

# 탈경계와 이행의 문화정치학

## - 미하일 바흐친의 민중-이미지 -

최진석  
(충북대학교)

### 1. 민중, 또는 텍스트의 욕망을 읽기 위하여

후기 바흐친 사상의 집대성이라 할 만한 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』(1965)<sup>1)</sup>는 일반적으로 문예학 및 문화학적 연구로 간주되어 왔다. 문학연구는 곧 문화연구의 일환으로 간주되어야 한다는 바흐친의 지론을 덧붙인다면,<sup>2)</sup> 연구자들의 중론과 같이 문화가 『라블레론』의 핵심 범주로 지목되는 것은 당연한 일이다. 하지만 『라블레론』의 진정한 주제는 민중(narod)의 문제에 있다는 게 필자의 주장이다. 바흐친에 따르면 우리가 알고 있는 온갖 형태의 문화의 원천은 민중이며, 민중은 특정 시대나 국가, 민족공동체로 회수되지 않는 삶의 본원적인 힘이기 때문이다. 생성하는 힘으로서 민중은 문화에 의해 구성되는 존재가 아니라 문화를 구성하고 변화시킬 수 있는 존재라 말해도 좋을 것이다.<sup>3)</sup> 이 점에서 민중성은 삶의 다양한 형식

1) Mikhail Bakhtin, *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, M., 1990[미하일 바흐친, 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』, 이덕형 외 옮김, 서울: 아카넷, 2001]. 이하 『라블레론』으로 약칭하고 인용시 ‘한국어본/러시아어본’으로 쪽수를 표기한다.

2) 미하일 바흐친, 『『신세계』 편집진의 물음에 대한 답변』, 『말의 미학』, 김희숙·박종소 옮김, 서울: 길, 2006, 469.

들, 구체적이고 개별적인 문화형태들을 근거짓는 진정한 수원( )이 된다.

하지만 민중에 방점을 찍을 때 우리가 곧장 마주치는 것은 텍스트의 곤혹이다. 민중이 차지하는 중요한 위상에도 불구하고, 바흐친은 민중에 대해 직접적이고 정론적인 정의를 거의 내리지 않았다. 자신의 텍스트 곳곳에서 삶과 문화의 원동력으로 민중을 상찬하였지만, 민중이 역사의 주체라거나 삶과 문화의 근본이라는 식의 정언적 언명 이외에는 구체적인 설명이 나타나지 않는다.4) 그렇게 불명료한 의미역에 놓여 있기에 바흐친의 민중은 통상적인 학문의 언표들, 즉 인민이나 대중, 계급 등과 어떻게 다르고 같은지 확실히 가려지지 않는다. 이러한 애매성으로 인해 연구자들은 바흐친 사상에서 민중이 갖는 ‘의의’만을 강조해 왔으며, 실제 민중의 역동에 대해서는 큰 관심을 기울이지 못했다. 너무나 당연하기에 오히려 보이지 않는 존재가 민중인 것이다.

이 글의 주제는 바흐친의 민중을 어떻게 역동적으로 독해할 것인지에 맞춰져 있다. 이는 단지 바흐친에 대한 또하나의 해석을 제공하자는 게 아니다. 오히려 민중에 대한 역동적 독해는 21세기에 접어들며 어느덧 퇴조해 버린 바흐친의 사유를 지금-여기의 장으로 불러내 다시금 가동시키려는 시도이다.5) 분과학문의 틀에 갇힌 채 작품분석의 ‘도구’로만 전용되던 바흐친의 사상을 현재적인 문제의식과 만나게 함으로써 지금-여기를 분석하고 움직이게 하는 살아있는 사유로 점화시키기 위함이다. 이를 위해 필자는 바흐친의 텍스

3) CHOI, Jin Seok, *Problemy dinamiki kul'tury v rabotakh M.M. Bakhtina*, Dissertatsija kul'turologii, M., 2009[『M.M. 바흐친의 저작에 나타난 문화의 동력학』(문화학 박사학위논문)], Ch.3.

4) 이는 바흐친의 글쓰기 스타일이 갖는 본질적인 문제이다. “『라블레론』에서 우리는 바흐친이 자신의 논증적 습관과 초기에 애써 만든 스타일과는 정반대로, 영감이 풍부한 표현양식으로 서술하는 모습을 보게 된다. [...] 결국 『라블레론』은 (원래는 박사학위논문이었지만) 라블레적 과장과 황홀경이 반복 및 꼼꼼함과 특이하게 혼합된 책이 되고 말았다.” 게리 술 모슨·캐럴 에머슨, 『바흐친의 산문학』, 차승기 외 옮김, 서울: 문예출판사, 2006, 176.

5) 바흐친 사상의 수용사와 현행화의 문제들에 대해서는 다음 글을 참조하라. 최진석, 「바흐친 연구의 현재성과 그 전회( )에 관하여」, 『러시아연구』, 제21권 제1호, 서울대학교 러시아연구소, 2011, 107-134. 미리 언급하자면 ‘탈경계(transgredience)’는 바흐친의 초기 개념인 ‘경계이월’과 동일한 의미역을 갖고, 이 점에서 ‘이행’과도 겹쳐진다.

트를 고증학적으로 분석·인용하지 않고, 그가 남긴 모티브를 적극적으로 사유하면서 사례를 찾아 해명하는 방식을 택하고자 한다. 바흐친에게 민중은 어떤 정의를 통해 규명되는 대상이 아니라 사례 속에서 생생한 생명력을 받아 시키는 실체라 믿기 때문이다. 이는 그가 말한 것과 말하지 않은 것 사이의 ‘행간을 읽는’ 방식으로서, 바흐친의 사상을 곧이곧대로 복제하는 게 아니라 지금-여기의 지평 위에 재구성하고 전유하는 작업이 된다. 그러므로 이 글에서 주안점을 두고 있는 것은 바흐친 텍스트의 보이지 않는 부분들, 읽히지 않았던 부면들, 곧 텍스트의 무의식과 욕망에 접속하는 것이다.

민중을 ‘탈경계’와 ‘이행’의 프리즘을 통해 조명하고, 문화정치학의 지평에서 논의하려는 이유가 여기에 있다. 바흐친의 사유를 특정 작가(라블레), 특정 시대(중세 및 르네상스)의 벽에 가둘 때 우리들과 그의 만남은 불가능하다. 절대화된 과거의 대상은 단지 이해하고 받아들일 수밖에 없는 탓이다. 그가 묘사한 민중과 우리 시대의 민중을 조우하게 하기 위해서는 그가 갈아놓은 포석들을 지금-여기의 지평으로 온전히 끌어와 현행화시키지 않을 수 없다. 그것은 비단 문예학과 문화학의 범주에만 머물지 않고, 역사·사회·정치적 다방면에 걸친 탈경계적이며 상호이행적인 사유의 운동이어야 한다. 이는 결국 바흐친의 사유가 우리 시대에 유효한지를 검증하고 활성화시키는 작업이자 현재의 사상으로서 바흐친을 호출하는 일이기도 하다.

지금 우리의 과제는 바흐친이 민중을 통해 언명하고자 한 것을 파악하기 위한 구체적인 틀을 찾아내는 것이다. 그것은 『라블레론』에 본격적으로 진입하기 위한 예비적 발판인 셈인데, 바흐친이 던져놓은 민중의 대표적 형상들, 곧 악당, 광대, 바보, 도둑에 대한 분석이 핵심이다. 민중을 추상적인 관념이 아니라 살아 움직이는 생성력으로 본다면, 그 생성하는 힘의 기능들이 바로 이 네 가지 이미지들로 구현되어 있는 까닭이다. 달리 말해, 민중은 항상 구체적인 행위와 결합해서 자신을 표현하는 존재이기에, 민중은 언제나 민중-이미지이며, 악당, 광대, 바보, 도둑의 속성을 통해 모습을 드러낸다. 민중의 속성들에 대한 우리의 이해는 궁극적으로 바흐친의 민중-이미지가 삶과 현실에 대한 적극적인 개입의 의미를 갖고 있으며, 문화정치학의 지평에서 정향되어야 한다는 것을 말해줄 것이다.

## II. 근대의 포획장치들 - 인민, 대중, 계급

우선 바흐친에게 ‘민중’은 근대의 학문적 분류체계에 따른 명칭이 아니라 는 점에서 출발하자. 막연히 ‘사람들(people)’을 가리킬 때 민중은 군중 (crowd)과 겹쳐지지만, 의미론적 스펙트럼을 따라가 본다면 양자 사이에는 확연한 차이가 빚어진다. 민중은 능동적 활동의 ‘주체’로 호명되는 데 비해 군중은 그 ‘객체’로 표상되는 탓이다. 르 봉에서 프로이트까지<sup>6)</sup>, 비규정적인 다수의 집단을 가리키는 데 사용되는 군중은 ‘군집’, ‘패거리’, ‘떼’와 같은 부정적인 뉘앙스를 동반하지 않는가? 군중의 표제를 단 민중은 그 정확한 범위를 알 수 없고, 어느 방향으로 나아갈지 예측할 수 없으며, 주체적인 역량을 결여한 집단이라는 함의가 있다. 가령 신촌역으로 향하는 지하철 승객들이 특별한 목적의식을 갖고 승차한 게 아니며, 그들 각자의 미적 취향이나 정치적 성향, 생활방식 등은 그들 각자의 수만큼이나 다양하게 나뉘어진다. 보통 ‘불특정 다수’를 지시할 때 쓰는 용어가 바로 군중으로서의 민중인 셈이다.

그런 점에서 군중은 따로 설명이 필요없는 말이다. 지시적 의미는 있어도 의미론적으로는 충전되지 않은 채 텅 비어있는 관념인 것이다. 이 단어에 결부된 무관심과 경멸감이 극복되고 얼마간 진지한 사유의 대상이 된 것은 근대에 접어들며 생겨난 현상이다. 정치적 권력관계가 충돌하고 교체되는 무대에 민중이 집단적으로 호출된 시대, 동원(mobilization)이 정치적 역학의 필수적이고 보편적인 현상이 된 시대인 근대는 민중의 시대이기도 했다.<sup>7)</sup> 전근대 사회에서는 존재한다고조차 말할 수 없던 민중은 역사의 중심으로 불려나왔고 ‘주체’이자 ‘동인’으로 각광받기 시작한다. 인민주권과 대중문화, 계급투쟁 등의 개념들은 민중의 관념을 통해 성립된 개념들이며, 정치철학의 주요한 관심사에는 늘 민중의 문제가 놓여있었다. 이렇게 집단으로서의 민중을 개념

- 
- 6) 귀스타프 르 봉, 『군중심리』, 이상돈 옮김, 서울: 간디서원, 2005; 지그문트 프로이트, 「집단심리학과 자아분석」, 『문명 속의 불만』, 김석희 옮김, 서울: 열린책들, 2003, 71-163.
- 7) 찰스 틸리, 『동원에서 혁명으로』, 양길현 외 옮김, 서울: 서울프레스, 1995. 근대정치적 행색이 대중동원에 있음을 갈파한 이는 맑스였다. 칼 맑스·프리드리히 엥겔스, 「루이 보나파르트의 브뤼메르 18일」, 『맑스엥겔스 저작선집2』, 최인호 옮김, 서울: 박종철출판사, 2007, 277-393.

화할 때 인민, 대중, 계급이라는 이름이 등장했다. 다소 거시적 관점에서 이 세 용어들의 의미와 맥락, 용례들에 대해 간결히 정리해 보자.

## 1. 인민(people)

프랑스 혁명을 전후한 근대 정치철학적 전통에서 민중은 주권의 원천으로서 ‘인민’이라 명명되었고, 국민 및 국가와 동일한 의미론적 외연을 부여받았다(people=nation). 정치행위의 대리자는 인민으로부터 주권을 양도받아야 국가를 통치할 수 있다는 논리가 여기서 나온다.<sup>8)</sup> 선거일에 도장 한번 찍어주고 몇 년간 통치의 권리를 정치가들에게 위임하는 절차가 그것이다. 하지만 근대 민주주의의 정초적인 이 장면에서, 주권의 ‘신성한’ 담지자라는 인민은 모호함의 베일에 가려져 있다. 인민의 근원성과 주권의 영원성은 선거라는 일시적이고 의례화된 절차를 통해서만 보장받기 때문이다. 당선 사실을 알리는 통계적 보고가 주권의 존재를 확증하고, 주권은 다시 인민의 손을 떠나 위임된 정치가들에게 넘겨짐으로써 확보된다는 기이한 논리가 여기에 성립한다.

주권자-인민은 루소나 다른 계몽주의자들에게 권력의 진정한 원천으로 추앙받았으나, 실제로 인민주권은 정치학 교과서를 통해서만 기술되는 진리일 뿐, 현실적으로는 공허하고 비-효력적인 관념에 머물러 있다. 근대적 인식체계에서 대상은 언제나 특정될 수 있는 특수자를 가리키는데, 주권자로서 인민은 때로는 프롤레타리아로, 때로는 부르주아지로 제각각 표상되었고, 그 상상의 극대치는 ‘국민’이라는, 즉 ‘인민’과 크게 다르지 않은 추상적 개념으로 귀착되었던 까닭이다. 20세기 세계를 양분했던 공산진영과 자유진영의 첨예한 대립 이면에는, 결국 민중을 국가적 인민으로 결집시켜 국민으로 형성해야 한다는 논리가 깊이 깔려있었다.<sup>9)</sup> ‘상상의 공동체’로서 근대국가는 그러한 논리의 최근 형태인 셈이다.<sup>10)</sup>

8) 장-자크 루소, 『사회계약론(외)』, 이태일 옮김, 서울: 범우사, 1990, 27 이하.

9) 서병훈, 『포폴리즘』, 서울: 책세상, 2008, 제2부.

10) 베네딕트 앤더슨, 『상상의 공동체』, 윤형숙 옮김, 서울: 나남출판, 2003.

## 2. 대중(mass/masses)

대중은 통념보다 오랜 역사를 지닌 관념이다. 어원상 밀가루 반죽과 같은 ‘덩어리’란 단어에서 파생되어 나왔으며, 근대 이전까지는 주로 ① 형태가 없고 구별되지 않는 것, ② 조밀하게 결합된 집합체라는 뜻으로만 사용되었다.<sup>11)</sup> 모양새가 없기 때문에 구체적인 이름을 붙이기 어렵고, 분할되지 않는 다수의 요소들이 함께 달라붙어 있다는 의미에서 군중의 특징을 잘 보여주는 단어지만, 대부분의 경우 경멸과 조롱의 뉘앙스를 수반해 언급되곤 했다. 엄격한 규범 및 예외범절로 형식화된 일상을 구축하던 상류 지배층에게 ‘난잡하게’ 보이기조차 한 탈형식적이고 무규범적인 하층민들이 긍정적으로 여겨졌을 리가 없다. 형식의 부재는 그대로 질서의 부재이자 ‘더럽고’ ‘위험한’ 것으로 여겨졌던 것이다. 이는 근대 산업사회의 대중에 대한 관점으로 그대로 전이되어, 대중문화에 대한 부정적 뉘앙스를 형성하는 데 일조했다.

문제는 외양만이 아니다. 도대체 정체를 파악할 수 없다는 사실에서 기인하는 불안과 공포가 핵심에 있다. 16-17세기, 국가라는 거대기계를 통해 영토를 재편하고 통치체제를 확보하려던 지배자들에게 다른 무엇보다도 큰 정치적 두려움을 불러일으킨 것은 “어디로 튈지 도무지 알 수 없는” 대중의 예측불가능성에 다름 아니었다. 동원이 정치공학적으로 치밀하게 설계되어 계획대로 진행될 때 위정자들은 안도의 한숨을 내쉬지만, 알 수 없는 사건의 흐름 속으로 말려들어가면 당황하고 혼란에 빠진다. 좌·우를 막론하고 불안정하게 유행하는 대중의 움직임은 위험스럽고 폭력적인 이미지 속에서 떠올리고 통제하려 했던 것도 그래서였다. 근대의 정치적 주체들, 곧 정당과 혁명가들의 눈으로 볼 때 대중은 하나로 결집되어 교육받고 의식화되어야 할 대상과 다르지 않았다. 지도와 계몽이 없다면 대중은 어리석은뿐더러 위험하기조차 한 집단이 될 것이다. 우파 자유주의 전통이 말하는 ‘국민주체의 형성’이나 레닌의 ‘전위적 혁명가당’ 이론은 모두 대중의 수동성과 미성숙을 전제하고 있다. 이는 엄격히 조건받지 않으면 괴물이 된다는 논리다. 대중과 나란히 쓰이던 단어 다중( , multitude)이 ‘머리가 여럿 달린 괴물’이란 뜻을 지녔던 것도 실로 우연이 아니었다.<sup>12)</sup>

11) 레이먼드 윌리엄스, 『키워드』, 김성기 외 옮김, 서울: 민음사, 2010, 291-299.

근대 산업사회의 발전과 짝을 이루어 대중이 ‘대량생산’, ‘대량소비’, ‘대중교통’, ‘대중매체’ 등의 단어들과 결합된 것도 지적해야겠다. 문화의 실질적인 향유자로 여겨지면서 대중의 지위가 향상된 듯 보이지만, 그 경우에도 대중은 자본주의 사회의 수동적 소비주체로 간주되면서 곧장 계몽되어야 할 객체로 전략하게 된다. “우리가 많기 때문에 대중이 아니라, 소극적이기 때문에 대중이다”라는 오르테가 이 가세트의 진술은 자본주의 사회에 각인된 대중의 이미지를 극적으로 보여주고 있다.<sup>13)</sup>

### 3. 계급(class)

계급은 인민과 대중, 양자에 모두 관련되어 있다. 정치적 주체로서의 인민, 그리고 불명확한 집합체인 대중의 관념에서 계급이 개념화되었던 탓이다. “집단으로서 커다란 역량을 갖는 대중은 계급이라는 정치적 주체로 거듭나야 한다”고 미리 요약할 수 있겠다. 프랑스 혁명 이래 정치적이고 사회적인 운동의 모든 과정이 계급을 향해 전진해 왔으며, 그것으로부터 분기해 나왔다.

“만국의 프롤레타리아여 단결하라!”라는 맑스의 선언이 잘 보여주듯, 계급은 자연발생적인 존재가 아니라 역사적 과정 속에서 만들어지고 이데올로기적 의식화를 통해 구성되는 결합체이다. 생산수단을 소유하지 않은 집단이 정치적 단결과 자신들의 이해를 동일시하고 사회적 삶의 전면에 나설 때 형성된 것이 계급인 것이다. 문제는 계급형성이 과연 자발적인지 혹은 모종의 지도를 따른 결과인지가 모호하다는 점에 있다. 19세기 노동계급의 정치적 투쟁에는 전위당에 대한 요구가 있었는데, 이는 인민이든 대중이든 능동적인 주체가 되는 것은 오직 그들이 ‘올바르게’ 지도될 때뿐이라는 신념을 반영하고 있다. 극단적으로 “쇠를 지고 불 속으로 뛰어들라”고 명령을 내려도 그렇게 실행하도록 만드는 믿음, 그것이 이데올로기다. 그 이데올로기가 전횡이나 불의가 되지 않으려면, 전위당의 ‘정치적 올바름’에 대한 믿음이 전제되지 않을 수 없다. 하지만 ‘올바름’에 대한 기준을 대체 누가 확증할 수 있단 말인가?

12) 『키워드』, 292.

13) 호세 오르테가 이 가세트, 『대중의 반역』, 사회사상연구회 옮김, 서울: 한마음사, 1999, 제8장.

더구나 소수의 전위가 ‘올바름’을 독점하고 민중에게 강요할 때 민중은 다시 금 정치의 객체에 머물게 되지 않을까? 계급이론의 현실적 장점들에도 불구하고, 계급이 민중을 온전히 포착하고 묶어낼 수 없는 범주라는 사실은 지난 세기의 역사를 통해 명확히 드러나고 말았다.<sup>14)</sup>

### Ⅲ. 민중, 변형과 이행의 존재론

근대적 인식을 떠받치던 힘을 체계에 대한 욕망이라 규정할 때, 민중 역사 예외는 아니었다. 인민이나 대중, 계급 등은 민중을 포착하고 사유하기 위한 개념적 장치들이었다. 문제는 그 중 어느 하나만으로, 혹은 그것들의 단순한 합집합만으로는 민중을 완전히 개념화할 수 없다는 점이다. 어느 경우든 주체와 객체의 이분법이 작동하여 민중을 후자로 부차화함으로써 능동적 역량을 박탈해버리기 때문이다. 인민·대중·계급의 정의에 따를 때, 민중은 권력과 자본, 이데올로기 등에 의존적인 존재로, 권력·자본·이데올로기(지식)가 정해주는 대로 정체성을 부여받고 그러한 정체성의 경계 내에 귀속되어야 하는 대상이 되고 만다.

바흐친이 상상하는 민중은 그런 정체성의 정치학을 벗어나 있다. 그는 민중을 어떤 규범적인 정의나 한계적 이념으로 설정하지 않을뿐더러 가치의 위계에 묶어두지도 않는다. 권력이든 돈이든 이데올로기든 민중을 특정한 굴레에 가두고 폭력을 가해 훈육할 수 있을지는 몰라도 완전히 속박할 수는 없다. 지배질서는 인민, 대중, 계급으로 이름으로 민중에 특정한 외양을 부여하고 형태를 틀지하려 하지만, 민중은 본질적으로 명확한 형태화를 거부한 채 커다란 덩어리로서만 존재한다. 또한 정해진 형태없이 덩어리진 집단이라는 대중의 의미가 보여주듯, 정형성을 거부하고 고정된 격자를 범람하는 방식으로 움직이는 게 민중의 삶의 방식인 것이다.

14) 계급이론의 유/무용성에 대한 많은 논란에도 불구하고, 적어도 루카치가 1927년 『역사와 계급의식』을 통해 전면화했던 프롤레타리아 의식화의 근거로서 계급관념은 이미 후퇴해 버렸다고 말할 수 있다. 이진경, 『맑스주의와 근대성』, 서울: 그린비, 2014, 제7장 참조.



개인은 자신이 집단에서 분리될 수 없는 부분임을, 민중의 거대한 신체 의 한 기관임을 느낀다. 이러한 전체 속에서 개인의 몸은 얼마간 개별적이 기를 멈춘다. 서로서로 신체를 바꿀 수 있으며, 새로워질 수 있는 것이다 (의상이나 가면으로). 동시에 민중은 자신들의 구체적이며 감각적인 물질 · 신체적 단일성과 전체성을 느낀다. [...] “질서도 없고 특별한 규율도 없 이 혼란스럽게 이리저리 돌아다니는 것을 평소에 익히 보아왔기 때문에, 수많은 머리와 가슴을 지니고 흔들거리며 이리저리 왔다갔다 하는 이 괴물 같은 존재는” [...] 자신들의 생성과 성장이 단절되지 않는 그러한 단일함을 느꼈던 것이다.<sup>15)</sup>

이와 같이 근대 정치권력과 자본이 가장 경계해 마지않고 두려워하던 민중 의 부정적 특질들은 바흐친에 의해 가장 긍정적이고 적극적인 사유의 침점으로 표명되고 있다.

데카르트의 코기토가 대표하는 명석판명한 구별은 체계화와 더불어 근대 적 사유의 본질적 특성이다.<sup>16)</sup> 동양인지 서양인지, 좌인지 우인지, 검은 것인지 하얀 것인지, 이것인지 저것인지를 나누고 확고히 분리할 수 있을 때 근대 정신은 유용성과 질서를 발견했으며, 그것을 미( )라고 불렀다.<sup>17)</sup> 민중 역시 마찬가지로 바, 목적없고 형태없이 유동하는 집단은 ‘어리석고’ ‘난폭한’ ‘괴물’, 근대의 타자로 설정되었으며 어떻게든 국가와 자본의 요구에 맞게 재단 되어야 한다고 강요했다. 인민, 대중, 계급 등은 그러한 범주화에 붙여진 이름 이었고, 민중을 질서정연한 체계에 순응시키고 결박시키려던 포획장치들이 셸이다. 이러한 근대적 개념장치들의 관점에서 민중의 근본적인 비규정성과 모호한 양가성은 타파되고 제거되어야 할 악덕이지만, 민중의 삶이라는 관점 에서는 그런 애매성들이야말로 민중으로 하여금 그 어떤 개념이나 범주로도 환원되지 않고 자신 자체로 살아갈 수 있게 해주는 본래적인 존재양식이라 할 수 있다. 물론 그 양식은 언제나 정체성의 함의를 미끄러져 빠져나간다는 점에서 오히려 역설적이다. 바흐친이 소설에 대해 내린 저 유명한 정의에 나

15) 『라블레론』, 397/281.

16) 강영안, 『주체는 죽었는가』, 서울: 문예출판사, 1996, 제2장.

17) 그로테스크를 거부하는 근대 미학에 대한 바흐친 서술이 이 점을 잘 보여준다. 『라블레론』, 61-62/36-37.

타나듯 민중은 언제나 자기 자신이 되지 않을 권리, 자기 자신으로 남지 않을 수 있는 능력의 주체로만 규정되는 까닭이다.<sup>18)</sup> 항상 하나의 상태에서 다른 상태로 이행하는 존재인 민중을 이행의 존재론이라는 틀을 통해 파악해야 하는 것은 필연적이다.

민중을 개념적으로 포착하고 장악하려는 의지, 훈련시켜 통제하려는 역사상의 시도들이 언제나 곤경에 처하고 실패하는 이유는 그 이론이나 방법의 오류 때문이 아니라, 민중 자체의 본래면목으로서 양가성을 이해하지 못했기 때문이다.<sup>19)</sup> 예를 들어, 천편일률적으로 교복을 입히고, 잘하면 상주고 못하면 벌주는 식으로 아이들을 틀어쥐려 해도 끝끝내 통제를 벗어나는 아이들이 생기고 부모나 교사들이 생각지 않은 (반드시 ‘나쁜’ 것만은 아닌) 결과가 벌어지는 것도 어른의 생각(판단·예측)과는 근본적으로 다른 아이들의 능력, 곧 상상력(변환적 수행력) 때문이 아닌가? 아이들의 상상력을 제압하고 억제할 때 아이들은 어른은 될 수 있겠으나 그들의 상상력은 빈곤해지고 거세될 것이다. 반대로 아이들의 상상력을 뒤따를 때 질서정연한 통제력은 상실되겠지만, 아이들의 상상력은 어른의 사고의 한계를 훌쩍 넘어선다. 요점은, 아이는 미성숙한 대상이기 때문에 아무것도 모른다거나 가르치지 않으면 망쳐버릴 것이란 선입견이 결코 진리가 아니란 사실을 아는 데 있다. 그런 선입견은 어른은 이미 완성된 존재며 언제나 옳고 확실하다는 전제 위에 성립해 있다.<sup>20)</sup>

문제는 차라리 아이들의 상상력은 어른의 상상력, 혹은 사고·판단과는 전혀 ‘다른’ 능력이란 데 있다. 어른의 사고가 미래의 다양한 가능성들을 몇 개의 범주로 압축시켜 버리고 그것만을 반복하려 든다면, 아이들의 상상력은

18) 미하일 바흐친, 「소설 속의 시간과 크로노토프의 형식」, 『장편소설과 민중언어』, 진중희 외 옮김, 서울: 창작과비평사, 1988, 356.

19) 양가성은 『라블레론』에서 거명된 민중의 본래적인 존재양식이다. 즉, 민중은 단일한 정의에 규정되지 않는 다면성과 다가치성으로 특징지어지며, 그것이야말로 “생성의 긍정적이며 부정적인 양극성”을 잘 표현해준다. 『라블레론』, 233/166.

20) 생성의 어린아이다움, 어린아이 같은 생성의 본성에 대해서는 『라블레론』 228/162를 참조하라. 그것은 길을 지나가는 행인들에게 진흙을 튀기는 천진난만한 아이의 본성과 같은 것으로서, 모욕없는 부정이자 탄생을 위한 부정, 삶을 위한 죽음과 같은 극단적인 양가성 속에서 구현된다.

예측가능한 범위들을 뛰어넘는 ‘다른’ 것, ‘새로운’ 것들을 생산해낼 줄 아는 힘이다. 어른과 아이의 비유가 지닌 한계가 없지 않음에도 불구하고, 민중을 아이에 비유하는 까닭은 바로 이 통제의 ‘외부’, 판단과 예측의 ‘너머’에 있는 ‘생산하는 상상력’을 지적하기 위해서다. 이미 존재하고 있는 것, 가능하다고 판단·예측되는 것을 재생산하는 게 아니라, 지금-여기 있지 않은 것을 만들어내는 힘이야말로 민중의 능력(*puissance*)인 것이다.<sup>21)</sup> 근대의 과학이, 정치가 민중을 장악하는 데 늘 실패하는 진짜 이유는 바로 이 상상력의 힘, 생산하는 힘을 이해하지 못했기 때문이 아닐까? 역설적으로, 그 힘을 파악하고 인정할 때 민중은 영원히 붙잡을 수 없는 저편으로 건너뛰어 버리는 것은 아닐까?

#### IV. 악당, 광대, 바보, 도둑 - 경계없는 탈주와 위반의 정치학

들뢰즈에 따르면 질문의 형식은 자신의 답을 은밀하게 예정한다. ‘무엇(what)’이라는 질문이 사물이나 사태의 본질에 대한 답안을 기획하는 경우가 대표적이다. 그런 의미에서 “무엇인가?”라는 식의 물음은 변화하고 불확정적인, 양가적인 사태나 사물을 탐구할 때는 적합하지 않다.<sup>22)</sup> 차라리 질문은 ‘어떤(which)’이란 형식으로 던져져야 하며 민중 역시 이러한 질문에만 응답될 수 있다. 즉, 민중이란 대체 어떤 존재인가?

민중은 낱낱의 개인들로서는 별다른 의미를 지니지 않는다. 민중은 집합체로만 의미를 가지며 현실의 역동을 발산해 낸다. 바흐친에 의하면 민중은 [권력과 자본에 따른 사회와는 다르게 — 인용자] 민중의 방식으로 조직화된 전체로서의 ‘민중’인 집단이다.<sup>23)</sup> 개인이 소중하지 않거나 의미가 없다는 뜻은 아니다. 개인이 갖는 의미도 있고, 개인의 삶도 있다. 하지만 우리가 민중에

21) 부정이나 퇴락없는 생성으로서의 능력은 들뢰즈가 스피노자의 생성 개념을 설명할 때 도입하는 언어다. 질 들뢰즈, 『스피노자의 철학』, 박기순 옮김, 서울: 민음사, 1999, 148-150. 우리는 바흐친에게도 동일한 맥락에서 생성의 능력을 말할 수 있을 것이다. *Problemy dinamiki kul'tury v rabotakh M.M. Bakhtina*, Ch. 3.

22) 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 서울: 민음사, 1998, 143-147.

23) 『라블레론』, 396/280.

관해 말할 때, 그 핵심은 개인의 의사를 넘어서고 과학과 정치가 의도하는 훈련·통제의 범위를 뛰어넘는 예측불가능성, 그 ‘너머’의 상상력에 놓인다. 예컨대 2002년 월드컵에서 표출되었던 집단적 감성의 흐름, 2008년 광우병 촛불집회에서 나타났던 집합적인 의지의 표현은 분명 개인의 것도 아니고 사전에 기획되고 의도된 정치적 강령의 실행도 아니었다. 민중은 그 외양이 불분명하고 시작과 끝도 불명료한 경우가 많지만, 어느 순간 불쑥 튀어나왔다가 어디론지 사라지는 힘이다. 민중을 확인할 수 있는 것은 어떤 정교한 개념적 장치가 아니라 민중이 현실 속에 남기고 간 (그러나 지금·여기서 그 효과를 발생시키고 있는) 흔적을 통해서다. 마치 작은 고기들이 때로 모여들어 커다란 물고기의 형상을 만듦으로써 자신들을 잡아먹으려는 큰 물고기를 쫓아내는 만화가 보여주듯, 민중은 그 집합성을 통해서만 자신의 모습과 힘을 표현한다.

바흐친은 인류문화가 생산해 온 수많은 작품들에서 민중이 남긴 흔적, 혹은 민중의 이미지가 새겨진 조각들을 찾아냈다.<sup>24)</sup> 아이러니컬하게도 거기서 민중은 장엄하고 아름다운, 고귀한 표정을 짓지 않는다. 집단으로서 민중의 표정은 통상적인 지각의 차원을 넘어서 지각불가능한 이미지로 나타난다. 그로테스크가 그것이다.<sup>25)</sup> 다른 한편, 개별자로 드러난 민중의 이미지는 우리의 기대와 소망을 깨뜨려 버린다. 우리가 흔히 경멸하고 천시하는 표정이 거기 담겨있기 때문이다. 악당과 광대, 바보 혹은 도둑의 이미지가 그것이다.<sup>26)</sup>

24) 미하일 바흐친, 『도스토예프스키 시학의 제문제』, 김근식 옮김, 중앙대학교 출판부, 2011, 제4장. 1929년에 처음 발간되어 1963년 개정된 이 책의 제4장은 『라블레론』과의 관련성을 강하게 보여주는데, 이는 민중적 생명의 흐름으로서 문학의 전 역사를 개괄해 보여주는 데서 잘 드러나 있다.

25) 그로테스크한 신체들의 뒤섞임에 대한 묘사를 보라. 『라블레론』, 57/33.

26) 바흐친이 『라블레론』에서 드러낸 민중의 이미지는 주로 『가르강튀아』와 『팡타그뤼엘』의 등장인물들로 구현된다. 이 소설의 부자( ) 왕이나 수도사, 파누르주 등은 고유명사를 지닌 민중, 개별화되어 특정되는 민중들 각자다. 하지만 그들의 본성은 지금부터 거론되는 악당과 광대, 바보, 도둑 등에 맞닿아 있음을 지적하지 않을 수 없다. 악당·광대·바보·도둑은 민중적 힘이 구체화되기 위한 하나의 이념형(ideal type), 그 힘의 원천이라 할 만하다. 바흐친은 「소설 속의 시간과 크로노토프의 형식」(1937-8)에서 악당·광대·바보의 세 유형을 민중-이미지의 주요 전거로 간략하게 거론했다. 『장편소설과 민중언어』, 355-360. 이 세 유형에 도둑을 덧붙여

품위있고 고결한 기사, 조국과 민족을 구원하는 영웅, 자신을 희생하여 남을 보살피는 성자, 지혜롭고 청빈한 현자. 신화와 예술 속에 위대하고 위엄에 찬 영웅적 이미지들이 수없이 많음에도 불구하고, 왜 바흐친은 민중의 이미지를 위해 악당, 광대, 마보, 도둑을 준비했을까? 삶과 문화 전체, 역사를 추동하는 본원적인 힘으로서 당당히 호명되는 민중을 과연 이토록 저급하고 비천한 존재들이 가로챌 수 있을까?<sup>27)</sup> 질문을 바꿔보자. 다시, 민중이란 어떤 존재인가? 민중 전체는 단지 추상기계다.<sup>28)</sup> 그것은 비가시적일 뿐만 아니라 특정할 수 없는 전체로서의 흐름이다. 따라서 하나하나 낱낱이 뜯어본다면 민중은 시시하고 어리석어 보일 따름이다. 장삼이사( )나 필부필부( )야말로 “더도 말고 덜도 말” 민중의 본래면목이라 할 정도다.

수년 전 우리를 놀라게 한 ‘미네르바’ 사건을 떠올려보자. 유명대학 출신의 외국유학을 다녀온 박사, 수십 년 경력의 노련한 증권가의 거물, 재경관련 고위급 공무원 등으로 추측되었던 인터넷 영웅 미네르바가 30대 초반의 ‘전문대 졸업 백수’로 밝혀졌을 때, 많은 사람들은 그의 정체에 대해 의혹을 감추지 못했다. “그럴 리가 없다. 우리의 영웅이 그렇게 초라할 리가 없다. 진짜 미네르바를 내놓아라!” 우리와 다를 바 없기에 별 볼 일 없는 미네르바의 외관은 우리 모두를 당혹하게 만들었다. 인터넷이라는 익명의 네트워크에서 강력한 위력을 발휘하던 대중의 영웅도 개인의 모습으로 평범한 외양을 드러내자 그

---

민중이미지를 개념화하는 게 이 절의 목표다. 정태적이고 추상적인 철학의 개념어를 대신하여 들뢰즈와 가타리는 ‘개념적 인물’을 제안하는데, 그것은 구체적으로 생동하고 변화하는 사유의 운동, 그 흐름을 포착하기 위한 것이다. 『철학이란 무엇인가』, 이정인 외 옮김, 서울: 현대미학사, 1995, 95-96.

27) 라블레의 영웅들, 주인공들이 바로 이러한 비천하고 저급한 형상들이란 사실은 결코 우연스럽지 않다. 최진석, 『또다른 세계를 상상하라!』, 수유너머 P, 『너는 네가 되어야 한다』, 서울: 너머학교, 2013, 49-86.

28) 추상기계란 모든 가변적인 형상과 형태/형식을 종합하는 구성작용을 가리키기 위해 들뢰즈와 가타리가 제안한 개념이다. 추상화가 대개 사물들의 공통성을 추려 ‘뺄만 남기는’ 빈곤한 사유라면, 추상기계는 공통성과 더불어 차이들도 끌어모아 거대한 종합을 달성하는 사유다. 당연히 그 종합의 외양은 ‘정상’의 범주를 넘어서는 ‘괴물적인 것’에 가까울 수밖에 없다. 바흐친의 민중은 이 두 번째 추상에 근접한 이미지다. 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 『천의 고원』, 이진경 외 옮김, 연구공간 ‘너머’ 자료실, 2000, 15장.

를 둘러싼 신화적 이미지들은 몽땅 물거품이 되고 말았다. 하지만 그렇다고 미네르바를 통해 야기되고 수많은 누리꾼들을 감응시킨 그 효과가 실재하지 않는 것이었을까? 흔적만 남은 효과일지언정 사람들을 촉발시키고 움직이게 했던 그 힘의 실존은 부정될 수 없다. 아마 악당, 광대, 바보, 도둑 등도 미네르바에 다르지 않을 것이다. 역사, 지리의 경계에 제약되는 도덕의 무게를 내려 놓는다면, 그들은 민중의 얼굴에 정확히 겹쳐진다. 도대체 바흐친은 그들의 어떤 특성에서 민중의 이미지를 보았던 것일까?

### 1. 악당 - 나는 위반한다, 그러므로 존재한다

이들은 사회적으로 공인된 ‘정상적’ 삶의 경계들을 마음대로 가로지르고 뛰어넘는 존재들이다. 착하게 살아야 한다고 어릴 때부터 학교에서 교육받은 내용들은 악당이 되지 말라는 사회의 요구이자 협박이다. 그런데 악당들은 그런 것들은 안중에도 없다는 듯 천연덕스럽게 사회의 정상적 요구들을 무시한다. ‘소변금지’라고 써있는 담벼락에 보란 듯이 ‘오줌을 갈겨대고’, 개미처럼 일해서 겨울을 안락하게 보내라는 권유에도 춤추고 노래부르며 즐기는 데 시간을 ‘허비’한다. 사회적 체면이야말로 귀중한 삶의 자본이라는데 식당에서 게걸스럽게 음식을 퍼먹고, 타인의 위선을 공개적으로 조롱한다. 그게 바로 악당의 미덕이다.

### 2. 광대 - 내 웃음은 무게없는 진실이리니

광대는 남을 웃기는 자이다. 정상인이라면 누구도 입지 않을 웃을 입고, 정상적 기준을 초과하는 행동과 말을 일삼는다. 언제나 웃음보를 터뜨릴 준비가 되어 있고 남의 이목에 구애받지 않고 어떤 행동이든 서슴지 않는다. 사회적 관습과 테두리, 예의범절 등에 관계없이 사물을 똑바로 바라보고 말할 수 있는 자가 광대다. 그에게 모든 것이 예외이기에 일상적 규범을 살아가는 사람이 볼 때 광대는 거꾸로 된 삶을 살아가는 것처럼 보인다. 엔터테인먼트가 따로 없던 중세에 왕을 웃기기 위해 없어서는 안 될 존재가 광대였고, 오직 광대만이 왕과 나란히 앉아 우스개를 주고받고, 왕의 결함을 들추며 비웃을 수 있었다. 광대의 말과 웃음은 무게가 없는 진실이다. 만일 왕이 광대의 놀림

을 진심으로 받아들이고 분노한다면, 그건 도리어 왕의 체면을 스스로 깎아먹는 일이 아닌가? 광대는 모든 진지하고 엄숙한 경계를 마구잡이로 흩어뜨려 버리는 파괴의 대왕인 셈이다.

### 3. 바보 - 어리석은 너무나도 어리석은, 혹은 역설의 진리로부터

도스토예프스키의 금언을 뒤집어 말하면<sup>29)</sup>, 신이 없어서가 아니라 바보이기 때문에 “모든 것이 허용되어 있다.” 근대적 합리성의 철칙인  $2 \times 2 = 4$ 도 바보에게는 통하지 않는다. 출세하고 성공하려면 ‘이’ 길로 가라는데도 못 알아듣고 굳이 ‘저’ 길로 가고 다르게 살아보는 게 바보다. 그게 자랑할 만한 일이라고 반문할 수도 있다. 만일 누군가가 정상적으로 보이는 자가 사회의 격률을 위반하고 정상적 삶의 궤도를 이탈하려 든다면 충고와 조언, 또는 폭력과 강제를 통해 바로잡으려 들 것이다. 현대 사회가 싫다고 산에 들어가서 살겠다고 지리산 어딘가로 숨어들어 혼자 움막을 짓고 불피우며 산짐승을 사냥하며 살아가는 이가 있다면, 단번에 국유림 무단침입죄, 세금미납죄, 야생동물 밀렵죄와 밀도살죄 등으로 체포되고 말 것이다. 그런데 바보에게는 그 모든 게 허용된다. 바보인데 어찌겠는가? 바보=바보라는 이 역설의 동일성이야말로 근대적 합리성, 동일성 원리가 역전되고 와해되는 지점을 보여준다. 바보는 바보이기 때문에 역설적으로 자신의 가능성을 정상인들의 세계 속에 세울 수 있다. 새로운 세계-건설자인 바보!

### 4. 도둑 - 네가 나고 나는 너다!

도둑은 남의 집 문턱을 침범하고 남의 소유권의 한계지대인 담장을 타넘는 자다. 도둑에겐 본질적으로 내 것과 네 것의 구분, 경계가 없다. 모든 것이 내 것이며 동시에 내 것이다. 본래 내 것이 아니기 때문에 마구 퍼줄 수도 있고(로빈 후드로부터 홍길동에 이르는 유구한 역사!), 네 것이란 것도 임시적이기에 어느 집 담장이고 못 넘을 이유가 없다. 확고하게 정의된 경계는 없다

29) “신이 없다면, 모든 것이 허락될 것이다.” 이반 카라마조프가 신없는 시대의 무도덕을 언급하는 유명한 대목이다. 표도르 도스토예프스키, 『카라마조프가의 형제들1』, 김연경 옮김, 서울: 민음사, 2007, 제5편.

는 사실을 생생하게 보여주는 것보다 더 좋은 선물이 없기에, 도둑질은 곧 선물이요 선물은 곧 도둑질이 된다. 세상을 훔치는 것은 세상을 돌려주기 위해서일 뿐 온전히 내 것을 만들고 내 것의 경계선을 확정하기 위한 도둑은 존재하지 않는다. 세계는 도둑질에 의해서 창조되는 것이다! 거꾸로 말해 모든 창조자들은 도둑놈들이기도 하다. “세상을 훔치는 도둑”이란 말의 뜻을 상기해 볼 필요가 있다.<sup>30)</sup>

악당, 광대, 바보, 도둑은 정상적이고 자연스럽다고 여겨지는 사회적 경계들을 가로지르고 무너뜨린다. 이성과 합리, 상식, 계도나 처벌로도 이들을 저지시킬 수 없는데, 알다시피 이들은 본래부터 이 사회 ‘내부’의 ‘외부’적 존재들이기 때문이다. 아니, 내부와 외부의 넘나들며, 그 경계선상에서 살기 때문에 역설을 통해서만 자신을 주장하는 존재들이다. 알다시피, 문명/문화는 사회 내부의 예측과 통제 가능성을 확대시키고 그럼으로써 사회의 경계가 깨질 위험성을 꾸준히 줄여온 과정이다. 다시 말해 사회적 경계를 확정하고 존속시키는 과정이 역사인 셈이다. 하지만 악당, 광대, 바보, 도둑의 존재는 그러한 사회의 노력이 근본적으로 달성될 수 없는 시도임을 보여준다. 이쪽이나 저쪽 어느 한 편에 귀속되길 거부하며 경계선 위에서 살아가는(sur-vivant) 존재들이 있는 한 그 사회는 완전히 통제될 수 없을 것이다(그들은 인민이든 대중이든 계급이든 어디에도 완전히 속할 수 없다). 영화 「가타카」(1997)나 「데몰리션맨」(1993)에 나오는 이상 사회는, 그 사회의 경계성에 의문을 품고 탈주를 감행하는 이질적 분자들이 존재하는 한 언제든 전복의 위험을 안고 있다.

민중-이미지가 궁극적으로 노정하는 탈경계와 이행의 운동은 결코 비유가 아니다. 그와 같은 이미지의 운동은 흔히 지적 유희나 문화적 쾌락으로 소비

30) 도둑은 바흐친이 민중의 이미지로 직접적으로 거명하지는 않는 유형이다. 그러나 명확히 설정된 소유의 경계선을 교란시키고 전복을 꾀한다는 점에서 도둑은 민중-위반자의 다른 유형들과 다르지 않다. 특히, 도둑이 훔치는 것이 사물로서의 재화가 아니라 욕망이자 무의식이 될 때 그 의미는 더욱 배가된다. 들뢰즈와 가타리가 역설하듯, 욕망은 본래 나와 타자의 구분이 없으며 언제나 합쳐지고 증식하는 방식으로 존재하는 힘이기 때문이다. 따라서 그들에게 욕망의 분석은 곧 민중에 대한 분석을 뜻한다. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedius*, London: The Athlone Press, 1984; 『천의 고원』, 제1권, 제1장 참조.



되는 경향이 있으나, 그것이야말로 세계 전체를 정연하게 구조화하고 합리적으로 체계화하려는 근대 이성의 노획한 술수가 아닐 수 없다. 세계의 모든 변화와 생성, 창조를 저지하고 무화시키려는. 유희와 쾌락으로 순치되고 마는 위반은, 랑시에르의 표현을 빈다면 정치(le politique)가 아니라 치안(police)으로 수렴되고 만다.<sup>31)</sup> 그저 멀찌감치 객석에 앉아 안전하게 즐기는 무대 관람에 다름 아닌 것이다. 이는 바흐친이 『라블레론』에서 역설했던 바, 무대가 따로 없는 삶의 현장, 그 생성의 장에 대한 전민중적 참여라는 사건과 대립되는 것임은 두말할 나위가 없다.<sup>32)</sup> 그럼 다시, 무엇이 문제인가?

민중-이미지들, 즉 악당, 광대, 바보, 도둑의 경계이월적 행위는 단지 놀이의 차원에 국한되지 않는다. 규범을 위반하고 도덕을 무시하며 세태에 무지한 것, 특히 근대사회의 신성한 소유권의 경계를 파괴하는 것은 결코 한때의 농담으로 끝나지 않는다. 경우에 따라 그런 행동은 나의 정신적·신체적 존속을 위협하며 생명을 빼앗을 정도로 위험한 순간에 노출시킨다. 다시 말해 목숨을 건 유희에 뛰어들게 하며, 그것이 나에게 생사를 걸도록 강제할 때는 이미 놀이의 수준을 떠난 것이다. 유희가 폭력의 위험으로 전환되는 광경이 누구에게나 즐겁고 유쾌하지만은 않을 것이다. 오히려 극한의 위험은 ‘명량한 그리스적 유희정신’을 위축시키고 중단시키지 않는가?

바흐친은 폭력 속에 자기의 존재를 걸 수 있을 때 세계의 전복과 창조 역시 진정한 의미를 갖는다고 말한다. 그것이 ‘타자가 될 권리’<sup>33)</sup>이자 ‘유쾌한 상대성’<sup>34)</sup>으로서의 민중적 축제이다. 이 폭력적 창조의 과정은 무대 위의 광경이 아니라 내가 휘말려들고 어쩔 수 없이 따라야하는 사태의 흐름, 그 사건의 연쇄 속에서 실현된다.<sup>35)</sup> 나의 자기성( )을 무너뜨릴 만한 그런 사건은

31) 자크 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 서울: 길, 2013, 제1부.

32) 『라블레론』, 28/12. 중세 민중의 카니발과 정치사회적 전환을 연관시켜 논의한 책으로 Peter Stallybrass & Allon White, *The Politics & Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press, 1986을 보라.

33) 「소설 속의 시간과 크로노토프의 형식」, 351.

34) 『라블레론』, 34/16.

35) 이러한 폭력의 파괴적 속성은 바흐친의 생성(카니발)을 스탈린주의적 전체주의와 혼동하게 만들기도 했다. Boris Groys, “Totalitarizm karnavala,” *Bakhtinskij sbornik III*, M., 1997[「카니발의 전체주의」, 『바흐친 연구논집III』], 76-80. 하지만

“아무나 할 만한” 일이 아니다(당연히 미천하고 저급한 존재들이 감히 감당하리라고 생각될 수도 없다). 바로 그런 이유에서 탈경계적 이행의 운동은 위반의 정치학과 불가분의 관계를 맺는다(치안이 아니라!). 말 그대로의 ‘정치화’로서. 엄숙하고 진지한, 고뇌와 위엄에 찬 결단이 아니라 우스꽝스럽고 어리석기 짝이 없는 문화적 반( )영웅들의 일거수일투족이 도덕률을 쪼개고 가치를 뒤섞을 때 비로소 탈경계적 이행의 존재론은 이 세계의 전면적 재구성(정치화!)이라는 과제를 수행할 수 있기 때문이다. 갖가지 모호하고 비규정적인, 탈형식적 이미지들로부터 민중의 힘을 상상하고 개념화했던 바흐친의 욕망이 거기 있었노라 단언한다면 지나친 몽상일까?

## V. 결어: 민중이라는 신화, 그 매혹과 위험을 넘어서

글을 마무리하며 질문 하나를 던져보자. 민중은 경계를 넘는다는 이유로 늘 정당하고 옳을까? 정당함의 이유는 다만 그것뿐일까? 라블레의 소설에 나오는 가르강튀어나 팡타그뤼엘은 키가 수십 미터에 달하는 ‘건담같은’ 거인으로 묘사된다. 어떨 때는 평범한 사람처럼 그려지다가도 저녁식사로 암소 백마리를 먹어치우고 오줌줄기로 수십 만 적군을 수장(!)시켰다는 장면에서는 이미 우리가 아는 리얼리즘 소설의 범위를 훌쩍 넘어선다. 라블레의 인물들은 ‘먹고 싸고 노는’ 데 필사적으로 매달리며, 영웅이나 현자, 성인의 가르침에는 전혀 무관심하다.

물론 그들은 ‘동물’이 아니다. 가르강튀어나 팡타그뤼엘은 탐식과 무절제, 과잉된 욕망과 행동으로, ‘민중의 방식으로’ 악당, 광대, 바보, 도둑들과 같이 자신의 세계를 만들어 간다. 자신의 것(나=나)이라는 확고한 영토를 구축하는 식이 아니라 자신이 구축한 것일지라도 끊임없이 부숴버리고 새로 다른 것을 만들며, 다시 깨뜨리는 과정을 통해 또다시 새로이 구축한다는 점이 중요하다. 끊임없는 탈영토화가 그들의 삶의 방식이며, 삶을 생산하는 욕망이다. 반

---

기성 세계를 밑바닥부터 부수는 과정이 나·주체를 포함할 수밖에 없음은 바흐친적 생성의 불가피한 진실이다. Mikhail Ryklin, “Telo terrora,” *Terrorologiki*, Tartu-Moskva, 1992[「테러의 신체」, 『테러의 논리』], 34-51.

면 우리들의 삶의 방식과 욕망은 어떠한가? 우리는 우리에게 부여된 정체성에 부합하는 존재가 되기 위해 스스로를 결박하고 거세한 채 살 뿐만 아니라, 그것이 우리의 욕망이라고 믿으며 살아가지 않는가? 사회적 경계의 온존과 보존, 재생산에 예측된 노예의 이미지와 그것은 얼마나 다른가? 오히려 생산하는 욕망의 관점에서, 주체는 자신의 외부, 곧 경계 밖의 타자가 될 수 있어야 한다.

‘내’가 ‘이 세상’을 창조할 때 나는 ‘주체’가 되지만, 그것을 깨뜨릴 때 나는 이미 그 세계의 주체가 아니다. 그때 ‘나’는 이 세계의 ‘타자’이며, 타자의 관점에서 보면 ‘이 세계’란 허물어뜨려야 할 낡은 과거일 따름이다. 그게 무엇이건, 지금 존재하는 문화의 기준과 규범에 대해 ‘타자가 될 수 있는 권리’야말로 라블레의 주인공들, 민중들의 능력에 다름 아니다. 그것은 ‘나=나’가 아닐 권리가 ‘나=타자’가 될 수 있는 능력을 말한다. 나는 나 아닌 것, 타자, 다른 존재가 될 수 있을 때, 변신(metamorphosis)할 수 있을 때(즉 주어진 경계, 정체성의 선을 넘어설 수 있을 때) 변화생동하는 삶에 가장 생생하게 가까이 다가갈 수 있다. 무엇이건 나를 정의하려는 모든 정체성들은 다만 특정한 정체성의 가면을 내게 씌우려는 강제에 불과하다. 하지만 꼭 하나의 가면만을 주장하고 그것만을 쓰고 살아야 할 필연적인 이유란 게 있을까? 나는 하나이자 여럿인, n개의 가면을 모두 나 자신의 것이라고, 다수의 정체성 또는 탈-정체성이야말로 나의 본래면목이라고 주장할 순 없을까? 가면‘들’에 대한 권리로써의 민중성!

인습에 대항하고, 진정한 인간을 제멋대로 끼워 맞추려는 현존하는 모든 삶의 형식들이 지닌 부적절성에 대항하는 투쟁에서 이 가면들은 특별한 중요성을 갖는다. 그것들은 이해하지 않을 권리, 삶을 혼란시키고 조롱하며 과장할 권리, 이야기 속에서 다른 사람들을 패러디하면서도 말 그대로 받아들여지지 않을 권리, 자기 자신이 아닐 수 있는 권리, 삶을 영위하며 삶을 희극으로 연출하고 다른 사람들을 배우로서 다루며 그들의 가면을 찢어버리고 그들에게 거의 체의적이라 할 만한 원시적 분노를 퍼부을 수 있는 권리, 마지막으로 대중에게 개인의 삶을 그 가장 사적이고 음탕한 세세한 비밀에 이르기까지 폭로할 수 있는 권리를 허락한다.<sup>36)</sup>

이로써 민중은 단 하나의 가면(정체성)을 거부하고, 여러 개의 가면 혹은 끊임없이 다른 가면을 쓰고 벗을 수 있는, 언제나 다른 존재[타자]의 경계로 이행할 수 있는 힘으로 정의된다. 탈경계와 이행, 위반의 정치가 바로 우리들이 궁구하던 민중성인 셈이다.

그렇다면 민중은 전능한가? 불가침의 절대 강자인가? 다소 거창하게 들리는 이런 수사들은 민중을 위대하고 장엄한 이미지로 포장해 준다. 실제로 그런 포장의 역사가 있었다. 사회혁명을 꿈꾸던 열정적 투사들은 종종 민중의 고결한 덕성, 잡초같이 끈질긴 생명력, 위대한 역사적 의미에 감격하곤 했다. 소련에서는 민중의 그런 이미지들이 공식적인 국가 상징으로 채택되어 ‘공산주의 국가=민중-영웅의 낙원’이라는 공식으로 구체화되기도 했다.<sup>37)</sup> 하지만 민중을 이렇게 아름답고 숭고하게 미화하기 시작할 때, 우리는 근대 이전으로의 퇴행, 흡사 종교적 분위기를 연출하는 맹목에 대한 숭배를 다시 목도한다. 당연히 그것은 삶의 생산과 무관하다.

다시, 민중은 어떤 존재인가? 악당, 광대, 바보, 도둑 등은 언제나 쫓기고 퇴출당하는 존재들이 아닌가? 악당은 사회적으로 허락된 규범을 무시함으로써 자신의 규범을 세우고, 광대는 자신이 모든 다른 이들보다도 비천한 존재임을 자임함으로써 자기의 자리를 만든다. 바보는 현명함을 거부함으로써 자신을 비우고, 도둑은 도둑질로써 자신을 채우지만 동시에 그 누구의 것도 없음을 보여준다. 달리 말해, 바흐친의 민중-이미지는 채움과 동시에 비우고, 세움과 동시에 무너뜨림을 통해 경계를 넘어서는 행위에서 예외를 만들지 않는다. 즉 그 자신마저도 경계이월의 대상으로 삼는 것이다. 바흐친은 이를 민중의 ‘자기비판’ 능력이라고 불렀다.

민중은 본질적으로 내재하는 어떤 특별한 자질이나 속성에 의해 정의되지 않는다. 오히려 모든 사회문화적 규범들을 비판하고 뛰어넘을 뿐 아니라 그것을 자기 자신에게도 적용할 수 있음으로써, 그 역량의 우월성을 통해 자기 존재를 입증한다. 다시 말해, 경계를 뛰어넘을 수 있는 권리와 능력은 그 스스로에게도 예외가 되지 않기에 유일하고 근원적인 힘이 될 수 있는 것이다.

36) 「소설 속의 시간과 크로노토프의 형식」, 355-356.

37) 권형진·이중훈 엮음, 『대중독재의 영웅만들기』, 서울: 휴머니스트, 2005, 228-301.

악당과 광대, 바보, 도둑들은 ‘경계 위에서 살아가는(sur-vivant)’ 존재들이기에 언제나 ‘살아남을 수 있는(survivant)’ 존재들이며, 민중의 가장 적합한 이미지들로 판명된다.<sup>38)</sup> 민중의 모호성을 뚜렷하게 규명하려 할수록 우리가 마주치는 것은 바로 이 우스꽝스러우면서도 미련한, 어리석고 비천한 이미지들 뿐이지만, 실상 이런 민중-이미지야말로 민중을 가장 끈질기고도 강력한 삶의 실재로 살아가도록 추동하는 원천들이다. 진정한 민중의 정치학은 바로 여기서 시작될 것이다.

---

38) ‘경계 위의 존재’와 ‘살아남음’의 문제는 데리다가 차연의 존재론을 펼치며 개념화한 바 있다. 자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 옮김, 서울: 문학과지성사, 2004, 이를 원용한 정치화의 문제에 대해서는 최진석, 「데리다와 (불)가능한 정치의 시간」, 『문화/과학』, 제75호, 2013, 356-383을 보라.

## ❖ 참고 문헌

- 강영안, 『주체는 죽었는가』, 서울: 문예출판사, 1996.
- 권형진 · 이종훈 엮음, 『대중독재의 영웅만들기』, 서울: 휴머니스트, 2005.
- 도스토예프스키, F. 『카라마조프가의 형제들1』, 김연경 옮김, 서울: 민음사, 2007.
- 데리다, J. 『법의 힘』, 진태원 옮김, 서울: 문학과지성사, 2004.
- 들뢰즈, G. 『철학이란 무엇인가』, 이정임 외 옮김, 서울: 현대미학사, 1995.
- 들뢰즈, G. 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 서울: 민음사, 1998.
- 들뢰즈, G. 『스피노자의 철학』, 박기순 옮김, 서울: 민음사, 1999.
- 들뢰즈, G. · 가타리, F. 『천의 고원』, 이진경 외 옮김, 연구공간 ‘너머’ 자료실, 2000.
- 랑시에르, J. 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 서울: 길, 2013.
- 루소, J.-J. 『사회계약론(외)』, 이태일 옮김, 서울: 범우사, 1990.
- 르 봉, G. 『군중심리』, 이상돈 옮김, 서울: 간디서원, 2005.
- 맑스, K. · 엥겔스, F. 『맑스·엥겔스 저작선집2』, 최인호 외 옮김, 서울: 박종철출판사, 2007.
- 모슨, G. · 에머슨, C. 『바흐친의 산문학』, 차승기 외 옮김, 서울: 책세상, 2006.
- 바흐친, M. 『장편소설과 민중언어』, 전승희 외 옮김, 서울: 창작과비평사, 1988.
- 바흐친, M. 『말의 미학』, 김희숙 · 박종소 옮김, 서울: 길, 2006.
- 바흐친, M. 『도스토예프스키 시학의 제문제』, 김근식 옮김, 서울: 중앙대학교 출판부, 2011.
- 서병훈, 『포퓰리즘』, 서울: 책세상, 2008.
- 앤더슨, B. 『상상의 공동체』, 윤형숙 옮김, 서울: 나남출판, 2003.
- 오르테가 이 가세트, J. 『대중의 반역』, 사회사상연구회 옮김, 서울: 한마음사, 1999.
- 윌리엄스, R. 『키워드』, 김성기 외 옮김, 서울: 민음사, 2010.
- 이진경, 『맑스주의와 근대성』, 서울: 그린비, 2014.
- 프로이트 S. 「집단심리학과 자아분석」, 『문명 속의 불만』, 김석희 옮김, 서울: 열린책들, 2003.
- 최진석, 「바흐친 연구의 현재성과 그 전화( )에 관하여」, 『러시아연구』, 제21권 제1호, 서울대학교 러시아연구소, 2011.
- 최진석, 「데리다와 (불)가능한 정치의 시간」, 『문화/과학』, 제75호, 2013.
- 최진석, 「또다른 세계를 상상하라!」, 수유너머R 편, 『너는 내가 되어야 한다』, 서울: 너머학교, 2013.
- 틸리, Ch. 『동원에서 혁명으로』, 양길현 외 옮김, 서울: 서울프레스, 1995.

- BAKHTIN, Mikhail, *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, M., 1990[미하일 바흐친, 『프랑수아 라블레의 작품과 중세 및 르네상스의 민중문화』, 이덕형 외 옮김, 아카넷, 2001].
- CHOI, Jin Seok, *Problemy dinamiki kul'tury v rabotakh M.M. Bakhtina*, Dissertatsija kul'turologii, M., 2009[『M.M. 바흐친의 저작에 나타난 문화의 동력학』].
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Anti-Oedius*, London: The Athlone Press, 1984.
- GROYS, B. “Totlaitarizm karnavala,” *Bakhtinskij sbornik III*, M., 1997[「카니발의 전체주의」, 『바흐친 연구논집 III』].
- RYKLIN, M. “Telo terrora,” *Terrorologiki*, Tartu-Moskva, 1992[「테러의 신체」, 『테러의 논리』].
- STALLYBRASS, P. & WHITE, A. *The Politics & Poetics of Transgression*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

❖ ABSTRACT

Cultural Politics of Transgression and Transition  
: “people-image” in Bakhtinian Thought

CHOI, Jin Seok

This article aims to explain the ‘people-image’ of Bakhtin’s works in the light of “Transgression” and “Transition.” According to Bakhtin, the real core of every culture is the people. But he did try to answer the question “what is the people?” I think, the secret of Bakhtinian thought is located in the people-image, because it is the one of the territories that have not been explained. For this purpose, we have to examine four images represented by Bakhtin, - rogue, clown, fool, thief. These images are the concrete and individualized images of people, who can characterize the power of transgression and transition. They commonly act for changing ordinary borders of identities formulated with nationality, property, status, classes, sex and so forth. In this sense, Bakhtin thinks that the masks are the real nature which can show the mutational power of Being. That is the kernel of Bakhtin’s people-image that makes and changes every cultural world. When we accept and practise this perspective positively, we will realize that Bakhtin’s position is close to the cultural politics, because a practical power of thought cannot help but being political. That’s why we have to investigate Bakhtin’s people-image from a vantage point of “Transgression” and “Transition.”

---

Key Words

바흐친, 탈경계, 이행, 민중-이미지, 문화정치학

Bakhtin, Transgression, Transition, People-Image, Cultural Politics

논문접수일: 2014. 05. 04

심사완료일: 2014. 06. 09

게재확정일: 2014. 06. 13