

오클로스와 ‘비참의 현상학’

지구화 시대 민중신학의 과제에 대하여

김진호_제3시대그리스도교연구소 연구실장

1. 시작_안병무의 두 민중 이해

안병무의 민중 이해 속에는 분열적인 두 가지 요소가 있다. ‘민족적 민중’(national minjung)과 ‘오클로스적 민중’(ochlos-minjung)이 그것이다. 전자는 선생과 동시대(contemporary) 민중론자들의 일반적인 민중 이해이기도 하다. 그리고 오클로스적 민중은, 다른 이에게는 나타나지 않는 선생만의 독특한 관점을 보여준다.

이 글은 이 중에서 오클로스적 민중에 초점이 있다. 그것은 오클로스적 민중이 1970년대 한국의 민중론 가운데 민중신학만의 독특성을 보여주고 있을 뿐 아니라, 지구화 시대를 사는 ‘지금 우리’의 민중을 논하는데 있어 매우 중요한 시사점을 담고 있기 때문이다. 제2장에서는 안병무 자신의 어법 속에서 두 가지 민중 이해가 어떤 함의를 가지고 있는지를 살피고, 이 중 오클로스적 민중 이해를 통해 드러나는 민중신학적 사유의 독특성에 대해 이야기할 것이다.¹⁾ 그런데 흥미롭게도 서남동의 신학에서 매우 중요한 위치를 차지하는 ‘한’의 모티브는 안병무의 오클로스 민중의 이해를 더욱 풍부하게 한다. 그러므로 이 장에서는 ‘한’의 모티브와 오클로스의 모티브를 연결하여 논의함으로써 민중신학의 민중 이해가 어떻게 전개될 수 있을지, 그 비판이론적 가능성에 대해서도 논할 것이다.²⁾

한편 이러한 ‘오클로스-한’의 민중 이해는, 매우 놀랍고 탁월한 문제제기였음에도, 1970,80년대 한국사회의 담론 지형에서는 그다지 주목받지 못하였다. 반면 민족적 민중은 그 시대를 민중적으로 해석하는 데 있어 중요한 실천적 함의를 지닌 것으로 받아들여졌다. 하여 민중신학을 연구한 대부분의 논자들을 오클로스-한의 시각을 해독하는 데 실패했다.

그런데 오늘 우리 시대, 곧 지구화 시대의 사회역사적 맥락과 그 담론지형으로 관심을 옮기면 사정은 달라진다. 내가 보기엔, 오클로스적 민중의 문제는 안병무 자신의 시대보다 훨씬 중요한 의미를 갖는다. 하여 내가 이 주제에 주목하게 된 것은 우리 시대의 민중 현상과 의의에 천착한 과정이고 결과다.³⁾ 이것이 제3장에서 다룰 주요 논점이다. 즉 안병무의 오클로스 민중이해가 우리시대의 민중에 관한 논의에서 어떤 함의를 지니는지에 관하여 이야기하고자 한다.

내가 보기엔 이제까지 안병무의 오클로스적 민중 이해는 주목된 적이 거의 없다. 그러므로 안병무의 오클로스적 민중 이해에 관하여 이야기하는 것은 우리 당대적 물음에 기초해서 민중신학의 비판담론적 가능성을 재탐색하는 과정의 일부가 된다. 마지막 장에서는 바로, 민중신학 담론의 새로운 탐구에 대하여 논할 것이다.

1) 안병무의 오클로스론은 1975년에 쓴 「민족 민중 교회」(『민중과 한국신학』 1982)부터 1984년 저술한 「예수사건의 전승 모체」(『1980년대 한국민중신학의 전개』 1990)에 이르기까지 점차로 발전한 민중론이고, ‘민족적 민중’은 그가 민중론을 이야기하는 맥락에서 끊임없이 전제되어 있던 민중관이다.

2) 서남동의 한에 관한 신학적 모색들은 그의 책 『민중신학의 탐구』(한길사 1983)에 실린 글 「한의 사제」와 「ks의 형상화와 그 신학적 성찰」 등에서 집중적으로 다루어져 있다.

3) 이에 대하여는 나의 글 「이름을 불러주기까지 그들은 ‘꽃’이 아니었다.—안병무의 ‘오클로스론’ 다시 읽기」, 『죽은 민중의 시대 안병무를 다시 본다』(삼인, 2006) 참조.

2. 민중신학 민중론의 고유성_안병무의 '오클로스'와 서남동의 '한(恨)의 개념을 중심으로

우리 사회에서 '민족'은 식민지 근대를 거치면서 형성된 상상적 혈통공동체(imaginary single-ethnic community)로, 구성원 모두를 동질화하는 '결속의 키워드'다. 이러한 결속의 서사는 민족을 침탈하려는 제국의 위협 아래 놓인 '희생자적 주체'(victim subjectivity)로서 담론화되어 있다. 곧 외부의 '적'에 의해 침략당하고 수탈당 하면서 지켜온 땅과, 가족, 국가의 주체, 그들이 바로 '한민족'(Korean)이라는 것이다.

이러한 민족 이해는 일종의 한민족의 공통감각(common sense)에 속한다. 하여 지배담론뿐 아니라 저항담론도 대체로 이러한 민족의 관점을 공유한다. 안병무를 포함한 1970,80년대 한국의 민중론자들도 예외가 아니다. 그들은 독재체제가 민족 구성원의 주권과 인권을 착취하고 유린함으로써 국민 모두에게 '민족의 자격'을 박탈하고 배제시키는 위협을 가하고 있다고 보았다. 이러한 배제와 박탈의 연장선상에서, 그 끝부분에 배치된 존재가 민중이다.

이러한 민중론은 여기서 한 단계 더 나아간다. 민중론자들에게 있어 민족과 민중의 경계는 모호하다. 실제로 민족과 민중은 종종 동일시되며, 구분하여 사용될 때도 연속선상에 있다는 점이 늘 전제되어 있다. 하여 민족은, 배제와 박탈의 극한을 체현하고 있는 민중을 감정적 동일시(Emotional identification)의 대상으로 받아들여야 한다. 이렇게 민족이 민중과 스스로를 동일시하면, 민중과 민족을 배제하고 착취하는 체제를 변혁시키는 '역사의 주체'가 될 수 있다. 즉 '민중주체'라는 것은 민중을 고정변수로 하고 민족을 민중과 동일시되도록 주체화함으로써 형성된다. 민중론자들은 대체로 이런 식의 민중 이해를 가졌다. 해서 그들에게 민족과 민중은 때로는 동일한 것이고 적어도 깊은 연대성을 갖는 존재다.⁴⁾

반면 오클로스적 민중 이해는 이러한 민족과 민중 간의 연속성이 부정된다. '오클로스'는 「마가복음」의 '오클로스'(부리, οχλος)의 용례에서 유추한 해석에 따라, '비자발적으로 귀속성을 박탈당한 대중'을 지칭한다.⁵⁾ 하여 그들은 민족의 일원도, 가족의 일원도, 다른 집단의 일원도 아니다. 그렇다고 그들이 민족의 '적'의 일원이거나, 가족의 원수 집단에 속한 자이거나, 적대적인 다른 집단에 귀속된 것도 아니다. 곧 오클로스는 우리의 일원이 아닌 것처럼 적의 일원도 아니다. 아니 실은 그들은 '내부의 외부자'(outsiders within)를 지칭한다. 그리고 그들은 타인에 의해, 나아가 사회적 합의에 의해 귀속성의 박탈이 자명하게 받아들여진 자, 곧 비존재(non existence)다.

그뿐이 아니다. 오클로스 가운데 많은 이들은 자기 자신에 의해서도 존재성이 부정된다. 그것을 단적으로 보여주는 것이 '언어의 붕괴' 현상이다. 「마가복음」 5장의 거라사 광인 이야기에 따르면, 그 오클로스는 무덤 사이를 뛰어다니며 괴성을 지른다. 그이는 사람의 공간이 아닌, 죽은 자의 공간에 사는 자이며, 사람의 말이 아닌 괴성을 내지르는 자로 묘사되어 있다. 그가 사람의 언어로 말을 하는 유일한 구절, 즉 예수가 '당신 이름이 무엇이요?'라고 묻자 '내 이름은 레기온입니다'라고 대답하는 구절도, 그를 지배하고 있는 악령이 그의 몸을 빌어서 말하는 것이다. 「마가복음」 텍스트 속에서 보면 그는 타인의 말에 의해서만 존재가 규정된다. 그는 자기 말을 하지 못하는 자인 것이다. 곧 그는 언어 붕괴 상황에 있다.

「요한복음」 9장의 '나면서부터 소경인 자'에 관한 이야기에서, 제자들은 저 눈먼 사람이 누구의 죄 때문에 저렇게 저주 아래 놓인 자가 된 것인지를 예수에게 묻는다. 예수의 제자들까지도 오클로스는 '죄'의 굴레 아래 있는 자로 보고 있다. 이는 당대 사람들의 일반적인 관점이다. 하여 안병무는 '죄'를 지배체제의 언어로 해석한다.⁶⁾ 이는 정결함과 부정함에 관한 질병관리체계가 '배제의 장치'(apparatus of exclusion)로 작동하고 있음을 지적한 것이다. 이 배제의 장치는 그이(오클로스)에 대한 배제가 타인, 곧 사회에 의해 공유된 질서에 속한 것일 뿐 아니라 그이 자신조차 사회의 그러한 규정의 노예상태에 있다는 것을 말해준다.

하여 거라사 광인에 관한 「마가복음」의 압축적 묘사에서 드러나듯, 오클로스 가운데 적지 않은 이들이 자기 상황을 드러내는 언어를 상실했고, 나아가 자기를 사회의 위약적 존재로서 드러내곤 한다. 이는 그가

4) 1970년대 민중론들의 일반적 경향에 대하여는 민중신학의 민중론들을 모아 놓은 『민중과 한국신학』(한국신학연구소 1982)와 그밖의 각종 민중론들을 보여주는 『한국민중론』(한국신학연구소, 1984) 참조.

5) 주3)의 글 참조.

6) 안병무와의 대담집 『민중신학 이야기』(한국신학연구소 1990)에 수록된 「죄와 체제」를 보라.

위험한 존재라는 사회적 평판으로 이어진다. 그런 점에서 그의 언어 상실, 곧 실어증은 생물학적 실어증이 아니라 사회적 실어증(social aphasia)이다.⁷⁾

이 대목에서 우리는 서남동을 주목한다. 그는 오클로스 민중에 관한 논의를 진전시키지 못했지만, 그의 죄 해석은 안병무의 죄 해석과 유사한 방식으로 전개된다. 특히 서남동의 죄 이해를 단적으로 보여주는 것은 ‘한’에 관한 그의 논의에서다.⁸⁾ 그는 김지하가 말한 ‘한의 해석’을 신학화함으로써 ‘한’을 신학의 화두로서 부각시킨다.

김지하는 해방 이후 줄곧 절망적 체념상황에 대한 민족 특유의 자기 초월적 감정으로 해석되어 온 ‘한’의 개념에 저항하며, 한의 자리는 민족이 아니라 ‘감옥’이라고 보았다. 서남동은 이를 ‘죄’로 해석한다. 하여 죄는 민중이 저지른 잘못의 결과가 아니라, 배제와 차별의 결과다. 그런 점에서 그것은 지배의 시선이다. 하여 그는 말한다. ‘죄는 권력을 가진 자가 못 가진 자에게 붙여준 이름’이다.⁹⁾

권력을 가진 자는 언어를 지배하는 자다. 그러므로 죄는 권력을 갖지 못한 자의 언어를 박탈하는 효과를 갖는다. 여기에 ‘한’의 개념이 자리잡고 있다. 즉 한은 배제와 차별의 설움을 겪는 이가 그것을 적절히 표현하지 못하는 현상과 관련이 있다. 민중의 언어는 박탈당한 것, 아니 지배체제에 의해 도난당한 것이다. 그래서 한의 정서는 응어리져 있다.

자기의 감정을 타자의 언어, 곧 지배체제의 언어로 표현할 수밖에 없다. 자기 언어가 도난당했기에 말이다. 한데 그 언어는 그들이 겪는 배제와 차별의 경험을 죄로 인한 자명한 결과처럼 해석한다. 한데 몸이 저항한다. 언어를 도난당했으니 뭐라 표현하지는 못하지만, 몸은 그것에 순순히 순응하지 않는다. 실어증이 발생하고, 기억상실증이 오며, 온갖 병증이 나타난다.¹⁰⁾ 해서 많은 민중은 질병에 걸려 있고, 정신줄이 나가 있으며, 말을 하지 못한다. 바로 한의 증후다.

이러한 서남동의 한의 신학적 사유는 안병무의 오클로스 체험을 보다 세밀하게 이해할 수 있도록 보충해 준다. 하여 탄식하는 숨소리, 질병, 그 밖의 각양의 실어증상으로 표현된 한의 언어는 감추어져 있다. 그것은 은폐된 말이다. 자기 자신도 알 수 없는 자신의 배제의 체험을 몸이 ‘비언어적 언어’(Nonverbal language)로 말하는 언어인 것이다. 지배체제의 언어에 의해 왜곡된 말이 아니라 한의 표현으로 변형된 언어다.

그것은 민족의 언어가 아니다. 즉 언어에서도 민족과 민중은 단절적인 관계다. 하여 이 단절적 관계를 매개하기 위해 민중신학자의 일이 요청된다. 그것은 ‘증언’이다. 민중신학자들은 ‘증언’을 통하여 민족으로 하여금 민중과의 단절된 관계를 회복하게 하는 자이다. 하여 서남동이나 안병무에게서 오클로스의 소리, 그 비언어적인 은폐된 소리를 듣고 그들의 몸을, 영혼을 병들게 했던 배제의 체계를 해체하려는 노력을 기울이는 자다. 이것이 서남동이 말하는 ‘한의 사제’의 역할이다.

3. 민중론의 역사적 고찰_민족적 민중에서 오클로스적 민중으로

(1) 군부권위주의 시대, 민족공동체 and/vs. 민중

군부권위주의 체제는 발전을 위해 사회의 가용자원을 총동원하는 돌진적 발전동원체제(mobilization system for rush-to development)을 추구했다.¹¹⁾ 하여 병영적 결속의 구호인 ‘총화단결’(總和團結)을 사회적 결속의 논리로

7) ‘사회적 실어증’에 대하여는 나으 글 「고통과 폭력의 신학적 현상학—민중신학의 당대성 모색」, 『안병무 신학사상의 맥』 (한국신학연구소 2006), 236~238쪽 참조.

8) 주2)에서 소개된 「한의 사제」 참조.

9) 한에 관한 개념사적 연구인 김진, 「한의 희망철학적 해석」, 『철학』 78(2004 겨울) 참조.

10) 한에 관한 정신의학적 연구들인 김종주, 「한의(恨)정신분석」, 『코리아안이라고』 2(1998.7); 민성길, 「한(恨)의 정신병리학(精神病理學)」, 『코리아안이라고』 2(1998.7) 참조.

11) ‘돌진적 발전동원체제’는 1961~1987년까지 한국사회의 형성원리를 지칭하는 용어, 1950년대에 국민통제의 장치로 성립한 ‘반공규율사회’적 요소를 ‘발전규율사회’의 요소와 결합시킨, 국가가 주도하는 발전을 위한 사회의 총동원체제를 가리킨다. 조희연, 「한국 민주주의의 전개와 시민운동의 변화」, 김군진 엮고 지음, 『저항 연대 기억의 정치 2』 문화과학 이론신서 37 (문화과학사 2003) 참조.

확대 적용했다. 여기서 ‘국민’(people)은 민족공동체를 지칭하는 집합적 단일체로 해석되었다. 원칙적으로 얘기하면 이때 ‘개인’의 자리는 없다. 개인은 총화단결의 사회로부터 일탈한 자일뿐이다.

다소 과장해서 표현하면, 이런 사회에서 행위자는 국가와 국민, 오직 둘 뿐이다. 그러나 국가만이 진정한 주체다. 국가는 국민에게 적절한 시공간과 부적절한 시공간을 미리 결정해 주었다. 이 시공간적 경계(boundary between two time-spaces)는 물리적인 것만이 아니다. 국가는 기억의 내용과 방식에까지 침투하여 결정권을 행사하고자 했다. 이 시대 지배체제가 국민 통제를 위해 활용했던 두 가지 주요 장치인 반공규율체제(system of anti-communism discipline)와 발전규율체제(system of development discipline)는 물리적인 통제장치일 뿐 아니라 마음의 통제장치로서도 효과적인 틀이었다. 전자는 사람들 개개인의 ‘분노’(wrath)를, 그리고 후자는 ‘염원’(desire)을 국가가 관리하여 공적이고 집합적인 형태로 번안시키는 사회적 기억의 틀이었다. 그러므로 이렇게 집합적 행위자로서의 탄생한 국민¹²⁾은 돌진적 성장체제의 하위주체(subalter)라고 보는 게 타당하다. 국가가 설정한 돌진적 성장을 위한 체제의 질서에 주권을 침해당하고 인권을 유린당하는, 하여 국가의 성공이 자기 자신의 성공이라는 믿음으로 사는, 일종의 ‘노예적 주체’(slavish subjectivity)인 셈이다.

이런 사회에서 국민은, 이상적으로 말하면, 통합된 단일 집합체다. 하지만 발전동원체제를 강력하게 드러내려는 과정에서 광범위한 도시빈민이 등장했다.¹³⁾ 국가는 그들의 권익을 살피기보다는 그들을 희생시킴으로써 민족공동체를 보다 잘 구축하고자 했다. 국가는 고도성장을 이룩하고 있었고 민족공동체라는 상상적 집합체로 국민들의 사회적 통합은 비교적 잘 구축되고 있었다. 하지만 그것을 위해 희생당한 잉여적 존재들인 도시빈민의 삶의 현실은 너무나 혹독했다. 그럼에도 ‘꼬방동네의 푸근함’에 관한 허구적 이미지가 과잉 담론화되었고, 그들의 적나라한 배제와 박탈의 현실은 감추어져 있었다. 이러한 위조 아래서 이른바 ‘꼬방동네 사람들’은 민족공동체의 일부로서 담론화되었다. 그러나 현실에선 그들은 발전동원체제의 희생자요 배제된 존재였다.

안병무, 서남동 등이 목격했던 것은 바로 이것이었다. 그 위조와 은폐의 장막을 헤치고서야 그곳에 있는 민중의 참혹함을 보았고, 그들의 왜곡되고 봉쇄된 언어를 체험하며, 그 속에서 민중 자신의 진정한 소리를, 그 소리의 내력을 읽어내고자 했다. 그리고 거기에서 반전이 일어나 기적적 사건인 민중의 일어섬(부활)이 저 은폐된 가학성의 체제를 변혁시키게 될 것이라고 믿었다. 그리되면 민중은 민족공동체의 진정한 일원이 될 수 있다고 보았다.

하지만 동시에 안병무, 서남동 등이 증언하고자 했던 민중 현실은 국가권력에 의해 철통같이 봉쇄되었다. 게다가 반공규율체제나 발전규율체제 같은 마음의 통제장치들은 국민의 귀를 막았고 영혼을 환각에 빠지게 했다. 이런 상황에 직면하여 안병무는 민족공동체 밖으로 추방당한 민중, 곧 오클로스를 상상하게 되었고, 서남동은 민족공동체 밖으로 추방당한 언어, 곧 ‘민중의 한’을 주목한 것이다. 그렇지만, 그들은 민족적 민중과는 다른 함의를 갖는 개념인 민중과 민중언어에 주목하면서도, 이 배제된 민중도 민족공동체의 일원이 되기를 염원하면서 자신의 민중 이해를 펼쳤다. 이것이 그들이 두 민중 이해의 모순을 특별히 각인하지 않은 이유겠다.

안병무는 민족공동체의 구성원 각자가 민중 현실을 자각하고 그들을 민족공동체의 일원이 되게 하려고 행동하는 것에서 교회의 존재 방식을 발견한다. 이때 교회는 기구(apparatus)가 아니라 사건(events)이다. 민중적 사건을 굳이 교회라고 규정하는 것은 그 사건이 그들에게 구원을 가져다 줄 것이라는 생각과 연결시키기 때문이다. 이렇게 본다면 그 사건 속에서 민중은 메시아인 셈이다. 민중의 일원으로 태어나 민중의 한 사람으로 살고 민중으로 죽은 예수, 즉 원사건으로서의 예수사건이 시공간적 경계를 넘어 민중의 모습으로 환생한다는 사건의 계승, 이른바 예수사건의 계보가 만들어진다. 이렇게 시공간을 달리하는 예수사건의 계보를 성서는 ‘영’이라는 레토릭으로 언어화하였다. 하여 사건의 계보로서의 ‘예수-민중’은 그 존재 자체로 사람들에게 구원의 가능성이다. 즉 사람들은 예수를 자신의 마음속에 모시듯이 민중을 모심으로써 구원을 받게 된다. 그리고 그러한 구원의 사건이 일어나는 곳이 바로 교회라는 것이다.

12) 이때 국민은 민족공동체가 이 시대에 육화된 형태다.

13) 도시빈민의 형성에 관하여는 조옥라, 「도시빈민의 사회 경제적 특징과 지역운동」, 『현상과 인식』 12/1(통권 42호) (1988.5) 참조.

한데 이러한 해석은 하나의 가정을 전제한다. 민중신학자들은 민족이 자존적 주체가 되어도 하위주체, 곧 대상화된 주체일 때처럼 공동체적으로 잘 결속되어 있을 것이라고 보았다. 그런 가정 아래서 민중이 민족에 편입되어 하나의 이상적인 공동체가 형성될 것이라고 믿었다.

(2) 민주화-소비사회화 시대, 민족공동체의 분열 그리고 민중

1980년대 말 이후 '민주화'는 염원의 대상이 아니라 제도화의 대상이 되었다. 민주적 제도화는 국가의 의지와 다른 국민의 의지가 존재한다는 바람을 제도화하려는 정치사회적 실험이다. 그런데 이러한 실험은 변화에 저항하는 요소들과의 싸움을 수반한다. 그런 점에서 민주적 제도화는 반민주성에 대한 '청산의 정치'(politics of payoff)라고 규정할 수 있겠다.¹⁴⁾ 물론 여기에는 인적 청산이 포함된다. 그리고 인적 청산의 주요 대립들은 '아버지와 아들'로 표상된다.

이 '아버지와 아들'의 주체 게임 속에서 이 시기 민주적 제도화는 구체화되었다. 그리고 이러한 담론적 대립들이 갈등을 일으키던 주된 장소는 공적 정치(public politics)의 장이었다. 한데 이들의 공적 정치는 보편성보다는 사적인 인정욕망(desire of recognition)에 추동된 점이 강했다. 공적 정치란 사적인 인정욕망이 보편적 욕망으로 변안됨으로써 벌어지는 게임의 법칙을 갖는 정치투쟁의 장인데, 이 시기 아버지와 아들의 정치는 사회적으로 보편성을 결핍한 채 인정욕망이 과잉으로 넘치고 있다는 비난에서 자유로울 수 없었던 것이다.

한데 아버지와 아들 각자의 인정욕망이 분출하는 정치는 국가의 공공성(publicity)의 위기를 초래한다. 특히 정치엘리트들과 거래할 수단을 갖춘 이들은 정치 과정에서 더 많은 사회적 자원을 장악할 기회를 가지며, 그런 수단을 갖고 있지 못한 이들은 타자화된다. 실제로 민주화 시대 사회의 빈부격차는 훨씬 극심해졌고, 재벌기업의 사회적 자원의 독과점 현상은 국가권력을 압도할 만큼 비약적으로 강화되었다.¹⁵⁾

한편 이 시기는 산업의 비중에서 내구소비재(durable consumer goods, 耐久消費財)가 비약적으로 확대되는 시기이기도 하다. 요컨대 중공업 중심의 산업사회에서 소비사회로의 전환이 바로 이 시기에 급가속되기 시작한 것이다. 한데 소비사회는 사회적 주체의 개념 속에 '소비하는 욕망'의 요소를 준거점으로 설정한다. 이것은 주체의 문제에서 '개인'과 '일상'이라는 사적 요소가 주요 변수로 부상했음을 의미한다.¹⁶⁾ 자본은 개개인에게 자신의 소비적 욕망, 기성사회의 그것과는 다른 자신의 취향을 당당히 표현할 것을 속삭인다. 즉 소비사회는 기성사회의 인습적 가치가 주된 청산의 틀이 된다. 그리고 그 청산의 핵심적 주체는 '아내'와 '자녀'다. 다시 말하면 소비사회화는 일상의 민주화를 통해 자본의 사회 규정력이 확대되는 제도화의 양상을 띠었다. 이른바 기든스(A. Giddens)적 의미의 사적 정치, 일상의 정치가 활성화되었고, 모든 사람들은 이러한 일상의 정치의 주체가 되었다. 그리고 이 일상의 정치화 과정에서 민족공동체의 분열이 또 다른 방식으로 전개되었다.

아무튼 이러한 일상의 정치의 활성화는 남여, 사제(師弟), 부모-자식 등 기존의 수직적이고 폭력적이던 관계 양식에 대한 사회적 성찰을 가져왔다. 이것은 관계의 폭력성을 억제하는 각종의 사회적 제도화를 낳았고, 평등에 대한 담론의 비약적 확대를 가져왔다. 심지어는 자본에 의해 평등과 반폭력 등이 상품화되는 일도 일어났다.

그러나 이 시기에 일상의 정치가 활성화되는 과정 역시 과도한 인정욕망의 분출이 문제적이다. 피해자인 자신의 권리에 대한 감수성에 비해 타자의 희생에 대한 감수성은 현저히 낮았던 것이다. 곧 일상의 정치의 제도화는 타자의 몰락을 더욱 부추겼다. 더욱이 타자의 몰락은 국가권력에 의해 규정된 타자를 수동적으로 추종한 결과가 아니라, 자발적인 타자화의 결과라는 점이 더욱 심화한 현상이다.

요약하면, 이렇게 시작된 민주화-소비사회화 시대의 민족공동체의 내적 분열은 빠르게 확산되었다. 1987

14) 민주화와 '청산의 정치'에 대하여는 지은주 董思齊, 「신생 민주주의의 과거청산의 정치적 동학」, 『국제정치논총』 49/5(2009.12) 참조.

15) 신명호, 「한국사회의 양극화와 빈곤」, 『아세아연구』 49/1 (2006.3) 참조.

16) 김진호, 「낯설음에 대한 은폐된 폭력, 어떻게 성찰할 것인가」, 『우리 안의 이분법』 당비생각 1(생각의 나무 2004) 참조.

년에서 2007년까지 약 20년간 그 분화는 성별, 연령별, 지역별, 계층별로 다분화되어, 다층화된 갈등상황을 노정하였다. 이 시기에 민족공동체는 이렇게 다중의 주체들로 뿔뿔이 분열되었고, 그 분화된 주체들 간의 사회적 통합의 가능성을 발견하지는 못하였다. 최근 공화제에 대한 논의가 부상하는 것은 이렇게 다중화된 주체들 간의 대화적 통합에 관한 문제의식을 담은 담론적 모색이라고 할 수 있다. 한데 그 와중에서 사회의 형성 능력을 갖춘 유력한 세력은 자본이었다. 민주화-소비사회화의 최대 수혜자는 자본인 것이다. 동시에 이 시기는 타자화 현상을 더욱 구조화시키는 역사적 사회적 계기가 되었다. 분열된 민족공동체는 민중의 몰락을 더욱 심화시킨 것이다.

(3) 지구화 시대, 구조화된 광범위한 오클로스의 출현

1993년 한국의 정부는 지구적 자본의 양식을 갑자기 수용하기로 결정했다. 불충분한 준비는 1997년 외환위기로 귀결되었다. 국제통화기금(IMF)의 관리 아래 '지구화'는 더 이상 변화의 가능성이 아니라 강력한 현실 규정의 실체로 바뀌었다. 매우 빠르고 매우 폭력적으로 한국사회는 지구적 제도화 과정에 휘말리게 된 것이다.

지구적 제도화는 이제까지의 어떤 체제보다 '탈중심적'(decentered)이다. 그런 만큼 지구화는 어떤 체제보다도 광역으로 확대되고 미시적인 협력 공간까지 세밀화된 운동을 야기시킨다. 그런데 지구화는 탈중심적이지만 동시에 중심적이다. 과거처럼 하나의 가치, 하나의 체제, 하나의 주체를 이상적 준거로 하는 통합이 아니라, 다중심적 요소들이 서로 얽히고설키면서 공동운명체로 엮이게 하는 현상이다. 그리고 여기에는 국가들과 자본의 탈중심적으로 연동된 관계의 네트워크가 거대한 시스템을 이룬다. 중심이나 주체 없는 관계의 체계가 지구화를 추동하는 주요 동력인 것이다.

그런데 이러한 지구적 제도화는, 그 탈중심적인 중심화(decentered centerization)의 맹렬한 질주는 과거 국가영역 내에서 형성된 각종의 공공적 합의들을 도처에서 붕괴시킨다. 국경을 월장하는 자본의 이동이 통제되지 않는 것처럼, 국경을 넘는 이민자들, 특히 생존을 위한 월경 현상 앞에 국가적 공공성(statistic publicity)은 무력했다. 이들 이민자들의 물결은 전 지구적인 사회적 이동의 큰 줄기를 형성하고 있다. 하지만 어느 국가도 이들 이민자들에 관한 국가적이고 시민사회적인 합의를 통한 공공성의 새로운 모색을 성공적으로 실현하지 못하였다.

마찬가지로 한때 국가공동체 혹은 민족공동체에 대한 대안적 개념으로 대두했던 새로운 가족으로서의 기업공동체라는 이상은 붕괴되고, 자본은 빠른 속도로 정규직을 폐기했다. 노동자는 본격적으로 소모품화되었다. 또한 노동의 후방기로서 안락한 가족이라는 이상적 담론을 유포했던 산업화 시대의 가족주의도 붕괴되었다. 집은 일터의 연장이고, 노동에서 실패한 이들은 가정에서도 (비)자발적으로 퇴출되곤 하였다. 그리고 많은 청(소)년은 집에서 탈주를 감행하여 사이버공간과 현실공간에서 벌어지는 비항구적이고 임의적인 새로운 가족의 일원이 되곤 한다. 그런데 이들 대안적 가족은 자본이 유포한 문화적 재화를 매개로 엮인 관계들의 결합체인 경우가 많다. 또한 가족에서 탈주한 청(소)년은 매우 불안정한 자본의 하위시장으로 편입된다. 한편 과거 국가가 주권을 말소하는 장치는 사실상 무력해졌지만, 시장에서의 주권의 말소를 의미하는 '신용불량'이라는 낙인은 배제의 새로운 양식으로 부상했다.

이렇게 국가와 시장, 일터와 쉼터, 국가공동체, 가족공동체 등, 국가적 공공성의 요소로 합의되었던 것들은 무력화되거나 붕괴되고, 그 속에서 타자화된 존재인 민중의 존재방식이 다양하게 양산되고, 이러한 타자화 메커니즘의 방식들의 새로운 출현은 과거 제한적이거나 그들을 보호했던 공공적 장치들을 무력화시켰다. 여기에 국가가 지구적 자본과의 새로운 관계맺기를 수행하면서 공공성을 후퇴시킨 점도 민중 형성의 중요한 요인으로 작용한다.

아무튼 지구화 시대 민중은 대체로 귀속성의 박탈체함과 연관되어 있다. 그런 점에서 안병무가 말한 오클로스는 선생의 당대보다 우리시대 민중의 존재 양식과 더 밀접하게 연관된다고 할 수 있다. 특히 지구화 시대 민중 연구에서 중요한 문제의식인 '사회적 배제'(social exclusion) 개념은 배제를 경제적 차원이나 정치적

차원에서만 논할 수 없다는 점을 시사한다. 즉 주권의 침해를 막고 최소한의 경제적 지원이 실현되어도 배제의 메커니즘은 작동한다는 것이다. 이것은 배제의 시스템이 단지 국가권력이나 경제체제에 의해 작동되고 있는 것이 아니라, 시민사회 내에서 다양하게 작동하고 있기 때문이다. 심지어는 복지제도 같은 호혜적 시스템도 배제의 기제로 작동하고 있다. 또한 하위계급(under-classes)이라는 개념어를 탄생시킨 연구들에 따르면 빈곤계층은 더 범죄적이고 더 의존적이며 더 폭력적인 경향성을 보인다.

이렇게 민중의 자기 파괴 현상은 점점 심화되었다. 많은 이들은 자기의 상황을 적절하게 묘사하지 못하고 황설수설하고 중언부언한다. 또한 적지 않은 이들이 노동력을 상실했다. 어떤 이는 가족에게 폭력을 휘두르고 다른 이는 친구나 동료, 혹은 알지 못하는 자에게 폭행을 가한다. 시민사회는 점점 민중의 언어를 알아들을 수 없게 되었다. 민중의 경험이 왜곡되고, 언어가 붕괴된 것이다.

한편 민중의 장소는 점점 시민의 공간으로부터 격리되고 있다. 국가권력이 격리시킨 결과가 아니라 시장이 그렇게 한 것이다. 민중이 도심 속에 끼워살만한 여백은 거의 사라져버렸고, 시민의 공간은 너무 비싸서 오클로스는 그곳에서 버텨낼 수가 없다. 그들이 거기에서 함께 살 수 있는 방식은 그들의 '하인'이 되는 것뿐이다. 또한 위생상의 문제도 발생한다. 건강을 관리할 자산을 갖지 못한 탓에 각종 질병의 유병률(prevalence rate, 특정 시점에서 어느 집단 내부에 특정 질병을 가진 이들의 비율)이 매우 높다. 하여 그들은 불결한 존재로 여겨져, 시민과 공간을 공유하는 것이 점점 어려워졌다. 또한 사소한 것에서 심각한 것까지 각종의 범죄들이 많아서 사람들을 불편하게 한다. 이러한 직간접적인 경험들은 시민사회 내에서 이들 오클로스의 존재가 자기 지역의 부가가치를 강화시키는 요인이 된다는 집합적 감각을 낳았다. 하여 그들의 공간은 혐오 시설로 폄하되는 사회적 편견으로 이어졌다.

이러한 현상은 예나 지금이나 원칙상 크게 다르지 않았지만, 지구화 시대는 그러한 각종의 배제가 과거에는 상상할 수 없을 정도로 촘촘하게 작동한다. 하여 민중의 자기 배제 현상도 훨씬 더 심화되었다.

이런 맥락에서 안병무의 오클로스론이 함축하는 비참의 현상학(phenomenology of wretchedness)은 지금의 시대에 오면 더욱 현실적인 것이 되었다. 오클로스적 민중 이해는 민중의 고통을 발견하고, 그러한 은폐된 가학성의 체제의 메커니즘을 해석하며 그것을 넘어서기 위해 무엇을 해야 하는지에 관한 생각과 실천의 실마리가 되는 것이다.

4. 맺음_오클로스의 신학, 그 과제

나는 다른 글에서 민중신학의 과제를 '고통의 현상학'(phenomenology of pain)이라고 보았다.¹⁷⁾ 여기서 '현상학'이라는 표현을 사용한 것은 본질에 관한 이론들보다 현장의 미시적 경험 그 자체에 더 주목하겠다는 의지를 담기 위해서다. 물론 이론이 불필요하다는 생각은 아니다. 다만 고통을 너무 멀리서 보고 그 근본적 배후를 해석해내려는 경향에 이의를 표하려 함이다.

그런 점에서 나는 고통의 현상학을 위한 방법으로 신학-인류학적 연구(theological-anthropological study)를 제안하고자 한다. '인류학적'이라는 표현은 고통이 발생한 현장을 중층적으로 읽어냄(thick description)으로써¹⁸⁾ 고통을 겪고 있는 이의 경험에 공시적이고 통시적으로 얽힌 다층적인 인과성을 살피는 작업을 강조하고자 함이고, '신학적'이라는 표현은 그것이 고통을 겪고 있는 이의 해방과 구원에 관한 것임을 말하려는 것이다.

한편 나는 이 글에서 고통의 현상학 대신 '비참의 현상학'이라는 표현을 썼다. '고통'(pain)이 아니라 '비참'(wretchedness)인 것은, 고통 가운데 너무 심각하고 치명적이어서 언어로 표현되기조차 못하는, 곧 비언어적 언어인 '한'과 같은 것의 현상학적 해독 작업이 민중신학적 과제의 핵심에 있음을 말하고자 함이다.

요컨대 민중신학자는 특정 현장의 비참을 세밀하고 중층적으로 읽어냄으로써 의미가 잘 드러나지 않은 채 여기저기 단편적으로 흩어져 있는 소리들, 에피소드로만 존재하는 소리들을 내러티브 있는 이야기

17) 나의 글 「고통과 폭력의 신학적 현상학—민중신학의 당대성 모색」, 심원 안병무 선생 기념사업위원회 엮음, 『안병무 신학사상의 맥 II』 (한국신학연구소, 2006).

18) 클리포드 기어츠, 『문화의 해석』 (까치 2008)의 서론 참조.

로 만드는 자다(에피소드의 내러티브화). 나는 이것이 안병무가 말하는 ‘증언’에 해당하는 것이라고 이해한다. 들을 수 없는 말, 그 비언어적 고통을 시민사회가 들을 수 있는 언어로 번안해 내는 것, 그것이 바로 안병무가 말한 ‘증언’인 것이다.

우리는 앞에서 지구화 시대 민중의 존재 방식에서 귀속성의 박탈을 주목했고, 그것을 안병무의 용어를 따라 오클로스적 민중이라고 보았다. 그런데 오클로스는 민족적 민중처럼 하나의 거대한 집합체가 아니다. 그들은 수많은 요인에 의해 온갖 방식으로 배제를 체험한 사람들을 가리키는 용어며, 다양한 방식으로 분산된 ‘흩어진 존재들’을 의미한다. 따라서 오클로스는 그 현장을 중층적으로 읽어내야만 그 비참의 양상이 포착되는 존재다. 그런 점에서 민중신학자에게 있어 오클로스와 비참의 현상학은 서로 쌍을 이룬다.

하여 오클로스를 신학적으로 묻는 일은 우리 시대의 지배적 시선 혹은 통념적 시선에서 삭제된, 은폐된 이들의 기념비를 세우는 것, 하트와 네그리가 저술한 『제국』의 용어에 따르면 ‘탈영자들의 기념비’를 세우는 것이다.

이러한 진영의 이탈자들, 귀속성을 박탈당한 자들에 관한 이야기를 증언하는 것은 지배적인 신학적, 신앙적 서사에 시비를 거는 작업을 수반한다. 예컨대 전통적인 신학적, 교회적 관계모델은 ‘절대 자율적 존재인 신’, ‘타율적 자율의 존재인 성도’, 그리고 ‘절대 타율적 존재인 타자(others)’, 이렇게 삼분된 존재들의 일방향적 소통의 틀에 기초하고 있다. 이러한 ‘신 vs. 성도 vs. 타자’의 관계의 일방향성은 군주제 혹은 독재체제의 ‘왕/독재자(국가) vs. 백성/국민 vs. 이방인/타자’의 틀과 쌍생아적이다.

한편 교회의 개혁 담론이 성직자와 성도 간의 경계 허물기를 지향하면서 소통의 쌍방향성을 강조하고 있는데, 이는 민주화 담론의 ‘국가와 시민’ 간의 쌍방향적 소통 관계와 병행적이다. 하지만 여기서도 ‘교회 안 vs. 밖’, 그리고 국경 안 vs. 밖’의 이분법은 여전히 견고하다.

그런 점에서 ‘탈영자들의 기념비’를 세우는 신학운동은 기독교 중심주의의 해체 주장을 포함한다. 이것은 성도사회를 의미하는 교회와 죄론 간의 특권적 연동관계를 부정하게 한다. 왜냐하면 교회라는 진영의 외부를 ‘죄’로 규정짓는 관념을 낳기 때문이다. 이것은 민중에게 ‘집합적 유죄’ 낙인을 찍어버리는 사회적 배제의 메커니즘과 쌍생적이다. 또한 민중신학은 정전(Canon)에 관한 믿음에 대해서도 문제를 제기하지 않을 수 없다. 정전은 교회 중심주의의 핵심적 요소이고, 타종교와 비종교에 대한 기독교적 편견과 배타성의 신념적 근거를 제공해주기 때문이다.

이와 같이 오클로스 증언의 신학, 탈영자들의 기념비의 신학은 전통적인 신학의 온갖 영역 중심성의 해체를 지향한다. 그리고 신적 타자성과 민중적 타자성 사이의 내적 연관성을 통한 신앙의 재구축을 지향한다. 토착화신학자인 변선훈이 말한 ‘타종교의 신학’이라는 문제설정을, 민중신학은 타자의 신학, 탈영자들의 신학으로 발전시키는 과제를 수행해야 하는 것이다. □

오클로스와 ‘비참의 현상학’

지구화 시대 민중신학의 과제에 대하여

김진호_제3시대그리스도교연구소 연구실장

안병무의 민중 이해는 분열적이다. ‘민족적 민중’(national minjung)과 ‘오클로스적 민중’(ochlos-minjung)이 그것이다. 전자는 동시대 한국 민중론자들의 일반적인 시각과 연결되어 있는 것이라면, 후자는 안병무에게서만 드러나는 독특한 시각이다. 오클로스적 민중이란 비자발적으로 귀속성을 박탈당한 대중을 가리키는 비개념적 용어다. 이들은 유대 민족의 일원이 아니며, 그렇다고 이방의 어느 족속의 일원도 아니다. 또한 그들은 유대 신앙 공동체의 일원이 아니다. 그들은 회당 밖으로 밀려난 자들이다. 하여 그들은 어디에도 속해 있지 못함으로써 존재하는 자다. 그러나 동시에 그들을 둘러싸고 있는 질서는 그들을 움아매고 있는 중심의 질서다. 즉 그들은 체제의 질서에 일부이지만, 체제의 일원으로 위격이 배치된 자가 아니라 체제의 외부자로 배제된 존재다.

서남동의 ‘한’은 이러한 배제된 자의 고통의 질을 표현한다. 그것은 고통스럽지만 그것을 표현할 언어를 박탈당한 이의 경험을 반영한다. 고통의 언어가 박탈되었기에, 자신의 고통을 표현할 적절한 언어가 없기에 그들은 무의식적으로 변형된 표현으로 고통을 드러낸다. 그것은 몸의 증후이기도 하고 혹은 정신의 증후이기도 하다. 그런 점에서 서남동의 한은 안병무의 오클로스의 전형적 존재 형식을 징후적으로 시사한다.

그런데 이러한 오클로스는 안병무-서남동과 동시대의 민중을 이해하는 데도 유용한 문제틀이지만, 특히 지구화 시대 민중을 이해하는 데 있어 중요성을 지닌다. 지구화 시대 민중은 국경을 넘어 유랑하는 이주노동자이거나 결혼이민자이고, 비정규직 노동자이며, 노숙자이기도 하고, 가출 청소년이기도 하다. 그들은 노동자 계급에 속한 자이거나 민족에 속한 자가 아니다. 또한 그들은 가족의 일원도 아니다. 그런 근대적 범주의 사회적 귀속성을 박탈당함으로써 존재가 인정되는 자이다. 바로 안병무의 오클로스는 지구화 시대 민중의 전형성을 담고 있다.

이 글은 우리 시대의 민중을 해석하기 위해 안병무의 오클로스 민중 이해를 빌어올 것을 제안한다. 그리고 그러한 민중이해를 발전시키기 위해 그 고통을 담아내는 특별한 시각을 필요로 한다. 어떤 이념이나 어떤 지배적인 담론의 틀은 이에 부적합하다. 오히려 그것들은 민중의 고통을 사적인 것으로 착시를 일으키게 하는 요소들 담고 있다. 나는 이러한 문제를 넘어서서 우리 시대 오클로스에 다가가기 위한 담론적 모색을 ‘비참의 현상학’이라고 하였다. 그것이 비참인 것은 고통의 피라미드 가운데서 가장 극한적 상황에 놓인 고통을 묘사하기 위함이며, 현상학인 것은 고통 그 자체가 은폐되어 그것을 드러내기 위한 현상학적 시도가 필요함을 말하기 위함이다. 그리고 이러한 고통의 현상학으로서의 오클로스 민중론은 신학적-인류학적 연구를 필요로 한다. 즉 필드 연구가 바탕이 되는 민중 해석이 요청된다는 것이다. □

키워드: 오클로스, 민족적 민중, 한의 신학, 지구화, 사회적 배제, 하위계급, 비참의 현상학, 신학적-인류학적 연구