



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

석사학위논문

네그리, 라클라우, 발리바르의
정치적 주체론

: ‘촛불-대중’에 대한 해석을 중심으로

제주대학교 일반대학원

사회학과

현우식

2021년 02월

네그리, 라클라우, 발리바르의 정치적 주체론

: ‘촛불-대중’에 대한 해석을 중심으로

지도교수 : 서 영 표

현 우 식

이 논문을 문학 석사학위 논문으로 제출함

2020년 12월

현우식의 사회학 석사학위 논문을 인준함

심사위원장 최 현 ①

위 원 서 영 표 ①

위 원 김 도 균 ①

제주대학교 대학원

2020년 12월

A Comparative Analysis of Negri, Laclau,
Balibar's Theory of Political Subject
: A Re-interpretation of 'Candlelight-Masses'

Hyun, Woo-Shik

(Supervised by professor SEO, Young-Pyo)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the
degree of Master of Art

2020. 12.

This thesis has been examined and approved.

Thesis examiner, CHOI Hyun, Prof. of Sociology

Thesis examiner, SEO Young-Pyo, Prof. of Sociology

Thesis examiner, KIM Do-Kyun, Prof. of Sociology

Department of Sociology

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY

【국문 초록】

이 연구는 안토니오 네그리, 에르네스토 라클라우, 그리고 에티엔 발리바르의 정치적 주체론을 분석한다. 연구의 목적은 ‘촛불-대중’을 정치적 주체로 해석할 수 있는 이론적 자원을 찾는 것이다. 촛불-대중은 한국에서 2000년대 이후 반복되고 있는 촛불집회의 주체를 말한다. 연구는 먼저 촛불집회의 주체에 관한 역사적 논쟁인 2008년 다중론 논쟁을 검토한다. 다중론 논쟁은 촛불-대중의 가능성에 대한 낙관과 비관 사이에서 동요하였다. 그 결과 촛불-대중은 정치적 주체로 적극적으로 해석되지 못했다. 그 이유는 논쟁 과정에서 주체에 대한 분석이 사회구조에 대한 분석과 결합되지 못하면서 일면적으로 이루어졌기 때문이다.

다음으로, 연구는 네그리, 라클라우, 발리바르의 정치적 주체론이 각각 촛불-대중을 정치적 주체로 해석할 수 있는 이론적 자원이 될 수 있는지를 검토한다. 네그리는 대중의 긍정적 속성에 주목하면서 다중이라는 새로운 해방의 주체를 제시한다. 그러나 네그리의 이론은 생산의 영역에서 일어나는 ‘제국으로의 이행’에 과도하게 의존하면서 생산의 영역으로부터 독립적인 정치적 실천의 영역을 제시하지 못한다. 네그리는 제국 시대 해방의 주체를 성공적으로 이론화하였으나, 정치적 실천을 통해 어떻게 다중이 구성될 수 있는지를 입증하지는 못했다.

라클라우는 네그리와는 달리 특권적 주체를 거부하고, 주체를 담론 내부의 고정되지 않는 주체위치로 사고한다. 그는 담론 개념을 통해 ‘사회적인 것’의 영역을 탈구축하고 생산의 영역으로 결정되지 않는 정치적 실천의 영역인 헤게모니의 영역을 제시한다. 그러나 라클라우의 이론은 담론의 우발적 영역에 지나치게 개방되어 있어서 생산의 영역으로부터 상대적으로 자율적인 정치적 자율성의 영역을 제시하지 못한다. 라클라우는 다양한 정체성이 담론적 또는 헤게모니적 실천에 의해 고정되지 않거나 부분적으로 고정되는 영역을 제시하였으나, 정치적 실천의 공유 조건을 제시하지는 못했다.

발리바르는 대중을 양면적, 관계적인 주체인 ‘대중들’로 해석한다. 발리바르의 이론은 네그리와는 달리 대중의 긍정적 속성을 특권화하지 않고도 대중을 정치적 주체로 이론화할 가능성을 제공한다. 그는 알튀세르의 이데올로기론을 정정하

면서 “지배 계급의 이데올로기는 피지배 계급의 이데올로기”라고 주장한다. 발리바르의 이데올로기 이론은 이데올로기 속에서 대중들의 가능성과 한계를 동시에 포착하며 생산의 영역에 의해 결정되지 않는 상대적으로 자율적인 정치의 영역에서 정치적 주체가 어떻게 구성되는지를 사회 구조의 분석과 함께 제시한다. 이러한 맥락에서 연구는 발리바르의 정치적 주체론이 촛불-대중을 정치적 주체로 해석하는 데 있어서 네그리와 라클라우의 이론적 관점을 보완하는 타당한 이론적 자원이라고 주장한다.

발리바르의 이론은 촛불-대중을 정치적 주체로 해석하려고 할 때 다음과 같은 장점이 있다. 먼저 그의 이론은 정치적 주체로서 촛불-대중의 양면적 특징을 설명할 수 있다. 이들은 우연히 거리나 광장 등 열린 공간에 모여 정치적 주체로서의 역량을 과시하기도 했지만 이들의 강력한 정치적 에너지는 종종 반복적으로 증발하는 모습을 보이기도 한다. 다음으로 발리바르의 이데올로기 이론은 촛불의 출현과 해체의 방식을 설명할 수 있다. 촛불-대중은 민족주의와 같은 지배이데올로기로부터 벗어나지 못하는 모습을 보이기도 하지만, 헌법 1조와 같은 ‘이상적 보편성’에 근거하여 봉기하기도 한다. 마지막으로 발리바르의 이론은 다양한 정치적, 이념적 정체성으로 가득 찬 세계에서 정치적 주체가 어떻게 구성될 수 있는지를 설명할 수 있다. 정치적 주체는 다양한 정체성의 담론적 형성에 있어서 공유된 조건과 공통의 목표를 동원하는 정치적 개입을 통해서만 구성될 수 있다.

키워드 : 정치적 주체, 촛불-대중, 다중론 논쟁, 네그리, 라클라우, 발리바르, 이데올로기, 대중들

목 차

I. 서론	1
II. 2008년 다중론 논쟁 검토	6
1. 논쟁의 배경	6
2. 논쟁의 내용과 한계	7
III. 네그리의 정치적 주체론	12
1. 제국으로의 이행	12
2. 새로운 해방의 주체: 다중	15
3. 이론의 적용가능성 검토	18
IV. 라클라우의 정치적 주체론	20
1. 헤게모니 개념 검토	20
2. 헤게모니 개념의 이론적 구축: 담론	22
3. 이론의 적용가능성 검토	25
V. 발리바르의 정치적 주체론	27
1. 이데올로기 개념 검토	27
2. 양면적·관계적 주체: 대중들	30
3. 이론의 적용가능성 검토	32
VI. 2008년 다중론 논쟁 재해석	35
VII. 결론	37
[참고문헌]	40

I. 서론

이 연구는 안토니오 네그리(Antonio Negri), 에르네스토 라클라우(Ernesto Laclau), 그리고 에티엔 발리바르(Etienne Balibar)의 정치적 주체론을 분석한다. 연구의 목적은 ‘촛불-대중’을 정치적 주체로 해석할 수 있는 이론적 자원을 찾는 것이다. 촛불-대중이란 한국에서 2000년대 이후 반복되고 있는 촛불집회의 주체를 말한다. 촛불집회의 주체에 대해서는 다양한 해석이 공존할 수 있다. 연구는 이들이 통일된 정체성으로 환원되지 않는 대중(mass)의 특징을 보인다는 점, 촛불집회라는 특정한 대중운동의 양식을 통해 등장한다는 점에서 촛불-대중이라고 부를 것이다.

한국에서 대중은 민중(people) 또는 노동자 계급(working class)과는 달리 오랫동안 정치적 주체로 여겨지지 않았다. 그러나 위기의 순간마다 역사의 물결을 바꿔왔던 것은 대중이었다. 4·19 혁명, 5·18 광주항쟁, 87년 6월 항쟁, 91년 5월 투쟁, 그리고 2000년대 이후의 촛불집회는 모두 “우발적인 사건을 통해 대중들이 거리로 쏟아져 나오는 상황에서 일정하게 예측과 통제가 불가능한 운동 형태에 기초하여 사회질서의 근본적인 재조직화를 발생시키는 운동”이라는 점에서 대중운동의 특징을 보인다(김정환, 2020: 26). 따라서 대중은 정치적 주체로 적극적으로 해석될 필요가 있다.

대중을 정치적 주체로 해석한다는 것은 이들을 “사회를 존재의 질서로서 수용하고 인정하길 거부하고 그것의 객관적이고 경험적인 보편성을 폭로하고 중지시키는” 주체로 인정하는 것이다(서동진, 2008: 336). 정치적 주체의 대표적인 예는 19세기 칼 마르크스(Karl Marx)로부터 찾을 수 있다. 그는 프롤레타리아트(proletariat)라는 정치적 주체를 제시했다. 마르크스는 오직 프롤레타리아트만이 혁명적인 계급이라고 생각했으며, 프롤레타리아트가 자본주의 사회를 변혁하는 혁명의 주체가 될 수 있다고 믿었다.

마르크스의 사상을 이어받은 초기 마르크스주의자들은 프롤레타리아트가 보편적이고 유일한 정치적 주체라고 생각했다. 그들 중 일부는 프롤레타리아트가 통일된 보편 계급으로 등장해 혁명을 완수할 것이라고 믿었다. 그러나 20세기 공산

주의 혁명이 실패하면서 그 믿음은 잘못된 것으로 드러났다. 더욱이 혁명 과정에서 오직 프롤레타리아트만이 혁명적 주체가 될 수 있다는 믿음은 다른 주체들을 배제하고 억압하는 권위적인 실천으로 이어지기도 했다. 혁명의 실패를 극복하고 새로운 혁명을 이야기하기 위해서는 보편적인 정치적 주체로서 프롤레타리아트라는 개념은 수정되어야 했다.

이후 마르크스주의자들은 보편적 주체를 상정하지 않고 정치적 주체를 어떻게 해석할 수 있는가에 대해 다양한 해석을 내놓았다. 이들은 정치적 주체의 문제를 주체화(subjectivation)¹⁾의 관점에서 바라보기 시작했다. 이 글에서 다루게 될 네그리, 라클라우, 발리바르의 정치적 주체론은 그 대표적인 예이다.²⁾ 이들은 정치적 주체에 대한 보편주의적 해석을 지양하면서도 정치적 주체의 문제를 현대 자본주의 사회에 대한 구조적 분석과 결합하고자 했다.

이는 20세기 구조주의(structuralism) 혹은 포스트-구조주의의 영향과 관련이 있다. 구조주의 이후 주체는 설명의 근본 원리가 아닌 설명의 대상이 되었다. 곧 주체는 우리가 세계를 설명하기 위해서는 필연적으로 가정하지 않을 수 없는 어떤 것이 아니라, 일정한 물질적·상징적 존재 조건에 따라 생산되고 재생산되는 것을 의미했다(진태원, 2012). 마르크스주의적 전통에서는 루이 알튀세르(Louis Althusser)의 이론적 기여를 빼놓을 수 없다. 그는 마르크스주의를 구조주의적 관점으로 해석하면서 마르크스주의에서 주체의 문제를 역사의 주체에서 역사 속의 주체로, 구성하는 주체에서 구조 속에서 구성되는 주체로 옮겨 놓았다. 이 글이 다루고자 하는 세 학자들 또한 각각 정치적 주체가 사회 구조 속에서 어떻게 구성되고 있는지에 대한 문제를 다루고 있다.

앞서 이야기했듯이, 이 글이 세 학자의 정치적 주체론에 대한 분석을 통해 도달하고자 하는 것은 촛불-대중을 정치적 주체로 어떻게 해석할 것인가의 문제이다. 한국 사회는 2000년대 이후 촛불집회라는 새로운 양식의 대중운동을 경험했다. 2002년 ‘효순이·미선이 사건’을 계기로 처음 시작된 촛불집회는 2004년 노무

1) 주체화는 주체를 자연적으로 주어지거나 불변적인 본질을 갖는 어떤 것으로 파악하지 않고 어떤 과정을 통해 생성되고 변화하는 것으로 이해하는 개념이다. 이 개념은 미셸 푸코(Michel Foucault)가 그의 후기 저술들에서 처음 고안해냈으며, 그 이후 다양한 이론가들에 의해 광범위하게 원용되고 변용되고 있다(진태원, 2012a)

2) 이들이 이러한 이론적 경향을 모두 대표할 수 있는 것은 아니다. 자크 랑시에르(Jacques Ranciere)와 알랭 바디우(Alain Badiou)의 이론에도 주목할 필요가 있다.

현 대통령 탄핵 반대집회, 2008년 미국산 쇠고기 수입 반대 집회, 2016년 박근혜 대통령 탄핵 집회를 거치며 대중운동의 새로운 가능성을 보여주었다. 촛불집회를 통해 거리로 나온 이들은 기존 사회운동의 주체로 여겨졌던 민중과 노동자 계급과는 다른 모습을 보였다. 이들은 단일한 정체성으로 환원될 수 없는 무차별적이고 다양한 정체성이 있다는 점, 우발적인 계기로 거리에 나와 즉흥적인 운동을 전개한다는 점에서 대중의 특징을 보였다. 촛불집회의 등장 이후 한국에서 정치적 주체로서의 대중이 본격적으로 논의되기 시작한 것은 우연이 아니다. 말하자면, 촛불집회는 한국 사회에 “정치적 주체로서 촛불-대중이란 무엇인가”라는 물음을 제기했다고 할 수 있다.

2008년 촛불집회의 주체를 둘러싸고 일어난 이른바 다중론(多衆論) 논쟁은 그 물음에 대한 대표적인 응답이었다.³⁾ 다중론 논쟁은 한국에서 촛불-대중을 정치적 주체로 새롭게 해석할 수 있는 좋은 기회였다. 1980년 광주항쟁에 대한 해석을 계기로 마르크스주의의 수용과 함께 노동자 계급이라는 새로운 정치적 주체가 제시되었다는 것을 고려할 때, 2008년 촛불집회를 둘러싼 뜨거운 논쟁은 새로운 정치적 주체의 등장을 기대하게 했다. 그러나 다중론 논쟁은 일시적인 논쟁에 그치고 말았고, 촛불-대중은 정치적 주체로 적극적으로 해석되지 못했다.

다중론 논쟁 이후 한국 사회의 정치적 주체에 대한 논의는 눈에 띄게 줄어들었다.⁴⁾ 그 결과 촛불-대중을 정치적 주체로 해석하는 것은 더욱 어려워지고 있다. 2016년 촛불집회는 대통령 탄핵을 이끌어 내면서 ‘촛불혁명’이라는 찬사를 받기도 했지만 촛불-대중을 정치적 주체로 바라보는 것에 대해서는 여전히 회의적 시선이 공존했다.⁵⁾ 더욱이 2016년 촛불집회에서 등장한 ‘태극기 부대’와 서초동과

3) 다중론은 2008년 촛불집회의 주체를 네그리와 마이클 하트(Micheal Hardt)가 제시한 다중(multitude) 개념으로 해석하는 입장을 말한다. 다중론 논쟁의 내용에 대해서는 이 글 2장, 다중 개념에 대해서는 3장을 참고하라.

4) 그러나 한국 사회의 정치적 주체에 대한 일부 진전된 논의는 주목할만 하다. 진태원(2017)은 한국에서 정치의 주체성을 표현할 수 있는 개념의 부재를 지적하면서 국민 대다수를 이루는 을(乙)을 정치적 주체로 사고하는 ‘을의 민주주의’를 제시하였다. ‘을의 민주주의’에 대한 비판적 논의로는 백승욱(2018)을 참고하라.

5) 이는 당시 촛불집회가 주류 언론에 의해 주도되었다는 사실과 관련이 있다. 서영표(2017)는 촛불집회가 지배세력 내부의 권력투쟁으로 불거져 나왔고 우익 언론에 의해 주도되었다는 점에 주목하면서 언론이 신자유주의적 질서로부터 생겨나온 불만과 저항을 개헌과 대선이라는 낡은 제도정치의 틀 안으로 불잡아두려 했다고 보았다. 노형일·양은경(2017)은 촛불집회에 대한 통치 분석을 통해 미디어 담론이 ‘비폭력 저항 주체’라는 신자유주의적 사고와 규범들을 제안하면서 대중적 감정의 표출을 범치주의의 틀 안에 가두고, 개인적 차원에서 관리되도록 유도했다고 보았다.

광화문으로 나뉜 2019년의 촛불집회의 모습은 이들을 향한 회의적 시선을 뒷받침하는 듯했다.

그것은 촛불집회라는 대중운동이 정치적 위기에 봉착했다는 것을 뜻한다. 2000년대 이후 촛불-대중은 주기적으로 거리를 메웠지만 여전히 그들을 거리로 나올 수 있게 만들었던 삶의 근본적인 조건을 바꾸지 못하고 있다. 촛불-대중의 불만은 너무 깊어 아주 사소한 계기만 주어져도 짧고 강렬하게 타오르곤 했지만, 이들의 체험과 공감은 초기적인 형태까지만 자각되고 결국 저항의 대상이었던 헌법적 질서와 절차로 수렴되는 모습을 보였다(서영표, 2017: 68). 촛불-대중의 다양한 열망과 요구는 결국 번번히 정권교체에 대한 요구로 수렴되고 말았다. 촛불집회는 반복되는 ‘열망과 좌절의 사이클’⁶⁾을 벗어나지 못하고 있다.

그러나 촛불-대중의 삶의 근본적인 조건이 여전히 바뀌고 있지 않다는 것은 역설적으로 대중운동의 가능성이 여전히 남아 있다는 것을 의미하기도 한다. 어쩌면 “단 하나의 희망이 있다면 그것은 대중운동” 속에 있는지도 모른다(알튀세르, 2008: 296).⁷⁾ 대중운동에 대한 비관적 전망은 언제나 존재했지만 결국 역사의 흐름을 바꾼 것은 대중이었다. 대중의 삶을 억압하고 착취하는 삶의 조건이 개선되지 않는 한 대중은 다시 봉기할 수밖에 없다. 그런 점에서 대중운동의 가능성은 여전히 열려 있다.

그 가능성에 대한 출발점은 현실에서 살아 움직이는 주체를 인정하고 그것을 설명할 수 있는 이론적 자원을 찾는 것이다(최현, 2010: 119). 따라서 연구는 촛불-대중을 정치적 주체가 될 수 있는 가능성이 있는 존재로 인정하고, 그것을 설명할 수 있는 이론적 자원이 무엇인지를 찾고자 한다. 연구는 다음과 같이 이루어질 것이다. 먼저 2장에서는 촛불집회의 주체에 대한 역사적 논쟁인 2008년 다중론 논쟁을 검토하고 논쟁의 역사적 의미와 한계를 밝힐 것이다. 3장-5장에서는

6) “열망과 좌절의 사이클”은 『민주화 이후의 민주주의』(최장집, 2010)에서 “열망과 실망의 사이클”이라는 표현으로 처음 제시된 표현으로, 민주화 이후 국민의 열망과 실망이 선거를 중심으로 반복되었다는 것을 뜻하는 용어이다. 서영표(2017)는 이를 “열망과 좌절의 사이클”이라고 표현하면서 한국의 사회운동사에서 주기적인 저항의 사이클이 형식적인 민주주의와 낡은 권위주의와 같은 구조적 문제에 의해 압도되어 좌절되었다는 현실을 뜻하는 용어로 사용한다. 한국 현대사의 열망과 좌절의 사이클에 대해서는 서영표(2014)를 참고하라.

7) 알튀세르는 그의 자서전 『미래는 오래 지속된다』(2008)에서 마르크스주의의 미래에 대해 “단 하나의 희망이 있다면 그것은 대중운동”이라고 이야기한다. 그는 마르크스도 생각하지 못했으며 알지 못했던 대중운동들(라틴아메리카의 대중운동, 독일의 녹색당운동, 네덜란드의 교황 거부운동)이 펼쳐지고 있는 것을 보면서 마르크스주의의 가능성을 대중운동 속에서 찾고자 했다.

네그리, 라클라우, 발리바르의 정치적 주체론을 검토하고 이들의 이론이 촛불-대중에 대한 해석에 어떻게 적용될 수 있는지를 분석할 것이다. 마지막으로 5장에서는 분석의 결과를 바탕으로 다중론 논쟁에서 제기된 쟁점들을 세 가지 차원에서 재해석하면서 정치적 주체로서 촛불-대중을 어떻게 해석할 수 있는가에 대해 논할 것이다.

Ⅱ. 2008년 다중론 논쟁 검토

1. 논쟁의 배경

이 장에서는 촛불집회의 주체에 대한 역사적 논쟁인 2008년 다중론 논쟁을 검토한다. 다중론 논쟁의 역사적 의미를 이해하기 위해서는 논쟁을 한국 사회의 정치적 주체에 대한 역사적 논의의 맥락 속에 위치시킬 필요가 있다. 산업화 이후 한국에서 정치적 주체에 관한 논의는 주로 민중론과 계급론을 중심으로 전개되었다. 민중은 1970년대 한국의 진보진영이 발견해 낸 개념이다. 민중은 근로대중 전체와 사회경제적 소외층, 그리고 피지배 대중 전체를 가리키는 개념으로 한국 역사에서 ‘백성’과 같은 단어에 기원을 두고 있다(김세균, 2004: 309). 당시 민중 개념이 새롭게 대두될 수 있었던 이유는 산업화의 진전과 더불어 유신체제에 대한 저항집단이 성장하면서 민중론을 이야기할 수 있는 객관적 조건이 마련되었기 때문이었다(장상철, 2007). 그러나 민중론은 민중에 속하는 사람들 모두의 공통된 역사적 체험과 사회적 정서, 의식을 중시하면서 내부의 계급적 차이를 고려하지 못하는 한계를 보이기도 했다(김세균, 2004: 310).

1980년대에는 마르크스주의에 의해 이론적으로 뒷받침된 노동자 계급이라는 새로운 주체가 제시되었다. 노동자 계급은 1980년 5·18 광주항쟁을 경험한 진보진영이 진보의 주체를 모색하는 과정에서 찾아낸 주체이다. 생산수단을 가지지 않은 노동자 계급이라는 개념은 민중이라는 개념이 가지고 있던 애매함을 털어내고 계급에 대한 객관적 분석을 통해 한국 사회 변혁의 주체를 파악할 수 있다는 확신을 진보 운동에 제공했다(최현, 2010: 98).

그러나 1980년대 한국 사회운동의 이론적·실천적 기초였던 마르크스주의는 대외적으로는 현실 사회주의의 몰락, 대내적으로는 1991년 5월 투쟁의 패배 이후 사회운동 모델에 대한 전반적 반성과 함께 그 힘을 잃어가기 시작했다(김정환, 2012). 기존 사회운동의 실패를 설명하고, 새로운 사회운동을 이야기하기 위해서 계급론은 현실에 맞게 수정되어야 했다. 이러한 상황에서 각종 포스트 담론이 논의되었다.

마르크스주의의 대안으로 라클라우·무페의 포스트-마르크스주의가 논의된 것은 대표적인 예이다. 포스트-마르크스주의는 마르크스주의 운동마저도 자유롭지 못했던 권위주의, 남성중심주의, 서구중심주의를 무너뜨리는데 커다란 역할을 했다(서영표, 2016: 132). 그러나 한국의 포스트-마르크스주의자들은 자본주의 변혁이 불가능하거나 바람직하지 않다고 보는 반(反)마르크스주의와 개혁적 자유주의를 지향하면서 라클라우·무페의 이론을 자의적으로 해석하고 곡해했다(김정한, 2012: 57). 결과적으로 이들의 이론은 마르크스주의와는 분리된 매우 현학적인 지식인들 사이의 지적 유희에 동원되고 말았다(서영표, 2016: 132).

낡은 마르크스주의의 잠을 깨운 것은 지식인들의 추상적인 논쟁이 아닌 현실에서 살아 움직이는 주체들이었다. 이들은 촛불집회를 통해 정치적 주체로서의 역량을 스스로 드러내기 시작했다. 2008년 촛불집회는 상징적인 사건이었다. 당시 촛불집회에 등장한 여중·고등학교생, 직장인, 유모차 부대, 인터넷 커뮤니티 회원 등의 다양한 주체들은 기존의 민중론과 계급론으로는 설명하기 어려웠다. 많은 논자들이 당시 촛불집회의 주체를 어떻게 해석할 것인가를 두고 다양한 해석을 제시했다.

다중론은 민중론과 계급론의 한계를 극복할 수 있는 대안으로 또 하나의 포스트-마르크스주의 담론이었다. 다중론자들은 민중, 노동자 계급 등의 전통적 주체 개념의 유효성 혹은 설명 가능성을 부인하고, 당시 촛불집회를 계기로 새로운 정치적 주체인 다중이 출현했음을 주장했다(이대명, 2009: 1031). 반면 비판가들은 촛불-대중이 전통적 주체와 다른 모습을 보이는 것은 사실이나, 당시 촛불집회를 계기로 새로운 정치적 주체가 등장했다고 주장하는 것에 대해서는 회의적인 반응을 보였다.

2. 논쟁의 내용과 한계

다중론 논쟁은 다양한 층위로 전개되었다. 여기서는 대표적인 다중론의 주장과 그 비판이 어떻게 이루어졌는지를 검토하면서 논쟁의 내용과 한계를 이야기할 것이다.⁸⁾ 먼저 다중론의 대표적인 주장을 살펴보자. 당시 대표적인 다중론자

8) 이하의 내용은 다중론의 대표적인 주장을 담은 책인 『미네르바의 촛불』(2009)과 다중론에 대

로는 조정환이 있다. 그는 일찍이 네그리·하트의 이론을 받아들이면서 탈근대적 주체인 다중 개념을 통해 기존 민중, 계급 개념의 한계를 극복하고자 했다(조정환, 2003). 그는 2008년 “촛불봉기”⁹⁾를 “다중이 그려내는 새로운 혁명”이라고 부르면서 이를 계기로 한국사회에 다중이라는 새로운 정치적 주체가 명확히 등장했음을 선언한다. 다음의 구절은 그의 주장을 잘 드러내고 있다.

이들은 대한민국의 국민인가? ... 이들은 검역주권을 비롯한 주권들의 회복을 주장하는 점에서 대한민국의 진성 국민이다. **하지만 다른 한편에서 이들은 국민이 아니다.** ... 왜냐하면 이들은 국민으로서 국가에서 보장받아야 할 여러 권리들을 정면에서 거부당하고 있다는 점에서 더 이상 국민이 아니다. ... **이들은 대중인가?** 거리와 광장에서 서성거리고 있는 많은 사람들이라는 의미에서 이들은 분명 대중이다. 하지만 이들은 전위를 거부하며, 지도를 거부하며, 배후를 거부하고 자신이 곧 배후이고 각자가 스스로의 지도자이고 모두가 서로의 지도자라는 점에서 **대중이 아니다.** ... **그렇다면 이들은 계급인가?** 분명 이들은 권력자들과 부자들을 조롱하고 그들로부터 자신을 구분지며 그들에 대한 적대와 분노를 표현한다는 점에서 하나의 계급이다. 그러나 이들은 결코 경제적으로 규정된 객관적 통일성을 갖는 **계급은 아니다.** ... 요컨대 지금의 봉기에서 **다중이라는 새로운 정치적 주체가 명확하게 등장하고 있다고 할 수 있다**(조정환, 2009: 132-134, 강조는 인용자).

이처럼 조정환은 2008년 촛불집회의 주체를 기존의 국민, 계급, 대중 개념의 한계를 뛰어넘는 새로운 정치적 주체인 다중으로 해석했다. 반면 비판가들은 반대로 촛불-대중이 여전히 국민, 계급, 대중의 한계를 넘지 못했다고 보았다. 대표적인 비판은 촛불-대중이 국민의 한계를 넘어서지 못했다는 것이다. 여기서 국민이란 법률에 의해 규정된 수동적인 의미의 국민을 뜻한다. 당시 촛불-대중이 광장으로 나오게 된 직접적 계기는 ‘광우병 파동’이라는 사건 때문이었다. 이들은 최소한의 안전조차도 지켜주지 못하는 무능한 국가에 대항하여 “모든 권력은 국

한 비판가들의 글을 엮어서 만든 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』(2009)의 주장을 비교한 것이다. 두 책은 서로의 주장에 대한 응답의 형식을 취하고 있어 당시 다중론 논쟁의 지형을 잘 드러내고 있다.

9) 조정환은 집회, 시위, 거리행진, 도로점거, 광장점거, 계단점거, 축제, 오프라인 토론, 온라인 토론, 필질, 생중계 등등의 다양한 형태로 이루어지는 촛불들의 별폐식 저항운동을 지칭하는 용어로 2008년 촛불집회를 “촛불봉기”로 표현한다(조정환, 2009: 17).

민으로부터 나온다”는 헌법 1조의 정신을 실현하고자 했다. 그러나 비판가들은 촛불-대중이 주권자로서의 권리를 직접 실현하기보다는 권력자들에게 ‘검역주권’과 같은 권리의 보장을 ‘요구’하는 수동적인 국민에 머물렀다고 보았다.

유영주(2009)는 헌법 1조를 이야기하는 촛불-대중은 ‘명박산성’을 넘은 다음의 민주주의에 대한 확신이 없었기 때문에 스스로 현재의 질서를 전복하고 새로운 질서를 구축하지 못했다고 비판했다. 한보희(2009)는 촛불-대중이 대한민국에 선행하는 제헌권력의 주체인 ‘대한국민’으로서의 가능성을 보여주었던 것은 사실이나 대한민국이라는 상징질서에 금을 가게 하지는 못하면서 법률에 따라 규정된 제정권력의 주체인 ‘대한민국 국민’에 머물렀다고 비판했다.

조정환은 이러한 비판에 대해 “촛불봉기에서 제시되는 권력에 대한 현실적 생각들은 국가권력으로 집약되는 대의주의의 틀을 크게 벗어나지 않는다”고 인정하면서도, 한편으로는 “촛불의 권력의지는 대의주의의 틀을 넘어서는 많은 잠재력을 갖고 있다”고 보았다. 그는 조중동 폐간운동을 예로 들면서 촛불의 권력의지가 “기존의 국가기구를 해체하자는 맹아적 생각들로 나아가고 있다”고 주장했다(조정환, 2009: 116-117).

또한 비판가들은 촛불-대중이 계급의 한계를 넘지 못했다고 보았다. 촛불집회가 ‘광우병 파동’이라는 우발적 계기로 인해 일어났던 것은 사실이지만, 당시 촛불집회에는 신자유주의적 전환에 대한 누적된 불만, 그리고 그런 신자유주의적 변화를 강력하게 추동하면서 대중의 삶을 위협하는 국가에 대한 반발의 요소들이 존재했다(백승욱, 2009: 38).¹⁰⁾ 그러나 비판가들은 촛불-대중이 시간이 흐름에 따라 중간 계급 또는 중산층의 욕망을 대변하는 모습을 보이면서 경제적으로 규정된 계급에 머물렀다고 보았다.

백승욱(2009)은 촛불이 ‘불안전’의 문제를 제기하면서도 가장 불안정한 지위에 있는 비정규직과 이주노동자의 문제로 나아가려 하지 않고 안주했음을 지적했다. 그는 당시 촛불-대중이 경계를 넘어선 연대로 나아가지 못했다고 비판했다. 은수미(2009)는 촛불집회를 “한국 중산층의 자기 표현 양식”으로 보면서 비정규직 투쟁의 현장에 촛불-대중이 나타나지 않았다는 사실을 비판했다. 이택광(2009)은

10) 당시 촛불집회에서는 ‘1+5’라는 5대 과제(교육 자율화, 대운하 건설, 공기업 민영화, 물 사유화, 공영방송 장악 기도)에 대한 반대)가 제출되기도 했다(백승욱, 2009: 40).

촛불집회를 “이명박 정부와 부르주아를 향해 쾌락의 평등주의를 주장하는 중간 계급의 행동”으로 보면서 이명박 대통령에 대해 분노하면서도 한나라당에 대한 지지를 철회하지 않는 촛불-대중의 이중성을 비판했다.

조정환은 이러한 주장을 “촛불 중간계급실체론”이라고 부른다. 그는 비판가들이 촛불-대중에 중산층, 중간계급이라는 사회학적 실체를 부여하면서 그것을 ‘부르주아의 악마’로 환원했다고 비판했다(조정환, 2009: 30-31). 그는 ‘촛불은 비정규직을 배제했다’는 생각은 편협한 환각이며, 비정규직인 사람들이 비정규직 노동자라는 단일한 정체성을 갖는 것은 아니라고 주장했다. 그는 통일된 정체성론을 벗어나서 비정규직 노동자들과 정규직 노동자들이 공동으로 싸울 수 있는 투쟁 방향의 설정이 필요하다고 강조했다(조정환, 2009: 56).

또한 비판가들은 촛불-대중이 대중의 한계를 넘지 못했다고 보았다. 조정환은 수동적인 대중과 능동적인 다중을 엄격히 구분한다. 그는 대중은 “스스로의 힘으로 횡적인 연대와 보편성의 정치로의 주체적 전화를 달성할 수 없는 존재”로, 다중은 “자신들에게 강제 부과되어온 그 필연적 한계들을 거리낌 없이 넘어서고 다중지성이라는 새로운 지성형태를 창출하는 존재”로 묘사한다(조정환, 2009: 22). 그러나 비판가들은 촛불-대중이 수동적인 대중에 머물렀다고 보았다.

백승욱(2009)은 촛불집회가 대중 역량의 자율성을 보여주는 계기였던 것은 사실이나 ‘대중지성’이나 ‘다중의 역량’에 대한 예찬으로 흘러가서는 안된다고 비판했다. 그는 촛불집회에서 각종 괴담과 유사과학이 정세에 대한 과학적 분석을 대체함에 따라 이론의 특별한 지위가 사라지게 되었다고 이야기하면서 보편성의 정치와 경계를 넘어서기 위한 지원으로서 이론의 중요성을 강조했다. 김정한(2009)은 촛불항쟁에는 “아나키즘적인 원초적 신념은 있어도, 하나의 순환이랄 만한 사회 운동에 필수적인 새로운 이념이 부재”했다고 보면서 아나키즘의 한계를 넘어서기 위한 이념의 필요성을 강조했다.

조정환은 이러한 주장이 각각 “진보의 촛불 유명론”과 “촛불 과잉아나키즘론”에 해당한다고 이야기한다. 보수의 촛불 유명론이 대중을 이념방송과 인터넷에 의해 조종당하는 유명으로 보았다면, 백승욱의 주장은 대중을 대중지성이라는 유사과학에 조종당하는 유명으로 보았다는 것이다(조정환, 2009: 21). 또한 그는 다중의 저항이 모든 대의, 제도, 매개의 거부를 지향해야 한다고 주장하면서 “촛불

에서 아나키즘은 과소했으면 했지 과잉이지는 않았다”고 말한다. 그는 김정환의 주장이 결국 이론의 특별한 지위에 대한 백승욱의 주장과 결합하면서 대중의 직접행동을 일정하게 통제하는 이론의 특권적 지위를 강조하는 결과를 낳았다고 비판했다(조정환, 2009: 32-33).

정리하면, 다중론과 그 비판가들은 정치적 주체로서의 촛불-대중의 가능성에 대해 과도한 낙관과 비판 사이에서 동요하는 모습을 보였다. 조정환의 다중론은 촛불-대중의 긍정적 속성을 특권화하면서 그 가능성을 지나치게 낙관했다. 그는 대중운동이 반복되는 이유를 설명할 수는 있었지만, 대중운동이 현실에서 부딪히는 다양한 한계를 설명하지는 못했다. 반면 비판가들은 여전히 촛불-대중을 수동적인 의미의 국민, 계급, 대중을 벗어나지 못하는 존재로 보면서 그 가능성을 지나치게 비판했다. 이들은 대중운동의 한계를 지적하는 데는 성공했지만, 그럼에도 대중운동이 반복적으로 일어나고 있는 이유를 설명하지 못했다.

이러한 사실은 당시 논쟁에서 주체에 대한 분석이 사회 구조에 대한 분석과 결합되지 못하면서 일면적으로 이루어졌기 때문이다. 촛불-대중은 어느날 갑자기 등장한 주체가 아니다. 이들이 거리로 나올 수 있었던 것은 한국사회의 특정한 역사적 국면과 무관하지 않다. 그러나 조정환의 다중론은 네그리의 다중론을 무비판적으로 수용하면서 촛불-대중을 다중에 등치시키고 말았다. 그 결과 조정환의 다중론은 비판가들의 주장에 대해 촛불이 영원하며 “존재론적 차원에서 승리한다”¹¹⁾는 주장으로 후퇴할 수밖에 없었다. 반면 비판가들은 촛불-대중이 현실에서 보인 여러 한계를 지적하는 데 그치면서 이들을 이론 또는 이념에 사로잡힌 존재로 보거나 새로운 이론 또는 이념의 필요성을 강조하는 데에 머물렀다.

11) 조정환은 “존재론적 차원에서 촛불이 승리한다는 것, 즉 촛불이 삶과 세계를 변형시키는 힘이 라는 것은 너무나 분명하다”고 말하면서 “그것이 사회정치적 차원에서의 승리와 동의어는 아니다”라고 이야기한다(조정환, 2009: 10).

Ⅲ. 네그리의 정치적 주체론

1. 제국으로의 이행

이 장에서는 2008년 다중론의 이론적 배경이 되었던 네그리의 정치적 주체론의 내용을 살펴볼 것이다. 네그리는 하트와 함께 발표한 『제국』(네그리·하트, 2001)에서 다중이라는 새로운 해방의 주체를 제시한다. 네그리의 이론에서 다중 개념은 ‘제국으로의 이행’이라는 구조적 변동과 밀접하게 연관된다. 제국(Empire)은 지구화(globalization)된 현대 세계를 지배하는 새로운 권력을 말한다. 네그리는 제국을 일종의 주권(sovcreignty)으로 본다. 제국은 생산과 교환의 지구화와 함께 새롭게 등장한 주권으로, “지구적 교환들을 효과적으로 규제하는 정치적 주체, 즉 세계를 통치하는 주권”이다(네그리·하트, 2001: 15).

그는 제국을 제국주의(imperialism)와 대비되는 개념으로 사용한다. 제국이 등장하기 이전 세계를 지배하는 주권은 국민국가의 주권이었다. 국민국가의 주권은 유럽 열강들이 근대의 전 시기에 걸쳐서 건설한 제국주의의 초석이었다. 근대 국민국가 체계에 의해 정해진 경계들은 유럽의 식민주의와 경제 팽창의 토대가 되었다. 제국주의란 유럽 국민국가들의 주권이 자신들의 경계를 넘어서 확장된 것이었다(네그리·하트, 2001: 16-17). 그러나 네그리는 생산 및 교환이 지구화되면서 더 이상 제국주의적 방식으로는 세계를 지배할 수 없게 되었고, 국민국가의 주권이 새로운 주권인 제국으로 이행하게 되었다고 본다. 이것이 이른바 ‘제국주의에서 제국으로의 이행’ 테제이다.

제국으로의 이행은 국민국가의 주권이 쇠퇴하고 있다는 것을 뜻한다.¹²⁾ 그러나 네그리는 그것이 “주권 그 자체가 쇠퇴해왔다는 것을 의미하지는 않는다”고 말한다(네그리, 2001: 16). 현대에도 국민국가의 주권은 여전히 존재하고, 자본주의의 중심국가들은 여전히 세계적인 영향력을 행사하고 있다. 국민국가의 주권이

12) 이러한 주장은 특히 9·11 테러 이후 미국이 여전히 제국주의적 방식으로 세계를 지배하고 있지 않느냐는 비판에 직면하기도 했다. 그러나 네그리는 미국이 지구적 권력이라는 사실을 의심하지는 않으며 “미국 권력 자체가 그것과 다른 경제적·정치적 구조에 종속되어 있다”는 사실이 더 중요하다고 말한다. 그는 9·11 테러를 “제국의 구성에서 구조적으로 대의되기를 의도하는 힘들 사이에 개시된 내전”이라고 표현한다(네그리, 2001: 35).

쇠퇴하고 있다는 것은 더 이상 국민국가의 일국적 명령만으로는 세계를 효과적으로 지배할 수 없게 되면서 지구적 생산 및 교환을 지배하기 위해 주권 형태가 현대적으로 변형되었다는 것을 뜻한다. 그 결과 등장한 것이 제국이다.

제국의 권력은 국민국가와는 다른 새로운 특징을 보인다. 먼저 제국의 권력에는 중심이 없다. 즉, “제국은 로마를 가지고 있지 않다”. 이는 어떠한 국민국가도 제국의 중심을 차지할 수 없다는 것을 뜻한다. 제국의 지배는 뚜렷한 중심 없이도 현실의 다양한 기구들과 물질적 장치들을 가로지르며 작동된다. 제국의 권력은 “세계은행과 같은 초국적 실체들에서부터 국민국가들, 그리고 국지적이고 지역적인 NGO에 이르기까지 비교적 자율적인 상이한 구조 및 기구 형태들이 함께 기능하는 권력”이다(네그리·하트, 2001: 12).

또한 제국은 국민국가와는 다르게 영토적 경계가 없다. 따라서 이론적으로 제국의 지배에는 한계가 없다. 제국은 “공간적 총체성을 효과적으로 망라하는, 즉 사실상 전체 문명 세계를 지배하는 체제”이다(네그리·하트, 2001: 19). 제국에는 외부가 없다. 그것은 한편으로는 어느 누구도 제국의 영향에서 자유로울 수 없다는 것을 뜻하기도 하지만, 다른 한편으로는 제국에 대한 저항이 오직 제국 내부에서 일어난다는 것을 뜻한다.

제국으로의 이행은 훈육사회에서 통제사회로 이행과 함께 일어난다. 네그리는 푸코와 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)의 논의에 따라 사회가 훈육사회에서 통제사회에 이행하면서 자본의 노동에 대한 형식적 포섭이 경제적 차원이나 문화적 차원 뿐만 아니라 사회적 삶(bios) 자체에 스며드는 실질적 포섭으로 이행하였다고 말한다(네그리·하트, 2001: 54-55). 그는 이러한 제국 권력의 특징을 삶권력(biopower)으로 표현한다. 삶권력이란 권력이 규범들을 정당화하고 공적인 일에서 질서를 유지하는 것에 머무르지 않고 삶의 모든 측면에서 사회적 관계들을 만들어내게 된다는 것을 뜻한다.

또한 제국으로의 이행은 산업 경제에서 정보 경제로의 이행과 함께 일어난다. 네그리는 “근대화는 끝났고, 지구적 경제가 정보 경제를 향한 탈근대화 과정을 겪고 있다”고 말한다. 그것은 산업 경제가 정보 경제로, 즉 서비스업과 같은 지식, 정보, 정서 그리고 소통이 중심 역할을 하는 ‘탈근대적’ 경제로 이행하고 있다는 것을 뜻한다(네그리·하트, 2001: 376). 네그리는 정보 경제로의 이행에 따라

비물질노동이 헤게모니적 지위를 차지하게 되었다고 주장한다. 비물질노동이란 “서비스, 문화 상품, 지식 또는 소통과 같은 비물질적 재화를 생산하는 노동”을 말한다(네그리·하트, 2001: 382). 그는 20세기의 마지막 수십 년 동안에 산업노동은 자신의 헤게모니를 상실했으며, 비물질노동이 다른 모든 노동 형태들에 대해 헤게모니를 행사하게 되었다고 말한다(네그리·하트, 2008: 144).

최종생산물의 물질성을 기준으로 물질노동과 비물질노동을 구분하는 것은 다소 모호한 표현이다. 따라서 네그리는 비물질노동을 “물질적 재화뿐만 아니라 관계들 그리고 궁극적으로는 사회적 삶 자체를 생산하는 노동”인 삶정치(biopolitics)적 노동으로 이해할 것을 제안한다(네그리·하트, 2008: 145). 삶정치적 노동은 제국의 삶권력과 대비되는 용어이다. 삶권력이 사회적 관계의 자본주의적 근대화를 특징짓는 권력의 요소라면, 삶정치란 삶권력의 작용 속에서 새로운 주체성이 생산되고 있다는 것을 뜻한다(네그리, 2001: 112). 네그리는 후자의 측면, 즉 삶정치적 노동이 새로운 삶과 주체성을 생산하기 시작했다는 것에 주목한다.

네그리는 이러한 제국으로의 이행과정이 1970년대를 전후로 단절적으로 일어났다고 주장한다.¹³⁾ 그는 이 시기에 일국적인 주권적 규제 기구를 통해서 자본주의 발전을 보장하지 못하게 되었고, 세계은행, 국제통화기금 등과 같은 “진정한 의미의 최초의 초국적 명령 형태”들이 출현하였다고 말한다. 또한 이 시기에 자본주의 발전에 제국주의 국면이 종식되었고, 자본주의 사회의 통제와 재생산 문제를 국민국가의 일방적인 명령으로는 해결할 수 없게 되었다고 말한다(네그리, 2001: 58-60).

네그리의 제국으로의 역사적 이행과정에 대한 분석은 노동계급의 투쟁이 선행하고 자본의 그에 대응하여 생산을 재구조화한다는 “자율주의적 인식”¹⁴⁾에 따른 것이다. 그는 제국의 구성을 1968년을 계기로 일어난 전 세계의 다양한 노동자

13) 이는 이매뉴얼 월러스틴(Immanuel Wallerstein)의 세계체제 분석과 비교될 수 있다. 월러스틴은 자본주의 체제를 16세기 유럽으로부터 현재까지 이어지는 연속성의 차원에서 파악하고자 한다면, 네그리는 1970년대를 전후하여 일어난 ‘탈근대적’인 단절로 인해 자본주의 체제가 새로운 국면에 진입했다고 본다. 월러스틴과 네그리의 이론을 비교하는 연구로는 서관모(2012)를 참고하라.

14) 자율주의란 이탈리아의 오페라이스모(operismo) 운동으로부터 시작된 노동계급의 자율성을 중시하는 마르크스주의의 이론적·실천적 경향을 말한다. 자율주의자들은 자본의 공격에 맞서 노동계급의 투쟁하는 것이 아니라, 노동계급의 투쟁이 선행하고 자본이 수동적으로 대응한다고 보면서 노동계급의 능동적인 실천을 중시했다(발리마르·네그리, 2012: 86).

계급의 투쟁에 대한 자본의 대응으로 파악한다. 이러한 분석은 구조란 곧 행위에 대한 응답으로서만 구성된다는 것으로, 행위자에게 과도한 특권을 부여하는 것으로 보인다. 그러나 네그리는 “우리의 정치적 문제는 아래로부터 시작하는 모든 투쟁들에 적절한 공간을 제안하는 것”이라고 말하면서 이론의 정치적 의도를 명확히 한다(네그리, 2011: 37). 그는 제국으로의 이행이 “해방 세력에게 새로운 가능성을 제공”하고 있으며, “그러한 새로운 투쟁은 이미 시작되었다는 것”을 강조한다(네그리·하트, 2001: 21).

2. 새로운 해방의 주체: 다중

다중은 제국으로의 이행에 따라 제국 내부에서 구성되는 새로운 해방의 주체를 말한다. 다중이 새로운 해방의 주체로 제시될 수 있었던 이유는 다중의 절대적인 역량(potentia)¹⁵⁾이 제국의 주권에 대해 존재론적으로 우위에 있기 때문이다. 이는 스피노자 철학에 대한 네그리의 해석과 관련이 있다. 그는 스피노자 철학의 역량의 존재론(ontology of potentia)에 주목한다. 그는 스피노자를 홉스, 루소, 헤겔로 이어지는 부르주아 이데올로기의 노선과 반대되는 마키아벨리, 스피노자, 마르크스로 이어지는 역량의 노선에 위치시킨다. 네그리에게 스피노자는 부르주아 이데올로기가 헤게모니를 장악했던 17세기에 홀로 대중의 역량을 기반으로 철학을 전개했던 별종(anomaly)이었다(네그리, 1997).

그는 스피노자 철학에서 몰티투도(multitudo)의 역량이라는 개념이 핵심적인 위치를 갖는다고 본다. 몰티투도는 “많은”, “다수의” 또는 “큰”이라는 뜻을 지닌 몰투스(multus)라는 개념에서 유래한 용어로, “아주 많은 숫자”를 뜻하며, 일반적인 사회·정치적 용법으로는 균중이나 우중, 대중을 가리킨다(진태원, 2013). 스피노자는 『정치론』(스피노자, 2013)에서 몰티투도의 역량을 세계 구성의 원리로 제시한다. 몰티투도의 역량은 주권 또는 통치권을 구성하는 원리이자 주권자에게 양도될 수 없는 절대적으로 자유로운 역량으로 제시된다.¹⁶⁾ 대중의 역량이 절대

15) potentia는 역능 또는 힘이라는 용어로 번역되기도 한다. 그러나 스피노자가 사용하는 potentia는 각각의 자연적 실체가 지니고 있는 고유한 특성이나 비교 불가능한 힘을 가리키기보다는 양적으로 측정될 수 있고, 따라서 상호 비교될 수 있는 힘을 가리킨다. 이런 의미에서 potentia라는 용어는 “역량”이라는 말로 옮기는 게 적절하다(진태원, 2011).

16) “몰티투도[다수인]의 역량[능력]에 의해 규정되는 이 권리는 보통 통치권이라고 불린다”(스피노

적이고 자유로운 역량인 이유는 그것이 곧 신의 역량이기 때문이다.¹⁷⁾ 스피노자는 물티투도를 사회계약을 통해 주권을 양도하지 않고도 스스로를 지배할 수 있는 역량을 가진 존재로 본다.

이러한 관점은 홉스로부터 유래한 사회계약론의 전통, 즉 자연상태의 인민(people)이 사회계약을 통해 자신의 권리를 양도하여 주권을 창조했다고 보는 관점과 명백히 구분된다. 사회계약론에서 인민이 주권에 복속되어 있는 존재라면, 스피노자 철학에서 물티투도는 주권에 복속되지 않는 자유로운 존재이다. 네그리는 여기에 스피노자 철학의 독창성이 있다고 보고, 스피노자의 물티투도 개념을 현대적으로 재해석하여 다중 개념을 이끌어낸다. 그는 스피노자를 따라 양도할 수 없는 절대적인 다중의 역량을 강조한다.

이러한 사실은 그가 다중과 인민을 명확히 구분하고 있다는 점에서 드러난다. 인민은 사회적 차이를 하나의 정체성으로 종합하고 환원하면서 만들어진 일자(一者)인 반면 다중은 통일되어 있지 않으며 복수적이고 다양한 상태로 남아 있다. 그러나 다중은 특이성(singularity)들의 집합이라는 점에서 무차별적인 덩어리인 대중과는 다르다. 여기서 특이성은 그 차이가 동일성으로 환원될 수 없는 주체이자, 차이로 남아 있는 차이를 뜻한다(네그리·하트, 2008: 135). 네그리는 이러한 해석을 통해 오직 일자만이 지배할 수 있다는 근대 정치철학의 전통에 도전하고자 한다. 근대 정치철학의 전통에서 주권이 하나가 명령하고 나머지들이 복종하는 “정치적 신체”라면, 다중은 스스로를 지배하는 “살아 있는 살”이다. 이런 의미에서 다중은 만인에 대한 만인의 지배를 직접 실현한다는 점에서 진정한 민주주의의 주체이다(네그리·하트, 136-137).

그러나 다중의 절대적인 역량에 대한 강조는 다중의 민주주의를 유토피아적으로 만들기도 한다. 다중이 현실에서 새로운 해방의 주체로 구성되기 위해서는 다중이 제국 권력과 어떤 관계를 맺는지가 제시되어야 할 필요가 있다. 네그리는

자, 2013: 31), “국가 또는 최고권력의 권리는 각각의 개인의 능력의 의해서가 아니라 마치 하나의 정신에 의해 인도되는 물티투도[민중]의 역량[능력]에 의해서 결정되는 자연권 자체에 지나지 않는다는 것이 명백하다”(스피노자, 2013: 38-39).

17) “모든 자연적 사물들은 존재하고 활동하기 위한 역량[능력]을 가지고 있는 만큼의 권리를 자연적으로 가지고 있다는 결론이 내려진다. 왜냐하면 모든 자연적 사물들의 존재하고 활동하는 역량[능력]은 절대적으로 자유로운 신의 역량[능력] 이외의 다른 어떤 것도 아니기 때문이다”(스피노자, 2013: 17-18).

이를 ‘주권의 양면성’이라는 개념을 통해 설명한다. 주권의 양면성이란 주권이 “지배자들과 피지배자들 사이의, 보호와 복종 사이의, 권리들과 의무들 사이의 관계”로 이루어져 있음을 뜻한다. 이는 주권이 피지배자들의 동의를 필요로 한다는 것을 의미한다(네그리·하트, 2008: 395). 또한 주권이 양면적이라는 것은 그것이 하나의 관계일 뿐만 아니라 다중에 의해 도전받고 전복될 수 있는 지점이라는 것을 뜻하기도 한다. 이는 주권관계를 거부하고 자유를 찾아 탈출하는 엑소더스(exodus)¹⁸⁾의 가능성으로 드러난다(네그리·하트, 2008: 397).

또한 다중의 삶정치적 생산은 자본주의적 생산에 포섭되지 않는다는 점에서 자본주의를 넘어설 수 있는 해방의 가능성을 제시한다. 그 가능성은 노동의 비물질적 특징에서 기인한다. 네그리가 비물질노동에 주목하는 이유는 “비물질 노동이 직접적으로 사회적 상호작용과 협동을 포함”하기 때문이다(네그리·하트, 2001: 386). 그는 사회적 상호작용과 협동이 노동 안에 근본적으로 내재하게 되면서 노동은 이제 자본에 의존하지 않고도 스스로 가치를 증식시킬 수 있게 되었다고 말한다. 네그리는 여기에서 “일종의 자생적이고 초보적인 코뮤니즘을 위한 잠재력”을 발견한다(네그리·하트, 2001: 387).

노동이 자본에 의존하지 않고 스스로 가치를 증식시킬 수 있다는 주장은 마르크스의 가치법칙의 중대한 수정을 요구한다. 마르크스주의 전통에서 새로운 가치는 오직 필요노동시간을 초과하는 잉여노동시간을 통해 창출된 잉여가치를 착취(exploitation)하면서 창출되는 것으로 여겨진다. 마르크스는 “어떤 물건의 가치량을 결정하는 것은 오직 사회적으로 필요한 노동량, 즉 그것의 생산에 사회적으로 드는 노동시간이다”라고 말한다(마르크스, 2015b: 48-49).¹⁹⁾ 오직 노동만이 가치를 창출할 수 있기 때문에 새로운 가치는 사회적 필요노동시간을 초과하는 잉여노동에 의해서만 생기게 된다.

그러나 네그리는 비물질노동의 해체모니터화에 따라 가치를 결정하는 것은 더 이상 노동시간이 아니게 되었다고 말한다. 그것은 비물질노동에 내재한 협동적 특징에 의해서 “어떤 능력이 생산에 직접 적용되는 시간보다 그 능력이 형성되

18) 엑소더스란 구약 성경에 나오는 모세가 이스라엘인들을 데리고 이집트를 탈출한 사건을 일컫는 말로 네그리의 이론에서는 제국을 탈출하고 자유를 찾아 떠나는 다중의 투쟁을 의미한다.

19) 사회적으로 필요한 노동시간이란 주어진 사회의 정상적인 생산조건과 그 사회에서 지배적인 평균적 노동속련도와 노동강도에서 어떤 사용가치를 생산하는 데 드는 노동시간을 말한다(마르크스, 2015b: 48)

는 과정이 훨씬 더 중요하게 되었다는 것”을 뜻한다(네그리, 2001: 99). 따라서 이제 마르크스가 이야기한 필요노동시간과 잉여노동시간의 구분은 무의미해진다. 자본은 이제 잉여가치를 착취하는 방식으로 가치를 창출할 수 없으며, “사회적 노동이 이미 창출한 가치를 포획하는 한에서만 생산적이 된다”(네그리, 2011: 102).

다중과 제국 자본주의 사이의 투쟁은 공동의 것(the common)²⁰⁾을 둘러싸고 벌어진다. 공동의 것이란 “물질적 세계의 공기, 물, 땅의 결실을 비롯한 자연이 주는 모든 것”이라는 의미로 공통의 부를 의미하기도 하고 “사회적 생산의 경과물 중에서 사회적 상호작용 및 차후의 생산에 필요한 지식, 언어, 코드, 정보, 정동(affect)” 등과 같은 공동의 것을 의미하기도 한다(네그리·하트, 2014: 16-17). 제국 시대의 자본은 공동의 것을 전유하면서 가치를 포획하고자 한다. 따라서 다중의 과제는 자본의 포섭에 맞서 공동의 것을 구성하는 것이다. 그것은 곧 삶정치적 생산을 통해 새로운 삶과 주체성을 생산하는 것을 말한다.

3. 이론의 적용가능성 검토

촛불-대중을 정치적 주체로 해석하기 위해서는 이들을 스스로 정치적 주체가 될 수 있는 존재로 인식할 필요가 있다. 그런 의미에서 네그리의 정치적 주체론은 중요한 이론적 자원이 될 수 있다. 물론 2008년 다중론의 주장처럼 특정한 시점을 계기로 수동적인 대중이 갑자기 능동적인 다중이 되었다고 말하는 것은 과도한 주장일 수 있다.²¹⁾ 그러나 네그리가 대중과 다중을 구분하려고 했던 이유는 다중을 근대적인 의미의 수동적이고 무차별적인 대중과 구분하기 위해서이다. 근대적 의미의 대중은 특이성들이 사라진 무차별적인 통일체이기 때문에 그 속성상 스스로 정치적 주체가 될 수 없는 존재이다. 따라서 촛불-대중을 정치적 주체

20) 공동의 것은 인류에게 공통으로 존재한다는 의미로 공통의 것이기도 하고, 다중의 사회적 생산에 의해 구성된다는 점에서 공동의 것이기도 하다. 네그리는 상대적으로 후자의 의미를 더욱 강조하고 있기 때문에 ‘공동의 것’으로 번역하였다.

21) 진태원(2009)은 부정적이고 수동적인 대중과 긍정적이고 능동적인 다중을 전혀 다른 별개의 존재로 가정하는 것, 또 지금까지 수동적이고 부정적인 존재였던 대중이 이제 전적으로 자율적이고 능동적인 다중으로 변모했다고 가정하는 것은 대중이 지닌 양면성을 인식하지 못하게 할 뿐만 아니라, 주관적인 희망을 객관적인 대체로 착각하게 만든다고 비판했다.

로 인식하기 위해서는 근대적 의미의 대중 개념과 거리를 둘 필요가 있다.

또한 네그리의 이론은 절대적인 다중의 역량을 강조하면서 대의민주주의의 한계를 넘어선 민주주의의 가능성을 제시한다. 촛불집회가 “열망과 좌절의 사이클”에 갇혔던 이유는 촛불-대중의 다양한 요구가 결국 제도정치에 대한 요구로 수렴되었기 때문이다. 반복되는 좌절을 통해 우리는 정권교체만으로는 비참한 삶의 조건을 해결할 수 없다는 것을 알고 있다. 다만 우리에게 대의민주주의란 너무나 당연한 조건이기 때문에 그것을 넘어서기를 주저하는 것이다. 그런 의미에서 양도할 수 없는 다중의 역량이라는 개념은 직접민주주의를 실현하려는 촛불-대중의 직접행동에 정당성을 부여한다.

다중의 역량에 대한 지나친 강조는 대중운동의 가능성을 오직 다중이라는 주체를 중심으로만 사고할 수 있게 만들기도 한다. 네그리의 이론에서 다중은 긍정적인 속성만을 갖는 특권적인 주체이다. 그러나 현실의 촛불-대중은 광우병 파동과 같은 우발적인 계기를 통해 한순간에 거리를 매우고 사회질서를 뒤흔들기도 하지만, 동시에 지속적인 대중운동으로 나아가지 못하고 힘없이 일상으로 돌아가는 모습을 보이기도 했다. 촛불-대중의 긍정적 속성을 특권화하여 이들을 다중이라는 새로운 해방의 주체로 해석하는 것은 이론적 비약이다.

결정적으로, 네그리 이론의 한계는 그가 다중이라는 주체의 문제를 제국으로의 이행이라는 구조적 변동과 연관 짓는 방식에 있다. 네그리는 마르크스주의에서 생산의 영역이 협소하게 정의되었다는 것을 비판하면서, 제국의 삶권력과 대비되는 다중의 삶정치적 노동이라는 개념을 통해 생산의 영역을 사회적 삶 전체로 확장시켰다. 이를 통해 그는 다중이라는 주체성의 생산과 공동의 것의 구성이라는 투쟁의 목표를 제시할 수 있었다.

그러나 네그리의 이론에서 그 목표로 도달하기 위한 다중의 정치적 실천은 제국으로의 이행이라는 구조적 변동에 의해 제약된다. 그것은 네그리가 생산의 영역을 과도하게 확장하면서 그로부터 독립적인 정치의 영역을 제시하지 못했기 때문이다. 이러한 한계로 인해 네그리의 이론이 놓치게 되는 것은 정치의 문제이다. 그것은 네그리의 이론이 투쟁의 목표를 제시할 수 있을지는 몰라도, 그 목표를 어떻게 실현할 수 있는지를 제시하기는 어렵다는 것을 뜻한다.

IV. 라클라우의 정치적 주체론

1. 헤게모니 개념 검토

이 장에서는 라클라우의 정치적 주체론을 살펴보도록 하겠다. 라클라우의 이론을 이해하기 위해서는 헤게모니(hegemony) 개념을 이해할 필요가 있다. “자국이 아닌 타국의 지도자나 지배자”라는 뜻의 그리스어 ‘egemon’에서 유래한 헤게모니는 주로 정치적 지배를 표현하거나 표방하는 정책을 뜻한다. 헤게모니는 안토니오 그람시(Antonio Gramsci)의 작업을 통해 중요한 용어가 되었다(윌리엄스, 2010: 213-214). 그람시에게 헤게모니란 시민사회에서 지배계급이 피지배계급의 자발적 동의를 얻기 위해서 행사하는 지적·도덕적 지도력과 그에 따른 물질적 양보를 포함하는 개념이다. 그는 헤게모니를 그가 진지전(war of position)²²⁾이라고 부르는 사회주의 이행 전략의 핵심 개념으로 활용했다.

라클라우는 그람시의 헤게모니 개념을 현대적으로 재해석하여 연구의 핵심 범주로 삼는다. 그는 샹탈 무페(Chantal Mouffe)와 함께 작업한 『헤게모니와 사회주의 전략』(라클라우·무페, 2012)에서 자신의 연구방식에 대해 “정치적 접합(articulation)²³⁾의 계기를 특권화하는 작업에 기반을 두며, 정치 분석의 주요 범주는 헤게모니”라고 말한다(라클라우·무페, 2012: 12). 라클라우가 헤게모니 개념에 주목한 이유는 마르크스주의의 역사적 위기와 관련이 있다. 그는 “1970년대 중반에 마르크스주의의 이론화는 분명히 막다른 골목에 도달해 있었다”고 말한다(라클라우·무페, 2012: 8). 당시는 신사회운동이 대두되면서 다양한 사회적 투쟁들이 전개되고 있던 시기였다. 그러나 라클라우가 보기에 마르크스주의는 여전히 경제결정론과 계급환원론이라는 본질주의의 한계를 벗어나지 못하면서 다양한 사회적 투쟁들을 설명하지 못하고 있었다.

라클라우는 헤게모니 개념을 통해 마르크스주의의 이론적 범주들을 본질주의로

22) 진지전은 시민사회의 광범위한 전선에서 전개되는 국지적인 계급투쟁을 말한다. 그람시는 선진 자본주의 사회에서는 러시아혁명과 같은 전면적 투쟁인 기동전(war of movement)의 방식이 아닌 다양한 진지를 중심으로 헤게모니를 행사하는 진지전이 필요하다고 주장했다.

23) 접합이란 파편화된 사회적 행위자들의 정체성들 사이의 관계를 설립하는 정치적 실천을 말한다(라클라우·무페, 2012: 191).

부터 벗어날 수 있는 우연성의 영역으로 옮기고자 한다. 그는 마르크스주의의 역사적 위기에 대한 대응과정에서 헤게모니 개념이 발달해 왔다고 본다. 그것은 마르크스주의에 내재한 필연성의 논리에 대항하는 ‘우연적인 것의 논리’의 확대과정이었다(라클라우·무페, 2012: 34-35).

그는 헤게모니 개념의 역사적 발전과정에서 크게 두 가지 계기에 주목한다. 첫 번째는 레닌주의에서의 헤게모니 개념이다. 레닌주의에서 헤게모니는 ‘계급 동맹’ 내에서의 정치적 지도력을 의미한다(라클라우·무페, 2012: 113). 계급 동맹이란 당시 러시아의 뒤늦은 자본주의적 발전으로 말미암아 나타난 민주주의의 과제와 이 과제를 수행할 행위자 사이의 구조적 탈구(dislocation)²⁴에 의해 나타난 자율적인 정치적 개입의 문제를 말한다(라클라우·무페, 2012: 15). 당시 러시아의 노동자 계급은 고전적 마르크스주의의 고유한 과업인 계급투쟁 이외에 ‘헤게모니화된 과업’인 민주주의의 과제를 해결해야 했다. 따라서 이를 위해서는 헤게모니적 지도력을 통해 계급 동맹을 형성할 필요가 있었다.

레닌주의의 헤게모니 개념은 마르크스주의가 노동계급에게 부여한 존재론적 특권을 사회적 토대로부터 대중운동의 정치적 지도력으로 이전시켰다는 점에서 민주주의적 실천의 잠재력을 제공한다(라클라우·무페, 2012: 115). 그러나 레닌주의는 여전히 계급 동맹의 주도세력은 노동자 계급이라고 보았다. 그것은 여전히 노동자 계급만이 역사의 근원적인 운동을 인식할 수 있고, 대중들을 전체로 통일하는 요구들의 잠정적인 성격을 알고 있다는 것이다. 이러한 노동자 계급의 존재론적·인식론적 중심성은 권위주의적 실천으로 이어지는 원인이 되기도 하였다(라클라우·무페, 2012: 114). 결국 레닌주의의 헤게모니 개념은 노동자 계급의 전술적·전략적 담론에 머무르고 만다.

라클라우가 주목한 두 번째 계기는 그람시의 헤게모니 개념이다. 그람시는 헤게모니 개념을 정치적 지도력의 차원에서 지적이고 도덕적인 지도력의 차원으로 이동시켰다. 그람시에 따르면 지적이고 도덕적인 지도력은 “일종의 좀 더 수준 높은 종합, 즉 ‘집합의지’를 구성하기 위한 것이다”(라클라우·무페, 2012: 133). 그람시는 정치적 주체를 계급이 아닌 복합적인 집합의지로 보면서 노동자 계급의

24) 탈구란 기존 질서, 제도 혹은 신념체계가 보편적 수준에서 유지되지 못하는 한계가 드러나는 상태로, 기존 질서 내부의 방식이나 제도적 효과로는 해결은 물론 설명조차 할 수 없는 사건의 발생을 의미한다.

중심성을 탈피하고자 했다. 집합의지란 분산되고 과편화된 역사적 세력들을 정치-이데올로기적으로 접합한 결과로, 어떤 필연적 계급 속성도 갖지 않는 요소들의 접합을 통해 형성되는 것이다(라클라우·무페, 2012: 135). 그람시는 헤게모니 개념을 통해 다양한 사회적 관계들을 역사적 우연성의 평면에 위치시킬 수 있었다. 그것들은 헤게모니적 접합에 의존하며, 그와 같은 접합은 어떤 역사법칙에 의해서도 성공이 보장되지 않는다(라클라우·무페, 2012: 136-137).

그러나 라클라우가 보기에 그람시의 헤게모니 개념은 여전히 ‘경제적 토대’라는 구조적인 틀을 전제하면서 본질주의라는 한계를 벗어나지 못했다. 그람시는 헤게모니 개념을 통해 노동자 계급의 정치적 중심성을 역사적이고 우연적인 영역으로 옮겨오면서 다양한 투쟁과 민주적 요구들, 그리고 자신들의 정체성을 접합시킬 수 있는 민주주의적 실천의 가능성을 제공할 수 있었다. 그러나 그는 결국 헤게모니가 항상 근본적인 경제적 계급과 상응해야 한다고 보면서 그 가능성을 단아버리고 말았다(라클라우·무페, 2012: 137-138). 즉, 그람시는 여전히 경제적 토대를 필연 법칙에 의해 통일된 동질적 공간으로 보면서 경제결정론과 계급환원론의 혐의를 벗어나지 못했다는 것이다. 따라서 라클라우는 헤게모니적 주체의 정체성이 ‘경제’와 같은 외부적인 영역과의 접합을 통해 필연적으로 구성되는 것이 아니라 접합과 우연성의 논리에 의해 구성되는 것으로서 헤게모니 개념을 구축하고자 한다.

2. 헤게모니 개념의 이론적 구축: 답론

헤게모니 개념을 이론적으로 구축하기 위해서는 헤게모니의 영역을 우연성의 영역으로 완전히 이동시켜야 한다. 그러나 헤게모니 개념의 역사적 발전과정에서 정치의 영역은 토대-상부구조 이분법에 따라 경제적 토대라는 필연성의 영역에 의해 제약되는 상부구조에 위치해 있었다. 따라서 정치의 영역을 우연성의 영역으로 이동시키기 위해서는 마르크스의 토대-상부구조 이분법으로부터 사회적인 것의 영역을 “정치적인 것을 상부구조가 아니라 사회적인 것의 존재론이라는 위상을 갖는 것”으로 탈구축할 필요가 있다(라클라우·무페, 2012: 18).

라클라우는 알튀세르의 과잉결정(overdetermination) 개념을 예로 들면서 마르

크스주의의 발전과정에서 이러한 탈구축의 가능성이 존재했다고 본다. 알튀세르는 “사회적인 것 속에 존재하는 모든 것은 과잉결정되어 있다”고 주장하면서 사회와 사회적 행위자들은 그 어떤 본질도 결여하고 있으며, 사회적 행위자들의 규칙성들은 단지 일정한 질서의 확립을 동반하는 상대적이고 불안정한 형태의 고정화일 뿐이라고 보았다(라클라우·무페, 2012: 179). 이러한 점에서 알튀세르의 과잉결정 개념은 본질주의를 벗어나서 접합과 헤게모니 개념을 이론화할 수 있는 가능성을 제공했다고 볼 수 있다.

그러나 라클라우가 보기에 알튀세르의 이론에는 과잉결정 개념과 결코 양립할 수 없는 “최종 심급에서의 경제에 의한 결정”이라는 개념이 존재한다. 최종 심급의 존재는 “추상적이고 보편적인 객체, 즉 구체적인 효과를 산출하는 ‘경제’가 존재한다(라클라우·무페, 2012: 180-181)”는 것을 뜻한다. 이는 사회적인 것에 본질이 존재한다고 보면서 사회를 필연적으로 정의할 수 있는 가능성을 열어놓는 것이었다. 그는 이러한 이유로 알튀세르의 이론이 본질주의를 벗어나지 못했다고 본다.

따라서 마르크스주의에서 사회적인 것에 대한 개념은 완전히 고정될 수 없는 정체성들의 영역인 과잉결정의 영역으로 탈구축될 필요가 있다. 이러한 영역으로서 사회적인 것을 개념화하기 위해 라클라우가 택한 것은 담론(discourse)이라는 우회로이다. 담론은 “접합적 실천의 결과로 생긴 구조화된 총체성”을 뜻한다. 그는 담론적으로 접합되지 않는 차이는 요소라고 부르고, 변별적 위치들이 담론 내에서 접합된 것으로 나타날 경우 그것들을 계기들(moments)이라고 부른다(라클라우·무페, 2012: 191).

모든 대상은 담론의 대상으로 구성되며 담론 외부에는 어떤 것도 존재하지 않는다(라클라우·무페, 2012: 194). 비담론적인 복합체들, 즉 제도들, 기술들, 생산조직 등은 오직 담론적 접합으로만 간주될 수 있을 뿐이다(라클라우·무페, 2012: 196). 그러나 담론 외부에는 어떤 것도 존재하지 않는다는 주장은 사유 밖에는 아무것도 존재하지 않는다는 것을 의미하지는 않는다. 라클라우는 담론이 단순한 관념의 산물이 아님을 이야기하기 위해 담론의 물질적 성격을 강조한다. 따라서 “접합적 실천은 순수하게 언어적인 현상들로 구성될 수 없으며, 담론 구성체가 구조화되는 다양한 제도들, 의례들 그리고 실천들의 전체적인 물질적 농밀성을

뚫고 들어가야 한다”(라클라우·무페, 2012: 199).

그는 담론이론을 통해 “담론적 총체성은 단순하게 주어진 그리고 한계가 정해진 실정성(positivity)의 형태로는 결코 존재하지 않는다”고 말하면서 “담론적 외부로부터 완벽한 보호를 받는 사회적 정체성은 존재하지 않는다”고 주장한다(라클라우·무페, 2012: 202). 따라서 어떤 주어진 담론도 최종적인 의미를 궁극적으로 고정하지는 못하기 때문에 마르크스주의 본질주의적 접근은 기각된다. 담론은 우연성의 영역이 관통하는 영역이 되며, 다양한 접합적 실천에 열려 있게 된다.

그러나 의미를 궁극적으로 고정하는 것이 불가능하다는 것은 역으로 의미를 부분적으로 고정하는 작업이 있어야 한다는 것을 뜻한다. 만약 이러한 작업이 존재하지 않는다면 사회적인 것은 불가능한 대상을 구축하는 노력으로서만 존재할 뿐일 것이다. 모든 담론은 담론성의 영역을 지배하기 위한 시도로서 구성된다. 이들은 이렇게 의미를 부분적으로 고정하는 특권적인 담론 지점들을 결절점(nodal points)이라고 부른다(라클라우·무페, 2012: 205). 접합적 실천은 의미를 부분적으로 고정하는 결절점의 구축을 필요로 한다.

사회적인 것의 불가능성은 모든 정체성이 불안정할 수밖에 없다는 것, 즉 담론 내에서 ‘주체’는 언제나 ‘주체 위치들’로 존재할 수밖에 없다는 것을 뜻한다(라클라우·무페, 2012: 210-211). 따라서 초월적 주체를 중심으로 주체 위치들을 통일하는 것은 불가능하게 된다. 이러한 사실은 적대(antagonism)라는 개념을 통해 경험적으로 드러난다. 적대는 객관적 관계의 존재를 전제로 하지 않기 때문에 ‘실재적 대립’과 ‘모순’ 개념과는 구별된다. 말하자면 적대는 사회적인 것의 한계에 대한 경험인 것이다.

또한 적대는 곧 사회적인 것의 한계를 전복하는 시도이기도 하다. 이 시도는 등가 관계를 통해서 드러난다. 왜냐하면 적대는 실정적으로 재현될 수 없으며 오직 간접적인 방식으로만, 그 변별적 계기들의 등가를 통해서만 재현될 수 있기 때문이다(라클라우·무페, 2012: 233). 즉, 일정한 담론적 형태들은, 등가를 통해 대상의 모든 실정성을 무화하고 적대 그 자체에 실재적인 실존을 부여하게 된다(라클라우·무페, 2012: 234). 등가 사슬(a chain of equivalence)은 어떤 적대가 수반되어 있는지에 따라 다양해진다. 그리고 그것은 모순적인 방식으로, 주체 그 자체의 정체성에 영향을 미친다. 따라서 접합적 실천이란 단절의 지점들과 그것

들의 가능한 집합 양식들을 결정하는 문제라고 볼 수 있다.

3. 이론의 적용가능성 검토

라클라우가 비판했던 것처럼 20세기 중반 마르크스주의는 노동자 계급에 과도한 특권적 지위를 부여하면서 본질주의에 갇혀 있었다. 그는 어떠한 주체에도 특권적 지위를 부여하지 않으면서 이러한 본질주의를 타파하고자 했다. 그는 주체는 언제나 담론 내에서 다양한 주체 위치로 존재하며, 그 정체성은 고정적이지 않고 유연적이라고 보았다. 그런 점에서 라클라우의 정치적 주체론은 촛불-대중을 특권적 주체로 강조하지 않아도 촛불-대중이 다양한 정체성으로 구성되어 있다는 것을 설명할 수 있다는 강점이 있다.

그러나 이로 인해서 라클라우의 이론에서 주체의 형상은 흐릿해지고 만다. 촛불-대중 내에는 다양한 차이가 존재하고, 어떠한 계기로 인해서 이 차이들이 집합되었다고 이야기할 수 있다. 그러나 촛불-대중의 등장을 단지 우연적인 집합적 실천의 결과라고 이야기하게 되면 촛불-대중의 운동이 근본적으로 신자유주의적 전환과 같은 한국사회의 구조적 변동에 대한 반발에 따라 일어나고 있다는 사실을 포착할 수 없다. 이들이 주기적으로 광장을 메울 수 있었던 이유는 집합적 실천의 영역만으로는 설명될 수 없다.

이러한 한계는 라클라우가 설정한 담론 개념으로부터 기인한다. 그는 마르크스주의의 토대-상부구조 이분법을 기각하고 사회적인 것의 영역을 담론 개념을 통해 탈구축하면서 네그리의 이론에서는 존재하지 않았던 생산의 영역과 독립적인 정치의 영역을 확장시켰다. 그러나 라클라우 이론의 한계는 정치의 영역이 무한하게 확장되면서 주체성의 문제를 구조적 분석과의 연결지어 사고하기 어렵게 만든다는 것이다.

그 원인은 그가 담론 개념을 “어떠한 외부도 허용하지 않는 것”으로 보면서 담론이 역사적으로 특수한 형태의 사회 구조 속에서 구성된다는 것을 간과했기 때문이다. 물론 그가 담론을 단순한 관념의 산물로 보았던 것은 아니다. 그러나 담론 내부의 물질적 장치들에 대한 분석을 담론 외부에 존재하는 자본주의 사회에 대한 구조적 분석과 결합하지 못한다는 것은 생산의 영역과 독립적인 정치의

영역을 무한한 유연성의 영역으로 미뤄두는 것과 같다.

결국 그는 담론 개념을 통해 생산의 영역과 독립적인 정치의 절대적 자율성의 영역을 제시할 수는 있었지만, 생산 영역과 상호 영향을 주고 받는 상대적 자율성의 영역을 구축하지는 못했다. 그것은 라클라우의 이론이 촛불-대중의 다양한 정체성이 접합적 실천에 의해 새로운 헤게모니로 구성될 수 있는 장을 제시할 수 있을지는 몰라도, 그러한 헤게모니가 어떠한 공통된 목표로 구성되어야 하는지를 제시하기는 어렵다는 것을 뜻한다.

IV. 발리바르의 정치적 주체론

1. 이데올로기 개념 검토

이 장에서는 발리바르의 정치적 주체론을 살펴볼 것이다. 발리바르는 정치적 주체의 문제를 이데올로기(ideology)라는 구조 속에서 파악하고자 한다. 그는 마르크스주의의 위기의 원인으로 마르크스의 저작에서 이데올로기 개념이 불분명하게 동요(vacillation)하고 있음을 지적한다(발리바르, 2007). 마르크스가 이데올로기 개념을 적극적으로 사용하기 시작한 것은 엥겔스와 함께 집필한 『독일 이데올로기』(마르크스·엥겔스, 2015a)에서다. 마르크스는 “의식이 삶을 규정하는 것이 아니라, 삶이 의식을 규정한다”는 물질론(materialism)적 관점에서 당대 독일의 관념론적 철학자들을 비판했다.

마르크스는 『독일 이데올로기』에서 환상 또는 허위의식으로서의 이데올로기와 이데올로기로부터 자유로운 프롤레타리아라는 개념을 대립시킨다. 그러나 발리바르가 보기에 이것은 프롤레타리아 이데올로기 또는 프롤레타리아 정치를 사고하기 어렵게 만드는 요인이 되었다. 정치를 사고할 수 없다는 것은 실천의 문제를 제시할 수 없다는 것인데, 이것이 마르크스주의에서 이데올로기 개념이 갖는 난점이었다. 이러한 난점으로 인해 마르크스의 저작에서 이데올로기 개념은 『독일 이데올로기』 이후 거의 모습을 감추게 되었다.

이데올로기 개념이 다시 등장한 것은 노년 엥겔스의 저작에서다. 엥겔스는 부르주아 이데올로기와 대립되는 개념으로 공산주의적인 ‘세계관’이라는 개념을 제시한다. 엥겔스의 이러한 시도는 파리 코뮌과 제1인터내셔널 해체 이후 마르크스주의가 새롭게 구성되는 과정에서 마르크스주의 이론이 관념화되거나 이데올로기화되는 것을 막기 위한 과정이었다. 이러한 점에서 엥겔스의 ‘세계관’은 허위의식을 나타내는 이데올로기에 대한 대립적인 개념으로 쓰였다. 그러나 발리바르는 엥겔스가 과학으로서의 물질론적 세계관과 당파적인 이념을 띠고 있는 공산주의적 세계관을 결합시키는 데 실패하면서 구체적인 분석에서 한계를 보였다고 말한다(발리바르, 2007: 251-252).

그러나 마르크스의 다른 저작에서는 다른 방식의 이데올로기에 대한 문제설정이 존재한다. 마르크스는 『정치경제학 비판을 위하여』(마르크스, 2017)의 서문에서 “경제적 생산제조건의 물적인, 자연과학적으로 엄정하게 확인될 수 있는 변혁과, 인간들이 그 안에서 이 갈등을 의식하게 되고 해결하는 법률적, 정치적, 종교적, 예술적 또는 철학적, 간단히 말해 이데올로기적 제 형태의 변혁을 구분해야 한다”(마르크스, 2017: 10)고 말한다. 여기서 후자의 이데올로기는 허위의식이나 환상으로만 해석할 수 없게 된다. 계급투쟁은 생산관계를 변혁하는 것일 뿐만 아니라 이데올로기 ‘속에서’ 일어나는 것이다.

알튀세르는 이와 같은 문제의식에 입각하여 마르크스의 이데올로기 개념을 적극적으로 해석한 학자였다. 그는 이데올로기가 사실상 의식과 거의 관계가 없는 물질적인 구조라고 말한다. 이데올로기는 표상들의 체계이나 이 표상들은 대다수의 사람들의 의식을 경유하지 않고 부과된다는 점에서 구조이다. 따라서 이데올로기는 사람들이 그것을 의식하든 의식하지 않든 존재하는 하나의 세계라고 할 수 있다. “사람들은 결코 의식의 형태로서가 아니라 그들의 세계의 한 대상으로서, 그들의 세계 자체로서 산다”(알튀세르, 2017: 406).

물질적인 구조인 이데올로기는 사람들의 의식과 연관되어 있다. 그것은 사람들이 자신들의 행위를 자유와 같은 의식과 연결 지어 사고한다는 것을 뜻한다. 사람들은 이데올로기 속에서 자신들의 존재 조건에 대한 자신들의 관계를 사는 방식을 표현하는데 이것은 현실적 관계와 이데올로기적 관계를 동시에 전제한다. 이데올로기는 따라서 사람들의 세계에 대한 사람들의 관계의 표현이다(알튀세르, 2017: 408). 이러한 사실은 사람들이 이데올로기 속에서 능동적으로 이데올로기적 관계를 강화하거나 변경하면서 살아간다는 것을 뜻한다. 따라서 이데올로기는 실재적인 힘을 갖는다.

나아가 알튀세르는 “계급사회에서 지배적 이데올로기는 지배계급의 이데올로기”라고 이야기하면서 부르주아 계급이 자신들의 요구에 평등, 자유, 이성이라는 보편성의 형식을 부여해 왔다고 주장한다(알튀세르, 2017: 409). 따라서 알튀세르에게 계급투쟁이란 지배계급의 허위의식을 벗어 던지는 것이 아니라 이데올로기 속에서 실재적인 힘을 갖는 물질적인 장치들을 변형시키는 것을 말한다. 알튀세르의 이데올로기 개념은 허위의식 또는 환상으로서 이데올로기 개념의 한계를

극복하고 프롤레타리아 이데올로기 또는 프롤레타리아 정치를 사고할 수 있는 가능성을 제공했다.

그러나 발리바르는 알튀세르의 이데올로기 개념이 혁명이라는 관념과 양립불가능함을 지적한다. 그는 알튀세르가 이데올로기 개념을 통해 어떻게 개인들이 이데올로기적 관계를 스스로 표상하는지를 효과적으로 설명하였지만, 집단적 차원에서 어떻게 지배계급이 자신들의 이데올로기를 피지배계급에게 관철시킬 수 있는지를 효과적으로 설명하지 못하면서 다시금 환상 또는 허위의식으로의 이데올로기라는 개념으로 회귀했다고 본다.

발리바르는 “지배자들의 이데올로기 그 자체인 지배적 이데올로기는 존재하지 않는다”고 주장하면서, 지배적 이데올로기가 자신의 효과들을 지배자들 자신의 경험을 넘어서 확장시키기 위해서는, 그것이 사회에서 ‘정상적’인 것이 되기 위해서는, 그것은 순수하게 형식적인 의미에서가 아니라 강한 의미에서 보편적이 되어야 한다고 말한다(발리바르, 1993: 186). 그는 알튀세르의 이데올로기론을 정정하면서 “지배 계급의 이데올로기는 피지배 계급의 이데올로기이다”라고 주장한다. 지배적 이데올로기는 피지배 계급의 ‘이상적 보편성’에 입각하여 만들어질 수밖에 없으며, 이데올로기적 지배는 언제나 잠재적 모순을 내포할 수밖에 없다.

만약 피지배 계급이 지배 계급으로부터 전해진 그들 자신의 이상적 보편성을 그대로 믿고, 그것에 부응하여 행동하여 그 결과를 도출해내려고 집단적으로 시도한다면 그것은 기존 질서를 인정하지 않고 그것에 반대하여 반역하는 것이 된다(발리바르, 1993: 187). 이처럼 발리바르는 어떤 지배계급도 피지배 계급의 이상적 보편성을 무시하거나 피지배 계급의 이데올로기를 활용하지 않고서는 자신들의 지배를 유지할 수 없다는 점에서 이데올로기 속에서 피지배 계급이 존재론적으로 우위에 있다고 본다.

발리바르는 프랑스 인권선언으로부터 근대 민주주의의 ‘이상적 보편성’의 기원인 평등자유(equaliberty)라는 개념을 이끌어 낸다. 평등자유는 인간의 권리와 시민의 권리 사이에 어떠한 차이도 존재하지 않는다는 가정으로부터 도출된다. 프랑스 인권선언의 정식 명칭은 “인간의 권리와 시민의 권리에 관한 선언”이다. 발리바르는 인간의 권리와 시민의 권리는 “정확히 동일한 것이며 따라서 인간과 시민 사이에도 어떤 괴리도 어떤 차이도 존재하지 않는데, 적어도 그들이 그들의

권리—그들이 지닌 권리들의 본성과 외연—에 의해 실천적으로 정의되는 한에서 그렇다”고 본다(발리바르, 2003: 17).

발리바르가 인간의 권리와 시민의 권리를 같다고 본 것은 그가 인권선언에서 인간의 권리가 인간의 본성과 같은 자연적 토대에 의존하지 않는 ‘정치적 권리’로 선언되고 있음에 주목했기 때문이다. 따라서 근대 민주주의는 고대의 ‘배제의 민주주의’와 단절하게 된다. 고대 그리스나 로마에서 평등은 자유로운 성인 남성들에게만 부여되는 것이었으며, 그것은 노예, 여성의 자유를 박탈함으로써 이루어졌다. 그러나 인권선언의 내용은 더 이상 평등과 자유가 서로를 배제하는 개념이 아니며, 양자는 분리될 수 없는 것임을 나타낸다고 할 수 있다.

평등자유 개념은 고전적 마르크스주의의 인권에 대한 해석과도 구분된다. 마르크스는 프랑스 혁명에서 말하는 인간이 ‘공동체로부터 분리된 이기적 인간’이라고 보고 인권이 부르주아 계급의 이데올로기라고 보았다. 그러나 이는 유적 존재로서의 인간을 가정하고, 허위의식으로서 이데올로기를 비판하는 고전적 마르크스주의의 한계이기도 했다. 이와 달리 발리바르는 평등자유 개념을 통해 인권의 해방적 가치에 주목한다. 발리바르의 평등자유 개념은 궁극적으로 정치에 대한 보편적 권리를 긍정한다. 이는 인간의 권리와 시민의 권리를 인간의 본성에 입각하여 사고하는 것이 아니라 “피압제자들의 해방은 그들 자신에 의해 쟁취될 수 있을 뿐”이라는 능동적 관점으로 사고하는 것을 뜻한다(발리바르, 2003: 23).

2. 양면적·관계적 주체: 대중들

발리바르는 네그리와 같이 정치적 주체로서 대중이 갖는 가능성에 주목한다. 그는 네그리와 비슷한 시기에 스피노자 철학에 대한 독해에 착수했다. 그러나 네그리가 스피노자의 물티투도 개념의 긍정적 역량에 주목한다면, 발리바르는 물티투도의 부정적 속성 내지 양면성에 주목한다. 그는 스피노자 철학에서 물티투도 개념이 불확실하고 양면적으로 드러나고 있다고 본다. 『신학정치론』에서 물티투도는 미신에 사로잡혀서 예속을 욕망하는 존재로 묘사된다.²⁵⁾ 따라서 발리바르

25) “사람들이 자기 주위의 모든 상황을 완전히 통제할 수 있거나, 혹은 운 좋게도 항상 행운만을 누리게 된다면, 그들은 결코 미신의 제물이 되지 않을 것이다. 그러나 사람들은 자주 곤경에 빠져 속수무책이 되며, 운명의 변덕스러운 호의를 바라는 그들의 과도한 탐욕은 그들을 번갈아 생

는 스피노자의 멀티투도 개념이 존재론적으로 토대의 위치에 있기는 하지만 수동적인 집단으로서 대중이나 군중이라는 차원도 포함하고 있다고 간주한다(진태원, 2013). 그는 네그리와 달리 스피노자의 멀티투도 개념을 복수형인 대중들(masses)로 해석하는데, 여기에는 대중을 긍정적인 역량을 갖는 존재만이 아닌 복합적이고 양면적인 존재로 보고자 하는 그의 의도가 담겨 있다.

이러한 대중의 양면성을 잘 드러내는 것은 ‘대중들의/대중들에 의한 공포’라는 개념이다. 이는 대중들이 느끼는 공포이기도 하지만 국가가 대중들에 대해 느끼는 공포이기도 하다(발리바르, 2014: 152). 발리바르는 ‘대중들의/대중들에 의한 공포’가 스피노자 철학의 이론적 난점을 드러내는 개념이라고 본다. 스피노자는 멀티투도 전체가 소유하는 권력만이 절대적인 것이라고 말한다. 그러나 발리바르가 보기에 이것은 용어모순에 불과하다. “항상 이미 대중 전체에 속하기 때문에, 대중으로 복귀할 위험에서 결정적으로 벗어나 있는 권력이라는 개념은 도대체 어떤 것일 수 있겠는가?”(발리바르, 2014: 179). 그것은 대중이 대중 자신에게 위협적이고 공포스러운 존재가 된다는 것을 뜻하며 스피노자의 민주주의가 언제나 ‘대중으로의 복귀’의 위험에 직면하게 된다는 것을 뜻한다.

그러나 발리바르는 대중의 양면성을 부정적으로만 보지는 않는다. 그는 대중의 양면성이 스피노자의 철학의 관계적 성격을 잘 드러내는 것이라고 본다. 그는 스피노자 철학을 질베르 시몽동(Gilbert Simondon)으로부터 유래한 관개체성(transindividuality)이라는 개념을 중심으로 해석한다. 관개체성이란 존재하는 개체들은 일종의 원자처럼 다른 개체들과 독립해서 실존하는 것이 아니라, 다른 개체들과의 관계를 통해서만 실존할 수 있다는 것을 말한다. 따라서 스피노자 철학에는 “압축 불가능한 개인성의 최소”가 존재하게 되는데, 이것은 “개인성이 대중으로 절대적으로 환원되거나 권력을 지닌 개인성으로 대중이 절대적으로 환원되는 것”이 불가능함을 뜻한다(발리바르, 2014: 206-207).

발리바르가 관개체성 개념에 주목한 이유는 대중운동을 전체주의적으로 바라보는 주장과 거리를 두기 위해서이다. 대중의 양면성과 대중에 대한 공포는 개인들에게 절대적인 획일성을 강제하는 전체주의로 흐르기도 한다. 조지 오웰(Gorge

기는 희망과 공포의 비참한 희생물로 만들기 때문에, 그 결과는, 대개, 그들의 어수룩함이 끝이 없다는 것이다”(스피노자, 2014: 14).

Orwell)의 『1984』(오웰, 2013)는 전체주의가 어떻게 대중의 공포를 활용하는지를 효과적으로 보여준다. 그러나 “압축 불가능한 개인성의 최소”가 존재한다는 것은 어떤 국가에도 국가의 불안정성을 넘어서는 정치가 항상 존재한다는 것을 뜻하며 모든 사람이 동일한 사고를 하고 동일한 욕망의 형태를 가질 수 있다는 것이 원칙적으로 불가능하다는 점을 보여준다. 이러한 점에서 발리바르는 스피노자를 오웰과 정반대의 철학을 제시하는 반(反)오웰의 철학자라고 부른다.

또한 관계체성 개념은 인간의 본질을 “사회적 관계의 앙상블”로 보았던 마르크스의 사회적 관계의 존재론의 연장이기도 하다.²⁶⁾ 발리바르는 마르크스의 사회적 관계의 존재론이 사회적 관계를 주체의 자율적 실천의 효과로 보는 활동주의적 관점과 주체의 실천이 사회적 관계에 의해 결정된다고 보는 구조주의적 관점 사이에서 동요하고 있다고 본다(서관모, 2009: 128). 그러나 관계체성 개념은 주체의 자율적 실천과 사회적 관계는 분리될 수 없으며, 주체는 능동과 수동의 끊임없는 변이과정 속에 존재한다는 것을 말해주고 있다.

발리바르는 대중을 인민이라는 추상으로 보지도, 새로운 해방의 주체인 다중으로 대체하지도 않는다. 그는 스피노자를 따라 역사 속에서 대중과 대중운동들의 양면성을 탐구하고자 했으며, 역시 속에 존재하는 정치의 현실태 자체로 사고하고자 했다(발리바르 2014, 237). 따라서 양면적·관계적 주체인 대중들은 인민으로도, 다중으로도 환원될 수 없는 정치의 중요한 조건이 된다.

3. 이론의 적용가능성 검토

발리바르는 대중들을 이데올로기 속에 존재하는 양면적·관계적 주체로 보면서 주체의 문제를 사회에 대한 구조적 분석과 함께 사고하고자 한다. 네그리의 이론은 다중이라는 특권적인 주체를 제시하면서 여전히 본질주의에서 벗어나지 못한다. 반면 라클라우의 이론은 그것을 담론 내부의 주체위치로 해체하면서 본질주의를 타파할 수 있었지만 주체의 문제를 자본주의 사회의 구조적인 분석과 결합하는 데 있어서는 한계를 보인다.

26) “인간적 본질은 어떤 개개인에 내재하는 추상이 아니다. 그것은 현실적으로 사회적 관계들의 총체(Ensemble)다”(마르크스, 2015a: 37).

이들의 이론과 비교해 보았을 때, 발리바르가 제시한 대중들(masses)이라는 개념은 촛불-대중의 양면성을 효과적으로 포착할 수 있게 해주면서도 대중들을 초역사적 존재가 아닌 지배 구조와의 상호작용 속에서 끊임없이 변형되는 존재로 파악할 수 있게 해준다는 장점이 있다. 발리바르의 대중들 개념은 촛불-대중을 항상 이미 존재하는 주체이거나 가능성 속에서만 존재하는 주체가 아닌 현실 속에 존재하는 정치의 중요한 조건으로 사고할 수 있게 해준다.

또한 발리바르의 이론은 “지배 계급의 이데올로기는 피지배 계급의 이데올로기”라는 주장을 통해 네그리와 라클라우 이론의 한계로 지적된 생산의 영역으로부터 독립적이지만 상대적으로 자율적인 정치의 영역을 제시하고 있다. 발리바르의 이데올로기 개념의 핵심은 이데올로기를 양면적으로 인식하는 것이다. 그것은 대중들이 지배이데올로기에 내재하는 이상적 보편성에 근거하여 봉기할 수 있다는 것을 인식하는 것과 동시에 이들이 지배이데올로기에 예속될 수 있다는 것을 인식하는 것을 말한다.

이데올로기의 양면성은 권력이 행사되는 바로 그 지점이 곧 저항의 지점이 될 수 있다는 것을 뜻하기도 한다. 이는 네그리의 ‘주권의 양면성’ 그리고 라클라우의 ‘헤게모니’ 개념에서도 드러나는 요소이다. 네그리는 제국 주권이 지배를 유지하기 위해서는 다중의 동의와 사회적 생산성에 의존할 수밖에 없다는 사실을 강조한다. 라클라우는 지배계급이 지배를 유지하기 위해서는 물리적인 지도력 뿐만 아니라 도덕적·지적인 지도력인 헤게모니가 필요하고, 이에 맞서서 새로운 헤게모니를 구축할 수 있는 접합적 실천의 중요성을 강조한다.

발리바르의 이데올로기 개념이 이러한 개념과 비교했을 때 갖는 장점은 양면성의 문제를 자본주의 사회의 구조적 분석과 연관시킬 수 있다는 점이다. 이데올로기는 생산의 영역에 영향을 받지만 그 자체로 물질적인 구조라는 점에서 고유의 영역을 갖는다. 우리는 지배 이데올로기 속에서 능동적으로 이데올로기적 관계를 강화하거나 변경하면서 살아간다. 그러나 이데올로기의 양면성은 지배이데올로기에 언제나 모순과 균열의 지점이 존재한다는 것을 뜻한다. 촛불-대중의 주체화의 가능성은 바로 그 지점에 존재한다.

발리바르의 이론은 네그리와는 달리 대중의 긍정적 속성을 특권화하지 않고도 대중을 정치적 주체로 이론화할 가능성을 내포하고 있다. 그의 이데올로기 이론

은 이론은 대중들이 이데올로기 속에서 갖는 가능성과 한계를 동시에 포착하면서 생산의 영역에 의해 결정되지 않은 상대적으로 자율적인 영역에서 구성되는 정치적 주체를 사회구조의 분석과 함께 제시할 수 있다는 것을 보여준다. 이러한 맥락에서 발리바르의 정치적 주체론은 촛불-대중을 정치적 주체로 해석하는 측면에서 네그리와 라클라우의 이론적 관점을 보완하는 타당한 이론적 자원으로 받아들여질 수 있다.

VI. 2008년 다중론 논쟁 재해석

연구는 2장에서 2008년 다중론 논쟁을 검토하였다. 여기서는 발리바르의 정치적 주체론을 중심으로 2008년 다중론 논쟁을 재해석함으로써 촛불-대중을 정치적 주체로 해석할 때 발리바르의 이론이 어떤 장점이 있는지를 제시하고자 한다. 발리바르의 이론에 따라 다중론 논쟁은 크게 세 가지 차원의 문제로 해석할 수 있다.

첫 번째는 “촛불-대중은 스스로 정치적 주체가 될 수 있는가”의 문제이다. 다중론은 촛불-대중의 가능성을 예찬한 나머지 새로운 정치적 주체인 다중의 등장 을 선불리 선언하는 모습을 보였다. 반면 다중론의 비판가들은 촛불-대중이 수동적인 의미의 대중에 머물렀다고 보면서 여전히 대중을 수동적인 존재로 보고 계몽하려는 근대적 과학관을 벗어나지 못했다. 촛불-대중을 다중으로 해석하게 되면 정치적 주체로의 가능성을 과대평가하게 되고, 근대적 의미의 대중으로 해석하게 되면 그 가능성을 과소평가하게 된다. 발리바르가 제시한 대중들(masses)이라는 개념은 이들을 정치적 주체로서의 가능성을 보여주면서도 동시에 정념과 이데올로기에 현혹되기 쉬운 양면적 존재로 해석할 수 있게 한다.

두 번째 문제는 “촛불-대중은 어떤 구조 속에서 구성되는가”의 문제이다. 연구는 2008년 다중론 논쟁의 역사적 한계로부터 촛불-대중에 대한 분석이 한국 사회에 대한 구조적 분석과 함께 이루어져야 한다는 것을 제시한 바 있다. 발리바르는 대중들이 이데올로기라는 구조 속에서 구성된다고 본다. 발리바르의 이데올로기 개념의 핵심은 이데올로기의 양면성을 인식하는 것이다. 촛불-대중은 지배이데올로기에 예속되어 있는 존재이기도 하지만 지배이데올로기의 이상적 보편성을 근거로 봉기할 수 있는 존재이기도 하다.

다중론은 지배이데올로기의 효과를 과소평가하면서 촛불-대중이 거리낌 없이 그 한계를 넘을 수 있다고 낙관했다. 반면 비판가들은 촛불-대중이 민족주의와 같은 이데올로기에 포섭되어 있다고 보았다. 그러나 촛불-대중이 반복적으로 외쳤던 “대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다”는 헌법 1조의 조문은 이들이 국민이라는 이데올로기에 포섭되어 있다는 사실을 말

해주기도 하지만 동시에 촛불-대중이 주권재민(主權在民)이라는 이상적 보편성을 근거로 봉기했음을 말해준다. 따라서 촛불-대중의 가능성을 낙관하거나 이데올로기의 한계를 과도하게 강조하기보다는 촛불-대중의 정치적 주체화의 가능성이 이데올로기 속에서 양면적으로 드러난다는 것을 인식해야 한다.

세 번째 문제는 “촛불-대중은 이데올로기 속에서 어떻게 정치적 주체로 구성되는가?”의 문제이다. 촛불-대중은 이미 항상 존재하는 정치적 주체가 아니다. 이들을 정치적 주체로 구성하기 위해서는 다양한 정치적·이데올로기적 실천이 필요하다. 다중론은 촛불-대중의 존재론적인 가능성을 강조하는 것을 넘어 이들이 현실에서 정치적 주체로 구성되었다고 선불리 선언하는 모습을 보였다. 반면 비판가들은 촛불-대중이 정치적 주체로 나아가지 못하고 중간 계급의 욕망을 대변하는 데 그쳤다고 보았다.

비판가들의 지적은 촛불-대중 내부의 다양한 차이들이 공동의 투쟁을 위해 연대하는 것이 저절로 이루어지지 않는다는 것을 뜻한다. 통일된 정체성론으로 회귀하지 않고 다양한 차이들이 연대로 나아가기 위해서는 이러한 차이들을 접합할 수 있는 정치적·이데올로기적 실천이 필요하다. 라클라우는 그것을 접합적 실천이라고 표현하였다. 그러나 라클라우의 이론의 한계를 넘어서 다양한 사회적 투쟁들이 함께할 수 있는 공동의 목표를 제시하기 위해서는 접합적 실천을 자본주의 사회에 대한 구조적 분석과 결합시킬 수 있어야 한다.

Ⅶ. 결론

사람들은 우리가 혁명이 끝난 시대, 혹은 혁명을 상상하지 않는 “비혁명의 시대”(김정환, 2020)에 살고 있다고 말한다. 그것은 오늘날 한국에서 정치적 주체를 이야기하기 어려워졌음을 뜻한다. 어쩌면 우리 시대의 주체의 모습이란 신자유주의적 규범을 내면화하고 끊임없이 타인과 자신을 비교하는 “자기계발의 주체”(서동진, 2009)인지도 모른다. 이를 벗어날 수 있는 새로운 주체성과 저항의 가능성을 상상하는 것은 쉬운 일이 아니다.

그러나 2000년대 이후로 반복되는 촛불집회는 저항의 가능성이 말살된 것 같은 시대에도 집단 저항이 꾸준히 일어날 수 있다는 것을 보여주었다. 이 글이 주목하고자 했던 것은 촛불-대중을 어떻게 정치적 주체로 해석할 수 있는가의 문제였다. 그동안 한국에서 촛불-대중은 정치적 주체로 적극적으로 해석되지 않았다. 그것은 촛불-대중이 갖는 다양성과 무차별성과 같은 특징이 주로 부정적으로 인식되었기 때문이다. 특히 우발적으로 거리로 뛰쳐나오지만 어느 순간 일상으로 돌아가고 마는 촛불-대중의 양면적 특징은 촛불집회에 대한 비판의 대표적 원인이 되기도 했다.

그것은 우리에게 발리바르가 말한 ‘대중들의/대중들에 의한 공포’가 존재한다는 것을 뜻한다. 광장을 가득 메운 대중을 두려워했던 것은 국가권력만이 아니었다. 통일된 정체성을 갖지 않고, 어디로 튈지 모르는 대중은 스스로에게도 위협적인 존재였기 때문에 우리는 이들을 정치적 주체로 쉽게 인정할 수 없었던 것인지도 모른다. 연구는 그 공포를 벗어나 촛불-대중을 정치적 주체로 인정하고 그것을 해석할 수 있는 이론적 자원이 무엇인가를 설명하려고 했다. 그런 점에서 연구는 촛불-대중을 정치적 주체로 해석할 수 있는가의 문제를 엄밀히 따지기 보다는 이들을 정치적 주체로 적극적으로 해석하기 위한 이론적 자원을 찾는 것에 집중하고자 했다. 이러한 정치적 의도는 이 글의 한계이기도 하지만, 포기할 수 없는 것이기도 했다.

2008년 다중론 논쟁의 역사적 한계는 정치적 주체의 문제가 사회 구조에 대한 분석과 분리될 수 없다는 사실을 알려주었다. 이 글은 그 방법으로 생산의 영역

으로부터 독립적이지만 상대적으로 자율적인 정치의 영역을 제시하고자 했다. 네그리, 라클라우, 발리바르의 정치적 주체론은 각각 정치적 주체의 문제를 구조에 대한 분석과 관련지어 분석하고자 했다. 네그리는 제국으로의 이행이라는 구조적 변동과 함께 새로운 정치적 주체인 다중이 구성되고 있다고 보았다. 라클라우는 담론이라는 구조 속에서 사회적 행위자들이 다양한 주체 위치로 구성되어 있다고 보았다. 발리바르는 대중들을 이데올로기 속에 존재하는 양면적이고 관계적인 존재라고 보았다.

네그리는 생산의 영역에서 일어나는 제국으로의 이행에 과도하게 의존하면서 생산의 영역으로부터 독립적인 정치의 영역을 제시하지 못하는 한계를 보였다. 라클라우는 헤게모니와 담론 개념을 통해 생산의 영역으로부터 독립적인 정치의 영역을 제시할 수는 있었으나 주체에 대한 분석을 담론이라는 우연성에 영역에 과도하게 개방하면서 주체성의 문제를 사회 구조에 대한 분석과 결합시키기 어렵게 만들었다.

발리바르의 이론에서는 이데올로기 개념을 통해 생산의 영역과 독립적이고 상대적으로 자율적인 정치의 영역이 드러난다. “지배 계급의 이데올로기는 피지배 계급의 이데올로기”라는 발리바르의 주장은 이데올로기의 양면성을 강조하면서도 촛불-대중이 이데올로기 속에서 갖는 가능성과 한계를 동시에 포착할 수 있게 해준다. 또한 이데올로기는 지배적인 구조와 영향을 주고 받는다는 점에서 주체성의 문제를 사회 구조에 대한 분석과 결합할 수 있는 가능성을 제공한다.

발리바르의 정치적 주체론은 네그리와 라클라우 이론의 한계를 보완하고 촛불-대중을 정치적 주체로 해석할 수 있는 유효한 이론적 자원이 될 수 있다. 발리바르는 대중들을 양면적이고 관계적인 존재로 보면서 촛불-대중을 항상 이미 존재하는 정치적 주체로 가정하지 않고도 촛불-대중을 정치의 주요한 조건으로 사고할 수 있는 가능성을 제공했다.

발리바르의 이론은 촛불-대중을 정치적 주체로 해석하려고 할 때 다음과 같은 장점이 있다. 먼저 그의 이론은 정치적 주체로서 촛불-대중의 양면적 특징을 설명할 수 있다. 이들은 우연히 거리나 광장 등 열린 공간에 모여 정치적 주체로서의 역량을 과시하기도 했지만 이들의 강력한 정치적 에너지는 종종 반복적으로 증발하는 모습을 보이기도 한다. 다음으로 발리바르의 이데올로기 이론은 촛불의

출현과 해체의 방식을 설명할 수 있다. 촛불-대중은 민족주의와 같은 지배이데올로기로부터 벗어나지 못하는 모습을 보이기도 하지만, 헌법 1조와 같은 ‘이상적 보편성’에 근거하여 봉기하기도 한다. 마지막으로 발리바르의 이론은 다양한 정치적, 이념적 정체성으로 가득 찬 세계에서 정치적 주체가 어떻게 구성될 수 있는지를 설명할 수 있다. 정치적 주체는 다양한 정체성의 담론적 형성에 있어서 공유된 조건과 공통의 목표를 동원하는 정치적 개입을 통해서만 구성될 수 있다.

촛불-대중은 정치적 주체가 될 수 없는가? 이 글은 이 물음으로부터 출발했다. 이들의 운동은 여전히 “열망과 좌절의 사이클”을 벗어나지 못하고 있다. 성공적인 정권교체를 이끌어 낸 것으로 평가받던 2016년 촛불집회로부터 4년이 지난 지금, 그 사실은 더욱 명확해지고 있다. 그러나 촛불-대중이 왜 좌절할 수밖에 없는지를 파악하는 것에서 멈춰서는 안된다. 더욱 중요한 것은 이들의 저항이 왜 반복되고 있는가이다. 이들은 뚜렷한 이념과 이론 없이도 스스로 거리로 나올 수 있었다. 우리에게 필요한 것은 이들을 계몽하거나 이끌 수 있는 이론이 아닌 이들의 등장을 적극적으로 해석할 수 있는 이론이다. 이 글은 세 학자의 정치적 주체론에 대한 분석을 통해 그 이론적 자원을 찾고자 했다. 촛불집회와 한국 사회의 정치적 주체에 관한 문제는 앞으로도 끊임없이 재해석되어야 할 것이다.

참고문헌

- 김세균. 2004. “계급 그리고 민중, 시민, 다중”. 『진보평론』 (2): 309-336.
- 김정한. 2009. “촛불의 정치학: 대중운동과 제도 정치의 새로운 순환”. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 당대비평기획위원회.
- _____. 2012. “한국에서 포스트맑스주의의 수용 과정과 쟁점들”. 『민족문화연구』 57: 57-90.
- _____. 2020. 『비혁명의 시대』. 빨간소금.
- 네그리·하트(Negri, Antonio and Michael Hardt). 2001. 『제국』. 윤수중 옮김. 이학사.
- _____. 2008. 『다중』. 조정환·정남현·서창현 옮김. 세종서적.
- _____. 2014. 『공통체』. 정남영·윤영광 옮김. 사월의책.
- 네그리(Negri, Antonio). 1997. 『야만적 별종』. 윤수중 옮김. 푸른숲.
- _____. 2005. 『전복적 스피노자』. 이기웅 옮김. 그린비.
- _____. 2011. 『다중과 제국』. 정남영·박서현 옮김. 갈무리.
- 노형일·양은경. 2017. “비폭력 저항 주체의 형성”. 『한국방송학보』 31(3): 5-41.
- 라클라우·무페(Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe). 2012. 『헤게모니와 사회주의 전략』. 이승원 옮김. 후마니타스.
- 마르크스(Marx, Karl). 2015a. 『독일 이데올로기』. 김대웅 옮김. 두레.
- _____. 2015b. 『자본론 I [상]』. 김수행 옮김. 비봉출판사.
- _____. 2017. 『정치경제학 비판을 위하여』. 김호균 옮김. 중원문화.
- 발리바르(Balibar, Etienne). 1993. 『알튀세르와 마르크스주의의 전화』. 윤소영 옮김. 이론.
- _____. 2003. 『인권의 정치와 성적 차이』. 윤소영 옮김. 공감.
- _____. 2007. 『대중들의 공포』. 최원·서관모 옮김. 도서출판b.
- _____. 2014. 『스피노자와 정치』. 진태원 옮김. 그린비.
- 발리바르·네그리(Balibar, Etienne and Antonio Negri). 2012. “공통적인 것, 보편성, 코뮤니즘에 대하여.” 『자본의 코뮤니즘 우리의 코뮤니즘』. 연구공간L 엮음. 난장.
- 백승욱. 2009. “경계를 넘어선 연대로 나아가지 못하다: 촛불의 낙관주의에 대한 어떤 우려”. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 당대비평기획위원회.
- _____. 2018. “봉기와 헌정의 변증법이 작동하는 새로운 혁명을 향해”. 『문학동네』

- 25(1): 1-11.
- 서관모. 2009. “네그리와 하트의 다중의 기획에 대한 비판”. 『마르크스주의 연구』 6(4): 126-162.
- _____. 2012. “해방과 변혁의 정치에 대한 시각들: 윌러스틴과 네그리”. 『사회과학연구』 29(1): 143-168.
- 서동진. 2008. “[인문 에세이] 무엇을 할 것인가 혹은 정치적 주체화란 무엇인가 : 촛불 집회와 세 개의 정치”. 『자음과 모음』 (1): 328-347.
- _____. 2009. 『자유 의지 자기계발의 의지』. 돌베개.
- 서영표. 2014. “포퓰리즘의 두 가지 해석: 대중영합주의와 민중 민주주의”. 『민족문화연구』 63: 3-42.
- _____. 2016. “라클라우가 ‘말한 것’과 ‘말할 수 없는 것’” 『마르크스주의 연구』 13(1): 130-165.
- _____. 2017. “변화를 향한 열망, 하지만 여전히 규율되고 있는 의식” 『마르크스주의 연구』 14(1): 65-90.
- 스피노자(Spinoza, Baruch). 2013. 『정치론』. 황태연 옮김. 비홍출판사.
- _____. 2014. 『신학정치론』. 황태연 옮김. 비홍출판사.
- 알튀세르(Althusser, Louis). 2008. 『미래는 오래 지속된다』. 권은미 옮김. 이매진.
- _____. 2017. 『마르크스를 위하여』. 서관모 옮김. 후마니타스.
- 오웰(Orwell, George). 2013. 『1984』. 정영수 옮김. 더클래식.
- 윌리엄스(Williams, Raymond). 2010. 『키워드』. 김성기·유리 옮김. 민음사.
- 유영주. 2009. “촛불 민주주의, 자치할 대안이 있는가: 촛불 현장의 네 장면이 보여준 실제적 진실”. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 당대비평기획위원회.
- 은수미. 2009. “촛불과 한국 중산층의 자화상: 더 나은 촛불을 위한 한 연구자의 소고”. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 당대비평기획위원회.
- 이대명. 2009. “‘촛불’은 다중(Multitude, 多衆)인가?”. 『한국사회학회 사회학대회 논문집』 1031-1042.
- 이택광. 2009. “촛불의 매혹은 우리에게 무엇을 남겼나: 촛불, 익숙하면서도 낯선 꿈의 풍경들”. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 당대비평기획위원회.
- 장상철. 2007. “1970년대 ‘민중’ 개념의 재등장”. 『경제와 사회』 114-138.
- 조정환. 2003. “민중, 시민 그리고 다중”. 『시민과 세계』 (4): 328-346.
- _____. 2009. 『미네르바의 촛불』. 갈무리.

- 진태원. 2009. “대중의 정치란 무엇인가?”. 『철학논집』 19: 164-199.
- _____. 2011. “역량(potentia/pusissance)”. 민족문화연구원 웹진 『사람과 글 人·文』 2011년 10월 통권 006호. http://rikszine.korea.ac.kr/front/article/humanList.minyeon?selectArticle_id=165&selectCategory_id=1.
- _____. 2012a. “주체화(subjectivation) I”. 민족문화연구원 웹진 『사람과 글 人·文』 2012년 09월 통권 017호. http://rikszine.korea.ac.kr/front/article/humanList.minyeon?selectArticle_id=281&selectCategory_id=1.
- _____. 2012b. “‘포스트’ 담론의 유령들”. 『민족문화연구』 57: 5-55.
- _____. 2013. “다중(multitudo-multitude)”. 민족문화연구원 웹진 『사람과 글 人·文』 2013년 02월 통권 022호. http://rikszine.korea.ac.kr/front/article/humanList.minyeon?selectArticle_id=346.
- _____. 2017. 『을의 민주주의』. 그린비.
- 최장집. 2010. 『민주화 이후의 민주주의』. 후마니타스.
- 최 현. 2010. “한국 사회 진보의 주체”. 『경제와 사회』 95-124.

【Abstract】

A Comparative Analysis of Negri, Laclau, Balibar's Theory of Political Subject

: A Re-interpretation of 'Candlelight-Masses'

This study analyzes the Antonio Negri, Ernesto Laclau and Etienne Balibar's theory of political subject. The purpose of this study is to find theoretical resources that can interpret 'candlelight-masses' as a political subject. Candlelight-masses are the subject of 'candlelight vigils' that have been repeated since the 2000s in Korea. The study first examines the multitude-theory debate in 2008, a historical debate on the subject of candlelight vigils. The multitude-theory debate was vacillated between optimism and pessimism about the possibility of candlelight-masses. As a result, candlelight-masses were not actively interpreted as a political subject, because the analysis of the subject tended to be one-sided without enough consideration of the social structure.

Next, the study examines whether the political subject theory of Negri, Laclau and Balibar respectively can be a theoretical resource for interpreting candlelight-masses as a political subject. Negri focuses on the positive attribute of the mass and, from it, infers a new subject of emancipation called 'multitude.' Negri's theory, however, fails to theorize an independent political sphere other than the sphere of production, in that his position heavily rely on the distinctive interpretation of the current condition of the sphere of production as a 'transition to the Empire.' This means that, in some sense, while successfully theorizing a emancipatory agent of multitude in the era of the Empire, Negri has difficulty in demonstrate how the multitude can be constructed through political practices.

Unlike Negri, Laclau rejects the unduly supposed privileged subject and tries to think of the subject as an unfixed subject position within the discourse. He deconstructs the domain of 'the society' through the concept of discourse and presents it as a domain of hegemony, which is an independent sphere of the political practices not determined by the sphere of production. However, Laclau's theory seems to be unduly open to the sphere of contingency of the discourse and does not properly discuss a relativity of the autonomy of the sphere of politics from the sphere of production. This means that, whereas demonstrating the areas where various identities are partially fixed and unfixed through discursive or hegemonic practices, Laclau's theoretical position scarcely recognizes a question of what is the shared conditions of such practices.

Balibar suggests that the mass should be interpreted as the 'masses', which implies the latter might be a ambivalent and trans-individual being. On the one hand, unlike Negri, Balibar dwells upon a possibility of theorizing the masses as a political subject without supposing the positive attributes of the mass. On the other hand, he endeavor to modify Althusser's theory of ideology and, thus, argues that "ideologies of the ruling class are ideologies of the subjugated classes." This modified theory of ideology help him to capture both of possibility and limitation of masses simultaneously. Balibar shows that it could be possible to analyze political subjects constructed in the relatively autonomous sphere not determined by the sphere of production without giving up an analysis of social structure. In this context, this thesis would argue that Balibar's theory of political subject could be accepted as a valid theoretical resource complementing both Negri and Laclau's theoretical perspectives in terms of interpreting candlelight-masses as political subject.

Balibar's theoretical position has vantage points when we try to interpret candlelight-masses as a political subject. First, his theory of ideology enables us to examine candlelight-masses as a ambivalent being, but at the same

time, a political subject. They gathered on the open space such as the street and plaza by accident, and showed off their capacities as a political subject, but they were also merely the masses who lacked a collective identity, and, therefore, their powerful political energy repeatedly evaporated.

Next, with Balibar's theory of ideology, we can explain the way of emergence and disbandment of candlelight-masses. It means that they are not immune from the ruling ideology such as the nationalism: shown in the 2008 candlelight protest, they legitimate their resistance by appealing to universal ideals such as the Article 1 of the Constitution presupposing a political community of the nation.

Finally, Balibar's idea gives an opportunity to think of how for political subjects to be constructed in the world full of various political and ideological identities. Political subjects can be constituted only through political interventions mobilizing shared conditions and common goal in the discursive formation of the diverse identities.

Keywords : Political subject, candlelight-masses, multiude-theory debate, Negri, Laclau, Balibar, ideology, masses