

숙명적 비극의 시대, 청년들의 절대적 고통 감정과 희생자-신 되기의 탈정치* **

김주환

[국문 요약]

최근 혐오의 언어들과 전복적 분노의 정념들이 폭발하고 있다. 서로가 서로를 박멸해야 할 적으로 간주하고 타협 불가능한 전쟁을 벌인다. 전쟁이 정치의 공간을 대체한다. 청년들은 그 전쟁의 한 복판에 있다. 이 연구는 분노의 정념으로 매우 격앙되어 있고 혐오의 언어들로 서로 싸우는 청년들의 이러한 탈정치적 실천 세계의 감정적 토대를 이해해보려는 연구이다. 대학생들과의 인터뷰와 그들이 쓴 글에 대한 분석을 통해 이 글은 다음과 같이 청년들의 탈정치적 정념의 정서적 맥락들을 읽어낸다. 이들은 우리 사회를 자신들이 통제할 수 없는 외적인 힘에 의해 떠밀리고 패배할 운명에 처해있는 일종의 숙명적 비극의 시대로 체험한다. 자신들이 단지 청년이거나, 여성이거나, 남성이라는 이유로 숙명에 의해 부당하게 희생당하고 있다고 여긴다. 자신들이 기존 질서의 힘에 의해 부당하게 희생당하고 있다고 느끼기에 스스로를 재현불가능성의 지대에 위치시키고 기존 재현 질서와 적대의 전선을 설정한다. 이는 자신들의 고통을 절대화하여 스스로를 신적 정당성의 자리에 놓고 기존 질서 공간을 부당한 폭력의 세계로 설정하는 일종의 도덕정치를 작동시키는 것을 뜻한다. 하

김주환 단국대학교 자유교양대학 조교수

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2016S1A5A2A03927743).

** 이 논문은 2019년 한국이론사회학회 연례학술대회에서 발표한 초고를 수정하고 보완한 글이다. 흥미로운 관점을 제시하여 유익한 토론을 해주신 김미정 선생님 그리고 논문의 완성도를 높일 수 있도록 날카로운 논평을 해주신 익명의 논평자 선생님들께도 감사의 인사를 전합니다.

지만 그와 같은 혁명적 정서는 정치의 공간을 소거시키며 현전의 정치, 파괴적 적대의 전쟁을 도입하는 것이기에 위험하다. 이는 우리 사회가 심각한 위기에 빠져 있음을 의미하며 이 위기는 기존 질서가 마치 주어진 숙명처럼 민주적 정치의 방식으로 통제되지 않는다는 체험적 감각이 강화되고 있다는데서 연유한다. 재현은 불가능하지만 불가피하다. 정치는 재현의 경합적대적 공간에서 이루어질 수밖에 없다. 지적이고 도덕적인 지도력을 통해 경쟁집단이나 여타 집단으로부터 동의를 끌어내고자 경합하는 민주적인 정치적 실천의 방식을 통해 숙명을 집합적으로 통제하는 정치적 지혜가 필요하다.

주요 단어: 청년, 고통, 희생자, 재현, 정치

1. 서론

2018년 상반기 tvN에서 방영된 여성 직장 성장 드라마인 「라이브」가 2016년 학교측의 평생교육 단과대 설립 시도에 맞섰던 이화여대 학생들의 시위를 재현했다가 대중들로부터 여론의 뭇매를 맞은 적이 있다. 시위에 참여했던 이화여대생들은 자신들을 재현하는 것 자체를 거부한다. 나중에는 촛불의 시발점으로 칭송되기도 했지만, 시위가 시작되었을 때 이들의 시위는 학벌이기주의나 순혈주의의 관점에서 비판되었고, 여기에 여성혐오가 덧붙여졌다. 또한 이들은 자신들을 강제 해산시키려는 1600여 명의 경찰병력에 맞서야 했고, 그 이후에도 학교 측이 보복할 것이라는 공포에 시달려야 했다. 이들은 시위 기간 동안 일종의 최고 의사결정 기구 역할을 했던 ‘만민공동회’에서 논의되었던 일체의 자료를 폐기하는 결정을 내렸고, 그 이후 학계에서 이화여대 시위를 조명하려는 여러 시도들에 저항해 무산시켰다. 최근까지도 연구자들이 시위에 참여했던 학생들과 인터뷰를 시도하는 것 자체가 거의 불가능에 가까운 상황이다. 이화여대 학생들 사이에 이화여대 시위에 대한 언급은

암묵적인 금기이다. 여러 물리적 강제력과 언어들로 사방에서 매질을 당했기에 이들은 누군가가 자신들과 그 행위에 대해 말하고, 평가하고, 의미를 부여하려는 것 자체를 불신하며 거부한다.¹⁾ 이들은 기존의 재현 질서 속에서 자신들의 자리를 찾는 시도를 포기하고 차라리 인지불가능성의 지대로 옮겨간다. 자신들을 부당하게 가해하는 것처럼 체험되는 기존의 공적 재현 공간에서 스스로를 철회시키는 것만이 자신들을 보호할 수 있는 거의 유일한 방법으로 여겨지기 때문이다. 여기서 기존의 언어, 지식, 권위는 철저한 불신의 대상이 된다.

이 연구는 숙명적 비극의 드라마처럼 체험되는 시대에 자신들이 겪는 고통의 재현에 대한 강고한 거부의 정서가 이화여대 학생들뿐만 아니라 청년 일반에 퍼져있는 공기라는 점에 주목한다. 재현을 거부한다는 것은 스스로를 대표될 수 없는 자, 인지·이성 이전의 영역, 기존의 의미론적 질서나 권위 질서 바깥에 놓으려는 태도이다. 나는 재현 거부라는 관점에서 볼 때, 한편으로는 기존 권위와 제도를 냉소하며, 다른 한편으로는 다른 집단에 대해 혐오와 분노의 정념을 공격적으로 표출하는 청년들의 태도가 이해가능해지며, 그들의 행위와 태도가 가진 한계 그리고 우리 사회가 처해있는 심각한 위기 상황 역시 드러날 수 있을 것이라고 본다. 나아가 청년들 사이에 팽배해있는 무력감, 패배감, 절망감 같은 감정 에너지들을 우리 사회가 빠져 있는 위기를 처방할 수 있는 실효적 힘으로 재조직화할 수 있는 길도 타진해볼 수 있을 것으로 본다.

오늘날 청년들이 자신들이 경험하는 좌절과 절망 그리고 불의에 대한 분노를 정치적인 방식으로 조직하지 못하고 오히려 질곡으로 스스

1) 이대 시위를 조명한 학술연구는 많지 않다. 이화여대 시위 이후 이를 재현하려는 시도들에 대한 학생들의 저항, 이들의 트라우마 그리고 이대시위의 의의 등에 대한 개괄적인 이해를 위해서는 『한겨레21』(1187호, 2017.11.20) “특집: ‘이대 시위’는 결국 승리했는가”와 박치현(2017) “2016 이화여대 항쟁에서 오래된 것과 새로운 것: 생존주의 세대의 메리트크라시 이상(理想)”(2017년 한국사회사학회 정기학술대회 발표문)을 참조하라.

로를 몰아가고 있는 것은 아닌가 하는 문제의식을 가지고, 나는 청년들이 체험하는 세계 감각과 내적 감정 내지 정서 세계를 이해해보고자 했다. 나는 그들의 목소리를 이론적이고 인지적인 의미론적(semantic) 명제로 받아들이기보다 그것이 담고 있는 전(前) 의미론적 정념의 목소리를 포착하고자 했다. 이를테면 청년들의 목소리를 징후적으로 읽어내고자 하는 것이다. 청년들은 자신들을 세상이 가하는 부당한 폭력에 희생당하는 자들로 여기기에 스스로를 공격 재현 질서 바깥의 재현 불가능성의 영역에 위치시킨다. 따라서 그들의 언어 속에서 의미론적 차원과 전의미적 정념의 차원은 분열되며, 그들의 목소리의 진실은 후자에 있다. 가령 청년 여성들이 남성집단을 향해 ‘한남충’이라고 말할 때, 이를 ‘한국 남성들은 벌레다’라는 명제적 의미를 표현하는 것으로 볼 것이 아니라, 그러한 표현을 통해 자신들의 고통과 분노의 감정을 표현하는 울부짖음으로 봐야하고, 자신들이 느끼는 이 세계의 부당함을 고발하는 말로 봐야한다.

서울 소재의 한 대학에서 2018년 2학기에 내가 진행했던 문화사회학 수업에서 특히 청년 그리고 젠더정치를 주제로 한 강의에서 인상적인 에세이나 기말보고서를 작성한 학생들 4명 그리고 같은 대학의 다른 수업에서 관련 주제에 대해 인상적인 주장을 했던 학생 1명과 심층 인터뷰를 수행했다. 그리고 이 학생들과 다른 학생들의 소개를 통해 같은 대학의 학생 5명을 추가로 심층 인터뷰를 수행했다. 이렇게 해서 2019년 3월부터 5월까지 총 10명의 대학생과 각각 2회씩의 심층 인터뷰를 수행했다. 심층 인터뷰 참여자 선정 기준은 다음과 같다. 첫째, 다양한 전공을 가진 학생들의 목소리를 듣고자 했다. 둘째, 성비 균형을 최대한 맞추려고 했다. 셋째, 특히 평소 청년들이 겪는 고통과 불만에 대해 그리고 최근의 젠더 갈등에 대해 뚜렷하고 전형적인 입장을 보이는 학생들의 목소리를 들으려고 했다. 이 글은 이들과의 심층 인터뷰 내용 외에

도 내가 진행하는 문화사회학 수업에 참여했던 4명의 학생이 썼던 에세이와 보고서 내용 역시 자료로 활용했다. 그 외에 사정상 인터뷰를 수행하지는 못했지만 수업에 참여했던 몇몇 학생들의 에세이나 보고서 등도 일부 분석되었다.

특히 연구 참여자 선정에서 초점을 두었던 것은 위의 세 번째 기준이었다. 인터뷰에 참여했던 학생들은 청년들의 가진 불만과 젠더 갈등에 대해 다른 학생들보다 날이 서 있는 목소리를 냈던 학생들이었다. 따라서 이 연구는 모든 청년들이 특정한 태도를 가지고 있다거나 그것이 청년들의 평균적인 태도임을 말하고자 함이 아니라, 청년들의 불만과 젠더 투쟁이라는 쟁점과 관련하여 청년 세대에 면면히 퍼져있는 전형적인 입장들을 추출하여 청년들의 정서를 이해하기 위한 해석틀을 마련하고자 하는 목적을 가진다.

나는 나와 연구 참여자의 관계가 교수와 학생 사이의 위계적 관계라는 점을 고려하지 않을 수 없었다. 이와 같은 특수한 관계에서는 자칫 연구 참여자가 연구자가 듣고 싶어 하는 대답을 할 가능성이 있다. 이를 방지하기 위해 나는 나를 지식과 답을 가진 교수가 아니라 일종의 무지한 연구자의 위치로 만들어야 했다. 이를 위해 나는 연구에 참여한 학생들에게 그 동안 나의 주된 연구 분야는 청년이나 세대가 아니어서 청년 문제에 그다지 큰 관심이 없었으나 최근에 수업 과정에서 비로소 관심을 가지게 되었다는 점을 솔직히 말했다. 그리고 세대나 성별 차이가 있기 때문에 나는 청년들의 정서가 잘 이해가 안되는 부분도 많다는 점을 솔직히 말했다. 동시에 그렇기 때문에 청년들의 생각과 정서에 대해 무지한 내가 청년들을 잘 이해할 수 있도록 자신이나 동료 청년들에 대해 많은 이야기를 해줄 것을 부탁했다. 이는 연구자인 나를 무지한 자로, 연구에 참여한 청년들을 지식을 가진 자로 관계를 재설정하여 후자가 연구자에게 자신의 속마음에 대해 이야기를 할 수 있는 조건을

만들기 위함이었다.

이 글에서 인용된 연구 참여자들의 이름은 모두 가명이다. 심층 인터뷰 참여자 10명에 대한 간략한 인적사항은 다음과 같다.

〈표 1〉 심층 인터뷰 참여자 인적사항

이름(가명)	성별	전공	나이
곽우성	남	커뮤니케이션학	24
김은지	여	국문학	22
이지성	남	사회학	23
박종관	남	사회학	22
안경희	여	연극영화학	23
우승연	여	역사학	23
윤연진	여	사회학	20
이승민	남	경제학	25
이종철	남	국문학	22
장은석	남	국문학	21

II. 재현 거부, 우리에게 대해 가타부타 말하지 말라!

나의 경험으로부터 논의를 시작하는 것이 자연스러울 듯하다. 나는 사회학이론이나 문화사회학 같은 과목들에서 ‘우리시대 청년들의 존재 방식이나 문화’ 그리고 최근 몇 년 간 뜨겁게 전개되고 있는 ‘분노의 젠더 정치’라는 주제들을 직간접적으로 다루면서 학생들의 토론을 유도해왔다. 2018년 2학기 서울에 소재한 한 대학의 문화사회학 강의에서 ‘신자유주의와 청년’이라는 주제로 김홍중(2015)의 “서바이벌, 생존주의, 그리고 청년 세대: 마음의 사회학의 관점에서”(『한국사회학』 49권 1호)와 최종렬(2017)의 “‘복학왕’의 사회학: 지방대생의 이야기에 대한 서사분석”(『한국사회학』 52권 1호), 두 논문을 다뤘다. 그리고 그 다음 주에 이어지는 강의에서는 ‘혐오와 모방의 문화정치’라는 주제로 최근 몇 년 간 인터넷 상에서 분노한 여성들 사이에서 실천되고 있는 이른바

‘미러링’이라는 전략을 주제로 한 수업을 진행했다. 학생들은 수업 전에 수업에서 다룰 글들을 읽고 자신의 사유를 펼치는 비판적 에세이를 제출하며, 자신이 작성한 글을 기반으로 본 수업에서 질의 및 토론에 참여한다.

그런데 청년과 젠더 투쟁을 다루었던 그 수업들에서 공통되게 발견되는 학생들의 정서가 있었는데, 그것은 강력한 ‘재현 거부’의 태도, 즉 ‘우리에 대해 가타부타 말하지 말라!’라는 태도였다. 물론 모든 학생들이 그러한 태도를 가지고 있다고 말하려는 것은 아니다. 하지만, 비록 양적으로 정확하게 측정할 수 있는 것은 아닐지라도, 그러한 ‘재현 거부’의 정서는 암묵적으로 청년과 여학생들 사이에서 폭넓게 스며들어 있는 듯했고, 그중 꽤 많은 학생들은 그러한 태도를 노골적으로 내보이는 비판적 에세이를 쓰거나 발언하기도 했다. 예를 들면 이런 식이다. ‘신자유주의와 청년’이라는 주제의 수업에서 비판적 에세이를 작성했던 학생들 중 40% 정도가, 비록 정도의 차이는 있지만, 두 텍스트의 저자들이 ‘동물’, ‘속물’, ‘생존주의 세대’라는 표현으로든, ‘성찰적 겸연쩍음’이나 ‘경쟁 회피의 습속’ 또는 ‘적당주의’라는 표현으로든, 자신들을 규정하고 재현하려했다는 점 그 자체에 대해 불편함이나 노골적인 반감을 내보였다. 사실 청년이 처한 처지를 분석하고 있는 김홍중(2015)과 최종렬(2017)의 글 모두 현재 청년 세대를 이른바 ‘꼰대스러운’ 태도로 타박하는 글이 아니다. 두 글 모두 비판의 초점은 청년들을 특정한 습속의 주체로 만들어내는 사회적 요인들에 있고, 오늘날의 청년들의 삶에 대한 걱정과 애정을 담고 있는 글들이다. 두 글을 읽고 비판적 에세이를 썼던 학생들도 이를 모르는 바는 아니다. 하지만 이들의 눈에는 자신들을 이해할 수 없는 위치에 있는 자들이 자신들을 잘 아는 체 하며 재현하려고 하는 것 자체가 불만이다. 예를 들어 한 학생은 아무리 둘러봐도 출구는 보이지 않는, 청년들이 처한 암울한 상황에 대해 두 글이 전하는 논점에

동의하면서도, 다음처럼 썼다.

하지만 솔직한 심정으로, 청년의 한 사람으로서 나를 비롯한 청년들을 연구의 대상으로 삼아 이리저리 재단하고 이전 세대와 비교하고 평가하여 멋대로 단정짓는 일련의 과정들이 썩 유쾌하지만은 않게 느껴진다. 그리고 그러한 연구의 결과가 우리 삶에 미치는 영향력이 너무 미미하지 않은가. [...] 당장 생존경쟁에 내몰린 청년 세대에게 해결책을 제시 해주지도 않는다. 사실 강 건너 불구경하는 기분이 들어서 역시 썩 유쾌하지 않다. 누구는 당장 먹고 살 걱정애 골몰하는데, 어떤 이는 먹고 살 걱정애 골몰중인 이들을 분석한다니 너무나 이질적이게 느껴지지 않는가. [...] 저자(김홍중, 2015 - 인용자)는 청년들이 속절없이 생존주의에 함몰되어 버릴지, 아니면 새로운 가치를 창출해낼지 질문을 던지며 글을 마무리하고 있다. 보다 고도의, 이상적인 가치를 만들어내면 물론 좋을 것이다. 하지만 지쳐있는 사람에게 더 무얼 해보라고 부추기는 것만큼 못된 것이 또 있을까. 싸워서 이겨내든, 무너져 내리든 혹은 제3의 방법을 찾는 시간이 흐르면 알 수 있을 것이다. 다만 관망하며, 무언가 새로운 일을 해주길 내심 기대하는 이런 태도가 청년들의 어깨를 더 무겁게 한다는 것을 왜 모르는 걸까?(우승연의 비판적 에세이).

또 한 학생은 다음처럼 썼다.

두 사람(김홍중(2015)과 최종렬(2017) - 인용자) 모두 SKY 나와서 유학도 하고 교수까지 된 사람들이고, 인생에서 실패는 안해 봤을 사람들이는데, 실패가 일상인 우리들에 대해서 얼마나 잘 이해할 수 있을까? [...] 정작 지방대생은 ‘정신승리’라는 말을 들을까봐 학벌주의에 대해 비판하지 못하는데, 학벌주의의 수혜자인 교수(최종렬, 2017 - 인용자)가 학벌주의를 비판할 수 있는 자격도 얻는다. 너무 이상하지 않은가? [...] 절대 지방대생들에 대해 공감할 수 없는 사람이 마치 공감하는 ‘척’ 하는 것이고, 단지 ‘정치적으로’ 올바른 ‘척’ 하는 것에 불과하다고 느껴진다. [...] 그러니 전혀 공감이 안 되는 위로가 되는 것이다.(장은석의 비판적 에세이).

사실은 청년 자신들을 위해 비판적 사회진단을 하는 글들임에도 불구하고, 그 저자인 김홍중(2015)은 줄지에 ‘지쳐있는 청년들의 어깨를 더 무겁게 짓누르는 못된 기성세대’가 되어버리며, 최종렬(2017)은 단지 ‘청년들에게 거짓 위로를 전하고 거짓 공감을 하는, 학벌주의의 수혜를 받은 기성세대, 단지 정치적으로 올바른 척 할 뿐인 사람’이 되어버린다. 이보다 더 자극적이고 냉소적인 표현으로 저자들을 비아냥거리고 공격성을 드러내는 학생들도 여럿 있었다. 설령 자신들에 대해 걱정하고 그들을 위해 사회적으로 발언하는 자일지라도 이처럼 청년이 아닌 기성세대이거나 평균적인 청년의 삶을 살아보지 않았을 것으로 여겨지는 사람들에게 대해 냉소적인 반응을 보이는 것은 비판적 에세이와 수업 중 토론 과정에서 꽤나 많은 학생들이 보인 태도였다.

청년들 앞에서 자신들을 연구 대상으로 한 학자의 지적 권위는 부정된다. 이에 맞서 “이제는 청년들이 스스로 ‘청년세대’의 정의를 규정해야 한다”고 말한다.(김지우의 비판적 에세이) 두 사회학자들이 전하고자 했던 메시지는 청년들에게 도달하지 못하고 미끄러진다. 두 사회학자는 달을 가리키지만 청년들은 달을 가리키는 손가락에 더욱 의미를 둔다. 청년과 청년에 대한 학문적 재현 사이의 틈은 건잡을 수 없이 벌어진다.

86세대에 대한 청년들의 반감은 매우 강했다. 심층 인터뷰에서 나는 연구 참여자들에게 멘토가 있다면 어떤 사람이 좋겠는지 또는 기성세대가 어떤 모습이면 좋겠는지 물었다. 이 물음에 스스로를 운동권으로 정체화하고 있는 이종철 학생을 제외하고는 전부 이른바 ‘86세대’ 또는 ‘기성세대’들을 “꼰대”, “엘리트주의자”, “위선자” 등으로 비판하면서 이들은 “공감 능력이 없다”거나 “청년들을 진심으로 생각해보지 않는다”거나 때로는 청년들을 “후려친다”고 표현하며 반감을 보였다. 청년들이 보기에 ‘86세대’들은 “반성할 줄 모른다.” 한 청년은 ‘86세대’는 “자신들

을 정의롭고 대단한 사람들로, 남들은 열등한 집단으로 보면서, 모든 것들에 대해 남 탓만 한다면 그들을 비판한다. 그들은 “자신들의 가치를 억박지르며 강요”할 뿐 “자기들이 문제라는 생각 자체를 하지 않는, [...] 반성할 줄 모르는” 자들이다.(김무송) 또 다른 청년은 청년들이 안쓰러워 사회에 대해 비판적인 목소리를 내는 기성세대들마저도, 그들은 “단지 동물원에서 울타리에 갇힌 동물을 구경하다가, 그 동물을 빼내 주지는 않고, ‘불쌍하다’ (말만-인용자)하고, 그냥 간다”는 비유로 그들을 냉소했다.(우승연)

청년들이 공감하면서 권위를 부여하는 것은 차라리 시쳇말로 ‘우리 시대의 참 스승’, ‘백선생’ 등으로 불리면서 생존의 위기에 빠진 소상공인들에게 현실가능한 솔루션을 제공하고 이들을 위기에서 구하는 백종원 같은 사람의 쓴 소리다. 그들은 백종원이 이른바 ‘금수저’ 출신이라는 점 등을 들어 비판적 거리를 두기도 했지만, 생존의 위기에 빠진 약자들을 구하기 위해 솔루션을 주고 때로는 독설을 퍼붓기도 하는 ‘백종원 스타일’에 대해서는 매우 긍정적으로 봤다. 청년들이 볼 때 백종원은 기성 ‘86세대’와는 다른 유형의 인물이다. 몇몇 학생들은 백종원과 황교익을 대조하면서 황교익을 이른바 전형적인 ‘86세대’의 태도를 가진 자로 비판했다. 예를 들어 장은석은 황교익을 ‘86세대 스타일’의 전형으로 본다. 황교익은 “저 높은 곳에서 내려다보면서 설탕은 안좋다, 떡볶이는 맛있는 음식이다”는 식으로 “전문가의 권위로 정답을 강요”한다. 반면 백종원은 고급스러운 미식을 즐길 여유가 없는 “대중들의 눈높이에서 많은 돈을 들이지 않고서도 가성비 높은 음식을 먹을 수 있는 방법”을 알려주어 현실적인 도움을 주는 사람이라고 말하면서 그들을 대조한다. 비록 직설적인 쓴 소리지만 백종원의 쓴 소리는 성공의 경험에 터해 있고 생존의 위기에 빠진 자들을 구원하여 살게 해주는 실용적인 답을 담고 있는 메시아의 목소리다. 심지어 국회의원들마저 백종원을 국회

에 모셔 골목상권을 살리기 위한 가르침을 요청하는 상황 아니던가.²⁾ 백종원 류의 인물들이 학자들 대신 ‘선생’, ‘스승’, ‘비판자’의 자리를 차지한다. 우리의 삶을 고통스럽게 만드는 사회적 게임룰의 부당함에 대해 비판을 제기하면서 노예처럼 살아서는 안된다고 역설하는 사회학자의 작업은 냉소의 대상이 되고, 그 게임룰에 대해서는 일절 문제를 제기하지 않은 채, 그 룰에 순응하고 적응하여 살아남는 법을 가르치는 자는 존경의 대상이 된다. 사회학자가 연구를 한다는 것의 의미 그리고 연구를 통해 소통하고 부조리한 사회를 비판한다는 것의 의미가 도대체 무엇인지 근본적으로 다시 물을 수밖에 없게 만드는 장면이고, 사회학자들을 자괴감에 빠지게 만드는 순간이다.³⁾

재현 거부의 태도는 인터넷을 중심으로 전투적 급진 여성주의 집단에서 벌여온 미러링 전략을 주로 한 수업에서도 그대로 나타났다. 여기서 쟁점은 자연스럽게 ‘미러링이 혐오 표현이냐 아니냐’, 즉 ‘최근 벌어지고 있는 미러링들은 여성들에 의한 남성혐오인가 아닌가’ 하는 문제로 모아졌다. 비판적 에세이를 써서 제출했던 여학생들 중 40% 정도와

2) 2018년 10월 12일 국회 산업통상자원중소벤처기업위원회는 골목상권을 살리기 위한 의견을 듣고자 성공한 외식산업가인 백종원 ‘더본코리아’ 대표를 국정감사장에 불렀다.

3) 최종렬(2018a)의 『북학왕의 사회학』에 대한 사회학 평론에서 전상진(2019) 역시 청년들의 이와 같은 반응에 주목했다. 그는 김홍중(2015; 2016)이나 최종렬(2017; 2018a) 모두 청년들에게 각자의 방식으로(질책 또는 도발) 도움을 주고자 하지만, 청년들은 그것을 도움으로 받아들이지 않는다는 점을 의미심장하게 바라본다. 전상진(2019)에 따르면 많은 청년들은 김홍중(2015; 2016)의 글은 말할 것도 없고 최종렬(2018a)의 글이 질타의 글이 아님에도 불구하고 자신들을 질타하는 글로 여긴다. 전상진이 인터넷에서 발견한 비평글에서 그 글을 쓴 청년은 최종렬(2018a)의 글을 통해 청년들의 삶을 이해할 수 있게 되었다고 인정하면서도, 결론적으로는 한마디로 “나이 많은 꼰대의 이야기”로 간단히 치부해버린다(전상진, 2019: 221-2). 전상진(2019)도 지적하고 있지만, 내가 볼 때 김홍중(2015; 2016)과 최종렬(2017; 2018a)이 전하는 메시지가 무엇이며 그 학문적, 실천적 의의가 무엇이나도 중요하겠지만 더욱 의미심장하게 바라봐야 할 것은 두 사회학자가 자신들을 위해 던지는 메시지에 정작 당사자 청년들은 냉소적으로 반응한다는 점인 듯하다.

남학생들 중 10% 정도의 학생들은, 비록 그 주장의 강렬함에서 차이는 있지만, 대체로 ‘남성혐오는 없다’는 입장을 취했고⁴⁾, 과격한 방식의 미러링 전략을 사용하는 여성운동에 대한 남성들의 지적을 “남성의 심기를 건드리는 운동”은 하지 말라는 요구, “오빠가 허락한 페미니즘”을 하라는 “맨스플레인”에 불과한 것으로 냉소했다. 또한 그들은 “나를 진보적인 남성들도 이 벽을 쉽게 깨지 못한다”(안경희의 비판적 에세이)라며, 남성들이 여성운동에 대해 왈가왈부하는 것 자체에 강한 거부감을 드러냈다. 한 여학생이 작성한 비판적 에세이의 한 구절을 읽어보자.

사실 난 남성들이 미러링에 대해 분노하는 것이 같잖고 하찮다. 여성들이 남성에게 바라는 것은 자신을 동등한 주체로 바라봐주는 것, 자신이 데이트폭력을 당하지 않는 것, 강간을 당하지 않고 살인을 당하지 않는 것과 같은 나의 기본권, 생명권에 대한 문제이다. 남성들은 여성들이 자신을 살해할까봐, 폭력을 당할까봐 불안에 떠는 일 없이, 그저 본인들이 지금까지 만연하게 해온 여성에 대한 혐오를 반대로 당하니 화가 나는 것이다. 그들은 여성들이 남성혐오를 하고 있다고 주장하지만, 사실상 사회적인 차원에서의 남성혐오라는 말은 있을 수 없다. [...] 흑인들이 인종차별에 반대해 백인 권력에 대항하는 시위를 한다고 해서 백인 혐오라는 말이 생겨날 수 있을까? 똑같은 논리라고 생각된다. [...] 우리가 인터넷 상에서 ‘한남’, ‘소추’라고 얘기할 동안에도 여성은 남성에게 의해 폭력당하고, 죽어간다. 당신들이 날 프로블펀러라고 칭한다면 난 프로블펀러가 맞다. 하지만 명심했으면 한다. 불편한 용기가 결국 세상을 바꿀 것이다.(박영은 학생의 비판적 에세이)

“인터넷 상에서 ‘한남’, ‘소추’라고 얘기할 동안에도 여성은 남성에게 의해 폭력당하고, 죽어가(는)” 상황, “길거리에서 여성의 외모를 폄평하고

4) 이들 중 대부분은 인터넷을 중심으로 전개되는 현재의 미러링 실천들의 ‘과격성’은 인정한다. 하지만 그렇다고 해서 그것을 남성에게 대한 ‘혐오’로 볼 수는 없다는 입장을 취한다.

성희롱하는 남성들은 버젓이 걸어 다니는 세상과 (‘2018년 이수역 폭행 사건’에서 보듯-인용자) 미러링을 비롯하여 남성에 대한 희롱이 뼈가 보일 정도로 찢어지는 구타로 돌아오는 세상은 과연 같은 세상인가?(윤연진의 비판적 에세이)라고 물을 수밖에 없는 상황에 주목하는 여학생들이 볼 때는, 여성들의 미러링에 대해 남성들이 가타부타 논평하는 것 자체가 “갈잡고 하찮다.”(박영은의 비판적 에세이)

청년 남성들도 예외는 아니다. 이들이 볼 때 자신들의 불만과 고통을 제대로 이해하고 재현해주는 매체나 집단은 찾기 힘들다. 남학생들이 한결같이 가장 반발했던 문제들 중 하나는 단연 여성들을 비롯해 이 사회가 자신들을 단지 남성이라는 이유로 싸잡아서 여성에 대한 “잠재적 가해자”라거나 “자신들은 누려보지도 못한 ‘남성 권력의 수혜자’나 “기득권 집단” 등으로 묘사한다는 점이었다. 남학생들은 정치권, 언론, 대중매체 등이 남성들을 조롱하고 남성들의 주장을 왜곡시키거나 교묘하게 젠더 갈등 프레임으로 끼워넣어 다른 중요한 사안들을 덮기 위해 자신들을 이용한다고 여긴다. 특히 이지성은 이에 대해 많은 이야기를 했고 또한 강한 거부감과 답답함 그리고 피곤함을 호소했다.

페미니스트라고 하는 사람들이 얘기하는 것은 ‘너희는 남성이란 이유만으로 기득권이다’이런 거예요. 저희들은 잘 모르겠는데, 누려본 것도 없고, 제대로 뭘 해본 것도 없는데, 우리는 어느 샌가 기득권이 되어있고, 나쁜 놈이 되어 있고, 이러다 보니까 얻어터지는 느낌이고 [...] 우리는 여성에 대해서 막 여성의 희생을 강요한 적도 없고, 물론 (가부장적 - 인용자) 사회적 구조 뭐 그런 것은 있을 수 있죠. 근데 저희는 이렇게 생각을 하는거죠. ‘아니 우리가 뭐 여자한테 뭐했다고?’ ‘니들한테 뭘 했는데 우리가 그 소리를 들어야 해?’라는 게 생긴 것 같아요.(이지성)

https감청 관련해서 논란이 터졌던 게, 우리가 야동을 못본다, 도박을 못한다 이런 문제가 아니라, 국가가 감청을 한다는 걸 우리가 문제삼았

던 거거든요. [...] https 감청 반대를 얘기했는데, 언론 기사는 ‘남성들이 야동규제를 반대한다’ 식으로 프레임을 씌워버린거예요. 전국민을 상대로 감청을 하니 마니 하는 문제였는데, 남성이 음란물을 보니 못보니 하는 쪽으로 포커싱이 맞춰져버리니까 [...] 그거에 대해서 ‘아이고 남성들 꼬시다’ 이렇게 넘겨버리니까, 그런 식의 안전에 대해서도 그냥 젠더 갈등적인 시선으로만 보니까, 저희는 그냥 할 말이 없는거죠. [...] 이제 뭘 해도 막 교묘하게 뜯겨지고 이러니까, [...] 뭘 해도 저희가 안되는게 보이니까, 이제는 지켜요.(이지성)

청년들 앞에서 이들을 대상으로 한 기성세대의 발언, 학자의 지적 권위, 이성 집단들의 발언은 그것이 설령 진심으로 이들을 위하는 마음에서 제기되는 것일지라도 자신들이 듣고 싶어하는 말을 하지 않는 한 거부된다. 당사자가 될 수 있는 자만이 자신들에 대해 말할 수 있으며 당사자가 아닌 자는 말하지 말라는 것이다.

오늘날 청년처럼 우리 사회에서 가장 억압되고 배제된 집단들 사이에 공적 재현 거부와 공적 재현에 대한 불만 및 냉소의 정서가 만연해 있다는 것은 우리 사회의 기존 질서가 심각한 폭력적 배제의 구조를 내장하고 있음을 방증한다. 따라서 재현 거부의 정서는 우리 사회가 ‘위기’에 처해 있음을 알리는 경고이다. 위기(crisis)와 비판(critique)이 같은 어원이었다는 점이 시사하듯이(Koselleck, 1988), 위기의 시대는 곧 사회비판의 시대이다. 사회비판은 한 시대의 위기에 대한 자기 인식이기 때문이다. 의사가 위기의 징후를 통해 위기의 병리적 원인을 찾아 치료하듯이, 이때 비판은 재현 거부의 태도를 보이는 집단들이 아니라 일차적으로 그 집단들이 그러한 태도를 가지도록 만드는 사회 질서를 향해야 한다. 시대 비판을 위해서는 청년과 여성들이 재현 거부의 정서를 가지게 된 이유를 이해해야 할 필요가 있으며, 이를 통해 우리 사회의 기존 질서를 정치적으로 재구성할 통찰을 끌어내야 한다. 이를 위해

서는 먼저 재현 거부의 정서가 왜 사회가 위기에 빠져 있음을 보여주는 위험한 징후이며 우리 사회에 던지는 준엄한 경고인지 알아볼 필요가 있다.

III. 절대적 고통의 신적 정당화: 희생자신 되기

아도르노는 “아우슈비츠 이후 시를 쓰는 것은 야만”이라고 했다 (Adorno, 1981: 34). 아도르노의 이 말은 서구 역사에 트라우마를 남긴 유대인 집단 학살이라는 절대적 고통을 언어로 재현한다는 것의 의미는 무엇인가에 대한 문제를 제기한다. 언어적 재현은 전(前) 의미적 실재를 특정한 방식으로 질서짓고 조직함으로써 그것을 의미 차원의 현실로 변형하는 작업이다. 하지만 너무도 압도적이고 거대하여 질서짓거나 조직할 수 있는 범위를 훨씬 넘어서 버린 어떤 재현불가능한 절대적 고통을, 다행스럽게도 그 절대적 고통을 피할 수 있어서 살아남았기에 수치심, 죄책감, 부채감 등의 고통스러운 감정들이 수반되는 트라우마에 시달리는 자들이, 여전히 재현하려 하고 또 재현해야만 한다면, 그것은 절대적 고통 속에서 희생된 자들의 관점에서나 살아남은 자의 관점에서나 야만적인 작업일 수밖에 없다. 하지만 그렇다고 해서 그 절대적 고통을 재현하지 않을 수도 없다. 나치에 의한 유대인 학살 고통의 재현 문제와 관련하여 위베르만(2012; 2016; 2017)이 지적하듯이, 절대적 고통은 재현 불가능하다는 이유로 그것을 재현하지 않는 것은 학살의 역사적 기억을 제거하고자 하는 반유대주의 세력들의 바람과 의도하지 않게 공명하는 역설적 효과를 낳기 때문이다. 고통의 재현은 그 고통이 아무리 클지라도 불가피하다. 다만 절대적 고통에 도달할 적절한 질문 방식과 재현 방식을 충분히 가지지 않은 상태에서는 그 절대적 고통에 대해 발언하는 것은 매우 신중해야 한다. 절대적 고통 그리고

그 고통을 당하는 자들이 표출하는 분노 어린 행위를 향한 어떤 논리·비판적 발언이 고통당하는 자에게나 발언하는 자신 모두에게 야만적인 고통이라는 사실을 고스란히 온몸으로 감당하면서, 그 고통의 처절함 속에서 제기되지 않는다면, 그 발언이 아무리 논리-합리적 형태를 가지더라도 절대적 고통에 시달린 자들의 마음에는 야만적 폭력으로 체험될 뿐이다.

예를 들어 2016년 이른바 ‘강남역 살인 사건’이라고 불리는 여성혐오 범죄가 벌어졌을 때 강남역 10번 출구를 뒤덮었던 포스트잇들에 쓰여 있던 ‘여자라서 죽었다. 내가 죽을 수도 있었다’라는 애도 글에 담긴, 사고나 행위가 아니라 그 존재가 부정당하는 여성들의 전(前) 언어적 정서(우지안, 2018)가 무엇을 의미하는지를 공감·이해하지 못하는 한, 여성들의 과격한 반응들에 대한 그 어떤 합리적 형식의 비판도 합리적 내용을 담고 있다고 주장할 수 없다. 이 경우 형식상으로는 논리적이고 합리적인 비판도 그 내용적 효과 측면에서는 야만적 폭력으로 작용한다.⁵⁾ 그렇다면 그 절대적 고통의 목소리들 그리고 그 고통의 희생자들의 격한 반응에 문제를 제기하기 앞서 이들의 세계 이해와 세계 체험의 전언어적 감정의 의미 차원들을 최대한 공감적으로 이해해보려고 해야 한다. 그리고 이를 통해 이들의 분노, 냉소, 공격적 반응들이 우리 사회에 어떤 질문을 제기하는지를 징후적으로 읽어낼 수 있어야 한다.

청년들과 여성들이 자신들에 대한 일체의 재현을 거부한다는 것은 기존 사회 질서에 의해 폭력적으로 배제된 자신들의 삶을 절대적 고통의 자리에 위치시키고자 하는 시도라고 할 수 있다. 재현은 불가피하게 어떤 것을 유한한 틀에 가두는 것이기에, 절대적인 것은 재현이 불가능하다. 그것은 언제나 재현의 유한성을 넘어서기에 재현의 기존 권위를

5) 이 점은 특히 지식인 또는 학자들이 빠지기 쉬운 함정이 무엇인지를 보여준다. 물론 지금 이 글도 이 난해한 문제에서 자유롭지는 못하다.

좌절시킨다. 베버(1991)가 정당한 권위의 이념형적 유형화 논의에서 지적하듯이 일반적으로 어떤 집단의 행위와 발언이 정당성을 얻기 위해서는 타인들로부터 사회적 '동의'를 이끌어 낼 수 있어야 한다. 하지만 만성화된 제도적 폭력에 의해 그 존재가 억압되고 배제되어온 집단들에게는 그들을 둘러싼 세계 일체가 가해자로 체험될 수밖에 없다. 그러한 체험 속에서 세상은 자신들의 사고나 행위가 아니라 존재를 공박하는 부당한 가해자들이 지배하는 숙명적 지배 구조로 여겨진다. 이런 상황이라면 가해자들로 체험되는 자기 집단 외부의 사람들로부터 '동의'를 얻어내 자기 발언과 행위의 보편적 정당성을 확보할 수 있으리라는 가능성은 요원하게 여겨질 수밖에 없다.

그렇다면 이들이 정당성을 확보하기 위해 선택할 수 있는 방법은 정당성을 스스로 창출하는 것뿐이다. 이는 일체의 질서 바깥에서 그것을 설립하고 정당성을 부여하는 능력을 지닌 주권적 초월자의 자리에 스스로를 위치시키는 방법이다. 자신들을 스스로 존재하는 절대적 초월신의 자리에 놓음으로써, 내재 세계에서의 지배적인 기성 사회질서의 힘보다 더욱 강력한 초월적 정당화의 힘을 통해 그 지배 질서를 탈정당화하고 파열시키는 시도를 수행하는 것이다. 이를 위해서는 그 동안 희생자 집단으로서 자신들이 받았던 고통을 절대화하여 그 고통에 신적인 위상을 부여해야 한다.

자신들이 받고 있는 고통이 누구도 부정할 수 없는 절대적인 성격의 것임을 보이기 위해서 청년들은 '생명(생존)-죽음'의 관점에서 자신들의 고통을 규정한다. 앞서 인용했던 학생들의 비판적 에세이에서, 우승연 학생은 청년들을 재현하려는 사회학자들의 시도들에 대해 "누구는 당장 '먹고 살 걱정'에 골몰하는데, 어떤 이는 먹고 살 걱정에 골몰 중인 이들을 분석한다니 너무나 이질적으로 느껴지지 않는가"라고 냉소했다. 여성들의 고통에 대해 썼던 박영은 학생은 "데이트폭력을 당하지

않는 것, 강간을 당하지 않고 살인을 당하지 않는 것과 같은 나의 기본권, 생명권에 대한 문제”를 제기하면서 “우리가 인터넷 상에서 ‘한남’, ‘소추’라고 얘기할 동안에도 여성은 남성에 의해 폭력당하고 죽어간다”는 점을 강조한다. 대다수의 남학생들은, 약자에 대한 사회적 배려가 있어야 한다는 점을 대체로 인정하면서도, 여성 고용우대정책에 대해서만큼은 “말도 안되는” 불공정한 조치라고 분개하면서 격렬하게 반대했다. 청년들에게 취업 문제는 곧 ‘죽느냐 사느냐’의 문제이기 때문이다. 가령 이승민 학생은 자신이 “여성들이 ‘역사적으로’ 억압받아왔다는 것을 ‘완벽하게’ 이해(한다)”고 강조하면서, “하지만 그럼 ‘너(청년 여성들 - 인용자)는 무슨 억압과 차별을 받아왔는데?’라고 묻고 싶(다)”고 말한다. 여성 고용할당제는 앞선 여성 세대들이 받은 피해에 대한 보상을 피해를 보지도 않은 자기와 같은 세대의 여성들이 가져가게 만드는 부당한 조치라는 말이다. 그는 여성들이 여러 모로 피해받아 왔고 이 사회가 여전히 남성 위주의 사회라는 것은 인정할지라도, “취업의 경우에는 남성과 여성이 경쟁하는 것이 아니라 각자가 개인 대 개인으로 경쟁하는 것”이라고 주장한다. 이미 1997년 외환위기 때보다도 더 심각하다는 “취업난으로 남성, 여성 가릴 것 없이 그 좁은 문을 통과해서 ‘생존’하고자 하는데 그 좁은 문마저도 여자들을 위해 넓혀주고 자신들이 통과할 문은 좁혀버리는 것은 우리에게 ‘죽으라는’ 소리”라는 것이다. 더불어 앞서 다루었던 다른 남학생들도 여성들이 단지 “여성이라는 이유로” 죽임을 당하는 일이 있는 것처럼 자신들 역시 “아무것도 안 했는데 ‘단지 남성이라는 이유로’” 어느 순간 여성에 대한 “잠재적 가해자”가 되어버리고 “나쁜 놈”이 되어 상징적으로 살해되는 상황에 분노했다. 이들의 분노 정서의 밑바탕에는 ‘생명(생존)-죽음’의 문제가 도사리고 있다.⁶⁾

6) 그런 점에서 ‘생존주의’라는 용어를 제안하는 김홍중(2015)의 감각은 매우 날카롭

사고나 행위에 의해서가 아니라 단지 특정 존재라는 이유로 생존과 죽음의 문제, 강간의 폭력처럼 한 인간의 존재 자체를 파괴해버리는 폭력의 고통을 당하고 있는 자들 앞에서는 그 어떤 말도 그들이 겪는 고통보다 상위의 정당성을 주장할 수는 없다. 만약 어떤 말이 상위의 정당성을 주장하는 순간 그 말은 야만으로 '체험'된다. 이제 이들은 부당하고 야만적인 가해자인 이 세상이 자신들에게 가하는 폭력의 절대적 고통 속에서 억울하게 희생당하고 있는 집단으로서 신적인 정당성 권위를 '주관적으로' 획득한다. 신은 부당하게 희생되어 생명이 위협받는 절대적 고통에 괴로워하는 자들의 편이다. 자신들은 선한 희생자이고 다른 집단은 악한 가해자다.

청년 남성들은 전투적인 여성주의 운동을 벌이는 여성들을 '페미니즘'과 '나치'라는 말을 조합해 만든 "페미나치(feminazi)"라는 말로 비난한다. 여성들이 나치처럼 비합리적인 광기에 사로잡혀 남성들을 도덕적으로 열등한 집단으로 매도하면서 남성 일반을 인간 이하로 취급하고 척결해버리겠다는 듯한 태도를 보인다는 것이다. 이들의 관점에서 분노하고 있는 여성들은 "여성우월주의자", "피해의식으로 뭉친 폭력의 화신", "감정만 앞세울 뿐 합리적이고 논리적인 대화가 불가능(한 자)", "모든 것을 젠더라는 협소한 렌즈로 보고 해석"하는 편협한 자로서 "문명사회"에서 이른바 "페미나치" 페미니스트들은 당연히 "사라져야 한다"고 본다. 이에 반해 자신들을 '일베'와 함께 '메갈'과 '위마드' 모두에 반대하는 합리적으로 생각하고 논리적으로 말할 줄 아는 건전한 시민으로 규정한다. 자신들은 합리적이고 건전한 시민인 반면 페미니즘을 외치는 여성들은 혐오, 차별, 폭력을 일삼는 비합리적인 자들이기에 자신들이 후자에 대해 행하는 것은 여성 혐오나 폭력적 배제가 아니라

다. 확실히 '생존주의'라는 용어는 우리 시대의 근본 정조 또는 '마음의 레짐'의 바탕이 무엇인지를 정확히 포착한다.

합리적이고 정당한 비판으로 여긴다.⁷⁾

여성들은 ‘젠더’나 ‘페미니즘’에 ‘살해(homicide)’라는 말을 조합한 “젠더사이드(gendercide)” 또는 “페미사이드(femicide)”라는 표현을 통해 인류 역사를 그리고 우리 시대를 여성들이 “단지 여성이라는 이유로” 남성 권력에 의해 조직적으로 살해되고 있는 시대로 규정한다. 청년 남성과 여성 모두 자신들과 상대 집단을 선과 악의 구도로 명쾌하게 규정하며 자신들을 선한 희생자의 자리에 상대방을 악한 가해자의 자리에 위치시킨다.

특히 분노한 여성들의 반응과 관련하여, 이런 식의 정서를 잘 응축하고 있는 표현이 많은 여학생들이 동의하고 있던 ‘남성 혐오는 없다’라는 명제이다. ‘남성 혐오는 없다’는 주장을 가장 선명하게 제기하면서 분노한 여성들의 행위에 대한 정당화 논리를 제공해주고 있는 중요한 논자

7) 남학생들이 다소 과격한 주장을 하는 페미니스트들과 범죄 수준의 여성 혐오를 일삼는 일부 남성들을 악마화하면서 자신들을 그와 달리 합리적으로 생각하고 논리적으로 말할 수 있는 정상적인 시민으로 정의할 때, 이들이 생각하는 ‘정상적인 시민’의 범주는 매우 협소하고 그것이 바로 남성 권력에 깊이 침윤되어 있는 것일 수 있음을 의심하지 않는다. 예를 들어 이승민 학생과곽우성 학생은 자신들을 합리적이고 논리적으로 생각하고 말할 수 있는 자인 반면 극단적인 페미니즘 입장을 취하는 여성들의 말과 행위는 감정에 경도되어 비합리적이고 비논리적이어서 대화가 불가능한 자들이라고 힘주어 말했다. 곽우성 학생은 그러한 여성들은 “어 이없는 주장을 너무나 많이 하”여 “이해하려고 해도 도저히 이해가 안된다”고 말한다. 이승민 학생은 “여성들은 모든 남성을 잠재적 가해자로 보는데, 그런 소리 들으면 무식한 건가 아니면 정신이 나간건가” 싶다고 말한다. 그런데 흥미롭게도 두 학생 모두 남성들이 일을 더 잘하기 때문에 기업들이 남성들을 더 많이 뽑는 것은 당연하다거나 일반 직종의 여성 고용우대정책은 말할 것도 없고 정치인이나 기업 임원 같은 고위직에 단지 여성이라는 이유로 절차들을 거치지 않고 보다 쉽게 가게 되는 것은 그 자체로 말이 안된다고 대답했다. 이 남학생들은 스스로를 기득권 남성으로 보지 않으며 여성을 차별하고 억압하는 것이 아니라 합리적인 논리에 따라 생각한다고 말하고 있지만 바로 그 ‘합리적인’ 생각이 이미 제도적으로 작동하고 있는 남성 기득권을 재생산하는 기제라는 점, 그 ‘합리성’의 남성권력적 토대를 전혀 의심하지 않는다. 이들의 ‘합리적인’ 사고 구조 안에는 이 세상은 개인들이 서로 경쟁하는 싸움터로만 사고될 뿐, 그 세상의 게임물이 이미 젠더 불평등 구조로 짜여져 있다는 점을 의문시하지 않고 그것에 문제도 제기하지 않는다.

인 윤지영(2015a; 2015b)의 논의를 따라가보자. 그녀는 “증오/혐오가 하루 계급자들에게로 향하는 것이라면, 분노(indignation, 의분 - 인용자)는 상부 계급자들에게로 향하는 것”(윤지영, 2015a: 64)으로서, 전자가 “주류적 도덕규범들과 가치 체계들, 그것들을 바탕으로 하는 습성과 통념적 행동 패턴들의 재생산”을 가능하게 하는 것이라면, 후자는 그것들에 대한 “문제제기의 추동력으로서 혁명적 성격”을 지닌 것이라고 정의한다(윤지영, 2015b: 172). 미소지니(*misogyny*)가 한국어 ‘여성혐오’로 번역될 수 있느냐라는 쟁점은 일단 차치하고, ‘혐오’라는 용어에 대한 이와 같은 자의적인 정의에 따르자면 ‘너무도 당연히’ 여성에 의한 남성 혐오는 있을 수 없고(최종렬, 2018b: 13), 심지어 ‘하고 싶어도’ 할 수 없다. 윤지영이 제시한 정의에 따를 때 혐오는 지배집단이 피지배집단에게 가하는 것이다. 따라서 여성들은 지배집단이 아니기에 남성을 혐오하고 싶어도 할 수 없는 것이다. 그렇다면 피지배, 희생자 집단으로서 여성들이 남성에게 가하는 어떤 혐악한 정념 표출은 ‘자동적으로’ 의분(indignation)의 지위를 획득한다.⁸⁾

8) 이렇듯 ‘혐오’라는 표현을 일상적 의미와는 전혀 다르게 자의적으로 정의하는 것은 일종의 ‘사적 언어’를 사용하는 것이다. 비트겐슈타인(1994)이 말하듯 언어는 그 사용 규칙에 따라 사용될 때 비로소 언어가 될 수 있기에 ‘사적 언어’는 불가능하다. 그럼에도 불구하고 ‘사적으로’ 정의된 혐오라는 용어를 가져와 남성의 분노는 혐오인 반면 여성의 분노는 의분이라고 규정하고 이를 수긍하지 못하는 남성들에게 ‘책 읽고 공부 좀 하라’라고 말하는 것은 그렇지 않아도 뜨겁게 타오르는 젠더를 둘러싼 전쟁터에 휘발유를 붓는 것이다. 남성들의 입장에서는 이는 자신들에 대한 선전포고로 체험된다. 하지만 윤지영 그리고 그녀와 같은 입장을 취하는 여성들에게 이는 전혀 문제가 아니다. 왜냐하면 그녀들의 관점에서 공적인 문화적 상징체계는 “중립성의 체제가 아니”라 권력의 불평등 배분 공간으로서 “소수자들을 열외하는 인식장”이고 “포획 장치”일 뿐이기 때문이다(윤지영, 2018: 64). 그러니 그녀들에게 기존 공적 상징 언어들의 세계 안으로 들어와 그 언어들을 사용하는 것은 단지 남성이 지배하는 통치 체제 안으로 포획되는 것으로 이해될 뿐이다. 하지만 그녀들은 지배 집단의 지배가 지속될 수 있는 것은 자신들의 지배를 ‘합리성’, ‘공적성’, ‘보편성’의 언어들을 통해서 공적 상징체계 안에서 정당화할 수 있는 한에서라는 사실 자체가 지배 집단이 바로 그 공적 상징체계에 이미 종속되어 있음을 뜻한다는 점을 고려하지 않는다. 그렇기에 공적 상징체계 안에서 그것을 활

여기서 주목할 점은 ‘정당성 없는’ 혐오와 ‘정당성 있는’ 의분을 구분하는 정당화 기준이 젠더 권력 관계에서 발화자의 위치라는 것이다. 발화자가 ‘희생자 집단’이라는 사실에서 즉각 그 발화 표현의 ‘정당성’을 끌어온다.⁹⁾ 그동안 자신들이 했던 행위에 의해서가 아니라 단지 ‘여성

용하여 정치적-담론적 투쟁을 수행하는 것이 바로 지배 집단에 맞서는 유효한 방안이라는 점이 간과된다. 그람시(Gramsci, 1971)와 그의 문제의식을 이어받은 라클라우와 무페(Laclau and Mouffe, 2001)가 강조하는 헤게모니적 정치 투쟁의 문제의식이 없는 것이다. 파괴적 적대(antagonism)에 기반한 전쟁과 구분되는 경합적 적대(agonism)의 실천으로서 헤게모니 정치 투쟁의 핵심 역량은 전략적인 담론적 접합을 통해 다른 집단으로부터 동의를 얻어낼 수 있는 지적이고 도덕적인 지도력이다. 현재 벌어지고 있는 분노한 여성들의 운동이 다른 집단들로부터 동의와 공감을 얻어낼 수 있는 지적이고 도덕적인 역량을 확보하고 있는가? 공격 정치의 담론 투쟁 공간에서 지적이고 도덕적인 우위를 확보하기 위한 전략적 사고를 하지 못하고 그럴 필요도 없다고 생각하니 동의 대신 반감이 생겨나고 헤게모니 확보는 커녕 엄청난 백래쉬(backlash)에 여성들의 저항과 기존의 성취들이 속수무책 무너지는 것이다. 물론 헤게모니는 동의로만 확보되는 것이 아니라 물리적 강제적이 뒷받침되어야 한다. 투쟁하려는 자는 마키아벨리가 말하듯 ‘무장한 예언자’가 되어야 한다. 하지만 물리적 및 제도적 힘에서 남성 권력에 크게 밀리고 있는 여성들의 입장에서 보다 주안점을 뒤야 하는 것은 도덕적이고 지적인 지도력에 기반한 동의의 확보이고, 이를 위해서는 불가피하게 공격 상징 언어의 세계 안에서 그 게임룰을 활용하여 헤게모니 지형을 바꿀 수 있는 효과적인 전략들을 만들어낼 수 있어야 한다. 그것이 정치다. 정치와 사회비판의 공간은 자신이 얼마나 선명한 입장을 가지고 있는지를 전시하는 무대가 아니라 문제상황을 실질적으로 해결하기 위한 전략적 실천의 공간이다.

- 9) 희생자 집단이라는 신분에서 발화의 정당성을 끌어올 수 있는 일차적 조건은 그 발화 대상이 명백한 가해자여야 한다는 적절성 조건을 충족시킬 때이다. 어떤 사람이나 집단에 의해 부당한 공격을 당한 자가 이에 맞서 반격을 한다면 (사적 복수를 금지하고 있는 현대 법체계에서는 문제가 되는 경우도 있겠지만) 그 반격은 정당성을 인정받을 수 있다. 가령 광주민주화운동 당시 1980년 5월 23일 ‘시민대표’ 명의로 뿌려진 한 호소문에서 광주시민들은 “사람의 목숨을 참혹하게, 처참하게, 파리를 죽이듯, 살인하는 저 흉악무도한 전두환 개새끼를 타도하기 위해 여기 모였습니다”라고 말하고 있다(광주광역시 5·18사료편찬위원회 편, 1997: 47). 이 경우는 전형적인 정당성을 지닌 의분의 표현이다. 하지만 당시 광주시민들이 군대가 자국 국민을 상대로 총칼을 겨누는 것은 있을 수 없다고 생각하는, 전두환 세력과 연관이 없는, 일반 군인들에 대해서 또는 단지 전두환과 출신 지역이 같다는 이유로 경상도 시민들 일반을 상대로 “개새끼”라고 표현한다면 그것은 정당성을 가질 수 없다. 이른바 ‘미러링’이 문제가 되는 것은 종종 후자의 경우처럼 그것이 부적절한 맥락에서 난반사의 형태로 실천되기 때문이다. 이른바 ‘한국 남자(한남)’

이라는 이유로' 부당하게 죽임당하고 억압당하면서 그 존재가 부정당해 왔던 이들은, 이제 자신들이 '부당한 폭력에 의해 희생 당해왔던 바로 그 여성 집단이라는 이유로' 정당성의 독점적 원천이 되어 자신들의 발언에 '스스로' 정당한 권위를 부여하는 존재가 된다. 그런데 이런 존재가 바로 '스스로 존재하는 신' 아니던가? 존재 자체가 반박당하는 절대적 폭력을 경험한 희생자 집단은 신적인 정당성 권위를 가지고 말하기에, 이제 일체의 정당성 권위의 원천인 이 '희생자-신'에 대해 문제를 제기하는 그 어떤 말도 부당한 발언, 신성모독이 된다.

아니나 다를까, 윤지영도 신화적 폭력과 신적 폭력을 대비했던 벤야민(2008)의 논의를 활용하여, '일베'처럼 기득권 남성집단을 "신화적 폭력-법 보존적이지자 기존 질서를 유지하기 위한 보수적 폭력을 구사하는 이들"로, 메갈리안들을 "신적 폭력-혁명적, 법 파괴적 폭력의 구사자들"로 구분한다¹⁰⁾(윤지영, 2015a: 34). 기득권 남성 집단이 수행하는 법 보

일반이 모두 '충(蟲)'으로 싸잡아 매도된다. 남성 아들은 '한남 유충'으로 표현되며, 고 노회찬의원이 생전에 여성권익을 위해 어떤 노력을 했는지와 무관하게 단지 생물학적 남성이라는 이유로 그의 자살은 조롱의 대상이 된다. 물론 '일베' 같은 집단만 여성혐오를 하는 것은 아니다. 이른바 '일베'를 꾸짖는 '건전한(?)' 남성들도 가부장적 사회의 제도적 질서 안에서 여성혐오를 실천함에도 불구하고 그 사실을 인지하지조차 못하는 경우가 많다. 하지만 자기 반성적 성찰이 가능할 수 있는 적절한 거리를 허용하면서 그 무의식을 깨우쳐주는 세련된 방식으로, 적절한 상황에서 적절한 방식으로 실천되는 미러링이 아니라, 단지 한국 남자라는 이유로 영문도 모른 채 '벌레(한남충)' 소리를 들어야 하는 방식의 미러링이라 한다면, 그러한 미러링은 자신들에 대한 혐오의 공격으로 '체험'되어, 미러링의 본래 취지인 성찰적 효과와는 거리가 멀어진다. 미러링 그 자체가 아니라 미러링의 사용 맥락이 적절한지 아니면 부당한지가 판단의 대상이 되어야 하는 것이다.

10) 벤야민은 정치신학적 마르크스주의자이기도 했지만, 그의 사상은 유대교에 뿌리박고 있으며, 법 설립적 폭력으로서 정치적인 것을 동지와 적의 구도에서 바라보는 우파 법학 및 정치철학자 칼 슈미츠의 논의 등에도 영향을 받았다. 또한 여타 많은 보수적인 사상가들의 영향을 받았다. 장제형(2015)이 말하듯 보수적 벤야민과 혁명적 벤야민이 공존한다. 또한 데리다(2004)는 법 설립적인 신적 폭력은 법 보존적인 신화적 폭력과 단절될 수 없다며 벤야민이 주장하는 신적 폭력의 위험성을 경고한다.

존적인 신화적 폭력의 보수성과 피억압, 희생자 집단인 여성들이 그 신화적 폭력을 깨뜨리고자 수행하는 법 파괴적인 신적 폭력의 혁명성이 동일시될 수 없으며, 정당성(초법의 정당성)은 후자에 있다는 말을 하려는 것이다. 하지만 그녀는 정당성의 자리를 ‘텅 빈 형식(보편성)’으로 남겨두는 대신 ‘특정’ 희생자 집단의 신분으로 ‘실체화’시키는 것이 어떠한 끔찍한 폭력을 낳을지에 대해 진지하게 살피지 않는다. 희생자 집단이라는 특정 신분에서 정당성을 끌어오는 것이 어떤 것으로 귀결될지는 신에 의해 배타적 선택을 받은 민족으로서 신적 권위를 독점한 유대민족이 자신들을 핍박했던 그리고 신이 배제한 이민족들에 대해 신의 이름으로 행했던 끔찍한 폭력, 살인, 강탈, 강간의 역사를 돌이켜보는 것만으로도 충분하다(Schwartz, 1997). 선민 종교인 유대교에 맞서 보편적 사랑의 원리를 제시하면서 예수가 했던 위대한 일이 바로 이제 그 누구, 어떤 집단도 더 이상 신적 권위를 독점하지 못하게 한 일이었다. 신의 이름으로 이루어지던 타민족에 대한 유대민족의 원한에 기반한 차별과 폭력의 신적 정당화를 거부하고, 이웃 사랑이라는 보편적 사랑의 원리를 새로운 사회 조직 원리로 제시함으로써 기독교를 한 민족의 종교가 아니라 보편적인(catholic) 세계 종교로 바꾼 것이 바로 예수가 했던 일인 것이다. 윤지영(2015a)은 자신이 말하는 신적 폭력이 예수의 모델이 아니라 유대교 열성당원들(zealots)의 모델에 가깝다는 점을 놓친다.

인터뷰 참여자들에게 분노한 여성들의 과격한 언사들은 정당하고 그것을 비판하는 것은 부당하다는 주장을 어떻게 정당화할 수 있을지 물었을 때, 여학생들은 한결같이 자신들이 그 동안 남성들에 의해 부당하게 희생당해왔다는 점을 들어 분노한 여성들의 행위들을 정당화했다. 그 중 한 청년은 너무나 당연한 것을 물어보는 것이 당황스럽다는 표정을 지으며 다음처럼 말했다.

휴~(깊은 한숨). 근데~, 너무~, 페미니즘이 너무 옳은 거잖아요. 아무리 어떻게 객관적으로 보든, 지금 이 페미니즘을 어떻게든, 이렇게 할려는, 그런 움직임이 잘못된 것이고. [...] 저는 제가 여성이라 그런 걸 수도 있지만은, 뭐 논리고, 정당성이고, 이런 거 다 그냥 빼고, 그냥 막 싸 붙여야 조금이라도 변화가 일어난다고 생각을 해요. [...] 전 한국 남자들이 그렇게 죄가 없다고 생각하지 않아요. 전 다 가담했다고 생각하거든요. [...] 논리나 정당함 같은 게 먹히는, 뭐 우리 사회가 그래야, 논리나 정당성 따져가면서 행동하는데, 너무 논리적이지도 않고 정당하지도 않은 폭력이나 차별이 있는데, 저희한테만 논리나 정당함을 요구하는 것은, 너무, 잘못된 것 아닌가, 그런 생각이예요.(안경희)

차별에 반대한다는 점에서 페미니즘은 그 자체로 옳은 것이니, 차별 받고 희생되어 왔던 여성들이 페미니즘 입장에서 행하는 그 어떠한 실천이든 그 역시 자동적으로 옳은 것이며, 그 실천들에 대한 비판은 그 자체로 젠더 차별 철폐라는 페미니즘의 정신을 부정하는 것이라는 이야기다. 같은 맥락에서 여성들이 남성 패권 사회에 의해 부당하게 희생되고 있는데 희생당하고 있는 자신들에게만 합리성이나 정당성을 요구하는 것 자체가 부당하다는 것이다. 이미 합리성이나 정당성이 작동하지 않는 사회이기에 “논리고, 정당성이고, 이런 거 다 그냥 빼고, 그냥 막 싸 붙여야” 하며, 부당한 남성 폭력의 사회에서 여성들은 그 폭력의 ‘희생자’라는 점 외에 그 어떠한 정당성 요구도 필요하지 않다는 것이다. 여기서 좋은 목적의 실현을 위해서는 그 과정에서 희생자들이 행하는 폭력은 불가피하고 오히려 정당화될 수 있다는 식의 도착적인 혁명론적인 정서가 밑에 깔려 있음을 확인할 수 있다.

이상과 같은 신적 폭력을 통한 정당화는 비판이 작동할 수 있는 시공간적 맥락을 고려하지 않는다. 전근대 사회와 달리 현대사회는 가치적으로나 기능적으로나 고도로 분화된 사회로서 하나의 공통된 신으로 묶일 수 있는 시대가 아니다. 이를 고려하지 않고 특정 집단을 신의 위

치로 실체화시켜 비판적 작업을 수행하려는 순간 다른 복수의 신들을 불러내게 된다. 결국 상황은 신들의 폭력들이 힘을 겨루는 전쟁터가 되고 비판과 정치의 공간은 소멸한다. 공간적 차원에서도 문제다. 초월신에 대한 관념을 가지지 않았고, 정당성을 신이 아니라 자연이나 타인과의 관계를 통해 사고했던 동아시아 한국사회의 공론장에 우리의 문화적 감각과는 다른 서구의 신적 관념, 그것도 타민족에 배타적인 유대교의 선민적 신적 관념을 가져와 사회비판을 하고자 하는 것은 다른 사회의 기준으로 우리 사회를 비판하고자 하는 것이기에 폭력이다. 사회비판이란 한 시대의 자기 인식으로서 비판의 대상이 되고 있는 바로 그 시대로부터 그 시대 비판의 정당성 근거를 도출해야 한다. 다른 시대, 다른 사회의 기준을 가지고 와서 현재 이 사회의 어떤 사태를 평가하는 것은 비판이 아니라 폭력이다.

IV. 절대적 고통의 동감과 숙명적 비극 드라마의 탈정치적 폭력성

1. 절대적 고통의 동감과 정치의 증발

아렌트(2004)는 빈곤이라는 고통의 자연성 그리고 루소가 강조했던 그 고통에 대한 동감(compassion)의 파토스가 어떻게 프랑스혁명 와중에 다원성과 말의 영역으로서 정치를 질식시키고 “잔인함 자체보다도 더 잔인한” 폭력적 결과를 만들어냈는지를 통찰력 있게 보여준다(아렌트, 2004: 173). 빈곤한 상퀼로트들의 빈곤의 고통(굶어죽음의 고통)은 프랑스혁명기 모든 정당성의 근원이자 절대적 선이 되었다. 다원적 차이 속에서도 공동세계를 구성하면서 말의 경합을 할 줄 알았던 고대 그리스에서의 폴리스라는 정치영역과는 달리, 빈곤한 상퀼로트들을 하나의 인민으로 묶어주는 것은 빈곤의 고통의 동일성이었다. 빈곤의 고

통에 대한 주관적 감정 경험을 통해 사람들이 주권자로 일체화되기에, 구성원들 사이의 다원적 차이와 거리 유지 속에서 이루어지던 말의 경합으로서 정치는 불필요해진다. 혁명가들은 정당성의 최고 원천이 된 상퀼로트들의 절대적인 빈곤의 고통을 자신 역시 공유하고 있음을 항상 증명해야 했다. 하지만 그들이 그 빈곤의 고통의 절대적 순수성과 자신의 혁명 행위의 동기를 일체화하고 있는지 여부는 내적인 주관적 경험 속에서만 확인될 수 있기 때문에 혁명가들의 내적 동기가 위선적이지는 않은지 끊임없는 의심 대상이 된다. 문제는 위선 여부를 당사자가 아닌 타인은 확인할 수 없는 탓에 의심은 무제한적으로, 심지어 당사자 자신에게까지 확장된다는 점이다. 그 결과는 알다시피 혁명 동료들마저 위선자로 의심하면서 의심되는 자들을 단두대에서 숙청하고, 자기 자신의 위선 여부를 끊임없이 점검하고 단속하는 자학적 폭력의 잔인함으로 귀결되었다. ‘부패할 수 없는 자’라는 로베스피에르의 별명은 바로 이 자학적 폭력의 다른 표현인 것이다.

희생자 집단이라는 신분에서 정당성을 끌어올 때, 그 근거는 그 희생자 집단의 절대적인 고통의 경험이다. 이들을 하나로 묶어주는 것은 그러한 절대적 고통 경험의 순수한 동일성이다. 따라서 가령 근본적으로 여성들이 겪는 절대적 고통 경험을 공유할 수 없는 남성 집단들은, 비록 그들이 여성들과 함께 연대하여 가부장제에 맞서 성평등을 위한 투쟁에 나서고자 할지라도, 그 순수성이 의심받으며 위선자라는 낙인이 찍히기 십상이다. 그 남성 집단들은 기껏해야 이른바 ‘오빠가 허락한 페미니즘’의 ‘오빠’, 즉 겉으로는 여성과 페미니즘을 지지하고 위하는 척하지만 사실은 남성 권력으로 자신들을 길들이고자 하는 위선자일 수밖에 없다. 여성들의 절대적 고통 경험의 순수한 동일성이 운동의 정당화 원리가 됨으로써 그 엄격한 순수성의 잣대는 여성 집단 내부에게도 가해진다. 같은 여성 집단일지라도 다소 과격한 방식의 여성운동에 대해 비

관적인 여성들은 이른바 ‘흉자(흉내 자지)’, 여성이지만 남성 페니스 권력을 흉내내는 일종의 ‘명예 한남’으로 불리면서 위선자로 배제된다.

청년 남성들을 하나로 묶어주는 것은 단지 남성이라는 이유로 자신들의 취업문을 좁혀 살지 못하게 만들며, 잠재적 가해자로 취급하고, 싸잡아 이른바 ‘일베’와 같은 패륜 집단과 동급으로 매도하며, 군인들의 목숨을 제대로 인정해주지도 않는 이 사회를 지키기 위해 군인이 되어 목숨을 걸게 만드는, 이 사회가 가하는 폭력의 고통이다. 청년 남성들 사이에서, 이른바 ‘흉자’나 ‘명예 한남’에 대응하는, 남성들의 그와 같은 반응들에 비판적인 남성들은 ‘보빨리’라는 표현으로 불리면서 위선자로 매도된다.

문제는 절대적 고통의 순수성에 대한 동감(compassion)은 내면의 주관적 감정이기에 객관적으로 검증될 수 없다는 점이다. 따라서 남성들과 여성들은 자신들이 각각 ‘보빨리’와 ‘흉자’가 아님을 실천을 통해 지속적으로 증명해보여야 한다. 그러기 위해서는 더욱 더 각 집단들은 자신들의 절대적인 고통의 순수성에 근거해 상대 집단은 물론 각 집단이 규정한 위선자들에 대해 적대적인 태도를 말과 행위로 실천해야만 한다. 그럴수록 말과 행위는 더욱 과격해지고 폭력적인 양상으로 빠져들 수밖에 없다. 이들에게서 발견되는 ‘동성애 혐오’, ‘난민 혐오’, ‘트랜스젠더 혐오’, ‘여성 혐오’, ‘남성 혐오’, ‘노인 혐오’ 등의 발화들은 단지 우발적인 개인적 일탈들인 것이 아니라, 분노의 운동이 각 집단만이 경험할 수 있는 고통의 절대화와 그 순수한 동일성을 원리로 하여 조직될 때 나타날 수밖에 없는 필연적인 경향성이다.

윤지영(2015a)은 니체가 말했던 ‘낙타 → 사자 → 아기’로 이어지는 인간 정신의 세 가지 변화 단계 중 현재 메갈리안의 경우는 ‘사자’의 단계라고 할 수 있고, 이제는 ‘아기’의 단계로 도약해야 한다고 말한다. 유사한 논지에서 김은주(2016)도 미러링 전략은 혼종적(hybrid) 주체성

의 주체화 전략이 될 수 있음을 말한다. 하지만 여성 고통의 절대화와 순수성의 동일성 원리로 운동의 파토스가 조직되고 그것으로부터 정당성을 끌어오는 한, ‘아기’로의 도약이나 ‘혼종적 주체성’의 창출은 과도한 낙관이다. 그 반대로 나아갈 가능성이 훨씬 크다.

청년 남성들은 온라인에서 두드러지게 나타나는 분노하는 여성들을 비합리적이고 비논리적인 언사를 일삼는 몰상식하고 비정상적이며 범죄적인 집단으로, 자신들을 합리적이고, 논리적이며, 정상적이지만 그들에 의해 부당하게 희생된 집단으로 표상하면서, 그와 같은 여성들에 대해 혐오와 배제의 말들을 쏟아낸다(김수아·이예슬, 2017; 엄기호, 2017). 비록 청년 남성들 자신들은 누려본 적이 없다고 말하고 있지만 여전히 제도적으로 여성들보다 더 많은 유무형의 혜택을 얻고 있는 청년 남성들이 자신들만이 경험하는 고통을 절대화하고 여성들이 겪는 고통을 외면하는 방식으로 자신들의 힘을 조직하려고 할 때 그 귀결은 합리적인 정상 사회가 아니라 다른 약자 집단들에 대한 혐오와 배제적 폭력의 강화일 수밖에 없고, 여전히 존재하는 가부장적 남성권력의 재생산일 수밖에 없다.

아렌트는 “프랑스혁명은 빈민 대중, 즉 전체 인간의 압도적 다수를 빈민으로 명명했고, 이들을 분노한 사람으로 변화시켰는데, 이들을 방치했을 뿐만 아니라 19세기 사람들의 표현대로 비참한 사람들의 상태에 다시 빠지게 내버려두었다”고 말했다(아렌트, 2004: 203). 이때 ‘비참한 사람들’이란 단지 ‘빈곤한 사람들(레미제라블)’이 아니라 빈곤의 고통을 명분으로 ‘폭력의 화신’이 되어버린 상퀼로트 빈민들을 일컫는다. 이 아렌트의 지적은 현재 한국에서 이른바 네티페미니즘으로 불리면서 과격한 양상으로 전개되고 있는 일부 전투적인 여성주의 운동과 많은 인터넷 사이트들에서 혐오 발화들을 쏟아내고 있는 분노한 남성들 모두에게 그대로 적용될 수 있는 지적이다. 절대적 고통의 순수성에 대한

강조 속에서는 여성들도 남성들도 각자 순수한 하나의 집단으로 일체화되어야 하기에 차이와 말의 정치는 불가능해진다. 그 자리를 대체하는 것은 희생자들의 절대적 고통의 동감적 동일성에 기반한 폭력의 정념적 정당화이다. 청년 일반, 청년 남성, 청년 여성들은 공론장에서 각자 말로써 자신들의 이해가 단지 특수이해가 아니라 보편적인 이해임을 설득하는 정치적 경쟁을 통해 자신들의 정당성을 확보하려는 대신 뜨거운 분노 감정으로 불타는 전쟁터에서 누가 더 많이 희생되었고 부당한 고통을 더 겪고 있는지를 서로 경쟁하는 탈정치적 실천으로 나아간다. 누구의 주장이 더욱 지적이고 도덕적인 우위를 지니고 있는지를 증명하는 보편적 정당성 확보의 담론적, 정치적 투쟁을 하는 것이 아니라, 서로가 내가 더 아프고 약자이며 상대방은 기득권임을 증명하는 경쟁에 돌입하여 이른바 ‘약자의 게임판’에서 ‘불행배틀’을 벌인다. 공론장은 사라지고 그 자리는 각자 자신들의 ‘고통을 절대화’하여 ‘고통끼리 경쟁하는 싸움판’ 또는 ‘고통의 전시장’으로 대체된다(엄기호, 2018; 푸레디, 2016). 이 싸움판에서 분노와 분노가, 폭력과 폭력이 맞설 때 상황을 해결하는 것은 말과 정치가 아니라 ‘힘’이다.

2. 숙명적 패배의 비극 드라마로 체험되는 세계에서 정치의 파괴

재현 거부, 절대적 고통의 신성화를 통한 정당성 확보, ‘희생자-신’ 되기를 통한 신적 폭력의 정당화와 같은 탈정치적 정념 운동이 어떠한 방향으로 전개될지 미리 예견할 수 없다. 때문에 그와 같은 운동은 위험하다. 하지만 그렇다고 해서 남녀 청년들을 비판할 수 있을까? 앞서 언급했던 ‘아우슈비츠 이후에 시를 쓰는 것은 야만’이라는 아도르노의 말을 떠올려볼 때, 그러한 비판이야말로 야만적일 수도 있다. 비판하기에 앞서 왜 이들이 그와 같은 전략을 택할 수밖에 없었는지를 이해해봐야

한다.

오늘날 청년들에게 삶은 마치 비극의 드라마처럼 경험될 수밖에 없다. 비극에서는 아무리 위대한 영웅일지라도 숙명과의 대결에서 패배할 수밖에 없다. 탈출구는 보이지 않는다. ‘헬조선’, ‘탈조선’, ‘수저계급론’, ‘망한민국’, ‘이생망(이번 생은 망했다)’, ‘노오력’, ‘N포 세대’ 등과 같은 표현들이 시사하듯, 청년들은 우리 사회의 현실을 아무리 열심히 노력해도 부모로부터 물려받은 사회경제적 지위를 탈피할 수 없는 유사 신분제의 중세 사회로 체험한다. 고대 그리스의 신탁처럼 시작도 하기 전부터 운명은 이미 결정되어 있다. 이미 ‘이번 생은 망했다!’ 1997년 외환위기 당시보다 훨씬 심각하다는 청년 실업률은 이들의 생존을 위협하며, 경쟁의 레이스로 내몬다(조옥라·임현지·김한결, 2018; 정근하, 2016; 김태형, 2013; 김찬호, 2009; 천주희, 2016). 하지만 기성세대들은 이들을 공동체와 연대할 줄 모르고, 사회 정의에는 무관심한 채, 스펙 쌓기와 자기계발의 경쟁에 몰두하는 자기밖에 모르는 인간들이라고 비난한다. 그렇다고 경쟁 구조에서 벗어나 자기만의 좋은 삶을 추구하는 삶을 살고자 하면 이 거센 경쟁사회에서 어떻게 살아남으려고 그러느냐며 인생 낙오자 취급하고 한심해한다. 이 사회가 이들이 청년으로 살 수 있는 조건들을 허용하고 있지 않는 상황임에도 불구하고 이들이 청년정신이 없다고 타박한다. 도대체 어찌란 말인가.

청년 여성들의 처지는 또 어떤가. 자신이 선택하지도 않은 성별에 의해 태어나자마자 여성들은 온갖 제도화된 가부장적 폭력과 여성혐오 표현들에 시달려야 한다. 시시각각 외모 품평의 대상이 되어야 하고, 공중화장실에 갈 때도 카메라가 숨겨져 있는지를 걱정해야 하며, 밤늦게 귀가할 때는 신체적 폭력과 죽음을 걱정해야 한다. 많은 남성들이 전투적인 여성들의 미러링 표현들에 기분 나빠 하지만, 여성들은 그런 혐오 표현들을 평생 들어왔다. 미투 열풍이 불어 여성들이 이제야 겨우

좀 더 용기를 내어 이 남성지배 질서에 비판적인 목소리를 내자, 많은 남성들은 남성지배 사회의 폭력성에 대해 성찰하기는커녕 여성의 존재 자체를 문제의 원인으로 보아 회사 회식 자리나 채용 때 여성을 참여시키지 말자는 의견이나 제시하는 참담한 수준에 머물러 있다. 문제를 제기하는 여성들은 이른바 ‘프로블펀러’라는 낙인이 찍혀 공동체에서 배제되거나, ‘피해의식’에 가득 찬 빼돌어진 성격을 가진 자들로 비하된다.

청년 남성들의 관점에서는 그들은 어느 순간에 자신들은 해본 적도 없고 만들지도 않았던 남성 권력에 기반한 우리 사회 젠더 폭력의 가해자, 수혜자가 되어버린다. 정작 그러한 사회구조를 만들고 그 혜택을 누리왔던 것은 기성세대이고, 자신들은 서로에 대해 경쟁하라고 배워왔기에 연대나 공동체 의식이 아니라 철저한 개인주의 문화를 가졌음에도 불구하고, 단지 남성이라는 이유로 기성세대 남성들의 죄과에 대해 연대책임을 강요받는다. 이들은 옆으로는 어제까지 동료였던 여학생들에게 ‘나쁜 놈’으로 매도되면서 기득권 남성이라며 얻어맞고, 위로는 여성 채용우대정책 같은 것을 만들어 자신들의 생존을 위태롭게 하는 기득권 남성들에 치인다. 이들은 사방에서 자신들을 부당하게 핍박하는 가해자들에 둘러싸여 고통받고 있다고 여긴다. 그 틈바구니에서 유일한 탈출구였던 인터넷 게임마저 마음대로 즐기지 못하게 통제 받는다.

청년들이 움짱달짱 못하게 만들어 놓은 이 숙명적 사회구조 속에서 이들은 비극의 영웅처럼 어떤 일을 해도 패배하게 되어 있다고 여긴다. 이들에게는 패배가 일상이고 숙명이다. 이와 같은 숙명적 비극처럼 체험되는 이 세계의 속에서 청년들은 어떤 삶의 태도를 체득하게 될까? 첫 번째는 오만(hubris)에 대한 경계와 숙명의 압도적 힘에 대한 굴종적 체념의 태도이고, 두 번째는 숙명의 힘보다 더 큰 힘을 통해 숙명을 깨

뜨릴 수밖에 없다는 전복적 태도이다.

아무리 비범한 탁월성의 덕을 가진 영웅마저도 숙명과의 대결에서는 패배하게 되어 있는 비극 서사를 통해 고대 그리스인들은 자기 능력을 과신하는 오만함을 경계하는 겸손의 윤리를 가르쳤다. 주어진 숙명을 바꿀 수 있다고 여기는 것은 오만이다. 숙명과의 대결은 체념해야 한다. 그렇다면 요구되는 것은 그 숙명을 거스르는 대신 자신을 숙명에 순치시켜 살아남는 것이다. 오늘날 청년들 사이에서 이런 식으로 숙명에 맞서는 대신 체념 속에서 숙명에 자신을 순치시켜 살아남으려는 태도는 단순히 생존 게임물의 준수라는 협소하게 이해되는 공정성 관념에 대한 과도한 집착으로 나타난다. 이들은 기간제 교사들을 정규직으로 전환하는 것도, 사회적 약자 우대 조치도, 남북 평화 체제 만들기라는 공적 대의를 위해 다소 실력이 부족한 북한 아이스하키 선수들을 포함시켜 남북단일팀을 구성하는 것도 반대한다. 왜냐하면 생존 경쟁의 게임물에 따르면 각 개인은 노력한만큼 보상받아야 하고 그 노력의 정도는 양적으로 측정가능한 시험을 통해 평가받아야 하는데, 앞선 사례들은 각 개인의 경쟁과 시험이라는 게임물을 위반하고 있기 때문이다. 청년들의 세계 감각 속에서 인간들이 살아가는 '사회'는 단지 파편화된 개인들이 달리기 시험을 벌이고 그 시험의 결과에 따라 1등부터 꼴등까지 합당한 위계가 존재하는 일종의 '100미터 달리기 시험'처럼 이해된다. 그러니 오찬호(2014)가 말하듯 그들은 '차별에 찬성'한다. 이들의 관념 속에는 공적인 사회, 집합적인 공적 자기 결정으로서 민주주의도 없다. 존재하는 것은 각자 생존 경쟁을 벌이는 개인들뿐이다.

다름 아닌 이와 같은 신자유주의적 세계관이 바로 청년들의 공정성 관념을 관통하는 원리이다. 따라서 경쟁과 위계라는 삶의 게임물은 마치 동물들이 살아남기 위해 수용할 수밖에 없는 주어진 자연적 생존 조건처럼 이해된다. 국가가 약자를 배려하는 공적인 정책을 만들거나

우리 공동체가 나아가야 할 방향은 무엇인가에 대한 공적 판단 속에서 특정 집단들에게 사회적, 정치적 참여 폭을 넓혀주려는 시도는 그 자체로 게임룰이라는 자연적 순리를 거스르는 것이 되어버린다. 또한 그와 같은 게임룰은 주어진 자연적 조건이기에 옳고 그름의 비판적 가치 판단의 평가의 대상이 되지 못한다. 그러니 공정성에 집착하는 청년들의 분노는 자신들을 고통으로 몰아넣는 신자유주의적 게임룰을 철폐하는 커녕 그것을 무비판적으로 수용하면서 오히려 경쟁과 위계, 경쟁에서 패한 약자의 도태를 당연시하는 신자유주의적 숙명의 구조를 강화하여 스스로를 더욱 고통스럽게 만드는 역설을 낳는다. 그들의 공정성 관념은 개인, 경쟁, 위계만 알 뿐 집합적 자기결정으로서 공적인 정치를 모른다. 자신들을 고통스럽게 만드는 자연적 소여처럼 체험되는 숙명적 구조를 깨뜨릴 생각은 들어설 틈이 없으며 오로지 그 숙명적 구조에 적응하여 살아남는 것만이 모든 것을 평가하는 금과옥조가 된다. 정치적인 존재로서 인간은 사라지고 생존을 위해 경쟁하는 동물만이 남는다.

세계와 그 속에서의 삶을 숙명적 비극의 서사로 이해할 때 이처럼 기존 질서 자체에 문제를 제기하고 변화시키려는 사고가 마비되고 그 질서에의 체념적 순응의 보수적 태도만을 낳는 것은 아니다. 정반대로 숙명적 구조를 급진적으로 전복하려는 태도 역시 낳는다. 비극에서 영웅의 패배는 주로 도덕적 잘못으로 인해 야기되는 것이 아니라 전혀 도덕성과는 무관한 사소한 실책으로 인해 야기된다(Frye, 1957: 37). 청년들의 세계 감각 속에서는 숙명적 기득권 질서와의 대결에서 자신들이 패배하게 되는 것도 이처럼 자신들의 도덕적 잘못에 의한 것이 아니다. 그런데도 이들은 패배할 수밖에 없다. 이런 상황이라면 자신들을 둘러싼 모든 환경이 자신들의 존재 자체에 대해 폭력을 행사하는 부당한 가해자처럼 '체험'될 수밖에 없다. 그렇다면 싸그리 붕괴해버리도록 리셋 버튼을 눌러 세상을 원점으로 돌려버리고 싶은 정념이 나타나는

것도 전혀 이상할 것 없다¹¹⁾(엄기호, 2016; 경향신문, 2016.01.01.: 1면; 경향신문 특별취재팀, 2018).

제이콥스(Jacobs, 2001)가 지적하듯, 우리의 사회적 삶의 세계가 비극 서사 구조의 반복처럼 체험될 때, 당사자들이 문제 극복 가능성에 대한 전망을 상실하고 체념해버리게 만들며, 나아가 정당한 공적 제도의 권위마저도 작동 불가능하게 만들 위험이 있다. ‘해도 안된다’는 무기력한 체념의 태도는 기존 사회의 정치적 공론장예의 적극적인 참여 동기를 꺾는다. 어차피 무엇을 해도 부당하게 패배하게 되어있다는 세계 감각은 기존 사회 질서와 정치에 대한 불신을 야기하고, 급기야 공론장과 정상적인 제도의 작동을 불가능하게 만들어버린다. 예를 들어 1992년 미국에서 로드니 킹 구타 사건이 발생했을 때 백인 경찰들 중 그 어느 누구도 유죄판결을 받지 않았다는 점은 흑인 집단에게 역사적으로 반복되어 왔던 비극의 숙명을 환기시켰다. 기존의 제도 속에서는 백인 집단의 명백한 부당성에도 불구하고 흑인집단은 패해할 운명에 처해있다는 것이다. 제도적 문제해결 가능성에 대한 체념은 제도 외적인 방식을 통해서만 문제를 해결할 수 있다는 정념을 강화했고 결국 LA봉기와 같은 폭력적 사태로 이어졌다. 심지어 LA봉기 직후 벌어진 흑인 미식축구 스타 O. J 심슨의 백인 아내 살해 혐의에 대한 판결에서 볼 수 있듯이, 부당한 패배와 선한 희생자의 양산으로 귀결되는 비극 서사의 반복은 공식적으로 제도화된 재판부의 권위에 대한 불신을 야기하여, 심슨의

11) 엄기호는 『나는 세상을 리셋하고 싶습니다』에서 최근 청년들뿐만 아니라 지역, 성별, 세대를 가리지 않고 세상을 ‘리셋’해버리고 싶은 욕망, 즉 모든 것이 망해버려서 세상을 원점으로 돌려버리고 싶은 욕망이 강렬하게 나타나고 있다고 관찰한다. 2016년 1월 1일 경향신문이 창간 70주년 기념으로 기획한 청년들의 삶에 대한 조사에 따르면, 청년들이 가장 원하는 사회의 상은 “계속 성장 사회”도, “과학기술이 변화를 이끄는 사회”도, 친환경적 “자원 보존 사회”도 아니라, “붕괴와 새로운 시작”이었다. 조사 대상 46.4%의 청년들이 모든 것이 붕괴되어 제로 상태에서 다시 시작하는 ‘리셋된 사회’를 원했다.

명백한 살인 혐의에도 불구하고 결국은 재판부가 그에게 살인 판결을 내릴 수 없게 만들었다. 심슨에게 유죄 판결을 했을 때 유발될 수 있을 혹은 폭동 가능성에 대한 고려 속에서 재판부는 진실에 눈을 감아버렸던 것이다. 결국 흑인들에게는 비극처럼 체험되는 사회적 삶의 세계에서 재판부의 정당하고 정상적인 작동 자체가 불가능해졌다.

부당하게 반복되는 숙명적 패배의 비극을 경험하는 청년과 여성의 입장에서라면, 이처럼 기존의 사회 제도는 부당한 가해자로 여겨질 수밖에 없기에, 그것은 문제해결의 정당한 통로로 사고될 수 없다. 이 부당한 사회 질서를 깨뜨리기 위해서는 그것보다 더 큰 힘을 끌어올 수밖에 없다. 도덕적인 잘못을 저지르지 않았음에도 불구하고 이들을 패배시킨다면 기존 사회질서가 부당한 것이다. 그렇다면 그 패배한 자는 일종의 선한 희생자로서 자신들의 희생의 부당함을 발언할 수 있는 정당성을 획득하게 된다. 일반적으로 이들은 자신들의 불만을 재현할 충분한 수단들을 가지고 있지 않기 때문에 이들의 발언은 분노 정념의 직접적 분출이라는 현전(presence)의 정치의 형태를 취하게 된다. 1992년 LA폭동의 경우처럼 말이다. 이것이 전적으로 부당한 절대적 고통을 경험했던 희생자의 신분으로부터 신적인 정당화, 신적 폭력의 정당성을 끌어오고자 하는 태도가 발생하는 정서적 맥락이라고 할 수 있다. 기존 사회로부터 부당한 패배와 희생을 만성적으로 경험해왔던 집단이라면 이러한 선택을 하는 것은 (그것이 정당한지 여부와는 별개로) 매우 자연스럽다. 누가 이들을 비난할 수 있을 것인가? 만약 비판하고자 한다면 일차적으로 화살은 청년들이 아니라 그들에게 숙명적 가해자처럼 체험되는 기존 사회 질서를 향해야 한다. 이들에 대한 비판은 그 다음에 해도 늦지 않다.

V. 결론을 대신하여: 현전의 탈정치나 경합적 재현의 정치나

실재와 언어적 재현 사이에는 불가피하게 틈이 발생한다. 따라서 재현은 불가능하다. 하지만 언어적 재현을 통하지 않고서는 그 실재는 파악가능하지도 않다. 따라서 재현은 불가피하다. 그럼에도 불구하고 청년과 여성들이 자신들이 체험하는 절대적 고통의 재현불가능성 입장을 취한다면, 상징적 재현질서의 공간 안에서 그 좌절과 불만이 적절히 자리를 잡을 수 없게 된다. 그렇게 되면 다원적 말들의 경합 공간으로서 정치의 영역에서 그 분노의 정념들이 정치적 방식으로 표출될 통로를 찾을 수 없게 된다. 결국 그 분노의 정념들은 선과 악의 탈정치적 도덕영역에서 그 출구를 찾는다. 그 출구 속에서 분노는 악을 응징하는 절대적 선이 계시(revelation)되는 현전(presence)의 정치 형태로 나타날 수밖에 없다. 여기에는 일정한 도착적 메커니즘이 작동하는데, 이는 상대 집단을 악으로 비난함으로써 자기 집단의 선함을 보장받으려는 자기이상화 작업이 작동하기 때문이다. 플라우(Flahaut, 2003)는 이를 ‘선한 감정의 청교도주의(puritanism of good feeling)’라고 불렀다. 그는 이것을 “희생자들을 동정하고(sympathizing), 타인들의 사악함에 대해 분노를 표함으로써, 자신들이 선한 행위를 하고 있다고 떠들어대는 것”이라고 비꾼다(Flahau, 2003: 117). 앞서 다루었듯이, 청년들은 86세대들을 낀 대라는 표현으로 냉소한다. 여성운동의 일부는 남성 집단 일반을 부당한 가해자로 규정하여 그 정당성 권위를 박탈하면서 자신들의 희생자 신분으로부터 자신들의 말과 행위의 정당성을 끌어오하고자 한다. 일부 남성 집단들 역시 인터넷을 중심으로 활동하는 전투적 여성운동 진영을 비합리적인 ‘페미나치’라는 말로 비난한다. 이는 전형적인 ‘선한 감정의 청교도주의’ 즉 선과 악의 도덕정치의 형태들이다.

이러한 형태의 탈정치적 도덕정치가 위험한 것은 선과 악의 구도에

서는 경쟁자들(adversaries) 사이에 다윈적 말들의 경합(agonism)이 발생하는 것이 아니라, 서로가 서로를 박멸시켜야 할 적(enemy)으로 보는 파괴적 적대(antagonism)의 전쟁만이 남기 때문이다. 이 전쟁은 서로가 서로를 범죄와 치안의 언어들 또는 질병의 언어들을 동원하여 공격하는 방식으로 전개된다. 서로를 박멸하고자 하지만 그것이 현실적으로 어려운 상황에서는 서로를 자신들의 선한 전체성을 오염시킬 수 있는 전염성 강한 혐오스러운 악의 질병처럼 여기면서 서로에 대해 일종의 방역선(cordon sanitaire)을 쳐 고립시키고자 한다. 청년 남성들은 자신들과 전투적 여성 집단들 및 '보빨러들' 사이에, 청년 여성들은 자신들과 남성집단 및 '홍자들' 사이에 방역선을 침으로써 자신들의 순수성을 지키고자 한다. 이렇듯 문제제기와 비판이 정치의 공간에서가 아니라, 선과 악의 도덕 프레임 속에서 서로를 범죄와 치안의 언어 그리고 질병의 비유를 통해 낙인찍고 공격하게 될 때, 왜 집단들 사이에 권력의 위계가 발생하게 되며 또 어째서 그러한 과격한 정념적 탈정치의 실천들이 부상하게 되는지에 대한 경제적, 정치적, 사회적 조건들에 대한 분석은 가로막힌다. 결국 사회 구조의 개혁에 대한 전망과 서로를 존중하면서도 경합하는 정치적 경쟁을 수행할 수 있는 가능성도 소멸한다(Mouffe, 2005: 72).

슈미트는 정치적인 것과 도덕을 구분하면서 선과 악 또는 문명과 야만 같은 도덕적 구분의 언어들이 정치 영역에 침범하게 될 때 정치적인 것을 소멸시켜버릴 수 있음을 경고한다. 슈미트는 『파르티잔론(Theory of the Partisan)』을 마무리하면서 다음과 같은 냉정한 경고를 던진다.

서로가 상대방을 총체적인 도덕적 타락의 심연 속으로 밀어 넣어 급기야 물리적으로 파괴해버리는 세계에서는 절대적인 적대가 출현하기 마련이다. 그렇게 되면 이제 적대와 증오는 더 이상 구분 불가능해지고, 증오는 물론 적대마저 불법화된다. 그러면 [...] 적대를 부정함으로써 절

대적인 적대에 기반한 박멸의 작업이 시작되는 길이 열린다(Schmitt, 2007: 94-95).

정치가 가능하려면 절대적 고통에 기반한 분노의 정념도 (불가능하지만) 불가피하게 재현되어야만 하고, 재현의 상징 공간에서 서로 경합할 수 있어야 한다. 그러려면 특정집단의 요구와 분노를 재현해 줄 적절한 통로가 제도적 정치의 공간에 존재해야 한다. 청년과 여성 집단이 재현 거부와 정념의 현전의 정치로 나아가게 되는 것은 그 제도적 통로가 설치되어 있지 않았기 때문이다. 청년과 기성세대 또는 여성집단과 남성집단이 서로 대화와 토론을 통해 합의에 도달할 수 있을 것이라거나 그 두 집단들 사이에 적대를 설정하는 것은 철지난 투쟁이나 분란을 야기하는 것일 뿐이라는 두 유형의 탈정치적 관점은 현실적으로 피지배의 위치에 놓인 집단들의 좌절과 분노가 도덕의 언어를 동원한 신적 폭력의 현전 정치 형태로 분출하게 만들 수밖에 없다(Mouffe, 2005; Mouffe and Errejon, 2016). 정치의 본령은 적대다. 하지만 그 적대가 ‘동지와 적’의 관계로 사고되는 파괴적 적대(antagonism)의 형태가 아니라 ‘우리와 그들’의 경쟁 관계로 사고되는 경합적 적대(agonism)의 형태를 취할 때, 폭력과 증오를 넘어선 민주적 경합의 정치가 가능하다. 그동안 우리사회가 청년들이 자신들의 목소리를 내고 자신들의 정치를 조직할 수 있을 제도적 메커니즘을 충분히 제공해왔던가? 이들을 정당한 경쟁자로 존중하면서 경합의 정치를 수행할 제도를 가지고 있었던가? 이들이 기존 사회질서를 자신들을 공격하는 가해자로 체험하게 되는 이유는 기존 사회질서가 이들의 목소리를 재현할 수 있는 통로를 봉쇄해왔었기 때문이다. 이들이 재현 거부의 현전의 정치를 택함으로써 혐오의 언어들을 뿜어내도록 만든 것은 기성 사회 질서이다.

참고문헌

- 광주광역시 5·18사료편찬위원회 편. 1997. “민주 시민 여러분(‘시민 대표’ 명의, 1980년 5월 23일자 팜플렛).” 『5·18 광주민주화운동자료총서 2권』: 47.
- 경향신문 편집부. 2016. “부들부들 청년들, ‘우리는 붕괴를 원한다.’” 『경향신문』(2016. 01.01, 1면).
- 경향신문 특별취재팀. 2018. 『부들부들 청년』. 후마니타스.
- 김수아·김예슬. 2017. “온라인 커뮤니티와 남성·약자 서사 구축: ‘여성혐오’ 및 성차별 사건 관련 게시판 토론의 담론 분석을 중심으로.” 『한국여성학』 33(3): 67-107.
- 김은주. 2016. “여성 혐오(misogyny) 이후의 여성주의(feminism)의 주체화 전략: 혐오의 모방과 혼종적(hybrid) 주체성.” 『한국여성철학』 26: 103-130.
- 김태형. 2013. 『트라우마 한국사회』. 서해문집.
- 김찬호. 2009. 『생애의 발견』. 인물과 사상사.
- 김홍중. 2015. “서바이벌, 생존주의, 그리고 청년 세대: 마음의 사회학의 관점에서.” 『한국사회학』 49(1): 179-212.
- _____. 2016. 『사회학적 파상력』. 문학동네.
- 데리다, 자크. 2004. 『법의 힘』. 진태원 역. 문학과지성사.
- 박치현. 2017. “2016 이화여대 항쟁에서 오래된 것과 새로운 것 : 생존주의 세대의 메리토크라시 이상(理想),” 2017년 한국사회사학회 정기학술대회 발표문. 11월 17일, 중앙대학교.
- 베버, 막스. 1991. “지배와 정당성” 『막스 베버 선집』. 임영일 외 역. 까치.
- 벤야민, 발터. 2008. 『폭력비판을 위하여』. 최성만 역. 길.
- 비트겐슈타인, 루드비히. 1994. 『철학적 탐구』. 이영철 역. 서광사.
- 아렌트, 한나. 2004. 『혁명론』. 이진우·홍원표 역. 한길사.
- 엄기호. 2016. 『나는 세상을 리셋하고 싶습니다』. 창비.

- _____. 2017. “보편성의 정치와 한국의 남성성.” 권김현영 편. 『한국 남성을 분석한다』. 서울: 교양인.
- _____. 2018. 『고통은 나눌 수 있는가』. 나무연필.
- 오찬호. 2014. 『우리는 차별에 찬성합니다: 괴물이 된 이십대의 자화상』. 개마고원.
- 우지안. 2018. “미투, 살아남은 자리에서 말하기: ‘편 배제’와 연대의 가능성을 중심으로.” 『문화과학』 95: 74-99.
- 위베르만, 조르주 디디. 2012. 『반딧불의 잔존』. 김흥기 역. 길.
- _____. 2016. 『어둠에서 벗어나기』. 이나라 역. 만일.
- _____. 2017. 『모든 것을 무릅쓴 이미지들』. 오윤성 역. 레베카.
- 윤지영. 2015a. “전복적 반사경으로서의 메갈리안 논쟁: 남성 혐오는 가능한가?” 『한국여성철학』 24: 5-79.
- _____. 2015b. “증오의 프리즘으로서의 일간 베스트 현상 읽기: 파토스의 정치학과 윤리학은 가능한가?” 『철학논집』 41: 171-207.
- _____. 2018. “응답의 사회학과 페미니즘 철학의 접속점: ‘남성혐오는 가능한가?: 페미니스트 철학자 윤지영의 물음에 대한 한 남성 문화사회학자의 응답’에 대한 답변.” 『문화와 사회』 26(3): 61-82.
- 장제형. 2015. “신적 폭력과 신화적 폭력의 단절과 착종: 발터 벤야민의 『폭력 비판을 위하여』를 중심으로.” 『독일어문학』 23(1): 315-344.
- 전상진. 2019. “서평: 교육적 ‘도발’의 경계.” 『한국사학회』 53(1): 205-225.
- 정근하. 2016. “한일 청년층의 해외 탈출 현상 비교연구.” 『문화와 사회』 22: 7-58.
- 조옥라·임현지·김한결. 2018. “대학생은 어떻게 ‘을’의식을 갖게 되었는가?: 서울 소재 대학생들에 대한 사례연구를 중심으로.” 『문화와 사회』 26(1): 245-295.
- 천주희. 2016. 『우리는 왜 공부할수록 가난해지는가』. 사이행성.
- 최종렬. 2017. “‘복학왕’의 사회학: 지방대생의 이야기에 대한 서사분석.” 『한국사회학』 52(1): 243-293.
- _____. 2018a. 『복학왕의 사회학: 지방 청년들의 우짚는 소리』. 오월의봄.

- _____. 2018b. “남성 혐오는 가능한가?: 페미니스트 철학자 윤지영의 물음에 대한 한 남성 문화사회학자의 응답.” 『문화와 사회』 26(3): 7-60.
- 푸레디, 프랭크. 2016. 『치료요법 문화: 실존적 불안 시대에 취약한 주체 계발하기』. 박형신·박형진 역. 한울.
- 한겨레신문 편집부. 2017. “특집: ‘이대 시위’는 결국 승리했는가.” 『한겨레 21』 1187호. (2017.11.20.). (http://h21.hani.co.kr/arti/special/special_general/44455.html)
- Adorno, Theodor. 1981. *Prisms*. MIT Press.
- Flahaut, François. 2003. *Malice*. London: Verso.
- Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, edited by Hoare Quintin & Smith Geoffrey. New York: International Publishers.
- Jacobs, Ronald. 2001. “The Problem with Tragic Narratives: Lessons from the Los Angeles Uprising.” *Qualitative Sociology* 24(2): 221-243.
- Koselleck, Reinhart. 1988. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge: MIT Press.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*(2nd edition). New York: Verso.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. New York: Routledge.
- Mouffe, Chantal and Inigo Errejon. 2016. *Podemos*. London: Lawrence and Wishart.
- Schmitt, Carl. 2007. *Theory of the Partisan*. New York: Telos Press.
- Schwartz, 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press.

[Abstract]

The Emotion of Young Generation's Absolute Pain and The De-politics of Becoming a Victim-God in The Era of Fatal Tragedy

Kim, Joobwan Dankook University

This paper examines the emotional base of the de-politics of young generation. Young generation experiences this time as if a kind of the era of fatal tragedy, in which they are destined to be defeated by fate unjustly. In this understanding of the world, they feel that they are helpless victims who are unjustly victimized by the violence of fate — the established social order — due to very their existence itself. Thus, they locate themselves outside the established order of representation, and draw the frontline of antagonism with the order. It means that they place themselves on the position of God, the most powerful source of justification, and try to break down the established social order. In this quasi-revolutionary emotional attitude, the realm of politics is eliminated and instead antagonistic warfare is introduced. As such, we are in very dangerous social situation. Any absolute pain cannot be represented, but it should be represented. Agonistic politics based on the intellectual and moral leadership is required, in order to avoid antagonistic war between groups and to rehabilitate the realm of democracy.

Key Words: Youth, Pain, Victim, Representation, Politics

김주환은 현재 단국대학교 자유교양대학 조교수로 재직 중이다. 조지아주립대 사회학과에서 사회적 경제 운동(정책)의 정치학을 푸코의 통치성 논의와 포스트맑스주의의 헤게모니 이론의 관점에서 비판적으로 분석한 연구로 박사학위를 받았다. 전공 및 관심분야는 사회학이론, 사회사상, 문화사회학, 사회정책, 정치사회학, 종교사회학 등이다. 포스트구조주의의 사회이론과 규범적 사회이론 두 흐름의 장점들을 어떻게 생산적 긴장 속에서 동시에 결합시킬 수 있을지에 관심을 가지고 연구 중이다. “생명권력의 시대, 사회의 생물학적 조직화와 그 위험들”(『경제와 사회』 123호) 등의 논문이 있다. E-mail: kdioni@hanmail.net

[2019. 10. 22. 접수; 2019. 11. 14. 수정; 2020. 04. 22. 게재확정]