하는 분위기에서 문화는 보통사람들의 일상적 행위 그 자체로 의미를 획득한다. 레이몬드 윌리엄즈의 저 유명한 문화의 정의를 따라 ‘삶의 방식’으로서 문화가 지닌 일상성, 다양성, 그 안에서 생성되는 저항성이 강조되었는데, 특히 대중문화물의 소비에서 일어나는 의미 작용의 미결정성에 정치적 가능성이 부여되었다. 미셸 드 세르토의 〈일상생활의 실천〉은 미시적인 권력 장치들이 ‘전략적’으로 작동하는 자본주의 사회에서 급진적인 혁명은 아닐지라도 사람들이—마치 도시를 걸을 때 제각기 발걸음의 리듬과 방향을 창안하며 자기만의 길들을 만들어나가듯이—균

열적인 저항의 새길들을 '전술적'으로 만들어 나갈 수 있는 가능성을 제시했다. 드 세르토의 이론은 당시 학계에 퍼져 있던 비관주의, 즉 출구는 봉쇄되었으며 변혁은 불가능하다는 좌절의 분위기 안에서 소소한 행위들이 유발하는 작은 사건들로부터 변화가 만들어질 수 있다는 희망을 안겨 줄 정도로 충분히 매력적이었다. 이제 대중은 주어진 자원들을 독창적으로 결합하며 향유하는 방식으로 새로운 상징과 의미를 창조하는 문화생산자로 여겨진다. 대중은 그들의 문화적 경험 속에서 다의적인 해석들을 만들고 그를 통해 갈등이나 모순을 해결하기를 도모하는 힘찬(empowered) 존재다. 그리고 이러한 기운들이 다종다기한 담론들로 생성, 표현되어 의미 투쟁의 힘들로 발휘된다고 설명된다(원용진, 1996).

대중문화에서 문화물의 물질적·상징적 소비가 의미 해석의 실천이며 대중의 문화적 능동성을 구현한다는 주장은 1990년대 이후 수용자 연구 및 하위문화 연구 분야들에서 활발히 논의되었다(Hebdige, 1979; Morley, 1992). 그러나 대중의 소비 능력 혹은 의미 해석의 능동성과 역량을 지지하는 만큼이나, 그 한계를 인식할 필요 또한 대두된다. 이는 대중문화의 장이 지구적 문화산업의 자본력 자장 안에 있으며, 탈정치화와 상업화가 심화하는 경향이기에 더욱 그러하다. 김창남의 지적처럼, 1990년대 한국의 대중문화는 정치적 규제와 통제로부터 자율성을 확보하지만 동시에 탈정치화와 상업주의에 급속하게 흡수되는 양태를 보인다. '문화 전반에 대한 정치적 규정력이 약화되면서 대중문화 전반에서 가장 강력한 통제력을 갖게 된 것은 자본의 힘이다'(김창남, 2007, 68쪽). 또한 정보화와 디지털화가 미디어에 민감한 신세대를 중심적인 문화소비자로 끌어들이면서 문화상품을 재빠르고 부지런하게 소비하도록 '호출'되는 경향이 나날이 심해지고 있다(김창남, 2007, 77쪽). 한편 오늘날 문화가 자본력에 흡수되는 현상은 단지 신세대 영역만으로 한정되지 않는다. 삶의 모든 부분이 상품으로 전환되면서, 그에 대한 적극적인 소비 욕망은 창의적인 문화 생산 역량으로 부추겨지며 강요되기조차 하는 것이 현재 '커뮤니케이션 자본주의'(Dean, 2009)의 지배적인 문화 논리다. 신장된 대중의 주체적 욕구들이 자본과 경제 논리의 지배력을 견제할 수 있을 만큼 충분히 조직화되지 못하는 가운데(김창남, 2007), 이제 대중은 신자유주의가 지배하는 지구적 자본주의에 전면적으로 노출되기에 이른다.

6. 뉴 밀레니엄의 제국 그리고 다중

새로운 밀레니엄으로 넘어가는 시기를 즈음하여 '다중(multitude)'이 부상한다. '다중(multitudo)'은 고대 그리스 이후 로마법과 중세 철학자들에 의해 국가(civitas, repub-

lica) 이론의 전통 안에서 고찰되어 온 정치철학의 핵심 주제다. 근대에 이르러 다중과 인민(populus)에 관한 사상은 토마스 홉스와 베네딕투스 데 스피노자의 정치론으로 대별되며, 근대국가와 주권, 그리고 그에 의해 구성되는 통치자와 피치자의 관계에 대한 사유들로 발전했다.

다중이 자연 상태에 있는 다수가 뭉친 가변적인 덩어리라면, 인민은 공동의 법이나 이해관계에 따라 구성된 “단일한 의지”를 가진 단일체”다(홉스: 신철회 2009, 186쪽에서 재인용). 영속적이고 분할 불가능한 국가의 최고 주권에 관련하여 인민은 그 수의 많고 적음과 무관하게 보편적 정의를 담지한 주체가 된대예를 들어 왕정에서는 왕이, 귀족정에서는 귀족이, 민주주의에서는 민(demos)이 인민이다. 다중과 인민의 개념화에서 홉스와 스피노자는 서로 다른 관점을 폈다. 홉스의 시각에서 개인은 사회계약을 통해 자신의 권리를 통치자에 이양하고 제도화된 국가 체제로 진입한다. 이제 다중은 인민으로 질적 전환되면서 인민이 최고 주권을 획득하는 대신 다중은 시민이나 신민 등의 피통치자의 위치로 조정된다. 이와 함께 이전의 혼란하고 폭력적인 상태는 국가 제도로 정비된다. 그러나 홉스와 달리 스피노자는 인민과 다중을 개념적으로 구분하면서도, 국가 형성 이후에도 자연권에 기초한 다중이 여전히 존재한다고 해석했다(고원, 2006; 신철회, 2009).

국가를 중심에 두는 정치이론을 벗어나 대중운동의 고유한 논리를 설명하고자 한 스피노자에게 대중은 항상 양가적인 존재로 설명된다—대중은 권력에 공포를 느끼지 않으면 권력으로 하여금 공포를 느끼도록 한다. 또한, 현재의 다중과 정동의 논리에 매우 중요한 함의를 지니는 사항으로, 스피노자의 〈정치론〉은 ‘대중의 역량’에서 분출되는 힘들의 상호작용이 국가의 절대 권력과 맺는 연관성을 고찰하면서 이들의 관계를 정치의 내적 동력으로 해석한다(발리바르, 2014, 170쪽). 이 점에서 스피노자에게 ‘국가권력(imperium)’이란 다중의 역량으로 정의되는 권리라고 말할 수 있다(스피노자, 〈정치론〉 2장 17절: 마트롱(1988/2008), 464쪽 각주 102에서 재인용). 이것이 무지하고 폭력적인 (인민 이전의) 존재로서의 다중과 국가의 통치 주체로서 추상화된 인민을 구분하는 홉스와 스피노자가 뚜렷이 구별되는 지점이다. 이들 간의 차이에 대해서 마트롱은, 스피노자는 홉스를 반성의 출발점으로 삼았지만 일종의 기원으로의 회귀를 통해 홉스를 극복했다고 표현한다(마트롱, 1988/2008, 238쪽). 왜냐하면 이성적이고 효용론적인 계약의 관점에서 국가 형성을 설명한 영국 철학자(홉스)와 달리 스피노자는 국가의 단계에서도 야망, 기쁨, 공포, 희망의 정념들을 통해 여전히 가동하는 다중의 모습을 적시하기 때문이다.⁶⁾

6) 여기서 우리는 오늘날 정동이론가들이 스피노자를 중요한 준거로 삼는 이유를 이해할 수 있다(예를 들어

다중이라는 전통적인 정치사상의 주제는 마이클 하트와 안토니오 네그리의 〈제국〉 출간을 본격적인 계기로 하여 현대 지구화 체제의 통치 권력과 저항에 관한 비판적 사유로 재점화되었다. 국내에서도 이와 유사한 진보적 맥락에서 갈무리, 난장, 새물결을 비롯한 사회과학 출판사들, 〈당대비평〉, 〈진보평론〉, 〈문화과학〉 등의 잡지들, '수유 너머' 같은 연구 집단들을 중심으로 이탈리아의 자율학파(autonomia) 이론가(파올로 비르노, 마우리치오 라차라토, 크리스티앙 마라치)들이 소개되며 토론의 장에 활력을 불어넣었다. 이 이론적 입장은 '국민주권국가 - 산업 자본주의-공장 노동-이념 갈등'으로 대별되는 '이전'의 체제가 '지구화 - 금융자본주의 - 비물질 노동 - 생명통치와 미시권력'으로 특징화되는 '이후'의 체제로 이행하는 현실 상황을 전제로 한다. 아울러 '제국'의 통치 체제에서 다중의 빈곤과 소외가 악화되는 상황을 비판하고 다중의 민주적 역량을 모색하려는 사회의 절박한 요구에 대한 실천적 응전이기도 하다.

'제국'의 사람들이 다중이다. 신자유주의의 이념이 지배하는 지구적 차원의 제국에서 국경과 영역을 관통하며 거대하고 미세하게 작용하는 생명통치의 권력이 작동하고 있다. 그리고 그 안에서 주체화되지만 동시에 고유한 정동과 의지를 가지고 잠재적인 저항력을 생성, 실천하는 자들이 다중이다. 다중은 존재론을 배제한 생명으로서, 인지 - 지성 활동의 힘으로서, 노동과 봉기의 실천적 주체로서, 이렇듯 매우 다층적이고 복잡한 존재로 이해된다. 또한 다중은 고유한 집합성을 지닌다. 개별자가 특이성(singularity)을 지니지만 그 특이성은 고독하거나 배타적이지 않기 때문이다. 대신에 타자와의 차이들에 개방, 접속, 연동하는 관계들을 창조한다. 이러한 다중의 집합성은 종종 '새로운 네트워크 모델'로 설명되었다. 개방적이고 평등한 소통과 협력 속에서 각개의 특이성이 '공통적인 습성, 실천, 행동, 욕망으로 증식하면서, '일반지성' 또는 '떼지성(swarm intelligence)'으로 성장하리라 전망된다(김성일, 2007).⁷⁾

이처럼 민주적 정치의 주체로서 다중은 비확정성, 특이성, 다수성, 연결성들로 구성

Negri, 2013).

7) 인용된 글에서 저자 윤수중은 대체로 '다중'으로 번역되는 멀티튜드(multitude) 용어를 그대로 사용하면서 우리말로는 '대중'으로 옮겼다. 대중과 다중의 용어 혼돈은 전반적으로 드러난다. 이론적으로는 다중이론을 채택하면서도 '다중'이라는 신생어를 사용하는 것에 약간의 주저함을 보인다. 천정환은 '다중이론'의 관점에서 한국의 '새로운 지식문화사'를 구축하는 야망찬 작업인 〈대중지성의 시대〉에서 역사의 '연속성에 대한 감각'을 존중하고 '널리 쓰여 온 대중이라는 말에 새로운 함의와 관점을 부여하는 것이 약간 더 신중하고 나은 일'이라 생각하여 다중 대신 대중을 채택했음을 밝히고 있다. 이 글에서는 매스(mass)나 포플라(popular)에 해당하는 개념인 '대중'과 혼란스러울 우려가 있을 뿐 아니라 다중 개념의 독자성을 살리려는 의도에서, 저자의 직접 인용에서는 그대로 대중이라는 용어를 사용하지만, 그 외의 서술에서는 다중으로 통일하여 사용했다.

된 열린 집합이다. 다중 이론가들은 다수 사람들의 집합성을 가리키는 제 개념들로부터 다중을 구분하고자 한다. 20세기 초반의 초기 대중 이론들에서 반발적이고 공포스러운 존재(오르테가 이 가세트), 감정과 선동에 의해서 움직이는 불안한 존재(르 봉), 원자화되고 고독하며(데이비드 리즈먼), 독점자본주의 아래서 일차원적 인간으로 전락하는 존재(헤르베르트 마르쿠제)로 정의되면서 대중이란 수동적인 동시에 위험한 존재로 그려졌다면, 네그리에게 다중은 '제국 안에서 성장하는 살아 있는 대안'으로 특징화된다(윤수중, 2006). 또한 수동적 주체로서 감정과 격정에 따라 획일적으로 움직이는 집단이라는 함의를 가지는 '균중', 주권국가의 토대로서 '통일적'인 정체성과 동일성을 지향하고 단일한 의지와 행동을 제공하는 존재를 나타내는 개념인 '인민', 이질적인 개체들의 혼합이지만 본질적으로 '무차별성'으로 정의되는 '대중(mass)', 근대 국민국가의 형성과 더불어 출현했으며 영토적, 언어적, 생활적, 언어적, 인종적 공통성을 지닌 주민 집단인 '국가'와 '위로부터 정초되는 일국적 주체성'인 국민, '아래로부터 형성되는 일국적 주체성'인 '민중', '고용의 유무를 가지고 분할선을 긋고 헤게모니를 부여'하는 '노동계급'들로부터도 다중은 구별되었다(윤수중, 2006; 이종호, 2009, 41-42쪽).

이렇듯 다중 개념에는 개별성과 공통성을 보존하는 집합적 협력 관계 안에서 참여적이고 민주적인 사회 형태를 창조하고 실천하기를 지향하는 정치적 전망이 내재한다. 네그리의 <혁명의 시간>을 신자유주의적인 권력에 고통당하고 투쟁하는 한국 상황의 관점에서 해석하면서, 이종호는 '착취·억압·배제라는 이 용인하기 힘든 상황을 타개하여 자유의 새로운 공간을 창출'하려는 새로운 집합적 주체성의 이름으로 '가난한 사람들'을 제시한다(이종호, 2009, 35쪽). 가난한 사람들은 생산을 담당하지만 소유하지 못한 자, 그러기에 '경제적 부가 없고 정치적 권리가 없으며 목소리를 대의해 주는 자가 없'는, '생명과 삶의 착취에 노출되어 있는' 이들이다. 그러나 역전을 향해 한걸음 더 나아가면 가난한 자는 소유뿐 아니라 구속과 귀속이 없는 사람들이기에, 바로 이러한 이유에서 '벌거벗은 힘'을 지닌다(Casarino & Negri, 2008, p.91; 이종호, 37쪽에서 재인용). 이로써 공핍은 '존재를 갱신하고자 하는 강력한 욕망에 의해 추동'되고, 이러한 욕망은 '필연적으로 수많은 협력적 관계들'을 발명하면서 '공통적인 것을 구축'할 수 있는 전복성을 지니게 된다. 이러한 긍정성 안에서 가난한 자는 삶권력의 모순과 삶정치의 가능성을 잠재한 '해방된 자유로운 존재'로 재정의된다(이종호, 36쪽).

종국적으로 '가난은 새로운 주체성을 구성하고 새로운 삶의 지평을 여는 '혁명의 시간'으로 나아가'리라고 주장된다(이종호, 37쪽). 그러나 이렇듯 긍정적인 전망에도 불구하고, 실제의 다중이 과연 이론에서 기대되듯이 행동적인가, 자본주의의 지배질서에 타협하거

나 일방적으로 억압받고 있지 않은가? 과연 다중에게서 차이와 공통성이란 상호적이며 상충되는 가치가 건강하게 생성, 유지되고 있는가, 오히려 파편화되고 유동적인 존재들로 액화하면서 대립적인 이념 지형의 양극화된 집단으로 변질되지 않는가? 갈수록 강고해지는 권력 앞에서 다중의 실천력이 얼마나 발휘될 수 있는가? 이론이 다중의 실천력에 관한 과도한 가능성을 부여하고 있지는 않은가? 이러한 논쟁은 오늘날 한국 사회에서도 유효하다. 지구화의 그늘 아래 신자유주의적 시장 논리와 기업화된 자본주의 권력이 지배적인 상황에서 비정규직, 노동자, 철거민, 불법이주민으로부터 더 나은 삶을 꿈꾸고 그를 위해 애쓰는 수많은 생활인들에 이르기까지, 이들이 짊어진 모순과 희망의 마찰적인 겹들이 오늘날 다중의 현실이다.

7. 감성과 정동, 해방된 대중

다중처럼 차이와 다양성을 보전하면서 공통적인 집합이 만들어질 수 있다면, 그 집합은 무엇을 매개로 어떠한 계기에 만들어지는가? 이념 위에 결집된 대의처럼 개별자들을 균질하게 흡수하는 전체적이고 절대적인 기준에 의존하지 않고서, 차이와 공동성, 특이성과 보편성의 가치들을 동시에 보존하는 집합성이란 가능한가? 그간 부르주아지가 지배하는 자본주의 질서 혹은 '시민'이 상정하는 이성 중심적인 정치의 공공적 제도의 틀에서 보통의 대중들이 열등하고 감정적이며 비합리적인 존재로 폄하되어 왔던 정황을 고려할 때(Borch, 2006), 다중을 이야기하기 위해서는 그들의 역능을 급진적인 시각에서 발견하고 의미를 부여하는 작업이 뒤따라야 한다. 이 문제를 감각의 미학과 정동의 윤리학이라는 틀로 살펴보려 한다.

2000년대 후반에 〈감성의 분할〉, 〈정치적인 것의 가장자리에서〉, 〈무지한 스승〉 등의 다수 저작들이 번역되며 프랑스의 철학자인 자크 랑시에르에 대한 논의가 활발해졌다. 랑시에르에게 정치란 합의가 아니라 분란과 충돌을 생성, 유발하는 행위다. 미와 추, 진리와 거짓, 옳음과 그름을 이미 판정지어 놓고 있는 권력화된 기준에 이의를 제기하고 새로운 감각, 지성, 감성을 창발, 배치, 제안하는 활동이 곧 미학의 실천이다(Rancière, 2000/2004). 이는 감성 분할의 질서에 불화와 이견을 야기하는 정치적 효과를 만든다. 〈미학 안의 불편함〉을 번역한 주형일은 대중과 지식인의 관계를 지적 능력의 평등성의 시각에서 해석한다(주형일, 2011). 주형일의 논의에서 잘 나타나듯이 랑시에르는 부르주아 이데올로기의 핵심을 (알튀세르처럼) 인간의 문제로 보지 않고 '감성의 문제'로 보았다. 부르주아지는 단순한 육체적 생산의 임무를 대중에게, 복잡한 지적 작업은 지식인에게 분배하

는 ‘분할의 논리’를 펴뜨려왔다. 이 논리에서 노동자의 ‘스스로 생각하고 말하는 능력’은 부정된다. 반면 랑시에르는 〈프롤레타리아의 밤〉에서 “자신이 아닌 다른 사람이 되고자 꿈을 꾸는 노동자들”을 관찰하면서 정체성의 모순이 만든 작은 균열 사이에서 ‘다른 곳의 생각’이 생성되고 있음을 발견한다(주형일, 2011, 55-56쪽). 그리고 지식인과 대중, 아는 자와 모르는 자를 나누는 ‘분할의 논리’를 빗겨 나가며 상승하는 대중들의 ‘나선운동’을 깨닫는다(주형일, 2011, 58쪽). 노동자가 행하는 다른 곳의 생각은 사회가 이미 만들어 놓은 ‘분할의 틀을 해체시키는 해방의 생각’이며 나아가 지배와 저항이라는 거친 논리로 분할되는 틀조차도 벗어나는 ‘사보타주로서의 생각’이다(주형일, 2011, 56쪽). 마치 19세기의 노동자들이 할당된 자리에서 벗어나려고 다양한 방식으로 노력했듯이, ‘정해진 계급의 경계, 정체성의 경계, 문화의 경계, 취향의 경계, 지식의 경계를 뒤섞고 흩뜨리는 행동들은 강요된 감각 세계로부터 자유로워질 수 있는 ‘미적 해방’을 이끈다(주형일, 2011, 65쪽). 중요한 점은 미적 불화를 통해 감수성의 전복을 꾀하는 해방적 기획을 위해서는 ‘지적 평등’(“어떤 사람도 다른 어떤 사람만큼이나 똑똑하다”)과 그 가치를 실현할 ‘행동’(“적어도 이미 정해진 일 외에 해야 할 다른 일이 하나는 항상 있다”)의 가능성이 우선 전제되어야 한다는 사실이다(주형일, 2011, 69-70쪽).

감성의 미학과 일정 정도의 관련성을 지니며 정동의 윤리학에 대한 사유가 전개되고 있다. 정동의 철학적 전통은 느슨하게 보더라도 고대 그리스철학에서부터 스피노자로 대표되는 중·근대 철학, 그리고 정신분석학, 들뢰즈의 이론과 그 뒤를 잇는 현대 철학자들에 이르기까지 매우 광범한 성취를 이루고 있다. 그리고 최근 10, 20년 동안 인문학과 정치철학, 문화연구, 사회학, 젠더-퀴어 연구 등의 분야에서 동시대적인 학문 분야로 갱신되고 있다. 그러나 클로(Clough & Halley, 2007; Clough, 2008)가 ‘정동으로의 전환(affective turn)’으로 표현한 이 흐름은 갑자기 나타난 최근의 현상이 아니다. 다만 지구적 자본주의의 권력이 삶과 죽음을 가로지르며 주체화와 탈주체화의 질서(Agamben, 2009)를 통치하는 현재 정황에서⁸⁾ 이 새로운 형태의 모순을 극복해야 할 필요가 대두하는 가운데 그간 부당하게 간과되어 왔던 정동의 주제가 대안적인 이론 지형으로 발굴되고 있는 것이다. 블랙맨의 견해처럼 ‘찰나적이고 비가시적이며 자아와 타자, 내부와 외부, 인간과 비인간의 경계를 지우는 경험’에 대한 삶의 욕망이 오늘날 신생기론(new vitalism)의 한 지류로서 정동

8) 따라서 다중이론과 정동이론이 활발하게 접합하는 현상은 우연이 아니다. 쉽게 말해 다중과 정동은 짝패처럼 함께 있다. 아울러 네그리가 다중과 정동을 논하며 ‘우리 시대의 스피노자’를 찾고 있듯이(Negri, 1999; 2013), 우리는 앞서 다중이론과 정동이론의 핵심적인 선구라 할 수 있는 스피노자가 ‘다중’의 정념, 정동 효과를 간파했던 사실을 상기할 수 있다.

이론에 정향되는 양상이다(Blackman, 2008, 23-24).

정동의 시각에서 보면 존재의 개체(단수성)와 집합(복수성)의 관계가 근본적으로 재설정된다. 정동의 관점에서 그 무엇인가는 단 하나의 혼자일 수 없다. 역으로 이미 수많은 차이와 관계들이 복잡하고 역동적으로 연결되고 교통되는 과정에서 항상 되어 가고 있는 응결체(crystalization)가 그 무엇이다(시몽동, 2011). 정동은 부분적인 유사성을 계기로 연결되고 모방, 확산, 분화된다. 즉, 정동의 작용에는 자아와 타인과 같은 개체 구분 단위는 부적합하다. 대신 스피노자의 관점을 따르면, 기쁨과 슬픔, 희망과 공포와 같은 정동의 작용에 의해 '신체적 개체성 아래에서, 그리고 그것을 넘어, 한 대상에서 다른 대상으로 이행하는 횡단적 관계들이 정동의 효과로서 만들어진다(발리바르, 1997/2014, 192-193쪽). 따라서 정동의 존재는 이미-언제나 수많은 접촉과 교류 안에 있다. 정동의 접촉과 교류, 즉 '정동적 소통(affective communication)'에서 정동은 개인보다 작거나 크고, 많거나 적되, 쪼개질 수 없는(in-dividual) 단일한 하나(One)는 아니다. 정동은 한 주체의 내부를 찢으며 의식과 언어의 층위를 관통하여 작동하는 '밑(infra)'의 기류들의 작동이면서 타인과의 접촉과 공존을 이루는 관계적 운동력이다. 그래서 내재적인 동시에 집합적이다(Blackman, 2011: 196). 이러한 존재론의 바탕 위에서 정동이론과 다중의 정치철학은 매우 친밀하다. 다중의 동력의 하나로 정동이 강조되는 데에서 알 수 있듯이, 부르주아 중심의 자본주의 질서 그리고 합리주의의 지적·정치적 전통에서 소외되거나 억압되어 온 다수 사람들이 발휘하는 정동의 역능은 생명이 살아 있기에 발동되는 존재론적 힘이기도 하고, 위태롭고 억압당하는 모순적 힘이기도 하며, 다시 그 생명이 생존하기 위해 발휘되는 실천적 힘이기도 하다.

그간에 진행된 정동 연구의 특질을 세 가지 관점에서 해석할 수 있을 듯하다. 우선 정동은 '몸'으로 육화되는 존재론의 관점에서 해석된다. 이는 이성적이고 자율적인 독립체(entity)로서의 근대적 인간관에 대한 거부를 뜻한다. 몸이 정동을 체현할 뿐 아니라, 더욱 근원적으로 정동은 몸을 형성(form)하고 의미체로 세우는(in-form)하는 근본적인 힘이다. 사라 아흐메드(Sara Ahmed, 2004)는 '정동 경제(affective economy)'의 개념을 통해 정동을 매개로 하여 몸에 관한 정치학이 생성되고 이념 효과가 산출되는 현실 정치 과정을 분석한다. 여기서 정동은 차이의 기호들 사이를 떠다니면서 이러저러한 몸들에 탈착하고 응결하는 작용을 통해 특정한 위상의 사회적 집단을 구성하고 정치적 권력 관계와 담론을 생성한다(Ahmed, 2004, p.119). 둘째, 정동은 '운동'을 주제로 하는 사회적 관점에서 설명된다. 정동은 개인 소유품처럼 외부로부터 단절되어 개인 심리 안에 밀봉되어 있지 않다. 대신에 개체의 경계를 주파하여 '전파(transmission)'되고(Brennen, 2004), 모방, 창조, 협력

(Tarde, 1962; Terranova, 2012)을 통해 항상 집합적으로 작동되고 사회적으로 실천된다. 아흐메드에 따르면 정동은 ‘심리적인 것과 사회적인 것, 개인과 집합 사이의 관계를 매개하는 기능을 한다’(Ahmed, 2004, p.119). 유사한 시각에서 세이페르트(Seyfert, 2012)는 ‘사회적 정동(social affect)’의 개념을 제안하며 ‘개인적 느낌과 집합적 감정’이라는 이분법적 전제에 도전한다. 그는 정동에 관해 개체의 안에서 작동하는 힘으로 보는 개인적 관점과 집단적 분위기로 보는 사회적 관점이 상충하는 경향이 있어 왔음을 지적하며, 이미 사회적인 것으로서의 정동은 내적으로 이질적인 요소들의 집합인 동시에 외부적인 관계에서 생성되는 상호작용의 종합이라는 해석을 제시한다(Seyfert, 2012). 셋째, 기능의 관점에서 정동은 반응적이거나 잔여적인 흔적이 아니라 적극적이고 생산적인 힘이며 강도적(intensive)이다. 네그리(1999)는 정동의 힘을 이렇게 간명하게 제시한다—행동의 힘, 변형의 힘, 전유의 힘 그리고 확장의 힘. 이 힘들은 각각 자유의 실천, 존재론적 열림, 전방위적 확산, 그리고 특이성과 공통성 사이의 관계를 건설하는 지속적 역동의 효과를 산출한다

간단히 말해 생명의 삶과 죽음의 질서를 설계, 관리, 가동하는 통치체제인 생명정치(biopolitics)(Michel Foucault, 2010) 혹은 죽음의 정치(necropolis)(Mbembe, 2003)가 낱알이 강고해지는 상황에서 정동은 다중의 (탈)주체화에 개입하는 힘, 자원, 매개, 통로, 동력, 효과다. 우리 사회에서 정동에 대한 관심이 높아지는 현상은 공론장의 와해와 사회적 소통 질서의 왜곡이 심해지면서, 대안적인 방식의 ‘인식, 소통, 협력(cognition, communication, cooperation)’을 요구하는 절박성에 기인한다. 이렇게 절박한 현실이기에 정동에 관해 해명되어야 할 문제들이 더욱 중요하게 남아 있다. 예컨대 한국 사회의 역사적 맥락에서 감정이 지니는 특수성(과연 한국이 서구의 근대에서처럼 감정이 억압된 사회인가? 오히려 감정의 과도함으로 인해 사회적 정의와 합리성이 얼룩지는 사회이지는 않은가? 정동을 매개로 하는 지배 혹은 저항의 권력 작용에 대해 어떠한 비판이 가능한가? 정동의 해방과 정치적 합리성은 어떻게 공존할 수 있는가?), 정동에 대한 가치 판단(대중의 감정 작용은 항상 ‘옳은’ 것인가? 대중이 집합적으로 발휘하는 정동이 전체주의적 이데올로기로 변모할 위험은 없는가? 그 진실성을 판단할 수 있는 정동의 윤리학은 무엇인가?—파시즘이라는 극단으로까지 나가지 않는다고 할지라도, 적어도 대중의 상식이 지니는 위험성에 대해서는 약 1세기 전에 안토니오 그람시가 이미 경고한 바 있다), 정동에 대한 관심이 한낱 유행으로 지나가지 않고 현실 정치 안에서 이론적 실천의 힘으로 급진화할 수 있는 방향성과 가능성(이념의 갈등과 같은 뿌리 깊은 문제, 현대에 새롭게 제기되는 젠더, 섹슈얼리티, 인종, 종교의 지정학, 지속적으로 발생하는 소수성 및 사회적 인정 질서의 문제들) 등이 정동의 윤리학에 문제적으로 내포되어 있다.

7. 오래된 어휘의 복귀, 인민

‘인민’의 역사는 한국 정치사의 굴곡 안에서 결코 평탄하지 않은 흐름을 지니고 있다(서용순, 2014). 한국 사회에서 인민 개념은 일반적으로 19세기 말 서구로부터 도입된 것으로 잡는다. <한성순보>에 ‘불역(不易)의 통의(通義)’라 하며 기본권 개념이 소개되고 유길준의 <서유견문에 ‘인민의 권리’가 논의되는 등 자유 민권 논의가 개진되면서 ‘백성의 권리’와 ‘민권’의 주체로서 인민이 정의되었다. 그러나 이러한 공식화된 의미에도 불구하고 인민은 대부분 교육받지 못하여 무지한 존재들로 간주되었고, 그들을 교화할 수 있는 방법으로 교육이 강조되었다. 여기에는 미개한 인민이 교육을 통하여 개화된 민의 사회, 일국독립의 ‘국민’으로 진화되어야 한다는 계몽주의의 논리가 저변에 깔려 있다(전상숙, 2012). 다른 한편 최근 인민을 근대 공중의 형태로 재해석하는 접근들이 점차 시도되고 있다. 사회학자 송호근의 <인민의 탄생: 공론장의 구조변동>은 한글의 보급과 근대 교육의 발전에 힘입어 근대 공론장이 성립되고 인민이 탄생한 조선의 근대사를 검토한다. 여기서 인민은 주로 어떤 형용사들과 결합되어 ‘새로운 인민’, ‘근대 인민’, ‘문해 인민’, ‘저항 인민’으로 세분된다. 또한 박명규는 <국민, 인민, 시민>(2009)에서 정치적 주체를 세 유형으로 구분하면서 해방과 건국을 국민에, 해방과 분단을 인민에, 정치적 주체를 시민에 대응시킨다. 이러한 사회역사학의 접근을 제외하면 북한의 인권 문제를 다룬 책에서부터 레닌의 <인민의 벗이란 무엇인가>에 이르기까지, 인민이라는 어휘는 과거에 비해 상대적으로 자유롭게 사용되고는 있지만 일반적으로 사회주의, 분단, 북한으로 상징되는 이념적 맥락에서 사용되고 있다.

이처럼 인민이 여전히 이념적으로 터부시되거나 역사적 과거에서 발견되(어야 하)는 대상으로 간주되는 한편 현재 정치적 현장에서는 비가시적으로 은폐되어 있음을 부정하기 어렵다. 우리는 앞서 인민이 본래 최고 주권의 주체임을, 국가의 모든 권력의 원천적 근거임을 확인했다. 그러나 그 위대한 위치는 이제 ‘국민’에게 찬탈된 채① 인민은 주변적이거나 위험한 존재로 생각되거나 아예 정상적인 생각 경계 바깥으로 추방된다. 이는 물론 식민주의로부터 분단에 이르는 한국의 특수한 역사적 정황에서 빚어진 결과이긴 하지만(전규찬, 2005), 인민이란 이미, 언제나 그 역사적 왜곡을 극복하여 급진적으로 탐색되고 회복되어

9) 가장 큰 상징으로 ‘대한민국 헌법 제 1조 2항’인 “대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다” 그리고 2조 1항의 “대한민국의 국민이 되는 요건은 법률로 정한다”를 들 수 있다. 이 논리에서 법 바깥의 인간은 더 이상 국민이 아니며 주권으로부터도 배제된다. 그에 따라 수많은 인민은 법 바깥의 ‘예외 상태’(아감벤, 2009)에 던져진다.

야 하는 정치의 근원적 가치다. 특히 모순과 갈등이 점증하는 지구적 자본주의 체제에서 억압당하고 소외된 사람들이 인민이라 억압되고, 동시에, 인민으로 항거하고 있는 현실에서 이 문제는 진지한 학문적 주제로 심화되어야 한다.

우리 사회에서는 비교적 최근에서야 조금씩 말문이 트이기 시작했지만, 인민이란 실상 그 개념의 근원적 이중성—통치의 주체이면서 피통치의 대상—에 기인하여, 정치학의 심원한 주제였다. 피에르 로장발롱을 인용하며 서동진은 “근대정치의 딜레마 혹은 민주주의의 아포리아는 ‘두 개의 육체를 가진 인민’에 있었음을 확인한다(서동진, 2014, 31쪽). 로장발롱은 인민을 ‘아누스’에 비유했다. 인민은 정치적 질서를 정초하지만 동시에 그것을 위협하기에 위협과 가능성이라는 두 개의 얼굴을 지닌다는 것이다(Rosanvalon, 2006: 서동진, 2014, 31쪽에서 재인용). 그 이중성을 서동진은 때로는 ‘정치적 질서를 탄생시키는 위대한 시민의 모습’이지만, 때로는 ‘그 질서가 자신의 권리를 짓밟고 억압한다고 절규하는 군중’의 분열된 이미지들로 오버랩한다(서동진, 2014, 31쪽). 인민의 이중성에 관한 정치철학적인 입장에서 볼 때, 2014년 겨울에 출간된 〈인민이란 무엇인가〉는 흥미로운 논점을 시사한다. 이 책의 원저는 2013년 프랑스에서 출간된 *Qu'est-ce qu'un peuple?*로, 알랭 바디우, 자크 랑시에르, 조르주 디다-위베르만, 사드리 키아리, 피에르 부르디외 등의 현대 프랑스 철학자들과 미국의 급진적 정치철학자인 주디스 버틀러가 참여했다. 이 책의 서문은 ‘인민’이 은폐되거나 오염되어 온 그간의 정황을 이렇게 기술한다—인민이라는 말이 ‘질서의 유지에 봉사하기 위해 그 의미가 변화되고 있는 공화국 또는 세속성이라는 어구들과 조우하는 것을 보며 일어나는 염려’에 의해 기획된 이 책은 ‘무엇이 인민을 해방의 편에 튼튼하게 뿌리박지 못하게 하는지’ 보여 주고자 한다. 〈인민이란 무엇인가〉에 실린 글들은 인민의 사회적 존재성과 정치적 급진성이 왜곡되거나 억압되어 왔음을 고발하면서, 인민의 진정한 의미를 발견 혹은 재건하고자 한다. 알랭 바디우는 ‘국민 형용사+인민’의 어법을 지목하면서 인민이 실상 국가주의와 식민주의에 포섭되거나 그렇지 않으면 아예 부정되었던 실상을 상기시킨다. 형용사에 의해 굴절된 인민이 ‘국가의 무기력한 범주’이거나 ‘전쟁과 정치적 과정의 범주’에 종속되었다면 오늘날 진정한 정치적 주체로서의 인민은 어떠한가에 그에 잠재된 ‘진보적 미덕’은 무엇일 수 있는가? 그는 역설적이게도 오늘날 국가가 공식적으로 제도화한 ‘주권적 인민’의 배치 안에 포함되지 않는 이들을 인민으로 부른다. 그가 ‘하층민(*gens du peuple*)’이라 이름붙인 비정규직 노동자들, 알바생들, 낙오한 지식인들, 대도시 변두리에 유배되고 격리된 모든 청년들이 곧 살아 있는 인민이다. 이리하여 인민과 국가는 적대적이다—현재 ‘실존’하는 지배적인 국가 체제 안에서 인민은 부정되어 ‘비실존’하지만, 현재는 비실존하되 ‘그 자체로 선언’함으로써 도래할 미래의 국가에서는 인민이 비

로소 긍정되고 ‘실존’할 수 있기 때문이다. 한편 주디스 버틀러에게 인민은 ‘우리’로 이미 존재한다. 이미 인민이라는 이름을 외치며 모여든 몸들이 그 현존을 실증한다. 집회(우리는 제국의 곳곳에서 터지는 수많은 반지구화 집회들을 어렵지 않게 떠올릴 수 있다)에 모여 함께 행동하는 ‘복수적이고 역동적인 신체’는 그간 은폐, 왜곡되어 온 인민의 의미를 몸소 체현, 수행한다(버틀러, 2014, 80-81쪽). 스스로 인민임을 주장하는 이 다수의 몸들은 ‘살 만한 삶을 위’하여, 중국에는 담론의 수행으로 진행되어야 할 정치의 전제조건으로서 몸의 생존을 요구하고 있다. ‘함께 모여든 몸’은 스스로 ‘우리, 인민’으로 지칭하고 ‘우리 ‘인민’을 형성하는 몸의 ‘노출’로써 정치적 ‘저항’을 실현하고 있다.

인민이 인민일 수 없는 현실에 대한 항거 또는 인민이 인민으로 될 수 있는 미래에 대한 희망이 우리 사회의 안팎에서 절실하게 개진되고 있다. 예컨대 지구적으로 팽창한 생명 정치체제에서 그 모순을 농축하여 육화한 생명이 ‘빈민’이다. 빈민은 “자신들이 배제되거나 종속될 언어 공동체에 참여하고 그것을 만들어 내는 것을 돕기 때문에, 능동적으로 생산적일 뿐만 아니라 적대적이고 잠재적으로 반란적이다”(윤수중, 2006, 23쪽). 조르조 아감벤(1995/2008)의 ‘별거벗은 생명’과 주디스 버틀러와 아테나 아타나시오우의 ‘박탈(dispossession)’(2013)도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 이처럼 경계의 안과 밖에서 생명은 삶과 죽음의 권력에 통제, 방치되는 복잡한 역학을 생존하며, 마치 ‘사이보그’(Haraway, 1990)나 ‘면역체’처럼 타자성의 현실적 모순과 생명적 잠재적(biopotentiality)을 중첩적으로 품고 뿜어낸다(Esoisito, 2008). 하지만 이처럼 모여드는 몸들, 그 가난한 생명들은 본연적으로 정치적 주체인가?(김세균, 2004) 그렇지 않다면, 잠재적인 저항성이 현실화되는 조건과 계기는 어떠한가? 인민에 대한 지지가 낭만적이거나 무책임한 이상, 환영, 착오(“그들이 세상을 바꿀 것이다”)로 변질되지 않으려면 어떠한 비판적 각성과 사회적 실천이 필요한가? 그렇다면 우리의 근본 문제는, 여전히 이것이다—누구와 더불어, 우리는 여기에 있으며 또 어떻게, 어디로 나아가는가?

9. 그 너머의 바깥, 공동체

보편 가치와 대의를 따라 결속된 단결의 모델로부터 고유한 특이성과 소통적인 공통성을 도모하는 다중으로 논의의 흐름을 요약할 수 있다면, 그 마무리의 지점에서 우리는 ‘공동체’를 대면하게 된다. 공동체는 매우 오래된, 어쩌면 인류에 가장 익숙한 집합성의 형태라고 할 수 있다. 그런데 오늘날, 자본주의 질서가 창궐하고 양극화 및 파편화의 고통이 심화

하는 현 상황에서 공동체의 사유가 활발해지는 현상은 매우 시의적이다. 왜냐하면, ‘자유로움’은 본래적으로 ‘친구들 곁에 있음’을 의미하는 ‘관계의 어휘’이기 때문이다. 그러기에 ‘좋은 관계 속에서, 타인과의 행복한 공존 속에서 비로소 진정한 자유를 느끼’고자 하는 사람들의 희원은, 자기 경영이라는 목적으로 우정을 대체하며 개인을 전면적인 고립 상태에 몰아넣고 자유를 통치의 수단으로 활용하는 신자유주의 체제에서 더욱 절실해진다(Han, 2014/2015, 11-12쪽).¹⁰⁾

여기서 주목하는 공동체 개념은 그 오래된 기표 안에 적층된 전통적인 의미를 급진적으로 해체한다. 이 구분에 대해 블랑쇼는 ‘전통적 공동체’를 넘어선 ‘선택적 공동체’에 강조점을 둔다(블랑쇼, 1983/2005). 절대적 동질성을 경계로 밀봉된 전통적 공동체나 흔히 예찬되는 감응, 조화, 연대, 결속, 통합이라는 자칫 허구화된 공동체의 이상이 기꺼이 포기된다. 그리고 구성원들의 선택과 결정에 따라 나타나는 ‘선택적 공동체’가 선택되는 것이다. 아니, 낭시의 지적처럼, 애초부터 ‘공동체는 자리 잡았던 적이 없었다’(낭시, 1986/2010). 고유한 단일성과 내밀성과 자율성을 근거로 만들어지는 자유로운 공동체에 대한 이상은, 공동체가 상실되었다고 생각한 근대의 기독교적, 휴머니즘적 의식에서 비롯된 ‘이성이 만들어낸 선형적 환상’에 불과하다. 그렇다면 공동체는 역사에서 지나가 사라진 것이 아니다. 낭시의 주장대로 마치 ‘물음, 기다림, 사건, 명령’처럼, ‘사회와 단절되었거나 사회가 잃어버렸던 것이기’는 커녕 사회를 근거로 해서 우리에게 도래하는 ‘무언가다’(낭시, 1986/2010, 39-41쪽).

블랑쇼와 낭시의 대화들에서 우리에게 도래할 공동체를 상상할 수 있다. 블랑쇼는 충족과 완결을 자임하지 않기에 ‘밝힐 수 없는 공동체’를 제안한다(블랑쇼, 1984/2005). 이 공동체는 자신을 비워내기과 자기 한계의 노출을 통해서, 어느 집단이 주장하는 충족과 완결의 원리를 거부한다. 중심이 비워지고 자기의 경계가 지워지므로 정의될 수 없다는 점에서 이들은 ‘부정(否定)의 공동체’이기도 하다. 이들은 자기의 안이 비워지고 경계가 없으므로, 자기 안에는 있을 수 없는 실존의 불능이거나 자기 밖에 있는 ‘불가능성의 실존’으로 나타난다. 자기의 한계 너머, 가능성의 바깥에는 (내가 더 이상 있을 수 없고) 타인이 있다. 타인은 (나의 한계 바깥이라는 의미에서) 무한성을 뜻한다. 이처럼 부정의 공동체는 ‘비움의 무한’을 통해 생성되는 ‘바깥으로의 열림’을 실행한다.

블랑쇼의 ‘무위’ 개념을 이어 낭시는 ‘무위의 공동체’를 제안한다(블랑쇼, 1986/2010). 무위 공동체에서도 어떠한 절대적 내재성이나 중심은 지워진다. 이처럼 자기 안에 있지 아

10) 한병철(2014/2015)에 따르면, 인도게르만어에서 자유(Freiheit)는 친구(Freund)와 같은 어원에서 나온 말이다. 따라서 자유는 좋은 사람들과 더불어 있음에서 나온다는 해석이 가능하다.

니하고 자기 바깥으로 벗어나 있는 존재자는 항상 타인을 통해, 타인을 향해 의존한다.¹¹⁾ 이렇게 속이 빈 아무 것도 아니기에 타자와 함께 나타나는 존재자를 ‘단수성(singularity)’이라 부른다. 단수성은 본질적이고 단독적인 단위로서의 개인이 아니다. 어떠한 기원이나 기반이 부재하는 ‘유한한 존재’라는 뜻이다(낭시, 1986/2010, 70-71쪽). 이러한 단수성들이 ‘더불어 있음’으로써 공동체가 구성된다. 한계를 노출한 단수성들이 모인 ‘진정한 공동체’는 단독성이나 내재성 같은 자율적이고 자기완결적인 요소는 다시 되찾을 수도 없고, 되찾아야 할 것도 아니라는 명석한 의식을 공유한다. 다시 말해 유한성이 ‘공동’으로 나타나는 것이 바로 ‘공동체의 본질’이다(낭시, 1986/2010, 74쪽).

아무 것에도 예속되지 않고 생산하지도 않는 무위의 공동체가 소멸하지 않고 유지되도록 하는 힘은 ‘소통’이다. 단수성의 존재들은 소통하지 않을 수 없다. 앞서 보았듯, 그 자체가 항상 자기의 바깥에, 타자와의 사이에, 공동체로 있기 때문이다. 낭시가 공동체에 관한 가장 탁월한 사상가로 평가하며 바타유를 인용하는 주석을 참고한다면, “고립과 소통은 단 하나의 현실을 갖고 있을 뿐이다. 소통하지 않은 ‘고립된 존재들’은 어디에도 존재하지 않으며, 고립된 지점에 결코 처해 있지 않으면서 이루어지는 소통도 존재하지 않는다”(낭시, 1986/2010, 55쪽, 각주 22, 원저자의 강조). 그래서 소통(communication)은 공동체(communitiy)와 공명한다. 요컨대 공동체는 선결된 연합이나 절대적인 기반 위에 건설되지 않으며 유한성의 현시, 노출, 소통의 과정 속에서 만들어진다.

사회가 나날이 복잡해지고 그 규모가 거대하게 팽창하는 상황에서 공동체라는 작은 단위가 하나의 대안으로 탐색되는 현상은 매우 흥미로운 역설이다. 전통적인 공동체와 단절을 이루며 발달한 현대사회, 즉 ‘대량’의 경제활동에 임하고 ‘도시’를 채우며 ‘보통’선거에 참여하는 다수의 사람들에 대한 접근이 현대사회학의 출발점이 되었다면, 지금의 공동체 논의는 그 오래된 공동체의 기표를 띠면서 동시대의 윤리적 기획으로 부활하고 있다. 이러한 공동체로의 급진적 전회가 의미하는 바는 무엇일까? 한병철은 주체가 스스로 착취하는 ‘피로사회’에서 우울증에 빠진 개인의 ‘아무 것도 가능하지 않다’는 한탄은 ‘아무 것도 불가능하지 않다고 믿는 사회에서만 가능’하다고 지적한다(한병철, 2012, 28쪽). 아울러 심보선(2013) 공동체를 향한 모색이 현재의 사회적 조건에서 ‘가능성의 불가능성을 드러내고 불가능성의 가능성을 모색’하는 도전적 시도가 될 수 있음을 시사한다. 그렇다면 오늘날 공동체란 점증하는 자본의 권력 체제 안에서 개인이라는 개체적 단위가 무력화되는 한

11) 낭시는 자기를 벗어나 있는 존재자를 탈자태라 부른다. 또한 탈자태가 자기 밖에 실존하는 것을 ‘외존(ex-position)’이라 표현한다. 요컨대 탈자태는 자기 안에 있지 않고 이미 자기 바깥에 의존한다(낭시, 1986/2010).

편 보편적이고 동질적인 연대가 불가능하거나 부적합해지는 상황에서 사람들이 자연스럽게 향하게 되는 희원이며 가치일 것이다. 이때 상상되는 공동체란 단일하고 통합적인 형태가 아니라, 스피노자의 해석처럼 ‘정서들 사이의 교통 관계’인 동시에 ‘정서들을 통해 개인들이 교통’하면서 개인의 특이성과 집합의 공통성이 배가되는 ‘기쁜 변용들의 통일체’다(발리바르, 2014, 193-195쪽). 따라서 공동체는 다중과 인민의 개념들로 추구되는 거대 집합성이 형성되고 실행될 수 있는 본질적인 관계적 단위다.

공동체에 대한 지금의 관심에서는 공동체라는 사건을 만드는 주체적 입장과 행동이 강조된다. 사람들은 위로부터 주어지는 조건과 정해진 규범에 따라 인생을 사는 대신 자신의 삶의 형태, 의미, 가치를 창안하고 실천하는 자유를 책임으로 부여받게 되었다(Giddens, 1993/2003). 그렇지만, 개체의 완전성과 독자성의 신화는 이미 허물어졌다. 따라서 한계에 노출된 불완전한 단수성들이 접촉, 소통, 연결하며 공동체가 창발한다. 이들은 대의가 지휘하는 대로 결정되고 확립되는 연맹과 결속에 귀속되지 아니한다. 다만 나와 우리의 한계에서 타자를 대면하고 자신을 수정하는 상호 형성 관계, 끊임없이 시도되고 실패하지만 또 다시 갱생하는 소통적 관계성이 도모된다. 이러한 소통적 관계는 ‘모두에게 근원적인 미디어인 사랑’(Galloway, 2014, p.241)을 통해 생성된다. 그래서 우정은, 데리다(1993/1997)에 의하면, 구속적인 사회질서(예를 들어 혈족, 인종, 국가 등)로부터 자유로우며, 독단적이고 자족적인 개인 신화를 거부하는 ‘민주적인 인간관계’다. 또한 연인들의 사랑은 계급·나이·성·문화의 차이에 구별 없이 그 누군가와 어울릴 수 있게 하는 열림인 ‘급진적 소통’이다(블랑쇼, 2005, 51쪽). 따라서 연인들의 공동체는 본연적으로 사회를 망각하는 ‘반사회적’인 형태이자 ‘지극히 단수적인 관계’에 대한 긍정을 체현한다. 그것은 어떠한 정념을 통해서도 다다를 수 없는, 변민과 고통은 물론이고 심지어 사랑조차 도달 불가능할 그곳에 있는 전적으로 ‘유일한 존재들을 향한 나아감이기 때문이다’(블랑쇼, 2005, 55-56쪽).

10. 맺으며

1960년대 이후부터 현재에 이르기까지 한국 사회의 ‘우리 - 사람’에 대한 인식의 흐름을 살펴 보았다. 변화하는 역사적인 조건에서 독특한 집합성이 구성되었고, 동시에 사람들이 형성하는 고유한 집합성이 특정한 시대성을 생성했다고 볼 수 있다. 1960년대에는 전후의 궁핍한 상황에서 모호한 덩어리로서 생명의 무리들이 부유하는 가운데 내면의 의식세계를 가진 개인이 형성된다. 1970년대부터 1980년대에 이르는 시기에는 직접적이고 억압적인

위험(빈곤, 독재)에 대한 투쟁의 현장에서 거대하고 강고한 이념적 연대가 집결된다. 민주화와 함께 이념적 적대 구조가 해체되고 신자유주의적인 지구화 체제의 모순이 악화됨에 따라 구체적이고 특수한 위치들마다 차이와 변화를 함축하는 특이성들이 생성되고 이들이 유기적인 방식들로 연결된다. 그리고 거시·미시적인 통치성에 접합하는 다수로서 다중과 인민, 공동체에 대한 사유들이 성장했다. 개별과 보편, 차이와 공통의 원리들이 공존할 수 있기 위해, 다중과 인민성에 관한 급진적 사고의 바탕에는 열린 단수성과 소통적인 집합성을 추구하는 공동체의 윤리적 기획이 연동한다.

이러한 사유의 흐름이 반드시 현실적인 성공으로 이어지지는 않으며 이론적인 결함과 현실적 한계를 노정하는 과정을 벗어날 수 없겠지만, 그런 만큼 더욱이 그 이론적 실천의 의미는 중시되어 마땅하다. 이론들의 부상과 후퇴, 중첩과 분리, 융해와 대체의 국면들 자체가 우리 사회에서 끊임없이 변화하고 재형성되는 집합적 주체성의 역사성을 알려주기 때문이다. 그 역동적 흐름에서 발견되는 몇 가지 특징을 간추릴 수 있겠다.

우선 사회와 권력에 대한 인식이 변화해 왔다. 전후 사회에서 몰락과 빈곤에 대한 감수성이 형상화되었다면, 1970, 1980년대에는 독재 권력에 대한 대항과 변혁에의 의지와 열망이 뜨겁게 달아올랐다. 형식적 민주화가 성취된 1990년대에는 후기 자본주의의 상징 영역에서 작동하는 권력과 저항의 관계가 문제화된다. 2000년대 이후에는 지구적 자본주의와 신자유주의의 이념 체제가 총체적으로 가동하면서, 인간의 삶과 죽음을 통치하는 정치·자본·기술 체제에 대한 비판적 인식과 보수정치 및 거대 자본의 권력에 항거하는 목소리가 높아졌다.

또한 우리 - 사람의 사회적 위치와 의미가 지속적으로 재설정되었다. 1960년대의 '생명'은 삶의 고통과 허무를 몸으로 겪으면서도 내면의 의식세계를 만드는 개인의 형성으로 표상된다. 1970, 1980년대의 민주화 투쟁의 지형에서 '민중'은 해방의 주체이자 역사 발전의 담지자로 설정된다. 1990년대 문화화 시기에 '대중'은 문화적 주체로서, 그들이 생산하는 즐거움은 억압적인 질서에 대한 상징적 저항의 의미를 가지게 된다. 2000년대 이후의 제국에서는 신자유주의적인 이념 체제에 종속적 또는 저항적으로 주체화하는 '다중'이 그려진다. 이와 아울러 지구적 자본주의의 모순이 탈구적으로 접합된 존재로서 인민이 조명된다. '인민'은 억압과 박탈의 역사로부터 줄곧 추방되어 왔으나 현재의 모순을 극복하고 새로운 민주주의를 추구하는 정치적 주체들로 지지된다. '공동체'는 기존의 규범을 급진적으로 부정하면서 사회적 집합성의 원초를 이룬다. 이는 정치, 종교, 인종, 성, 연령과 같은 사회의 객관적인 생산 질서에 대한 '하지 않음(無爲)'의 응대이며, 정체가 밝혀질 수 없을 정도로 자아의 내재적 중심까지도 비워내고 타자를 향하는 소통적 관계성이다.

이와 연관지어, 각 이름 안에 체현된 사람들(민중, 대중, 다중, 인민, 공동체)을 특징화하는 질료와 역량에 대한 이해 방식이 변화했다. 1960년대의 대중은 정념과 생각의 존재다. 그 견딤은 침묵이나 자살과 같은 극단적인 자기 억제로 표출되기도 하지만 꺼지지 않는 생명의 힘을 품고 있다. 1970, 1980년대의 정치적 폭압의 시대에는 민중의 집결된 정치 의식과 행동적 실천이 강조된다. 저항과 혁명의 가능성은 그들의 이념적 단결에서 찾아진다. 이에 비해 1990년대 문화적 주체로서 대중의 역량은 의미 실천에 대한 능동적인 참여로 의미 부여된다. 여기서 대중은 자신의 일상으로부터 삶의 경험(lived experience)을 형성, 재현하고 자신의 정체성으로 직조된 지식(situated knowledge)을 생성, 공유하는 문화적 생산자로 인정된다(Haraway, 1990). 2000년대 이후 다중과 인민의 층위에서는 몸, 감각, 인지, 지식, 감정을 매개로 하는 소통이 중시된다. 이러한 집합성들을 이루는 근본적인 관계 고리인 공동체에서는 우정과 사랑처럼, 낭시의 표현을 따른다면, '원초적 사회성'이 도출되었다.

이렇듯 한국 사회의 고유한 역사적 맥락 안에서 순행과 역행의 방향을 오가며 형성된 '생명 민중, 대중, 다중, 인민, 공동체'의 이론적 궤적을 우리는 어떻게 이해할 수 있을까? 이 현상이 환영이나 오인 또는 가벼운 유행의 양상만은 아닐 것이다. 주어진 사회적 정황에서 요청되고 갈망되는 지식을 선택하고 형성하고자 하는 지적 의지와 필요가 낳은 정치적 역동이다. 시계의 방향을 더욱 뒤로 돌려보자. 2000년대에 이후, 사회학적 상상력을 담은 고전들이 부지런히 번역 소개되고 있다. 보수적이거나 진보적인 아니면 이러한 이분법의 적용 자체가 적절하지 않을 정도로 상상력이 풍부한 고전적인 사상서들이 이에 포함된다. 일부 예를 든다면 오르테가 이 가제트의 <대중의 반란>(1930/2000)은 군중을 두려워하고 혐오한 보수적 관점을 보여 주는 군중론의 고전이다. 러시아 문학가인 엘리야스 카네티가 1960년에 출간한 <권력과 군중>이 1982년에 국내에 번역되었지만 별다른 주목을 받지 못해 왔는데, 2010년에 새롭게 재출간되었다. 이 책에서는 들린 듯한 군중의 역동과 그에 연동되는 권력과 반동의 역할들이 심도 있게 통찰된다. 또한 최근 19세기 프랑스 사회학의 선구인 가브리엘 타르드의 <모방의 법칙>(2012)과 <여론과 군중>(2012)이 번역되었고, 이에 앞서 이상길은 <공론장의 사회적 구성: 가브리엘 타르드의 논의를 중심으로>에서 타르드의 공중, 여론, 공론장의 개념을 현대의 공론장에 비추어 재해석하고 있다(이상길, 2003). 공중의 모방과 협력의 가능성을 제시한 타르드의 논의는, 언론의 이념적 대립이 첨예해지고 소통질서의 붕괴에 대한 우려가 커지는 한편 새로운 공론장의 관점에서 인터넷의 가능성이 타진되던 당시의 상황에서 매우 적절한 주제였다. 인터넷과 소셜 미디어로 구성된 네트워크 현장을 분석하는 연구들에서 다수 사람들의 정보 소통과 협력 행위가 지

닌 정치적 잠재성과 이들 사이의 주목, 모방, 감염이 지니는 창조 효과를 논한 타르드의 이론이 부활, 적용되는 경향도 아울러 주목할 만하다(김예란, 2010; Terranova, 2010).

사람들의 집합성을 무리와 떼처럼 무정형이고 가변적인 형태로 파악하는 고전적인 사유가 재조명되는 기류에는, 앞에서 서술한 사회적인 변동 요인과 아울러 사회 소통 구조의 변동 요인이 추가된다. 20세기 체제에서는 국가나 자본이 지배하는 매스미디어에 의해 선별, 조직, 유통됨으로써 야기되는 커뮤니케이션 왜곡 현상이 문제시되었다. 알튀세르(Althusser, 1970)의 이데올로기적 국가 장치의 개념이 폭로하듯이 매스미디어는 사람들의 생각과 감정을 마비, 은폐, 지도, 억압하는 장치로서 비판되었다. 이에 비해 인터넷과 소셜 미디어로 매개된 네트워크 환경은 적어도 기술적으로는 매우 이질적인 다수가 뒤엉켜 발화하는 공간이며, 이렇듯 거대한 집체에서 무수한 정보, 의견, 생각, 감정이 동시다발적으로 수행되는 양상을 띤다. 물론 이러한 개별적인 행위들은 과거에 비해 더욱 강고하고 정교해진 정치권력 및 자본의 힘들에 의해 끊임없이 포섭되고 영토화된다. 그러나 그 가운데에서도 사람들의 관계는 매우 다양하고 복잡하게 교류, 탈주하며 집합적인 심성과 의식으로 생성, 성장한다. 이처럼 유동적으로 집체, 배치, 가동하는 사람들의 활동과 권력 효과를 이해하기 위해서 고전적인 사회학적 통찰들은 긴요한 참조 대상이 된다.

우리의 렌즈를 더욱 줌인(zoom in)해 볼 수 있을까? 대중으로부터 다중, 인민, 공동체를 향해 점점 낮고 작게 특이화(singularization)되는 흐름을 거치다 보면 마침내 무엇이 보일까? 나는 ‘생명’이라는 어휘에 ‘꽂힌다.’ 지난 50여 년의 궤적을 밟은 그간의 논의들은 인간임을 정의하고 존재토록 하는 삶의 문제가 근원적임을 분명하게 알려준다. 그런데 어쩐지 기시감이 느껴지지 않은가? 우리는 생명에 대한 감수성을 김승옥에게서 이미 감지했다. ‘날 수 있는 것으로서 손 안에 붙잡힐 수 있는 것’에 대한 열망과 상실감처럼 ‘꿈틀거리는 것’을 향한 촉각적인 욕망처럼(〈서울 1964년 겨울〉), 생명에 대한 사유는 전후 펄박받는 도시 공간에서 주체적 성찰과 윤리적 수행의 잠재태로서 이미, 언제나, 우리의 사유 안에 숨 쉬고 있었던 것이다. 이러한 생명에 대한 사유는 오늘날 삶과 죽음이 권력과 불가분의 관계를 지니며 주체성이 통치의 대상으로 형성, 실행되는 신자유주의적 생명 정치체제에서(Foucault, 2004/2012), 그럼에도 개체들의 경계를 ‘분해하고 다수화하는 변화 속에서 끊임없이 새로운 형태를 향해 운동하는 ‘생명 잠재성(biopotentiality)’(Esposito, 2008)과 그 것이 지닌 정치적 의미를 일깨워 준다(Hardt & Negri, 2004).

한국 대중에 관한 자기 인식은 여러 이론들을 변용하는 과정에서 형성되었다. 현실과의 관련성 안에서 특정한 이론들이 수용되었고, 그 이론들이 선별되어 현실에 접합되거나 탈구되는 과정에서 또 다른 앞의 행위와 의미들을 창출했다. 이는 우리 - 사람에 대한 자기

지식이 개별 이론의 내부에서 완결적으로 설명되는 대신, 이론들이 이 땅에 뿌리내리고 싹트고 성장, 변형되는 과정 속에서, 그들 사이의 관계가 설정되고 연동되는 실행을 통해 우리-사람에 대한 성찰적 이해가 만들어졌음을 뜻한다. 이 평탄하지 않은 역사는 삶의 실천을 거치며 한 사회의 집합적 주체성이 형성되는 치열한 생각의 운동성을 보여 준다. 주체의 해석학이 완성되는 종결지는 없다. 그 한계는 늘 반성되고 갱생되어야 한다. 그렇다. 낭시가 말했듯, '우리는 더 멀리 나아갈 수 있을 뿐이다'(낭시, 1986/2010, 98쪽).

참고 문헌

- 고원 (2006). 대중이란 무엇인가: 흡스와 스피노자의 정치사상 비교. <영국연구>, 16호, 29-48.
- 곽소진·이상희 (1971). 대중문화이론의 비판적 연구. <언론정보연구>, 8호, 65-104.
- 김미란 (2012). 사상계와 아카데미즘, 그리고 '학술적인 것'에 대한 대중적 인식의 형성 방식 -1953~1960년까지를 중심으로. <대중서사연구>, 28호, 193-228.
- 김성일 (2007). 현대사회의 괴물인 다중에 관한 해부학-문화사회에서 실천적 다중의 구성. <문화/과학>, 여름호 (통권50호), 119-140.
- 김세균 (2004). 계급 그리고 민중, 시민, 다중. <진보평론>, 20호, 여름호, 309-336
- 김승옥 (1995). <무진기행>. 문학동네.
- 김예란 (2010). 감성공론장: 여성 커뮤니티, 느끼고 말하고 행하다. <언론과 사회>, 18권 3호, 146-191.
- 김창남 (2007). 한국의 사회변동과 대중문화. <진보평론>, 32호, 여름호, 62-85.
- 김현 (1966). 존재와 소유. 현대문학. 3월호. <현대 한국 문학의 이론/사회와 윤리>(1991): 김현 문학전집 2. (390-402쪽). 문학과 지성사.
- 김현 (1969). 자기 세계의 의미. 한국 단편 문학 대계. 제13권. 삼성출판사. <현대 한국 문학의 이론/사회와 윤리>(1991): 김현 문학전집 2. (383-390쪽). 문학과 지성사.
- 박명규 (2009). <국민, 인민, 시민: 개념사로 본 한국의 정치 주체>. 소화.
- 박명진 (1991). 즐거움, 저항, 이데올로기. <사회과학과 정책연구>, 13권 2호. <이미지 문화와 시대 쟁점: 영상문화의 세계는 어떻게 발전해왔는가>(2013). (352-390쪽). 문학과 지성사.
- 서동진 (2014). <변증법의 낯잠: 적대와 정치>. 꾸리에.
- 서용순 (2014) '민주주의'를 살리기 위해 민주주의로부터 '인민'을 구하기. 서용순 외 편역. <인민이란 무엇인가>. (185-198). 현실문화.
- 송호근 (2011). <인민의 탄생: 공론장의 구조 변동>. 민음사.
- 신진욱 (2011). 한국 사회에서 저항의 고조기의 정체성 정치의 특성: 1970-1980년대 저항정체성 담론과 광주항쟁. <경제와 사회>, 통권 90호, 226-261.
- 심보선 (2013). <그을린 예술>. 민음사.
- 원용진 (1996). 대중문화의 '과잉' 담론. <경제와 사회>, 통권 29호, 봄호, 10-35.
- 윤수중 (2006). 새로운 주체로서 대중과 대중운동의 방향. <진보평론>, 28호, 10-44.
- 윤혜준 (2000). 봉기의 여름, 또는 대한민국의 봄. <사회비평>, 24호, 184-193.
- 이상길 (2003). 공론장의 사회적 구성: 가브리엘 타르드의 논의를 중심으로. <한국언론학보>, 47권 1호, 5-30.
- 이상길 (2011). 학술번역과 지식수용, 혹은 "이론은 어떻게 여행하는가?"-피에르 부르디외의 경우. <언론과 사회>, 19권 4호, 232-289.
- 이종호 (2009). 가난한 자들의 공통된 이름, 다중. <실천문학>, 겨울호, 통권 96호, 32-52.

- 전규찬 (2005). 국민의 동원, '국민'의 형성. <한국언론정보학보>, 31권, 261-293.
- 조희연·장훈교 (2009). '민주주의 외부'와 급진민주주의 전략. <경제와 사회>, 통권 82호, 67-94.
- 주형일 (2011). 랑시에르의 해방된 대중과 지식인. <언론과 사회>, 21권 1호, 45-73.
- 천정환 (2008). <대중지성의 시대: 새로운 지식문화사를 위하여>. 푸른역사.
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere e la nuda vita*. Giulio Einaudi editore. 박진우 옮김
(2008). <호모 사케르: 주권 권력과 벗겨벗은 생명>. 새물결.
- Agamben G. (2002). *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*. Zone Books.
- Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri editore. 김항 옮김 (2009). <예외상태>. 새물결.
- Agamben, G. (2006). Che cos un dispositivo? In D. Kishik & S. Pedatella trans. *What is apparatus? and other essays* (pp.1-24). Stanford University Press.
- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Routledge.
- Althusser, L.(1970). Ideology and Ideological State Apparatuses. In *Lenin and Philosophy and other Essays*(pp. 121-176). New York, London: Monthly Review Press. 이진수 옮김 (1997). 이데올로기와 이데올로기적 국가 기구. <레닌과 철학>(135-192쪽). 백의.
- Badiou, A. et al. (2013). *Qu'est-ce- qu'un peuple?* La Fabrique. 서용순 외(편역) (2014). <인민이란 무엇인가>. 현실문화.
- Balibar, E. (1985). *Spinoza et la politique*. Presses Universitaires de Frances. 진태원 옮김 (2014). <스피노자와 정치>. 그린비.
- Blackman, L. (2008). Affect, relationality and the 'problem of personality'. *Theory, Culture & Society*, 25(1), 23-47.
- Blanchot, M. (1984). *La communauté inavouable*. 박준상(역) (2005). <밝힐 수 없는 공동체/마주한 공동체>. 문학과 지성사.
- Borch, C. (2006). The exclusion of the crowd: The destiny of a sociological figure of the irrational. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 83-102.
- Butler, J., & Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The performative in the political*. Polity.
- Clough, P. T. (2008). The affective turn: political economy, biomedica and bodies. *Theory, Culture & Society*, 25(1), 1-22.
- Clough, P. T. & Halley, J. (2007). *Affective turn*. Duke University Press Books.
- de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. California University Press.
- Dean, J. (2009). *Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism and left politics*. Duke University Press Books.
- Deleuze, G. (1968). *Le Bergsonisme*. Editions Presses Universitaires de France. 김재인(역) (1996). <베르그송주의>. 문학과지성사.
- Derrida, J. (1997). *Politics of Friendship*. London: Verso.
- Espósito, R. (2004). *Bios: Biopolitica e filosofia*. giulio Einaudi editore. T. Campbell(trans.) (2008). *Bios: biopolitics and philosophy*. University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (2001). *Herméneutique du sujet*. Gallimard. Lectures at the Collège de France 1981-1982. 심세광 (역)(2007). <주체의 해석학>. 동문선.
- Foucault, M. (2010). *The birth of biopolitics*. Lectures at the Collège de France, 1978-1979. Picardor.
- Foucault, M. (2012). The courage of truth: The government of self and others. Lectures at the Collège

- de France, 1983-1984. Picador.
- Galloway, A. (2014). *Laruelle: against the digital*. University of Minnesota Press.
- Giddens, A. (1993). *The transformation of intimacy: Sexuality, love, and eroticism in modern societies*. Stanford University Press. 황정미 옮김 (2003). <현대사회의 성 사랑 에로티시즘 : 친밀성의 구조변동>. 새물결.
- Han, B. (2014). *Psychopolitik*. S. Fischer Verlag GmbH. 김태환 옮김 (2015). <심리정치>. 문학과지성사.
- Haraway, D. (1990). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Routledge. 민경숙 옮김 (2002). <유인원 사이보그 그리고 여자>. 동문선.
- Hardt, M., & Negri, A. (2001). *Empire*. Harvard University Press. 윤수중(역) (2001). <제국>. 이학사.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: war and democracy in the age of empire*. Penguin Books.
- Hebdige, D. (1979). *Subculture: The meaning of style*. Routledge.
- Lechte, J., & Newman, S. (2012). Agamben, Arendt and human rights: Bearing witness to the human. *European Journal of Social Theory*, 15(4), 522-536.
- Lefort, C. (1986). *The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism*. edited and introduced by J. Thompson. Cambridge: Polity Press.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Morley, D. (1992). *Television, audiences and cultural studies*. Routledge.
- Nancy, J-L. (1986). *La communauté desoeuvree*. Christian Bourgois Editeur. 박준상 옮김 (2010). <무위의 공동체>. 인간사랑.
- Negri, A. (1999). *Value and affect*. *boundary 2*, 26(2), 77-88.
- Negri, A. (2013). *Spinoza for our time: politics and postmodernity*. Columbia University Press.
- Rancière, J. (2004). *The politics of aesthetics* (G. Rockhill Trans.). Bloomsbury. (Original work published 2000).
- Rosanvalon, P. (2006). Revolutionary democracy. S. Moyn (Ed.) *Democracy past and future*. Columbia University Press.
- Seyfert, R. (2012). Beyond personal feelings and collective emotions: Toward a theory of social affect. *Theory, Culture & Society*, 29(6), 27-46.
- Terranova, T. (2012). *Attention, economy and the brain*. *Culture Machine*. 13. 1-19.
- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford University Press.

투고일자: 2015. 02. 01. 게재확정일자: 2015. 03. 25. 최종수정일자: 2015. 03. 28.

We-Human

Being Together of the Lives

Yeran Kim

Professor, School of Communications, Kwangwoon University

The formation of knowledge of the people of Korean society is the social practices of collective subjectivity. Subjectivity is the truth of the self, which is incessantly created, questioned and modified in the milieu of self-reflection. In an attempt to examine the hermeneutics of the subject of Korean society, a conceptual framework is proposed, which, with the notion of life embedded, consists of a historical sequence of the popular, minjung, multitude, people and community. The period of 1960s saw the ambiguous mass of lives floating, the individual with his/her own interior world of consciousness emerge. The ideological solidarity is formed in the the next two decades, in contestation with immediate and physical threatening such as poverty and dictatorship. The democratization of Korean society and the global expansion of neoliberal regime gave a re-birth of multitude and people which is characterized with their pursuit of the co-existence and co-realization of singularity and universality on the ethical principle of the open and communicative radicality.

KEYWORDS we, human, popular, minjung, people, community, hermeneutics of the subject