

현대사회의 공포와 불안, 그리고 혐오*

: ‘난민’이 문제가 되는 사회

서영표*

- I. 머리말
- II. 공포와 혐오에 대한 이론적 가설
- III. 타자와 공포, 그리고 대중-철학적 회고
- IV. 우리시대 공포와 혐오-포스트모던 시대의 혐오정치
- V. 공포의 긍정적 정치화-이론적 탐색
- VI. 맺음말

국문초록

이 논문은 2018년 제주도에 들어온 500여 명의 예멘난민을 계기로 촉발된 논란의 사회적 배경을 분석한다. 당시 한국인들의 반응은 그들에 대한 혐오 감정의 표출이었다. 그들의 고통을 이해하려는 합리적인 논의 과정 없이 잠재적인 범죄자나 테러리스트로 낙인찍었다. 이 논문에서는 이러한 혐오와 증오의 감정을 ‘난민 이전의 난민문제’로 다룬다. 인간은 평생 동안 공포와 함께 살아간다. 죽음, 재난, 예상하지 못한 사고, 그리고 타자들에 대한 공포로부터 벗어나지 못한다. 이러한 공포는 타자들과의 연대를 통해 완화될 수도 있지만 타자에 대한 혐오와 증오로 왜곡되어 나타날 수 있다. 승자만을 대접하고 패배자를 무능력한 자로 몰아세우는 시장맹신주의 사회는 연대의 가능성을 축소시킨다. 성공과 실패 여부의 불확실성이 커지고 타자와의 연대의

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2019S1A5C2A02083627).

** 제주대학교 인문대학 사회학과 부교수

가능성이 축소되면 불안과 공포는 배가된다. 우리는 난민 이전에 우리 안에서 증오와 혐오의 감정을 키워오고 있었던 것이다. 지그문트 바우만은 이에 대한 철학적 성찰을 보여주었다. 이 논문은 타자를 혐오하는 우리의 마음상태를 만들어 낸 사회적 조건에 대해 비판적으로 성찰한다. 그리고 그러한 조건의 토대가 되는 ‘인간의 정의’에 대해서도 비판적으로 접근한다. 인간에 대한 근대적 정의는 고립된 이기적 행위자였다. 이제 우리는 불완전하기 때문에 타자와 협력하고 연대해야만 하는 존재로 인간을 다시 정의해야만 한다. 이 논문은 그러한 재정의를 에티엔 발리바르가 제시한 ‘관개체성’ 개념을 통해 논의한다.

주제어 : 난민, 타자, 공포, 혐오, 관개체성, 지그문트 바우만, 에티엔 발리바르

I. 머리말

우리나라에도 난민은 있었다. 간혹 한국 정부의 까다로운 난민심사 기준이 논란이 될 때 언론에 보도되기도 했다. 특정한 개인들의 극적인 삶이 조명되기도 했다. 하지만 난민이 사회적 문제가 되지는 않았다. 한국에서 난민은 있지만 ‘보이지 않는’ 사람들이었다.¹⁾ 이렇게 ‘있지만 보이지 않는’ 존재가 가시화된 계기가 2018년 제주에 들어온 예멘 사람들이었다. 500여명 예멘인의 갑작스러운 출현이 난민의 존재를 인식하게 만들었다.

2015년 시작된 내전이 격화되면서 예멘 난민은 급격히 늘어났지만 한국을 선택하는 사람은 많지 않았다. 그런데 2018년 상반기에 500여명이 한국에 난민신청을 하게 된다. 유럽 국가들이 중동 국가들 출신의 난민 입국심사를 강화하면서 90일 동안 무비자로 머물 수 있는 말레시

1) 한국의 난민신청과 인정 추세에 대해서는 『2020 난민인권센터 통계자료집』을 참고하라. <https://drive.google.com/file/d/1iG-0MLTMtEBcz2gDccerOKCygCTeHSZk/view> (2020년 8월 31일 접속)

아를 통해 무사증제도로 입국할 수 있는 제주로 향한 것이었다. 그런데 난민의 갑작스러운 인지 그 자체가 '문제'가 되지는 않았을 것이다. 우리 사회의 일부이지만 관심 대상 바깥에 있었던 난민들의 처우와 지위에 대해 진지하게 생각하면서 그들의 존재를 '인정'하는 계기일 수도 있었기 때문이다.²⁾

불행히도 한국인들은 자신들의 삶터에서 쫓겨나 도움을 청하는 사람들을 밀어내려고 했다. 편견에 가득 찬 시선으로 그들을 잠재적인 범죄자 취급했다.³⁾ 예멘 출신 난민들에 대한 혐오 감정을 표출한 청와대 국민청원에 62만 명이 넘는 사람들이 찬성했다.⁴⁾ 난민에 반대하는 집회가 연이어 개최되기도 했다. 난민을 옹호하는 유명 인사들이 공격의 표적이 되기까지 했다.⁵⁾ 허구적인 '난민'의 모습을 마음 속에 그려놓고 거기서 벗어나려는 이유로 진정성을 의심한 것이다. 이슬람을 적대시하는 종교적이고 문화적인 편견도 노골적으로 표현되었다. 이해하고 공감해야 한다는 목소리는 표현의 자유를 앞세운 소란스러운 혐오의 목소

2) 갑작스러운 난민의 출현은 우리(사회)를 돌아볼 수 있는 계기가 되었어야 했다. 필자는 이런 입장을 「갑작스러운 타자의 출현, 우리를 돌아볼 수 있는 계기」, 『진보평론』 77호, 2018에서 제시했다. 세일라 벤하비브(Seyla Benhabib)는 조금 더 적극적인 주장을 제시한다. 그녀는 타자와의 대면을 통한 우리 자신에 대한 끊임없는 문제제기에 주목한다. '우리가 겪게 되는 이질적인 요소들과의 접촉을 통해 기실 '우리' 또한 생각만큼 동질적이지 않다는 것을 깨달을 수 있다는 것이다. 그 반대는 파국적이다. '우리' 안에 존재하는 이질성을 부정하기 위해 외부의 타자를 적으로 구성할 때 파시즘과 전체주의로 치달게 될 가능성이 높아진다는 것이다. 이 논문은 이러한 벤하비브의 지적에서 출발했다. 세일라 벤하비브, 『타자의 권리-외국인, 거류민, 그리고 시민』, 이상훈 옮김, 철학과 현실사, 2008, 205쪽.

3) 이재덕·이유진, “젊은 무슬림, 잠재적 범죄자 취급-근거 없는 ‘예멘 난민 혐오’”, 『경향신문』 2018년 6월 19일 http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201806192138015&code=940100 [2020년 10월 11일 접속]

4) 청와대 국민청원, “제주도 불법 난민 신청 문제에 따른 난민법, 무사증 입국, 난민신청허가 폐지/개헌 청원합니다.” (청원시작2018-06-13 청원마감2018-07-13) <https://web.archive.org/web/20180705040615/https://www1.president.go.kr/petitions/269548> [2020년 10월 12일 접속]

5) 전정윤, “누가 제주 예멘 난민에게 돌을 던지나”, 『한겨레신문』 2018년 6월 24일 http://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/850392.html#csidx4ed268be762bd208505fb6b466d076f [2020년 10월 12일 접속]

리 속에 묻혀 버렸다.

이런 반응은 매우 ‘비합리적’이다. ‘사실(fact)’에 대한 이해(understanding)가 편견에 의해 원천 봉쇄되었다. 사실은 언제나 다양한 해석(interpretations)에 열려 있기 때문에 서로 다른 견해가 경합하는 것은 당연하다. 그것이 다원적 민주주의(plural democracy)의 핵심이다. 하지만 여기에는 전제가 있어야 한다. 다원적 해석은 서로 소통 가능해야 하고 사실과의 대조를 통해 비판되고 수정될 여지를 차단하는 정도까지 허용될 수는 없다. 예멘 난민들에 대한 한국사회의 반응은 처음부터 사실 따위에는 관심조차 없었다는 점에서 기준에 한참이나 미달하는 것이었다. 사실에 관심이 없는 편견은 매우 단단해서 쉽게 깨지지 않는다. 그들을 삶터에서 내몬 지구적 차원의 원인을 이해하려고 하지 않은 채 혐오의 감정만을 표출한 것이다.⁶⁾

하지만 따져 물어야 할 것은 한국사회의 문화적 편견과 편협함이 아니다. 그런 접근은 ‘예멘인’을 편견으로 대하는 것과 다르지 않다. 한국의 ‘국민성’과 ‘민족성’은 원래 그렇게 배타적이고 편협하다는 또 다른 고정관념에 이를 뿐이다. 이런 접근은 ‘상호이해’와 ‘공존’의 여지를 생각할 수 없게 만든다. 그래서 질문은 현재 상태를 기정사실로 인정하는 것이 아니라 비판적으로 설명하고 변화시킬 수 있는 방향으로 향해야 한다. 왜 우리는 낯선 이를 ‘손님’이 아니라 ‘침입자’로 대하게 되었을까? 무엇이 비합리적인 편견이 합리적인 상호이해의 노력을 압도하게 만들었을까?⁷⁾

지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)이 난민을 다루는 책에서 지적한

6) Zygmunt Bauman, *Strangers at Our Door*, Polity, 2016, 44쪽.

7) 이러한 질문은 기존의 난민연구와는 조금 다른 각도에서 문제에 접근하게 한다. 기존 연구의 상당부분은 난민문제를 법과 제도의 문제로 접근했다. 혐오의 문제로 접근할 때도 종교적·문화적 갈등에 초점이 맞추어졌다. 최근에는 난민에 대한 민속지적 연구를 통해 그들의 주체성 변화를 추적하려는 시도도 나타나고 있다. (서선영, 「(비)이동성의 정치: 예멘출신 난민 신청자들의 제주에서의 경험 연구」, 『사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2019년 정기사회학대회 참고.) 이 모든 연구는 ‘난민문제 이전의 난민문제’, 즉 우리들 안에서 길러지고 있는 불만과 좌절에 대해서는 깊이 연구하고 있지 않다.

것처럼 낯선 사람들과의 '친밀한' 접촉은 그 자체로 서로 다른 범주의 사람들이 가진 '지평들의 융합'(a fusion of horizons)을 가능하게 한다. 편견은 서로가 대면하고 이야기하고 토론하는 것을 통해 극복될 수 있는 것이다.⁸⁾ 그런데 지금 우리들의 마음상태는 '접촉' 자체를 거부하고 있다. 그렇다면 우리가 찾아야 하는 것은 서로 대면하고 이야기하고 그럼으로써 지평들이 융합할 수 있는 길이다.

그 길을 찾기 전에 먼저 해결되어야 할 문제가 있다. 현재의 사회적 조건이다. 민족성과 국민성으로 고정된 것이 아니라면 마음상태는 특정한 문화적, 역사적 조건의 효과로 구성되는 것이다. 이것은 '난민 이전의 난민 문제'라고 명명될 수도 있다. 예멘인들을 우리를 찾아온 타자로서 환대하기 보다는 위협적인 존재로 밀어내는 태도는 그들이 찾아오기 이전 우리 안에서 길러진 '혐오의 감정'에서 생겨난 것일 수도 있다. 이미 우리들은 위협으로 가득 찬 일상을 경험하고 있다. 거리를 스쳐지나가는 불특정 다수의 사람들은 시선이 미치지 않은 곳에서 나를 공격할 지도 모르는 위협으로 간주된다. CCTV의 감시만이, 자동차라는 철갑만이 나를 보호할 수 있는 수단이 되어버린 '위협사회'에 살게 된 것이다. 옆에 존재하는 사람들은 연대와 협력을 위한 '동료'가 아니라 경쟁에서 내가 이겨야 하는 대상이거나 '나에게 활용 가능한 자원일 뿐이다. '그들은 '나를 위협하고 그런 태도는 '그들에 대한 공포를 강화한다.'⁹⁾ 바우만이 '유동하는 공포'(liquid fear)라고 불렀던 것이 일상이 되어 버린 것이다. 공포는 "흘러 다니고, 스며들고, 새나가고, 흘러나온다."¹⁰⁾ 우리의 일생은 공포와의 계속된 싸움이 되어버렸다.¹¹⁾ 타자는 경쟁에서 승리해서 '나의 시기(결코 존경이나 존중이 아니다)의 대상이 되거나, 패배한 '내가 경멸의 시선으로 내려다 볼 약자일 뿐이다.'¹²⁾

8) Bauman, 2016, 18쪽.

9) Zygmund Bauman, *Liquid Fear*, Polity, 2006, 132쪽.

10) Bauman, 2006, 97쪽.

11) Bauman, 2006, 8쪽.

12) Bauman, 2016, 12-13쪽.

이런 마음의 상태는 결코 ‘낯선 이방인’을 환대할 수 없다. 우리 모두는 ‘마음의 난민’이고 그래서 ‘내부적 난민’을 만들어내 차별하고 배제하고 쫓아내고 있었던 것이다.¹³⁾ 도대체 우리는 왜 이런 상태에 처하게 되었는가? 이 질문은 현상으로서의 난민 이면의 구조적인 원인을 탐구하도록 한다. 현상은 언제나 복합적으로 얽혀 있는 다양한 관계들의 효과(effects)로 드러난다. 복합적인 인과관계를 파악하지 못하면 현상으로 ‘드러난’ 사건들 사이의 연관관계만을 보게 되고, 따라서 원인을 진단하고 제거하지 못한 채 문제를 ‘관리’하는 것에 멈추어 더 이상 앞으로 나가지 못할 수도 있다. 현상을 설명할 수 있는 깊은 구조를 설명해야 하는 것이다.¹⁴⁾ 그리고 이러한 설명과 이해는 정치적 실천과 개입으로 나가야 한다.

II. 공포와 혐오에 대한 이론적 가설

난민문제를 설명하기 위한 열쇠말은 공포(fear)와 혐오(hate)다. 공포라는 실존적 문제가 혐오라는 집단 심리로 드러나는 과정을 해명하고, 공포가 혐오가 아닌 연대와 공감의 ‘원료’가 될 수 있음을 논증해야 한다.

13) 필자는 「난민을 관리하는 정치 또는 난민에 의한 ‘난민정치」, 『문화과학』 88호, 2016에서 한국사회의 단면을 소묘했다.

14) 현상으로 드러나는 사건들 사이의 관계로부터 대상을 설명하려는 입장은 경험주의(empiricism)로 불린다. 사회적 사실을 양적으로 측정될 수 있는 지표로 환원하고 원인을 설명하기보다는 가설을 감각적 경험에 기초한 증명과정을 통해 법칙으로 정립하려고 한다. 이에 대한 철학적 논쟁은 매우 격렬하게 전개되어 왔다. 이론적 실재론(theoretical realism)과 포스트모던 상대주의(post-modern relativism)로부터의 비판이 가장 주목받아 왔다. 이 글에서의 입장은 이론적 실재론으로 현상의 토대로 작용하는 복합적 구조를 찾아내는 것을 목표로 한다. 테드 벤틀과 이언 크레이브, 『사회과학의 철학』, 이기홍 옮김, 한울아카데미, 2014를 보라. 이론적 실재론을 둘러싼 논쟁의 요약은 서영표, 「비판적 실재론과 비판적 사회이론·사회주의, 여성주의, 생태주의의 분열을 넘어서」, 급진민주주의 연구모임 데모스, 『급진민주주의리뷰 데모스 2011 No.1-민주주의의 급진화』, 2011, 데모스를 보라.

공포가 혐오의 짝이 될지 아니면 연대의 원료가 될지는 미리 정해진 것이 아니라 정치적 실천에 의해 달라질 수 있다. 그리고 공포를 연대의 정치로 향하도록 만들기 위해서는 공포-혐오를 지탱하고 있는 '인간'에 대한 잘못된 이해를 비판적으로 검토해야 한다. 아래의 가설은 이러한 이론적 논증의 출발점이다.

첫째, 난민을 사회적 문제로 이해하기 위해서는 '혐오'라는 사회적 현상을 설명해야 한다. 난민으로 드러난 혐오의 정치는 새로운 현상이 아니다. 역사 속에서 수 없이 반복적으로 나타났다. 우리가 고려해야 할 것은 역사적 특수성(historical specificity), 즉 정치적, 경제적, 지리적, 문화적 요소들이 동시에 영향을 끼치며 나타나는 '동시대의' 역사적 현상으로서의 난민과 혐오의 연관이다. 바우만의 지적처럼 대규모 이주는 근대 그 자체의 특징이지만 그것을 넘어 특정한 사람들을 혐오의 대상으로 만드는, 즉 잉여인간(redundant people)을 만들어내고 있는 삶의 양식은 우리시대의 독특한 현상이다.¹⁵⁾

둘째, 혐오의 정치가 가지는 역사적 특수성을 읽어내는 것은 곧 사회적 위기의 양상을 분석하는 것이다. 왜냐하면 혐오의 정치는 사회적 위기의 시대에 강화되는 불안, 공포, 불만으로부터 에너지를 얻기 때문이다. 그런데 근대 자본주의 사회에서 위기의 근저에는 경제적 문제가 놓여 있다. 자본주의 위기론을 둘러싼 복잡한 논쟁은 논외로 하더라도 우리가 경험적으로 확인할 수 있는 자본주의의 역사는 불황과 호황의 반복적 사이클의 연속이었다. 불황의 시기에는 사회적 불안, 선동, 혐오가 분출했고, 중국에는 대량살상을 동반한 전쟁이 이 터지곤 했다.¹⁶⁾

15) Bauman, 2016, 2-3쪽.

16) 자본주의가 안고 있는 모순을 설명하는 글들은 많다. 그 중 가독성이 높은 것들을 소개하면 다음과 같다. 데이비드 하비, 『자본의 17가지 모순—이 시대 자본주의의 위기와 대안』, 황성원 옮김, 동녘, 2014, 테리 이글턴, 『왜 마르크스가 옳았는가—이토록 곡해된 사상가가 일찍이 있었는가?』, 황정아 옮김, 길, 2012. 자본주의 역사에 대한 조금 더 전문적인 내용은 지오반니 아리기, 『장기 20세기—화폐, 권력, 그리고 우리시대의 기원』, 백승욱 옮김, 그린비, 2014를 보라.

셋째, 자본주의가 계급대립과 착취에 토대를 두고 있음에도 유지될 수 있는 것은 자본주의적 상품·화폐 관계가 만들어내는 평등과 공정성의 신화(myth) 때문이다. 하지만 이것은 위기가 닥쳐오면 위협받는다. 따라서 상품과 화폐의 물신성(fetishism)과 짝이 되는, 국가라는 이름의 정치적 공동체 안의 동등한 시민권이라는 이데올로기 동원되어야 한다.¹⁷⁾ 시장과 국가에서의 평등과 공정성이라는 신화는 서로를 보완한다. 이것만으로도 충분하지 않다. 형식적으로 보장된 정치적 민주주의마저도 경제적 불평등에 의해 무력화되고, 정치가 대중의 의견을 반영하지 못한다는 것이 극명하게 드러날 때에 의지할 수 있는 이데올로기들이 있어야 한다. 민족, 인종, 종교가 그러한 역할을 수행한다. 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm)의 주장처럼 사회가 ‘실패할’ 때 민족과 인종은 얼굴을 내밀게 되는 것이다.¹⁸⁾ 민족, 인종, 종교, 그리고 국가는 ‘순수한 정체성’ 또는 ‘일체감’을 불러낸다. 문제가 되는 것은 그러한 ‘순수한’ 정체성과 일체감은 애초에 존재하지 않기 때문에 그것을 침범한다고 가정된 ‘적’ 또는 ‘그들이’ 지목되고 나서야 얻어질 수 있다는 것이다. 혐오와 증오가 동원될 수밖에 없다.¹⁹⁾

혐오가 ‘동시대’의 역사적 현상으로 나타날 때 서로 다른 역사성(historicity) 또는 시간성(temporality)을 가지는 민족, 국가, 인종, 종교가 얽혀들게 된다. 중요한 것은 민족, 국가, 인종, 종교는 서로 뒤섞여 있기 때문에 결코 순수한 상태로 존재할 수 없음에도 불구하고 순수한

17) 에티엔 발리바르, 『마르크스의 철학』, 배세진 옮김, 오월의 봄, 2018, 180쪽.

18) Bauman, 2016, 63-64쪽.

19) 혐오와 증오는 민족, 국가, 인종, 종교 등 외부의 ‘적’뿐만 아니라 내부의 적도 만들어 낸다. 당연한 권리를 주장하는 페미니즘을 남성성과 질서를 위협하는 것으로 공격하는 것, 성적소수자를 악마화하는 것처럼 ‘우리’ 안의 혐오는 불만과 좌절이 비판적 힘을 잃고 낭비되는 통로다. 여성혐오에 대해서는 정인경, 「포스트페미니즘 시대 인터넷 여성혐오」, 한국여성연구소, 『페미니즘연구』 16(1), 2016을 보라. 하지만 자본과 권력의 입장에서 체계적인 위기에 의해 초래된 불만과 불안, 공포를 특정한 대상으로 향하게 하는 것은 효과적인 정치 전략이다. 넓게 퍼져 있는 불안과 공포는 자본과 권력이 두려워하는 대중이 출현할 수 있는 토대가 된다. 따라서 이 불안과 공포는 특정한 집단을 향해 분출되어야 한다. Bauman, 2016, 33쪽.

정체성으로 표상된다는 것이다.²⁰⁾ 그리고 그것이 가능한 것은 인간의 무의식이 회피할 수 없는 심리적 불안정과 신체적 취약성이 초래하는 불안과 공포 때문이다. 불안과 공포는 상호의존과 유대를 통해서도 극복될 수 있다. 하지만 계급사회의 착취와 억압은 혐오와 증오로 전치되어(displaced) 착취 받고 억압받는 사람들 사이의 내적 분할과 반목으로 나타난다. 이러한 분할과 반목을 조장하고 관리하는 것의 자본과 권력의 정치적 실천의 핵심이다.

이런 관점에서 난민은 새롭게 읽힌다. 우리에게 난민은 특정한 사람들의 이동이라는 사회적 사실로 받아들여지지 않는다. '난민들'이 문제가 아니라 우리가 그들을 바라보는 시선, 원초적인 공포의 감정으로부터 혐오와 증오를 유발하는 사회적 조건이 문제인 것이다. 그러한 사회적 조건은 신자유주의라는 이름으로 강요된 시장맹신주의에 의한 사회적 효과 없이는 설명하기 어렵다.

신자유주의라는 이름으로 불리는 우리가 살고 있는 시대에서는 누구나 피할 수 없는 '신체의 취약성'과 '심리적 불안정성'이 승자만이 모든 것을 가져가는 무한경쟁에 의해 더욱 심각한 불안과 좌절로 악화되고 있다. 사람들이 느끼는 불안과 공포가 증폭하고 있는 것이다.²¹⁾ 이러한 취약함과 불안정성은 타자와의 연대, 연대를 통한 서로 간의 인정에 의해서 완화될 수 있지만 우리가 살고 있는 시장맹신주의 사회는 '연대'와 '상호인정' 그리고 그것을 통해 만들어지는 자기존중을 원천적으로 봉쇄하고 있다. 이렇게 봉쇄된 연대와 상호인정은 종교적 광신과 극단적 정치적 열망을 통해서 왜곡된 형태로 얻어진다.²²⁾ 이것이 바로 극우적 포퓰리즘(populism)과 혐오의 정치가 움터 나올 수 있는 토양이다.²³⁾

20) '정치의 종교화가 초래하는 '확실성'과 '자기 확산'은 매우 위험하다. Bauman, 2006, 112-113쪽.

21) 바우만은 다른 생명체들과 달리 인간이 과거에 경험에서 침전된 '파생적 공포'(derivative fear)를 가지고 있으며 이것은 위험에 대한 취약함과 불안한 감정 상태로 특징지어진다고 이야기한다. Bauman, 2006, 3쪽.

22) Bauman, 2016, 34쪽.

우리 사회가 안고 있는 문제를 해결하기 위해서는 시장맹신주의와 그로부터 파생된 경쟁주의를 완화하고 소통과 상호이해의 물질적 기반을 조성하는 사회운동으로 나가야 한다. 그럴 때에만 ‘광신과 ‘극단주의가 악화될 수 있다. 불만과 좌절이 표현되고 인정과 존중의 통로가 열릴 때 토론과 숙의는 가능해지고 사회적 합리성은 증진될 수 있다. 그런데 스스로를 광신과 극단주의의 반대편에 있다고 생각하는 사람들은 사회적 문제를 구조적인 차원에서 인식하지 못한다. 결과는 태극기와 성조기를 앞세워 광장에 집결하는 광신과 극단주의의 열광 말고는 인정받고 존중받을 통로가 없는 사람들을 모조리 ‘사회의 적’으로 돌린다. 현상의 근저에 존재하는 원인을 따져 묻지 않고 경험적으로 확인된 사실에 곧바로 반응한다. 원인을 알 수 없기에 ‘타자’를 혐오의 대상으로 낙인찍는 것에는 태극기 아래의 ‘그들과 다르지 않다. 분석, 비판, 토의, 이해의 과정은 없다. 오직 소멸되어야 할 ‘적’이 있을 뿐이다. 그러나 ‘혐오’는 ‘혐오’를 통해 극복될 수 없다. 혐오를 조장하고 혐오를 보호막으로 삼는 체계 자체를 변화시키지 않고서는 혐오가 유일한 자긍심과 (왜곡된) 인정의 통로가 되는 악순환을 막을 수 없다.

따라서 사회적 문제로서의 난민이 해결되기 위해서는 지배적 이데올로기가 뿌리 내리고 있는 장소들, 즉 물질적 장치(apparatuses)들 안에서 인권과 인도주의, 민주주의의 기본 원리를 우리 스스로의 일상, 언어, 관행과 대조하고 비판하는 실천으로 나가야 한다. 취약성과 불안정성이 연대의 정치로 발전하기 위해서는 이러한 물질성을 변화시키는 현실적인 개입이 있어야 한다. 그리고 혐오의 선동을 통해 추구되는 자기만족과 정체성은 결코 목표를 얻을 수 없다는 사실에 대한 자각이 연대를 향한 정치의 출발점이 될 수 있다.²⁴⁾ 현대사회는 만족을 목적으로 하지 않고 불만을 지연시키려는 다양한 수단들로 가득 차 있다.²⁵⁾ 만족을 줄

23) 포퓰리즘 현상에 대해서는 서영표, 「포퓰리즘의 두 가지 해석-대중영합주의와 민중 민주주의」, 『민족문화연구』 63, 고려대 민족문화연구원, 2014를 참고하라.

24) Bauman, 2016, 19쪽.

25) Bauman 2006, 8쪽.

수 없는, 그래서 지켜질 수 없는 약속들은 그 자체로 저항의 지점들을 형성한다.

연대가 동료인간에 대한 사랑이라면 '유동하는' 공포의 시대 사람들은 혐오를 통해 왜곡된 '만족'을 추구한다. 그리고 그것을 가능하게 하는 것은 신자유주의적 자본주의 이데올로기가 유포한 극단적 개인주의다. 결국 직접적인 문제가 되는 것은 타자에 대한 무관심이다. 공감능력을 상실해 가고 있는 것이다.²⁶⁾ 이런 조건에서 타자에 대한 무관심을 극복하고 연대(사랑)의 관계를 만드는 것은 시장맹신주의가 지배하는 착취질서에 저항하는 것이다. 그리고 착취에 대한 저항은 그것을 정당화하는 담론(지배이데올로기)과 경제적, 정치적 현실 사이의 격차가 체험되는 '탈구'(dislocation)로부터 시작될 수 있다. 물질적 체험이 이데올로기를 초과할 때 매끄러웠던 현실의 표면에는 주름과 균열이 생긴다. 그러한 주름과 균열이 신체와 무의식의 보존열망과 만날 때 혐오와 증오가 아닌 연대의 가능성이 열리게 되는 것이다. 우리의 신체, 무의식, 사회적 관계, 정체성은 계속해서 굽히고 있으며 흔들리고 있다.

Ⅲ. 타자와 공포, 그리고 대중-철학적 회고

인간이 살아간다는 것은 공포(두려움, fear)와의 대결이다. 그것은 죽음에 대한 공포일 수도, 자연재난에 대한 공포일 수도, 또는 사고에 대한 공포일 수도 있다.²⁷⁾ 이 중 가장 근본적인 공포 중에 하나는 아마도 낯선 이, 타자(the others)에 대한 공포일 것이다. 타자는 익숙하지 않

26) Bauman, 2006, 78쪽.

27) 인간뿐 아니라 모든 살아 있는 생명체는 공포를 가진다. 이러한 공포는 생존에 필수적이기까지 하다. (Bauman, 2006, 2-3쪽.) 이러한 공포 가운데 죽음에 대한 공포가 가장 원초적이다. (52쪽.) 그러나 오직 인간만이 아직 오지 않은 죽음의 불가피함을 알고 평생 그것을 의식하고 산다. 인간의 느끼는 공포는 독특하다. (50쪽.)

고, 예상할 수 없으며, 불안을 초래하는 존재이기 때문이다.²⁸⁾ 그런데 타자에 대한 공포는 역설적이다. 인간은 타자와의 소통과 연대 없이는 생존할 수 없다. 인간을 ‘정치적 동물’이나 ‘사회적 존재’로 규정하는 것은 이러한 이유 때문이다.²⁹⁾ 결국 생존은 타자들과 함께 ‘우리’일 때만 가능하지만 동시에 인간은 그들을 두려워한다.

토마스 홉스(Thomas Hobbes)가 공리주의·합리주의·자유주의의 철학적 토대 위에 가정한 자연 상태(natural conditions)의 인간들은 이러한 역설을 계약(contract)으로 해결했다. 이기적이고 합리적인 인간들의 ‘만인에 대한 만인의 투쟁 상태’를 계약으로 중지하고 그러한 계약을 보증할 강력하고 절대적인 주권자(sovereignty)를 도입했다.³⁰⁾ 그런데 홉스의 해결책 역시 또 다른 역설을 불러온다. 모두를 공멸하게 할 투쟁 상태를 종식시키는 사회적 유대와 연대는 그 유대와 연대의 범위를 설정하게 된다. 그 바깥에 존재하는 또 다른 유대와 연대의 공동체들은 경쟁과 투쟁의 대상이 되어 버린다.³¹⁾ 그리고 공동체에 속하지 못한 사람들은 존재 자체를 부정 당한다.

홉스의 길을 계속 따라갈 필요는 없다. 인간은 홉스가 가정한 것처럼 원자로 고립된 합리적 계산자들이 아니며, 자연 상태 같은 것은 실제 역사에 존재하지 않았다. 다만 홉스로부터 인간은 공동체를 형성해야 하지만 공동체 안에는, 그리고 공동체들 사이에는 언제나 ‘다른 판’에 대한 공포가 자리하고 있다는 통찰은 받아들일 수 있다. 즉 인간은 결코 그것으로부터 자유로워질 수 없기에 공포는 얼굴을 달리하면서 우리 곁에 함께 한다는 것이다. 홉스의 절대적인 주권자 리바이어던(Leviathan)도 타자에 대한 공포를 완전히 종식시킬 수 없다.

28) Bauman, 2016, 7-8쪽.

29) 생명체의 진화과정에서 협동의 중요성에 대해서는 표트르 크로포트킨, 『만물은 서로 돕는다-크로포트킨의 상호부조론』, 김영범 옮김, 르네상스, 2005를 보라.

30) 토마스 홉스, 『리바이어던』, 최공용·최진원 옮김, 동서문화사, 2009, 149-150쪽.

31) 사회적 연대의 ‘홉스적 길’, ‘스미스적 길’, ‘뒤르켐적 길’을 ‘맑스적 길’의 비교에서 대해서는 서영표, 『저항적 연대와 사회변혁-‘적대 없는’ 연대에서 ‘적대를 통한’ 연대로』, 『로컬리티인문학』 14, 부산대 민족문화연구소, 2015 참조.

홉스에게서 얻을 수 있는 또 다른 생각은, 공포가 반드시 폭력을 동반한 투쟁으로만 귀결되는 것은 아니라면, '합리적인'(rational) 판단은 폭력의 길이 아닌 협력의 길을 선택할 수 있다는 것이다. 그런데 여기서 우리는 또 한 번 홉스와 갈라서는 해야 한다. 합리적인 판단은 이상적으로 가정된 합리적 주체의 계산에 따른 것이 아니라 '정치적 실천을 통해 성취되어야 하는 것이기 때문에, 즉 공포/폭력은 한 번의 합리적 계약에 의해 종식되는 것이 아니기 때문에, 공포는 우리 곁에 항상적인 위협으로 도사리고 있다. 공포의 항상적인 존재를 부정하는 것은 도리어 공포가 예기치 못한 폭력적 방식으로 표출되는 것을 조장할 수도 있다.

여기서 홉스와 갈라서서 자유와 평등의 기본권을 보장받기 위해서는 정치적 공동체의 참여가 있어야 한다는 장 자크 루소(Jean Jacques Rousseau)의 길을 따라나서게 된다.³²⁾ 평등과 자유를 향한 여정은 멀고 험한 길이다. 그리고 결코 최종목적지에 도달할 수 있다는 헛된 희망을 품어서는 안 된다. 평등과 자유는 항상적인 민주주의의 민주화라는 과정을 통해 앞으로 전진 할 뿐이다.

피할 수 없는, 그리고 결코 소멸할 수 없는 공포와 함께 살아야 한다는, 그리고 그 공포가 드러나는 합리적인 길과 폭력적인(비합리적인) 길이 항상 공존한다는 조건은 '공포-유대'의 무수히 많은 변이들(variations)을 만들어 낸다. 그런데 이렇게 많은 변이들을 만들어 내는 또 하나의 결정적 요소가 아직 고려되지 않았다. '계급적대'와 '계급투쟁'이 그것이다. 인류가 살아왔던 거의 모든 사회는 (원시시대 압도적인 자연의 공포에 맞서야 했던 '미숙한' 인류를 예외로 한다면) 계급적인 분할과 착취를 통해 유지되었다. 언제나 소수의 지배계급이 사회적 부의 대부분을 독점하고 그것으로부터 발생하는 불만을 힘으로 눌러왔다. 여기서 힘은 단지 물리적인 폭력만을 의미하지는 않는다. 종교에 기댄 권력의 신성화와 그러한 신성한 힘의 절대성의 신화(myth) 앞에 피지배자들은 복종했다. 결코 순수할 수 없지만 순수하다고 선언된 공동체들

32) Louis Althusser, *Politics and History*, Verso, 2007의 2부를 보라. 특히 123쪽, 131쪽, 142-143쪽을 보라.

사이의 '순수하기 위한' 투쟁도 이데올로기적 통제 도구의 목록에서 빠진 적이 없다. 이제 공포로부터 자유로워져 안전해지고 싶은 열망은 신성한 권력 앞의 복종으로 왜곡된다.³³⁾ 그리고 그렇게 만들어진 신화를 위해 기꺼이 목숨을 내어던진다. 민족과 국가의 이름으로, 하지만 이름을 박탈당한 채, 곳곳의 기념물을 통해서만 기억된다.³⁴⁾

인간 사회에 항상적으로 존재하는 '공포의 역학'은 정치의 중요한 단면이자 원재료다. 그리고 공포는 경제적인 것과 정치적인 것과 뒤섞여 매우 복잡한 이데올로기적 기제를 출현하게 하는 토대가 된다. 상대적으로 안정적인 정치체는 지배계급이 계급착취를 정당화할 수 있다는 것을 의미하는데 여기에는 물질적 양보와 보상, 즉 최소한의 안전(security)을 보장하는 힘이 필요하다. 때때로 경제적 위기와 정치적 위기가 발생할 때 그 정도가 심각하지 않다면 외부의 적과의 적대를 통해 정치체를 유지하기도 한다. 하지만 이러한 상대적 안정은 말 그대로 '상대적'이다. 언제 깨어질지 모르는 위태로운 힘 관계에 의존하고 있을 뿐이다.

위태롭지만 상대적으로 안정적인 질서가 교란되는 것은 '착취'가 '착취'로 드러날 때, 그만큼 안전이 보장되기 어려울 때, 따라서 불만이 저항으로 모아질 때이고, 이럴 때 공포가 어떤 형태로 변형되고 어떤 방향으로 표출되는가가 정치의 관건이 된다. '착취'가 '착취'로 경험된다는 것은 체계의 위기(경제와 정치의 위기 또는 체계 통합의 위기)가 더 이상 이데올로기적으로 봉합되기 어려운 정당성의 위기(이데올로기의 위기 또는 사회통합의 위기)와 겹쳐진다는 것을 뜻한다. 이때 정치체는 부정적 길(정치적 퇴행의 길)과 긍정적 길(정치적 진보의 길)의 기로에 서게 된다. 부정적 길은 정당화의 기제를 상실한 지배계급에 의한 국가를 통한 노골적 폭력의 표출이다. 국가는 권위주의적 통제의 강도를 높

33) 바우만은 러시아 철학자 바흐친이 제시한 '거대한(우주적) 공포'(cosmic fear)에 근거해 현실의 세속적 공포, 즉 '공식적 공포'(official fear)가 통치의 방식으로 활용되는 것에 대해 이야기하고 있다. 신에 대한 공포는 거대한 공포는 권력을 유지하는 이데올로기로 작동한다. Bauman, 2016, 50-51쪽, 2006, 94쪽.

34) Bauman, 2006, 37쪽.

인다.

이러한 국가를 통한 폭력이 대중의 저항을 자극할 수 있다. 국가를 통한 노골적 폭력에는 대중을 가로지르는 종교(분파), 인종, 성별 등의 분할 선을 따른 혐오의 선동이 동반된다. 공포의 대상인 대중은 그 안에서 분열되어 공권력이라는 이름의 국가를 통한 폭력에 동조하는 쪽과 그렇지 않은 편으로 분열되어야 한다. 따라서 국가와 자본의 입장에서 공포와 불안정은 완화되어서는 안 된다. 공포와 불안은 조작되고, 관리되고, 통제되어야 한다.³⁵⁾ 유럽사회에서 무슬림은 혐오의 대상으로 조작되고, 경제적 위기와 사회의 해체에 의해 똑같이 고통받는 유럽인과 이주민 사이의 반목이 발생한다. 그리고 경제적 고통과 사회적 박탈에 더해 인종적 혐오에 시달리는 무슬림 청년들은 테러리즘으로 내몰린다.³⁶⁾ 이때 체계의 적은 더욱 선명하게 '구성된다.' 테러리즘을 상대로 한 통제와 경계가 강화되고 민주주의와 인권은 유보된다.

IV. 우리시대 공포와 혐오—포스트모던 시대의 혐오정치

3절에서 살펴본 공포와 정치의 연관은 정치적 공동체의 문제를 제기한다. 정치적 공동체의 형성은 애초부터 경계를 설정할 수밖에 없고 '이쪽과 '저쪽', '우리'와 '그들'을 분할한다. 이러한 경계는 유동적이고 정치적 과정을 통해 구성되는 것이지만 공동체가 유지될 수 있는 힘을 '외부의 적'으로부터 얻어낸다. 외부적 경계는 내부적 분할과 갈등을 중립화시키는 이데올로기적 힘으로 작동한다.

여기서 문제는 외적 경계로 틀 지워진 공동체들 사이의 대립과 내부적 갈등의 정도가 언제나 같은 양상을 가지는 것은 아니라는 것이다.

35) Bauman, 2016, 30쪽.

36) Bauman, 2016, 37-38쪽.

예를 들어 우리가 여전히 터하고 있는 근대 세계의 공포는 전근대의 그것과 매우 다른 양상으로 정치의 장에 투입된다. 앞에서 언급했던(각주 29번) ‘공식적 공포’는 더 이상 신(god)이 가지는 ‘거대한(우주적) 공포’에 의존하지 않는다. 확실성은 사라지고 그 어떤 것도 신의 이름으로 보증되지 않는 세상에서 모든 책임은 개인에게 돌아간다. 공포는 일상에 스며들고 고립된 개인들은 불안하다.³⁷⁾ 신자유주의 시대 이러한 양상은 극단으로 치달는다.

공포가 일상에 스며드는 것은 고립된 개인들의 삶이 그만큼 불안정해지는 것을 의미한다. 토마스 홉스가 약속한 ‘주권권력에 의한 보호’는 더 이상 가능하지 않다.³⁸⁾ 자유로워진 것처럼 보이지만 확실성이 사라진 사회, 그리고 ‘거대한 공포’에서 연원한 도덕적 공동체마저 붕괴된 시대 개인들은 자신의 ‘쓸모 있음’을 증명하기 위해 부단히 노력해야 한다.³⁹⁾ 그런데 ‘쓸모 있음’을 증명하는 노력은 끝이 없다. 그런 노력마저도 고립되고, 버려지고, 낙오될 지도 모른다는 생각은 공포감을 배가시킨다.⁴⁰⁾ ‘유동적 근대사회의 삶은 그 자체로 전쟁터인 것이다. 무엇인가를 얻었다고 생각할 때 그것은 단지 일시적인 승리일 뿐이다. 패배와 추방은 일상이 되어 버린다.’⁴¹⁾

1. 민주주의와 폭력

극단적 폭력(혐오)과 일상화된 폭력(혐오)의 구분을 통해 우리가 처한 현실을 살펴보자. 민주주의를 정상으로 놓고 그것에서 벗어난 것을 예외라고 가정하면 극단적 폭력은 예외적 상태라고 할 수 있다. 그런데 과연 민주주의라는 ‘정상’은 폭력과 혐오로부터 자유로운 것일까? 분명 노골적으로 혐오를 조장하고 폭력을 동원했던 나치즘과 파시즘은 민주

37) Bauman, 2016, 55쪽, 58쪽. Bauman, 2006, 6쪽.

38) Bauman, 2016, 58쪽.

39) Bauman, 2016, 59-61쪽.

40) Bauman, 2006, 18쪽.

41) Bauman, 2006, 49쪽.

주의와 구별된다. 그런데 폭력적인 나치즘마저도 매우 합리적인 체계에 의해서 유지되었다. 프랑크푸르트학파가 '도구적 합리성'이라고 불렀던 차갑고 냉정한 근대성이 나치즘 안에서도 구현된 것이다. 그 안에서 혐오를 구현하고 폭력을 행사했던 당사자들은 이렇게 합리적으로 짜여진 체계의 톱니바퀴였다고 할 수 있다.⁴²⁾ 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 이런 모습의 단면을 '악의 평범성'(banality of evil)이라고 불렀다.⁴³⁾ 우리의 질문은 민주주의적 정치체들은 이러한 도구적 합리성으로부터 얼마나 자유로운가에 있다. 예외적 상태가 극단적인 혐오와 폭력의 표출이라면 민주주의는 일상화된 폭력과 혐오의 양식인 것은 아닐까?

안토니오 그람시(Antonio Gramsci)는 민주주의의 '정상'을 지배계급의 양보와 피지배계급의 동의에 의해 권력이 유지되는 것으로 보았다.⁴⁴⁾ 그러나 권력의 작동방식을 '헤게모니적'(hegemonic)이라고 개념화했다. 그런데 이 헤게모니적 지배에서 폭력이 완전히 배제된 것은 아니었다. 파시즘과 같은 예외적 형태의 폭력은 특정한 집단을 '불순한' 외부의 '적'으로 낙인찍고, 그 결과로 동반되는 폭력은 강력한 방식으로 드러난다. 반면에 일상적 폭력은 넓게 산포되어 폭력의 대상이 되는 사람조차 자각하지 못하는 방식으로 나타난다. 폭력은 효과는 후자가 더 강력하고 효과적이다. 폭력의 대상은 폭력을 자각하지 못하고 내면화하기 때문이다.

조금 더 강한 테제를 제시해 보자. '우리시대의 폭력은 그것과 정반대를 상징하는 인권담론과 공존할 수 있다.' 이런 주장이 인권담론을 무력화하는 것은 아니다. 생산력주의와 성장주의가 지배하는 신자유주의 이후의 세계에서 인권의 핵심은 국가적 부를 키우는 것이다. 분배는 부차적이다. 다르게 표현하면 국가적 차원의 파이를 키우면 자동적으로

42) Bauman, 2006, 59-65쪽.

43) 한나 아렌트, 『예루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길그레이트북스, 2006.

44) Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, 1971. 헤게모니 개념의 해석에 대해서는 서영표, 「영국 신좌파논쟁에 대한 재해석: 헤게모니 개념에 대한 상이한 해석」, 『경제와 사회』 80, 비판사회학회, 2008을 참고하라.

개인들의 복지도 향상될 것이라고 가정한다. 낙수효과(trickle-down effect)라고 불리는 것이다. 그런데 국가적 부의 성장은 국가들 사이의 경쟁에서 승리해야만 얻어질 수 있는 성취물이다. 지배계급은 여기서 매우 교묘한 트릭을 사용한다. 경제적 부는 잉여가치의 축적이며(자본가들은 이것을 이윤이라고 부르고 투자된 자본과 자신들의 노력의 대가라고 주장한다.), 잉여가치는 ‘살아 있는’ 노동의 착취에 의해서만 가능하다는 계급착취의 엄연한 사실을 민족적 경쟁의 뒤편으로 밀어 넣어 은폐하는 것이다. 국가와 민족은 사람들에게 너무나 당연한 현실이지만 지금의 국가와 민족은 삶의 공동체이기보다는 착취의 조건을 관리하기 위해 ‘강요된’ 연대일 뿐인 것이다. 강요된 연대 아래 대다수 사람들의 삶의 질은 지속적으로 유예된다. 국가 전체의 성장을 위해서 최저임금은 억제되어야 한다. 이것은 일상화된 ‘폭력’이다.

일상화된 폭력은 다양한 방식으로 분석되어 왔다. 테오도르 아도르노(Theodore Adorno)와 막스 호르크하이머(Max Horkheimer)에게는 이성의 이름으로 자행되는 폭력이었다. 계몽주의는 폭주했고 추방하고자 했던 신화를 다시 불러들였다.⁴⁵⁾ 루이 알튀세르(Louis Althusser)에 따르면 일상화된 폭력은 이데올로기적 국가장치를 통해 행사되는, 다시 말하면 물질성을 갖는 이데올로기적 힘이었다.⁴⁶⁾ 미셸 푸코(Michel Foucault)가 규율권력과 통치성(governmentality)으로 설명하려했던 몸과 정신을 훈육하는 권력의 효과도 그러한 폭력이었다. 푸코 스스로는 그것을 폭력, 심지어는 억압이라고 부를 수 없다고 주장했지만 그가 폭력/억압을 괄호치고 권력을 ‘생산적’(productive)이라고 불렀던 이유는 일상화된 폭력을 드러내는 그의 방식이었다고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 일상적 폭력은 무의식과

45) 테오도르 아도르노와 막스 호르크하이머, 『계몽의 변증법-철학적 단상』, 김유동 옮김, 문학과 지성, 2001.

46) Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, 1977에 실린 “Ideology and Ideological State Apparatuses”를 보라. 알튀세르의 이데올로기론에 대해서는 서영표, 『런던코민』, 이매진, 2009 5장 1절 또는 서영표, 「사회운동이론 다시 생각하기-유물론적 분석과 지식구성의 정치」, 『민주주의의 인권』 13(2), 전남대학교 5·18연구소, 2013을 보라.

47) 권력의 생산적 성격에 대해서는 미셸 푸코, 『성의 역사 1-지식의 의지』이규현

몸에 새겨져 있으며, 그래서 일상과 분리될 수 없는 삶 자체인 것이다. 비록 다르게 행동할 수 있는 여지가 주어졌지만 폭력은 세련된 방식으로 각인되어 있다. 그리고 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)가 폭력에 상징이라는 수식어를 붙여 '상징 폭력'(symbolic violence)라는 개념을 만들어 낸 것도 일상화된 폭력을 힘을 드러내기 위해서였다.⁴⁸⁾

2. 상품화된 시장 사회의 폭력과 혐오

위의 이론가들이 활동했던 시대와 우리시대는 같지 않다. 우리 시대만의 종별성이 존재한다. 분명 우리가 통과하고 있는 시대는 40여년의 걸친 신자유주의적 순환의 마디가 종식되고 새로운 순환으로 옮겨가는 격변기다. 지난 40여 년 동안 강요되었던 '시장의 효율성'은 의심받고 있다. 정치도 불신받기는 마찬가지다.⁴⁹⁾ 그런데 국가와 민족이 가지는 힘은 여전히 강력하다. 미시적 차원에서 체험되는 공포가 혐오가 되고 그것이 여전히 건재한 국가와 민족과 만나 극우 포퓰리즘 현상이 만연하고 있다. 그런데 국제사회를 규제하는 규범은 민주주의와 인권이다.

조금 각도를 달리해서 볼 수도 있다. 하나의 순환이 끝나가고 위기가 도래한 상황에서 사회적 불만과 좌절의 정도는 높아지고 있지만 불만이 정치적 통로를 통해 부분적으로나마 해소될 길도 거의 막혀 버렸다.⁵⁰⁾ 그런데 이미 당연한 규범이 되어버린 민주주의와 인권 담론은 대중이 조직적으로 저항하는 것을 규범에서 벗어나는 것으로 규정한다. 어쩔 수 없는 상황에서 집합적인 저항이 표출되고 나면 사후적으로 '민주주의적'이라는 수식어를 붙여주는 하지만 낡은 질서를 타파하려는

유킴, 나남출판, 2010을 보고, 통치성에 관해서는 그래엄 버첼, 콜린 고든, 피터 밀러가 편집한 『푸코 효과-통치성에 관한 연구』, 이승철 외 유킴, 난장, 2014를 보라.

48) 피에르 부르디외, 『상징폭력과 문화재생산』, 정일준 유킴, 새물결, 1997을 보라.

49) 현재 위기의 분석에 대해서는 서영표, 「우리가 잃어버린 사회주의, 우리가 만들어야 할 사회주의」, 『진보평론』 74, 2018을 보라.

50) 서영표, 「변화를 향한 열망, 하지만 여전히 규율되고 있는 의식-2016년 촛불시위에 대한 하나의 해석」, 『마르크스주의연구』 14(1), 경상대 사회과학연구원, 2017.

저항행동을 앞서서 열어주지는 않는다. 불만과 좌절이 적절하게(지배적 질서를 위협하지 않는 방식으로) 통제되거나 불만과 좌절의 원인에 대한 오인에서 비롯되는 혐오와 증오로 '배설'되어야 한다. '우리가 알고 있는' 민주주의는 한계에 도달하고 혐오-증오의 정치에 빌미를 제공하게 된다.⁵¹⁾

이렇게 보면 포스트모던으로 포장된 우리시대에 혐오는 민주주의와 썩 훌륭하게 공존할 수 있다. 형식적이거나 자유주의를 지탱했던 도덕적 다원성과 문화적 보수주의는 맹목적인 시장숭배에 의해 부서졌고, 자유주의의 허약함과 한계를 주장했던 사회주의는 구석으로 밀려났다.⁵²⁾ 오직 경쟁, 이윤, 승리, 성공만이 도덕적으로 선한 것이고 이것을 성취할 수 있는 것만이 자유주의적 윤리다. 이런 사회에서 자유는 개인의 선택이고 그 대가는 예측할 수 없음, 불안정이다. '예측할 수 없음'은 더 강한 형태의 공포를 되돌려 준다.⁵³⁾ 더구나 이러한 역사적 과정은 패배자를 동정하지 않는다. 시장의 윤리, 자본주의의 도덕성은 노력과 능력의 부족이라는 비난을 되돌려 줄 뿐이다. 문제는 절대 다수가 패배자라는 것이다.⁵⁴⁾ 패배자는 자신보다 더 열악한 처지에 놓인 사람들을 경멸하고 혐오하면서 패배의 흔적을 지우려 몸부림친다. 낮은 자들, 이방인들이 그런 몸부림의 대상이 될 가능성이 높다.⁵⁵⁾

여기서 지배계급의 이데올로기적 장치들은 과거의 낡은 '이름, 전투 구호, 의상'을 불러낸다.⁵⁶⁾ 결코 그 이름과 동일시하지 않으며, 구호를

51) Bauman, 2016, 66-67쪽.

52) 우리시대 문화의 뿌리 뽑힘과 부조리는 철학자들에게 깊은 고민거리를 안겨 주었다. 대표적인 사례로 약셀 호네트, 『물화—인정이론적 탐구』, 강병호 옮김, 나남, 2015, 『사회주의 재발명』, 문성훈 옮김, 사월의책, 2016, 찰스 테일러, 『불안한 현대 사회-자기중심적인 현대 문화의 곤경과 이상』, 송영배 옮김, 이학사, 2019를 보라.

53) Bauman, 2006, 11쪽.

54) 신자유주의가 만들어 놓은 상품화된 사회의 주체성 비판에 대해서는 서영표, 「소비주의 비판과 대안적 쾌락주의-비자본주의적 주체성 구성을 위해」, 『공간과 사회』 32, 한국공간환경학회, 2009를 보라. Bauman, 2016, 109-112쪽. 2006, 124쪽.

55) Bauman, 2016, 12-13쪽.

직접 외치지도 의상을 걸치지도 않는다. 착취의 대상이자 통치의 대상인 패배자들이 그 낡은 과거의 의상을 걸치고 낡은 구호를 외치도록 한다. 외국인, 여성, 성소수자, 장애인에 대한 차별과 혐오를 조장하는 온갖 환원주의와 본질주의가 창궐한다. 소위 '자유민주주의'의 테두리마저 벗어나 '사건의 요건'을 갖추면 처벌한다. 하지만 포스트모던한 상대주의는 어느 정도의 의견 차이는 인내할 수 있어야하며, 자유민주주의는 범죄요건을 갖추지 않은 생각을 규제할 수 없다. 혐오마저도 개인의 선택이라고 역공할 수 있는 '진정한' 다양성의 시대가 도래한 것이다. 더 나아가 혐오는 이미 산업이 되어버렸다. 혐오와 파괴의 충동이 상품화되어 이윤의 출처가 되고(일베 사이트의 클릭은 광고수익이며 n번방은 더 노골적으로 혐오와 파괴를 돈벌이에 이용했지만 우리는 얼마나 나올까?), 그런 혐오와 파괴마저도 포스트모던한 다원주의의 이름으로 용인된다.⁵⁷⁾ 이것이 우리시대 일상의 혐오, 혐오의 일상화다. 인권과 인도주의의 원칙이 강조되는 시대 우리사회는 넘쳐나는 가짜뉴스(fake news)를 걸러낼 합리적 토의와 숙의의 능력을 상실해 가고 있다. 껍데기만 남은 민주주의와 다원성이 이러한 혐오를 조장하는 문화와 나란히 조화롭게 공존하고 있다.⁵⁸⁾

지금은 기존의 질서에 누수가 생기고 낡은 정치세력들은 우왕좌왕하고 있는 시대다. 대중의 불만도 높다. 이런 조건에서 도널드 트럼프(Donald Trump), 자이르 보우소나루(Jair Bolsonaro), 보리스 존슨(Boris Johnson) 같은 극우 정치인들이 대중을 충동질하고 권력을 장악하고 있다.⁵⁹⁾ 스스로를 '합리적'이라고 생각하는 기성정치엘리트들은 이들이 민

56) 칼 맑스, "루이보나빠르뜨의 브뤼메르 18일", 『칼 맑스-프리드리히 엥겔스 저작선집』 2권, 최인호외 옮김, 박종철출판사, 1997, 287쪽.

57) 바우만은 공포의 상업화에 대해서 이야기 한다. Bauman, 2006, 144쪽.

58) 인류가 성취한 민주주의와 다양성을 권위주의적 통제로 되돌리자고 주장하는 것이 아니다. 혐오를 조장하는 가짜뉴스를 키우는 자본주의와 사회적 불만이 민주적인 방식으로 표출되는 것을 가로막고 있는 낡은 대의정치에 대항하는 정치도 다원주의의 이름에 걸맞게 보장되어야 한다는 것이다.

59) Bauman, 2016, 17쪽.

주주의와 인권의 보편적 기준을 벗어나는 언행을 할 때 두서너 발 떨어져서 관조적인 논평을 내놓는다. 그런데 이러한 거리두기는 계산된 것이다. 거리두기의 효과는 극우정치인들이 위기의 조건에서 분출하는 더 많은 민주주의와 더 많은 분배를 요구하는 대중의 요구를 봉쇄하는데서 전위대의 역할을 하도록 만드는 것이다. 조금 비껴 앉아 방조하는 것으로 그들을 돕고 있는 것이다. 한편으로 극우정치인들이 인종주의와 성차별주의를 조장하는데 협조하면서도(최소한 방조하면서) 짐짓 점잔을 빼면서 극우포퓰리즘의 ‘비합리주의’와는 차별적인 ‘합리적인’ 구역을 확보한다.

대중의 요구가 자신들의 기득권을 침해하는 것을 허용하거나, 대중과 맞서서 돌아올 대중에 대한 공포보다는 극우정치인을 (선택하지는 않았지만) 허용하는 것이 더 효과적인 선택인 것이다. 극단적 형태의 혐오와 폭력과는 거리를 두지만 일상적인 폭력과 혐오는 굳건하게 유지하는 선택이다. ‘합리’와 ‘비합리’로 가장된 허구적 대립은 오직 선거의 장에서만 뜨거워질 뿐이다.⁶⁰⁾

신자유주의적 시장맹신주의가 씨 뿌리고 배양한 이기적 원자들의 악무한적 경쟁 상태는 사회적 약자들에 대한 혐오만 일상화 한 것이 아니다. 경쟁의 패배자인 '나'에 대한 혐오가 팽배한다. 손 잡아줄 동료가 없는 상태, 경쟁에서 이기는 것(아주 소수에게만 허락된 전리품) 말고는 길이 주어지지 않은 상태에서 맞닥뜨리는 패배자의 현실은 쇼핑, 게임, 약물, 섹스 중독을 통해 왜곡되거나(물론 자본에게는 돈이 되는 이윤의 출처이겠지만), 타자를 향한 비합리적 혐오를 쏟아냄으로써 망각되거나, 그것으로도 도저히 감당되지 않을 때 '자기파괴'의 죽음충동으로 치닫는다. 타자에 대한 혐오는 결코 '나'에 대한 사랑을 끌어 낼 수 없다. 타자에 대한 혐오는 '나'에 대한 혐오라는 비극적 결론을 향해 폭주하는 것에 다름 아니다.

60) 정치인들이 어떻게 공포를 정치적으로 활용하고 있는지에 대해서는 Bauman, 2006, 148-149쪽을 보라.

V. 공포의 긍정적 정치화-이론적 탐색

인간은 공포와 함께 살아간다. 불안은 인간의 숙명이다. 이러한 인간의 조건은 우리를 혐오-증오의 정치에 노출시킨다. 하지만 이미 앞에서 언급했듯이 공포와 불안은 사회적 연대와 유대의 열망이기도 하다. 혐오-증오는 왜곡된 방식의 연대와 유대일 뿐이다. 이러한 역설적 사실로부터 공포가 긍정적 방향으로 정치화될 수 있는 가능성이 열린다. 타자에게 악마(devil)가 되거나 낯선 이(것)에서 오는 두려움으로부터 완전히 해방된 성인(saint)이 되는 것 둘 다 우리의 선택지가 될 수 없다. 흔들리지만 삶을 지속하기 위한 실존적 요청으로부터 나오는 윤리적 판단의 요청은 결코 사라지지 않는다. 끊임없이 위협받는 삶의 조건과 실존적 고민은 그 자체로 정치의 과정이다.⁶¹⁾ 지속적인 윤리적 판단을 요청받는 과정으로서의 정치는 '나와 '우리' 대한 존재론적 질문에 개방시킨다. 우리는 인간과 세계를 다르게 볼 수 있는 권리를 획득해야 하는 것이다. 삶을 고통스럽게 하는 사회의 기제를 해명하고 비판하는 사회학적 분석이 필요한 이유이기도 하다.⁶²⁾ 아래에서는 이러한 권리 획득을 위해 필요한 최소한의 방향전환을 '관계체성의 인간학'에서 찾으려 한다.⁶³⁾

1. 관계체성(trans-individuality)의 인간학

근대적 합리성이 가정하는 합리적인 개인, 그리고 그들 사이의 계약으로 존재하는 정치체는 처음부터 관념의 산물이었다. 모든 개인(그리

61) Bauman, 2016, 80-83쪽.

62) Bauman, 2006, 174쪽.

63) 바우만은 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)과 가다머(Hans Georg Gadamer)를 인용하면서 '무조건적인 합의(unconditional agreement)가 아닌 '상호이해(mutual understanding)에 이르는 대화를 강조하고 있다. Bauman, 2016, 112-113쪽. 이러한 대화가 가능하기 위해서는 근대적인 '인간'을 해체하되 포스트모던 상대주의와는 거리를 두는 위치설정이 필요하다.

고 개체)은 복합적이어서 정체성을 유지하는 것은 항상 ‘과정’(processes) 일 뿐이며 고정된 정체성을 가지지 않는다. 이렇게 복합적인 개인(개체), 과정으로서만 존재할 수 있는 존재들 사이의 관계로 존재하는 전체도 당연히 복합적이다. 인간은 ‘과정’으로서만 정체성을 가지며 복합적이라는 것은 곧 똑 같이 복합적인 다른 개체들과의 관계 속에서만, 그리고 그 개체들의 관계로 존재하는 전체 안에서만 존재할 수 있다.⁶⁴⁾ 당연히 인간은 신체, 무의식, 정념, 정서, 감정, 이성의 복합체이다. 다시 말하면 인간은 물질적 관계들 사이에 끼어 있는 정념, 정서, 이성의 복합체이며 타자들과의 관계 속에서만 존재하는 관개체적(trans-individual) 존재이다.⁶⁵⁾

사회질서, 특히 국민국가를 유지하기 위해 상상에 의해 만들어지는 공동체는 이러한 물질적이고 인간적인 관계들을 고정된 것으로 표상함으로써 사람들이 수동적 정념에 사로잡히게 한다. 곧 인과관계를 파악하지 못하고 개인들은 조건, 대상, 타자, 그리고 스스로를 오인하고 개인(개체)을 보존하기 위한(생존하기 위한) 필요(needs)가 충족되는 길을 막는다. 여기서 오는 슬픔과 분노의 정서는 혐오와 증오를 통해 만족과 기쁨을 얻으려 하지만 그 결과는 우울이다.⁶⁶⁾ 이는 신체와 무의식에 간혀 있는 죽음 충동을 ‘충동질’하고 주체와 타자, 그리고 관계들과 공동체를 파괴하는 힘으로 작동한다. 이데올로기적 상상은 ‘상상적’(imaginary)이기 때문에 표면이 매끄럽고 내용은 균질적이다. 이렇게 만들어진 상상의 공동체는 언제나 혐오와 증오를 내포할 수밖에 없다. 매끄럽고 균질한 것은 사람들의 몸과 무의식, 사회적 관계들과 마찰을

64) 발리발르, 2018, 110-112쪽, 323쪽.

65) 관개체성에 대해서는 에티엔 발리바르, 『스피노자와 정치』, 그린비, 2005를 참고하라. 이 책의 프랑스어본과 영어본, 국역본은 논문 구성에 차이가 있다. 정정훈, 「인권의 인간학: 상호주관성인가 관개체성인가?」, 『문화과학』 100, 2019도 참고할 수 있다. 관계를 통해서만 존재한다는 것은 존재의 기초가 “개체라는 개념 내에 개체 자신의 다른 개체들에 대한 의존관계를 항상 이미 포함하고 있는 그런 기초”라는 것이다. 발리바르, 2018, 324쪽. 발리바르, 2005, 213-214쪽.

66) 발리바르, 2005, 126-128쪽에서 정념 속에서의 불안정과 불확실성, 그리고 증오에 대해서 이야기하고 있다.

일으키기 때문이다. 가족, 장소나 역사를 공유한 공동체, 종교공동체가 이런 종류의 상상의 공동체다.⁶⁷⁾

앞 절에서 이미 언급했듯이 지배체제에 위협이 되는 대중의 힘은 이렇게 분절된다. 혐오와 증오는 원했던 완결성을 성취할 수도 없고 그 완결성을 통해 얻고자 했던 만족도 가질 수 없기 때문에 우울하다. '만족은 우리 모두가 불완전하고 그래서 타자와 연대할 때만 주어지는 것이기 때문에 상상의 정체성은 늘 결핍으로 고통 받고 우울에 시달릴 수밖에 없다. 여기서 자본주의는 '중독(addiction)을 통해 사람들을 얽어맨다. 가장 기본적인 것이 소비주의다. 끊임없이 욕망을 만들어내고 욕망은 끊임없는 소비를 낳는다. 경제적 성장은 집단에게 주문이 되어 모두가 거기에 집착하게 한다. 필요충족과는 무관한 지표상의 경제적 성장을 마치 '나의 삶의 질 향상과 직결되는 것처럼 느낀다. 이것도 중독이다. 어지러울 정도로 급속하게 발전하는 기술적 성장도 일종의 중독이다. 자동차는 개인을 강하게 만드는 것처럼 보인다. 스마트폰은 개인을 똑똑하게 만드는 것처럼 보인다. 하지만 실상은 개인이 가지고 있는 능동적 힘을 거세하고 의존적으로 만든다. 점점 더 기계에 의존하는 사이보그가 되어가지만 '나의 통제력은 갈수록 취약해진다.

상상적 공동체와 중독으로 융합되어 있는 우울과 좌절은 해소되는 것이 아니라 축적된다. 그리고 이러한 축적이 체계의 위기와 만날 때 폭발한다. 그람시적 의미의 헤게모니는 정치적, 경제적, 이데올로기적 차원에서 언제든지 깨질 수 있다. 그런데 이데올로기는 상상적이지만 물질적이며, 그래서 일상적이어서 매우 강력하지만 그 강도만큼 스스로 받아들인 질서가 착취에 기반하고 있다는 것이 인지될 때 발생하는 탈구(dislocations)도 강력할 수 있다. 탈구는 복합적 존재이자 관계적 존재,

67) 상상의 공동체는 '주인에 대한 공포'에 의해 만들어진다. 이런 공동체 안에서 "개인들은 동일한 정서들 속에서 교통하며, 유사한 매혹과 혐오감을 경험하지만, 진정으로 공통적인 대상을 가지지 못한다. 따라서 매우 요란하기는 하지만 실질적으로 교류되는 것은 최소에 그치는 이러한 교통에서 사회 상태는 그저 명목적으로만 '자연 상태'와 구분될 뿐이다." 발리바르, 2005, 142쪽. 흡스가 제시한 리바이어던으로서의 주권체가 이런 것이었다.

그리고 자연적 존재인 인간을 고정된 협소한 합리성으로 틀 지우고 그것만을 정상으로 강요하는 이데올로기와 신체와 무의식이 마찰을 일으키면서 발생한다.⁶⁸⁾

그런데 이런 탈구의 계기는 슬픔과 기쁨의 정서가 불안정하게 공존하는 순간이기도 하다. 발리바르의 표현대로 지배이데올로기가 실제에서 실현되어야 한다고 믿을 때, 다시 말하면 이데올로기(상상적이 것)가 담고 있는 보편성과 현실 사이의 격차를 인식할 때 반역하게 되지만⁶⁹⁾ 그 반역의 에너지는 능동적(기쁨)인만큼 수동적(슬픔)이라는 것이다. 오인된 완결성과 고정성에 의해 초래된 우울의 증상을 습관화된 대로 또 다른 순수한 정체성을 통해 해소하려는 경향이 사람들 안에 있다. 순수해야 하기 때문에 닫힌 공동체에의 소속을 통해 정체성을 얻으려한다는 것이다.

인간은 ‘우리’로 존재할 때만 ‘나’일 수 있지만 바로 그 ‘우리가 관계로부터 단절시키는 이 역설을 어떻게 해결할 것인가? 우선 알튀세르가 제시하는 이데올로기의 물질성 테제에 주목해 보자. 이데올로기는 가족과 학교, 노동조합, 정당, 각종 동호회와 결사처럼 구체적인 물질적 장치들을 통해 행사되고 유지된다. 그것의 효과는 사람들의 지배적인 규범과 관행을 따라 행동하게 만든다. 주체성(subjectivity)은 ‘종속’을 내포한다.⁷⁰⁾ 하지만 이러한 종속이 완결적이거나 영속적인 것은 아니다. 주체들은 이데올로기는 그 안에서 반역과 저항의 계기를 함축하고 있기 때문이다.⁷¹⁾ 물질성을 갖는 장치들이 갖는 이데올로기적 효과는 언제나

68) 탈구는 정치철학자 에르네스토우 라클라우(Ernesto Laclau)의 개념이다. 필자는 탈구 개념을 비판적 실재론의 입장에서 재해석하고 사회주의적 연대 구성의 계기로 해석했다. 이에 대해서는 서영표, 「라클라우가 ‘말한 것’과 ‘말할 수 없는 것’」, 『마르크스주의연구』 13(1), 2016을 보라.

69) Etienne Balibar, “The Non-Contemporaneity of Athusser,” E. Ann Kaplan and Michael Sprinker eds, *The Althusserian Legacy*, Verso, 1993, 13쪽.

70) Athusser, 1977. 자세한 논의는 발리바르, 2018 3장을 보라.

71) 알튀세르를 역사가 에드워드 톰슨(Edward P. Thompson)과 대질시키면서 이데올로기 안에서의 반역을 설명하려고 한 이론적 시도에 대해서는, 서영표, 2009, 101-110쪽을 보라.

지 역전될 수 있다.

이러한 접근은 정신보다 신체를 강조한다. 여기서 신체에 대한 강조는 생물학적 신체뿐만 아니라 무의식의 중요성을 부각시킨다. 그렇다면 물질적 근거를 복종-복종은 물질적 조건의 의 변화를 통해서만 역전될 수 있다. 의식의 성장은 개인의 수양에 국한 될 수 없으며 물질적 장치들 안에서의 집합적 실천에 의해서만 변화될 수 있다는 것이다. 집합적 실천은 거시적 차원에서 물질적 조건에 의해 일방적으로 결정되지 않는다. 다른 사람의 신체와 상호작용하고, 무의식에 흔적을 남기며, 의식을 변화시키는 사람들 사이의 관계들, 그리고 이 모든 상호작용이 발생하는 공간 안에 존재하는 사물들 사이의 관계들을 통해서, 즉 관계체(개인)적으로(transindividually) 성취되는 것이다. 이는 관계성이라는 신체적 또는 무의식적 조건을 오인하게 하는 지배적 이데올로기 안에서 물질성을 자각하고, 고립된 또는 독립된 개체라는 이데올로기를 넘어 관계(인)체성, 즉 관계성을 회복하는 과정이다.⁷²⁾

2. 물질적 관계의 전복

이데올로기의 물질성은 바로 그 물질성 때문에 부드럽게, 즉 아무런 갈등 없이 유지될 수 없다. 장치들이 가지는 효과들, 효과들이 생산하는 행위양식들을 벗어나지 않지만 (언제나 이데올로기 안에 있지만) 이데올로기적 상상의 세계에 완벽하게 적응할 수 없는 생물학적 신체와 무의식이 있기 때문이다. 신체와 무의식은 이데올로기의 물질성이 각인되고 실현되는 곳이지만 그 물질성이 항상적으로 깨어지는 곳이기도 하다. 이데올로기와 신체/무의식의 간극은 곧 인간이 개인(개체)으로는 실존할 수 없다는 것을 드러내기도 한다. 인간은 관계체(인)적으로만 존재할 수 있다. 이것은 하버마스가 주장하는 의사소통합리성에 근거한 상호주관성보다 훨씬 넓은 개념으로 해석되어야 한다. 하버마스의 상호

72) 개체가 실존한다는 것은 항상 다른 개체들과의 관계를 통해서이다. 발리바르, 2005, 222-223쪽.

주관성 개념은 계몽주의적 이성보다는 약화되었지만 고정된 인간이성의 힘을 가정하고 있기 때문이다.⁷³⁾

관개체(인)성은 개인이 가지는 자율성과 상반되는 것을 해석될 수 있다. 관개체(인)성의 관점에서 인간 주체는 절대적인 자율성을 가질 수 없기 때문이다. 따라서 신체/무의식과 이데올로기적 실재의 어긋남에서 발생하는 탈구들이 관개체(인)성의 회복으로 전진하는 과정은 결코 완결될 없다. 영속적인 학습의 과정인 것이다. 학습의 최종목적지가 개별 인간 주체의 완벽한 자율성일 수 없는 이유가 여기에 있다.⁷⁴⁾

이 학습은 공포가 폭력적으로, 즉 혐오와 증오를 통해 드러나게 하는 것의 원인이 착취이며 이것을 은폐하는 이데올로기로부터 연원한다는 것을 알아가는 과정이다. 따라서 학습은 구조적 모순을 인식하고, 모순과 분리할 수 없는 사회적 적대를 인정하고, 그 적대로부터 연대를 구성하는 능력을 얻는 과정이다. 또한 정치체 앞에 두려움에 떨며 복종하는 주체가 아니라 스스로가 실존적으로 가치 있는 세상의 중심이라는 걸 알아가는 과정이기도 하다. 관개체(인)성의 회복(언제나 그러했기 때문에 회복이라는 말이 적절하지 않을 수 있다.)과 실존적 자기중심성 역시 물질성을 가질 때만 성취가능하다. 시간의 재배열과 공간의 재배치가 필요하다. 사-공간의 정치라고 이름 붙여질 수 있을 것이다. 노동패턴, 노동시간, 도시계획, 건축, 에너지생산과 교통체계 등이 다양한 일상의 주제들이 정치의 의제로 들어온다.

3. 필요의 사회학과 지식의 정치학

대중은 ‘합리적’이다. 그러나 이 합리성은 합리적이라고 가정된 개인

73) 이러한 하버마스에 대한 비판은 서영표, 2009, 308-314쪽을 보라.

74) 발리바르는 이것을 ‘역동적 평형’이라고 부른다. “만약 개체가 이를 재생하기 위해 자신과 ‘합치하는’ 다른 개체를 발견하지 못한다면, 개체는 한마디로 말해 실존하지 못할 것이다. 따라서 마지막으로 우리는 개체의 완결된 개념은 고정되지 않은 역동적 평형을 표현하며, 만약 이 평형이 계속해서 재구성되지 않는다면, 이는 곧바로 파괴될 것이라고 생각할 수 있다.” 발리바르, 2005, 227쪽.

들의 합으로서의 합리성이 아니다. 한편으로 개인들은 이데올로기의 상상적 세계에 산다. 그리고 다른 한편으로 이러한 개인들의 모인 대중이 완벽한 합리성에 도달하는 것도 아니다. 합리성은 집단적인 숙의 과정을 통해 도달하는 잠정적인 합의로 다시 정의되어야 하는 것이다.

이렇게 새롭게 정의된 합리성은 '필요(needs)의 사회학'과 '지식의 정치'를 통해 발전될 수 있다. 필요의 인식은 관점(standpoints) 따라 다르다.⁷⁵⁾ 복합적 실체 안의 복합적인 개인은 상상, 정념, 정서(이데올로기)를 통해 세상을 바라보며 자기 보존의 의지를 표출한다. 여성과 남성, 어린이와 노인, 이주노동자와 한국노동자는 서로 다른 관점에서 서로 다른 필요를 인식한다. 이데올로기 안에서 그렇게 한다. 관점은 이데올로기 안에서 만들어지지만 이미 고립된 개인이 아니라 집합적 주체로서 사회적 실천과 투쟁을 전제한다. 여성은 때로 집합적 주체로서의 여성의 필요와 상반된 선택을 할 수도 있는 것이다. 여기서 한 발 더 나아가 각각의 관점은 사회적 실천과 투쟁을 통해 다른 관점과의 소통으로 발전할 수 있다. 이 과정은 충족되지 않는 필요가 개인의 능력에 따른 어쩔 수 없는 숙명이 아닌 구조적 문제라는 인식에 이르게 된다. 개인이 아닌 집단은 합리적일 수 있는 것이다.

필요의 인식이 이데올로기적인 관점으로부터만 인식될 수 있다는 점과 더불어 행위주체들이 자신들의 충족되지 않은 필요를 표현할 때 호소하는 인권 또한 이데올로기적 차원을 갖는다는 점을 고려해야 한다. 필요는 인권과 연결되는데, 인권은 법과 권리의 문제이기 때문에 보편적 이데올로기의 성격을 갖는다. 사람들이 인권이라는 보편적 이데올로기에 호소하면서 각자의 필요를 표현하게 되지만 필요는 물질적이고 신체적인 차원을 갖는다는 점에서 자연적이면서 관계적이라는 것이다. 대중이 정치적 주체가 되는 것은 경험을 통한 지성의 개선과정이며, 그

75) 필요(needs) 개념을 통한 권리담론 비판, 그리고 비판적 실재론(critical realism)과 비환원론적 자연주의(non-reductionist naturalism)의 입장에서의 대안담론 제시에 대해서는 서영표, 「도시적인 것, 그리고 인권」, 『마르크스주의연구』 9(4), 경상대학교 사회과학 연구원, 2012를 보라.

것은 의사소통을 통해 필요의 물질성, 자연성, 관계성을 깨달아 가는 과정이다. 이것은 '집합적 합리성의 증진'이라고 할 수 있다.

집합적 합리성의 증진이 지식의 정치학으로 연결되는 것은 필요의 물질성, 자연성, 관계성을 깨닫는 과정에서 지식과 정보가 핵심적인 역할을 하기 때문이다. 지식과 정보가 얻어지고 소통되며 확산되는 과정 자체가 정치적 쟁점일 수밖에 없으며, 지식의 민주화 없이는 집합적 합리성의 성장은 가능하지 않다. 지식/정보와 자원이 주어지고 지식의 공유가 확산될 때 대중은 스스로를 두려워하지만 지배자를 두려워하지 않을 수 있다. 진정한 민주주의와 플라톤이 두려워한 우민정치의 차이는 바로 이점에 달려 있다.

대중의 열정이 대중사이의 반목으로 귀결되거나 지배계급의 조작에 의해 폭력으로 표출되는 비극적 상태를 벗어나는 길은 대중이 정서, 감정의 지배로부터 이성적 판단으로 전진할 때에만 가능하다. 이러한 개선의 과정, 대중의 역량은 경제적 조건의 변화에 의해 주어지지 않는다. 그리고 어느 순간 완결된 것으로 나타날 수도 없다. 한편으로 앞에서 제기한 조건의 변화, 물질성, 따라서 몸과 무의식이 반응하고 집합적인 지성의 개선을 가능하게 할 정치적 개입이 필요하다. 다른 한편으로 이러한 개선은 갈등과 모순으로부터, 더 강하게 말하면 이데올로기로부터 결코 벗어날 수 없는 '과정'의 연속일 뿐이라는 것을 인정해야 한다.

VI. 맺음말

이 논문의 시작은 '난민'이었다. 그러나 난민에 대해서 천착하지 않았다. 머리말에서 언급한 것처럼 난민은 '우리를 들여다보는 계기'였고, 그 계기를 통해 들여다본 한국 사람들의 마음상태를 분석하는 것이 목표였기 때문이다. 신자유주의가 유포한 시장맹신주의와 경쟁, 성장의

신화에 붙들려 있는 황폐해진 우리들의 마음 상태를 진단하려 했다. 하지만 이러한 상태가 우리가 살고 있는 상식의 세계다. 희망적인 것은 상식의 세계가 위로부터 일방적으로 강요만 되는 것이 아니라 언제나 탈구와 저항의 계기를 함께 담고 있다는 사실이다.

이데올로기는 상식(common sense)의 세계를 만든다. 상식의 세계는 한편으로 과학과 이성을 다른 한편으로는 충동과 편견을 함께 담고 있다. 상식을 통한 실천적(practical) 지식 또는 암묵적(tacit) 지식이 없이는 이성은 공허하고 과학적 지식은 성립조차 할 수 없다. 이런 이유 때문에 충동과 편견에 사로잡혀 증오와 혐오의 폭력적 대결을 넘어서기 위해서도 상식의 세계로부터 출발해야 한다. 우리 시대 상식은 민주주의, 인권, 정의다. 그런데 민주주의, 인권, 정의는 사회적 불평등과 충족되지 않는 필요들을 오직 협소하게 정의된 제도적 틀 안에서만 제기하려고 명령한다. 그리고 다른 한편 이러한 제도적 절차를 통해서조차 해소되지 못한 불만이 있는 곳에서 혐오와 증오의 감정을 불어 넣는다.

상식의 세계가 가지는 이러한 특징은 상식을 현실에서 실현하려고 하는 정치적 실천에 급진적 성격을 부여한다. 상식은 우리 모두는 사회적 존재이며 각자는 그 자체로 존중받아야 한다고 말한다. 사회적 연대 속에 스스로에 대한 자긍심을 갖는 것이 상식이 요구하는 것이다. 그리고 그것이 우리가 실현해야 할 인권의 '내용'일 것이다. 그리고 인권의 내용이 실현되는 것은 사회적 연대를 통해서이고 그 실현의 원리는 민주주의일 수밖에 없다. 대의제라는 허상 속에 끊임없이 유예되는 민주주의의 실현은 상식에 대한 호소인 것이다. 그럼으로써 우리는 생물학적 취약함으로부터 보호받고, 심리적 불안정, 죽음충동을 완화시킬 수 있을 것이다. 상식이 당연한 것으로 요구하는 것을 그 상식이 근거한 지배이데올로기는 불가능하다고 말한다. 우리는 그 반대편에 있어야 한다. 지배적 이데올로기가 불가능하다고 선을 그어버린 상식의 실현을 요구해야 하는 것이다. 그 출발이 관개체적으로만 파악될 수 있는 우리의 몸, 우리의 무의식, 우리의 유대다.

다시 한 번 확인하자. 자본주의 경제의 구조적 모순은 언제나 정치적

심급, 이데올로기적 심급(상징적 질서)과 복잡하게 얽혀 있다. 알튀세르의 표현대로 과잉결정 되어(over-determined) 있는 것이다. 그래서 위기는 응축될 수도, 전치될 수도, 그리고 폭발할 수도 있다. 지금의 코로나19가 초래한 팬데믹의 위기는 정치적 위기로 드러나고 있다. 전 세계적으로 정치적 권력의 정당성이 의심받고 있기 때문이다. 그런데 이 위기는 인종주의적이고 국가주의적인 포퓰리즘에 의해 전치될 수 있다. 혐오를 쏟아내고 있는 트럼프를 열광적으로 지지하는 유권자는 줄어들고 있지 않다.

코로나19가 진정되면 경제적 위기가 본격화 될 것이고 지배계급은 낡은 기준에서의 경제회복이라는 구호를 통해서 정당성위기를 돌파하려 할 것이다. 이미 구조화된 경제위기와 정치위기가 서로를 번갈아 가면 어정쩡한 상태에서 봉합하는 구실을 주고 있다. 여기에는 항상 미시적 수준의 상징적 폭력이 작동하고 있다. 그런데 이런 미봉책들은 정치적, 경제적, 이데올로기적 모순을 응축하는 효과도 가진다. 이제 서로가 서로를 뺨질하고 각 심급의 모순을 전치하는 것이 한계에 다다를 수도 있다. 경제적인 모순이 체제 내에서 관리되지 못하면서 불평등과 착취가 맨얼굴을 드러낼 때, 이것은 피착취자들이 지배적 이데올로기가 말하던 평등과 정의, 민주주의가 실재와 괴리되는 때이기도 하다. 지배 이데올로기를 가상이 아니라 실재로 믿는 역설적 상황의 도래라고 할 수 있다. 이런 탈구, 반역, 봉기의 계기(moment, 순간)은 과거의 정치적 기제로는 감당이 되지 않을 것이다. 정치적 심급에서의 모순의 격렬하게 표출 될 수 있다. 하지만 이런 반역의 순간은 구조의 모순에 의해 자동적으로 도래하지 않는다. 경제적 고통과 정치적 무기력은 더 절대적인 국가, 민족에 대한 충성과 타자에 대한 혐오로 치달을 수도 있다. 다른 한편으로 구조적 모순은 몸, 무의식, 친밀성의 미시적 수준에서 체험되고 탈구되어 상징적 질서를 깨고 나갈 수도 있다.

이러한 위기-전환의 시기에는 정치적 리더십이 요구된다. 실천적 지식의 차원에서 발생하는 탈구를 정치적으로 고양시킬 과학적 지식의 개입이 필요하다. 사회적 약자들이 고통의 구조적 원인을 인식하게 되

고 그 구조적 모순을 향해 함께 싸우는 연대가 필요한 시대다. 지금 분명 역사적 전환의 시기고 모순은 응축되고 있다. 이제 '난민'은 갑자기 출현한 낯선 사람들로부터 우리 사회의 근본적 모순을 해결하는 정치의 문제로 되 돌아온다.

참고문헌

- 맑스, 칼 “루이보나빠르뜨의 브뤼메르 18일”, 『칼 맑스-프리드리히 엥겔스 저작선집』 2권, 최인호 외 옮김, 박종철출판사, 1997.
- 발리바르, 에티엔, 『스피노자와 정치』, 진태원 옮김, 그린비, 2005.
- _____, 『마르크스의 철학』, 배세진 옮김, 오월의 봄, 2018.
- 버첼, 그래엄, 콜린 고든, 피터 밀러가 편집한 『푸코 효과—통치성에 관한 연구』, 이승철 외 옮김, 난장, 2014.
- 벤하비브, 세일라, 『타자의 권리—외국인, 거류민, 그리고 시민』, 이상훈 옮김, 철학과 현실사, 2008.
- 벤턴, 테드, 이언 크레이브, 『사회과학의 철학』, 이기홍 옮김, 한울아카데미, 2014.
- 부르디외, 피에르, 『상징폭력과 문화재생산』, 정일준 옮김, 새물결, 1997.
- 서선영, 「(비)이동성의 정치: 예멘출신 난민 신청자들의 제주에서의 경험 연구」, 『사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 2019.
- 서영표, 「영국 신좌파논쟁에 대한 재해석: 헤게모니개념에 대한 상이한 해석」, 『경제와 사회』 80, 비판사회학회, 2008.
- _____, 『런던코뮌』, 이매진, 2009.
- _____, 「소비주의 비판과 대안적 쾌락주의·비자본주의적 주체성 구성을 위해」, 『공간과 사회』 32, 한국공간환경학회, 2009.
- _____, 「비판적 실재론과 비판적 사회이론·사회주의, 여성주의, 생태주의의 분열을 넘어서」, 급진민주주의 연구모임 데모스, 『급진민주주의리뷰 데모스 2011 No.1-민주주의의 급진화』, 데모스, 2011.
- _____, 「도시적인 것, 그리고 인권」, 『마르크스주의연구』 9(4), 경상대학교 사회과학 연구원, 2012.
- _____, 「사회운동이론 다시 생각하기-유물론적 분석과 지식구성의 정치」, 『민주주의의 인권』 13(2), 전남대학교 5·18연구소, 2013.
- _____, 「포퓰리즘의 두 가지 해석-대중영합주의와 민중 민주주의」, 『민족문화연구』 63, 고려대 민족문화연구원, 2014.

- _____, 「저항적 연대와 사회변혁-‘적대 없는’ 연대에서 ‘적대를 통한 연대로」, 『로컬리티인문학』 14, 부산대 민족문화연구소, 2015.
- _____, 「난민을 관리하는 정치 또는 난민에 의한 ‘난민정치」, 『문화과학』 88, 2016.
- _____, 「라클라우가 ‘말한 것’과 ‘말할 수 없는 것」, 『마르크스주의연구』 13(1), 2016.
- _____, 「변화를 향한 열망, 하지만 여전히 규율되고 있는 의식-2016년 촛불시위에 대한 하나의 해석」, 『마르크스주의연구』 14(1), 경상대 사회과학연구원, 2017.
- _____, 「갑작스러운 타자의 출현, 우리를 돌아볼 수 있는 계기」, 『진보평론』 77, 2018.
- _____, 「우리가 잃어버린 사회주의, 우리가 만들어야할 사회주의」, 『진보평론』 74, 2018.
- 아도르노, 테오도르, 막스 호르크하이머, 『계몽의 변증법-철학적 단상』, 김유동 옮김, 문학과 지성, 2001.
- 아렌트, 한나, 『예루살렘의 아이히만』, 김선욱 옮김, 한길그레이트북스, 2006.
- 아리기, 지오반니, 『장기 20세기-화폐, 권력, 그리고 우리시대의 기원』, 백승욱 옮김, 그린비, 2014.
- 이글턴, 테리, 『왜 마르크스가 옳았는가-이토록 곱해된 사상가가 일찍이 있었는가?』, 황정아 옮김, 길, 2012.
- 정인경, 「포스트페미니즘 시대 인터넷 여성혐오」, 한국여성연구소, 『페미니즘연구』, 16(1), 2016.
- 정정훈, 「인권의 인간학: 상호주관성인가 관계체성인가?」, 『문화과학』 100, 2019.
- 푸코, 미셸, 『성의 역사 1-지식의 의지』, 이규현 옮김, 나남출판, 2010.
- 테일러, 찰스, 『불안한 현대 사회-자기중심적인 현대 문화의 곤경과 이상』, 송영배 옮김, 이학사, 2019.
- 크로포트킨, 표트르, 『만물은 서로 돕는다-크로포트킨의 상호부조론』, 김영범 옮김, 르네상스, 2005.

하비, 데이비드, 『자본의 17가지 모순—이 시대 자본주의의 위기와 대안』, 황성원 옮김, 동녘, 2014.

호네트, 악셀, 『물화-인정이론적 탐구』, 강병호 옮김, 나남, 2015.

호네트, 악셀, 『사회주의 재발명』, 문성훈 옮김, 사월의책, 2016.

홉스, 토마스, 『리바이어던』, 최공웅·최진원 옮김, 동서문화사, 2009.

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, 1977.

_____, *Politics and History*, Verso, 2007.

Balibar, Etienne, “The Non-Contemporaneity of Althusser,” E. Ann Kaplan and Michael Sprinker eds, *The Althusserian Legacy*, Verso, 1993.

Bauman, Zygmunt, *Liquid Fear*, Polity, 2006.

_____, *Strangers at Our Door*, Polity, 2016.

Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks*, Lawrence and Wishart, 1971.

ABSTRACT

Fear, Anxiety and Hate in Contemporary Society: A Society Making Refugee Controversial

Seo, Young-pyo *

This paper explores the social conditions of the dispute triggered by 500 Yemenite refugees who entered Jeju Island in 2018. At that time, many Koreans responded to them with emotional hostility. There had been no attempt to understand their sufferings through rational discussion while stigmatizing them as latent criminals or terrorists. This article examines this emotional expression of hostility and hate as a 'question of refugee before coming of refugee.' Human-beings live together with fear through whole life. They cannot escape from fears coming out of death, disaster, unexpected accident, and the others. While being relieved by solidarity with the others, these fears can be expressed through hostility and hate in a distorted form. A market-driven society in which only winners are respected and many losers are blamed of being incapable reduces a room for solidarities. When the uncertainty of whether they can succeed or not increases, and when the possibility of solidarity with the others decreases, our anxiety and fear expand. Before the refugees coming, all of us had accumulated the emotion of hostility and hate within our mind. Zygmunt Bauman provides a philosophical reflection on it. This paper, going beyond a critical reflection on the social conditions producing our mind that hates rather than welcomes the others, critically approaches an understanding of

* Associate Professor, Sociology, Jeju National University.

human-being itself. The modern understanding of human-being defined it as an isolated and egoistic actor. Now it is time to redefine it as a being who, because of being imperfect, must cooperate. This article tries to discuss it through Etienne Balibar's concept of trans-individuality.

Key-words: refugee, the others, fear, hate, trans-individuality, Zygmunt Bauman, Etienne Balibar

논문투고일 2020. 9. 8.

심사완료일 2020. 10. 7.

게재확정일 2020. 10. 13.