



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

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

[Disclaimer](#)

정치학석사 학위논문

촛불집회와 민주주의의 세 형상

- 집회의 다면성과 정치적 주체화 -

2021년 2월

서울대학교 대학원

정치외교학부 정치학전공

김도형

촛불집회와 민주주의의 세 형상

- 집회의 다면성과 정치적 주체화 -

지도교수 김 주 형

이 논문을 정치학석사 학위논문으로 제출함

2020년 12월

서울대학교 대학원

정치외교학부 정치학전공

김 도 형

김도형의 석사 학위논문을 인준함

2021년 1월

위 원 장 _____ 유 흥 립



부위원장 _____ 김 주 형



위 원 _____ 송 지 우



국문초록

이 논문은 2016-17년 촛불집회와 민주주의 사이의 관계를 규명하고 서사를 구축해왔던 학술적 논의들에 대한 비판적 검토를 진행하며, 이들이 촛불집회를 다르게 해석하도록 만드는 민주주의관 또는 민주주의의 형상을 식별한다. 이 과정에서 기존 문헌들이 자신의 형상 아래 집회의 다면성과 내부 실천들 사이의 복잡한 동학을 선불리 간과하며, 특히 정치적 주체화로 개념화될 수 있는 실천의 고유성을 축소시키는 문제점을 지닌다는 것을 밝힌다. 기존 논의와 달리 집회의 다면성을 복원하고 정치적 주체화라는 민주주의의 세 번째 형상을 통해 집회 현장을 재조명하면서, 이 논문은 우리 존재의 정치적 상상과 행위자성을 제약해오던 촛불집회와 민주주의에 관한 기존 서사를 재구축해야함을 주장한다.

이러한 목적 아래 이 논문은 다음과 같은 순서에 따라 진행된다. 첫 번째로 촛불집회를 분석했던 기존 문헌들의 민주주의관을 크게 매개적 인민의 절차적 순환과 비매개적 인민의 직접적 순환이란 두 가지 형상으로 분류한다. 이들은 서로 다른 민주주의관을 지니고 있음에도 불구하고 민주주의의 이상적인 작동방식을 이미 순환의 형상으로 상정한 상태에서, 촛불집회를 자신의 형상에 걸맞은 사례로 환원하여 재단한다는 공통점을 보인다. 촛불집회는 단지 절차적 민주주의의 비정상적인 작동을 드러내는 증상으로서만 해석되거나 다중 혹은 ‘인민’의 민주주의를 실현하기 위한 잠재력을 보여주는 사례로 간주될 뿐이다. 두 번째로 이러한 공통점에 의해 순환의 형상을 취하는 민주주의관들이 집회 현장의 여타 측면들을 간과하면서 집회 내부의 다면성, 그 중에서도 차별과 배제의 동학과 이에 저항했던 정치적 실천의 고유성에 대해 침묵한다는 문제점을 노정한다고 비판한다. 세 번째로 기존 문헌들이 각자 독립적으로 포착했던 다양한 행위자의 모습이 사실 광장에서 공존하고 있었고, 특정한 경향성으로 집회의 전개과정이 과잉 및 과소결정되었음을 강조하며, 순환의 형상에 의해 왜곡되었던 다면적인 집회 현장을 복원한다. 네 번

째로 집회 현장에서 이루어졌지만 간과되었던 실천 중 정치적 주체화로 정의될 수 있는 실천들의 고유성에 주목한다. 특히 당시의 폐미존 사례가 예증하는 것처럼, 기존 세계의 지배적이며 차별적인 인식이 부당함을 입증하고 이를 재편하려는 정치적 주체화의 과정과 이에 수반되는 수행적 실천 또한 민주주의의 이름을 통해 호명될 수 있음을 제시한다. 마지막으로 촛불집회와 민주주의에 관한 기존 서사를 정치적 주체화를 중심으로 재형상화하는 작업을 예비적으로 진행하며, 우리 스스로의 행위자성을 제약해오던 정치적 상상을 재편하는 것을 통해 정치적 주체화의 전망을 보장할 것을 제안한다.

주요어 : 촛불집회, 민주주의, 순환의 형상, 정치적 주체화의 과정, 수행성, 서사와 정치적 상상

학 번 : 2019-22958

목 차

| | |
|---|----|
| 제 1 장 서론: 촛불집회와 민주주의 | 1 |
| 제 1 절 문제제기 | 1 |
| 제 2 절 순환적 민주주의관과 순환의 형상 | 5 |
| 제 3 절 기존 문헌의 민주주의관 재구성 | 11 |
| 제 4 절 촛불집회라는 명칭 | 13 |
| | |
| 제 2 장 첫 번째 형상: 매개된 인민의 절차적 순환 | 17 |
| 제 1 절 민주적 절차와 촛불집회와의 관계 | 17 |
| 제 2 절 절차적 순환의 형상 재구성 | 20 |
| 제 3 절 절차적 해석에 대한 비판 | 24 |
| | |
| 제 3 장 두 번째 형상: 비매개적 인민의 직접적 순환 | 30 |
| 제 1 절 촛불집회에서 새롭게 등장한 주체 | 30 |
| 제 2 절 다중의 수평적 순환의 형상 | 37 |
| 제 3 절 다중 해석에 대한 비판 | 40 |
| 제 4 절 ‘인민’의 대표적 순환의 형상과 좌파 포퓰리즘 | 45 |
| 제 5 절 ‘인민’ 해석에 대한 비판 | 50 |
| | |
| 제 4 장 순환의 형상에 대한 비판과 집회의 다면성 | 54 |
| 제 1 절 순환의 형상의 세 가지 문제점 | 54 |
| 제 2 절 집회 내부의 세 가지 주체성과 과잉·과소결정 | 58 |
| 제 3 절 집회 현장에서의 차별과 배제의 동학 | 64 |
| | |
| 제 5 장 세 번째 형상: 불화의 현시와 정치적 주체화 | 68 |
| 제 1 절 세계구축적 실천으로서의 폐미존 | 69 |
| 제 2 절 두 세계 사이의 불화와 정치적 주체화로서의 민주주의 | |

| | |
|--|------------|
| | 74 |
| 제 3 절 정치적 주체화의 실천 양상: “마치 ~처럼”의 수행성 | 80 |
| 제 4 절 폐미존에서 정치적 주체화의 수행적 실천 | 90 |
| 제 6 장 촛불집회에 대한 서사와 민주주의의 재형상화 · | 97 |
| 제 1 절 촛불집회와 민주주의의 서사 | 98 |
| 제 2 절 민주주의 내 구성원들의 정치적 주체성 | 101 |
| 제 3 절 정치적 주체화로 민주주의를 재형상화하기 | 104 |
| 제 7 장 결론: 촛불집회를 재형상화하기 | 110 |
| 참고문헌 | 114 |
| Abstract | 127 |

제 1 장 서론: 촛불집회와 민주주의

제 1 절 문제제기

2016년에서 2017년으로 넘어가는 겨울, 사람들은 광화문 광장을 비롯한 다양한 장소에서 촛불을 들고 집회를 벌였다. 물론 평일에도, 낮 시간에도, 지방 곳곳에서도 집회가 열렸지만, 촛불집회는 통상 주말 저녁 시간대의 광화문 광장을 중심으로 요약된다. 촛불집회를 주최하기 위해 총 2382개의 시민단체가 모여 조직한 “박근혜정권 퇴진 비상국민행동”의 기록에 따르면, 2016년 10월 29일을 시작으로 2017년 4월 29일까지 총 23차례의 촛불집회가 대부분의 주말마다 개최되었다. 주말의 광화문 광장에는 하루에 적게는 3만 명에서 많게는 170만 명까지 운집하였으며, 전체 기간 동안에는 지방까지 포함하였을 때 약 1700만 명의 시민들이 주말 집회에 참가한 것으로 추산된다. 집회의 의미가 단지 참가자수로 환원되지는 않겠지만, 한국 역사상 최다규모의 집회는 분명 사람들에게 역사적인 사건으로 기억되고 있다.¹⁾

2016-17년 촛불집회의 원인이나 의미에 대해서는 다양한 해석이 존재하지만, 최소한 촛불집회가 민주주의와 밀접히 연관되어 있다는 사실만큼은 자명하게 받아들여진다. 당시 집회 참가자들은 자신들이 직접 광장에 나와 촛불을 들었던 실천이 민주주의가 발현된 사건이었다는 점에 대해 광범위한 합의를 보였다. 집회 현장에서 그들은 “대한민국은 민주공화국이다. 대한민국의 모든 권력은 국민으로부터 나온다”는 헌법 1조 조문을 노래로 부르고 스스로의 실천을 민주주의의 이름으로 긍정하

1) 한 연구보고서에 따르면, 현대사의 역사적 사건 중 무엇이 “자신의 정치경제적 의식 형성에 가장 중요한 사건”이었는지에 대해 20세 이상 전국 성인남녀를 대상으로 설문조사했을 때, 1위였던 “8.15 광복” 바로 다음이 “박근혜 전 대통령 탄핵”이었으며, “5·18 민주화운동”은 3위, “한국전쟁”은 4위였다(정일준·김상돈 2017, 234, 67).

며 정당성을 입증하고자 했다. 언론을 포함한 여론 전반에서도 ‘촛불민주주의’란 표현이 위화감 없이 사용되었으며 사실상 직접민주주의와 동의어로 받아들여졌다. 집회 이후 집권한 정부 또한 자신의 국정전략으로 “국민주권의 촛불민주주의 실현”을 제시하고 공식적인 연설문에서 “촛불혁명은 민주주의의 회복을 넘어 새로운 민주주의의 미래를 밝힌 이정표”라고 표현한다(대통령 비서실 2018, 448, 13).²⁾ 둘 사이의 밀접한 연관에 대한 이러한 직간접적인 긍정은 학술 담론에서도 마찬가지로 드러난다. 언제나 밀접한 연관은 전제된 상태에서 연관의 구체적인 양상에 대한 논쟁들이 있어왔다.

이렇게 한국 민주주의의 실현에 있어서 촛불집회가 핵심적인 계기로서 기능했다는 연관성에 대해서는 모두가 당연히 여기지만, 막상 그때의 민주주의란 무엇이며 촛불집회 또한 어떤 의미에서 민주적 계기였는지에 대해서는 크게 주제화되지 않는다. 대중 담론은 물론이고 학술 담론 또한 각자의 관점에서 어떻게 촛불집회가 민주주의에 있어 중요한 계기였는지를 정당화할 뿐, 민주주의가 무엇이고 촛불집회는 어떤 사건이었기에 그러한 정당화가 가능한지에 대해서는 면밀히 논증하지 않았다. 즉 민주주의를 정의할 수 있는 다양한 관점들 사이에서 왜 그러한 민주주의관을 택해야 하는지, 마찬가지로 촛불집회의 특정한 면면을 선택해 민주주의라는 이름을 통해 긍정하는 작업이 왜 타당한지에 대한 관심은 충분히 주제화되지 않고 있다는 것이다. 촛불집회와 민주주의는 당연히 밀접한 연관을 맺고 있다는 자명성을 넘어 어떻게 그러한 연관성이 당연시될 수 있는지, 나아가 그러한 당연함은 어떠한 정치적 효과를 낳는지에 대해 질문해야 한다. 이는 경험적이면서도 동시에 규범적인 질문이다. 촛불집회는 어떤 의미에서 민주주의가 실현되었던 주요한 계기로서 이해되어 왔으며 둘 사이의 관계에 대한 기존의 서사는 무엇인가? 이와 같은 서사는 민주주의의 구성원인 우리가 스스로의 존재를 이해하고

2) 이 논문에서 문헌에 대한 인용은 기본적으로 내각주로 표기하며, 직전에 인용된 문헌과 같은 문헌에서 인용이 이어지는 경우에는 오직 쪽수만 괄호 안에 표기한다. 신문기사를 포함한 인터넷 자료에 대해서는 외각주를 통해 신문사 혹은 단체와 작성날짜, 제목을 언급하고 해당 자료의 링크와 최종 검색일은 참고문헌에 일괄적으로 표기한다.

상상함에 있어서 무엇을 얻고 무엇을 잃게 만드는가?

위 질문에 답하기 위해, 이 논문은 2016-17년 촛불집회와 민주주의 사이의 밀접한 연관의 양상을 해명하고자 했던 학술적 논의들에 대한 비판적 검토를 진행하고, 이로부터 촛불집회를 다르게 해석하도록 만드는 민주주의관 혹은 민주주의의 세 가지 형상을 식별하며, 이를 바탕으로 우리가 촛불집회와 민주주의를 어떻게 형상화해야 하는지를 제안한다.

이를 위해 첫 번째로, 이 논문에서는 촛불집회를 민주주의와 연관 지어 해석하고 있는 기존 문헌들과의 직접적인 논쟁보다는 이들에 대한 관찰을 통해 촛불집회가 어떻게 해석되어 왔는지에 대한 논의의 지형을 파악한다. 특히 지형 내의 입장들이 각각 전제하고 있는 민주주의관을 비판적으로 재구성할 것이다. 이러한 재구성 작업을 통해 상이한 입장들이 어떻게 촛불집회를 각자의 관점에 따라 다르게 해석하는지를 밝혀낼 것이다. 즉 애초부터 민주주의에 대한 상이한 견해가 이미 전제되어 있는 상황에서, 민주주의와 촛불집회 사이의 연관이 자연스럽게 다르게 해석된다는 것이다. 이러한 기존 문헌의 민주주의관을 이 논문에서는 민주주의의 첫 번째 형상과 두 번째 형상으로 분류한다.

두 번째로, 이 논문은 각자의 민주주의관에 따라 촛불집회를 해석하는 문헌들을 관찰했을 때 발견되는 공통적인 문제점을 지적한다. 이들은 서로 다른 민주주의관을 전제하고 있음에도 불구하고 모두 민주주의가 ‘순환의 형상’³⁾에 따라 작동한다고 이해한다. 이러한 공통점으로부터, 기존 문헌들은 촛불집회 현장에서 이루어졌던 다층적인 정치적인 실천들을 각자의 순환의 형상 내부로 환원해서 이해한다는 문제점을 보인다. 물론 순환의 형상은 촛불집회의 특정 측면을 보다 부각해 살펴볼 수 있는 장점을 지니지만, 사례의 다면성을 평면화시켜 다양한 주체성들이 공존하던 사례 자체의 복잡한 동학을 포착하지 못하게 만든다. 그 중에서도 특히 집회 내부에서의 차별과 배제라는 반민주적 실천의 존재와 이

3) 이 논문은 기존 문헌들의 민주주의관을 ‘순환의 형상’에 따라 분류할 수 있다고 제안하는데, 이 표현의 의미에 대해서는 이 장의 바로 다음 절에서 설명될 것이다.

에 저항했던 정치적 실천들의 고유성을 비가시화한다. 이렇게 기존 문헌들은 촛불집회 내부의 상이한 정치적 실천들과 그들 사이의 동학을 간과한다. 따라서 기존 문헌들처럼 민주주의를 형상화하고 촛불집회에 관한 서사를 구축한다면, 결국 집회 참가자들을 포함한 민주주의 내부 구성원들의 정치적 행위자성을 제한되게 이해하는 결과로 귀결된다고 비판하는 것이 이 논문의 두 번째 목적이다.

세 번째로, 이 논문은 이렇게 순환의 형상에 기반을 둔 기존 민주주의관에 의해 자신의 고유한 목적이 왜곡된 촛불집회에서의 정치적 실천들을 복원한다. 이 복원작업은 기존 문헌들의 민주주의관 아래 간과되던 집회 현장의 복잡한 동학과 정치적 실천들을 재조명하는 것을 목적으로 한다. 특히 ‘정치적 주체화’로 개념화될 수 있는 실천을 촛불집회 내부에서 포착하고 이것이 특정 민주주의관, 즉 민주주의의 세 번째 형상에 의해서 민주주의라는 이름으로 긍정될 수 있음을 보일 것이다. 이러한 복원 작업을 통해 촛불집회라는 사례 자체의 다면성과 기존 문헌의 민주주의관이 노정했던 문제들을 입증할 수 있을 것이다.

결국 이 논문은 사례 자체의 복잡성을 분석의 출발점으로 삼기보다 자신의 이론적 전제에 따라 사례의 한 측면만을 취사선택하는 기존 문헌에 대한 비판을 민주주의 이론을 거쳐 진행한다. 이는 6장과 결론에 이르러 한국 사회에서 민주주의가 실현된다는 것이 무엇을 의미하는지, 이에 있어 촛불집회는 어떤 계기였는지를 되묻는 과정에서 중요한 초석이 될 것이다. 요컨대 기존 문헌이 민주주의와 그에 상응하여 촛불집회를 형상화하던 방식은 민주주의의 주체인 우리 자신의 행위자성을 축소시켜 왔기에, 정치적 주체화라는 세 번째 형상에 따라 촛불집회와 민주주의를 재형상화해야 한다는 것이다. 기존의 촛불집회와 민주주의 사이의 관계에 대한 서사를 재구축하는 것을 통해, 정치적 주체로서의 우리 존재의 능동성에 대한 상상을 확장시켜야한다는 것을 이 논문은 마지막으로 주장한다.

제 2 절 순환적 민주주의관과 순환의 형상

이와 같은 논문의 문제의식을 정교하게 전개하기 위해서는 민주주의, 순환의 형상 그리고 촛불집회 자체에 대한 조작적 정의가 요청된다. 앞서 간략히 언급했듯 촛불집회를 분석하던 기존 문헌들이 다양한 민주주의관⁴⁾을 전제하는 현상은, 민주주의 자체가 용어의 적절한 정의에 대한 합의가 도출되기 어려운 ‘본질적으로 논쟁적인 개념’이란 사실을 방증한다. 애초에 민주주의가 부정적인 함축에서 벗어난 것도 프랑스 혁명이래이며, 이 개념은 ‘주의’라는 접미사로 번역되는 한국에서만 아니라 전 세계적으로 정부 형태와 정치적 가치·이념을 동시에 지칭한다(Dunn 2005). 따라서 다양한 민주주의관들은 “demokratia (demos+kratos)”라는 민주주의의 그리스 어원을 최소한의 공통지반으로 삼으면서도, 이에 대한 상이한 해석을 제시하며 각자의 이론적 견해와 가치 판단을 민주주의라는 이름 아래 정당화한다. 그렇다면 촛불집회와 민주주의의 관계를 해명하고자 했던 문헌들이 민주주의라는 표현을 사용할 때, 이들이 이를 동일한 의미에서 사용한다고 전제해서는 안 된다. 오히려 이들이 민주주의에 관해 어떤 이론적 견해를 전제하고 있는지, 이들의 상이한 견해를 어떻게 분류할 수 있으며 어떤 민주주의관이라 명명할 수 있을지에 유의하며 분석을 이어나가야 한다.

각기 다른 민주주의관을 구분함에 있어 빈번히 사용되는 개념은 바로 모델(model)이다. 헬드(David Held)의 경우, 고대에서부터 현대까지 역사적으로 존재했던 민주주의의 이념들을 총망라하며 이들을 모델 개념을 통해 분류한다. 그에게 모델은 “어떤 민주주의 유형의 주요 구성요소

4) 이 논문이 민주주의관이라는 표현을 사용할 때는 정의관(conception)과 정의의 개념(concept)을 구분했던 롤즈(John Rawls)의 용례를 따르고 있다. 롤즈는 사람들이 “자의적인 차별”의 폐지와 “적절한 균형”이라는 관념을 통해 공통적으로 정의의 개념을 정의하더라도, 무엇이 자의적이고 무엇이 적절한 것인지에 대해 “각자가 받아들이는 정의의 원칙들에 맞추어 해석할 수 있는 여지”가 존재한다고 얘기하며, 사람들마다 정의에 대해 갖는 상이한 원칙과 견해들을 정의관이라고 부른다(Rawls 1999, 5). 이 논문 또한 민주주의란 개념의 구성요소를 공통적으로 수용하더라도 이를 서로 다르게 해석하는 견해들을 지칭하고자 민주주의관이라는 사용한다.

나 기본적인 연관 구조를 밝히고 설명하기 위해 고안된 이론적 구조물”인데 이는 “개념이나 일반화의 복잡한 ‘네트워크’”로 구성되어 있다(Held 2006, 6). 이에 마치 시장에서의 경쟁처럼 정치를 이해하며 선거 중심으로 민주주의를 개념화하는 선호집약적 민주주의에서부터 출발하여 참여 민주주의, 토의 민주주의에 이르기까지 다양한 역사적 모델들이 헬드의 책 내에서 재구성된다. 그는 자신의 분류를 통해 “정치적 평등과 시민권이 모든 성인에게까지 확장되느냐 그리고 민주주의 영역이 경제적·사회적·문화적 사안을 포함하는 데까지 심화되느냐라는 두 차원을 축으로 해 가능한 정치 공간상의 스펙트럼을 모두 포괄”할 수 있다고 본다(232). 이렇게 민주주의의 이념형(ideal type)을 모델로서 구축해오면서, 서로 다른 모델들이 경쟁하는 방식으로 현대의 민주주의 이론이 발전해왔다고 평가된다(Warren 2017). 한국에서도 촛불집회를 특정 민주주의 모델을 통해 해석하려는 이론적 시도를 쉽게 관찰할 수 있다.

한편 헬드의 분류방식이 민주주의관을 분류할 수 있는 유일한 방식은 아니라는 점에 유의할 필요가 있다. 특히 헬드가 모델이라는 개념을 사용할 때는 ‘kratos’라는 접미사를 지배(rule)로 해석하면서 민주주의를 지배 혹은 의사결정체계로서의 정부형태 중 하나로 정의한다(Held 2006, 1-4). 이렇게 민주주의를 정부형태로 정의하는 입장은, 기본적으로 정체(politeia)와 정부(politeuma)를 동일시하고 정부의 형태에 따라 정치체제가 분류될 수 있다고 주장하며 민주주의를 그 중 하나로 위치시켰던 아리스토텔레스(Aristotle)의 논의에 기초해 있다(『정치학』, 1278b5-15). 반면 ‘kratos’라는 접미사는 다른 정부형태들(군주제, 과두제)의 ‘arche’라는 접미사와 다르게 지배가 아닌 권력(power) 또는 역량(capacity)으로 해석해야 함을 주장하는 민주주의관 또한 존재한다(Ober 2008; Rancière 2006; Wolin 1994). 여기서 민주주의란 “데모스가 공적 영역에서 변화를 창출할 정도의 집합적 역량을 얻은” 존재양태 혹은 그러한 역량이 드러난 실천에 한정적으로 부여되는 이름이다(Ober 2008, 7). 민주주의의 어원에서부터 드러나는 이러한 해석 차이는 헬드의 분류 내에서는 굳이 포착되지 않는다. 이처럼 민주주의의 이념형을 모델로 구

축하는 방식이 아니더라도 민주주의관들을 재분류할 수 있다.

이 논문은 촛불집회와 민주주의의 관계를 분석하는 한국에서의 기존 문헌들의 민주주의관을 모델이 아니라, 이들이 각기 달리 전제하고 있는 민주주의의 작동방식에 대한 표상에 따라 분류하고자 한다. 모델 개념에 따라 구축된 민주주의의 이념형은 어디까지나 “정치 영역의 여러 측면들 및 그런 측면들이 자리 잡는데 필요한 핵심 조건들 - 경제적·사회적 조건을 포함하는 - 에 대한 개념이나 일반화의 복잡한 ‘네트워크’”(Held 2006, 6)이다. 즉 모델은 결국 “이론적 구조물”이며 이는 현실에서의 특정 측면에 대한 의도적인 부각과 단순화를 일정 정도 수반하며 구성된 분석적 도구에 불과하다. 따라서 각각의 민주주의관이 서로 다른 모델을 견지하더라도, 모델 내부의 요소들이 현실에서 어떤 양상에 따라 작동하는지에 대해서는 동일한 표상을 전제할 수 있다. 또한 민주주의의 작동방식을 어떻게 표상하는지에 따라 결국 촛불집회를 비롯한 경험적 현상들이 이해되고 해석되는 방식이 실질적으로 달라질 수밖에 없다. 이와 같은 표상을 이 논문에서는 형상(figure)이란 개념으로 명명할 것이다. 나아가 촛불집회를 해석하는 기존 문헌들의 민주주의관은 모두 순환(circulation)의 형상을 전제하고 있음을 보이며 이들을 순환적 민주주의관이라 정의한다.

민주주의가 취하는 순환의 형상을 검토하기에 앞서 형상이라는 개념 자체를 검토해야 한다. 기존 문헌의 민주주의관을 분류함에 있어서 형상이라는 새로운 개념을 고안하는 이유는, 무엇보다도 이들이 민주주의가 경험적으로 작동하는 양상에 있어 동일한 표상을 제시하고 있을뿐더러 그 안에서 촛불집회 또한 유사한 방식으로 해석하기 때문이다. 이들은 서로 다른 모델에 준거하고 있었지만 민주주의의 작동에 있어서는 동일한 상(像)을 전제하고 있었다. 이미 어비나티(Nadia Urbinati)는 귀족정을 비롯한 다른 체제와 달리 민주주의가 독자적으로 지니는 “외적으로 알아볼 수 있는 모습(shape)”을 식별하고 이를 형상으로 개념화했다(Urbinati 2014, 1). 어비나티는 이를 통해 민주주의의 고유한 작동방식을 제시하고자 했지만, 우리는 그의 제안과는 달리 민주주의 내에서도 각

관점마다 서로 다른 형상을 전제한다는 점에 주목할 것이다. 민주주의를 대상으로 하진 않았지만 추후에 살펴볼 랑시에르(Jacques Rancière) 또한 본인이 비판하고자 하는 플라톤(Plato), 아리스토텔레스와 근대의 사회계약론, 마르크스(Karl Marx)의 정치관을 각각 “아르케정치(archi-politique)”, “유사정치(para)”, “메타정치(méta)”라는 “정치철학의 형상”들로 분류한바 있다(랑시에르 2015, 115). 이때의 형상 또한 정치가 작동하는 방식에 대한 표상의 의미로서 사용되었다.

이러한 형상 개념에 함축되어 있는 것은 단지 민주주의가 취하는 외관상의 모습에 대한 비유만이 아니다. 이는 마치 포콕(J.G.A. Pocock)의 “마키아벨리적 계기”처럼, 각자의 개념적 구조를 보유한 민주주의의 모델들을 가로지르는 하나의 “사고의 양상”, 패턴, 도식 혹은 패러다임이기 때문이다. 포콕은 르네상스 시기와 17-18세기 영국과 미국의 정치사상에서, 시간의 변화에 있어 상존하는 타락의 경향성에 대항하여 “자기충족적인 덕성과 안정성을 얻기 위한 공화국의 투쟁”으로 정치의 작동방식을 표상하는 사고의 패러다임을 식별한다(Pocock 1975, 328). 마치 포콕이 “마키아벨리적 계기”라는 개념을 통해 정치적 현상을 이해 가능하게(intelligible)하게 만드는 시간, 인간, 정치체에 관한 사고의 틀과 언어를 포착했듯, 이 논문 또한 이념형으로 구축된 민주주의가 경험적으로 작동하는 방식을 이해 가능하게 만드는 사고의 도식을 형상으로 부를 것을 제안한다. 이러한 도식은 특정한 개념에 따라 경험적 현실을 인식할 수 있게 해주는 표상이다.

이 논문은 촛불집회라는 경험적 현상을 민주주의라는 개념과의 연관 속에서 해석했던 기존 문헌들에게서 지배적인 패러다임으로서 순환의 형상을 포착할 수 있다고 주장한다. 순환의 형상이란 무엇인가? 일찍이 데리다(Jacques Derrida)는 민주주의에 “자신에게로 돌아가는 둥근 형체(la rondeur d'un retour à soi)” 혹은 라틴어 어원으로 “*rota*”라는 둥근바퀴의 모양을 연상시키는 개념들이 필수적으로 결부되어 있음을 언급한 바 있다(Derrida 2005, 10). 즉 “자기(auto)운동적이며 자율적인 돌림(tour) 혹은 오히려 자신에게로 돌아감, 자신을 향해 그리고 자신에 대

해 돌아감(retour)의 순환성”의 형상으로 민주주의의 작동이 표상된다는 것이다. 이를 뒷받침하기 위해 데리다는 아리스토텔레스가 “모두가 번갈아 가면서 지배하고 지배받게 되는” 모습을 민주주의의 원리로부터 도출하는 점을 인용한다(『정치학』, 1317b). 나아가 토크빌(Alexis de Tocqueville)이 아메리카를 관찰하며 “인민이 모든 것의 원인이자 결말(fin)이다; 모든 것이 인민으로부터 일어나고 다시 흡수되어 돌아간다”고 서술하는 문장에 주목하며 인민을 중심으로 원환적 동일시가 전제된다고 분석한다(Tocqueville 1966, 53; Derrida 2005, 14에서 재인용). 사실상 인민의 자기지배나 자율성 같은 민주주의의 주요 기획에서는 언제나 원환과 이를 흐르는 순환의 이미지가 결부될 수밖에 없다는 것이다.

이렇게 원환을 순환하는 형상에 따라 현실에서의 민주주의가 작동한다고 이해하는 관점은 현대 민주주의 이론에서도 관찰된다. 대표적으로 참여(participatory) 민주주의와 토의(deliberative) 민주주의를 예시로 제시할 수 있다. 두 민주주의관은 분명 다른 개념적 구조를 지닌 모델들이지만 이들은 민주주의의 작동양식을 식별할 때 순환의 형상을 공통으로 전제한다. 바버(Benjamin Barber)의 경우 정부에 시민들이 적극적으로 참여함으로써 “순환적이며 변증법적인” 형태로 시민적 결속(civic bond)이 형성되는 과정으로 참여 민주주의를 상상한다(Barber 2003, 223). 이와 유사하게 페이트먼(Carole Pateman) 또한 참여적 모델에서는 참여라는 투입(input)을 통해 생산되는 산출(output)이 단지 정책만이 아니라 “개인들의 사회적이고 정치적인 역량의 발전까지도 포함”하기 때문에, “산출로부터 투입에의 ‘피드백’이 부여”되는 “자기 충족적 체계(self-sustaining system)”로 참여 민주주의를 특징짓는다(Pateman 1970, 43-44). 토의 민주주의의 이념을 민주적 정당성의 기준으로서 옹호하는 벤하비브(Seyla Benhabib)의 경우, 토의 내에서 “보편적인 도덕적 존중과 평등주의적 상호호혜성의 규범”을 바탕으로 이루어지는 담론적 정당화 과정을 “해석학적 원환” 혹은 “회귀적(recursive) 타당화의 방법론적 절차”로 개념화한다(Benhabib 1996, 78-9). 즉 구체적인 맥락 내에서 담론적 절차를 통해 보편적인 도덕 원칙의 외연과 내용에 대한 결정이 이

루어질 때, 이 또한 다시금 토의의 대상이 되는 방식으로 담론이 작동한다는 것이다. 이렇게 두 모델의 작동이 표상되는 방식에 있어서 우리는 순환의 형상을 식별할 수 있다.

앞서 간략히 소묘한 순환의 형상에 기초해 있는 민주주의관은 다음과 같이 원칙적으로 정의될 수 있다. 이들은 민주주의의 작동에 있어서 정상적이며 이상적인 순환의 경로를 이론적으로 구축하고, 이를 따른다면 민주주의가 선순환으로서 활성화된다고 상정한다. 순환의 형상 내부에는 이상적인 경로와 더불어 이를 흐르도록 만드는 이상적인 정치적 실천과 주체의 모습 또한 전제되며, 이들은 자신의 형상에 준거하며 촛불집회와 같은 경험적 사례들을 해석한다. 이러한 민주주의관들은 실제 현실에서 순환이 오작동하는 상황을 분석할 때 이를 이미 상정된 정상적인 경로에서 이탈한 비정상적인 경우로 간주하고, 오히려 순환이 더욱 올바르게 흐르도록 순환의 경로를 보수 혹은 개혁하는 것을 해결책으로 제시한다. 이 논문은 대다수 문헌이 자신의 민주주의관에 있어 순환의 형상을 전제한 상태에서 촛불집회를 단지 순환 내의 한 계기로 환원하여 해석함을 보일 것이다. 나아가 이렇게 기존 문헌들로부터 경험적으로 관찰될 수 있는 환원의 현상이 공통된 문제로 이어진다고 비판한다. 즉 이러한 환원에 의해 기존 문헌들은 사례의 다면성을 평면화하는 것은 물론, 집회 내부의 차별과 배제의 동학과 이에 저항하며 이루어졌던 현상의 다층적인 정치적 실천들의 고유성 모두를 간과한다는 것이다. 이는 결과적으로 민주주의에 관한 우리의 정치적 상상을 제약한다는 세 번째 문제점으로 이어진다는 점 또한 지적할 것이다. 물론 순환의 형상을 취하는 민주주의관이 언제나 필연적으로 이러한 문제점을 노정하지는 않는다. 오히려 문제는 촛불집회를 포함한 여러 경험적 현상들을 단지 자신의 순환의 형상 내부로만 환원해서 이해하고 자신의 이론적 견해를 입증하거나 강화하기 위한 재료로서만 사례들을 해석하며 다면성을 비가시화할 때 발생한다.

물론 모든 민주주의관이 순환의 형상을 취하지 않으며, 순환의 형상을 취하는 민주주의관 또한 모두 같은 양상의 순환을 전제하지 않는

다. 촛불집회를 분석했던 기존 문헌을 관찰했을 때, 민주주의의 작동 경로에 있어 언제나 절차를 통한 매개를 강조하며 ‘매개적 인민의 절차적 순환의 형상’을 전제하는 첫 번째 입장과, 절차를 매개하지 않은 채 인민 내부에서의 순환을 강조하며 ‘비매개적 인민의 직접적 순환의 형상’을 전제하는 두 번째 입장으로 나누어짐을 확인할 수 있었다. 반면 문제제기에서 언급된 이 논문의 세 번째 목표에 따라 이러한 순환의 형상 아래 간과되었던 집회 현장에서의 정치적 실천들을 우리가 또 다른 민주주의관을 통해 긍정한다고 할 때, 이때의 민주주의는 순환의 형상을 취하지 않는다. 오히려 민주주의의 세 번째 형상은 기존 순환을 지탱하던 질서에 대해 과열을 불러일으키며 불화를 현시하는 ‘정치적 주체화의 형상’이다.

기존 모델 분류법에 따르면 첫 번째 형상은 흔히 ‘자유·절차·헌정적’ 민주주의로, 두 번째와 세 번째 형상은 ‘급진·포스트마르크스적’ 민주주의로 분류되면서 마치 두 입장 사이에 근본적인 차이가 존재하는 것처럼 이해됐다. 하지만 오히려 기존 민주주의관들이 암묵적으로 전제하는 형상을 식별할 때, 첫 번째와 두 번째 사이의 공통점과, 두 번째와 세 번째 사이의 차이점을 드러낼 수 있다. 이론가들이 어떤 요소를 중심으로 민주주의의 모델을 구축하는지에 따라 이들을 단순 분류하기보다, 이 이론가들이 어떻게 민주주의의 작동방식을 묘사하고 이러한 묘사를 촛불 집회라는 현실에 투사할 때 무엇을 간과하고 있는지에 주목해야 한다.

제 3 절 기존 문헌의 민주주의관 재구성

앞서 밝혔듯이 이 논문의 주요 분석대상은 촛불집회를 특정한 민주주의관을 바탕으로 해석하는 국내의 연구 문헌들이다. 하지만 이들에 대한 관찰 작업은 단지 문헌 내부에만 머무를 수 없는데, 왜냐하면 해당 문헌 또한 다양한 차원에 준거하며 촛불집회를 해석하고 있기 때문이다. 일차적으로 해당 문헌이 분석하는 촛불집회라는 사례 자체가 있으며, 사례 전체 중에서도 해당 문헌이 더욱 부각하는 특정 측면이 존재하

고, 이러한 측면을 학술적으로 분석하는 국내 논자들의 문헌이 있으며, 이들이 국내외의 이론들을 참고하며 전제하고 있는 민주주의관이 있다. 이 논문에서는 기존 문헌을 분석할 때 위 네 가지 차원을 오가며 복합적으로 논의를 진행할 것이기 때문에 각각에 대한 보다 세심한 구분이 선행적으로 요청된다.

우선 기존 문헌들이 취하는 민주주의관을 식별해야 하는데, 문제는 문헌 내부에만 머물러서는 이를 명료화할 수 없다는 것이다. 이들은 대부분 자신의 민주주의관을 특정 모델의 견지에서 간략히 서술하며, 자신의 민주주의관에 전제된 형상을 정교화하면서 촛불집회를 분석하지 않는다. 이에 단지 해당 문헌들에 명시된 문장들만이 아니라 암묵적으로 당연시되는 이론적 전제들까지도 드러날 수 있도록 이들의 민주주의관을 비판적으로 재구성할 필요가 있다. 따라서 이들에게 영향을 미친 국내외 이론 또한 포괄하며 이들이 전제하는 민주주의의 형상을 재구성해야 할 것이다. 이는 한편으로 촛불집회를 분석하는 국내 문헌이 그러한 이론의 개념들을 전반적으로 수용해서 사용하고 있기 때문이며, 다른 한편으로 국내 문헌들뿐만 아니라 국내외의 민주주의 이론 전반에 걸쳐 존재하는 민주주의의 형상들의 지형을 간접적으로 드러낼 수 있기 때문이다.

따라서 이 논문에서는 국내의 촛불집회 관련 연구 문헌들로부터 출발하여 이들이 참고하고 있는 국내외의 이론들까지 포괄하며 민주주의의 형상을 세 가지로 재구성할 것이다. 첫 번째 ‘매개적 인민의 절차적 순환’의 경우, 민주주의의 작동에 있어서 절차와 인민의 여론 사이의 순환을 이상적인 양상으로 이론화하는 입장이다. 여기에는 촛불집회를 이러한 순환 내부의 한 계기로 이해하는 국내 논자들과 하버마스(Jürgen Habermas), 어비나티 등의 해외 논자들이 해당된다. 두 번째 ‘비매개적 인민의 직접적 순환’의 경우 절차 외부에서, 따라서 인민 내부에서 이루어지는 순환을 민주주의 작동의 핵심으로 이해하는 입장이다. 촛불집회를 이러한 순환이 이루어졌던 중요한 계기로 해석하는 국내 논자들과 네그리(Antonio Negri)와 하트(Michael Hardt), 라클라우(Ernesto Laclau)와 무페(Chantal Mouffe)가 이와 같은 민주주의의 형상을 전제한다. 물

론 네그리와 하트, 그리고 라클라우와 무페가 각자 전제하는 순환의 구체적 양상은 다르며, 각각 ‘다중의 수평적 순환’과 “‘인민’의 대표적 순환’으로 재구성할 것이다. 마지막 민주주의의 형상은 ‘정치적 주체화의 형상’으로, 촛불집회를 이러한 형상에 따라 분석하고 있는 국내 논자들은 없지만 우리는 랑시에르와 그의 형상을 보다 구체화시킨 일련의 논자들을 통해 세 번째 형상을 재구성할 수 있다. 이러한 세 번째 형상의 관점에서 볼 때, 앞서 다른 형상을 전제했던 국내 논자들이 민주주의의 작동에 있어서 언급하지 않는 정치적 실천들이 그 자체로 민주주의라는 이름으로 긍정될 수 있다.

위와 같은 형상들을 통해 촛불집회가 해석된다고 할 때, 촛불집회라는 표현이 지시하는바 또한 명료화돼야 한다. 우리가 살펴볼 기존 문헌들은, 이후 본문에서 상술하겠지만 다면적인 촛불집회의 현장에서 특정 정치적 실천만을 부각하는 경향이 있으며, 이는 이 논문에서 새롭게 제시되는 민주주의의 세 번째 형상의 경우도 마찬가지이다. 따라서 특정 형상을 촛불집회에 투사하며 현장에서의 정치적 실천들을 축소해 이해하는 귀결을 경계하기 위해, 이 논문은 촛불집회가 이루어졌던 현장 그 자체에 대한 경험적 분석 또한 진행하며 각 형상이 부각하는 면면들을 최대한 촛불집회의 현장 내부의 다면성으로 파악할 것이다. 결국 이 논문에서 민주주의의 세 번째 형상을 제시하는 것은, 해당 형상을 정당화하려는 것뿐만이 아니라 촛불집회 현장의 다면성과 정치적 실천들의 다층성을 복원하기 위한 시도의 일환이기도 하다. 촛불집회의 현장에서 각 형상이 주목하는 측면들이 모두 복합적으로 고려될 필요를 주장하며 말이다.

제 4 절 촛불집회라는 명칭

이 논문에서 주로 다루는 문헌과 그 분석대상이 되는 촛불집회는 앞서 언급했던 것처럼 2016-17년 촛불집회이다. 하지만 촛불집회는 분명 2002년 이래 한국에서 가장 광범위하게 쓰이는 “항쟁의 레퍼토리

혹은 퍼포먼스”가 되었다. 즉 여기서의 레퍼토리와 퍼포먼스는 분명 연극적인 비유인데, 이는 한편으로 항쟁의 참가자들이 자신들의 주장을 일상적인 의미를 넘어서서 극화(dramatize)한다는 점은 물론, 다른 한편으로 공적인 주장하기(claim-making)의 과정 속에서 이들이 이전에 사용했거나 관찰했던 전략을 마치 연극에서의 대본처럼 반복한다는 것을 의미한다(Tilly 2008, 15; McAdam et al. 2004, 138). 물론 레퍼토리는 반복되더라도 항쟁의 전개방식은 당시의 맥락과 행위자들 사이의 상호작용을 통해 지속적으로 변해가지만, 촛불이란 상징 말고도 최소한의 공통된 특성이나 전략들이 전반적으로 공유될 수밖에 없다. 따라서 2016-17년 촛불집회에 대한 분석을 위해서는, 이전에 발생했던 여러 촛불집회들과 이들을 분석한 기존 문헌들을 참고하는 것이 불가피하다. 물론 2002년 효순·미선 추모 촛불집회부터 2004년 탄핵 반대 촛불집회, 2008년 미국산 쇠고기 수입 반대 촛불집회, 2016-17년 박근혜 정권 퇴진 촛불집회처럼 상당한 규모로 장기간 지속되었던 경우가 아닌 촛불집회에 대해 분석한 문헌은 거의 전무하다. 기존 분석들마저도 주로 2008년과 2016-17년에 집중되어있다. 이런 현실적인 한계를 제하더라도, 유일하게 두 집회만이 하루에 100만이 넘는 인원이 참가했고, 특정 이슈에 집중하면서도 동시에 여러 이슈 또한 함께 표출되었던 집회였다. 이처럼 2016-17년 촛불집회의 성격은 2008년의 연장선상에서 파악될 수 있기에, 이 논문에서는 2008년 촛불집회를 분석한 문헌들 또한 맥락의 유사성에 따라 인용한다.

마지막으로 이 논문은 촛불집회를 민주주의와 연관시켜 해석하는 기존 문헌과 더불어 이를 관찰하는 이 논문의 시도 자체가 지닌 정치적 함의에 대해 인지하고 있음을 밝힌다. 즉 촛불집회를 어떻게 해석할지의 문제에 대한 논쟁은, 공동체가 어떻게 해당 사건을 받아들이고, 어떠한 권위를 부여하는 방식으로 기억하고 서사를 부여하며, 따라서 어떠한 서사를 통해 현재의 정치적 실천들을 이와 연관 지어 상상할지의 문제와 직접 연결된 일종의 해석투쟁이자 “서사적 재서술의 정치”이다(Frank 2010, 243). 이러한 해석투쟁은, 1980년 5월 18일의 광주항쟁에 어떤 명칭을 부과할지에 대해 끊임없는 재해석의 시도가 있었던 것처럼

(최정운 2012; 김정한 2013), 2016-17년 촛불집회에 대해 어떤 명칭을 사용할지의 문제로 이어진다.

따라서 왜 ‘촛불시민혁명’이나 ‘촛불항쟁’과 같은 명칭이 아니라 ‘촛불집회’라는 명칭을 이 논문에서 사용할 것인지에 대한 정당화가 요청될 수밖에 없다. 혹자는 넓은 의미에서 혁명이라고 부를 수 있을 정도의 변화가 당시 시민들의 정치적 실천을 통해 이루어졌다고 본다. 이들은 “우리의 사회의 보다 근본적인 변화를 요구했다는 점”에서 2016-17년 촛불집회를 ‘11월 시민혁명’으로 명명할 것을 주장하고 1987년 6월 ‘혁명’과의 유사성을 강조하거나(손호철 2017a), 더 나아가 1960년 4·19 ‘혁명’ 혹은 1919년 3·1운동에까지 이르는 ‘혁명’의 계보를 그릴 것을 제안하기도 한다(이완범 2020; 이남주 2019). 다른 누군가는 혁명이라고 부를 수 있을 정도의 변화가 동반되었는지에 대해 의문시하며 항쟁이나 시위라는 표현을 고수하거나(진태원 2019; 한상익 2019), 이러한 규범적 판단에서부터의 중립성을 자임하며 집회 혹은 단지 “촛불”이란 표현을 사용한다(이승원 2020).

이처럼 해당 사건을 어떻게 명명하는지의 문제와 그에 대한 규범적 판단과 해석의 문제가 불가분하다는 인식 아래, 이 논문은 아래에서 촛불‘집회’라는 명칭을 사용할 것이다. 이는 한편으로, 대개 시위·혁명·항쟁 등의 명칭을 정당화했던 논자들이 촛불집회의 특정 측면만을 부각했던 경우를 비판하고, 광장에서 이루어졌던 정치적 실천들의 복잡한 동학을 모두 포괄하기 위함이다. 어떤 규범적 판단도 내리지 않기 위함이 아니라 다면적인 판단이 내려질 수밖에 없는 사례의 특성을 드러내기 위해 집회란 표현을 사용한다는 것이다. 세 번째 형상에 관한 서술을 통해 드러나겠지만, 촛불집회는 단지 정권을 명예롭게 교체한 ‘촛불시민혁명’만으로 불리기엔 차별과 배제의 동학 및 이에 대한 변혁을 요구했던 정치적 실천 또한 함께 이루어졌던 사건이었다. 다른 한편으로 촛불집회라는 명칭을 사용하는 것은 사람들에게 주로 기억되는 주말 저녁 광화문 광장의 주요 시위 현장만이 아니라, 평일 낮에, 지방 곳곳에서 이루어졌던 여러 집회와 다채로운 집회방식까지도 이 논문이 분석하고자 하는 사

건에 포함하기 위함이다. 따라서 이 논문에서의 2016-17년 촛불집회란, 실제 촛불을 들고 100만이 넘는 시민들이 행진했던, 따라서 항쟁의 대표적인 장면으로 주로 언급되는 메인 집회를 구심점에 두고 이와 동시다발적으로 일어났던 다채로운 정치적 실천들의 복잡한 총체다.

결과적으로 이 논문은 광화문 광장을 비롯한 다양한 현장에서 이루어졌던 정치적 실천을 촛불집회라는 이름 아래 해석할 것이며, 기존 문헌들의 해석을 비판하며 촛불집회와 민주주의의 다면성에 대한 복원을 주장한다. 이에 아래에서는 2016-17년 촛불집회를 특정 민주주의관을 통해 해석하는 기존 문헌들을 크게 민주주의의 두 가지 순환의 형상에 따라 분류할 것이다(2, 3장). 이후 이러한 순환의 형상을 전제하며 촛불집회를 해석할 때 발생하는 문제점을 지적하면서 촛불집회 자체의 다면성을 복원한다(4장). 특히 이러한 복원의 일환으로 촛불집회의 현장에서 이루어졌던 정치적 실천 중 일부를 세 번째 민주주의의 형상을 통해 긍정할 것이다(5장). 이후 촛불집회와 민주주의에 관한 기존 서사가 우리의 정치적 상상을 제약한다는 점을 밝히면서, 이를 ‘정치적 주체화’라는 민주주의의 세 번째 형상에 따라 재서술할 것을 제안하는 것으로 논의를 마무리한다(6, 7장).

제 2 장 첫 번째 형상: 매개된 인민의 절차적 순환

2016-17년 촛불집회를 민주주의와 연관 지어 이해하고자 하는 문헌들 중 가장 지배적인 해석방식은, 집회 당시 참가자들의 주요 구호들을 바탕으로 대의민주주의 혹은 헌정질서에 대한 정상화의 요구를 표출한 사건으로 촛불집회를 해석하는 입장이다. 이들은 촛불집회 자체가 발생하게 되는 원인 또한 마찬가지로 대의민주주의의 비정상적인 작동에서 찾고자 한다. 물론 이때의 ‘정상화’를 요구하는 목소리를 단지 일시적인 일탈상태에 대한 보수 정도로 이해하는지, 혹은 보다 전면적인 제도 개혁과 개헌으로 이해하는지에 따라 입장 차이가 존재한다. 후자의 경우 촛불집회는 대의민주주의 작동 자체의 ‘대표성 위기’에 의해 미충족된 요구들이 누적되어 폭발한 사건이기에 이들은 대의민주주의를 정상화시키는 방안 또한 강구한다. 나아가 대의민주주의의 정상화에 있어 집회 당시에 드러났던 시민의 직접 참여의 계기들을 제도 자체에서 보장할 수 있는 ‘광장정치의 제도화’(국민소환제, 국민투표제, 국민발안제 등)를 요구하기도 한다. 이 장에서는 이러한 문헌들이 대의민주주의 내부에서 민주적 절차와 시민의 여론 사이의 순환에 따라 민주주의가 작동한다는 형상을 전제하고 있음을 보일 것이다. 아래에서는 이러한 민주주의의 첫 번째 형상을 이론적으로 재구성함과 동시에, 촛불집회가 첫 번째 형상 내부로 환원되어 해석될 때의 문제점에 대해 지적한다.

제 1 절 민주적 절차와 촛불집회와의 관계

2016-17년 촛불집회와 민주주의 사이의 긍정적 연관을 규명하고자 하는 문헌들 중 상당수는 주로 당시 촛불집회의 현장에서 외쳐졌던 요구 자체가 대의민주주의의 정상적 작동이었다고 해석한다. 해당 문헌

들에서 이러한 주장은 광장에서 외쳐졌던 주요 구호가 민주주의 절차의 작동에 관한 것이었다는 점으로부터 별다른 분석 없이 당연시되거나, 설문조사 등의 방법으로 참여의 원인을 분석했던 문헌들을 인용하는 것으로 구체적 분석을 갈음한다.

대표적으로 한상익(2019, 117)은 촛불집회를 체제 자체의 근본적 변혁보다는 “대의민주주의의 체제의 정상적 작동을 요구하는 정치적 항의”로 규정한다. 그가 자신의 촛불집회에 대한 규정을 뒷받침하는 주요 근거는 크게 세 가지이다. 첫 번째로 촛불집회 참가자들의 구호에서 ‘하야’나 ‘탄핵’의 요구는 “모두 헌법적 테두리 내의 정권 교체 수단”이라는 것이다(126). 두 번째로 집회가 진행되는 과정에서 ‘비폭력적이고 합법적인 평화집회’가 이루어졌다는 점은 시민들이 “민주주의 제도를 옹호”하고 “법치와 질서 유지에 강한 의지”를 보였던 것으로 해석한다(135). 마지막으로 집회에서 주장했던 여타 사회변혁적인 요구들은 특정 단체들의 경우로 한정시키고 이를 “대다수 일반 참여자들”의 경우와 구별한다(127-8). 일반시민들은 사회경제적으로 진보적인 이슈나 정치적으로 근본적 변화를 요구하지 않았다는 것이며, 그 증거로 사회경제적 요인이나 직접민주주의에 대한 선호도 차이가 촛불집회 참가자들에 있어서 유의미하게 드러나지 않았다고 분석하는 문헌들을 인용한다(도묘연 2017, 이지호 외 2017). 인용된 문헌 또한 촛불집회가 “민주주의 국가의 헌정질서에 관한 문제”였다는 점을 설문조사 결과와 별도로 이미 전제하고 있다(이지호 외 2017, 112).

이렇게 집회 참가자들의 참여 요인을 직접 분석하지 않더라도, 기존 문헌들은 촛불집회로부터 대의민주주의를 구성하는 제도 및 절차와의 연관을 끌어내고자 한다. 예컨대 홍성구(2018, 156)의 경우는 “촛불집회 공론장에서 대통령 탄핵에 대한 여론이 형성되고, 국회 및 헌법재판소 등 제도화된 심의기구에서 대통령 탄핵이라는 법치적 민주주의 절차에 따라 이를 실현한 것이다”라고 평가한다. 즉 촛불집회에서부터 헌법재판소까지의 일련의 흐름 자체가, 비정상적인 일탈 현상을 보정하기 위한 기존의 절차 민주주의의 경로를 그대로 밟고 있다는 것이다. 마찬가지로

지로 상당수의 연구는 ‘87년 체제’라는 표현으로 1987년 민주화 이후 한국에 자리 잡은 헌법을 비롯한 정치·경제 질서를 지칭하면서 촛불집회와의 관계를 밝힌다(김종엽 외 2009). 여기서 촛불집회는 한국의 사회질서 자체의 위기의 징후로 이해되는데, 기존 사회체제를 극복해나가는 열린 과정의 시작으로 촛불집회를 이해하는 입장과(손호철 2017b; 정태석 2018), 87년 민주화 이후 자리잡은 정치적 질서를 극복하기보다는 이를 수호한 ‘보수적’ 혁명으로 해석하는 입장으로 나뉜다(권영숙 2018; 김종엽 2017).

사회 전반보다는 대통령제나 정당과 같은 민주주의 제도 자체의 문제점과 촛불집회의 연관을 찾고자 하는 연구들 또한 상당 부분을 차지한다. 이때의 촛불집회는 “대표를 선출하고 교체하는 기본 시스템의 오작동”의 산물이거나 “한국 대의 민주주의의 이런 한계와 문제점을 방증하는 증거”로 해석된다(서복경 2017, 153; 박찬표 2017, 186). 즉 대의민주주의 작동에서의 대표의 위기에 의해 미충족된 요구들이 누적되어 폭발하게 된 사건인 것이다. 따라서 표면적으로 탄핵이나 하야와 같은 절차적인 요구를 외쳤던 2016-17년 촛불집회만이 아니라 2008년 촛불집회를 비롯한 거대한 규모의 집회들은 “우리나라의 대의민주주의가 제대로 작동하지 못하고 있다는 것” 혹은 “한국 대의민주주의가 지닌 구조적 결함”의 징후로 이해된다(강원택 2019, 307; 임경훈 2011, 13).

이러한 연구들은 상황 진단을 넘어 실질적인 해결책까지 제시하기 마련인데, 시민들의 의견을 충분히 대표하기 위한 정당개혁뿐만 아니라 “개헌을 통한 [대통령 중심의] 권력 구조의 개편”이나 “의회 권력의 대폭 강화”를 통한 정치사회의 활성화가 주장된 바 있다(강원택 2019, 306; 임경훈 2011, 21). 단지 절차 내적인 보수만이 아니라 민주적 절차와 촛불집회라는 현상을 불러일으킨 시민사회의 에너지 사이의 유기적이며 선순환의 관계를 구축할 수 있는 전면적 개혁 또한 주장된다(고원 2008; 신진욱 2008; 장훈 2017). 정치사상의 개념을 활용한 경우에도, 촛불집회는 기존의 헌정질서를 문제시하며 새로운 질서를 구축하고자 하는 인민의 열망이 표출되었던 “초일상적(extraordinary) 계기”로 해석되는데

(김선욱 2018), 이를 바탕으로 촛불집회 이후에 전개될 새로운 헌법제정 과정에 있어서 인민의 참여를 적극적으로 보장할 수 있는 제도설계를 요청하기도 한다(김만권 2017).

제 2 절 절차적 순환의 형상 재구성

물론 이 논문은 민주적 절차와 촛불집회 사이의 구체적인 관계를 해명하거나 촛불집회가 드러낸 제도적 문제점이 무엇이며 어떤 개혁방안이 바람직한지에 대한 제언을 목적으로 하지 않는다. 우리가 식별해야 하는 것은 이러한 연관을 분석하고자 하는 문헌들이 내부적인 입장 차이에도 불구하고 공통으로 전제하고 있는 민주주의관이다. 이들은 대의민주주의의 오작동이라는 위기로부터 촛불집회의 원인을 찾고 이에 대한 해결책으로 ‘제도정치’에 대한 다양한 방식의 개혁방안을 모색한다는 공통점을 보이는데, 이들이 어떤 민주주의관을 전제하고 있는지를 밝혀내는 것이 관건이다. 이를 재구성하기 위한 초석으로, 공통된 방식으로 촛불집회를 해석하며 자신의 민주주의관 또한 상술하는 최장집의 작업에 대해 검토할 것이다.

2008년 촛불집회 당시 최장집은 “민주주의의 제도들이 무기력”할 때 촛불집회가 “그 자리를 대신한 일종의 구원투수”였다고 평가했다(최장집 2008, 143). 하지만 촛불집회가 제도를 대체해서는 안 된다고 주장하는데, 이는 정치적 결정을 통해 사회적인 갈등이 해결되거나 타협될 수 있도록 만들어주는 민주적 절차의 가치에 대해 그가 긍정하기 때문이다(144). 촛불집회는 단지 “사회적 이해관계가 폭넓게 대표되지 못하고, 참여기반이 협소한 정치적 대표의 체제, 즉 정당체제의 문제”를 드러낸 것으로 해석되면서, 최장집은 촛불집회 자체에 대해 분석하기보다 오히려 절차 개선방안의 제시에 몰두한다(147). 2016-17년 촛불집회에서도 그는 시민들이 “온전한 민주주의로[의] 대체”를 요구했더라도 “마비 상태에 놓인 정부를 대신해 헌정 위기를 넘어 새로운 정치 질서”를 만드는 역할을 수행해야 하는 주체는 정당과 대표자여야 한다고 주장한다(최장

집 외 2017, 53, 45). 즉 그는 촛불집회를 시민들의 대의제 정상화 요구나 절차 오작동의 징후 이상으로 해석하지 않는다.

최장집이 촛불집회를 해석하는 이와 같은 방식은 그의 민주주의관에 기초해있다. 그는 달(Robert Dahl)이 제시하는 절차적 민주주의의 규범적 원리들을 수용하면서도, “경쟁하는 정당들이 특정의 사회적 균열과 갈등을 표출·조직·대표함으로써 이를 정치과정에 투입하고, 그들이 선거에서 승리했을 때 정부가 되어 특정의 정책을 추구하고 시행”하는 제도로 민주주의를 정의한다(최장집 외 2013, 18). 물론 그는 자신의 정의를 슈페터(Joseph Schumpeter)와 같은 최소주의적 민주주의관과 구분하면서, 절차적 민주주의가 심화되기 위해서는 시민들의 “효과적인 정치참여”와 “투표의 평등”을 비롯해서 “투표자들이 의제를 최종적으로 통제”할 수 있어야 한다고 강조한다(35). 여기서 우리는 그의 절차적 민주주의관이 정책을 ‘산출’하는 제도와 그 작동을 원활하게 하는 시민의 참여라는 ‘투입’ 사이의, 제도의 작동과 시민의 참여 사이의 순환의 형상을 취하고 있음을 포착할 수 있다. “시민들의 정치참여는 최대한 광범해야 하고, 이들의 삶의 조건을 반영하는 이익과 요구는 정당을 중심으로 한 자율적 결사체들을 통해 최대한 광범하게 정책과정에 투입되어야 한다”는 것이다(최장집 2008, 144). 따라서 투입과 산출 사이의 선순환이 정부 형태로서의 민주주의가 지니는 이상적인 형상으로 가정된다. 절차적 순환의 형상 아래 촛불집회는 투입의 지위에 한정되어 해석된다.

이러한 절차적 순환의 형상은 사실상 하버마스(Jürgen Habermas)의 “민주주의의 절차적 관점”에서 그 이념형을 찾을 수 있다. 하버마스의 민주주의관의 특징은 공론장에서 이루어지는 민주적 의견과 의지 형성 과정을 정치체계의 작동에 있어 핵심적인 정당화 기제로서 파악된다는 점이다. 즉 주체들 사이에서의 절차적으로 정당화된 상호주관적 의사소통 흐름(flow)이 체계를 순환하면서 정치적 결정에 정당성을 부여한다. 하버마스는 이러한 순환을 다음과 같이 모델화한다: “비공식적인 여론 형성이 ‘영향력’을 생산한다; 영향력은 정치적 선거의 채널들을 통해서 ‘의사소통적 권력’으로 변환된다; 의사소통적 권력은 다시금 입법

과정을 통해서 ‘행정적 권력’으로 변환된다”(Habermas 1994, 8). 이러한 민주주의관 내에서 인민주권 또한 절차화된 순환의 형상으로 개념화된다. ‘모든 권력은 국민으로부터 나온다’는 원칙은 더 이상 시민들의 물리적 신체에 체현되지 않으며 의사소통적 흐름으로 탈실체화된다(Habermas 1996, 486). 주권은 이제 민주적 절차들을 매개하여 “포럼들과 입법기관들을 순환”하며 의견과 의지 형성과정을 규제하는 “‘주체 없는’ 형식의 의사소통”으로서 실현되는 것이다(135-6).

이러한 절차적 민주주의가 순환의 형상에 따라 작동하는 방식은 『사실성과 타당성』에 이르러 보다 정교화된다. 하버마스는 이 책에서 법치[헌정]국가(Rechtsstaat)의 조직원리들을 통해 체계적으로 보장⁵⁾되는 민주주의 절차의 순환적 작동에 대한 “사회학적 번역작업”을 수행하면서도, 여타 사회학자들과 달리 정치체계를 정당화하는 힘으로써 의사소통적 권력의 절차적 생산이라는 “규범적 내용”을 간과하지 않는다(303-4). 그는 민주적 절차와 비공식적 의사소통이라는 두 가지 경로 사이의 공존과 상호작용으로부터 정치과정이 구성된다는 “토의 정치의 투트랙 모델”을 발전시키고(307), 이를 보다 확장시켜 “헌정적으로 규제되는 [정치적] 권력의 순환” 모델을 제시한다(354). 이러한 이론화의 과정을 거쳐 “구속력 있는 결정이 정당성을 가지려면 특정한 의사소통 흐름, 즉 주변부[공론장]에서 시작하여 의회와 법정의 입구에서 (필요한 경우엔 집행하는 행정부의 출구에서) 민주적이고 법치국가적인 절차의 수문을 통과한 의사소통 흐름에 의해 규제”되는 순환의 모델이 정립된다(356).

물론 하버마스가 이렇게 정치권력의 순환 모델을 통해 절차적 민주주의의 이념형을 제시할 때, 촛불집회와 같은 현상이 단지 이 순환의 일상적인 형태 중 하나로 환원되어 파악되지 않는다. 일상적으로는

5) “법치국가의 제도는 사회적으로 자율적인 시민들이 정치적 자율성을 실질적으로 행사할 수 있도록 보장해야 하며, 그것도 한편으로는 이성적으로 형성된 의지의 의사소통적 권력이 등장하여 법률프로그램 속에서 구속력 있는 표현을 얻을 수 있도록 보장해야 하고, 다른 한편으로는 이 의사소통적 권력이 법률프로그램의 이성적인 적용과 행정적인 시행을 경유하여 사회 전체적 규모에서 순환하고 - 기대의 안정화와 집합적 목표의 실현을 통하여 - 사회적 통합력을 펼칠 수 있도록 보장해야 한다.”(Habermas 1996, 176)

“복잡성의 부담을 덜기 위해” 주로 행정부나 입법부가 의사소통적 흐름을 개시하더라도, 특정한 갈등의 상황에서 시민들의 위기의식이 고조되면 오히려 여론의 압력을 통해 주변부인 공론장에서 중심부인 정부로 “혁신적인 자극”이 흘러들어오는 “문제해결의 예외적 양식”이 작동하기 때문이다(357). 하버마스는 더 나아가 이러한 예외적 양식에 있어 대표적인 시민불복종 운동을 자신의 이론 내에서 검토한다(382-4). 그는 “미완결된 기획으로서의 헌법에 대한 역동적 이해”를 수용하며 시민불복종 운동은 변화한 맥락 속에서 기존 헌정질서와 권리체계를 혁신하려는 목적을 지니고 있기 때문에 정당화될 수 있다고 본다(384). 이러한 하버마스의 추가적인 논의들을 고려하여 촛불집회를 해석한다면, 위기의식이 고조된 상황 속에서 시민들은 문제해결의 예외적 양식을 발동시켜 정치권력의 순환을 정상화하고, 나아가 순환의 토대가 되는 헌정질서를 보다 민주적으로 혁신하려는 목적 아래 실천을 벌였던 것으로도 이해될 수 있다.

이렇게 최장집이나 하버마스처럼 공론장과 민주적 절차 사이의 순환을 바탕으로 민주주의의 형상을 개념화하는 입장은 최근에는 의견과 의지를 민주주의의 두 원리로 파악하며 이원론적 민주주의를 개념화하는 어비나티(Nadia Urbinati)로까지 이어진다. 그는 “투표할 권리와 권위적 의사결정을 제어하는 절차들과 제도들”에 참여할 권력으로서의 의지(will)와 제도 바깥에서 비공식적으로 의견(opinion)을 형성할 권력을 시민이 지니면서, 둘 사이의 끊임없는 순환이 이루어지는 정부형태로서 민주주의를 정의한다(Urbinati 2014, 2). 시민의 두 권력이 원활히 순환의 형상으로 행사되는데 있어 민주적 절차는 동등한 정치적 자유를 보장하고 내적 평화(civil peace)를 유지시킨다는 점에서 비교불가능한 우위를 지니고 있다(19). 나아가 무엇보다 민주적 절차는 순환의 형상 내에서 내려지는 의사결정들이 언제나 시민의 의견을 통해 논쟁과 변화, 수정에 열려있도록 있도록 구조화한다는 점에서 순환이 끊이지 않도록 한다(76). 민주주의는 자신의 절차를 통해 “모든 시민에게 자신의 의견을 자유롭게 개방적으로 표현할 기회”와 더불어 “현존하는 법과 선출자들과

논쟁하거나 그들을 바꾸기 위해 조직할 기회를 제공”하는 것을 통해 절차적 순환이 계속 흐르도록 하는 것이다(77). 어비나티에게서 민주주의는 정치적 결정이 언제나 잠정적으로 내려지도록 보장하여 의견과 의지 사이의 끊임없는 절차적 순환을 보존하고 자신의 형상을 재생산하는 체제이며, 이를 절차적 민주주의의 “내재주의(immanentism)” 혹은 “영속적인 자기유지”라고 표현한다(76, 80).

제 3 절 절차적 해석에 대한 비판

이렇게 재구성한 민주주의의 첫 번째 형상은 절차에 의해 매개된 인민, 즉 시민⁶⁾이 절차 내에서 자신의 의견을 유통시키고 정당화하는 방식의 순환이다. 이 순환 내에서의 시민에게는 주로 절차 내부에 위치해서 그 순환을 원활히 하는 역할이 한정적으로 부여되고, 시민의 공적 관심이 높아지는 경우는 절차가 정상적으로 작동하지 않아 위기의식이 고조된 ‘예외적’인 경우에 불과하다. 바버(Benjamin Barber)의 비유를 빌리자면, 절차에 의해 매개되지 않은 미가공의 인민은 “헌정적 대화재의 경우에만 사용하세요’라고 쓰여 있는 강력한 소화기”로서만 제한되어 이해된다(Barber 2003, 221). 순환 내에서 인민은 스스로를 언제나 절차를 통해 지배하고, 절차 내에서 인민주권을 행사한다. 매개된 인민의 절차적 순환의 형상으로 민주주의를 정의하고 촛불집회를 해석할 때, 촛불집회가 제도정치에 투입되는 여론의 지위로서 해석되는 것은 전제되고 있는 민주주의의 형상으로부터 자연스럽게 도출되는 결론이다.

이에 민주주의의 첫 번째 형상 아래 촛불집회를 단지 민주적 순환의 정상화예의 요구로만 해석하는 문헌들이 자신의 형상의 타당성을 증명하기 위해 촛불집회를 단지 한 측면만으로 환원하는 것은 아닌지 질문해볼 수 있다. 즉 앞서 살펴본 문헌들은 촛불집회를 그 자체로 분석하기보다 이를 민주주의 절차와의 관계라는 측면만으로 축소해서 해석한다

6) “나는 민주주의의 행위자가 군중이 아니라, 절차 내에 존재하면서 이를 통해 작동하고, 자신의 의견의 진리나 덕목을 전제하기보다 변경가능성을 전제하는 시민들이라고 주장한다.”(Urbinati 2014, 10)

는 것이다. 2016-17년 촛불집회 당시를 돌이켜보면 시민들은 단지 주말 촛불집회에의 직접적인 참여만이 아니라 학생사회에서의 대자보나 다양한 집단들의 시국선언 등의 방식으로 스스로의 목소리를 표출하였다. 물론 그중 상당수의 선언들은 스스로가 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호를 외치는 이유를 “헌정질서와 자유민주주의 회복”에서 찾고자 했다는 점을 부인하기는 힘들다. 이들은 “박근혜 대통령은 헌법 제1조 제2항을 ‘대한민국의 주권은 최순실에게 있고 모든 권력은 최순실과 그 측근에 있다’고 보고 있다. 이는 자유민주주의를 부정하는 행위이고 국정을 농단한 아주 비판받을 행위”⁷⁾라고 발화하며 질서 회복의 차원에서 당시 사건을 바라봤다. 허나 동시에 우리는 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호가 “세월호 학살에 대한 은폐조작, 노동탄압, 진보정당 탄압, 사드 도입, 백남기 농민 학살, 노동법 개악 기도”라는 여태까지의 “국가권력이 행할 수 있는 모든 만행과 학정”⁸⁾에 대한 비판과 함께 외쳐졌다는 사실 또한 집회 내에서 쉽게 관찰할 수 있었다. 단지 노동운동 단체만이 아니더라도, ‘박근혜 퇴진’이라는 구호는 환경 파괴 반대, 국정교과서 반대, 장애인 차별 철폐를 주장해왔던 시민사회 내의 각 단체들의 주장과 함께 외쳐졌다. 이는 이들 단체의 개별 기자회견 혹은 사전집회의 현장뿐만 아니라 메인 집회에서 이들 각자의 요구를 담은 구호와 피켓과 깃발에서도 찾아볼 수 있었다. 이들은 자신들의 개별적 주장이 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호를 정당화하는 직접적인 증거인 것처럼 외치거나, 오히려 자신들의 주장을 정당화하는 토대로서 활용하기도 하였다.

이러한 다양한 외침들은 손쉽게 대의민주주의가 시민들의 목소리를 제대로 대표하지 못하여 순환이 정상적으로 이루어지지 못하면서, 미충족된 요구들이 축적되어 생기는 위기의 징후로 해석되고는 한다. 나아가 마치 순환이 다시금 정상화된다면 이러한 요구들 또한 다시금 충족될 수 있을 것이라고 가정된다. 허나 집회에 참여하여 목소리를 표출한 주체의 관점에서 바라본다면, 이 외침들은 단지 민주주의의 절차적 순환을 정상화하려는 목적만을 위해 발화되지 않았다. 이는 자신의 삶을 일

7) 오마이뉴스. 2016/11/1. “노동현장, 대학가 등 경남 곳곳 ‘박근혜 하야’ 외쳐”

8) 오마이뉴스. 2016/11/1. “대구지역 시민단체 ‘박근혜 하야’ 요구하며 천막농성”

상적으로 제약하는 사회적 이슈들을 직접 문제시(problematize)하려는 시도이기도 한 것이다. 물론 이러한 문제시된 이슈들이 해결되기 위해서는 결국 제도와 절차를 매개하지 않을 수 없지만, 그렇다고 시민들의 요구 자체와 그에 대한 해결책 또한 단지 올바른 절차의 회복만으로 치환할 수 없다. 대의제 위기의 분출로서 해석되었던 2008년 촛불집회⁹⁾에서도 ‘미국산 쇠고기 수입 반대’와 함께 ‘이명박 탄핵’이라는 구호가 중심으로 자리잡긴 했지만, 집회를 촉발시키는 동력이 되었던 2008년 5월 당시의 집회에서 중고등학생들이 외쳤던 구호는 “0교시, 심야보충 수업 받고 강제 학교급식으로 미친 소 먹고 민영의료보험으로 돈 없어 죽거든 대운하에 뿌려주오”였다(강내희 2008, 71-2).

물론 대의민주주의의 순환이 정상화되어야 한다는 시그널로만 촛불집회를 환원하는 해석이 절차적 순환의 형상을 전제하는 민주주의관에서 당연시되는 것은 아니다. 앞서 검토한 세 명의 이론가들 또한 민주주의 내에서 이루어지는 모든 정치적 실천들을 단지 절차 내부 현상들로 한정하지 않으며, 절차적 순환이 원활하게 이루어질 수 있는 조건을 마련하기 위한 정치를 공통으로 얘기한다. 예컨대 최장집은 달의 논의를 빌리며 절차적 민주주의를 심화시키고 순환이 원활히 이루어지기 위해 정치적 자원의 불평등으로 쉽게 전환되는 경제적 자원의 불평등의 문제가 정당을 통해 다뤄져야 한다고 본다(최장집 외 2013, 36-38). 어비나티 또한 “시민들의 동등한 정치적 영향력에 있어서의 동등한 기회를 위협”하며 이원론적 민주주의의 순환을 저해할 정도의 사회경제적이거나 문화적인 장벽들은 입법자가 개입하여 해결해야 한다고 주장한다(Urbinati 2014, 80). 하버마스의 경우 절차와 공론장 사이의 순환을 위해서는 무엇보다도 자유롭고 평등한 정치문화가 공론장에 자리 잡는 것을 통해 문화적 다원주의가 보장되고 “자생적인 의견형성 과정”이 가능해야 한다고 강조한다(Habermas 1996, 308, 358).

따라서 촛불집회 또한 단지 절차적 순환의 일부분을 구성하며

9) “촛불집회는 시민들의 참여욕구와 이를 수렴하지 못하는 대의제 정치체계 사이의 충돌이 지속적으로 심화되어 마침내 어떤 임계점에 이르렀다는 것을 알려주는 일종의 시그널 같은 기능을 수행하였다고 볼 수 있을 것 같다.”(고원 2008, 100)

절차의 정상화나 헌정질서 복원을 위한 행위로 한정되기보다, 이러한 절차적 민주주의의 조건을 마련하기 위한 정치로서 확대 해석될 수 있다. 특히 하버마스는 “시민사회에서 의사소통 실천의 자기준거적 성격”을 지적하면서, 이러한 실천들은 단지 정치체계에 직접적인 영향력을 행사하는 것뿐만 아니라 “시민사회와 공론장을 재활성화하고 확장하려는 문제와 아울러 자신의 정체성과 행위능력을 확정하려는 문제에 재귀적으로(reflexivley) 관심을 기울”이는 “이중적 지향”을 지닌다고 명시한다(369-70). 이러한 입장에 의해 촛불집회의 의미는, 절차적 순환을 원활하게 만드는 조건이 되는 사회경제적이거나 문화적인 조건들을 개혁하려는 목소리 또한 대의제의 정상화라는 목소리와 함께 표출했던 것으로 확장된다.

하지만 이러한 해석의 확장에도 불구하고 마찬가지로 마찬가지로 문제는 남게 된다. 첫째, 여전히 촛불집회는 절차적 순환으로서의 민주주의를 구성하는 주요 현상으로 파악되지 않는다. 즉 인민의 자기지배를 충족하는 절차적 순환의 자율성을 원활하게 만들기 위한 조건을 마련하는 정치이지, 민주주의 그 자체로는 파악되지 않는 것이다. 요컨대 진정한 절차적 민주주의를 이룩한다는 목적 아래 ‘일상에서의 민주주의’를 실현하기 위한 행위들이 조건으로서 종속된다. 여전히 민주주의라는 이름을 진정으로 소유하고 있는 이들은 절차적 순환을 정상화하거나 재생산하려는 흐름을 따르는 시민들이다. 이들이 변혁하고자 하는 조건은, 어디까지나 절차적 순환을 원활하게 해주는 조건인 것이다. 이에 집회 참가자들이 제시했던 다양한 요구 또한 절차적 순환의 정상화라는 목적에 종속된다. 또한 이들이 절차적 순환을 정상화하는 것에 기여한다면 이들의 요구 또한 자연스럽게 해소될 것이라고 가정된다.

둘째, 절차적 순환의 형상을 가정하고 촛불집회를 해석하는 이들은 자신의 형상 내부에서 촛불집회 내부의 다층적인 실천들을 절차적 민주주의를 흐르도록 추동하는 시민의 요구로 동질화시켜서 해석한다. 이 순환의 형상 안에서 정치적 주체들이 행했던 집회라는 실천 양식과 이들의 각기각색의 요구들은, 절차적 순환을 정상화시킨다는 목적 아래 환원

되면서 ‘헌정질서와 자유민주주의의 회복’을 외쳤던 요구들과 구별되지 않게 되는 것이다. 단지 표현방식의 급진성 혹은 절차적 순환을 보수하려는지 개혁하려는지의 문제에 따라서만 차이가 있을 뿐, 이들의 요구는 결국 절차적 민주주의를 순환시키는 자원으로서만 인식된다.

셋째, 결과적으로 민주주의의 첫 번째 형상을 견지하는 기존 문헌들은 실제 촛불집회의 참가자들이 절차적 순환의 행위자로서가 아닌 다른 어떤 정체성과 목적성을 지니고 있었는지의 문제를 상대적으로 간과한다. 시민들이 외쳤던 다양한 요구들은 절차적 순환의 비정상적 작동을 나타내는 증상으로서만 해석된다. 이 증상에 대한 해결책 또한 단지 절차를 정상화하거나 혹은 절차를 정상화하기 위한 사회경제적 조건들을 다시금 절차를 통해 마련하는 것으로 선불리 간주된다. 촛불집회에서 이루어졌던 시민들의 정치적 행위들은 언제나 매개적 인민의 절차적 순환의 형상으로 이해되는 민주주의의 구성요소로서만 획일화되어 파악된다는 것이다. 하지만 정말 시민들이 ‘헌정질서의 정상화’만을 위해 ‘박근혜 퇴진’을 외쳤는지, 이들이 외쳤던 여타 다양한 요구들은 무엇이었으며 어떤 해결책을 실제로 요구하는지, 나아가 집회 내부에서 어떤 동학이 있었기에 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호만으로 집회의 주요 목적이 수렴되었는지에 관한 문제에 절차적 순환의 형상을 취하는 민주주의관은 주목하지 않는다.

이 내부 동학을 파악하고 순환의 형상을 전제한 분석이 지나는 문제점을 명료화하기 위해서는 결국 집회 참가자들의 관점에서 촛불집회를 다시금 서술할 수 있어야 한다. 즉 헌정질서의 시점에서 촛불집회가 어떠한 위기의 증상이었고 어떤 절차적 보수를 요구했는지에만 주목할 것이 아니라, 실제 거리에 나온 참가자들의 시점에서 이들이 어떤 구체적인 목소리를 지녔으며 이를 관철시키기 위해 어떻게 행동했는지에 대해 주목해야 한다. 예컨대 집회에 참가했던 시민들 사이의 토론과정으로부터 도출되어 2017년 3월 11일에 발표된 <2017년 촛불 권리 선언문>¹⁰⁾의 두 번째 문단은 아래와 같다.

10) “퇴진행동은 대통령 탄핵 이후 시민들이 그려본 세상을 담은 ‘촛불권리선언’을 박근혜 파면 다음날인 3월 11일 발표했다. 촛불권리선언은 2월 18일 ‘2017 대한민국

우리가 함께 밝힌 촛불은. 민주주의와 인권이 권력을 독점한 소수 세력에게 유린되고 조롱당하는 참담한 현실에 대한 참을 수 없는 분노였다. 우리의 촛불은 세월호 참사로 희생된 피해자의 통곡이고 경찰 물대포에 맞아 사망한 백남기 농민의 원한이었으며 재벌에게 뭇을 빼앗긴 노동자와 서민의 눈물이다. 우리의 촛불은 꿈을 잃어버린 청년과 청소년의 한숨이고, 차별과 혐오에 짓눌린 여성과 비정규직 노동자 그리고 사회적 소수자인 장애인, 이주민, 성소수자들의 울분이었으며, 외교와 안보의 미명 아래 존엄을 짓밟혀온 이 땅 민초들의 커꺼이 쌓인 설움이다. (퇴진행동 2018b, 478-9)

선언문 내의 이와 같은 문장들은 시민들이 절차적 순환의 정상화만을 요구했던 것처럼 촛불집회를 환원해 해석할 수 없음을 드러낸다. 이 문장에 담겨있는 이들의 요구와 정치적 실천의 고유성을 온전히 해석하기 위해 우리는 민주주의의 다른 형상들을 검토해봐야 한다.

국, 꽃길을 부탁해' 시민대토론에서 나온 시민들의 의견을 일반 시민들로 구성된 '시민 성안위원회'가 정리하고 선별해 만들어졌다. 상안위원회는 2월 25일과 3월 4일 두 차례에 걸친 토론회를 통해 시민들이 바라는 새로운 대한민국의 모습을 선언문으로 녹여낼 수 있었다." (박근혜정권퇴진 비상국민행동 기록기념위원회 2018a, 244) 이하 내각주로 표기할 때는 "퇴진행동"으로 줄인다.

제 3 장 두 번째 형상: 비매개적 인민의 직접적 순환

같은 현상에 대해 민주주의라는 이념을 활용하여 해석하더라도, 결국 누구의 관점 아래 민주주의라는 이름으로 어떤 서사를 구축하는지가 문제다. 이 절에서는 첫 번째 형상을 전제한 촛불집회에 대한 절차적 해석을 비판하며 참여 주체의 관점에서 다시금 촛불집회를 해석하는 문헌들을 검토한다. 이들 또한 자신의 민주주의관을 전제하는데, 이는 주체들이 스스로 결정하며 스스로를 지배하는 형태의 민주주의다. 소위 ‘직접 민주주의’로 표현되는 이러한 민주주의관은, 절차 외부이자 인민 내부에서 이루어지는 순환을 통해 인민의 자가지배를 형상화한다는 점에서 비매개적 인민의 직접적 순환의 형상으로 정의될 수 있다. 이러한 형상을 전제하는 민주주의관은, 네그리와 하트로 대표되는 ‘다중의 수평적 순환’과 라클라우와 무페로 대표되는 ‘인민의 대표적 순환’으로 나뉜다.

제 1 절 촛불집회에서 새롭게 등장한 주체

촛불집회를 단지 대의민주주의의 오작동의 징후로 해석하거나 집회 내부의 요구들을 대의제의 정상화로만 환원하는 견해를 비판하면서, 참여 주체의 관점으로부터 촛불집회를 다시금 해석하는 문헌들이 존재한다. 이들은 촛불집회가 이루어졌던 광장은 인민의 자기현시이자 직접 지배, 즉 스스로에 대해 결정하고 스스로를 지배하는 형태로서의 정치가 이루어졌던 직접민주주의의 현장이었음을 주장한다. “광장에서 꽃피운 민주적 의사표출 과정 전체가 직접민주주의를 지향하는 의지의 발현”이었으며(박래군 2008, 109), 촛불집회는 “주권적 통치권자로서 시민이 직접 광장에 나와 정치적 권한을 행사”하는 스펙터클이었다는 것이다(이승원 2020, 23). 이 논자들은 인민이 직접 광장에 나타나 의사결정을

내린다는 원리 차원에서의 직접민주주의와 그에 대한 열망이 촛불집회 곳곳에서 재현되었다는 점에 주목한다. 실제로 2016-17년 촛불집회에서는 헌법 1조가 빈번히 노래¹¹⁾로 불려졌는데, 누군가의 표현처럼 “법전에서 추상적으로 말해지는 진술문적 성격의 <헌법 제 1조> 문장들”은 국민들이 직접 광장에 나타나 해당 노래를 부르는 것을 통해 문장의 의미가 온전히 실현되는 “수행문”이 되었다(주현식 2018, 198). 즉 이러한 실천들은 집회 참가자들이 스스로를 민주주의의 주체로서 자임함과 동시에 이를 실제로도 현실화하는 데에 기여하고 있었다는 것이다.

광장에서 이렇게 표출된 직접민주주의적 계기들, 스스로를 민주주의의 주체로 자임하는 실천들은 앞서 살펴본 절차적 순환의 형상으로 환원되지 않는다. 나아가 이러한 실천들에서 발화되는 ‘민주주의’는 분명 앞서 살펴봤던 민주주의의 첫 번째 형상과는 다른 의미를 전제하고 있다. 이에 촛불집회 당시의 여러 실천 양태들을 바탕으로 촛불집회의 주체의 성격이 기존 사회운동과는 다른 ‘다중(multitude)’이었다고 판단하고, 이들의 실천을 진정한 민주주의의 양상으로 해석하는 이론적 입장들이 등장했다.

촛불집회 참여 주체의 성격을 새롭게 파악하려는 시도들은 2008년 촛불집회를 계기로 본격적으로 이루어졌다. 이들은 촛불집회의 주체들이 이전 사회운동이나 집회들과는 전혀 다른 양식으로 참여하기 시작하면서, 집회 참가자들을 이전까지의 1980년대 민중운동에서의 ‘민중’이나 1990년대 이후 시민사회운동에서의 ‘시민’과는 다른 이름으로 명명할 필요성이 생겨났다고 주장한다. 촛불집회의 주체들은 자신들을 수직적으로 동원하려는 지도부 없이도, 미디어와 정보통신기술을 활용하여 수평적인 네트워크의 형태로 서로 소통하며 집회에 참여한다는 것이다. 이러한 모습은 이전까지 획일적인 덩어리의 이미지를 지녔던 근대적 대중의 형상으로부터 탈근대적으로 변화한 것이라고 평가되며, 그 기점은 주로 2000년대 초반으로 상정된다(김성일 2014). 예컨대 2002년 미션·효순 추모 촛불집회와 2008년 촛불집회의 경우 인터넷 커뮤니티에서 몇몇 네티

11) “대한민국은 민주공화국이다/ 대한민국은 민주공화국이다/ 대한민국의 모든 권력은/ 국민으로부터 나온다.” <헌법 제 1조> (윤민석 작사·작곡, 2004)

존의 제안으로부터 시작되었지만 광화문 광장에 수십만 명의 참가자들이 모이는 결과물을 낳았다. 2016년의 경우 촛불집회는 처음 노동단체에 의해 주최되었지만 많은 시민들이 자발적으로 결합했으며, 그 과정에서 집회 자체의 성격도 ‘박근혜 퇴진’이라는 포괄적 의제로 변하면서 “박근혜 정권퇴진 비상국민행동”이라는 조직으로 새롭게 개편되었고 여기에는 전국에서 2382개 시민사회단체가 가입하였다(퇴진행동 2018b, 8-32).

이러한 촛불집회 참여 주체들의 성격과 그들이 결집하는 방식은 분명 이전까지 집회가 이루어지던 방식과 크게 다르다. 시민사회 내부의 개별적인 의제에 집중하며 국소적인 투쟁을 이어나가는 시민사회운동이 사회운동의 주류적인 방식으로 바뀌었던 1990년대에는 이렇게 대중들이 광범위하게 결집하던 경우를 찾을 수 없다. 오히려 1980년대의 민중운동까지 내려가서야 사람들이 동일한 정치적 의제를 위해 광장을 가득 메우는 스펙터클을 관찰할 수 있을 것이다(김정한 2020, 73). 허나 이때 사회운동이 택했던 조직화 방식은 현재의 촛불집회와 매우 달랐다. 당시에는 군부 독재와의 투쟁이 “사회운동의 가장 큰 쟁점이자 정당성의 원천”이었기 때문에 운동조직 내부에는 이에 효율적으로 맞서기 위해 “중앙집중형 조직과 군사 문화”가 자리 잡을 수밖에 없었다(45). 이에 이러한 조직화 방식은 “하층 활동가들의 아래로부터의 자발적인 움직임과 역할을 불가피하게 제약”하는 한계를 지니게 되었다(전재호 외 2004, 67). 2002년부터 등장하기 시작하여 2008년 이후 사회운동의 주요 전략이자 레퍼토리로서 자리 잡은 촛불집회가 아래에서부터의 주체들의 자발적인 결집과 운동 지도부에 대한 거부를 표방하고 있는 현재와 정반대였던 것이다.

기존과는 상반된 조직화 방식을 통해 광장에 모인 이들은 더 이상 동질적인 성격, 예컨대 동질적인 계급의식을 지닌 주체들이 아니었다. 촛불집회에는 10대 청소년부터, 다양한 인터넷 커뮤니티의 회원들, 유모차를 끄는 부모들까지 다양한 정체성들을 지닌 이들이 참가하였다(이동연 2008, 164). 이에 집회 참가자들이 광장에서 결과적으로 형성한 것은 획일적인 덩어리의 이미지가 아니라 일종의 ‘축제’의 이미지였다고 평가된다. 현장의 수많은 피켓에 적혀있던 문구나 조형물을 활용한 퍼포먼스

를 통해 이루어졌던 풍자와 조롱은 단지 분노만이 아니라 거리 축제와 같은 분위기를 조성했다는 것이다(김종영 2012; 이동연 2008). 이는 집회 현장에서 공존했던 “연설·토론회, 문학·음악·미술·공연 등 복합적이고 종합적인 문화예술의 작용”을 통해 배가되었다(천정환 2017, 438). 이렇게 집회에서 “촛불을 든 거대한 군중들은 (...) 유동적이며, 순환적이며 역동적”이었다고 해석된다(이동연 2017, 98).

이러한 촛불집회 당시 참여 주체의 성격을 어떤 이름으로 명명해야 하는가? 이 질문에 대한 대담으로 다양한 이름들(스마트 몹, 탈중, 유연자발집단, 탈근대적 대중, 지민)이 제시되었지만 가장 지배적인 것은 네그리와 하트 등의 이탈리아 자율주의 이론에서 체계화한 ‘다중’이라는 이름이다(장우영 외 2019). 이들에게서 다중은 “통일되어 있지 않으며 복수적이고 다양한 상태를 유지하면서 정체성에서의 차이가 제거되지 않은 특이성(singularity)들의 집합으로 구성”되어 있는 주체로 정의된다(네그리&하트 2008, 135). 다중은 각자의 특이성이 유지됨에도 불구하고 집합적 행동능력이 파편화되지 않고 공통적으로 행동할 역량을 지니고 있는 정치적 주체이다(136). 실제로 촛불집회 참가자들은 변화하는 정세에도 지도부의 조직적인 판단 없이도 인터넷 커뮤니티나 소셜미디어를 매개로 의사결정을 내렸기에, 많은 논의들은 촛불집회를 다중의 ‘집단지성’이 구현된 사례로 여긴다(김성일 2017).

‘다중’이란 이름을 통해 촛불집회의 주체들을 긍정하는 일련의 흐름 안에서, 조정환은 네그리와 하트의 이론적 문제의식을 적극적으로 수용하고 촛불집회를 민주주의 개념과 적극적으로 연결시켜 해석한다. 조정환(2009, 133-4)은 2008년 당시 촛불집회에서 “다중이라는 새로운 정치적 주체가 명확하게 등장”했다고 주장한다. 이전의 사회운동과 달리 참가자들이 “이념적 공통성”이 아니라 “횡단적 네트워크의 형태”에 따라 조직되기 때문인데(42-3), 그는 특히 집회 참여 주체들이 “봉기의 새로운 기술”을 활용하고 “정치의 새로운 표현방식을 창조”하며 다양한 의사결정을 내렸음에 주목한다(123, 109). 집회 일정과 방식을 관리하던 주최측이 대형단상을 설치하며 마이크를 사용하는 것에 대해 참가자들은 자

신들의 자발성을 억제한다며 비판적으로 반응하였으며 “독자적으로 집회나 시위를 조직하는 방식으로 대응”했다는 것이다(108-9). 또한 이들은 “아고라”와 같은 인터넷 커뮤니티의 게시물 댓글 기능을 활용한 토론이나 집회 현장에 대한 생중계 방송 등의 매개체들을 통해 네트워크적 소통을 보였다고 분석된다(123-5). 이러한 기술들을 통해 촛불집회가 “내부적으로 이질적이며 다양한 욕망과 필요를 갖고 있는 사회 각계각층을 반이명박 전선으로 결집”시킬 수 있었다는 것이다(139). 다중들의 이러한 의사결정들은 조정환에게서 민주주의라는 이름으로 긍정된다. 촛불집회에서 다중들의 실천은 “다중들 자신에 의한 다중들 자신을 위한 다중의 자치형태”이자 “모든 사람에 의한 모든 사람의 모든 사람을 위한 자기 지배”를 뜻하는 진정한 민주주의였다는 것이다(216).

우리는 이처럼 다중의 성질에 부합하는 다양한 실천들이 2016-17년 촛불집회에서도 이루어졌음을 확인할 수 있다. 당시 촛불집회는 주로 주말 저녁시간에 광화문 광장에서 진행되었던 메인 집회와 참가인원수 위주로 기억되지만 사실 지방 곳곳에서도, 그리고 광화문 광장에서도 평일과 주말, 낮과 밤을 가리지 않고 촛불집회들이 이루어졌다(김예슬 외 2017, 354-77). 이러한 각각의 집회에서는 앞서 살펴봤던 것처럼 단지 ‘박근혜 퇴진’이나 ‘헌정질서의 회복’만이 아니라 다양한 구호들이 함께 울려 퍼졌다.

대표적으로 광화문 광장에서의 메인 집회 이전에 열렸던 사전집회의 목록¹²⁾을 살펴본다면, “박근혜는 방 빼! 행진”이라는 이름으로 “모두를 위한 주거, 쫓겨나지 않을 권리를 위한 행진”을 펼쳤던 빈곤문제 관련 사회운동 단체들¹³⁾, 재벌 관련 문제들을 제시해왔던 단체들, 국정교과서 반대 운동을 펼쳐왔던 단체들, 청소년 정치참여권 관련 의제를 제시해왔던 단체들 등이 헌정질서와 국민주권 회복을 외쳤던 다른 단체들과 같이 사전행사를 진행하였다. 아울러 지방의 도시 곳곳에서는, 자신들의 지역적인 의제와 결합한 촛불집회들이 형성된 바 있다.¹⁴⁾ 이러한 기

12) 퇴진행동. 2016/11/24. “11/26(토) 5차 범국민행동 사전행사 안내”

13) 참여연대. 2016/11/24. “박근혜 방빼! 모두를 위한 주거, 쫓겨나지 않을 권리를 위한 행진”

존 시민단체들의 적극적인 참여와 동시에, 집회에서는 개인들이 자신들의 정치적 참여의지와 더불어 “누구나 [집회에] 참여할 수 있다는 메시지”를 전달하기 위해 친목모임의 이름이나 기존 단체들의 이름을 패러디한 깃발을 든 경우를 쉽게 찾아볼 수 있었다(김예슬 외 2017, 193).¹⁵⁾ 농민들이 직접 전국 각지에서 트랙터와 농기계 1,000여대를 몰고 서울로 향해서 촛불집회에 참여하고자 했던 “전봉준 투쟁단” 또한 언급하지 않을 수 없다(144-9).

집회 참가자들은 이러한 다채로운 참여방식 속에서도 자신의 역할을 과편화시키지 않았다. 이들은 공통된 구호를 외치며 ‘대한민국 국민’을 광장에 상연했던 행진뿐만 아니라 11월 26일 오후 8시에 정확히 이루어졌던 ‘1분 소등’과 ‘1분 경적’¹⁶⁾, 100만 촛불 파도타기 등의 퍼포먼스를 벌였다(퇴진행동 2018b, 560-1). 아울러 광장에 설치되었던 조형물들이나 이루어졌던 문화공연들은 시민들이 서로의 의견과 감정을 주고받으며 공통된 경험으로 “접속(fused)”하는 체험이 가능해질 수 있게 만든 매개체의 역할을 수행했다(주현식 2018). 대표적으로 광장에 설치되었던 ‘블랙텐트’에서는 정부의 블랙리스트에 올랐던 예술인들이 캠핑촌을 차려 노숙농성을 하면서도 정부가 “외면했던 세월호 참사, ‘위안부’ 등 동시대 고통받는 목소리에 귀를 기울”¹⁷⁾이는 다양한 공연을 직접 상연하였다(퇴

14) “도민 10명 중 1명이 목숨을 잃은 1948년 4.3항쟁의 한이 서린 제주에서도 박근혜 정부의 역사왜곡 등을 규탄하며 역대 최대 1만 1천여명이 촛불을 밝혔다. 이명박 정부 때부터 10년째 제주 해군기지 건설을 막아온 강정마을 주민들도 함께 했다. 세월호 희생자 아이들이 살던 경기도 안산에서는 세월호 진상규명을, 경북 성주에서는 한반도 사드 배치 반대를, 경찰의 물대포에 맞아 숨진 백남기 농민의 고향 전남 보성에서는 책임자 처벌을, 경남 밀양에서는 송진담 송진 중단을, 충남 당진과 강원 삼척, 경북 영덕에서는 화력발전소 및 원자력발전소 건설 중단을, 경남 거제에서는 조선업 하청노동자들의 노동권 보장을 요구하는 등 박근혜 탄핵과 함께 지역사회의 열망이 타올랐다.”(김예슬 외 2017, 354)

15) “촛불집회에서는 얼룩말연구회, 고산병연구회, 민주묘충, 전견련, 햄네스티, 전국 야재연합, 행성연합 지구본부 한국지부, 심야독대환영, 인왕산 해발시팔메다 거주 주민연대, 혼자자사람들, 우리는 서로의 용기당 등 1인 혹은 가상의 조직, 급조된 모임의 기발한 깃발들이 광장에 펼쳐졌다.” (김예슬 외 2017, 193)

16) 퇴진행동. 2016/11/25. “박근혜 퇴진을 앞당기는 ‘1분 소등’의 기적을 만들어 주십시오.”

17) 오마이뉴스. 2017/2/16. “춤추고 노래하고... 문화예술로 피운 촛불”

진행동 2018b, 652-672). 광장의 참여 주체들은 또한 공통된 의사결정을 다양한 방식으로 도출하였는데, 이들은 모바일 플랫폼을 통한 국민투표¹⁸⁾나 “시민평의회”¹⁹⁾, “촛불광장토론”²⁰⁾, “시민대토론”²¹⁾등의 다양한 이름으로 개최된 시민들 사이의 토론회들을 활용하였다. 특히 토론회에서 시민들이 직접 토의하여 도출한 결과물들은 이후 “2017 촛불권리선언”과 “100대 촛불개혁과제”란 이름으로 발표되었다.²²⁾ 또한 11월 30일에는 노동자·농민·상인·학생이 서로 연대하며 총파업을 진행하였고 이를 “시민불복종”이라 칭하기도 하였다.²³⁾ 이처럼 촛불집회의 참가자들은 수직적인 위계가 아니라 수평적인 네트워크에 기초하여 자신의 의사를 다양한 방식으로 표출하였다.

이러한 집회 현장의 모습들은 단지 절차적 순환을 정상화하려는 요구만으로 해석될 수 없다. 왜냐하면 참여주체의 관점에서 봤을 때 시민들은 스스로 광장이라는 공적인 공간에 출현하며 직접 결정을 내리고자 하는 의지를 다양한 방식으로 표출했기 때문이다. 이 장에서 서술되던 문헌들은 이러한 촛불집회의 모습을 다중의 민주주의의 현실화로 해석한다. 즉 각각의 의제에 몰두하던 시민사회운동과 일상에서 정치에 참여하지 않았던 일반 시민들이 새롭게 등장한 의제에 모두 반응하여 수평적으로 연계하며 ‘박근혜 퇴진’이라는 공통된 정치적 의사결정을 내리게 되었다는 것이다. 촛불집회의 참여 주체들은 “촛불을 들고 박근혜 퇴진을 외치는 것이 민주주의”이며 “우리가 직접 민주주의를 만들어간다”고 스스로를 긍정하면서, 절차적 순환의 형상과는 다른 민주주의관을 드러냈다.²⁴⁾

18) 퇴진행동. 2016/12/5. “박근혜 퇴진에 관한 국민투표 결과 발표”

19) 퇴진행동. 2016/11/18. ““시민이 주인이다!” ‘와글와글 시민평의회’ 개최”

20) 오마이뉴스. 2016/12/30. “추위 잊은 촛불광장토론... ‘재벌을 벌하라’”

21) 연합뉴스. 2017/2/18. ““이런게 진짜 국무회의’ 머리 맞댄 촛불시민들”

22) 퇴진행동. 2017/3/11. “<2017 촛불권리선언> 발표”

23) 퇴진행동. 2016/11/28. “11/30(수) 1차 총파업-시민불복종 선언문 / 대국민 참여 호소문”

24) 퇴진행동. 2016/12/2. “평등한 집회를 위한 안내 & 매뉴얼”

제 2 절 다중의 수평적 순환의 형상

이렇게 다중의 민주주의로 촛불집회가 해석될 때, 여기에는 네그리(Antonio Negri)와 하트(Michael Hardt)의 이론이 분명 전제되어 있다. 이 절에서는 이들의 저작 중 『다중』을 중점적으로 살펴본다.

두 저자는 다중이라는 주체가 인민과는 달리 “통일되어 있지 않으면서 복수적이고 다양한 상태”를 취하며, 동시에 무차별적인 균중이나 대중 등의 수동적인 집합성과도 구분된다고 주장한다(네그리&하트 2008, 135-6). 이들은 20세기 후반부터 지식, 정보, 관계 등을 생산하는 비물질 노동이 출현하고 이로부터 “공통적인 관계들과 사회적 형태들”이 창출된 것이 다중의 구성을 위해 필요한 “핵심적인 조건”이었다고 분석한다(150, 167). 1968년을 기점으로 “노동력 및 사회적 생산형태들에서의 변화에 상응”하여 실제로 저항과 해방운동들의 형태까지도 근본적으로 변화하기 시작했다는 것이다(115). 이렇게 출현하는 다중은 정치적 주체의 새로운 형식이다. 이들은 수평적 소통의 네트워크에 기초하여 “떼(swarm) 지성”을 구축하여 공통적으로 행동하면서도 개개인의 특이성은 유지한다(127). 물론 네그리와 하트는 이러한 변화한 사회적 조건 위의 모든 주체가 언제나 다중으로 존재한다고 주장하지 않는다. 앞서 간략하게 서술된 변화들은 어디까지나 “다중 형성을 위한 가능성의 조건들”이며, 이것이 마련되었더라도 “그 조건들은 해방을 향할 수도 있고, 착취와 통제에 새로운 체제에 포획”될 수도 있다는 것이다(145, 261). 이처럼 두 저자에게 다중이라는 주체성은 당연히 주어지는 것이 아니기에, 이들은 현재 삶의 조건에 내재되어있는 다중의 충만한 잠재력을 현실화하기 위한 “하나의 정치적 기획(political project)”이 필요하다고 본다(261).

네그리와 하트는 이렇게 다중의 주체성을 생산하는 정치적 기획이 국소적인 저항운동을 통해 나타나고 있다고 보며 특히 20세기 후반의 반지구화 운동에 주목한다. 그렇지만 이들은 다중을 창출하기 위한 “공통된 것의 기동과 정치적 기획”이 단지 국소적인 수준을 넘어서 훨씬 더 폭넓은 수준에서 견고하게 이루어질 필요가 있다고 주장한다(262-3).

보다 확장된 기획으로서 이들이 제시하는 것은 바로 민주주의인데, “민주주의의 창출이 다중의 힘을 결합시키는 유일한 길”이라는 것이다(269). 여기서 민주주의는 정부형태가 아니라 “모든 사람에 의한 모든 사람의 지배를 필요로 하는 근본적이고 절대적인 명제”다(367). 네그리와 하트는 이를 “절대적 민주주의”라고도 부르며 이 명제가 결코 터무니없는 이상이 아니라 다중의 주체성을 통해 충분히 실현가능하다고 주장한다. 다중의 네트워크적 소통방식을 통해 가능해지는 협동적인 의사결정은 이들을 “만인에 의한 만인의 지배라는 법칙을 실현할 수 있는 유일한 사회적 주체”로 만든다는 것이다(137). 마치 두뇌의 결정이 신경 네트워크를 통해 이루어지는 것처럼 다중 또한 같은 방식으로 정치적 결정을 생산한다(402-3). 즉 “다중의 창조, 네트워크들 속에서의 다중의 혁신, 그리고 공동으로 의사결정 할 수 있는 다중의 능력이 오늘날 최초로 민주주의를 가능하게 만든다”(404). 네그리와 하트에게서 절대적 민주주의는 어떤 우발적이거나 순간적인 봉기의 계기들을 넘어서 다중을 끊임없이 생산하고 유지할 수 있는 공고하고 광범위한 정치적 기획이다.

물론 이러한 ‘다중의 민주주의’라는 정치적 기획의 전지구적 확산은 단지 다중들 사이의 네트워크의 확장에만 그치지 않는다. 네그리와 하트는 한 걸음 더 나아가 기존에 존재하는 제도나 법률체계, 삶의 양식들을 전면적으로 변혁하여 다중의 주체성이 유지되기에 적합한 새로운 사회를 구성해야 한다고 주장한다. 따라서 이들은 현재의 저항운동이 구성적[제한적](constituent) 권력으로 발전하는 것을 통해 새로운 헌법을 구성하고 이를 바탕으로 “새로운 사회의 사회적 관계들과 제도들을 창조”할 수 있어야 한다고 제언한다(413). 이러한 관계들과 제도의 창조를 토대로 다중의 민주주의를 영속화할 수 있어야 한다는 것이다. 이와 같은 주장은 『다중』 이후의 저작들에서 보다 이론화되는데, 예컨대 『공동체』에서는 “봉기적 사건이 공고화”되고 “민주적 의사결정을 내릴 수 있는 다중의 역량을 발전”시킬 수 있는 방향으로 정부 구성이나 법적인 틀에 있어서 제도적 변화가 이루어져야 한다고 주장한다(Hardt&Negri 2009, 363, 371). 2011년 당시 일련의 시위들(아랍의 봄, 월가점령시위

등)이 발생했던 정세에서 작성된 『선언』에서도 이들은 이 운동들이 새로운 사회관계들을 조직하고 “그 관계들이 지속가능하도록, 미래의 혁신들을 양성할 수 있도록, 그리고 다중의 욕망들에 개방되어 있을 수 있도록 만드는 구성적[제한] 과정을 창출”하는 것을 향후 과제로 제시한다(네그리&하트 2012, 47). 여태까지의 봉기들이 스스로의 투쟁을 “헌법폐기적(destituent) 과정”으로 이해해왔다면, 그로부터 나아가 부단히 정치적 구조를 갱신하는 것을 통해 “주체성 생산의 장치들”, 즉 다중을 생산하는 보다 일상화된 제도적 기제들을 마련해야 한다는 것이다(94-5).

이렇게 두 저자가 일련의 서술들을 전개하는 과정에서 흥미로운 점은, 새로운 형태의 제도에 대한 긍정과 동시에 이들에게서 나타나는 대표적 절차에 대한 완전한 부정이다. 네그리와 하트는 대의제가 본질적으로 시민들을 통치로부터 분리시키기에 “근대적인 대의모델들로 다시 돌아가 민주적인 질서를 창출할 어떠한 가능성도 더 이상 존재하지 않는다”고 평가한다(네그리&하트 2008 295-6, 307). 이들에게서 절대적 민주주의의 실현은, 오직 만인에 대한 만인의 지배만을 목표로 하는 헌법을 통해 가능해지며 대표라는 행위는 이들에게서 “민주주의의 수단이 아니라 민주주의 실현의 장애물”인 것이다(네그리&하트 2012, 68).

앞서 서술된 네그리와 하트의 민주주의관은 새로운 순환의 형상을 취하고 있다. 이들에게 매개적 인민의 절차적 순환은 언제나 다중의 역량을 제약할 수밖에 없다는 점에서 절대적 민주주의의 대척점에서 있다. 그렇다고 해서 이들의 민주주의관이 단일한 인민의 극적인 현전만을 고수하는 것도 아니다. 왜냐하면, 다중 사이의 수평적인 소통의 네트워크를 통해 내려지는 의사결정은 끊임없는 변화의 가능성에 언제나 개방적이며, 내부에서의 주체들의 특이성 보존을 특징으로 지니기 때문이다. 나아가 변화하는 맥락에 따라 다중의 민주주의가 보존되도록 기존 조건을 개혁하는 구성적 권력이 반복적으로 행사될 것을 요구한다. 이 두 측면으로부터 우리는 다시금 순환을 발견할 수 있으며 이를 비매개적 다중의 직접적 순환이라고 표현할 것이다. 즉 절대적 민주주의가 원활하게 작동하기 위해서는 다중 내부에서 끊임없는 소통의 네트워크적 순환이 이루

어져야 하며, 민주주의의 주체들의 의사결정은 결코 매개적이지 않고 직접적 순환의 결과물이어야 한다. 절차에 의해 매개되지 않은 채 절차를 새롭게 구성하는 권력을 직접 행사하는 이들이 바로 진정한 민주주의의 주체로 전제된다.

제 3 절 다중 해석에 대한 비판

그렇다면 촛불집회를 이러한 비매개적 다중의 직접적 순환으로서의 절대적 민주주의가 이루어졌던 공간으로 해석하는 것, 나아가 이러한 해석의 전제로서 촛불집회 당시의 참여주체들을 다중으로 가정하는 것은 과연 타당한가? 이에 답하기 위해 다시금 네그리와 하트가 다중의 현실화를 위해서 “정치적 기획”이 요구된다고 했던 표현으로 되돌아가야 한다. 즉 과연 촛불집회라는 정치적 기획이 충분히 “아직 아닌” 다중을 현실적 다중으로 주체화시켰는지의 질문을 던져볼 수 있다. 좀 더 구체화해 본다면, 네그리와 하트는 『선언』에서 신자유주의 체제 아래 사람들이 “빛진 사람들, 미디어화된(mediatized) 사람들, 보안된 사람들, 대의된 사람들”이라는 네 가지 형상으로 탈주체화 되어있다고 바라보면서(네그리&하트 2012, 46), 동시에 이렇게 탈주체화된 사람들이 충분히 다시금 다중으로 주체화될 수 있는 잠재력을 당시의 저항운동들이 드러낸다고 주장한다. 네그리와 하트는 이러한 저항운동들의 함의를 보다 보편화할 수 있는 정치적 기획에 대한 고민에 좀 더 방점을 찍지만, 오히려 문제는 이미 다중으로 주체화되었다고 이론가들이 여기는 저항운동 주체들의 실제 모습에 있다. 즉 당시 저항운동들의 참여 주체들이 얼마나 네 가지 형상에서 탈피하였고 다중의 잠재력을 구현하고 있었는지 자체부터 문제시될 수 있다는 것이다.

다중이 지녀야 한다고 이론적으로 정의된 특성과 실제 다중이 주체화되었다고 해석되는 저항운동에서의 참여 주체들이 드러낸 특성 사이의 괴리의 문제는 촛불집회의 경우에도 똑같이 적용될 수 있다. 이는 특히 2008년 촛불집회를 다중의 민주주의로 해석하는 입장들을 비판했던

문헌들에서 드러난다. 대표적으로 백승욱(2009, 38-41)은 참가자들이 쇠고기 수입 말고도 ‘1+5 의제’(미친교육/의료민영화/주요공공서비스민영화/대운하반대/방송장악)를 내세웠다는 점에서 “분명 누적된 신자유주의적 전환에 대한 불만”이 그 추동력이었다고 바라보지만, 동시에 단지 불만 표출 이상으로 나아가지 못했다고 지적한다. 참가자들은 단지 추상적으로 느꼈던 불만을 근본적으로 해소하지 못한 채 집회를 축제로서 즐기며 이슈를 소비하는 “소비자 시민”의 정체성에 머물렀다는 것이다(49). 백승욱은 따라서 촛불집회가 단지 반발심을 넘어선 “대중주체의 전화와 새로운 구성”에 실패했다고 평가한다(48). 이상길(2009, 100)의 경우 집회 참가자들 내부에서도 ‘순수한 의도로 집회에 참여하는 시민’의 상을 상정해 두고 이것에 해당하지 않는 참가자나 시위 의제에 대해서는 “비순수”의 딱지를 붙이고 탄압”했던 동학이 존재했다고 비판한다. 이득재(2008, 101) 또한 당시 집회에서 ‘국민’이라는 민족주의적 표상이 지배적이었던 근거로 “정치적인 다중은 출현하지 않았고 구성되지도 않았다”고 비판한다. 은수미(2009, 222)는 당시 집회 참가자 대다수가 중산층이었으며, 동시에 이루어졌던 “이랜드 비정규직 노동자들의 저항의 현장”과 연대하지 못했다는 점을 지적한다.

2016-17년 집회 참가자를 다중으로 독해하려는 시도에 대한 비판 또한 유사한 논지를 보인다. 천정환(2017, 451)은 다중처럼 자유분방해 보이는 집회 참여 주체들의 “이면에는 학생회도 노조도 ‘가입율’이 현저하게 낮은 오늘날 한국의 사회세계”가 있다고 지적하면서 여전히 시민사회에서는 아래로부터 조직화할 동력이 부족하다는 점을 주장한다. 김윤철(2018, 11-12) 또한 “노동과 평등에 대한 배제와 같은 문제”가 ‘민주주의의 문제’로 포착되지 못하는 현실이 촛불집회를 통해 해결된 것이 아니라, 오히려 그런 형해화된 시민사회의 현실이 집회의 동학에 그대로 반영되었으며 참가자들은 단지 “유권자”의 정체성에 국한되어 있었다고 비판한다. 강준만(2017, 47)도 “정당이나 시민단체 등을 경유하는 제도적 차원의 참여가 아닌 이슈 중심의 개별적 참여”가 집회 참가자들에게 나타났기에 이들을 능동적인 다중보다는 “정치적 소비자”로 이해해야 한다

고 분석한다. 결국 위 문헌들은 다중의 이상적인 주체성과 참여 주체들이 보인 면면 사이의 괴리를 집회 현장에 대한 관찰에 기반하여 지적하는 것이다.

흥미로운 점은 조정환 본인 또한 촛불집회의 주체들이 지녔던 이러한 내적 한계에 대해 인지하고 있다는 것이다. 물론 이러한 비판들에서 드러나는 다중의 주체성과 현실의 촛불집회 사이의 괴리를 그가 어떻게 자신의 이론 내에서 메우고자 하는지의 문제에 주목해야 한다. 그는 분명 촛불집회 내의 요구들이 “배타적 민족주의나 애국주의로 발전될 가능성”을 우려하고, 참가자들 사이에 단지 협동만이 아니라 내부 갈등이 존재했음을 언급하며, 비정규직 노동운동과 실질적인 연대가 이루어지지 못한 점 또한 수궁한다(조정환 2009, 61, 263, 161). 하지만 이런 반다중적인 경향들과 마찬가지로 집회 현장에는 신자유주의에 대응할 수 있는 다중으로서의 잠재력 또한 드러났다고 주장하며, 그러한 잠재력을 현실화할 수 있는 추가적인 정치적 기획을 요청한다. 즉 “촛불이 자신을 어떤 형태로 권력화할 것인가 하는 문제는 잠복되어 있을 뿐 아직 충분히 현실화되지 않고” 있기 때문에 이들을 현실화시킬 기획을 제시하는 것을 통해 다중의 주체성을 지속가능하게 생산해야 한다는 것이다(129). 이러한 답변의 양상은 네그리와 하트에게서도 크게 다르지 않다. ‘다중의 민주주의’가 완전히 현실화되기에는 아직은 너무 잠재적이고, 본인들은 이러한 충분히 더 현실화될 수 있는 잠재적인 가능성을 이론적으로 개념화하고 있는 것이다(네그리&하트 2008, 277-8).

이로부터 우리는 앞서 매개적 인민의 절차적 순환이라는 민주주의의 형상을 가정하는 입장들과 똑같은 논리형식을 발견할 수 있다. 다중의 직접적이고 수평적 순환의 형상이라는 민주주의의 가장 ‘정상’적인 형태가 우선 이론적으로 상정된다. 이러한 ‘정상적인 순환’에 걸맞지 않은 현상이 관찰되었을 때는 순환이 충분히 정상적으로 작동하지 않았던 것으로 해석된다. 즉 순환의 형상이 정상화되었을 때는 ‘비정상’적인 현상들이 해소되어 다시금 온전한 순환으로 회복될 가능성이 충분히 존재한다는 것이다. 따라서 순환의 형상을 가정한 상태에서 촛불집회가 해석

될 때, 이미 정해진 경로에서 어긋나는 현상들은 단지 다중의 잠재력이 충분히 현실화되지 못한 상황으로 치부된다. 결국 촛불집회는 순환의 형상 내부로 환원되어 이해되면서 다중의 잠재력을 증명해주는 사례 이상으로 간주되지 않는 것이다. 마치 절차적 순환의 형상이 촛불집회를 단지 절차적 오작동의 증상으로 해석했던 것처럼 말이다.

이러한 순환의 형상에 대해 우리가 가할 수 있는 내재적 비판은 과연 앞서 지적되었던 반다중적인 경향들이 단지 순환을 정상화하는 것만으로 충분히 해소될 수 있는지 묻는 것이다. 다중의 수평적 순환이 비정상적으로 흐르는 경우는 크게 두 가지를 생각해볼 수 있는데, 첫 번째는 저항의 주체들이 다중으로서 현실화되었더라도 사회의 다른 구성원들은 여전히 탈주체화된 형상에 머물러있는 상태이다. 네그리와 하트의 저작의 초점은 주로 이 가능성을 해결하는 데에 맞춰져 있는데, 앞서 살펴봤던 것처럼 이들은 저항운동이 구성적 권력을 행사하는 것을 통해 순환을 정상화할 수 있다고 주장한다. 허나 두 번째 가능성 또한 존재할 수 있는데, 이는 이 절에서 지속적으로 제기됐던 것처럼 다중으로 가정되고 있던 저항의 주체들이 반다중적 경향성을 보이는 경우이다. 만일 저항운동의 주체들에게 다중과 반다중적 성격, 혹은 다중의 민주적 실천과 반민주적 실천이 공존하면서 다중의 수평적 순환이 비정상적으로 흐른다면 네그리와 하트는 어떠한 해결방안을 제시할 수 있을까?

문제는 이들한테서 다중은 다른 누군가를 차별하거나 배제할 수 있는 성격의 주체가 아니라는 점이다. 애초에 정의상 “노동자 계급의 개념을 특징짓는 배제의 행위들과 달리, 다중은 개방적이고 확장적인 개념”이며, 다중이 욕망하는 것은 인종이나 젠더에 따라 “권력의 위계가 결정되지 않으며, 서로의 다름을 자유롭게 표현할 수 있는 세계”이다 (143, 137). 물론 모두가 언제나 이미 다중인 상태로 존재할 수 없기에 해당 주체성은 정치적 기획을 통해 생산되어야 하는데, 네그리와 하트는 “협력과 소통”이라는 다중의 실천 양식이 반복된다면 그것이 다시금 다중의 주체성을 생산하는 토대가 되는 “나선형의 공생관계”를 이룰 수 있다고 주장한다. 즉 “주체성이 협력과 소통을 통해 생산되고, 그에 따라,

이러한 생산된 주체성 그 자체로 새로운 형태의 협력과 소통을 생산하고, 그것이 다시금 새로운 주체성을 형성하는” 과정이 반복될 수 있다는 것이다(234). 이러한 일종의 순환적 가정에서 이들이 다중으로 이미 간주한 행위자가 반다중적 성격을 보일 가능성은 고려되지 않는다. ‘나선형의 공생관계’가 선순환만큼이나 악순환으로 귀결될 수 있음에도 말이다.

그렇다면 애초에 다중의 민주주의가 악순환으로 귀결되지 않기 위한 정치적 실천이 네그리와 하트에게서 이론화되고 있는지에 대해서 질문해봐야 한다. 네그리와 하트가 자신들의 순환의 형상 내에서 다중을 현실화하기 위한 정치적 실천으로 제시하는 것은 수평적인 네트워크 조직과 이를 활용한 봉기의 발생, 그리고 봉기의 동력을 활용하여 다중들이 스스로 새로운 헌법과 제도와 절차들을 구축하는 구성적 권력으로까지 나아가는 것 외에는 찾아볼 수 없다. 구성적 권력과 민주주의에 대한 이들의 요청은 이미 다중으로 주체화된 이들이 자신들의 정치적 기획을 공고화할 수 있는 수단으로 사고될 뿐이다. 즉 이들이 이론화하는 정치적 실천은 이미 다중으로 현실화된 주체를 상정한 상태에서의 실천들이나 실천들인 것이다. 하지만 집회의 참여 주체들이 어떻게 반다중적 혹은 반민주적 경향성으로부터 탈피할 수 있는가를 물었을 때, 다중의 특성을 이미 전제하는 정치적 실천들을 순환적으로 반복하는 것은 그 답이 될 수 없다. 애초에 다중 내의 반다중적 경향성을 해소하기 위해서는 단지 다중의 잠재력을 현실화한다는 단어들로만 표현되지 않는 다른 형식의 정치적 실천이 요구될 수도 있는 것이다. 이후 장에서 살펴보겠지만 실제로 촛불 집회에서는 반민주적 경향성에 대항했던 전혀 다른 형식의 정치적 실천을 관찰할 수 있었다. 하지만 다중의 수평적 순환으로만 민주주의를 이해하는 이들은 자신의 순환의 형상 내부에서 반다중적인 현상을 충분히 해소할 수 있다고 선불리 가정하며 별도의 정치적 실천을 이론화하지 않는다. 문제는 이들의 이러한 선부른 가정을 통해 촛불집회를 분석하는 것이 어떠한 규범적인 문제점으로 이어지는지에 있다.

제 4 절 ‘인민’의 대표적 순환의 형상과 좌파 포퓰리즘

이로 나아가기 전에 촛불집회의 주체들을 다중으로 해석하는 것에 대해 비판했던 기존 논자들을 좀 더 살펴보자. 앞서 촛불집회 당시 참가자들이 다중이 아니라 탈정치화된 개인들이었다고 파악했던 이들은 정작 이러한 개인들을 다시금 정치적 주체로 만들 수 있는 어떤 대안적인 정치적 기획을 제시하고 있는가? 흥미롭게도 이들은 유사한 답을 내놓는데, 이는 명확한 이념을 기반으로 투쟁의 방향성을 설정하고 촛불집회를 추동했던 대중의 원동력이 손쉽게 유실되지 않도록 조직화할 수 있는 정치의 필요성이다. 예컨대 대안적 정치세력을 직접 조직하거나 그렇지 않더라도 기존의 세력을 재구성해야 한다는 것이다(천정환 2018, 24). 이들은 특히 촛불집회의 국면에서 드러난 좌파정치의 무능과 부재를 지적하며 좌파의 의제들을 통합해내는 정치적 조직화를 요구하고, 특히 계급을 비롯한 환경과 젠더의 문제의식을 모두 포괄하는 운동이 형성될 필요가 있다고 역설한다(강내희 2008; 이광일 2018).

이러한 정치적 기획은 ‘좌파 포퓰리즘’이라는 이름으로 불린다. 특히 서영표는 촛불집회 참가자들이 보였던 “무정형성”을 기존 정치의 의제들의 탈정치화 아래 단지 특정 이슈만 ‘소비’하며 불만과 좌절감을 표출했던 저항양식의 표출로 해석하면서, 이러한 “보통 사람들을 정치적 주체로 만들어내는” 민주정치의 프로그램으로 여러 의제들끼리 연대하는 좌파 포퓰리즘을 제시한다(서영표 2017; 2018, 87). 이는 이승원(2020, 31) 또한 촛불집회가 “포퓰리즘 정치로 전환되지 못하고 기성 대의제 질서로 다시 침전”되었다고 2016-17년 집회를 평가하면서 제시했던 대안이기도 하다. 당시 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호와 함께 광장에 나섰던 국민들은 스스로를 전체 국민의 의지라고 자임하면서 동시에 다양한 사회변혁적 의제들 또한 함께 표출하였기에, ‘박근혜 퇴진’이 충족된 이후에도 남은 의제들 사이에서 다시금 연대를 구축하며 변혁을 이끌어 나갈 수 있는 좌파 포퓰리즘 정치가 이어져야 한다는 것이다.

여기서 논의되고 있는 ‘좌파 포퓰리즘’은 라클라우(Ernesto

Laclau)와 무페(Chantal Mouffe)가 그들이 전제하는 민주주의의 형상 아래 좌파정치의 복원을 위해 전개한 실천적 입장이다. 좌파 포퓰리즘의 핵심은 여러 변혁적이고 해방적인 요구들을 담고 있는 의제들이 서로 연대하여 그들을 공통적으로 억압하고 있는 현재의 시스템에 대항하려는, 앞서 다중의 정치적 기획과 마찬가지로 정치적 주체로서의 ‘인민’을 구성하고자 하는 정치적 기획이다.

우선 라클라우와 무페는 사회 안에서의 실천들이 지니는 의미나 개인의 정체성(identity)이 선형적이거나 사회학적인 범주(노동자 계급 등)를 통해 미리 주어지는 것이 아니라, “담론(discourse)”이라는 사회존재론적 지반 위에서 이루어지는 상이한 실천들 간의 관계를 통해 구성된다고 본다. 즉 이들의 정체성은 관계적으로 형성되며 따라서 무한히 변화할 가능성에 열려있는데, 이러한 변화는 “요소들 사이에서 관계를 설립하여, 그 집합적 실천의 결과에 의해 정체성이 변형되는 실천”으로 정의되는 “접합(articulation)”을 통해 이루어진다(Laclau&Mouffe 2001, 91). 공통성을 강조하며 다양한 요소들을 연쇄하고 응축시키는 방식으로 관계 맺는 “등가적 접합”과 요소들 사이의 차이를 강조하며 구별 짓는 방식으로 관계하는 “차이의 접합”으로 분류되는 실천들의 반복을 통해 사회 내에서 ‘헤게모니’가 구축되고 여기에 맞서는 적대적인 전선 또한 그려진다(Laclau 2005, 77-78). 이렇게 새로운 사회적 관계들을 정초하려는 실천을 라클라우와 무페는 “정치적인 것(the political)”이라 명명한다(117).

라클라우에게 포퓰리즘은 정체성을 변형시키는 접합의 실천을 이루어내는 정치적 논리 중 “가장 탁월한” 것이다(154). 즉 다양한 집단의 “사회적 요구”²⁵⁾를 등가의 논리로 접합시키고 이를 ‘인민’이라는 상징적 기표를 통해 대표하며 집합적 정체성을 구성하는 논리인 것이다. 라클라우에게 ‘인민’은 본질을 지닌 개념이 아니라 민주주의가 안착한 사회

25) 라클라우는 포퓰리즘 분석에 있어서 접합이 이루어지는 기초적인 단위를 사회적 집단보다는 ‘사회적 요구’(social demand)로 상정한다. 이는 이미 구성된 집단이 포퓰리즘에 동원되는 것이 아니라 사회적 요구의 접합 과정에서 집단이 형성되기도 하기 때문이다(Laclau 2005, 73).

에서 정당성을 지니는 이름이며, 따라서 그는 언제나 따옴표를 사용하여 ‘인민’이라고 지시한다. ‘인민’은 라클라우에 따르면 “빈 기표(empty signifier)”인데, 이는 특정 기의가 이름 안에 추상되어 있지 않아 어떠한 요구들도 그 이름 아래 포섭될 수 있다는 것을 의미한다(96). 다양한 반-시스템적 요구들이 증가적으로 접합되고 이것이 ‘인민’이라는 이름을 통해 대표되면서, 포퓰리즘은 “과두제(oligarchy)” 혹은 기득권으로 규정되는 기존 엘리트와 다수의 ‘인민’ 사이에서 이분법적인 구분과 적대적 전선을 정립하는 정치적 논리로 기능할 수 있게 된다.

라클라우는 ‘인민’의 이름 아래 극우적 요구들이 접합될 가능성만큼이나 사회변혁적 움직임 또한 접합될 수 있다는 가능성을 강조한다. 포퓰리즘은 대중에 대한 지도자의 일방적인 동원을 통해 작동하는 극우적인 사회운동이 아니라, 인민들이 아래에서부터 접합적 실천들을 통해 ‘과두제’에 대항하는 ‘인민’이라는 이름을 구축하여 충분히 혁명적인 정체성을 구성할 수 있는 정치적 논리라는 것이다. 따라서 사회변혁적인 요구들을 증가적으로 접합하여 ‘인민’을 민주적으로 발명하고, 새롭게 등장하는 좌파적 의제들 또한 포섭하며 지속적으로 재발명하는 것이 중요시된다. 무페는 이를 좌파 포퓰리즘이라 정의하는데 이는 ‘인민’이라는 이름을 통해 노동자, 이민자, 성소수자들의 요구와 같은 민주적 요구들을 접합시키면서, 평등한 권리와 인민주권을 강화하는 방식으로 민주주의를 급진화하고자 하는 전략이다(Mouffe 2018). 나아가 이들은 좌파 포퓰리즘을 민주주의에 필수불가결한 정치적 논리로 간주한다. “민주주의는 오로지 민주적 주체의 존재에 기반하며, 이러한 주체의 등장은 증가적 요구들 사이의 수평적 접합에 의존”하기 때문에 “민주주의의 바로 그 가능성은 바로 민주적 ‘인민’의 구성에 의존”한다는 것이다(Laclau 2005, 171).

우리는 이 지점에서 라클라우와 무페가 상정하고 있는 민주주의의 형상을 식별할 수 있다. 이들에게서 민주주의의 핵심은, 민주주의 내에서 권력을 행사하는 주체로서의 ‘인민’을 평등하게 구축하는 것이다. 포퓰리즘을 통해 대표된 ‘인민’이 지배하는 것이 민주주의의 전형이라는

것이다. 이러한 민주주의관에 전제된 형상은 다시금 순환이다. ‘인민’ 내부에서 다양한 요구들 사이에서의 등가적이거나 차이적인 논리를 통한 접합, 즉 요구들 사이의 순환과 ‘인민’이란 이름을 점유하려는 투쟁을 통해 민주주의가 작동한다. 이와 같은 작동에 있어서 라클라우는 대표(representation) 행위가 필수불가결하다고 본다. 결국 사람들이 자신의 요구를 ‘인민’이라는 빈 기표에 동일시하기 위해서는 그들 각각의 요구가 ‘인민’이라는 이름으로 대표되어 정체성이 구성되어야 한다는 것이다(161-2). 이때 라클라우가 대표 행위의 성격을 어떻게 규정하는지에 유의할 필요가 있다. 라클라우는 이전까지 민주주의 이론에서 전통적으로 대표를 이해해오던 방식을 비판하면서 새롭게 대표 행위의 성격을 규정해야 한다고 주장한다. ‘인민의 의지’라는 것이 대표 행위에 선행하여 존재하는 것이 아니라, 오히려 ‘인민’이란 정치적 주체와 그 정체성은 대표를 통해 구성되는 것으로 이해해야 한다는 것이다(163). 피대표자의 의지는 불변하는 것이 아니라 “대표라는 바로 그 과정의 결과로서 변화”하고 재구성된다(158). 이러한 대표 행위가 라클라우에게 ‘민주적’인 이유는 이 행위를 통해서야 비로소 기존 공론장에서 배제되었던 요구들이 ‘인민’이란 이름에 통합될 계기를 얻게 되며(159), 동시에 민주주의의 “새로운 집합적 주체를 출범”시키기 때문이다(168). 물론 이때의 대표 행위는 결코 피대표자에 대한 일방적 동원이 아닌, 피대표자 또한 자신의 요구를 적극적으로 대표자에게 반영하는 “양방향적 과정”으로 정의된다(158).

따라서 우리는 라클라우와 무페의 민주주의 이론에서 이중적으로 작동하고 있는 ‘인민’의 대표적 순환을 식별할 수 있다. 한편으로는 기존 체제 내부에서 미충족된 다양한 요구들 사이에서 ‘인민’이라는 이름으로 대표되기 위해 벌어지는 순환이 존재한다. 이러한 맥락에서 라클라우는 “다양한 집단들이 일시적으로 자신들의 특수주의적 입장에 보편적 대표의 기능을 주기 위해 그들 사이에서 경쟁”하는 과정, 특수한 요구들이 ‘인민’이란 보편적 이름을 통해 대표되는 과정을 통해 민주주의가 가능해진다고 주장한다(Laclau 1996, 35). 민주주의는 이렇게 ‘인민’이라는 보편적 상징성을 통해 대표되기 위해 다양한 요구들 사이에서 이루어지

는 순환이며, 그 귀결로서 지속적으로 ‘인민’이란 주체가 재구축되어 대표되는 과정이다.

다른 한편으로 대표자와 대표되는 인민의 요구들 사이에서 양방향적인 순환이 존재한다. 라클라우와 무페의 이론을 적극적으로 수용하며 민주적 대표에 관한 이론에서 ‘구성주의적 전환(constructivist turn)’을 옹호하는 이들은 이러한 후자의 순환의 성격을 정교화한다.²⁶⁾ ‘인민’이란 정치적 주체가 대표 행위를 통해 구축될 때, 그러한 행위의 민주적 정당성을 평가할 수 있는 기준으로 이들은 “재귀성(reflexivity)”을 제시한다. 즉 대표의 과정에서 “피대표자로부터 명시적일 뿐만 아니라 암묵적인 이의제기까지도 동원(mobilize)”해야 하며 이를 통해 ‘인민’이란 이름 내부에서 논쟁(contestation)이 끊임없이 되풀이되는 역동적 과정이 보장되어야 한다는 것이다(Dish 2011, 150-1). 이처럼 민주주의는 ‘인민’ 내부에서 재귀적 순환을 통해 재생산되며 이는 대표적 순환의 이중적 작동을 통해 이루어진다.

이처럼 라클라우와 무페가 전제하는 민주주의의 형상은 앞서 살펴봤던 네그리와 하트처럼 비매개적 인민의 직접적 순환으로 정의될 수 있다. ‘인민’이 직접적으로 결정을 내리는 것이 민주주의지만, 이때의 ‘인민’은 인민들 내부에서의 다양한 요구들 사이의 순환을 통해 구성되고 정당화되어야 한다. 나아가 ‘인민’은 절차적으로 매개되지 않는다. 물론 라클라우와 무페에게 중요한 것은 좌파 포퓰리즘의 정치적 기획이 국가 권력의 장악까지 나아가는 것이며, 이들은 네그리와 하트가 기존 절차를 활용하는 해방의 가능성에 대해 부정한다며 비판한다(Mouffe 2013). 하지만 라클라우와 무페에게도 민주주의는 어디까지나 ‘인민’의 직접적인 자기 자신에 대한 지배이며, 결국에는 절차와 공론장 사이의 매개된 순

26) 대표의 ‘구성주의적 전환’을 옹호하는 이들은 라클라우와 마찬가지로 대표 행위 이전에 대표되어야 하는 요구나 정체성이 선행하는 것이 아니라, 대표 행위를 통해 피대표자의 행위자성이 적극적으로 구성된다고 본다. 이때의 대표 행위는 선거를 통해 제도적으로 이루어지는 것만이 아니라 공론장에서 비공식적으로도 이루어질 수 있다. “기초적인 전제는 민주적 정치가 최소한 어떤 형태의 대표를 요구한다는 것인데, 왜냐하면 유권자 혹은 집단들은 그들이 대표되는 한에서 정치적 행위자로서 응집한다는 것이다. 이것의 함의는, 민주주의가 대표 없이는 불가능하다는 것이다.”(Disch 2019, 3)

환이 아니라 ‘인민’ 내부에서의 대표적 순환이 민주주의의 형상으로 정의된다. 이 지점에서 네그리와 하트, 그리고 라클라우와 무페는 비매개적 인민의 직접적 순환이라는 민주주의의 형상을 공통으로 전제한다. 물론 라클라우와 무페는 ‘인민’ 내부에서 대표와 접합의 행위를 통해 작동되는 순환을 이론화하는 반면, 네그리와 하트는 대표 행위의 내재적 비민주성에 대한 비판 아래 다중 사이의 수평적인 소통을 통한 네트워크적 순환을 옹호한다는 차이에는 유념해야 한다.

제 5 절 ‘인민’ 해석에 대한 비판

두 이론 사이의 이러한 유사성은 ‘인민’의 직접적 순환에 내재한 반민주적 경향성을 순환의 정상화로 해결하려 한다는 공통점으로까지 이어진다. 즉 라클라우와 무페 또한 순환이 정상화된다면 이러한 경향성이 충분히 해소될 수 있다고 선불리 가정하며 별도의 정치적 실천을 이론 내에서 마련하지 않는다. 이들을 비롯해 대표의 구성주의적 입장에 제기되는 주요한 비판은 ‘인민’ 내부의 반민주적 경향성과 이를 저지할 수 있는 실천에 대한 사고의 결여다. 혹자는 이들이 “배제의 역사적 형태들”과 같은 조건에 대해 간과하면서 오히려 대표 행위가 불평등을 재생산할 수 있는 가능성을 방치한다고 비판한다(Devenney 2019). 앞서 살펴봤던 어비나티 또한 ‘인민’이 대표되는 방식을 평가할 수 있는 민주적 규범이 이들에게 부재하며, 이는 오로지 사람들에게 동등한 정치적 권력과 정부에 영향력을 행사할 수 있는 기회를 보장하는 민주적 절차를 통해서만 주어질 수 있다고 비판한다(Urbinati 2019).

이러한 비판에 대해 라클라우를 비롯한 좌파 포퓰리즘의 옹호자들이 답변하는 방식은 포퓰리즘을 구성하는 원리 내적으로 이러한 경향성을 극복할 수 있는 잠재력이 충분하다는 형식에서 벗어나지 않는다. ‘인민’이라는 이름 아래 충분히 젠더 평등이나 성소수자 권리에 대한 요구들도 접합할 수 있다는 것이며 이것이 실제로 현재 유럽에서 등장하고 있는 좌파 포퓰리즘 정당들에서도 마찬가지로 관찰된다는 것이다

(Stavrakakis 2014; Damiani 2019). 애초에 라클라우와 무페가 초기 저작부터 상정하고 있는 사회존재론적 전제들에 의해 ‘인민’이 “급진적이고 다원적”일 가능성이 보존된다. 특히 라클라우는 ‘인민’의 구축에 있어 등가적으로 접합되는 요구들이 결코 자신들의 특수성을 완전히 포기하지 않으며, ‘인민’으로 접합되지 못하고 외부에 남아있는 이질적인 요구들이 항상 존재할 수밖에 없기에 ‘인민’이 다원적으로 재구축될 가능성이 보장된다고 강조한다. 정치적 실천은 언제나 “급진적으로 이질적인 사회적 지형” 위에서 이루어지기 때문에 “변증법적인 동질화”는 결코 이루어질 수 없다는 것이다(Laclau 2005, 98, 152). 한 이론가는 다음과 같이 지적한다. “라클라우와 무페에게 있어서, 좌파 포퓰리즘이 다원적일 것이라는 것에는 의심의 여지가 없다. 이들에게, 다원주의는 정체성과 제도들의 우발적 본성에 언제나 수반된다.”(Thomassen 2019, 342)

문제는 라클라우와 무페가 ‘인민’이라는 이름으로 다양한 요구들이 대표될 때 그들 사이에서 이루어질 수 있다고 상정하는 정치적 실천은 ‘접합’만이 유일하다는 것이다(김주형·김도형 2020). 앞서 살펴봤듯 접합은 “요소들 사이에서 관계를 설립하여, 그 접합적 실천의 결과에 의해 정체성이 변형되는 실천”이다. 그렇다면 라클라우와 무페가 ‘인민’ 내부에서 유일하게 상정하는 정치적 실천인 접합이 반민주적 경향성을 개혁하는데 충분한지에 대해 촛불집회의 사례를 통해 질문해야 한다. 우선 2016-17년 촛불집회는 이들이 제시하는 정치적 논리로서의 포퓰리즘이 작동했던 사건으로 충분히 해석될 수 있다. ‘박근혜 퇴진’이라는 단수의 상징을 통해 다수의 사회변혁적 요구들이 등가적으로 접합되었고, 부분에 불과한 촛불집회 참가자들은 스스로를 전체 국민의 목소리라고 자임하였으며, 이는 엘리트의 부패를 겨냥하며 순수한 ‘인민’과 대비되는 적대적인 전선을 구축하였기 때문이다(Laclau 2005, 78). 허나 정작 집회 주최 측에서 시민들 사이의 토론 과정을 거쳐 발표한 “2017년 촛불권리선언”에서 서술되는 “100대 촛불개혁과제”를 살펴보았을 때, 이 요구들 사이에서는 두 저자가 가정하는 것처럼 등가적인 접합의 실천이 이루어졌다고 볼 수 있는가?

이후 상술하겠지만, 여기서는 성소수자의 사례를 통해 간략히 예시한다. “성소수자 차별 해소”는 분명히 100대 과제 중 하나였다. 해당 문서에는 “성적지향 및 성별정체성에 따른 차별 금지를 포함하는 차별금지법을 제정하고 성소수자에게 평등한 결혼권, 가족구성권을 보장하며, 초중고 교육을 포함한 공공기관 및 의료기관에서 성소수자에 대한 이해를 높이는 교육을 실시해야 한다”는 조항이 삽입되어 있다.²⁷⁾ 하지만 촛불집회 당시 같은 ‘인민’이란 이름 아래 대표되었던 이들 중 누군가는 성소수자의 권리를 보장해서는 안 된다고 공적으로 발화했다. 이들은 해당 문장에 대해 “대통령탄핵이라는 혼란한 시국을 이용해 성소수자들과 공권력 무력화세력들이 촛불집회를 이용하고 있음을 여실히 보여주는 사례”라고 재단하고 이를 “동성애지향, 국가혼란획책 선언”이라고 평가하였다.²⁸⁾ 이 사례가 단적으로 보여주는 것은, 100대 과제라는 이름으로 다양한 개혁과제들이 나열되어 있다고 해서 라클라우와 무페가 정의하는 것과 같은 접합이 요구들 사이에서 이루어진 것이 아니라는 것이다.

따라서 ‘인민’으로 대표되는 요구들이 공통으로 ‘박근혜 퇴진’을 외치는 것과, ‘인민’의 이름으로 대표되는 이들이 성소수자의 권리를 도외시하지 않도록 정체성을 변형하는 실천은 질적으로 구분해야 한다. 촛불집회의 사례에서 성소수자의 요구와 여타 시민들 사이에는 병렬적 나열이 이루어졌을지 몰라도 서로의 정체성까지도 변형되는 진정한 ‘접합’은 이루어지지 못했다. 그렇다면 이에 대해 단지 대표적 순환이 보다 ‘정상’적으로 작동해야 한다는 해결책을 제시하는 것은 충분한가? 허나 라클라우와 무페가 얘기하는 것과 같은 진정한 ‘접합’이 이루어지기 위해서는 단지 포퓰리즘 논리 내에서 ‘인민’을 대표하는 것보다 더 정교한, ‘인민’의 대표적 순환으로 환원되지 않는 실천이 요구될 수밖에 없다. 성수자의 요구가 여타 요구들과 ‘접합’하기 위해서는 단지 다양한 요구들의 병렬적 연쇄를 넘어서 차별을 정당화해오던 사회 구성원들의 인식과 이를 지탱해오던 오랜 관습과 제도들까지도 새롭게 재편하는 기나긴 과정이 필요하며, 이를 통해 사회적 소수자가 탈소외화할 수 있는 과정이 요

27) 퇴진행동. 2017/3/11. “<2017 촛불권리선언> 발표”

28) 오마이뉴스. 2017/3/17. “20번의 촛불집회, 성소수자도 함께였다.”

구되기 때문이다(Khiari 2016). 이러한 재판과정은 단지 ‘접합’이라는 용어를 통해서만 압축되기에는, 자신의 삶을 제약하는 억압에 맞서기 위해 촛불집회 너머의 일상에서 차별의 부당함에 대해 사회적으로 문제시하던 사회적 소수자들의 투쟁에 상당 부분 의존할 수밖에 없다.

결국 좌파 포퓰리즘 이론의 촛불집회에 대한 해석 또한 앞선 다른 형상들처럼, 자신의 순환의 형상 내부로 사례를 환원하면서 접합으로 축소될 수 없는 별도의 정치적 실천을 사고하지 못한 채 단지 순환을 정상화해야 한다는 주장을 선불리 펼친다는 마찬가지로의 문제점을 보인다. 이들 또한 네그리와 하트의 다중 이론처럼 촛불집회의 현장을 자신의 정치적 기획을 입증하기 위한 사례로 활용한다는 비판으로부터 자유롭지 못하다(Van de Sande 2019, 249).

제 4 장 순환의 형상에 대한 비판과 집회의 다면성

아래에서는 앞서 살펴봤던 순환의 형상을 떠는 기존 문헌의 민주주의관들의 공통된 문제점을 밝힌다. 이들은 촛불집회를 자신의 순환의 형상 내부로 환원함으로써 집회 내부의 다면성, 그 중에서도 차별과 배제의 동학과 이에 저항했던 정치적 실천의 고유성을 간과한다. 2절부터는 기존 문헌들이 파악했던 세 가지 주체성이 모두 촛불집회의 면면들이었다는 점을 밝히는 것을 통해 촛불집회의 다면성을 복원하고, 이러한 주체성들 사이의 공존을 구성했던 구체적 동학에는 차별과 배제라는 반민주적 실천과 이에 저항한 주체들의 정치적 실천 또한 존재했음을 보인다. 이러한 4장에서의 작업을 통해 5장에서는 해당 정치적 실천의 고유성을 ‘정치적 주체화’로 파악하고 6장에서는 기존 문헌들의 민주주의관을 통해 구축된 촛불집회에 대한 서사가 우리의 정치적 상상을 제약한다는 세 번째 비판을 제시한다.

제 1 절 순환의 형상의 세 가지 문제점

지금까지 살펴본 기존 문헌들이 전제하는 민주주의관을 모두 순환의 형상으로 파악하는 것을 통해 우리는 이들 이론이 촛불집회를 해석하는 공통된 방식을 식별해낼 수 있다. 즉 정상적인 순환의 작동방식과 이를 실현하기 위한 정치적 기획을 이론적으로 상정해두며, 현실에서 이러한 작동방식에 위배되는 현상을 관찰했을 때는 그 해결책으로 다시금 순환을 정상화하는 방안만을 제시하는 방식 말이다. 우리가 앞에서 살펴본 입장들은 자신의 민주주의관에 부합하는 정치적 실천들에만 주로 주목하며 2016-17년 촛불집회를 자신의 순환의 형상 내부로 환원해서 해석하며 집회 현장의 여타 측면들은 비가시화했다.

매개적 인민의 절차적 순환의 형상을 가정했던 이들은 촛불집회를 절차적 민주주의의 오작동 혹은 비정상화를 방증하는 증상만으로 이해했으며 그 해결책으로 다시금 절차적 순환의 정상화만을 제시했다. 이는 집회 내부 행위자들의 주장을 단지 헌정질서의 회복만으로 단순화하는 것으로 귀결되었다. 따라서 첫 번째 형상을 전제하는 이들은 집회 내부의 동학과 참가자들이 지닐 수 있는 고유한 주체성을 자신의 분석에 있어 외면하며, 이들의 실천을 절차적 순환 아래 동질화시키고 있는 것이다. 비매개적 인민의 직접적 순환의 형상을 전제했던 이들은 자신들의 순환이 불완전하게 구현된 현상으로 촛불집회를 이해하고 당시에 드러난 잠재력을 현실화시키기 위해 순환을 보다 완전히 구현할 것을 요구했다. 허나 다중의 수평적 순환과 ‘인민’의 대표적 순환을 전제했던 이들은 모두 자신의 순환의 형상에서 가정되고 있는 이상적인 정치적 실천을 통해 반다중적이거나 ‘인민’ 내부의 반민주적인 경향성들을 손쉽게 해소할 수 있다고 가정하였다. 결국 기존 문헌들은 모두 자신의 순환의 형상을 정당한 것으로 간주하며 촛불집회를 이러한 순환 내부의 현상으로 환원하여 분석하고 있으며 이때 촛불집회는 이러한 민주주의의 순환을 정당화하거나 현실화하기 위해 필요한 수단으로만 간주된다. 이들의 이러한 공통점은 결과적으로 아래와 같은 세 가지 문제점으로 이어진다.

첫 번째는 촛불집회의 현장에서 관찰되던 다면적인 주체성들과 그들 사이의 동학을 간과한다는 문제다. 앞서 분석했던 기존 문헌들은 당시의 광장에서 관찰되는 참여주체들을 각각 자신의 민주주의의 형상에서 이상적이라고 여겨지는 주체의 양상에 따라 해석했다. 광장에서의 주체들은 절차적 순환의 형상 아래에서는 “민주주의가 필요로 하는 시민적 실천”을 보인 준법 시민 혹은 헌정질서의 주체였다(최장집 외 2017, 262). 다중의 수평적 순환 아래에서 이들은 다중으로서의 잠재력을 충분히 보인 주체들이었으며, 이를 비판하는 입장에서는 탈정치화된 소비자였기에 ‘인민’으로 구축되어야 하는 좌파 포퓰리즘의 주체였다. 물론 각각의 민주주의관이 부각시키고자 하는 측면이 참가자들에게 분명 현존했으며 이는 어떠한 민주주의관을 지니든 존중되어야만 하면 촛불집회의

함의이다. 하지만 세 입장의 공존이 오히려 함축하는 것은 촛불집회의 현장에서는 단지 하나의 측면만 존재했던 것이 결코 아니라는 것이다. 하나의 사건에 대한 해석에서 이렇게 세 가지 주체의 형상들이 대립하고 있을 때, 한 가지 형상만으로 촛불집회를 환원하기보다 오히려 이들을 집회 현장 자체에서 관찰되던 다면성으로 수용해야 한다. 세 가지 주체성이 공존하고 있던 집회 현장을 간과하지 않기 위해서는, 결국 특정 관점을 이미 전제한 상태에서 현상의 의미를 자신의 관점에 맞게 연역하는 것에서 벗어나 오히려 집회 현장 자체의 다면성에 주목하는 것에서부터 분석을 출발해야 한다.

이러한 복원의 과정에서 우리는 이어지는 두 번째 문제점을 발견할 수밖에 없다. 앞선 문헌들이 촛불집회를 민주적 계기로 해석할 때, 촛불집회 내부에 존재했던 차별과 배제의 동학에 대해서는 침묵하며, 이에 저항했던 주체들의 정치적 실천의 고유성을 간과한다는 것이다. 앞서 성소수자의 사례를 통해 보았고 이후 절들에서 보다 상세히 분석할 것인데, 촛불집회의 현장에서는 각각의 순환의 형상이 가정했던 민주적 실천만큼이나 그와는 상반되는 배제적 실천이 공존했다. 하지만 절차적 순환의 형상을 전제하는 문헌들은 대체로 이에 침묵하며, 인민의 직접적 순환을 전제하는 문헌들은 이를 언급하더라도 자신의 순환 내부의 정치적 실천을 통해 충분히 해소될 수 있는 것으로 선불리 간주한다. 하지만 앞서 살펴보았듯이 이들은 인민 내부의 반민주적 경향성을 중화시키고 변형해나갈 정치적 실천을 충분히 이론화하고 있지 못하다. 이에 우리는 이들이 자신들이 이론화하는 이상적인 정치적 실천과 그 순환을 통해 반민주적 경향성을 개선해나갈 수 있다고 얘기하면서, 정작 촛불집회 내부에서 실제로 차별과 배제의 동학에 맞서 투쟁하던 사회적 소수자들의 정치적 실천의 고유성을 간과하지 않는지 질문해봐야 한다.

이들은 차별과 배제의 해소가 자신들의 민주주의의 형상 내에서 매끄럽게 이뤄질 수 있다고 보지만, 사실 여기에는 수평적 네트워크나 접합의 실천이 아니라 언제나 역사적으로 억압적인 구조에 종속된 이들의 힘겨운 투쟁과정이 동반되었다. 물론 다중도 ‘인민’도 투쟁한다. 하지

만 이들이 ‘제국’ 혹은 ‘기득권’에 대항한 투쟁에 주목하는 것과 달리, 억압되고 있는 당사자들은 언제나 이와 동시에 시민들의 공동체 내부에서 투쟁해야 했다. 즉 정부의 차별적인 정책에 대해서도 당연히 투쟁이 이루어지지만 이는 보다 넓게 보면 이러한 정책이 통과되더라도 크게 문제시하지 않았던 다른 시민들의 인식과 이들이 세계를 상상하는 방식, 즉 동료 시민들이 당연시하며 받아들이는 이데올로기에 대한 투쟁이기도 하다. 이는 것이다.²⁹⁾ 이와 같은 투쟁의 양상은 앞서 살펴봤던 순환의 형상들로는, 그리고 그러한 순환을 정상화시키려는 실천들로는 포착되지 않는다. 즉 순환의 형상 내부의 실천들과는 완전히 다른 양상과 목적을 지닌 정치적 실천인 것이다. 이러한 실천양식을 우리는 아래 5장에서 ‘정치적 주체화’로 정의한다.

이처럼 순환의 형상으로 이미 민주주의를 전제하고 촛불집회를 해석하고 있는 입장들은 촛불집회 참가자들의 다면성을 간과하고, 광장에서의 배제적 실천과 이에 저항하는 정치적 주체화라는 실천양식의 고유성에 대해 동시에 침묵한다는 두 가지 문제점을 보인다. 기존 문헌들에서의 이러한 침묵과 간과는, 결국에는 그러한 동학이 상존하는 집회 현장을 선불리 민주주의의 이름으로 긍정한다는 점에서 차별과 배제를 방치한다는 비판으로부터 자유로울 수 없다. 따라서 각각의 입장이 스스로 민주주의의 작동이라고 부르고 있는 현상들 이면에 언제나 순환의 형상으로 그 의미가 환원될 수 없는 실천과 복잡한 동학이 공존한다는 점을 인식해야 한다. 이에 우리는 다시금 촛불집회 사례 자체에 대한 경험적 분석으로 돌아가 그 다면성과 ‘정치적 주체화’라는 실천의 의미를 복원할 것이다. 이러한 논의들이 전개된 이후에야, 기존 문헌들이 전제하던 순환의 형상 내부로 촛불집회가 환원되고 이러한 해석들이 받아들여질

29) 발리바르(Étienne Balibar)의 다음과 같은 표현은 이 문제의식을 보다 부각시킨다. “이와 같은 것들이 의미하는 바는 사실상 공동체 그 자체가 배제하고 있다는 것이다. 공동체는 관료적 규칙이나 절차의 형태만이 아니라 공동체 구성원들의 합의의 형태로도 배제하며, 후자에는 대개 정치적인 ‘동기가 부여’되어 있다. 우리는 보다 명확히 다음과 같이 말할 수 있을 것이다. 시민권으로부터 [누군가를] 배제하는 것은 언제나 스스로를 그렇게 ‘인지’하고 ‘상상’하는 시민들이다. 그들은 자신들의 시민권을 그들의 ‘공통된’ 소유물로 표상할 수 있기 위해 비시민들을 ‘생산’한다”(Balibar 2015, 76).

때 과연 우리가 무엇을 놓치게 되는지에 대해 보다 완전히 대답할 수 있게 된다. 6장에 이르러서야 비로소 우리가 상세히 논하게 될 세 번째 문제점은 기존 문헌들이 촛불집회에서 이루어졌던 차별과 배제의 동학과 이에 맞선 정치적 주체화를 비가시화하면서, 촛불집회와 민주주의에 대한 우리의 정치적 상상을 제약한다는 것이다. 이러한 비판까지 제기하기 위해서는 아래에서 드러날 촛불집회의 면면들이 뒷받침되어야 한다.

제 2 절 집회 내부의 세 가지 주체성과 과잉·과소결정

당시 집회가 이루어졌던 광장으로 돌아가 그 내부에 존재했던 참여주체들 사이의 동학으로부터 다시 출발해보자. 앞서 살펴보았듯이 서로 다른 순환의 형상을 전제하는 기존 문헌들이 당시 광장에서 관찰되던 참여주체들을 각각 다른 주체의 형상을 통해 해석한다는 점은 흥미롭다. 이러한 해석들이 서로 충돌할 때 특정 측면만이 진정한 촛불집회 참가자의 모습을 대표한다고 주장하기 보다는, 실제 촛불집회 당시 광장의 주체들에게는 오히려 이러한 세 가지 주체성이 공존하고 있었다고 설명해야 한다. 즉 촛불집회는 어떤 하나의 장면이나 순간의 모습만으로 완전히 포착될 수 있는 것이 아니라, 183일간(1차~23차 촛불집회까지 총 날짜) 주말만이 아니라 평일에도, 서울 광화문 광장만이 아니라 곳곳에서, 저녁만이 아니라 낮에도, 굳이 촛불을 들지 않았더라도 참가자들이 스스로를 촛불집회와 동일시하며 이루어졌던 집회‘들’이다. 주최 측 추산 약 170만 명이 광화문 광장에 참여했던 2016년 12월 3일 6차 촛불집회에서 참가자들이 공통되게 ‘국민이 명령한다’는 구호를 외치며 주권자의 형상을 직접 상연했던 특정 장면만이 촛불집회 전체를 결코 대표할 수 없다. 마찬가지로 촛불집회 참가자들이 드러냈던 주체성 또한 결코 일정할 수 없다. 이는 단지 참가자들의 특성을 통계학적으로 분석하는 것만으로 포착될 수 있는 다면성이 아니다. 헌정질서의 유린을 걱정하며 시국선언을 낭독했던 이들만이 ‘일반 시민’이 아니라, 사회변혁적 요구를 주장했던 이들, 수평적 소통을 벌였던 이들, ‘박근혜 퇴진’이란 구호를 외

치며 ‘대한민국 국민’으로 대표되었던 이들, 국정농단 이슈만을 소비하며 집회를 축제처럼 즐겼던 개인들 모두 집회 참가자들이었던 것이다.

이에 촛불집회의 참여주체들을 ‘대중들(masses)’로 봐야한다는 김정한(2009)의 제안은 집회 내에서의 이러한 다면성을 손쉽게 환원하지 않기 위한 방법으로 보인다. 단지 수동적인 덩어리로서의 ‘대중’이 아니라 내적으로 다양한 경향성들이 상존하는 ‘대중들’이라는 것이다. “한편으로 촛불은 중산층이 헤게모니를 장악한 소비자 운동이며, 다른 한편으로 제도 정치와 사회 구성 자체를 문제 삼고 새로운 시민주권을 요구하는 직접민주주의의 발현”이라는 촛불집회에 대한 상반된 해석은 따라서 이미 “대중 운동의 흐름 속에 모두 스며들어” 있는 두 경향성으로 해석될 수 있게 된다(139-140). 김정한은 이미 이전 저작에서 ‘대중’이란 개념 자체가 “사회적 존재형태”를 의미한다고 해석하면서, 대중들 내부에서의 사회적 관계 양식에 따라 존재형태도 변화하는 양상을 포착할 수 있는 개념임을 스피노자(Baruch Spinoza) 등을 활용하며 이론화한 바 있다(김정한 1998, 79-97). 따라서 촛불집회의 주체들이 대중들이라면, 그 내부에서 이루어졌던 다양한 관계양식들에 의해 탈정치화된 개인의 모습과 다중의 모습, 헌정질서의 주체의 모습이 다면적으로 포착되는 것은 어떻게 보면 자연스러운 귀결인 것이다.

물론 대중들에 내재한 상반된 경향성들이 내부에서 균형을 유지하며 평화롭게 공존한다는 방식으로 이들 사이의 관계를 이해해서는 안 된다. 우선 촛불집회 내 세 갈래의 흐름이 독립적으로 이루어진 것이 아니라 한 주체 내에서도 여러 주체성이 공존할 수 있다. 나아가 각각의 흐름 중에서도 분명 지배적인 흐름이 존재할 수밖에 없으며 무엇이 지배적인지 또한 운동의 전개과정에 따라 다르게 흘러갈 수 있는 가능성에 열려있는 것이다. 한편으로는 정세가 어떻게 변화하는지의 문제가 중요할 수 있다. 앞서 살펴봤던 조정환(2017, 445)의 경우 시민들은 처음부터 “즉각퇴진”이라는 구호를 외쳤지만 이러한 퇴진이 당시의 정세에 의해 탄핵절차라는 “장기적 우회경로”를 밟은 것이 집회의 영향력을 크게 제약했다고 평가한다. 다른 한편으로는 촛불집회와 같은 폭발적인 사건이

발생하기 이전까지 공동체 내의 대중들이 어떤 정체성을 지니고 있었는지의 문제 또한 집회 참가자들의 모습을 규정할 수밖에 없다. 이들이 단지 정치적 소비자로서의 모습을 보였다고 지적했던 많은 논자들은 이미 시민사회에서부터 시민들이 탈정치화되었던 지점의 연장선에서 촛불집회를 해석해야 한다고 주장했다.

결국 촛불집회에서 대중들이 보였던 다면적인 현상들을 온전히 포착하기 위해서는 촛불집회와 같은 폭발적 현상에 결부될 수밖에 없는 동학들을 보다 탐구해야 한다. 이를 위해 김정환이 1980년 5·18 광주항쟁을 대중봉기(insurrection of the masses)로 개념화하며 해석했던 방식을 참조할 필요가 있다(김정환 2013). 대중봉기란 “어떤 예측하지 못한 순간에 수많은 사람들이 거리로 몰려나와 커다란 하나의 덩어리를 이루고, 상상할 수 없던 행위를 발명하며 잡다한 목소리와 언어를 쏟아내고 비범한 자발성을 표출하는 시공간을 창출”하는 사건이며, 따라서 ‘주어진 세상’을 변화시키고 ‘새로운 세상’의 상을 제시할만한 역량이 풍부한 과정이지만 동시에 순식간에 사라질 수도 있는 사건이다(4-5). 이렇게 대중봉기에 특징적인 순간적인 폭발력과 필연적인 소멸성을 기반으로 광주항쟁을 분석하면서 김정환이 도출해내는 두 가지 특징을 우리는 촛불집회 참가자들에게도 적용해볼 수 있을 것이다.³⁰⁾

첫 번째는, 대중봉기가 그 순간성에 의해 자신들의 봉기를 정당화할 대안적 이념을 미처 마련하지 못한 채 등장할 수밖에 없다는 것이다(75). 이는 다양한 의제를 보다 구체적으로 발전시키며 이루어지는 사회운동들과 대중봉기를 구분하는 중요한 차이점이다. 두 번째로, 김정환은 오히려 대중봉기에서 참가자들이 활용하는 것은 이미 지배적이자 광범위하게 존재하며 사회 내에서 당연시되고 있는 관념들, 즉 “지배이데

30) 그의 분석방법은 사실상 이 장에서 촛불집회를 분석할 때 취하는 입장과 같다. “이 글은 5.18광주항쟁에 대한 기존의 급진적 재현과 해석이 과연 타당성을 갖고 있는지에 관해 비판적으로 접근하려는 시도이다. 선명한 실천성을 강조하는 규범적 도식이나 특정한 정치적 입장을 변호하기 위해 정당성을 확보하려는 차원의 논의를 벗어나, 당시 정세에서 대중들이 자신을 둘러싼 상황을 어떻게 인식하고 있었고, 또 어떻게 문제를 해결하려 했는지에 집중함으로써 사후에 소급적으로 의미를 부여하는 한계를 일정하게 탈피하고자 한다.”(김정환 2013, 67)

올로지”라고 제시한다. 본래 마르크스에 의해 개념화될 때 지배이데올로기는 지배계급의 사상으로 오히려 피지배자를 억압하는 것으로 이해되어 왔지만, 그럼에도 불구하고 지배이데올로기는 그 자체로 “전복적 효과”를 발휘할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 “대중들이 지배이데올로기와 현실의 사회관계 사이의 간극과 괴리를 문제 삼고 지배이데올로기를 있는 그대로 현실화시키려는 노력이 기존 체제 전체를 무너트릴 수도 있기 때문이다”(74).

이러한 대중봉기의 특징들은 광주항쟁 당시의 항쟁 주체들의 형상에 대한 분석으로부터 도출된 것이다. 이들은 자유민주주의나 반공주의, 국가주의와 같은 당시에 지배적이었던 이데올로기만을 지녔지만, 이를 바탕으로 오히려 자신들의 투쟁을 정당화하고, 애국가와 태극기를 휘날리며 싸웠으며, 진정한 ‘자유민주주의 대한민국’을 광주에 구현하고자 했다(79-96). 우리는 촛불집회의 마찬가지로 대중봉기적인 성격을 바탕으로 이러한 특징들을 촛불집회에 적용해볼 수 있다. 즉 촛불집회 또한 한국 사회에서 당연시되어 받아들여지며 자유민주주의의 헌정질서를 지탱하고 있는 관념들과 현실과의 괴리를 문제시했으며, 대다수의 대중들은 지배이데올로기를 답습하는 것을 통해서도 전복적 효과를 이끌어낼 수 있었다는 것이다.

나아가 촛불집회의 돌발성은 광주항쟁의 경우와 마찬가지로 참가자들이 체계적인 대안이 부재한 상태에서 광장에 나올 수밖에 없었다는 것을 의미한다. 어떻게 보면 대중봉기라는 사건 자체의 성격상, 이전까지 정치적 조직이나 시민사회 단체들에 가입하지 않던 시민들이 이러한 자신의 탈정치화된 정체성을 그대로 유지하며 촛불집회에 참가한 것은 당연할 수밖에 없다. 즉 앞서 2016-17년 촛불집회에서의 주체들의 창의적인 참여형식이라는 맥락에서 파악되었던 다양한 깃발들은 오히려 대안적인 이념의 부재를 방증한다. 김정한 또한 2008년 촛불집회를 평가하면서, “헌법 제 1조의 민주공화국을 말하지만, 이는 새로운 이념이라기보다 차라리 이념의 빈곤에 따른 교육지책에 가까워보인다”고 얘기한다(김정한 2009, 148).

따라서 집회 현장에서의 다면성을 온전히 분석하기 위해서는 이러한 촛불집회의 대중봉기로서의 특징을 간과해서는 안 된다. 한편으로 대다수의 집회 참가자들은 이전까지 형해화된 시민사회에 의해 탈정치화된 개인이자 ‘소비자’로서의 정체성으로부터 자유로울 수 없었다. 그럼에도 불구하고 이들은 기존의 소위 ‘자유민주주의와 헌정질서’에 관한 지배 이데올로기를 활용하며 ‘박근혜 탄핵’이란 구호를 외쳤고 가시적인 결과를 이끌어낼 수 있었던 것이다. 특히 집회를 전개해나가는 과정에 있어서 이들은 ‘다중적’이라고 정의될 수 있을만한 협동과 소통 양식을 보여주었는데, 그렇다고 해서 참가자들이 이전의 정체성으로부터 완전히 벗어나 다중의 주체성으로 현실화된 것은 아니었다는 점에서 이들은 양극적인 경향들을 모두 지니고 있었다. 다른 한편으로 집회에는 단지 탈정치화된 개인들만 참가하지 않았다. 비록 소수에 불과하지만 사회운동을 지속해오던 집단들은 그들이 이전까지 발전시켜왔던 대안적인 이념과 사회변혁적인 요구들을 집회의 현장에서 같이 외쳤다. 결국 촛불집회에서 참가자들의 경향은 이와 같이 크게 두 가지로 분류될 수 있는데, 이들이 집회 전개 과정에서 어떤 동학을 보였으며 이는 어떤 귀결로 이어졌는지에 대해 보다 상세히 살펴봐야한다.

촛불집회의 여러 장면들을 관찰했을 때, ‘박근혜 퇴진’이라는 구호를 제외한 사회변혁적 요구들은 집회의 중심의제로 자리잡지 못했다. 대다수의 개인들이 외쳤던 ‘박근혜 퇴진’이라는 요구와 사회변혁적 요구들 사이의 관계는 평등하고 수평적인 접합이기보다 중심과 주변의 관계에 가까웠다. 참가자수를 보더라도 12월 9일 국회에서 박근혜 탄핵소추안이 가결된 이후의 12월 10일 7차 촛불집회부터 참가자수가 급감하였고, 헌법재판소가 탄핵 인용 및 “대통령 박근혜 파면”을 선고한 3월 10일 이후의 촛불집회부터는 평일 촛불집회를 중지하고 주말 촛불집회 또한 2주 간격으로 시행하였다. 촛불집회를 주최해오던 퇴진행동 측은 박근혜 대통령에 대한 파면 결정이 헌법재판소를 통해 이뤄진 직후 촛불시민의 ‘승리’를 선포하였으며,³¹⁾ 탄핵 직후의 대선 국면이 끝난 이후에는

31) 퇴진행동. 2017/3/10. “[선언문] 오늘 우리는, 주권자들의 승리를 선언합니다.”

‘해산’을 선언하였다.³²⁾ 물론 승리를 선언함과 동시에 이를 ‘변화의 시작’으로 표현하였으며. 이후의 촛불집회부터는 ‘박근혜 퇴진’이 아니라 ‘촛불민심’이라는 이름 아래 “한반도 평화, 비정규직 철폐, 세월호 진상규명, 사드배치 저지, 백남기 농민 국가폭력 책임자 처벌, 비리재벌 총수 구속, 차별금지법 제정, 최저임금 1만원” 등의 다양한 구호들을 외쳤지만,³³⁾ 이 전만큼의 동력은 찾아볼 수 없었다.

이 요구들은 이후 어떻게 되었는가? 이 요구들 중 어떠한 것도 ‘박근혜 퇴진’의 구호가 해소되기 이전에도, 해소된 이후에도 중심 의제로 자리잡지 못하였다. 즉 이론적 용어를 빌리자면, 촛불집회가 이루어졌던 기간 동안 촛불시민의 요구는 ‘박근혜 퇴진’이란 구호로 “과잉결정”되었지만, 동시에 수많은 사회변혁적 요구들은 “과소결정”될 수밖에 없었다.³⁴⁾ 촛불집회의 참가자들은 탈정치화된 개인이나 헌정질서의 회복을 요구하는 시민을 넘어서서 사회변혁적 요구를 발전시키지 못하며 “과소주체화”된 것이다(진태원 2017, 117).

유의해야 할 점은 촛불집회라는 대중봉기에서 이러한 과소주체화의 비극이 언제나 필연적으로 반복된다고 가정하지 않는 것이다. 촛불

32) 퇴진행동. 2017/5/24. “퇴진행동 해산선언 및 촛불대개혁 호소 기자회견”

33) 퇴진행동. 2017/4/20. “4.29(토) 23차 범국민행동의 날”

34) 이는 알튀세르(Louis Althusser)의 개념이다. 알튀세르는 “왜 러시아에서 혁명이 가능했고, 왜 러시아에서 혁명이 승리했는가?”라는 질문에 대해, 기존 레닌의 ‘약한 고리’라는 답을 과잉결정(surdétermination)이란 개념을 통해 재정식화한다. 그는 “역사적 모순들의 축적과 격화”가 혁명을 가능하게 만들었다고 했을 때, 이때의 (자본과 노동 간의) 모순이 결코 추상적이거나 순수한 형태로 존재하는 것이 아니라, 당시의 “정황들”과 “흐름들”에 의해, “사회구성체의 다양한 수준들(niveau)과 다양한 심급들(instance)에 의해” 과잉결정된다고 주장한다(알튀세르 2017, 179-180). 나아가 그는 정확히 그 반대를 의미하는 개념 또한 고안한다. “저는 일부러 과소결정(sous[under])을 강조합니다. 왜냐하면 어떤 사람들은 결정에 간단한 추가분을 덧붙이는 것은 쉽게 받아들이는 반면, 과소결정이라는 사고, 즉 그것을 넘어서지 못하면 혁명이 유산되고 혁명적 운동이 지체되거나 사라지며, 제국주의가 부패 속에서 발전하게 되는, 결정의 문턱이라는 사고를 하지 못하기 때문입니다.”(알튀세르 1991, 156). 진태원은 알튀세르가 “과잉- 그리고 과소-결정”이라는 표현을 사용한다는 점을 기반으로 대중들의 봉기에서는 언제나 이 두 가지가 함께 나타난다는 것을 강조한다(진태원 2018). 이 글에서 과잉결정과 과소결정이라는 개념은 각각 다양한 요인들 사이의 상호작용에 의해 촛불집회가 특정한 형태로 전개되도록 혹은 전개되지 못하도록 결정된 사태를 표현하기 위해 사용한다.

집회를 단지 집회 참가자들의 모습이 정적으로 유지된 사건으로 보는 것이 아니라 지속적으로 그 주체성이 변할 수 있는 과정에 놓여있는 것으로 해석하는 것이 중요하다. 처음에는 대안적인 이념이 부재하더라도 광장에 나온 이후 자신들의 요구를 구체화해나가는 과정이 열려있기 때문이다(Arditi 2015). 이는 과거 촛불집회 사례들을 통해 증명된다. 2002년 효순·미선 추모 촛불집회의 경우 1년여 간의 기간 동안 반전평화운동으로까지 발전될 수 있었다(김귀옥 2003). 촛불집회의 역사 안으로 계보화되지 않는 2003년 부안 핵폐기장 반대 촛불집회나 2016년 성주 사드배치 반대 촛불집회의 경우, 집회 참가자의 다음과 같은 언급은 이들 촛불집회의 발전양상을 잘 드러내준다. “처음 성주에 사드가 온다고 했을 때는 우리의 생존 문제라고 생각하고 싸우기 시작했다. 그런데 싸우다 보니까 이건 우리들만의 생존 문제를 넘어 한반도와 동북아 평화를 지키는 문제라는 것을 알게 됐다.”³⁵⁾ 즉 이들은 각각 “반핵민주광장”(고길섭 2005)과 “반전평화운동”(김충환 2017)으로 발전하였다. 반면 2008년 촛불집회의 경우 10대 청소년들이 교육 현장에서 직접 경험하던 고통을 문제시하며 “0교시, 심야보충수업 받고 강제 학교급식으로 미친 소 먹고”라는 구호를 외치며 시작되었지만, 기성세대가 촛불집회에 결합하면서 단지 광우병 위험과 “검역주권”을 요구하는 국가주의적 경향성으로 과잉결정되었고 “미친 교육”를 포함한 사회적 불평등에 대한 문제제기들을 과소결정되었다(정용택 2009).

제 3 절 집회 현장에서의 차별과 배제의 동학

그렇다면 어떻게 2016-17년 당시의 촛불집회가 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호로 과잉결정되고, 여타 사회변혁적 요구들은 과소결정되었는지에 대해 분석해볼 필요가 있다. 물론 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호가 중심의제일 수밖에 없었던 이유는 당시의 정세에서 “촛불은 꺼진다”와 같은 여당 의원의 발언이나 대통령의 퇴진이 아니라 “거국중립내각”을 대안으

35) 한겨레. 2016/10/20. “사드 반대 100일... 한반도 평화 지킴이 자부심”

로 내세웠던 야당의 태도와 직접적으로 연결되어 있다. 즉 이렇게 단지 박근혜 대통령만이 아니라 정당들의 대응에까지 반대하며 적대의 전선이 그어질 수밖에 없었고, ‘박근혜 퇴진’ 혹은 탄핵이란 목표가 보다 시급할 수밖에 없었다.³⁶⁾ 나아가 보수적 성향이 강했던 신문들과 정치인들은 지속적으로 촛불집회에 참가한 시민들이 ‘박근혜 퇴진’이라는 요구 이면에 “왜곡된 의도”를 지니고 있다는 의심을 공적으로 발화했다.³⁷⁾ 하지만 이러한 전선의 구축만으로 여러 사회변혁적 의제들이 과소결정된 이유가 충분히 설명되지는 않는다. 이러한 과소결정의 결과는 광장 외부와 정치권뿐만 아니라, 광장 내부에서의 동학을 통해 귀결된 것이다.

다수는 아니지만 비교적 많은 문헌들이 촛불집회 내부에서 순수한 시민과 불순한 비시민을 분리하고자 했던 차별과 배제의 동학에 대해 주목한다. 이때의 ‘불순한 비시민’이란 낙인은 주로 폭력을 수단으로 사용하며 소위 ‘비폭력 평화집회’의 취지에서 벗어난 이들에 적용되었다. “행진과정에서 끊임없이 ‘평화시위를 합시다’ ‘경찰에게 욕하지 맙시다’라는 말이 외쳐졌다”거나 “밤늦도록 경찰과 대치한 청와대 인근의 내자동 로터리에서도 다수의 시민들은 ‘경찰관과 싸우지 맙시다’라며 일부 시위대를 제지시켰다”라는 서술들은 그러한 당시의 현장을 잘 보여준다.³⁸⁾ 하지만 ‘불순한 비시민’이라는 낙인은 또한 “‘이석기·한석균 석방’ 구호나 ‘재벌 해체’와 같은 목소리”를 외쳤던 시민들에 대해서도 적용되었다. 집회 내부의 현장에서는 이들을 “좌경”이나 ‘촛불정신 왜곡’ 등으로 비난하면서 촛불 군중으로부터 분리하고자 하는 실천들 또한 이루어졌다는 것이다(임미리 2019, 28-9). 이러한 의도의 순수성에 대한 일종의 강박은, 단지 보수 신문들의 왜곡만이 아니라 “시위에 직접 참여한 수많은 사람들에게도 현존하는 모랄”이었다(이상길 2009, 101). ‘박근혜 퇴진’이란 구호를 외치며 질서정연하게 행진하는 시민은 ‘순수한 의도’를 가지고 집회에 참여하였고, 그 밖의 구호를 외치는 이들은 이러한 집회의 순수성을

36) 퇴진행동. 2016/12/18. “77만 명의 시민이 여덟 번째 촛불을 든 이유”

37) 경향신문. 2017/1/31. “말 바꾸는 반기문 ‘촛불 민심, 약간 변질됐다’”

오마이뉴스. 2017/1/25. “전교조 동원설에 맞불 강조, 촛불은 이렇게 왜곡됐다”

38) 경향신문. 2016/11/13. “[100만 촛불] ‘모든 권력은 국민으로부터 나온다’”

‘정치적’으로 이용하고자 하는 ‘비시민’이었다. 이것이 “‘촛불시민’이 퇴진 운동 내에서 누구도 거역하지 못하는 일원적이고 통일적인 주체, 특권적인 주체로 탄생하는 과정”이었다(권영숙 2018, 88). 단지 정치공학적인 국면만이 아니라, 촛불집회 자체의 내부에서부터 이러한 차별과 배제의 동학이 앞서 민주적이라고 규정됐던 실천과 공존했다.

나아가 광장 내에서는 사회변혁적 요구들에 대한 배제 말고도 수많은 반민주적 경향성을 찾아볼 수 있었다. 이는 앞서 언급된 비순수성의 낙인, 민족주의적 상징이나 여타 노동운동과의 연대의 부재만이 아니라 직접적으로 집회 현장에서 이루어진 차별적 실천들이었는데, 당시에는 대표적으로 광장 내 여성혐오(misogyny)가 사회적으로 문제시되었다. 김홍미리(2017)는 집회 현장에서 ‘적폐’가 어떻게 여성을 경멸하는 젠더화된 기표들로 표현되었는지를 분석하는데, 이러한 상징 수준에서의 여성혐오뿐만 아니라 집회 현장은 성폭력으로부터도 자유롭지 못하였다. 이에 대한 공적인 문제제기가 촛불집회 내부에서 이루어졌을 때 이를 손쉽게 “집회를 매도하거나 몰타기하는 사람”으로 치부하며 젠더 문제를 ‘박근혜 퇴진’이라는 중심의제에 비해 부차적 지위로 격하시켰던 당시의 동학은,³⁹⁾ 남성중심적이며 가부장적인 인식이 ‘비시민’이 아니라 오히려 ‘순수한 시민’에 대한 규정과 상존하고 있음을 방증한다. 민주주의의 형상 내에서의 중요한 계기로만 촛불집회를 포착하는 이론적 시도들의 ‘비폭력 평화집회’라는 선부른 규정은 “촛불집회에 참여하면서 불안과 공포를 겪어야 했던 소수자들의 자리와 (...) 광장에 참여할 수 없는 이들의 존재를 지운다”(소영현 2018, 55).

그렇다면 촛불집회에 참가했던 ‘비시민’으로 규정됐던 이들은 단지 수동적으로 ‘과소주체화’ 당한 것인가? 우리는 이들이 촛불집회의 현장 내부에서 벌였던 능동적인 투쟁들을 잊어서는 안 된다. 물론 광장 내부에서는 청소년들의 참정권 투쟁⁴⁰⁾도 이루어졌지만 이 논문에서는 특

39) 여성신문. 2016/11/17. “집회서 성추행·외모폭평... 여성들에게 평화시위 아니었다”

40) 이 논문에서 중점적으로 다루지 않는다고 해서 그 중요성이 ‘페미존’ 투쟁에 비해 부차적이라는 것은 결코 아니다. 이들 또한 사회적으로 청소년에게 부여하는 ‘어른’ 혹은 비청소년에 대한 종속적 지위를 타파하고 재편하기 위해 촛불집회 내

히 성차별적인 집회 현장에 대항하며 이루어졌던 ‘페미존’ 투쟁의 양상을 분석할 것이다. 페미니즘 단체들은 “혐오 발언, 혐오 문구, 폭언, 불쾌한 신체접촉”과 같은 성차별로부터 독립적이며 평등한 집회의 공간을 구축하기 위해 집회 이전에 사전행사를 기획하고 행사를 진행할 구역을 지정하여 ‘페미존’이라 지칭하였으며, 이후에는 다 같이 행진하였다. 이들의 정치적 실천의 의미는 “여성혐오와 민주주의는 같이 갈 수 없다”는 구호를 외치며 성차별을 당연시 여기던 여타 참가자들의 정체성에 균열을 냈던 것에 국한되지 않는다. 페미존은 사전행사에서 이루어졌던 다양한 자유발언과 시국선언, “페미니즘, 새로운 민주주의를 상상하라. 박근혜퇴진 정국과 그 이후”와 같은 토론회 등이 매개될 수 있었던 정치적 공간이었다(이지원 2017, 157). 특히 자유발언의 경우 “참여자들의 다양한 위치성과 정체성들을 서로 확인하고 그 차이들을 인지하고 포용하는 기능”(권희조·황진태 2020, 49)을 수행하며 새로운 사회의 모습을 상상하는 데에 일조하였다. 아래 5장에서는 이러한 페미존 투쟁이 보여줬던 실천이 절차의 보수, 다중의 수평적 네트워크나 ‘인민’ 내부의 접합적 실천 등으로 결코 환원되지 않는 ‘정치적 주체화’의 실천이었음을 보일 것이다.

부에서부터 출발하여 그 이후에 활발한 참정권 투쟁을 벌여왔다. “청소년들 역시 2016 광장참여를 계기로 비가시적 존재라는 사회적 위치성은 물론 소위 성인-비청소년 촛불참여자들의 협력자나 조력자라는 주변성을 넘어서는 새로운 주체로 의미화하는 실천들을 지속하고 있다.”라는 것이다(윤명희 2020, 129). 촛불집회에서 청소년들의 참여에 대한 보다 상세한 기록으로는 퇴진행동(2018b)의 681-718쪽을 참고.

제 5 장 세 번째 형상: 불화의 현시와 정치적 주체화

이제 중요한 것은 광장 내부의 차별과 배제의 동학에 맞서 이루어졌던 정치적 투쟁들을 어떻게 해석하는지의 문제이다. 페미존이란 정치적 실천에 우리는 주목해야 하는데, 앞서 살펴봤던 입장들에 전제된 민주주의의 형상 내부로 이 정치적 실천은 결코 환원될 수 없기 때문이다. 페미존에 대한 분석을 통해 우리는 인민 내부의 반민주적 경향성을 해소하기 위한 정치적 실천이 어떤 축소될 수 없는 고유성을 지니는지 포착할 수 있다. 이들은 현장의 성차별적 담론에, 즉 동료시민들의 인식에 직접적으로 저항하면서도 자신의 정치적 실천이 이루어질 수 있는 공간을 새롭게 구축했다. 이 장에서는 페미존이 어떻게 기존에 당연시되던 세계를 상상하는 방식에 새롭게 구축된 세계를 맞서 세우는 불화의 현시와 정치적 주체화를 수행했는지를 정치사상에서의 “미학적 전환(aesthetic turn)”⁴¹⁾을 견지하는 입장들을 활용하여 분석한다. 이 입장들은 “어떻게 미학에 특징적으로 연관된 경험, 감성, 가치, 의미의 형태들

41) 스스로를 정치사상에서의 “미학적 전환”의 흐름 내부에 포함된다고 여기는 이들은 이때의 ‘미학(aesthetic)’이라는 개념을 단지 “감각적이며 주로 비인지적인 형태의 지각에 기초하여, 예술, 예술작품 혹은 미의 본성에 대한 전문화된 탐구”에 한정짓지 않는다. 감각 내지 지각을 주로 의미하는 고대 그리스적 의미에서의 ‘아이스테시스(aisthēsis)’로서 ‘미학’을 확장시켜 이해하고자 하며 보다 넓게 “인지, 이성, 경험, 의미, 행위자성”에 대해 다루는 것으로 이해하고자 한다. 이들은 “미학에서의 규범적이고 개념적인 자원들을 끌어오는 것에 대한 실패를 통해, 정치와 정치적 행위자로서의 우리의 가능성을 이해하려는(make sense of) 노력들이 깊이 빈곤해졌다”고 평가한다(Kompridis 2014, x vi). 이러한 미학에서의 자원들을 활용해 이들은 “어떻게 정치적인 것(the political)이 단지 정책이나 제도에 한정되지 않고, 마찬가지로 권력, 행위자성, 통제, 논쟁의 지형을 표상하는(represent) 감성(sensibility), 지각, 그리고 느낌의 형태들과 오히려 맞물려있는지”를 밝히고자 한다. 예컨대 “감성을 통해서야 공통적인 것이 구축될 수 있으며 시민들이 공통된 역사에 몰입할 수 있다”는 것이다(Feola 2018, 15-16). 이 논문에서 “aesthetic”은 미학, 미학적이라고 번역하지만, 분명 감성적으로 인식된 것들을 다룬다는 의미에서의 ‘감성학’의 맥락 또한 내포되어 있음을 염두에 두어야 한다.

이 해방적 행위자성(emancipatory agency)을 이해하는데 사용가능한 자원들을 확장하거나 문제시할 수 있는지”의 물음을 던지고자 한다(Feola 2018, 16). 아래에서 언급될 이론가들은 모두 ‘해방적 행위자성’을 집합적으로 구성함에 있어서 주체들이 전개하는 급진적 상상이 지니는 정치적 효과, 특히 그 전복성에 대해 강조한다. 감각적 경험이나 세계, 상상 등의 개념들을 활용하며 페미존에서의 정치적 실천을 재서술하는 과정에서, 이들의 정치적 실천은 랑시에르의 이론을 통해 민주주의의 그 자체로 긍정될 것이다. 이것이 기존 문헌들과 달리 촛불집회로부터 우리가 식별해야 하는 민주주의의 세 번째 형상이다. 이는 페미존 같은 정치적 투쟁에만 민주주의의 이름을 제한해야 한다고 주장하기보다, 한편으로는 기존 문헌들에서 간과되었기에 복원해야 하는 촛불집회의 다면성을 부각하기 위함이며, 다른 한편으로는 그렇게 촛불집회를 재해석하는 이론적 실천이 지니는 정치적 함의를 강조하기 위함이다.

제 1 절 세계구축적 실천으로서의 페미존

페미존(Femi-Zone)은 2016-17년 당시의 촛불집회에서 성차별적인 “혐오 발언, 혐오 문구, 불쾌한 신체접촉 없는” 여성들에게 안전한 공간을 만들기 위해 집회에 참여하던 페미니즘 단체들이 자발적으로 구성한 집회 내 구역이다. 온라인 소셜 네트워크 서비스에 올라온 게시물에서의 제안을 바탕으로 처음 2016년 11월 12일에 시작되어 5차까지 이어진 이러한 집회 내 새로운 공간의 구축은, 앞서 간략히 살펴봤던 것처럼 집회 내 만연했던 성차별적 발언과 성폭력에 대한 저항의 맥락에서 이루어졌다. 이들은 이러한 언행들과 범죄들이 집회 현장에서 이루어진 것은 물론, 그러한 성차별이 이루어졌을 때 이를 크게 문제시하지 않는 집회 내부의 전반적인 태도에 대해 문제 삼고자 하였다. “광장과 온라인 공간에서 오가는 술한 여성혐오 발언들은 대개 처벌도 주의도 받지” 않으며 “오히려 명백한 혐오 발화마저 ‘표현의 자유’로 포장돼 수용·확산”되고 있는 상황 및 이를 지탱하는 “성차별적 권력관계와, ‘그 정도’는 문제 삼

지 않는 남성 중심적 공동체”에 대해 말이다. 물론 이들은 단지 이를 문제 삼는 것에서 그치지 않았다. 오히려 이렇게 여성혐오가 “자유와 표현의 문제로 여기는 사회를 민주주의 사회로” 부를 수 없다는 점을 주장하고, “민주주의는 여성혐오와 함께 갈 수 없다”는 구호를 외치며 “새 민주주의의 청사진”을 보여주고자 하였다.⁴²⁾ 촛불집회에서의 페미존 참가자들이 “차별받지 않는 사회를 만들기 위해 나왔고 함께 싸워달라”고 말하며, 스스로를 “새로운 사회와 민주주의를 상상”하는 실천으로 긍정하고, 자신들의 구호를 “우리는 여기서 세상을 바꾼다”로 정했다는 점에 주목할 필요가 있다.⁴³⁾

제릴리(Linda Zerilli)는 이러한 실천양식을 “세계구축적 실천(world-building practice)”이라 개념화한 바 있다(Zerilli 2005). 여기서 그는 아렌트(Hannah Arendt)가 현상학에서 빌려와 정치적으로 전유하는 “세계(Welt)” 개념을 적극적으로 참고한다. 아렌트적인 의미에서의 세계란, 물리적인 의미에서의 “땅이나 자연과 같은 것”이 아니라, “마치 둘러앉은 사람들 사이에 위치한 탁상(table)”과 같은 행위의 공통된 지평이다. “인간을 관계 짓는 동시에 구분 짓는, 모든 사이(in-between)와 같은” 관계망이라는 것이다(Arendt 1998, 52). 아렌트는 인간이 행동하고 말할 수 있는 가장 기초적인 조건으로 고유한 독특성들로 이루어진 인간의 “복수성(plurality)”을 제시하며, 이러한 개개인의 독특성의 현시는 오직 인간의 행위(action)와 말하기(speech)를 통해서 이루어진다고 보았다(175-181). 이러한 행위와 말하기는 인간들을 관계 짓고 결속시키는 매개체로서 기능하며 “인간 관계들 사이의 ‘망(web)’”을 구성하게 된다는 것이다(182-3). 세계는 이처럼 “말과 행동을 공유하고 (...) 같이 행위하고 말할 때” 구축되고 새롭게 재생산되는 출현(appearance)의 공간이다(198). 이에 세계는 언제나 본질상 “공통된 세계”이고 “공적 영역(public realm)”이며 행위가 이루어지는 정치적 공간이다(52). 따라서 아렌트한테서 세계의 핵심은 공공성(publicity)를 띤 상태에서 “같은 대상”에 대해

42) 여성신문. 2016/11/23. “여성혐오적 ‘아재문화’ 뒤엎을 여성들의 반란이 필요하다”

43) 여성신문. 2016/12/10. “[7차 촛불집회] 페미존, 우리는 서로의 용기다”

사람들이 복수적인 관점을 드러내는 것이며, 그렇지 않다면 공통된 세계는 소멸될 것이라고 본다(58).

따라서 세계구축적 실천이란 말하기와 행위의 실천을 바탕으로 행위자들 사이에서 공적인 관계를 (새롭게) 구축하고 공통된 지평을 (재)구성하려는 실천이다. 즉 세계 내에서의 “사이(in-between)를 지탱하는 제도들의 발명과, 연속적인 재발명”의 실천인 것이다(Zerilli 2005, 125). 이는 “행위를 통해 공적 공간에서 다른 사람들의 복수성과의 관계를 창조”하는 실천이고, 이러한 세계구축적 실천은 언제나 그 창조성에 의해 일종의 시작(beginning)이며 개시(inaugural)의 성격을 띠 수밖에 없다. 따라서 이와 같은 실천은 아렌트와 제릴리에게 모두 “자유 그 자체의 바로 그 실천과 경험”으로서 이해된다(16).

제릴리는 밀라노 여성서점조합(Milan Women's Bookstore Collective)에 주목하며 이들 사이에서 “창조적이며 집합적인 세계구축의 실천”이 이루어졌다고 분석한다(94). 그의 분석에 따르면, 밀라노 페미니스트들은 당시 기존 세계에서 “여성의 자유에 대한 상징적 표상” 혹은 “상징적 형상화(figuration)”가 제한되어 있던 현실을 문제시하고자 하였다. 이들은 특히 여성이 공적인 공간에서 제기한 문제들이 단지 피해자의 정체성으로 환원되어 이해되던 현실에 비판적이었다. 그들의 정치적 주장이 단지 피해에 대한 인정이나 배상을 요구하는 방식으로 제한될 때, 바로 그러한 주장이 스스로를 다시금 기존의 남성 중심적 상징질서에 종속시키고 이를 재생산하는 것으로 귀결된다는 점이다. 이에 이들은 단지 “피해자화의 정치”를 행했다고 평가받던 제 2물결 페미니즘의 투쟁 방식에서부터 벗어나기 위해, 그들의 자유를 위한 실천의 상징을 새롭게 형상화하고자 했다(100). 기존 투쟁방식에서 여성들 사이의 차이를 드러내는 것이 페미니즘 정치의 통일성에 대한 위협으로 간주되었던 것과 달리, “성차(sexual difference)의 페미니즘적 상징화”를 위해 그들 사이의 차이를 어떻게 해석하고 판단할지에 대한 정치적 기술을 배양하며 스스로를 새롭게 형상화하고자 노력한 것이다. 서점 조합원들은 기존에 자신들이 단지 ‘피해자’로서 무차별적으로 감각되던 방식을 재편하고 새로운

상징을 상상하는 것을 통해 그들의 역량을 보다 강화할 수 있는 새로운 세계의 모습을 구축하려는 실천을 벌였다고 제릴리는 분석한다.

촛불집회에서의 페미존도 구체적인 맥락은 다르지만 마찬가지로의 경우로 해석할 수 있다. 페미존을 구획했던 이들은 집회 현장에서 별다른 문제시 없이 횡행하던 성차별적 발언들에 저항하며 세계를 재편하고자 하였다. 이들은 기본적으로 “지금까지 광장에는 내 자리가 없었다는 감각을 공유”하고 있던 존재자들이었다(우지안 2018, 78). 광장에서의 ‘시민’이 단지 “비장애인/이성애자/성인/남성 등으로 표상되는 아주 제한적인 부류의 인간”이었고 오직 이들에게만 광장이 ‘비폭력 평화집회’였다는 사실을 지적하면서, 스스로의 “자리”를 페미존이라는 공간을 통해서 구축하고자 했던 것이다(79). 이들은 기존 광장의 성차별에 맞서 사적 공간으로 위축되지 않고 적극적으로 광장이라는 공적인 공간에 등장하였고, 광장에서도 그들만의 영역을 폐쇄적으로 구획하지 않았다. 즉 촛불집회라는 정치적 영역에 직접 ‘출현’하여 동료 시민들에게 집회 현장의 성차별에 대해 문제시하고, 이를 모두가 고려해야만 하는 공동의 문제로서 제기하는 ‘행위’였던 것이다. 이들은 “더 많은 페미니스트가 모여 서로를 지키며 목소리를 내는 방안을 선택”하였다.⁴⁴⁾

우리가 보다 집중적으로 분석해야 하는 지점은 과연 페미존이라는 공간 내부에서 구성원들 사이의 어떤 정치적 실천이 이루어졌는지에 있다. 페미존 투쟁이 단지 집회에서의 행진에 있어 안전한 공간을 구획했던 것에 그친 것이 아니라, 행진 이전과 이후에 수많은 사전집회들이 존재했고 그러한 집회들에서는 페미존 참가자들 사이의 “자유발언”이 기획되어 있었다는 점에 주목해야 한다. 이들의 발언은 물론 당시의 ‘시국’과 관련되어 “박근혜 퇴진”이란 구호로 귀결되기도 하였지만, 대다수의 경우에는 이들이 광장에서 겪은 성차별과의 연장선상에서 이들이 일상에서 겪던 성차별에 대한 문제제기로까지 이어졌다. 이러한 자신의 경험에 대한 공유는 한편으로는 그들의 문제제기의 범위를 확장하는 것이기도 하였지만, 다른 한편으로는 ‘말하기’를 통해 집회 참가자들이 서로 간의

44) 페미당당. 2016/11/15. “더 많은 페미니스트와 촛불집회 함께합시다”

상이한 맥락에 따라 지니는 차이를 현시하며 출현하더라도, 이들이 서로 관계를 맺어 세계를 구축할 수 있으며 그 안에서 충분히 연대할 수 있음을 확인하는 방식으로 기능하기도 하였다.

대표적인 예시로, 11월 26일 촛불집회에서 있었던 3차 페미존의 사전집회는 “우리가 여기서 세상을 바꾼다”라는 주제로 자유발언 시간을 기획했다. 이곳에서는 “트랜스젠더이자, 성노동자, 성소수자인 페미니스트,” “여성주의 춤 동호회 운영자,” “보건의료학생 연합,” “청소년 퀴어 페미니스트,” “외국인 학생,” “트랜스젠더 애인을 둔 페미니스트”들이 각각 자신의 맥락에서 일상적으로 겪던 차별과 배제에 대해서 구술하였다.⁴⁵⁾ 이러한 각자의 경험의 공유는, 그들이 집회에서 겪던 성차별이 단지 집회라는 공간에만 한정된 것이 아니라 그들의 일상에도 깊게 스며들어 있음을 재확인함과 동시에, 각자 이렇게 다양한 경험에도 불구하고 동일한 구호를 외치며 연대할 수 있다는 사실을 직접 보여줌으로써 입증하는 계기가 되기도 하였다. 이러한 이들의 “자유발언”에서의 실천은 이후의 집회 구호에도 직접적인 영향을 주었다. “페미존의 구호 중 ‘페미’가 주어로 들어가는 구호는 때때로 ‘퀴어,’ ‘청소년,’ ‘장애인,’으로 대체되기도 했는데, 이는 페미니즘이 단지 여성의 해방만이 아닌, 법제도·사회문화로부터 타자로 규정된 존재들의 존엄을 중층적·동시적으로 관철해내는 이념이자 운동임을 나타낸 것이라고 볼 수 있다.”(이지원 2017, 158) 물론 이렇게 여성이 아닌 타자뿐만이 아니라, 이들은 여성이란 범주 내부에서도 존재하는 차이에 민감하게 반응하였으며 이는 후자의 평가처럼 “차이들을 위한 영역화”를 이뤄낸 실천이었다(권희조·황진태 2020).

결과적으로 페미존 투쟁은, 촛불집회 내부에서 새로운 공간을 구축하는 것을 통해 그 내부에서 새로운 세계와 민주주의의 모습을 상상하고 이를 적극적으로 실현하려는 정치적 실천이었다. 이들은 광장에서 자신의 ‘자리’없음에 대해 문제 삼으면서 스스로 그러한 ‘자리’를 페미존을 구획하는 것을 통해 구성하였고, 그들이 차별과 배제의 당연시되는 대상이 아니라 평등한 시민임을 이러한 실천들을 통해 보이고자 했다. 페미

45) 여성신문. 2016/11/26. “5차 촛불집회 페미니스트 당당 발언 ‘여혐과 민주주의는 같이 갈 수 없다’”

존의 실천 내부에서 집회 참가자들은 각자의 맥락에 따라 차이나는 경험들을 서로 공유하면서 여성협오가 당연하지 않고 보다 평등하게 민주주의가 구현된 세계를 함께 상상하고, 이를 직접 페미존이라는 공간 내부에서 구축하고 있었다. 페미존은 이처럼 촛불집회 내부에서 새로운 세계를 구축하고 ‘시작’을 개시하는 정치적 실천이었다.

제 2 절 두 세계 사이의 불화와 정치적 주체화로서의 민주주의

유의할 점은 이들의 세계구축적 실천이 결코 비어 있는 새로운 공간에서 어떠한 충돌이나 갈등도 없이 이루어진다고 가정하지 않는 것이다. 만일 앞선 밀라노 여성서점 조합이나 페미존 투쟁의 경우에서처럼 새롭게 세계를 구축하려는 실천을 누군가 벌인다면, 이는 언제나 기존 세계와의 관계 내에서 갈등을 빚으면서 이루어질 수밖에 없다. 아렌트의 표현처럼 행위를 통해 새로운 시작을 개시하고자 하는 실천은 “언제나 기존에 존재하던 망(web)에 떨어질 수밖에 없으며, 이러한 망은 직접적인 결과가 느껴질 수밖에 없는 곳”인 것이다(Arendt 1998, 184). 특히 페미존과 같이 처음부터 기존 세계 내에서 자신들이 감각되고 상징되던 방식에 균열을 내기 위한 목적으로 조직된 정치적 실천이라면, 기존 세계에서 사람들이 관계 맺던 방식이 축적되어온 실천 양식들과는 더욱 충돌할 수밖에 없다.

이렇게 새롭게 세계를 상상하고자 하는 실천에 필연적으로 동반되는 충돌을 “불화”로 개념화하며 그 고유성을 포착하는 사상가로는 랑시에르(Jacques Rancière)에 주목해야 한다. 랑시에르는 아렌트에 의해 정의되는 것 같은 공통세계가 결코 모두에게 평등한 방식으로 존재하지 않는다는 점에 주목한다. 그는 세계는 언제나 “감각적인 것의 나눔(le partage du sensible)”에 기반을 두는 “치안(police)”이라고 제시한다. 즉 세계 내부의 존재자들의 성질(qualité)에 따라 행위 양식, 존재 양식, 말하기 양식들이 다르게 감각되도록 불평등하게 분배하는 지평이 치안이라

는 것이며, 이때의 성질은 분명 계급·젠더·인종·나이·섹슈얼리티·신체적 능력(ability) 등에 의해 교차적으로 규정될 것이다. 이러한 성질에 준거하여 치안은 “어떤 활동은 가시적인 것으로 다른 활동은 비가시적인 것으로 만들고, 어떤 말은 담론에 속하는 것으로 어떤 말은 소음에 속하는 것으로 알아듣게” 만들며, “성질[자격] 없이 말하는 존재자들을 동물성 쪽으로 몰아”낸다(랑시에르 2015, 63, 53).

치안은 예컨대 여성들의 가사와 돌봄이라는 행위를 가정 내에서의 “재생산 노동”이라는 개념으로 포착하려는 이론적 시도와 사회적 투쟁이 있었음에도 불구하고, 여전히 사회적으로는 그 존재가 ‘노동’으로서 감각되지 못하고 단지 사적인 것으로서 비가시화시키는 사회질서이다. 혹은 장애인들의 대중교통에 대한 이동권 투쟁이 오래도록 지속되고 있음에도 불구하고 사회적으로 그러한 조치가 긴급하고 중요한 것으로 여겨지지 못하도록, 이들의 주장을 담론보다 소음에 속하는 것으로 감각되게 만들면서 부차적인 것으로 격하시키는 사회질서이다.

따라서 치안이란 신체들을 단지 규율하거나 억압하기보다는, 신체들이 각자의 성질에 따라 어떻게 공적 영역에 출현하고 가시화되며 의미화될지를 결정하며, 신체들이 출현하는 감각적 양식을 생산하는 권력 관계가 구조화되고 체계화된 질서다. 즉 “신체들이 출현하는 하나의 규칙이고 점유들(occupations) 및 공간들의 속성의 짜임(configuration)”이라는 것이다(랑시에르 2015, 63). 치안질서는 결국 “법과 헌정질서가 타당해지도록(make sense) 만드는 공동체의 감각적 질감(sensible texture)”이다. 이로부터 “어떤 대상이 공통된 것인가? 어떤 주체들이 공동체에 포함되는가? 무엇이 공통된 것인지에 대해 어떤 주체들이 보고 말할 수 있는가? 어떤 주장과 실천들이 정치적 주장이자 실천으로 간주될 수 있는가?”라는 질문들을 대해 답이 내려진다(Rancière 2009, 8-9).⁴⁶⁾

46) 이렇게 감각적인 차원에서 존재자들을 배제하는 질서의 존재에 대해 밝힌 것은 단지 랑시에르만의 기여는 아니다. 대표적으로 영(Iris Marion Young)의 경우에는 사회 내 소수집단에 대한 “지배(domination)”와 “억압(oppression)”, 이들이 자신의 삶을 결정하고 발전시키는데 있어 가해지는 차별과 배제가 언제나 체계적이지 구조적으로, 관계적이지 과정적으로 이루어진다고 강조한다(Young 1990,

물론 여기서의 치안질서를 마치 우리 바깥에 독립적으로 존재하는 실체처럼 이해해서는 안 된다. 이는 사회 구성원들의 집합적인 실천과 상호작용을 통해서 역사적으로 축적되어 공동체 내에서 자연적이고 당연한 것으로 받아들여지는 “감각적인 것의 나눔”으로서, 공통된 인식론적 지평으로서 실재한다. 이는 세계 내에서 상호주관적으로 이루어지는 출현의 행위들을 바탕으로 구축·축적·재생산되며, 세계 내의 존재자들에게는 현실(reality)로서 감각된다(Arendt 1998, 50). 따라서 촛불집회에서 누군가가 비시민으로 범주화되어 배제될 때, 막상 성차별적 언사를 행한 주체들은 배제되지 않는 상황이나, 집회 내에서 이를 공적이고 정치적인 문제로서 폐미존 참가자들이 적극적으로 문제시할 때 많은 동료 시민들이 이를 ‘물타기’로 쉽게 매도해버렸던 상황이 치안질서의 존재를 방증한다. 치안은 집회 현장에서 갑작스럽게 나타난 것이 아니라 이미 일상에서부터 오랫동안 축적되어 구조화된, 특정 범주의 누군가를 사회적 소수자로 느끼도록 존재자들을 나누는 “집합적 존재 양식”이다(랑시에르 2015, 60).

결국 치안질서에는 자신을 정당화하는 어떤 자연적인 근거가 존재하는 것이 아니라, 구성원들의 실천을 통해 공동체 내에 역사적으로 축적된 감각적 지평이다(45-6). 따라서 기존 질서 내의 불평등의 이러한 우연성을 드러내면서 치안질서에서는 모순되었던 존재자들 사이의 평등을 입증(vérification)하고자 할 때, 랑시에르는 “정치”라는 활동이 존재하게 된다면서 정치라는 단어를 재정의한다(63). 즉 치안질서의 “감각적인

31-2). 즉 지배와 억압이 사회 내 다수의 행동을 통해서, 나아가 “주된 경제적, 정치적, 문화적 제도들에 의해 체계적으로 재생산된다”는 것이다(41). 그는 억압의 다섯 가지 형태를 분류하는데, 그 중 “문화적 제국주의”란 “사회 내의 지배적인 의미들이 한 사람이 속한 집단의 특수한 관점을 비가시화하고, 동시에 그 집단에 대한 고정관념을 형성하며 이를 타자(the Other)로 낙인찍는” 현상을 의미한다(58-9). 비가시화는 “지배적 집단들이 자신의 문화적 표현들에 체화된 관점이 단지 관점 중 하나에 불과하다는 것을 인지하지 못하며 (...) 다른 [피지배] 집단들의 경험을 대부분의 경우에 단지 정형화되거나 주변화된 방식으로 언급하거나 지시하며 이들의 경험을 위한 장소가 적을 때,” 즉 사회 내 그 존재에 대한 인지적이고 감각적인 규정을 통해 발생하게 된다(60). 결국 영이 보기에 이러한 억압은 “상호작용하는 습관들, 무의식적인 가정과 편견들, 집단과 관련된 혐오감이나 과민함의 감정들”을 통해서 존속하게 되는 것이다(148).

것의 나눔”, 존재자들에게 몫(part)과 몫의 부재를 규정했던 기존 짜임(configuration)에 맞서 세계를 재형상화(refigurer)하려는 시도들이 정치라는 것이다. 이는 배제되었던 이들이 자신들의 배제를 문제시하기 위해 모든 사람들의 평등을 전제하고(“말하는 아무나와 다른 말하는 아무나 사이의 평등 전제”) 이를 입증하는 방식으로 자신의 정당한 몫을 주장하면서, 기존 질서를 중단하고 새로운 질서를 상상하는 실천이다(63-64). 랑시에르에게서 어떤 행동도 그 자체로는 정치적이지 않은데, 왜냐하면 치안과 평등의 전제가 마주치면서 후자가 전자를 중단시키려 하지 않는다면 정치가 이루어진다고 보지 않기 때문이다(67). 그의 예시를 활용하자면, 파업이 정치적일 수 있는 경우는 단지 봉급을 올려달라는 사회적 요구를 할 때가 아니라, “공동체와의 관계 속에서 노동의 자리를 규정하는 [불평등한] 관계들을 재형상화할 때”인 것이다(67).

문제는 배제된 이들의 정치적 문제제기가 치안의 존재로 인해 있는 그대로 받아들여지고 인정되지 않는다는 점이다. 이들의 목소리는 구조화된 “감각적인 것의 나눔”의 존재로 인해 공동체에 대한 이성적인 문제제기로 받아들여지지 않고 비가시화되거나 소음으로 손쉽게 감각된다. 따라서 이들의 문제제기는 정당하게 대우받기보다 오히려 이들이 문제제기한 대상 자체가 존재한다고 인정되지 않거나, 문제제기한 주체의 도덕성 등을 평가하는 방식으로 그들의 자격 자체를 문제 삼고 그 의도가 정당하지 않다며 의심하는 방식으로 폄하된다. 이러한 대화상황을 랑시에르는 “불화(mésentente)”로 개념화한다. 이는 단지 상대방이 말한 것에 대한 오해나 무식으로부터 비롯된 몰인식에 의해 야기된 것이 아니다. 보다 근본적으로는, 치안질서의 감각을 체화한 존재자와 이를 중단시키고 새로운 세계를 형상화하여 맞세우고자 하는 존재자 사이의 충돌의 상황인 것이다. 전자에 해당하는 존재자들은 치안질서에 근거하여 배제된 이들의 문제제기를 들었어도 이를 터무니없는 대상에 대해 언급하는 부당한 존재자들의 소음으로 취급한다. 예컨대 여성혐오(misogyny)를 문제제기하는 이들에 대해, 애초에 우리는 여성을 ‘혐오’하지 않으며 세상은 그렇게 불평하지 않고 오히려 역차별이 존재한다고 주장하는 것과 더

불어, 그렇게 ‘불편’을 표하는 이들의 도덕성에 대해 문제시하고 이들을 동물과 같은 소음을 내는 존재로 희화화하는 담론 구조가 존재한다는 것이다(김수아 외 2017).

이를 우리는 각각 탈정치화(depolicitization)와 탈자격화(disentitlement)라는 이중적 상황으로 정의해볼 수 있다. 브라운의 표현을 빌린다면, 탈정치화란 “정치적 갈등 속에서 역사와 권력의 문제를 제거”해버리고 “정치적 언어를 감상적이고 개인적인 언어들로 대체”해버리는 상황이다(Brown 2006, 16). 즉 공적인 문제제기가 이루어진 대상을 역사적인 맥락에서 권력관계의 산물로서 보지 않고 그로부터 탈각시켜버린다는 것이며, 이로써 해당 문제제기를 공적인 것이 아니라 사적인 것으로 폄하한다는 것이다. 탈자격화란 해당 발화자의 특정 성질에 의거하여 공적으로 발화를 할 수 있는 존재자로서의 자격을 박탈하려는 시도이다. 이는 한편으로는 발화자의 ‘도덕적 순수성’을 문제삼으며 공적인 장으로부터 퇴출시키려는 방식일 수도 있고 다른 한편으로는 이들을 희화화하는 방식일 수도 있다. 결국 정치가 이루어질 때, 치안질서로부터 배제되었던 이들은 이러한 불화의 구조에 맞서며 자신의 평등을 입증하고자 할 것이다. 이러한 의미에서 “정치는 우선 공통의 무대에 대한 갈등이고 이러한 무대에 현존하는 이들의 존재 및 자격에 대한 갈등”인 것이다(랑시에르 2015, 59).

이러한 평등의 입증 과정에서 뭉치는 자들이 행하는 것은 단지 불평등에 대한 논리적인 논증이 아니다. 치안질서 내에서 존재자들이 감각되던 방식이 불평등하다는 것을 입증하고자 한다면 이는 기존 질서를 보다 평등하게 재형상화하는 것을 수반할 수밖에 없다. 즉 평등의 입증이란 “모든 상황에서 작동하는 평등과 불평등 사이의 균형을 깨뜨리기 위해 일상의 감각적 경험이 주어지는 형태를 재구성”하는 실천이다(Rancière 2016, 147). 배제되었던 소수자들은 “소음으로만 들렸던 것을 담론으로 알아듣게” 만들기 위해 “공동체의 감각적 조직을 정의하는 행위 양식과 존재하기 양식, 말하기 양식 사이의 관계를 해체하고 재구성”하여 새로운 세계를 구축하려는 실천을 벌인다(67, 78). 이러한 실천의

현장에서 관찰되는 것은 “두 세계 사이의 충돌”이다(Rancière 2009, 13). 따라서 결국 정치는 “자신만의 공간을 형상화”하여 “정치의 주체들과 그 작동이 보이도록 하는 세계를 제작”하기에, “정치의 본질은, 하나 안에서 두 세계가 현존하는 불화의 현시이다”(Rancière 2010, 37).

랑시에르는 이렇게 기존 세계에 새롭게 형상화된 세계를 맞세우려는 정치적 실천에서는 언제나 주체의 견지에서 정치적 주체화(subjectivation)가 이루어진다고 분석한다. 그에게서 정치적 주체화란 “경험의 장에 대한 재형상화”를 통해 “주어진 경험의 장에서 식별될 수 없었던 [언표 행위의] 사례 및 능력”을 생산하는 것이다(랑시에르 2015, 71). 즉 기존의 치안질서가 사람들의 존재양식을 정의하던 방식과 모순되는 방식으로 새로운 존재양식을 생산해내는 것이다. 정치적 주체화를 통해 생산되는 것은, “공동체의 치안적 구성 속에 주어져 있지 않은 어떤 다자(multiple), 그것을 세는 것은 치안의 논리와 모순되는 것으로 제기될 수밖에 없는 다자”이다(72). 따라서 정치적 주체화란 기존 세계와 정체화 혹은 동일시하는 것이 아니라 “어떤 장소의 자연성에서의 일탈”로서 탈정체화(dés-identification)하는 것이다(73). 이러한 탈정체화의 과정은 결국 해방의 정치이자 치안질서에 가해지는 “타자론(hétérologie)”이며, 이를 통해 주체는 보다 평등하게 재편된 세계의 지평 위에 스스로를 위치 짓는다(Rancière 1992, 59).

앞서 살펴봤던 것처럼 페미존이 제릴리의 분석과 같은 세계구축적 실천이라면, 이는 필연적으로 기존 세계에 맞서 새로운 세계를 형상화하려는 정치적 주체화의 실천일 것이다. 이러한 정치적 주체화의 실천이 구체적으로 어떤 양상을 통해 이루어지며, 이것이 페미존의 맥락에 어떻게 구현되어 있는지는 3절과 4절에서 살펴볼 것이다. 그에 앞서 여기서 보다 주목해야 하는 것은, 랑시에르가 이러한 정치적 주체화의 실천을 민주주의로 정의한다는 점이다. 그에게 민주주의는 제도들의 체계, 정치체나 정부형태가 아니라 “공동체에서 신체들이 분배되는 질서에 대한 독특한 중단의 이름”이다(랑시에르 2015, 160). 즉 인민의 권력이란 어원으로 돌아가 정치 그 자체를 설립하고 정치적 주체화를 이뤄내는 인

민이란 주체의 실천 혹은 존재양태가 바로 민주주의인 것이다(Rancière 2010, 33). 이러한 정치적 주체화로서의 민주주의는, 치안질서를 문제시하지 않았던 순환의 경로를 정상화시키는 실천이 아니라, 그러한 순환 바탕에서 당연시되던 세계에 대한 감각을 파열시키며 새롭게 세계를 재편하고자 하는 실천에서 발견된다. 따라서 랑시에르에게서 기존의 순환적 민주주의관은 정치적 주체화로서의 민주주의관으로 재형상화된다. 그리고 민주주의 자체를 이렇게 재형상화하는 것을 통해, 우리는 민주주의라는 이름으로 보다 해방적인 실천들을 긍정할 수 있게 된다. 이러한 정치적 주체화 혹은 불화의 현시로서의 민주주의가 이 논문에서 제시하는 민주주의의 세 번째 형상이다.

제 3 절 정치적 주체화의 실천 양상: “마치 ~처럼”의 수행성

그렇다면 중요한 것은 민주주의 그 자체로 긍정되는 정치적 주체화의 실천이 현실에서 구체적으로 어떤 양상으로 이루어지는지에 있다. 앞에서 우리는 정치적 주체화가 치안질서에 대항하여 기존의 감각적인 것의 짜임으로부터 탈정체화하고 이를 재형상화하는 실천임을 확인한 바 있다. 헌데 이때 치안질서에 대한 대항과 재형상화의 실천이 결코 이를 행하는 주체들 내부에서만 독단적으로 혹은 폐쇄적으로 이루어진다고 생각해서는 안 된다. 이는 기존 사회로부터 동떨어진 대안공동체를 구축하려는 실천이 아니라, 치안질서에 직접적으로 맞서며 그 불평등함을 드러내 보이고 자신의 평등을 입증함으로써 세계가 새롭게 구축되어야 한다고 주장하는 실천이다. 따라서 치안질서와의 관계 속에서 치안질서와 평등의 논리가 “서로 논쟁할 수 있는 공통의 무대”가 마련되는 것이 정치가 이루어질 수 있는 필요조건이다(랑시에르 2015, 55). 물론 이때의 치안질서는 어떤 독립적 실체가 아니라 결국에는 일상에서의 실천들에 의해 지탱되는 감각적 지평이기 때문에, 우리의 일상적 장면들에서 논쟁적 증명의 무대가 생산되어야 할 것이다. 랑시에르의 표현처럼 어떤 것

도 본질적으로 정치적이지 않다면, 역으로 어떤 곳에서도 정치가 실천될 수 있다.

이에 랑시에르는 결국 정치가 이루어지기 위해서는 어떤 곳이란 공통의 무대가 생산되어야 한다고, 그러한 측면에서 정치의 “공식은 동일하다”고 말한다. “모든 독특한 갈등을 둘러싸고 말하는 존재자들로서의 당사자들 사이의 평등 내지 불평등이 공연되는 무대를 창조”해야 한다는 것이다(95). 이 무대 위에서는 기존 세계와 새롭게 형상화되고 있는 세계 사이의 괴리가 드러날 수 있어야 하며, 후자가 보다 평등한 공간으로 연출될 수 있어야 한다. 즉 랑시에르는 분명 연극에서의 표현들에 정치를 비유하는데, 정치는 평등의 입증, “권리의 증명(démonstration) 내지 정당성의 드러냄(manifestation)”을 무대[장면] 위에 연출(mise en scène)함과 동시에 그렇게 재형상화된 세계가 보다 평등하기에 정당한 것으로 주장하는 것이다(101). 정치적 주체화는 결국 “두 논리[치안과 정치] 사이의 모순을 [모두가 함께] 보게끔 해주는 이러한 논쟁적 무대들, 이러한 역설적 무대들을 생산하는 능력”이다(79).

문제는 이렇게 무대가 생산되고 그 위에서 모순이 상연되더라도 치안의 존재에 의해 그 위에서는 불화가, 무대 위에서 이루어졌던 논변에 대한 탈정치화와 탈자격화가 언제나 수반된다는 것이다. 애초에 그러한 논변이 진행될 수 있는 공통된 무대 자체의 존재를 부인하는 방식으로 불화가 현시된다. 이러한 불화에 맞서 정치적 주체화가 끊임없이 무대를 생산하고 자신들이 재형상화한 세계를 관철시키고자 할 때, 랑시에르는 그 곳에서 “아주 독특한 논변의 무대”가 창조된다고 분석한다. 즉 기존 질서를 문제시한 이들은 그 무대를 유지시키기 위해서 “마치 무대가 이미 존재하는 것처럼, 마치 공통의 논변 세계가 이미 존재하는 것처럼 행동해야 한다”는 것이며 이는 “지극히 합당하면서도 지극히 정신 나간 짓이고 지극히 신중하면서도 결단코 전복적인 일”이라는 것이다(96). 그는 1830년 프랑스 혁명 직후 노동자 시위에 대해 관찰하면서, 그들이 정치적 주체화가 이루어질 수 있는 무대를 생산하려는 담론의 이중적 구조를 분석한다. 첫 번째로 노동자들은 “여기에 우리의 논거들이 있다. 너

희들 또는 오히려 ‘그들’은 그것들을 인지[인정](reconnaître)할 수 있을 것이다. 누구든지 그것들을 인지할 수 있을 것이다”라고 주장했다(96). 물론 이러한 문제제기에 대해 고용주들은 이를 애초에 공적으로 고려되어야 할 하나의 논거로서 이해하지 않았으며 이를 단지 폭동이나 소음으로 격하시켰다. 이에 맞서 노동자 측에서는 두 번째 담론적 구조가 등장한다. “우리는 우리의 권리들을 논증할 이유를 갖고 있고, 따라서 논변의 공통 세계가 존재한다고 정립할 이유를 갖고 있다. 그리고 우리는 정확히 그렇게 할 만한 이유를 갖고 있는데, 왜냐하면 이러한 이유를 인정해야 할 사람들이 그렇게 하지 않고, 마치 이러한 공통의 세계가 존재한다는 것을 모르는 사람들처럼 행동하기 때문이다”(97).⁴⁷⁾

랑시에르는 이들의 실천 양식을 “마치 ~처럼(comme si)의 미학적 수행”이라고 표현한다(Rancière 2009, 13). 이들은 지배적인 치안질서에 맞서 “부분들과 몫들의 분배에서 벗어나는 감각적인 것의 존재 양식을 보도록 만듦으로써, 포함되지 않은 이들을 포함하는 마치 ~처럼의 공동체 유형의 구성”을 이루고자 한다는 것이다(랑시에르 2015, 104). 이러한 “마치 ~처럼”의 수행, 기존 세계는 이를 사적인 문제제기나 소음으로 취급하더라도 마치 자신의 문제제기는 정당하게 공적으로 다뤄져야 하는 문제인 것처럼 행동하는 이러한 정치적 주체화가 새롭게 세계를 형상화할 때 이루어지는 실천 양상이라면, 우리는 이러한 수행이 기존의 짜임을 재편하는데 있어서 지닐 수 있는 효과에 대해 질문할 수 있어야 한다. 즉 사회적 소수자들의 “마치 ~처럼”의 수행은 어떻게 치안질서가 단지 소음으로 간주하던 것을 극복하고 정당한 것으로 받아들여져 새롭게

47) 이와 유사한 담론적 구조를 랑시에르는 다른 글에서 “해방의 삼단논법”으로 제시한 적이 있다. “삼단논법의 대전제는 간단하다. 1830년에 막 공포된 헌장 전문에는 모든 프랑스인이 법 앞에 평등하다고 적혀 있다. 이 평등이 삼단논법의 대전제가 된다. 삼단논법의 소전제는 직접적인 경험에서 끌어온 것이다. 예를 들어, 1833년에 파리의 재단사들은 양복점 주인들이 급료, 노동 시간, 일부 노동 조건들에 대한 자신들의 요구를 묵살했다는 이유로 파업을 시작했다. 따라서 삼단논법의 소전제는 대략 다음과 같이 전개될 것이다. 그렇지만 양복점 주인 협회장인 슈바르츠씨는 우리의 근거들을 들으려 하지 않는다. 우리는 사실 그에게 급료를 재검토해야 할 근거들을 제시하고 있다. 이 근거들을 그는 검증할 수 있다. 하지만 그는 그것들을 검증하기를 거부한다. 그러므로 그는 우리를 그와 평등한 자들로 대하고 있지 않다. 그는 헌장에 기입된 평등에 위배된다.”(랑시에르 2013, 89)

세계를 형상화하는 효과를 낼 수 있는지에 대해서 말이다.

랑시에르는 이 질문을 직접적으로는 다루지 않기에, 그의 논의를 이와 같은 질문의 방향으로 확장시킨 논자들을 참고해야 한다. 프랭크(Jason Frank)는 랑시에르의 정치적 주체화가 이루어지는 양상을 “구성적(constituent) 계기”라는 개념을 통해 포착하였다. 이는 기존 담론에서 “충분한 권위를 부여받지 못한 이들(underauthorized)”이 자신의 주장(claim)을 이어나가는 과정에서 기존 담론을 변혁하면서 자신의 주장에 권위가 부여될 수 있게끔 만드는 실천이다. 즉 이들은 “수행적 발화”를 행하는데, 왜냐하면 그러한 발화들 자체의 효과로서 “이들이 주장으로서 들리고 인정받도록 기존 조건들과 맥락들이 효과적으로 변화”하기 때문이다. 구성적 계기의 주체들은 현재의 맥락에서는 인정받지 못하더라도 스스로의 정당함을 역설하는 것을 통해, “이어져 내려온 권위를 부여하는 규칙들을 [주장을 제기하는] 과정에서 변화”시키면서 오히려 스스로가 정당해져가는 조건을 창조해나가는 실천을 이어나간다(Frank 2010, 8). 따라서 이들의 발언의 권위는 결과적으로는 사후적으로 보장된다. 이는 마치 데리다가 독립선언문에 대해 분석하면서, 어떤 정당성을 지닌 “인민이 이 선언에 앞서 그 자체로 실존”하여 선언문에 서명하는 것이 아니라, 오히려 이 서명 행위를 통해서 “인민이 자유롭고 독립적인 주체로서, 가능한 서명자로서 스스로를 탄생”시키며 “서명이 서명자를 발명”한다고 분석했던 것과 같은 권위부여의 구조이다(Derrida 1986, 10). 프랭크 또한 구성적 계기에서의 권위부여의 구조를 설명하면서 데리다가 자주 사용하는 “전미래 시제(le futur antérieur)”의 비유를 활용한다. 이는 프랑스어 문법에서 미래의 특정 시점보다 앞서 일어난 일에 대해 언급할 때 사용하는 시제인데, 구성적 계기에 대한 정당화 또한 미래에 가서야 정당화되는 조건들을 다 마련하였을 때야 비로소 “회고적으로(retrospectively) 정당성이 입증된다는 것”이다(Frank 2010, 10). 결국 정치적 주체화가 무대 위에서 상연하는 것은 이러한 구성적 계기의 양상이며, “마치 ~처럼”의 실천은 수행적으로 자신의 정당성의 기반을 마련해가야 한다. 이처럼 정치적 주체화가 수행성을 자신의 실천 양상으로 지

날 때, 그렇다면 정치적 주체화는 어떻게 수행적 실천을 통해 자신이 구축하려는 세계를 관철시킬 수 있는가?

이에 답하려면, 젠더의 수행적 성격에 대해 강조했던 버틀러(Judith Butler)의 이론을 참고하며 정치적 주체화의 수행성(performativity)에 대해 깊게 이해해야 한다. 수행성이라는 개념 자체는 언어상의 발화에는 단지 참과 거짓을 판단할 수 있는 진술문뿐만이 아니라 수행문 또한 존재한다는 오스틴(J.L. Austin)의 화행(speech act) 이론을 시작으로 본격적으로 제시되었다. ‘약속하다’, ‘고맙다’, ‘사과한다’와 같은 동사들처럼 화행의 직간접적인 결과로서 실질적인 효과가 생산되는, 무엇을 하는지 말하는 것을 통해 그것을 행하게 되는 발화들이 있다는 것이다. 버틀러는 단지 언어학적인 차원만이 아니라, 신체적 행위들(bodily acts)도 수행적일 수 있다는 확장 아래 젠더의 형성 또한 수행적이라고 주장했다. 젠더가 “행위들의 양식화된(stylized) 반복에 의해 설립된 정체성”일 때, 이는 어떤 자연적으로 선행하는 속성이 없는 상태에서 수행에 의한 효과로서만 젠더 정체성이 현실화된다는 것이다(Butler 1988, 519). 즉 “젠더의 표현들(expressions) 이면에 젠더 정체성이 존재하는 것이 아니다; 정체성은 정체성의 결과로서 간주되는 바로 그 ‘표현들’에 의해 수행적으로 구성된다”고 그는 주장한다(Butler 1990, 25).

물론 이러한 젠더를 구성하는 표현·행위·규범들은 버틀러에 따르면 오직 “그러한 규범들의 신체적 상연(enactment)”를 통해서만 재생산될 수 있다(Butler 2015, 31). 애초에 젠더는 “신체의 양식화”에 의해 설립되며, “다양한 종류의 신체적 몸짓, 움직임, 상연이 변치 않는 젠더화된 자아의 허상을 구성하는 일상적인 방식”이기 때문이다(Butler 1988, 519). 물론 이때의 젠더는 단지 개인의 신체에서 이루어지는 개별적인 행위를 통해 독단적 혹은 자의적으로 구성되는 것이 아니다. “특정 행위[연기]들을 가능하게 만들뿐만 아니라 행위로서 인지되도록 만드는 사회적 맥락과 관습들”이라는 조건 위에서 행위가 이루어지기 때문에, 개인들의 젠더를 구성하는 행위는 “이미 누군가가 장면(scene)에 도달하기 이전부터 지속되어 오던 행위”라는 것이다. 젠더의 구성은 결국 사회적

으로 공유되고 역사적으로 구성된 “공적인 행위이자 수행적인 연기”를 통해 이루어진다(525-6).

문제는 젠더의 구성이 수행적임에도 불구하고 사회적으로 자리 잡아 당연시 여겨지는 지배적인 젠더 규범(이성애적 매트릭스)이 현존한다는 점이다. 젠더가 수행적인 상연이라는 것은 “어떠한 젠더들(genders)도 참이거나 거짓일 수 없으며, 실제이거나 표면적일 수 없다”는 것을 의미한다(528). 그러나 현실에서는 마치 성은 이분법적으로 구분되며 젠더는 그에 따른 ‘정체성’처럼 여겨지는데, 이는 버틀러에 따르면 “물화된(reified) 형태의 육체적(corporeal) 양식들의 집합이 시간에 걸친 [젠더 규범들의] 축적(sedimentation)을 통해 생산”된 것이다(524). 즉 성, 젠더, 이성애가 자연적인 것처럼 보이는 것은 모두 역사적 산물이며 물화의 결과라는 것이다. 특정한 젠더 규범이 마치 본성의 발현처럼 여겨지는 것은 우발적 결과지만, 최소한 현재에는 그러한 양식이 역사적 축적에 의해 헤게모니를 쥐고 있다. 따라서 젠더가 이분법적이라는 것은 “문화적 허구”에 불과하지만 그러한 특정 방식의 생산의 축적에 의해 그것에 “신뢰성”이 부여되며, 이는 결국에는 자신이 수행적으로 생산되었다는 바로 그 “기원을 감추게 된다”(522). 자연적인 젠더 정체성이 존재한다는 사고는 사실상 이러한 축적에 의해 젠더 규범이 “물질화(materialize)”되면서 발생한 회고적 효과인 것이다.

이 논문의 맥락에서 중요한 수행적 실천에 있어서의 두 가지 특징이 이러한 버틀러의 논의로부터 도출된다. 첫 번째는, 행위로서의 젠더가 수행에 소위 성공하기 위해서는 “인용적(citational)”이어야 한다는 것이다. 버틀러는 오스틴에 대해 데리다가 비판했던 논의를 빌려오면서, 오로지 “코드화된 혹은 되풀이 가능한(iterable) 발화”를 반복하는 것을 통해, 그러한 발화들을 “인용”하는 것을 통해 수행적 발화가 성공할 수 있다는 점에 주목한다(Derrida 1988, 18; Butler 1993, 13에서 재인용). “성의 규범은 그것이 규범으로서 ‘인용’되는 한에서 확고히 자리잡으며, 마찬가지로 그 힘은 자신이 강제하는 인용들로부터 파생된다”는 것이다(13). 즉 젠더의 수행이 그 힘을 가지기 위해서는 이전까지 축적되어왔

던 젠더 규범들을 인용해야한다. 이를 인용하는 것을 통해서 다시 그 규범이 확고해지는 구조가 존재하는 것이며, 이는 “인용성(citability)으로서의 수행성”이다(14).

두 번째는, 이러한 축적과 이에 대한 인용을 통해 강화되는 젠더 규범의 구조에도 불구하고, 그러한 인용에 의해서만 지탱된다는 바로 그 조건에 의해 기존 젠더 규범에 반하는 실천이 가능해진다는 것이다. 버틀러에 따르면 인용이란 행위는 존재하던 규범을 있는 그대로 동일하게 반복하는 것일 수 없다. 젠더 규범은 결국에는 신체를 통한 상연되면서 되풀이될 수밖에 없기에, 신체가 이를 수행하는 과정에서 규범을 완전히 준수하지 않을 가능성이 부지불식간에 보장된다는 것이다. “과녁을 빗맞힐 가능성은 언제나 젠더의 상연에서 상존”하기에, “널리 빠져 있는 인정 규범들에 도전하는 방식으로 젠더를 표현하며 살아갈 가능성”이 열린다(Butler 2015, 30, 32). 따라서 “젠더 변혁의 가능성”은 바로 젠더 규범이 수행적 반복과, 인용, 되풀이 과정을 통해 역사적으로 축적된 규범이라는 점에서부터, 이를 “다른 방식으로 반복할 가능성에서, 기존 양식을 파괴하고 전복하는 반복에서” 찾아진다(Butler 1988, 520).

정치적 주체화의 실천 양상이 수행적이라는 것은 이러한 젠더 행하기(doing)와 그 성격을 공유한다는 것을 의미한다.⁴⁸⁾ 우리가 첫 번째로 도출할 수 있는 지점은, 정치적 주체화가 맞서는 치안질서 또한 젠더규범처럼 어떤 자연성의 반영이 아니라 특정한 방식으로 세계 내의 존

48) 물론 버틀러 스스로도 이러한 유사성에 대해 인지하고 있다. 그는 최근 자신의 초기 작업에서부터 확장하여, “상연되고 복수적인 수행성의 정치적인 형태”란 이름으로 대중들의 붕괴 혹은 집회를 개념화한다(Butler 2015, 26). 여러 집회들에서 관찰되는 것은 “그들의 주장을 뒷받침할 토대가 그들의 주장 자체 말고는 그 외부에 없는” 상태에서 그들이 “신체적인 움직임, 집회, 행위, 그리고 저항을 통해 그 주장을 상연”하고 있다는 것이다(49). 이들은 직접 “정치의 장 한가운데로 신체를 내세우고 자리매김”하면서 “좀 더 살만한(livable) 수준의 경제적, 사회적, 정치적 조건들을 신체적인 차원에서 요구”한다(11). 이는 “권력을 먼저 갖고 난 후에야 행동 가능해지는 문제”가 아니라 “권력 이전의 행동의 문제이자, 그런 행동을 함과 동시에 우리에게 필요한 권력을 주장하는 문제”인 것이다(58). 이러한 집회들에서 ‘우리’라는 주체는 “복수형태로, 지속하고, 행동하며, 또한 자신을 유기한 공적 영역에 대해 자기 권리를 주장하는 여러 신체들의 집회를 통해 상연”되면서 수행적으로 구성된다(59).

재자들을 배분하는 감각적 질서가 역사적이자 우연적으로 축적된 산물이라는 점이다. 즉 치안질서는 신체화된 행위들의 반복과 특정한 양식의 축적에 의해 자연화되고 물화된 것이다. 나아가 치안 또한 젠더처럼 그 본성상 수행적이며 자신의 유지를 위해선 끊임없이 재생산되어야 한다는 것까지도 의미한다. 이로부터 치안질서에 대한 저항의 가능성, 세계라는 존재자들 사이의 관계망이 다르게 반복될 가능성, 정치적 주체화를 통해 행위가 새롭게 되풀이되면서 기존 세계가 재편될 가능성이 보장된다.

두 번째로는, 그렇게 정치적 주체화라는 존재론적으로 가능해짐에도 불구하고 단지 우발적인 파열을 통해서만 여태까지 축적되어 물화된 치안질서를 완전히 전복시키기에는 역부족이라는 점이다. 기존 질서에 저항하는 실천은 그러한 질서의 토대를 ‘빚맞게’ 되풀이할 과정에서 그 가능성이 보장되지만, 베틀러가 강조한 가능성은 어디까지나 우발적인 가능성이지 치안질서 자체의 변혁을 토대로 보장되는 견고한 가능성이 아니다. 오히려 정치적 주체화가 재형상화한 세계가 관철되기 위해서는 우발적으로 일어난 저항이 지속적으로 반복될 수 있어야 하며, 이를 통해 기존에 치안질서를 재생산해온 조건들을 변혁해나가야 한다. 치안질서는 앞서 살펴봤던 것처럼 구성원들의 지속적인 실천과 그들의 감각 혹은 인식을 통해 유지되지만, 이러한 감각을 재생산하고 물화 혹은 자연화시키는 조건들에는 분명 정치적·경제적·법적·이데올로기적·제도적인 측면들이 존재할 것이다. 이 조건들을 변혁해나가는 지속적인 과정의 필요성은 우리가 정치적 주체화를 단지 순간이 아니라 과정(process)으로 이해해야 한다는 것을 의미한다. 즉 단 한 번의 파열 혹은 혁명적 순간으로 두텁게 축적되어온 기존 질서가 뒤집힐 수 있다는 영웅적 혹은 낭만주의적 사고로부터 거리를 뒤야 한다는 것이다. 치안질서를 재편하기 위해서는 정치적 주체화가 수행적으로 되풀이되는 과정에서, 기존 “행위들의 양식화된 반복”을 수정할 수 있어야 한다.⁴⁹⁾

49) 물론 단지 정치적 주체화만을 통해서 치안질서가 바뀔 수 있다는 것은 아니며, 정치적 주체화를 통해 치안질서를 계속 ‘개량’해나가야 한다는 주장도 아니다. 한편으로는 급격한 사건의 발생에 의해 “행위들의 양식화된 반복”의 양상이 변할 수 있으며, 다른 한편으로는 직접적이지 않은 사건이더라도 그 여파가 부지불식간에 되풀이의 양식을 변화시킬 수도 있다. 이 논문에서 주장하려는 것은 정치적

결국 치안이 변혁될 가능성은 이것이 불변하는 것이 아니라 단지 물화된 것에 불과하기에 끊임없이 재생산되어야 한다는 점에 있다. 즉 치안질서 또한 이전까지 축적된 집합적 존재양식을 지속적으로 ‘인용’하는 방식으로 수행적으로 재생산된다고 했을 때, 정치적 주체화는 역설적이게도 기존 치안에서 당연시되던 존재양식을 일정정도 ‘인용’하는 것을 통해 스스로를 정당화할 수 있다. 정치적 주체화는 치안질서와의 완전한 단절이 아니라, 자신의 재형상화에 대한 주장을 치안질서에 대한 부분적인 인용 혹은 거기서 반복되던 실천들을 전유하는 것을 통해 자신을 정당화하는 기반을 일정 부분 마련할 수 있다는 것이다. 애초에 치안질서로부터 완전히 독립적으로 자신만의 세계를 정초할 수 있는 정치적 주체화란 없다. 완전히 다른 질서를 무에서부터 순간적으로 창조하는 것이 아니라 기존 질서를 변혁해나가는 과정으로 정치적 주체화를 이해한다면, 치안은 부분적으로라도 정치적 주체화를 정당화하기 위해 인용될 수 있는 것이다. 앞서 이루어졌던 정치적 주체화와 이를 통해 다르게 되풀이되도록 변화한 치안질서는, 이후에 발생할 보다 급진적인 정치적 주체화가 인용할 수 있는 기반이 된다. 이러한 전복적인 인용의 사례로 사회적으로 주어진 성별의 정의와 정반대로 자신의 걸모습을 치장하는 드랙(drag) 퍼포먼스를 생각해볼 수 있는데, 여기서의 정반대의 ‘인용’은 “마치 젠더가 [본성의] 표현이라고 생각하는 방식과 진정한 젠더 정체성이 존재한다는 통념을 효과적으로 조롱”하는 데에 기여한다(Butler 1990, 137). 그리고 제릴리가 논의를 더하듯, 드랙의 수행은 단지 그러한 관습에 대한 조롱만이 아니라 “새롭게 생각 가능한 형상을 극화하는 데에 언급되어, 우리가 신체를 다시금 상상하는 것을 가능”하게 해주는 효과 또한 지닌다(Zerilli 2005, 61).

랑시에르는 이렇게 정치적 주체화에 기존 치안질서가 ‘인용’되는 대표적 사례로 “「인권선언」이나 『헌법』 「전문」에 기입된 평등에 관한 문구들”을 제시한다(랑시에르 2015, 146). 즉 이러한 문장들을 단지 부르주아 계급이 현실을 은폐하기 위한 허구로 이해하는 입장들과 달리,

주체화는 분명 되풀이의 양식을 변화시킬 수 있는 주체들의 행동이라는 것이다.

그가 보기에 권리는 정치적 주체화에 있어서 존재자들이 인용할 수 있는 일종의 정당화 논변이다. “평등에 대한 선언이 어디엔가 존재하기 때문에 평등의 역량을 실행하는 일이 가능”하다는 것이며, 법조문이 “평등과 평등의 부재를 서로 결부하는 증명의 논쟁적 공간”으로 기능할 수 있다는 것이다(148-9). “선언 자체는 반복에 쓰라고, 반복이 평등의 새로운 사건으로 산출할 수 있는 것에 쓰이라고 만들어지는 것”이며 이는 또한 이전에 존재했던 투쟁의 결과물로서 만들어졌던 것이다(랑시에르 2013, 160). 따라서 정치적 주체화는 최소한 이렇게 법조문에 쓰여진 평등에 관한 문구들을, 이전의 정치적 주체화의 결과물을 다시금 인용하는 것을 통해 자신의 수행적인 실천을 이전보다는 더 원활히 정당화할 수 있다.

이에 더해, 이렇게 기존 세계를 재편하고자 하는 정치적 주체화의 주장이 한 사회 내에서 문제시된 이후에 어떻게 받아들여지는가에 대한 과정을 고찰한 올슨(Kevin Olson)의 논의 또한 참고해볼 수 있다. 앞선 이론가들과 마찬가지로, 올슨 또한 새롭게 세계를 상상하려는 정치적 주장이 스스로를 “규범화(normatization)”하기 위해서는 공개성(publicity)을 띤 수행적 실천을 지속적으로 벌여야 한다는 것을 혁명기의 아이티 사례에 대한 분석을 통해 도출해낸다(Olson 2016, 137). 그의 논의에서 흥미로운 점은, 이러한 규범화의 과정에서 보편성에 의존할 수도, 과거나 미래와 같은 시간이나 공간에 투사하여 정당성을 주장할 수도 있지만, 다른 한편으로 이미 존재하던 다른 규범적 개념들과의 연계를 통해 규범화 과정이 이루어질 수 있다고 본다는 점이다(100-105). 이 과정에서 스콧(David Scott)이 아이티 혁명기의 주체들에 대해 “근대성에 의한 징집(conscripted by modernity)”라고 표현한 것처럼, 올슨 또한 식민지의 주체들이 해방을 위해 투쟁하는 과정에서 근대 서구에서의 개념, 언어, 제도들을 활용하며 스스로를 규범화했다고 보았지만, 이는 일방적인 ‘징집’이라기보다는 오히려 “상호 영향이나 양방향적 조건 짓기(conditioning)”라고 보았다(150). “단지 주어진 상황에서 행동하는 주체들이 구성되었다는 성격에 대해서만 인지할 것이 아니라, 그들이 행동하는 그러한 상황 또한 [주체들의 행위에 의해 역으로] 구성된다는 것을 인지”해야 한다는

것이다(164). 따라서 정치적 주체화의 과정에서 주체들이 자신을 수행적으로 규범화하기 위해 치안질서를 ‘인용’하는 것은, 그들의 규범화의 기반을 마련해줄 뿐만 아니라 기존 질서의 성격 자체, 기존의 치안질서가 되풀이되던 양식 자체를 바꿀 수도 있는 실천이다.

이상과 같이 우리는 정치적 주체화의 실천 양상을 수행성으로 정의해보았다. 정치적 주체화가 수행적 실천이라는 것은, 치안질서에 맞서 세계를 재형상화해야 한다고 주장할 때 이를 뒷받침해줄 수 있는 규범성의 기반이 기존 질서 내에는 존재하지 않기에, 스스로의 규범성의 기반을 자신의 실천을 통해 마련해나가야 한다는 것을 의미한다. 이러한 스스로에 대한 권위부여, 정당화 혹은 규범화의 과정에서 기존 세계의 관습적인 요소들이 충분히 ‘인용’될 수 있으며, 이는 치안질서의 짜임을 재편하는데 있어 긍정적인 기반으로 활용될 수 있다. 물론 정치적 주체화는 과정이기에, 기존에 ‘인용’되었던 치안질서의 논리가 마찬가지로 억압적이라고 판단될 때에는 이후의 주체화의 과정에서 다시금 저항의 대상이 될 수 있을 것이다. 이러한 과정으로서의 정치적 주체화의 수행적 성격을 우리는 다음 절에서 페미존 투쟁의 사례에서 살펴볼 것이다.

제 4 절 페미존에서 정치적 주체화의 수행적 실천

페미존을 단지 세계구축적 실천만으로 보기보다 치안질서에 맞선 정치적 주체화의 수행적 실천으로 바라보았을 때, 우리는 앞서 서술되었던 것보다 풍부하게 투쟁의 과정을 재서술할 수 있게 된다. 페미존 투쟁의 사례는 우리가 이를 단지 집회 장소에서 이루어졌던 정치적 주체화의 돌발적인 사건이 아니라 과정으로 봐야 하는 이유에 대해 다시 한번 확증해준다. 한편으로 여성이 사회적으로 차별받고 배제되던 기존 질서에 대한 정치적 주체화 현상은 촛불집회 내부에서만 있었던 것이 아니라 소위 ‘페미니즘 리부트’라는 일련의 사회적 현상의 흐름 안에 있었다(손희정 2017). 2015년 메갈리아 커뮤니티의 등장, 2016년 강남역 살인

사건 이후 이것이 단지 우발적인 살인이 아니라 여성혐오에서 비롯된 여성살해(femicide)라는 문제제기, “#○○계_내_성폭력” 해시태그 운동, 2016년 10월 29일 광화문에 첫 번째 촛불집회가 있었던 날 동시에 보신각에서 이루어졌던 낙태죄 폐지를 위한 “검은 시위” 등이 페미존에서의 정치적 주체화 실천이 벌어지기 전에 존재했다. 페미존 이후에는 매년 개최되던 “퀴어문화축제”, 2018년부터 본격화된 “미투운동” 등이 되풀이되었다. 이러한 실천들은 사회 내에 깊게 자리 잡은 젠더 규범에 저항하고 그들은 평등하게 대우받아야 하는 시민이라는 점을 입증하는 것을 통해 기존 세계의 감각을 재편하고자 하였다. 집회 현장에서 있었던 성차별적 발언들과 성폭력, 그리고 이를 크게 문제시하지 않는 일반 시민들의 감각 등에서 관찰되었던 치안은 촛불집회에만 존재했던 것이 아니다. 일상에서부터 축적된 실천들의 산물로서의 치안질서가 집회 내부에서 되풀이되고 있었기에 페미존 투쟁 또한 이러한 치안질서에 저항해온 과정의 일부로 이해해야 한다. 이러한 일련의 과정으로서의 맥락 내에서 페미존을 해석할 때, 이들이 어떻게 이전까지의 투쟁들을 ‘인용’하면서 주체화되었고 이후의 투쟁 또한 페미존을 어떻게 ‘인용’하면서 주체화되었는지의 구조에 대해 인지할 수 있게 된다.

우선 페미존 내부에서 이루어졌던 실천은 분명 수행적 실천이었다. 기존 정당화 질서는 이들의 문제제기에 맞서 불화를 드러내며 끊임 없이 이들에게서 권위를 박탈하고자 하였다. 우리가 앞서 살펴봤던 것처럼 단지 정치적 주체화만이 치안에 맞서는 것이 아니라, 치안 또한 이러한 정치적 주체화에 맞서 이를 탈정치화하고 탈자격화한다. 즉 페미존의 정치적 주체화가 집회 내의 성차별을 공적으로 문제시할 수 있는 공통의 무대를 생산하고 이 위에서 자신의 평등을 입증하는 논변을 상연하고자 할 때, 이러한 공통의 무대의 존재 자체와 내부의 행위자들의 자격을 문제시하는 치안질서의 “백래시(backlash)”가 언제나 동반된다는 것이다. 이들이 집회 공간에서의 성차별을 문제시했을 때 “누군가는 이런 위협을 무릅쓰고 집회에 나갈 필요가 없다고 (...) 누군가는 이런 문제 제기를 하는 것이 시국에 맞지 않는다고”⁵⁰⁾ 비난했다. 다소 길지만 이들이 2016년

11월 26일 사전집회에서 읽었던 시국선언의 한 부분은 페미존에서의 문제제기를 ‘담론’이 아닌 ‘소음’으로 간주했던 치안의 존재를 방증한다. “우리는 부패한 정권은 퇴진하라고 소리쳤습니다. 집회 장소에서 소주를 마시던 시위대는 ‘아가씨들이 기특하다’고 등허리를 만졌습니다. 우리는 서로 지키기 위해 깃발을 들고 시위에 참여했습니다. 시국 파악도 못하는 ‘페미나치’라는 비아냥을 들었습니다. 더 많은 단체를 모아 ‘페미존’을 꾸려 거리로 나갔습니다. 집회 사회자의 혐오 발언을 지적하였더니 콧방귀를 뀌며 시비거는 젊은이를 만났습니다. ‘미스코리아처럼 예쁜 학생들이다’라며 다가오는 아저씨를 상대해야 했습니다.”⁵¹⁾

이러한 치안과 마주하였을 때 이들은 랑시에르가 분석했던 것과 같은 “마치 ~처럼”의 수행적 실천을 벌였다. 한편으로 페미존 참가자들은 스스로 다른 여타 시민들과 같은 문제의식을 지닌다는 점을 보임으로써 그들이 마찬가지로의 평등한 시민이라는 점을 입증하고자 하였다. 집회에 참가하는 행위 자체를 통해, 그곳에서 “민주주의는 여성혐오와 같이 갈 수 없다”라는 구호를 외치는 것을 통해 여타 집회 참가자들에게 실제로 그들은 같이 갈 수 없다는 균열을 상연하며 촛불집회라는 공통의 무대에 그러한 주장을 연출하고자 하였던 것이다. 이는 기존의 정당화 기반이 부재한 상태에서 스스로의 실천을 통해 그러한 기반을 창조해나가는, 마치 자신의 주장이 당연히 정당한 것처럼 행동하는 수행적 실천이었다. 페미존을 조직했던 주요 인물 중 한 사람의 다음과 같은 발언은 이들의 실천의 수행적 성격을 극명히 드러낸다. “[여성혐오적 언행이 빈발하는 상황에 의해] 위축될 수 있다. 하지만 여성들이 스스로를 피해자화하지 않았으면 좋겠다. 박근혜 대통령의 문제를 ‘여성의 문제’로 뭉뚱그려 보지 말자고 이야기하는 것처럼, 여성들도 ‘여성’으로서가 아니라 새 민주주의를 만들 주체로서 집회에 나가는 것이다. 그것이 우리의 메시지고, 계속 알려야 한다.”⁵²⁾

다른 한편으로 페미존은 자신의 집회 공간 내부에서 다양하게

50) 페미당당. 2016/11/15. “더 많은 페미니스트와 촛불집회 함께 합시다”

51) 페미당당. 2016/11/28. “시국선언: 페미가 당당해야 나라가 산다”

52) 여성신문. 2016/11/23. “혐오에 지지 않는 여성들의 촛불, 민주주의 이끈다”

출현한 차이들을 평등하게 대우하고 이를 공적인 구호로 표출하는 것을 통해, 집회가 충분히 여성혐오 없이 이루어질 수 있다는 것을 여타 집회 참가자들 앞에서 상연하였다. 즉 “우리는 여기서 세상을 바꾼다. 페미가, 장애인, 퀴어가, 청소년이, 아르바이트 노동자가 세상을 바꾼다!”라는 구호를 외치며 보다 평등하게 재형상화된 세계의 가능성을 수행적으로 입증하였다는 것이다. 이들이 “차별받지 않는 사회를 만들기 위해” 나왔다고, “새로운 사회와 민주주의를 상상해 나갔으면 좋겠다”고 발언했을 때, 그러한 사회와 민주주의가 마치 페미존 내에 완전히 구현된 것처럼 행동하면서 그 가능성을 동료 시민들에게 증명한 것이다. 이러한 두 가지 의미에서의 수행적 실천을 통해, 페미존에서의 투쟁은 수많은 성차별에도 불구하고 촛불집회를 여전히 ‘비폭력 평화집회’로 규정하는 이들의 감각, 성차별적 발언을 크게 문제시하지 않는 대부분의 시민들의 감각을 문제 삼고, 이러한 기존 세계를 보다 평등하게 재형상화하는 것을 목적으로 하였다.

물론 이들이 자신의 주장을 정당화하는 과정에 있어서 기존 치안질서 내에서 관습화된 실천에 대한 ‘인용’ 또한 쉽게 찾아볼 수 있었다. 예컨대 사실상 집회에 참여하는 것 자체부터, 성차별이 만연하던 집회라는 행위 양식 자체를 ‘인용’하는 실천이었다. 애초에 집회 자체에 참여하는 문제에 관해 페미니즘 단체들 사이에서는 “[집회에서의] 내부투쟁과 보이콧의 양립 구도”가 존재하였다(우지안 2018, 81). 페미존을 구획하는 방식으로 투쟁을 전개한 이들은 분명히 집회라는 기존에 반복되던 행위 양식을 ‘인용’한 것인데, 이는 자신들의 취약한 정당화 기반을 보다 강화하고자 했던 목적도 분명 있었겠지만 다른 한편으로는 집회가 치안질서 내에서 반복되던 그러한 양식 자체를 변혁하고자 하는 문제의식도 있었다. “보이콧을 함으로써 집회에서 페미니스트들이 다 빠지면 집회는 결국 바뀌지 않는다”는 것이다.⁵³⁾

따라서 페미존의 주체들은 집회 내에서 행진이라는 기존 행위양식을 적극적으로 활용하였다. 이들은 광장에서 여타 시민들과 더불어 행

53) 월간여기. 2016/12/17. “[여대회담] 제 5차: 페미가 당당해야 나라가 산다! - 정치권 내 여성혐오”

진하면서 자신들의 구호를 ‘박근혜 퇴진’과 함께 외쳤으며, 동시에 성폭력 혹은 성차별적 발언의 현장을 그 자리에서 적발하거나 자신들을 탈정치화하는 발화들에 적극적으로 대응하면서 스스로의 요구를 행진이란 행위 양식을 통해 정당화하였다. 이러한 인용을 통해 이들은 직접 광장 ‘내부’에 전선을 그을 수 있었으며 “우리는 여기서 세상을 바꾼다”는 구호를 외치며 자신들의 정치적 주체화를 여타 구성원들에게 상연할 수 있던 것이다. 이들이 사전집회를 열면서 시국선언을 발표했던 것도 마찬가지로 맥락에서 해석할 수 있다. ‘헌정질서의 회복’을 외쳤던 시민들이 택했던 행위 양식을 연출하며 그것이 갖는 사회적 의미를 전유하고자 하였으며 자신의 정당성을 보다 강화하였던 것이다.

이들이 페미존 내에서 외쳤던 구호 또한 촛불집회 내에서 만연했던 구호들에 대한 ‘인용’이었다. 이들은 기존 세계의 재형상화에 대한 자신들의 요구가 “보다 평등한 사회, 보다 민주적인 사회를 요청한다는 점에서 당위를 갖는다”⁵⁴⁾고 얘기하며 집회 현장에서 외쳐지던 민주주의의 구호를 적극적으로 전유하였다. 이러한 인용의 과정에서 이들은 민주주의가 일상적으로 감각되던 방식을 그 자체로 재편하고자 하였다. “민주주의는 여성혐오와 같이 갈 수 없다”고 외치면서 말이다. 이를 통해 민주주의는 단지 ‘헌정질서의 회복’에서 성평등의 의미로까지 확장될 수 있었다. 앞서 살펴봤던 시국선언에서는 자신들이 직접 “여기서 세상을 바꾸어야만 이 나라는 살 수 있습니다”라고 발화하며 ‘나라를 살려야 한다’는 기존 촛불집회에서의 구호를 인용함과 동시에, 이는 세계에 대한 전면적인 개혁 없이는 불가능하다는 점을 주장하였다. 이 나라의 광장이 죽어가는 이유는, 국정농단 때문만이 아니라 기존 치안질서에서 존재자들을 성차에 따라 다르게 감각하던 차별 때문이라는 것이다. 결국 이러한 인용의 행위들을 통해 이들은 기존의 관습화된 질서 내부에서부터 그것이 되풀이되던 양상을 변화시키고자 하였다.

이러한 페미존 투쟁과 그 내부에서 이루어진 정치적 주체화는 결과적으로 크게 세 가지 층위에서 과정으로서 이해되어야 한다. 첫 번

54) 여성신문. 2016/11/23. “혐오에 지지 않는 여성들의 촛불, 민주주의 이끈다”

째로 페미존을 조직한 이들이 바꾸고자 했던 성차별적 질서는 단지 한번의 사건을 통해서 전복되지 않으며 촛불집회 이전과 이후의 투쟁의 과정을 통해 이를 재편하려는 실천이 지속되어야 하는 성격의 것이다. 따라서 치안에 균열을 일으키며 세계를 새롭게 재구축하고자 하는 실천으로서의 정치적 주체화 또한 과정으로서 이뤄질 수밖에 없으며, 페미존 집회 참가자들도 이를 분명 인지하고 있었기에 자유 발언 행사에서 집회 현장뿐만 아니라 일상에서 관찰되던 성차별을 문제시했던 것이다. 두 번째로 페미존 자체에 주목했을 때, 5차에 걸친 집회의 조직화 과정은 더 많은 단체들과 개인들이 이에 차례로 결합할 수 있도록 하였으며 이들의 요구 또한 보다 확장되고 구체화될 수 있도록 보장했다. 여러 차례 집회가 개최되며 집회의 경험뿐만 아니라 자유 발언을 통해 발화된 동료 여성들의 경험들이 쌓이면서 정치적 주체화를 위해 활용될 수 있는 자원 또한 축적되었던 과정이었던 것이다. 마지막으로 페미존을 적극적으로 주관하던 단체(페미당당, 강남역 10번 출구 등)들은 결국 2016년 초반 강남역 사건 이후 추동되었던 주체화의 과정에서 조직화되었으며, 이들은 촛불집회 이후 토론회나 “페미광장”의 이름으로 다양한 포럼 등을 개최해나가며 “페미니즘 정치의 담론장”을 지속시키고자 하였다.⁵⁵⁾ 이들의 정치적 주체화는 과거의 주체화들을 적극적으로 인용하였고 미래의 주체화가 인용할 자원이 된 과정이었던 것이다.

물론 이렇게 페미존에서의 투쟁을 정치적 주체화라는 개념을 통해 재서술하는 작업은, 페미존 참가자들의 도덕적인 완전무결함을 주장하려는 것도 아니며 이들이 행한 어떤 주장이나 행동도 모두 다 정당하다고 주장하기 위함이 아니다. 우리가 앞서 이 장에서 다뤘던 이론가들에게서 도출해낼 수 있는 최소한의 일반적인 결론은, 어떤 정치적 행위의 정당성이 행위 집단의 정체성이나 사회적으로 주어진 위치 자체에서부터 저절로 도출되는 것이 아니라 그 행위 자체의 실천 양상으로부터 이끌어내야 한다는 것이다. 정당함을 논할 수 있는 것은 오직 특정 맥락

55) 페미광장. 2017/2/17. “페미니즘, 새로운 민주주의를 상상하라! 새로운 패러다임으로, 다른 세상을 만들어나갈 페미니스트 네트워크”

에서의 특정 행위에 대해서이다. 우리는 이 장에서 촛불집회 내부에 페미존을 구축하였던 정치적 실천 자체가 지니는 풍부한 의미에 대해서 탐구해보았다. 그리고 이러한 정치적 주체화로서의 페미존 실천이 랑시에르가 정의하는 바에 따른다면 그 자체로 민주주의로 정의될 수 있다는 점 또한 살펴보면서 이를 민주주의의 세 번째 형상이라고 명명하였다.

이러한 민주주의의 세 번째 형상이 촛불집회의 현장에서 단지 페미존 투쟁에만 국한되어 나타났다고 이해해서는 곤란하다. 우리가 앞서 2장 마지막에 언급했던 “2017년 촛불 권리 선언문”을 다시 살펴봤을 때, 촛불집회의 현장에는 여성을 포함하여 세월호 참사의 피해자와 그 유가족, 국가폭력에 의해 희생된 피해자, 노동자와 서민, 청년과 청소년, 비정규직 노동자, 장애인, 이주민, 성소수자들의 정치적 주체화의 과정 또한 전개되었음을 확인할 수 있다. 나아가 앞서 3장에서 다중적 실천으로 해석되었던 ‘블랙텐트’와 같은 공연들이 “동시대 고통받는 목소리”들을 광장에 상연하는 과정에서도 정치적 주체화는 이루어졌다. 물론 페미존의 경우처럼 명시적으로 광장 내부에서 전선을 그리지는 못했지만 이는 이들이 지속해야할 정치적 주체화의 과정에 있어 분명 중요한 계기였으며, 촛불집회의 경험은 이후 이들이 시민들의 공동체 내부에서 투쟁해 나갈 때 ‘인용’될 수 있을 것이다.

이제 다음 장에서 우리가 논해야 하는 것은, 이러한 정치적 주체화의 실천을 민주주의라는 이름으로 긍정하는 것과 페미존 투쟁을 비롯한 정치적 주체화를 가시화하며 촛불집회의 다면성을 감각하는 것이 어떤 함의를 가질 수 있는지의 문제에 대해서다.

제 6 장 촛불집회에 대한 서사와 민주주의의 재형상화

앞선 논의들을 정리해보자. 우리는 서론에서 순환적 민주주의관을 민주주의의 선순환을 형상화하고 이에 따라 민주주의가 작동한다고 예시(prefigure)하는 입장으로 정의하였다. 이들은 경험적으로 민주주의의 비정상적인 작동이 관찰되었을 때 이에 대한 해결책으로 이러한 순환을 정상화시켜야 한다고 주장한다. 이후 2장과 3장에서는 촛불집회를 분석했던 한국에서의 기존 문헌들을 순환적 민주주의관으로 분류하며 검토했다. 이들이 지녔던 순환의 형상은 크게 매개적 인민의 절차적 순환과 비매개적 인민의 직접적 순환으로, 후자의 경우에는 다중의 수평적 순환과 ‘인민’의 대표적 순환으로 분류할 수 있었다. 매개적 인민의 절차적 순환을 전제하는 입장들은 절차의 정상화라는 형상에 의해서만 촛불집회를 분석함으로써 집회 내부의 주체들의 관점을 외면하고 이들의 상이한 요구들을 동질적인 것으로 환원시켰다. 비매개적 인민의 직접적 순환을 전제하는 입장들은 각자의 순환의 실현가능성을 드러낸 사례로 촛불집회를 해석함으로써 집회 내부의 복잡한 동학을 자신들의 순환의 형상에 걸맞은 대상으로 단순화하였다. 이러한 단순화는 다중 혹은 ‘인민’의 순환에서 발생하는 반민주적 경향성을 단지 자신들의 순환의 정상화를 통해 해결할 수 있다는 선부른 가정으로까지 이어졌다.

우리는 4장에서 기존 문헌들이 노정했던 이러한 한계들이 순환적 민주주의관을 견지함으로써 초래되는 공통된 문제점임을 지적했다. 이들은 각자의 순환 내부로 촛불집회를 환원하면서 집회 자체가 보여주었던 다면성에서 각자의 형상에 해당하는 부분들을 취사선택하였다. 이러한 촛불집회에 대한 해석은 첫 번째로 집회 참가자들의 다층적인 정치적 실천과 그들 사이의 동학을 간과한다는 문제로 이어진다. 두 번째로 이들은 집회 내부에서 관찰되었던 차별과 배제의 행동들에 대해 침묵하거나, 이에 저항하고자 했던 참여주체들의 정치적 실천의 고유성을 선불

리 자신들의 형상 내부로 환원해버리는 문제점을 보였다. 이 문제점들을 실질적으로 입증하기 위해, 우선 4장 후반부에서는 촛불집회의 다면성을 복원하였다. 앞서 순환의 형상에서마다 파악되었던 각각의 주체성들이 사실상 집회 현장에서는 공존하고 있었으며, 이들이 ‘박근혜 퇴진’이라는 구호로 과잉결정되면서 여타 사회변혁적 요구들은 과소결정되었던 동학이 존재했음을 밝혔다. 나아가 5장에서는 집회 내부의 성차별에 대해 문제시하면서 이루어졌던 페미존이라는 정치적 실천의 고유성을 세계구축적 실천 혹은 정치적 주체화라는 개념을 통해서 포착하고자 하였으며, 이를 통해 이들의 정치적 실천이 수행적이었다는 점을 보였다. 특히 이들의 정치적 주체화는 랑시에르에 의해 그 자체로 민주주의로 정의된다는 점을 밝히며 민주주의의 세 번째 형상으로 촛불집회를 해석할 수 있는 가능성을 보이하고자 하였다.

이와 같은 앞선 논의들을 바탕으로 우리는 앞서 4장 1절에서 미처 논증하지 못했던 순환적 민주주의관의 세 번째 문제점에 대해 논할 수 있게 되었다. 즉 기존 문헌들에서 드러났던 순환적 민주주의관의 촛불집회 해석은, 차별과 배제로 점철된 현실과 이에 저항했던 정치적 주체화를 비가시화하기에 촛불집회와 민주주의에 관한 우리의 정치적 상상을 제한하고 정치적 주체화의 전망을 저해한다는 것이다.

제 1 절 촛불집회와 민주주의의 서사

앞서 민주주의의 세 가지 형상을 통해 촛불집회를 해석할 수 있는 다양한 가능성을 타진하면서 우리가 도출할 수 있는 결론은, 결국 민주주의를 어떻게 형상화하느냐에 따라 촛불집회의 의미가 다르게 감각된다는 것이다. 촛불집회의 현장에 존재하던 과잉결정과 과소결정의 다층적인 실천들은, 그리고 억압적인 규범의 반복에 맞섰던 정치적 주체화들은 순환적 민주주의관에 의해 침묵되거나 그 실천이 손쉽게 순환의 형상 내부로 환원되고 여타 실천들과 동질화면서 그 고유성이 사장되었다. 결국 촛불집회의 이러한 다면성, 그리고 내부에서의 정치적 주체화에 대한

식별과 이에 대한 긍정은 우리가 기존에 지니고 있던 민주주의에 대한 감각 혹은 상상을 재형상화하는 작업을 수반할 수밖에 없다.

재형상화의 작업이 요청되는 것은 단지 학술적으로 촛불집회의 다면성을 복원하는 것이 엄밀하기 때문만은 아니다. 보다 규범적으로, 정치이론이 경험적인 사건에 대한 해석을 통해서 어떠한 서사(narrative)를 구축하는지의 문제가 중요하기 때문이다. 대표적으로 아렌트는 과거에 대한 비판적 해석을 통해 구축된 서사가 인간 존재에 지닐 수 있는 “구원적 힘(redemptive power)”과 그러한 서사를 구축하는데 있어 정치 이론가가 지니는 “이야기꾼(storyteller)”으로서의 역할의 중요성을 강조한 바 있다(Benhabib 1990). 『혁명론』 마지막 장에서 아렌트는 당대의 미국이 자신의 “혁명적 전통”을 기억하는 것에 실패한 것에 대해 안타까워하면서, “필멸적 존재의 일들을 그의 내재적 무용성(futility)으로부터 구해내는 것은 다름이 아니라 그들 자신에 대한 끊임없는 대화”라고 말한 바 있다(Arendt 1991, 212). 아렌트에게는 미국의 혁명적 전통이 이러한 인간의 “무용성”으로부터 구해줄 이정표이자 서사였던 것이다. 그에게 인간의 “이야기를 생산하고 역사적이게 될 수 있는 능력”은 인간 존재가 의미를 생산하고 스스로에게 이를 부여한다고 할 때 활용할 수밖에 없는 자원이다(Arendt 1998, 324). 서사에 대한 이러한 이해 아래 아렌트는 『과거와 미래 사이』에 실린 산문에서 자신이 “과거에 대한 비판적 해석” 작업을 행한다고 언급한 바 있다(Arendt 1977, 14). 위 문장들은 아렌트가 “개인과 집단적 정체성을 모양 짓고, 정치적 행위에 영감을 불어넣으며, 정치적 판단을 위한 예시적 지향성을 제시”한다는 의미에서 “역사적 서사의 구원적 힘”에 대해 깊은 신념을 지니고 있었다는 점을 보여준다(Frank 2010, 41).

아렌트의 이러한 신념의 핵심은 결국 과거에 대한 서사가 구축되고 기억되는 방식에 따라 미래의 정치적 행위들이 다르게 추동된다는 것이다. 우리는 앞서 5장에서 어떻게 정치적 주체화들이 이전의 관습적 요소들을 ‘인용’하면서 스스로의 규범성을 보다 강화할 수 있는지에 대해 살펴봤었는데, 결국 “서사의 구원적 힘” 또한 이러한 지속적 인용 행위

에서, 과거와 현재와 미래 사이의 끊임없는 대화에서 발원할 것이다. 서사가 어떤 양상으로 구축되는지에 따라 뒤따라오는 대화의 양상은 다르게 구성될 것이며, 이러한 대화의 양상에 따라 현재의 주체들이 스스로를 어떻게 정체화할지도 달라진다. 물론 서사는 현재의 정치적 주체들이 어떻게 새로운 ‘시작’을 개시하는지에 따라 완전히 재구축될 수도 있지만, 그 행위가 어떤 의미에서 ‘시작’인지 또한 사실상 이전까지의 서사에 일정 정도 의존할 수밖에 없다. 이처럼 한 공동체의 과거에 대한 서사와 그 구성원 사이에는 상호 구성적인 관계가 존재한다. 프랭크의 표현처럼 “우리가 혁명적 과거와의 관계를 어떻게 상상하는지는 우리가 누구이며 우리가 어떻게 민주적 인민인지를 모양 짓는” 것이다(Frank 2010, 39).

그렇다면 다시금 촛불집회의 경우로 돌아왔을 때, 문제는 촛불집회에 대해 현재 지배적으로 구축된 서사가 우리가 스스로를 정체화하는데 있어 어떤 영향을 미치는지에 있다. 2016-17년 촛불집회에 대한 대중적인 인식을 관찰해보면, 촛불시민혁명 혹은 명예혁명이라는 표현이 공적 발화에서 크게 문제시되지 않고 사용되며, 한국 사회 내에서의 민주화를 이끌어낸 대중적 항쟁의 연장선상에서 여타 ‘민주화운동’과 동일시되고, ‘비폭력 평화집회’의 방식으로 이루어지며 시민으로서의 가장 모범적인 실천을 벌인 사례로서 기억된다. 앞서 살펴본 기존 문헌들의 촛불집회에 대한 해석은 이러한 대중적인 인식과 공명하면서도, 자신들이 이미 규정한 순환의 형상이라는 민주주의의 서사 내부로 사실상 촛불집회의 의미를 동질화시킨다.

우리가 이들의 촛불집회와 민주주의 사이의 관계에 관한 서사에 대해 제기할 수 있는 세 번째 비판은, 이들의 순환의 형상이 한국 민주주의 내부의 구성원들을 어떤 성격의 주체로서 정체화하고 있으며, 이것이 이후에 어떤 정치적 행동들을 생산하도록 추동하는지에 있다. 우리가 이미 살펴보았듯이 매개적 인민의 절차적 순환은 민주주의 내 구성원들을 헌정적 절차가 원활히 순환하기 위해 투입되어야 하는 일종의 자원처럼, 혹은 앞서 인용했던 바버의 표현처럼 헌정적 위기의 순간에 출현하는 “소화기”로서 감각한다. 비매개적 인민의 직접적 순환에서는 주체들

의 행위자성에 대해 보다 강조하지만, 다중의 수평적 네트워크나 ‘인민’ 내부의 다양한 요구들 사이의 지속적 접합으로서만 민주주의를 정의하면서 촛불집회 또한 그러한 서사로만 단순화한다. 문제는 이 순환적 민주주의관들의 서사가 촛불집회 내부의 억압적 질서와 이에 대항했던 정치적 주체화의 수행적 실천에 대해 간과하고 있다는 점이다. 이와 같은 서사에 따라서 촛불집회를 감각한다면, 일상에서 치안질서에 저항하며 발생할 장래의 정치적 주체화들은 이러한 서사로부터 “구원적 힘”을 얻지 못한다. 집회 내부의 차별과 배제에 저항했던 정치적 실천의 고유성에 무감각한 서사는 결국 다시금 무감각한 정치적 주체들과 그들의 행위들을, 즉 치안질서를 재생산할 뿐이다. 순환적 민주주의관의 기존 서사는 결국 장래의(prospective) 정치적 주체화를 저해하는 순환 내부에서의 회고적(retrospective) 서사다.

제 2 절 민주주의 내 구성원들의 정치적 주체성

촛불집회에 대한 이러한 서사를 재편하기 위해서는, 결국 우리가 어떤 민주주의관의 어떤 형상에 따라 민주주의를 감각해야 하는지의 문제에서부터 출발할 수밖에 없다. 앞서 순환적 민주주의관의 경우에서 보았던 것처럼 민주주의를 우리가 어떻게 형상화하는지의 문제는 단지 현실을 분석하는데 사용가능한 이론적인 도구로 민주주의를 어떻게 표상해야 하는지의 문제를 넘어선 규범적 중요성을 지닌다. 민주주의 내부의 구성원으로서 우리가 어떤 정치적 상상을 지니고 그 안에서 스스로를 어떤 정치적 존재로 정체화하는지의 문제와 필연적으로 연관되기 때문이다. 민주주의와 인민주권을 단지 정치체제의 원리로만 이해하지 않고 이러한 원리가 어떻게 내부 구성원들의 정치적 상상을 구조하는지에 주목했던 기존 연구들이, 공동체의 민주주의관과 구성원들의 정치적 주체성 사이의 관계를 입증한다.

대표적으로 테일러(Charles Taylor)는 인민주권과 민주주의를 단지 정치체제의 원리가 아니라 “동시대인들이 스스로 살면서 유지하는 사

회를 상상하는 방식”으로서의 사회적 상상(social imaginary)의 근대적 양상 중 하나로 정의하였다(Taylor 2004, 6). 사회적 상상이란 “우리의 사회적 삶을 구성하는 집합적 실천들을 벌일 수 있도록 해주는 공통된 이해의 종류”이자 구성원들의 집합적 상상이며, 또한 “공통된 실천과 정당성에 대한 넓게 공유된 이해를 가능하게” 해주는 규범적 기대이다(23-24). 이러한 성격을 띠는 사회적 상상은 테일러가 보기에 구성원들의 정체성을 구성하는 “사회적 실재(social reality)”이다. 즉 사회적 상상은 개인이 스스로의 정체성을 구성함에 있어 “특정한 매트릭스 바깥에서 스스로를 상상하는 것을 불가능”하게 하며, 동시에 “우리의 사회적 존재를 함께 상상하는 방식”이다(55). 이렇게 인민주권을 근대의 사회적 상상 중 한 요소로 파악하는 것은 스스로 밝히듯 앤더슨(Benedict Anderson)의 『상상된 공동체』에서의 작업에 크게 의존하고 있다(Anderson 1991). 마치 공동체의 구성원들이 근대 이후 자리잡은 균질적이고 공허한 시간관 위에서 스스로를 민족으로 상상하는 것처럼, 마찬가지로 세속적 세계관으로의 “대이탈(The Great Disembedding)” 이후 구성원들이 스스로를 의지를 행사할 수 있는 주권적 인민으로 상상하는 사회적 변화가 이루어졌다는 것이다. 이와 유사하게 야크(Bernard Yack)는 민족과 마찬가지로 인민 또한 “상상된 공동체”로 정의한다(Yack 2001).

이러한 민주주의에 관한 사회적 상상이 각 사회의 맥락에서 구성원들의 정체성을 구성하고 사회적 실재로서 효과를 행사한다고 할 때, 이 상상적 기반이 지니게 되는 정치적 함의에 대해서도 인지해야 한다. 모건(Edmund S. Morgan)은 인민주권 원리의 “허구(fiction)”으로서의 성격을 강조하면서, 이러한 허구가 가상적 믿음(make-believe)이었음에도 사회적으로 “자명한 진실”로 받아들여지면서 어떻게 “우리의 세계를 보다 우리가 되고 싶던 바에 보다 가까워지도록 만드는” 힘을 행사하였는지를 17세기에서 18세기 영국과 미국의 사례를 통해 분석한다(Morgan 1988, 14). 한편으로 영국에서 처음 인민주권이라는 허구가 등장하였을 때 이는 기존의 군주적 허구에 대항하여 의회의 의원들이 군주에 대한 저항을 정당화하기 위해 발명된 도구에 불과했다(47-8). 다른 한편으로

이 허구가 식민지 미국의 맥락에서는 영국과 대표에 관한 논쟁을 벌일 때 핵심적인 규범으로서 작동하면서, 인민의 직접적인 권력 행사를 확장하는 정치적 귀결로 이어질 수밖에 없었다(238).

프랭크는 이러한 미국 혁명기에 자리잡은 인민주권이라는 ‘허구’가 어떻게 “간접적으로 [인민이라는] 모호한 인물에게 증대된 행위자성을 부여”할 수밖에 없었고, 이것이 혁명 직후 “정치적 저항을 위한 수많은 즉흥적인 제도들 (...) 스스로 창조한 혁명적 제도들”이 생동하게 되는 효과로 이어졌다고 분석한다(Frank 2010, 15-17). 나아가 그는 이후의 저작에서 『연방주의자 논고』 등의 당대 텍스트에 준거하며, 페더럴리스트들이 소위 인민들의 ‘민주적 과잉’에 대한 통치를 위해 어떻게 당대의 인민주권에 대한 이해를 제한시켰는지를 분석한다. 즉 반연방주의자들이 주장했던 인민의 정치적 평등은 관직과 권력에 참여할 수 있는 동일한 기회였던 반면, 연방주의자들은 이를 단지 권력에 동의를 표하고 투표할 수 있는 동등한 권리로 축소시키고자 하였으며, 이는 이들의 연방제나 투표방식과 같은 헌법 기획에서부터 반영되었다는 것이다(Frank 2014). 선거는 “데모스를 개별적 부분들로 해체시키고 대중적 목소리를 절차화”시키려는 통치 수단이었으며 이는 인민주권에 대한 이해를 축소시키고 인민의 정치적 행위자성을 무력화시켰다(145). 같은 인민주권 원칙이더라도, 그것이 모든 정당성의 원천으로서 “우리, 인민(We, the People)”이라는 의미로 이해되는지 혹은 단지 “우리, 유권자들(We, the Electorate)”로서만 축소되어 이해되는지에 따라 내부 구성원들이 지니는 정치적 상상이, 그들이 스스로의 주체성의 역량과 범위를 감각하는 방식이 뒤바뀐다는 것이다.

위 연구들이 드러내는 점은 민주주의와 인민주권은 단지 정치적 원리일 뿐만 아니라 “우리의 사회적 존재에 관한 자기이해”를 규정한다는 점과 동시에, 인민주권 중에서도 구체적으로 어떤 형태를 취하냐에 따라 구성원들의 정치적 주체성이 다르게 상상된다는 것이다(Taylor 2004, 50). 따라서 민주주의와 인민주권이 어떻게 정의되는지의 문제는 단지 사상사적으로 어떤 이해가 더 타당하거나 역사적인지의 문제에 국

한되지 않는다. 예컨대 인민주권은 “인민을 대표하고자 하는 정부 차원에서의 주장들을 복수화하고 이의를 제기하는 방식”으로서 간접적으로 실현되어야 한다고 주장할 수 있지만(Garsten 2010, 91), 인민주권은 “구성적 권력”을 중심으로 보다 능동적으로 개념화되어야 한다고 주장하면서, 이를 “복수의 행위자들이 공동으로 수립하고 설립하고자 결집하는 집합적 실천”으로 정의할 수도 있는 것이다(Kalyvas 2016, 68). 이 양자의 선택지 중 하나를 민주주의의 형상으로 선택하는 것은, 단지 제도적인 외양만이 아니라 그 체제 내부에서 구성원들이 어떤 행위자성을 보장받으며 어떤 주체성을 통해 스스로를 상상할 수 있게 되는지를 결정한다. 이러한 맥락에서 칼리바스(Andreas Kalyvas)는 인민주권이 단지 통치의 수단으로서 간접적으로 실현되어야 한다고 정의했던 이론들이, 언제나 “인민주권의 반역적인 열망에 대한 반동으로 등장하였으며, 복종하지 않는 다중들의 평등주의적이고 해방적인 주장들에 맞서 주장되었다”는 사실을 지적한다(74).

제 3 절 정치적 주체화로 민주주의를 재형상화하기

이 논문은 따라서 정치적 주체화의 형상에 따라 민주주의를 재형상화하고 상상하며 촛불집회의 서사 또한 재구축할 것을, 그것이 지니는 규범적이고 실천적 함의의 측면에서 제안하는 바이다. 이러한 민주주의의 세 번째 형상은 정치적 주체화를 통한 메시아적 구원을 바라는 민주주의관이 결코 아니다. 나아가 앞선 순환의 형상들을 구성했던 주요 요소와 개념들에 대한 간과를 함축하지는 않는다. 오히려 순환적 민주주의관에서 중시되었던 절차나 다중 사이의 소통이나 ‘인민’에의 접합 등의 요소들이 자신의 순환을 정상화하고 영속화하기 위한 목적에 복무하기보다, 정치적 주체화라는 목적 아래 재배열되어야 한다는 것을 의미한다. 정치적 주체화에 기반한 민주주의관은 공동체 내부의 구성원 모두가 스스로를 민주주의의 주체로 감각할 수 있도록 민주주의가 - 지배의 형태로서든 혹은 주체의 권력과 역량으로서든 - 실현되어야 한다고 주장한

다. 이는 따라서 기존의 지배적 질서 내부의 차별과 배제의 실천들에 의해 억압되고 소외되었던 주체들이 자신을 탈소외화하려는 정치적 주체화의 과정이 지속적으로 공동체 내에서 추동되고 보장되어야 한다는 것을 의미한다. 나아가 이러한 실천들이 보다 원활히 이뤄질 수 있는 조건을 조성하는 것을 통해 구성원들의 전반적인 정치적 역량 또한 강화(empower)해야 한다는 것 또한 의미한다. 즉 이와 같은 민주주의관은 정치적 주체화의 “출현 영역을 확장하고 이러한 역량을 증대하는 것”을 목적으로 한다(랑시에르 2015, 146). 이를 실현하기 위한 네 가지 공준들을 아래와 같이 잠정적으로 제시해볼 수 있다.

첫째, 정치적 주체화로서의 민주주의관은 광장 정치와 제도권 정치, 혹은 직접민주주의와 절차민주주의에 대한 이분법 너머에서 사유할 것을 요청한다. 정치적 주체화라는 행위는 결코 어느 한 쪽으로만 환원되지 않으며 오직 광장에서만 일어날 수 있는 것도, 제도와 절차 내부에서는 전혀 일어날 수 없는 것도 아니다. 오히려 세 번째 형상에 따라 민주주의를 재형상화하는 것은 정치적 주체화를 촉진할 수 있는 조건들을 제도와 절차를 활용하며 적극적으로 마련하는 실천까지도 사고해야 한다는 것을 의미한다. 특히 우리는 이 장의 앞선 서술에서 그러한 조건 중에서도 공동체가 구축한 서사라는, 정치적 주체화를 위한 상상적 기반을 살펴보았다. 이러한 공동체의 자기이해가 담긴 서사를 구축하는 실천은 일종의 “인민의 정치를 위한 인민의 정치”이다. 즉 정치적 주체화가 이루어질 때 이들이 스스로를 정당화할 수 있는 자원으로 ‘인용’할 수 있는 상상적 기반을 적극적으로 마련하는 것을 통해 “자신의 정당성의 이념적 토대에 기여하는 정치적 실천”인 것이다(Olson 2016, 176).

이러한 기반이 제도와 절차로부터 독립적으로 존재하는 광장에서의 인민의 상상을 통해서만 지탱된다는 것은 불가능하다. 기존 제도와 절차의 배열이 정치적 주체화를 위한 상상적 기반을 형해화해오던 것에 맞서 이 또한 변혁해야 한다. 이러한 기존 배열은 “포스트민주주의(post-democracy)” 혹은 “신자유주의적 통치성(neoliberal governmentality)”과 같은 개념들을 통해 이론화된바 있다. 전자는 민주

주의에서의 인민의 역할을 전문적인 엘리트들 사이의 선거 게임의 스펙터클을 단지 수동적으로 관망하는 대중들로 축소시키는 체제이다 (Crouch 2004). 이 체제는 “경제적 필요와 법적 규칙이라는 이중의 제약”을 통해 민주주의의 주체들과 그들의 정치를 부재하게 만들며, 이러한 제도적 짜임 안에서 인민은 다양한 방식으로 측정되는 그들의 “여론”과 동일시된다(랑시에르 2015 174, 164). 후자의 경우는 푸코(Michel Foucault)가 사회의 영역 전반에 걸쳐 경제적 합리성이 당연시되고 그에 따라 사람들의 “행위를 지도”하고 삶을 통치하는 권력관계를 지칭하고자 고안한 개념이다. 브라운(Wendy Brown)은 이러한 합리성이 규범화되면서 사회 내의 구성원들이 스스로를 단지 “호모 이코노미쿠스(homo economicus)”로만 상상하고 감각하게 될 때, 민주주의의 집합적 주체로서의 역량이 허물어지고 정치적 실천을 표현하고 계획할 언어가 축소된다고 분석한 바 있다(Brown 2015). 이와 같이 포스트민주주의나 신자유주의적 통치성이 형해화한 정치적 주체화의 상상적 기반을 최대한 복원할 수 있는 실천을 벌이기 위해서는, 기존의 지배적 상상을 재생산해오던 정치적·경제적·법적 제도들의 변혁에 대한 사고 또한 필수적이다.

둘째, 정치적 주체화로서의 민주주의관은 일상에 비해 예외적 순간을 특권화하지 않는다. 우리가 예외적 순간을 특권화하는 것은 그러한 순간에만 동반될 수 있는 급진적 변화에 대한 낭만화된 관념을 지니고 있기 때문이다. 하지만 정치적 주체화라는 실천의 수행성에 대해 우리가 앞서 5장에서 살펴봤던 것에 따른다면, 혁명과 같은 돌발적 사건이 불러올 수 있는 효과는 제한적이다. 정치적 주체화가 맞서는 치안질서는 혁명을 통해 뒤집힐 수 있는 정부와 같은 독립적인 실체가 아니라, 우리의 일상적인 관습과 인식에 축적되어 반복되고 있는 실천들의 패턴이자 이를 통해 존재자들이 감각적으로 규정되는 집합적 존재양식이기 때문이다. 따라서 정치적 주체화에 따라 민주주의를 재형상화하는 입장은, 돌발적 사건에 대한 낭만화보다는 우리의 일상 곳곳에서 어떻게 치안질서가 재생산되는 양식을 변혁하려는 실천이 지속되고 있는지에 보다 주목할 것을 요청한다. 요컨대 촛불집회 자체보다는, ‘박근혜 퇴진’이라는 구호에

종속되었던 다양한 사회변혁적 요구들이 어떻게 촛불집회 이전과 이후에 자신들의 요구를 관철시키고자 노력하고 있는지, 이들이 어떻게 수행적 실천을 통해 자신의 정당성의 기반을 마련해나가며 치안질서를 변혁하고 있는지에 주목해야 한다는 것이다. 즉 정치적 주체화는 사건이 아니라 과정으로서 이해되어야 한다는 점을 민주주의의 세 번째 형상은 주장한다.

셋째, 이렇게 과정으로서의 정치적 주체화를 현실에서 식별하고자 할 때 이 민주주의관은 앞선 순환의 형상과 같은 민주주의의 이상적인 작동방식을 미리 상정하지 않는다. 순환의 형상을 재생산하는 것보다 중요한 것은, 치안질서가 존재자들을 규제하고 억압하는 사례들이 드러날 때마다 이로부터의 해방이라는 목적 아래 치안질서에 저항하는 실천들을 조직하는 것이다. 이러한 해방적 실천들은 일종의 아렌트적 의미의 “시작”으로서, 지속적으로 기존 세계에 대해 반응하며 이를 보다 평등한 짜임으로 재생산하려는 행위이다. 마켈(Patchen Markell)이 아렌트로부터 도출하는 것처럼, 이러한 민주주의관에 있어서 “가장 근본적인 위협은 사건들에 대한 반응성의 상실”이다(Markell 2006, 12). 즉 과정으로서의 정치적 주체화는 이미 정해진 경로에 따라 이루어지는 것이 아니라, 일상에서 재생산되고 있는 치안질서에 지속적으로 반응하면서 이를 뒤흔들려는 실천을 매번 새롭게 개시할 수 있어야 한다. 따라서 아렌트가 주장했던 것처럼 인간의 행위에 부여된 시작의 능력과 안정성(stability)은 결코 반대되지 않는 것으로 이해하는 것이 중요하다(Arendt 1991, 215). 우리가 치안질서가 아니라 정치적 주체의 입장에서 ‘안정성’을 사고한다면, 부단히 발생할 치안질서의 억압에 대한 꾸준한 반응과 저항이 오히려 정치적 주체화의 과정을 ‘안정적’으로 추동할 수 있는 정치적 실천이다.

이러한 저항이 단지 ‘제국’이나 ‘과두제’에 대한 대항이라고 생각해서는 안 된다. 앞서 계속 강조했듯이 치안질서는 시민들의 공동체 내부에, 공동체 내부의 여타 존재자들에 대한 우리의 일상적인 인식과 감각 속에 존재한다. 심지어 치안질서는 이를 변혁하고자 하는 해방적 실

천 내부에도 존재할 수 있다. 즉 억압적 질서에 저항하고자 조직화된 저항운동이 지니는 대의의 보편성 자체만으로는, 스스로가 차별과 배제의 실천을 벌이지 않을 가능성으로부터 완전히 자유로울 수는 없다는 것이다. 발리바르는 이를 “영속적 긴장”이라고 표현하는데, 이는 한편으로 해방적 실천이 요구하는 자유와 평등의 보편성이 현실에서 그 요구를 실현 시키려는 노력의 결과를 보장해주지 않기 때문이다(Balibar 2014, 50). 다른 한편으로 사회 내의 억압적 관계의 교차성에 의해 특정한 관계의 해방을 주장하는 이들은 그들의 “내적인 권위주의”로부터 완전히 자유로울 수 없다(12). 따라서 우리는 심지어 해방적 실천들의 치안적인 측면들에 대해서도 반응하고 저항할 수 있어야 한다. 이러한 끊임없는 반응과 저항의 열린 과정으로서의 민주주의에 대해 랑시에르는, 다소 길지만, 다음과 같이 표현한바 있다.

“민주적 과정은 영속적으로 작동시키는 과정, 주체화의 형태들을 발명하는 과정, 공적 삶을 영속적으로 사사화하려는 움직임에 대응하는 입증의 사례들의 과정이다. (...) 만일 민주주의에 특징적인 ‘제한 없음’이 있다면, 이는 정확히 민주주의가 놓인 곳이다. 민주주의는 개인들의 욕망과 필요의 발산이 기하급수적으로 증가하는 것에서가 아니라, 공적인 것과 사적인 것 그리고 정치적인 것과 사회적인 것 사이의 경계들의 장소를 끊임없이 옮기는(displace) 운동에 놓여있다.” (Rancière 2006, 62).

넷째, 따라서 치안질서에 맞선 이러한 정치적 주체화는 일종의 미리 정해진 목표 없는 변증법 혹은 초월적 원칙 없이 부정만이 씌 없이 반복되는 변증법적이며 재귀적인 과정이다. 정치적 주체화로서의 민주주의관에 따라 공동체 내부의 구성원들이 스스로를 민주주의의 주체로서 감각할 수 있어야 한다고 주장하더라도, 결국 이러한 정치적 실천의 구체적인 경로나 변혁해야 하는 조건들에 대한 청사진은 위에서부터 주어지지 않는다. 이는 주체들이 직접 아래에서부터의 실천의 과정을 통해 수행적으로 매번 그 다음의 경로를 만들어내는 것이며, 스스로의 자력화(empowerment)를 위해 어떤 조건들이 마련되어야 하는지를 그때의 맥

락에 따라 매번 새롭게 반응하며 결정하는 것이다. 따라서 정치적 주체화가 일종의 과정이라면 이는 주체들이 과거의 자신의 실천을 통해 미래의 실천의 조건을 마련하는 자기준거적(self-referential)이고 재귀적인 과정이며, 동시에 치안질서에 대한 끊임없는 반작용을 통해 해당 질서를 지탱하는 실천들과 조건들을 내부에서부터 변혁해나가는 변증법적 과정이다(Olson 2009). 이러한 과정의 형상에 따라 민주주의를 정치적 주체화로 형상화할 때 그 내부의 민주적 실천은, 발리바르의 표현을 빌리자면, “자기 자신의 ‘주관적’이고 ‘객관적’인 가능성들을 창조해나가면서, 앞으로 나아가면서 자기 자신을 정의”하는 과정이다. “이것이 민주적 정치를 변증법적으로, 과정의 관점에서 사유하는 것이 중요한 이유이며, 형이상학적으로, 사건이나 토대의 관점에서 사유해서는 안 되는 이유”인 것이다(Balibar 2013, 17).

이렇게 정치적 주체화로서 민주주의를 재형상화하는 것은 결국 회고적이지 않은 전망적인 방식으로 민주주의의 서사를 재구축하기 위한 방법이다. 앞서 순환의 형상에 따른 민주주의관들은 경험적 사건들을 해석할 때 자신의 순환 내부로 이를 환원하며 회고적인 서사를 제시했다. 반면 변증법적이고 재귀적인 과정으로서의 정치적 주체화에 따라 민주주의의 서사를 구축한다면, 민주주의는 결코 완결적인 순환의 형상으로 상상될 수 없고 오히려 미래에 발생할 전망적인 정치적 실천들을 지속적으로 보장하는 것으로서만 이어지는 과정으로 형상화된다. 즉 이러한 민주주의의 형상을 바탕으로 새롭게 구축된 서사는 “예상치 못하게, 그리고 새롭게 등장하는 것들에 대한 감수성을 통해 활기를 띠게 되는 지향성”을 우리에게 불어넣어주며 미래의 정치적 주체화를 보다 추동해내는 상상과 감각을 내부 구성원들에게 제공해준다(Frank 2010, 249). 그렇다면 순환의 형상이 아니라 정치적 주체화의 형상에 따라 촛불집회와 민주주의의 관계에 대한 기존 서사 또한 재형상화할 때, 우리에게 어떤 전망적인 가능성이 보장될 수 있는지에 대해 마지막으로 살펴봐야 한다.

제 7 장 결론: 촛불집회를 재형상화하기

앞서 우리는 기존 문헌들이 순환적 민주주의관에 준거하면서 촛불집회를 해석할 때, 어떻게 집회의 다면성을 비롯하여 내부에 존재했던 차별과 배제의 실천들과 이에 맞섰던 페미즘과 같은 정치적 주체화의 실천을 비가시화했는지를 살펴보았다. 또한 직전 장에서는 이러한 비가시화 아래 구축된 촛불집회의 서사가 우리의 정치적 상상을 제약하면서 미래의 정치적 주체화들의 전망을 저해한다는 점을 살펴보면서, 정치적 주체화의 형상에 따라 민주주의와 촛불집회의 서사를 재구축해야 하는 필요성에 대해서 주장하였다. 이렇게 우리가 정치적 주체화라는 민주주의의 세 번째 형상을 기존 순환의 형상을 대신하여 적극적으로 받아들일 때, 촛불집회의 서사가 어떻게 재형상화되고 새롭게 상상될 수 있는지를 보다 구체화하는 작업으로 이 논문의 결론을 대신하고자 한다.

기존 민주주의의 형상 아래에서 대중 담론과 학술 담론을 막론하고 2016-17년 촛불집회는 소위 절차적 측면에서의 ‘민주화운동’의 서사 아래에서 이해되거나, 전 세계적으로 관찰되는 다중 혹은 ‘인민’의 저항운동들과의 유사성의 맥락에서 서술되어왔다. 특히 한국 사회에서는 전자의 서사가 보다 지배적이었으며 이는 다양한 방식으로 표출된 바 있다. 촛불집회는 대체로 4·19 혁명, 부마민주항쟁, 5·18 민주화운동, 6월 민주항쟁으로 이어지는 계보 안으로 포섭되어 이해되는데 이러한 서사는 대통령 연설이나 정당의 강령을 통해서도 긍정되며 공적 담론에서 문제 없이 유통된다. 이와 같은 민주화운동의 서사에 대한 논쟁이 일어나더라도 단지 그 주체가 “시민”인지 다중과 ‘인민’까지도 포괄하는 “민중”인지의 문제에 그치며, “민주화를 열망하는 비조직 민중[시민]에 의한 계속혁명, 세대간에 이어진 계승혁명”으로 이해하는 것이 결국 지배적인 서사일 것이다(이완범 2020, 91). 이처럼 기존 서사에서 진정한 민주주의의 주체는 ‘민주화를 향한 열망’을 드러내는 시민 혹은 민중으로 제한된다.

정치적 주체화의 계기들이 보다 적극적으로 실현되기 위해서라

도 촛불집회에 대한 서사는 정치적 주체화라는 민주적 형상에 따라 재서술되어야 한다. 이렇게 재구축된 서사를 통해 2016-17년 촛불집회를 해석할 때, 앞서 살펴봤던 폐미존과 같은 정치적 실천들을 식별하며 기억하는 것 이외에 우리는 어떤 서술을 제시할 수 있을까? 한편으로 촛불집회를 통해 드러난 우리의 형해화된 상상적 기반과 마주해야 한다. 이는 집회 참가자들 중 상당수가 단지 탈정치화된 개인이었다는 점과 더불어 집회 현장에서 정치적 주체화들을 억압하던 실천들 또한 공존했음을 가시화해야 한다는 것이다. 다른 한편으로 촛불집회라는 경험 자체가 이후의 정치적 주체화들을 추동했던 측면들에 대해서도 인지해야 한다. 주윤정이 분석했던 것처럼 형제복지원 피해자들의 촛불집회에 대한 참여 경험은 “시민들이 자신의 목소리를 낼 수 있다는 것”을 알게 해준 “각성의 계기”였다(주윤정 2008, 211, 198). 이러한 ‘각성의 계기’는 단지 사회적 소수자만이 아니라 탈정치화되었던 시민들의 경우에도 마찬가지로 나타났는데, 촛불집회가 ‘일상에서의 민주주의’에 대한 담론을 추동하였으며 시민들의 전반적인 정치적 관심을 증진했다는 것 또한 부인할 수 없다.⁵⁶⁾

물론 굳이 촛불집회의 서사를 재서술함에 있어 2016-17년 주말 저녁의 촛불집회에만, 그 이전의 2002년, 2004년, 2008년의 사례에만 머무를 필요는 없다. 정치적 주체화로서의 민주주의는 오히려 이전과 주변에서 이루어졌던 다양한 촛불집회의 양상들에서 적극적으로 현실화됐다고 봐야한다. 2016년만 하더라도 세월호 추모 촛불집회, 구의역 사고 촛불행진, 백남기 농민 추모 촛불이나 메인집회 이전의 수많은 사전집회들이 각각 평등한 세계를 상상하며 기존 세계를 재편하고자 했다. 굳이 촛불을 들지 않았더라도 1차 촛불집회와 같은 날짜에 낙태죄 폐지를 위한 검은 시위가 벌어졌으며, 광화문 광장 바로 지하의 광화문역에서는 촛불집회 이전부터 약 5년째 장애등급제·부양의무제 폐지를 요구하며 “장애인과 가난한 사람들의 인간다운 삶”이 가능하도록 세계를 새롭게 상상하려는 실천이 지속됐다.⁵⁷⁾ 그러한 세계로 기존 세계를 재편하기 위해

56) 한국일보. 2017/10/28. “[촛불 1년] 촛불 이후, 나는 비로소 국민이 되었다.”

57) 비마이너. 2017/8/18. “1824일의 분노 모아 문재인 정부에게 외친다, 장애인의 3

2001년부터 20년 째 지속되고 있는 장애인 이동권투쟁의 과정 또한 이로부터 분리해서 사고할 수 없다. 중요한 것은 결국 촛불을 들었는지 아닌지의 형식적인 문제가 아니라 그러한 상징을 활용하며 어떠한 정치적 실천을 벌였는지에 있다. 촛불을 들었더라도 동료시민들을 차별하고 그들의 정치적 주체화의 시도들을 무력화시킬 수 있다는 사실을 충분히 의식하며 여러 촛불집회들을, 한 촛불집회 내에서도 다양한 실천들을 다뤄야 한다.

결국 우리가 촛불집회 내의 어떠한 실천을 민주주의의 이름으로 긍정하는지의 문제는, 우리가 세계를 감각할 때 무엇을 긍정하고 무엇을 배제하는지의 문제, 우리가 우리의 주체성을 어떻게 상상하는지의 문제와 불가분하다. 정치적 주체화를 중심으로 촛불집회의 서사를 재구축할 때 우리는 보다 스스로의 행위자성을 적극적으로 상상할 수 있으며 이는 이후의 정치적 주체화들을 추동할 수 있는 중요한 동력으로 기능할 수 있다. 이렇게 정치적 주체화의 계기들로 기존 서사를 재구축하는 것은 벡모스(Susan Buck-Morss)가 해방적 실천들의 “보편성”을 중심으로 “보편사”를 재서술하려던 기획과 일맥상통한다. 혹은 이는 벤야민(Walter Benjamin)의 “균질하고 공허한 역사의 진행 과정을 폭파”하고 과거의 투쟁에서 나타났던 “혁명적 기회의 신호를 인식”하는 역사적 유물론의 방법론과 궤를 같이한다(벤야민 2008, 348). 벡모스에 따르면 이렇게 보편사를 서술하는 것은 다음과 같은 효과를 낼 수 있다.

이중의 해방, 즉 역사적 현상과 우리 자신의 상상력의 해방에 관여한다. 과거를 해방함으로써 우리는 우리 자신을 해방하는 것이다. 우리 자신을 현재의 포로로 사로잡는 방식으로 과거의 의미를 미리 결정하는 문화적 기반을 조금씩 허물면서, 우리의 상상력에 놓인 한계를 차근차근 무너뜨려야 한다(Buck-Morss 2005, 149).

앞서 말했듯 민주주의는 그것이 정부형태이든 주체의 존재양태이든 자신 내부의 구성원들 모두가 스스로를 민주주의의 주체로 감각할 수 있도록 실현되어야 한다. 이는 정치적 주체화의 과정들을 적극적으로

대 적폐 폐지하라”

추동할 수 있는 상상적 기반을 비롯한 조건들 위에서 보다 원활히 이루어질 수 있을 것이다. 이를 마련하고 장래의 정치적 주체화의 과정을 위해 우리는 민주주의와 촛불집회를 재형상화하고 이에 관한 기존의 지배적인 서사를 재구축하는 것을 적극적으로 고려해야만 한다.

참 고 문 헌

<논문 및 단행본>

- 장내희. 2008. “촛불정국과 신자유주의.” 『문화과학』 55호, 66-89.
- 강원택. 2019. 『한국 정치의 결정적 순간들』. 파주: 21세기북스.
- 강준만. 2017. “왜 촛불집회 참가자들은 시민단체에 가입하지 않을까?” 『인물과 사상』 233호, 38-79.
- 고길섭. 2005. 『부안 끝나지 않은 노래』. 서울: 엘피.
- 권영숙. 2018. “촛불의 운동정치와 87년 체제의 ‘이중 전환.’” 『경제와 사회』 117호, 62-103.
- 권희조·황진태. 2020. “사회운동공간에서 ‘차이들을 위한 영역화’ 전략에 대한 검토.” 『한국지역지리학회지』 26권 1호, 43-55.
- 김귀옥. 2003. “촛불시위의 사회학.” 『진보평론』 17호, 412-429.
- 김만권. 2017. “초일상의 정치와 정체의 재구성.” 『시민과 세계』 30호, 27-54.
- 김선욱. 2018. “한나 아렌트의 혁명 개념과 2016-2017년 촛불집회.” 『사회와 철학』 36호, 259-284.
- 김성일. 2014. 『대중의 계보학』. 서울: 이매진.
- 김성일. 2017. “광장정치의 동학: 6월항쟁에서 박근혜 탄핵 촛불집회까지.” 『문화과학』 89호, 146-168.
- 김수아·이예슬. 2017. “온라인 커뮤니티와 남성-약자 서사 구축: ‘여성혐오’ 및 성차별 사건 관련 게시판 토론의 담론 분석을 중심으로” 『한국여성학』 33권 3호, 67-107.
- 김예슬 외. 2017. 『촛불혁명』. 서울: 느린걸음.
- 김윤철. 2018. “2016-2017년 촛불집회의 역사적 맥락과 ‘마지노선 민주주의.’” 『21세기 정치학회보』 28집 1호, 1-19.
- 김정환. 2009. “촛불의 정치학: 대중 운동과 제도 정치의 새로운 순환?” 당대비평 기획위원회. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 서울: 웅진씽

크빅.

- 김정한. 2013. 『1980 대중봉기의 민주주의』. 서울: 소명.
- 김정한. 2020. 『비혁명의 시대』. 서울: 빨간소금.
- 김종엽 외. 2009. 『87년 체제론』. 파주: 창비.
- 김종엽. 2017. 『분단체제와 87년 체제』. 파주: 창비.
- 김종영. 2012. “탈중과 탈경계운동- 촛불운동의 구성과 동학.” 『담론201』 15권 1호, 5-44.
- 김주형·김도형. 2020. “포폴리즘과 민주주의: 인민의 민주적 정치 주체화.” 『한국정치연구』 29권 2호, 57-90.
- 김충환. 2017. 『성주촛불일기』. 대구: 문예미학사.
- 김홍미리. 2017. “촛불광장과 적폐의 여성화” 『시민과 세계』 30호, 137-168.
- 네그리, 안토니오·마이클 하트. 조정환 외 역. 2008. 『다중』. 서울: 세종서적.
- 네그리, 안토니오·마이클 하트. 조정환 역. 2012. 『선언』. 서울: 갈무리.
- 대통령 비서실. 2018. 『문재인 대통령 연설문집 제 1권(하)』. 서울: 문화체육관광부.
- 도묘연. 2017. “2016-2017년 박근혜 퇴진 촛불집회 참여의 결정요인.” 『의정연구』 51권, 110-146.
- 랑시에르, 자크. 양창렬 역. 2013. 『정치적인 것의 가장자리에서』. 서울: 길.
- 랑시에르, 자크. 진태원 역. 2015. 『불화』. 서울: 길.
- 박근혜정권퇴진 비상국민행동 기록기념위원회. 2018a. 『촛불의 기록 1』.
- 박근혜정권퇴진 비상국민행동 기록기념위원회. 2018b. 『촛불의 기록 2』.
- 박래균. 2008. “촛불항쟁의 지향, 직접민주주의.” 『내일을 여는 역사』 33호, 100-110.

- 박찬표. 2017. “촛불과 민주주의: 촛불 시위에서 드러난 한국 시민사회의 장점과 한계.” 최장집 외. 2017. 『양손잡이 민주주의』. 서울: 후마니타스.
- 백승욱. 2009. “경계를 넘어선 연대로 나아가지 못하다.” 당대비평 기획위원회. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 서울: 웅진씽크빅.
- 벤야민, 발터. 최성만 역. 2008. “역사의 개념에 대하여.” 『역사의 개념에 대하여/폭력비판을 위하여/초현실주의 외』. 서울: 길.
- 서복경. 2017. “민주주의의 시민권적 기반에 관하여.” 최장집 외. 2017. 『양손잡이 민주주의』. 서울: 후마니타스.
- 서영표. 2017. “변화를 향한 열망, 하지만 여전히 규율되고 있는 의식.” 『마르크스주의 연구』 14권 1호, 65-90.
- 서영표. 2018. “촛불 이후 개혁의 열쇠: 합리적 중도 또는 비판적 좌파.” 『경제와 사회』 120호, 346-355.
- 소영현. 2018. “참여 과잉 시대의 비-시민 정치와 광장의 탈구축.” 『한국근대문학연구』 19권 2호, 43-73.
- 손호철. 2017a. “6월 항쟁과 11월 촛불혁명: 반복과 차이.” 『현대정치연구』 10권 2호, 77-97.
- 손호철. 2017b. 『촛불혁명과 2017년 체제』. 서울: 서강대학교출판부.
- 손희정. 2017. 『페미니즘 리부트』. 서울: 나무연필.
- 신진욱. 2008. “정치위기와 사회운동의 새로운 주기.” 『기억과 전망』 19권, 96-130.
- 아리스토텔레스. 김재홍 역. 2017. 『정치학』. 서울: 길.
- 알튀세르, 루이. 김동수 역. 1991. 『아미앵에서의 주장』. 서울: 숲.
- 알튀세르, 루이. 서관모 역. 2017. 『마르크스를 위하여』. 서울: 후마니타스.
- 우지안. 2018. “미투, 살아남은 자리에서 말하기: ‘뀐 배제’와 연대의 가능성을 중심으로.” 『문화과학』 95호, 74-99.
- 윤명희. 2020. “매개된 광장과 청소년의 재발명.” 『문화와 사회』 28권 1호, 127-171.

- 은수미. 2009. “촛불과 한국 사회 중산층의 자화상.” 당대비평 기획위원회. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 서울: 웅진씽크빅.
- 이광일. 2018. “노동운동의 ‘방향 전환’과 새로운 주체형성의 문제.” 『진보평론』 75호, 59-80.
- 이남주. 2019. “3·1운동, 촛불혁명 그리고 ‘진리사건’.” 『창작과 비평』 47권 1호, 61-78.
- 이동연. 2008. “촛불집회와 스타일의 정치.” 『문화과학』 55호, 150-167.
- 이동연. 2017. “촛불의 리듬, 광장의 문화역동.” 『마르크스주의 연구』 14권 1호, 91-117.
- 이득재. 2008. “촛불집회의 주체는 누구인가.” 『문화과학』 55호, 90-109.
- 이상길. 2009. “순수성의 모랄: 촛불시위에 나타난 ‘오염’에 관한 단상.” 당대비평 기획위원회. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 서울: 웅진씽크빅.
- 이승원. 2020. “스펙터클로서의 촛불집회와 포스트민주주의 시대의 정치 과제.” 『황해문화』 106호, 18-38.
- 이완범. 2020. “4·19에서 86세대·촛불로 이어진 장기혁명: 세대를 넘은 ‘단속적(斷續的) 계승혁명’.” 『한국학』 43권 1호, 85-132.
- 이지원. 2017. “페미니즘 정치의 장, 페미존을 복기할 때.” 『여/성이론』 36호, 153-168.
- 이지호·이현우·서복경. 2017. 『탄핵 광장의 안과 밖: 촛불민심 경험분석』. 서울: 책담.
- 임경훈. 2011. “2008년 촛불집회와 한국 대의민주주의의 개혁방향.” 『한국사회과학』 33권, 3-24.
- 임미리. 2019. “2016-2017년 촛불집회의 두 가지 전선에 관한 연구.” 『기억과 전망』 41권, 13-60.
- 장우영 외. 2019. 『촛불집회와 다중운동』. 파주: 한국학술정보.
- 장훈. 2017. “촛불의 정치와 민주주의 이론.” 『의정연구』 51권, 37-66.
- 전재호·김원·김정환. 『91년 5월 투쟁과 한국의 민주주의』. 서울: 민주

- 화운동기념사업회.
- 정용택. 2009. “정치적인 것 사회적인 것 그리고 종교적인 것.” 당대비평 기획위원회. 『그대는 왜 촛불을 끄셨나요』. 서울: 웅진씽크빅.
- 정일준·김상돈. 2017. 『2017년 6월 민주항쟁 30주년 기념 시민의식종합 조사 결과보고서』. 서울: 민주화운동기념사업회 한국민주주의연구소.
- 정태석. 2018. “87년 체제와 시민사회 이데올로기-가치들의 변화.” 『경제와 사회』 117호, 18-61.
- 조정환. 2009. 『미네르바의 촛불』. 서울: 갈무리.
- 조정환. 2017. 『절대민주주의』. 서울: 갈무리.
- 주윤정. 2018. “법 앞에서: 형제복지원 피해생존자들의 해방과 기다림의 정치.” 『민주주의와 인권』 18권 4호, 185-224.
- 주현식. 2018. “촛불집회, 블랙텐트, 그리고 사회적 퍼포먼스.” 『한국연구학』 66호, 183-221.
- 진태원. 2017. 『을의 민주주의』. 서울: 그린비.
- 진태원. 2018. “루이 알튀세르와 68: 혁명의 과소결정?” 『서강인문논총』 52집, 403-452.
- 진태원. 2019. “한반도 평화체제의 (탈)구축을 위하여: 을의 민주주의의 관점에서.” 『코기토』 88호, 7-50.
- 천정환. 2017. “누가 촛불을 들고 어떻게 싸웠나.” 『역사비평』 118호, 436-465.
- 천정환. 2018. “1987년형 민주주의의 종언과 촛불항쟁 이후의 한국 민주주의.” 『문화과학』 94호, 22-44.
- 최장집·박상훈·박찬표. 2013. 『어떤 민주주의인가』. 서울: 후마니타스.
- 최장집 외. 2017. 『양손잡이 민주주의』. 서울: 후마니타스.
- 최장집. 2008. 『한국 민주주의 무엇이 문제인가』. 서울: 생각의 나무.
- 최정운. 2012. 『오월의 사회과학』. 과주: 오월의 봄.
- 한상익. 2019. “박근혜탄핵 촛불집회의 정치 참여 유형: 혁명인가, 정치적 항의인가?.” 『한국정치연구』 28집 2호, 117-141.

- Anderson, Benedict. 1991[1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (Revised Edition)*. London: Verso.
- Arditi, Benjamin. 2015. "Insurgencies Don't Have a Plan—They *Are* the Plan: Political Performatives and Vanishing Mediators." Carlos de la Torre ed. *The Promise and Perils of Populism*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Arendt, Hannah. 1977. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1991[1963]. *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1998[1958]. *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Balibar, Étienne. 2013. "How can the Aporia of the 'European People' Be Resolved?" Trans. Shane Lillis. *Radical Philosophy* 181(1), 13–17.
- Balibar, Étienne. 2014. *Equaliberty: Political Essays*. Trans. James Ingram. Durham: Duke University Press.
- Balibar, Étienne. 2015. *Citizenship*. Malden, MA: Polity Press.
- Barber, Benjamin. 2003[1984]. *Strong Democracy*. Berkeley, California: University of California Press.
- Benhabib, Seyla. 1990. "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative." *Social Research* 57(1): 167–196.
- Benhabib, Seyla. 1996. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." Seyla Benhabib ed. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos*. New York: Zone Books.
- Buck-Morss, Susan. 2005. *Hegel, Haiti and Universal History*.

- Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Butler, Judith. 1988. "Performative Acts and Gender Constitution." *Theatre Journal* 40(4), 519–531.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crouch, Colin. 2004. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Damiani, Marco. 2019. "Radical Left-wing Populism and Democracy in Europe." Carlos de la Torre ed. *Routledge Handbook of Global Populism*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1986. "Declarations of Independence." *New Political Science* 7(1), 7–15.
- Derrida, Jacques. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Devenney, Mark. 2019. "The Improper Politics of Representation." Lisa Disch et al. eds. *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Disch, Lisa. 2011. "Toward a Mobilization Conception of Democratic Representation." *The American Political Science Review* 105(1), 100–114.
- Disch, Lisa. 2019. "Introduction: The End of Representative Politics." Lisa Disch et al. eds. *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dunn, John. 2005. *Setting the People Free: The Story of Democracy*. London: Atlantic.
- Feola, Michael. 2018. *The Powers of Sensibility*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

- Frank, Jason. 2010. *Constituent Moments*. Durham: Duke University Press.
- Frank, Jason. 2014. *Publius and Political Imagination*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Garsten, Bryan. 2010. "Representative Government and Popular Sovereignty." Ian Shapiro et al. eds. *Political Representation*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1994. "Three Normative Models of Democracy." *Constellations* 1(1): 1-10.
- Habermas, Jürgen. 1996. *Between Facts and Norms*. Trans. William Rehg. Cambridge: MIT Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press
- Held, David. 2006. *Models of Democracy*. Cambridge, UK: Polity.
- Kalyvas, Andreas. 2016. "Rethinking 'Modern' Democracy." Gerard Rosich and Peter Wagner eds. *The Trouble with Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Khiari, Sadri. 2016. "The People and the Third People." Alain Badiou et al. *What is a People*. New York: Columbia University Press.
- Kompridis, Nikolas. 2014. *The Aesthetic Turn in Political Thought*. New York: Bloomsbury Academic.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 2001[1985]. *Hegemony and Socialist Strategy* (2nd ed.). London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. New York: Verso.
- Markell, Patchen. 2006. "The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy." *The American Political Science Review* 100(1): 1-14.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow, and Charles Tilly. 2004. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Morgan, Edmund S.. 1988. *Inventing the People*. New York: Norton.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal. 2018. *For a Left Populism*. London: Verso.
- Ober, Josiah. "The Original Meaning of "Democracy"." *Constellations* 15(1), 3–9.
- Olson, Kevin. 2009. "Reflexive Democracy as Popular Sovereignty." Boudewijn de Bruin and Christopher F. Zurn eds. *New Waves in Political Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Olson, Kevin. 2016. *Imagined Sovereignties*. New York: Cambridge University Press.
- Pateman, Carole. 1970. *Participation and Democratic Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Pocock, J.G.A.. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Rancière, Jacques. 1992. "Politics, Identification, and Subjectivization." *October* 61: 58–64.
- Rancière, Jacques. 2006. *Hatred of Democracy*. Trans. Steve Corcoran. London: Verso.
- Rancière, Jacques. 2009. "The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge." *Critical Inquiry* 36, 1–19.
- Rancière, Jacques. 2010. "Ten Theses on Politics." Steve Corcoran ed. and trans. *Dissensus*. London: Continuum.
- Rancière, Jacques. 2016. "The Method of Equality." Katia Genel and Jean-Philippe Deranty eds. *Recognition or Disagreement*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999[1971]. *A Theory of Justice (Revised Edition)*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Stavrakakis, Yannis. 2014. "The Return of "the People": Populism and

- Anti-Populism in the Shadow of the European Crisis.” *Constellations* 21(4): 505–517.
- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Thomassen, Lasse. 2019. “Representing the People: Laclau as a Theorist of Representation.” *New Political Science* 41(2), 329–244.
- Tilly, Charles. 2008. *Contentious Performances*. New York: Cambridge University Press.
- Urbinati, Nadia. 2014. *Democracy Disfigured*. Cambridge: Harvard University Press.
- Urbinati, Nadia. 2019. “Judgement Alone: Cloven Citizenship in the Era of the Internet.” Dario Castiglione and Johannes Pollock eds. *Creating Political Presence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van de Sande, Mathijs. 2019. “The Constructivist Paradox: Contemporary Protest Movements and (their) Representation.” Lisa Disch et al. eds. *The Constructivist Turn in Political Representation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Warren, Mark E.. 2017. “A Problem-Based Approach to Democratic Theory.” *The American Political Science Review* 111(1), 39–53.
- Wolin, Sheldon S.. 1994. “Fugitive Democracy.” *Constellations* 1(1), 11–25.
- Yack, Bernard. 2001. “Popular Sovereignty and Nationalism.” *Political Theory* 29(4): 517–536.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zerilli, Linda M.G., 2005. *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

<인터넷 자료> (최종 검색일: 2020.12.26.)

- 경향신문. 2016/11/13. “[100만 촛불] ‘모든 권력은 국민으로부터 나온다’”
http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?art_id=201611132300025
- 경향신문. 2017/1/31. “말 바꾸는 반기문 ‘촛불 민심, 약간 변질됐다’”
http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?art_id=201701312302005
- 비마이너. 2017/8/18. “1824일의 분노 모아 문재인 정부에게 외친다, ‘장애인의 3대 적폐 폐지하라’”
<https://www.beminor.com/news/articleView.html?idxno=11274>
- 여성신문. 2016/11/17. “집회서 성추행·외모품평... 여성들에게엔 평화시위 아니었다”
<http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=99665>
- 여성신문. 2016/11/23. “여성혐오적 ‘아재문화’ 뒤엎을 여성들의 반란이 필요하다”
<https://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=99822>
- 여성신문. 2016/11/23. “혐오에 지지 않는 여성들의 촛불, 민주주의 이끈다”
<http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=99823>
- 여성신문. 2016/11/26. “5차 촛불집회 페미니스트 당당 발언 ‘여혐과 민주주의는 같이 갈 수 없다’”
<https://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=99917>
- 여성신문. 2016/12/10. “[7차 촛불집회] 페미존, 우리는 서로의 용기다”
<http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=110289>
- 연합뉴스. 2017/2/18. “‘이런게 진짜 국무회의’ 머리 맞댄 촛불시민들”
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20170218054000004>
- 오마이뉴스. 2016/11/1. “노동현장, 대학가 등 경남 곳곳 ‘박근혜 하야’ 외쳐” <http://omn.kr/lh4x>

오마이뉴스. 2016/11/1. “대구지역 시민단체 ‘박근혜 하야’ 요구하며 천막 농성” <http://omn.kr/lh60>

오마이뉴스. 2016/12/30. “추위 잊은 촛불광장토론... ‘재벌을 벌하라’” <http://omn.kr/lz7x>

오마이뉴스. 2017/1/25. “전교조 동원설에 맞불 강조, 촛불은 이렇게 왜곡됐다” <http://omn.kr/m6yu>

오마이뉴스. 2017/2/16. “춤추고 노래하고... 문화예술로 피운 촛불” <http://omn.kr/mjz2>

오마이뉴스. 2017/3/17. “20번의 촛불집회, 성소수자도 함께였다.” <http://omn.kr/mrgn>

월간여기. 2016/12/17. “[여대회담] 제 5차: 폐미가 당당해야 나라가 산다! - 정치권 내 여성혐오” <https://weolganyeogi.tistory.com/45>

참여연대. 2016/11/24. “박근혜 방패! 모두를 위한 주거, 쫓겨나지 않을 권리를 위한 행진” <http://www.peoplepower21.org/ghout/1465447>

퇴진행동(박근혜정권 퇴진 비상국민행동). 2016/11/18. “‘시민이 주인이다!’ ‘와글와글 시민평의회’ 개최” <http://bisang2016.net/b/notice/28>

퇴진행동. 2016/11/24. “11/26(토) 5차 범국민행동 사전행사 안내” <http://bisang2016.net/b/notice/50>

퇴진행동. 2016/11/25. “박근혜 퇴진을 앞당기는 ‘1분 소등’의 기적을 만들어 주십시오.” <http://bisang2016.net/b/notice/55>

퇴진행동. 2016/11/28. “11/30(수) 1차 총과업-시민불복종 선언문 / 대국민 참여 호소문” <http://bisang2016.net/b/notice/77>

퇴진행동. 2016/12/18. “77만 명의 시민이 여덟 번째 촛불을 든 이유” <http://bisang2016.net/b/archive03/756>

퇴진행동. 2016/12/2. “평등한 집회를 위한 안내 & 매뉴얼” <http://bisang2016.net/b/notice/262>

퇴진행동. 2016/12/5. “박근혜 퇴진에 관한 국민투표 결과 발표” <http://bisang2016.net/b/notice/346>

퇴진행동. 2017/3/10. “[선언문] 오늘 우리는, 주권자들의 승리를 선언합

니다.” <http://bisang2016.net/b/archive03/2068>

퇴진행동. 2017/3/11. “<2017 촛불권리선언> 발표”
<http://bisang2016.net/b/archive03/2115>

퇴진행동. 2017/4/20. “4.29(토) 23차 범국민행동의 날”
<http://bisang2016.net/b/notice/2401>

퇴진행동. 2017/5/24. “퇴진행동 해산선언 및 촛불대개혁 호소 기자회견”
<http://bisang2016.net/b/archive03/2482>

페미광장. 2017/2/17. “페미니즘, 새로운 민주주의를 상상하라! 새로운 패러다임으로, 다른 세상을 만들어나갈 페미니스트 네트워크”
<https://www.facebook.com/femiagora/posts/1192843957501828>

페미당당. 2016/11/15. “더 많은 페미니스트와 촛불집회 함께합시다”
<https://www.facebook.com/femidangdang/posts/1089173604543551/>

페미당당. 2016/11/28. “시국선언: 페미가 당당해야 나라가 산다”
<https://www.facebook.com/femidangdang/videos/1103727813088130>

한겨레. 2016/10/20. “사드 반대 100일... 한반도 평화 지킴이 자부심”
http://www.hani.co.kr/arti/area/area_general/766655.html

한국일보. 2017/10/28. “[촛불 1년] 촛불 이후, 나는 비로소 국민이 되었다.” <https://www.hankookilbo.com/News/Read/201710280467082411>

Abstract

Three Figures of Democracy: Multifaceted Aspects of the Candlelight Demonstration and Political Subjectivation

Dohyung Kim

Political Science Major

Department of Political Science & International Relations

The Graduate School

Seoul National University

This thesis critically examines previous studies which sought to clarify the relationship between democracy and the 2016–17 Candlelight Demonstration in South Korea - the largest street agitation in that nation's history. Under the influence of its underlying conception, or figure, of democracy, I contend that they overlook multifaceted aspects of the demonstration and complex interactions among diverse practices internal to the scene. They too hastily reduce the whole set of actions to a mere case which implies a malfunction of procedural democracy or which indicates the possibility of democracy governed by an immediate presence of the multitude or left populism of the 'people'. These interpretations tacitly posit the figure of circulation as an ideal operation of democracy, which leads

them to ignore complexities of the case and consider it as congruous with its presupposed operation of democracy. In contradistinction to these approaches and two figures of democracy - the procedural circulation of mediated people and the direct circulation of immediate people -, I seek to demonstrate the presence of heterogeneous practices intrinsic to street demonstration or mass insurrection by addressing the process of over- and under-determination among several tendencies in the course of the Candlelight Demonstration. I especially focus on the struggles against the discriminatory and exclusionary practices that took place on the street toward other participants and on which previous studies remain silent or give cursory mention. These struggles - such as 'Femi-Zone' seeking to redress sexist tendencies of the demonstration - can be defined as political subjectivation, an action of becoming subject within the process to verify unjustness of the dominant-yet-exclusionary perception of the world and to performatively reconfigure it in more egalitarian ways. By identifying such struggles as the third figure of democracy, this thesis lastly proposes to refigure the prevailing conception of democracy - and its subsequent narrative concerning the repertoire of the Candlelight Demonstration - by which our political imagination is constrained and the future process of political subjectivation is impeded.

Keywords : the Candlelight Demonstration, Democracy, Figure of Circulation, the Process of Political Subjectivation, Performativity, Narrative and Political Imagination

Student Number : 2019-22958