

“주체의 죽음”에 대한 재고(再考)

윤효녕

I

20세기 후반에 각계의 문화 일반을 강타한 인문-사회학적 풍토라면 해체론, 탈구조주의, 탈근대주의 등이라고 할 것이며, 그러한 문화적 인식의 변화가 수반한 여러 문제중의 중요한 하나가 바로 전통적 절대 주체에 대한 비판 내지 해체라고 할 것이다. 그러나 필자는 작금에 유행하고 있는 바 전통적 주체 개념에 대한 비판 내지 해체가 곧 주체 자체의 부정과 상통한다는 인식. 그리고 그와 같은 주체의 절대 해체가 진보적, 해방적 역량을 포함한다는 인식에 대하여 우려를 표명하는 한편, 현 시점에서 금세기에 이룩된 주체 논의를 정리할 필요가 절실히 있다고 본다.

데카르트(René Descartes) 이후 서양 근대 철학의 역사는 주관적 관념 철학(또는 의식 철학)의 영향하에 놓여왔다. 이와 같은 개념의 주체 철학은 인식론의 영역에서는 투명한 사유 능력을 갖고서 실재를 명석-판명하게 파악할 수 있다는 믿음으로 연결되며, 실천 철학의 차원에서는 합리적이고 자율적인 개인들 사이의 합의에 의거하여 정치 권력의 정통성을 설명하는 사회 계약론으로 구체화된다. 중세까지의 전근대적 형이상학에서 지고한 지위를 누려왔던 객관적 실체로서의 신을 밀어내고, 근대의 관념론적 형이상학의 핵심인 주체가 그 자리에 들어선 것이다. 헤겔(G. W. F. Hegel)이 근대를 주체성의 철학적 원리가 지배하는 시대로 규

정한 것도 이 때문이다. 근대성의 핵심적 이념 가운데 하나가 이성적이고 자율적인 주체 개념이라는 사실은 따라서 당연한 귀결이라고 할 것이다.

그러나, 관념론 전통에서 수립된 절대 주체의 개념은 주체와 객체를 대립적으로 구분하여 객체에 대한 차별을 이념적으로 정당화하였다. 그런데, 그러한 절대 주체가 근대 철학에서는 어떻게 개인의 주관성과 맞물리는가? 데카르트의 대륙 합리론이나 버클리(George Berkeley)의 영국 경험론의 경우 모두 객관적 실체에 대한 절대적 회의주의는 인식자 자신의 주관성을 유일한 인식적 가능성으로 제시하는 방향으로 나아간다. 합리론과 경험론은 원리면에서나 현상면에서 아주 대조되는 철학 사조임에도 불구하고, 영국의 경험론에서 말하는 감각적 경험은 전통적 진리를 대체할 수 있는 새로운 진리를 창출하지 못하면서 전통적 진리에 대해 회의할 뿐만 아니라, 결국 경험적으로 인식되는 세계 자체에 대한 신뢰마저도 거부하는 지점까지 나아간다. 험(David Hume)이나 로크(John Locke)의 감각적 경험론과 버클리의 주관적 경험론이 갈라지는 경계는 바로 이 지점에서 결정되는데, 이와 같은 과정을 거쳐 대륙과 영국에서 공히 “나”가 종전의 이데아(Idea)나 신을 대체하게 된 것이다. 그런데, 이 과정에서 인식의 유일한 주체인 “나”는 종전의 이데아나 신에게 부여되었던 초월적 지위와 자기 동일적 지위를 부여받게 된다. 그럼으로써, 인식 주체는 인식의 모든 대상—여기에는 사물로 이루어진 비인간 세계뿐만 아니라 “내”가 아닌 다른 인간 대상도 포함된다—을 객체로 규정하고, 그 객체의 의미를 인식자의 주관에 의해서 정의한다. 따라서, 주체가 객체를 타자로 규정하고 그 타자를 자신의 동일성 속으로 전유 및 착취하는 과정이 성립된 것이다.

이러한 철학적 성과는 정치적 현실 영역에서 한편으로 봉건적

절대주의를 타파하고 시민 의식을 형성하는 중요한 역사적 기여를 하기도 했지만, 다른 한편으로는 부르주아적 지배, 제국주의적 지배, 절대 사회주의적 지배라는 또 다른 형태를 통하여 타자에 대한 억압을 정당화하게 되었으므로, 20세기 후기로 접어들면서 이 절대 주체에 대한 비판 내지 해체의 경향이 강화되어 온 실정이다. 데카르트의 사유 주체(*cogito*) 아래로 헤겔 관념론과 후설(Edmund Husserl) 현상학을 거치면서 변화 및 구축되어온 절대 주체의 개념이 정치적 지배와 침탈 및 착취의 현실과 어떤 의미에서든 무관하지만은 않았다는 점을 고려하면, 그로부터 벗어나려는 20세기 후기의 운동이 주체의 해체 쪽으로 진행된 것은 한편으로 이해가 되고, 또 그러한 경향은 이전의 상황과 관련하여 상대적으로 긍정적인 의미를 지닌다고 할 수 있을 것이다. 그러나 주체의 절대 부정이라는 다른 방향의 극단은 해체론적 회의주의 내지 가치의 부재를 유발할 수 있으며, 그렇게 공동화된 주체의 자리를 비집고 들어올 또 다른 억압과 침탈의 논리를 방지하지 못한다면, 이 또한 매우 심각한 문제라고 하지 않을 수 없다. 따라서, 필자는 절대 주체의 확립만큼이나 주체의 절대 부정도 바람직스럽지 못하다고 생각한다. 전통적 주체 개념을 비판함과 아울러, 이를 비판하는 주체 해체의 경향 또한 비판적으로 검토할 필요가 있다는 것이 필자의 기본 입장인 것이다.

주체에 관한 논의는 20세기 말의 생활 양식과 문화적 조건으로 볼 때, 서양에서 벌어지는 남의 일만이 아니라 이미 우리 자신의 문제이며, 작금의 주체 비판이 지니는 문제성에 대한 의식은 이미 우리나라의 학계에서도 중요한 관심사로 부상하고 있는 실정이다. 최근에 「한국의 영문학과 한국 문화」(1996)에서 김우창이 제기한 다문화주의의 “두 가지 모순된 움직임”도 주체 논의가 외부적이면서 동시에 내부적인 경계의 위상에서 제기하는 문제의

식을 반영하는 말이다. “그것은 소수 집단 또는 개인의 주체성의 회복과 해방의 움직임이다. 그러나 그것은 동시에 이러한 것들의 해체로 나아가는 모순의 움직임이기도 하다”¹⁾는 것이다. 이 말을 이 논문의 맥락에서 풀이해보자면, 개별 주체들을 타자로 주변화 시켰던 전통적 절대 주체에 대한 작금의 비판이 타자화되었던 개별 주체의 편에서 보면 해방의 의미를 갖기도 하지만, 주체의 해체는 동시에 개별 소수 주체들 마저 해체해버릴 수 있는 위험성을 내포하고 있다는 말이 될 것이다. 그러한 위험성을 해결하기 위한 과제로 그 글에서는 보편과 개별 자아의 “변증법적 맞물림”을 제시하는데, 이것이 오늘날의 상황에서 얼마나 유효할 것인가 하는 것은 이 논문의 II부에 가서 생각보고자 한다. 그럼에도, “오늘날 미국이나 유럽에서 이루어지고 있는 주체성의 여러 형태에 대한 비판은 한편으로 오늘의 순간에 주체적 활동을 관계시키려는 활동이기는 하지만, 그것이 전통적, 주체적 작업에 대한 해체를 주안으로 한다는 면에서는 그러한 활동의 포기를 뜻하기도 한다”²⁾는 문제 제기 자체는 매우 유효하다.

이와 같이 제기되는 과제에 충분히 공감하는 입장에서, 필자는 20세기 후반에 들어와 문화 전반에서 일고 있는 중요한 현상중의 하나인 전통적 주체 개념에 대한 비판을 다시 비판적으로 연구 및 수용함으로써, 우리에게 필요한 좀더 나은 주체 개념을 모색해보고자 한다. 최근의 몇몇 주체 이론가들의 입장은 검토함으로써, 현 시점에서 제기되는 이른바 “주체의 죽음” 문제에 대한 대안 구축의 가능성을 시도해보고자 하는 것이다. 탈구조주의 및 탈근대주의에서 흔히 오인하는 것과 같은 주체의 절대 부정은 해

1) 김우창, 「한국의 영문학과 한국 문화」, 『영미문학 연구: 안과 밖』, 창간호 (영미 문학연구회, 1996), p. 23.

2) 같은 책, p. 26.

방적 역량보다 오히려 인식의 허무주의와 정치 포기주의에 빠질 수 있는 허점을 내포하고 있다. 필자는 근대적 개념의 자기 동일적 절대 주체를 해체하면서도 주체의 절대 부정이라는 위험에 빠지지 말아야 한다는 이중적 문제 의식을 갖고서, 그들의 입장을 실천과 관련하여 비판적으로 점검하고자 한다. 그 결과로, 객체를 타자화하여 배척하거나 억압하기보다 자신의 타자성과 타자의 주체성을 인정하는 주체, 관념적 초월성을 주장하기보다 역사와 육적, 물적 공간의 연속 과정 속에 각인된 변별 관계적 상호 주체 같은 것으로 새로운 주체의 모습을 그려보게 될 것이다.

II

최근에 이른바 “주체의 죽음”은 좁게는 탈근대적 주체 개념의, 그리고 넓게는 탈근대주의 문학의 대명사처럼 불리고 있는 실정이다. 그러나, 주체의 죽음에 대한 주체 이론가들의 태도는 다양한 면모를 띠게 되는데, 이 장에서는 최근의 몇몇 주체 이론가들의 입장을 살펴봄으로써 작금의 주체 논의에 대한 비판적 결론을 도출하고자 한다. 그 과정에서 필자가 전제하게 될 한 가지는 현 시점에서 필요한 주체 개념의 구축을 위해서도 이론과 실천의 복합적이고 중층적인 상호 결정적 관계를 늘 고려해야 할 것이라는 점이다. 구체적인 논의의 대상은 주체의 죽음을 기정화하고 그것을 일종의 해방적 상황으로 맞이하는 바르트(Roland Barthes)와 이스토프(Antony Easthope)의 입장, 주체의 죽음이라는 문제를 다소 우울한 전망 속에서 진단하며 문제 제기는 하지만 구체적인 대안 제시는 유보하는 제임슨(Fredric Jameson)의 입장, 그리고 주체의 죽음을 극복하기 위한 대안 제시를 적극적으로 시도하는 하버마스(Jürgen Habermas)와 라이언(Michael Ryan)의 입장이

될 것이다.

바르트의 「저자의 죽음」(“The Death of the Author”)(1977)은 글의 특징을 설명하는 가운데 글의 주인인 언화 주체의 부재를 기정화함으로써 주체의 죽음을 고전적으로 선언해놓았다. “글은 우리의 주체가 빠져나간 예의 중립적, 합성적, 간접적 공간이다… 말을 하는 것은 언어이지 저자가 아니다.”³⁾ 텍스트에서 이루어지는 의미 결정의 과정을 상호 주관적 관계가 아니라 주체와 완전 분리된 중립적 공간으로 규정하여 글에 선형적 절대 지위를 부여하는 바르트식의 사고방식은 이스토프의 『담론으로서의 시』(Poetry as Discourse)(1983)로 이어진다. 이스토프는 근대 주체가 부르주아적 초월의 자유 이데올로기를 반영한다고 보면서, “부르주아적 담론 형식들은 주체에게 절대적 지위를 부여하고 타자에게는 상대적 지위를 부여하려는”⁴⁾ 억압적 목적을 갖고 있다고 지적한다. 반면에, 저자, 즉 언화 주체의 죽음은 시적 담론을 부르주아적 담론의 지위에서 주체 복원과 무관한 “일종의 기계 장치”로 돌려놓았으며, “주체성은 시적 담론의 근원점이 아니라 결과로서 연구되어야 한다”고 주장한다.

그런데, 필자가 보기로, 바르트와 이스토프의 입장은 글의 담론에 중립성과 자율성을 부여하여 그것을 절대시하는 경향을 보인다. 특히 이스토프는 특권시하는 대상을 초월적 언화 주체에서 담론으로 바꿔놓았을 뿐 후자를 특권시하며, 따라서 결정론적이기는 마찬가지다. 이는 전통적 형이상학이 전도된 형태의 형이상학, 형이상학의 해체가 자칫 빠지기 쉬운 반대 편의 형이상학의 예에 해당한다. 그리고 이와 같은 태도는 분명히 실천적 문제를

3) Roland Barthes, “The Death of the Author”(1977), *Falling into Theory*, ed. David Hunter (Boston: Bedford Books, 1994), pp. 222-223.

4) Antony Easthope, *Poetry as Discourse* (London: Methuen, 1983), p. 29.

야기한다. 왜냐하면, 주체를 생산하는 담론 장치는 어떻게 생긴 것인가? 하는 의문을 제기하지 않기 때문이다. 이스토프는 이어서 시적 담론을 역사에 비유하는데, 이 때의 역사는 말은 담론을 추상적, 객관적 실체성, 즉 일종의 절대성으로 상정하는 것을 포함한다. 역사와 담론은 주체와 유리된 순수 객체라서 주체에 선행하는 자율적 존재라는 입장이 암시되어 있는 것이다. 역사에 의해서 주체가 생산되는 면도 분명히 있지만—그리고 이점은 역사를 초월적 주체 의지의 단순 표현으로 보던 관념론적 역사관을 해체한다는 면에서는 일정한 정도 가치있는 것이기도 하지만—역사를 구성하는 개별 주체들의 상호 관계성도 아울러 고려해야 하는 데도 불구하고, 이스토프는 그렇게 하지 않음으로써 역사의 구체적 행위자들을 목전의 상위 담론과 사회 장치에 종속시키게 된다.

그 결과는 뻔하다. 즉 역사와 개인, 담론과 주체의 관계에 대하여 상호적 인식이 아니라 대립적 인식에 의존함으로써 개별 주체들 상위에 있는 역사와 담론 장치보다도 더 상위에 있는 인간 주체를 은폐하고, 목전의 역사와 담론 장치를 전부로 인정하도록 하는 결과에 이르게 될 것이라는 말이다. 그러한 역사관과 담론 관하에서 사람들은 산업 자본주의를 자본가와 정치 권력자들의 지배라기보다 자본, 생산, 상품, 시장, 기계 등의 지배로, 그리고 후기 산업 사회를 기술, 정보, 매체 등의 지배로 규정하게 될 것이다. 그 결과는 수 많은 대중 주체들을 비교적 하위 장치에 묶어 둠으로써 신처럼 보이지 않는 높은 지위에서 지배를 영속화할 수 있는 일종의 안전지대를 소수 지배 주체들에게 제공하는 것이 될 것이다. 인간이 자본, 기계, 기술, 정보, 매체 등에 의해서 지배받게 되는 것이 우선 당장 체험되는 지배 형식이기는 하겠지만, 더 중요한 것은 그것들의 상위에 있는 인간에 의해서 인간이 지배받는다는 사실이다. 이점을 간파하지 못하는 한, 역사를 구

성하는 당사자들, 즉 개별적 행동 주체들은 여전히 결코 자유롭지 못할 것이다.

『포스트모더니즘, 혹은 후기 자본주의의 문화적 논리』(1991)에서 제임슨은 주체의 소외와 고독, 그리고 그에 대한 개인의 저항을 주된 관심사로 설정했던 모더니즘의 절정기에 대비하여, 포스트모더니즘의 상황을 “주체의 파편화,” “주체의 죽음,” “종전의 중심적 주체 내지 정신의 탈중심화”⁵⁾로 진단한다. 그런데, 주목 할 점은 제임슨이 주체의 파편화, 탈중심화 같은 개념을 주체의 죽음과 동일시하고 있다는 것이다. 그도 때로는 주체의 죽음을 고전적인 자본주의적 중심 주체의 와해로 이해하며, 그것이 주체에 대한 모든 명제의 포기보다 의미 치환을 뜻한다고 이해하기도 한다. 그러한 한에서는 주체의 죽음이란 보편적 발전의 이름하에 사회 발전의 불평등과 뒤처진 분야를 은폐해온 모더니즘의 위대한 작가 내지 절대적 초월 주체라는 환상, 즉 카리스마적인 기업가적, 내부지향적 개인주의의 종말을 뜻하는 것이 된다. 따라서 그것은 “더 ‘민주적’”인 “평민화”⁶⁾를 지향하는 함의를 갖게 된다. 이렇게 보면 주체의 죽음은 슬퍼할 현상만은 아닌 것이다.

그러나, 탈중심화를 죽음과 혼동하는 데서 필연적으로 연유하는 결과일지 모르지만, 제임슨은 모더니즘의 거대 주체의 사라짐을 모든 주체의 불가능성과 동일시하고 우울한 기분에 젖는다. “권위적 주체”가 사라짐과 아울러 “기능적 주체”도 함께 사라지게 되었다는 것이다. 부르주아 혁명이든 사회주의 혁명이든 “역사의 주체”⁷⁾가 사라지면서, 지배 구조를 재현하고 그에 대항하는

5) Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke UP, 1991), pp. 14-15.

6) 같은 책, p. 306.

7) 같은 책, p. 348.

기능을 수행해야 할 주체의 자리가 공백으로 남게 되었기 때문에 이것은 문제라는 것이다. 즉, 1980년대 말의 상황에서 보면, 1960년대의 대체적 주체들—여성, 흑인, 제3세계 등—마저 사라지고 집합적 집단들의 다원주의적 상황이 되었는데, 이렇게 주변화된 주체들이 급진적이기는 해도 “규제적 기능”을 할 수 없으며, 계급 의식을 형성하지 못하기 때문에 이는 정치적 문제를 야기한다는 말이다.

일체의 생산 개념과 경제적 하부구조가 와해되어 그것이 이미 신인동형적 개념의 제도에 의해 대체된다는 것은 계급의 기능은 물론이고 지배 집단의 기능에 대해서도 일체의 생각을 할 수 없게 된다는 것을 의미한다 … 오직 매체와 시장만이 자율적 실체로 눈에 띄게 된다.⁸⁾

제임슨이 여기에서 “자율적 실체”로서의 “매체”와 “시장”에 대해 우려를 표명하는 것은 조금 전에 필자가 이스토프의 “기계 장치”에 대해 비판한 것과 같은 맥락에 속한다고 볼 수 있다. 거대 주체의 죽음이 부르주아적 지배 권력에 저항하는 주체의 계급적 기능을 아울러 말살하고 말았기 때문에 매체와 시장이 절대시되게 되며, 따라서 부르주아적 권력의 무소불위가 은폐됨으로써 보장되는 결과가 초래될 위협이 있다고 보는 것이 제임슨이 후기 자본주의적 문화의 병리에 대해 내리는 진단인 것이다. 이와 같은 진단은 아주 유효하다. 아울러 여기에서 제임슨은 한 가지 중요한 과제를 던져주고 있는데, 그것은 거대 주체 내지 권위적 주체는 죽어도 기능적 주체가 여전히 살아남을 수 있다면 문제를 해결할 수 있을 것이라는 점이다. 물론, 주체의 탈중심화 내지

8) 같은 책, p.349.

치환을 주체의 죽음과 혼동하는 사고방식, 즉 권위적 주체 아니면 무주체이지 “집합적 주체들”이나 “집단별로 새롭게 나타난 이 집합적 인물들과 재현 방법들”은 주체로서 일거의 혁명적 기능을 담당할 수 없다고 보는 제임슨의 대립적 사고방식으로 보면, 권위적 주체와 기능적 주체의 차이를 인식하기는 어려울 것이다. 당연한 일이겠지만, 제임슨은 대안 구축을 제시하지 못한다.

하버마스가 『근대성의 철학적 담론』(*The Philosophical Discourse of Modernity*) (1985)이나 『소통행위 이론』(*Theorie des Kommunikativen Handelns*) (1981)에서 의사소통 이론을 전개하는 것은 “의사소통 행위로서의 이성에 의해 주체 중심적 이성을 확실하게 부정하는 것”⁹⁾이다. 하버마스도 “의식 철학의 범례는 이제 소진되었다”¹⁰⁾면서 이성 주체 내지 의식 주체의 죽음을 선고하지만, 그의 태도는 근대적 주체에 대한 어느 비판자보다도 희망에 차 있다. “대상의 인식이라는 범례는 언화와 행위의 능력을 가진 주체들간의 상호 이해라는 범례로 교체되어야 한다”¹¹⁾는 그의 주장에 나타나 있듯이, 그것은 하버마스가 의사소통 행위라는 상호 주관적 범례를 대안으로 갖고 있기 때문이다. 하버마스가 의사소통 행위 이론을 본격적으로 구체화한 것은 『소통행위 이론』에서이다. 그의 경우, 의식 주체나 합리성 철학에 대한 거부는 곧 주체나 철학 자체의 죽음을 뜻하는 것이 아니라. “인식적, 도구적 합리성으로부터 소통적 합리성으로의 전

9) Thomas McCarthy, “Introduction,” Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (1985), trans. Frederick Lawrence (Cambridge; MIT P, 1987), p. vii.

10) 같은 책, p. 296. 하버마스는 근대 철학의 핵심적 개념인 “이성”과 “의식”을 결국 같은 것으로 취급한다. “의식”이란 결국 “이성적 의식”을 말하기 때문이다.

11) 같은 책, pp. 295-296.

이”¹²⁾를 뜻한다. 소통적 이성이란 의식 철학의 전통에서 말하는 목적으로론적 절대 이성이 사회적 이성, 즉 “상호 주관적 합의”¹³⁾를 위한 잠정적 이성으로 치환된 것을 말한다. 또한, 이와 같은 이성의 치환이 주체와 관련하여 갖는 합의는 절대적 의식 주체의 죽음이 주체 자체의 죽음으로 치닫는 것이 아니라, 언화 행위를 수행함으로써 밖의 것에 합의하는 형식인 사회적 내지 상호 주관적 행위 주체로 치환되는 것을 말한다.

상호 주관적 주체나 사회적 행위 주체 같은 개념을 구축하는 하버마스의 태도는 이 단계까지만 보면 주체에 대한 최근의 해체적 비판이 지니는 무주체의 곤경을 벗어날 수 있는 가능성을 시사하는 것처럼, 따라서 아주 매혹적—미혹적—인 돌파구처럼 보인다. 그러나 그 다음 단계로, 그의 논리는 왜곡된 의사소통과 이상적 의사소통을 대립적으로 구분하는가 하면, 상호 주관적 합의의 전제로서 왜곡된 의사소통을 배제하고 이상적 의사소통을 특권시하는 데까지 나아간다.

나는 외적, 우연적 영향뿐만 아니라 의사소통의 구조로부터 생기는 강제에 의해 의사소통이 방해받지 않는 상황을 이상적 대화 상황이라고 부른다. 이상적 대화 상황은 체계적인 의사소통의 왜곡을 배제한다. 물론 대화에 참가한 모든 사람들이 화행을 선택하고 수행할 수 있는 기회를 균등하게 분배받았을 때에만 의사소통의 구조가 어떤 강제도 생산하지 않는다.¹⁴⁾

-
- 12) Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981), 서규환 외 역, 『소통행위 이론』 (서울: 의암출판사, 1995), p. 440.
- 13) 같은 책, p. 336.
- 14) Jürgen Habermas, “Wahrheitstheorien,” *Wirklichkeit und Reflexion*, ed. Helmut Fahrenbach, (Neske, 1973), 225: 한상진, 「언술 검증과 비판 이론」, 『사회비평』 15 (1996), pp. 37-38에서 재인용.

이상적 소통의 상황이란 상호간의 이해, 의미의 공유, 그리고 왜곡되지 않은 진리의 언화의 전달이 이루어지는 상황을 말한다. 그러나 그와 같은 이상적 상황은 한낱 가정에 불과하다. 왜냐하면, 하버마스 자신의 말대로 이상적 소통의 상황은 “모든 사람들이 … 기회를 균등하게 분배받았을 때에만.” 즉 경제력, 권력, 기표의 물성 등이 작용하여 이른바 대화내적 순수성을 훼손하는 현실적 요인들이 일절 배제되었을 때에만 가능하기 때문이다. 그가 말하는 “상호 주관적 합의”란 결국 현실적 권리 관계의 배제를 전제로 한다. 따라서, 권리 관계에 의해 기회의 불평등이 상존하는 현실 사회에서 하버마스의 이상적 소통 상황은 한낱 가정에 불과한 것이다. 그러한 현실적 상황에서 이상적인 소통적 합의를 실행할 수 있는 유일한 수법은 순수와 동일성을 위해서 차이, 실수, 왜곡, 오해 등의 요소를 제거하는 것뿐이다. 인용문에서 하버마스는 이상적 대화 상황이 강제받지도 않고 강제하지도 않는다고 말하지만, 이 말을 자세히 뜯어보면 순수한 자기 동일성이 일체의 강제를 받지 않기 위하여 모든 타자적 요소들에게 일체의 강제를 행사하는 것이 된다. 또, 그의 논리에 따르면, 이와 같이 자기 동일성이 타자에 대하여 강제를 행사하는 것은 정당화된다. 왜냐하면, 강제를 생산하지 않는 이상적 대화상황이 현 상태로는 불가능한, 즉 강제하지 않을 수 없는 현실적 조건이기 때문이다. 따라서, 결국 강제를 생산하지 않기 위하여 관념적 명분하에서 현실적 강제를 정당하게 생산하게 되는 것이 된다. 이는 형이상학의 전형적인 수법에 해당한다.

이렇게 보면, 하버마스가 종래의 목적론적 합리성을 대체할 수 있을 것으로 제시하는 사회적 합리성이라는 개념도 전혀 믿을 만한 것이 못된다. 사회적 합리성, 즉 “합의”라 함은 귀납적 결과이어야 하는 데도 하버마스는 합의 과정에 앞서는 소통의 이상적

합의점 같은 것을 미리 단정하기 때문에, 궁극적으로 그의 입장은 선협적이고 목적론적인 방법에 해당한다. 따라서, 그가 말하는 사회적 합의는 말처럼 목적론적 합리성을 대체하는 것이 아니라 그것으로 회귀하는 것이다. 또, 그가 말하는 상호 주관성은 이상적 의미를 전제함으로써 그 동일성의 확보를 위해 비동일성의 타자를 제거 내지 억압할 것이 뻔하기 때문에 사실은 상호 주관성이 아니라 절대 주관성이다. 그는 절대 이성에 반대하여 잠정적 이성을 주장하지만, 그 잠정적 이성의 내용은 결국 절대 이성이다. 하버마스의 주체 개념은 그럴듯한 논리적 우회로와 용어 치환을 거친 다음 다시 절대 이성의 주체로 복귀한다.

이 모든 잘못과 자기 모순의 출발점은 하버마스가 실천적 조건과 동떨어진 이상적—자기 동일적, 순수 관념적—대화 상황을 가정하고 그것을 현실에 들이대려고 하는 데 있다. 이상적 대화 상황이라는 것이 도대체 있거나 한 것인지 모르겠지만, 설사 최대한 양보하여 그러한 상황을 한번 가정해본다고 하더라도 하버마스의 주장은 자기 모순적이다. 왜냐하면, 이상적 대화 상황의 전제 조건이 기회 균등임을 알면서도 기회가 균등하게 주어지도록 우선 실천하는 일에는 전혀 관심을 두지 않은 채 하버마스가 가정하고 있는 왜곡되지 않은 이상적 대화 상황이란 결국 가장 왜곡된 자기 모순의 상황이기 때문이다. 그것이 한낱 잘못된 가정에 불과한 것이기는 하지만, 그것에서 예상되는 실천적 결과는 폐해가 너무나 클 것이다. 또, 그 폐해는—이론적 의도는 좋았는데 불가피한 실천적 오류 때문에 그것이 제대로 성공하지 못하게 되는 것이 서글픈 현실이라든지, 또는 어디 이 세상에서 좋은 의도가 한번 제대로 실천되는 경우가 흔하더냐? 하는 식으로—이론과 실천이 분리된 원인을 타락한 현실에 돌리는 한탄조로써 당초의 이론적 순수성에 대해 일부나마 감성적 변호를 하기에도 너무

나 심각할 것이다. 그러니까, 생각—을이 아니라—도 잘 해야 하는 것이다. 이론과 실천의 복합적인 중층적 상호 관계성을 늘 고려해야 하는 것도 바로 이 때문이다.

I부에서 지적했듯이, 이 논문에서 제기하는 문제 의식과 같은 맥락에서 전개되는 주체 논의가 단순히 서양만의 문제가 아니라 이제 어떠한 의미에서든 우리 문화권에서도 중요성을 띠게 되었는 바, 우리나라에서 전개되고 있는 주체 논의의 현 단계도 한번 점검하고 넘어갈 필요가 있다. 우리나라에서도 주체 논의는 전통적인 주권적 주체에 대한 해체적 비판을—환영하는 입장에서든 우려하는 입장에서든—주체의 철저한 부정과 동일시하는 단계에서 아직 크게 벗어나지 못하고 있는 것 같다. 이러한 실정에서, 김우창이 최근에 「한국의 영문학과 한국 문화」(1996)에서 제시한 보편과 자아의 “변증법적 맞물림”은 보편 명제를 점유했던 절대 주체의 강제로부터 소수 내지 특수인 개별 주체들의 해방을 보장하면서도 동시에 그러한 개별 주체들의 위상에 가치를 부여할 수 있는 가능성을—따라서 작금의 주체 비판이 빠져 있는 난국을 돌파할 수 있는 가능성을—추구한다. 그러나, 필자는 그 “변증법적 맞물림”이라는 말의 함의를 명시화할 필요를 느낀다.

그것[주체성]은 끊임없는 보편성의 활동으로서만 넘는다. 이것은 구체적으로는 자아의 활동이다. 그러면서 그것은 자아가 보편성에 순응하기 위한 하나의 훈련이다. 이 자아와 보편성의 움직임은 두 가지의 다른 활동이 아니라 하나의 활동이다. 이 것을 하나로 거머쥘 수 있는 데에 주체성의 참다운 의미가 살아난다.¹⁵⁾

이 인용문에는 작금의 주체 논의에서 제기되는 문제의 원인을

15) 김우창, pp. 25-26.

“보편”으로부터 “자아”의 분리에 두고, 그렇게 보면 당연한 일이겠지만, 그에 대한 해결의 출발점을 양자가 결합된 참다운 주체에서 찾을 수 있다는 기대가 시사되어 있다. 그리고 그러한 결합은 시초부터 당연한 것이라는 주장이 깔려 있는데, 왜냐하면 보편과 자아가 원래 “하나의 활동”이기 때문이다. 그러니까, 보편으로부터 자아의 분리는 그러한 시초적 기원으로부터의 타락에 해당하며, 결합으로의 복귀는 타락한 주체의 치유이고 당연한 귀결점이 되는 것이다. 그렇다면, 자아 내지 특수와 보편의 결합은 어떠한 양상으로 될 수 있을까? 원래 특수와 보편은 “하나의 활동”이라고 하지만, 어쨌든 이것이 문제가 되고 있는 것을 보면, 그 두 명제는 적어도 현 시점에서는 하나가 아니라 대립되는 두 가지로 경험적 위상이 정립되어 있는 것이다. 상반되는 두 명제의 결합은 실제로는 쉽게 이루어지지 않으며, “변증법”이라는 말로 이루어지는 것도 아니다. 변증법이라는 구조가 혹시 실제로는 변증법적으로 종합될 수도 없고 종합되지도 않는 특수들의 현실적 정황을 종합의 환상 속에 가리는 관념론적 기능을 하는 것은 아닌지 우리는—적어도 변증법을 관념 변증법으로 한정하지 않는다면—면밀히 주시해야 할 것이다. 이는 변증법이라는 명제를 약화시키거나 폐기하기 위해서가 아니라 더욱 “변증법적인” 실천을 기하기 위해서이다.

이와 같은 문제 의식을 갖고 위 인용문을 해석해보면, 거기에 는 몇 가지 가정들을 당연시하는 태도가 함축되어 있음을 알 수 있다. 그 가정들이란, 자아의 참다운 의미는 보편에 의해서 주어진다는 것, 보편과 특수의 결합을 회복하기 위해서 특수 측에서의 “순응” 훈련이 필요하다는 것, 따라서 분리의 책임도 특수에 있고, 해결을 위해 노력할 의무도 특수에게 있다는 것, 그렇게 해서 도달할 것이라고 상상되는 이상적 결합은 결국 보편의 동일

성 속에 구체적 특수들이 포섭되는 그러한 모습일 것이라는 것이다. 기본적으로 “변증법적 맞물림”이란 양측 가운데 어느 한 쪽이 다른 쪽에 일방적으로 흡수되는 통합을 뜻하지는 않는다. 변증법적 종합이 이루어지기 위해서는 원명제와 반명제 모두 자신의 진리성을 미리 일방적으로 포기하거나 절대적으로 주장해서는 안된다. 그런데, 그 글에서는 보편성이 절대 진리의 위치를 차지한다는 생각, 그러한 보편성에 구체적 자아가 돌아가야 한다는 생각, 그럼으로써 원래 상태였던 “하나”의 상태가 회복될 수 있다는 생각, 그러한 결합이 변증법적 맞물림이라는 생각 등이 당연시되고 있는 것이다.

필자는 그러한 “변증법적 맞물림”에 대한 기대가 기존의 보편 대 특수 논쟁을 크게 넘어서지 않는다고 본다. 또한, 보편과 특수의 통합(“하나의 활동”)이야말로 근대 휴머니즘적 관념론의 최대 이상이었으므로, 그러한 기대는 자기 동일적 주체 개념이 가정했던 보편과 특수의 범주 구분과 그 둘간의 동일적 이상적 관계에 대한 향수를 여전히 떨치지 못한 것이라고 본다. 문제는 그러한 이상적 관계가 불가능하다는 현실적 경험에서 비롯된 작금의 주체 비판 논의를 그러한 이상적 관계로 다시 담으려고 하는 노력이 과연 얼마나 유효할 것인가 하는 점이다. 또, 보편이 특수들을 포섭하는 능력과 권위를 상실하게 된 원인이 단지 타락에 대한 특수측의 욕망에만 있다고 여기는 단일 원인론이 사태에 대한 정확한 진단과 해결에 얼마나 유효할 것인가 하는 것도 문제로 제기된다. 오히려, 보편이란 명목일 뿐이고, 실재하는 것은 경험적 실천 요소들, 즉 특수들이 아닐까? (굳이 보편과 특수라는 차대로 보면 그렇다는 말이다.) 그렇다면, 보편성의 윤리에 대한 특수들의 반란—해체의 운동—의 책임은 오히려 특수에 토대를 두고 있으면서도 특수의 사정에 아랑곳하지 않아온 보편의

유아독존적 지배에 있는 것이 아닐까? 특수와 “하나”임을 내세우면서도 특수에 대해 초월적 권위를 주장하기 때문에 결코 “하나”일 수 없는 보편의 허구성을 특수들이 점차 깨달아가는 마당에, 그러한 해묵은 윤리학을 다시 제시하는 것이 과연 특수 측으로부터 얼마만큼의 설득력을 얻을 수 있을 것인가?

이 즈음에서 필자는 최근의 주체 이론가들이—회의적 곤경에 처해 있는 경우든 희망적 대안에 들떠 있는 경우든—다같이 한 가지 공통점을 갖고 있음을 발견한다. 그것은 그들이 보여주는 이론적, 이데올로기적 단계가 변화하는 현실적 상황과 조건을 따라잡기에는 아무래도 역부족인 것 같다는 점이다. 하버마스의 소통적 대안에는 실천의 요소가 전혀 고려조차 되지 않고 있다. 오직 이상적 이론에 의해 왜곡의 실천 요소를 규제하고 바로잡겠다는 발상만이 시사되어 있다. 제임슨의 경우, 주체의 해체가 비롯된 정황과 그것이 야기할 현실적 위험성에 대해서는 잘 진단하고 있지만, 변화된 실천적 상황에서 가능한 대안을 찾기보다 여전히 기능적 주체는 권위적인 거대 주체이어야 한다는 식의 고전적 마르크스주의 이데올로기에 연연하고 있다. 따라서, 그가 위대한 영웅적 주체가 사라진 후기 자본주의 사회의 문화적 현상에 대해 일면 희망적 가능성은 기대해보기도 하지만 우울한 전망쪽으로 더 기우는 것은 적어도 그와 같은 입장에서는 당연하다.

III

이상과 같은 문제 의식으로 볼 때, 라이언의 『마르크스주의와 해체론』(*Marxism and Deconstruction*) (1982)은 근대적 주체 개념에서 탈근대적 주체 개념으로의 전환에 처한 현 시점에서 제기되는 상황적 요구와 관련하여 한 가지 대안을 제시해준다. 라이언

은 현 시점에서 절실하게 제기되는 문제의 관건이 근대적 자기 동일성 철학의 절대 보편적 이성주의와 레닌주의를 비롯한 과학적 마르크스주의의 교조주의를 비판적으로 해체하면서도 어떻게 하면 그러한 해체가 가치의 허무주의, 절대적 비관주의, 정치 포기주의에 이르지 않을 수 있는가 하는 이중의 과제임을 명확히 깨닫고 있다. 이것을 주체의 관점에서 풀이하자면, 근대 철학의 주관적 관념론을 반영하는 인식 주체, 사유 주체, 혼존 주체 등 자기 동일성에 입각한 유아 독존적, 전유적 주체 개념은 해체되어야 하지만, 그것이 그만 무주체의 위상을 지향하는 결과에 이르게 되어서는 역시 안되겠다는 이중의 문제 의식을 갖는 것이다.

마르크스(Karl Marx)의 텍스트들과 데리다(Jacques Derrida)의 텍스트들에 대한 꼼꼼한 다시 읽기를 통하여 해체론과 마르크스주의의 “비판적 접목”¹⁶⁾을 시도하는 라이언의 모습은 바로 그와 같은 가능성을 실천하려는 하나의 보기에 해당하는 셈이다. 해체론 하면 데리다이면서도 더 이상 데리다 혼자만의 전유물이 아니라 누적된 방대한 담론의 집합이듯이, 마르크스와 마르크스주의의 관계는 말할 것도 없다. 그럴수록 “비판”이란 데리다와 마르크스의 텍스트 자체를 기반으로 할 때 가장 철저히 수행될 수 있을 것이다. 이는 오인된 해체론과 오인된 마르크스주의를 바로잡기 위해서 그 진리의 기원으로 복귀해야 한다는 입장에서가 아니라, 그러한 이론이나 주의가 야기하는 현재적 실천의 문제들을 해결하기 위한 더 나은 한 가지 새로운 방법의 구축을 그들의 텍스트들에서 모색할 수 있다는 한에서 그렇다는 말이다. 기원의 권위를 승배하자는 것이 아니라, 현 시점에서 그럴 필요가 제기

16) Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction* (1982). 출역. 『마르크스주의와 해체론』(서울: 한신문화사, 1997), p. xv.

되기 때문에 그렇다는 말이다. 현 시점에서 문제로 제기되는 해체론의 회의적 주체 포기주의 말고 다른 길을 다름아닌 데리다에게서 찾고, 물적 현실로부터 유리된 교조적 마르크스주의의 이데올로기 말고 다른 길을 다름아닌 마르크스 자신에게서 찾음으로써 그와 같은 필요에 부응하자는 것이다. 라이언이 보기에 해체론과 마르크스주의는 자체로서 완전무결한 것이 결코 아니다. 그렇다고 완전하지 않으니 폐기되어야 한다는 입장도 아니다. 양쪽 모두 장점과 결점을 각각 지니고 있으면서 서로가 다른 쪽이 갖지 못한 것을 갖고 있기도 한 것이다. 따라서, 라이언이 말하는 “비판적 접목”이라 함은 둘 가운데서 버릴 것은 버리고 취할 것은 취하여 이 둘을 변증법적으로 결합함으로써 당장 우리에게 필요한 정치 비판의 새로운 무기를 마련하자는 것이다. 그럼으로써 더 나은—물론 이것이 영원무궁한 완전한 해결책은 아닐 것이다. 또 그러한 해결책을 바란다면, 그러한 사고방식부터 고쳐야 할 것이다—방안을 모색할 수 있는 것일 테니까 말이다.

라이언은 데리다와 마르크스의 접점을 이루는 것으로 “차이성,” “변별성,” “관계성,” “상호 주관성,” “미결정성” 같은 원리들을 제시하지만, 이 원리들을 결코 만사 해결책으로 제시하지는 않는다. 그것들을 현실의 역사적 상황과 유리시켜 관념적으로 생각하게 되면, 그것들은 일체의 판단 불가능성을 의미하게 되어서 해체론을 막다른 골목에 도달한 것으로 보이게 만든다. “미결정성”이라 함은 단일 원인론으로는 복잡한 결정 관계를 설명할 수 없다는 뜻이지 결코 절대적인 결정 불가능성을 뜻하지 않는다. 그와 같은 절대적 결정 불가능성의 결론은 단일 결정론 만큼이나 절대적이고 관념적인 경향을 띤다. “미결정성”이란 시간적, 공간적 반복작용, 차이작용, 보충작용, 관계작용 등의 원리에 의하여 다양한 요소들이 복잡하게 얹히고 설켜서 구성되는 물적 현실의

복합적 결정 관계를 단일한 방법이 아니라 구체적이고 복합적인 방법으로, 즉 지배적 요소에만 입각하여 다른 요소들을 희생, 생략, 배제하는 방법이 아니라 다양한 구성 요소들을 잘 헤아려 고려하는 방법으로 설명하는 것을 말한다. 근대 철학의 전통적 절대 진리에 대한 부정을 가치로 하여 20세기 말 소위 탈근대의 시점에서 발달한 해체적 회의주의가—역시 회의에서 출발하였지만 주관적 관념론에 빠져 결국 기존의 지배 권력적 현실을 재가하는데 기여하고 만—17-18세기의 회의주의와 차별화를 선언하고 건강한 회의 철학으로 의미를 갖기 위해서는 적어도 그와 같은 절대 부정의 결론만큼은 극복해야 할 것이다. 라이언은 해체론이 제시하는 “미결정성”의 개념이 인식론적 허무주의와 정치 포기주의를 의미하는 것이 아니라 “권위를 실체적 차원보다 기능으로 생각(하고 실천)해야 할 것이라는 점을 시사한다”¹⁷⁾고 본다.

분석을 통해 실체적 차원으로부터 기능으로의 인식 전환이 이루어지면, 절대 가치로부터 변별적, 상황적 관계로의 인식 전환도 아울러 이루어진다 … 실체적 차원을 기능으로 바꾸는 이론적 전환에 필적하는 실천적 요소는 잠정성이다. 즉 사람은 역사의 현장에서 분명한 이해관계에 따라 활동하므로 편을 들지 않을 수 없다는 점을 인정하는 것이다. 일체의 진리가 결정 불가능하며 일체의 텍스트가 판독 불가능하다는 가설하에 천사 같이 공평무사한 자유주의적 초연의 자세를 취하는 것은 암암리에 일정한 권력 구조의 이익에 기여한다. 그와 같은 권력 구조에 대항한다는 정치적 이해의 명분에서는 잠재적 무한성과 미결정성을 지닌 텍스트를 잠정적으로 규제할 필요가 있다. 따라서 이러한 잠정적 규제와 천사 같은 초연의 자세는 차이가 난다.¹⁸⁾

17) 같은 책, p. 67.

18) 같은 책, pp. 68-69.

“주체의 죽음”으로 특징지어지는 탈근대의 문화적 풍토가 또 다른 지배 권력을 불러들일 수 있는 힘의 공백을 초래할 수 있다면서 소극적으로 우울한 진단을 내리는 제임슨과, 근대 철학의 정수랄 수 있는 의식 주체에 대한 비판이 주체의 죽음 자체에 빠지지 않을 수 있는 대안으로 이상적 언화 소통의 모델을 적극적으로 제시하는 하버마스도 바로 같은 문제 의식을 반영하고 있기는 하다. 하지만, 제임슨은 거대 주체, 즉 권위적 주체의 사라짐이 기능적 주체의 사라짐과 동일하다고 속단함으로써 “기능성의 결여”¹⁹⁾를 탈근대주의의 귀결점으로 설정하고 이를 애석하게 여겼다. 하버마스의 전망은 낙관적이기는 하지만, 현실적 이해관계의 요인들을 배제하는 이상적 언화 상황과 “상처 없는 상호 주관성”을 가정함으로써 주관적 관념론으로 회귀하고 만다. 하버마스가 “상호 주관성”을 설정한 것 자체는 대단히 희망적일 수 있고, 필자가 제시하는 더 나은 주체 개념에 부응하는 것일 수 있는 데도 불구하고, 하버마스는 그만 그 상호 주관성을 상처 없는 완전무결한 이상적 상황으로 가정한다. 그럼으로써 그는 그 방대하고 복잡하고 수고로운 담론적 우회에도 불구하고 다시 종전의 것과 별로 다를 것이 없는 관념론적 회귀성을 면하지 못하고 있는 것이다. 그는 그러한 담론 작업을 통해서 근대 관념론적 이성 주체를 떼어버렸다고 주장할지 모르지만, “이는 자동차의 머플러를 떼어낸 결과 눈에 띄게 속력이 빨라진 것도 없이 소음만 더 요란해진 격이다.”²⁰⁾

이와 같은 주체 논의의 현 단계에서 라이언이 제시하는 “기능

19) Jameson, p. 349.

20) 『마르크스주의와 해체론』, p. 63. 라이언은 예일(Yale) 학자들이 정치적 보수성을 떠도록 해체론을 “엉뚱”하게 이용했으며 “일종의 복합적인 철학을 옛날식의 신비평으로 전환”시켰다고 비난하는 맥락에서 이러한 말을 해놓았다. 하지만 이 비유는 하버마스의 소통 이론에 대해서도 마찬가지로 적용될 수 있을 것 같다.

에 의한 치환”과 “잠정적 규제”는 중요한 의미를 갖는다고 볼 수 밖에 없다. 역사적 상황의 필요에 따라 행동을 수행하는 사회적 행위 주체들 내지 기능적 주체들, 그리고 개인과 역사의 관계에 있어서도 주체/타자간의 일방적 관계가 아니라 변화하는 조건에 따라 개인이 역사를 구성하기도 하고 역사가 개인을 구성하기도하면서 잠정적으로 의미를 규정하는 상호 주관적 주체는 제임슨의 우려와 하버마스의 회귀를 동시에 지양하는 하나의 대안을 시사하는 것일 수 있다. 한 가지 조건은 잠정성을 견디어내야 한다는 것인데, 잠정성은 한편으로 아주 피곤한 것일 수 있다. 그것은 견고한 토대가 아니라 늘 유동하는 변화의 물적 계기들을 시사하기 때문에, 그와 같은 성질로 규정되는 주체—상호주체, 별주체, 관계주체—는 항구적으로 움직여야 하고 상황에 따라 중첩되는 역할을 수행하여야 한다. 절대적인 피안과 영원히 완전무결한 편한—나태하고 안일한—해결책을 갈망하는 입장에서 보면, 그와 같은 주체의 개념은 늘 불안하고 피곤할 것이다.

제임슨은 모더니즘의 절대적 초월 주체의 죽음이 카리스마적인 기업가적, 내부 지향적 개인주의의 종말을 고하며 따라서 “더 ‘민주적’ 인” 지향성을 의미하기도 하기 때문에, 주체의 죽음이 슬퍼할 것만은 아니라는 입장이다. 그가 애석해 하는 이유는 권위적 주체의 죽음과 아울러 기능적 주체까지 죽는다면 더 민주적인 정치적 가능성이 태어나다가 그만 죽어버리는 꼴이 될 것이기 때문이다. 그것이 살 수 있는 길은 편안하고 믿을 수 있던—이러한 생각 자체가 허구이다—동일적 기원의 모태(母胎)를 박차고 시간과 공간의 물적 역사 세계로 뛰어드는 것인데, 이 길은 현실의 불안하고 피곤한—그렇지만 자유를 잠정적으로 가져다줄 수 있는—활동을 전제로 하는 것이다. 실천적 민주주의에서 영원하고 절대적인 진리는 그러한 진리가 없다는 진리 말고 무엇이 있

는가? 힘들고 수고로운 세상을 포기하거나 초월하지 말고 지키고 적응하며 바꾸는 주체적 노력과 힘이 존속하는 시간적, 공간적 지점까지만 생명과 자유의 향유는 지속될 수 있을 뿐이다. 절대적인 해결책에 의존하고자 하는 형이상학적 욕망, 잠정성의 가치를 흔쾌히 받아들이기 꺼려하는 심정은 결국에 가서는 절대 진리 아니면 절대 회의, 절대 주체 아니면 절대 무주체 가운데 어느 하나를 지향할 수밖에 없도록 되어 있기 때문에, 철저한 민주평등적 성향하고는 아래저래 걸맞지 않는다.

개별적 행위 주체들의 귀납적 집합을 통해 기능을 실천하는 방식을, 또 잠정적이고 상호 관계적인 결정들을 통해 자율적 순간들의 연속적 집합을 향유하는 방식을 답답해하고 불안해하는 심정은 따지고 보면 구성원들에 대한 불신과 해방에 대한 두려움에 기인한다. 기존의 지배 체제에서 이익을 더 본다고 스스로 판단하는 사람들이야 말할 것도 없겠지만, 해방을 요구하는 사람들조차도 제도 권력적으로, 이데올로기적으로, 무의식적으로, 또 정서적으로 기존의 지배 방식에 다소간에 익숙해져 있기 때문에, 해방된 상황에서 새롭게 요구될 자신의 주체적 역할을 구체적으로 그려보기가 어렵거나 그려본다고 하더라도 감당하기가 벅찰지 모른다. 하지만, 사회 구성원들의 사회적—상호 주관적, 잠정적, 기능적—주체로서의 역할을 인정하지 않거나 그에 대한 주의를 조금이라도 게을리 한다면, 해방에 대한 욕망은—그 명분적 당위에도 불구하고—지배하고픈 욕망이나 순응하고픈 안일함으로 언제라도 변질될 수 있다. 그와 같은 변질을 막는 방법은 모든 구성원들이 각자 처해있는 현실적 정황에 따라서 주체들로 우뚝 서는 것뿐이다.

