creative commons

COMMONS DEED

저작자표시 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.
- 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

정치학석사학위논문

촛불집회의 경계는 어디였는가:

2016~17년 촛불집회, 국가, 그리고 민주주의적 시민권

2023년 8월

서울대학교 대학원

정치외교학부 정치학전공

정 현 직

촛불집회의 경계는 어디였는가:

2016~17년 촛불집회, 국가, 그리고 민주주의적 시민권

지도교수 김 주 형

이 논문을 정치학석사 학위논문으로 제출함
2023년 6월

서울대학교 대학원
정치외교학부 정치학 전공
정 현 직

정현직의 석사 학위논문을 인준함
2023년 7월

위 원 장 안 도 경 (인)

부위원장 김 주 형 (인)

위 원 송 지 우 (인)

국문초록

본고는 2016~17년 촛불집회에서 나타난 주체화 양상들을 분석 대상으로 하며, 이를 통해 촛불집회가 갖는 자율성과 의존성(혹은 타율성)의 양가적 성격을 밝혀내고자 한다. 지금까지 촛불집회에 대해서 많은 연구가 있었음에도 불구하고, 기존의 연구들은 대부분 자율적인 시민운동으로서의 촛불집회의 특징을 강조하거나 그러한 관점을 전제하고 촛불집회를 파악하였다. 다시 말해서, 기존 연구들은 촛불집회의 성격을 자율성으로 환원하고 그것의 양가적 성격을 제대로 포착하지 못했다. 그러나 촛불집회라는 사건이 갖는 복잡한 측면을 고려했을 때, 그것이 갖는 타율적인 한계 역시도 촛불집회의 중요한 일부를 이루고 있으며 그러한 측면을 파악하는 것은 최근 한국 정치사의 가장 중요한 사건 중 하나였던 촛불집회뿐만 아니라 한국 민주주의의 현주소를 고찰함에 있어서도 적지 않은 의미가 있다. 따라서 본고가 줄곧 촛불집회의 양가적 성격을 전제하고 있음에도 불구하고, 실제 분석과 서술은 그것의 의존적인 혹은 타율적인 성격을 드러내는데 집중할 것이다.

촛불집회의 주체화 양상을 분석함에 있어서 본고는 국가로부터 시민들의 자율성 및 그러한 자율성을 확보하기 위한 집합적 주체의 구성을 강조하며, 이는 민주주의적 시민권(democratic citizenship) 혹은 민주주의적 주체라는 개념을 통해 적절하게 포착 및 논의될 수 있다. 그러나 이것이 촛불집회를 비롯한 시민들의 정치적 행위가 국가를 비롯한 기존의 제도들에 대한 의존성에서 벗어나서 자율성으로 귀결되어야 한다는 단순한 주장과 동일한 것은 아니다. 왜냐하면 국가와의 관계에 있어서 시민운동과 시민권이 갖는 자율성과 의존성은 하나가 소멸하거나 다른 하나로 환원될 수 없는 구성적인 것이기 때문이다. 다시 말해서, 완전히 자율

적이거나 완전히 의존적인 시민운동이란 불가능하다. 그러한 관계성은 미리 결정될 수 있는 것도 아니고 자율성과 의존성 둘 중 하나로 환원될 수 있는 것도 아니며, 시민권을 바탕으로 한 정치적 실천의 과정에서 둘 중 하나가 아무리 강하게 드러난다고 하더라도 지속적인 협상과 재구성의 과정에 있을 수밖에 없다.

주체화라는 쟁점은 촛불집회가 시민들에 의한 정치적 실천의 장이자 다양한 실천들의 집합체라고 했을 때, 그것은 과연 어떤 시민과 실천들이었는가 하는 문제를 제기한다. 이와 관련하여, 촛불집회는 다음과 같은 세 가지 특징을 보여준다. 첫째, 촛불집회는 문제의 해결과 요구의 관철을 위하여 기존의 국가적 제도와 절차에 의존하였다. 여기서 중요한 것은 단지 요구가 제도적인 영역으로 진입했다는 사실 자체가 아니라(이것은 그 자체로 부정적인 것도 아닐 뿐만 아니라 일정부분 불가피한 측면이 있다), 문제 해결이 기존 제도와 절차의 재구성 또는 배제되었던 요구나 목소리의 기입보다는 원래 있던 제도의 있는 그대로의 작동 과정으로 사고되었다는 것이다. 둘째, 촛불집회는 국가가 노정한 문제점에 대한 대응으로 시작하였으며 따라서 국가를 압박하고 변화를 강제하는 성격이 있었음에도 불구하고, 촛불집회 진행 과정에서 촛불집회와 국가의 관계는 갈등적이라기보다는 우호적인 것으로 표상되었다. 이것은 촛불집회가 국가로부터의 자율성을 유지하는 시민운동의 성격을 강화하기보다는 오히려 문제 해결을 위해 국가에 의존하고 어떤 경우에도 국가와 같은 편에 서고자 노력했음을 의미한다. 국가의 중립성과 정상성을 가정하면서, 촛불집회의 목표는 박근혜 대통령을 비롯한 극소수의 세력에 의해 훼손된 중립성과 정상성을 회복하는 것으로 인식되었다. 그러나 이것은 촛불집회에 포함되어 있었던 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어서는 다양한 사회경제적·개혁적 의제들을 주변화하고 사실상 배제하는 것을 전제했다. 셋째,

2016~17년 촛불집회는 '대표 없는 직접민주주의'로 상상되었으며 이러한 인식과 담론은 촛불집회의 진행 과정을 강하게 규정하였다. 그러나 이 담론을 들여다보면 실제로 거부된 것은 일반적인 위임 대표(mandate representation)가 아니라 구성주의적(constructivist) 대표 과정이었다고 할 수 있다. 그리고 구성주의적 대표 과정의 거부는 실제로는 대표 없는 직접민주주의를 구현하는 것이 아니라 (1) 대표 주장의 독점, (2) 헤게모니적 조건들에 반작용하고 그것을 재구성할 수 있는 주체의 행위능력의 잠식, 그리고 (3) 집합적 주체의 구성을 통해 주장되어야 하는 정치적 관점과 의제의 배제라는 세 가지 측면에서 민주주의적 주체를 불가능하게 하는 경향이 있었다.

주요어: 2016~17년 촛불집회, 민주주의, 시민권, 민주주의적 시민권, 민주주의적 주체, 주체화
학번: 2020-28011

목 차

제 1 장 서론 ····· 1

제 2 장 선행연구 검토 ····· 13

제 3 장 민주주의적 시민권과 국가 ····· 21

제 1 절 민주주의적 원리와 민주주의적 시민권 ····· 23

제 2 절 민주주의적 시민권과 국가 ····· 28

제 3 절 폭력과 안전, 그리고 시민적 자율성의 문제: 안전과 '안전' ····· 34

제 4 장 촛불집회의 주체화 양상과 촛불집회의 한계 ·· 43

제 1 절 촛불집회와 국가: 국가의존성 ····· 43

제 2 절 비폭력-평화 집회로서의 촛불집회: 준법으로의 수렴, 준법에 대한 강박 ····· 54

제 3 절 '대표'의 거부와 민주적 역량의 잠식 ····· 73

제 5 장 결론 ····· 95

참고문헌 ····· 103

Abstract ····· 111

제 1 장 서론

본고는 2016~17년 촛불집회[1]에서 나타난 주체화 양상들을 분석 대상으로 하며, 이를 통해 촛불집회[2]가 갖는 자율성과 의존성(혹은 타율성)의 양가적 성격을 밝혀내고자 한다. 지금까지 촛불집회에 대해서 많은 연구가 있었음에도 불구하고, 기존의 연구들은 대부분 자율적인 시민운동으로서의 촛불집회의 특징을 강조하거나 그러한 관점을 전제하고 촛불집회를 파악하였다. 다시 말해서, 기존 연구들은 촛불집회의 성격을 자율성으로 환원하고 그것의 양가적 성격을 제대로 포착하지 못했다. 물론 자율성은 촛불집회의 기반이 되는 중요한 성격이며, 시민들의 자율성이 없이는 촛불집회라는 사건 자체가 불가능했을 것이라는 점은 의심할 여지가 없다. 그러나 촛불집회라는 사건이 갖는 복잡한 측면을 고려했을 때, 그것이 갖는 타율적인 한계 역시도 촛불집회의 중요한 일부를 이루고 있으며 그러한 측면을 파악하는 것은 최근 한국 정치사의 가장 중요한 사건 중 하나였던 촛불집회뿐만 아니라 한국 민주주의의 현주소를 고찰함에 있어서도 적지 않은 의미가 있다. 그러나 그 중요성에 비하여 이 부분에 대한 연구는 그동안 상대적으로 공백으로 남아 있었던 것으로 보이며, 그러한 공백을 메우고 촛불집회에 대한 새로운 시각을 제공하고자 하는

---

1) 본고에서 촛불집회는 박근혜-최순실 게이트가 폭로된 직후 2016년 10월 29일의 제1차 집회부터 제19대 대선을 앞두고 열린 2017년 4월 29일의 제23차 집회까지의 시기 동안 서울과 지방에서 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 중심적인 의제로 하면서 여러 가지 사회경제적인 의제를 동시에 제기한 집회들을 의미한다. 제1차 집회부터 박근혜 대통령의 탄핵이 확정된 직후인 제20차 집회(2017년 3월 11일)까지는 매주 혹은 그보다 더 자주 집회가 열렸으며, 제21차 집회부터 제23차 집회까지는 집회마다 2~3주 정도의 간격이 있었다.

2) 본고에서 수식어구를 붙이지 않고 '촛불집회'라고만 쓸 때는 모두 2016~17년 촛불집회를 의미한다. 그렇지 않은 경우에는 모두 어떤 촛불집회인지 명시한다.

것이 본고의 목적이다. 본고가 줄곧 촛불집회의 양가적 성격을 전제하고 있음에도 불구하고, 실제 분석과 서술은 그것의 의존적인 혹은 타율적인 성격을 드러내는데 집중하고 있는 것은 이러한 목적 때문이다. 따라서 본고가 촛불집회의 타율적 성격과 한계에 집중하고 있다고 해서 이것이 촛불집회의 자율성과 한계를 무시하고 그것을 일면적 사건으로 축소하고자 하는 것은 결코 아니다. 그것은 오히려 자율성만을 일방적으로 강조하는 것과는 반대 방향에서 촛불집회를 단순화하는 것에 불과하다.

본고가 촛불집회의 '주체화' 양상을 분석한다고 할 때, 주체화(subjectivation)란 일정한 조건하에서 이루어지는 물질적이고 담론적인 실천들을 통한 주체의 구성 과정을 의미한다. 이 개념은 몇 가지 중요한 함의를 가지고 있다. 첫 번째로, 주체화 개념은 주체화 과정에 선행하는 주체를 부정한다. 주체화 개념에 따르면, 특정한 실천에 대한 의지, 욕망, 그리고 능력을 갖춘 주체가 먼저 있고 그/그녀에 의한, 그/그녀에게 걸맞는 실천이 뒤따라오는 것이 아니다. 이것은 사실상 불가능한데, 왜냐하면 그/그녀의 실천 과정인 주체화 과정을 통해서만 주체는 구성되고 설립될 수 있기 때문이다. 따라서 주체화 개념의 혁신은 주체의 존재와 실천 사이의 통념적인 선후관계 또는 인과관계를 허물고, 주체의 실천과정과 주체가 생산되는 과정이 동일한 하나의 과정이라는 점을 밝혔다는 것이다. 이것은 다시 말해서 주체의 실천은 그/그녀 자신의 정체성을 끊임없이 구성하고 변경하며, 이러한 구성과 변경을 수반하지 않고는 이루어질 수 없다는 것을 의미한다. 버틀러(Judith Butler)는 이를 '수행성'(performativity) 개념으로 포착해낸 바 있다. 수행(perform)과 구별되는 수행성의 특징은 선행하는 주체를 가정하지 않으며, 어떤 주체에 의한 실천이면서 동시에 그 주체를 구성하는 담론적 효과를 산출하는 행위라는 점이다(Butler 1993; 1999). 주체가 스스로 생각하는 정당하고 필요한 행위를 하는 것은 항상 그 자신의 성격에 대한 주장을 함축하고 있으며, 이 주장은 미리 존재하는 주체의 정체성을 표출하는 것이 아니라 그것을 구성하고 생산하는 것으로 파악되어야 한다.

두 번째로, 주체화 과정은 주체화와 예속화의 동시적 과정이다. 왜냐

하면 개인이 행위능력(agency)을 갖는 주체가 되는 것은 곧 주체화를 관통하고 있는 관습, 의례, 실천, 담론 등을 수용하고 전유하는 과정이기 때문이다. 따라서 예속화 없는 순수한 주체화 또는 예속화와 완전하게 대립하는 주체화란 불가능하다. 주체화의 예속적 성격을 지적함으로써 향후 주체화 이론의 토대를 놓았던 사상가는 알튀세르(Louis Althusser)인데, 그는 이데올로기가 구체적 개인들을 구체적 주체들로 호명하며(Althusser 2014, 190), 주체들이 특정한 방식으로 행동하게 함으로써 주어진 사회구성체(특히 알튀세르의 관점에서는 부르주아 자본주의 사회)의 재생산을 보장한다고 본다(Althusser 2014, 199). 즉, 이데올로기의 호명 작용에 의한 주체의 생산은 언제나 예속적 주체의 생산이라는 점을 밝힌 것이다.[3] 반대로 주체의 예속화가 주체의 구성을 포함하고 전제하

3) 알튀세르는 그의 이데올로기 이론과 호명 이론을 통해 주체의 예속화 메커니즘을 밝혀낸 반면, 주체화 과정이 주어진 이데올로기적 질서를 벗어나는 주체의 행위능력을 생산할 수 있는 과정이기도 하다는 점을 간과했다는 비판을 받아왔다. 그러나 이러한 비판은 정확한 것이 아니다. 왜냐하면 그는 이데올로기 이론과 호명 이론을 전개한 『재생산에 대하여』의 곳곳에서, 이데올로기의 작동 과정이 주어진 질서에 부합하는 방식대로 작동하지 않을 가능성에 대해서 언급하고 있기 때문이다. 예를 들어, 그는 다양한 이데올로기적 장치들이 산출하는 이데올로기를 일차적인 것과 이차적인 것으로 나누는데, 일차적인 이데올로기가 그 장치의 본래 의도 및 사회구성체의 질서에 부합하는 것이라면, 부차적으로 생산되는 이차적인 이데올로기는 그렇지 않으며 기존의 질서에서 벗어날 수 있다(Althusser 2014, 187). 그리고 이데올로기는 한 가지가 아니며 가족적, 종교적, 학교적, 도덕적 정치적 이데올로기 등 다양한 형태로 존재하는데, 이것들이 동일한 주체에 작용할 때 그것들은 겹쳐지고 교차하면서 모순을 빚어낸다(Althusser 2014, 193-194). 또 그는 하나의 이데올로기이기는 하지만 혁명적 이데올로기인 마르크스주의적 정치 이데올로기는 이데올로기 자체를 '탈중심화하는' 특징이 있다고 언급(Althusser 2014, 198)한다(그러나 그러한 탈정체화란 무엇이며 어떻게 가능한가에 대해서는 밝히고 있지 않다). 따라서 알튀세르가 주어진 질서에 대해서 저항적이고 탈예속적인 주체화 가능성을 그의 글에서 충분히 이론화하지 못한 것은 사실이지만, 이것이 그가 탈예속적인 주체화가 불가능하다고 생각했다거나 그의 이

는 이상, 그것은 동시에 주체에게 행위할 수 있는 능력을 부여하는 것이기도 하다. 심지어 호명이 호명되는 주체를 무시하고, 격하하고, 무력화하기 위한 목적에 의해서 이루어질 때조차도, 그것은 주체에게 그 호명에 대항하는 행위를 수행할 수 있는 역량을 부여하는 위험을 감수하지 않을 수 없다(Butler 1997, 2). 이런 점에서 한편으로는 주도성을 갖춘 존재로서의 주체를 의미하기도 하고 다른 한편으로는 신하나 피실험자처럼 어떤 것에 종속되거나 의존하는 존재를 의미하기도 하는 영어 단어 subject의 다의성은 주체와 주체화 과정의 양가적 성격을 포착하고 있다(Foucault 1982, 781).

세 번째로, 주체화는 담론적 영역에서 발생하며 따라서 주체의 실천들은 담론적 실천들이다. 이때 담론은 결코 비물질적인 의미에서의 관념이나 언어 또는 말하기와 쓰기와 같은 직접적인 언어활동의 결과물에 국한되는 것으로 이해되어서는 안 된다. 담론은 관념이나 직접적인 언어활동을 포함하고 있지만, 그것에 국한되는 것이 아니라 산발적인 구호와 슬로건에서부터 지속적인 제도에 이르는 다양한 요소들의 복합체이다(Laclau 2018; 68). 알튀세르가 이데올로기의 물질성에 대해서 말했듯이, 관념이나 언어와 같은 것들은 그것들이 항상 물질화된 관습, 실천, 제도들에 의해서 구현되어 나타난다는 점에서 언제나 물질적이다(Althusser 2014, 186-188). 심지어 가장 간단한 수준의 말하기와 쓰기조차도 신체성(corporeality)을 가지고 있으며 화행(speech act)은 주체화가 이루어지는 물질적 장의 일부를 이룬다(Butler 1997, ch. 1). 그리고 담론적 실천은 항상 주어진 관습적, 제도적, 법적, 정치적 제약을 우회할 수 없으며 일정한 한계에 의해서 제한될 뿐만 아니라, 그러한 제약을 재생산하기도 한다. 그러나 담론이 주체화의 일부인 이상 그것은 주체에게 행위능력을 부여하며 주체의 자율성의 가능성을 언제나 만들어낸다.

2016~17년 촛불집회 과정에서 발생한 주체화 과정에 대한 본고의 분석은 국가로부터 시민들의 자율성 및 그러한 자율성을 확보하기 위한 집합적 주체의 구성을 강조하며, 이는 민주주의적 시민권(democratic

---

론이 그러한 결론을 반드시 포함하고 있다고 볼 수는 없다.

citizenship) 혹은 민주주의적 주체라는 개념을 통해 적절하게 논의될 수 있다.[4] 그러나 이것이 촛불집회를 비롯한 시민들의 정치적 행위가 국가를 비롯한 기존의 제도들에 대한 의존성에서 벗어나서 자율성으로 귀결되어야 한다는 단순한 주장과 동일한 것은 아니다. 왜냐하면 국가와의 관계에 있어서 시민운동과 시민권이 갖는 자율성과 의존성은 하나가 소멸하거나 다른 하나로 환원될 수 없는 구성적인 것이기 때문이다. 다시 말해서, 완전히 자율적이거나 완전히 의존적인 시민운동이란 불가능하다. 그러한 관계성은 미리 결정될 수 있는 것도 아니고 자율성과 의존성 둘 중 하나로 환원될 수 있는 것도 아니며, 시민권을 바탕으로 한 정치적 실천의 과정에서 둘 중 하나가 아무리 강하게 드러난다고 하더라도 지속적인 협상과 재구성의 과정에 있을 수밖에 없다. 이처럼 자율성과 의존성의 양가적 성격이 2016~17년 촛불집회만의 독특한 성격이 아니라 일정한 보편성을 갖는 특징이기 때문에, 본고의 분석 결과가 제시하는 함의는 촛불집회라는 하나의 사건을 설명하고 평가하는 것에 그치는 것이 아니라 과거와 미래의 시민권 정치와 시민운동을 고찰하고 평가하는 것에도 기여할 수 있다.

2016~17년 촛불집회는 누적인원 1,600만 명이 넘는 시민들이 참여했던 거대한 대중운동으로, 박근혜-최순실 게이트가 그 기폭제가 되었다. 이에 따라 촛불집회는 모든 사태의 원흉으로 지목된 박근혜 대통령의 퇴진 혹은 탄핵을 주장하였다. 하지만 촛불집회의 의제들이 그것에만 국한되었던 것은 아니었으며, 세월호 진상규명, 백남기 농민 국가폭력 책임자 처벌, 재벌개혁, 농민 쌀값 보장, 사드배치 반대, 국정교과서 반대, 위안부 합의 철회, 민영화 반대 등 다양한 의제들이 촛불집회에 포함되어 있었다. 엄청난 규모로 확대되었을 뿐만 아니라 전국민적으로 압도적인 지지를 받으면서 진행되었던 만큼, 촛불집회의 파급력은 적지 않았다. 우선 촛불집회의 중심적인 요구에 따라 박근혜 대통령이 탄핵되어 대통령직에서 물러나게 되었다. 촛불집회 초기만 해도 야권이었던 더불어민주당이나 국민의당을 포함하여 대부분의 정치권에서는 박근혜 대통령의 퇴진

4) 민주주의적 시민권과 민주주의적 주체 개념에 대해서는 본고의 3장 참고.

혹은 탄핵을 생각하고 있지 않았으며, 장관들이나 비서실장 등 인사를 쇄신하고 박근혜 대통령의 권력을 제한하는 방향으로 나아가고자 했다. 그러나 촛불집회가 지속적으로 박근혜 대통령의 퇴진 혹은 탄핵을 주장했을 뿐만 아니라 그 규모가 점점 커지게 되자, 야권은 점차 자신의 입장을 '질서있는 퇴진', 이후에는 '탄핵'으로 바꾸었으며 종국에는 여당이었던 새누리당 일각에서도 이러한 입장에 동의하게 되었다. 박근혜 대통령의 탄핵이 제도적인 절차에 따라 이루어졌음에도 불구하고, 그것은 분명히 국회가 아닌 광장의 힘에 의해서 관철된 것이었다.

게다가 촛불집회에 결합했던 다양한 의제들 중 일부는 촛불집회가 진행되던 당시에 동력을 받아 부분적으로 해결되기도 했다. 예를 들어, 박근혜 퇴진 혹은 탄핵이 아닌 다른 의제들 중에서는 가장 많은 관심과 지지를 받았던 세월호의 경우, 세월호 선체를 수면 위로 끌어올리는 본인양 작업이 2017년 3월 22일에 시작되어 4월 11일에 완료되었다. 촛불집회 이전의 몇 년 동안 세월호에 대한 조사나 인양 작업이 지지부진한 일이었음을 감안하면, 이는 촛불집회라는 국면으로 인해 급격하게 뒤바뀐 힘 관계가 반영된 것이었다. '위안부' 합의나 한국사 국정교과서와 같이 2015년부터 박근혜 정부가 추진했으나 시민단체를 비롯하여 많은 저항을 받았던 정책들이 촛불집회를 거치면서 사실상 중단되었고, 문재인 정부 초기에 무효화되거나 취소되었다. 또한 문재인 정부 초기에 언론개혁이나 검찰과 국정원을 비롯한 국가기관의 개혁 시도가 있었던 것은 촛불집회에서 '문화예술계 블랙리스트'나 '민간인 사찰'에 대한 문제제기가 강하게 있었기 때문이다. 촛불집회의 영향력은 그 이후로도 이어져서, 새누리당이 분열된 뒤 위기를 돌파하기 위해 당명을 바꾼 자유한국당을 비롯한 보수세력은 한동안 위축되어 있었고, 사회운동은 동력을 얻었다. 가령, 오랜 기간 정체했던 노조 가입률이 높아져 민주노총 조합원 수는 2017년 71만 1천 명에서 1년 만에 96만 8천 명으로 36.1% 급증했고, 이에 따라 민주노총은 사상 처음으로 한국노총을 조합원 숫자에서 추월했다. 이러한 민주노총의 확대에는 라이더유니온, 전국대학원생노동조합, 전국특성화고졸업생노조와 같이 기존의 노조 조직에서는 좀처럼 포섭되지 않았던

청년 노동자들이 포함되어 있다. 그리고 미투(#MeToo) 운동과 같이 여성들을 비롯한 소수자들의 민주적 권리와 평등을 위한 움직임이 출현하기도 했다(이진옥 2018).[5] 게다가 촛불집회는 민주주의의 확장이라는 지향 아래 한국 사회의 다양한 차별과 억압에 문제제기하는 운동으로 이어졌다. 특히 성적 차별과 위계에 의한 폭력의 문제가 지적되었으며, 각종 위계관계에서 발생하는 차별적이거나 부당한 언행을 폭넓게 의미하는 '갑질'이 끊임없이 폭로되고 공격되었다. 이러한 비판에 내포된 정치적 지향은 '일상의 민주주의'라는 단어를 통해 표현되었다(천정환 2020, 287).[6]

그러나 촛불집회는 이러한 의의와 함께 명백한 한계를 보여주기도 했다. 우선 촛불집회가 사회경제적 개혁을 요구하는 다양한 의제들을 포함하고 있었음에도 불구하고, 박근혜 대통령의 탄핵이 확정된 이후 이러한 의제들은 급격하게 영향력을 상실했다. 촛불정부를 자임하면서 출범한 문재인 정부가 이 의제들을 수용하여 개혁적인 정책들을 실행할 것으로 기대되기도 했으나, 실제로 정부는 출범 이후 오래 지나지 않아 개혁적인 성격을 잃어버리고 말았다. 특히 문재인 정부에게 기대를 걸었던 입

5) 그러나 이진옥(2018)이 미투운동, 낙태죄 폐지, 불법 촬영 및 편파수사 규탄 등의 페미니즘 운동을 '촛불혁명의 여진'으로 파악하는 것과는 달리, 최근 몇 년 간의 페미니즘 운동은 2015년 강남역 살인 사건 규탄운동 이후 '페미니즘 리부트'로 이어지는 독자적인 역사를 가지고 있다(손희정 2017). 따라서 2010년대 후반에 발생한 미투운동을 비롯한 페미니즘 운동들에 촛불집회가 많은 영향을 미쳤을 가능성은 충분하지만, 그 계보가 촛불집회만으로 연결되는 것은 아니며 게다가 '주로' 촛불집회로 연결되는 것이라고 보기도 어렵다. 이런 관점에서 천정환(2020, 57)은 최근 한국 민주주의의 긍정적인 변화가 촛불집회와 '페미니즘 리부트'라는 두 가지 사건의 결과라고 지적하면서도 동시에 이 둘 사이의 이음매가 그렇게 단단한 것은 아니었다고 진단한다.

6) 2016~17년 촛불집회 기간 동안 서울과 지방의 여러 집회를 진행하고 관리하는 역할을 했던 박근혜정권퇴진 비상국민행동(퇴진행동)은 촛불집회의 요구사항의 진정한 완수를 위해서는 집회의 기억을 잇는 일상의 촛불, 일상의 변화, 일상의 민주주의가 필요하다고 주장하면서, 그 대표적인 사례로 미투 운동을 언급한다(퇴진행동 기록기념위원회 2018a, 8).

장일수록 문재인 정부의 실적을 실망스럽게 평가하며, 출범 후 겨우 1~2년 만에 촛불의 정신을 배신했다고 여기는 경우가 많다. 이러한 입장에 따르면, 문재인 정부는 촛불정부를 자임했음에도 불구하고 이에 합치하는 방향으로 나아가지 않았으며, 심지어 과거 노무현 정부가 여러 개혁 정책들을 시도하다가 강력한 반발에 부딪혀 실패한 것과는 달리 문재인 정부는 개혁 정책들을 제대로 시도조차 하지 않았다(김동춘 2022, 5). 출범 초기에 '적폐 청산'에 대한 강력한 의지를 보였고, '소득주도성장'이라는 새로운 경제패러다임을 제시하는 등 이 정부가 과거의 기득권과 단절한 개혁적 정부라는 인상을 강하게 주었음에도 불구하고, 출범 후 불과 약 1년이 지난 시점에 공정이나 개혁을 화두로 삼았던 경제정책은 금산분리와 규제 혁파로 전환되었고, 공공부문의 비정규직 정규직화 약속은 지지부진해졌으며, 의료 민영화를 비롯해 이전보다 더 강도 높은 민영화 정책이 준비되었고, 노동시간 단축 정책은 급격히 후퇴하였다(배병인 2019, 32-33). 그 결과 문재인 대통령의 당선 후 겨우 1년이 지났을 때, 정부가 촛불정신의 계승자임을 자임하면서 내세운 사회경제적 개혁 의제들이 크게 후퇴하고 있다는 비판이 수백 명의 진보적 지식인들의 이름으로 발표되었으며(이병천 외 2018), 심지어는 "사회경제정책에 관한 한 문재인 정부는 민주화 이후의 역대 정권 가운데 가장 실적이 없는 정부"(김동춘 2022, 5)라는 가혹한 평가나 "촛불이 있기는 있었던 것인가?"(손호철 2019, 13)라는 자조적인 물음까지 제기되었다.

촛불집회가 진행되던 당시에도 이미 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어서는 사회경제적·개혁적 의제들은 주변화되기 시작했다. 이것은 박근혜 대통령 탄핵소추안이 국회에서 가결된 뒤에 더욱 두드러졌다. 탄핵소추안의 통과와 함께 쟁점이 한편으로는 박근혜 탄핵 심판, 다른 한편으로는 박근혜 정부의 핵심 인물이었던 황교안 권한대행과 박근혜 정부의 정책들로 옮겨졌다. 그러나 국회가 촛불집회의 요구를 전폭적으로 수용한 것은 사실상 박근혜 탄핵 요구에 국한된 것이었다. 헌법재판소에서 박근혜 대통령의 파면이 확정된 후, 제21차 촛불집회가 "박근혜 구속! 황교안 퇴진! 적폐 청산!"이라는 슬로건을 내걸고 황교안 등 적폐 세력의 청산과

사회대개혁을 요구했음에도 불구하고, 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어선 요구들은 대부분 국회에서 적극적으로 수용되지 않았다.

이것은 박근혜 대통령의 탄핵 직후부터 촛불집회의 힘과 규모가 빠르게 감소했다는 사실과 밀접하게 관련되어 있었다. 약 3만 명의 인원으로 시작한 제1차 촛불집회의 규모는 기하급수적으로 증가하여 겨우 5주 만에 제6차 촛불집회의 참가 인원수가 전국적으로 약 230만 명에 이르렀다. 이후에도 촛불집회는 국회에서 탄핵소추안이 통과된 직후 인원수가 급감했던 약 15만 명 규모의 제12차 집회를 제외하면 가장 인원수가 적을 때에도 약 40만 명을 기록할 정도로 규모가 컸으며 전국적으로 백만 명 이상을 동원한 집회도 여러 번 있었다. 그러나 박근혜 대통령의 탄핵이 확정된 직후 승리를 축하하는 집회였던 제20차 촛불집회가 약 70만 명의 참가 인원수를 기록한 후, 탄핵을 넘어서는 사회경제적·개혁적 의제를 내걸고 진행된 제21, 22, 23차 촛불집회는 각각 약 10만, 10만, 5만 명의 참가수를 기록하였다. 그리고 집회의 주기 역시, 탄핵 이전에는 매주 진행되던 촛불집회가 탄핵 이후에는 약 2~3주의 간격을 두고 진행되었다. 이는 박근혜 퇴진 혹은 탄핵과 다른 의제들에 대한 시민들의 관심도와 열정에는 큰 차이가 있었음을 보여준다. 이런 상황에서, 같은 촛불집회에서 제출된 요구임에도 불구하고 박근혜 탄핵 요구와 다른 요구들에 대한 국회의 열의 역시 전혀 다를 수밖에 없었다.[7] 문재인 정부가 들어선 이후 촛불집회가 요구했던 개혁적 의제들이 힘을 잃어버린 것은 이런 경향의 연장선에 있었다. 많은 사람들은 촛불정부를 자임한 문재인 정부가 촛불이 요구한 개혁 의제들을 전폭적으로 수용할 것으로 기대했고 문재인 정부 초기의 행보는 부분적으로 이에 부합하는 것처럼 보이기도 했지만, 결과적으로 촛불집회의 개혁적 의제들은 촛불집회 자신과 같은 자율적인 시민운동의 지속적인 압력이 없이는 관철될 수 없다는 사실이 드러났다.

의제의 측면에서 살펴본 촛불집회의 한계는 촛불집회의 전 과정을 관

7) 2016~17년 촛불집회의 참가자 수에 대해서는 퇴진행동(2018a, 311)의 표를 참고.

통하는 주체화의 문제와 밀접하게 관련되어 있었다. 그런데 촛불집회의 한계에 대해서 이야기하기 전에 먼저 분명하게 밝혀두어야 할 것은, 촛불집회가 아래에서 설명할 몇 가지 지점에서 한계적인 모습을 보였다는 것이 그것에는 자율적, 시민적, 민주주의적인 것이라고는 아무것도 없었다는 것을 의미하는 것은 결코 아니라는 것이다. 이런 요소들이 광장에 부재했다면 촛불집회는 처음부터 불가능했을 것이다. 게다가 시민들의 실천이 그들 자신의 요구들, 전략들, 정당화 담론들을 생산하고 자신들의 힘으로 그것을 관철하려고 노력하는 이상, 심지어 그것이 압도적인 영향력을 갖는 누군가에 의해 동원된 결과일 때조차도 (물론 촛불집회는 그렇지 않았다) 실천 내부에는 자율적이고 능동적인 역량으로서의 민주주의적 시민권의 요소가 존재한다. 그러나 시민권 운동이 일정한 의의와 한계를 동시에 갖는다는 것이 일정한 보편성을 갖는 사실이라고 하더라도, 2016~17년 촛불집회가 노정한 몇 가지 한계는 한국에서 있었던 이전의 대중운동이나 정치적 사건들과 비교했을 때도 매우 뚜렷한 것이었다.

주체화라는 쟁점은 촛불집회가 시민들에 의한 정치적 실천의 장이자 다양한 실천들의 집합체라고 했을 때, 그것은 과연 어떤 시민과 실천들이었는가 하는 문제를 제기한다. 이와 관련하여, 촛불집회는 다음과 같은 세 가지 특징을 보여준다. 첫 번째, 촛불집회는 문제의 해결과 요구의 관철을 위하여 기존의 국가적 제도와 절차에 의존하였다. 여기서 중요한 것은 단지 요구가 제도적인 영역으로 진입했다는 사실 자체가 아니라(이것은 그 자체로 부정적인 것도 아닐 뿐만 아니라 일정부분 불가피한 측면이 있다), 문제 해결이 기존 제도와 절차의 재구성 또는 배제되었던 요구나 목소리의 기입보다는 원래 있던 제도의 있는 그대로의 작동 과정으로 사고되었다는 것이다. 촛불집회는 초기부터 국회, 헌법재판소, 특검과 같은 제도들을 압박하는 성격을 가지고 있었으며, 따라서 그러한 제도들에 의존했다(여기에서 강제와 의존이라는 양면적 성격은 결코 분리되지 않는다). 그리고 박근혜 대통령의 탄핵 이후 촛불집회의 초점은 대선이라는 새로운 제도로 옮겨졌고 2017년 5월의 대통령 선거와 함께 촛불집회도 마무리되었다. 촛불집회가 국회와 헌법재판소와 같은 제도들에

의존했고 어떤 점에서는 마치 이러한 제도들과 큰 갈등 없이 병진하는 것처럼 보였을 때, 이것은 기존 제도의 재구성이나 배제된 것의 기입이 없이는 수렴될 수 없는 요구들, 다시 말해서 국가와의 갈등 없이 관철될 수 없을 것으로 생각되는 요구들이 부차화되고 배제되는 것을 전제했다. 그리고 많은 사람들이 촛불대선으로 탄생한 촛불대통령이 광장에서 이루어지지 못한 촛불의 의제를 현실화해줄 것으로 기대했음에도 불구하고, 이러한 기대는 문재인 대통령이라는 인물이 촛불집회를 정확하게 대표하고 있으며 대표되는 자들(the represented)의 지속적인 정치적인 개입이 없더라도 스스로 알아서 제도적 영역 내에서 촛불정신을 구현할 것이라는 과도한 혹은 잘못된 판단에 기반하고 있었다.

두 번째, 촛불집회는 국가가 노정한 문제점에 대한 대응으로 시작하였으며 따라서 국가를 압박하고 변화를 강제하는 성격이 있었음에도 불구하고, 촛불집회 진행 과정에서 촛불집회와 국가의 관계는 갈등적이라기보다는 우호적인 것으로 표상되었다. 이것은 촛불집회가 국가로부터의 자율성을 유지하는 시민운동의 성격을 강화하기보다는 오히려 문제 해결을 위해 국가에 의존하고 어떤 경우에도 국가와 같은 편에 서고자 노력했음을 의미한다. 국가의 중립성과 정상성을 가정하면서, 촛불집회의 목표는 박근혜 대통령을 비롯한 극소수의 세력에 의해 훼손된 중립성과 정상성을 회복하는 것으로 인식되었다. 그러나 이것은 촛불집회에 포함되어 있었던 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어서는 다양한 사회경제적·개혁적 의제들을 주변화하고 사실상 은폐하는 것을 전제했다. 또한 경찰이나 사법 당국과 같이 기존에는 대중시위와 갈등하는 관계로 여겨졌던 국가기구들과의 갈등은 두드러지지 않았으며, 오히려 많은 시민들은 촛불집회가 법원이나 경찰과 같은 사법적 혹은 치안적 제도들과 '같은 편'에 서 있다고 느꼈다. 하지만 이것은 촛불집회가 국가의 치안적 관점이 전제하는 질서 내부에 머무는 것을 전제로 하며, 촛불집회는 실제로 이러한 틀 내부에 있었다. 당시 촛불집회를 비폭력-평화 시위였다고 평가할 때 비폭력과 평화를 규정하는 것은 바로 준법, 즉 국가가 제시한 치안적 규칙으로부터 철저하게 벗어나지 않는 것이었다. 그러나 이것은 내부에서 어

떤 목소리와 요구들을 비(非)시민적인 것으로 규정하고 배제하는 것을 동반했다.

세 번째, 2016~17년 촛불집회는 '대표 없는 직접민주주의'로 상상되었으며 이러한 인식과 담론은 촛불집회의 진행 과정을 강하게 규정하였다. 이러한 담론에 따르면, 누군가에 의한 대표 과정은 시민들의 의사가 왜곡되고 소외되는 원천인 반면, 누구도 다른 사람에 의해서 대표되지 않으며 "내가 나를 대표한다"는 슬로건에 의해 표현되는 직접민주주의야말로 진정한 민주주의이다. 그러나 이 담론을 들여다보면 실제로 거부된 것은 일반적인 위임 대표(mandate representation)가 아니라 구성주의적(constructivist) 대표 과정이었다고 할 수 있다.[8] 그러나 대표는 집단적인 정치적 실천을 위해 필수적인 정치적 과정 또는 메커니즘이며 촛불집회 역시 다수 시민들의 집단적인 운동이었다는 점에서, 촛불집회가 '대표 없는' 과정이었다는 것은 정확한 이해였다고 할 수 없다. 이러한 부정확한 이해와 그것을 기반으로 한 실천들은, 대표되는 자(the represented)들이 대표자(representative)를 강력하게 견제하고자 한다는 점에서 민주적 동력을 가지고 있었음에도 불구하고, 다음과 같은 몇 가지 점에서 민주주의적 주체의 가능성을 잠식했다. 첫째, 대표에 대한 거부는 실제로는 대표가 사라지는 것이 아니라 대표 주장(representative claim)의 독점을 초래하는 경향이 있었다. 둘째, 대표 주장의 독점은 촛불-주체들이 그들/그녀들을 둘러싼 헤게모니적 조건들에 반작용하고 그것들을 재구성할 수 있는 행위능력(agency)의 가능성을 잠식했다. 셋째, 대표의 거부는 집합적 주체의 구성을 통해 주장되어야 하는 정치적 관점과 의제를 배제하고 부차화했다. 특히 '대표 없는' 주체와 '대표를 받아들인' 주체 간의 이항대립은 개인으로 남아 있는 개별화된 주체와 조직된 주체 간의 이분법과 겹쳐지는 경향이 있었으며, 이중 전자의 정당성을 승인하면서 후자를 배제하는 것은 촛불집회 내부의 다양한 사회경제적 의제들을 부차화하고 대항권력의 구성 가능성을 잠식하는 경향이 있었다.

---

8) 위임 대표와 구성주의적 대표 개념에 대해서는 본고의 4장 3절 참고.

제 2 장 선행연구 검토

지금까지 2016~17년 촛불집회에 대해서 많은 연구가 있었음에도 불구하고, 촛불집회가 갖는 양가적 성격과 그것이 촛불집회의 한계와 맺고 있는 관련성에 대해서는 충분히 다루어지지 못했다. 왜냐하면 대부분의 기존 연구들이 (명시적으로든 암묵적으로든) 국가에 저항하는 자율적인 시민운동이라는 규정을 전제로 촛불집회를 파악했으며, 이에 따라 그것이 국가와의 관계에서 갖는 타율성은 인식되지 않거나 적어도 충분히 고찰되지 못했기 때문이다. 자신의 권리를 주장하는 시민들의 집단적 실천은 한편으로 국가로부터의 자율성을 자신의 전제로 가지고 있음에도 불구하고, 근대국가의 성립 이후 이들의 요구나 권리의 제도화는 국가를 경유할 수밖에 없다는 점에서 어떤 의미에서는 국가에 의존한다. 다시 말해서, 능동적 시민권의 실천으로서의 시민운동은 국가와 양가적 관계를 가질 수밖에 없다. 그런데 2016~17년 촛불집회의 경우 이전에 한국사회에서 나타났던 대중운동들과 비교했을 때 '국가의존적'(state-dependent)이라고 부를 수 있는 측면이 더욱 두드러졌으며, 이러한 특징은 촛불집회 참가자들의 주체화 양상과 밀접하게 관련되어 있다. 이것은 곧 촛불집회가 국가에 대한 자율성을 확보하기 위해서 필수적인 일종의 '대항권력'으로 작동하지 못했거나 한계적인 방식으로만 그렇게 했음을 의미한다.

2016~17년 촛불집회에 대한 기존의 연구들은 그것을 해석하는 방식에 따라 크게 두 가지로 나뉠 수 있다. 첫 번째는 촛불집회가 1987년 6월항쟁으로 성립한 '87년 체제' 혹은 형식적 민주주의를 수호하고 회복하기 위한 것으로 보는 것이다. 이 입장에서는 촛불집회가 제시한 중심적인 의제인 박근혜 퇴진 혹은 탄핵이 촛불집회를 대표하는 것으로 본다. 예를 들어, 강우진(2017)은 1987년 6월항쟁의 결과 절차적 민주주의가 성립되었으나 이것이 박근혜 정부의 권력의 사유화에 의해서 심각하게 침해되는 상황에서, 시민들이 탄핵과 정권교체를 통해 이를 막아냄으로써

6월항쟁을 정치적으로 완성한 것이 촛불집회였다고 본다. 이와 유사한 입장에서 촛불집회를 “87년 체제의 퇴행을 87년 체제의 최대한을 동원하여 막은 헌정사의 일대 사건”(이국운 2017, 95)으로 해석한 경우도 있다. 이 연구에서는 특히 촛불집회가 헌법적 절차에 의한 해결을 도모하였으며 실제로도 그렇게 진행되었다는 점에 주목한다. 최장집의 경우도 87년 체제나 87년 헌법을 ‘극복’하는 것을 촛불집회의 의도이자 의의로 해석했던 입장과 거리를 두면서, 집회에서 시민들이 87년 체제의 여러 요소를 되살려내고 활용함으로써 나타난 것이 촛불집회 국면이었다고 본다(최장집 외 2017, 7). 촛불집회 전까지 한국 민주주의가 절차적·형식적으로는 민주주의이지만 내부에서 벌어지는 실천들은 권위주의적으로 이루어짐으로써 일종의 ‘하이브리드 민주주의’ 상태에 있었으며 촛불집회가 이러한 한국 민주주의의 퇴행을 막고 87년 체제를 공고화할 수 있는 계기로 작동했다는 것이다(최장집 외 2017, 17). 김윤철은 1987년의 민주화 이후 30년이 ‘사회적 기반으로서의 노동, 핵심 가치로서의 평등, 그리고 국가권력의 공적 작동’의 배제라는 ‘3중 배제’의 기간이었고 이것이 2016~17년 촛불집회의 배경을 이루고 있음에도 불구하고, 촛불집회 자체는 그중에서도 가장 참을 수 없는 ‘마지노선’으로 생각된 국가권력의 공적 작동의 파탄에 대항해 일어났으며 이 의제를 중심으로 진행되었다고 본다(김윤철 2018, 4).

이러한 연구들은 촛불집회의 한 측면에 집중하여 그것을 잘 설명해주고 있기는 하지만, 한편으로는 촛불집회의 다양한 양상을 간과하고 그것을 한 측면으로 환원한다. 예를 들어, 이 연구들에서는 촛불집회의 가장 중심적인 요구가 박근혜 대통령 퇴진 혹은 탄핵이었음에도 불구하고 그것으로 환원되지 않는 다양한 요구들이 집회에 결합되어 있었으며, 이것들은 집회에 참석한 시민들로부터 많은 지지를 받았고 실제로 어떤 요구들은 촛불집회의 효과로 부분적으로 실현되기도 했다는 사실이 제대로 다루어지지 않는다. 따라서 박근혜 대통령 탄핵 이후 여러 사회경제적·개혁적 의제들이 급격하게 영향력을 상실했다는 사실도 거의 주목받지 못한다. 그러나 촛불집회가 주로 박근혜 퇴진 혹은 탄핵이라는 의제에

집중되어 있었고 다른 개혁적 이슈들이 이러한 중심적 요구에 비하면 훨씬 적은 관심과 지지를 받았다는 사실을 인정한다고 하더라도(김공회 2017, 47-51), 이것만으로 촛불집회를 환원하는 것은 그 전개 과정과 의의를 앙상하게 파악하는 것으로 귀결될 뿐만 아니라, 촛불집회의 주체화 양상이 갖는 한계에도 주목할 수 없게 한다.

두 번째는 촛불집회가 87년 체제를 수호하고 회복하고자 하는 의도를 가지고 있으면서도, 동시에 그것으로 수렴되지 않는 새로운 요구들을 제출하면서 87년 체제를 넘어서려는 시도이기도 했다고 보는 연구들이다. 박성진(2017)은 1987년 이후 정착된 제도적인 측면의 민주주의를 '일차원적 민주주의'로 지칭하면서 촛불집회가 그것을 넘어서는 새로운 민주주의에 대한 지향을 함의하고 있었다고 본다. 민주주의란 단순히 선출된 정치 엘리트의 책임성과 대표성, 사법부의 독립, 법질서의 유지와 같은 제도적 정착을 넘어서 사람들의 삶에 질적인 변화를 가져와야 한다는 의지가 촛불집회에서 드러났다는 것이다(박성진 2017, 3). 김동춘(2017)은 촛불집회가 박근혜 퇴진 및 탄핵을 목표로 하여 시작했고 그것을 중심으로 진행되었지만 상황에 따라 무게중심이 이동했다고 본다. 촛불집회에서는 새누리당 해체, 이재용 구속 등 박근혜뿐만 아니라 박근혜 게이트에 연루된 책임자들에 대한 처벌이 요구되기도 했으며, 박근혜 탄핵과는 별도의 개혁적 의제들도 제기되었다. 따라서 촛불집회의 기본적인 동력과 요구는 1987년 민주화로 개정된 민주헌법을 지키라는 것이었지만, 그것을 넘어서서 기존의 대의제 민주주의의 틀을 넘어서거나 직접민주주의를 지향하는 측면도 있었으며, 이것은 촛불집회의 범위나 요구가 1987년 6월의 그것보다 훨씬 넓고 깊다는 것을 의미한다(김동춘 2017, 208).

이와 유사한 관점에서 손호철(2017)은 촛불집회가 박근혜 대통령을 몰아내려는 시위였지만 동시에 여러 사회적 개혁을 통해 '헬조선'을 벗어나려는 투쟁이기도 했다는 점을 강조한다. 촛불집회의 배경에는 불완전한 민주화로 귀결된 87년 체제뿐만 아니라 헬조선, 흙수저 담론으로 표현되는 대중의 분노를 야기한 무한경쟁의 신자유주의 체제인 97년 체제 역시 심층적인 배경으로 자리하고 있다는 것이다(손호철 2017, 22-23).

그는 촛불집회를 신자유주의와 헬조선 체제에 저항하고 그것을 넘어서는 '포스트신자유주의'를 추구했던 운동으로서, 미국의 좌파 정치인 버니 샌더스(Bernie Sanders)가 그 기수인 '민주적 사회주의(democratic socialism)'를 주장하는 샌더스 혁명과 유사한 '한국판 샌더스 혁명'이었다고 평가한다(손호철 2017, 37). 마지막으로 박찬표의 경우, 촛불집회의 배경과 그 의제들에는 정치적 요소와 사회경제적 요소가 모두 포함되어 있었다는 점을 지적하고 이것을 촛불집회의 중요한 일부분으로 취급하고 있다(최장집 외 2017, 176, 218). 그러나 그는 촛불집회의 정치적 의제를 더 강조하면서, 사회경제적 민주주의와 관련된 요구들은 올바르게 정립된 정치적 민주주의를 매개로 점진적으로 추구되어야 한다고 보고 대대적 개혁을 강조하는 진보적 관점을 비판하고 있다는 점(최장집 외 2017, 225)에서 다른 논자들과 구분된다.

두 번째 관점의 연구들은 촛불집회가 적어도 87년 체제의 수호 혹은 회복으로 환원될 수 없는 복잡한 사건이라는 점을 지적해준다는 점에 있어서는 첫 번째 관점의 연구들보다 더욱 나아간 측면이 있다. 그러나 이 연구들에서 제대로 다루어지지 않는 것은 촛불집회의 어떤 양상이 그것으로 하여금 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어서는 다양한 요구들을 관철시키지 못하도록 만들었는가 하는 것이다. 즉, 이 연구들에서는 촛불집회가 보여준 한계에 대한 구체적인 고찰이 부재하거나 적어도 충분하지 않다. 이러한 난점은 이 연구들이 대부분 촛불집회의 배경으로 사회경제적 요소들을 중시한다는 점에서 더욱 가중된다. 예를 들어, 이 연구들은 촛불집회의 배경으로 87년 체제의 공동화 및 형해화에 대한 분노뿐만 아니라 박근혜 정권의 4년간의 실정과 억압적 정책들, 헬조선으로 표상되는 사회에 대한 국민들의 분노(특히 청년들의 분노)를 강조한다. 하지만 그렇다면 왜 그런 요소들에 대한 반응으로 나타난 촛불집회의 에너지가 대통령 탄핵과 대선으로 수렴되었으며, 박근혜 정부의 정책들을 무효화 또는 폐기하고 헬조선을 혁파하는 것과는 거리가 먼 수준에서 멈추었는가라는 의문은 해결되기는커녕 더욱 커진다.

이러한 한계는 외적 제한만으로는 설명되지 않는다. 왜냐하면 촛불집

회는 박근혜 대통령 탄핵과 대선을 거치면서 스스로 해산했으며, 문재인 대통령이나 정치권에서 촛불의 요구를 무시한다면 언제든 다시 타오를 것(퇴진행동 기록기념위원회 2018b, 474-476)이라는 스스로의 선언에도 불구하고 개혁이 무산되는 상황에서 2016~17년 겨울과 같은 정치적 사건을 일으키기는커녕 점점 더 영향력을 상실했기 때문이다. 따라서 이러한 한계를 파악하기 위해서는 촛불집회의 주체화 양상을 규명해야 하며, 촛불-주체의 특성에 비추어 보았을 때 촛불집회의 참가자들에게 박근혜 퇴진 혹은 탄핵이라는 중심적 의제와 다른 의제들이 어떻게 구분되는 것이었는지 그리고 왜 전자는 압도적인 지지를 받았던 반면 후자는 독자적인 동력을 갖지 못했는지를 이야기해야 한다. 그러나 촛불집회의 배경으로 사회경제적 요소들을 강조하는 것으로는 이러한 의문이 해결되지 않는다. 게다가 일부 연구들은 87년 체제를 넘어서고자 하는 촛불집회의 사회경제적·개혁적 성격을 강조하면서, 그것을 87년 체제의 회복을 요구하는 것으로 국한하여 해석했던 연구들과는 반대의 관점에서 촛불집회를 단순화하는 경향이 있다. 즉, 촛불집회가 갖는 보수적인 성격이 과도하게 평가절하되거나 무시되는 것이다. 이것은 촛불집회의 주체화 양상을 촛불집회 내외에서 생산된 담론들을 통해서 면밀하게 살펴보지 않은 결과이며, 이러한 관점은 촛불집회의 한계를 고찰함에 있어서도 한계를 보인다.

위에서 설명한 촛불집회를 해석하는 두 가지 관점은 공통적으로 촛불집회와 국가의 관계를 촛불집회의 자율성으로 환원하는 경향이 있다. 두 관점은 촛불집회가 제시한 요구의 범위를 다르게 포착할 뿐, 2016~17년 촛불집회의 자율성을 전제하고 그것을 국가 외부에서 국가에게 무언가를 강제했던 실천으로 환원한다. 이러한 설명에서는 촛불집회가 자신들의 요구를 관철하기 위해서 국가가 제시하는 제도와 절차들을 그대로 수용하고 거기에 의존하였으며, 이를 위해서 국가가 의도한 틀 내부에 집회와 시위 과정을 국한시켰다는 점이 충분히 고려되지 않는다. 게다가 이 연구들은 '자발적 시민들의 개별화된 집합'으로서의 촛불집회의 성격에도 큰 관심을 갖지 않으며, 이에 대한 기존에 평가에도 의문을 제기하지 않

기 때문에 결과적으로 그것을 그대로 수용하게 된다. 촛불집회의 한계를 자주 언급하는 두 번째 관점의 연구들의 경우에도 그 한계를 촛불집회의 주체화 양상과 연결하여 설명하지 않고 있는 것은, 그것들이 촛불집회의 주체화 양상을 진지한 고찰의 대상으로 삼기보다는 그것을 촛불집회의 자율성을 전제하는 것으로 대체하고 있기 때문이다. 이런 점에서 보았을 때, 이 연구들이 촛불집회의 한계를 해명하는데 기여하기보다는 그것을 더욱 의문스럽게 만들고 있는 것은 우연이 아니다.

지금까지 비판적으로 고찰한 연구들이 촛불집회의 성격을 전반적으로 규정하고자 하는 시도였다면, 촛불집회의 주체들이 보여준 한계를 주로 다룬 연구들도 존재한다(강우진 2017; 김태균 2019; 김학준 2017; 노형일·양은경 2017, 임미리 2019). 이 연구들이 (아래에서 설명할 강우진의 논문을 제외하면) 촛불집회의 과정, 전략, 품행을 집회의 자율성이 아니라 오히려 타율성 혹은 제약의 결과로 파악하고 있다는 점에서, 이 연구들과 본고 사이에는 공통점이 있다. 그러나 몇 가지 지점에서 이 연구들과 본고는 공통점 못지 않은 차이점을 갖고 있다. 따라서 비록 이 연구들이 숫자에서는 그렇게 많지 않지만, 여기에서 이것들을 자세히 다루는 것이 본고의 관점을 명확히 제시하고 본고가 촛불집회의 양상과 주체화의 문제를 다룸에 있어서 기여하는 부분을 밝히기 위해서 유용할 것이라고 본다.

먼저 강우진(2017)은 그의 논문에서 촛불집회의 한계를 비중 있게 다루고 있음에도 불구하고 그것을 촛불집회의 제약이나 타율성이 아니라 오히려 자율적 선택의 결과로 설명하는 경향이 있다. 위에서 설명한 것처럼 촛불집회의 한계를 언급하는 연구들이 대부분 주체의 자율성의 문제를 다루고 있지 않은 것과 달리, 강우진은 촛불집회의 한계와 주체의 자율성을 모두 명시적으로 언급하고 연결하고 있으면서도, 집회의 한계를 참가자들의 자율적 선택의 결과로 제시한다는 점에서 독특한 관점을 보여준다. 예를 들어, 그는 촛불집회의 비폭력 전략이 처음에는 공권력과의 충돌에 대한 비난을 의식한 수세적인 전략이었으나 “촛불 참여 시민들이 기하급수적으로 늘게 되고 비폭력 전략이 도덕적 정당성을 확보하

고 대중의 호응을 얻게 되자 비폭력 전략이 촛불집회의 본질로 변질"(강우진 2017, 80-81)되었다고 주장한다. 이러한 관점에 따르면 비폭력 집회는 '전략적 선택'으로 제시되며, 그것이 집회를 제약했음에도 불구하고 역설적으로 집회의 자율성의 결과가 된다. 그러나 이러한 관점은 촛불집회의 주체화 양상을 잘못 파악하고 있을 뿐만 아니라, 촛불집회가 보여준 의제의 한계와 주체화의 문제가 갖는 관련성을 보지 못하도록 한다. 다시 말해서, 이 논문에서는 의제의 측면에서 박근혜 퇴진 혹은 탄핵에 집중하느냐 혹은 사회경제적·개혁적 의제를 중시하느냐는 선택과, 비폭력 전략을 일관되게 밀고 나가느냐 혹은 폭력 혹은 위법을 감수하느냐는 선택이 두 가지의 독립된 그리고 자율적인 선택으로 이해되는 것이다. 이러한 한계가 발생하는 것은 강우진이 촛불집회를 시민의 자율성 혹은 자율적인 시민의 운동으로 환원하는 관점을 (심지어 촛불집회의 한계를 설명할 때조차) 일관되게 유지하고 있기 때문이다.

노형일과 양은경(2017)의 경우 촛불시민들이 보여준 규율된 실천의 문제를 다루고 있으며, 특히 푸코의 논의를 가져와서 촛불시민들을 자율적인 주체라기보다는 규율된 주체로 이해하고 있다는 점에서 주목할 만한 연구이다. 그런데 이 연구는 촛불집회가 보여준 규율된 실천양상이 촛불집회를 둘러싼 담론들의 영향력이 작용한 결과로 보며, 특히 보수언론들의 담론(이 부분에 있어서는 소위 진보언론들의 담론도 크게 다르지 않다)이 촛불집회 외부에서 촛불시민들에게 부과된 결과로 해석하는 경향이 있다. 그러나 여기에서 촛불집회의 규율된 성격이 외부의 담론이 촛불집회에 침투함으로서 생산된 것처럼 묘사되는 것과 달리, 촛불집회가 보여준 보수적인 성향은 외부의 영향력으로만 설명할 수 없다. 오히려 대부분의 메이저 보수언론과 진보언론에 나타난 규율적 담론은 촛불시민들 자신의 인식을 표현하는 것이기도 했으며, 따라서 이들의 담론은 (특정한 측면에 대한 의도적인 부각과 강조가 있었을 수는 있지만) 전반적으로 촛불시민들의 담론을 반영한 것이었다. 따라서 촛불집회의 주체화 양상을 파악하기 위해서는 촛불집회 내부의 담론들에서 출발해야 하며, 외부의 담론들을 고려한다고 하더라도 그것을 내부의 담론과 상호작

용하는 것으로 파악해야 한다.

마지막으로 김태균(2019)은 2016~17년 촛불집회가 국회, 헌법재판소, 대선이라는 제도와 절차를 뛰어넘지 못했으며 평화시위에 머물렀다는 점을 한계로 강조하고 있다는 점에서 본고와 공통점이 있다. 그러나 이 논문은 '국가'의 문제를 강조하면서 촛불집회와 같은 시민운동과 국가의 관계를 양가적으로 파악하기보다는 국가의 억압성을 일면적으로 강조하는 경향이 있다. 이 논문이 홉스, 로크, 루소, 자유주의 국가론, 마르크스주의 국가론, 네오-마르크스주의 국가론에 이르는 국가론의 계보를 이론적으로 정리는데 주로 할애되고 있으며 박근혜 정부와 문재인 정부에 대한 명시적인 평가를 피하고 그것을 "철저하게 독자들의 몫"(김태균 2019, 73)으로 남겨둔다고 이야기하고 있음에도 불구하고, "자본주의라는 계급사회에서 '국가'의 문제"를 분석하기 위한 "과학적 무기"(김태균 2019, 73)가 "'국가'를 뛰어넘어 새로운 사회로의 진전"(김태균 2019, 32)을 위한 토대가 되기를 희망하는 그의 관점에서 국가는 시민운동과 복잡한 관계를 맺는 대상이라기보다는 "노동자 계급에게 주어지는 혁명적 과업"(김태균 2019, 74)을 저지하는 장애물로만 나타나는 것으로 보인다. 그러나 국가와의 관계에서 항상 동시에 드러날 수밖에 없는 시민운동의 자율성과 의존성을 정치의 대상으로 삼고자 하는 '민주주의적 시민권'의 관점에서 보았을 때, 김태균의 입장은 이론적으로도 부정확할 뿐만 아니라 실천적으로는 국가를 초월할 것을 요구하는 주의주의(主意主義)로 귀결된다.

제 3 장 민주주의적 시민권과 국가

3장에서는 2016~17년 촛불집회의 양가적 성격을 분석하기 위한 이론적 자원으로서 프랑스의 정치철학자 에티엔 발리바르(Étienne Balibar)의 민주주의, 시민권, 그리고 국가에 대한 개념들과 논의를 살펴본다. 발리바르의 논의는 능동적 시민권 혹은 민주주의적 시민권의 관점에서 국가중심적 관점(이것은 그에게는 치안중심적 관점일 뿐이다)을 분명하게 비판하고 있지만, 한편으로는 능동적 시민들의 자율적 실천이 국가의 외부에 위치한다는 것은 불가능하며 국가에 의존하게 된다는 점을 지적함으로써 일종의 무정부주의적 관점과도 거리를 두고 있다는 장점이 있다. 그의 이론은 시민권과 국가 사이의 복잡하고 양가적인 관계를 중심에 두고 있으며, 이 둘 사이의 대립적 관계를 본질화하거나 국가를 시민들을 억압하는 폭력적 장치들로 환원함으로써 시민권과 국가를 둘러싼 쟁점을 손쉽게 해결하는 것을 거부한다. 반대로 그에게 민주주의란 국가에 대한 능동적 시민의 자율성을 유지하는 것이면서 동시에 국가와의 관계(이것은 자율성과 의존성을 모두 포함하고 있다)를 정치의 대상으로 삼는 것이다.

그리고 발리바르는 민주주의와 시민권의 정치는 시민들의 자율적인 공동체에 대한 국가의 종속을 요구하는 시민들의 '대항권력'을 필수적인 요소로 갖는다는 점을 지적하면서, 이것이 삶의 조건과 통치의 규칙의 집단적 결정이라는 민주주의적 원리와 결부되어 있음을 강조한다. 집단적 결정이라는 민주주의의 이상은 근대에 들어와서 독특한 굴절을 겪게 되는데, 왜냐하면 고대 아테네의 민주주의와는 달리 근대의민주주의와 시민권은 시민들의 공동체(또는 보통 시민사회라는 말로 이해하는 것)로부터 일정한 자율성을 갖는 존재인 근대국가와 관계를 맺을 수밖에 없기 때문이다. 이때 민주주의와 시민권의 자율성의 우위를 전제로 하여 시민과 국가의 관계를 규정한 것이 프랑스 혁명기에 발표된 「인간과 시민의

권리 선언」(이하 「선언」)인데, 이 텍스트는 시민들의 집단적 통제에 국가가 종속될 것을 요구하며 모든 권리와 시민권을 그러한 전제 아래에서 해석한다. 그러나 발리바르에 따르면 국가는 항상 시민들로부터 주어지는 통제에서 벗어나 스스로를 자율화하려는 경향이 있으며, 시민들의 권리를 실현하고 제도화하는 것과는 별개로 자신의 통제력을 지속적으로 확장하고자 하는데, 이것이 시민들의 역량을 지속적으로 그리고 예비적으로 제한하고자 하는 국가의 치안적 특징을 이룬다.

그러므로 시민권과 국가의 관계는 모순적이다. 왜냐하면 근대 이후 권리의 제도화가 항상 근대국가를 경유하게 되고 그것에 의존하고 있는 반면, 국가의 확장은 시민들의 역량을 제한함으로서 시민권을 위협하기도 하기 때문이다. 이러한 관계로부터 완전히 벗어나는 것은 시민사회의 소멸을 통한 국가의 권위주의적 관리의 완벽한 실현이거나 반대로 국가의 소멸 혹은 폐지에 이르는 것인데, 이러한 해결책들은 실천적인 불가능성을 차치하더라도 이론적으로도 민주주의와는 아무런 관련이 없다. 왜냐하면 민주주의와 시민권은 일정한 경계를 갖는 공동체와 일정한 제한을 포함하는 제도의 존재를 필수적으로 요구하며, 이러한 경계와 제한이 민주주의가 함축하는 보편성과 맺는 모순적이고 갈등적인 관계에도 불구하고, 공동체와 제도가 없이는 민주주의도 시민권도 불가능하기 때문이다. 그리고 근대에 이러한 공동체와 제도를 갈등적인 방식으로 실현하고 있는 것이 국가이다. “정치적 관념으로서의 시민권 일반은 항상 공동체에 대한 준거를 함축하고 있으며, **제도 없는 시민권**과 마찬가지로 **공동체 없는 시민권**이라는 관념은 그 용어 자체가 모순이다.”(Balibar 2012a, 35; 강조는 원문) 민주주의의 원리는 통치가 없는 상태(an-arche)가 아니라 데모스의 통치(demo-kratia)인 것이다. 물론 민주주의와 시민권 개념이 시민들의 공동체와 국가의 동일성을 함축하거나 민주주의의 제도화가 반드시 현재와 같은 국가의 형태로 수렴된다는 점을 전제하고 있지는 않다. 역사적으로는 유럽 연합(EU)을 구성하고자 하는 시도가 국가를 상대화하는 새로운 정치적 공동체를 창출하고자 하는 실험의 예가 된다. 그러나 적어도 공동체와 통치를 제도화하는 것으로서 국가를 대체

하는 새로운 형태의 정치적 공동체가 등장하지 않는 이상, 민주주의적 시민권의 실현은 국가와의 갈등적인 관계로부터 벗어난 상태로 이루어질 수는 없다.

이러한 갈등적인 관계 내에서 정치를 수행하기 위해서 요구되는 것이 시민들의 집합적 주체의 구성을 통해서만 구성되는 대항권력으로, 이러한 대항권력은 항상 시민적 자율성의 우위 및 권력에 대한 집단적 통제를 지향하는 경향이 있다. 그리고 대항권력은 국가와 반드시 대립하지는 않지만 국가의 치안적인 경향과는 언제나 대립한다. 이를 통해 발리바르가 민주주의적 주체에 대해서 논의하면서 집합적인(collective) 주체의 구성을 강조하는 이유를 알 수 있다. 왜냐하면 아무리 많은 숫자가 병렬하여 존재하고 있다고 하더라도, 개인화된 주체들의 합은 대항권력을 구성할 수 없을 뿐만 아니라 그러한 주체화 양식은 근본적으로 집단적 결정과 자기통치라는 민주주의적 이상 혹은 원리에서 벗어나 있기 때문이다. 정치적 영역에서 집합적 주체를 거부하고 개인화된 주체들의 합을 고집하는 것은, 집단적인 결정에 영향을 받는 자들이 그러한 결정을 내리는데 참여하거나 영향력을 행사할 수 있어야 한다는 민주주의적 원리(Disch 2019, 13; Castigolione and Warren 2019, 42; Hayat 2019, 137)의 거부에 기반하고 있거나, 현실적으로 그러한 원리의 제도화를 불가능하게 만든다.

제 1 절 민주주의의 원리와 민주주의적 시민권

민주주의적 시민권(democratic citizenship)의 유래는 잘 알려진 것처럼 고대 아테네에서 발견할 수 있다. 발리바르에 따르면 고대 그리스의 시민권을 민주주의적으로 만든 것은 내재성(immanence)과 상호성(reciprocity)이라는 상호결합된 두 원리였으며, 이러한 원리가 시민들의 정치적 공동체를 의미하는 폴리스(polis)에서 구현되어 있었다(Balibar 2012a, 9-19). 그리고 폴리테이아(politeia)는 폴리스의 원리와 그것이 구현되는 제도적인 방식을 포함하여 가리키는 단어로, 발리바르는 번역하

기 대단히 까다로운 이 단어의 번역어로 'constitution de citoyenneté'(시민권 헌정)을 선택하되(발리바르 2010, 356), 이것이 단지 헌법과 같은 법적 텍스트뿐만 아니라 그것이 제도화되는 역사적인 과정을 포함하는 개념이라는 것을 강조한다(Balibar 2012a, 12).[9] 발리바르가 폴리테이아 개념을 그의 논의에 끌어들이는 것은 주로 아리스토텔레스의 텍스트에 의거한 것인데, 그에 따르면 아리스토텔레스가 정의한 폴리테이아는 시민들이 교대로 관직에 참여하고, 이를 통해 자신들이 소속된 공동체의 주인이 된다는 의미에서 주권자들(sovereigns)이 되며, 통치하는 위치와 통치를 받는 위치에 번갈아 있게 되는 경우에 존재한다(Balibar 2012a, 13). 여기서 시민은 바로 앞서 열거한 특징들을 통해서 정의된다. 이런 점에서 시민의 정의와 폴리테이아의 정의는 서로 순환적인 측면이 있다. 왜냐하면 폴리테이아는 시민들의 정치적 공동체로 정의되는 반면, 시민들은 폴리테이아에 참여하는 경우에만 시민이라고 불릴 자격이 있기 때문이다. 그러므로 시민은 특정 지역 내에 살고 있다는 이유만으로 얻을 수 있는 자격이 아니라 어떤 종류의 활동에 다른 시민들과 함께 참여하고 있다는 사실을 통해서만 드러나는 자격이며[10], 이러한 활동으로부터

9) 'constitution de citoyenneté'을 '시민권 헌정'으로 번역한 것은 국내에서 발리바르의 저작을 다수 번역한 바 있는 진태원의 번역을 따른 것이다.

10) 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 물리적 또는 영토적인 공동체와는 구분되며 시민들의 행위를 통해서만 구성되고 유지되는 독특한 정치적 공동체인 고대 그리스 아테네의 폴리스에 준거하여 정치에 대한 그녀의 독특한 관점을 체계화한다(Arendt 1998). 이에 따르면 정치는 말(speech)로써 이루어지는 행위(action)를 통해 개인으로서의 시민이 자신의 독특한 특성(property)을 드러내고 이를 통해 정치적 공간을 창출하는 것이다. 따라서 정치는 단지 타인들의 존재를 전제할 뿐만 아니라, 정치적 공동체에 참여할 동등한 자격을 의미하는 정치적 평등을 갖는 타인들의 존재를 전제한다. 이때 정치적 평등은 자연권 이론에서 이야기하듯이 인간이 본래적으로 혹은 태생적으로 갖게 되는 본질도 아니고, 국가를 비롯한 외부의 권위에 의해서 주어지는 것도 아니며, 오직 다원성(plurality)을 갖는 사람들 간의 정치적 행위를 통해서만 창출되는 것이다. 특히 아렌트는 이런 관점에 따라 권리나 평등을 개인의 본질적 소여(所與)로 보는 자연권 이론을 비판한다(Arendt 1979, ch. 9). 그리고 정치적

배제되어 있는 노예, 여성, 아이, 외국인 등은 폴리테이아와는 관련이 없는 자들이다.[11] 그리고 폴리테이아가 자신의 원리로 삼으면서 동시에 도시의 법률(city law)을 통해 구현하는 것이 바로 평등한 시민들 간의 내재성과 상호성이다.

첫 번째 원리인 내재성은 시민들의 공동체를 구성하고 조절하는 모든 초월적 토대(가령 신의 목소리, 왕의 명령, 철학자의 지도)를 부정하는 것을 의미한다. 따라서 정치적인 공간인 폴리스를 구성하는 모든 것은 그 구성원인 시민들의 이해관계와 가치들을 기반으로 하는 논쟁, 갈등, 그리고 합의로부터 성립하며 그것을 벗어난 기원을 갖지 않는다. 그리고 정치의 대상이 될 수 없는 것 또는 시민들의 집단적인 합의에 의한 결정에 의해서도 변하지 않는 것은 적어도 공동체의 규칙과 통치의 방식, 즉 폴리테이아를 구성하는 것들 중에서는 존재하지 않는다. 민주주의가 내

평등을 포함하는 정치적 공간은 법(law)의 제약을 통해서만 가능하며 이것을 벗어나서는 있을 수 없지만, 중요한 것은 법을 창출하는 것 역시 정치적 행위라는 점이다. 아렌트가 미국 혁명을 새로운 것을 시작하는 정치적 행위이자 무엇보다도 정부 형태에 대한 열정적인 논의와 실천이었다는 점에서 진정한 혁명이라고 예찬한 것에서 잘 드러나듯이(Arendt 1990, chs. 4, 5), 아렌트에게 정치적 행위는 그러한 행위의 바탕이 되는 정치적 공간을 구성하는 것이고 또한 법을 만들어내는 것이다. 이런 측면에서 아렌트의 논의는 법의 제약의 필요성 못지않게 또는 그 이상으로 정치적 행위의 자율성과 내재성을 강조하는 측면이 있다. 특히 그녀가 미국 혁명의 정신이 그녀가 책을 저술했던 20세기 중반에 이르기까지 제대로 계승되지 못하고 있다고 비판하면서 프랑스 혁명 당시 중앙정부에 맞서 자율성을 유지하고자 했던 결사체들이나 1917년 러시아 혁명 및 1956년 헝가리 혁명에서 나타난 평의회 운동을 긍정적으로 묘사하면서 국가의 권위를 상대화할 때(Arendt 1990, ch 6), 시민들의 정치적 활동이 갖는 자율성과 내재성에 대한 그녀의 강조는 상당히 급진적인 측면을 보여준다.

11) 그러나 이것이 민주주의가 함의하는 보편성과 모순되기 때문에, 근대 이후 자신이 정치적 행위에 참여하고 시민들의 공동체의 일원이 될 보편적 권리로부터 배제되었다고 느끼는 주체들의 투쟁은 민주주의를 자신의 무기로 삼았다.

재성을 갖는다는 것은 그것이 데모스 또는 인민의 집단적 결정보다 우위에 있거나 그것에 의해 영향을 받지 않는다는 의미에서 독립적인 정치적 영역을 허용하지 않으려고 한다는 것을 의미한다. 따라서 민주주의는 시민들의 공동의 삶을 규정하는 규칙들과 통치의 원리들을 그들의 정치적 활동 영역 밖에 놓음으로써 그것을 보호하고 유지하려는 시도와 갈등한다. 특히 헌정주의(constitutionalism)와 민주주의 사이의 오랜 갈등이 여기에 해당한다.

두 번째 원리인 상호성은 폴리스의 시민들 간의 관계는 시민들 간의 상호 인정에 근거한다는 것을 의미한다. 즉, 한 시민이 폴리스 내에서 시민으로서의 지위나 권리를 갖는다면 그것은 다른 시민들에게 그것을 인정받았기 때문이며, 이것은 곧 그/그녀가 다른 시민들과 평등한 존재임을 인정받았음을 의미한다.[12] 근대 민주주의에서도 고대의 폴리테이아에서 그랬던 것과 마찬가지로, 구체적인 정치적 과정과 메커니즘은 다르다고 할지라도 시민들의 권리는 갈등을 동반하는 정치적 과정에 의해서 구성되고 재구성되며 평등한 시민들 간의 상호 승인으로써 보장된다. 이런 점에서 시민의 권리 역시 다른 정치적 요소들과 마찬가지로 데모스의 정치적 행위와 집단적 결정에 내재적이다. 달리 말하면, 그것은 고정된 것도 아니고 인간이라는 주어진 본질로부터 도출된 것도 아니며, 정치적 과정을 통해 끊임없이 발명(invention)되고 재구성되는 것이다.

내재성과 상호성을 보장하는 핵심적인 제도적 장치가 바로 아리스토텔레스가 폴리테이아의 본질적 측면으로 지적한 순환적인 직무 수행이다.[13] 이것을 통해 비로소 통치에 참여할 평등한 기회와 통치자와 피통

---

12) 이런 점에서 발리바르는 아렌트와 마찬가지로 권리를 개인에게 내재한 본질로 파악하는 자연권 이론을 비판한다. 왜냐하면 권리는 더 이상 인간의 본질도 아니고 이성과 같은 본질로부터 도출되는 것도 아니기 때문이다. 대신 그것은 상호간의 인정을 함축하는 정치적 과정의 결과물이며 항상 변화와 재구성 가능성에 열려 있는 것이다.

13) 버나드 마넹(Bernard Manin)은 고대 아테네에서 순환적인 직무 수행을 보장한 '추첨 제도'가 민주주의적 제도였으며, 이와는 달리 근대 이후 민주주의와 긴밀하게 결부되는 '선거'는 고대에 귀족주의적인 제도로 받아들여졌음을

치자의 동일성이라는 민주주의의 원리가 가능해지기 때문이다. 발리바르에 따르면 이러한 원리 및 제도적 배치가 고대 그리스에서 이소노미아(isonomia)라는 단어가 의미했던 것인데(Balibar 2012a, 14), 이때 이소노미아는 정치에 참여할 평등한 권리, 즉 통치의 규칙인 법의 제정에 참여할 평등한 권리를 의미한다. 실제로 그리스에서 이소노미아는 모든 시민들과 동일한 법을 적용받을 수 있다는 의미에서의 '법 앞의 평등'뿐만 아니라, 법에 의해 유지되고 증진되는 정치적 평등, 그리고 정치적 평등 속에 구현된 그리스 공동체 구성원들 간의 힘의 균형이라는 상당히 넓은 의미를 가지고 있었으며, 클레이스테네스 이후 그리스에서는 이것을 데모크라티아(demokratia)와 동일시하는 경향이 있었다(김경희 2006, 11-12). 이런 점에서 이소노미아를 '법 앞의 평등'으로만 이해하는 것은 그 의미와 정치적 함의를 협소하게 파악하는 것이다.[14]

아리스토텔레스가 인간을 '정치적 동물'이라고 말했을 때, 이 동물을 정치적인 존재로 만드는 것은 모두가 참여할 자격이 있는 토론과 논의를

지적한다(Manin 1997). 그리고 선거와 민주주의의 관계에 대한 통념적인 이해와는 달리, 선거는 직접민주주의가 불가능한 상황에서 가능한 형태로 민주주의를 실현하기 위한 차선책이 아니다. 그와는 달리 대표민주주의가 건설되던 시기, 선거 또는 대표제는 민주주의와는 전혀 다른 원리를 실현하고 어떤 의미에서는 민주주의를 제어하기 위하여 민주주의와 결합되었다. 마넹은 그것을 '탁월성의 원칙'(principle of distinction)이라고 표현하는데, 이것은 대표자는 그들을 선출하는 사람들보다 더 탁월한 시민이어야 한다는 것을 의미한다(Manin 1997, 98). 즉, 선거에 의해 도입되는 것은 대표자와 대표되는 자들 사이의 동일성보다도 오히려 차이인 것이다.

14) '법 앞의 평등'에 대한 협소한 해석이 널리 퍼진 것은 프리드리히 하이에크(Friedrich Hayek)에 힘입은 바 크다. 하이에크는 그의 『자유헌정론』(The Constitution of Liberty)에서 이소노미아를 법이 귀족과 하층민들을 망라하는 모두에게 동일하게 적용된다는 의미에서 '법 앞의 평등'(equality before the law)과 통치가 자의적인 것이 아니라 알려진 규칙에 따라 이루어진다는 의미에서 '법의 통치' 또는 '법의 지배'(government of law)로 해석했으며, 이것을 데모스의 지배를 의미하는 데모크라티아와 뚜렷하게 구별했다(Hayek 2011, 238-241).

통해 스스로 만들어낸 통치의 방식에 따라서 살아간다는 것, 즉 통치되는 자들의 평등한 연합체가 통치의 규칙을 형성함으로써 자기통치(self-rule)를 실현한다는 점이었다(Brown 2015, 87, 202). 아리스토텔레스가 보기에는 바로 여기에 정치적 삶이 있었고, 단순한 필요를 넘어서는 진정으로 좋은 삶과 자유가 있었다. 인간은 언어를 사용하며, 도덕적이고, 연합하는 동물로써 타인과 함께 그들 스스로를 지배하기 위해 이러한 능력을 사용하기 때문에 정치적이다(Brown 2015, 91). 그리고 이러한 자기통치의 원리는 내재성과 상호성이라는 원리가 정확하게 지시하는 것인데, 왜냐하면 내재성이란 집단적 결정에 있어서 그러한 결정에 영향을 받는 자들로 구성되는 공동체 외부의 권위를 배제한다는 것을 의미하며, 상호성은 그러한 공동체의 구성원들이 평등하다는 사실을 의미하기 때문이다. 같은 이유로 내재성은 공동체의 구성원들이 주권적이라는 것을 지시하기도 한다. 그리고 이렇게 평등한 구성원들의 집단적 결정 및 자기통치와 결부된 주권의 개념은 근대에 들어와서도 사라지지 않는다. 그렇기 때문에 루소는 인간이 자유로운 것은 평등한 타인들과 함께 집단적으로 자신들의 삶의 조건과 스스로에게 부과되는 통치의 규칙들을 결정하는 과정에 참여하는 것(즉, 주권에 참여하는 것)을 통해서만 가능하다고 보았던 것이다(Rousseau 1968).

제 2 절 민주주의적 시민권과 근대국가

근대로 넘어오면서 민주주의적 시민권은 새로운 전기를 맞게 된다. 왜냐하면 민주주의적 시민권이 근대국가와 관계를 맺게 되기 때문이다. 이러한 관계는 민주주의적 시민권이 국가로부터 끊임없이 거리를 두고 그것을 경계하고 견제하면서도 한편으로는 그것에 의존하게 된다는 점에서 역설적이다. 한편으로, 시민들의 정치적 공동체가 국가의 권력으로부터 자율성을 유지할 뿐만 아니라 그것이 부여하는 치안적 틀을 벗어나 정치적 요구를 피력할 수 있는 가능성이 없다면 민주주의적 시민권은 불가능하다. 그러나 모든 권리는 그것이 구체적인 역사적인 상황에서 구체적인

제도로 결정화되어야만 한다. 그리고 근대국가의 탄생 이후 시민권은 국가를 구성하는 제도들을 통해서 결정화되어 왔으며, 국가는 시민권을 보장하고 확대하는데 중요한 역할을 해왔다. 민주주의와 시민의 권리를 위해 능동적 시민들은 국가와 갈등적인 관계에 돌입하고 국가를 강제하지만, 동시에 국가에 의존하기도 한다. 그리고 국가가 시민권을 보장하고 확대하는 이면에는 역사적으로 항상 스스로를 능동적인 시민으로 제시하는 주체들에 의한 집단적인 실천들과 투쟁들이 있었다.

근대의 민주주의적 시민권은 국가와 불가분의 관계를 맺고 있으며. 국가를 대체하는 대안적인 공동체가 주어지지 않는 이상 국가를 벗어난 시민권이란 불가능하다. 그러나 이것이 시민들의 공동체가 국가에 의해 흡수되거나 국가와 경향적으로 동일시된다는 사실을 의미하는 것은 물론 아니다. 오히려 민주주의적 시민권은 국가와 시민들의 공동체 사이의 분명한 거리 또는 후자의 자율성을 요구한다. 그리고 이것은 시민들의 능동적이고 집단적인 정치적 실천에 의해서만 가능하다. 이런 점에서 "민주주의적인 시민권은 국가를 사라지게 하거나 아니면 가설상 자율적인 것으로 간주된 시민사회에 국가를 복종시키는 것이 아니라, 시민 대중들과 분리되어 그들에 대해 강제와 억압 또는 후견적인 권력을 행사하는 국가 장치들의 자동화에 맞선 강력한 대항권력의 구성에 의해 표현되는 시민권"(발리바르 2010, 77)이라고 할 수 있으며, "단지 방어적이거나 반작용적인 것이 아닌 한에서의 대항권력의 구성은, 개인들이 자신들의 존재가 의존하고 있는 공적인 권력에 대한, 그리고 좀 더 일반적으로는 사회적 권력에 대한 집합적 통제를 실행하는 방향으로 나아가는 경향이 있다."(Balibar 2002, 118) 그리고 공적인 권력에 대한 집합적 통제야말로 삶의 조건과 통치의 규칙의 집단적 결정이라는 민주주의적 원리에 접근하기 위한 필수적 조건이다.

이러한 시민권 개념은 (프랑스의 경우) 봉기에 대한 권리 혹은 (미국의 경우) 저항권과 불가분의 관계에 있으며, 이를 안토니오 네그리(Antonio Negri)와 마이클 하트(Michael Hardt)는 제헌 권력(constituent power)이라는 개념으로 나타낸 바 있다(Hardt and Negri 2008, 2017).

여기서 시민 개념은 정치적 공간을 설립하는 집단적인 정치적 역량의 표현이다. 시민권이 정치체를 설립하고 재구성하는 제헌 권력을 포함하고 있다는 것은 시민권이란 곧 공적 공간에서 권리를 주장할 수 있는 활동적인 능력, 또는 더 정확히 말하자면 권리들을 요구할 권리로부터 배제되지 않을 가능성을 창출하는 능력임을 의미한다(Balibar 2012a, 66). 여기서 정치적 시민권의 역설은 시민들이 권리를 효과적으로 제도화하는 방식들에 '예'라고 말하기 위해서는 때때로 또는 규칙적으로 '아니오'라고 말하는 것이 필수적이라는 것에 있다. 그러므로 근대의 보편적 시민권을 향유하는 시민으로서 시민들의 공동체에 진정으로 참여하기 위해서는 그것으로부터 철수할 수 있는 능력이 필수적이며, 또한 시민들이 대항권력을 구성하는 정치적 존재가 되어야만 한다. 적법한 권력이 단지 그것을 행사하는 자들의 소유물이나 행정적이고 형식적인 절차에 불과한 것으로 전락할 때 시민들은 그것과 마주하는 대항공동체 또는 대항권력을 구성해야 한다(Balibar 2014, 284). 이러한 불화가 존재하지 않는다면, 존재하는 것은 오직 수동적 시민들일 뿐이다. 그러나 정의상 수동적 시민들은 시민들이 아니라 다소간 참여적이고 또한 다소간 통치가능한 주체에 불과하다(Balibar 2014, 284).

따라서 시민권에 대해서는 두 가지 관점이 대립한다. 그중 하나는 권위적이면서 비(非)역사적인 관점으로, 이 관점은 보편적인 가치를 제시하면서도 시민권을 설립하는 주체로 국가를 특권화하며, '법은 법이다'라는 국가의 공리를 중심으로 하여 국가기관의 전지성(全知性)과 갈등의 불법성을 가정한다(발리바르 2010, 115). 다른 관점은 민주주의적이고 역사적인 관점으로, 이러한 관점에서 시민권은 갈등과 연대의 변증법을 통해 구성되는 집단적 실천을 통해 지속적으로 재정의되는 방식으로만 존재하며, 시민권의 정치는 인간의 권리와 시민의 권리, 책임과 적극적인 참여를 구체적으로 접합하고자 시도함으로써만 가능하다(발리바르 2010, 115). 본 연구는 발리바르와 마찬가지로 후자의 관점을 옹호하는데, 왜냐하면 정치체에 소속되고 스스로 권리를 주장할 수 있는 권리(권리들에 대한 권리)를 의미하는 시민권은 위로부터 허락되는 것이 아니라 본질적

으로 아래로부터 획득되고 구성되는 것이기 때문이다(발리바르 2010, 112).

결과적으로, 민주주의적 시민권은 시민들의 실천이 국가로부터 자율성을 확보하고 국가가 제시하는 질서로부터 거리를 둘 수 있을 때만 가능하다. 이것은 어떤 요구가 충족되느냐 혹은 좌절되느냐 하는 것과는 다른 쟁점이다. 예를 들어, 어떤 요구는 기존에 마련된 절차들을 작동시키거나 국가가 그 요구에 귀를 기울이도록 청원하는 것만으로도 관철될 수 있다(그러나 애초에 그러한 제도들이 특정한 요구에 열려 있을 수 있도록 한 것은 과거의 투쟁들이었음을 잊어서는 안 된다). 그러나 만약 시민들의 실천의 가능성이 여기에 그친다면, 정치적 공간을 구성하고 자신들의 권리를 재구성할 수 있는 능동적인 역량을 의미하는 민주주의적 시민권은 최선의 경우에도 후퇴하지 않을 뿐이다. 랑시에르(Jacques Rancière)의 말을 빌려 표현하자면, 치안에는 무한히 더 좋은 치안이 있을 수 있고 어떤 것들은 치안질서 내부에서도 얻을 수 있지만, 민주주의적 시민권을 작동시키고 쇄신하는 것은 정치를 작동시키지 않고는 불가능하다(랑시에르 2015). 이때 치안과 구별되는 정치의 핵심은 요구의 종류나 실천의 성공 여부가 아니라, 어떤 요구를, 어떤 방식으로, 그리고 어떤 담론들을 통해서 주장할 것인가를 주체들이 자율적으로 결정할 수 있다는 점에 있다. 왜냐하면 누군가가 단지 시끄럽고 무의미한 소음이 아니라 공동체 내부에서 들릴만한 자격이 있는 '말'을 가지고 있다는 것은 누군가의 후견에 의할 필요 없이 스스로 주장과 요구를 제시할 수 있는 자율성을 갖추고 있다는 말과 다르지 않기 때문이다(랑시에르 2015, 53-60). 그리고 정치적 평등은 누구나 '말'을 가지고 있음을 의미한다. 민주주의적 주체는 말을 무시하는 것은 근본적인 평등에 위배되는 것이며 따라서 자신의 말이 공동체에서 들려져야만 한다고 주장한다(Rancière 2007, 45-47).

민주주의적 시민권의 정치가 불가능해지는 곳에서 국가와 시민들의 관계는 토크빌(Alexis de Tocqueville)이 우려했던 '부드러운 전제정'으로 접근하며, 거기에서 무엇을 시민들이 얻어낼 수 있든지 간에 그것이 민

주주의적이지는 않다. 민주주의와 평등에 관한 그의 복잡한 논의는 단순히 찬성이나 반대로 환원해버릴 수 없는 것이다. 그러나 그가 분명하게 제시하는 우려스러운 상황 중 하나는 민주주의와 평등의 경향이 개인들을 고립시키고 파편화시키면서 시민들이 오히려 왜소해지고, 반대로 정부 혹은 국가만이 강력하고 유능해지는 것이었다. 토크빌은 민주주의 시대에 "개인이 할 수 없는 일을 (…) 하기 위해서는 정부가 더욱 유능하고 더욱 활동적이 되어야" 한다고 주장하는 이들을 비판하면서, "사회 권력(pouvoir social)이 결사들을 대신하면 할수록, 개인들은 결사를 결성한다는 생각을 미처 하지 못하고 더욱더 사회 권력의 도움을 필요로 하게 될 것"이며 결국 "민주 국민의 모럴과 지성은 (…) 위기에 처하게 될 것"(토크빌 2018b, 205-206)이라고 주장한다. 그의 서술에서 분명히 드러나듯 새로운 전제정에서 위험에 처하는 것은 복리나 생활 수준이 아니라 그가 '민주 국민의 모럴과 지성'이라고 부르는 것이다. 그는 마치 미래에 나타날 복지국가나 국가 기능의 확대에 대한 비판을 선취한 것처럼 보인다.[15] 그러나 복지국가에 대한 가장 흔한 보수적인 비판과는 달리 토크빌이 억압적일 '수도 있는' 복지국가로부터 보호하고자 하는 것은 재산권이나 경제성장의 동력이 아니라 민주적인 시민의 역량이다.[16]

---

15) "나로서는 현대인들이 폭군(tyrans)의 통치가 아니라 후견인(tuteurs)의 통치 아래 놓이지 않을까 우려하게 된다."(토크빌 2018b, 550)

16) 여기서 필자의 주장을 복지국가의 일반적 억압성에 대한 주장으로 오해해서는 안 된다. 왜냐하면 중요한 것은 복지국가의 경우를 포함하여 국가가 갖는 크고 작은 역량들이 능동적 시민권과 맺는 관계이기 때문이다. 예를 들어, 노동조합의 강력한 요구로 최저임금의 상승이나 노동시간의 단축이 법제화되었을 때, 국가의 법과 제도가 노동조건을 보장하는 기능을 떠맡게 되었다고 해서 이것을 노동자들의 역량의 약화와 결부시키는 것은 터무니없는 일이다. 그러나 반대로 임금 인상이나 노동시간 단축을 노동조합 활동을 어렵게 하는 다른 법률의 제정과 교환하는 경우를 생각해보자. 이 경우 복지와 교환된 것은 자율적으로 정치적 주장을 할 수 있는 역량 자체이다. 이러한 거래는 장기적으로 획득된 복지마저 위태롭게 할 수 있는데, 왜냐하면 그것을 이전에 가능하게 했던 노동자들의 역량이 더 이상 존재하지 않기 때문이다. 따라서 국가의 기능이 확대되는 것과 시민적 역량의 관계는 결정되어 있지 않으며

토크빌이 보기에 민주주의가 새로운 전제정으로 흐를 가능성을 갖는 이유는 그것이 귀족 사회를 파괴하면서 정부에 대항할 수 있는 현실적인 세력들을 모두 제거하고 강력해 보이는 정부와 개별적인 시민들만을 남겨놓는 반면, 그러한 공백을 채울 수 있는 것은 자동적으로 만들어내지 않기 때문이다(토크빌 2018a, 23, 94). 따라서 대안은 의식적으로 추구되어야 하는데, 그가 제시하는 대안은 결사이다. 그는 민주주의 사회에서 "시민들의 자유 결사가 귀족들의 개별적 힘들을 대체"(토크빌 2018a, 22) 하기를 기대한다. 그리고 평등이라는 민주주의의 새롭고 강력한 가치를 기대와 우려가 섞인 눈으로 바라보는 토크빌도, 그것이 예속을 거부하는 경향을 창출한다는 점에서는 그것을 찬양한다. 그가 보기에 민주주의 시대는 두 가지 커다란 해악을 낳는데, 하나는 무질서이고(이것은 토크빌이 유럽의 혁명들에서 관찰했던 것이었다), 다른 하나는 "시간이 오래 걸리고 눈에 잘 띄지도 않지만 확실한 길을 통해서 노예 상태로 이끄는 것"(토크빌 2018b, 505)이었다(토크빌은 이것이 아메리카 대륙에서 현실이 될 것을 두려워했다). 그리고 평등의 가치와 해악에 대하여 그는 다음과 같이 말한다. "나로서는 평등이 반항 정신을 고취한다는 점에서 평등을 비난할 생각이 전혀 없으며 오히려 찬사를 보내고 싶다. 평등이 개개인의 머리와 가슴에 정치적 독립이라는 이 막연한 관념과 이 본능적 성향을 심어준다는 점에서, 그럼으로써 그것이 만들어낸 폐단에 대한 치유책을 마련해준다는 점에서, 나는 평등을 찬양한다."(토크빌 2018b, 505)

따라서 토크빌이 평등을 찬양하는 경우는, 그것이 시민들의 고립과

역사적으로 가변적이다. 발리바르는 복지국가 혹은 사회민주주의적 국가를 '국민-사회 국가'(État national-social)라고 부르면서 그것에 대한 역사적 관점을 강조하는데, 그에 따르면 이것은 제헌 권력이자 능동적 시민권이 '소외된' 가장 발전한 형태이다. 그러나 동시에 이러한 국가는 능동적 시민권을 재현하는 과거의 정치적, 사회적 운동들, 심지어는 봉기적인 요구들로부터만 성립할 수 있었던 것임을 잊어서는 안 된다. 여기서 능동적 시민권은 국가의 영역에 "갈등의 영구성"(Balibar 2012a, 23)을 기입하며, 정치적인 것이 국가적으로 배치되는 영역에는 체제로서의 '민주주의'가 아니라 끊임없는 '민주화 과정'만이 존재한다(Balibar 2012a, 23).

무기력이 아닌 결사의 정신과 시민들의 능동적인 정치적 행위와 결합하는 경우이다. 그리고 이를 위해서 시민들은 질서와 복리처럼 후견인으로서의 국가가 공급해줄 수 있는 것에 만족해서는 안 되며, 어떤 경우에는 질서와 복리에 대한 요구가 (시민들이 무기력할 경우) 예속과 전제정을 강화하기도 한다.[17] 토크빌의 텍스트는 프랑스 혁명과 미국 혁명 이후 민주주의가 확대되는 과정에서 새롭게 발생한 시민들의 역량과 전보다 약해진 것이 아니라 오히려 더욱 강해진 것으로 보이는 국가의 권력 사이의 관계에 대한 통찰이다. 그리고 그는 발리바르가 말한 국가에 대한 '권위적이고 비(非)역사적인' 관점을 거부하고 '민주주의적이고 역사적인 관점'을 채택할 것을 분명하게 요구한다. 이것을 위해서는 국가가 유일하게 능동적 역할을 할 수 있는 권력이 되어서는 안 되며, 시민들의 대안적인 권력 형태인 대항권력이 구성되어야 한다.

제 3 절 폭력과 안전, 그리고 시민적 자율성의 문제: 안전과 '안전'

17) "민주 국가에서 무질서에 대한 두려움과 복리에 대한 애착으로 말미암아 사람들이 무정부 상태로부터 그들을 보호해줄 만큼 강력하고 현명하며 안정적인 유일한 권력체로 보이는 중앙정부의 권한을 증대시키는 방향으로 나아간다. (…) 민주 사회의 상태를 소란스럽고 취약하게 만드는 경향이 있는 모든 특별한 상황으로 인해 이러한 일반적인 추세가 더욱 강화되고 개인들이 점점 더 자신의 평안을 위해 자신의 권리들을 포기해버린다."(토크빌 2018b, 524) "공공 안녕이 대단히 좋은 것이라고 나는 기꺼이 인정한다. 하지만 나는 모든 나라가 결국은 압제에 이르게 되는 것은 바로 이 공공 안녕을 통해서라는 사실을 결코 잊고 싶지 않다. 물론 그렇다고 공공 안녕을 비웃어도 좋다는 것은 아니다. 단지 공공 안녕만으로 만족해서는 안 된다는 것을 말해두고 싶을 따름이다. 자기나라 정부에 질서유지만을 요구하는 국민이 있다면, 그 국민은 이미 마음속 깊이 노예나 다름없다. 자기를 사슬로 묶어 구속해줄 주인을 기다리는, 안락에 길든 노예 말이다."(토크빌 2018b, 257)

발리바르는 능동적인 시민들의 자율적인 공동체와 국가 사이의 역설적인 관계에 대한 논의를 기반으로 하여, 『정치체에 대한 권리』에서 사회적 갈등의 조절과 폭력의 감축이라는 목적을 사이에 두고 대립하는 시민적 관점과 국가적 관점에 대한 흥미로운 논의를 전개한다. 그는 한국어에서는 모두 안전으로 번역되지만 프랑스어에서는 서로 구분되는 sécurite(안전)와 sûreté('안전')이라는 두 단어를 안전에 대한 시민적 관점과 국가적 관점 사이의 본질적 차이에 대한 징표로 간주한다(발리바르 2011, 37). 안전과 '안전'이 모두 사회적 갈등의 조절과 폭력의 감축을 목표로 하기 때문에 이 두 개념은 혼동되기 쉬우며, 현실에서는 많은 경우 각각을 추구하는 것이 객관적으로 유사한 결과를 산출한다. 그러나 두 개념을 구별함으로서 명백히 드러나는 것은 시민과 국가의 관계, 특히 국가에 대한 시민의 자율성이라는 쟁점이 폭력과 안전이라는 또 다른 쟁점을 둘러싸고도 제기된다는 것이다.

발리바르에 따르면, 프랑스 혁명의 「인간과 시민의 권리 선언」(이하 「선언」)에서 기본적인 권리로 선언된 것은 안전이 아닌 '안전'이다(발리바르 2011, 36). 그러나 근대에 모든 시민적 권리가 근대적 국민국가의 틀 속에서 실현되는 것과 마찬가지로, '안전'의 보장 역시 국가의 개입을 우회할 수 없다. 시민들은 국가로 하여금 「선언」의 권리들을 실질적으로 보장할 것을 요구하며, 여기에는 '안전'에 대한 요구가 포함된다. 따라서 '안전'은 국가의 기능 중 하나가 된다. 안전이란 시민들이 국가로부터 얻는 '안전', 또는 달리 말해서 「선언」에 기입된 '안전'을 현실에서 제도적으로 구현하기 위한 국가적 관점과 국가적 실천을 의미한다. 그런데 '안전'의 보장이 반드시 국가적 장치들의 개입을 요구한다면, 다시 말해서 현실 속에서 반드시 안전이 되어야만 한다면 '안전'과 안전은 어떻게 구별되는가? 그것은 「선언」이 행정부를 비롯한 공적 권력들을 시민들로부터 유리된 별도의 기관으로 만들지 않고, 반대로 시민들이 행사하는 아래로부터의 통제에 국가의 모든 기능을 종속시키고자 한다는 사실을 통해서만 구별된다(발리바르 2011, 39). 「선언」은 시민들의 권리를 제도화할 실질적인 의무를 국가에 부과했지만, 이것을 국가

의 자율성이 아니라 시민들의 자율성과 국가의 종속이라는 틀 속에 기입했다. ‘안전’의 보장이라는 권리에 있어서도 이 점은 분명하다. 「선언」이 기본적인 권리로 선언한 것이 안전이 아닌 ‘안전’이라는 것은 이런 의미이다. 이를 통해 안전과 ‘안전’의 차이가 비로소 분명해진다. 두 개념은 사회적 갈등의 조절과 폭력의 감축이라는 목표를 공유하고 있지만, 그것을 실현하는 정치적 과정에 개입되는 ‘국가의 자율성 및 우위’ 및 그것과 대립하는 ‘시민의 자율성 및 우위’를 함축한다.

‘안전’은 압제에 대한 저항을 자신의 필수적인 상관항으로 갖는다(발리바르 2011, 38). 시민들은 국가에 ‘안전’을 요구하고 이러한 요구는 압제에 저항할 수 있는 그들의 역량에 의존하기 때문이다. 「선언」이 전제하는 ‘정치적 자유’는 ‘압제에 대한 저항’이며 ‘압제에 대한 저항’이라는 개념은 모든 정치적 결사가 보존을 목표로 해야 하는 것으로서 자유, 소유, 그리고 ‘안전’과 함께 시민적 권리의 영역 속에 배치된다(Lefort 1988, 31). 반대로 압제에 저항할 수 있는 능동적인 시민의 역량이 부재한 경우, 국가의 일방적 우위 하에서 보장되는 안전은 정치적 권리를 제한함으로써 시민으로서의 존재 조건과 인간으로서의 존재 조건을 위협할 수 있다. 따라서 ‘안전’과 안전의 차이는 압제에 저항할 수 있는 권리를 핵심으로 하는 능동적인 시민권과 국가의 기능 사이의 관점의 차이다. 여기에서 ‘안전’의 문제가 권리의 문제와 분리할 수 없을 정도로 결합되어 있다는 것은 명백하다. 왜냐하면 ‘안전’을 보장하는 것은 정의를 자의적 권력으로부터 분리하고 이를 통해 개인을 자의적 권력으로부터 보호하는 것을 의미하기 때문이다(Lefort 1988, 33). 따라서 권리의 보장은 권리를 요구하는 자율적이고 집합적인 정치적 행위로부터 분리할 수 없으며, 특정한 권리의 보장 및 확산은 어떠한 권리를 요구할 수 있는 일반적인 권리, 아렌트의 표현을 빌려서 말하자면 ‘권리들을 가질 권리’(the right to have rights)와 분리할 수 없다(Lefort 1988, 42). 안전은 생명의 보전이나 신체적 손상의 방지와 같은 물리적인 측면으로 협소하게 이해되는 것이 아니라(물론 이렇게 이해한다고 하더라도 그것이 권리의 문제와 분리되는 것은 아니다), 안정적인 삶의 조건을 유지하고 통제할 수

있는 가능성의 영역을 모두 포함한다. 우리는 노동권의 일부로서 주장되는 안전한 일터에 대한 주장뿐만 아니라, 자신의 모습을 드러내는 것이 삶을 안정적으로 유지하기 위한 조건들을 위협하게 되는 여러 소수자들의 존재로부터 안전의 문제와 권리의 문제가 긴밀하게 결합되어 있다는 사실을 쉽게 떠올릴 수 있으며, '안전' 없는 안전이 '안전'을 위협할 수 있는 가능성 역시 상상할 수 있다.[18]

문제는 국가가 시민들의 통제로부터 벗어나 스스로를 자율화하려는 경향을 가지고 있으며, 따라서 시민들로부터 끊임없이 부여되는 강제가 없는 상황에서 국가는 '안전'을 제도화하는 방식에 있어서도 「선언」에 본래 기입된 것과는 다른 방향으로 나아가게 된다는 점에 있다. 그러므로 시민들이 자신의 권리('안전'에 대한 요구를 포함하여)를 요구하기 위해서 압제에 대한 저항을 위한 '대항권력'을 구성해야 하는 반면, 국가적 형태를 포함하는 모든 지배는 역사적으로 '대항폭력'으로, 심지어 시민들의 대항권력에 대한 예방적인 대항폭력으로서 스스로를 구성되고 정당화한다(발리바르 2011, 42). 대항폭력의 입장에서 지향해야 하는 것은 '안전'이 아닌 안전인데, 왜냐하면 안전은 시민들의 대항권력의 불가능성을 요구하는 경향이 있는 반면 '안전'은 반대로 대항권력의 구성을 요청하기 때문이다. 권리들의 보증인으로서의 국가가 강력한 위치를 차지할수록 그것은 권리의 정당성을 권력에 의한 허가로 환원하는 경향이 있다(Lefort 1988, 42). 이러한 논리에서 '안전'이 아닌 안전은 국가적 관점의 치안논리로 접근하며 안전을 지향하는 동시에 '안전'을 불가능하게 하는 것을 목표로 하는데, 발리바르는 이것을 '안전 중심적 일탈'이라고 부른다(발리바르 2011, 41-42). 이것을 일탈이라고 부를 수 있는 이유는 이것이 국가가 시민들의 통제에 종속된다는 「선언」의 선언으로부터의 일탈이기 때문이다. 국가의 안전 중심적 조치들은 안전으로부터 '안전'의 관점을 체계적으로 때로는 폭력을 동원하여 제거하고자 한다.

---

18) 특히 발리바르가 '안전'과 안전의 문제를 사고하는 중심적인 정치적·사회적 맥락 중 하나는 유럽에서 이주노동자와 난민과 같은 불안정한 체류자들을 포함하는 이주자들의 권리다.

그러나 국가가 언제나 (‘안전’을 정치적으로 재현하는 실천으로부터의 강제가 없다면) 안전중심적이고 치안적인 관점으로 경도되는 반면, 시민들이 항상 능동적이고 적극적으로 ‘안전’의 관점을 선택하는 것은 아니다. 많은 경우 사실은 그 반대인데, 왜냐하면 많은 정치적 실천들은 국가에 맞선다는 (물리적일 뿐만 아니라 상상적인) 위험을 감수하면서 ‘안전’을 택하기 보다는 안전에 이끌리기 때문이다. 그러나 특정한 조건하에서는 시민들의 공동체가 ‘안전’을 추구하기보다는 국가에 의존하고 국가의 편에 서고자 하는 경향을 더 강하게 보이게 된다. 이와 관련하여 발리바르가 ‘전능한 자의 무기력 증후군’이라고 부른 개념은 매우 흥미롭다. 이것은 전능한 것으로 표상되며 (전능함은 주권으로 표현된다) 국민으로서의 개인들의 존재 조건을 보장하는 국민국가(nation-state)가 무기력하거나 또는 그러한 보장의 의지가 없어 보일 때, 개인들이 국가로부터 더 자율적으로 되는 것이 아니라 오히려 상상적으로 국가의 편에 서고자 하는 경향이 강해지는 상황을 지칭한다. 발리바르는 유럽 연합(EU)의 건설이나 신자유주의적 지구화(globalization) 과정에서 국민국가의 주권적 역량이 의심받게 되는 유럽적인 맥락에서 이러한 표현을 사용했다. 그러나 이처럼 직접적으로 국가의 주권이 의심받는 상황이 아니더라도, 개인의 인간으로서의 존재 조건과 시민으로서의 존재 조건이 불확실해지는 상황에서 이것을 보장받기 위해 (혹은 이렇게 해야만 그것을 보장받을 수 있다고 믿으면서) 개인이 시민으로서의 자율성을 희생하면서까지 국가의 편에 남아있고자 할 때도 이러한 개념을 적용할 수 있다. 왜냐하면 국가가 권리와 삶의 조건을 보장할 수 있는 ‘능력’이 없다는 사실에 대한 인식만큼이나 그렇게 할 ‘의지’가 없다는 점에 대한 인식도 개인들에게는 외상적인(traumatic) 경험이기 때문이다.

발리바르는 유럽 시민들이 국가가 시민권의 경계를 강화하고 그 경계를 기준으로 인구집단 내에서 차등적으로 권리를 보장하며, 그 과정에서 1등 시민의 경계 밖의 인구에 대해서 국가가 체계적인 폭력을 행사하는 것을 묵인하거나 심지어는 요구하는 상황을 ‘전능한 자의 무기력 증후군’이 나타나는 상황으로 설명한다. 개인들은 권리가 더욱 노골적으로 그리

고 차등적으로 국가에 의해서 부여되고 보장될수록, 그리고 권리의 분배를 결정하는 경계를 기준으로 자신들이 내부에 위치하고 있으며 국가의 편에 서 있다는 사실을 확인할수록 안심한다(발리바르 2011, 144-146). 국내에서는 세월호 참사에 대한 반응을 '전능한 자의 무기력 증후군' 개념을 통해 설명한 연구가 있다(진태원 2017, 3장). 세월호 참사가 즉각적이고 강렬한 분노를 불러일으켰던 원인 중 하나는 그 사건이 국가가 개인의 안전을 보장해주지 않거나 혹은 그렇게 할 의지가 없는 것처럼 보이도록 만들었다는 점이었다. 이러한 자각은 두 가지 서로 다른 반응을 불러올 수 있다. 그중 하나는 세월호 참사 진상규명과 '안전'에 대한 요구를 내건 사회운동이 보여주는 것처럼 집단적인 실천을 통해 국가가 안전 혹은 개인의 권리에 대한 태도를 바꾸도록 강제하는 것이다. 그러나 이와는 상반되는 다른 반응도 존재하는데, 그것은 국가가 일개 국민인 '나의 편'이 아니라는 점을 상기시키는 외상적인 사건에 직면하여 개인들이 상상적으로 국가의 편에 서고자 하는 움직임이다. 이것은 그것을 기준으로 국가의 태도가 달라지는 경계를 설립하고, 그러한 경계의 내부에서 이질적인 요소를 외부로 추방하거나 공격하는 방식으로 드러난다. 예를 들어, 세월호 의제를 다루는 특정한 방식이나 주체를 국가가 인정하지 않고 오히려 치안의 대상으로 삼는 것이 확인되었을 때, 그것의 시민권을 박탈하거나 제한하고 그것과 자신 사이에 경계를 설립하며, 그것을 정당한 정치적 실천의 범주 외부로 추방하고자 하는 경향이 발생한다. 특히 국가가 세월호 유가족들을 사찰하는 등 전국민적 공분이 있는 상황에서도 질서를 유지하기 위한 치안장치로서의 성격을 강하게 드러내는 상황에서 '전능한 자의 무기력 증후군'은 더욱 강화되며, 이것은 세월호 유가족이나 이들과 연대하는 집단들을 공격하는 것으로 이어진다.

'전능한 자의 무기력 증후군'은 대항권력을 구성하는 시민들의 능동적 역량이 약화될수록 강화된다. 왜냐하면 국가가 국민으로서의 개인들의 존재 조건을 보장한다는 것이 명백한 상황에서 그러한 국가의 권력을 견제하는 것은 대항권력의 구성을 통해서만 가능하기 때문이다. 이것은 반대로 말해서 대항권력은 자신을 둘러싼 삶의 조건에 영향을 미치고 통제

(이러한 통제가 아무리 부분적이라도 하더라도)할 가능성을 창출하는 유일한 가능성이라는 것을 의미한다. 그러나 이것이 불가능하고 국가가 개인들의 존재 조건을 쥐고 있으면서 동시에 시민들과 유리된 자율적인 실체처럼 보일 때, 그러한 국가가 자신의 편이 아니라는 것 혹은 개인과 시민으로서의 존재 조건을 보장해 줄 '능력'이나 '의지'가 없어 보인다는 것은 결코 용납할 수 없는 일이다. 이러한 상황은 콜린 크라우치(Colin Crouch)가 말한 '포스트민주주의'(post-democracy)적 조건에서 더욱 강화될 수 있다(Crouch 2004). 위에서 설명한 것처럼, 토크빌은 이미 이러한 상황을 예견했던 것처럼 보인다. 그가 가장 우려했던 것은 "무언가 힘과 지속성을 가진 것은 국가밖에 없어 보이는 까닭에, 국가만이 시민 개개인에게 신용을 얻"게 되는 것이었다(토크빌 2018b, 534). 시민들의 무기력과 결사와 자치의 부재는 국가만이 힘과 지속성을 가진 것처럼 보이게 하고, 이러한 상황은 무기력과 의존을 강화한다. "아마도 가장 역설적인 것은, 보호자로서의 국가가 그다지 강력하지 못하다는 것, 또는 우리를 보호하는 국가의 힘이 점점 더 작아지고 있다는 것을 우리가 깨닫는 순간부터 이런 감정이 더 강력해진다는 점일 것이다. 외관상 우리에 대해서는 전능한—왜냐하면 우리는 국가가 없이는 단 하루도 살아갈 수 없기 때문이다—국가 자신이 실제로는 무기력한 것이다. 이런 모순이 낳는 불안감은 때로는 공포감을 불러일으킬 수도 있다."(발리바르 2011, 145)

'전능한 자의 무기력 증후군'에서 시민들이 국가의 편에 서고자 하는 것은 '상상적인'(imaginary) 방식으로 이루어진다. 이것은 국가의 편과 그렇지 않은 편(국가의 적)을 가르는 경계를 설정하고, 강화하며, 이질적인 요소를 경계 밖으로 밀어내면서 스스로는 경계 안에 머무르려는 시도로 나타난다. 유럽 시민들이 1등 시민의 경계 안과 밖의 인구에 대해서 국가가 차등적인 시민권을 부여하고 그러한 상황을 유지하기 위해 폭력을 행사하는 것을 묵인하고 심지어 요구하는 것은, 그것을 통해 권리를 부여하고 안정적인 삶의 조건을 보장하는 국가가 '쓸모 있는 수준으로' 일을 하고 있다는 것뿐만 아니라 자신은 그 국가가 규정하는 경계 내부

에 있다는 것을 확인할 수 있기 때문이다(발리바르 2011, 144-146). 이때 경계 밖의 인구에 대한 정치적 시민권이 박탈되리라는 점은 예상하기 어렵지 않은데, 왜냐하면 이들이 권리를 주장하는 것만으로도 국가의 치안적 관점과 대립하며, 이것은 '경계 밖'의 존재가 취하는 모든 존재 양태 중에서도 가장 참을 수 없는 것이기 때문이다.

'전능한 자의 무기력 증후군'이 정치적인 장에서 나타날 때 이것은 '우리의 공간'이라고 부를 수 있는 상상적인 장소에 무언가가 침탈함으로써 안전을 보장하는 힘(이것은 국가의 힘이다)이 순식간에 불안전을 통제하는 힘으로 전환될 수 있다는 상상과 결합한다(발리바르 2011, 54). 2016~17년 촛불집회가 이루어지는 광장을 이러한 상상적 공간으로 볼 수 있다.[19] 경계 밖에 있는 무언가가 경계 내로 침투함으로써 그 경계가 불분명해진다면, 경계를 두고 분리되는 국가의 기능의 작동 역시 예측불가능해질 것이다. 즉, 경계 안에 있는 '우리'에게는 안전을 보장하는 힘으로 작동하고 경계 밖에서는 불안전을 통제하는 힘으로 작동한다는 믿음이 무너지게 될 것이다. '우리' 안에 불안전의 요소가 침투해 온다면, 국가의 힘이 '우리'를 불안전을 격퇴하기 위한 예방적인 대항폭력으로 작동하지 않으리라는 보장이 없다. 촛불집회 내부에서 폭력적인 (혹은 그렇게 받아들여진) 움직임을 미연에 방지하고자 했던 시민들의 시도들은 이러한 점을 고려했을 때만 적절하게 이해될 수 있다. 촛불집회가 확대될 때 이미 그것은 압도적인 세력과 지지를 자랑하고 있었을 뿐만 아니라, 광장 내부에서 특정 행위나 요소들을 제지하려는 시민들의 시도가 반드시 그것들의 폭력성과 비례하는 것은 아니었다는 점[20]을 고려해보았을 때, 이러한 행위들은 단지 보수세력의 비판을 의식한 결과이거나 집회의 정당성을 확보하기 위한 전략적 차원의 선택(우지수 외 2017, 81; 최장집 외

---

19) 물론 여기에서 '상상적'이라는 것이 '허구적'이라거나 '비현실적'이라는 의미는 아니다. 사실 "제도들의 기능이나 정치적 행위들에 의해 구성되고 재생산되는 모든 사회적 장소는 상상적"(Balibar and Wallerstein 1991, 93)이라는 점을 고려했을 때, 상상적 장소와 현실적 장소 사이의 대립을 가정하는 것은 무의미하다.

20) 이에 대해서는 본고의 4절 2장의 내용을 참고하라.

2017, 54)으로만 이해될 수 없다.

제 4 장 촛불집회의 주체화 양상과 촛불집회의 한계

3장에서 살펴본 이론적 관점을 바탕으로 했을 때, 2016~17년 촛불집회가 보여준 주체화의 중요한 양상을 다음의 세 가지로 정리할 수 있다. 이것은 촛불집회에 참가한 모든 사람들이 획일적으로 같은 경향을 보여주었다거나, 아래에서 설명할 세 가지 경향으로 촛불집회가 남김없이 수렴되었다는 것을 의미하는 것은 결코 아니다. 그러나 부분적으로 이것들과는 다른 양상들이 촛불집회 내부에서 존재했었다고 하더라도, 촛불집회에 대한 면밀한 관찰은 아래의 세 가지 경향이 촛불집회의 전반적인 흐름을 규제할 정도로 지배적이었음을 보여준다. 이 세 가지 주체화 양상은 ① 촛불집회와 국가의 관계, ② 비폭력-평화 집회로서의 촛불집회, ③ 개별화된 주체들의 합으로서의 촛불집회라는 세 가지 측면으로 정리될 수 있다. 이러한 세 가지 양상이 드러내는 것은, 2016~17년 촛불집회에서 시민적 자율성이나 민주주의적 주체의 구성이 (부재했던 것은 아니라고 할지라도) 상당히 제한되고 제약된 방식으로만 나타났다는 것이다. 그리고 이것은 의제의 관점에서 바라본 촛불집회의 한계인 사회경제적 요구들의 부차화와 배제라는 현상과도 밀접하게 관련되어 있었다.

제 1 절 촛불집회와 국가: 국가의존성

첫 번째로, 촛불집회는 요구의 관철과 문제 해결을 위해 기존의 국가기구들과 제도들에 변화를 강제하거나 기존과는 다른 새로운 관점을 수용할 것을 요구하기보다는, 그것들을 있는 그대로 수용하고 작동시키는 일련의 절차에 의존하였다. 2016~17년 촛불집회 과정을 분석해보면 눈에 띄는 점 중 하나는 많은 경우 국가가, 더 정확하게 말하면 여러 국가기관들이 저항을 위해 광장에 모인 시민세력과 갈등하기보다는 우호적인 관계로 표상되었다는 점이다. 이것은 '적'이 되는 세력을 소수로 축소하

고 그것을 중립적인 것으로 가정되는 국가와 분리하는 것을 전제로 했다. 촛불집회에 대한 지배적인 담론은 박근혜-최순실-친박을 '비정상'으로 규정하면서 기존 질서를 '정상'으로 표상하고 그것의 회복을 집회의 목적이자 당위로 내세우는 경향이 있었다. 그리고 촛불집회에서는 정권교체 등 '적폐청산'을 통한 국가권력의 정상화가 촛불집회의 우선적이고 중심적인 과제이며, 이를 통해 사회경제적 문제들은 순차적으로 해결될 수 있다는 믿음과 기대가 존재했다(윤상철 2019, 19). 이에 따르면, 시위의 목적은 질서를 개혁하거나 바꾸는 것이 아니라 몇몇 부패한 인물과 세력만 없었다면 정상적으로 굴러갔을 질서의 궤도를 회복하는 것이었고, 극소수의 적을 내쫓는 것을 넘어서는 요구는 불필요할 뿐만 아니라 촛불시민들을 분열시키는 것으로 해석되었다. 따라서 시민을 비폭력적인 주체로 제시하고 폭력의 행사는 비(非)시민적인 것으로 간주하면서, '재벌 해체'와 같은 목소리는 '좌경'이나 '촛불정신 왜곡' 등으로 비난하고 '상식적이고 올바른' 촛불집회로부터 그것들을 분리하고자 하는 경향은 촛불집회 내부에서 내내 강력하게 작동했다. 12월 31일 11차 집회에서 울려 퍼진 애국가는, 촛불집회의 적이 비정상에 속하는 일부 정치인들이고 국가는 시민사회에 의한 견제의 대상이라기보다는 비정상의 정상화를 위해 회복되고 동행해야 하는 무언가로 인식되는 상황을 반영하는 것이면서 동시에 그것을 더욱 강화했다. 같은 날 촛불집회의 맞은편에서 열린 박근혜 탄핵을 반대하는 우익 집회 역시 애국가를 불렀는데, 두 집회가 상상하는 바람직한 국가와 질서의 모습이 갖는 커다란 차이에도 불구하고, 양측 모두에서 애국가는 '정상'의 기표였으며 통치 체제의 안정을 의미하는 것이었다(임미리 2019, 29).

실제로 촛불집회의 진행 과정에서 많은 경우 국가의 제도적 장치들은 촛불집회와 갈등하는 것이 아니라 협력하는 것처럼 나타났다. 예를 들어, 법원은 경찰의 반대에도 불구하고 촛불집회의 집회 및 행진 공간을 확장시켜달라는 요구를 점차 수용하였는데, 그 결과 2016년 11월 19일 4차 집회 때는 청와대 앞 400m 앞까지 행진이 허가되었던 것이, 11월 26일 5차 집회에서는 200m, 12월 3일 6차 집회에서는 100m 앞까지 행진이 허

가되었다. 이것은 촛불집회와 사법 당국이 '같은 편'이라는 인식을 강화했다. 과거의 대중시위에서는 집회와 시위를 견제하고 방해했던 사법 당국조차 이번에는 소수의 박근혜 일당을 내쫓기 위한 촛불집회의 과업을 도와주고 있다는 것이다. 법원의 결정은 촛불민심에 대한 '화답'으로 받아들여졌다(전상훈 2017, 81). 또한 이전의 시위 현장에서 주로 국가폭력의 상징으로 드러나고 규탄의 대상이 되었던 경찰의 경우에도, 2016~17년 촛불집회에서는 집회와 크게 갈등적인 관계로 드러나지 않았으며 많은 경우 오히려 우호적인 관계로 인식되었다. 이전의 집회와 시위에서 경찰은 가능한 한 집회와 시위를 축소, 억압하려는 존재로 보였고, 설령 경찰이 일정한 집회와 시위 공간을 허락한다고 해도 그것은 시민들의 투쟁에 의한 마지못한 양보로 생각되었다. 그러나 2016~17년 촛불집회에서 경찰은 광화문 광장처럼 이미 잘 마련되어 있는 집회의 장소를 관리하고 불의의 사고(이러한 사고에는 일반적인 의미의 안전사고도 있지만 집회 참가자의 돌출행동과 같은 정치적 사고도 포함되어 있었다)를 방지하여 시민을 보호하는 존재로 인식되었다. 경찰에 대해서 "전의경 분들도 앞장서서 잘 보호해 주세요!"(장윤선 2018, 63)라고 말하는 한 시민의 인터뷰는 이러한 인식을 잘 보여주고 있다.

박근혜와 친박 인사들을 둘러싼 문제 해결 과정은 철저하게 법적 절차를 따랐다. 그것은 국회의원들의 탄핵소추와 헌법재판소의 탄핵 인용을 거쳐서 이루어졌으며, 그 이후에는 박근혜 대통령이나 측근들의 구체적인 범죄사실을 밝히고 처벌하기 위한 특검의 역할도 있었다. 이처럼 촛불집회와 국회, 법원, 특검, 심지어는 경찰에 이르는 불가능한 연합이 박근혜와 그 일파들을 포위하고 격파할 때, 이 연합을 묶어주는 핵심적인 기표는 '법치주의'였다. 국회에 상정된 탄핵소추안에서 박근혜 대통령이 탄핵되어야 하는 첫 번째 이유로 언급된 것은 "국정을 사실상 법치주의가 아니라 최순실 등의 비선조직에 따른 인치주의로 행함으로써 법치국가 원칙을 파괴"했다는 점이었다. 이에 따라 탄핵은 "손상된 헌법질서의 회복을 위한 첫걸음이자 민주주의 복원을 위한 대장정의 시작"으로 선언되었다. 이후 헌법재판소에 탄핵 인용을 결정할 때, 이정미 헌법재판

관은 선고를 시작하기 전에 촛불집회와 탄핵소추의 진행 경과와 해당 탄핵심사의 중요성을 언급하면서 “어떤 경우에도 법치주의는 흔들려서는 안 될 우리 모두가 함께 지켜 가야 할 가치”라고 말했다.[21] 이 법치주의가 바로 ‘중립적이고 정상적인’ 국가를 이루는 것이자 박근혜와 그 일당에 의해 훼손된 것으로서, 촛불시민들과 ‘정상적인’ 국가기구들이 합심하여 회복해야 하는 것으로 제시되었다.

그러나 촛불집회가 법치주의의 틀 내에서 국가와 큰 갈등을 겪지 않고 오히려 여러 국가기관과 마치 같은 편인 것 같은 모양새를 형성할 수 있었던 것은, 국가가 촛불집회에 양보한 결과라기보다는 반대로 촛불집회가 요구, 전략, 그리고 품행의 관점에서 국가의 치안적 관점에 수용될 수 있는 것으로 스스로를 한정하면서 가능했던 것이다. 우선 요구의 측면에서, 국가와 큰 갈등 없이 진행된 촛불집회는 박근혜와 그 일당을 쫓아낼 것을 요구하는 촛불집회였으며, 그것을 넘어서 다양한 사회경제적 의제들을 관철하고자 하는 촛불집회의 모습을 담아내지 못했다. 이것은 박근혜 대통령이 탄핵된 이후 촛불집회의 다양한 요구가 국회에서 사실상 관철되지 못했던 것을 통해 알 수 있다. 박근혜 탄핵 요구의 경우, 촛불집회 초기만 해도 여당은 물론 야당 역시 우호적이지 않았지만, 촛불집회의 규모와 힘이 점점 커짐에 따라 그것은 국회의원의 탄핵소추를 이끌어냈다. 실제로 박근혜 대통령 탄핵 혹은 퇴진 요구는 2016년 10월 29

---

21) 이때 헌법재판소가 법치주의를 강조한 배경에는 촛불집회와는 반대로 박근혜 대통령의 무죄와 탄핵 기각을 주장했던 태극기 집회로부터 폭력과 소요가 발생할 것을 우려했던 맥락도 있었다. 당시 태극기 집회에서는 “군대여 일어나라”거나 “계엄령을 선포하라”는 등의 과격한 구호가 등장했으며, 집회 참가자들이 지나가는 시민이나 경찰들에게 폭력적인 태도를 보이는 경우도 많았다. 따라서 탄핵이 인용되고 이들이 여기에 승복하지 않을 경우 소요가 발생할 가능성이 제기되었다(장윤선 2018, 25). 실제로 탄핵 인용이 발표된 직후 태극기 집회의 한 참가자가 경찰버스를 탈취해 차벽을 들이받았고, 그 과정에서 경찰버스 위에 있었던 스피커가 떨어져 한 행인이 맞고 사망하는 사건이 발생했다. 이뿐만 아니라 당일 집회에서는 집회 참가자 4명이 사망하고, 참가자 30명과 경찰 16명이 다치는 상황이 벌어졌다(장윤선 2017, 79-80).

일 첫 번째 촛불집회부터 나타났지만 국회의 야당들이 이것을 받아들인 것은 훨씬 뒤의 일이었다. 10월 28일 당시 더불어민주당의 우상호 원내대표와 국민의당 박지원 비대위원장은 '박근혜 하야 반대' 입장을 표현했고, 민주당의 손금주 수석대변인은 "대통령의 임기가 1년 남짓 남은 상황에서 헌정이 중단되면 불필요한 정쟁이 일어나고 국력이 소모될 것"이며 "촛불집회에서는 대통령 하야와 탄핵 주장이 나올 것인 만큼 지금 단계에서는 당 차원의 참석은 바람직하지 않다"(원희복 2018, 315)고 발표했다. 촛불집회의 대통령 퇴진 주장과 선을 그은 것이다. 이후 야당은 대통령의 '2선 후퇴', '질서있는 퇴진'을 거쳐서 '탄핵'으로 당론을 정하게 되는데 이것은 물론 촛불집회의 규모가 점점 커져서 단일 집회에 200만 명 이상의 인원이 집결하기에 이르고 탄핵 여론이 압도적이라는 것이 분명해지면서 이루어진 것이었다. 그러나 촛불집회 규모가 백만 명을 넘은 뒤인 11월 14일에도 민주당 추미애 대표가 박근혜 대통령과 단독 영수회담을 제안했다가 거센 반발에 부딪혀 무효화된 바 있다(원희복 2018, 324-325). 촛불집회의 입장에서 보았을 때 야당은 갈팡질팡하면서 망설이다가 뒤늦게 촛불집회의 뒤를 따라온 것이다.

그러나 국회가 촛불집회의 요구를 뒤늦게라도 전폭적으로 수용한 것은 거의 박근혜 탄핵 요구에 국한된 것이었다. 박근혜 대통령의 탄핵소추안이 통과된 후 쟁점은 한편으로는 박근혜 탄핵 심판, 다른 한편으로는 박근혜 정부의 핵심 인물이었던 황교안 권한대행과 박근혜 정부의 정책들로 옮겨졌다. 당시 촛불집회는 황교안 권한대행을 인정하지 않고 권한대행을 교체할 것을 요구했으나, 당시 제1야당이었던 민주당의 기동민 원내대변인은 황교안 권한대행에게 "만약 박 대통령에 부역하거나 '박근혜 정권 2기'를 연상시키는 조치들을 강행하면 결코 좌시하지 않겠다"는 것을 전제로 황교안 권한대행의 직책 수행을 인정했다(퇴진행동 기록기념위원회 2018a, 169). 이것은 박근혜 정부의 기존 정책에 대한 반대를 포함하고 있지만, 실제로 이러한 반대는 적극적인 실력행사로 이어지지 않았다. 황교안 권한대행은 자신의 거취가 안정되면서 박근혜 정부의 정책을 '일관성 있게' 이어나가겠다고 밝혔으며 실제로도 그랬다. 사드 배

치, 한·일 위안부 협상, 국정교과서, 노동개혁 등 촛불집회가 반대하는 정책들을 기존의 흐름에서 벗어나지 않고 추진했던 것이다. 또한 민주당과 국민의당은 개혁 입법을 추진하겠다고 공언했으나 이것이 실질적인 결과로 이어지지는 않았다. 이에 대해 퇴진행동은 "국민의당은 전혀 움직이지 않았으며 민주당도 선거용 언급 정도였을 뿐 적폐 청산의 의지가 있나 싶을 정도로 움직이지 않았다"(퇴진행동 기록기념위원회 2018a, 193)고 평가했다. 게다가 촛불집회의 진행 과정이 다가올 대선에서 야당의 압도적인 승리를 통한 정권교체의 가능성을 높이게 됨에 따라 야당은 더욱 안정지향적이 되었다. 따라서 당시 민주당을 비롯한 야당들은 박근혜 정부가 추진했었던 정책들을 강력히 비판하고 새로운 정책 프로그램을 제시해 현상 타파를 도모하기보다는, 안정적으로 통치를 회복하고 그러한 바탕 위에서 정권교체를 통해 집권하는 것에 점점 더 집중했다(최장집 외 2017, 105). 박근혜 정부의 실패가 구체적인 정책의 결점이나 실패 때문이라기보다는 현격한 부패와 무능력에 초점을 맞추어 제기되었던 것인 만큼, 야당은 여러 정책들을 포함하여 비판의 수위를 높이기보다는 '정상적인 통치자'로서의 자격을 가진 집단으로 스스로를 내세우면서 안정적인 정권교체를 노렸다고 할 수 있다.[22]

촛불집회와 법원, 경찰 사이에 큰 갈등이 없었던 것 역시 촛불집회가

---

22) 2016~17년 촛불집회의 계승자를 자임했던 문재인 정부는 촛불집회가 폭력적이거나 파괴적인 저항적 민주의의가 아니라 평화적인 방식으로 정치적 의사의 제도적 수렴을 요구하는 '제도내적 행동주의'를 보여주었으며 박근혜 대통령의 탄핵과 새로운 정권의 출범이 온전히 제도적인 방식으로 이루어졌다는 점에서 촛불집회를 '제도혁명'으로 규정한다(대통령직속 정책기획위원회 2022, 59). 그리고 2016~17년 촛불집회가 4.19혁명, 6월 민주항쟁과 같은 시민적 저항을 계승하고 있으면서 동시에 이전의 역사적 항쟁들과는 달리 그 저항의 염원을 담은 민주정부의 수립에 성공했다는 점에서 현대 한국의 정치사에서도 독특한 선순환 사례라고 주장한다(대통령직속 정책기획위원회 2022, 60). 이러한 관점은 촛불집회의 요구와 염원이 새로운 정권의 출범, 즉 문재인 대통령의 당선이라는 결과로 모두 수렴될 수 있다는 시각에 기반하고 있다.

법원과 경찰이 허용하는 관용 내부에 스스로 머물렀기 때문이다. 촛불집회는 비폭력-평화 시위로 진행되었을 뿐만 아니라, 집회 내부에서 폭력적이거나 불법적인 돌발행동이 나타났을 때는 다수의 시민들이 그들을 제어하였다. 이것이 법원이 청와대 앞 100m까지 행진을 허용하고 경찰이 집회나 행진을 진압하려고 하지 않았던 배경이다. 이런 점에서, 촛불집회의 압도적인 규모와 압력 때문에 법원을 비롯한 국가 제도들이 촛불집회에게 상당한 양보를 했다거나(임미리 2019, 32), 시민 권력의 표출로 인해 국가가 집회를 합헌적인 것으로 인정했고 그 결과 내부의 경미한 위법 행위들이 묵인되었다(김선욱 2018, 269)는 해석은, 부분적인 진실을 담고 있을 수는 있지만 큰 틀에서는 상황을 반대로 파악한 것이다. 왜냐하면 촛불집회의 압력에 의해서 국가가 꺼리는 양보가 이루어졌다기보다는, 촛불집회가 국가가 제시하는 틀 내부에 머물 것이라는 믿음하에서 국가가 보기에 가능한 수준의 양보가 있었던 것이기 때문이다. 예를 들어, 청와대 앞 100m까지 행진을 허용한다는 사법 당국의 결정이 얼마나 촛불집회의 압력에 의해서 견인된 것인지는 매우 불분명하다. 만약 그것이 강제된 것이었다면 법원이 행진 거리를 늘리는 관용을 보여주지 않았을 때 시위대가 준법의 틀을 벗어나면서 경찰 저지선의 돌파를 시도할 가능성이 현실적이어야 한다. 그러나 촛불집회의 전반적인 분위기에 비추어보았을 때 그럴 가능성은 낮았다고 할 수 있다. 촛불집회는 법원이 집회와 행진에 대한 관용적인 틀을 마련하도록 강제했다기보다는, 반대로 법원이 마련해준 한계 내에서 만족하면서 집회와 행진을 스스로 제한했으며 법원의 관용은 이것을 전제로 이루어졌다. 게다가 사법 당국의 양보는 실질적으로 집회의 진행 과정이나 규모에 영향을 주는 종류의 것은 아니었다. 왜냐하면 촛불집회가 실제로 경찰 저지선의 돌파를 시도하지 않는 이상, 청와대와 집회 장소와의 거리는 집회의 양상에 큰 영향을 주지 않았을 것이기 때문이다.

이런 점을 고려했을 때, 촛불집회의 진행 과정에서 사회경제적 의제가 부차화된 것은 단순히 선택과 집중이나 전략적 선택의 문제로 이해될 수 없다. 촛불집회가 진행될 당시만 해도 사회경제적 의제들은 박근혜

퇴진 혹은 탄핵과 함께 촛불시민들에게 긍정적으로 받아들여졌다. 물론 시민들에게 자신들이 겪고 있는 사회경제적 상황을 개선하는 것보다도 정치적 민주주의나 유권자로서의 권리 등을 확인하고 지키고자 하는 열망이 더 강하게 나타났다는 점은 명백하다(윤상철 2019, 25). 그러나 이것이 박근혜 대통령의 탄핵 이후 촛불집회의 거대한 동력이 다른 의제들로 이전되지 못했다는 사실을 자동적으로 설명해주지는 않는다. 실제로 세월호와 같은 몇몇 의제의 경우 이에 대한 시민들의 관심과 지지가 결코 적었다고는 볼 수 없다. 예를 들어, 빅데이터 분석을 통해 트위터에서 나타난 촛불집회에 대한 온라인 유저들의 반응을 조사한 결과, 박근혜 대통령의 탄핵이 인용된 3월 10일 트위터에서 가장 많은 조회수를 기록한 것은 세월호 유가족인 김영오 씨의 트윗이었다(김학준 2017, 73). 그리고 촛불집회를 기획하는 측에서 가급적 자유발언 연사의 중복을 피하고자 했는데도 불구하고, 가장 많이 이루어진 발언은 세월호 유가족들의 발언이었으며 시민들도 이들의 발언에 가장 크게 호응했다(우지수 외 2017, 77-78). 따라서 대통령의 탄핵인용 이후 상황의 변화는 사회경제적 의제를 관철시키기 위해 투쟁하는 것이 박근혜 대통령의 탄핵을 요구하는 것과는 다른 제약을 촛불집회에 부과했음을 시사한다. 그리고 이러한 제약을 이해하기 위해서는 촛불집회와 국가와의 관계를 고려해야 한다. 2016~17년 촛불집회는 과거의 대중운동들과 비교했을 때 두드러지게 국가와 갈등적·대립적인 관계보다는 우호적·상보적인 관계로 스스로를 표상했다. 그리고 이것은 격퇴해야 하는 적을 '박근혜와 몇몇 측근들'로 최소화하고 국가의 중립성과 정상성을 가정함으로써 국가와 질서를 회복되어야 하는 무엇으로 환원함으로써 가능했다. 실제로 과거와 비교했을 때 촛불집회의 변화는 굳이 갈등적이거나 폭력적인 수단이나 상황 없이도 시민의 의사가 정치적으로 실현될 수 있다는 상황을 창출했다는 점에서 바람직한 것으로 생각되었고, '민주주의의 성숙'이나 '성숙한 시민의식'의 결과로 간주되었다.

"벌써 촛불집회에 여러 차례 왔습니다. 제가 초등학교 2학년 때 4.19가

났습니다. 그때는 경찰이 시위에 나선 고등학생들을 막 잡아가고 때렸어요. 학생들이 경찰에게 맞는 모습을 직접 봤습니다. 그런데 지금은 경찰도 국민도 모두 한마음 아니에요? 법원도 촛불시민의 뜻을 지지해서 우리가 지금 청와대 가까이까지 와서 이렇게 행진하고 있지 않습니까. 이 정도로 민주주의가 많이 성숙했다는 겁니다. 표현의 자유가 보장된 사회, 얼마나 좋습니까."(장윤선 2018, 211)

그러나 이렇게 촛불집회가 성숙한 민주주의와 표현의 자유의 결과로 제시되고 촛불집회, 경찰, 법원이 모두 한마음인 것처럼 제시될 때, 인용문의 화자가 상상하는 그림에는 박근혜 탄핵으로는 만족할 수 없는 촛불집회의 다양한 의제들이 자연스럽게 삭제되어 있다. 2016~17년 촛불집회의 다양한 사회경제적·개혁적 의제들은 주로 2015년부터 촛불집회 전까지 5차에 걸쳐 민중총궐기라는 이름으로 진행된 집회와 시위의 요구사항이었던 것이 촛불집회에 결합된 경우가 많다 많다. 노동, 농민, 청년, 평화통일, 생태, 여성 등 민중운동진영의 여러 단체들이 결합해 진행한 민중총궐기는 주로 박근혜 정부를 표적으로 설정하면서 정부의 여러 정책에 저항하는 반(反)정부 성격의 대중시위였다. 민중총궐기 투쟁본부(이하 투쟁본부)는 2016년 11월에 제6차 민중총궐기를 준비하고 있었으나, 10월에 박근혜-최순실 게이트가 폭로되면서 폭로된 주 토요일인 10월 29일에 급히 집회를 마련한 것이 제1차 촛불집회였다. 당시 투쟁본부가 제1차 촛불집회를 열게 된 것은 박근혜-최순실 게이트가 폭로되어 빠른 대응이 필요한 상황에서 몇만 명 이상의 규모의 집회를 빠르게 조직할 수 있는 사실상 유일한 역량이었기 때문이다. 실제로 투쟁본부에서는 제1차 촛불집회를 제6차 민중총궐기의 이름을 내걸고 진행하기도 했으며, 박근혜정권 퇴진 비상국민행동에 상대적으로 온건한 시민단체들이 합류한 이후에는 이름과 집회의 방향을 두고 이들과 갈등하기도 했다(원희복 2018, 309). 광화문 집회에서 연단의 발언이나 진행 과정, 퇴진행동의 선언문, 기자회견문, 발표문 등을 보면 퇴진행동이 박근혜 퇴진 혹은 탄핵뿐만 아니라 다양한 사회경제적·개혁적 의제들을 촛불집회의 내용으로

담아내고자 노력하고 있다는 것을 발견할 수 있는데, 이것은 상당 부분 촛불집회를 준비하고 진행한 민중운동진영의 의도가 반영된 결과이다.

하지만 민중총궐기가 촛불집회와는 달리 경찰, 법원 등의 국가기관들과 대부분의 경우 갈등적이고 대립적인 관계에 있었던 것처럼, 촛불집회에서 제시된 개혁적인 의제들 역시 마찬가지였다. 왜냐하면 그러한 의제들은 기존의 국가장치나 국가적 관점을 수용하는 것 내부에 머물지 않고 오히려 국가가 시민들의 요구에 맞추어 자신을 변화시킬 것을 요구하기 때문이다. 특히 개혁적 요구들은 배제되어 있었던 자신들의 관점이 수용될 것을 요구하면서 제도들이 기존과 다른 방식으로 작동할 것을 요구한다. 랑시에르의 표현을 빌리면 이것들은 '몫 없는 자들의 몫'을 주장하면서 이미 존재하는 제도들의 있는 그대로의 활동을 넘어서는 것을 요구하며, 따라서 기존의 제도들과는 갈등적인 관계에 위치한다. 이러한 요구가 명백하게 존재할 경우, 설령 물리적 폭력이 존재하지 않는 경우라고 하더라도 시민들의 실천은 국가에 대항하는 것으로 간주될 수 있으며, 이것은 국가에 의한 폭력을 초래할 수 있다. 이것이 국가가 자신을 '예방적인 대항폭력'으로 항상 구성하게 되는 이유이자 때때로 집회와 시위 과정에서 시위대의 물리적 폭력보다도 국가의 물리적 폭력이 먼저 등장하는 이유다.[23] 기존의 국가적 관점과 제도들로부터 인정되어 있지 않은 권리에 대한 주장이나 요구는 그것 자체로 불법 혹은 탈법적인 것으로 간주되거나(왜냐하면 장애인들의 이동권 시위가 보여주듯이 그것은 기존의 질서가 소음과 무질서로 받아들이는 무언가를 초래하기 때문이다), 혹은 준법의 틀 속에서는 자신을 드러낼 수 없기 때문에 자진하여 불법 혹은 탈법적인 방식으로 나아가는 경향이 있다(예를 들어, 세월호 집회에서 몇몇 주체들이 경찰이 예상하지 못한 공간을 점거하면서 구호를 외치듯이). 따라서 국가와 대립하지 않기 위해서는 치안적 관점과 대립하

23) 물론 이 경우 국가가 자신들이 선행적으로 폭력을 행사했음을 인정하는 것은 아니다. 왜냐하면 국가적 관점은 항상 '준법'이라는 틀에서 벗어나는 것을 폭력적인 것으로 주장하며, 이러한 주장은 시위대가 행사하는 물리력의 크기나 사람 혹은 사물에 대한 물리적 위해 혹은 파괴와는 전혀 다른 기준에 의거하고 있기 때문이다.

는 요구들 혹은 소음과 무질서를 유발하는 요구들을 운동의 내부로부터 소거해야만 한다. 따라서 촛불집회가 국가로부터 자율적인 시민들의 세력으로서 국가에 저항하고 국가가 일정한 방향으로 나아가도록 강제하기보다는 반대로 국가와 우호적인 관계를 유지하고 문제 해결을 위해 국가가 미리 세워놓은 절차에 의존했던 것은, 국가와의 갈등적인 관계 속에서 투쟁을 통해 얻어내야만 하는 의제들을 주변화하는 것을 동반하면서 동시에 그것을 전제하는 것이었다. “경찰과 충돌하지 말라. 벽력 함성과 발구름만으로도 박근혜 쫓아낼 수 있다”(전상훈 2017, 83)는 어느 집회 참가자의 당부는 타당한 것이었지만, 동시에 그것은 박근혜를 쫓아내는 것 이상의 목표들을 이미 부차화하고 있었다.

시민권 운동이 국가와 맺는 관계에 있어서 자율성과 의존성은 언제나 공존하며, 시민들의 실천에서 국가의 우호적인 반응을 바라면서 의존적으로 ‘청원’하는 것과 국가의 자율성을 억제하면서 시민의 자율성에 따라 국가가 움직일 것을 ‘강제’하는 것은 결코 명확하게 분리되어 있지 않다. 그럼에도 불구하고, 우리가 자율성과 의존성, 그리고 강제와 청원이라는 현실에서는 존재하지 않는 양극단을 잇는 선분을 생각한다면, 박근혜 퇴진 혹은 탄핵이라는 의제와 사회경제적·개혁적 의제들의 위치가 서로 상당히 다르다는 것을 발견하기는 어렵지 않다. 왜냐하면 박근혜 퇴진 혹은 탄핵은 정상적인 것으로 가정된 기존의 국가기구들의 작동을 통해서 해결될 수 있는 문제로 간주된 반면 나머지 의제들은 국가가 꺼리는 방식을 포함하는 새로운 해결책들을 요구하는 것으로 인식되었으며, 이러한 인식은 상당히 진실에 가까운 것이었기 때문이다. 이런 점에서 촛불집회의 마무리 국면에 대한 손호철의 지적은 타당하다. 그는 촛불집회가 박근혜 퇴진 및 탄핵을 넘어서는 요구들을 포함하고 있었으므로 탄핵 이후에도 이러한 의제들의 수용을 정치권에 압박하기 위하여 계속 투쟁했어야 했음에도 불구하고 퇴진행동이 박근혜의 탄핵으로 촛불집회를 ‘유례없는 완성된 혁명’으로 평가하면서 해산한 것을 비판하지만, 이러한 퇴진행동의 선택은 그들의 자율적인 선택이 아니라 그동안의 역사적 산물인 시민사회와 사회운동의 내부적 구성과 힘관계 속에서 이루어진 것이

었음을 지적한다(손호철 2019, 17). 결국 2016~17년 촛불집회가 보여준 의제의 한계는 그것의 자율성이 제한되고 타율성이 강화되는 지점을 표시한다.

제 2 절 비폭력-평화 집회로서의 촛불집회: 준법으로의 수렴, 준법에 대한 강박

2016~17년 촛불집회는 비폭력-평화 집회였다고 평가된다. 당시에 그것은 전례 없는 평화로운 집회로 성숙한 시민의식을 보여주는 사건으로 칭송받았으며 그러한 찬사는 많은 시민들에게 긍정적인 훈장으로 받아들여졌다. 그런데 실제로 비폭력 집회 혹은 평화로운 집회를 규정한다는 것은 그렇게 간단하지 않은 일이다. 우선 폭력과 비폭력의 경계는 어디에 있으며 평화로운 상태는 무엇인가라는 문제가 있다. 예를 들어, 2008년 촛불집회에서는 시위대가 경찰을 먼저 공격하거나 경찰의 저지선을 돌파하려는 진지한 시도는 거의 없었던 반면, 거리를 점거한 시위대를 경찰이 강제로 해산시키려는 과정에서 종종 시위대와 경찰 사이에는 폭력이 발생하였다. 이 경우 2008년 촛불집회는 폭력적인 집회였다고 할 수 있는가? 또는 경찰과 시위대 사이의 직접적 충돌은 거의 없었지만 시위대가 차벽을 훼손한 사례가 있는 2014년 세월호 집회의 경우는 어떤가? 사람이 아닌 사물을 훼손하는 물리력을 행사한 경우는 폭력 집회라고 할 수 있는가? 게다가 공권력과 시위대 사이에서 발생하는 폭력이 아닌 다른 방식의 폭력까지 고려한다면 문제는 더욱 복잡해진다. 가령, 2016~17년 촛불집회 당시 페미니스트들은 수십만 명의 사람들이 운집한 공간에서 여성에 대한 성추행이 빈번하게 발생하고 있을 뿐만 아니라, 생물학적 여성인 박근혜를 공격하면서 여성에 대한 혐오발언이 집회에서 자주 나타난다는 점에 대해서 문제를 제기하였다. 대부분의 시민들과 연구자들에 의해서 촛불집회가 비폭력-평화 집회였다고 평가되지만, 이것은 경찰과 시위대 사이에서 발생할 수 있는 것과는 다른 종류의 폭력이지만 분

명히 하나의 폭력이 광장에 존재했다는 사실이 간과된 결과이다(김홍미리 2017, 154).

그러나 비폭력-평화 집회를 규정한다는 것이 쉽지 않은 문제임에도 불구하고, 사람들의 기억 속에서 2016~17년 촛불집회는 '전례 없는' 비폭력-평화 집회로 기억되고 있으며 이러한 규정은 적어도 사람들에게는 그렇게 모호하거나 잠정적인 것으로 받아들여지지는 않는 것으로 보인다. 촛불집회에 대한 일반적인 상상 속에서 2008년 촛불집회나 2014년 세월호 집회는 폭력적인, 혹은 적어도 폭력적 요소를 포함하고 있는 사건으로 기억되는 반면 2016~17년 촛불집회는 진정으로 그리고 거의 전적으로 비폭력-평화 집회로 기억된다. 이러한 인식에서 '폭력/비폭력' 또는 '평화' 집회를 규정하는 것은, 그것들과 밀접한 관련이 있지만 분명히 구분되는 단어인 '준법/위법'이라는 다른 표상을 통해서다. 예를 들어, 2014년 세월호 집회나 2019~20년 홍콩 시위의 경우 경찰에 의해 시위자가 부상을 입은 경우는 있었지만 그 역의 경우는 없었음에도 불구하고, 이 시위들을 비폭력적인 것으로 기억하는 경우는 거의 없다(임미리 2019, 15). 왜냐하면 이 두 사건의 경우에는 2016~17년 촛불집회와는 달리 어떤 '위법 행위'들이 존재했었기 때문이다. 세월호 집회 때는 집회신고가 되어 있지 않은 공간을 점거해 연좌농성을 벌인 적이 있었고, 홍콩 시위에서는 공항 점거행위가 불법으로 간주되었다(임미리 2019, 15). 두 경우 모두 경찰의 연행 시도가 있었으며 따라서 충돌이 발생했다. 그러므로 경찰이나 사물(경찰 차량이나 차벽 등)을 향한 물리적 폭력이 선제적으로 존재하지 않았더라도, 치안을 유지하기 위한 공권력의 개입을 각오하는 위법적인 저항 행위가 존재하는 경우 그러한 사건들은 비폭력 시위로도 평화 시위로도 기억되지 않는다.

반면 2016~17년 촛불집회에서는 경찰을 공격하는 어떠한 행위뿐만 아니라, 경찰의 저지선을 넘어가고자 하는 행위, 차벽을 훼손하는 행위, 집회신고가 되어 있지 않은 공간을 점거하는 행위를 비롯하여 어떠한 위법 행위도 없었거나 또는 경미한 위법 행위가 있었다고 하더라도 그것이 촛불집회를 규정하는 전형적인 특징으로 인식되지 않았다. 반대로 집회의

중심지였던 광화문 광장은 “쓰레기 수거는 물론이고 경찰 차량에 붙였던 스티커도 도로 떼어낼 정도로 질서 유지와 공중 도덕, 공권력에 대한 배려가 민주시민의 덕목으로 요구된 장”(임미리 2019, 17)이었다. 드물게 시위대 일부가 경찰과 충돌하려고 할 경우에는 나머지 시민들이 그것을 적극적으로 제지하였다. 누군가 경찰버스에 올라가 경찰과 맞붙어 싸우려 할 때 뒤에서 많은 시민들이 “내려와, 내려와”나 “비폭력, 비폭력”을 외치는 식이었다(장윤선 2018, 79). 시위 진행과정에서 일부 시위자들이 ‘평화시위 보장하라’는 구호를 경찰에게 외치거나 경찰과 싸워야 한다는 의견과 평화시위를 고수해야 한다는 의견이 충돌하는 일도 있었는데, 이때 폭력의 발생을 우려한 다수의 시민들은 경찰과의 충돌을 반대했으며 경찰과 접한 앞쪽에 자리함으로써 폭력의 가능성을 사전에 차단하려는 움직임을 보여주었다(퇴진행동 기록기념위원회 2018a, 68). 따라서 2016~17년 촛불집회가 이전의 대중시위들과 구분되는 측면이 있다면, 그것이 철저하게 준법의 공간이었다는 점에 있었다.

이런 점에서 2016~17년 촛불집회를 소로우(Henry David Thoreau), 간디(Mahatma Gandhi), 킹 목사(Martin Luther King)가 설파하고 이끌었던 운동에 그 기원을 두고 있으며, 역사적·이론적으로 많은 변이를 포함하는 넓은 외연을 갖는 개념인 ‘시민 불복종’(civil disobedience)의 한 사례로 해석하고자 하는 시도는 핵심을 놓치고 있는 것이다(이관후 2017, 이재봉 2018). 왜냐하면 시민 불복종이 매우 다양한 조류를 포함하고 있어 그것을 하나의 관점으로 축약하는 것이 불가능함에도 불구하고, 시민 불복종에 대한 대표적인 관점들의 공통적인 핵심을 파악할 경우 그것이 현존하는 법률에 대한 있는 그대로의 준법을 의미하지 않는다는 것은 명백하기 때문이다.[24]

---

24) 슈어만(William E. Scheuerman)은 시민 불복종의 서로 다른 모델을 크게 종교적, 자유주의적, 민주주의적, 아나키즘적인 4가지 관점으로 분류한다. 본 연구의 관점에서 이러한 분류에 따른 파악은 상당히 유용한데, 왜냐하면 슈어만 스스로가 인정하듯이 이것이 시민 불복종에 대한 모든 이해방식이나 사례를 포괄할 수 있는 것은 결코 아님에도 불구하고, 시민 불복종을 이해하는 핵심적인 몇 가지 조류의 공통점을 파악함으로써 그것을 개념적으로 유용하

먼저, 간디와 킹의 실천이 대표하는 종교적 시민 불복종은 법을 존중하는 것을 전제하고 있었다. 특히, 킹이 말했던 '법에 대한 최상의 존중'(the very highest respect for law)이 간디와 킹의 시민 불복종의 핵심적인 위치를 차지하고 있었음은 명백하다(Scheuerman 2018, 12). 그러나 이러한 최상의 존중은 무슨 일이 있어도 법을 따르는 무조건적인 복종과는 전혀 다른 것이다. 왜냐하면 간디와 킹의 정치적 실천에서 문제는 현존하는 법의 질서에 저항함으로써 더욱 존중받을만하고 바람직한 새로운 법적 질서를 창출하는 것이었기 때문이다. 간디의 도덕적이고 종교적인 눈으로 보았을 때, 무질서와 혼란으로 파악되어야 마땅한 부도덕한 현재의 질서가 진정한 질서의 자리를 참칭하고 있는 상황에서, 무질서를 초래하는 것은 비폭력적으로 법을 위반하는 시민이 아니라 오히려 법에 대한 맹목적인 복종을 설파하는 사람들이었다(Scheuerman 2018, 21). 마찬가지로, 킹에게 시민 불복종은 현재의 질서가 헌법이 제시하는 민주적 이상에 부합하는 것에 실패할 때 그 질서에 대한 저항으로서 정당하다(Scheuerman 2018, 24). 따라서, 헌법 또는 법의 지배라는 근본적인 질서에 대한 존중을 바탕으로 더욱 참된 법을 창출하기 위해 현존하는 법을 적극적으로 위반하는 것이 시민 불복종이었다. 또한 이것은 시민 불복종의 결과가 반드시 제한적이고 온건한 변화라는 점을 의미하지도 않는다. 그렇기는커녕 간디와 킹의 실천은 급진적이고 대규모의 변화를 초래하기 위한 목표를 포함하고 있었다(Scheuerman 2018, 17, 22).[25]

게 정의할 수 있게 해주기 때문이다. 그러나 그는 4가지 관점 중 아나키즘적 관점의 경우 시민 불복종이 갖는 개념적인 핵심을 무시한 채 지나치게 자의적으로 이 개념을 사용함으로써 오히려 개념의 내용과 외연을 불분명하게 하고 개념의 유용성을 떨어뜨리고 있다고 비판한다. 따라서 그가 파악하는 시민 불복종 개념의 공통적 핵심은 실제로는 시민 불복종에 대한 종교적, 자유주의적, 민주주의적 관점의 공통점이다. 그는 이런 식으로 시민 불복종을 이해하는 것이 이 개념의 유용성을 유지하면서 현재 우리가 마주한 상황과 새로운 실천들(예를 들어 지구화 시대의 시민 불복종, 디지털 시민 불복종)을 이 개념을 통해 고찰하고 설명하기 위한 가능성을 충분히 확보하게 해준다는 점에서 바람직하다고 본다(Scheuerman 2018).

존 롤스가 대표적인 주자인 자유주의적 관점(물론 이것이 자유주의적 관점이 존 롤스의 것으로 수렴하거나 존 롤스와 아주 가까운 사람들만을 포함하고 있다는 것을 의미하지는 않는다)은 시민 불복종 이해로부터 종교적·도덕적 색채를 제거하는 대신, 그것을 정치적으로 평등한 사람들로 구성된 사회에서 심각한 부정의나 개인의 권리에 대한 침해에 저항하는 수단으로서 긍정한다. 부정의나 권리의 침해에 의해 고통받는 사람들이 법과 권위에 복종할 것을 거부하고 평화로운 상태와 안정된 질서를 깨뜨리는 시민 불복종의 실천에 돌입하는 것은 정당할 수 있다. 그러나 이 경우에도 현존하는 부정의한 법에 대한 저항은 '법에 대한 충실성'(the fidelity to law)이라는 제한 내부에서 이루어져야 하는데, 이것은 법의 지배(rule of law) 또는 합리적인 법의 제약의 필요성을 (이것은 법의 지배를 구현하는 구체적인 법률들과는 구별된다) 긍정하고 이러한 기반 위에서 불복종 실천을 제한하는 것을 의미한다(Scheuerman 2018, 35). 이를 통해 시민 불복종은 기본적인 자유와 권리를 수호하는 역할을 할 수 있다. 그것은 주로 평등한 시민들에게 현존하는 법들이 부정의하며 개정되어야 한다는 점을 설득하기 위한 노력이다(Scheuerman 2018, 38). 그러므로 시민 불복종에 대한 자유주의적 이해는 법을 존중하는 것을 모든 개별적인 법률들에 대한 획일적인 복종과 연결시키지 않는다.

한편 자유주의적 관점으로 분류할 수 있으면서도 다른 사상가들과는 구별되는 시민 불복종에 대한 독특한 이해방식을 보여주는 아렌트(Hannah Arendt) 역시도 법에 대한 존중을 시민 불복종의 중요한 특징이자 자격으로 본다. 왜냐하면 그녀에게 법은 정치적 행위와 자유가 이루어질 수 있는 공간을 마련해주는 '안정성의 틀'이며, 따라서 법은 변화와 대립하는 요소로 환원되기는커녕 아렌트에게는 오히려 변화 혹은 새로운 시작을 가능하게 하는 것이기 때문이다(Arendt 1972, 79). 따라서 단순한 범법자가 영원히 법의 예외로 남고 싶어하고 어느 순간에도 법의

25) Balibar(2012b)는 간디의 불복종 운동을 혁명적인 비전과 운동에 의해 발생하는 폭력의 확대를 제어하는 내부의 수단(주로 종교적인 호소와 도덕적 엄격함)을 동시에 추구했던 독특한 사례로 해석한다.

지배 아래로 들어갈 생각을 하지 않는 것과는 반대로, 시민 불복종은 법을 바꾸고자 하면서도 더욱 나아진 법의 질서를 추구하는 것으로서 그것이 법적 예외로 존재하는 순간은 제한적일 뿐만 아니라 스스로도 그렇게 되고자 한다(Arendt 1972, 75-76).[26] 따라서 아렌트도 시민 불복종과 법의 관계에 있어서는 위에서 설명한 '법에 대한 최상의 존중'이나 '법에 대한 충실성'과 유사한 견해를 가지고 있다.

그러나 이것이 현존하는 법에 대한 있는 그대로의 복종과 일치하는 것은 물론 아니다. 왜냐하면 시민 불복종은 현존하는 법과 부정의에 대한 저항이며 위법과 탈법을 통해 공동체의 새로운 질서가 될 새로운 법을 창안하고자 하는 시도이기 때문이다. 그리고 아렌트는 시민 불복종의 목표가 근본적이고 급진적일 수 있음을 인정한다. 그녀에 따르면 시민 불복종은 '세상을 바꾸려는 소망'을 혁명가와 공유하고 그 변화는 근본적이고 폭넓은 것일 수 있다. 예를 들어, 시민 불복종의 전형적 사례로 늘 언급되는 간디는 영국의 개별적인 법령들뿐만 아니라 영국이 인도를 통치하는 '기본적 권위의 틀'까지도 전혀 받아들이지 않았으며 그것을 바꾸

---

26) 또한 아렌트는 양심에 호소하는 개인적 저항을 대표적인 시민 불복종 모델로 보았던 데이비드 소로우를 비판하면서, 불복종 시민은 단일한 개인으로서는 결코 존재하지 않으며 불복종은 집단으로서의 시민들의 실천으로서만 가능하다고 주장한다. 유의미한 시민 불복종은 공동의 관심을 바탕으로 공동체를 공유하는 어떤 사람'들'이 수행한다. 따라서 아렌트가 보기에, 많은 사람들이 오해하는 것과는 달리 양심적 병역거부자의 실천은 시민 불복종의 전형적인 사례가 아니다(Arendt 1972, 55). 그녀가 보기에 양심에 따르는 개인의 도덕적 수준에서의 법에 대한 불복종은 순수하게 '주관적'이며 이 주관성은 그 실천이 '비정치적'이라는 것을 의미한다(Arendt 1972, 62). 그리고 시민 불복종은 반드시 '공개적'이어야 하는데, 왜냐하면 이것은 동료 시민들에게 무언가를 호소하고 설득하려는 집단적인 움직임이며 그런 움직임인 한에서만 정치적 의미가 있기 때문이다(Arendt 1972, 75-76). 따라서 개인의 이득을 위해 범죄를 저지르는 범법자와 금주령에 대한 광범위한 불복종은, (다른 많은 차이점에도 불구하고) 공개적으로 실행된 것이 아니라는 점에서는 동일한 정도로 시민 불복종의 틀로부터 벗어난다(Arendt 1972, 51).

고자 했다(Arendt 1972, 77). 게다가 변화가 일어난 후 법이 그 변화를 반영하면서 그것을 안정시키고 합법화하는 것은 분명하지만, 변화 자체는 언제나 법적 영역을 벗어나는 행위의 결과이다(Arendt 1972, 79). 한편으로 아렌트는 시민 불복종을 법의 정신과 조화시키는 것에 내재하는 어려움을 인정하는데, 왜냐하면 법에 대한 위반이 더 좋은 법을 목표로 삼거나 법의 권위를 더 강화하기 위한 실천임을 인정한다고 하더라도, 법이 법의 위반을 정당화한다는 것은 그 자체로 불가능하기 때문이다(Arendt 1972, 99). 그러나 아렌트는 그렇다고 해서 시민 불복종을 제한하거나 금지해야 한다고 주장하지 않았다. 반대로 그녀는 정치체제 속에 시민 불복종을 확고하게 확립해야 하며, 미국의 정치적 영역에서 당연한 자리를 보장받고 있는 특수한 이익집단들에게 보장하는 것과 동일한 권리와 존중을, 자신의 입장과 관점을 집단적으로 제시하기 위한 시민 불복종 실천에 부여해야 한다고 주장했다(Arendt 1972, 101). 그녀에 따르면 시민 불복종은 토크빌이 예찬한 결사를 실행하는 가장 최근의 형태로써, "시민 불복종의 위험이 본질적이라는 데에는 의심할 여지가 없지만, 그것은 자유로운 결사의 권리에 필연적인 위험과 다를 바 없고 그보다 더 큰 것도 아니다."(Arendt 1972, 96-97). 이 부분에서 아렌트는 『아메리카의 민주주의』에서 결사의 자유를 옹호하는 토크빌의 서술과 거의 유사한 서술을 보여준다.

그리고 자유주의적 관점과 마찬가지로 시민 불복종을 종교적 혹은 도덕적인 것으로 다루지 않고 정치적인 것으로 파악하는 민주주의적 관점은, 시민들의 유의미한 토론과 참여를 최대화하는 것을 시민 불복종의 목표로 제시함으로써 그것의 정당한 규범적 역할과 목표를 자유주의적 관점보다 더 확대해서 이해한다. 이 관점에서 민주주의는 끊임없는 역사적 과정이자 과제로 주어져 있으며, 사회 내부의 법과 제도들은 비민주적인 방향으로 지속적으로 경직되는 경향이 있다. 이에 대해서 시민 불복종은 민주적 과정이 잘 작동하기 위해 필수불가결한 부분으로 나타난다(Scheuerman 2018, 55). 자유주의적 관점에서 시민 불복종이 헌법적으로 부여된 제한을 넘어서는 정부 혹은 정치적 다수파에 대항하여 개인의

혹은 소수파의 권리를 보호하기 위해 이루어지는 실천인 것과 달리, 급진적 민주주의의 관점에서 그것은 민주주의적 주체인 시민들의 권력을 지속적으로 흡수하고 경직되는 경향이 있는 제도들에 대항하는 집단적인 자기결정의 표현이자 실천이다(Celikates 2016a, 988; 2016b, 41). 따라서 시민 불복종은 개인적 권리를 보호하기 위한 방어적 움직임일 뿐만 아니라 존재하는 권력과 법에 대항하는 갈등적인 실천으로 나타나며, 그 양상은 국가 권위의 수직적 형태와 시민들의 연합의 수평적 권력이 대결하는 양상을 띤다(Celikates 2016a, 989; 2016b, 41).

그러므로 민주주의적 관점이 보여주는 급진적인 시민 불복종 이해방식은 물론이고 상대적으로 보수적인 롤스의 해석 역시 법에 대한 기본적인 존중을 현존하는 개별적인 법률에 대한 복종과 연결시키고 있지 않다는 점은 분명하다. 이것은 비폭력의 문제의 경우에도 마찬가지이다. 그러나 이 점을 지적하기 전에 먼저 비폭력의 문제에 있어서는 위에서 살펴본 각각의 조류 내부에서도 다양한 관점이 존재하며, 따라서 일률적으로 정리할 수 없다는 점을 먼저 지적해야 한다. 예를 들어, 사람이 아닌 사물이나 재산을 파괴하는 행위, 또는 국가 권력을 상징하는 사물이나 경찰의 도구를 파괴하는 행위, 스스로에게 위해를 가하는 행위(예를 들어 단식이나 고공시위), 공격당하는 상황에서 자기방어를 위해 동원되는 물리적 위해 등이 폭력인지 비폭력인지 말하기는 언제나 쉽지 않다. 실제로 일정한 시공간에서 폭력이 정의되는 것은 사회적, 정치적, 그리고 법적인 맥락에 크게 의존해 있어서 일률적으로 결정될 수 없다(Celikates 2016b, 42).

그러나 지금까지 살펴본 다양한 관점들 모두에서 비폭력이 준법과 등치되지 않을 뿐만 아니라 때로는 폭력을 허용하기까지 한다는 점은 밝혀내기 어렵지 않다. 예를 들어, 간디에게 무분별한 폭력의 행사는 역효과를 불러일으킬 뿐만 아니라, 신에 대한 맹세로부터의 일탈이자 종교적으로 죄(sin)를 저지르는 것이라는 점에서 그 자체로 잘못이다(Scheuerman 2018, 17). 그런데 이것이 주로 적에 대한 증오로부터 오는 폭력을 금지하고 적을 포함하는 모든 사람에 대한 사랑, 포용, 설득을 강

조한 것인 반면, 사물을 파괴하는 것도 비슷한 악으로 분류되었던 것은 아니다. 게다가 간디와 킹이 이끈 시민 불복종 실천에서 중요한 것은 부도덕하고 부정의한 질서와 협력하지 않음으로서 정부와 통치를 혼란시키고 심지어 붕괴시키는 것이었다는 점에서(Scheuerman 2018, 48), 이들의 시민 불복종 운동은 반드시 특정한 사물의 파괴는 아니라 하더라도 질서의 혼란과 파괴는 분명히 함축하고 있었다. 그리고 시민 불복종에 대한 자유주의적 이해에서도 반드시 절제되고 차분한 방식의 실천만이 정당한 것은 아니다. 그것이 공공의 문제를 다루고, 기본적 권리를 수호하고자 하는 시도이며, 법적 질서에 대한 근본적인 존중을 내포하고 있다면, 현존하는 심각한 부정의나 권리의 침해를 시정하기 위한 일종의 '충격 요법'(shock technique)으로서의 격렬하고 폭력적인(단, 이러한 폭력은 평등한 시민의 존재나 신체에 직접 가해져서는 안 된다) 실천도 정당화될 수 있다(Scheuerman 2018, 44).[27]

그러므로 시민 불복종의 다양한 조류 중 그 어떤 것도 촛불집회가 보여준 보수적인 형태의 비폭력-평화 시위와 일치하지 않는다. 게다가 거의 모든 시민 불복종 이론과 실천에서 불복종이 '현존하는 법과 질서'에 대한 위반과 파괴를 (법과 질서 자체에 대한 파괴가 아니라 더욱 좋은 법과 질서를 목표로 한다는 전제 내에서) 의미하고 있다는 점에서, 촛불집회의 준법은 시민 불복종의 관점에 따르면 복종 그 이상으로 해석되기 어렵다. 이런 점에서 촛불집회의 비폭력-평화가 시민의 입장이 아닌 국가 혹은 공권력의 입장에서 제시되고 학습된 평화였다는 평가는 일리가 있다(우지수 외 2017, 79). 비폭력-평화 집회와 폭력 집회를 가르는 결정

27) 그러나 자유주의적 관점에서 보았을 때 시민 불복종의 가장 중요한 수단이 정치적 다수를 설득하는 것이라는 점에서, 폭력은 합리적인 방식으로 제한될 수밖에 없으며 또한 제한되어야 한다(Scheuerman 2018, 44). 또한 자유주의적 관점은 시민 불복종이 그것이 초래할 수 있는 결과를 심각하게 고려하고, 책임을 지며, 폭력에 의해 무고한 측(innocent parties)에게 불필요한 해가 가해지는 것을 최소화할 것을 요구한다(Scheuerman 2018, 47). 따라서 이러한 요건을 갖춘 실천의 경우 사람에 대해서는 물론이고 사물을 대할 때에도 대부분의 경우 비폭력적 태도가 더 합리적이고 바람직할 것으로 기대된다.

적인 경계는 폭력으로 해석될 수 있는 물리적 행위의 존재 여부였다기보다도 오히려 준법 여부 또는 국가에 대한 대항적 실천의 존재 여부였기 때문이다. 이처럼 준법과 국가가 기준이 될 때, 국가나 공권력으로부터 시위대에 가한 폭력에는 법질서 유지를 위한 절차라는 면죄부가 주어지게 된다(우지수 외 2017, 80). 예를 들어, 2015년 민중총궐기 도중에 백남기 농민이 경찰의 물대포에 쓰러져 결국 사망했던 사건이 있었는데, 이때 많은 사람들은 경찰의 폭력성을 규탄한 반면 이에 못지않은 사람들이 경찰의 물대포를 자초한 시위대의 폭력성을 문제 삼았다. 여기서 시위대의 폭력성은 행진을 가로막은 경찰 앞에서 경찰을 폭력경찰이라고 공격하고 물러나라는 구호를 외치거나, 경찰버스에 줄을 묶은 뒤 많은 사람들이 이를 당겨 차벽을 허물어보려는 시도 같은 것이었다(이것은 사실상 효과가 없었다). 이러한 시위대의 행위들은 준법/위법이라는 이분법 속에서는 위법에 속하는 것이었지만 그 물리력의 강도나 피해의 정도에 비추어 보았을 때는 대단하지 않은 것이었으며, 질서를 혼란시킬 수 있는 가능성도 미미했다. 이런 상황에서 시위대의 폭력을 주요 문제로 부각하는 담론의 지배는 저항을 위해 광장으로 나온 시민들이 국가가 제시한 질서에 어긋나는 사소한 행동을 하는 것만으로도 국가의 폭력에 노출될 수 있다는 사실을 학습시키며, 이것이 내재화된 규율이 되어 나타날 경우 비폭력성에 대한 강박적인 집착이 될 수 있다(우지수 외 2017, 80).

또한 촛불집회가 비폭력-평화 집회로 기억된 것에는 공권력과 언론의 태도도 일정한 역할을 했다. 과거의 대중시위에서는 평화시위를 기조로 내걸고 있다고 하더라도 공권력이 진압에 나서면서 거기에 저항하는 과정에서 대항폭력이 시도되는 일이 많았으며, 경찰에서 폭력이나 불법을 조장한 뒤 시위자 일부를 연행하기도 했다. 예를 들어, 보도를 행진하는 사람들의 경로를 경찰이 차단하고 도로로 내몬 뒤 시위대 일부가 도로로 넘어가면 허가되지 않은 불법 행진으로 간주해 연행한다거나, 경찰의 채증에 항의해 다툼이 벌어졌을 때 관련된 사람들을 연행하는 식이었다(임미리 2019, 30). 그러나 2016~17년 촛불집회에서는 경찰이 시위대의 폭력을 유도하거나 사소한 불법을 구실로 삼아 시위를 탄압하려고 하기

는커녕, 반대로 사소한 폭력이나 불법이 발생하더라도 눈감는 분위기가 형성되었다(임미리 2019, 30). 위에서 제시한 경찰버스 위에 올라간 시민이 그 사례가 될 것이다. 그런 사례가 없지 않았음에도 경찰은 그중 누구도 연행하지 않았다. 대신 경찰과 시위대가 마주하는 행진의 최전선에 있는 경찰벽 위에는 커다란 글씨로 “평화로운 집회, 성숙한 시민의식”이라고 써진 현수막이 걸려 있었다. 다수의 시민이 이에 따라주고 그로부터 벗어나는 소수의 시민을 먼저 억제해주는 상황에서는 연행은 불필요한 일이었다. 게다가 국가와 촛불집회가 우호적 관계라는 관념이 지배적인 상황에서 섣부른 연행은 질서를 유지하고자 하는 입장에서도 오히려 역효과를 불러일으킬 수 있었다.

언론은 촛불집회를 비폭력-평화 집회로 규정하고 이에 대해 찬사를 보냈으며, 촛불집회 내에서 발생하는 사소한 불법이나 폭력이 있다고 하더라도 이것을 예외적인 것으로 취급하는 경향이 있었다. 특히 보수적인 언론의 경우, 이들이 이전의 대중시위를 묘사하는 방식과 2016~17년 촛불집회를 묘사하는 방식은 거의 정반대였다. 예를 들어, 2008년 촛불집회의 경우에도 투쟁을 위해 폭력을 불사하려는 참가자는 전체 시위대 중 소수에 불과했지만, 보수 언론은 촛불집회에서 나타난 폭력적 행위들을 큰 비중으로 다루고 이것을 매우 세밀하게 묘사하였다. 특히 2008년 촛불집회에서 나타난 청와대로 진출하려는 시위대들에 대해 보수언론은 물론 강력히 비난하였고, 진보언론의 경우에도 정부에 강경진압의 빌미를 줄 수 있다는 점에서 우려를 제기했다. 반면 2016년의 언론 보도들에서는 촛불집회가 처음부터 행진의 거리와 한계에 대해 법원에 결정을 따르겠다는 입장을 취했다는 점이 중요하게 보도되었고, 모든 언론은 이를 법치주의의 모범적 사례로 다루었다(노형일·양은경 2017, 24). 이것은 2008년 촛불집회의 전반적인 성격을 폭력적인 것으로 인식하게 하는 효과가 있었다. 반면, 2016~17년 촛불집회에 대해서는 그것이 평화적이라는 점을 일관되게 강조했을 뿐만 아니라, 드물게 불법적이거나 폭력적인 행위를 다룰 때에도 그것을 다수의 시민들이 제지하고 말리려고 했다는 측면과 함께 제시하였다(노형일·양은경 2017, 19-20). 이것은 비폭력 평화

시위라는 특정한 저항의 형식을 자명한 것이자 정당한 것으로 보이게 만드는 방식으로 이루어졌고, 2016~17년 촛불집회를 그 전형으로 제시하였다(노형일·양은경 2017, 7). 보수 언론이 아닌 진보적인 메이저 언론들의 경우에도 촛불집회를 묘사하는 방식에 있어서는 크게 다르지 않았다. 또한 보수적 언론과 진보적 언론 모두 집회에서 제기되는 이슈를 축소하는 방향으로 보도한다는 공통점이 있었다(노형일·양은경 2017, 23). 보수적 언론의 경우 집회의 이슈가 확대되는 것을 적극적으로 경계하고 이것을 현행 민주적 사회제도를 부정하는 반체제적인 행위로 취급했던 반면, 진보적 언론의 경우 다양한 주장이나 문제제기를 긍정적으로 평가하기도 했지만 이것을 주로 '생활밀착형 주장'과 같은 단어를 통해 표현하면서 집회의 주장을 상대적으로 탈이념적이거나 탈급진적인 것으로 제한하고 '제도적'이거나 '일상적'인 의제들에 보도를 집중하는 경향이 있었다.

비폭력-평화 집회(또는 준법 집회)를 고수하고자 하는 촛불집회의 대다수 참가자들의 철저함은 집회 도중 경찰버스에 붙였던 스티커를 다시 떼어내는 장면에서 절정에 달했다. 경찰버스에 스티커를 붙이자는 제안은 처음부터 평화 집회 기조를 실천하기 위해 제시된 아이디어였지만, 이 아이디어를 제안했던 사람도 2016년 11월 19일 제4차 촛불집회에서 시민들이 붙였던 스티커를 다시 떼려고 할 것이라고는 생각하지 못했다. 스티커 떼기를 경탄하는 마음으로 바라보았던 제안자가 이야기하듯이 그것은 "평화 집회에 대한 강박관념과도 같았"으며, 그는 이것을 통해 "촛불집회의 끝은 평화로울 것임을 확신"할 수 있었다.[28] 이어서 제5차 촛불집회에서는 붙인 뒤 잘 떨어지는 '리무버블 재질'의 스티커가 등장하여 광범위하게 이용되었다.[29] 여기서 스티커가 상징했던 것은 폭력 그 자체보다도 (어쩌면 폭력 그 자체보다 더 결정적인) 공권력과 시위대의 갈등 그리고 그것이 의미하는 국가와의 대립이었다. 왜냐하면 집단적인 스티

28) 신은별, 한국일보, "[촛불1년]"경찰 차벽의 꽃스티커, 시민이 다시 떼면서 평화집회 완성했죠", 2017.10.28, https://www.hankookilbo.com/News/Read/2017102804639407 29, 검색일: 2023.05.02.

29) 배재성, 중앙일보, "5차 촛불집회 '떼기 쉬운 꽃 스티커' 만든다", 2016.11.23., https://www.joongang.co.kr/article/20915433#home, 검색일: 2023.05.02.

커 붙이기는 2016~17년 촛불집회 이전에도 항의의 표시로 종종 동원되었던 방법이고, 이때 그것이 붙는 위치가 시위대를 가로막거나 집회를 둘러싸고 있는 경찰의 버스라는 것은 그 항의의 대상이 공권력과 국가를 향하고 있는 것으로 해석될 수 있기 때문이다. 스티커 자체가 폭력적이라고 생각하는 사람은 아무도 없다.[30]

이것은 촛불집회가 기존의 질서에 저항하고 그것을 재구성하기보다는 박근혜로 표상되는 '적폐'에 의해 훼손된 질서를 '회복'하고자 하는 의도를 가졌다는 점과도 관련되어 있었다. 왜냐하면 시민들이 보여준 '순수성의 전시'는 자신들이 '비정상의 정상화'를 요구하기 위한 자격이 있는 주체들임을 증명하기 위한 것이기도 했기 때문이다. 이것은 정상과 비정상의 대립 구도에서 시민들 스스로가 정상에 속한다는 점을 적극적으로 드러내기 위하여 그러한 정상성을 담지한 것으로 간주되는 기존의 법과 절차를 준수하는 것을 자신들의 일차적인 성격으로 삼는다는 것을 의미한다(김학준 2017, 74). 박근혜와 최순실, 그리고 몇몇 측근들을 '비정상'으로 낙인찍는 담론은 그들을 몰아내는 힘을 가지고 있었지만, 한편으로는 그들이 없는 기존의 시스템을 정상으로 표상함으로써 질서에 대한 비판의 칼날을 무디게 했다(서영표 2017, 70). 이런 점에서 민주주의의 수호자이자 실천가로 자임한 촛불집회가 비폭력성에 대한 강박적이라고까지 말할 수 있는 집착을 보여주었던 것은 한편으로는 민주주의적 이상을 법적 절차로 환원시켜 이해한 것과 관련되어 있다(소영현 2018, 54). 비폭력이라는 형식적 제한과 민주주의의 실현 및 확장과 관련된 요구의 측면에서의 제한이라는 두 가지 제한이 동전의 양면처럼 맞닿아있는 상태로 광장을 점유했던 것이다. 이런 점에서 "정상과 비정상의 프레임은 광장에 나온 민중의 민의를 존중하는 것처럼 보이지만 그 목소리가 '합법'의

30) 사실 이런 점에서는 쇠파이프나 화염병도 크게 다르지 않다. 건설 현장에서 공사에 이용되는 쇠파이프나 바텐더가 쇼를 하면서 활용하는 화염병을 보면서 그것들을 '폭력적'인 물건들이라고 하는 경우는 거의 없거니와, 더구나 '범죄적'이라거나 '비(非)시민적'이라고 하지는 않기 때문이다. 중요한 것은 그러한 사물들이 위치하는 맥락이며, 특히 어떠한 정치적 상황에서는 그것들에게 부여되는 상징적 역할이다.

테두리 안에 있고 '비폭력'적인 시민들의 그것으로 인정받을 때만 받아들여진다. 이 점에서 우익 언론의 보도 양태는 매우 교묘하다. 그들은 과거에 시위현장을 보도할 때 단 한 명이라도 폭력을 사용하는 사람이 있으면 '폭력적'이라고 묘사했다. 하지만 지금은 그것을 '예외적'이라고 말한다. (…) 지금 언론이 설정하고 있는 '폭력'과 '비폭력'의 기준은 헌정질서가 용인할 수 있는 '시민'과 '비시민', 그리고 받아들일 수 있는 정치적 요구와 그것을 넘어서는 헌정 파괴적 행위를 갈라치기 위한 사전 예방적(preemptive) 조치의 성격을 갖는다."(서영표 2017, 70)

따라서 스티커를 붙이거나 떼는 행위에서 중요한 것은 스티커가 차지하고 있는 상징적인 위치로, 여기서 결정적으로 작용하는 것은 광장이라는 상상적인 공간의 경계를 기준으로 외부에 위치하는 것(혹은 그래야 하는 것으로 간주되는 것)을 내부에서 제거하려는 시도이다. 경계를 기준으로 내부와 외부를 지정하는 역할을 하는 기표들은 고정된 지시체(referent)를 갖는 것이 아니라 상상적인 방식으로 경계 내부의 대상과 경계 외부의 대상을 규정하는 차이들을 만들어낸다. 더 정확히 말하면 그것은 특정한 차이들을 부각시켜 그것을 경계를 기준으로 대상들을 가를 수 있는 차이로 독특화한다. 예를 들어, 촛불집회에서 '평화'나 '폭력'이라는 기표는 광장의 내부와 외부를 가르는 결정적인 기표였는데 이러한 기표들이 스티커라는 지시체와 맺는 관계는 단일하거나 고정되어 있지 않다. 광장으로 나온 사람들에게 평화-내부의 공간과 폭력-외부의 공간이라는 두 공간이 상상되었다고 할 때, 스티커를 떼어내는 수고를 마다하지 않는 사람들에게 스티커가 폭력-외부의 공간에 어울리는 것으로 받아들여졌던 것만큼이나 스티커 붙이기를 제안하고 진행한 많은 사람들에게 그것이 평화 집회를 재현하는 좋은 수단이었다는 것은 부정할 수 없다.

촛불집회라는 정치적 맥락과 광장이라는 공간에서 스티커가 경계 밖의 지위를 부여받았던 순간, 그러한 상징화를 규정한 가장 중요한 맥락은 집회와 국가와의 관계였다. 촛불집회에 대한 정치적 상상은 그것을 국가와 같은 편에 위치시켰고 또한 그러한 위치성을 유지하고자 했으며,

이를 위해서는 국가가 용인하고 보호하는 것 (비폭력, 평화, 준법) 내부에 머무르면서 동시에 국가와의 갈등을 일으킬 수 있는 것을 내부에서 배제해야 했다. 게다가 비폭력이나 평화라는 기표와 흔히 결합될 뿐만 아니라 2016~17년 촛불집회를 묘사할 때도 많이 사용되는 '순수함' 혹은 '순수한 시민'이라는 기표나 그것을 활용하는 담론들을 통해서도 알 수 있듯이, 경계의 문제는 정도의 문제가 아니라 엄격함과 완전성의 문제이다. 즉, 어떤 것이 국가와의 갈등, 위법, 혹은 폭력이라는 상징과 결합된다면, 그것은 아무리 정도가 미약하다고 하더라도 제거되어야 한다. 스티커를 제거하려고 번잡한 노력을 마다하지 않은 사람들을 포함한 모든 사람들 중에서 스티커를 붙이는 것과 경찰 저지선을 돌파하기 위해 직접 충돌하는 것 사이의 커다란 차이를 모르는 사람은 아마 아무도 없었을 것이다. 그러나 이러한 커다란 차이조차도 국가와 폭력의 문제를 둘러싼 경계의 정치학에서 결정적인 차이를 만들어냈던 것은 아니다.

이때 평화와 폭력을 규정하는 관점은 거의 전적으로 국가적인, 발리바르의 용어를 빌리자면 '안전 중심적인' 것으로 경도되어 있었다고 말할 수 있다. 여기서 평화는 국가에 의해 보호받을 수 있는 ('안전'이 아닌) 안전에 기여하는 것으로, 폭력은 국가의 대항폭력의 대상이 될 수 있는 불안전을 초래하는 것으로 의미화된다. 그 결과 한편으로는 폭력과 불법 그리고 다른 한편으로는 평화와 준법이 동일시되며, 이러한 의미화는 물리력이나 파괴력의 정도와는 별도로 이루어진다. 경찰버스에 붙인 스티커를 시위자들이 다시 떼어내려고 하는 장면은 평화적인 것과 폭력적인 것에 대한 이러한 상상적 의미화를 고려하지 않고서는 이해될 수 없다. 스티커가 떼어내야 하는 존재가 되는 것은 스티커 자체의 물리적 위험성이 자각되는 순간이 아니라(그러한 순간이 오지 않으리라는 점은 의심의 여지가 없다), '경찰버스에 붙은 스티커'가 평화적인 것과 폭력적인 것을 가르는 경계에서 상상적인 방식으로 후자에 위치하게 되는 순간이다. 이때 안전에 대한 추구는 불안전을 상징하는 요소들에 대한 강박적인 추적과 말소의 시도로 이어진다.

그러므로 비폭력의 고수나 폭력의 사용 자체만큼 또는 그것보다도 더

중요한 것은 비폭력과 폭력이 규정되는 정치적 맥락이다. 이런 관점에서 비폭력-평화 시위로서의 촛불집회의 특징이 문제적인 것이 되는 것은 여기서 비폭력-평화가 준법과 동일시되고, 이것은 곧 국가가 부과한 치안적인 틀 속에 남아 있기 위한 노력의 결과이기 때문이다. 비폭력 기조가 폭력의 사용에 비해서 운동의 정당성을 확보하기에 용이하고, 정치적·윤리적으로 예상치 못한 부정적 결과를 초래할 위험이 적다는 결코 사소하지 않은 장점이 있다는 점은 부정할 수 없다. 그리고 전략적 차원에서도 비폭력-평화 시위는 소수자들을 포함하여 더 다수의, 그리고 더 다양한 사람들이 집회에 참여할 수 있게 만들기도 한다(임미리 2019, 47). 그러나 이 모든 장점들에도 불구하고 촛불집회의 비폭력 기조를 규정한 정치적 맥락이 존재하며, 그것은 촛불집회의 자율성이 아니라 오히려 제약과 타율성을 강하게 함축하고 있다는 사실이 간과되어서는 안 된다. 촛불집회의 비폭력 기조는 위에서 언급한 여러 장점들을 고려한 시민들의 전략적이고 자율적인 선택이라기보다는 시민들의 대항권력이 부재한 상황에서 국가의존적인 운동에 부과되는 제약의 결과였다. 따라서 비폭력-평화시위로서의 촛불집회는 시민들의 능동적 역량의 표현이기도 한 하나의 실천의 동시에 질서의 재구성이 아니라 질서 내의 발언권 획득, 달리 말해 기존의 질서에서 인정되는 시민으로서의 자격의 확인으로 수렴되었던 것은 아닌가 하는 질문을 제기한다. 게다가 비폭력-평화시위라는 성격은 참여를 확대하는 측면과 함께 그것을 협소하게 제한하는 측면을 동시에 가지고 있다. 왜냐하면 그것은 “촛불집회에 참여하면서 불안과 공포를 겪어야 했던 소수자들의 자리와 촛불집회의 틀로서 포착할 수 없는 혹은 광장에 참여할 수 없는 이들의 존재”(소영현 2018, 55)를 지우기 때문이다. 예를 들어, 임미리는 비폭력과 준법 시위가 양적으로 더 많은 시민을 광장으로 동원하는데 기여한 반면, 그것은 폭력으로써만 스스로를 가시화할 수 있는 사람들을 ‘비시민’으로 배제했다고 주장하면서 그 대표적인 예시로 도시하층민들을 제시한다(임미리 2019, 47-48). 이들은 2008년 이전까지 대중시위에서 종종 폭력적인 양상으로 자신들의 모습을 가시화하였으나, 2008년 경찰의 ‘프락치’로 몰려 시위와 행진의

장에서 쫓겨났으며, 2014년 세월호 집회부터는 자취를 감추었다.

대항권력의 부재는 민주주의의 주체가 구성될 가능성의 부재를 의미한다. 왜냐하면 민주주의적 주체는 내재성과 상호성이라는 원리를 전제로 하는 평등한 시민들의 집단적 결정에 의해서 삶의 조건과 통치의 양식을 결정한다는 민주주의의 이상에 기반하고 있으며, 특정한 역사적 상황 속에서 (일정한 제한과 굴절을 동반하는 방식으로) 그러한 이상을 제도적으로 구현할 것을 요구하기 때문이다. 그리고 근대국가의 성립 이후 시민권과 민주주의가 국가와 갈등적이면서도 불가피한 관계를 맺게 되면서, 민주주의의 이상은 국가 또는 공권력에 대한 시민들의 집단적 통제를 수반하지 않고는 접근 불가능한 것이 되었다. 이것이 「인간과 시민의 권리 선언」에서 시민의 자율성의 우위와 국가의 종속을 전제로 하여 그 위에 모든 권리를 정초하고자 했던 이유이다. 그리고 민주주의적 시민권 운동은 국가의 권력에 대한 대안적인 권력인 대항권력의 구성을 포함해야 한다. 클로드 르포르(Claude Lefort)는 민주주의가 권력의 두 가지 형상을 발생시킨다는 점을 지적한다. 한 가지 형상은 거대하고 압도적인 기계의 형태로 보여지는 국가기구(state)의 권력으로, 이 권력 앞에서 개별적인 개인들의 운명은 마치 전적으로 그것에 의해 결정되는 것처럼 보인다. 그러나 민주주의에서는 또 하나의 권력의 형상이 존재하는데, 이것은 하나의 기계가 아니라 정치적 논의와 결정을 담당하는 다양한 공적 과정과 제도들이 복잡한 총체를 이루는 체계(system)로부터 창출되는 권력이다. 이 두 번째 권력은 시민들이 국가를 체현하고 있으며 모든 것을 결정해버릴 능력이 있는 단일한 힘에 의해서 압도되는 것을 방지한다(Lefort 2019, 113).

여기에서 르포르의 두 가지 권력의 형상이 국가/시민사회의 단순한 이분법과 일치하지 않는다는 것을 유념해야 한다. 왜냐하면 '공적 과정과 제도들이 복잡한 총체를 이루는 체계'란 실제로 국가나 시민사회 중 어느 한 영역 내부에 위치하는 것이 아니라, 그 두 영역 모두를 포함하는 복잡한 상호작용의 체계를 의미하기 때문이다. 공적 과정과 제도들이 다양한 국가적 제도들을 포함하고 있다는 것은 분명하지만, 그것은 동시에

시민들의 능동적인 정치적 장이 된다. 그리고 공적 과정과 제도들은 시민들의 실천에 의한 재구성 가능성에 항상 열려 있다. 집단적 결정과 통치의 부과가 항상 이 두 번째 권력이 창출되고 작동하는 영역을 통과하기 때문에 시민들은 이것들을 정치적으로 다룰 수 있다. 그리고 이 경우 두 번째 영역과 상호작용하면서 시민들의 권력에 의해 관통되는 국가는 고정된 차갑고 괴물같은 기계가 아니라 재구성되고 재배치될 수 있는 정치적 장이라는 사실이 드러난다. 이렇게 첫 번째와 두 번째 권력 모두의 재구성 가능성을 열어놓는 것에 민주주의의 가능성이 있으며, 이것을 가능하게 하는 권력이 능동적 역량을 의미하는 시민들의 대항권력이다.

국가가 국가의 영역 내부에서 주체화된 개인들인 국민들의 인간의 조건과 시민의 조건을 보장하고 있다는 사실이 명백할 때, 대항권력의 부재는 쉽게 '전능한 자의 무기력 증후군'의 강화로 이어진다. 왜냐하면 시민들의 대항권력은 그들/그녀들 스스로가 자신들의 삶의 조건에 영향을 미치는 결정과 통치를 통제할 수 있는 유일한 수단이며, 이것이 존재하지 않을 때에는 국가가 자의적인 폭력-기계가 아니기를 바라는 것 말고는 다른 수단이 없기 때문이다. 이때 국가의 내부와 외부 또는 국가의 편과 국가의 적을 가르는 경계를 발견할 수 있다면 국가의 내부에서 국가의 편에 위치하는 것은 사활적인 문제가 되며, 이것에 실패할 가능성은 극단적인 공포를 초래할 수도 있다. 그리고 대항권력이 없을 때 이 경계는 항상 국가가 부과하는 치안으로 접근하는 경향이 있으며, 대부분의 경우 법과 행정조치가 그것을 재현한다.

이것은 국가의 압도적인 힘 앞에서 시민들이 굴복하고 국가폭력의 가능성에 노출된다는 것 이상의 함의를 가지고 있다. 왜냐하면 이 경우 국가에 의해서 독점되는 것은 억압적이고 파괴적인 의미에서의 폭력뿐만 아니라 정치적이고 제도적인 방식으로 무언가를 창출할 수 있는 긍정적인 역량도 포함하기 때문이다. 토크빌의 표현을 빌리면, "오직 국가만이 믿을 만한"(토크빌 2018b, 495) 것처럼 보이는 것이다. 이런 측면에서 2016~17년 촛불집회가 많은 성과를 낳았음에도 불구하고, 그것이 능동적인 시민들의 역량을 강화하는 것에 얼마나 기여했는가는 비판적으로 평

가되어야 한다. 촛불집회가 민주주의를 경험하는 학교였으며 광장에 모인 시민들이 대통령을 몰아냈던 경험은 그들에게 중요한 자산이 될 것이라는 많은 사람들의 확신에도 불구하고, 그 자산이 촛불집회가 끝난 이후 어떤 방식으로 이어졌고 어떻게 남았는지 살펴보아야 한다는 것이다. 이에 대해 촛불집회를 회고하는 한 시민단체(경제정의실천시민연합)의 관계자는 “이번 촛불광장에서 시민단체는 초라하고 왜소했”으며 “이제 시민단체 외곽에 평범한 시민과 회원이 존재하지 않는다”고 말했다(원희복 2018, 358-359). 유례없는 대규모의 자율적인 시민운동인 촛불집회가 전 사회적인 시민적 참여의 증가로 이어질 것이라는 그럴듯한 직관적인 예측과는 정반대로, 시민단체는 촛불집회 과정에서도 큰 영향력이 없었을 뿐만 아니라 촛불집회 이후에는 오히려 더 참여의 부족에 시달리고 있는 것이다.

촛불집회가 시민 참여에 미친 영향에 대한 한 경험적 연구도 촛불집회가 “정부에 항의하는 운동인 대표적인 시민사회운동 중에 하나로써, 촛불집회의 참여 경험은 시민사회운동에 대한 긍정적인 인식으로 귀결될 수 있”다고 예측됨에도 불구하고 실제로는 “촛불집회 이후에 시민들은 시민사회단체에 참여하지 않는다”는 결론을 내리고 있다(신상준 외 2018, 155). 더 구체적으로 살펴보면, 촛불집회가 종료된 후 1년 뒤 서울시민들의 인식을 촛불집회 이전과 비교해보면, 2016년에 비하여 2017년의 서울시민들의 시민단체에 대한 신뢰 수준은 저하된 반면, 반대로 중앙정부에 대한 신뢰수준은 높아졌다. 중앙정부와 국회, 법원에 대한 신뢰는 더 높아진 반면 민간단체인 노동조합과 시민단체에 대한 신뢰수준은 더 낮아진 것이다(신상준 외 2018, 184). 그리고 사회통합을 위한 중심적 역할을 해야 하는 1순위 주체가 어느 집단인가 하는 질문에 대해서는 2016년보다 2017년에 정부와 국회를 선택한 서울시민들이 더 많았으며, 노동조합과 시민사회단체를 선택하는 비율은 현저하게 떨어졌다(신상준 외 2018, 184-185). 2016~17년 촛불집회의 마무리 국면에서는 촛불집회가 민주주의를 교육하는 장이었고, 참여적 시민의식을 고양시키는 계기였으며, 집회 경험 이전과 이후에 시민들이 민주주의를 대하는 감정과 의식

이 달라질 것이라고 예측되었다(퇴진행동 기록기념위원회 2018b, 266). 또한 이를 바탕으로 촛불의 요구가 형해화될 때에는 권력에 맞서 새로운 촛불이 언제든지 다시 확대될 것이라는 낙관적인 기대가 존재했다(퇴진행동 기록기념위원회 2018b, 321). 이런 관점에서 보았을 때, 위의 연구가 촛불집회가 끝난 후 1년이 채 지나지 않았을 때 실시된 조사를 바탕으로 하고 있다는 점은 놀랍게 생각될 수 있다. 그러나 지금까지 고찰한 바와 같이 촛불집회가 정상적이고 중립적이라고 가정되는 국가가 제시하는 틀을 벗어나지 않고자 했으며 문제 해결을 국가적 제도들의 있는 그대로의 작동을 통해 이루고자 했다는 점을 고려해보면 이것은 그렇게 이상한 결과가 아니다. 위 연구가 보여준 현상은 촛불집회의 성과가 형해화되거나 역전된 결과가 아니라 오히려 촛불집회의 연장선에서 초래된 귀결이었다고 볼 수 있는 것이다.

제 3 절 '대표'의 거부와 민주적 역량의 잠식

2016~17년 촛불집회는 '대표 없는 직접민주주의'로 자주 표상되어왔다. 선거를 통해 대표를 선출한 뒤 대표자들의 손에 모든 것을 맡겨두는 대표민주주의에 비해서, 대표들이 국민들의 뜻을 제대로 반영하지 못하거나 타락할 때는 대표를 견제할 시민들의 직접행동이 필요하며, 그것이 바로 촛불집회였다는 것이다. 이런 관점에서 대표민주주의와 직접민주주의는 민주주의를 이끄는 '두 축'으로 파악되며, 경직되고 시민들과 유리되기 쉬운 대표민주주의에 비해서 직접민주주의가 '더욱 민주적인' 가능성과 잠재력을 지닌 민주주의의 한 형식으로 이해된다. 따라서 대표민주주의를 거부하거나 그 중요성을 무시하는 것은 아니더라도, 적어도 직접민주주의를 강화하고 그것이 때로는 대표민주주의를 견인하도록 함으로써 민주주의를 강화할 것이 제안되며, 2016~17년 촛불집회가 본받을 만한 한 가지 사례로 제시된다(정상호 2008, 장훈·한은수 2019, 윤성현 2020). 이것은 촛불집회가 진행되던 당시에도 마찬가지였으며, 특히 집회의 참가자들 내부에 촛불집회는 대표가 끼어들 자리가 없는 직접민주주

의의 장이라는 인식이 강하게 자리 잡고 있었다.

여기에서 대표(representation) 메커니즘은 그 구체적 내용과는 별개로 그것 자체가 개별적인 시민들의 의사를 소외시키는 것으로 받아들여졌다. 이것은 '시민의회'를 둘러싼 논쟁을 통해서 확인할 수 있다. 2016~17년 촛불집회 당시 정치스타트업 기업인 '와글'은 '시민의회'를 만들자고 제안했다가 많은 비난을 받고 계획을 철회하게 된 바 있다.[31] 당시 와글은 연령, 학력, 성별 등에 관계없이 온라인으로 시민대표를 추천받은 뒤 온라인 투표를 통해 시민대표단을 구성하자는 제안과 함께 구체적인 시스템을 제시했지만, "이번 촛불집회는 시민들의 자발적인 참여로 이어졌는데, 누가 어떤 자격으로 시민대표를 자처하느냐"는 반발 때문에 곧바로 계획을 철회해야만 했다. 당시 와글이라는 기업이 강한 정치적 성향을 보여준 것도 아니었고, 그것이 제시한 시스템이 소위 '급진적'인 성향을 갖는 대표들을 선출할 것으로 예상되는 것도 전혀 아니었다는 점을 고려해볼 때, 이 계획에 대한 광범위한 반발은 대표자의 성향이 아니라 대표라는 메커니즘 자체에 대한 거부감에 기반한 것이었다.

그러나 촛불집회의 참가자들은 '대표' 자체를 거부했으며 광장은 (그것이 긍정적이든 부정적이든) 직접민주주의의 장이었다는 통념적인 평가를 무비판적으로 수용하기 전에, 광장에서 '대표'라는 말이 의미하는 것이 구체적으로 어떤 것이었는지를 살펴볼 필요가 있다.[32] 왜냐하면 집단

---

31) 한겨레, 고한솔, "'와글' 시민의회 제안, "완장질" 비난에 잠정 중단", 2016.12.12, https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/774193.html, 검색일: 2023.03.22.

32) 상데(Mathijs van de Sande)는 오큐파이 운동이 대표를 거부한다는 이유로 그것을 부정적으로 평가하는 입장을 비판하면서, 정치적 대표가 집회나 시위 참가자들의 전략 속에서 어떤 역할을 하고 있는가를 제대로 이해하기 위해서는 그것이 운동 스스로가 생산하는 담론들 내부의 맥락에서 무엇을 의미하는가를 파악해야 한다고 지적한다. 다시 말해서, 우리는 시위 참가자들이 대표라는 단어의 쓰임을 어떻게 이해하는가를 묻지 않은 채 그들이 대표를 거부한다는 것을 무비판적으로 받아들이고 그것을 바탕으로 운동을 평가해서는 안 된다는 것이다(Mathijs van de Sande 2019).

적인 정치적 실천에 대표 과정이 필수적인 이상 광장에 대표가 부재했다는 것은 촛불집회를 부정확하게 이해하는 것일 뿐만 아니라 시민들이 표면적으로 대표를 거부하는 것이 갖고 있었던 정치적 효과를 파악하지 못하게 하기 때문이다.

이를 위해서는 대표 개념의 구성주의적 전환(constructivist turn) 이후 대표에 대한 전통적인 이해로부터 벗어나 대표를 정치적 행위자 혹은 주체성의 구성 과정으로 파악하는 논의가 도움이 된다. 이러한 영역에 속하는 이론가들이 비판하는 전통적인 대표 개념을 위임 대표(mandate representation)라고 부를 수 있는데, 이에 따르면 대표는 인민이 선거라는 절차를 통해 대표 정부를 구성하는 대표자들에게 권력을 위임하고 대표자들은 자신들을 선출해준 자들에 대해서 일정한 반응성과 책임성을 갖는 과정 혹은 제도를 의미한다(Disch 2019, 2). 물론 구성주의자들이라고 해서 선거를 비롯한 중요 제도들을 정치적 대표의 영역에서 배제하거나 그 중요성을 무시하는 것은 아니다. 그러나 이들은 위임 대표 개념보다 대표의 외연을 훨씬 넓게 파악할 뿐만 아니라 위임 대표 개념이 함축하는 전제로부터 단절한다. 그것은 대표 과정 이전에 대표되는 것(the represented)이 이미 존재하며 대표 과정은 그것을 정치적·제도적 장에 단순히 반영할 뿐이라는 전제이다. 이와는 달리 구성주의자들은 정치적 대표를 이미 대표될 준비가 되어 있는 이익, 집단, 주장, 정체성 등을 정치적인 영역에 편입시키는 것이 아니라, 대표되는 것과 대표자 모두가 구성되는 과정 자체로 이해한다(Disch 2011, 100; 2019, 5). 그러나 대표자와 대표되는 것이 모두 대표 과정에서 구성된다는 것이, 대표가 모든 것을 자유롭게 만들어낸다는 것을 의미하지는 않는다. 왜냐하면 대표 행위들은 그것들을 제한하는 믿음, 관행, 제도 등 지극히 물질적인 것들에 둘러싸인 채로 진행되며, 경우에 따라 승인되거나 거부되기 때문이다. 대표가 구성하는 것은 정치적 집단 혹은 정치적 주체이다. 즉, 대표 과정은 대표되는 사람들의 물질적 존재 자체가 아니라, 그것들을 정치적 주체로 구성한다(Disch 2019, 9-10). 이런 관점에서 보았을 때, 대표는 선거나 의회와 같은 전통적인 대표 제도로 환원되지 않을 뿐만 아니라 심지어

그것들이 반드시 가장 중심적이지도 않은 복잡한 총체를 이루며, 대표 기능은 노조들과 결사들, 특정한 공동체를 중심으로 조직된 소수자들, 사회 운동들과 같은 다양한 영역에서 (그것들이 법적으로 인정되는가 그렇지 않은가 하는 문제와는 별개로) 수행된다(Lefort 2019, 109-110). 그리고 이렇게 파악된 대표는 더 이상 직접민주주의가 실행 불가능한 상황에서 그것을 대체하는 차선책이 아니라 민주주의의 필수적인 구성물이다(홍철기 2018, 41; Disch 2011, 104). 즉, 대표 없는 민주주의란 불가능한데 왜냐하면 다수의 개인들이나 집단들로 구성되어 있으면서도 응집력을 갖는 정치적 행위자는 대표 과정을 통해서만 존재할 수 있기 때문이다(Disch 2019, 3).

우리가 위임 대표 개념과 구성적 대표 개념을 구별하여 생각한다면, 촛불집회 참가자들의 광범위한 거부감을 일으킨 것이 위임 대표라기보다는 구성적 대표 과정이라는 것을 알 수 있다.[33] 왜냐하면 그들이 대표를 거부한다고 말할 때, 이것은 선거나 의회를 중심으로 하는 전통적인 대표 제도들에 대한 불신을 표현하는 것과는 거리가 멀었기 때문이다.[34]

---

33) 촛불집회 참가자들이 (대표를 거부한다는 말을 통해 실제로는) 옹호했던 대표 개념을 디치(Lisa Disch)가 오큐파이 운동(Occupy Wall Street Movement)에 적용한 정체성 대표(identity representation)로 생각해볼 수 있다(Disch 2019, 2). 그녀에 따르면 정체성 대표의 특징은 다음의 두 가지이다. 첫 번째로, 이 대표 과정에서는 대표자가 그들이 대표한다고 주장하는 사람들을 위해서(for them)가 아니라 그들처럼(like them) 말하고 행동한다는 점이 중요하다. 두 번째, 이렇게 대표자의 '~처럼'(as)의 행위방식이 대표 과정의 상징적 핵심을 이루면서 권위가 대표되는 자들로부터 대표자로 이전되는 것이 보류된다. 다시 말해서, 대표되는 자들은 권위가 대표자들에게로 옮겨가는 것을 거부하거나 아주 제한적으로만 그러한 이전을 허용하고자 한다. 이러한 대표 과정에서는 버나드 마넹이 근대 민주주의를 구성하는 선거와 대표의 핵심적인 원리로 파악한 '탁월성의 원리'가 거부된다(Manin 1997, 98). 2016~17년 촛불집회나 오큐파이 운동의 진행 과정에서 관찰할 수 있는 바와 같이, 정체성 대표 과정에서는 대표자와 대표되는 자들의 동일성이 강조되고 대표자가 갖는 자율성이나 재량이 거부된다.

34) 이것이 촛불집회 참가자들 사이에서 선거나 의회를 중심으로 하는 전통적

2016~17년 촛불집회의 진행 과정은 선거나 전통적인 대표 제도에 대한 불신에 의해서 규정된 것이 아니었고, 오히려 나중에는 촛불집회의 에너지가 대선으로 수렴되었으며 '촛불 대통령'이라는 기대 섞인 이름으로 불렸던 문재인 대통령이 촛불의 의제와 정신을 실현해줄 것으로 기대되었다. 따라서 박근혜가 탄핵된 이후 "국민들은 박근혜 문제 따위로 더 이상 노심초사할 필요 없이 생업에 종사"하면서 민주개혁의 추진을 위해 "이를 추진하는데 가장 적합한 대통령을 선출하는데 힘을 모으면"(전상

인 대표 제도들에 대한 불신이 없었다는 의미는 아니다. 오히려 어떤 의미에서 촛불집회의 발생은 전통적인 대표 제도들에만 문제 해결을 맡겨둘 수 없다는 시민들의 각성 때문이었다. 그러나 이것을 촛불시민들이 정치적 대안 혹은 문제 해결의 바람직한 방법으로서 위임 대표 제도를 거부하고 타파하려고 했음을 의미하는 것으로 확대해석한다면 촛불집회를 터무니없이 잘못 이해하게 될 것이다. 왜냐하면 시민들이 거리로 나선 것은 원래대로라면 바람직한 방식으로 작동했어야 할 '정상적인' 절차들이 심각한 위기에 봉착했고, 이러한 위기를 해결하기 위해 시민들의 직접행동이 필요하다는 인식과 결부되어 있었기 때문이다. 따라서 위임 대표는 타파되어야 하는 것이 아니라 회복되고 정상으로 되돌려져야 하는 것이었다. 이런 점에서 보았을 때, 촛불집회가 야당 정치인들의 발언 기회를 허락하지 않았다는 점(이지호 외 2018, 8)도 위임 대표에 대한 거부를 표현하지는 않는다. 왜냐하면 촛불시민들이 정치인들이 광화문에 설치된 무대에서 발언하지 못하게 했다는 것이 그들이 국회에서 활동하는 것까지도 불신했음을 의미하지는 않기 때문이다. 촛불시민들이 정치인들의 발언을 거부했던 이유는 그들이 '대표자'이며 대표자로서 무대에 선다고 했을 때, 이것이 광장의 내부에 구성적 대표를 도입하는 것으로 간주되었기 때문이다. 국회의원이라는 지위와 상징은 그들이 광장 내부에 들어올 때조차도 그들이 '대표자'로서의 이미지에서 벗어나는 것을 불가능하게 했으며, 따라서 대표 과정과 분리될 수 없는 것으로 간주된 그들은 활동 자체가 거부되었다. 반면 퇴진행동을 비롯하여 무대에서 발언한 사람들은 촛불시민들을 '대표하겠다고 나서는' 사람들로 생각되지는 않았다. 다시 말해서, 그들은 '직접민주주의로서의 촛불집회'라는 상상과 양립가능했던 것이다. 그러므로 '위임 대표의 전형'인 국회의원들이 거부되었을 때조차 실제로 거부되었던 것은 위임 대표가 아니라 구성적 대표 과정이었다.

훈 2017, 274) 되는 것으로 받아들여졌다. 촛불집회가 전제하고 있는 '정상적' 질서는 제도주의적 경로를 통한 문제의 해결이라는 절차적 측면을 포함하고 있었으며, 어떤 점에서 촛불집회는 사태의 진정한 해결 또는 바람직한 해결은 제도주의적 경로를 따라야 한다는 '절차적 정상'의 틀에 따랐다고 말할 수 있다(강우진 2017, 79-81). 이에 따르면 촛불집회의 역할은 권력자들과 정치인들에게 문제가 무엇인지 보여주는 대신 그 해결은 정치를 업으로 하는 사람들에게 맡기는 것이며, 따라서 정치적 에너지는 자연스럽게 '정권교체'라는 단일하고 포괄적인 성과로 수렴된다(서영표 2017, 72).

대표 없는 정치적 정체성과 집단의 구성이 불가능하다는 구성주의적 관점을 받아들인다면, 촛불집회 역시도 다수의 시민들이 모인 정치적 실천이었을 뿐만 아니라 그것이 특정한 형상을 갖는 '시민' 혹은 '국민'이라는 집단적 정체성을 소환하고 전유했던 이상 이것이 '대표'라는 개념이 끼어들 자리가 없는 순수한 직접민주주의의 사건이었다는 이해 역시 정확한 것이 아니다. 실제로는 퇴진행동의 선언문, 기자회견문, 퇴진행동에서 준비한 집회 과정, 발언, 퍼포먼스 등은 촛불집회를 '대표'하는 과정이었으며, 퇴진행동처럼 가장 많은 주목을 받는 주체의 것이 아니더라도 촛불집회가 어떤 정치적 사건이고 어떤 요구와 함께 어떤 방향으로 나아가야 하는지 규정하는 담론은 그것을 정치적으로 대표하려는 시도로 읽을 수 있다. 따라서 2016~17년 촛불집회에서 퇴진행동을 비롯한 시민사회단체들이 집회를 주도하기보다는 집회를 위한 장을 마련하고 관리하는 역할에 치중되어 있었던 것(신상준 외 2018, 154)이 사실이라 하더라도, 이것이 촛불집회 내부에는 대표가 부재했음을 의미하지는 않는다. 아무리 촛불시민들과 퇴진행동 모두가 그들 사이의 관계를 '집회 이전에 미리 존재하는 원본'과 '원본을 있는 그대로 반영하여 표현하는 투명한 매개'로 상상했고, 퇴진행동이 '일반 시민들의 입장'이라고 간주된 것과 거리를 두지 않으려고 노력했으며, 시민들이 촛불집회의 이름으로 발표되는 담론들을 압도적으로 지지했다고 하더라도, 이것이 촛불집회를 '대표 없는 민주주의'로 만들지는 않는다. 오히려 그것은 대표자와 대표되는 것

사이의 거리가 매우 가깝고, 대표자의 재량이 대단히 제한되었을 뿐만 아니라, 집회에 대한 시민들의 상상속에서 그것이 무(無)대표적 과정으로 (부정확하게) 간주되는 예외적인 상황이었다.

촛불집회가 대표되는 집단, 주장, 정체성을 구성하는 적극적인 대표 과정이 아니라 시민들의 의지가 있는 그대로 표출되는 과정이었다는 인식이 잘못된 것이라고 할지라도, 그러한 인식이 규범적으로 왜 문제가 있는 것일까? 시민들이 자신들의 대표자 역할을 하는 누군가가 시민들과 동일한 주장을 해야 한다고 믿고 이러한 동일성으로부터 벗어나는 것을 극도로 경계하는 상황은 민주주의에 매우 유리한 것처럼 보이며, 이것은 어느 정도 사실이다. 왜냐하면 정치적 대표가 민주적이기 위해서는 대표되는 자들이 대표자의 주장과 행위를 무비판적으로 수용하는 것이 아니라 반대하고 저항할 수 있는 가능성을 확보해야 하기 때문이다(Hayat 2019, 134). 만약 촛불집회 과정에서 시민들이 보기에 퇴진행동이 자신들과 다른 입장을 제시했다면 퇴진행동은 즉각적으로 모든 권위를 잃어버렸을 가능성이 높으며, 이것은 반대로 말하면 퇴진행동에게 운신의 폭이 거의 없었음을 의미한다. 이러한 통제력은 분명히 대표 과정이 민주적이기 위해서 필요한 것이며, 따라서 대표자와 대표되는 자들 사이의 거리를 허락하지 않으려는 (그것이 처음부터 존재조차 하지 않았다는 환상 속에서라고 하도라도) 시도가 민주적 동력이라는 것은 부정할 수 없다.

그러나 위에서도 이야기했듯이 촛불집회에서 다수의 시민들에 의해서 적극적으로 거부되었던 것은 대표 일반이 아니라 구성적인(constitutive) 대표 과정이었으며, 이러한 거부는 다음과 같은 몇 가지 결과를 초래했다. 첫째, 구성적 대표에 대한 거부는 의도하지 않았더라도 일종의 대표의 독점을 초래하는 경향이 있다. 이것은 하나의 주체 혹은 담론에 의해서 정치적 실천이나 사건이 대표되고, 이에 대해 비판적인 대안적 주체나 담론이 대표 과정의 경합에 참여할 수 있는 내부의 가능성이 존재하지 않는 상황을 의미한다.[35] 촛불집회의 경우 그것의 요구, 주장, 전략,

35) 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)는 정치적 대표를 다룬 그의 저작에서 대표되기 전에 미리 존재하는 실체가 있고 대표 과정에서 그것이 단순히 정치적 영역에 반영될 뿐이라는, 하이데거의 용어를 빌려서 정치적 대표에 대한 현존의 형이상학

담론, 행위 등은 정치적 대표의 결과가 아니라 시민들이 가진 의사를 있는 그대로 표출한 것으로 생각되었으며, 이때 촛불집회의 동일성을 이루는 내용 역시 구성된 것이 아니라 이미 존재하는 자명한 것으로 간주된다. 그러므로 촛불집회의 다수성은 내부에서 표현될 수 있는 적절한 정치적 수단이나 공간을 확보할 수 없는데, 왜냐하면 그러한 내부의 다수성이 존재하고 경합할 가능성이 인정되지 않기 때문이다. 이 경우 촛불집회의 동일성에 대한 헤게모니적 규정에서 벗어나는 요소들은 내부가 아닌 외부에 위치할 것을 요구받는다. 집단적인 정치적 실천은 항상 다수성을 포함할 수밖에 없다. 그리고 집단적인 정치적 실천에 수반되는 통합과 다수성이라는 길항적인 두 요소를 다루기 위한 제도나 행위가 대표라고 했을 때, 대표를 배제한 집단적 실천에서는 동일성과 통합이 미리 주어진 자명한 것으로 받아들여지면서 다수성이 배제되게 된다. 대표에 대한 구성주의적 관점은 정치적 대표에서 문제가 되는 것이 대표되는 자들과 대표자 사이의 관계일 뿐만 아니라, 영향력을 획득하기 위해서 경쟁하는 서로 다른 대표 관계들 사이의 관계이기도 하다는 점을 보여준다(Hayat 2019, 123). 이런 점에서 보았을 때, 촛불집회는 대표자와 대표되는 자 사이의 거리를 허락하지 않았다는 점에서는 민주적이었지만, 반대로 대표의 존재 자체를 거부하는 역설적인 방식으로 대표 관계의 독점으로 나아갔다는 점에서는 민주적이지 않았다.

둘째, 대표의 독점은 대표 과정과 그것을 둘러싼 물질적 조건들에 대해서 시민들이 비판적으로 반작용하는 행위자성(agency)의 창출을 불가능하게 한다. 구성적인 대표 개념에서 대표의 민주성을 판단하는 방식

(metaphysics of presence)이라고 부를 수 있는 인식과 관점이 단지 이론적으로 사실을 제대로 파악하지 못하게 만드는 것뿐만 아니라, 헤게모니적으로 지배적인 집단의 이익에 봉사할 수 있다는 점을 지적한다. 왜냐하면 이러한 관점에서는 대표자임을 자임하는 지배적인 집단의 행위가 곧 대표되는 자들로부터 투명하게 전달된 것처럼 보이기 때문이다. 예를 들어, 정부는 현존의 형이상학적 대표 개념을 통해 정부가 인민을 대표해서 말하고 행위한다고 주장하는 것뿐만 아니라, 정부의 목소리가 인민을 대표하는 유일하게 적법한 목소리라고 주장할 수 있다(Bourdieu 1991, 211; Hayat 2019, 124에서 재인용).

중 하나는 대표 과정이 시민들의 능동적인 참여를 통해 대표 관계와 그것을 둘러싼 권력관계들에 비판적으로 반응할 수 있는 역량을 확보할 수 있을 때 대표를 민주적이라고 보는 것이다(Hayat 2019, 135).[36] 예를 들어, 개인적 주체가 윤리적·정치적으로 바람직한 주체의 형상이며 집단적 주체는 고리타분하고 폭력적일 뿐만 아니라 시민들의 의지를 있는 그대로 실현하는 직접민주주의를 왜곡하는 장애물이라는 인식은 촛불집회라는 정치적 실천 및 대표 과정을 둘러싼 권력관계의 일부이다. 그리고 민주적인 대표 과정에서 창출되는 행위자성에는 주체들이 이러한 권력관계에 비판적으로 대응할 수 있는 가능성과 역량이 포함된다. 그런데 민주적인 대표는 대표되는 자들이 대표 과정에 참여하는 것뿐만 아니라 대표 주장(representative claim)의 다원화가 존재할 때만 가능하다(Hayat 2019, 136). 반대로 대표의 독점이 있을 경우, 어떤 대표자 혹은 대표 과정이 시민의 의견과 의지를 올바르게 대표하는지, 그리고 시민들의 역량이 감소되거나 대표자에게 흡수되는 것이 아니라 오히려 창출되는지를 둘러싸고 논쟁하고 경합할 수 있는 공간이 실천 '내부'에 마련될 수 없게 된다.[37] 가령 2016~17년 촛불집회를 대표하는 지배적인 담론 혹은 관점

36) 마크 데븐니(Mark Devenney)는 대표 과정의 역사적 형태는 일정한 주체와 담론들에 대한 배제를 포함하고 있으며, 이것이 성공적으로 대표 주장(representative claim)을 형성하고 정치적 동원을 이뤄낼 수 있는 가능성에 영향을 미친다는 점을 강조한다. 그는 대표 개념에 대한 구성주의적 입장을 채택하고 있는 다수의 논자들이 대표 관계를 둘러싼 역사적 조건들과 대표 과정이 초래하는 배제의 역할을 경시하면서 대표를 통해 불평등이나 기존의 질서에 도전할 수 있는 정치적 가능성을 과대평가한다고 비판한다(Devenney 2019). 그러므로 그는 다른 구성주의자들과 비교했을 때, 정치적 대표를 통해 헤게모니적 조건에 도전할 수 있는 정치적 주체와 실천의 창출 가능성보다도 대표 과정에서도 이미 지배적·헤게모니적 조건들이 관철되고 있음을 더욱 강조한다.

37) 대표 과정에서 창출되는 것으로써 시민들이 자신들을 둘러싼 조건과 대표 과정에 반작용할 수 있는 역량을 재귀성(reflexivity)이라는 개념으로 포착할 수 있다(Disch 2011, 111; Olson 2008, 46). 이것은 시민들이 푸코가 개념화한 통치성(governmentality)에 종속되어 있고 그러한 상태로 자신들의 정치적

은 박근혜 대통령의 퇴진 혹은 탄핵이라는 정치적 의제를 중심으로 한 집회, 비폭력-평화 집회를 고집하는 주체의 형상과 같은 것이다. 그러나 이러한 헤게모니적 관점에 도전할 수 있는 촛불집회를 대표하는 다른 방식이나 담론이 광장의 내부에서 경합할 수 있는 가능성은 매우 제한되어 있었다. 왜냐하면 촛불집회의 동일성 또는 정체성(identity)가 대표라는 정치적 과정이 아니라 '이미 자명하게' 주어진 것으로 이해되는 이상, 촛불집회에 대한 다른 대표의 시도들은 내부의 경합 대상이 아니라 배제되어야 할 비(非)시민적인 것으로 손쉽게 간주될 수 있었기 때문이다.

셋째, 구성적 대표의 거부는 촛불집회 과정에서 다양한 집합적 주체의 구성을 통해 주장되는 의제들을 배제하고 주변화했다. 이것은 주로 사회경제적·개혁적 의제들이 부차화되는 배경이 되었는데, 왜냐하면 박근혜 퇴진 혹은 탄핵을 넘어서는 의제들은 주로 (정치적 혹은 도덕적으로 부정적으로 평가된) 소위 '조직된 대오'에 의해서 정치적 동력을 얻어왔기 때문이다. 그러나 문제는 이러한 다양한 정치적 집단들이 촛불집회 그 자체와는 달리 지극히 '구성주의적'인 것으로 간주되었으며 따라서 거부의 대상이 되기 쉬웠다는 것이다. 위에서 설명한 것처럼 대표 메커니즘이나 집단성의 유무로 판단한다면 촛불집회를 대표하는 거대한 시민 정체성과 그 내부에 존재하는 다양한 정치적 정체성들(예를 들어, 노동자, 여성, 장애인, 빈민 등)이 구분되는 것은 아니다. 왜냐하면 촛불집회의 시민 혹은 국민 정체성 역시 특정한 주장들을 통해 이루어지는 대표 과정을 통해 구성된 정체성이기 때문이다.[38] 그럼에도 불구하고, 두 가지

실천을 만들어나간다는 점에서 제약되어 있음에도 불구하고, 실천 과정에서 정치적 주체로서 자신들을 둘러싼 조건들을 통제할 수 있는 역량이 증대되는 것을 의미한다. 반대로 재귀적 역량이 미약한 상황에서는 실천을 둘러싼 헤게모니적 조건들이 거의 무비판적으로 관철되며 이것이 실천에 대한 독점적 대표 주장을 구성한다. 통치성 개념에 대해서는 푸코(2011, 162-173)와 Lemke(2002)의 설명을 참고.

38) 이것은 대표가 다수의 개인들이나 집단들로 구성되어 있으면서도 응집력을 갖는 정치적 주체를 구성하기 위해 필수적이라는 점을 고려하면 이해하기 어렵지않다(Disch 2019, 3). 이 경우 대표는 집단적인 정치적 실천에 반드시 수

는 서로 질적으로 다른 것으로 받아들여졌는데, 왜냐하면 내부의 다양한 정치적 정체성들의 경우 구성적인 대표 과정을 수반하고 있으며, 따라서 촛불집회 그 자체와는 달리 시민들의 의사를 잘 반영하는 것이 아니라 오히려 왜곡하고 소외시키는 것으로 생각되었기 때문이다. 그와는 반대로, "나는 내가 대표한다"는 광장에서 유행했던 역설적인 표현을 통해서 잘 드러나듯이, 촛불집회는 대표 없는 직접민주주의를 통해 시민들의 입장의 왜곡과 소외를 방지한다는 점에서 바람직한 것으로 받아들여졌다.

예를 들어, 촛불집회를 평가하는 한 토론회에서 시민단체 관계자는 다음과 같이 말했다.

> "노동운동 쪽에서는 노조 대표자를 세우고 싶어하지만, 시민사회 쪽에서는 가급적이면 어느 조직에도 속하지 않은 일반 시민을 연단에 올리고 싶어해요. 물론 여태껏 노동운동이 걸어온 길은 진심으로 존중하고, 노동운동가들의 서운함도 이해하지만 오히려 처음 오는 시민들에게 더 기회를 줘서 '내가 만들어간다'는 느낌을 줘야 한다고 생각합니다. 실제로 집회를 모니터해보면 가장 호응이 좋은 연사는

반되는 다수성(multiplicity)을 민주적으로 다루기 위한 필수적인 과정이자 제도이다. 브뤼노 라투르(Bruno Latour)에 따르면, 대표 관계에서 대표자는 항상 통합(unity)과 다수성(multiplicity) 사이의 순환적인 딜레마에 처한다. 이것은 대표자가 항상 자신이 대표하는 집단 전체의 이름으로 말해야 하고 이 과정에서 내부의 다수성의 일부를 배신할 수밖에 없기 때문이다. 만약 모든 다수성을 있는 그대로 받아들인다면, 통일된 정치적 정체성을 구성하는 것은 불가능해질 것이며 이것은 곧 대표 과정이 작동한다는 것 자체가 불가능해진다는 것을 의미한다. 그러나 민주주의적 대표는 통합된 정체성 내부에서 다수성의 이름으로 문제를 제기하고, '불화'를 일으키며(랑시에르 2015), 정체성을 재구성할 것을 요구하는 것을 가능하게 한다. 따라서 대표 과정에서 통합과 다수성은 지속적으로 서로를 견제하면서 자신을 관철시키고자 하며, 이 과정에서 길항 관계가 형성된다. 라투르는 이것을 '대표의 원환'(circle of representation) 혹은 '정치적 원환'(political circle)이라고 부른다(Latour 2003, 151, Hayat 2019, 133에서 재인용).

청소년들이었어요. **청소년들은 청중에게 설명하거나 가르치려 들지 않으니까요.**"(우지수 외 2017, 87, 강조는 추가)

이 발언에서 명확하게 표현되고 있는 것은 조직된 노동운동으로부터 나온 연사는 '설명하거나 가르치려 들고' 이들이 마이크를 많이 잡으면 시민들은 '내가 만들어간다는 느낌을 받지 못한다'는 인식이다. '노조 대표자'와 '일반 시민'이라는 의심스럽고 불분명한 구분을 가르고 있는 것은 구성적 대표의 유무, 그리고 그로 인해 도입되는 왜곡과 소외의 유무이다. 사실 '일반' 시민들이라는 표현은 이미 일반적이지 않은 무엇, 즉 '조직된' 혹은 '운동권인' 시민이 아닌 시민을 지칭하고 있다.[39] 그리고 일반 시민들은 조직된 운동권이 개입하지 않은 상황에서는 스스로 집회를 만들어나간다고 생각하지만, 조직된 역량이 개입될 경우 집회는 최악의 경우 조직된 역량에 의해 선동되거나 왜곡된 것으로 인식되고 잘 해봐야 일반 시민들을 소외시킬 위험이 있는 것으로 간주된다. 여기에서 집합적 주체를 구성하는 과정에서 필수적인 대표의 메커니즘은 그 내용과는 관계없이 그것 자체가 개별적인 시민들의 의사를 소외시키는 것으로 전제되어 있으며, 그것이 '일반 시민'과 '조직된 시민'이라는 이분법과 겹쳐지고 있다.

---

39) 이 단어는 명확하게 규정하기 어려운 단어이지만, 2016~17년 촛불집회 과정뿐만 아니라 한국의 대중운동에서 집단적인 시민들의 실천 양상에 대한 상상을 규정하는 중요한 단어라고 생각된다. 그러므로 이하에서는 따옴표와 함께 '일반 시민'으로 계속해서 사용할 것이다. 이 단어의 규정의 어려움은 그것이 실정적(positive)이라기보다는 부정적인 의미를 갖는 것으로부터 일정 부분 기인하는 것으로 보인다. 즉, '일반 시민'은 실제로는 '일반적이지 않은 시민이 아닌 시민'을 의미한다. 그러므로 이것은 시민을 '일반적' 시민과 그렇지 않은 시민으로 가르면서 동시에 후자를 시민의 범주에서 배제하거나 부차화하는 기능을 하게 된다. 이때 일반적이지 않은 시민은 '조직된', '정치적인', '불순한(순수하지 못한)', '폭력적인'과 같은 단어들을 통해 꾸며지는 경향이 있다. 반대로 '일반 시민'은 '개인적인(개별화된)', '비(非)정치적인', '순수한', '평화적인' 존재로 간주된다.

‘일반 시민’이라는 ‘일반적’이라는 형용사만큼이나 명확하게 규정하기 어려운 단어다. 이러한 규정의 어려움은 그것이 실정적(positive)이라기보다는 부정적인 의미를 갖는다는 사실로부터 일정부분 기인하는 것으로 보인다. 즉, ‘일반 시민’은 그 자체의 뜻을 가지고 있다기보다는 ‘일반적이지 않은 시민이 아닌 시민’을 의미한다. 그러므로 이것은 시민을 ‘일반적’ 시민과 그렇지 않은 시민으로 가르면서 동시에 후자를 시민의 범주에서 배제하거나 부차화하는 기능을 하게 된다. 이때 일반적이지 않은 시민은 ‘조직된’, ‘정치적인’, ‘불순한’, ‘폭력적인’과 같은 단어들을 통해 꾸며지는 경향이 있는 반면, 반대로 ‘일반 시민’은 ‘개인적인’, ‘비정치적인’, ‘순수한’, ‘평화적인’ 존재로 간주된다. 그러나 이러한 범주를 가르는 경계는 매우 불분명하고 의심스러울 수밖에 없다. 예를 들어, 이 장의 1절과 2절에서 여러 번 지적한 것처럼 무엇이 순수하고 평화적인 것이고 무엇이 불순하고 폭력적인 것인지를 가르기는 매우 어려우며, 오히려 이것은 정치적 정체성의 정당성을 두고 벌어지는 담론적 투쟁의 장이 된다. 무엇이 정치적이고 무엇이 비정치적인가라는 물음은 더욱 그러한데, 왜냐하면 여기서 ‘정치적’이라는 수사는 정확한 의미로 사용되기보다 ‘파당적’이라거나 ‘급진적’과 같은 다른 단어와 유사한 방식으로 잘못 사용되면서 주로 정치적으로 상대를 공격하는 용도로 활용되는 것으로 보이기 때문이다.[40] ‘조직된’과 ‘개인적인’의 대립도 불분명하기는 마찬가지인

---

40) 예를 들어, “세월호를 정치적으로 이용한다”는 공격은 세월호 사건을 둘러싸고 대립하는 양쪽 진영으로부터 모두 제기되었다. 이때 ‘정치적’의 의미는 ‘파당적’에 가까운 것으로 보이지만 반드시 이 단어로 모두 포괄되지는 않으며, 구체적으로는 ‘자신의 정치적 입장을 강화하기 위해 특정 사건을 잘못 해석하고 활용하는’ 것을 의미하는 것으로 보인다. 이러한 상황은 ‘정치적’이라는 단어의 비극적인 남용이라고 할 법하다. 강성원, 미디어오늘, “세월호를 가장 정치적으로 이용하는 언론은 어디인가”, 2018.04.16., http://www.mediatoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=142247, 검색일: 2023.06.25. 조선일보, “[사설] 세월호 4주기, ‘정치 이용’은 할 만큼 하지 않았나”, 2018.04.16., https://www.chosun.com/site/data/html_dir/2018/04/15/2018041501776.html, 검색일: 2023.06.25.

데, 왜냐하면 촛불집회가 하나의 집단적 실천이 이상 그것이 '개인적인' 현상은 결코 아니기 때문이다. 오히려 개인과 집단을 대립시키는 인식은 "나는 내가 대표한다"와 같은 역설적 언표에서 확인할 수 있듯이, '대표 없는' 실천과 '대표를 통한' 실천 사이의 대립을 표현하고 있는 것으로 보인다.

따라서 2016~17년 촛불집회를 규정한 것 중 하나는 '일반 시민'과 '조직된 시민'이라는 이분법이었으며, 이중 전자가 도덕적 정당성을 얻은 반면 후자는 바람직하지 못한 것으로 간주되었다. 사실 이것은 2016~17년 촛불집회에서 처음 발생한 새로운 현상이 아니다. 대중시위에서 조직된 집단보다는 '일반 시민'들의 합이 그 주력으로 인식되기 시작한 본격적인 계기는 2008년 촛불집회였다. 2008년 촛불집회는 정부의 미국산 소고기 수입에 반대하기 위해 광화문 광장으로 모이자는 독려가 SNS를 타고 퍼지고 여기에 수많은 (조직되지 않은) 시민들이 호응하면서 이루어졌다. 물론 2008년 촛불집회에서도 조직된 집단들이 있었지만 이들을 집회·시위의 주력이라고 보기는 어려웠다. 더 중요한 것은 집회·시위 과정에서 '일반 시민'들과 '조직된 주체들'이 단순히 병렬적으로 공존한 것이 아니라 그 둘이 서로 갈등했다는 것이다. 예를 들어, 2008년 촛불집회에는 인터넷 카페 회원들을 비롯하여 기존에 시민단체나 정치적 활동에 적극적으로 참여하지 않았던 시민들이 개별적으로 참가한 경우가 많았는데, 당시 '비정치적'인 지향을 갖는다고 스스로를 규정한 시민들은 노동자·농민·시민단체 등 소위 '운동권'에게 깃발을 내리라고 요구했고, 행진에서 깃발을 따라가지 말하고 제안하기도 했다(천정환 2020, 40). 2014년 세월호 집회의 경우 처음부터 운동단체와 '일반 시민'들이 결합하고 단체의 지도부가 집회와 행진을 관장하는 형태로 진행되었으나, '깃발 내려!' 등 조직된 대오의 모습을 드러내지 않을 것에 대한 요구나 '박근혜 퇴진'과 같은 정치적이고 급진적인 (혹은 그렇게 받아들여진) 구호를 자제할 것에 대한 요구가 지속적으로 있었으며, 이것은 조직적 단체의 모습을 집회에서 감출 것에 대한 요구와 일맥상통하는 것이었다. 심지어 민주노총 산하의 어느 노조에서는 세월호 집회에 참가하는 노조원들에게 조끼 착

용을 금지하는 일도 있었는데(임미리 2019, 25), 이것은 '일반 시민'들의 편에서 나오는 압력이 소위 조직된 주체로 하여금 자기검열을 하도록 만들었음을 의미한다.

2016~17년 촛불집회에서는 새로운 양상이 발견된다. 바로 깃발의 거부가 아니라 오히려 '개인 전용 깃발들'이 등장한 것이다. 이것은 깃발을 조직된 집단의 독점적 전유물로부터 탈취한 것이라고 할 수도 있다. 임미리는 2008년 촛불집회에서 개별 참가자들이 조직된 대오를 향해 "깃발 내려!"라고 외친 것이 과거 대중시위를 주도한 민중운동단체를 향해 권력을 내려놓으라는 요구였다면, 2016년 등장한 각양각색의 깃발은 스스로 권력이 되겠다는 선언이었다고 말한다(임미리 2019, 44). 이 과정에서 민중운동단체의 깃발은 단순히 낡은 것, 고리타분한 것일 뿐만 아니라 폭력과 무질서의 상징으로 간주되었고, '순수한 개인들'의 '비폭력-평화집회'에 대한 요구 앞에서 주변화되었다. 촛불집회에서 민주노총을 비롯한 노동자들의 대오는 주목받지 못했을 뿐만 아니라 오히려 정치적 정체성을 제어하기를 요구받았다(천정환 2020, 308). 노동조합이 가장 눈에 띄는 사례이기는 했지만, 정도의 차이일 뿐 다른 조직된 단체의 경우에도 이것은 마찬가지였을 것이다. 이관후는 이것을 "'깃발'로 상징되는 연단 중심의 조직적 운동권 문화와 '촛불'로 상징되는 자율적이고 비조직적인 참여 문화가 빚었던 오랜 갈등의 현 단계적 결말"이자 "기존 시위 문화에 대한 전복적 저항"을 보여주는 것이라고 해석한다(이관후 2017, 72). 이러한 해석은 부분적으로 타당하지만, 문제는 '일반 시민'보다는 소위 '조직된 운동권'이 중심이 되었던 과거의 위계를 뒤집어서 반대로 '일반 시민'의 우세를 관철시키는 것이 어떠한 도덕적 판단을 전제하고 있으며 어떤 정치적 효과를 낳는가 하는 것이다.

촛불집회에서 등장한 가지각색의 깃발들의 눈에 띄는 특징은 정치적 내용이나 정체성을 담고 있지 않다는 것이다. 혼자 온 사람들, 일 못하는 사람 유니온, 전견련, 광화문 개념충, 장수풍뎅이 연구회, 얼룩말연구회, 범야옹연대, 범깡총연대, 사립돌연사박물관, 전국양배추취식연합회, 으어행성연합 한국지부, 안남시민연대, 안남아수라즈, 고양이도 창식이도 리

볼버도 나만 없어!, 트잉여운동연합 등(전상훈 2017, 101). 이 깃발들의 이름은 '민주노동조합총연맹'이나 '한국여성단체연합'과는 달리 그것으로부터 어떤 정치적 정체성도 요구도 지향성도 읽어낼 수 없다. '전국설명충연합'이라는 독특한 이름의 깃발을 들고 광장으로 나온 한 시민이 그것을 "개인의 성격적 정체성을 드러내는 깃발일 뿐"(천정환 2020, 42)이라고 말했을 때, '뿐'이라는 의존명사는 깃발이 다른 무언가가 아니라는 것을, 즉 기존에 깃발과 연결되었던 정치적 정체성을 표현하는 것이 아니라는 것을 함축하고 있다. 마치 '일반 시민'이라는 표현이 '일반적이지 않은 시민이 아닌 시민'을 의미하는 것과 유사하게, 이 깃발들의 특징은 '조직된 운동권과 같은 정치적 정체성을 갖고 있지 않은 깃발'이라는 점이며, '일반 시민'이라는 표현과 마찬가지로 이 깃발들의 의미는 실정적이라기보다는 부정적이다. 그러므로 개인적인 깃발들은 구체적인 정치적 정체성의 내용이 아니라 그 주인들이 '개인으로서 독립된 정치적 주체'라는 일종의 형식을 표현한다. 다시 말해서, 이것은 깃발을 든 한 명이 개인이 독자적이고 완결된 정치적 정체성을 구성하고 있으며 그것을 넘어서는 집합적 주체로 조직되지 않겠다는 의사를 표현한다. 따라서 2016~17년 촛불집회에서 나타난 새로운 깃발들은 개인과 집단이라는 이분법과 밀접하게 관련되어 있으며 특히 전자의 승인 및 후자의 거부를 표현한다. 그리고 이것은 다시 대표 메커니즘의 유무와 연결되어 있는데, 왜냐하면 대표는 '개인을 개인으로 남겨두지 않는' 집합적 정체성의 구성과정으로서 왜곡과 소외의 원천으로 상상되기 때문이다.

그렇다면 '일반 시민'(이것은 주로 개인적인 시민과 유사한 것으로 상상된다)과 '조직된 집합적 주체'는 촛불집회에 참가한 시민들에게 어떻게 받아들여졌는가? 이것은 촛불집회에 찬사를 보내는 다음과 같은 담론들을 통해서 알 수 있다. "대한민국명예혁명은 시민들의 자발적 참여로 이뤄진다. 1119대첩에 출정한 자발적 시민들의 깃발을 보라"(전상훈 2017, 101), "자발적 참여와 연대가 만든 우아한 시민혁명"(장윤선 2018, 7), "처음부터 끝까지 오로지 시민의 힘으로 누구 하나에 의해 이끌려가지 않고 전부 자발적 시민의 참여로 이뤄낸 시민혁명"(장윤선 2017, 152).

‘일반 시민’과 조직된 대오에 대한 구별을 (명시적으로는 그렇지 않든) 지속적으로 활용하고 있는 이 담론들에서 지속적으로 반복되는 것은 ‘자발성’과 ‘끌려가는’ 혹은 ‘선동되는’ 것 사이의 대비다. 사실 사전적인 의미에 따라 생각한다면, 촛불집회에 나온 시민들에게 ‘자발적’이라는 찬사를 보내는 것은 이상한 일이다. 촛불집회에 참여하는 것에 있어서는 대부분 강제성을 생각하기 어렵고 시민의 집회 참여는 특별한 경우가 아니라면 당연히 자발적인 것으로 간주할 수 있기 때문이다. 자발적 시민이라는 찬사가 성립하는 것은 그것과 대립하는 형상이 있기 때문에 가능하다. 그것은 ‘누구 하나에 의해 이끌려가는’ 시민 또는 다른 말로 선동되거나 휩쓸린 시민이다. 그리고 물론 자발적 시민은 ‘대표를 거부하는 일반 시민’인 반면 이것과 대립되어야 하는(이러한 대립이 없다면 ‘자발적 시민’이라는 표현 자체가 거의 자신의 기능을 잃어버리게 되며 따라서 성립하기 어렵다) 시민의 형상은 ‘대표를 통해 조직된 시민’으로부터 얻어진다.

그리고 촛불집회의 주체의 형상에 대한 언론의 담론은 그것에 참가한 시민들의 인식을 반영하면서 동시에 그것을 강화하는 역할을 했다. 2008년 촛불집회 당시 대표적인 보수 언론들은 촛불집회 참가자들을 순수하고 자발적인 ‘일반 시민’들과 선동적인 전문 시위 세력으로 분할되는 것처럼 묘사했던 반면, 2016년에는 촛불시민들을 ‘시위를 처음 접해 보는’, ‘순수하고’, ‘자신의 자유의지’로 참여한 시민들로 묘사하면서 그것을 ‘전문 시위꾼’과는 대조적인 주체들의 집합으로 묘사한다(노형일·양은경 2017, 21). 이런 담론에서 ‘일반 시민’들은 파편적인 존재인 반면, 세력화되고 조직화된 집단은 순수하지 못한, 폭력적인, 위험한 의도를 가진 것으로 암시된다(노형일·양은경 2017, 21). 두 촛불집회의 묘사에서 공통적인 것은 그것들이 순수한 개인 주체로 상상되는 일반 시민과 불순하고 폭력적인 조직된 주체(전문 시위꾼)라는 두 종류의 주체로 구성되어 있다는 것이다. 차이점은 2008년 촛불집회의 묘사에서는 폭력적이고 선동적인 전문 시위꾼의 존재가 자세하게 묘사되고 그것이 집회를 좌지우지하는 것처럼 제시되는 반면, 2016~17년 촛불집회의 경우에는 그것이 아

주 예외적인 것으로 취급된다는 것이다.

2016~17년 촛불집회 과정에서 광장이 순수성과 평화의 공간이 아닌 긴장과 갈등, 폭력의 잠재성을 지닌 공간으로 언론을 통해 묘사되기 시작한 것은 촛불집회가 아니라 태극기 집회가 등장하면서부터였다(노형일·양은경 2017, 24). 그런데 보수 언론들이 광장을 위험한 공간으로 부각할 때, 위험은 태극기 집회에 국한되는 것이 아니라 광장의 정치 자체에 내재하는 것으로 제시된다. 예를 들어, 보수 언론들에서는 광장이 '법치를 흔든다'거나 '광장의 광기'와 같은 표현들이 자주 사용되었는데, 이것은 광장의 정치의 정치적 정당성에 의문을 갖도록 유도하며 광장의 정치는 대의민주주의를 위해 최대한 빠르게 자리를 비켜주어야 하는 것으로 인식하게 만드는 효과가 있다(노형일·양은경 2017, 25). 다시 말해서, 보수 언론들에서 광장의 정치를 비판할 때, 그러한 비판은 일차적으로 태극기 집회로부터 유래한 것이었으며 기사를 읽는 독자들 역시 그것을 알아차리기는 어렵지 않았지만, 그럼에도 불구하고 기사들은 비판의 함의가 촛불집회를 포함한 광장의 정치 전체로 손쉽게 확대될 수 있는 방식으로 작성되었다.

반대로 언론들에서 긍정적으로 제시되는 바람직한 시민의 모습은 "자기 결정, 자기 책임, 자기 규율적인 개인들"로 제시되는데, 이것은 "누군가에 의한 명령이나 통제가 아니라 스스로 자제하고 규율함으로써 위험한 상황들이나 비판받을 소지들을 미연에 철저히 관리하는 모범적인 시민"의 모습으로 "이와 같은 자기 통제와 책임화의 테크닉은 신자유주의 통치의 가장 특징적인 실천 방식으로서 스스로 책임지는 개인주체의 형성"과 맞물려 있는 것이기도 하다(노형일·양은경 2017, 32). 그런데 이러한 인식은 단순히 보수 언론만의 것도 아니었고 나아가 언론의 전유물도 아니었다. 다시 말해서, 촛불집회의 규율적인 인식이나 실천들이 언론을 비롯한 외부의 담론에 의해서 일방적으로 규정된 것이었다고 볼 수는 없다는 것이다. 반대로, 규율적인 인식과 실천들은 촛불-주체들 중 다수가 공유하는 것이었으며, 언론의 묘사는 (이런 측면을 강화하고 의도적으로 부각한 측면은 있을 수 있지만) 전반적으로 광장에서 나타난 태도와 분

위기를 반영한 것이었다.

결과적으로 '대표를 거부하는, 개인적인, 자발적인' 주체와 '구성적 대표과정을 통한, 조직적인, 선동된' 주체의 이항대립에 근거하면서 스스로를 '대표 없는 직접민주주의'로 간주한 2016~17년 촛불집회는, 대표자와 대표되는 자들 사이의 거리를 허락하지 않고 대표자가 대표되는 자들의 의견이나 의지를 왜곡하는 것을 철저하게 방지하고자 했다는 점에서는 민주적이었음에도 불구하고, 다음의 두 가지 점에서 민주주의적 주체의 구성 가능성을 잠식했다. 첫 번째로, 그것은 대항권력의 구성을 불가능하게 만드는 경향이 있었다. 왜냐하면 광장에서 '일반 시민'들의 의사를 소외시키거나 왜곡하는 것과 소란과 무질서, 그리고 폭력을 일으키는 것(이것들은 대항권력을 구성하려는 시도에 의해서 초래되리라고 예상되는 것들이다)은 사실상 같은 주체들의 활동이 낳는 두 결과로 간주되었기 때문이다. 대항권력은 국가와 공권력을 견제하면서 법을 비롯한 제도들의 작동과 재구성, 통치의 과정과 결과에 그것들에 의해서 영향을 받는 시민들이 뚜렷한 영향력을 행사할 수 있을 것을 요구한다. 그러나 이것은 '일반 시민'들의 형상으로부터 분명하게 벗어나는 주체를 구성함으로써만 가능하며, 이 주체는 손쉽게 '일반 시민들로부터 유리된'(결국 비(非)시민적인), '불순한', '폭력적인' 주체로 간주된다. 그리고 촛불집회를 규정한 헤게모니적인 담론의 관점에서 이러한 주체들이 표출하게 될 가장 큰 문제점은 바로 그들이 국가와의 대립을 초래할 가능성이 있다는 것이다. 실제로 '일반 시민'으로부터 벗어난 주체의 형상들이 촛불집회에 참가한 다수의 시민들로부터 거부된 가장 큰 원인이 바로 그들과 국가 사이에 형성될 수 있는 문제적인 '상상된 관계' 때문인 것으로 보인다. 왜냐하면 이 장의 1절과 2절에서 설명된 것과 같이 치안-기계로서의 국가가 행사하는 폭력의 대상이 될 수 있다는 두려움은 그것에 저항할 수 있는 대항권력이 부재하는 (혹은 부재한다고 인식되는) 상황에서는 극단적인 것이 될 수 있기 때문이다. 그러나 대표를 거부하는 '일반 시민'이 역설적으로 시민의 '대표적인' 형상이 될 때, 그것은 민주주의적 주체에게 요구되는 한 가지 역량은 국가와 공권력의 작동 앞에서 자율성을 유

지할 수 있는 역량을 박탈하는 것으로 이어진다.

이제 그만 그 거대한 무대를 치워주세요 / 우리 모두가 주인이 될 수 있게 / 작은 사람들의 작은 테이블로 이 광장이 꽉 찰 수 있게 / 이제 그만 연단의 마이크를 꺼 주세요 / 모두가 자신의 말을 꺼낼 수 있게 / 백만 개의 천만 개의 마이크들이 켜질 수 있게

광장 한 켠에 게시되어 많은 시민들의 호응을 얻은 이 시는 〈우리 안의 폴리스라인〉이라는 제목을 달고 있는데, 이 제목은 사람들의 자유로운 생각과 표현을 막는 폴리스라인이 광장 외부뿐만 아니라 내부에도 존재한다는 사실을 환기시키려 한다. '작은 사람들의 작은 테이블'과 대조되는 '거대한 무대'가 새로운 폴리스라인의 역할을 한다. 사실 이 시 전체는 촛불집회의 바람직한 지향을 보수적인 관점에서 재단하려는 의도가 아니라, 반대로 그러한 관점을 거부하면서 촛불집회의 가능성을 제한하지 말고 그 상상력을 가두지 말자는 목소리를 담고 있다. 예를 들어, 시의 다른 부분에서 화자는 "전체를 위해 노동자들 목소리는 죽여라고 / 소수자들 목소리는 불편하다고 말하지 말아주세요 / 집을 가진 이들은 집을 갖지 못한 이들의 마음을 몰라요 / 어떤 민주주의의 경로도 먼저 결정해두지 말고 / 어떤 역사적 사회적 정치적 한계도 먼저 설정해두지 말고 / 최선의 꿈을 꿔 볼 수 있게"라고 호소한다. 그러나 시인의 이해할 만한 의도에도 불구하고, '백만 개의 천만 개의 마이크'와 대조되는 거대한 마이크를 화자가 폴리스라인으로 비유할 때, 이것이 과연 노동자들과 소수자들에게 민주적 대안을 시사하고 있는 것인지는 대단히 불분명하다. 왜냐하면 이들은 다른 정치적 정체성들과 마찬가지로 '일반 시민'의 범주에서 벗어날 위험이 있는 집합적 주체를 구성함으로써 자신들의 권리와 요구를 역사적으로 쟁취해왔기 때문이다. 2016~17년 촛불집회에 결합되어 있던 많은 부분 의제들도 그러한 의제를 중심으로 집합적 주체를 구성해서 투쟁했던 과거의 정치적 실천들의 결과이다. '백만 개의 천만 개의 마이크'와 그들을 대표한다고 주장하는 '무대 위의 마이크'가

단순하게 대립하는 것은 아니며, 그 둘의 관계는 후자가 전자를 억압하는 것으로 환원될 수 없다.[41] 이 시에서도 구성적 대표에 대한 일반적 거부는 분명히 드러나며, 이것은 '백만 개의 천만 개의 마이크'와 같은 표현에서도 드러나듯 개인적 주체를 승인하고 집합적 주체를 거부하는 것으로 연결되고 있다. 그러나 이처럼 대표와 민주주의를 대립시키고 집합적 주체에 비민주적 형상을 부여하는 것은, 현존하는 국가적 제도의 작동과 치안적 질서를 넘어서는 요구를 통해 자신의 정치적 존재를 현실에 부과해야만 하는 주체들의 관점에서는 정치적 대안을 삭제하는 것일 수 있다.

두 번째로, 구성적 대표와 집합적 주체의 거부는 주체들이 자신들이 구성되는 과정과 그것을 둘러싼 조건들에 비판적으로 반작용할 수 있는 공간을 잠식한다. 여기서 중요한 것은 촛불집회가 실제로 구성적 대표 과정이 부재한 정치적 사건이 아니었음에도 불구하고, 그것을 '대표 없는 직접민주주의'로 인식하고 그러한 인식을 바탕으로 이루어지는 실천이 가졌던 정치적 효과이다. 이러한 인식은 (1) 광장에 모인 시민들의 관점과 의견은 어떠한 매개도 없이 촛불집회에서 직접 표출되며 (2) 따라서 그 관점과 의견은 처음부터 자명하게 주어져 있는 것의 반영임을 전제하고 있다. 그러나 이러한 허구적 자명함을 통해 실제로 관철되는 것은 촛불집회에 대한 헤게모니적 담론과 조건들이며, 반대로 내부의 다수성은 이를 통해 배제되는 경향이 있다. 예를 들어, 촛불집회가 박근혜 대통령 탄핵을 위한 집회인지 또는 그것을 넘어서는 개혁과 전환을 위한 집회인지는 촛불집회에 대한 갈등적인 두 가지 담론을 구성한다. 만약 집회가 그것을 대표하고자 하는 시도들을 통해서 구성되는 것이라면, 이 담론들은 "무엇이 진정한 촛불집회인가?" 또는 "어떠한 담론, 전략, 실천들이 올바른 촛불집회의 방향을 대표하는가?"라는 질문을 둘러싸고 내부에서 경합할 수 있다. 그러나 촛불집회의 성격을 이루는 동일성(identity), 즉

41) 물론 후자가 전자를 억압, 왜곡, 소외할 가능성은 정치적 대표 과정에서 상존하며, 이것을 대표되는 것(the represented)의 입장에서 정치적으로 다루는 것은 민주주의적 대표를 위한 이론과 실천에서 중요한 쟁점을 이룬다.

수많은 시민들을 함께 광장에 모이도록 한 동일성이 집회 이전에 자명하게 주어진 것이라면 이러한 과정은 완전히 불필요한 것이 된다. 이러한 전제 위에서 실제로 관철되는 것은 헤게모니적 담론과 조건들이며, 다른 차이들은 내부의 다수성으로 남지 못하고 비(非)시민적인 것으로 배제된다. 이러한 경향이 강화될수록 내부의 차이들은 정치적으로 다루어지지 못하고 촛불집회의 내부와 외부, 진정한 촛불집회와 그 왜곡과 같은 이분법 속에 배치된다.

제 5 장 결론

2016~17년 촛불집회는 총합 1,600만 명이라는 참가 인원을 기록했으며 대통령의 탄핵을 이끌어낸, 최근의 역사는 물론 전체 한국 정치사에서 가장 중요한 사건들 중 하나다. 그것은 한국 민주주의가 오랜 시간 쌓아온 많은 문제들을 혁파하고(당시 많이 쓰인 표현을 빌려 이야기하면 '비정상을 정상화하고'), 민주주의를 심화하며, 한국 사회의 대개혁으로 나아가는 분기점이 될 것이라고 생각되었으며, 실제로 적지 않은 변화와 개혁이 촛불집회의 영향으로 이루어졌다. 그러나 촛불집회가 오랜 시간 동안 사라지지 않고 앞으로의 정치적 상상과 실천을 규정하고 지도하는 나침반 역할을 할 것(이러한 나침반은 '촛불정신'이나 '촛불민심'이라는 이름으로 불렸다)이라는 당시의 상상과는 달리, 그것은 박근혜 탄핵 이후 빠르게 규모와 영향력이 축소되었으며, 2017년 4월 29일의 마지막 촛불집회가 끝나고 개혁의 역할이 문재인 대통령과 문재인 정부로 넘어갔다고 선언된 이후 소위 그 정신이라고 불렸던 것은 더욱 빠르게 영향력을 상실해갔다. 그 결과 이미 문재인 정부 초기가 지나간 시점에 촛불의 이름으로 정부를 비판하는 많은 목소리들과 함께 "촛불이 있기는 있었던 것인가?"(손호철 2019, 13)라는 자조적인 물음까지 제기되었던 것이다. 특히 이것은 촛불집회가 주장했던 사회경제적 의제들의 경우에 두드러졌는데, 많은 사람들이 이 의제들을 실현하고 이를 위해서 대대적인 개혁을 실행하는 것이 촛불집회의 정신이라고 주장했음에도 불구하고, 스스로를 촛불정신의 계승자라고 자임했던 정부하에서조차 그러한 의제들은 빠르게 부차화되었다.

이것은 촛불집회의 참가자와 관찰자 모두를 압도했던 시민들의 자율적 에너지와 광장의 활기 이면에 무언가 촛불집회를 제약했던 한계가 존재했음을 암시한다. 그리고 그러한 한계는 촛불집회의 외부에서 강제된 것이 아니라 촛불집회 내부로부터 발생한 것이었다. 다시 말해서, 촛불집

회의 한계는 강한 의미에서 촛불집회 자신의 것이었으며, 촛불집회에 대한 일종의 백래시(backlash)나 집회가 좌절된 결과가 아니라 일차적으로 그것이 충분히 전개된 결과로 이해되어야 한다. 그리고 이 한계는 촛불집회라는 사건에 국한되어 갑자기 발생한 것이 아니라, 한국 시민운동의 조건 및 한계가 촛불집회라는 독특한 계기를 통해 드러난 것이다. 그러므로 촛불집회의 한계를 살펴보는 것은 한국에서 민주주의적 시민운동을 가능하게 하는 조건과 가능성을 탐색하기 위한 작업으로서 적지 않은 이론적·규범적 함의가 있다. 이 연구는 2016~17년 촛불집회의 한계를 그것의 타율성 또는 의존성이라는 측면에서 밝혀내며, 정치적 주체는 실천 이전에 미리 존재하는 것이 아니라 실천 과정에서 구성되는 것이라는 관점을 바탕으로 촛불집회 과정에서 드러난 주체화 양상과 촛불집회의 한계를 관련시킨다. 이것은 촛불집회가 갖는 양가적 성격을 드러낸다. 이때 핵심적으로 떠오르는 쟁점은 촛불집회와 국가의 관계, 또는 시민권 운동과 국가의 관계이다.

촛불집회의 주체화 양상과 한계를 다음의 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 촛불집회는 자신의 요구를 관철하고 문제를 해결하기 위하여 국회, 헌법재판소, 특검 등 국가장치들의 작동에 의존했으며, 기존에는 대중집회 및 시위와 갈등적인 관계로 표상되었던 법원, 경찰 등 사법기구들도 2016~17년 촛불집회에서는 시민들과 우호적이고 상보적인 관계로 간주되었다. 특히 촛불집회가 국가적 제도들에 의존했다는 사실(이것은 그 자체로 부정적인 것도 아닐 뿐만 아니라 일정부분 불가피한 측면이 있다)보다 더 중요한 것은, 문제 해결이 제도들의 변화와 재구성 또는 이전에는 국가의 제도들이 수용하지 않았던 관점과 요구를 받아들이는 것을 통해서가 아니라 기존의 국가가 있는 그대로 잘 작동함으로써 가능한 것으로 간주되었다는 점에 있다.[42] 이것은 국가의 중립성과 정상성을 가정하

42) 2016~17년 촛불집회에 대한 몇몇 연구들은 4.19혁명부터 2016~17년 촛불집회에 이르기까지 한국 정치사의 역사적 대중운동들에서 반복적으로 나타나는 '저항의 사이클'을 살펴보았을 때, 사회적 불만과 분노의 정치화가 늘 정치권력의 교체 혹은 정치체제의 변경 등 국가를 대상으로 이루어져왔음을 비판적으로 지적한다(서영표 2017; 윤상철 2019). 이것은 문제의 해결과 권리의 확

며, 촛불집회가 박근혜 대통령의 탄핵을 성공시켰을 때 이러한 가정은 시민들의 눈에 현실에 부합하는 것처럼 보였다. 그러나 이것은 반대로 기존의 제도들이 있는 그대로 작동하는 것만으로는 해결될 수 없는 의제들을 촛불집회 내부에서 부차화하고 배제하는 것을 수반하는 것이었다. 왜냐하면 이러한 의제들은 촛불집회라는 정치적 운동이 더 이상 국가와 우호적이고 상보적인 관계로 남기 어렵게 만들기 때문이다. 결국 촛불집회가 박근혜 대통령의 탄핵이라는 의제를 관철시키는데 성공했음에도 불구하고 사회경제적·개혁적 의제들을 밀어붙이지 못했던 것은, 국가와의 관계에서 촛불집회의 시민적 자율성이 한계를 드러내고 타율성 혹은 의존성이 두드러지는 지점을 표시한다. 또한 법원, 경찰 등의 기구와 촛불집회가 우호적이었던 것도, 촛불집회의 거대한 규모와 힘 때문에 국가기구들의 양보가 강제된 결과라기보다는, 촛불집회가 국가가 규정하는 법적이고 치안적인 틀 내부에 머물 의도를 (어떤 의미에서는 강력한 의지까지도) 분명하게 보여주었기 때문에 가능했던 관용으로 파악하는 것이 더 정확하다.

장에 대한 요구가 궁극적으로 정권교체와 같은 협소한 제도적 문제로 귀결되는 역사가 반복되어왔다는 점을 비판했다는 점에서는 타당하다. 그러나 한편으로 '국가를 대상으로 하는 것' 자체와 '정치적 대안을 협소하게 상상하는 것'은 분명하게 구분되어야 한다. 왜냐하면 운동의 실천과 요구가 국가와 국가적 제도들을 겨냥한다고 해서, 그것이 반드시 의제와 문제 해결 방식에 있어서 협소한 시야를 갖는다는 것을 의미하는 것은 아니기 때문이다. 예를 들어, 선거 방식의 변경을 중심으로 하는 개헌이라는 지극히 제도적이고 '국가적인' 요구를 제기하고 관철한 1987년 6월 민주항쟁이 국가의 치안적 틀로부터 벗어난 시민들의 자율적 역량의 발현이고, 그것의 성공을 통해 수립된 권위주의의 종식과 형식적 민주주의의 수립이 (그 과정에서 배제되고 실패한 요구와 의제들이 무엇이었든 간에) 시민적 자율성과 역량의 성장에 긍정적이었다는 점은 명백하다. 따라서 중요한 것은 국가를 대상으로 하는가 아닌가의 문제가 아니라 시민권 운동과 국가의 관계에서 나타나는 자율성과 의존성의 복잡한 동학이며, 구체적인 실천의 과정이 시민들의 자율적 역량의 확대로 이어지는가 그렇지 않은가 하는 질문이다.

둘째, 촛불집회는 일관되게 '비폭력-평화 집회' 기조를 유지하였는데, 이때 비폭력과 평화를 결정하는 기준은 준법이었다. 이것은 촛불집회에 참가한 시민들이 국가 혹은 공권력과 대립하거나 대립을 초래하는 것(심지어 대립을 암시하는 것)을 일관되게 피하고 광장에서 제외하고자 했음을 의미한다. 경찰버스에 올라가거나 경찰들의 바로 앞에서 경찰을 규탄하는 소수의 시민들은 다른 시민들에 의해서 제지되었으며, 심지어 경찰버스에 붙인 스티커는 집회 이후 회수되었다. 집회에서 폭력과 비폭력, 평화와 무질서를 규정하는 관점은 발리바르의 용어를 빌리자면 '안전'이 아닌 안전, 그리고 '안전 중심적인' 것으로 경도되어 있었다. 비폭력 기조가 윤리적 정당성을 강화하고 참여의 폭을 넓힌다는 측면에서 많은 장점이 있음에도 불구하고, 중요한 것은 비폭력 실천이 촛불집회를 지배하게 된 맥락은 그러한 장점들을 고려한 자율적 선택이라기보다는 국가와의 관계에서 나타나는 제약이나 타율성을 반영한 결과라는 것이다. 이것은 국가와의 갈등을 초래할 수 있는 의제, 요구, 주체, 전략들을 배제하는 것을 동반하며, 또한 대항권력의 구성을 불필요한 것으로 취급하거나 의도적으로 회피하는 것을 수반한다. 이런 점에서 보았을 때 촛불집회 이후 시민단체 참여를 비롯한 시민운동이 더 활발해진 것이 아니라 예상과는 달리 오히려 왜소해진 것(신상준 외 2018)은 우연이 아니다. 촛불집회가 엄청난 에너지와 열정을 분출하였으며 그것이 부정의에 맞서기 위해 실천에 돌입하는 시민들의 자율성을 함축하고 있다는 점은 분명하지만, 한편으로 그러한 에너지와 열정은 민주주의적 시민권의 관점에서 자율성보다는 의존성의 방향으로 나아가기도 했다.

셋째, 2016~17년 촛불집회는 '대표 없는 직접민주주의'의 장으로 상상되는 경향이 있었다. 다수의 촛불집회 참가자들은 적어도 촛불집회 내부에서 '대표'를 부정적인 것으로 보았는데, 왜냐하면 대표란 '일반 시민'들의 의사를 왜곡하고 소외시킬 수 있는 가능성의 원천으로 간주되었기 때문이다. 반면 '일반 시민'들이 누군가에 의해 대표되는 것이 아니라 각자의 관점과 주장을 가지고 광장에 모여 그것을 있는 그대로 표현하는 공간이 촛불집회인 것으로 이해되었고, 이것이 바람직한 것으로 간주되었

다. 그러나 촛불집회에서 대표가 거부될 때 실제로 거부된 것은 일반적으로 가장 전형적인 대표 과정으로 이해되는 위임 대표가 아니라 구성주의적 대표였다. 그리고 촛불집회를 포함하여 모든 집단적인 정치적 실천이 대표 과정을 필수적으로 요구한다는 점을 고려하면, 촛불집회가 대표 없는 과정이었다는 것은 결코 정확한 이해가 아니다. 결과적으로, 대표의 구체적인 내용과 관계없이 대표 자체의 정당성을 부정하고 촛불집회를 대표 없는 것으로 이해하는 인식은, 부분적으로 민주적 동력을 갖는 측면이 있었음에도 불구하고, 다음과 같은 세 가지 점에서 민주주의적 주체의 가능성을 잠식하였다. 첫째, 대표에 대한 거부는 실제로는 대표가 사라지는 것이 아니라 대표 주장의 독점을 초래하는 경향이 있었다. 둘째, 대표 주장의 독점은 촛불-주체들이 그들/그녀들을 둘러싼 헤게모니적 조건들에 반작용하고 그것들을 재구성할 수 있는 행위능력의 가능성을 잠식했다. 셋째, 대표의 거부는 집합적 주체의 구성을 통해 주장되어야 하는 정치적 관점과 의제를 배제하고 부차화했다. 특히 이 세 번째 지점은 2016~17년 촛불집회에서 사회경제적 의제들이 배제되고 부차화되는 배경이 되었다.

그리고 대표의 유무를 기준으로 한 주체의 이분법은 (개인적이고, 자발적이고, 순수하며, 비폭력적인) '일반 시민'과 (조직되고, 선동과 연계되어 있으며, 불순하고, 폭력적인) 집단적인 시민의 이항대립과 겹쳐져 있었다. 그리고 '일반 시민'이라는 단어는 어떤 전형적이고 정상적인 시민상(狀)을 표현하면서 동시에 그것과 구분되는 형상을 갖는 주체들을 비시민으로 배제하는 효과를 함축했다. 따라서 이러한 이분법의 헤게모니적 지배는 대항권력의 구성을 불가능하게 만드는 경향이 있었는데, 왜냐하면 광장에서 '일반 시민'들의 의사를 왜곡하거나 소외시키는 것과 국가와 대립함으로써 무질서와 폭력을 일으키는 것이 사실상 같은 주체들의 서로 다른 두 결과로 간주되었기 때문이다. 촛불집회가 생산한 담론들로부터 관찰되는 '일반 시민'과 그렇지 못한 시민의 형상을 통해 살펴보았을 때, 대항권력은 '일반 시민'의 범주로부터 벗어난 주체의 구성을 요구했으나 이것은 '일반 시민'들로부터 적극적으로 거부되었다. 국가와의 문

제적 관계는 '일반적이지 않은 시민'들을 '일반 시민'들이 단지 승인하지 않거나 방관하는 것이 아니라 적극적으로 거부했던 한 가지 중요한 요인으로 작용했을 것이다. 이처럼 대표를 거부하는 '일반 시민'이 역설적으로 시민의 '대표적인' 형상이 될 때, 그것은 민주주의적 주체에게 요구되는 한 가지 역량인 국가와 공권력의 작동 앞에서 자율성을 유지할 수 있는 역량을 박탈하는 것으로 이어진다.

이처럼 2016~17년 촛불집회가 갖는 타율성 혹은 한계들을 강조하는 것은 그것이 갖는 자율적 특성과 의의들을 무시하는 것이 전혀 아니다. 오히려 본고의 서론에서 설명했던 것처럼, 촛불집회는 집회가 진행되던 당시뿐만 아니라 그 이후까지도 적지 않은 파급효과와 성과들을 만들어냈다. 그럼에도 불구하고, 본고는 촛불집회의 경계를 사고할 때 그것이 '얼마나 많이 나아갔는가'보다는 '어디에서 왜 멈추어섰는가'라는 질문을 중심으로 그것을 탐구하고자 했다. 왜냐하면 첫 번째로, 촛불집회에 대한 그동안의 연구가 이 부분을 충분하게 밝혀주지 못했다고 생각했기 때문이고, 두 번째로, 2016~17년 촛불집회 이전의 한국의 대중운동과 비교했을 때, 2016~17년 촛불집회의 한계가 더욱 두드러진다고 보았기 때문이다. 다시 말해서, 발리바르적 의미에서 민주주의적 시민권을 전유하고 민주주의적 주체를 생산하는 집단적 실천이라는 점에서, 2016~17년 촛불집회의 한계는 본고에서도 언급한 과거의 다른 대중운동들에 비해서 더욱 악화된 것으로 보인다.[43] 이것이 본고가 촛불집회가 보여준 몇 가지 중요한 장면들을 통해 그 주체화 양상을 고찰했던 이유이다. 이 장면들은 분명히 촛불집회의 다면적 특징의 전부를 보여주지는 않지만, 지금까지 받았던 학문적 관심과 비교했을 때 더 많은 관심을 받을만한 자격이 있는 중요한 장면들이었다고 생각된다. 이런 고찰을 통해 결과적으로는 2016~17년 촛불집회의 양가적 성격을 충분히 드러낼 수 있다.

그리고 이러한 양가적 성격에 대한 고찰은 시민운동과 국가의 관계를 포함하는 대중운동의 주체화 양상을 역사적으로 사고해야 할 필요성을

43) 본고에서는 이러한 비교를 체계적으로 하지 못했으나, 이것은 충분히 흥미롭고 생산적인 향후 연구과제가 될 수 있을 것이다.

드러낸다. 이는 시민권과 국가, 민주주의와 국가의 관계가 고정되어 있는 것이 아니라 역사적으로 가변적이며 특히 촛불집회와 같은 실천들을 통해 (사전에 결정되지 않은 방향으로) 변화하게 된다는 점을 의미한다. 그러므로 이 요구는 결코 국가를 파괴하거나 초월해야 한다는 요구가 아니다. 국가가 언제든지 치안-기계로 작동할 수 있으며 시민들의 역량으로부터 스스로를 자율화하려는 경향이 있다는 것이 사실이라 할지라도, 국가가 '부르주아지의 집행위원회'(Marx and Engels 1948)나 '이데올로기적 국가장치'(Althusser 2014)로 결코 환원되지 않는다는 점은 명백하다. 반대로 피통치자들의 동의 없이 억압만으로는 통치할 수 없다는 동서고금을 관통하는 일반적인 원칙뿐만 아니라 민주주의의 이념 때문에, 국가는 권리와 민주주의의 용어들을 전용하여 말하는 시민들의 목소리를 무시할 수 없을 뿐만 아니라 때로는 시민권과 민주주의를 특정한 역사적 조건과 현실에서 (일정한 제약과 굴절을 수반하여) 제도화하는 장이자 수단이 되기도 하다.

그러므로 시민권 운동이 국가를 대상으로 하고 국가와 결부되어 있다는 것은 민주주의적 시민권의 관점에서 보았을 때 그 자체로 부정적인 것도 긍정적인 것도 아니다. 시민들의 정치적 실천에는 항상 시민들의 능동적 역량을 앞세워 국가를 강제하는 요소와 국가의 관용과 인정을 바라면서 호소하는 요소가 혼합되어 있으며, 어떤 정치적 사건을 둘 중 한 요소로 환원하는 것은 불가능하고 하나의 정치적 사건 안에서 두 요소를 명확하게 구분하는 것도 불가능하다. 따라서 국가를 억압과 배제의 동질적인 권력 메커니즘으로 파악하고 반대로 국민 혹은 국민으로 조직된 개인들은 철저하게 수동적이고 예속적인 주체로 이해하는 것은, 국가 자체가 갖는 역사적이고 복합적인 성격을 파악하는데 이론적으로 장애가 될 뿐만 아니라, 실천적으로도 국가를 비판하고 재구성하는데 도움이 되지 못한다(진태원 2019, 181). 반대로 필요한 것은 시민운동과 국가 그리고 그것들이 맺는 복잡한 관계가 역사적으로 재구성되며 이러한 재구성은 촛불집회와 같은 중요한 순간들을 포함하는 실천을 통해 이루어진다는 사실을 인식하는 것이다. 시민운동 내부에 자율성과 의존성이라는 서로

갈등하는 두 요소가 공존하는 것과 마찬가지로, 국가는 하나의 거대한 덩어리가 아니며 그 내부에는 치안적 요소와 민주주의적 요소가 공존할 수 있다. 그러므로 중요한 것은 하나의 시민권 운동 과정에서 국가와의 관계가 의제로 떠올랐을 때, 그 실천이 시민들의 능동적 역량으로서의 민주주의적 시민권을 강화하는 방향으로 나아가는가 혹은 약화시키는 경향을 갖는가를 사고하는 것이다. 이런 관점에서 2016~17년 촛불집회를 다시 한 번 고찰했을 때, 촛불집회의 거대한 규모, 에너지, 열정, 그리고 이것들이 보여주는 시민들의 자율성과 비교했을 때 지금까지 많은 주목을 받지 못했음에도 불구하고, 민주주의와 시민권의 관점에서 결코 사소하지 않은 촛불집회의 타율적 한계가 발견되며, 이것은 현재 한국의 시민운동의 한계와 대안을 사고함에 있어서도 적지 않은 함의를 우리에게 제공한다.

참고문헌

단행본

김동춘, 2022, 『고통에 응답하지 않는 정치』, 파주: 사계절출판사.

랑시에르, 자크, 진태원 옮김, 2015, 『불화: 정치와 철학』, 서울: 도서출판 길.

발리바르, 에티엔 지음, 진태원 옮김, 2010, 『우리, 유럽의 시민들? 세계화와 민주주의의 재발명』, 서울: 후마니타스.

———————, 진태원 옮김, 2011, 『정치체에 대한 권리』, 서울: 후마니타스.

손희정, 2017, 『페미니즘 리부트: 혐오의 시대를 뚫고 나온 목소리들』, 서울: 나무연필.

원희복, 2018, 『촛불민중혁명사: 현직 기자의 광장 기록』, 서울: 말.

이지호 외, 2017, 『탄핵 광장의 안과 밖: 촛불민심 경험분석』, 서울: 책담: 한솔수북.

장윤선, 2018, 『우리가 촛불이다: 광장에서 함께한 1700만의 목소리』, 파주: 창비.

전상훈, 2017, 『촛불시민혁명 승리의 기록: 2016.9.25. 백남기 농민 사망부터 2017.5.10. 문재인 대통령 당선까지 촛불시민혁명 230일의 대장정을 기록하다』, 서울: 깊은샘.

진태원, 2017, 『을의 민주주의: 새로운 혁명을 위하여』, 서울: 그린비출판사.

———, 2019, 『애도의 애도를 위하여: 비판 없는 시대의 철학』, 서울: 그린비출판사.

천정환, 2020, 『촛불 이후, K-민주주의와 문화정치』, 고양: 역사비평사.

최장집 외, 2017, 『양손잡이 민주주의』, 서울: 후마니타스.

토크빌, 드 알렉시스, 이용재 옮김, 2018a, 『아메리카의 민주주의 1』, 파주: 아카넷.

———————————, 2018b, 『아메리카의 민주주의 2』, 파주: 아카넷.

퇴진행동 기록기념위원회, 2018a, 『박근혜정권퇴진 촛불의 기록 1』, 서울: 퇴진행동 기록기념위원회.

———————————, 2018b, 『박근혜정권퇴진 촛불의 기록 2』, 서울: 퇴진행동 기록기념위원회.

푸코, 미셸, 2011, 『안전, 영토, 인구: 콜레주드프랑스 강의 1977~78년』, 서울: 난장.

Althusser, Louis, 2014, *On the Reproduction of Capitalism*, London: Verso.

Arendt, Hannah, 1972, *Crises of the Republic*, New York: Javanovich.

———————, 1979, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & World

———————, 1998, *Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

———————, 1990, *On Revolution*, London: Penguin Books.

Balibar, Étienne, trans by Christine Jones et al., 2002, *Politics and the Other Scene*, London, Verso Books.

———————, trans. by Thomas Scott-Raliton, 2012a, *Citizenship*, Cambridge: Polity Press.

———————, trans. by James Ingram, 2014, *Equaliberty: Political Essays*, Durham: Duke University Press.

Balibar, Étienne and Immanuel Wallerstein, trans. of Étienne Balibar by Chris Turner, 1991, Race, Nation, Class: Ambiguous Identities, London: Verso.

Brown, Wendy, 2015, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.

Butler, Judith, 1993, *Bodies That Matter*, London: Routledge.
——————, 1997, Excitable Speech: A Politics of the Performative, New York: Routledge.
——————, 1999, Gender Trouble, London: Routledge.
Crouch, Colin, 2004, *Post-democracy*, Malden: Polity Press.
Hayek, Friedrich, 2011, *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, Chicago: The University of Chicago Press
Hardt, Michael and Antonio Negri, 2005, *Multitue: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: The Penguin Press.
————————————————, 2017, *Assembly*, New York: Oxford University Press.
Laclau, Ernesto, 2018, *On Populist Reason*, London: Verso Books.
Lefort, Claude, trans. by David Macey, 1988, *Democracy and Political Thoery*, Cambridge: Polity Press.
Manin, Bernard, 1997, *The Principles of Representative Government*, New York: Cambridge University Press.
Marx, Karl and Frederick Engels, 1948, *The Communist Manifesto*, New York: International Publishers.
Rancière, Jacques, trans. by Liz Heron, 2007, *On the Shores of Politics*, London: Verso.
Rousseau, Jean-Jacque, trans. by Maurice Cranston, 1968, *The Social Contract*, New York: Penguin Books.
Scheuerman, William, 2018, *Civil Disobedience*, Malden: Polity Press.

논문 및 북 챕터

강우진, 2017, “87년 체제와 촛불시민혁명: 한국 민주주의의 전환”, 『정치비평』 제10권 제1호, 47-87.

김경희, 2006, “데모크라티아(Demokratia)를 넘어 이소노미아(Isonomia)로”, 『한국정치학회보』 제40집 제5호, 5-25.
김공회, 2017, “‘촛불정국’의 사회경제적 차원: 분석과 전망”, 『마르크스주의 연구』 제14권 제1호, 44-64.
김동춘, 2017, “촛불시위, 대통령 탄핵과 한국 정치의 새 국면”, 『황해문화』 제94호, 202-220.
김선욱, 2018, “한나 아렌트의 혁명 개념과 2016-2017년 촛불집회”, 『사회와 철학』 제36집, 259-284.
김윤철, 2018, “2016-2017년 촛불집회의 역사적 맥락과 ‘마지노선 민주주의’”, 『21세기정치학회보』 제28집 제1호, 1-19.
김태균, 2019, “촛불투쟁과 국가 - 국가론 논쟁을 중심으로”, 『현대사상』 제21호, 29-74.
김학준, 2017, “빅데이터를 통해 바라본 촛불 민의 - 탄핵으로 가는 길, 탄핵 이후의 소망”, 『황해문화』 제95호, 60-75.
김홍미리, 2017, “촛불광장과 적폐의 여성화: 촛불이 만든 것과 만들어가는 것들”, 『시민과세계』 통권 제30호, 137-168.
노형일·양은경, 2017, “비폭력 저항 주체의 형성: 박근혜 대통령 탄핵 촛불집회에 대한 통치 분석”, 『한국방송학보』 제31권 제3호, 5-41.
박성진, 2017, “촛불의 시민성: 시민사회를 넘어서는 시민”, 『시민과세계』 제30호, 1-25.
배병인, 2019, “촛불과 문재인 정부: 자유주의와 민주주의의 탈구”, 『마르크스주의 연구』 제16권 제1호, 12-38.
서영표, 2017, “변화를 향한 열망, 하지만 여전히 규율되고 있는 의식: 2016년 촛불시위에 대한 하나의 해석”, 『마르크스주의 연구』 제14권 제1호, 65-90.
소영현, 2018, “참여 과잉 시대의 비-시민 정치와 광장의 탈구축”, 『한국근대문학연구』 제19권 제2호, 43-73.
손호철, 2017, “6월항쟁과 ‘11월촛불혁명’: 반복과 차이”, 『현대정치연구』, 제10권 제2호, 77-97.

———, 2019, “‘꺼져버린’ 촛불과 경로의존의 정치: 문재인정부 2년을 평가한다”, 『진보평론』 제80호, 13-29.
신상준 외, 2018, “촛불집회 이후 시민과 시민사회단체의 양자간 인식 변화: 서울지역을 중심으로”, 『NGO연구』 제13권 제3호, 153-193.
우지수 외, 2017, “우리는 촛불을 들었다: 둑을 허문 청년들”, 『창작과비평』 제45권 제1호, 70-96.
윤상철, 2019, “촛불집회 이후의 경제적·사회적 민주주의의 전망”, 『경제와사회』 통권 제121호, 12-36.
윤성현, 2020, “대의민주주의를 넘어, 하이브리드 민주주의는 가능한가? - 새로운 민주적 거버넌스 모델을 위한 시론”, 『공법연구』 제49집 제2호, 1-51.
이관후, 2017, “비폭력 시민 저항의 이해: 촛불 시위의 사상적 배경 연구”, 『시민사회와 NGO』, 제15권 제1호, 39-77.
이국운, 2017, “87년 체제를 극복할 새로운 정치의 모색: 박근혜 탄핵 결정의 역사적 의미”, 『황해문화』 제95호, 94-111.
이병천 외, 2018, “문재인 정부, ‘촛불정부’의 소임을 다하고 있는가?: 사회경제개혁의 포기를 우려한다”, 『경제와 사회』 제119호, 290-295.
이재봉, 2018, “촛불 시위를 통해 본 비폭력 저항의 이론과 실천”, 『한국동북아논총』 제23권 제1호, 133-151.
이진옥, 2018, “여성 정치와 페미니즘 정치 사이: 촛불혁명 이후 젠더 민주주의 구축을 위한 모색”, 『기억과 전망』 제39호, 193-242.
임미리, 2019, “2016~2017년 촛불집회의 두 가지 전선에 관한 연구”, 『기억과 전망』 제41호, 13-60.
장훈·한은수, 2019, “대의제 공고화론과 시민 민주주의: 한국 민주주의 이론과 현실의 불균형”, 『현대정치연구』 제12권 제1호, 39-70.
정상호, 2008, “직접민주주의에 대한 새로운 인식과 과제”, 『국제평화』 제5권 제1호, 267-274.
홍철기, 2018, “대표민주주의의 역사와 이론: 직접 정치의 차선책에서 민

주 정치의 최선책으로", 『시민과세계』 통권 제32호, 31-66.
Balibar, Étienne, 2012b, "Lenin and Gandhi: A Missed Encounter?", *Radical Philosophy* 172, 9-17.
Bourdieu, Pierre, 1991, "Delegation and Political Fetishism", In *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson, Standford: Standford University Press.
Castiglione, Dario and Mark E. Warren, 2019, "Rethinking Democratic Representation: Eight Theoretical Issues and a Postscript, In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 21-47.
Celikates, Robin, 2016a, "Democratizing Civil Disobedience", *Philosophy and Social Criticism* 42(10), 982-994.
————————, 2016b, "Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation — Beyond the Liberal Paradigm", *Constellations* 23(1), 37-45.
Devenney, Mark, 2019, "The Improper Politics of Representation", In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-18.
Disch, Lisa, 2011, "Toward a Mobilization Conception of Democratic Representation", *The American Political Science Review* 105(1), pp. 100-114.
——————, 2019, "Introduction: the End of Representative Politics?", In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-18.
Foucault, Michel, 1982, "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8(4), pp. 777-795.
Hayat, Samuel, 2019, "Representation as Proposition: Democratic Representation after the Constructivist Turn", In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh:

Edinburgh University Press, 121-140.
Latour, Bruno, 2003, “What If We Talked Politics a Little?”, *Contemporary Political Theory* 2(2), 143-164.
Lefort, Claude, trans. by Greg Conti, 2019, “Deomcracy and Representation”, In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 104-117.
Lemke, Thomas, “Foucault, Governmentality, and Critique”, *Rethinking Marxism* 14(3), 49-64.
Olson, Kevin, 2008, “Constructing Citizens”, *The Journal of Politics* 70(1), 40-53.
Sande, Mathijs van de, 2019, “The Constructivist Paradox: Contemporary Protest Movements and (Their) Representation”, In *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 239-256.

신문기사

강성원, 미디어오늘, “세월호를 가장 정치적으로 이용하는 언론은 어디인가”, 2018.04.16., http://www.mediatoday.co.kr/news/articleView.html?idxno=142247, 검색일: 2023.06.25.
고한솔, 한겨레, “‘와글’ 시민의회 제안, “완장질” 비난에 잠정 중단”, 2016.12.12, https://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/774193.html, 검색일: 2023.05.02.
배재성, 중앙일보, “5차 촛불집회 ‘떼기 쉬운 꽃 스티커’ 만든다”, 2016.11.23., https://www.joongang.co.kr/article/20915433#home, 검색일: 2023.05.02.
신은별, 한국일보, “[촛불1년]“경찰 차벽의 꽃스티커, 시민이 다시 떼면서 평화집회 완성했죠”, 2017.10.28, https://www.hankookilbo.com/News/Read/201710280463940729, 검색일: 2023.05.02.

조선일보, “[사설] 세월호 4주기, ‘정치 이용’은 할 만큼 하지 않았나”, 2018.04.16., https://www.chosun.com/site/data/html_dir/2018/04/15/2018041501776.html, 검색일: 2023.06.25.

Abstract

The Limits of the Candlelight Demonstration:

2016~17 Candlelight Demonstration, State, and Democratic Citizenship

Hyunjik Jeong

Political Science Major

Dempartment of Political Science & International Relations

The Graduate School

Seoul National University

This thesis examines the forms of subjectivation in 2016~17 Candlelight Demonstration, revealing the ambivalent characteristic of it, autonomy and heteronomy, or autonomy and dependency. Even though numerous studies have been conducted on this renowned political movement, most of them emphasizes only its autonomy, being one-dimensional compared to the multifaceted aspects of this colossal phenomenon. To put it another way, most previous studies tend to belittle the Candlelight Demonstration's complexity and overemphasizes its autonomy, resulting in, at best, partial or, at worst, misleading understanding of it. However, the heteronomous limit of the Candlelight Demonstration accounts for a crucial part of this political event, and dwelling on this part is significant in figuring out not merely the Candlelight Demonstration, evidently one of the most critical political events in South Korea history, but the civic democracy in South Korea. Hence, even though this thesis presumes the ambivalent characteristic of the 2016~17 Candlelight Demonstration, its analysis mainly focus on its heteronomic or dependent aspect, which does not intend to ignore its

complexity.

For the democratic subject appropriating democratic citizenship to be constituted, civil autonomy from the state and the constitution of collective agency for potentiating the civil autonomy are essential. Drawing on Étienne Balibar's theory, especially one on democratic citizenship, this thesis shows how the dependency of the Candlelight Demonstration on the state is constituted and its autonomy is limited by and through the political subjectivation of the Candlelight Demonstration. In regard to democratic civic movements, both autonomy from and dependency on the state are constitutive and inevitable, with which are impossible to do away. Not only complete autonomy but complete dependency is not imaginable in civic movements in reality. No matter how strong either the autonomy or heteronomy of a specific civic movement is, the relationship between them cannot be fully determined, being compromised repeatedly and re-constituted continuously. Hence, the argument of this thesis is not that 2016~17 Candlelight Demonstration must have completely shed its heteronomy and assumed flawless autonomy. Instead, it argues that a democratic citizenship or a democratic civic movement, at least for it to be "democratic", must involve the active agency, or active *potentia*, of citizenry. Investigating the subjectivation of the 2016~17 Candlelight Demonstration, the thesis reveals how and at what points the participants of this immense and ardent movement assume undermined autonomy and limited agency.

Keywords: 2016~17 Candlelight Demonstration, democracy, citizenship, democratic citizenship, democratic subject, subjecivation
Student Number: 2020-28011