

목차

◎ 폭력의 이론들: 경계, 민족, 젠더

발표1. 21세기 폭력의 패러다임과 폭력·비폭력의 경계 : 발리바르, 데리다, 아감벤의 폭력론을 중심으로 -----	3
발표2. 네이션이라는 기계: 타고르의 내셔널리즘 비판 -----	19
발표3. 메타젠더와 평화이론을 위한 시론 -----	33

◎ 폭력의 현상학: 근본주의, 테러리즘, 제노사이드

발표1. 종교근본주의의 폭력적 구조 -----	45
발표2. 테러리즘: 폭력의 경제와 타락 -----	61
발표3. 제노사이드와 폭력의 메커니즘 -----	71

21세기 폭력의 패러다임과 폭력·비폭력의 경계 -발리바르, 데리다, 아감벤의 폭력론을 중심으로

이문영(서울대 통일평화연구원)

1. 서론

20세기가 ‘폭력의 세기’였음은 재론의 여지가 없지만, 베를린 장벽 붕괴, 냉전 종식 등 희망으로 시작된 21세기에 상황은 별반 나아지지 않았다. 911 테러, 이라크 전쟁으로 개시되어, 날로 더욱 빈발하는 테러와 종족분쟁, 내전, 인종청소가 여실히 증명하듯이, 오히려 지구화의 현실은 전장과 일상의 구분을 무화시키며 도처에 번성하는 폭력을 더욱 여실히 보여준다. 그 결과 일상적으로 경험되는 폭력의 공포가 “뉴밀레니엄의 특징”이자 “탈냉전 시대의 징후”라는 비관적 인식에 동의하는 것은 그리 어렵지 않다.¹⁾ 20세기를 ‘극단의 시대’로 회고한 흡스봄이 21세기를 ‘폭력의 시대’라는 보다 직접적인 표제 아래 전망한 것은 오늘날 우리 현실 속에 편재(遍在)하는 폭력의 자장이 이전보다 더 촘촘하고 강력해졌음을 반증한다.²⁾

한편 질적인 차원에서 21세기의 폭력은 지난 세기의 그것과 확연히 구별되는 특성을 지닌다. “역사적 현실로서나 집단적 표현으로서나 사회과학을 위한 분석과 고려의 대상으로서나 현대의 폭력은 실로 새로운 패러다임을 형성하고 있”으며 “우리는 폭력을 다른 개념으로 사고하는 법을 배워야만 한다”는 비비오르카의 주장처럼³⁾, 오늘날의 폭력은 패러다임의 교체, 인식 및 대응방법의 혁신의 필요성이 운위될 정도로 큰 변화를 보인다. 그 본질은 무엇보다 ‘지구화의 폭력’이, 지구화 자체를 가능하게 한 글로벌 소통 네트워크를 통한 ‘폭력의 지구화’와 맞물리는 뫼비우스적 연쇄 속에서 찾을 수 있으며, 보다 근본적으로 이는 민족, 국민국가, 인종 등 대표적인 근대적 ‘경계’와 관련해 지구화 자체에 내장된 패러독스로부터 기원한다. 발리바르, 비비오르카, 데리다, 아감벤, 프리드만, 뮌클러, 아파두라이 등 지구화 시대 폭력에 대한 대표적 이론가들이 겨냥하는 지점 역시 여기다. 이 글은 ‘경계’를 키워드로 발리바르와 비비오르카의 폭력론을 중심으로 21세기 폭력의 새로운 패러다임을 고찰하고, 데리다와 아감벤의 비/폭

1) Bruce Lawrence and Aisha Karim eds., *On Violence* (Durham & London: Duke University Press, 2007), p. 3.
2) 에릭 흡스봄, 『극단의 시대: 20세기 역사』(상, 하), 이용우 옮김 (서울: 까치글방, 1997); 에릭 흡스봄, 『폭력의 시대 (Globalization, Democracy and Terrorism)』, 이원기 옮김 (서울: 민음사, 2008)
3) Michel Wieviorka, “The New Paradigm of Violence,” in Jonathan Friedman ed. *Globalization, the State, and Violence* (Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Press, 2003), p. 116, 125.

력론을 상세히 살펴본 후, 다시 발리바르의 반폭력론을 통해 이를 종합하는 것을 목적으로 한다.

2. 21세기 폭력의 새로운 패러다임: 발리바르와 비비오르카의 폭력론

정보혁명과 소통기술의 비약적 발전, 자본/노동/정보의 탈경계적 이동과 흐름에 기반한 지구화는 수평적 교차와 횡단을 통한 문화다양성, 차이에 대한 새로운 감수성을 촉발한다. 하지만 지구화의 개념 자체, 즉 ‘전지구’라는 보편의 상정과, ‘-화(-lization)’가 함축하는 동질화 과정은, 위반과 흐름이라는 탈근대적 외피 속에 자리한 것이 여전히 어떤 보편으로의 동화, 또는 어떤 전일적(全一的) 구조(경계)의 완성일 수 있음을 암시한다. ‘역사의 종말’ 주장이나 ‘외부 없는 자본주의’ 테제는 이 구조의 시공간적 차원에서의 완결을 선언하는 것에 다름 아니다. 따라서 지구화 시대가 표면적인 차원에서는 배타적 구조/경계에 대한 표상이 그 어느 때보다 약화된 듯 보일 수도 있지만, 심층의 차원에서는 그 어느 때보다 거대하고 완결된 초구조(super-structure)를 전제로 한다고 말할 수 있다. 이 초구조의 주요 작동기제라 할 수 있는 글로벌 자본의 동질화 과정을 통해 구조를 구성하는 부분들 간의 상호연관성이 고도로 강화되는 한편, 각자의 부분들에게는 다문화주의적 공존이라는 이름으로 차이가 배분된다.

하지만 차이가 배분되고 관리되는 과정은 이 초구조 내부에 수없이 많은 차별과 배제의 경계들을 양산해낸다. 난민, 불법체류자, 무국적자, 소수자 등의 ‘일회용 인간’을 예로 들어 발리바르가 설명한 바와 같이, 포함적 배제(inclusive exclusion)를 통한 경계의 내부 전이, 이를 통해 증식하는 내적 경계들은 전통적 경계와 달리 공적 공간의 가장자리에서 그 중심으로 이동하거나, 사람들의 의식 깊이 내면화하여, “도처에 있지만 어디에도 없는” 보이지 않는 경계들을 만들어낸다.⁴⁾ 이렇게 경계의 내부이양과 확산, 그로 인한 차별과 배제의 심화에도 불구하고, 이러한 차이의 나눔과 배분의 기술, 즉 관리와 경영이 정치를 대신하고, 글로벌 경제의 논리가 정치의 자리를 대리보충한다.

발리바르에 따르면 지구화 시대의 폭력, 즉 그가 잔혹성(cruelty), 또는 ‘극단적 폭력’이라 일컫는 것은 바로 이 부재하는 정치의 자리를 대체하거나 그와 결합한다. “세계화의 맥락 속에 있는 오늘의 정치에 정치의 가능성 그 자체가 위태로워지는 결정적인 실험을 의미”⁵⁾하는 극단적 폭력은 주체의 결여인 ‘초(ultra)객관적 폭력’과 주체의 과잉인 ‘초(ultra)주체적 폭력’으

4) 에티엔 발리바르, “세계의 국경들, 정치의 경계들”, <우리, 유럽의 시민들?>, pp. 217-226; 에티엔 발리바르, “경계란 무엇인가?”, <대중들의 공포>, 최원/서관모 옮김, 도서출판b, 2007, pp. 445-457

5) 에티엔 발리바르, “잔혹성의 지형학에 관한 개요: 세계적 폭력 시대의 시민성과 시빌터리”, <사회운동>, 통권 46(6월호), 2004, p. 11. (인터넷 주소 명기)

로 구성되며, 양자는 대량폭력이자 다면적 폭력이라는 공통성을 나눈다. ‘초객관적 폭력’은 에이즈, 사스, (최근의 에볼라 바이러스)와 같은 전염병, 홍수, 지진 같은 자연 재해 등 폭력이 자연성 및 보편성과 분리할 수 없이 결합된 형태를 말한다. 그러나 이 폭력을 방지하거나 이에 대처하는 사회적 안전망의 불균등한 분배, 심지어 그것과 일회용 인간 또는 잉여인구를 조절할 필요성 사이에 제도화된 조응이 존재한다는 점에서 초객관적 폭력은 결코 순수히 자연적이지 않으며, 사회적, 경제적, 정치적 구조들로 과잉결정된 대규모 살인이라고도 할 수 있다. 한편 인종청소와 절멸로 대표되는 ‘초주체적 폭력’은 다수의 주체가 연루된 폭력으로 이때 이 인종주의는 한편으로는 민족주의의 내적 보충물이자, 다른 한편으로는 내부로 이양된 차별과 배제, 증오의 경계들의 충돌에 다름 아니다. 극단적 폭력의 이 두 가지 형태는 상호결합하거나 전도되고 “서로 다른 이유에서 발생하지만 분명한 누적효과를 생산하며, 결국 세계를 생명의 지대와 죽음의 지대로 분할하는 초경계(super-border)를 생산한다.”⁶⁾ ultra, super 등의 접두사가 상징하듯이 지구화 시대 폭력의 이 ‘초과적 차원’, 즉 극단적 폭력이 빚어내는 ‘초경계’는, 폭력적으로 경계를 지워버림으로써 폭력적으로 경계를 재생산하는 글로벌 ‘초구조’의 역설적 분신에 다름 아닐 것이다. 따라서 극단적 폭력에 대한 인식은 증오와 차별의 경계를 민주화하는 일로 이어져야 하며, 이런 의미에서 “경계들의 민주화는...세계화의 맥락에서 정치를 재발명하는 일이 지닌 난점들...의 중심에 위치해 있다.”⁷⁾

한편 폭력의 새로운 패러다임을 주장하는 비비오르카 역시 그 새로움의 근원을 “정치적인 것의 결여political deficit”⁸⁾와의 연관 속에서 찾는다. 먼저 그는 지구화 시대 폭력 분석을 1) 국제 시스템, 2) 국가, 3) 사회, 4) 개인의 4가지 차원에서 시도한다. 첫 번째로 국제적 차원에서는 냉전 종식과 지구화가 폭력에 큰 변화를 야기한다. 특히 문화적 분화(cultural fragmentation)와 그로 인한 정체성들간의 경쟁과 급진화가 큰 요소로 작용한다. 두 번째로 국가 차원에서는 국가의 폭력독점이 심각한 도전에 직면했다는 사실이 폭력에 본질적 변화를 초래하는 요소가 된다. 세 번째로 탈근대 후기산업사회에 진입한 현재, 더 이상 지배와 착취 구조가 아니라 차별과 배제의 메카니즘, 사회 불평등과 불인정에 따른 좌절과 분노의 기제가 폭력의 사회적 측면을 좌우한다는 점이 특징적이다. 마지막으로 공동체로의 동질화와 그로부터의 독립, 참여와 거리두기의 양극에서 동요하는 현대의 개인은 앞서 세 차원과의 긴밀한 연관 속에 폭력의 내용과 형식을 결정적으로 좌우한다. 이 네 차원을 관통하며 폭력의 급진적 혁신성을 결정하는 것은, 지구화와 국지화, 중심과 주변, 보편과 특수 등 기존 구조화 단위들

6) 극단적 폭력에 대해서는 에티엔 발리바르, “반폭력과 인권의 정치”, <마르크스의 철학, 마르크스의 정치>, (문화과학 1992), pp. 6-8; “폭력: 이상성과 잔혹”, <대중들의 공포>, pp. 502-503; “잔혹성의 지형학에 관한 개요”. 인용은 마지막 논문 p. 1.

7) 에티엔 발리바르, “세계의 국경들, 정치의 경계들”, pp. 225-226.

8) M. Wiewiorka, “The New Paradigm of Violence,” p. 127.

의 차이를 교란하며 기각시키는 탈근대적 해체(disintegration)와 전위(dislocation), 나아가 그것이 야기하는 혼란과 불확실성을 컨트롤할 “정치적 장의 붕괴”에 있다.⁹⁾

비비오르카가 새로운 폭력의 대표 현상으로 제시하는 ‘정치이하적(infrapolitical) 폭력’과 ‘정치상위적(metapolitical) 폭력’은 그 이름에서 이미 짐작할 수 있듯이 정치의 부재와, 근대적 경계를 둘러싼 글로벌한 지각변동 사이의 상호작용을 그 본질로 삼는다. 앞서 발리바르의 초객관적/초주체적 폭력이 (정치적) 주체의 결여나 과잉과 연관된다면, 정치이하적 폭력/정치상위적 폭력은 (정치적) 의미의 결핍이나 초과와 관련된다. 먼저 ‘정치이하적 폭력’은 글로벌한 테러조직이나 극단적 폭력집단의 활동이 마약, 무기, 장물, 어린이나 장기 거래 등 불법적 경제행위와 분리불가능하게 결합되고, 그 정치적 목적이 자원, 돈, 영토 획득을 위한 경제적 목적에 의해 역전, 압도되는 경우를 말한다.¹⁰⁾ 이는 홉스봄, 민클러 등 다수의 이론가들이 주장한 바와 같은 지구화 시대 ‘국민국가의 위기’ 및 ‘그 폭력독점권의 쇠퇴’, 이와 밀접히 연동된 ‘폭력의 사유화, 민영화’와 밀접한 관련을 가진다. 구체적으로 이는 민클러가 ‘새로운 전쟁’의 특징으로 요약한 ‘전쟁 주체의 다변화’(국가, 유사국가행위자, 민간군사용업체 등)나, 군사적 폭력의 사용과 공급을 경제적 자원으로 간주하는 ‘전쟁의 경제화’와 직접적으로 연관된다.¹¹⁾ 과거 정치폭력이 민족해방, 계급혁명 등 의미로 포화되었던 것과 달리, 행위의 의미를 비워내 정치폭력을 조직범죄와 구별할 수 없게 만드는 정치이하적 폭력의 범람은 글로벌 경제 논리가 정치적 대의를 대체하는 지구화 시대, 그 보편적인 정치 실종의 원인이자 결과로 현상한다.

다른 한편 ‘정치상위적 폭력’은 종교, 이념, 인종, 윤리 등 정치외적 가치가 정치의 부재를 대체하는 동시에, ‘절대 타협할 수 없음’의 요소로 정치를 초과해버리는 현상을 말한다.¹²⁾ 근본주의 테러나 종족분쟁, 인종청소 등의 현상을 일컫는 이 폭력은 발리바르의 초주체적 폭력과 일맥상통하는 바, 주체의 과잉은 의미의 과잉과 짝패를 형성한다. 흥미로운 점은 정치이하적 폭력처럼 이 유형의 폭력 역시 지구화 시대 국민국가의 약화, 국가의 폭력독점권의 쇠퇴와 관련되지만, 이와 동시에 미국으로 대표되는 슈퍼파워의 등장, 즉 그 어느 때보다 강력한 국민국가의 출현과, (인도주의적 개입이나 예방적 폭력의 이름으로) 그 어느 때보다 광범위한 영토, 즉 지구적 차원으로 행사되는 폭력독점권의 주장과도 (부정적으로) 연관된다는 사실일 것이다. 이는 지구화 시대 폭력의 새로움이나, 그 기원이 되는 정치적인 것의 결핍이 단순히 약

9) M. Wieviorka, “The New Paradigm of Violence,” p. 117-126.

10) M. Wieviorka, *Violence: a New approach*, trans. D. Macey (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage, 2009), pp. 34-36; M. Wieviorka, “The New Paradigm of Violence,” pp. 127-130.

11) 홉스봄, <폭력의 시대>, pp. 29-30, 42, 139; 헤어프리트 민클러, <새로운 전쟁: 군사적 폭력의 탈국가화>, 공진성 옮김 (서울: 책세상, 2012), pp. 7-18.

12) M. Wieviorka, *Violence*, pp. 36-38; M. Wieviorka, “The New Paradigm of Violence,” pp. 130-132.

화된 국민국가의 위상이나 폭력독점권을 회복시킴으로써 해결될 수 없다는 것을 입증함과 동시에, 지구화가 재현하는 ‘수평’에 대한 허구적 표상이 그 어느 때보다 ‘수직적’으로 위계화된 현실과 충돌할 수밖에 없음 또한 보여준다. 더욱 중요한 사실은 발리바르가 주장한 초객관적 폭력과 초주체적 폭력이 상이한 근원에도 서로 누적되며 연루되듯이, 정치이하적 폭력과 정치상위적 폭력 역시 기존 경계의 역전과 자리바꿈을 허락하는 지구화의 패러독스 속에서 긴밀하게 연동된다는 것이다. 이는 경계의 어떤 한계(limit)를 함축하는 infra, meta, ultra, super 등의 접두사가 결핍/과잉, 부재/잉여를 통해 어떤 정상성의 ‘경계’를 넘어서는 지구화 시대 폭력의 ‘초과적 차원’을 그 자체 지시하는 것과 관련된다.

이렇게 지구화는 경계교차 및 파괴에 기반한 다원화의 과정이자, (근대보다) 더 거대한 중심으로의 동질화 과정이기도 하며, 세계의 상호연관성이 유례없이 강화되어 국민국가, 민족 등 근대적 경계의 실체성이 근본적인 위협을 받는 시기이자, 양극화와 불통이 극대화됨으로써 각자의 정체성 주장의 근거로 민족, 인종, 종교 등의 경계가 새로이 호명되는 시기이기도 하다. 프리드만의 주장처럼 지구화의 동력은 수평적 다원화와 수직적 양극화가, 문화적 파편화와 글로벌한 통합이, 혼성화와 토착화가 공존하는 모순으로부터 발생한다.¹³⁾ 따라서 지구화의 폭력 역시, 때로는 다원화가 야기하는 첨예한 갈등으로, 때로는 동질화에 대한 극렬한 저항으로, 때로는 국민국가의 약화와 맞물려 비약적으로 증가한 국지전의 양상으로, 때로는 폭력에 대한 무소불위의 정당성을 확보한, 그 어느 때보다 강력한 슈퍼파워의 영향권 아래서의 ‘전 지구적 내전’ 등으로 다양하게 발현된다. 지구화 및 그 폭력의 대표적 이론가인 아파두라이의 간명한 통찰을 변형해 이 한없이 복잡하고 상호의존적인 폭력의 본질을 정리한다면, 그것은 “‘지구화에 의해 교란된 범주(경계-필자)의 순수성(purity)을 재확립하려는 시도’¹⁴⁾와 그 동일화(identification) 전략을 다시 교란하려는 시도 사이의, 여러 차원에 걸친 대결’이라고 말할 수 있을 것이다.

3. 데리다의 비/폭력론: 폭력의 외부는 없다

데리다, 그리고 그 이름이 대표하는 해체철학이 유희적이고 허무적이며 비정치적이라는 비판적 통념과 달리, 실제 ‘폭력’과 ‘정의’는 데리다의 전 저작을 관통하며 그의 사유의 본질을 구

13) Jonathan Friedman, “Globalization, Dis-integration, Re-organization: The Transformations of violence,” in J. Friedman ed. *Globalization, the State, and Violence* (Walnut Creek, Lanham, New York, Oxford: Altamira Press, 2003), p. 17-19.

14) A. Appadurai, *Dead Certainty: Ethnic Violence in the era of Globalization*, J. Friedman, “Globalization, Dis-integration, Re-organization,” p. 22에서 재인용.

성했던 핵심개념들이다. 물론 많은 데리다 연구자들이 1980년대에서 1990년대 사이 그에게 이루어진 ‘윤리적·정치적 전회(ethical, political turn)’를 지적하고 있듯이¹⁵⁾, 언어, 기호, 문자와 글쓰기, 텍스트의 문제에 집중했던 그의 초기 저작(<글쓰기와 차이>, <그라마톨로지> 등)과, 법/폭력/정의/민주주의 등의 개념이나, 9.11 테러, 유럽연합, 인권 문제 등 사회정치적 이슈를 보다 선명하고 직접적인 방식으로 거론한 후기 저작(<마르크스의 유령들>, <법의 힘>, <불량배들> 등) 사이에 어떤 차이가 있음은 분명하다. 그러나 자신의 초기 사유를 대표하는 차연(또는 차이(差移), differance) 개념과 민주주의의 상관성을 논하며 데리다 스스로 반박하고 있듯이 “사람들이 때때로 주장하는 것과 같은 ‘해체’의 정치적 변화나 윤리적 변화는... 결코 존재하지 않으며... 정치적인 것에 대한 사유는 항상 차연의 사유였고, 차연의 사유는... 항상 정치적인 것의 윤곽과 한계에 대한 사유”¹⁶⁾였다. 실제로 그의 초기작에 속하는 “폭력과 형이상학”, “문자의 폭력” 등의 논문들은 그 제목이 암시하는 것처럼 문자, 언어기호, 담론에 대한 성찰이 어떻게 정치적인 것에 대한 사유의 기원이 될 수 있는지 잘 보여준다. 그 핵심은 로고스중심주의나 서구중심주의 등 동일성(identification)의 철학이 대변하는 서구 형이상학의 전통, 그것이 강제한 경계 구획의 폭력을 드러냄으로써 그 정당성을 해체하는데 놓여 있다.

“폭력과 형이상학”에서 데리다는 레비나스의 사유를 재조명함으로써 타자를 자아의 동일성으로 폭력적으로 동화시키는 서양 철학의 한계를 성찰한다. 레비나스에게 서구 형이상학의 이 전체성(totality)의 폭력을 극복하는 유일한 길은 타자와의 윤리적인 관계, 즉 “무한히 다른 무한성인 타자와의 비폭력적 관계(nonviolent relationship to the infinite as infinitely other, to the Other)”를 회복하는 것이며, 이것은 오로지 언어, 대화 등 담론(discourse)의 형태로만 가능하다. 데리다는 레비나스의 기본 전제에 동의하지만, 여기서 한발 더 나아가 타자와의 비폭력적 관계를 절대적으로 보증하는 것은 없으며, 만일 타자와의 관계에서 담론만이 정당하다면 바로 그 사실로 인해 담론 또한 폭력이며, “담론과 폭력 사이의 구분은 결코 도달할 길 없는 지평”임을 지적한다.¹⁷⁾

한편 담론과 폭력의 연루성은 그의 또 다른 논문 “문자의 폭력”과의 관련을 통해 더 근원적인

15) 이에 대해서는 S. Haddad, “A Genealogy of Violence, from Light to the Autoimmune,” *Diacritics*, vol. 38 no.1-2 (spring-summer 2008), p. 121-122; Rick Elmore, *Critical Ecologies: Violence and Life in the work of J. Derrida and T. Adorno*, Ph. D. dissertation, Chicago, Illinois: Depaul University, 2011, pp. 82-84; 박기순, “스피노자와 데리다에서 폭력과 신학·정치적 문제”, <마르크스주의연구>, 제10권 제4호 (2013), pp. 148-149 참조.

16) 자크 데리다, <불량배들: 이성에 관한 두 편의 에세이>, 이경신 옮김 (서울: 휴머니스트, 2003) p. 99.

17) 자크 데리다, “폭력과 형이상학: 엠마뉴엘 레비나스의 사유에 관한 에세이”. <글쓰기와 차이>. 남수인 옮김 (서울: 동문선, 2001), pp. 131-246, 인용은 차례대로 p. 136, 188. 인용 시 영문본과 대조해 번역을 부분적으로 수정하였음. (영문본 서지 추가)

차원에서 입증된다. “문자의 폭력”은 말(로고스)/문자, 발화(speech)/글쓰기(writing) 사이의 이항대립을 통해 문자와 글쓰기의 폭력을 지적한 레비스트로스에 대한 재해석이다. 데리다는 “글쓰기는 폭력이다”라는 레비스트로스의 주장을 받아들이지만, 그의 이항대립은 거부한다. 즉 데리다에 의해 글쓰기의 폭력은 문자와 글쓰기 뿐 아니라 말, 발화 등 언어 기호와 의미작용 전반의 폭력으로 보편화한다. 데리다에 따르면 어떤 대상을 명명하거나 정의(定義)하거나 재현하는 언어기호와 실제 대상 사이에는 늘 차이가 존재한다. 다시 말해 대상의 완전하고 순수한 재현이란 불가능하며, 말이나 글을 통한 재현 외부에는 그 과정에서 배제되고 기각된 잔여가 늘 존재한다. 바로 이것이 데리다가 “원-폭력(arche-violence)”이라 일컬은 바, “고유성과 절대적 유사성의 상실, 자기현전의 상실”을 강제하는 언어의 “원초적 폭력(originary violence)”이다.¹⁸⁾ 엘모어의 지적처럼 이때 원초성의 의미는 1) 모든 종류의 기호와 의미작용에 폭력이 구조적으로 필연적이며, 2) 이 원초성이 모든 다른 폭력의 기원으로 작동함을 의미한다.¹⁹⁾ 어떤 물질적 특성을 결여한 이 형이상학적인 원-폭력을 구체적이고 경험적인 폭력 일반의 기원으로 전화시키는 것은 양자가 공유한 (타자의) 배제의 논리이다.

타자에 대한 윤리적 관계를 회복할 가능성이 레비나스에게는 담론을 통해, 레비스트로스에게는 문자의 거부를 통해 주어져 있다면, 원-폭력의 근원성으로 말미암아 데리다에게 그런 비폭력적 관계의 가능성은 애초부터 존재하지 않는다. 오히려 절대적 비폭력의 가능성을 주장하는 것이야말로 데리다에게는 최악의 폭력을 유발하는 원인이 될 수 있다. 왜냐면 절대적 비폭력의 가능성은 폭력에 대한 최종적 정의(定義)나 결정을 통해서만 가능한데, 언제나 불안정할 수밖에 없는 정의(定義)의 결정가능성을 강요하는 것이야말로, 앞서 밝힌 바와 같이 모든 폭력의 기원인 원-폭력을 현실화하는 것에 다름 아니기 때문이다. 비폭력의 주장보다 먼저 요구되는 것은 차이의 필연성, 나아가 차이를 유발하는 폭력의 필연성을 받아들이는 것이며, 따라서 폭력의 외부는 없다. 물론 데리다가 폭력의 필연성을 주장하는 것이 폭력에 대한 해법을 포기함을 의미하지는 않는다. 단지 “역사 속에서...비폭력의 모든 철학은 더 작은 폭력을 선택할 수밖에 없는...폭력의 경제학(economy of violence)”²⁰⁾을 결코 벗어날 수 없으며, 그렇지 않을 경우 “비폭력은 어떤 의미에서 더 나쁜 형식의 폭력”²¹⁾이 될 수도 있음을 자각할 필요가 있다는 것이다. 폭력을 넘어설 비폭력의 비밀을 발견하는 것보다 데리다에게 더 본질적인 것은 폭력/비폭력 등 어떤 개념이나 가치의 확정된 경계를 해체하는 것이자, 경계의 순수성에 기반한 동일화 기제를 교란하는 것이며, 그 결정주체의 정당성을 의도적으로 훼손하는 것이다. 이

18) 자크 데리다, “문자의 폭력: 레비 스트로스에서 루소까지”, <그라마톨로지>, 김성도 옮김 (서울: 민음사, 2010), pp. 279-345, 인용은 p. 298. 번역 부분 수정. (영문본 서지)

19) Rick Elmore, *Critical Ecologies*, p. 18.

20) 자크 데리다, “폭력과 형이상학”, 각주 15, p. 485. 번역 수정.

21) E. Balibar, "Some Questions on Politics and Violence," *Assemblage*, no. 20 (april, 1993), p. 12에서 재인용.

런 근본적인 뒤묻기, 바로 여기에 ‘해체의 정치적인 의미’가 존재하며, 따라서 “해체적 질문하기는 전적으로 법과 정의에 대한 질문하기, 법과 도덕, 정치의 토대들에 대한 질문하기”²²⁾에 다름 아니다. 바로 이 지점이 초기 데리다의 폭력에 대한 형이상학적 고찰을 후기의 경험적 폭력 비판과 이어주는 고리이자, 데리다의 윤리적·정치적 전회를 상징하는 <법의 힘>에서 그가 “해체가 정의(正義)다”²³⁾라고 보다 직접적으로 주장할 수 있는 근거다.

사실 <법의 힘>으로의 전환의 계기는 이미 “문자의 폭력”에 숨겨져 있다. 논문에서 데리다는 아직 윤리적 판단이 불가능한, 순수한 가능성의 영역에 속하는 원-폭력을 구체적인 폭력으로 전화시키는 두 번째 폭력으로 ‘회복적 폭력(reparatory violence)’을 거론하는데, 어떤 도덕적인 것의 제도화를 통해 원-폭력이 유발한 차이를 고정시키고 질서지우는 이 폭력으로부터 우리가 통상적으로 악, 전쟁 등으로 부르는 세 번째 폭력이 발생할 가능성이 생긴다.²⁴⁾ 이 두 번째 폭력의 가장 대표적인 사례가 바로 정당한 힘과 부당한 힘, 합법적 폭력과 불법적 폭력 사이의 차이를 확정하고 그 위계를 제도화하는 ‘법의 힘’일 것이다. <법의 힘>이, 폭력의 독점을 그 정의(定義)에 대한 독점으로부터 개시하는 법의 본질을 파헤침으로써 폭력의 법 정립적 계기, 또는 법 정립의 폭력적 계기를 규명한 벤야민의 <폭력비판을 위하여>(이하 <폭력비판>)를 주된 분석 대상으로 삼은 것은 우연이 아니다.²⁵⁾

벤야민의 숨겨진 문제작을 단숨에 화제의 대상으로 만든 <법의 힘>에서 데리다는 법과 폭력의 근원적 연루라는 벤야민의 대전제에 전적인 공감을 표시한다. 이는 독일어 ‘게발트’가 폭력 뿐 아니라 합법적 권력과 정당한 권위를 동시에 뜻함을 데리다가 누차 강조하고 있는 점이나, <법의 힘>의 1부 제목을 ‘법에서 정의(正義)로’로 삼음으로써 법에서 정의를 떼어내고 있다는 점에서 상징적으로 드러난다. 또한 데리다는 해체가 이러한 정의(正義)와 법의 분리, 즉 “정의의 해체불가능성과 법의 해체가능성을 분리시키는 간극에서 발생”하며, “법은 정의가 아니다”라고 보다 명시적으로 밝히고 있다.²⁶⁾

하지만 데리다가 레비나스나 레비스트로스와의 차이 속에서 고유한 폭력의 형이상학을 만들어 냈듯이, <법의 힘>의 독창성은 데리다와 벤야민의 불화의 지점에서 형성된다. 이 불화는 데리다가 벤야민의 법철학을 지탱하는 다양한 이항대립에 근본적인 의문을 제기하는 것으로부터 시작되며, 데리다의 해체적 독법의 본질은 이 이항대립의 해체이기도 하다. 실제로 벤야민의

22) 자크 데리다, <법의 힘>, 진태원 옮김 (서울: 문학과지성사, 2004), p. 21

23) 위의 책, p. 33.

24) 자크 데리다, “문자의 폭력”, p. 298.

25) 벤야민의 <폭력비판>에 나타난 법과 폭력의 상관성에 대해서는 이문영, “폭력 개념에 대한 고찰: 갈통, 벤야민, 아렌트, 지젝을 중심으로”, <역사비평> 106 (2014), pp. 334-340 참조.

26) 자크 데리다, <법의 힘>, p. 11-62, 인용은 차례대로 p. 34, 37.

<폭력비판>은 법정립적 폭력/법보존적 폭력, 신화적 폭력/신적 폭력, 정치적 총파업/프롤레타리아 총파업 등 많은 이항대립으로 구성된다. 데리다는 이 이항대립을 유지시키는 순수한 대립이나 차이가 존재하지 않음을 주장한다. 예를 들어 법을 설립하고 정립하는 정초적 폭력은 법의 영속성과 적용가능성을 유지, 확증, 보장하는 보존적 폭력과 단절될 수 없다. 데리다에 따르면 이 두 폭력을 연루시키는 근거는 “가장 파괴적인 정초의 순간 속에 보존의 약속을 기입”하고 “기원적인 것의 중심에 반복의 가능성을 기입”하는 “되풀이 (불)가능성(iterability)”의 논리이다.²⁷⁾ 쉽게 말해 기원이 기원으로서의 가치를 지니기 위해서는 스스로를 반복해야 하지만(되풀이 가능성), 단 한순간도 동일한 것으로 존재하지 않는 시공 속에 스스로를 반복하기 위해서는 스스로를 변경할 수밖에 없다는(되풀이 불가능성) 것이다.

이렇게 차이가 반복을 통해, 반복이 차이를 통해 실현되는 되풀이 (불)가능성의 역설은 데리다의 또 다른 키워드인 차연, 즉 (의미를 만들어내는) 차이의 무한한 지연과, 그 지연이 새로이 의미를 만들어내는 역설과 일맥상통하는 것이다. 나아가 이것은 원-폭력이 조건화하고 회복적 폭력이 현실화하는 차이의 고정, 경계 확정, 그를 통한 타자의 배제가능성을 근원적으로 차단하고자 하는 데리다의 해체적 기획에 정확히 조응한다. 말과 글 등의 상징체계로부터 실증적 법질서에 이르기까지 예외없이 적용되는 되풀이 (불)가능성과 차연의 논리는 우리 실존이 단 일하고 순수한 경계로 구획될 수 없다는 것, 외부와 타자, 즉 배제된 것들의 흔적, 죽었으나 살아 배회하는 유령들에 의한 오염의 필연성으로부터 결코 자유로울 수 없음을 보여준다. 결국 해체는 배제된 것, 타자에 대한 사유이며, 따라서 해체는 정의(正義)이며, 법의 해체가능성에 대조되는 정의(正義)의 해체불가능성은 이에 기반한다. 더불어 “정치적인 것에 대한 사유는 항상 차연의 사유였고, 차연의 사유는...항상 정치적인 것의 윤곽과 한계에 대한 사유”라는 데리다의 언급은 이런 맥락에서 이해될 수 있다.

벤야민에 대한 해체적 읽기는 데리다가 <폭력비판>의 가장 논쟁적 대목인 신화적 폭력/신적 폭력의 연루가능성을 주장하는 지점에서 절정을 이룬다. 사실 벤야민의 텍스트에서 신화적 폭력과 신적 폭력은 그 어떤 이항대립의 쌍과도 비교할 수 없이 절대적으로 대립하는 개념들이다. 벤야민에게 신화적 폭력이 법정립적 폭력과 법보존적 폭력을 통칭하는 개념이라면, 신적 폭력은 신화적 폭력이 의존하는 법과 폭력의 결탁을 폭로하고 폐지하는 것 외에 어떤 다른 목적도 설정하지 않는 ‘순수한 폭력(pure violence)’이다. 벤야민에 따르면 “신화적 폭력이 법정립적이라면, 신적 폭력은 법 파괴적이고, 전자가 경계들을 설정한다면 후자는 경계없이 그 것들을 파괴하며...전자가 피를 흘리게 한다면 후자는 피를 흘리지 않고 목숨을 앗아간다.”²⁸⁾

27) 위의 책, p. 89.

28) 발터 벤야민, “폭력 비판을 위하여”, <법의 힘>, p. 164.

이렇게 폭력과의 연관을 완전히 끊어낸 ‘순수한 수단’의 가능성을 신적 폭력을 통해 상상하는 벤야민에게서 데리다는 “비폭력의 질서”에 대한 어떤 갈망을 발견한다.²⁹⁾ 그러나 ‘비폭력적 폭력’이라는 형용모순을 가능하게 하는 신적 폭력 앞에서 데리다가 읽어내고자 한 것은 어떻게 이러한 비폭력이 가능한지가 아니라, “어떻게 이러한 비폭력이 순수한 폭력(절대적 폭력-필자)과 친화성을 지니고 있는지”이다.³⁰⁾ 다시 말해 데리다의 주된 관심은 비폭력의 방법보다, 폭력과 비폭력의 경계의 문제로 모아지며, 이는 “폭력과 형이상학”이나 “문자의 폭력” 이래로 이어진 데리다의 해체적 물음의 본질, 즉 “폭력을 동반하지 않는 순수성(purity)이란 불가능하며”³¹⁾, 따라서 순수한 폭력으로서의 비폭력의 주장-가령, 내가 휘두르는 이것은 폭력이 아니다!-이 오히려 최악의 폭력, 절대적 악으로 귀결될 가능성을 완전히 배제할 수 없다는 문제의식과 일관된다. <법의 힘>의 후기에서 데리다가 홀로코스트를 신적 폭력의 발현의 하나로 사고할 수 있으며, 벤야민의 텍스트를 포함한 모든 담론과 최악의 것 사이의 가능한 공모를 인식할 필요성이 있음을 언급한 것은 이를 뒷받침해준다. “순수하게 도덕적인 폭력의 비판은 무기력한 만큼이나 부당(unjust)”한 것이다.³²⁾

데리다가 신적 폭력을 홀로코스트와 연관지은 것은 “피를 흘리지 않고 목숨을 앗아가는” 등과 같은 신적 폭력에 대한 벤야민의 묘사와 홀로코스트의 최종해결책(가스실과 집단화장) 사이의 일차적인 연상작용, 나치즘에 철학적 근거를 제공한 칼 슈미트와 벤야민을 둘러싼 스캔들 등이 작용을 했을 것이다. 하지만 데리다의 이런 우려가 단지 기우가 아님은, 벤야민에게 순수한 폭력에 대한 철학적 상상을 가능하게 한 사회주의 혁명이 이후 절대적 폭력으로 귀결된 역사가 입증해준다. <법의 힘>의 1부와 2부의 발표 사이 베를린 장벽이 무너졌다.

이후 9.11 테러, 이라크 전쟁, 유럽통합 등 보다 직접적이고 구체적인 사회, 정치적 이슈를 통해 주권 권력, 민주주의, 인권 등 보편적(이라 인정되는) 개념의 자명성을 해체하고자 한 데리다의 후기 작업 역시, 차연, 되풀이 (불)가능성, 나아가 자기보존을 위해 자신을 파괴하는 “자가-면역(auto-immunity)”³³⁾의 경계 해체적 역설로부터 자유로울 수 있는 것은 아무 것도 없음을 증명하는 과정에 다름 아니다.

29) 자크 데리다, <법의 힘>, p. 110.

30) 자크 데리다, <법의 힘>, p. 110.

31) C. H. Lai, “On Violence, Justice and Deconstruction”, *Concentric*, 29.1 (January 2003), pp. 35.

32) 자크 데리다, <법의 힘>, p. 94.

33) 자가-면역에 대해서는 자크 데리다/지오반나 보라도리, “데리다와의 대화: 자가-면역, 실재적이고 상징적인 자살”, 지오반나 보라도리, <테러 시대의 철학: 하버마스, 데리다와의 대화>, 손철성 외 옮김 (서울: 문학과지성사, 2004), pp. 157-248; 자크 데리다, “민주주의의 타자, 또는 교대: 대안과 대체”, <불량배들>, pp. 79-103. 제목 번역 수정.

4. 아감벤의 폭력론: 예외상태와 폭력의 경계

나치즘의 희생자인 벤야민과 파시스트 공법학자 슈미트를 둘러싼 스캔들, 또는 흔히 ‘벤야민의 역설’이라 불리는 것의 진상은 슈미트의 <정치신학>이 벤야민의 <폭력비판>에 대해, 또 벤야민의 <독일 비애극의 기원>이 슈미트의 <정치신학>에 대해 응답의 요소를 지닌다는 점과 주로 관련된다. 하지만 벤야민이 슈미트에게 존경어린 편지를 보낸 사실이나, 두 사람이 일정 기간 자주 만나며 정서적 교감을 나눈 것과 달리, 사상적 차원에서 양자의 관계는 ‘훌륭한 적’이 주는 영감, 그를 통한 사유의 비판적 재구성을 넘어서지 않는다.³⁴⁾ <폭력비판>에서 벤야민이 법과 폭력의 결합을 폭로하고 그 결합을 끊어낼 필요를 주장했다면, <정치신학>은 그러한 결합의 불가피성을 통해 주권독재의 필연성을 주장한다. 한편 슈미트가 <정치신학>에서 “주권자란 예외상태를 ‘결정’하는 자”라고 말함으로써 법의 중지이자 규칙의 일탈인 예외상태를 법의 내부로 끌어들이었다면, <독일 비애극의 기원>에서 벤야민은 “바로크적 주권 개념은...예외상태를 ‘배제’하는 것을 군주의 가장 중요한 기능으로 삼고 있다”³⁵⁾고 슈미트의 언급을 비틀어 버림으로써 예외상태를 법의 외부로 밀어낸다.

법을 중지시킴으로써 법을 실현하는, 따라서 법의 외부이면서 내부인 주권 권력의 역설을 조명한 아감벤의 <예외상태>는 바로 이러한 벤야민과 슈미트 사이의 긴장으로부터 출발한다. 아감벤은 주권자는 예외상태를 결정하는 자라는 슈미트의 주장을 받아들인다. 동시에 그는 법과 폭력의 근원적 연루에 대한 벤야민의 비판 또한 받아들인다. 아감벤에게 예외상태를 ‘결정’하는 주권자는 “폭력과 법 사이의 비식별 지점, 폭력이 법으로 이행하고 또 법이 폭력으로 이행하는 경계”³⁶⁾에 다름 아니다. 나아가 그는 “억압받는 자들의 전통은 우리가 그 속에서 살고 있는 ‘비상사태(예외상태)’가 상례임을 가르쳐준다”³⁷⁾는 벤야민의 역사철학테제 8번을 전적으로 수용한다. 그 결과 아감벤에게 있어 폭력의 경계는 법의 내부에서 외부로, 나아가 억압받는 자들의 삶, 벌거벗은 생명(bare life) 전체로 확대된다. “법의 외부란 없고”³⁸⁾ 따라서 다시 한 번 ‘폭력의 외부는 없다.’

34) 벤야민과 슈미트의 관계에 대해서는 조르조 아감벤, “공백을 둘러싼 거인족의 싸움“, <예외상태> 김항 옮김 (서울: 새물결, 2009), pp. 103-124; Arne De Boever, “Politics and Poetics of Divine Violence: On a Figure in Giorgio Agamben and Walter Benjamin,” in J. Clemens, N. Heron and A. Murray eds. *The Work of Giorgio Agamben: law, literature, life*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), pp. 83-85; 고현범, “현대 폭력론에 대한 연구: 발터 벤야민의 <폭력비판론>에 대한 데리다의 독해를 중심으로”, 『대동철학』, 제50집 (2010), pp. 87-94 참조.

35) 조르조 아감벤, <예외상태>, pp. 108-109에서 재인용.

36) 조르조 아감벤, <호모 사케르: 주권권력과 벌거벗은 생명>, 박진우 옮김 (서울: 새물결, 2008), p. 86

37) 발터 벤야민, “역사의 개념에 대하여”, 『발터 벤야민 선집 5』, 최성만 옮김 (서울: 길, 2008), pp. 336-337.

38) 조르조 아감벤, <호모 사케르>, p. 80

아감벤은 이러한 예외상태의 전면화가 근대의 특성 중의 하나임을 주장하며 그 대표적 사례들을 조명한다. 1933년 “국가와 민족 보호에 관한 긴급조치” 공표와 함께 히틀러가 선포한 예외상태는 새로운 나치 입법이 아니라, 개인의 자유에 관한 기존 바이마르 헌법의 모든 조항에 대한 ‘효력 정지’를 통해 실행됐다. 또 9.11 테러 이후, 법적 지위가 ‘말소’되어 법적으로 명명하거나 분류할 수 없는 존재들을 양산한 미국의 군사명령, 애국법, 각종 긴급조치도 이에 해당한다. 오히려 아감벤에게는 자유민주주의의 전지구적 확산이 주장되는 21세기야말로 예외상태의 상례화를 단적으로 보여주는 시기다. “예외상태는 오늘날 비로소 최대한으로 확산되어 전 지구적 규모에 이르게” 되었고 “예외상태가...상례가 된 순간부터 그것이 점점 더 예외적 조치 대신 통치술로 등장할 뿐만 아니라 법질서를 구성하는 패러다임으로서의 본성을 드러내기까지 하고” 있다.³⁹⁾ 한국의 경우, 유신헌법의 본질이 얼마 전 논란이 되었던 제53조-대통령이 필요하다고 인정할 경우 헌법에 보장된 국민의 자유와 권리를 잠정적으로 ‘정지’하는 긴급조치를 내릴 수 있다-에 놓여있다는 점에서 그 사례를 찾을 수 있을 것이다.⁴⁰⁾ 이렇게 예외상태가 나치공법, 유신헌법, 미국의 애국법을 넘나들며 적용가능하다는 사실은 예외상태를 “민주주의와 절대주의 사이의 확정 불가능한 문턱”으로 만듦으로써 “법과 정치 사이의 경계”의 문제를 제기한다.⁴¹⁾ 아감벤에게 이때의 정치란 무엇보다 “생명이 국가 권력의 메카니즘과 계산 속으로 통합되고”⁴²⁾ 정치가 종으로서의 인간 생명의 관리와 통치로 대체되는 “탈정치적 생명정치”를 뜻한다. 바로 이 지점에서 주권권력을 통한 폭력-법-정치(국가)의 상호연쇄는 억압받은 자들의 ‘삶’, 별거벗은 ‘생명’을 포괄하며 확장되고, 아감벤의 대표작인 <예외상태>와 <호모 사케르>가 분리불가능하게 결합되는 것도 여기서부터다.

고대 로마에서 기원한 호모 사케르(Homo Sacer)란 용어는 “살해는 가능하되 희생물로 바칠 수는 없는 생명”을 뜻한다. 본래 ‘신성한 인간’을 의미하는 호모 사케르가 법적 폭력의 직접적인 타겟인 별거벗은 생명을 뜻함을 이해하기 위해서는 고대로부터 이어져온 신성함의 양가성, 즉 신성함이 터부와, 성스러움이 저주받음과 긴밀하게 연관되어왔음을 상기할 필요가 있다. 즉 이미 성스러운 호모 사케르는 신을 위한 희생제의에 쓰일 수 없지만, 바로 그 성스러움이 그의 살해에 면책특권을 부여하는 터부의 기반이 된다.⁴³⁾ 주권자가 법의 중지를 통한 완성을 통해 법의 외부와 내부에 이중 포함되어있다면, 신성하나 저주받은 자, 벤야민의 표현에 따르면 ‘결백하지만 불온한 생명’인 호모 사케르는 그 양가성으로 인하여 여하한 법질서로부터도

39) 차례대로 조르조 아감벤, <예외상태>, p. 164, 23.

40) 2013년 헌법재판소는 긴급조치를 위헌으로 판결한 반면, 그 근거가 된 유신헌법 53조를 위헌심판대상에서 제외하여 논란을 일으켰다. “헌법재판소는 왜 유신헌법 53조에 침묵하나”, <프레시안>, 2013.03.29 참조.

41) 조르조 아감벤, <예외상태>, p. 16, 13.

42) 조르조 아감벤, <호모 사케르>, p. 36

43) 위의 책, pp. 155-171. 인용은 p. 45.

이중적으로 배제된다. 아감벤에게 일차적으로 호모 사케르는 가스실의 유대인, 캠프의 죄수와 포로들, 수용소의 난민들, 각종 소수자와 묵 없는 자 등을 일컫는 이름이다. 이렇게 주권자와 호모 사케르는 각각 이중포함과 이중배제의 형태로 예외상태의 위상학의 극단에 위치한다.

그러나 “예외의 가장 고유한 특징은 배제된 것이 바로 배제되었다는 사실 때문에 규칙과 완전히 무관해지지 않으며, 반대로 규칙의 정지라는 형태로 규칙과의 관계를 유지한다는 점”, 즉 “규칙은 예외를 통해서만 연명한다”는 사실을 감안한다면,⁴⁴⁾ 주권자와 호모 사케르는 ‘포함적 배제’와 ‘배제적 포함’의 고리로 긴밀히 연루될 수밖에 없다. 주권권력의 보호로부터 배제되고 추방된 호모 사케르는 바로 그 배제와 추방의 형식을 통해 법과의 연관을 유지한다. 결국 “법이 생명에 가 닿고 스스로를 효력 정지시켜 생명을 포섭하기 위한 근원적 장치가 예외상태라면 예외상태에 관한 이론은 살아있는 자를 법에 묶는 동시에 법으로부터 내버리는 관계를 정의하기 위한 전제조건이 되”며, “주권자와 호모 사케르는 법질서의 양극단에 위치한 두 가지 대칭적인 형상들로서, 동일한 구조를 갖고 있으며 서로 결합되어 있다.”⁴⁵⁾

이렇게 아감벤은 주권자를 법의 정지이자 위반인 예외상태를 결정하는 자로 상정함으로써 법적 폭력이 적용되는 공간의 내부와 외부 사이의 경계를 지워버린다. 외부를 허락하지 않는 이 폭력의 공간이 바로 살아있는 모든 생명의 자리가 된다. 앞서 데리다에게 폭력에 대한 절대적 부정으로서의 비폭력이 부정의한 것이었다면, 아감벤에게 이러한 비폭력은 논리적으로 불가능한 것이 된다. 더구나 아감벤의 주장대로 상례화된 예외상태 속에서 “모든 사람을 잠재적인 호모 사케르들로 간주하는 자가 바로 주권자이며, 또 그를 향해 모든 사람들이 주권자로 행세하는 자가 바로 호모 사케르”⁴⁶⁾라면, 우리 모두는 잠재적으로 호모 사케르이기도 하지만, 또 잠재적으로 이미 늘 주권자, 즉 폭력의 실행자이기도 하다. 결국 폭력은 법의 토대이자 탈정치적 정치의 규율이 될 뿐 아니라, 피할 수 없는 실존의 조건이 되어 버린다. 아감벤이 “음울한 묵시록과 전망의 금지를 설파하는 형이상학자”⁴⁷⁾라는 타이틀을 얻게 된 것이 전혀 근거 없는 것은 아니다.

그렇다면 정말로 아감벤에게는 폭력과 법과 정치와 생명의 결탁을 중단시킬 가능성이 원천적으로 봉쇄되어 있는가? 그렇다면 왜 그는 주권권력과 벌거벗은 생명의 관계가 그 어느 때보다 위기에 처한 지금 “정치적으로 행동한다는 것은 무엇인가”에 답하기 위해 <예외상태>를 썼다

44) 차례대로 위의 책, p. 60, 76.

45) 차례대로 조르조 아감벤, <예외상태>, p. 14; <호모 사케르>, pp. 178.

46) 조르조 아감벤, <호모 사케르>, p.179.

47) 김항, “절대적 계몽, 혹은 무위의 인간: 아감벤 정치철학의 현재성”, <사회와철학>, 제21집 4호 (2011), p. 276. 이 논문은 아감벤에 대한 이런 편견을 비판하는 입장에 서 있다.

고 말했는가?⁴⁸⁾ 벤야민이 예외상태를 ‘배제’하는 자로 주권자를 규정함으로써 법의 내부와 외부를 분리하고, 법과 폭력의 연쇄를 끊어낼 가능성을 법 바깥의 신적 폭력에 마련해둔 것과 같은 그러한 해법은 아감벤에게 불가능한 것인가?...그렇진 않은 것 같다. 그 실마리는 멀리로는 1970년 아감벤이 아렌트에게 보낸 편지에 동봉했던 에세이 “On the Limits of Violence”에서, 가까이로는 <예외상태>에서 직접 찾을 수 있다.

1970년 28살의 아감벤은 벤야민의 신적 폭력을 언급하며 또 다른 법의 집행으로 이어지지 않는 순수한 폭력, 새로운 시대를 여는 그러한 혁명적 폭력이 상상불가능한 것은 아님을 말한다. 폭력의 경계/한계에 놓인 이 순수한 폭력은 한마디로 아감벤에게는 타자의 부정이 자기부정으로 이어지는 폭력을 의미한다.⁴⁹⁾ 한편 그로부터 30여년 후 <예외상태>를 쓴 예순 살의 아감벤은 히틀러의 긴급조치나 미국의 애국법과 같은 실제적인 예외상태와 벤야민의 역사철학 테제의 ‘진정한’ 예외상태를 구분함으로써, 삶의 안팎을 에워싸 폭력을 필연화하는 ‘상례화된’ 예외상태를 전복시킬 ‘진짜’ 예외상태의 가능성, 즉 벤야민의 신적 폭력에 상응하는 순수한 폭력에 자리를 마련한다. “진정으로 정치적인 행위란 폭력과 법 사이의 연계망을 끊어내는 행위 뿐이다.... 그때서야 비로소 우리는 ‘순수한’ 법을 눈앞에서 보게 될 것이다. 벤야민이 말한 순수한 언어나 순수한 폭력이라는 의미에서 말이다.”⁵⁰⁾

데리다가 폭력을 동반하지 않는 순수성이 불가능함을 들어 신적(순수한) 폭력의 가능성을 부정한 것과 달리, 아감벤은 그 가능성을 확증한다. 비록 그것이 아직은 ‘순수한 잠재성(pure potentiality)’의 형태로만, 법의 활력을 빼앗고 작동을 멈추게 하는 소극적이고 추상적인 형태로만 제시된다 해도, 그것은 아감벤의 목시록을 메시아적 희망으로 전도시키는 핵심기제가 된다. “순수한 수단, 목적없는 수단의 형상은 아감벤의 주권과 정치적인 것의 이론화의 핵심”이며, “순수한 잠재성은 아감벤 저작을 관통하는 근본 사고”⁵¹⁾라고 주장할 수 있는 근거가 여기에 있다.

흥미롭게도 언어의 원초적 폭력에 대한 데리다의 인문학적 성찰이 순수한 폭력을 부정하게 했다면, 문학비평가이자 미학자, 특히 이탈리아어판 벤야민 전집 편집자였던 아감벤의 경우는

48) 조르조 아감벤, <예외상태>, p. 14.

49) G. Agamben, “On the Limits of Violence,” trans. by Elisabeth Fay, *Diacritics*, vol. 39, no. 4 (winter 2009), pp. 107-109. 원본은 “Sui Limiti della violenza”, *Nuovi Argomenti* (winter 1970).

50) 조르조 아감벤, <예외상태>, pp. 166-167.

51) Benjamin Morgan, “Undoing legal violence: Walter Benjamin’s and Giorgio Agamben’s Aesthetics of Pure Means,” *Journal of Law and Society*, vol.34, no.1 (Mar., 2007) p. 56; Peg Birmingham, “Law’s Violent Judgement: Does Agamben Have a Political Aesthetics?” *CR: The New Centennial Review*, vol. 14, no. 2, (Fall, 2014), p. 99.

오히려 (벤야민에서 비롯한) 순수한 언어(pure language)에 대한 통찰이 순수한 폭력의 가능성을 승인하게 했다. 벤야민이나 아감벤에게 순수한 언어와 미학의 관계는 순수한 폭력과 정치의 관계에 조용하다고 말할 수 있다. 그러나 지구화 시대 실종된 정치의 재발명을 이뤄낼 '주체'의 문제에 이르러 데리다와 아감벤은 다시 만난다. 데리다가 자신과 완전히 일치하는 주체란 없으며, 말과 글 등의 상징체계로부터 법질서에 이르기까지 예외없이 적용되는 되풀이 (불)가능성과 차연의 논리가 배제된 것들의 흔적, 경계 밖에 남겨진 타자를 소환하며, 바로 여기에 해체의 정의가 놓여 있다고 주장했음은 앞서 밝힌 바 있다. 이와 유사하게 아감벤은 <남겨진 시간>에서 "민중은...결코 자기 자신과 일치할 수 없는 개념이고 모든 분할 내에서 무한히 남겨지"며, "이 남겨진 자(잔여)가 결정적인 순간에 민중들의 형상이고 민중들이 취하는 실체성이며 유일하고 진정한 정치적 주체"⁵²⁾라고 말한다. 데리다에게 자신과의 일치를 허락하지 않는, 순수성의 불가능성이 신적 폭력이건, 비폭력(을 자임하는 대항폭력)이건 간에 순수한 폭력을 부정하는 기제였다면, 아감벤은 이 순수성의 부정으로부터 순수한 폭력의 가능성을 끌어낸다. 바로 이것이 1970년 그가 '자기부정으로 이어지는 폭력이 폭력의 한계/경계(limit)'라 설명한 바일 것이다.

5. 결론: 발리바르의 반폭력론-폭력과 비폭력 사이

* 순수한 폭력에 대한 데리다의 비판과 아감벤의 수용

* 발리바르의 비폭력과 대항폭력 비판

* 발리바르의 반폭력

: anti-violence is the set of practices which become necessary when it appears that the "civil state" has become *more violent* than any "state of nature".⁵³⁾

: 간디와 레닌의 조우의 필요성

52) 조르조 아감벤, <남겨진 시간: 로마인들에게 보낸 편지에 관한 강의>, 강승훈 옮김 (서울: 코나투스, 2008)

53) E. Balibar, "Some Questions on Politics and Violence," p. 13.

네이션이라는 기계 - 타고르의 내셔널리즘 비판

백지운(서울대 통일평화연구원)

1. 환영받지 못한 시성(詩聖)

한 세기 전, 제국주의의 압제에 신음하는 아시아에 희망의 등불로 떠올랐던 '동방의 시성' 타고르(Rabindranath Tagore: 1860-1941)를 모르는 사람은 없을 것이다. 그러나 그 명성이 무색하게 타고르에 대한 아시아인의 이해는 피상적인 수준에 머물러 있다. 1913년, 식민지인으로서, 그리고 아시아인으로서 최초로 노벨상을 수상함으로써 쏟아진 후광은 오히려 그가 원했던 아시아인과의 소통과 유대를 가로막는 장벽이 되었다. 서구에 대항할 강한 네이션을 갈망했던 아시아인들에게 네이션의 망상에 현혹되지 말고 동방의 정신(spirit)과 영혼의 소리에 귀 기울이라는 타고르의 충고는 들어오지 않았던 것이다. 오늘 동아시아엔 소원대로 강력한 네이션 스테이트가 형성되었고, 지구상에서 내셔널리즘의 전압이 가장 높은 지역의 하나가 되었다. 어쩌면 이는 100년 전 타고르의 좌절에서 이미 예견된 것이었는지 모른다.

타고르의 동아시아 방문은 1916년의 일본행, 1924년 중국행으로 이루어졌다.⁵⁴⁾ 일찍부터 몇 차례 오카쿠라 텐신(岡倉天心)의 방일 요청이 있었고, 중국에서는 량치차오(梁啟超)가 타고르의 중국 방문을 추진하고 있었다. 당시 타고르는 막 출간한 장편소설 *Ghare Baire(The Home and the World, 1916)*로 인해 뱅갈 사회 내부에서 비도덕적 비애국적이라는 공격으로 고통 받고 있던 터였다. 그의 동아시아행은 아시아 사상가들과의 우애와 협력을 통해 평화의 영적 가치를 새롭게 탄생시킬 수 있으리라는 기대에서 출항했다.⁵⁵⁾

과연, 아시아 최초의 노벨상 수상자 타고르의 방문은 동아시아인의 열렬한 환영과 관심 속에 진행되었다. 삼개월의 재일 기간 중, 주일 영국대사, 일본 수상 오오쿠마 시게노부(大隈重信) 등 정계를 비롯하여 종교계, 학계의 수많은 인사들이 타고르를 접견했다. 각종 외신과 매체들이 실시간으로 보도와 논평을 내놓았다. 도쿄제국대학 강당에는 타고르의 강연을 위해 1,500

54) 조선의 경우는 일본 유학생이자 『청춘』지 기자였던 진학문이 최남선의 의뢰를 받아 타고르에게 방문 강연을 요청했지만 성사되지 못했다. 김우조, 「타고르의 조선에 대한 인식과 조선에서의 타고르 수용」, 『인도연구』 제19권 1호, 2014, 46쪽.

55) Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China, and India*, (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970), pp. 54-55

명의 청중이 모여들었다(1916.6).⁵⁶⁾ 중국에서도 마찬가지였다. 당시 광둥정부의 수장이었던 쑨원(孫文)은 타고르의 광둥 방문을 거듭 요청했다(그러나 타고르는 베이징정부를 택했다). 7주 미만의 방중 기간 중, 상하이, 베이징 같은 대도시 외에도 항저우, 난징 등 24개 주요 도시를 순회하며 강연을 열었고, 학자, 예술가, 종교지도자, 군벌, 정치가 등 다양한 계층과 만났다.⁵⁷⁾ 또한, 방문하지 않았던 조선에서도 타고르의 열기는 결코 작지 않았다. 해방 전 한국의 번역 문학사상 외국 문인이 단시일에 그만큼 다량으로 소개된 적이 없을 정도였다.⁵⁸⁾

그러나 타고르에 대한 이같은 열기는 순식간에 싸늘하게 식어갔다. 도쿄에 머무는 동안 그는 그가 경고하려 했던 내셔널리즘이 생각했던 것보다 동아시아에 훨씬 진척되어 있음을 실감했다.⁵⁹⁾ 이듬해 쓴 글 『내셔널리즘』(1917)에는 타고르가 일본에서 겪은 좌절이 생생하게 반영되어 있다.

일본에서 나는 전체 인민이 그들의 정부를 위해 자발적으로 양심을 깎고 자유를 다듬어 바치는 것을 보았다. 인민들의 사고를 조절하고 그들의 감정을 제조하는 각종의 교육 대행자들은 행여 그들이 정신적인 쪽으로 기울 새라 미심쩍은 눈초리로 감시하고 있었다. 그럼으로써 대행자들은 진실이 아니라, 자기만의 비법으로 통일된 하나의 덩어리로 인민들을 완벽하게 녹여내기 위한 좁은 길로 그들을 몰고 가는 것이다. 사람들은 이 모든 준비된 정신의 노예상태를 즐겁고 자랑스럽게 받아들이고 있었다. 바로 네이션(the Nation)이라고 불리는 권력의 기계가 되고 싶은, 그리고 그들의 집단적 세속성 탓에 다른 기계들을 모방하고 싶은 초조한 욕망이 그렇게 만든 것이다.⁶⁰⁾

메이지 일본의 서구화주의에 비판적이었던 나쓰메 소오세끼(夏目漱石)를 비롯하여 타고르와 비슷한 입장에서 향촌자치운동을 주도했던 무샤노코오지 사내아쓰(武者小路實篤)조차도 아직은 서구에서 배울 게 더 많다며 타고르를 받아들이지 않았다. 평화주의자 우찌무라 간조(内村鑑三)도 타고르에 별다른 관심을 보이지 않았다.⁶¹⁾ 중국도 마찬가지였다. 혁명문학파 귀머뤄(郭沫若)는 타고르의 “평화의 설교가 세계의 거대한 독”이며 “유산계급을 보호하는 마술이자 무산계급을 옥죄는 사슬”이라 비판했고, 예술을 위한 예술을 주장했던 ‘문학연구회’에 속한 마오똥(茅盾) 역시 “안으로 군벌에 억압당하고 밖으로 제국주의에 짓눌린 상황에서 꿈을 꿀 시

56) Stephen N. Hay, *Ibid.*, pp. 62-63

57) Stephen N. Hay, *Ibid.*, p.182

58) 김우조, 같은 글, 54쪽.

59) Stephen N. Hay, *op. cit.*, p.78

60) Rabindranath Tagore, *Nationalism*, (Macmillan and Co., Limited: ST. Martin's Street, London, 1918)(second edition) pp. 26-27

61) Stephen N. Hay, *op. cit.*, pp. 88-96, p.118

간은 없다”며 타고르를 거절했다. 심지어 중국 전통문화의 재생을 추구했던 ‘신월파(新月派)’ 문인 원이뚜어(聞一多)조차 타고르가 가뜩이나 공허한 중국 시를 불치병의 수준으로 끌어내릴 거라며 경계했다.⁶²⁾

이런 상황에서 보면, 타고르에 대한 한용운(韓龍雲)의 화답이 의미심장하다. 꼭 <타고오르의 시(The Gardner)를 읽고>가 아니더라도 한용운의 『님의 침묵』은 시집 전체가 타고르에 대한 화답이라 해도 과언이 아니다. 물론 한용운이 타고르를 어떻게 어디까지 수용했는지에 대해서는 미묘한 부분이 있다. 1960년대 영문학자 송옥은 한용운이 타고르의 종교적 부분에서는 영향을 받았을지언정 그의 비사회성, 비역사성, 비혁명성에 대해서는 비판적이었다고 주장했다.⁶³⁾ 여기에는 “민족운동에 몸 바친 혁명가” 한용운과 “역사를 초월한 타고르”라는 대립적 전제가 깔려있다. 이러한 해석은, 일본, 중국과 마찬가지로, 조선에 타고르의 영향이 왜 결과적으로 미미했는지를 설명해주기도 한다. 같은 식민지인으로서 제국주의에 저항할 민족의식을 고취시켜 주길 바랐던 조선인의 기대를 타고르는 만족시킬 수 없었던 듯하다.⁶⁴⁾

그러나 이러한 사회적인 맥락과 별도로, 한용운이 타고르에 비판적이었다고 단정하기에 『님의 침묵』엔 타고르가 너무 많이 보인다. 송옥을 비롯한 후대의 논자들이, 한용운이 타고르에 비판적이었다는 근거로 자주 인용하는 <타고오르의 시를 읽고>는 “일생을 민족운동에 바친 혁명가의 우렁찬 소리”⁶⁵⁾라기보다는, 타고르에 대한 한용운의 균열된 심리를 보여준다는 해석⁶⁶⁾이 더 타당해 보인다. 무엇보다 타고르의 자취가 강하게 느껴지는 것은, 『님의 침묵』에 수록된 또다른 시 <당신을 보았습니다>이다.

당신을 보았습니다.

당신이 가신 뒤로 나는 당신을 잊을 수가 없습니다.

까닭은 당신을 위하느니보다 나를 위함이 많습니다.

나는 갈고 심을 땅이 없으므로 秋收가 없습니다.

저녁거리가 없어서 조나 감자를 꾸러 이웃집에 갔더니 主人은 ‘거지는 人格이 없다.

人格이 없는 사람은 생명이 없다. 너를 도와주는 것은 罪惡이다’고 말하셨습니다.

62) Stephen N. Hay, op. cit., pp.196-205

63) 송옥, 「唯美的 超越과 革命的 我空」, 『사상계』, 117호, 1963.2, 53쪽

64) 1930년 7월 13일자 『조선일보』에는 이런 기사가 실렸다. “방금 인도 천지에서는 전 민중이 스와라지 운동에 열중하고 있는 이판에 타골은 파리에서 간디를 비난하고 有關철학의 심리에서 산출된 자체의 수채화 및 덧상 전람회를 벌여놓고 파리유한계급의 관람에 供하고 있다.” 김우조, 앞의 글, 58쪽에서 재인용.

65) 송옥, 같은 글, 53쪽.

66) 이수정, 『『님의 침묵』에 나타난 R. 타고르의 영향관계 연구』 『관악어문연구』 제28집, 477쪽.

그 말을 듣고 돌아 나올 때 쏟아지는 눈물 속에서 당신을 보았습니다.
 나는 집도 없고 다른 까닭을 겸하여 民籍이 없습니다
 ‘民籍 없는 者는 人權이 없다 人權이 없는 너에게 무슨 貞操냐’ 하고 凌辱하려는 將軍이
 있었습니다
 그를 抗拒한 뒤에 남에게 대한 激憤이 스스로의 슬픔으로 化하는 刹那에 당신을 보았습니다
 아아 온갖 倫理 道德 法律은 칼과 黃金을 제사지내는 연기인 줄을 알았습니다
 영원의 사랑을 받을까 人間歷史의 첫 페이지에 잉크칠을 할까 술을 마실까 망서릴 때에
 당신을 보았습니다.

송옥은 이 시가 민족운동에 만해가 뼈저리게 느꼈던 사회참여를 말하고 있으며 따라서 타고르에게서는 나올 수 없는 시⁶⁷⁾라고 말했다. 그러나 ‘땅’과 ‘집’과 ‘민적’이 없는 화자를 식민지인으로, 그런 그를 인격과 인권, 정조가 없다며 경멸하는 자를 제국주의자로 이 시를 풀이한다면, 마지막 단락에서 ‘영원의 사랑’과 ‘인간역사’ 사이에서 방황하는 시인의 고뇌를 해석할 방법이 없게 된다. 인격과 인권, 정조(애국) 같은 근대적 관념이 “칼과 황금”을 숭상하는 네이션의 함정이라는 타고르의 경고를 심득하면서도 그것을 선뜻 받아 안을 수 없는 현실 사이에서 갈등하는 것으로 이 시는 보아야 하지 않을까.

타고르를 초청했던 오카쿠라와 량치차오는 타고르가 공격당할 때 적극적으로 그를 옹호하지 않았다. 아마도 이는 당시의 사회적 기운과 무관하지 않을 것이다. 일본에서 1916년은 이미 메이지 초기의 민권론이 국권론에 압도당하고 재야의 대륙진출 사상이 팽창주의 지배이데올로기로 전환되던 시기였다. 또한 1924년의 중국에서 량치차오는 후스(胡適)처럼 전반적 서구화를 주장하는 자유주의 진영과 천두슈(陳獨秀)를 필두로 하는 맘스주의 진영에 의해 보수주의자로 공격당하고 있었다. 이처럼 근대주의가 이미 세를 얻은 시점에서 타고르의 반근대적 메시지는 뿌리내릴 토양을 찾지 못했다. 타고르가 조선에 왔어도 상황은 마찬가지였을 것이다. 그러나 중국과 일본에서 나올 수 없었던 『님의 침묵』이 식민지 조선에서 나왔다는 사실은 다 시금 새롭게 음미해 볼 만한 일이다.

2. 복제되는 기계

동아시아에서 타고르의 좌절은 그가 반서구주의자이자 반근대주의자, 그리고 반내셔널리스트라고 인지된 데 있었다. 그런데 인도에서 타고르는 힌두 전통을 이탈한 비정통적 근대주의자

67) 송옥, 같은 글, 53-54쪽.

로 비판받고 있었다.⁶⁸⁾ 오늘날 인도의 애국가(‘인도의 아침’)가 타고르의 시에 곡을 붙인 것이라는 점도 네이션에 대한 타고르의 신랄한 비판을 생각하면 역설적이다.

타고르를 이해하는 한 가지 방법은 간디와 함께 놓고 보는 것이다. 인도가 낳은 위대한 두 인물에 대해 아시스 난디(Ashis Nandy)는 이렇게 말했다.

모더니스트임에도 타고르는 평생 근대사회에 이해받지 못했다. 결국 그는 근대 서구의, 모더니티의 비판자로 남았다. 모더니즘에 대항했던(counter-modernist) 간디는 근대인이 보기엔 전통에 대한 그의 옹호가 포스트모던한 의식을 내포하고 있다는 점에서 근대성의 중요한 비판자였다. 두 사람이 서로를 인정했고 또 상대방의 실천에 매혹되었다는 점, 또 그들이 독립된 인도에게 인도의 다양한 과거들을 처리하고 그 과거를 미래와 연결시키는 문제에 대해 선택지를 제공했다는 점에 주목해야 한다. 그러나 대체로, 타고르는 이런 모순을 하이 컬처(high culture)의 차원에서 해결하려 했고 간디는 ‘로우’ 컬처(‘low’ culture)의 차원에서 했다는 가설을 고수할 수 있을 듯하다. (중략) 그러나 어떤 영역에서, 타고르와 간디의 노력은 겹쳐지고 이데올로기적으로 서로를 강화했다. 둘 다, 문화적 생존 수단으로서 인도의 ‘내셔널’ 이데올로기의 필요를 인식했고, 그런 이유로 인도가 중세 이후 서구의 내셔널리즘 개념과 단절하거나 그 개념에 새로운 내용을 담아야 한다고 생각했다. 그 결과, 타고르에게 내셔널리즘은 그 자체로 정당하지 않은 것이 되었고, 간디에게 내셔널리즘은 내셔널리즘 비판을 포함하게 되었다.⁶⁹⁾

타고르가 근대사회에서 거부당한 모더니스트인 반면 간디는 근대사회에 수용된 반모더니스트였다는 역설은, 타고르에게 근대와 반근대, 그리고 그것과 내셔널리즘에 대한 그의 태도가 동아시아인이 생각했던 것처럼 단순하지 않음을 보여준다. 근대 인도의 내셔널리즘을 형성하는데 타고르의 시와 노래, 그리고 실천들은 누구보다 깊은 영향을 미쳤다.⁷⁰⁾ 또한, 인도의 전통적 사고방식을 설파하는 데 있어 타고르는 간디보다 훨씬 더 정력적이었다. 내셔널리즘과 민족국가를 주장한 후대의 인도인들은 대체로 간디와 타고르에 비판적이었지만, 타고르를 비판하기가 훨씬 더 고통스러웠다. 왜냐하면 간디는 근대 바깥에 있었지만 타고르는 근대 안에 있었기 때문이다.⁷¹⁾

68) Partha Chatterjee, “Tagore, China and the Critique of Nationalism,” *Inter-Asia Cultural Studies*, 12:2, 2011, p. 273

69) Ashis Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, (Oxford University Press: New York, 1994), p. 2

70) Ashis Nandy, *Ibid.*, p. 7

71) Ashis Nandy, *Ibid.*, p. 4

타고르와 간디 사이에는 분명한 차이가 있었다. 간디와 국민회의의 자치 및 독립운동에 대해, 타고르의 다음과 같은 비판적인 관점을 표명하고 있다.

인도에서 정치적 선동의 역사가 시작된 초기에는 지금처럼 서로 충돌하지 않았다. 그때는 인도국민회의라는 정당이 있었는데, 현실적인 강령 없이 정부가 시정해주었으면 하는 몇 가지 불만만을 갖고 있었다. 그들은 의회에서 더 많은 대표권을 얻기를 바랐고 시정부에서 더 많은 자유를 얻기를 바랐다. 그들은 자살한 것들을 원했지만 건설적인 이상이 없었다. (중략)

그러나 훗날 사람들이 그들이 채택한 이 반쪽짜리 정책이 얼마나 허망한 것인지 깨달았으면서 이 정당은 힘을 잃었다. 정당은 분열되었고, 구걸 정책 대신 독립을 위한 행동을 주장하는 극단주의자들이 생겨났다. 그것은 자기 나라에 대한 책임감을 덜어내는 가장 쉬운 방법이었다. 그들의 이상은 서구의 역사에 기반해 있다. 그들은 인도의 특수한 문제에 어떤 공감도 하지 못한다. 그들은 인도인이 외국인에게 제대로 대항하지 못한 원인이 인도의 사회조직 안에 있다는 명백한 사실을 인식하지 못했다.⁷²⁾

타고르의 이 같은 비판에는 1차대전 중 간디가 인도의 독립을 보장받기 위해 인도인이 대영제국의 군인으로 참전할 것을 종용했다가, 영국이 약속을 배반하자 강경한 독립운동으로 전환한 상황에 대한 비난이 암시적으로 드러나 있다.⁷³⁾ 타고르가 볼 때, ‘자치’는 구걸이고 ‘독립운동’ 또한 인도 사회의 근원적 문제를 외면하는 책임회피일 뿐이다. 더 중요한 것은 이 양자가 모두 “서구의 역사에 기반해 있다는 점”이다. 차테르지의 말을 빌리면, 간디의 운동은 간디가 비판했던 국가주의의 프레임 안으로 점점 더 깊이 들어서고 있었다.⁷⁴⁾

네이션(a nation)으로 네이션(the Nation)에 대항할 수 없다 - 이것은 내셔널리즘에 대한 타고르의 선명한 명제였다. 그가 반대하는 것은 결코 영국 같은 특정한 네이션(a nation)이 아닌, 네이션 일반(the Nation)이었다.⁷⁵⁾ 그렇다면, 타고르가 말하는 ‘네이션 일반(the Nation)’이란 무엇인가. 그것은 사람들이 조직된 어떤 힘이 되었을 때 나타는 양상이다. 끊임없이 힘과 효율을 생산해내야 하는 이 조직 속에서 자기희생이나 창조성 같은 인간의 숭고한 본성은 고갈되어 버린다. 조직의 자기보존이 궁극적인 목적이 되면서 조직은 기계가 된다. 그리고 사랑, 희생, 창조력에 기반한, 인간이 사회에 가졌던 애초의 책임은 이제 이 기계를 존속하는 데 위험 요소가 된다.⁷⁶⁾ 타고르는 네이션이라는 기계가 서구에서 왔지만 더이상 서구에 한정된다

72) Rabindranath Tagore, op. cit., pp.112-113

73) http://en.wikipedia.org/wiki/Mahatma_Gandhi

74) Partha Chatterjee, op. cit., p. 277

75) Tagore, op. cit., p.15, p. 110

고 보지 않았다. 그가 주시하는 것은 식민지 반제운동 속에서도 똑같은 기제가 복제되는 상황이였다. 간디와 국민회의에 대한 타고르의 비판은 정치적 노선의 차이에서 비롯된 것이 아니었다. 그것은 네이션에 대한 비판이 결과적으로 네이션을 복제한다는, 심리적이고 문화적인 차원이었다.

그런데 식민지인의 자아복제는 결코 인도만의 문제가 아니었다. 1차대전 후 동아시아에 팽배해가는 내셔널리즘 및 울트라 내셔널리즘은 타고르로 하여금 네이션이라는 근대의 기제가 얼마나 빠른 속도로 복제되고 있는지를 실감케 했다. 주목할 것은 맑스주의 진영에서도 같은 복제가 일어나고 있다는 점이다. 타고르에 대한 중국의 여러 비판자 중, 천두슈에 이어 중국 공산당의 차세대 이론가로 활약했던 취치우바이(瞿秋白)가 그런 예였다. 그는 타고르가 국가를 비판할 때 무엇보다 국가를 ‘민족’이라는 추상적인 개념으로 이해하고 있는 것에 비판적이였다. 유물론자였던 취치우바이는 국가란 ‘민족’이 아닌 ‘계급’이라는 물질적 존재로 보아야 마땅했기 때문이다. 이러한 전제에 기반하여, 그는 국가를 부정하기 위해서는 먼저 계급을 소멸시켜야 한다고 주장했다. 그런데 문제는 계급을 소멸시키기 위해서는 자산계급에 대항할 무산계급의 ‘조직’이 필요하다는 것이다. 한층 더 역설적으로, 그는 혁명이 성공한 후 무산계급의 조직은 자신들의 새로운 국가로 건설되어야 한다고 주장했다.⁷⁷⁾ 말하자면, 타고르에 대한 취치우바이의 비판의 핵심은, 국가 일반을 부정할 것이 아니라 자산계급의 국가만을 부정해야 한다는 것, 무산계급의 국가는 부정되어서는 안 된다는 데 있었던 것이다.

이러한 아이러니는 당시 중국에서 ‘네이션 스테이트(nation state)’에 반성적이었던 다양한 층의 반근대적 경향의 지식인들에게도 유사하게 발견된다. 중국의 대표적인 무정부주의 사상가 장빙린(章炳麟)조차 “애국심은 강국의 백성은 가져서는 안 되지만 약소국의 백성엔 없어서는 안 된다”(『國家論』)고 말했을 정도였다. 또한 5.4 시기 문화보수주의자로서 향촌자치운동에 투신했던 -- 그래서 실천적인 면에서 타고르와 가장 유사하게 행보를 보였던 -- 양수밍(梁漱溟)을 보더라도, 그가 건설하고자 했던 ‘향촌조직’은 궁극적으로 국가 건설을 위한 기본 단위였지 국가에 대항하는 것이 아니었다.⁷⁸⁾ 더 중요한 사실은, 이처럼 근대 중국 사상계의 다양한 반근대적 사상 속에 버티고 선 내셔널리즘이 지금까지도 여전히 ‘반(反)내셔널리즘적 내셔널리즘’⁷⁹⁾이라는 이름으로 정당화되고 있다는 점이다.

76) Tagore, *Ibid.*, pp. 110-111

77) 瞿秋白, 「太戈爾的國家觀念和東方」, 陳崧 編, 『“五思”前後東西文化問題論戰文選』(北京: 中國社會科學出版社, 1989)

78) 張汝倫, 「如果泰戈尔今天来华」, 張頌仁 외 편, 『從西天到中土: India-China Summit on Social Thought』(上海: 上海人民出版社, 2014), 86-87쪽

79) 汪暉, 「中國與其他世界之間」, 張頌仁 외 편, 같은 책, 78쪽

타고르의 관점으로 돌아가면, 네이션(a nation)으로 ‘더 네이션(the Nation)’에 대항하는 이 모든 저항운동은 결과적으로 ‘더 네이션’이라는 거대한 기계의 자기 증식의 일환이다. 그것은 이 두 개의 네이션이 아시스 난디가 말한 ‘친밀한 적(intimate enemy)’의 관계에 있기 때문이다. 난디는 식민주의 문화에는 자신의 반대자를 다루는 특수한 방식이 있다고 말한다. 즉 식민 시스템은 사회경제적·심리적인 보상과 처벌을 통해 피식민자에게 새로운 사회적 규범과 인식적 범주를 받아들이도록 유인함으로써 스스로 영속하는데, 이 시스템 안에 있는 한 피식민자는 식민자가 설정한 심리적 한계 안에서 식민자와 싸우도록 되어있다는 궁극적인 폭력성을 인식하려 들지 않는다.⁸⁰⁾ 앞서 왕후이의 말을 빌려, 동아시아의 내셔널리즘을 ‘반내셔널리즘적 내셔널리즘’으로 서구 제국주의의 내셔널리즘과 구별하고자 한다면, 백년 후인 지금 이곳의 내셔널리즘이 결과적으로 서구의 내셔널리즘과 본질적으로 어떻게 다른지를 설명할 수 있어야 한다. 네이션이라는 기계의 자기증식에 저항하기 위해서는, 네이션을 한 차원 넘어서는 사고가 필요하다.

3. 공동체인가, 네이션인가: 유동하는 차이의 역학

그렇다면 타고르에게 네이션에 대한 대안은 무엇인가. 차떼르지는 타고르가 그 답을 ‘공동체 (community: samāj(society))’에서 찾고 있다고 보았다. 물론 공동체의 이상은 타고르만의 전유물은 아니었다. 지방성(locality)이라는 소우주로부터 정치 공동체의 형식을 창조하려는 실험들은 이미 20세기에 여러 가지 형태로 제기된 바 있다. 그런데 이처럼 네이션에 대한 대안을 공동체로 찾은 후, 차떼르지에게는 심각한 딜레마가 생겨난다. 그것은 즉, 어떻게 하나의 작은 공동체를 전국단위의 정치공동체로 확장할 수 있느냐 하는 것이다. 분명, 직접성과 면식성에 기반한 로컬 공동체에서 거대한 정치 동원이 야기하는 현대 국가의 각종 폭력을 경감시킬 대안을 찾을 수 있는 것은 사실이다. 그러나 하나의 공동체는 아무리 이상적이라 해도 그것이 전국 단위에서 작동하지 않는 한 별 의미가 없다. 그렇다면 문제는 근대 네이션의 테크놀로지 없이, 어떻게 하나의 공동체의 실험을 전국 차원으로 확대할 수 있느냐 하는 것이다. 역설적으로, 이 지점에서 간디의 국민운동은 다시 재조명된다. 간디가 추진했던 지방 공동체의 독자적 자치성은 바로 근대 국가의 제도라는 특정한 범주 안에서만 허용되는 것이었고, 그렇기 때문에 지방의 자율성은 결과적으로 자치적으로 만들어진 ‘내셔널리즘’ 것에 불과했다. 타고르가 간디의 운동을 비판했던 것도 이 때문이었다. 그러나 인도 사회가 지지한 것은 타고르가 아니라 간디였다. 차떼르지 역시 이 딜레마에 뾰족한 대안을 찾지 못한 채, 타고르의 실험

80) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, (Oxford University Press: New Delhi, 2009) (second edition) p. 3

의 가치를 미학적 윤리적 차원에서 찾는 데 만족해야 했다.⁸¹⁾

타고르가 네이션에 대한 대안을 공동체에서 찾았던 것은 사실이다. 분명 그는 네이션(the Nation)이 침범하기 이전, 기계처럼 촘촘하게 사람들의 삶을 규제하지 않고 인간과 인간 사이의 자연스런 규제를 받으며 삶의 이상을 상호 간의 협력 속에 발전시켰던 공동체를 기억하고 있었다.

네이션(the Nation)이란, 사람들이 정치적이고 경제적인 집단이라는 차원에서, 전체가 어떤 기계의 목적을 위해 조직되었다고 가정할 때 생각할 수 있는 한 양상이다. 사회(society)는 그 자체로 어떤 궁극적 목표가 없다. 그 자체가 목적이다. 그것은 사회적 존재로서의 인간의 자발적인 자기표현이다. 사회란 인간 관계의 자연스런 규제로서, 사람들은 삶의 이상을 서로간의 협력 속에서 발전시킨다.⁸²⁾

네이션(the Nation)이 와서 우리를 지배하기 전, 우리는 다른 외세의 지배를 받기도 했었다. 그들도 다른 모든 정부처럼 어느 정도 기계적인 요소를 지니고 있었다. 그러나 그들의 지배와 네이션의 지배의 다른 점은 수직기(hand-loom)와 역직기(power-loom)의 차이와 같다. 수직기의 생산 과정에는 인간의 살아 있는 손가락의 마술이 드러나고 그것이 내는 낮은 소음은 삶의 음악과 조화를 이룬다. 그러나 역직기의 생산은 무자비할 만큼 생명이 없고 정확하고 단조롭다.⁸³⁾

그러나 네이션에 대한 타고르의 비판이 좋았던 옛날에 대한 노스탤지어로 간주되어서는 곤란하다. 만약 그렇다면, (차떼르지가 간접적으로 인정하고 만 것처럼) 타고르의 내셔널리즘 비판은 결국 현실성을 결여한 낭만주의에 불과하게 된다. 그러나 타고르의 내셔널리즘 비판은 인도의 현실에 단단히 뿌리내리고 있었다. 그 점에서, 타고르가 근대의 아웃사이드가 아닌 인사이더였다는 난디의 지적은 정곡을 찌른 것이었다.

1917년에 쓰여진 『내셔널리즘』은 인도의 역사적 임무를 확인하는 데서 출발하고 있다.

색채 없이 흐릿한 코스모폴리타니즘도, 격렬한 자기 이상적 네이션 숭배도 인간 역사의 목표는 아니다. 인도는 한편으로는 차이에 대한 사회적 조절을 통해, 다른 한편으로 통일성이라는 영적 자각을 통해 자신의 목표를 완수하려고 노력해 왔다.⁸⁴⁾

81) Partha Chatterjee, op. cit., pp. 277-282 참조.

82) Tagore, op. cit., p.9

83) Tagore, *Ibid.*, p. 18

타고르는 결코 차이를 강조함으로써 네이션의 동질화를 비판하는 데 머물지 않았다. 그리고 국가를 넘어서자는 추상적인 코스모폴리타니즘으로부터도 자신을 분명하게 구별하고 있다. 그가 볼 때 인도에게는 차이의 사회적 조절(regulation)과 통일의 영적 자각을 동시에 완성하는 역사적 임무가 주어져 있었다. 그 이유는 인도는 유사 이래로 종족(race)의 문제가 존재해왔기 때문이다. 인도가 직면한 종족문제는 인도사회의 본질적인 문제이면서 또 세계 보편적 문제의 축소판이기도 하다.⁸⁵⁾ 타고르의 내셔널리즘 비판은 바로 이 종족문제와 긴밀히 연결되어 있다. 그가 봤을 때, 통일의 정치적 상업적 기초만을 추구하는 네이션은 결코 종족문제를 해결할 수 없다.⁸⁶⁾ 국민회의를 비판했던 것도 같은 이유였다. 국민회의는 카스트(caste) 제도가 인도사회를 지배함으로써 야기하는 제반 정세에 대해, 그 시대착오적인 비합리성의 전통에 기반한 맹목과 나태에 대해 아무런 관심이 없었기 때문이다.⁸⁷⁾

여기서 카스트 제도에 대한 타고르의 해석과 비판은 매우 흥미롭다.

인도의 카스트 제도는 관용 정신의 산물이었다. 인도는 항상 자신의 차이를 견지할 자유를 온전히 누리면서 다양한 사람들이 공존할 수 있는 사회적 통합체를 발전시키기 위한 실험을 해 왔던 것이다. 이 유대는 최대한 느슨했지만 또 허용되는 한 긴밀했다. 그것이 힌두리즘이라는 이름의, 미국으로 치자면 사회적 연방 같은 것을 생산해냈던 것이다.⁸⁸⁾

카스트는 서로 도저히 섞일 수 없는 차이를 지닌 집단들 사이에 단단한 벽을 세워 서로 간의 충돌을 피함으로써, 소극적 의미에서의 평화와 질서를 부여하기 위한 제도라는 것이다. 그러면서 타고르는 미국과 유럽인이 토착민을 내쫓았던 것에 비해, 인도는 최소한 차이를 인정하는 노력은 해 왔다고 역설했다.⁸⁹⁾ 그러나 종국적으로 타고르는 카스트에 비판적이었다. 카스트의 문제는 차이를 인정하는 데 머물렀다는 데 있다.

그러므로 카스트의 제도 속에서, 인도는 차이를 인식했지만 삶의 법칙이기도 한 상호성(mutuability)은 발견하지 못했다. (중략) 인도는 자연이 낳은 다양성은 받아들였지만, 무한한 변화와 조합이라는 월드게임을 위해 다양성을 이용하는 점에서는 그것을 무시했다. 또한 삶은 다양하다는 진리로 삶을 이해했지만 삶이 언제나 움직인다는 사실은 대수롭게 보지 않았다.⁹⁰⁾

84) Tagore, *Ibid.*, p. 5

85) Tagore, *Ibid.*, p. 114

86) Tagore, *Ibid.*, p. 106

87) Tagore, *Ibid.*, p. 114

88) Tagore, *Ibid.*, p. 115

89) Tagore, *Ibid.*, p. 115

타고르가 생각하는 카스트의 문제는 차이를 선천적으로 결정된, 아무리 해도 꿈쩍하지 않는 철의 장벽으로 간주했다는 것이었다. 차이를 인정하는 데서 더 나아가, 그 차이가 타자와의 화학작용을 거쳐 ‘변화(mutation)’하고 움직이는 “유체(fluid)”라는 것을 인식하지 못함으로써, 결과적으로 차이를 인도의 통합이라는 숭고한 이상을 실현하는 에너지로 적극적으로 활용하지 못한 것이다.

카스트에 대한 이 같은 비판은 타고르가 소박한 공동체의 이상에 안빈낙도하는 반근대주의가 아님을 보여주면서도, 동시에 네이션에 대한 비판과도 수미쌍관을 이룬다. 궁극적으로 타고르는 인도의 통합(unity)을 추구했지만, 그것은 결코 네이션이라는 기계가 달성할 수 있는 것이 아니었다. 통합은 서로 다른 인간들의 상호작용 속에 부단히 움직이는 차이의 역학에 의해서만 이뤄질 수 있는 것이기 때문이다. 여기에는 인간의 무한한 가능성에 대한 믿음⁹¹⁾이 전제되어 있음은 물론이다. 그런 점에서, 타고르는 모더니스트였고 또 반모더니스트였다.

4. 내셔널리즘의 비정당성의 탄생

장편소설 『고라(Gora)』(1909)는 이 같은 ‘차이의 유동성’을 생각하게 하는 흥미로운 작품이다. 스와데시(Swadeshi) 운동이 한창인 시기에 집필되었지만, 작품의 배경은 내셔널리즘 운동이 정치세력으로 가시화되기 전인 1870년대로 설정되어 있다. 이야기는 정통 힌두교와 브라모(Brahmo) 개혁파 간의 갈등을 중심으로 진행된다.

정통 힌두교 가정에서 태어난 고라는 자신이 조국의 앞날을 위한 신의 특별한 목적을 위해 이 세상에 태어났다고 믿는 인물이다.⁹²⁾ 남성적인 외모와 뛰어난 학식으로 세인들의 추종을 받는 그는, 훗날 인도에 출현하는 민족지도자들의 형상을 암시적으로 드러내고 있다. 서사의 중심 축은 고라의 자아정체성과 애국주의를 중심으로 전개된다. 조국 인도에 대한 그의 사랑은 힌두가 외부적인 것과 근원적으로 구별되는 하나의 동질적인 네이션이라는 확고한 믿음에 기반해 있었다.

그러나 서사의 또다른 축에서는 고라의 배타적 자아정체성과 조국애에 대한 균열이 단계적으로 진행되고 있었다. 그 첫번째 계기는 순례길에서 영국 총독에 아첨하며 인도인을 착취하는 악덕 브라만을 만난 것이었다. 파렴치한 힌두인보다 마호메트 교도에게 연대감을 느끼면서 고

90) Tagore, *Ibid.*, p. 116

91) Tagore, *Ibid.*, p. 118

92) Tagore/유영 역, 『고라』 범우사, 2001, 458쪽

라의 정체성은 잠시 혼란을 겪는다. 두 번째 계기는 스차리타라는 브라모 집안의 소녀와의 조우이다. 힌두와 브라모 사이의 결혼은 절대 불가능하다는 신념을 고수하면서도, 고라의 마음 속에서 스차리타는 이제껏 그가 가지고 있던 남성적 인도를 여성적 인도로 서서히 변형시킨다.⁹³⁾ 무엇보다 고라에게 결정적 일격을 가한 것은 그의 출생의 비밀이었다. 고라가 힌두의 아들이 아니라 1857년 세포이 반란 중 살해당한 아일랜드인의 아들임이 밝혀지면서, 이제까지 고라의 애국심을 지탱했던 기반은 산산이 무너진다.

어머니도, 아버지도, 나라도, 가문도, 전통도, 신마저도 없다. 그에게 남겨진 것이라고는 오직 광대무변한 ‘무(無)’가 있을 뿐이었다.(486쪽)

그런데 작품의 극적인 전환은 고라가 자기 정체성의 박탈을 자기 재생의 계기로 전복시키는데 있다. 스차리타와 자신을 가로막아온 카스트의 장벽이 사라지자 그는 홀가분한 마음으로 그녀의 아버지 파레슈를 찾아가 이렇게 고백한다.

저는 이제 무슨 속박에서 풀려났습니다. (중략) 신앙을 완전무결하게 보전하는 금성철벽으로서 언제까지나 흔들림이 없을 이상의 나라 인도를 형성해내기 위해 저는 지금까지 제 자신의 환경에 대항하여 끊임없이 분투해 왔습니다. 그런데 오늘 제가 건설한 그 성곽은 한순간에 꿈과 같이 사라지고 저는 광대무변한 진리의 한복판에 내던져졌습니다. 인도의 선악, 희비, 현명함과 어리석음 등 일체의 것들이 있는 그대로의 모습으로 제 가슴에 나타났습니다. 저는 이제야말로 진실로 인도에 봉사할 수 있는 몸이 된 것입니다. (중략) 오늘 저는 진짜 인도인입니다. 저에게 있어서는 이미 힌두, 마호메트 교도, 또는 그리스도 교도 사이에 아무런 대립이 없습니다. 인도의 모든 카스트는 저의 카스트입니다. (488-490쪽)

사실, 힌두라는 강박적 자기정체성이 진정한 인도인이 되지 못하게 만드는 속박이었다는 사실을 몰랐던 것은 고라뿐이다. 고라가 출생의 비밀을 알게 된 것은 작품의 결미에 와서지만, 타고르는 소설 초반에 이 사실을 밝혀놓음으로써 독자들에게 이미 고라의 편협한 자기인식과 애국심을 객관적으로 바라볼 수 있게 장치해 두었던 것이다. 그것은 특히 고라에게 무한한 사랑과 헌신을 보내온 양모 아난다모이의 자애로운 눈을 통해 보여지고 있었다. 고라가 출생의 비밀을 알고난 충격 속에서 금세 자기와 인도의 참다운 관계를 회복하는 과정에 비약적이 부분

93) “‘우리가 조국이라고 일컫는 것은 바로 이 여인이었다 - 인도의 가슴 한복판 수백 꽃잎의 연꽃 위에 앉아 있는 이는 바로 그녀다 - 우리는 그녀의 신하들이다. 인도의 비운은 그녀에 대한 모욕이었다. (중략) 고라는 자신의 사상을 돌이켜보고 깜짝 놀랐다. 인도의 여인을 등한시하는 한 인도에 대한 자신의 각성은 얼마나 불완전한 것이며 인도의 여성들을 막연히 불신의 눈으로 보아온 자기의 애국적 관념이 얼마나 공허한 것이었던가 하는 것을 그는 미처 깨닫지 못했다.” 『고라』, 338-339쪽.

이 없지 않음에도 설득력을 가질 수 있었던 것은, 카스트의 장벽으로부터 자유로운 아난다모이가 그의 옆에 있었기 때문이다.

소마지(사회)라는 것이 이 세상에서 가장 중요한 것으로 보였을 동안에는 나도 그 규칙을 존중하고 있었습니다. 그런데 어느 날 더 이상 소마지를 존중하지 말 것을 신께서 스스로 내게 알려주셨습니다. 신체서 직접 나의 카스트를 앗아가신 뒤로는, 다른 분들이 나를 어떻게 생각하든지간에 조금도 두려울 것이 없게 되었습니다. (275쪽)

또 하나 중요한 것은, 고라를 둘러싼 중심서사를 보조하는 비노이와 롤리타의 보조서사이다. 고라와 마찬가지로 정통 힌두 출신이지만 억압적일 만큼 강한 성격의 소유자 고라와 달리 비노이는 양성적인 남성이다. 그 또한 브라모인 파레슈의 딸이자 스차리타의 의붓동생인 롤리타와 사랑에 빠진다. 순종과 헌신으로 표상되는 힌두여성과 달리 자기주장이 강하고 당돌한, 역시 양성적인 성격의 소유자 롤리타와 비노이가 결혼으로 가는 과정은 결코 순탄치 않다. 그런데 여기서 중요한 사실은 비노이와 롤리타의 러브스토리를 매개로 힌두인 고라의 집안과 브라모인 파레슈 집안이 원하던 원치 않던 서로 점점 얽히게 된다는 설정이다. 두 집안의 교왕 과정에서 점점 커져가는 갈등과 긴장은 고라와 비노이 사이의 불화로까지 이어지는데, 결정적인 순간 고라의 출생의 비밀이 밝혀지면서 일거에 모든 긴장이 소멸한다.

이 역시 결말 부분의 고라의 깨달음을 위해 준비된 과정이었다. 고라 자신은 부정했지만, 절친한 벗 비노이를 통해 고라는 파레슈 집안과 접촉하기 시작했고 그 과정에서 스차리타도 만났던 것이다. 고라 자신의 완강한 부인에도 불구하고, 두 집안 사이에서 일어나는 불화와 화해, 미움과 사랑, 오해와 관용 속에서, 힌두인 고라와 브라모인 파레슈 집안 사이에는 조용한 화학작용이 발생하고 있었다. 결말에서 고라의 깨달음은 이처럼 고집센 자의식이 의식하지 못하는 틈에 진행되고 있던 변화에 의해 준비되고 있었던 것이다.

『고라』가 말하고자 한 것은 차이의 유동성과 비본질성이다. 자신의 존재근거가 소멸되는 순간 고라는 진정으로 존재할 수 있었고, 인도에 대한 사랑 역시 내셔널리즘의 근간이 허물어지는 곳에서 진정한 모습을 회복했다. 언뜻 보면 고라의 정체성의 비밀이 밝혀진 것은 양부 크리슈다나얄의 어처구니없는 실수가 만든 해프닝이지만, 그의 깨달음은 결코 우연으로 이뤄진 것이 아니다. 아난다모이, 파레슈, 비노이, 스차리타 등의 길고 지난한 상호작용 속에 변화하기 시작한 차이가 없었다면 불가능했을 일이다. 『고라』는 인도의 통합이 동질성을 전제하는 네이션이 아닌, 다른 방식으로 가능하다는 것을 보여주고 있다.

메타 젠더와 평화 이론을 위한 시론⁹⁴⁾

정희진(서강대)⁹⁵⁾

<발표 요지>

1) 젠더에 대한 세 가지 접근 방식

- 성차, 성별, 성차별, “남녀 이슈”
- 사회적 분석 범주, 사회적 모순
- 메타 젠더, 인식론(에스피테메)으로서 젠더, ‘다른 목소리’

2) 기존 서구 여성주의에서 평화/폭력 논의들

- 남성 ‘가해자’, 폭력의 남성성

평화의 성별성, 성별 분업 분석(베리 리어든, 신시아 인로, 캐롤 콘...)

- 전쟁과 평화를 ‘넘어서’

평화주의와 여성주의의 ‘다른 목소리’의 연관성(캐롤 길리건, 사라 러덕...)

- 폭력과 젠더 개념의 탈식민, 탈서구적 모색

근대적 평화 개념에 대한 비판과 모색(जू디스 버틀러...)

* 전쟁은 다른 수단에 의한 정치의 지속이다(클라우제비츠)

* 정치란 다른 수단에 의해 지속되는 전쟁이다(푸코)

* 자녀가 자살한 경우, 부모의 심정은 비슷하다. 남녀 차이가 있다면, 아버지는 아이의 “잃어버린 미래”에 대해 자주 이야기 하는 반면, 어머니는 “자신의 현재 시간을 잃어버렸다”고 느낀다는 사실이다(I.M.Bolton, 1987:92).

* 폭력은 가장 적극적인 인간관계의 양태이다(사카이 나오키)

* 죽은 자의 망막에 각인된 영상은나의얼굴이자 당신의 얼굴이다(도미야마 이치로)

94) 젠더(gender)는 우리말로 성별, 혹은 성별 제도 등으로 번역할 수 있다. 성차별(sexism)이나 가부장제 용어와는 다소 의미가 다르며, 흔히 말하는 생물학적 성별(sex)의 대립항(사회문화적 성)도 아니다. 이 글에서 젠더는 계급, 인종 등의 용어처럼, 사회를 조직하는 원리, 사회적 모순, 분석 범주를 뜻한다.

95) 서강대 강사(여성학) tobrazil@naver.com. 이 글은 발표를 위한 메모입니다. 인용, 주석 등 글의 형식을 갖추지 않고 있으므로, 혹시라도, 인용을 삼가 주시기를 부탁드립니다.

1. 들어가며

“젠더와 평화주의”, “생태와 평화주의”, “교통 정책과 여성”, “통일과 여성”, “국민, 여성, 어린이, 노인...” 이러한 경계의 정치학은, 사회적 인식을 어떻게 고착시키는가?를 우선 문제제기하고 싶다.

여성주의는 기존의 모든 ‘남성사상’과 마찬가지로 여성의 숫자만큼이나 다양하다. 모더니즘부터 포스트모더니즘, 정체성의 정치에서 유목주의까지 매우 그 폭이 넓다. 따라서 여성주의와 평화 사상이 맺는 관계는, 사안과 맥락에 따른 시공간 역사성을 갖는다. 여성주의는 그 자체로 평화주의이기도 하고, 평화주의와 조우하거나 응용하기도 하며, 별로 만나지 않다가 자유주의 페미니즘처럼 만나면 기존의 (전쟁)정치학을 내파시키기도 한다. 물론, 다른 사회적 약자와 마찬가지로 집단으로서 여성과 평화운동의 공통 이해들은 대단히 많다. 전쟁과 폭력으로 인한 여성의 비극과 피해 뿐 만 아니라, 무엇보다 반평화는 남성성과 여성성의 ‘대립’, 여성성에 대한 비하 없이는 작동하지 않기 때문이다. 이런 점에서, 요한 갈통의 적극적 평화론은 여성주의의 입장에서 보면, 추상적, 부분적, 소극적 평화이다.

여성주의와 평화주의 모두 고대 사회 때부터 존재했지만, 오늘날 우리가 논하는 여성주의와 평화주의가 서구 남성 중심의 근대성에 대한 성찰로부터 대두되었다면, 둘 다 남근적 사고, 저거노트(Juggernaut), 하나를 위한 사유 체계로서 이분법(monolithic), 환원주의, 인과론적 사고, 영합적 사고(zero sum game), 본질주의를 비판하고 그러한 사고방식을 넘어서려는 사유라는 점에서 유사하다고 할 수 있다.

이제까지 여성주의가 평화주의와의 관계에서 주로 논의해 온 부분은, 크게 다음의 두 가지 측면이라고 할 수 있다. 하나는, 기존 평화주의를 포함하여, 전쟁과 평화 관련한 언설들이 그 몰성성⁹⁶⁾으로 인해 ‘필연적으로’ 반평화적이거나 관념적이라고 것이고, 다른 하나는 ‘대안적’ 사유로서 평화정치학으로서 여성주의의 가능성이다.

2. 성별화된 역사적 구성물로서 폭력과 평화

국가안보와 국방정책을 다루는 기존의 국제정치학은 소수 엘리트 남성들이 독점해온 분야로서

96) 沒性性(gender 'blind') = 성 '중립적'(gender neutral) = '객관적', '보편적' = 젠더를 고려하지 않은 = 젠더에 대해 무시/무지한...

사적인 것, 감정적인 것, 일상적인 것과 대립하는 의미로서 소위 ‘상급 정치(high politics)’를 다루어왔다. 그동안 이 분야에서 ‘여성의 부재’는 완벽한 듯 보여서 담론의 남성 중심성은 거의 인식되지 못했고, 그 결과 “남성 = 보편적 인간”이라는 전제가 가장 오래 남아있는 분과였다. 이는 주로 근대 체제가 공/사, 국내/국제적 분리와 그 성별화라는 이데올로기를 기반으로 성립되었기 때문인데, 국제정치학에서는 노동 시장이나 시민사회조차 (‘국내적 영역이어서’) 사적(私的) 영역으로 본다. 이러한 분할에서 가정, 여성, 재생산과 관련된 삶은 국내 영역에 할당되고 국내적인 것과 상징적으로 가장 먼 최극단에서 전쟁과 외교를 다루는 ‘국제’라는 가상의 세계가 만들어졌다. 때문에, 기존 정치학에서 젠더에 대한 질문은, 자유주의 이념을 토대로 공적 영역에서의 억압에 대한 개인의 저항으로 이해되거나 가정사와 관련한 사적인 것으로 여겨져서, 국제정치의 분석 초점에서 벗어난 사소한 문제로 간주되어왔다. 사적/공적/국제적이라는 분리 자체가 남성이 자신의 정체성을 질문하지 않도록 하는 구조이기 때문에, 국제정치에서 남성성 생산은 쉽게 은폐되어 왔다.

그간 국제정치학에 대한 여성주의 비판은, 전쟁과 평화가 성별 중립적인 영역이 아니라고 주장하면서 이 분야에 젠더를 분석 범주로 가시화하는데 집중해왔다. 국가안보와 전쟁의 남성성을 분석하는 동시에, 남성의 일로만 간주되었던 국방 분야에 여성 노동을 드러내어, 성별이 전쟁과 안보 이데올로기를 작동시키는 주요한 사회 문화적 구조라는 것을 논증해왔다. 즉, 근대 국민국가 체제에 필연적인 안보 이데올로기의 기원, 구성 과정, 조직 원리는 힘, 자율성, 독립, 용기, 합리성, 권력 극대화, 무력 사용의 효율성에 대한 믿음과 같은 남성적 가치를 기반으로 한 것이며, 이러한 남성다움은 여성다움을 필요로 한다는 것이다. 여성은 문화적 상징, 전시 성폭력 피해자, 군인, 군수 산업 노동자, 군대 주변 성 산업 종사자, 군인과 외교관의 어머니와 아내 등 해당 사회가 허용하는 거의 모든 성별화 된 방식으로 안보 정책에 참여(동원)해왔으며, 전쟁의 피해자이자 생산자이자 소비자였다. 이처럼 여성주의는 가부장제의 역사만큼이나 오랜 세월 동안 보편적인 인간 문제로 간주되었던 전쟁(방어)의 당위성과 불가피성이, 실은 ‘남성 정체성의 정치’의 극대화된 표출이며 성별화 된 문화적 구성물이라는 점을 밝혀왔다.⁹⁷⁾

97) 안보 개념의 확장 혹은 ‘진정한 안보’, ‘인간 안보’와 같은 안보 개념의 재정의는 여성주의 관점과 만나기도 하고, 그렇지 않기도 하다. 군사력 중심의 국가안보 개념을 비판하고 안보 개념을 지구안보(global security), 포괄적 안보(comprehensive security) 등으로 확대시켜야 한다고 주장하는 여성주의자들은 진정한 안보를 위해서는 젠더 구조는 물론, 자본주의, 환경파괴, 인종주의, 자본주의 등이 철폐되어야 한다고 본다. 그러나, 군사(軍事)를 넘어서는 안보 개념 확대는 각기 다른 차원의 정치적 의미가 있다. ‘환경안보’처럼 국민국가의 틀을 넘어서야만 해결이 가능한 경우에는, 개념 확대가 진보적 의미를 갖는다. 하지만, 나는 식량안보, 경제안보, 에너지 안보, 최근에는 에이즈, 성매매, 마약, 저출산, 종교 갈등, 경제 양극화(를 문제화하는 것)도 국가안보 위협으로 보는 것은 문제적이라고 생각한다. 모든 사회문제를 안보화(安保化)하여 “~부터 지킨다”는 것은, 기존 안보 개념의 이론적 체계모니를 강화할 위험이 있고, 인간안보나 지구안보 개념은 그 의미가 너무 확장되어 인권이나 평화 개념과 차이가 없어 개념 자체가 무의미하게 된다(Lipschutz).

젠더 구조의 주된 원리인, 성별 이분법은 주체/타자, 강한/약한, 질서/무정부, 전쟁/평화와 같은 비슷한 언어 유형과 연결되어 작동하는데⁹⁸⁾, 첫 번째 언어인 남성적인 것이 두 번째 언어인 여성적인 것보다 우월하고 특권적이라는 것을 의미한다. 능동성-긍정적인 가치와 남성성의 연결은 이분법 사고에 나타나는 모순을 묶어주는 공통점이자, 남성적 가치로서 전쟁 이데올로기를 작동시키는 체계이다. 물론, 남성이 남성성을 체현하게 되는 과정은 하나의 주어진 공식이 없다. 남성과 남성성의 관계는 자연스러운 연결이 아니라 특정한 시대와 장소에서 남성과 남성이 맺는 관계, 남성과 여성이 맺는 관계에 따라 달라진다. 무엇이 남성적인 것으로 간주되는지, 그래서 남성적인 것이 결과적으로 어떤 성별과 계급에게 권력과 지위를 가져다주는지는, 특정한 시공간에서의 남성성과 여성성에 대한 사회적 평가에 달려있다. 그리고 그러한 남성성과 여성성의 구성은 특정한 물질적 조건과 행위자들이 개입하는 갈등 관계 양상에 따라 달라진다. 이때 젠더는 개인의 정체성, 사회적 정체성, 정치적 정체성의 원동력으로 작동하는데, 여성주의는 젠더가 어떻게 작동하는지를 다루는 동시에, 어떻게 젠더 개념이 보이지 않게 작동하는지를 함께 다루어야 한다. 젠더 이분법에서 여성적인 것은 남성적인 것을 설명, 매개, 돋보이게 하기 위해 존재하는 남성적인 것의 잔여적 범주인데도, 이분법은 “양성평등”이나 “여성안보” 담론처럼 마치 여성적인 것이 남성적인 것과 대립, 대체, 대안 가능한 범주인 것처럼 인식하게 만든다. 즉, 젠더 이분법은 여성(성)을 위한 공간은 없다는 현실, 범주 자체의 남성 중심성을 은폐한다. 여성이 수 천 년 동안 남성이 자신을 본래 크기보다 두 배나 더 커 보이도록 거울로서 봉사해온 타자임에는 분명하지만, 전쟁이나 폭력을 수행하는 데 적합한 일관된 남성성이 있는 것은 아니다. 역사적으로 여성이 전쟁의 행위자 그러나 고발당하지 않은 공범자임에도, 전쟁과 무관하거나 피해자로만 재현되고, 전쟁에 대한 남성들 사이의 이해와 경험이 매우 상이함에도 불구하고 남성들 간의 차이가 가시화되지 않은 것은, 남성성과 여성성이 대립 구도로 인식되기 때문이다.

근대 세계는 국내의 성별, 계급 등의 차이를 둘러싼 갈등과 투쟁을 국민의 범주로 통합, 환원시켜 국가 간 경쟁에 의해 해소하려는 국민국가 간 국제 질서를 의미하며, 군대는 그러한 개별 국가 사이의 경계(警戒)이자 경계(境界)가 된다. 근대 체제에서 ‘정상국가’란, 국가가 주권을 갖고 국민의 생명과 재산을 지키는 군대를 보유한 상태를 의미하며, 이러한 국민국가는 19세기 이후 국제사회의 기본 단위가 되었다. 서구에서 국민국가 성립 시기, 군사화와 민주화는 동의어였다. 봉건적 통치 형태의 폐지, 의회의 탄생, 권력 분립, 선거로 구성되는 정부 등 근

98) 일상의 이분법들... hard/soft, rational/irrational, strong/weak, tough/tender, culture/nature, mind/body, dominant/submissive, science/art, active/passive, inside/outside, competing/caring, objective/subjective, public/private, abstract/concrete, independent/dependent, aggressor/victim, Self/Other, order/anarchy, war/peace, prudence/impulsiveness, mind/body, reason/passion, sense/sensibility, outside/inside, self/other, depth/surface, reality/appearance, mechanism/vitalism, transcendence/immanence, temporality/spatiality, psychology/physiology, form/matter, positive/negative.....

대 민주주의 성취는 19세기에 군 복무가 모든 시민에게 확대되면서 확립된 제도들이다. 남성에게만 한정된 보통 선거권과 국민 개병제는 동시에 태어난 쌍생아였고, 이후 국민국가에서 병역은 성별화된 시민권 개념을 구성하는 핵심적 의제였다. 국민국가 체제에서 남성은 인간을 대표할 뿐 만 아니라, 국민은 곧 성인 남성을 의미하게 되었다. 근대국가는 처음부터 국가를 위해 죽을 의무와 권리가 있는 남성만을 시민으로 간주했으며, 여성이 국가를 위해 죽을 의무는 전장이라는 공적 영역에서가 아니라 사적 영역에서 충족되는 것이기 때문에, 정치이론가들에 의해 주목받지 않아왔다. 국가를 위해 죽는 것은 시민의 충성도를 시험하는 것과 동시에 시민권의 궁극적인 의무가 된다. 시민-전사 모델은 지배적인 남성성 개념을 완전하기 위해 여성성을 평가 절하함으로써 이루어진다.

평가 절하된 여성성은 여성을 보호가 필요한 희생자로 보는 신화와 밀접한 관계가 있다. 즉, 국가는 합법적 폭력을 통해, 그리고 그것을 정의하는 것을 통해서 국민을 보호한다고 주장하지만, 그 힘은 남성에게만 사용이 허락되며 남성은 보호자, 여성은 보호받는 자가 된다. 하지만, 보호자는 위험을 창조해 놓고서 그 위험을 통해 보호자로서 자신의 지위를 스스로 격상시키며, 이것이 국가가 국민에 대해서, 남성 가정이 가족 구성원에 대해 권력을 갖는 방식이다. 이처럼 안보에 대한 군사화 된 관점은 남성적 특성을 중요시 여기며 남성은 안보 제공자라는 역할 때문에 '1등 시민'으로 간주되어왔다. 폭력이 1) 갈등 해결의 효과적인 수단이자 자원으로 인식되고, 2) '외부 위협' 대처, 구성원 통제, 질서 유지 등 사회를 조직하는데 필수적인 것으로 간주되며, 3) 성별, 연령, 계급 등 특정한 집단에게만 폭력 사용의 정당성이 부여되는 사회에서 구성원들은 두 가지 계급으로 나뉘어 지게 된다. '보호자'와 '보호받는 자'가 그것인데, 이 때 보호자는 국가, 가족과 같은 사회단위에서든 연인 사이에서든, '외부의 위협'으로부터 피보호자를 지키기 위해 폭력을 사용할 책임-의무이자 권리-을 갖게 되고, 이러한 과정과 원리는 '지키는 자'가 공동체의 대표성을 획득하는 근거가 된다. 이는 집단의 방어를 책임진 사람과 그렇지 않은 사람 사이에 시민권의 범주와 위계, 한 사회에서 바람직한 인간의 기준(정상성)이 조직되는 주된 방식이다. 왜냐면, 모든 사회구성원이 동등하게 방어자의 자격을 갖게 되는 것도 아니며, 동시에 모든 시민이 방어자의 보호를 받을 수 있는 것도 아니기 때문이다. 거의 모든 사회는 지키는 자로서 적합한 사람과 그렇지 않은 사람, 보호받을 가치가 있는 사람과 그렇지 않은 사람의 범주 설정에 대한 사회 문화적 규범이 존재한다.

하지만, 이러한 규범은 시대와 지역에 따라 그리고 한 사회 내부의 권력 관계의 변동에 따라 그 경계가 고정된 것은 아니다. 예를 들어, 대개 '적', '외부'의 위협이 강조되는 사회일수록, '지키는 자'의 사회적 지위는 높아진다. 징병제 시대의 미국 사회에서 다음과 같은 사람들은 병역의 의무에서 제외되었다. 나이 어린 소년(나중에 보호자가 될), 나이 든 사람(보호자였던

사람), 대통령이나 각료 등 특권층(너무 중요한 사람), 남성 동성애자(경멸 받아 마땅한 사람), 공산주의자(믿을 수 없는 사람)과 여성이다. 여성은 경멸 받는 사람이면서 믿을 수 없는 사람이고 동시에 '소중한' 사람이어서 병역에서 배제된다. 한국사회에서도 군 가산제 논쟁에서처럼, 여성은 '2등 시민'이기 때문에 병역의 의무에서 배제된 것인지, 아니면 '보호받아야 할 소중한 사람'이기 때문에 면제된 것인지 논란이 분분하다. 그러나 배제나 면제나 논란은, 권리와 의무를 반대 개념으로 사고하는 남성 시민의 시각이다. 시민인 남성의 입장에서는 권리와 의무는 대립되지만("여성들이 의무는 다하지 않고 권리만 주장한다"), 시민이 아닌 장애인이나 여성의 입장에서 권리와 의무는 "시민들의 이야기"일 뿐이다. 다시 말해, '지키는 일'이 시민권 획득의 주요 구성인 사회 규범 자체가 문제라는 것이다. 시민권 획득의 기회가 남성에게만 배타적으로 주어진다든 점에서 병역은 남성의 권리이지만 동시에 국가로부터 강제되는 개인이 '선택하지 않은 기회'라는 점에서 피해이기도 하다.

그러나 문제는 남성이 병역의 피해자나 아니냐가 아니라, 이러한 분류 자체가, 법을 만들고 운용하는 남성에 의해 정해진다는 점이다. 현재 한국 사회에서 다음의 항에 해당하는 사람들은 병역이 면제되거나 면제를 신청할 수 있다. 1) 여성, 장애 남성, '혼혈' 남성, 고졸 이하 남성, 고아, 수형자, 트랜스 젠더, 무정자증(無精子症) 남성 등 남성중심 이성애 사회의 '정상적'인 시민의 개념에서 제외된 사람들 2) 스포츠 경기에서 다른 나라와 싸워 크게 승리한 남성처럼 다른 방식으로 '전쟁'에 참가한 남성('태극 전사') 3) 가정 내 긴급한 생계부양자 등 국가의 기본 단위, 유사 단위로 간주되는 가정을 보호할 책임이 있는 남성. 이처럼 남성들은 그들 내부 차이에 의해 다양한 방식으로 병역에 참여하거나 배제되는데 반해, 여성은 하나의 동일한 집단으로 재현되면서 모든 여성은 동일한 이유로 보호자, 방어자로서 적합하지 않다고 간주되기 때문에 피보호자가 된다.

그렇다고 해서 모든 여성이 남성 국가의 보호를 받을 수 있는 자격이 있는 것은 아니다. 보호자는 보호할 가치가 있는 사람과 그렇지 않은 사람을 분류하는 권력을 갖는다. 보호할 만한 가치가 있는 여성과 그렇지 않은 여성은 남성 집단의 이해관계에 따른 성별 규범에 의해 정해지는데, 이는 대개 가족 제도를 매개로 한 섹슈얼리티와 관련이 있다. 아시아의 미군 주둔 지역인 일본의 오키나와, 필리핀의 올롱가포, 한국의 기지촌 등지에서 기지촌 성산업 종사 여성에 대한 미군의 강간과 살해 사건에 대한 국가와 남성 시민사회의 방관과 선택적 개입 역시 국가가 보호하는 자국 여성의 범주를 알려주는 표식이다. 남성 중심 사회에서 페미니스트, 독신 여성, 사별한 여성, 비혼 여성, 레즈비언 등도 '보호받지 못하는데', 이들은 남성의 보호를 거부하거나 개별 남성의 보호 아래 있지 않은 즉, 남성 연대에 매개되지 않는 여성들이기 때문이다.

국민국가는 국가와 국민을 동일한 범주로 묶어냄으로서, 국가안보를 둘러싼 사회구성원들의 이해관계의 차이나 국가안보 이데올로기가 작동하기 위한 국가 내부의 계급 차별과 성별 억압 등 사회적 관계를 질문하지 못하게 한다. 국제정치학이 만들어내는 국제정치 영역성은 젠더가 만들어지는 방식과 유사한 이원적 대립에 근거한다. 전쟁/평화, 국외/국내, 질서/혼란, 현실/이상과 같은 이분법에서 어느 한편은 젠더화 된다. 공사 영역의 분리 이데올로기와 그 성별화의 경우처럼, 국내정치/국제관계 분할 역시 젠더화 된다. 현실주의 국제정치학 이론에서 국내는 주권에 의해 통치되는 질서의 영역으로, 국제영역은 위험하고 불안한 무정부 상태로 상정된다. 안보 이데올로기는 인간 내면의 본질적 속성을 권력에 대한 욕망의 무한성으로 보고, 이에 대한 추구를 전쟁의 원인으로 설명한다. 국가의 욕심과 야망을 통제할 수 있는 세계 정부가 존재하지 않기 때문에, 국가 간의 전쟁은 언제든지 일어날 수 있다는 것이다. 이렇게 위험한 세계에서는 오직 자신의 힘과 능력에 의존해야 하며, 국가가 국제정치의 유일한 행위자이므로 국가의 존망이 개인의 안보의 관건이 된다. 국가의 안위는 현실적 힘, 즉 군사력에 의해 확보되고 지탱된다. 때문에 아무리 안보 개념이 확대되더라도, 군사력은 안보에 가장 중요한 요건이라는 것이다. 이러한 질서/무정부 상태는 젠더화되어 “정글과 같은 자연 상태”의 국제 영역은 여성화된 공간으로 인식되는데, 국제적 공간이 여성적 위험으로 가득 찼다고 전제하는 바로 이 시각이, 여성들이 국제정치에 참여하는 것을 가로막는다. 여성적 위험들은 남성들에 의해 길들여져야 한다는 것이다(국제정치학이 별도의 학문 분과로 제도화된 것은, 여성들이 선거권을 획득함으로써 국내 정치에 진출하게 된 이후다).

그러나 국외는 폭력이 만연한 “만인에 대한 만인의 투쟁”의 공간이고, 국내는 질서와 안정이 있는 곳이라는 국제정치학의 근본 가정은, 여성에게는 해당되지 않는다. 인신매매나 아내폭력에서 보듯이, 여성에게는 국내나 가정이 더 위험한 공간일 수 있다. 대개 여성들은 막상 국가 내부에서 가장 큰 위험과 마주친다. 즉, 국내정치/국제관계가 분할되었다는 이데올로기, 혹은 국가의 경계 자체가 국민국가 내부의 타자인 ‘비국민’에게는 의미 있는 정치적 전선이 아닌 경우가 많다.

3. 실천에 입각한 사유 방식이 행위와 결합할 때 - ‘모성적 사유’

사유란, 실천과 관행(practice)으로부터 발생하며, 그러한 실천에 비추어 검증된다. 실천 안으로 들어간다는 것은, 그 실천을 구성하고 있는 관계들, 연결들을 받아들이는 것이다. 그러므로 모든 사유는 그것의 사회적 기원을 초월하지 않는다. 무관점, 몸의 장소에서 벗어난 진리란 있을 수 없다. 한계와 관점은 언어와 사유에 본질적인 것이지, 결합이 아니다. 여성주의 평화

정치학의 핵심은 생각하는 대로 사는 것이 아니라, 사는 대로 생각하는 방법, 몸의 실천, 육체성 중심의 사유 방식이다.

국가 차원이든 개인 차원이든 보호받는(당하는) 자는, 보호자가 제공하는 ‘안전’을 댓가로 근대적 인격의 특징인 독립, 자유, 자립을 보호자에게 통제당하는 불완전한 존재로 인식되고, 이러한 ‘불완전성’은 종종 여성, 어린이, 장애인으로 은유되어 왔다. 보살핌 윤리를 안보 비판과 평화정치학으로 연결시킨 사라 러딕과 같은 여성주의자들은 군대와 전쟁 제도에 전제된 성별성을 가시화하는 것을 넘어서, 이를 근대적 주체, 사회적 주체 비판으로 확장시켰다. ‘어머니’는 생물학적, 법적인 존재가 아니라 그들이 하는 활동에 의해 정의된다. 그간 모성에 대한 찬양과 비판은 모두 인간은 독립, 분리, 자율적이어야 한다는, 사회로부터 초월적 인간 개념을 전제한다는 것이다.

자유주의 이론가들은 의무를 자유의 열등한, 2차적 용어로 만드는 경향이 있다. 이는 ‘자율성’이 성별화된 의미를 갖기 때문이다. 자유주의 이론에서 ‘개인’의 개념은 남성과 동일어이다. 남성성의 정체성은 타고났고, 자연적으로 자유로운 개인이라는 개념, 그래서 유일한 한계는 스스로에 의해 부과된 것이라는 생각이 남성 정체성의 주된 요소이다. 남성들이 관계성 (connectedness)을 사회성과 세계관의 원리로 인식하기 힘들게 만드는 젠더화 과정이 남성적 자기 보존 이론(masculine self-preserving theory)의 기원이다. 여성주의 정신분석학 설명은, 남성이 된다는 것은 분리에 대한 과장된 강조를 수반한다고 본다. 남성의 정의는, 스스로를 어머니에 대항하는, “어머니 아님”이다. 이 과정에서, 선택하고 그에 따라 행동하는, 대상과 개인적 의지를 분리해내는 행위자 개념은, ‘어머니’를 차이의 대상, 즉, 타자(other)로 만든다. 젠더화된 남성성이 전제하는 자율성은 타자로부터의 분리와 독립이다. 즉, 남성이 비자발적으로 배우는 젠더규칙들이 자발적 동의 모델의 기초일 때, (여성이나 사회적 약자들이 흔히 하는 행위 양식인)비자발적 동의는 모순이거나 ‘덜 발달한’, ‘비참한’ 인간의 모습으로 간주된다. 이러한 인식의 연장선상에서, 국가는 군사적 무기로 뒷받침되, 역사와 타자들로부터 분리되는, 그리고 오직 자발적으로 국제협약과 기구에 참여하는, ‘개인들’이 된다. 국가를 수행적 사회관계가 아니라 (이성애 비장애 남성)개인으로 사고하기 때문에, “자주국방”이라든가 “국가 힘이 있어야”라는 언설이 가능하다. 서구 남성 학자들은 근대국가를 폭력의 독점으로 파악하여 국가 폭력이 국내에서는 감시 질서로 국외에서는 군사력으로 행사되어, 근대 국가 성립은 곧 대외 침략을 수행하는 제국의 탄생이라고 보았다. 그러나 이러한 시각은 군사주의에 기반한 근대국가의 성격에 주목하게 만들긴 했지만, 국가의 안과 밖을 설정하여 식민지 상황을 국외로 한정하는 (서구)남성 시민 중심적 사고이다. 폭력의 독점에 의한 국경의 안과 밖은 지정학적으로 명확하지 않다. 폭력은 안으로도 스며들고 감시는 밖으로도 퍼지기 때문이다. 즉,

감시받는 주체와 폭력을 행사하는 주체는 바로 국가의 안쪽 얼굴과 바깥쪽 얼굴(야누스의 얼굴)은 같은 모습이다. 그러나 감시받는 국내의 주체는 자신이 폭력을 행사하고 또 폭력이 자신을 유린할 가능성이 있다는 사실을 눈치 채지 못하는 경우가 많다. 다시 말해, 국가가 자기 스스로를 지킬 수 있는 힘, 일국의 군대는 언제나 자위(自衛)로 끝나는 것이 아니라 국가 내외부에 대한 폭력과 침략의 가능성을 함의한다. 모든 군대는 자국 내에 대해서도 지역, 계급, 성별 등에 따라 점령의 가능성을 갖는다. 전통적으로 빈발하는 군대에 의한 성폭력과 현재 평택의 대추리가 그러하며, 한국 현대사에서 수많은 민간인 학살 사건과 제주4.3, 광주5.18 같은 ‘내부’ 제노사이드가 이를 예증한다.

여성주의자들은 남성 중심 시각이 여성의 평화주의를 제도로서의 모성에 제한하고, 이에 반발하는 기존의 여성주의가 ‘어머니로서의 여성’을 비판하는 것을, 모두 동일한 패러다임으로 본다. 보살핌 윤리를 약자의 윤리로 보는 것은 생산력, 지배, 속도, 효율성을 최고의 가치로 삼는 남성적 사고방식이다. 이들은 모성을 역할이라기보다는 행위로 개념화하면서, 모성적 관행은 사유를 요구하기 때문에 모성적 사유와 모성애의 관습은 구별된다고 보았다.

이들이 전쟁의 남성성에서 주로 비판한 것은, 서구 철학에서 몸과 이성의 대립, 이성의 우월성과 그 성별화였다. 인간의 의지로 완벽하게 통제되는 몸 개념은 실현될 수 없는 환상이라는 것이다. 모성적 사유는 전쟁과 평화의 성별성에 관한 가부장제의 관습적 사고(남성은 전쟁에 친숙하고 여성은 평화롭다)를 전복시켰다. 보살핌 윤리의 성별화 논쟁의 본질은 여성과 보살핌의 친숙성 여부가 아니라, 보살핌 윤리를 공적인 윤리로 전환시키는 문제이다.

군사주의자는 착취하기 위해 육체의 나약함을 이용하고, 기존의 철학자는 육체의 실재성을 초월하지만, 평화운동가는 육화된 존재에게 위안을 주기 위해 고통을 인지하는 사람이다. 여성주의자들은 전쟁과 고통을 신체성과 섹슈얼리티 문제로 다루면서, 보살피는/출산하는 섹슈얼리티와 살인하는 섹슈얼리티를 모성적 에로스와 군국주의적 에로스로 명명했다. 평화정치학은 육체의 고통과 비참한 죽음을 비신비화, 영웅화하지 않는 것에서 시작하며, 인간이 육체를 환영한다는 것은 몸의 불연속성, 불규칙, 배설, 고통, 쇠약 등, 궁극적으로는 죽음을 수용하는 것이라는 것이다.

요약하면,

여성주의 평화정치학의 문제 제기는, “태초에 말씀이 있었다”에서, “태초에 목소리가 있었다,” “태초에 행위가 있었다”로의 인식의 전환을 촉구한다.

이제까지 근대적 의미의 여성주의는 ‘아버지’(아버지의 법을 따르라)에 저항하는 ‘딸’(난 엄마

처럼 살지 않을 거야)의 목소리였다. 기존의 인간(개인) 개념은 보살핌과 관계성의 윤리를 배제한 '독립적'이고 현실 초월적인(disinterested position) 남성 주체를 상정하며, 기존의 페미니즘은 여성도 남성과 같은 개인의 권리 확보를 주장해왔다. 사라 러딕의 모성적 사유와 평화정치학의 연결은, “관습이 언어를 만든다,” “어머니가 의식하든 안하든 실천(practice)이 (모성적)사유를 가져 온다”에서 출발한다.

한국사회에서 보살핌 윤리는, 보살핌 윤리를 정치학의 원리로 삼는 '보살핌 윤리의 공공화'라기 보다는 '보살핌 윤리의 젠더화'로 이해되었다. 여성주의자들에게도 보살핌 윤리는 '공적인 것'의 패러다임 변화의 자원이라기보다는, 기존 성별 분업의 옹호로 이해되어 온 경향이 매우 강하다. 그러나 '다른 목소리'의 특징은 성별에 의해서가 아니라 목소리가 드러내는 주제(theme)에 의해 결정된다. 보살핌 윤리와 여성의 특징을 연결시키는 것은 절대적인 것이 아니며, 단지 여성의 목소리를 통해서 그것의 발달을 이야기한 것이다. 모성은 역할이라기보다는 행위이다. 그러므로 남성도 어머니가 될 수 있다. 그동안 모성에 대한 논쟁은 모성애에 대한 가부장 세력의 찬양과 여성주의의 반대만 있을 뿐, 모성적 사유에 대해서는 주목하지 않았다. 결국 모성을 거부하거나 모성을 최소화하는 여성이 추구하는 것은, 근대적 개인주의가 추구하는 남성적 개인(individuals)일 가능성이 높다.

모성적 사유는 어머니와 여성의 이분법을 해체한다. 현재 한국사회의 여성평화운동은 크게 두 가지 시각으로 나눌 수 있다. 하나는 군사 대립 체제라는 한반도 상황의 특수성을 강조하면서 한국의 여성 평화 운동은 통일 운동의 맥락에서 이루어져야 한다는 것이고, 두 번째는 여성주의 평화운동은 남성 평화운동의 성 차별성을 비판하고 일상적 차원에서 가부장제 문화를 비판해야 한다는 것이다. 전자가 '민족주의' 운동에 여성의 참여를 중요시한다면, 후자는 서구 급진주의 페미니즘의 시각과 맥락을 같이 한다. 전자가 남성의 시각에서 '어머니로서 여성'을 강조하는데 반해, 후자의 여성평화운동은 어머니로서 평화가 아니라 '여성으로서의 평화'라고 본다. 두 입장 모두 모성적 사고를 평화운동의 원리로 삼지 않는다. 대립, 분리, 개체, 객관성, 독립성을 기초로 한 공적 세계의 윤리를 재구성하지 않은 상황에서, 일상과 정치가 계속 분리될 수밖에 없다. 보살핌 윤리가 학습되고, 획득되는, 발전시켜야 할 (후천적인) 공적인 영역의 정치적 가치라는 인식 없이는, 대안적 평화운동을 모색하기 어렵다.

젠더가 고려되지 않은 평화주의는 다음과 같은 모습을 띠기 쉽다. 폭력(전쟁)과 평화의 이분화와 이러한 이분화의 성별화는 성별 정치학과 평화를 모두 탈정치화, 사소화시킨다. 젠더를 고려하지 않은 평화 개념은 불안정할 뿐 만 아니라 실제 평화를 가장한 폭력이 되기 쉽다. 거의 모든 폭력의 주체는 남성이며, 가부장제의 본질이 바로 폭력이다. 지배와 피지배, 사회적 권력

관계는 젠더화되어, 폭력 피해자는 여성 젠더를 가지게 된다. 여성의 시각에서 폭력을 사유하면, 기존의 폭력에 대한 논쟁 구도(피지배자의 정당한 폭력은 가능한가?와 같은) 자체가 붕괴되며, 훨씬 더 '넓은', 다른 지평에서 폭력을 사유하게 된다.

종교근본주의의 폭력적 구조

이찬수(서울대 통일평화연구원)

1. 근본주의의 맥락

1) 근대주의

사상사적으로 ‘근대주의’(modernism)란 18세기 이후 계몽주의적 가치를 중시하며 일어난 일종의 의식화운동이라고 할 수 있다.⁹⁹⁾ 이 가운데 ‘근대’(modern)라는 말의 역사는 오래되었고, 그 쓰임새도 시대에 따라 바뀌어 왔다. 특히 ‘근대’에 관한 논쟁은 주로 신학적 차원에서 제기되어왔다. 가령 ‘근대’는 본래 고대 로마에서 새로운 기독교적 시대를 나타내기 위해 사용된 긍정적인 용어였지만, 중세 전성기(11-12세기)에는 잊혀져가는 전통을 그리워하며 부정적인 의미로 주로 사용되었다. 근대적인 것은 기독교의 전통적 양식을 위협하는 ‘이단’을 의미하기도 했다.¹⁰⁰⁾

그 뒤 고대보다는 당대를 더 존중하는 경향 내지는 방향성을 뜻하는 용어로 쓰임새가 다시 바뀌었다. 낭만주의적, 진화론적 세계관을 따르는 슐라이에르마허, 헤겔 등의 영향력 하에서 당대를 중시하는 흐름이 커졌고, 이들은 불변적인 고정된 개념들을 거부하면서, 지속적 해석을 통해 씩 없는 흐름과 접촉해야 한다고 보았다. 일부 신학자들은 당연해져가고 있는 당대의 사상과 관습을 수용하기 시작했고, 독일에서는 불변의 진리처럼 여겨지던 성서도 당시 지적인 흐름을 따라 역사비평적인 시각에서 다루었다.¹⁰¹⁾ 진리를 초자연에서 찾지 않고, 교회의 dogma들도 분석과 비평의 대상이 되어갔다. 이것은 종교적 진리를 변화하는 현실 안에 살아가게 하기 위한 해석학적 시도들이었다. 이런 것들이 근대주의의 기초를 이루었다.

사회적 차원에서 근대는 산업혁명기를 전후하여 수직적 신분사회에 기반한 봉건주의가 타파되고 개인주의에 입각한 세속화 현상과 함께 시작되었다. 점차 초월에 대한 관심이 약화되거나 삭제되어갔고, 진리를 인간 ‘밖’이 아닌 ‘안’에서 찾으며 개인 안에 내면화되었고, 그만큼 상대화되었다. 개인의 존엄성이 긍정되고, 사물의 사적 소유권 등 개인적 권리가 정당화되었다. 종

99) 배국원, 『현대종교철학의 이해』(동연, 2000), 277쪽.

100) 한정선 엮음, 『현대와 후기 현대의 철학적 논쟁』(서광사, 1991), 17-19쪽 참조.

101) Roger Aubert, “Modernism”, *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, vol. ed. by Karl Rahner et al.(London: Burns and Oates, 1968-1970) 참조.

교의 중심축도 공적이고 위계적인 제도로부터 사적이고 개인적인 선택의 영역으로 옮겨갔고, 개인의 욕망도 외부에서 간섭할 수 없는 내밀한 영역으로 자리잡아갔다. 이러한 경향성을 넓은 의미에서 ‘근대주의’라고 할 수 있다.

2) 사회 분화와 지구화

근대주의가 개인의 판단, 자유로운 선택을 긍정한다고 해서 이전의 수직적이고 통일적인 사회 체계 자체가 사라지는 것은 아니다. 전체주의적이었던 사회 체계가 여러 기능을 하는 하위 체계들로 분화되면서, 하위 체계들의 상호 작용이 전체 사회를 구성하는 방식으로 바뀌어갔다. 루만(Niklas Luhmann)에 의하면, 수직적이고 통일적인 사회로부터 경제, 정치, 법, 학문, 대중매체, 예술, 종교 등 다양한 영역들이 기능적으로 분화되었고, 이런 하위 체계들은 서로가 서로에게 일종의 환경으로 작용하며 자신의 정체성을 유지하고 확장시켜가는 성향을 보여 왔다.

이 기능적 체계들은 한편에서는 독립적인 기능들을 하지만, 그렇다고 해서 완전히 수평적이거나 평등한 관계에 있지는 않다. 기능적으로는 구분되면서도 이전의 통합적 사회의 연장선 속에서 불평등한 관계 속에 놓인다. 그러한 불평등성을 극복하는 과정에 하위 체계들은 나름대로의 프로그램들을 만들어 스스로의 기능을 지속적으로 확장하고자 한다.¹⁰²⁾

루만의 언어로 해석하면, 오늘날의 ‘지구화’ 현상도, 이런 식으로 기능적으로 분화된 사회 체계들이 지역적으로 한정되지 않고 ‘구조적 연계’(structural coupling)를 통해 가능한 영역과 관계 맺고 확대되는 과정의 산물이다. 매스 미디어가 급속도로 발전하면서 서구식 자본주의 체제를 중심으로 긴밀히 재편되되, 무엇보다 학문, 종교, 예술 등은 물론 특히 경제가 기존 국가라는 형식의 장벽과 경계를 넘어 세계적 보편성, 즉 지구성을 획득해가고 있는 세계적 현상을 ‘지구화’라 할 수 있다.¹⁰³⁾

102) 루만에 의하면, 가령 ‘법’은 합법/불법의 이원적 코드(binary code)에 근거해 작동하면서, 헌법, 실정법, 규칙 등 다양한 프로그램들을 만들고, 스스로 지구적 보편성을 획득하려고 한다. ‘학문’은 진리/허위의 코드에 기초해 이론, 방법론, 실험 등의 프로그램을 통해 지구적 보편성을 확보하려고 한다. 이들 체계들의 ‘자기 생산적’ 혹은 ‘자기 확대적’ 상호 작용은 더 큰 범주의 ‘소통’(communication)을 통해 상위적 질서를 생산해내는데, 그것이 ‘사회’라는 것이 루만의 입장이다. 그에 의하면, 사회는 소통을 통해 구성되며, 인간은 소통의 환경을 구성한다. 인간의 소통의 내적 요소라기보다는 외적 환경을 구성한다. 소통의 주체가 아니라는 말이다. 소통이 스스로의 원리에 따라 하나의 체계를 이루어 가는 것이다. 사회학자로서의 면모가 물씬 풍기는 분석이다. 사회가 관찰의 대상이 되는 것을 넘어 사실상 관찰의 주체로서의 기능을 하고 있는 셈이다.

103) 워터스(Malcolm Waters)에 의하면, globalization은 1970년대 월러스틴(I.Wallerstein)이 세계 체계론(world system theory)을 다루면서 경제적 측면을 globalization을 가능하게 해주는 추동력의 근간으로 설명한 데 기원이 있으며, globalization이 사회, 문화적 측면으로까지 본격 확장된 것은 로버트슨(Roland Robertson)이 *Globalization: Social Theory and Global Culture*(London: SAGE

물론 지구가 단일화 혹은 획일화해 간다는 뜻은 아니다. 여러 사회체계들이 자기 생산을 지속 및 확대하되, '구조적 연계'를 통해 그렇게 하는 까닭에, 도리어 지구는 구조적 복합성을 증진시키는 과정에 있다. 여러 체계들이 상호 중첩적으로 자기를 확대해가고 있는 것이다.

이처럼 근대 이후 지구화 과정 속에서 다른 체계들과의 소통과 상호 수용은 필연적이다. 의식적이든 무의식적이든 상대를 자신 안에서 경험하며 살 수 밖에 없는 시스템 속에 있기 때문이다. 설령 의식적으로는 상대를 거절한다 해도, 결과적으로는 상대에 의존하며 살아갈 수밖에 없도록 세계는 얽혀있다. 이 점에서 지구화는 어느 정도 탈근대적 현상이다. 근대주의가 개인적 판단에 따르면서도 과학적 합리성 중심의 위계적 일원주의를 견지하는 데 비해 지구화는 다양한 체계들이 상호 중첩적으로 확장해가는 현상이라는 점에서 그렇다.

그럼에도 불구하고 의식적으로 상대를 수용하지 않은 채 상대에 대한 자신의 영향력을 확대시키려는 시도도 있는데, 이른바 근본주의(fundamentalism)가 전형적인 사례이다. 근본주의는 근대주의에 뿌리를 두고 근대주의의 영향을 받으면서도 의식적으로 근대주의를 거부하며 스스로 자기 팽창의 길을 가려고 한다. 사회는 지구화 과정 속에서 다양한 영역들을 경험하도록 복잡하게 프로그래밍 되어가고 있지만, 근본주의자는 타자로부터의 영향력을 가능한 한 외면한 채, 사적이고 제한적인 영역을 공적이고 보편적인 영역으로 확장시키려 시도한다. 그 과정에 지구화 현상을 촉진시키는 기제로 작용하기도 한다. 근본주의의 성격과 자기 확대 과정에 담긴 폭력성에 대한 탐구가 이 글의 본론이다.¹⁰⁴⁾

Publications, 1992)를 내면서부터이다(워터스, 이기철 옮김, 『세계화란 무엇인가』(현대미학사, 1998). 한국에서는 김영삼 정부 시절 globalization에 해당하는 우리말로 '세계화'를 주로 사용했다. 그 때 한국에서 사용되던 '세계화'란 자본주의 체제에 따르는 세계가 하나의 경제적 블록화를 형성해가면서 유기적으로 연결되고 있는 정치, 경제적 환경을 주로 반영하는 용어였다. 이에 비해 '지구화'는 정치, 경제적 영역은 물론 종교, 문화, 환경, 그리고 과학기술 분야까지 포괄하는 담론의 형태로 더 넓은 범위에서 사용되는 용어라는 점에서 구분된다.

104) 한국에서는 아직 근본주의만을 다룬 단행본이 출판되어 있지 않지만, 영미권에서는 근본주의에 대한 본격적인 연구서들이 상당히 축적되어 왔다. 다음과 같은 책들이 대표적으로 알려져 있다. Martin Riesebrodt, *Pious Passions: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*(Berkeley: University of California Press, 1993); Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*(Columbia: University of South Carolina Press, 1995); Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*(Princeton: Princeton University Press, 1999).

2. 근본주의의 출현

1) 변화 속에서 불변을 찾다

근본주의는 서구에서 근대주의가 견고해지던 20세기 초반 미국 기독교계에서 ‘근본원리들’(The Fundamentals)이라는 책자가 만들어지면서 모습을 드러내기 시작했다.¹⁰⁵⁾ 당시 미국 개신교계에서는 유럽의 근대주의적 흐름과 유대교인과 가톨릭 신자들의 유입에 위기감을 느끼면서, 반근대주의적 자세를 취했다. 과거 신(神)이 차지하고 있던 공간이 인간의 이성으로 인한 과학적 탐구의 영역이 되고, 과거의 종교적 관성과 근대의 이성적 경험 사이의 괴리를 경험하면서, 적극적으로 이전의 종교적 관성을 회복하려 시도했다.¹⁰⁶⁾ 진화론을 위시한 과학주의에 반대하고, 과학적 이성에 힘입은 유럽식 자유주의 신학을 거부했다. 새로운 여성해방 운동에 대해 기존 남성문화 중심적 사고방식을 고수하고자 했다. 이들에게 과학적 이성은 신에 대한 도전이고, 자유주의 신학은 세속적 시류에 물든 신학이며, 여성주의 역시 전통 문화에 대한 도전이었다. 자연스럽게 그 이전적 질서에서 근대를 극복할 판단의 기준을 찾으며, 근대적 흐름에 저항했다.

이런 자세를 견지했던 이들이 종교인(미국 개신교)들이기도 하거니와, 종교를 그 자체의 초월성과 권위를 구축하는 담론 체계로 보는 링컨(Bruce Lincoln)의 정의에서 알 수 있듯이,¹⁰⁷⁾ 이러한 근본주의적 흐름은 ‘종교적’이다. 굳이 ‘종교근본주의’라 명명하지 않더라도, 근본주의는 한편에서는 종교를 개인 안에 내면화시키는 근대주의적 틀을 유지하면서도, 다른 한편에서는 종교를 상대적인 것으로 몰아가는 근대주의에 반발하며 나름의 절대적 영역을 보편화시키려는 일단의 종교적 흐름이라고 할 수 있다.

이러한 종교근본주의는 절대성을 확보하기 위해 변화를 타락으로 간주하고 불변하는 것을 찾으려 한다. 불변하는 것이 세상의 기원에까지 소급되는 가장 근본적인 것이라는 입장을 견지

105) 1910~1915년 미국 프린스턴대학에서 발행한 12권짜리 팜플렛 형태의 책 “근본원리들: 진리를 향한 증언”(The Fundamentals: A Testimony to the Truth)이 근본주의에 대한 최초의 문헌으로 간주된다. 다양한 교파의 신학자들로 구성된 이 책자의 필자들은 진화론과 자유주의적 성서비평에 대항하는 글들을 집필했는데, 그 가운데 침례교 목사인 커티스 러스(Curtis Lee Laws)가 ‘근본주의’(fundamentalism)라는 용어를 제일 먼저 쓴 것으로 알려지고 있다.

106) 최대광, “기독교 근본주의를 넘어서 : 미국과 한국의 기독교 근본주의에 대한 비판적 성찰과 교육적 대안”, 『종교교육학연구』제29권(2009년), 62-64쪽. Niels C. Nielsen Jr., 한귀란 옮김, 『종교근본주의, 무엇이 문제인가』(글로벌콘텐츠, 2012), 18-25쪽 참조.

107) 사회 문제를 학문화하는 실천적 종교학자 부르스 링컨은 종교를 네 가지 요소를 중심으로 정의한다. 네 가지란 그 자체의 초월성과 권위를 구축하는 담론, 그 담론에 근거하여 세계를 형성해가는 실천, 이 담론과 실천을 통해 개인과 집단의 정체성을 구성하는 공동체, 그리고 이런 담론실천공동체가 만들어낸 전통을 감독하고 규제하며 지켜가는 제도 등이다. 이상은 부르스 링컨, 김윤성 옮김, 『거룩한 테러』(돌베개, 2005), 30-33쪽의 내용에 대한 역자의 요약(284쪽)을 전재한 것이다.

한다. 근대주의자들이 세상의 변화에 휘둘러 잃어버렸거나 놓치고 있는 기원적인 것을 중시하면서, 그것이 세상의 종말까지 관통할 불변의 진리라고 믿는다.

문제는 근본주의자들이 그 근본적인 것을 초자연적인 어떤 것과 쉽사리 동일시한다는 데 있다. 변화하는 세상 속에 개입한 신적 진리는 대단히 초자연적이며, 따라서 그 진리가 인간에게 전달되는 방식도 초자연적이라고 믿는다. 자연적 변화의 이치를 넘어서 세상을 관통하는 불변적, 그런 의미의 기적적 방식이 변화하는 세상에 적용되고 있다는 것이다. 이러한 전제를 보증하는 또다른 전제가 ‘하늘’의 계시를 담은 영구불변의 기준, 즉 ‘개논’(canon)이다. 종교 근본주의자는 개논을 진리의 완벽한 근거이자 잣대로 믿는다. 이 개논 자체가 역사를 초월하며, 그 안에 초역사적 사건 내지 실재가 고스란히 담겨있다고 믿는다. 그 전제만큼은 세상의 근본이며, 또 근본이어야 한다고 확신한다. 이 근본만 붙들면 변화하는 세상에서 흔들리지 않는 최고의 무기를 얻은 셈이나 다름없기 때문이다.

가령 기독교 근본주의자들이 믿는 역사 이전의 핵심 진리에는 문자주의적 성서무오설(Biblical Inerrancy)이 있다. 성서의 모든 문자는 한 치의 오류도 없이 그 자체로 완벽한 진리이며, 세상만사를 판단하는 진리의 기준(canon)이자 정전(正典)이라는 것이다.¹⁰⁸⁾ 하늘로부터 계시된 불변의 진리에 복종해야 한다는 경전주의(Scripturalism)의 일환인 것이다. 이른바 이슬람 근본주의자들에게는 쿠란이나 샤리아도 마찬가지로 기능을 한다.

2) 분리시키며 확장한다

종교근본주의자는 세상으로부터의 일정한 ‘분리’를 통해 자신의 정당성을 확보하려 한다. 변하는 세계로부터 거리를 두고 일정 부분 분리하는 삶이 ‘근본’을 지키는 길이자, 종교적 ‘거룩’을 구현하는 길이라 믿기 때문이다.¹⁰⁹⁾ 세상에서의 ‘분리’를 추구하다 보니, 공적 영역에 대해서는 비교적 무관심해진다. 자기 행동의 정당성도 비사회적 혹은 초자연적인 데서 찾으려 한

108) 기독교 근본주의자에게는 성서의 권위가 제일 중요하며, 성서의 내용에 문자적으로 복종하고자 한다. 미국의 근본주의 신학자 데이빗 비일(David O. Beale)은 근본주의를 이렇게 규정한다: “기독교 근본주의자란 사랑과 연민을 가지고 사람들을 접하기를 갈망하며, 성경 전체를 절대적이고 무오하고 권위있는 하나님 말씀으로 믿고 옹호하며, 거룩의 교리와 실천에 확고히 선 사람이다 근본주의는 기독교의 어떤 철학도 아니고 본질적으로 성경의 어떤 해석도 아니다. 그것은 심지어 성경의 단순한 문자적 해석도 아니다. 근본주의의 본질은 그보다 훨씬 더 깊이 나아가는 것, 즉 무조건적으로 성경을 수용하고 성경에 복종하는 것이다.” 이러한 규정의 전제는 성서무오설 내지 성서문자주의이다. David O. Beale, *In Pursuit of Purity : American Fundamentalism Since 1850*, 김효성 옮김, 『근본주의의 역사』(기독교문서선교회, 1994), 19쪽.

109) 가령 데이빗 비일은 이렇게 말한다: “근본주의자들은 성경적인 교제의 교리를, 하나님의 절대 거룩의 교리, 즉 세상으로부터, 거짓 종교로부터 그리고 성경에 대한 모든 불순종의 행실로부터 ‘분리함’을 의미하는 거룩의 교리의 근본적이고 본래적인 부분으로 간주한다.” 데이빗 비일, 위의 책, 23쪽. ‘분리’를 통한 ‘거룩’의 구현에 관한 성서적 해설에 대해서는 이찬수, 『유일신론의 종말, 이제는 범재신론이다』(동연, 2014), 159-163쪽 및 195-199쪽 참조.

다. 종교근본주의자들이 ‘자연’과 분리되는, 즉 ‘초자연적’ 기적과 같은 것을 핵심 교리로 삼는 경향이 이것을 반영해준다. 가령 기독교 근본주의자는 “성경의 무오성, 그리스도의 동정녀 탄생과 신성과 대리 속죄, 성경적 기적들”을 “신성하고 불가침적인 것으로 신봉한다.”¹¹⁰⁾ 애당초 자연 원리 안에서는 확인하기 힘든 것이라는 전제를 지니기에, 그곳에 대한 해석도 어느 정도 자의적이며, 성서에 나오는 기적적인 이야기들을 역사적이고 과학적 사실로 당연시한다.

이것은 근본주의가 역사주의나 과학주의와 같은 근대주의적 경향에 반발하고 애당초 검증 불가능한 영역으로 돌아가려 하는 데서 비롯된 일이다. 역사와 변화에 휩쓸리지 않으려는 근본주의자들에게 “역사의 방향은 정해져 있고, (근본에의 추구가) 우리에게 남겨진 유일한 노선이라고 믿는다. 자신이 누리는 자유와 권리는 본래부터 영구불변하고 고정된 것이며, 지금 결핍된 것은 자신의 책임 아래 스스로 획득해야 하는 것임을 내면화”¹¹¹⁾해나간다. 내면화해나갈 뿐만 아니라 지속적 확장을 시도한다. ‘분리’한다는 것도 개인 안에 내면화된 원리에 집중하고, 타자를 자신의 기준에 맞추면서 지속적 자기 확대를 도모하는 것이다. 분리주의적 삶을 시도한다는 점에서 종교근본주의자는 일종의 분파주의자이지만, 자기 입장을 확대시키려 시도한다는 점에서는 전체주의자이기도 하다.¹¹²⁾ 기존의 경계를 타파하면서도 또 다른 경계를 세우며 자기만의 영역을 확대시킨다.

이러한 자기 확대 과정은 단순하거나 일면적으로 이루어지지 않는다. 그것은 여러 층위로 이루어진다. 가령 네그리와 하트가 ‘제국’(Empire)의 개념을 제시하며, 오늘날은 세 가지 고전적인 통치, 즉 군주제, 귀족제, 민주제를 포괄하는 새롭고 통일적인 주권적 형태가 지구적 질서의 기초를 이루고 있다고 보았는데,¹¹³⁾ 종교근본주의도 비의도적으로 이 세 가지 통치 형태를 차용하면서 자신의 입장을 지구화하려 한다. 즉, 근본주의는 개인의 자유로운 종교 행위에 기 반한다는 점에서 민주제적이지만, 이른바 성직자를 신에게 가까운 권위자로 더 인정한다는 점에서 군주제적이고, 근본주의 원리를 해석하고 유통시키는 소수 엘리트에 의해 큰 영향을 받

110) 데이빗 비일, 위의 책, 같은 쪽.

111) 장석만, “신자유주의와 종교의 위치”, 한국종교문화연구소, 『신자유주의 사회의 종교를 묻는다』(청년사, 2011), 32쪽.

112) T.N.Madan, “Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition”, *Funda Observed*, ed. Martin Marty and R.Scott Appleby(Chicago: University of Chicago Press, 1991), p.619.

113) 네그리와 하트는 지구 사회가 근대의 제국주의와는 다른 의미의 ‘제국’으로 이행하고 있다고 말한다. ‘제국’은 탈중심적이고 탈영토적이면서도 지구 전체를 통합해가는 지배 장치이다. 사실상은 기존 국민국가의 형식을 유지하면서도 외형적으로는 단일한 지배 논리에 따르는 초국적 기관들로 구성된 새로운 양상의 지구적 주권형태이다. 군주제, 귀족제, 민주제의 세 가지 고전적 통치 형태 혹은 수준을 포괄하는 통일적인 주권적 주체라고 규정하기도 한다. 제국은 WTO, IBRD, IMF와 같은 초국적 경제기구가 전 지구적 업무의 군주제적 통치를 실행하고, 국민국가 권력에 기초한 제한적 엘리트 그룹(가령 G8의 통치자나 초국적 기업들)이 일종의 귀족제적으로 지구의 경제적이고 문화적인 흐름을 관리하면서도, 개별 국민국가나 UN 총회 혹은 각종 NGO들처럼 지구의 민중을 대변한다고 주장하는 민주제적 흐름을 포괄한다. ‘제국’은 오늘날의 지구화 상황을 잘 나타내준다. 안토니오 네그리, 정남영·박서현 옮김, 『다중과 제국』(갈무리, 2011), 120-123쪽 참조.

는다는 점에서 귀족제적이다. 종교근본주의는 이런 식으로 ‘제국’의 형성 원리와 과히 다르지 않은 구조를 유지한다. 자본을 목표이자 기초로 하는 ‘제국’적 질서의 자리에 신 혹은 초자연적 불변의 교리를 둔다는 차이가 있을 뿐이라 해도 과언이 아니다.

여기에다가 탈성화하고 세속화해가는 사회를 경계하면서 금주나 금연 같은, 어느 정도 금욕적이고 세상 분리적인 실천을 통해 무언가 분명하고 강력하고 일관된 어떤 자세를 견지하고자 한다. 그런 식으로 세속적 일상과 분리되는 윤리를 확보함으로써 종교성을 보전하고, 그러는 가운데 근대주의자들이 잃어버린 일상과 자연 너머의 세계, 거룩과 초월의 세계를 복구하려 시도한다.

3. 근본주의와 폭력

1) 폭력으로 둔갑하다

근본주의적 종교는 근대 이전적인 것으로 근대를 극복하려 시도한다는 점에서 반근대주의적이지만, 그렇다고 해서 근대 이전적인 것, 즉 근본주의자들이 ‘전통’이라고 생각하는 것이 그대로 복원되는 것은 아니다. 전통은 그 자체로 존재하지 않고, 크든 작든 당대적 지평에서 새롭게 해석되며 전승되는 것이기 때문이다. 전통 역시 현재적 지평에서 전통으로 수용될 때에만 성립 가능한 해석적인 것이다. 근본주의자들의 반근대주의가 사실상 근대의 연장선인 이유도 이런 논리에 따른다.

그럼에도 불구하고 세속적 해석의 대상을 초월하는 ‘근본’을 고집하면서 근본주의자는 자신도 모르는 사이에 배타적 혹은 폭력적 자세를 체화시켜 나간다. 사랑이라는 말도 자기중심화 하고, 심지어 폭력으로 이어가기도 한다. 가령 “기독교 근본주의자는 사랑과 연민을 가지고 사람들을 접하기를 갈망한다”는 근본주의 신학자 비일의 말 속에 담긴 사랑은 ‘근본’을 소유하지 못한 이들에 대한 자기 우월적 태도이다. 폭력이 가해자가 아니라 피해자의 판단에 따라 규정되는 부당한 힘이라면,¹¹⁴⁾ 종종 근본주의자들의 사랑은 지나치게 일방적이어서 근대주의자들에게 저항감을 불러일으킨다. 종교근본주의자에게 사랑은 마치 성폭력처럼 일방적 행위일 때가 많다. 이런 모습은 종교근본주의자들이 정의를 구현한다며 정치적 혹은 경제적 권력을 수단화하는 데서도 잘 드러난다.

가령 미국의 기독교 근본주의자들은 레이건 행정부와 조지 부시(아버지와 아들 포함) 정권을

114) 공진성, 『폭력』(책세상, 2009), 21쪽.

탄생시키고 유지하는 데 영향력이 적지 않았다. 자신들의 종교적 신념과 같이 할 만한 상하원의원과 법관의 선출에도 영향을 미쳤다. 미국의 전형적인 근본주의 목사들인 팻 로버트슨(Pat Robertson), 제리 폴웰(Jerry Falwell) 같은 이들은 미국을 기독교국가로 만들어야 한다는 주장을 공공연하게 하면서, '9.11 사건' 직후에는 테러리스트들을 주님의 이름으로 사살해야 한다고 폭력적 언행마저 당연시했다.¹¹⁵⁾ 이렇게 근본주의는 정의의 이름으로 전쟁과 자연스러운 동맹을 하곤 한다. 이러한 입장은 근본주의 전문가인 프라이켄버그(Robert Frykenberg)의 연구에서도 확인된다. 그에 의하면 근본주의 운동은 네 가지 특징을 보여준다.

첫째, 하늘의 지혜를 추구하며 열광주의, 경악, 경외, 존경, 복종의 혼합물을 생성해낸다. 둘째, 외부인들은 이교도이고 우상숭배자이며 미신신봉자라고 생각한다. 셋째, 가까운 장래에 임할 새 하늘과 새 땅, 즉 천년왕국과 유토피아를 소망한다. 넷째, 불신자, 이교도, 사악한 원수에 대적이다.¹¹⁶⁾

이런 자세가 '과격화 대화', '과격화 재개종'과 '부흥주의', '군사적 분리주의'의 형태로 이어지는 것은 오히려 자연스럽다.¹¹⁷⁾ 이런 입장에 동의하며 뢰어(Davidson Loehr)는 종교근본주의가 일종의 파시즘과 다르지 않으며, 파시즘은 정치적 근본주의라고 규정한다. 그리고 미국을 파시즘으로 몰아가려는 세력 중의 하나로 기독교 근본주의를 지목하기도 한다.¹¹⁸⁾

물론 이것은 미국 기독교 근본주의자들만의 문제는 아니다. 가령 9.11 사건의 배후에는 근본주의 기독교의 후원을 받은 미국이 이스라엘을 지원하고 이라크를 제재하는 데 대한 이슬람 근본주의자들이 저항이 있기도 하다. 하지만 '이슬람 근본주의'라는 것이 미국의 일방주의에 저항하며 형성된 대항적 차원의 근본주의라는 점에서,¹¹⁹⁾ 미국 기독교 근본주의가 이슬람 근본주의를 형성시켜온 측면이 더 크다. 미국 기독교 근본주의자들은 자신들에 의해 형성된 이

115) 부르스 링컨, 앞의 책, 81-115쪽. Young-suck Moon, "Human Security and Religion: Fundamentalism and Sanctified Violence", *UGHTOPIA: The Journal of Social Paradigm Studies*, 25권 2호(2010), pp.19-26.

116) Niels C. Nielsen Jr., 앞의 책, 33-35쪽의 요약이다.

117) Niels C. Nielsen Jr., 앞의 책, 35쪽 참조.

118) 데이비슨 뢰어, 정연복 옮김, 『아메리카, 파시즘 그리고 하나님』(산티, 2007).

119) '이슬람 근본주의' 혹은 '원리주의'라는 말은 서구인들이 붙여놓은 이슬람 담론의 일환일 뿐, 이슬람에는 서구식 근본주의는 없다는 것이 이슬람권 학자들의 공통된 주장이다. 정치와 종교가 분리된 세속사회를 배경으로 등장한 미국식 근본주의와는 달리, 이슬람은 애당초 정치와 종교를 분리시키지 않은, 통합적 순수성을 추구한다. '근본' 혹은 '뿌리'에 해당하는 아랍어는 '우쭈리야'로서, 이슬람은 본래 근본주의적이며, 거기에 부정적인 뉘앙스는 전혀 없다. 이슬람 사상가들에 의하면, 오늘날 부정적인 뉘앙스로 사용되는 '이슬람 근본주의' 혹은 '원리주의'라는 말은, 1798년 나폴레옹의 알렉산드리아 점령 이후 서구의 침탈을 지속적으로 받아온 이슬람권의 심정적 반서구담론을 이용해 20세기 서구에서 붙여놓은 이름일 뿐이다. 박현도, "이슬람 근본주의와 한국 이슬람", 이찬수 외, 『종교근본주의: 비판과 대안』(모시는사람들, 2011), 176-182쪽 참조.

슬람 근본주의자들에 대한 공격을 신학적으로 정당화하는 논리를 제공하기도 하고, 이슬람의 위협을 과장하면서 기독교적 미국과 이슬람적 근본주의를 선악의 이분법으로 여기도록 추동하기도 했다. 이에 대해 이슬람 근본주의도 동일한 선악의 이분법으로 미국에 대응하면서,¹²⁰⁾ 근본주의적 성향을 강화시켜 나갔다. 그 결과 크고 작은 테러로 이어졌고, 미국으로 하여금 더 미국주의적인(애국주의적인) 법안을 강화시키도록 자극하는 악순환이 지속되기도 했다. 그 과정에 근본주의 기독교 내지는 이슬람 근본주의가 있는 것이다.

일찍이 벤야민(Walter Benjamin)이 종교가 사회적 법을 정립시키고 보존시키면서 그로 인해 폭력을 정당화시키는 역할을 한다고 비판한 적이 있는데, 20세기 이후에는 근본주의적 종교가 그런 경향을 띤다고 할 수 있다. 근본주의적 종교는 벤야민이 ‘신화적 폭력’으로 명명했던 역할,¹²¹⁾ 즉 정립된 법의 배후에 어떤 권위가 부여되어 있는 듯 신비적 기초를 제공하면서 사실상 폭력적 구조를 정당화시키는 역할을 수행한다.

이러한 폭력의 구조는 지라르(René Girard)가 종교의 ‘희생제의’를 사실상의 폭력적 행위로 분석한 것과도 비슷하다. 지라르에 의하면, 종교적 희생제의는 외형상 ‘성스러운’ 행위로 포장되어 있지만, 실상은 한 사회에서 벌어진 원초적 폭력을 적절한 개인이나 집단으로 돌려 사회적 질서를 유지하려는 사실상의 폭력적 행위이다. 원초적 폭력을 모방하며 재현하는 가운데 그 폭력적 행위를 공동체 전체가 인정하는 ‘성스러운’ 행위로 전환시켜 여러 폭력들을 극복하는 행위라는 것이다.¹²²⁾

문제는 작은 폭력을 극복하기 위해 더 근원적이거나 거대한 폭력, 즉 신화적 혹은 구조적 폭력을 설정하고 정당화한다는 것이다. 이처럼 폭력을 공적으로 정당화하고 사적으로는 제한하는 ‘성스러운 폭력’의 이중성은 종교근본주의자들 안에서 신앙과 사랑과 정의의 이름으로 배타성과 폭력성이 정당화되는 모습과 닮아 있다. 희생제의에 담긴 폭력적 구조를 종교근본주의가 근대주의적 맥락에서 계승해오고 있는 셈이다.

120) 이와 관련하여 부르스 링컨은 이렇게 말한다: “부시나 빈 라덴은 똑같이 마니교적인 투쟁을 확립했다. 마니교에서는 빛의 아들과 어둠의 아들이 대립하며, 모든 사람이 이쪽 아니면 저쪽에 귀속된다. 거기에는 중립이나 망설임 또는 중간지대의 가능성이 없다. 빈 라덴은 9.11 사건이 적대적인 두 진영을 근본적으로 갈라놓고 무조건적으로 분리시켜놓았다고 말한다 ... 부시 역시 복잡하고 다양한 세계를 두 개의 적대적인 진영으로 나누어진 깔끔한 틀 안에 밀어넣는다. 부시가 제시하는 구조, 즉 (선/악, 영웅/악당, 위협받는 자/위협하는 자 등의) 확연한 이원적 대립들로 이루어진 구조는 빈 라덴이 제시한 구조와 동일하다.”(부르스 링컨, 앞의 책, 55-56쪽.) 유영근, “근본주의와 정치: 미국의 경우를 중심으로”, 『종교근본주의: 비판과 대안』, 107-120쪽도 참조.

121) 발터 벤야민, “폭력 비판을 위하여”, 최성만 옮김, 『역사의 개념에 대하여 외(발터 벤야민 선집5)』(길, 2008), 96, 108, 111-112쪽.

122) 르네 지라르, 김진식 외 옮김, 『폭력과 성스러움』(민음사, 2000), 19쪽.

2) 보편주의와 세계시민주의

오늘날 ‘근본주의’(fundamentalism)는 사실상 비하적으로 사용되는 용어이다. 당사자들이 선호하는 언어가 아니다. 당사자들은 대체로 복음주의, 보수주의, 전통주의 등의 언어를 선호하며 사용해 왔다. 그럼에도 불구하고 복음주의 혹은 보수주의자들 일부가 경전에 대한 문자주의적인 이해와 초월적 세계에 대한 해석을 그저 임의로 하는 데 머물지 않고, 타자에 대한 자기 확장을 ‘최대주의적’(maximalist)으로 시도하는 데 대한 불편함이 ‘근본주의 담론’을 형성하면서, 어떤 이들에게는 직접 ‘근본주의자’라는 딱지까지 붙여놓게 된 것이라고 할 수 있다. 역으로 이러한 담론화 과정 속에서 일부 보수주의자들이 근본주의라는 용어와 자세를 도리어 적극 수용하면서, 의도적으로 더 근본주의적 행동을 하거나, 자신을 근본주의자로 자임하는 경우도 등장하게 된다. 근본주의 담론 속에서 근본주의는 하나의 실재가 되어가는 것이다. 오늘날 근본주의는 지구화 현상 속에서 앞으로도 더 지속될 가능성이 크다.

벡(Ulrich Beck)도 지구화 과정 속에서 등장하는 보편적 확장주의에 관심을 기울이면서 근본주의를 ‘보편주의’의 한 사례로 살핀다. 그가 말하는 보편주의는 특정 교리나 세계관을 받아들인다는 전제 하에 타자를 수용하고 확장시키는 일방주의이다. 종교적 보편주의도 다르지 않다. 여기서는 자신의 전제를 고집하기에 타자에 대해 배타적이고 폭력적이기도 하다.

종교적 보편주의는 기존에 존재하는 위계를 극복하겠다고 약속하기 때문에 구조적 관용의 특성을 보이지만, 동시에 불신자(不信者)는 악마로 만들기 때문에 종교와 종교 사이에 새로운 무덤을 판다. 그리고 무한정 잠재된 폭력으로 그 무덤 주위에 포진한다. 이런 점에서 종교적 보편주의 역시 여타 보편주의와 마찬가지로 구조적 불관용성의 특성 또한 갖는다.¹²³⁾

보편주의자는 자기중심적 확장을 시도한다는 점에서 비관용적이다. 종교근본주의자들이 자신의 입장을 세계화시키려 시도할 때도 비슷한 양상을 띤다. 근본주의자들은 자기만의 근본을 견지하며 자신과의 차이를 외면하거나 다름을 견디지 못한다. 다름을 견디는데서 오는 아픔을 참지 못한다. “근본주의는 배후의 불안에서 기인하는 도피운동이며 퇴행”이라 규정하기도 하듯이,¹²⁴⁾ 캄파우스(Kamphaus)는 근본주의를 “아프기 싫어서 도망가는 것”이라고 비유적이고 비판적으로 말한다.¹²⁵⁾ 그러면서 “오늘날 우리에게 놓인 과제는 타자와 낯섬을 참고 견디는

123) 울리히 벡, 홍찬숙 옮김, 『자기만의 신』(길, 2013), 103쪽.

124) S.H.Pfuertner, *Fundamentalismus: Die Flucht ins Radikale*(Freiburg: Herder, 1991), S.99. (임희숙, 『기독교 근본주의와 교육』(동연, 2010), 131쪽에서 재인용.)

125) 실제로 사람들은 “사회가 그대로 있는 것보다, 변화되었을 때, 신뢰감은 감소된다. 이동과 이혼이 심화되어 인간관계가 불연속적으로 바뀐다는 느낌을 때라던가 갑작스런 기술변화가 인간의 적응능력을 넘어설 때, 인간들은 자신들이 길을 잃었다는 느낌을 갖는다. 이러한 시점에서, 근본주의가

인내를 정치적 덕목으로 삼아 실행하는 것”이라는 말로 이어간다. “인내 없이는 종교의 평화도, 법의 평화도 존재하지 않는다”¹²⁶⁾고 보기 때문이다.

이런 맥락에서 벡은 보편주의를 극복의 대상으로 삼으며 ‘세계시민주의’를 대안으로 제시한다. 세계시민주의는 사고방식과 공존, 행위를 통해 ‘다름’을 인정하는 자세이다. 종교적 다름의 인정이 종교적 세계시민주의의 핵심이라 할 수 있다. 벡은 이렇게 말한다: “종교적 세계시민주의는 사고방식과 공존, 행위를 통해서 종교적 다름을 인정하는 것이다. 거기서는 종교적 다름을 인정하는 것이 원칙이다. 이 점에서 종교적 세계시민주의는 보편주의와 구별된다.” 종교적 세계시민주의에서는 “종교적 타자를 특수하면서도 동시에 보편적이고 다르면서 동시에 동일한 권리를 갖는 존재로 인식한다.”¹²⁷⁾ 세계 종교가 갖는 유일성의 가치를 간과하고 훼손하는 보편주의와는 달리, 세계시민주의는 차이의 가치와 부담까지도 모두 강조한다.¹²⁸⁾

3) 종교들의 공통분모

이렇게 종교는 자기중심적 보편주의로 작용할 수도 있고, 타자수용적 세계시민주의로 나아갈 수도 있다. 근본주의는 종교 안에 필연적으로 내장되어 있는 성향이기도 하지만, 종교적 세계시민주의 역시 종교가 지향하는 바이기도 하다. 실제로 종교는 세계시민주의에 공헌하기도 한다. 종교는 본성상 근대 국민국가의 틀을 넘어서 있으며, 세계시민 정치화가 지구화의 내용이 되도록 추동하는 데 종교가 일정한 역할을 담당할 가능성도 적지 않다.

그렇다면 종교에 대한 이해를 두 가지 차원에서 구분해 시도해야 한다. 똑같이 ‘종교’라는 말을 쓰더라도, 초월적 혹은 탈경계적 신앙에 의해 지지되고 개방된 종교와, 경계적으로 사물화되고 제도적으로 제한된 종교를 구분해야 한다는 말이다. 전자의 입장을 지니면, 벡이 말하는 세계시민적 종교성이 확보되지만, 후자의 입장을 지니면, 근본주의적 보편주의에 함몰될 가능성이 커진다. 내장되어 있는 폭력성을 또 다른 내장적 초월성으로 극복해낼 때 종교적 다원성도 살아나고 세계시민성도 보장된다고 벡은 본다.¹²⁹⁾

벡에 의하면, 종교적 보편주의와 세계시민주의의 경계에 자신과 타자 사이에 공통분모를 설정

성장하는 것이다. 근본주의는 사회적 가치와 삶의 방법들이 변화하는 곳에서 강력한 호소력을 지니게 된다.”(Ammerman Tatom Nancy, *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*(London: Butgers University Press, 1987), p.192.)

126) 올리히 벡, 위의 책, 106쪽에서 인용.

127) 올리히 벡, 앞의 책, 103쪽.

128) 올리히 벡, 앞의 책, 215-216쪽.

129) 올리히 벡, 앞의 책, 143-146쪽 참조.

해 자신 안으로 흡수하느냐 아니냐가 놓여있다. 보편주의가 자기중심적 공통분모를 내세워 타자를 흡수하고 자기 세력을 키우려는 데 비해, 세계시민주의는 공통분모를 전제하지 않고 타자를 있는 그대로 수용하려 한다는 것이다.

물론 공통분모의 유무만으로 보편주의와 세계시민주의를 가르기에는 다소 모호한 측면이 있다. 공통분모를 전제한다고 해서 바로 ‘다름’을 부정하게 되는 것은 아니기 때문이다. 공통분모에도 ‘다름’을 부정하는 공통분모와 긍정하는 공통분모가 있기 때문이다. 실제로 세계의 오랜 종교적 지혜에서는 ‘다름’을 ‘긍정’하기 위한 공통분모를 전제해왔다. 주요 종교 전통들은 ‘다름’을 인정하는 형이상학적 장치를 지니고 있다. 가령 만물은 하느님의 귀한 피조물이기에 차별을 두어서는 안 된다는 기독교적 지혜(요한복음1,3; 마태복음5,45), “살아있는 것들에는 모두 불성이 있다”(一切衆生室有佛性, 「열반경」)는 불교적 지혜, 사람은 남녀노소 가릴 것 없이 모두 “하늘을 모시고 있는”(侍天主, 「동경대전」) “하늘과 같은”[人乃天] 존재라는 동학적 지혜는, 일방적 보편주의의 증거가 아니다. 유대-기독교의 신과 자신들의 신을 동일성 내지 연속성 차원에서 파악하던 이슬람의 초기 신앙도 마찬가지이다. 알라는 한 분이기에 다른 종교의 이름으로 숭배되는 그곳에서도 알라는 존재할 수밖에 없다고 파악했던 것이 본래 이슬람의 ‘우술리야’(근본)이다. 이런 것들은 ‘다름’을 인정하기 위한 형이상학적 전제들이다. 이런 원리에 충실할 때 종교적 다양성을 긍정하는 이른바 ‘종교다원주의’로 귀결된다.¹³⁰⁾ 백이 긍정적으로 인용하고 있는 칼 라너(Karl Rahner)의 ‘세계시민신학’도 ‘신의 무조건적 자기내어줌’이라는, 이른바 우주적 차원의 은총을 전제하면서 성립된다.¹³¹⁾ 보편적으로 적용된다며 종교에서 내세우는 형이상학적 장치를 단순히 불관용이나 폭력으로 비판할 수는 없는 것이다. 다름을 다름 그대로 감내하는 세계시민주의가 논리적 정당성을 확보할 수 있기 위해서라도 폐쇄적이지 않는 공통분모가 요청된다. 이와 관련하여 종교사학자 스미스(Wilfred Cantwell Smith)의 종교관을 빌려옴직 하다.

130) 백은 배타주의적 종교와 다원주의적 종교까지 구분하지는 않는 것 같다. 배타주의적 종교는 다원주의적 종교를 거부하지만, 다원주의적 종교는 배타주의적 종교의 배타성을 거부한다. 배타성을 거부한다는 점에서 다원주의는 백이 말하는 세계시민주의와 다르지 않다. 하지만 ‘종교’라는 이름으로 배타주의적 종교와 다원주의적 종교를 한 덩어리로 묶어 비판하기도 하는 백의 종교관은 섬세하지 못하다.

131) 이찬수, 『인간은 신의 암호』(분도출판사, 1999), 41-59쪽 참조.

4. 형용사적 종교관과 근본적 근본주의

1) 명사적 보편주의와 형용사적 세계시민주의

스미스는 종교들을 ‘명사’로서가 아닌, ‘형용사적’으로 보자는 제안을 한다. ‘불교’, ‘기독교’, ‘이슬람교’와 같은 명사적 표현 보다는 ‘불교적’, ‘기독교적’, ‘이슬람적’ 등의 형용사적 표현을 중시하자는 것이다. 명사의 경계가 분명한 데 비해, 형용사의 경계가 느슨하고 그래서 외부와 소통 가능성이 넓듯이, ‘불교적인’ 것은 불교 안에 있으면서도 불교 안에만 갇히지 않고, ‘기독교적인’ 것 역시 기독교 안에 있으면서 기독교 안에만 제한되지 않으리라 보기 때문이다.

종교는 정치 시스템과도 연결되며 자본주의와 같은 경제적 흐름과도 연결된다. 종교는 민주주의를 공유하고, 오랜 역사와 전통도 공유한다. 한국인은 기독교인 조차도 사회적 차원에서는 유교적이기도 하고, 문화적 혹은 철학적 차원에서는 불교적이기도 하며, 종교성에서는 무속적이기도 하다.¹³²⁾ 종교인은 한 사회의 시민이기도 하고, 자본주의 체제의 구성원이기도 하며, 엄마·아빠·딸·아들 등 가족의 구성원이기도 하다. 종교인의 삶은 ‘종교’라는 수식어와 관계없이 특정 경계를 지닌 제도 안에 갇히지 않는다. 종교는 복합적인 현상인 것이다. 그런 점에서 종교가 “다양한 구성요소와 복잡한 측면을 갖고 또 잔인한 폭력을 성스러운 의무로 둔갑시키는 능력을 비롯한 무한한 가능성을 갖는, 역동적이고 모호한 실체”로 보는 링컨의 입장은 납득이 간다.¹³³⁾

이것을 우리의 입장에서 바꾸어 말하면, 종교를 특정 시점에 눈으로 관찰할 수 있는 교리체계 같은 것만으로 전부 설명할 수 없다는 뜻이기도 하다. 명사적 종교관 보다는 형용사적 종교 이해를 시도할 필요가 있다는 뜻이기도 하다. ‘종교’라고 불릴만한, 사회로부터 ‘분리된’ 현상은 없으며, 그 안에만 갇혀 사는 인간도 없다. 종교는, 근대주의자들이 흔히 상상하는 것처럼, 엄밀하게 보면 특정 제도나 주어진 교리 안에 갇힌 정적인 실체가 아니다. 사회 현상이 그렇듯이, 종교현상도 대단히 복잡하다. 아울러 비종교인도 자신도 모르는 사이에 종교적 가치를 공유하며 살아간다. 적어도 인간이 현재에 대한 문제의식을 가지고 현재적 지평을 넘어서려 시도하는 한, 인간적 피치 못하게 ‘종교적’이다. 한 종교 전통 안에 있으면서도 다른 종교적 가치도 동시에 살아가고 있다는 현실, 비종교인도 종교적 가치를 공유한다는 사실에 눈뜰 때, 세계시민주의적 자세를 확보할 수 있게 되는 것이다.

132) 이찬수, “문(文)-화(化), 그리고 ‘적(的)의 논리’: 한국에서 문화적 다양성을 수용하는 그리스도교적 논리”, 『종교연구』제59집(2010년 여름), 17-40쪽 참조.

133) 부르스 링컨, 앞의 책, 7쪽.

백도 스미스에게서 배우며 ‘종교’와 ‘종교적인 것’, ‘명사’로서의 종교와 ‘형용사’로서의 종교를 구분한다.¹³⁴⁾ 형용사적 차원에서 보면, 종교는 진작부터 세계시민주의에 공헌할 가능성을 지닌 가장 지구적인 행위자라면서, 그 긍정적 가능성에 관심을 기울인다.

세계시민정치화 개념의 핵심은 지구/동네, 국내/국제라는 이중성을 해체하고 그런 이중적 실체를 서로 융합해서 경험적으로 분석 가능한 새로운 형태들로 제시한다는 데에 있다. 달리 말하면 세계시민정치화는 어떤 특수한 경계의 혼합, 경계의 소멸, 경계의 설정을 의미하는데, 이러한 현상은 애초부터 (세계)종교에 고유하게 내재된 것이었다.¹³⁵⁾

물론 종교는 세계시민정치화에 공헌하면서도 하나의 제도 차원에서는 세례를 받거나 특정 교리를 요구한다는 점에서는 자기중심적 경계를 재설정하는 폭력성도 동시에 지닌다. 종교는 기존의 경계를 극복하면서 다시 경계를 세우는, 그런 의미의 관용과 폭력 사이를 오가는 양면성이 있다는 것이다. 이것은 ‘세계시민주의적 종교’로 ‘보편주의적 종교’를 극복해야 한다는 요청으로 이어진다. 이를 위해 백은 “인간 및 문화 사이의 경계를 해소하고 동시에 새롭게 구성하는 일이 어떻게 개인과 사회에 가능한가를 찾아내는 것이 종교사회학의 핵심”¹³⁶⁾이라며, 형용사적 종교성과 관련된 상상을 진지하게 요청한다.

2) 근본적 근본주의를 향하여

“인간 및 문화 사이의 경계를 해소하고 동시에 새롭게 구성하는 일이 어떻게 개인과 사회에 가능한가”하는 문제의식에 대해서는 여러 각도에서 고찰해볼 수 있을 것이다. 적어도 근대 이후의 종교는 개인적 판단의 자유에서 비롯된 측면이 크다는 점에서, 종교와 관련된 문제는 외부에서 제도를 바꾼다고 해결할 수 있을 성질의 것이 아니다. 좁게는 근본주의자 개인이, 넓게는 종교인 개인의 판단이 올바르게 자리매김할 수 있도록, 진지한 문제의식을 지닌 이들이 성찰의 기회와 건강한 판단의 자료를 제공하면서 진행될 도리 밖에 없다. 그렇다면 도대체 근본주의의 그 근본이라는 것은 무엇일까.

사태의 시원, 인식의 근원, 현상의 근본에 도달하려는 현상학자 후설(Edmund Husserl)은 인식의 명증성을 확보하기 위한 방법론의 하나로 ‘판단중지’(epoche)를 요청한다. 이때의 판단중지는 단순히 인식의 멈춤도 아니고 불변의 전제에 대한 고집도 아니다. 그는 말한다: “만일 인식비판이 어떠한 것도 미리 주어진 것으로서 전제해서는 안 된다고 한다면, 그것은 다른 곳

134) 올리히 백, 앞의 책, 76-78쪽.

135) 올리히 백, 앞의 책, 101쪽.

136) 올리히 백, 앞의 책, 81쪽.

에서 아무런 검증도 없이 받아들인 것이 아니라, 오히려 그 스스로 제기하고 최초의 것으로 정립한 인식, 그것이 어떤 종교의 것이든 그런 인식으로부터 출발해야 한다.”¹³⁷⁾ 근본주의는 “바로 스스로 반성적으로 성찰한 그 최초의 인식에서 출발하고 있느냐가 중요한 관건이 되어야 한다”는 뜻이다. “다시 말해서 종교, 철학, 정치 등의 모든 현상들이 종래 우리가 갖고 있는 어떤 편견과 가정들 속에서 이루어지는 실천이 되어서는 안 된다”는 것이다.¹³⁸⁾ 그렇다면 근본주의의 그 ‘근본’은 과연 어디에 두고 어디서 찾아야 하는 것일까. 이슬람의 일부 세력이 미국적 제국주의에 대항하며 이분법적 근본주의를 강화해가고 있는 세태가 정말 이슬람 ‘근본적인’ 것인지, 기독교가 초자연성을 전제한 도그마를 일체 판단의 근거로 삼는 행위가 정말 기독교 ‘근본적인’ 것인지 다시 물어야 하는 것이다. 자신의 인식이 절대적이라는 인식을 재인식해야 한다는 말이다.

이미 오늘날 사상계의 상식이 되었다시피, 완전한 절대주의, 순수한 객관주의라는 것은 더 이상 받아들여지지 않는 시대이다. 진리라는 것은 ‘대화적’이고 ‘관계적’인 것일 수밖에 없다는 사실이 대다수 사람들에게 설득력을 주는 세상으로 급격하게 전환하고 있고, 이미 그렇게 전환해 있다. 저마다의 신념은 타자에 대한 긍정, 개성의 존중, 자유의 인정이라는 그물 안에서만 타당해진다. 그것이 종교의 ‘근본(the fundamentals)’이다.

이 근본(fundamentals)을 기독교적 언어로 번역하면, ‘신이 하나’라는 사실을 단순한 숫자적 ‘하나’가 아닌, ‘신을 모든 곳에 계시는 분’이라는 차원에서 이해할 줄 아는 자세라고 할 수 있다. “우리의 하느님은 야훼시다. 야훼 한 분 뿐이시다”(신명기 6,4)를 “모든 것은 그분에게서 나오고 그분으로 말미암고 그분을 위하여 있다”(로마서 11,36) 차원에서 조화시키며 알아듣는 자세이다. ‘하나’를 ‘전체’로 치환시킬 줄 아는 자세이기도 하다. 범재신론적 세계관에 근거한 삶으로 이어가는 것이기도 하다. 실제로 신학적이고 철학적인 차원에서 ‘하나’는 단순히 여러 가지 것들 중의 일부라기보다는, ‘전체’에 대한 은유이자 상징으로 볼 때 그 진정한 의미가 살아나는 것이기 때문이다.¹³⁹⁾

이런 식으로 진정한 근본주의는 자기중심적, 타자부정적 근본주의가 근본적으로 뒤집어지는 곳에서 이루어진다. 180가 아닌, 360의 뒤집기가 있어야 하는 것이다. 360로 뒤집어 진 곳에서 일체의 대립과 차별은 없다. 종교 수행적 언어를 쓰자면, 자신이 뒤집어진 곳에서는 자신

137) 에드문트 후설, 이종훈 옮김, 『현상학의 이념 - 엄밀한 학으로서의 철학』(서광사, 1988), 82-83쪽.
 138) 김대식, “현상학을 통한 ‘근본주의’에 대한 보다 더 ‘근본’적인 사유”, 『종교근본주의 : 비판과 대안』, 151쪽.
 139) Michael S. Schneider, *A Beginner's Guide to Constructing the Universe: The Mathematical Archetypes of Nature, Art, and Science*, 이충호 옮김, 『자연, 예술, 과학의 수학적 원형』(경문사, 2007), 제1장(전체로서의 하나) 참조.

이 사라진다. 불교적으로 표현하자면, 무아(無我)가 실현되는 것이다. 내가 사라지고 나면 이기적 중심이 사라진다. 그곳에서는 모두가 중심이 된다. 그럴 때 다양한 사물들(多)의 개성을 존중하게 된다(元). 논의의 여지는 있지만, 이른바 종교다원(多元)주의도 이런 맥락에서 성립된다. 일체 사물에게서 중심을 보고, 모두가 저마다의 독특성을 지닌 주인임을 긍정하는 자세인 것이다. 자기중심적 근본주의가 뒤집어지는 곳에서 다중심주의, 다원주의, 이른바 ‘근본적 근본주의’(fundamental fundamentalism)가 성립되는 것이다. 세계시민주의의 논리도 근본주의를 근본적으로 성찰할 때 확보될 수 있는 것이라고 할 수 있다.

‘근본적 근본주의’의 눈으로 보면, 불교와 기독교, 기독교와 이슬람이라는 외형적 차이도 단순한 대립이 아니라, 조화적 실재로 전환한다. 다양성이 상보성 내지 상관성으로 번역되는 것이다. 반성적으로 성찰한 그 최초의 인식 지점을 확보해내야 하는 것이다. 그리고 그 지점은 무한한 개방적 가능성을 남겨두어야 한다. 불교든 기독교든 이슬람이든 그 지점이 하느님, 열반, 불성, 즉 근본적인 세계이기 때문이다. 불자의 깊은 세계로 들어가면서 그곳에서 기독교적 가치도 발견할 줄 아는, 참으로 인간 내면의 초월적 가치를 구체화시킬 줄 아는 자세가 진정한 ‘근본적인’ 자세이다. 자기 자신의 고유성과 타자에 대한 이러한 개방성을 지니고서만 ‘근본’을 살아내는 것이라 할 수 있다. 여기가 구체적 경험의 세계를 창조적으로 살려내고 문자적 근본주의를 벗어나 ‘근본적 근본주의’가 도달해야 할 지점이다. 폭력을 정당화시키는 일방적 보편주의가 아니라, 평화적 세계시민주의를 가능하게 해주는 근원적인 지점이다.

테러리즘: 폭력의 경제와 타락

공진성(조선대)

1. “폭력의 경제학”

‘폭력의 경제학’은 마키아벨리가 추구한 ‘새로운 학문’에 대해 셸든 월린이 붙인 표현이다. 월린은 마키아벨리가 이전의 학자들과 다르게 “권력의 본질적인 핵심이 폭력이며 권력의 행사가 종종 누군가의 신체나 재산에 폭력을 가하는 것이라는 원초적인 사실”을 직시했으며, 이 사실을 완곡하게 표현하지 않고 직설적으로 표현했다고 평가한다.¹⁴⁰⁾ 폭력이 권력의 사용에서 불가피하다면, 이제 문제는 폭력이나 비폭력이나가 아니라, 폭력을 필요한 만큼만 정확하게 사용하는 것이 된다. 물론, 폭력은 어디까지나 질서의 파괴를 위해서가 아니라 복원을 위해서 사용되어야 한다.¹⁴¹⁾ 월린에 의하면, 마키아벨리는 “**폭력의 경제학, 곧 강제력의 통제된 사용**에 관한 학문의 창조”에 자신이 기여할 수 있다고 확신했다. 그리고 자신이 개척하는 이 ‘새로운 학문’이 “특정한 상황에 적합한 폭력의 양을 처방할 수 있는”지 여부에 폭력의 통제가 달려 있다고 생각했다.¹⁴²⁾

어쩌면 마키아벨리는 이미 오래 전부터 많은 사람들이 몸으로 실천해온 ‘폭력의 경제학’을 다만 언어로 다시 표현한 것인지도 모른다. 그런데, 오늘날 세상에서 폭력이 줄어들기보다는 오히려 늘어나는 것을 보면, 마키아벨리가 제시한 이 ‘폭력의 경제학’이 사람들에게 제대로 교육되지 않고 이해되지 않은 듯하다. 오늘 우리가 문제 삼고자 하는 ‘테러리즘’이 바로 학습 실패의 대표적인 예이다. ‘폭력의 경제학’은 단순히 최소의 폭력을 사용해 최대의 효과를 내는 것만을 추구하지 않는다. 그것은 또한 폭력과 고통, 불안과 증오의 감소를 추구한다. 그 반면에 테러리즘은 폭력과 고통, 불안과 증오의 광범위한 확산을 가져온다. 이 두 가지 다른 방향의 운동을 나는 과거에 ‘테러’와 ‘테러리즘’의 개념적 구분을 통해 설명하려고 시도했었다.¹⁴³⁾ 그러나 오늘은 다른 방식으로, 즉 ‘폭력’이 본질적으로 지니고 있는 ‘테러적’ 속성과 그로부터 비롯하는 타락의 위험성을 분석함으로써 설명해 보고자 한다.

140) 셸든 월린, 『정치와 비전 2』(후마니타스, 2009), 53쪽.

141) “복원하기 위해서 폭력을 행사한 자가 아니라 파괴하기 위해 폭력을 행사한 자가 비난받아 마땅하기 때문이다.” 마키아벨리, 『로마사 논고』(한길사, 2003), 108쪽[1권 9장(2)].

142) 월린, 『정치와 비전 2』, 55쪽. 인용문 안의 굵은 글씨는 인용자의 강조.

143) 공진성, 『테러』(책세상, 2010) 참조.

2. 폭력: 테러와 권력 사이

『국가란 무엇인가』의 저자 카야노 도시히토는, 푸코를 인용하면서, 폭력을 대상에 직접적으로 미치는 힘, 그럼으로써 대상으로 하여금 그 무엇을 할 수 없게 하는 힘으로 정의하고, 권력을 그와 달리 행위를 유발하는 힘, 다시 말해, 대상으로 하여금 일정한 행동을 하게 하는 힘으로 정의한다.¹⁴⁴⁾ 유용한 구분이다. 다르게 표현하면, 폭력은 어떤 대상을 파괴함으로써 그로부터 행위의 능력을 빼앗는 것이고, 권력은 어떤 대상이 지니고 있는 행위의 능력을 보존한 채로 이용하는 것이다. 여기에서 ‘행위의 능력’이란 ‘할 수 있음’을 의미하기도 하지만, ‘하지 않을 수 있음’을 또한 의미한다. 아감벤의 표현을 빌리면, “할 수 있는 모든 능력은 또한 항상 이미 하지 않을 수 있는 능력이다.”¹⁴⁵⁾ ‘할 수 있음’과 ‘하지 않을 수 있음’은 모두 잠재력과 관련한 표현이다. 이 잠재력을 빼앗긴 상태가 바로 폭력에 노출된 상태, 폭력에 의해 파괴된 상태이다.

폭력과 권력을 개념적으로 구분하는 것은 그 둘을 서로 무관하게 보는 것이 결코 아니다. 권력은 폭력에 의해 뒷받침되어야 한다. 권력이 요구하는 행위가 이루어지지 않았을 때, 즉 명령이 제대로 이행되지 않았을 때, 일정한 폭력을 처벌로서 가하지 않으면 (또는 가할 수 있지 않으면) 안 된다. 그런데, 이때 처벌로서 가해지는 (또는 가해질 것이 예상되는) 폭력은, 가해지기 전에 예고되어야 하기 때문에도 ‘위협’의 성격을 가지지만, 실제로 가해지는 경우에도, 그 사람에 대해 또는 다른 사람들에 대해 ‘위협’의 성격을 가진다. 특정인에 대한 폭력은, 그 목적이 궁극적으로 복종을 얻는 것이라면, 부분적이어야 하고, 특정 집단에 대한 폭력은, 마찬가지로 그 궁극적 목적이 복종이라면, 대표성을 지닌 일부 구성원에게 가해져야 한다. 폭력이 실제로 가해질 때, 일개인이거나 집단의 부분이 아니라 전체에 가해진다면, 복종 자체가 이루어질 수 없기 때문이다. 완전한 제거는 권력의 목적일 수 없다. 그러므로 권력의 수단인 폭력도 대상을 완전히 제거하는 방향으로 사용되어서는 안 된다.

권력의 유지와 확장을 위해 일종의 ‘위협’ 수단으로서 사용되는 폭력은 (실제로 사용되거나 다만 그 사용이 예고되거나 간에) 그 대상에 직접 작용하되, 언제나 부분적으로만 작용해야 한다. 폭력의 직접적 대상을 신중하게 잘 선택하면 폭력의 효과는 멀리, 그리고 오래 퍼져나갈 수 있다. 이때, 폭력의 직접적 대상이 반드시 사람일 필요는 없다. 폭력의 궁극적 대상이 자신과 ‘동일시’하는 것이면 그것이 건축물이든지 비가시적 상징이든지 간에 상관이 없다.¹⁴⁶⁾ 어떤

144) 카야노 도시히토, 『국가란 무엇인가』(산논, 2010), 43-44쪽.

145) 아감벤의 ‘잠재성(potenza)’과 ‘비잠재성(impotenza)’에 관한 논의를 차용한 것이다. 이에 관해서는 조르조 아감벤, 『벌거벗음』(인간사랑, 2014) 73-78쪽 참조.

146) 20세기 초에 발생한 일련의 전쟁들에서 사용된 ‘인종청소’의 전략은 폭력의 궁극적 대상이 자신과

것이 파괴되는 것을 보고, 듣고, 느낌으로써 자신이 명령에 복종하지 않았을 때에 그와 마찬가지로 파괴될 것임을 상상할 수 있으면 된다. 다만, 중요한 것은 폭력이 전체적이어서는 안 된다는 것이다. 그 말은 ‘복종의 능력’을 잃게 해서는 안 된다는 뜻이다. 그것은 동시에 ‘불복종의 능력’을 빼앗아서는 안 된다는 뜻이기도 하다.

‘(불)복종의 능력’을 빼앗는다는 것은 한 편으로는 신체의 완전한 제거를 의미하기도 하고, 다른 한 편으로는 정신적 능력, 곧 사유 능력의 제거를 의미하기도 한다. 신체 자체가 물리적으로 제거되지 않았더라도, 사유 능력을 잃은 허수아비와 같은 인간들만 있는 곳에서, 권력은 복종을 누릴 수 없고, 지배가 본질적으로 추구하는 지속적인 수취 역시 불가능하다. 이런 의미에서 스피노자는 『신학-정치학 논고』의 마지막 장에서 국가에 대한 신민의 복종 의무를 강조하면서도, 신민에게 여전히 ‘원하는 대로 생각하고, 생각하는 것을 표현할 자유’가 허용되어야 한다고 주장했다. 그럴 때에 비로소 국가가 학문적으로나 경제적으로 번영할 수 있기 때문이다.¹⁴⁷⁾ 조금 다른 맥락 속에서, 루만 역시 권력(Macht)을, 구체적으로 정확히 규정된 어떤 것을 하도록 강제(Zwang)하는 것과 구분한다. 루만에 의하면, 어떤 행위가 강제되었을 때 “강제된 자의 선택가능성은 영(0)으로 축소된다. 한계상황에서 강제는 물리적 폭력의 사용으로, 그리고 그럼으로써 이를 수 없는 타인의 행위를 자기의 행위로 대체하는 것으로 나아가게 된다.”¹⁴⁸⁾ 아렌트도 마찬가지로 권력을 단순한 행위와 구분하는데, 그에 의하면, “권력은 단순한 행위가 아니라 공동의 행위(to act in concert)를 할 수 있는 인간의 능력에 상응한다. 권력은 결코 한 개인의 속성이 아니다. 그것은 집단에 속하며 그 집단이 함께 있는 한에서만 존재한다.”¹⁴⁹⁾ 그러므로 복종하는 자에게 명령하는 자와 ‘함께(in concert)’ 행위할 능력이 없다면, 권력 또한 있을 수 없다.¹⁵⁰⁾

동일시하는 것을 파괴함으로써 폭력의 대상(복종시키는 것이 아니라) 완전히 제거하려고 시도한 것이었다. 이에 대해 뮌클러는 다음과 같이 적고 있다. “공포를 생산하는 이런 전략의 중요한 세 단계는 다음과 같다. 정치적·문화적으로 지도적인 역할을 수행하는 인물이나 잠재적으로 무장 저항을 이끌 수 있는 사람들을 처형한다. 신성한 건축물과 문화적 기념물을 불태우고 폭파시킨다. 그리고 마지막으로 추방해야 할 집단의 여성들을 체계적으로 강간하고 임신시킨다.” 헤어프리트 뮌클러, 『새로운 전쟁』(책세상, 2012), 175-177쪽.

147) Benedictus de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), 제20장 참조.

148) Niklas Luhmann, *Macht* 제4판 (UTB, 2012), 16쪽.

149) 한나 아렌트, 「폭력론」, 『공화국의 위기』(한길사, 2011), 193쪽.

150) 루만과 아렌트가 권력과 폭력을 (또는 강제를) 구분하면서 권력을 긍정하는 것과 다르게, 아감벤은 인간으로부터 행위의 능력(잠재성)은 물론이고 비행위의 능력(비잠재성)마저 빼앗는 것이 권력의 기능이라며 비판한다. 그에 의하면 “권력은 인간이 할 수 있는 것으로부터 인간을 분리하지만, 대부분의 경우에 주로 인간이 하지 않을 수 있는 것으로부터 인간을 분리한다.” 그리고 “비잠재성으로부터의 소외만큼 우리를 빈곤하게 하고 우리의 자유를 박탈하는 것은 없다. 할 수 있는 것으로부터 분리된 사람들은 여전히 저항할 수 있다. 그들은 여전히 하지 않을 수 있기 때문이다. 반면 스스로의 비잠재성으로부터 분리된 사람들은 무엇보다 이 저항 능력을 상실한다.”(아감벤, 『벌거벗음』, 75-77쪽) 그러나 나는 그것이 폭력의 기능이라고 생각한다. 이에 관해서는 추가적인 논의가 필요하겠지만, 여기에서는 개념 사용의 차이만을 언급해 두고 넘어간다.

권력의 수단으로서의 폭력은 ‘위협’의 성격을 가진다고 앞에서 얘기했다. 사용되기 전에는 사용이 예고되기 때문에 그렇고, 실제로 사용될 때에는, 그것이 궁극적으로 대상의 완전한 제거가 아니라 복종을 목표로 삼기 때문에, 어디까지나 ‘상징적’ 의미를 가지는, 일개인이거나 집단의 부분을 향해 사용되기 때문에 또한 그렇다. 그러므로 권력의 수단으로서의 폭력은 ‘테러’의 속성을 가진다. 부분에 대한 폭력 사용을 통해 그 부분과 정서적으로 연결되어 있는, 즉 서로 유사성을 느끼는 전체의 다른 부분들의 복종을 유발하는 것이다. 일정한 지배 안에서는 이것이 ‘형벌’이라는 이름으로 사용되는데, 형벌의 세 가지 목적 가운데 하나인 ‘예방’ 또는 ‘억제 (deterritio)’가 바로 권력이 사용하는 폭력의 ‘테러적’ 측면과 관련된다.¹⁵¹⁾

무엇을 하라거나 하지 말라는 (비)행위를 유발하는 국가의 명령에 복종하지 않는 사람을 폭력으로써 처벌하는 국가의 권리는 어디까지나 국가가 지닌 실제적인 처벌의 능력에 의존하지만, 이 처벌의 능력은 한편으로는 폭력을 사용할 수 있음을, 다른 한편으로는 사용하지 않을 수 있음을 의미한다. 할 수 있지만 하지 않을 수 있을 때에 권력이 성립한다. (그러므로 처벌의 능력은 언제나 사면의 능력을 동반한다.) 폭력을 사용해 버리고 나면, 자발적 복종(공동의 행위)은 사라지고, 강제(기계적 복종)만 남기 때문이다. 그래서 아렌트는 폭력이 권력과 반대되며, 오히려 권력을 파괴한다고 주장한다. “총구로부터 가장 효과적인 명령이 나와서 가장 즉각적이고 완전한 복종으로 귀결될 수” 있을지 모르지만, 그것은 결코 권력이 아니다. “폭력은 권력을 창조하는 데에 전적으로 무능력”하다. 권력은 “총구로부터 결코 나올 수 없는 것”이다.¹⁵²⁾

앞에서 나는 국가의 형벌이 ‘테러적’ 속성을 가진다고 주장했다. 테러는 본질적으로 행위자의 할 수 있는 능력에, 그리고 동시에 하지 않을 수 있는 능력에 근거하여 작동한다. 테러 행위자는 할 수 있음을 보여주기 위해 상징적인 대상에 폭력을 가하지만, 그 대상과 일체감을 느끼는 더 많은 사람들의 복종을 궁극적으로 유발하기 위해, 폭력을 사용하지 않을 수 있음을 또한 보여주어야 한다. 명령을 이행하는 경우에 폭력을 사용하지 않겠다고 약속해야 한다. 그리고 그 약속을 지킬 능력을 가지고 있음을 확신시켜야 한다. 폭력이 할 수 없는 것이 바로 이것이다. 권력, 즉 지배와 복종 사이의 신뢰 창조이다. 마키아벨리가 주창한 ‘폭력의 경제학’은 단순히 폭력을 아껴 쓰는 것을 넘어 이 신뢰의 구축을 지향한다. 그래야 궁극적으로 폭력의 사용을 줄일 수 있기 때문이다.¹⁵³⁾ 신민을 무장시키고 요새를 오히려 허물라는 마키아벨리

151) 이에 관해서는 공진성, 『테러』, 32-33쪽 참조.

152) 아렌트, 『폭력론』, 204, 207쪽.

153) 이에 관해 윌린은 다음과 같이 적고 있다. “마키아벨리는 대내적인 정치가 극단적인 억압 조치에 대한 필요를 최소화하는 것을 목표로 하는 다양한 방법에 의해서 구조화될 수 있다고 믿었다. 법률, 정치적 제도, 시민적 습속은 인간의 행태를 규제함에 있어 강제력과 공포가 적용되어야 하는 사례의 빈도를 감축하는 데 기여하기 때문에 중요했다. (...) 그는 인민의 동의가 일종의 사회적인 권력을 표

의 조언은 바로 이런 맥락에서 제대로 이해될 수 있다.¹⁵⁴⁾ 군주와 그의 신민 사이에 신뢰가 없다면, 신민으로부터 무기를 빼앗고 요새로써 군주 자신을 방어하더라도, 결코 안전할 수 없지만, 군주가 신민을 신뢰하고 그 표시로서 신민에게 무기를 쥐어주고 자신을 지키기 위해 쌓았던 요새를 허물면 신민의 신뢰를 얻을 수 있고, 그때에야 비로소 형벌의 위협도 제대로 작동할 수 있다는 것이다. 마키아벨리는 군주와 신민 사이의 신뢰 관계와 군주가 사용하는 테러적 처벌이 서로 연결되어 있음을 분명히 인식하고 있었다. 그래서 그는 다음과 같이 말한다. “군주는 신민의 단결과 충성을 유지하기 위해서는 잔인하다는 오명을 신경 쓰지 말아야 한다. 왜냐하면 극소수를 본보기로 처벌하는 군주가 너무 많은 자비를 위하다가 살육과 강탈을 야기하는 무질서의 지속을 허용하는 군주보다 더 자비로울 것이기 때문이다. 무질서는 으레 공동체 전체를 다치게 하지만, 군주의 명령에 따른 처벌은 특정 개인만을 다치게 하기 때문이다.”¹⁵⁵⁾

‘폭력의 경제학’은 그러나 단순한 지식이 아니라, 그 적용 과정에서 매우 큰 신중함이 요구되는 고도의 정교한 기술이다. 그렇기 때문에, 자칫 잘못 사용하는 경우에 폭력은 쉽게 타락할 수 있다. 이와 관련하여 마키아벨리는 ‘폭력/테러’의 유지를 군주가 신민의 사랑을 받는 일과 미움을 받는 일 사이에 놓고 조심스럽게 이야기한다. 우리는 쉽게 도덕주의적으로 군주가 신민의 사랑을 받아야 한다고 얘기할 수 있다. 그러나 마키아벨리는 사랑의 감정이 쉽게 실망과 질투로 변할 수 있음을 직시하면서, 군주가 신민 쪽의 사정에 따라 바뀔 수 있는 사랑에 의존해서는 곤란하며, 군주 쪽에서 ‘통제(절제)할 수 있는’ 것, 즉 신민들 사이에서 처벌의 공포를 유지하는 것에 의존해야 한다고 주장한다. 그렇지만 어떠한 경우에도 신민의 “미움을 받는 것은 피하도록 애써야 한다고 결론”을 내린다.¹⁵⁶⁾ 두려움을 유지하기 위해 사용한 폭력이 자칫 하면 타락하여 복종은커녕 오히려 저항과 음모를 유발할 수 있기 때문이다. 월린의 표현을 빌려 다시 말하면, 공동체의 치료를 위해 처방된 폭력이 과다 사용될 위험을 지적하고 있는 것이다.

상하며, 적절히 이용하면 전체적으로 사회에 행사되는 폭력의 양을 감소시킬 수 있다는 사실을 숙지했다. 공화정 체제가 우월한 이유 가운데 하나는 [그것이] 인민들에 ‘대한’ 강제력의 행사가 아니라 인민들의 강제력에 ‘의해서’ 유지된다는 것이었다.” 월린, 『정치와 비전 2』, 56-57쪽. 인용문 안의 굵은 글씨는 인용자의 강조.

154) 니콜로 마키아벨리, 『군주론』(까치, 2008), 175-183쪽[제20장].

155) 마키아벨리, 『군주론』, 143-144쪽[제17장]. 인용문 안의 굵은 글씨는 인용자의 강조.

156) 마키아벨리, 『군주론』, 149쪽[제17장].

3. 테러리즘: 폭력의 타락

권력의 수단으로서 이용되는 폭력은 테러적 속성을 가지고 있다. 그래서 폭력은 테러와 마찬가지로, 즉 더 적은 폭력을 이용해 더 큰 억제의 효과를 거둘 수 있다는 점에서, 경제적일 수 있고 효과적일 수 있지만, 또한 테러와 마찬가지로, 즉 무작위한 폭력의 사용을 통해 무고한 피해자의 수를 늘릴 수 있다는 점에서, 비도덕적이고 파괴적일 수 있다. 권력의 수단으로서의 ‘폭력/테러’는 타락할 위험(risk)을 언제나 가지고 있다. 그것이 ‘타락’인 이유는 그 폭력이 인간을 살리지 못하고 죽이기 때문이다. 행여 신체적으로 인간이 살아 있더라도 테러에 의해 ‘하지 않을 수 있는’ 능력마저 빼앗기고 그저 있기만 하다면, 그것은 인간을 죽인 것과 다름이 없다. 그런 상태를 20세기에는 ‘전체주의’라고도 불렀고, ‘파시즘’이라고도 불렀으며, ‘국가 테러리즘’이라고도 불렀다. 폭력을 독점하는 국가가 테러에만 의존하는 체제로 쉽게 타락할 수 있음을 우리는 목격하였다. 그러나 국가의 폭력만 타락할 수 있는 것은 아니다. 정치적으로 약한 권력, 권력이 되지 못한 폭력은 언제나 타락할 수 있다.

테러는 지배의 공간에 본질적으로 내재해 있다. 권력의 작용에 의해 그것은 ‘형벌’이라는 이름으로 나타나며, 그것은 불복종의 가능성, 즉 ‘범죄’의 가능성을 억제한다. 복종은 그 반대로 ‘준법’으로 이해된다. 법의 제정과 집행에 인민이 스스로 ‘동의’했다고 하는 이데올로기는 권력으로 하여금 복종을 훨씬 더 쉽게 확보할 수 있게 해준다. 저항으로서의 테러는, 그것은 권력에 의해 ‘테러리즘’이라고 불리는데, 이 동의의 이데올로기가 제대로 작동하지 않는 곳에서 등장한다. 지배의 공간이 일시적으로 중첩된 곳에서, 즉 제국의 공간이나 전쟁의 공간에서, 또는 혁명적 상황에서, 그러나 대립하는 두 세력이 가진 물리적 힘의 크기가 비대칭적일 때, 테러는 군사적인 수단으로서 이른바 ‘적’을 향해 사용된다.

이데올로기는 이 과정에서 중요한 역할을 한다. 그것은 테러가 작동하기 위한 인간학적 전제 조건인 감정의 전이를 촉진할 수도 있고 차단할 수도 있다. 인민의 동의라는 이데올로기가 하나의 공동체를 상상하게 만든다면, ‘민족의 적’, ‘계급의 적’, ‘종교의 적’ 등은 분리된 공동체를 상상하게 만든다. 마키아벨리가 제시하는 ‘폭력의 경제학’은 정서적으로 연결된 공동체를 전제한다. 폭력이 테러적으로 사용되기 위해서도 폭력의 사용자와 그 대상이 정서적으로 서로 연결되어 있어야 하기 때문이다. 그래야 두려워할 만큼 폭력을 사용할 수 있지만, 동시에 필요한 만큼만 폭력을 사용할 수 있기 때문이다. 그러나 ‘적’에게 사용되는 테러는 정서적 연결을 필요로 하지 않는다. 오히려 정서적 연결이 차단되어 있어야 더욱 효과적으로 폭력을 사용할 수 있다. 폭력의 대상이 느낄 고통을 그 사용자가 함께 느낀다면 적을 제거할 수 없기 때문이다. 마키아벨리는 군주에게 인민을 적으로 삼지 말아야 함을, 즉 정서적 연결을 차단하지

말아야 함을 조언했다. 그러나 마키아벨리의 ‘폭력의 경제학’을 잘못 이해한 군주들은 인민을 적으로 삼음으로써, 인민과의 정서적 연결을 차단함으로써 결국 타락했다.

타락한 지배에서 흔히 저항으로서의 테러가 나타나는데, 그것과 단순한 범죄의 차이는 권력(지배)의 정당성을 ‘실효적으로’ 의문시하는지 여부에 있다. 범죄는 기존의 권력의 정당성을 근본적으로 문제시하지 않는다. 오히려 범죄는 국가 권력의 필요성을 보여주는 증거가 되며, 권력은 그에 대한 전시적 처벌을 통해 더욱 공고해진다. 이와 달리, 저항으로서의 테러는 기존의 권력의 정당성을 근본적으로 의문시한다. 그것은 지배와 복종 사이에서 이미 깨어진 신뢰의 표현이기도 하지만, 관념적으로만 이미 깨어져 있는 신뢰를 앞당겨 깨뜨리기 위한 도발이기도 하다. 그렇기 때문에 저항으로서의 테러는 범죄(테러리즘)와 전쟁(‘선포되지 않은 전쟁’) 사이에 있다. 그것은 공포를 유포함으로써 주민들로 하여금 권력의 약속을 의심케 하고, 권력이 저항적 테러 행위자를 색출하고 처벌하는 과정에서 권력이 지닌 폭력으로서의 본성을 드러내게끔 전략적으로 유도한다.¹⁵⁷⁾

한때 저항으로서의 테러는 적어도 동일한 공간에서 동일한 인구 집단에 대한 지배를 추구했기 때문에 지배의 대상을 직접적인 폭력의 대상으로 삼지 않았다. 기존의 지배 세력만을 적으로 간주하고 폭력의 대상으로 삼았을 뿐이다. 제국의 지배에서 벗어나려고 시도한 식민지 해방운동의 테러가 그러했고, 자본가들의 지배에서 벗어나려고 시도한 사회주의적 혁명 세력의 테러가 그러했다. 공간에 대한 지배, 특히 그 공간에서 살고 있고 생산에 종사하고 있는 사람들에게 대한 지배를 목적으로 하는 저항으로서의 테러는 그러므로 그 공간과 그곳에서 살고 있는 사람의 파괴를 목적으로 삼지 않았다. 파괴하는 경우에도 그 대상은 신중하게 선택되었고, 파괴의 효과가 정서적 연결과 차단의 메커니즘을 따라 의도한 대로 퍼져나가 기존의 지배 집단에 속한 자들의 행복과 그들의 지배를 받던 사람들의 복종을 얻어내고자 했다. “1960년대에 UN 총회에서 자리를 차지하게 된 수많은 정치인들이 바로 얼마 전까지만 해도 테러리스트로 낙인 찍혀 탄압받던 사람들이었다”는 표현은 바로 저항으로서의 테러가 한때 지녔던 권력지향적/정치적/세속적 성격을 나타낸다.¹⁵⁸⁾ 그러므로 폭력은 정치적 목적에 의해 통제되었고 절제되었다. 폭력을 사용할 수 있음을 보이되, 동시에 주민들에 대해서는 사용하지 않을 수 있음을 또한 보임으로써 적의 행복과 주민들의 복종을 얻으려고 했다. 저항으로서의 테러는 전략적 비대칭성을 이용하여 군사적으로 훨씬 더 강한 적과 진정으로 누가 더 강한지를 겨루면서 궁극적으로 공통의 인구 집단을 두고 그들의 복종을 얻으려고 노력했다.

157) 테러 행위자가 관심을 끌고자 하는 제삼자와 공격당한 쪽의 잔혹한 대응에 따라 테러 행위자가 주장한 공격당한 쪽의 혐의가 사후적으로 입증되는 논리에 대해서는 민클러, 『새로운 전쟁』, 213-214쪽 참조.

158) 민클러, 『새로운 전쟁』, 215쪽.

그러나 그들이 성공한 경우에도, 그들로 하여금 궁극적으로 주민들의 복종을 얻을 수 있게 한 것은 권력이었지 결코 폭력이 아니었다. 권력을 획득하고 유지하기 위해 적을 향해 테러의 방식으로 폭력을 사용했지만, 그것이 주민들에 대한 권력을 만들어 준 것은 아니었다. 주민들의 지지, 곧 권력을 획득하지 못했을 때, 저항 세력은 테러를 그저 **하지 않을 수 없었다**. 그저 하지 않을 수 없을 때에 테러는, 그것이 저항을 위한 것이건 지배의 유지를 위한 것이건 간에, 반드시 실패했다. 왜냐하면, 그것이 ‘무고한’ 피해자를 끊임없이 양산했기 때문이다.¹⁵⁹⁾ 그렇게 테러는 그 어떤 목적을 위한 제한적 합리성을 지닌 수단이 아니라, 그 자체로서 목적이 되어 버렸다. 자립한 폭력, 타락한 폭력, 테러리즘으로 변했다.

아렌트의 지적대로 “폭력은 본성상 도구적이므로 그것을 통해 정당화해야 하는 목적에 도달하는 데 효과적인 만큼 합리성을 가진다. 그리고 우리가 행위를 할 때 우리가 하는 일의 최종 결과를 결코 확실하게 알 수 없기 때문에, 폭력은 오직 단기적 목표를 추구할 때에만 여전히 합리적이다.”¹⁶⁰⁾ 그러므로 폭력은, 그리고 테러는 조바심을 낼 수밖에 없다. 절제할 수가 없고, 하지 않을 수가 없다. 폭력과 테러는 ‘인이불발(引而不發)’의 미덕을 보일 수 없다. 부분에 폭력을 가하고서 명령을 따르지 않으면 나머지 부분들에도 마찬가지로 폭력이 가해질 것이라고 위협했는데, 상대가 그 명령을 따르지 않으면, 수단으로서의 폭력은 딜레마에 빠진다. 약속한 폭력을 가하는 순간, 지배와 권력은 불가능해지며, 폭력은 단순한 파괴에 불과한 것이 된다. 그러나 폭력을 가하지 않는 순간, 그것은 공갈협박이 되어버리므로, 또한 지배와 권력은 불가능해진다. 이처럼 폭력은, 권력이 없는 경우에, 타락할 운명을 가지고 있다. 권력은 잠재적 폭력(테러)의 뒷받침 없이 유지되기 어렵지만, 현재적 폭력(테러리즘)을 통해서도 결코 달성될 수 없다.

오늘날 우리가 목격하는 테러의 비참함은, 그것이 국가에 의한 것이건 저항 세력에 의한 것이건 간에, 그것이 대부분 ‘하지 않을 수 있음’의 표현이 아니라는 데에 있다. 그런데, 자립하여 스스로 목적이 되고 유희가 되어 버린 이 테러리즘이 특이한 경우가 아니라, 이 시대가 낳은 평범한 모습인지도 모른다. 테러에 반대하며 표현의 자유를 외치는 대규모 군중의 시위에서도 그런 평범한 모습을 발견하게 된다. 어쩌면 우리는 모두 잠재성/비잠재성을 잃어버렸는지도 모른다. “비잠재성에서 분리되어 무엇인가 하지 않을 수 있다는 경험을 박탈당한 오늘날의 인

159) 이 점과 관련해서 테러리즘이 도덕적으로 정당할 수 있는지를 따지는 마이클 왈저는 테러리즘이 약자의 최후의 수단이라고 흔히 얘기되지만, 이때의 약함은 그 어떤 군사적 약함이 아니라, 사실 테러 행위자들이 주민들에 대해 가지는 정치적 약함이며, 관념적으로만 최후의 수단이지, 실제로는 최우선으로 선택하는 수단이라고 비판한다. 마이클 왈저, 『전쟁과 정의』(인간사랑, 2009), 87-88쪽 참조. 피해자의 ‘무고함’과 ‘유고함’에 대한 판단의 정치적 성격에 관해서는 공진성, 『테러』, 67-68, 그리고 116쪽 이하 참조.

160) 아렌트, 「폭력론」, 232-233쪽.

간은 스스로 모든 일을 할 수 있다고 믿는다. (...) 그러나 이때야말로 정확히 인간은 그가 더 이상 제어할 수 없는, 전례 없는 힘과 흐름에 휘말려 있음을 자각해야 한다. 오늘날 인간이 외면하는 것은 능력이 아니다. 인간이 외면하는 것은 (...) 하지 않을 수 있는 능력이다.”¹⁶¹⁾

161) 아감벤, 『벌거벗음』, 76쪽.

제노사이드와 폭력의 메커니즘

- 한국전쟁 발발 전후 집단학살 사건을 중심으로 -

김태우(서울대 통일평화연구원)

1. 머리말

영국의 저명한 역사학자 에릭 홉스봄(Eric Hobsbawm)은 20세기를 ‘극단의 시대(Age of Extremes)’라고 불렀다. 실제 양차 세계대전의 파국적 진행 과정, 냉전기 동아시아의 한국전쟁과 베트남전쟁의 잔혹성, 미국과 소련의 핵무기 개발 경쟁 등은 단순한 정치의 연장으로서의 전쟁과 군비경쟁의 수준을 넘어서, 인류의 생존과 문명의 총체적 파괴라는 위기와 공포의 상황으로까지 치달고 있었다. 20세기는 가히 극단의 시대이자 폭력의 시대로 부를 만 한 시기였다.

그런데 20세기 세계 곳곳에서 발생한 제노사이드는 그 중에서도 가장 극단적이면서도 폭력적인 사례 중 하나로 꼽을 수 있을 것이다. 20세기 ‘근대문명’은 진보적 이성과 산업기술의 급속한 발전을 낳았지만, 동시대를 특징짓는 대량파괴와 살상의 메커니즘을 동시에 만들어내기도 했다. 물론 20세기 이전에도 무차별적 집단학살 사건이 없지 않았지만, 희생자의 숫자와 범위, 다양한 형식, 양심을 마비시키는 정교한 기술, 강제수용소 등 모든 것이 이전의 역사와 확연한 차이를 보여주었다. 예컨대 루돌프 럼멜(Rudolph Rummel)에 의하면, 20세기 이전 인류 역사 속의 대량학살 희생자수가 약 1억 3천만(133,147,000) 명인 반면, 20세기 이후 한 세기도 안 되는 1900년부터 1987년 사이에 약 1억 7천만(169,198,000) 명에 달하는 사람들이 대량학살에 의해 희생했다고 한다.¹⁶²⁾ 20세기를 그 이전 시대와 구분하여 ‘제노사이드의 시대’라고 부를 수 있다는 일부 학자들의 주장이 결코 과하지 않다는 사실을 확인할 수 있다.

본고는 이 같은 극단의 시대이자 제노사이드의 시대라고 불리는 20세기 세계사로부터 결코 예외일 수 없었던 한국의 사례를 중심으로 그 내부에서 구체적으로 작동한 폭력의 메커니즘을 분석해보고자 한다. 특히 한국사에서 그 유례를 찾아보기 힘들 정도로 가혹하고 무차별적인 민간인 집단학살 사건들이 연이어 발생했던 한국전쟁 발발 전후 시기를 집중적으로 살펴보면, 그 같은 불행한 사건들이 발생할 수 있었던 배경, 동력, 주체, 논리, 과정 등의 구체적 메

162) Rudolph Rummel, *Death by Government*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1994, pp. 1-75.

커니즘을 고찰할 것이다. 여기서 말하는 집단학살 사건들이란, 1948년의 제주4.3사건과 여순 사건, 1950년의 국민보도연맹사건을 일컫는 것이며, 이 글에서는 특히 전국적이고 총체적이며 절멸적인 방식으로 진행된 국민보도연맹사건을 중심으로 폭력의 메커니즘을 살펴보고자 한다.

메커니즘 이론을 통한 집단학살과 폭력에 대한 해석은 경험적·귀납적 방법론의 맥락에서 수행되는 관점으로서, 20세기 세계 곳곳에서 발생했던 수많은 제노사이드 현상의 역사적 경험을 통해 획득한 일반화와 개념화 작업에 기초해 있다. 메커니즘 이론이란 아무리 다양한 사회적 상황과 역사적 배경이 전개되었다고 할지라도 거기에는 일정하고 보편적인 폭력의 작동 원리가 있음을 전제한 분석 방법론이다. 즉 제노사이드라는 역사적 현상은 다양하지만, 그 현상을 꿰뚫어 흐르는 폭력의 작용은 공통적이고 일관적인 흐름을 보여준다는 것이다. 이는 사회적 존재 혹은 집단적 존재로서의 인간이 갖고 있는 폭력성에 대한 본질적 이해의 문을 열어줄 수 있다. 따라서 제노사이드 속에 작동하는 메커니즘을 분석하는 작업은 인간 내면에 있는 폭력적 본성에 대한 관찰이자 성찰이다.

특히 이 글은 국민보도연맹사건을 중심으로 기존 제노사이드 연구에서 볼 수 있었던 보편적인 폭력 현상을 분석함과 동시에, 한국의 사례에서만 볼 수 있는 특수성 또한 중요하게 드러내고자 한다. 폭력 발현의 메커니즘 관점에서 제노사이드를 분석한 기존의 대표적 연구로는 마르쿠젠(Eric Markusen), 와이츠(Eric Weitz), 울프와 헐시저(Linda Wolf & Michael Hulsizer), 스탠톤(Gregory Stanton), 허쉬(Herbert Hersh), 김상기 등을 들 수 있다. 이 글은 우선 위와 같은 기존 연구의 주요 주장과 내용을 검토한 이후에, 한국의 집단학살 사건들에 관한 최근 역사학계의 성과를 세밀히 분석하여 한국전쟁 전후 시기 한국의 집단학살 사건들에서 볼 수 있는 폭력의 메커니즘을 구체적으로 제시해보고자 한다.

2. 폭력 메커니즘의 관점에서 본 제노사이드 연구

○ 폭력, 제노사이드, 그리고 메커니즘 이론

- 제노사이드는 폭력의 진행 법칙이 가장 극단적인 형태 속에서 최대의 폭력 효과를 생산하면서 광범하게 수행되는 폭력의 현상이다. 그 중에서도 이 글에서 분석하고자 하는 한국전쟁 발발 전후의 집단학살 사건들은 ‘폭력’ 중에서도 일종의 ‘국가폭력’으로 구분하여 설명할 수 있는 것들이다.
- 한국의 국가폭력 문제에 오랫동안 천착해온 대표적 학자인 김동춘은 일반적 의미의 폭력과 국가폭력의 상관성에 대해 다음과 같이 주장한다. “폭력이 정부를 향한 개인이나 집단의

‘범죄적 행동’이라고 인지하는 대다수의 사람들에게 국가폭력이라는 개념은 어색하게 받아들여질 것이다. 그러나 국가에 의한 강제력과 억압의 사용에 주의를 기울이지 않고서는 개인이나 집단이 행사하는 폭력의 기원을 알 수가 없다.”¹⁶³⁾

- 국가에 의해 주도된 제노사이드는 아마도 국가폭력이 가장 조직화되고 극대화된 형태로 나타난 가장 대표적인 사례이다. 일반적으로 제노사이드는 한 인간집단이 다른 인간집단 및 개인을 향하여 분명한 목적과 의도를 가지고, 가장 극단적인 방법과 수단으로 행하는 집단 폭력이자 국가폭력으로 볼 수 있다. 따라서 제노사이드 현상에 대한 연구는 폭력의 연구에 있어서 가장 본질적이며 기원적인 것 가운데 하나라 할 수 있다.
- 제노사이드에 대한 연구는 다양한 형식과 내용으로 진행되어 왔는데, 그 중에서 이 극단적 폭력의 메커니즘을 분석하고자 한 연구들이 있었음. 이 메커니즘에 관한 연구는 제노사이드라는 극단적 폭력이 어떤 주체와 배경에 의해 어떤 방식으로 발현되는가에 대한 보편적 원리를 찾아내는 과정의 일환임. 따라서 폭력의 메커니즘 연구는 폭력에 관한 전통적인 윤리학적 연구를 넘어, 폭력의 맥락 속에 흐르는 일정한 메커니즘을 찾아 이로부터 폭력의 작동원리와 본질을 규명함으로써, 폭력의 최소화 내지 예방이라는 현실적 대안을 모색하고자 하는 일종의 ‘평화학적 연구’라고 볼 수도 있음.
- 이 글은 기존의 연구를 크게 제노사이드의 ‘사회·심리적 메커니즘’ 연구와 ‘단계적 메커니즘’ 연구로 나누어 설명하고자 함. 사회·심리적 메커니즘이란 제노사이드의 전개과정에 영향을 미친 사회적 인식, 관계, 이념, 집단심리 등을 지칭함. 모든 제노사이드에는 그를 동기화·추진·정당화하는 메커니즘이 작동함. 사회·심리적 메커니즘은 제노사이드 전개과정에서 거의 모든 단계에 영향 미침.
- 더불어 기존 연구에 의하면, 모든 제노사이드는 일정한 ‘단계적 메커니즘’을 거치면서 극대화된 사실을 확인할 수 있음. 제노사이드의 진행과정에 대한 단계적 메커니즘 고찰은 폭력 메커니즘의 보편성을 발견해냄과 동시에, 각각의 사례에서 볼 수 있는 특수성도 찾아낼 수 있도록 도와줌.

○ 허버트 허쉬와 에릭 마르쿠젠의 연구¹⁶⁴⁾

- 사회·심리적 메커니즘을 중시한 연구
- 허쉬는 제노사이드의 전반적 전개과정을 ‘언어’라는 측면에서 설명한 학자임. 신화에서 사용되는 언어를 통해 제노사이드 메커니즘을 읽어냄.

163) 김동춘, 「20세기 국가폭력과 과거 청산」, 조희연 편, 『국가폭력, 민주주의 투쟁, 그리고 희생』, 함께 읽는 책, 2002, 433쪽.

164) Herbert Hirsch, Genocide and Politics of Memory: Studying Death to Preserve Life, Chapel Hill & London: University of North Carolina Press, 1995; Eric Markusen, 「제노사이드와 총력전: 예비적 비교」, Isidor Walliman·Miahael Dobkowski ed., 『현대 사회와 제노사이드』, 도서출판 각, 2005

- 허쉬는 제노사이드 메커니즘을 4단계로 구분하고, 각 단계마다 어떤 언어들이 사용되었는가를 조망함.
- 허버트 허쉬의 메커니즘
 - ① 외부집단 규정하기(Defining the Out-Group): 폭력 남용할 대상을 비인간화할 수 있는 언어 발견하여 부정적으로 특징화함. 예컨대 kike(유대인), wop(이탈리아인), bohunk(동유럽계 이민자), Jap(일본인), Chink(중국인), dago(남유럽인) 등. 절멸 혹은 억압해야 할 인간들을 비인간화함. 비인간화는 학살 명령자와 실행자를 정당화시켜줌.
 - ② 내부집단에게 행동 요구(Call to Action): 학살 필요성을 선언하고 폭력을 정당화하며 행동을 요구함. 대량학살 참여조직과 사람을 준비함. 부정적 상징체계로 살해 메커니즘을 합법화하고 행동을 독려함. 처형과 살해와 같은 언어 대신 청소, 제거, 소개, 정화 등의 은유적 언어 사용.
 - ③ 복종(obedience): 지도자에 대한 절대적 복종 요구되고, 절멸은 질서 위해 반드시 수행해야 할 의무가 됨. 복종의 강조와 고무.
 - ④ 정당화(justification): 완곡어법의 언어로 인간파괴의 행위들을 위장. 무기를 하드웨어(hardware)로, 폭탄이나 미사일을 이동 도구(delivery vehicle)로, 민간인 살해를 부차적 피해(collateral damage)로 완화하여 표현. 수백 만의 인간 학살 행위를 몇몇 언어들로 부정하거나 왜곡함.
- 마르쿠젠은 제노사이드가 총력전과 같은 성격을 지닌다고 간파함. 그는 제노사이드의 사회적 인식이나 관계를 형성하고, 학살을 추동하는 메커니즘으로 이데올로기, 관료주의, 기술주의를 제시함.
 - ① 이데올로기(ideology): 대량학살의 동기화와 정당화의 결정적 요소. 20세기의 대표적인 학살 촉진 메커니즘으로는 '민족주의'가 있음. 민족주의는 자기 정책을 정당화하고, 협력을 촉발하며, 민간인과 병사를 복종시키고, 개인이 양심적 가책을 면제해 줌.
 - ② 관료주의(bureaucracy): 대량학살의 실행을 위해서는 정책입안자, 결정공포자, 수송과 병참, 문서 제작과 발송, 감시와 평가자가 존재해야 함. 관료조직은 전반적인 효율성을 증진시키고, 낮은 기위의 개인들로 하여금 개인적 책임감을 면제시켜줌(윗 조직의 명령에 따를 뿐).
 - ③ 기술주의(technology): 학살자들에게 유례없는 치명적 무기 제공. 학살자와 희생자 간의 물리적 거리 형성. 희생자들에 대한 비인간화 경향 증대. 무선통신, 운송기술, 가스실, 화장터 등.

○ 에릭 와이츠의 연구¹⁶⁵⁾

- 히틀러의 나치 독일, 스탈린 치하의 구 소련, 크메르루즈 하의 캄보디아, 전 유고(세르비아와 보스니아)의 내전이라는 4개국의 사례 연구
- 단계적 메커니즘 중시. 사회·심리적 메커니즘으로서의 이데올로기도 중시. 권력 잡은 정권의 정치적 이데올로기와 유토피아에 대한 환상을 제노사이드 메커니즘의 1단계로 제시함.
 - ① 권력과 유토피아(power and utopia): 권력 잡은 정권의 정치적 이데올로기의 방향. 권력자는 강력한 비전에 사로 잡혀 '지금 바로 여기(here and now)'에 자신의 유토피아를 창조하려고 함. 한 사회의 총체적 통제 갈망. 차이 없애고 동일한 국민으로 구성하고자 함.
 - ② 주민의 범주화(categorizing the population): 동일한 민족, 종교, 민족성 가진 사회집단 만들기 위해 자기 지배 하의 주민집단을 집요하게 분할·계층화. 분류 과정에서 특정 집단을 차별하고, 배제의 대상으로 설정(나치의 유대인/집시 선정)
 - ③ 주민 숙청(purging the population): 제노사이드의 예비적 과정. 희생자 집단에 대한 억압 살해 시작. 광범한 주민 숙청 작업 준비. 본격적 제노사이드는 거대한 집단 내부적 변화나 전쟁 혹은 정치적 기회와 같은 사회 위기 상황에 수행됨.
 - ④ 궁극적 숙청(ultimate purge): 차별하기와 부분적 살해를 넘어 좀 더 체계적이고 극단적 학살을 시작하는 단계.
 - ⑤ 제의화(rituals of population purges): 학살의 기억 말살, 희생자의 삶의 궤적과 흔적들을 파괴.

○ 린다 울프와 마이클 헐시저의 연구¹⁶⁶⁾

- 사회·심리적 메커니즘으로서 사회적 인식, 사회적 영향, 사회적 관계라는 삼중 구조 제시
- 사회적 인식은 주로 타자를 적대화하는 메커니즘을 지칭하고, 사회적 영향은 적대감 등을 선전용으로 조작하여 선전문구로 만들어 퍼뜨리는 메커니즘(미디어와 문학작품)을 뜻하며, 사회적 관계는 한 사회 내에 흩어져 있는 다양한 편견과 폭력의 연결성에 관한 메커니즘(ex. 희생양 이론)을 가리킴.
- 제노사이드 수행의 7단계
 - ① 차별(discrimination): 외부집단에 대한 부정적 태도와 우월주의
 - ② 낙인(stigmatization): 구별된 타자에 대해 구체적 '사회적 표지' 제공, 기회와 특권의 박탈, 권리에 대한 부정, 조직으로부터의 배제

165) Eric Weitz, *A Century of Genocide: Utopia of Race and Nation*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003.

166) Linda Wolf & Michael Hulsizer, "Psychosocial Roots of Genocide: Risk, Prevention, and invention", *Journal of Genocide Research*, 7(1), 2005.

- ③ 비인간화(dehumanization): 외부집단에 대한 부정적 이미지와 고정관념 증진, 다른 인간에 대한 부정적으로 행동할 때 발생할 수 있는 인지적 불일치 감소
- ④ 고립화(ghettoization): 고립화, 국외 추방, 특정 지역에 대한 인종 청소
- ⑤ 도덕적 배제(moral exclusion): 외부집단에 대한 기본적 인권의 박탈, 교육 박탈되고 적절한 의식주 어려워짐.
- ⑥ 공격(aggression): 외부집단의 실존에 대한 위협, 본격적 파괴와 공격 감행
- ⑦ 부정(denial): 제노사이드 후 항상 나타나는 현상. 다양한 왜곡과 부정 시도.

○ 그레고리 스탠톤의 연구¹⁶⁷⁾

- 1994년 르완다 사례 연구. 8단계 단계적 메커니즘 중시.

- ① 분류(classification): ‘우리과 그들(us and them)’에 대한 사회적 구별이 형성되는 단계. 르완다 내 투시족, 후투족, 트와족 구분.
- ② 상징화(symbolization): 분류된 각 집단들을 상징화. 각각의 집단들에 나름의 명칭과 상징 부여. 르완다라는 국가에 속한 국민으로서의 정체성이 아니라, 국가 내에 존재하는 각각의 종족 집단(투시, 후투, 트와족)의 정체성을 나타내는 주민등록증 발급.
- ③ 비인간화(dehumanization): 제노사이드라는 죽음의 소용돌이가 시작되는 과정. 희생자를 짐승이나 질병으로 비유. 투시족을 ‘바퀴벌레’라고 부름. 학살을 ‘정화’ 행위로 정당화.
- ④ 조직화(organization): 제노사이드 학살자 집단의 조직화 과정. 군사조직의 무장화와 훈련 돌입. 무장세력은 희생자 집단에 대한 숙청을 시작함.
- ⑤ 양극화(polarization): 온건주의자와 중도적 입장에 있는 사람은 학살자의 표적이 됨. “우리 쪽이 아니면 너희는 우리를 반대하는 자이다.” 평화 추구 세력은 배신자라는 비난 받고 살해됨.
- ⑥ 준비(preparation): 제노사이드의 구체적 계획 수립. 피학살자 명단 정리. 시험적 학살 진행. 학살에 대한 국제적 승인 여부 시험.
- ⑦ 절멸화(extermiation): 본격적 제노사이드. 절멸 통한 사회 정화.
- ⑧ 부정(denial): 범죄 행위 부정. 희생자 비난. 학살 책임을 희생자들에게 전가. 희생자들의 약탈에 대한 자발적 대응이라고 강조.

○ 김상기의 연구¹⁶⁸⁾

- 폭력 메커니즘의 현상적 연구로서 제주4.3사건 분석

- 4.3사건의 진행과정을 크게 폭력 전조(징후) 단계, 폭력 실행(수행) 단계, 폭력 이후(처리)

167) Gregory Stanton, “Could the Rwandan Genocide Have Been Prevented?”, *Journal of Genocide Research*, 6(2), 2004.

168) 김상기, 『제노사이드 속 폭력의 법칙』, 선인, 2008.

단계의 3단계로 구분하고, 이를 세분하여 총 10단계의 단계적 메커니즘 제시함.

- 폭력의 전조(징후) 단계:

- ① 이데올로기: 반공주의와 한국형 파시즘으로서의 일민주의
- ② 조직화: 증오집단의 조직화. 군사조직과 폭력 대행집단(서북청년단) 구성
- ③ 타자화: 폭도, 붉은 개, 붉은 섬으로 낙인
- ④ 동질화: 타자화된 집단 및 개인의 범주를 확대·재생산. 제주지역 민간인들을 ‘한 통속’으로 인식. “제주놈들을 모조리 죽이시오”(이승만). 타자화 메커니즘을 넘어선 것.

- 폭력의 실행(수행) 단계

- ⑤ 고립화: 제주도 자체를 본토와 차단. 언론 통제와 해안 봉쇄 조치.
- ⑥ 상호보복: 기존 폭력행위를 상응/증폭시키는 기능. 무장대 습격과 토벌대의 보복(도피자가족 학살)
- ⑦ 광기화: 폭력의 잔혹함을 잔혹함으로 느끼지 못하는 감정, 폭력의 분출과 폭발을 자연스러운 심리적 표현 정도로 여기는 인식
- ⑧ 절멸: 초토화작전, 삼광작전(모두 태워버리고, 모두 죽여버리고, 모두 빼앗아 버린다), 삼진작전(불태우고, 죽이고, 굶겨 없앤다)

- 폭력 이후(처리)의 단계

- ⑨ 부정화: 학살 후 시체들의 암매장과 화장, 이데올로기적 매도, 위령탑 훼손 등
- ⑩ 정당화: 학살 원인을 희생자에게 전가. 신경질적 학살 후 “그들은 공산주의자였다”고 정당화. 북한 사주에 의한 남로당의 공산폭동으로 역사 해석.

<표 1> 제노사이드의 폭력 메커니즘 연구에 상호 비교

	허쉬	마르쿠젠	와이트	스탠튼	울프와 혈시저	김상기
사회·심리적 메커니즘	언어의 중요성: 외부집단 정의, 내부집단 행동 요구, 복종, 정당화	이데올로기, 관료주의, 기술주의	권력과 유토피아	.	사회적 인식, 영향, 관계	이데올로기
단계적 메커니즘	.	.	주민의 범주화	분류	차별하기	조직화, 타자화, 동질화, 고립화
				상징화	낙인찍기	
				비인간화	비인간화	
				조직화	고립화, 도덕적 배제	
			양극화			
			주민 숙청	준비 (시험적 학살)	상호보복, 광기화, 절멸	
			공극적 숙청	절멸화		
제의화	부정	부정	부정화, 정당화			

3. 한국의 집단학살 사건과 폭력의 메커니즘

○ 한국현대사의 집단학살 사건들

- 해방 이후 한국전쟁 시기에 이르기까지 38이남지역에서는 제주4.3사건, 여순사건, 국민보도연맹 사건으로 일련의 집단학살 사건들이 발생함.
- 김상기는 학살의 원인과 유형, 잔학성의 강도와 살해 대상의 범위, 폭력의 메커니즘과 작동 원리로 볼 때, 제주4.3사건만이 제노사이드의 맥락에서 고찰할 수 있는 “유일한 민간인 대

량학살의 한국적 사례”¹⁶⁹⁾라고 주장했지만, 목표의 절멸성과 철저성, 잔혹성의 관점에서 한국 제노사이드의 중심은 국민보도연맹사건에 두어야 할 것임.

- 국민보도연맹은 1949년 4월 20일 창설된 좌익 경력 인사들의 교육·선전의 장으로서, 한국전쟁 직전까지 전국 지부를 지속적으로 확장해 나갔음. 한국전쟁 발발 당시 전체 맹원수는 약 30만 명으로 알려져 있으며, 전쟁 발발 직후 이들에 대한 전면적 학살이 진행되어 최소 수만에서 최대 30만 명에 이르는 사람들이 학살된 것으로 추정되고 있음.¹⁷⁰⁾
- (원래 이 글은 국민보도연맹의 조직과 그 구성원에 대한 학살과정을 중심으로 폭력의 메커니즘을 분석하고자 했음. 그런데 메커니즘 분석 과정에서 4.3사건과 여순사건을 포함하지 않으면 국민보도연맹원 학살 과정을 제대로 그려낼 수 없다는 문제의식에 이르게 됨. 이에 해방 직후부터 한국전쟁 발발 이후 시기까지를 연구대상 시기로 확장함.)

○ 본 연구자는 한국의 집단학살 사건의 메커니즘을 기존 연구들과 마찬가지로 사회·심리적 메커니즘과 단계적 메커니즘으로 나누었다. 그리고 한국의 사례에서는 사회·심리적 메커니즘으로서 이데올로기와 관료주의가 중요한 역할을 담당했고, 단계적 메커니즘으로는 낙인찍기, 조직화, 국지적 집단학살과 비인간화, 고립과 상징화, 치료(비인간의 인간화), 살처분(전면적 제노사이드), 기억의 압살의 과정을 거치는 것으로 결론 내렸다. 그 구체적 내용은 다음과 같다.

○ 사회·심리적 메커니즘 1: 이데올로기

- 이데올로기: 반공주의와 민족주의가 외부세력을 범주화하고 적대시하는 데 있어서 핵심 이데올로기로 작용함.
- 반공주의: 해방 직후 대중적으로 높은 지지를 받았던 사회주의(자)에 대한 지지가 미군정의 반공정책과 국제적 냉전에 의해 급격히 위축됨. 학살의 가해자들은 “빨갱이” 담론에 입각해 스스로를 정당화하며 무차별적 학살을 자행. 보도연맹원들 전향 교육 또한 소련의 세계정책, 국가보안법 등의 반공적 내용이 제시됨.
- 민족주의: 해방직후 찬반탁 논쟁을 거치며 공산주의자들은 소련에 의지한 매국노로 간주되기 시작함. 실제 반공산주의 선전의 핵심내용도 민족주의 관련 내용이 주를 이루었음. 보도연맹 가입 취의서, 보도연맹원증에 기록되어 있는 선언(민족성 무시하는 공산주의 사상 배격), 기관지 『애국가』의 주요 내용, 보도연맹에 의한 대중적 캠페인의 주요 형식과 내용(망국멸족도당 격멸옹변대회: “쏘련 총복되느니 단군 아들 딸로서 깨끗한 죽음을 달라) 등.

169) 김상기, 앞의 책, 203~204쪽.

170) 3쪽.

○ 사회·심리적 메커니즘 2: 관료주의

- 보도연맹원 학살 명령: 한국전쟁 초기 대부분 '전언통신'의 형태로 상부에서 전달 (보이지 않은 명령자)
- 위계화된 관료 체제 하에서 상급자는 학살현장으로부터 물리적 거리를 둘 수 있고, 하급자는 상부의 지시에 따른 것뿐이라는 정당화 논리를 만들어낼 수 있음. 실제 진실화해위원회의 진실규명 과정에서 이 같은 가해자 논리가 대부분을 구성하고 있다는 사실을 확인할 수 있음.

○ 단계적 메커니즘

- 제노사이드와 폭력의 메커니즘에 관한 해외 연구성과들을 검토하며, 한국 제노사이드의 단계적 메커니즘은 해방직후부터 한국전쟁에 이르는 시기의 일련의 사건들을 종합적으로 검토해야만 '폭력 메커니즘'을 제대로 파악할 수 있다는 문제의식에 이룸.
- 제주4.3사건, 여순사건, 국민보도연맹사건 등은 제노사이드의 보편적 특징에 관한 기존 연구의 관점에서 볼 때 일련의 연속선상에서 상이한 차별적·단계적 위상을 지님. 더불어 4.3 사건 이전에 있었던 다수의 '작은 학살들'에 대해서도 역사적 의미를 부여해야 한다는 생각에 이르게 됨. 이 같은 문제의식에 따라 한국 제노사이드의 단계적 메커니즘을 분석해보면 아래와 같음.

① 낙인찍기(stigmatization)

- 스탠튼의 '분류', 울프와 헐시저의 '차별하기', 와이츠의 '주민의 범주화', 허쉬의 '외부집단 정의' 단계에 해당
- 한국현대사에서는 중요한 단계: 학살 단계에서 궁극적으로 '외부집단'으로 구분되는 사회주의, 공산주의자들에 대한 대중의 지지가 해방 직후에는 높았기 때문임(미군정 여론 조사 결과 등).
- 해방 직후는 친일잔재 청산과 국가 수립 문제를 중심으로 민족주의적 과제가 가장 우선시될 수밖에 없었던 시기임. 이 시기에 사회주의·공산주의자들을 반민족주의자로 낙인찍는 과정은 매우 중요했음.
- 1946년 초 모스크바삼상협정 결정안의 한국 전달과정에서 찬반탁 논쟁 형성됨. 반공산주의 세력들은 공산주의자들을 찬탁세력으로 규정하며 반민족적 성격을 부여할 수 있었음. 이후 박헌영의 '소련 일국가 신탁통치 주장'과 같은 인터뷰 오보기사가 지속적으로 신문에 게재되며 공산주의자들의 반민족적 성격 강화됨. 당대 우익계열 신문들 또한 공산주의자들을 소련에 절대적으로 의지한 외세의존적 세력, 성적으로 문란한 세력이라는 이미지를 만들며 반공주의 강화함.

- 공산주의자들을 파렴치한 경제사범으로 만든 1946년 정판사 위조지폐 사건 또한 부정적 낙인찍기 과정의 일환으로 볼 수 있음. 미군정의 경제정책 실패에 따른 해방직후의 경제적 혼란양상의 책임을 공산주의자들에게 뒤집어씌우고, 평등을 추구하는 양심적 공산주의자라는 이미지에 부정적 낙인을 찍음. 최근 발표된 박사논문은 정판사 위폐사건의 조작과 부정적 낙인찍기 과정을 잘 보여줌.¹⁷¹⁾
- 대한민국 정부 수립을 목전에 두고서는 남로당의 주요 정책과 활동에 의거하여 반국가세력이라는 이미지가 확고해짐. 대한민국의 외부세력이자, 대한민국의 정당성을 거부하는 북한과 연계된 세력으로 규정됨.

② 내부집단 조직화(organization)

- 스탠튼의 ‘조직화’에 해당하는 단계.
- 스탠튼은 르완다 학살 사례를 연구하며 제노사이드 학살자 집단의 조직화와 군사조직의 무장화 과정을 중시했는데, 이 같은 과정은 한국의 사례에서도 중요함.
- 해방직후 한국에서는 좌우합작적 형태의 인민위원회가 전국적으로 자발적 형태로 수립되었는데, 이들에 대한 조직적 파괴가 요구됨. 미군정은 지방 인민위원회와 농민운동의 괴멸을 위해 친일경력의 경찰세력과 반공적 우익청년단체들을 적극적으로 활용함.
- 1946년 9월총파업, 10월인민항쟁 진압 단계에서 이미 희생자 숙청 과정 시작됨.

③ 국지적 집단학살과 비인간화(local mass murder and dehumanization)

- 1948년 8월 대한민국 정부 수립을 목전에 두고 발생한 제주도 게릴라집단의 공격이나 1948년 10월 군의 반란은 일종의 ‘위기상황’을 형성함. 제주4.3사건, 여순사건, 숙군의 과정에서 고립적 지역이나 집단에 대한 국지적 제노사이드 진행됨.
- 특히 여순사건 발생 이후 제주도 진압이 초토화 방식으로 확산되는 과정이나 한국군 내부의 ‘빨갱이 색출’을 위한 숙군이 진행되는 과정은 위기상황 발생시 기존의 ‘차별화’된 집단에 대해서 무제한적 폭력이 가해질 수 있음을 생생히 보여줌.
- 여순사건 이후 국가에 의해 비인간(악마/짐승)으로서의 ‘빨갱이 담론’이 조직적으로 형성되고 확산됨. 군인들의 동료 군인 살해를 정당화(김득중, 『빨갱이의 탄생』 참조)

④ 고립과 상징화(ghettoization and symbolization)

- 1949년 국민보도연맹 수립. 공산주의 경력자들의 전향과 통제를 목적으로 함. 일제시기 시국대응전선사상보국연맹(1938)과 대화숙(1941)과 같은 전향단체를 모티브로 함.
- 기존의 남로당 조직체계(세포조직 등)를 그대로 활용하여 전국적 조직 형성. 관리.운영의 주

171) 임성욱, 「미군정기 정판사 위조지폐 사건 연구」, 한국외대 지역대학원 박사학위논문, 2015.

체는 검찰(관리 지침 마련)과 경찰(관리 집행). 보련 간부 중 전향자는 간사장뿐이었음.

- 보련 창설 취의서: 대한민국 국민으로 멸사봉공할 길을 열어줄 '포섭기관'.
- '양심서'의 존재: 보련원의 본적, 주소, 가맹동기, 현재심경, 각오, 반성, 추천자명을 기재하고, 자신과 연루된 세포 조직 구성원 모두 적어냄. 5~10명 자백. 1년 동안 검증(통제의 역할)
- '국민보도연맹원증'의 존재: '상징화'(비국민화) 과정. 보련원은 1949년 10월부터 발급된 도민증 발급 대상에서 제외됨. 도민증 대신 보련원증 발급. 보련원증 가진 사람들은 허가 없이 멀리 이동하지 못함(물리적 고립화). 1951년에 이르러 최성운 등의 일부 국회의원들이 보련원 심사와 도민증 발급 건의. 그러나 당시 보련은 실질적으로 와해된 상태였고, 정부도 운영·관리하지 않았음.
- 밀짚모자 뚜껑 제거: 또 다른 상징화. 보련원증 지닌 사람들은 밀짚모자의 뚜껑을 떼고 다녀야 했음.
- 보련원은 대한민국 국민이라기보다는 끊임없이 의심받는 요시찰대상이자 일상적 감시와 통제의 대상이었음. 실제 요시찰 대상자로 분류되어 한달에 두 번 경찰의 동태 조사를 받기도 했음.

⑤ 감염자 치료

- 한국 제노사이드만의 독특한 현상(일제시기의 영향). 외부집단으로 구분된 공산주의자들을 일종의 감염자로 취급하고, 이들에 대한 교육과 선전을 통해 내부집단으로 끌어들이고자 함.
- 일괄적 '처분'이 불가능할 정도로 다수를 구성했던 외부집단의 존재. 전국의 감옥이 정치범들로 넘쳐남(일제시기와 동일한 현상). 폭력은 현실적 대안이 될 수 없다는 문제의식 형성("사상이란 정의감에서 출발하는 것... 폭력이나 억압으로 근절하기는 절대 불가능... 사상은 사상으로 투쟁.극복해야..")
- 보련 조직의 주요 활동: 사상 개조와 반공 선전. 선전활동은 반복.반남로당 선전, 만화 벽보, 형무소 방송 선전, 선전 주간(조국선전 분쇄 강조 주간 등) 등으로 구성됨. 양주동 책임하의 문화실에는 영화인, 음악인, 연극인들의 문화활동 기획.전개.
- '탈맹'의 정식화: 보련은 조직의 해체를 궁극적 목적으로 하는 특수한 조직. 조직원들의 완치와 궁극적 해체를 표방함. 전향자 확보 → 사상 심사 → 전향자 포섭 → 사상 전향 교육 → 탈맹 심사 → 탈맹의 방향성 제시.
- 탈맹 심사 규칙(타공 공적 현저한 자 등) 제시. 1950년 4월 24일에서 5월 7일까지 서울에서 실제 심사 진행됨. 한국전쟁 직전 거대한 탈맹식 개최. 6,928명 탈맹. 그러나 탈맹자도 요시찰 대상자 명부에 포함.

⑥ 살처분(전면적 제노사이드)

- 스탠튼의 절멸화, 울프/혈시저의 공격, 와이츠의 궁극적 숙청 단계에 해당.
- 한국전쟁이라는 위기상황 발생 직후 외부집단으로 규정된 보련원들(감염자들)에 대한 전국적·절멸적 살처분 진행됨.
- 스탠튼의 ‘양극화’ 현상도 동시에 진행됨: 중도세력이나 평화주의자 동시에 대량적 학살.
- 가해자들은 학살의 사전과 사후에 반공주의와 관료주의 논리로 스스로의 행위를 적극적으로 정당화함.

⑦ 기억의 압살

- 부정(denial)이나 정당화(justification)는 관련 내용에 대한 문제제기가 전제되어야 하는 것들. 한국에서는 절멸적 대량학살이 진행된 후 피해자들의 기억 자체가 물리적으로 압살당하는 현상이 등장함.
- 1950년대 강고한 반공주의 체제(멸공복진통일의 사회) 하에서 보련원 학살에 대한 문제제기 불가능. 1960년 4.19 이후 유족회를 중심으로 피해자들의 문제제기 등장. 1961년 5.16군사 쿠데타 후 유족회 구성원들은 혁명재판에 회부되어 일부는 사형되고, 대부분 중형을 선고 받음. 이후 1990년대에 이르러서야 피해자 유족회 형성되기 시작함.

4. 맺음말

○ 메커니즘 이론에 기초하여 한국의 제노사이드를 살펴보면 기존의 연구와 상이한 관점들 제시하는 것이 가능함.

- 메커니즘의 관점에서 보면, 국민보도연맹사건은 해방직후 공산주의자들에 대한 타자화 과정으로부터 그 연원을 살펴야 한다는 사실을 확인할 수 있음.
- 국민보도연맹사건을 와이츠의 ‘궁극적 숙청’이나 스탠튼의 ‘절멸화’로 본다면, 4.3사건과 여순사건과 숙군 등은 와이츠의 ‘주민 숙청’ 단계(절멸적 제노사이드 이전의 억압/살해 단계)로 볼 수도 있음.
- 보련원 학살 과정을 보련 조직 설립 과정으로부터 살펴보면 보편적인 제노사이드의 메커니즘에서 생략되는 현상이 등장함. ‘비인간화’ 과정은 그 대표적 예임. 보도연맹의 설립은 일면 ‘비인간의 인간화’ 과정이라고도 볼 수 있기 때문에 보련 설립으로부터 단절적으로 보련원 학살의 메커니즘을 살펴서는 안 됨.

○ 현재적 평화사적 교훈

- 지속적인 외부집단 규정과 타자화(종북세력 규정 등)는 폭력 메커니즘의 전조 단계임을 각성해야.
- 위기 발생시 외부집단을 어떻게 보호할 것인가? (여수 14연대 반란, 한국전쟁의 사례)