

한국연구재단 인문한국(HK) 지원사업

제 16회 도시인문학 국제학술대회



도시적 감정의 양식

THE URBAN MODE
OF EMOTIONS

: 여성혐오와 수치,
테러시대 도시의 불안

2016

6. 3. 금

13:00 -

18:30

서울시립대

법학관

모의법정

주최 : 서울시립대학교 도시인문학연구소, 여성문화이론연구소

일시 : 2016년 6월 3일(금) 13:00 - 18:30

장소 : 서울시립대학교 법학관 모의법정

후원 : 한국연구재단

제 16회 도시인문학 국제학술대회 순서

12:40 - 13:00 등록

13:00 - 13:15 **축사** : 원윤희(서울시립대학교 총장)

13:15 - 13:30 **개회사** : 이성백(도시인문학연구소장)

Session 1 “민족주의, 계급, 젠더와 도시적 감정” | 좌장 : 조한혜정(연세대학교)

13:30 - 14:15 **발표1** 뒤틀린 동맹: 신자유주의, 신민족주의와 반동

우에노 치즈코(University of Tokyo)

토론 : 김현미(연세대학교)

14:15 - 15:00 **발표2** 뉴 노멀(The New Normal)의 시대, 계급의 젠더화와 수치의 양가성 | 1

임옥희(경희대학교)

토론 : 김은하(경희대학교) | 13

15:00 - 15:45 **발표3** 도시적 성적 혐오에 나타난 ‘인정’의 오용과 인정 이론의 재구성 | 17

이현재(서울시립대학교)

토론 : 서도식(서울시립대학교)

Session 2 “도시화 사회 우리 시대의 감정구조” | 좌장 : 고정갑희(한신대학교)

16:00 - 16:45 **발표1** 테러의 시대, 도시의 불안(Urban Anxieties in Times of Terrorism) | 35

레나타 살레츨(Yeshiva University)

토론 : 문강형준(중앙대학교)

16:45 - 17:25 **발표2** 우리 시대 사회 불평등과 감정 정치: 행복과 ‘잔인한 낙관주의’ | 43

박미선(한신대학교)

토론 : 권영희(서울시립대학교)

17:25 - 18:05 **발표3** 메트로폴리스의 시공간과 청년의 삶: 21세기 초 도시청년의 감정구조 | 51

이양숙(서울시립대학교)

토론 : 김민정(POSTECH)

Session 3 종합토론

18:05 - 18:30

뉴 노멀의 시대, 계급갈등의 젠더화, 수치의 양가성

At the age of the New Normal, the Genderization of Class conflict and Ambivalence of Shame

임옥희(경희대학교 후마니타스칼리지)

이 논문의 목적은 뉴 노멀의 시대 수치의 양가성을 분석하는 것이다. 2008년 이후 글로벌 금융위기는 일상생활의 모든 면에 영향을 미쳤다. 소득과 일자리는 줄어들고, 소비와 욕망은 최소화시켰다. 이런 불확실성의 시대를 통과하면서 생존이 절실한 관건이 된다. 계층이동의 가능성은 닫혔고 프레카리아트들이 증가하고 있다. 계급갈등은 젠더충돌로 변형되어 오고 있다. 불안한 지위로 인해 초래된 남성들의 불안, 분노, 불안정은 여성을 혐오하는 것으로 투사된다. 이런 현상을 “된장녀”라고 한다. 된장녀는 한가하게 카페에 앉아서 시간을 죽이고 경제적으로는 남자친구나 혹은 다른 사람에게 의존하는 여성들이다.

이렇게 본다면 수치심은 위장된 계급불안의 흔적이다. 수치심은 여러 가지 얼굴을 한 정동이다. 수치심은 인간을 인간으로 만들어주는 것이다. 하지만 통상적으로 수치심은 여성이 몸을 가졌다는 이유만으로 여성을 수치의 대상으로 만들기도 한다. 안젤라 카터와 엘프리데 옐리네크의 소설은 “뻔뻔한” 섹슈얼리티를 통해 그런 형태의 수치로부터 여성들을 자유롭게 해준다. 그것이 “윤리적 포르노”이다.

The purpose of this paper is to analyse the ambivalence of shame at the age of new normal. Since 2008, the global financial crisis has affected every facet of life: decrease of income and jobs, minimalization of desire and consumption. Passing through the fog of uncertainty(economic, cultural, political), the survival becomes the desperate agenda. The possibility of Class mobility was shut down, precariat increases. The class conflicts have been transferred into gender-clash: hate-speech on women. Men's anxiety, anger, and unstability due to their precarious positions are projected into disgusting women. That's phenomenon of '된장녀' doejung woman: women supposed to idly spending their time at cafe and be dependent on their boyfriends or someone else.

Thus far, shame is the trace of disguised class anxiety. Shame has multi-faceted affect. It makes human being as a human as such. But it usually makes woman the object of shame just because she has a body. Angela Carter and Elfriede Jelinek's novel make us free from such kind of shame through their "shameless" sexuality. It is called "ethical pornography."

1. 계급갈등의 젠더화

2008년 글로벌 금융위기 이후, 더 이상 신자유주의로는 안 된다는 목소리들이 여기저기서 터져 나왔다. 과거 한 세대 동안 신자유주의 경제정책을 기반으로 한 새로운 자유방임과 시장규제완화가 경제적인 표준normal이었다면, 2008년 금융위기 이후부터는 3저 현상(저성장, 저소득, 저수익)이 새로운 정상new-normal이 되고 있다. 중국 또한 이제 10%대의 고도성장이 아니라 성장의 둔화추세(6-7%대)가 정상적인 경제성장 궤도에 진입한 증거라고 주장한다. 과거에는 비정상적으로 여겨졌던 것이 정상으로 간주된다는 의미에서 사용되고 있는 경제적 용어가 뉴 노멀이다. 뉴 노멀의 시대는 정부의 시장개입과 규제를 다시 요구한다. 정부가 개입하여 금융위기 이후 폭등했던 가계 부채비율을 낮추고 부채인간을 양산했던 정책을 통제해야 한다고들 한다.

뉴 노멀의 시대 사회전반의 보수화가 급격하게 진행되면서 불평등이 당연시되고 있다. 2015년 1월 3일 전미경제학회 연차학술대회에서 『21세기 자본』의 저자인 토마 피케티(Thomas Piketty)와 『멘큐의 경제학』으로 유명한 보수주의 경제학자 그레고리 멘큐(Gregory Mankiew) 사이에 논쟁이 있었다. 이 세미나에서 토론자로 나선 멘큐는 ‘부의 불평등이 언제?’라고 반문했다. 상위 1%가 부를 독식하는 것은 경제적 기여의 당연한 대가라는 소신을 밝혔다. 멘큐는 자본주의의 목적은 자본축적이므로 자본주의가 부의 불평등을 지향한다는 점에 주저 없이 동의한다. 그러므로 상위 1% 가진 자들이 시혜로 나눠주는 떡고물로 살아가는 99%는 노동할 권리를 주장할 것이 아니라 시혜와 관용을 간청하라는 것이다. 이런 시대에 자유, 평등, 정의, 행복 추구하고 같은 근대적 약속은 냉소의 대상이 된다.

한국사회 사회전반은 양극화되고 삶의 질은 하향평준화되고 있다. 일자리가 급격하게 줄어드는 시대에 노조는 무력화되어, 정치투쟁은 커녕 ‘임금’투쟁조차 하기 힘들다. 동일노동, 동일임금, 성별고용평등, 노동할 권리의 요구와 착취에 대한 저항은 연감생심이다. 고용유연화, 비정규직화가 당연시되는 불안하고 불확실한 시대에 이르러, 청년들은 무급인턴이라고 좋으니 그저 출근한다는 사실에 안도한다. 회사에 이윤을 남기지 못하는 직원은 자신의 퇴출을 어쩔 수 없이 받아들인다. 삶의 절벽으로 내몰린 사람들은 최소의 수입으로 살아가면서 삶의 욕망을 최소화하고자 한다. 고급교육을 받고 전문직이 되면 삶의 안정이 보장되었던 것도 이제는 옛말이 되었다. 중산층의 추락도 뉴 노멀의 시대의 한 현상이다.

2015년 강남 서초동에 사는 강 모씨(48)는 외국계 IT 회사에 근무하다가 3년 전 해직되었다. 그 이후 열 군데가 넘는 회사에 이력서를 냈지만 한 곳도 연락이 없었다. 가장으로서 그는 실직한 모습을 아내와 자녀들이 알게 되면 실망할까봐 두려웠다. 강씨는 아침이면 출근해서 고시원에서 생활하다가 저녁이면 평소와 다름없이 퇴근했다. 퇴직금을 매달 급여형식으로 아내에게 주고 고시원에서 주식투자를 했지만 연속적으로 실패했다. 그러면서도 은행잔고가 많은 것처럼 부인에게 계속 거짓말을 했다. 부채가 점점 늘어나자 막다른 궁지에 몰린 그는 아내와 두 딸을 살해했다. 자신도 자살하려다 실패하고 문경 근처에서 경찰에 체포되었다. 그는 강남 중산층 출신으로 명문대를 나왔고 실직하기 전까지 실패를 몰랐으며 가난이 무엇인지 몰랐다고 한다. 그는 자신의 실패가 가족과 부모에게 들키는 것이 가장 두려웠고, 강남 중산층에서 추락하는

것을 가장 수치스럽게 여겼다. 그에게 실패의 고백과 추락의 인정은 죽기보다 부끄러운 일이었다.

강씨에게는 강남을 떠난다는 것은 상상할 수 없는 일이었다. 강남의 집을 처분하고 강북으로 이사한다는 것은 계급적인 추락을 의미하는 것이다. 계급적인 공간의 지형도는 공간에 따른 정동 또한 다르게 배치한다. 강남구 서초동에 산다는 것은 강씨에게 자부심을 부여해주는 것이었고, 강북으로 이사한다거나 귀촌한다는 것은 그에게는 인생의 추락이자 실패이며 수치스러운 것이 된다.

불확실성이 지배하는 시대에 이르러, 그동안 안정을 누렸던 중간계급마저 추락하고 있다. 계급사회에서 ‘정상적인’ 가장으로 남부럽지 않게 살아왔던 남성들에게 가장 잔인한 추락은 계급 추락이다. 그들에게 계급추락은 치욕적인 낙인으로 다가온다. 강 씨의 사례는 몰락하는 중간계급이 자신의 실패를 드러내지 않으려고 사랑과 의무라는 이름으로 저지른 사건이다. 송일곤 감독의 단편영화 <소풍> 등에서 보다시피, 한국사회에서 가부장들은 가족을 죽이고 자기도 죽는다. 자신과 가족을 분리하지 못하고, 자신의 수치가 곧 가족들에게도 수치가 된다. 가족을 자신의 사유재산으로 간주하는 가부장적 의식은 가장들로 하여금 일가족 동반자살을 결단하도록 만든다. 가부장적인 가장들에게 계급적 추락은 견딜 수 없는 수치이고, 그런 수치심은 극단적 폭력을 불러오기도 한다.

강씨의 수치심은 단지 계급추락에서 기인한 것만은 아니다. 강씨는 그의 자살 이후 뒤에 남은 가족이 걱정되어 그런 짓을 저질렀다고 고백했다. 실직 이후 우울증을 경험했다고 하더라도 그의 말은 그다지 설득력이 없어 보인다. 그의 아내는 결혼 전 직장생활을 한 적이 있었고 두 딸은 성적이 우수한 학생들이었다. 중 고등학생이었던 두 명의 딸은 자기 삶을 결정할 능력이 있고 아내 또한 단지 생계의 문제라면 얼마든지 꾸려갈 수 있었을 것이다. 그런데 그는 세 모녀에게 수면제를 먹인 뒤 질식사시켰다. 가장으로서 그는 자신이 가족을 전적으로 책임져야 한다고 믿었을 것이다. 한국사회에서 특이한 현상은 생사여탈권을 가진 원시 가부장제적 가족장 의식이 아직까지 남아있다는 점이다. 그들은 소임을 다하지 못하는 가장의 치욕을 견디기보다는 가족을 없애버리는 방식을 선택한다. 가족을 없애면 루저라는 자신의 수치가 드러나지 않을 것으로 믿는다. 그들에게 아내와 딸들은 자기 삶의 가치를 스스로 결정할 수 있는 독립된 인격체가 아니라 자신의 소유물이다. 자신이 모든 것을 책임지고 결정해야 한다는 가장으로서 부담감은 그들을 괴물로 만든다. 가장으로서 책임을 다하지 못했다는 근심과 염려가 가장에게 과도한 수치심을 안기고 그런 수치가 폭력으로 전환되는 데에는 남성은 생계부양자이자 보호자라는 젠더 무의식이 작동하고 있기 때문이다.

『88만원 세대』(2007)에서 우석훈은 지금의 10, 20대는 앞으로 열심히 노력해도 88만원 세대에서 벗어나기 힘들다고 일찌감치 선언한 바 있다. 글로벌 금융자본주의 사회에서 젊은이들이 스펙을 쌓으면서 취업하겠다고 부단히 노력해도 결국은 88만원 세대가 될 것이라고 그는 예측했다. 스펙을 쌓고 쌓아도 각자도생이 힘들다면, 차라리 짱돌을 들고 지금의 질서에 저항하는 것이 나을 것이라는 대안을 그는 제시한 바 있다.¹ 하지만 글로벌 시대 한 나라도 아니고 전 세

1 우석훈·박권일, 『88만원세대』, 레디앙, 2007 참조.

계를 상대로 짱돌을 든다는 것의 무력함과 무모함을 젊은이들은 이미 알고 있다. 지금의 젊은 세대들은 자신들을 3포 세대를 넘어 n포 세대(무한포기 세대)라고 자조하고 있다.

2007년 그 무렵 인터넷 신조어로서 인터넷 검색 1위에 오른 단어가 ‘된장녀’였다. 남성들이 88만원 세대가 되기 시작했다면, 여성들은 ‘된장녀’가 되었다. 아무리 노력해도 88만원 세대라는 암담한 전망에 젊은 남성들은 자기연민에 빠져들었다면, 그와는 대조적으로 여유로워서 알미운 여성들은 된장녀가 되고 있었다. 남녀 대학생 성비가 동수에 이르고, 여성사법시험합격자 비율이 마침내 남성보다 높아지고 사회전반에 여성이 두각을 드러냈다. 외관상 젠더평등이 실현된 것처럼 착시현상이 부각되었던 시절에, 된장녀는 꼴불견인 여성이미지의 하나였다. 된장녀는 남자친구의 경제력으로 명품 가방을 선물 받아 걸치고 다니지만 정작 자신은 경제 활동을 하지 않는다. 남녀가 평등하게 일하는 마당에 그녀들의 생활은 기본적으로 기생이다. ‘된장녀’는 밥값보다 비싼 ‘스타벅스’ 커피를 즐겨 마신다. 한국사회가 커피천국이 되어버린 지금과는 달리, 그 당시 스타벅스는 젊은이들의 문화 공간으로 소비되었다. 강북에서도 더욱 낙후된 공간에는 스타벅스 커피점이 입점하지 않았다. 그런 맥락에서 스타벅스 커피점 하나는 있어야 문화적인 공간이 된다는 그들의 선전을 입증한 셈이었다. 그런 만큼 ‘된장녀’는 문화적인 취향소비를 위해 스타벅스 커피 한 잔쯤 테이크아웃하여 강의실이든 길거리든 걸멋으로 종일 들고 다닌다. ‘된장녀’는 소비 활동의 대부분을 남들에게 의존하는 젊은 여성을 경멸하는 보통명사로 자리 잡게 된다. 말하자면 된장녀는 여자라고 하여 경제활동을 하지 못하는 시대가 아님에도, 남성의 경제력에 의존하면서도 필요할 때면 전가의 보도처럼 젠더평등을 내세우는 젊은 여성들을 경멸적으로 표현한 호칭이었다.

그렇다면 된장녀는 경제활동은 하지 않고 기생하면서 스타벅스에 죽치기만 했을까? 된장녀의 이미지는 좌절한 남성들의 자기연민과 여성혐오가 투사되었다는 혐의가 짙다. 한국사회에서 자라면서 남성들은 적어도 여성들보다는 우위를 차지해야 한다는 심리가 의식/무의식적으로 자리하고 있다. 직장에서 상사와 부하 직원으로서, 계급적, 계층적 위계질서에 적응하도록 남성들은 교육받는다. 그것이 사회적으로 잘 적응하고 성숙한 사회성처럼 간주된다. 언젠가는 자신이 그 자리로 승진할 수 있을 것이고 그러면 보상이 주어질 것으로 믿기 때문이다. 반면 여성에게 무시받는 것은 견딜 수 없는 치욕으로 여기도록 만든다. 이런 사회에서 여성의 진출이 눈에 띄게 드러나게 되고, 여성들이 남성의 보호를 벗어나 자율성을 누리는 것은 남성의 자존심을 훼손시키게 된다. 이렇게 본다면 남성들은 경제적 자립을 추구하면서 경쟁상대가 되고 있는 여성들을 거꾸로 남성에게 기생하는 존재로 전도시킴으로써, 계급적인 좌절을 젠더혐오로 쉽사리 배출하고 있는 것처럼 보인다. 여성이라고 하여 하나의 여성으로 묶일 수 없는 것이나 마찬가지로, 남성이라고 하여 하나의 남성은 아니다. 남성의 이름으로 남성동성사회와 연대가 쉬운 것처럼 말하지만 그렇지 않다는 점을 잘 보여주는 것이 남성연대(지금은 양성평등연대)다. 그들은 계급적

2 일본의 경우 지금 스타벅스는 하룻밤을 새기 위해 노트북을 펼쳐놓고 앉아 있는 사토리 세대가 모여드는 공간이다. 한국의 경우 스타벅스는 이제 무료로 와이파이를 사용하면서 24시간 모여 공부할 수 있는 공간쯤으로 간주되는 곳이지만, 10년 전 스타벅스는 단지 커피가 아니라 문화를 판다고 광고했고, 일종의 새로운 미국 문화의 수입을 상징하는 공간이었다.

인 갈등, 남성들 사이의 위계질서에 맞서기보다 맞짱뜨는 여성들을 더욱 위협적으로 느끼고, 그런 불안과 위협을 여성혐오로 투적하면서 손쉬운 만족감을 얻는다.

한국사회에서 남성들의 불안과 좌절을 대변하듯 극우 보수성향의 인터넷 커뮤니티들에게 된장녀는 결혼, 연애까지 포기하게 만드는 ‘이기적이고 몰염치한’, ‘무능하고 한심한’, ‘공동체 의식이 부족한’, ‘성적으로 방종한’³ 여성들이 된다. 2006년 88만원 세대는 그로부터 10년이 지난 지금 속수무책으로 3포세대, 5포세대를 넘어, n포 세대가 되었고, 마치 그들의 분노를 대변하듯, 극우화된 커뮤니티들은 ‘된장녀’에게 혐오발언을 집중적으로, 노골적으로 토해냈다. 이기적이고, 무능하고, 공동체의식이 부족하고 성적으로 방종하다는 이러한 비난들은 1920년대 신여성에게도 그대로 적용되었던 표현이다. 나혜석, 김명순, 김일엽 등은 자유연애를 주장한다는 이유로 많은 좌파남성들로부터 성적으로 방종하고, 식민지 강점기 시대에 민족적인 공동체 의식이라고는 없고, 몰염치하며 사치스럽다는 비난을 받았다.

여성이라고 하여 고유한 여성 하나로 묶일 수 있는 것은 아니다. 여성들 사이의 편차 또한 엄청나고 여성이라는 이름만으로 연대하자는 구호가 공허하게 들리는 시대다. 이런 시대에 소위 잘난 여자 혹은 잘난 척하는 여자, 배운 여자로서 또 다른 여성과 남성들에게 군림하고자 하는 여성들의 대명사가 된장녀이기도 하다. 그런 된장녀와 나쁜 페미니스트가 사실의 진위여부와는 상관없이, 그 사이의 엄청난 편차와 모순과 갈등과는 무관하게 동일시되는 데는 그다지 많은 시간과 노력이 필요치 않다.

소셜 미디어가 감정의 정치에 미치는 영향력은 지대하다. SNS로 확산되는 정동(affect)은 진위의 사실판단과는 상관없이 빛의 속도로 전파된다. 어떤 여성이 된장녀로서 행동하든 하지 않았든 그들이 그렇게 할 수만 있었더라면 ‘그렇게 했었을 것’⁴이라는 가정은 은근슬쩍 ‘했다’로 전도되면서 정당화된다. 사실이 아닌 것으로 밝혀진다고 한들, ‘아니면 말고’로 끝나버린다. ‘내가 그렇게 느꼈다’는 데 무슨 증거가 필요한 것은 아니다. 이처럼 막연하게 떠다니는 불안과 위협에서 비롯된 혐오감은 사실 확인을 책임질 필요가 없으므로 접속자들 사이에 바이러스처럼 퍼져나간다.

2. 젠더화된 수치심

사르트르에 따르면 내가 나를 의식하려면 타자의 존재가 구조적으로 필수불가결하다. 수치심은 내가 하는 짓을 누군가가 지켜보고 있다는 것을 의식하는 데서 비롯되는 감정이다. 이때 나는 타자의 시선에 의해 노출되고 그렇게 보고 있는 시선에 의해 보여지고 있는 나를 수치스러워하는 것이다. 타자의 출현으로 인해 나는 내가 무엇을 하고 있는지에 관한 판단을 내리기 때문이다. 따라서 수치심은 타자 앞에서의 수치이다. 그런 의미에서 수치심은 인간을 인간이겠끔 만들어주는 정동이다. 타인의 시선에 노출된 자신의 추락을 수치스러워할 수 없다면 ‘짐승보다’

3 윤보라, 「김치녀와 벌거벗은 임금님」, 『여성혐오가 어쨌다구?』, 현실문화연구, 2015 참조.

4 브라이언 마수미, 「정동적 사실의 미래적 탄생: 위협의 정치적 존재론」, 『정동이론』(갈무리, 2016), 101쪽.

못한 인간이 되기 때문이다.

하지만 강씨의 사례에서 보듯이 수치심은 인간을 인간이게끔 만들어주는 감정이기만 한 것은 아니다. 수치심은 젠더에 따라 다르게 배치되기 때문이다. 그런 맥락에서 페미니스트들은 수치심의 양가성에 주목한다. 남성은 수치의 경험을 통해 인간으로 거듭날 수 있다면, 인간에 미흡한 존재들, 여성, 동물, 아이들은 따라서 아예 수치심을 모르는 존재이거나 아니면 수치스러운 존재가 된다. 인간을 인간이게끔 만들어주는 정동으로서 수치심은 이처럼 젠더에 따라 다르게 배치된다. 남성은 수치심을 느낌으로써 인간이 된다면, 여성은 몸을 가졌다는 사실만으로 수치스러운 동물의 차원으로 추락하게 된다. 페미니스트들이 양가적인 수치심의 젠더정치에 주목하는 이유도 그 때문이다.

마사 누스바움(Martha Nussbaum)은 『혐오에서 인간성 회복으로』에서 수치심이 몸을 가진 인간의 나약성을 인정하지 않는 데서 비롯된 정동으로 설명한다. 그녀에게 원초적 수치심은 인간이 자율적일 수 없으며 타인(어머니)에게 의존하고 있다는 사실로 인해 발생하는 감정이다. 누스바움이 볼 때 원초적 수치심은 아이가 자기 안에서 자신의 주인이 되지 못한다는 굴욕감에서 뿐만 아니라 외부적으로도 타인에게 의존해야 한다는 사실로 인해 초래된 것이다. 그것은 소크라테스처럼 견고하고 단단한 불멸성의 추구를 진정한 남자다움(manliness)으로 간주하는 오래된 서구철학의 갈망, 즉 완전성에 대한 갈망에서 비롯된다. 따라서 취약함이나 부족함은 훼손된 남성성의 표시가 된다. 훼손된 남성성은 여성적인 속성으로 등치된다. 남성은 자율성, 여성은 의존성이라는 양극화는 여성의 몸을 결핍으로 구성하는 한편 남성은 완전체로 간주한다.

자신이 완벽하지 못하다고 느낄 때 드러나는 수치심은 공포와 두려움으로 전이된다. 강씨의 사례에서 보듯이 자신이 완전체가 아니라 취약할 수밖에 없다는 점을 받아들일 수 없어서 느끼는 수치심은 공격성으로 뒤집힌다. 자신의 취약성을 감추기 위해서라도 강한 모습을 드러내지 않을 수 없고 그런 강한 모습은 타인에게 공격성으로 터져 나온다. 이렇게 본다면 수치심은 인간의 나약함, 실패, 추락을 인정하지 않으려는 심리적 반작용에서 비롯된 것이다.

수치심은 인간을 인간으로 만들어주는 정동임에도 불구하고 과도한 수치심은 언제든지 공격성과 폭력성으로 연결될 수 있다. 남자들은 약해빠진 ‘계집애’라는 또래집단의 조롱에서 벗어나기 위해서라도 폭력적으로 굴어야 한다. 취약하고 여성화된 것들은 극복해야 할 부정적 감정으로 간주되기도 한다. 이렇게 본다면 수치심은 인간의 얼굴을 회복하기 위한 심리적 기제인 것처럼 보이지만 결코 가치중립적인 것이 아니다. 부정적 측면의 수치심은 이처럼 여성적인 것으로 젠더화되는 경향이 흔하기 때문이다.

3. 여성의 얼굴을 한 수치

사회화를 어렵게 만드는 감정들, 분노, 혐오, 적대감의 표출은 자아를 취약하게 만든다. 상처 입은 분노를 표출하기 힘들 때, 그런 분노는 뒤집혀서 자기에게로 향하기 쉽다. 여성들의 상처 입은 자존감과 수치심은 많은 경우 자신에게로 향한다면, 남자들의 수치심은 외부로 폭발한다.

여성의 수치심은 침묵한다. 수치를 드러내고 표현할수록 더욱 치욕을 감수해야 하기 때문이다. 성폭력을 당했다고 하면 당한 여성을 오히려 비난하는 사회에서는 성폭력을 폭로하는 것 자체가 얻는 것보다 잃을 것이 더욱 많고 자신이 두고두고 추문거리가 될 것임을 각오해야 하기 때문이다. 게다가 여성들은 친밀한 관계에서 모욕감을 맛보는 경향이 많다. 가족, 부모, 연인, 파트너, 가까운 친구들 사이에서도 서로를 단속하고 규제하도록 하는 것에서 여성은 자유롭지 않다.

여성은 개인적인 차원에서 수치에 훨씬 더 노출될 뿐만 아니라 민족, 국가 차원에서 은유적인 수치로 동원되기도 한다. 식민화된 국가의 치욕은 쉽사리 여성적인 것으로 은유화되어 왔다. 국가 또한 불명예, 굴욕과 같은 수치심을 느끼는데, 그것은 그 나라의 자부심과 외부의 시선이 보여주는 이미지 사이의 불일치에서 일어난다. 국가적 자부심과 국가적 수치심은 동전의 양면이다. 국가에 대한 자부심과 애국심은 개인들로 하여금 국가에 대한 책임감과 수치심을 나눠가지게 한다. 가부장적 국가는 특히 여성에게 수치심을 강요하기도 한다. 성차별주의, 식민주의가 부여하는 수치가 젠더의 문법에 스며들기 때문이다. 국가는 존중해 줄 여성과 그렇지 않은 여성을 구분해왔다. 한국사회에서 기지촌 여성들과 위안부는 국가차원에서 여성의 몸을 활용하면서도 내버린 여성들이다. 국가는 여성 스스로에게 수치심을 전가함으로써, 치욕의 역사와 자신의 치부를 은폐해왔다. 이렇게 본다면 수치가 어떻게 가부장제 국가주의와 식민 통치에 활용되고 있는지가 드러난다.

식민지상황은 종종 겁탈당한 여성이라는 상투적인 은유로 묘사된다. 식민지배에 굴종했던 남성들은 외간 남자가 자민족 여성들을 겁탈해도 속수무책으로 지켜볼 수밖에 없었다. 이상의 『날개』, 손창섭의 『잉여인간』 등에서 보다시피 철저히 무력해진 식민지 지식인 남성들은 여성의 매춘에 기생한다. 그런 수치심과 열등감을 견딜 수 있도록 해준 것이 자민족 여성들은 극한 상황에서도 순결을 지키는 성녀이자, 가느린 소녀라는 환상이다. 이렇게 하여 상징적으로 거세된 조선남성들은 일본남성에게 자민족 여성이 강간, 매춘 등에 노출된 적이 없었다는 환상 속에서 자신의 상처를 가리고 치욕을 은폐할 수 있게 된다.

그렇다면 젠더화된 수치심을 내면화하는 것이 아니라 여성들이 그로부터 벗어날 수 있는 방법은 없는가? 수치심이 여성에게 가하는 폭력적인 측면을 뒤집어 몰염치한 포르노로 되돌려주는 방식이 엘프레데 엘리네크의 『욕망』과 안젤라 카터(Angela Carter)의 단편모음집 『피로 물든 방(Bloody Chamber)』이다. 카터는 결혼제도에 새겨져 있는 매춘구도와 외설성을 여성적인 포르노 방식으로 다시 쓴다. 이 소설에서 여성적인 수치심은 몰염치한 포르노로 귀환하여 남성들의 관음하는 눈/페니스를 눈 하나 깜짝하지 않고 거세함으로써 젠더를 넘어 자유로운 섹슈얼리티를 상상하도록 만든다.

4. 윤리적 포르노

안젤라 카터는 여성의 입장에서 동화를 다시 쓴다. 서구의 동화들이 전래민담을 순치시켜 창

작, 재창작되었다는 사실은 잘 알려져 있다. 그림 형제는 전래민담, 설화 등을 채집하여 『어린이와 가정을 위한 동화』(1812)를 간행했다. 이들은 채집한 민담을 부르주아 가정에서 편안하게 소화될 수 있도록 각색한다. 잔혹하고 음담패설적인 부분은 삭제하고 ‘교훈적’인 것으로 마무리한다.⁵ 전래민담에서 「숲속의 잠자는 공주」는 잠에 빠진 상태에서 왕자에게 강간을 당하고 임신한다. 「백설공주」에서 계모여왕은 계모가 아니라 친모였다. 백설공주는 아버지의 사랑을 받고 한없이 교만해져서 젊음과 미모를 놓고 왕비인 엄마와 경쟁한다. 그러자 분노한 왕비는 사냥꾼을 시켜 딸을 죽여서 간을 꺼내오도록 명령한다. 「헨젤과 그레텔」에서처럼 아이들은 숲속에 버려지고, 마녀는 아이들을 잡아먹는다. 숲은 식인늑대가 우글거린다. 그림 형제 이후의 창작동화에서는 빈민들, 농민들 사이에 전해졌던 민담에서의 영아살해, 조숙하게 성에 눈뜬 아이들, 근친상간, 수간, 고문, 강간, 토막살인 등의 이야기들은 순치된다. 이제 조숙했던 여자아이들은 왕자가 구하러 올 때까지 무력하게 기다리거나 잠들어 있다. 카터는 이처럼 19세기 당시 부상한 부르주아 계급의 취향에 맞도록 각색된 동화를 다시 쓰고자 한다. 그녀는 한 사회의 문화가 여성의 몸에 안겨준 수치로부터 여성을 대담하고 ‘몰염치하게(shameless)’⁶ 해방시키려 한다. 또한 여성의 육체성을 수치와 모멸의 대상으로 만드는 문화에서, 아버지의 법을 넘어 흘러넘치는 쾌락에 전율하는 여성적 섹슈얼리티를 그려낸다.

카터의 ‘윤리적’ 포르노그래피⁷는 현재의 성별 섹슈얼리티 관계를 재해석하는 데 활용된다. 이러한 장치는 여성의 육체성을 탈신비화함으로써 젠더를 넘어 ‘진정한’ 관계에 대한 상상으로 작동한다. 카터와 유사하게 엘프리데 옐리네크(Elfriede Jelinek)의 『욕망』 또한 윤리적 포르노로 볼 수 있다. 옐리네크는 남성 포르노로 일컬어지는 조르주 바타이유의 『눈 이야기』에 맞서 “여성 포르노”, 즉 여성의 쾌락과 욕망이 어떤 것인지 보여주고 싶어 한다. 그녀의 입장에서 볼 때, 기존의 포르노는 남근을 물신화하고 경배하는 것일 뿐 여성의 욕망은 전혀 고려하지 않은 것이다. 하지만 옐리네크 또한 여성 포르노를 쓰려고 했으나 실패했다고 고백한다. “남성 포르노에 사용된 남성적 언어를 대체할 여성적 언어를 찾지 못했기” 때문이라고 했다. 언어 자체가 “남성적 언어에 의해 점유됐음”⁸으로 기존 포르노가 보여주는 언어적 상투성과 쾌락을 파괴하는 작품을 쓸 수가 없었다는 것이다.

남성작가들이 즐겨 사용하는 것이 남근의 생식력과 창조성이다. 누드화를 많이 그린 르누아르는 “나는 페니스로 그림을 그렸다”⁹고 말한 것으로 전해진다. 존 어윈에게 창작은 “숫처녀 페이지라는 ‘순수한 공간’에 펜이라는 페니스를 사용하는” 행위다. 페니스의 유무를 중심으로 할 때, 페니스는 생산성을, 거세는 불모를 뜻한다. 감옥에 갇힌 사드 후작에게 잉크와 펜과 종이 금지되었을 때, 사드 후작은 기록할만한 ‘경건한 정자(scriptural sperm)’를 더 이상 분출할 수

5 그림형제, 『그림 동화집 I』, 홍성광 옮김, 펭귄클래식, 2011, 22-53쪽 참조.

6 Suzette A. Henke, “A Bloody Shame,” in *The Female Face of Shame*, Indiana University Press, 2013, p. 56.

7 Angela Carter, *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*, London: Virago, 1979, p. 19.

8 엘프리데 옐리네크, 『욕망』, 정민영 옮김, 문학사상사, 2006, 312-313쪽.

9 Bridget Riley, *Art and Sexual Politics*, ed. Thomas H. Bass and Elizabeth C. Baker: London: Collier Books, 1973, p. 82.

없으므로 상징적인 거세를 당했다고 롤랑 바르트는 묘사한다.¹⁰ 백지인 종이 텍스트 위에 뿔어져 나오는 정액으로 글쓰기라는 상상력 자체가 이미 아날로그적인 것에 불과해졌지만, 많은 남성작가들은 저자의 가능성을 페니스의 있고 없음으로 흔히 비유해왔다. 그렇다면 페니스가 없는 여성은 원천적으로 저자가 될 수 없다는 선언인 셈이다. 롤랑 바르트는 텍스트의 의미생산을 장악하고 있는 신과 같은 저자의 죽음¹¹을 선언하면서도 다른 한편으로는 남근이 주는 텍스트의 쾌락을 놓치지 않으려고 한다. 엘리네크는 창조성을 남근에서 찾는 포르노적인 상상력을 조롱한다. “그녀는 남자의 강력한 물줄기를 정말로 마시고 싶지 않지만 마셔야 하다. 사랑이 그것을 요구하니까. 그녀는 그를 쓰다듬고 깨끗이 닦고 자기 머리카락으로 쓸어주고 닦아주어야 한다. 이전에 예수도 어떤 여자가 정성들여 닦아준 바 있다.”¹² 윤리적 포르노를 통해 엘리네크는 신성 가족을 신성모독하면서 낭만적 사랑의 환상을 잔혹하게 파괴한다.

『욕망』에서 오스트리아 소도시에 살고 있는 종이공장 공장장인 헤르만은 아내인 게르티에게 부르주아 가정이라는 안식처를 제공해주면서 성적 폭력을 마음껏 휘두른다. 엘리네크는 독자로서 하여금 게르티가 남편의 성욕을 채워주기 위해 짐승처럼 당하고 사는 것에 공감하지 못하게 만든다. 『욕망』은 헤르만이 보여주는 성적 사디즘이 결혼제도 안에서 남성이 누리는 권력이라는 점을, 구역질이 날만큼 포르노적인 묘사를 통해 보여준다. 구토는 지금까지 자연스럽게 여겼던 것들이 한순간에 붕괴되어 아찔한 심연과 대면하도록 강제하는 각성의 순간에 일어나는 욕지기다. 그런 구토의 순간을 통해 독자는 게르티가 참고 견디는 대가로 얻는 것이 무엇인지 깨닫고 진저리치게 된다.

게르티의 굴욕을 통해 엘리네크는 선망의 대상인 부르주아 가정에 악독한 균열을 낸다. 부르주아 남편으로서 헤르만의 쾌락은 아내의 성적 서비스와 공장노동자들의 착취에서 얻어진다. 그는 공장노동자들로 구성된 합창단을 만들고 합창단이 목소리를 통해 그에게 ‘관용’을 구하기 바란다.¹³ 그는 아내의 성적 서비스를 즐기고, 자기공장 노동자들의 노동을 착취하면서 군림하는 재미로 살아간다. 헤르만의 어린 아들 또한 아버지를 그대로 빼닮았다. 이름도 주어지지 않은 어린 아들은 그야말로 헤르만 2세이며, 아버의 ‘천연색 복사본이고 완벽하게 재생산된’ 존재다. 아이는 자라서 헤르만의 복제품이 될 싹수임을 보여준다. 아이는 벌써부터 작은 집에 사는 가난한 아이들을 괴롭히는 재미에 맛이 들러 있다.

여기서 노동자들과 하녀 엘리네크의 가혹한 시선에서 벗어난 존재들은 아니다. 노동자들은 자신의 ‘시간을 갇아먹는’ 생쥐 같은 자명종과 공장 사이렌이 울려야 간신히 살아 움직이는 시체들이다. ‘잉여인간이라는 비참한 이름에 어울리는’ 이들은 ‘자기 가정과 정원을 위해’ 노동한다고 하지만 이 종이 공장을 소유한 콘체른 주식회사의 이윤을 남기기 위해 살아서 움직인다.¹⁴

10 Roland Barthes, *Sade/Fourier/Loyola*, trans. Richard Miller, New York: Hill & Wang, 1976, p. 182.

11 롤랑 바르트, 「저자의 죽음」, 『텍스트의 즐거움』, 김희영 옮김, 동문선, 1997, 27-37쪽.

12 엘프리데 엘리네크, 『욕망』, 정민영 옮김, 문학사상사, 2006, 48쪽.

13 위의 책, 11쪽.

14 위의 책, 41쪽.

게르티는 남편의 폭력적 성애에서 탈출하려고 젊은 대학생을 만나지만 그와의 불륜은 완강한 부르주아 가정에 어떤 흠집도 내지 못한다. 젊고 새로운 세대인 대학생이라고 하여 새로운 것은 없다. 그 또한 헤르만과 전혀 다르지 않다. 게르티는 남편과 조금도 다르지 않은 아들의 머리에 비닐을 뒤집어 씌워 질식사시킨 다음 강물에 던져버린다. 『욕망』에서 보여준 하드코어 포르노적인 상상력을 윤리적 포르노라고 일컫는 이유를 이 지점에서 찾을 수 있지 않을까 한다. 신성가죽구도를 극단으로 몰아가서 파괴시키는 잔인한 힘에서 말이다.

‘윤리적’ 포르노는 여성의 외설적 상품화에 저항하는 것이다. 여성의 몸을 포르노화하면서도 상품화에 저항한다는 것이 말인 되는가? 여성의 몸을 쾌락으로 소비하도록 만드는 것이 아니라 끔찍하리만큼 고통스럽게 들여다보게 만드는 그 불편함에서 엘리네크가 말하는 저항의 의미를 찾을 수 있다.

그와 유사하게 안젤라 카터는 『사드적 여성(The Sadeian Woman)』에서 사디즘을 여성적인 것으로 차용하여 서구문화에서 재현되어온 여성성 이데올로기를 비판하는 데 활용한다. 카터는 사드의 텍스트에 묘사된 여성들이 오직 자신만을 위한 계몽 없는 해방이므로 남성과 여성 모두에게 억압적인 것으로 작동한다고 비판한다.¹⁵ 카터는 여성은 수동적이고, 마조히즘적이고, 열등하다는 문화적 왜곡을 비틀어서 보여줄 수 있는 전략으로 사드적 여성 캐릭터를 도입한다. 그들은 남성의 시각쾌락증(scopophilia)에서 벗어난 인물들이다. 카터의 여주인공들은 풍자와 부인을 통해 여성을 성적 수치심에 감금시켜두려는 남성시선의 내재화를 거부한다. 그녀가 말하는 “윤리적 포르노”는 이성애문화가 여성의 성을 매춘화하면서도 낭만적 사랑이라는 환상으로 포장하고 여성에게 굴종을 재생산하는 것에 저항하는 것이다. 카터는 여성에게 수치심과 굴종을 강요하는 문화에 몰염치와 포르노적인 태도로 도전한다. 그녀는 남성적인 장치를 그대로 모방하고 인용함으로써 그것을 비틀고 전복시키고자 한다.

거칠고 야수적인 쾌락을 여성의 섹슈얼리티에 부여한다면 어떻게 될까? 전래민담인 「푸른 수염」을 다시 쓴 『피로 물든 방』은 여성의 육체를 상징하는 자궁이기도 하다. 신성하지만 공포스럽기도 한 여성신체의 일부가 자궁이다. 크리스테바가 말하듯이 자궁은 신성하면서도 비체화되는 공간이다. 그곳은 탄생의 공간임과 동시에 죽음의 공간이다. 『피로 물든 방』에서 카터는 의도적으로 여성의 몸을 규정하는 틀, 즉 취약함, 결함, 추함에 주목한다. 그녀의 윤리적 포르노는 여성들에게 자존감과 행위성을 부여한다. 카터는 거칠고 카니발적인 육체적 주이상스(jouissance)¹⁶를 통해 여성의 힘을 주장한다. 인간의 동물적인 성욕과 짐승의 야만적인 고결성을 받아들임으로써, 카터의 여주인공들은 여성을 얼어붙게 만드는 남성의 시선을 위축시키고 성적 쾌락에 전율하는 ‘무’윤리적 세계로 나아간다.

『피로 물든 방』에서 화자인 ‘나’는 자신의 몸을 “양고기 다리”처럼, “껍질을 벗겨놓은 안티초크”처럼 늙은 호색한 남편에게 바친다. 어린 아내의 푸르른 성욕은 늙은 남자의 시커먼 발기만으로는 충족되지 않는다. 여기서 남성은 호색한, 여성은 정숙한 희생양이라는 이분법은 없다. 그녀는 리비도의 교환으로 쾌락에 몸을 던진다. 그녀는 늙은 백작이 처녀막을 파괴한 뒤 “오르가

15 Angela Carter, *The Sadeian Woman: An Exercise in Cultural History*, London: Virago, 1979, p. 89.

16 주이상스에 관해서는 이 책의 4장 「마조히즘의 경제」를 참조할 것.

즘으로 혈떡거리며” 숨넘어가는 소리에 귀 기울인다. 하지만 처녀막을 성공적으로 파괴했다는 것에 만족한 남편은 어린 아내가 성적인 열정을 드러내고 교성을 지르는 것에 치욕을 느낀다. 그는 아내의 성적 흥분을 용서할 수 없다. 그것은 남성이 통제할 수 있는 영역을 위협하는 것이다. 남근에 바람이 빠지는 것을 아내가 본다는 것은 치욕 자체다. 눈은 쾌락의 자원이기도 하지만 수치의 쓴맛을 안기기도 한다. 잠시 동안 질 속으로 들어갔던 페니스는 여성의 신비스러운 공간에서 거세당한 뒤 바람 빠진 풍선처럼 쭈그러든다. 바람 빠진 페니스를 쳐다보는 것만으로 그는 수치심을 느낀다. 견딜 수 없는 수치심과 편집증적인 자기혐오는 폭력으로 나아가게 된다. 자신의 무능에서 비롯된 혐오감은 여성에게 ‘유혹하는 사이렌’이라는 낙인을 찍는 것으로 투사된다.

『푸른 수염』에서 남성의 폭력성으로부터 딸을 구해주는 것은 엄마다. 딸의 목숨이 위태로운 순간 엄마는 바다가 갈라지는 길을 따라 딸을 타고 달려와서 ‘푸른 수염’을 죽이고 딸을 구한다. 치기어린 딸은 두려움 없는 엄마 덕분에 목숨을 구하게 되고, 마침내 건강한 자존감을 성숙시키게 된다.

동화 「미녀와 야수», 「호랑이 신부」에서 보다시피, 부드러움과 배려와 사랑은 야수를 눈부신 인간주체로 만들어준다. 하지만 카터의 호랑이 신부는 그 반대다. 어린 신부는 호랑이가 갖고 있는 거친 야수성을 성적인 열정으로 공유한다. 그녀는 인간중심주의가 여성과 짐승의 존엄성을 박탈한 것에 반기를 든다. 그녀는 자본시장에서 상품이자 결혼시장 안에서 인형으로서의 역할, 뺨에 분을 바르고 값비싼 도자기처럼 팔리기를 기다리는 것에서 벗어나려고 한다. 그녀의 질은 꽃처럼 활짝 피어난다. 자신을 “고깃덩어리” 취급한 시선에서 자유롭고자 한다. 그녀는 호랑이 연인의 포옹 속에서 대양과 같은 심연 속으로 삼켜지는 몰아의 환상을 맛본다. 여성적인 희생의 고통, 남성적인 가학의 쾌락이라는 이분법은 무너진다. 거친 늑대무리들 가운데서도 그녀의 사춘기적인 자부심은 겁을 모른다. 식인 늑대가 코를 디밀고 들어오자, 그녀는 용감하게 웃는다. “난 누구의 먹잇감도 아냐”라는 자신감은 여성의 ‘육체적 자아’를 허약한 것으로 만드는 것에 저항하고 여성의 몸을 비체화하는 것에 도전한다. 그녀는 야만적인 늑대연인을 포용함으로써 포식자를 길들인다. 「울프 앨리스」에서 소녀는 부드러운 늑대의 품안에서 곤하게 잠든다. 길들여지지 않은 포식자의 이빨을 두려워하지 않는다. 성경책을 주문처럼 끼고 살면서 어린 소녀의 섹슈얼리티를 억압했던 가부장제의 지킴이 할머니는 제거된다. 가부장제의 주변부로 추방된 망명자로서 두 사람은 함께 뒤섞인다.

카터의 소외된 망명객들은 마침내 하나가 된다. 늑대 백작은 앨리스의 치료와 사랑에 의해 남성으로 거듭나고, 앨리스는 그의 야수성과 힘으로 무장한다. 앨리스는 늑대와 함께 달리는 여인이 되고, 그의 상처를 알아주고 인간으로 변신하도록 해준다. 그녀가 흘린 피는 오염시키지 않고 혐오감 없이 흐른다. 그녀는 짐승에게 부드럽게 구애한다. 수치심 없는 제스처로 인해, 앨리스는 백작에게서 인간성을 이끌어낸다. 월경의 피와 희생의 피는 억압된 행위성을 해방시켜 주고, 육체적, 심리적 트라우마를 치유해준다. 허는 상처를 알아주고(팔라치오의 패러디이기도 하지만), 감각적인 영역으로 들어가도록 해준다.

카터는 무엇이 인간인지를 재정의하고자 한다. 사회가 부과한 수치심과는 무관한 동물적인

세계의 지혜는 상처 입은 인간을 변모시킨다. 복수라는 이름으로 살인을 정당화하는 폭력적인 인간공동체를 다시 인간적으로 변신하도록 해준다. 양성 사이의 낭비적인 권력게임, 강박적인 애착에서 벗어나 인간의 동물성과 동물의 인간성이 조우한다. 성애적인 결속과 유대, 동물적인 합리성, 영웅적인 자기희생, 결혼의 호혜성, 주체의 타자성을 발견함으로써 상처와 폭력은 치유될 수 있다. 카터는 수치심과 육체의 비체화를 강요해온 문명에 과감하게 도전함으로써, 평등한 젠더관계를 상상한다. 수치심에서 벗어난 여주인공은 자신을 성공적으로 해방시킨다. 카터는 사회가 가하는 모멸적 판단과 강요된 굴욕에서부터 ‘울프 엘리스’들이 벗어나도록 해준다. 인간에게 있는 동물성과 섹슈얼리티를 해방시킴으로써.

마무리하자면 계급, 젠더, 섹슈얼리티에 밀착된 수치심은 상황에 따라 다양한 모습으로 귀환한다. 이처럼 다양한 모습으로 귀환하는 수치심의 정동은 젠더정치로 배치된다. 보편적인 인간의 감정으로서 수치심은 젠더를 중심으로 양가적으로 다가오게 된다. 여성을 수치심의 대상으로 만드는 젠더감정정치에 저항하는 한 한 형태로 윤리적 포르노라는 개념을 적용해보았다. 안젤라 카터와 엘리네크의 소설은 윤리적 포르노를 통해 여성화된 수치심을 여성의 성적 자부심과 힘으로 만들어내는 장치로 읽어낼 수 있겠다.

토론문

김은하(경희대학교 후마니타스칼리지)¹⁷

임옥희 선생님의 「뉴 노멀의 시대, 계급 갈등의 젠더화, 수치의 양가성」은 ‘뉴 노멀 시대’의 통치적 정동의 일환인 여성 혐오에 대한 실감어린 분석과 예리한 통찰을 바탕으로 하고 있다고 봅니다. 비록 최근의 사태만은 아니지만 오늘날 한국 여성들은 ‘나는 우연히 살아남은 생존자입니다’라고 고백할 정도로 안전하지 않습니다. 단지 여성이라는 이유만으로 후미진 등산로이든 강남대로의 한복판에서든 어디서나 익명의 남자에게 살해당하고, 자신의 집에서조차 애인에 의해 갈가리 찢겨져 장롱 속에 담긴 시체로 생을 마감하는 것이 여성의 삶이기 때문입니다. 그러나 선생님께서는 이처럼 참혹한 사태에 대한 비평적 진단에 머물지 않고 여성들이 희생자의 위치에서 탈주하기 위한 미적 상상력의 지평을 제시하고 있습니다. “윤리적 포르노”로 명명된 급진적 상상력은 가부장제에 대한 신랄하고도 유머러스한 공격이자 평등하고도 해방적인 젠더 관계를 향한 갈망과 외침으로 다가옵니다. 선생님의 글을 흥미롭게 읽었지만 별로 아는 바가 없어 몇 가지 질문을 드리는 것으로 토론을 대신하고자 합니다.

신자유주의 시장체제가 전면화된 이후 확산된 계급갈등이 젠더갈등으로 전환되고 있으며, 여성 혐오의 근저에는 남성의 수치심이 깔려있다는 주장은 그간 여성혐오에 대한 분석이 놓친 부분을 포착했다고 판단합니다. 이제 진부한 도식이 된 감도 없지 않지만 신자유주의의 시장에서 남성들은 더 이상 우수한 노동력으로 대접받지 못합니다. 바야흐로 넘치는 스펙을 가지고도 비정규직으로 노동시장에 편입되거나 구조조정이라는 이름으로 언제든 인간쓰레기의 영역으로 밀려날 수 있어 불안이 영혼을 쪼먹는 시대이기 때문입니다. 젊은 중간계급의 남성 역시 예외가 되지 못합니다. 우리 시대의 여성 혐오는 이렇듯 남성성 와해가 이미 상당히 이루어지고 있음을 보여주는 말기적 증상으로 보입니다. 물론 그것은 단지 증상이 아니라 ‘젠더 배당금’을 챙기기 위한 남성들 간의 연대이지만 말입니다.

참조하자면 한국문학에는 거세 불안에 시달리는 남성들이 상당수 존재하는데 이때 수치는 단지 좌절의 징후가 아니라 여성화된 상태에서 벗어나 민족주의적 영웅이나 사회주의자 혹은 예술가로 자기를 주체화하는 감정의 동력이었습니다. 그러나 오늘날은 자기의 추락을 긍정적(?)인 방식으로 극복할 사회적 계기가 보이지 않고 문화의 타자(여성) 역시 과거처럼 만만하지 않습니다. 한 사람의 여성도 차지하지 못할 지도 모른다는 불안에 시달리는 한편으로 좀 더 안전하게 살아가는 듯 보이는 여성에 대한 시기심에 사로잡히는 것 외에 긍정적인 자기복구의 가능성이 전무한 것입니다. 남성들의 자기 복구 프로젝트는 좀 더 개인화되고 한층 더 파괴적으로 전개될 가능성이 큼니다. 이렇듯 모든 시대마다 수치의 얼굴이 동일하지는 않는 듯 보입니다.

17 대학에서 한국현대문학을 전공하고 박사학위를 받았다. 여성과 사회(창비) 편집위원을 역임했으며, 그간 논문으로 「애증 속의 공생, 우울증적 모녀관계 - 박완서론」, 「전후 국가 근대화와 ‘아프레겔(전후여성)’ 표상의 의미」 등을 발표했다.

오늘날 개인을 억누르는 이 거대한 수치 앞에서 우리는 어떻게 대응해야 하는지 선생님의 생각이 궁금합니다. 남성의 수치심과 불안이 여성을 희생자로 삼는 젠더 내전(혐오)으로 급진화하지 않을 방법은 무엇인가요? 나아가 수치의 이중적 타자인 여성이 이 사태를 중지시키고 새로운 공동체를 열어갈 자유로운 계약 주체가 될 가능성은 없는지도 궁금합니다. 수치는 타자에 대한 인정이나 찬탄에 대한 열망인 것만이 아니라 거죽으로서의 인간을 완전한 인간으로 만들어 줄 도덕감정으로 논의되어 오기도 했습니다. 이를 테면 애도하는 이의 마음을 고통스럽게 채우고 있는 것은 자신만 살아남았다는 부끄러움의 감정입니다. 수치를 강요당하는 이들이야말로 모멸의 기억으로 고통받기 때문에 공정성이나 정의를 가장 열망하는 자이기도 할 것입니다. 이는 수치 그 자체인 여성이 공정성과 정의를 말하고 다시 쓸 주체가 될 가능성도 있음을 뜻합니다. 강남역 십 번 출구에서 살해당한 여성을 애도하는 여성들에게 수치가 성평등한 공동체를 촉구하는 자원으로 의미화될 가능성을 볼 수는 없나요?

선생님께서도 엘프리데 엘리네크와 안젤라 카터의 몇몇 작품에서 “수치심이 여성에게 가하는 폭력적인 측면을 뒤집어 몰염치한 포르노로 되돌려주는 방식”에 주목하고 이를 “(무)윤리적 포르노”라 명명하고 있습니다. 선생님은 이들 작품에 대한 분석을 통해 여성들에게 수치의 족쇄를 벗어나 쾌락을 향유함으로써 움츠러들지 말고 되받아치고 전복하라고 이야기하고 계십니다. “젠더화된 수치심을 내면화하는 것이 아니라 여성들이 그로부터 벗어날 수 있는 방법”에 대한 탐색은 열등하고 취약한 몸을 가진 이등인간으로서의 수치심을 문화적으로 주입받음으로써 제도적 여성성을 습득해온 여성들에게는 그 자체로 흥미로운 문제들입니다.

포르노를 여성차별이라는 현실적 효과를 발생시키는 수행적 행위로 보는 매키넨 식의 관점에서 나아가 포르노에 대한 페미니즘의 논쟁을 재개한다는 점에서도 의미 있다고 봅니다. 여성이 자신의 신체와 성에 대해 다른 상상을 할 수 있는 기회를 제한하고 축소시키지 않는다면 포르노는 여성해방의 도구가 될 수 있을 것입니다. 여성들 개개인이 자존감을 지닌 인격체 개체가 되려면 자신의 신체적 욕구와 성적 욕망에 대해 자유롭게 상상할 수 있어야 하기 때문에 여성의 몸을 비하하거나 물건화하지 않는 욕망, 가부장제 이데올로기의 각본에 매이지 않는 환상에 대한 실험이 필요합니다. 창부로 낙인찍히거나 겁탈당하는 것이 두려워 수줍은 청교도적 섹슈얼리티에 가두어둔 자신의 몸과 욕망을 해방시키는 것도 여성의 기본권 중 하나이기 때문입니다.

‘울프 엘리스되기’는 매혹적인 프로젝트로 다가옵니다. 특히 “가부장제의 주변부로 추방된 망명자로서 두 사람은 함께 뒤섞인다”라는 문장은 인상적입니다. 그러나 “가부장제의 주변부로 추방된 망명객으로서의 호랑이”에게 여성과 그녀의 성적 육체는 자신의 실패가 주는 상처로부터 벗어나거나 균열을 봉합하기 위한 남성성의 영토라면, ‘뻔뻔한 쾌락’은 급진적 성의 정치구조가 바뀌지 않는 한 여성의 상처를 감추는 위악적 제스처에 불과한 것이 되고 말 것입니다. “야만적인 늑대연인을 포용함으로써 포식자를 길들”이기 위해 성욕을 부끄러워하지 않고 노골적으로 드러내는 여성은 탕아를 구원하기 위해 스스로를 제물로 던진 성모 마리아의 뒤집혀진 버전, 즉 ‘세속화된 여신’처럼 여겨지기도 합니다. 오늘날 이성애자 페미니스트의 다수는 관계에 실망

하고 저마다의 고립 속에 칩거 중인 사람이고 그것은 행복이 덜한 상태이며 다소 수치스러운 마음을 불러일으킬 수도 있습니다. 그러나 불평등한 젠더의 권력관계를 해체할 성에 대한 기대 역시 터무니없는 낙관이었음은 90년대 한국여성문학의 집나온 노래의 이야기들이 보여주는 듯도 합니다.

도시적 여성 혐오에 나타난 ‘인정’의 오용과 인정 이론의 재구성: 성취인정과 이데올로기적 인정을 중심으로

Misuse of ‘Recognition’ in the Sexual Hatred in the City and Reconstruction of the Recognition Theory

이현재(서울시립대학교)

오늘날 우리사회의 여성혐오는 “도시화”라는 사회적 맥락과 더불어 다시금 가시화되고 있다. 가령 신자유주의적 도시 경제 속에서 남성뿐 아니라 여성과 경쟁하게 된 남성들은 남성성의 위기와 열등감을 느끼게 되고 이에 새롭게 부상한 여성 주체에 반발하게 된다. 뿐만 아니라 서비스 노동이 도시적 노동의 핵심이 됨에 따라 여성들은 정보·기술집약적 “하이-테크 서비스업”이나 친밀성과 경제적 거래를 혼합하는 “하이-터치 서비스업”에 종사하게 되었으며, 이로써 여성들은 공/사, 생산/재생산의 구분에 기반을 둔 젠더의 경계를 교란하는 새로운 주체로 부상하게 되었다. 따라서 자신의 경계를 지키고자 하는 남성들은 이러한 여성들을 “비체”로 규정하여 혐오하게 된다. 마지막으로 여성혐오는 가장 도시적인 소통매체인 인터넷의 확산과 함께 급속하게 가시화된다.

그러나 여성혐오의 사회적 배경에 대한 이러한 설명은 왜 여성을 혐오하는 일간베스트 저장소 유저들이 “무시” “차별” “인정” 등 인정의 수사학을 통해 자신의 혐오를 정당화하는지에 대한 설명을 주지는 않는다. 아이러니하게도 여성에 대한 혐오와 배제를 가감 없이 표현하는 일베 유저들은 오히려 자신들이 무시되거나 차별받고 있으며 따라서 정당한 인정이 주어져야한다고 주장한다. 이에 발표자는 악셀 호네프의 인정이론을 도입하는 가운데 여성혐오의 배경에는 강렬한 정체성 인정에의 욕망이 숨어있음을 보여주고자 한다.

그러나 이들의 인정 욕망은 도시화로 인해 왜곡된 인정욕망이다. 우선 이들은 인정을 “성취인정”으로 왜곡하고 있다. 오늘날 자본주의 시장은 개인이 노동과정에서 끊임없이 자신의 개성과 독특성을 계발하도록 부추기고 있으며 이럴 때 그 사람의 경제적 가치를 인정을 제공하도록 구성되고 있다. 지상의 명령이 된 “자기계발”은 개인으로 하여금 수단과 방법을 가리지 않고 자신의 우월성을 증명하는 데 집착하도록 만들며(주목경쟁), 타자를 열등한 것으로 배제하거나 혐오하도록 조장한다.

뿐만 아니라 일베 유저들의 인정 수사학은 인정을 “이데올로기화”하는 것을 기반으로 한다. 인정을 이데올로기화한다는 것은 인정을 새로운 정체성을 구성하는 해방적 기제로 사용하는 것이 아니라 기존의 지배적 질서를 재생산하는 보수적 기제로 사용한다는 것을 의미한다. 한편으로 도시화는 젠더구분의 해체를 진행하고 있지만 도시화로 인해 성취인정에 매몰된 남성들은 어떻게든 자신의 우월성을 증명하고자 하며, 따라서 남성을 우월한 것으로 여성을 열등한 것으로 전제했던 기존의 이분법적 질서 안에서 자신의 남성성을 확보하고자 한다. 즉 이들은 이데올로기적 인정을 통해 자신의 남성성과 우월성을 확보하고

자 하며, 이 과정에서 이를 교란하는 새로운 여성주체들을 무시하거나 혐오하게 된다.

필자는 여성혐오의 수사학으로 등장한 이러한 인정투쟁은 정당화될 수 없다고 본다. 정당화될 수 있는 규범적 인정은 “상호인정”, “자율성의 확장”, “정체성 물화의 극복”, “문화적/물질적 인정”이라는 진보의 방향을 분명히 하는 것이다.

The sexual hatred, specially misogyny is the predominant emotion in contemporary Korean urban society. Today's misogyny in our society has become visible again with the social context of the “urbanization”. In the urban context of neoliberal capitalist economic and dismantling of the gender dichotomy, men's fear is projected to women in the form of misogyny and the misogyny is spreading rapidly through the most urban media, internet.

Ironically, many groups of women haters, specially Ilbe users express and justify their behavior, using the rhetoric of recognition such as ignoring and discrimination. So I first show that it contains a strong desire for recognition that appeals to their sense ignored, introducing the theory of recognition of Axel Honneth.

And then I argue that Ilbe user's strong desire for recognition is due to achievement principle of neoliberal form of labor in which Individuals are only recognized when they show their autonomous individuality and creative abilities. So individuals are addicted to the struggle for “recognition of achievement”. Nowadays the command of the “self-development” is applied not only the sphere of labor, but also the urban life in general. But this form of struggle is a misuse of recognition, insofar as it injures the norm of mutual recognition.

Thirdly I focus on the other misuse of recognition by the group of women haters, namely “ideological recognition”. The ideological recognition is not using recognition as a liberating mechanism to constitute a new identity, but as a conservative base on which existing dominant identities or orders are reproduced. Men with the fear of losing the struggle for achievement try to depend on the dominant masculinity of ideological gender dualism to prove their superiority over women. In other words, they want to secure their masculinity and superiority through the ideological recognition and ignore or dislike the new female subject that disturbed them in the process.

Finally, I will claim that the normative form of recognition have to meet the conditions of progress such as “mutual recognition”, “expansion of autonomy”, “overcoming the reification”, “cultural/material recognition” in order to prevent the group of haters from misusing recognition struggle and being conservatized.

1. 여성혐오의 부상

그동안 감정은 사적이거나 주관적인 차원으로 간주되었고 따라서 감정을 이론화하는 학자들은 그리 많지 않았다. 그러나 감정 사회학자 에바 일루즈(Eva Illouz)에 따르면 “감정은 사회 이전(pre-social), 문화이전(pre-cultural)의 어떤 것이 아니라, 극도로 압축되어 있는 문화의미들과 사회관계들 바로 그것이다.”¹ 이런 맥락에서 보면 프로이트의 정신분석도 근대 이성애 중심적 핵가족 제도에 기반을 둔 사회적 관계와의 관련 없이 이해될 수 없으며, 우울증, 히스테리, 불안, 조현증(schizophrenia) 등과 같이 오늘날 우리가 정신적 질병이라고 부르는 감정적 굴곡도 단순히 개인적인 질병으로 치부될 것이 아니라 사회적 맥락에 대한 고찰과 함께 분석되어야 할 필요가 있음은 분명하다.

그렇다면 오늘날 우리 사회에서 자주 목격되는 감정은 어떤 것인가? 불안, 냉정, 경쟁심, 우울감 등 여러 가지 감정에 대해 말할 수 있으나 최근 한국사회를 들썩이고 있는 감정 중 하나는 ‘혐오(hatred, disgust)’라 할 수 있다. 2015년 12월 8일자 연합뉴스TV가 인용하고 있는 방송통신심의위원회의 통계에 따르면 최근 3년간 인터넷에서 여성·노인·장애인·외국인 등을 노골적으로 차별하고 비하하는 혐오 표현은 꾸준히 증가하고 있다.² 그 중에서도 여성혐오(misogyny) 표현은 폭발적이다. 인터넷 사이트 일간베스트 저장소(이하 일베)를 중심으로 ‘김치녀’, ‘된장녀’, ‘보슬아치’ 등 여성혐오 표현이 폭증하고 있고, 메르스갤러리를 중심으로 ‘한남충’, ‘씹치남’ 등 여성혐오에 대한 미러링으로서의 ‘혐오’³가 나타나고 있다.⁴ 오프라인에서도 여성 혐오와 관련된 사건들이 발생했다. 남성연대 대표였던 고 성재기 씨는 2013년 ‘남성을 차별하는 여성가족부 폐지 및 여성할당제 폐지’를 주장하며 마포대교에서 투신 퍼포먼스를 벌이다 숨졌으며, 2015년 김군은 “지금의 시대는 남자가 차별을 받는 시대다(However, the current era is the era that male are being discriminated against)”, “페미니스트가 싫다. 그래서 IS가 좋다(i hate feminist So I like the isis)”는 내용의 글을 트위터에 남긴 후 사라졌다. 이런 상황에서 2016년 5월 17일 새벽 강남역의 한 노래방 화장실에서 한 남성이 여성을 살해하는 사건이 일어났다. 그는 “그간 여성들이 자신을 무시해왔다”라는 이유로 아무런 연고 없는 한 여성을 살해했다. 경찰은 이 사건을 여성혐오가 아닌 조현증 환자에 의한 문지마 살해사건으로 결론 내렸지만, 그가 정신질환

1 에바 일루즈, 김정아 옮김, 『감정 자본주의』, 돌베개, 2010, 15쪽.

2 “여성·노인 등 인터넷 혐오 글 해마다 늘어”, <연합뉴스 TV>, 2015.12.08., <http://media.daum.net/digital/others/newsview?newsid=20151208204241869>. 이 보도에 따르면 방송통신심의위원회가 직접 혐오 표현을 찾아내 삭제나 계정 이용정지 등 시정요구를 한 건수는 2013년 622건에서 지난해 705건으로 늘어난 데 이어 올해는 11월 말까지만 벌써 833건에 달한다.

3 남성혐오에 대한 미러링으로서의 ‘혐오’를 남성혐오와 동일한 것으로 볼 것인가를 두고는 논쟁이 있을 수 있으나 여기서 이 문제를 다루지 않을 것이다. 다만 메르스갤러리 유저들이 스스로 이를 ‘혐오’로 표현하기도 한다는 점에서 필자는 이러한 미러링을 따옴표와 함께 ‘혐오’로 표기하고자 한다.

4 빅데이터 분석업체 다움소프트에 따르면 “2011년 1월부터 지난달까지 블로그(6억 4천 992만 6천 92건)와 트위터(78억 1천 947만 6천 137건)를 분석한 결과, 올해 1월부터 11월까지 여성혐오가 언급된 횟수는 월평균 8만회로, 월평균 1만여 회로 집계된 남성혐오 언급 횟수의 8배에 달했다.” “김치녀 vs 한남충... 지금 인터넷에선 남녀 댓글전쟁”, <연합뉴스>, 2015.12.02.,

<http://www.yonhapnews.co.kr/bulletin/2015/12/01/0200000000AKR20151201190200033.HTML?input=1179m>

자임을 감안한다고 해도 그의 망상은 분명 여성을 향해 있었고, 일베 유저들은 피해 여성을 추모의 현장에 “남자라서 죽은 천안함 용사들을 잊지 맙시다”라는 리본을 단 화환을 보내는 등 살해당한 여성의 죽음을 조롱하는 것으로 이 사건에 대응하였다.

그렇다면 왜, 지금, 여기에 여성혐오는 부상하고 있는 것인가? 여성혐오의 부상에는 어떤 사회적인 맥락이 자리하고 있는 것인가? 지금, 여기서 벌어지고 있는 여성혐오에는 어떤 문화적 의미와 사회적 관계들이 응축되어 있는 것인가?

2. 도시적 감정양식으로서의 여성 혐오

이에 답하기 전에 우선 혐오라는 감정이 어떤 것이며 이 감정에는 어떤 인식적 전제가 숨어 있는지를 살펴보자. 누스바움의 설명에 따르면 혐오에 담긴 핵심적인 관념은 “전염”⁵에 대한 공포이다. 혐오하는 자는 혐오의 대상을 전염성을 갖는 오염물로 간주하기에 공포감에 휩싸여 대상을 혐오하게 된다는 것이다. 누스바움은 인간이 자신의 생명을 보존하기 위하여 이러한 오염물질을 혐오하는 방식을 택해왔을 것이라는 진화심리학의 간단한 설명도 덧붙인다. 이로써 알 수 있는 것은 혐오의 감정이 생존과 결부된 공포와 연관되어 있다는 것이며, 혐오하는 자는 혐오의 대상을 자신의 생존을 위협하는 오염물로 인식하게 된다는 것이다.

그렇다면 여성혐오는 무엇인가? 여성혐오는 여성을 동일성과 경계를 교란하는 “비체(非體 abject)”로 규정하고 이에 자신의 공포감을 여성에게 공격적으로 투사한 감정이다. 이러한 설명은 메리 더글러스(Mary Douglas), 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva), 엘리자베스 그로츠(Elizabeth Grosz) 등 여성혐오를 분석한 이론가들에게서 나타난다. 더글러스의 영향 하에 크리스테바는 콧물, 침, 분비물 등이 더럽다고 혐오되는 이유는 그것이 “동일성이나 체계와 질서를 교란시키는 것” 즉 “비체”로 여겨지기 때문이라고 설명한 바 있다.⁶ 여기서 더럽다는 것은 경계를 허문다는 것이고, 순수하다는 것은 경계를 공고히 한다는 것이다. 이들에 따르면 여성을 혐오하는 자들에게 여성은 흐르는 것이요 경계를 넘나드는 것이며 고체화되지 않기에 공포스러운 비체다. 이렇게 볼 때 여성혐오는 동일성, 체계, 질서, 경계를 지키고자 하는 남성의 욕망과 연관되어 있으며, 이 욕망이 실현될 수 없다는 두려움 속에서 여성을 경계를 교란하는 비체로 간주할 때 발생한다.

여성혐오에 대한 이러한 설명은 어떤 인식적 믿음이 공포에 근거한 여성혐오를 발생시키는지 그 기본적인 구조를 잘 보여준다. 그러나 이러한 설명은 왜 최근 우리 사회에서 여성혐오가 급부상하게 되었는지에 대한 설명은 제공하지 않는다. 87년 민주화 이후 우리 사회에서 여성은 정치적, 경제적으로 동등한 권리를 같은 이성적 존재로 인정되는 것처럼 보였으며, 남성들은 자신의 기존의 젠더 질서를 지키고자 하는 욕망에 집착하기보다 호주제 폐지, 여성할당제 등 여성에 대한 차별을 시정하기 법적인 장치를 함께 마련하여 새로운 질서를 만들어 내기위한 노력

5 마사 누스바움(2015), 조계원 옮김, 『혐오와 수치심』, 민음사, 159쪽.

6 줄리아 크리스테바(2001), 서민원 옮김, 『공포의 권력』, 동문선, 25쪽.

에 동참하는 것처럼 보였다. 그런데 왜 최근에 이르러 여성 혐오는 ‘다시금’ 사회적으로 확산되는 가시적 감정으로 등장하고 있는가? 왜 남성은 ‘다시금’ 여성을 자신의 동일성과 경계를 교란하는 비체로 인식하는 가운데 여성에 대한 공포심을 혐오로 투사하게 되었는가? 이에 필자는 최근 우리 사회의 여성혐오를 “도시화(urbanization)”라는 사회적 배경과 관련지어 설명해 보고자 한다.

여기서 필자가 말하는 “도시화”는 정적인 개념으로서의 “도시”와 구분되는 과정적 개념이다. 가령 근대적 산업 도시가 인구와 건조환경이 집중된 물리적 공간에 한정되는 개념이었다면, 필자가 여기서 말하고자 하는 “도시화”는 도시적인 삶의 방식이 물리적 경계를 넘어 시골에까지도 스며들고 있음을 포착하는 개념이다. 이런 맥락에서 앙리 르페브르(Henri Lefèbvre)는 오늘날 도시연구는 ‘도시(city)’가 아니라 “도시 사회(urban society)”⁷ 또는 ‘도시적인 것(the urban)’에 대한 연구로 관점을 전회할 필요가 있음을 주장하기도 하였다. 그렇다면 오늘날 우리사회에서 확산되고 있는 도시적인 삶의 방식은 어떤 것인가? 오늘날 우리는 어디에서나 24시간 편의점을 마주하고, 언제든지 휴대폰을 활용하여 SNS상의 접속을 시도한다. 오늘날 우리는 일상 속에서 금융자본주의, 신자유주의적 경쟁, 서비스 노동, 소비문화, 다국적 기업, 인터넷 문화 등 도시적인 삶의 방식을 마주한다.

그렇다면 어떻게 도시화로 인한 도시적 삶의 방식의 확산은 여성혐오로 연결되게 되었는가? 이에 대해서는 다양한 대답이 있을 수 있겠지만 필자는 우선 오늘날 우리 사회의 여성혐오가 경제적 불평등을 악화시키는 자본주의적 도시경제 및 신자유주의와 밀접한 연관을 맺고 있음에 주목하고자 한다. 이와 관련해 최근의 여성주의자들은 주목할 만한 설명을 제시하였다. 대표적으로 수전 파울디(Susan Faludi)는 80년대 미국의 여성혐오를 분석하는 가운데, 신자유주의적 시장에서 남성뿐 아니라 여성과 경쟁하게 된 남성들은 남성성의 위기와 열등감을 느끼게 되고 이에 새롭게 부상하는 여성 주체에 반발하게 된다고 분석하였다.⁸ 이와 유사한 맥락에서 국내의 여성주의자들 역시 여성혐오의 부상을 87년 체제의 정치경제적 실패 및 97년 IMF 이후의 경제적 위기감 및 신자유주의의 확산과 더불어 분석한다.⁹ 이 시기에 남성들은 복지정책이 사라지는 상황에서 신자유주의적 무한 경쟁을 마주하게 되었고 이에 생존의 불안이 극대화되는 상황에서 라이벌로 등장한 여성들에 대한 혐오를 확산시키게 되었다는 것이다. 이러한 도시화의 맥락은 남성을 생존의 문제에 집착하게 만들고, 여성을 이 생존을 위협하는 비체로 인식하

7 Lefèbvre, Henri, *The Urban Revolution*, trans. by Robert Bononno, London: Minneapolis, 2003(original 1970), p. 2.

8 Susan Faludi, *Backlash: the underclared war against American women*, New York: Crown, 1992; 엄진, 『전략적 여성혐오와 그 모순: 인터넷 커뮤니티 ‘일간베스트저장소’의 게시물 분석을 중심으로』, 이화여자대학교 대학원 석사학위 청구논문, 2015, 6-7쪽에서 재인용.

9 권김현영 외, 『남성성과 젠더』, 자음과 모음, 2011; 안상욱, 「한국사회에서 ‘루저문화’의 등장과 남성성의 재구성」, 서울대 여성학 협동과정 석사학위 논문, 2011; 한운형, 「한국 좌우파 투쟁의 흐름 속에서 ‘일베’를 바라보다: ‘일베’는 기존의 좌우파와 어떻게 닮았고, 또 다른가」, 『진보평론』 57, 2013; 박이은실, 「패권적 남성성의 역사」, 『문화과학』 6, 2013; 엄진, 『전략적 여성혐오와 그 모순: 인터넷 커뮤니티 ‘일간베스트저장소’의 게시물 분석을 중심으로』, 이화여자대학교 대학원 석사학위 청구논문, 2015; 손희정, 「혐오의 시대: 2015년, 혐오는 어떻게 문제적 정동이 되었는가」, 『여/성이론』 2015 여름 등.

게 만든다.

둘째로 오늘날 우리 사회의 여성혐오는 도시화로 인한 젠더 구분의 해체와 더불어 증폭되는 경향을 갖는다. 근대 도시는 여성을 가정의 영역에, 내면의 영역에, 사적인 영역에, 재생산의 영역에, 낮은 임금을 받는 생산의 영역에 배치함으로써 여성의 위협을 최소화하고자 했다. 그러나 오늘날 도시적 노동은 서비스업을 중심으로 재편되고 있고 많은 여성들은 생산의 영역에 등장하기 시작했다. 기술·지식 집약적 노동인 “하이-테크 서비스업(high-tech service)”뿐 아니라, 사적인 것으로 여겨졌던 섹슈얼리티와 친밀성을 공적인 시장에서 거래하는 “하이-터치 서비스업(high-touch service)”¹⁰에 종사하는 여성들도 증가하였다. 이는 곧 도시화의 과정에서 전통적 젠더 이분법을 교란하는 새로운 여성 주체들이 급속히 가시화되고 있음을 의미한다. 따라서 이러한 도시적 삶의 방식 속에서 전통적 남성성을 지키고자 하는 남성들은 자신의 정체성이 새로운 여성 주체들에 의해 위협받고 있다고 느낄 수 있으며, 이를 여성에 대한 혐오로 분출하게 될 가능성이 높아진다.

이에 덧붙여 필자는 우리 사회의 여성 혐오가 도시적 소통매체인 인터넷을 중심으로 급속히 가시화·확산되고 있다는 점에도 주목하고자 한다. 페이스북, 트위터 등과 같은 소통매체는 익명성이라는 특징으로 인해 내면적 공격성과 감정을 가감 없이 드러내며, 여성 혐오 역시 이러한 맥락에서 확산되는 경향이 있다는 것이다. 김현미가 인터뷰에서 지적하고 있듯 “오프라인에서 여성과 대면해서 김치녀라고 하는 이들은 거의 없다. 대부분 정상적인 대화 방식이 아니라 인터넷에 숨어서 공격하는 방식으로 혐오를 증폭시킨다.”¹¹

이렇게 볼 때 작금에 부상하고 있는 여성혐오는 자본주의 도시경제 및 이와 관련된 신자유주의적 삶의 방식, 도시 노동의 서비스업화로 인한 젠더 이분법의 해체, 도시적 매체인 인터넷 사용의 확장을 배경으로 확산되고 있는 도시적 감정양식이라 할 수 있다.

3. 혐오의 수사학이 된 ‘인정’: 무시감의 호소와 정체성 인정의 열망

그러나 자본주의적 도시경제의 경제적 불평등과 신자유주의적 경쟁으로 인한 위기감에 근거하여 오늘날 여성혐오의 가시화를 설명하는 방식은 왜 위기감을 느낀 남성들이 자원에 대한 경제적 재분배 투쟁으로 나아가지 않고 여성혐오로 나아가게 되었는지에 대한 의문을 풀지 못한다. 뿐만 아니라 이러한 설명은 왜 혐오를 노골적으로 표현하는 남성들이 오히려 자신의 처지를 ‘무시’, ‘차별’, ‘인정’ 등 인정이론의 수사학을 사용하는 가운데 표현하고 있는지에 대한 충분한 설명을 제시하지는 못한다.

첫 번째의 문제제기와 관련하여 낸시 프레이저(Nancy Fraser)의 시대진단은 주목할 만하다.

10 Linda McDowell, *Working bodies: Interactive Service Employment and Workplace Identities*, Wiley-Blackwell, 2009, p. 11.

11 “여성, 무시에서 적대로... SNS와 결합해 공격성 증폭”, <한겨레>, 2016.05.24. http://www.hani.co.kr/arti/society/society_general/745162.html

프레이저는 1980년대 이후 서구에서 섹슈얼리티, 젠더, 에스니시티, 인종에 대한 ‘인정’ 투쟁이 두드러지게 된 상황을 “포스트사회주의적(postsocialist) 갈등”으로 명명하고 포스트사회주의 시대에 인정투쟁은 사회경제적 재분배 투쟁의 자리를 대신하게 된다고 분석하였다.¹² 그리고 재분배 투쟁이 위축되게 된 이유를 “신자유주의자들이 평등주의에 계속적으로 가하는 수사적 공격, 믿을 만하고 ‘실현 가능한 사회주의’ 모델의 부재, 그리고 지구화에 직면하여 널리 퍼지고 있는 국가-케인스주의적 사회민주주의의 생존 능력에 대한 의심”¹³ 등으로 설명한다.

이러한 논리를 국내의 상황에 좀 더 구체적으로 적용하는 가운데 손희정은 국내에서 재분배 투쟁이 제대로 일어나지 않고 이것이 오히려 여성혐오와 같은 병리적 현상으로 나타나게 된 이유를 87년 체제와 연관시켜 설명한다. 1987년 제도적 민주화 달성 이후 한국 사회는 정치개혁의 실패와 신자유주의의 가속화를 경험하게 되었으며, 이에 “그 실패를 제도적 차원의 것이 아니라 개인적 차원의 것이자 ‘자연’인 것처럼 느끼게 하는 문화적 실패”가 가중됨으로써 사람들은 대안적 질서를 생각하기보다 “실망과 좌절”, “허무와 무관심” 등에 빠지거나 ‘혐오’와 같은 반동적 복고주의로 나아가게 되었다는 것이다.¹⁴ 임옥희는 이러한 상황을 “정치적으로는 반동이자 심리적으로는 퇴행의 시절”이라고 명명하기도 한다. 즉 노동이 아니라 돈으로 돈을 버는 속도가 광속으로 빨라지는 금융자본주의 시대에 취업, 구애 등에서 거절당한 사람들은 좌절과 분노를 안게 되며, 이를 극복할 구체적 대안이 없는 상태에서 사람들은 자신의 고통을 오인된 대상에 공격적으로 투사하게 되는 심리적 퇴행을 보이게 된다는 것이다.¹⁵

그러나 이러한 설명은 두 번째의 문제제기, 즉 왜 혐오라는 심리적 퇴행으로 나아간 사람들이 인정이론의 어휘를 사용하여 자신의 혐오를 일종의 인정투쟁으로 표현하는가에 대해서는 충분하게 대답하지 못한다. 최근 강남역 여성 살인사건의 피의자가 어떤 수사학을 사용하여 자신의 범죄를 동기화하고 있는지를 보자. 아이러니하게도 그는 자신의 범행동기를 경제적인 곤궁과 좌절로 표현하기보다 여성들이 자신을 “무시”했기 때문에 범행을 저질렀다고 했다. 이 사건이 여성혐오범죄냐 정신병으로 인한 우발적 사건이냐는 이차적인 문제이다. 왜냐하면 여성혐오를 노골적으로 확산시키고 있는 일베 유저들 역시 자신이 “사회에서 왕따 당하고 은근히 무시 받는”¹⁶ 경험을 하고 있음을, 또는 여성들이 “남자를 우습게보고”¹⁷있음을 매우 자주 표현한다는 점에서 이들의 심리 상태는 매우 닮아 있기 때문이다. 일베 유저들은 자신이 역차별을 받고 있으며, 제대로 인정받지 못하고 있음을 토로하기도 한다.¹⁸ 급기야 그들은 혐오를 표현을 자유를

12 낸시 프레이저, 「재분배에서 인정으로? - ‘포스트사회주의’ 시대 정의의 딜레마」, 케빈 올슨 역음, 문현아·박건·이현재 옮김, 『불평등과 모욕을 넘어』, 그린비, 2016, 24쪽.

13 낸시 프레이저, 「인정을 다시 생각하기-문화 정치에서의 대체와 물화의 극복을 위하여」, 위의 책, 203쪽.

14 손희정, 「혐오의 시대: 2015년, 혐오는 어떻게 문제적 정동이 되었는가」, 『여/성이론』 2015 여름, 16-20쪽.

15 임옥희, 「퇴행의 시절: 성, 사랑, 혐오」, 『여/성이론』 2015 겨울, 12-27쪽.

16 “왕따 당하는 것도 지긋지긋하다”, <일간베스트저장소>, 2016.05.27., <https://www.ilbe.com/8125125430>

17 “여성가족부에서 발급하는 자격증으로 먹고사는 여자 극혐...”, <일간베스트저장소>, 2015.10.15., <http://www.ilbe.com/6755172024>

18 가령 이들은 여성 고용율의 증가에도 불구하고 여성 임금근로자의 월평균 임금은 161만 9천 원으로 남성 임금근로자 월평균 임금 270만 원보다 100만 원 이상 낮다는 사실은 보지 않은 채, 남성들이 무시당하고 역차별을 당하고 있다고 주장한다. 여성가족부가 2013년 전국 성인 남녀 3500명을 대상으로 표본 조사한 결과,

인정하라고 주장하기도 한다. 다시 말해서 “무시”, “차별”, “인정”은 이들의 논리와 행동을 설명하는 매우 중요한 어휘가 되고 있다.

그렇다면 이들은 왜 이러한 인정이론의 수사학을 통해 자신을 표현하고 있는가? 이에 필자는 우선 악셀 호네프(Axel Honneth)의 인정이론(Anerkennungstheorie)을 도입하는 가운데 오늘날 우리 사회에서 일베 유저들의 무시감 호소는 자신의 정체성을 인정받고자 하는 강한 인정욕망의 표현이라는 점을 분명히 하고자 한다. 다시 말해서 이들은 재분배 투쟁을 하고 있지는 않지만 여전히 정체성 인정의 투쟁에 열중하고 있으며, 이 과정에서 여성혐오를 무시당하는 경험에 대한 대응으로, 나아가 정체성 인정을 위한 전략으로 사용하고 있다는 것이다.

이를 논증하기 위해 먼저 사람들이 어떤 맥락에서 무시감을 느끼게 되는지를 살펴보자. 우리는 언제 무시감을 느끼는가? 무시감에는 어떤 욕망이 잠재되어 있는 것인가? 이에 대해 악셀 호네프는 “주체가 다른 사람들의 인정 반응을 요구한다는 점에 대한 함축된 지식 없이는 ‘무시’와 ‘모욕’ 개념을 결코 의미 있게 사용할 수 없다.”¹⁹고 말한다. 다시 말해서 무시감을 느낀다는 것은 기대되는 ‘인정’이 실현되지 않고 있다는 것이며, 이로 인해 고통을 느끼고 있다는 것이다. 그렇다면 왜 사람들은 인정을 갈망하는가? 호네프는 헤겔(J. W. F. Hegel)과 미드(G. Mead)를 계승하면서, 개인의 정체성이 타자의 인정에 밀접하게 연관되어 있기 때문에 타자에게 부당하게 모욕이나 굴욕 등의 무시(disrespect, Mißachtung)를 당해온 사람들은 긍정적인 자기 인식(positive understanding)에 도달할 수 없다고 보았다. He writes, “all of what is referred to colloquially as ‘disrespect’ or ‘insult’ obviously can involve varying degrees of depth in the psychological injury to a subject.”²⁰ 다시 말해서 개인은 자신의 정체성을 확인하기 위해서, 그리고 자기 자신에 대한 긍정적인 자기이해에 도달하기 위해서 타인의 인정을 필요로 하는데, 모욕(Beleidigung)이나 굴욕(Erniedrigung) 같은 무시(Mißachtung)의 형태는 바로 이러한 인정이 거부된 형식 즉 “거절된 인정의 형태”라는 것이다. 인정이 정체성형성의 중요한 기제라는 점에서 인정의 거부, 무시는 한 인격체 전체의 정체성을 파괴할 수 있다. 따라서 인정이 부재할 때 사람들은 무시의 고통을 느끼게 되는 것이며, 무시감을 토로하는 가운데 정체성 인정의 열망을 드러내고 있는 것이다.

이러한 인정이론의 설명은 강남역 살인사건의 피의자나 일베 유저들의 무시감을 정체성 인정에 대한 강렬한 열망으로 해석할 수 있게 한다. 즉 일베 유저들이 무시감을 호소하는 배경에는 자신의 정체성을 인정받고자 하는 욕망이 있으며, 기대되는 정체성의 인정이 거부되는 상황에서 무시감을 표현한다는 것이다. 그들은 대안에 대한 믿음이 부재한 포스트사회주의 시대에, 그리고 87년 체제의 실패가 97년 IMF로 이어져 위기감을 조성하는 시대에, 재분배의 요구를 대신에 “무시”라는 인정의 수사학을 통해 자신의 인정욕망을 표현하고 있다.

조사 대상 여성의 19.5%는 강간·강간미수·성추행 등 신체적 성폭력을 당한 경험이 있다. 우리사회의 강력범죄의 80%는 아직도 여성들을 겨냥하여 이루어지고 있다. “한국의 성별임금격차 OECD 최고수준”, <새로운 사회를여는연구원의 웹진 새로운 시선>, 2015.05.06., <http://sisun.tistory.com/1650>

19 악셀 호네프, 문성훈·이현재 옮김, 『인정투쟁』, 사월의 책, 2011, 250쪽.

20 Axel Honneth, “Personal Identity and Disrespect” in Seidman, Steven(ed.), *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*, Routledge, 2001, p. 39.

악셀 호네프트는 “인정의 유보나 박탈”을 나타내는 무시의 형태를 세 가지 자기관계의 파괴와 관련하여 구분한 바 있다. 첫 번째 무시형태는 고문과 폭행과 같은 신체적인 학대이다. 신체적인 학대는 사랑이라는 인정형식을 통해 배운, 자기 신체의 자주적 사용에 대한 믿음을 파괴한다. 두 번째 무시의 형태는 한 개인의 자기존중을 훼손하는 굴욕에 대한 경험이다. 이것은 특정한 권리의 소유가 배제됨으로써 한 개인이 다른 사회 구성원과 동등한 도덕적 판단능력을 가진 존재로 존중될 수 있는 가능성이 부정되는 것을 의미한다. 권리의 박탈은 개인의 자기 존중감을 파괴한다. 세 번째로 호네프트가 지적하는 무시의 차원은 “한 개인이나 집단의 사회적 가치에 대한 부정”이다. 만약 한 사회의 가치 질서가 어떤 개인이나 집단의 생활방식과 신념을 “열등하고 결함 있는 것으로 평가절하”²¹하는 속성을 지닌다면 이는 한 개인이 자신의 고유한 능력에 긍정적 가치를 부여할 수 있는 가능성을 파괴하게 된다.

이렇게 볼 때 강남역 살인사건 피의나자 일베 유저들이 호소하는 무시감은 세 번째 형태의 무시형태에 가깝다고 할 수 있다. 그들은 신체적 훼손이나 권리의 박탈을 호소하고 있는 것이 아니라 사회가 자신이 또는 남성의 명예와 품위 혹은 능력과 지위가 부정당하고 있다고 보는 데서 무시감을 느끼고 있기 때문이다. 가령 못생긴 여성들이 외모 때문에 무시당하듯이 “능력 없는 남성들”이 남녀관계에서 무시당하고 있다는 한 일간베스트 유저의 한탄²²은 그들의 무시감이 자신이 기대하는 남성성의 가치에 대한 사회적 인정의 부재와 결부되어있음을 전형적으로 보여준다. 그밖에도 꼴페미들이 남성을 우습게 본다는 한탄, 김치녀들이 남성을 노예로 안다는 언급은 모두 그들이 ‘~녀’라고 꼬리표를 붙이는 여성들이 남성으로서의 자신의 가치를 무시하는 것이라는 믿음과 결부되어 있다. 이들은 ‘무시’의 언어를 통해 자신의 남성성을 인정받고자 하는 욕망을, 그리고 이를 통해 자신에 대한 긍정적 자기관계를 회복하고 싶은 욕망을 드러내고 있는 것이다.

4. 성취 인정으로의 왜곡: 도시적 성취 원리와 인정 욕망의 결합

그렇다면 이들은 어떻게 신자유주의적 위기와 포스트사회주의적 좌절의 상황에도 불구하고 인정에 대한 욕망은 포기하지 못하는 것인가? 강렬한 무시감과 혐오가 강렬한 인정 욕망의 이면이라면, 왜 이들은 인정에의 열망을 아직도, 바로 지금 여기에, 오히려 더욱 강렬하게 표현하고 있는 것인가? 필자는 이에 대한 답을 오늘날 도시적 노동의 새로운 양식으로 나타난 “성취 원리(achievement principle)”와 관련하여 제시해 보고자 한다. 즉 오늘날 도시 노동에서의 성취는 자신의 창조적 개성을 실현하는 일과 밀접하게 결부되고 있으며, 따라서 여성혐오를 표현하는 일베 유저들 역시 사회적 성취를 획득하기 위해서는 자신의 정체성을 인정받아야 한다는 “성취 인정(recognition as achievement)” 논리에 매몰되게 된다는 것이다. 이것은 곧 그들의 인정에 대한 욕망이 재분배에 대한 요구와 밀접한 관련이 있음을 드러내 준다. 나아가 필자는

21 악셀 호네프트, 앞의 책, 255쪽.

22 “남녀평등의 불편한 진실. 르ㅇ포트”, <일간베스트저장소>, 2016.05.27., <https://www.ilbe.com/8124969760>

“성취 인정”이 인정 논리를 어떻게 왜곡시키고 있는지를 보여줌으로써, 일베 유저들의 인정 요구가 정당화될 수 없는 것임을 주장하고자 한다.

악셀 호네프가 “성취 원리”를 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보는 데서 시작해 보자. 그에 따르면 오늘날 선진 자본주의 경제에서 노동의 영역은 구조적 변화를 경험하고 있다. 오늘날 기업 경영에서 노동자는 더 이상 임금 노동자나 노동력이라고 표현되지 않고 대신 “자기 노동에 창조적인 ‘기획자(entrepreneur)’” 또는 “기업가 직원(entreployees)”으로 표현된다. 이는 오늘날 생산이나 서비스 제공의 영역에서 노동자에게는 자신이 가지고 있는 능력과 기술을 좀 더 자율적으로 적용할 것, 좀 더 높은 수준의 자기 경영능력을 발휘할 것 등이 기대되고 있음을 의미한다. 노동자들은 자신의 개성과 능력을 드러낼 때 성취를 이룬다. 이것이 바로 호네프가 말하는 오늘날 새롭게 강조되게 된 성취원리이다. 이제 노동자들은 자율적으로, 창조적으로 그리고 유연하게 일할 것이 요구되며, 그러한 능력을 보여줄 때 “인정”된다.²³

성취 원리는 노동에 자아실현의 기회를 접목시키고 있다는 점에서 긍정적인 측면을 갖는다. 그러나 문제는 성취원리가 “제도적”, “물질적” 차원들과 결합되지 않은 채²⁴, 개인적 경쟁관계만을 부추기도록 작동하는 가운데 병리화되고 있다는 점에 있다. 호네프는 오늘날 성취원리를 통한 인정이 물질적 재분배와 제도적 정책에 의해 실현되지 않는 한, “신용할 만한” 또는 “정당화될 수 있는” 인정의 형식이 될 수 없다고 보았다. 이 경우 성취원리는 맹목적인 성취경쟁을 부추길 뿐이다. 박영도는 호네프의 신자유주의 시대의 성취원리를 “유동화된 성취원리(liquid principle of achievement)”²⁵로 변형시키는 가운데 이와 같은 병리적 현상에 주목한다. 그의 설명에 따르면, 근대 노동현장에서 개인의 노동은 협동적 가치에 따라 집단적으로 보상되었다면, 신자유주의 시대에 성취원리는 시장원리에 강하게 포섭되어 강력한 개인적 경쟁관계 속에서 유통화 된다. 다시 말해서 신자유주의 시대 성취인정은 협동보다는 개인의 재능, 성과의 수월성 등에 따라 개별적으로 주어지게 되며, 이로써 노동자들은 스스로가 주체가 되어 “자기계발(self-empowering)”²⁶을 함으로써 경쟁에서 살아남아야 하는 부담을 안게 된다는 것이다.

게다가 오늘날 이러한 무한의 자기 성취 경쟁은 노동의 영역을 넘어 도시적인 삶 전반을 지배하는 양식이 된다. 다시 말해서 오늘날 이러한 성취원리의 유통화는 노동 영역에만 국한되는 것이 아니라 문화, 교육영역 등 전체 사회로 확장된다는 것이다.²⁷ 이에 도시적인 삶 전체는 자기계발과 자기관리를 통해 경쟁에서 살아남아 자아를 성취할 것을 명령하고 있다. 자아의 성취를 이루기 위해서 이제 개인은 매순간 목숨을 건 도약을 해야 한다. 더 많은 자기계발을 통해 더 많은 주목을 받아야 하며, 그럴 때 사회적 인정이 성취된다고 믿는다. 여기서 인정받지 못한 자의 최후는 곧 자아실현의 실패이자 경제적 성취의 실패이다.

필자는 도시적 삶의 양식이 되어가고 있는 이러한 성취원리에 따른 개인의 경쟁을 “성취 인

23 Honneth, op. cit., p. 91.

24 ibid., p. 93.

25 박영도, 「신자유주의적 자유의 역설과 민주적인 사회적 공공성」, 사회와 철학 연구회, 『사회와 철학』 31, 2016, 139쪽.

26 서동진, 『자유 의지 자기계발의 의지』, 돌베개, 2013.

27 위의 책, 142쪽.

정”을 둘러싼 투쟁으로 명명하고자 한다. 도시적인 삶 속에서 개인들은 이제 삶의 영역 모두에서 자신의 우월성과 정체성을 증명하는데 집착하고 있으며, 다른 사람보다 더 주목받기 위해 노력한다. 이런 점에서 오늘날 “주목 경쟁”이라고 부르는 것은 끊임없이 자신을 내 보여 인정받아야 하는 강박적 성취인정 경쟁의 전형이다. 여기서 개인이 성취해야 하는 것은 진정한 (authentic) 자아나 자율적 자아가 아니다. 취업의 기회조차 줄어들고, 자기계발의 성취가 제도적 물질적 기제를 통해 보장되지 않는 상태에서 공회전하고 있는 성취경쟁에서 중요하게 된 것은 어떻게든 주목 받기, 소비적 자기 과시, 자극적인 발언을 통한 자기존재의 표현 등이다.

여기서 필자는 오늘날 우리 사회에서 왜 재분배 투쟁이 아니라 인정투쟁이 일어나고 있는지가 설명될 수 있다고 본다. 노동의 영역에서 시장된 성취원리는 개인이 자신의 정체성과 능력의 수월성을 증명할 때 경제적으로도 분배받을 수 있는 구조를 만들어 낸다. 오늘날 많은 사람들이 “자기계발”과 계발된 자기를 인정받는 일에 몰두하는 이유는 그것이 자신의 정체성과 능력을 인정받는 방법이자, 자신의 경제적 기반을 확보할 수 있는 방법이기도 하다는 믿음 때문이다. 오늘날 도시적인 삶에서 성취 인정의 실패는 자아실현의 실패이자 물질적 삶의 붕괴이다. 따라서 개인들은 생존을 위해서라도 자신의 정체성의 수월성을 증명해야 하는 성취인정의 경쟁에 몰입하게 된다.

필자는 여성을 혐오하는 일베 유저들이 여전히, 그리고 더 강하게 인정 투쟁에 몰입하는 이유도 같은 맥락에서 설명될 수 있다고 본다. 이들은 신자유주의 시대 경제적 양극화로 인한 좌절 속에서도, 아니 오히려 그 신자유주의적 도시 노동이 부추긴 성취인정의 욕망으로 인해 자신의 정체성을 인정받으려는 성취투쟁의 끈을 놓고 있지 않다는 것이다. 그들에게 성취를 위한 인정 투쟁은 곧 생존을 위한 투쟁이기도 하다. 그들은 살아남기 위해서 어떻게든 주목을 받으려고 하고, 살아남기 위해서 어떻게든 자신의 정체성을 과시하고자 한다. 그러나 성취인정은 이미 전반적인 도시적 삶의 양식이 되었기 때문에, 그것이 물질적 성취로 연결되지 않을 때에도 맹목적으로 수행된다. 강남역 살인사건 피해여성 추모현장에 탈을 쓰고 나가 추모하는 여성들을 조롱하겠다는 댓글을 남기거나, 피해 여성을 추모하는 현장에 “남자라서 죽은 천안함 용사를 잊지 마시다”라는 문구가 들어간 화환을 보내는 일베 유저의 자극적인 행위는, 그들이 자기존재의 과시와 주목을 통해 자아를 인정받고자 하는 왜곡된 성취인정의 욕망을 체현하고 있음을 보여준다. 그렇다면 성취인정을 둘러싼 이러한 투쟁은 정당화될 수 있는 인정투쟁인가? 여기서 필자는 성취인정이 개인의 무한 경쟁, 주목경쟁 등으로 왜곡되는 가운데 다음의 문제점에 봉착하게 된다는 점을 지적하고자 한다.

우선 “성취인정”을 둘러싼 경쟁에서 개인은 끊임없는 자기계발에 시달리는 가운데 오히려 자아를 소진할 수 있다. 신자유주의 시대에 개인은 어떠한 기본적 재화도 보장받지 못한 상태에서 무한의 경쟁에 내맡겨지기 때문에, 자아계발을 위한 충분한 시간을 갖지 못한 채 자신을 무한대로 소비하게 된다는 것이다. 이것은 자아실현이 아니라 자아소비이다. 나아가 개인은 “성취인정”의 논리 안에서 공동체적 관심을 상실한다. 여기서 성취 인정은 “공동의 행위 수행에서 중요한 것으로 나타나게 하는 가치관에 비추어 상호적으로 관찰”²⁸되는 가운데 판단되는 것이 아

28 호네프, 앞의 책, 248쪽.

나라 오롯이 한 개인의 수월성 및 우월성과 관련해서만 평가되기에 개인은 타자와 협동하거나 타자를 인정해야하는 동인을 잃게 된다. 타자는 오히려 자신의 우월성을 입증해야하는 “성취 인정”의 투쟁에서 배제해야할 대상이 된다. 일베 유저들이 명품으로 자신을 치장함으로써 경제적 우월성을 과시하는 여성, 정치적인 능력을 통해 자신의 목소리를 당당하게 주장하는 페미니스트 등을 혐오하는 것은 그들이 이러한 여성들을 성취경쟁의 라이벌로 의식하기 때문이다. 그들은 이러한 여성들과의 경쟁에서 자신의 우월성을 입증할 수 없을 때 무시당한다고 느낀다. 성취인정의 논리에 따라 볼 때, 경쟁에서 진다는 것은 자아성취의 실패이며, 개인의 죽음이다. 따라서 이들은 공포감에 사로잡힌 채, 여성들을 공격하고 혐오하게 되는 방향으로 나아갈 수 있다. 반면 이들은 자신의 우월성을 인정하는 순종적인 여성에게는 안도감을 표시한다.²⁹ 그러한 여성들은 자신의 성취인정을 보조하거나 돕는 여성으로서 자신의 생존과 우월적 경쟁력을 위협하지 않는다고 여겨지기 때문이다.

5. 이데올로기적 인정으로의 왜곡: 지배적 이데올로기와 인정 욕망의 결합

그러나 “성취인정”의 병리화와 인정 논리의 왜곡은 도시화로 인한 인정논리 왜곡 현상의 한 축에 지나지 않는다. 도시화의 과정 속에서 인정논리는 또한 이데올로기화되기 때문이다. 필자는 이를 “인정의 이데올로기화” 혹은 “이데올로기적 인정”이라고 명명하고자 한다. 그렇다면 이데올로기적 인정이란 무엇인가?

필자는 여기서 “이데올로기적 인정(ideological forms of recognition)”을 알튀세르적인 인정 개념으로 사용하고자 한다. 호네트는 알튀세르에게 인정은 주체화(subjectivation)의 기제이자 복종(subjectivation)의 기제라고 설명한다. 알튀세르의 이론에서 사회가 누군가를 인정함으로써 그를 사회적으로 인정받는 주체로 만든다는 것은, 그에게 지배적인 사회적 가치들을 반복적이고 의례적으로 요청함으로써 “그들이 이미 확립된 기대행동 체계에 순응하는 자아-개념을 받아들이게끔”³⁰ 만드는 과정, 다시 말해서 그들을 기존의 지배에 복종시키는 과정이라는 것이다. 따라서 이러한 인정 개념 하에서 인정은 그것이 갖는 모든 긍정적 해방적 계기들을 상실하고 보수적 지배적 이데올로기의 주요 메커니즘이 된다. 물론 인정을 통한 주체화가 복종만을 낳는 것은 아니다. 주디스 버틀러(Judith Butler)가 논의하고 있듯이 주체화가 서로 다른 사회적 맥락에서 반복되는 한, 주체화는 호명하는 자, 인정하는 자가 기대하지 않았던 방식으로 진행되거나 인정의 실패를 낳을 수 있다.³¹ 그러나 개인이 이러한 실패의 방식을 긍정적으로 전유하지 않는

29 엄진의 분석에 따르면 일베 논객들은 “경제적 부담을 함께 지고, 아내, 어머니, 여자 친구 등 남성의 내조에 충실한 여성뿐 아니라, 어린아이처럼 무지하고, 순진한 여성”을 바람직하게 보는데 이는 곧 남성의 우월성을 확인할 수 있게 해 줄 것으로 기대되는 전통적 여성상이라 할 수 있다. 엄진, 「전략적 여성혐오와 그 모순: 인터넷 커뮤니티 ‘일간베스트저장소’의 게시물 분석을 중심으로」, 이화여자대학교 대학원 석사학위 청구논문, 2015, 48쪽.

30 Axel Honneth, *The I in We*, Cambridge: Polity, 2012, p. 76.

31 버틀러의 알튀세르 분석에 대해서는 Judith Butler, “Conscience Doth Make Subject of Us All”, in Judith

한, 따라서 주체화 과정에서 벌어질 수 있는 변화와 차이의 계기들을 부정하는 한, 주체화는 복종화의 경향으로 나아가게 된다. 따라서 필자는 여기서 “이데올로기적 인정”을 이러한 후자의 경우에 제한하여 사용하고자 한다.

이렇게 볼 때 앞서 살펴본 “성취인정” 역시 일종의 “이데올로기적 인정”이라 할 수 있다. 만약 앞서 정의한 바와 같이 신자유주의적 성취인정을 노동의 영역에서 물질적 인정 장치 없이 이루어지는 개인들의 무한한 자기계발의 경쟁으로 이해된다면, 나아가 이것이 도시적 삶 전반을 지배하는 오늘날 우리 도시문화의 지배적 원리가 되었다면, 그래서 사회가 우리에게 삶의 전반에서 이러한 원리들을 반복적이고 의례적으로 요청하게 된다면, 우리는 이러한 원리에 순응하는 자아-개념을 체현할 수밖에 없게 되며, 이로써 사회적으로 인정받는다는 것은 신자유주의적 성취인정의 논리에 순응하는 복종적 자아를 형성하게 된다는 것을 의미하게 되기 때문이다. 여기서 성취인정의 내면화를 부정적 의미의 이데올로기적 인정으로, 인정의 왜곡으로 이해할 수밖에 없는 것은 그것이 개인을 인정 투쟁으로 동기화하는 “합리적(reasonable)” 이유를 가지지 않았기 때문이 아니라, 앞서 살펴본 바와 같이, 그러한 합리적인 이유가 인정의 규범을 손상시키고 있으며, 이와 함께 해방적 자아실현의 기회를 손상시키고 있기 때문이다.³²

그러나 오늘날 인정이 이데올로기화되는 측면은 문화적 상징적 체계와 관련하여 더 잘 나타난다. 그 대표적인 것이 젠더 문화의 이데올로기적 인정이다. 앞서 필자는 도시노동이 서비스업화 되어감에 따라 노동의 영역에서는 기존의 이분법적인 젠더관계가 해체되고 있음을 보여주었다. 그러나 젠더관계의 해체는 아직 도시의 지배적 상징과 문화를 변형시키는 데까지 나아가지는 못했다. 제도적인 변화에도 불구하고 오늘날 우리 사회의 지배적인 도시문화는 아직도 위계적 이분법에 기반하고 있다는 것이다. 문화적 측면이 상대적으로 도시화의 변화속도에 느리게 반응하는 이유는 그것이 매우 오랜 시간 동안 우리의 몸, 실천, 감정의 구조에 체현되어 있기 때문이다. 게다가 성취인정의 과도한 경쟁 속에서 정체성 소진, 자기계발 실패 등에 불안감을 느낀 사람들은 오히려 상대적 안정성을 확보해 주는 지배적 젠더관계를 고수함으로써 자신의 정체성을 확보하고자 하는 경향을 보인다. 따라서 이들은 젠더 관계에서의 인정을 해방적으로 이해하기보다 이데올로기적으로 이해하고자 하는 경향을 보이게 된다. 여기서 인정투쟁은 새로운 관계를 “구성”하는 것이 아니라 기존의 지배적 관계를 “재생산”하는 것을 목적으로 하게 된다.

Butler, *The Psychic Like of Power*, Stanford: Stanford Uni. Press, 1997을 참고할 것. 반복의 실패에 대해서는 Judith Butler, *Excitable Speech*, New York: Routledge, 1997을 참고할 것.

32 여기서 필자는 호네트와 다른 방식으로 “이데올로기적 인정”을 사용함을 밝혀두고자 한다. 호네트는 알튀세르의 부정적인 견해와 달리 이데올로기적 인정이 제공하는 가치 주장이 개인의 정체성을 긍정적으로 이해할 수 있게 하고, 신용할 만하며, 이전과 비교해 좀 더 새로운 가치와 특별한 성취를 표현할 수 있게 하는 한 부분적으로는 성공적인 인정의 형식이라고 보고 있다. 다시 말해서 호네트에게 이데올로기적 인정은 합리적 측면을 갖는다는 점에서 부분적으로 성공적인 인정의 형식이라는 것이다. 호네트에게 이러한 인정 형식이 정당화될 수 없는 것으로 판단되는 경우는 오직 그것이 제도적 장치나 물질적 재분배와 같은 물리적 차원 차원을 결여하고 있을 때이다. 그러나 필자는 여기서 이데올로기적 인정이 인정의 핵심적인 규범을 왜곡하고 손상시킨다는 점에서, 따라서 그것이 갖는 주체화/종속성이 인정의 해방적인 방향과 상충될 수 있다는 점에서, 그것이 비록 합리적인 경우일지라도 부정적이라고 본다. 이에 대해서는 6장에서 좀 더 자세하게 다룰 예정이다. *ibid.*, p. 88, 93.

지배적 젠더관계의 재생산으로서의 “이데올로기적 인정”이 합리적 이유를 갖지 않은 것은 아니다. 전통적 젠더 관계 안에서 남성들은 자신들을 긍정적으로 이해할 수 있는 가치를 발견하며(남성의 우월성), 이것이 이전보다 더 자신을 강화해준다고, 자신의 특별한 가치를 가진 것으로 인정해 준다고 믿고 있기에 이에 따른 인정을 요구하게 되는 것이다. 그러나 전통적 남성상에 따라 자신을 인정받고자 하는 방식은 프레이저가 말한 정체성의 “물화(reification)”³³를 낳는다. 즉 기존의 남성 정체성을 승화하고 전시할 필요를 강조하는 가운데 인정의 논리는 기존의 남성성을 단단히 고정된 정체성으로 만들어 버린다. 이것은 젠더 질서가 변화하고 있음을 부정하게 만들고, 나아가 새롭게 부상하게 된 여성주체들이 그 안에서 발화하는 차이의 목소리를 외면하게 만든다. 따라서 이데올로기적 인정의 논리 안에서 남성의 정체성을 교란하는, 젠더 관계를 교란하는, 새롭게 부상하는 여성주체는 비체가 되어 혐오된다. 새로운 여성주체는 남성성을 모욕하는 자들로 낙인찍히게 되며, 절대로 인정되어서는 안 되는, 따라서 무시되고 배제되어야 하는 대상이 된다.

결과적으로 일베 유저들에게 여성혐오가 증폭되어 나타나는 이유는 그들이 “성취인정”과 “이데올로기적 인정”의 논리를 결합시키는 가운데 인정에 대한 욕망을 표출하고 있으며, 이러한 인정투쟁에서의 좌절과 공포를 여성에 대한 혐오로 투사하기 때문이다. 성취인정에 몰두하는 한 남성들은 끊임없는 소비적 자기과시의 경쟁에 몰두하게 되고, 인정을 이데올로기적으로 이해하는 한 남성들은 지배적 젠더 가치규범에 따라 그리고 그것이 자신에게 체현시킨 이상적 남성상에 따라, 자신의 남성성을 우월한 것으로 인정받고자 하는 열망을 갖게 된다. 그러나 성취인정을 위한 투쟁 안에서 남성들은 자신이 패배자(loser)가 될 수 있다는 불안감에 휩싸이거나, 실제로 패배자가 되어 수치심과 열등감을 느끼게 된다. 이러한 상황에서 훌륭한 자기계발의 성과를 산출하여 자신의 우월성을 증명하는 여성, 평등의 가치관을 구현하려는 페미니스트의 등장은 남성의 성취인정이나 이데올로기적 인정을 위협하는 것으로 경험된다. 이러한 맥락에서 일베 유저들은 “꿀페미” 즉 말이 안 통하는 꼴통 페미니스트들이 남성을 비하 또는 적대시하고 남성의 권리를 약탈한다고 주장한다. 그러나 이것은 “자존심의 붕괴”³⁴ 앞에서 타자를 열등한 것으로 만들어 자신의 입지를 회복하려는 성취인정 및 이데올로기적 인정 논리의 반영일 뿐이다. 이러한 왜곡된 인정 논리 속에서 여성들은 자기계발을 통한 성취, 남성성의 질서를 교란하는 비체로 간주된 채 혐오된다.

6. 인정규범의 재구성

앞서 살펴보았듯이 왜곡된 인정의 논리는 오늘날 우리 사회 여성혐오의 수사학이 되고 있다. 급기야 일베 유저들은 자신의 혐오를 표현할 권리를 인정하라고 주장하기까지 한다.³⁵ 그들은

33 낸시 프레이저, 「인정을 다시 생각하기-문화 정치에서의 대체와 물화의 극복을 위하여」, 앞의 책, 209쪽.

34 호네트, 앞의 책, 261쪽.

35 물론 혐오표현을 인정하라는 주장은 여성혐오뿐 아니라 동성애혐오에서도 나타난다. 가령 2014년 11월 20일

표현의 자유를 인정할 것을 요구하면서 인터넷 상에서 가감 없이 자신의 감정을 표현한다. 그러나 이것은 분명히 인정의 논리를 오용한 것이다. 일베 유저들은 분명히 무시감에 호소하고 인정투쟁의 어휘를 사용하여 자신의 행위를 정당화하려 하지만, 그들은 왜곡된 인정의 논리에 기대어 인정 규범의 핵심을 훼손시킨다. 다시 말해서 그들은 “상호인정”, “자율성의 확장”, “정체성 물화의 극복”, “문화적/물질적 차원의 인정”이라는 인정이론의 방향을 역행하고 있다는 것이다. 이에 필자는 이를 논증하는 가운데 위의 개념들을 중심으로 인정규범을 재구성하고자 한다.

먼저 여성혐오를 노골화하는 일베 유저들의 인정 수사학이 “상호인정”의 규범을 결핍하고 있다는 점을 논증하는 데서 시작해 보자. 앞서 “성취인정”이라는 왜곡된 인정의 형식에서 살펴본 것같이, 그들의 말하는 인정은 자신의 우월성을 입증함과 동시에 타자의 열등성을 증명하는 과정이다. 또한 “이데올로기적 인정”에 대한 논증에서 살펴본 것같이, 그들이 인정의 기준으로 삼고 있는 젠더 질서는 남성이 경제적, 정치적 우두머리가 되고 여성이 그에게 서비스와 지원을 제공하는 것을 공동선으로 여기는 모델에 기반하고 있다. 이 두 가지의 경우 여성들은 동등한 자율성을 갖는 주체로 상호인정되지 못한다. 그들이 기준으로 삼는 공동선, 즉 신자유주의적 경쟁과 가부장적 젠더 문화는 여성을 이겨야할 경쟁상대로 보거나 자신의 남성성을 보조해야 하는 존재로 배제시키고 있다는 것이다. 그러나 악셀 호네프에 따르면 공동선에 대한 이념은 그것이 각 개인의 자율성을 상호인정하지 않는 것일 때, 공동선이 될 수 없다.

“공동선이란 모든 주체에게 동일한 방식으로 공동체에 대한 자신의 가치를 이해하게 하지만, 이 때문에 주체 각자의 자율적 자기실현을 방해하지 않는 것을 뜻한다.”³⁶

만약 특정 문화의 공동선이 각 개인의 동등한 자율성을 인정하지 않는다면, 그것은 상호주관적 인정이 아니다. 그러한 공동선은 한쪽의 자율성을 위해 타인의 긍정적 자기관계와 권리를 훼손한다는 점에서 헤겔이 말하는 범죄이자, 프레이저가 말하는 부정의다. 따라서 인정투쟁을 통해 정립하고자 하는 공동선의 내용은 공동체에 속한 각 개인의 자율성을 상호 인정하는 형식을 기반으로 진행되어야 한다. 이것은 곧 대안적 젠더 관계가 상호인정을 기본으로 하여 이루어져야함을 의미한다.

다음으로 일베 유저들의 인정 논리가 “자율성의 확장”이라는 방향으로 나아가지 않는다는 점에 주목해 보자. 그들은 급기야 혐오표현의 자유까지도 주장한다. 이 주장은 한쪽이 다른 한쪽을 혐오하여 그들의 긍정적인 자기관계를 파괴하는 경우에도 그 주장은 나름의 가치를 갖는 것으로 인정되어야 한다는 상대주의적인 입장을 전제로 펼쳐진다. 그렇다면 자신의 입장에서 나름의 합리성을 갖는 모든 인정의 요구는 정당화될 수 있는 것인가? 악셀 호네프에 따르면 인정

에 열린 서울시 인권헌장 공청회에는 동성에 혐오자들이 ‘동성에 아웃’을 외치면서 사회자의 마이크를 빼앗고 단상을 점거했는데, “이에 항의하자 어떤 분이 자신의 행동을 ‘표현의 자유’라고 정당화”하였다. 이하, 「차별과 혐오에 맞서 씨름한 127일간의 여정」, 문경란·홍성수 편, 『서울시민 인권헌장』, 경인문화사, 2015, 129쪽.

36 Honneth, “Personal Identity and Disrespect”, p. 145.

이론은 상대주의가 아니다. 그에 따르면 인정투쟁은 자유권, 정치적 참정권, 사회복지권 등의 권리관계를 확장하는 방향으로 일어나야 하며, 도덕적 문제들을 개인적인 자율성을 통해 결정할 수 있다고 여겨지는 모든 사람들에게 보편적으로 인정하는 방향으로 나아가야 한다. 이런 점에서 악셀 호네프는 마셜(T. H. Marshall)을 인용하면서 다음과 같이 주장한다.

“실질적 측면에서 권리 인격체의 지위는 그것에 점점 더 많은 새로운 권한이 갖추어진다는 점에서 단계적으로 확대되었으며, 또한 사회적 측면에서 권리 인격체의 지위는 그것이 항상 더 많은 사회 구성원들에게 보장된다는 점에서 차츰 확장될 수 있었다.”³⁷

“따라서 인정의 유보나 무시에 대한 경험 때문에 일어나는 대립은 권리 인격체라는 지위가 갖는 실질적 내용뿐 아니라 그 사회적 적용대상의 확장을 둘러싼 갈등이다.”³⁸

나아가 악셀 호네프는 상대주의를 극복하기 위해서는 “강력한 진보 개념(a robust concept of progress)”을 갖는 “온건한 가치 실재론(moderate value realism)”을 발전시켜야 한다. 여기서 강력한 진보의 방향이란 바로 “자율성의 성장”이다.

“우리가 인정 행위를 통해 긍정할 수 있는 가치는 우리의 능력을 확인할 기회와 더 큰 자율성을 획득할 기회를 증대시켜주는 것이다(With every value that we can affirm by an act of recognition, our opportunities for identifying with our abilities and attaining greater autonomy grow).”³⁹

셋째로, 앞서 우리는 “이데올로기적 인정”을 살펴보는 가운데 일베 유저들이 요구하는 남성성의 인정이 기존의 지배적 남성성을 재생산하는 데 목적을 두고 있음을 분석하였다. 그러나 프레이저에 따르면 이것은 정체성을 “물화”한다. 다시 말해서 이데올로기적 젠더관계의 인정은 기존의 정체성을 고정시키고, 이 집단적 정체성에 이의를 제기하거나 변화시키고자 하는 내부의 목소리를 잠재운다. 내부적 차이를 반영하는 가운데 정체성이 물화되는 현상을 극복하기 위해서는 어떠한 집단적 정체성도 고정된 것으로 보아서는 안 되며, 내부의 개별적 자율성을 고려하는 가운데 성찰적 변화를 수행할 필요가 있다. 이는 프레이저의 용어로 말하면, 어떤 정체성 인정도 “개별 집단 구성원의 지위, 즉 사회적 상호작용의 온전한 파트너로서의 지위”⁴⁰를 인정하는 가운데 반성적으로 재구성될 필요가 있음을 의미한다.⁴¹

37 *ibid.*, pp. 190-191.

38 *ibid.*, p. 191.

39 Honneth, *The I in We*, p. 83.

40 프레이저, 앞의 책, 211쪽.

41 물론 정체성이 물화되는 것을 극복하는 방식에는 다른 입장이 있을 수 있다. 그중 한 입장은 내부의 자율성을 인정하는 가운데 집단 정체성을 재구성하는 방향일 것이며, 아예 집단적 정체성의 내용을 포기하고 개별적으로 동등한 참여 동격을 실현하는 것을 목적으로 하는 방법도 있을 것이다. 전자는 민주적 형식을 토대

넷째로, 앞서 필자는 일베 유저들이 재분배와 관련된 주장은 제기하지 않은 채, 왜곡된 방식으로 자신의 정체성을 인정받기 위한 “성취 인정”에 몰두하고 있음을 지적한 바 있다. 그러나 호네프트는 어떠한 인정 주장도 그것이 “법적 규정을 변화시키거나 물질적 재분배를 이루어 내지”⁴² 않는 한, 정당화된 인정의 형식이라고 볼 수 없음을 분명히 하였다. 가령 성취원리가 자신의 노동 안에서 자아를 인정받을 수 있는 계기를 제공했다라도 그것이 “구조적으로 새로운 가치들을 실현할 물질적 장치들을 보증할 수”⁴³ 없다면 그것은 정당화될 수 없는 인정이다. 이와 같은 맥락에서 프레이저 역시 문화적 인정 투쟁이 경제적 재분배를 대체할 수 없으며, 새로운 비판 이론은 양자를 함께 고려하는 데서 마련되어야 한다고 주장하였다. 즉 우리는 재분배와 인정이 “서로를 지원하는 방식으로 문화적 인정과 사회적 평등을 개념화하는 방법을 고안해냄”으로써 “비판적 인정이론”⁴⁴을 발전시켜야 한다는 것이다.

6. 글을 마치며

이상으로 필자는 여성을 혐오하는 일베 유저들이 자신의 수사학으로 사용하는 인정의 논리가 도시화의 과정에서 왜곡된 것임을 밝히고, 나아가 인정투쟁이 규범적으로 정당화되기 위해서는 “상호인정”, “자율성의 확장”, “정체성 물화의 극복”, “문화적/물질적 인정”의 방향을 지향함을 보여줘야 함을 주장하였다. 마지막으로 필자는 이러한 정당화된 인정투쟁의 방향이 또한 여성혐오의 문제를 극복하는 방향이기도 하다는 점을 보여줌으로써 이 글을 맺고자 한다. 오늘날 우리 사회의 여성혐오는 여성을 상호인정의 주체로 보지 않는 이데올로기적, 성취적 인정 논리 안에서 자신의 인정 열망을 공동체 구성원들의 자율성을 확장하는 방향과 연결시키지 못한 채 물질화시킴으로써, 인정투쟁을 실질적인 자아실현을 보증하는 물질적 장치의 마련과 연결시키지 못한 채 공회전시킴으로써 나타난 것이라 할 수 있다. 따라서 우리는 여성혐오를 극복하는 대안을 마련함에 있어 그것이 구성원의 자율성을 상호 인정하고 확장하는 방향으로 나아가는 것인지, 그것이 기존의 정체성과 경계를 물화시키는 것이 아니라 이를 유연화시키거나 해체하는 방향으로 나아가는지, 그것이 문화적인 차원뿐 아니라 물질적인 차원에서도 자아실현을 보장할 수 있도록 추동하는지를 고려할 필요가 있다.

로 집단적 정체성의 내용을 구성하는 데 방점을 찍는 방식이며, 후자는 집단 정체성 자체를 해체하는 방법에 가깝다. 그러나 이에 대한 자세한 논의는 여기서 하지 않기로 한다.

42 Honneth, op. cit., p. 92.

43 Ibid., p.93.

44 프레이저, 앞의 책, 25쪽.

테러의 시대, 도시의 불안

Urban Anxieties in Times of Terrorism

Renata Salecl(Yeshiva University)

We live in times of heightened anxiety. It is affecting our view of the world, the way we move around, the way we regard others and equally the way we regard the inside of ours and others bodies. In my presentation, I will look at a number of anxieties that are shaping our lives in times of post-industrial capitalism.

Urban anxieties are often linked to the perception of certain parts of the city of being off limit, with potential danger lurking on the streets or behind the closed doors of the ominous looking buildings. While we might be anxious about pollution and various other environmental dangers, mostly we are actually anxious about other people – especially when we feel them being a threat to our well being.

When I decided to visit presumably dangerous part of Buenos Aires, called La Boca, anxiety was instilled into me much before I embarked on my journey there. Travel books were warning me about robberies in La Boca, locals were saying that many people there wear guns; Internet forums were showing horror stories of attacks on tourists in La Boca. My anxiety was, however, greatly diminished when one local said that she feels safer visiting the places where criminals live than where they work. What she was pointing out was that most of the robberies actually happen in the rich neighbourhood and not in the poor one.

A few years ago, I experienced similar anxiety when I by chance walked in the Mea She'arim part of Jerusalem, which is inhabited by ultra orthodox Jews. I was dressed in trousers and when I saw a written sign on a house which discouraged foreigners to visit the area I remembered reading about stories of Christian tourists who were in the past attacked in this area, of stones being thrown on police and busses. An article in Haaretz described this area as “a lawless no-man’s-land”.¹ All this news deterred me from entering the place. I was truly anxious that something unpleasant might happen to me where I walk in the neighbourhood where I did not feel safe.

¹ Shahar Ilan, “The Mea She’arim Mob”, Haaretz, May 11, 2010, <http://www.haaretz.com/the-mea-she-arim-mob-1.289570>

Urban anxieties are well depicted in the film *Dheepan*, which present the story of Tamil refugees who are fleeing civil war in Sri Lanka being placed in a Parisian banlieu – the suburban low-income housing projects where people live in social isolation. There is no police seen in these estates, people there live by their own rules and conflicts. The main protagonist, Dheepan, exchanged one violent situation for another. After fleeing violence in Sri Lanka, he ended up in midst of drug gangs. He quickly learns the rituals and risks of his new surrounding where a word or gesture out of place can wreak havoc. His street fighting skills learned from the Tamil Tigers in his homeland serve him well in his new setting. After brutal fighting where the banlieu looks very much like any other war zone, we see Dheepan with his family in a happy ending setting – British country side, nice house, lovely party, happy looking people. The anxiety provoking urban setting has been replaced by the homely, tranquil suburbia. When we see this ideal ending, we, however, question if this idilic setting is just Dheepan's dream with the help of which he tries to escape the urban setting in which he lives.

Psychoanalytic interpretation of anxiety goes in two directions. On the one hand, Freudian theory hinted into the direction that anxiety is without an object, i.e. that instead of fear where we can pin point what we are afraid of, in anxiety we cannot. On the other hand, we have Lacanian theory that anxiety is the emergence of the object in the place of the lack. An example of that will be a person who looks himself in a mirror and suddenly has a feeling that there is his double staring back to him. In the place where the mirror observes us suddenly appeared an object, which causes tremendous distress and anxiety.

The perception of urban danger follows both lines of thought in regard to anxiety. Here, too, we have, on the one hand the perception that we do not know what we are afraid of. While, on the other hand, we have also the emergence of the object at the place of the lack. Terrorist is a person who cannot easily be discerned, but can unexpectedly strike with enormous power.

The urban metropolis today looks like a special kind of a labyrinth. The subject who is navigating this space has to overcome many deadlocks and constantly encounters points of danger in the most unexpected places. Paradoxically, we try to understand this maze with reference to another kind of labyrinth – the one that is in our heads. In today's times we are often under the impression that the secret inside us (brains and genes) might give us a clue as of what is happening in the outer space.

Brain images very much resemble images of labyrinth. We even have a whole set of art works which try to depict the inside of our heads by using images of labyrinths and mazes that we usually find in the urban spaces.

Paradoxically, we also try to understand why someone becomes a terrorist with the help of genetics and neurosciences. The latter has been nowadays extensively used in the courts, as well as in discussions which try to answer the question, what leads someone to join a terrorist organization is willing to kill innocent people and to sacrifice him or herself for a particular political objective? These questions were already discussed in Germany in the seventies, when they were dealing with the attacks orchestrated by the radical left movement Red Army Fraction (RAF). When one of the leaders of this organization, Ulrike Meinhof in 1977 in a prison allegedly committed suicide, this question obsessed the pathologist Juergen Pfeiffer. He decided to secretly remove the brains from Ulrike's corpse and store them in a container with formaldehinom. Pfeiffer was convinced that the development of science in the future will show that a change in the brain contributes to the fact that someone becomes a terrorist. At the end of the nineties, Pfeiffer hoped that such an analysis can be done by his colleague, psihater Bernhard Bogerts, who was studying the biological basis of schizophrenia, which is why he passed the container with Ulrike's brain to this colleague. Dr. Bogerts stored it in the basement of the University of Tübingen, where they were found by chance in 2002. The daughter of Ulrike Meinhof was appalled that her mother was buried without her brain. She thus filed a lawsuit and after the court decision the brains were finally buried into Ulrike's grave. At the time of this incident, German media were speculating that the brains of three other leading members of the RAF might have also been removed from their bodies when they died.

Why was there such interest in Ulrike Meinhof's brain? Ulrike was in her twenties a well known journalist. When she was six month pregnant, she started experiencing strong headaches. The doctors diagnosed a brain tumor. They suggested immediate surgery, but Ulrike has decided to have surgery only after the birth of twins. At the time of the surgery, it turned out that Ulrike had a benign cyst. Because of some complication, doctors had to install a metal clip into Ulrike's head at the time of the surgery. The operation was considered a success, but Ulrike's personality presumably changed. Increasingly, she started getting close to the group RAF. In 1970, she even helped its leader Andreas Baaderju escape from the prison. When the police caught Ulrike and Andreas, due to the lack her fingerprints, they confirmed Ulrike's identity with the brain scan which showed metal clip in her head.

Ulrike Meinhof was considered to be a “brain” of RAF. The question usually posed in regard to terrorism is, how do people get radicalized. Often, the perception is that they have somehow been “brainwashed” when they started identifying with a particular ideology. Previous convictions of a person were somehow emptied out and then his or her head has been “charged” with new ideology. Such explanations, however, often forget the power of identification with the group and emotional ties a person has with important people in his or her family.

Terrorist attacks that we witnessed in the USA and in Europe in recent years often involved brothers. The attack on the Boston Marathon was carried out by brothers Tsarnaev; in the attack on the newspaper Charlie Hebdo participated Kouachi brothers; in the November attack in Paris we had brothers Ibrahim and Salah Abdeslam and in the Brussels attack we had brothers El Bakraoui. Research has shown that in one third of the terrorist attacks we can observe attackers coming from the same family – usually it is the case of brothers committing the attack.

In this fraternal attachment, however, we can often see some kind of resistance to parents. Many young people who identify with a fundamentalist interpretation of Islam have parents who are much less religious, or are even not religious at all. French psychoanalyst Fethi Benslama in his analysis of radicalization stresses that in some cases of these young people we can observe a process of disidentification and over-identification. Some, for example, cease to identify with the ideology of their parents or the environment in which they live and start strongly identify with another radical ideology. In this process, we can observe some kind of a re-identification, when an individual begins to behave as if all starts anew, as if he or she has been “ideologically” born again. The idea of rebirth is also linked to the fact that the ideology a person identifies with has not been transmitted by previous generations.

French-Iranian sociologist Farhad Khosrokhavar sees in ISIS a utopia which presents itself as a new universalism. This utopia forms a new imagery where young post-adolescent people are moving to the stage of adulthood with the help of the rituals that use all kinds of new insignias and powerful warfare.

A particular kind of post-adolescent aggression can be observed in the rituals of violence against women which are common practice in the areas controlled by ISIS. Women are

perceived as objects that are passed from one soldier to another. In the aggression against women, one can, however, observe also the fear of them. Something terrible can, for example, happen to a soldier if he rapes a woman who is pregnant. And one will not go to heaven if one is killed by a woman.

ISIS attracts young people in the West who do not see the point of identifying with ideas that are part of the liberal capitalist order. Many young people who have joined ISIS live on the margins, many are without a job, without a clear future. The identification with the ideology of ISIS opens the possibility of belonging to a group, a new brotherhood, sacrifice and pleasure in violence. The post-adolescent nature of this ideology is visible in the way ISIS communicates with the public. Instead of monotonous long speeches, which were released in the past by Al Qaeda, ISIS show short few minutes long videos reminiscent of Hollywood movies and video games. Identification with religion is less important here than the identification with what is perceived as “cool”. Researchers of ISIS also speak of the phenomenon of “jihadi cool”. Here we have similar identification with the group and its insignias in the cases of young people who join certain gangs. Two young Britons who recently returned from fighting in Syria admitted that they have learned about Islam from books such as “Islam for Dummies” and “The Koran for Dummies”, which shows that religion was for them something they tried to learn quickly and was not something they deeply believed in.

Belgian researcher of terrorism Rik Coolsaet observes in such superficial commitment to religion in the latest generation of jihadists a similarity to the superficial dedication to communism in the RAF. The latter were in their times also going through the fight with their parents – in particular, with the symbolic remnants of Nazism in German post-war society and the capitalist centers of power.

One of the ways for people to deal with their anxiety is to create a fantasy. Fantasy is a way for the subject to cover up the lack by creating a scenario, a story that gives him or her consistency. However, fantasy also helps the subjects to prevent the emergence of anxiety – i.e. the emergence of the horrible object at the place of the lack. In today's times we create these fantasies in a new way with the help of genetics and neuroscience.

The whole discourse of neuroscience together with the institutions, rituals that go with this new establishment is creating a new symbolic. We even have new language that emerges, even new disciplines – like neurolaw, neuromarketing, neuroarchitecture etc. At the same

time, we have the emergence of very strong imaginary. What exactly is PET scans, fMRI images? They are computer-generated images that are trying to discern what is in us more than ourselves. The core part of our corporality – our brain.

We often forget that these images are computer generated. In legal domain we use the term – Christmas tree effect. When FMRI images are, for example, presented to the members of the jury, they are blinding them with their colours, shapes. These images promises to help us discern something in us that is a puzzle –who we are, why we did what we did, are we consciously in control or not, did we lie or not. However, they very much depend on the power of the interpretation and the authority of the scientist who is showing them.

It is not surprising that we are encountering neuroscience also in the domain of urbanism and architecture. We can thus read about neuro-urbanism and neuro-architecture. The premise behind these movements is twofold –on the one hand, there is the perception that cities and buildings have memories in a similar way as human brain has; on the other hand, there is the idea that cities and buildings in a particular way influence our brains.

Neuro-architects also like to refer to epigenetics saying that if environment can modulate the function of genes and, ultimately, the structure of the brain, changes in the architectural design can change behaviour in particular way.

While one would not deny that design influences our wellbeing, neuro-architecture often in a too optimistic way pictures design as something that can directly influence people in a particular way.

Ann Susman and Justin Hollander in the book, “Cognitive Architecture,” describe principles of how the brain responds to design to help architects. According to the book, humans are a wall-hugging species that avoids the center of open spaces. People who are outside seem more comfortable when buildings create a roomlike feel, surrounding them on several sides. People also respond more positively when they can identify a “face” in building design — windows as the eyes, doors as the mouth and so on. Shapes also carry weight.

“Patterns matter,” said Justin Hollander, a co-author of the book and an urban planning professor at Tufts University. “And edges matter. The research argues that not only do we need order but our brain likes hearing stories... When you go to Times Square, you’re told

a story. You go to Disneyland, it's a story.”²

It is not simply that our brains like hearing stories, we as humans (with our unconscious, desires, drives) like to believe in stories. Many arguments presented by neuro-architecture are such stories people like to believe in. Often, these stories present an attempt to appease anxiety. In these stories, the subject often appears as someone who is able to achieve desired outcomes, as well as someone who is able to control and manipulate others.

Architecture can be perceived as dangerous (which is why ISIS finds such passion in destroying historical monuments), however, it should not be perceived as all powerful – as something that can change our brains in one way or another.

2 <http://america.aljazeera.com/articles/2015/2/26/smart-buildings-architects-turn-to-brain-science.html>

우리 시대 사회 불평등과 감정 정치: 행복과 “잔인한 낙관주의”

박미선(한신대학교/여성문화이론연구소)

I. 신자유주의, ‘좋은’ 느낌, 정서 이론

나쁜 느낌들이 판치는 시대다. 각개격파를 통해 각자도생을 강요하는 신자유주의가 20년에 걸쳐 전면화되면서 최근 등장한 “헬조선”의 심리적 풍경을 압도하는 것은 불안, 위태로움, 무력감, 냉소, 무력한 분노의 표출로서 공격성과 혐오 등 주로 부정적 심리이다. 2016년 새해맞이 글에서 작가 손아람은 우리 사회 청년 ‘전태일’들의 삶에서 드러난 현재 상황이 “불공평한 생존보다 공평한 파멸”을 바라는 “헬조선”이라 절규한다.¹ “헬조선”의 사정을 청년 증언으로 들어보면 현재 우리 사회는 아무리 “노오력”해도 “노답”일 뿐인 사회이며 청년세대는 “나쁜 경험의 과잉”에 시달리며 “절망의 키워드로 풍요로운 젊음”을 견디고 있다.² “헬조선”으로 압축되는 감정 표출의 양식에서 필자는 두 가지를 주목한다. 첫째 “헬조선”에서 일상적으로 경험하는 나쁜 일 자리, 나쁜 사회관계 경험, 좌절반복은 매우 젠더화된 양상으로 표출된다. “노답” 사회에서 자행된 폭력에 대해 여성들이 집단적 추모와 애도로 반응하면서 말을 하기 시작했다는 점은 젠더에 따른 감정구조/지배의 양상을 면밀히 분석하고 이론화하고 정치화할 것을 요청한다. 둘째 “헬조선”을 우리 시대 집단적 경험을 표현한 일차 담론 혹은 대중 담론이라고 본다면 “헬조선”의 이면에서 강렬하게 작동하는 애착심 혹은 긍정적 감정이 신자유주의 지배와 만나는 지점도 면밀히 살펴볼 필요가 있다.

이 글은 비판주의적 전망과 정서의 이면에서 작동하는 ‘긍정적’ 정서 정치를 살펴본다. 그 출발점으로 이 발표에서는 사라 아메드(Sara Ahmed)와 로렌 벌랜트(Lauren Berlant)의 페미니스트 정서이론이 제시한 통찰을 비판적으로 검토한다. “헬조선”으로 표출되는 부정적 심리의 이면에서 ‘좋은’ 삶에 대한 애착 혹은 환상도 끈질기게 작동한다. 개인적 삶의 유지와 지속을 위해 요청되는 ‘좋은’ 삶에 대한 희망, 행복, 낙관주의는 신자유주의 시대를 특징짓는 감정 정치이며 낙관주의에의 애착은 개개인의 일상에서 강렬하게 관찰된다. 신자유주의 시대의 감정에 대한 연구는 성공기술로서 자기계발 산업 및 담론의 대대적 확장, (웰빙에서) 힐링 및 테라피 등 치유담론과 시설의 증가, 법륜과 헤민스님 등 도시명상의 증가, 성공에서 행복으로 강조점이 옮겨간 행복산업 및 행복담론의 최근 발흥과 확산, 긍정 심리학 등 학계에서 행복집중(happiness turn)을 그 맥락으로 한다.

페미니스트 문화연구자 아메드와 벌랜트의 정서 이론은 몸이 감각을 통해서 역사와 만나는 접면을 탐구한다. 정서는 몸의 감각과 감정이 관여하는 세계경험이며(아메드) 주권적 의식이 온

1 손아람, “망국선언문”, <경향신문> 2016.1.1.

2 조한혜정·엄기호 외, 「노오력의 배신: 청년을 거부하는 국가, 사회를 거부하는 청년」(창비 2016) 참조.

전히 지각하거나 포착하지 못하는 감각적 경험이다(벌랜트). 그래서 정서는 “주체성의 영역에서 역사적 중요성을 지닌” 세계경험이다.³ 스피노자, 들뢰즈에게서 영감을 받아 정서를 연구하는 계열은 정서를 존재의 속성으로 접근하는 반면 벌랜트와 아메드는 여성주의 문화연구를 따라, 정서를 정치적인 것을 읽어내는 현상학적 다리로 활용한다.

2. 아메드의 행복 분석: “행복의 약속,” “정서적 변환,” “정서적 이방인”

아메드는 행복을 분석대상으로 삼아서 사회부정의가 작동하는 방식을 읽어낸다. 행복은 감정 상태가 아니다. 행복은 우리가 이리저리한 것을 가지거나/하면 행복해질 것이라는 조건의 형식으로 미래를 약속한다. 행복에는 특정 방식, 특정 대상, 특정 관계가 ‘좋은’ 것 혹은 추구해야 할 것으로 가정된다. 행복은 특정한 것에 방향을 맞추어 따라야 할 규범이자 의무가 된다. 삶의 규범이자 목적인 행복은 개인에게 특정 방향에 따른 훈련, 계발을 요구하며 사회적으로 지배의 테크놀로지이다. 행복이 이렇게 작동하는 데 지연된 시간성(약속)이 핵심역할을 한다. 행복을 표상하는 대상(물건, 관계, 이미지)이 이 시간적 간극을 메꾸며 행복한 대상으로 유포된다. 행복은 원래 어원상 우연(hap)에서 나온 것인데 행복의 약속은 잠정성(contingency)을 제거한다. 아메드는 잠정성이 제거된 행복의 약속이 아니라 우연에 열린 행복을 생각하자고 제안한다.

행복의 향유는 불행을 유발하는 사회적 구조와 요인을 침묵할 때 가능하다. ‘웃어라’는 피억압자가 요구받는 기본 표정이다. 행복은 억압을 정당화하며 불행한 사람들을 만들어낸다. 페미니스트, 흑인, 퀴어 “정치 운동은 행복하기 위해서가 아니라 행복에 맞서 투쟁해 왔다고도 말할 수 있다.”⁴ 아메드의 행복분석은 웃기를 거부하여 행복으로부터 추방된 이들(골칫거리 말썽분자들, 흥을 깨는 페미니스트, 불행한 퀴어, 우울증적 이주민)에 초점을 맞추어 흥을 망치는 자리에서 살아가는 것이 어떻게 느껴지는지를 인식하는 것에서 시작한다. 불행의 렌즈로 행복이 하는 일(what does happiness do?)을 살펴보면 행복은 자국민 이성애 가족중심적인 젠더 권력체제를 유지하는 강력한 사회규범이자 지배와 순응의 테크놀로지로 작동한다.

아메드는 기존 관념을 깨서 흥을 망치는 분들이 일으킨 골칫거리를 정서적 정치로 접근한다. “평생직장 취직” 운운 상황에서 행복한 주부상은 정서적 힘을 지닌다. 역사적으로 행복은 젠더화된 노동분업을 유지하는 데 늘 활용되었다. 가족의 행복은 노동을 통해서 가능한데 행복한 가족은 이 노동을 은폐함으로써 행복한 가족상이 된다. ‘좋은 삶’ ‘행복한 삶’에 필수적인 것으로 간주되는 행복한 가족상은 대대손손 엄청난 사회적 압력을 행사한다. ‘행복한 식탁’을 거부한 딸은 이 방향짓기를 거부함으로써 삶의 방향을 상실하고 가족세계에서 자기 자리를 잃는다. 이런 딸은 “정서 이방인/소외자(affect alien)이 된다. 정서 이방인/소외자란 좋은 느낌을 나쁜 느낌으로 바꾸어버리는 사람, 말하자면 가족의 기쁨을 ‘죽이는’ 사람이다.”

3 Lauren Berlant, *Cruel Optimism*(Durham: Duke UP, 2011), p. 53.

4 Sara Ahmed, *The Promise of Happiness*(Durham: Duke UP, 2010), p. 2. 2부에서 이 책의 인용은 괄호 안에 면수만 표기함.

행복에 대한 정치적 투쟁인 페미니즘은 불행의 원인, 행복의 댓가 (우리가 포기한 것, 포기하도록 요구받은 것)에 대해 정치적 의식에서 출발한다. 감정을 초점으로 사회갈등과 정치를 읽으면 여성과 페미니스트 닷은 젠더권력을 은폐하고 여성을 사회불평등과 갈등의 원인으로 둔갑시킨다. 종종 페미니스트는 나쁜 감정의 원인이자 분위기를 망치는 분들로 지목된다. 페미니스트를 불행한 여성으로 읽는 것은 갈등, 폭력, 권력의 상황을 페미니스트의 개인적 불행으로 왜곡한다. 이것이 바로 “정서적 변환(affective conversion)”이다(67). 예컨대 페미니스트 모임에서 싱글/흑인/퀴어/성노동 여성의 분노는 긴장을 유발한다(너의 분노가 우리의 유대를 위협한다). “폭력을 드러내는 행위가 폭력의 원인”으로 둔갑된다(“정서적 변환”). 합리적 사유와 성찰적 대화의 가능성은 분노표현을 닷하며 봉쇄된다. 분노는 잘못된 일, 부정의를 판단한 데서 나오는 것인데 분노의 표현은 부정의의 폭로가 아니라 화가 나서 저러는 것으로 해석된다. 흥을 깨는 분들, 즉 “정서적 이방인”의 삶, 그들이 고립 속에서 느끼는 분노와 슬픔은 “행복하게 살려고 하지만 그렇지 못한 삶, 충실하고자 하지만 공허를 느끼는 삶을 살 때 슬픔과 실망을 인식하기란 어려운 노동”이라는 점을 드러낸다(74). 페미니즘 이론의 역사는 이러한 인식노동의 역사이다. 기꺼이 불행을 들여다보려 할 때 우리는 연대할 수 있다.

젠더화된 행복각본은 이성애를 재생산하는 장치이다. 행복각본에서 일탈은 불행을 불러온다. “똑바른 이성애 세계의 행복은 부정의의 한 형식이다”(96). 이성애 제도는 이성애를 행복한 것으로 가정한다. 어떤 이들에게 행복이 다른 이들에게는 박해가 된다. 일탈자의 불행은 성적 정의를 요구한다. 행복각본을 따르는 척 하는 퀴어서사에서 불행한 결말은 행복과 선의 등치를 능동적으로 불신하게 한다. ‘게이인 분들이 행복할 수 있다는 생각은 해 본적이 없단다.’ ‘나는 네가 행복하기를 바래.’ 퀴어 자녀가 불행한 삶을 살 것이라 두려움을 표현하는 부모의 말에서 퀴어 삶은 행복한 대상(가족, 연애대상)이 없는 삶이자 불행한 삶으로 가정된다. 불행한 퀴어는 이미 불행한 존재로 판정된다. 불행한 사람을 불행의 원인으로 둔갑시키는 과정인 정서적 변환은 행복을 통해 이루어지지만 사실 “퀴어관계의 사회적 지속성을, 퀴어 사랑을 인식하지 못하는 불행판단이 불행을 창조한다”(93). 퀴어 사랑은 퀴어성을 최소화해서 사랑을 강조해야 인식된다. 퀴어 사랑은 ‘이상하지만’ 그것도 사랑이라고 인지되는 조건하에서만 사랑이 되며 퀴어 존재는 그나마 서로 사랑한다니까라고 인정된다. 여기서 행복은 퀴어성을 최대한 감춘 사랑이라는 모순을 그 조건으로 한다.

재생산 가족의 형식이 아니고 ‘비슷해지면 행복하다’는 식의 약속을 수반하지 않는, 행복한 친밀성의 관계는 없을까? 불행한 퀴어를 넘어 퀴어행복은 서구에서 주로 동성결혼합법화를 둘러싸고 주창되면서 가족제도를 옹호하는 부수효과를 발생시켰다. 아메드는 가족제도에 수렴되는 퀴어행복 대신 “행복하게 퀴어”하기가 퀴어를 불행한 존재로 판정하는 세상을 변화시키는 첫 단계라고 제안한다. 법적 인정을 받는 가족제도로 수렴되는 퀴어행복과, 이러한 수렴을 행복의 약속으로 제시하는 세상에 맞서 “행복하게 퀴어”하기는 인정을 둘러싼 정치와 담론의 한계점에서 만난다. 퀴어행복을 내세우게 되면 성억압과 박해에서 시선을 돌리게 되며 동성 대상 선택이 수용되며 수용가능해졌다는 착각을 사실로 둔갑시킬 수 있다. 퀴어인정이 기존 세계로의 편입의 양상으로 펼쳐지면 곤란하다. 이 경우 “인정은 똑바른 이성애 세계가 퀴어에게 하사

한 선물이 되며 그것은 퀴어노동과 투쟁, 퀴어 액티비즘이 만들어낸 생활세계를 은폐한다. 마치 이러한 인정이 똑바른 이성애 관대함의 한 형식이라도 되는 듯이 행복한 퀴어를 다른 사람의 집에 온 손님의 자리에 위치시키고 그들의 지속적인 선의에 좌우되게 한다”(106). 테이블이 마련되는 응접실, 집 자체를 문제 삼아야 한다. 기꺼이 행복하게 퀴어하기는 “어떤 몸은 집에 ‘품어주고’ 다른 몸은 내치는 세계의 정당성을 폭파할 것을 요구한다”(106). 퀴어인정투쟁이 ‘내집 마련’ 방향으로 수렴되어선 안 된다.

사회변화는 행복해야지 않겠냐는 명령, 행복의 약속이 주는 편협한 지침에 따르라는 명령으로 인해 상당한 타격을 입는다. 행복은 이미 형성된 세계 속으로 우리 몸을 적응시킬 것을 요구한다. 베티 프리단은 행복한 주부상에 딱 맞는 여성들은 그 역할에 적응 ‘노오력’ 중인 이들이라고 주장했다. 이 주장은 적응 개념을 비판한다. “정서적 이방인/소외자” 되기를 두려워하지 않는 것에 사회변화의 추동력이 있다.

제국주의의 역사 이후, 그리고 현재 검증하는 다문화적 우리 상황에서도 해소되지 않은 기억을 지닌 이들은 너무 많은 것을 노출할 수 있다. 이주민의 증가로 나라마다 통합이 국가적 과제가 되었다. 이 점은 문화/인종갈등이 검증함을 뜻한다. 제국주의의 폭력과 상처를 기억하는 이주민에게 다문화적인 이주국의 “시민권 시험은 행복 시험이다”(159). 미래의 국민으로서 이주민은 이 나라에 도착한 것을 좋은 것으로 말하도록 요구받는다. 이것은 현재 과거 식민역사의 불행에 말하지 말고 현재의 인종차별을 언급하지 말라는 것을 뜻한다. 이 나라의 다문화성에 화해될 수 없는 애착심(폭력과 상처에 대한 우울증적 기억)은 말하지 말라. 행복해지려면 망각하고 침묵하라. 이러한 망각과 침묵이 행복의 조건이다. 이 조건적 행복은 불행으로부터 말하지 말라는 부정적 의무이기도 하다. 즉 폭력과 차별에 상처받지 말고 그것을 눈치채지도 말아야 할 의무가 이주민한테 있다는 식이다. 이런 식의 논리는 일본군 성노예 생존자, 성폭력 생존자, 혐오범죄 생존자에게도 비슷하게 적용된다. 그렇지만 폭력과 상처를 인식하고 그 인식에서 말을 하는 것은 “정서 이방인”이 되는 것이다. 우리는 행복의 약속에 순응하지 못하는 감정 즉 우리가 느끼는 낯선 감정으로 일을 해낼 수 있다.

3. 로렌 벌랜트: “잔인한 낙관주의”와 마모되는 삶⁵

벌랜트는 ‘좋은 삶’에 대한 환상(fantasy)을 마음 속 깊이 붙들어두는 애착심(attachment)이야말로 신자유주의 시대를 특징짓는 지배적 감정이라고 본다. 신자유주의적인 현재 우리에게 계층상승, 안정된 직업, 친밀한 관계의 지속, 사회적 평등은 점점 더 달성하기 어려운 일이 되었다. 우리가 원하는 것을 얻기가 어려워질수록 그것은 그만큼 더 ‘좋은’ 것이 되며 ‘좋은 삶’에 대한 우리의 애착은 그 삶에 다가가기 어려운 정도에 비례해서 환상으로 발전된다. 각자도생을 강제하는 신자유주의적 21세기에 우리는 여전히 안정된 직업과 관계, 사회적 평등을 꿈꾸며 우

5 3부는 『여/성이론』 33호(2015)에 실린 필자의 글의 일부를 재사용하였다.

리가 원하는 것을 얻을 수 있다는 환상 속에서 삶을 유지하는 고단한 노동을 수행한다. ‘좋은’ 것들이 ‘꿈’속에서나 실현되는 것으로 상상된다고 해도 우리는 ‘언젠가는...’이라 말하며 그 환상을 유지하려 한다. ‘좋은 삶’에 대한 환상을 붙드는 애착심은 ‘좋은 삶’을 향해 가고자 노력하는 개인을 마모시키고 그것을 쟁취하려는 집단의 정치적 힘을 부식시킨다.

삶을 일구려는 노력이 삶을 파괴하는 것이 되는 신자유주의적 역설. 이것이 벌랜트가 『잔인한 낙관주의』에서 우리 시대를 분석한 핵심이다. 벌랜트는 1) 신자유주의적 위기 상황에 대처하는 방법으로서 정서적 적응 및 조절 양식을 추적하고 2) 자본주의적 규범성을 비판하는 핵심범주로 정서를 설정한다. 벌랜트는 정서를 일차적으로 애착으로 이론화한다. 좋은 삶에 대한 환상에 우리가 끈질기게 애착심을 품는다는 사실은 우리 시대 “위기의 일상성(crisis ordinariness)”, 즉 일상화된 위기 상황을 드러낸다. 크고 작은 위기상황을 매일 경험할 때 우리는 ‘이것만 넘어가면...’하는 낙관주의적 욕망도 동시에 품게 된다. 그렇지만 일상화된 위기는 위기상황이 아니라면 ‘좋은 삶’을 살 수 있다고 믿는 낙관주의적 희망을 계속해서 좌절시킨다. 우리는 왜 계속해서 좋은 삶, 안정된 직장, 능력대로 대접받는 사회, 친밀한 가족/관계, 사회적 평등 등에 대한 오래된 환상을 붙드는 것일까? 일상화된 위기상황을 보면 위기 혹은 무엇을 벗어나려는 낙관주의는 종종 잔인한 것이 된다.

벌랜트가 말한 “잔인한 낙관주의”란 우리가 애착심을 품는 욕망/환상의 대상이 실은 우리 자신의 안녕에 해가 되며 우리의 삶을 파괴하는 것이 되는 상황을 지칭한다. 우리가 원하는 것에 대한 애착심이 우리 자신을 마모시키고 우리의 삶을 파괴하는 상황에서 “잔인한 낙관주의”가 작동한다. “잔인한 낙관주의는 우리가 욕망하는 것이 실제로 우리의 번영을 막는 장애물이 될 때 존재한다.”⁶ “낙관주의는 애착에서, 애착을 유지하려는 욕망에서 분명하게 드러난다. 애착은 관계성의 구조를 지닌다”(13). 애착이란 사람, 사물, 세상을 연결하고 접착하는 심리적 힘이다. 애착은 주체와 대상을 묶어주지만 주체나 대상과 동일한 것은 아니다. 애착심은 낙관주의가 환상으로 연결되는 길목이다. 무엇을 벗어나거나 할 수 있다고 믿는 낙관주의에 애착심을 품을 때 이 애착심은 “환상의 장면으로 계속 귀환하려는 성향”을 지닌다(2). 이 성향은 일종의 ‘정신승리술’을 일상에서 작동시킨다. “낙관주의는 정서적으로 당혹스런 이중구속의 형태를 취할 때 잔인하다. 즉 환상이 제공하는 만족을 가로막는 환상에 붙들리는 것, 그리고 환상이 재현하게 된 것인, 낙관주의의 약속에 붙들리는 것” 말이다(52).

낙관주의가 잔인해지는 지점은 근접성(proximity)의 영역에 있다. 실재는 아니지만 그래도 조금만 더 노력하면 가까워진다는 느낌, 소위 ‘느낌적 느낌’이 우리를 버티게 한다. 20세기까지만 해도 욕망의 대상이자 실현가능한 것이기도 했던 계층상승, 직업안정성, 정치적 평등, 친밀성 등은 이제 마모와 피곤함으로 점철된 일상에서 우리를 그나마 버티게 하는 환상의 재료다. 신자유주의 이전 혹은 20세기 식으로 삶을 영위하기 점점 어려워지지만 우리는 ‘좋은 삶’에 “잔인하게” 정서적으로 결속되며 변화에 적응하도록 추동된다. 그래서 이 시대의 일상은 “위기상태의 적응이 곧 성취인 것처럼 보이게 만드는” 상황인 것으로 관찰된다(3). 마비된 상태(numbness)가 성취로 (잘못) 간주된다. 불안을 달래고자 부산을 떠느라 마비된 감각/감정상태, 예컨대 쿨함

6 Berlant, op. cit., p. 1. 3절에서 이 책의 인용은 괄호 안에 면수만 표기함.

이라든가 무심함, 무관심, 체념은 이제 ‘성취’로 오인된다.

신자유주의적 곤경에 처한 우리는 옛 틀로 새 경험을 온전히 인지할 수 없는데 상실과 불안 정성은 계속해서 증가하는 삶을 영위한다. 신자유주의적 곤경상태는 곤경 이전에 우리가 누리던 것들을 규범으로 열망하게 만든다. 바로 이 지점에서 환상이 곤경에 적응하는 기술로서 등장하며 환상은 애착심과 접착함으로써 환상의 상실에 적응하는 정서적 활동도 가동시킨다. 곤경의 시대인 지금 좋은 삶은 우리 시대 집단적 투여(collective investment)가 집중되는 (환상의) 지점인데 이제 좋은 삶에 대한 환상은 더욱 환상적이 되었다. 환상에 대한 애착심으로 곤경 상황을 버티는 주체는 (지속, 직업안정성, 친밀한 관계 등 우리가 원하는 ‘좋은’ 것이라는) 환상의 상실에도 부지런히 적응하며 항상적 마모의 삶을 영위한다.

신자유주의적 상황에서 좋은 삶에 품는 환상과 그 환상조차도 실제로 지속하지 못하게 만드는 주체의 마모상태는 청년세대에게서 가장 통렬하게 드러난다. 청년세대에게 일상은 나쁜 삶의 재생산이다. 청년세대는 더 좋은 삶(better life)이 아니라 덜 나쁜 삶(less worse life)에 희망을 품는다. 더 나쁜 것(worse)이 기준으로 작동한다. 신자유주의는 더 나쁜 것들을 기준삼아 생색을 내는 식으로 우리를 지배한다. 우리는 이것에 심리적으로 순치되며 순전한 생존의 시간을 우리 삶으로 영위한다. 이런 세계에서 규범은 향유의 특권사항이 아니라 우리가 실현하기 어려운 약속일뿐인데 우리는 이렇게 약속으로 제시되는 규범을 열망한다. 예컨대 실업과 해고가 고용보다 더 빈번하고 만연한 사회에서 일자리가 어떻든 간에 취직상태라는 점을, 그리고 실제 어떤 관계이든 간에 가족이 있다는 점을 여전히 “정상상태”로 규정하며, 이러한 ‘정상’은 이제 열망해야 하는 규범이다. 이것은 친밀한 가족관계도 안정된 직장도, 그것을 열망하는 만큼에 비례하는 정도로, 이미 해체되었음을 뜻한다. 실현되지 않는 약속만을 규범으로 제시하는 상황에서 그래도 “나는 정상이야 라고 느끼고 싶은” 낙관주의에는 변화를 촉발하는 정치력이 없다. 변화를 촉발하려고 재발명해야 할 필요가 없는 “정상상태”가 열망의 대상으로 간주되기 때문이다.

“정상상태”를 열망하는 청년들은 실패자로 낙인찍히지 않으려고 악조건에서도 착취당하고 싶어 한다. 딱히 가족이나 절친한 친구가 꼭 있어야 하는 것이 아니다. 그 누구, 그 무엇이 되었던 간에 다가갈 존재가 나한테도 있다는 느낌만을 전해준다면 그것으로 충분하다. “우정, 동료, 기획, 국가, 조합. 부딪힘 없음, 소속, 가치라는 정서적 상호적 느낌을 전달하는 능력을 가진 무엇이든”(171) 그것이 나에게 가까이 있다는 느낌만으로도 충분하다는 것이다. 근접성의 느낌이 소유나 향유의 실제 대상을 대신한다. 지난 세기와 달리 더 좋은 삶이 아니라 덜 나쁜 삶이 우리 시대 청년들의 낙관주의적 애착심의 대상이라면, 덜 나쁜 미래는 오기도 전에 이미 망쳐진 영역이며 이미 손상된 가능성일 뿐이다. 덜 나쁜 미래를 ‘좋은’ 것으로 보는 모순적 환상 즉 낙관주의적 애착심은 이토록 강렬하고 그만큼이나 쉽게 부서지는 성질의 것이다. 그렇지만 이 낙관주의적 애착심에 환멸을 느끼는 과정, 즉 잔인한 환상을 깨는 것 또한 처절하게 고통스러운 과정을 거쳐야 한다. 친밀한 관계의 실제 존재가 아니라 친밀성에 대한 환상이 정상적이라는 느낌을 부여하는 상황은 우리가 왜 고통스러운 환멸의 과정 대신 “잔인한 낙관주의”에 애착심을 더 품는지를 통렬하게 보여주는 한 예이다. 부모세대가 말하는 20세기식 진지한 연애와 요즘 유행하는 ‘썸’과의 차이도 보여주듯, 잠재적으로나마 조금이라도 좋은 사랑이라고 느껴진다

면 그 느낌이야말로 (친밀한 관계가 부재한 현재의) 위기에서도 “나도 정상이야”라고 느끼게 하도록 한다(마비시킨다).

우리 시대 실로 거대한 정치적 사회적 박탈은 “잔인한 낙관주의”의 작동을 통해서 유지된다. 무엇을 원하는 게 아니라 무엇에 대한 느낌을 욕망하는 세상이 되었다. 성공이 아니라 생존. 공공자원의 내 재산화가 횡행한 이 시대에 청년세대는 정치적인 것이 아니라 그것에 가깝다는 것에 정서적 사회적 확신을 느끼는 “공격적 환상(aggressive fantasy)”을 가지도록 부추겨진다. 하트와 네그리는 『제국』과 『공통체』에서 중산층이든 하층계급이든 노동자에게 삶의 조건으로서 안정이 점차적으로 감소하는 현상을 예측하였으나 21세기에 안정이 열망의 대상이라는 점은 미처 예측하지 못한 듯하다. 위태로운 불안정성은 이제 우리의 의식과 경제생활을 포화시켜버렸다. 랑시에르는 현재가 예전의 노동중산층 대다수가 불안정성을 증오하게 된 상황이 되었다고 진단하였다. 아감벤도 일상의 위기상황이 주는 위협에 반민주적 성향을 보일 정도로 우려스러운 현상이 점증함을 관찰했다. 벌랜트는 이들 맑스주의 이론가들이 논의하지 않은 지점 즉 신자유주의 시대의 정서적 지배와 적응의 양식을 논의함으로써 맑스주의와 페미니즘 등 사회비판 이론을 확장한다. 우리 사회에서도 최근에 급증한 여성혐오발화범죄나 일베 현상이 이를 잘 보여준다. 일베나 여성혐오의 점증이 시사하듯, 사람들은 차라리 지금 내 자리라도 혹은 지금 내 것이라 여기는 자리 감각이나마 제공해주는 위계에 애착심을 느낀다. 벌랜트는 1) 현재의 “프리카리아트가 근본적으로 정서적 계급”이라는 점을, 2) “이 계급의 정서적 상상계에서 위태로운 불안정성에 대한 느낌에 적응하는 것이야말로 현재의 상황을 극화한다”는 점을 볼 필요가 있다고 논의한다(195).

벌랜트는 근접성의 느낌에 붙들린 “환상은 일상적 폭력적 역사의 마모에 맞서 삶을 지속하는 방어” 기제라고 해석한다(45). 신자유주의적 지배의 힘은 바로 이러한 방어기제를 활성화하고 유지시키는 데 있다. 우리가 끊임없이 힘이 빠지고 냉소하고 냉소의 힘으로 환상에 빠져들게 하는 바로 그 힘이 지배구조를 강화하며 약자들끼리의 싸움을 더욱 부추긴다. 힘든 삶에의 적응기제이자 방어기제인 환상은 잔인한 낙관주의의 마력이 어디에 있는 것인지를 보여준다. 그 마력은 우리가 원하는 장면 자체를 너무나 강력한 것으로 만들어서 이 장면에 대한 애착심이 우리를 붙들어둔다는 데에 있다. “근접성의 관계,” 같지는 않지만 비슷한 교환이 발생할 때 우리는 희망고문을 당하며 “일종의 타협된 인내심”으로 낙관주의를 유지하며 좋은 삶으로 표상되는 달콤한 무언가에 환상적으로 붙들린다(48). 그래서 “사람들이 매일 대면하는 잔인성은 애착대상을 잠재적으로 포기해야 하는 잔인성도 아니고 자기들의 삶을 바꾸게 하는 잔인성이 아니라 이렇게 우리를 세상과 묶어주는 환상 자체를 상실하는 것이다”(48). 두려움의 대상은 박탈의 현실이 아니라 박탈의 상황에서 품게 되는 환상을 상실하는 것이다. 환상에 대한 애착심이 이상실의 공포를 덮는 정서적 가림막이자 방어기제로 작동한다.

“잔인한 낙관주의”로 겨우 버텨가는 삶에서 삶을 추진하는 행위가 역설적으로 우리 자신을 마모시킨다. 주체가 삶을 추진하는 노력이 곧 생명을 마모시키는 행위가 되는 역설을 벌랜트는 “수평적 행위능력(lateral agency)” 및 “천천한 죽음” 개념으로 설명한다. “수평적 행위능력”은 주권적 행위능력이 고갈되는 영역을, 그리고 이 영역에서 작동하는 정서적 생존전략을 지칭한

다. 주권적 행위능력이 개인의 자율적 의지와 분명한 목적을 통해서 자아와 삶을 건설하고 확장하고 뺏어나가는 행위능력인 반면, “수평적 행위능력”은 자아와 삶을 건설하려는 노력이 도리어 자아를 훼손하고(self-interruptive) 생명을 마모하는 방향성을 지님을 설명하는 개념이다. 벌랜트의 “수평적 행위능력” 개념은 다음을 포착하게 한다. 1) 행위능력의 실행이 앞으로 혹은 목적을 향해 뺏어나가는 주체의 움직임을 미끄러뜨리며 유보시키는 힘으로 작용할 수 있다는 것. 2) 신자유주의적 주체의 주권성과 의지는 고갈중인 상태라는 점. 3) 행위능력을 발휘하는 목적이 비스듬한 방향으로 틀어질 수 있다는 것. 4) 점증하는 불안정화의 사회적 구조에서 자기 삶을 건설하려고 역설적으로 자기 자신을 훼손하는 방식으로 생존을 도모하는 정서적 양식이 존재한다는 점. 이러한 양식을 지칭하는 “수평적 행위능력”은 “천천한 죽음”의 한 형식이기도 하다. 신자유주의적 주체의 “수평적 행위능력”은 “천천한 죽음”과 더불어, 자신을 방해함으로써 삶(의 재생산)을 유지하는 전략이다.

“잔인한 낙관주의”가 생존을 위한 정서적 적응·관리 양식의 개발·작동을 설명한 개념이라면, “주체의 마모”는 “천천한 죽음”을 동반한 삶의 과정을 기술한다. 벌랜트는 “천천한 죽음”을 우리 시대 지배적인 재생산 양식이라고 규정한다. “특정 인구에서 성원권의 열쇠가 되는 사람들이 구조적 유인에 의해 마모되는” 현상인 “천천한 죽음”은 “예외상태도 아니고 그 반대인 진부한 상태도 아니라, 생활을 어지럽히며 뒤엎는 장면이 어쨌거나 우리 일상생활과 얽혀있음이 밝혀지는 영역이다... 이 영역에서 삶의 재생산과 죽어감은 공존한다”(102). “천천한 죽음의 장면에서 일어나는 행위는 덜 나쁜 경험을 만들어가려는 방향성을 갖는다. 그것은 안도이고 집행유예 같은 것이지 개선하는 것(repair)이 아니다”(117).

아메드와 벌랜트는 안 고쳐지는 것 즉 일상생활에서 우리가 머뭇거리고 퇴행하는 지점에 주목하여 우리 시대를 분석한다. 아메드와 벌랜트는 환경과 자아를 묶어주는 애착으로 정서를 이론화하면서 (안 고쳐지는 것을 분석의 대상으로 삼는) “우울증적 입장”을 선택한다. 이 점은 주권적 의지와 의식적 통제를 벗어난 주체의 영역에서 벌어지는 온갖 부정적 감정, 차별과 혐오범죄, 마모의 삶을 분석하는 데 통찰을 준다. 신자유주의적 현재는 생산과 재생산 상의 이행기이며 무엇보다 이렇게 변화중인 현재가 불안정해지는 삶에 대한 여러 환상, 이전과는 다른 형태의 “잔인한 낙관주의”와 같은 환상을 활성화해야 유지되는 이행기이다. 환상의 상실의 가장 두렵기에 낙관주의는 잔인해진다. 환상에 더욱 강박적으로 품는 애착심으로부터 벗어나기 어렵다는 것은 이 상황을 개선할 에너지가 각자도생 방향의 생존유지로만 쓰인다는 것을 뜻한다. 곤경상황에서 작동되는 정서적 방어기제인 “잔인한 낙관주의”는 변화의 정치력을 지니지 못한다. “잔인한” 낙관주의가 아닌 낙관주의적 애착은 무엇일까? 신자유주의적 정치에 마모되지 않는 행동을 정치적 행동으로 조직하는 방법은 무엇일까? 더 나은 삶이 아니라 덜 나쁜 삶을 우리 시대 규범으로 여기는 애착심으로부터 벗어나는 출구는 어디에 있을까? 우리 시대 좋은 삶이란 무엇인가? 우리가 집단적으로 함께 일구하고 싶은 좋은 삶이란 무엇인가? 탐색의 여정은 불행한 자들로 판정된 이들의 시각에서 이들이 일상적으로 느끼는 것이 무엇인지를 알려고 하는 데서 시작될 것이다.

메트로폴리스의 시공간과 청년의 삶: 21세기 초 도시청년의 감정구조

Youth Life in the Metropolitan Spacetime: Contemporary Urban Youth's Structure of Feelings

이양숙(서울시립대학교)

근현대사에서 ‘청년’은 근대적 속성의 담지자 즉 근대의 아이콘으로 칭송되었으나 오늘날 청년은 우리 사회의 대표적 타자로 전락하였다. 이와 같은 상황은 전 세계적인 것으로 특히 1990년대 이후 메트로폴리스의 시공간이 자본의 논리로 재구성된 중성도시적 성격을 갖게 되면서 더욱 심화되었다. 최근의 소설에서 거리의 활력을 찾기 힘든 이유는 여기에 있다. 이 글에서는 2000년대 초 한국 소설에 나타난 청년의 감정에 주목하였다. 일반적으로 김애란은 ‘발랄한 상상력’으로 주목받아 왔으나 김애란의 소설에는 현실에 대한 불안과 두려움이 짙게 배어 있는 것도 사실이다. 김애란의 주인공들은 아직 사회에 진입하지 못한 청년들로 무언가를 상실하고 싶어도 아직 가진 것이 없어 잃어버릴 수도 없는 세대라 할 수 있다. 이들에게는 부모세대의 유산이 부재하며, 또한 ‘잔혹한 낙관주의’라 일컬을 수 있는 신자유주의 논리에 의해 ‘현재’도 끝없이 유예된다.

이들 작품에 나타난 배후 감정은 연민과 수치심이다. 부모세대에 대한 연민과, 세상이 강요하는 논리가 이상하다고 생각하면서도 그것을 거부할 수 없는 자신들에 대한 수치심은 이들 작품에서 두루 찾아볼 수 있다. 연민과 수치심에는 양면성이 있다. 먼저 부모세대에 대한 ‘연민’은 공감에 기초한 것으로 세대의 갈등을 봉합할 수 있는 긍정적인 감정이지만 세상의 폭력에 대한 정당한 분노로까지 발전하지 못하는 소극적인 것으로 드러난다. 타인의 시선을 내화함으로써 드러나는 ‘수치심’은 지극히 개인적인 감정이지만 동시에 타자와의 소통을 지향하는 속성을 지닌다. 김애란 소설의 주인공들, 21세기 초 한국의 청년들이 이와 같은 감정을 동력삼아 무기력에서 벗어날 수 있는 길은 메트로폴리스의 척박한 환경 속에서 새로운 ‘마주침’을 시도하는 것이다. 그러나 소통욕망을 실현시켜 줄 수 있는 ‘마주침’의 순간은 번번이 실패한다. 그럼에도 청년들에게 자기계발을 강요하는 성과사회에 대한 근본적인 피로를 보여주고 있다는 점에서 마주침을 위한 이들의 시도는 높이 평가될 수 있을 것이다.

<핵심어: 김애란, 잔혹한 낙관주의, 연민과 수치, 마주침, 중성도시>

In the modern history of Korea, ‘Young generation’ has been praised as an icon of modernity; yet, in today’s times, the young people are reduced to representatives of the socially disadvantaged. This situation has been intensified globally, especially since the 1990s when the metropolitan spacetime was reorganized into that of the neutral city by the logic of capital. This article focuses on the feelings of the young

generation represented in Korean novels of the early 2000s, mainly in Kim, Ae-ran's. Kim, belonging to the IMF generation, debuted in 2002, and has been generally acclaimed as an author with 'lively' and 'youthful' imaginations. Her novels, however, are soaked with anxieties and fears about the darker reality the protagonists have to face. They have not yet entered the system of society, and they are the generation that cannot lose something because they have nothing. They have not received the inheritances from their parents, and their present is endlessly deferred by the logics of capital and neo-liberalism, so called 'cruel optimism.' Their background feelings delineated in Kim's novels are mostly 'compassion' for the parents and 'shame' on themselves. They are unconsciously conscious that they do not deserve the portion of shame imposed on them by the logic of the neoliberal society, yet still the feelings of shame and compassion are disseminated in Kim's works. In Kim's novels, compassion and shame both have two sides. Compassion for the parents is a positive sentiment that enables suturing the scars of generation conflict, yet on the other hand it produces their passivity of shrinking from their legitimate rights to rage against the violence of the world. 'Shame' is a very private and passive feeling, but at the same time it tends to empower the subjects to publicly communicate with others. The only exit from their lethargy in the contemporary barren environment of the metropolis is embodied through their attempts to acquire the moments of "encounters," which, however, turn out to fail repeatedly. Nevertheless, these attempts for encounters should be reassessed.

[Kim, Ae-ran, cruel optimism, compassion and shame, encounter, neutral city]

1. 현대도시와 청년의 삶

근대 초기 도시문화의 주축은 청년세대였다. 기성의 가치를 부정하고 새로운 것에 민감하게 반응하면서 자신들만의 문화를 창조해가는 청년에게 가장 적합한 삶의 무대는 문명의 전시장이었던 도시였기 때문이다. 근대어로서의 ‘청년’은 1890년대 말에 도입되었는데 도입당시부터 이 말은 문명 개화적 언어로 인식되었고, 사회운동이 활발하게 이루어졌던 1920년대의 ‘청년’은 민족 전체를 아우를 수 있는 통합적 주체로 부각되기도 했다. 1960년대의 ‘청년’은 4월 혁명의 주체였으며 1970, 80년대에는 단지 정치적 저항만이 아니라 엄숙한 국가주의로부터 이탈하는 문화적 저항의 가능성을 보여줌으로써 미래를 지향하는 가장 진취적인 집단으로 칭송되었다. 한마디로 우리 근현대사에서 ‘청년’은 근대적 속성의 담지자, 즉 “근대의 아이콘”이었다!¹ 우리가 근, 현대 도시문학을 생각할 때 박태원, 이상, 김승옥, 최인훈, 김수영, 장정일, 유하, 기형도 작품의 화자 혹은 주인공인 ‘청년들’이 서울 거리를 걷고 바라보고 감각하는 한 장면을 쉽게 떠올릴 수 있는 이유는 여기에 있다.

그러나 오늘날 ‘청년’이 기성세대에 비해 더 도시적이라거나 진취적이라고 말하는 것은 쉽지 않다. 특히 한국사회의 청년들은 더 어려운 상황에 있다. 오늘날의 청년들이 자기계발에 내몰리는 고립된 주체임은 이미 여러 연구를 통해 진행되어 온 바이며² 최근 이들은 ‘삼포세대’, ‘노답세대’, ‘낙타세대’, ‘민달팽이족’ 등 한층 자조적인 용어로 지칭되기에 이르렀다. 더욱이 우석훈과 박권일이 『88만 원 세대』를 출간한 2007년 이전까지는 청년세대가 직면한 문제의 책임이 전적으로 청년들 자체에게로 돌려져 있었다. 각종 언론매체를 통해 이들은 게으르거나 나약하며(상대적 풍요) 사치스럽고(소비문화의 향유) 이기적인 존재(비정치성)로 매도되었기 때문이다.³ 그러나 청년세대의 문제는 우리 사회가 각종 2등 시민을 양산해내는 모순적 구조의 일부이며, 한국사회의 “핵심문제”라는 인식에 동의한다면 문제는 다르다. 청년은 우리 사회의 배제된 자들 중 하나이자 그 대표적 타자라고 말할 수 있기 때문이다.⁴

이와 같은 상황이 본격화된 것은 1990년대부터이다. 1990년대 전후 현실 사회주의가 몰락하면서 세계화가 전면적으로 진행되었고 그동안 억압되어 왔던 개인의 욕망이 터져 나오면서 사회 곳곳에서 다양한 변화가 이루어졌다. 한국에서는 1997년 IMF 외환위기로 곧 움츠러들기는 했지만 한 번 시작된 사회의 변화는 돌이킬 수 없는 것이기도 했다. 그와 같은 변화는 전 세계적인 현상이었기 때문이다. 레온 크라이츠먼(Leon Krietzman)에 따르면 1990년대는 ‘항상 깨어 있는 세계’ 곧 ‘24시간 사회’가 도래한 결정적 시점이었다. 24시간 사회는 심야에 활동하는 사람들의 숫자를 크게 늘렸을 뿐 아니라 그들이 어디서 일하건 세계적 패턴을 따라가야 하는 시간

1 이기훈, 『청년아 청년아 우리 청년아 - 근대, 청년을 호명하다』, 돌베개, 2014.

2 서동진, 『자유의 의지 자기계발의 의지』(돌베개, 2009) 한병철·김태환 옮김, 『피로사회』(문학과 지성사, 2012) 등의 저서를 참조. 김난도, 안철수, 법륜스님, 철학자 강신주, 소설가 김영하 등이 청년 멘토로 부각된 현상도 주목된다.

3 방희경·유수미, 「한국언론과 세대론 전쟁(실크세대에서 삼포세대까지)」, 『한국언론학보』 59-2, 2015, 38쪽.

4 소영현, 「한국사회와 청년들: ‘자기파괴적’ 체제비판 또는 배제된 자들과의 조우」, 『한국근대문학연구』 26, 한국근대문학회, 2012, 398-399, 404쪽.

적 압력을 받는 사회를 의미한다.⁵ 1990년대 이후 시간을 정상적으로 배분해서 사용하지 않는 집단이 등장하고 전통 노동시간대가 흐트러지는 현상에 부응하여 서비스 산업도 24시간으로 확대되었다. 1990년대 본격적으로 확산된 24시간 편의점은 물론이고 최근에는 다양한 업종에서 24시간 서비스가 확대되었는데 이는 한국경제가 세계자본주의의 전 지구적 작동에 실시간으로 접속되어 있다는 사실을 간접적으로 증명한다.⁶ 이처럼 자본의 논리가 도시적 삶의 방식을 장악함에 따라 도시에서의 삶은 철저히 개인적인 것으로 바뀌고 말았다.

현대도시에서 개인의 고립화는 단지 자본의 시간적 지배에서만 기인하는 것이 아니다. 도시의 공간적 구성 역시 도시에서의 고립을 한층 철저하게 만들었다. 현대도시를 ‘중성 도시(neutral city)’로 지칭한 리처드 세넷(Richard Sennett)은 현대 메트로폴리스가 도시계획을 통해 도시 바깥세계와는 완전히 무관한 추상적 구성과 그것의 무한한 확대를 추구함으로써 필연적으로 중심과 주변을 해체하고, 대광장 등 ‘공공적인 중심’을 축소하거나 삭제한다고 비판한다. 중심이 없는 ‘중성도시’에서는 격자(grid)의 교차 지점에 가치가 집중되는데 이처럼 모든 도시적 교점을 등가화 하는 것은 도시의 무한한 확장과 전진을 의미하는 동시에 도시 전체를 통제 가능한 공간으로 구성함을 의미한다.⁷ 이제 도시는 수평적, 수직적으로 확장됨으로써 개인의 고립화를 더욱 심화시켰고 도시에 살아가는 사람들은 점차 타인에 대한 관심을 잃고 살아가게 되었다. 최근 젊은 소설가들의 작품에서 제인 제이콥스(Jane Jacobs) 식 ‘도시 활동’이나 ‘거리의 활력’을 거의 찾아볼 수 없는 이유도 여기에 있다.⁸ 김애란 소설에는 자동차를 위한 ‘도로(road)’만 존재할 뿐 ‘거리(street)’가 존재하지 않는다고 단정할 정도로⁹ 서울은 청년들에게 ‘거리’를 산책할 여유조차 허락하지 않는 ‘중성적’ 도시가 되었다.

사회적 고립, 피상적인 사회관계, 공유할 수 있는 사회적 이상의 부재가 비단 청년세대만의 문제는 아닐 것이다. 그러나 이러한 급격한 사회변화를 가장 뼈저리게 체감하는 세대가 바로 청년들로 그들의 ‘감정’에는 이와 같은 도시 환경의 변화가 민감하게 수용되어 있다. 특히 1990년대 이후 사회에 진출한 청년세대의 불안과 두려움, 사회에 대한 냉소적 태도에 주목해야 하는 이유는 여기에 있다. 일반적으로 공동체와 개인, 개인과 개인은 ‘공정한’ 교환관계만으로는

5 레온 크라이츠먼, 『24시간 사회』, 한상진 역, 민음사, 2001, 17쪽, 미국의 한 증권회사는 이미 1990년대 말에 투자자들이 선호하는 장소가 ‘24시간 도시’라 말한 바 있으며 24시간 도시는 ‘밤의 경제’와 ‘문화지구’ 개발을 통해 자본의 논리에 부응하였다. 같은 책, 245-269쪽 참조.

6 전상인, 『편의점 사회학』, 민음사, 2014, 95쪽.

7 Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, N.Y.: W.W.Norton & Company, 1992, pp. 41-55. 세넷은 ‘중성화된 공간’과 경제적 발전 사이에는 밀접한 연관이 있다고 보는데 그 이유는 획일적인 토지단위가 훨씬 쉽게 팔리기 때문이다. 위의 책, p.53. 한편 공간의 ‘중성적 확장’은 수평방향으로만 이루어지지 않았다. 메트로폴리스의 대표적 주거공간인 아파트의 ‘수직적 구조’는 호텔처럼 본래 ‘중성적’이며 비인간적이다. 거대한 아파트 구조는 이웃 간의 유대감이나 도움을 줄 수 있는 우정, 교회와의 연결 등 시민적 자부심과 의무감의 기초가 되는 공동의 관심사를 파괴하기 때문이다. 같은 책, p. 60.

8 제인 제이콥스에 따르면 거리는 도시의 안정성, 사회적 연결성, 경제적 발달을 결정하는 곳이라는 점에서 매우 중요하다. 그러므로 거리의 쓰레기를 치우거나 행인과 이야기를 나누는 것은 엄청난 도시 활동이 되는데 제이콥스는 이런 일상 활동이 도시를 더 활력 있게 만든다고 보았다. 이제선, 「제인 제이콥스의 도시설계 및 도시경제에 관한 이론」, 『현대 공간이론의 사상가들』, 한울, 2005, 478쪽.

9 양윤의, 「서울, 정념의 지도」, 『현대소설연구』 52, 한국현대소설학회, 2013, 63-64쪽.

유지될 수 없다. 짐멜이 ‘감사’가 법률적 질서를 보완하며 사회를 가장 강력하게 결속시키는 수단 중 하나라고 보는 이유는 여기에 있다. “‘감사’는 주어진 것에 대한 충분한 응답은 있을 수 없다는 의식으로 ... 사람과 사람 사이를 이어주는 섬세하고 견고한 띠”이다.¹⁰ 즉 감사는 사회연대를 가능하게 하는 속성을 지니고 있는 것이다. 그러나 최근의 청년세대에게 사회(공동체)는 감사의 대상이 아니다. 오히려 오늘날 사회가 개인에게 지워주는 ‘부채’는 감사는커녕 그 부채의 정당성에 대해 분노하거나 상환불가에 대한 자신의 무능력을 통탄하게 만드는 것이 되어 버렸다. 사회가 개인에게 부채의식의 당위를 제공하지 못할 때 공동체의 약속과 신뢰는 사라지고 타자에 대한 공감이나 사회제도에 대한 문제의식은 사라지고 만다.¹¹

이 글에서는 2000년대 초반에 발표된 김애란 소설 속 ‘청년의 감정’에 주목하고자 한다.¹² 김애란은 1980년 생으로 IMF세대이며 작품에서도 자기 세대의 문제를 다루는 작가이다. 작가는 대학 재학 중이던 2002년 「노크하지 않는 집」으로 ‘대산대학문학상’을 수상하며 화려하게 등단했다.¹³ 작가가 등단했던 2000년대 초는 미래에 대한 불안과 공포가 급격히 확산되어 ‘안정’이 궁극적인 삶의 윤리로 수용되고 성공학과 ‘자기계발서적’이 폭발적으로 증가한 시기이다.¹⁴ 이 시기에 성인으로서 사회에 첫발을 내디디게 된 IMF세대는 발전주의 이데올로기로 무장한 개발세대(4.19와 유신세대)의 ‘교육열’에 의해 어려서부터 혹독한 경쟁과 입시에 시달리며 유, 소년기를 보냈지만 성인이 되어 사회에 진입하자마자 구조조정과 비정규직화의 강풍에 노출된 ‘불행한’ 세대이다.¹⁵ 김애란이 등단할 당시 “20대 작가가 나타났다”고 환호했던 문단은 작가에게 술한 문학상을 안겨줌으로써 작품성을 인정했고 작가의 작품집은 보기 드문 판매부수를 기록할 정도로 대중성도 확보하고 있다. 그러므로 김애란 작품에 나타난 ‘도시적 감정’은 21세기 첫 10년 동안 문단의 전문가와 대중들이 두루 공감하였던 공통감각의 한 측면을 보여줄 수 있을 것이다.

2000년을 전후하여 시작된 ‘감정적 전환 Affective Turn’에서는 이성과 감정 중 어느 한쪽의

10 게오르그 짐멜, 「감사, 사회학적 접근」, 『게오르그 짐멜의 모더니티 읽기』, 김덕영·윤미애 옮김, 새물결, 2005, 175, 182, 186쪽.

11 도덕감정은 타자로부터 부채의식과 감사를 느끼고 이를 상환하지 못할 때 갖게 되는 (도덕적)수치심이나 죄책감의 응집상태를 일컫는다. 김왕배, 「도덕감정: 부채의식과 죄책감의 연대」, 최기숙 외, 『감정사회』, 글항아리, 2014, 75-78쪽.

12 이 글에서는 『달려라 아비』(2005)와 『침이 고인다』(2007)에 수록된 단편을 중심으로 논한다. 『달려라 아비』에서는 「달려라, 아비」, 「나는 편의점에 간다」, 「사랑의 인사」, 「종이물고기」, 「노크하지 않는 집」을, 『침이 고인다』에서는 「침이 고인다」와 「도도한 생활」, 「기도」, 「성탄특선」을 대상으로 한다. 이후 인용 시 작품의 제목과 인용쪽수만을 명기하기로 한다. 장편 『두근두근 내 인생』(2010)과 2012년 발표된 『비행운』에 이르러 김애란의 서사에 변화가 시작된다는 점에서 두 작품(집)에 대한 논의는 또 다른 지면을 필요로 할 것으로 판단하였다. 조연정, 「구조적 폭력 시대의 타나톨로지」, 『문학동네』 18권 4호, 2011.

13 김애란은 2005년 「달려라 아비」로 제38회 ‘한국일보문학상’ 역대 최연소(25세) 수상자로 선정되었으며 이후 10년 동안 중요한 문학상의 주인공이 되었다. 2013년 ‘이상 문학상’(「침묵의 미래」) 수상 당시에도 작가는 ‘최연소’ 수상자로 다시 한 번 세간의 이목을 끌었다.

14 박형신·정수남, 「공포, 개인화, 축소된 주체-2000년대 이후 일상성의 감정사회학」, 『감정은 사회를 어떻게 움직이는가』, 한길사, 2015, 126쪽.

15 심광현, 「세대의 정치학과 한국현대사의 재해석」, 『문화과학』 62, 문화과학사, 2010, 31쪽. 이들 세대 중 가장 성공한 집단으로 주목받는 엘리트의 꿈도 고시, 언론, 기업, 대학원이라는 네 가지 선택지로 거의 다 설명될 수 있다는 것이 이들 세대의 특징이다. 장덕진, 「행복해도 괜찮아」, 송호근 외, 『위기의 청년세대... 출구를 찾다』, 나남, 2010, 70쪽.

우위를 허락하지 않고 양자를 수평적이고 상호연관적인 관계로 규정한다. 또한 감정은 육체를 통해 개인이 외부와 소통하는 역동적 움직임으로 파악되는데 이 때 감정이 내포한 에너지는 타자와의 공존을 모색할 수 있는 강력한 분석의 도구가 될 수 있다. ‘도시적인 것’과 감정연구의 접점은 여기에서 모색될 수 있을 것이다. 한편 최근 감정연구의 어려움 중 하나는 용어의 정리이다. emotion, feeling, affect, mood, sentiment, passion 등에 대한 번역어가 서로 다르며 이에 따라 연구의 대상과 내용이 구별되기 때문이다.¹⁶ 일반적으로 사회학과 심리학 분야에서는 감정 개념을, 문화연구에서는 정동개념을 주로 사용한다. 이 글에서는 감정적 전환의 문제의식을 수용하되 용어에 대한 복잡한 논의를 정리하지 않고 ‘감정’이라는 용어를 사용하고 있음을 밝힌다.

강조점의 차이에도 불구하고 감정연구가 공유하는 것은 감정에 대한 ‘치료적 접근방식’을 비판하는 것이다. 감정사회학자인 에바 일루즈는 물론 ‘감정적 사회학’에서도 치료적 접근방식이 결국 감정 관리나, 자기계발로 귀결된다는 점, 즉 개인의 내부에서 그 원인과 해법을 발견한다는 점에서 신자유주의적 자본주의와 친화적이라고 비판한다.¹⁷ 감정이 ‘치료’의 대상이 될 때 우울감, 무력감, 분노, 수치심 등 ‘부정적’ 감정은 치유의 ‘대상’이 되어 억지로 해소되거나 혹은 억제되어야 한다. 일제 말 전쟁의 공포와 혼란 속에서 강요되었던 ‘시대의 명량성’과 마찬가지로 최근 우리 사회의 수많은 멘토와 자기계발서는 부정적인 감정에서 벗어나야 함을 강요함으로써 부정적 감정을 배제한 사회적 원인이나 책임에서 눈을 돌리게 한다. 이 글에서는 감정 사이의 위계를 설정하지 않으며 소위 부정적 감정도 다양한 감정적 에너지를 내포하고 있음을 전제한다. 감정의 발생이 사회적 관계에서 오는 것임을 고려하여¹⁸ 다양한 감정의 표출은 물론 감정의 은폐 역시 중요한 감정적 지표로 다루어질 것이다.

2. ‘부재’를 견디는 ‘연민’의 양면성

김애란 소설의 청년들에게서 두드러지는 감정은 ‘연민’과 ‘수치심’이다. 연민이 자아의 경계를 확장하는 감정이라면 수치심은 자아 주위에 날카로운 경계선을 그린 다음 외적 대상으로부터 자아를 격리시키는 감정의 한 유형이다.¹⁹ 즉 연민이 나 자신과 타인의 유사성을 볼 수 있는 능력을 보여주는 것이라면 수치심은 자신의 약점이 노출되었을 때 생기는 고통스러운 감정으로 어떤 이상적 상태에 도달하지 못한다는 생각에 반응하는 고통의 감정이다.²⁰ 김애란 소설의 청

16 문화연구가 레이몬드 윌리엄스의 독창적인 개념 “The structure of feelings”이 ‘정서’ ‘감정’, ‘느낌’ 등으로 번역되는 것이 단적인 사례이다. 『이념과 문학』(1982), 『마르크스주의와 문학』(2013), 『기나긴 혁명』(2007), 『정동이론』(2015)의 번역을 참조할 것.

17 에바 일루즈, 『감정 자본주의』, 김정아 옮김, 돌베개, 2010의 2장을 참조할 것.

18 위의 책, 15쪽.

19 연민과 유사한 것으로는 사랑과 슬픔이, 수치심과 관련된 것으로는 혐오, 죄책감, 우울, 격노가 있다. 마사 누스바움(Matha C. Nussbaum), 조형준 옮김, 『감정의 격동 2:연민』, 새물결, 2015, 550쪽.

20 마사 누스바움, 조계원 옮김, 『혐오와 수치심』, 민음사, 2015, 318-338쪽.

년들은 부모세대에 대한 부끄러움(수치심)을 자신과 그들에 대한 연민으로 전환시키기도 하고 (II장), 때로는 타인에 대한 연민을 자신과 타인에 대한 수치심으로 뒤바꿈으로써 타인을 모욕하거나 자신에 대해 죄책감을 느끼는 사람들(III장)로 그려진다. 부정적 감정을 배제하는 치료적 관점에서라면 수치심은 해소되거나 억압되어야 할 어떤 것이다. 그러나 김애란 소설에서 수치심은 연민과 철저히 분리되는 감정이 아니며 어떤 순간에는 사회성을 지향하는 계기로 작용하기도 한다. 그 이유 중 하나는 이 청년들이 폐쇄적 자기애를 보이지 않는다는 데 있다. 이들은 자기연민이 지나쳐 우울증의 늪에서 헤어 나오지 못하거나 자신의 문제에 골몰한 나머지 타인의 고통을 감지하지 못하는 그런 자들이 아니다. 사회 구조적 문제를 이들 세대의 탓으로 돌림으로써 자신의 모순을 은폐하고자 했던 냉담한 사회에 대해서도 이들은 처절히 절망하지는 않는다. 김애란 소설의 ‘명량성’은 바로 이와 같은 ‘청년다움’에서 찾아볼 수 있다.

주인공들은 대개 20대 젊은이들로 지방 소도시에서 20세를 전후하여 서울로 올라와 번두리 옥탑방이나 지하 셋방에 임시거처를 마련하여 살아간다. 이들은 IMF세대라고 이른바 정치의 시대가 저물고(80년대) 문화의 시대를 거쳐(90년대) ‘승자독식’의 논리가 모든 가치를 삼켜버린 경제의 시대를 사는 젊은이들이지만 아직 ‘자기 파괴적’이거나 ‘냉소적’이기보다는 자신의 작은 공간 안에서 인내하고, 상상하며 감정을 안으로 삭이는 다소 ‘비행동적인’ 주인공들이다. 그것은 이들이 ‘사건’ 이후의 존재이기 때문이다. 부모세대의 경제적 몰락을 의미하는 ‘사건’은 이들의 일상을 꿈쩍 못하게 움아매고 있다. 「도도한 생활」의 주인공 ‘나’는 대학진학을 계기로 상경하지만 고퍡이로 가득한 반 지하 셋방 한 칸에서 언니와 함께 아르바이트로 살아간다. 빚보증으로 파산한 아버지는 딸에게 전화를 걸어 한 학기 내내 복학을 위해 학비를 저축해온 딸에게 ‘꼭 그만큼의 돈’을 요구할 정도로 무능력하다. 스무 살인 그녀의 바람은 다른 무엇보다 ‘사회적 관계’에 편입되는 것이다.

나는 어서 학교에 가고 싶었다. 얼추 한 학기 등록금을 모았고, 무엇보다도 사람들과 관계 맺으며 ‘피로’나 ‘긴장’을 느끼고 싶었다. 긴장되는 옷을 입고, 긴장된 표정을 짓고, 평판을 이식하며, 사랑하고, 아첨하고, 농담하고, 험담하고, 계산적이거나 정치적인 인간도 한번 돼보고 싶었다. 나는 누군가에게 좋은 사람일수도 있고 나쁜 사람일 수도 있지만, 사실 아무것도 될 수 없었다. 지금 나를 둘러싸고 있는 것들은 가전제품뿐이었다. 나는 냉장고에게 잘 보이거나, 전기 밥통을 헹뜰고 싶지 않았다. 첫 월급을 탔을 때 누구를 만나, 어떻게 돈을 써야 할지 몰라 당황했었다. 이대로 아무도 모르게, 아무도 모르는 일만 하다 죽을 수는 없다고, 매일 어께에 의자를 이고 등교하는 아이처럼 평생 아르바이트 하고 살 순 없다고 생각했다.(강조-인용자, 32-33)

주인공은 무엇을 ‘할 수 없어서’ 괴로운 것이 아니라 ‘아무것도 될 수 없’다는 현실에 좌절한

21 IMF세대임을 직접 드러내는 작품은 「자오선을 지나갈 때」이다. “고등학교 2학년이던 97년에 IMF가 터졌고, 다음 해 나는 교대에 떨어졌다. 갑자기 교대에 지원하는 학생이 많아 경쟁률이 높아졌던 것이다. 그동안 나는 ‘수학’이나 ‘내신’ 탓이면 몰라도 ‘IMF’ 때문에 대학에 떨어지리라고는 상상도 못했었다. 게다가 ‘IMF’는 태어나 처음 들어보는 말이였다. 그것은 마치 누군가 ‘네가 대학에 떨어진 이유는 올해 카시오페아좌에 있는 7799베타별이 자오선을 지나갈 때 반짝거렸기 때문이란다’라고 말해주는 것과 같이 들렸다.”, 125쪽.

다. 이전 세대의 청년들이 자신들이 해야 할 일을 알고 있음에도 그것을 가로막는 억압적 사회 때문에 괴로워했다면, 사회적 관계에 진입조차 하지 못한 그녀에게 그와 같은 ‘괴로움’은 꿈꿀 수조차 없는 어떤 것이다. 이런 점에서 그녀의 감정은 애초부터 ‘빈곤’하다. 피로와 긴장, 아침, 농담과 험담, 계산적이라거나 정치적이라는 비난 등의 부정적인 감정조차 그녀가 사회적 관계에 편입될 때만이 누릴 수 있는 감정일 터이지만 그녀에게는 요원한 일이다. 그녀는 힘겹게 모은 돈을 아버지에게 보내고 나서 겪을 경제적 어려움보다 자신이 ‘아무도 모르게’ 존재한다는 사실을 견딜 수 없다. 비슷한 상황은 「사랑의 인사」에서도 찾아볼 수 있다.

오랫동안 나는 하고 싶은 일도, 되고 싶은 것도 별로 업었다. 하지만 스스로가 아무것도 아니라고 생각하지는 않았다. 그러나 내가 거쳐 간 많은 사람들은“너는 아무것도 아니야. 너는 그걸 알아야 해”라고 말하곤 했다.....물론 나는 나의 이력이 대단하지 않다는 것을 알고 있었다.....내가 나를 먹여 살리게 된 순간부터, 나는 나의 이력이라는 것이 지겨워졌고, 내가 제일 그리워하는 것은 아버지가 아니라 세상의 어떤 무심함, 아주 특별한 종류의 무심함이라 생각하게 되었다. 내가 해양대학에 갔던 것도 할 수 있는 한 나에게 대한 사회적 편견을 하나라도 줄여보자는 마음에서였다. 내 꿈은 훌륭한 사람이 되는 것이 아니라, 보통사람이 되는 것이었다. 내가 보통사람이 되기 위해서는 남보다 두 배는 더 노력해야 된다는 것을 사람들은 잘 몰랐지만 말이다.(강조-인용자, 147-148)

「도도한 생활」의 그녀가 ‘사회적 관계’에 편입되어 다양한 감정에 시달리기를 꿈꾸었다면 「사랑의 인사」의 청년은 오히려 “세상의 무심함”을 꿈꾼다. 그를 거쳐 간 많은 사람들이 “너는 아무것도 아니”라고 한 말에 상처 받았기 때문이다. 얼핏 상반되는 것처럼 보이지만 ‘사회적 관계’에 편입된 청년도 아직 사회관계에 편입되지 못한 청년들도 모두 자신들은 아무것도 아니라는 부정적인 인식을 갖고 있다는 점에서 유사하다. 두 작품의 주인공들은 모두 윗세대가 가졌을 법한 거창한 꿈이 없다. 이들은 ‘고작’ 자기 나이에 어울리는 감정 갈등이나 아니면 세상의 모든 시선에서 벗어나는 것, ‘보통사람’이 되기를 원할 뿐이다. ‘보통’사람이 되어야 사람들로부터 받는 모욕이나 동정에서 벗어날 수 있을 것이지만 이들에게는 쉽지 않다.

두 편의 작품에는 아버지의 무능이나 부재로 ‘보통’이 되지 못하는 자신들에 대한 연민과 아직 세상의 편견에서 벗어나지 못한 자신에 대한 수치심이 내재되어 있다. 그러나 김애란 소설에서 자기연민과 수치심은 우울증이나 자기 파괴적인 것으로 발전하지 않는다. 주인공들은 곧 자기 주변에서 살아가는 비슷한 사람들의 삶을 관찰하며 그들의 삶 또한 자신들과 다르지 않다는 것을 발견하기 때문이다. 「성탄특선」의 ‘사내’는 옛 애인이 자신을 떠난 건 “마음이 변해서가 아니라 단지 다리가 아팠던 것뿐일 거라고”(88쪽) 그녀를 이해하며, 「기도」의 주인공 ‘나’는 언니가 시험공부를 하고 있는 신림동 고시촌 꼭대기에서 신림동 고시 인구 2만 명을 떠올리며 “여기를 지나간 이들 모두가 일제히 숨죽이며 살았겠구나”(203쪽)라고 그들의 처지에 연민어린 시선을 보낸다.

‘연민(compassion)’을 느낄 수 있다는 것은 다른 사람을 자기 관심권 일부로 평가하는 것으로 감정이입(empathy)이라는 경로를 거치게 된다.²² 이들이 주변 사람들에게 감정이입을 할 수 있

었던 이유는 그들도 자신도 모두 ‘외부의 힘’에 의해 ‘감당할 수 없는 고통’을 받고 있으며 그 곤경이 부당하다고 판단했기 때문이다.²³ 이들이 ‘보통’에 미달하게 된 직접적인 이유는 부모 때문이지만 이들이 부모세대와 갈등하기보다는 ‘상상력’을 발휘하여 화해하는 길을 택한 것도 부모에 대한 연민이 있었기에 가능했다.²⁴ 김애란 소설에서 부모세대로부터 물려받은 물질적, 정신적 유산이 다루어지지 않는 이유는 여기에 있다. 소설 속의 아버지들은 심지어 가부장적 권위나 폭력조차 보여주지 않음으로써 권위에 대한 저항이나 새로운 질서를 꿈꿀 수 있는 계기조차 제공하지 않는다. 지난 시대 문학의 주제였던 세대 간의 갈등과 이념 투쟁은 종식되었고 이에 따라 청년들 역시 ‘긍정적인 도발’을 하지 못한다.

김애란 소설에서 부모세대는 경제적으로 무능하며 때로는 무책임한 사람들이다. 어떤 아버지는 놀이공원에 8살인 아들을 유기하고(「사랑의 인사」), 다른 어머니는 어린 딸에게 고작 껌 한 통을 쥐어주고 비정하게 떠난다(「침이 고인다」). 또 다른 아버지는 여자 친구를 임신시킨 뒤 아버지가 되기 전날 집을 나가 다시는 돌아오지 않거나(「달려라 아비」) 집을 망하게 한 사람(「그녀가 잠 못 드는 이유가 있다」)으로 설명된다. 이들이 부모와 조화롭게 지냈던 것만은 아니지만 이들은 변변치 못한 부모를 창피해하다가도 “누군가를 창피해한다는 것은 동시에 그를 이해한다는 것”을 곧 깨닫는 자식들이다. 이해하지 못하는 ‘수치스러운 것’은 경멸의 대상이지 부끄러움의 대상이 아니기 때문이다(「종이물고기」, 202-3쪽). 부모에 대한 수치심을 그들에 대한 ‘이해’(공감)로 전환하는 이 장면은 부모에 대한 연민이 곧 자신에 대한 연민과 상통함을 보여준다. 경제적 무능, 가족을 돌보지 못하는 무책임 등 부모세대의 인간적 ‘취약성’은 현재 자신의 ‘취약성’과 곧바로 연결됨으로써 쉽게 이해될 수 있었기 때문이다. 다른 사람에게 연민을 느끼기 위해서는 타자와 관련해 나도 취약하다는 사실을 인정하는 것이 필요하다. 고통에 대한 취약성을 공유하지 않고는 엄청난 크기의 고통을 겪고 있는 사람에 대해 충분히 공감하지 못하기 때문이다. 종종 연민이 지극히 인간적인 ‘도덕적’ 수치심과 혼란으로 이어지는 경우도 이 때문이다.²⁵

이처럼 부모세대를 원망하거나 극복하기보다 이들에게 연민을 갖는 일은 양면성을 갖는다. 우선 그것은 자기를 연민하지 않기 위한 일, 자기연민과 수치심을 부모에 대한 연민으로 희석하는 일이다. 「달려라 아비」의 주인공은 상상 속의 아버지를 계속 달리게 한 이유가 자신이 아버지를 용서할 수 없어서 그런 것이 아닐까 생각하지만 곧 “서러워졌고 그 서러움이 나를 속이기 전에” 그 생각을 지워버린다. 이처럼 자기연민(서러움)과 수치심을 부모에 대한 연민으로 희

22 마사 누스바움, 『감정의 격동 2:연민』, 605쪽

23 누스바움은 연민의 인지적 조건으로 세 가지가 중요하다고 보았다. 첫째는 고통의 크기에 대한 판단(심각하게 나쁜 일이 어떤 자에게 일어났다), 둘째는 그런 일을 당해서는 안 된다는 판단(이 사람이 이 고통을 자초한 것이 아니기 때문에 부당하다), 마지막으로는 행복주의적 판단(이 사람 또는 생명체는 내가 세우고 있는 목표와 기획의 중요한 요소, 목적으로 그에게 좋은 일을 촉진해야 한다)이 그것이다. 위의 책, 587쪽.

24 「달려라 아비」가 대표적이다. 현실-상상력-현실-상상력을 통해 부모세대와 화해하는 것에 대한 상세한 설명은 신형철, 「소녀는 스피노자를 읽는다」(『몰락의 에티카』, 문학동네, 2008)를 참조할 것.

25 Glover와 Höss는 유대인 총살을 거부한 한 남자의 사례를 들고 있다. 자신이 세 아이의 아버지였던 그는 유대인 중에 아이들이 있는 것을 보고 연민과 수치심, 혼란을 느꼈다. 마사 누스바움, 『감정의 격동 2:연민』, 583-5쪽. 이처럼 타인에 대한 ‘연민’은 때로는 자신의 행위에 대한 인간적 수치심을 자극함으로써 올바른 도덕적 판단이나 행위로 이끌기도 한다.

석하는 행동은 연민을 더 큰 어떤 행동으로 이끌지 못하게 한다. 부모세대도 자기세대도 ‘외부의 폭력’에 희생된 자들이며 현재 자신들이 겪는 고통에 자신들의 책임이 없다는 이들의 판단에 ‘체념’이 전제되어 있다는 것은 이 때문이다.²⁶ 여기서 세대의 갈등은 희석되며 우리 모두 세상의 폭력에 희생된 사람들이라는 공감대가 형성된다. 공감과 연민은 긍정적인 감정이지만 여기서의 연민은 자신들을 고통에 빠뜨린 ‘외부의 힘’도 부모세대의 무능력도 그대로 수용하는 것임은 물론이거니와 그에 대한 정당한 분노를 외면하는 행위이기도 하다. 연민의 이타성이 ‘유사-윤리적인’ 성격을 내포하는 것은 사실이지만, 이것이 자신의 ‘긍정’을 위한 수단 이상의 역할을 하지 못한다면 문제라 할 수밖에 없다. 성공적인 사회진출을 위해 절제와 인내로 일관하였던 청년들은 자신들의 약함과 불안, 두려움을 통해 부모세대를 이해하고 그들을 연민어린 시선으로 포용한다. 그러나 이 연민은 사회적으로 확산되어 연대의 매개체로 전환되지 못한다. 사회가 자신들을 압도하고 있다고 생각하는 청년들은 심한 무력감에 휩싸여 있기 때문이다.²⁷ 이들은 어떤 경로를 통해 누구와 함께 이 연민을 사회적으로 펼쳐나갈 수 있을지 알지 못한다. 이들의 연민이 더 이상 갈 곳을 잃은 것은 이 때문이다.

3. ‘잔혹한 낙관’으로 연기된 ‘현재’: 수치심

수치심은 추한 행동을 범하지 않게끔 인간을 억제하는 치욕에 대한 공포 또는 두려움²⁸으로 타인의 시선을 전제한다. 수치심의 고통은 자신의 치부가 타인의 시선에 포착되었을 때, 즉 ‘주체의 실패’에서 시작되지만 단순히 실패를 증명하는 데 그치는 것이 아니라 사회적 이상을 다시 확인시켜주는 기회로 작용하기도 한다. 수치심을 극복하려는 주체는 학습한 사회적 이상을 구현하고자 노력하기 때문이다. 그러나 주체가 자신에게 불가능한 이상상(理想像)을 닮기 위해 노력할 경우 필연적으로 실패를 반복하면서 수치심의 고통에서 벗어날 수 없게 된다.²⁹ 불완전하게나마 사회에 편입된 김애란 소설의 주인공들이 사회에서 느끼는 중요한 감정 중 하나는 수치심이다. 긍정적인 것이든 부정적인 것이든 부모세대로부터 유산을 물려받지 못한 청년들이 기대할 것은 오로지 자신의 힘으로 ‘현재’를 충실히 살아가는 것뿐이지만 이들이 추구하는 사회적 이상상은 도달할 수 없는 것처럼 보이며 현재는 끝없이 미루어지기 때문이다.

26 김영찬은 부재하거나 무능력한 아버지를 원망하는 대신 발랄한 모습으로 상상하는 장면에는 그래봤자 소용이 없을 것이란 ‘체념’이 전제되어 있다고 보았다. 사회적 관계 속으로 편입되지 못한 주인공들이 유일하고도 자유롭게 할 수 있는 것은 ‘상상력’을 발휘하는 것이다. 김영찬은 부재하는 아버지라는 모티브가 여러 작품에서 반복되는 이유에 대해 한편으로는 ‘결핍의 방어기제’이면서 다른 한편으로는 ‘나’를 지배하는 결핍의 현실적 근원 자체를 허구의 세계에 종속시킴으로써 결핍을 견디는 전략이라 평가한다. 김영찬, 「90년대 문학의 종언, 그리고 그후」, 『비평극장의 유행들』, 창비, 2006, 207쪽.

27 386세대가 자신의 세대적 역량으로 세상을 통제할 수 있다고 믿었다면, 젊은 세대는 세상이 자신의 인생을 통제하고 있다고 믿는다. 이것이 이들의 ‘세대위치’ 중 하나이다. 송호근 외, 같은 책, 28쪽.

28 스피노자, 강영계 옮김, 『에티카』, 서광사, 1990, 198쪽.

29 수치심이 반복될 때 주체는 극심한 고통을 느끼게 되며 극단적인 경우 스스로를 제거하게 된다. 황효진, 「『M. Butterfly』 연구의 감정적 전환」, 이화여자대학교석사학위논문, 2015, 49쪽.

청년세대에게 한층 가혹한 신자유주의적 현대의 특성을 “잔혹한 낙관주의(Cruel Optimism)”라고 지칭한 로렌 벌랜트(Lauren Berlant)의 설명은 이 대목에서 유효한 것으로 보인다. 벌랜트는 언제 다가올지 알 수 없는 미래에 대한 근거 없는 희망으로 현재의 고통을 견뎌내는 것을 “잔혹한 낙관주의”라고 명명한다. 이것은 미래에 대한 자신의 욕망이 실재로는 자신의 ‘현재’를 가로막는 장애물로 작용함을 의미한다.³⁰ 그러므로 벌랜트가 말한 ‘잔혹한 낙관주의’는 미래의 이름으로 저당 잡힌 현재의 부재(不在)이다. 즉 우리가 지금 현재를 살고 있으면서도 마치 막다른 골목에 다다른 것처럼 느끼고 있고 그래서 현재가 흘러가는 것이 아니라 멈춰있는 것처럼 지각된다면 이는 사실상 현재가 부재하는 것이나 마찬가지라는 것이다. 잔혹한 낙관주의로 뒤덮여 있는 우리 사회에서는 욕망하는 미래를 위해 현재에 대한 정서적 투여를 아끼게 되고 바로 그 희망에 대한 투자 때문에 우리의 현재는 텅 비게 된다.³¹

고도 경쟁사회에서 수치심이 주체의 행동범위와 자아를 축소시키는 통치양식을 뒷받침한다는 견해도 경청할 만하다. 수치심은 고도 경쟁사회에서 탈락에 대한 자기 감시의 윤리로 전환되는데 이런 의미에서 수치심은 신자유주의적 통치의 또 다른 감정적 기반이 된다는 것이다.³² 김애란 소설의 주인공들은 대개 아르바이트를 하면서 살아간다. 그들의 희망은 형편이 나아지면 더 좋은 곳으로 옮길 수 있을 것이며 따라서 “나는 지금 이곳을 벗어나기 위해 이곳에 있는 것”³³이라고 생각한다. 여기에는 자기계발의 논리가 내재되어 있는데 자기계발은 수치심을 배후 감정으로 하여 공포를 내사할 때 발생하는 행위이다. 이런 행위전략을 취하는 사람들은 무한경쟁 이데올로기를 흡수하고 경쟁을 내면화함으로써 고도경쟁 체제를 재생산한다.

이런 의미에서 주목되는 작품은 「침이 고인다」이다. 이 작품은 늘 세상으로부터 버림받던 김애란 소설의 주인공이 누군가를 ‘버리는’ 내용으로, 애초에는 타인에 대한 ‘동정’과 ‘연민’에서 시작되었던 두 사람의 관계가 ‘수치심’으로 인해 왜곡되는 과정을 보여준다. 간단한 줄거리는 다음과 같다. 학원 강사로 살아가는 ‘그녀’는 우연히 만난 ‘후배’가 하룻밤만 묵어가겠다는 청을 하자 “유통기한이 정해진 안전한 우정” 따위는 언제든 베풀 수 있다고 생각하면서 허락한다. 어찌어찌하여 동거하게 된 두 사람의 관계는 3개월 간 지속되다가 자신을 점점 닮아가는 ‘후배’를 그녀가 참지 못하면서 깨지고 만다는 것이다.³⁴ 그러므로 이 작품의 핵심은 처음 ‘후배’에게 연민을 느끼던 그녀가 왜 이 연민을 버리게 되었는지에 있다.

30 벌랜트는 ‘잔혹한 낙관주의’란 우리가 ‘좋은 삶’이라고 부르는 삶에 정동적 ‘애착’을 갖도록 자극하지만 실제로 많은 이들에게 그 좋은 삶이란 ‘나쁜 삶’이라고 주장한다. 주체들을 기진맥진하게 만들지만 그럼에도 불구하고 동시에 그들은 그 속에서 자신들의 가능성의 조건을 발견하기 때문이다. 로렌 벌랜트, 「잔혹한 낙관주의」, 그레고리 시스위스·멜리사 그레그 편저, 『정동이론』, 최성희 외 옮김, 갈무리, 2015, 162-169쪽.

31 이희은, 「감응연구의 관점에서 본 ‘현재’의 부재」, 『언론과 사회』 22-1, 언론과사회, 2014, 52-54쪽.

32 고도경쟁사회에서 수치심은 사회적 결속보다는 “나만 잘하면 된다”는 심성을 낳는다는 점에서 ‘연대의 결핍’으로 귀결된다. 박형신·정수남, 「고도경쟁사회 노동자의 공포감정과 행위 양식」, 앞의 책, 251쪽.

33 「노크하지 않는 집」, 236쪽.

34 이광호는 후배가 떠나고 다시 혼자가 된 그녀가 후배가 건네준 껌을 씹는 행위는 고독의 욕망이 소통의 욕망을 배제한 상황에서 개인이 그 결핍을 보충하려는 상징적 행위라고 평가하였다. 고독욕망과 소통욕망의 교차는 영원히 채워지지 않는 껌 씹기와 같다는 것이다. 이광호, 「나만의 방, 그 우주 지리학」, 『침이 고인다』, 문학과지성, 2007, 291-292쪽.

주인공인 ‘그녀’는 학원 강사를 하며 살아간다. 처음 학원 강사일을 시작하기 위해 면접을 보던 자리에서 그녀는 심한 수치심을 느꼈던 경험이 있다. 자신의 몸값을 자신이 원하는 대로 선택하되 그만큼의 몸값을 해야 한다는 학원 원장의 냉혹한 말 때문이다. 결국 그 학원에 다니는 것을 포기했던 그녀는 이후 자신의 삶을 스스로 ‘선택’하면서 살아간다는 것을 느끼기 위해 의도적으로 행동한다.

그녀는 자신이 아침마다 일어나는 데 필요한 것 중 하나가 결심이 아닌 ‘주저’라는 걸 잘 알고 있다. 그 주저의 순간, 자신에게도 삶에 대한 선택권이 약간은 있는 게 아닌가 하는 착각이 든다는 것도.....(중략).....오늘, 학원까지 말까? 그녀는 고민한다. 그녀가 뭔가 선택하고 있다고 믿을 수 있도록. 그러고는 얼마 지나지 않아 후다닥 찬물에 머리를 감는다. (47-8쪽)
최고급은 아니더라도 보통보다 약간 좋은 목욕 용품으로 샤워를 하며, 쾌적함과 그것을 가능하게 하는 조건들에 대해 두려움 비슷한 안도감을 느낄 때, 그리고 그 모든 것을 자신이 선택하고 있다고 믿을 수 있을 때 말이다.(강조-인용자, 77쪽)

매일 똑같은 고민을 반복하거나 “보통보다 약간 좋은” 제품을 소비하는 일은 그녀에게 안도감을 주었다. 그것은 자신에게 ‘선택의 자유’가 있다는 느낌을 주었기 때문이다. 그녀는 자신에게 안정적인 미래는 존재하지 않으며 스스로 결정할 수 있는 ‘자유’에는 한계가 있다는 것을 인정하는 것이 두렵다. 이 작품의 의미는 이처럼 냉혹한 현실논리가 그녀의 삶 곳곳에서 관철되고 있음을 보여주는 것에 머무르지 않는다. 작품의 핵심은 그녀가 후배로 인해 느끼게 된 감정의 동요에 있다. 후배는 어떤 사람인가? 가족도 없고 취업도 못했으며 마땅한 거처도 없는, 말을 잘하고 눈치가 빠른 아가씨이다. 후배의 꿈에 나타난 북두칠성처럼 그녀의 세상에 ‘진짜’는 없다.³⁵ 후배의 삶은 버림받음의 연속이었다. 어머니로부터, 사회로부터, 가장 최근에는 신세를 지던 집으로부터. 처음에 후배에게 연민과 고마움(자신이 아플 때 병간호를 해주었다)을 느끼던 ‘그녀’는 점차 뭐라 설명할 수 없는 ‘불편한 감정’을 느낀다.

우선 후배는 그녀 자신을 닮아간다. 그녀의 학원 일을 돕고(침사 아르바이트), 점차 그녀와 비슷한 어휘를 구사하며, 와인을 좋아하는 그녀의 취향을 따라 와인동호회를 들어 이제는 그녀보다 와인에 대해 더 잘 안다. 그러나 후배의 노력은 그녀와 후배가 친밀한 관계를 맺는 것으로 귀결되지 않는다. 후배는 그녀가 은폐하고 있던 불안과 수치심을 자극하였기 때문이다. 후배가 점차 자신의 집에서 편안해지고 자신의 모든 습관과 행동을 따라할수록 그녀는 불안해진다.³⁶ 현재 아무것도 가진 것이 없으며 미래에도 그럴 것이 분명해진 후배가 자신과 비슷한 취향과 취미, 직업을 갖고 한 공간에 살아간다는 것은 불안하다. 혼자만의 삶, 고립된 상황에³³서는 자기만의 ‘상상’을 통해 기만적인 ‘착각’을 유지할 수 있으나 눈앞에서 관찰되는 후배는 그것을 유지할 수 없게 만들기 때문이다. 그녀의 ‘착각’은 무엇이든 자신이 스스로 ‘선택’하고 있다는 환상이다. 그녀는 그것이 환상에 불과한 것임을 알지만 그것을 뚜렷하게 자각하거나 거기에

35 후배가 그녀에게 해준 꿈 이야기에는 북두칠성이 나온다. 그러나 그 별이 보이는 곳으로 다가가보니 별이라고 생각했던 것은 유흥업소 지붕에 씌워진 일곱 개의 전구였다.(56쪽)

36 그녀가 무엇보다 견딜 수 없었던 것은 후배가 자신을 따라하고 있다는 느낌이었다(67쪽).

서 벗어나고 싶지 않다. 우선 그것을 뚜렷하게 자각하는 것은 두렵다. 자신이 선택했으나 결과에 대한 책임도 자신에게 있고, 실패는 수치스러운 일이 될 것이기 때문이다. 다음으로 거기에서 벗어나는 것도 두렵다. 그것조차 없을 때 그녀는 자신에게 어떤 가능성도 없음을 확인함으로써 역시 자신의 실패를(수치심) 인정해야 될 것이기 때문이다.³⁷ 이 작품이 “지금”이 아닌 ‘다음’을 향해, 다음을 위해 달려가는 미국드라마의 매혹적인 이야기”를 다운받으면서 종결되는 것은, 그러므로 상징적이다.

루소에 따르면 연민에 대한 한 가지 장애물은 계급과 신분에 따른 사회적 구별짓기에 의해 제공된다.³⁸ 수치심은 완전해지고 완전한 통제력을 지니려는 원초적 욕구에 기원하기 때문에 다른 사람에 대한 폄하와 어떤 형태의 공격성-자아의 나르시시즘적 계획을 가로막는 장애물을 격렬하게 비난하는-과 연결될 가능성이 있다. 사람들은 유약함이 느껴지면 자기 보호적 공격성으로 돌아가는 강한 경향성을 보이기 때문이다. 그래서 자기 안의 수치심은 자주 다른 사람에게 모욕을 주거나 적극적으로 수치심을 주는 행위로 이어지기도 한다.³⁹ 「침이 고인다」의 그녀는 이제 후배와 자신을 위계적으로 구별하고 싶은 강한 욕망을 느끼게 된다. 그리고 이 욕망은 후배에게 수치심을 주어 그녀를 내쫓는 것으로 종결된다. 이것은 자신이 사회로부터 받은 수치심이 표면으로 드러나는 것에 대한 방어이다. 그녀는 후배와 자신을 분리하고 후배와 자신 사이에 ‘위계’를 설정함으로써 자신의 미래가 그렇게 암담하지는 않을 것이라는 환상을 유지한다.

이처럼 ‘연민’은 타자와 다소 거리가 있을 때 온전한 형태로 가능했다. 타인이 바로 내 옆에 있을 때 이와 같은 연민(감정이입)은 시험대에 오른다. 「침이 고인다」에서 ‘나’는 잠시 타인에게 마음을 열었지만 곧 자신만의 공간으로 돌아가 버린다. 세상에 대한 두려움, 공허한 자아, 무기력함에 대한 분노는 연민으로 시작된 ‘후배’와의 동거를 청산하게 만든다. 후배에 대한 감정이입의 단절, 관계를 향해 내밀었던 촉수를 거두어들임으로써 다시 혼자만의 공간에서 사이버 세계에 몰입하는 것. 그녀의 결론이다. 이로써 사건은 냉정히 종결되는 것으로 보이지만 작가는 마지막에 하나의 불씨를 남겨놓는다. 바로 후배가 남겨놓은 반쪽짜리 인삼껍을 씹으며 입 안에 고이는 ‘침’을 느끼는 것. 인삼껍은 어린 시절 어머니가 후배를 도서관에 버리고 가면서 남기고 간 유물과 같은 것이다. 후배는 그 껍의 반을 그녀에게 주면서 사랑하는 사람과 헤어지는 참담한 순간에는 ‘침이 고인다’고 말했던 것이다. 이것은 ‘그녀’가 자신의 행동에 죄책감을 느끼고 있다는 사실을 간접적으로 보여준다.

수치심이 야기하는 고통이란 자신의 치부를 타자에게 들켰기 때문에 발생하는데 행위 주체가 타자의 시선으로부터 상처를 받는 것은 주체에게 있어 자신의 실패를 목격한 타자가 의미 있는 존재이기 때문이다. 주체를 목격한 타자가 나에게 유의미한 존재라면 실패한 주체는 타자의 시선이 고통스럽더라도 타자를 부정하기보다 타자의 판단을 받아들이고 수용함으로써 타자와의 관계를 회복하고자 한다.⁴⁰ 수치심이 ‘사회성 sociability’에서 나오는 것이며 또한 사회성을 목적

37 벨렌트는 애착의 잔혹성이 정말로 경험될 때 두려운 것은 그 자체를 약속하는 그 대상 혹은 장면의 상실로 인해 무언가에 희망을 품을 능력이 모조리 파괴될 것이라는 점이라고 보았다. 로렌 벨렌트, 앞의 글, 163쪽.

38 타인의 고통을 보고도 나도 언젠가 그럴 수 있다는 감정이입을 할 수 없기 때문이다. 마사 누스바움, 앞의 책, 623쪽.

39 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』, 378, 400쪽.

으로 한다는 것은 이와 같은 이유에서이다. 수치심은 이처럼 타자와의 소통을 갈망하지만 그것이 소통으로 이어지지 못할 때 “상상할 수 있는 가장 고립적인 방법”으로 개인의 정체성을 형성하는 방법이 되어버린다.⁴¹ 이처럼 수치심은 양면적이다. 아버 세대 ‘유산의 부재’를 발랄한 상상과 연민으로 극복했던 주인공들에게 이제 자발성, 자기계발이라는 보이지 않는 미래에 대한 ‘애착’과 ‘환상’이 자리 잡는다. 이로 인한 수치심을 해소하기 위해서는 수치심이 본래 가지고 있는 또 다른 측면인 사회성 즉 소통욕망을 회복하는 길이 남아 있다.

4. 무기력에서 벗어나는 청년의 방법: 마주침과 머뭇거림

무력감은 기대나 희망과의 거리가 점점 멀어질 때 나타나는 감정으로 어떤 시도를 하더라도 그에 따른 성취나 효과가 지속적으로 나타나지 않을 때 경험한다. 이런 점에서 무력감은 과거와 미래 시간이 충돌할 때 나타나는 감정이다. 지난 시간 동안 노력을 해왔지만 이 노력의 결과가 어떠한 미래도 보장해주지 않을 때 ‘현재의 나’는 무력해지기 때문이다.⁴² 김애란 소설의 주인공들이 자신들의 ‘취약성’을 인정하면서도 동시에 무력감에 빠지지 않기 위해서는 보다 적극적인 행동이 필요할 것이다. 연민이 연대로 확대되기 위해서는 소통이 필요하며 이를 통해 ‘사회성’을 회복할 수 있을 때 수치심이나 무력감은 극복될 것이기 때문이다.⁴³

김애란 소설의 청년주인공들은 어떤 종류의 ‘마주침’을 시도함으로써 무기력을 극복하려하지만 이들의 시도는 번번이 실패한다.⁴⁴ 「나는 편의점에 간다」에서 주인공은 편의점에서 많은 사람들과 만나지만 이들과 ‘마주침’의 순간을 경험하지 못한다. ‘나’는 단골로 다니던 큐마트의 청년이 항상 내가 구매하는 품목으로 나에게 대해 “최소한의 진실”을 알고 있을 것이라는 기대를 하지만 곧 구매자로서의 ‘나’는 다른 사람과 구별되지 않는다는 것을 깨닫는다. “그곳에서 나는 -나의 필요를 아는 척해주는 그곳에서 나는-그러므로 누구도 만나지 않았고, 누구도 껴안지 않았다”(57쪽)는 진술은 편의점의 “거대한 관대”가 사실은 익명성의 다른 이름에 불과함을 설명해 준다. 「사랑의 인사」에서의 ‘마주침’은 극적이지만 ‘일방적인 것’으로 끝나고 만다. 어린 시절 아버지에게 버림받은 주인공은 잠수사이다. 어느 날처럼 수족관 안에서 일하던 ‘나’는 십 수 년

40 황효진, 앞의 글, 15-6쪽

41 E. K. Sedgwick, “Shame, Theatricality, Queer Performativity”, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham: Duke UP, 2003, pp. 36-37.

42 박형신·정수남, 「고도경쟁사회 노동자의 공포감정과 행위 양식」, 앞의 책, 254-5쪽.

43 수치심이 건설적인 경우는(도덕적 수치심) 자신이 ‘광범위하게 공유되는 이상’을 받아들이면서도 이를 실현하지 못해서 느끼는 것으로, 수치심이 인간의 취약성에 대한 공통의 인식, 공동체에 대한 인식, 상호의존과 상호책임이라는 관념을 강화하는 경우이다. 마사 누스바움, 앞의 책, 387-396쪽.

44 여기서 ‘마주침’은 앤디 메리필드에게서 차용한 것임을 밝힌다. 메리필드에 따르면 마주침이란 개념은 사람들이 인간 존재로 어떻게 한데 어울리느냐 하는 이야기, 집단이 왜 형성되고, 연대가 어떻게 이루어지고 유지되며, 여러 영역을 교차하는 정치가 도시적으로 어떻게 형성되는가 하는 것에 관한 이야기이다..... 마주침은수동적 상태로, 미리 존재해 그냥 거기 놓여 있다기보다는 스스로를 만들어내는 배열에 결합하는, 다수성을 띤 참여자들의 표현과도 같다. 앤디 메리필드, 김병화 옮김, 『마주침의 정치』, 이후, 2015, 105쪽.

만에 아버지를 발견하지만 그와 ‘나’ 사이에는 유리벽이 가로놓여 있다. ‘나’는 벽을 힘껏 두드려 그의 주의를 끌지만 아버지는 나를 알아보지 못하고 마침내 사람들 사이로 사라지고 만다. 일방적인 두드림과 안타까움, 상대방의 눈을 보고도 알아보지 못하는 이 장면은 마주침의 불가능성을 암시하는 상징적인 장면으로 읽힌다. 삶의 ‘결핍’을 상상과 농담을 통해 발랄하게 응대함으로써 삶을 긍정하던 여타의 주인공들과 달리⁴⁵ 그 순간 ‘나’는 영영 울고 만다.(161쪽)

대학가 근처의 한 건물에서 20대 초반의 다섯 여자가 각자의 방에 틀어박혀 살아가는 모습을 그린 「노크하지 않는 집」에는 소통의 욕망과 좌절의 양상이 한층 구체적으로 드러난다. 다섯 여자는 서로 얼굴을 모른 채 각각 ‘몇 번방의 여자’로 지칭되는 데 이들의 일상은 다음과 같다.

다섯 명의 여자 중 네 명은 다른 한 명이 화장실에서 나오는 기척이 난 뒤에도 그 여자가 자기 방에 들어가 문 닫는 소리를 낼 때까지 모두 기다린다. 그 소리가 나지 않는 이상 네 명의 여자는 절대 먼저 문을 열지 않는다. 약속이라도 한 듯 다섯 명의 여자는 문 닫는 소리에 따라 움직이며, 가끔 타이밍을 놓쳤을 때 서로의 얼굴을 보고 이상하리만치 화들짝 놀라 열린 문을 닫아버린다. 그럴 때 보는 서로의 얼굴이란, 반쪽 혹은 삼분의 일쯤으로 조각난 것이다.”(222-3쪽)

하지만 이해를 할 수 있다는 것과, 용납할 수 있다는 것은 별개의 문제다. 나는 종종 참을 수 없을 만큼 화가 난다. 밤마다 자기 방에서 엠티라도 여는 듯한 4번방 여자의 소음. 내가 보일러 온도를 내릴 때마다 다투듯 온도를 다시 올려놓는 3번방 여자의 이기심.....그러면서도 그 누구도 항의하지도 변명하지도 않는, 사실은 눈과 귀를 모두 열어놓고 있는 1,2,3,4,5. 우리는 너무 가까이 살았고 그러므로 너무 멀다.”(230쪽)

소통이란 ‘완전한 얼굴’끼리의 대면이어야 하지만 ‘조각난’ 얼굴로 이루어지는 소통은 오해를 초래한다.⁴⁶ 이들은 외면하고, 인내하고, 침묵하지만 정말 참을 수 없을 경우 ‘포스트 잇’으로 의견을 전하지만 포스트잇에 적힌 그녀들의 목소리는 “무언가 사무적이고 서툰” 것이기 때문이다.(228쪽) 어느 날 ‘나’는 일련의 도난사건을 겪는다. 며칠 뒤 열쇠수리공을 불러 다섯 여자의 방을 모두 열어본 후 다섯 개의 방이 모두 똑같은 것을 보고 충격을 받은 ‘나’는 결국 평정심을 잃고 만다. 작가는 ‘나’의 고통에 타인들이 공감했을지 여부를 독자에 상상에 맡기는 것으로 작품을 마무리하지만 위의 두 번째 인용으로 미루어 그것은 불가능할 것이다. 이들은 모두 ‘눈과 귀를 열어놓고’ 있음에도 그 누구도 발언하지 않는 사람들이기 때문이다. 신체적 근접성에도 불구하고 ‘마주침’보다 ‘단문 메시지’를 선호하는 그녀들에게 공감의 계기는 주어지지 않을 것이다.

그렇다면 ‘마주침’에 실패한 청년들이 할 수 있는 일이란 무엇일까? 「종이물고기」에는 작가의 대답이 있는 것처럼 보인다. 주인공은 20대 청년으로 변두리 옥탑방에서 포스트잇에 문장을 적어 소설을 쓰기 시작한다. 마침내 마지막 한 장의 포스트잇을 붙일 공간만을 남긴 주인공은 창문을 열어 포스트잇이 마치 살아있는 생명체와 같이 부드럽게 움직이는 장면을 관찰한다.

45 박진영, 「명량한 상상, 즐거운 생성」, *Journal of Korean Culture* Vol.7, 2005, 115면.

46 신형철, 앞의 글, 696쪽.

방은 촉촉한 비늘에 덮인 어떤 생명체 같았다. 비늘이 붙어 있지 않은 창문과 방문은 그 생명의 어떤 기관처럼 느껴졌다. 그는 겨우내 닫아두던 창문을 활짝 열었다. 기다렸다는 듯 차가운 바람이 방안으로 휘몰아쳤다.바람이 들고 날 때마다 모든 벽면은 바깥을 향해 천천히 부풀어 오르다 다시 원상태로 천천히 가라앉았다. 그럴 때면 다섯 개의 벽면에 붙은 포스트잇들은 일제히 파르르 몸을 떨었다. 그러자 그것은 더욱 살아있는 것처럼 보였다. 그는 방 전체가 하나의 종이 비늘이 달린 물고기가 되어 부드럽게 세상을 헤엄쳐다니는 상상을 했다.(216쪽)

포스트잇의 점성과 바람의 운동성이 상호작용하면서 종잇조각들이 마치 물고기처럼 수영하는 이 장면은 소설쓰기의 메타포를 보여주는 신선한 장면으로 평가된다. 상상력의 힘으로 하나의 세계를 창조하는 일은(소설쓰기) 농담으로 이해(소통)에 도달하는 영웅의 세계라 할 수 있기 때문이다.⁴⁷ 만일 소설을 통해 세상과 소통할 수 있다면 그의 욕망은 위의 인용에서처럼 아름답게 해소될 수 있을 것이다. 그러나 더 의미심장한 것은 작품의 마지막 장면이다. 바로 그날 아르바이트를 마치고 집으로 돌아온 그는 완전히 허물어진 옥탑방을 목격한다. 옥탑방에 나있던 무수한 균열을 그동안 포스트잇이 가리고 있었고 결정적인 순간 방이 붕괴되었기 때문이다.

이처럼 청년들의 소통욕망은 번번이 좌절된다. 잦은 접촉(「나는 편의점에 간다」)과 물리적 근접성(「노크하지 않는 집」)에도 불구하고, 심지어 근처 사이에서도(「사랑의 인사」) ‘마주침’의 사건은 이루어지지 않는다. “아무 흔적 없이 떨어졌다 별 저항 없이 다시 붙는” 포스트잇의 속성은⁴⁸ 현대 청년의 사회적 위치를 상징적으로 보여준다. 이들은 사회에 어떤 존재로 편입되어 흔적을 남기고 싶지만 ‘일회용’으로 소모되기 일췌이다.⁴⁹ 세상이 그들을 아무리 ‘잔혹하게’ 대해서도 “별 저항 없이” 그 세계로 진입해야 하는 포스트잇 청년들! 마주침을 시도한 작품들에서 주인공의 감정은 비교적 은폐되지 않고 적나라하게 노출된다. ‘공감’과 ‘연민’의 세계에서 유지되었던 발랄함, 유쾌함, 영똥한 상상력은 더 이상 유지되지 않는다. 관계에 대한 불안(「나는 편의점에 간다」)과 소통불능에 대한 두려움(「노크하지 않는 집」), 현실에 대한 무력감(「종이물고기」), 슬픔(「사랑의 인사」) 등의 감정이 가감 없이 드러나는 순간은 바로 ‘마주침’이 실패하는 바로 그때이다. 네 편의 작품에서 긍정적인 일은 아무것도 일어나지 않는다. 그러나 소위 자기계발이 강요되는 ‘성과사회’에 대한 ‘근본적인 피로’의 한 자락은 촉촉히 드러나 있다. 이런 점에서 김애란 소설 속 청년들이 보여주는 ‘마주침’의 시도는 높이 평가될 수 있을 것이다.

5. 결론

임화는 “작가의 의도란 것이 작품 가운데서 현실을 구성하는 하나의 질서의식이라면 잉여의 세계란 작품가운데 드른 작가의 직관작용이 초래한 현실이 스스로 맨드러낸 질서 자체”라 말한

47 위의 글, 700-701쪽.

48 김영하, 『포스트잇』, 현대문학, 2005.

49 시장 중심의 경제적 다원주의가 득세하면서 ‘잔혹성의 문화(culture of cruelty)’와 ‘모욕의 정치(politics of humiliation)’가 일상화 되었다. 헨리 지루, 심성보·윤석규 옮김, 『일회용 청년』, 킹콩북, 2015, 97쪽

바 있다. 그러므로 “비평가는... 직접으로는 작가와 대립하나, 그 작품이 생산된 지반인 현실과 밀착하고 잉여의 세계를 작가의 의도보다도 가치 있는 것이라고 승인하는 기준을 또한 그 현실에서 끄으려 내는 것”이라고 부언한다.⁵⁰ 감정(정동)이론의 선구자로 평가되는 레이몬드 윌리엄즈 역시 일반적으로 용인되는 해석과 실천적인 경험 사이에는 번번이 긴장 관계가 조성되며 고정된 형태를 통해서는 전혀 논의될 수 없거나 사실상 인식조차 될 수 없는 경험이 존재한다고 보았다. 윌리엄스의 “감정구조”는 생각과 대비되는 감정이 아니라 ‘느껴진 생각(thought as felt)’이고 ‘생각된 느낌(feeling as thought)’으로 정의되는데 그는 이를 통해 현재적인 것에 대한 ‘실천적 의식(practical consciousness)’을 밝힐 수 있다고 보았다.⁵¹ 임화가 말하는 ‘잉여의 세계’ 윌리엄스의 ‘감정구조’에는 아직 작가자신에 의해서나 혹은 특정 이론에 의해 포착될 수 없는 ‘현재적인 것’의 중요성이 강조되어 있다. 최근 감정(정동)이론도 이와 같은 문제의식에 기초한다. 이들이 비재현성과 경험주의를 강조하는 이유도 여기에 있다. ‘지금’ 그리고 ‘여기’라는 현재성은 아직 확실하게 언어적으로 재현되지 않는 감각과 정서를 통해 포착될 수 있다고 보기 때문이다.

이 글에서는 이와 같은 문제의식을 바탕으로 2000년대 초 한국 소설에 나타난 청년의 감정에 주목하였다. 작가 자신이 IMF세대로 2002년에 등단한 김애란은 이 글의 성격에 가장 부합하는 작가이다. 작품의 매혹이 “가족사적 결핍과 도시 번두리의 누추한 생을 상상적 공간으로 전이하는 투명한 감정, 위트 넘치는 문체, 그리고 일상의 비루함을 지상 위로 띄우는 청신한 상상력에서 나왔을 것⁵²”이라는 평가를 받고 있는 것처럼 일반적으로 김애란은 ‘발랄한 상상력’으로 주목받아 왔다. 그러나 김애란의 소설에는 현실에 대한 불안과 두려움이 짙게 배어 있는 것도 사실이다. 김애란의 주인공들은 아직 사회에 진입하지 못한 청년들이다. 무언가를 상실하고 싶어도 아직 가진 것이 없어 잃어버릴 수도 없는 세대라 할 수 있다. 이들에게는 부모세대의 유산이 부재하며, 또한 ‘잔혹한 낙관’이라 일컬을 수 있는 자본의 논리에 의해 ‘현재’도 끝없이 유예된다.

이들 작품에 나타난 배후 감정은 연민과 수치심이다. 부모세대에 대한 연민과, 세상이 강요하는 논리가 이상하다고 생각하면서도 그것을 거부할 수 없는 자신들에 대한 수치심은 이들 작품에서 두루 찾아볼 수 있다. 연민은 자신의 취약성을 인정하는 것에서 나온다. 부모세대에 대한 연민은 그들도 우리세대도 모두 세상의 부당한 폭력에 의해 고통을 받고 있다는 인식을 공유함으로써 가질 수 있었다. 성공적인 사회진출을 위해 절제와 인내로 일관하였던 청년들은 자신들의 약함과 불안, 두려움을 통해 부모세대를 이해하고 그들을 연민어린 시선으로 포용한다. 그러나 이 연민은 사회적으로 확산되어 연대의 매개체로 전환되지 못한다. 연민은 자아의 경계를 확장하는 개방적이고 확산적인 감정이지만 사회가 자신들을 압도하고 있다고 생각하는 청년들은 심한 무력감에 휩싸여 있기 때문이다. 이들은 어떤 경로를 통해 누구와 함께 이 연민을 사

50 임화, 「의도와 작품의 낙차와 비평-특히 비평의 기능을 중심으로 한 감상」, 『문학의 논리』, 학예사, 1940, 713, 718쪽.

51 레이먼드 윌리엄스, 박만준 옮김, 『마르크스주의와 문학』, 지만지, 2013, 268-269면.

52 이광호, 앞의 글, 283쪽.

회적으로 펼쳐나갈 수 있을지 알지 못한다. 이들의 연민이 더 이상 갈 곳을 잃은 것은 이 때문이다. 한편 불안과 두려움은 수치심과 모욕으로 나타나기도 한다. 사회에서 느끼는 수치심을 극복하기 위해 청년들이 택한 것은 ‘자기계발’이라는 무한경쟁의 논리를 수용하는 것이다. 탈락에 대한 자기감시의 윤리가 된 수치심은 자신보다 약한 상대를 공격하는 것으로 드러나기도 한다. 이들이 타인을 모욕하고 자신이 받은 수치심을 그들에게 전가함으로써 자신과 그들을 위계적으로 구분하는 이유는 미래에 대한 자신의 환상을 유지하기 위해서이다. 이처럼 수치심에는 ‘연민’에는 없는 ‘분노’가 내재되어 있다. 타인에게 수치심을 부여하는 사람들은 자신이 지닌 인간적 약함을 회피하고 인간 삶이 지니는 한계에 대해 분노를 표출한다.⁵³ 그러므로 자신의 취약성을 인정하되 그것을 정당한 분노로까지 확대시킬 수 없었던 것이 ‘연민’의 감정이었다면(Ⅱ장), 자신의 취약성을 회피하고 왜곡된 분노로 표출한 것이 ‘수치심’의 감정(Ⅲ장)이라고 볼 수 있다. 수치심이 건설적인 경우는(도덕적 수치심) 자신이 ‘광범위하게 공유되는 이상’을 받아들이면서도 이를 실현하지 못해서 느끼는 것으로, 수치심이 인간의 취약성에 대한 공통의 인식, 공동체에 대한 인식, 상호의존과 상호책임이라는 관념을 강화하는 경우이다. 그러므로 주인공들이 연대 없는 연민과 왜곡된 수치심을 표출하는데 그친 것은 이들이 ‘자기계발의 논리’ 이외에 ‘광범위하게 공유되는 이상’을 발견하지 못하고 있음을 말해준다.

이처럼 연민과 수치심에는 양면성이 있다. 먼저 부모세대에 대한 ‘연민’은 공감에 기초한 것으로 세대의 갈등을 봉합할 수 있는 긍정적인 감정이지만 세상의 폭력에 대한 정당한 분노로까지 발전하지 못하는 소극적인 것으로 드러난다. 타인의 시선을 내화함으로써 드러나는 ‘수치심’은 지극히 개인적인 감정이지만 동시에 타자와의 소통을 지향하는 속성을 지닌다. 김애란 소설의 주인공들, 21세기 초 한국의 청년들이 이와 같은 감정을 동력삼아 무기력에서 벗어날 수 있는 길은 메트로폴리스의 척박한 환경 속에서 새로운 ‘마주침’을 시도하는 것이다. 그러나 소통 욕망을 실현시켜 줄 수 있는 ‘마주침’의 순간은 번번이 실패한다. 그럼에도 청년들에게 자기계발을 강요하는 성과사회에 대한 근본적인 피로를 보여주고 있다는 점에서 마주침을 위한 이들의 시도는 높이 평가될 수 있을 것이다.

53 마사 누스바움, 앞의 책, 423-424쪽.