

518 민중항쟁과 시민 주도적 자치공동체

오월의 사회과학의 절대공동체 논의와 한나 아렌트 정치이론

Understanding the 518 Democratic Uprising and Its Citizen-initiated Self-rule Community in the Light of the Absolute Community Discourse of The Social Science of May and the Political Theory of Hannah Arendt

저자 (Authors)	서유경 Suh You-Kyung
출처 (Source)	21세기정치학회보 24(3) , 2014.12, 161-185(25 pages) 21st centry Political Science Review 24(3) , 2014.12, 161-185(25 pages)
발행처 (Publisher)	21세기정치학회 The 21st Century Political Science Association
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07130739
APA Style	서유경 (2014). 518 민중항쟁과 시민 주도적 자치공동체. 21세기정치학회보, 24(3), 161-185
이용정보 (Accessed)	전남대학교 168.131.53.*** 2020/01/22 10:50 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

5·18 민중항쟁과 시민 주도적 자치공동체

: 『오월의 사회과학』의 ‘절대공동체’ 논의와 한나 아렌트 정치이론*

서 유 경

<요약문>

1980년 5·18 민중항쟁이 일어난 지도 어언 35년을 바라보는 오늘 이 시점, 필자를 비롯하여 이 땅의 많은 사람들이 그 때 한국민주주의의 제단에 목숨을 바친 민주투사들에 대해 근원적인 부채감을 안고 살아간다. 이에 필자는 이 글을 통해 20세기의 가장 독창적인 정치철학자 중 한 사람인 한나 아렌트의 정치이론적 관점에서 5·18의 정치철학적 측면들에 관해 함께 성찰해 볼 특별한 계기를 마련하고자 했다. 논문에서 필자의 주장은 다음 세 가지다. 첫째, 최정운의 독창적인 개념 범주로서 “절대공동체”는, 비록 저자 자신은 그 가능성을 부인하는 듯하지만, 다른 서구 정치철학적 어휘로도 적절히 설명될 수 있으며, 특히 한나 아렌트의 정치철학과 정치이론은 보다 새롭고 풍요로운 담론의 장을 열 수 있는 가능성을 담보한다. 둘째, 결국 1980년 5월 광주에 우리 한국인의 잠재의식 속에 하나의 섬광처럼 찾아드는 심미적인 초월의 가능성으로서의 정치적 모멘트, 즉 “아렌트적 모멘트”가 도래한 현상이었다고 볼 수 있다. 끝으로, 우리가 서양의 이론을 통해 5·18 절대공동체를 설명하는 일은 분명 그 정신을 세계민주주의운동사와 인류문명사에 접맥시킴으로써 이 땅의 민주주의를 위해 목숨을 바친 광주시민들의 고귀한 희생의 의미를 더욱 더 잘 기리는 일이 될 것이다.

주제어 : 한국민주주의, 5·18 민중항쟁, 절대공동체, 한나 아렌트 정치철학

I. 머리말

1980년 5·18 민중항쟁이 일어난 지도 어언 35년을 바라보는 오늘 이 시점, 필자를 비롯하여 이 땅의 많은 사람들은 그 때 한국민주주의의 제단에 목숨을 바친 민주투사들에게 여전히 근원적 부채감을 안고 살아간다. 지금 우리 모두가 향유하는 이 민주주의는 바로

* 이 연구는 2014년도 5·18기념재단의 논문연구 용역사업비 지원을 받아 작성되었음.

그들이 우리에게 물려준 고귀한 유산이기 때문이다.¹⁾ 그러나 정치철학자 한나 아렌트가 주장하듯 “우리의 유산은 우리에게 유서 없이 남겨졌다”(서유경 역 2005: 9). 이런 견지에서 5·18은 우리에게 “과거의 사건”이 아니라 더욱 심혈을 기울여 탐구해야 할 “미래의 가치”로 남겨져 있는 것이다(김재균 2000, 14). 이 글은 바로 이러한 문제의식에서 비롯된 정치학적 논고(論考)다.

몇 년 전 1980년 5월 광주에 참상을 제일 먼저 전 세계에 알렸던 당시 독일 공영방송의 일본특파원 힌츠페터가 방한하여 국내 한 인터넷신문사와 가진 인터뷰에서 “5·18은 세계에서 유래를 찾아보기 힘든 민주주의의 상징”(힌츠페터 2005)이라고 진술했다. 분명 이 진술이 함축하는 것은 민주주의가 피의 대가로 얻어진다는 엄중한 사실이다. 그러나 그것은 서구의 근대시민혁명과는 성격 면에서 다소 차이가 있는 사건이었다. 요컨대 5·18의 실체적 진실은 신군부 정권에 의해 억울하게 “폭도”로 몰려 무참히 짓밟힌 광주시민들이 “국가공권력의 폭력적 도발에 생존권 보전차원에서 대응한 저항”(김영택 2010: 24)이자 전면적인 반독재 민중항쟁이었다는 것이다.

그 이유는 첫째로 광주시민들은 애초에 국가전복을 위해 봉기했던 것이 아니라 인간 존엄성을 무참히 짓밟는 부당한 국가권력에 대항해서 시민들이 일치단결하여 목숨 걸고 결연히 맞섬으로 그 가치를 지켜냈다는 것이다. 둘째로 그들의 단 며칠간의 짧은 승리가 무장병력에 의해 처참하게 전복되고 다시 기성 정치질서로 복구하게 됨으로써 그들에게 추가적인 고통이 뒤따랐다는 것이다. 문제는 이 사건이 당시 피해자나 가해자는 물론 그 이야기를 전해 들었거나 듣게 될 모든 사람에게 하나의 국민적 트라우마로 남았다는 그 사실에 있다. 그러므로 이 불행한 역사적 사건이 발생하게 된 전후 맥락에 대한 올바른 이해와 사건의 진실 규명은 물론, 이 사건이 현재 우리에게 어떤 의미인가를 거듭 성찰함으로써 오늘을 사는 우리와 미래를 살아갈 후손의 삶 속에서 5·18의 정신이 면면히 살아 숨 쉬게 하는 일이 우리의 책무로 인식되는 것이다.

이에 우리는 지난 30여년의 세월 동안 공식·비공식의 다양한 경로와 접근방식을 전부 동원하여 이러한 작업들을 꾸준히 해 왔다. 그럼에도 여전히 미흡함이 느껴지는 것은 그 사건이 우리 현대정치사에 끼친 충격과 의미가 너무나 크고 무겁기 때문이다. 이러한 문제의식을 바탕으로 필자는 이 글을 통해 20세기의 가장 독창적인 정치철학자이자 정치이론가로 일컬어진 한나 아렌트의 관점에서 오늘 우리에게 5·18의 정치철학적 그리고 정치이론적 의미가 무엇인지에 관해 함께 성찰해 보자는 신선한 제안을 하고자 한다.

아렌트는 1951년 『전체주의의 기원』을 통해 전체주의 정치체제들의 국가주의적 폭정의 진상과 폐해를 낱알이 고발하였으며, 1958년 『인간의 조건』에서는 이상적인 민주주의의 정

1) 물론 한국 민주주의는 1987년 6월 민주항쟁의 직접적인 결실로 간주된다. 그러나 5·18이 아니었다면 1987년 6·10도 없었을 것이라는 데 이의를 제기할 사람은 아무도 없다. 이런 관점에서 한 정치학자는 “5·18의 광주시민들이 남긴 최후의 담론, 그들의 유언은 민주주의이며... 유언으로서의 민주주의는 우리나라 모든 지식인들과 민중들에게 계승되었다”(최정운 2012: 111)고 평가한다.

치의 구현에 필요한 제반 조건을 탐구하였고, 그 바탕 위에서 1963년 『예루살렘의 아이히만』을 통해 히틀러 치하에서 아이히만과 같은 독일 관료들이 무고한 유대인들의 생명을 어떻게 파리 목숨만도 못하게 취급할 수 있었는가를 설명하였다. 특히 후자에 제시된 ‘악의 평범성(the banality of evil)’ 주장은, 유대인 살육이라는 ‘상부의 명령’에 무조건 복종한 관료들이 저지른 악행은 인간 본성의 사악함에서 비롯된 것이 아니라 특수한 상황에 처한 평범한 인간이 별 생각 없이 부지불식간에 저지른 조직적인 관료제적 범죄였다는 관점을 설파하여 필화사건으로 전화되기도 했다.²⁾

사실 그러한 아렌트의 정치철학적 관점들은 그의 정치이론적 관점들과 수미일관성을 보여준다. 요컨대 현대 민주주의 체제의 ‘전체주의적 요소’를 제거하는 지름길은 시민들이 정치에 직접 참여하여 자신의 운명을 스스로 책임지는 방식이라는 주장을 담은 그의 참여민주주의적 정치행위론과, 우리 삶의 주변에 항존하는 ‘악의 평범성’의 발현 상황에 우리가 굴복하지 않으려면 우리 스스로 정치적 판단의 중요성을 항시 유념해야 한다는 주장을 담은 그의 정치적 판단이론은 그의 정치철학적 문제의식에 대한 이론적 처방이었던 것이다. 그리고 필자가 보기에 그의 양대 정치이론은 5·18, 특히 당시 출현했던 ‘시민 주도의 자치공동체’의 정치적 함의를 도출하는 데 매우 유용한 통찰을 제공해준다.³⁾

이런 견지에서 아렌트의 정치철학과 정치이론의 개념 범주적 요소들을 적극 원용하여 5·18을 설명하는 일은 분명 우리 현대정치사에서 5·18이 갖는 정치적 의미와 중요성을 보다 풍부하게 설명할 수 있는 가능성을 뜻한다. 이를테면 5·18은 1980년대 군부정권하에서 출현한 한국의 특수한 정치현상이었지만, 아렌트의 정치이론적 설명에 비추보면, 당시 광주시민들은 모두가 공동으로 참여하여 준엄한 아렌트적 정치행위를 수행했다는 식의 새로운 해석을 시도할 수 있다는 것이다. 본 연구는 이러한 재투사 시도를 통해 5·18이 특정 시대, 특정 지역의 특수한 시대사적 의미를 넘어 세계 민주주의 역사와 인류사의 차원에 접맥될 수 있는 보편 해석의 논리적 토대를 제공하는 데 그 목적이 있다. 그리고 논의의 편의상 아렌트 정치철학적 관점에서 5·18 당시 출현했던 ‘시민 주도의 자치 공동체,’ 특히 최정운이 『오월의 사회과학』에서 명명한 “절대공동체”의 정치적 (혹은 정치존재론적) 함의를 밝히는 데 초점을 모으려고 한다. 이 연구주제의 선택 경위와 관련해서는 다음 절에서 좀 더 자세히 설명할 것이다.

2) 2013년 이 책의 출간 50주년을 맞아 새로운 반박 연구물들이 쏟아지면서 이 논쟁이 재점화되는 양상이다. 관련정보는 Bard College의 한나 아렌트 센터 웹사이트(<http://www.hannaharendtcenter.org/?p=14241>)에 실시간으로 탑재되고 있는 게시물들을 참조하시오.

3) 추후 언급하겠지만 당시 시민 주도의 자치공동체는 두 가지 유형이 출현하였다. 필자는 그 중에서 1980년 5월 20일과 21일 양일간 나타난 하나의 특별한 정치적 현상으로서 “절대공동체”에 논의를 한정할 것이다. 이에 덧붙여 이 글은 지면 제약상 아렌트의 양대 이론 중 정치행위론의 관점에서 주로 기술될 것이며, 정치적 판단이론의 관점에 근거하여 5·18을 설명하는 작업은 차기 연구과제로 남겨둔다는 점을 밝힌다.

II. 문제 제기: 『오월의 사회과학』의 이론적 폐쇄(閉塞)

두 말 할 필요도 없이 “5·18은 가히 세계사에 유례없는 사건이었다. 그토록 엄청난 규모의 잔혹한 폭력이 국민들에게 백주에 도심에서 가해졌다는 점에서 우선 그러하며 더욱이 불과 인구 80만 명의 도시에서 무려 3개 여단 3,000명에 가까운 국군 최정예 공수특전단을 시민들이 싸워 한때 물리쳤다는 점에서 또한 전대미문이라 할 것이다.” 이런 경악을 금치 못할 사실로 인해 5·18은 광주라는 한 지방도시에 국한된 사건이었음에도 “사건의 규모로 보나 그 안의 모든 사람들의 경험의 깊이로 보나 우리 현대사의 최대 사건이며 오늘 우리에게 느껴지는 그 결과와 의미 또한 가늠하기 어려운 무게를 가진다”(최정운 2012: 35). 때문에 “1980년대 이후의 한국 사회는 5·18과 5·18의 신화를 이해하지 못하고는 도저히 이해할 수 없”게 되었다(최정운 2012: 20).

실제로 5·18에 관한 한 우리들 각자에게는 “모든 사람들의 경험의 깊이”나 “오늘 우리에게 느껴지는 그 결과와 의미” 그리고 “가늠하기 어려운 무게” 등과 같은 최정운의 다소 모호하고 추상적인 표현조차 별 어려움 없이 독해할 수 있는 의미론적 공감대 같은 것이 있다. 더욱이 필자는 그가 『오월의 사회과학』 집필을 통해 자신이 1980년 광주의 아웃사이더로서 불가피하게 앓게 된 “5·18 신드롬”에서 자유로워지고자 했던 이유나, 그가 사회과학자로서 “정치학, 나아가서 사회과학의 이론적인 소재로서 5·18을 다루어보고자”한 집필동기에도 전적으로 공감하는 적극적 지지자다. 이는 필자 또한 그 때 희생된 민주투사들에게 근원적 부채감을 안고 살아가는 부류에 속한 연구자이기 때문이다.

이런 이유에서인지 그의 “절대공동체” 이론은 지난 15년 사이에 5·18에 관한 매우 영향력 있는, 인용 빈도수가 상당히 높은 사회과학적 해석으로 자리매김 했다(김영택 2010; 정해구 2011). 그러나 그의 일부 표현과 주장은 엄밀히 말해 사회과학적이라고 보기 어려운 점이 있다. 특히 아래와 같은 표현이 그러한 예 가운데 하나다.

[5·18의] 절대공동체에는 인권도 있었고 자유도, 평등도, 국가도, 민주주의도, 모든 [서양적인] 이상이 있었다. 문제는 이러한 단어들을 하나씩 떼어서 서양 사상에서 이상을 대표하는 개념으로 5·18을 논하면 그 순간 그 개념들은 5·18의 정신, 특히 절대공동체의 정신을 배신하게 된다는 것이다. 절대공동체에는 그러한 이상들이 모두 얼크러져 하나의 이름 모를 느낌으로 존재했다(최정운 2012: 199. 강조 더함).

여기서 그가 말하는 “하나의 이름 모를 느낌”은 무엇인가. 그는 우리가 그것에 관해 알고 싶다면 “니체의 철학, 인간의 삶이 언어와 지식 그리고 철학의 굴레를 벗어나 자신의 가장 밑바닥의 자연적 본질로부터 출발하여 자신을 극복하는 초인(Übermensch)의 철학

의미를 다시 음미해야 할지 모른다”⁴⁾라고 답하면서 일종의 철학주의적 태도를 취한다. 필자의 관점에서 볼 때 그가 니체의 초인철학에 대한 성찰을 촉구한 일은 동전의 양면처럼 상반된 두 가지 결과를 초래했다. 먼저 그것의 분명히 긍정적인 결과는 “5·18의 정신, 특히 절대공동체의 정신”을 인간의 가장 근원적인 “밑바닥의 자연적 본질로부터 출발하여 자신을 극복하는” 심미적 초월의 느낌과 연결시킴으로써 5·18의 인식적 지평을 여는 효과를 창출한 것이다.

다른 한편, 그것의 다소 부정적인 결과는 자신의 절대공동체 개념을 “5·18의 신화” 속의 박제물로 만들고 5·18을 반복될 수 없는 ‘비사회과학적’인 “성스러운 혁명”에 대한 전설로 바꿔놓은 것인데, 이 점은 본의 아니게 그의 절대공동체 이론의 설명력을 오직 5·18이라는 역사적 맥락에서만 유의미한 사회과학적 개념 범주로 국한시키는 결과를 초래한다. 그래서 필자는 우리가 이 대목에서 그가 말하는 “하나의 이름 모를 느낌”이란 것이 구체적으로 어떤 느낌을 말하는 것인지, 또 그 ‘느낌’이란 것이 사회과학적으로 유의미성을 가지려면 특정의 사회과학적 언어, 즉 개념범주로 성격화되어야만 하는 것이 아닌지 진지하게 반문해봐야 한다고 생각한다.

같은 연장선상에서, 우리가 상당히 문학적인 필치로 쓰인 아래 인용문에서 직접 확인할 수 있는 바대로, 그가 5·18의 절대공동체는 여타의 서양철학이나 정치학 혹은 사회과학적 개념이나 이론들 속에서 설명근거를 찾을 수 없다고 못 박는 점 역시 그의 선부른 비관주의적 태도는 아닌지 곰곰이 따져볼 필요가 있어 보인다.

우리는 이론의 진공상태였던 5·18의 체험을 통해 도리어 기존의 이념, 서양의 이념들이 보여주지 못했던 전혀 새로운 현실이 가능하다는 것을 알았다. 체험의 원초적 순수성이야 말로 5·18의 가장 값진 부분일 것이다... 젊은 그들이 그날 새벽 도청에서 죽음으로 지켜낸 것은 누군가 오랫동안 기억해야 할 절대공동체의 결코 잊을 수 없는, 죽음을 넘어선 이들만이 살갓으로 느꼈던 그 새로운 세상의 바람의 진실일 것이다(최정운 2012: 202, 강조 더함).

위의 설명대로 5·18의 절대공동체 체험을 통해 원초적 순수성에 참여했던 젊은이들 다수가 결국은 27일 새벽 도청에서 자신들이 일군 절대공동체의 “그 새로운 세상의 바람의 진실”을 남기고 장렬히 죽음을 맞았다. 그러나 최정운이 이해하는 바, 그들의 절대공동체

4) 이 주장에서 우리는 최정운이 “서양의 이상” 혹은 “서양의 사상”이 완전히 배제된 진공상태에서 말하고 있지 않다는 사실을 간접적으로 확인할 수 있다. 또한 그가 “공수부대의 진압 방법은 한마디로 전시적 폭력으로 이해할 수 있다”고 설명하는 부분에서도 우리는 분명히 미셸 푸코가 『감시와 처벌』에서 보여준 폭력에 대한 설명방식과의 유사성을 엿볼 수 있다. 이런 맥락에서 필자는 그가 단지 5·18의 체험을 만족스럽게 설명할 이론들을 발견하지 못했던 것은 아니었는지 아니면 서구의 이론들을 차용하여 우리의 독특한 역사적 경험을 설명하고 싶지 않았던 것은 아닌지 개인적인 궁금증을 가지게 된다.

는 “지옥의 불길에서 수많은 희생을 치르고 다다른 곳이며 문자 그대로 유토피아, 없는 곳, 다시 갈 수 없는 곳이었다”(최정운 2012: 201). 요컨대 그 절대공동체를 직접 체험한 당사자들은 이미 저 세상 사람이 되었고 그들이 여행했다고 알려졌던 장소마저 다시 갈 수 없는 곳으로 드러났다는 것이다. 그렇다면 그 과거의 유토피아를 설명했던 하나의 ‘사회과학’ 이론으로서 그의 절대공동체론이 미래 세대에게 가지게 될 의미란 도대체 무엇인가?⁵⁾

필자는 “체험의 원초적 순수성이야 말로 5·18의 가장 값진 부분일 것”이라는 최정운의 의견에 전적으로 동의한다. 그러나 그것이 “이론의 진공상태”에 놓여 있으며 “서양의 이념들이 보여주지 못했던 전혀 새로운 현실”이라는 인식에는 다소 회의적이다. 왜냐하면 필자가 이해하는 한, 한나 아렌트의 정치행위론은 5·18의 절대공동체 체험에 대해 독자들 상당수가 납득할만한 이론적 설명을 제공해 줄 수 있다고 보기 때문이다. 그리고 만약 필자의 주장이 사실이라면 이는 우리의 관점에서 매우 중요한 다음 두 가지 정치학적 함축을 갖게 될 것이다.

첫째, 우리가 5·18의 절대공동체 체험을 여타 서양 정치철학 이론의 언어로 풀어낼 수 있는 가능성을 적극 추구함으로써 기존의 5·18민중항쟁에 관한 해석들이 지닌 특수성의 한계를 극복하는 동시에 “세계에서 유래를 찾아보기 힘든 민주주의의 상징”으로서 5·18의 특수한 경험에 보편성을 제고할 수 있는 계기를 마련할 수 있게 될 것이다. 둘째, 우리는 이러한 작업을 통해 5·18 당시 등장한 시민주도의 자치공동체, 특히 “절대공동체”에 대한 보다 체계적인 정치학적 설명을 도출함으로써 그것이 한국정치와 민주주의의 미래에 이론적으로 기여할 수 있는 방법을 추가할 수 있을 것이다. 이러한 글의 목적상 하나의 정치사적 사건으로서 5·18 민중항쟁에 대한 기본적인 이해 수준이 우선적으로 확보되어야만 한다. 따라서 우리는 다음 장에서 하나의 역사적 사건으로서 5·18의 사건 개요 및 전개 양상을 개관할 것이다.

III. 5·18 민중항쟁의 사건 개요 및 전개 양상

돌이켜보건대 1979년 10·26 박정희 시해사건과 지역계엄 선포, 12·12 군사반란과 신군부의 등장, ‘서울의 봄’ 민주화투쟁과 부마항쟁, 5·17 계엄 전국 확대⁶⁾ 및 김대중 내란

5) 일반적으로 자연현상을 다루는 과학이론과 달리 사회현상을 다루는 사회과학 이론은 완벽한 주기성 내지 반복(혹은 재현)가능성을 전제할 수 없다. 그럼에도 특정 부류의 사회현상은 비록 똑같은 형태는 아닐지라도 유사한 형태로 반복해서 발생하는 특징이 있다. 따라서 하나의 사회과학 이론의 기능은 유사한 현상들을 유의미한 방식으로 설명할 수 있는 하나의 해석틀을 제공하는 것이다. 그런데 “절대공동체” 이론은 그것의 저자가 그 절대공동체의 재현가능성을 부인하기 때문에 그것의 미래적 용도를 생각하는 것 자체가 봉쇄되었다. 필자가 그것의 ‘이론적 폐쇄’를 운운하는 이유가 바로 여기에 있다.

6) 5·17 계엄확대는 기존에 내려져 있던 계엄령의 전국 확대 그 이상의 의미였다. 계엄확대와 더불어 발표된 ‘계엄포고 10호’는 ① 모든 정치활동 중지, ② 대학휴교, ③ 옥내·외 집회 및 시위 금지와 전·

음모사건 발표와 관련 인사 전격 구속⁷⁾ 등 일련의 사건들은 5·18의 대폭발을 예고한 모종의 전주곡들이었다. 전두환 정권찬탈론을 주장하는 김영택은 5·18의 공수부대 투입을 통한 “과잉진압” 연출이 12·12 사태 이후 하나회 중심의 신군부가 수립한 “다단계 쿠데타” 정권찬탈 플랜, 즉 전두환 대통령 “집권시나리오”의 최종단계로서 10·26 이후 전국적으로 전개되었던 민주화운동을 일거에 진압하기 위한 용의주도한 계산에 입각한 군사작전이었다고 설명한다(김영택 2010: 200-220).⁸⁾

광주가 특별히 선택된 데는 광주가 박정희 정권에 의해 철저한 지역차별을 받아 온 불만의 땅이라는 사실 외에 다른 두 가지 결정적인 이유가 더 있었다. 첫째로 당시 전남대에는 유신체제하에서 민주화운동으로 제적당했던 박관현이 1980년 3월 복학과 동시에 총학생회장에 당선되어 민주화운동에 활력을 불어넣고 있었다. 그는 5월 14일부터 16일까지 3일간 계엄철폐와 전두환 퇴진을 목표로 조선대, 광주교대 등 주변 지역 9개 대학 학생들 수만 명이 운집한 가운데 “민주성회”와 시국집회 햇불시위를 성공적으로 이끌었고, “어떤 특단의 조치가 내려지면 다음날 아침 전남대 교문 앞에서 자동적으로 모여 시위를 벌이자”는 공개 시위 약속을 함으로써 신군부의 공격목표가 되었다(같은 책: 222-231).

다음으로, 신군부는 부마사태가 김영삼의 신민당 총재직 박탈 및 국회의원 면직 후 일어났다는 사실에 근거하여 “김대중을 잡아넣으면 부산처럼 광주에서도 격렬하게 일어날 것”이라고 예상했다. 또한 김대중 구속은 박관현이 언급한 ‘특단의 조치’에 해당되므로 자연히 대학생들도 합류하게 될 것이며, 이는 그간 시위진압을 위해 혹독하게 훈련시켜 온 공수부대를 광주지역 ‘충정작전’에 투입할 절호의 기회가 될 수 있었다(같은 책: 234). 5·18 당시 공수부대의 잔혹성은 충정훈련의 내용인 동시에 12·12 이후 누적된 훈련의 피로감과 적개심에서 비롯된 것으로 설명된다(정해구 2011: 59).⁹⁾ 결과론적으로 신군부의 예상은 적중했고, 김대중 구속 소식은 광주시민들의 시위 동참 결정에 중요한 변수로 작용했다.

5월 18일 월요일 아침, 여느 때처럼 등교하던 전남대 학생들은 완전무장한 제7 공수여단의 출입 통제로 인해 교문 문턱을 넘어설 수가 없었다. 실제로 그것은 전날 자정을 기해 시행된 5·17 계엄확대에 따른 후속 조치였다. 그러나 학생들은 순순히 물러가지 않고 오는 족족 연좌농성대열에 합류했다. 얼마 후 공수부대원들이 비무장한 학생들의 머리 위

현직 국가원수 비방금지, ④ 직장 이탈 및 파업 불허, ⑤ 언론 사전검열 등을 포함하고 있었다.

7) 김대중, 문익환, 예춘호, 김동길, 인명진, 고은, 리영희 등 26명이 연행되었고, 이후 김대중은 계엄군 법회의에서 사형선고를 받았고, 나머지 다수 관련자들은 중형을 선고받았다(정해구 2011: 53, 각주 1)

8) 김영택은 5·18 당시 사건현장을 취재했던 동아일보 기자 출신으로 나중에 ‘전두환 정권찬탈론’을 주장하는 대표적인 역사학자로 변신했다. 이 주장의 진위 여부는 엄밀히 말해 역사학자들의 소관사항이므로 이 글에서는 논하지 않는다.

9) 당시 7공수여단 군의관의 증언에 따르면, “공수부대가 오랫동안 훈련해온 이른바 ‘충정훈련’ 방식은... 시위대에 무서움과 공포증을 주어 시위대를 흩어지게 하는 것이고, 그래도 되지 않으면 시범으로 몇 명을 잡아 사정없이 닦달하여 시위 군중을 흩어지게 하는 것이었다”(최정운 2012: 153).

로 무자비하게 진압봉을 휘둘렀다. 이에 분개한 학생들이 금남로 도청 앞 광장으로 행진하면서 ‘비상계엄 해제하라, 김대중을 석방하라, 휴교령을 철회하라, 전두환은 물러가라, 계엄군은 물러가라’ 등의 구호를 외쳐댔다. 오후가 되자 학교를 접거했던 공수부대원들은 시내 곳곳으로 흩어져 학생들과 시민들을 무차별적으로 구타하고 피투성이가 된 채로 연행하는 방식으로 시위대를 완전히 초토화시켰다. 공수부대는 왜 이처럼 잔인한 방식으로 폭력을 행사했던 것일까?

공수부대의 진압 방법은 한마디로 전시적 폭력으로 이해할 수 있을 것이다. 즉 구타를 당하는 사람 외에 그것을 보는 사람들에게 공포를 주는 것이며 따라서 끔찍하면 끔찍할수록 더욱 효과적이라 여겼을 것이다. 공수부대 진압은 폭력극장을 만드는 것이었다. ‘총을 쏘면 안 된다’는 정치사회적 윤리를 ‘총만 안 쏘면 된다’로 왜곡시킨 잔인한 방식이었다 (최정운 2012: 153).

이튿날 아침 10시 경 경찰과 공수부대는 금남로에 집결해 있던 2~3천 명 정도의 군중을 향해 마구 최루탄을 쏘댔다. 시민들도 기죽지 않고 그들에게 돌과 야유로 맞섰다. 이도 잠시, 밤새 증파된 제11 공수여단 병력 1,140여명이 도착하여 대대적인 살육전을 펼치기 시작했다. 그들은 시민들을 “개 패듯 패고, 개처럼 질질 끌고 와 트럭에 싣고, 짐짝처럼 트럭 위로 올린 후 어딘가로 데리고 갔다(최정운 1999: 126). 시민들은 분노했고 그들의 분노는 “부당한 폭력을 당한 사람들의 원한 외에 인간의 존엄성과 인륜을 파괴하는 행위에 대한 이성적 분노였다”(최정운 2012: 156). 그런 한편 당시 현장의 광주 시민들은 공수부대원들이 시위와 전연 관계없는 사람들에게조차 무차별적으로 폭력을 휘두르는 것을 보면서 그들의 목적이 단순한 시위진압이 아니라 다른 것을 겨냥하고 있음을 직감했다(김영택 2010: 286).

5월 20일, 지난 이틀간 목격한 공수부대의 잔혹함에 치를 떤 시민들은 이제 더 이상 단순히 “저항하는 군중”이 아니라 사생결단을 각오한 “성난 민중”이 되어 금남로로 모여들고 있었다. 저녁 무렵 택시운전사들도 200여대의 자동차를 몰고 와 무리에 합류했다. 이에 한층 고무된 광주시민들은 공수부대와 힘에 부친 혈전을 벌이는 중에도 누구 한 사람도 망치거나 방관하지 않았다. “새벽 2시쯤 3개 공수부대가 장악한 도청, 광주역, 전남대, 조선대, 광주교도소 등을 제외한 광주 전 지역이 계엄군의 통제에서 벗어났다. 따라서 이제 사태는 계엄군이 시위대를 해산시킨다기보다는, 거꾸로 시위대에 의해 그들이 포위돼가는 형국이 되었다”(정해구 2011: 63).

21일, 전날의 전세 역전 사태에 고무된 시민들은 오전 10시경에 이미 10만 명을 넘어섰으며 계속 금남로 일대로 집결하고 있었다. 그들은 도청을 중심으로 계엄군과 전면 대치 국면에 돌입했다. 수세에 몰린 공수부대는 오후 1시 정각을 기해 도청 건물 옥상에서 도

청 앞 광장에 모여 있던 10만 여명의 시민들에게 약 10분 간 발표하여 사망자 54명 부상자 500 여명을 발생시켰다. 이제 시민들도 무장하지 않을 수 없는 상황이 되어버린 것이다. 이윽고 오후 3시 20분경부터 인근 지역 예비군 무기고에서 총을 가져온 시민들이 응사하기 시작했다. 전혀 예기치 못한 상황에 놀란 공수부대는 5시 30분경 도청에서 철수한 다음, 외곽으로부터 광주를 봉쇄하기로 작전을 변경했다. 그날 밤 도청은 무장한 ‘시민군’에 의해 접수되었다.

이튿날인 22일 도청을 탈환한 시민군은 언제 다시 들이닥칠지 모를 공수부대와 결전을 준비하는 한편으로 광주 시내의 질서와 치안을 유지하는 데 진력했다. 지역의 명망가들을 중심으로 <5·18 수습대책위원회>가 구성되고, 학생들은 따로 <학생수습대책위원회>를 결성했다. 요컨대 “이때까지 기본적인 통수체계를 갖추지 못한 채 각기 별개의 입장에서 투쟁했던 학생과 시민-민중들이 하나의 조직 속으로 용해되어 효과적인 투쟁을 전개할 수 있게 된 것이다. 이른바 ‘시민공동체’의 자치체제가 갖추어진 것이다”(김영택 2010: 425). 그러나 그렇게 열리게 된 “시민자치시대”는 결코 순항을 기대할 수 있는 상황이 아니었다.

무엇보다 23일과 24일 양일 사이 도청에 있던 <수습대책위원회>가 무기반납을 반대하는 강경파와 무기반납을 전제로 협상을 하자는 온건파로 양분되면서 시민군 진영에 균열이 생겼고, 25일이 되자 온건파가 도청을 빠져나갔고 남은 사람들은 ‘항쟁지도부’를 결성하고 최후투쟁을 결의했다. 윤상원과 정상용 등 재야민주화운동 인사들이 학생수습위에 새로 합류하면서 강경노선의 항쟁지도부가 들어섰다. 이들은 매일 ‘민주수호범시민결기대회’를 개최하고 활동소식을 담은 ‘투사회보’를 발행하는 등 민주항쟁의 투쟁성격과 지향성을 선명히 제시하는 한편, 시민군의 총기관리, 시신수습 및 장례절차, 치안질서유지 및 생필품 보급 등과 같은 통치업무를 수행하였다. 그런 와중에 수습대책위에 침투한 불순분자의 독침사건과 복면부대의 등장 같은 수상한 사건들이 발생하면서 공포심을 자아냈다(김영택 2010: 506-8).

그리고 26일 밤, 계엄군의 진입이 임박했음을 직감한 사람들이 도청을 떠났다. 이제 고등학생을 포함하여 150여명 정도의 사람들만이 도청에 남게 되었다. “항쟁본부 요원들은 상황실장 박남선의 지휘 아래 시민군 병력을 재배치하고 방어태세를 점검했다... 도청 주변에 계엄군이 접근해 왔음을 알아차린 시민군은 일제히 사력을 가했다. 도청을 사수하려는 시민군과 이를 점령하려는 계엄군 간의 총격전은 치열했다. 그러나 그것은 표면적 표현일 뿐 처음부터 막강한 최정예군의 상대가 될 수는 없었다”(김영택 2010: 531-2). 27일 새벽 4시부터 총격전이 개시되었고, 겨우 1시간 남짓 지났을까 공수부대의 “상무충정작전”은 시민군 총 157명 중 15명의 목숨을 빼앗고 종료되었다.¹⁰⁾

10) 광주항쟁은 사망자 154명, 행방불명자 74명, 상이 후 사망자 95명, 부상자 3,310명, 구속·구인자 1,430명 등 총 5,063명에 이르는 막대한 인명 피해를 낳았다. 사망자 대부분은 학생과 노동자였다(정

이제 지금까지 기술한 5·18의 개략적인 사건 개요와 전개 양상에 관한 논의내용을 염두에 두고 한나 아렌트 정치철학 및 정치이론의 성격과 특징을 파악해 보기로 하자.

IV. 한나 아렌트 정치철학과 정치이론의 핵심요소

1. 아렌트의 ‘정치적인 것(the political)’: 정치행위와 정치적 자유

한나 아렌트 정치철학을 온전히 이해하거나 설명하기 위해서는 우선 그것이 바탕을 두고 있는 ‘정치적인 것(the political)’의 성격과 구성요소가 무엇인지를 파악하는 것이 주요하다. 물론 여기서 ‘정치적인 것’은 ‘정치(politics)’와 동의어가 아니며, 사실 전자는 우리의 통상적인 언어생활에서는 잘 쓰이지 않는 표현이다. 그럼에도 우리가 이 절에서 굳이 ‘정치적인 것’이라는 다소 생소한 표현을 도입하는 데는 그럴만한 타당한 이유가 있다. 아래 상탈 무페의 ‘정치’와 ‘정치적인 것’의 개념 구분에 대한 설명을 먼저 들어보기로 하자.

‘정치’라는 경험의 장을 다루는 것이 정치학이라면, ‘정치’ 주변의 사실들보다는 ‘정치적인 것’의 진수(眞髓)에 관해 탐구하는 [정치]철학자들의 영역이 정치이론이다. 우리가 이 구분을 철학적인 방식으로 표현하고자 한다면 아마도 하이데거의 어휘를 차용할 수가 있을 듯하다. 이를테면 정치는 ‘존재자적(ontic)’ 차원을 가리키는 반면에 ‘정치적인 것’은 ‘존재론적(ontological)’ 차원과 관련을 맺고 있다는 식으로 말이다. 이 말은, 존재자적 차원이 전통적인 정치의 다양한 실천 관행들과 관련을 맺는다면 존재론적인 차원은 사회가 만들어지는 방식 바로 그것에 관심을 갖는다는 의미다 (Mouffe 2005: 8-9. 홉바움표는 Mouffe, []의 내용 삽입 및 강조는 필자.)

우리가 ‘정치적인 것’이 존재론적 차원과 관련을 맺고 있고, 정치철학자의 영역은 정치이론이라는 무페의 주장에 동의할 경우, 한나 아렌트야말로 ‘정치적인 것’의 진수를 탐구하여 “사회가 만들어지는 방식 바로 그것에 관심을” 집중한 정치이론을 제시한 흔치 않은 사례를 보여주었다고 말할 수 있다.¹¹⁾ 필자가 이해하는 바, 아렌트의 정치적인 것의 실체는 “정치의 존재이유는 자유이고, 이 자유는 기본적으로 행위 속에서 경험된다”(Arendt 1958: 197; 1968: 151)는 그의 핵심 테제에 담겨있다. 바꿔 말해서 아렌트의 ‘정치적인 것’은 ‘자유’와 ‘행위’라는 두 개의 개념 범주로 구성되며, 이 두 가지 구성요소와 관련된 존

해구 2011: 75). 반면 김영택은 희생자가 311명, 부상자가 3,046명, 구속자가 439명이었다고 알려준다(2010: 21).

11) 그리고 보면 한나 아렌트가 1965년에 응했던 그 유명한 가우스 인터뷰에서 자신을 “정치이론가”로 규정한 것은 결코 우연한 일이 아니었던 셈이다(Arendt 1994 참조).

재론적 설명이 아렌트 정치철학의 근간임을 미루어 짐작할 수 있다는 것이다. 실제로 이 두 요소는 아렌트가 고대 아테네 폴리스에서 발견한 정치적 이상형(ideal-type)으로서의 ‘정치적 자유’와 ‘정치행위’ 개념 범주이며, 점차 그의 정치이론과 정치철학 전체를 떠받치는 양대 이론축으로 자리매김 하게 된다.

잘 알려진 대로 아렌트에게 고대 아테네 폴리스는 가장 진정성 있는 정치행위의 시원이며, 가장 이상적인 또는 바람직한 정치행위 모델을 제공하는 이상적인 정치체제이다. 그는 “언어활동을 매개로 행해지는 행위야말로 인간다운 생활의 원천이며, 이것이 인간들을 정치적 존재로서 성격화한다”(Arendt 1958: 3)고 주장함으로써 우리를 아리스토텔레스의 정치존재론으로 이끈다. 그뿐 아니라 그의 프락시스(praxis)를 전유하여 자신의 ‘행위(action)’¹²⁾ 개념으로 재정립한다. 그렇게 탄생한 ‘아렌트의 프락시스’, 즉 그의 정치행위는 외부 목적에 복무하지 않는 형태의 순수하게 행위를 위한 행위로서 “한편으로는 동기로부터, 다른 한편으로는 예측가능한 결과라는 의도적 목표로부터 자유로운”(Arendt 1968: 151) 행위로 간주된다.

한편 아렌트는 자유가 존재하기 위한 두 가지 선행조건을 제시한다. 하나는 “생활의 필요로부터의 해방(liberation)”이고, 다른 하나는 “정치적으로 조직된 세계(a politically organized world)”¹³⁾이다. 그의 다음 설명을 직접 들어 보자.

해방은 명백히 자유에 선행한다: 자유롭기 위해서 인간은 반드시 생활의 필요들로부터 자신을 해방시켜야만 했다... 자유는 단순한 해방에 덧붙여 똑같이 자유로운 상태의 타인들을 필요로 하며, 그들을 만날 수 있는 공동의 공적 공간-하나의 정치적으로 조직된 세계, 즉 자유인들이 말과 행위를 통해 자신을 개입시킬 수 있는 장소를 필요로 했다... 사람이 만든 세계가 행위와 발언의 장이 되지 않을 때-국민들을 가정의 편협함 속으로 내몰고 공영역의 발원을 막는 독재 공동체의 경우에서처럼-자유는 어떤 세계적 실재(a worldly reality)도 얻지 못한다. 정치적으로 보장된 공영역이 부재한다면 자유는 그것이 출현할 수 있는 세계 내 공간을 결여하게 되는 것이다. (Arendt 1968: 148-9)

위에서 아렌트가 말하는 “생활의 필요로부터 해방”은 고대 폴리스의 시민, 즉 자유인의 상태를 지칭하는데, 모든 투표연령대에 속한 성인 남녀에게 평등하게 참정권이 주어진 오늘날의 상황과 달리 당시에는 “자유인만이 자유롭게 거동하며, 가정의 울타리를 벗어나 세

12) 아리스토텔레스의 praxis가 원형인 아렌트의 ‘행위(action)’ 개념은 곧 ‘정치행위’ 개념을 의미하므로 맥락에 따라 이 두 용어를 섞어 사용해도 무방하다고 본다.

13) 아렌트는 “세계(world)”를 인간이 작업하여 창조한 인공적인 물리적 생활공간이라고 규정하면서 인간의 자연적 주거환경인 ‘지구’나 ‘자연’과 대비시키는 한편으로, 인식적 차원에서는 “인간관계망(the web of human relationships)”으로 정의하면서 정치영역으로서의 공영역(the public realm)과 동일시하고 있다.

계 속에서 말과 실행을 매개로 다른 사람들을 만날 수 있는” 정치활동의 요건을 갖추고 있었기 때문이다(Arendt 1968: 148). 이 경제적 조건과 병행되어야 할 자유의 두 번째 선행조건은 “정치적으로 조직된 세계,” 즉 “정치영역(또는 공영역)”의 존재인데, 아렌트는 바로 이 공간에서 자유가 출현한다고 주장한다. 실제로 고대 폴리스는 “사람들이 행위할 수 있는 외견의 공간을 제공하며, 자유가 출현할 수 있는 일종의 극장을 제공한 정확히 그런 형태의 정부였다”(같은 책: 154).¹⁴⁾

아렌트가 정의하는 폴리스, 즉 정치영역은 “외견의 공간”이며, “발언과 행위”의 방식으로 “나를 남에게 보이고 남이 나에게 보여짐”으로써 서로의 존재를 확인해주는 장소이다. 행위자는 이 공간에 몸소 출현하여 그곳에 있는 관객들을 상대로 한 발언과 행위의 수행을 통해 자신의 탁월성을 입증하려고 분투한다. 이런 의미에서 이곳은 하나의 무대로 간주될 수 있으며, 행위자는 무대에서 자신의 특장(特長)을 최대한 발휘하여 관객의 관심을 집중시키려고 하는 배우와 유사하다. 아렌트가 이처럼 “예술공연과 정치 사이에 높은 수준의 유사성”을 가정하는 이유는, “정치행위자들은 예술공연자처럼 그들의 특장을 보일 관중을 필요로 하며, 공연을 위해 타인들의 존재를 전제하므로 정치결사의 제도적 형태는 하나의 무대로 복무하기에 적합한 것이어야 한다고 믿기 때문”이다(Villa 1996, 53).

한편, 정치행위 자체는 자유의 구현체다. 그것은 직접적으로 생활의 필요를 충족시키거나 제2의 결과를 추구하지 않는 순수하게 ‘행위를 위한 행위’로 간주되므로 필요나 결과로부터 자유롭다고 말할 수 있는 것이다. 이런 관점에서 아렌트는 「자유란 무엇인가?」에서 “자유는 출현은 행위수행과 동시에 이루어진다”고 말한다(Arendt 1968: 152-3). 여기서 정치행위의 본질은 자유라고 간주되며, 아렌트는 정치행위 속에 내재하는 자유를 마키아벨리의 비르투 개념에 빗대어 다음과 같이 설명한다.

행위에 내재된 자유는 아마도 마키아벨리의 비르투(virtu)-즉 세계가 포르투나(fortuna)로 위장하여 인간에게 열어보이는 기회들에 그가 화답하는 탁월함(excellence)-라는 개념으로 설명하는 것이 최상일 것이다. 그것[자유]의 의미는 우리가 공연예술(제작함이라는 창조적 예술과 구별되는)의 속성으로 이해하는 탁월함, 즉 특장에 의해 가장 잘 설명된다. [이 경우에 활동의] 성과는 수행 그 자체 속에서 달성되며, 활동으로 탄생했으면서도 활동이 완수된 다음까지 존속하여 활동과 무관해지는 최종산물에 있지 않다. 비록 비르투의 거장 마키아벨리 자신은 잘 모르고 있었다할지라도 그는 그리스인들이 정치적인 것을 다른 활동들로부터 구별하기 위해 피리블기, 춤추기, 치료 행위와 같은 은유들을 사용하였다는 사실, 즉 수행적 특장이 결정적으로 중요한 예술 행위들로부터 그들의 [정치적] 유추를 끌어냈었다는 사실을 우리에게 상기시킨다

14) 고대 폴리스는 아렌트적 “정치행위가 펼쳐지는 장이자 그것을 위한 영감과 의미의 원천”이었다(Kateb 1983: 2).

(Arendt 1968: 153).

위에서 보듯이 아렌트는 정치행위를 특장의 표현이나 배우의 공연행위로 설명함으로써 행위에 내재된 자유를 특장이 스스로 발현하는 것(자발성)과 동일시하고 있다. 여기서 중요한 것은 행위의 목적이 아니라 행위수행 그 자체이며, 순수하게 행위를 위한 행위만이 진정으로 자유로운 행위인 것이다. 예컨대 그것은 배우가 무대에서 맡은 배역을 연기할 때처럼 ‘멋진’ 연기(행위)라고는 다른 어떤 추가적 목적에 복무하지 않는 그런 연기(행위)를 말한다.¹⁵⁾ 그러나 이러한 내재적 목적 외에 다른 어떤 외재적 목적에도 복무하지 않는 아렌트의 행위 개념이 탈목적적이고 비현실적이며 자의적이라는 비판을 받는 것은 어찌 보면 당연한 일이다.

그러나 이 대목에서 우리가 간과해서는 안 되는 한 가지 중요한 사실은 이러한 아렌트의 자유로운 정치행위의 수행과 동시에 발현하는 자유 개념과 그의 또 다른 자유 개념인 ‘정치적 자유’는 동일한 것이 아니며, 전자는 후자에 의해 제한을 받게 된다는 점이다. 그 이유는 다음과 같다. 정치영역에서의 행위는 불가불 동일한 행위능력과 권리를 가지고 있는 다른 사람들의 현전 상태에서 수행되며, 그 결과 하나의 행위는 타인들의 반사행위들을 초래하게 되므로 결과적으로 그것들과의 상호조율, 혹은 조화를 이룰 필요성이 생긴다. 이런 견지에서 아렌트는 공영역에서의 정치적 자유는 “실행의지(I-will)”와 “실행가능성(I-can)”이 일치할 때 생성되기 때문에(Arendt 1968: 160), 이것은 결코 “하고 싶은 대로 다 하는 것을 의미하지 않는다”고 단호히 잘라 말한다(같은 책: 147).

역으로 내가 만약 “내가 의지하는 바를 동시에 할 수 있다(I-will-and-I-can)”는 느낌을 가지게 되었다면 나는 ‘정치적 자유’를 획득한 것이 된다. 이 정치적 자유의 느낌은 곧 정치적 권능감이다(Jacobitti 1988: 55). 아렌트는 다른 곳에서 이 느낌을 “공적 행복”이라고 부른다(Arendt 1963). 이 공적 행복은 오직 공영역에서 행위수행을 통해서만 획득할 수가 있으며, 공영역에서 내가 의지하는 바를 행위로 옮기는 일은 타인들의 승인에 달려 있다. 그래서 나는 타인의 승인을 얻으려고 말과 행위로 분투하게 되며, 아름답고 고귀한 행위 수행이라는 승부수를 띄우게 된다. 결국 아렌트의 “정치의 존재 이유는 자유이고 이 자유는 기본적으로 행위 속에서 경험된다”는 주장은 이처럼 정치-자유-행위의 복잡한 함수관계에 근거한 정치철학적 명제로 드러나는 것이다.¹⁶⁾

15) 배우가 최종적으로 얻는 게 있다면 그것은 바로 탁월한 연기를 감상한 관객에게 각인된 ‘기억’일 것이다. 마치 트로이 전쟁에 출전하여 불후의 명성을 얻은 아킬레스나 아테네 민주주의의 성인(聖人)으로 역시 이름을 남긴 페리클레스가 그러했듯이 말이다. 흔히 아테네 폴리스를 두고 필멸할 인간들이 불멸의 신들과 대등해지기 위해, 즉 인간의 위대한 행위를 대대손손 기억하는 방식으로 불멸성을 추구하기 위해 축조한 기억의 공동체였다고 주장하는 이유가 여기 있는 것이다. 그러한 기억들은 그것들을 기록하는 사람들, 예컨대 호머, 리비, 헤로도투스, 투키디데스와 같은 이야기꾼들에 의해 인류문명의 위대한 족적으로 남겨졌다.

16) 이에 덧붙여 아렌트는 철학적 자유(“내적-비정치적 자유”)와 [정치적] 자유를 구분하고 있다. 그러나

2. 정치적 존재와 “아렌트적 모멘트(an Arendtian moment)”

우리에게 보다 정의로운 것은 아렌트가 개념화한 그 탈목적적이고 비의도적인 개인의 정치행위가 지닌 정치적 특성이다. 요컨대 그것이 동료 시민들 앞에서 그들과 더불어 수행될 때 그 개인을 “뭔가 새로운 일에 착수하도록” 만든다는 것이다. 물론 이런 정치행위의 ‘기적’을 일으키는 주체는 개별적인 행위자로서의 인간이 아니며, 어느 순간 “하나의 정치적 존재(zoon politikon)”로 탈바꿈한 시민이다(예컨대 우리가 추후 논의하게 될 5·18의 절대공동체 내 광주시민들의 경우가 여기 해당된다 하겠다). 이와 관련하여 아렌트의 설명을 직접 들어 보자.

인간을 하나의 정치적 존재로 만드는 것은 그의 행위 능력이다: 그것이 그로 하여금 자신의 동료들과 협력하게 하고, 함께 행동하게 하며, 그의 마음 속 욕망들은 고사하고 그에게 이 재능이 주어지지 않았더라면 결코 생각에 담을 수조차 없었을 목표들 및 기획들에 도달하려고 애쓰게 한다-뭔가 새로운 일에 착수하도록 말이다 (Arendt 1972: 179).

이 언명에서의 ‘정치적 존재’란 구체적으로 무엇인가? 우선 정치적 존재란 고대 그리스인들의 활동적 삶(Vita Activa)의 세 가지 범주-노동(labor), 작업(work), 행위(action)¹⁷⁾- 가운데 특별히 행위를 추구하는 인간 주체를 가리킨다. 그리고 행위란 인간다운 삶의 구체적인 표현물로서 인간이 자신의 자연적 혹은 생물학적 필요에 수반되는 관심과 욕구를 뒤로 하고 동료 시민들 앞에서 말과 행위를 통해 자신의 독보성을 천명하는 또는 인간실존을 구현하는 자유의 실현 수단으로 간주된다. 앞에서 이미 보았듯이 아렌트는 이런 맥락에서 “정치의 존재이유는 자유이고, 이 자유는 기본적으로 행위 속에서 경험된다”(Arendt 1958: 197; 1968: 151)는 명제를 제시하게 된 것이다.

바꿔 표현하면, 아렌트적 정치행위는 인간이 자유를 경험하는 개별화 양식인 동시에 인간을 인간답게 만드는 목적 외에 다른 외부적 목적에 복무하지 않는 인간의 언어적 “자기 실현 양식”(Gottsegen 1994: 19)으로 볼 수 있다. 그러나 아렌트는 “말의 적실성이 걸린 것은 그게 무엇이든 정의상 정치적 사안이 된다. 인간을 하나의 정치적 존재로 만드는 것은 말이기 때문이다”(Arendt 1958)라고 답함으로써 언어적 행위의 수행이 담보하는 정치

그는 “하나의 세계의 명백한 실재(a worldly tangible reality)로서 자유로움의 조건을 먼저 경험하지 않은 사람이 내적 자유(inner freedom)에 대해 무엇을 알겠는가”(1968: 148)라고 반문함으로써 철학적 자유와 정치적 자유가 전혀 별개의 유형이 아님을 시사하고 있다. 추후 아렌트는 The Life of the Mind의 2권 부록 「판단」에서 철학적 자유와 정치적 자유는 동일한 동학에 의해 추동되는 개념임을 설득력 있게 논증하고 있다.

17) 아렌트의 ‘행위(action)’ 개념의 원형은 아리스토텔레스의 ‘프락시스(praxis)’이며, 아렌트는 이것을 ‘정치행위(political action)’와 동일시한다. 정치행위 개념에 관한 보다 자세한 설명은 서유경(2000)을 참조하십시오.

성을 암시한다. 문제는 이 개별화된 언어적 자기실현 양식으로서의 행위가 어떻게 정치성을 띠 수 있으며 소기의 정치적 목적 달성에 복무할 수 있는가 하는 것이다. 이 의문을 풀기 위해서는 아렌트에게 있어 행위가 수행되는 정치적 공간, 즉 “공영역은 시민들이 발언과 설득을 매개로 상호작용하며 자신들의 독특한 정체성을 드러내고 공통관심사들에 관해서 집합적 심의 방식으로 결정하기 위해 출현하는 영역을 가리킨다”(d’Entreves 1992: 146)는 사실을 상기해야 한다.

당트레브가 정확하게 지적한 대로 아렌트적 공영역의 두 가지 중요한 기능적 성격은, 첫째, 시민들이 “독특한 정체성을 드러내기 위해 출현하는” 외견(appearance)¹⁸⁾의 공간이고, 둘째, “공통관심사들에 관해서 집합적 심의 방식으로 결정하기 위한” 의사소통의 공간이다. 지금까지 아렌트 연구자들은 공영역에 이 두 가지 측면이 함께 나타난다는 사실을 공히 인정하면서도 물리적 출현 측면을 더 선호하거나 아니면 언어적 심의 측면을 더 강조하는 양분된 접근법을 보여주었다. 그리고 그 결과, 정치행위의 수행성에 초점을 맞춘 비도구적 성격의 수행적(performative) 행위모델과 정치행위의 목적성에 초점을 맞춘 의사소통적(communicative) 행위모델이 확립되었다.

그러나 여러 비판자들이 자주 지적하는 것처럼 아렌트의 탈목적적이며 자기-충족적인 정치행위 개념의 문제점은 그것이 실제로 인간의 목적지향적 행위의 장으로 간주되는 현실정치의 상황에 잘 들어맞을 것이라고 기대하기 어렵다는 데 있다. 그런 반면, 그것이 우리 삶에 대한 기존의 인식과 태도 속에 내재하는 협소한 도구주의적 사고를 극복하고 보다 숭고한 목표를 지향하는 대안적 삶의 방식을 제시하고 있다는 것은 분명하다. 그래서 아렌트는 “우리의 관심을 전적으로 다른 정치적 경험의 우주 속으로, 그것도 아주 의도적인 방식으로 이동시킨다”(Beiner 2014: 2)고 평가된다. 그리고 그의 후배 연구자들이 확립한 두 개의 행위모델은 시민이 다른 시민들과 더불어 ‘공영역의 정초(定礎)’를 통해 정치적 존재로 거듭날 수 있는 잠재성을 실현하는 정치행위의 두 가지 방법론으로서의 의미를 가진다.

독재와 전체주의 체제는 바로 이런 공영역을 폐쇄한다는 점에서 나쁜 정치체제인 것이며, 아렌트적으로 말해서 정치가 실종된 ‘비정치적인’ 체제인 것이다. 또한 이런 관점에서 보면 시민들이 공영역에 참여할 기회를 매우 제한적으로 허용하는 대의민주주의 정부들 역시 엄밀히 말해서 ‘정치적’ 체제는 못 된다.¹⁹⁾ 따라서 아렌트는 시민들이 자발적으로 공영역을 구축하고 정치행위를 수행하는 참여민주주의를 옹호한다. 왜냐하면 동료 시민들과

18) 아렌트의 용어 ‘appearance’는 ‘보여지다’, ‘출현하다’, ‘나타나다’, ‘현상하다’라는 뜻을 가진 동사 ‘appear’의 명사형으로서 외견(外見)과 출현(出現) 두 가지 뜻을 모두 내포한다. 따라서 ‘외견의 공간’은 곧 ‘출현의 공간’과 동의어로 이해할 수 있으므로 문장의 매끄러운 의미연결을 위해 외견과 출현을 혼용하기로 한다.

19) 아렌트는 정치와 행정을 구분한다. 그의 견해에 따르면 현대 대의제 민주주의는 전형적인 관료제를 통한 “국가살림살이(nation-wide housekeeping)”에 관심을 집중함으로써 정치보다는 행정을 중시하는 특징을 보여준다(Arendt 1958: 28).

함께 지탱하는 공통의 세계로서 공영역이 바로 우리가 거기 참여하는 사람들의 현전을 통해 우리의 공적인 정체성을 획득하는 공간인 동시에 찬란히 빛나는 아름다운 공적 행위를 통해 정치적 존재로서 거듭나는 장소이기 때문이다. 아렌트는 이 공통의 세계를 정치영역으로 규정했으며, 그것은 성격상 정치행위가 수행되는 공간으로서 고대 폴리스의 현대적 이해방식이었다.²⁰⁾

그럼에도 아렌트적인, 순수한 행위를 위한 행위로서의 정치행위가 역사적 현장에서 즉각적으로 구현되어 전혀 예상치 못한 행위 기적을 일으킨 사례는 생각보다 적지 않다. 18세기 서구의 3대 근대혁명은 차치하더라도 프랑스의 May 68과 프라하의 봄, 우리나라의 1894년 동학혁명이나 4·19 혁명은 물론 5·18 민주항쟁과 6·10 민주항쟁이 다 그러한 사례이다. 사실 이 아렌트적 행위의 기적은 지금 이 순간에도 계속 진행 중이다. 이런 맥락에서 2012년 타계한 아렌트 전기작가인 엘리자베스 영-브루엘은 자신의 2006년 책 *Why Arendt Matters*의 한국어판인 『아렌트 읽기』(2013) 서문에서 그러한 “아렌트적 모멘트”에 관해 다음과 같이 설명한다.

이집트 거리의 사람들은 ‘행위하고’-아렌트가 이해하는 이 단어의 이해 방식으로 말하자면 그들은 정치적 행위자로서 자신들(의 존재 의의와 잠재력)을 발견하고-있는 중입니다. 또한 자신이 어떠한 힘도 지니고 있지 않으면서도 군대와 무기를 믿고 휘두르는 ‘폭력’에 대항함으로써 그녀가 분석한 ‘힘(또는 권력)’-인민 속에 내재하는 힘-을 가진 사람들로써 자신을 새롭게 발견하고 있는 중이기도 합니다.(영-브루엘 2011: 11, 강조는 필자).

현재 이집트의 많은 시위 현장들과 그것들이 지닌 가능성들 속에 제시되고 있는 것은 바로 ‘아렌트적 모멘트(an Arendtian moment)’입니다. 이제 많은 사람들이 공유하게 된 그녀의 혁명, 행위, 그리고 사람들이 함께 행동하는 것에서 나오는 힘에 대한 이해 방식에 비추어 볼 때 그렇다는 것입니다. 여러분은 1980년에 이미 그런 순간을 맞은 바 있고, 1987년에 그것의 반복 경험도 했다고 알고 있습니다.(영-브루엘 2011: 10, 강조는 필자).

20) 아래 인용문에서 확인할 수 있듯이 아렌트는 1970년 독일작가 리이프(Adelbert Rief)와의 인터뷰에서 “공적인 공간들”이란 표현을 사용하면서 처음으로 현대적 공론장의 이미지를 도입하였고 이것이 추후 하버마스의 의사소통모델 구축에 결정적인 이론적 통찰을 제공했다. 아렌트의 고대 폴리스에 대한 보다 다양한 현대적 이해방식에 관해서는 서유경(2014) 참조하십시오. 우리는 참여하기 원하며, 토론하고 싶고, 우리의 목소리가 공중에게 들리지기를 원하며, 또한 우리나라의 정치과정을 결정할 수 있는 가능성을 갖고 싶어 합니다. 그런데 이 나라는 너무 커서 우리 모두가 다 함께 모여서 우리의 운명을 결정할 수 없습니다. 그래서 이 나라는 많은 공적인 공간들(public spaces)을 필요로 합니다.... 여기 10명이 한 테이블을 중심으로 둘러앉아서 각자 의견을 말하고 다른 사람들의 의견을 듣고 있다 칩시다. 그러면 의견교환을 통해 어떤 합리적인 의견형성이 이루어질 것입니다. (Arendt 1972: 233, 강조는 필자.)

지금까지의 검토과정을 통해 우리는 아렌트 정치철학에 있어서의 ‘정치적인 것’의 성격과 내용이 무엇인지에 관해 비교적 상세히 파악할 수 있었고, 특히 영-브루엘의 도움을 받아 “아렌트적 모멘트”의 성격에 대해서도 분명히 이해하게 되었다. 그리고 그 과정에서 5·18 “절대공동체”의 출현은 곧 하나의 아렌트적 모멘트가 실현된 정치현상이었다는 사실을 인식할 수 있었다. 이제 이러한 인식을 바탕으로 “절대공동체”의 정치존재론적 함의를 밝혀보기로 하자.

V. 5·18 “절대공동체” 출현의 정치존재론적 함의

1. “절대공동체”의 형성 배경과 출현 의미

1980년 5·18 당시 광주에는 하나가 아니라 두 개의 시민주도의 자치공동체가 출현했다.²¹⁾ 첫 번째 것은 20일 오후부터 21일 오후 시민군의 조직 시까지 광주 전역에 형성됐던 시민들의 해방적 ‘저항공동체’로서 최정운(1999; 2012)이 “절대공동체”로 명명한 바로 그것, 그리고 이 글이 초점을 맞추고 있는 그것이다. 두 번째는 시민군이 도청을 접수한 22일부터 27일 새벽 상무총정작전이 종료될 때까지 광주의 치안과 시정을 담당했던 수습대책위원회를 중심으로 구성된 자치공동체, 즉 김영택(2010)이 “자치시대”라고 부른 기간 동안 존속했던 그것이다.²²⁾

5월 18일에서 21일까지 공수부대의 잔인한 살육전에 맞서 죽기를 각오하고 함께 싸워 도청을 탈환하기까지 광주시민들은 말 그대로 국가 공권력의 손아귀에서 스스로 해방된 자들이었으며, 그들의 땅 광주 역시도 해방된 광주였다. 그러나 광주는 결코 치안부재의 혼돈의 땅도 무질서한 해방구도 아니었다. 그곳에는 자신의 고장을 스스로 지키겠다고 굳게 다짐한 시민들이 있었다. 시민들은 자신들에게 무자비한 국가폭력을 행사한 전체주의 정권을 대신하여 인민의 힘과 지혜를 모아 현실적으로 가장 적합한 정치공동체의 질서체계를 수립하고자 했다.

이것은 광주 시민들의 ‘정치적 모멘트(the political moment)’였다. 요컨대 그것은 그들이 아리스토텔레스의, 또한 그의 정치철학을 계승한 한나 아렌트의 정치존재론적 의미에서 ‘정치적 존재(zoon politikon)’²³⁾로 거듭나는 순간이었다는 것이다. 여기서 정치적 모

21) 일반적으로 5·18 관련 연구들은 당시 광주항쟁기에 마치 단 한 개의 시민공동체만이 있었던 듯이 설명하는 경향이 있다. 그러나 이 글에서 필자는 그때 광주에는 두 가지 유형의 시민공동체가 출현했고 그것을 분리해서 설명하는 방식이 향후 5·18 연구에 더 유익할 것이라는 관점을 제시한다.

22) 후자의 구성 방식과 성격 그리고 활동 내용에 대해서는 앞의 III장에서 이미 대략적인 설명을 한 바 있으며, 이 글의 지면 사정상 논외로 한다.

23) 이 zoon politikon은 그리스어로서 ‘zoon’(영어의 ‘animal’, 즉 ‘동물’)과 ‘politikon’(영어의 ‘political’ 즉 ‘정치적인’)의 합성어이다. 후자인 ‘politikon’의 어원은 ‘polis’, 즉 고대 그리스의 도시국가인 ‘폴리

멘트란 말 그대로 국가(공동체)와 무관한 삶을 살던 사람들이 이 국가(공동체)와 개인의 불가분의 관계성을 자각하고 스스로 정치적 존재로 재탄생하는 순간을 가리킨다. 5·18 당시 광주 시민들에게 바로 이러한 정치적 각성의 순간이 찾아왔다. 바로 그들이 생사를 건 거리투쟁의 현장에서 공수부대의 군홧발에 짓밟히고 국가로부터 버림받았다고 느꼈을 때 바로 그러한 순간을 맞게 되었던 것이다. 그들은 인간존엄을 사수하기 위해 “함께 행동했고(act in concert),” 결코 의도한 바 없었지만 결과적으로 하나의 명시적인 ‘공영역’을 정초하는 행위 기적을 일으켰다.

최정운은 『오월의 사회과학』에서 이 공영역에 “절대공동체”²⁴⁾라는 이름을 부여했다. 이후 이것은 5·18을 설명하는 문건이라면 절대로 빼놓을 수 없는 중요한 개념어가 되었다. 그는 “어떤 이유와 과정을 통해 전 시민이 들고 일어나 무려 3개 여단 2,500명에 달하는 대한민국 최정예 공수부대를 물리칠 수 있었는가에 대한 답을 시도하는 것”이 책의 집필목적이었다고 설명한다. 물론 그 답이 절대공동체였다는 것이고, “5·18이 우리 근대사뿐만 아니라 인류역사에서 갖는 의미의 핵심은 이 절대공동체의 체험일 것이다”라고 부연한다(최정운 2012: 123).

이 절대공동체는 20일 저녁부터 서서히 그 형체가 드러나기 시작했다. 그것의 직접적인 출현과정은 다음 네 가지 단계로 설명될 수 있을 것이다. (1) 19일부터 계엄군과 정부가 5·18 민중항쟁의 주동세력을 현실불만세력, 즉 폭도로 규정함으로써 일반시민들과 대학생은 물론 기층민들의 자존심에 흠집을 냈다. (2) 공수부대가 5월 18일에서 20일까지 작심하고 무대에 올린 ‘폭력극장’은 시민들에게 두려움과 공포를 자아내는 것 이상으로 인간적인 수치심과 모멸감을 일으켰고, 거기에 수수방관하는 비겁함에 대한 자괴감과 분노가 더해짐으로써 인간존엄의 파괴에 대한 저항 의지가 점화되었다. (3) 시간 경과와 함께 외롭게 사투를 벌이는 동료 시민들에 대해 일반인들의 부채감이 늘어나면서 이윽고 정치적 모멘트 기류가 형성되기 시작했다. 끝으로, (4) 개인의 죽음보다 공동체 사수가 먼저라는 공동체적 명제가 빠르게 민중 속으로 확산됨으로써 마침내 절대공동체가 실체화되었다. 이제 그 절대공동체의 특징과 성격을 아렌트 정치이론적 관점에서 보다 분석적으로 이해해 보기로 하자.

스’이다. 따라서 ‘zoon politikon’의 문자적 의미는 ‘폴리스, 즉 도시국가(공동체)에 사는 자’, 즉 ‘시민(polites)’이라는 뜻이었으며, 이는 ‘국가(공동체)와 개인의 밀접한 관계성’을 암시한다. 같은 연장선상에서 ‘정치(politics)’는 바로 이 ‘국가(공동체)와 개인의 밀접한 관계성’을 전제로 하는 또는 그것을 둘러싼 일련의 행위들을 지칭했다.

24) 이 최정운의 용어는 영어로는 ‘an absolute community’로 표기할 수 있는데, 이는 부정적인 의미의 ‘절대적인’ 뜻보다는 오히려 ‘완벽한(perfect),’ ‘결함이 없는(flawless),’ 혹은 ‘순전한(pure)’ 공동체라는 의미로 이해함이 저자의 의도에 더 근접하는 것일 듯하다(서유경 2007).

2. “절대공동체”에서의 해방, 자유, 그리고 정치적 자유

앞의 IV장에서 살펴보았듯이 아렌트에게 있어 ‘정치적인 것’의 두 가지 핵심요소는 정치 행위와 정치적 자유이다. 잠시 환기하자면, 아렌트적인 정치행위는 탈목적적이며 자기충족적인, 순수하게 행위를 위한 행위로서 다른 목적이나 결과에 복무하지 않기 때문에 성격상 자유롭다고 말할 수 있다. 동시에 그것은 우리에게 내재한 특장으로서의 자유가 발현하는 또는 우리가 그러한 자유의 발현을 경험할 수 있는 장(場)으로 규정된다. 그런 반면, 정치적 자유는 공적인 공간 내에서 ‘내가 의지하는 바’와 ‘내가 할 수 있는 바’가 일치한다는 느낌, 즉 나의 실행의지와 실행가능성이 일치한다는 정치적 권능감, 다른 표현으로는 공적인 행복을 지칭한다.

최정운의 절대공동체에 관한 다음 설명들을 자세히 경청하면 그곳에는 이러한 아렌트적인 정치행위와 정치적 자유가 충만했다는 사실을 어렵지 않게 알 수 있다. “누군가 큰 소리로 외쳤다. ‘우리 가신님들을 따라 다 같이 죽읍시다!’”(최정운 2012: 169)라고, 그리고 “공수부대가 몰려와 난타질을 했지만 시위대는 그 어느 때보다도 결사적이었다. 시민들은 생면부지의 사람들과 함께 구호를 외치고, 노래를 부르며 스크럼을 짜고 물러서지 않았다”(170). “시민들은 몸과 몸으로 하나가 되었다. 그들은 자기가 갖고 있는 무엇이랴도 동료들을 위해 희생했다... 모든 시민들은 각자 할 수 있는 일을 찾았다.... 모든 시민들은 죽마고우처럼 얘기하고 도와줬다”(174-5). 요컨대 “절대공동체는 자연스럽게 삶과 죽음을, 개인을 넘어 공동체 단위로 정의했다”(175)는 것이다.

우리가 이러한 설명을 통해 포착할 수 있는 이미지는, 일체의 삶의 필요로부터 해방된 고대 아테네의 자유인이자, 페리클레스의 추도사에 언급된 자랑스러운 아테네 시민의 형상이다. 절대공동체를 이룬 광주시민들은 사적인 이득이나 이후에 닥칠 공권력의 처벌, 그 어느 것도 계산에 넣지 않았으므로 온전하게 자유로울 수 있었으며, “모든 시민들은 각자 할 수 있는 일을 찾았”고 “아무도 서서 구경하는 사람은 없었다”(170). 그들은 “흡사 딴 세상에 와 있는 느낌이었다”(174). 그것은 광주시민들은 자신이 속했던 기성의 삶의 공동체의 경계를 넘어 절대공동체의 경계 속으로 이동했기 때문이었다. 어떻게 이 절대공동체로의 이동이 가능했던 것일까. 이와 관련하여 최정운은 다음과 같이 설명한다.

전통적 공동체에서 절대공동체로의 변환은.... 어느 혁명가가 그의 이념이나 말로 이루어낸 것이 아니었다. 모든 시민들이 인간이 되기 위하여 적과 목숨을 걸고 싸우고 그들이 동료 시민들과 만나 존엄한 인간임을 확인하는 과정에서, 죽음을 넘어선 한계 상황에서 성령의 계시처럼 이루어진 내면적 과정이었다. 절대공동체는 성스러운 초자연적 체험이었다... 이 과정의 경험은 공포를 이성으로 극복하고 인간이 되기 위해 나섰던 각각의 시민들이 다수의 동료들을 만나 하나로 융합되고 그곳에서 새로운 자신, 인간의 존엄성에 의혹이 없는 자신을 발견하는 변화의 과정이었고 이는 해방을

의미했다(2012: 189-190, 185. 강조 더함).

우리는 위 인용문에서 절대공동체로의 변환이 “각각의 시민들이 다수의 동료들을 만나 하나로 융합되고 그곳에서 새로운 자신, 인간의 존엄성에 의혹이 없는 자신을 발견하는 변화의 과정”, 즉 하나의 “내면적 과정”이었고 “성스러운 초자연적 체험”이었다는 최정운의 존재론적 설명에 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 바로 이 지점에서 우리는 최정운 자신이 선호하는 니체의 초인철학보다는 아렌트의 아리스토텔레스적 정치존재론과 맞닥뜨리게 되기 때문이다. 아렌트적 관점에서 보면 절대공동체의 출현 현상은 시민들이 사적인 정체성의 우선성을 극복하고 동료 시민들과 더불어 정치공동체의 일원으로서 공영역을 정초하는 정치적 모멘트를 형성함으로써 공적 정체성을 획득하는 과정이었다고 볼 수 있기 때문이다.

결국 우리의 논의 관점에서 이 5·18 절대공동체의 현상학적 가치는 “정치의 존재 이유는 자유이고, 이 자유는 기본적으로 행위 속에서 경험된다”는 아렌트의 정치철학과 정치이론의 핵심 명제가 지닌 사회과학적 설명력을 입증할 수 있는 적실한 사례라는 점에서 발견할 수 있다. 다시 말해 5·18 절대공동체는 아렌트의 정치존재론으로 설명이 가능한 정치현상이라는 것이다. 그리고 만약 우리가 이 점을 인정한다면, 비록 5·18 절대공동체 경험 자체는 완벽히 재현될 수 없는 성격일지라도 그것과 유사한 초월적 경험은 결코 반복이 불가능하지 않을 것이라는 추론도 가능해진다. 이 유사한 초월적 경험과 관련하여 우리는 아렌트가 말하는 “공적인 행복”의 느낌을 상기해 볼 필요가 있다. 혹자는 이 느낌에 대해, 개인이 사적인 이해관계를 초월하는 것에 대한 공적인 인정이 가져다주는 희열이라고 정의할 수 있을 것이다. 5·18 절대공동체에는 그와 유사한 느낌, 즉 “인간 이상임의 느낌”이 존재했었다.

인간 존엄성은 분명히 개인들에게 주어지는 사회적 가치라 할 수 있다. 그러나 이 가치의 본질은 어떤 인간이 자신의 생명보다 더 큰 가치를 상정하고 그것을 위해 자기보존의 본능을 극복하고 목숨을 걸고 추구하는 행위를 통해 부여되는 것이다.... 인간 존엄성은 인간임을 극복하는 인간 이상의 존재를 ‘저열한 인간’으로부터 차별하는 기준인 것이며 모든 광주 시민들이 만취했던 절대공동체에서의 희열은 모두가 ‘대단한 인간’, 인간 이상임의 느낌이었다(2012: 198).

요약하면, 우리가 지금까지 검토한 것처럼 최정운이 전개한 5·18 절대공동체 논의는 아리스토텔레스주의에 기초한 시민공화주의적 정치존재론, 특히 아렌트의 정치철학과 정치이론의 개념 범주들을 원용하여 설명할 수 있다. 이런 점에서 어떠한 서구의 정치사상이론이나 개념 범주로 설명될 수 없다는 그의 입장은 자칫 5·18의 민주주의적 공적을 한

국의 특수한 역사적 맥락 속에 가두는 부정적인 결과를 초래할 가능성으로 비춰질 수도 있다. 반면에 “정치의 존재이유는 자유”라는 아렌트의 정치철학적 강령은 다양한 유형의 “아렌트적 모멘트”의 구현 가능성을 시사한다. 이런 점에서 우리는 5·18 절대공동체는 하나의 “아렌트적 모멘트”가 구현된 역사적 사례였다고 평가할 수가 있는 것이다.

VI. 맺음말: 5·18 담론의 한국적 특수성 탈각을 위하여

결국 1980년 5월 18일부터 27일까지 열흘간의 혈전은 시민들의 참패로 끝이 났다. 중무장한 공수부대를 상대로 제대로 다룰 줄도 모르는 총을 든 시민군의 싸움, 그것은 골리앗을 상대로 한 다윗의 싸움과 같은 것이었다. 그러나 우리는 그 턱없는 싸움에서 광주시민들이 보여준 죽음에 대한 의연함과 21일과 27일 사이의 치안 공백기에 보여준 민주적 질서의식과 상부상조의 공동체 정신에 대해서는 세계 민중항쟁의 역사 전체를 통틀어 가히 전례를 찾아보기 힘든 사례였다고 평가한다. 특히 다른 무엇보다 비록 이를 남짓한 짧은 기간이었지만 광주시민들이 함께 창조하고 공유했던 “절대공동체”의 정치적 저항 경험이 한국 민주주의의 근간을 이루게 되었다는 사실에 자부심을 느낀다.

이 글은 이러한 평가들이 다분히 ‘선언적’ 담론의 상태에 머물러 있다는 문제의식에서 구상되었다. 특히 최정운의 『오월의 사회과학』에서 제시된 독창적인 개념 범주로서 “절대공동체”는, 비록 저자 자신은 그 가능성을 부인하는 듯하지만, 다른 서구 정치철학적 어휘로도 얼마든지 옮겨지고 그렇게 함으로써 보다 새롭고 풍요로운 담론의 장들을 열어갈 수 있는 잠재성이 있다고 판단했다. 이 글에서는 그러한 예로서 한나 아렌트의 정치철학적 어휘들을 적용해 본 것이다(사실 아렌트 정치철학의 지평은 무한히 넓고 풍요롭기 때문에 추후 아렌트의 다른 개념 범주-예컨대, 용서하기(forgiving)와 약속하기(making promises)-를 가지고 다시 5·18을 논의할 수도 있을 것이다).

다시 절대공동체로 돌아가면, 이 시민공동체는 피아의 기억이 아니라 오직 하나의 기억만을 남겼다. 그 이유는 그 속에서는 너와 내가 따로 없었고, 네 것 내 것이 따로 없었기 때문이다. 이 절대공동체에 존재했던 것은 다름 아닌 ‘심미적 초월(an aesthetic transcendence)’의 느낌이었다. 그것은 광주시민에게 집단무의식으로서 화석화되었다. 그러나 이 광주의 질서정연하고 미담으로 가득 찼던 절대공동체의 이야기가 광주시민들만의 전유물로 귀속되지는 않았다. 이내 이 사람 저 사람의 입에서 입으로 전달되어 우리 모두의 기억으로 확장되었기 때문이다. 결국 1980년 5월 광주는 우리 한국인의 잠재의식 속에 하나의 섬광처럼 찾아드는 심미적인 초월의 가능성으로서의 정치적 모멘트, 즉 “아렌트적 모멘트”가 도래한 현상이었던 것이다.

그것이 우리 한국인들의 집단무의식이 되었다는 것은 그것이 1987년 6월 서울 명동 한

북판에서 ‘넥타이부대 혁명’으로 장엄하게 분출한 사실에서, 즉 광주의 인간 존엄성 회복을 향한 정치적 모멘트가 7년 후 보란 듯이 재현되었다는 사실로써 증명되었다고 볼 수 있다. 이런 점에서 5·18의 절대공동체는 우리가 다시 찾아갈 수 없는 유토피아가 아니다. 그리고 그것이 유토피아가 아니라는 주장은 우리에게 기시감을 불러일으키는 그와 유사한 사건들이 주기적으로 반복되고 있다는 사실이 사회과학적 적실성과 타당성을 담보한다고 하겠다.

또 하나의 비근한 예로 2002년 한일월드컵 대회의 응원군중은 또 다른 유형의 절대공동체의 재현 현상으로 설명할 수 있다. 그때 그들은 분명히 네 것 내 것의 구분이 없고, 네 몸 내 몸의 구분이 없이 서로 얼싸안고 한 마음으로 한국팀 승리를 위해 목이 터져라 ‘대~한민국’을 외치면서 우리가 예전 어디선가 체험했던 어떤 성스러운 초자연적 초월의 느낌을 상기시켜 주었다. 삶의 필요로부터 해방된 자유인의 말과 행위, 오로지 최고의 기량을 뽑내는 응원을 위한 응원에서 발현하는 자유, 동료 시민들과 함께 행동하는 것에서 우러나오는 공적 즐거움의 향유 등은 전형적인 아렌트적 행위의 특징들이다. 이런 관점에서 보면 월드컵 응원장은 또 다른 “아렌트적 모멘트”의 구현이었고, 시민들은 아무런 사심 없이 함께 행동함으로써 행위함과 동시에 자유가 출현하는 새로운 ‘공영역’을 정초했다고 이해할 수도 있을 것이다. 그 월드컵 응원장에서 시민들은 “모두가 ‘대단한 인간’, 인간 이상임의 느낌”을 향유할 수 있었기 때문이다.

최정운은 “광주 시민들이 무려 3개 여단의 공수부대를 나흘간의 투쟁을 통해 물리칠 수 있었던 것은 단적으로 절대공동체를 이루어냈기 때문이었다”고 분석했다. 또한 5·18의 절대공동체는 목숨 걸고 공동체를 사수하겠다는 시민들의 절체절명의 공감대가 형성되었기에 출현할 수 있었다고 부연했다. 그리고 “모든 시민들은 절대공동체의 몸의 논리, 삶의 논리, 인간의 원초적 가치를 체험했다. 이 경험은 각종 사회적 역할과 분류의 굴레와 억압을 벗어난 순수한 인간됨이었고 그런 의미에서 모든 억압으로부터의 절대 해방이었고 이는 ‘혁명적’ 순간이었다. 이곳이야말로 어쩌면 루소가 그랬던 각자 시민들이 주권으로부터 소외되지 않은 주권체였는지도 모른다”(최정운 2012: 200-201)고 주장했다.

그의 주장처럼 5·18 절대공동체는 시민과 정치공동체 사이의 이상적인 관계성의 문제를 노정한다. 그런 점에서 그것은 두루뭉수리한 성격의 사회과학이라는 분과보다는 오히려 정치학의 소재로서 다루어질 필요성이 있으며, 이제 우리가 본격적으로 ‘5·18의 정치학’을 정립할 시점이라고 생각한다. 이 글은 이러한 필자의 신념을 바탕으로, 특히 “서양 사상에서 이상을 대표하는 개념으로 5·18을 논하는 순간 그 개념들은 5·18의 정신, 특히 절대공동체의 정신을 배신하게 된다”는 최정운의 우려를 불식시키고자 했다.

역설적으로 말해서 우리가 서양의 이론으로 5·18 절대공동체를 설명하는 일은 5·18의 정신을 배신하는 것이 아니라 오히려 그 정신을 세계민주주의운동사와 인류문명사에 접맥 시킴으로써 그 고귀한 희생의 의미를 더욱 더 잘 기리는 일이 될 것이다. 그리고 이 글에서 인용한 한나 아렌트의 ‘정치적인 것’이 제공하는 주요 통찰들은 지금 우리가 이해하는

5 · 18의 의미지평을 한층 정치철학적으로 보강하고 확장시킴으로써 장차 5 · 18 담론이 한국적 특수성을 탈각하고 세계적 보편성을 획득하는 데 매우 의미 있는 이론적 교량 역할을 담당할 것으로 기대된다.

〈참고문헌〉

- 김영택. 2010. 『5월 18일, 광주: 광주민중항쟁, 그 원인과 전개과정』. 서울: 역사공간.
- 서유경. 2000. “한나 아렌트의 “政治行爲” 개념 분석”, 『정치사상연구』, 한국정치사상학회, 3집 (2000 가을).
- 서유경. 2007. “5 · 18 민중항쟁과 글로벌 민주주의”, 5 · 18기념재단 엮음. 학술논문집 『5 · 18 민중항쟁과 정치 · 역사 · 사회 1: 5 · 18 민중항쟁의 의의』, 광주: 도서출판 심미안. pp. 145~182. (비매품)
- 서유경. 2012. “한나 아렌트의 정치사상에 비춰 본 1987년 이후 한국의 참여민주주의”, 『국제정치논총』, 제52집 3호 (2012).
- 서유경. 2014. “공연(公演)의 정치에서 심의(審議)의 정치로?: 한국 참여민주주의 진화과정에 대한 아렌트 정치행위론적 성찰”, 『대한정치학회보』, 제22집 2호 (2014).
- 아렌트 저 · 서유경 역. 2005. 『과거와 미래 사이: 정치사상에 관한 여덟 가지 철학연습』. (원저: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, 1968). 광주: 도서출판 푸른숲.
- 아렌트 저 · 서유경 역. 2013. 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』. (원저: Hannah Arendt, *Love and St. Augustine*, 1998. 영문판). 서울: 도서출판 텍스트.
- 영-브루엘 저 · 서유경 역. 2011. 『아렌트 읽기: 전체주의의 탐험가, 삶의 정치학을 말하다』. 서울: 산책자. (원저: Elisabeth Young-Bruhl, *Why Arendt Matters*, 2006).
- 정해구. 2011. 『전두환과 80년대 민주화운동: ‘서울의 봄’에서 군사정권의 종말까지』. 서울: (주) 역사비평사.
- 조현연. 2000. 『한국 현대정치의 악목—국가폭력』. 서울: 책세상.
- 최정운. 1999. 『오월의 사회과학』. 서울: 도서출판 풀빛.
- 최정운. 2012. 『오월의 사회과학』. 서울: 오월의봄.
- 힌츠펠터. 2005. 『위르겐 힌츠펠터 인터뷰』 (연합뉴스, 2005. 5. 15.)
- Arendt, Hannah, 1958. *The Origins of Totalitarianism* (2nd edn.), (1958), New York: Meridian Books, Inc.
- Arendt, Hannah, 1958. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago

- Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*, New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future*, New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1972. *The Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. 1994. *Essays in Understanding, 1930~1954* (Edited and with Introduction by Jerome Kohn). New York: Harcourt Brace and Company.
- Arendt, Hannah. 1996. *Love and Saint Augustine*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2002. *The Promise of Politics*, (Edited and with Introduction by Jerome Kohn). New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2004. *Responsibility and Judgment*, (Edited and with Introduction by Jerome Kohn), New York: Schocken Books.
- Beiner, Ronald (ed.) 1982. *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Beiner, Ronald. 2014. *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*, New York: Cambridge University Press.
- Kateb, George. 1983. "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt," *Political Theory*, Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. Abingdon and New York: Routledge.

논문접수일 : 2014년 11월 10일

수정일 1차 : 2014년 12월 22일

게재확정일 : 2014년 12월 31일

- 서유경은 1999년 경희대학교에서 박사학위를 취득하였으며 현재 경희사이버대학교 교수로 재직 중이다. 전공분야는 서양정치철학이며 주로 한나 아렌트 정치철학과 정치이론 및 참여민주주의와 시민정치가 관심분야다. 대표논문으로는 “한나 아렌트의 정치사상에 비춰 본 1987년 이후 한국의 참여민주주의”(『국제정치논총』 2012)와 “공연(公演)의 정치에서 심의(審議)의 정치로?: 한국 참여민주주의 진화과정에 대한 아렌트 정치행위론적 성찰”(『대한정치학회보』 2014)이 있으며 대표저서로서는 『제3의 아렌트주의: 후기-근대 민주주의의 유목적 윤리학 방법서설』(근간. 서울: 텍스트, 2015) 등이 있다.

〈ABSTRACT〉

Understanding the 5·18 Democratic Uprising and Its Citizen-initiated Self-rule Community in the Light of the “Absolute Community” Discourse of The Social Science of May and the Political Theory of Hannah Arendt

SUH, You-Kyung

(Kyung Hee Cyber University)

Today, it has been almost 35 years since the 5·18 Democratic Uprising took place in 1980 and many of the countrymen including myself still live feeling fundamentally indebted to those democracy defenders who selflessly sacrificed their lives onto the altar of the Korea's democracy. In this regard, I propose to take this rare occasion to reflect upon the politico-philosophical aspects of the 5·18 incident from the theoretical standpoint of Hannah Arendt, one of the most original political philosophers in the 20th century. My main arguments in this paper are as follows: firstly, the “absolute community,” which is Prof. Choi Jeong Wun's intuitive concept category, can be adequately explained by the vocabulary of Western political philosophy and/or theory regardless of his denial of such a possibility. In my view, the political philosophy and theory of Hannah Arendt appears to posit a fresh possibility of opening up a newer and richer discourse of the 5·18 Democratic Uprising; secondly, in retrospect, the May 1980 Gwangju could be considered as the very spot where the political moment or “the Arendtian moment” or a fleeting possibility of aesthetic transcendence has come to realization in our subconsciousness; and, lastly, explaining the 5·18 absolute community in terms of some Western political theory may help render its spirit incorporated into the entire world history of democratic movement as well as the history of humankind. In so doing, however, we can undoubtedly pay a meaningful tribute to the noble sacrifices of Gwangju citizens in the cause of our country's democracy.

Keywords : Democracy in S. Korea, 5·18 Democratic Uprising, absolute community, Hannah Arendt's political theory, Arendtian moment, aesthetic transcendence