

포스트 정치학의 몇 가지 특징들

김 지 영*

I. 들어가며

“정보는 더욱 더 많아지고 의미는 더욱 더 적어지는 세계에 우리는 살고 있다”¹⁾라는 장 보드리야르(Jean Baudrillard)의 통찰력을 빌어본다면, 오늘날 우리는 “정치담론은 더욱 더 많아지고 정치적 행위는 더욱 더 적어지는” 세계에 살고 있다고 할 수 있다. 텔레비전과 신문에 정치 이야기가 넘쳐나고 대다수 국민들이 정치현실에 대해서 나름의 일가견을 가지고 있음에도 불구하고, 할 수 있는 정치적 행위는 휴일의 안락함과 맞바꾸기 십상인 투표권뿐인 것 같을 때, 왜 정치담론은 포화이고 정치행위는 희박한지 의구심이 들게 된다. 정치가 담론이 아니라 ‘행위’와 연결됨으로써 진정성을 띤다고 할 때, 학식과 지식으로 인식론의 세계를 잘 연마하도록 교육받은 우리(필자)가 왜 행위의 영역에서는 꼬리를 감추는가라는 것이 언제나 화두로 등장한다. 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)의 말처럼 ‘그들은 자기가 하고 있는 것을 알지 못하면서 그렇게 한다’가 아니라, ‘그들은 자기가 하고 있는 것을 잘 알지만 여전히 그렇

* 부산가톨릭대학교

1) Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 79.

게 행동한다'가 문제인 것이다. 다시 말하여, 우리는 장애인을 차별하지 말아야 하는 것을 잘 알면서도 은근하게 '그들'로 범주화하며, 동성에 공포증자를 경멸하면서도 동성애자를 결코 이해할 수 없다는 독백을 하며, 정치적 명분에 동의하면서도 참여하지는 않는다. 이는 우리가 전형적으로 알고 있는 이데올로기 비판을 비판적으로 점검할 것을 요청한다. 이데올로기가 '허위의식'이라면 우리는 그 허위의식을 폭로하는 진정한 과학적 인식으로 이데올로기를 비판할 수 있을 것이며, 무지를 깨트림으로써 대중을 바른 행위로 이끌 수 있을 것이다. 그러나 무지라 아니라 알고도 그렇게 하는 것이라면, 지식인들 자체가 알고도 행위하지 않는 탓에 빠져 있는 것이라면, 이는 앎과 행위가 분명히 구별되는 영역이 아니라 서로 오염된 영역이라는 것과, 지식인의 역할이 더 이상 대중을 계몽하는 것이 아니라는 것을 입증한다. 사실 자본주의의 전지구화가 명백해진 현재, 대중의 계몽보다는 자본주의 사회가 잘 돌아가기 위한 틈니의 역할을 자처하는 지식인의 현실 속에서, 더 많은 지식으로 덜 아는 대중을 계몽할 수 있다는 근대적 이성이 가차없는 비판을 받고 있는 때, 지식인은 대중과 마찬가지로 행위와 앎의 불일치에 얽매어 행위하지 못하는 지식의 생산에 몰두하고 있다. 이런 상황에서 다시 '행위'의 문제에 초점을 맞추기 위해 지식인들의 이론을 참조하고자 하는 것은 역설적인 의미를 띤다. 필자가 앞으로 참조할 지식인들은 알랭 바디우(Alain Badiou), 자크 랑시에르(Jacques Rancière), 주디스 버틀러(Judith Butler), 조르조 아감벤(Giorgio Agamben), 지젝 등으로서, 이들은 모두 행위의 문제를 정치의 최우선 과제로 삼았다는 점에서 공통점을 갖는다. 필자는 이들의 저작을 참조하면서 정치에서 행위의 문제가 왜 중요한지, 그리고 행위의 문제가 어떻게 제기되는지 살펴볼 것이다.

제목에 “포스트 정치학”(post-politics)이라고 했지만, 여기에 대해서 약간의 보론이 필요할 듯하다. ‘포스트’라는 접두사가 “후기”나 “탈(脫)”의 의미를 가지면서 포스트 모더니즘이나 포스트 구조주의, 포스트 포디즘, 포스트 식민주의와 같은 용어들과 연동한다고 볼 때, 포스트 정치학은 한 마디로 말해서 포

스트 모더니즘 시대의 정치학이라고 할 수 있다. 포스트 모더니즘이 시기적으로는 후기 자본주의 시대를 점하고, 개념적으로는 근대성을 비판하는 포스트 모더니티를 표방한다고 할 때, 포스트 정치학도 시기적으로는 세계화가 대세가 된 후기 자본주의 시대의 정치학이면서 개념적으로는 포스트 모더니티 - 거대서사의 종말, 진리의 상대성, 자기동일성의 붕괴, 타자의 인정, 문화담론의 강세 등이 그 특징을 이루는 - 를 표방하는 정치학이 된다. 다시 말해, 경제적으로는 세계화의 쓰나미 속에 국가가 기업과 시장의 논리에 종속되고, 정치적으로는 냉전의 종식과 함께 이데올로기라는 거대서사가 와해되고, 문화적으로는 타자들의 목소리를 인정하는 다문화주의가 윤리적인 거점을 차지하는 상황을 일컫는다. 세계화가 단일한 지구촌이라는 장밋빛 환상을 주고, 구소련의 몰락이 자본주의의 승리를 기념하며, 정치적 올바름의 운동이나 소수자 차별 철폐의 운동이 타자의 권익을 주장하던 20세기 말에, 우리는 분명히 포스트 정치학의 꽃이 개화되는 것을 볼 수 있었다. 그러나 그 후, 심화되는 전지구적 빈부의 격차와, 인종주의적 폭력과, 테러에 대한 전쟁과, 국가치안의 강화라는 작금의 현실을 목도하며 지식인들 사이에서 포스트 정치학에 대한 비판이 대두되었다. 이 글에서 참조하는 지식인들은 대부분 포스트 정치학에 심각한 의문을 표시한다. 예컨대 지젝은 『까다로운 주체』(*The Ticklish Subject*)에서 포스트 정치학에 대해 다음과 같이 말한다.

포스트 정치학에 있어서, 권력을 위해 경쟁하는 다양한 당파들 속에 체화된 범역적 [글로벌적], 이데올로기적 전망들 간의 투쟁은 계몽된 기술관료들(경제학자, 여론 전문가 등등)과 자유주의적 다문화주의자들의 협력으로 대체된다. 이해관계의 협상 과정을 통해, 다소간 보편적인 일치라는 가정 속에서 하나의 타협이 이루어진다. 그리하여 포스트 정치학은 예전의 이데올로기적 구분들은 떨구어버리고, 사람들의 구체적 필요와 요구들을 고려에 넣는 필수적 전문 지식과 자유로운 숙고의 능력으로 무장해서 새로운 이슈들과 대결해야 할 필요성을 강조한다.²⁾

즉, 포스트 정치학에서는 이데올로기보다는 이해관계가, 갈등보다는 타협이, 정치가보다는 기술관료와 자유주의적 다문화주의자가 중심어로 떠오른다. 지젝은 이러한 포스트 정치학이 ‘정치성(the political)’을 억압하고 봉쇄하며 더 나아가 폐제한다고 말한다. ‘정치성’과 포스트 정치학은 서로 대립한다. 포스트 정치학은 신자유주의적인 정치를 통하여 정치성을 말살하는 정치학이다. 따라서 이 글에서 다루려는 개념은 사실 현금의 신자유주의적 세계화시대의 포스트 정치학이 아니라, 포스트 정치학을 비판하고 대안적 정치성을 모색하는 포스트 포스트 정치학(post post-politics)인 것이다.

II. 포스트 포스트 정치학의 특징들

1. 정치와 정치성, 그리고 정치적 주체의 출현

정치성은 사실 까다로운 용어이다. 불어권 철학자들이 만든 ‘le politique’는 정치를 의미하는 ‘la politique’에서 정관사의 성을 바꾼 신조어이다. 이를 영어권에서 ‘the political’이라고 번역하였고, 한국어에서는 일반적으로 ‘정치적인 것’이라고 번역되고 있다. 필자는 용어의 간결성을 위해 이를 ‘정치성’이라고 번역한다. 정치와 정치성의 대립적 관계는 라클라우(Ernesto Laclau), 무페(Chantal Mouffe), 르포르(Claude Lefort)와 같은 이론가들에게 주요한 영감으로 작용한다. 무페에 따르면, “정치성은 제도의 유형으로 제한될 수 없으며, 사회의 구체적인 영역이나 평면을 구성하는 것으로도 이해될 수 없다. 정치성은 모든 인간 사회에 본래적인 것이며, 우리의 존재론적 조건을 결정하는 차원으로 이해되어야 한다.”³⁾ 다시 말해 우리가 이해하는 정치현실이 정당 정치나 대의제 정치와 같이 제도나 체제를 말하는 반면, 정치성은 인간이 존재

2) 슬라보예 지젝. 이성민 옮김. 『까다로운 주체』(서울: 도서출판 b, 2005), 323.

3) 야니 스타브라카키스, 이병주 옮김, 『라캉과 정치』(서울: 은행나무, 2006), 181.

론적으로 가지는 정치적 특성을 말한다. 문제는 정치성이 정치에 대한 정의와 사회 현실의 조직화가 발생하는 계기이기 때문에, 정당 등의 정치 제도의 공간으로 정치를 정의하는 과정에서 정치성이 상실된다는 점이다. 즉, 정치현실은 정치성의 억압을 전제한다. 우리의 현실에서 예를 찾는다면, 우리는 자유선거에 의한 대의제 정치라는 제도가 우리의 정치성을 해방하는지 아니면 억압하는지 질문할 수 있을 것이다. 우리는 이러한 정치 제도에서 우리의 정치성을 일깨워주는 어떠한 영감도 받지 못하며, 오히려 정치적인 욕망이 이러한 제도에 의해 감퇴하는 것을 경험한다. 정치 제도의 융성은 역설적이게도 정치적 주체의 퇴화를 가져온다.

이는 역으로 말한다면 정치성은 정치적 주체의 출현을 가져온다는 말이다. 이를 랑시에르는 『정치적인 것의 가장자리에서』(*Aux bords du politique*)에서 다음과 같이 설명한다.

만일 정치를 권력 행사 그리고 권력을 소유하기 위한 투쟁과 동일시한다면, 우리는 단순히 정치를 없애버리게 된다. 설사 정치를 권력 이론이나 그것의 정당성의 토대에 대한 탐구로 파악한다 하더라도, 우리는 역시 정치에 대한 사유를 없애버리게 된다. 만일 정치가 특정한 무엇이라면, 그것이 단순히 더 포괄적인 집계 양식이나 그것의 정당화 양식에 따라 구분되는 권력 형태가 아니라면, 그것은 정치가 그것에 고유한 주체와 관련되며, 정치를 고유하게 정의하는 관계 양식의 형태 하에서 그 주체와 관련되기 때문이다.4)

우선 랑시에르는 정치란 권력 행사가 아니라고 말한다. 이러한 언명에서 우리는 랑시에르가 말하는 정치가 권력쟁취를 목표로 하는 정당정치가 아니라, 정치성을 이야기하는 것임을 일단 파악할 수 있다. 그 다음 랑시에르는 정치는 정치 관계의 형태에서 주체와 관련된다고 말한다. 이는 정치적 주체가 정

4) 자크 랑시에르, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』(서울: 길, 2008), 233-34.

치 관계보다 먼저 오지 않는다는 말이다. 랑시에르는 여기서 정치적 주체와 정치적 관계에 대한 기존의 해석과 자신의 입장의 차이를 분명히 부각시킨다. 전자에서 정치적 주체는 정치적 관계보다 먼저 오며, 정치적 관계는 정치적 주체의 특정한 체험 세계의 특성에서 나온다. 예컨대, 정치성이 인간의 고유한 특성이라고 했을 때, 이를 인간의 실존을 전제한 다음, 그 인간의 특성이 개화된 것으로 이해하는 방식이 그러하다. 이에 반해 랑시에르가 이해하는 방식은 “정치 관계의 형태에서, 정치의 주체를 사유하게 해주는 정치적 ‘차이’를 찾아야 한다”⁵⁾는 것이다. 랑시에르가 새롭게 해석하는 ‘데모스의 권력’인 민주주의는 이를 잘 보여준다. 민주주의는 공통의 권위 아래 사람들을 결집하는 여러 방식들 중 어느 특수한 정체를 뜻하는 하나의 정치체제가 아니라, 정치적 주체와 그것의 관계 형태를 설립하는 것이다. 그의 설명에 따르면, 민주주의는 그것의 적대자들 - 나이, 출생, 부, 덕, 지식 같은 통치할 자격을 가진 자들 - 이 조롱의 의도를 가지고 발명한 용어이다. ‘데모스의 권력’이란 통치할 어떤 자격도 갖지 못했다는 사실을 공통으로 가지는 자들이 지배한다는 사실을 가리킨다. 데모스는 공동체의 이름이기 이전에 빈민들 - 프롤레타리아, 내쫓긴 자들 - 의 이름이다. 그러나 그 빈민들은 단지 어떤 부류나 계급을 가리키기 보다는 중요하지 않은 자들, 썸해질 자격이 없는 자들을 가리킨다. 민주주의는 이러한 썸 바깥에 있는 자들이 묶이 없는 것에 참여하여 묶을 갖는 것이다.

다시 정리하면, 정치성이 정치적 주체를 출현시킨다고 했을 때, 이 주체는 미리 전제되는 개별적 주체 내지는 어느 특정한 공동체적 주체가 아니라, 썸 바깥을 가리키는 이름이다. 랑시에르에게 프롤레타리아는 그러한 이름이다. 프롤레타리아는 계급의 이름이거나, 정체성의 이름이 아니라, 계급질서에 속하지 않은 자들, 라틴어의 어원이 말해주듯, “이름없이 살고, 그 이름을 남기지도 않으며, 도시국사의 상징적 구성 속에서 하나의 부분으로 썸해지지 않

5) 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 235.

는, 그저 살고 번식하는 자들”⁶⁾이다. 프롤레타리아는 주체화 과정을 보여준다. 랑시에르에게 주체화 과정이란 자기(self)가 아니라 사이에 있는 것이다. 프롤레타리아는 사이(entre)에 - 여러 이름들, 지위들, 혹은 정체성들 - 있는 한에서 함께(ensemble) 있는 사람들에게 고유한 이름이다. 정치적 주체화는 탈정체화 또는 탈계급화 과정이며, 하나의 집단이나 계급의 이름을 썸-바깥인 것의 이름과 잇는 이름들의 교차이다.

2. 보편성과 진리, 그리고 사건의 주체

포스트 모더니즘의 시대에 거의 금기시되던 주체나 보편성, 그리고 진리라는 용어가 당당히 부활하는 것을 보고 다시 포스트 모더니즘의 시대 이전의 근대성으로 돌아가는 것이 아닌가라고 의구심을 가진다면 그것은 기우가 될 것이다. 포스트 포스트 정치학에서 주체는 정체성이 아닌 주체화 과정으로서, 보편성은 차이를 말소하던 보편이 아닌 행위의 순간으로, 진리는 초월적이거나 토대로서가 아니라 주체화가 이루어지는 장소로서 찾아오기 때문이다. 분명 포스트 모더니즘의 최대의 적은 타자의 목소리를 억압하는 동일자의 보편적 이성이었다. 포스트 모더니즘은 동일성보다는 차이를, 통일성보다는 다양성을, 동일자보다는 타자를 우선시켰으며, 진리, 본질, 보편이 정초했던 토대를 허무는데 초점을 맞추었다. 그리하여 반(反)본질적인, 반정초적인, 반로그스적인 대항이론을 내세웠다. 그러나 그 결과 우리가 마주하는 현실은 다양한 정체성 집단들이 문화적 다양성을 이루는 자유주의적 다문화주의이며, 이들 집단에서 정치의 자신의 집단의 권리와 이해관계의 확장을 위해 투쟁하는 것이다. 거기에 후기 자본주의의 세계적 현상인 세계화가 가세하면서 다양한 정체성 집단들을 고무하는 다문화주의는 자본주의가 추동하는 사회적 형태가 아닌지 의심받게 되었다.

6) 같은 책, 140.

이러한 의심은 포스트 모더니즘에 대한 바디우의 시각에 노골적으로 나타난다. “보편주의의 정초”라는 다소 도전적인 부제를 갖는 바디우의 책 『사도 바울』(*Saint Paul: la fondation de l'universalisme*)에서 바디우는 포스트 모더니즘에 대한 가차없는 비판을 한다. 그가 보기에 현금의 상황은 세계가 하나의 시장으로 재편될 것이라는 마르크스 예언의 놀라운 실현과 동시에 폐쇄적 정체성들로의 파편화 과정이 함께 작용한다. 이것이 우리가 이른바 세계화의 흐름에서 목도하는 현상이다. 세계는 단일 시장으로 추상적인 동질화 하에 놓인다. 그러면서 동시에 문화주의적이고 상대주의적인 추세로 인해 공동체는 더욱 다양하게 분산된다. 바디우가 보기에 이것은 같은 논리에서 움직인다. 즉 일반적 등가라는 자본주의 논리와 공동체들이나 소수집단들의 정체성적, 문화적 논리는 유기적으로 접합된 하나의 총체를 실현한다. 한편으로 자본주의는 각각의 정체성 확인을 시장에 의한 투자와 관련된 소재를 창출하는 것으로 보기 때문에 공동체를 환영한다. 여성들, 동성애자들, 장애인들, 아랍인들이 문화적 개별성을 요구하는 공동체의 형태로 출현하는 것은 투자자본에게 무궁한 잠재력이 된다. 이들에 맞는 제품을 개발하고 광고문안을 만들고 소비자로 흡수하는 일은 자본주의의 발전을 가속화시킨다. 이는 등가라는 것이 하나의 과정이기 위하여 비등가물과 같은 것이 필요하기 때문이다. 자본은 자신의 운동원리로 하여금 자본의 실행 공간을 동질화하도록 하기 위해 주체적이고 영토적인 정체성들을 끊임없이 창조한다. 다른 한편 정체성을 부여받은 공동체는 폐쇄적 정체성으로 파편화되는 과정을 겪는다. 이러한 파편화 과정에는 문화주의적이고 상대주의적인 이데올로기가 동반된다. 즉 특정 집단의 문화라는 문화 개념은 문화의 구성적 요소들이 특정한 부분 집합에 속할 때에만 완전히 이해될 수 있다고 상정한다. 동성애자만이 동성애를 이해할 수 있고, 아랍인만이 아랍을 이해할 수 있다는, 또는 서벌턴만이 서벌턴만을 이해할 수 있다는 부분집합적인 진술들이 여기서 나온다. 이러한 진술은 각 집단을 소통하지 못하는 것으로 만들며 본질적인 공동체주의와 같은 결과를 만

든다. 다시 말하여 세계화와 지역화라는 양 진영의 갈등은 서로 배제하는 관계가 아니라 공생하는 관계이다. 억압받는 부분 집합들의 문화적 미덕을 활성화하려는 시도나 공동체적 특수주의(언어, 인종, 민족, 종교, 성 등)를 찬양하기 위한 시도는 결국 거짓된 보편성으로 만화경 같은 공동체주의에 순응하고 있는 화폐적 추상에 근거하고 있다.

이 모든 것 - 화폐적 동질성, 정체성 요구, 자본의 추상적 보편성, 부분집합의 이익을 위한 특수성) - 과 단절하는 가운데 바디우는 “유대인도 그리스인도 없으며, 종도 자유인도 없으며, 남자와 여자가 없습니다”라고 말한 바울을 소환한다. 바울은 공동체적 정체성과 자본의 동질적 확장을 벗어나는 보편적 개별성과 진리공정을 대변한다. 모든 진리는 개별적으로 돌발하며 그것의 개별성은 즉각 보편화될 수 있다. 보편화될 수 있는 개별성은 필연적으로 정체성을 추구하는 개별성과 단절한다. 바울의 진리공정은 어떤 사건이 있고, 진리란 그것을 선언하고 그런 다음 그 선언에 충실하다는 것이다. 이 때 진리는 사건적인 것으로 개별적인 것이기에 진리의 생성을 법에 포섭할 수 없다. 또한 진리란 본질적으로 주체의 선언의 토대에 기입되어 있기 때문에 이미 구성된 어떤 부분 집합도 진리를 담을 수 없다. 모든 공동체적인 부분 집합에 대해 그 대책점에 진리가 위치한다. 이 진리는 어떤 정체성에도 기대지 않으며 어떤 정체성도 형성하지 않는다. 진리는 모두에게 제공되고 말 건네진다.

바디우는 바울을 보편성의 반(反)철학적 이론가로 정립하면서 이 책의 부제가 말하듯 보편주의의 정초를 세우려고 한다. 바울은 철학자들에게 보편성의 조건이 개념적이지 아니라 실천적임을 보여준다. 진리는 오직 스스로에 의해서만 지탱되고, 초월적이거나 실체적이지도 않으며, 문제가 되는 진리의 투사로서만 규정되는 새로운 유형의 주체와 관련되어 있다. 절대적인 주체의 생산인 보편주의는 말함과 행함, 사유와 힘을 구별하지 않는다. 그러나 모든 것이 보편성에 따라 헤아려지므로 타자가 동일자에 의해 포섭된다. 바울은 어떻게 보편적인 사유가 세계에 퍼져있는 타자성들(유대인, 그리스인, 여자, 남자, 노예,

자유인)로부터 동일성과 평등(더 이상 유대인도 그리스인도 없습니다)을 산출하는가를 자세히 보여준다. 바울은 우리에게 비순응적 사유가 시대 속에서 사유하는 것은 항상 가능하다고 말한다. 순응이 아니라 보편성을 주장하는 것이 바로 주체이다. 모든 특수성은 순응이자 순응주의이다. 그런 의미에서 바울은 순응하지 않은 보편적 개별자로서 바디우의 철학을 대변한다.

3. 주체화 과정과 행위, 그리고 준-타자

다시 랑시에르로 돌아가서 본다면 그가 말하는 주체화 과정인 “자기가 아니라 자기 사이의 관계인 하나(un)를 형성하는 것”⁷⁾은 바디우가 말하는 공동체 집단의 정체성을 넘어서는 것을 말한다. 주체화는 정체성을 넘어서는 것, 정체성의 이름들의 교차로에 있는 것이다. 그러나 단지 자리를 점유하는 것이 아니라, 사이에 있고 함께 있는 사람들의 “평등을 현실태로 만드는 것”⁸⁾이다. 여기에서 보편과 주체화와 행위는 동시에 일어난다. 랑시에르는 정치적으로 유일한 보편은 평등뿐이라고 말한다. 그러나 그 평등은 인간성이나 이성에 각인되어 있는 하나의 가치가 아니라, 실행되는 한에서만 존재하고 각각의 사례 속에서 전제되고 입증되며 증명해야 한다는 의미에서 보편인 것이다. 정치에서 보편성을 실효적으로 만드는 양식은 하나의 논쟁적인 입증, 하나의 사례, 하나의 증명을 담론과 실천으로 구성하는 것이다. 진리의 자리는 토대나 이상의 자리가 아니라, 언제나 하나의 장소, 곧 논증 절차에서 주체화가 이루어지는 장소이다.

평등을 현실태로 만드는 것이 주체화의 과정이다. 사회 현실은 경제적 의존 관계에 따라 불평등한 현실을 만드는 반면, 법-정치적 문장인 인권선언에는 평등이 기입되어 있다. 이러한 상반관계를 어떻게 해석하는가 하는 것이 주체

7) 같은 책, 140.

8) 같은 책, 141.

화 과정을 결정한다. 단순히 법-정치적 문장이 환영에 지나지 않으며, 그 문장이 주장하는 평등은 불평등의 현실을 가리기 위한 외양이라고 결론지을 때, 그것은 행위를 사상시킨다. 행위가 나오는 곳은 문장의 평등의 잠재성이 현실 태로 바뀌는 곳, “평등에 바탕을 둔 사회 현실을 낳는 힘”⁹⁾ 속에 있다. 한 예로 19세기 프랑스에서 노동자들은 헌법이 법 앞에 평등하다고 선언하는 그 프랑스인들의 집합에 속하는가 아닌가를 질문함으로써 파업을 조직(행위)할 수 있었다. 그리고 최초의 여성운동가들은 프랑스 여자도 프랑스인인가? 라는 질문을 던졌다. 이러한 질문은 부조리하게 보일지 모르나, 이런 종류의 부조리한 문장들이 노동자는 노동자고 여성은 여성이라는 식의 단순한 선언보다 평등 과정에서 훨씬 더 생산적이다. 이 문장들은 단순히 사회적 불평등의 책략들을 그 자체로 폭로하는 논리적 균열을 드러낼 수 있게 하는데 그치지 않는다. 그것들은 또한 이러한 균열을 하나의 관계로, “논리적 비-장소를 하나의 논쟁적 증명의 장소로 변형시킬 수 있게”¹⁰⁾ 해준다. 이러한 평등의 사례를 구축하는 것이 주체화 과정인 것이다.

버틀러가 『젠더 트러블: 페미니즘과 정체성의 전복』(*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*)에서 구성에 대해 나름의 독창적인 발상, 즉 “구성에 앞서 존재하는 인간 구성자를 가정하지 않는 구성”¹¹⁾을 개진하면서, “수행성”(performativity)이라는 개념을 소개했을 때, 주체와 행위는 포스트 모더니즘적 사유의 핵심을 건드리는 뜨거운 쟁점으로 부상했다. 수행성은 행위자가 없는 수행이다. 그녀는 수행(performance)과 수행성을 구분하는데, 수행은 수행을 하는 주체를 상징하는 것이고, 수행성은 그러한 주체가 미리 존재하는 것이 아니라 수행의 과정에서 구성되는 것이다. 『도덕의 계보학』에서의 니체의 주장을 따라 버틀러는 “행위, 효과, 생성 뒤에는 ‘존재’가

9) 같은 책, 113.

10) 같은 책, 139.

11) Butler, *Gender Trouble*, 12.

없다. ‘행위자’는 단지 행위에 덧붙여진 허구에 지나지 않는다. 행위가 모든 것이다”¹²⁾라고 주장한다. 버틀러에게 젠더는 바로 그러한 수행성이다. 젠더는 명사도 아니고 자유로이 떠도는 속성도 아니다. 젠더는 수행성, 즉 그럴 것이라고 추정되는 정체성을 구성하는 것이다. 이러한 의미에서 젠더는 언제나 행위이지만, 행위에 앞서 존재한다고 생각되는 주체에 의한 행위가 아닌 수행성이다. 행위자가 없는 행위라는 수행성의 개념은 본질주의와 구성주의의 논쟁의 뜨거운 쟁점으로 부상하면서 버틀러를 유명하게 만들었다. 그러나 무엇보다 이 개념이 사람들을 열광시킨 것은 젠더가 고정된 것이 아니라 수행적으로 바뀔 수 있다는 절대적 자유에 대한 어떤 느낌과, 만약 그러하다면 가장 극 질서에 근거한 이 사회의 토대가 무너질 수도 있을 것이라는 막연한 공포감일 것이다. 그러나 정작 버틀러는 다시 계보학 - 여성이 존재론적으로 주어진 것이라는 생각이 광범위하게 받아들여지고 있는 상황을 조사함으로써 “여성”이라는 범주가 권력구조에 의해 생산되고 제한되는 방식을 분석하는 - 으로 돌아감으로써 그러한 해석을 차단한다. 계보학이 주체를 성립하게 하는 규범과 권력구조에 대한 것이라면, 주체 성립에는 언제나 강제 또는 제약이 있는 것이다. 즉 모든 젠더의 가능성들이 열려있는 것은 아니며, 분석의 경계들은 담론적으로 구성된 경험의 한계를 암시한다. 이러한 한계들은 보편적 합리성의 언어로서 나타나는 이분법적 구조 위에 서술되어 있는 헤게모니적 문화적 담론의 용어들 내에 언제나 설정되어 있다. 따라서 그 언어가 젠더의 상상할 수 있는 영역으로 구성하는 것 속에는 강제가 들어서있다.

행위자 없는 행위가 가능할까, 또 행위와 동시에 행위자가 구성될까 라는 급진적인 질문이, 절대적 자유에 대한 열망과 기존사회의 붕괴에 대한 공포를 거쳐, 결국 주체는 자유로운 존재가 아니라 강제되는 존재라는 헤게모니적 문화적 담론으로 귀결되는 과정은 포스트 모더니즘적 사유의 전형적인 전개 방식을 보여준다. 이러한 질문은 사유의 유희를 위해서는 더없는 짜릿한 기쁨을

12) 같은 책, 33.

선사하지만 그 순간뿐, 우리라는 행위자와 우리의 행위를 고려하는 순간 우리는 정체성 안으로 다시 함몰되고 만다. 우리의 상식상 행위자가 먼저 존재한 다음 행위가 있는 것이지, 행위 뒤에 행위자가 없을 수는 없다. 설사 그런 순간이 있더라도 그것은 순간적인 것이지, 우리의 일상 상태가 아니다. 일상 상태가 아닌 순간적인 경험으로 유의미한 정치적 행위를 구성할 수는 없다. 따라서 행위자 없는 행위인 수행성은 사고실험으로서 가지는 가치를 넘어서기가 어려운 것이다.

포스트 모더니즘적 사유의 특징은 반정초적이고 반동일자적이라고 주장되지만, 그럼에도 불구하고 정초적이고 동일자적인 것에 기대고 있다는 점이다. “행위 뒤에 존재가 없다”는 버틀러의 말이 “텍스트의 외부란 없다”(또는 “텍스트의 외부에는 아무것도 없다”)는 데리다의 말처럼 약간의 현기증을 일으키는 것은, 모든 것 아니면 아무것도 아니라는 추상성을 깔고 있기 때문이다. 이는 포스트 모더니즘에서 추구하는 타자가 절대적 타자성이라는 특성에도 관련있다. 동일자로 환원되지 않는 타자는 상대적인 개별적인 타자가 아니라 자아(self)가 전유할 수 없는 완전히 낯선 절대적 다름이다. 이러한 절대적 타자성은 자아의 인식을 가능하게 하는 텅 빈 공간으로서 인식론의 배경을 이룬다. 절대적 타자성 역시 모든 것 아니면 아무것도 아니라는 추상성에서 나오며 극단을 달리는 사고의 실험을 보여준다. 이에 반해 랑시에르가 제시하는 준-타자(quasi-autre)는 우리가 참을 수 없는 이질적인 ‘이 곳의’ 타자이며, 인종주의의 대상이다. 우리는 준-타자를 ‘그의 집’으로 돌려보낼 수 없다. 왜냐하면 그는 여기 자기 집에 있기 때문이다. 또 준-타자는 우리가 모국어 쓰고 모국의 영토에 있음에도 불구하고 망명을 겪고 있다는 상황을 일깨운다는 점에서 참을 수 없는 것이 된다. 그 타자를, 불편한 존재를 참아낼 수 없을 때, 우리는 인종주의를 겪게 될 것이다. 그러나 이질성을, 불편함을, 불일치를, 다시 말해 준-타자를 자신과 자신의 관계 속에 기입할 때, “새로운 다수성을 발명하는 말하기의 독특성에 눈뜨는 법을 배울 수”¹³⁾ 있을 것이다.

4. 포함과 배제: 벌거벗은 삶과 애도할 수 없는 죽음

포스트 정치학의 또 다른 특징은 작금의 정치가 배제함으로써 포함하는 벌거벗은 삶에 초점을 맞추는 것이다. 벌거벗은 삶은 아감벤의 용어로서, 그리스 말인 ‘조에’를 번역한 것이다. 『호모 사케르』(*Homo Sacer*)에서 아감벤은 그리스인들이 삶을 표현하는 데는 벌거벗은 삶이라는 조에(zoe)라는 용어와 폴리스의 삶이라는 비오스(bios)라는 용어 두 가지가 있었음을 지적한다. 조에는 모든 생명체에 공통된 것으로, 살아있음이라는 단순한 사실을 가리키는 반면, 비오스는 어떤 개인이나 집단에 적절한 삶의 형태나 방식을 가리킨다. 플라톤이나 아리스토텔레스가 관조적인 삶, 향락적인 삶, 정치적인 삶이라는 말을 할 때 삶은 모두 비오스이지, 조에가 아니다. 이들이 고민했던 문제는 가치 있는 삶이라는 특정한 삶의 양식이, 결코 단순한 자연생명이 아니었기 때문이다. 다시 말해 그저 산다는 사실(zoe)과 정치적으로 가치있는 삶(bios)은 엄연히 다른, 상반되기까지 하는 개념이다.

아감벤은 서구의 정치이론이 대상으로 하는 삶인 폴리스의 삶에 가려져 있는 벌거벗은 삶의 전형을 로마법에 나오는 이중적인 위상을 가진 호모 사케르에서 찾는다. 호모 사케르, 즉 신성한 인간은 로마법에서 살해는 가능하지만 희생물로 바칠 수 없는 인간을 지칭한다. 호모 사케르는 사람들이 범죄자로 판정한 자로서 그를 희생물로 바치는 것은 허용되지 않지만, 그를 죽이더라도 살인죄로 처벌받지 않는다. 이러한 두 가지 측면, 즉 호모 사케르를 살해한 자에 대한 사면과 그를 희생물로 바치는 것의 금지라는 두 가지의 병치는 신성함이라는 용어와 섞여 한꺼번에 설명되기를 거부한다. 아감벤에게 호모 사케르의 신성화는 성과 속, 종교적인 것과 법적인 것 사이의 구분 이전의 영역에 위치한 어떤 근원적인 정치적 구조를 조명해주는 단서이다. 그것은 신성화한 인간의 법과 신의 법, 종교적인 영역과 세속적인 영역의 모두로부터 이

중적인 예외의 형태를 취한다는 것이다. 이러한 이중적 예외의 구조, 즉 이중적 배제의 구조이자 이중적 포획의 구조는 놀랍게도 아감벤이 보기에 주권(sov^{er}eignty)의 구조와 다르지 않다.

아감벤은 주권의 이론을 칼 슈미트(Carl Schmitt)가 『정치신학』(*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*)에서 개진한 ‘예외상태’(state of exception)에서 가져온다. 주권자가 헌정을 전면적으로 중단시킬 권한을 가지는 것은 주권자의 위치가 타당한 법질서 외부에 있으며 동시에 그러한 질서에 속해있기 때문이고, 규칙은 실상 예외를 통해서만 존재한다는 슈미트의 이론에 따라, 아감벤은 무언가를 배제시킴으로써만 그것을 포함하는 이러한 관계를 예외 관계라고 부른다. 예외가 규칙에서 벗어나는 것이 아니라, 오히려 규칙이 스스로의 효력을 정지시킴으로써 예외를 창출한다. 즉 예외와의 관계를 유지함으로써만 비로소 자신을 규칙으로 만들 수 있는 것이다. 이러한 주권의 구조는 호모 사케르의 신성화 구조와 역전된 동일한 구조를 보여준다. 주권의 영역은 살인죄를 저지르지 않고도 살해가 가능한 영역이며, 신성한 생명 즉 살해할 수 있지만 희생물로 바칠 수는 없는 생명이란 바로 이러한 영역 속에 포섭되어 있는 생명을 말한다. 주권적 예외와 신성화 사이의 구조적 유사성 속에서, 모든 사람들을 잠재적인 호모 사케르로 간주하는 자가 바로 주권자이며, 또 그를 향해 모든 사람들이 주권자고 행세하는 자가 바로 호모 사케르이다. 신성함이란 벌거벗은 삶이 법-정치 질서에 포함되는 근원적인 형태이며, 호모 사케르는 주권의 결정의 참조 대상으로서 포함인 배제 속에서 작동하는 벌거벗은 삶이다. 이처럼 신성화는 인간의 생명을 무조건적인 살해의 가능성에 노출되어 있는 존재로서 정치 질서 속에 포함시키는 근원적인 예외를 성립시킨다.

오늘날 예외 상태는 그 자체가 근본적인 정치구조로 점차 전면에 떠오르고 있으며 궁극적으로 규칙이 되어가고 있다. 작금에 그러한 예외 상태가 작동하는 대표적인 공간이 수용소이다. 아감벤의 이해에 따르면 주권의 예외상태적

인 구조로 말미암아 우리 모두가 호모 사케르가 될 수 있고, 수용소는 철조망으로 둘러싸인 장소가 아니라 예외가 규칙이 되는 상태에서 별거벗은 삶, 즉 호모 사케르를 생산하는 모든 장소를 상징하는 것으로 볼 수 있다. 이는 날이 갈수록 국민의 신체에 가하는 국가의 권력이 은밀히 강화되는 오늘날 많은 점을 시사한다. 사실 아감벤은 부시가 테러와의 전쟁을 선언하면서 선포한 ‘군사명령’이나 미상원에서 가결된 ‘미국 애국법’이 테러활동에 연루된 것으로 의심되는 국외인을 무기한 구금하는 것과 군사 위원회가 이들을 재판할 수 있도록 허용하는 것에 대하여, 이러한 조치들이 법이 스스로를 효력정지시킴으로써 살아있는 자들을 포섭하는 예외상태를 창출하는 것으로 본다. 아프가니스탄에서 붙잡힌 탈레반을 전쟁포로도, 범죄용의자도 아닌, 무기한 구금할 수 있는 단순한 수감자로 만드는 이러한 조치와 “비견될 수 있는 것은 나치 강제수용소에 갇힌 유대인의 법적 지위뿐이다”¹⁴⁾라고 아감벤은 말한다. 그는 파시즘의 이론적 근거를 제공했던 슈미트의 주권개념인 예외상태가 오늘날 최대한으로 확산되어 전 지구적 규모에 이르게 된 상황에 주목하며, “법의 규범적 측면은 무소불위의 통치 권력에 의해 무시되고 부인되기에 이르렀는데, 이 폭력은 대외적으로는 국제법을 무시하는 하편 국내적으로는 항구적인 예외상태를 만들어내고 있으며, 그럼에도 여전히 법을 적용하는 척 하고 있다”¹⁵⁾고 고발하고 있다.

이는 9/11 사태를 겪으면서 정부의 언론에 대한 검열과 지식인들의 침묵을 비판한 버틀러도 표명하고 있는 입장이다. 그녀는 『불확실한 삶』(*Precarious Life*)에서 관타나모 수용소에서 벌어지고 있는 일이 바로 아감벤이 말하는 예외상태의 별거벗은 삶의 상태라고 말한다. 재판도 받지 못한 채 무기한으로 구금되어 있는 관타나모 수용소의 감금자들은 시민권을 박탈당한 주체로서 증지된 지대, 즉 정치적 동물이 공동체 안에서 법의 구속 하에 살아간다는 의

14) 조르조 아감벤, 김향 옮김, 『예외상태』(서울: 새물결, 2009), 18.

15) 같은 책, 164.

미에서 살아있는 것도 아니고 죽은 것도 아닌, 따라서 법의 지배를 구성하는 조건 밖의 지대에서 살아가고 있는 것이다. 버틀러는 그들의 상황에서 “주체로 간주되지 않은 국민들, 정치적 문화의 틀 - 인간의 삶을 법적인 자격들, 법이 보증하는 - 안에서 개념화되지 않는 인간들, 따라서 인간이 아닌 인간”¹⁶⁾의 문제를 제기하면서, 인간이라는 보편 개념이 배제하고 있는 인간 아닌 자에 주목한다. “오늘날 작동하는 휴머니즘이 “서구적인” 주형틀을 이용해서 “인간”이라는 개념을 자연화한 것이라면, 아랍인들, 특히 이슬람교를 실천하는 아랍인들은 어느 정도나 “인간” 밖으로 낙오된 것일까?”¹⁷⁾라는 질문을 던지면서, 버틀러는 죽음을 두고도 공적인 애도가 허용되지 않은 자들에 주목한다. 신문의 부고란에는 테러에 의해 희생된 미국인들의 절절한 개인사가 올려져 있다. 그러나 걸프전과 그 여파로 죽은 20만 명의 이라크 아이들에 대해서는 그들을 집단적으로 부를 이름도, 매체가 전달하는 그들에 대한 어떠한 이야기도 없다. 미국이 가해자인 전쟁사상자를 위한 부고란은 없으며 또 있을 수 없기 때문이다. 부고란에 올려지는 삶이 언급할만한 가치가 있는 삶, 소중히 보존할 가치가 있는 삶, 인정받을 자격이 있는 삶이라고 할 때, 부고란에 올려질 수 없는 삶은 애도할 가치가 없는 삶, 따라서 삶으로서의 자격을 부여받지 못하고 주목할 가치도 없는 삶이다. 그것은 삶이라는 이름으로 배제되는 삶, 한 국가의 국민들이 지탱하는 그들의 삶을 위해 암묵적으로 부재시키는 삶, 삶의 실재성을 박탈당하는 탈실재화(derealization)의 폭력을 당하는 삶이다.

버틀러는 공적인 애도가 금지된 삶--테러와의 전쟁을 선포한 미국에 의해 탈실재화된 이슬람인들에게 초점을 맞추고 있지만, 더 나아가 이성애에 의해 부재시되는 동성애적(homosexual), 양성적(bisexual), 간성적(intersexual), 성전

16) 주디스 버틀러, 양효실 옮김, 『불확실한 삶: 애도와 폭력의 권력들』(부산: 경성대학교출판부, 2008), 115-16.

17) 같은 책, 62.

환(transsexual) 등 성적소수자를 포함한다--에 주목하면서, 자아의 외부적 구성요소로서 애도의 문제를 건드린다. 버틀러가 애도의 개념을 정의하는 것은 프로이트의 두 텍스트, 1917년 에세이인 「애도와 우울증」(“Mourning and Melancholia”)과 1923년 저서인 『에고와 이드』(*The Ego and the Id*)이다. 전자의 텍스트에서 프로이트는 애도는 상실된 것이 다른 것으로 대체됨으로써 상실을 극복할 수 있는 것인 반면, 우울증은 상실된 것이 에고와 합체되어 그것을 존속하는 것이라며 두 가지를 구별한다. 그러나 후자의 텍스트에서 프로이트는 입장을 바꾸어, 애도와 우울증의 명확한 구별을 폐기하고, 기원상 우울증과 관련이 있는 합체(incorporation)를 애도에도 본질적인 것으로 제시한다. 이에 따라 버틀러는 성공적인 애도, 즉 완전히 대체가능하듯이 누군가가 다른 누군가를 잊어버리거나 혹은 그 밖에 다른 어떤 것이 그것의 자리를 차지한다는 개념을 거부한다. 오히려 애도는 자신이 겪은 상실에 의해 자신이 영원히 바뀔 수도 있음을 받아들일 때 일어난다. 프로이트는 우리가 누군가를 잃을 때, 잃어버린 그 사람 속에 무엇이 있는지 항상 알지는 못한다는 점을 환기시켰다. 따라서 상실이 일어날 때 우리는 수수께끼 같은 것에 직면한다. 애도는 이쪽에 있는 내가 저쪽에 있는 당신을 상실한다는 의미가 아니다. 애도는 내가 당신을 잃음으로써 내 자신에 대해서도 수수께끼처럼 알 수 없게 되는 것이다. 나는 당신을 잃음으로써 내 자신도 잃는다. 이것이 바로 관계성이다. 슬픔은 흔히 사람들이 말하듯 개인을 고립시키고 탈정치화하는 것이 아니라, 근본적인 의존성과 윤리적 책임을 요청하는 관계의 끈을 강조한다.

이런 식으로 슬픔은 타인에게 연결되는 끈을 증명한다. 자신이 통제할 수 없는 어떤 것을 겪으면서 자신이 자신과 하나가 아니라 자기 밖에 있음을 알게 된다. 이 사실은 신체를 가지고 사는 삶의 근본적인 사회성에 호소함으로써 나의 자율성에 대한 요청을 제한한다. 우리는 처음부터 신체적 존재라는 점에서 우리 너머 우리의 삶이 아닌 다른 삶에 양도되어 연루된다. 그런 경우 내가 상실한 다른 사람 안에 있는 것이 무엇인지 항상 알고 있는 것이 아니라

면, 이런 박탈의 부분이 나의 무지를 드러내며, 방향 감각을 상실한 애도, 즉 “이제 난 어떻게 되는가” 또는 “내가 잃은 타자에게는 무엇이 있는 것인가”라는 질문은 ‘나’의 위치를 무지의 상태로 정립한다. 나를 이루는 것의 일부가 타자들의 수수께끼적인 흔적들이기에 나는 나 자신에 대해 완전히 알지 못한다. 이런 무지가 윤리학과 정치학의 문제로 부상한다. 사회적 관계 안에서 책임감있게 행동하기 위해 나는 나 자신을 알 필요가 있지만, 나의 무지가 오히려 어떤 윤리적 함의를 가진다. 나는 상처를 입었고, 바로 그 상처는 내가 상처받을 수 있는 존재임을 입증하고, 또 내가 근본적으로 타자에게 양도되었다는 사실을 입증한다. 나는 내가 애도하는 죽음들에 의해 구성되는 것이다.

버틀러는 애도에 대한 이러한 통찰이 오늘날 전 지구적 상황을 이해하게 해줄 관점을 제공할 수는 없는지 질문한다. 9/11 후 열흘이 지났을 때 부시는 이제는 애도를 끝내고 슬픔을 대신해서 단호한 행동을 할 시간이라고 선포하였다. 애도를 추방하고 상실을 회복하여 종전의 세계질서로 돌아가자는 말이다. 그러나 폭력을 사용하여 애도를 위한 해결책을 찾기보다, 피할 수도 견딜 수도 없는 애도에 노출되어 애도와 함께 머무름으로써 정치적 영역에서 무언가 얻을 수 있지 않을까라고 버틀러는 질문한다. 상실의 느낌과 함께 머무름 때 오히려 우리는 인간의 취약성의 느낌, 우리 서로의 신체적 삶의 집단적 책임으로 돌아가게 되는 게 아닐까. 버틀러는 미국이 테러로 인해 취약성을 감자기 드러내었을 때 그 취약성을 전지구적으로 되돌려줌으로써 추방하지 말고 함께 머무름으로써 더 나은 정치적 행위를 할 수 있다고 주장한다. 다만 아닌 나의 형성이 내 안에 타자를 포함한다는 것, 나 자신에 대한 이질성이 역설적이게도 나와 타자들의 윤리적 관계의 출처라는 점에서, 애도는 정치적 행위를 위한 출발점이 된다.

III. 나가며

서론에서 언급했던 지적이 제기한 명제를 좀 더 살펴보자. 외국인에 대해 인종주의적인 증오를 표출하는 폭력적인 스킨헤드에게 왜 폭력을 행사하는지 이유를 말하라고 재촉한다면, 그는 얼마간의 반성 후에 사회심리학적인 용어로써 사회적 환경과 가족 환경의 비극적 희생양으로 자신을 묘사할 것이다. 그리고 계속하여 인종주의적인 증오를 폭력적으로 표출할 것이다. 그에게는 자신이 하고 있는 일에 대한 반성이 행위를 중지시키지 않는다. 즉 그는 “자신이 무엇을 하고 있는지를 아주 잘 알고 있지만, 그럼에도 불구하고 그것을 하고 있다.”¹⁸⁾ 지적은 여기에서 어떠한 이데올로기적, 정치적 토대도 없는 과도한 비합리적인 폭력과, 그 행위를 중지시키지 못하는 무력한 외적 반성의 두 가지가 사실은 한 뿌리에서 나왔음을 지적한다. 그것은 관용적이고 포용적인 포스트 정치학의 정체성 정치의 논리이다. 포스트 정치학은 정체성 정치 - 자신의 특수한 정체성에 대한, 곧 사회 구조 내부에서의 자신의 고유한 자리에 대해 주장하는 것 - 를 지지한다. 특수한 정체성 집단들, 즉 인종적, 성적 등등의 정체성 집단들을 지지하는 포스트 정치학의 정체성 정치는 “이제는 더 이상 정치가 아니고 문화가 문제이다”라고 주장하는 탈정치화된 사회 개념에 딱 들어맞는다. 그 속에서는 모든 특수한 집단이 다 고려되며, 사회적 정의를 보증하기 위한 차별철폐조치나 그 밖의 조치들을 통해 인정된 그 집단만의 특수한 지위, 즉 희생자라는 지위를 갖는다. 예컨대 ‘정치적 올바름’(political correctness)이나 차별철폐조치(affirmative action)는 인종적이거나 성적으로 소수적 약자들의 집단을 우선시함으로써 사회 전체의 평등이라는 가치를 실현시키고자 한다. 그러나 희생적 소수자들에게 배당된 이러한 정의가, 문제의 집단을 확인하기 위해서나, 그 집단의 권리를 침해하는 자들을 처벌하기 위해서나, 그 집단이 겪은 잘못된 대우를 보상하기 위해서 복잡한 치

18) 지적, 『까다로운 주체』, 330.

안 기구를 요구한다는 사실을 명민하게 지적하면서, 지적은 포스트 모더니즘의 정치로서 칭송받는 관용과 다문화주의가 사실상 정치의 끝을 의미한다고 가차없이 비난한다.

그렇다면 왜 지적 뿐 아니라 바디우, 랑시에르, 버틀러가 공통된 목소리로 정체성 정치를 비판하고 있는가? 그것은 정체성 정치가 공동체 집단들을 일정한 정체성 하에 붙들여 맴으로써 그들 집단의 특수성만을 부각하고, 집단들이 공통의 소리로 지르는 보편성을 차단하기 때문이다. 우리는 오늘날 집단들의 정치행위를 그들 집단의 특수한 목적을 위한 것으로 이해한다. 노조나 철거대상자나 환경단체나 부당해고피해자나 그 집단의 특수한 이해관계를 위해 싸우는 것으로 생각하며, 그들이 공통으로 연대할 수 있는 보편적인 가치에 대해서는 눈을 감는다. 이는 오늘날 포스트 정치가 정체성 집단의 특수성을 부각시키는 역할을 하기 때문이다. 그러나 어떤 특수한 요구에 초점을 맞춘 대중적 항의가 단지 그 요구에 관한 것이 아니라 그 특수한 요구 속에서 공명하는 보편적 차원에 대한 것이 될 때, 상황은 정치적인 것이 된다. 예컨대 철거대상자의 권익을 보호하라는 항의가 그 특수한 요구를 넘어서 사회의 약자를 보호하지 않는 정부에 대한 포괄적인 불평이 될 때, 그것은 정치화된다. 이에 대한 정부의 대응은 재빨리 철거대상자에게 얼마간의 보상금을 합의함으로써 그들의 포괄적인 불평을 한낱 특수한 이해관계를 가진 이러저러한 요구로 환원시켜 정치성을 박탈하는 것이다. 그러면 이런 이야기를 뉴스를 통해 접하는 우리는 사회란 다양한 이익집단들로 구성되어 있으며 각 집단은 자신의 이익을 위해 싸우고 있다는 인상을 가지게 되고, 이러한 특수성들의 갈등을 극복하기 위해 국가가 선전하는 합일이나 화해, 질서와 같은 거짓 보편성에 매달리게 된다. 정치성을 박탈당한 우리에게 남겨진 것은 한 장의 투표를 행사하라는 ‘정치적인’ 구호이다.

지젝이 주장하는 정치적인 행위는 결코 합일이나 화해가 아니라 전투적이며 불화를 일으키는 보편주의에 대한 단언이다. “진정한 보편주의자란 차이에

대한 범역적 (글로벌적) 관용이나 포용적 통일성을 설교하는 자가 아니라, 자신들을 열광케 하는 진리를 단어하기 위한 열정적 싸움에 참가하는 자들이다”¹⁹⁾라고 지적은 말한다. 이는 바디우의 말로 하면 무조건적인 기독교적 보편주의 - 유대인도 그리스인도 없으며, 종도 자유인도 없으며, 남자와 여자가 없습니다 - 를 실천하는 바울이며, 랑시에르의 말로 하면 정체성과 계급을 넘어 사이에 함께 있는 사람의 이름인 프롤레타리아이며, 버틀러의 말로 하면 자신 안에 타자를 포함하고 애도와 함께 머무르는 취약한 인간이다. 그리고 우리의 말로 하자면 단일민족이라는 자기만족적인 판타지에 빠지지 않으면서 보편의 연대를 일구어나가는 정치적인 힘이다.

<접수일: 2010. 4. 27, 심사일: 2010. 5. 7, 게재확정일: 2010. 5. 20>

19) 같은 책, 370-71.

초 록

포스트 정치학의 몇 가지 특징들

김 지 영

포스트 정치학은 한 마디로 말해서 포스트 모더니즘 시대의 정치학이라고 할 수 있다. 포스트 정치학은 시기적으로는 세계화가 대세가 된 후기 자본주의 시대의 정치학이면서 개념적으로는 포스트 모더니티--거대서사의 종말, 진리의 상대성, 자기동일성의 붕괴, 타자의 인정, 문화담론의 강세 등이 그 특징을 이루는--를 표방하는 정치학이 된다. 다시 말해, 경제적으로는 세계화의 쓰나미 속에 국가가 기업과 시장의 논리에 종속되고, 정치적으로는 냉전의 종식과 함께 이데올로기라는 거대서사가 와해되고, 문화적으로는 타자들의 목소리를 인정하는 다문화주의가 윤리적인 거점을 차지하는 상황을 일컫는다. 그러나 심화되는 전지구적 빈부의 격차와, 인종주의적 폭력과, 테러에 대한 전쟁과, 국가치안의 강화라는 작금의 현실을 목도하며 지식인들 사이에서 포스트 정치학에 대한 비판이 대두되었다. 이데올로기보다는 이해관계가, 갈등보다는 타협이, 정치가보다는 기술관료와 자유주의적 다문화주의자가 중심어인 포스트 정치학은 정치를 문화화시킴으로써 오히려 정치성(the political)을 억압하고 경제화시킴으로써 정치성을 희박하게 만든다. 따라서 이 글에서는 사실 현금의 신자유주의적 세계화시대의 포스트 정치학이 아니라, 포스트 정치학을 비판하고 대안적 정치성을 모색하는 포스트 포스트 정치학(post post-politics)을 다룬다. 이 글은 알랭 바디우(Alain Badiou), 자크 랑시에르(Jacques Rancière), 주디스 버틀러(Judith Butler), 조르조 아감벤(Giorgio Agamben), 지젝 등의 이론가를 통하여 정치적 주체의 출현과 행위의 문제를 중심으로 포스트 포스트 정치학의 특징들을 규명한다.

주제어: 포스트 정치학, 포스트 포스트 정치학, 정치성, 바디우, 랑시에르, 아감벤, 버틀러

Abstract

Several Characteristics of Post-Politics

Kim, Jiyong

This paper tries to identify some characteristics of post-politics which has emerged as an alternative way to current politics. As post-politics in fact indicates politics in the post-modern era which puts emphasis on multi-culturalism and identity groups, the title should be changed into post post-politics because this paper deals with theories of philosophers who are against the postmodern liberalist relativism. However, I retain the title because post-politics can embrace all the types of politics which is yet to come.

The theorists on whom I draw are Slavoj Žižek, Alain Badiou, Jacques Rancière, Judith Butler, and Giorgio Agamben, all of whom emphasize “action” related to the political. While objecting to the notion of politics of today practiced by various institutions, parties and systems, these theorists delve into the alternative term of the political which directly refers to human beings as both their unique trait and ontological condition, in relation to quasi-autre(quasi-other) who lives with them as their constitutive outside. Another radical issue they address is universality which is far from that of the modern era reducing difference into the same. Their notion of universality comes from the disparity which draws political actions from the political scene, not from the unity that is falsely universal. In sum, the political will flourish where people refuse to belong to a certain identity group and find themselves related to quasi-autre as their ontological condition.

key words: post-politics, post post-politics, the political, Badiou, Rancière, Agamben, Butler

인용문헌

- 랑시에르, 자크. 양창렬 옮김. 2008. 『정치적인 것의 가장자리에서』. 서울: 길.
 바디우, 알랭. 현성환 옮김. 2008. 『사도 바울』. 서울: 새물결.
- 버틀러, 주디스. 양효실 옮김. 2008. 『불확실한 삶: 애도와 폭력의 권력들』. 부산: 경성대학교출판부.
- 스타브라카키스, 야니. 이병주 옮김. 2006. 『라캉과 정치』. 서울: 은행나무.
- 아감벤, 조르조. 박진우 옮김. 2008. 『호모 사케르: 주권권력과 별거벗은 생명』. 서울: 새물결.
- _____. 김항 옮김. 2009. 『예외상태』. 서울: 새물결.
- 지젝, 슬라보예 이성민 옮김. 2005. 『까다로운 주체』. 서울: 도서출판 b.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. trans. Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: U of Michigan P.
- Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.