



카타스트로피즘

파국론을 위한 노트

우리는 재난이 '이상'한 징후가 아니라 '일상'의 사건인 시대에 살고 있다. 위험사회가 만들어낸 재난의 일상화는 우리에게 익숙한 상식을 탈피하라고, 아직 오지 않은 미래의 시간을 끌어들이 사유하라고 요청하고 있다. 세계의 끝에 대한 상상인 '파국'은 그러한 새로운 사유를 지칭하는 하나의 이름이다. 현재의 안온함을 파고들며 문명의 끝을 상상하는 파국의 사유는 오랜 역사를 갖고 있지만, 그것이 갖고 있는 급진성은 오늘날 가장 절실하다. 우리의 오늘은 자본주의가 만들어낸 자연과 사회와 인간의 몰락, 곧 생태 자체의 몰락으로 특징지어지기 때문이다. 이 강의는 파국이라는 하나의 프리즘을 통해 현재를 낫설게 살핌으로써 우리의 현재가 얼마나 취약한지, 그러나 그 취약성은 어떤 가능성을 품을 수 있는지를 질문하려 한다. 진정한 '시작'을 위해서 우리는 '끝'에 주목할 필요가 있다.

1강 **파국적 사유** 현재에 투입하는 미래의 시간(7/29, 화)

2강 **파국의 서사** 발라드, 애트우드, 쿤슬러, 그리고 좀비(8/5, 화)

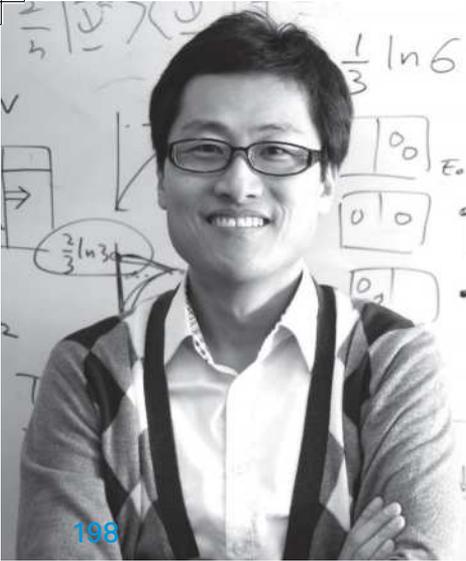
3강 **파국의 정치학** 자유주의, 공산주의, 현실주의, 생태주의(8/12, 화)

4강 **가능성으로서의 파국** 유토피아와 디스토피아의 변증법(8/19, 화)

강사 **문강형준**(문화평론가)

- 일시 7월 29일(화) 저녁 7시부터 매주 화요일(총 4강)
- 장소 협동조합 가장자리 강의홀(마포구 성지길 36번지, 3층)
- 인원 30명(선착순)
- 참가방법 가장자리 홈페이지(www.gajangjari.net)에 오셔서 댓글을 달거나 전화(02-3144-3973)로 신청
- 입금계좌 국민은행 479001-01-246570(협동조합 가장자리)





말과활 격월간 2014년 7-8월호

차례

004	이미지와 정치	행방불명: 실종과 사망신고 사이의 시차에 관한 소고 / 임민욱
026	머리글	시나이는 '없다' / 김진호
037	상황의 시작	The Humor of Exclusion-사랑은 나의 약점-시와 대화 / 심보선 사소한 물음들에 답함-모든 것이 돌아온다-이 선을 넘지 마시오 / 송경동
060	특집	세월호에 던지는 질문, 세월호가 던지는 질문 애도와 인륜성 / 복도훈 국가란 무엇인가 / 정용택 유족들의 특별법을 읽는다는 것 / 윤인로 4·16 이후의 삶을 위한 네 개의 물음 / 소영현
120	현장 보고서	광장 없는 애도 / 박현아
128	대화	후쿠시마 원전 사고, 세월호 참사, 그리고 안전권력과 저항담론 / 사토 요시유키·김상운
149	연속시론	광주, 박승희와 이남종의 죽음 / 천정환
168	사유하는 사진	히로시 스기모토, 프레임에 맞서는 1억 개의 디테일 / 이영준



184	사진 속으로	얇는 작가 노순택 / 김현호
198	과학과 인간	자유의지의 물리학 / 김상욱
207	소리의 모험 1	'사운드스케이프 문화론'이란 무엇인가? / 임태훈
218	사유의 행로	상상력의 아질, 텐트극장 외 / 사쿠라이 다이조 물락으로의 초대 / 윤여일
244	소년, 1980년대를 가로지르다_1	박정희 최후의 날 / 김형민
254	남쪽으로 튀어 5	내 인생 마지막 이사를 꿈꾸며 / 명인
267	김신식의 치병일기	미셸 푸코, 서사들의 쟁탈전 / 김신식
276	텍스트비평	말의 불가능성과 새로운 자리를 탐구하는 광주라는 계기 / 안은별 기사로서의 만화, 만화로 쓴 기사 / 김봉석 벤처 코뮌을 구축하기 위한 '카피파레프트' / 이성혁
301	마르크스에게 묻다 5	사회주의 이후의 코뮌리즘, 사회주의 이전의 코뮌주의 / 이진경



행방불명: 실종과 사망신고 사이의 시차에 관한 소고

글 · 그림 임민욱

설치미술가.
〈뉴타운 고스트〉를 시작으로
퍼포먼스를 기반으로 하는
동영상 작업과 설치미술을
해오고 있다.

태풍 너구리 때문에
중단했던 세월호 선체
수색이 재개됐다. 현재
세월호 실종자 수는
000이다.

스러진 태풍의 가장자리에 안개가 피어난다.
그 가장자리를 따라 걸으면 기억도 스러진다. 태풍이
내선 숨을 들이마시며 팽목항을 어슬렁거리면 절대
꺼지지 않는 파도가 태풍의 눈 속으로 천천히 이끌며
들어간다.

별안간 내팽개치는 파도를 끌어안고 태풍의 눈에
꽃히면 거기 토막 난 바다에 숨 막혀서 커지는 얼굴들이
떠오른다. 등고선을 그리며 실종자들 전부가 기다림으로
찰랑이며 숨을 내쉬고 있다.



이미지와
정지

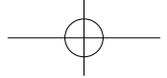
돌아보라.
파헤쳐라.
꿈마다 증언뿐이다.

실종신고와 사망신고는 언제 어떻게 (불)가능한
걸까. 행방불명과 실종자들의 관점은 다르다.
누가 누구에게 실종인가.
실종자들의 노래는 불분명한 어둠 속에서만
들리는 고음과 저음으로 갈라져 있다. 고래의
울음소리를 담은 등고선. 헤아릴 길 없는 높고
낮음 속에서만 드러나는 얼굴이 방방곡곡
애달프다.



세월호 실종자와 하루 몇십 건의 실종자와 대구 삼풍
넘어가면 광주가 나오고 한국전쟁, 방방곡곡에 실종자들의
노래가 고래 소리처럼 웅얼거린다. 끼이욱 끼이욱…… 실종에는
자발적 행방불명도 있고 언제나 책임의 실종이 불러낸 예정된
사망선고들이 있다.

“2002년 태풍 루사는 사망·실종 246명의 인명 피해와 5조 원이 넘는 재산 피해를 냈다. 큰 비를 수반한
대표적인 태풍으로 꼽히며, 루사라는 이름은 말레이시아에서 제출한 것으로 사슴을 뜻한다.” 위키피디아에서 인용



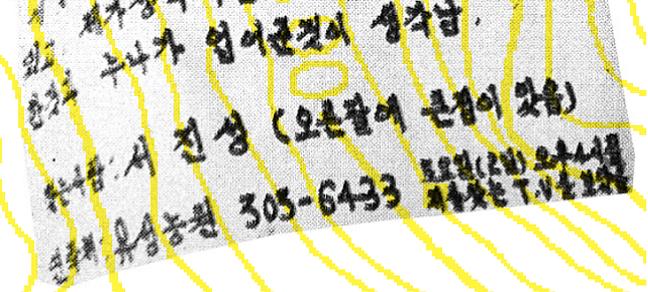
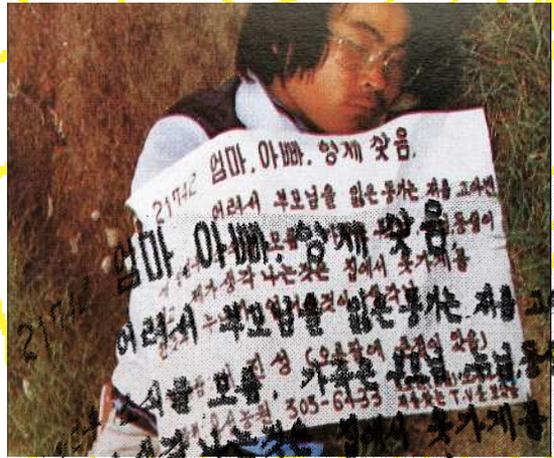
천 마리의 개와 늑대가
일시에 질주하는 책상 위로 별뿔별 바스락거림

미키가자를 찾습니다

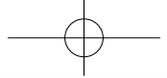


귀신고래 Korean Gray Whale

1983년 여름, <누가 이 사람을 모르시나요>. KBS 이산가족 찾기 생방송은 원래 6·25 특집 프로로 6월 30일 몇 시간만 방영하고 끝내려 했는데 예상 외로 밀려드는 문의와 신청이 하도 많아서 정규방송을 모두 없애고 석 달간 마라톤 생중계를 하였다. 접수된 건수는 100,952건, 이 중 53,536건이 방송되고 10,189명이 눈물의 가족상봉을 하였다.



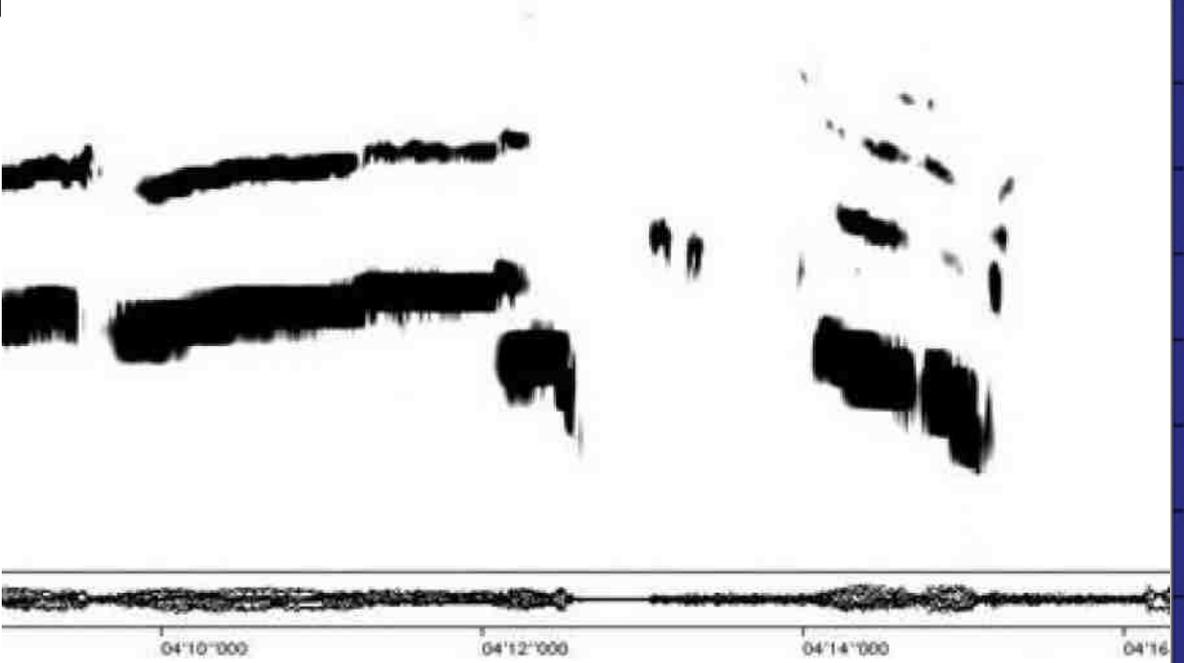
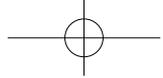
헤어날 길 없는 별가루를 고스란히 두 눈에 뒤집어쓴다. 파도에 묶여둔 자장가를 차근차근 손에 묻혀서 여기에서 저기로 흔들며 내보낸다. 물에 풀린 자장가에 바다 숲이 흔들린다.



5·18 광주 민주화운동

“..... 오랫동안 집을 떠나있어 신고가 접수되지 않은 사망자 수까지 합하면 전체 사망자 수는 2천 명에 이를 것이라는 주장도 제기되었지만 확인할 길은 없었다. 공수부대원들이 처음부터 사상자 수를 은폐하기 위해서 사상자가 발생하는 대로 트럭에 신고 아무도 모를 곳에 파묻었기 때문에 더욱 그랬다.”

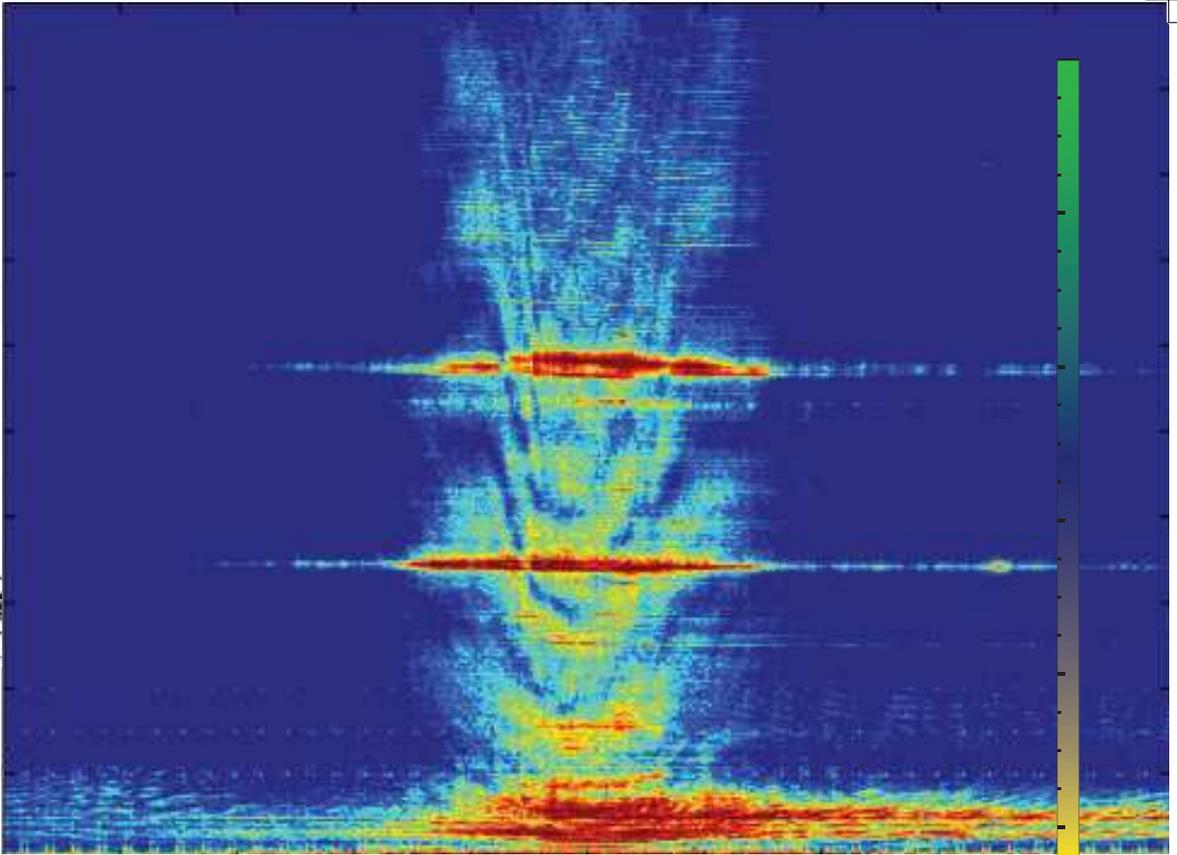
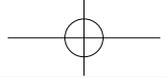
〈한국 현대사 산책〉, 강준만, 인물과 사상, 2003



죽음에는 시차적 관점이 없다. 목숨이 하나이듯 죽음도 한 번이다. 다시 태어나지 못하는 자기 앞의 생에서 본 것을 못 본 척한다는 것은 살아있지 않다는 뜻이다. 산송장은 언제나 고통을 외면한다. 죽음을 외면한다. 이미 죽어있으니까.



책임이 실종된 지 63년, 광주 5·18 민주화운동 실종자들, 성수대교 삼풍백화점 대구 지하철 세월호 점점 빠른 간격으로 실종의 도들이표가 말린다. 국가권력은 시치미를 떼고 아리랑을 지휘한다.



가끔 태풍이 행방불명된 자들을 드러낸다. 행방불명이 아니라 살해된 자들이 돌아오는 경우다. 재난 시에는 피해자는 실종된 것이 아니었고 가해자는 적군만도 아니었다. 산과 바다는 더 이상 숨기는 걸 받아줄 수 없다는 듯 토해낸다.
 탐스런 사과와 산딸기에 유골들이 맺힌다.
 삼킬수록 긴 울음과 울림이 포물선을 그린다.



2003. 2. 18. 오전 9시 53분 대구 지하철 1호선 '반대편 선로로 들어온 제1080 열차에 그대로 불이 옮겨 붙었고 대부분의 사망자가 이 열차의 승객, 지하철을 이용하는 분들은 대개 성실하고 열심히 살려고 하는 서민들과 미래를 준비하는 청년 학생들이었고, 이들이 피해자들이란 것' '사체수습과정에서 국과수에서 유전자 감식이 불가능한 사체가 상당수 있을 수 있다는 발표와 안심기지창에서의 사체조각 발견으로 인해 실종자 유가족들의 극도의 불안감이 상존'



250m

“태풍 루사로 민심이 흉흉해지면서 유언비어가 난무하였는데 속초시에서는 지급하는 성금을 거절하는가 하면, 아남플라자 지하에서 시신 10여 구가 나왔고, 산사태로 시신이 매몰되는 등의 괴소문이 나돌아 흉흉한 민심을 반영하였다”

연세대학교 방재안전관리연구센터 블로그

태풍루사는 유언비어만 만든데 아니라 진실도 드러냈다.

“2002년 태풍 ‘루사’ 때 산사태가 나서 드러난 학살의 현장은 2004년 발굴을 했으나 정확한 진상과 책임소재 규명, 위령사업과 배·보상 문제 등 단 한 가지도 해결하지 못한 채 컨테이너 박스에 임시 안치된 채 10년의 세월을 보냈다.”

“M1소총 탄피...가해자는 정규군”

진실이 드러나도 인정할 수 없는 죽음이 있다.

묻어 줄 수 없는 죽음이 있다.

뼈에는 이데올로기가 있다, 없다.

그들에겐 말과 활이 없었다.
국가보안법은 국민의 권리를
공적으로 실증시키고
빨아들이는 말과 활의
블랙홀이다.

“요오 우리 아버지가 있는 가베? 잡히거든 날 아침에 ‘최진 기 없는데 무슨 일이 있겠나? 갔다 오게’ 하고 가더마이 이리 오나!” 지팡이 하나에 몸을 의지한 성승숙(82·진주 일방성면) 할머니가 마산 진전면 여양리 발굴 현장 가지런히 놓인 유골 앞에서 눈물을 흘렸다.

DEJA VU DEJA DISPARUE

삼풍 실종자 처리/ 법적사망 인정돼야 보상

“1천5백여명의 실종자 가족들이 장사진을 이루던 서울교대는 사체발굴작업이 마무리됨에 따라 시신을 찾은 가족들이 대부분 떠나고 체육관을 중심으로 2백여명만이 남아 자리를 지키고 있다. 실종자 가족들은 아침부터 체육관안에 비치된 유실물 사진첩을 뒤적거리며 사랑하는 가족과 친지의 흔적마저도 찾지 못할까 우려. 이중 24명은 이날오전8시쯤 수건을 목에 두른 채 백화점 건물잔해가 쌓여있는 난지도 매립지로 유품을 찾기 위해 출발.”

(조선일보) 1995년 7월 22 일자 기사에서 부분 발췌

“애대는 실종자 가족들/난지도서 시신일부-유품찾기 간간힘 삼풍백화점 붕괴사고 실종자 가족들은 21일 무너진 A동 잔해제거작업이 마무리되자, 난지도 야적장에서 시신의 일부나 유물이라도 찾으려고 애를 태우고 있다. 실종자 가족들은 날이 새자마자 난지도 작업장에 나오고 있고, 일부는 야적장 옆에 컨테이너를 설치하고, 야에 그곳에서 밤을 새고있다. 난지도 야적장은 총 1만5천평, 지금까지 46%인 6천8백평에 대한 수색작업이 완료됐고, 남아있는 8천2백평에 대한 작업이 진행되고 있다. 이날 오후 2시쯤 실종자 가족 30여명은 10대의 포클레인이 콘크리트더미를 담아 조금씩 아래로 떨어뜨리면 흙더미 사이에 실종자의 흔적이 있는지 살살이 뒤지기도 했다. 대부분의 경우는 엇가락처럼 휘어진 철근파이프와 쓰레기 더미밖에 눈에 띄지 않지만, 옷가지들이 발견되면 즉각 작업을 중단시킨 후 확인하고있다. 결혼한지 두달밖에 안된 딸 최란주씨(25)를 잃은 황진례씨(50.여)는 “임신 2개월째인 딸이 마지막으로 출근하는 날이었다”고 울먹이며, 딸의 조그마한 흔적이라도 찾기위해 흙더미속에서 나온 SAMPOONG 이라고 쓰여진 쇼핑백을 열심히 뒤졌다.



단군 이래로 사람이 태어난
적이
없는 것 같습니다.
사람을 찾습니다.
사람이 이럴 수는 없습니다.

인천 시민 30여 명 탑승...
'5명 구조, 나머지 행방불명'

<머니투데이> 2014년 4월 16일 기사 제목

사람을 찾습니다. 1983년
사람을 찾습니다. 1950년
사람을 찾습니다. 1980년
사람을 찾습니다. 1995년
사람을 찾습니다. 2003년
사람을 찾습니다. 2014년

대한민국 만세!

“나는 사람이 아니다.
나는 짐승이다.
그래서 나는 고독하다.”

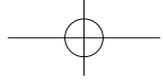
*문경 석달 마을 민간인 학살 생존자 채의진의 말

군인 양반!
왜 우리를
죽이는지
알고나 죽읍시다!

실종자 인정사망 심사위원회

2014년 5월 청주 축구공원 공사현장에서 발견된 유골들





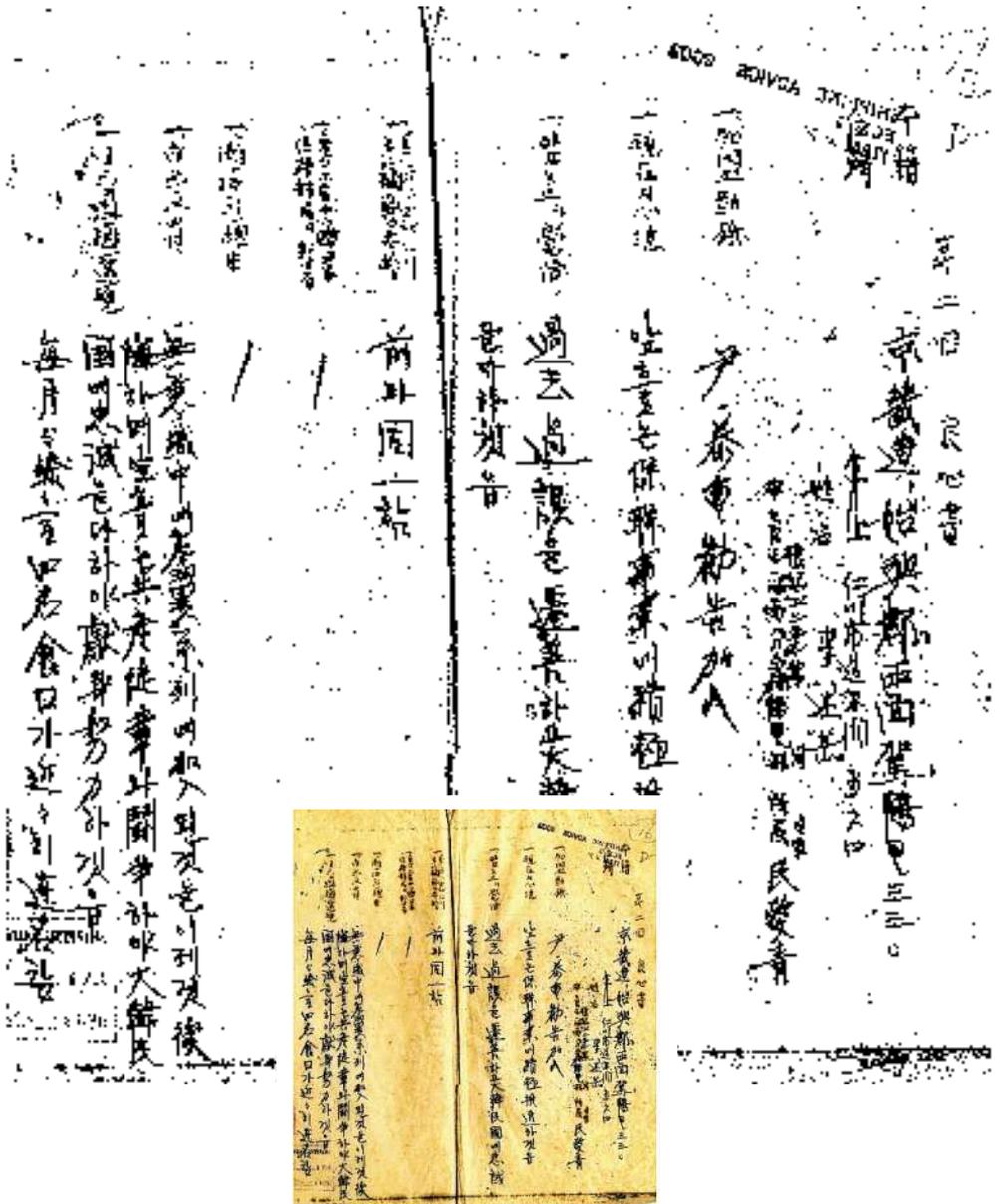
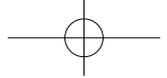
보도 연맹이 뭐야?



2014년 5월 청주 축구공원 공사현장에서 발견된 유골들



2005년 경산 코발트 광산



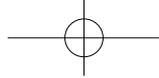
양심서 탑재 내용

양심서에는 보도연맹 가입자의 본적, 주소, 가맹 동기, 앞으로의 각오, 자기반성, 자기 주위환경, 가입을 권유한 사람의 이름 등이 기재되어 있고, 가입자들이 앞으로 보련사업을 적극 추진하고 과거의 과오를 천선하며 대한민국에 최선을 다하고 헌신하겠다고 적혀 있다.

NARA, RG242 Entry299 Box767 SA2009 Item 67, 양심서

바로 너처럼 질문하는 애들을
잡아가는 조직이었지!





**행방불명된 사람들은 언제 사망신고를 하지?
국가가 살해한 경우는 어떻게 신고하지?
사망신고할 때 사인을 어떻게 적어?**

이미지제작부 대사용

본 적	전라남도 합평군 [redacted]
호주성명	[redacted]
권산입력	[입력일] 2005년 10월 25일 [입력사유] 호적법시행규칙 부칙(2004.10.18.) 제2조제1항
사건명	장정 또는 기재사망
장정	[사건본인명] [redacted] [호주와의관계] 호주 [장정허가일] 2009년 12월 09일 [허가법원] 광주지방법원 목포지원 [신청일] 2009년 12월 24일 [신청인] [redacted] [장정일] 2009년 12월 24일 [장정내용] 일반신분사망함에 "서기 1950년 11월 15일 오전 8시 본적지에서 사망"으로 기재된 것을 "서기 1951년 1월 12일 전남 합평군 해보면 모평마을에서 국군 11사단 20연대 2대대 5중대의 집단학살 사망"으로 정정
결정	[사건본인명] [redacted] [호주와의관계] 과 [장정허가일] 2009년 12월 09일 [허가법원] 광주지방법원 목포지원 [신청일] 2009년 12월 24일 [신청인] [redacted] [장정일] 2009년 12월 24일 [장정내용] 일반신분사망함에 "서기 1961년 10월 5일 오전 8시 본적지에서 사망"으로 기재된 것을 "서기 1951년 1월 12일 전남 합평군 해보면 모평마을에서 국군 11사단 20연대 2대대 5중대의 집단학살 사망"으로 정정

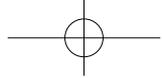
위 제작부는 대사용 문서이므로 등본으로 사용할 수 없습니다.

민간인 학살 희생자 유해 발굴과 관련하여 <진실화해를 위한 과거사정리위원회>의 권고사항은 다음과 같다.

1. 희생자와 유족들에게 국가의 공식적 사과를 해야 한다.
2. 위령사업을 지원해야 한다.
3. 가족관계 등 등록부 정정을 해야 한다.

대부분 사망 일시, 장소가 잘못 기재되어 있는 것이 많다. 국가는 유족들이 원할 경우 법적 절차를 통해 가족관계 등록부에 대한 정정조치를 취해야만 한다.

그러나 위와 같은 권고사항은...

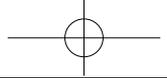


제적등본	
열람용	
남도 함평군	
호	
작성일] 2005년 09월 09일	
원사유] 초적법시행규칙 부칙(2004.10.18.) 제2조에1항	
정정 또는 기재사항	
근본연명	
주요비관계] 자	
정서가일] 2010년 03월 24일	
가법명] 광주지방법원 목포지원	
청일] 2010년 04월 21일	
청인]	
정일] 2010년 04월 21일	
정내용] 산문사정판의 '서거1959년 7월 12일 오후 7시 30분 함평군 대동면 백호리 647번지에서 사망'으로 기재된 것을 '서거 1951년 6월 4일 함평군 대동면 백호리 647번지에서 국군 20연대 군인의 군나 권입사망 '으로 정정	
위 등본은 제적의 내용과 불일치함을 증명합니다.	
서거 2010년 04월 21일	
발급시간 : 15시 02분 발급장차 : 번호 : 061-	

한국전쟁 전후 민간인 학살 희생자들은 '본적지에서 사망'이라는 어정쩡한 문구를 강요당한 채 살아오다가 반세기도 훌쩍 지나서야 사실에 의거한 사망원인을 등재할 수 있었다. 호출에 갑작스레 끌려 나갔었기 때문에 유족들은 행방불명과 실종으로 알고 있다가 사망원인을 알게 된 후에도 밝힐 수가 없었다. 국군과 경찰에 의한 살인이었기 때문에 밝힐 수 없었고 국가가 인정할 수 없는 죽음이었다. 적법한 절차를 거치지 않고 자행되었던 한국전쟁 전후 민간인 학살은 현재 가해자만 실종된 사건이다. 밝히려 나간다면 남편이, '잠깐 지서에 다녀올게' 하던 어른들이 돌아오지 않아 수소문하던 가족들에게 1961년 이종살해가 기다리고 있었다. 오히려 연좌제로 고통 받게 되고 지금까지도 불이익을 당할까봐 두려움에 떨며 살아가고 있다. 국가보안법은 부관참시했고 별거벗은 무덤과 가족들은 자발적 실종의 길을 선택했다. 물론 지금은 자유가 보장되어서 이런 역사의 미언을 두려움 없이 꺼낼 수 있다는 뜻은 아니다. 안타까운 것은 대부분의 유족들이 고령화되면서 한을 품은 채 숨을 거두어가고 있다는 사실이다. 할아버지 할머니가 어디서 무엇을 하다가 어떻게 숨졌는지 38선에 가로막힌 국토처럼 후손들의 질문은 더 이상 거슬러 올라갈 수 없다.

국가가 알아서 해주겠...지...





[양식 제19호]

사 망 신 고 서		* 뒷면의 작성방법을 읽고 기재하시되 선택항목은 해당번호에 "○"으로 표시하여 주시기 바랍니다.	
(년 월 일)			
① 사망자	성명	한글 <input type="checkbox"/> / <input type="checkbox"/> 성 별 주민등록번호 -	
	등록기준지	한자 <input type="checkbox"/> / <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> 남 <input type="checkbox"/> 여
	주소	[세대주관계] 의	
	사망일시	년 월 일 시 분(사망지 시각: 24시간제로 기재)	
사망장소	장소		
	구분	<input type="checkbox"/> 주택 <input type="checkbox"/> 의료기관 <input type="checkbox"/> 사회복지시설(양로원, 고아원 등) <input type="checkbox"/> 공공시설(학교, 운동장 등) <input type="checkbox"/> 도로 <input type="checkbox"/> 상업·서비스시설(상점, 호텔 등) <input type="checkbox"/> 산업장 <input type="checkbox"/> 농장(논밭, 축사, 양식장 등) <input type="checkbox"/> 병원 이층 중 사망 <input type="checkbox"/> 기타()	
② 기타사항			
③ 신고인	성명	○ 또는 서명 주민등록번호 -	
	자격	<input type="checkbox"/> 동거친족 <input type="checkbox"/> 비동거친족 <input type="checkbox"/> 동거자 관계 <input type="checkbox"/> 기타(보호시설장/사망장소관리장 등) 자격	
	주소	전화	이메일
④ 제출인		성 명	주민등록번호

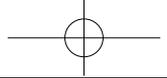
* 타인의 서명 또는 인장을 사용하여 허위의 신고서를 제출하거나, 허위신고를 하여 가족관계등록부에 부실의 사실을 기록하게 하는 경우에는 형법에 의하여 5년 이하의 징역 또는 1천만원 이하의 벌금에 처해집니다.

* 다음은 국가의 인구정책 수립에 필요한 자료로 「통계법」 제32조 및 제33조에 의하여 성실응답 의무가 있으며 개인의 비밀사항이 철저히 보호되므로 사실대로 기입하여 주시기 바랍니다.

⑤ 사망원인	<input type="checkbox"/> 직접 사인	발병부터	
	<input type="checkbox"/> ①의 원인	사망까지	
	<input type="checkbox"/> ②의 원인	기 간	
	<input type="checkbox"/> ③의 원인		
기타의 신체상황		진단자	<input type="checkbox"/> 의사 <input type="checkbox"/> 한의사 <input type="checkbox"/> 기타
⑥ 사망종류		<input type="checkbox"/> 병사 <input type="checkbox"/> 외인사(사고사 등) <input type="checkbox"/> 기타 및 불상()	
⑦ 외인사사항	사고종류	<input type="checkbox"/> 운수(교통) <input type="checkbox"/> 중독 <input type="checkbox"/> 추락 의도성 <input type="checkbox"/> 비의도적 사고 <input type="checkbox"/> 익사 <input type="checkbox"/> 화재 <input type="checkbox"/> 기타() 여 부 <input type="checkbox"/> 자살 <input type="checkbox"/> 타살 <input type="checkbox"/> 미상	
	사고일시	년 월 일 시 분(24시간제로 기재)	
	사고지역	<input type="checkbox"/> 현주소지와 같은 시군구 <input type="checkbox"/> 다른 시군구(시도, 시군구)	
	사고장소	<input type="checkbox"/> 주택 <input type="checkbox"/> 의료기관 <input type="checkbox"/> 사회복지시설(양로원, 고아원 등) <input type="checkbox"/> 공공시설(학교, 운동장 등) <input type="checkbox"/> 도로 <input type="checkbox"/> 상업·서비스시설(상점, 호텔 등) <input type="checkbox"/> 산업장 <input type="checkbox"/> 농장(논밭, 축사, 양식장 등) <input type="checkbox"/> 기타()	
⑧ 사망자	국 격	<input type="checkbox"/> 대한민국(출생시 국적취득) <input type="checkbox"/> 대한민국(귀화(수반포함)인지 국적취득, 이전국적:]	
	최종 졸업학교	<input type="checkbox"/> 무학 <input type="checkbox"/> 초등학교 <input type="checkbox"/> 중학교 <input type="checkbox"/> 고등학교 <input type="checkbox"/> 대학교 <input type="checkbox"/> 대학원이상	
	발병(사고)당시직업	<input type="checkbox"/> 관리자 <input type="checkbox"/> 전문가 및 관련종사자 <input type="checkbox"/> 사무종사자 <input type="checkbox"/> 서비스종사자 <input type="checkbox"/> 판매종사자 <input type="checkbox"/> 농업·어업 숙련 종사자 <input type="checkbox"/> 기능원 및 관련 기능 종사자 <input type="checkbox"/> 장치·기계 조작 및 조립 종사자 <input type="checkbox"/> 연수·노무 종사자 <input type="checkbox"/> 학생 <input type="checkbox"/> 가사 <input type="checkbox"/> 군인 <input type="checkbox"/> 무직	<input type="checkbox"/> 미혼 <input type="checkbox"/> 배우자 있음 <input type="checkbox"/> 이혼 <input type="checkbox"/> 사별

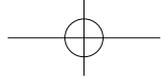
* 아래사항은 신고인이 기재하지 않습니다.

읍면동접수	가족관계등록관서 송부	가족관계등록관서 접수 및 처리
년 월 일(인)		



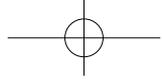
[양식 제19호]

사 망 신 고 서		* 뒷면의 작성방법을 읽고 기재하시되 선택항목은 해당번호에 “○”으로 표시하여 주시기 바랍니다.	
(년 월 일)			
① 사망자	성명	한글 <input type="checkbox"/> / 영자 <input type="checkbox"/>	성 별
	등록기준지	한자 <input type="checkbox"/> / 영자 <input type="checkbox"/>	주민등록번호
	주소	세대주관계 의	
	사망일시	년 월 일 시 분(사망지 시각: 24시간제로 기재)	
사망장소	주소		
	구분	<input type="checkbox"/> 주택 <input type="checkbox"/> 의료기관 <input type="checkbox"/> 사회복지시설(양로원, 고아원 등) <input type="checkbox"/> 공공시설(학교, 운동장 등) <input type="checkbox"/> 도로 <input type="checkbox"/> 상업·서비스시설(상점, 호텔 등) <input type="checkbox"/> 산업장 <input type="checkbox"/> 농장(논밭, 축사, 양식장 등) <input type="checkbox"/> 병원 이송 중 사망 <input type="checkbox"/> 기타()	
② 기타사항			
③ 신고인	성명	<input checked="" type="checkbox"/> 또는 서명	주민등록번호
	자격	<input type="checkbox"/> 동거친족 <input type="checkbox"/> 비동거친족 <input type="checkbox"/> 동거자	관계
	주소	<input type="checkbox"/> 기타(보호시설장/사망장소관리장 등)	자격
전화	이메일		
④ 제출인	성 명	주민등록번호	
* 타인의 서명 또는 인장을 도용하여 허위의 신고서를 제출하거나, 허위신고를 하여 가족관계등록부에 부실의 사실을 기록하게 하는 경우에는 형법에 의하여 5년 이하의 징역 또는 1천만원 이하의 벌금에 처해집니다.			
* 다음은 국가의 인구정책 수립에 필요한 자료로 「통계법」 제32조 및 제33조에 의하여 성실응답 의무가 있으며 개인의 비밀사항이 철저히 보호되므로 사실대로 기입하여 주시기 바랍니다.			
⑤ 사망원인	<input type="checkbox"/> 직접 사인		
	<input type="checkbox"/> 1의 원인	발병부터	
	<input type="checkbox"/> 2의 원인	사망까지	
	<input type="checkbox"/> 3의 원인	기 간	
기타의 신체상황		진단자	<input type="checkbox"/> 의사 <input type="checkbox"/> 한의사 <input type="checkbox"/> 기타
⑥ 사망종류	<input type="checkbox"/> 병사 <input type="checkbox"/> 외인사(사고사 등) <input type="checkbox"/> 기타 및 불상()		
⑦ 외인사 사항	사고종류	<input type="checkbox"/> 운수(교통) <input type="checkbox"/> 중독 <input type="checkbox"/> 추락 <input type="checkbox"/> 의도성 여부	<input type="checkbox"/> 비의도적 사고 <input type="checkbox"/> 자살 <input type="checkbox"/> 타살 <input type="checkbox"/> 미상
	사고일시	년 월 일 시 분(24시간제로 기재)	
	사고지역	<input type="checkbox"/> 현주소지와 같은 시군구 <input type="checkbox"/> 다른 시군구(시도, 시군구) <input type="checkbox"/> 기타()	
사고장소	<input type="checkbox"/> 주택 <input type="checkbox"/> 의료기관 <input type="checkbox"/> 사회복지시설(양로원, 고아원 등)		
	<input type="checkbox"/> 공공시설(학교, 운동장 등) <input type="checkbox"/> 도로 <input type="checkbox"/> 상업·서비스시설(상점, 호텔 등) <input type="checkbox"/> 산업장 <input type="checkbox"/> 농장(논밭, 축사, 양식장 등) <input type="checkbox"/> 기타()		
⑧ 사망자	국 적	<input type="checkbox"/> 대한민국(출생시 국적취득) <input type="checkbox"/> 대한민국(귀화(수반포함)인지 국적취득, 이전국적:)	
	최종 졸업학교	<input type="checkbox"/> 무학 <input type="checkbox"/> 초등학교 <input type="checkbox"/> 중학교 <input type="checkbox"/> 고등학교 <input type="checkbox"/> 대학교 <input type="checkbox"/> 대학원이상	
	발병(사고)당시직업	<input type="checkbox"/> 관리자 <input type="checkbox"/> 전문가 및 관련종사자 <input type="checkbox"/> 사무종사자 <input type="checkbox"/> 서비스종사자 <input type="checkbox"/> 판매종사자 <input type="checkbox"/> 농업·어업·축림 종사자 <input type="checkbox"/> 기능원 및 관련 기능 종사자 <input type="checkbox"/> 장치·기계 조작 및 조립 종사자 <input type="checkbox"/> 단순노무 종사자 <input type="checkbox"/> 학생 <input type="checkbox"/> 가사 <input type="checkbox"/> 군인 <input type="checkbox"/> 무직	<input type="checkbox"/> 미혼 <input type="checkbox"/> 배우자 있음 <input type="checkbox"/> 이혼 <input type="checkbox"/> 사별
* 아래사항은 신고인이 기재하지 않습니다.			
읍면동접수	가족관계 등록관서 송부	가족관계 등록관서 접수 및 처리	
년 월 일(인)			



실종과 사망신고는 국가권력의 시차적 관점을 통과해야만 한다.
주검은 명백하나 물어줄 수 없는 주검이 있다.

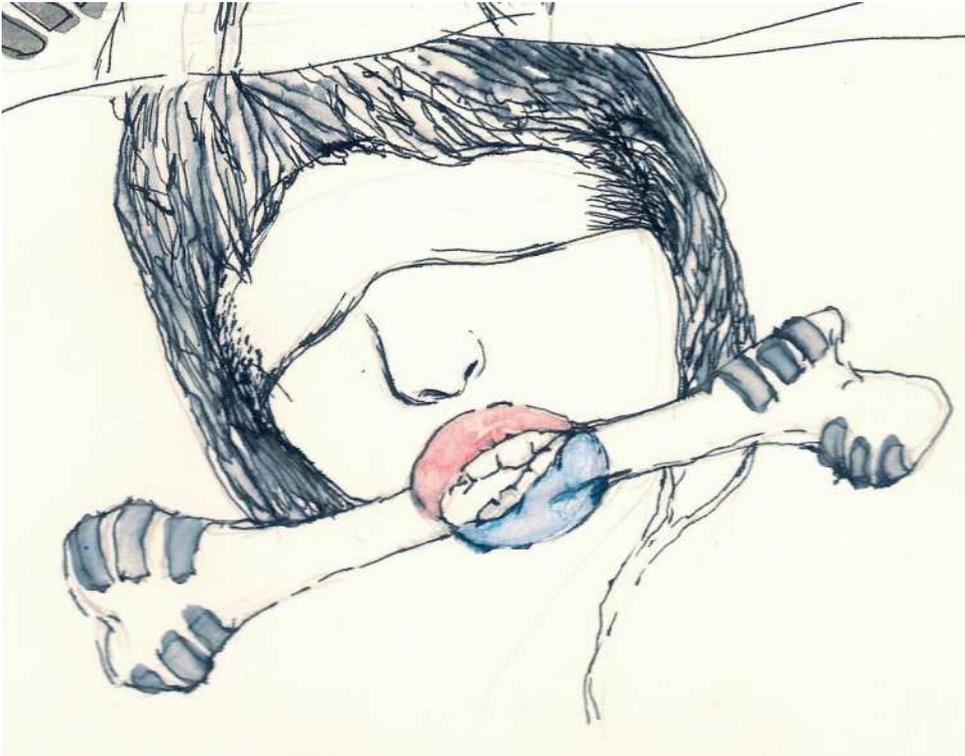




'인민' 실종

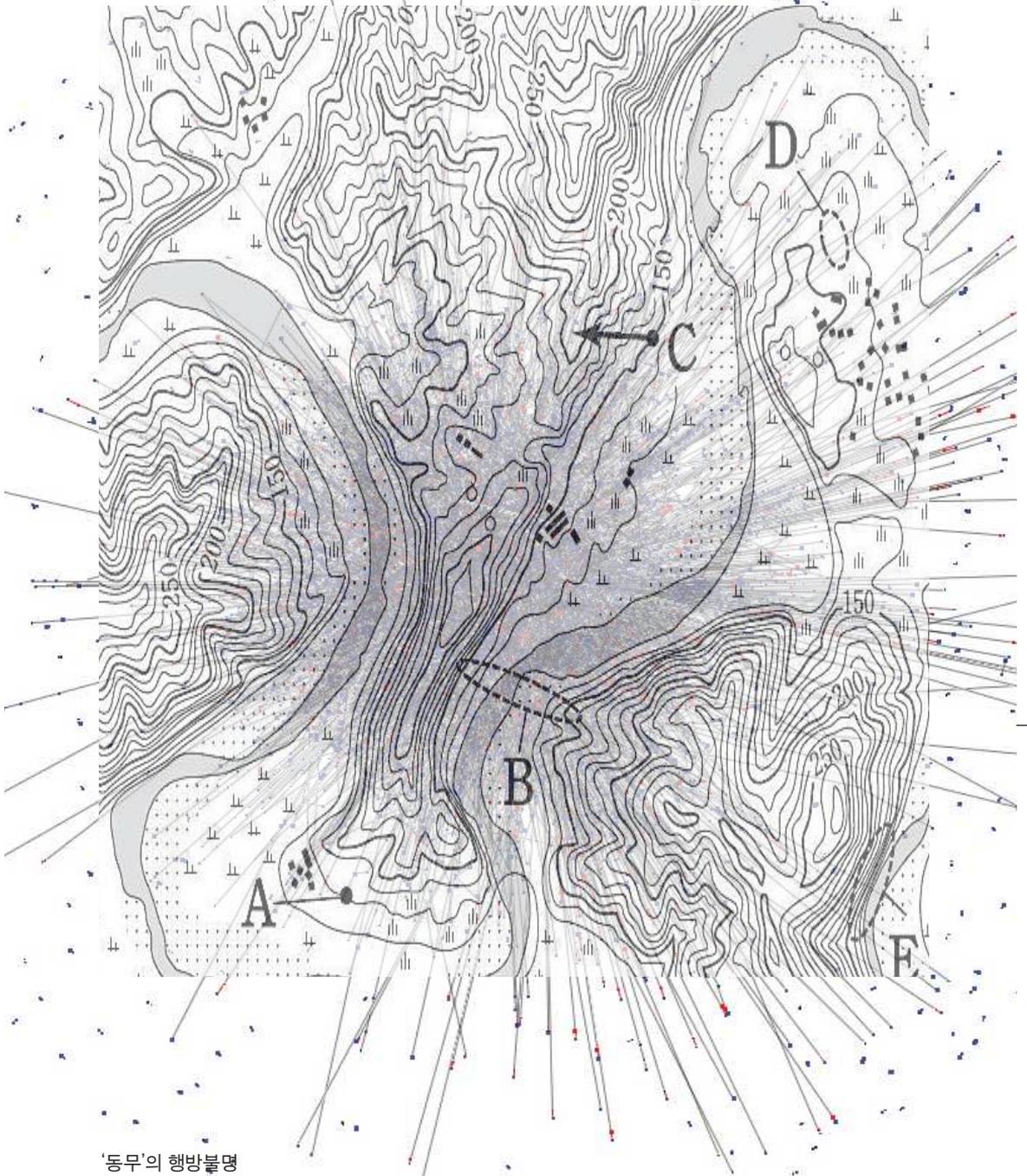
그러나 더 심각한 것은 이데올로기의 구분으로 멸종된 단어들과 함께 사라진 사유와 인식이다.





실종을 검색했더니 하의실종으로 도배됐다.
실종에 대한 우리의 관심은 하의로 옮겨갔으니
드러낼 것은 단지 짧고 긴 노출의 수위뿐이다.
선거판의 말과 활이 다투는 것도 길이밖에
없다. '더 짧게, 더 야하게, 길게 생각하지
말아라' 화를 친다. 그래서 증언은 사라지고
변태스런 미디어가 드러내고 부추기는 건 자위
밖에 없는지도 모른다.

가해자가 지배자로 들어앉은 새둥지에는 먼
바다 고래 울음소리가 들릴 턱이 없다. 거리와
깊이가 사라진 정치의 말과 활은 멸종되기
시작한 '울음과 울림'의 장소성과 현주소를
보여준다.

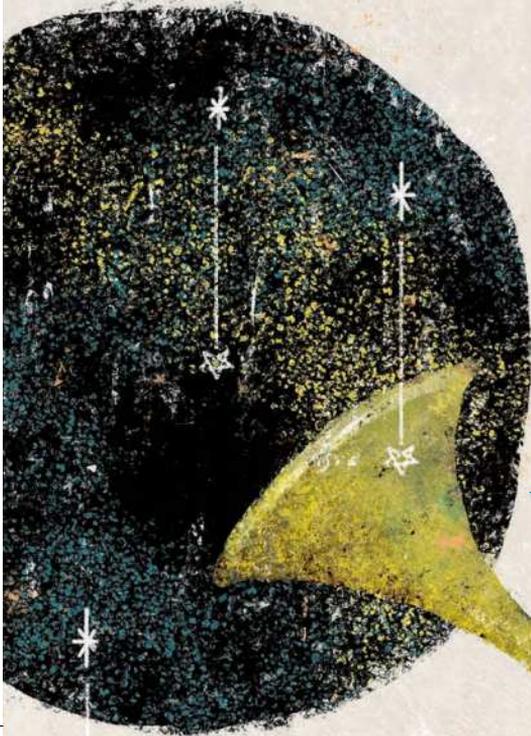


‘동무’의 행방불명

‘내가 사라지면 찾지 말아라’ 평소에 하던 말대로 정말 그가 사라졌다. 아무에게도 알리지 않고 정말 그가 사라졌다. 걸을 수 있을 때까지 걷다가 가겠다고 써놓았다. 세월호 침몰을 지켜보며 결심하게 된 걸까. 소식을 접했을 땐 설명할 수 없는 그 무엇이 처음엔 원망으로 그 다음엔 후회로 그 다음 다음엔 추측과 상상으로 그와 동행하게 되었다. 이젠 평소와 같이 웃고 울고 매번 망치고 고치기도 하면서 잘 살고 있다. 그의 행방불명은 나의 일상 속에서 귀신처럼 출몰하여 외딴 추적을 명령한다. 왜 사라진 걸까. 그는 소망했던 것과 달리 사라지지 않고서 사망신고를 미룬 마른 담배와 빈 술잔 속에 텅 빈 중심이 되어 돌아온다.



천문학자 이명현의 우주산책

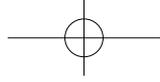


“자고 있는 딸의 얼굴을 보며 디스토피아를 꿈꾸기보다 유토피아를 꿈꾸며 출근한다”라는 이명현 박사님의 말씀은, 외계인의 발견이 꼭 인류에 유리한 것만은 아닐 수 있는데 세티(SETI) 프로젝트를 하는 이유가 무엇이나 하는 내 질문에 대한 답이었다. 이 답변은 <세티>라는 내 만화의 테마가 되었고, 앞날을 알 수 없는 내 인생을 조금은 긍정하게 되었으며, 불안 속에 갇게 된 아들과 딸을 대하는 내 맺집이 되었고 그 후 <미생>이라는 만화를 만드는 동력이 되었다. 그와 내가 어디서 무엇이 되어 다시 만나게 된다면 보다 정다워져서 나비와 꽃송이같이 일상을 나누고 싶다. _만화가 윤태호

- 1강 별의별 이야기_ 참고 서적 『이명현의 별 헤는 밤』 (8/11, 월)
- 2강 우리가 잘 모르는 달 이야기_ 참고 서적 『문더스트』 (8/18, 월)
- 3강 우주의 나이, 크기 그리고 운명_ 참고 서적 『빅히스토리 1: 세상은 어떻게 시작되었을까?』 (8/25, 월)
- 4강 외계생명체를 찾아서_ 참고 서적 『우주 생명 이야기』 (9/1, 월)

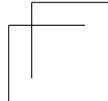
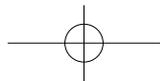
- 일시 8월 11일(월) 저녁 7시부터 매주 월요일(총 4강)
- 장소 협동조합 가장자리 강의홀(마포구 성지길 36번지, 3층)
- 인원 40명(선착순)
- 참가방법 가장자리 홈페이지(www.gajangjari.net)에 오셔서 댓글을 달거나 전화(02-3144-3973)로 신청
- 입금계좌 국민은행 479001-01-246570(협동조합 가장자리)





금강역사 5

격월간 2014년 7-8월





머리글

/ 김진호

제3시대그리스도교
연구소 연구실장.

시나이는 ‘없다’

‘지금’이 어느 때인데...

올해 전반기 개신교계를 뜨겁게 달군 하나의 이슈는 교회정관 개정 논란이었다. 몇몇 대형교회들이 정관을 개정했거나 개정을 시도하고 있었는데, 이에 대해 개신교 시민단체들이 강력한 비판과 항의를 표한 것이다. 특히 ‘사랑의교회’의 정관 개정안이 그 논란을 더욱 격화시켰다.

이 교회는 1990년대 이후 한국의 대형교회 가운데 개신교 신자들 사이에서 가장 좋은 평판을 받고 있는 교회의 하나였다. 심지어는 새로운 대형교회 패러다임의 하나로서 평가되기까지 했다. 그러나 최근 들어 지나친 규모중심주의적 교회 건축이 논란을 불러일으켰고 심지어 담임목사의 전·박사 학위논문 표절 문제가 사실로 드러나게 되면서 그 이미지가 크게 실추된 상태에 있다. 게다가 담임목사의 비리 혹은 배임의 혐의, 반대파 교인에 대한 집단폭행 사건,

©



전직 정치깡패 출신 신자의 난동 등이 잇따르자, 외부의 차가운 시선은 말할 것도 없고, 교회 내부의 갈등의 골은 일파만파로 깊어지고 있다. 이런 상황에서 교회가 정관 개정을 밀어붙이고 있는데, 아래에서 보겠지만, 그것이 반대파 교인에 대한 교회 당국의 강압적 통제의 시도로 보인다는 점에서 개신교 내의 민주적 개혁운동가들에게 대단히 문제적인 것으로 해석되지 않을 수 없었다.

그도 그럴 것이 그 개정의 내용이 너무나 어처구니없는 시대의 반동 그 자체를 보여준다. 그 골자는 두 가지로 요약된다. 하나는 목사나 당회의 권한을 더 강화하고, 이들 특권적 엘리트 교인을 제외한 교인들에 대해서는 권리보다는 의무를 강화하는 방식으로서의 개정이다. 당회란 담임목사와 시무장로로 구성된 회의체로 사실상 교회의 최고 권위기구인데, 교회의 비민주적 일방주의는 바로 당회를 중심으로 작동된다. 한데 흥미롭게도 이 장로교 특유의 기구가 한국에서는 대부분의 교파들에서 채택되고 있다. 유럽 장로교 역사에서 장로와 당회 제도는 제한적이거나 성직자 중심주의에 대한 견제의 맥락에서 도입된 교회민주적인 장치의 측면을 갖고 있지만, 한국에서는 담임목사와 특권적 엘리트 교인의 전횡과 독재의 상징처럼 군림하고 있다.

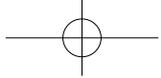
그런데 더더구나 개정된 정관은 당회의 의결정족수를 2/3에서 과반수로 낮춤으로써, 당회에 의한 교회의 법적 통제력을 크게 높이고 있다. 그리고 교인들의 공식적인 집회결사의 자유는 더 엄격히 제한하여, 당회의 승인이 없는 일체의 기관 회의 및 소모임을 불법화했다. 그럼으로써 ‘불법적’ 모임에 참여한 교인을 당회가 징계할 수 있게 되었다. 게다가 교인의 자격에 관한 조항에서 십일조 등 기부금을 통한 재정봉사의 의무를 교인의 필수요건으로 적시함으로써 비교적 안정되고 넉넉한 소득이 ‘없는’ 부류의 사람들에게는 사실상 교인 자격을 제한하는 셈이 되었다(이것은 입법예고 단계에서 큰 논란을 불러일으켰고 교회는 이 교인 자격 조항을 삭제하기로 했다). 정관 개정안의 두번째 골자는 교회 재정의 비공개성을 더 높이는 것이다. 요컨대 교회의 재정장부 열람 요건을 더욱 강화한 것이다.



물론 정관 개정안이 제출되기 전에도 대형교회 가운데 재정장부를 공개한 교회는 거의 없다. 대형교회란 일요일 대예배의 성인 참석자가 2천 명 이상인 교회를 말하는데, 한국에서 이런 교회의 숫자는 대략 880여 개쯤으로 추산된다. 한데 이 880여 개 교회들 가운데 재정을 공개한 교회는 한두 교회 정도에 지나지 않는다. 하지만 거의 모든 교회는 정관상으로는 재정장부를 열람할 수 있게 되어 있다. 실제로 장로·집사·권사 등으로 구성된 교회의 실무기구인 제직회를 통해 재정장부 열람을 요청하는 경우가 간간이 있었다. 하지만 그 모든 경우에 열람은 거부되었다. 한데 정관 개정안에 따르면 전 교인의 2/3 이상의 찬성을 받아야만 재정장부를 열람할 수 있도록 함으로써 교회법 자체가 재정장부의 열람을 사실상 불가능하게 한 셈이 되었다. 게다가 교회는 재정장부를 포함한 공문서의 보존기간을 3년으로 축소함으로써 문제가 된 담임목사와 특권적 엘리트 교인의 비리와 배임 혐의를 입증할 가능성은 제도적으로 거의 사라지게 되었다.

지난 3~4월경 '사랑의교회'의 정관 개정에 대해 개신교계 시민단체를 중심으로 하는 각종 토론회와 비판 집회들이 잇따랐다. 또 이 교회의 비판적 교인들은 신문광고 등을 통해 자신들의 의견을 전 사회를 향해 대대적으로 유포시켰다. 5월에는 MBC의 <PD수첩>에서 이 논란이 다뤄졌고, 인터넷을 중심으로 거의 성토에 가까운 비판이 불꽃처럼 일어났다. 이에 교회는 한편에서는 <PD수첩> 등에 대한 법적 대응과 함께 교회 내부의 비판적 교인에게 비난 협박 테러를 가하는 등 강경하게 대응하면서도, 다른 한편에서는 악화된 여론을 감안해서 보다 신중한 태도를 보이고 있다. 가령 교회는 정관 개정을 6월 말까지 완료하겠다고 했으나, 아직까지 확정안의 통과가 미뤄지고 있다.

이런 사태 추이를 보면서 적지 않은 사람들은 사랑의교회를 향해 이렇게 말했다. "지금이야 어느 때인데 그런 짓을 하나." 한데 이 어처구니없는 정관 개정을 시도한 교회의 당회원들 가운데는 놀랍게도 국회의원·교수·언론인·법조인 등 법의 기술자들, 이른바 '법을 가



진 자들이 다수 포함되어 있다. 즉 이 파동은 목사와 장로들이 법을 몰라서 야기된 것이 아니라 너무나 잘 알아서 일어난 것이라는 얘기다. 이들 법의 전문가들에게 ‘지금’은 바로 그런 어처구니없는 것이 가능한 때다.

지금이 바로 그런 때이기에

실제로 ‘지금’ 한국에선 절름거리며 가까스로 도모했던 민주주의라는 역사적 실험의 반대편을 향해 달려가려는 역진의 행보가 뚜렷하다. 한데 진보 인사들이 “역사의 반동을 향한 행보”라고 비판해 마지않았던 박근혜 정부는 집권 초부터 줄곧 ‘법치’를 누구보다도 강하게 주장해 왔다.

한데 그이는 권위주의 시대가 지난 뒤 취임한 몇 명의 대통령 가운데 가장 권위주의적 특성이 두드러진 존재다. 사실 이 정부를 구성하는 권력연합은 외형상 그이의 부친이 구축했던 그것처럼 1인의 권위주의적 지도자와 그에게 충성경쟁을 하는 다양한 테크노크라트로 구성되었다는 점에서 유사하다. 또 그 연합의 핵심역할을 ‘정치화된 군부’가 맡았고 충성스런 법률 전문가 집단도 깊이 관여되어 있다는 점에서 유사성이 있다. 물론 그 내막이 상당히 다르다는 점은, 권력연합을 내부에서 바라볼 수 없는 우리의 시선에도 종종 포착된다. 지금의 권력연합은 과거에 비해 결코 일사분란하지 않고, 1인의 절대적 권력자에 의해 전체가 지휘되기에는 너무나 복잡한 지형을 지니고 있다는 점을 우리는 그리 깊은 통찰력을 갖지 않더라도 충분히 알 수 있다. 그럼에도 언론이 권력연합을 향해 날선 비판을 가할 때에도 대개 대통령 자신은 비판의 화살에서 비껴 있다. 그것은 그이가 적어도 이 권력연합의 외연 속에 포함되어 있는 자들에게는 일종의 특화된 존재, 즉 카리스마적 지도자로 상징화되어 있다는 점을 시사한다. ‘카리스마적 지도자’란 특별한 신의 은총을 받은 자이고, 대중에게 그 은총을 전달해 주는 존재라는 의미, 곧 메시아적 존재라는 뜻을 지닌 신학적 개념이다.

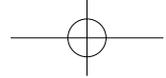


여기서 주지할 것은 메시아(적 존재)는 법적이라기보다는 종교적(혹은 도덕적) 함의가 강한 존재라는 사실이다. 그런 점에서 그이의 지배는 다분히 종교적(혹은 도덕적) 지배의 성격이 강하고, 법적 성격은 상대적으로 약하다. 실제로 박근혜 정부는 집권 초부터 '종북'이라는 이념적 세균(즉 종교적 죄성)에 감염된 국민을 정화시키려는 사명을 지닌 정권으로 법치보다는 종교적(혹은 도덕적) 정치에 몰입했다. 종교사회학이 '정치종교'라고 부른 지배양식과 유사한 정치행태가 이 정부 처음부터 강력하게 작동된 것이다.

그러니 카리스마적 지도자인 그이는 법적 존재라기보다는 '법 위'의 존재다. 즉 '그이가 법을 (수호하기) 위해 존재하는 게 아니라 법이 그이를 위해 존재한다.' 그런 그이가 법치를 유난히 강조했다는 것은 일견 아이러니한 일이다. 물론 독일의 나치 체제처럼 역사적으로 정치종교로 평가되었던 체제는 거의 언제나 법적 지배를 강조했다. 그러니 논리적으로는 어색해도 역사적으로 그다지 어색한 일이 아니다. 그런 체제는 언제나 입법과 사법을 다른 체제들보다 훨씬 강력하게 통제하는 데 성공하였을 뿐 아니라, 법의 해석에서도 다른 해석에 대해 절대적 우위를 점하였고, 또 해석된 법의 유통에서도 대단히 유리한 상황에서 존립해 왔기 때문이다. 그러므로 카리스마적 지도자 자신은 법 외부의 존재로서 법의 효력을 정지시키기도 하고 새로운 법을 창안해내는 역할을 하지만, 백성은 기존의 법이든 새롭게 창안된 법이든 그 법의 통제 아래 있어야 한다. 그것이 '지금'으로 해석된 반동의 시대의 '법'이다.

바로 '지금'이 그런 때여서 당회 안에 법의 전문가들이 즐비한 사랑의교회 등 일부 대형교회들이 정관에 대한 '터무니없는 개정 국면'을 연출하였고, 집권당인 새누리당은 자기들이 주도하여 만든 국회선진화법을 폐기하려는 작업에 이미 착수하였으며, 또한 자신들이 주도하여 만든 교육감 직선제 법안도 폐기하려는 의도를 공공연히 드러내고 있다. 또 무수한 법률들이 자의적으로 해석되는 일이 비일비재했다. 지금이 바로 그런 때이다.

민주화 이후 역대 정부들도 그런 문제제기에서 비껴갈 처지는 아니



지만, 이 정부는 권위주의 정권 시대의 그것처럼, 너무 심하다. 어느덧 법의 공공적 성격은 뒷방 신세로 밀려났다. 반면 법이 가장 열렬히 변호하고 정당화하는 것은 권력과 돈이다. 말했듯이 ‘지금’이라는 정국이 바로 그렇다. 이른바 법의 전문가들은, 바로 ‘그 지금’을 읽어내는 전문가이며 그 지금의 해석에 기반을 둔 법의 해석을 이끌고 있는 자다.

하여 사랑의교회 오정현 목사는 세월호 사건에 대한 막말을 했고, 이를 보도한 <PD수첩>은 교회의 손해배상 청구의 대상이 되었다. 또 문창극 국무총리 후보자 측은 한일합방과 한국전쟁이 하느님의 축복이라고 강연한 내용을 보도한 KBS에 손해배상 청구를 하겠다는 입장을 표명했다. 그 외에도 많은 대형교회 목사들, 정치인들, 심지어 청와대 등도 손해배상 청구의 주체가 되곤 한다. 또 많은 기업들이 노동쟁의를 벌인 노동자들에게 저 악명 높은 손해배상 청구를 하는 일이 비일비재하다.

고대 유다국의 ‘법치’의 다른 기초

멸망을 앞둔 유다국의 악취나는 풍경 하나를 고발하고 있는 예레미야 예언자의 말에도 바로 그런 법의 전문가, 아니 ‘그때’에 관한 해석의 전문가인 법률가들이 언급되고 있다. 예언자는 말한다.

너희가 어떻게 “우리는 지혜를 가진 사람들이요, 우리는 주님의 율법을 안다” 하고 말할 수가 있느냐? 사실은 서기관들의 거짓된 붓이 율법을 거짓말로 바꾸어 놓았다. — <예레미야서> 8:8

여기서 그들은 ‘율법을 아는 자들’일 뿐 아니라 ‘지혜를 가진 자들’이다. 요컨대 그들은 법의 해석자들인 동시에 동시대에 관한 해석자들, 곧 ‘그때’의 해석자들이다. 한데 이 텍스트는 그런 이들이 자행한 법 해석의 장난질이 국가를 멸망의 길로 치닫게 했다고 비판하는 예언자의 말을 담고 있다.

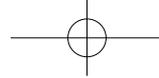


유다국은 오랜 동안 법치국가를 이루지 못한 저발전의 국가였다. 이웃나라인 이스라엘국은 인구도 많고 영토도 넓을 뿐 아니라 법률체계나 종교체계에서도 월등히 앞서갔던 선진국이었고, 유다국은 긴 시간 동안 그 나라의 봉신국에 지나지 않았다. 이런 저발전 군주국의 왕은 국가의 시조로 추앙되는 다윗 왕을 모범으로 삼으며 국가를 다스렸다. 이 나라 백성에게서 다윗은 어느 나라의 왕보다도 뛰어난 군주였고, 신과 인간에 대한 신실함에서도 더없이 위대한 존재였다. 그들의 상상 속에서 말이다. 물론 그 왕의 흠결이 없는 것은 아니지만 그런 단점을 넘어서는 인간적 위대함이 돋보이는 존재라는 것이다. 하여 신은 그런 그를 무조건 신뢰하고 무한한 축복을 선사한다. 이런 비교될 수 없는 축복의 수혜자이고 타의 추종을 불허하는 권위의 주체, 그리고 그이의 백성을 신의 축복의 수혜자가 되도록 하는 매개자를 일컫는 용어가 ‘카리스마적 지도자’다. 다윗은 바로 그런 카리스마적 지도자의 상징이었고, 이후의 모든 왕은 그를 모범삼아 왕이 되고 통치를 한다. 하여 이론상 유다국의 모든 왕들도 카리스마적 지도자다.

한데 그런 유다국이 전에 비해 영토를 상당히 확장하는 데 성공했고 정치와 법, 종교 등에서 제법 국가다운 면모를 갖추게 된 때가 왔다. 그런데 그 속도는 너무 빨랐고 그 만큼 제도의 정비는 부실했다. 그리고 몰락의 시간도 빠르게 도래했다. 즉 잠깐의 황금기, 바로 그 시기에 법의 전문가에 대한 예언자의 비판이 바로 위에서 인용된 성서 텍스트다.

좀더 구체적으로 말하면 이 텍스트의 시기는 유다국의 요시아 왕이 죽은 직후로 보인다. 요시아 왕은 한창 발전일로에 있던 국가에 법제를 도입하고 정치적으로나 신학적으로나 이스라엘국에 버금가는 발전을 이룩한 개혁군주다.

그의 개혁을 좀더 살펴보자. 증조부 때부터 시작된 국가발전의 과정에서 귀족과 공신세력이 확고해졌다. 그리고 왕들은 그들 귀족들의 당파와 결합하여 귀족 중심의 정치를 구사하는 존재가 되었고, 그 과정에서 소농들과 소목장주들의 몰락이 잇따랐다. 즉 이 시기



에 유다국도 많은 다른 나라들처럼 왕족-귀족의 부와 권력이 강화되는 통에 소농의 몰락이라는 양극화의 길로 거세게 달음질하고 있었다. 그러나 그럴수록 이에 대한 민중론적 비판과 민중적 저항들도 드셨다. ‘암하아레즈’라는 히브리어는 농민 일반을 일컫는 보통명사인데, 성서의 <열왕기>에 등장하는 이 단어는 필경 민중적 정파를 지칭하는, 다분히 고유명사화된 용례를 보인다. 그들은 유다국의 정변에 등장했고 번번이 개혁을 지지하는 정치세력화된 집단처럼 행동한다. 특히 요시아 왕은 이들의 지지 없이는 결코 왕이 될 수 없었다. 그러니 그런 그가 강력한 민중적 개혁정치를 편다는 것은 당연한 일이겠다.

그는 귀족의 권력을 제한했고, 소농의 몰락을 억제하려는 정책을 폈다. 그것을 위해 그는 법치를 강조하여 광범위한 법전을 편찬했는데, 그것이 <신명기>다. 더구나 백성의 절대다수가 글을 읽지 못함으로써 법의 주체가 되지 못한다는 점을 감안하여 법을 압축하여 대중화하는 다이제스트 법전을 만들어 유포했는데 그것이 <신명기> 속에 들어 있는 십계명이다. 이는 보다 오래된 <출애굽기>의 십계명을 거의 그대로 수용하면서 법정신 부분을 보완한 개정본 십계명이다.

한편 왕은 유다국 전례의 다윗계약도 수정하는 신학적 작업을 추진했다. 말했듯이 다윗계약은 메시아적이다. 왕은 ‘법 밖의 존재’인 것이다. 신은 그가 어떻게 하든 그를 지지했기 때문이다. 한데 요시아 왕실은 무조건축복에서 조건부축복의 방식으로 왕권계약의 신학을 수정한 것이다. 즉 왕도 법을 지켜야 한다. 왕도 백성처럼 ‘법안의 존재’이다. 그 법은 귀족들에 의해 몰락하고 있던 백성의 권리를 지키는 법이다. 권력관계의 비대칭에 거스르는 법인 것이다. 그것을 ‘하느님의 공의’라고 주장했고, 왕권계약은 그러한 법적 공의를 준수하는 왕에게만 축복을 계속 선사한다는 계약이다.

그러던데 요시아 왕이 이집트의 파라오에 의해 비운의 최후를 맞이했다. 이후 유다국은 급전직하 몰락의 길로 떨어져 갔다. 하지만 여기서 주목할 것은 요시아 이후의 군주들은 누구든 카리스마적 지

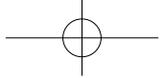


도자가 아닌 법치의 중심으로 통치를 하게 되었다는 점이다. 이미 유다국은 법치를 위한 다양한 제도를 갖추었던 것이다. 하여 과거 처럼 카리스마적 리더십을 주장하는 모호한 통치가 더이상 불가능했다. 문제는 '포스트 요시야' 시대의 법치는, 예레미야 예언자가 독설을 퍼붓는 것처럼, '법을 아는 자들'의 농간에 의해 법이 권력을 옹호하고 심지어 힘의 남용을 정당화하는 장치로 사용되고 있었다는 데 있다. 그리고 그들은, 예레미야에 의하면, 자칭 '지혜를 가진 자', 곧 그 시대의 권력관계를 간파하여 거기에 맞추어 행보하며 법을 해석하는 전문가였다.

시나이는 '없다'

우리 시대가 꼭 그렇다. 법의 전문가들이 법을 농간하며 권력과 돈을 위해 법을 해석한다. 어느 때보다도 현격한 법의 농간이 난무한 사회가 '지금'인 것이다. 정부는 그런 법률가들을 모아 권력연합을 만들었다. 해서 그들은 공직자 청문회가 가장 두려운 자들이다. 그런 체제의 중심에 카리스마적 리더가 있다. 상징적이든 실질적이든 그이는 권력의 중심이고, 무수한 테크노크라트들을 휘하에 두고 그들간의 충성경쟁을 만끽하는 자다. 그런 모습이 이 체제의 '지금'의 풍경이고, 그이 휘하의 법 전문가들은 그런 '지금'의 해석에 기반을 두고 법을 조작해낸다.

그런 법의 전문가들을 우리는 많이 안다. 무엇보다도 매스미디어를 통해 그이들은 무수한 법 해석의 농간을 쏟아냈다. 매스미디어가 유포시키는 그런 해석자들의 언변은 놀라울 정도로 거칠다. 이른바 막말이 난무하다. 아마도 그이들의 '지금' 해석에서 경의를 다할 대상과 막말을 퍼부을 대상이 가려졌겠다. 최근 막말의 주인공으로 우리의 주목을 끌었던 문창극 씨나 오정현 목사도 그런 법의 전문가들에게 둘러싸인 이들이고 그 자신 또한 법의 해석자이다. 그런데 주목할 것은 문창극 씨나 오정현 목사 등은 그런 법 해석자들과 결정적으로 중요한 논점을 공유하고 있다는 사실이다. 그



리고 그것은 메시아적 존재를 둘러싼 담론의 논리이기도 하다. 그것에 의하면 대중은 무지하고 게으르며 미개하므로 그들을 지도할 엘리트가 필요하고, 이들 엘리트는 더 큰 가치를 위해 미개한 대중의 희생을 감수할 수도 있다는 것, 바로 이런 가치관을 그들은 갖고 있다는 것이다. 이것은 죽은 박정희에게 메시아신학의 옷을 입혀 오늘 우리의 시대로 재림하게 한 신학자들인 조갑제, 이인화 등의 '지금론'의 '대중편'의 핵심 논지이기도 하다.

여기서 다시 요시야 왕의 개혁 담론을 참고하자. 요시야 왕정의 법치는 결정적으로 중요한 논점을 우리에게 남겨주었다. 법은 시나이에서 출발한다. 그 산에서 모세가 법을 받아 백성에게 나눠줌으로써 백성은 법의 백성이 된 것이다. 여기서 핵심은 그 장소가 바로 '시나이'라는 점이다. 유다국 전례에 따르면 국가의 신이 안치된 곳은 예루살렘 성 안의 성전이고, 성전 가운데서도 본관 건물 안이며, 그중에서도 건물의 가장 은밀한 곳(지성소)이 바로 야훼가 있는 장소다. 당연히 법의 장소는 예루살렘이어야 할 터인데, 요시야 왕의 법치 담론에서 야훼가 부여한 법은 예루살렘 성전 안의 지성소가 아니라 시나이라는 것이다. 더 놀라운 것은 이 장소는 국경 밖의 장소다. 즉 누구도 점거할 수 없는 장소에서 신의 법의 통치가 시작되었다는 얘기다. 그런데 더더욱 놀라운 점은 그곳은 단순한 국경 밖이 아니라 어느 곳인지 알 수 없는 '미지의 산'이라는 사실이다. 어느 나라에 있는지, 어느 도시 근처인지 도무지 정보를 주지 않고 단지 광야에 있는 미지의 산이라는 점만이 알려졌을 뿐이다. 이 점을 보완하기 위해 모세의 법전을 성전 안 지성소에 안치하였음에도 사람들에게 '시나이' 지향성은 유다국이 멸망한 이후까지도 계속되었으니 예루살렘 성전 중심주의를 넘어서는 파급력을 지녔음이 분명하다.

아무튼 요시야 왕의 법치 담론에서 법의 근원적 장소인 시나이는 '부재함으로써 존재하는 산'이다. 곧 시나이는 어떠한 권력도 미치지 않는 곳, 누구도 점거할 수 없는 곳에 있는 '미지의 산'이다. 누구도 그 산을 알지 못하고, 누구도 그 산에 도달하지 못한다. 법의



제정자인 모세조차 국가의 창건자가 되지 못하고 사라져야 했다. 곧 법은 누구도 독점할 수 없고, 독점해서도 안 된다는 것이다. 그래야만 법이 누구에게나 공평하게 작동하듯이, 누구도 대중의 가치를 함부로 도구화할 수 없다는 것이다.

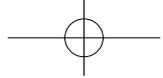
법의 해석에 참여하고 있는 모두는 성서의 한 법치론, 법의 장소에 관한 이 해석을 경청할 필요가 있다. 특히 법치를 유난히 강조하는 현 정부의 인사들, 그리고 법치를 주장하며 정관 개정을 도모하는 성직자들에게 '시나이는 없다'라는 메시지를 반드시 숙고하기를 권한다. ㉞



상황의 시작

'상황의 시작'에는 오늘 이곳에서 벌어지는 힘의 충돌들, 쟁투의 현장들, 그 착잡한 모순의 장소들에 대한 문인(文人)의 에세이와 작품이 실린다. 예민한 촉수를 가진 글일수록, 그 글쓰기의 과정 자체는 여러 질감의 힘들이 합수, 종합, 결렬, 이반하는 하나의 '전장'으로서 드러나는 게 아닐까 한다. 이름하여, 전장으로서의 글과 글쓰기. 이 카테고리를 읽는 독자들께서 그 전장의 상황에 어긋나는 방식으로 개입하고, 그 전황을 가로지르는 여러 힘들에 대해 함께 사고하는 시간을 누리셨으면 좋겠다. 그때 글의 전황은 삶의 상황으로 다시 시작될 것이고, 그렇게 될 때만이 글쓰기와 글읽기가 함께 하나의 세계를 다시 개창하는 '시작(詩作)'의 힘을 갖게 될 것이라 생각한다.

_편집부



시작(詩作) 1 / 심보선

The Humor of Exclusion

교토의 여관에서 나는
제임스 조이스의 후손을 만났네
내가 시를 쓴다고 하자 그는 물었네
오늘 교토의 낯선 아침이 그대에게 영감을 주었는가?
그대가 여기서 말도 안통하고 매순간 배제되고
나는 배제되었어요, 라는 말조차 하지 못할 때
그대는 여전히 유머감을 유지할 수 있었는가?
바로 나처럼 말이지, 하하!

사실 Mr. Joyce는 술주정뱅이였던 거라네
교토에 술 마시러 왔나 싶을 정도로
나만 보면 술이나 같이 마시자고
모든 작가는 애주가고
모든 위대한 작가는 알코올 중독자라고
내가 마감을 핑계 대면
Fuck deadline! Come on! Let's have a drink!

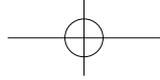
사실 Mr. Joyce는 심심했던 거라네
같이 담배나 말아 피면서
자신이 얼마나 옆방의 시끄러운 프랑스인들을 혐오하는지
자신이 얼마나 옆 나라의 거만한 영국인들을 증오하는지

내게 토로하고 싶었던 거라네
 알기나 해? 조이스의 언어는
 영국 놈들의 말에 저항하기 위해 고안됐던 거라고
 의식의 흐름이라고? Bull shit!

사실 Mr. Joyce는 허풍선이었던 거라네
 이 세상의 조이스들은 다 친척이라 떠벌이며
 그는 제임스 조이스의 시구를 읊어댔네
 그는 심지어 자기가 썼다는 시도 읊어댔네
 이 구절이 특히 아름답지
 잘 들어보라고
 이 기막힌 운율에 귀 기울여보라고
 Irish 어찌구 저찌구.....
 나는 하나도 못 알아먹었네

사실 Mr. Joyce는 외로웠던 거라네
 그는 내게 속삭이듯 말했네
 The Humor of Exclusion
 다음에 쓸 자네의 시 제목이라네
 이 제목으로 맘대로 쓰시게
 내가 줬다고 밝힐 필요도 없다네
 이걸 내가 자네에게 주는 특별한 선물이니까
 Mr. Joyce는 내게 징긋 왕크를 던졌네

사실 Mr. Joyce는 슬펐던 거라네
 그는 사뭇 진지한 어투로 말했네
 모든 죽은 아이리쉬는 두 개의 관이 필요하다네
 하나는 육신을 담고
 다른 하나는 눈물을 담을
 하지만 제기랄,



둘 중 하나는 꼭 너무 일찍 채워지지!

사실 Mr. Joyce는 다만 분노를 가눌 길 없었던 거라네
밤마다 자전거 타고 술 마시러 나간 Mr. Joyce가
돌아올 때는 소리만 듣고도 알 수 있었네
골목 어귀부터 들려오는
Fuck! Fuck! Fuck!

누구나 알아듣는 그 말
그건 우리의 Mr. Joyce가 눈앞에 늘어선
어둠의 모가지들을 하나하나 분지르며
위풍당당 귀환하는 소리라네

사랑은 나의 약점

당신은 내게 어느 동성에 운동가의 시를 읽어 준다.
 강렬하고 아름답고 신비로운 시를.
 내 언어가 결코 가 닿지 못한 슬픔의 세계가
 밤하늘의 성좌처럼 선명하게 펼쳐진 시를.
 나는 고통스럽다.
 반은 질투심에, 반은 감화되어.
 그러나 나는 다만 고개를 끄덕이며 듣는다. 참으로 오랜만에
 진실된 목소리에 귀 기울일 줄 아는
 한 명의 유순한 독자가 되어.

시를 읽고 난 후 당신은 나에게 웃으며 말한다.
 당신이 동성애자였다면
 이렇게 좋은 시를 쓸 수 있었을 텐데.
 나를 사랑하는 것, 그것이 당신의 유일한 약점이군요.
 의도하지 않았겠지만
 당신의 위트 섞인 선의 아래에는
 아주 날카로운 메시지가 숨어 있다.
 내가 중산층 이성애자 시인이라는 사실.
 그것은 유일한 약점이 아니라
 나의 본질적인 한계가 아닌가?

나는 오늘 두 통의 전화를 받았다.
 한 사람은 말했다.
 축하합니다. 당신의 시가 '올해의 좋은 시'로 뽑혔습니다.
 내일까지 수상소감을 보내주세요.
 다른 사람은 말했다.
 아쉽지만 당신의 시는 대중 집회 장소에서 읽기는 다소 어렵군요.
 내일까지 소통이 좀 더 용이한 시를 보내 주시겠어요?



두 사람은 같은 시에 대해 이야기한 것이었다.
나는 두 사람의 말을 따를 수밖에 없다. 내일까지
아주 문학적인 수상소감문 하나와
아주 대중적인 시 한 편을 보내야 할 것이다. 나는
그들이 기대하는 성실한 시인이자 선량한 시민이니까.

그런데 당신에게 말하지 않은 것이 있다.
그 시에서 나는 당신에게 칭혼을 했다.
내가 한 줄기 따스한 입김을 후우, 당신의 귀에 불어넣자
당신은 활짝 웃으며 좋아요! 하고 수락했다.
나는 언젠가 당신에게
지극히 평범하고 직설적인 말로
말하자면 전혀 시적이지 않은
기껏해야 두 문장 정도로 이루어진 말로 칭혼을 할 생각이다.
나는 안다. 전혀 시적이지 않은 그 두 문장이
내 인생의 행복과 불행을 결정지을 것이다.

또 하나 당신에게 말하지 않은 것이 있다.
당신이 시를 읽는 동안 나는 우연히
창밖으로 한 노인이 지나가는 것을 보았다.
그는 쪽동백나무 아래로 아주 천천히 걸어가면서
질질 끄는 기괴한 발걸음으로
떨어진 꽃잎들이 아름답게 수놓은 길을 갈기갈기 찢어 놓았다.
그 노인과 나는 눈이 마주쳤다.
아니다. 사실 마주치지 않았다.
그 노인은 내게 하나의 이미지였다.
내가 대변할 수 없는 세계로부터 던져진 잿빛 가죽 포대였다.
그 노인이 나와 눈이 마주쳤더라면
단 1초만 마주쳤더라면 나는 이렇게 썼을 텐데.

그는 내게 말하는 듯했다.
 시인이여, 노래해 달라.
 누구나 짐작할 수 있는
 나의 머지않은 죽음이 아니라
 누구도 모르는 나의 일생에 대해.
 나의 슬픔 사랑과 아픈 좌절에 대해.
 그러나 내가 희망을 버리지 않았음에 대해.
 모든 것을 극복하고 생존하여 바로 오늘
 쪽동백나무 아래에서 당신과 우연히 눈이 마주쳤음에 대해.
 나는 너무 많은 기억들을 어깨 위에 짊어지고 있는데
 어찌하여 그 안에는 단 하나의 선율도 흐르지 않는가.
 창가에 서 있는 시인이여.
 나에 대해 노래해 달라. 나의 지친 그림자가
 다른 그림자들에게는 없는 독특한 강점을 지녔노라고 제발 노래해 달라.

당신이 시를 다 읽고 났을 때 노인은 이미 사라지고 없었다.
 나는 당신에게 웃으며 말한다.
 정말 좋은 시군요.
 질투심을 느낄 정도로 당신이 이야기한
 나의 유일한 약점, 당신을 사랑하는 것은 어쩔 도리가 없네요.
 그런데 내 사랑, 오늘은 내가 할 일이 너무 많군요.
 내일까지 당장 두 편의 글을 마감해야 해요!



시와 대화

사회학자 게오르그 짐멜은 <사교성의 사회학(Sociology of Sociability)>이라는 짧은 에세이에서 목적이 없고 그 자체로 흥분과 자극을 불러일으키는 대화로 이루어진 만남과 상호작용, 즉 사교에 대해 이렇게 이야기합니다. “사교는 예술과 놀이와 유사하다. 쫓고 쫓기기, 속이기, 육체적이고 심리적인 힘을 탐닉하기, 경쟁하기, 운에 의존하기 등등. 인생의 진지함을 결정짓는 실체로부터 자유로워짐으로써 놀이는 즐거움과 상징적 중요성을 획득하며, 그럼으로써 평범한 여가와 구별된다.”¹

여기서 하나의 질문이 제기됩니다. 왜 대화가 그리도 중요한 걸까요? 짐멜은 또 이렇게 이야기합니다. “[대화와] 사교 속에서 삶의 무게와 과업들은 실현된다. 하지만 동시에 그것들은 사교에 내재하는 예술적인 유희 속에서, 승화되고 용해되며 사라진다. 그 안에서 현실의 무겁고 무서운 힘들은 저 멀리 느껴지고 그것들의 무게는 마술처럼 없어진다. …… [우리가 대화와 사교에 탐닉하는 것은 현실의 삶 속에서 우리가 객관적 실체와 물질적 요구에 짓눌려 있기 때문이다. 우리는 사교적 관계 안에서 이러한 짐들로부터 벗어나 자연스러운 존재가 될 수 있다.” 결국 이렇게 이야기할 수 있습니다. 아무런 목적도 쓸모도 없는 대화는 우리를 하루하루 반복되는 지루한 일상과 우리를 짓누르는 직업적 스트레스와 노동의 피로와 경쟁으로부터 야기되는 불안과 모멸감으로부터 해방시킵니다. 우리는 대화 속에서 해방된 존재가 됩니다. 자유롭고 평등한 존재가 됩니다.

그러나 이러한 대화를 만들고 유지하는 것은 쉽지 않습니다. 우리는 잘 압니다. 대부분의 대화는 그저 시간때우기용입니다. 어떤 이와와 대화는 재미가 없습니다. 재미는커녕 벗어나고 싶은 고역이 되기까지 합니다. 여기서 대화의 즐거움과 자유로움을 위해서 사람들은 어떻게 만남과 대화에 임해야 하는가, 달리 말하면 사람들은 대화 속에서 어떤 자아를 가져야 하는가?라는 질문이 제기됩니다. 짐멜은 말합니다. 대화 안에는 사회적 자아, 즉 “재산의 양, 사회적

지위, 학력, 명예” 등이 개입되어서는 안 된다고, 동시에 내면적 자아, 즉 “캐릭터, 기분, 운명 등의 지극히 개인적인 자질들” 또한 도입되어서는 안 된다고 말합니다. 짐멜은 자아는 대화의 흐름 속에서 만들어지고 표현되어야 한다고 주장합니다. 특히 대화에 참여하는 사람은 다른 사람들의 기쁨을 최대화하는 방향으로 자신의 자아를 표현해야 한다고 주장합니다. 즐거운 대화 속에서 나의 기쁨과 타인의 기쁨은 필연적으로 연동되어 있다는 것입니다.

짐멜은 주장합니다. 이러한 대화는 “이상적인 사회학적, [민주주의적] 세계를 창조한다. 그 안에서 개인의 기쁨은 언제나 타인의 기쁨에 의존한다. 따라서 이러한 세계에서는 다른 사람의 고통을 통해 나의 만족을 증가시키지 않는다.” 물론 이 모든 즐겁고 자유롭고 평등한 상호작용에 있어 대전제가 있습니다. 그것은 사람들이 상대방의 말에 귀를 기울여야 한다는 것입니다. 그리고 듣기만 하면 안 됩니다. 듣는 동시에 상대방에게 자신의 말을 해야 한다는 것입니다. 즉, 즐겁고 자유롭고 평등한 대화가 이루어지기 위해서는 듣고자 하고 말하고자 하는 두 의지가 동시에 작동해야 하는 것입니다.

나는 짐멜의 논의를 빌려와 즐겁고 자유롭고 평등한 대화가 목적과 쓸모가 없는 예술과 유사하다고 이야기했습니다. 그렇다면 역으로 예술 또한 대화적이라고 생각할 수 있지 않을까요? 예컨대 시는 대화가 이루어지는 장소, 말이 교환되고 다른 주체들이 서로를 자극하는 놀이터라고 생각할 수 있지 않을까요? 요컨대 시는 주체와 주체, 말과 말, 행동과 행동, 이미지와 이미지가 공존하고 충돌하고 상호작용하는 장이라고 볼 수 있지 않을까요? 나는 지금 시를 다른 방식으로 정의해보자는, 즉 대화의 관점에서 정의해보자는 제안을 하는 것입니다. 이 제안이 조금 더 설득력 있게 들리도록 나는 이제부터 직접 쓴 시 두 편을 가지고 이야기를 해보려 합니다.

앞에 실린 첫 시는 내가 교토를 여행하던 중에 만난 아일랜드 노동자와의 대화를 담고 있습니다. 그는 철강노동자이자 인디밴드 기타주자이자 SF소설 마니아였습니다. 나는 그를 젊은 여행객들이 머



무는 허름한 여관에서 만났는데 우리는 그 여관에서 유일한 흡연자였습니다. 우리는 여관 출입구 옆에서 담배를 피다 자연스럽게 대화를 나누게 됐습니다. 그와의 대화는 쉽지 않았습니다. 일단 언어 문제가 컸습니다. 아일랜드 액센트가 들어간 영어는 영알아듣기 어려웠습니다. 또한 그는 말 그대로 ‘거친 사내’였습니다. 마디마디마다 욕이 튀어나오는 그의 말에 비하면 저의 말은 너무나 ‘센님’스러웠습니다. 또한 그는 술을 좋아했는데, 나는 술을 전혀 하지 못했습니다. 그래서 그는 나에게 시인이 술도 마시지 않는다고 투덜거리기 일쑤였습니다.

하지만 우리 둘은 금세 친해졌습니다. 무엇보다 둘 사이에는 ‘문학’이 있었습니다. 그런데 이 문학은 ‘정전(canon)’에 대한 취향이나 교양 지식과는 아무 상관이 없는 것이었습니다. 그는 자칭 제임스 조이스의 후손이었지만 그 사실은 그에게 약간의 과장된 자랑거리였고 나에게서는 실없는 농담거리에 지나지 않았습니다. 그저 둘 다 시를 쓰고 좋아한다는 사실, 그것이 중요했습니다. 우리는 대화 속에서, 그리고 시를 통해, 교토 여행과 그 여행 속의 자신을 가늠해 보았습니다. 시에 대한 대화 속에서 ‘이방인의 소외와 자유’라는 감각이 서로에게 돌출됐습니다. 그 감각을 공유하며 그는 즉흥적으로 나에게 시체를 주었고, 나 또한 즉흥적으로 그 시체로 시를 썼습니다. 위의 시는 그와의 만남과 대화와 아니었다면 탄생하지 않았을 시입니다.

두번째 시에는 여러 대화가 담겨 있습니다. 세 번의 실제 전화통화, 그리고 한 번의 가상의 대화가 포함돼 있습니다.

나는 <인증을 굵적거리며>라는 시를 쓴 적이 있습니다. 그 시는 사랑과 우정에 관한 시였는데, 운 좋게도 그 해 어떤 문학단체에 의해 ‘올해의 시’로 뽑혔습니다. 나는 그 시를 당시 나의 친구가 기획하고 있던 희망버스 집회에서 읽으려 했습니다. 하지만 내 친구는 그 시가 집회 현장에는 어울리지 않는 것 같다고 나에게 조심스럽게 말했습니다. 나는 다소 낙담을 했습니다. 그리고 나는 그 일을 계기로 문학적 질(quality)과 현장의 에너지 사이

의 간극에 대해서 생각을 하게 됐습니다. 요컨대 어떤 시적 언어는 문학적 내부에는 성취로 받아들여지지만 그 문학적 성취가 광장과 거리에 모인 사람들의 감각이나 사유와 연결되지 못할 수 있는 것입니다.

이런 생각을 하던 와중에 나의 연인이 전화를 해서 내게 시 한 편을 읽어줬습니다. 그 시는 동성애 시인이자 활동가의 시였습니다. 나에게 그 시는 시적 언어가 소수자의 삶과 연결되는 실례를 보여주었습니다. 아니 정확히 말하면 시적 언어이기에 다른 언어가 보여주지 못하는 연결을 이루어내는 실례를 보여주었습니다. 나는 전화로 그 시를 들으면서 나의 한계를 뼈아프게 인식했습니다. 동시에 나는 하나의 장면을 상상했습니다. 이 상상은 말 그대로 불현듯 머릿속에서 일어난 것이었습니다. 그것은 나무 아래를 지나치는 어떤 노인과 내가 연결되는, 혹은 연결에 실패하는 가상의 상황이었습니다. 그리하여 이 시 속에는 연결/분리와 홀로있음/함께있음의 시간과 장소들이 공존합니다. 이 모든 것을 가능케 한 것은 내가 타인들과 함께 나누는 실제의 대화, 가상의 대화였습니다.

물론 모든 시가 대화는 아닙니다. 그러나 분명한 것은 모든 시는 목소리가 출현하는 장소라는 점입니다. 이 목소리의 장소는 주제, 말, 행동, 이미지 등을 담고 있습니다. 시적인 장소의 발견/발명은 실제 물리적인 장소의 발견/발명이 그리하듯 다른 장소, 그리고 다른 장소의 주제, 말, 행동, 이미지와의 거리를 벌리거나 가깝게 합니다. 모든 시는 이 거리조절을 수행하며, 이 거리조절 속에서 어떤 시는 대화가 됩니다. 그리고 어떤 시는 이 대화 속에서, 다시 말해 진리의 진술이 아닌 목소리들의 부딪힘과 어울림 속에서, 우리가 이미 알고 고수하고 있는 주제, 말, 행동, 이미지의 질서를 문제삼고 교란하고 재배치합니다. 시가 우리에게 선사하는 해방과 평등과 자유와 기쁨은 바로 대화가 수행하는 이 싸움, 시와 질서 사이의 싸움으로부터 발생하는 것이라 할 수 있습니다. ㉞

1 Simmel, Georg, and Everett C. Hughes. "The sociology of sociability." *American Journal of Sociology* (1949): pp. 254~261.

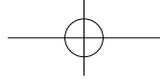


시작(詩作) 2 / 송경동

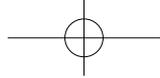
사소한 물음들에 답함

어느 날
한 자칭 맑스주의자가
새로운 조직 결성에 함께 하지 않겠냐고 찾아왔다
얘기 말엽에 그가 물었다
그런데 송 동지는 어느 대학 출신이요? 웃으며
나는 고졸이며, 소년원 출신에
노동자 출신이라고 이야기해 주었다
순간 열정적이던 그의 두 눈동자 위로
짜늘하고 비릿한 유리막 하나가 쳐지는 것을 보았다
허둥대며 그가 말했다
조국해방진선에 함께하게 된 것을
영광으로 생각하라고.
미안하지만 난 그 영광과 함께하지 않았다

십수년이 지나 요 근래
다시 또 한 부류의 사람들이 자꾸 내게
어느 조직에 가입되어 있느냐고 묻는다
나는 다시 숨김없이 대답한다
나는 저 들에 가입되어 있다고
저 바다물결에 밀리고 있으며
저 꽃잎 앞에서 날마다 흔들리고
이 푸르른 나무에 물들어 있으며



저 바람에 선동당하고 있다고
없는 이들의 무너진 담벼락에 기대 있고
견어채인 좌판, 목 잘린 구두
아직 태어나지 못해 아메바처럼 기고 있는
비천한 모든 이들의 말 속에 소속되어 있다고
대답한다. 수많은 파문을 자신 안에 새기고도
말없는 저 강물에게 지도받고 있다고



모든 것이 돌아온다

유령들이 돌아온다
 아무 것도 가지지 못한 자들이
 무엇을 가졌다고 착각하던 이들이
 헐벗은 몸으로, 찢긴 몸으로, 온몸과 정신에 쇠사슬을 감고
 집단적으로 돌아온다

유령들을 따라 유령들이 돌아온다
 인류의 뜨거운 열망과 생성 위에 구더기처럼 기생하며
 풍요로운 대지의 자궁을 좀먹고 초토화시키던
 자본의 유령들이
 혼비백산 다급하게 돌아온다

모든 것이 돌아온다
 끝났는지도 모른다던 변혁의 역사가 돌아온다
 숨겨진 일상의 핏빛 적대가 결전을 향해
 숨가쁘게 돌아온다. 낡고 죽은 노동의 똥통에서
 찬란한 자유의 날개들이 퍼덕이며 돌아온다

돌아온다, 보라
 모든 것이 돌아온다
 살아 있다는 금지, 잊어버렸던 연대의 따뜻한 손길
 사적소유의 온갖 금기와 통제와 폭력을 넘어서는 참다운 용기의 무리들
 그 새로운 인류들이 다시 돌아온다
 공포와 협박으로부터 벗어난 생기발랄한 웃음들이
 자유로운 농담과 춤이 경계 없는 상상이

돌아온다. 보라
 모든 것이 돌아온다

그것은 하나로만 오지도
 둘로만 오지도 셋으로만 오지 않는다
 그것은 총체적으로 오고
 그것은 근본적으로 발본적으로 전투적으로 온다
 수치를 넘어 산술적 평준을 넘어
 부문을 넘어 지역을 넘어 국가를 넘어
 민족과 인종과 성의 분리와 차별을 넘어
 착취받는 모든 존재의 굳건한 연대로, 총단결로, 총투쟁으로
 총계급적으로, 총지구적으로, 전우주적으로

온다. 그것은 경이로움과
 함께 무엇보다 내 안에서, 우리 안에서 온다
 오랜 비만과 개량의 거꾸집을 부수고
 오랜 고립과 망상의 지하 생활을 뚫고,
 오랜 위축과 자학의 번데기를 찢고
 획일을 넘어 교조를 넘어
 안일과 무지와 독선과 아집과 분열을 넘어
 낡은 나와 우리를 찢는 고통 속에서
 새로운 정치적 생명으로 아름답게 돌아온다

나의 당이, 우리의 당이
 모든 피압박노동자민중의 당이 돌아올 때
 이 모든 것이 돌아온다
 독점자본의 금고 속에 억류당해야 했던 인류의 모든 미래가 돌아오고
 사람들이 빼앗겼던 온갖 자율적 창조적 권능이 돌아오고
 자연의 모든 아름다운 가치들이 제자리로 돌아오고
 퇴행했던 모든 것이 빠져리게 계면쩍게 돌아오고
 생기 잃었던 모든 존재들이
 새로운 생의 활기로 벽차게 돌아와
 대지는 새로운 관계로 요동치고



역사도 비로소 비틀린 얼굴을 바로잡으며
환하게 돌아온다

하지만 잊지마, 동지들
이제 막 다시 시작이라는 것을
혁명은 과시나 이벤트가 아니라는 것을
혁명적 노동자당의 당파성은 문건의 주장을 통해 얻어지는 것이
아니라는 것을
권력 찬탈을 위한 이전투구를 통해서만 얻어지는 것이 아니라는 것을
진정한 선전과 선동은
때로 아무 말 하지 않고 흘리는 실천의 피 한 방울에 있기도 하다는 것을
보이지 않되 굳건한 조직의 신경망 세포 한 줄기에 시퍼렇게 서려
있기도 하다는 것을

우리는 언제나 당당한 다수여야 하고
만인에 의한 만인의 것이어야 한다는 것을
당은, 군림하는 권력을 흉내내며 지침과 규율을 남발하는
자기 현신만이 진정한 목적인 썩은 관료들의 이중교배가 아니라
자유로운 개인들의 창조적 발현이 모든 것의 전제가 되는 세계의 건설
그것만이 우리의 영예이며 기쁨이며 보람이라는 것을

잊지마, 동지들
당당하되 겸허하게 투철하되 아름답게
오늘부터 쓰여지는 새로운 세기의 역사가
우리의 자량을 넘어
모든 피압박노동자인민의 자량이어야 한다는 것을

잊지마, 동지들
모든 것이 돌아오고 있다는 것을
그 전율을, 그 긴장을, 그 환희를, 그 적개심을, 그 사랑을
우리가 그 모든 것들을 불렀다는 것을
불러 깨워 함께 가자 했다는 것을.

이 선을 넘지 마시오

며칠 사이 다시 두 편의 추도시를 써야 했다. 도대체 죽음의 이야기들로부터 벗어날 수 없는 삶이 문득 두렵기도 했다. 언제나 산자들의 이야기로 다시 돌아갈 수 있을지, 살아간다는 것의 환희를 이야기해 볼 수 있을지 서글퍼지기도 했다.

한 편은 지난 4월 30일, 메이데이 하루 전날 회사 정문 앞 국기봉에 목을 내건 전주 신성여객 해고노동자 진기승 열사의 추도시였다. 연락받은 후 시간이라고 해야 하루밖에 없었다. 모든 추도시가 그러했었다. 협상이 타결되면 바로 하루나 이틀 후 장례였기에 누구를 소개해 줄 틈도 없는 일이었다.

얼마 전 삼성전자서비스 염호석 열사 추도시는 추도식 전날 밤 8시 경에 연락이 오기도 했다. 그날도 꼬박 밤을 새워 추도시를 써야 했다. 그렇게 써서 가셔도 시를 읽을 마음이 나지 않았다. 모든 열사의 장례식은 침울하고 무겁다. 충분한 승리란 있을 수 없어 매번 가슴이 무너지고 분노만 치솟는 현상이다. 무노조 삼성에 맞선 투쟁 과정에서 최종범 열사에 이어 두번째 열사가 나왔지만, 이번에도 협상 내용은 초라했다. 삼성은 끝내 원청사용자성을 인정하지 않았고, 이번에도 경총이라는 들러리를 세웠다. 일부 월급제를 시행하고, 전국 160여 개 위장 위탁업체들과 표준단체협약 체결을 진행한다는 정도의 합의 내용이었다. 벌써부터 160여 개 위장 위탁업체들에서 그것은 우리가 한 합의가 아니라는 식으로 발뺌을 한다는 기사들이 올라온다.

당시 나도 왜 그랬는지 모른다. 추도시 낭송을 기다리던 중 서서히 내 안에서 내가 아닌 어떤 기운이 치솟아오르기 시작했다. 눈물이 치솟았고, 감당하기 힘든 분노가 견잡을 수 없이 나를 뒤흔들어 놓았다. 믿을지 모르겠지만 눈앞이 정말 캄캄해지기도 했다. 사회자가 다음으로 추도시 낭송이 있다고 나를 소개하는데 나도 모르게 연단으로 올라가지 않고 연단 앞으로 나섰다. 말이 잘 나오지 않았다. 무슨 큰일이구나 싶으셨던지, 앞에 앉아 계시던 백기완 선생님



께서 “야 임마, 빨리 올라가!”라고 다급하게 호통치시는 소리가 들렸지만, 그때부터는 내 정신이 아니었던가 보다. 간신히 추도시보다 먼저 드러야 할 것이 있을 것 같다고 얘기하곤 대열을 가로질러 들어가 삼성 본관으로 넘어가지 못하게 영결식 대오를 따라 세워둔 경찰 폴리라인들을 모두 걷어차 버렸다. 잡히는 대로 들어 삼성 본관 앞을 막고 있던 경찰 차량들에 집어던져 버렸다. 짚고 다니던 지팡이를 삼성을 향해 던진다고 했던 것 같은데 경찰들에게 걸려 경찰차량을 넘지는 못했다. 그 이동용 바리케이드에는 선명하게 ‘이 선을 넘지 마시오’라고 적혀 있었다. “그냥 가라고, 흥. 못 가. 이 개새끼들. 너희들은 5·18기념식이 열리던 날 장례식장 문까지 넘어 들어와 내 시신을 탈취해가고, 나를 강제화장시켜 버렸다.” 내 말인지, 염호석 열사의 말인지 분명치 않은 말들이 내 속에서 무슨 괴물처럼 쏟아져나오기 시작했다. 명백한 현행범에 특수공무집행 방해, 경찰폭행 등이었다.

사실 그날은 그런 일이 아니더라도 조심해야 한다는 날이었다. 세월호 투쟁 과정에서 이미 네 건이 추가되어 있었다. 두 건을 차고 들어갔을 때 모두가 재구속될 거라 했는데, 막판에 갈비뼈 하나가 부러진 게 확인되고 입원을 하면서 구사일생으로 살아나오기도 했다. 그게 알미웠던지 이미 경찰들은 염호석 열사 시신이 탈취되던 5월 18일 청와대 행진 당시 있지도 않았던 특수공무집행방해-경찰폭행 등 두 건으로 이미 3차 소환장까지 모두 발부하고 난 상황이었다. 체포영장 발부를 위한 수순 아니냐는 미심쩍은 탓에 집에도 못 들어가고 민주노총 해복투 사무실의 그 오래된 라꾸라꾸 부러진 다리 한 쪽을 밤마다 책 몇 권으로 받쳐두고 자던 때였다. 나가면 잡을지도 모른다는 의심이 들었지만 열사 추도시를 거부할 수는 없다고 생각하고 밤새 써서 들고 나간 길이었다. 확실하게 추가 한 건을 더 보탠 거지만, 모르겠다. 나도 나를 어쩔 수 없는 상황들의 연속이니 어쩔 수 없다.

진기승 열사 추도식은 전주였고, 영결식은 오전 8시 30분이었다. 전주에 도착하니 새벽 2시. 인터넷이 되는 여관을 찾아 들어가니 2시

30분경. 그때부터 추도시를 써야 했다. 다행이 시는 금세 써졌다. 새벽 5시경 시를 송고하곤 한숨 붙이며 여관주인에게 신신당부를 했다. 7시에는 무슨 일이 있어도 깨워주셔야 한다고. 시를 받을 동지에게도 혹시라도 8시까지 나와 통화가 되지 않는 상황이 되면 어떤 여관 몇 호실이니 확인해 달라고 부탁까지 해두었다. 알람을 5분 간격으로 3회 연속 울리는 것으로 분을 달리해 다섯 개를 설정해두었다. 며칠째 잠을 설치며 일을 해야 했기에 나를 믿을 수가 없었다. 그러나 알람벨들은 아무런 소용이 없었던가 보다. 7시 30분경 참다 못한 주인이 올라와 문을 따고 들어와 깨워주었다. 다행이었지만 그것도 무소용. 정말 기적같이 8시 40분에 눈이 번쩍 떠졌다. 전화가 수없이 왔었고, 울리고 있었다. 머리에 물만 한 번 끼얹고 닦을 시간도 없이 여관 수건 한 장을 집어 들고 뛰쳐나와야 했다.

도착하니 내 순서 바로 전이었다. 또 이렇게 한 분을 보내야 하는구나. 눈물이 치솟았지만 이젠 그것도 싫어 꼭 참았다. 울어야 할 것은 내가 아니라 당신들이라고, 그곳에 모인 운동가들에게, 지도부들에게, 조합원들에게 정말이지 하소연이라도 하고 싶었다. “이것은 국가가 아니라고 / 이것은 우리들의 국기가 아니라고 / 저 국기는 가진 자들만의 수호기라고 / 노동자민중의 국가는 / 국기는 따로 있다고 / 124주년 세계 메이데이 하루 전날 / 전 세계 노동자들의 새로운 각성의 깃발로 / 투쟁의 깃발로 연대의 깃발로” (당신은 어떤 깃발을 꿈꾸었는가) 중에서) 그는 자신의 목을 내걸었었다. 하지만 우리는 그 투쟁에 무엇도 내걸지 않았다.

다음날 서울에서 들으니 그는 오히려 5·18 광주 망월동 묘역에 가서도 오히려 ‘동지’들이라 할 수 있는 사람들에게조차 박대를 받아야 했다. ‘자격’이 거론되었다고 한다. 아무나 들어오면 5·18성역이 훼손될 수 있다는 논리였다고 한다. 언제부터 5·18구묘역이 그런 근엄한 성지가 되었을까. 죽은 자들은 말이 없는데, 산 자들의 욕심과 헛된 욕망이 그곳을 권력화하고 사유하려고 한다. 언젠간 그 모욕들이 풀릴 테니 열사여! 부디 그 목줄을 이제 그만 풀고 영면하시라.



그렇게 전주에서 올라와서는 다시 한 편의 추모시를 더 써야 했다. 고 황민웅 님. 삼성반도체 엔지니어로 7년여 일하다 2005년 백혈병으로 돌아가신 분이다. 당시 세 살짜리 아들과, 한 살배기 딸을 두고 떠났는데 그 아들이 초등학교 5학년생이 되었고, 딸은 3학년이 되었다고 한다. 지난 2014년 5월 14일. 7년여 만에 처음으로 삼성전자 권오현 회장이 삼성백혈병 문제에 대해 사과와 보상 및 재발방지를 약속하는 대국민 사과를 했을 때, 그 누구도 삼성자본이 사과하리라 생각지 못했을 것이다. 그 자리에 그 긴 시간 동안 진실을 규명하기 위해 밤의 대통령인 삼성에 맞서 싸워 온 사람들이 비를 맞으며 함께하고 있었다. 고 황유미 씨 부친 황상기 씨, 고 이윤정 씨 남편 정희수 씨, 삼성반도체 피해자 한혜경 씨의 어머니 김시녀 씨, 삼성SDI 백혈병 피해자 고 박진혁 씨 아버지 박형집 씨 등 서른 명 남짓한 사람들이 모인 너무도 초라한 추모제. 하지만 어떤 운동가들도, 진보운동도 하지 못한 일을 이들과 소수의 반올림 활동가들이 일궈내었다. 누구보다 그날만큼은 그 긴 시간 동안 삼성을 향한 투쟁에 그 누구보다 앞장섰던 고 황민웅 님의 아내 정애정 님께 무한한 감사와 위로의 마음을 전하고 싶었다. 그는 두 아이들을 훌륭하게 키우면서도 아예 삼성일반노조 활동가로 살아가고 있다. 그 '동지'가 꼭 내가 남편의 추모시를 해주면 좋겠다는 말을 했었는데 거절할 수가 없어 다시 선 자리였다.

그들이 그간 한 일에 비하면 너무도 초라한 추모식장이었지만, 도착해서는 어떤 한 장면에 몽클하기도 했다. 늦게야 비가 멈춰 부리나케 행사용 플래카드를 내걸 2단짜리 조립식 비계를 쌓고 있는데, 1단 위에 올라가 2단째를 조립하고 있는 세 사람이 너무도 눈물겹고 소중했기 때문이다. 자신들의 싸움만도 한 짐씩이고, 이젠 나이도 먹고, 투쟁경력도 쌓여 무슨 연맹 위원장들에 뒤지지 않을 사람들이건만, 과거의 계급장 한두 개 가지고 수십 년을 울궈먹으며 사는 무슨 국회의원들에 뒤지지 않을 사람들이건만 늘 구석지고 찌그러지고 외로운 투쟁 현장에서 계급장 없이 굵은 일에 함께하는 사람들이 거기 있었기 때문이다.

맨 왼쪽에 올라가 있는 이는 최일배 코오롱정리해고투쟁위원회 위원장이었다. 장기투쟁사업장 공동투쟁단의 대표도 맡고 있는 그는 현재 10여 년이 넘게 투쟁중이다. 2년여째 과천 코오롱 본사 앞에 천막을 쳐두고 외롭게 지키고 있다. 나는 그를 모든 세월호 투쟁 과정에서 청와대 앞에서 보았고, 모든 투쟁 사업장 현장에서 보았다. 그는 늘 굵은 일이지만 마다하지 않는다.

중간에 올라가 있는, 무슨 영화배우 뺨치는 미모의 사내는 김수억이었다. 그는 기아자동차 비정규직 투쟁 과정에서 기아자동차 라인을 멈추게 한 점거파업을 주동한 혐의로 3년여를 꼬박 살고 나와야 했던 동지다. 학생운동 때부터 살기 시작했으니 몇 번째인지 모른다. 그는 지금도 복직이 되었지만 다시 투쟁중이며, 세월호 투쟁 과정에서 노동자계급의 자기 역할이 있어야 한다고 제안해 지금껏 '세월호 참사에 분노하는 노동자행동' 일을 맡아하고 있다. 그 과정에서 그 역시 다시 한 차례 연행되어야 했다. 누범 기간이라 걱정했는데 다행히 살아나왔지만 위축되지 않고 그 일을 그대로 하고 있다. 유성희망버스, 세월호 투쟁 등 일을 같이 해보고 난 뒤에야, 왜 그 수많은 동지들이 김수억을 한번 만나보라고 했는지를 알았다. 그는 오랜 투쟁 과정에서도 사람의 향기를, 분노를 잃지 않고 있는 이였다.

맨 오른쪽에 올라가 있는 이는 쌍용자동차 전 지부장 김정우 형이다. 쌍용자동차 대한문 분향소 투쟁 과정에서 몇 번이나 목숨을 걸고 분향소를 지키다 끝내 구속되어 열 달을 살고 나온 형이다. 이젠 늙은 노동자라고 해도 실례가 되지 않을 법한 얼굴. 난 그를 구로공단에서 스무 살 초반 때부터 보았지만 늘 오늘처럼 격의없었고, 한결같았다. 후배들에게는 한없이 겸손하지만, 적들 앞에서는 한 치의 물러섬이 없다. 생각해보니 기륭전자 포클레인 점거농성 투쟁도 형과 함께였다. 형이 먼저 그 불뚝거리는 마음을 참지 못해 올라갔고, 난 뒤늦게 형을 용역강패들에게서 구해준다는 명목으로 올라갔다. 올라가서도 눈앞에서 형이 용역강패들과 드잡이를 하고 있는 앞에서 맛있게 담배부터 한 대 빨고 있었다. 그 사진이 어디엔가 찍혀 두고두고 욕을 먹기도 했다. 그 상황에서도 담배를 꼭 한 대 피워야겠



더냐고. 그럴 때마다 나는 그러곤 했다. 동지들은 그런 '전장'에서 피우는 담배 한 모금의 맛이 어떤 것인지를 알지 못한다고. 난 오히려 그런 상황에 서면 마음이 한없이 차분해진다.

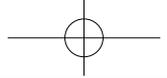
하여튼 이렇게 자기 싸움들도 한 짐씩인 사람들이 마흔 명도 채 안 모인 외로운 추모식의 무대의 비계를 쌓아주고 있었다. 그 어떤 투쟁과 연대의 모습이 그렇게 경건할 수 있고, 아름답고, 눈물겨울 수 있을까. 추모식을 마치고 그냥 돌아오기 섭섭해 모두 비가 내린 바닥에 둘러앉아 막걸리와 전 조각 몇 개, 떡 한두 개씩을 나눠먹고 오는 데 어느 풍성한 잔칫집에 다녀온 것보다 마음의 배가 훨씬 불렀다.

생각하면 지난 십여 년 그런 눈물겨운 추모식장들이 하나둘이 아니었다. 나도 미처 마이크를 집어던져 버렸던 추모식들도 있었다. 말로는 어떻게 표현할 길이 없어 추도시 낭송을 기다리다 근처 철물점엘 가서 '오함마'를 사서 숨기고 있다, 몇 년째 대답없는 공장 철문을 쳐대 보기도 했다. 추도시 낭송으로 폭력시위를 선전선동했다고 몇 번이고 소환장을 받아야 하기도 했다. 30여 년을 의문사로 있다 끝내 생사확인조차 못하고 초혼식을 치른 고 안치웅 열사의 늦은 장례식 때는 추도시를 낭송하곤 미쳐서 김스한 다리째로 남한강 물에 뛰어들고, 큰 들통의 술을 나발을 불면서 서울까지 오는 내내 대성통곡을 해보기도 했다.

그런 돌이킴과 분노와 미침을 통해서라도 우리 사회가 조금은 진보하기를 바라는 마음들이었다. 하지만 정말이지 이제는 살아가는 기쁨에 대해서도, 살아가는 일의 소소한 행복들에 대해서도 써보고 싶다. 우리 사회 전체가 이제 그만 죽음의 늪에서 빠져나와 모든 생들이 자유로운 때를 맞아 보았으면 좋겠다. 이런 말을 언젠가 하자, 백기완 선생께서 일갈하시긴 했었다. 그렇다고 이 죽음들을 비껴가면 안 된다고, 이 죽음들을 정면으로 통과해야 다음 세계가 열리는 거라고. 힘들어도, 고통스러워도 이 죽음들을 외면하지 말라는 역전노장 어르신들의 지혜와 혜안의 말씀이셨다. 그 말씀이 맞다고 생각한다. 나도 이런 절망의 현장들로부터, 이런 고통의 현장들로부터 조금은 멀찍이 거리를 두고 적당히 도망치고 싶기도 했기 때문이다.

앞의 시들은 그런 과정에서 새로운 희망들을 만들어 보겠다고 출범하곤 했던 어떤 정치조직들의 출범식에 가서 읽어주었던 시들이다. 첫 시는 다른 계기로 썼는데 마침 진보신당 창립 축시로 읽게 되었다. 진보신당은 몇 번의 부침 끝에 다시 분열되어 현재는 정의당과 노동당, 그리고 두 흐름 어디에도 함께 하지 않고 탈당한 흐름들 등으로 나뉘었다. 두 번째 시는 사회주의노동자정당 건설을 위한 공동실천위원회 출범을 맞아 쓰고 읽게 되었다. 안타깝지만 이 출범 이후 강령 논쟁만으로 해를 넘기더니 ‘공동실천’은 다시 몇 조각으로 나뉘어 다시 각개약진중이다. 전적으로 동의는 되지 않았지만 조금은 다른 전략적 실천들을 기대해보면서 응원하는 마음으로, 경계하는 마음으로 써봤던 시들인데 결국 그 당사자들로부터도 버림받은 시들이다.

내 시는 버림받아도 좋지만, 한국사회 진보운동이 그 당사자라고 하는 이들의 의회주의나 개량주의에 대한 경도, 또는 반대로 실력없음으로 인해 자꾸 침몰되어 가는 것만 같아 화나고 안타깝다. 현안을 중심으로 한 각종 전선운동도, 민주노총·전농·전빈련을 중심으로 하는 기층대중 조직운동도, 사분오열된 진보정당 운동도 모두 어딘가에서 표류하고 있다는 위기감이 크다. 어떻게든 움직여야 할 것 같은데 도무지 가만히 있기만 한다는 느낌을 저버릴 수가 없다. 이러다간 다 죽을 수 있는데, 어서 빨리 이 역사의 갑판 위로 평범한 노동자민중들이 다시 올라와야 하는데, 하다못해 저 최일배처럼, 김수억처럼, 김정우처럼 저 투쟁과 연대의 아시바(비계) 위 에라도 올라야 할 텐데, 도무지 대답이 없는 이 세상이 아프다. 물론 모두가 생각하고 있을 것이다. 나는 살아남을 것이라고. 그런 기대들이 나와 우리 모두를 지금 소리 없이 침몰시켜가고 있지만 그 누구에게도 책임을 물을 수 없다. 거기엔 나도 포함이 되어 있고, 우리 모두가 공범이기 때문이다. ㄹ



사고 희생자

세월호에 던지는 질문,
세월호가 던지는 질문





특
집

정부 합동분향소



북도훈
정용택
운인으로
소영현





특
집

애도와 인륜성

/ 복도훈

문학평론가.

《자음과 모음》편집위원.

“인간들에게 죽은 자식을 보는 것보다 더 큰 고통이 어디 있겠느냐?”

— 에우리피데스, 〈탄원하는 여인들〉

1

기포(氣泡)처럼 떠오르던 분절되지 않은 단말마의 언어, 어찌할 바를 모를 주춤한 몸짓, 황망하게 바라보던 수면의 캄캄한 이미지, 심지어는 갑자기 막 터져 버리는 울음까지 모조리, 세월호(世越號)라는 낱말 앞에서는 떠오르자마자 가라앉아 버리고 말았다. 그렇게 참사가 발생한 지 100일이 지났다…….

2

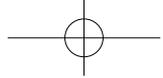
참척(慘慫). 누구나 그랬듯이 세월호 참사에 대한 잇따른 방송 속보를 지켜보고 그와 관련된 주요 기사와 논평을 읽어가면서 그리고 노란 리본이 무수히 달려 있는 분향소를 멈춰, 지나쳐가면서, 슬픔과 분노가 뒤섞인 채 도무지 무슨 말을 어떻게 할 수도 없고 하지 않을 수도 없었던 내 머릿속을 내내 떠나지 않았던 단어. 거센소리 자음이 연이어 발음되면서 가팔라지고 위태로워지

는 말, 자식이 부모나 조부모보다 먼저 죽는 단장지애(斷腸之哀)의 사건. 인류의 무참함과 송엄함을 동시에 지칭하는 명사. 미디어도 포커스를 맞췄고 실제로도 그러했듯이 세월호 피해자들의 상당수는 단원고 학생들이었으며, 부모와 조부모, 친척이 상주가 될 수밖에 없었던 압도적인 현실을 어떤 식으로든 가까스로 지칭할 수밖에 없었던 참혹하게 무기력한 말. 그런데 무엇보다 ‘참척’은 여러 가지로 신(神)을 원망스럽도록 떠올리게 만든다. 그 역시 참척의 고통을 겪었던 소설가 박완서가 생전에 다음과 같이 썼듯이. “그저 만만한 건 신이었다. 온종일 신을 죽였다. 죽이고 또 죽이고 일백 번 고쳐 죽여도 죽일 여지가 남아 있는 신, 증오의 마지막 극치인 살의(殺意), 내 살의를 위해서도 당신은 있어야 돼. 나는 신의 생사를 관장하는 방법에 도저히 동의할 수 없고, 특히 그 종잡을 수 없음과 순서 없음에 대해선 아무리 분노하고 비웃어도 성이 차지 않았다.”¹

거슬러 올라가면 무구한 아이들의 죽음을 신의 무력함, 나아가 신의 죽음과 연결시켰던 도스토예프스키의 《카라마조프가의 형제들》의 주인공 이반의 절규에 찬 반문 속에서, 그리고 대심문관의 심문 속에서 신과 그의 아들은 끝끝내 침묵하는 존재였다. 한편으로 그리스 비극에서 만날 수 있는, 그리스와 트로이의 전쟁에서 살아남아 포로가 된 어머니와 아내, 누이의 비통한 울부짖음 속에서 호명되는 신은 장례를 치르는 임무와 관련하여 가족과 매우 긴밀한 존재였다. 고대 그리스에서 장례는 신의 법칙이었고 그것을 고수하는 것은 인류적 행동이었다. 그러나 유래를 알 수 없는 이 신들도 이반과 대심문관의 신처럼 철저히 침묵하는 존재인 것은 매한가지. 그러면 세월호 참사에서 비롯된 참척의 저 끝날 수 없는 슬픔은 삶과 죽음을 연결짓는 애도의 몸짓에서 번쩍이는 인류성의 형해와 잔존, 곧 신의 침묵을 여전히 환기한다고 말할 수 있을까. 우리는 이 신의 철저한 침묵으로부터 무엇을 건져올릴 수 있을까.

3

그러나 세월호 참사에서 비롯된 참척의 슬픔은 신의 종잡을 수 없음과 침묵을, 가장 사악하고도 무례한 방식으로 일부 성직자들이 함부로 말했듯이 신의 존재와 운행(運行)을 증명하지도 않는다. 오히려 참척의 슬픔은 국가의 무력함, 죽음, 나아가 그것의 괴물성을 선포하는 분노였다. 인재(人災)를 재빠르게 자연재해로, 슬픔과 분노의 견잡을 수 없음을 국가적 애도로 둔갑시키고 완화하



는 것 이외에는 그 어떠한 조치와 수단도 강구하려 하지 않았을 뿐 아니라, 급기야 국가는 재난컨트롤타워가 아니라고 발뺌하는 국가에 분노하는 유가족과 시민에게는 엄청난 경찰력을 동원하고 행사하는 데 더할 나위 없는 유능함을 입증한 국가. 세월호 참사가 일어나기 바로 직전에 발생했던 세 모녀의 자살을 상기해보자. 이 아노미적 자살은 IMF 구제금융 이후 생활고로 급증한 가족의 붕괴와 원자화된 형태로 각자도생(各自圖生)할 수밖에 없는 생존의 비참함과 돌봄과 살핌, 나눔이라는 사회적인 의무와 권리의 실종을 다시 한 번 극명히 환기시킨 상징적 사건이었다.² 마찬가지로 세월호 참사는 어떤 측면에서는 자본과 국가의 가공할 만한 협치로 사회적인 것, 공공적인 것의 싱크홀을 드러내었을 뿐만 아니라, 그 공동(空洞) 속으로 맨 먼저 굴러떨어져 버린 것이 가족, 즉 인륜성의 최소한의 형태임을 일러준 사건이라고 할 수 있지 않을까.

우리는 2014년 4월 16일부터 이상하게도 뒤틀린 시간을 살고 있다. 그 시간은 부모보다 자식이 먼저 죽게 된 집단적 참척에서 비롯된 진도된 시간이며, 돌이킬 수 없고, 반복불가능한, 남겨진 자에게는 끔찍하게 공허할, 생중사의 시간이다. 그 와중에 에우리피데스의 <탄원하는 여인들>을 읽었다. 그리스 내전에서 남편을 잃고 슬픔에 젖어 자살한 여인 아우아드네의 아버지 이피스는 딸의 죽음에 비통해한다. “아아, 왜 사람들은 두 번 청년이 되고, / 두 번 노인이 될 수 없는 것일까요? / 집 안 살림을 살다가 무엇인가 잘못되면, / 우리는 다시 생각해보고 바꿀 수 있지만, / 인생은 그럴 수가 없지요. 하지만 우리가 / 두 번 젊고 두 번 늙을 수 있다면, 실수를 / 하더라도 두 번째 인생에서 바꿀 수 있을 텐데, / 하지만 자식 잃은 부모의 심정이 어떤 것인지 / 경험할 수 있었다면, 나는 결코 / 지금처럼 딱한 처지가 되지는 않았을 것이요. / 그건 그렇고, 몰락한 나는 이제 뭘 하지요? / 집으로 돌아갈까요? / 가서 썰렁한 빈 방들과 / 의지가 없는 내 인생을 바라다볼까요?”

세월호 참사는 우리네 삶의 시간을 뒤틀어버렸다. 나중 같 자가 먼저 가고, 먼저 같 자가 나중 가게 되었다. 꿈들이 수장되는 방식으로 참사는 우리들의 미래를 삼켜버렸으며, 그 미래를 공허하게 만들었다. 세월호 참사는 2014년 4월 16일에 일어났지만, 미래의 참사다. 세월호 이전도, 그 이후도 존재하지 않는다. 세월호 참사는 앞으로 우리가 자본과 국가의 협치를 수수방관하는 한 언제든 반복되고 지속될 현재진행형의 미래다. 2014년 4월 16일, 그때부터 “시

간은 이음매에서 벗어나 있다.(The time is out of joint.)” 추모의 노란 리본은 언제 붙였다가 떼어내야 하는 건지, 정말로 뗄 수 있는 것인지, 그 시점을 우리는 도대체 어떻게 알 수 있을까.

4

헤겔이 근대 여명기에 공동의 삶에 대한 사회적 상상의 한 방식으로 인륜성(Sittlichkeit)을 적극적으로 고려했을 때, 그가 참조한 것은 소포클레스의 비극 <안티고네>였고, 구체적으로는 아테나이와 테바이의 내전과 장례식이었다. 전사(戰士)의 장례식을 두고 고래로부터 불문율로 내려온 신의 정의에 기초한 친족의 법과 도무지 그 기원을 짐작할 수 없지만 어쨌든 인간이 만든 성문화된 국가의 법이, 절대적 인륜성과 최고의 인륜적 실체가, 가족과 국가가 충돌한다. 게다가 그 가족은 국가의 대표자인 크레온의 친족이기도 했다. 가족과 국가는 처음부터 얽혀 있었다. 안티고네는 테바이를 침공한 아르고스의 일꾼 전사와 함께 전사한 오빠이자 반역자인 폴리네이케스의 금지된 장례를 치르고 크레온으로부터 사형선고를 받아 그녀 자신도 국가의 반역자가 된다. 누가 장례를 치를 만한 인간이고, 누가 그렇지 않은 (비)인간인가. 안티고네와 크레온의 충돌은 결국 가족과 국가 양자의 뒤얽힌 몰락을 가져온다. 그런데 <안티고네>는 헤겔의 의도와는 달리 시민사회를 상징하는 코러스의 중재를 통해 가족과 국가의 변증법적 화해를 이끌어내는 것이 아니라 오히려 그것들의 분절과 이점을 사유하도록 이끄는 비극 텍스트다.

인륜성에 대한 헤겔의 고심은 《인륜성의 체계》, 《정신현상학》, 《법철학》에 이르기까지 좌충우돌하는 양상을 보여주는데, 그것은 그의 변증법적 체계의 핵심에 자리하고 있으면서도 그 핵심은 어딘가 자기 자신으로부터 끊임없이 이탈하거나 튀어나오는 핵심에 가깝다. 따라서 인륜성은, 장례의식이라는 인륜의 수행을 안티고네가 국가와 대립하면서까지 끝까지 고집할 때 뒤틀어지는 것처럼, 뭔가 괴물적인 것에 가까워진다.

헤겔의 인륜성에 대한 통상적인 해석은 다음과 같을 것이다. 인륜성은 보통 자신이 속한 공동체에 대해 갖는 도덕적 의무들로 정의된다. 예를 들면 국가는 사회를 보호하고 가족을 방어하는 인륜적 실체며, 가족은 국가를 위해 복무할 시민과 사회를 만들어내는 친족공동체로 인륜적 실체의 최소단위다. 아들은



국가를 방어하는 군인으로 키워지고, 딸은 군인을 키워 보내는 대신 남은 가족을 돌본다. 아들과 딸이, 낮과 밤이 조화되는 이상적 국가란, 헤겔의 표현을 빌리면, ‘인륜적 생명(die sittliche Lebendigkeit)’의 본질이자 실체다. 헤겔은 부지불식간에 근대국가의 군림과 통치의 핵심에 생명이 가로놓여 있음을 직감했다. 가족에서 출발하는 생명은 근대국가의 치명적인 아킬레스건이었다.

그런데 ‘생명’, 이것은 《인륜성의 체계》에서 가족, 특히 아이를 이해하는 핵심적인 어휘이며, 신의 보호 아래에 있는 절대적인 어떤 것임에 유의할 필요가 있겠다. “아이는 현상에 대립하여 절대적인 것, 관계의 이성적인 것, 영원하고 존속하는 것, 스스로를 재생산하는 총체성이다.”³ 가족관계에서 아이는 상속자일 뿐 아니라, 아이의 존재로 인해 다른 가족구성원도 존재의 상속자가 된다. 헤겔이 이렇게 말했다는 당시, 생명을 양육하는 가족은 “모든 존귀한 것을 경멸하는 야수성”, “즉자가 된” “부의 덩어리” 곧 탐욕스러운 경제동물로 구성된 시민사회의 대항마로 인식되었다. 지금 내 생각은 가족, 시민사회, 국가라는 각각의 인륜적 실체와 체계는 헤겔적인 이행과 지양을 통해 종합되는 것이 아니라 각자 이 특수하게 분절된 상태임을 다시금 염두에 두자는 것이다. 특히 가족과 국가가 그리스 비극의 여러 사례에서처럼 극명하게 대립될 때, 가족은 절대적 인륜적 체계로 불리지만 실제로는 부패하고 썩어버린 절대정신인 국가라는 괴물에 대항하는, 국가편으로 흡수되기 쉬우면서도 어찌면 국가에 가장 극렬히 저항할 수 있는 대항괴물 또는 정치적인 것의 영점(零點)이기도 하다. 물론 누군가는 그러한 가족을 온건하게 ‘민주적 가족’라고 불렀음에도 불구하고.

그러면 헤겔이 가족과 국가 사이의 중간항으로 부른 시민사회의 형편은 지금 어떠한가. 그것은 경제적으로 이기적인 동물과 ‘천민(Pöbel)’이 구별불가능하게 뒤섞여 있는 ‘덩어리(Haufen)’에 불과하며, 각각은 서로가 서로에게 으르렁거리는 늑대가 되는 경우를 제외하고는 고립된 원자로 존재할 뿐이다. 헤겔이라면 개탄했을 법하게 이러한 원자들의 덩어리인 국가는 결단코 인륜성의 수호자이자 담지자가 아니다. 헤겔이 해체 상태에 있는 국가라고 명명한 덩어리국가 또는 원자화되고 동질적인 개별자들의 집단인 국가에서 “정부는 누구도 동의하지 않는 법의 멍에를 씌워 사적 의지를 몽개는 개별자에 대한 전체 정치로만 살아남을 수 있다.”⁴ 신자유주의적 전체주의 국가라는 게 만일 존재할 수 있다면, 그 국가란 “국민을 각자에 대한 책임으로부터 ‘해방시켜’, 직접

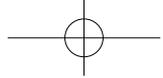
적인 공동체적 연대의 공간을 좁히고, 사람들을 추상적 개인들로 축소시키는” 최종심급이자 작인일 것이다.⁵

공개적으로 비난하길 좋아하면서도 은밀하게는 그렇지 않기를 바라는 것과는 달리 국가는 단 한 번도 무능해본 적이 없는 생명통치기계라는 우울한 인식이 더 중요하지 않을까. 헤겔 또한 《법철학》에서 국가를 이기적인 개체 덩어리의 왕국, 즉 부를 독점한 극소수가 나머지 대다수를 배제한 ‘미개한’ 천민을 자유방임·방치하는 경제동물의 왕국으로 만들고 싶지는 않았던 것 같다. 그런데 이러한 국가를 지키기 위해 군대에 보내진 아들이 서로 총구를 겨눌 때, 가족과 국가는 여전히 상호보완의 인륜적 실체라고 말할 수 있을까. 그런데 이러한 국가는 한편으로 가족의 인륜적 생명을, 필요하다면 앗아가면서까지 부의 덩어리를 수호하는 데 여념이 없다. 순진하기 짝이 없는 질문이다. 어떻게 국가는 생명보다 이윤을, 아니 생명을 이윤으로 계산하게 되었던 것일까.

5

세월호 참사는 국가의 분절, 국가가 국(國)-가(家)로, ‘국’이 ‘가’를 역사적으로 전유해 온 열정적 애착의 관계가 탈구되었음을, 자신이 수호하려는 그 국가로부터 완벽하게 버림받는 가족이 국가와 분리되는 절박한 신호임을 일깨운 사건은 아닐까. 어느날 밤, 협동조합 가장자리에 모인 몇몇이 나눴던 애초의 생각은 이러했다. 나는 불현듯 ‘안티고네’가 떠올랐고, ‘민주적 가족’의 정치적 가능성, 가장 비정치적인 것으로 정치에 항상 전유되어 왔던 가족의 엄청난 인륜적 잠재력 또는 무기력의 현장들을 이야기했다. 세월호 참사를 통해 사회는 존재하지 않음의 적대를 새삼 보편적으로 인식할 수 있는 것으로 계급 젠더 등과 더불어 가족의 인륜성과 그로부터 비롯되는 증여와 상호호혜의 위력 또한 고려되어야 하는 것이 아니겠는가 하는 물음과 반문도 있었다. 또한 어떻게 계급과 젠더 그리고 가족 등 각각의 차이나는 특수성이 등가연쇄로 엮어지면서 그 자신의 보편성을 주장할 수 있을까라는 물음과 반문도 제기되었다.

세월호 유가족 대책위원회의 대국민호소문(2014. 5. 19.)은 국가에 대한 탄원이자 호소의 형식으로 이루어져 있다. 또한 이 호소문은 그것을 한번 들은 이후에는 도무지 계속 들리지 않을 수가 없는 돈호법의 절박함마저 내포하고 있다. “우리는 결코 여기를 떠날 수가 없습니다. 저 깊은 바다에서 아직도 우리를



찾고 있는 우리의 딸들, 함께 아파하는 국민 모두의 아들들이 여기에 있기 때문입니다. 우리는 이 빗줄기가 두렵지 않습니다. 왜냐하면 우리 선생님은 그 깊은 바다 속에서 우리 아이들을 끌어안고 있기 때문입니다. 저 바다 속에 깊이 잠들어있는 우리의 가족들을 위해 지금 우리에게 두려운 것은 아무것도 없습니다.”

그런데 국가에 대한 유가족의 호소문의 수사는 그것이 호소인 한에서 ‘국’과 ‘가’의 오래된 애착과 연루를 그저 단적으로 보여주고 있는 것일까. ‘이게 나라인가’라는 질문에는 진정한 나라라면 이리이러해야 한다는 요구가 들어가 있다. 어떤 이들은 원래 이런 게 나라가 아니었는가라는 허무주의적 냉소주의에 빠져버리고 말았다. 그들은 그렇게 말함으로써 각자의 생명과 안전의 보장은 각자의 서바이벌 매뉴얼을 개발하는 것에서 시작할 수 있다는 식으로 그들이 염오(厭惡)하던 자유방임적 시장의 수사(修辭)에 완벽히 함몰되고 말았다. 자유방임은 자유의 이름으로 행하는 방관이며 방치다.

일단 유가족의 탄원과 호소는 국가의 뻔뻔스러운 침묵과 협잡에 가까운 무능함을 폭로함과 동시에 도무지 회피할 수 없는 연루로 ‘무책임의 체계’인 국가를 책임을 져야 하는 존재로 꼭 붙들어댔다. 그런데 한편으로 탄원은 상호인정의 욕망이다. 그것은 내 것과 네 것을 동등하게 인정하자는 불평에 찬 협의가 아니다. 탄원은 죽음에서 삶을 욕망하고, 상실 속에서 나 자신의 변형을 꿈꾸며, 그러한 변형이 타자와 연관이 있음을 부인하지 않고, 그런 방식으로 상실된 미래의 간절한 복원을 탄원하는 것이다. 나는 앞서 인륜성의 실체인 생명과 관련하여 아이는 우리를 존재의 상속자로 만든다고 했다. 마찬가지로 우리도 상실된 미래의, 죽은 아이들과 남아있는 유가족과 함께 탄원하는 존재의 상속자다.

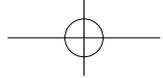
6

내가 슬퍼할 때 나는 누군가를 상실해서 슬퍼할 뿐 아니라, 상실된 존재의 일부분을 공유하고 있던 나 자신, 나의 조각을 상실해서 슬퍼하기도 한다. 또한 그 슬픔은 내가 상실했지만 결코 알 수 없는 누군가라는 존재의 조각과 타자성의 고유함을 일깨운다. 이런 식으로 슬픔은 다만 나르시시즘적인 우울증으로 함몰되지 않고 나와 타자의 연루·인연·책임을 일깨운다. 비록 거기까지는 아니더라도 프로이트는 적어도 주체성은 자기 자신을 격앙되게 비난하고, 한탄

하고, 슬퍼하고 혐오하는 자기 자신을 솔직히 표현하는 데서 인지된다고 말한 적이 있다. 우리는 세월호 참사를 마치 꿈속에서 천천히 피흘리면서 바로 내 앞을 걸어가는 누군가를 제아무리 걸음을 빨리하더라도 결코 따라잡을 수 없을 때의 착잡한 심정과 무기력함으로 응시했다. 아니, 우리 자신이 오히려 응시의 주체가 아닌 대상이었다.

마찬가지로 억울하게 죽은 단원고 아이들의 활짝 웃는 생전의 사진 한 장은 우리에게 강력하게 무엇인가를 호소하고 있었다. 그것의 회피할 수 없는 정면성(正面性)은 절대적 이미지로 다가왔다. 본다는 것의 불가능함과 그것의 보여지지 않을 수 없음을 우리에게 강제로 떠맡긴다는 데서 그 사진은 절대적이었다. 세월호 참사에 대한 온갖 소식을 보고 들으면서 우리는 뭔가를 분명히 잃었고, 그것이 우리 자신의 일부인지 우리의 부모이거나 자식, 형제자매의 또다른, 가능한 두려운 미래인지 어떤지 알지 못한 채로 슬퍼하면서 좌절하고 한탄했다. 그러나 그 슬픔과 한탄은 주디스 버틀러가 다소간은 아름다운 영혼 특유의 탄식의 어조로 인간적 취약성과 죄책감을 공유하고 나누는 방식을 통해 슬픔을 윤리적 책임감과 관계의 절대적 문제로 승화시킨 것에 머물렀던 것과는 달리,⁶ 그 슬픔과 한탄을 강제로 부과한 원인에 대한 궁극의 질문을 함께 던지고 그 해결책을 공유함으로써 수행적인 분노와 공동의 탄원의 원동력으로 변할 것이다. 이것이 우리가 세월호 참사의 망연자실한 목격자에서 정치적 애도의 주체로 거듭나는 방법은 아닐까.

다시 <탄원하는 여인들>로 되돌아가 본다. 이 작품은 공교롭게도 안티고네가 매장이 금지된 오빠 폴리네이케스의 주검을 새똥과 개똥들로부터 보호하던 테바이의 이웃나라인 아테나이가 무대인 비극이다. 테바이의 일곱 전사의 시신 또한 폴리네이케스처럼 테바이에서 장례를 치르지 못한 채 썩어가고 있었으며, 보다 못한 전사의 어머니들이 아테나이의 주권자 테세우스에게 탄원하고 간청한다. 고민 끝에 테세우스는 위협을 무릅쓰고 직접 군대를 이끌고 테바이와 전투를 치르면서 마침내 일곱 전사의 시신 모두를 되찾아온다. 그는 테바이로 떠나기 전에 탄원하는 여인들 앞에서 이렇게 말했다. “그러나 왕은 자라나는 젊은이들을 위협으로 느끼고는,/젊은이들 가운데 가장 용감하고, 지적 능력이 탁월해/보이는 자들을 죽인다네. 자신의 독재 권력이 염려되어./봄철에 들판에서 키 큰 곡식 줄기를 베어내듯/누군가 가장 용감한 젊은이들을 쏘아낸



다면./도시가 어떻게 강해질 수 있겠는가?/무엇 때문에 자식들을 위해 부와 재산을 모으겠는가?/이런 노력이 독재자의 재산을 늘려줄 뿐이라면./무엇 때문에 딸들을 집 안에서 요조숙녀로 키우겠는가?/독재자가 원할 경우 기쁘게 해주고, 부모의 눈물을/짜내려고?” 주권자가 탄원하는 여인들의 청을 들어주면서 이렇게 말하고 있는 것이다!

아마도 헤겔이 인륜성을 고안하면서 그리스 비극을 참조했을 때, 인륜성은 가족의 요구와 국가의 요구가 합치하던 좋았던 옛 시절의, 상실된 대상에 대한 향수어린 표현적 복원으로 보일지도 모르겠다. 확실히 헤겔에게 인륜성은 안티고네 또는 테바이의 탄원하는 여인들이 그러했듯이 애도의식의 산물이었으며, 어쩌면 인륜성 그 자체가 이제는 애도의 대상이라고 할 수도 있겠다. 그러나 인륜성이 한 번도 가져보지 못한 채 상실된 어떤 것이라는 말은 대단히 냉소적으로 들린다. 세월호 참사는 무수히 비통한 죽음과 생존자들의 고통을 낳았다. 사람은 삶과 죽음을 모두 사는 존재다. 죽은 이들의 가족을 포함한 친족과도, 죽은 자가 속해 있던 공동체와도 그 어떠한 사회적·정치적 화해를 아직까지 이끌어내지 못한 중음신(中陰身)들이 살아생전에 남긴 두려움과 호소, 탄원을 도대체 어쩌하면 좋다는 말인가.

지금 이 글을 잠정적으로 마무리하는 때는 참사가 발생한 지 100일째 되는 날이다. 열 명의 실종자가 여전히 바다 밑에 있고, 지상으로 올라온 주검의 원혼은 조금도 달래지지 않았으며, 주검을 욕되게 하는 자들이 주변에서 전염병처럼 넘쳐나고 있다. 누구는 살기 위해 그것을 잊어야 하고, 누구는 책임을 회피하기 위해 그것을 잊어야 하며, 누군가에게 그것은 결단코 잊힐 수 없다. 정치권력이 움직이면 주검도 움직인다고 했다. 주검이 움직이면 정치권력도 움직일 수 있을까. 원통한 죽음을 공유하려는 산 자들의 인륜적 연대는 어떤 방식으로 가능할까. 무수한 질문들만 뒤로 남겨둔 채 치열하게 무력(無力)하고 싶었지만 결국 그러기에는 힘들었던 이 글을 이쯤에서 멈춰야겠다. ㉠

- 1 박완서, 《한 말씀만 하소서》, 솔출판사, 1994.
- 2 엄기호, <견딜 시간 혹은 견딘다는 것>, 《말과행》 4호, 2014년 5-6월호.
- 3 헤겔, 《인륜성의 체계》, 김준수 옮김, 울력, 2007.
- 4 찰스 테일러, 《헤겔》, 정대성 옮김, 그린비, 2014.
- 5 슬라보예 지젝, 《헤겔 레스토랑》, 조형준 옮김, 새물결, 2013.
- 6 주디스 버틀러, 《불확실한 삶》, 양효실 옮김, 경성대학교 출판부, 2008.



특
집

국가란 무엇인가

/ 정용택

신학연구자.
제3시대
그리스도교연구소
상임연구원.

탈구적 계기: “이것이 국가인가?”

4월 둘째 주 수요일이었던 4월 16일에 세월호 침몰 사고가 일어나고, 바로 그 다음 주인 4월 셋째 주에 나온 국내의 주요 시사주간지의 표지는 일단은 모두 세월호 참사를 직접적으로 겨냥하고 있었다. 그러나 각 주간지들이 세월호 참사를 통해 우리 사회에 던지고 있는 메시지는 전혀 달랐다. 특히 보수와 진보를 각각 대표하는 《주간조선》과 《한겨레21》의 표지가 유난히 대조적이었다. 같은 보수언론인 《주간동아》만 하더라도 다른 주간지들과 마찬가지로 침몰한 세월호의 사진을 싣고 그 위에 “아, 세월호! 그래도 희망을……”이라는 문구를 넣어 국가를 향한 대중들의 회의감을 어떻게든 달래보려는 온건한 보수 세력의 수세적 태도를 보여주었다면, 아마도 부녀로 짐작되는 두 사람의 감격스러운 포옹 사진을 넣고 거기에는 “이래도 수학여행 가야 하나?”라는 거의 신경질에 가까운 반응을 드러낸 《주간조선》의 표지는 세월호 참사를 국가의 총체적 위기의 재현으로 인정하길 한사코 거부하는 극우파들의 이데올로기적 강박을 잘 보여주고 있다.



세월호 참사를 겨우(?) '수학여행'을 보낼 것인가 말 것인가의 문제로 축소·왜곡하고 있는, 그래서 앞으로 전개될 세월호 참사의 정치화 국면에서 우익세력이 취할 자세를 '징후'적으로 보여준 《주간조선》의 표지는 어찌면, 겨우 수면 위에 형체를 드러내고 있는 침몰 상태의 세월호 모습을 담아내면서 "이것이 국가인가"라는 큼지막한 문구를 표지 전면에 내걸었던 《한겨레21》의 표지에 대한 지극히 우파적인 답변으로 볼 수도 있겠다. 그렇기에 달리 보자면, 《주간조선》의 표지야말로(다른 보수언론과 비교했을 때도 너무나 황당하기에) 오히려 역설적으로 세월호 참사가 한국사회에 몰고 온 인식론적 충격의 보편적 진실을 드러내고 있는 셈이다.

세월호 참사가 일어나는 동안 우리는 그것을 형용할 수 있는 언어의 결핍을 넘어 언어 자체의 무용성을 자각하지 않을 수 없었다. 도대체 글을 쓰고 말을 한다는 것이 무슨 의미가 있는가. 300명에 가까운 사람들이 실시간으로 우리가 지켜보고 있는 가운데 한꺼번에 모두 수장당해 버린 대참사에 대해서라면, 그것이 국가에 관한 것이건 사회에 관한 것이건, 도대체 말을 하고 글을 쓴다는 것이 그 자체로 이미 최악인 것이 아닐까. 글이나 말로 도저히 표현될 수 없는 이 압도적인 비극의 진실 앞에서 우리가 할 수 있는 일은 무엇인가. 아니 과연 우리가 무엇을 할 수 있거나 한 것인가.

세월호 참사는 그렇게 우리가 기존에 갖고 있었던 국가나 사회에 관한 통념적 수준의 담론으로는 제대로 이해될 수도 설명될 수도 없는 사건의 돌발적 '엄습'이었다. 그리하여 세월호 침몰이 우발적이고 예외적인 '재난사고'로 파악되었다가 이내 곧 장기지속적 차원의 구조적 위기로 인한 필연적 '사건(event)'

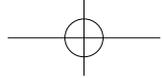
으로 해석의 지평이 확장되는 일련의 과정에서, 우리는 국가가 시민의 생명과 안전을 책임지는 공공성의 담지자라는 믿음이 붕괴되는 것을 경험했다. 나아가 유대와 협력을 기반으로 한다고 믿었던 사회에 관한 비전이 그저 하나의 이데올로기적 환상에 불과했음을 깨닫게 되었으며, 마침내는 국가와 사회라는 것이 정녕 존재하는 것인가 의심하는 지경에까지 이르게 되었다.

그 모든 충격과 회의는 결국 세월호 참사가 은연중에 우리에게 내재해 있던 비교적 잘 정돈된 객관적 세계에 관한 상을 철저하게 파괴함으로써 국가 및 사회에 관한 우리의 확실성을 무너뜨리는 인식론적 재난의 계기로 다가왔다는 사실에 기인한다. 말 그대로 그것은 ‘탈구(dislocation)’였던 셈이다. 라클라우(Ernesto Laclau)의 용법에서 탈구란 상징화될 수 없거나 담론 내부로 통합될 수 없는 사건들의 출현에서 유래하는 담론의 탈안정화이자, 상징적 질서에 의해 재현될 수 없는 사건들에 의한 바로 그 질서의 붕괴를 의미한다. 탈구는 담론과 사건이 어긋나면서 기존의 의미구조의 한계를 경험하게 되는 위기를 재현한다.¹ 정치적 관점에서 본다면, 탈구는 현존하는 대의 민주주의체제가 대표/재현할 수 없거나, 또는 기존 정치적 코드로는 상징화가 불가능한 어떤 것이 출현하는 사건이며,² 궁극적으로는 사회의 불안정성에 대한 지각이 최고조에 달하는 계기라 할 수 있다.³

국가의 그림자, 국가의 특수법인화

세월호 참사가 국가와 관련하여 탈구적 사건의 의미를 갖는 일차적인 이유는 세월호 참사를 통해 우리에게 드러난 국가의 모습이 우리가 기존에 상식적으로 알던 국가 개념으로 쉽게 설명이 되지 않았기 때문이다. 세월호 참사의 구조적인 원인을 규명하고자 할 때 우리는 참사의 전반적인 과정에서 국가가 현존과 부재를 반복하는, 흡사 유령적인 위상을 지니고 있음을 확인하게 된다. 은유적으로 표현하자면, 우리가 진도 앞바다에서 대면한 것은 국가가 아니라 국가의 ‘그림자’였다. 한데 그 국가의 그림자가 바로 오늘날 우리 앞에 나타나고 있는 국가의 실체이기도 하다. 자신의 그림자적 외양을 본질적 실체로 갖고 있는 국가, 바로 ‘그림자국가’이다.

그런데 알고 보면, 그림자국가(shadow state)란 말은 마치 그림자처럼 숨



겨져 있어 시민들에겐 잘 알려지지 않은 정부의 비가시적인 영역, 한국적인 맥락에서는 흔히 ‘(정부) 산하기관’이라고 불리는 조직들을 지시하는 행정학의 전문용어이기도 하다.● 기본적으로 이러한 조직들은 정부조직의 기관화(agencification) 또는 ‘국가의 준자율적 비정부조직화(the quango-ization of the State)’의 제도적 결과물로 볼 수 있는데,⁴ 행정학에서는 유형별로 특징적인 예를 제시할 수 있는 국가들을 선택하여 집중적으로 분석하는 사례연구를 시도하는 방식이 주를 이루고 있을 뿐, 거시적인 관점에서 이러한 준정부기관 지배구조가 어떻게 형성되었고 왜 그렇게 형성되었는지를 설명할 수 있는 이론들을 제시하고 있진 않다. 그러나 뒤에서 다시 살펴보겠지만, 푸코를 원용한 통치성(governmentality) 연구의 일각에서는 준자율적 정부조직의 확대를 ‘국가의 특수법인화’⁵로 명명하면서, 이를 자유주의적 통치성에서 신자유주의적 통치성으로 전환되는 역사적 맥락에서 접근하고 있다.

세월호 참사의 근본적인 배경에 관해선 2009년 이명박 정부에서 이루어진 국토해양부의 행정규제 개선 조치가 많이 지적되고 있다. 실제로 2008년 8월 국토해양부는 94건의 행정규제 개선 과제에 “20년으로 획일화돼 있는 여객선 선령(船齡) 제한 완화”를 포함시키면서 “기업 비용이 연간 200억 원 절감될 것”을 근거로 내세웠다. 이듬해인 2009년 1월 국토해양부는 그 연장선상에서 “선령과 해양사고와는 직접적으로 무관하고, 대부분의 국가에서 선령제한이 없다”면서 해상운송사업법 시행규칙 제5조를 개정해 20년으로 묶여 있던 여객선 선령 제한을 최대 30년으로 변경했다.

그런데 세월호 참사의 전개과정을 자세히 들여다보면, 규제완화자로서 참사의 근본적인 원인을 제공한 국가의 존재는 이후에는 점차 자취를 감추고 다른 조직들이 전면에 등장하는 것을 보게 된다. 우선 청해진해운이 일본에서 들어

● 행정학에서는 전통적인 정부부처의 범위를 벗어나, 공적/사적 조직의 형태로서 정부의 정책집행이나 공공적 가치의 생산 및 전달 기능을 대행하는 조직들이라는 의미에서 준정부부문(Quasi-government)이나 준정부조직(Quasi-governmental organizations)이라 지칭하기도 한다. 다시 말해, 공식적인 정부조직 이외에 공적조직이건 민간조직이건 전통적인 정부조직 바깥에서 정부조직과 일정한 거리를 유지하면서 정부의 정책이나 공공적 업무를 대행하는 모든 ‘준자율적 비정부조직(Quangos, Quasi-Autonomous Non-Governmental Organizations)’을 가리킨다. Quangos는 사전적으로 ‘독립정부기관’이나 정부의 ‘특수법인’을 의미한다. 좁게는 준정부기관이나 정부출연기관을 뜻하며 넓게는 정부의 각종 지원을 받는 단체들을 포함한다고 볼 수 있다. 보다 자세한 것은 안병영·정무권·한상일, 《한국의 공공부문: 이론, 규모와 성격, 개혁방향》, 한림대학교 출판부, 2008, 135쪽 이하 참조.

은 배가 세월호라는 이름으로 정상적인 운항을 할 수 있도록 선박을 검사하고 문제없음을 인증해준 것은 국가기관이 아니라 한국선급이라고 하는 민간단체였다. 한국선급은 1960년 민법 제32조에 의거해 설립되어 오늘날까지도 안전 운항을 위한 전제조건인 선박의 건조·개조시 복원성시험 등 안전검사와 관련한 업무를 정부 위임 하에 독점하고 있다. 그런데 이 단체는 법적으로 민법체계 안에 존재하는 비영리사단법인이기 때문에 공식적인 국가기관으로는 지정되어 있지 않으며, 그 덕분에 정부와 국회의 별다른 감독과 감시를 받지 않아왔다.

하지만 애초부터 정부가 설립을 주도했으며, 위탁의 형식으로 모든 선박의 안전검사 및 인증 업무를 대행하고 있고, 연구비와 같은 형태로 정부의 재정 지원을 받고 있는 준자율적 비정부조직이 분명하다. 따라서 법률상으로는 아무리 민간단체라 해도 그 역할과 기능은 사실상 정부조직에 준하는 공적 기관이며, 인맥상으로도 해수부와 긴밀하게 얽혀 있는 정부의 그림자 조직이다. 그런 이유에서 최근 들어 유행하고 있는 용어인 '해피아(해양 마피아)'가 뜻하는 바, 정부의 관리 감독 기능까지 무력화시킬 정도로 주요 임원 자리를 해양수산 부처 고위관료 출신자들이 장기간 독식해올 수 있었던 것이다.

한편, 배가 출항하기 전에 화물은 제대로 고정됐는지 평형수는 제대로 채워졌는지 점검하고, 만일 화물이 제대로 고정되지 않고 평형수가 불충분하면 운항허가를 내주지 않는 일을 담당하는 것 역시 국가기관이 아니라 한국해운조합이라고 하는 민간단체였다. 해운조합은 1949년에 해운업자들의 이권을 보장하기 위해 설립된 비영리특수법인으로서, 모든 선박이 출항하기 전에 <운항관리규정>을 바탕으로 탑승인원과 적재된 화물의 적재한도 초과 여부를 확인하고 비상훈련 실시 여부를 감시·감독할 수 있는 권한을 독점적으로 행사하고 있다.

하지만 해운조합은 2,000여 개 여객선사가 조합원으로 참여하는 선사들의 이익단체이자 친목단체인 까닭에 실질적으로 과적을 근거로 어떤 선박의 운항을 정지시킨 사례는 전무하다고 한다. 해운조합에서 파견된 운항관리자들이 사실상 자신들의 고용주인 선사의 이익에 반하면서까지 공정하게 감독 활동을 할 수 없는 구조이기 때문이다. 선박회사의 이익을 대변하는 해운조합이 자신들이 소유한 선박의 안전점검을 직접 수행하다 보니 승객은 뒷전이고 선사



들의 이익만이 고려의 대상이 되어 온 것이다. 이미 1973년부터 해운조합은 정부를 대신하여 여객선 안전관리를 자율적으로 수행해 왔는데, 이는 회원 83명 가운데 과반수가 넘는 48명이 해운·조선업 대표나 임원 또는 기술인으로서, 규제의 대상이 되어야 할 이들이 스스로 규제의 주체가 되어 버린 한국선급과 동일한 조건이라 할 수 있다.●

물론 세월호 참사와 같은 대형 사고가 터지지 않는 이상 이 두 조직의 존재를 시민들이 알 수 있는 가능성은 거의 없다. 국가는 이러한 그림자 조직을 활용하여 정책실패의 책임 문제와 선거에서의 부담을 회피할 수 있게 된 것인데, 문제는 공적 재원과 정부의 공공적 기능을 선거에 의해 임명되지 않은, 다시 말해 시민사회의 통제를 받지 않는 이들의 수중에 넘겨줌으로써 민주적 책임성의 관점에서 심각한 위협을 노정하게 되었다는 점이다. 정부와 준자율적 비정부조직 간의 위임 관계가 성립되면, 위임을 한 주체는 대리인의 행위를 제대로 관리할 수 없게 되는 것이 일반적이다.⁶ 따라서 준자율적 비정부조직의 책임성을 강화하기 위한 다양한 제도적 장치가 마련되어야 함에도 불구하고, 해운업계를 비롯한 국내의 거의 모든 공공적 서비스 영역에서 그러한 제도적 장치는 구축되지 못하고 있는 실정이다.

국가의 탈통치화, 통치의 탈국가화

세월호 참사가 한국선급과 해운조합이 합작한 부실한 선박 안전관리와 검사·인증에서 비롯되었다고 말하는 것으로는 아직 충분치 못하다. 두 개의 준자율적 비정부조직이 침몰 사고에 대한 직접적인 책임을 지니고 있는 것은 분명하지만, 선박의 침몰이 거대한 참사로 확대된 것은 구조 활동이 실패한 탓이 크기 때문이다. “이것이 국가인가?”라는 질문이 제기된 결정적인 지점도 바로 여

- 정부가 비영리법인을 직접 설립하여 특정한 서비스를 위탁하고 서비스 공급의 대가를 그 조직에 귀속하도록 한 한국선급과 달리 한국해운조합은 민간부문에서 자발적으로 설립된 법인에게 공공서비스를 위탁하면서 서비스 공급의 대가를 취하도록 했다는 점에서 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 한국선급과 해운조합은 모두 법률상으로는 민법체계에 속하지만 업무 특성상 정부와 긴밀한 관계를 맺고 공공영역의 업무를 독점적으로 대행한다는 점에서 넓은 의미의 준자율적 비정부조직에 해당한다.

기일 텐데, 우리를 가장 분노하게 만든 것이 침몰하고 있는 세월호의 승객들을 구조하는 과정에서 해경으로 대표되는 국가기관이 아무런 역할도 못 했기 때문이다.

그런데 이는 해경 개개인이 공무원으로서 자신들이 맡은 바 업무에 대한 책임의식이 약해서가 아니었다. 애초부터 해경은 구조가 자신들의 영역이라고 생각하지 않은 것이다. 해경이 구조작업에 적극적으로 나서지 않은 것은 해경에게 그럴 능력이 없어서이기도 하지만, 더 정확히는 굳이 그럴 필요가 없다고 판단했기 때문이다. 이미 지난 2012년부터 해양사고 발생시 필요한 구조활동이 민영화되어 왔으니 말이다. 변변한 잠수체계를 갖추지 못한 해경은 자신들에게 닥친 상황을 해결할 수 없다는 것을 알았다. 그래서 해경은 민간기업인 ‘언딘 마린 인더스트리(UMI, 이하 언딘)’에게 구조를 ‘위임’했다. 언딘은 ‘자신들과 달리’ 승객들을 구조할 수 있으리라 믿은 것이다.⁷

하지만 언딘이 실제로 검증된 구조 전문업체인지에 관해서도 논란이 끊이지 않았고, 무엇보다도 언딘이 그동안 보여준 행태로 볼 때 그들은 해경의 비호하에 사업권을 독점함으로써 얻을 경제적 수익에만 관심이 있었을 뿐 언론이나 대중들에게 실제로 제대로 된 구조활동을 하고 있다는 인상을 주지 못했다. 이렇게 해경이나 해군을 통해 국가가 침몰한 세월호의 승객들을 구조하는 일만큼은 성공적으로 수행할 수 있으리라 믿었던 우리 모두의 기대는 언딘이 전면에 등장하면서부터 이미 몰락을 예고하고 있었다. 정부가 구조활동을 민영화한 그 순간부터 해양사고에 관한 구조체계는 사실상 무력화되었던 것이다.

언딘이 현장을 주도하는 것에 대해 논란이 일자 범정부사고대책본부는 4월 24일 해명자료를 통해 “해양사고 발생시 선박소유자는 해사안전법 등 관련법규에 따라 군·경의 구조작업과 함께 효과적인 구난 조치를 취해야 한다”고 밝혔다. 법적으로 문제가 없다는 것이다. 수난구호법은 2012년에 개정되었는데 이때 수난구호협력기관 및 수난구호민간단체가 해경과 협조체계를 구축할 수 있는 근거가 마련됐다. 또 법에서 말하는 수난구호협력기관으로 한국해양구조협회가 설립됐다. 해양경찰청의 주도하에 비영리사단법인으로 출범한 이 협회는 조선사·해운사·민간구난업체 등으로 구성되었는데, 언딘의 대표이사는 해양경찰청 경비안전국장, 전 남해지방해양경찰청장과 함께 이 협회의 부회장을 맡고 있다.



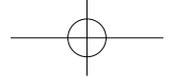
문제는 이 법을 근거로 국가가 국민의 안전에 대한 책임을 민간업체에게 위임해 버렸다는 점이다. 물론 우수한 장비와 전문성 있는 인력을 보유한 민간업체와 정부가 ‘민관 협력체계’를 구축하는 것은 충분히 납득할 수 있다. 하지만 민간업체의 참여를 허용하게 되면 자연스럽게 해경의 장비와 인력을 늘리는 일은 뒤로 밀리게 된다. 아울러 보험 등이 잘 준비되지 않은 소규모 해운사나 어선의 경우 민간업체들이 해난사고 구조를 외면할 가능성도 배제하기 어렵다. 일각에서는 해경-해양구조협회-언딘으로 이어지는 언딘 독점체제, 그리고 한국선급이나 해운조합과 유사한 ‘해피아’가 형성될 우려를 제기하고 있는데, 오히려 본질적 쟁점은 구조활동의 영역을 국가가 민영화했다는 사실 그 자체이다.*

국가가 시민들의 생명 및 안전과 직결되는 해양사고의 구조 영역을 민간업체에 위임했다는 것은 시민들의 공공적 가치를 보장하는 일을 스스로 포기했음을 의미한다. 여기서 공공적 가치, 더 정확히 말하면 공공성(公共性)이란 국적이나 종교, 성별, 인종, 연령, 계급 등에 구애받지 않는 보편적인 존재자이자 정치의 주체인 시민들에게 실질적으로 열려 있는 ‘삶의 폭’, 즉 “사람들이 행할 수 있는 것, 그렇게 될 수 있는 것”의 범위를 의미하는 ‘기본적인 잠재능력(basic capabilities)’을 말한다.⁸

비록 국가가 ‘공공성’을 독점할 수 없으며 공공성을 떠맡은 일개 행위자에 불과하다는 점을 인정할지라도, 그것이 국가의 근본적인 존재 이유가 시민들의 삶에서 공약가능한 가치, 즉 자신의 행위와 존재에 대한 기본적인 필요로서 삶의 욕구를 실현하는 데 있다는 사실을 부정하진 못한다. 그러므로 “이것이 국가인가?”라는 질문은 “시민의 공공성 실현을 포기한 국가가 과연 국가로서 존재의 의미가 있는 것인가?”를 뜻하는 것으로 다시 제기되어야 한다.

아무튼 우리는 뒤늦게야, 세월호의 안전성을 검사하는 일에서부터 사고 당일에 안전한 운항을 관리하는 일, 그리고 침몰 이후 승객들을 구조하는 일에

* 이는 다시 개별 산업 현장에서 위험의 외주화, 즉 위험업무와 안전관리업무의 비정규직화로 나타나고 있다. 최근에 남우근 한국비정규센터 연구위원은 사업장 안전을 강화해 참사를 예방하려면 위험·안전관리업무의 외주화와 비정규직 고용을 금지하고 상시고용 노동자를 정규직화해야 한다는 주장을 제기한 바 있다. 남우근, <“위험업무와 안전관리의 외주화”: 상시고용업무 정규직 입법>, 《세월호 진단과 대안》 정책토론회 자료집(민주노총, 2014.5.29.), 138-151쪽 참조.



이르기까지, 국가가 사실상 모든 일을 준자율적 비정부조직에게 위임하고 있었다는 것을 알게 되었다. 세월호 참사와 같은 거대한 재난사고를 통해서야 비로소 시민의 공공성과 직결되는 생명·안전 영역들이 민영화되고 있다는 사실을 깨닫게 된 것이다. 그렇게 현재 한국에서 “통치는 국가와 포개진 ‘정부’가 아니며, 특별히 ‘사적인’ 차원을 향해서 이전하면서 다원화하고 있는 것”이다.⁹

다양한 준자율적 비정부조직들이 법적으로 각기 어떤 형태를 띠고 있건 간에 그들은 모두 정부의 산하기관으로서 전체적인 국가장치의 일부로 기능하고 있다는 점에서, 통치성이라고 하는 보다 큰 틀에서 본다면 ‘국가의 탈통치화(de-governmentalization of the State)’ 또는 ‘통치의 탈국가화(de-statization of government)’ 흐름 안에 놓여 있다.¹⁰ 이 개념을 처음 제시했던 니콜라스 로즈에 따르면, 선진 자유주의(advanced liberalism), 즉 신자유주의는 경쟁, 책무성, 소비자 요구의 합리성에 의해 지배되는 시장 안에 전문가들을 재위치시키면서, 국가를 탈통치화하고 통치의 실천들을 탈국가화하며, 전문가들의 독립적인 권위를 정치적 규범의 장치들로부터 분리시키고자 노력한다.¹¹ 물론 여기서 ‘국가의 탈통치화’가 말 그대로 ‘통치 그 자체의 제거’를 의미하진 않는다. 오히려 통치성 연구자들이 주목하는 것은 준자율적 비정부조직과 같은 통치의 독립체들의 (국가로부터) 일정 수준의 ‘자율화’를 생산하는 기술들이 제조되고 있는 현실이라 할 수 있다. 여기서 상이한 집단들과 힘들로 결합되어 있는 국가는 그 중심에서 멀리 떨어져 있는 영역들과 행위자들에게까지 ‘책임화’와 ‘임파워먼트’를 촉발시키고자 노력하는 동시에, 여전히 그러한 조직들을 복잡한 방식의 제휴와 전위를 통해 중심과 결속시켜 나가는 것으로 설명된다.¹²

서구의 경우 ‘국가의 탈통치화’ 및 ‘통치의 탈국가화’는 ‘케인스주의적 복지국가’의 형태가 상당 기간, 그리고 상당 정도 관철된 이후에 이에 대한 반격으로서 1980년대 이후, 즉 신자유주의적 개혁 이후에 비로소 많은 적든 복지국가에서 직접적으로 정치적 통치(정부)의 기구와 목표에 자리잡고 있던 전문가를 시장 메커니즘에 위임하고, 정부와 전문가 간의 거리를 만드는 방식으로 진행되어 왔다. 말하자면 국가장치로부터 안전기구가 급속하게 분리되는 형태로 사태가 전개되어 온 것이다. 하지만 한국에서 국가의 탈통치화, 통치의 탈국가화 현상은 ‘사회적인 것(the social)’을 통해 진행되었던 국가의 통치화, 통치의 국가화를 새롭게 변형시키면서 작동중인 서구의 경우와 한편으로는 유사한 특



징을 공유하고 있으면서도 다른 한편으로는 역사적 추이 및 제도적 특성에서 일정한 차이를 보이고 있다는 점을 유념해야 한다.

예컨대 한국에서는 신자유주의적 전환 이전, 즉 1970년대부터 이미 국가주도 산업화가 본격적으로 추진됨에 따라, 준자율적 비정부조직이 중앙정부의 발전과 함께 급속히 성장해 왔다. 발전국가 시대의 권위주의적인 한국 정부는 절차적 민주주의조차 발전하지 못한 상황에서 민간조직을 이용하여 공공부문의 원격적인 통치를 도모했는데, 이는 다분히 국가가 시민사회를 일방적으로 규제하거나 시민사회의 이익집단을 포섭하려는 과정에서 이루어진 일이다. 요컨대 한국은 권위주의적인 발전국가체제에서 산업화를 추진하였기 때문에, 정부산하기관에 해당하는 준자율적 비정부조직들이 더욱 쉽게 설립될 수 있었다는 것이다.

그리하여 IMF 구제금융 직후 김대중 정부 시절 신자유주의적 개혁이 본격적으로 추진될 때 한국에서는 방만한 규모를 이루고 있던 공공부문 개혁의 핵심사업으로서 이러한 산하기관에 대한 효율화 방안이 이슈가 된다. 그리고 그때 마침 세계적으로 유행하고 있었던 신자유주의 이데올로기 또는 신공공관리론(New Public Management: NPM)에서 제기하는 이념들을 한국에도 그대로 수용하여, 우리의 공공부문은 너무 비대하며 비효율적이라는 전제하에 축소와 효율성 지향 중심의 공공부문 개혁론을 지배적 패러다임으로 제시할 수 있었다.

한국에서 준자율적 비정부조직이 성장하게 된 배경을 어떻게 규정하건 간에, 지금 중요한 사실은 우리가 세월호 참사를 계기로 한국에서 통치가 작동하고 있는 현실과 이제야 본격적으로 대면할 수 있게 되었다는 것이다. “그것은 공적 부문에서 사적 기업부문으로 이행하는 조정과 통치기관의 민영화이다. 중요한 논점은 정부관료제도 속에서 작동해 온 규제기능의 기업세계로의 이전이다. 기업세계에서 이러한 규제기능은, 기업의 경영관리기능 혹은 전문화된 기업서비스로 재현되는 것이다.”¹³ 그래서 공공부문의 민영화란 관점에서 본다면 준정부의 출현은 곧 ‘준(準)시장(quasi-market)’의 출현으로 볼 수 있다. 그런데 우리가 잘 알다시피 이러한 ‘시장의 확장’, 즉 시장관계 및 그에 상응하는 사회적 규범들의 보편화라는 구호와 기획은 한국경제의 실질적인 성장이 아니라, 오히려 구조적 실업이나 소득 및 자산 불평등의 심화로 귀결되는 모순을

놓고 있다. 결국 국가의 특수법인화 프로젝트에서부터 비롯된 이러한 '시장의 퇴행적 확장'은 세월호 참사에서처럼 시민의 생명·안전을 보장해야 하는 상황에서 국가의 부재 상태, 또는 통치의 불능 상태로 이어지게 되고, 그 피해는 고스란히 시민들의 몫이 되고 마는 것이다.

이처럼 세월호 참사는 '관피아'니 '해피아'니 하는 식의 표층적 수준의 접근을 넘어, 국가의 준자율적 비정부조직화 또는 공공적 영역의 특수법인화가 과연 공공성의 탈국가적 확장인지 아니면 시장적 가치의 퇴행적 확장인지를 근본적으로 다시 질문해야 하는 상황으로 우리를 이끌고 있다. 따라서 국가의 탈통치화, 통치의 탈국가화 흐름 속에서 그 역할이 확대되고 있는 준자율적 비정부조직들이 공공적으로 대응해야 할 생명의 욕구를 어떻게 다루고 있는가를 검토하는 것부터 시작하여, 궁극적으로는 과연 오늘 우리에게 국가란 무엇인가를 근본적으로 다시 묻는 작업이 요청되고 있다.

적대의 실행: “국가란 무엇인가?”

라클라우는 탈구적 계기가 지속적인 긴장 속에서 두 개의 모순적인 측면으로 구성된다고 주장한다. 그에 따르면, 탈구는 한편으로는 정체성을 위협하는 반면 다른 한편으로는 새로운 정체성이 구성되는 기반이다.¹⁴ 즉 탈구적 계기를 통해서 기존 사회의 질서 내에서 일반화된 특정한 의미와 사회적 관계가 탈고정화되는 전복적 운동이 일어나는 것과 동시에, 그러한 탈구적 계기를 통해서 탈고정화된 정치적·사회적 배열을 다시 고정화하려는 반동적 운동이 함께 진행된다는 것이다. 탈구적 사건을 계기로 하여 사회구조는 사회적 장의 열림과 닫힘의 이중적 시퀀스를 반복한다는 것인데, 이는 탈구가 기본적으로 자신의 재현될 수 없음을 수단으로 재현 체계의 실패와 전복을 지시하는 것이기 때문에 그런 의미에선 분명 새로운 질서와 정체성의 구성을 위한 '자유, 일시성 그리고 가능성'의 순간을 제공하기도 하지만, 정반대로 기존 담론의 질서 안에 결핍을 만들어 내는 것이기 때문에 탈구에 의해 만들어진 결핍은 반드시 그 결핍을 메우려는 욕구를 불러올 수 있다는 사실을 뜻한다.

세월호 참사가 드러낸 국가의 무능력과 공공성의 부재는 국가에 관한 기존의 정치적 독해코드로는 상징화할 수 없는 어떤 것이 우리 사회에서 출현하는



계기였다는 점에서, 대중들에게 그것은 탈구적 사건과 같았다. 그리하여 세월호 참사는 국가에 관한 과거의 낡은 담론 질서에 여전히 고정되어 있던 대중들의 사회적 정체성들을 심각하게 뒤틀어 놓았다. 바로 그때 그렇게 균열을 드러낸 담론의 질서와 뒤틀려진 대중들의 사회적 정체성 사이엔 메울 수 없는 결핍/간극이 생겨났다. 라클라우의 관점에서 그와 같은 탈구의 계기는 정확하게 탈구가 만들어 놓은 결핍을 봉합하려고 시도하는 새로운 사회 구성물의 접합의 원인으로 작용한다.

다시 말해, 탈구에 의해 만들어진 결핍을 메우려는 욕구가 주체들 가운데서 필연적으로 발생한다는 것이다. 긍정적인 측면에서 본다면, 이 결핍 때문에 뒤틀려진 사회적 정체성들은 균열된 질서를 봉합시키는 새로운 주체로 전환할 수 있는 가능성을 지니게 된다. 탈구는 시민들의 주체성의 전환을 촉발하고, 현존하는 질서의 전복과 새로운 질서의 구성의 가능성을 만들어낸다는 것인데, 안타깝게도 세월호 참사가 대중들의 현실 재현 안에 만들어 놓은 탈구와 결핍을 봉합하려는 시도는 시민사회보다 국가에 의해 더욱 강력하게 실행되고 말았다. 세월호 참사를 통해 드러난 국가의 부재 또는 국가의 무능력을 봉합하려고 시도하는 데 있어 더욱 적극적이었던 주체는 시민사회가 아니라 국가, 정확히는 박근혜 정권이었다는 얘기가.

세월호가 인천항을 출발하여 진도 앞바다에서 끝내 침몰할 때까지 국가는 전혀 존재감이 없었지만, 막상 세월호 참사가 새로운 질서를 구성하기 위한 정치적 투쟁으로 확대될 가능성이 보이자 국가는 갑자기 매우 유능해지기 시작한다. 그리하여 세월호 참사로 인해 드러난 대중들과 국가 사이의 그 실제적인 결핍을 봉합하고 정권을 향한 대중들의 분노를 억압하면서, 이른바 ‘적폐 청산’과 ‘국가 개조’라는 이름 아래 애초의 반동적 보수혁명의 프로젝트를 한층 강화하는 모습을 보여준다.

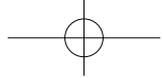
예컨대 박근혜 정권은 세월호 참사로 인해 촉발된 국가와 대중들 사이의 결핍을 재빨리 봉합하고 이미 균열이 가해지고 뒤틀려 버린 사회적 질서를 제자리로 돌려놓기 위해 가장 먼저 세월호 참사 희생자들의 유가족들을 공약했다. 우리는 4월 20일 오전 1시 진도체육관에서 상주하고 있던 당시 실종자 가족 100여 명이 더딘 수색작업에 항의하며 도보 행진에 나섰던 것을 기억하고 있다. 이들은 진도체육관에서 진도대교 방향으로 도로를 따라 13킬로미터가량

걸으면서 “정부는 살인마”, “아들딸 살려내라”, “마지막 믿을 건 대통령”, “청와대로 가자” 등의 구호를 외쳤지만, 진도에서 육지로 넘어가는 진도대교를 2킬로미터 앞두고 경찰에 의해 저지당하고 만다. 경찰이 4개 중대 350여 명의 병력을 동원하여 왕복 4차선 도로를 막아 버린 것이다.

그뿐 아니라 침몰 사고 당일부턴 진도체육관, 안산 단원고, 합동분향소 등 희생자 가족들이 있는 곳이라면 어디에든 정보경찰이 투입되어 가족들의 동향을 사찰하고, 사전 동의도 없이 미행하는 일을 벌이기도 했다. 한편 국가는 희생자들을 단원고 학생·교사와 일반인·승무원으로 다시 분류하고 차별하는 동시에 희생자 가족들을 추상적인 범주의 단일한 유가족 집단으로 묶어내 시민사회로부터 점차 고립화·주변화시키는 전략을 실행한다. 급기야는 세월호 참사에 대한 진상규명, 특별법 제정 등을 요구하는 시민들의 집회를 과도하게 진압하고 집회 참가자들을 무차별적 연행하는 공안통치를 강화한다. 진도 앞 바다와 팽목항에서는 한없이 무력한 존재였던 국가가 서울과 안산에서는 대단히 강력한 존재로 되돌아온 것이다.

국가의 무능함과 국가의 유능함이 일견 모순적으로 공존하는 이러한 상황 역시 앞서 설명했던 통치의 탈국가화 혹은 국가권력의 이전과 재편이라는 관점에서 바라봐야 이해가 가능할 것 같다. 국가의 특수법인화 또는 국가의 준자율적 비정부조직화를 통해 실현된 생명·안전 업무의 민영화는 한편으로 본다면 이미 내재적으로 시장경제적 효율성이라는 기준을 지향하기 때문에, 이는 곧 관료제를 통한 통일된 형식적 절차를 포기하는 것으로, 즉 우리가 세월호 참사의 과정을 통해서 확인했듯이 일견 국가의 무능함으로 나타나는 것이 사실이다. 그러나 동시에 다른 한편으로는 국가가 여전히 시민들의 안전욕구를 충족시켜 주고 사회의 질서를 유지하는 데 힘쓰고 있다는 것을 보여주기 위해 정부의 사회통제 기술이 상징적 영역에 과도하게 집중되는 역설적인 결과를 낳기도 한다. 유연축적체제하에서 배제된 대중들에게 과도한 통제와 처벌의 기술들이 실행되고 있는 것이 그 단적인 예라 할 수 있다. 선거가 끝나자마자 마치 기다렸다는 듯이 ‘법치’를 내걸고 ‘밀양행정대집행’을 감행했듯이 말이다.

우리가 세월호 참사를 통해 가장 먼저 조우했던 국가의 모습이 처음에는 너무나도 낯설어서 정말로 “이것이 국가인가?”라고 묻지 않을 수 없었던 것도 사실 알고 보면 그 구조와 형태가 새롭게 변형된 국가장치에 대한 우리의 지식이

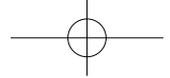


그만큼 부족했기 때문이다. ‘국가=정부’라고 하는 낡은 통념 속에서 이미 오래 전부터 진행되어 온 국가형태의 탈중심적 다원화를 인지하지 못했던 탓이다. 오늘날 국가장치는 더이상 공식적인 정부조직에 한정되지 않는다. 공식적인 정부조직을 중심으로 하던 국가권력은 이제 그 구조가 재편되고 확산되는 모습을 보이고 있다.

물론 국가는 자신이 갖고 있던 상당수의 고전적 과제를 민간에 이양했는데, 그렇다 해서 그러한 국가기능의 민영화를 국가권력의 상실 내지는 국가장치 전체의 축소로 이해해선 곤란하다. 과거에 국가, 곧 정부를 중심으로 이루어지던 통치가 이제 탈국가화된 형태, 즉 정부조직과 준자율적 비정부조직을 망라한 복합적 전체로서의 국가장치를 통해 종래의 기능이 분산·다원화되고 있을 뿐이다. 그 결과 권력의 통치는 과거 국가에 달려 있던 생활영역에 민간기업이나 특수법인을 통해 개입할 수 있게 되었다. 이는 국가가 사회에 침투하는 새로운 형태를 조장하는, 고도로 발달된 안전장치와 통제장치가 형성되고 있음을 뜻한다. 그런 점에서 참사가 발생했을 당시에 우리가 품었던 최초의 질문은 참사 이후의 시점에서 더욱 근본적인 형태로 제기되어야만 한다. 여기서 질문의 정교화란 침몰 당시 세월호에게 우리가 던졌던 질문을 넘어, 침몰 이후 세월호가 우리에게 던지고 있는 질문을 찾아야 한다는 것을 뜻한다. 말하자면 ‘세월호에 던지는 질문’에서 ‘세월호가 던지는 질문’으로의 전환이다.

세월호 참사는 공공적 가치를 실현하는 데 무능하다 못해 아예 무관심하기까지 한 국가의 얼굴을 드러냄으로써, 기존의 상식화된 담론의 질서로부터 설명될 수 없는 국가의 등장을 알린 탈구적 사건이었다. 현재의 정치질서와 사회적 관계 하에서는 시민들의 삶이 안전하게 보장될 수 없다는 것을 충격적으로 각인시킨 일종의 ‘사회적 외상(social trauma)’과도 같았다. 하여 이 사건을 계기로 기존의 국가체계를 회의적으로 바라보는 시선이 늘어난 것은 당연하다. 그 결과 지금 우리는 이러한 회의적 시선을 계속 활성화시켜 이전의 국가체계를 해체하고 새로운 질서로 재구성하려는 ‘애도의 정치’와 기존 질서의 붕합을 통해 사회를 안전하게 유지하려는 ‘권력의 공안통치’ 사이의 적대적 투쟁의 구도를 강화해야만 하는 상황 가운데 놓여 있다.

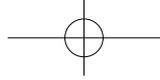
어쩌면 그러한 적대는 대중들의 탈구적 계기를 촉발시키는 질문, 이를테면 공공적 가치 실현이라는 의미의 안전(security)에 대해선 지독하게도 무능한



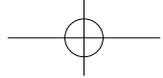
국가와 치안이라는 의미의 안전에 대해선 잔인하게도 유능한 국가가 모순적으로 공존하고 있음을 계속해서 대중들에게 상기시키는 것에서부터 시작될 수도 있을 것이다. 바로 “이것이 국가인가?”와 같은 질문을 통해서 말이다. 이러한 형태의 질문은 분명 세월호의 침몰을 통해 진도 앞바다에서 그동안 우리가 믿어 왔던 국가의 모델, 즉 시민의 안전 일체를 책임지는 국가에 대한 환상과 믿음이 철저히 붕괴되어 버렸다는 사실을 지속적으로 상기시키는 효과가 있기 때문이다.

그러나 “이것이 국가인가?”와 같은 형태의 질문은 공공성의 담지자라는 국가에 관한 대중들의 상상계에 균열을 일으킴으로써 국가의 실재와 대면하는 탈구적 계기를 촉발시킬 수는 있지만, 기존 지배질서와 전면적으로 ‘적대’함으로써 새로운 헤게모니 정치의 구축을 수반하는 단계로까지는 우리를 인도해주진 못했다. 따라서 우리는 “이것이 국가인가?”로부터 좀더 근본적인 형태의 질문, 즉 “국가란 무엇인가?”를 묻는 지점으로까지 나아가지 않을 수 없다. “이것이 국가인가?”에서 “국가란 무엇인가?”로까지 나아가는 질문의 연쇄적 흐름을 통해서 우리는 비로소 진도 앞바다를 우리 모두가 처한 보편적인 조건 속에서 통치권력의 ‘실재적’ 민낯과 대면하는 장소로 재전유할 수 있으며, 어쩌면 세월호 참사에서 드러난 국가장치의 구성적 결핍을 서둘러 봉합하려는 권력의 기획을 무너뜨릴 수 있는 그 어떤 정치적 전략 역시 모색해볼 수 있는 것이 아닐까?

적어도 공공적 가치 실현으로서의 안전에 관해선 무능한 국가와 공안통치로서의 안전의 실현에 있어선 유능한 국가, 그 두 개의 상이한 국가의 모습이 야말로 국가 자체의 비일관성을 지시하는 기표라는 사실만큼은 분명하게 알게 되었다. 덧붙여 그 두 개의 상이한 국가 사이의 메울 수 없는 간극을 통해, 오늘날의 국가가 근본적인 통치불가능성에 의해 빚겨져 있으며 내적 불가능성/외상적 중핵 즉 구성적인 결핍을 중심으로 구조화되어 있다는 사실, 그래서 오늘날 우리가 국가라고 믿고 있는 저 모순적인 복합체는 세월호 참사와 같이 궁극적으로 재현불가능한 실재를 끊임없이 억압·배제·환원하는 것에 기초하여 유지될 수밖에 없는 폭력의 환상체계라는 사실 정도는 명확히 인식할 수 있게 되었다. 물론 겨우 그 정도 수준으로 우리가 세월호가 우리에게 던져준 질문, 곧 “국가란 무엇인가?”에 대한 정확한 답을 찾았다고 할 수는 없다. 우리의 질문은 이제 시작일 뿐이다. ㉠



- 1 AJacop Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford: Blackwell, 1999, p.301.
- 2 이승원, 〈민주주의와 헤게모니: 현대 민주주의의 특징에 관한 이론적 재검토〉, 《비교민주주의연구》 제4집 1호(2008), 74쪽.
- 3 에르네스토 라클라우, 〈은유와 사회적 적대〉, 《포스트맑스주의?》, 이경숙·전효관 엮음, 민맥, 1992, 229쪽.
- 4 Nikolas Rose, "The death of the social? Re-figuring the territory of government," *Economy and Society*, vol.25, no.3(August 1996), p.350.
- 5 사카이 다카시, 《통치성과 '자유'》, 오하나 옮김, 그린비, 2011, 19쪽.
- 6 안병영·정무권·한상일, 앞의 책, 146쪽 이하 참조.
- 7 김종엽, 〈세월호가 드러낸 배반의 연쇄〉, 허핑턴포스트 2014.5.14.
- 8 사이토 준이치, 《민주적 공공성》, 윤대석·류수연·윤미란 옮김, 이음, 2009, 86쪽; 아마티아 센, 《자유로서의 발전》, 김원기 옮김, 갈라파고스, 2013 참조.
- 9 사카이 다카시, 앞의 책, 125쪽.
- 10 Nikolas Rose, "Governing "advanced" liberal democracies," in *Foucault and Political Reason: Neo-liberalism and Rationalities of Government*, A. Barry, T. Osborne, and N. Rose, eds. Chicago: University of Chicago Press, 1996, pp.56-57.
- 11 *Ibid.*, p.41.
- 12 Barry, Osborne, and Rose, "Introduction," in *Foucault and Political Reason*, pp.11-12.
- 13 Saskia Sassen, *Losing Control?: Sovereignty in an Age of Globalization*, N.Y.: Columbia University Press, 1996(사카이 다카시, 앞의 책, 125쪽에서 재인용).
- 14 Ernesto Laclau, *New Reflections of the Revolution of Our Time*, London: Verso, 1990, p.39.



특
집

유족들의 특별법을 읽는다는 것

미가(Micah)/마르크스의 선포로부터

/ 윤인로

문학평론가.

저작으로

『파루시아의 유물론 1』

이 있음.

1

‘세월호’ 이후, 이른바 ‘4·16’ 이후 100일. 그렇게 남겨진 사람들. ‘유족’이라는 이름으로 인지되고 호명되지만 그 이름의 통상적 가두리를 때때로 넘어가고 초과하는 사람들. 수락한다면, 그들 중 한 사람의 말과 글로부터 시작했으면 한다. ‘내가 죽었는데 아빠는 그렇게밖에 못해?’라는 딸의 목소리, 그 실제적 환청에 기대어 거둬 깨어나고 있는 한 사람. 7월 10일 현재, 그가 인용하고-부여잡고-기다리고 있는 것은 저 ‘미가’의 선포였다. 여기서의 양당제 입법권과 마주해 농성중인 유족의 특별법, 유족이라는 특별법은 바로 그 선포와 함께하는 중이며, 그 함께함은 거둬 보존되어야 한다. 그런 사정을 표현할 수 있는 언어의 부재를 절감하면서도, 기어이 읽어내고 가까스로 다시 써야 할 이유를 아래 인용된 미가의 선포 속에서, 그런 인용의 의지 안에서, 그 의지에 참여하라는 불가항력적이며 불가피한 요구와 강제 속에서 발견하게 된다. 4·16 이후의 여기를 겨누고 있는 미가.

야곱 가문의 어른들이라는 것들아, 이스라엘 가문의 지도자라는 것들아,



정의를 역겨워하고 곧은 것을 구부러뜨리는 것들아, 이 말을 들어라./ 너희는 백성의 피를 빨아 시온을 세웠고, 백성의 진액을 짜서 예루살렘을 세웠다./ 예루살렘의 어른이라는 것들은 돈에 팔려 재판을 하고 사제라는 것들은 샅을 받고 판결을 내리며 예언자라는 것들은 돈을 보고야 점을 친다. 그러면서도 야훼께 의지하여, “야훼께서 우리 가운데 계시는데, 재앙은 무슨 재앙이냐?” 하는구나!/ 시온이 갈아엎은 밭으로 되고, 예루살렘이 돌무더기가 되며, 성전 언덕이 잡초로 뒤덮이게 되거든, 그것이 바로 너희 탓인 줄 알아라.¹

인용의 힘은 어디서 발원하는가. 인용한 자가 처한 상황에서, 비참의 질곡에서 발원하며, 그 상황 그 비참에 기어코 응답하려는 처참한 의지에서 발원한다. 다시 말해 그런 의지를 담금질시키는 상황에서, 그 상황을 매회 낮설게 감각시키는 담금질된 그 의지에서, 곧 의지와 상황의 변증법적이고 발생적인 삼투 및 간섭에서 인용의 힘은 발원한다. 위의 인용이 생동하는 정치적 비판력으로 내려치고, 그 힘과 함께하는 미가의 선포가 잊히지 않을 예리한 각인으로 새겨지고 되새겨지는 까닭이 거기에 있다. 이렇게 묻자. 그 선포는 어디에 내려쳐지고 어떻게 새겨지는가. 사람의 피를 빨아 시온을 세운 자들의 뇌수와 심장에, 사람의 살을 짜낸 진액으로 예루살렘을 건립한 입법자들의 연합에 내려쳐진다. 그들 법설계자들의 매끄러운 대지(topos)를 갈아엎어진 불모의 밭이 되게 하고, 이윤을 숭양하는 그들의 성전을 파쇄된 돌무더기로 되게 하는 정치적 묵시력으로 새겨지고 보존된다. 곧 통치의 가문, 법의 문중을 감싸고 보위하는 첩첩의 문들을 뚫고나가는 최종적이며 절대적인 틈(闕)으로 보존되고 장치된다. 다시 말해 미가의 선포와 그 선포의 인용을 통한 재선포는, 경계들을 매번 구획·재구획함으로써 생명의 생동을 축적의 계기로 거듭 합성·재합성하는 주권의 문, 청와대라는 규방의 안락을 위해서만 열리는 그 문, 청와대라는 병커의 안전을 위해서만 열고 닫히는 법의 그 문짝들을 뜯어내는 종지적 틈새(a-topos)로 생산·변신된다. 그 증거를, 그 힘을 농성중인 유족의 특별법을 읽음으로써, 곧 특별법에 대한 비평을 통해서 발의하고 기립시킬 수 있을까. “백 일째 4월 16일인 오늘”,² 그 물음에 대한 응답은 4·16 이전 이곳에 무슨 일이 어떻게 벌어지고 있었는지를 기억하는 일로부터 다시 시작되어야 한다.

세월호 이전, 이곳에 국정원장이 있었다. 그를 비호하고 그에 의해 수호되던 대통령이었다. 대통령에 의해 국시(國是)로, 아니 국교(國敎)로 숭앙되던 ‘이윤’이 있었다. 세월호 이전, “이곳에 입에 담지 못할 일이 있었”고, “가담하지 않아도 창피한 일이 있었”으며, “사람이 사람을 만나 개울음 소리를 질렀다.”³ 그러니까 세월호 이전, 이곳엔 다음과 같은 명령이 있었다. 그 명령의 유혈적 관철이 있었다. “축적하라, 축적하라! 이것이 모세(Moses)며 예언자(prophets)다!”⁴ 세월호 이후, 세월호의 지반을 기소하는 새로운 법은 축적을 명령하고 축적에 봉헌하는 그런 모세를, 축적으로서의 모세를 살해하는 힘이어야 한다. 곧, 축적의 신성한 보증자에 의해 구축된 신전의 안전을, 안락한 그 모조구원의 체제를 붕괴시켜야 하는 소명이 남겨진 자들의 특별법에 발부되어 있다. 눈여겨 볼 것은 그 특별법을 앞질러 그런 소명을 인지하고 붙들었던 사람들이 있었다는 사실이다. 2014년 5월 19일 박정희기념관 앞에서, 이른바 ‘반신반인(半神半人)’의 가문과 문중을 모신 통치의 만신전 안에서, 이윤에 의해 집전되고 있는 국가의 민낯을 개시했던 그들의 격문 또는 애도문을 읽는다. 사람이 사람을 만나 개울음을 울지 않아도 되는 사회의 한 순간, 그 시간의 실질을 꼭 붙잡아야 한다.

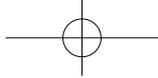
우리는 신전을 모독하고 역사에 침을 뱉기 위해 여기에 섰다. (……) 우리가 옆고자 하는 것은 ‘경제성장’이라는 이름의 신을 섬기는, ‘생명보다 이윤을’을 교리로 하는 국교(國敎)다.[•]

모세의 신전을 옆으려는, 모세라는 도그마를 모독하려는, 경제성장이라는 신성화된 통치의 테크놀로지를 정지시키려는 그들의 의지는 무엇이며 의지의 그들은 누구인가. 그 의지는 미가가 말했던, 피가 빠르고 살이 찌이는 시간을 중단시키는 목시적 힘의 선포와 함께한다. 그런 그들은 마르크스가 말했던, 신용체제에 의해 침탈되고 있는 ‘피’와 ‘살’과 ‘심장’들이자 새로운 법의 ‘산파’들이다. 선포하는 산파를 통해서만, 산파의 그런 목시적 인지동동을 통해서만, 달리 말해 선포라는 산고(産苦)의 시간을 통해서만 이른바 ‘새로운 사회’, 곧 “인간의 존엄성을 유지하며 안전하게 살 수 있는 사회”⁵는 출산될 수 있고 생산될 수 있다. <특별법> 속에 기재된 바로 그 새로운 사회, 산파들의 사회란 세월호



이전과 이후를 관통하는 자본이라는 통치의 교의학(dogmatics)과는 근본적으로 양립할 수 없는 것이며, 그런 통치체의 신화적 연락망을 통째로 탄핵하는 힘 그 자체이다. 그 힘은 〈특별법〉에 명시되어 있는 독립적 기소권(및 수사권·예산권)으로 발현되며, 산파의 선포는 바로 그 기소권의 생생한 원천이어야 한다. “위원회 제1소위원회 상임위원은 (……) 이 법이 정하는 조사 사건에 한하여 독립적인 검사의 지위 및 권한을 갖는다.”⁶ 〈특별법〉 제24조는 제1소위원회, 곧 ‘진실규명 소위원회’의 지위와 권한을 ‘기소권’을 중심으로 지정해 놓고 있는바, 기소의 대상 범위는 다음과 같다. “해양경찰청, 해양수산부, 안정행정부, 해군, 소방방재청, 전라남도 도청, 진도군청, 경기도교육청, 국가정보원, 국무총리실, 청와대, 범정부사고대책본부, 기타 관련 기관 및 단체 등의 4·16 참사와 관련한 사고원인, 구조 및 수습, 수사 과정에서의 부실 및 비리, 범죄 등 일체의 관련 의혹 규명.”⁷

- 양다혜·김재섭 외, 〈우리는 신전을 모독하고 역사에 침을 뱉기 위해 여기에 섰다〉, <http://www.ohmynews.com>, 2014. 5. 19. 이에 기대어, 미리 인용해 놓을 것은 ‘세월호’에 대한 최장집의 인터뷰이다. “관료행정과 발전국가의 공적 부문이 비대해지면서 민영화·외주화를 거듭한 결과 그 외형은 커졌는데, 그에 반비례해 책임 소재는 축소·소멸했습니다. 공적 부문과 사적 부문이 중첩되고 경계가 허물어지면서 그것을 통제할 수 있는 메커니즘은 사라졌습니다. 민영화·외주화의 과정에서 [“~피아”로 불리는] 부패고리가 생겨납니다. (….) 오늘날 한국 사회에서 위험의 본질은 달라졌는데, 그 달라진 리스크의 본질에 닿지 못하는 새로운 형태의 관리조직을 만들어 봐야 할 일이지.”(<http://article.joins.com>, 2014. 7. 9) 국가의 공적 부문의 민영화 및 외주화라는, ‘달라진 위험의 본질’은 신학연구자 정용택이 재배치하고 있는 개념들, 곧 ‘안전의 민영화’, ‘위험의 외주화’, ‘통치의 탈국가화’ 등으로 다시 표현될 수 있는데, 그는 그런 개념의 조직에 이어 “대안이 안전/위험의 (재)국유화 내지는 시민사회의 참여를 통한 협치(governance) 외에는 없는 현재의 답답한 교착상태를 어떻게 돌파할 것인가”라는 물음 속에서 사고를 전진시키려 한다. 이에 대해선 정용택, 〈참사 이후의 참사〉, 협동조합 가정자리·격월간 《말과행》·인문학협동조합, 제1회 열린토론회 〈4·16 이후, 기억·담론·실천〉(2014. 6. 28)을 참조. 통치의 민영화·외주화, 정당의 폐쇄 회로와 마주한 최장집의 대안은 이런 것이었다. “우리가 많이 경험하지 않은 거, 시민운동이 운동 중심으로 전개되기보다는 자율적 결사체, 생활에 토대를 두는 주거지 단체, 직업직능적인 결사체, 그리고 생산자 집단들의 활동이 중요하다고 봅니다. 자기가 일하는 직장 문제는 자신이 잘 알지요. 생계조직과 직장조직, 마을조직이 나서서 문제를 제기하고 해결책을 제시해야 민주주의가 단단해집니다. 그런 의미에서 정부가 결사체의 자유를 한껏 보장해야 합니다. 세월호만 해도 그래요. 대통령이 모두 책임질 수도 없죠. 책임의식이 자랄 수 있는 토양을 만드는 것이 중요합니다.”(같은 곳) 생계조직-직장조직-마을조직-토코발적 민주주의-협동조합. 더 이상 정당이 아니라 정당 바깥을 향한 최장집의 방점이 그런 ‘자율적 결사체들’에 찍히고 있음에 주목해야 한다. 그 ‘결사’의 속성, 그것들에 대한 인지경험이 다채롭게, 그리고 성황리에 이뤄질 필요가 있다고 생각한다. 그런 한에서 힘(gewalt)에 대한 최장집의 사고와 표현이, 정당에 대한 기대를 완전히 접었다고 말하는 바로 그 지점에서 ‘정당의 거덜남’이라는 관점 아래에서 전개되고 있는 것은 문제시되어야 한다. 위의 결사적 힘들은 제3정당 건설의 ‘실패 이후’에 뒤이어진 대안으로 배치되거나, 그런 ‘실패 이후’가 부과하고 부여한 후행적·후위적 대안으로 인지되어서 안 된다. 관건은 거덜난 정당의 확인에서 출발하는 것이 아니라, 그런 거덜남을 초래하고 있는 선행적·전위적 힘의 현재이며 그 발골이다. 이미 앞질러 양당 구조에 항구적인 차이와 이격의 상황으로 발생중인 소환권적/소추권적 정치력의 지속과 제도적·정책적 정초 과정의 상호관계를 사고하지 못하는 정치론은 중국에 있어 부결되지 않을 수 없다.



청와대, 다시 말해 주권의 발기한 타위이자 숨은 병커. 그러니까 법의 규방이자 대합실인 그 청와대야말로 <특별법>의 기소권이 정조준하고 있는 대상이다. 청와대가 더 이상 법 위에 군림하는 치외법권이 아닌 시간, 청와대라는 법이 침몰하고 수장되는 상황의 발생. 다시 말해 곱게 차려 입은 주권자의 한복, 그 법복이 벗겨지는 소추(訴追)의 도래. 산파의 선포, 결코 양도될 수 없는 산파의 그 기소권이런 그런 발생, 그런 도래를 행하고 이끄는 목시적/법설립적 탄핵의 노동력에 다름아니다. 애초에 여기의 여당과 야당은 그런 기소권을 전례 없는 독소조항으로 규정했고 함께 목살하기를 합의했고 맹세했다. 그들이 그들의 안락과 면죄를 위해 밀실에서 입 맞춘 그들만의 특별법안 속에는 기소권이 도려내진 채 ‘의사자 지정’, ‘특례 입학’, ‘평생지원’ 같은 경제적/신화적 보상의 논리가 주조음으로 깔려 있다. 그런 한에서 <특별법>의 기소권은 콘크리트 지지층 위에 건립된 새누리당과, 그 당의 존립에 기대어 제1야당이라는 차악(次惡)의 독점적 이윤을 수취하고 있는 새정치민주연합 모두를 소송의 대상으로 설정한다. 그 두 정당은 기소권의 대상들을 규정한 <특별법> 제5조 3항 2호 속엔 들어 있지 않지만 끝내 들어 있는 것으로, 명시적으로는 들어 있지 않지만 실질적으로는 온통 들어 있는 것으로 된다. 협업하는 그 거대 양당은 영원한 수다 속에서 ‘범죄에 동의하는 집합적 정념’을 생산한다.*

한 가지 집합적 정념이 나라를 사로잡으면 나라 전체가 범죄에 동의한다. 둘, 넷, 다섯 또는 열 개의 집합적 정념이 나라를 갈라놓으면 나라는 여럿의 범죄 집단으로 찢어진다. (……) 정념들은 지옥의 광음을 내며 서로 부딪히

- 2014년 7월 30일 ‘동작’ 국회의원 보궐선거판에서 그 지역을 ‘강남 4구’로 만들겠다는 새누리당 나경원 후보. 서울시 정무부시장이라는 이력을 바탕으로 서울시의 재정을 몽땅 끌어오겠다는 새정치연합 기동민 후보. 한 치의 오차 없는 두 후보의 의지. 4. 16 이후에도 이곳의 거대 양당은 ‘축적하라!’는 모세의 신성한 보증서를, ‘이윤’이라는 신의 사목(司牧)을 변함없이 뒤따르고 있다. 그 사목의 상태를 이미 앞질러 겨누고 있던 70년 전의 문장들은 다음과 같다. “1) 정당은 집합적 정념을 만들어내는 기계다. 2) 정당은 당원을 이루는 각각의 인간 존재들의 생각에 집합적 압력을 가하도록 만들어진 조직이다. 3) 모든 정당의 첫째 목적이자 궁극적인 유일한 목적은 어떠한 제한도 없는 자기 확장이다./ 바로 이 세 가지 성격으로 인해 정당은 그 씨앗에서부터, 그리고 그 열매에 있어서 전체주의적이다. 정당이 그렇지 않을 수 있는 유일한 경우는, 정당을 둘러싸고 있는 것들 [예컨대 사법, 행정]이 정당과 똑같이 전체주의적일 경우뿐이다.”(시몬 베유, <모든 정당을 없애야 하는 이유>, 이인선 옮김, 계간 《진보평론》 52호, 2012년 여름호, 229쪽) 강남 4구, 재정 독식이라는 공약은 여기의 양당이 공동생산하는 집합적 정념의 벡터를 선명하게 드러낸다. 그 정념은 ‘범죄에 동의한다.’

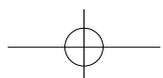


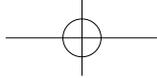
고, 사람들은 1초라도 정의와 진리의 소리를 들을 수 없다. 정의와 진리의 소리는 거의 지각될 수 없는 상태가 되었기 때문이다. 어떤 나라에 집합적 정념이 있다면 일반의지보다도 특수의지가 정의와 진리에 더 가까울 수도 있다. 이때 일반의지는 단지 희화화된 것에 불과하다.⁸

여기의 거대 양당이 생산하는 집합적 정념. 의회민주주의라는 이름으로 집적되고 파생되는 집합적 정념. 이것이 매번 시뻘겟고 시퍼렇게 나와바리를 나눠 갖는 선거/스펙터클 이후의 권력을, 분점의 형식으로 독점하는 일체화된 권력을 배양하고 육성한다. 정당의 쇄신과 혁신을 현실적인 대안이라고 주장하는 사람들은, 자신들의 그 현실적 사고와 수고가 어떻게 저 '범죄에 동의하는 집합적 정념'의 양생술/기생술로 말려들거나 이끌리지 않을 수 있는지에 대해, 그런 통치의 기술과 스스로를 분별하고 구별할 수 있는 힘을 어디서 구하고 어떻게 발생시킬 수 있는지에 대해 거듭 토의해야 한다. 그렇지 못할 때 그들 진보가 표방하고 만들어가려는 '일반의지'는 이미 '희화화된 것'으로 전락해 있으며, 희화화된 일반의지가 유혈적인 것들을 재생산하고 있음은, 목하 목도하고 있는 그대로이다. 복창하게 된다. "해결책은 쉽지 않다. 하지만 이 문제들을 진정으로 신중하게 검토한다면, 모든 해결책은 정당의 폐기를 포함할 수밖에 없다."⁹ 정당의 폐기, 달리 말해 이곳 거대 양당의 입법권을 '소환'중인 유족들의 소명(missio)의 관철. 곧 파송(missio)되고 있는 <특별법>의 공동관철.

3

그런 한에서, 지금 이 시각 국회의 정면을 향해 농성중인 <특별법>은 '4·16 이후'라는 비참의 시간을 동력으로 기존의 법설계를 거스르는 절대적 결렬과 불복종의 장소를 개창하고 있다. 한계를 가지고 말하건대, 그곳은 고통의 현장이다. 고통의 현장이되, 그곳은 분명 재정초되는 정치의 장소이다. 살리는 정치, 생동하는 생명의 정치가 진정으로 기립하는 시간이 매번 고통의 현장이 아니 고서는 불가능한 현실. 정치가 죽음들과 마주한 오열 위에서만 기립했었던 여기의 역사. 그것이 오늘의 의회민주주의가 적(敵)이 아닐 수 없는 이유이며, 그 적을 폐(廢)하지 않을 수 없는 이유이다. 다시, 미가를 인용했던 한 사람, 그렇게 남겨진 유족의 문장을 읽는다. "곧 100일이 다가온다. (……) 평생 미안함



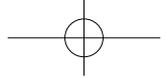


을 안고 살아갈 수밖에 없는 남은 가족들이 그나마 덜 미안하게 죽을 수 있는 유일한 길, 그것이 '성역 없는 철저한 진상 규명, 책임자 처벌, 안전한 나라 건설'이다.”¹⁰ '성역(聖域) 없는'이라는 '유일한 길', 일상에서 흔히 쓰는 '성역 없는'이라는 예삿말. 그 길, 그 말 안에는 이윤이라는 국교, 신성의 치외법권에 대한 폐절에의 의지가 녹아 있으며, 남겨진 이의 그 의지는 돌 위에 돌 하나 남지 않으리라는 미가의 선포에, 그리스도라는 유일한 산파의 목시력에 응해되고 있는 중이다. 지금, 세월호 침몰의 진상을 성역 없이 규명하고 있는 이미지 한 장을, 섬뜩해서 외면했었지만 완전히 회피할 수는 없었던 하나의 상황을 인용하고자 한다.

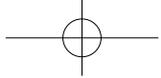


왼쪽 창작집단 '앗싸라비아', <South Korea>(2014). 이 합성사진은 어른들의 탐욕에 의해 '불가촉(不可觸)'이 된 세계의 여러 아이들을 표현한 쿠바 작가 에릭 라벨로의 연작 <The Untouchables>의 의지를 나눠가졌다. 이 창작집단은 주로 미술인들로 구성되어 있으며, 조직 없이 자유로운 공동의 작업을 지향한다. '박근혜'라는 주권자를 십자가로 표현함으로써 '세월호 이후'를 인지하려는 그들의 의지는 이미 '세월호 이전'에서 연월하고 있었다. 그들은 "2013년 한국의 18대 대통령 선거과정에서 여실히 드러난 부정선거의 규명을 위해 자발적으로 모인 작가들"이었다(<https://www.facebook.com/aaaassarabia>, 2014. 7. 2).

오른쪽 그렇게 세월호 이후는 세월호 이전이라는 누적된 '적폐'의 연장이자 포화이며 그 폭발이다. 적폐라는 단어를 적폐의 생산자이자 수호자로부터 폭력적으로 탈취해 와야 한다. 사진은 2013년 10월, 서울역 광장의 한 순간을 찍은 것이다. 국정원 불법 대선개입의 수혜자를 향한 최후적이고 종지적인 선포, "박근혜 '법의 대통령 통보'"(<http://www.ohmynews.com>, 2013. 10. 26). 이 사진과 위의 합성사진을 아끼지 않을 수 없는 까닭은 다음 문장들 속에 들어 있다. "내가 좋아하는 사진의 어떤 성질이 나를 매혹시키고 낯을 잃게 만들까? 나는 이렇게 생각한다. 내게 사진은 어떤 방식으로든 최후의 심판을 포착하기 때문이라고. 사진은 최후의 날, 즉 분노의 날에 볼 수 있는 것 같은 세계를 재현해주기 때문이라고 말이다."(조르조 아감벤, 《세속화 예찬》, 김상운 옮김, 도서출판 난장, 2010, 34쪽)



앞의 합성사진, 그 합성의 의지가 머릿속에 불러일으키는 것들. 섬뜩해서 마주하기 어려운 상황에서 촉발되는 것들. 청실홍실의 한복, 고운 범복 입은 주권자. 주권자라는 십자가/형틀. 단아한 주권, 유혈적 책형(磔刑). 손지갑 들고 수첩 쥔 주권자의 두 팔, 십자가의 양끝. 거기에 못 박힌 양손, 피 흘리지 않고 매달린/침몰한 아이. 구명조끼라는 작위, 해경 마크라라는 허위. 등 돌린, 매달린 얼굴을 외면하는, 자신의 정면을 숨기는, 밀실의, 병커의 주권자/십자가. 구원을 맹세하면서 매다는 주권자/십자가, 구제를 서약하면서 학살의 내전을 수행 중인 적그리스도라는 구원의 형틀. 매달린 아이, 다시 말해 고개숙인 그리스도, 기립하는 신. 기어이 인용해야 할 한 문장은 이런 것이다. “신은 대속의 고통과 십자가를 통하여 극단의 악 속에 현전한다.”¹¹ 극단의 악이란, 극단에 이른 악의 체제란 무엇인가. 이윤이라는 모두의 신이 우리 가운데 계시는데 재앙은 무슨 재앙이냐고 반문하며 추적하는 사제들의 그 신국/십자가, 그것이 악이고 악의 체제이다. 다시 묻고 답하자. 매달린 채로 침몰중인 저 아이는 누구인가. 신국의 운용을, 신국이라는 십자가의 유혈적 정상성을 정지시키고 절단하는 ‘예외적’ 힘이며, 그런 힘을 발신하고 그런 힘으로 발현하는 신이자 불사(不死)의 은총이다. “은총만이 예외이다.”¹² 모든 것에 작용하며 모든 것을 침탈하는 이윤/신국의 ‘중력’에 대해, 단 하나 은총만이 예외이다. 그 예외의 시공간(a-topos)이 중력의 엔진을 끈다. 악(mal)의 중력, 중력으로서의 악의 정면을 직격하는 저 “박근혜 ‘법외 대통령 통보’”라는 고지의 말(logos)이야말로 다름아닌 예외로서의 은총이다. 신이 그 무엇으로도 환원되지 않는 절대적 하나인 것처럼, 그 고지의 말, 도래중인 그 은총의 말씀/로고스 또한 무엇으로도 환원·환수되지 않는 ‘비판(kritik)’의 원천이다. 은총이란 도래할 것이므로 아직 오지 않은 미-레이며, 끝내 미래이므로 완료되거나 완수되지 않는 ‘도래중’이고, 그래서 매번 매회 항구적인 이격과 차이의 힘으로 정초되고 기립하는 지금(jetzt)이며, 힘(gewalt)이고, 비판력이다. 대통령이라는 것이 법 안에서 법에 근거하여 법 밖을 결정할 수 있는 힘의 독점을 통해 매번 매회 법 안팎의 경계를 재조정·재설정할 수 있는 ‘상황’의 창출자라는 점에서, 저 통보 혹은 고지의 말씀은 대통령의 주권을 박탈하는 최후적 심판의 시간으로, 대통령이 ‘법외’로 발령되는 하야의 상황으로 발생중이며 투입중이다. 그렇게 위의 두 이미지는 주권자/십자가를 향한 기소와 박탈의 관점을, 내리치는 은총의 시점을 공동으



로 개시한다.

할 수 있는 한, 십자가가 되어 있는 박근혜의 이미지와 거듭 마주해야 한다. 거기에는 어떤 '패러디'가 있다. 그리고 그 패러디는 하나의 목표를 향해 주파하고 있다. 그 목표란 무엇인가. 그것을 미가의 육성, 곧 <특별법>의 유족이 인용했던 미가의 그 선포에 기대어 말하자면, '야곱 가문'의 폐지이고 '이스라엘 문중'의 멸족이며, 마르크스의 문장을 빌려 말하자면, '축적하라!'는 신의 칙령에 대한 불복종이고 그 명령의 수호자 '모세'의 살해가 될 것이다. 정치미학으로서의 패러디, 그 반-신(反-神)의 신학적 미학이 가진 뜻과 힘은 이런 것이었다. "각각의 경우에 본질적인 것은 언어 속에 어떤 긴장과 격차를 도입할 수 있는 능력이다. 패러디가 그 중심 동력으로 사용하는 긴장과 격차 말이다."¹³ 언어의 안정화된 질서에, 안전화된 그 지반 위의 통치체에, 그 '질서-자유적'인 사적 소유의 유연한 재생산에, 그 모든 것들의 지하에 불안정과 긴장과 차이를 매설하고 장치할 수 있는 능력, 패러디라는 비판력, 파괴적인/제한적인 차이를 매설하는 패러디는 주권적 언어의 분법(分法)들 속으로, 곧 이윤/신성의 명령어로 허가와 금지, 안전과 위험, 생명과 죽음, 법 안쪽과 법 바깥쪽을 구획 축적하는 주권적 분리의 체제 속으로 이른바 '식별불가능성'을, 다시 말해 인지적 난장(亂場)을 도입·도래시킨다. "성스러운 것과 세속적인 것, 사랑과 섹스, 고상한 것과 저속한 것을 가르는 문턱을 혼란에 빠뜨리고 식별불가능하게 만들기"¹⁴, 그것이 이윤이라는 신국의 기계적 명령어들과 싸우는 패러디의 방법이다. 그것이 신국의 명령어들에 대한 관료-기계적 인간들의 사고 없음, 그 '세계 없음', 그 '안락에의 전체주의'와 싸우는 패러디의 과정/소송이다.

그런 소송 안에, 박근혜라는 주권적 분리의 권능을 십자가의 형상으로, 매달아 죽이는 형틀로 표현·게시함으로써 박근혜라는 법권역(nomos)의 지하로, 그 신국의 반석 아래로 긴장과 차이를 도입하고 도래시키는 패러디/로고스(logos)가 있다. 신국을 휘감은 신성한 후광이 걷어치워진다. 그 신국이 미가/마르크스가 말했던 '괴'와 '살'을 흡혈하고 짜냄으로써 축적의 축제를 벌이고 있었음이 폭로된다. 신성하고 고귀했던 것이 처절하리만치 저속하고 잡된 것이었음이 폭력적으로 폭로된다. 패러디/폭력에 의해 신국은 더 이상 스스로의 신성을 저속한 것들로부터 분리·식별할 수 없게 되며, 그때 신국은 비판 또는 심판의 대상으로 끌어내려진다. 패러디는 그러므로 하야(下野)의 게발트다. 패러



디는 기립의 계발트다. 주권자/십자가에 매달려 닿을 수 없게[untouchable] 침몰하고 있는 아이를 다시 닿게 하고, 다시 붙들고, 다시 불러일으키는 힘이 패러디이기 때문이다. 그렇게 다시 기립하고 직립하는 아이가 자신을 매달았던 주권자/십자가의 연합한 노모스를, 맹세된 맹약의 법권역을 그 밑바닥에서부터 이격시키고 파탄나게 한다. 그러니까 그 아이가 다름아닌 하야의 계발트다. 그렇게 기립하며 정초되는 그 아이가 다름아닌 패러디적 존재이며, 패러디의 중심 동력인 것이다.

4

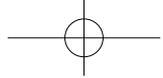
아직 패러디에 대해 인용해야 할 문장이 남아 있다. 그렇다는 것은 ‘애도’를 다르게 반복해야 할 필요에 대해 할 수 있는 말이 남아 있다는 뜻이며, 유족의 〈특별법〉에 대해 할 수 있는 비평이 약하게 남아 있다는 말이다. 패러디, 다시 말해 ‘존재의 곁에 있는 것’. “패러디란 언어와 존재의 곁에 있는 것에 관한 이론(그리고 실천)이라고 말할 수 있다. (……) 패러디는 피할 수도 없고 그로부터 도주할 수도 없는 한계와 아포리아에 여행자들이 끊임없이 부딪치게 만드는, 통행할 수 없기로 악명 높은 영역이다.”¹⁵ ‘언어와 존재’, 곧 신성화된 통치의 명령어들을 부과하는 존재, 곧 미가/마르크스가 말하는 야곱 가문과 이스라엘 문중과 ‘축적하라’는 명령어로서의 모세. 패러디는 그것들 속으로 합성되거나 소화되지 않고 그 ‘곁’을 점거하고 고수하고 지킨다는 것이다. 곁(para)은 나란한 것이고 병진(並進)하는 것이며, 그런 한에서 불합치의 지속이자 간극의 보존이다. 곁은 명사적이지 않다. 곁은 명령어로서의 존재의 지반에 틈을 벌리고 그 사이를 뜨게 하는 불일치(un-fuge)의 힘이며, 그 이격된 간극의 힘으로 충격하는 동적 침탈의 상황이다. 곁의 지속에 대한 이론이자 실천인 패러디는 사람들로 하여금 오늘의 평탄한 신국을 안락하게 통행할 수 없게 하는 걸림돌이며, 여기의 주권으로 일괄 수렴해가는 매끄러운 사고를 절단하고 차단하는 인지적 바리케이트이다. 곁의 보존으로서의 패러디는 신국의 반석 아래에 그것의 ‘한계’로 장치되며, 그 한계-상황 안에서 신국 아래에는 외면할 수 없고 벗어날 수 없는 지하의 생활이, 지하의 생명이 생식한다. 그 생명의 다른 말이 ‘아포리아’다. 아포리아는 끝내 해소되지 않고 남겨져 있다는 것이며, 남겨진 잔여는 끝내 거슬리고 거스른다는 뜻이자 힘이다. 잔여는 탄핵의 뜻이자 기소의



힘이다. 잔여, 다시 말해 유족(遺族). 남겨진 자들의 <특별법>, 기소권으로서의 잔여, 잔여성. 그것은 <특별법> 속에 들어 있는 ‘유족’을 재정의하게 한다. 곧 유족을 ‘일반적인 것’으로 변신시킨다. <특별법>이 규정한 유족은 다음과 같다. “4·16 참사 ‘유족’이라 함은 민법에 의한 위 희생자의 재산상속인을 말한다. 다만, (……) 희생자가 미성년자로서 실질적인 양육자와 재산상속인이 다른 경우에는 실질적인 양육자도 유족으로 본다./ 4·16 참사 ‘피해자 단체’란 4·16 참사 피해자 및 유족이 구성한 단체를 말한다.”¹⁶

‘민법’이라는 분할된 법의 합법적·합치적 경계 안에서 규정되고 있는 ‘재산상속인’ 및 ‘실질적인 양육자’는 분명 유족의 조건이다. 하지만 그때의 유족은 자신들을 보증하고 있는 법적 경계의 바깥들, 흔히 ‘불법적’ 혹은 ‘탈법적’이라고 말해지는 그런 바깥들이 다시 정의되고 거듭 도입되지 않고서는, 그리고 그런 법적 경계 내부에서만 보장되는 자신들의 경제적 지위의 바깥들이 거듭 도입되지 않고서는 생명력을 지속시켜 갈 동력을 잃는다. 응집된 힘의 실체를 지시하려는 ‘피해자 단체’라는 단어 또한, 제한적이며 구성적인 힘을 집합적이고 조직적인 것으로 파악하는 기존의 관성에 <특별법>이 이끌리고 있음을 드러낸다. <특별법>은 고통의 당사자인 유족이 자신들의 당사자성을 넘어가야만 하는 이유와 당위를 적시해야 하며, 이미 언제나 그렇게 구획된 경계를 넘어가고 있는 당사자들의 실황을 응립할 수 있어야 한다. 당사자가 아니니까 당사자가 될 수는 없다는 말은 틀린 말은 아니지만 적실한 말, 절실한 말은 아니다. <특별법>은 당사자도 진정으로 당사자가 되어야 하는 이유를 파급시켜야 하며, 당사자 아닌 이들이 무릅쓰고 당사자가 되어야 할 필요와 당위를 파생시켜야 한다. 유족의 정의를 둘러싼 모든 혈연적이고 경제적인 조문들은 유족을 저 불일치 및 이격으로서의 ‘잔여’의 시공간으로 정의하는 과정/소송 안에서만 뜻을 가질 수 있다. <특별법>은 유족이 유족이라는 이름으로 호명될 때조차도 유족이 유족이라는 분리적 카테고리를 초과하고 초월할 수 있는 내재적 힘의 보존이어야 한다. 그런 한에서, <특별법>은 자신이 품고 있는 다음 조항 속의 단어 하나를 더욱 강하고 질기게 파지해야 한다.

4·16 참사와 관련된 각종 의혹, 범죄, 문제점, 내부고발 사항 등 위원회의 업무와 관련한 사항에 대하여 4·16 참사 피해자 단체를 비롯하여 **누구든지**

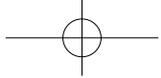


위원회에 관련 조사를 신청할 수 있다.¹⁷

기존 정당의 국회의원들 8인과 유족이 추천한 위원 8인으로 조직될 '특별위원회'의 대의적·매개적 성분은 거대 양당의 대의적 직능 및 그 집권적 전체주의의 성분과 스스로를 구별하고 분별해야 한다. 관건은 '누구든지'라는 한 단어로 각인되어 있는 익명적 정치력의 정의이다. <특별법>은 누구든지 위원회 아래의 소위원회들, 곧 진실규명 소위(제1소위), 안전사회 소위(제2소위), 치유 기억 소위(제3소위)로 분장된 업무들에 직접적으로 개입할 수 있는 법적 경로를 비롯해, 누구든지 16인 위원들 각자에 대한 실질적 소환권자의 지위에 있다는 사실을 해석가능하고 적출가능한 레벨에서 적시해야 한다. 그러므로써 누구든지 '위원'일 수 있어야 한다. 줄여 말해, <특별법>은 누구든지 범일 수 있도록 해야 한다. 또는 법이 인지적 벡터의 흐름인 한, <특별법>은 그 흐름 속



<특별법>의 공동발의를 위해 서명했던 3,501,266명의 사람들, 예외들. <특별법>에 등재되어 있는 한 개의 단어로 다시 말해, “누구든지”의 정치력, “누구든지”라는 기소력. 그런 힘을 담은 수백 개의 박스는 새로운 법을 다시 정초하기 위한 주춧돌처럼 분향소의 맨바닥에 정렬되어 있다. 파괴적인/정초적인 그 힘들이 도열된 영정 사진들에 의해 봉행되는 중이다. 법의 미사, 불사의 법. '입법 청원'이라는 수동성을 거절하고 입법을 향한 '공동 발의'를 위해 날인했던 사람들, 그러므로써 고통의 당사자가 되고 공통의 유족이 된 사람들. 그들이 표출하고 있는 법설립적 의지가 바로 새로운 사회의 산파역이자 산파술이다. 사진은 2014년 7월 14일 안산 정부합동분향소. 다시 말해 반석(petra)으로서의 정부 아래, 정부의 지하. 반석을 붕괴시키는, 정부의 지하. <http://www.wikitree.co.kr>



에서 그 흐름을 거스르고 거역함으로써 그 흐름의 물꼬를 트는 힘이어야 한다. 그 힘이 바로 <특별법>이 출산하려는 새로운 사회, 다시 한 번 인용컨대 “인간의 존엄성을 유지하며 안전하게 살 수 있는 사회”¹⁸를 위한 기소권의 실질적 내용이어야 한다.

5

앞서의 합성사진 한 장, 주권자/십자가의 그 패러디를 다시 떠올려 주셨으면 한다. ‘결’의 지속, 그러니까 ‘긴장’과 ‘격차’, 이격과 불일치의 도입으로서의 패러디, 달리 말해 ‘결-존재론(paraontology)’으로서의 패러디. 그것은 애도의 문제, 애도라는 정치력의 원천과 결부되어 있다.

[①] 존재론이 언어활동과 세계의 잘 어울리는 관계라고 한다면, 결-존재론으로서의 패러디는 언어가 사물에 도달할 수 없고 사물이 자신의 이름을 찾아내는 것이 불가능함을 표현한다. 그러므로 패러디의 공간(이것이 문학이다)은 필연적이고도 신학적으로 애도에 의해, 그리고 찡그린 얼굴표정에 의해 표시된다./ (……) [②] 실제로 패러디, 즉 노래와 말, 언어활동과 세계의 균열이 인간의 말이 들어설 제자리가 없음을 추도하는 것이라면, 파라바시스에서는 이처럼 심장을 쥐어뜯는 비-장소(atopia)가 한순간 덜 고통스럽게 되고 상쇄되어 마치 고향처럼 되어버린다.¹⁹

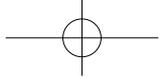
먼저 ①. 언어와 세계, 곧 명령어와 그 명령어에 합치되어 있는 모든 것 사이에 결/틈새로 발생되고 발현되는 것. 그것이 패러디다. 패러디는 언어와 세계의 어울림, 다시 말해 ‘존재론’이라는 이름으로 봉헌되는 합치 및 조화의 상태 안으로 앞서 말한 ‘혼돈’과 ‘식별불가능성’을 도입한다. 패러디에 의해 언어(명령어)는 사물(세계)에 도달하지 못한다. 패러디는 차단하고 절단한다. 패러디에 의해 사물은 공식적으로 호명되는 이름을 잃는다. 잃어버린 이름, 명령어의 합치상태 식별상태 분류상태 속에서 수여받았던 이름의 상실, 식별불가능 함 속에서 되찾을 수 없게 된 이름, 파열하고 사멸한 이름. 패러디는 안정화된 이름의 안락한 경로를 잃어버린 자의 ‘찡그린 표정’ 속에서, 끝내 이름들에 조종(用鐘)을 울리며 장사지내는 ‘애도’의 테크네가 된다. 달리 말해 ②, 패러디는



‘균열’이다. 결/균열로서의 패러디는 ‘추도’한다. 패러디는 ‘가만히 있으라’는 치안과 축적의 명령어에 합성된 사회의 그 어디에도 인간의 말, 생명의 말이 들어설 자리가 없어져버린 상태, 거덜난 사회의 상태, 사회의 없음의 상태, ‘심장을 쥐어뜯는 비-장소’의 상태를 추도한다. 심장이 뜯기는, 비유적으로가 아니라 실질적으로 피와 살과 심장이 침탈되는 상태를 향해 패러디는 추도한다. 그렇게 추도하되, 고통을 향한 ‘파라바시스’의 방법과 태도를 기소함으로써 추도한다. 파라바시스는 그리스 희극에서 배우가 퇴장하고 합창단이 관객을 향해 직접적으로 말하기 위해 무대 앞쪽으로 나서는 순간을 뜻한다. 그때 연극은 끝나고, 무대와 관객 사이의 긴장은 소멸한다. 파라바시스는 ‘패러디의 지양’이었으며, 그런 한에서 ‘패러디의 중단’이었다. 파라바시스는 가만히 있으라고 대놓고 말하면서 전면으로 나서는 목자들의 신성한 시간이다. 주권이 상연되는 무대, 신국을 지탱하는 환상적 후광이 파라바시스다. 바로 그 후광 속에서 고통의 현장은 덜 고통스러운 것으로 한순간 상쇄됨으로써 실질적으로는 영원한 고통의 시간으로 줄곧 연장된다. 파라바시스라는 신성한 후광 속에서 고통의 시공간은 안락한 ‘고향’으로 지각됨으로써 실로 변치 않는 지옥으로 되고 만다.

이런 질문을 던지고 싶은 것이다. 유족들의 〈특별법〉이 말하는 애도와 기억, 곧 〈특별법〉에 등재된 ‘제3소위원회(치유·기억 소위원회)’의 과제와 소명은 파라바시스가 펼쳐보이고 손짓하는 안락과 안전의 고향으로부터 어떻게 스스로를 이격시키며 수호하고 있는가. 진도 앞바다라는, 합동분향소라는, 국회 앞이라는 장소, 심장이 뜯기는 술한 기억의 장소들, 애도 및 추도의 장소들. 다시 말해 기립하는 법의 장소들, 술하게 파생되고 확산하고 있는 ‘비-장소(a-topos)’. 그곳들이 파라바시스가 봉헌하는 목적으로서의 축적에 의해 지양되고 마는 시간을, 그렇게 지양함으로써 판세를 뒤집고 출구를 찾아나가려는 통치의 기획된 시간을 〈특별법〉의 제3소위는 어떻게 저지하고 절단할 수 있는가. 제3소위를 규정하고 있는 법조문들을, 그 법의 문장들을 비평해야 한다. “4·16 참사 희생자의 넋을 위로하고, 재난에 대처하는 경각심을 고양하는 기억 사업”, “4월 16일을 재난 방지의 날로 지정 추진하는 일”, “각 항구 주요 출입구에 4·16 참사의 개요, 원인, 교훈, 재난 예방의 중요성을 담은 내용의 기억비를 설치 및 유지하는 일”, “4·16 기억관 건립 및 운영”, “4·16 안전재단 설립”²⁰.

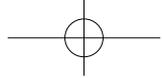
필요한 조항들이지만 적실한 조항, 절실한 조항이라고 단언할 수 없다. 설치,



유지, 지정, 건립, 운영, 추진, 요컨대 '기억 사업'. 기억은 사무가 아니며, 애도는 사업이 아니다. <특별법>은 자신이 품고 있는 제3소위의 의지를 '사업'이라는 경제주의적이고 물질적인 지향들의 카테고리를 넘어갈 수 있도록 추동하지 못한다. 그럴 때, 기념일을 정하고, 비석을 세우고, 건물을 올리고, 재단을 만드는 것은 끝내 저 파라바시스의 안락한 고향으로 걸어들어가는 일이다. 그렇게 고향으로 가는 길 위에서 <특별법>에 등재된 '넋'이라는 단어는 남겨진 사람들의 삶과 분리되어 허공으로 뜨며, 형이상학적으로 흩어지고 파산한다. 제3소위를 웅립하려는 5조 5항 전체는 <특별법>을 구성중인 법의 문장들이 낭비되고 있는 현장이며 누수되고 있는 구멍이다. 기소권은 중차대하며 결정적인 것이지만, 그 사실이 제3소위의 기억 및 애도의 문제를 통념적이며 경로의존적인 것으로, 부차적이고 후행적인 것으로 배치할 수 있는 근거여선 안 된다.

애도는 기소권과 등질적이다. 애도로서의 기소, 기소로서의 애도. 애도는 애도력이며 애도권이다. 애도는 저 주권자/십자가의 모조된 구원의 말씀, 실질적 살인의 명령어에 불합치하고 이격되는 결-존재론(paraontology)으로서의 패러디/폭력이다. 잔여로 남겨진 사람들의 애도력은 그들의 그 잔여성을 남김없이 합성하려는 파라바시스(parabasis)의 고향을 파산시킴으로써 그들을 주권자/십자가라는 신적 합성체로부터 구별하고 성별(聖別)하는 성령(paraclete, 보혜사/그리스도)의 '권'능이다. 제3소위의 기억 사업이라는 것은 그런 폭력, 그런 권능을 관철시키는 일이어야 하며, <특별법>은 제3소위의 소명을 애도의 신적 계발트와 결속되고 융접된 것으로 해석가능하고 적출가능한 상태로 정초해야만 한다. 그때 주권자/십자가에 매달려 있던 아이는, 그 아이를 애도한다면서 영원히 감금하는 모든 공식적이고 주류적인 납함(納函)들을 깨고 나온다. 아이는 납함들을 깨고 나온다. 납함은 축적의 신국이다. 다시 태어나고자 하는 자는 하나의 납함을 부수어야 한다. 그 아이는 신을 향해 접촉하며 신으로 발현한다. 그 신의 이름이 파라클리트다. 아이가 곧 '새로운 사회'다. 할 수 있는 한, 아이라고 씌어진 자리에 새로운 사회를 넣어 거듭 다시 읽어야 한다. <특별법>은 스스로를 그렇게 다시 읽어야 한다.

<특별법>의 그런 독법, 그런 자기 독법이 <특별법> 자신을 온전히 자기 두 발로 설 수 있도록 추동하는 조건이자 근거(Grund)이다. 그런 근거가 다시 한번 미가/마르크스의 저 선포 및 선언의 성분으로 구성되어 있음을 확인하게



된다. 국회의 정면을 겨누는 단식과 농성의 시간 속에 다음과 같은 문장들이 남겨지고 있었다. 그 문장들은 완결되지 못했으므로 지속중인 시(詩)였다.

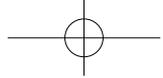
① 꽃이 지고 별이 떨어진 그 날/ 세상은 눈물의 파도에 휩쓸리고/ 목 놓아 울부짖는 민초의 탄성은/ 외면하고 돌아선……

② “별 마중” 2일차~, 3반 대표님의 절절한 시 한 편~~

③ 이 눈물의 파도가 세상 씻어내길……²¹

2014년 7월 13일, 국회 앞 노숙투쟁 이틀째인 이 날의 동영상 기록 속에서 단원고 2학년 3반 유족 대표는 노란색 나일론 천 위에 리듬과 행을 갖춘 문장들을 남기고 있다. 그것을 필사한 것이 ①이다. ②는 그 문장들을 ‘시’로 불러일으킬 수 있어서 즐거운 유가족대책위 대변인의 문장이다. 즐겁다는 것. 떨어지는 ‘별’/아이를 다시 ‘마중’할 수 있어서 즐겁다는 것. 반복되는 물결표[“~~”]는 농성의 현장이 침울하게 침몰중이지 않다는 증거이다. ‘세월호’와는 달리 국회 앞의 유족들은 침몰하지 않는다. ③은 ①과 ②를 읽은 독자가 유족의 그 미완의 시에 용접시킨 댓글이다. 그렇게, ‘꽃’이고 ‘별’인 아이가 속수무책으로 침몰했다. ‘세상은 눈물의 파도에 휩쓸리고’, 그래서 세상은 온통 상(喪) 중이다. 살만한 세상이라는 것이 이미 파괴되고 없었다는 사실, 살아보단 한 사회라는 것이 이미 벌써 ‘통곡의 골짜기’가 되어 있었다는 진실이 여실히 부각되었으되, 그 통곡 소리는 수사와 보상만을 아끼지 않게 내건 입법자들로부터, 그렇게 탈상(脫喪)을 조직하는 법의 수호자들로부터 철저히 ‘외면’되는 중이다. 위의 시는 그런 외면의 상태를 겨누고 있으며, 그 시의 독자에 의해 그 시에 용접되고 있는 한 문장은 그들 입법자들의 탈상이 저지되기를, 입법적 컨트롤타워의 반석 아래로 돌 위에 돌 하나 남아나지 않는 상황이 도래하기를, 그렇게 ‘눈물의 파도가 세상을 씻어내기를’ 기도하며 기다린다. 심판을 향한 그 기다림은 최후적이다. 100일째 반복되고 있는 4월 16일 오늘, 그 최후에의 의지에 의해, 끝을 향한 그 공통감각에 의해 탈상을 설계하는 자들의 연합에 조상과 근조의 조종이 거둬 올려지고 있다.

그런 조종 올림을 함께 인지하는 유족들의 방법과 행동, 방법적 행동. 그것이 ‘도보 순례’이다. 막내아들을 잃고 남겨진 두 사람의 순례. 7월 8일부터 안



산에서 진도 팽목항까지, 다시 대전까지 750킬로미터, 39일로 예정된 애도 혹은 기소의 대장정. 그 길 위를 걷고 있는 두 사람이 어깨에 멘 것, 무게 5킬로그램 길이 130센티미터의 그 십자가가 저 주권자/십자가의 모조된 구원을 수사하고 기소하는 중이다. ‘일반화된’ 유족들이 ‘도보 행진’이라는 이름으로 그 순례길 위에, 그 수사와 기소에 동참하고 있다. 그리고 그들처럼 국회를 향해 걸어갔던 아이들이 있었다. 7월 17일 아침, 국회 앞에 도착했던 단원고 46명의 학생들, 남겨진 생명들. 〈특별법〉은 그 아이들의 순례길을 파라바시스라는 고향으로의 길, 망각의 길을 회피하는 수준이 아니라 그런 탈상의 길들 전체를 폐절시키는 심판의 신호로 보존할 수 있어야 한다. 순례의 행동을 통해 구체제의 법의 봉인을 떼는 아이들, 다시 말해 신의 어린 양들(Agnus Dei), 그 분노, 그 진노의 날(Dies irae).

어린 양이 여섯째 봉인을 떼셨을 때에 내가 보니 큰 지진이 일어나고 해는 검은 머리털로 짠 천처럼 검게 변하고 달은 온통 핏빛으로 변하였습니다./ 그리고 별들은 마치 거센 바람에 흔들려서 무화과나무의 실익은 열매가 떨어지듯이 땅에 떨어졌습니다./ 하늘은 두루마리가 말리듯이 사라져버렸고 제자리에 그대로 남아 있는 산이나 섬은 하나도 없었습니다./ 그러자 세상의 왕들과 고관들과 장성들과 부자들과 세력자들과 모든 노예와 자유인들이 동굴과 산의 바위 틈에 숨어서/ 산과 바위를 향하여 “우리 위에 무너져 내려서 옥좌에 앉으신 분의 눈을 피할 수 있도록 우리를 숨겨다오. 그리고 어린 양의 진노를 면하게 해다오. 그들의 큰 진노의 날이 닥쳐왔다. 누가 그것을 감당할 수 있겠느냐?” 하고 부르짖었습니다.²²

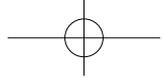
7월 17일 ‘제헌절’ 아침, 국회라는 법의 공장 앞. 그 날 그곳으로, 상징적이고도 실질적으로 도착했던 아이들, 순례자들. 거대한 ‘진노의 날’로 당도하는 중이고, 종지적 심판의 계발트로 도래중인 신의 어린 양들. 그 도보, 그 도래. 그 최후적/제헌적 천로역정(The Pilgrim’s Progress) 위에서 ‘세상의 왕들과 고관들과 장성들과 부자들과 세력자들과 모든 노예와 자유인들’은 세세히 저울질된다. 신의 어린 양들이 인입시키는 진노 속에서, 매달린 아이들의 신적 발현과 묵시적 정치력의 도입 속에서 저 주권자/십자가의 합성상태는 세세히 쪼개진



다. 묵시는 법을 기립시키며 법의 기립 과정은 묵시적이다. 묵시적 법, 법적 묵시. 다시 말해 〈특별법〉의 초월적 조건, 〈특별법〉이라는 초유의 근거. ‘전례’가 없으므로 어떤 예외도 불허하는 주권자/십자가를 거둬 매달고 재고 쪼개는 초월의 법, 초유의 법. 주권자/십자가로 침몰하는 아이들을 꼭 붙잡고서 꼼꼼히 구축되는 〈특별법〉이라는 전례, 〈특별법〉이라는 예외. 350만이라는 특정의 숫자를 넘어 일반화하는 유족들이 공동으로 작성하고 있는 그 전례, 그 예외는 다음과 문장들로 수호된다. “법이 공정하고 공평하다면, 그리고 국민들이 쉽게 받아들일 수 있는 공공선의 관점 위에 서 있다면, 그 법이 금지하는 모든 건 저절로 약화된다. 그런 법은 존재한다는 것 자체만으로도 그것이 금지하는 모든 걸 약화시킨다. 법의 실행을 보장하려는 억압적 장치들과는 무관하게 말이다.”²³ 이렇게 말해야 한다. 〈특별법〉이 기소하려는 모든 것은 〈특별법〉의 존재 자체만으로도 약화된다.

이 사실은 ‘국민청원권’에 뿌리박았던 일반화된 유족들의 공동 발의서가 주권자/십자가의 탈상-장치들에 의해 묵살되고 마는 시간 속에서도 결코 변하지 않는다. 묵시적 법의 아이들/유족들이 집전하고 있는 〈특별법〉은 끝내 되살아나는 힘으로, 어떤 절대적 일정표의 세세한 항목들로 들어가 있기 때문이다. 이른바 ‘최후의 심판이 이루어지는 날의 일정표’ 말이다. “되살아나는 과거의 한순간 한순간은 그날, 최후의 심판이 이루어지는 날의 일정표의 인용문이 될 것이다.”²⁴ 〈특별법〉에 등재되어 있는 모든 것들, 그러니까 〈특별법〉의 장, 조, 항, 호를 구성하는 모든 단어, 문장, 단락, 어감, 뉘앙스, 쉼표, 마침표, 띄어쓰기, 문장기호 하나, 오타 하나까지의 그 모든 것들은 저 주권자/십자가의 체제를 기소하는 신의 최후적 심판의 일정표로 빠짐없이 인용될 것이다. 인용됨으로써 세세히 관철될 것이다. ▣

- 1 공동번역개정판, <미가> 3: 9~12. 세월호 유가족대책위 대변인/대언자(代言者) 유경근의 페이스북에서 재인용 (<https://www.facebook.com/gygeyoo>, 2014. 7. 10).
- 2 유경근 페이스북, <https://www.facebook.com/gygeyoo>, 2014. 7. 24.
- 3 이성복, <그리고 다시 안개가 내렸다>, 《남해금산》, 문학과지성사, 1986, 19쪽.
- 4 칼 마르크스, 《자본론》(1-하), 김수행 옮김, 비봉출판사, 2001, 811쪽.
- 5 세월호 가족대책위+대한변호사협회, <4·16 참사 진실규명 및 안전사회 건설 등을 위한 특별법(안)>, 제3조 4항. 이하 <특별법>으로 약칭. 이 법의 내역은 다음과 같다. 제1장 총칙(1~3조), 제2장 위원회 구성 및 운용(4~20조), 제3장 위원회 권한(21~36조), 제4장 피해자 지원 등(37~41조), 제5장 재단 설립(42조), 제6장 보칙(43~46조), 제7장 벌칙(47~49조), 부칙(1~2조). 이 법의 전문은 다음 홈페이지 주소에서 누구든지 다운로드할 수 있고 읽어볼 수 있다. 다시 말해 누구든지 얼마든지 직접할 수 있다. <http://sewolho416.org/1198>, 2014. 7. 11
- 6 <특별법>, 제24조 1항. 더불어 3항, 4항.
- 7 <특별법>, 제5조 3항 2호. 강조는 인용자.
- 8 시몬 베유, <모든 정당을 없애야 하는 이유>, 227~8쪽.
- 9 같은 글, 229쪽.
- 10 유경근 페이스북, <https://www.facebook.com/gygeyoo>, 2014. 7. 18.
- 11 시몬 베유, <십자가>, 《중력과 은총》, 윤진 옮김, 이제이북스, 2008, 155쪽.
- 12 시몬 베유, <중력과 은총>, 같은 책, 9쪽.
- 13 조르조 아감벤, 《세속화 예찬》, 68쪽.
- 14 같은 책, 64~5쪽.
- 15 같은 책, 75쪽.
- 16 <특별법>, 제2조 3항, 4항.
- 17 <특별법>, 제22조 2항. 강조는 인용자.
- 18 <특별법>, 제3조 4항.
- 19 조르조 아감벤, 앞의 책, 75쪽, 77쪽. 앞질러 요컨대, 패러디는 조화와 안전을, 조화의 안전을 보증하는 '존재론'과 싸운다. 존재론은 미가/마르크스가 말하는 '야곱 가문'과 '모세'의 축적을 위한 방법론에 다름아니다. 그런 한에서 존재론은 '존재-신-론'이다. 존재-신-론으로서의 존재론에 대한 비판으로는 윤인로, <“여기서도 역시 문제는 존재-신-론을 끌장내는 것이다”>, 계간 《자음과모음》 24호, 2014년 여름호를 참조.
- 20 <특별법>, 제5조 5항 1~6호.
- 21 유경근 페이스북, <https://www.facebook.com/gygeyoo>, 2014. 7. 13.
- 22 <요한계시록>, 6: 12~17. 강조는 인용자.
- 23 시몬 베유, <모든 정당을 없애야 하는 이유>, 242쪽.
- 24 발터 벤야민, <역사의 개념에 관하여>, 《발터 벤야민 선집 5》, 최성만 옮김, 길, 2008, 344쪽.



특
집

4·16 이후의 삶을 위한 네 개의 물음

국가의 실종에서 감정의 행방까지

/ 소영현

연세대 국학연구원 HK연구교수,
문학평론가.

감정들은 분명, 부분적일지라도, 사회정의에 대한 강렬한 비전을 내포하고
있으며, 정의로운 행동에 대한 강력한 동기를 제공해준다.

— 너스바움(Martha C. Nussbaum), 《시적 정의》

0. 사회적 애도를 위하여

세월호 참사 이후 1백 일의 시간이 흘렀다. 참사 당시 허둥대던 대처와 참사 이
후의 허술한 수습 앞에서 우리는 여러 차례 참담함을 금할 길 없었다. 그 사이
대체로 참사의 충격은 얼어졌고 우리의 슬픔도 묶어졌다. 우리는 각자의 일상
으로 돌아왔다. 4·16 참사가 우리에게 던진 무거운 질문을 안고 돌아왔다.

질문에 질문을 더하면서 우리는 진상을 낱낱이 들추어내고 그 책임소재를
엄정하게 묻는 일을 '세월호특별법'이나 특검 등을 통해 앞으로도 쉽없이 지속
해야 할 것이다. 참사 자체를 한국사회가 낱것으로 드러낸 치부로서 승인하고
그것을 봉인될 수 없는 현재로서 되살리기도 해야 할 것이다. 끊임없이 4·16



참사가 남긴 질문의 의미를 되새기면서 철저한 진상조사를 촉구하는 진정성 있는 압박 작업도 해나가야 할 것이다. 한국사회는 참사를 반복하는 잔혹극 시대를 탈출하기 위해 (언제나 불충분하며 끝내 실패할지도 모를) 사회적 애도의 가능성에 프로메테우스의 정신으로 도전해야 할 것이다.

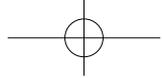
사회적 애도의 주체와 대상은 물을 것도 없이 한국사회 자체다. 한국사회가 겪은 돌이킬 수 없는 거대한 상실에 직면해서, 이 상실에 의해 한국사회가 전적으로 달라져야 하고 바뀔 수 있음을 믿는 자리에서, 또한 상상할 수 없는 변화가 일어날 것임을 알면서도 그러한 전변을 기꺼이 받아들일 것을 동의하는 자리에서,¹ 사회적 애도는 거기서 비로소 시작될 수 있을 것이다.

2014년 4월 16일로부터 1백 일이 지난 지금 이곳의 사정은 사회적 애도를 위한 첫발을 과연 내디딜 수 있는 상황인가를 근거로부터 묻게 한다. 우리가 분노와 부끄러움과 죄의식으로 뒤덮인 슬픔에 온전히 빠져들 수 없는 까닭은 무엇인가. 사회적 애도의 시도조차 불가능하게 만드는 것은 무엇인가. 4·16 이후의 삶을 꿈꾸는 것은 과연 가능하거나 한 것인가.

1. 국가의 실종을 묻다

세월호 참사로부터 국가의 침몰을 실감하게 되는 것은 과장된 감각이 아니다. 세월호 참사로 우리는 한국사회의 추악한 맨얼굴을 준비 없이 만나야 했다. 잘 짜인 각본에 의한 비극처럼 침몰하는 배의 총책임자가 구조에 관한 아무런 조치 없이 가장 먼저 배를 탈출했고, 침몰의 기미를 감지한 탑승객들의 신고에 해경은 신속하게 대응하지도 배 안에 갇힌 이들을 골든타임 안에 구조하지도 못했다. 국민을 죽게 내버려둔 국가라는 불명예의 이름으로 세월호 참사는 국가적 재난 가운데서도 오래도록 기억해야 할 비극적 사건이 되었다.

재난에 대처하는 국가의 무능을 따지는 일보다 참혹한 것은 세월호 참사의 책임을 당일의 대처에 한정해서 따질 수 없다는 점에 있다. 이미 충분히 지적되었듯이 세월호 참사는 예견된 참사였다. 적절한 조치 없이 배의 일부가 증축되었고, 허용치 이상의 화물이 배에 실렸으며, 운항이 부적절한 배가 제재 없이 운항을 지속했다. 항시 도사리는 안전에 대한 무감각이 관행처럼 퍼져 있었고, 이 모든 것을 허용한 부실행정이 사고의 가능성을 증폭시켜 왔다. 세월호



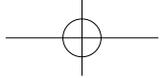
참사 자체와 사건의 후속조치 과정에서 드러난 각종 비리 그리고 그에 관한 논의를 통해 한국사회의 총체적 부실이 만천하에 공개되었다. 돈의 논리, 이익과 효율이라는 이름의 자본의 논리가 총체적 부실을 떠받치는 지지대 역할을 자처하고 있었다.

세월호 참사를 두고 ‘이것이 나라인가’ ‘사람이 사는 사회인가’라는 탄식의 소리가 높았다. 세월호 참사가 불러온 가장 심대한 질문 가운데 하나는 국가에 관한 것이다. 국가적 재난 앞에서 ‘가만히 있으라’는 명령의 목소리로 국민을 ‘죽게 내버려’두었고, 사고를 수습하고 사후적으로 대처하는 자리에서 국가가 지켜야 할 국민이 따로 있는 듯 굴었다. 진심을 담은 참회와 책임의 수용, 그리고 후속조치로서의 엄정한 진상조사는 국가의 최소한의 임무로서, 인문학의 이름으로 이 자리에서 촉구될 필요까지도 없는 일임에 분명하다. 그 당연한 의무를 전혀 낮선 것처럼 되새기듯 반복해야 하는 것이 지금 이곳의 실정이다. 비록 짧지만 피로 쓴 민주주의의 역사를 가진 이 땅에서 국가가 망각한 국가의 임무를 국민의 이름을 환기하고 촉구해야 하는 일, 이것이야말로 ‘세월호’ 침몰로 끝나지 않는 한국사회의 더 큰 참사라 하지 않을 수 없다.

세월호 침몰이 대형 참사가 되는 시간 동안, 사후적으로 참사를 수습했던 1백 일의 시간 동안 국가는 어디에도 없었다. 세월호 특별법 제정을 두고 국가가 보여준 여야의 정쟁과 엄정한 진상조사를 요구하는 희생자 가족의 피맺힌 요청을 외면하는 정부의 고위직 관리와 부서의 책임자 그리고 정치인의 행태는 국민이 국가의 안전시스템에 의해 보호되어야 할 존재가 아니라 그것을 위협하는 존재로 판단하는 인식오류의 결과가 아닐 수 없다. 그런데 이러한 사태를 두고 국가의 실종을 탄식하는 것은 타당한가. 권위를 누리고 권력을 행사하며 의무와 책임을 지엽말단으로 돌리는 이 국가는 통치원리로만 존재하는 21세기형 국가의 전형은 아닌가. 일상 속에서 투명하게 기능하는 권력의 작동장치가 오늘날 국가의 가장 본래적 모습이 아니었던가. 그렇다면 이제 우리는 참사의 책임을 어디에 물어야 하고 어떻게 추궁해야 하는가.

2. 공공적 상상력을 묻다

(1) 바로 그렇듯 국가가 투명한 권력장치로만 기능하기 때문에, 국가 단위의 참



사에서 그 원인을 뚜렷하게 밝히는 일은 미궁에 빠져들기 쉽다. 총체적 부실의 비극적 분출이라는 점에서 세월호 참사의 원인추적 또한 녹록지 않은 게 사실이다. 이후 다각도로 찬찬히 책임 소재를 따져야겠지만, 특정 누군가나 난맥상인 비리와 부조리의 특정 대목을 꼬집어 책임을 묻기 쉽지 않은 상황이다.

사고 이후 50일이 지난 6월 6일에서야 국가의 수장은 “우리 사회의 비정상적인 적폐들을 바로잡아서 안전한 나라, 새로운 대한민국을 만들어갈 것”을 선언했다. 그러나 대국민사과를 통한 ‘적폐’와의 전쟁을 선언한 지 채 보름도 지나기 전에, 통치권자는 참사의 책임을 지고자 국가를 대표해서 사의를 표명했던 총리의 유임을 결정했다. 사의를 표했던 총리가 사후수습을 위한 총리의 자리로 되돌려진 사태는 무책임의 태도로 일관하는 국가의 후안무치의 극치가 아닐 수 없으며, 국가라는 이름으로 세월호 참사에 대한 ‘책임 없음’을 선언한 것이라 보아도 무방할 듯하다.

자동연쇄반응처럼 국가는 승객들의 안위는 안중에도 없이 가장 먼저 배를 탈출한 세월호 선장과 선박직 승무원에게 법적 책임 이상의 것을 물었으며, 세월호 선사인 청해진해운의 실소유주로 추정되는 회장 유병언과 그 일가에 책임을 물었고, 즉각적인 체포작전에 돌입했다. 승객의 안전을 최후까지 책임져야 하는 이들과 선박 사고의 직접적 관련자들의 책임추궁과 적법한 처벌이 이루어져야 하는 것은 당연하다. 그러나 누구도 이번 참사의 책임이 그들에게만 있다고도, 그들의 처벌을 통해 전부 해소될 것이라고도 여기지 않는다.

(2) 질체절명의 위기에 직면한 생명체의 선택으로 순순히 인정한다 해도 승선했던 단기알바생은 말할 것도 없거니와 끓는 기름을 뒤집어쓰고 머리를 다친 채 쓰러져 있는 동료조차 외면하고 배에서 도망쳤던 선장과 선박직 승무원들의 비정함을 옹호하기란 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 여전히 단기적으로만 쓰이고 쉽게 교체되는 비정규직 선장에게 배와 승객의 안전을 저버린 책임 전부를 묻는 일은 가혹하다.* 불경한 표현이 될 수 있음을 무릅쓰고 말하자면, 이 사회에서 정규직과 비정규직, 계약직의 위계는 희생자의 목숨값에도 적용될

* 승객과 함께 배를 버린 행동은 계약직의 여부가 아니라 직업윤리 차원에서 논의되어야 할 문제라는 주장도 무시할 수 없는 타당성을 갖는다.

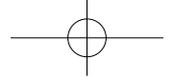


만큼 존재가치의 결정적 판정기준으로 작동하고 있다. 세월호 참사를 통해 노동의 아르바이트화와 비정규직화 사태의 심각성이 가시화되었다. 하지만 참사의 '책임'을 묻는 자리가 아니고서는 점차 주요 관심사에서 밀려나, 참사가 한국사회에 던진 주요 문제로서는 다루어지지 않는 실정이다.● 영역과 사안의 엄밀한 검토 없이 국가가 담당해야 할 공공적 기능을 민간자본 쪽으로 떠넘기는 정책기조와 그에 따라 비정규직 계약직 직원을 전 사회의 말단에 배치하게 한 사회구조적 원인이 질문되지 않는 것이다. 참사의 책임이 곳곳에서 표피적으로만 다루어지고 있음을 보여주는 일면이 아닐 수 없다.

유병언 체포작전 경우도 다르지 않다. 국가안보를 위협하는 대간첩 체포작전이 이보다 더할까 싶게 검찰과 경찰이 총동원되어 대대적인 검거작전이 이루어졌으나, 바로 그 시기에 유병언이 이미 사망했던 것으로 밝혀져 작전의 허술함이 허탈함을 안겨주고 있다. 공공적 권력의 허술하고 신뢰하기 어려운 면모들이 적나라하게 노출되면서 세월호 참사가 한국사회에 안겨준 절망감이 강도를 더해가는 중이다. 한국사회에 그간 축적되어 온 공공적 권력에 대한 깊은 불신의 면모는 전 국민을 탐정놀이에 빠져들게 하는 유병언 사망 사건에서 극단적 형태로서 드러났다. 사건과 관련해서 조사·발표된 내용에 대한 의심이 도처에 난무하며, 음모론과 조작설마저 거칠게 부풀어오르고 있다. 대대적인 수사력을 동원하면서 전국을 수색했으나 검찰과 경찰은 심지어 이미 사망했을지도 모를 도주자를 검거하기 위해 이례적으로 수사기간을 연장하는 우스꽝스러운 상황까지 연출함으로써 유병언 체포작전을 국가와 공공 권력의 유명 추격전이라 하는 희대의 쇼로 마감했다.

속속 밝혀지고 있는 해양경찰과 해군, 해양수산부의 엇박자 대응 속에서 우리는 구조와 수습을 위한 어떤 국가조직에서도 공공적 성격을 충분히 발견할 수 없으며 심지어 공적 주체로서의 기능을 상실하고 있었음을 의심해야 할 정황들에 직면해 있다. 참사의 법적·윤리적·정치적 책임을 따지는 일에서 회피할 수 없는 국가의 책임이 보다 뚜렷해지고 있다. 본래 국가의 전유물이 아니

● 선박 업무든, 철도 업무든, 소방 업무든, 비정규직·파견직 업무 처리가 불려올 문제점에 대한 논의가 개별적으로 이루어지고 있긴 하지만, 세월호 참사를 계기로 비로소 뚜렷하게 가시화된 한국사회의 당면과제를 가운데 지금 당장 돌파구가 마련되어야 하며 더 엄청난 파국을 이끌지 모를 문제로서 다루어지지 않고 있다.



었으나, 국가가 장악해 버린 공공성에 대한 논의의 재가동이 요청되는 바이다. 시민운동이 안정적으로 뿌리내리지 못한 한국사회에서 그간 안이하게 국가의 전유를 알고도 문제삼지 않았던 회피의 대가는 뼈아플 만큼 치명적이다. 모든 것이 사사화되는 이 지옥 같은 사회에서 우리는 어떻게 개인의 이기적 영토 바깥을 꿈꾸는 공공적 상상력을 회복할 수 있는가.

(3) 조사가 진행되면서 새로운 사실들이 드러날 것이며 사건의 전모가 보다 뚜렷한 실체로서 밝혀질 것이다. 그러나 은폐되었던 어떤 진실이 보태진다 해도 결과적으로 ‘유병언을 잡아라!’라는 명령의 수행이 희대의 코믹 활극으로 막을 내렸다는 사실이 뒤집히기는 어려울 듯하다. 말할 것도 없이 세월호 참사의 주범을 유병언으로 지목했던 국가의 목소리-명령은 아무런 효력 없는 잠음이 되고 말았다.

국가적 재난 앞에서 국가는 도대체 어디에 있었으며 또 국가는 무엇인가라는 질문에, 국가는 ‘유병언을 잡아라!’라는 명령으로 답했고 책임의 소재를 판정했다. ‘유병언’으로 압축된 자본의 부조리한 힘에 세월호 참사의 근본적 원인이 있음을 선언했다. 국가는 명령의 목소리를 통해 스스로의 책임을 외면하고 자본 쪽을 책임의 당사자로 지목했다. 희대의 코믹 활극이 끝난 바로 그 자리에서 국가의 책임회피 전략은 만천하에 실패로서 그 모습을 드러냈다. 회피의 제스처는 공권력의 명령 수행 과정에서 어처구니없는 방식으로 들통났으며, 국가가 모면하고자 한 책임은 회피시도의 책임까지 몰려 국가 자신에게 더 크게 되돌려졌다. 한국사회가 정치적이고 사회적인 재난들에 대처해 온 방식인 책임 소재의 폭탄 돌리기식 해법이 더이상 효력을 발휘하지 않게 되었음이 분명해졌다. 그 결과로서 국가적 재난에 임시 미봉책으로 대처해 오는 사이에 한국사회가 거대한 무책임의 책임구조를 이루게 되었음을 확인하게도 되었다.

세월호 참사에 아무도 책임지지 않으려는 상황에서, 말단과 하부로 책임을 돌리는 와중에, 21세기 리바이어던의 앞뒷면일 국가와 자본이 서로에게 책임의 비중을 떠넘기는 자리에서, 지금 현재 우리는 무책임 구조의 어떤 공백에 내던져져 있음을 인정하지 않을 수 없다. 국가나 제도의 개선, 글로벌 자본주의에 대한 비판만으로 한국사회의 체질개선이 어렵다고 판단되는 것은 한국사회가 점차 이 무책임의 책임구조를 뚜렷하게 강화하고 있음을 감지하게 되기 때문이다. 이 사회는 어떻게 책임의 돌림 폭탄 릴레이를 끝낼 수 있는가. 왜 책



임을 폭탄처럼 돌리는 상황에 놓이게 되었는데, 고도로 압축된 근대화를 위해 은폐하고 억압해야 했던 면모들의 귀환을 두고, 진지한 재고가 반복된 질문을 통해 이루어지지 않는다면, 더 나은 사회와 삶을 상상할 수 있도록 우리에게 허락된 최종시한을 그냥 흘려보내게 될지도 모른다.

3. 국가와 자본 교차로에서, 한국사회를 묻다

(1) 1997년 구제금융 사태 이후로 한국사회는 글로벌 자본주의 체제 내부로 내던져졌다. 연대해야 할 이웃을 생존을 위한 경쟁자로 만드는 체제 논리가 일상에 착색되면서 우리 모두는 체제 논리를 적극적으로 수용하거나 거부하면서 점차 괴물이 되어갔다. 세월호 참사를 목격자로서 겪어야 했던 사정이 아니더라도, 우리가 희생자와 실종자 그리고 가족을 포함한 피해자에게 일정한 죄의식을 갖게 되는 것은, 세월호 참사가 인간의 희생을 아랑곳하지 않는 체제 논리가 보여준 모순의 분출임을 인정한 채로 그럼에도 우리 역시 의도와 무관하게 체제 논리의 추진력이 되어 왔음을 부인할 수 없기 때문일 것이다.

자본에 의한 일상적 삶의 변형이 더이상 버티기 어려운 임계수준에 이르고 있는 것이 사실이다. 2000년대 중반 이후로 한국사회의 일정한 궤도수정의 결과에 대한 비판적 검토가 이루어지고, 글로벌 자본주의 기획의 허구성이 폭로되며, 금융자본주의적 성격의 글로벌 자본주의에 대항할 수 있는 거점에 대한 논의가 본격화되고 있기도 하다. 글로벌 자본주의 비판은 진행중이며 점차 강도를 높여 가고 있다. 그러나 따지자면 이러한 비판은 글로벌 자본주의를 한국사회의 외부에 놓인 힘으로, 즉 외부에서 한국사회를 부정적으로 타격한 힘으로 상정한다는 점에서 재고가 요청된다.

이러한 방식의 비판에는 한국사회의 건강성이 국가부도 사태 이전의 시기로 되돌려지거나 혹은 좀더 거슬러올라가 해방과 전쟁, 분단 이전으로 되돌려진다면 회복할 수 있을 것이라는 가상적 역사환원론이 전제되어 있다. 그 역사적 계기들이 사회의 일원이었던 우리의 의식구조를 점진적으로 변화시킨 사정, 그것이 결과적으로 한국사회의 성격을 전면적으로 개조한 과정에 대한 세심한 고찰 없이, 자본 쪽을 한국사회의 순결성을 파괴한 외부적 힘으로 지목하는 순간, 국가와 자본과 우리의 책임 가운데 어느 것도 뚜렷하게 분리해내지 못하

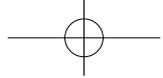
게 될 것이다.

세월호 참사는 말하자면 한국사회에 미친 글로벌 자본주의의 영향에 대한 비판에서 나아가 한국사회 전반에 대한 근본적 성찰을 요청하는 깨진 거울-눈이자 해방 이후 전쟁을 겪으면서 구축된 한국사회의 성격 자체에 대한 총괄적 조망을 요청하는 전환국면이다. 지금 이곳의 한국사회를 주조해온 동력이 국가와 자본의 기이한 결합으로부터 발원했음을 좀더 냉정하게 돌아보지 않는다면, 한국사회의 미래를 점칠 수 있는 가능성도 희박하다고 해야 하는 것이다.

(2) 돌이켜보면, 한국인들은 국가적 재난 앞에서도 쉽게 분노하지 않으며 잘 참고 잘 견디는 편이었다. 재난 앞에서 국가의 명령에 대체로 따라야 한다고 믿었다. 한국인이 겁 많은 초식동물의 습성을 가졌거나 ‘유순한’ 통치대상이었기 때문이 아니다. 해방과 전쟁을 겪으면서 전근대적 의미의 사회적 구조 원리가 파괴되는 와중에 전 사회가 빈곤의 나락에 떨어지는 강제적 평등화 경험을 해야 했고, 그 반동처럼 ‘한강의 기적’으로 대변되는 상승과 발전도 경험해야 했다. 이러한 일련의 경험구조는 특정 개인이 ‘개천에서 용난’ 신화적 주인공인가의 여부와는 무관하게 성공신화를 사회 전체에 실감가능한 사회적 감정으로 널리 유포시키는 촉매가 되었다.

바로 이런 사정으로 한국사회는 이후로도 오랫동안 사회 전체가 성공신화의 재연가능성에 대한 희망을 쉽사리 포기할 수 없었다. (지지울 차원에서 대한민국 절반 이상의 동의를 이끌고 있다고 보기 어렵고 그런 의미에서 반쪽짜리에 불과할지라도) 이명박과 박근혜 정부에 걸었던 기대의 밑바닥에는 성공신화의 재연에 대한 열망과 함께 (그것도 경제적 측면이라는 지극히 일면적인 영역에 해당하는 것이기는 하지만) 한국사회가 여전히 성장가능하다는 믿음이 깔려 있었으며, 반대로 말하자면 그 지지울은 성공신화의 재연이 가능하다면 기꺼이 국가의 명령에 따르겠다는 암묵적 동의를 표심이었다. 가정과 학교를 통해 사회의 일원 전부가 근면하고 성실하며 절제하고 조절하는 규율원리를 내면화했고 그러는 사이에 우리는 노동하는 주체로서 재탄생해 온 것이다.

자기규율적 삶의 재구조화를 통해 이러한 규율원리의 내면화가 정점에 이르게 되자, ‘속도와 경쟁’은 이 사회에서 생존자가 되기 위한 유일무이한 삶의 원리로 부상하기 시작했다. 글로벌 자본주의 하에서 근대 이후 형성된 노동운리의 신성성에 대한 숭배가 노력의 가치를 결과물(수월성)로서 평가하는 전도



를 불러왔고, 노동할수록 빈곤의 수렁에 더 깊이 빠지는 노동과 삶의 분리가 야기되었다. 노동윤리의 신성성에 대한 믿음이 계층적 위계와 사회적 불평등을 심화시키는 동력이 되고 있음에도, 스펙쌓기 형태로 변주된 노력하는 삶에 대한 고평의 태도가 근본에서부터 비판되거나 폐기되기 어려운 것은 이러한 사정과 깊이 연관되는데, 이 과정에서 우리는 행복과 안정이 주는 만족감을 잃어버리게 되었고 나아가 푸코 식으로 말하자면 인간으로서의 존엄은 말할 것도 없거니와 어떤 개별적 표식도 상실한 채 사회 전체의 흐름으로서만 조절되어야 하는 대상, 즉 통계숫자(‘인구’)로서만 남겨지게 되었다. 이렇게 해서 우리는 국민 사이에 위계와 분할이 뚜렷해지고 그 가운데 누군가는 비용과 효용의 논리에 따라 그저 ‘죽게 내버려두는’ 조절의 권력이 뚜렷하게 모습을 드러내는 장면과 마주하게 되었다.² 그러니 어쩌면 세월호 참사 앞에서 국가의 실종을 묻는 일은 애초에 답이 없는 잘못된 질문이었는지 모른다.

‘생존방법의 정당화’와 ‘변화의 추구’ 덕분에, 우리는 6·25란 ‘그라운드 제로’에 던져진 최악의 상태에서 ‘한강의 기적’을 이루었다. (……) 그럼에도, 영광과 자신감의 뒤편에는 당연히 그들과 회의가 스밀 수밖에 없음도 인정하지 않을 수 없다. 그 관대한 ‘정당화’는 부도덕도 용인했고, ‘변화의 추구’는 이른바 ‘새것 콤플렉스’로 왜곡되었다. 우리의 ‘압축 성장’은 이 성급한 성장주의의 박력 속에 매우 불편한 진실을 키우고 있었던 것이다. 절대빈곤보다 더 문제적인 ‘상대적 빈곤감’의 확대, 창의와 근검의 미덕에서보다 부패와 비리의 유착으로 가능해진 부의 축적, 문어발 경영으로 추태를 보이는 재벌 기업들의 탐욕, 크고 작은 거래에서의 ‘갑’의 횡포 등 갖가지 악덕들을 모은 천민자본주의의 횡포가 오늘의 한국적 발전에 동력이 되었다는 혐의를 지우기 어렵다. (……) ‘세월호 사태’는 가깝고 먼 원인에서부터 생명들의 구조 현장, 후속 조치들, 정계와 관계기관 간의 대책에 이르기까지 우리의 ‘압축성장’이 키운 갖가지 부정적 성격들을 가림 없이 보여준다.³

박정희 시대로부터 ‘잘살아보세’라는 구호 속에서 은폐되거나 허용되었던 부정과 부조리가 그의 딸의 시대에 종말을 고하고 있음을 비극적 사건을 통해 돌이킬 수 없는 폭발로서 대면하게 되었다고 말할 수도 있을 것이다.* ‘가만히

있으라'는 통치의 목소리가 야기한 참혹한 사태는 국가의 명령에 순종하는 일이 더 나은 삶을 보장해주지 않을 뿐 아니라 통치의 목소리가 오히려 산 자를 '죽게 내버려두는' 것임을 비극적 방식으로 깨닫게 한 계기다. 집단무의식으로 공유되었던 그 사회적 감정의 망상성이 만천하에 폭로된 일종의 문턱인 셈이다. 성공신화의 주된 동력인 노동윤리의 신성성에 대한 본격적 회의가 시작되어야 할 때이며, 그 신성성이 형성된 역사적 기원이 되짚어져야 할 때이다.

4. 감정의 행방을 묻다

(1) 세월호 참사는 우리를 충격과 분노에 앞서 제어되지 않는 슬픔의 바다에 밀어넣었다. 한국사회의 총체적 부실이 돌이킬 수 없는 증명처럼 도래한 참사 자체의 성격 때문이기도 하지만, 무엇보다 구조할 수도 있었던 이들을 무고하게 희생시킨 어처구니없는 부실대처의 탓이 크다. 미디어를 통해 스펙터클로서 전 시되는 죽음의 순간을 '함께'했고, 그러면서도 우리는 삶과 죽음의 경계를 넘고 있던 이들의 위해 아무것도 할 수 없었다. 한국사회가 불구적 사회의 회생을 위한 최종출구로서 보호하는 청소년 세대의 희생이 컸고, 침몰해가는 배 안에서 구조가능성을 의심하지 않던 이들이 단 한 명도 죽음을 피할 수 없었으며, 결과적으로 아이들을 포함한 희생자가 죽어간 시간을 생중계로 목격해야 했던 비극적 상황으로 우리는 저항할 수 없는 슬픔에 휩싸였다. 이후 희생자들이 남긴 문자와 영상 기록을 복구된 형태로 접하면서 희생자의 고통과 공포를 상상적으로 반복해서 겪게 되었으며, 애덤 스미스가 《도덕감정론》에서 무도한 폭도나 냉혹한 범죄자까지도 인간이라면 가지고 있는 본성이라고 강조했던 감정의 교류와 이입을 통해⁴ 미디어 테크놀로지 혁신이 증폭시킨 타인의 고통에 공감하는 본성 자체로 우리는 더 깊은 슬픔에 침잠하지 않을 수 없었다.

인간 공통의 본래적 취약성에 다가갈 수 있게 하는 슬픔을 통해 사회적 애도의 가능성을 가늠했던 주디스 버틀러가 강조했듯이, 깊은 슬픔은 우리를 사

● 한국사회의 문제적 현주소에 대한 비판적 기원 검토 작업의 일환으로 압축적 근대화가 시작된 1970년대 전후의 시기에 주목하고자 하는 일련의 연구들은 이런 점에서 유의미하다.



회로부터 고립시켜 고독한 상황에 가두지 않으며, 반대로 더 깊은 곳으로부터 인간의 공동체적 의존성과 윤리적 책임을 반추하게 한다. 슬픔은 우리가 생의 출발지에서 종착지에 이르기까지 서로 연결되어 있음을 알게 하며, 무엇보다 “우리”를 횡단하는 것이 이성적으로는 온전히 논증될 수 없는 관계성임을 알게 해준다.⁵ 우리가 행동과 그것을 추동하게 하는 힘 사이에 함께[in-between] 놓여 있음을 알게 해주는 것이 깊은 슬픔만은 아니다. ‘가만히 있으라’는 명령에 따르며 국가의 호의를 믿었으나 죽음을 피할 수 없었던 이들의 무고함에 우리는 분노했고, 국가의 실종과 공공적 권력의 허술하고도 야비한 행태, 책임 회피에 골몰하는 국가와 사회 상층부의 뻔뻔함에 분노했다. 우리의 분노는 슬픔만큼 크다. 감정은 개인의 특정한 성정이 아니라 사회적 관계로부터 발생하는 것으로, 분노로 명명되는 정열들(분개, 증오 등) 또한 표출의 정당성을 감정의 주체들과 공동체 전체에 끊임없이 되묻게 한다는 점에서,⁶ 감정의 사회적이고 관계적 성격을 긴급하게 재확인할 수 있는 유력한 통로이다.

(2) 관계성과 그에 대한 기대를 상실할 때 공동체의 일원은 급격하게 개별화되고 사회 전체는 급속하게 속물화된다. 해방과 전쟁 이후 한국사회의 형성 메커니즘을 고찰하기 위해 속물성의 역사적 분화 과정을 고찰하는 일은 유용하다. 속물성은 근대화의 긍정적/부정적 속성이 가시화되기 시작한 1970년대 이후로 현재에 이르는 한국사회의 어떤 일면을 잘 설명해준다. 속물적 개인이 근대사회에서 언제나 존재했던 대표적 인간유형 가운데 하나라면, 1970년대 전후로 한국사회에서 그런 유형은 ‘잘살아보세’라는 논리와 입신출세 담론에 힘입어 점차 사회 전체가 추구해야 할 대표적 인간형으로서 입지를 굳혀 왔다. 전쟁 경험과 긴밀하게 연관되어 있는 한국사회의 속물화 경향도 강화되어 왔다.

사회 전체의 정치사회적 발전 방향과 갈등하지 않으며 진보의 전초기지 역할을 했던 1990년대까지와 달리 사회의 속물화는 국가가 조절권력이 되고 자본의 논리와 불가분의 관계로 결합해 온 2000년대 이후로 사회적 갈등을 부추기는 부정적 속성이 되고 있다. 사회의 속물화의 가장 두드러진 특징 가운데 하나가 관계성 자체와 그것에 대한 기대의 상실로 압축된다면, 관계성 상실의 징후는 죄의식이나 수치심으로 구축되는 사회윤리적 최저선이 사회 전반에서 저하되고 그에 대한 민감성이 약화되는 방식으로 드러난다. 사회의 일원 99퍼센트가 근미래에 공멸하거나 죽음에 이르게 될 상황임에도 어느 누구도 ‘속도

와 경쟁' 원리를 쉽게 포기하지 못한다는 점에서 사회 일원의 관계성에 대한 감각의 상실은 심각한 수준에 이르고 있다. 이런 면을 두고 보면, 우리의 깊은 슬픔과 거대한 분노가 일깨운 것은 죄의식이나 수치심으로 구축되는 사회윤리에 대한 무더진 민감성이며 관계성에 대한 마비된 감각이다. 공공감(公共感)이라 불려도 좋을 이 사회윤리적 최저선에 대한 감각 회복은 그간 관행의 이름으로 용인되었던 성찰성의 상실을 반추하게 할 계기가 될 수 있을 것이다.

(3) “미안합니다 잊지 않겠습니다”, “지켜주지 못해 미안합니다”, “미안합니다 미안합니다 잊지 않겠습니다”, “잊지 않겠습니다 미안하고 또 미안합니다”, “잊지 않겠습니다 행동하겠습니다”, “잊지 않겠습니다 가만히 있지 않겠습니다”……. ‘미안하다, 잊지 않겠다, 가만히 있지 않겠다’는 문구는 세월호 참사 추모를 위한 자리를 채웠고 전국에 설치된 합동분향소의 노란 리본 위에 새겨졌으며 진상규명을 위해 광장에 모인 이들이 든 팻말이 되었다. 각자에게 갖든 미안함의 동기는 서로 다를 것이며* 잊지 않고 행동하겠다는 ‘약속’의 강도도 다를 것이다. 그럼에도 쉽게 구체화되지도 형상을 갖추지도 못하는 ‘죄의식이자 책임감이고 슬픔이자 분노’일 감정의 총체가 “미안하다, 잊지 않겠다, 가만히 있지 않겠다”라는 문구로 고이면서 집합 감정으로 가시화되고 있음은 분명하다.

인간의 행위는 충동이나 감정, 정서 등과 무관한 자리에서 추동되지 않는다. 물색없는 감성연구자의 주장이 아니라 서양의 인문지성사에서 두루 합의된 입장이다. 행동을 추동하는 힘은 행동이 필요하다는 판단이 아니라 불평등에 대한 혐오의 마음 즉 수치심이나 죄의식, 동정심이나 질투심, 이타주의나 감정이입, 시기나 분노, 증오나 공감과 같은 정서, 감정, 그리고 열정이다. 우리의 오

- “소위 기성세대들은 본인들이 사회를 이끌고 있다는 자의식과 이런 세상을 만들었다는 죄의식의 콜라보레이션으로 ‘우리 모두가 반성’ 같은 말을 하는 것 같은데, 이제 그런 자의식과 죄의식은 내려놔야겠다. 자의식과 죄의식이 지나치면 중2병이 된다. ‘기성세대’, ‘안(NOT) 기성세대’ 가릴 것 없이 민주주의 국가의 주인이다. 기성세대든 안 기성세대든 서로를 동등한 파트너로 대접하며 더 나은 국가를 함께 만드는 데 집중해야 할 때다. 우리 스스로가 진짜 국가의 주인이 되면, 그때는 우리 모두의 반성과 책임을 운용할 수 있을 것이다. 분명한 건 지금은 아니라는 거다.”(최서윤, <모두의 책임>이라며 책임주체를 물타기 말라), 《경향신문》 2014. 5. 18.) 모두에게 책임이 있다는 말이 책임을 묻고 따지는 일보다 앞서서는 안 된다는 한 청년의 발언은 한국사회의 성격에 대한 역사적 조감의 요청이 기성세대의 것이며, 한국사회의 현재의 추악성에 대한 일말의 죄의식과 수치심에 사로잡히는 이들 역시 기성세대임을 가시화한다. 이러한 주장이 갖는 시야의 협소성을 인정한 채로 그럼에도 그것이 기성세대의 책임을 묻는 일에 그치는 것이 아니라 한국사회의 미래를 위한 행보에서도 여전히 이니셔티브를 포기하지 않으려는 기성세대의 무의식에 대한 지적으로 이해해둘 필요는 있다.

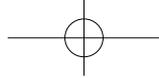


해와 달리 감성연구자들의 감성 강조는 합리성과 감정, 이성과 감성의 이분법적 사고로부터 출발하지 않는다. 오히려 그간 외면하던 두 영역 사이의 분리불가능성과 연속성에 주목한다. 연쇄적이고 순환적인 이성과 감정 사이의 작동이 표정이나 몸짓 혹은 행위로 표출되는 것임을 강조한다. 감정과 행위의 관계에서 이보다 중요한 것은, 정치적 평등을 민주주의의 기본 전제라 여기는 로버트 달이 강조한 바 있듯이, 타인이나 공동체 혹은 인류를 위한 행위를 순전한 이기심만으로도 공감력만으로도 설명할 수 없다는 점이다.● 감정이라는 프리즘이 환기해주는 것은 나와 타인 사이, 개인과 전체 사이의 틈이자 거기로부터 드러나는 본래적 관계성인 것이다.

우리의 슬픔과 분노에 깊이 침잠하는 일, 현재 한국사회의 사회윤리적 최저선을 되돌아보는 일, 참사를 둘러싼 우리의 연루의식과 정면으로 대면하는 일, 그간 국민, 시민, 민중, 군중, 대중, …… 등 호명하는 이들의 이해와 관심에 따라 수많은 이름을 가져야 했던 범주인 집합적 감성의 행방을 가늠해보는 일, 이러한 작업의 축적을 통해 사회윤리적 최저선 마련을 위한 새 길을 낼 수 있으리라 기대해 본다. 국가 실종 앞에서 그럼에도 가능하다면, 사회적 애도는 그 길 위에서나 시작될 수 있을 것이다.

0'. 새로운 시대윤리를 찾아서

시대의 문턱을 넘는 시대윤리의 구축이 회피할 수 없는 과제로서 요청되고 있다. 국가와 자본의 책임회피 무한루프에 갇힌 한국사회의 탈출구를 마련하기 위해 우리의 책임을 자임하는 일은 부적절하고 비합리적인 행위일지 모른다. 그럼에도 사회적 합의를 염두에 두고 죄의식과 수치심 회복을 긴급처방처럼 한시적으로 주력해 볼 필요가 있다. 그간 우리는 자본이 부추기는 경제적 자유를 획득하기 위해 모든 자유를 스스로 헌납하고 통계와 좌표로 환원되어 국가의 통치권력에 기꺼이 호응해 왔으며, 승자독식과 각자도생의 논리에 삶과 몸을 구겨넣으면서 생존자로 남고자 했다. 그 끝에서 세월호 참사와 대면했고 지옥문의 끝자락을 쥐게 되었다. 우리가 알게 된 것은 무엇을 어떻게 할 것인가가 아니라 우리가 어떻게 지금 이곳에서 있게 되었는가이다. 지옥문의 끝자락에 서서 우리들 각자에게 귀속된 책임을 어떻게든 받아들이는 일이야말로



가라앉은 국가-배의 구조를 가능하게 할 수도 있는 마지막 기회인지 모른다.
어쩌면 이 상황은 생각만큼 그리 비관적이지 않을 수 있다.❶❷

- 이기심을 넘어서 행위, 공동체를 위한 행위가 타인에 대한 전적인 공감(empathy/sympathy) 속에서 추동되는 것은 아니다. 오히려 공감의 한계는 생명체로서의 인간이 살아가기 위해서 반드시 필요하다. 로버트 달, 《정치적 평등에 관하여》, 김순영 옮김, 2010, 51~59쪽.
- 지난 6월 치러진 6·4 지방선거에서 '진보교육감'으로 분류되는 후보들이 대거 당선된 일은 사회적 애도의 가능성을 가능할 수 있는 작은 사례가 될 수 있을 것이다. 그것을 보수/진보, 여당/야당의 패러다임으로는 미래를 엿볼 가능성이 없음에 대한 판정의 시그널이자 우리가 나눠가져야 했던 책임을 기꺼이 받아들이기 시작한 변화의 징후로 좀 후하게 받아들여도 좋을 듯하다.

- 1 주디스 버틀러, 《불확실한 삶》, 양효실 옮김, 경성대학교출판부, 2008, 47쪽.
- 2 미셸 푸코 《사회를 보호해야 한다》, 박정자 옮김, 동문선, 1998, 283-287쪽.
- 3 김병익, 〈6·25에서 60년, 뒤돌아봐야 할 '세월(호)'〉, 《한겨레》 2014. 6. 27.
- 4 애덤 스미스, 《도덕감정론》, 박세일·민경국 옮김, 비봉출판사, 2010(1996 초판), 3~12쪽.
- 5 주디스 버틀러, 앞의 책, 49~50쪽.
- 6 애덤 스미스, 앞의 책, 65~66쪽.



현장 보고서

/ 박현아

연세대 문화학 협동과정
석사과정에서 공부중이다.

광장 없는 애도

1. 서울광장 분향소의 의례 풍경

5월 1일 노동절, 휴일이고 날이 좋았기 때문인지 시청앞 서울광장은 유독 어린아이를 동반한 가족 단위 추모객들이 많았다. 기다리는 사람이 없는 때에는 기다리는 시간 없이 바로 헌화를 할 수 있지만 이렇게 사람이 많은 날에는 최대 한 시간 가까이 기다려야 한다. 강한 별 아래에서 몸을 피하기 위해 추모객들의 길목에 설치한 천막 아래로 몸을 숨기고 줄을 선다. 누군가는 제법 엄숙한 표정으로, 누군가는 갑자기 더워진 날씨에 연신 손부채질을 하며 이 더딘 시간이 지나기를 기다린다.

내 앞에 서 있던 어린아이가 “엄마, 더워.”라고 칭얼거리니 그 옆에 서 있던 부모가 “췌, 이런 데서는 조용히 하는 거야.”라고 타이른다. 누가 시키지 않아도 무거운 침묵이 깔리고 천막에 설치된 스피커에서 공간과 전혀 어울리지 않는 노래만 들려온다. 기다리는 동안 할 수 있는 일이라곤 천막 천정에 붙어 있는 ‘세월호 희생자들에게 보내는 마지막 메시지’를 읽거나 먼저 줄을 섰던 사람들이 분향소에서 헌화하는 모습을 지켜보는 것밖에 별달리 없다. 스마트폰

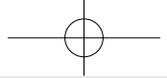
을 꺼내 '딴짓'이라도 할까 하면 주변 사람들의 어두운 표정에 '이런 곳'에서 딴짓을 한다는 게 눈치가 보일 정도로 분위기가 무겁다. 기다림의 시간 동안 추모객이 하는 일의 대부분은 제일 첫 줄에 선 사람들이 분향소로 향하면 몇 발자국 앞으로 이동하고 다시 멈춰서 하염없이 기다리기를 반복하는 일이었다. 이 시공간 속에선 앞사람이 움직이는 만큼 몇 발자국씩 천천히 움직이는 것 외에 다른 무언가를 하고 싶어도 딱히 할 수 있는 일이 없다.

느린 속도로 진행되는 이 긴 기다리기와 몇 발자국 움직이기의 반복 속에서 사람들은 움직임이 둔화된 만큼이나 감정 역시 경직된다. 광장 한켠에서 광장의 모습을 유심히 지켜보다 보면 소리내어 우는 것은 물론이거니와 눈물조차 남에게 보이지 않으려 연신 눈물을 훔치는 사람들의 모습을 자주 볼 수 있다. 남들 눈에 우는 모습을 보이지 않으려 하는 기색이 역력하다. 딱히 어떤 대화를 나누는 사람도 드물다.

이곳이 죽은 사람을 애도하는 분향소임에도 타인에게 내 감정을 드러내지 않게 하는 것은 무엇 때문일까? 이는 애도의 공간이지만 애도의 감정을 갖기에는 낯선 타인들의 존재가 먼저 보이고 이곳이 '공공장소'라는 현실적인 환경이 먼저 보이기 때문이다. 그런데 이 말은 쉽게 이해가 되지 않는다. 왜냐하면 이곳을 찾은 누구라도 이 공간이 분향소와 애도의 공간임을 쉽게 알아차릴 수 있기 때문이다.

그렇다면 이를 이해하기 위해 애도의 공간으로서의 서울광장의 구조를 살펴보자. 서울광장은 서울도서관(구 시청)을 기준으로 그 맞은편에 둥글게 펼쳐져 있다. 분향소는 이 광장을 마주보고 위치하여 서울도서관 바로 옆에 설치되어 있다. 분향소를 기준으로 왼편에서 기다리고 오른쪽으로 이동해 애도를 표하고 다시 같은 방향으로 빠져나오면 적십자사에서 준비한 노란 리본과 메시지를 남길 수 있는 자리가 마련되어 있다. 수천 개의 노란 리본이 달린 거대한 조형물과 도서관 입구에 달린 "미안합니다"라는 글판은 멀리서 봐도 눈에 띈다. 또한 광장 주변을 둘러 설치된 메모판에는 희생자들에게 남기는 메시지와 그림 등이 붙어 있어 그 주변을 지나가던 사람들도 한 번쯤 멈춰서게 한다.

문제는 여기에 있다. 애도의 공간의 구조가 너무나 효율적이어서 사람들은 이곳에서 슬픔을 나누기보다는 끊임없이 이동하고 조문하고 이동해서 빠져나가거나 구경꾼의 입장에 놓이게 될 뿐이지 오래 머물러 있는 행동을 할 수가



없다. 실제로 앞서 설명한 분향소를 찾는 사람들의 모습에서는 이들이 광장에 들어서면 순간부터 조문을 하고 광장을 나갈 때까지 반복되는 몇 가지 행동의 반복을 찾을 수 있다. 서울광장 분향소의 ‘공식’ 분향 순서는 일련의 ‘긴 기다림과 느린 움직임’의 반복에 따라 이루어진다.

그렇게 몇 발자국 이동하기와 그보다 훨씬 길게 멈춰 있는 일을 얼마간 반복하고 나면 줄의 맨 앞에 도달하게 된다. 이곳에서 자원봉사자가 나눠주는 국화를 받아들고 또다른 자원봉사자의 안내가 있을 때까지 또 얼마간 기다려야 한다. 앞서 분향소로 향한 사람들이 헌화와 묵념을 마치고 전부 빠져나가길 기다려야 하기 때문이다. 앞줄에 섰던 사람들이 분향소로 들어가 완전히 빠져나가기까지의 시간은 약 5분, 그렇게 얼마간의 기다림 끝에 분향소 앞에 서면 추모객들은 또 한 번 기다려야 한다. 분향소를 지키는 자원봉사자의 설명하는 순서에 맞게 ‘묵념-헌화-다시 묵념’을 차례대로 따라야 하기 때문이다.

그런데 그토록 오랜 지루함을 감내하고 도달한 분향소 앞임에도 막상 ‘본격적’인 헌화가 시작되면 이후의 시간은 기다림의 시간에 비해 빠르고 짧게 지나간다. 움직이는 순간이 머무는 순간보다 길어지는 것이다. 분향소 앞으로 이동하고, 3분간의 묵념과 1분도 채 안 되는 헌화를 마치고 나면 분향소를 빠져나가는 길은 분향소를 들어가는 길보다 훨씬 짧다. 이 이후에 할 수 있는 일은 (적십자사가 마련한 추모 리본을 다는 것이 되었던, 다른 사람들이 남겨 놓은 추모 메시지를 읽는 일이 되었던) 각자의 몫으로 남게 된다.

이제 조문을 마친 사람들의 여러 동선을 따라가 보자. 리본을 단 사람들 중에는 그러고 나서도 발걸음을 돌리지 않고 그 길 끝에 위치한 ‘노란 배 접기’에도 참여하고 다른 사람들이 적어놓은 글귀를 ‘감상’하기도 한다. 하지만 이곳에서 아무것도 하지 않고 머물러 있는 사람은 보기 힘들다. 오래 있고 싶어도 왜 오래 머물 수 없는지 광장에 한 번쯤 와 본 사람이라면 조금은 짐작할 수 있다. 서 있는 것 외엔 편히 머물 ‘자리’가 없는 것이다. 추모객들에게 닿을 돌려 그런 분위기를 의식하지 않고 잔디에 앉아 있을 수 있는 것 아닌지 반문할 수 있다. 하지만 실제 그즈음처럼 일교차가 큰 날씨 속에서 광장 잔디에 앉아 있다가는, 낮에는 그늘 한 점 없는 광장에서 땀만 잔뜩 흘리고 이내 불쾌해질 것이며 밤에는 잔디에서 올라오는 습기에 하의가 다 젖을 것이다. 무엇보다 한국의 정서상 추모객이 돛자리와 모자를 챙긴 채 죽은 이를 기린다는 건 쉽게

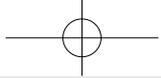
떠올릴 수 없는 일이다. 이런 배경에서 누군가의 죽음을 기리는 장소로서의 광장의 모습은 조문을 하거나 리본을 달거나 누군가가 적어 놓은 메시지들을 ‘구경’하는 일 외에는 그저 오래 머물며 애도할 만한 곳은 아닌 듯하다.

2. ‘공식 의례’에서의 문제

사실 위와 같은 ‘국가화된 추모’의례의 과정은 ‘질서’를 기준으로 본다면 문제 될 것이 없다. 일련의 과정을 분향소를 운영하는 사람들의 입장에서 생각해보자. 이들에게 애도의 공간을 조성하는 것만큼 중요한 것은 많은 사람들이 한꺼번에 몰리는 이 공간에서 어떤 우발적인 사고가 일어나지 않도록 해야 하는 것이지 않을까? 시도 단위로 17개로 분향소의 수가 한정되면서 한정된 장소에 많은 사람들이 몰릴 수밖에 없는 상황 속에서 추모객들의 행동이 느리고 ‘질서 있게’ 움직이고 애도 이후 짧고 빠르게 흩어지는 과정은 매우 효율적인 진행될 수 있다. 하지만 위와 같은 공식 의례를 사회적 차원에서 보면 한 가지 문제를 제시할 수 있다. 추모객들간의 소통의 부재와 연결되는 익명성의 문제이다. ‘공식화된 국가적 애도’의 의례과정 속에서는 바로 지금 나와 함께 이 줄을 서고 있는 사람이 누구인지는 알 수도, 알 필요도 없다는 것이다.

노동절 휴일을 맞아 많은 사람들이 오전부터 서울광장을 찾았고 시간이 흐를수록 점점 더 많은 사람들이 줄을 서면서 결국 설치된 천막을 넘어 광장 밖까지 줄이 길어졌다. 그러자 자원봉사자가 줄을 재정비하기 시작했다. 줄이 길어져 그들 밖에서 기다려야 하는 사람들이 있으니 줄을 줄이기 위해 다섯 명씩 한 조를 이루어 서 달라는 것이었다. 자원봉사자의 설명에 사람들은 자신의 앞뒤로 서 있던 사람들과 짝을 맞추기 시작했다. 내 옆으로는 노부부와 성인 남자 둘이 섰다. 우리는 그대로 분향소까지 같이 갔고 가는 동안 서로 어떠한 인사도 나누지 않았다. 헌화가 끝난 뒤 노부부는 적십자사의 천막으로 들어갔고 남자들과 불쑥 끼어들었던 아주머니는 출구로 나오자마자 갈 길이 바빴는지 어느새 사라지고 없었다.

터너(Victor Turner, 2005)에 의하면 이러한 전형적인 의례의 과정은 “사회구조에서의 직무를 말음으로써 주어지는 권리에 따라서만 행동하는”, 즉 의례의 수행자로 하여금 자신의 직무에 따라서만 자신의 역할을 수행하는 수동적 위



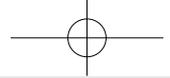
치료 전략하는 위험을 내포한다. 이는 다시 말해 사람들로 하여금 자신의 주관적 판단에 소극적이게 만든다. 그 결과 감정은 최대한 숨겨야 하며 수많은 익명성 속에서 나와 같이 현화를 한 이의 얼굴과 목소리도 모른 채 분향소 방문이라는 개인적인 의례의 목적만 달성되면 짧은 출구를 따라 삼시간에 해제된다. 오직 분향소 앞에서만 사람들은 멈춰서 있을 뿐 그 짧은 시공간을 벗어나는 순간 사람들은 흩어지게 된다.

광장 안의 분향소를 중심으로 한 일련의 부대시설들은 모두 분향소를 중심으로 배치되어 있다. 이 사실이 알려주는 것은 분향소 이후의 장소가 부재하다는 것이다. 그렇다. 서울광장 분향소의 결정적인 문제는 분향소에서 현화를 마치고 마지막 인사를 끝낸 후의 일은 개인의 몫으로 남게 된다는 것이다.

물론 분향소 출구 쪽에 마련된 적십자사의 '노란 리본 달기' 캠페인에 참여할 수 있지만 그 순간에도 사람들은 자원봉사자의 안내에 따라 리본에 적어넣을 메시지를 생각해야 하며 이미 앞서 다녀간 추모객들이 달고 간 수천 개의 리본들 사이로 자신의 리본을 달 자리를 찾아야 한다. 이러한 일련의 행동 하나하나 모두 '혼자' 하는 것이다. 세월호 희생자들을 향한 메시지 역시 개인으로서 남기는 것이다. 앞서 달고 간 메시지들을 뒤에 온 사람이 읽을 수는 있지만 이 둘은 같은 공간에 있지 않다. 내가 달고 간 리본은 누군가의 '구경거리'가 될 뿐, 왜 이 사람이 이러한 메시지를 남긴 것인지는 물론이거니와 누가 남긴 것인지도 알 수 없다. 이러한 공간에서 잠시 머무르며 누군가와 이야기를 나눈다는 것은 불가능한 일이다.

3. 광장 밖에 존재하는 비공식적 의례

그렇다면 분향소 이전의 서울광장의 모습은 어땠을까? 사실 광장이 한적했던 날은 거의 없었다. 세월호 사건 전에도 굵직굵직한 '사건'들이 있을 때마다 서울광장은 사람들의 목소리가 한데 모이는 '장'이었다. 때로는 아우성으로, 때로는 즐거운 함성으로 광장 안에는 사람들의 말이 모였다. 그리고 굳이 이런 '특별한 사건'이 아니더라도 서울광장에는 항상 사람이 머물렀다. 날씨가 좋은 주말에 커플, 가족, 친구들과끼리 '잔디밭 일광욕'을 즐기는 모습은 '한국'의 일상적 모습으로는 쉽게 떠올리기 어려운 풍경이지만 서울광장이라는 장소와 함께 떠

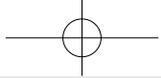


올린다면 그리 생경하지는 않은 풍경이다.

그렇다. '평소'의 5월 1일의 모습이었으면 별 좋은 휴일을 맞아 많은 사람들이 돛자리 일광욕을 즐기는 모습을 볼 수 있었을 광장이지만, 광장이 분향소라는 애도를 위한 장소로 변모한 이후 한동안 일상적인 모습을 좀처럼 보기 어려웠다. 돛자리를 깔고 잔디에 앉아 있기는커녕 가만히 있는 사람을 보기도 어려웠다. 적어도 한 달간 이곳은 누가 보아도 '분명한' 애도의 공간이었다. 분향소 설치 이후 서울광장에서 사라진 것은 바로 이러한 사람들이 머물 수 있는 공간으로서의 장이 사라진 것이다. 하지만 며칠간의 서울광장 분향소 관찰 동안 흘러가는 애도의 공간에서 머물러 있는 사람들도 분명히 있었다. 머물 수 있는 자리는 없었지만 머물러 있는 사람들은 존재했다. 아래의 사례는 머물 수 없는 이 공간에서 어떤 사람들이 어떻게 머물러 있는지를 잘 보여준다.

스승의 날인 5월 15일은 단축수업을 하거나 휴교하는 대신에 분향소를 찾는 것으로 수업을 대신한 학교들이 많았다. 그날 오후 두 시에 광장을 찾았을 때에는 이미 어느 중고등학교 학생들이 조문을 하기 위해 긴 줄을 서 있는 상황이었다. 당시 적십자사 자원봉사자의 설명에 따르면 이날 오전에도 이미 몇몇 학교에서 1천 명 가까이 다녀간 상황이라고 했다. 막 현화를 마치고 광장을 빠져나가는 한 무리의 학생들에게 오늘 스승의 날이라 수업 대신 여기에 온 것인지 물으니 이 학교에서는 오전수업만 하고 분향소를 찾았다고 한다. 반별로 차례대로 현화를 하고 자기 순서가 끝나는 대로 이후엔 자율적으로 하교하는 것 같았다.

그런데 자기 차례가 끝난 학생들 대부분이 곧바로 떠나지 않고 광장 주변에 모여 있었다. 다른 반 친구나 아직 차례가 돌아오지 않은 친구를 기다렸다 같이 가기 위해서였다. 같이 갈 친구가 어디에 있는지 찾기 위해 문자메시지나 전화로 친구를 찾느라 분주했다. 다른 한편에서는 서울광장 방문이 처음인지 다른 곳에 가려는지 삼삼오오 모여 스마트폰으로 어딘가의 교통편을 찾는 데 열중한 모습이었다. 여느 때와 별반 다르지 않은 학생들의 모습이었다. 외려 이런 학생들의 초연한 모습에 감정적으로 동요된 것은 나와 같은 성인들이었다. 적십자 소속으로 분향소 옆에서 추모객들이 희생자들에게 남기는 메시지를 관리하는 일을 하던 한 자원봉사자는 "같은 학생들이라 그런지 학생들이 조문 오면 마음이 괜히 아프다"는 말을 하기도 했다.



오후 네 시가 가까워지면서 끝이 보이지 않을 것 같던 일선 학교들의 조문 행렬도 차츰 마무리되어 가는 시점이었다. 햇빛을 피할 요량으로 서울도서관 입구 계단 발치에서 쉬고 있는데 그 앞에서 서너 명의 여학생들이 한 여성이 묻는 질문에 차례로 답을 하고 있는 모습이 눈에 들어왔다. 여자는 학생들의 말을 수첩에 열심히 적는 걸로 보아 취재를 위해 이곳을 찾은 수많은 언론 매체 관계자들 중 한 명인 듯했다. 인터뷰는 내가 목격한 시점에서 약 십 분 정도 이어졌다. 준비한 질문이 다 끝났는지 기자가 “마지막으로 하고 싶은 말이 없느냐”고 물었고 학생들은 서로 눈치를 보며 머뭇거리고 있었다. 마치 그 모습이 어려운 수학 문제를 내놓고 “누구 풀어볼 사람?”이라고 묻는 선생님 앞에 서 있는 듯도 했다. 그때 한 학생이 혼잣말을 하듯 “오늘 이런 질문을 하도 많이 들어서…….”라고 중얼거렸다. 빨리 끝내자는 거였다. 그제서야 기자는 눈치챈는지 웃으며 “아, 오늘 기자들이 많이 물어봤나요?”라며 자리를 마무리지었다.

기자가 자리를 떠난 후 학생들끼리만 남은 상황에서 기자에 대해 짜증을 낼 법한 상황이었는데 학생들은 서로 무슨 생각을 하고 있는지 알고 있더라도 한 듯 피식 웃으며 도서관으로 들어갔다. 학생들은 이 날 분향소에 현화를 마치면 하교하라는 규칙 속에 있었지만 대부분의 학생들은 곧장 집으로 향하지 않았다. 광장의 끄트머리에, 도서관 화장실에 모여 있었다. 삼삼오오 모여 있던 그들 사이에선 분명 ‘대화’가 오갔다. 리본에 적을 메시지를 서로 곁눈질하고 참견하며, 또한 어디에 리본을 달 것인지를 두고 아직 손이 닿지 않은 빈 자리를 찾아 키가 큰 한 사람에게 나머지 친구들 리본을 달라고 시키며 비공식 자리를 만들고 있었다. 또한 앞서 내가 도서관 맞은편에 분향소가 설치되어 있었다 라면 도서관 안에서도 분향소를 볼 수 있었을 것이라고 여겼던 생각을 위 사례의 여학생들은 자연스럽게 행하고 있었다.

4. ‘광장 있는’ 애도의 풍경을 꿈꾸며

오늘도 서울광장에는 수천 개의 노란 리본이 필릭이고 있다. 합동영결식이 열리는 그 날이 아마 서울광장이 다시 예전의 모습으로 돌아가는 날이 될 것이다. 하지만 우리는 지금의 애도의 장으로서의 서울광장의 모습을 다시금 생각해 보아야 한다. 과연 사람들의 말이 모일 수 있는 애도의 공간이란 어떤 장소

인지를 말이다. 이는 단순히 하나로 뭉뚱그려진 ‘큰 목소리’를 말하는 것이 아니다. 물론 이러한 말의 힘을 결코 간과할 수 없다. 하지만 중요한 것은 공식적인 시공간의 흐름을 깨고 비일상적 공간에서 일상적 규칙들을 만들어 나가는 개개인들의 모임에 초점을 두어야 한다는 점이다.

위의 학생들의 사례들과 세월호 이전의 일상적 풍경들에 존재했던 개개인들의 사적 모임이 그러한 장의 대안이 될 수 있을 것이다. 비공식적인 자리에서 사람들은 힘을 들이지 않고 대화한다. 세월호 이야기는 이러한 비공식적 자리에서 개개인들의 목소리 하나하나를 통해 자연스럽게 나와야 한다. 누군가의 이야기가 지배적인 자리에서는 더이상 대화를 이어갈 수 없다. 세월호 이후 정부 차원에서 운영되고 있는 분향소에서 과연 이러한 자연스러운 모임과 대화를 생각할 수 있을까? 적어도 내가 관찰한 며칠간의 서울광장에서는 이러한 모임을 생각할 수 없었다. 오히려 이를 어기고 비공식적 모임을 만들어가는 개인들의 가능성을 볼 수 있었다.

엄기호의 책 《단속 사회》는 누군가와의 대화는 끊임없이 차단하며 또다른 어딘가로 쫓겨나고 접속하는 사회를 말하고 있다. 애도의 광장에서조차 바로 앞에 있는 이의 얼굴을 보지 않은 채 이야기를 나누지 않는 것, 이것이야말로 진정한 애도를 ‘단속’하는 것이지 않을까? 광장은 말이 오가야 비로소 제 역할을 다할 수 있다. 예로부터 애도의 공간은 침묵의 공간이 아니라 죽은 이를 기억하는 이들이 ‘같이’ 그리워하며 이야기하는 장소였으며 또한 살아남은 자들이 각자의 앞으로의 삶이 어떠해야 할 것인가를 이야기하는 장소였다. 세월호 희생자들의 애도를 위해 우리가 해야 할 일들 중 하나는 이러한 ‘사회적인 것’, 즉 같이 세월호에 대해 이야기를 나눌 ‘광장’을 되찾는 것이 아닐까? ㉠



사토 요시유키(佐藤嘉幸)와의 대화

“후쿠시마 원전 사고, 세월호 참사, 그리고 안전권력과 저항담론”





/ 사토 요시유키

츠쿠바 대학에서 프랑스
현대사상을 가르치고 있다.

/ 김상운(대담 진행·정리)

현대 정치철학 연구자이자
전문번역가.

/ 양창렬(통역)

파리1대학에서 박사학위
논문을 준비하고 있다.



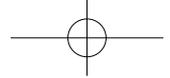


안전권력, 신자유주의 권력의 핵심

김상운(이하 김) 《권력과 저항》에 이어 《신자유주의와 권력》으로 한국의 독자들들과 접하게 되었다. 당신의 책이나 글들을 감안하면 이론적인 질문을 할 수밖에 없지만, 당신이 최근 ‘후쿠시마 원전사고’와 관련해 하고 있는 작업에 대해 얘기를 듣고 싶다. 그 내용은 다른 지면을 통해 소개되겠지만, 간략하게나마 그 핵심을 얘기해 줘으면 한다.

사토 요시유키(이하 사토) 나는 푸코가 《안전, 영토, 인구》의 1~4장에서 한 구별을 가지고 후쿠시마 원전사고에 대해 분석했다. 푸코는 거기서 법적 권력, 규율적 권력, 안전권력(혹은 안전장치)을 구별한다. 먼저 법적 권력은 법을 수립하고 그 법을 침해하면 형벌을 부과한다. 그러므로 이것은 허가와 금지라는 이항분할을 세움으로써 금지를 깨뜨린 것에 대해 벌을 내리는 것이다. 다음으로 규율적 권력은 감시와 교정 메커니즘이라는 특징을 갖고 있다. 개인들을 그물망과도 같은 감시 메커니즘을 통해 포획·포착하고 개인들의 신체적 행위에 작동을 가함으로써 개인들의 내면을 통제하는 것이다. 마지막으로 안전권력은 개인들을 인구라는 집단으로 포착하고, 환경과 관련지어 생각할 때 산출될 수 있는 리스크를 통계학적으로 파악하고, 이 리스크를 경제적·사회적 비용 계산을 통해 통제하거나 관리하는 것이다. 나는 이 안전권력의 특징을 세 가지로 제시했다. ① 안전권력은 자신이 다루는 현상을 일련의 개연적인 사건 속에 삽입한다. ② 동시에 그 권력은 이 현상에 대한 대응을, 어떤 계산, 즉 비용 계산 속에 삽입한다. ③ 이상으로부터 그 권력은 최적으로 간주되는 평균값을 설정하고, 이것을 넘어서는 안 된다는 허용 한도를 정한다.

나는 이것을 후쿠시마 원전 사고 후에 일본 정부가 피난지역을 설정할 때 동원되었던 권력-지식과 연결지어 제시했다. ① 안전권력은 방사선 오염에 따른 피난지역의 설정을, 저선량피폭이 초래할 수 있는 발암 리스크와의 관계 속에 삽입한다. ② 동시에 그 권력은 방사선 오염에 따른 피난지역의 설정을, 경제적·사회적 비용 계산 속에 삽입한다. ③ 이상으로부터 그 권력은 발암 리스크와의 관계에 있어서 가장 안전한 수치로서, 연간 피폭한도량의 장기적 목표를 1밀리시버트로 하지만, 경제적·사회적 비용 계산에 기초하여 중기적인 허용 한



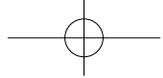
도를 20밀리시버트로 하고, 이것을 넘는 지역을 피난지역으로 설정한다.

김 당신은 이렇게 정리한 후에 경제적·사회적 비용 계산을 과학적으로 은폐하는 데 동원되는 이른바 ‘경계값 가설’의 허구성을 지적했다.

사토 후쿠시마 원전 사고 후에 우리는 연간 피폭량이 “100밀리시버트 이하라면 건강에 영향이 없다”는 말을 자주 듣게 되었다. 그런데 나는 이 말이 대단히 과학적인 입장을 한 이데올로기적 선전이라고 말하고 싶다. 실제로 핵과학자들 중에는 분명히 주류가 아니지만, 여전히 이렇게 생각하는 사람들이 아주 많고 이들의 주장이 많이 활용되고 있다. 나는 이런 식의 사고, 약간의 양이라면 괜찮다는 이런 이데올로기적 선전 그 자체가 폭력적이라고 생각한다. 이것은 사람들을 죽으라고 내버려두는 것이라고 생각한다. 이 ‘죽음 속에 내던지는 것’이야말로 안전권력의 핵심이라고 생각한다. 안전권력이란 사실 어떤 위험으로부터 사람들을 지키기 위한 것이 아니며, 주민들을 피폭상태에 내버려두는 것이다. 피폭 자체를 강요하는 권력인 것이다. 따라서 안전권력은 달리 말하면 비-안전권력이라고 할 수 있다. 사회적·경제적 비용 계산을 통해 기준선을 새로이 제시함으로써 주민들을 피폭의 언저리에 서 있도록 강요하는 권력인 셈이다.

나는 이런 안전권력이 신자유주의적 권력의 핵심이라고 생각한다. 다시 말하지만, 법적 권력이나 규율적 권력은 권력의 그물망을 가급적 촘촘하게 해서 자신이 관리하거나 관할하는 범위에서 단 한 명의 주체도 벗어나거나 이탈하지 않도록 하는 것을 목표로 한다. 그러나 방금 말했듯이 신자유주의적 가치에 의거하는 안전권력은 모든 주체를 자신의 관리 범위 안에 담아내는 것은 사회적·경제적 비용이 너무도 많이 든다고 생각한다. 그래서 그 범위에서 벗어나거나 이탈하는 주체가 일정하게 존재하는 것을 ‘적극적으로 용인’한다. 내가 주목한 저선량피폭 문제에 적용한다면 이렇게 말할 수 있을 것이다. 안전권력은 막대한 경제적·사회적 비용을 피하기 위해 어느 정도의 인간은 저선량피폭에 의한 압으로 사망할 가능성을 허용한다고 말이다.

김 그렇다면 거기에서 폭력적이면서도 고전적인 의미의 주권권력은 어떤 기능이나 역할을 하는가? 달리 말하면, 이것은 일본의 후쿠시마 원전 관련 조치나



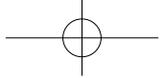
한국의 세월호 등과 관련하여 진행되고 있는 사태가 안전권력이나 신자유주의적 통치성으로 충분히 설명될 수 있는가라는 의문과 연결된다. 분명히 안전권력의 차원이 한편으로 존재하지만, 다른 한편으로는 특히 한국의 경우 신자유주의적 통치 메커니즘 자체가 마비되면서 이를 초과하고 있는 사태가 있고, 이를 종합적으로 설명해야 하지 않을까 싶다. 이는 일본의 경우도 마찬가지라고 생각하는데, 후쿠시마 원전 사고는 이제까지 경험하지 못했던 사태이고, 이를 안전권력으로 모조리 설명하는 데에는 무리가 있지 않을까?

사토 '세월호 사건'에 관해서는 잘 모르기 때문에 일반론으로 이야기를 하더라도 양해해 주길 바란다. 신자유주의적 통치에서는 비용을 어떻게 삭감할 것인가가 대단히 중요하다. 기존에 국가기관의 성격을 갖고 있었던 것들을 민영화하거나 부분매각하거나 등등의 조치를 취한 것은 바로 이 때문이다. 그리고 그렇게 민영화된 회사는 물론이고 민간회사들도 비용삭감이라는 압력 아래에 놓여 있다. 이런 식의 상황에서는 세월호와 같은 사건이 발생하기 쉽고, 뿐만 아니라 사후대처까지도 어려워질 수밖에 없다. 그런 의미에서 나는 세월호 사건이 신자유주의의 본래적 모습을 매우 크게 띠고 있다고 생각한다.

나는 세월호에 관련된 몇 가지 정보를 읽으면서 일본에서 1980년대 초반에 일어났던 일본철도(JR)의 민영화 과정을 떠올렸다. 여섯 개 정도의 회사로 나눠서 단계적으로 민영화시켰으며, 지금은 완전히 민간회사들이 되었다. 그런데 최근 홋카이도에서 다양한 사고들이 생겨나고 있고 부정적인 이미지도 발생하고 있다. 사실 홋카이도는 가장 수익성이 떨어지는 노선이다. 인구도 적도 로컬 노선도 많기 때문이다. 그래서 비용을 삭감해 운영하려고 하다 보니까 유지관리를 대충하게 되고, 그래서 사건·사고가 많이 발생했다. 세월호 사건에도 이런 측면이 있다고 알고 있다.

이처럼 나는 신자유주의적 권력이 중심에 있다고 생각하지만, 이것은 다른 한편으로 당신이 말한 폭력적이고도 고전적 주권권력이 여전히 강력하게 기능하는 것을 필요로 한다고 생각한다. 《신자유주의와 권력》에서 내가 벤야민의 법정립적 폭력과 법보존적 폭력에 대해 언급한 이유가 바로 이것이다.

김 벤야민과 관련한 것은 뒤에서 다시 물겠다. 당신은 '기민(棄民)'이라는 말



을 사용했다. 말 그대로 ‘내버려지고 방치되고 있는 인민’을 뜻한다. 그런데 이것은 푸코가 《사회를 보호해야 한다》와 《성의 역사 1: 삶의 의지》에서 제시했던 생명권력과 같은 함의를 갖는 것 같다. 또 조르조 아감벤이 말한 ‘호모 사케르’ 역시 그런 측면을 갖는다고 생각한다. 사실, 한국에서 세월호 사고가 터졌을 때 내게 가장 인상깊은 말은 “우리 모두가 잠재적으로 호모 사케르이다”라는 어떤 지인의 언명이었다. 이걸 아감벤의 말 자체인데, 아무런 변형 없이도 그대로 그 사태를 설명할 수 있는 말이었다. 이 아감벤이 의거하면서 변주하고 있는 푸코로 다시 돌아가면, 푸코는 삶과 죽음의 관계와 관련해서 고전적인 주권이론에 중요한 생살여탈권은 “죽게 만들거나 살게 내버려두는 권리”라고 말한다. 그에 비해 새롭게 등장한 생명권력은 “살게 ‘만들고’ 죽게 ‘내버려두는’ 권리”이라고 한다. “주권의 법권리에서 죽음은 주권자의 절대권력이 가장 명백한 방식으로 광채를 터뜨리던 지점이었지만, 이제 반대로 죽음은 개인이 모든 권력으로부터 도망쳐서 자기 자신으로 되돌아가고 이른바 가장 사적인 부분으로 움츠러드는 순간이 된다. 권력은 더이상 죽음을 알지 못한다. 엄격한 의미에서 권력은 죽음을 내팽개친다.” 나는 세월호 사건에서 바로 이런 것을 목격했다. 더 심하게 말하면 세월호의 희생자들은 ‘맨 처음에는’ 기업에 의해 죽음 속에 내던져졌지만, 구조의 ‘방기’로 인해 ‘두 번째로’ ‘죽음 속으로 내던져졌다’는 것이다. 이 이중의 죽음, 두 번의 죽음으로부터 그 어떤 한국인들도 자유롭지 않다는 것이 나 또는 우리가 갖고 있는 슬픔과 분노의 근원이라 생각한다.

사토 당신은 생명권력에 대해 얘기했지만, 나는 이를 규율권력과 안전권력을 비교해서 말하고 싶다. 다시 말하지만, 안전권력은 경제적 비용 계산에 의거해서 만들어지거나 작동하는 것이다. 그런데 그것으로 인해 지역 주민을 기민 혹은 난민화한다. 버려진 인민(=기민), 버려지게 되는 인민(=기민화). 이것이야말로 오히려 사람들에게 더 많이 개입하는 권력일지도 모르겠다. 규율권력은 방치한 상태로 두는 경제적 개념 활용이 아니라 방치하지 않게끔 하는 가치나 규범을 갖고 있다. 오히려 기민화가 발생하지 않을 수 있다. 그런데 지금 우리가 보고 있는 것은 사람 자체를 버려 버리고 방치하고 내버려두는 신자유주의적 권력이면서 대단히 폭력적인 주권권력이기도 하다. 이 두 가지는 모순되어 있으나 이 모순된 두 권력이 작동하고 있는 게 아닌가. 2011년 3월에 발생한 사



고에서 3년이 지나 우경화되고 평화헌법 무력화 시도가 이루어지고 있는데, 이것은 앞의 얘기와 연결되어 있는 게 아닌가 싶다. 최근 일본은 미국이 일으킨 전쟁에 협력할 수 있는 국가가 되기 위해 헌법을 바꾸고 있다. 이것은 대단히 위험한 경향이다. 후쿠시마 원전 사고(3·11 사건) 이후, 폭력적 주권권력이 강화되면서 이런 흐름들과 맞물리고 있다고 생각한다.

국가권력의 문제를 어떻게 볼 것인가

김 당신의 지적에 대해 나는 대체로 공감하지만, 이론적인 측면에서 보면 몇 가지 의문사항이 있다. 당신이 이데올로기를 상당히 중의적으로 사용한다고 생각했다. 한편으로는 고전적 이데올로기 개념에 의거하면서도, 다른 한편으로는 푸코의 권력-지식 틀에 입각해 논의를 전개하고 있다. 여기서 이론적 진동이랄까, 뭐 그런 것이 발생한다고 생각한다. 좀더 명료하게 말한다면, 당신은 알튀세르의 이데올로기론을 가지고 이를 분석하고 있지 않다. 이런 점에서 알튀세르의 이데올로기론을 가지고 당신이 분석한 것에 관해 접근할 수 없는가 하는 문제가 생겨날 것 같다. 가령 일본사회의 이데올로기적 지형에 대한 분석이 같이 있어야 하는 것 아닌가라는 생각이 든다. 또한 당신에게 이데올로기는 과학적 개념이라고 간주되는 것의 허구적 차원을 가리키는 것이다. 이런 점에서 상당히 고전적인 개념이라고 생각한다.

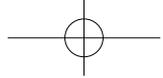
지금은 당신이 활용하는 푸코에 관해 조금 더 질문하겠다. 당신은 ‘경계값 개념’을 언급하면서, 이것이 일본의 핵마피아 등에 의해 주로 행사되고 그것이 과학적인 것인 양 포장되고 있다고 지적했다. 1밀리시버트에서 20밀리시버트로 기준을 갑자기 올린 것에 관한 당신의 지적은 타당하지만, 이것이 과연 푸코의 권력 개념과 같은 것일까? 푸코에게는 권력의 행사 주체가 명확할까? 푸코에게 국가란 무엇일까? 이것은 특히 안전권력에 대한 저항 혹은 대항 전략은 무엇인가라는 질문과 관련된다.

사토 나도 이 질문, 혹은 질문의 배경이 사실 매우 중요하다고 생각한다. 후쿠시마 원전 사건에는 국가가 있다. 그리고 그 안에 원전마피아, 과학자들이 결합되어 있다. 그리고 실제로 보면 원전 마피아 안에도 다양한 행위자들이 있다.



그렇지만 가장 중요한 행위자는 누구냐고 묻는다면, 나는 그게 국가라고 생각한다. 사고가 터지고 나서 일본인들이 자주 물었던 것은, 누가 왜 이렇게 많은 핵발전소를 만들었는가였다. 원전을 짓는 것은 민간기업 혼자만으로는 할 수 없다. 즉 전력회사가 처음부터 혼자 만들 수 있는 것이 아니다. 과학자 혼자만의 힘으로도 할 수 없는 것이다. 간단히 말해서, 국가이면서도 동시에 관료기구일 것이다. 일본에서는 핵발전소가 40여 년 전부터 건설되었다. 그 건설과정에서 이미 국가의 폭력적 개입이 있었다. 그리고 물리적 폭력만이 아니라 경제적 폭력까지 행사되었다. 건설예정지의 지방자치단체에 돈을 뿌리는 물밑작업도 있었다. 그런 의미에서 권력의 주체는, 내 개인적으로는 국가 자체일 수밖에 없다고 생각한다. 이것이 푸코식의 답변은 아니라고 생각할지도 모르겠다. 그러나 《감시와 처벌》에서도 규율의 출발점은 국가였다. 이런 것들이 폭력적으로 이루어진 것이 후쿠시마 원전 사고였을 것이라고 생각한다. 그리고 푸코의 개념을 사용한다 하더라도, 폭력적으로 발생했던 것들에 대해 사고하는 것이 불가능하다고는 전혀 생각하지 않는다. 오히려 이를 적극적으로 고려해야만 할 것이다.

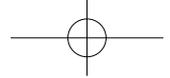
김 그렇다면 푸코의 권력 개념을 수정해야 한다고 생각하는 것인가?



사토 아니다. 나는 법적 권력, 규율적 권력, 안전권력이 동시에 작동하는 상황이 있다고 본다. 이권 《안전, 영토, 인구》에서 푸코 자신이 한 말이기도 하다. 내가 생각하기에 국가는 총리대신의 인격으로 환원되는 것이 전혀 아니다. 국가 자체는 여러 가지 권력 메커니즘의 총체라고 생각한다. 내가 국가-권력을 고민할 때, 이것은 권력의 주체가 누구인가를 재도입하기 위한 것이 절대로 아니다. 다시 말하지만, 여러 권력 메커니즘들의 전체를 표현하는 것이 국가라고 본다.

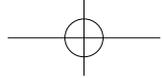
김 당신은 저선량피폭의 경계값을 20밀리시버트나 100밀리시버트로 정하는 것 자체가 경제적·사회적 비용 감소를 피해 정부가 내세우는 이데올로기에 지나지 않는다고 지적했다. 이 말에 공감하지만, 그러나 다른 한편으로 보면 '경계값'이 존재한다는 '소망'이 오로지 핵마피아들만의 것일지 의문이다. 혹은 그런 소망을 모조리 무시할 수 있을지 의문이다. 기준은 사실상 없다, 그러니까 모조리 다 위험하다. 이렇게 주장하면, 한국의 경우 '노량진 수산시장'을 폐쇄해야 할까? 지방자치단체에서는 일본에서 들어오는 농수산물 검사에 대한 조례 개정 운동도 벌어지고 있다. 그런데 과연 전수검사를 할 수 있을까? 이를 하려면 억 단위의 장비가 필요하고, 그러려면 정부의 지원도 있어야 한다. 이를 무슨 수로 할 것인가? 따라서 현실적으로 보면 경계값이 필요할 수 있다. 즉 국가가 정한 기준이 아니라 시민들의 참여에 의해 마련되는 기준이 있어야 한다고 볼 수도 있다. 물론 시민들이 모두 참여해서 결론적으로 원전을 건설하자, 아니면 한국에 빗대자면 밀양 송전탑을 건설하자는 식으로 결론이 나올 수도 있을 것이다. 곧 절차적으로 정당성을 갖추는 것이 한편으로는 필요하지만, 그에 못지않게 내용상의 정당성을 갖추는 것도 필요할 것이다. 그런데 이게 어떻게 가능할까?

사토 나는 일본인의 경우, 자신들이 원하는 원치 않든, 방사능에 오염된 세계 속에서 살고 있고, 그 세계를 직시하면서 나아가야만 하는 상황에 놓여 있다고 생각한다. 따라서 푸코의 분석을 구체적인 사회상황 속에서 활용하는 것이 중요하다고 생각한다. 나는 피폭량은 가급적 적어야 한다고 생각한다. 그럼에도 불구하고 나름의 현실적인 기준이 필요하다는 점에 공감한다. 그래서 설



령 20밀리시버트를 기준으로 정한다고 하더라도, 오염지역의 주민들이 이주를 원한다면 사회적·경제적인 지원이 필요하다고 생각한다. 이를 위한 경제적 부담은 지금까지 원자력 정책을 추진해 왔던 국가에 의해 보상되어야 한다. 특히 원전을 추진하자는 사회적 결정에 전혀 관여하지 않았음에도 방사능에 감응성이 강하고 방사능 피해에 가장 취약한 아이들을 위해서도, 이주의 권리가 경제적-사회적으로 보증되어야만 한다. 나는 이를 이주의 '의무'와 이주의 '자유'로 구별해서 말했다. 수입이나 고용 같은 경제적 이유 때문이든 정든 고향땅을 떠나기 싫다는 심리적 이유 때문이든, 이주를 의무로 정하면 이주는 오히려 이주자들의 생활을 붕괴시킬 가능성이 있다. 그래서 나는 이주가 의무가 아니라 이주를 희망하는 사람들에게 그 '권리'가 경제적-사회적인 의미에서 보증되어야 한다고 지적했고, 이것이 내가 말한 이주의 '자유'이다. 이렇게 말한다고 해서 모든 것이 명쾌하게 해결되지는 않는다. 가령 부모는 직업 때문에 오염지역에 살고 있지만 아이들은 오염지역에서 멀리 떨어진 곳에서 살고 있다고 해보자. 이런 경우는 서로 만나고 싶어도 못 만나는 상황이 벌어질 수 있다. 내 개인적으로는 아이들의 문제를 고려하고 있다. 정치적 결정이나 선택을 해본 적이 없는 아이들에 대한 사회적 보장이 중요하다고 생각한다. 어떻게 보면 이것은 아이들의 생존권 문제이기도 하다.

나는 원전 자체가 비민주적인 절차로 만들어졌다고 생각한다. 원전 건설은 반드시 찬성과 반대로 나뉜다. 주목해야 할 것은 일본에서 원전은 항상 지방에서만 만들 수 있도록 법률상 정해져 있다는 점이다. 왜냐하면 문제가 발생할 경우 피해를 당할 인구가 적어야 하기 때문이다. 이런 의미에서 보면, 대도시에 사는 사람은 리스크를 시골사람들에게 빚지고 있는 것인지도 모른다.(푸코가 《안전, 영토, 인구》에서 식량난의 문제를 언급하면서 이를 도시의 문제라고 했던 것과 어떤 점에서는 상당히 유비적이다.) 실제로 후쿠시마에서 만들어지는 전기는 후쿠시마에서 소비되는 것이 아니라 그 대부분이 도쿄에서 소비된다. 후쿠시마에서 소비되는 전기는 오히려 토호쿠에서 만들어진다. 이런 어떻게 보면 근본적인 차별 구조이기도 하다. 나는 이런 것이 비민주적인 시스템이라고 생각한다. 노동과 관련해서도 마찬가지다. 그곳에서 일하는 사람들 대부분은 축탁직이거나 파견직, 비정규직이다. 이런 전력을 만들어 사용해야 할까? 나는 이런 것은 절차적으로도 매우 비민주적이라고 생각한다.



그런데 재미있는 것은 원전에 대한 일본인들의 답변이다. 일본인들은 70퍼센트 이상이 원전은 필요없다고 대답한다. 그런데 ‘장기적으로’라는 단서가 붙는다. 이것이 과연 민주적일까? 나는 이것 자체도 굉장히 비민주적이라고 생각한다. 따라서 이런 비민주성이 넘쳐흐르는 이 문제에 대해 시민참여를 운운하는 것 자체가 어불성설이라고 생각한다.

김 예외상태를 현실정치와 관련해서 논의할 필요가 있겠다. 《신자유주의와 권력》의 제1부 제3장에서 당신은 주권권력에 대해 분석하고 있다. 특히 벤야민의 법정립적 폭력과 법보존적 폭력에 대한 데리다와 아감벤의 해석을 가지고 논의를 전개하고 있다. 이 대목에서 어떤 독자의 질문을 전달하겠다. 첫째, 당신은 주로 행정집행권력의 일종인 경찰과 관련해서 분석을 하고 있다. 그러나 법정립적 폭력과 법보존적 폭력의 착종이 과연 행정이나 집행에서만 일어나는 것인가? 입법과 사법에서도 존재하는 것이 아닌가? 의회도 기존의 법을 수정하거나 새로이 입법함으로써 법정립적 폭력을 행사하면서 그런 식으로 법 자체를 보존시키는 법보존적 폭력의 행사 당사자가 아닌가? 사법부 역시 기존의 법을 적용하여 보존하는 역할을 하기도 하지만, 기존의 법규범을 초과할 수밖에 없는 현실에 기존 규범을 적용하거나 그 조항을 효력정지시킴으로써 새롭게 법정립을 하는 기능도 하고 있지 않은가? 그런데 당신의 책에서는 행정부가 입법부나 사법부보다 특별한 위치에 있는 것처럼 보인다. 이는 슈미트가 《헌법의 수호자》에서 분석한 것과 비슷하다. 그런데 방금 말한 것에 비추어보면, 생각보다는 행정부의 특별한 위치에 대해 이론적으로 분석하는 것이 좀 어렵지 않은가 싶은데? 둘째, 만일 행정부와 입법부, 사법부가 폭력의 동일한 구조를 갖고 있다면, 누가 진정한 주권자 역할을 할 수 있을까?

사토 좀 복잡하고 어려운 질문인 것 같다. 그래서 내가 생각하는 문제의식을 제시하면서 대답하고 싶다. 나는 거기서 예외상태에 대해 다루고 싶었다. 일본은 의회민주주의의 나라이기 때문에, 법을 제정한 후 법을 집행하는 식의 흐름이 있다. 그러나 이런 흐름에는 생각보다 여러 가지 장애물이 발생할 것이다. 즉 정부의 입법 목적이나 의도를 실현하는 데 예기치 못한 장애물이 발생할 수도 있을 것이다. 혹은 정부가 의도한 대로 입법화가 일어나지 않을 수도 있을 것이다.

그런데 예외상태를 발생시키는 가장 손쉬운 방식은 법을 만드는 과정 자체를 ‘커트’해 버리는 것이다. 미국의 9·11 테러 이후, 용의자로 간주된 사람들을 무단으로 구금하거나, 법을 초월한 방식으로 집행하는 것이 그런 사례이다. 그런 식으로 정치적 권리들을 박탈해 버리는 것이다. 일본에서 요즘 벌어지고 있는 일도 마찬가지이다. 일본에서 헌법을 바꾸려면 국민투표를 해야 한다. 그런데 이것은 대단히 어려운 과정이다. 그 때문에 아베 총리는 이런 과정 자체를 ‘커트’해 버리려고 한 것이다. 이번에 벌어진 사태는 이른바 ‘각의 결정’이다. 즉 내각 자체가 성명서를 내는 과정을 거친 것이다. 이것은 의회의 논의를 전혀 거치지 않은 방식이다. 내가 보기에 바로 이런 것이 예외상태의 전형적인 예이다. 행정권력 자체가 입법적 과정을 ‘커트’하면서 ‘조치’를 통해 마치 법과 같은 효력을 부여해 버리는 것이다. 이것은 대단히 위험하고 초법적인 형태를 띠고 있다.

다음으로 누가 진정한 주권자인가라고 물었는데, 결론부터 말하면 나는 행정부, 입법부, 사법부가 대단히 복잡한 총체로서 서로 맞물려 작동한다고 생각한다. 이 세 가지 중에서 어느 하나가 주권권력의 역할을 할 것이라고 단언하기는 어렵고, 오히려 복잡적으로 맞물려서 역할들을 할 것이라고 생각한다. 이를 예외상태와 관련지어 다시 말해보자. 삼권분립은 분립에 따른 견제와 균형이다. 그러나 예외상태라는 것 자체는 이런 식의 견제를 모두 ‘커트’해 버리는 방식이 될 것이다. 나치의 경우에는 ‘전권위임’이라는 것이 있었다. 대통령에게 모든 권리를 이양시키는 것이다. 행정권력의 수반이 모든 것을 갖고 있는 것이다. 그러나 입법적인 요소를 갖고 있지는 않았다. 그래서 오히려 입법적인 요소를 제외시켜 버리는 방식으로 작동했다. 일본의 경우도 마찬가지다. 신헌법을 만들려면 구헌법의 모든 요소를 고려할 수는 없다. 따라서 구헌법적인 것 위에 있는 것이 헌법제정권력이다. 그런데 이 헌법제정권력은 법률적 체계에서 보면 있을 수 없는 것이다. 예외상태란 이처럼 기존의 법체계를 뛰어넘는 것이다. 그 이전의 것을 해체 혹은 해체시키면서 말이다. 그리고 나는 이때 가장 중심적인 역할을 하는 것이 행정권력이라고 생각한다.

저항전략의 근거를 찾아서

김 당신은 현실이나 현재에 대해 비판적으로 분석할 때 이론가들의 문제들을



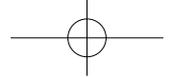
상당히 유연하게 활용하거나 사용하는 것 같다. 나는 이런 태도에는 아주 유용한 측면이 있는 동시에, 한계가 있지 않을까 생각한다. 아니면 나와서 차이일 수도 있다. 따라서 지금부터는 이런 것들에 관해 묻고자 한다. 먼저 당신의 문제의식을 다시금 확인하고 싶다. 《권력과 저항》은 2004년에 쓴 박사논문이 밑바탕을 이루고 있고, 2005~06년에 개정되어 2007년에 프랑스어판이, 2008년에 일본어판이 나왔다. 오늘날 프랑스 사상은, 특히 포스트구조주의조차도 이제 마치 한물가거나 유행이 지난 것처럼 보인다고 한다. 이런 상황에서도 당신의 질문은 여전히 유효하다고 보는가? 또 당신은 《권력과 저항》에서 푸코, 들뢰즈-가타리, 데리다, 알튀세르에 대해 분석하고 평가하고 있다. 이들 중에서 당신에게 가장 큰 이론적 영감을 준 사람은 누구인가? 그 이유는 무엇인가?

사토 나는 포스트구조주의적인 권력이론이 여전히 중요하다고 생각한다. 이 이론이 지닌 장점 중 하나는 권력이 주체 안에서 어떤 효과를 발휘하는지를 분석하는 데에 있다. 권력을 내면화하는 주체가 없으면, 예측된 주체가 없으면 권력은 작동하지 못한다. 우리가 경제나 사회적 상황에 만족하지 못하면서도 여전히 기존의 권력 체제 속에서 살고 있다는 점만 보더라도, 권력이 실질적으로 작동하고 있음을 알 수 있다. 포스트구조주의적 권력이론은 바로 이것을 분석하고 있다. 가령 방금 전에도 말했듯이, 일본에서는 후쿠시마 원전 사고 이후에 원전은 필요하지 않다는 생각이 널리 퍼져 있다. 그런데도 선거에서는 자민당에 투표하고 있다. 자민당이 원전을 건설하는 데 엄청난 노력을 했다는 것을 알고 있는데도 말이다. 이런 역설적인 상황에 주목해야 한다. 이런 역설적 현상은 왜 나타나고 있을까? 이것은 바로 예측화, 복잡화를 보여주고 있는 것이다.

마지막 질문에 대해 간략하게 답한다면, 나는 개인적으로 푸코의 영향을 많이 받았고, 그에 덧붙여서 알튀세르의 영향도 많이 받았다.

김 《권력과 저항》 3장에서 당신은 이른바 ‘윤리적 전회’ 이후의 푸코를 분석하고 있다. 흔히 ‘이 시기의 푸코’에게서도 ‘여전히’ 주체의 저항가능성은 사유할 수 없거나 불충분하다고 생각되고 있다. 그렇지만 당신은 오히려 이 시기에 푸코가 주체의 저항가능성을 사유하고 있다고 지적하고 있다.

사토 일반적으로는 ‘윤리적 전회’ 이후, 즉 ‘후기’ 푸코가 제시한 것은 정치적



으로 취약하다는 평가가 널리 퍼져 있다. 후기 푸코가 제시했던 주체의 자기 배려 등등의 논의들은 정치와는 분리된 수준에서 논의된 주체의 자율성에 불과하다는 평가가 있는 것 같다. 솔직히 말해서 일반적으로 읽는 방식으로는 정치적 함의를 끌어내기 어렵다는 게 분명하다. 하지만 나는 후기 푸코에 대한 다른 독해법을 찾아내고 싶었다. 일반적으로 생각되는 것처럼 후기 푸코를 읽어내면서 그런 푸코를 내치거나 그 부분을 떼어내 버리는 것은 쉬운 일이다. 그러나 그렇게 했을 때 어떤 효과를 끌어낼 수 있을까? 나는 이에 대해 회의적이다. 그래서 나는 후기 푸코에게서 탈에속화 탈복종화의 계기를 찾아내고 싶었다. 그것이 주체의 변화의 새로운 양상일 것이다. 이것은 기존의 해석에 비추어 보면 과잉해석일 수 있다. 그러나 나는 그런 위험을 무릅쓰고 싶다. 따라서 나는 정치적인 관점에서 창조적으로 독해해내는가를 관건으로 삼는다. 설령 그것이 푸코 자신의 이론과는 어긋난 것일지라도 말이다.

김 푸코를 활용하는 방식과 관련해서는 나도 적극 공감한다. 그러나 당신과 나 사이에는 푸코의 통치성론과 생명정치의 관계에 대한 파악에서 쟁점이 있다. 이에 관해서도 다시 질문하겠다. 대신 라캉과 관련해서 묻자. 《권력과 저항》의 부제에는 라캉이 없지만, 당신에게 라캉은 상당히 중요한 역할을 한다. 그것도 상당히 부정적인 방식으로. 가령 데리다나 알튀세르에게서 저항의 문제가 무엇이고 어떤 위상이었는지를 드러내기 위한 참조항으로서 사용되고 있다. 이 때문인지, 한국의 몇몇 논자들은 당신이 라캉의 초중기, 즉 상상계와 상징계 논의에만 초점을 맞추고 있고 따라서 실재계를 강조하는 후기 라캉이 없다고 말한다. 실재계에 주목하면 지젝이나 바디우처럼 저항을 강조하는 논의를 라캉에게서 끌어낼 수 있다는 것이다.

사토 《권력과 저항》에서 내가 라캉을 토대로 사용했다는 지적은 맞다. 내가 분석한 철학자들이 활동했던 1970년대에는 라캉식의 정신분석학이 영향력을 행사하고 있었다. 실제로 라캉의 정신분석학은 철학의 지평을 바꿨다. 구조주의의 등장이 그것이다. 그리고 포스트구조주의는 이에 대한 대응이었다고 생각한다. 구조주의에서 정신분석학이 중요했던 이유는 내면화 혹은 투입, 동일화 메커니즘에 대한 파악의 기초가 되었기 때문이다. 그러나 이것으로는 저항



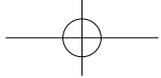
의 근거를 찾아내기가 어렵다. 포스트구조주의는 바로 이 지점을 파고들었던 것이다. 한편, 나는 라캉의 실재계에 주목하여 논의를 전개하는 지젝이나 바디우의 입장을 명시적으로 반대하지 않는다. 그러나 나는 실재계에 방점을 찍을 경우 위험성이 있다고 생각한다. 내가 생각하기에 실재계는 역사적 측면을 갖는다. 실재계는 반복적으로 작동하면서 주체들에게 영향을 미친다. 실재계는 반복을 통해 주체를 만들어내는 것이다. 이 속에서 주체의 변화를 사유할 수 있을까? 내가 보기에는 어렵다.

김 들뢰즈의 ‘기관 없는 신체’ 개념을 생각해 보자. 이것은 여전히 구조와 주체를 대립시키면서, 어떤 주체에게는 원초적인 역량(potentiality)이 있다고 개념화하고, 그로부터 저항의 가능성을 찾으려고 하는 게 아닐까. 이게 지젝의 비판이었다고 기억한다. 아무튼 이럴 경우 라캉이 말하는 실재계와 어떻게, 그리고 얼마나 다를 수 있을지 잘 모르겠다. 들뢰즈의 ‘기관 없는 신체’는 욕망이면서도 비욕망이라고 생각한다. 이것은 그렇다면 라캉의 실재계가 갖고 있는 초월성, 초역사성과 닮지 않았는가?

사토 나는 들뢰즈가 말하는 ‘기관 없는 신체’란 주체가 갖고 있는 역량이자 잠재성이라고 본다. 즉 주체 본인이 갖고 있는 변화 능력인 것이다. 그러나 내가 보기에 라캉의 실재계 개념은 궁극적으로 결핍을 경유하고 있으며, 이를 경유한 주체화 전략은 주체 자체의 변화의 ‘무능력’으로 귀결되는 것 같다. 그러나 만일 이런 결핍을 정치적 무능력이 아니라 잠재적 역량으로 재해석할 경우, 나로서는 이런 해석을 거부할 이유가 없다.

김 《신자유주의와 권력》에 대한 한국 독자들의 몇몇 평을 읽어봤다. 현실의 구체적 사례가 같이 논의되는 1부에 비해 2부는 상당히 어렵다고 한다. 나로서는 잘 이해되지 않은 반응이었지만, 아무튼 독자들을 위해서라도, 당신이 생각하는 들뢰즈-가타리의 ‘소수자-되기’의 구체적인 상을 제시해야 할 것 같다.

사토 나는 세상을 변화시키려면 집단성, 즉 집단이 필요하다는 점이 강조되어야 한다고 생각한다. 내가 생각하기에 이것은 ‘소수자-되기’와 연결되어 있다.



정치적 측면에서 보면, 예측된 주체는 결국 능동적이고 활동적인 주체일 수가 없다. 사회변혁을 위해서는 예측화로부터 벗어나는 것이 관건이다. 비판하고 거리를 두면서 말이다. '소수자-되기'의 구체적 형상은 명확하게 그려지지 않을 수 있지만, 방금 말했듯이 집단과 '소수자-되기'를 연결시켜 사고하면 조금 더 분명해질 것이라고 생각한다. 가령, 후쿠시마 원전 사고 이후, 반-원전시위가 집단적으로 일어났다. 내가 생각하기에 이것이 바로 집단이면서도 동시에 '소수자-되기'의 모습일 것이다.

김 《신자유주의와 권력》에 수록된 〈보론〉과 관련해 질문하겠다. 당신은 〈보론〉에서 알튀세르를 버틀러식의 잠재성과 연결지어 저항의 문제를 사고하려고 한다. 당신이 지적한 것처럼, 나도 버틀러의 경우 수행성 차원에서 잠재성(potentiality)이 저항의 근거로 지속적으로 얘기되고 있다고 생각한다. 그러나 나는 알튀세르에게는 그런 식의 이론화를 찾아보기 어렵다고 생각한다. 오히려 알튀세르에게는 이데올로기적 국가장치들 같은 장치들 안의 이질적 요소들 사이의 모순이나 충돌이 상존하고, 이것들 때문에 저항이 생겨나는 것 아닌가? 피지배 이데올로기 같은 것이 상존하는 것이다. 이것은 버틀러처럼 잠재성 쪽에서 저항의 근거를 찾는 것과는 상이한 방식이 아닌가?

사토 미묘한 질문이다. 나는 《권력과 저항》에서도 알튀세르의 이론을 후기 알튀세르가 제시한 '클리나멘'을 경유해 사유하려고 했다. 아니 근본적으로 재해석하려고 했다. 내가 보기에 이것은 재생산적 예측화에서 이탈하는 계기이다. 사실 '클리나멘'에서 역량이나 잠재성을 찾아낼 수 있지 않을까? 일상적인 예를 들면, 나는 한국에 와서 여러 독자들을 만났다. 이것은 내가 일본에 있었다면 불가능했을 것이다. 이런 우발적 마주침이 변화를 야기하는 것이다. 7월 8일의 토론회에서도 이와 비슷한 얘기들이 나온 것으로 기억한다. 신고리 원전에서 전기가 만들어져서 서울까지 오는 데 많은 사람들이 결부되어 있다고 했다. 실로 그렇다. 건설을 하는 노동자, 발전기를 돌리는 노동자, 심지어 검침하는 노동자들까지. 또 전기를 쓰는 소비자나 유권자도 있다. 이들이 서로 만나지 못하는 상황에서, 서로 이런 관계를 이해하고 머리를 맞대면 어떤가라고 했다. 얘기를 할 기회만 주어진다면 많은 것이 변하지 않겠는가라는 얘기였다. 이



것 역시 비슷하다고 생각한다.

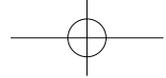
내가 알튀세르를 근본적으로 재해석하려고 한 것에 관해 조금 더 부연하면, 실제로 알튀세르의 저작들 자체에서는 혁명적 주체화를 사고하기가 쉽지 않은 측면이 있다. 특히 그의 이데올로기에 관한 논의들을 보면, 이데올로기에서 벗어나는 것의 불가능성이 있고, 그래서 혁명의 불가능성이 있다. 나는 이것을 어떻게 넘어설 것인가가 중요하다고 생각한다. 그래서 나는 클리나멘이 혁명적 주체화를 사고할 수 있게 해준다고 생각한다. 그리고 이 지점에서 네그리나 바디우와 그다지 어렵지 않게 접속될 수 있을 것이라고 생각한다.

김 이 문제에 대해서는 조금 더 깊이 있는 추후 논의가 필요할 것 같다. 대신 앞에서 유보한 질문을 하겠다. 당신은 '생명정치'나 '생명권력'보다는 '통치성'에 주목해서 논의를 전개한다. 일본에서의 생명정치 논의나 생명권력 논의도 그다지 참고하지 않고 있고, 《푸코 이후》를 참고문헌으로 들고 있다. 당신은 통치성과 생명정치 혹은 생명권력의 관계를 어떻게 파악하고 있는가?

사토 내가 생각하기에 푸코의 통치성론은, 푸코의 국가이론의 일종이다. 통치성은 국가가 어떻게 주체나 신민을 통치할 것인가를 다룬다. 즉 푸코는 통치성 개념을 통해 통치과정의 메커니즘을 분석하려고 한다. 그에 반해, 생명정치나 생명권력은 통치성 개념보다 좀더 협소한 개념 아닌가. 주민을 통계적인 측면에 방점을 두고 통치하는 것.

김 잘 아시다시피 생명정치(생명권력)와 통치성의 관계를 파악하는 방식에는 두 개의 상이한 입장이 있다. 당신이나 토마스 렘케처럼 통치성 개념이 생명정치보다 넓은 것이라고 보는 견해가 하나 있고, 다른 하나는 아감벤이나 에스포지토처럼 오히려 생명정치를 통치성보다 더 넓은 것이라고 보는 견해다. 이 후자의 이탈리아적 경향이 갖고 있는 장점은, 푸코가 구별한 법적 권력, 규율적 권력, 시큐리티 권력이 통합적으로 행사되는 것을 파악할 수 있게 해준다는 것이다. 각각의 종별성에도 충분히 주의하면서 말이다.

사토 당신은 아감벤이나 에스포지토의 독특한 논의가 지닌 장점에 대해 말했



다. 그러나 나는 이들보다는 네그리와 하트를 참조하고 있다. 라짜라토 등도 여기에 속하는데, 이들은 생명정치를 급진적으로 재해석했다. 즉 생명권력을 지구적 권력으로 보는 반면, 생명정치를 저항전략으로 파악한 것이다. 나는 이것이 푸코의 논의와는 아귀가 들어맞는 것은 아니지만, 아주 독창적이라고 생각한다.

김 예상대로 이것은 당신과 나 사이의 이론적 쟁점일 것 같다. 이에 대해서도 추후 더 논의하자. 그런데 당신이 네그리와 하트를 긍정적으로 평가하고 있는 것은 다소 놀랍다. 이상하게 보일지는 몰라도, 한국에서는 알튀세르 진영과 네그리 진영이 서로 대립하고 있다. 가령 내가 아는 몇몇 알튀세르주의자들은 네그리를 생산력주의자라고 평가하기도 하고, 그에 대한 반편향으로서 주체주의자라고 평가하기도 한다. 그런데 당신은 지금 알튀세르와 네그리의 영향을 둘 다 받았다고 말하는 것 같다. 알튀세르주의자들이 네그리에 대해 내리는 평가는 사실 한국만의 독특한 평가는 아니다. 아무튼 한국의 논의 지형을 감안하면, 이렇게 서로 대립되는 경향을, 당신은 어떻게 융합하여 흡수할 수 있었는가?

사토 분명하게 다시 말하지만, 나는 개인적으로 네그리와 하트의 사유를 우호적으로 인용하고 있다. 이들의 자본주의 분석, 그리고 모종의 해결책, 사회변혁을 위해 제시한 개념들이나 사고방식을 높이 평가한다. 이들이 말하듯이, 반자본주의적 전략으로서 ‘공통적인 것’이 중요하다고 생각한다. 따라서 이런 점에서, 나는 라클라우의 제자가 오히려 이론에 대한 마케팅을 펼치는 게 아닌가라고 대꾸하고 싶다. 아무튼 네그리와 하트에 대해 좀더 부연하자면, 이들의 세 권의 연작은 아주 인상적이다. 《제국》은 우리가 처한 현재상황에 대한 정확한 분석이라고 생각한다. 그리고 《다중》과 《공통체》는 변혁을 어떻게 이루어낼 수 있는가를 제시하고 있다. 내게는 이런 점이 인상적이었다. 특히 전지구화된 자본주의에서는 무한경쟁이 횡행하고 있는데, 이것이 공통의 토대를 파괴하는 데 일조하고 있다. 이런 상황에서는 ‘공통적인 것’을 제출하는 것이 중요하다고 생각한다. 공유제, 지식, 언어와 같은 것을 집단적으로 생산해내는 과정이 저항 과정에서 핵심일 것인데, 이들이 바로 이런 것을 제시하고 있기 때문이다.



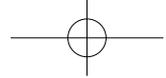
‘저항’인가 ‘혁명’인가

김 당신은 저항에 대해, 저항전략의 모색에 관해, 그 철학적 근거에 관해 계속 말하고 사유하고 있다. 그런데 당신이 말하는 저항은 당신이 높이 평가한 네그리의 ‘전복’이나 당신과 친한 히로세 준의 ‘봉기’ 등과 어떤 관계에 있는가?

사토 어려운 질문이다. 내 입장에서 저항은 주체의 탈예속화·탈복종화에 해당될 것이고, 이것은 권력에 대해 비판적으로 되는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 봉기가 됐든, 어떤 구체적인 실천운동이 됐든, 권력에 대해 비판적으로 되는 것이 먼저 전제될 것이다. 혹은 탈예속화와 더불어 비로소 정치적 봉기가 시작될 수 있을 것이다. 탈예속화는 주체적 양태와 관련되어 있다. 세계를 변혁 혹은 변화시키려면 주체의 정치적 양태를 바꾸는 것이 선행되어야 한다. 그런 의미에서 정치적 봉기와 탈예속화는 밀접한 관련이 있다고 생각한다.

김 당신은 벤야민이 《폭력의 비판을 위하여》에서 제시한 ‘신화적 폭력’ 중 두 가지인 법정립적 폭력과 범보존적 폭력을 가지고 데리다와 아감벤을 연결시켜 논의를 전개했다. 그런데 벤야민은 ‘신적 폭력’에 관해서도 언급한다. 특히 신화적 폭력을 정치파업과 연결하여 논의하는 반면, 신적 폭력을 프롤레타리아 총파업과 연결하여 논의하고 있다. 그리고 당신이 인용하는 《예외상태》의 아감벤은 4장에서 슈미트와 벤야민의 차이를 지적하면서 ‘진정한 예외상태’를 신적 폭력과 연결하여 논의를 하고 있다. 이것이 데리다와 아감벤의 차이라는 것은 잘 알려져 있는데, 왜 저항의 전략에 대한 논의에서 들뢰즈-가타리를 참조하는 반면, 이에 대한 언급은 누락되고 있는 것인가?

사토 일단, 나는 신적 폭력과 신화적 폭력의 구별을 염두에 두고 논의를 전개한 것이 아니라, 법정립적 폭력과 범보존적 폭력이라는, 폭력의 두 가지 양상을 언급했다. 이것을 예외상태와 연결지어 논한 것이다. 나는 이 두 개의 폭력이 탈예속화와 연결될 수 있는 것인지 잘 모르겠다. 탈예속화가 폭력과 직접적인 관계에 있다고 보기는 어렵지 않을까. 특히 방금 말한 폭력을 물리적 폭력으로 이해할 때는 말이다. 또 나는 세계를 변화시키기 위한 정치적 역량이 반



드시 폭력을 경유하는 것이라고는 보지 않는다.

당신은 신적 폭력에 대해 언급하지 않았다고 지적했는데, 나는 벤야민의 신적 폭력이라는 개념이 모종의 방식으로 낭만적이기도 하거니와 메시아적이기도 하고 종말론적이기도 해서, 조금 저어되는 측면이 있다. 차라리 봉기나 혁명을 사유하는 것이 낫다고 본다.

김 이런 측면 때문에 아감벤과 의식적으로 거리를 두려고 하는 것인가?

사토 '진정한 예외상태'가 '신적 폭력'을 실현하는 것으로 이해되는 것이라면, 나는 그런 이해와는 거리를 둔다. 진정한 예외상태든, 신적 폭력이든, 만일 이런 개념이나 사고가 세상은 단 한 순간에 갑자기 끝나고 새로운 세상이 펼쳐진 다거나 그 이후에는 아무것도 없는 상태로 이해되는 것이라면, 나는 이런 사고 방식과는 거리를 둔다. 나는 오히려 계속되는 변혁으로 이해되는 편이 좋겠다고 생각한다.

김 나는 신적 폭력에 대한 당신의 해석은 테리다가 《법의 힘》에서 내린 것과 크게 다르지 않다고 생각한다. 나는 어느 정도의 종말론적인 사고가 존재하지 않는 해방적 운동이란 있을 수 없다고 본다. 또한 나는 당신의 사고방식에서는 일종의 내전(stasis)이나 전쟁의 문제가 굉장히 약하게 놓여 있다고 생각한다. 당신은 주체의 저항가능성에 관해 끊임없이 말한다. 그런데 저항가능성을 안고 있는 주체가 저항을 하면, 그 저항은 가만 내버려두어지지 않는다. 그것을 봉쇄하고 억압하려는 세력 등의 반발이 반드시 있다. 그것은 비폭력적일 수도 있고 폭력적일 수도 있다. 저항에 대해 무력을 행사할 수도 있다. 이럴 경우, 지배계급의 무력 폭력에 저항하는 주체들이 어떻게 맞서야 하는가에 대해서는 별다르게 논의하고 있지 않은 것 같다. 그래서 당신의 책 제목이 '권력과 혁명'이 아니라 '권력과 저항' 아닌가라는 생각도 해 봤다. 나는 이것을 탐재하는 이론화 작업이 반드시 필요하다고 본다. 그리고 그때 내가 생각하기에 벤야민과 아감벤의 문제의식이 아주 중요하다고 생각한다. 나도 당신과 마찬가지로, 계속적인 변혁, 혹은 일종의 '영구혁명'이 필요하다고 생각한다. 그러나 마치 이런 반혁명적이거나 반동적 폭력이 변혁과정에서 '상수'처럼 존재한다는 것을



염두에 둔다면, 또 마찬가지로 헌법제정권력(구성하는 권력)이 폭력적 억압기구로 전환되는 점을 벗어나기 위해서는, 최근 아감벤이 제시한 ‘탈정립적 권력’을 사유하는 것이 중요하다고 생각한다. 이것은 무엇보다도 기존의 ‘구성되는 권력’과 ‘구성하는 권력’ 사이의 변증법적 악순환에서 빠져나올 수 있는 길의 모색이라고 생각한다. 나는 이런 식의 작업이 추가적으로 이루어지길 바라고, 당신이나 당신 동료들과 지속적으로 이 문제를 논의하고 싶다. 특히 당신과 함께 작업하고 있는 이치다 요시히코 등의 작업에 관심을 많이 갖고 있다.

사토 ‘권력과 혁명’이 아니라 ‘권력과 저항’이라고 한 이유에 대한 당신의 지적에 공감한다. 나 역시 그런 문제를 알고 있기 때문에 탈예속화는 저항의 ‘시작’일 뿐이라고 생각하며, 또 탈예속화는 ‘개인적 수준’에서 일어나는 것이기에 때문에 충분치 않다고 생각한다. 그래서 이것이 반드시 집단(collectif)을 만들어내야 한다고 생각한다. 그러나 어떤 전략을 내세워야 할지는 미리 정할 수 없다. 알튀세르의 말처럼 구체적인 상황에서 구체적으로 사유하는 것이 중요하다고 생각한다.

우리가 알다시피 권력이 강하면 세계변혁은 어려울 것이다. 저항의 과제는 권력이 갖는 힘을 줄여나가는 것일 텐데, 아감벤의 ‘탈정립적 권력’이라는 말에 대해서는 처음 들어봤지만, 당신이 설명한 것이라면 내 입장은 그와 비슷할 수도 있겠다. 아무튼 당신이 제기한 문제와 관련해서는, 당신이 제안했듯이 앞으로 지속적으로 같이 논의하고 고민해 나가자. ㄹ



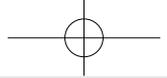
연속시론

/ 천정환

성균관대 국문과 교수.
《자살론》, 《1960년을
문다》 등의 저서가 있다.

죽음과 정치, 자살의 문화정치 2

광주, 박승희와 이남종의 죽음

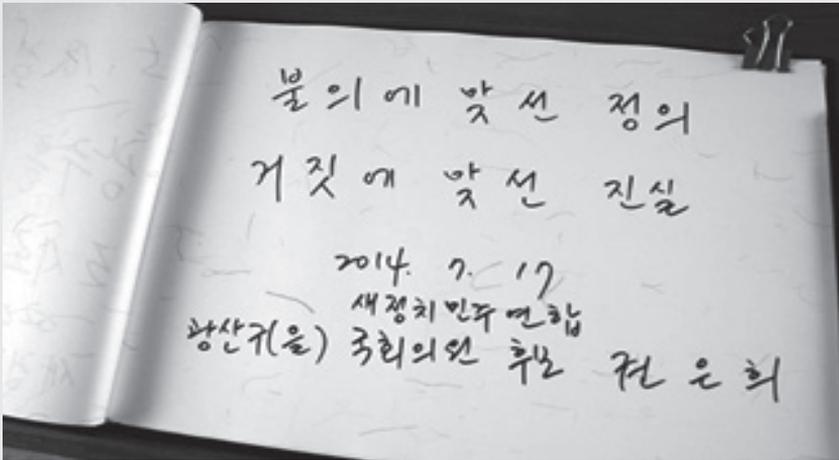


1. 권은희 씨의 출마

2014년 1월 1일 이남종 씨는 “박근혜 사퇴, 특검 실시”를 외치고 분신자살했다. 영결식에서 이남종 씨의 동생은 울먹이면서 다음과 같이 말했다. “박근혜 대통령께 묻습니다. (……) 국정원 댓글 사건이 개인적 일탈이라고 주장하듯이 제 형님의 죽음도 개인 일탈입니까. 이 시대를 살아가는 사람들이 느끼는 공포와 고통을 알기는 하시나요?” 그러나 벌써 그의 죽음은 다 잊혀졌을 것이다. 2014년 한국에는 그보다 더 많고 끔찍한 ‘젊은 죽음’들이 잇따랐기 때문이다. 국정원과 국방부의 대선 개입보다 더 큰 미증유의 사건이 일어났기 때문이다. 나도 그랬다. 세월호 참사보다 더 큰 사건은 없다.

영똥한 방향에서, 대선 부정에 대한 이남종 씨의 항의분신을 환기시켜 준 것은 김한길·안철수의 당 새정련이다. 권은희 씨가 국회의원 배지를 달고 대선 부정을 밝히기 위해 치열하게 싸울 수 있을까? 세상사람들이 말하는 대로 오히려 그 공천은 권은희 씨의 ‘양심’조차 의심하게 만들었다. 이제 공직자 누군가가 목숨이나 생업을 걸고 내부고발자가 되면, 야당 국회의원이 되고 싶어 그랬냐고 쉽게 폄하될지 모른다. 더 나쁜 것은, 그 공천이 대의제 민주주의에 대한 훼손과 박근혜정권의 정통성에 대한 문제제기를 ‘여야간 정쟁’ 속으로 가둔다는 사실이다. 그래서 그 국회의원-되기는 이남종 씨의 죽음과 ‘광주-민주주의’[•]에 대한 모독으로도 느껴진다. 새정련 지도부의 정치행위와 “안철수로부터 희망을 느낀다”는 ‘광주의 딸’ 권은희 씨의 빈곤한 정치적 상상력은, 보수야당과 지역주의 정치의 포로가 돼 버린 광주와 그 ‘민주주의’를 실감나게 보여

• 5·18 항쟁으로부터 비롯된 광주와 호남 지역의 민주주의 정치의 양식과 의식.



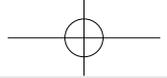
페이스북 <권은희의 용기백배> 2014. 7. 17. 포스팅 : “권은희 후보가 공식 선거운동이 시작된 17일 오전 국립5.18민주묘역을 방문해 헌화 분향을 했습니다. 민족민주열사묘역 박승희 열사묘지 등과 신묘역 박관현열사, 윤상원열사 묘지등에서 묵념을 올렸습니다.”

자신처럼 대선 부정에 항의하여 목숨을 던지고 망월동 민주묘역에 묻힌 이남종 씨에 대한 언급은 없었다.

준다. ‘진심’을 정치판에서 증명해 보이는 것이 필요했다면 ‘최소한’ 수도권에서 출마했어야 했다.

2. 비-청산자?

이남종 씨의 ‘삶/죽음’의 맥락에는 1991년 5월의 광주가 있었다. 그것은 무의식적인 것일 수도 있다. 고등학교 때 이남종 씨를 가르쳤던 교사가 이미 그런 점을 지적했다. 전교조 활동 때문에 해직당했던 그 교사는 다음과 같이 말했다.



“남중이는 광주의 ‘진실’이 드러나기 시작한 1980년대 후반에 질풍노도의 시기를 보냈고, 1991년 분신정국 속에서 (중략) 학생운동에 직접 뛰어들지는 않았지만, 주변에서 보고들은 이야기가 많았겠죠. 의식의 밑바닥에는 이런 경험들이 자리잡고 있어서 삶에 영향을 주지 않았을까 싶습니다.”¹

그렇다. 하지만 이는 그의 죽음이 아니라 ‘삶’에 관한 것이다. 이남중 씨는 1991년 조선대 영문학과에 입학했다. ‘분신정국’에나 학생운동에 직접 뛰어들지는 않았으나, 대신 문학동아리에 가입해 시 쓰기에 열심이었다. 그가 대학 새내기 시절에 쓴 일기에도 “시국에 대한 진지한 고민이 담겨 있다” 한다.²

그는 1991년 5월의 광주로부터 ‘살아남은 자’의 한 사람이었던 듯하다. 물론 ‘남은 자’들이 모두 과거의 죽음에, 애도되지 못한 죽음에 붙들려 있는 것은 아니다. 우리 대부분이 그렇듯 그 중에는 ‘청산자’도 많다. ‘청산’이 꼭 그릇된 것만도 아니다. 시간은 정녕 힘이 세기 때문이다. 이 땅에서의 삶은 수많은 486세대와 우리를 (상상의) 체제 바깥으로부터 체제 안으로 ‘연착륙’시켰다. 그들 중 상당수는 오늘날 ‘(486) 개새끼’도 되었다. 그럴 만했다.

그런데 이남중 씨는 그렇지 못했던 듯하다. ‘비전향자’이자 ‘비청산자’의 하나였던 듯하다. ROTC장교로 임관해 7년 동안 군복무했고 제대 후엔 택시운전을 했다. 공무원시험을 준비했으나 계속 실패했다. 죽기 직전에는 편의점 매니저로 일했다. 그는 형과 함께 2002년부터 쪽 열세 평짜리 아파트에서 단들이 살았다.³ 즉 그는 가난하게 살았다. 가난이 비전향과 비청산을 야기했는지, 아니면 그를 ‘재구조화된’ 정치적 의식의 주체로 만들었는지는 불분명하다.

그렇듯한 증언이 또 있다. 이남중 씨의 과 후배 임은정 씨는 그를 “순수했던 사람”으로 기억하며 이렇게 말했다 한다.

남중 선배라면 그럴 수도 있겠다고 생각했다 (중략) 선배 소식을 듣고 스스로 부끄러웠어요. 저는 대학 시절에 요란하게 구호를 외쳤지만 지금은 생업에 종사하면서 현실에 순응하며 살고 있거든요. (중략) 선배는 현 시국에 대해 굉장히 분노했다고 해요. 주변에서 “네가 정치인이나”고 핀잔할 정도로요. 우리는 세상이 다 그런 것 아니냐며 체념하고 사는데, 순수한 남중 선배 눈에는 현재 상황이 참을 수 없는 문제로 비친 게 아닐까 싶어요. 문제의식을 계속 간직하고 살았던 거죠. 보이지 않는 곳에서.⁴

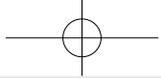
‘증인’의 말에는 진실과 착각이 함께 담겨 있는 것 같다. 스무 살 남짓의 삶으로부터 마흔이 넘은 남종 씨의 삶/죽음을 끈장 연결시키고 있다. 이제, 정치는 정치인이나 신경쓰는 것이며 “우리는 세상이 다 그런 것 아니냐며 체념하고 사는데”, 남종 씨는 그러지 못했다. 정확히 말하면 “문제의식을 계속 간직하고 살았던” 게 아니라, 문제의식 때문에 죽었던 것이겠다. 삶/죽음 사이에는 강한 빛금이 그어져 있다는 점을 후배는 잊었다. 자신이 ‘삶 위주’로 평범하게 살기 때문일지 모른다.

남종 씨는 왜 삶을 중시하기로 했을까? ‘외적으로’ 그 결심에는 이명박에서 박근혜로 지배가 연장되는 순간 민주주의가 훼손됐고, 이 훼손만큼 결정적인 것은 없다고 판단했던 모양이다. 그 판단은 당연히 옳이 있는 것이다. ‘내적으로’는 어떤가? 20년간 왜 후배는 살게 되는 삶을 살고 남종 씨는 그렇지 못했을까? 시간은 모든 개별자들에게 각각 다른 힘으로 작용한다. 누적된 시간이 곧 운명이라고, 그래서 그것이 우리가 어떻게 죽음을 맞는가를 결정할 것이라 말할 수 있는가? 자살은 그렇게 벌어지는 사건인가?

잘 모르겠다. 다만 이남종 씨의 죽음에 개재된 언어와 방법에서 느낀 기시감을 조금 더 다른 각도에서 맥락화하고자 한다. 이것은 맥락화가 아니라 단지 ‘연상’일 수도 있다. 1991년 5월의 한 광주 여학생도 이남종 씨처럼 ‘전교조 세대’였다. 그 ‘세대’의 여럿이 그 5월에 목숨을 잃었다.

3. 광주

1980년대의 운동가들은 의식·무의식 속에서 피 흘린 광주의 노동자·학생·시민들에게 자기를 동일시하거나, 광주의 희생에 대해 깊은 죄의식을 느꼈다. 그 동일시는 어떻게 죄의식과 자살의 전염 같은 일을 가능하게 했을까? 김원이 가능한 한 가지 답변을 했다. ‘저항형 분신’은 ‘트라우마적 사건’으로서 광주항쟁 이후 “체대로 애도되지 못한 억압된 죽음의 의미가 80년대라는 시공간 속으로 귀환한 것”⁵이었다는 것이다. 이 같은 해석에는 ‘애도’의 기능에 대한 정신분석학적 진단이 포함돼 있다. 즉 억압되고 지연된 애도 과정의 문제 말이다. 체대로 애도되지 못한 죽음은 트라우마로 내장되고, 또한 영혼을 짊어주는 억압이 되어 알 수 없는 미래에 죽음충동을 불러일으킬 수 있다.

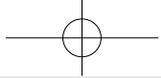


광주항쟁이 오랫동안 매도당하고 억압당한 것은 사실이다. 그것은 ‘빨갱이’와 ‘폭도’들에 의한 우발적 사건으로 치부되고, 광주의 진실을 말하는 것조차 모두 금지되었었다. 나는 거기에 1988년 5월 처음 가봤었다. 비오는 날, 조성만의 장례행렬을 따라서였다. 망월동 묘지는 진입로도 제대로 포장되지 않은, 가로등도 하나 없는, 질척질척한 시골길 같은 좁은 길을 한참 들어가서 있는, 이를테면 시 외곽의 초라한 공동묘지였다. 그리고 그 공동묘지 한편에 5월 희생자들의 무덤이 있었다. 그들의 무덤은, 마치 함부로 버려진 주검들 그 자체와 비슷하게, 급하게, 집단적으로, 한꺼번에, 대충 만들어지고 급하게 묻힌, 낮고도 초라한, 비석이나 뭐 제대로 된 기념물을 거의 달고 있지 않은, 조그마한, 봉분이라 말하기 좀 민망한, 그런 흙더미들에 불과했다. 외국 언론에 의해 촬영되어 몰래 유포된 광주항쟁 비디오나 사진들의 이미지와 조용하는 그 무덤들은, 강력한 심상으로써 죄의식과 분노를 일깨웠다. 현대의 백주대낮에 저질러진 학살, 버려지고 학대받은 시신, 제대로 치러지지 못한 상례(喪禮)는 도덕과 사생관의 임계점을 건드린다. 그리고 지속된 억압과 차별이 ‘죽음에 대한 공포와 이끌림’(타나토스에 대한 욕망)을 주기에 충분했을 수 있다.

그래서 어쩌면 1980년대의 그 많은 싸움 자체가 광주의 5월과 그 정신을 향한 애도와 계승의 제의였다고도 볼 수 있다. 죽음마저 억압하는 억압에 대해, 또한 애도 자체를 불온시하는 억압에 대해 저항할 마땅한 방법이 없었던 것, 그것이 80년대의 자살과 깊은 관련을 가진 것이다.

그러나 둘째, 광주의 경험과 죽음은 억압됨으로써 1980년대 내내 대학생과 운동가들에 의해, 저와 같은 이미지와 서사에 의해 더 강하고 ‘절대화되어’ 추체됨되었다. 광주의 ‘죽음’은 어떤 도덕적 기준이 되었다. 5월이 오면 대학 안에 ‘광주의 벽’이 마련되었고, 1987년 6월항쟁 이후에는 ‘광주순례단’이 생겨났다. 학생운동가들은 전남도청을 끝까지 지키며 결국 목숨을 잃었던 시민군의 ‘혁명성’에 자기를 동일시했다. 이 정서는 당시 대학생들에게 회자되던 <살아남은 자의 슬픔>이라는 시구로 요약된다.*

물론 나는 알고 있다. 오직 운이 좋았던 덕택에
나는 그 많은 친구들보다 오래 살아남았다.
그러나 지난 밤 꿈속에서



이 친구들이 나에게 대하여 이야기하는 소리가 들려왔다.

“강한 자는 살아남는다.”

그러자 나는 자신이 미워졌다.

— 베르톨트 브레히트(1944)

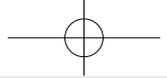
이 죄책감은 상당히 오래 가는 것이었다. 그런데 광주는 1980년에뿐 아니라, 87년에도, 91년에도 가장 격렬한 싸움을 했고 많은 죽음을 겪었다. 이 사실은 꽤 자주 망각된다. 광주의 정치적 죽음의 역사에서 박관현이나 윤상원만큼 무게를 지닌 한 개의 이름이 있다. 박승희이다. 이 이름은 아직도 추앙받고 있다. ‘광주의 딸’로서 그러하다.

4. 박승희의 죽음

전남대 2학년 여학생 박승희는, 명지대생 강경대가 백골단의 폭행에 죽은 지 사흘째 되던 날인 1991년 4월 29일 교정에서 자기 몸에 시너를 붓고 분신했다. 그녀는 “2만 학우 단결투쟁! 미국 반대! 노태우정권 타도!”를 외치며 불덩이로 집회가 열리던 광장을 질주했다. 주변의 학생들이 곧 불을 꺾지만, 온몸에 입은 화상과 싸우다 21일이 지난 후 결국 숨졌다. 그리하여 박승희는 그해 5월에 죽은 사람들의 행렬의 선두에 서게 되었다. 1991년 봄의 광주는 이 소녀가 당긴 불길 때문에 아주 뜨거웠다. 그녀는 ‘투쟁의 구심’이 되었고 장례식이 열린 광주 시내에는 10만이 넘는 군중이 모였다.⁶

1972년 4월에 태어난 박승희는 그때 막 열아홉 살 생일을 넘긴 ‘소녀’였다. 그러나 전태일 이래의 한국의 많은 분신자결자들 중에서도 그녀는 가장 의식적이고 치밀하게 죽음을 준비했던 듯하다. 의식과 이념, 언어와 정서의 모든 면에서 명징했다. 그녀는 세 통의 유서를 쓰고 아무 일도 없다는 듯 태연하게 부모님께 인사를 하고 죽음의 길로 갔다.⁷

• ‘91년5월투쟁청년모임’은 저서 중 “그러나 지난밤 꿈속에서 이 친구들이 나에게 대하여 이야기하는 소리가”를 제목으로 삼은 책을 2002년에 발간한 바 있다.

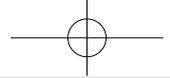


'너희는 적들에 대한 불타는 적개심으로 전선의 맨 앞에 나서서 투쟁해야 하리'라는 자신의 유언이 적힌 대형 플래카드 아래에서 박승희의 시신이 운구되고 있다.
 사진출처: <박승희정신계승사업회>
<http://cosmos91.org/data>

사후에도 박승희는 어떤 '열사'도 받지 못한 크고 지속적인 '추모'를 받았다.⁸ 1998년 전남대 졸업생들을 중심으로 박승희열사 추모사업회가 결성되어 '추모'는 이어져 왔다. 2011년은 박승희가 죽은 지 꼭 20년이 되는 해였다. 광주의 시민사회단체와 전남대 동문들이 '겨레의 딸 자주의 불꽃 박승희정신계승사업회'를 통해 대대적인 추모행사를 열고 자료집·사진집 등도 발간했다. 그녀가 나온 여고에는 흉상도 건립되었다. 최근 2014년 6월 13일에는 '박승희장학재단'이 설립되었다.⁹

5. 커피나 콜라를 마시는 2만 학우가 되지 않기를 바라는 마음입니다

박승희의 죽음과 추모의 방식은 모두 '의미'로 짝 차 있다. 그는 세 통의 유서를 남겼는데, 그 안에 모두 죽음만큼 선명하게 운동의 논리를 체화한 말을 써 넣었다. 내용의 밀도와 표현의 열도가 높았기 때문에 많은 이들에게 오랫동안 큰 영향을 끼쳤다. 특히 다음과 같은 말들 때문이었다고 생각된다.



(1) 제 길이 2만 학우 한명 한명에게 반미의식을 심어주고 정권타도와 함께 힘껏 으면 하는 마음에 과감히 떠납니다. 불감증의 시대라고 하는 지금 명지대 학우의 슬픔과 연민을 가지다 다시 제자리로 안주해 커피나 콜라를 마시는 2만 학우가 되지 않기를 바라는 마음입니다.¹⁰

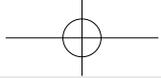
‘~하는 마음에 과감히 떠납니다’, ‘~를 바라는 마음입니다’와 같은 문장에서 알 수 있듯, 그녀는 죽음의 ‘이유’를 스스로 분명히 했다. 또한 자신의 죽음이 남겨진 자들에게 가질 의미까지 명확히 규정해주고 떠났다. 자기의 분신이 계기가 되어 “학우 한 사람 한 사람이” “반미”에 각성하고, 죽음의 충격을 벗어나 일상에 복귀하여 다시 “커피나 콜라를 마시는” 존재가 되지 않고 “불감증”을 벗어날 것. 이는 존재를 변화시킬 것을 요구한 것이다.

‘나의 죽음’으로 인해 ‘너’가 변화할 것을 진심으로 요구하는 것. 또한 그것을 명징하게 발화하고 목숨을 끊는 일은 그리 흔한 형식의 자살이 아니다.* ‘열사’의 죽음들조차 대부분 그러하다. 박승희의 요청은 ‘나’와 ‘너’가 하나의 공동체에 소속돼 있는 존재이며, 유서를 읽을 ‘너’가 나의 죽음에 진정으로 공감하거나 이해할 수 있다는 믿음이 전제됐을 때만 가능한 것이다. ‘너’는 “2만 학우”이고 그것은 전남대 학생 전체를 의미한다. ‘○○만 학우’는 1980년대 대학의 클리셰 중 하나였다. 이 ‘학우’의 규모는 곧 유언 청자의 범위이며, ‘나느너’일 수도 있는 공동체의 범위이기도 하다. 이 공동체의 모습은 박승희가 분신하고 난 뒤의 광주 1991년 5월 투쟁을 통해서, 그리고 2011년 20주년 ‘추모’를 통해 볼 수 있다.

박승희는 수신자 또는 독자가 명확하게 규정되어 있는 또다른 유서-텍스트들을 남겼다. (1)의 청자가 ‘일반 학우’(“2만 학우”)라면 아래 (2)의 독자인 “너희”는 동지나 친구인 활동가들로서, 특히 전남대 교지 《용봉》 편집실의 동료들이다. 이 글 안에서 그녀는 이미 죽은 자가 되어 사후(死後)를 상상하며, 그녀의 ‘죽음을 슬퍼하고 있을’ 또다른 타자들을 (내려다)보며 미리 당부한다.

(2) 슬퍼하며 울고만 있지 말아라. 그것은 너희들이 해야 할 일이 아니다.

* 자살자 중에서 유서를 남기고 가는 사람은 의외로 그리 많지 않으며, 유서를 남기는 경우에도 수신자와 메시지가 명확한 경우는 더 적다. 박형민, <1997년~2006년 유서분석과 ‘소통적 자살’에 관한 연구>(서울대 사회학과 박사학위 논문, 2008)를 참조 바람.



너희는 가슴에 불을 품고 싸워야 하리. 적들에 대한 증오와 불타는 적개심으로 전선의 맨 앞에 나서서 투쟁해야 하리. 그 싸움이 네 혼자만이 아니라 2만 학우 한 명의 손을 잡고 하는, 함께 하는 싸움이어야 하리. 내 항상 너희와 함께 하리니 힘들고 괴롭더라도 나를 생각하며 힘차게 전진하라.

내 서랍에 코스모스 씨가 있으니 2만 학우가 잘 다니는 곳에 심어주라, 항상 함께 하고 싶다.

박승희는 (2)의 독자인 “너희”에게는 (1)에서보다 훨씬 더 강하고 구체적인 언어로 요구한다. ‘적들에 대한 불타는 적개심으로 전선의 맨 앞에 나서서 투쟁할 것’, ‘함께하는 투쟁이어야 할 것’, 또 내 유지(遺志)가 잊히지 않도록 코스모스를 길가에 심을 것. “함께”가 여러 번 강조되어 있다. 이는 죽음이라는 사건 앞에서 그녀가 존재의 단독성 또는 죽음의 개별성을 감지했기 때문일지 모른다. 그렇게 명확하게 요구했기 때문인지, 박승희가 남긴 말들은 곧 그 죽음을 기리거나 의미화할 때 여러 번 곱씹어지고 복창되었다. 그리고 시화(詩化)했다.

어여쁜 가을꽃아 봄날에 피지마라 / 스무살 고운 꽃잎 너 홀로 피지마라
철이른 그대 님이 불타네 타오르네 / 온몸에 불을 놓아 새날이 밝아오네
그대의 뜻을 따라 민주의 불꽃이 되어 / 뜨겁게 뜨겁게 타오르리

— 정세현(범능스님), <봄날의 코스모스: 박승희 열사 추모곡>(부분)

또한 코스모스를 심어 달라는 유언대로 박승희는 광주와 전남대의 ‘코스모스’가 되었다. 추모사업회 홈페이지 주소(cosmos91.org)를 위시해서 그녀를 ‘꽃’과 ‘코스모스’로 비유하는 시와 상징물들은 실로 허다하게 많다. 물론 이런 상투적인 상징연쇄는 그녀가 19세의 젊은 여성이었기에 가능한 일이었겠다. 이 ‘박승희=꽃’의 표상은 순결함 젊음 아름다움의 이미지들과 계열을 이루며, ‘불’ 또는 ‘불꽃’과도 병치된다. ‘불’과 ‘불꽃’의 표상은 전태일 이래 특히 분신한 ‘열사’들이 공유해 왔다. 예컨대 <전태일 평전> 영역판의 제목은 *A Single Spark*이다.

그 같은 표상도 지금까지 사용되고 재생산되고 있다. 2011년에 나온 추모문집의 제목은 <해방의 코스모스>이고, 추모 다큐멘터리의 제목은 <내 가슴 속의 코스모스>이다. 또한 공식적인 추모사업회의 제명은 <겨레의 딸 자주의

불꽃 박승희 정신계승사업회)이다. 그리고 꽃-박승희를 기리며 표상을 환기하는 주체들은, 텍스트 속에서 투쟁하고 있다.

몸을 불사르는 뜨거운 분노로 / 원수의 심장에 불벼락을 내리자!
피로 얼룩진 항쟁의 거리에 / 통일조국이 숨쉬며 용솨음친다.
동지의 발자취 머무는 곳에 / 붉은 꽃 코스모스를 피우리라.

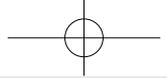
— 이철원, <동지의 발자취 머무는 곳에>(부분), 1991.¹¹

승희야, 그날이 오면 / 네 무덤에 승리의 꽃다발 바칠
그날이 오면 / 삼천리 크고 작은 길가마다
소곤대며 피어나는 / 코스모스 꽃무더기에
승희꽃이라 / 승희꽃이라 이름 지으마
그날 위해 우리 오늘 / 도청으로 가나니
그날 위해 우리 오늘 / 죽기로 싸우나니
가슴에 불을 품고 싸우나니 / 너 진정 자유로운 새 땅에서
길가마다 키가 큰 승희꽃으로 피어나 / 해방의 땅 일구는 사람들
지켜보아 주려무나

— ‘용봉문학’ 집단창작시, <승희꽃이라 부르마>(부분), 1991.

박승희의 유언은 적어도 시 속에서 완벽히 실현된 셈이다. 또한 그 언어는 저처럼 대학생들이 ‘혁명’과 ‘해방’의 열정에 달떠 있던 1991년뿐 아니라 20년이 지난 2011년까지도 영향을 끼쳤다.

승희야, / 아시아의 불꽃, 서울의 불꽃, 광주의 불꽃
분단된 나라의 불꽃이구나 / 그대의 죽음 앞에 하루도 못가서
커피 마시고 콜라 마시고 / 더 깊은 무관심에 빠져들고
그대 숯덩이처럼 남은 몸동이 / 숨쉬는 몸동이라고 볼 수 없는 그대 몸동이
자주, 해방의 날 구하며 / 구국의 불꽃으로 타올라간
그대 숯덩이가 된 몸동이 / 슬퍼하지만 말아다오
전선의 맨 앞에서 서서 투쟁에 나서다오



그대의 말 / 해방되는 그날을 부르며 / 우리를 부르고 있구나

— 박석륜, 〈20주년을 맞이하여 다시 보는 박승희〉(부분)

6. 이념·심성의 정치적 맥락

단지 강경대를 죽인 노태우정권 타도를 위해서가 아니라, “학우 한 명 한 명에게 반미의식을 심어주고” “커피나 콜라” 따위를 마시지 않기를 바라는 마음으로 “과감히” 죽음의 길을 떠난다는 유언을 어떻게 생각해야 할까? 이에 대해 다음과 같은 운동론적 해석도 가능할 것이다.

NL론을 수용한 박승희 같은 학생들에게 민족주의는 “완성된 민족의 세속화된 낙원으로서 ‘성화’를 위한 순교”를 요구할 수 있을 만큼 확실한 하나의 세계관이 될 만한 의미를 만들어 주었고, 따라서 민중을 위한 전사와 순교자들도 그 어느 때보다 많이 나타났다. 그토록 열망하던 민중을 위한 순교자가 되어 위험을 감수하는 모습은 함께 항거하지 못한 죄의식과 함께 반제민족주의에 대한 공감대를 확산시키는 데 일조하였다.¹²

이는 ‘민족주의’와 ‘순교’라는 코드로 박승희의 죽음을 설명한 것이다. 종교화된 민족주의(또는 민중주의)가 분신한 학생들이 자신을 ‘전사’나 ‘순교자’와 동일시할 수 있게 했다는 것이며, 박승희도 그러한 경우의 하나라는 것이다. 동시에 그 같은 민족주의의 이면에는 정파의 논리이기도 한 반제 민족해방론(이하 NL)이 작동한 것으로 파악했다.¹³ NL의 반제 민족주의는 일종의 절대주의였다. 그것은 민족주의가 통상 그러하듯 ‘신성한 민족’과 ‘민족의 수난’이라는 정념에 기초해 있었다. 특히 1980년대 후반 이후 특히 그 강밀도는 높았다.

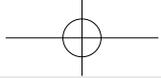
한편 저 해석에 의하면, 박승희가 제국주의 지배의 상징으로서 커피나 콜라

• 논자는 글의 마지막에 “순교에 대한 인식은 PD(민중민주주의 변혁론)도 크게 다르지 않았다.”라고 한 마디를 곁들여 놓았다. 알다시피 NL과 PD는 각각 80년대식 운동의 논리(조직)를 대표하는 약호인데, 논자는 이념과 운동에 의 ‘순교’라는 태도에 있어 양자가 비슷하였다고 주장한 것이다. 위의 논의는 민족주의와 민중주의를 뒤섞고 있지만, 양자는 ‘교리’의 내용과 그 수용방법에 있어 차이가 있었다.

를 거론한 것도, 단지 개인적인 결벽성 때문이 아니라 NL론 특유의 문화적 민족주의에 연관된 것으로 볼 수 있다. 민족주의 자체가 기본적으로 문화주의의 성격을 갖지만 특히 근본주의적 성격을 지닌 민족주의는 모든 사상(事象)에 대해 일일이 종족적 기호와 상징성을 부여하려 한다. 자연과 인간행동의 양식뿐 아니라 산업생산물도 해당된다. 그래서 1980년대에 커피나 콜라는 쉽게 '양키문화'나 제국주의의 상징으로 간주됐었다. 심지어 때로는 청바지도 그 일부로 여겨졌다.

그런데 NL론은 여타 민족주의처럼 민족(또는 국가)의 문화와 심성을 완결된 것으로 간주하면서 특히 그 논리의 문화적 표현을 품성론으로 외현시켰다는 점에 주목할 필요도 있다. 1980년대 후반 이후 반제 민족주의 성향의 학생들에게 지대한 영향을 끼쳐 유명한 팜플렛 《강철서신》에서 보듯, 그 운동론은 독특하다. 《강철서신》은 남한 변혁의 사회경제학적 전망이나 주·객관적 조건에 대한 논의, 혹은 마르크스주의의 역사유물론에 대한 논의가 아니라 품성론부터 시작된다. 다른 어떤 변혁의 '논리'보다도 먼저 대학생-운동가들의 윤리적 자세에 1차적인 강조점을 두었던 것이다. 이는 중요하다. 품성론을 운동론의 제1장 제1절로 배치함으로써 반미 민족해방의 논리는 운동가들에게 헌신성과 도덕적 무결성을 요구했다. 물론 이는 특정한 상황에서는 독선과 비도덕으로 전화될 성질의 것으로서, 변혁운동과 거기에 참여하는 운동가들의 정치문화와 윤리적 특성의 일부를 형성했다.

당연히 NL 이외의 운동가와 조직들도 '운동'에 필연적으로 요청되는 헌신성과 민주주의적 도덕을 '학습'하고 체화하고자 노력했다. 모든 '운동'은 당연히 사랑과 연대, 연민과 자기희생의 논리를 내포하고 운동가에게 요청한다. 하지만 '운동'의 품성은 기성의 권위에 권력에 무한저항하는 것뿐 아니라, 자기와 다른 사고를 가진 자들과 '적'에 대해서 적대할 것도 포함한다. '운동'이 잔인성을 떨 수 있는 이유는 그 때문이다. 그 같은 적대 또한 사랑과 연대, 자기희생과 같은 가치로부터 비롯되는 것이지만, 현상적으로 그 원천과 정반대되는 가치행동이다. 또한 운동의 문화는 운동가로 하여금 이념에 대한 신념을 가질 것을 요구한다. 그러나 그것은 종교적인 믿음이 아니라, 그와 정반대되는 냉철한 주지주의적인 태도로부터 비롯되고 양성되어야 할 것이다. 따라서 운동가는 양가적인 문화 속에서 (운동적) '영성'과 '지성'이라는 모순적인 '심성'을 가



질 것을 요구받는다. 운동가들에게 그 모순은 결코 작은 것이 아니라서, 엄청난 도덕적 딜레마와 분열증을 만들 수 있다.

그런데, NL론은 이러한 운동의 정치문화의 일반성을 일부 공유하면서도 상당히 다른 듯하다. 그 활동가들은 훨씬 덜 주지주의적이며, 대신 훨씬 더 강한 자기희생과 겸손의 윤리를 체득할 것을 요구받는다.*

박승희의 분신은 '반미 직접투쟁'의 논리를 실존화/육화시키는 데서 나온 행동이었을 수 있다. 이 실존화/육화는 다음과 같은 비교 대상을 갖고 있기는 하다. 1980년대 말 발표되어 학생운동권 학생들 사이에 널리 불리고, 박승희도 좋아했다던 <애국의 길>(윤민석 작사·작곡)이라는 노래의 1절이다. 박승희 유서의 내용과 정서나 의식의 면에서 상당히 유사하다.

식민지 조국의 품 안에 태어나 / 이 땅에 발 딛고 하루를 살아도
민족을 위해 이 목숨 할 일 있다면 / 미국놈 몰아내는 그것이어라
아 위대한 해방의 길에 이름 없이 쓰러져간 전사를 따라
나로부터 일어나 투쟁하리라 반미 구국투쟁 만세

그러나, 노래의 가사는 희생과 반미 민족주의를 기본으로 하였음에도 추상적인 것이다. NL의 운동론이 희생과 죽음을 강요했을까? 긍정하기 어렵다. 오히려 그것은 '마음으로부터 우러나는' '애국심'이나 '신념'을 강조한 논리였다. 그 자체에 어떤 희생의 논리가 내재해 있는가? 평가하기 쉽지 않다. 박승희는 절대적 적(이를테면 미제)을 물리치기 위한 정치적 순교행위가 필요하다 판단했고, 완벽하고 단호하게 혼자 그렇게 기획하고 실행한 것이다. 요컨대 그녀는 집단의 논리와 정서에 과잉동일화함으로써 그 집단을 초과했다.

다시 박승희의 유서로 돌아가 보자. 그녀는 부모에게도 유서를 남겼다. 거기서의 내용과 태도도 일관돼 있었다. 그녀는 '불효녀'로 자처하면서도, 명징하고 단호한 언어로 부모에게 자식 앓은(을) 슬픔을 분노로 바꿀 것을 요청했다. 또한 다음과 같이 결미에서는 '반미자주'를 강조했다.

* 물론 이는 양가적인 심성이며, NL은 적이나 목표를 향할 때 다른 감정정치를 동원한다.

먼저 떠남의 불효를 어찌 갚을 수 있을까요?

하지만 제가 가는 이 길을 슬퍼하지만은 마세요. 그 슬픔을 분노로 바꾸어 열심히 싸워주세요. (중략) 엄마 아빠. 데모하지 마라 데모하지 말고 공부만 열심히 하라는 부모님의 말씀을 따를 수가 없었습니다. (중략) 더이상 보고 있을 수만은 없습니다. 이 한몸 불살라 그 불씨가 반도남단 곳곳에 심어 진다면 자랑스럽게 이 길을 갈 수 있을 것 같습니다. (중략)

제발 천사람 만사람의 가슴에 자주 민주 통일에 대한 불씨가 붙어 미국놈들을 이 땅에서 몰아내고 민주정부수립의 길로 총 매진하도록 힘써주시시오.

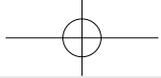
— 통일진군 47.4.27. 불효녀 승희 올림

한국에서 ‘부모’라는 존재와 ‘반미자주 투쟁’과 같은 가치는 병립·공존하기 쉽지 않다. 흔히 부모나 가족, 연인 등과 같은 존재는 ‘정치’로부터 배제되거나 정치적 가치판단 대상에서 제외된다. 이는 굳이 부르주아적 공사(公私) 분리의 탓이 아니라 해도, 친밀성의 원리나 경험이 작용하여 그들과의 관계와 공적 가치가 구분될 수 있기 때문일 것이다.[•] 그러나 공적 가치가 주체에게 절대적인 것이거나 지극히 긍정적인 것으로 주체에게 내면화되어 있다면, 부모나 사적 관계에 있는 존재도 그 가치 속으로 통합될 수 있다. 그리고 부모는 부모이기에 자식의 ‘논리’를 이해하고 ‘투쟁의 길’로 나설 수 있다. 민가협·유가협 같은 많은 한국의 부모들이 그랬다. 박승희의 부모님들 또한 딸의 당부대로 “자주·민주·통일과 미제축출”을 위해 살겠다고 다짐했다.¹³ 그리고 박승희 추모사업에 지속적으로 성실히 임했다.

7. 두 개의 결론 ; 개별자의 죽음

그럼에도 우리는 그 죽음의 개별성으로 되돌아가야 한다. 정치와 이념에 관한 논의는 ‘맥락’이라는 변죽을 울리되, 그 삶/죽음의 개별성을 충분히 말해주지

• 그림으로써 사실은 그들은 정치적으로 일원성을 가질 것을 역설적으로 요구받는다. 가부장이나 남성이 주로 그 주도역할을 맡는다.



못하기 때문이다. 전태일과 허세욱, 이한열과 강경대, 박승희와 이남종의 죽음은 모두 다르다. 실제로, 불을 지르기까지, 아니 불을 지른 후에도 그들의 몸과 삶은 전혀 같지 않은 것이었다.

그녀의 삶을 ‘전사’가 아닌 삶의 다른 자리에, 이를테면, 열아홉 살짜리 여성의 삶과 자아라는 존재의 위치에 다시 놓을 수도 있을까? 차라리 다음과 같은 서술이 삶/죽음의 변증법을 더 잘 드러내는 것이 아닐까?

짧은 커트에 안경을 쓰고 목포 출신답게 목포의 눈물을 구성지게 부르던 가만히 눈을 감고 입을 열어 손가락으로 장단을 맞추던 승희가. 친구들에게 색화선지를 곱게 붙여 봉투와 편지지를 만들고, 샴푸와 린스에 수질오염을 일으키는 성분이 있다고 비누로 머리를 감고 마지막 행굴 때 식초 두세방울을 풀어 행구라고 가르쳐 주던, 하이타이드 풍풍도 콜라도 손안대던 작은 애국자. / 청소를 누구보다도 열심히 하고 편집실 식구, 친구들을 많이 생각하던 평범하고 정 많았던 한 여대생이 신나를 사고 유서를 쓰고 제몸에 불을 지르게 되기까지 이땅에서는 과연 무슨일이 일어난 것인가.¹⁴

그녀의 친구가 작성한 위의 글은 “평범하고 정 많았던” 한 여대생을 복수(複數)의 반미 전사가 아니라, 한 개의 우주 그리고 한 개의 경험과 인성을 지닌 개별자로 되돌려놓고, 제 몸에 불을 지르게 되기까지 “이 땅에서는 과연 무슨일이 일어난 것인가”라고 적절히 묻는다. 이 질문을 좀더 정밀하게 해야 한다. 뭔가 일어난 것은 ‘이 땅’(만)이 아니라, 열아홉 살짜리 여학생과 그녀가 밟았던 주변의 땅과 관계들이기 때문이다.

다정다감하고 섬세한 ‘소녀’인 ‘그녀’와 “학우 한 명 한 명에게 반미의식을 심어주고 정권타도와 함께 힘썼으면 하는 마음에 과감히 제 목숨”까지 버리는, 세속적인 삶에 안주하려는 타인들의 ‘자유’를 차단하려 한 독단적인 전사 사이에는 그 어떤 ‘간극’이나, 그 어떤 ‘매개’가 있는 것일까? 친구들과 ‘학우’들을 내려다보듯 ‘너희’라 부르며, 또한 그들을 온전히 자신에게 일치시키며, “~하리”, “~(하)라”는 어미를 구사하는 저 목소리의 주인은 누구인가? 그렇게 그녀의 개체성에 개입되고 기입된, 집합성과 ‘역사(歷史)’의 검고도 큰 힘이란 무엇인가? 그리하여 자기의 여린 몸에 불을 지른 그녀의 ‘나’는 어떤 심연이거나 고원인가?



20년이 지나 박승희라는 인간을 회고하는 부모·친구들은 그녀의 인성으로부터 ‘이유’를 찾으려 한다. 무한히 착했고 어른들의 예쁨을 받았던 그녀이지만, 어릴 때부터 고집은 썩었다는 것. 소위 ‘전교조 1세대’로서 운동의 논리를 배운 그녀가 고3 때 1989년 교사 해직 반대 농성을 홀로 지켜냈다는 것. 박승희의 분신 소식을 들었을 때 그녀의 고교 동문들은 승희 성격이면 그럴 수 있겠다 했다는 것. 그녀는 기본적으로 ‘원칙론자’였다는 것 등등.¹⁵

‘해방의 불꽃’이니 ‘5월의 코스모스’ 같은 호명이 아니라 이런 회고를 통해서 그녀는 더 온전한 개별자가 된다. 그럼에도 뭔가 미진하다. 존재는 말을 넘어서고 죽음은 모든 것의 너머에 있기 때문이다. 광주 이후에 많은 사람들이 죽었지만, 또 많은 사람들은 그 죽음을 헤치고 지금껏 살아 있다.

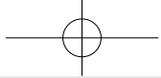
저런 차원을 제외하고 한 걸음 떨어지면, 우리는 다시 1980년대 한국 학생 운동가들의 망탈리테, 또는 그들의 생사(관)의 역사성을 결론삼아 볼 수도 있다. 이미 말한 대로 그들의 타나토스는 너무 뜨거운 에로스가 순간전화(轉化)한 것이다. 그 전화에 민주주의와 다기한 이념이 작용하고 있었다. 만연한 ‘친구’의 죽음 때문이기도 했다.¹⁶

어두운 죽음의 시대 내 친구는 붉은 눈물 붉은 피 흘리며
역사가 부른다 멀고 험한 길을 북소리 울리며 사라져 간다
친구는 멀리 갔어도 없다 해도 그 눈동자 별빛 속에 빛나네

— 민중가요 〈친구 2〉의 가사(부분)

요컨대 1980년 광주 이래 허다한 죽음의 역사적 ‘경험’들이 작용한 결과다. 1991년의 5월의 죽음은 따라서 1980년 이래의 죽음으로부터 이어진 것이며 동시에 그것은 한 결절점이었다. 박승희나 ‘그들/우리’는 죽음에 대해 사고하고 성찰하는 방법을 알지 못했다. 그 시대의 주체에게 진정한 ‘사회적 애도’는 불가능했다.¹⁷

그렇다면, 역사가는 1990년대 초의 남한 사회와 같은 ‘세속적인’ 사회에서 어떻게 죽음에의 매혹과 복수(複數)의 정치적 순교가 가능했는가 하는 점을 다시 물어야 할 것이다. 이는 당대 남한 사회 전반의 문화정치의 구조와 학생 운동의 위상과 또 관련된다. 목숨을 스스로 버린 대학생의 상당수는 세속적인



중산층 가정의 아들딸이었다. 그리고 그 같은 희생의 역사는 1970년대 중반 (김상진의 자결)에서 시작돼 1990년대 중반에 막을 내린, 한정된 역사적 시간의 것이었다.

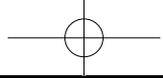
그렇게 ‘죽음이 만연했던’ 1991년의 봄 이후 처음, ‘열사 정치’¹⁸가 대중에게 공포심이나 혐오감을 불러일으킬 수 있다는 생각이 퍼졌다. 구체적으로는 유서대필 조작과 정원식 총리 폭행 같은 사건이 있었지만, 그것은 보다 깊은 차원에 있는 변화에 더 깊이 관련된다. 즉 ‘생명’을 거는 투쟁으로써, 대중의 영성과 공감에 일깨워지는 것이 아니라, 그 정반대의 것인 공포와 혐오(이디오진크라지, idiosynkrasie*)가 강해지는 상황을 말한다. 다시 말하면 자살이 가진 충격 속에 원래 초월적인 도덕감과 이디오진크라지가 한데 묶여 있었으나, 오히려 후자만 강해진 상황이라 할 수 있다.

박혜정의 깊은 죄의식이나 박승희의 ‘신념’ 같은 것은 1990년대 이후가 되면, ‘1980년대의 종언’과 함께 불가능한 것이 된다. 민중주의도 초월적 도덕도 물론 그렇다. 지책 같은 이의 말대로 ‘냉소적 이성’이 지배하는 시대이기 때문이기 때문인지도 모른다. 적어도 대학에서는 그렇다. 대학생 및 학생운동의 정치문화와 ‘속물 사회’ 사이의 차이는 더이상 없어져 갔다. 한국 대학은 청년의 성소(聖所)나 해방의 상상력이 실험되는 공간이 아니라, 대기업의 분소처럼 되기 시작했다. 희생은 노동자들의 몫이 되었다.

그러할 때 이남중 씨의 삶/죽음은 무엇일까? 그가 광주에서 나고 자라지 않았다면? 그가 1991년을 보지 못했다면? 혹은 그가 세상에 안착한 중년이 되었다면? 그해 5월, 박승희 외에도 윤용하·김철수·정상순이 광주에서 분신해 숨졌다. 이들의 장례식은 “장례투쟁”이었다. 그 모든 일의 촉발제가 된 강경대의 주검도 광주에 묻혔다.¹⁹】

• 타자적인 것에 대한 근원적인 공포를 말하면서 T.W. 아도르노가 《계몽의 변증법》에서 쓴 용어법에 의거함.

- 1 <르포: 죽기 하루 전 직원들 월급을 챙겨놓다>, 《한겨레》, 2014.01.26.
- 2 같은 글.
- 3 같은 글.
- 4 같은 글.
- 5 김원, <전태일 분신과 노동열사 탄생의 정치>, 역사학연구소, 청계피복노조운동과 전태일의 재현: 전태일 40주년 심포지엄 발표문, 2010.11.6.
- 6 홍광석, <1991년 광주 오월 小史 2 — “자주, 민주, 통일”의 불꽃 박승희>, 《광주in》 등을 참조.
- 7 이는 박승희 부친의 증언이다. 기타 관련된 사항은 ‘박승희정신계승사업회’ 홈페이지와 이 단체가 2011년에 발간한 문집·다큐멘터리 등을 참조.
- 8 ‘용봉16열사’라는 전남대 출신 16명의 ‘열사’에 대한 호칭이 있다.
- 9 <자주의 불꽃 ‘박승희’ 장학재단> <http://blog.hani.co.kr/kshong25/67944>, 2014/06/17 22:03
- 10 박승희열사추모문집발간위원회 편, 《해방의 코스모스》, 2011. (강조와 번호는 인용자가 한 것이며, 유서의 다른 내용도 이 책에서의 인용임.)
- 11 이하 시들의 출처는 모두 <박승희정신계승사업회> 홈페이지(<http://cosmos91.org>)
- 12 이창언, <분신자살의 구조와 메커니즘 연구 — 학생운동을 중심으로>, 민주화운동기념사업회, 《기억과 전망》 21권, 2009, 167쪽.
- 13 박승희 부모님의 추도사 참조. 《해방의 코스모스》 121~123쪽.
- 14 <동지를 생각하며 — 병상일지>, 그녀의 친구가 작성한 이 글은 민주화운동기념사업회 홈페이지에 게재돼 있다. <http://www.kdemo.or.kr/site/notification/event/650>
- 15 다큐멘터리 <내 가슴 속의 코스모스>에서의 부모, 친구 등의 증언을 참조.
- 16 천정환, <아버지의 시간, 벗의 시간 그리고 불멸하는 글쓰기>, 김탁환, 《진해벗꽃》, 민음in, 2006
- 17 김정환, <1980년대 운동사회의 감성: 애도의 정치와 멜랑콜리 주제>(인하대 한국학연구소, 《한국학연구》 33권, 2014년)도 이와 비슷한 논지에서 열사 정치의 문제를 논했다.
- 18 열사 정치에 대해서는 Hwasook B. Nam, “Reading Chun Tae-il: Making Sense of Worker Self-immolation in 1970s South Korea”, 2012 AAS(Toronto, 3.9) 및 김원 등의 글을 참조할 것.
- 19 정근식, <5월운동과 혁명적 축제>(김진균교수 저작집, 《저항, 연대, 기억의 정치 2 — 한국사회운동의 흐름과 지형》, 문화과학사, 2009)는 광주와 성화(聖化)와 열사정치의 관계에 대해 실증적으로 논했다. 그에 따르면 “민주화운동과 관련하여 사망한 자 중 광주에서 노제를 지낸 후 망월묘지에 묻힌 경우”는 “1987년부터 24회”에 이르는데, “1991년까지의 노제는 명확히 장례투쟁의 의미가 큰 사례였다.”



사유하는 사진

/ 이영준

사진평론가.

히로시 스기모토,
프레임에 맞서는 1억 개의 디테일

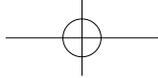
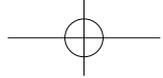


사진 자체는 이 세상의 일들 중 심각한 것이 아니다. 사진이란 세상을 베껴낸 2차원 평면의 이미지일 뿐 실체가 아니기 때문이다. 그러나 돈 한 푼 만지지 않고도 거액이 오로지 데이터로만 왔다갔다 하는 시대, 얼굴도 모르는 상대방과 인터넷으로 대화하는 시대에 무엇이 실체고 무엇이 가상인지는 중요하지 않게 된 지 오래다. 가상들 사이의 관계가 실체들 사이의 관계보다 더 중요해진 시대이므로 거꾸로 사진이 더 중요해진다. 사진이 구현하거나 은유하고 있는 질서와 비질서 사이의 관계나 갈등, 긴장은 인간 사회의 축소판이기 때문이다. 그런 점에서 사진은 바둑이나 축구와 흡사하다. 다 이 세상의 축소판 시뮬레이션인데 사람들은 목숨을 걸고 거액의 돈과 명예도 걸려 있다. 누군들 사각형의 좁은 틀을 벗어나 넓은 대지를 향해 질주하고 싶지 않겠는가. 그러나 이런저런 이유로 사람은 질주를 사각틀 안에 가두고 만든다.

사각틀을 운명처럼 지고 다니는 사진가지만 항상 너른 대지를 꿈꾸는 그의 이름은 빈본박사(彬本博史; 스키모토 히로시)다. 빛나는 본의 박사다. 근본부터 빛난다고 해야 할까, 혹은 본을 밝히는 사람? 사진가 히로시 스키모토는 빛나는 존재에 대해 탐구한다. 그의 전시를 리움미술관에서 지난 3월에 볼 수 있었다. 그는 사진과 대지와 물과 바람의 순환에 대해 많은 것을 보여주었다. 그가 사진으로 던진 화두가 만만치 않기에 몇 달이 지난 지금까지도 뭔가를 쓰게 한다.

스키모토가 다루는 문제는 스케일이 크다. 그는 빛이란 어떻게 나오는 것인지, 그 빛은 내게 어떻게 오는지, 나는 그 빛을 받아 어떻게 빛나는지, 혹은 어떻게 빛이 바래는지 탐구한다. 무엇보다도 그는 에디슨이 전구를 발명한 이래로 더 귀해진 좋은 빛을 찾아 대지를 헤맨다. 빛이 어둠보다 흔해진 시대에 빛을 찾아나선다는 아이러니는 스키모토를 줄곧 따라다닌다. 원래 무엇이든지 너무 흔해지면 가치를 모르는 법이니까. 빛의 근원이 나무나 기름, 가스에서 전기로 바뀌면서 빛은 항상 같은 밝기로 거기 있는 것으로, 당연한 것으로 여겨졌다. 나무를 깨거나 기름을 짜거나 가스를 퍼올리는 힘겨운 노동은 빛에서 제거됐다. 빛은 노동에서 오는 것이 아니라 스위치를 켜는 단순한 제스처에서 오는 것으로 바뀌었다. 벤야민 식으로 말하면 빛에서 아우라가 사라진 것이다. 스키모토는 그래서 힘겨운 빛을 찾아나선다.

그가 근원의 빛을 찾은 곳은 교토의 산주산겐도(三十三間堂)에 있는 1,001개의 불상에서였다. 그는 이 불상을 꼭 찍고 싶었으나 허가가 나지 않았



다. 7년의 세월 동안 두 번의 거절을 당한 끝에 결국 그는 산주산겐도의 불상을 찍을 수 있었다. 불상들은 동쪽에서 비치는 아침 햇살을 받을 수 있도록 설치돼 있었고, 스기모토는 10일간 아침 다섯시 반부터 세 시간 동안 불상을 볼 수 있는 허가를 받았다. 전시장에 붙어 있는 설명문은 그 상황을 다음과 같이 전한다. “그것은 나의 상상을 넘는 아름다움이었다. 그리고 놀랍게도 그 정토가 출현하는 법열의 시간은 호마의 연기도 독경의 울림도 없는 완전무결한 무의 상태였던 것이다. 이 넓은 당우 안에서 천하나의 불상에 둘러싸여 혼자 서 있을 때, 나는 내영도(來迎圖; 임종 때 극락서방정토에서 맞이하러 나오는 장면을 그린 그림) 속에 홀로 있는 자신을 발견했다. 그리고 죽음이란 이렇게 찾아오는 것이라고 느꼈다. 여름 해는 찬란하게 내리쬐면서 순식간에 오른다. 한 시간도 채 지나지 않는 사이에 불당의 처마를 넘어, 그렇게 빛나던 불상은 그늘 속에 잠겼다. 잠시 후 스님이 들어와 형광등을 켜다. 나는 현대라는 불가해한 말법의 세계로 돌아왔다.”

그가 거기서 본 것은 새벽의 짧은 시간에만 볼 수 있는 귀한 빛이었다. 아마 매일 조금씩 변하는 빛의 각도와, 매일 다른 날씨 때문에 10일간의 빛은 같지 않았을 것이다. 그리고 그는 그 고귀한 빛의 세례 속에서 고요히 서 있었을 것이다. 그런데 형광등에서 나오는 아우라 없는 희멸건 빛이 불상을 비춘 새벽의 귀한 빛을 덮어버렸다. 그때 스기모토는 김이 새버리고 만 것이다. 그 자리에 대신 들어서는 것이 사진이다. 프로메테우스가 인류에게 불을 가져다주듯이, 스기모토는 사진을 통해 빛의 귀함을 다시 일깨운다. 그런데 스기모토는 사진으로 그 귀한 빛을 잡는 데 성공했을까? 빛은 대체 어디서 오는 걸까?

1. 대지 예술가와 프레임의 비극

고구려 고분벽화 속의 우리 조상들은 말을 타고 만주벌판을 호령하며 사슴과 호랑이를 향해 화살을 날렸다. 컴퓨터 모니터 속 가상의 적을 향해 가상의 총알을 날리는 요즘 사람들은 조상들의 기개가 그리웠나 보다. 그래서 너른 대지를 보고 싶은 사람들은 몽골이나 티벳, 파타고니아를 향해 갔다. 그 대지를 떼어서 집에 가져올 수 없기 때문에 틀에 담아올 수밖에 없다. 그래서 그들은 대지를 카메라에 담아오는데, 사진의 프레임 속의 대지는 인형 눈알만큼이나 쪼



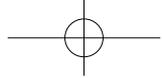
잔해 보인다. 이것을 프레임의 비극이라 부르기로 하자. 대지를 프레임에 담을 수 있다고 생각하는 것, 그 프레임이 무한히 확장가능하다고 믿는 것, 그래서 기고만장해지는 것, 따라서 자신이 대지에 비해 얼마나 보잘 것 없는 존재인지 모르는 것이 프레임의 비극이다.

프레임의 비극에도 불구하고 프레임이 마치 돌아가야 할 고향이라도 되는 듯이, 사진가는 프레임으로 계속 되돌아온다. 프레임은 물론 사진의 고향이다. 최초의 사진이 나왔을 때부터 사진가들이 한 일이란 이 세상을 프레임 속에 가두고 넓은 세상을 다 담았다고 자만하는 것이었으니 말이다. 아무리 시대가 변하고 기술이 바뀌어도 세상의 일부를 프레임에 포획한다는 사진의 기쁨은 가시지 않을 것이다. 하지만 프레임은 언젠가는 떠나야 할 고향이기도 하다.

프레임에 갇힌 예술을 하기 싫은 사람들은 대지로 나아갔다. 그러나 예술이 대지를 꿈꿀 때 프레임의 비극은 반복강박처럼 여전히 따라다닌다. 대지예술, 얼마나 호쾌한 말인가. 뉴욕이든 서울이든 화랑은 대개 사람들이 모이는 곳에 생기는데, 그런 곳들은 영락없이 인구밀도가 높고 공기가 나쁘고 소음이 가득 찬 곳이다. 게다가 그런 곳에 있는 전시장은 병실을 연상시키는 흰 벽으로 둘러싸여 있다. 그래서 작가들은 사막이나 너른 들판으로 갔다. 거기서 한정없는 대지를 파기도 하고 중장비를 동원해서 독을 쌓기도 했다. 그 작가들이 고구려 시대에 태어났다면 틀림없이 고분벽화에 등장하여 활을 쏘고 있었을 것 같다. 마이클 하이저는 1960년대 말에 캘리포니아와 네바다의 사막에 커다란



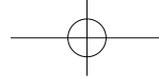
대지예술-로버트 스미슨, 나선형 독, 1970



구덩이를 뚫고, 월터 드 마리아는 1977년 통계상 벼락이 가장 자주 치는 것으로 알려진 뉴멕시코의 1.6킬로미터×1킬로미터의 평원에 스테인리스 스틸 말뚝 400개를 박아 벼락을 이끌어냈다. 로버트 스미슨은 1970년에 유타의 솔트레이크에 길이 460미터의 원형독을 쌓았다. 이 독은 호수의 수위상승으로 몇 년간 물 속에 잠겼다가 다시 수위가 내려가 겉으로 드러났다. 이들이 모두 뉴욕에 살았었다는 것은 아이러니한 일이다. 인구밀도와 물가와, 모든 것의 속도가 대단히 높은 뉴욕에 살다 보니 넓고 느린 대지가 그리워진 것일까? 이들의 대지미술작업은 모두 땅과 하늘과 물의 기운을 받아들여려는 시도였다는 점에서 흥미롭다. 끊임없이 대지를 꿈꾸는 사진가 스기모토 역시 뉴욕에 살고 있다는 것도 흥미로운 일이다.

그런데 대지를 꿈꾸는 사람에게는 프레임의 비극이 영락없이 악몽처럼 다가온다. 그들이 아무리 너른 대지를 봤어도, 아무리 하늘의 기운의 총체인 벼락을 이끌어냈어도 그 결과는 오로지 사진으로 남을 수밖에 없다는 것이다. 그래서 다시 한 번, 이 세상 모든 것은 카메라의 작은 프레임으로 끝나기 위해 존재한다. 한 사람의 탄생에서부터 돌을 지나고 학교를 들어가고 결혼을 하고 큰 업적을 남겨 훌륭한 상을 타도 이 모든 일은 결국 프레임으로 끝나기 위해 존재한다. 바로 그 문제를 정면 돌파라도 하려는 듯, 스미슨은 원형독에 대해 <Spiral Jetty>라는 제목의 32분짜리 영화를 만들었다. 이 영화는 대지를 가뒀 버리는 프레임의 문제를 고민한 흔적이 보인다. 이 영화는 원형독 주변을 헬리콥터로 돌면서 찍었는데, 빛은 시종일관 역광이라 독을 제대로 보기 어렵다. 역광의 빛은 카메라의 프레임을 뚫고 밖으로 나가려는 듯 마구 퍼져나간다. 그리고 손에 들고 찍은 카메라는 마구 흔들린다. 스미슨의 목소리로 생각되는 내레이션은 눈부신 역광을 내뿜고 있는 태양이 시선에 대해 가하는 작용과 우리의 기억에 대해 꿈속을 헤매듯 얘기하고 있다. 이 영화는 작업을 단정적으로 잘라 버리는 프레임에 대해 저항하고 있는 듯이 보인다. 하지만 우리가 <Spiral Jetty>에 대해 알게 되는 것은 어디까지나 사진을 통해서다. 그래서 “이 세상 모든 것은 사진의 프레임으로 귀결되기 위해 존재한다”는 테제가 성립한다. 프레임에 가둘 수 없는 너른 대지를 보려는 욕망은 분명히 답답한 프레임을 넘어서려 하나 결국에는 프레임으로 되돌아오고 만다.

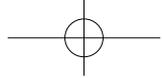
스기모토도 같은 문제를 고민하고 있었던 것으로 보인다. 그는 대지를 지향



하는 사진가로서 어떻게 사진의 숙명인 프레임을 뛰어넘을까 고민한다. 그 고민은 어떻게 사진을 뛰어넘을까 하는 문제로 이어진다. 사실 그 다음의 고민은 사진을 만들어낸 근대문명을 어떻게 뛰어넘을까 하는 것이지만 그건 너무 큰 비약을 요구하는 것 같다. 이쯤에서 멈추고 스기모토의 문제를 들여다보자.

프레임의 가장 큰 문제는 두 가지로 요약할 수 있다. 하나는 보여주는 척하면서 안 보여준다는 점이고, 또 하나는 보이는 것을 폭력적으로 요약해 버린다는 점이다. 사진의 프레임의 문제가 사진 바깥에서도 문제가 되는 이유는 우리들 삶 속에 무수히 많은 프레임들이 있고, 사진은 그 중 하나이기 때문이다. 결코 사진의 프레임이 다른 프레임보다 우위에 있다고 할 수는 없다. 그러나 사진은 '진리의 지위'를 다루기 때문에 중요하다. 즉 우리가 사진을 볼 때 '아름답다/아니다'라는 판단에 앞서서 '정말 저런 게 있었느냐'는 판단이 생겨난다. 사람들은 사진을 믿어 버리거나 의심해 버리거나 부정해 버린다. 즉 사진을 진리가치에 의거해서 판단하는 것이다. 여기서 중요한 작용을 하는 것이 프레임이다. 프레임은 어떤 것이 사진으로 나타낼 만한 진리가치를 가지고 있고 어떤 것은 가지고 있지 않은지 판단하는 수문장 역할을 한다. 프레임 자체는 지능을 가지고 있지 않으나 진리를 판단하는 기계로 기능한다. 누군가 사진은 빨셈이라고 했는데, 이때 빼는 행위의 경계선이 바로 프레임이다. 프레임 안에 있는 것은 의미 있는 것, 중요한 것으로 대접받고 바깥에 있는 것은 중요하지 않은 것으로 홀대당한다. 사진 찍기라는 행위는 프레임을 경계로 무엇을 넣고 무엇을 빼 것인가 고민하는 행위이다. 어떤 사람이 치열한 경쟁률을 뚫고 대학에 들어갔다는 것은 훨씬 더 많은 사람이 대학에 못 갔음을 의미하듯이, 어떤 것이 프레임 안에 들어갔다는 것은 다른 어떤 것은 배제됐음을 의미하는 것이다. 그런데 문제는 프레임은 무엇이 배제됐는지 보여주지 않는다는 점이다. 따라서 사진은 연출의 원칙을 보여주지 않는 연극과 비슷하다. 그러면서 무대 위에 보여지는 것이 전부 다이니 그것만 보고 감동하라는 것과 같은 요구를 보는 이에게 한다.

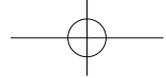
스기모토는 산주산겐도의 불상을 찍었을 때 바로 이 문제를 고민했던 것으로 보인다. 새벽의 일출에 빛나는 1,001개의 불상들은 아마 장엄한 빛 속에 하나로 보였을 것이다. 그 불상들은 나눌 수 없는 것이다. 그래서 스기모토는 그것들을 하나의 총체로 받아들이고 싶었을 것이다. 그래서 그는 이 사진에 <부



처의 바다)라는 제목을 붙였다. 바다에는 끝이 없으니 부처의 자비도 끝이 없다는 뜻일까. 그는 이 사진들을 쉽게 봐서는 안 된다는 듯 사진들을 길게 이은 책을 만들었다. 이 책은 한 권의 가격이 1,000달러이며 1,000부 한정판으로 찍었다. 1,000달러를 내고 1,000권 중의 하나를 사야 1,001개의 불상을 모실 수 있다는 건가. 하여간 스기모토는 불상들을 사진의 프레임으로 자르고 싶지 않았기에 아주 긴 책을 만들었다. 그러나 전시장의 사진들은 달랐다. 불상들이 사진의 프레임에 의해 모두 잘려 있었다. 명민한 스기모토도 사진에 관한 한 어쩔 수 없었나 보다. 도대체 이 딜레마를 어떻게 할 것인가. 궁극의 존경의 대상들을 전부 토막내 버린 이 딜레마를.

그래서 스기모토는 그 옆방에 <가속하는 부처>를 모셨다. 모든 것이 가속하는 시대에 부처라고 정지해 있을 수는 없다. 우주왕복선은 발사된 지 44초 만에 음속을 돌파할 정도로 가속한다. 인터넷의 가속도는 세월과 역사의 개념도 지워 버릴 정도다. 그래서 스기모토의 부처들은 영상 속에서 가속하다 마침내는 흰 빛 속에서 사라진다. 본래 빛은 구원과 진리의 상징이었다. 근대의 기계화된 빛이 어둠을 몰아내고 노동과 여가의 시간을 새로 창출해냈을 때 빛은 새로운 세계를 열어줬다. 그리고 그에 맞춰서 수많은 과학적 진리들도 발견됐다. 그러나 빛이 너무 밝으면 눈을 멀게 하는 법. 폴 비릴리오는 원자폭탄의 빛이 궁극의 저주의 빛이라고 했다. 그 빛을 연상시키는 흰 빛 속으로 스기모토의 부처들은 사라졌다. 자신이 극상으로 존경하는 불상들을 사진의 프레임으로 잘라낸 것에 대한 사죄를 스기모토는 다른 모든 것들을 하얗게 지워버릴 만큼 밝은 빛 속으로 승화시켜 버린 것 같다.

그렇다고 프레임의 두번째 문제가 사라지는 것은 아니다. 그것은 보이는 것을 마구 요약해 버리는 폭력이다. 사실 이 세상의 시각장이란 이 세상만큼이나 무한한 공간이다. 그 어떤 것도 그것을 함부로 자를 수 없다. 그리고 거기다 경계를 칠 수도 없다. 사람의 눈만 해도 주변시각에는 뚜렷한 경계가 없다. 사람의 눈은 항상 움직이며 모색하며 배고파하고 욕망에 사로잡힌 신체에 붙어 있기 때문에 한정된 시각장에 절대 만족하지 못한다. 그러나 카메라는 시각장을 마구 잘라 버린다. 그러면서 그 안에 있는 것을 사각의 질서 안에 요약해 버린다. 사실 쉽게 요약하거나 정리해 버릴 수 있는 사진이란 없다. 사진 한 장 속에는 피사체를 이루는 분자의 개수만큼이나 많은 디테일들이 있어서 그것들은



전부 발언하고 있다. 그 발언들은 서로 간섭하여 또다른 발언들을 만들어낸다. 주요 피사체 안에도 수많은 디테일들이 있고, 배경에도 수많은 디테일들이 있으며, 그 디테일들은 엄청나게 많은 경우의 수를 일으키며 간섭하고 있다. 즉 10,000가지 디테일×10,000가지 디테일=1억 가지 디테일이 되는 것이다. 따라서 사진이란 대단히 다성적인(multi vocal) 표상이다. 그런데 프레임은 다성을 단성(mono vocal), 즉 단일한 목소리로 만들어 버린다.

사진을 보는 사람은 이 세상의 다성성의 축소판이자 시뮬레이션인 사진 속의 수많은 디테일들을 하나의 목소리로 환원해 버리고는 만족한다. “사람이네” “건물이네” 하고 말이다. 사진을 본다는 것은 이미지의 다성성과 우리 존재의 다성성이 대단히 복잡하게 얽히는 사건이건만 바로 그 무한에 이르는 복잡성이 두려웠는지 사진을 보는 이들은 대개 사진을 쉽고 단순하게 봐 버린다. 따라서 프레임의 요약해 버리는 폭력과 사진을 단순한 목소리로 봐버리는 습관은 서로 공모관계에 있다. 범죄에서 공범이 있으면 단독범행일 때보다 죄질이 더 무거운 것으로 친다. 그러나 프레임의 폭력과 공모한 보는 이의 간교는 단죄된 적이 없다. 왜냐면 거칠 것 없이 무한히 증식하는 복수성과 다성성은 두렵기 때문이다.

2. 순환의 체계로서의 사진

문제는, 모든 것을 요약해 버리는 프레임의 폭력성은 영 대처가 불가능한 것인가 하는 것이다. 절대로 그렇지 않다. 사진의 프레임은 엄격하고 강력한 규율의 장치이기도 하지만, 의외로 쉽게 뛰어넘을 수 있는 담장이기도 하다. 혹은 보기와는 다르게 삼투성이 강한 울타리이다. 프레임이 요약해 버리려고 한다고 해서 이 세상이 쉽게 요약되던가? 작용이 있으면 반작용이 있듯이, 요약하려는 힘이 있으면 요약당하지 않으려는 힘이 항상 맞선다. 사진의 프레임은 어떤 다른 종류의 프레임과도 절대적으로 달라 보인다. 왜냐면 사진 바깥의 세계와 사진 안의 세계는 근본적으로 다르기 때문이다. 사진 바깥의 세계는 시각만이 아니라 오감이 지배하는 다차원의 입체세계다. 사진 안쪽의 세계는 시각만이 지배하는 2차원 평면의 세계다.

‘그림의 떡’이라는 말은 그림 속의 떡이 절대로 실제 떡이 될 수 없는 한낱

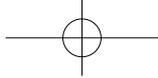


신기루일 뿐이니 욕심내지 말라는 뜻이다. 하지만 그림의 떡을 보고 있으면 떡이 먹고 싶어진다. 그게 바로 이미지 안의 세계가 이미지 바깥의 세계와 통하는 방식이다. 즉 인간의 감각과 감정을 매개로 해서 스프르 넘나드는 것이다. 즉 그림 속의 떡은 바로 실제의 떡이 되는 것이 아니라 일단 우리 눈을 통해 마음속으로 들어온다. 그 속에서 허상일 뿐인 떡은 실제로 떡을 먹었을 때 생겨나서 축적된 감각적 경험을 촉발한다. 혹은 이미지의 떡이 실제의 떡으로 전이되기도 한다. 결국 이미지와 실제는 사람의 내면이라는 정거장에서 만나고 교류한다. 이 세상 모든 것은 나름의 정거장에서 교류하고 있었던 것이다. 근대인만 모르고 있었을 뿐이다.

분명한 경계를 그어 놓고 넘나들 수 없다고 한 것들은 다 만날 수 있다. 다만 우리가 일상을 살아가는 뻘하고 저차원적인 세계에서는 만나지 않는다. 옛날 무협영화를 보면 주인공들이 하늘로 봉 날아올라 공중에 떠서 합을 겨루는 장면을 볼 수 있다. 즉 땅에 발을 디딘 단차원적인 세계에서는 안 만나도 높은 곳에서는 만나는 것이다. 신을 잡아먹는 문제에 대해 생각해 보자. '신'과 '잡아먹는다'는 것은 서로 통하지 않는 세계다. 신은 높은 곳에 모셔놓고 우러러봐야 하는 대상이지 감히 죽여서 먹을 수는 없는 것이기 때문이다. 무용평론가 김남수는 자신의 페이스북에 다음과 같이 썼다. “ ‘동물의 영혼’을 신으로 받들던 시대는 ① 그 신을 사냥해서 먹으며 ② 그 신을 숭배할 뿐만 아니라 신이 되는(becoming) 소위 문화의 양의성에 아무런 문제가 없었고 ‘고기의 순환’과 ‘신성의 순환’이 조화로웠다. 죽어도 존재는 소멸하지 않고 돌아갈 본래의 집이 있다는 것이다. 이 집은 모두의 것이다.”

여기서 중요한 단어는 ‘되기(becoming)’이다. 이 세상 모든 것은 다른 어떤 것이 되고 있다. 어떤 것도 다른 것으로 되지 않고 영원히 그 상태로 머무는 것은 없다. 다만 90년 정도밖에 살지 않는 우리의 짧은 안목으로 눈 앞의 사물이 영원하다고, 변치 않는다고 믿을 뿐이다. 현존이란 없다. 눈 앞에 어떤 것이 있다고 해도 좀 있으면 사라지고, 다른 상태로 바뀐다. 스키모토에게서 변하지 않는 것은 없다. 통하지 않는 것도 없다. 그에게는 사진 안의 세계와 바깥의 세계의 구분은 의미가 없다. 왜냐면 항상 서로 통하는 세계인데 사진의 프레임이 중간에 걸쳐 있는 것일 뿐이다.

물론 우리가 일상에서 지각하고 사고하는 수준에서는 사진 안의 것과 바깥

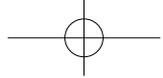


의 것은 쉽게 통하지 않는다. 뭔가 극단적인 조치가 필요하다. <벼락치는 들판(Lightning Fields)>•에서 스기모토는 40만 볼트의 강력한 전기를 쓴다. 그러나 이 작업에서 전기가 흐른 자국은 실제로는 벼락이 아니며 들판은 대형 인화지 일 뿐이다. 그러나 그게 중요한 것이 아니다. 중요한 것은 이질적인 사물의 존재양태와 차원들이 통한다는 점이다. 벼락이란 하늘과 땅을 매개하는 강력한 전기다. 벼락은 어떻게 일어나는가. 구름과 지면 사이의 공기층은 전기가 잘 통하는 전도는 아니다. 여름 장마철에 지면 가까운 데서부터 하늘 높은 곳까지 형성된 적란운(積亂雲, 높이 쌓여서 난기류를 형성하는 구름)이 동반하는 폭우가 쏟아져 습기가 많아지면 전도성이 좋아져 방전이 일어난다. 이때 공기 중으로 방전이 일어나서 여러 갈래로 전자가 지나가면서 공기 분자는 들뜨게 되어 플라즈마 상태(자유로이 운동하는 음양의 하전 입자가 중성 기체와 섞여 전체적으로는 전기적 중성이 된 상태)가 된다. 이때 최단시간으로 전하가 흐를 수 있는 길구름에서 생겨난 정전기가 어느 한계를 넘어서면 지상에 내리꽂히는데, 이것이 벼락이다. 벼락의 전압은 10억 볼트가 넘고 순간전류는 3만 암페어가 넘는다. 스기모토는 전기를 통해 벼락의 원시적인 에너지를 끌어들인다. 그 자신도 전기로 작업하다가 충격에 넘어진 적이 있다고 할 만큼, 40만 볼트의 전기는 강력한 것이다.

그러나 강력한 것은 전기의 충격만이 아니다. 가정의 전기도 합선되면 구리선이 녹을 만큼 순간적으로 강력한 에너지를 낸다. 스기모토는 40만 볼트의 에너지로 서로 통할 수 없는 것들을 통하게 한다. 인화지에 전기가 흐른 자국을 보면 신기하게도 핏줄 같아 보이기도 하고 강줄기 같아 보이기도 하며 산맥 같아 보이기도 하고 나뭇잎에 난 잎맥 같아 보이기도 한다. 어떻게 스케일과 본질과 기능과 존재양태가 다른 것들이 하나의 이미지 속에서 보이는 걸까? 이유는 간단하다. 이것들이 서로 통하기 때문이다.

잎맥과 핏줄은 산소와 양분을 나르는 역할을 한다. 동물의 신체와 식물의 신체에 있다는 사실만이 다를 뿐이다. 동물과 식물이 근본적으로 다른 존재인

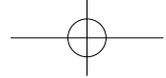
• 리움은 이 제목을 '번개치는 들판'이라고 번역했으나 번개는 벼락이 치는 현상 중 빛만 이르는 말이고, 하늘과 땅 사이에 전기가 흐르는 현상은 벼락이므로 이 글에서는 '벼락치는 들판'으로 번역했다.



월터 드 마리아, 벼락 치는 들판, 1971

가? 만일 그렇다면 동물과 식물이 서로를 먹는 일은 일어나지 않았을 것이다. 우리가 깻잎을 먹을 수 있는 것은 우리의 몸과 입맛과 문화적 관습이 깻잎을 받아들일 수 있는 준비가 돼 있기 때문이다.(중국인들은 깻잎에서 이상한 냄새가 난다고 못 먹는다고 한다.) 동물과 식물은 서로 통하는 존재이나 그것들이 통하는 모습을 보려면 큰 그림을 봐야 한다. 강줄기와 산맥은 생명을 실어나른다는 점에서 통한다. 강에 가 보면 여러 가지 물고기, 새들, 수달 등 수많은 동물들이 살아숨쉬는 것을 볼 수 있다. 강물이 풍부한 산소를 품고 있기 때문이다. 산맥을 타 봐도 수많은 생명들을 볼 수 있다. 강과 산맥의 차이는 물과 흙의 차이지만 둘 다 고체도 될 수 있고 유동적으로도 될 수 있다는 점에서 통하는 존재이다. 이것들은 평소에는 통하는 모습을 보여주지 않는다. 예를 들어 큰 산 사태가 나면 산맥이 강처럼 흐르는데 그게 항상 볼 수 있는 모습은 아니다. 그리고 잎맥과 핏줄의 공통점을 파악하려면 현미경이라는 특수한 만남의 계기가 필요하다. 스키모토의 경우는 40만 볼트의 전기가 이 모든 것을 통하게 하고 만나게 한 계기였다.

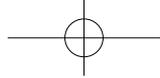
여기서 사진의 새로운 이론이 가능하다. 그간 세간에 많이 읽힌 사진이론은 사진을 대상의 인덱스, 즉 물리적 현존의 자국으로 보거나,¹ 아니면 나에게 직



접 다가와 현상학적으로 충격을 주는 것으로 보는² 견해가 대세였다. 이런 이론들은 사진이 대상과 통하는 경로와 보는 이와 통하는 경로를 각각 따로 마련하고 있었다. 그러나 필자에게는 그것으로는 충분치 않다는 생각이 들기 시작했다. 사진은 훨씬 큰 순환을 품고 있는 것이 아닐까 하는 것이다.

사진은 대상의 물리적 현존의 단순한 자국만은 아니다. 대상이 사진으로 들어오면서 많은 변형이 일어난다. 사실 사진을 보는 맛은 대상 그 자체를 보려는 것이 아니라 어떤 대상이 사진으로 나타났을 때 실제와 달라 보이는 그 점을 보는 데 있다. “사진이 실물보다 낮네.”라든가, “사진으로 찍어놓으니까 작은 돌 하나도 달라 보인다.”라는 말들이 그것이다. 대상이 사진으로 들어오면서 달라지는 작용은 인덱스적인 것이 아니라 화학적이다. 즉 성분이 변하고 꼴이 변하는 것이다. 화학은 사물의 본질마저도 바꿔놓을 수 있다. 사과가 사진 속으로 들어가 이미지 사과가 되는 것이 화학적 변화다. 화학적 변화의 특징은 꼴이 래디컬하게 변한다는 점이다. 즉 탄소는 설탕도 되고 다이아몬드도 되고 석탄도 되는데 이들은 래디컬하게 다른 존재들이다. 이들을 서로 통하게 하는 방법은 스기모토가 40만 볼트의 전기로 했듯이 강력한 에너지를 곁고 복잡한 공정을 거치는 것이다.

스기모토의 작업을 보면서 드는 생각은 사진은 인덱스도 아니고 풍크툼도 아니며 인간과 세상을 잇는 순환체계 중의 하나라는 점이다. 인덱스론은 사물에서 사진으로 자국이 옮겨온다고 말한다. 풍크툼은 사람이 사진에서 얻는 의미가 딱 막히는 순간이 있다고 말한다. 그러나 사진과 세상과 사람의 관계는 자국도 아니고 막혀 있는 의미도 아니다. 그것은 몸속의 산소 순환체계를 닮았다. 몸 바깥의 산소가 우리 몸에 들어와서 순환되는 과정을 생각하면 스기모토가 사진을 통해 세상을 대하는 방식이 보인다. 그는 이 세상 모든 것이 순환하는 큰 그림을 사진으로 만들었다. 산소는 호흡기를 통해 폐로 들어온다. 사진의 경우 산소는 빛에 해당하며 빛을 받아들이는 렌즈가 호흡기에 해당한다고 할 수 있다. 기관지에 병이 나면 숨쉬기 힘들듯, 렌즈가 어두우면 빛을 받아들이기 힘들다. 허파파리는 산소를 받아들여 혈액으로 옮긴다. 사진에서 허파파리는 빛을 받아들여 자국을 남기는 필름표면 혹은 CCD표면이다. 적혈구에 실린 산소는 온 몸을 돌며 생명의 에너지를 공급한다. 사진에서는 적혈구는 수많은 필름의 입자들, 혹은 픽셀들이다. 그것들은 카메라 속을 돌며 수많은 정

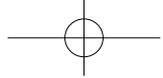


보들을 순환시킨다. 적혈구들 중 가장 중요한 것들이 경동맥을 통해 뇌로 가는 것들이다. 뇌에 가는 산소의 흐름이 3분만 멈추면 뇌는 죽고 만다. 정상적인 상황이라면 뇌로 가는 산소는 뇌를 작동시켜 각종 정보처리기능을 하게 한다. 뇌에서 하는 연산작용, 사리판단, 추론, 상상 등은 모두 산소가 없으면 이루어지지 않는다. 사진에서는 필름이나 CCD에 실린 빛이 산소처럼 정보가 되어 대상에 대한 지식을 형성한다.

물론 빛은 저절로 지식이 되지는 않는다. 즉 카메라 안에서 받아들여져 기록된다고 해서 지식이 되는 것은 아니다. 필름에 기록되는 것은 인덱스의 과정일 뿐이다. 기록된 빛은 우리들 눈을 통해 머리로 입력되고, 거기서 머리속에 저장된 방대한 지식의 데이터베이스와 순환한다. 즉 기록된 빛은 우리 몸이라는 또 다른 빛순환체계와 만나야 하는 것이다. 그러면 우리의 지식은 그 빛을 처리한다. '저게 누구였더라.' '설악산 큰키메기골에 눈이 내렸군.' '메시가 골 넣는 장면이다.' 'E Coli 박테리아 증식중' 등의 지식작용이 사진↔눈↔뇌 사이의 순환체계 속에서 활발히 일어난다. 이 작용은 사진에서만 일어나는 것도 아니고 눈에서만 일어나는 것도 아니고 뇌에서만 일어나는 것도 아니다. 모두가 협력해야 하며 누구도 우위를 가지고 있지 않다. 이때 상상력과 판타지와 객관적 검증능력과 기억이 뒤섞여 있는 우리의 뇌는 복잡한 작용 속에서 사물을 마구 뒤섞고 분류하고 소화해낸다. 그 과정에서 전기의 흐름과 핏줄과 잎맥



히로시 스기모토, 벼락 치는 들판, 리움 전시 장면



과 산맥이 다 통하는 것이다.

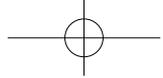
이 과정을 요약해서 말하자면, 스기모토의 전기사진 속에서 이질적인 사물들이 보이는 이유는 이것들이 강력한 전기의 작용을 통해 순간적으로 서로 통하게 됐기 때문이다. 그리고 스기모토가 그 통하는 순간을 잡을 수 있는 시선의 달인이기 때문이다. 이게 바로 사진에 내재한 삼투성이다. 다른 사진가들은 사진은 사진일 뿐이라고 하는데 스기모토만이 발견한 삼투성이다. 전기가 통하니까 산과 강과 피와 산소가 통하게 된 것이다.

3. 결국 다시 프레임으로

전기를 통해 대지의 찌릿찌릿한 기운을 받았지만, 그것 역시 프레임 안에 들어 있다. 물론 프레임은 꽤 크다. 길이가 7미터에 높이는 1.5미터에 달한다. 하지만 프레임이 아무리 커봤자 대지에 비하면 한없이 작다. 스기모토는 도대체 이 딜레마를 어떻게 다루고 있을까? 프레임을 무시하거나 뛰어넘어서는 해결책이 없다. 그는 차라리 초기작에서 벌써 프레임의 딜레마에 대한 답을 준비해 놓고 있었던 것 같다. 스기모토는 1975년부터 <영화관> 연작을 만들었다. 영화가 상영되는 내내 카메라의 셔터를 열어놓고 하나의 사진 프레임 속에 2시간, 혹은 172,800컷의 영화 이미지를 담는다. 남는 것은 흰 빛뿐이다. 주인공이 누구고



이 세상 모든 것은 모니터 화면으로 귀결되기 위해 존재한다.



어떤 기승전결을 거쳐서 죽이고 살리고 지지고 뷰었다는 얘기들은 다 흰 화면 속에서 없어진다. 그것은 승화된 듯이 보이기도 하고 소거된 듯이 보이기도 한다. 이진 도대체 무슨 뜻일까? 네 가지 정도로 짐작을 해봤다. 상상력이 좋은 분이라면 이 이상의 해석을 내릴 수도 있을 것이다.

① 영화의 본질은 스크린에 비치는 이미지가 아니라 우리 눈에 남는 잔상의 연결일 뿐이다. 스크린 위에는 아무것도 없다.

② 모든 영화의 내용은 흰 화면으로 귀결되는 추상적 공통성을 가지고 있다? 그것은 기묘하게 추상화된 구조주의다. 람보킨 우디 앨런이건 결국 흰 화면일 뿐이라는 것이다.

③ 디지털 디스플레이가 꺼진 블랙 미러와 대비되는 흰 화면은 결국 영화는 살아 있다는 증거 아니겠는가? 그 흰색 속에서 온갖 움직임들과 소리들이 춤추고 있으니 말이다.

④ 두 시간 동안 노출을 준 결과 스크린은 눈부신 흰색으로 되고 영화관의 디테일들이 보인다. 그런데 영화관마다 인테리어 장식과 구조가 참으로 다양하다.

결국 <영화관> 연작에는 두 가지 프레임이 있다. 하나는 흰 화면의 프레임이다. 이는 영화의 프레임이다. 영화의 프레임은 영화관에 둘러싸여 있다. 그게 또다른 프레임이다. 영화관은 물리적 프레임이기도 하지만 어떤 영화관에서는 어떤 성격의 영화를 한다는 식으로 영화의 장르와 형식의 프레임이기도 하다.(불행하게도 한국의 영화관들은 CGV와 롯데시네마로 정리되어 버려 극소수의 예술영화관을 빼면 거의 다 획일화된 프레임이 돼버렸다.) 물론 영화관이라는 프레임은 문화라는 프레임으로 묶여 있고, 이는 또 여가라는 프레임과 중첩되기도 한다.

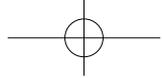
그런데 영화의 흰 화면을 둘러싼 프레임은 한 겹이 아님이 드러난다. 그것은 무한히 확장하는 것이다. 여기서 프레임의 의미는 우리가 알고 있던 것과 근본적으로 달라진다. 그것은 안과 밖을 가르는 궁극적인 질서의 집행자가 아니라 무한히 겹쳐 있는 겹들의 중간경계일 뿐이다. 그런데 각각의 경계를 뛰어넘기 힘들니 그것이 궁극의 경계인 것처럼 보인다. 이 세상 어느 분야든지 고수 위에 더 고수가 있는 법이다. 영화 화면의 물리적 프레임 위에는 문화라는 프레임이, 어떤 나라에서는 그 위에 검열이라는 프레임이, 어떤 나라에서는 법이라는 프

레임이 덮어씌워져 있다. 또 어떤 나라에서는 여가와 소비라는 프레임이 위에서 누르고 있다. 그런데 이들 중 설사 법이나 검열이라고 해서 최상위의 권력을 누리는 것은 아니다. 왜냐하면 관객들은 큰 타자 같은 프레임을 간단히 무시하거나 다른 우스운 프레임으로 치환해 버리거나 하는 식으로 그 권위에 주름을 잡아버리기 때문이다. 스기모토는 프레임은 절대적인 것이 아니라는 복선을 미리 깔아두었다. 그러므로 그가 전기를 통해 받아들이는 대지의 기운은 다시 한정된 프레임에 갇힐 뿐이라는 무력한 혐의로부터 자유롭다.

하지만 사람들은 그래도 모든 것에 질서와 규율을 정해주는 아버지나 대법관 같은 프레임의 정을 잊을 수 없다는 듯, 다시금 프레임을 꺼내든다. 스기모토가 뉴욕자연사박물관의 디오라마를 찍은 사진을 어떤 관람객이 핸드폰 카메라로 찍는 모습은 내가 오래 전부터 생각해 오던 테제를 떠올리게 했다. “이 세상 모든 것은 모니터 화면으로 귀결되기 위해 존재한다.” 아이는 모니터 속에서 웃기 위해 태어난다. 전쟁은 모니터 속에서, 모니터를 향해 치러진다. 다빈치는 모니터 화면에 들어가라고 모나리자를 그렸다. 스기모토의 대지 실험도 작은 모니터 화면으로 들어오기 위해 치러진 것이다. 진짜 자연(실제의 늑대)을 원료로 하여 만들어진 가짜 자연(늑대의 박제와 디오라마 그림)으로 만든 진짜 박물관을 찍은 진짜 사진(스기모토의 아날로그 사진)을 진짜인지 가짜인지 알 수 없는 핸드폰 카메라의 프레임으로 담는다. 이 장면이 스기모토의 파란만장한 작품세계의 귀결이라면 너무 쓸쓸한 일인가? 하지만 이것은 우리가 마주하는 대단히 강력하고 전율스러운 진짜 질문이기도 하다. 가짜를 가짜라고 부르는 것만 한 ‘진짜’가 이 세상에 어디 있겠는가. ❷

1 로잘린드 크라우스, 《사진, 인덱스, 현대미술》, 궁리, 2003.

2 롤랑 바르트, 《카메라 루시다》, 열화당, 1998.



/ 김현호

사진 비평가.
출판 편집자.

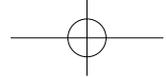
얕는 작가 노순택^{*}

세계는 여러 겹의 반투명한 층으로 조각조각 나뉜 거대한 덩어리다. 다른 세계에 사는 이들의 삶이란 지독히도 멀다. 우리는 좁고 알팍한 층 안에서 제각기 살아가다 외롭게 죽는다. '동시대'란 어쩌면 상상의 산물에 불과할지도 모른다.

단순한 물리적 거리 때문만은 아니다. 우리는 명백히 서로 다른 시간과 속도를 살고 있다. 예를 들어 대의민주주의와 시장경제의 최후 승리를 자랑스럽게 말하며, 지금이 역사 발전의 최종 단계에 위치한다고 말하는 이들이 있다. 그들의 당대가 어찌 동시대에 존재하는 먼 미래처럼 느껴진다면, 아직도 낡은 군복을 입고 산 속이나 사막에서 게릴라 투쟁을 벌여야 하는 이들의 당대는 여전히 지겹게 끝나지 않는 근대의 악몽 속이다. 어떤 시간은 빛살처럼 날아가고, 어떤 시간은 뒤를 돌아보며 흐물흐물 웃는다. 더 빠르게 질주하려 하는 더운 욕망과 나오되어 튕겨나가지 않으려는 질긴 공포가 만들어내는 서로 다른 시간들이 복잡하게 얽혀서 '지금-여기'의 세계를 직조해낸다.

일상은 금이 간 유리잔처럼 연약해서, 작은 사고로도 꽤 간단히 부서지고 만다. 그러나 다른 이들의 세계에서 아무리 참혹한 일이 벌어진다고 해도 우리의 일상은 좀처럼 변하지 않는다. 벽 너머에서 아무리 끔찍한 울음소리가 들리

• 이 글은 2014년 8월에 열릴 노순택의 개인전 〈무능력한 풍경과 젊은 뱀〉을 위해서 쓴 것이다.



더라도, 어제처럼 출근을 하고 학교에 가야 하는 것이다.

이런 단절에도 불구하고 우리가 동시대를 함부로 이야기하는 것은, 매일 흥미진진하게 다른 이들의 세계를 ‘보고’ 있기 때문이다. 조각난 세계의 다른 층에 침투해 들어가서 이미지를 채취해 오는 것은 탄생 초기부터 사진에 주어진 중요한 임무였다. 어떤 이들의 세계는 밝고 화려하고 말랑말랑하고, 어떤 이들의 세계는 숨막힐 듯 어둡다. 가장 용감하고 뜨거운 사진가들은 벽을 부수고 다른 이들의 시공간 속으로 거침없이 뛰어든다. 그들로 인해 우리는 서로의 세계를 ‘볼 수 있을’ 것이다. 어쩌면 우리는 힘든 이들을 돕기 위해 안온한 삶을 아주 조금쯤은 포기할지도 모른다. 사진은, 사진가들은 그런 식으로 세상을 바꾼다고, 그렇게 믿어져 왔다.

사진가들은 카메라를 통해 단절된 세상을 연결하며, 약자를 돕고 강자에 맞서는 자신들을 자랑스러워하는 것 같다. 미디어를 통해 전해지는 그들의 뜨겁고 오롯한 열정, 영웅적인 사진가의 신화에 우리는 열광한다. 때로 목숨을 걸고 위험을 무릅쓰는 그들은 충분히 칭찬받을 자격이 있을 것이고, 어떤 사진가들은 실제로 세상을 바꾸어놓기도 한다. 하지만 이 글은, 가장 앞장서 달리면서도 자신과 자신의 사진을 끊임없이 의심하고 마는 사진가에 대한 이야기다.

*

노순택은 올해 마흔세 살의 남자다. 매체 기자로 사진을 시작해서 해외의 유수한 미술관과 비엔날레에 ‘작품’을 내보내는 ‘아티스트’가 된 드문 경우다. 물론 운도 따랐을 것이다. 그러나 그것이 노순택의 책임은 아니다.

하지만 한 비평가는 노순택에 대해 꽤 독한 말들을 늘어놓기도 했다. “한국 사진의 역사가 가질 수 있는 어떤 최대치”라는 상찬을 늘어놓은 지 불과 두 달도 되지 않아서였다. 다시 읽어 보면 꽤나 오글오글한 단어들이다.

이천 년 전 예수의 말만큼 ‘믿음’을 명쾌하게 정의하는 것은 없다. 믿음은 바라는 것의 실상이요 보지 않는 것의 증거다. 고향을 찾는 이들은 믿음을 따라 죽었으며 약속을 받지 못하였으나, 그들의 고향은 바로 하늘에 있다. 그러므로 믿는 이들은 길을 잃지 않을 것이다. (중략) 하지만 노순택처럼, 믿지 못하고 의심하는 이는 고향에 가지 못할 것이다. 그는 정치적인 것도 사



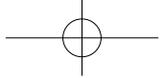
진적인 것도 포기하지 못한 채 괴로워하는 활동가이자 작가로 머무를 것이다. 어떤 사람들은 그의 머리에 '의식 있는 작가'라는 관을 씌울 것이고, 다른 이들은 정치적인 이미지를 팔아서 '아트'를 한다고 손가락질할 것이다. 어떤 손은 그를 위대한 작가로 끌어올릴 것이고, 또다른 손은 그를 잡아서 바닥에 내팽개칠 것이다. 노순택은 방향할 것이고, 평온을 찾지 못할 것이다. 당연하지만 이 모든 것이 노순택이 자초한 일이고, 그가 온전히 감내해야 할 몫이다.

나약한 비평가들이 종종 그러하듯이, 강력한 언어로 작가와 작품을 포획하고 싶은 무책임한 욕망에 패배하고 말았을 것이다. 그리고 나서 이 년이 지났다. 이제는 저 글을 이어서 써야 할 시간이다. 바뀐 건 없다. 전시장의 사진들은 노순택이 변함없이 현장에서 끈질기게 사진을 찍고 있었음을 증언할 것이다. 세계는 여전히 어둡다. 구름은 해를 가리고, 물대포는 눈송이처럼 표표히 날리고, 노순택은 구르듯 달리면서 사진을 찍는다. 어둠 속에서 그의 플래시가 희미하게 반짝이고, 사람들은 웃는 듯 우는 듯 괴이한 모습의 사진이 된다. 노순택은 표본을 갈무리하듯 사진을 정성껏 정리해서 미술관의 벽에 건다.



2008 Seoul

String-pulling theory ; An excellent mystery of the Container-Barricades made by 2MegaByte



그러나 작은 승리도 좀처럼 오지 않고, 지겨운 패배만이 꼬리를 물고 이어진다. 매항리에서, 대추리에서, 용산에서, 강정에서 노순택과 동지들은 연이어 패퇴하고 전선은 점점 더 뒤로 물러난다. 그의 세계와 사진은 이 년 전과 그리 달라지지 않은 것처럼 보인다. 사실 그의 사진을 겨누는 내 언어 역시 마찬가지다. 우리는 과연 조금이라도 더 먼 곳으로 갈 수 있을까? 별로 자신은 없지만 나는 죽어라고 써볼 생각이다.

*

노순택의 이번 작업은 사진 찍는 이들을 찍은 사진들이다. 현장에서 취재하는 사진가 동료들, 집회에 참석한 이들의 채증사진을 찍는 경찰들, 기념촬영하는 사람들, '셀카'를 찍는 노인들, 길에 누운 사람을 재미있다는 듯 찍고 있는 아이들까지, 사진 찍는 이들의 다양한 군상이 가득하다. 이 연작은 사진이 생산되는 순간의 상황은 사실 프레임 속의 완결된 이미지와는 다르다는 것을 매우 잘 보여준다. 우리가 앉아서 받아보는 '결정적인 순간'의 뒤흔어지는, 사진가가 저렇게 한 다리를 들고 이상한 자세로 서서 렌즈를 들여다보는 것이다.

흐르는 시간의 어떤 이상한 순간을 사진으로 예리하게 베어내는 일, 그것의 뒤틀린 모습과 괴이함을 발견하는 일을 노순택만큼 잘 해내는 사진가는 아마 거의 없을 것이다. 하지만 자본주의 사회에서 사진 찍는 행위가 주는 어딘가 이상한 느낌을 시각화하는 것이라면 마틴 파가 먼저 했었다. 그는 피사의 사탑과 파르테논 앞에서 사진을 찍는 관광객들의 모습을 교묘하게 뒤틀어서, 우리에게 도무지 잊기 어려운 이미지를 건네주었다.

〈젊은 뱀〉은 마틴 파의 그것처럼 간결하고 명쾌한 작업은 아니다. 작업 기간이 워낙 길어 〈알웃한 공〉, 〈비상국가〉, 〈좋은, 살인〉 등처럼 일관적인 미적 스타일을 지닌 연작이 되기도 어려웠을 것이다. 〈망각기계〉와 같은 거대한 스케일의 대작도 아니고, 〈남일당 디자인 올림픽〉처럼 일촉즉발의 첨예한 긴장감이 감돌지도 않는다. 여러 현장에서 채집한 사진의 편차는 꽤 크고, 여기에서 가시적인 주제의식을 해석해내기도 쉽지는 않다.

원래 이 사진들은 〈조류도감〉이라는 이름으로 만들어진, 노순택의 가장 오래 지속된 작업이다. 노순택은 이 연작에 〈젊은 뱀〉이라는 새로운 이름을 붙인 모양이다. 사진 찍는 이들이 뱀처럼 여기저기에 스멀스멀 기어들어간다는 뜻



일까? 도대체 뱀 같은 이들이 사진을 찍는다는 것은 무엇을 의미하는 걸까. 알 수 없다. 고민이 많은 이들은 원래 이해하기 어려운 결론에 도달하곤 한다. 어쨌거나 사진 찍는 행위에 대해 노순택만큼 계속, 계속, 계속, 계속 고민하는 작가는 보지 못했다. 그러므로 어쩌면 우리는 그 질문을 되짚어 올라가는 것으로 노순택의 사진을 좀더 깊게 이해할 수 있을지도 모른다.

생각해 보면 노순택은 처음부터 사진에 대해 질문하고 있었다. 작가 노순택의 '공식적인' 경력은 2004년 여름에 본격적으로 시작된다. <분단의 향기>라는 투박한 제목의 전시와 책을 들고 등장한 노순택은 그리 센세이셔널하지는 않았다. 전시와 책에 수록된 사진들은 잡다했다. 어떤 사진은 매체사진의 직설적인 프레임 안에 박혀 있는 것들이었고, 다른 사진들은 노순택 특유의 뒤틀린 블랙유머와 독특한 미적 감각을 이미 지니고 있었다. <분단의 향기>는 작가 노순택의 유전자 정보가 기록된 DNA와 같았다. 정치적인 주제 의식과 독특한 미적 감각, 윤리에 대한 강박, 매체사진가 특유의 작업방식 등은 훗날 다양한 방식으로 발현되어 훗날 '작가 노순택'을 직조할 것을 예고했다.

매체를 그만둔 지 삼 년이 지난 때였지만, <분단의 향기>에서의 노순택은 여전히 '매체사진가'처럼 보였다. 현실에 대한 강렬한 비판 의식과, 당면한 사회 현상의 역사적 맥락을 이해하려는 집착, 부조리를 알리고 사회적 참여를 이끌어 내려는 욕망과 강박이 사진에 그득하게 담겨 있었다. 하지만 한편으로 노순택은 자신의 사진에 대한 묘한 위화감을 느끼고 있었던 것 같다. 사진이란 건 어딘가 좋은 일은 아닌 것 같아, 내가 찍는 사진을 과연 믿을 수 있는 걸까? 마치 숙주 속에서 자라나는 나나니벌의 애벌레처럼, 그런 의심이 노순택의 사진 속에서 자라나고 있었던 것이다.

사실 그때나 지금이나 노순택의 작업 방식과 매체사진가들의 작업 방식이 그리 다르지는 않다. 그들은 거의 동일한 방식으로 작업할 것이고, 아마 현장에서는 서로 위화감을 거의 느끼지 못하면서 뒤엉켜 사진을 찍을 것이다. 그들은 언제나 터질 듯 과열음을 내는 우리 사회의 현장에 달려 들어가 분노에 떨며 셔터를 누른다. 폭력적인 시위진압이 이루어지는 서울의 밤거리에서, 강제 철거를 앞둔 평택 대추리에서, 백발이 성성한 늙은 신부가 악을 쓰며 전경과 맞서는 제주 강정마을에서 노순택은 사진을 찍어서 우리에게 보낸다. 우리는 그의 사진을 통해서 그곳에서 벌어지는 일들을 알게 된다. 전형적인 매체사진

의 기능과 효과다.

하지만 이런 사진이 우리의 세계와 일상을 부숴놓지는 않는다. 사진에 갇힌 비참함은 마치 힘줄과 뼈가 발려지고 잘 요리된 고깃덩어리 같다. 사진에는 피냄새와 비명소리가 없다. 우리는 클릭해서 사진을 담거나, 쉽게 책을 덮을 수 있다. 그러나 그들의 고통은 끝나지 않는다. 어쩌면 우리에게는 따뜻하고 아름다운 사진이 필요하듯이, 단지 참혹하고 비참한 사진도 필요한 것일지도 모른다. 한껏 분노한 다음에 일상으로 돌아갈 수 있도록.

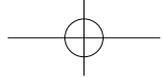
*

노순택은 사진을 찍으며 자신이 찍은 사진을 의심하는 독특한 인간이었다. 그는 거기서 멈추지 않고 좀더 깊은 곳으로 들어가 내가 찍은 사진을 당신은 정말로 믿는 거냐고 질문한다. 사진에 대한 이런 차가운 의심과 매체사진의 뜨거움 사이의 간격은 생각보다 더 멀다. 그 두 가지가 하나의 몸과 마음에 담겨 있 기란 대단히 어렵고 고통스러울 것 같다.

사실 ‘매체사진가’와 ‘사진을 매체로 사용하는 작가’라는 정체성은 사뭇 다르다. 매체사진가들은 자신이 든 카메라의 힘을 믿으면서 다른 이들이 사는 세계 속으로 거침없이 돌진해 들어간다. 그러나 이 뜨거운 사진들이 곧바로 예술이 될 수 있는 것은 아니다. 어딘가에 재현가능한 진실이 있고 사진을 통해 그것을 얻어낼 수 있다는 식의 믿음은, 미학적으로는 대단히 보수적이다.

한국 다큐멘터리 사진가들의 오랜 믿음처럼 사진의 목적이 삶을 담아내는데 있고, 기록에 충실한 순간 그것이 ‘예술성을 획득하는’ 것은 아니다. 예술은 획득당하는 상상이나 상패가 아니다. 예술은 본질주의가 아니다. 작가라면 사진이라는 매체의 영역과 한계에 대해 성찰하고, 사진이 생산해내는 ‘진실’이나 ‘기록’조차도 의심해야 할 것이다. 자신의 사진을 의심하고, 보는 이들에게 사고를 요구하면서, 거리를 달리는 노순택은 작가 노순택이 된다.

〈분단의 향기〉 이후 불과 두세 해 동안 작가 노순택은 고장난 소방호스처럼 격렬하게 요동치며 마구 사진을 토해냈다. 대단한 작업량이었다. 그의 특의작인 〈얕은 공〉과 〈비상국가〉, 〈붉은 틀〉이 거의 대부분 그때 만들어졌고, 〈조류도감〉과 〈국기사용법〉 등의 수많은 작업이 함께 진행되었다. 연작으로 묶이지 않은 작업까지 포함한다면 더욱 엄청난 분량이었을 것이다. 이것들은 하나



같이 매체와 예술 사이의 경계를 애매하게 맴도는 작업들이기도 했다.

예를 들어 보자. <알웃한 꿈>과 <비상국가>가 만들어진 2005년과 2006년의 평택 대추리는 서글웠다. 한미 양국의 '협의'와 국회 비준을 거쳐 미군부대 이전이 확정되었고, 주민들은 대를 이어 살아온 땅에서 난데없이 쫓겨나야 하는 처지가 되었다. 대다수는 토지수용을 거부하고 격렬하게 저항했으나, 국방부는 법원에 토지보상금을 공탁한 후 강제로 땅에 철조망을 치고 땅에 심은 작물을 포클레인으로 뒤엎으며 사람들을 내쫓았다. 농투성이들은 '공권력에 정면도전하는' 불순분자가 되었고, 노인들은 머리에 띠를 질끈 동여매고 대오를 이루었다. 한 뼘기 농토를 더 만들기 위해 대를 이어 맨손으로 갯벌을 파고 흙을 부으며 소금기를 빼려 발버둥쳤던 땅이었다.

그들은 고립되었다. 군과 경찰이 함께 대규모의 진압작전을 펼쳐 6백여 명을 연행했던 것은 2006년 5월 4일과 5일이었다. 대나무를 든 농부들을 상대로 수십 대의 블랙호크 헬기가 떴고, 포클레인을 앞세운 용역들과 공병대가 마을로 밀려들어왔다. 하필이면 어린이날에, 다른 아이들이 함박웃음을 지으며 선물을 조르고 있었을 바로 그 시간에, 어떤 아이들의 아버지와 삼촌들은 두들겨맞았고 학교는 부숴지고 말았다. 이려고도 감히 동시대를 입에 담을 수 있다는 말인가. 우리의 세계는 이토록 단절되어 있다. 한 달 뒤 우리는 아무 일도



2006 경기도 평택 대추리 대추분교



2006 경기도 평택 대추리

없다는 듯이 천연덕스럽게 붉은 악마가 되어 목이 터져라 월드컵을 응원하고 있을 것이었다.

이런 현장에서 노순택은 어떤 사진을 찍을 수 있을까? 만약 전형적인 다큐멘터리 사진가였다면 그는 우리에게 국가권력의 잔혹한 폭력, 선량하고 순박한 농부의 그렁그렁한 눈망울, 아이들의 천진난만함과 엄마들의 망연한 표정 같은 것을 사진을 통해 우리에게 보여주었을 것이다. 그렇다면 우리는 한껏 분노할 수 있었을 것이고, 어쩌면 눈물 한 방울 정도를 흘릴 기회로 삼았을 수도 있다.

물론 노순택의 사진들 중 그런 것들이 없는 것은 아니다. 과거에도 있었고, 앞으로도 있을 것이다. 하지만 <알웃한 공>과 <비상국가>를 구성하는 사진들 대부분은 도무지 우리에게 감정이입할 틈을 주지 않는다. 사진은 마치 블랙코미디의 가장 괴상한 부분을 정지시킨 장면들 같다. 노골적인 폭력과 슬픔은 좀처럼 등장하지 않고, 심지어 가해자와 피해자도 명확히 드러나지 않는다. 이

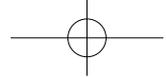


사진을 본 우리는 도대체 대추리의 전후사정을 알 수 없다. 우리에게 보이는 것은 단지 괴이하고 스산한 풍경들뿐이다. <알웃한 공>의 둥근 레이더는 먼 곳에서 뜨는 달처럼 우리를 바라보고, <비상국가>의 전경들은 마치 물려드는 갑각류들처럼 반짝이며 빛난다. 전경에게 포위당해 쓰러져 있는 농민들은, 너무나 선명해서 오히려 연극적으로 보인다.

노순택은 ‘에둘러’ 간다. 레이더와 대추리 풍경을 겹쳐보면서 동양화 같기도 하고 연극 같기도 한 사진을 찍으며 맴돈다. 대추리에 어린 딸과 아내와 함께 ‘위장전입’해서 사진관을 열고 마을 노인들의 영정사진을 찍는 활동가 노순택, 분노에 떨면서 뜨거운 저주와 비판의 문장을 써내려가는 저널리스트 노순택은, 독특하게도 카메라를 들 때만 이상한 행동을 하는 것이다. “황새울은 지금 공 타령할 때가 아니다”, 노순택은 자조적으로 푸념한다. 핑계도 댈다. “흰 공으로 먼저 갔지만, 흰 공과 함께 고단한 삶을 살아온 황새울의 농민들에게로 이야기가 흘러가기를 바랐다.”

노순택은 괴로웠던 것 같다. 이 사진들은 한편으로는 일반적인 다큐멘터리 사진과 비슷해 보이지만, 한편으로는 명백히 다르게 작동하고 있다. 다큐멘터리 사진가들의 작업 방식은 대체적으로 두 가지 믿음에 근거하고 있다. 사진 이미지가 ‘진실’을 기록할 수 있다는 믿음과, 세계의 참혹함을 우리가 사진을 통해 본다면 그것을 없애기 위해 행동할 것이라는 믿음이다. 그들은 자신의 믿음을 현실에 옮기며 자신의 윤리를 실천한다. 다큐멘터리 사진가들은 자신의 좁고 알팍한 층 안에서의 따뜻하고 무력한 삶에 익숙해진 많은 이들의 마음을 사진으로 강타한다. 그들이 안온한 삶에 머물지 않고 분노하도록, 세계의 단절과 맞서 연대하고 공감하도록 하는 것이 다큐멘터리 사진가들의 마지막 윤리적 목표다.

하지만 노순택의 윤리는 훨씬 더 복잡하게 뒤엉켜 있다. 그의 윤리는 두 가지 궤적을 그리며 공전한다. 첫째는 일반적인 매체사진가들과 마찬가지로, 뜨거운 현장을 기록해서 전해야 한다는 윤리다. 노순택은 열심히 현장에 달려가 악다구니들 사이로 카메라를 들이밀어야만 한다. 둘째는 그런 자신의 행위와 사진 매체의 한계를 의심하는 작가 노순택의 윤리다. 사진은 과연 기록할 수 있는가? 사진에 찍힌 만큼만 딱 기억하겠다는, 그런 망각의 도구이자 핑계는 아닌가? 안온한 곳에 앉아서 사진을 보는 것만으로 타인의 삶을 이해하는 것



이 가능한가? 그렇지 않다면, 우리는 단지 이미지를 통해 감동을 얻기 바라는 것이 아닌가? 과연 당신은 내 사진을 믿을 수 있겠는가?

이런 의심은 무망하다. 지금까지 해결된 적이 없었고, 앞으로도 그러할 것이다. 매체의 한계를 더듬는 문제의식이 노순택을 작가로 만들지만, 이것은 매체사진가 노순택과 불화한다. 사실 노순택의 작업이 흥미로운 것은, 그가 지닌 복잡하고 지독한 윤리적인 강박 때문이다. 윤리적인 강박이 있는 작가들의 작업이 그렇지 않은 작가들의 작업에 비해 훨씬 '재미있다'고 생각해 왔다. 예술의 사회적인 책무라든가, 예술가의 사회참여 의무라든가 하는 '지루한' 이유 때문은 아니다. 윤리적 강박이 있는 이들의 작업이 훨씬 '이상하기' 때문이다.

우리는 작업을 강력하게 끌어당긴다. 거기에 완전히 포획당하면 지루하고 피석피석한 사진으로 전락하고 만다. 그러나 윤리의 강박과 작가적 욕망, 남다른 미적 태도 등이 각각의 방향에서 작업을 끌어당기고, 작가가 그중 하나도 포기하지 못하고 안간힘을 쓸 때, 작업은 기괴하게 뒤틀리게 된다.

작가 노순택의 사진이 지닌 아름다움은 사실 윤리에서 나온다. 사진에 중독되어 있으면서도 사진을 믿어서는 안 된다고 생각하기 때문에, 노순택은 자신의 사진에 함부로 사람들이 감정이입하지 않도록 막아야 한다. 그러므로 보편적인 인간애를 강조하고 다른 세계의 사람들과 공감할 수 있다고 믿는 기존 다큐멘터리 사진의 미적 감수성을 차단한다. 그렇다고 해서 자신의 사진이 온전히 정치적·윤리적 목적에 복속된 프로파간다이기를 원하지 않는다. 그는 더 새로운 아름다움을 만들어내야만 하는 것이다.

노순택의 사진 중 뜨겁고 참혹한 현장에서 찍은 것들이 더 서늘하게 아름다운 것은 그 때문이다. 윤리의 인력이 더욱 강력하게 작용하기에, 여기에 끌려들어가지 않기 위해서 기를 쓰고 아름다움을 향해 나아가야 하는 것이다. 예를 들어 아이들과 부모의 모습을 찍은 <어부바>보다는 눈앞에서 사람이 죽어나갈 위기의 현장에서 만들어낸 <남일당 디자인 올림픽>의 어떤 사진들이 비교할 수 없을 만큼 더 아름답다. 하지만 물론 작업들의 편차도 그만큼 커진다. <남일당 디자인 올림픽>의 어떤 사진들은 대단히 아름답고 불길하지만, 인력을 이겨 내지 못한 어떤 사진들은 평범한 매체사진에 지나지 않게 된다.

노순택의 예리한 프레임링과 순간포착을 통해 국가폭력과 부조리는 그 어색하고 우스꽝스러운 민낯을 드러내며, 매체뿐 아니라 미술관에까지 자신의 볼

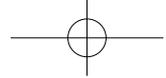


썩사나운 모습을 보이게 된다. 작가 노순택은 똑같은 질문을 계속 중얼거리며 끝없는 쳇바퀴를 향해 달린다. 보통은 그렇게까지 계속 고민하지 않는다. 사진을 찍는 이라면 한 번쯤 수잔 손탁과 존 버거를 읽는다. 그리고 사진이 과연 윤리적인 것인지에 대해 고민한다. 하지만 그리고 난 뒤에는 누구나 '결론'을 짓는다. 사진을 포기하거나, 현장을 떠나 자신의 미적 태도와 매체의 한계를 충분히 시험할 수 있는 '작가'가 되거나, 이러한 부작용에도 불구하고 세계의 고통을 알리는 일이 더 중요하다고 생각하는 '다큐멘터리 사진가'가 되거나 하는 것이다.

한번 앓은 이들은 다시 앓지 않는다. 살다 보면 예전의 뜨거운 질문들을 다시 만나기도 하지만, 이미 이것은 끝난 문제다. 예전에 겪은 작은 열병의 경험은 오히려 새로운 열병에 대한 면역력이 된다. 하지만 노순택은 계속 앓고 앓으면서 열에 들뜬 채 사진을 찍는다. 끊임없이 망설이며 현장을 맴돌며, 작가와



2009.1.20 아침 7시50분
서울 용산4 철거지구 남일당 빌딩



다큐멘터리 사진가 사이를 오간다. 이런 깊은 열병 앞에서는, '사진이 좋지 않은 것은 충분히 다가가지 않았기 때문'이라는 식의 다큐멘터리 사진의 전통적 클리셰는 한갓 허장성세에 지나지 않는다.

나는 예전에 노순택이 한국 사진의 어떤 최대치라고 썼다. 지금도 그렇게 믿는다. 노순택 앞에도 노순택은 없고, 노순택 뒤에도 노순택은 없을 것이다. 어느 누가 이런 무게의 고민을 가질 수 있다는 말인가. 그 다음에는 노순택이 계속 방향할 거라고도 썼다. 역시 마찬가지다. 속지 않는 자가 방향한다. 이제 와서 노순택이 모르는 척 사진에 속아줄 수도 없지 않은가.

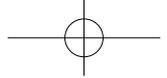
*

다시 이번 전시로 돌아가자. 그리고 다시 사진가들의 괴상한 모습을 바라보자. 그들은 미디어에서 그랬던 것처럼 아름답지도 영웅적이지도 않다. 우스꽝스러운 촬영 포즈를 취한 모든 사진가들의 사진이 노순택의 셀프 포트레이트인 것만 같아서 조금은 마음이 무겁다.

이 사진들의 결은 다른 작업들과 꽤 다르다. 노순택은 항상 프레임 건너편에 자신이 존재하고 있음을, 그리고 자신은 불편부당한 기록자가 아니며, 현장을 찍은 사진 역시 언젠가 현장을 뒤트는 거짓말을 할 수 있다고 말해 왔다. 이제는 사진이 생산되는 순간의 이상한 모습을 우리에게 보여주면서, 사고를 강요하고 있다. 예전의 작업들이 정치적인 장면들을 찍으면서 사진의 한계에 대해 예들려 말하고 있다면, 이 사진들은 사진 자체에 대해 직설적으로 말하면서 역으로 자신이 찍었던 현장사진들의 불완전성에 대해 사유하도록 한다. 굳이 별 생각 없는 사람의 손목을 잡아끌며 제조과정을 보여주고 싶어하는 순대공장 사장 같다. 자, 이래도 맛있게 먹을 수 있겠어? 좋은 취미는 아니다.

사실 생각해 보면 사진을 의심하면서 계속 사진을 찍는 행위 자체가 그의 심각한 사진중독 증상을 보여주는 것이라고도 할 수 있겠다. 그의 사진에세이인 《사진의 털》을 보면서 나는 노순택이 좋아하는 것이 사실은 사진에 대한 의심, 그 자체가 아닐까 하는 생각마저 들었다. 사진이란 얼마나 변화무쌍하고 변덕이 심하며, 그러므로 매혹적이지 않은가. 사진에 대한 의심 자체를 좋아하지 않는다면 이렇게 계속 중독자처럼 찍고 쓰고 할 수 있을까.

작가로서 사진중독자가 지닐 수 있는 장점은 아마 엄청난 작업량일 것이다.



순간을 포착하는 노순택의 작업은 엄청난 작업량이 있어야 완성되는 것이기도 하다. 매체사진과는 꽤 다른 방식으로 작동하는 사진을 만들어내는 노순택은, 매체사진가의 단련된 빠른 손과 엄청난 작업량을 활용해서 작가가 되는 드문 케이스이기도 하다.

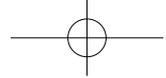
그러므로 노순택은 쉽게 지치거나 고갈되지는 않을 것이다. 단절된 세계는 계속 파열음을 일으키며 빼격거릴 것이고, 원한다면 노순택은 계속 거리를 달릴 수 있을 것이다. 노순택은 여전히 자신이 분단의 현실 때문에 카메라를 들고 방황하는 거라고 믿으면서 아름답고 괴상한 사진들을 계속 만들어낼 것이다.

노순택은 쉽게 변하지 않는 종류의 인간이다. 심지어 2013년에 출간된 《어부바》의 도록 맨 앞에도 “핵전쟁의 전운이 감도는 / 2013년 한반도의 봄 / 한가하게 어부바 타령이나 하고 있다니”라고 썼다. 2006년의 〈알웃한 공〉의 서문과 거의 비슷한 구조의 말이고, 2004년의 〈분단의 향기〉와 비슷한 세계관이다. 참으로 변치 않는 성격이고 황소 같은 믿음이다. 예전에 노순택과 비슷한 믿음을 가지고 있었던 이들은 대부분 ‘분단의 현실’의 자리에 ‘신자유주의와 세계화’라든가, ‘자본주의의 구조적 모순’ 같은 것들을 끼워넣은 것 같다.

그러므로 작가 노순택 역시 쉽게 고갈되지는 않을 것이다. 심지어 통일이 되고 남북한이 빠르게 동질화되는 일이 벌어진다고 하더라도, 우리의 세계에는 여전히 문제가 많을 것이다. 디지털 네트워크를 통해 빛의 속도로 유통되고 소비되는 사진 역시 예전보다 더욱 강력한 믿음과 불신을 만들어낼 것이다. 이 모든 것들은 작가 노순택이 사용하는 재료 같은 것이다.

그러나 점점 강한 자극을 원하는 중독자 노순택이 과연 이런 것들로 만족할 수 있을까. 흰머리를 날리며 현장을 뛰어다닐 때도 지금과 똑같은 사진을 찍으며 흡족해하고 있을까. 생각이 변하지 않기 때문에 작업이 다르게 변하는 경우도 많다. 생각보다 노순택의 사진은 꽤 많이 달라졌다. 칼날처럼 빠르고 날카로웠던 스냅 연작인 〈좋은, 살인〉과 의심할 여지가 없는 대작 〈망각기계〉 이후의 노순택은 어찌 예전처럼 장난스럽지가 않다. 사진의 톤과 컬러가 가벼워졌고, 〈알웃한 공〉이나 〈비상국가〉 때처럼 블랙코미디 같은 농담을 늘어놓지도 않는다. 요즘의 노순택의 사진은 예전보다 훨씬 처연하게 느껴진다.

어쩌면 〈젊은 뱀〉은 노순택이 오랫동안 만지작거리다 내놓은 카드 같은 것일 지도 모르겠다. 노순택의 손에 남은 카드는 얼마나 될까? 사진이 만들어지는 현



장의 괴상함에 대해 직접적으로 우리에게 보여준 뒤에는 무엇을 보여줄 생각일까? 망연한 질문이지만 노순택이 쉽게 멈추지는 않을 거라고 나는 생각한다. 낼 수 있는 카드가 모두 떨어졌을 때 진짜 게임이 시작된다. 더는 갈 곳이 없을 때 진짜 여행이 시작된다. 더 중독될 수 없는 순간에 진짜 중독이 시작된다.

처음에는 이 글을 형식과 내용이 함께 진보할 것을 요구하는, 나를 포함한 비평가들의 무책임에 대해 쓰아붙이며 마무리하고 싶었다. 그런 순간이 대체 언제 오기라도 했었다는 말인가. 과연 올 수 있으리라 믿는가. 고작 러시아 아방가르드의 짧은 순간 같은 것을 자랑스럽게 늘어놓으면서, 작가들 앞에서 거드름만 피우고 있는 것이 아닌가. 하지만 글을 쓰면서 마음이 달라졌다. 작가 노순택 본인이 그러겠다는데 어떡할 것인가. 사진의 내용과 형식의 진보에 대해 정작 자신이 중독되어 있는데 다른 방법이 있는가. 그러므로 수잔 손탁을 읽고 조용히 카메라를 내려놓았던 우리 낙오자들은, 앓는 작가 노순택의 우스꽝스럽지만 치연한 뒷모습을 함께 조용히 바라보도록 하자. ㄹ



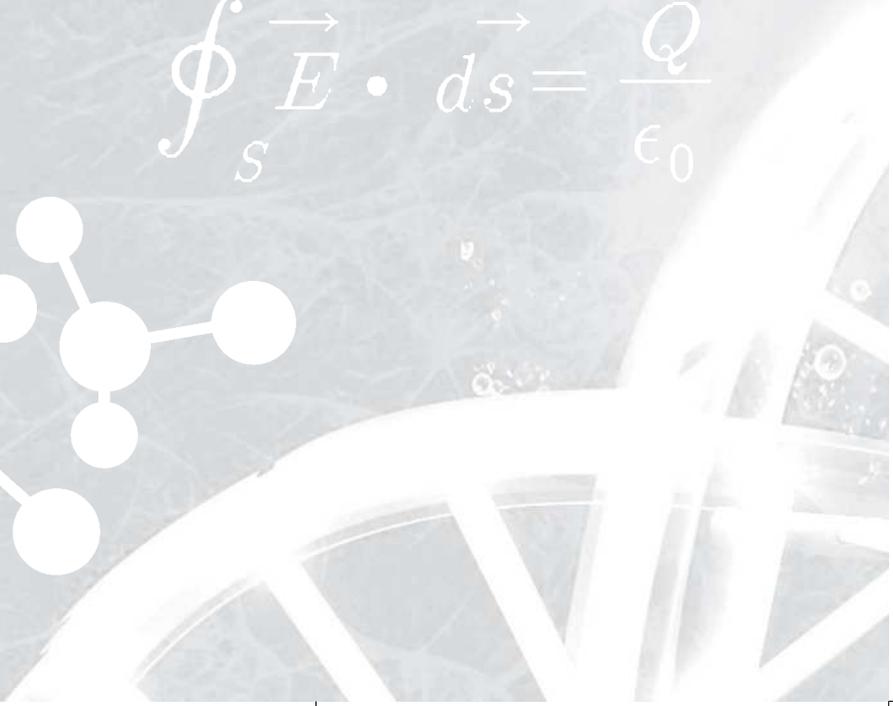
과 학 과 인 간

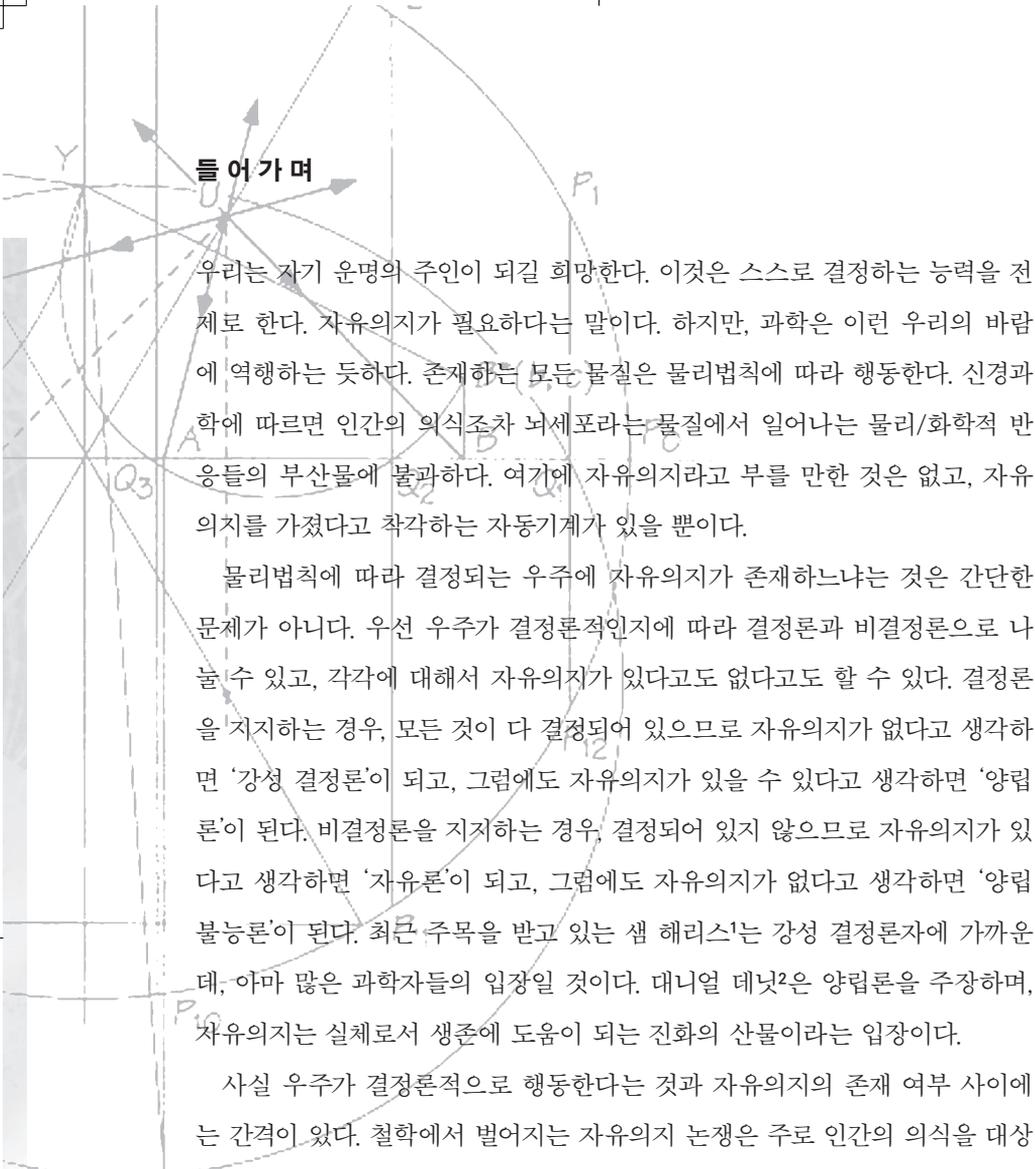
/ 김상욱

부산대학교 물리교육과 교수

자유의지의 물리학

$$\oint_S \vec{E} \cdot d\vec{s} = \frac{Q}{\epsilon_0}$$





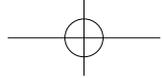
들어가며

우리는 자기 운명의 주인이 되길 희망한다. 이것은 스스로 결정하는 능력을 전제로 한다. 자유의지가 필요하다는 말이다. 하지만, 과학은 이런 우리의 바람에 역행하는 듯하다. 존재하는 모든 물질은 물리법칙에 따라 행동한다. 신경과학에 따르면 인간의 의식조차 뇌세포라는 물질에서 일어나는 물리/화학적 반응들의 부산물에 불과하다. 여기에 자유의지라고 부를 만한 것은 없고, 자유의지를 가졌다고 착각하는 자동기계가 있을 뿐이다.

물리법칙에 따라 결정되는 우주에 자유의지가 존재하느냐는 것은 간단한 문제가 아니다. 우선 우주가 결정론적인지에 따라 결정론과 비결정론으로 나눌 수 있고, 각각에 대해서 자유의지가 있다고도 없다고도 할 수 있다. 결정론을 지지하는 경우, 모든 것이 다 결정되어 있으므로 자유의지가 없다고 생각하면 '강성 결정론'이 되고, 그럼에도 자유의지가 있을 수 있다고 생각하면 '양립론'이 된다. 비결정론을 지지하는 경우, 결정되어 있지 않으므로 자유의지가 있다고 생각하면 '자유론'이 되고, 그럼에도 자유의지가 없다고 생각하면 '양립불능론'이 된다. 최근 주목을 받고 있는 샘 해리스¹는 강성 결정론자에 가까운데, 아마 많은 과학자들의 입장일 것이다. 대니얼 데닛²은 양립론을 주장하며, 자유의지는 실체로서 생존에 도움이 되는 진화의 산물이라는 입장이다.

사실 우주가 결정론적으로 행동한다는 것과 자유의지의 존재 여부 사이에는 간격이 있다. 철학에서 벌어지는 자유의지 논쟁은 주로 인간의 의식을 대상으로 하는 것이다. 이 경우 결정론의 문제는 뇌에 국한하여 적용해야 한다. 우주가 비결정론적이라도 의식을 만들어내는 뇌의 물리적 과정이 결정론적이라면 결정론적 관점에서 자유의지를 다뤄야 한다. 이것은 의식이 뇌의 물리/화학적 작용에 불과하다는 기계론적 관점을 지지하는 경우에만 유효하다. 뇌신경학자로 대표되는 많은 과학자들의 입장이기도 하다. 하지만, 의식에 비물질적인 측면이 있다면 결정론에 대한 논의는 우주 전체로 확장되어야 한다.

이 글에서는 자유의지에 대한 철학적 문제보다는 이와 관련된 두 가지 물리적 문제를 주로 다루고자 한다. 첫째 물리학적 관점에서 우주가 결정론적으로 행동하는가 하는 문제, 둘째 물리학 특히 양자역학에서 자유의지의 역할이 무엇인가 하는 문제다.



고전역학적 결정론

뉴턴의 고전물리학은 결정론적이라 알려져 있다. 운동을 기술하는 미분방정식을 풀어써 보면 어느 한 순간의 위치와 속도를 알 때, 바로 다음 순간의 위치와 속도를 구하는 형태로 나타낼 수 있기 때문이다. • 우주가 결정론적이라는 것은 이와 같이 물리량들이 시간에 대한 점화식** 형태로 주어져 있다는 것만을 의미한다. 초기조건이 주어지면 점화식은 스스로 굴러가며 다음 값들을 구해 간다. 이렇게 고전역학의 우주는 자동으로 진행되는 기계와 비슷하다. 따라서 시간에 대한 미분방정식으로 표현된 물리법칙들이 기술하는 물리량들은 결정론적이다.

결정론적 측면에서 볼 때, 점화식은 두 가지 범주로 나뉜다. 일반항이 존재하는 유형(I)과 존재하지 않는 유형(II)이다. 유형(I)의 경우 초기조건이 주어지면 곧바로 모든 순간에 대한 답을 즉각 알 수 있다.*** 하지만, 로지스틱 사상(logistic map)과 같은 점화식은 혼돈(chaos)이 일어난다고 알려져 있어 유형(II)에 해당한다.**** 유형(II)의 경우 점화식 자체가 존재한다는 점에서는 결정론적이지만, 일반항을 알 수 없다는 점에서 그 예측가능성은 제한된다. 임의의 항을 알아내기 위해서는 첫번째 항에서부터 계산해 나가는 수밖에 없기 때문이다. 유형(II)는 결정론의 입장에서 미묘한 질문을 제기한다. 미래는 분명 결정되어 있으나 그것을 알려면 거기까지 가보아야만 한다. 이 경우 예측할 수 없는 미래가 결정되어 있다는 것은 무엇을 의미할까?

혼돈뿐 아니라 존 콘웨이의 생명게임과 같은 복잡계도 유형(II)의 점화식에 해당된다. 생명게임은 세포 자동자(cellular automata)로 구현되는데, 많은 점화식들의 집합이라고 보면 된다. 세포 자동자가 흥미로운 것은 대니얼 대닛이 지

- 뉴턴의 운동법칙은 미분방정식으로 나타내면 $F = m \frac{dv}{dt}$ 이다. 여기서 무한소 Δt 대신 유한한 Δt 를 생각하면 $v(t + \Delta t) = v(t) + \frac{F(t)}{m} \Delta t$ 로 다시 쓸 수 있다.
- 점화식이란 수열의 항 사이의 관계식을 말한다. 예를 들어 1씩 커지는 수열은 $a_{n+1} = a_n + 1$ 과 같이 나타낼 수 있다.
- $a_{n+1} = a_n + 1$ 의 일반항은 $n \geq 1$ 일 때 $a_n = a_1 + n - 1$ 로 주어진다.
- 로지스틱 사상의 점화식은 $a_{n+1} = r(a_n - a_n^2)$ 로 주어진다. a_n 을 n 의 함수로 나타낼 수 없다.

적했듯이 생명현상과 비슷한 행동을 보인다는 점이다. 여기서 생명이라는 개념의 사용은 세심한 주의가 요구된다. 엄밀히 이야기하면, 무언가 계속 복제해 내는 듯 보이는 패턴이 나타날 뿐이다. 이것을 자유의지의 전조로 보려는 것은 다소 무리가 있다는 생각이다. 많은 물리학자들은 이것이 실제 생명이나 자유의지에 가깝다는 데 의문을 가지고 있다.

실제 우리가 사는 세상은 유형(II)의 점화식에 가깝다. 너무 복잡하여 미래를 예측하기가 거의 불가능하다는 말이다. 결정되어 있으나 예측할 수 없다면 미래에 벌어지는 사건에 대해 자유가 있다고 해도 괜찮은 걸까? 대니얼 데닛은 그렇다는 입장이다. 그렇다면 이 자유는 우리의 주관적 무지에서 기인하는 것이 된다. 혼돈계의 미래 예측은 먼 미래로 갈수록 기하급수적으로 어려워진다. 하지만 가까운 미래는 어느 정도 예측가능하다. 이 때문에 일기예보를 할 수 있는 것이다. 유형(II)의 무지는 과학기술이 발전함에 따라 줄어든다. 자유의지의 영역이 미래를 예측하는 과학기술 정도에 의존한다는 말이다. 물론 무한한 정확도로 측정하고 무한히 빠른 속도의 컴퓨터를 가진 존재에게라면 유형(II)의 불확실성은 문제가 안 된다. 하지만, 자유의지 문제는 인간의 의식이 주된 대상이므로 인간이 가진 능력의 한계까지 생각하는 것이 타당하다.

결국 유형(II)를 근거로 하는 양립론자라면 자유의지에 대해 다소 실용적인 입장이 될 수밖에 없다. 가까운 미래에 대해서 자유의지란 없다. 많은 것들이 예측가능하기 때문이다. 하지만, 먼 미래의 일에 대해서는 예측이 불가능하므로 자유의지가 있다고 볼 수 있다. 이런 임기응변적인 관점을 갖지 않는다면, 유형(II)를 근거로 양립론을 주장하는 것은 무리다.

양자역학적 비결정론

물리량이 결정론적이라는 것과 우주가 결정론적이라는 것에는 차이가 있다. 고전역학의 경우 뉴턴의 운동방정식이 기술하는 것은 위치와 속도뿐이다. 위치와 속도만 알면 우주를 완전히 기술하는 것이 가능할까? 고전역학은 그렇다는 입장이고, 따라서 우주는 결정론적이다. 하지만 양자역학은 이 지점에서 차이가 있다.

양자역학은 슈뢰딩거의 파동방정식으로 기술된다. 이 식은 뉴턴의 방정식



에서와 같이 점화식 형태로 쓰는 것이 가능하다. • 파동함수도 결정론적으로 정해진다는 뜻이다. 하지만 파동함수는 뉴턴방정식과 달리 위치나 속도를 바로 주지 못한다. 위치나 속도를 가질 확률만을 기술한다. 더구나 위치와 속도를 동시에 기술할 수도 없고, 둘 중에 하나를 골라 그것에 대한 확률만을 기술할 수 있다. 이 때문에 “양자역학은 상태의 기술에서는 결정론적이지만, 위치나 속도와 같은 물리량을 기술하는 데는 비결정론적이다.”라고 하이젠베르크는 주장했다. 위치와 속도를 중심에 두고 있는 고전역학의 기준으로 보면 양자역학은 분명 비결정론적이다. 이 때문에 미치오 가쿠 같은 물리학자들은 자유의지가 존재할 수 있다고 주장한다.³

양자역학이 비결정론적이라고 해서 곧바로 자유의지가 존재할 수 있다고 하는 것은 위험하다. 인간의 의식에 초점을 두고 자유의지를 생각한다면, 의식에 양자역학의 비결정론적 측면이 기여하는 바가 있는지 검토해야 하기 때문이다. 로저 펜로즈는 신경세포 내에서 양자역학의 중첩(superposition)이 중요한 역할을 할 수 있다는 제안을 했다.⁴ 하지만 아직까지 그 실험적 증거를 찾았다는 보고는 없으며, 주류 과학계는 부정적인 입장이다. 양자역학은 비결정론적이지만, 뇌는 고전역학적으로 작동되므로 결정론적이라고 봐야 한다는 뜻이다.

양자역학적 확률은 고전통계역학에 나오는 확률과 근본적인 차이가 있다. 고전통계역학의 확률은 우리의 주관적 무지에서 비롯된다. 예를 들어 동전을 던지면 앞면이 나올지 뒷면이 나올지 알지 못하기 때문에 확률로 기술한다. 만약 강력한 컴퓨터를 가진 물리학자가 있다면 동전의 초기조건, 중력, 마찰력 등을 고려하여 뉴턴방정식을 풀 수 있다. 이로부터 앞면이 나올지 뒷면이 나올지 예측할 수 있다. 이 물리학자에게 동전던지기는 확률 문제가 아니다. 하지만 양자역학의 확률은 우리가 결과를 예측하는 것이 원리적으로 불가능하다는 전제에서 나온다. 동전을 던지고 관측했더니 앞면이다. 관측하기 직전 동전의 상태는 무엇일까? 앞면이라고 답하면 틀린다. 측정 전에는 결과에 대해 전혀 알 수 없다. 측정하는 순간 앞면이 된 것이다. 양자역학의 코펜하겐 해석이다. 양자역학

• 슈뢰딩거 방정식 $i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t} = H\psi$ 을 점화식으로 쓰면 $\psi(t + \Delta t) = \psi(t) + \frac{1}{i\hbar} H\psi(t) \Delta t$ 이 된다.



적 확률은 진정한 의미의 비결정론이며, 객관적 무지에서 비롯된다.

미래에 대해 본질적으로 정확히 알 수 없다고 자유가 있는 것일까? 짜장면을 먹을지 짬뽕을 먹을지 결정하는 문제를 생각해보자. 빛의 편광을 측정하여 수평방향이면 짜장면, 수직방향이면 짬뽕을 먹기로 하자.(편광이 무엇인지는 우리의 논의에서 중요하지 않다. 다만 편광이라는 것이 양자역학적 대상이라 측정하기 전에 무엇이 나올지 전혀 알 수 없다는 것만 알면 충분하다.) 이 경우 결정은 완전히 무작위로 이루어진다. 여기에 자유의지가 있다는 것이 무슨 뜻일까? 그냥 무작위로 짜장면이나 짬뽕이 정해졌을 뿐이다. 이 상황을 무슨 의도가 있는 것으로 간주하여 자유의지가 존재한다고 주장할 수도 있을 것이다. 하지만 이것이야말로 과학적 근거가 없는 형이상학적 개념 부여에 불과하지 않을까?

EPR 역설과 벨 부등식 그리고 자유의지

20세기 초 양자역학은 우리에게 결정론적 자연관을 포기하도록 만들었지만, 20세기 중반 양자역학은 이보다 더 심각한 질문을 던진다. 양자역학의 비결정론을 거부하던 아인슈타인이 EPR 역설[●]을 제기한 것이다. 여기서 위치나 속도와 같은 물리량들이 가져야 할 기본 성질로 실재성(reality)이라는 것이 제시된다. 어떤 물리량이 실재적이라면 측정되기 전에 그 값이 정해져 있어야 한다는 것이다. 양자역학에서 측정 전에 물리량은 정해져 있지 않으므로 이런 정의는 이미 양자역학과 모순을 일으키는 것처럼 보인다. 양자역학에서는 측정이 대상에 영향을 주기 때문에 물리량들이 실재적이지 않다. 이 측정 중의 영향이 대상의 물리량들을 교란시키게 되는데, 그 결과 불확정성 원리가 나온다.^{●●}

하지만 EPR의 주장은 미묘하다. EPR은 불확정성 원리의 제약을 우회하기 위해 측정하고자 하는 대상을 직접 관측하지 않고 간접적으로 측정하는 방법

- 이 역설을 제기한 아인슈타인(Einstein), 포돌스키(Podolsky), 로젠(Rosen)의 첫 글자를 따서 EPR 역설이라 부른다.
- 위치와 운동량(질량에 속도를 곱한 것)을 동시에 정확히 측정할 수 없다는 양자역학의 핵심원리. 위치 측정 과정이 운동량을 교란시키기 때문이다. 운동량을 측정할 때는 위치가 교란된다. 이 때문에 양자역학에서는 확률적 기술만이 가능하다.

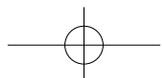


을 제안한다. 아이디어를 간단히 설명하면 이렇다. 상자에 흰 공과 검은 공이 들어있다고 하자. 둘 중에 하나를 꺼내어, 색을 보지 않은 채 멀리 가져간다. 여기서 멀다는 것은 천문학적으로 먼 거리를 의미한다. 가져간 공의 색을 확인했더니 흰 색이다. 그렇다면 이 순간 상자에 남은 공은 검은 공이 된다. 상자 안에 남아 있는 공의 색은 실재적이라 할 수 있다. 측정하기 전에 그 결과가 결정되어 있기 때문이다. 상자 안의 공은 측정되지 않았으므로 측정에 의한 교란과 상관없다.

여기서는 공의 색깔을 고려했지만, 공의 위치나 속도를 가지고도 비슷한 상황을 만드는 것이 가능하다. 한 쪽 공의 위치를 측정하면 다른 공의 위치를 아는 식이다. 그러면 멀리 떨어진 곳에서 무엇을 측정했는지에 따라 상자 안에 있는 공의 위치나 속도가 실재적이 될 수 있다. 물리량의 실재성이 멀리 떨어진 다른 물체의 측정결과에 의존한다는 것은 이상하지 않은가? 이것이 EPR 역설이다. 문제는 또 있다. 양자역학에 따르면 측정하는 순간 공의 색깔이 결정된다. 측정 전 물리량에 대해 아무것도 알 수 없기 때문이다. 멀리 떨어진 곳에서 측정하는 바로 그 순간, 상자 안에 있는 공의 색이 결정된다. 하지만, 이것은 특수상대성이론의 가정에 위배된다. 빛의 속도보다 빠른 정보전달을 허용하기 때문이다.

이 역설들의 해결은 간단하다. 양자역학의 비결정론을 포기하는 것이다. 모든 물리량이 항상 결정되어 있다면 선택에 따른 실재성 역설은 바로 사라진다. 공을 상자에서 꺼낼 때 이미 어느 공이 선택되었는지 결정되므로, 멀리 가서 관측해 봐야 이미 정해진 색을 확인하는 것이다. 따라서 빛보다 빠른 정보의 전달 따위는 없다. 결국 양자역학이 이야기하는 확률은 고전확률과 같은 것으로 우리의 무지를 반영할 뿐이라는 결론이 된다. 양자역학에 확률이 필요불가결하다면 아직 우리가 놓치고 있는 무엇인가가 있다는 의미다. 우리가 아직 모르는 이것을 숨은 변수(hidden variable)라 부른다. 하지만 숨은 변수가 정말 존재하는지에 답하는 것은 원리상 불가능해 보인다. 양자역학의 코펜하겐 해석이 맞는지, 숨은 변수가 존재하는지에 상관없이 동일한 결과가 나오기 때문이다.

1964년 존 벨은 <EPR 역설에 대하여>라는 논문을 통해 놀랍게도 숨은 변수의 존재 여부를 판별할 수 있는 간단한 부등식을 제시한다. 이 부등식을 얻기 위해서는 두 가지 가정이 필요하다. 첫째, 모든 물리량들이 항상 정확한 값



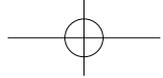
을 갖는다. 둘째, 물리량들은 국소(局所)적으로 영향을 주고받는다. 첫번째 조건은 실재성에 대한 가정으로 숨은 변수가 있음을 의미한다. 두번째 조건은 국소성이라 불리는 것인데, 빛보다 빠른 정보전달이 없음을 의미한다. 이 두 가정을 한데 모아 ‘국소적 실재성(local realism)’이라 부른다.

벨의 부등식은 국소적 실재성이 만족되는 모든 상태에 대해 만족되는 부등식이다. 놀랍게도 양자역학은 아주 특별한 상태에서 부등식이 위배된다고 예측한다. 대표적인 예가 ‘벨 상태’인데, 양자역학적으로만 존재할 수 있는 상태다.● 이제 물리학자는 실험적으로 부등식의 위배 여부를 판별하여 EPR 역설 문제에 과학적으로 답을 할 수 있게 된 것이다. 1982년 알랭 아스페는 벨 상태에 있는 두 개의 광자를 이용하여 벨의 부등식이 위배됨을 실험적으로 보인다. 이는 우주가 국소적 실재성을 갖지 않는다는 것을 의미한다. 논리적으로는 국소성이나 실재성 둘 중 하나만 틀려도 충분하다.

벨의 부등식을 얻기 위한 가정에 빠진 것이 하나 있다는 사실이 나중에 밝혀진다. 실험자가 원하는 물리량을 자유롭게 선택하여 측정할 수 있다는 것이다. 예를 들어 공의 색깔을 측정할지 공의 크기를 측정할지 마음대로 정할 수 있다는 뜻이다. 벨은 이것이 너무 당연하여 가정할 필요도 없다고 생각했다. 하지만 이것이 바로 자유의지의 존재를 가정하는 것이다. 최근 물리학자들은 이 가정을 ‘측정독립(measurement independence)’이라는 용어로 부른다. 우주가 국소적 실재성을 갖더라도 측정독립 가정을 깨뜨리면 알랭 아스페의 실험결과를 설명할 수 있다. 따라서 벨 부등식의 위배는 세 가지 가정 가운데 하나가 틀렸음을 의미한다. 실재성, 국소성, 측정독립성(또는 자유의지)이 그것이다. 아직까지 이 가운데 어느 것이 틀린 것인지 알아낼 수 있는 방법은 알려지지 않았다.

측정독립 혹은 자유의지와 관련하여 최근 중요한 이론적 성과가 있었다. 벨의 부등식에 숨은 변수가 존재하는지, 그러니까 양자역학의 해석이 맞는지 질

● 벨 상태는 수학적으로 $\frac{1}{\sqrt{2}}(|\pm\rangle - |\mp\rangle)$ 로 표현된다. 두 개의 공 이야기로 하면, 하나가 +면 다른 하나가 -가 되는 상태라는 뜻이다. 다만 하나가 +이고, 다른 하나가 -인 것과 하나가 -이고 다른 하나가 +인 것이 50퍼센트의 확률로 동시에 존재하는 상태다.



문하는 것이다. 하지만 양자역학 그 자체가 완벽한 것인지는 알 수 없다. 2011년 로저 콜벡과 레나토 렌너는 교묘한 방법으로 양자역학이 완벽함을 증명한다.⁵ 우선 양자역학을 확장한 더 진보된 이론이 있다고 가정한다. 그리고 그런 이론에서 얻어지는 추가적인 정보가 양자역학이 주는 정보보다 많지 않다는 것을 수학적으로 증명한 것이다. 여기서 강조하고 싶은 것은 이 증명에서 저자들은 단 하나의 추가적인 가정을 한다. 바로 측정독립성이다. 자유의지의 유무가 양자역학의 완결성과 관련이 있다는 뜻이다. 만약 실험자가 자유롭게 실험장치를 선택할 자유를 가지지 못한다면 양자역학이 불완전할 여지가 생긴다.

나 오 며

고전역학은 결정론적이다. 혼돈이나 복잡계가 갖는 비결정론적 특성은 객관적인 것이 아니라 주관적인 무지의 산물이다. 따라서 자유의지와 관련한 논의를 고전역학적 틀 내로 국한한다면, 엄밀한 의미에서 자유의지가 없다는 결론에 도달하기 쉽다. 양자역학은 비결정론적이다. 하지만, 두 가지 이유에서 자유의지에 대해 역시 부정적인 결론으로 이끈다. 첫째, 완벽하게 무작위적인 결정을 자유의지라고 부르는 것이 어떤 의미인가? 둘째, 뇌는 양자역학이 아니라 고전역학의 결정론으로 설명된다. 이같이 물리학은 자유의지에 대해 대체로 부정적이다. 하지만 자유의지가 없다면 양자역학의 완결성에 의심이 생길 수 있다는 최근 연구결과는 상황을 다소 복잡하게 만들고 있다. 물리학자가 자유의지를 버리기는 쉬워도 양자역학을 버리기는 어렵기 때문이다. ㉠

- 1 샘 해리스, 《자유의지는 없다》, 배현 옮김, 시공사, 2013.
- 2 대니얼 데닛, 《자유는 진화한다》, 이한음 옮김, 동녘사이언스, 2009.
- 3 미치오 카쿠, 《평행우주》, 박병철 옮김, 김영사, 2006.
- 4 로저 펜로즈, 《우주, 양자, 마음》, 김성원 외 역, 사이언스북스, 2002.
- 5 R. Collbeck and R. Renner, Nature Communications 2, 411 (2011).



미디어연구자, 문학평론가.
저서로 《우애의 미디어올로지
: 잉여력과 로우테크(low-tech)로 구상하는 미디어
운동》 등이 있다.

‘사운드스케이프 문화론’이란 무엇인가?

‘소리’의 싸개(包)

아이린 테일러 브로드스키(Irene Taylor Brodsky) 감독의 〈히어 앤 나우(Hear and Now)〉(2007)에는 태어날 때부터 청각장애인이었던 노부부가 등장한다. 두 사람은 감독의 친부모인데, 어머니의 음악 취향이 인상적이다. 진동으로 출렁거리는 헤비메탈 음악을 즐기는 그녀의 소리 세계는 비청각장애인들만큼이나 풍부한 경험으로 가득차 있다. 귀가 아니라 피부로 느끼는 소리 세계였다.

‘소리의 문화’를 연구하려면 청각(聽覺)의 문제에 집중해야 한다고 생각했던 나에게 이 장면은 충격적이었다. ‘소리’는 들리기만 하는 게 아니었다. 몸을 휘감는 보이지 않는 싸개(包)가 다름아닌 ‘소리’였다. ‘소리의 싸개’라는 기준에서 본다면, 청각 장애와 비장애의 차이는 구분될 수 없었다. 또한 ‘소리의 싸개’는 소리 세계를 체험하는 몸의 특이성과 분리해서 생각할 수 없다. 지지부진했던 연구에 결정적인 전회가 이뤄진 순간이었다. ‘소리’에 관한 연구를 ‘듣기’에서 ‘진동’의 차원으로 확장하고, 귀에 집중된 청각기관에서 몸 전체로 범위를 넓힐 수 있게 되었다.



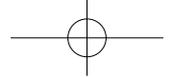
히어 앤 나우(Hear and Now, 2007)

이 다큐멘터리에서 가장 극적인 순간은 인공 달팽이관 시술 이후의 상황이다. 이 일로 감독의 어머니는 예상치 못한 고통을 겪는다. 애초에 그녀가 시술을 결심한 이유는 귀로 듣는 세계가 궁금했기 때문이었다. 하지만 인공 달팽이관이 전하는 소리를 그녀의 뇌는 제대로 구분하지 못했다. '듣는 소리'는 신경을 긁는 극심한 스트레스 상황의 연속이었다. 평소 즐겨들었던 노래는 소름끼치게 불쾌한 소리였고, '듣는 일'로 인해 그녀를 둘러싼 일상적 사물의 질서가 낮설고 기괴한 세계로 돌변했다. 시술 이후의 상태가 그녀에게는 청각 장애였다. 결국 정상적인 생활을 하기 위해 인공 달팽이관의 전원을 꺼야 했다.

이 장면을 보면서 연구의 방향을 한 가지 더 수정할 수 있었다. 몸이 바뀌면 소리의 세계도 바뀐다. 인공 달팽이관 이식만이 아니라, 미디어 수용의 다양한 상황마다 몸은 크고 작은 변화를 겪는다. 미디어는 동물적 신체에 덧씌워진 사회적 신체이며, 소리 세계에 변용을 일으키는 복잡한 함수를 생성한다. 사운드스케이프 문화론의 출발점이 정해지는 순간이었다.

관계의 울림

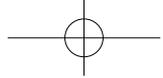
울림을 체험한다는 것은 청각의 문제이자, 피부로 전해지는 촉각의 대응이면서,



시각을 비롯한 모든 감각과 상호반응하는 공감각적 변이, 그리고 시대인식의 총체와 밀접하게 연관된 인지적 얽힘의 과정 전체를 아우르는 현상이다. 일상적으로 경험하는 소리 세계는 듣기도 전에 외부 세계에 존재하는 물리 현상들의 총체가 아니다. '소리'를 귀와 신경계, 뇌로 연결된 청각의 메커니즘에만 한정짓지 않아야 한다. 환경과 신체의 접점이자 울림의 또다른 수용체인 피부만 하더라도 몸 전체의 내외부(内外部)를 휘감고 접혀 기관들을 잇닿게 한다. '소리'는 몸 전체에서 울린다. 세계와 몸이 상호작용하는 관계망의 울림이 '소리'다.

청력 장애를 앓았던 에디슨은 축음기 테스트를 위해 치아를 써야 했다고 한다. 에디슨의 소리 세계에서 축음기의 탄생은 턱뼈의 골전도 진동을 지각하는 일과 함께 준비됐던 것이다. 청각 장애인과 비장애인은 자신만의 소리 세계에서 살아갈 수 있는 근원적 능력을 청각기관의 이상 여부와 상관없이 공통으로 갖고 있다. 도리어 내가 듣는 '그 소리'를 누구도 똑같이 경험할 수 없다는 점에서 모두가 특별한 청각 장애인임을 자부할 만하다. 각자의 소리 세계에서 사람들은 평생을 살아간다.

웁스퀼(J. v. Uexkull)은 모든 생물의 종에는 각자에게 고유한 '환경세계(umwelt)'가 있다고 했다. '소리'의 관점에서도 '환경세계' 개념은 매우 중요한 참조점이다. 그는 동물이 지각에서 행동으로 이행하는 과정을 음악의 대위법으로 설명한다. "구조화된 발달의 멜로디들은 환경세계 속에서 만나게 되는 다른 주체들의 멜로디로부터 모티브를 빌린다."¹ 웁스퀼의 '환경세계'는 단순히 지리적 장소만을 의미하지 않는다. 어떤 동물이 환경에서 획득하는 물리화학적 요소 일체를 뜻하지도 않는다. 훨씬 더 포괄적인 범주에서 어떤 동물에게 유의미한 것들의 총체야말로 '환경세계'이며, 이곳에서 생명은 대상이 의미의 운반체(주체에 의해 대상에 부여되는 의미)로 변하게 되는 환경세계와의 기능환(技能環) 관계를 맺게 된다. 환경세계의 동물은 인과관계의 힘들에 의해 조절된 기계론적 대상이 아니라 의미 세계에 정주하는 주체인 것이다. 지각에 연동된 감각기관과 운동기관의 종류와 구조는 각각의 종마다 달라서, 진드기에게는 진드기의, 파리에게는 파리의 환경세계가 있다. 인간의 환경세계를 둘러싼 각종 미디어 장치 역시 변인이 된다. 어떤 울림을 만들어내는 장치들이 소리 세계에 속해 있는가? 그 장치들에 이어진 사회 정치 경제의 연결망은 소리 세계에 어떻게 반응하도록 영향을 끼치고 있는가? '미디어', '소리', '신체'는 사



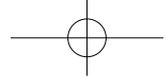
운드스케이프 문화론을 구성하는 핵심적인 세 꼭짓점이다.

‘soundscape’라는 조어(造語)는 영미권에서조차 사용된 지 반세기밖에 되지 않았다. 한국어에서뿐 아니라 외국어에서도 아직 외국어나 마찬가지로 낯선 단어다. 하지만 짧은 역사임에도 ‘소리’에 대한 다양한 생각이 이 단어에 속속 담기고 있다. 머레이 샤퍼(R. Murray Schafer)의 《사운드스케이프(The Soundscape: The Tuning of the World)》(1977)가 발표된 이래로, 건축, 도시, 조경, 음향, 심리, 인류학, 철학 등 폭넓은 분야에서 이 단어를 차용하고 있다. 대개 엄밀한 개념적 통일 없이 다채로운 맥락에 섞여 있지만, 이질적인 생각과 섞여 창발적으로 거듭나는 이 단어의 불확정성은 ‘소리’의 속성을 닮았다.

‘sound’를 앞서 재정의한 ‘소리’로 옮긴다면, ‘scape’는 어떻게 접근해야 할까? ‘scape’는 그 자체로 풍경(風景), 경치(景致)를 뜻하는 단어일 뿐 아니라, 조류의 깃몸, 땅속 뿌리에서 나오는 꽃줄기, 곤충의 촉각근(觸覺根)을 의미하기도 한다.[•] 후자의 용례를 따른다면 ‘soundscape’는 ‘소리의 몸’으로 의역할 수 있을 것이다.

화행론에서 언어는 외부적 실재를 반영하기 위해 존재하는 것이 아니라 어떤 일이 발생하도록 사용하는 것임을 강조한다. 그렇다면 ‘사운드스케이프’로는 어떤 일이 일어나게 할 수 있는가? ‘사운드스케이프’는 끊임없이 변화하며 새로운 무엇인가가 약동하는 ‘소리’의 역동적 장이다. 여기서 인간의 위치는 무대의 중심이라기보다는 일련의 무대장치(미디어)를 여닫는 데 필요한 경첩에 더 가깝다. 사운드스케이프는 그림 속의 풍경(landscape)처럼 구체적인 형상과 특정한 배치 속에 멈춰 있지 않다. 이 세계의 핵심적인 구성력은 진동과 울림, 움직임과 휴지, 빠름과 느림, 정동과 강도이다. 음악이 사운드스케이프의 성질을 이해하는 가장 대표적인 예일 것이다. 그러나 음악적인 것만이 사운드스케이프의 전부는 아니다. ‘소리’는 귀에 수용되는 말소리, 자연의 소리, 소음뿐 아니라 물질 세계로부터 심적 세계로의 변환과 두 세계가 얽혀 분간불가능

• 더듬이 기저로부터 첫번째 마디 부분을 ‘scape’, 즉 촉각근(觸覺根)이라고 부른다. 더듬이의 모든 마디는 외부정보를 파악하는 기능을 갖춘 탁월한 안테나이자 레이더다. 자기(磁氣) 감응, 몸의 방향과 움직임 감지, 근육의 움직임 조정, 공기의 유속 측정, 그리고 소리를 감지할 수 있다. 곤충의 감각 기관은 전신에 편재해 있고 고막도 갖추고 있어서, 온 몸으로 전달되는 감각 정보를 입체적으로 분석할 수 있다. S. S. 스티븐스·프레드 바르쇼프스키, 《소리와 귀》, 한국일보 타임-라이프, 1980, 74쪽 참고.



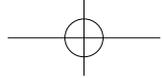
해지는 과정 일체를 포함한다.

시각 중심주의 너머의 카오스모스

몸은 기관별로 미리 결정된 기능을 반복하는 기계가 아니다. 신체 능력은 기관들을 횡단할 수 있다.● ‘소리’ 또한 시각과 무관한 개념이 아니다. 본다는 것은 듣는 것과 마찬가지로 상호연결된 몸 전체로 하는 일이다. 하지만 근대 이래의 시각중심주의는 본다는 행위에 가득채워진 경험의 전체성을 소홀히 여기게 했다. 그 전체성의 핵심은 무엇보다도 나와 ‘함께, 지금, 여기’를 살아가고 있는 무수히 많은 존재에 대한 인식이다. 시각중심주의는 그 모든 관계성을 압도할 수 있는 주체의 특권적 위상을 부각한다.●● 대상은 주체의 시선을 따라 위치뿐만 아니라 의미까지 부여받는다. 시각중심주의는 근대적 주체 생산의 핵심 기제이자, 경멸받고 배제당하는 타자를 생산하는 인식 장치인 것이다.●●●

그렇다고 시각중심주의의 비판적 메타 항에 손쉽게 청각을 놓을 수도 없다.

- 대표적으로 피부는 눈의 시각 시스템과 다른 형태로 빛에 대응한다. 짧은 파장(자외선)에서는 각질층의 방어막 회복이 늦어지고, 긴 파장(적외선)에서는 방어막 회복이 빨라진다. 가시광선에서도 색에 따라 반응이 달라진다. 눈에서도 촉각이 가능하다. 대표적인 예로 우리는 질감을 볼 수 있다. 벨벳의 부드러움, 바위의 단단함은 만지지 않아도 질감을 예상할 수 있다. 이렇게 새로운 촉각적 질을 보는 능력은 과거에 경험한 다른 직물들과의 접촉 그리고 시각-촉각 피드백을 끊임없이 제공하는 운동이 좌우한다. 우리는 새로운 특정 질감을 보기 전에 이미 질감 일반을 알아야 한다. 그러나 일단 질감을 일반적으로 볼 수 있으면, 닿지 않아도 눈만으로도 질감을 직접 볼 수 있다. 덴다 미쓰히로, 《제3의 뇌》, 장연숙 옮김, 열린과학, 2009, 40~42쪽, 브라이언 마수미, 《가상계: 운동, 정동, 감각의 아쌍블라주》, 조성훈 옮김, 갈무리, 2011, 275~276쪽 참고.
- 마틴 제이(Martin Jay)는 근대의 ‘시각 체제(scopic regime)’를 지배한 이념이 르네상스의 원근법과 데카르트 철학이 결합한 ‘데카르트적 원근주의(Cartesian perspectivism)’였음을 비판했다. 주체/객체, 심/신, 영혼/물질과 같은 근대 데카르트 철학의 이분법은 근대의 수많은 문제점을 낳았다.(마틴 제이, 〈모더니티의 시각 체제들〉, 할 포스터 엮음, 《시각과 시각성》, 최연희 옮김, 경성대학교출판부, 2004 참고.) 시각을 가장 지배력 있는 감각으로 숭상했던 데카르트주의의 적자들은 모더니스트들이었다. 건축가 르코르뷔지에(Le Corbusier)의 어록에서도 노골적인 시각중심적 찬탄을 찾아볼 수 있다. “나는 삶 속에 존재한다. 오직 내가 볼 수 있는 한”, “나는 부끄러워하지 않는 눈이며 그런 상태인 채로 남아 있다. 모든 것은 그 눈 안에 있다.”, “우리는 이해하기 위해 또렷하게 볼 필요가 있다.”, “나는 당신이 눈을 뜨기를 촉구한다. 눈을 떴는가? 당신은 눈을 뜨도록 훈련받았는가? 어떻게 눈을 뜨는지는 아는가, 자주, 혹은 언제나 눈을 뜨는가?”(주하니 팔라스마, 《건축과 감각》, 김훈 옮김, Spacetime, 시공문화사, 2013에서 재인용.) 그리스 철학과 건축에서 시작되었던 시각적 편향의 인식론적 순환은 20세기 건축예술에서 완결되었다고 해도 과언이 아니다.
- 푸코의 《감시와 처벌》은 이 문제를 다루고 있다. 이 책에서 그가 분석한 ‘파놉티콘(일방 감시장치)’은 ‘봄-보임’의 결합을 분리시키는 대표적인 장치였다. “권력을 행사하는 사람들의 광채에 의해 모습을 드러내는 권력 대신에 권력이 적용되는 대상을 교묘한 방식으로 객체화하는 그러한 권력이 들어선 것이다.” 파놉티콘에 구현된 시선과 권력의 메커니즘은 사회 전반에 스며들어 규율 사회와 감시사회를 낳았다. 미셸 푸코, 《감시와 처벌》, 오성근 옮김, 나남출판, 2005, 338쪽.

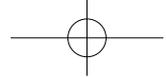


청각이야말로 시각중심주의를 성립시키는 긴요한 축이기 때문이다.● 시각중심주의를 성립시키는 인지적 구성 안에는 전(全) 감각의 강도(強度)와 역학 배분에 더해, 정치·경제·사회·문화의 각종 장치(dispositif)가 연계돼 있다.● 담론, 제도, 철학적 명제, 법, 학교, 군대, 감옥에서 라디오, 텔레비전, 스마트폰에 이르는 온갖 장치들이 특정 감각에 중심성을 부여하고 행동 능력의 범위를 주체성 안에 밀어넣어 규격화한다.

오늘날까지도 시각중심주의는 미디어환경과 사회구조의 변화에 따라 갱신을 거듭하며 맹위를 떨치고 있다. 여러 버전의 사회적 신체가 시각중심주의의 라벨에 묶여 있다. 개별 감각의 경합이 아니라 신체를 연결망으로 이해하는 일은 시각중심주의뿐 아니라 사운드스케이프를 이해하는 데도 필수다. 특히 미디어는 새로운 실존의 연결망을 구성하는 가장 위력적인 매개변수다.

미디어환경의 역사적 변화와 더불어 '사회적 신체'인 몸도 변화한다.2 장치들을 잇는 연결망은 미디어 대(對) 미디어, 미디어 대 몸, 몸 대 몸, 장치들의 연결망 대 연결망 등으로 어지럽게 분기한다. 몸은 장치들이 헤쳐모이는 '마디 교점(node)'이자 재매개하는 생체 미디어이기도 하다. 예를 들어, 수용자가 라디오를 통해 어떤 메시지를 청취한 뒤, 글로 옮겨적거나, 전화를 이용해 누군가의 귀에 전할 수 있다. 입에서 입으로 귀에서 귀로 이어지는 소문이나 풍설(風說)의 사운드스케이프로 옮겨가면 확산 범위와 속도는 견잡을 수 없게 되기도 한다.●● 이 과정에서 메시지의 내용이 왜곡되거나 축소될 뿐 아니라, 내용 없이 정념만 증폭돼 집단적인 전이를 일으키는 현상도 가능하다. 이것은 언어를 통한 커뮤니케이션과 담론의 문제일 뿐 아니라 몸 대 몸이 공명하는 감성과 감

- 시각적 근대성은 시각 이외에도 청각, 후각, 촉각 등 여러 감각의 총체적 계발과 함께 이뤄졌다. 미디어 테크놀로지의 급속한 발전에 의해 가능했던 감각의 총체적 근대화는 새로운 신체성의 도래와 욕망의 재구조화를 의미하는 것이었다. 천정환, 《대중지성의 시대》, 푸른역사, 2008, 281쪽.
- 아감벤은 푸코의 '장치' 개념에 내재한 핵심적인 내용의 세 가지를 다음과 같이 정리했다. ① 장치는 그 이름에 언어적이든 비언어적이든 잠재적으로 무엇이든지 포함하는 이질적 집합이다. 장치 자체는 이런 요소들 사이의 네트워크이다. ② 장치는 늘 구체적인 전략적 기능을 갖고 있으며, 늘 권력관계 속에 가입된다. ③ 장치 그 자체는 권력관계와 지식관계의 교차점에서 생겨난다. 조르조 아감벤, 《장치란 무엇인가》, 양창렬 옮김, 난장, 17~18쪽.
- 1910년대 식민지 조선의 풍설과 소문의 문화가 여기에 해당한다. 전기적 미디어 환경이 아직 형성되지 않던 시기, 신체는 소문을 전파하는 강력한 (재)매개자였다. 권보드래, 《1910년대, 풍문의 시대를 읽다》, 동국대학교출판부, 2008, 15~44쪽 참고.



수성의 차원을 묻는 일이다.

오늘날 자본과 국가가 미디어환경의 주도권을 쥐고 있다. 그 영향력은 갈수록 더 강력해지고 있고, 새로운 사회적 신체의 발명도 그들이 주도하고 있다. 속속 출시되는 각종 미디어 상품은 지금껏 인지하지 못했던 낯선 보기, 듣기를 가능케 한다고 광고한다. 하지만 실상은 경쟁적으로 소비를 부추기는 동어반복의 연속이다. 지금 시대의 신체는 패턴화된 제한된 동작의 연속, 즉 소비에 필요한 행동을 주로 반복하는 기계를 닮아가고 있다.

사운드스케이프 문화론은 신체의 능력을 구속하는 일체의 조건들을 비판할 문학·역사·철학·예술의 성과를 찾아낼 것이다. 그리하여 본다는 것, 듣는다는 것의 의미를 시각과 청각의 카테고리에 배분하는 것이 아니라, 상호연결된 몸 전체의 카오스모스로 되돌리고자 한다. 사운드스케이프에서 우리는 또다른 무엇이 될 수 있을까?

미디어 격변기의 사회적 신체

신체와 미디어의 관계를 상징적으로 보여주는 사진 세 장이 있다. 장 텡겔리(Jean Tinguely)의 키네틱 아트(사진 1)[●], 대통령 기자회견을 앞두고 백악관 잔디 위에 설치된 한 때의 마이크로폰(사진 2), 그리고 제5대 대통령 취임선서를 하는 박정희 대통령의 사진(사진 3)이다. 이 셋은 '사회적 신체' 개념을 공통적으로 설명하고 있다.

'사회적 신체'란 인간-비인간-물질장치-비물질장치들이 이루는 근방(近傍)의 합을 의미한다. 텡겔리의 기계에서는 장치들이 결합하고 교체할 때마다

- 인용된 장 텡겔리(1925~1991)의 작품은 <뉴욕에의 경의(Homage to New York)>(1960)이다. 뉴욕의 쓰레기 더미에서 수집한 오래된 피아노, 낡은 인쇄기, 자전거 바퀴, 자동차의 클랙스, 선풍기 등을 모아 조립한 이 기계 구조물은 불을 내뿜으며 스스로 움직이며 요란한 소리를 내다가 산산조각이 나버렸다. 그는 들뢰즈와 가타리의 열렬한 지지를 받는 예술가이기도 했다. 두 사람은 텡겔리를 이렇게 평가했다. "한 기계는 다수의 동시적 구조를 작동시키고 그것들 사이를 횡단한다: 첫째 구조는 자신에 대해 기능하지 않고 오직 둘째 구조 속에서만 기능하는 요소를 적어도 하나 포함하고 있다. 텡겔리는 이 놀이를 본질적으로 유쾌한 것으로서 제시한다. 이것야말로 기계의 탈영토화의 과정, 그리고 가장 탈영토화된 부분으로서의 기계기술자의 입장을 확보하는 것이다." 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 《앙띠 오이디푸스》, 최명관 옮김, 민음사, 1994, 574쪽. 번역은 영역본을 참고해 일부 수정했음.

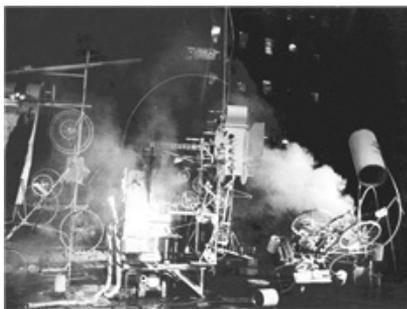
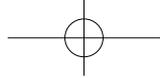


사진 1



사진 2



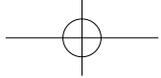
사진 3

새로운 움직임, 진동, 소음이 생겨난다. 이것은 기계들의 다양체이면서 사운드스케이프이다. 몸도 각종 가전제품, 교통수단, 주거 형태, 통신과 전기 환경 등이 뒤얽힌 거대한 연결망의 일부다. 사진 2와 3에서 볼 수 있듯, 대통령의 사회적 신체는 마이크로폰과 방송장비, 전력장치 등에 연결되어 있다. 그의 음성은 전파를 통해 전국으로 확산돼 사운드스케이프를 이룬다.

그런데 대통령의 음성에 연결된 장치의 구성에서 배제된 것들은 무엇일까? 텅겔리라면 배제된 기계들만을 모아 대통령의 음성을 압도할 소음을 만들 법하다. '사회적 신체' 개념 역시 제도화된 기능을 원활히 작동시키는 연결만이 아니라, 그 기능을 고장낼 수 있는 다른 구성, 몸의 억압된 역능을 활성화시킬 수 있는 방법을 함께 모색한다. 하지만 대통령의 몸은 들쭉치더라도, 고장나면서 새롭게 거듭날 수 있는 사회적 신체를 용납할 준비가 되어 있긴 한 걸까?

엄청난 수의 기계가 다양한 리듬과 속도로 군무(群舞)를 반복하는 생활권에서 일상은 이뤄진다. 이 무리에 가장 최근에 합류한 미디어는 스마트폰이다. 사운드스케이프 문화론이 인간 몸의 특이성에 주목할 수 있게 된 계기에는 스마트폰의 충격이 주효했다. 이 미디어가 뒤바뀌놓은 것은 무엇이고, 결코 바꾸

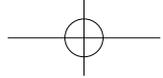
- 기계비평가 이영준은 '기계'를 어떤 성질을 중심으로 뭉치고 흩어지는 유동적인 것으로 정의했다. 그래서 '상호기계성(intermachinity)'은 기계들의 얽힘에서 가장 중요한 성질이다. "하나의 텍스트가 상호텍스트성(intertextuality)의 성질을 가지고 다른 텍스트를 지칭하기도 하고 참조하기도 하며, 하나의 주체가 다른 주체와 상호주체성(intersubjectivity)의 관계를 맺고 있듯이, 기계는 상호기계성(intermachinity)을 통해 다른 기계와 얽혀 있다. 하나의 기계는 혼자서 존재하거나 기능하는 것이 아니라 다른 기계를 참조하기도 하고 부정하기도 하는 관계 속에 있는 것이다. 냉장고, 텔레비전 등의 전기 기구는 전기를 생산하는 시스템과 참조 관계에 있다. (중략) 상호기계성은 기계들이 원래 의도된 대로 순탄하게 작동하는 방식뿐 아니라, 기계들 사이의 간섭에 의해 예상치 못한 반응을 일으키는 식으로 나타나기도 한다." 이영준, 《기계산책자》, 이음, 2012, 10~11쪽.



지 못한 사회의 구조적 관성은 무엇일까? 가장 많이 바뀐 것은 사회 전 영역에 걸쳐 촘촘히 이어진 정보환경의 네트워크다. 새로운 환경에서 새로운 생활방식이 생겨난다. 인터넷 접속과 검색 능력은 누구나 일정 수준 이상 준비하고 익혀야 할 범상한 일이 되었다. 스마트폰을 휴대하지 않으면 분리불안을 느끼는 이들도 부지기수인데,● 정보화 사회를 살아가는 이들의 기본습성이라고 체념해야 할 지경에 이르렀다. 해부학적인 구조가 아니라, 행동 능력의 차트를 비교하고 사람과 사물 간에 작용하는 정념의 강도에 기준해 몸을 진단해 보자.● 지금의 인간은 이전 시대의 미디어 환경에서 살던 인간과 다른 몸으로 변신했으며, 도래할 또다른 조건들과 상호작용하고 있다. '사회적 신체'라는 관점에서 인간의 몸은 텅겔리의 작품처럼 미디어(기계)와 더불어 변신을 거듭하고 있다. 타인과 함께 동시대를 살아가고 있다는 감각도 스마트폰의 디스플레이 창을 통해 재매개된다. 하지만 미디어 환경이 급변한다 하더라도 살아 움직이는 우리의 몸에 가장 직관적인 영향력을 미치는 미디어는 인간의 몸뚱이다. 신체는 그 자체로 재매개하는 미디어이기 때문이다. 감성과 감수성이 사회적으로 공명을 일으키고 증폭되는 현상은 인간 신체의 재매개 과정을 통해 강화된다.

어떤 장치가 '국민미디어'가 된다는 것은 국민 단위의 집단적 신체에 새로

- '분리불안'이란 의존하고 있는 어떤 대상으로부터 떨어져 있는 것에 대한 불유쾌한 신체적·심리적 상태를 말하는데, 유아들에게서 흔히 볼 수 있는 반응이다. 유아는 생후 6~7개월이 되면 엄마를 알아보고, 엄마에게서 심리적인 안정을 찾으려고 한다. 그래서 다른 것을 탐험하다가도 곧바로 엄마를 다시 찾는다. 그런데 오늘날의 비디오-전자 세대는 어머니보다 기계로부터 더 많은 말을 배우는 세대다. 부단히 말하고 보여주는 언어기계들이 어머니를 대신할수록 이들 세대는 언어학습과 정서적 신체 간의 관계가 점점 더 적절하지 못한 경향이 있는 틀에 갇히게 된다. 스마트폰에 대한 분리불안 증상은 이 장치에 대한 유별난 매혹과 중독의 문제가 아니라 디지털 추상과 사회적 소통 일반의 가상화 현상과 밀접한 관계가 있다. 프랑코 베라르디 비포, 《봉기: 시와 금융에 관하여》, 유청현 옮김, 갈무리, 2012, 112~117쪽 참고.
- 예를 들어 하루 열두 시간씩 눈발을 갈아야 하는 말과 소가 있다. 이들에게는 집과 일터 그리고 몇몇 쉼터 사이를 오가는 길 외에 다른 환경은 허락되지 않는다. 일평생 같은 장소를 맴돌며 비슷비슷한 노동을 반복할 수밖에 없는 '이 말'과 '이 소'는 과연 다른 동물이라고 할 수 있을까. 두 동물의 행동 능력의 범위는 엇비슷한 상태다. 반대로 온종일 경기장을 달리며 훈련과 시합을 반복해야 하는 경주용 말과 경주용 개가 있다. 이들 역시 축사와 경기장 외에 다른 세계는 철저히 차단되어 있다. 일평생 경기장을 달려야 하는 말과 발을 매는 말이 같은 종이라는 이유 하나로 동류로 취급될 순 없다. 경주용 말과 경주용 개 역시 마찬가지다. '능력'은 생물학적 분류표가 아니라, 어떤 존재가 실제 살아가는 삶의 디테일한 사건들과 관계망으로부터 분리해 판단할 수 없다. 《스피노자의 철학》에서 들뢰즈는 다음과 같이 말했다. "우리는 어떤 사물(동물 또는 인간)을 그것의 형태에 의해서, 그것의 기관들이나 그것의 기능들에 의해서 정의하지도 않고, 그것을 주체로서도 정의하지 않을 것이다. 우리는 그 사물을 그것이 실행할 수 있는 정도(변용)에 의해서 정의하게 될 것이다." 질 들뢰즈, 《스피노자의 철학》, 박기순 옮김, 민음사, 1999, 188~189쪽.



은 미디어가 결합해서 특유의 신체성을 공유하며 사회화되는 일이다. 국민이라면 당연히 알아야 할 정보, 국민다움의 정념으로 수렴되는 어떤 대상과 사건을 향한 슬픔과 기쁨, 애도와 열광이 미디어를 통해 확산된다. 스마트폰이 국민미디어가 되면서 그 속도와 리듬, 네트워크의 밀도는 극한에 다다랐다. 스마트폰이 보급률과 영향력 모두에서 국민미디어의 단계를 넘어 전세계인의 휴대품이 되기까지 채 5년도 걸리지 않았다.³ 지난날 미국에서 라디오가 국민미디어의 지위에 걸맞은 대중성에 도달하는 데 장장 30년이 걸린 것과 비교한다면, 스마트폰이 우리 몸의 한 자리를 파고들어 온 속도는 가히 충격적이다.⁴ 30년에 걸쳐 서서히 익숙해지는 사회적 신체는 전후(前後)의 변화상을 쉽게 잊어버린다. 그러나 채 5년도 걸리지 않아 사회와 몸을 뒤바꿔버린 미디어 환경의 대격변은 집단적 망각을 동반하기엔 너무 빨랐다. 스마트폰의 초고속 성장은 이전 시대의 국민미디어를 비판적으로 상대화시키는 미디어사의 임계점이다. 지금의 미디어 환경 변화는 스마트폰만의 예외적 도약이 아니라 라디오와 텔레비전, 퍼스널 컴퓨터, 휴대폰으로 이어지며 서서히 영향력과 대중화의 속도를 높여온 역사적 결과물이기 때문이다.

또한 스마트폰은 앞선 국민미디어의 기술을 집약하고 있다. 이 장치는 라디오이면서 텔레비전이기도 하고, PC이자 전화이기도 하다.⁵ 스마트폰에는 국민미디어의 역사가 한몸에 담겨 있다. 그러나 이 임계점의 시효조차 얼마 남지 않았다. 스마트폰은 수년 내에 새로운 기기에 밀려 구미디어의 지위로 밀려나게 될 것이다. 다가올 국민미디어는 이른바 ‘입는 컴퓨터(wearable computer)’

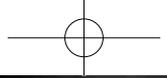
- 한국의 인구 대비 스마트폰 보급률은 2007년 0.7퍼센트, 2008년 0.9퍼센트, 2009년 2.0퍼센트였지만, 2010년부터 14.0퍼센트로 급격하게 증가한 이후, 2013년에는 73퍼센트를 기록해 보급률 세계 2위에 올랐다. 전체 인구 4명 중 3명이 스마트폰을 사용하고 있는 셈이다. 1위는 두바이가 속한 아랍에미리트연방으로 한국과는 근소한 차이인 73.8퍼센트를 기록했다. 한국의 스마트폰 보급률은 세계 평균 보급률인 22퍼센트보다 3.3배나 높고, 5위를 기록한 노르웨이(67.5퍼센트)보다도 10퍼센트 이상으로 앞선 수치다. 세계 스마트폰 보급률은 2009년 5퍼센트에 불과했지만 지난 4년간 13억 대의 스마트폰이 보급되면서 4년 만에 네 배로 증가했다. 구글의 <Our Mobile Planet>에서 48개 국가의 스마트폰 보급률과 사용 현황을 확인할 수 있다. <http://think.withgoogle.com/mobileplanet/ko> 참고.
- DMB는 ‘재매개(remediation)’의 총집합체라 할 수 있다. DMB는 화면의 크기가 작고 움직이는 창이라는 인터페이스의 한계를 갖고 있음에도 이를 극복하기 위해 기존의 미디어들이 발전시켜 온 문화 인터페이스 관습들을 거의 대부분 차용하고 있는데, 이런 점에서 재매개의 궁극적 모습을 보여준다고 할 수 있다. 이재현, 《모바일 미디어와 모바일 사회》, 커뮤니케이션북스, 2004, 60~65쪽 참고.



로 불리는 제품군으로 세대교체되리라 예상된다. 신체와 네트워크 환경을 잇는 기본 접속점이 스마트폰의 경우 손과 눈, 귀에 집중됐다면, 입는 컴퓨터의 단계에 이르러선 몸 전체로 접속점이 확장될 것이다.⁴ 미디어 환경은 또다시 격렬한 변화를 앞두고 있다. 새로운 미디어 격변기에 우리 몸을 둘러싸고 벌어질 변화의 압박에 대응할 방법을 찾아야 할 때다.

사운드스케이프 문화론은 작금의 임계점을 파악하는 데 무관할 수 없다. 이전 시대에 없었던 어떤 사회적 신체가 미디어 환경 변화와 함께 생겨났을까? 반대로 사라진 신체는 무엇일까? 과거에서 오늘날까지 계보를 잇고 있는 사회적 신체는 무엇일까? 다시 말해 몸만들기의 역사를 소리 세계에서 좇는 사유의 모험이 사운드스케이프 문화론이다. ㉠

- 1 슬야콥 폰 위스킬, 《동물들의 세계와 인간의 세계》, 정지은 옮김, 도서출판b, 231쪽.
- 2 Friedrich Kittler, *Discourse Networks, 1800/1900*, Translated by Michael Metteer with Chris Cullens, Stanford University Press, 1990. 새로운 미디어의 도입과 함께 환경 전체의 변화를 고찰한 미디어 생태학의 대표적인 저작이다.
- 3 마뉴엘 카스텔, 《네트워크 사회의 도래》, 김목한 · 박행웅 · 오은주 옮김, 한울아카데미, 2003, 462쪽.
- 4 임태훈, 〈잉여력과 로우테크로 구상하는 미디어 운동〉, 《문화사회》(2013년 7월호), 문화연대, 32-34쪽. 이 글은 문화사회연구소가 주관한 〈기술 · 정보문화연구와 분석의 지층들〉 콜로키움(2013. 5. 24.)에서 발표한 원고이기도 하다.



사유의 행로

사쿠라이 다이조
櫻井大三

지금 쓰이지 않은 글일 수도 있다.
여기서 쓰이지 않은 글일 수도 있다.
하지만 그 글이 그때 거기에만 속할까.
그때 거기에 충실히 속할 수 있었다면,
지금 여기서도 살아움직일 수 있지 않을까.
어떤 글은 시대를 반영하지 않는 게 아니라
시대를 거스르고 시대와 불화를 겪는다.
반시대적이어서 진정 시대적이다.
당시의 반시대성은 지금 동시대적으로 작용하려 한다.

그 글을 불러온다.

사유는 다시금 행로에 나선다.



/ 사쿠라이 다이조

극단 '곡마관'
 '바람의 여단'
 '아전의 딸'을 창설하고
 해산하며 40여 년간
 텐트연극을 하고 있다.

상상력의 아질, 텐트극장

텐트극장이란 무엇인가? 이렇게 묻는다면 상상력의 아질(긴급피난소)라고 답하면 된다.

증식하고 성숙하는 자본이 부유(富裕) 환상으로 거리를 덮쳐 도시는 매일 밤 극장으로 변모한다. 도시를 살아가는 사람들은 생활의 다양한 국면에서 적절한 퍼포먼스를 요구받고 자신이 부유한 것처럼 행세하기를 강요받는다. 휘황찬란하고 시끌벅적한 거리 속에서 어디다 뒀는지 까먹은 짐짝처럼 텐트극장은 오도카니 가난하게 존재한다. 하지만 그것은 들에 피는 한 송이 꽃조차 될 수 없다. 텐트극장은 한 송이 꽃을 피워낼 뿌리조차 갖고 있지 않다.

텐트연극은 부유의 몸짓을 악무한적으로 반복하는 거리에 맞서 빈곤의 몸짓을 반복하며 연기하는 것이 아니다. 부유 사회의 한복판에서 이물로서 솟아 있는 게 아닌 것이다. 텐트극장이 거리 속에 설치되면, 분명 그것은 존재한다고 말할 수 있다. 하지만 도시의 일부를 구성하지는 않는다. 도시 안에 있으면서 도시 내부에는 없다. 왜냐하면 텐트극장은 공간적 개념이 아닌 시간적 개념으로만 존재하기 때문이다.

텐트극장은 어떤 긴급성을 요하는 시간의 띠에서만 거주한다. 더구나 '지역'처럼 일순 도래했다가 일순 망각되는 유의 일이다. 그렇다, 일이다. 사물이면서 그것은 사건이다. 그것은 '있는' 것이 아니라 '일어나는' 것이다.

텐트극장으로는 거리 속에서 거처를 찾지 못한 상상력이 모여든다. 환상이 아닌 상상력이다. 환상이라면, 극장 도시 속에 이미 설치된 각종 극장이 수용



해낼 것이다. 환상이 개별성을 보다 심화하면 정신병원에, 집단성을 요구하면 종교시설에 각각 수용될 것이다.

상상력은 신체적인 것이다. 공간이 아니라 시간 속에 거주하는 신체다. 이렇게 말할 때의 시간이란 크리스토포콜로미의 직선적 시간감각도, 동양적 원형을 지닌 윤회전생의 시간감각도 아니다. 성장하거나 줄어들거나 과잉으로 부풀어오르거나 사라지거나 하는, 우리가 통상 체험하는 시간감각이다.

상상력은 이처럼 당연한 시간에 거하고 있다. 그것은 우리의 신체처럼 흔하며 어디에든 있고 언제라도 있을 터이나, 어떤 긴급성이 요구될 때만 역시 그것은 발동한다.

긴급성이란 엄습해오는 각박한 현실을 말한다. 거기에 저항해야만 할 때, 그런데도 저항의 거점을 갖지 못한 때 아질의 존재가 부상해온다. 텐트극장 역시 그러한 아질의 한 형태다.

따라서 텐트극장에서는 미리 마련된 '표현'이 '표현' 자체로서 성립한다고 약속할 수 없다. 그 '표현'이 무참한 현실에 맞선 저항의 증거라 한들 그것이 그러한 '표현'으로서 불쑥 나타날 수 있을지는 보장할 수 없다. 텐트극장이라는 이름의 아질에서는 그 '표현'이 구상된 시점의 사정이 다시 산적되며, 그것이 미리 마련된 '표현'의 질서에 엉키며, 때로는 그것을 물어뜯는다. 그 자체가 사건이며, 따라서 끊임없이 아주 새롭게 '일어나' 버린다. 언제까지고 과정이며 누구도 전체를 장악하지 못한다. 우리는 각자 그 과정의 단면을 나눠가질 수 있





을 따름이다.

텐트극장은 야외극장이 아니다. 야외극에서는 그 장소의 고유한 풍경과 풍토가 '표현'에 관계하기를 요구하며, 좋게든 나쁘게든 그 장의 '표현'을 '표현'답게 만든다. 근거를 부여한다.

텐트극장은 좀더 공중에 떠 있다. 허공으로 쏘아올린 뒤 임무가 끝난 인공 위성처럼 부유한다. 다만 부유한다고는 하지만 중력으로부터 자유로울 리 없다. 부유할 수밖에 없지만, 오히려 너무도 과한 중력으로 인해 끝없이 침묵하고 침전하는 과정도 동시에 살아내야 한다. 그런 모순을 짊어지고 존재해야 한다. 그게 텐트극장을 상상력의 긴급피난소라고 부르는 이유다. 그리고 이 점이 중요한데, 텐트극장으로 피난해오는 자는 이 현실을 살아가는 생자만이 아니다. 갈 곳 없는 상상력을 불러일으키는 사자 또한 찾아온다.

텐트극장의 내부와 외부를 가르는 것은 옹디옹은 한 장의 천이다. 바람이 강하게 불면 장은 여지없이 거칠어지고, 비가 퍼부으면 대사조차 토막토막 끊긴다. 끊임없이 외부가 침범해오는 아질이며, 아무런 안전도 보장되어 있지 않다. 따라서 '표현'은 생취해야 할 것으로서 조정되며, 상상력은 결코 놓을 수 없는 것으로서 움켜쥐게 된다.

여기서 일어나는 '표현'은 순식간에 도래하고 순식간에 망각될 것이다. 하지만 소멸되지는 않는다. 처박으면 처박힐수록 부력을 늘려 몇 번이고 어디서라도 떠올라오를 사건들이다.

사토 미츠오여, 아직은 잠들지 말라

산야[●]에서 사토 미츠오가 죽었다. 현재 생각해낼 수 있는 가장 전투적인, 따라서 가장 현재적이었던 사토 미츠오라는 표현이 숨을 거뒀다. 영상으로 담기에는 여전히 너무나 어두운 '요세바'의 아침에, 따라서 '산야'가, '세계'가 가장 필요로 했을 (영상) 표현과 거기로 향하는 직접적 행동의지가 숨을 거뒀다.

● 산야(山谷)는 도쿄 중심가에 있는 요세바(寄せ場), 하루살이 노동자들이 모여사는 빈민가다.



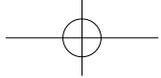
피가, 통곡이 죄다 검게 물드는 이 어둠의 최암부로 몸을 기울여 깊이깊이 파고들던 때, 사토 미츠오라는 표현의지가 만난 것은 고된 서리와 혹독한 바람 속에서 활활 타오르는 동료들의 생이었음이 분명하다. 그것이야말로 '세계'를 개시하는 일점의 미광(微光)이며 어둠을 불사를 유일한 불빛이다. 이 미광과 불길이 비춰내는 유일한 '세계'를 사토 미츠오는 영상화하려 했다. 제 몸을 그 '세계'에 내던짐으로써. 그리고, 사토 미츠오는 숨을 거뒀다. 일본국수회의 야쿠자가 휘두른 칼이 그의 목숨을 빼앗았다.

사토 미츠오는 전공투 출신의 영화인이다. 그는 카메라를 들고 산야에 들어왔다. 민간 파시스트와 산야쟁의단의 치열한 전투 국면이 전사회적 정치투쟁의 과제로서 서서히 부상하던 때였다. 사토 미츠오는 그 투쟁의 의미를 산야 노동자의 눈높이에서 비춰내려 했다. 그 영상에의 욕구는 투쟁을 표현해내는 동시에 투쟁 속에 카메라가 자리한다는, 표현으로써 투쟁한다는 벡터를 내포하고 있었다. 이 두 가지 벡터가 점차 교착하려던 때 카메라는 주인을 잃고 말았다.

표현이란 미리 존재하지 않는다. 표현은 표현으로 향하는 행동 속에서, 그리고 그 격투 속에서 임신하고 양성하는 것이다. 따라서 표현하려는 행동의지 또한 그 근거성을 몇 번이고 해체당하지 않을 수 없다. 그것을 사토 미츠오는 <절필> 속에서 "생업의 때를 씻어내 다시 태어나고 싶다"고 표현한 바 있다. 긴 세월 동안 몸에 익은 영상(카메라)을 무기삼아 그 영상(카메라)의 근거를 투쟁의 심부에서 해체하고 재탈환하려 했다.

여기에 표현의 원점이 있다. 목이 찢어져도 여전히 멈추지 않는 저항의 노력이 있으며, 인민적 상상력의 원천이 있다.

하지만 사토 미츠오라는 표현은 그 육체를 말살당했다. 비록 사토 미츠오의 '쟁'과 '사'가 수없이 많은 동료의 가슴에 반향해 어둠을 메우는 무한의 합성으로 바뀌었다고 하더라도, 그 대가가 너무도 컸다. 그만큼 사토 미츠오라는 표현의 달성(達成)과 미성(未成)은 '세계'가 격하게 요구하던 미래로부터 뿌려진 일점의 미광이었다. 그러니까 '적'은 경련하여 체면 따위는 저버리고 흉포하게 학살했다. 사토 미츠오라는 표현에 내몰렸던 것은 국가의지이며 천황환상이다. 내몰린 적은 암살이라는 특기를 써서 그 표현에 불능성의 낙인을 찍었다. 그런 적은 소매치기에 불과하다. 하지만 소매치기기에 철저한 리얼리스트기도 한 것이다. 이 소매치기의 리얼리즘을 천황-민초 환상이 떠받친다. 불능해져 버린



그 표현을 그리 쉽사리 대체할 수는 없을 것이다.

우리는 지극히 큰 것을 잃었다. 그러므로 우리는 이 표현을 반드시 탈환해야 한다. 표현을 향한 자신의 근거를 몇 번이고 해체하는 작업을 부과하면서, 사토 미츠오의 죽음은 장르를 불문하고 많은 표현자에게 물음을 안겼으며, 협의의 표현자에 속하지 않는 자들도 표현의 현재를 날카롭게 되문게 만들었다. 특히 산야를 훌륭하게 사상화하고, 그 사상을 혈육화해서 산야의 운동을 실천적으로 지도하던 야마오카 교이치는 주인을 잃은 카메라를 주워 사토 미츠오의 시체가 누워 있는 어둠을 표현자로서 파고들었다. 투쟁과 표현의 변증법을 지레로 삼은 야마오카 교이치의 고투는 <산야 — 당하면 갓아라>라는 훌륭한 영상작품으로 결실했다. 그리고 직후, 그 또한 흉탄으로 숨을 거뒀다.

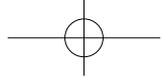
어둠의 최ाम부로 파헤쳐 들어가 거기서 상상력을 발동한다면 사토 미츠오와 야마오카 교이치가 적을 몰아넣은 성과와 그 자부심을 우리가 계승할 수 있을까. 살아남아 남겨진 우리는 비틀거리며 굴러갈 뿐인지 모른다. 그러니 사토 미츠오의 혼이여, 야마오카 교이치의 혼이여, 지금은 잠들지 말고 ‘세계’를 개시하는 일점의 미광을 우리에게 발하라.

<왕국과 패족>을 위한 각서

<왕국과 패족>은 명(命, 목숨, 생명)의 원초로부터 출발해 생의 원점으로 내려간다는 발상으로 작성했다. 여기서는 사자(死者)마저 명을 발로하는 것이 자연이다.

“전야다.” 서문에 이렇게 적었다. 생사의 경계를 배회하는 명들이 텐트에 흘러넘치자 어느덧 대오가 갖춰지고 텐트는 ‘전야’처럼 달아오른다. 즉 이 연극은 사토 미츠오를 추도하기 위한 것이지만, 그를 비롯한 수많은 사자를 진혼하는 시간대가 아니다. 사자도 역할을 부여받고 몸짓·독백·대화를 요구받는다. 사자를 움직이려는 게 아니다. 사자의 움직임에 장면을 주려는 것이다.

등장인물은 모두 ‘기민’이다. 우리는 ‘유동적 하층 노동자’인 요세바 노동자의 존재성에서 이 연극의 시사를 얻었다. 국가의 환상체계 내부에서 하층으로 위치하고 억압과 차별 구조의 가장 밑바닥으로 내리눌려진 그들이야말로 그 환상체계로부터 가장 자유로우며, 또하나의 ‘세계’성 속에서 살아간다고도 말

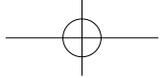


(왕국과 파죽)

할 수 있다. 나란히 존재하는 것이 아니라 등을 맞대고 먹느냐 먹히느냐의 격렬한 긴장관계를 유지하고 있는 또하나의 기민 '세계'는 국가의 환상체계를 처부술 만한 근거성을 충분히 갖추고 있다. 그들이 노동현장과 요세바 생활을 발화점으로 삼아, 천황제 이데올로기의 환상 과정이 포학의 리얼리즘으로서 발현되는 현실상과 싸워 '전체 세계'를 획득하려고 한다면, 무용한 인간인 우리는 사자조차 납치하는 국가 환상에 맞서 명이 발광하는 시간을 방황하는, 기민의 환상 영역을 가지고서 거기에 대치할 것이다.

정신이 아득해질 정도로 겹겹이 쌓인 사자의 시체가 우리의 심상을 덮친다. 그 하나하나의 죽음의 형태에 응해가는 것이 가능할 리 없다. 하지만 눈을 부릅뜨고 손톱을 등불로 삼아서라도 어떻게든 읽어내야 할 묘비명 역시 있다. 우리는 그러한 몇 명인가의 사자를 끌어안고 있으리라. 그 중 하나가 틀림없이 고타 미츠오다. 따라서 이 몇 시간의 '극(劇)'은 그에게 바쳐진다.

다만 우리 상상력의 빛은 그 자신을 비추는 식으로 사용되지 않을 것이다. 왜냐하면 사토 미츠오 자신을 비춘다면 '정치적 죽음' 속에 그를 각인해 기억 속에서 그가 살아가도록 하는 것이기 때문이다. 그것은 산 자의 교만에 불과하다. 사자 또한 움직인다. 분명 절망의 모래시계는 사각사각 무너져 그저 무력한 시간을 새겨간다. 단세포의 빛에 비춰져 희미하게 밝아오는 맹목의 어둠을



생자도 사자도 방황하고 있다. 모든 것은 살다 말고 죽다 만 생사의 경계에서 그저 흔들리는 얽은 그림자인지도 모른다. 그러나 비업(非業)의 사자가 그 비업으로 인한 정념으로 날아올라 반딧불처럼 허공에서 발광하듯, 업이 깊은 생자 또한 항거하듯 상상력을 발동해 분신하는 듯한 빛을 뿌린다.

빛을 가져다 대면, 폐허에 지나지 않는 거리와 사람들의 영위가 그 안쪽에서 빛을 발해 '빛의 거리'로 변모한다. 그런 시간도, 이 지금, 분명히 흐르고 있다. 바람은 사자와 함께 그 계절을 내달린다.

〈EXODUS(出核害記)〉를 위한 각서

아무래도 '아픔'은 사라지지 않는 모양이다.

큰 세계의 아픔을 작은 세계에서 살아가는 우리는 피부로 감수(感受)해서 밤, 각자의 아픔을 뇌에 전한다.

이 아픔을 거부할 수는 없으리라. 아픔은 이미 우리의 것이다.

아픔은 '기억'의 원석이다.

시간의 배열을 거스르는 여러 아픔이 서로 스쳐 서로 부딪쳐 기억을 연마한다. 이리하여 밤, 우리는 기억 속에 안긴다.

이 기묘한 장소는 어디인가, 이 구형의 공동(空洞)은…….

별들에 버림받은 플라네타륨일까? 돌연 용기해 사자가 도망쳐 나온 지하무덤일까? 아니면 나무와 천으로 급조한 난민캠프…….

혹은 카프카의 성, 공허한……. 바로 유랑민들의 극장, 프랙탈한 기억이 공명하는…….

하나의 선이 삼각형의 면을 만들고, 면은 어느새 모두 이어져 구멍투성이의 구형을 만든다. 조각조각 이어붙인 천으로 그것을 덮고 공기가 잔잔해지면 시간마저 멈춘 듯한 공동이 된다. 없느니만 못한 구형의 내부다.

그렇지만 이 기묘한 장소가 생기자 가장 먼저 들어와 등지를 튼 것의 이름은 '아픔'. 구석구석까지 점거한다……. 다음으로 들어선 것, 사람들. 동거는 허



락되지 않는다. 사람들은 붙잡혀 아픔의 수인(囚人)이 된다.

여기서 일어날 것이 고작 연극이란 말인가? 눈을 뜬 채 꿈속을 걷는 사람처럼? 상처도 없는 주제에 격렬한 아픔으로 얼굴을 찡그리며?

아픔이 이 공동에서 벌이는, 목살당해 온 축제의 시간일 것인가?

경계가 불분명한 정의와 악랄, 진보와 빈곤, 반란과 도주, 혁명과 처형…….

이 장소로부터 도망치는 것은 아직 허락되지 않는다. 출구가 없어서가 아니
다. 천 한 장만 걷어내면 이곳저곳이 이미 출구다. 하지만 그것은 ‘도망’이 아닌
‘귀순’이다.

예언자는 없다. ‘아픔’이 벌이는 이 축제의 장으로부터 탈출을 선도해줄 자
따위는 없다.

이 연극이 낳는 진정 새로운 ‘기억’말고는.

〈아Q연대기 — 덧과 포로〉를 위한 서문

타이베이 시내에 있는 ‘룡싼쓰(龍山寺)’라는 도교사원 경내에는 하루종일 노인
들이 무리지어 서성인다. 대부분 장제스 국민당의 병사였던 자들이다. 딱히 하
는 일은 없다. 그저 한결같이 입을 다물고 서 있다. 참배객들로 활기를 띠는 경
내 모습을 바라보는 것도 아니다. 그 둔중한 눈빛에서는 확신이라고도 할 만한
강도가 느껴지지만, 아마도 무언가를 응시하고 있지는 않을 것이다. 그들은 ‘무
언가’를 기다린다. 그리고 그 ‘무언가’는 결코 오지 않으리라는 것도 알고 있다.
— 그렇게 생각된다.

비가 쏟아지는 날은 사원 바로 앞에 있는 맥도날드 2층 자리를 차지하고 있
다. 가장 싼 소프트아이스크림을 사서 그것이 녹도록 앞에 내버려둔 채 역시
침묵을 지키며 가만히 ‘무언가’를 기다린다.

가령 어느 노인의 연대기는 이렇다.

일본과 중국의 15년 전쟁에서 일본군의 갖은 포학을 견뎠는데도 중국 대
륙에는 아직 ‘전후’가 찾아오지 않았다. 국공내전이 한창이던 때 반쯤 강제적
으로 국민당군에 소집당한 뒤 공산당군에 패배해 포로가 된다. 그리고 거의



강제적으로 중국인민지원군에 지원해 ‘조선전쟁’에 참가한다. 조선 모치의 방공호에 틀어박혀 있다가 미군에게 붙잡혀 두 번째로 포로가 된다.

지금으로부터 정확히 50년 전, 400만 명의 사자를 짓밟고 ‘조선전쟁’은 휴전된다. 포로교환 때 그는 고향인 대륙으로 귀환하지 않고 국민당이 제압한 타이완행을 선택했다. 대륙으로 돌아가면 ‘노동개조’라는 명목의 수용소 생활이 기다리고 있을 뿐이기 때문이다. 어디 있는지조차 잘 몰랐던 타이완으로의 ‘귀환’. ‘대륙 반공’을 슬로건을 내건 타이완 국민당군으로의 편입, 이윽고 퇴역. 지금은 복지시설에서 살아간다.

현재까지 그(그들)와 ‘사회적 현실=세계’를 이어주는 것은 ‘전쟁’밖에 없다. 지금도 그들은 ‘무언가(전쟁?)’를 기다린다. 그리고 그 ‘무언가’가 그들 곁으로 찾아와줄 리 없다는 것도 이미 알고 있으리라.

전쟁은 그들의 존재에 분명한 위치를 제공했다. “적을 죽여라!” 일본군이든 공산군이든 한국군·미군이든 적만 있다면 그들의 위치는 분명했다. 그 분명함 자체가 ‘함정’이었다. 언제나 그렇지만 ‘사회적 현실=세계’가 설치한 ‘함정’, 적과 야군을 단순하게 양분하려는 상투적 ‘함정’에 그들은 빠져 있던 것이다.

지금까지도 그들은 ‘세계’가 부여할지도 모를 그들의 존재 이유를 기다리고 있는 듯하다. 하지만 ‘세계’는 그들을 이미 거들떠보지도 않는다. 그들은 이미 충분히 늙었고 무엇보다 그들 자신이 ‘포로’로 머물러 있기를 바라니까.



〈뒷과 포로〉



우리의 아Q는 이 얼개를 숙지하고 있다. 아Q는 이 '사회적 현실=세계' 안에서 어떻게 해도 자신을 뚜렷하게 느낄 수가 없다. 그렇다면 '세계' 따위는 어떠한 의미도 갖지 못한다. 아Q는 오히려 '세계' 쪽이 여분이라고 생각한다.

그는 분명히 '세계'의 안쪽에서 '포로'로서 실재하지만, 거기에 속해 있지는 않다. 왜냐하면 '세계'는 사막처럼 너무나 단순해서 존재의 미묘한 사정을 전혀 모르기 때문이다. '세계'를 수수께끼로 여기는 것은 거기에 속하고 싶은 '포로'들의 갈망 탓이다. 아Q는 그렇게 생각한다. 오히려 '함정'은 이쪽이 설치한다. '포로'인 자신을 활용해서…….

아Q가 쓰는 연대기는 편년적 일대기가 아니다. 그것은 50년 걸려 50년 전으로 가까스로 도착하는 듯한, '전미래(前未來)'라고도 불러야 할 시체에 따라 기록된다. 따라서 그는 자신의 '사체 같은 것'조차 꺾어봐서 알고 있다. 그것은 전조와 기억 두 가지를 하나로 품으며 그와 함께 있으며, 지금 우리의 바로 곁에 있다.

〈아Q전생〉을 위한 각서

'빈곤'이 의의 있는, 윤곽을 제대로 띠고 출현해서는 안 되는 토지에서 우리는



〈아Q전생〉

체류하는 듯하다. 이것을 ‘빈곤의 탈영토화’라고 부른다면, 우리의 텐트연극은 ‘빈곤의 재영토화’를 꾀하는 역행적 행위인 것일까.

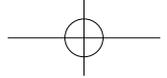
언제였는지는 모르지만 옛날에는 탐욕이 가장 큰 죄요 빈곤은 신비하기조차 했다. 그리고 가장 큰 죄가 탐욕에서 ‘나태’로 바뀌자 빈곤은 이상한 것이 되었다. 서양에서 이백 년쯤 전에 있었던 ‘정상’의 발명은 곧 ‘인간’의 발명이었다. 이 인간이란 개인화된 ‘주체’다. 국가는 행정관리자로서 이 주체에게 서비스를 세세하게 제공하고 ‘규율’을 이것저것 부과해 행복사회로부터의 이탈을 막았다. 따라서 빈곤이란 이 규율로부터 제멋대로 이탈한 결과이며, 주체의 결여, 인간으로의 불참이다. 가정생활의 얼마간 그리고 학교, 직장, 텔레비전, 병원, 관공서, 재판소, 감옥은 물론 극장마저도 빈곤은 당사자의 죄라는 의식을 주입하기 위한 시설이었으리라.

하지만 이미 세계는 그러한 주체를 필요로 하지 않는다. 이제 그러한 규율의 강박신경에 사로잡힌 주체가 아니라 자주적 행동, 이동능력, 계획입안력, 강한 성취욕 그리고 무엇보다도 유연성을 발휘하는 ‘자기’가 요구되고 있다. 유동적으로 지그재그의 궤도를 그리는 세계, 불안정하며 일시적인 세계에 언제까지고 순응할 책무, 누구나 모든 것을 선택하고 모든 것을 결정한다는 의무, 즉 자기책임과 자기결정이 필수라고 여겨진다. 따라서 주체로서의 인간은 이미 죽고, 모든 유대를 상실한 ‘자기’만이 남아 세계와 계약을 맺는다.

이처럼 규칙을 바뀌가는 세계의 추세에서 우리의 텐트연극은 무엇일 것인가. 먼 과거처럼 우리의 빈곤을 신비적인 것으로서 제시해 타인을 향응하기 위한 ‘장’에 불과하다고 한다면, 세계의 바깥에 있는 듯이 ‘표현’이라는 것을 고의로 오독해 아카이브로서의 가치를 인정받아 그것을 자기위안의 재료로 삼지 않는다고 한다면.

상시접속사회(커넥션리즘)의 소란으로부터 우리는 벗어나지 못할 것이다. ‘주체됨의 포기’ 혹은 ‘자기로부터의 이탈’과 ‘테러리즘’만이 이 소란을 잠시 멈출 수 있을지 모른다. 하지만 중심이 무수하게 흩어지는 세계에서 그것은 국소적이고 일시적일 뿐이며, 오히려 자본의 기능을 정당화해서 그 시스템을 강화하고 말 것이다.

아마도 우리의 ‘장’에 필요한 것은 ‘주체됨의 포기’가 아니라 ‘주체의 재심’, ‘자기로부터의 이탈’이 아니라 ‘자기의 재창조’이지 않을까. ‘법의 폭력’ 세계의



공포의 역상인 ‘테러리즘’이 아니라 ‘새로운 분노의 생성’이지 않을까. ‘새로운 분노의 생성’은 주체를 재심에 부치는 ‘장’에서 가능해지지 않을까.

이 ‘장’을 구체적으로 만들어내기 위해, 가령 ‘심판당하는 신체’라는 것을 상정해본다. ‘심판당하는 신체’라고 하더라도 그것이 자기를 처벌한다는 의미는 아니다. 그것은 세계와의 화해를 거절하고, 저항하는 선(線)을 찾아나서는 신체가 필연적으로 만나고 말 궁극적 ‘사건’이다. 이 ‘사건’에 이르러서야 인간은 현세적 소란의 응고점에 봉착하는 것이 아닐까. 이 응고점을 ‘세계의 목덜미’라고 불러도 좋다. 일절의 미래가 소실되는 순간, 인간은 심판하는 측의 세계로부터 그 목덜미를 찾아내는 것이다.

《아Q정전》을 보면 처형당하는 최후의 순간에 아Q는 사람이 사람을 잡아먹는 식인사회의 그로테스크한 면모를 발견한다. 그것은 ‘진정 새로운 공포 생성’의 순간이었다. 그리고 우리는 이미 그러한 공포를 의식화한 아Q의 후예다. 아Q가 처형되던 시기를 전후해 세계는 엄청난 대량학살의 유체(遺體)를 세계 내부에 산란시켰다. 이 공포는 기억 속에서 아무리 지워내고 망각하려 해도 우리의 신체에 각인되어 기록되었다.

만약 우리가 심판되려는 순간, 공포에 얻어터져 쓰러지는 게 아니라 세계의 목덜미를 발견해 거기에 분노의 손톱을 세울 수 있다면, 아무리 약한 힘이더라도 세계는 상처입는다.

줄여 말하자면 우리의 ‘거처 없는 빈곤’은 ‘심판당하는 신체’를 가공(假構)해 범으로써 세계에 맞서는 ‘아주 새로운 분노의 장’ 내부에서 재현되어 ‘지쳐떨어진 자기’를 ‘자율성을 지닌 자기’로서 재창조할 수 있지 않을까.

텐트연극은 그 자신사(自分史)를 일단 재심에 부쳐 그 축제적 속성을 지레로 삼아 기억과 망각을 종합해 형태의 구성과 소멸을 종합하는 방법론을 찾아내야만 할 것이다. 그것이 우리를 우리로 만들고 있는 신체에 각인된 기록을 활용하는 길이 아니겠는가.

물론 신체에 각인된 기록이란 ‘우리 사자’의 것이다. 따라서 우리의 ‘빈곤’은 우리 사자의 ‘빈곤’이며, 우리가 발명하는 ‘아주 새로운 분노’란 사자에게 내재된 ‘분노’다.

그러한 ‘장’의 창출이 우리 텐트연극의 ‘표현’에 부과된 기쁜 ‘반성의 형식’이 아니겠는가. ㉠



/ 윤여일

《사상의 원점》《사상의 번역》

《상황적 사고》《여행의 사고》 등을 썼다.

몰락으로의 초대

텐트를 짊어지고 전전하다

사쿠라이 다이조는 ‘텐트연극’을 한다. 통상 한 편의 연극은 극장에서 반복 상연되지만, 그는 한 편의 연극을 공연하기 위해 한 장소에 텐트를 세우고 한 차례의 공연이 끝나면 텐트를 걷고 떠난다. 그렇게 매해 새로운 연극을 만들어 사용하고 버린다. 두 번 다시 그 연기를 하지 않기 위해 수개월을 준비하여 온 정열로 단 한 차례의 연기를 한다. 뱀이 허물을 벗듯이. 어찌면 허물도 뱀도 아닌 변신만이 텐트연극의 본질인지 모른다. 그런 풍찬노숙의 행보를 그는 40년간 이어왔다.

그러나 그의 텐트연극은 늘 모종의 정치성을 산출한다는 점에서 일관되기도 하다. 텐트연극은 1960년대 말, 1970년대 초 일본사회에 번져갔던 ‘정치적 계절’ 끝자락의 산물이다. 1960년대 말 전공투로 상징되는 과격한 학생운동은 정점으로 치달았고, 1970년대 초 반일무장전선은 천황을 암살하려던 폭탄으로 일제에 부역한 미쓰비시중공의 빌딩을 폭파했다. 이후 사회운동의 괴멸을 염두에 둔다면 당시는 일본이 아시아의 제국주의 국가에서 미국의 패전국이 자 반식민지로, 그리고 다시 세계의 첨단 소비자본주의 국가로 재편되는 변곡점에 있던 시기였다. 과잉된 정치의 계절이 이윽고 탈정치화의 계절로 접어들던 때였다. 그런 의미에서 그의 텐트연극은 탈정치화의 계절에 재정치화의 방



향으로 내달린 것이라고도 말할 수 있다.

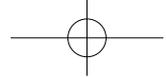
1970년 와세다대학 경제학과에 입학했다가 중퇴한 사쿠라이 다이조는 1973년에 유랑극단 ‘곡마관(曲馬館)’을 창설해 여행에 몸을 맡겨 도쿄생활 그리고 대중사회로부터 도망쳤다. 그에게 요란한 대중사회란 인간적 유대를 잃고 해체된 개개인을 압착기 속에서 도매금으로 내리눌러 대중으로 만들어내는 기계장치였다. 겉보기에는 자유롭게 남겨진 시간에조차 개인은 대중매체 앞에 앉아 자신을 대중의 일원으로 합금한다. 거기서 체험은 거푸집에 부어지듯 틀지어진다. 체험은 시들어버린다. 그리고 도쿄라는 대도시는 언더그라운드마저 집어삼켜 그 배설물을 극장이라는 재처리시설에서 상품으로 소비했다. 연극은 “결국 연극 이외의 아무것도 아니”라는 동어반복에 사로잡혀 전복성을 잃고 무장해제되었으며, 극장은 현실을 되묻는 장이 아니라 현실을 장식하는 무대 장치로 전락해 갔다.

그러는 동안에 사쿠라이 다이조는 텐트를 짚어지고 도쿄로부터 도망쳐 일본 각지로 방랑했다. 오키나와로 홋카이도로 촌구석으로 피차별부락으로 부두로 공사판으로 인력시장으로 그렇게 하층으로 하층으로 전전했다. 그러던 중에 그는 자신이 짚어진 텐트가 바리케이드는 아닌지, 오히려 자신이 도망치면서도 일본의 대중사회를 포위하고 있는 것은 아닌지 생각했다. 그는 이 행위를 ‘역포위’라고 불렀다.

가설(假說)의 가설(假設)

사쿠라이 다이조에게 텐트는 극장의 대용물이 아니다. 텐트연극은 그저 텐트에서 하는 연극이 아니다. 그것은 텐트와 연극이라는 두 가지 명사를 덧셈하는 발상에 불과하다. 텐트연극은 텐트를 동사화하고 그럼으로써 연극을 바꾼다. 그에게는 텐트연극에 관한 가설이 있다. 텐트는 상상력의 도피처다. 현실사회에서 거처를 구하지 못하고 떠도는 불온한 상상력이 텐트로 모여든다. 그리고 텐트는 움직이는 농성장이다. 텐트는 텐트를 필요로 하는 곳으로 가서 예술의 정치로써 싸운다.

그때 텐트에서는 어떤 정치가 벌어진다. 매스미디어가 상연하는 소위 현실정치가 아니라 그보다 아래 심급의 정치다. 궁극적으로 정치란 사회적 경험과 판

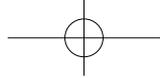


단을 구성하고 규정하는 영역이다. 이 영역에서는 무엇을 사회적 경험으로 간주할지, 누가 그것을 정할지, 어떻게 판단의 논리를 만들지를 둘러싸고 분쟁이 일어난다. 그것은 볼 수 있는 것, 들을 수 있는 것, 기억되어야 할 것을 규정하는 경험의 형식을 둘러싼 투쟁이다. 치안권력은 경험의 선을 긋고 그 선을 넘지 못하도록 통제한다. 매스미디어가 상연하는, (드라마처럼) 나날이 분규로 점철된 현실정치는 무엇을 둘러싼 분규이고 어느 쪽이 이기고 있는 간에 그것만이 '정치적 현실'인 양 각색된다는 점에서 치안권력의 일부다.

사쿠라이 다이조는 텐트의 얇은 천 한 장으로 매끄러운 현실공간의 일부를 베어내 그곳에 함몰을 만든다. 그 함몰 속의 공연으로 기성의 현실을 허구화한다. 따라서 텐트연극에서 중요한 것은 기성의 현실을 텐트 바깥으로 내몰 만큼 강렬한 사건이며, 그 사건을 통해 텐트는 보이지 않던 것을 돌발적으로 사람들에게 드러내 보인다. 들리지 않는 것을 들리게 하고 망각된 것을 상기시켜 낸다. 실명한 눈에 보이는 빛, 찢어진 고막에 들리는 소리, 뭉개진 코로 맡게 되는 냄새. 그로써 텐트는 가시적인 것과 비가시적인 것, 의미와 무의미, 존재와 비존재의 분할선을 흔들고, 세계를 미결정된 유동체의 상태로 바꾸려 한다. 텐트 속에서 시간의 서열은 뒤바뀌고 공간은 엇가락처럼 늘어나거나 뒤틀리고 가로였던 세계는 세로로 세워진다. 텐트연극은 가시성의 형태와 이해가능성의 양태를 새롭게 짜낸다. 기성의 논리를 전복한다. 이게 텐트연극에 관한 그의 가설이다.

그래서 그의 연극은 부조리극이다. 그러나 그가 텐트 안에서 부조리한 상황





을 만들어내는 까닭은 텐트 밖의 자본주의야말로 인간적 유대를 상실한 인간의 결핍을 소비로 메우는 부조리이기 때문이다. 그의 텐트는 부조리를 두고 자본주의와 쟁탈전을 벌인다. 그러한 가설(假說)의 가설(假設)이 텐트인 것이다.

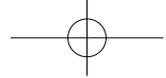
어떤 집단의 출현

사쿠라이 다이조는 현대사회에 잠복해 있는 문제들을 날카롭게 낚아채 텐트라는 부조리의 장소에서 가시화한다. 하지만 텐트는 그 메시지를 전달하기 위한 수단이기 이전에 그 속에서 새로운 집단성이 발생하는 장이다. 텐트연극은 배우가 배역을 충실하게 소화하고 관객은 그것을 감상하는 식이 아니다. 그것은 텐트에서 한 연극이지 그가 기도하는 텐트연극이 아니다.

사쿠라이 다이조는 연출자로서 배우로서 그리고 극작가로서 작품이라는 말을 꺼린다. 작품에 되도록 가까워져야겠지만, 작품에 이르지 않는 게 그가 희곡을 작성하는 원칙이다. 이걸 희곡이 드라마가 되어버리는 걸 막기 위함이다. 드라마는 현실의 재현이다. 또하나의 현실을 만들어 기존의 현실을 재해석하려는 시도다. 그러나 그가 보기에 드라마는 현실의 변주 내지 대안일 따름이다. 드라마는 기존의 현실을 현실로서 수용하고 만다. 반면 텐트연극은 기존의 현실을 허구화하려는 시도다.

사쿠라이 다이조가 쓴 희곡을 읽어보면 정말이지 난해하다. 말의 의미를 제





대로 따라가기란 어렵다. 하지만 말의 반향만큼은 분명하다. 그러면서도 그 무게를 재기는 어렵다. 그 말들은 의미의 결핍이거나 초과이기 때문이다. 그는 대중성을 얻을 목적으로 말을 순화하는 거래는 하지 않는 인간 유형으로 보인다. 관객에게 쉽게 전달할 목적으로 의미망의 문턱을 낮추지는 않는다. 그는 ‘현실의 허구화’를 위해 희곡으로 난해한 언어의 구조물을 설계해둔다.

사쿠라이 다이조는 현실을 허구화해 현실세계로부터 텐트 안으로 모여든 사람들의 인식을 교란하고 자의식을 위기에 빠뜨리려고 한다. 이를 위해 텐트 연극을 통해 오독을 생산한다. 희곡으로 가설한 난해한 언어의 구조물은 메시지를 전달하기보다 오독을 이끌어내기 위한 것이다. 그러나 오독은 배우들이 모호한 언어를 꺼내거나 추상적인 이야기를 전개해서 생기는 것이 아니다. 거기서 오독이 발생하는 까닭은 배우들이 꺼내는 구체적인 대사들로 구축된 언어의 구조물이 관객을 혼란스러운 시간과 공간 그리고 부조리한 상황으로 인도하기 때문이다. 텐트 속에서 시간이 흐를수록 관객들은 자신의 감상과 이해가 못미더워진다.

그렇다고 관객만 오독하는 것은 아니다. 오독은 배우들 사이에서도 발생한다. 배우는 대사를 그대로 읊기는 존재가 아니다. 물론 무대 위에서 배우는 몇 대로 말을 지어낼 수 없다. 배우는 다른 배우와 약속한 제한된 말만을 가지고서 언어의 구조물을 짜내야 한다. 사쿠라이 다이조는 배우를 ‘번역자’라고 부른다. 그렇다. 확실히 배우의 역할은 번역자의 사명과 닮았다. 번역에서 가필하거나 새로 쓰는 일은 허락되지 않는다. 번역이란 원문이 지니는 가능성의 폭 안에서 그 생명력을 되살려내는 금욕적 실천이다. 배우에게는 매차례 벨어야 할 단 하나의 대사가 허락될 뿐이다.

그러나 배우들이 번역해야 할 언어는 여느 책에 적힌 문자보다 다음성적이다. 더욱이 그들의 번역은 언어만을 가지고서 이루어지지 않는다. 그 언어는 배우들의 신체를 거쳐 형상화된다. 무대 위에서 신체는 그저 육체가 아니다. 신체는 뼈대와 살점이 아니라 타인을 대하는 몸짓이고 표정이다. 무대 위에서 표현중인 신체는 트라이앵글 속을 방황한다. 드러내려는 신체(현신), 숨기려는 신체(은신), 바뀌려는 신체(변신). 무대 위의 공연이 종이 위의 희곡보다 입체적인 까닭은 표현하는 신체들 사이에서 복잡한 관계가 발생하기 때문이다. 그 관계는 사전에 결정할 수 없으며, 사후에 반복할 수도 없다.



현장에서 배우는 자신의 존재를 걸고 자신이 맡은 말을 자기 신체를 통해 풍부하게 만들고자 노력한다. 그것이 배우의 존재 의의다. 하지만 배우라고 해서 자신들이 짜내는 언어의 구조물의 전체상을 알고 있는 것은 아니다. 번역의 과정에서 배우들 역시 서로 엉키고 오독한다. 배우들이 오독하도록 대본은 작성되어 있다. 그렇다고 극작가와 연출자만이 전지적 시점에서 오독들을 관장하는 것도 아니다. 오독들은 극작가와 연출자의 의도보다 언제나 초과적이다. 그렇지 않고서야 텐트연극은 성립하지 않을 것이다.

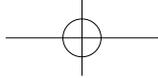
텐트연극은 오독을 낳는다. 오독이야 굳이 텐트연극이 아니더라도 다른 연극, 아니 일반 사회생활에서 반드시 생겨나기 마련이다. 중요한 것은 오독의 강도와 방향이다. 텐트연극은 강한 오독을 의도한다. 그것은 혼돈을 매개해 개인의 자의식을 깨고 집단화의 플라สมา를 일으킬 만큼 강한 오독이어야 한다. 배우들은 종이 위에 적힌 언어를 가지고서 무대 위로 나가 자신의 신체를 통해 타자와 뒤엎히며 기류를 만들어낸다. 그동안 자의식은 점차 들쭉거리며 주체에게서 떠나 타자와 뒤섞이려는 조짐을 보인다. 텐트 속에서 사람의 만남이란 서로 다른 개인이 서로를 이인칭으로 마주하는 게 아니다. 한 개인의 자의식이 주체로부터 뛰쳐나가 타자의 기억과 결합되고 서로의 의식이, 일인칭과 삼인칭이 뒤섞여 플라σμα 상태가 될 때 비로소 새로운 집단이 출현한다. 배우와 관객의 오독들이 교착하고 흘러넘치면 텐트는 하나의 줄거리로 이끌어가는 구심력과 오독들이 낳는 원심력이 함께 작용해 신축적이 된다. 그러면 텐트는 생명처럼, 호흡하듯이 부풀어오르고 또 오그라든다. 이것이 텐트연극이다.

사자와의 공생

이것만은 아니다. 텐트는 왜 호흡해야 하는가. 무엇을 위해 잠시나마 생명처럼 움직여야 하는가. 산 자들의 새로운 집단을 발명하기 위해서만은 아니다. 오히려 사자들을 부르기 위해서다.

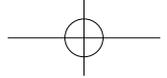
텐트연극은 역사를 갖는다. 유래가 오래되어서가 아니다. 시간의 누적이 아닌 집념의 지속, 사건의 연쇄, 그리고 희생의 계승으로서의 역사다.

사쿠라이 다이조는 일본제국의 본국인이다. “나는 일본인이다.” 이것이 그



의 부정(負性)이자 그를 움직이게 만드는 부정적 계기다. 적은 자기 안에 있다. 그는 자신의 척도 경계 형상을 얻고자 내부의 적과 대결해야 했다. 그는 자신의 일본인성을 안으로부터 해체해 가고자 했다. '곡마관'으로 텐트연극을 시작하던 때부터 자신의 부정에 맞서 그리고 그것을 동력으로 삼아 싸워 왔다. 그래서 일본사회의 하층을 전전하며 반일본자로서 활동하며 자기해체를 거듭해 갔으며, '곡마관' 시절 이후에는 텐트를 짊어지고 일본을 탈주하여 동아시아로 유동해 갔다. 하지만 그는 일본의 외부가 아닌 일본의 내부로 탈주했기에 동아시아에 이를 수 있었다. 사실상 외부로의 탈주는 불가피하지만 불가능하다. 진정하고도 유일한 탈주라면 심부로 향하는 것이다. 일본사회의 밑바닥을 향해 수직으로 하강하여 그는 동아시아를 수평으로 배회했다. 그는 일본의 내부로 내부로 철저히 파고들었기에 일본의 외부와 만날 수 있었다.

사쿠라이 다이조의 텐트 속에서는 일본과 동아시아의 뒤틀린 근현대사에서 착취당하고 학살당하고 말소당한 사자들이 배회한다. 그는 텐트 속으로 동아시아의 사자를 불러들인다. 그는 텐트를 창구삼아 동아시아의 사자를 일본사



회 안으로 들인다. 텐트에서는 역사 속에 있었지만 역사화되지 않은 사자들이 출현한다.

사자와의 공생. 이것이 텐트연극의 특징이자 목적이다. 1970년 이래 사쿠라이 다이조가 텐트를 짊어지고 저변으로 주변으로 전전하는 동안 죽음은 늘 그의 곁에 있었다. 그는 먼저 쓰러져간 자들에게 죄의식 같은 것을 갖고 있는 듯하다. 자신의 죽음이 그들보다 늦어지고 있다는 의식을 텐트와 함께 짊어지고 살아간다. 대학에 들어오자마자 시위 현장에서 친구를 잃었을 때 시작된 운명이다. 그에게는 여러 사람의 환청이 들린다. 일본만이 아니라 일본의 그림자가 드리워진 이곳저곳에서, 오키나와, 난징, 필리핀, 광주에서 무념의 죽음을 맞이한 자들의 목소리가 들린다. 그가 쉬려고 할 때마다 그 목소리들이 그에게 건기를 명한다. 그에게 살아간다는 것은 사자의 기억과 역모하는 일이다. 그들은 이제 나이를 먹지 않는다. 나이를 먹지 않는 그들에게 박탈당한 역사성을 되돌려 주는 것이 사쿠라이 다이조에게는 사자와 공생하는 길이다. '반일'하는 길이다.

누구를 위하여 텐트연극을 하는가. 그는 말한다. 텐트에 올 수 없는 자들, 그러나 텐트가 아니고서는 거처를 구하지 못한 자들을 위해서 한다. 모든 것은 사자에게 바쳐진다. 텐트는 사자의 목소리를 증폭시키는 장이다. 텐트 속에는 생자만 앉아있는 게 아니다. 객석을 노리고 허름한 천 한 조각으로 둘러친 텐트의 꿰맨 자리로 뱀이 기어들어오듯 사자가 찾아온다. 사자는 낯선 시간을 데려온다. 텐트로는 100년 전, 30년 전, 1년 전, 석 달 전의 피로 물든 시간이 모여든다. 텐트에서 시간과 공간은 병렬하지 않는다. 그것들은 수직으로 교차한다.

사쿠라이 다이조는 시대의 추세를 거스른다. 폭력과 학살의 진원지로 거슬러올라가 역사 속에 묻혀 있는 엄청난 분량의 고통을 다시 건져올린다. 그것은 진보에 역행하는 행위며, 시대에 뒤처지는 길이다. 그는 그렇게 폐허를 헤집으며 과거에 묻힌 가능성을 되찾고자 한다. '일어났던 일'을 반추하는 게 아니라 소위 현실이 지나간 자리에서 남은 잔해들을 모아 '일어날 수 있던 일' '일어나야 했던 일'을 다시 구성한다. 이루지 못한 꿈, 지키지 못한 약속. 그것들은 망각되었으되 사라지지 않은 채 역사 속 그 자리에서 꿈쩍않고 우리를 기다리고 있다. 그 고정점을 찾아 그것으로부터 가능했던, 가능해야 했던 역사를 마저 작성한다. 사쿠라이 다이조는 시대의 계절풍을 거스른다. 그러나 그랬기에 진정 시대에 속할 수 있었다. 반시대적이었기에 진정 시대적일 수 있었다.



동아시아적 인간

1980년 사쿠라이 다이조는 ‘곡마관’을 해체하고 1982년 ‘바람의 여단[風の旅団]’을 결성했다. 그는 ‘바람의 여단’이 80년 광주에서 기원한다고 말한다. 광주는 일본에서 텐트를 세울 때 연극적 상상력의 거점이었다. ‘바람의 여단’은 결성 후 십 년간 한국의 민주화투쟁과 동행하며 일본열도를 떠돌았다.

‘바람의 여단’의 첫 작품 <도쿄 말뚝이>는 간토대지진 시기 살해당해 아라카와 강을 가득 메우고 있는 조선인의 유골을 파낸다는 기획이었다. 그런데 극단이 강가에 텐트를 세우고 유골을 파내려 하자 수백 명의 경찰기동대가 진을 치고 강가로 들어가지 못하도록 막았다. 대치상황은 일주일간 밤낮으로 이어졌다. 불과 열다섯 명에 불과한 극단의 행동을 저지하고자 투입된 물량은 지나치게 과잉이었다. ‘바람의 여단’은 치안권력이 보여준 그 과잉성을 초현실적 무대장치로 향유했다.

<수정의 밤>이라는 작품에서는 주인공이 조선인 중군위안부였다. 그녀는 위





안소에서 아이를 낳지만 기를 수 없어 변소에 버린다. 그러고는 정신이 나가 위 안소에서 쫓겨나 산속 동굴에서 살아간다. 한편 강제징용당해 천황의 어소(御所)를 짓던 조선인 노동자는 탈출해 번기 속으로 숨어든다. 거기서 갓난아이와 만나 천황흉내를 내는 놀이를 한다. 그러다가 아이를 버린 어머니가 똥으로 범벅이 된 조선인 노동자를 만난다. 어머니는 그 노동자를 천황이라고 착각해 “제 갓난아이를 돌려주세요.”라고 직소한다. 노동자는 천황의 말투를 흉내내며 대꾸한다. 조선인에게 천황 역을 맡긴 문제작이었다.

다시 사쿠라이 다이조는 1994년에 ‘야전의 달[野戰の月]’을 꾸렸다. 1999년 <EXODUS(出核害記)>라는 연극을 타이완에서 상연하며 거점을 타이완으로 넓혔다. 그 연극은 낙생원(樂生院)이라는 타이완의 한센병 요양소 해체를 반대하는 운동이 계기가 되었다. 낙생원은 그 이름과 달리 디스토피아다. 낙생원은 격리된 장소다. 한센병 요양자는 사회성을 박탈당한 존재로서 호적에서 빠지고 사회 바깥으로 추방되어 숨어지낸다.

단테는 《신곡》의 <지옥의 문>에서 말한다. “나를 지나 그대는 슬픔의 나라로 간다. / 나를 지나 그대는 영원한 고통 속으로 간다. / 나를 지나 그대는 영원히 파멸한 이들 속으로 간다. …… 이곳으로 들어오려는 그대여, 모든 희망을 버릴지라.”

사쿠라이 다이조에게 타이완에서 표현을 상상함이란 낙생원으로 끌려간 자가 문 앞에 섰을 때의 표정 속에 있는 풍경에 가닿는 일이다. 낙생원에서 수십년간 격리되어 고통 속을 살아간 자가 여전히 간직하고 있을 희망을 헤아려보는 일이다. 근대적 인간의 존엄, 권리…… 요양자에게 희망은 그런 것들과는 전혀 다른 형태로 존재하고 있을 것이다.

그리고 그가 타이완에서 공연을 기도한 까닭은 그 추방되어 사회성을 소멸당한 존재를 사회 안에 등장시키기 위해서였다. 그는 타이완의 국립극장을 대관했다. 먼저 낙생원에서 공연을 한 뒤 국립극장에서 공연을 하며 객석으로 한센병자들을 초대했다. ‘국립극장’에서 타이완 관객들은 눈앞의 부조리극을 몸 옆의 한센병자와 함께 관람해야 했다. 그렇듯 부조리한 사건을 만들어 그는 부조리한 사회를 고발했다.

2008년 사쿠라이 다이조는 베이징에서 공연을 성사시켰다. 타이완에서 공연한 <변환 부스럼딱지성>을 반 년 뒤 베이징에서 재상연했다. 그가 같은 연극

을 반복하는 경우는 드물지만, 일본인으로서 타이완과 중국 사이의 정치적 분단선을 가로질러가서 반복한다면 그 행위는 도전일 수밖에 없었다.

〈변환 부스럼딱지성〉은 베이징에 있는 피춘이라는 농민공 마을에서 공연되었다. 무산자, 즉 소비사회에 참가할 능력이 없는 자들은 사회성을 박탈당한다. 한국과 일본에서는 노동자를 국민으로 통합하고 통제사회로 포섭하던 기존의 방침이 수정되고 있다. 소비사회에 참가할 능력이 없는 자는 통합이 아닌 배제의 대상이다. 통제사회로 포섭하기 위해 지출해야 할 비용을 감안한다면 추방 쪽이 저렴하다. 한국과 일본은 양극화사회 격차사회로 치닫고 있다. 그 와중에 시민사회가 풍화되고 있으며 공공성의 의미도 변질되고 있다. 중국은 어찌될 것인가.

사쿠라이 다이조는 떠도는 농민공의 거대한 흐름에 텐트연극을 걸고 있다. 일찍이 무산자는 빈곤함에 근거해 단결할 수 있었지만, 빈곤은 탈영토화되어 무산자는 함께할 기반을 상실했다. 무산자의 집단을 만들려고 하면 폭력적 탄압을 받는다. 지금 중국에서 빈곤은 생존의 문제다. 그리고 문화의 문제이기도 하다. 인간이 타인과 관계하며 삶을 재생산하는 기술이 문화이기 때문이다. 지금 중국에서는 무산자를 위한 문화가 발명되어야 한다. 그래서 텐트는 농민공의 거대한 흐름에 자신을 내맡기려 하고 있다.

〈변환 부스럼딱지성〉은 모래시계 이야기로 희망과 절망을 다룬다. 우리는 모래시계 속에 있는 한 알 한 알의 모래다. 모래시계가 뒤집히면 우리는 시간의 누적을 표시하며 그저 떨어진다. 모래시계는 체제다. 모래시계가 표시하는 시간은 우리 자신의 시간이 아니다. 체제의 시간 속에서 우리 삶은 내버려지고 있다. 이것은 절망이다.

그러나 모래알은 떨어지면서 서로 스친다. 스치며 모래입자가 변한다. 우리의 신체가 바뀐다. 그것은 아픔을 동반한다. 그 스침만이 우리의 시간이며, 곁에 있는 존재와의 마찰 속에서만 희망을 사고할 수 있다. 그는 연극에 이런 메시지를 담았다.

술자리에서 그가 이런 말을 한 적이 있다. “언젠가 극단과 함께 북한에 가서 텐트를 세우겠다.” 분명 그러할 것이다. 가까운 미래에 자본이 주도해 한반도가 통일되거나 연방제가 실현된다면, 그가 극단과 함께 북으로 갈 수 있는 때



가 된다면 미국, 중국, 일본, 한국의 자본이 북으로 쇄도해 토지를 사들일 테고 북한의 인민은 저가 노동력으로 유민으로 표류할 것이다. 그때 북에는 다른 무엇보다 텐트라는 피난소가 필요할지 모른다. 하지만 나는 북한을 그런 식으로 미래의 내 작업과 결부해 생각해본 일이 없다. 또한 그는 이런 말을 한 적도 있다. “한국에서 조선이 점차 지워지고 있다. 그래서 내가 서 있을 곳도 사라지고 있다.” 나는 그의 ‘조센’이라는 발음을 접할 때면 그것이 나의 조선과 어디서 만나는지를 생각하게 된다.

그는 일본인이며 일본인으로서 동아시아적 인간이다. 그는 복잡하게 깔린 동아시아의 분단선을 가로질러 그곳의 흙 위에 텐트를 세운다. 그의 텐트 안에서는 동아시아 지역의 뒤틀린 역사관계, 상이한 시간성이 형상화된다. 거기에는 근대 시민의 고민이 아니라 동아시아 근대에서 식민화된 존재, 주변화된 존재, 패배한 존재, 시민권을 상실한 존재의 저항과 외침이 담긴다. 그는 내게 어떤 동아시아다.

몰락으로의 초대

희망의 ‘희(希)’는 ‘바라다’라는 뜻과 함께 ‘드물다’라는 뜻도 담고 있다. 어쩌면 절망은 희망의 반대말이 아니라 희망을 구해나서야 할 토양인지 모른다. 절망은 나아갈 길이 끊긴 상태다. 사쿠라이 다이조는 절망에서만 가능한 드문 길을 내려 하고 있으며, 그 길이 있음을 실증해 보이고자 텐트를 메고 지금도 전전하고 있다. 그의 나이는 어느덧 예순을 넘겼다. 하지만 그는 지금도 누구보다 현역이다.

2011년 3월 11일, 도호쿠 지역에서 대지진이 일어났다. 이어 후쿠시마 사태가 발생했다. 3·11로부터 20일가량 지난 뒤 ‘야전의 달’은 폐허가 된 재해지로 떠났다. 원형을 알 수 없는 표류물들이 어지러이 널려 있고, 수습하지 못한 시체가 썩어가고, 짐의 뼈대만 남기고 소멸해 버린 촌락은 원래 모습을 가늠할 수 없었다. 방사능물질과 사자의 혼이 함께 떠돌 곳이었다.

그리고 9월 중순, 텐트를 짚어지고 재해지를 다시 찾아 재해지를 돌아다니며 텐트를 세웠다. 닷새 동안 네 곳에서 공연하는 강행군이였다. 재해지에서는

장소를 골라 텐트를 세운 뒤 관객을 부를 수가 없었다. 길이 끊겼고 재해민들에게는 마땅한 교통수단도 없었다. 텐트가 관객을 찾아가야 했다. 가까이 다가가지 않으면 연극의 장이 성립되지 않는다. 이를 위해 닷새 동안 네 차례 텐트를 세우고 치우기를 반복했다. 전기가 끊긴 폐허여서 발전기를 갖고 다녔으나 그만큼 밤하늘은 훌륭했다. 별의 들판 혹은 묘지였다.

재해지에서 올린 공연은 <후쿠비키비쿠니담[フクビキビクニ譚]>이다. 그는 땅에 남아 있는 재해민이 모여든 텐트 안에서 이렇게 공연을 시작했다. “오메 데토 고자이마스(축하합니다!)” 사쿠라이 다이조는 그 말을 꺼내려고 공연을 기획했다고 말했다. 함께 우는 일은 차라리 쉬웠다. 그러나 삶이 파괴된 그곳에서, 전력이 끊겨 어둠 속에 잠긴 그곳에서 굳이 그는 “축하합니다”라며 공연을 시작했다.

나는 그에게 재해민들 앞에서 왜 “축하합니다”라고 말했는지를 물었다. 그가 답했다. “재해지에서 우리는 인간의 생존과 근대 자본주의가 대결하는 원점으로 돌아갈 수 있었고, 싸울 대상을 만났고, 성장할 수 있는 기회를 얻었다.” 폐허가 된 도시를 다시 부흥시킬 게 아니라 이제 다른 시간대로 들어서는 반전을 피하기 위해, 과거의 사자 그리고 미래의 사자를 위해 지금의 모습을 예축(豫祝)하자는 것이었다.

그는 이어서 말했다. “일본으로 와라. 일본은 소비사회이고 관리사회이고 대중문화사회로서 현대에서 전형적인 장소였다. 그게 부서지고 있다. 모두들 동요하고 있다. 그리고 일본은 세계사가 새롭게 쓰여질 장소가 되고 있다. 너는 쓰는 인간으로서 그것을 바라. 와서 그것을 겪어라. 그리고 사상적 전환점으로 삼아라. 거기서 같이 몰락하자.”

그는 몰락으로 나를 초대했다. 몰락으로의 초대는 희망 섞인 제안보다 강렬하다. 그 강렬함은 외면할 수도 피해갈 수도 없다. 나는 일본으로 갈 것이다. ㄱ



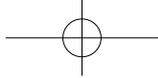
소년, 1980년대를 가로지른다_2

박정희 최후의 날

/ 김형민

방송 PD.
사람들의 삶과 일상의 총합인
역사에 관심이 많다.
《그들이 살았던 오늘》을 썼다.





이회택의 마지막 경기

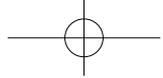
20~30대들이라도 축구를 잘 아는 사람들은 1990년 월드컵 대표팀 감독이며 축구협회 기술위원장으로 그 이름이 술하게 지상에 오르내린 이회택의 이름 석 자를 알고 있겠지만, 내 나이(70년생) 이상의 축구팬에게 이회택이란 차범근에 그렇게 뒤지지 않는 이름이다. 그는 부동의 아시아 최고의 스트라이커였고 축구장에 입장한 관중들이 그가 출전하지 않는다는 것을 알면 “이회택 내 보내라”고 성화를 부리거나 환불 소동을 빚는 일도 드물지 않았다.

그가 다른 길을 택했더라면, 즉 공부로 한몫을 봐서 고시에 도전하거나 당시 출세 코스였던 육군사관학교를 가거나 했더라면 그의 인생은 그렇게 빛을 보지 못했을 것이다. 그는 의용군으로 입대했다가 북한을 택한 월북자의 아들이었으니까. 하지만 축구에는 연좌제가 적용될 여지가 없었던지 그는 한국의 고도 경제 성장기이자 아시아의 축구 강자로 떠오르던 1960년대 말과 70년대 한국 최고의 스타플레이어로 활약했다.

1967년 한양대에 입학하여 훈련중이던 그의 앞에 검은 지프차가 들이닥친다. 감독 이하 학교 관계자가 설설 기는 가운데 그는 지프차에 태워져 어딘가에 실려간다. 그렇게 끌려간 것이 ‘양지’팀이었다. 김종필 초대 중앙정보부장이 작성한 바 “음지에서 일하며 양지를 지향한다”는 부훈(部訓)에서 따온 이름의 중앙정보부 직할 축구팀이었다. 바로 전 해 1966년 영국 월드컵에서 8강의 신화를 쓰며 전세계를 경악시킨 북한 축구팀의 대성공에 배가 아프다 못해 찢어질 것 같았던 박정희 대통령과 중앙정보부의 축구 진흥 프로젝트였던 것이다. 아마도 김형욱 중앙정보부장을 불러 이렇게 얘기했겠지. “임자. 거 이복이 하는 걸 우리는 왜 못 하나.”

이 양지 축구팀은 사실상의 국가대표팀으로서 당시로서는 천국유람과 비슷한 격이었을 유럽 전지훈련까지 실시하는 호강을 누렸다. 그런데 왜 이회택은 양지팀에 회환을 가졌을까. “양지팀 봉급이 2만 원이었어요. 고위 공무원보다 높았을 겁니다. 그래서 흥청망청했지요. 대표선수라면 술도 일등, 노름도 일등을 해야 하던 시절이라 요즘 같은 선수 관리가 안 되던 시절이었지요.”

그렇게 10년이 넘도록 한국 축구를 주름잡던 그가 축구화를 신고 마지막으로 그라운드를 누빈 것이 1979년이었다. 1979년 제60회 전국체전은 대전에



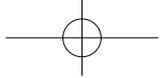
서 열렸다. 그 전국체전의 마지막을 장식하는 축구 결승전이 바로 포항제철과 서울시청의 대결이었다. 그리고 이회택은 은퇴를 앞둔 서른넷의 노장이었다. 체력적 문제가 있었던지 전반은 뛰지 않던 그가 교체선수로 그라운드에 들어서자 A4용지 두 장 크기의 흑백 텔레비전 화면에서 귀가 터는 함성이 울려 퍼졌다. “이회택이 나온다.”

그리고 펼쳐진 그의 플레이는 가히 이번 2014 브라질 월드컵 코트디부아르와 일본의 대전에서 보여준 드록신, 즉 드로그바의 활약에 손색이 없었던 것으로 기억한다. 열 살의 어린아이에게도 그가 들어가기 전과 후의 분위기는 극명하게 갈렸다. 연신 아나운서가 부르짖는 ‘노장’의 호명을 어깨에 짊어지고서도 그는 중형무진 그라운드를 누볐고 열 살 넘게 어린 선수들을 손쉽게 제치며 포철 선수들에게 힘을 불어넣었다. 아쉽게 마지막 한 점을 따라가지 못해 4대3으로 패해 준우승에 그쳤지만 실로 짜릿한 대추격전이었고 명승부였다. 그런데 그 해 전국체전의 마지막 일정은 부마항쟁의 마지막 날과 겹쳐 있다. 부마항쟁이 터진 건 1979년 10월 16일. 전국체전 폐막은 17일.

가난 속에 새끼줄로 공을 만들어 차던 월북자의 아들이 스타플레이어로서 한 시대를 풍미하고 생애 거의 마지막 경기를 치르던 무렵, 18년 동안 한국을 지배했던 왕년의 남로당 군사총책, 자신의 쿠데타 이후 반색을 하며 내려온 북한의 밀사이자 왕년의 정신적 스승이라 할 황태성을 만나지도 않고 죽었으며 그가 가져온 북한 필름을 보면서 “우리는 언제 저렇게 될까.” 탄식하던 군인, 그 후 북한과 한 하늘을 두고 살 수 없는 적이자 라이벌 관계를 형성하며 심지어 정보기관 산하의 특수 축구팀을 만들기까지 했던 대통령, 이회택이 뛰던 탄탄한 축구팀의 모기업인 포항제철을 설립한 것을 필두로 고도 경제성장의 1970년대를 이끄는 와중에 잔인한 유신의 칼날을 휘둘렀던 독재자의 마지막 시간이 다가오고 있었던 것이다. 그것을 알 리 없는 열 살의 어린아이는 “뺏다 뺏다 이회택”(이회택의 전성기 시절 축구팬들은 ‘뺏다 뺏다 비행기’를 개사해 불렀다고 했다)을 부르며 열광하고 있었을 뿐이지만.

열 살짜리 아이의 10월 27일

전국체전 폐막을 알리는 1979년 10월 18일자 동아일보의 1면 톱은 <부산에



비상계엄>이었다. 이미 사람 여럿을 목매달고 폐인을 만들었던 유신의 광기의 서슬은 푸르다 못해 검게 변색해 있었다. 1면에 실린 박정희 대통령 담화문의 일부. “(전략) 부산에서 지각없는 일부 학생들과 이에 합세한 불순분자들이 이 엄연한 국가현실을 망각 외면하고 공공질서를 파괴하는 난폭한 행동으로 사회 혼란을 조성하여 시민들을 불안케 하고 있음은 개탄을 금치 못할 일입니다. 나는 이와 같은 중대한 국면에 처하여 헌법이 부여한 막중한 책무를 수행하기 위하여 헌법 제54조 규정에 따라 국무회의 의결을 거쳐 부산직할시 일원에 비상계엄을 선포하게 된 것입니다. (후략)”

이 담화문에서 개인적으로 눈에 띄는 단어 하나가 있다면 ‘나는’이다. 대통령으로서 ‘3천7백만 국민’에게 고하면서 ‘저는’도 아니고 하다못해 후일 전두환 대통령이 즐겨쓴 ‘본인’도 아니고 ‘나는’을 고집하는 위엄이라니. 그의 명령으로 부산 일원에는 18일 0시를 기해 비상계엄령이 떨어졌다. 이미 16일과 17일 양일간 경찰차 12대가 불타거나 부서지고 21개 파출소가 축대밭이 되고 세무서와 도청에까지 시위대의 공격이 이어지는 상황에서 유신정부는 인내심



이 많지 않았다.

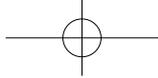
민간인들의 시위에 군대를, 그것도 유사시 적의 심장부를 강타하도록 훈련된 최정에 부대를 투입하는 방식은 이때 도입된다. 박희도 준장이 지휘하는 1공수여단과 최세창 준장의 3공수여단(이 이름들을 기억해 두기 바란다), 박구일 대령이 지휘하는 해병대 1사단 7연대가 부산에 투입된다. 해병대는 좀 나왔다고 전해지지만 공수부대는 대단한(?) 활약을 선보인다. 대검 곳은 M16을 휘두른 공수부대의 폭력은 몇 달 뒤 광주에서 일어나는 비극의 처절한 프롤로그가 된다. “시민들의 80% 이상이 머리에 상처를 입었다. 다친 시민들의 진단 병명을 늘어놓으면 군인들이 어떻게 두들겨팼는지를 알 수 있을 것이다. 창자과열, 뇌좌상, 뇌진탕, 전두부과열상, 후두부열창, 안면열창, 안면부내부열창, 전신타박상, 뇌경막손상…….”(조갑제닷컴, 〈부마사태와 김재규〉)

20일에는 마산에도 위수령이 선포돼 ‘부마항쟁’이라는 단어를 완성한다. 시위는 가라앉은 듯했지만 중앙정보부장 김재규는 이 시위가 왜 일어났고 누구를 겨냥하고 있는지를 잘 알고 있었다. “불순세력이나 정치세력의 배후조종이나 사주로 일어난 것이 아니라 순수한 일반 시민에 의한 민중봉기로서 시민이 데모대원에게 음료수와 맥주를 날라주고 피신처를 제공하는 등 데모하는 사람과 시민이 완전히 의기투합하여 한덩어리가 되어 있었고 …… 체제저항과 정책불신 및 물가고에 대한 반발에 조세저항까지 겹친 민란”이라고 보고하고 있었으니까.

그러나 동네를 벗어날 일이 별로 없던 어린이에게는 그 거대한 역사의 물줄기는 별로 영향을 주지 못했다. 부모님과 함께 외출했다가 두 시간 당겨진 통행금지(밤 10시)에 걸릴까봐 허겁지겁 뛰었을 때는 정말 무서웠지만 그 외에는 세상이 어떻게 얼어붙었고 또는 어떻게 들끓고 있는지 알 길이 없었다. 10월 27일 새벽이 오기 전까지는.

어려서 나는 원래 새벽반이었다. 새벽 6시면 일어나서 책도 보고 동네 앞산도 다녀오곤 했는데 1979년의 10월 27일도 산기슭을 배회하다가 집으로 돌아오는 길이었다. 동네 구멍가게 형이 뭔가를 열심히 찾고 있는 게 눈에 띄었다. 아마 아침 7시 반쯤 되었을 것이다. 이미 날이 훤히 밝은 지 오래였으니까.

“뭐 찾능교?” 물었을 때 그 형의 답은 천만뜻밖이었다. 지금도 귀에서 잉잉 거리는 다급한 말투로 그는 이렇게 얘기했다. “야 니도 빨리 집에 가서 태극기



찾아라. 대통령이 죽었다. 조기 달아야 된다.” 총알이 양 컷전을 뚫는 느낌이랄까 찌임 소리가 머리 한복판을 관통하고 두어 바퀴를 돌았다. 농담이라고 생각할 겨를조차 없었던 게, 워낙 그 형의 말이 진지했고, 그의 다급한 손길이 태극기를 이미 꺼내들고 있었기 때문이다.

나는 마징가 제트처럼 집으로 날아갔다. “대통령이 죽었습니다. 대통령이 돌아가셨습니다,” 그 소리는 북괴군이 쳐들어왔다는 말과 동급의 무게로 집안을 흔들었다. 처음에는 무슨 소리냐를 연발하던 아버지 어머니도 새파랗게 질린 아들의 표정을 보고는 심상찮은 일이 터졌음을 직감하신 거 같았다. 텔레비전 아침방송이 없던 시절, 온 가족은 라디오 앞으로 집결했다. 거기서 흘러나오던 아나운서의 침울한 목소리. “차지철 경호실장과 김재규 중앙정보부장이 다투는 과정에서 우발적으로 발사된 총에 박정희 대통령 각하가 서거…….”

여기까지 들던 어머니가 어이가 없다는 듯 말씀하셨다. “미친 놈들, 대통령 앞에서 총 들고 싸웠다는 거야?” 나는 이때 여러 개의 한국어 ‘보케블러리’를 습득했다. ‘우발적’이란 것이 무엇인지, 그리고 ‘서거’가 무엇인지 말이다. 결국 대통령 앞에서 중앙정보부장이라는 사람과 경호실장이라는 사람이 싸우다가 총을 빼들었고 쏜다 안 쏜다 실랑이하다가 우연히 발사된 총알에 대통령이 죽었다는 것이다. 일단 ‘중상’도 아니고 ‘서거’라고 못박았으니 대통령이 죽은 것은 분명했다.

그런데 여기서 아버지가 이상한 말씀으로 어머니에게 대답했다. “누가 죽었을 수도 있고.” 움찔 눈이 튀어나올 만큼 놀라는 내 앞에서 아버지는 한마디를 더 하셨다. 그것은 5·16 쿠데타 당시 대통령 윤보선이 했다는 그 말과 같았다. “올 게 왔구만.” 비록 어렸지만 그 말의 의미를 모를 만큼 언어감각이 뒤떨어지지 않는 탓에 나는 아버지의 반응이 의아했다. 올 게 오다니, 대통령이 누군가에게 죽음을 당하는 일이 눈이 튀어나올 만큼 놀라운 일은 아니라는 말씀이 아니신가.

어쨌건 학교는 가야 했다. 학교 분위기도 뒤숭숭했다. 나처럼 라디오 뉴스라도 듣고 온 아이들도 있었지만 괴뢰군이 쳐들어와서 박정희 대통령 목을 따겠다는 아이들도 있었고, 서거는 잘못된 소식이고 대통령은 살아 계시다고 책상을 치는 아이도 있었다. 그 논쟁은 선생님이 들어오시면서 간단하게 정리됐다. 대통령이 죽은 게 맞았다. 그런데 그 뒤가 간단하지 못했다. 반장이 일어서 차



려 경례를 하고 일어난 채로 선생님의 짙막한 인사를 듣고 앉는 것이 정석이었는데 차려 경례 후 선생님의 눈물의 훈화가 조회 후 1교시 내내 진행된 것이다. 기억나는 멘트는 대충 이러하다. “하늘이 무너져도 이렇게 무너진단 말이나. 땅이 꺼져도 이렇게 꺼진단 말이나. 아직도 정신을 차릴 수가 없다. 대통령이 돌아가셨다. 우리 모두의 아버지가 돌아가신 것이다.”

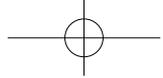
당시 우리 담임선생님, 아동문학 하시는 양반이었다. 부산 아동문학가협회 회장인가 감투도 쓰고 계신 분이였다. 그래서 그런지 추모의 변도 절절했고 뭐라 알아먹기 힘든 미사여구도 동원됐다. 돌이켜보면 그때 담임선생님의 정신상태는 김일성이 죽었을 때의 북조선 인민들과 별 차이가 없었던 것 같다. 분위기가 맞추느라 고개를 숙이고 있다가 흘끗 선생님을 봤을 때 그는 눈물을 철철 흘리고 있었다. 그 눈물은 이내 아이들에게 전염되었고 반 아이들 대부분이 영영 울었다. 나는 솔직히 다리가 아파서 울었지만.

교무실을 지나다가 교무실 벽 높다랗게 걸려 있는 박정희 대통령의 사진을 보았다. 아 저분이 돌아가셨구나. 내가 태어날 때부터 대통령인 그분이, 우리 어머니가 중학생 때부터 대통령이셨다는 그분이 돌아가셨다는구나. 뉴스에 나와서 논바닥에 퍼질러앉아 막걸리도 자시고 해운대 암소갈비집에 다녀가셔서 대통령이 왕림한 집이라고 소문도 나게 했던 저분이.

“태산이 무너진 듯, 강물이 갈라진 듯”

그로부터 며칠 동안 분위기는 온통 흑백이었다. 컬러 텔레비전이 없던 시절이었으니 당연하기도 했지만 텔레비전은 하루 종일 항불만 피워올렸고 문화공보부 장관은 기자들 앞에서 헉헉대며 울었다. 비상계엄은 부산·마산에서 전국으로 확대됐고 박대통령의 빈소 앞에는 통곡하며 분향하는 사람들이 줄을 섰다.

그렇게 며칠이 흘렀다. 박 대통령 장례는 건국 후 최초의 국장으로 9일장을 치르기로 결정됐다. 날짜는 11월 3일이였다. 이날 초중고 전 학교는 휴교했다. 국장이 있기 전날 담임선생님은 또 한 번 우리의 다리를 아프게 했다. 장장 수십 분 동안 장광설을 늘어놓으셨던 것이다. “내일은 국장일이다. 느그 집안에 아버지가 돌아가시면 우예 되겠노. 밥이 넘어가겠나. 책이 눈에 들어오겠나. 똑같아. 내일은 나라의 아버지가 돌아가셔서 장례를 치르는 날이다. 그래서 느



그도 학교 안 나오는 기다. 공부가 눈에 안 들어와서. 선생인 나도 수업을 할 수가 없어서…….” 대충 재구성한 멘트는 이렇지만 당시의 선생님 멘트와 대차가 없을 것이다. 그는 분명히 나라의 아버지라고 했다.

어쨌든 학교에 안 나오다니 이게 웬 떡이나. 몇 놈들이 참 철도 없이 복도를 가로지르면서 “와, 내일 학교 안 나온다.” 환호하다가 바로 옆반 선생님에게 걸렸다. 십년 굵은 호랑이 멧돼지 본 기세로 교실 문을 박차고 나온 선생님에게 그 몇 놈의 아이들은 눈동자가 돌아가도록 얻어터지고 한 명은 코피 범벅이 되고 말았다.

다음날 아침 일찍 나는 동네 유치원 원장님께 심부름을 갔었다. 책상에 앉아서 뭔가 사무를 보고 있던 원장 선생님이 텔레비전을 켜고 계시지 않길래 나는 입바른 소리 잘하는 어린이로서 설레발을 떨었다. “샘예. 국장 보셔야지 예. 대통령 장례 아납니꺼.” 그러면서 역시 호들갑을 계속하면서 텔레비전을 켜다. 또깍. 흑백 텔레비전에 실황 중계가 비쳐졌다. 광화문 네거리에 긴 아치로



서거 조문 행렬에 참가한 학생들.



된 ‘박정희 대통령 각하 국장’ 휘장도 보였다.

그때 나이 선 줄의 원장 선생님은 갑자기 혼잣말을 했다. “일은 참 많이 했지만 사람이.” ‘나라의 아버님’이 가진 마당이었기에 나는 의아해서 유치원 원장샘을 바라보았다. “저 어르신”도 아니고 “저 분”도 아니고 “저 사람”이라니. 그런데 그 다음 튀어나온 말을 나는 지금도 그 특유의 경상도 억양까지 선명히 기억한다. “소새끼같이. 소새끼같이 열심히 했지.” 서울 사람들이 이 말을 하면 그 뉘앙스가 애매할 수 있으나 경상도 사람이 저 말을 감정을 실은 뉘앙스로 하면 그 뜻은 매우 확연하고 명료해진다. 그때 원장 선생님은 박정희 대통령에 대한 감정이 심히 좋지 못했다. 왜 그러셨는지는 모르겠지만 그때 원장 선생님의 방점은 확연히 “열심히 했지”가 아니라 “소새끼”에 찍혀 있었던 것이다.

그 후로 펼쳐진 풍경은 영화 <효자동 이발사>를 보면 안다. 영구차는 투명했고 그 안에 태극기 덮인 관이 있었으며 육사 생도들이 그 관을 호위하며 천천히 한 발 한 발 각을 지어 걸어갔다, 모르긴 해도 아마 다음날 육사 생도들 무릎 관절 때문에 앓아누웠을 것이다. 텔레비전에서 성우가 읽는 박정희 대통령에게 바치는 조시가 흘러나왔다. 작자는 이은상이었다. “고지가 바로 저긴데 예서 말 수는 없다”며 사람들의 등짝을 때리는 채찍 같은 시를 지었던 그분의 조시는 절절하고 명문이었다.

“태산이 무너진 듯 강물이 갈라진 듯/ 이 충격 이 비통 어디다 비기리까/
이 가을 어인 광풍 낙엽지듯 가시어도/ 가지마다 황금열매 주렁주렁 열렸소이다./ 오천년 이 겨레의 찌든 가난 몰아내고/ 조상의 얼과 전통 찾아서 되살리고/ 세계의 한국으로 큰 발자국 내디뎠기/ 민족의 영도자외다, 역사의 중흥주외다./ (중략) 십자가 지신 오늘 붉은 피 흘리셔도 피의 값 헛되지 않아 보람 더욱 찾으리다./ 육십년 한평생 국민의 동반자였고 / 오직 한길 나라사랑 그길에 바친이여./ 굳센의지 끈질긴 실천 그 누구도 못지을 업적/ 민족사의 금자탑이라 두고두고 우리보리라.(하략)”

연도에는 수많은 이들이 나와 있었다. 그리고 서러운 울음을 터뜨렸다. 진정으로 부모를 잃은 듯이 울었다. 어떤 할머니는 옆드려서 울었고 우리 동네 곳곳에서도 울음소리가 터져나왔다. 아이고 아이고. 그때 나는 알았다 울음은 전염되는 걸. 소리는 점점 더 커졌고 울음은 전파되었으며 나중에는 “소새끼” 운운했던 원장 선생님까지 눈시울을 붉혔던 것이다. 태산에 강물도 슬퍼하는 민



족의 지도자에 역사의 중흥주요 십자가까지 지신 예수에다가 민족사의 금자탑까지. 이런 워딩을 구사하는 나라는 지구상에 몇 나라 안 된다. 굳이 들자면 동쪽의 나라뿐. 사실 이 날은 그로부터 13년 뒤 김일성 주석의 사망 때 북한이 보여준 풍경의 전조였으며, 그날 내가 본 모습은 북한에서 선보인 통곡의 물결(?)과 거의 일치하고 있었다. 탈북자 출신 동아일보 주성하 기자가 묘사한 김일성 주석 사망일의 북한 풍경을 보면서 나는 일종의 평행이론의 그림 같은 재연에 경악했다.

나는 남과 북에서 각각 슬피 울었던 사람들의 진정성을 부인하지 않는다. 앓던 이도 빠지면 섭섭한 게 인간인데 18년 동안 또는 50년 동안 한 나라를 틀어쥐었던 절대권자의 죽음에 범연할 수는 없었을 것이다. 물론 3천7백만 국민 사이에는 많은 스펙트럼이 있었다. 국장일 학교 안 간다고 좋아하던 아이들의 뺨을 무슨 빨갱이라도 잡은 양 강타하던 선생님도 있었고, 서거 소식에 태극기부터 조건반사적으로 찾던 구멍가게 형처럼 눈치가 몸에 밴 사람들, “올게 왔구나” 중얼거리던 아버지처럼 정권의 몰락을 예감하고 있던 사람들, 긍정성과 부정성을 모두 담아 ‘소새끼’라는 표현을 했던 원장 선생님 같은 분들, 박정희 타도를 부르짖으며 남포동 거리를 누비다가 공수부대에 두들겨맞은 사람들 등등 모두가 엄연했다. 하지만 그들에게 10·26과 그 후 1주일은 침묵의 향불 속에서도 설렘이 일렁이던 시간이었다.

계엄의 서슬은 시퍼렸으나 유신의 심장은 멈췄다. 지금까지와는 다른 세상이 기지개를 켜고 있었다. 열 살 초딩이었던 나도 그랬을까. 축구 보기를 좋아했고 1978년 아르헨티나 월드컵을 보면서 처음으로 새벽별을 담았던, 10·26 며칠 전 이회택의 질주에 열광하던 한 소년은 이렇게 아버지에게 물었다. “그럼 박스컵(박정희대통령배 국제축구대회를 이렇게 불렀다)은 이제 최스컵(당시 대통령 권한대행이 최 씨라고 했으므로)이 되는 거야?” 아버지는 “최스컵?” 고개를 갸웃하셨다. “뭐 그렇게 될 수도 있고 바뀔 수도 있고.” 며칠 뒤 나는 텔레비전에서 특이한 인물을 하나 보게 된다. 군복 차림의 대머리.(다음 호에 계속) ㉞



남쪽으로
튀어 5

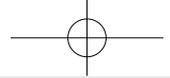
/ 명인

시골 아줌마.
〈우리가 있는
풍경〉이란 앨범을
낸 가수이기도
하다.

내 인생 마지막 이사를 꿈꾸며

“아내의 가슴을 더 커지게” 하고, “아내의 S라인 몸매를 만들어주”기까지 하는 웰빙의 삶은 “식물성의 아파트”에서 힐링과 함께 이루어지고, 아무리 “도시 속의 자연”에 살아도 홈네트워크 시스템을 갖추고 휴대전화로 깜빡 잊은 가스불을 끄면서 “이편한세상”을 포기할 수 없는 당신을 “세상은 동경”한다. “당신이 사는 곳이 당신이 누구인지를 말해주”며, “집은 당신의 얼굴”이라서 “높이가 다른 세상”의 “그 어떤 비교도 허락하지 않는”, “수준 차이”를 드러내 준단다. “이웃도 자부심”인 “당신의 삶 속으로 들어온 유럽”에서 이제 당신은 지역이 아니라 브랜드에 산단다. (“일산에 살지 않는다. 체니스에 산다.”) “그곳에 가면 꿈은 현실이 되”고, 아파트는 “남편도 바꾸”고, “여자의 미래도 달라”지게 한단다. 심지어 그러한 집들은 “진심이 짓는”단다.

아시다시피 따옴표 안은 아파트 광고의 문구들이다. 이렇게 적나라하게 욕망을 생산하는 세상에서 “꿈에 그린 집”을 바란 것도 아닌데 서울에 살 때 나를 가장 고통스럽게 하는 일은 몇 년에 한 번씩 으레 해야 하는 이사였다. 시작부터 방바닥에 빗을 깔고 살면서 2년에 한 번씩 치솟는 전세금을 우리의 저축은 따라잡을 수 없었고, 우리 집은 점점 더 외곽으로 밀려나 일터에서 멀어지고 있었다.



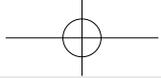
집은 오히려 점점 늘어나고

시골에 살러 와서도 가장 힘들었던 일은 역시나 집을 구하는 일이었다. 시골에 살기로 마음먹고 나는 터를 마련해서 집을 지을 꿈에 부풀어 있었다. 언감생심, 도시에 살았다면 꿈도 꾸지 못할 일이지만 시골의 땅값이 도시와는 비교도 할 수 없을 만큼 싼 덕분이다. 하지만 시골에 살아본 경험도 없이 덜컥 땅을 사는 일은 몹시 두려웠다. 모르긴 몰라도 아직 우리에게겐 살기 좋은 땅을 보는 안목도 없을 터였다. 네 식구가 손수 집을 지을 계획이고 그러지 않아도 시골집이라는 게 매매가 쉽지가 않은데 이렇게 지은 집이라면 더욱 그러할 테니 한번 땅을 사서 집을 지으면 죽을 때까지 살 각오여야 했다. 많은 사람들의 도움으로 우리는 우선 터를 잡기 전에 임시로 살 집을 구했다. 지나고 생각해보니 탁월한 선택이었다. 터를 바라보는 우리의 안목도 2년 사이에 아주 많이 변했다.

어쨌거나 살고 있는 집도 마을도 임시 거처이니 첫 해는 농사를 지을 수가 없었다. 언제 이사하게 될지 모르는 상태에서 농사지을 땅을 사기도 얻기도 어려웠다. 그러니 마당 한 귀퉁이를 일궈 텃밭 농사나 지을 수밖에. 최소한 우리 식구 먹을 것은 스스로 지어 먹자 했건만, 언제나 터 잡고 집까지 지어 살며 농사를 지을 수 있을까, 시간이 갈수록 우리는 초조했다. 우리 부부는 틈나는 대로 터를 보러 다녔고, 옆지기는 날마다 집짓기 공부를 하며 네 식구가 직접 지을 집의 설계도를 매일 열댓 장씩 그렸다.

이런저런 우여곡절을 거쳐 우리가 살게 된 고흥에서의 첫 집은 작은 마을 안에 있는 슬라브집이었다. 시골 마을에서 지은 지 그리 오래 되지 않은 양옥을 구한 건 꽤 큰 행운이다.

30평쯤 되는 집에 꽤 넓은 마당이 있고, 창고가 딸린 집인데도 다 부리고 살기 어려울 만큼 짐이 많았다. 거기다 꼴랑 다섯 평도 안 되는 농사에도 웬만한 농기구 다 필요했다. 효소 만들고 막걸리 빚고 장아찌 담그며 살다 보니 항아리면 항아리, 유리병이면 유리병 등 저장용기도 엄청 필요했다. 식구들 옷을 지어 입히고 간단한 소품은 만들어 쓰다 보니 재봉틀이며 리폼한다고 모아놓은 헌 옷이며 옷살림에 필요한 도구들도 엄청 많아졌다. 천연비누고 화장품이고 만들어 쓰는 게 늘어나면 늘어날수록 그에 따른 도구들도 생겼다. 게다가 시골 살림이라는 게 버리지 않고 모아두면 요긴하게 쓸 일이 많으니 서울에 살



때라면 곧장 재활용 쓰레기로 버려졌을 물품들도 다 모아두게 되었고, 시골에 살기 위해서 필요한 짐들은 오히려 점점 늘어났다.

귀농 초기에 옆지기가 설계도를 그리면 40평을 그려도 넉넉하지 않아 난감했다. 처음으로 우리가 살 집을 직접 짓는다고 생각하니 식구마다 나름대로 집에 대한 로망을 늘어놓곤 했는데 40평이나 되어도 옆지기의 설계도에 그 로망들을 다 담긴 난망해 보였다. 지금 생각해보면 그 로망들도 대개 허황된 것이었지만, 무엇보다 당시 옆지기가 그리는 설계도의 집 크기는 그 많은 짐이 기준이었던 탓이다.

우리에게 땅이 있다면

집터를 구하기가 생각보다 어려워지니 빈집을 사서 수리해 살 생각도 없었던 건 아니다. 그래서 우리는 빈집이든 집터든 용도변경해서 집을 지을 수 있는 밭이든 산이든 닥치는 대로 보러 다녔다. 살 만한 마땅한 빈집도 없었지만, 그래도 우리가 집을 짓는 쪽으로 마음이 기울었던 이유는 딱 한 가지다. 난방비 때문이었다.

농사가 적어도 얻어먹고, 채취해다 먹고, 텃밭에서 길러 먹으니 식비는 거의 들지 않았고, 필요한 것들을 대개 만들어서 쓰고 불필요한 소비를 하지 않는 쪽으로 생활습관이 바뀌면서 우리집 생활비는 엄청 줄었다. 아이들이 학교에 다니지 않는 것도 큰 부조였고, 우리 부부는 여전히 2G폰을 쓰고 있을뿐더러 열일곱 살, 스무 살인 우리 아이들은 아직도 핸드폰을 가져본 적이 없다. 그런 우리집 생활비에서 가장 큰 비중을 차지하는 건 절대적으로 유류비다. 시골 마을에 살면서 차 시간에 맞춰 일하러 다니긴 쉽지 않으니 자동차 기름값도 만만치 않지만, 무엇보다 기름보일러를 놓은 시골집의 난방비는 생활비의 압도적 비중을 차지한다. 한겨울에도 실내온도 17도를 넘겨본 적이 거의 없건만, 그래도 기름값은 늘 살이 떨리게 많이 들었고, 우리는 실제로 실내에서 내복에 외투를 꺼입고 지내면서도 떨고 살아야 했다.

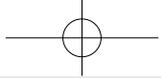
그러니 새로 지을 집을 구상하는 두번째 기준은 난방비가 적게 드는 집이었다. 서향집에 살면서 겨울에 해가 드는 시간과 들지 않는 시간에 보일러 돌아가는 게 다른 걸 확연히 체감하고 살다 보니, 집터는 반드시 남향이어야 했고 옆지기가 공부하는 집짓기 공법은 무조건 단열이 잘 되는 집이었다. 옆지기는

우리가 지을 집을 ‘흙집’, ‘스트로베일 하우스’ 등등을 거쳐 기술이 많지 않아도 손수 지을 수 있는 노동집약적인 ‘흙부대집’으로 정했다 하고, 그렇게 시작된 공부는 태양광, 태양열 등등의 대안에너지로 시작해 적정기술의 다양한 분야를 망라하게 되었다.

그러나 우리 부부는 집터를 보러 다닐 때마다 낙심해서 돌아오곤 했다. 때로는 부동산 투기꾼들에 대한 분노가 하늘을 찌르고 여기 살 생각도 없으면서 시골에 땅을 가진 도시사람들에 대한 증오로 온종일 가슴이 부글부글 끓을 때도 있었다. 마을마다 빈집도 많고 빈터도 많건만, ‘저기 좋다!’ 싶은 곳을 찾으려면 대개 공동묘지에 가깝거나 선산일 법한 문중 땅이었다. 농약 안 치고 농사지을 공리를 하고 있으니 화학농 하는 밭에선 좀 떨어진 터를 찾아야 했는데, 별이 잘 드는 모든 명당자리에 대부분 죽은 사람이 누워 있는 셈. 가까스로 묘지를 피해 찾은 적당한 땅을 찾아 알아보면 대개 도시사람들의 소유였다. 그런 땅들은 대개 부동산을 통해서 거래되고, 대체로 투기용 불로소득에 부동산업자의 농간까지 끼어들어 일반적인 시골땅에 비해 엄청 높은 가격을 부른다.

이럴 때 우리의 분노가 치솟는 건 단지 시골에 살지 않는 사람들이 시골에 땅을 가졌다거나 말도 안 되는 가격으로 나왔기 때문만이 아니다. 터를 보러 다니다 보면 시골사람들이 소유했어도 호가만 높고 거래는 안 되는 땅들이 참 많다. 그건 대개 그 마을이나 근처의 누군가가 시세보다 높은 가격으로 도시의 투기꾼에게 땅을 판 적이 있는 경우다. 그리고 그런 곳은 반드시 마을 사람들의 인심이 사납다. 게다가 나름 개발 기대가 있는 지역들, 혈값에 산을 왕창 사서 골프장을 짓는다는 등, 고흥과 여수를 바로 연결하는 다리를 짓는다는 등 하는 통에 그 근처 땅들은 터무니없이 비싸니 역시 호가만 높고 거래는 안 된다. 그러니 의 좋게 살던 마을 사람들은 점점 더 인심 사나워지고, 외지인들에겐 점점 배타적이 된다. 공동체는 무너져가고, 정작 ‘여기’에 발 딛고 ‘여기 사람들’과 더불어 살아보겠다고 도시를 떠난 사람들은 작은 집 짓고 농약 안 치고 농사지을 만한 제 땅 한 뼨을 갖기가 참 어려운 것이다.

터를 못 구하는 바람에 고흥에 와서 1년을 본격적인 농사는 시작도 못한 채 흘러보내고, 2년째 되는 해를 맞으면서는 살고 있는 마을에 논 세 마지기와 밭 50평을 빌렸다. 집은 아직 못 지어도 농사까지 손 놓고 있을 수는 없어서다. 그렇게라도 농사를 시작하니 살고 있는 마을에서는 일이든 관계든 조금씩 익숙



해져 갔지만, 여전히 임시로 살고 있다는 게 우리에게겐 늘 어정쩡했다. 마을 사람인 것도 아니고, 아닌 것도 아닌 채로 짬짬이 터를 보러 다니기를 2년.

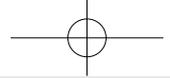
어느새 수세식 변기에 버려지는 똥이 아까워 ~

언제부터인지는 모르겠다. 우리가 고흥에 오자마자 터를 구해 집을 지었다면 지금쯤 엄청 후회하고 있을 거라는 생각이 들기 시작했다. 우리도 모르는 사이 '집에 대한 우리의 생각'이 너무 많이 달라진 탓이다.

우선, 2년째 시골에 살다 보니 도시에서 살 때와 시골에서 살 때는 필요한 짐이 다르다. 앞에서 말한 작업 도구들과 저장용기 등은 꼭 필요하기도 하고 많을 수록 좋은 것도 있지만 그런 건 집이 넓어야 하는 게 아니라 창고가 크면 좋을 일이다. 반면 서울에 살 때 없으면 안 되는 줄 알았던 것들은 사실상 꼭 필요하진 않은 게 더 많다. 가령 방마다 놓인 침대가 그렇다. 방마다 침대를 쓰니 오히려 방이 좁아져 손님들이 왔을 때 재울 곳만 마땅치가 않다. 에어컨이니 정수기니 공기청정기니 하는 것들은 말할 것도 없고 '가능하면 전기를 덜 쓰고 먹고살아 보자' 생각하니 전기밥솥 없이도 밥 먹고 사는 데 전혀 지장이 없다. 압력밥솥에 가능하면 한 끼 먹을 밥을 하고, 바쁠 땐 찬밥을 찜기에 찌서 먹는다.

그뿐 아니다. 도시 아파트엔 으레 빌트인으로 달려 있는 가스오븐렌지는 있어도 장식용인 집도 많더라마는, 우리집에서는 나름 요긴하게 썼었다. 고기나 생선도 굽고 가끔씩 케이크나 과자도 굽고 살려니 오븐은 꼭 필요한 가전제품인 줄만 알았던 것이다. 임시로 임대한 시골집에 그런 게 달려 있을 리 없으니 처음엔 그게 없는 게 참 불편하게 느껴졌었다. 그러나 놓을 데도 마땅치 않은 좁은 부엌에 이사 가면 장만하자 생각하고 없이 살다 보니 이가 없으면 잇몸으로 사는 상상력이 생겼다. 빵이나 케이크는 전기밥솥에 찌고, 고기나 생선은 석쇠에 굽고, 과자는 프라이팬에 구워 오븐 없어도 먹고살 건 다 해먹고 살게 되더라니. 갖고 있는 집을 기준으로 집을 설계한다는 게 얼마나 어리석은 일이었는지를 깨달은 우리 부부, 참 허탈하게 웃었다.

난방비를 줄이는 비결도 '단열'에만 있지는 않았다. 난방비를 줄이는 가장 기본적인 비결은 집 크기를 줄이는 일이다. 게다가 연료가 가장 적게 들뿐더러 시골에선 돈 주고 사지 않아도 조금만 부지런을 떨면 어렵지 않게 구할 수 있



는 연료는 역시 나무다. 화목보일러야 워낙에 나무 잡아먹는 귀신이라 가능하지 않지만, 구들은 직접 나무 해다 때고 살아도 될 만큼 나무를 적게 먹는다. 게다가 요즘 사람들이 관심을 갖고 연구하기 시작한 적정기술 구들은 효율이 더 높다. 하지만 우리도 처음엔 이게 머릿속으로만 가능해 보였다. 산에 가서 나무를 해오는 일이며, 시간 맞춰 매일 불을 때야 하는 일이 엄두가 나질 않더라. 2년 동안 고흥에 살면서 같이 일하고 같이 놀며 삶을 나누는 선배들이 없었다면 아마 여전히 그랬을 것이다.

‘느티나무(고흥생태문화모임)’는 대체로 회원들의 집에서 돌아가며 모임을 한다. 바깥에서 돈 쓰며 모이는 것을 즐기지 않는 느티나무의 오래된 관행이다. 대개 집주인은 간단한 다과를 준비하고 참여하는 사람들은 한두 가지씩 음식을 싸가지고 와서 함께 먹고 마신다. 대개 면 단위에서 면 단위로 이동해야 하는 사람들이 차를 갖고 오기 마련이니 어떤 날은 음주운전을 피하기 위해 그 집에서 밤새 놀거나 자고 오게 될 때가 있다. 그럴 때 우리가 제일 좋아하는 집은 박샘네다. 호박, 수세미 등이 넉쿨진 마당에서 직접 키운 닭을 잡아 고아 먹거나 바닷가에 사는 회원이 캐온 바지락으로 조개탕을 끓여 먹고, 마루를 덧대어 넓어진 뒷마루에서 별을 보며 놀다가 뜨끈뜨끈한 구들방에 누워 몸을 지지는 일은 놓치고 싶지 않은 즐거움이기 때문이다.

그렇게 놀러 다니다가 어느새 우리가 변하고 있었다. 생각 이전에 우리의 몸이 엄두도 내지 못했던 환경을 받아들이기 시작한 것이다. 저절로 알게 되었다. 구들을 놓은 방은 작을수록 따뜻하고, 구들방엔 굳이 크게 단열을 신경 쓸 필요가 없다는 것. 오히려 지글지글 끓는 바닥에 누웠을 땀 공기가 차가운 게 훨씬 상쾌하다는 것. 80년 된 시골집을 수리해서 구들을 새로 놓은 박샘네서 자고 일어난 아침은 전날 밤 아무리 술을 많이 마셨어도 머리가 맑고 개운했다. 그 무렵, 벽 두겹게 단열을 하고 시스템 창호다 뭐다 바람 들 틈 없이 뽕뽕 막아놓은 구들방에서 연기가 새어 질식사했다는 사람들의 뉴스를 들었다. 뒷뜰에 잔뜩 쌓아 준비해둔 남의 집 빨감을 보면 내가 부자가 된 듯 기분이 좋아졌다. 그러면서 서서히 나는, 나무 해다 날마다 불을 때는 수고쯤이야 하고 살아도 좋겠다, 싶어진 것이다.

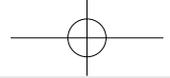
그렇게 선배들 집을 오가며 지내는 동안 달라진 건 그것만이 아니다. 처음에 선배들 집에 가면 좀 난감한 것이 화장실 때문이었다. 대개 생태화장실을



짓고 사는 느티나무 선배들 집의 실내에는 욕실은 있어도 화장실은 없다. 밤에 화장실에 가려면 좀 무서워서 옆지기를 대동할 때도 있었고, 익숙하지 않은 화장실에 쪼그리고 앉는 일이 불편하기도 했다. 그런데 생각보다 냄새가 나지 않아 좀 놀라웠다. 오줌과 똥을 분리하여 따로 통에 받고, 변을 보고 나면 변기 옆에 준비해 둔 통에서 툭밥이나 재를 덜어내 뿌리는 생태화장실은 예상처럼 더럽거나 지저분하지 않았다. 심지어 강샘네는 양변기 모양의 변기를 쓰고, 벽에는 달력과 메모판이 걸려 있고, 책을 꽂아두는 선반도 있어서 어느 수세식 화장실 못지않다. 그것도 처음에는 머리로만, 생태화장실도 생각보다 괜찮네, 했었다. 그런데, 다섯 평에서 오십 평으로 밭이 조금 늘었다고 더이상은 발표시킨 음식물쓰레기만으로는 거름이 안 되니 어느 날부터인가 우리는 네 식구가 먹고 싸서 양변기에 흘러버려지는 똥이 아까워죽겠다 하더라니. 요즘 옆지기가 그리는 우리집 설계도엔 당연히 실내 화장실이 없다. 단지 나는 요즘 옆지기에게 조르곤 한다. “어떻게든 치마를 연결해서, 비 오는 날 화장실에 갈 때 제발 우산은 안 쓰고 가도 되게 해주라.”

무엇보다 나는 박샘네서 놀 때, 뒷마루에 앉아 별이 쏟아지는 마당을 향해 다리를 달랑거리며 누구의 눈치도 보지 않고 담배 연기를 내뿜고, 상쾌한 밤공기를 들이마실 때처럼 행복할 때도 별로 없지, 싫다. 지금 나에겐 그런 뒷마루에 대한 로망이 생긴 대신, 내가 예전에 집에 대해 어떤 로망을 가졌었는지를 어느새 잊어버렸다.

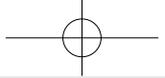
채취가 됐든 농사가 됐든 내 손으로 거두는 게 많아지면서 집에 대한 생각은 또 여러 모로 달라진다. 논이나 밭에서 일하다 집에 돌아왔을 때 양옥집 부엌은 장화를 벗고 거뒀은 작물을 얼른 부엌에 들이기에 무척 불편하다. 농작물은 물론, 냄새나는 홍합 망태기를 내려놓기도, 바지락 바구니를 내려놓기도 마땅찮다. 한 자루나 되는 농작물을 다듬을 때도, 해산물을 씻어 손질할 때도 마찬가지다. 나는 그제서야 농사가 기본인 시골집의 정주간이 왜 마루 바깥에 있고 신발을 신고 드나들게 지어졌는지 알겠다는 생각이 들었다. 뿐만 아니라 방만이라도 구들을 놓아 에너지를 적게 쓰고 살겠다고 마음먹고 보니 생각은 다시 옛날 한옥의 부엌으로 뻗인다. 생각해보니, 한 번 불을 때서 취사와 난방을 동시에 해결했던 옛날 부엌이 에너지효율로는 최고였던 것이다.

**당신이 사는 곳이 당신이 누구인가를 말해줍니다?**

하지만, 아직도 편리함에 익숙해진 나에게 생태적으로 좋은 것이 무조건 좋은 것만은 당연히 아니다. 시골에서 우리가 꿈꾸는 대로 사는 일이라는 게, 어찌 보면 끊임없는 깨달음과 끊임없는 타협 사이 어디쯤에 있는 것 같다. 이미 집을 짓고 살아본 사람들, 특히 여자들의 얘기를 들어보면 나는 더욱 갈등이 많아진다. 대개 생태적으로 살아보겠다고 농사짓고 사는 사람들 사이에서도 집에 대한 생각은 저마다 차이가 있다. 대개는 남성과 여성의 생각이 좀 다르다. 물론 이 차이는 반드시 성차에서 온다고 보다는 그 집에서 어떻게 성별분업이 이루어지고 있는지에 따라 다른 거다. 거의 전적으로 몸을 돌려 사는 시골생활이라는 게 아무래도 도시 생활보다는 성별분업이 많아지는 것도 사실인데, 꼭 그럴 필요가 없는 경우에도 집안 살림은 여자들 담당인 경우가 많다 보니 아무래도 집에 관해서는 대개 여자들의 욕구가 까다롭다.

뿐만 아니라 자급농 규모 이하의 농사를 짓는 사람들과 농사를 생업으로 하는 사람들 사이에도 작지 않은 차이가 있다. 느티나무엔 김샘을 제외하면 아직 농사를 생업으로 하는 사람이 없다. 조금씩 농사일을 하고는 있어도 대개 자급농의 범위를 넘지 않는다. 그런 사람들이 방에 구들을 놓는 것은 에너지를 적게 쓰고 난방비를 줄여보겠다는 이유가 첫번째다. 물론 그 이유가 아니라도 구들방 좋은 줄은 당연히 알지만, 만일 그보다 더 난방비가 적게 드는 집을 지을 수 있다면 아마 나는 구들방을 포기할 수 있을 것이다. 그러나 농사를 생업으로 하는 언니들의 경우는 나와 전혀 다르더라. 새벽부터 저녁까지 밭에서 일해야 하고, 집에 와서도 온갖 살림을 이어가야 하는 언니들에겐 단추 한번 누르면 금방 방이 따뜻해지고 뜨거운 물이 펄펄 나오는 보일러는 쉽게 포기할 수 없는 편리함이다. 그런 집에도 흔히 하나쯤은 구들방이 있지만 그 경우에 구들방은 오히려 농사로 지친 몸을 지지기 위한 옵션에 불과하더라는 사실.

심지어 연령대에 따라서도 집에 대한 생각의 차이가 있었다. 10대나 20대인 자식을 두고 있는 언니들의 경우, 이구동성으로 “집은 작게 지어야 한다”고 강조한다. 난방비 걱정은 물론이고 집이 넓으면 청소하고 관리하기만 어려울뿐더러 커가는 아이들이 집을 떠나는 경우가 많기 때문에 더더욱 그러하다. 나와 나이 차가 많지 않은 언니들은 모두 부부가 둘만 남아 살고 있는 경우가 많아



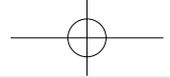
빈 방도 많은 것이다. 그런데 올해 환갑인 언니 한 분만 생각이 달랐다. 그 언니의 경우엔 자식들이 이미 장성해서 제 가정을 이루었고 본가다, 친정이다 해서 찾아오는 때를 생각하더라. “손주들까지 오면 잘 데도 마땅찮고 집이 좁은 게 얼마나 궁색한데 그래?” 하고 정색을 하시는 언니. 그 말에 다른 언니 한 분이 불멘소리를 내준다. “1년에 몇 번이나 온다고, 그놈들 때문에 웅하니 큰 집 지어놓고 살라고? 그 많은 펜션은 뒀다 뭐하게?” 그 말에 모두 “맞아, 맞아.” 하며 깔깔대고 웃었지만, 그날 이후 나는 집에 대한 생각이 좀더 복잡해졌다. 어떤 집을 지을 것인가는 결국 어떻게 살 것인가와 조금도 다르지 않은 질문이라는 것. “당신이 사는 곳이 당신이 누구인지 말해준다”는 광고 문구를 역겨워했지만 다른 관점에서 생각하면 아주 틀린 말만은 아니었던 것이다.

정말로 아파트가 바꾸어놓은 것들

지금 우리는 읍내 아파트에 살고 있다. 처음에 살던 시골마을 집이 갑자기 팔리는 바람에 엄동설한에 갑자기 오갈 데가 없어졌다. 아직 터를 구하지 못했으니 집을 언제 지을지도 모르는데 갑자기 집을 살 수도 없었고, 수리비가 많이 드는 빈집을 빌릴 수도 없었다. 무엇보다 월세는 부담이 되니 전처럼 무상임대 이거나 전세로 살 수 있는 집을 구해야 했다. 이사 날짜는 다가오는데, 당시 고흥군 전체에 전셋집이라고는 지금 살고 있는 아파트가 유일했다. 선택의 여지가 없었다.

어디서 사나 이사는 심란한 일이지만, 시골집 살림을 읍내 아파트로 옮기는 이사는 그야말로 아찔한 일이었다. 사다리차와 전문가의 도움이 필요한 몇몇 큰 짐 때문에 어쩔 수 없이 포장이사를 선택했지만, 말이 포장이사지 짐싸기와 정리엔 전혀 도움이 안 된다. 창고와 마당 곳곳에까지 널부러져 있고 쌓여 있는 시골집들을 아파트에 몽땅 옮겨야 하는 일은 거의 신공을 필요로 했다.

읍내라도 먼저 살던 마을에서 15킬로미터쯤 떨어져 있을 뿐이고, 창을 열면 숲부터 보이는 집으로 이사왔는데도, 순식간에 아주 많은 것이 달라졌다. 집 주인에게 잔금을 치르려고 집주인이 하는 가게에 앉아 창밖을 보고 있자니 고작 2년 만에 읍내는 우리에게 별천지다. 두부 한 모를 사려면 왕복 16킬로미터를 운전하고 다녀와야 하는 곳에 살았으니 집에서 두부를 만들지 않는 한 우

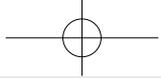


리는 두부요리조차 안 해먹고 살았다. 그런데 여긴 이제 전화 한 통이면 짜장 면이든 피자든 치킨이든 배달이 가능한 곳이다. 길가에 줄지어 선 주차금지 팻말이며, 반대쪽 인도를 점거하다시피 한 불법주차 차량들이며, 아디다스, 네파, 필라, 블랙야크……, 일 보러 자주 다니던 길인데도 ‘고흥에도 저런 게 다 있었구나.’ 어이없게도 새삼스러운 발견이었다.

이사하고 나서 가장 먼저 맞닥뜨린 건 뜻밖에도 쓰레기와의 전쟁이었다. 시골에 와서 살면서 나는 가끔 놀랄 때가 있었다. 철마다 워낙 먹을 게 지천이다 보니 집집마다 제 때에 다 먹지 못하고 버리는 음식이 꽤 되더라는 사실. 처음에 나는 그럴 때마다 자책감이 들어 찢찢맷었다. 그런데 시골사람들, 그런 일에 아무렇지도 않아 하는 것 같더라. 오래 지나지 않아 왜 그런지 알게 되었다. 시골에서 사람이 다 먹지 못한 것은 개나 돼지 등 짐승이 먹고, 짐승이 다 먹지 못한 것은 고스란히 다시 밭으로 간다. 이런 순환 속에 사는 사람들은 음식을 함부로 대하는 것이 아니라 오히려 남은 음식을 쓰레기로 여기지 않는 거다. 거두어 먹고 남은 것은 물론 미처 다 거두지 못한 채 밭에 남은 것들을 같이엮는 일도 태반이니 말이다. “음식 남기면 죄 받는다”는 어른들 말씀도 결국 도시적인 삶의 산물이었나, 싫어졌었다.

시골집에 살 땐, 타는 건 화덕에 넣어 태우고 재활용할 건 분리수거하고, 나머지는 대개 마당 구석에 모았다가 썩으면 밭으로 보내던 것들이 이젠 대부분 쓰레기봉투로 들어가야 했다. 읍내에 살지만 여전히 산이나 들에서 먹을 것을 얻는 우리집엔 시시때때로 홍합, 소라, 바지락 등이 생기는데, 며칠 전까지만 해도 마당에 조개총이 되었다가 부수어져 밭으로 가던 그 부피 큰 것들을 쓰레기봉투에 넣자니 난감하기 이를 데 없다. 꼴랑 손바닥만 한 밭이라도 농사를 짓는 삶과 짓지 않는 삶은 하나에서부터 열까지 정말 천지 차이더라니.

그뿐 아니다. 사람의 미감이라는 것도 참 상대적이다. 이사오기 전에 살던 집도 한옥은 아니었는데, 그 집에서는 아무렇지도 않던 것이 아파트에서는 꽤 저저분해 보여서 ‘어디에 숨길까’ 찾게 된다. 가령, 거실에 떡하니 쌓아놓고도 뿌듯하기만 하던 짚가마니, 아이들이 목공을 배울 때 그리 좋지는 않은 목재로 만들었던 수납장들, 옆지기가 며칠 고생해 만들어서 깔끔해졌다고 좋아했던 앵글로 짠 선반……. 한편 그 집에서는 별 것도 아니었던 것들이 아파트에 데려다놓으니 다시 보이기도 한다. 가령, 일반 세탁기에 비해 옷감도 쉬 상하고



천연 염색할 때도 쓸 수 없어서 투덜거리기만 했던 드럼세탁기. 먼지 뒤집어써 가며 창고 한구석에 놓여 있던 그것이 아파트 세탁실에 설치되니 ‘흠……, 테이프 자국도 닦아내고 깔끔히 써야겠군.’ 싫어지는 것이다. 새삼스럽게 식탁에 있는 흠집을 가리려고 이사오기 전엔 귀찮아서 서랍에 처박아뒀던 식탁보를 꺼내 씌우게 되더라.

가만히 생각해보면 좀 어이가 없다. 칠을 하거나 꾸미지 않은 채 쓰다가 낡아서 그렇지 아이들이 원목으로 공들여 만든 책꽂이보다 그깟 MDF에 시트지나 붙여놓은 책장이 더 거실에 어울린단 말인가? 그런데, 확실히 이 아파트에선 그게 더 깔끔해 보인다. 책장이 문제가 아니라 사실, 집이 문제인 거다. 속에 포름알데히드가 들었든 아토피나 암을 유발하는 뭐가 들었든 깔끔하게 덮어버리면 그만인 이 아파트를 이루고 있는 온갖 것들이 얼마나 많을까? 소박함과 아름다움이 반드시 배치되는 것은 아니지만 내가 깨끗하다고 느끼는 것, 내가 아름답다고 느끼는 것이 대체 어떤 삶으로부터 연유한 것인지, 그것들이 과연 깨끗하고 아름다운 것인지는 가끔 돌이켜봄직하다.

읍내 아파트로 이사오고 나서 느낀 가장 충격적인 변화는 우리가 다시, 옆집에 누가 사는지에 상관없이 살고 있다는 거다. 뭐라도 생기거나 급히 필요하게 생기면 아랫집으로 뒷집으로 뛰어가 나뉘쓰고 빌려쓰며 살던 우리가, 이제 차를 타고 가야 만날 수 있는 먼 단위에 사는 벗들을 먼저 떠올리게 된다. 시골 마을은 옆집이라도 좀 떨어져 있고, 아파트는 벽 하나를 사이에 두고 있으니 거리로 따진다면 훨씬 더 가까운데도 그렇다. 한번은 채취해 온 홍합 두 망태기를 든 채로 엘리베이터에서 옆집 아줌마를 만났다. 옆지기는 반갑게 인사하며 홍합 한 망태기를 아줌마에게 건넸다. 옆집 아줌마는 고맙다며 받긴 했지만, 그걸로 그 이상의 관계가 이어지진 않았다. 한 동밖에 안 되는 아파트에 살면서 가끔 반상회로 모이는 사람들인데도 1년이 되어오도록 단지 안에서 만나면 형식적인 인사를 나누는 이상의 관계가 만들어지지 않는다. 참 이상했다.

이유는 아파트 집들의 단한 구조에 있었다. 전부 똑같이 생긴 집인데도 문을 닫고 들어가면 그 집이 어떻게 꾸며져 있을지 알 수 없는 구조. 닭장처럼 딱딱따 딱딱 붙은 집에서 방음이 부실한 벽이나 층간 소음으로 고통을 받을지언정, 열린 대문 사이나 낮은 담장 너머로 언제든 안부를 묻거나 무언가를 주고받을 수 없는 집. 게다가 대부분 읍내에서 직장을 다니거나 장사를 하고 있는 사람

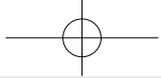
들은, 농사를 짓는 사람들과 달리 전혀 서로를 필요로 하지 않았다. 우리는 우리가 선의로 나눠준 홍합이 옆집에서 별식이 되었을지 처치 곤란인 천덕꾸러기가 됐을지도 알 수 없었다.

다른 삶은 과연 가능할까?

어쨌거나, 우리의 이사 소식을 듣고 서울의 친구들이 하는 농담처럼 ‘주거 환경이 녹색사회주의자에게 미치는 영향’을 연구할 것도 아니고, 나를 걱정하고 그 먼 서울에서 삶터를 옮겨왔는데 기껏 읍내의 아파트에 살게 됐다고 생각하니 한숨이 절로 나왔다. 무엇보다 시끄러워 살 수가 없다고 투덜거리는 날이 많아졌고 다시 밤이 환해진 것도 견디기 힘들었다.

아파트, 내 몸과 생각을 지배하기 시작한 이 끔찍한 욕망덩어리는 불과 50년도 안 되었다. 길게 잡아야 백 년? 먼저 살던 마을의 뒷집 할머니는 서울 사람들에게 팔려면 그래야만 한다면 40킬로그램 한 가마쯤 되는 콩을 쏟아놓고 일일이 손으로 고르고 계셨다. 콩을 싣고 나갈 이동수단이 없을뿐더러, 돈 주고 콩 선별기에 넣어 고르기엔 비교적 적은 양의 콩을 수확했기 때문이기도 하지만, 그보다는 평생 그렇게 해왔기 때문에 으레 그렇게 하시는 것이다. 나는 내 어머니의, 어머니의, 어머니의, 어머니……의, 몇 백 년 아니 몇 천 년의 기억들이 내 몸 어딘가에 저장되어 있을 거라 믿고 싶어졌다. 여전히 나도 편리한 거 좋아한다. 그러므로 나는 ‘불편함’을 선택한 게 아니다. 그러나 나는 진정, ‘다른 삶’을 욕망한다.

우리는 다시 집터를 구하는 마음이 몹시 급해졌다. 읍내 아파트로만 이사와도 사람살이가 이렇게 다른데 시골에서 농사를 짓고 살겠다면, 누구라도 다른 사람의 도움 없이 살기 어렵다. 결국 얼마 전 우리가 터를 마련하기까지도 2년이 넘도록 얼마나 많은 사람들이 시간을 내고 마음을 써 주셨나. 늘 우리 부부가 등대삼고 사는 선배들은 말할 것도 없지만, 가까이는 느티나무 회원들부터, 멀리는 농민회 회원들까지 자기가 살고 있는 마을은 물론 몇 다리를 건넌 지인들을 동원해서 우리가 살 만한 터를 수소문해 주었다. 지인들만 그랬던 것도 아니다. 가끔씩 외지인에게 배타적인 기운이 느껴져서 마음이 쏠아들던 마을도 있었지만, 아직도 정감 있는 시골마을에선 따뜻한 어르신들을 많이 만났



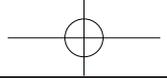
다. 무작정 맘에 드는 마을에 찾아가 아무나 붙잡고 “엄니, 이 마을에 살 만한 빈 집 없어요?” 여쭙면, 일하시다 말고도 나를 데리고 빈집이나 터를 둘러보게 해주시던 할머니들, 문중 땅이지만 팔려는지 알아봐 주시겠다고 굳이 그 문중 ‘유사’를 찾아 연락해 주시던 할아버지. 그뿐 아니다. 옥천마을에도 지남마을에도 우리가 그렇게 무작정 들렀던 대부분의 마을에서 꼭 한두 분씩 만났던 할머니들을 나는 잊을 수가 없다. 울퉁불퉁 주름진 손으로 내 손을 붙잡고 “이 고운 손으로 이 시골구석엔 뭐할라꼬 살리오겠다능가. 여자는 시골 살믄 참말로 고상스러블턴다…….” 하며 애처로워하시던 할머니들. 그렇게 시작되는 할머니들의 서사는 나에게 아무도 기록하지 않은 역사였고 나는 때때로 그런 할머니의 손을 맞잡고 짙은 눈물을 흘리기도 했었다.

결국 우리가 사게 된 집터도 김샘의 후배와 친구분들을 돌고 돌아 마을 이장님이 선친이 사시던 집터를 내어놓으신 거다. 그곳에 집을 지으려면 우리에게 꼭 필요한 아래 터도 이장님이 나서서 우리가 살 수 있도록 주선해주셨다. 아무리 요즘 시골이 예전 같지 않네, 산업화와 기계농 이후 시골도 도시와 다를 바가 없어졌네, 할 때가 많아도 농사짓고 사는 삶과 사람들 사이에서 내가 느끼는 것은 서울에서 느끼던 것과는 천양지차다.

막상 집터가 생기고 보니 계획했던 집짓기 공법도 완전히 달라진다. 집터를 구하기 전에 옆지기는 ‘흙부대집’을 지을 생각이었지만, 우리 집터가 있는 마을엔 찰진 흙이 흔하지 않다. 그 대신 대부분 벼농사를 지으니 짙은 어렵지 않게 구할 수 있다. 그러나 ‘흙부대집’은 ‘짚머리집’으로 바뀌게 되는 것.

집터가 생겼지만, 무너져가는 축대부터 터를 정리해야 하는 일이 만만치 않다. 집터와 이어진 밭을 사서 집과 연결된 길을 만들고 나서 집을 지으려니 밭 주인 할머니가 이미 심어놓으신 콩을 수확할 때까지 기다리기도 해야 한다. 가능하다면 전문가의 손을 빌리지 않고, 네 식구가 직접 집을 짓겠다 했으니 아직 공부할 것도 많다. 토론과 다툼을 거듭한 끝에 가까스로 우리 부부는 합의한 설계도를 그려냈지만 막상 터를 닦고 집을 짓기 시작하면 어떤 집이 지어질지는 아직 아무도 모른다. 지금 살고 있는 아파트의 전세 계약이 만료되기 전에 어떻게든 집을 지어보겠다고 마음먹었으니 우리 부부, 때때로 초조하기도 하고 경험도 없이 손수 집을 지을 일이 심란해지기도 한다.

하지만 우리는 이제 꿈꾸고 있다. 우리 인생의 마지막 이사를. ▣



김신식의 치병治病일기

/ 김신식
사회학도.



미셸 푸코
Michel Foucault

서사들의 쟁탈전



병, 스캔들이 될 운명

“어찌 되었건 위험한 고비는 넘겼다고 생각해도 좋다는 걸 말씀드리고 싶습니다.” 레이먼드 카버의 <별것 아닌 것 같지만, 도움이 되는>에서 프랜시스 박사는 부모를 이렇게 안심시킨다. 뺑소니 사고로 혼수상태에 빠진 아들 스코티 앞에서 이 진단은 가녀린 구원일 뿐이다. 몸과 마음은 지치고, 입맛은 사라진 지 오래다. 앤은 모르는 사람에게 다가가 자식이 아프다며 이야기하고 싶어진다. 비슷한 상황에 처한 옆 사람의 이야기가 속속 들어오진 않을 것이다. 옆 사람도 나만큼 이야기가 간절했구나 생각이 들고, “기도할게요.”라는 예의로 흐트러진 집중력을 애써 감추게 될지도.

다니엘 드페르의 마음 또한 비슷했을 것이다. 다만 누군가에게 격분에 찬 어조로 자신의 동반자가 처한 상황을 말하기엔 보는 눈, 듣는 귀가 지나치게 많다. 그 동반자의 이름은 폴-미셸 푸코. 할아버지와 아버지의 이름을 그대로 따라 원래 폴 푸코가 되어야 했지만, 그는 유년 시절에 새긴 아버지를 향한 증오를 담아 폴 푸코가 아닌 미셸 푸코의 인생을 살기로 결정한다. 물론 그는 이니셜로 자신의 이름을 적었을 경우 프랑스의 좌파 정치인 피에르 망데스 프랑스와 혼동될 염려가 있다는 유머로 증오를 감췄다. 가문의 전통을 온전히 따르진 않고자 폴 다음에 짧은 줄 하나를 긋고 두번째 이름인 미셸을 넣어준 어머니에게도.

드페르는 처음엔 감기인 줄 알았다. 푸코는 기관지경 검사를 받고 나서 무척 고통스러워했지만, 박트림(암 환자나 폐렴 환자에게 쓰이는 약)을 먹고 나선 괜찮아진 듯했다. 푸코는 끝내고 싶어했던 두 권의 책을 다 썼고, 콜레주 드 프랑스에서 강의 강연을 다시 열었으며, 아침마다 덤벨도 들었다. 폴 벤드는 다만 ‘에이 설마 그럴 리라구’ 하는 마음으로 친구에게 AIDS를 언급했을 뿐이다. 푸코는 의사인 벤드의 아내에게 소견을 부탁했지만, 명확한 답은 돌아오지 않았다. 벤드는 그때만 해도 AIDS가 친구들끼리 흔히 하는 유머의 소재이길 바랐을 것이다. 허나 바람은 깨졌다. 친구는 망자가 되었다. 자책은 밀려오고 회한이 된다. 더불어 자신의 운명을 예감한 친구의 침착함을 뒤늦게 알아챈다.

푸코는 20여 년 넘게 사귀어온 드페르에게 자신이 입원한 이 병원을 둘러싼 사연에 대해 말한 적 있었을까. 그가 최후를 맞이한 살페트리에르 병원에는 사연들이 맴돌았다. 23년 전, 그는 이 병원의 역할과 발전을 자세히 묘사한 내용

이 담긴 박사학위청구 논문을 제출했다. <광기와 비이성: 고전주의 시대 광기의 역사>라는 이름의 그 논문은 후에 《광기의 역사》(1961)라는 친숙한 책명으로 불리게 된다. 그리고 4년 전, 그는 이 병원의 영안실을 찾아가간 적이 있었다. 한때 정겨운 교분을 나누기도 했지만 서로간의 지적인 세계와 성격의 세계를 좁힐 수 없었던 지인의 죽음을 애도하기 위해서. 롤랑 바르트라는 이름의 그 남자는 트럭에 치여 이 병원에 자신의 운명을 급히 맡겼지만 끝내 세상을 떠났다. 푸코는 발인식에서 고인과의 우정을 호소했다.

다시 1984년, 이제 푸코 본인이 살페트리에르 병원의 사연이 되었다. 병원의 안과 밖, 사연을 알고자 하는 사람들의 호기심과 쑥덕공론이 병원을 둘러쌌다. 병원 안은 유명과도 같은 병에 난처해하는 의료진, 죽음을 예감하는 한 남자의 의연함, 그 의연함에 숨겨진 불안을 섬세히 매만지지만 명징한 언어로 털어놓는 것이 사랑하는 이를 향한 결례라고 생각한 동반자가 자아내는 적막함이 있었다. 안타깝게도 병원은 견고한 성채가 아니었다. 병은 스캔들이 될 운명에 처했다.

서사들의 쟁탈전

AIDS는 세간의 화제였다. 물론 뒷담화하기에 좋은, 1980년대, 프랑스 입장에서 이 '미국에서 수입된' 병은 동성애자의 암으로 불렸다. 사람들은 정확한 진단 대신 정확한 판결을 원하는 듯했다. 사람들은 이미 재판이 시작되기도 전에 판결이 적힌 종이를 판사에게 넘겨줄 수 있다는 표정을 한 배심원 같았다. 당시 사회적 분위기가 그러했다. 이 대가의 죽음을 조심스럽게 처리하려는 언론의 움직임은 외려 이를 더 부추겼다. 머뭇거리면서도 누군가 몰꼬만 터준다면 금세 호들갑스러워질. 대중과 언론은 이 철학자에게 <읍기>의 서사를 기대했는지 모른다. 온몸에 종기가 난 읍은 자신의 이런 처지가 동네방네 알려진 가운데 고난과 사투를 벌인다. 읍기야 이런 고백을 외친다. “내가 스스로 한하고 티끌과 재 가운데서 회개하나이다.”(<읍기> 42:5)

병원은 서사들의 쟁탈전이 일어나는 곳으로 변했다. 병원을 연구했던 철학자 푸코는 환자가 되었고, 환자 역할을 따라야 했다. 실제로 사회학자 탭컷 파슨스는 '환자 역할(sick role)'이란 개념을 만들기도 했다. 아픈 사람은 의사에게 기대를 건다. 이 기대는 개인적인 것을 떠나 사회적이 되었다. 환자는 자신



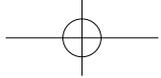
을 의사의 치료에 양도해야 한다. 병원에서 비대칭적 관계는 그렇게 만들어진 것이다. 이것이 파슨스가 말했던 환자 역할의 개요다. 환자 역할이 시작되면, 병만 맡기는 것이 아니다. 병과 함께 서사도 따라간다. 의료사회학자 아서 프랭크는 이를 ‘서사적 양도(narrative surrender)’라고 불렀다.(‘surrender’의 의미에 다가가자면 자신들의 삶에 의료적 서사가 적극 개입되도록 서사의 공간을 포기해야 하는 것이리라.) 물리적 치료가 시작되고 의학적 용어로 점철된 소견으로 환자의 삶은 서사화되는 것이다.

푸코는 이로 인해 밝혀지는 근대 의학의 속성을 알았다. 《광기의 역사》에서 그는 다음과 같이 말했다. “치료의 원리는 진실의 현존에 있는 것이 아니라 작동의 규범에 있는 것이다.” 고로 환자와 그 곁을 지키는 사람들은 서운하지만 당연한 의료적 대응으로 받아들일 수밖에 없는 말에 부딪힌다. 하워드와 앤 부부가 들었던 말, 드페르가 들었던 말이었을지도. “병원에서는 늘 하는 일이니까, 절대로 걱정하지 마세요. 몇 분만 있으면 다시 돌아올 거예요.”

허나 살페트리에르 병원 측이 간과한 사실이 있다. 이 환자가 병에 관심이 많았던 사람이었음을. 심지어 이 병원의 과거를 연구한 적도 있음을. 드페르도 푸코만큼이나 예민한 사람이었기 때문에 병원에 있으면서 많은 생각을 하게 된다. 드페르는 푸코 사후에 《리베라시옹》의 기자 에릭 파브로와 나눈 인터뷰에서 병원과 벌이는 힘겨루기에 신경이 쓰였다고 말했다.

푸코 대신 써내려간 드페르의 간단한 치병일기는 이랬다. 오순절 기간 푸코와 드페르는 살페트리에르 병원을 찾았다. 푸코를 위한 병실은 제대로 마련되어 있지 않았고 푸코와 드페르는 저녁까지 지루하게 기다려야 했다. 병원 측은 사과했지만, 조치는 뭔가 영성해 보였다. “푸코가 들어갈 입원실은 ‘소독 여부’가 중요했죠. 아니, 냉정히 말하자면 누군가 감염되지 않을 여부가.” 푸코는 실제로 살페트리에르 병원에서 폐감염에 걸렸다. 그는 곧 중환자실로 옮겨졌다. 시간이 흐른 뒤 이어진 병원 측의 공식 발표. 양도된 서사 속에서 푸코의 삶은 이렇게 의학적으로 마무리된다. “미셸 푸코 씨는 패혈증의 합병증과 함께 신경계통 증상을 보였으므로 그에 필요한 보충검사를 하기 위해 …… 뇌에 화농의 병소가 있음을 발견했다.……” 드페르는 고개를 떨궜다. 사인보다는 사인에 뭔가 공공이가 있을 거라는 생각으로 득실대는 저널리즘에 대한 환멸이 이어졌다.

장례식이 치러지고 이틀 뒤 드페르는 파리의 한 카페에서 만난 기자의 표



정을 잊을 수 없었다. 그 기자는 드페르를 보고 놀람다는 표정을 지었다. 푸코가 AIDS에 걸렸으니, 나도 걸렸다는 생각이 들게끔 하는 눈초리, 당신이 푸코가 정말 AIDS에 걸렸음을 아는 유일한 사람이군 하는 그 분위기. 드페르에게겐 소름끼치는 순간이었다. 사람들은 푸코의 이야기를 갖고 싶어했다. 진실이라는 명목으로. 다만 그것은 고인이 연구하고 역설했던 진실-말하기와는 거리가 멀어 보였다.

실종자 푸코

환자가 언제 깰지 모르는 상황이라면 가서 좀 쉬고 오라는 배려는 허공을 맴돈다. 하워드와 앤 부부도 그랬다. 누군가의 집요한 설득과 짜증이 섞인 말투로 떠밀려가듯 집으로 향한다. 갑자기 걸려오는 전화. 걸려올 사람이겠거니 하는 상황에 짜증은 더 솟구친다. “이제 막 집에 들어온 참이었어!” 그러나 돌아온 건 거두절미한 물음. “케이크 왜 안 가져가는 거예요?” <별것 아닌 것 같지만, 도움이 되는>에서 이 의문스러운 통화에 부부는 어디론가 표출하고 싶은 분노의 타깃을 잡는다.

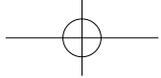


푸코의 스승이었던 알튀세르도 이와 비슷한 상황을 겪었다. 차이가 있다면 그는 걸려오는 집 전화를 아예 받지 않았다. 알튀세르의 과대망상에 지친 아내 엘렌 또한 마찬가지였다. 그녀는 알튀세르의 건강을 염려하는 수많은 지인의 연락 세례에 지칠 대로 지쳐 있었다. 결국 전화를 받지 않음으로써 알튀세르에 대한 정신의학적 진단이 담긴 소견은 제대로 전달되지 못했다. 이 소견은 1980년 11월 16일에 일어난 한 유명 철학자의 아내 교살이라는 위험한 사건을 미리 우려했는지 모른다. 사건이 벌어진 뒤 알튀세르는 생트 안느 병원에 강제 수용을 당했다. 이 병원은 과거 알튀세르가 푸코에게 강의한 적이 있는 곳이었다. 정신의학과 병원에 관해서라면 푸코만큼이나 알튀세르 또한 할 말이 많은 사람일 것이다. 그의 자서전 《미래는 오래 지속된다》는 어떠한 면에서 《광기의 역사》의 또 다른 주석이었다고 본다. 푸코가 집요하게 연구했던 광인에 '광인' 알튀세르는 화답했다. 샤펜트리에르 병원에서 말년을 보낸 푸코의 상세한 자기기록이 있었다더라면 하는 아쉬움이 있지만, 그러기엔 그는 점점 야위어만 갔다. 대신 우리는 병명은 다르지만 여러 병원을 돌아다니며 병원과 언론으로부터 비슷한 상처를 받았던 알튀세르의 기록으로 푸코의 치병일기를 대신할 수 있을 것이다.

알튀세르 또한 정신적으로 혼란스러웠지만 푸코의 정신적 후견인 중 한 명이었다는 아이러니가 그 자격이 된다. 여우(Fuchs)는 악어(caïman)가 병원에 입원하자* 우정을 담아 몇 차례 병문안을 갔다. 악어는 한때 여우가 심리적으로 힘들어하자 그래도 정신병원은 찾아가지 말 것을 당부했다. 1950년, 악어는 교수시험에서 낙방한 여우가 어리석은(?) 짓을 할까봐 여우를 맡고 있던 장라플랑슈 부부에게 잘 보살펴 달라는 부탁을 하기도 했다. 악어와 여우의 우정은 찬사라는 흔적으로 이어졌다. 악어는 완성한 어느 책에서 여우의 이름을 거론하며 책을 바친다고 했다.(그 책의 이름은 《자본을 읽자》였다.)

에이즈와 정신병. 명증함의 부재라는 연결고리. 알튀세르는 자신에게 다가오

* 푸코의 지적 매력과 특이한 성격에 동경심을 가진 친구들은 그에게 여우를 뜻하는 폭스(Fuchs)란 애칭을 붙여주었다. 1948년 알튀세르는 학생들 사이에서 악어를 뜻하는 카이만(caïman)으로 불렸다. 이는 프랑스 고등사범학교의 교원시험 준비를 담당했던 교사에 대한 제자들의 속어였다. 실제로 푸코는 알튀세르를 '르 튀스' '오랜 친구 알트'로 불렀다.



는 의사들의 침묵이 한편으론 이해가 되면서도 이 환자를 어찌해야 하나, 난처함에서 오는 배려 섞인 예의에 모가 났다. 그리고 이러한 침묵은 사람을 대하는 인간적인 마음과 환자를 대하는 의사라는 위치가 뒤섞이면서 선의라는 의도를 비껴나간다. 정신병원이라는 특수성은 환자를 다루는 의사에게도 부정적인 영향을 끼친다. 다만 그들은 의사이기에 흔들리지 않는 척할 뿐이다. 알튀세르가 보기엔 그랬다.

푸코의 분석처럼 이제 치료란 육체와 영혼을 함께 상정하지 않는다. 물, 쇠, 살모사 등 상징적인 자연물로 육체를 다스리지만 결국 영혼의 치유도 바라봤던 치료법들은 육체와 영혼의 분리 아래 사라졌다. 영혼이란 몫은 정신의학에게 넘어갔지만, 영혼이 마음의 문제라면 이는 병원 바깥의 사람들이 가진 큰 관심사였다. 환자를 향한 우려는 숨겨진 안도감과 교차한다. 명성은 말들이 부풀려지는 조건이다. 전술했다시피, 이 명사의 죽음을 조심스럽게 처리해야겠다는 데서 오는 처리 방식은 더 호들갑스럽고도 변태적으로 다가온다.

굳이 손택의 견해를 길게 인용하지 않더라도, AIDS는 마치 공상과학소설 같은 이야기로 처리되었다. 손택이 밝혔듯 AIDS(Acquired Immune Deficiency Syndrome, 후천성 면역 결핍증)는 실은 전혀 질병의 이름이 아니다. 그것은 특정한 의학적 조건, 결과적으로 질병이 될 수 있는 어떤 조건을 나타내는 말이었다. 허나 손택이 말하듯 이런 조건으로 인해 AIDS는 곧 사회적 징벌이자 재앙이 되었다. “아구 어찌다가”라는 말에 숨은 비의. 칠칠하지 않은 사람, 난잡한 사람, 문란한 사람. 성관계는 모험으로 변질되었고, 수혈은 이타심과 이기심 사이에서 갈 길을 잃었다.

알튀세르는 푸코의 표현을 빌려 자신을 “‘활동이 없는(sans oeuvre)’ 자, 즉 실종자”라고 정의한다. 정신병원을 겪고 나온 자신은 “죽지도 살아 있지도 않고 매장되지 않는” 상태에서 사람들의 목록에 올라버린 것이다. 이 사람은 사라졌지만, 언제든 위험한 존재로 나타날 수 있다. 이게 실종자의 기록부다. 푸코 또한 원치 않게 기록부에 이름을 올렸을 것이다. 푸코의 ‘쾌락학’을 받아들이기엔 시대는 아직 느렸다. 그가 정작 연구했던 분야였음에도 실생활은 그 연구 분야와 달랐으면 어땠을까 하는 도덕적 기대심. 허나 어느 연구에서든 본인의 체취를 풍겼던 이 철학자는 기대를 마땅히 저버린다. 그는 늘 그래왔듯 애써 만들어놓은 담론의 공간에 사람들이 몰려들면 또 다른 곳을 향해 떠났



다. 그런 의미에서 그는 실종자다. 동성애자라는 개인의 경험과 활동을 부정당한 채 도사리고 있는 위험을 간직한 실종자였지만, 사람들이 뻔하게 구성할 큰 말, 전체적인 말들을 경계하던 실종자. 어쩌면 그의 죽음은 휘황찬란한 말들로 둘러싸인 서사보다 값진 '최소한의 말들'로 이뤄진 의료사회학적 진술이었을지 모른다. 병을 통해 흘날려진 수많은 서사의 주인은 정작 누가 되어야 하는가. 병원? 환자? 환자 곁을 지킨 사람들? 언론?

실종자는 말이 없지만 ……

“아이는 그들을 바라봤지만, 알아본다는 느낌은 전혀 없었다. 입이 벌어지는가 싶더니 두 눈을 굳게 감겼고, 폐 속에 더이상 숨이 남아 있지 않을 때까지 아이는 소리를 내질렀다. 그리고 아이의 얼굴은 편안해졌다. 아이의 입술이 벌어지면서 마지막 숨이 목구멍을 지나 양다문 이빨 사이로 천천히 빠져나갔다.”

스카티는 죽었다. 우왕좌왕하던 자신의 마음을 의료 매뉴얼로 감추어 놓았던 프랜시스 의사는 이 역시 누군가에게 했을 법한 말들을 하워드와 앤 부부에게 남긴다. “제 마음이 지금 어떤지 설명할 방법이 없습니다. 너무너무 죄송합니다만, 이런 말로도 부족합니다.” ‘형언할 길이 없다’는 찬송가에 자주 나올 법한 표현이 죽음의 엄숙함에 끼어들지만 별 효력은 없다. “그녀가 생각하기에 자신들은 마땅히 병원에 있어야 하는데, 병원에 있는 게 더 옳은 일인데, 닥터 프랜시스는 자신들을 보내려고 하는 것 같았다”는 생각이 자식 잃은 부부에게 당연해 보인다. 이 순간 이해한다는 말만큼 빈말은 없을 것이다. 그 말을 하려면 뭘 이해하냐는 상대의 분노를 각오해야 한다.

푸코는 생을 마감하기 전 지적인 교분을 나누던 친구들을 보고 싶다 했지만 끝내 이루질 못했다. 1984년 6월 25일 13시 15분. 샤페트리에르 병원은 그가 머무른 마지막 장소가 되었다. 굳이 외과 의사였던 아버지, 늘 따라다니던 연구 대상이란 걸 연관짓지 않더라도 병원은 어찌 되었든 푸코에게 특별한 곳이 되었다. 죽어서까지. 이제 서사는 남은 자의 몫이다. 디디에 에리봉, 제임스 밀러, 데이비드 메이시, 폴 벤느, 조르주 뒤메질, 피에르 부르디외, 모리스 블랑쇼 등 많은 사람의 기록과 증언, 회상을 거쳐 푸코의 삶은 재조명되었다.

1984년 6월 29일 오후, 방되브르의 작은 묘지. 고인의 안장석이 조촐히 치

러지는 가운데, 관에 얹힌 장미 다발에는 세 이름이 적혀 있었다. 푸코의 말년을 돌봐준 드페르는 AIDES라는 단체를 만들었다. 프랑스어로 도움을 뜻하는 AIDE에 착안해 명명된 이 단체는 AIDS에 대한 프랑스 사회의 의식 개선을 위한 첫 기관이 되었다. 드페르는 1984년부터 1991년까지 이 기관의 초대 회장직을 맡았다. 그는 계속 '투쟁으로서의 애도'를 표할 것이다.

그리고 여기 또 한 사람이 있다. 에르베 기베르. 익히 알다시피 그는 《내 삶을 구해주지 못한 친구에게》라는 소설을 발표해 논란을 낳았다. 소설에서 또 다른 주인공 뫼질은 누가 봐도 푸코였고, 스테판이 된 드페르는 이 소설을 두고 '사악한 판타지'라 평하기도 했다. 뫼질이 죽고 나서 가방 안에 들어 있던 채찍, 수갑, 가죽끈은 사실과 거짓, 공과 사, 명성과 성적 쾌락 그리고 글쓰기의 문제로 다루어져 왔다. 이처럼 AIDS는 푸코의 죽음을 외설과 가십 혹은 문학에 배치시켜 놓았다. 어쩌면 이것이 기르베의 공로라면 공로일 것이다.

주인공 잃은 생일 케이크, 자신이 대뜸 전화를 했던 그 집의 아들이 죽었다는 사실을 뒤늦게 안 제빵사, 그 고백 뒤 분노와 침묵의 어지러움 속에 제빵사가 원하는 계피롤빵을 먹게 된 부부. 영업시간은 이미 지났지만 서사의 시간은 본격적으로 시작된다. 입맛이 도통 없었던 부부는 신기하게 먹성을 회복한다. 그리고 제빵사가 들려주는 인생담에 귀를 기울인다. 새벽이 될 때까지 이야기는 멈추지 않을 것이다.

드페르의 서사? 기르베의 서사? 우리 앞에 놓인 망자의 이야기에 교묘히 스며들어오는 질적인 판단이 있다. 여기에는 윤리도 스며든다. 어느 서사에 진실이란 무게를 다는 것이 중요하다고 보진 않는다. 다만 이들의 서사를 통해 망자가 고통을 소소히 깨달을 뿐이다. 물론 실증자는 말이 없다. 그의 호탕한 웃음만이 남았다. ㉠

이 글은 레이먼드 카버의 《대성당》 중 〈별것 아닌 것 같지만, 도움이 되는〉(김연수 역, 문학동네, 2007), 디디에 에리봉의 《미셸 푸코 1926~1984》(박정자 역, 그린비, 2012), 폴 벤드의 《푸코, 사유와 인간》(이상길 역, 산책자, 2009), 루이 알튀세르의 《미래는 오래 지속된다》(권은미 역, 이매진, 2008), 미셸 푸코의 《광기의 역사》(이규현 역, 나남출판, 2003), 아서 프랭크의 《몸의 증언》(최은경 역, 갈무리, 2013), 수전 손택의 《은유로서의 질병》(이재원 역, 이후, 2002) 다니엘 드페르와 에릭 파브로가 나눈 《리베라시옹》 인터뷰(2004), 존 카르발류의 에세이 〈사실과 허구: 자살과 죽음 사이에 깃든 차이를 쓴다는 것(Fact and Fiction: Writing the Difference Between Suicide and Death)〉(학술지 《contemporary aesthetics》 2006년 기고) 등의 도움을 얻었다. _필자



《소년이 온다》
한강
장비
2014

텍스트 비평

—

말의 불가능성과 새로운 자리를 탐구하는 광주라는 계기

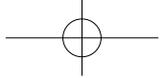
/ 안은별

2010년부터 2014년까지
(프레시안)의 북섹션을
만들었다. 다양한 매체에
기고하며 일본어로 된
책을 옮긴다.

1

5·18 광주민주화운동에 대한 기념비적 저작으로 평가받는 최정운의 《오월의 사회과학》에는 〈말과 몸〉이라는 제목이 붙은 절(節)이 있다. 이 책의 핵심인 절대공동체의 등장을 설명하기에 앞서 5·18이 얼마나 말로 다루기가 어려운 사건이었는지를 이야기하는 부분이다. “이 사건의 전체적인 성격은 몸과 몸의 부딪침 그리고 몸의 으깨어짐이었다.” “그 광경을 본 사람들이 머리 속에 준비하고 있던 어떤 언어로도 표현할 수 없었고 목격하지 않은 사람들에게 전달해줄 수도 없었다.”¹ 그것이 1980년 5월 18일부터 열흘간 그 도시에서 일어난 일의 본질이었다고 말이다.

최정운은 이 사건 자체에서 언어의 위치가 매우 부차적이었음을, 이후에 이루어진 자신의 작업조차 그 한계에서 벗어날 수 없었음을 고백한다. “5·18에 대한 담론 분석은 언어와 현실의 거리를 확인하는 일이었다. (……) 현재까지 말은 실제 경험과 기억에 접근하지 못하고 있다.”² 오로지 말의 벽돌로 이루어진 학문적 건축을 시도하면서 꺼내기에는 당황스러운 정도로 솔직한 고백이다.



몸은 고통의 주소, 누구도 대신해서 자리해 줄 수 없는 절대적으로 유일한 곳이다. 수술이든 부상이든 극심한 통증을 겪어 본 적이 있다면 몸의 나약함만큼 몸의 절대성을 느껴보았을 것이다. 그것은 어떤 말로도 건너가거나 건너올 수 없는 장소가 곧 몸이라는 인식, 그게 바로 자신이라는 고독감이며, 동시에 말의 불가능성과 무력함을 체감하게 하는 경험이다. 2년 전 갑작스러운 사고로 수술을 받기 위해 입원했을 때, 환자용 침대 발치에 적힌 고통의 척도를 본 적이 있었다. '통증 없음'의 0부터 '견딜 수 없는 고통'의 10까지, 환자의 회복 정도를 의사에게 전하기 위해 고통을 열 단계로 나누어 놓은 표였다. 그건 내게 일어나고 있는 이 아픔을 어떻게 표현한들 내 몸 바깥에서는 저 숫자만큼이나 무감각하고 덧없다는 사실을 알려주는 것 같았다.

최정운이 말하는 '말과 몸'에서 몸은 물론 물리적 고통을 겪고 있는 몸만을 지칭하는 것이 아니다. 그렇다기보다 이 '말도 안 되는' 사건, 말로 표현할 수 없는 당사자들의 고통에 말로 접근해야만 한다는 것의 불가능성과 무모함, 좌절감을 나타내기 위한 구도일 것이다. 반대로 보면, 항쟁에 직접 가담하거나 가족을 잃은 당사자들에게는 말로 할 수 없는 것들을 말해야 하는 무거운 짐이 지워져 왔었다는 이야기다. 최정운은 5·18 이후 그들에게 덧씌워졌던 '당사자주의'에 대해 다음과 같은 자신의 이해를 밝혔다. "항쟁에 참여했던 사람들은 오랜 세월 동안 남들이 이해할 수 없는 자부심을 갖고 살아왔고 그 자부심은 피해의식과 함께 깊은 고독을 이루어왔을 것이다."³ 그 자부심과 피해의식이 고여 있는 고통의 자리, 다른 사람을 초대해야 생명을 얻지만 애초에 초대하는 것이 불가능한 자리, 그것이 '말과 몸'에서의 몸의 의미일 것이다.

2

5월 광주는 말과 몸 사이의 거리를 어떻게 좁힐 것인가, 말할 수 없는 것을 어떻게 말할 것인가라는 본질적인 물음을 숙명처럼 안고 출발할 수밖에 없는 사안이었다. 그러므로 그것은 어쩌면 말의 벽인 동시에 말의 힘을 일으켜세우는 지렛대가 될 수 있었다. 처음에는 군부의 온갖 왜곡과 폄훼에 맞서 사실을 있는 그대로 전한다는 시급한 목표에 따라 좌표를 설정했을 것이다.

거기에 광주의 진실을 알리기 위해 자신을 내던져 말을 집어든 청년들이 있



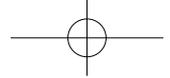
었다. 그 경험으로 인해 이후의 삶이 뿌리째 뒤바뀌었기 때문에 글을 쓸 수밖에 없었다고 말하는 이들이 있었다. 임철우는 어느 날 밤 “모든 형식과 상상력을 통해 그 열흘간의 시간에 담긴 총체적 진실을 문자로 되살려내겠다”고 신과 스스로에게 약속했다.⁴ 대작 《봄날》 완성으로부터도 한참이 지난 지금도 그는 “처음부터 그냥 오월을 세상에 전하겠다”가 소설가가 된 이유였노라고 단언한다.⁵ 평론가 양진오는 임철우의 이러한 고백의 배경, 즉 ‘사회적 재난 상황을 작가됨의 조건으로 받아들일 수밖에 없는 삶’을 ‘임철우 세대 혹은 광주 세대의 작가됨의 특수성’이라고도 말했다.⁶

광주를 직접 겪지 않았어도 최소한 그것을 알게 되었던 이들의 말은 그때 거기 없었다는 부채감과 죄의식, 생존했다는 부끄러움에 의해 추동되었다. “앞서서 나가니 산자여 따르라”라는 〈임을 위한 행진곡〉의 가사처럼 살아있음은 앞서 간 이들에게 지는 의무였고, 서사화나 재현 역시 사회변혁운동 속에 맥락화되곤 했다. 시대의 원죄의식으로부터 벗어나기 위해, 또한 진실을 알려 ‘혁명의 도구’로 만들기 위해 광주를 둘러싼 말의 싸움은 계속되었다.

한편 희생된 자의 억울함을 풀고 트라우마 등 2차 피해로부터 유족들을 구제한다는 프레임이나, 광주 한복판으로 곧장 가기보다 광주 주변을 맴돌기만 하는 패배주의적 서사 역시 광주를 동시대에 겪은 이들의 말의 감수성에 속했다. 그럼에도 불구하고 나는 생각한다. 말의 세계에 자신을 내던져도 부끄럽지 않은 세대, 현실의 강도만큼 말의 힘이 컸던 시대였다고 해도 좋지 않을까. 죽지 못한 자들이 죽음 대신 택한 죽음에 값하는 도약으로서의 말, 그게 광주와 말이 최초로 그리고 오랫동안 맺었던 관계였다고 말이다.

여기서 그 흐름을 전부 언급할 수는 없겠지만, 오랜 시간 다양한 층위와 방법에서 말해지고 정치적 힘이 발생하면서, 광주민주화운동은 공식적으로 어느 정도는 합당한 평가와 명예를 얻게 되었다. 그러나 과거에 아무리 많은 말이 있었더라도 새로운 말과 질문들이 계속되어야 한다. 현실은 끊임없이 움직이는 데 비해 그것을 포착하는 언어는 굳으려 하기 때문이다. 심지어 아직 학살자가 살아 있고 상처는 여전히 아물지 못한 세계 속에 있다. 그러나 그로부터 34년의 시간동안 태어나 자란 세대들은 무엇을 말할 수 있을까. 어떤 말을 해야 할까.

1980년대 중후반에 태어난 내 세대의 조건을 말하자면, 5·18에 대한 공식적인 평가와 위상이 현재까지는 가장 안정적이었던 시기에 세계관을 형성할 수



있었다는 것이다. 아주 초보적인 정거장이긴 했어도 5·18의 정신이 나아가고자 했던 지향점 중 하나인 민주세력의 집권 당시 10대 후반에서 20대 초반을 보냈고, 지금의 '일베'와 같은 변종적인 정념의 공세에 노출될 위험도 극히 적었다. 이는 '상식적'이라 할 만하다. 그러나 그것은 이미 제도화된 말들, 정체되고 심지어는 고갈된 말들의 영향 아래 있었다는 뜻이기도 하다. 그리하여 광주를 운동권 서사로 되풀이하는 것이 오히려 그 고립과 제도화에 기여한다는 우려가, 말의 힘을 한없이 가볍게 인식하고 의심하게 된 시대의 일반적 감수성을 만나 갈변해버린 것이 내 세대 광주와 말을 둘러싼 풍경이었다.

지금 한쪽에는 한국현대사의 가장 큰 분기점을 만든 일조차 역사적 연표 가운데 하나로 박제되고 앞으로는 더 가느다랗고 희미하게만 남을 거라는 위기 의식이 있다. 아마 지금 태어나는 이들에게는 내게 한국전쟁이나 4·19가 주는 실감이 그랬던 것처럼 1980년에 일어난 일은 아주 희박하게 다가올 테니 말이다. 그리고 한쪽에는, 지난 대통령선거를 앞두고 광주를 소재로 한 대중영화가 서둘러 개봉하고 정치적으로 소비된 데서 알 수 있듯 여전히 뜨거운 기억의 정치의 전장이라는 사실과 조바심이 있다. 그러나 지난 약 10년을 되돌아보면 이 긴장에 끼어들지 못하는 약한 말들이 ○○주년만을 계기로 되풀이되거나 '광주를 알리면서 재미와 함께 교훈을 전달한다'는 단순한 목표로 미지근한 성과만을 거둬들였다. 평론가들은 이제 '광주를 소재로 한 서사'보다는 5월 광주가 보여준 인간해방적 의미를 살려내는 문학적 실천이 중요하다고 강조하지만, 광주를 정면으로 다루지 않으면서 광주정신을 말하는 것은 어떻게 가능한가.

결국 광주(정신)를 말하는 것은 앞서 그것을 둘러싼 말들의 누적으로 나타난 '상투성'이라는 문제와 싸우면서, 말의 가지는 힘의 '원리'를 재사유하는 작업이어야 했다. 그리고 '어떻게'란 물음에서 이 문제상황들을 넘어서는, 적어도 용기 있게 대면하는 하나의 이정표적 서사가 나타날 때였다.

3

한강의 《소년이 온다》는 읽는 사람을 고통스럽게 만드는 소설이다. 1980년 5월 광주의 가장 끔찍했던 시간과 그 기억으로 삶이 파괴된 이들의 내면을 정면으로 다루고 있다는 것이 이유의 전부는 아니다. '몸의 으깨어짐'이 서늘할

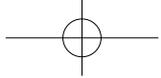


만큼 정확한 단어로 씌어 있어, 피고름과 냄새가 뒤섞인 어느 육체가 내 옆으로 다가 와 있는 것 같은 느낌을 주어서만도 아니다. '소년'으로 표기되는 죄책감의 구심점이, 바로 얼마 전에 겪었던 비극을 연상시키는 것도 분명 커다란 이유일 테지만 다른 이유도 있다. 활자로 완성시킨 세계 속에서 말의 불가능성을 극단적인 차원에서 묻기 때문이다. 많은 이들이 이 소설에서 시(詩)를 연상하는 것은 아마도 그 때문일지 모른다.

소설은 80년 5월의 광주, 시신이 수없이 몰려드는 도청에서 모자란 일손을 보태게 된 중3 소년 강동호를 '너'로 지칭하는 목소리로부터 시작된다. 동호는 자기 집 문간채에 세들어 살던 친구 정대와 그의 누나 정미의 실종을 이유로 그곳에 갔다가 여고생 김은숙, 미싱사 임선주와 한 조가 되어 유족들에게 망자를 확인시켜주는 일을 맡는다. 계엄군의 총에 맞아 쓰러진 정대의 마지막 모습과 곁에 질려 도망친 순간에서 결코 벗어날 수 없다는 사실을 안 소년은, 죽기를 각오한 사람만 남았던 마지막날까지 도청에 남게 된다. 그리고 그 시간들을 함께했던 은숙과 선주, 대학생 김진수가 그때의 기억만 또렷한 가운데 다른 모든 것이 서서히 마모되는 어두운 세계 속에 살았던 이후의 순간을 그리고 있다.

앞서 이야기한 대로 세상엔 말로 다 할 수 없는 일들이 있고, 5·18도 그 중 하나다. 그러나 바깥에서 무언가를 쓰기 위해서는 그것을 '안다'는 인식이 전제되어야 한다. 연루된 모든 이들에 대한 책임감은 물론이고 세상을 조금 더 낫게 만든다는 진취적인 각오도 억지로라도 가져야 하는 일이다. 하지만 한강은 주저함을 숨기지 않는 길을 택한다. 과연 우리가 그것을 아느냐고, 말이 '몸'에 과연 육박할 수 있느냐고 정색하고 자세를 고친다. 비극의 온전한 재현이 불가능하다는 사실을 다시 상기시키며, 그것을 체계화하고 서사화하는 일이 내재할 수밖에 없는 폭력성을 원점에서 묻고 있다. 광주를 주제로 논문 작업을 하는 학자들에게 목소리의 주인공들은 다음과 같이 묻는다. “그렇다면 선생은 날 도우려는 겁니까? 하지만, 선생이 쓰려고 하는 그 논문은 선생 자신을 위한 것이 아닙니까?”(108쪽)

“기억해달라고 윤희는 말했다. 직면하고 증언해달라고 말했다. 그러나 그것이 어떻게 가능한가. 삼십 센티 나무 자가 자궁 끝까지 수십 번 후벼들었다고 증언할 수 있는가? 소총 개머리판이 자궁 입구를 찢고 짓이겼다고 증언할 수 있는가? (……) 몸을 증오하게 되었다고, 모든 따뜻함과 지극한 사랑을 스스로 부숴뜨리며 도망쳤다고 증언

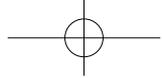


할 수 있는가? 더 추운 곳, 더 안전한 곳으로. 오직 살아남기 위하여.”(166~167쪽)

그리고 소설은 아예 말이 오갈 수 없는, 말이 완전히 무력한 자리로 내려간다. 그것은 살아있는 육체만이 말을 담을 수 있는 장소라는 사실에 기반한, 삶과 죽음, 혹은 죽음과 죽음 사이의 자리이다. 다른 희생된 몸들과 함께 “열십자로 겹겹이 포개져” 썩어문드러지고 있는 거대한 시체탑의 일부가 된 정대는 말한다. “손도 발도 얼굴도 혀도 없는 우리는 가만히 그림자를 맞댄 채 서로가 누구인지 생각에 잠겼고, 결국 어떤 말도 주고받지 못한 채 서로에게서 떨어져 나갔어.” 그 탑이 거대한 불길에 휩싸여 한때 육체였던 흔적들조차 사라지고 있을 때, 기억을 되짚던 정대의 혼은 동호에게 가려고 하지만, 동호의 죽음으로 그마저도 좌절된다.

우리는 “죽은 자는 말이 없다”는 표현을 흔히 쓴다. 드라마나 영화 따위에서도 갑작스러운 죽음이 일어났을 때 산 자들은 “말 좀 해 봐.”라는 절규를 내뱉는다. 사람이 죽으면서 할 수 없게 되는 많은 일 가운데 유독 ‘말’이 등장하는 것은 살아있는 자에게 있어 유일한 구원의 가능성이 거기에 있기 때문이다. 설명이든 용서든 비난이든, 살아있을 때는 아무 무게도 갖지 못하던 그 말이 알 곳게도 그 입이 닫힌 뒤에만 모든 임의적인 판단과 기억으로부터 해방될 수 있는 유일한 열쇠가 되기 때문이다. 그리하여 현실법칙을 거스를 수 있는 픽션의 세계에서, 이 불가능성은 종종 죽은 자의 입을 빌려 산 자를 구원하는 구도로 봉합되곤 한다. 그러나 《소년이 온다》는 죽은 정대의 입을 빌리면서도 그 말들을 너(동호)에게 닿지 못하게 함으로써 픽션적 타협을 단호히 거부한다. 두 소년이 죽음 너머의 세계에서 못 다한 말을 소곤대는 편안한 모습을 우리는 상상할 수 없다.

고문 후유증 속에 폐인으로 살다가 스스로 목숨을 끊은 김진수에 대한 회고를 요구받는 ‘쇠와 피’의 화자(그 역시 마지막까지 도청에 남았던, 당시 평범한 대학생이었던 자다.)는 단도직입적으로 말한다. 산 자들이 듣고 싶어하는 결론을 그들은 절대 말해주지 않을 거라고 말이다. “지금 내 말들을 녹취함으로써 김진수가 죽어간 과정을 복원할 수 있습니까? 그와 나의 경험이 비슷했는지 모르지만, 결코 동일하지는 않았습니다. 그가 혼자서 겪은 일들을 그 자신에게서 듣지 않는 한, 어떻게 그의 죽음이 부검될 수 있습니까?”(108쪽)

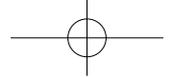


하지만 이 소설이 만약 그 불가능성을 살펴보는 데서 그쳤다면, 말해질 수 없는 고통이라며 5·18 광주에 경험을 절대화시키는 데 그쳤다면, 그건 상투적인 통곡 이상이 되지 못했을 것이다. 《소년이 온다》가 말이 가장 무력하고 불가능한 곳까지 우리를 데려가는 것은 절망하고 냉소하기 위해서가 아니라, 그렇다면 어떻게 말할 수 있고, 어떻게 들어야 하는가라는 새로운 말의 원리와 자리를 찾아가기 위해서일 거다. 그것만이 죽음이라는 깨끗한 붓질로만 지워질 수 있을 것 같은 더러운 치욕에도 불구하고 살아남아야 할 이유일 것이며, 우리가 “언제든 아무것도 아닌 것, 벌레, 짐승, 고름과 진물의 덩어리로 변할 수 있는” 존재만은 아니라는 것을 증명할 길일 것이다.

그 대답을 의식하고 쓰인 것은 아닐지 몰라도, 들을 수 없는 말에 관한 한 비유적인 장면이 있다. 당시 여고 3학년이었고, 마지막날 새벽 전대 부속병원으로 피신해 살아남았던 은숙이 후에 대학을 중퇴하고 작은 출판사에 들어가 고초를 겪기까지의 일들이 담긴 3장 ‘일곱 개의 뺨’ 마지막 연극 장면이다. 그녀가 담당했던 한 희곡집은 당국의 검열로 ‘롤러질’을 당해 솥처럼 까맣게 불탄다. 거의 아무 대사도 남아 있지 않은 희곡집은 당연히 출판되지 못했지만, 작가인 서 선생은 고집스럽게 극을 무대에 올린다. 그는 이 연극을 어떻게 마칠 것인가.

사복형사들이 입회해 있는 극장, 언제라도 배우들을 덮칠 수 있는 그 긴장의 상연 속에서 새까맣게 검열당한 대사는 소리가 아닌 입술의 달짝임으로 서만 올려퍼진다. “당신이 죽은 뒤 장례식을 치르지 못해, 내 삶이 장례식이 되었습니다.” 그리고 은숙은 “뜨거운 고름 같은 눈물을 닦지 않은 채 눈을 부릅뜬다. 소리 없이 입술을 움직이는 소년의 얼굴을 뚫어지게 응시한다.”(103쪽) 것처럼 들리지 않는 것을 똑바로 응시하고 읽어내야 하는 의무를 여기, 우리라는 관객도 나누어 갖는다. 그건 엄청난 집중력과 고통을 수반하는 일일 것이다.

아마도 ‘작가의 말’인 에필로그에서 화자는 소년이 자신에게 오게 된 경위, 그의 말이 들리길 기다렸던 시간을 슬회한다. 열 살, 친척 어른들의 비밀스런 대화와 어색한 침묵 속에 소년은 처음으로 등장했다. 아빠가 가르치던 학생, ‘중흥동 우리집’을 구입한 강씨댁네 아들, 그녀가 배를 깔고 숙제했던 그 방을

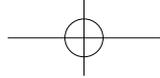


사용했을지도 몰랐던, 그러나 그녀가 건너온 무더운 여름을 건너오지 못한 소년. 그리고 또 다른 사람들. 남편을 기다리다가 총에 맞았다는, 그녀의 고모였을 수도 있었던 스물여섯 살의 어떤 임산부. 아빠가 책장에 숨겨둔 사진집 속에서 본, 총검으로 깊게 내리쳐어 으깨어진 여자애의 얼굴. 1980년 1월 광주를 떠나 서울로 온 그녀는 자신과 일가친척의 우연한 무사가 그것들과 무슨 관계를 맺고 있는지를 읽어내기 위해 고심한다.

그리고 시간이 흘러 2009년 1월 새벽, 용산의 망루가 불타는 영상을 보고 저도 모르게 “저건 광주잖아.”라고 중얼거린다. “그러니까 광주는 고립된 것, 힘으로 짓밟힌 것, 훼손된 것, 훼손되지 말았어야 했던 것의 다른 이름이었다. 피폭이 아직 끝나지 않았다. 광주가 수없이 되태어나 살해되었다. 덧나고 폭발하며 피투성이로 재건되었다.”(207쪽) 이 언급은 우리에게 절실하게 요구되는 언문의 힘이 결국 번역에 있음을 시사한다. 피폭으로 상징되는 완만한 폭력과 죽음이 지금도 도처에서 일어나고 있다. 그 속에서 광주가 보여주었던 광휘와 인간이라는 범위를 새롭게 고쳐물어야 할 것이다.

‘시대의 증언자’라는 수식어를 제호 옆에 달아 놓은 인터넷신문이 어제 텔레비전에 나온 어느 여성의 전신성형을 찬양하는 것, 이것이 우리 시대의 ‘몸과 말’의 가장 일반적 풍경이다. 기자로 일했던 지난 5년간은 말이 스스로도 무게를 잃고 글쓰기에 대한 나 자신과 세상의 냉소도 심해진 시간이었다. 어떤 사안에도 말을 보태려는 사람들이 싫었다. 4월 16일 이후엔 거의 한 마디도 보태지 못한 것은 그 무력감과 자기혐오의 반영이었다. 하지만 《말과 활》 지난호 엄기호의 말을 빌리자면, 이 비극적인 사건에 대해 우리가 과연 무슨 이야기를 할 수 있을까라는 불가능성 말고도 세월호를 건너뛰고 우리가 사는 세상과 어떻게 살 것인지를 이야기하는 것이 불가능하다는 사실이 있다. 우리는 그 사이에 가위눌려 있다. 이런 시기에 다가왔기에 더욱이 《소년이 온다》는 이종의 말의 불가능에 관한 메타적 소설로도 읽혔던 것 같다.

이 소설에 대한 서평이나 SNS에서의 감상을 보면 작가의 고통이 전해지는 소설이라는 언급이 적지 않다. 또한 감상자들마저도 고통을 ‘느꼈다’고 나아간다. 말할 수 없는 자들의 고통을 매개하는 중간항으로서 몸을 내던졌다는 의미일 것이다. 임철우는 소설가와 무당의 공통점을 언급했고, 최정운은 죽은자와 산자의 입을 가르는 데 굶과 학문이 다를 바 없다고 말했다. 한강 역시 말



그대로 영매가 되었던 것이 아니었을까. 그 번역은 끝내 우리에게 질문을 던진다. 이 지면의 제호인 《말과활》에 비유하자면, 범람하여 타락하고 혼탁해져 버린 말 앞에 냉소를 띄우고 돌아설 게 아니라 지금 어떠한 화살촉을 가진 활로 바꿀 수 있는냐고. 그 말의 시위를 어디로 당길 것이냐고. ❷

1 최정운, 《오월의 사회과학》, 풀빛, 1999. 96쪽.

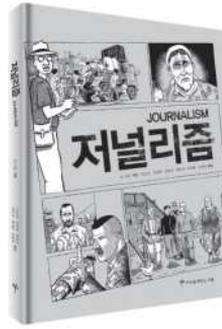
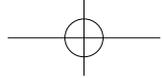
2 같은 책, 97쪽.

3 같은 책, 98쪽.

4 임철우, 〈나의 문학적 고뇌와 광주〉, 《역사비평》 51(2000.5), 역사비평사.

5 정문영, 〈절대공동체의 안과 밖 — 5·18 광주민주화운동 34주년 기념 대담(임철우-최정운)〉, 《문학과사회》 106(2014.여름), 문학과지성사.

6 양진오, 〈5월 광주와 40대의 초상화〉, 《실천문학》 63(2001.8), 실천문학사.



《저널리즘》
조 사코
움베르토 에코 외 지음
이승선·김종원·정원식 옮김
씨앗을부리는사람
2014

텍스트 비평

—

기사로서의 만화, 만화로 쓴 기사

/ 김봉석

대중문화 평론가.
《한겨레》신문과 《씨네21》
기자 역임.
저서로 《좀비사전》 등이 있다.

왜 ‘코믹 저널리즘’이라고 제목을 붙이지 않았을까? 원제 역시 ‘저널리즘’이다. 《저널리즘》의 작가인 조 사코는 ‘코믹 저널리즘(Comic Journalism)’의 선구자라고 할 수 있다. 여느 기자들과 마찬가지로 사건의 현장을 찾아 취재를 하고, 그것을 ‘만화’로 그린다. 기사를 쓰는데 만화로써 표현한다 할 수도 있고, 르포만화를 그린다고도 할 수 있다. 어느 쪽이든 좋다. 코믹 저널리즘은 만화로 보고 읽는 역사의 현장이다. 대중이 궁금해하는 것, 세상이 변해가는 첨예한 지점을 찾아서 취재하고 만화로 그린다. 조 사코가 그린 만화는 시사지에도 실리고, 패션지에도 실린다. 《타임》, 《가디언》, 《뉴욕타임스 매거진》, 《디테일스》, 《하퍼스》 등등. 세계 최고의 르포만화 잡지인 프랑스의 《XXI》에도.

그러니까 저널리즘이다. 조 사코가 말하고 싶은 것은 만화 이전에 ‘저널리즘’이다. 혹은 굳이 ‘코믹’ 저널리즘이라 붙이고 싶지 않은 것일 수도 있다. 언론이 말하는 방식, 신문과 잡지가 자신의 기사를 만들고 내보내는 방식은 무한대다. 그 중에 하나로서 만화가 있을 뿐이고, 조 사코가 택한 방식이 만화일 뿐이다. 만화이기 때문에 특수한 것이 아니라, 얼마나 유효하고 탁월한 기사로서 조 사코의 ‘만화’가 작용하는지를 말해야 한다.



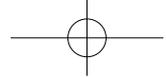
《저널리즘》에는 네덜란드 헤이그의 국제전범재판소에서 진행된 보스니아내전의 전범재판 과정, 헤브론과 가자의 팔레스타인 자치지구에서 벌어지는 분쟁, 체첸 난민수용소, 아프리카에서 몰타로 넘어온 난민들의 이야기 등을 그린 만화가 실려 있다. 르포 기사로서 전혀 손색이 없는 이야기들이, 조 사코의 손을 통해 만화로 그려졌다.

1. ‘만화’와 저널리즘

《저널리즘》은 만화다. 기사라고 말을 해도 좋지만, 보는 순간 눈에 확 들어오는 것은 만화다. 보통의 저널리즘은 글과 사진으로 말한다. 글로 사실과 상황을 전달하고, 설명한다. 사진은 보통 글을 뒷받침하기 위해 들어가지만, 종종 글을 압도한다. 한 장의 사진이 모든 것을 말해주는 경우도 많다. 이를테면 6·10 민주항쟁에서 최루탄을 머리에 맞아 피 흘리는 이한열을 한 학우가 지탱하고 있는 사진. 사진은 한 순간을 영원으로 확장시킨다. 하나의 시각적 이미지가 모든 것을 설명하고, 각인시킨다.

그렇다면 만화는 어떤가. 만화는 삽화와 다르다. 그림책이 단지 글을 설명하는 삽화의 추가로만 이루어지지 않는 것과도 비슷하다. 좋은 그림책은 삽화가 ‘부연 설명’이나 하나의 이미지를 보여주는 것으로 그치지 않는다. 글과 그림이 유기적으로 연결되어 하나의 상을 형성한다. 그림책에서 그림이 차지하는 역할은 단순한 절반이 아니다. 만화도 마찬가지다. 만화는 그림과 글로 이루어져 있다. 때로는 글 없이 그림만으로 모든 것을 이야기할 수도 있지만, 저널리즘에서는 쉬운 선택이 아니다. 어떤 장면을 부각시키면서 이미지만으로 그려낼 수도 있지만, 전체를 보여주기 위해서는 직접적인 말과 묘사가 필요하다. 그리고 그림은 그 자체로서 중요한 역할을 한다.

그림엔 ‘있는 그대로’라는 게 없다. 만화가들은 의도적으로 진실을 분해한 뒤 페이지 위에 자기 뜻대로 다시 올려놓는다. 자기가 원하는 순간을 정확히 포착할 정도로 운이 좋은 사진작가는 없다. 만화가는 자신이 ‘포착’하고자 하는 순간을 그림으로 그린다. 자기가 원하는 순간을 그린다는 점에서 그림은 본질적으로 주관적인 매체이다.



기사의 글+사진이 만화에서 글+그림으로 단순하게 연결되는 것이 아니다. 사진은 일단 찍고 나서 고르게 된다. 글에 부합하는 사진을 고르기도 하고, 그 자체로서 힘 있는 이미지를 고르기도 한다. 어떤 장소를 설명할 때는 그곳을 찍은 사진이 필요하고, 시위나 전쟁의 치열함을 보여주기 위한 감각적인 이미지를 고르기도 한다. 만화의 그림은, 만화가의 머릿속에서 ‘고르기’가 진행될 뿐 아니라 어떻게 묘사하고 표현할 것인지를 결정하게 된다. 조 사코의 말대로, 사진가는 원하는 장면을 포착하지 못할 수도 있다. 그러나 만화가는 선택한 대로 그릴 수가 있다.

〈헤브론 탐방기〉의 첫 페이지(26쪽)에는 세 개의 컷이 있다. 제목과 편집자주가 있는 메인 컷에는 비를 맞으며 흙으로 만들어진 바리케이드를 넘어가는 사람들이 보인다. 팔레스타인 사람들의 이동을 막는 바리케이드다. 그 컷을 보면, 그들이 사는 지역에서 이동조차 쉽지 않은 사람들의 고난이 보인다. 다음 컷은 서안지구에서 가장 분쟁이 심한 헤브론 지역의 지도다. 그 다음 컷에서는 팔레스타인인이 다수인 지역에 정착한 500명의 유대인에 대해 보여준다. 한 사람의 얼굴과 정착촌의 모습을 보여준다. 〈헤브론 탐방기〉를 시작하는 이 세 개의 컷으로 무엇을 읽을 수 있을까. 헤브론이 어떤 곳이고, 어떤 상황인지를 간략하게 설명한다. 첫번째 컷으로 팔레스타인인의 어려움을 말하고, 세번째 컷에서는 유대인의 의지를 보여준다. 그 다음 쪽에서는 헤브론의 역사를 보여준다. 과거의 이야기들과 과거에 벌어진 끔찍한 사건들에 대해 증언하는 사람들.

독자는 책을 펴는 순간 곧장 ‘그림’ 속에 있게 된다. 사진 저널리즘은 하나의 이미지로 상황을 요약한다는 점에서 효과적이다. 만화 저널리즘은 보다 완전한 분위기를 제공하기 위해 여러 개 — 때로는 몇 백개의 이미지들을 사용한다. …… 모든 정보가 무의식 속으로 스며들어 독자는 어떤 장소가 ‘어떤 느낌인지’ 감지할 수 있다. 뿐만 아니라 만화는 시간을 이음매 없이 거슬러올라갈 수 있다. 만화는 지금 일어나고 있는 일들과 50년 전에 일어난 일들을 동시에 보여줄 수 있다. …… 만화는 이런 방식으로 과거와 현재의 관계를 보다 유기적인 것으로 만든다.

조 사코의 말처럼, 만화는 독자를 그림 속으로 끌어들인다. 단지 글을 읽고 그림을 보는 것이 아니라, 만화가 원하는 방식으로 글과 그림이 어우러진 세계



속으로 탐험하게 만든다. 일종의 어트랙션이라고도 말할 수 있겠지만, 만화는 수동적으로 이끄는 것이 아니라 능동적으로 ‘독해’를 하게 만든다. 하나의 컷 안에 존재하는 그림과 글을 통해, 직관적으로 보면서 스스로 해석하게 만든다. <헤브론 탐방기>에서도 컷마다 시공간이 과거와 현재를 날뛰지만 이해에는 문제가 없다. 오히려 이야기의 흐름에 따라 적절하게 표현된 그림을 보여주면서 이해를 돕는다. 르포 기사, 다큐멘터리와는 또다른 감각으로 지금 벌어지는 역사의 현장으로 독자를 이끈다. 그렇기에 조 사코의 만화는 ‘코믹’ 저널리즘이다.

2. 만화와 ‘저널리즘’

조 사코는 현장을 취재하고, 만화를 그릴 때 필요한 사진을 찍는다. 당연히 스케치도 한다. 그리고 작업실에 돌아와서 만화로, 자신이 취재한 상황과 증언, 이야기를 풀어낸다. <저널리즘>은 모두 훌륭한 르포만화로서 존재하지만, 조 사코가 스스로 밝힌 것처럼 편차가 있다. 그것은 취재 환경이 미비했기 때문도 있고, 자신이 명확하게 관점을 잡지 못했기 때문도 있다. 때로는 편집자와 충돌했기 때문도 있고.

기자도, 만화가도 결국은 개인이다. 개인이 하나의 사건과 상황에 대해 정확하게 파악하고 깊이 들어가지 못했을 때 좋은 결과물이 나올 수는 없다. 그리고 또 하나 중요한 지점이 있다. 조 사코는 “나는 내가 전달하고 싶은 이야기를 골랐다”고 말한다. 취재를 하면서 자신이 중요하다고 생각하는 것, 말하고 싶은 것들을 골라내 만화로 그린 것이다.

만약 한쪽이 이런 말을 하고 다른 쪽이 저런 말을 했다고 할 때, 진실은 반드시 ‘그 중간 어디쯤’에 있어야만 하는 것인가. “내가 양쪽 모두를 화나게 했어. 나는 올바른 일을 하고 있는 게 틀림없어.”라고 말하는 기자가 있다면 자기 자신을 속이는 것이고, 더 나아가 독자를 속이는 것이다. …… 언론이 ‘그들이 말한 것과 그들이 본 것’에 대해 다루는 일인 만큼, ‘나 스스로가 본 것’에 대해서도 다뤄야 할 것이다. 기자는 동등한 시간이라는 미명하에 진실을 흐릴 것이 아니라, 지금 벌어지고 있는 게 무슨 일인지를 파헤쳐낸 뒤 전달해야 한다.

객관성이란, 하나의 신화일 뿐이다. 모든 사실은, 현상은 개인의 눈을 통해서 걸러진다. 거짓말이 아니라 눈을 감고 덜 중요하게 처리함으로써 모든 ‘진실’은 왜곡될 수 있다. 조 사코는 자신이 보고 판단한 이야기를 한다. 대신 보다 정확하게 하나하나의 사실을 검증해야만 한다. <이민>은 몰타에 밀려드는 아프리카 난민들에 대한 만화다. 몰타의 인구는 40만이고, 영토는 겨우 316제곱킬로미터이다. 2008년에서 2009년까지 3,500명의 아프리카인이 도착했다. 이탈리아라면 약 100만 명 정도가 온 것이라고 한다. 그렇다면 대체 무슨 일이 벌어질까? 난민에 대한 처우와 관리 문제, 인종주의, 공동체 훼손에 대한 공포 등등. 몰타에서 태어난 조 사코는 그들의 모든 이야기를 듣는다. ‘인종주의자’ 정치인의 이야기도 기꺼이 듣고 그려낸다. 아프리카인이 어떤 과정을 거쳐 몰타에 이르렀는지도 듣고, 그들의 목적이 무엇인지도 듣는다. 결론은 없다. 그들을 보내야 하는지, 받아들여야 하는지, 이 만화 혹은 기사 하나로 결정지을 수는 없다. <이민>의 탁월한 점은, 그런 난감한 상황에 개인과 사회가 어떻게 연루되어 있고, 각각 그들의 스토리를 가지고 있는지를 세세하게 보여준다는 점이다. 정말로 잘 이해가 된다. 그리고 떠올리게 된다. 세계 최저의 출산율을 기록하는 한국이 앞으로 직면해야 하는 이주민 문제에 대해서.

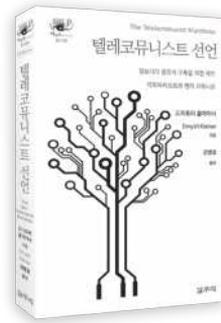
사코는 언제나 자신을 만화에 개입시킨다. 일인칭으로 그가 만나는 사람들의 이야기를 한다. 그리고 확고하게 원칙을 지킨다. “저널리즘 최고의 목표는 돈, 정부, 힘센 자들의 이해관계를 고려하지 않고 세상을 있는 그대로 보여주는 것이라고 생각한다. 내가 집중하는 대상은 기업과 국가의 후원을 받는 미디어들이 무시하고, 목살하고, 비하하는 사람들이다. 어떤 정치인이 하는 말을 충실하게 받아적고 보도하는 것은 저널리즘이 아니다. 그 정치인의 말을 현실과 비교하는 것이 저널리즘이다.” 인터뷰는, 저널리즘은 인터뷰어가 하고 싶은 이야기만을 받아적어서는 안 된다. 그가 하기 싫어하는 이야기, 숨기고 싶은 이야기들을 끌어내야만 한다. 한 인간을 다룬다면, 반드시 그의 이면을 짚어봐야만 한다.

3. 한국의 저널리즘

조 사코의 <저널리즘>은 만화로 보는, 지금 우리가 살고 있는 세계다. 이라크에서 무슨 일이 있었는지, 인도의 카스트 제도가 지금 어떻게 존재하고 있는지



잘 알 수 있다. 《저널리즘》을 보면서, 지금 이곳이 떠올랐다. 최근 《섬과 섬을 잇다》라는 좋은 만화, 책이 나왔다. 만화가와 르포작가가 모인 '섬섬 프로젝트'의 결과물이다. 쌍용차, 밀양 송전탑, 재능교육, 콜트 콜텍, 제주 강정마을, 현대차 비정규직, 코오롱에서 외롭게 싸우는 사람들의 이야기를 만화로 그린 것이다. 현장의 이야기를 다양한 방식으로 대중에게 전달하는 것. 그것은 사실 언론의 가장 중요한 임무이기도 하다. 하지만 한국에서는 르포가 너무나도 취약하다. 내부에서는 심층취재, 탐사보도를 거의 하지 않는다. 외부에서 활동하는 르포작가들에게는 취재료를 따로 지급하는 경우가 거의 없다. 르포가 책으로 나와 잘 팔리기 위해서는 일간지와 주간지 등 매체가 관심을 기울이고, 독자에게 르포가 익숙하게 만들어야 한다. 적당히 현장의 이야기를 듣고 비평가들이 분석하는 기사가 아니라, 현장의 이야기가 가장 중요하다. 과거에 벌어졌던 사건들의 후속 이야기가 궁금하다. 그 사건에 관계된 수많은 사람들의 이야기를 듣고 싶다. 일간지 주간지의 비슷한 기사는 넘치는데 르포는 거의 없다. 조 사코의 《저널리즘》을 보면서 '코믹' 저널리즘에 대해 다시 생각하는 것이 아니라 한국 저널리즘의 너절한 현실에 대해 다시 생각해보게 되었다. ㉮



《텔레코뮤니스트 선언》
드미트리 클라이너
움베르토 에코 외 지음
권병철 옮김
갈무리
2014

텍스트 비평

—

벤처 코뮌을 구축하기 위한 ‘카피파레프트’

/ 이성혁

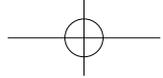
문학평론가. 저서로
《불꽃과 트임》, 《불화의
상상력과 기억의 시학》,
《서정시와 실재》,
《미래의 시를 향하여》
등이 있다.

1

인터넷은 사람들이 지구 반대편에 있는 사람들과 자유롭게 소통하면서 정보를 취득할 수 있고 공유할 수 있는 공간을 형성했다. 그래서 인터넷은 자본주의의 원리가 지배하지 않는 공간처럼 보이기도 한다. 하지만 《텔레코뮤니스트 선언》의 저자 드미트리 클라이너는 디지털 공유지였던 인터넷 공간이 일종의 ‘인클로저 운동’에 의해 사유화되고 있다고 진단한다. 이 공간에도 역시 자본주의의 착취 기제가 작동하게 되었다는 것이다.

클라이너는 이 책에 실린 논문 〈또래협력 코뮌리즘〉[●]에서 인터넷의 사유화 과정을 설명하고 있다. ‘또래협력’이란 우리가 흔히 P2P(peer to peer)라고 부르는 것을 말한다. ‘또래협력 네트워크’란 개별 사용자들이 직접 자신의 서버

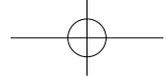
● 이 《텔레코뮤니스트 선언》은 두 개의 논문이 기둥을 이루고 있다. 〈또래협력 코뮌리즘 대 클라이언트-서버 자본주의 국가〉와 〈자유문화 비판을 위하여〉가 그것이다. 그리고 카피파레프트에 대한 스테판 메르초의 비판과 그에 대한 클라이너의 반비판이 또한 중요한 부분을 이룬다.



를 통해 상대방의 서버와 접속하면서 이루어지는 망이다. 클라이언트는 컴퓨터 네트워크, 인터넷이 또래협력을 통한 자유로운 네트워크의 구성을 통해 형성되었다고 본다. 그러나 자본주의는 어떠한 존재든 가만히 내버려두는 법이 없다. 이윤을 뽑을 수 있는 곳이라면 식민화하는 것이 자본주의의 속성이다. 넷 공간 역시 마찬가지다. 클라이언트에 따르면, ‘텔레커뮤니케이션 산업’ 자본은 또래 협력으로 구성된 공유지에 사적 소유의 개념을 침투시키고 그 공유지를 사유화했다. 그 방법은 분산된 넷 공간을 집중화된 클라이언트-서버 어플리케이션으로 조작하는 것이었다.

대표적인 클라이언트-서버 어플리케이션은 우리에게 친숙한 월드와이드웹(WWW)이다. 보통 월드와이드웹은 전세계 어디든지 연결시킬 수 있다는 점에서 큰 진보로 받아들여졌다. 하지만 클라이언트는 놀랍게도 월드와이드웹이 공유지를 사유화하는 일종의 인클로저라고 주장한다. 월드와이드웹은 “인터넷인 또래협력 네트워크 위에서 운영되는 기술”(그러니 “인터넷은 웹(web) 이상의 것이다.”)이지만 “또래협력 형식”이 아니라 “클라이언트-서버 기술”이며, “웹사이트의 운영자는 사용자들이 이용할 수 있는 콘텐츠와 선택사양을 완전히 통제한다”는 것이다.(50~51쪽) 이를 쉽게 알기 위해서는 ‘유튜브’를 생각하면 된다. 유튜브는 구글에 10억 달러가 넘는 주식으로 매각되었다. 구글은 왜 이러한 거액을 유튜브 매입에 투자한 것일까? 타인이 창출한 가치를 포획할 수 있기 때문이다. “유튜브의 진정한 가치는 사이트 개발자가 만드는 것이 아니라 유튜브에 비디오를 올리는 사람들이 만”들지만, 유튜브가 매각될 때 “이 비디오를 만든 사람들”은 한 주의 주식도 받지 못했다. 그렇기에 구글은 유튜브가 10억 달러를 투자할 만큼 가치가 있다고 생각했다. “유튜브 같은 웹2.0 서비스의 사용자들이 생산한 가치는 자본주의 투자자들이 포획”할 수 있기 때문이다.

그래서 웹2.0 기업의 “성공은 ‘집단지성을 이용하는’ 기업의 능력에서 생겨”난다.(60쪽) 그 기업은 보상이나 소유권을 고려하지 않고 그저 일을 좋아하는 사람들의 노동의 산물들을 흡수한다. 그들은 기꺼이 “급여를 요구하지 않고 무한한 콘텐츠를 생산”(56~57쪽)하여 유튜브와 같은 공간에 올린다. 또한 넷 상에 형성된 공유지들이 자본의 인클로저 운동으로 중앙집중화된 사적 소유 ‘커뮤니티’로 흡수되면서 넷 공간은 검열과 감시에 취약해진다. 중앙 인프라가 부재했을 때에는 볼 수 없었던 인터넷 사용자들에 대한 통제가 웹2.0에서는



가능해진 것이다. 클라이너는 이에 대항하여 “협업과 또래협력, 그리고 모두가 소유하는 아무도 소유하지 않는 공유지 기반 시스템을 창출하는 것”(66쪽)이 중요하다고 주장한다.* 더 나아가 그는 자본주의의 질서에 위협을 가하기 위해서는 “국경을 가로질러 협력하고 공유하는 새로운 방식들”(70쪽)이 필요하다고 하면서, 하지만 그러한 새로운 방식들을 가능케 하는 “인터넷 자원의 개발은 부(富)의 이용이 필요”한데 “이 부의 원천이 벤처 자본인 한, 인터넷의 위대한 또래협력 잠재력은 실현되지 않은 채 남을 것”(68쪽)이라는 문제를 제기한다. 그래서 클라이너는 사회 개혁은 “사적 소유자들이 우리의 생산성을 그들의 축적된 부로 전환시킬 수 없도록 하는 것에서 시작해야”(69쪽) 한다고 주장하고 벤처 코퍼니즘의 필요성을 주창한다.

클라이너가 주창하는 벤처 코퍼니즘은 법적으로는 자본주의 내부에 있는 일종의 벤처 기업이다. 이 코퍼니즘 역시 상품을 판매하면서 운영된다. 코퍼니즘 구성원들은 코퍼니즘이 상품을 판매하고 얻은 돈으로 노동도구를 취득하고 생활을 해나간다. 그런데도 이 기업을 코퍼니즘이라고 부를 수 있는 것은 기업 내부가 코퍼니즘의 원리로 움직이고 있기 때문이다. 벤처 코퍼니즘은 자본주의의 장 속에서 소유권을 가지고 있으나 코퍼니즘 내부의 각자는 그 소유권을 노동의 기여를 통해서만 평등하게 획득할 수 있다. 이에 따라 코퍼니즘은 획득한 자산을 구성원들에게 공평하게 배분한다. 그리고 코퍼니즘에서 생산된 자산은 “모든 코퍼니즘 구성원들이 공통으로 보유”한다. 그래서 코퍼니즘 내부에서 자산은 코퍼니즘 구성원들이라면 누구나 사용할 수 있는 공동재다. 하여, 디지털 벤처 코퍼니즘들이 다수 생겨나서 “상호연관을 맺음에 따라 함께 융합되어 더 크고 더 안정적이며 지속가능한 공유지 기반 생산자들의 커뮤니티를 형성”(82쪽)하는 것이 클라이너의 전망이다. 이러한 전망은 사적 소유에 기초한 벤처 자본과는 달리 공동 소유에 기초하여 운영되는 코퍼니즘 기업들이 자본주의 시장 내부에서 그 시스템에 따라 돈을 버는 것과 함께 자본주의 내부를 장악해 들어간다는 전략이라고도 말할 수 있을 것이다.

클라이너는 벤처 코퍼니즘이 자본주의를 대체한다고 보지는 않는다. 진정한 자

* 하지만 클라이너는 현재 정보 공유지에 대한 제3의 인클로저 물결이 일어나면서 인터넷의 인프라가 더욱 집중되고 있는 것이 현실이라고 한다. 그 물결이란 ‘클라우드 컴퓨팅’을 말한다.

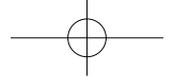


유의 상태는 자본주의를 넘어선 생산양식에서 가능할 수 있기 때문이다.• 벤처 코핀은 자본주의 내부에서 자본에 대항하는 자본주의 외부를 형성하고자 하는 것이다. 그것은 “새로운 종류의 사회에 대한 제안이 아니라, 사회적 투쟁에 참여하기 위한 조직형태”이며 “다른 잠재적인 계급투쟁 수단을 대체하기 위한 것이 아니라, 그것들을 보완하기 위한”(83쪽) 것이다. 노동자들이 저녁에 자본에 대항해 투쟁하고 있다고 해도 그들은 낮이 되면 먹고살기 위해 자본 밑에서 일해야 한다. 그들의 노동은 자본의 권력을 더욱 배가시킬 것이다. 그들이 생산한 부가 자본에 포획되면서 자본의 경제권력은 더욱 증대되기 때문이다. 클라이너에 따르면 계급투쟁은 힘의 싸움인데, 자본 측이 가진 힘의 상당 부분은 경제권력으로부터 온다. 그래서 자본에 저항하는 대항세력은 “끝없는 흡수, 실패, 후퇴를 겪을 수밖에 없다”는 것이다. 반면에 벤처 코뮤니즘은 “우리의 노동을 비생산자들이 소유한 자산에 투여하는 것을 중단하고 대신 생산적 자산의 공통재를 형성”한다.(83쪽) 그것은 착취를 폐지하기 위한 “노동자들에 의한 생산의 자기조직화”(21쪽)로서, “넓은 것의 껍질 안에서 새로운 사회를 구축하기 위한 산업적 조직화”(223쪽)다.

2

‘카피파레프트(copy-far-left)’ 운동을 설명하고 있는 <자유문화 비판을 위하여>는 벤처 코뮤니즘을 좀더 구체적으로 보여주고 있는 논문이라고 할 수 있다. 클라이너는 이 논문에서 카피의 자유를 주창하는 카피레프트를 “문화저작물 공유지의 수립”을 위한 카피파레프트로 전환시켜야 한다고 주장하고 있다. 이러한 전환은 카피라이트(저작권)••를 둘러싼 문제와 관련되어 있다. 카피파레프트도 카피레프트처럼 카피라이트를 비판한다. 하지만 절대적인 카피의 자유를 주장하는 카피레프트도 카피라이트를 역설적으로 이용하는데, 카피라

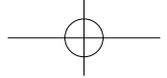
- 클라이너는 “진정으로 자유로운 사회에서는 카피레프트 혹은 벤처 코뮤니즘이 필요하지 않을 것”(84쪽)이라고 말한다.
- 카피라이트(copyright)는 흔히 ‘저작권’으로 번역된다. 하지만 클라이너가 서술하는 것처럼 카피라이트는 저자의 권리가 아니라 복제할 수 있는 권리를 의미하기 때문에 저작권이란 번역어에는 오해의 소지가 있다. 그래서 책에서처럼 이 글에서도 저작권이라는 번역어보다는 ‘카피라이트’라는 음독(音讀)을 그대로 쓰기로 한다.



이트를 내세워서 정보재나 문화재의 자유로운 배포와 사용을 침해받지 않으려는 것이 그렇다. 하지만 이때 자유롭게 배포된 디지털 재화를 자본이 무상으로 포획해간다는 문제가 발생한다. 그래서 커피레프트는 커피의 '비-상업 조건'을 내세우게 되지만 이때에는 비자본주의적 기업도 그러한 저작물을 복제 또는 전용할 수 없도록 만든다. 이는 저작자의 이익뿐 아니라 노동자 모두에게 해롭다는 것이 클라이너의 판단이다. 이에 그는 커피파레프트를 제안한다. 커피파레프트 라이선스는 공유지(코핀)에서는 공통재를 자유롭게 복제·배포·수정을 허용하지만 사적 소유 기업에 대해서는 그러한 접근을 허용하지 않는다. 더 나아가 커피파레프트는 공유지 기반의 상업거래가 가능하다. 그러한 커피파레프트에 따른 공유지가 바로 앞에서 소개한 벤처 코핀 기업일 것이다.

그런데 <또래협력 커뮤니티>이 인터넷의 역사를 노동계급의 당파적 입장에서 논술하고 있다면, <자유문화 비판을 위하여>는 커피라이트의 역사를 “엄청난 부의 불균형과 계급투쟁의 맥락에서”(91쪽) 논술하고 있어서 흥미롭다. 클라이너에 따르면 첫 번째 커피라이트는 1557년 런던의 인쇄업자 길드에 배타적인 인쇄독점권이 부여되면서 시작되었다. 왕은 그 독점권을 길드에 부여함으로써 책의 출판이나 금지에 대한 통제를 손쉽게 할 수 있었다. 그러나 1709년 의회에 의해 제정된 ‘앤 여왕법’은 출판업자가 아니라 저자가 자기 저작물의 소유자라고 선언했다. 그러나 이 법의 목적은 “저자의 저작권을 만드는 것이 아니라 <인쇄출판업자 조합>의 독점을 깨뜨리는 것이었다”(95쪽)고 한다. 저자는 사실상 자신의 글을 출판할 수 있는 기술적 수단과 자본을 가지고 있지 않았기 때문에, 기술적 수단을 이용할 수 있는 자본에게 자신의 권리를 팔아야 했던 것이었다. 그래서 이는 “본질적으로 어떤 다른 노동 판매와도 다르지 않았다”(95쪽)고 클라이너는 말한다.

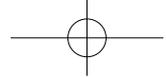
또한 표절은 18세기 이전에는 우리가 사용하는 의미와는 다른 의미를 가지고 있었다고 한다. 그때의 표절자(plagiarist, 납치범)는 글자 그대로 어떤 이의 시를 ‘납치(도용)’하여 그대로 베껴쓰고는 이를 자신의 이름으로 유포하는 이를 가리켰다는 것이다. 그러나 그 시대에는 어떤 작품이 이전 작품의 일부 표현을 그대로 사용했다고 해서 그것을 표절로 보지는 않았다고 한다. 그러한 사용을 표절로 보기 시작한 것은 “자신의 상상력의 원천으로부터 독창적인 작품을 창조하고 따라서 소유에 대한 자연적이고 배타적인 권리를 갖는 주권



적 개인으로서의 저자라는 법적 허구”(101쪽)가 통용되면서였다. 이 법적 허구가 ‘저자권(authorship)’인데, 클라이너는 푸코를 따라 “저자권이 지식의 자유로운 유통, 조작, 구성, 탈구성, 재구성을 방해하는 기능적 원리”, “아이디어의 확산에 대한 압제 형식”(101쪽)이라고 말하고 있다. 아이디어는 원래 바이러스와 같은 것인데, “[지적 재산권 체제는] 아이디어의 뒤엎힘에 제한을 가하고 인공적인 인클로저로 아이디어를 포획하여 소유권과 통제로 독점 이익을 뽑아”(101쪽)낸다는 것이다. 그리하여 그것은 “창조적 천재라는 신화와의 유대를 통해” 예술가를 추켜세우면서 우리의 상상력을 법에 구속시킨다. 그리고 예술가들을 “독창성을 향한 경쟁이라는 전쟁”(102쪽)에 밀어넣는다. 그래서 카피라이트의 옹호, 특히 지적 재산권의 옹호는 지금까지 다중의 것인 아이디어를 포획하여 이를 통해 독점 이익을 뽑아내는 체제에 기여해 왔다고 할 수 있다.

그런데 흥미롭게도, 클라이너는 그러한 저작권에 도전했던 운동을 아방가르드 예술운동에서 찾는다. 초현실주의자들이 새로이 발견했던 프랑스 시인 로트레아몽은 1870년에 이미 표절은 필연적이며 진보는 표절에 의지한다고 주장했다고 한다. 로트레아몽은 “소유관계를 정당화하기 위해 사용된 개인의 창조성이라는 신화를 진보의 이름으로 전복시켰다”(104~105쪽)는 것이다. 클라이너에 따르면, 로트레아몽의 경구는 20세기 아방가르드의 기준점이 되었는데, 특히 뒤상과 차라, 하우스만, 하트펠드 등의 다다(Dada)가 예술적 가치를 공격하고 그 가치를 만든 자본주의적 토대에 반항했다. 그리고 1950년대 말에서 1970년대 초까지 활약한 ‘상황주의 인터내셔널’은 다다이즘의 사고를 체계적인 이론으로 발전시키는 동시에, ‘전용(detournement)’의 실천을 통해 다다의 부정적 비판을 넘어 기성의 작품을 새로운 작품 생산요소로서 긍정적으로 재사용했다고 한다. 또한 상황주의자들은 자신들의 텍스트를 출처에 대한 표시 없이 자유롭게 복제 번역 각색될 수 있도록 개방했다고 한다. 이를 보면 카피라이트를 비판하고 자유로운 복제와 각색을 주장하는 카피레프트와 이의 진화인 카피파레프트는 아방가르드 예술운동의 후예라고도 할 수 있을 것이다.

사실 클라이너는 커뮤니케이션 기술의 정치경제학적 문제를 논하는 작가이기도 하면서 소프트웨어 개발자이자 미디어 아티스트이기도 하다. 그리고 그가 소속된 <텔레코뮤니스트>는 “인터넷과 소셜미디어의 발달 방식을 탐구하는 예술작업을 진행”하고 있다고 한다. 이를 보면 클라이너와 그의 동료들의

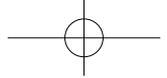


'텔레코뮤니즘 운동'은 아방가르드 예술운동의 전통을 잇는 예술작업을 통해 이루어지고 있다는 것을 짐작할 수 있다.(아방가르드의 불꽃은 아직도 살아 있다!) 이렇게 카피레프트, 카피파레프트는 아방가르드의 카피라이트 파괴 운동을 잇고 있다는 점에서 같은 길을 가고 있다고 하겠지만, 앞에서 말했듯이 두 운동 사이에는 차이가 있다. 클라이너는 "자유소프트웨어가 직접 교환가치를 획득할 수는 없기 때문에 자유소프트웨어 생산자들은 여전히 물질적 생계를 위해 자신의 노동을 팔아야" 하며 "따라서 카피레프트는 어떠한 물질적 의미에서도 '더 좋은 사회를 만들' 수 없"(125쪽)다고 주장하고, 이에 대한 대안으로 "개인적 소유자 없이 집합적으로 소유되는 생산적 자산의 공유지를 사용"(163쪽)하자는 벤처 코퍼니즘과 카피파레프트를 제시하는 것이다.

3

카피파레프트를 비판하는 스테판 메레츠의 글 <카피파레프트와 그 비판>은 바로 위에서 서술한 지점을 공격한다. 그의 비판의 핵심은, "클라이너는 상품생산의 기본원리를 건드리고 싶어하지 않"으며 "상품생산에 기초한 조금 더 평등한 부의 분배가 그가 원하는 전부"라면서, 많은 사람들이 원해 왔던 평등한 부의 분배 시도는 그 시도가 지금까지 그래왔듯이 "성공하지 못할 것"이라는 주장에 있다. 노동자 통제 기업도 행위자들로부터 독립적으로 작동하는 자본주의 교환체제의 틈나바퀴에 끼어 돌아가는 한, "조금씩 경영참여로 축소되고 결국 폐지되어 그저 평범한 기업으로 남게" 된다는 것이다. 반면 그는 "자유소프트웨어는 착취 논리를 넘어서 생산이 의미할 수 있는 것을 보여준다"고 하면서 자유소프트웨어 운동[•]을 던지시 지지한다.(205~207쪽) 이에 대한 반비판에서 클라이너는 메레츠가 "의사(擬似)메시아적 '혁명'을 기다리면서 무엇을 제안하는 것인지 궁금"(228쪽)하며, 노동자 통제가 실현불가능하다는 그의 주장은, "마르크스주의의 견해를 따른다는 사람"의 "이미 다 해 보았으니 포기하라"는 "재밌는 주장일"일 뿐이라고 일축한다. 또한 메레츠의 자유소프트웨어

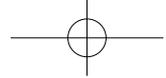
• 무료(free)소프트웨어 운동이라고 바꾸어 번역해도 틀리지 않을 것이다.



지지에 대해서는, 자유소프트웨어는 “거의 전부 임노동으로 제작되고 자본 소유자만을 위해 교환가치를 포획하는”(231쪽) 기제가 되고 있기 때문에 자본주의적 조직은 자유소프트웨어를 후원한다고 꼬집는다.

메레츠와 클라이너의 논쟁은 현 시기 자본주의에 대한 저항의 방향을 근본적으로 다시 생각하도록 이끈다. 메레츠는 자본주의적인 교환논리에 포섭되지 않는 것(자유소프트웨어처럼)이 중요하고, 저항운동은 궁극적으로 자본주의 교환체제를 파괴하는 방향을 향해야 한다고 주장하는 것으로 보인다. 그렇다면, 정치적 혁명을 통해 코뮌리즘의 기초를 마련할 사회주의의 수립을 위한 운동이 그에겐 핵심 과제가 될 것이다. 클라이너도 반자본주의의 정치적·사회적 투쟁이 중요하다고 생각한다. 벤처 코뮌은 다른 투쟁방식을 대체하지 않으며 그러한 투쟁방식 중 하나라고 말하는 것을 보면 그러하다. 그런데 벤처 코뮌이라는 투쟁방식은 자본주의 교환체제 안에서라도 공통적인 것을 구축하는 공유지를 만들어 나가는 것이다. 메레츠가 대변하는 입장에서는 자본주의 메커니즘에서 벗어나지 못하고 운영되는 자율적인 공유지는 결국 실패하거나 자본주의적 교환체제에 흡수될 뿐이라고 볼 것이다. 하지만 새로운 공유지인 디지털 공간이 자본의 탐욕스러운 사유화로 인한 계급투쟁의 장으로 변모되고 있는 현 상황에서, 디지털의 장이 자본의 가치축적의 공장으로서 포획되는 것을 막기 위해서는 노동자들이 자본축적을 위한 노동을 거부하고 자신의 노동을 새로운 공유지를 구축하는 데 투여하는 사보타주 방식이 적절할 수 있을지 모른다.

코뮌주의의 실현은 언젠가 올 ‘그날’에 비로소 이루어질 것이라는 사고는 어떻게 보면 우리의 의식에 족쇄와 같이 작용해 왔던 것 아닐까. 이러한 사고는 지금 여기서 코뮌적 관계를 만드는 실험을 비웃게 만들며, 국가가 주도하는 사회주의라는 매개적인 체제를 설정해서 정치를 국가를 둘러싼 싸움으로 한정시킨다. 그러나 이는 ‘국가에 의한 코뮌주의의 수립’이라는 모순에 빠지고 만다. 비록 한계를 가진 코뮌들일지라도, 자본주의를 넘어선 코뮌주의의 실현은 그렇게 구축되는 ‘공통체’를 바탕으로 이루어질 수 있지 않을까? 마르크스가 《코뮌리스트 선언》에서 말한 “각자의 자유로운 발전이 모두의 자유로운 발전의 조건이 되는 하나의 연합체”인 코뮌리즘은 국가의 강압에 의해 이루어질 리 없으며, 또한 하늘에서 갑자기 떨어질 리도 없는 것이다. 클라이너의 생각처럼, 낡은 사회의 틀 내에서도 상대적으로 자율적인 공유지를 형성하여 임노동으로부터 벗



어나 생활을 해나갈 수 있는 공동체의 형성이 마르크스가 말한 연합체의 바탕을 마련할 수 있을지 모른다. 이러한 자율적인 공유지의 형성은 오프라인에서도 이루어져야겠지만, 현재로서는 새로운 공유지가 만들어졌던 '텔레(tele-)의 온라인 영역에서 그 형성이 현실화될 가능성이 비교적 높다고 하겠다.**

덧붙여 《텔레코뮤니스트 선언》에 대한 흥미로운 비판이 국내에서도 제기된 바 있다. 전명산의 <인터넷시대, 마르크스주의는 어떻게 읽어야 하는가?>(인터넷신문 <대자보>, 2014.7.7.)가 그것인데, “카페파레프트 운동에는 공유의 영역을 궁극적으로 줄어들게 만들 논리적인 가능성도 존재한다”는 지적이 주목된다. 그에 따르면 ‘클라이언트-서버’가 많은 문제를 가지고 있다 하더라도 현재의 컴퓨팅 환경에 진보를 가져왔으며, 그 진보에 역행하는 또래협력 네트워크의 부활은 결국 도태될 수밖에 없다는 것이다. 다시 말하면, 클라이언트의 제안은 마치 첨단 기계를 설비한 대공장이 세워졌는데 그 옆에 망치로 작업하는 장인들의 코뮌을 만들자는 것과 같다는 것이다. 이는 설득력 있는 비판이라고 생각된다. 클라이언트 역시 마크 개럿과의 인터뷰에서, 페이스북과 같은 사이트가 “사적이고 중앙집중적이며 독점적인 플랫폼”(182쪽)임을 비판하면서도 페이스북에 가입하여 <텔레코뮤니스트들> 페이지를 만들어 크게 성공했다고 말하고 있지 않은가. 이는 어떤 아이러니를 느끼게 한다. 개럿이 말하듯 이는 “많은 독립적인 것들이 직면한 복잡성과 모순을 드러”(181쪽)내는 모습이라고 하겠다.

그런데 이는 앵겔스가 말한, 자본의 집중으로 인해 심화되는 사적 소유와 사회적 생산의 모순을 생각나게 한다.(앵겔스는 그 모순에서 사회주의의 가능성을 보았다.) 거대 자본의 클라이언트-서버로 집중되는 컴퓨팅 환경은 앵겔스가 말한 모순을 재연하고 있는 것일지도 모른다. 이를 어떻게 생각할 것인가? 공동체의 구축을 바탕으로 코뮌리즘으로의 직접적인 이행을 생각하는 클라이언트와 같은 현대의 코뮌리스트들이 사회주의적 명령으로 구글이나 페이스북을

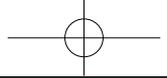
- 그래서 클라이언트는 《코뮤니스트 선언》의 마지막 부분을 고쳐쓴 <텔레코뮤니스트 네트워크 선언>에서 《코뮤니스트 선언》에 나오는 ‘집중’과 ‘국가’를 ‘분산’과 ‘공동체’로 바꾼다.
- 그러나 인터넷에서 진정한 자유문화의 가능성을 본 사람들처럼 이 ‘텔레-’의 비물질적 공유지를 실제의 세계로부터 자립해 있는 또다른 공간으로 여기는 함정에 빠지지는 말아야 한다. 비물질적인 전자공간에서 자본주의 등가교환체제로부터 벗어난 자유로운 증여가 이루어지고 있다 하더라도, 그 공간은 물질적으로 착취되고 있다. 그래서 클라이언트는 자유소프트웨어가 착취논리를 넘어선 생산을 보여준다는 메레츠의 논의를 비판하는 것이다.



국유화함으로써 문제가 해결되리라고 생각하지는 않을 것이다. 이와는 달리 그들은 자율적인 공유지들의 리즘적인 연결을 통해 수목(樹木)적인 거대 인터넷 기업을 휘감고는 그 몸통을 조르면서 조금씩 먹어가는 뱀의 형세를 상상해볼 것이다. 넷 공간을 장악하고 있는 거대 자본에 포획된 공간을 무시할 수는 없다. 그러한 자본의 공유지 포획에 저항하기 위해서라도 그 포획 공간을 전술적으로 최대한 이용할 수 있어야 한다는 것은 분명해 보인다. 하지만 그 포획 공간에 활동의 장을 국한시킨다면 자율적인 공유지와 공통체의 실험적인 구축은 불가능해지리라는 사실도 잊어서는 안 될 것이다.

노동자들에 의한 생산의 자기 조직화인 클라이너의 ‘벤처 코뮌’은 자본의 포획으로부터 공통체를 보호하고, 노동자가 자본의 힘을 더해줄 노동을 자본에 제공하지 않으면서도 생활을 유지할 환경을 마련하며, 결과적으로 노동계급의 경제적 힘과 정치적 힘을 향상시키고자 한다. 이러한 벤처 코뮌은 노동계급이 코뮌적인 생활 자체를 만들어나가는 장[•]이며, ‘텔레코뮤니즘 네트워크’는 전자 공간에서의 코뮌의 현실화이다. 이러한 클라이너의 논의는 사실 우리에게 낯선 담론이다.^{••} 하지만 클라이너의 논의가 우리에게 실제적인 의미가 있어 보이는 것은, 그가 지금 이곳(우리가 상당한 시간을 보내고 있는 인터넷의 바다를 포함한)에서 코뮌적인 삶과 부를 형성할 수 있는 ‘공통체’를 구축하자고 제안하는데 있다고 생각된다. 《텔레코뮤니스트 선언》이 필자를 포함한 한국인들, 사회의 뿌리까지 자본 기계에 점령당한 결과 세월호 참사가 일어난 나라의 주민들의 사유를 자극하는 것은 이 때문이다. ㉑

- 비물질적 공유지에서 주로 노동하고 활동하는 사람들 역시 물질적으로 생계를 이어나가야 하기에, 그 자유로운 공유지가 노동자에게 물질적인 재화를 가져다줄 수 없다면, 그곳은 노동자의 정치적 활동의 장이 될 수는 있을지라도 먹고 사는 생활 그 자체가 이루어지는 장은 될 수 없다.
- 이는 한국어판 서문을 쓴 바루흐 고틀립이 말하고 있듯이 한국에서는 대기업으로의 합병 이전의 “인터넷 서비스 제공업체들의 ‘영세산업’이 거의 없었”으며, 또한 “포래협력 네트워크의 아나키스트적이며 코뮤니스트적인 잠재력은 기껏해야 초기단계인 것처럼 보”(9쪽)이기 때문일 것이다.



마르크스에게 묻다 5

/ 이진경

서울과학기술대학교 교수.
연구공간 수유너머 연구원.
《삶을 위한 철학수업》 등
다수의 저서가 있다.

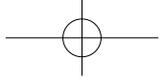
사회주의 이후의 코뮤니즘, 사회주의 이전의 코문주의

Marx, Karl



허무의 심연 혹은 비약의 계기

- L __ 당신을 좋아하는 사람이든, 싫어하는 사람이든, ‘마르크스’라는 이름이 코뮌리즘과 직결되어 있음을 부정할 사람은 없을 것 같습니다. 흔히들 말하는 마르크스주의란 한마디로 말해 ‘코뮌리즘’이라고 단언할 수 있을 겁니다. 물론 ‘사회주의’라는 말로 그것을 대신하는 이들도 많습디만, 사회주의란 레닌 말대로 자본주의에서 코뮌리즘으로 가는 이행기이고, 코뮌리즘의 일단계라는 점에서 코뮌리즘에 속해 있다고 봐야 할 겁니다.
- M __ 역사유물론이 제 사유가 시작되는 지점을 표시한다면, 코뮌리즘이란 제 사유가 지향하던 방향, 그럼으로써 제 사유를 끌고 가던 끈이었다고 할 수 있습니다. 역사유물론이 사유가 펼쳐지는 양상이나 방법을 뜻한다면, 코뮌리즘은 제 사유의 목적지 같은 것이었다고 해도 좋을 겁니다.
- L __ 그러나 1990~91년에 발생한 현실 사회주의 국가의 붕괴는 그런 의미에서 ‘공산주의’라고 번역되던 코뮌리즘의 붕괴를 뜻하는 것이기도 했던 것 같습니다. 그건 혁명을 꿈꾸며 다른 세상을 만들어보겠다고 하던 이들이 방향을 잃고 방황하게 된 사태였고, 그런 이들이 크게 기대고 있던, 당신 이름으로 표시되는 사유가 갈 곳을 잃고 설득력을 잃게 된 사태이기도 했습니다.
- M __ 많은 이들이 그 사건을 계기로 ‘이제 코뮌리즘은 끝났다’고 생각했지요.
- L __ 제게 그것은 일종의 심연이었습니다. 사람들은 누구나 나름의 희망을 갖고 그 희망이 찾아낸 곳을 향해 나아갑니다. 저 같은 이들도 그랬습니다. 1980년대에 대학을 들어간 저는, 아니 ‘우리’는 흔히 비난하는 것처럼 어떤 이념 때문에 운동을 했던 게 아니었습니다. 수많은 사람들의 안타까운 죽음이 있었고, 민중들을 그런 죽음 같은 삶으로 밀고 가는 부당한 세계가 있었습니다. 그것이 주어진 삶을 접고, 주어진 세계 안에서 자기 자리를 찾아가는 걸 포기하고, 새로운 세상을 찾게 만들었습니다. 그런 모색 속에서 ‘사회주의’나 ‘코뮌리즘’이란 좀더 나은 삶에 대한 환유적인 이름이었습니다. 희망의 기호였습니다. 우리는 그 이름이 방사하는 빛을 따라 희망을 찾아갔습니다. 그런데 그 희망의 장소에 다가가는 와중에, 거기서 거대한 폭발과 붕괴가 발생한 겁니다. 것처럼 희망이 있을 거라고 믿고 찾아간 장소에서 절망을 발견할 때, 우리는 심연에 들어가게 되는 거 아닌가 싶습니다.



허무의 심연에 말입니다.

M __ 그랬군요. 맞아요, 희망의 장소에 실제로 있는 것은 절망뿐임을 발견했을 때, 허무의 심연에 들어가게 되지요. 모든 것을 떠받쳐주던 근거가 사라지고, 빛나던 모든 가치가 빛을 잃고 사라져버리는 거대한 어둠이 덮쳐오지요. 그런데 그런 심연을 볼 수 있다는 건 흔치 않은 기회이기도 합니다. 모든 가치가 소멸하고 모든 근거가 사라진 곳에서, 우리는 모든 것을 다시 시작하게 되고, 모든 가치를 근본에서 다시 생각해보게 되니까요. 그것은 어떤 비약의 계기이기도 합니다.

L __ 새로운 것을 향한 비약, 맞습니다, 그럴 겁니다. 그러나 그것은 결코 쉽게 발견할 수 있는 건 아닌 듯합니다. 저도, 제가 아는 많은 이들도 그 허무의 감정을 안고 방황해야 했습니다. 그리고 많은 이들이 그간의 삶을 버티어주던 것을 접고, 그 빈자리에 몰려들어온 호구를 찾아 떠났습니다. 물론 재빨리 몸을 돌려 다른 희망의 장소, 아니 아직 절망이 출현하지 않은 장소를 찾아간 이들도 있었지요. 저는 사실 이렇게 눈치빠른 이들보단, 어쩔 수 없이 심연에 밀려들어난 미련한 이들을 믿습니다. 희망이라고 하든 ‘코뮌리즘’이라고 하든, 혹은 운동이라고 하든 이념이라고 하든, 무언가에 삶을 걸었다면, 그런 상황에서 어떻게 절망하지 않을 수 있었을 것이며, 어떻게 허무의 심연 속에 빠지지 않을 수 있었을까 싶기 때문입니다.

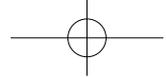
M __ 맞아요. 심연이란 무언가에 삶을 걸지 않고선 결코 볼 수 없는 어떤 것이지요. 그래서 사실 심연을 본 이들은 그리 많지 않습니다. 그런데 일단 그것을 보았다면, 결코 이전과 같을 수 없을 겁니다. 벨빌이 “만 미터 심해를 들여다본 총혈된 고래의 눈을 본 적 있는가?” 물었던 것도 그런 의미였을 거예요. 그 고래는 이렇게 묻고 있는 걸지도 몰라요. “내가 이 눈으로 뭘 봤는지 알아?”

L __ 심연을 본 이들이 그걸 보기 전과 같을 리는 없겠지만 그렇게 자부심이 넘칠 거라고 하기는 쉽지 않을 듯합니다. 어쨌건 저와 동시대인에게 ‘코뮌리즘’이란 하나의 사건이었음에 틀림없습니다. 평범하게 살던 사람을 사회 전체를 전복하려는 꿈으로 끌어들이었다는 점에서도, 그리고 그 전복에 걸었던 희망 전체가 꺼지는 경험을 하게 했다는 점에서도.



코뮤니즘, 실패를 통해 그려진 지도

- M _ 그렇다면 당신에게 희망이 되었던 공산주의, 아니 코뮤니즘이란 어떤 것이었지요? 무엇이 거기에 희망을 걸게 했었던가요?
- L _ 코뮤니즘이란 불평등과 적대, 억압과 통제가 지배하는 세계에 눈뜨게 되면서 꿈꾸게 되었던, 그것을 넘어선 세계, 그것을 넘어선 삶에 붙인 이름이 아니었나 싶습니다. 사람들은 언제 어디서든 자신이 살고 있는 세계와 대비되는 '좀더 나은 삶'에 대한 꿈을 갖게 마련이지요. 시대와 조건에 따라 구체적인 양상은 달라지지만, 그런 꿈을 향한 욕망이나 지향성이 바로 코뮤니즘이 우리를 사로잡았던 힘이 아니었을까 싶습니다. 물론 자본이 지배하는 사회에서 그 꿈은 자본 관계에서 벗어난 삶의 형태를 취하게 되는데, 아마도 당신이나 오웬, 푸리에 같은 그 이전의 코뮤니스트들이 거칠게 소묘했던 것이 자본주의 세계에서 상상할 수 있는 그런 모습들이었지요. 우리 역시 자본주의 사회에 살고 있었기에, 크게 기대고 대체적으로 받아들였던 사회의 모습이 그것이었구요.
- M _ 지금 와서 면피해보겠다는 건 아니지만, 나는 코뮤니즘의 구체적인 상을 만들거나 제시한 적이 없어요. 다만 <고타강령 비판>에서 '자본주의 사회에서 생겨난 코뮤니즘'과 '자기 자신의 기초 위에서 발전한 코뮤니즘'을 구별해야 함을 지적했고, 그 두 사회가 어떻게 다른 분배의 원리를 가져야 하는지를 지적했을 뿐이에요. 그 점이 푸리에나 오웬과 내가 달랐던 점이지요. 그들은 자신들이 가보지 않은 코뮤니즘 사회의 구체적 형상을 그려서 보여주었어요. 나는 그런 코뮤니즘이란 개인의 상상력이 만들어낸 공상적인 그림에 불과할 것이라고 생각했기에 그렇게 하지 않았습시다.
- L _ 그런 공상이나 상상을 통해 우리는 아직 오지 않은 세상을, '미래'의 시간에 속한 것을 미리 당겨보는 거 아닌가요? 그것은 물론 현실에 장소를 갖지 않는 것이란 점에서 '유토피아'이고, 결코 그려진 모습 그대로 실현되진 않는다고 해도, 새로운 사회적 관계나 활동의 방식을 창안하고 실험하는 상상적 도구라고 할 수 있지 않을까요? 이런 점에서 저는 '유토피아'로서의 코뮤니즘을 '희망의 원리'라는 관점에서 다루고자 했던 에른스트 블로흐의 시도가 나름 중요한 의미를 갖는다고 믿습니다. 미래의 시간 속에 속한 것



으로서 코뮌리즘은 어떤 법칙에 따라 특정한 형태로 만들어질 운명을 갖는 것이 아니라, 각자가 처한 조건에서 행해지는 적극적 상상과 공상 속에서 다양한 형태로 창안될 수 있는 것 아닌가 하는 겁니다.

M __ 좀전에도 그랬듯이, 제가 ‘공상’이란 말을 사용했던 것은, 미래 사회에 대한 선부른 구상이 하나의 계획이나 프로그램(강령)이 되었을 때, 사람들의 삶을 크게 오도할 위험이 있다는 생각에서였어요. 플라톤이 철인(哲人)들이 통치하는 공화국의 모습을 그려 보여준 이래, 낙원에 대한 다양한 모습이 미래라는 이름으로 제시되어 왔지요. 물론 그 구상이 단지 사람들에게 희망을 불어넣고 그들이 가야할 곳의 방향만을 표시할 뿐이라면, 그건 그다지 문제가 되지 않을 수도 있어요. 그러나 제가 <고타강령 비판>에서 비판했던 것은 바로 사회주의당이 자신의 강령, 즉 프로그램으로 제시한 것이었고, 그것은 실질적인 사회운동에 의해 준비되어 갈 사회의 모습이었어요. 그렇기에 그것은 선부르게 그려져선 안 된다고 생각했던 겁니다. 그것은 단순한 공상이어선 안 되었어요. 단순한 공상 속으로 사람들을 몰고갈 순 없으니까요.

L __ 그래서 당신의 친구나 제자들은 현실적으로 가능한 사회의 상을 그리고자 했고, 그것을 이전의 ‘공상적인’ 것과 대비하여 ‘과학적인’ 것이라고 말했지요. 그러나 오히려 문제는 바로 그것인지도 모릅니다. 신중하게 도출한 것이라곤 해도 부재하는 사회에 대한 하나의 구상이 ‘과학적’인 것이 되는 순간, 다른 공상이 존재할 곳은 ‘비과학’밖엔 남지 않게 되지요. 그건 과학의 이름으로, 다른 상상을, 다른 미래의 가능성을 배제하고 축출해 버리게 됩니다. 남은 것은 과학적인 만큼 필연적인 오직 하나의 미래였지요.

M __ 그런 비판은, 그게 저에 대한 것이라면, 지나치다는 생각이 듭니다. 제가 공상이란 말로 비판하고자 했던 것은 공상과 관찰에 근거한 몇 개의 단서를 일반화하고 확장하여 코뮌리즘이라는 미래를 그리곤 그것으로 사람들을 인도하는 그런 위험이었어요. 그건 아무리 그럴듯하게 그린다고 해도, 칸트 식으로 말하면, 경험을 통해 얻은 몇몇 단서들을 경험의 영역을 넘어서 일반화하여 사회 전체로 확장하는 것을 뜻합니다. 칸트는 이런 식의 이성의 사용을 ‘초월적 사용’이라고 했지요. 경험의 영역을 초월하여 원리를 확장하는 것이란 의미에서, 그것은 필경 ‘선험적 가상’을 만들어냅니다. 가상임이 틀림없지만 피하기 힘든 그런 허구 말입니다. 그런 점에서 역사상 존재



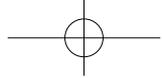
했던 코뮤니즘적 유토피아들은 어쩌면 그런 사회에 대한 꿈과 희망이 몇몇 경험을 단서로 만들어낸 실험적 가상이라고 해야 할지도 몰라요.

L __ 누구보다 과감한 실험적 사고를 통해 전복과 혁명을 말하던 당신이 경험의 선을 넘지 않는 신중한 자세를, 칸트 식으로 말하면 ‘이성의 규제적 사용’을 말하는 것은 매우 뜻밖입니다. 미래에 대한 사유란 어차피 경험하지 않은 것에 대한 사유란 점에서, 혹은 경험하고 있는 것과는 다른 종류의 사회란 점에서 초경험적인 사유 아닐까요? 혁명이란 기존의 것, 자신이 살고 경험한 것 바깥에 있는 것, 그렇기에 필경 경험을 넘어서지 않고선 사유할 수 없는 것에 대한 모험적 시도라고 해야 하지 않을까요? 그렇다면 혁명에 필요한 건 이성의 규제적 사용이 아니라 ‘모험적 사용’이 아닐까요? 혹은 ‘경험의 실험적 사용’ 아닐까요? 코뮤니즘이라는 이름의 상상적 구성물들은 모두 그런 이성의 모험적 사용이나 경험의 실험적 사용이 만들어낸 결과물이라고 할 수 있지 않을까요?

M __ 그런 모험적 구성물이나 실험적 형상에 삶을 맡기라고 사람들에게 말할 수 있나요? 실험적 상상이나 모험적 사고가 중요하긴 하지만, 사람들의 삶을 직조하는 구체적 형태마저 그것으로 그릴 순 없는 것 아닐까요? 실험도 모험도 필경 실패를 동반하기 마련인데, 아니 실패의 가능성이 훨씬 더 크기 마련인데, 그 실패에 삶을 걸라고 말하는 것은 너무 위험한 것 아닌가요? 정치는 레닌 말대로 기예(art)를 요구하지만, 예술(art)은 아니지요. 창조적 상상이 필요하긴 하지만, 상상이나 공상에만 맡길 순 없는 문제를 다룹니다. 상상력 이상으로 신중함이 긴요한 활동이지요.

L __ 그런 점에서 당신의 신중함은, 뜻밖이긴 하지만 충분히 이해할 수 있는 것입니다. 그러나 있는 권리를 제대로 분배하고 관리하는 통치라면 모를까, 없는 권리를 만들어가고 없는 관계를 만들어가는 게 정치이고, 부재하는 것을 향해 내딛는 것이 혁명이라면, 어찌 규제적 이성의 신중함만으로 가능하겠습니까? 한마디 더 덧붙이자면, 혁명운동은 그만두고, 국가의 통치자들, 아니 심지어 자본가들에게도 실패 없는 행동이 어디 있을까요? 중요한 건 실패할 수도 있다는 게 아니라 어떻게 실패할 것인가 아닐까요? 실패했다는 사실이 아니라 그 실패를 어떻게 다시 넘어설 것인가 하는 거 아닐까요?

M __ 그러나 좋은 실패는 잘 준비된 실패예요. 더구나 새로운 걸 창조하는 것이



면 어느 정도 충분한 예술이나 지식이 아니라 사람들이 살고 죽는 게 걸려 있는 문제잖아요. 멋진 그림의 깃발을 들고 빠르게 치고나가는 게 아니라, 느리겠지만 신중하게 그려진 지도를 보며 적절한 전략적 지점들을 찾아가는 게 중요하지요.

- L** __ 그건 맞는 말씀입니다. 그런데 창조적 상상이나 공상을 신중함과 대비하여, '성급함'이나 '과도함'으로 직결시킬 순 없지 않을까요? 오히려 상상력과 신중함을 잇는 선을 찾아야 하고, 삶의 신중함과 상상력의 가벼움을 연결하는 선을 그리며 나아가야 하는 거 아닐까요?
- M** __ 신중함이 상상력과 이어지는 것은 말처럼 쉽지 않습니다. 신중하면서도 가벼운 정치적 사유란 정말 희소한 것입니다. 물론 그렇다고 포기해야 한다는 말은 아니지만, 제가 신중함을 강조한 것은 것처럼 희소할 때, 그래서 흔히 그렇듯 양자가 대립하게 될 때, 무엇이 일차적인가를 두고 했던 말로 이해해주었으면 좋겠습니다. 또 하나, 당신 말대로 혁명적 정치는 부재하는 것을 만들어가는 것인 만큼 안 가 본 곳을 찾아가는 모험을 해야 할 것이고, 좋은 길인지 나쁜 길인지를 탐색하는 실험을 요구할 겁니다. 실패할 때 마다 지도를 고쳐그리며 다른 지점으로 옮겨가야 하지요.
- L** __ 그렇다면 다양한 상상과 공상을 통해 창안한 수많은 상상적 코뮤니즘의 상들을 길을 찾기 위해 만들어진 지도, 이전의 경험과 지도들을 통해 반복하여 다시 그려진 지도라고 볼 수 있지 않을까요? 당신이나 엥겔스가 강력히 비판했지만, 오웬이나 푸리에의 코뮤니즘이 당신의 코뮤니즘적 사유를 위해 중요한 자원이 되었던 건 사실 아닌가요? 그걸 따라가진 않았지만, 때론 프루동이나 바쿠닌처럼 싸우며 반대편 길로 가기도 했지만, 당신의 코뮤니즘 지도는 그런 그림들을 통해 그려진 것 아닐까요?
- M** __ 그건 물론 맞는 말입니다. 그런 의미에서 내가 그런 코뮤니즘 지도에는 그들이 거쳐간 경로, 그들이 성공하고 실패한 지점들이 이런저런 방식으로 포함되어 있다고 할 수 있습니다. 하지만 신중하게 그려진 지도가 아니라면, 아마 사람들을 설득할 수도, 끌어들이 수도 없을 거라는 말을 추가하고 싶어요. 코뮤니즘란 오랜 시간 동안 신중한 실험과 모험을 통해 그려진 그 지도를 뜻하는 것이라고 하면 좋을 것 같군요.



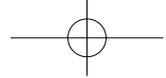
사회주의는 코뮌니즘으로 가는 이행기인가

L __ 잘 알려진 것처럼 레닌은 코뮌니즘의 두 단계에 대한 당신의 논의를 더 밀고나가 사회주의와 코뮌니즘을 구별했습니다. 사회주의는 자본주의에서 코뮌니즘으로 가는 이행기로 정의했구요. 그리고 두 단계를 구별해주는 법칙 내지 원리를 간결하게 정의했지요. 사회주의 사회란 자기 자신에 기초한 코뮌니즘으로 가는 이행기라고 보았습니다. 그 사회의 기본 원리는 “능력에 따라 일하고, 일한 만큼 분배받는 것”이라고 했구요. 당신은 이러한 원리가 사회주의적이지만, 동시에 능력에 따른 불평등을 함축함을 지적했습니다. 사회주의 혁명 이후 ‘공평하게’ 분배하기 시작했다고 해도, 능력이 있거나 수완이 좋은 사람과 그렇지 않은 사람의 분화가 불가피하게 발생할 겁니다. 시간이 지남에 따라 불평등은 점점 확대될 거구요. 그렇다면 사회주의가 평등한 코뮌니즘 사회로 넘어갈 가능성보단 차라리 다시 불평등이 지배하는 계급사회로 넘어갈 가능성이 크다고 해야 하지 않을까요?

M __ 그런 원리가 지배할 뿐이라면 사회주의에서 코뮌니즘으로의 이행의 계기가 없지 않냐는 거지요? 그것만으론 그렇게 말할 수 있지요. 단, 불평등 정도의 ‘분화’가 꼭 계급으로의 ‘분해’를 뜻하는 건 아님을 덧붙여야 하지만 말입니다.

L __ 레닌은 거기에 더해 생산력 발전이 진행됨에 따라 “필요에 따라” 분배되는 사회로 이행할 거라고 얘기했죠. 생산력이 충분히 발전하면, 잉여가 흘러넘치게 되고, 그러면 일한 만큼이 아니라 필요한 만큼 가져가는 게 가능할 거라는 말인데, 얼핏 생각하면 그럴듯합니다. 그러나 당신의 적절한 지적처럼 자본주의적 태반과 완전히 절연하지 못한 사회주의 사회에서, 다시 말해 일한 만큼 나누어받는 걸 일한 사람 각자가 소유하는 관계가 잉여생산물이 늘어난다고 해도 각자가 필요한 만큼 가져가는 관계로 바뀔 수 있을까요? 사적 소유가 지배하는 사회에서 생산력 증가는 불평등만 확대한다는 게 당신에게 제가 배운 것인데요.

M __ 물론 불평등한 소유관계가 남아 있는 한, 부의 증가는 ‘부익부 빈익빈’의 되먹임을 야기할 뿐이지요. 그러나 앞서 말한 게 사회주의의 원리라고는 해도, 단지 사회주의에 그것만 존재하는 건 아니잖아요. 경제법칙만으로 다



음 사회로 자동적으로 이행하는 일은 일어난 적이 없습니다. 심지어 자본주의조차 영토국가의 정치적 개입에 의해 이루어졌고, 흔히 말하는 자유경쟁시장이라는 것 역시 국가의 개입이 없었으면 만들어질 수 없었습니다.

L __ 하긴 소련의 경우 축적과 성장은 국가의 계획과 통제에 의해 함묵적 개입으로 진행되었지요. 저도 단지 경제적 법칙 자체만으로 코뮤니즘으로 이행하리라는 경제주의적 답변을 요구하는 것은 아닙니다. 그렇지만 사회주의의 가장 근본적인 원리에, 충분치 않다고 해도 코뮤니즘으로의 이행의 계기가 없다는 것은 그 사회가 코뮤니즘의 일단계라거나 이행기라고 하기엔 어떤 근본적 취약성을 가진 거 아닌가 싶은 겁니다.

M __ 그 원리라는 게, 사회주의가 자본주의의 태내에서 태어난 것인지라, 거기에 남은 자본주의의 흔적을 통해, 다시 말해 경제적 이득이라는 유인 없이는 제대로 일하지 않는 자본주의적 인간을 전제로 하여 사회주의의 생산과 분배 원리를 규정했던 것이었어요. 그러니 그것은 코뮤니즘으로의 이행을 저지하는 자본주의적 힘을 내장하고 있는 것일 수밖에 없습니다. 그런 점에서 거기엔 이행의 계기가 아니라 그 반대의 계기가 들어 있었다는 지적은 타당합니다.

L __ 그렇다면 차라리 충분하진 않아도, 낡은 사회의 잔재가 아니라 새로운 사회의 맹아를, 코뮤니즘적 요소를 사회주의의 근본원리 자리에 집어넣어야 하는 거 아닐까요?

M __ 그렇다고 타인을 위한 활동 같은 걸 의무의 형태로 도입할 순 없지 않을까요? 의무로 도입한다고 그대로 될 것 같지도 않구요.

L __ 하긴 사회주의 중국에서 농민들의 소농주의를 혁파하고 집단화를 진전시키겠다고 추진했던 인민공사는 처절한 실패로 끝났지요.

M __ 그건 실제 생산이 이루어지는 장에서의 상황을 떠나, 조직의 외형적 집단화를 성과주의적으로 진행시켜서 실패한 면도 있지만, 근본적으로 농사가 갖는 성격을 전혀 이해하지 못했다는 점에 기인하는 바 크다는 생각입니다. 농사란 기본적으로 인간과 동물, 토지와 숲, 토지 속의 미생물에 이르기까지 하나의 공동체적 순환계를 통해 이루어지는 것인데, 도시에서처럼 생산자와 도구 간의 소유관계와 분배형식을 바꿈으로 '공산화'하려는 무리한 시도였지요. 농민이 토지나 동물, 자신이 관여한 작물이나 자연으로부



터 마음을 떠나게 만드는 일련의 조치들이 소유관계의 변혁과 생산조직의 인위적 재편으로 행해진 거 아닐까 싶습니다. 농민들이 농사에서 애정과 관심을 떠나게 만드는 조치들, 생산의 욕망을 텅 비워버리는 조치들이 개인적 소유형태에 반한다는 이유만으로 '코뮤니즘'라고 명명되었던 겁니다.

L __ 저는 오히려 이행의 단서를 자본주의 사회에조차 존재하는 다양한 '코뮤니즘적' 활동의 양상에서 찾으려 합니다. 가장 두드러진 사례는 위키피디아 같은 거 아닐까 싶습니다. 누가 돈을 주지도 않고 누가 이름을 알아주는 것도 아닌데, 자신이 아는 걸 충동원하여 백과사전의 항목들을 서로 채워줍니다. 아무런 대가를 기대하지 않고 타인들을 위해 자신의 활동을 제공하는 것, 이거야말로 '코뮤니즘적 활동' 아닐까요? 협동조합 형의 공동체들도 그렇고, 함께 농사짓고 함께 나누어먹는 공동체도 있고, 저 같은 지식인들이 모여 만든 지식공동체도 있습니다.

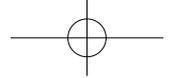
M __ 것처럼 지속성을 갖는 공동체도 있지만, 재난이 발생한 지역에 일시적으로 출현하는 공동체도 있지요. 예전에 뉴올리언스가 허리케인에 박살났을 때, 거기 모여든 자원활동가와 지원물자를 보낸 이들은 정말 아무런 대가를 바라지 않고 자신의 활동이나 재산을 내주었죠. 일본의 후쿠시마에서도, 혹은 세월호가 침몰한 한국의 바다 위에서도 그런 공동체를 볼 수 있었어요.

L __ 그런 일은 거대한 시위나 혁명적 사건으로 거리에 모인 대중 사이에서도 어느새 형성되곤 합니다. 거기서도 타인들을 위해 자신의 것을 내주는 코뮤니즘적 활동이 다양한 양상으로 출현하며, 그저 옆에 같이 있을 뿐 전혀 모르던 이들과 어느새 마음을 열고 연대하게 되는 공동체가 출현하지요.

M __ 그런 걸 생각하면, 대가를 바라지 않고 타인들을 위해 자신의 활동이나 소유물을 선물하는 그런 활동이야말로, 코뮤니즘으로의 이행의 계기라고 할 수 있겠군요.

L __ 당신 말대로 자본주의의 잔재 같은 계산적이고 이기적인 영역이 남아 있거나 발목을 잡을 게 분명하지만, 그리고 일상적인 노동 전체가 코뮤니즘적 활동으로 채워지기엔 부족하겠지만, 이런 요소들이 사회주의 사회의 일차적인 '원리' 자리에 들어서야 하는 것 아닐까 하는 겁니다.

M __ 좋습니다. 자본주의적 요소와 코뮤니즘적 요소가 공존하고 경쟁한다는 사실엔 다툼이 없겠지만, 어떤 것을 통해 하나의 시대를 정의하는가는 그 시



대를 아주 다른 식으로 규정하는 것이 될 겁니다. 그런 점에서 이행의 계기가 될 긍정적 요소, ‘코뮌리즘적 요소’를 전면에 세워 시대를 정의하는 것이 더 적절한 정의가 될 것 같습니다.

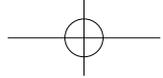
L __ 그걸 “능력에 따라, 필요에 따라” 식으로 간명하고 멋지게 요약할 수 있으면 좋을 텐데요.

M __ 그건 좀더 두고 생각해 봅시다.

L __ 그거와 다른 차원에서, 저는 사회주의 사회란 다양한 종류의 공동체들이 대대적으로 증식될 수 있는 사회가 되어야 하지 않을까 생각합니다. 사실 공동체란 국가적 범위의 거대한 규모로는 만들어질 수 없고 존속할 수 없을 거 같습니다. 이미 오래 전에 노자는 ‘소국과민(小國寡民)’이라는 말로 공동체가 거대화되는 것에 대해 경고한 바 있지요. 규모가 커지게 되면 그걸 통제하는 권력이 필요하게 되고, 그만큼 권력에 의해 통제되는 체제로 변화될 가능성이 크지요.

M __ 아까 얘기한 ‘코뮌리즘적 활동’ 또한 국가적 규모에서 사회 전체에 요구하는 순간, 구체적인 조건과 무관하게 강제적 노동이 되기 십상입니다. 소련에서 스탈하노프 운동 같은 게 그랬지요. 코뮌리즘적 노동과 인간의 모델을 만들어 놓고, 그걸로 사람들의 노력동원을 경쟁적 형태로 강제하는 것 말입니다. 자신이 직접 대면하는 이웃들에 대해 자연스럽게 행해지던 코뮌리즘적 활동이, 거대 회사나 국가에 의해 요구되면 의욕마저 사라지고 마는 경우가 아주 흔하지 않습니까?

L __ 맞습니다! 그래서 저는 사회주의 사회란 엄청나게 증식된 소규모 공동체들로 가득찬 사회 같은 게 아닐까 생각해요. 사회주의 국가가 할 일은 국가 장치를 통해서 전인민에게 사회경제적 통치, 치안적 통제를 수행하는 국가가 아니라, 다양한 종류의 공동체들이 쉽게 증식될 수 있는 조건을 만들어 주는 그런 국가가 되어야 하지 않을까 싶습니다. 그리고 그렇게 만들어진 공동체들에 대해선 행정적 통제력마저 최소화하는 국가, 그래서 그런 공동체들이 증식되고 강화됨에 따라 점점 권력도 약해지고 할 일도 없어지는, 그런 식으로 소멸해가는 국가 말입니다. 그리고 사람들의 일상적 삶도 공동체적 영역 바깥에 기댈 일이 점점 적어지게 되어야 하지 않을까 싶습니다. 공동체들 사이, 공동체가 아닌 영역은 국가가 관리하고 통제하는 영역



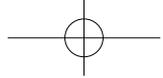
이 될 테니까요.

- M** __ 공동체들이 하나로 통합될 수 없는 한, 작은 것들로 분할된 채 남는 한, 그들 사이에서 전체적인 조정이나 관리, 그런 차원에서의 통치나 치안의 기능은 약화되어 간다 해도 쉽게 사라지기 어려울 겁니다. 하지만 그런 식으로 국가적 영역에 공동체의 구멍을 뚫어간다면, 그리고 그런 공동체들의 연대와 '소통'을 확대한다면, 그 통치 내지 치안의 영역에 들어갈 일은 점차 줄어들게 되겠지요. 그리고 그런 점에서 보자면 혁명을 위해 국가가 필요하다는 말을, 사회주의 국가라는 개념을, 것처럼 공동체를 대대적으로 확장하고 증식케 하는 국가로 재정의해야 하지 않을까 싶습니다.
- L** __ 그런 의미에서의 국가권력을 장악하려는 투쟁이라면 저도 충분히 지지할 수 있을 거 같습니다. 그럴 때에만 국가는 레닌 말대로 '소멸해 가는 국가'라는 정의에 부합하게 되겠지요.
- M** __ 국가를 그런 방향으로 밀고간다면, 그것은 국가 장악 이전에 국가의 약화, 국가의 소멸을 가동시키는 것이 될 거라고 해도 좋을 듯하네요.

공 동 체 주 의 와 코 문 주 의

- L** __ 당신은 아까 코뮌리즘을 이전의 역사 속에 존재했던 다양한 실험과 모색을 통해 그려진 지도에 비유했습니다. 다시 그 얘기를 빌어 말하자면, 그 지도에 들어갈 코뮌리즘의 목록에 들어갈 대상은 방금 언급한 것보다 훨씬 많지 않을까 싶습니다. 사실 개인들의 타산적인 계산을 넘어선 관계를 만들려고 했던 시도는 아주 오래된 역사를 갖고 있지 않나요? 가령 기독교나 이슬람교, 불교 등의 오래된 종교는 대부분 공동체적 관계를 통해 계산적인 관계나 적대와 상쟁을 넘어보려는 운동 아니었나 싶습니다.
- M** __ 많지요. 종교공동체뿐만 아니라 신분이나 계급을 넘어서 서로 호형호제하는 관계를 만들고자 했던 비밀결사조직 프리메이슨도 그런 코뮌리즘적 운동에 속한다고 할 수 있습니다. 프리메이슨의 그런 평등주의와 우애주의는 여러 경로로 프랑스혁명에 큰 영향을 미쳤습니다.
- L** __ 심지어 프랑스혁명은 프리메이슨 음모에 의한 것이었다는 설이 있었다고 하더군요.

- M** __ 그래요. 그런데 그렇기에 오히려 공동체 운동을 커뮤니티즘적 지도에 그대로 넣을 순 없다는 생각이 듭니다. 전에 어디선가 “예수 천국, 불신 지옥”이란 피켓을 들고 전도하는 사람을 본 적 있어요. 자기들의 신을 믿는 이들에게 천국을, 믿지 않는 자들에게 지옥을 할당하는 이런 식의 공동체주의를 커뮤니티즘에 속한다고 볼 순 없지 않겠어요? 이런 경우는 극히 노골적이어서 차라리 쉽게 드러나지만, 대부분의 종교공동체가 자신과 신앙을 달리하면 배제의 선을 긋고 배타적 내지 적대적 관계를 설정하지요. 그리고 자신들의 공동체를 유지하고 지키기 위해 보수적인 태도를 취하는 경우가 많습니다.
- L** __ 그건 매우 중요한 사안이라고 저도 생각합니다. 그런데 종교공동체만 그런 건 아니지 않을까 싶습니다. ‘신앙’이란 말을 ‘신념’이란 말로 바꾸는 순간, 그건 이념을 공유하고 있는 조직이나 공동체, 정치적 신념을 공유한 집단에 그대로 적용되는 거 아닐까요? 사회주의적 조직 가운데 이런 경우에 아주 정확히 부합하는 경우가 많다는 것은 당신도 잘 알고 계실 거라 생각합니다.
- M** __ 물론입니다. 같은 사회주의 이념을 가진 집단들 사이에서도 그 이념에 대한 해석방식이나 강령의 차이를 이유로 대립 투쟁하며 적대적 집단으로 분리되는 경우가 빈번하지요. “좌파는 분열로 망한다”는 말이 이와 무관하지 않을 겁니다. 이와 달리 우파들의 경우에는 명확한 이념도 없이 자신들이 속한 공동체를 지키고 유지하기 위해 공동체주의를 전면에 내세우는 경우가 많지요.
- L** __ 미국이 특히 그렇다고 알고 있습니다. 이른바 ‘공동체주의(communitarianism)’가 바로 그것인데, 아시겠지만 그게 지금 미국 공화당이나 보수파의 입장이지요. 할리우드 영화를 보면, 가족을 지키기 위해서 목숨마저 걸고 생각지도 못한 일을 하는 작은 영웅담들이 엄청나게 많습니다. 그것은 모험적으로 극화된 이야기를 통해 이런 공동체주의 ‘이념’을 대중들에게 선동하는 방법 중 하나 아닌가 싶습니다.
- M** __ 전에 누군가에게 들은 건데, 지금은 ‘재개발’되며 바뀌고 있지만, 얼마 전까지만 해도 범죄가 빈발하는 흑인 거주지로 악명 높던 뉴욕의 할렘이 원래는 백인 거주지였다고 하더군요. 거기 살던 백인들은 자신들의 지역공동체를 유지하기 위해 흑인들에게 집을 임대해주지 않는 것은 물론 팔지도 않도록 목계를 맺었다고 하더군요. 하지만 사정이 급했던 누군가가 흑인에게



집을 팔자, 흑인이 싫었던 백인들이 하나둘 팔고 떠나 역으로 흑인 거주지역이 되어 버렸다는 겁니다. 이런 게 미국식 '공동체주의'지요. 이런 공동체주의는 혁명은커녕 자기들에게 이미 익숙한 관계를 유지하기 위해 실질적인 요소들을 배제하고 거부하는 보수적이고 반동적인 입장이지요.

L __ 그 애긴 지도 들은 적이 있습니다. 더욱 심각한 문제는 파시즘적 공동체주의일 겁니다. 히틀러의 개인비서였던 루돌프 헤스를 비롯해 나치당의 많은 지도자들은 자본주의와 기계문명에 의해 파괴된 공동체에 대한 분노를 공유하고 있었습니다. 강력한 생태주의와 '조국'이란 이름으로 자신들의 공동체를 파괴로부터 지키고자 했지요. 그러기 위해 그런 파괴의 원인을 자신의 외부자들, 한편으론 전쟁배상금을 물려 자신의 '조국'을 위기에 몰아넣은 1차 대전의 승전국들 같은 적들에 대해, 다른 한편으론 내부에 스며들어 공동체의 동질성과 정체성을 파괴한다고 간주했던 유대인이나 집시 같은 내부의 힘없는 이방인들에 대해 전면적인 공격을 감행했지요.

M __ 하이데거의 《존재와 시간》이란 책을 보니, 그의 철학이 바로 그런 붕괴되는 자연-인간의 공동체를 위하여 '죽음으로-미리-달려가-보는 결단'을 요구하는 철학이더군요. 공동체의 파괴를 고향상실이라 명명하고, '고향상실의 노스텔지어'라는 상실의 기분 속에서 사유의 방향을 잡아, 그 고향상실을 어떻게 극복할 것인가를 갖고 평생 씨름했다고 합니다. 고향이라고 불리는, 익숙하고 편안한 동질적 공동체를 지키는 것, 그게 그로 하여금 한때 나치당에 가입하게까지 했던 이유였던 것 같더군요.

L __ 제가 읽은 것도 그랬습니다. 뒤에 가면 생각이 많이 달라지지만, 그가 '고향'이라고 불렀던 공동체의 보호 내지 '회복'이란 문제의식은 평생 달라지지 않았던 것 같습니다. 이게 그의 보수주의의 핵심이었던 거지요.

M __ 그렇기 때문에 공동체주의나 공동체 운동을 코뮌리즘의 지도 위에 다 넣을 순 없습니다. 우군을 늘리려다 턱도 없는 적군까지 안으로 끌어들여 전열을 교란시키는 게 될 겁니다.

L __ 그래서 알랭 바디우 같은 철학자는 공동체로부터 '해방의 정치'를 분리하고자 했던 것 같습니다.《조건들》. 그에 따르면 자본이 세계의 응집성을 유지하는 모든 연대를 해체해 버리는 상황에서 공동체는 코뮌리즘적 명제들이 지칭하는 어떤 공통의 이름이었지만, 스탈린주의와 나치즘이라는 20세

기 최대의 스캔들이 모두 공동체와 결부된 것이었기에, 역으로 공동체는 이제 '불가능한 것'으로 간주되게 되었고, 그와 더불어 코뮌리즘이라는 '해방의 정치' 자체마저 불가능한 것이 될 위험에 처하게 되었다는 겁니다. 그래서 그는 공동체와 해방의 정치를 분리함으로써 해방의 정치를 살려내고자 하는 거지요.

M _ 일전에 블랑쇼라는 소설가가 제가 사는 곳에 올라와서 만난 적이 있습니다. 여러 가지 얘기를 했는데 그 중 하나가 '공동체의 불가능성'에 대한 것이었어요. 물론 그는 스탈린과 히틀러 이후 어떤 지속성을 갖는 조직화된 공동체란 전체주의의 위험을 포함하는 것이 되어버렸다고 하면서 아무리 좋은 것이어도 그렇게 지속하려 해서는 안 된다고 하긴 합니다. 그러나 그가 말하는 '불가능성'이란, 결코 충분히 다가갈 수 없고 결코 손에 잡을 수 없는 것이지만 그렇기에 역으로 다가가기 위한 노력을 끝없이 반복하게 하는 어떤 것을 뜻하는 말이더군요. 불가능하기에 다시 시작하기를 영원히 반복하게 하는 어떤 것 말입니다. 그 얘길 들으면서 저는 혁명이 바로 그런 것이 아닌가 생각했어요. 혁명을 했다고, 이제 대략 끝났다고 믿는 순간, 저 붕괴된 사회주의 사회들처럼 난감한 괴물이 탄생하게 되는 거지요. 그래서 1848년에 저는 '코뮌리즘 동맹'의 동료들 앞에서 "혁명은 영원히 계속되어야 한다"고 연설한 적이 있어요. 흔히 '영구혁명'이라고 불리는 게 거기서 나온 거죠. 그런 걸 생각하면, '공동체의 불가능성'이란 공동체를 구성하려는 노력을 영원히 반복해야 함을 뜻하는 것이지, 공동체를 구성하는 게 이젠 불가능해졌다는 말이 아닐 듯한데요.

L _ 저도 그 '불가능성'이란 개념에 대해서 쓴 책을 읽은 적이 있는데, 제가 이해한 바 또한 지금 말씀하신 것과 같았습니다. 그러나 블랑쇼가 공동체에 대해 쓴 책(《밖힐 수 없는 공동체》)에서는 공동체를 만들려는 시도에 대해 명시적으로 거리를 두고 있습니다. 바디우는 그걸 염두에 두고 있는 것이겠지만, 그렇다고 해도 해방의 정치나 코뮌리즘과 공동체를 동일시하는 것도, 해방의 정치를 위해 공동체를 모두 포기하는 것도 저는 동의하기 어렵습니다.

M _ 그렇다면 공동체와 결부된 사상이나 운동 안에 경계선을 그어야 한다는 말이 됩니다. 무엇이 공동체라는 유사해 보이는 것들을 결정적으로 구분해 줄 수 있을까요?



L __ 저는 내부성과 외부성이라는 개념을 통해 구별할 수 있다고 생각합니다. 내부성이란 하이데거 말대로 ‘안에-있음’이고 그렇기에 이미 친숙한 것이며, 공동체 내부에 자리를 갖고 있음이고, 내부의 성원으로서 권리와 의무를 갖고 있음을 뜻합니다. 이에 반해 외부자란 말 그대로 낯선 아웃사이더이고, 내부에 안정적인 자리를 갖지 못한 자이며, 그런 만큼 공동체 안에서 행해지는 일들에 의무도 없지만 권리도 없는 자입니다. 내부성이 이미 내부화된 동질성을 뜻한다면, 외부성이란 그와 반대로 쉽게 이해할 수 없는 이질성, 충돌과 갈등의 가능성을 뜻한다고 할 수 있겠지요.

M __ 결국 내부성을 원리로 하는 공동체, 내부적 동질성을 지키려고 하는 공동체가 보수적인 것이라면, 외부성을 원리로 하는 공동체, 즉 낯설고 이질적인 것에 열려 있는 공동체는 외부적인 것과의 만남을 통해 스스로를 변화시켜 가려는 것이란 점에서 진보적이라는 거지요? 확장된 의미의 커뮤니티란 외부성을 원리로 하는 공동체들의 집합이라는 거구요.

L __ 그렇습니다.

M __ 그렇다면 양자를 구별해주는 개념이 필요할 것 같네요. 그렇게 상반되는 성격을 갖는 것을 하나의 동일한 단어로 표시되면 혼동을 야기하기 쉬우니까요.

L __ 그렇다면 내부성을 원리로 하는 ‘공동체’라는 말에 대비하여 ‘코뮌’이란 개념을 사용할 수 있을 겁니다. 이미 우파들이 ‘공동체주의’라는 말을 사용하고 있으니, 그와 반대로 당신이 방금 말한 그런 입장이나 사상 혹은 운동을 ‘코뮌주의(commune-ism)’라고 명명하면 어떨까요? 코뮌이란 말을 마지막 철자까지 다 쓰고 하이픈까지 넣은 것은, 애초에 커뮤니티나 코뮌주의의 기원이 되었던 코뮌을 독립적으로 강조하는 게 좋을 것 같아서 그런 겁니다.

M __ 영문으로 읽으면 커뮤니티와 다를 게 없다는 점에서 그것과 공유하고 있는 것을 보여주는 동시에, 글자로 쓰면 철자로 차이가 드러나면서 그것과 구별되는 것임을 표현하는 듯하여 좋네요.

L __ 물론 저는 커뮤니티와 비슷하다 해도 구별되는 독자적 개념이 되었으면 하는 바램입니다만.

한대의 윤리학과 연대의 정치학

- L __ 코뮌주의가 외부성을 원리로 한다고 했을 때, 그것을 낮설고 이질적인 존재로서의 타자와의 공생 내지 상생을 추구하는 이념으로 재정의할 수 있지 않을까요? 공동체든 코뮌리즘든 이웃과의 공생이나 상생을 추구하는 것이니, 코뮌주의란 낯선 외부자들, 이질적인 이웃, 혹은 ‘멀리서’ 온 손님과의 공생이 어떻게 가능할까라는 물음을 통해 하나로 묶일 수 있는 입장이나 사유라고 해도 좋을 것 같아서요.
- M __ 그렇다면 공생하려고 하는 타자, 공생을 사유할 때 일차적으로 염두에 두는 타자가 누구인가에 따라 코뮌주의의 상이한 유형들이 다시 구별될 수 있을 것 같습니다. 일단 기존의 ‘코뮌리즘’은 노동자와 민중, 소유에서 배제된 이들, 혹은 착취와 수탈의 운명을 피할 수 없는 이들이라는 타자와의 공생을 추구하는 이념이라고 할 수 있겠지요.
- L __ 아, 그렇게 본다면, 타자라는 개념을 통해 이전의 코뮌리즘이 새로운 코뮌주의적 사유와 연결될 수 있는 지점을 마련할 수 있을 것 같군요. 그것은 또 현대 철학자들의 사유를 이전의 코뮌리즘과 연결하는 동시에, 과거의 코뮌리즘을 현대적 사유와 연결해주는 것 같네요.
- M __ 이런 관점에서 보면, 고통받는 얼굴을 가진 이들을 통해 타자 개념을 사고하고자 했던 레비나스 같은 이의 사고 또한, 고통받는 타자와의 공생을 추구한 윤리학적 코뮌주의라고 볼 수 있을 것 같군요.
- L __ 레비나스가 코뮌주의란 말에 동의할 것 같진 않습니다만, 그런 식으로 재분류하는 것은 충분히 논리적인 이유가 있다고 저는 생각합니다. ‘호모 사케르’라는, 죽여도 죄가 되지 않는 자들, 사회의 내부에 있지만 동시에 외부자로 배제된 자들을 통해 정치를 사유하고자 했던 아감벤 또한 레비나스와 유사하게 고통받는 자와의 공생을 물음으로 던지는 ‘윤리적 코뮌주의’의 일종이라고 볼 수 있을 듯하네요.
- M __ 그런 타자의 코뮌주의 개념은 제가 노동자와 민중을 통해 사유하고자 했던 코뮌주의와 비슷해 보일지 모르지만 사실 많은 다른 것입니다. 19세기에 노동자들은 누구보다도 배제되고 누구보다도 힘든 삶을 살았다는 점에서 ‘타자’임이 분명합니다. 실업자나 그 이전부터 있던 부랑자는 말할 것도



없구요. 그러나 그들은 그저 고통받는 얼굴을 가진 타자, 죽여도 말 못하고 죽을 수밖에 없는 무력한 타자가 아닙니다. 저는 가진 게 없는 그런 타자들이 역으로 잃을 것이 없기에 오히려 혁명적일 수 있음을 지적했고, 그렇기에 구원의 손길을 기다리는 무력한 타자가 아니라 누구보다 강력한 능력을 가진 혁명적 타자임을 강조했습니다.

L __ 저는 당신이 《자본》 1권에서 가변자본으로서의 노동자계급과 구별하여 무산자로서 프롤레타리아트 개념을 사용한 것을 다시 상기하게 됩니다. 그 책에서 프롤레타리아트란 말은, 헌사나 서문을 빼면, 실업자를 뜻하는 과잉인구를 다루는 부분, 그리고 부랑자들을 대대적으로 만들어냈던 소위 ‘본원적 축적’에 관한 부분에서만 사용되고 있었지요.

M __ 맞아요. 그 책에선 여러 개념들을 매우 세심하게 구별하여 사용하려고 했죠. 자본에 포섭된 존재로서의 노동자계급과 달리 프롤레타리아트는 배제된 자들일 뿐 아니라, 푸코 식으로 표현하면, 자본주의가 개인들로 하여금 동일화하도록 요구하는 ‘동일자’가 가동되기 위해 필요한 타자라고 할 수 있어요. 감금의 운명에 처한 광기를 가시화함으로써 그렇지 않은 ‘이성’이라는 동일자가 가동되듯이, 죽음에 인접한 지대로 밀려난 프롤레타리아트의 비참함을 가시화함으로써, 그렇게 되고 싶지 않으면 어떻게 해야 하는지를 가르치는 방식으로 자본주의의 동일자는, 성실하고 모범적인 노동자의 상은 가동됩니다.

L __ 그러면서도 그런 타자를 연민의 대상으로 만들지 않고 혁명적 존재로 포착했던 것은 타자에 대해 사유하는 아주 다른 방식을 보여주는 것이란 생각이 듭니다. 그런 타자 개념을 통해 레비나스가 제안했던 것이 ‘환대의 윤리학’이었다면, 당신은 그와 달리 ‘연대의 정치학’을 제시했다고 생각합니다.

M __ 레비나스뿐 아니라 데리다가 말하는 환대의 윤리학조차, 쫓기고 고통받는 타자를 환대해야 할 ‘주인’의 윤리학에 머물러 있습니다. 물론 그런 윤리학도 필요하긴 하지요. 그런데 그 윤리학 안에서 타자는 무엇을 해야 할까요? 고통받는 존재로서, 고통받는 얼굴을 하고 도움을 요청하며 ‘주인’의 집으로 뛰어드는 것말곤 할 게 없습니다. 그 점에서 환대는 전적으로 일방적인 주인의 윤리학입니다.

L __ 그건 ‘호모 사케르’를 부각시킨 아감벤의 윤리학에서도 다르지 않은 듯합

니다. 거기서 호모 사케르가 할 수 있는 일은 없습니다. 극단적으로 배제된 자의 고통을, 내부자들이 알아주길 바라는 것밖에는. 반면 연대의 정치학, 아니 비슷하게 연대의 윤리학이라고 해도 좋을 듯합니다만, 그것은 타자들을 연대의 주체로 설정합니다. 배제된 자들 사이의 연대, 외부자로서 다른 외부자와의 연대, 그리고 내부자들 사이에서 공감하는 자들과의 연대 등 다양한 연대의 선들이 서로간에 그려질 수 있지요. 물론 그 연대를 노동자의 선협적 주도권 아래 둔다든가, ‘단결’이라는, 차이가 무화되는 그런 형식의 연대말곤 생각하지 못하는 현실적 오류들이 아직까지도 무수히 반복되고 있음은 참으로 유감스런 일이지만 말입니다.

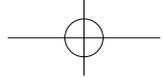
M __ ‘단결’이나 ‘통일’같이 동일화될 수 있는 계급 안에서의 연대도 있겠지만, 연대는 무엇보다 다른 계급, 다른 이해관계나 입장을 가진 집단 사이에서 필요한 것입니다. 계급적 연대도 그래요. 각 집단이 처한 입장의 차이를 사이에 두고 이루어지게 마련이지요. 따라서 연대는 동일화될 수 없는 차이를 항상 내포하게 되어 있습니다. 중요한 건 차이나 대립을 없애는 게 아니라, 그게 있음에도 함께 공생하려는 의지가 연대에서 결정적인 것입니다.

자연이라는 타자: 생태적 코뮌주의

L __ 타자의 코뮌주의에서 환대와 연대 얘기로 번졌는데, 다시 원래 주체에 관해 좀더 얘기하고 싶습니다. 기존의 코뮌리즘이나 레비나스 식의 윤리학적 코뮌주의와 달리, 타자를 인간 아닌 자연으로까지 확장하여 공생가능성을 묻는 그런 코뮌주의를 빼놓을 수 없을 거 같습니다. 생태적 코뮌주의라고 명명할 수 있을 그런 코뮌주의 말입니다.

M __ 자연이 타자인가에 대해 의문을 제기할 수도 있을 것 같긴 합니다. 인간은 그동안 자연에 대한 인식을 추구해 왔고, 더구나 갈릴레오 이후의 근대과학을 통해 자연에 대해 잘 알고 있다고 믿고 있을 테니, 주체의 인식 바깥에 있는 타자라기보단 주체의 인식 ‘대상’이라고 생각할 수 있지요.

L __ 그렇긴 합니다. 그러나 ‘자연학’이나 ‘과학’이란 이름으로 불리는 바로 그 인식이야말로 자신의 관념을 동일자로 삼아 그것을 자연에 동일화시키고자 하는 강력한 동일화 작용이었지요. 가령 ‘동물들의 운명’이 그렇습니다.



19세기에 들어와 광인들이 '정신병자'가 되었던 것처럼, 동물들은 어떤 놈은 인간에게 고기를 대주는 먹이가 되기도 했고, 어떤 놈은 뜻밖에도 '친구'란 이름의 장난감이 되기도 했지요. 혹은 동물원의 철창 안에 갇힌 구경거리가 되기도 했습니다. 광인들의 진실을 의사가 대신해서 말해주고 광인은 그걸 그저 받아들일 수밖에 없었듯이, 동물 역시 인간이 대신해서 말해주는 규정을 자신의 진실로 받아들이는 수밖에 없었지요. 개나 고양이 같은 자신 주변 동물로 분류학적 이름을 정하곤 자기와 비슷한 순서를 거꾸로 배열해 진화의 순서를 부여했던 진화론도 그런 경우였지요.

M __ 그게 어디 동물만이겠어요? 식물도 마찬가지로, 박테리아 같은 미생물도 마찬가지로였지요. '식물인간'이란 말이 보여주듯이, 인간들은 식물이란 움직임 능력이 없는 존재, 진화적으로 원시적인 생물로 보았을 뿐이지요. 식물이야 말로 선 자리에서 태양만 있으면 먹고살 수 있는 탁월한 능력을 갖고 있는 존재인데 말입니다. 미생물은 19세기 말 발견되었지만, 병원균을 찾으려는 문제설정 속에서 발견되었기에, 병균의 자리를 부여받았지요. 인간들 자신이 먹는 빵이나 요리 모두가 그 미생물 덕에 가능한 것인데도 말입니다.

L __ 사실 그 미생물이야말로 지구의 '주인'이었고, 지금도 지구의 주인이죠. 우리 인간의 신체 역시 그 미생물들이 모이고 결합되어 만들어진 것임이 최근에야 밝혀졌구요.

M __ '타자성'이란 관점에서 보자면, 최근 조금 나아지긴 했다고 해도, 지금 우리가 알고 있는 자연에 대한 인식이란 철저히 인간의 주관 안에 갇힌 것이죠. 거기서 자연은 인간이 부여한 의미나 지위에서 여전히 벗어나지 못하고 있습니다. 그런 점에서 정작 중요한 것은 우리가 알고 있는 것이 자연의 '진실'이 아니라는 것, 자연은 우리가 아무리 알았다고 생각해도 그것의 외부에 있음을 인정하는 것이라고 해야 합니다.

L __ 그 외부성이야말로 타자성의 다른 이름이지요. 우리의 인식을 반복해서 넘어서게 해주었고 또 그렇게 해줄 '초월'의 계기, 그게 바로 자연의 그 타자성이지요.

M __ 자연에 대한 인간적 인식을 바탕으로 행해진 자연에 대한 착취/채굴 (exploitation)이 지구상의 생태적 공동체를 파괴해 왔다는 생각이 20세기, 특히 최근에 들어와 급속히 확산되고 있는 것을 그런 맥락에서 이해해야



할 겁니다. 그런 점에서 자연은 확실히 인간이란 동일자의 반대편에 있는 타자라고 해야 하겠지요.

L __ 그렇습니다. 그런 태도는 생태계의 파괴가 인간의 생존환경의 파괴로 이어지면서 시작된 것이겠지만, 생태주의자들 가운데 많은 이들은 그 문제를 인간이 살아갈 '환경'의 문제라고만은 생각하지 않습니다. 인간과 인간 아닌 생물들이 함께 공생할 수 있는 조건, 말 그대로 생태적 공동체의 지속 가능성에 대한 물음을 반복하여 던지고 있지요. 그런 것이 자연이라는 타자와의 공생을 추구하는 생태적 코뮌주의라는 말로 명명될 수 있지 않을까 싶습니다.

M __ 하지만 거기에는 하이데거나 나치즘이 표방한 생태주의 또한 포함되지 않나요?

L __ 그런 난점이 있지요. 그런 점에서 생태주의에서도 기존의 것을 보존하는 것, 생태적 공동체의 동질성을 유지하려는 보수적 입장과, 외부성에 대해 개방된 입장을 구별할 필요가 있습니다. 그런데 이것도 아까 사용한 구별을 빌어 생태적 공동체주의와 생태적 코뮌주의로 대비하면 되지 않을까 싶습니다.

M __ 그런데 외부성에 대해 개방적인 생태주의라는 게 가능할까 하는 의문이 당장 제기될 수 있어요. 왜냐하면 생태주의 자체가 보호와 보존이라는 보수적 태도를 전제하고 있는 것으로 보이기 때문입니다.

L __ 분명히 보호와 보존은 글자 그대로 '보수적인' 태도입니다. 그리고 생태주의 운동의 주된 흐름은 기존 생태계의 보호라는 입장에서 크게 벗어나지 않은 듯합니다. 가령 새로운 종의 유입이 생태계의 먹이사슬을 교란한다며 제거하려는 경우가 그렇지요. 그러나 이미 전지구화된 이동의 흐름이 지구상의 모든 곳을 통과하게 된 지금, 그것은 결코 쉬운 답이 될 수 없습니다. 더구나 그런 식으로 보면, 생태계의 외부자들은 거기에서도 또다시 배제되어야 할 타자가 되어버리고 맙니다. 물론 그렇다고 모든 외부자들을 받아들이라고 하는 것은, '절대적 환대'의 요구만큼이나 불가능한 것입니다. 문제는 새로운 종이나 요소들의 유입이 생태계를 파괴하지 않으면서도 공생할 수 있는 길을 찾는 것일 겁니다. 데리다 식으로 말하면, '불가능한 환대'를 통해 현존하는 관계들을 반복하여 다시 열어나가는 것이라고 해도 좋을 것 같네요.



M __ 그 경우 아까 지적했던 것처럼, 환대의 윤리가 갖는 일방성이, '주인'의 윤리학이라는 난점과 다시 만나게 될 수 있습니다.

L __ 그러나 아까의 경우는 주인과 손님이라는 이항적 관계였지만, 방금 말한 생태적 코뮌주의는 기존 생태계 안에 있는 내부자들과 그 외부자들, 그리고 그런 생태적 관계에 개입하려는 인간이라는 개입자의 3항간 관계라는 점에서 좀 다르다는 생각입니다. 생태주의는 어차피 인간이 생태계에 개입하는, 혹은 개입하지 않는 방법이기예, 결국 그 관계 속에서 '인간'이 어떻게 해야 하는가 하는 물음 속에서 행해지게 될 겁니다. 개미나 개구리에게 특정한 양상의 실천을 요구하는 그런 윤리학은 헛소리가 되고 말 테니까요.

M __ 종종 농사짓는 건 생태주의적 생존활동으로 보이지만, 사실 농사조차 인간의 입장에서 생태계에 개입하는 것이고, 인위적으로 생태적 조건을 바꾸는 것이며, 냉정하게 말하면 자연을 착취하는 것이지요. 농약 비료를 안 쓰는 경우에도 그래요. 가령 풀을 베고 김을 매는 것은 농부가 자신이 원하는 생물을 제거하여 자연적 생태계에서 배제하는 것이지요. 자신이 얻고자 하는 작물을 최대한 얻기 위해서 말입니다.

L __ 그런 점에서 있는 그대로 보존하는 생태주의란 아무것도 하지 않고 방치하는 것을 뜻하기에, 아무것도 해선 안 된다는 딜레마에 처하게 됩니다. 물론 자본이 '개발'이란 이름으로 자연을 착취하는 상황에서 '아무것도 못하게 저지하는 것'도 적지 않은 의미가 있다고 저는 생각합니다. 그러나 그것은 먹고살기 힘든 인간들을 불모(!)로 하여 진행되는 개발의 논리 앞에 사실상 무력하기 마련입니다.

M __ 그런 걸 고려하면, 생태적 공동체를 크게 파괴하지 않으면서 자신이 원하는 작물을 그 공동체 속에 끼워넣고 얻어내는 농업이야말로, 역으로 외부자들에 대해 열린 생태주의를 생각하는 어떤 단서를 줄 수 있지 않을까요? '제 정신인' 사람이라면 아무리 돈이 된다고 해도 생태적 조건을 파괴할 것을 끼워넣고 키우진 않잖아요. 머지않아 그 화가 자기에게 돌아올 것을 알 테니까요. 그런 식으로 자신과 함께 농사를 짓는 동물이나 식물, 미생물, 토지와 물 등 자연 전반에 대한 애정과 관심 속에서, 최대한 공생가능한 방식을 모색하는 입장을 가정할 수 있다는 거죠. 물론 돈과 생산성의 논리가 유입되어 농약과 비료, 농기계를 사용하며, 기업적 농사도 있긴 하지만,



그에 대한 비판적 거리 속에서 생태적 공생과 지속을 가능하게 하는 어떤 가능성을 찾을 수 있지 않나 하는 겁니다.

L __ 하긴 농기계마저 사용하지만, 그것을 파괴적이지 않은 방식의 공생이란 맥락에서 사용하는 것이라면, 그것조차 생태적 코뮌주의 안에서 충분히 받아들일 수 있는 게 아닌가 싶네요. 농약이나 비료도 그럴 수 있겠지만, 전자는 자신의 작물의 안정성을 위해 인근의 대부분의 생물들을 죽이고, 후자는 토지의 한계치를 오버하여 토지를 사용하는 과잉착취를 통해 대지적 조건을 파괴한다는 점에서 신중하게 접근해야 하겠지요. 그런 점에서 보면 ‘안심하고 먹을 수 있는 먹거리’를 위해 유기농을 한다는 발상은 얼마나 인간중심적인 것인지 모릅니다.

사물이라는 타자: 사물의 코뮌주의

M __ 너무 직선적으로 밀고가는 것 같긴 하지만, 자연이라는 타자를 넘어서 좀 더 나아간 코뮌주의도 가능할 겁니다. 생명이나 생태계만이 아니라 사물이나 기계로까지 확장된 코뮌주의 말입니다. 생명의 소중함에 대한 강조 속에서 생명 없는 것, 사물이나 기계는 또다시 ‘보이지 않는 것’, 혹은 타자가 되고 맙니다. 따라서 기계나 사물이라는 타자들과의 공생 또한 코뮌주의의 또다른 영역이 되어야 합니다.

L __ 한번 시작한 건 끝까지 밀고가시는군요. 맞습니다, 푸코 말대로 입이 있어도 말하지 못하는 자, 말해도 들리지 않는 자가 타자라면, 사물이야말로 그 타자의 정의에 엄밀하고 정확하게 부합한다 할 수 있을 겁니다. 인간이 시키는 대로 하다가 부당하게 파괴되거나 텅없이 버려진다고 해도, 아무 말 할 수 없는 존재자가 그들이지요. 아니 그러지 말라고 외치고 있을지도 모르지만, 우리로선 전혀 듣지 못하는 침묵 속에 갇혀 있지요. 사물들은 사고하지 않고 말하지 않는다는 확고한 가정을 우리 인간은 갖고 있으니까요.

M __ 예전엔 동물 또한 그렇다고 믿고 있었지요. 데카르트는 그런 생각을 아주 과격하게 말한 바 있어요. 게다가 사물이란 그 존재 자체가 인간의 생각에 따라 합목적적으로 만들어지는 것이니까, 사물이 우리가 생각하는 것과 다른 어떤 존재일 수 있다는 생각은 누구도 하지 않지요. 그래서 자연이 그



랬듯이 사물들 또한 인간이 인식하는 어떤 것, 인간이 규정하는 어떤 것으로서만 존재한다고들 생각하는 거죠.

L __ 사실 '자연'이라는 말에서 사물이나 기계, 도구는 빠진다는 관념조차 적절
한 것은 아닙니다. '자연'이라는 말로 인간이 자연을 자신과 분리된 '대상'
으로 만들 듯이, 기계라는 말로 인간은 그들을 자연과 분리된 특정한 '대
상'으로 만들어버리는 겁니다.

M __ 자본주의, 특히 소비의 속도를 빠르게 가속하지 않으면 위기를 피할 수 없
는 20세기 후반의 이른바 '소비사회' 이후 자연에 대해선 그 속도만큼 착취
와 파괴의 속도가 빨라졌고, 사물들은 그 속도만큼 버려지고 파괴되는 속
도가 빨라졌지요. 제가 살아 있던 시대만 해도 물건들이 귀하던 시대였습
니다만, 지금은 컴퓨터나 스마트폰, 텔레비전이나 자동차 등 고도의 기술과
많은 돈이 들어간 물건들도 지천에 흔하고 아주 쉽게 버려지는 시대가 되
었습니다. 사물들은 충분히 사용되기도 전에 쓰레기로 버려진다는 점에서,
쓰레기로서 존재하게 된 겁니다.

L __ 다시 사도록 상품을 계속 갱신하고 좀 지난 것들은 단종시켜 버리는 바람
에 많은 경우 물건을 수리하는 비용이 새로 사는 것만큼이나 비싸기에, 고
쳐쓰는 일도 거의 없어져 버렸습니다. 엔간하면 다시 사는 거죠. 사물들은
그만큼 쉽게 버려지는 거구요.

M __ 그건 사물과 인간의 관계가 극단적으로 일방적이고 착취적인 관계임을 뜻
합니다. 사물과의 공생이 아니라, 사물에 일방적으로 기생하면서 그것을
너무 쉽사리 폐기처분해 버리는 거지요. 거기야말로 새로운 공생의 사유가
추구되어야 할 영역입니다.

L __ 사실 생명과 대립되는 '기계'나 '사물'이란 이름으로, 철학자나 문학자들에
게서도 푸대접을 받거나 많은 경우 '나쁜 녀' 취급을 받고 있습니다. 생명의
소중함을 부각시키기 위해서 모욕당하고 깎아내려지는 부정적 조연이 된
거죠. 생명을 위협하는 기계, 혹은 인간마저 지배할지 모르는 기계에 대한
공포를 표현하는 영화가 대표적인 경우죠. 실은 인간 자신이 행한 파괴를
기계들 탓으로 돌리고 있는 거지요.

M __ 자본주의에서 지배적인 인간관계를 '사물화'라고 명명했던 루카치도 그런
경우지요. 사물이 뭐 죄라도 지은 양, '사물화'라는 말을 욕으로 사용하고



있는 거지요. 기계화나 기계적이란 말을 욕으로 사용하는 많은 경우도 다르지 않아요. 그러나 인간과 사물과의 관계, 그것은 인간과 자연과의 관계만큼이나, 아니 그 이상으로 근본에서 다시 생각해봐야 합니다. 사물을 인간의 목적을 실현하기 위한 단순한 도구로 다루는 그런 태도 말입니다. 이에 반해 타자로서의 기계나 사물과의 공생을 추구하는 입장을 기계적 코뮌주의, 혹은 사물의 코뮌주의라고 부르면 어떨까 싶어요.

코뮌리즘의 시간성을 재고하다

L _ 시간이 다 되어가지만, 마지막으로 하나 더 얘기하고 싶은 것이 있습니다. 이전의 '역사법칙'의 도식에 따르면 코뮌리즘은 사회주의 이후에 오는 미래 사회로 설정되어 있었지요. 그때 미래란, '(아직) 오지 않은'이란 말이겠지만, 사실은 '오지 않을'을 뜻하는 건 아니었던가 하는 반문들이 있었지요. 특히 현실 사회주의 사회가 대대적인 실패로 끝나버린 뒤에는 더욱더 그렇습니다.

M _ 붕괴 이전에도, 아니 어쩌면 러시아 사회주의 체제 초기부터 이미 그런 조짐은 있었습니다. 아시다시피 러시아 혁명 이후 한동안 레닌은 물론 트로츠키나 스탈린조차 사회주의 시기가 오래 지속되지 않을 것이라고 생각했지요. 전세계적인 혁명의 분위기가 무르익었다고 생각한 거죠. 그러나 독일이나 동유럽에서의 혁명은 모두 실패했고, 자본주의는 위기를 넘기게 되었으며, 혁명을 말하긴 어려운 상황이 되었습니다. 세계혁명의 전망은 어두워졌죠. 세계혁명 없이는 일국에서의 혁명도, 코뮌리즘도 불가능하다는 게 당시 이른바 마르크스주의자들의 대체적인 입장이었구요. 그렇다면 이제 러시아에서도 혁명은, 사회주의는 포기되어야 하는가 하는 문제가 대두되었죠. 그러나 다행인지 불행인지 혁명은 붕괴되지 않았어요. '일국사회주의론'을 주장한 스탈린이 세계혁명의 이론을 대표하던 트로츠키를 축출하고 확고한 지위를 얻게 되지요. 그렇게 되니 사회주의라고 명명한 자신들의 국가가 일시적 '이행기'라고 하기엔 너무 길어질 것으로 보였고, 그래서 사회주의를 아예 독자적인 '생산양식'이라고 규정하게 됩니다. 다가온 것처럼 보였던 코뮌리즘은 이제 먼 시간 뒤로 밀려가게 됩니다. 사회주의가 하나의 생



산양식이 된다면, 독자적인 재생산의 메커니즘을 갖게 되기에, 오랜 시간 지속될 수 있게 될 테니까요. 자본주의든 봉건제든, 혹은 가부장제든 생산 양식이라고 명명된 것은 모두 수백 년간 지속되었음을 생각해 보세요.

L __ 코뮌리즘의 전망이 현실적으로 멀어지게 되었다는 것과 다른 차원에서 코뮌리즘의 시간성 자체를 다시 생각해야 하는 건 아닌가 하는 생각도 듭니다. 기존의 마르크스주의 안에서 코뮌리즘이란 자본주의, 사회주의 이후에 올 미래에 속합니다. 그 경우 사회주의 운동이든 코뮌리즘 운동이든 그 미래를 향한 운동이고, 그 미래를 위해 현재를 바꾸어 가는 운동이지만, 사실 올지 안 올지 알 수 없는 미래를 위해 현재를 유보하는 운동이 되는 거 아닌가 하는 겁니다.

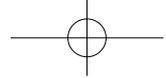
M __ 마치 미래에 올 낙원의 꿈을 위해 현재를 유보하고, 미래의 영광을 위해 현재의 욕망을 유예시키라는 도덕적 요구처럼 말이지요? 그건 사실상 미래라는 이름으로 현재의 삶을 유보하고 현재의 고통을 잊게 만드는 미혹 아닌가 하는 거죠?

L __ 벤야민은 아주 다르게 해석했지만, 당신이 ‘종교는 인민의 아편’이라고 비판했을 때 그런 의미가 있었던 것 아니었던가요? 현재의 고통을 종교가 약속하는 미래 속에서 잊는 도취효과 말입니다.

M __ 종종 그런 식으로 제 얘기를 기독교적인 메시아주의로 보아 비판하는 이들이 있었지요. 그러나 종교는 고통스런 현재를 바꾸어 가기보단, 도래할 구원을 참고 기다리는 데 반해, 제 얘기는 그런 미래를 만들어가는 변혁을 강조한다는 점에서 아주 다르지 않나요?

L __ 종교인들이 그저 참고 기다리기만 한다고 하면 그들을 과소평가하게 되는 거 아닐까요? 어쨌든 그 미래가 베케트의 희곡 〈고도를 기다리며〉에서처럼 온다는 소문만 있고 실제로는 끝내 오지 않을 거라는 비판에 대해선 ‘의지의 비판주의’라고 일축한다고 해도, 미래의 이름으로 현재의 삶을 유보하는 것은 니체 식으로 말해 피안의 낙원을 위해 차안의 삶을 유보하는 니힐리즘 아닌가 싶은 생각은 듭니다.

M __ 제가 말한 코뮌리즘을 그런 것이라고 한다면, 그건 저를 과소평가하는 것이 될 겁니다. 가령 《독일 이데올로기》에서 이렇게 쓴 적이 있습니다. “코뮌리즘이란 조성되어야 할 하나의 상태, 현실이 이에 의하여 배열되는 하나



의 이상이 아니다. 우리는 현재의 상태를 지양해 나가는 현실적 운동을 코뮌리즘이라고 부른다.” 그리고 이런 관점에서 코뮌리즘이란 현재의 생활 자체에 반대하여 혁명을 일으키는 혁명적 대중의 형성이 없다면, 혁명의 이념이 수백 번 외쳐진다고 해도 그것은 실질적인 발전과 아무 상관없는 것이라고 한 바 있지요.

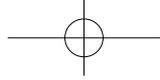
L __ 저도 그건 정확히 기억하고 있습니다. 그리고 바로 그 점 때문에 코뮌리즘을 미래에 조성되어야 할 어떤 이상적 상태로 설정하는 관념이 문제가 아닌가 생각하게 되었던 셈입니다. 그런 점에서 코뮌리즘이란 오지 않은 미래의 시체에 속한 어떤 멋진 사회가 아니라, 각자가 처한 ‘여기’에서 만들어가야 한 지금 현재의 시체에 속한 이행운동 그 자체가 아닌가 생각합니다.

M __ 저는 제가 이전에 말했던 코뮌리즘뿐 아니라 조금전에 타자와의 공생을 추구하는 운동으로서의 ‘코뮌주의’ 또한 마찬가지로 생각해요. 어떤 종류의 코뮌주의든 현재의 시체 속에서, 아무리 미약한 형태일지라도 ‘지금 여기(now & here)’에서 실질적으로 행해지지 않으면 아무 의미가 없는 것이고, 오지 않을 미래를 통해 현실의 삶에서 떠나게 하는 허언이 되고 말 겁니다.

L __ 그런 점에서 코뮌주의란 그것을 지금 여기에서 만들어가는 현행적 실천 속에 있는 것이지, 현실에서 멀리 떨어져 있기에 얼마든지 멋지게 그릴 수 있는 가능성의 세계 속에 있는 게 아니란 말로 저는 이해하고 싶습니다. 그렇기에 사회주의 혁명 이전에, 국가권력 장악 이전에 이미 코뮌주의는 존재해야 한다고 믿습니다. 사회주의 다음에 코뮌리즘이 오는 게 아니라 코뮌리즘이 사회주의보다 먼저 있어야 한다는 겁니다. 그런 코뮌주의적 실천이 없다면, 사회주의란 코뮌리즘으로 이행할 가능성이 없다고 믿습니다. 코뮌리즘으로의 이행기는 사회주의가 아니라 이런 코뮌적 실천이란 점에서 코뮌주의 자체가 아닌가 싶습니다.

M __ 매우 역설적인 말이지만, 저는 그게 제 생각과 상충된다고는 생각하지 않습니다.

L __ 아, 그럼요. 저도 반박하려는 게 아니라 반대로 코뮌리즘이란 현실적 이행운동 그 자체라는 당신의 명제를 밀고 나가면 이렇게 되지 않느냐고 말하려는 겁니다.

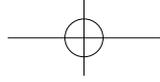


M _ 그런데 그게 다는 아닐 듯해요. 아까 당신은 사회주의 사회란 엄청나게 증식된 소규모 공동체들로 가득찬 사회고, 사회주의 국가란 다양한 종류의 공동체들이 쉽게 증식될 수 있는 조건을 만들어주는 그런 국가가 되어야 한다고 했지요? 그런 관점에서 본다면 사회주의 또한 코뮌주의로의 이행을 가속화하는 이행기라고 할 수 있지 않을까요?

L _ 그건 그렇네요. 그런 한에서는, 아니 그런 한에서만 사회주의 또한 코뮌리즘으로의 이행기라고 인정할 수 있을 듯합니다.

M _ 자 이제 그럼 여기서 얘기를 마무리하기로 할까요?

L _ 앗, 이거 제가 떠드느라 제 역할을 잊고 오버한 듯하네요. 다시 감사의 인사를 드립니다. ㄹ



말과 활

격월간 2014년 7-8월 제5호 © 일곱번째숲, 2013

발행일 2014년 8월 7일

발행인 홍세화 강경미

편집인 홍세화

편집위원 김규향 김봉석 김상봉 김선우 김신식 김수기 김정환 김진호 김학웅 김현호 나도원
노순택 류동민 박권일 박노자 박성준 박점규 박형근 변정수 서용순 안영춘 엄기호
윤인로 이계삼 이광일 이상길 이선욱 이창근 이택광 이해정 임민욱 장인용 정용택
정진우 정희진 천정은 천정환 하종강 한윤형 허지웅 황병주

기획주간 문부식

책임편집 변정수

디자인 씨디자인 조혁준+강영+이화연+박정은

발행처 일곱번째숲

인쇄소 현문인쇄

주소 121-840 서울시 마포구 성지길 36, 3층

전화 02.3144.3970

팩스 02.3144.3975

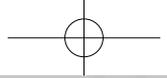
이메일 words-bow@hanmail.net

등록번호 마포, 마00068

등록일 2013년 6월 20일

값 15,000원

ISSN 2288-3878

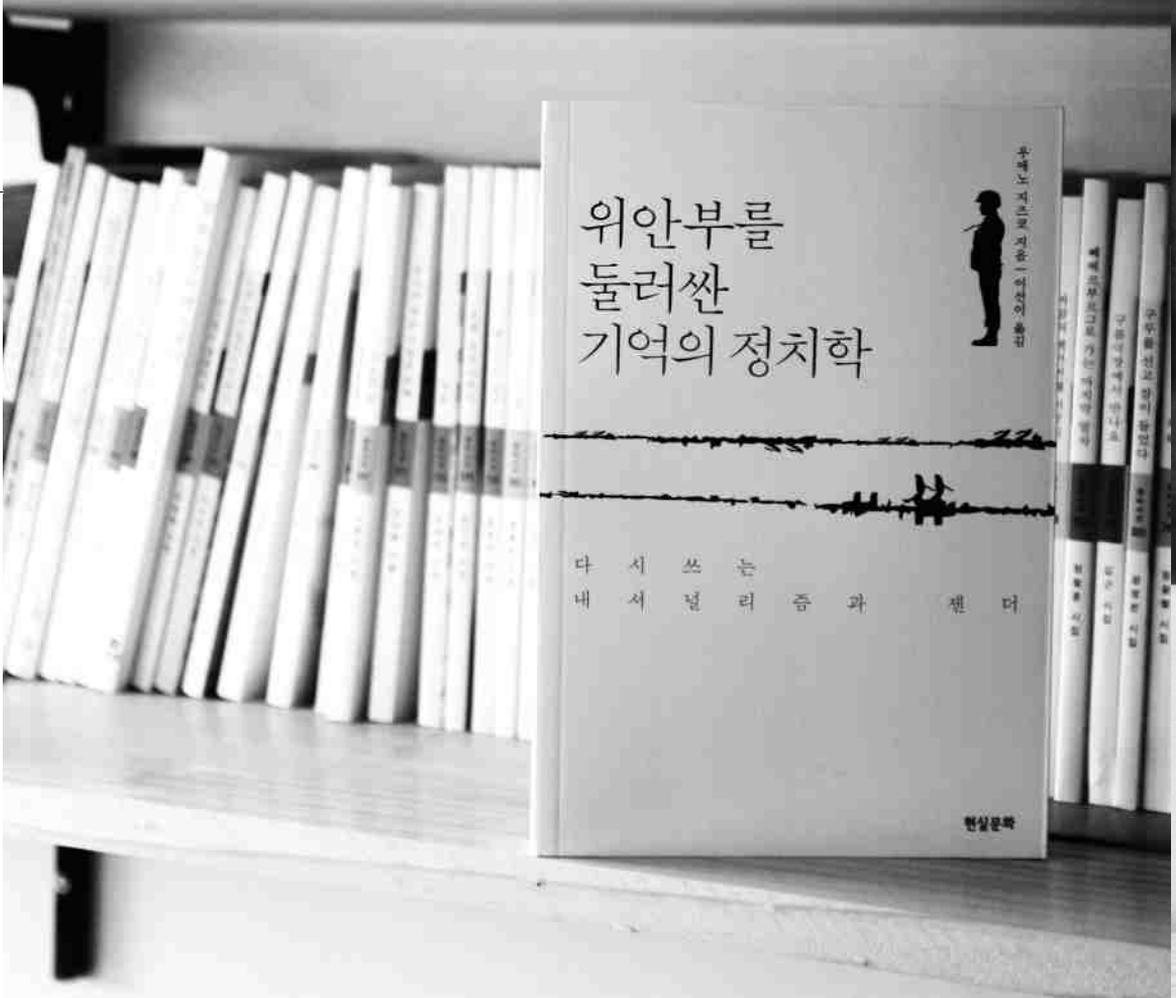


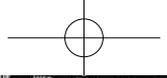
역사를 어떻게 기억할 것인가?

일본군 '위안부' 문제를 둘러싼 반목과 대립에 대해
20년간 치열하게 답해온 우에노 지즈코의 서신

단, 오키나와의 한국인 '위안부'에 대해서는 본토 병사에 의한 오키나와 차별 문제를 생각해야 한다. '위안소'가 설치될 즈음에 현지 부인 단체는 '풍기가 문란해진다'는 이유로 반대 신청을 했는데, 이에 대해 군은 '양가 자녀의 정조를 지킨다'는 논리로 설득했다. 여기에 현지 여성들도 납득해 '위안소'를 받아들였다고 한다. 오키나와 여성의 정조가 여기서 한국인 여성의 희생으로 황군 병사에게 능욕당할 가능성으로부터 '지켜졌던' 것이다. 황군 병사가 오키나와 여성에게 잠재적인 가해자였다는 것은 오키나와가 준점령지 취급을 받고 있었을 가능성을 시사한다.

본문 중에서



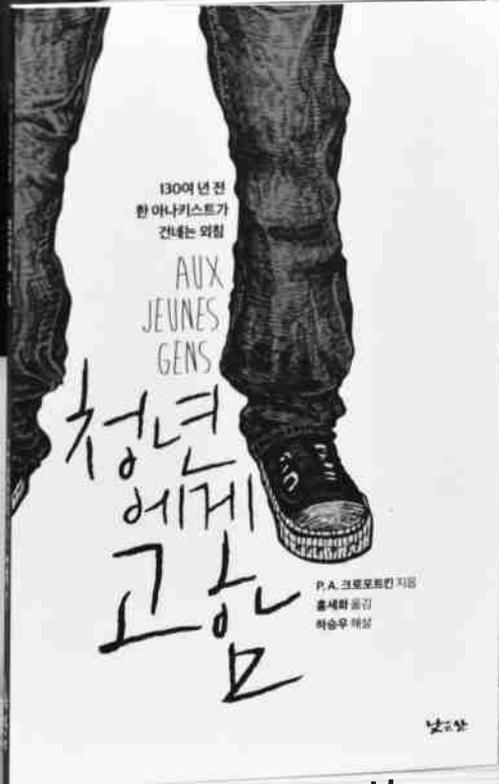


130여 년 전 한 아나키스트의 외침

우리 인류는 어디로 가고 있는가. 신자유주의와 무한 경쟁 속에서 극소수를 제외한 다수가 낙오하고 희망을 잃어 가는 오늘날, 우리는 어떤 대응도 포기하고 주어진 운명에 우리의 미래를 그냥 맡기기만 할 것인가. 그렇지 않다! 이 같은 패배주의에서 벗어나 새로운 활로를 모색하고 새로운 가능성을 찾아 나서야 한다. 한 세기도 더 전의 크로포트킨이 지금 우리에게 요구하는 것은 바로 이런 결단이다.

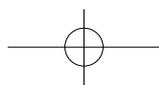
—홍세화

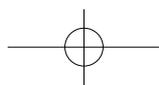
민음사 세계문학전집 특별
컬러업 굿딩 작품 목록 | 19 파리대항 · 314 피라이드



서울시 마포구 동교로 142-7 4층 T 02-335-7365 F 02-335-7380

민음사







우리는 누구와, 무엇과 동시대인인가

함께 모여 생각하고 함께 행동하는 법을 배우는 사유-실천의 거쳐, 시대의 모습과 맞서는 말(언어)의 진지를 만드는 일, 이제 이 일을 시작하고자고 벗을 부릅니다.

학습공동체 <가장자리>의 조합원이 되어 주십시오

<가장자리>의 조합원이 되려면,

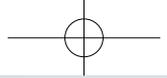
- ▶ 출자금 1구좌(5만 원) 이상과 조합운영비(월 1만 원 이상)을 납부하시면 됩니다.
국민은행 479001-01-240792(예금주 협동조합 가장자리)

<가장자리>의 조합원이 되면,

- ▶ 격월간 『말과활』의 정기구독자가 됩니다. (조합원 가입시 단행본 1권을 증정합니다.)
- ▶ <가장자리>가 마련하는 학습모임에 참여할 수 있고, 유료 강좌 수강료를 30% 할인받을 수 있습니다.
- ▶ 도서출판 <꾸리에>와 <일곱번째숲>이 발간하는 단행본을 50% 할인받을 수 있습니다.

▶문의

사무국 02-3144-3973 이메일 bords2013@hanmail.net 다음카페 <http://cafe.daum.net/bords>



사유를 매개하는 학습, 실천을 추동하는 사유

지난 4월 마지막주, '다른 삶을 향한 상상'으로 협동조합 가장자리의 강좌 프로그램이 힘차게 문을 열었습니다. 우리의 상상이 현실이 될 때까지 다양한 주제로 시대의 속살을 드러내는 사유-실천을 멈추지 않을 것입니다. 이 아름답고도 불온한 잔치에 함께할 벗들을 초대합니다.

가장자리의 강좌 프로그램

가장자리 카페(cafe.daum.net/bords)를 통해

- ▶이후 진행되는 강좌의 내용과 일정을 공지합니다. 자주 들러 확인해 주세요.
- ▶가장자리에서 만나고 싶은 강사, 함께 공부하고 싶은 주제를 제안해 주세요.
- ▶조합원으로 가입하시면 30% 할인된 가격으로 유료 강좌를 수강하실 수 있습니다.

가장자리의 강의 공간은

- ▶평일 오후 1시부터 6시까지 자율 북카페 형식으로 개방 운영합니다.
- ▶독서토론, 학습모임 등을 위한 별도의 모임방도 마련되어 있습니다.
- ▶오시는길: 지하철 2호선 합정역 7번출구 → 올리브영/할리스커피 사잇길로 직진(도보 3분)
→ 우측(1층 생고기김치찌개) 건물 3층

협동조합 가장자리 서울 마포구 합정동 성지길 36, 3층
 수강신청 및 문의 02-3144-3973, cafe.daum.net/bords
 수강료입금 계좌 국민은행 479001-01-246570(협동조합 가장자리)



두리반

칼국수·보쌈 전문점 02.333.4113



칼국수
 보쌈
 왕만두
 만두전골
 김치전골

보쌈정식
 떡만두국
 유기농야채비빔밥
 두리반토림(샤브샤브)
 해물파전
 주먹밥

