

도시 공동체와 국가의 이중성*

하용삼** · 문제원***

| 국문초록 |

현재 도시는 상품화되고, 원자적 개인의 집합체로 되었다. 자본이 도시의 핵심적 요소가 되었다. 도시 공동체를 구성하기 위해서 우리는 국가와 공통적인 것의 관계에서 자본순환을 탐구해야 한다. 자본순환 도식은 $[G-W(A+Pm) \cdots P \cdots W'-G]$ 이다. 자본순환의 생산과정에서 자본가의 생산수단(상품)이 공통적인 것이 되면, 자본주의적 사적 소유는 지양될 것이다.

산업생산은 노동하는 주체성과 다른 상품생산이다. 이에 반해 탈산업생산은 노동하는 주체성의 생산이다. 노동자는 비물질적 생산에서 더 많은 자율성을 가질 수 있다. 비명시적으로 국가와 법이 자본순환의 중심축에 있다. 역사적으로 국가와 법은 공동체의 산물이다. 그러나 국가는 자본순환의 실패를 구제하기 위해서 개입한다. 이런 의미에서 공동체와 국가는 상호 대립물이다. 국가는 자본가를 위한 지배 장치이다.

노동과 여가(정치적 활동)를 배타적으로 나누는 시간과 공간은 '감각적인 것의 나눔'이다. 고대 그리스 폴리스에서 모방자는 이중적인 존재이기 때문에 감각적인 것의 나눔을 '민주주의적 감각적인 것의 나눔'으로 변화시킬 수 있다. 근대 도시에서 순종적 활동과 자유로운 비활동의 불일치를 수행함으로써 노동자는 '감각적인 것의 치안적 나눔'을 '민주주의적 감각적인 것의 나눔'으로 변화시키고자 한다.

랑시에르는 아리스토텔레스이래로 "허구는 합리성의 구조"라고 말한다. 이런 의미에서 말과 필름은 허구적으로 (평등한·불평등한) 시간과 공간을 구성할 수 있다. 또한 자유인과 노동자의 '감각적인 것의 나눔'의 근거는 로고스(logos)이다. 한편으

* 이 논문은 2018학년도 부산대학교 박사후연수과정 지원사업에 의하여 연구되었음.

** 제1저자, 부산대학교 철학과 강사(y-sha@hanmail.net)

*** 교신저자, 부산대학교 한국민족문화연구소 조교수(mjazz@pusan.ac.kr)

로 로고스(셈)에 의해서 구성된 법과 국가는 지배 장치로서 자격들을 나누는 역할을 한다. 다른 한편으로 로고스(말)가 국가의 헌법을 제정하고 있다.

로고스(말), 헌법, 이미지, 지식, 정동은 동일한 비물질적인·삶 정치적 생산물이고, ‘공통적인 것’이다. 원자적 개인은 이러한 비물질적인 생산물의 공유를 통해서 도시에서 공통적인 것의 공동체를 구성할 수 있다. 도시는 비물질적인 생산물을 통해서 더 이상 원자적 개인들의 집합체가 아니라 공통적인 것의 공동체로 될 수 있다.

주요어: 비물질적인 생산물, 공통적인 것, 국가의 이중성, 로고스의 이중성(말과 셈), 민주주의적 감각적인 것의 나눔.

|차례|

1. 서문
2. 국가·자본·공동체 그리고 공적 소유·사적 소유·공통적인 것
3. 노동과 정치적 행위의 불일치
4. 결론

1. 서문

대부분의 사람들이 도시에 살고 있고, 그리고 도시성이 삶의 형태가 되고 있다. 자본주의적 사적 소유에 의해서 도시의 시민들은 생산수단으로부터 분리되어 있다. 이 때문에 시민은 임노동자로서 살아가고 있다. 특히 초국가적 자본에 의한 글로벌화는 극단적 개인주의와 경제적 불평등을 초래하고 있다. 이와 더불어 도시는 공동체적 특성을 상실하고, 원자적 개인의 집합체로 되었다. 근대 이전의 공유인은 공통적인 것들(the commons, commons)의 공동체에서 자급과 자치를 행하였다. 그러나 근대의 시민들은 생산수단과 거버넌스와 분리된 임노동자와 투표권자로 되었다. 그러므로 시민들은 원자적 개인이 되고, 도시는 상품화되고 있

다. 원자적 개인은 자본주의적 생산수단과 상품, 국가와 법에 의존해서 살아가고 있다.

이러한 현실에 대해서 A. 네그리와 M. 하트는 공통적인 것(the common)이 도시의 상품화와 극단적 개인주의에 대한 대안이 될 수 있다고 주장한다. 이 공통적인 것은 근대 이전의 공통적인 것들(공유지와 공유지의 재화)과 탈근대의 (비)물질적 생산물이다. 탈근대성의 공통적인 것은 생산자의 신체 자체로서 비물질적인 생산수단이다. 그들은 공통적인 것이 공동체에 선행되어야 한다고 주장한다. 그리고 그들은 탈근대에서 감성과 이성을 포함하는 신체 자체가 비물질적인 공통적인 것이고, 생산수단이라고 말한다. A. 네그리와 M. 하트는 공통적인 것의 공동체를 원자적 개인들의 집합체에 대한 대안으로 제시하고 있다. 그러나 그들은 공동체와 국가를 상호 대립물로 파악한다. 이들은 국가를 자본가를 위한 지배 장치로 이해하고 있다.

J. 랑시에르는 폴리스와 현대사회의 ‘감각적인 것의 나눔’ 자체가 ‘합리성의 구조’로서 허구라고 말하고 있다. 이런 맥락에서 감각적인 것의 나눔을 전복하는 것은 혁명적인 과업이 아니라 오히려 필름과 같이 감각적인 것의 나눔을 다르게 편집하는 것이다. 다시 말해 말과 필름은 각각 현실을 반영하는 문서·화면에서 대상을 분리·결합하면서, (평등한·불평등한) 시간과 공간을 구성할 수 있다. 이와 더불어 J. 랑시에르는 자유인과 노동자의 ‘감각적인 것의 나눔’이 로고스(logos)에 근거하고 있다고 말한다. 한편으로 로고스(셈)에 의해서 구성된 법과 국가는 지배 장치로서 자격들(자본가, 노동자)을 나누는 역할을 한다. 국가와 법이 생산수단의 자본주의적 사적 소유를 뒷받침한다. 다른 한편으로 로고스(말)와 ‘법 앞에서 평등’을 표방하는 국가는 비물질적인 공통적인 것의 공유를 위한 기반이 될 수 있다. 국가와 법이 정치적·경제적 몫이 없는 자에게 자유와 평등을 위한 해방의 거점이 될 수 있다.

A. 네그리와 M. 하트는 정치적·경제적 기반으로 (비)물질적인 공통적인 것의 공동체를 구성하려고 시도한다. 그리고 J. 랑시에르는 로고스(말)로 구성되는 법은 시민들에게 ‘법 앞에서 평등’을 위한 거점이 될 수 있다고 말한다. 그러나 현실에서 (비)물질적인 공통적인 것과 국가가 상호 분리되어 있다. 이러한 분리를 극복하기 위해서 본 논문은 쉼으로서 사적 영역과 공적영역의 분리가 아니라 말로서 ‘법 앞에서 평등’을 통해서 (비)물질적인 공통적인 것의 도시 공동체를 구성하고자 시도한다.

2. 국가·자본·공동체 그리고

공적 소유·사적 소유·공통적인 것

근대 도시는 네이션(국민과 민족, 증여와 답례의 공동체: 형제애), 스테이트(약탈과 재분배, 지배와 보호: 평등), 자본(상품교환, 화폐와 상품: 자유)이라는 세 가지 요소를 내포하고 있다.¹⁾ 이런 의미에서 시민들은 도시를 자유·평등·형제애의 공동체로 구성하고자 하였다. 그러나 자본은 네이션·스테이트(형제애·평등)의 역할을 약화시키고 있다. 도시에서 자본이 핵심적 요소가 되고 있다. 자본은 원자적 개인을 임노동자로 만들고, 도시를 상품화한다. 이제 도시는 공동체적 특성을 상실하고, 원자적 개인들의 집합체로 되었다. 이 문제에 대한 대안을 찾기 위해 우리는 자본순환에서 생산수단의 사적 소유, 국가, 공통적인 것의 관계를 살펴 보아야 한다.

마르크스는 『자본 II』 제1편에서 자본순환과정은 3단계로 진행된다고 한다. 자본순환 도식 $[G-W(A+Pm)\cdots P\cdots W'-G']$ 의 1단계로 $G-W$

1) 柄谷行人, 조영일 옮김, 『네이션과 미학』, 도서출판 b, 2009, 26쪽 참조. 柄谷行人, 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판 b, 2012, 31-43쪽 참조.

(A+Pm)에서는 자본가의 화폐(G)가 노동시장과 상품시장에서 노동력(A)과 생산수단(Pm)으로서 상품(W)을 구입하는 데 사용된다. “자본가가 사용물품(사용가치적 성격을 가진 물품—윙김이)을 본래의 상품시장과 노동시장에서 끌어낸다.” 2단계로 $W(A+Pm) \cdots P \cdots W'$ 에서는 자본가는 생산과정을 통해서 처음 시장에서 구매한 상품(W: A+Pm)의 가치보다 더 큰 가치의 상품(W': W+w)을 이끌어낸다. 3단계로 $W' - G'$ 에서 “그(자본가)는 상품을 다시 투입하지만 오직 하나의 시장, 즉 본래의 상품시장에만 투입한다.” 그리고 그는 상품(W')을 시장에 투입하여 등가의 화폐(G')를 끌어낸다. 이 화폐(G')는 확대재생산과 자본가의 이익으로 나누어진다. 자본주의가 지속되기 위해서 이러한 자본순환이 무한 반복되어야 한다. 이 자본순환 도식은 각 구간마다 자본별 변형 $[G - W(A+Pm) - P(\text{생산·산업자본: } P \cdots W' - G' - W \cdots P) - W'(\text{상품·상업자본: } W' - G' - W \cdots P \cdots W') - G'(\text{화폐·금융자본: } G - W \cdots P \cdots W' - G')]$ 로 세분화된다. “생산자본, 상품자본, 화폐자본은 상호독립적인 종류의 자본 [즉 각자의 기능이 서로 독립적이고 분리된 사업부문의 내용을 이루는 자본]을 지칭하는 것이 아니다. 여기에서 그들은 단지 산업자본의 특수한 기능형태들을 나타낼 뿐이며, 산업자본은 이들 세 가지 기능형태 모두를 차례로 취한다.” 자본주의적 생산양식에서 “산업자본의 순환의 일반적 형태”는 “화폐자본의 순환이다.” 이와 같이 자본은 화폐자본·생산자본·상품자본으로 모습을 바꾸면서 자기 증식하는 가치의 운동체이다. 그리고 이 운동은 항상 최초의 모습으로 복귀하는 원환운동을 이루고 있다.²⁾

2) Karl Marx, *Das Kapital II*, 강신준 옮김, 『자본론 II』, 길, 2014. 60쪽, 70쪽, 82쪽. 점선은 유통과정의 중단을 표시한다. “이런 순환 속에서 마르크스는 서로 다른 종류의 자본을 확인한다. 상업자본, 산업자본, 금융자본이 그것이다. 예컨대 상품을 화폐로 변형시키는 것(W-G)은 상업자본의 역할이다. 상품들을 수단으로 하는 상품의 생산(P)은 산업자본에 의해서 수행되며 화폐자본의 생산자본으로의 전환(G-W)은 금융자본의 표면상의 임무이다.”(Nick Dyer-Witheford, “The Circulation of the Common”, 연구공간 L 옮김, 「공통적인 것의 유통」, 연구공간 L 엮음, 『자본의 커뮤니티즘, 우리의 코

만일 우리가 화폐자본, 상품자본, 생산자본이 분리된 것으로 가정한다면, 이것은 “운동의 여러 계기를 은폐”하게 될 것이다. 마르크스는 이 문제를 간략하게 해결하기 위해서 시스몽디의 저작을 인용한다. 그는 독립된 것처럼 보이는 상업자본은 산업자본의 계기라고 말한다.

상업은 상당액의 자본을 사용하는데 이 자본은 얼핏 보기에 우리가 그 운동을 서술해왔던 자본의 구성 부분은 아닌 것처럼 보인다. ... 그러나 이 자본은 우리가 이제까지 언급한 다른 자본을 대신한 것에 불가하다. ... 선대된 임금액(노동력 가치)과 최종 소비자의 구매가격(노동 가치: 임금액+잉여가치) 사이의 차액은 자본의 이윤이 되어야 했다. 제조업자, 도매상인, 소매상인이 각자 기능을 분담하게 되면서 이 이윤은 그들 사이에 분배되었다. 그리고 비록 한 사람과 하나의 자본이 아니라 세 사람과 세 개의 자본이 필요하긴 했지만, 수행된 작업은 동일한 것이었다.(『신경제학 원리』, 제1권, 1391~40쪽)—그들(상인들)은 모두 간접적으로 생산에 참여하였다.³⁾

마르크스는 화폐자본, 생산자본, 상품자본이 연결되어 있고, 이 자본들이 “산업자본의 특수한 기능형태들”이고, 상업자본의 이윤은 사실상 산업자본(제조업)의 이윤에서 분배되어진 것이라고 한다. 잉여가치(이윤)는 노동력과 노동의 차이에서 발생하고, 이 잉여가치는 노동력이 사용(노동)되는 생산과정에서 상품(원료)에 부가된다. 이러한 논리의 연장선상에서 현대 자본주의사회의 금융자본이 생산자본과 독립되어 있지만, 그럼에도 불구하고 금융자본이 자본순환으로부터 분리될 수는 없다. 즉 “금융자본이 생산과정에서 ‘가치화’의 수단을 찾아야 할 필요를 절대적으로 면제해주는 것은 아니다.”

뮤니즘』, 난장, 2012, 196-197쪽)

3) K. Marx, 앞의 책, 141-142쪽.

금융주도 성장체제에서 발생하는 국제적 경제 양극화의 주된 원인은 바로 금융자본(그리고 ‘의제자본’)이 생산자본으로부터 독립한 것이다. 금융자본과 ‘의제’자본, 즉 화폐—그것들은 언제나 화폐이다—는 자본의 생산회로와 소비회로가 동시에 움직이도록 한다. 그리고 이러한 동시화는 생산과 소비 사이의 연결을 단축함으로써 잉여가치 실현과정의 속도를 높인다. 그러므로 동시화의 본질적 도구, 즉 금융/화폐에 대한 명령은 어느 정도 즉각적으로 이윤을 실현시키는 능력으로 변화되는데, 이는 생산과정과 노동에 대한 직접적 착취 그 자체로부터 분리된 방식으로 이루어진다. 그러나 … 이 화폐가 자본이 되기 위해서는 어떤 지점에서 생산과정 속으로 투입되어야 한다. 사실 이것이 바로 미국이 주도하는 현재의 축적체제에서 일어난 일이다. … 그럼에도 불구하고 부유한 나라와 가난한 나라들 간의 근본적인 권력 불균형에 기초한 세계적으로 통합된 노동 분업이 바로 이 ‘의제자본’의 ‘가치화’를 위한 오늘날의 메커니즘이라는 것은 사실이다.⁴⁾

산업자본과 금융자본이 이윤을 획득하기 위해서 생산과정 속으로 투입되어야 한다. 다시 말해 이 자본들은 상품에 부가된 노동의 잉여가치를 나누어가져야 한다. 이전에 산업자본가는 생산수단(상품)의 자본주의적 사적소유를 통해서 노동력(상품)을 구매할 수 있었다. 결국 자본순환은 잉여가치로서 이윤을 창출하는 것에 있고, 임노동자의 노동이 잉여가치의 원천이다. 역사적으로 공유인은 엄청난 국가적 폭력에 의해서 공통적인 것들(communs)의 인클로저(enclosure)에 의해서 생산수단으로부터 분리됨으로써 도시에서 극빈자와 임노동자가 된다. 그리고 자본순환이 무한하게 회전하기 위해서 공통적인 것들은 상품으로서 자본가의 생산수단이

4) Kenneth Surin, 윤영광·강서진 옮김, 『“이제 모든 것을 다시 발명해야 한다”: 네그리와 혁명』, 세르지오 볼로냐 외, 티모시 S. 머피·압둘 카림 무스타파 역음, *The Philosophy of Antonio Negri: Resistance in Practice*, 『이제 모든 것을 다시 발명해야 한다』, 갈무리, 2010, 325-327쪽.

되고, 공유인은 상품으로서 노동력(임노동자)이 된다.⁵⁾ 상업자본과 금융자본이 산업자본의 이윤을 나누어가지고, 산업자본의 이윤은 생산수단과 노동력이 결합되는 생산과정을 통해서 원료에 부가된 (노동력 가치보다 더 많은) 노동 가치로서 잉여가치이다. 이런 의미에서 자본가의 생산수단(상품)이 공통적인 것이 되면, 자본주의적 사적 소유는 지양될 것이다.

자본주의의 세포형태가 상품이라면 자본을 넘어서 사회의 세포형태는 공통적인 것(the common)이다. 상품은 교환을 위해 생산된 재화이지만 공통재(common)는 공유되기 위해 생산되는 재화이다. 교환을 위해 생산된 재화인 상품은 그 교환을 가능케하는 사적 소유자들을 전제한다. 공통적인 것이라는 관념은 공유를 가능케하는 집단들을 전제한다.⁶⁾

근대 이전의 공통적인 것들은 공유지, 공유지의 재화와 자연물이었고, 대체로 농업적 생산물이었다. 이 시기에 공유인은 공통적인 것들의 공동체에서 자급과 자치를 할 수 있었다. 우리는 마르크스의 표현을 통해서 공통적인 것들의 의미를 명확하게 드러낼 수 있다. 마르크스는 “노동의 최초의 객체적인 조건은 자연, 땅, 자신(노동하는 주체)의 비유기적 신체

5) Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, 정남영 옮김, 『마그나카르타 선언』, 갈무리, 2012, 317쪽 참조. David Bollier, *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*, 배수현 옮김, 『공유인으로 사고하라』, 갈무리, 2015, 76-77쪽 참조. 본 논문에서 공통적인 것들(the commons, commons)은 근대 이전의 공유지, 공유지와 연관된 모든 재화의 총체 그리고 이 재화와 관계를 의미하고, 인용문과 문맥에 따라서 공유지·커먼즈·공통재로 표기되기도 한다. 공통적인 것들(the commons)에서 ‘s’를 뺀 공통적인 것(the common)은 (비)물질적 공통적인 것(“지구, 그리고 지구와 연관되어 있는 모든 자원들”: 공기, 물, 토지, 빛·열·에너지의 재료를 포함하는 불, 광물 그리고 “아이디어, 언어, 정동 같은 인간 노동과 창조성의 결과물”)을 의미한다. (연구공간 L역음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 난장, 2012, 13-14쪽. Michael Hardt, “The Common in Communism”, 연구공간 L 옮김, 『공통적인 것과 코뮤니즘』, 연구공간L역음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 난장, 2012, 34쪽)

6) N. Dyer-Witheford, 앞의 책, 199쪽.

(unorganischer Leib)”이고, “노동하는 주체 자신은 유기적 신체일 뿐만 아니라 주체로서 이 비유기적 자연이다”라고 한다.⁷⁾ 실제로 자본주의 사회를 제외하고 인간의 비유기적 신체(자연과 땅)로서 공통적인 것들은 노동하는 유기적 신체와 분리될 수 없는 통일체이다. 그러나 자본주의 사회에서 노동자는 비유기적 신체(생산수단)와 분리되어서 자신의 노동력을 자본가에게 상품으로 판매해야만 한다. 그리고 노동자는 생산과정에서 노동을 원료(상품)에 지출함으로써 잉여가치를 창출한다. 이런 점에서 자본순환의 생산과정에서 자본주의적 사적 소유로서 생산수단이 공통적인 것(the common)으로 변화된다면, 도시는 원자적 개인들의 집합체가 아니라 ‘생산수단의 공동점유’에 기초한 공통적인 것의 공동체가 될 것이다.

그러면 어떻게 우리는 다시 공통적인 것을 획득하고, 공통적인 것의 공동체를 구성할 수 있는가? 우리는 산업화과정에서 이 문제에 대한 실마리를 찾을 수 있을 것이다. 19세기 중반에 공업과 비교해서 농업이 양적으로 더 많았다. 그러나 농업은 산업화되고 있었기 때문에 공업이 질적으로 농업보다 우위에 있었다. 당시에 공업이 이윤의 원천이었다.

당시 가장 산업화된 영국에서조차 산업생산은 경제의 극히 일부에 지나지 않았으며, 대부분의 노동자들은 공장이 아니라 들판에서 노역을 했다. 즉 마르크스의 주장은 질적인 것이다. 즉 마르크스는 다른 모든 생산형태들이 산업생산의 특성들을 채택할 수밖에 없게 되려고 주장한다. 농업, 광업, 심지어 사회 자체도 산업생산의 기계화 체제, 노동규율, 시간성과 리듬, 노동일 등을 채택해야만 할 것이다. ... 마르크스 시대 이래 지난 150여 년 간 산업이 다른 부문에 자신의 특성을 부과하는 이런 경향은 유례없는 방식으로 진행됐다.⁸⁾

7) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 김호균 옮김, 『정치경제학 비판 요강 II』, 백의, 2000, 113쪽.

농업에서 토지소유자는 단지 토지를 임대함으로써 토지생산물의 일부
 분을 지대로 받고 있었다. 만약 토지소유자가 임노동자를 고용했다고 하
 더라도, 그는 지대와 동일한 수익을 얻을 것이다. 왜냐하면 농업생산과
 정에서 자율적 노동이 타율적 노동보다 생산성이 더 높기 때문이다. 이
 에 반해 공업에서 자본가는 노동력과 생산수단을 상품으로서 구매함으
 로써 공업생산물의 (일부분이 아니라) 전부를 소유할 수 있었다. 영국 초
 기 공장제 수공업에서 자본가는 공장에서 노동자들에게 노동규율을 타
 율적으로 부여할 수 있었고, 그 후에는 기계시스템을 통해서 노동자를
 통제할 수 있었다. 자본가는 농업에서 지대보다 공업에서 더 많은 잉여
 가치로서 이윤을 얻을 수 있었다. “마르크스의 잉여가치는 생산수단의
 소유자가 등가를 지불하지 않고 획득하는 가치의 총액의 일반적 형태를
 나타내는 것이며, 이 형태는 마르크스에 의해 비로소 발견된 매우 독특
 한 법칙들에 따라 이윤과 지대(그리고 이자)라는, 특수하게 진화된 형태
 들로 나누어진다.” “왜 노동자는 자신의 노동생산물을 모두 갖지 못하는
 가?(32쪽) 자본가들이 생산적 노동자에게 지대 또는 이윤이라는 이름으
 로 강요하는 이들 보상은 토지 또는 다른 물품의 사용에 대한 대가로서
 청구된다.”⁹⁾ 이윤과 지대는 동일하게 잉여가치이다. 그러나 자본가는 노
 동자들을 타율적으로 통제함으로써 잉여가치를 더 많이 창출할 수 있지
 만, 토지소유자는 그렇게 할 수 없다. 그러므로 산업화과정에서 농업도
 공업과 같이 산업화되었다.

8) M. Hardt, 앞의 책, 30쪽.

9) K. Marx, 앞의 책, 2014, 24쪽, 28쪽. 네그리는 “가치 형상의 측정불가능성이, 노동이
 모든 사회 구성의 기초라는 사실을 부정하는 것은 아니”라고 말한다. “사실 노동의 축
 적을 기원으로 하지 않는 생산, 부, 문명을 (서술하는 것은 말할 것도 없고) 상상하는
 것은 불가능하다. 이 축적이 아무런 척도도, (아마도) 합리성도 갖고 있지 않다는 것이
 그것의 내용, 토대, 기능이 노동이라는 사실을 약화시키지는 않는다.”(Negri, A.
 (1996) “Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today”, trans.
 M. Hardt, in S. Makdisi, C. Casarino, and R.E. Karl (eds) *Marxism Beyond Marxism*
 (London: Routledge), 149~80을 K. Surin, 앞의 책, 306쪽에서 재인용)

오늘날 탈산업화과정에서 비물질적 노동이 농업·공업의 영역에 침투함으로써, 모든 생산영역이 비물질적인 생산으로 질적으로 변화된다. 산업생산의 생산결과물은 노동하는 주체와 다른 생산물이다. 이에 반해 탈산업생산은 노동하는 주체성의 생산이다. 탈산업화과정에서 생산은 노동하는 주체성의 생산, 삶정치적 생산이 된다. 삶정치적 생산은 노동자들의 사회적 소통과 협력을 통한 생산이다. 물론 탈산업생산과 비교해서 산업생산이 아직도 양적으로 더 많이 있지만, 질적으로 탈산업생산이 산업생산을 주도하고 있다. 탈산업생산은 A. 네그리와 M. 하트에 의하면 “비물질적 혹은 삶정치적 생산”이다.

비물질적이라는 용어와 삶정치적이라는 용어로 우리는 아이디어, 정보, 이미지, 지식, 코드, 언어, 사회적 관계, 정동 같은 것 것들의 생산을 아울러 파악하고자 한다. 이것은 고위직부터 하위직까지, 건강관리직·항공승무원·교사부터 소프트웨어 프로그래머까지, 패스트푸드점과 콜센터의 직원부터 디자이너와 광고업계 종사자까지 경제 영역 전반에 있는 직종을 가리킨다. ... 더욱 중요한 것은 오늘날 이런 생산형태들의 특질이 다른 경제 부문과 사회 전체에 부과되는 경향이 있다는 점이다. 확실히 산업생산은 정보화됐다. 전통적인 생산 부문들 전반에 걸쳐서 지식, 코드, 이미지의 중요성이 점점 커지고 있다. 돌봄이나 정동의 생산 역시 가치화 과정에서 점차 본질적이 되어가고 있다. 이처럼 산업생산이 차지했던 헤게모니의 자리에 비물질적 혹은 삶정치적 생산이 등장하는 경향이 있다는 가설에는 이와 직접적으로 연결된 노동의 젠더적 분할과 국제적 혹은 그밖의 지리적 분할이 함축되어 있다¹⁰⁾

10) M. Hardt, 앞의 책, 31쪽. A. 네그리와 M. 하트는 “푸코의 저작에 시사되어 있지만 푸코가 일관적으로 사용하지는 않은, 삶권력(biopower)과 삶정치(biopolitics)”를 다음과 같이 구분한다. “전자는 삶을 지배하는 힘(권력)으로 (다소 거칠게) 정의될 수 있고, 후자는 저항하는 그리고 주체성의 대안적 생산을 낳는 삶의 힘으로 정의될 수 있다.”(Antonio Negri·Michael Hardt, *Commonwealth*, 『공동체』, 정남영·윤영광 옮김,

또한 자본가가 비물질적인 생산과정을 통제하게 되면, 노동자가 자율적으로 생산하는 것보다 생산성이 떨어지게 된다. 그래서 ‘아이디어, 정보, 이미지, 지식, 코드, 언어, 사회적 관계, 정동’의 생산에서 자본가는 사적 소유와 공통적인 것으로 공유의 모순을 특허권, 저작권, 지적 재산권을 통해서 해결한다. 다시 말해 자본가는 비물질적인 생산물로서 공통적인 것을 특허권, 저작권, 지적 재산권을 통해서 공유지 인클로저와 같이 사적 소유할 수 있고, 또한 토지 소유자와 같이 생산과정 외부에서 지대를 통해 이 공통적인 것을 착취할 수 있다. 그러나 이 비물질적인 생산물이 공통적인 것이 되면, 이것의 생산성이 최대로 높아질 수 있다. “소유는 자본주의적 생산양식의 족쇄가 되어가고 있다. 여기서 자본에 내재한 모순이 드러난다. 공통적인 것에 울타리를 쳐서 소유물로 만들수록 그것의 생산성은 저하된다. 그러나 공통적인 것의 확대는 소유관계 일반의 토대를 침식한다.”¹¹⁾ 생산의 기술적 구성이 질적으로 변화되었기 때문에 비물질적인 생산물이 공통적인 것으로 된다. 근대 이전의 공통적인 것들(공유지와 공유지의 재화)은 희소성과 배타성을 가졌지만, 현재의 공통적인 것은 복제되고, 공유될 수 있는 것이다. 산업생산에서 자본가는 노동규율, 관리기술, 수직적 위계를 통해서 노동자들을 타율적으로 통제함으로써 이윤을 추구했다. 그러나 탈산업생산에서 자본가는 노동자들의 사회적 소통·협력에 의한 자율적 생산물에 대해서 지대를 추구한다. 탈산업화과정에서 비물질적 노동이 물질적 노동에 비해서 질적으로 우위를 차지한다. 따라서 산업생산의 노동규율·관리기술·기계시스템은 아이디어, 정보, 지식, 언어, 정동에 의한 사회적 소통·협력으로 변화된다.

사월의책, 2014, 101쪽. 정동은 *affectus*, *affect*의 번역어이고, 개념으로 재현되지 않는다. 이에 반해 정서(감정, 감응)는 *affectio*, *affection*의 번역어이고, 개념으로 재현된다. 정동적 노동은 ‘친족 노동’(kin work)과 ‘돌봄 노동’(caring labor)이다.(Michael Hardt, “Affective Labor”, *자율평론 번역모임 옮김*, 「정동적 노동」, *자율 평론*, 『비물질노동과 다중』, 갈무리, 2005, 140쪽)

11) M, Hardt, 앞의 책, 2012, 34쪽.

공통적인 것이 소유물이 될 때마다 그러하듯, 공통적인 것의 생산 과정에 대한 자본가의 모든 개입은 그 생산성을 감소시킨다. 지대는 이런 자본과 공통적인 것 사이의 충돌에 대처하기 위한 매커니즘이다. 자본은 생산자원의 공유 및 협력방식의 결정과 관련해 공통적인 것의 생산과정에 제한된 자율성을 부여하지만, 여전히 지대를 통해 통제력을 행사할 수 있고 가치를 수탈할 수 있다. 이런 맥락에서 착취는 공통적인 것의 수탈이라는 형태를 취한다.¹²⁾

아이디어, 이미지, 언어, 지식, 코드, 정동, 돌봄과 같은 비물질적 생산에 있어서 생산자와 자신의 신체로서 생산수단은 통합되어 있다. 다시 말해 근대 이전의 공유지, 공유지의 재화로서 공통적인 것들은 인클로저에 의해서 사유화될 수 있었다. 그러나 비물질적 생산에 있어서 주체의 신체(감성과 이성 포함)는 생산수단이자 자신의 신체로 있기 때문에, 자본가가 생산수단으로서 생산자의 신체를 사유화할 수 없다. 다른 한편으로 비물질적 생산물(아이디어, 이미지, 지식, 코드, 언어, 정동)이 “소유물로서 사유화될 수 있고 통제”될 수 있다. 그러나 “아이디어들, 이미지들, 정동들의 생산성이 최대로 실현되려면 그것들은 공통적인 것이 되어야 하며 공유되어야 한다. 사유화되는 경우 그것들의 생산성은 급격히 감소된다.”¹³⁾ 이러한 이유로 노동자는 비물질적 생산에서 점차적으로 더 많은 자율성을 확보할 수 있다.

우리는 생산하는 주체와 생산된 객체라는 관점으로는 인간에 의한 인간의 생산을 이해할 수 없다. 생산자와 생산물 모두가 주체이다. 즉 인간이 생산하고 인간이 생산된다. … (우리는 비물질적) · 삶정치적 생산이, 특히 자본주의적 관계의 한계를 넘어서 끊임없이 공통적인 것으로 돌아가는 방식을 통해, 노동에 점점 더 큰 자율성을 부여하고

12) 같은 책, 37쪽.

13) 같은 책, 33-34쪽.

해방의 기획에 유용한 도구와 무리를 제공하고 있다는 점 또한 알아야만 한다.¹⁴⁾

자본가가 비물질적 생산과정을 타율적으로 통제하면, 노동 생산성이 저하된다. “언어는 정동이나 제스처처럼 대부분 공통적이며, 만일 사적 이거나 공적인 것이 된다면—즉 단어·어구·품사의 많은 부분이 사적 소유나 공적 권위에 종속된다면—표현·창조·소통의 힘을 잃게 될 것이다.”¹⁵⁾ 이런 점에서 비물질적 노동은 사회적 소통과 협력을 통해서 “아이디어·코드·이미지·정동 및 사회적 관계”를 생산한다. 그리고 비물질적·“삶정치적 노동이 변형하는 ‘자연’은 주체성 자체이다.”¹⁶⁾ 비물질적인 생산에서 노동자는 자율성을 획득하고, 이와 평행하게 비물질적 공통적인 것의 공간에서 정치적 자치를 수행할 수 있다.

마르크스는 “현대의 부르주아적 사적 소유는 계급대립에, 즉 일부에 의한 다른 일부의 착취에 의거하는 생산물의 산출 및 취득의 최후이자 가장 완성된 표현이다”라고 말한다.¹⁷⁾ 이와 같이 그는 자본주의적 사적 소유는 국가와 법에 근거하고 있다고 말한다. 이런 의미에서 (비)물질적인 생산물로서 공통적인 것은 자본주의적 사적 소유와 대립되고 있다. 이와 더불어 마르크스가 명시적으로 표명하지 않았지만, 자본순환의 중심축으로서 국가장치가 있다. “국가는 강제력으로 사적 소유를 보호·방어하며, 노동력 판매를 위해 사법적 틀을 제공하고, 정보통신 분야에는 지적소유권법을 제공한다. 또한 최근에 드러났듯이 순환이 실패할 때,

14) 같은 책, 45쪽.

15) A. Negri·M. Hardt, 앞의 책, 17-18 쪽.

16) 같은 책, 252쪽. 전근대의 물질적 노동과 공통적인 것들(the commons) 그리고 탈근대의 비물질적 노동과 공통적인 것(the common)에 관해서 하용삼, 「공통적인 것과 탈근대성의 공동체」, 『대동철학』 77, 대동철학회, 2016, 177-198쪽을 참조하십시오.

17) Karl Marx·Friedrich Engels, *Das Kommunistische Manifesto*, 김태호 옮김, 『공산주의 선언』, 박종철 출판사, 2016, 27쪽.

구제를 위해 즉각 개입한다.”¹⁸⁾ 역사적 관점에서 자본의 토대가 국가이고, 또한 국가의 토대가 공동체라고 볼 수 있다. 그리고 공통적인 것들의 공동체가 말의 원천이 된다.

고립된 개인이 말을 할 수 없는 것과 마찬가지로 그는 토지에 대한 소유도 가질 수 없을 것이다. 물론 그는 동물이 그러하듯이, 토지를 실제로 소비할 수는 있을 것이다. 땅에 소유로서 관계하는 것은 언제나 종족, 다소 자생적이거나 또는 이미 역사적으로 발전된 어떠한 형태의 공동체에 의한 토지의 평화적이거나 강제적인 점거에 의해서 매개된다.¹⁹⁾

자본주의적 사적 소유를 확립하는 법의 기초로서 말은 국가 이전의 공동체에 의해서 구성되어졌다. 마찬가지로 사적 소유를 위한 법과 법의 구성요소로서 말은 개인이 아니라 공동체에 의해서 구성되어졌다. 다시 말해 자본 순환의 중심축으로서 국가장치가 공동체의 산물이다. 또한 공동체는 공통적인 것들에서 자급과 자치를 통해서 형성되어졌다. 그러나 국가가 자본주의체제의 토대로서 법을 구성하였고, 또한 자본순환의 실패를 구제하기 위해서 개입한다. 다시 말해 국가가 수시로 자본의 순환에 개입하는 자유민주주의사회가 있고, 국가가 완전히 자본의 순환에 개입하는 사회주의사회가 있게 된다. 이와 관련해서 우리는 두 가지 물음을 던질 수 있다. 어떤 체제가 인간의 행복을 위해서 더 합리적인가? 혹은 공통적인 것의 공동체가 인간의 행복을 위해서 자본주의사회보다 더

18) N. Dyer-Witheford, 앞의 책, 197쪽. 자본주의는 시초축적의 폭력으로 시작된다. 그리고 이 최초의 폭력으로부터 마침내 법과 국가가 협력의 기초로서 나타난다. 법과 국가라는 수단을 통해 일단 자본주의가 제도화되고 나면, 구성권력은 더 이상 그것을 개시시켰던 시초축적에 전형적인 공공연한 ‘주권적’ 폭력으로 나타나지 않는다. 그것은 이제 “경제관계들의 조용한 강압”(Negri 1999a: 254)을 통해 표현된다.(K. Surin, 앞의 책, 289쪽)

19) K. Marx, 앞의 책, 2000, 110쪽.

합리적인가? 공통적인 것의 공동체가 더 합리적이라고 하더라도, 현재 상황에서 우리는 국가에 적대적인 방법으로 공통적인 것의 공동체를 구성할 수 없을 것이다.

A. 네그리와 M. 하트는 생산자와 생산수단이 분리된 자본주의사회에 대한 대안으로서 생산자와 생산수단이 결합된 공통적인 것의 공동체를 주장하고 있다. 그러나 이들은 이 공동체와 국가를 상호 대립물로 보고 있다. 즉 이들은 국가를 자본주의적 사적 소유를 위한 지배 장치로 이해하고 있다. 다른 한편으로 J. 랑시에르는 로고스의 이중성(셈과 말)에 의해서 구성된 국가의 법은 지배 장치가 되기도 하고, 또한 시민들의 평등과 자유를 위한 거점이 되기도 한다고 말한다. 이제 우리는 ‘법 앞에서 평등’으로서 국가와 (비)물질적인 공통적인 것의 접점을 찾고자 시도할 것이다.

3. 노동과 정치적 행위의 불일치

J. 랑시에르는 노동과 여가(정치적 행위)를 배타적으로 나누는 시간과 공간을 ‘감각적인 것의 나눔(the distribution of the sensible)’²⁰⁾이라고 표

20) “감각적인 것의 나눔(the distribution of the sensible)은, 자리들과 형태들이 속해있는 지각 양식들을 우선적으로 정립함으로써 공통세계에의 참여에 대한 자리들과 형태들을 나누는 감각 질서를 지배하는 잠재적 원칙을 나타낸다. 감각적인 것의 나눔은 따라서 말해질 수 있는 것, 사유될 수 있는 것, 만들어질 수 있는 것, 또는 행해질 수 있는 것 뿐만 아니라 볼 수 있는 것과 들을 수 있는 것의 규정된 범위들과 양상들에 근거한 지각에 대한 자명한 사실들의 체계를 산출한다. 엄밀히 말해서, 나눔은 그러므로 포섭의 형태들과 배제의 형태들 모두를 가리킨다.”(Jacques Rancière, *Le partage du sensible*, 오윤성 옮김, 『감성의 분할』, 도서출판 b, 2008, 115쪽. Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, Translated with an Introduction by Gabriel Rockhill, London/New York: Continuum, 2009, p. 85) “시간들과 공간들, 자리들과 정체성들, 말과 소음, 가시적인 것과 비가시적인 것 등을 배분하고 재분배하는 것은 내가 말하는 감각적인 것의 나눔을 형성한다.”(Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, 유재홍 옮김, 『문학의 정치』, 인간사랑, 2009, 11쪽) 이 논문은 용어를 통

현한다. 그는 이 나눔의 원천이 고대 그리스 폴리스(플라톤적 공동체)에 있다고 한다. 감각적인 것의 나눔은 노동과 여가의 시공간적 나눔이라는 형태로 현대사회까지 이어지고 있다. 그는 고대 그리스, 로마, 근대 프랑스, 현대사회에서 ‘감각적인 것의 나눔’에 대한 다양한 사례들과, 동시에 ‘감각적인 것의 나눔’에 대한 비판적 사례들을 제시한다. J. 랑시에르는 고대 그리스 민주주의의 한계를 ‘감각적인 것의 나눔’에서 드러내고, 노동과 여가의 계급적 나눔에 대해서 비판하고 있다. 이에 반해 한나 아렌트는 고대 그리스 폴리스에서 ‘감각적인 것의 나눔’을 정치적 행위와 노동·작업의 나눔으로 나타내면서, 근대사회에서 사회적 영역의 확대에 인하여 사적 영역(노동)이 공적 영역(정치적 행위)을 축소시키고 있다고 한다. 이런 이유로 그녀는 폴리스의 정치적 행위가 현대 민주주의 사회에서 공적 영역의 확대를 위한 원천을 제공할 수 있다고 생각한다. 다시 말해 J. 랑시에르는 폴리스에서 ‘감각적인 것의 나눔’ 자체를 문제시하고 있다. 이와 달리 한나 아렌트는 행위와 노동의 계급적 나눔을 인정하지만, 현대 민주주의사회에서 사적 영역의 확대에 대한 비판의 원천을 고대 그리스 공적 영역의 정치적 행위에서 발견한다.

한나 아렌트는 고대 그리스 폴리스에서 노동과 작업은 사적 영역에서 몸의 육체적 기능에 의해서 이루어지고, 정치적 행위는 공적 영역에서 몸의 정신적 기능(복수의 인간들과 행위와 언어로 관계하는 기능)에 의해서 수행된다고 한다. 이러한 몸의 기능적 나눔에 따라서 모든 사람은 각자 한 가지 기능의 활동을 한다. 노예와 장인은 사적 영역에서 노동과 작업으로서 육체적 활동을 하고, 자유인은 정치적 행위로서 정신적 활동

일하기 위해서 ‘감성의 분할(the distribution of the sensible)’을 ‘감각적인 것의 나눔’이라고 표기한다. 칸트의 철학에 따라서 이성, 오성, 감성(‘감각적인 것’, ‘감각적인 것의 나눔’)이 아프리오리(선천적인 것: Apriori)에 근거해서 경험적인 것(‘경계설정’: 말과 소음, 가시적인 것과 비가시적인 것)을 선험적(transzendental)으로 인식한다. (Gerhard Kwiatkowski, (Red. Leitung), “transzendental”, *Meyers Kleines Lexikon Philosophie*, Meyers Lexikonverlag, Mannheim·Leipzig usw., 1987, S. 426 참조)

을 한다. 몸의 기능적 나눔이 공간들의 나눔을 규정한다. 몸의 육체적 기능과 정신적 기능이 가정이라는 사적 영역과 폴리스라는 공적 영역을 나누게 된다.²¹⁾

플라톤은 『국가』 제3권에서 모방과 모방자(예술가; *mimētēs*)에 대해서 많은 분량을 할애하고 있다. 모방자는 장인이지만, 말 그대로 모방자는 무대에서 수호자들(*phylakes*: 장차 군인들과 통치자들이 될 사람들)의 정치적 행위와 전사의 행동, 장인의 전문기술, 노예의 노동, 동물의 행동을 모방할 수 있다. 그러나 플라톤은 한 사람은 한 가지 일을 할 때, 훌륭하게 수행하고, 한 사람이 많은 일을 하게 되면, 그는 존중받지 못하게 된다고 말한다. 그래서 그는 모방자도 한 가지 것을 모방해야 한다고 말한다. 그리고 플라톤은 “우리의 수호자들이 모방에 능한 사람들로 되어야 하는지, 아니면 그렇게 되어서는 아니 되는지를 생각해 보게나”라고 묻는다.²²⁾ 이에 대해서 그는 수호자들은 모방자가 되어서는 안 되고, “우리가 우리의 처음 주장(원칙: *logos*)을 지키려 한다면, 우리의 수호자들이 다른 일체의 ‘제작’(*dēmiourgia*)을 포기하고”, 폴리스의 ‘자유의 일꾼(구현자)’들이 되어야 한다고 답한다.²³⁾

“이 나라(*polis*)에서는 각자가 한 가지 일을 하므로, ‘양면적인 사람’도 ‘다방면적인 사람’도 없기 때문에 말일세.” … “그러니까 바로 이 까닭으로 해서 오직 이런 나라에서만 우리는 … 농부를 농부로서

21) 하용삼, 「(비)기능적 몸과 공간의 상호관계」, 『철학논총』 73(3), 새한철학회, 2013, 336쪽. 플라톤은 눈은 보는 기능, 귀는 듣는 기능, 포도나무의 잔가지를 잘라낼 수 있는 것은 단검이나 칼의 기능이기보다 낫의 기능(일: *ergon*)이라고 말한다. 그리고 그는 혼(넛: *psychē*)의 기능은 보살피거나 다스리는(통솔하는) 것, 심사 숙고 하는 것이라고 말한다.(*Platōn, Politeia*, 박종현 옮김, 『국가·政體』, 서광사, 2006, 1권 352e-353e, 115-118쪽)

22) 같은 책, 3권 394e, 204쪽. 같은 책, 159쪽 주 42 참조. 역자는 장인(*dēmiourgos*)은 ‘민중(*dēmos*)에게 필요한 것을 만들어 내는 자’라고 말한다.(같은 책, 205쪽 주 44)

23) 같은 책, 3권 395b-c, 205-206쪽. 같은 책, 159쪽 주 42.

발견할 뿐, 농사에 더하여 재판관으로서 발견하는 일도, 그리고 전사를 전사로서 발견할 뿐, 전쟁에 더하여 돈버는 사람으로서 발견하는 일도 없을 것이며, 또한 그 밖의 모든 사람의 경우에도 이는 마찬가지 이겠지?” “정말입니다.” 그가 대답했네. “만일에 재주가 있어서 온갖 것이 다 될 수 있고 또한 온갖 것을 다 모방할 수 있는 사람이 우리의 이 나라에 와서 몸소 그런 자신과 자기의 작품을 보여 주고 싶어 한다면, … 우리의 이 나라에는 그런 사람이 없기도 하지만, 그런 사람이 생기는 것이 합당치 않다고 말해 주고서는, … 다른 나라 보내 버릴 걸세. 한편으로 우리 자신은 이로움을 위해서 한결 딱딱하고 덜 재미 있는 시인과 설화 작가(이야기꾼)를 채용하게 되겠는데, 이런 사람은 우리한테 훌륭한 사람의 말투를 모방해 보여 주며, 이야기를 함에 있어서도, 앞서 우리가 군인들을 교육하는 데 착수했을 때, 처음에 우리가 법제화했던 그 규범들에 의거해서 할 걸세.”²⁴⁾

플라톤은 모방자(장인)는 사적 영역에 속하기 때문에 공적 영역의 정치적 행위를 할 수 없다고 말한다. 다시 말해 장인과 노예는 사적 영역의 육체적 활동만을 해야 하고, 공적 영역의 정치적 행위를 해서는 안 된다는 것이다. 플라톤은 장인과 노예가 노동과 행위를 동시에 하게 되면, 폴리스는 잘 조직된 공동체가 될 수 없다고 생각했다. 폴리스에서 노예, 장인, 자유인은 ‘출생, 부, 기능, 자리, 이해의 차이들’에 따라서 사적 영역

24) 같은 책, 3권 397e·211쪽. 그리스 아테네의 민주제는 클라이스테네스의 제도 개혁을 거치면서 정착되고, 페리클레스 시대에 모든 시민들이 입법·행정·사법에 직접 참여한다. 이에 반해 플라톤은 행위를 ‘지배(권)’로 대체한다. 그러므로 플라톤 이래 시민들의 행위는 정치적 무대에서 사라지게 된다.(이성환, 「한나 아렌트에게 묻는다: 당신은 누구나/지금도 ‘행위’가 가능하다고 생각하는가?」, 『철학논총』 65(3), 새한철학회, 2011, 260쪽, 265쪽.) 아렌트에게 있어서 자유인의 정치적 행위는 페리클레스 시대의 민주정치와 연관되어있다. 이와 달리 랑시에르에게 있어서 플라톤적 공동체에서 모방자·장인의 이중성(노동과 정치적 행위)은 노동과 정치적 행위의 계급적·계층적 나눔으로서 감각적인 것의 나눔에 대한 해체의 원천을 제공한다. 이 이중성은 민주주의가 생산력의 발전에 의해서 노동시간의 축소에 의해서 가능하다고 하거나, 또는 노동의 시간과 공간 외부에서 정치적 행위를 하는 것에 대한 비판과 대안이 된다.

과 공적 영역으로 나누어진다. 이 공간적 나눔은 ‘감각적인 것의 나눔’으로 된다. J. 랑시에르는 노동자와 장인이 ‘시간의 부재’에 의해서 정치적 행위를 할 수 없게 됨으로써 “사적 공간-시간 속에 필연적으로 추방되는 것”을 감각적인 것의 나눔이라고 한다. 그러나 모방자는 다른 사람들을 모방하는 것이 자신의 일이기 때문에 수호자들의 일을 모방할 수 있다. 이런 점에서 플라톤은 모방자가 무대라는 사적 영역에서 일(제작과 노동)과 공적 영역의 일(정치적 행위)을 동시에 수행할 수 있다는 것을 알고 있었다. 플라톤은 모방자가 폴리스의 정치적 행위와 노동이라는 계급적 나눔을 파괴할 수 있는 가장 위험한 존재로 보았다. 플라톤과 달리 J. 랑시에르는 장인으로서 모방자가 행위와 노동을 동일한 시공간에서 할 수 있기 때문에 이중적 존재라고 명명한다. 다시 말해 모방자가 사적 영역과 공적 영역 사이의 불평등을 위협하게하기 때문에 노동과 정치적 행위를 평등하게 만들 수 있다. 장인으로서 모방자는 이중적인 존재이기 때문에 감각적인 것의 나눔을 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’으로 변화시킬 수 있는 결정적인 존재가 된다.

『국가』 제3권에서, 모방자는 더 이상 단순히 허위에 의해서 그리고 그가 제시하는 이미지들의 악한 성격묘사에 의해서가 아니라, 모든 공통적 정치 공간으로부터 장인들을 배제하는데 이미 소용된 노동의 분할 원리에 따라 비난받는다. 모방자는 정의상 이중적 존재다. 잘 조직된 공동체의 원리는 각자가 거기서 제 ‘본성’이 그를 운명 짓는 것 한 가지만 한다는 것인 반면에 그는 두 가지를 동시에 한다. ... 모방하는 예술가는 노동의 ‘사적인’ 원리에 공적인 무대를 준다. 그는 각자를 제 자리에 억류하는 결정을 해야 할 것을 가지고 공동적인 것의 무대를 구성한다. 영혼들을 나약하게 하는 시뮬라크르들의 위험보다 훨씬 더 유해한 것은 바로 이 감각적인 것의 다시 나눔(redistribution of the sensible)이다. 그러므로 예술적 실천은 노동의 외부가 아니라 변

위된(displaced) 가시성의 노동 형태다. 민주주의적 감각적인 것의 나눔(the democratic distribution of the sensible)은 노동자를 이중적 존재로 만든다. 그것은 장인을 ‘자신의’ 장소, 가내 노동 공간으로부터 나오게 하며 그에게 공적토론들의 공간에, 그리고 토의하는 시민의 신분 속에 있을 ‘시간’을 준다.²⁵⁾

J. 랑시에르는 노동과 여가에 배타적으로 할당된 시공간을 ‘감각적인 것의 나눔’이라고 하고, 또한 이것을 전복하는 것을 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’이라고 한다. 또한 그는 로고스의 이중성(말과 셈)에서 셈에 의한 불평등한 위계에 대항해서 말의 평등성을 드러낸다. 그는 불평등한 셈이 있기 위해서 평등한 말이 먼저 존재해야 한다고 말한다. 그는 시공간의 위계에 대해서 평등한 공존의 시공간을 내세운다. 로고스(셈)의 불평등은 표상양식으로서 공간과 시간에서 현현될 수밖에 없다. 우리는 노동과 여가의 시공간적 일치와 시공간적 불일치를 통한 ‘감각적인 것의 나눔’과 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’을 제시할 수 있다.

거기(플라톤적 공동체, Plato's community)서 장인들은 자신들의 자리에 남아 있어야 하는데, 왜냐하면 일은 기다려주지 않으며 즉 일은 아고라에서 노닥거리고 민회에서 심의하고 극장에 그림자를 보러 갈 시간을 남겨주지 않으며, 또한 신성은 장인들을 그런 점유/업무에 맞추고 고정하는 철의 혼—감각과 지성의 장비—을 주었기 때문이다. 이것이 바로 내가 감각적인 것의 치안적 나눔(the police distribution of the sensible)이라고 부르는 것이다.²⁶⁾

25) J. Rancière, 앞의 책, 2008, 58-59쪽. J. Rancière, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, 2009, pp. 42-43.

26) Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, 양창렬 옮김, 『해방된 관객』, 현실문화연구, 2016, 61쪽. 필자는 아리스토텔레스의 『정치학』을 통해서 랑시에르의 플라톤적 공동체(폴리스), 노동자(장인)를 좀 더 분명하게 드러내고자 한다. 아리스토텔레스는 『정치학』에서 가정들이 모여서 마을(kōmē)이 되고, 마을이 모여서 폴리스가 된

한나 아렌트는 『인간의 조건』에서 고대 그리스의 노동은 (정치적) 행위와 분리된 영역이고, 계급적인 위계에 의해서 행위와 노동은 각각 분리된 닫힌 영역으로 공적영역 그리고 사적영역으로 나누어져 있다고 한다. 이에 반해 근대에서 행위와 노동은 각각 수평적인 열린 영역으로 상호 간에 긴밀하게 연관되어 있고, 또한 양자가 서로에게 영향을 미치는 열린 영역이다. 그러나 근대에서 경제적인 활동이 이루어지는 사회적 영역이 사적영역과 공적영역을 모두 포함한다. 사회적 영역에서 공적영역은 축소되고, 사적영역이 극도로 비대해진다. 다시 말해 공적·사적영역을 포괄하는 사회적 영역에서 국가권력과 자본은 시민과 노동자를 지배와 피지배의 관계에 종속시킨다. 이 사회적 영역에서 노동자는 공적인 행위를 할 수 있다. 그러나 현실적으로 이 공적인 행위는 대단히 피상적으로 수행된다. 대체로 노동의 시간과 공간에 묶여있는 시민들은 정신

다고 한다. 그는 가정, 마을, 폴리스는 모두 공동체(koinōnia)이고, 가정이 최소 공동체라고 한다. “여러 마을로부터 이루어진 완전한 공동체는 폴리스인데, 폴리스는 한 마디로 말해서 이미 전적인 자족의 한계에 도달해 있는 것이다. 그런데 그것은 삶을 위해서 존재하는 것이지만, 좋은 삶을 위해서 존재하는 것이다.” 아리스토텔레스는 “전체는 필연적으로 부분에 앞서”기 때문에 “폴리스는 또한 본성적으로 가정과 우리 각자 모두에 앞서는 것”이라고 말한다. 폴리스의 정치가는 제정된 법과 정의에 따라서 지배한다. 폴리스는 공적 생활을 목표로 하는 공동체이고, 가정은 사적인 삶의 활동을 위한 공동체이다. “모든 가정은 한 사람이 지배하는 것”이고, “정치가의 지배는 자유로운 사람과 동등한 사람을 지배하는 것”이다. 가정에서 노예는 생산(poiesis)을 위한 망치와 같은 도구이고, 폴리스에서 자유인은 생산이 아니라 활동(praxis)에 참여한다. 아리스토텔레스는 주인의 지배를 “신체가 영혼의 지배를 받는 것” 그리고 정치가의 지배를 “감정적인 부분(욕구적인 부분이고, 여기서 욕구는 도덕적인 행위에서 일어나는 것이다)이 이성(logos)을 가지고 있는 부분인 정신(nous; 사유적 지성 이기보다는 ‘실천적 지성’)의 지배를 받는 것이 자연스럽고 유익한 것”이라고 말한다. 또한 노예는 이성(logos)을 승인하고 그 명령을 이해할 수 있지만 스스로는 “이성을 가지고 있지 못한 사람”이다. 그러므로 노예들과 길들인 동물들은 “삶에 필수적인 것들을 공급하기 위한 신체적인 도움”을 준다. 이와 반대로 자유인은 “그와 같은 종류의 일을 위해서는 쓸모없게 만드나, 올곧은 자세를 세워서 폴리스적 삶을 위해서는 쓸모 있게” 되었다.(Aristoteles, *Politika*, 김재홍 옮김, 『정치학』, 길, 2017. 31-32쪽, 35-37쪽, 38쪽 역주 80 참조, 52쪽, 40-41쪽 참조, 45-46쪽 역주 123-124, 역주 131)

적·신체적 피로와 생존의 압박으로 인하여 공적행위를 수행하기 어렵다. 현실적으로 시민들은 투표를 통해서 공적영역에서 행위를 한다. 이 투표 행위는 공적영역에서 행위이기보다 대체로 국가권력의 전략적 목표에 의해서 조종되는 행동으로 드러난다. 시민들은 미리 규정된 정책내용에 대해서 선택하는 행동을 할 뿐이다.²⁷⁾

플라톤적 국가(폴리스)의 정의는 각자를 그들의 고유한 활동에 맞는 필연적 시공간에 머물게 하는 업무[점유]의 분배로 이루어진다. [19세기 장인들은 자신들이 갖지 않은 시간을 탈취함으로써 이 정의에서 스스로 해방하려고 시도했다.] 20세기 공장 노동자들은 이 나눔에 맞서 자신들의 공장을 집단 점유[점거]함으로써 착취 노동의 장소를 노동자들의 집단적 힘이 발휘되는 공간으로 바꿨다. 오늘날 어떻게 보면, 일군의 노동자에게 공장이 차지하던 자리를 광장이나 거리가 대체하고 있다. 자기 일터의 시공간에 따라 흩어져 있는 노동자들은 도시 통행 공간 안에서 공통 시간을 위한 장소를 창조하지 않으면 안 된다. 바로 그 장소에서 [지배적 시간에 대한] 하나의 간극을 똑같이 긍정함으로써 다양하게 조각나 있는 시간 경험들이 결집될 수 있다. ... 어제의 노동자들은 자신들을 이미 규합했던 노동현장을 점거했다. 반면 무명인으로서 불특정한 통행 현장을 점거하는 일은 아마도 공간 분배라는 개념을 갈등의 중심부에 되돌려놓는 방법이 될 것이다.²⁸⁾

J. 랑시에르는 폴리스(플라톤적 공동체)에서 노동자(장인)가 계급적 위치에 따라서 자신의 자리를 할당받는 것을 감각적인 것의 나눔이라고 말한다. 이 감각적인 것의 나눔에 의해서 자유인은 민회에서 정치적 의견을

27) 하용삼·문재원, 「공공성과 로컬리티의 재구성」, 『철학논총』 66(4), 새한철학회, 2011, 428-429쪽.

28) Jacques Rancière, *Modern times: Essays on temporality in art and politics*, 양창렬 옮김, 『모던 타임스: 예술과 정치에서 시간성에 관한 시론』, 현실문화연구, 2018, 38-39쪽.

제시하고, 노동자(장인)는 배타적으로 분리된 공간과 시간에서 노동을 해야 한다. 고대 국가에서 정치와 노동의 분리가 신분적 위계에 의해서 정해진다. 그는 자유인과 노동자의 ‘감각적인 것의 나눔’의 근거를 로고스(logos)라고 말한다. 그는 아리스토텔레스의 『정치학』 제1권의 인용에서 말(logos)은 “고통이나 쾌감, 동의나 반항”을 표시하는 목소리만 가진 동물들과 달리 인간에게만 고유한 것이라고 하고, 또한 인간의 말은 “이로운 것과 해로운 것, 따라서 정당한 것과 부당한 것을 명시”한다고 한다. “인간만이 좋음(선)과 나쁨(악), 정당함과 부당함의 감정을 소유하고 있다. 그리고 이러한 감정들의 공유가 바로 가정과 폴리스를 만든다.”²⁹⁾

J. 랑시에르는 고통과 해로운 것의 분리가 명확하지 않고, 또한 이로운 것과 정당한 것이 곧바로 연결되지 않는다고 말한다. 다시 말해 로고스(말과 셈)는 서로 다른 음성의 발음들에 대해서 정당한 것을 표현하는 말과 “고통이나 쾌감, 동의나 반항”을 표시하는 소음으로 할당하는 셈이 되기도 한다.³⁰⁾ 공동체에서 로고스의 이중성(말과 셈)은 자격들을 나누는 역할을 하게 된다. 로마 초기 역사에서 귀족은 로고스가 공동체에서 몫이 있음과 몫이 없음을 나눈다(셈 한다)고 말한다. 그러나 로마 귀족의 협상대표자는 철수한 평민군대에게 우화를 통해서 귀족과 평민의 관계를 비유함으로써, 평민군대를 원대 복귀시킨다. 결국 평민들은 두 계급을 비유하는 우화(말)를 이해했다.³¹⁾

현대 사회에서 정치가와 노동자는 시간적·공간적 분리를 통해서 할당

29) Aristoteles, 앞의 책, 1253a 9-18, 34-35쪽. 말(logos)은 “목소리와 구별되는, 인간의 ‘논변을 구성하는 능력’을 말한다.(같은 책, 34쪽 역자 주 57) Jacques Rancière, *La mésentente: Politique et philosophie*, 진태원 옮김, 『불화: 정치와 철학』, 길, 2015, 23-24쪽.

30) 같은 책, 53-54쪽.

31) 이 우화는 평민과 귀족을 사지(팔과 다리)와 위에 비유한다. 사지가 놓고 있는 위에 게 음식을 공급하지 않으면, 사지도 결국 힘을 쓸 수 없다는 비유이다.(같은 책, 54쪽 역주 2)

되고 있다. 물론 노동자가 공장이나 사무실에서 일과 시간 후에 정치적 활동을 할 수 있지만, 실제로 노동자는 다음 날의 노동을 위해서 소비하고, 휴식을 취하다가 보면, 정치적 활동과 기업의 경영 활동은 정치가와 경영자에게 맡길 수밖에 없고, 노동을 위한 공간과 시간에 머물게 된다. 바로 이러한 공간적·시간적 나눔이 감각적인 것의 나눔으로서 사회적 위계의 나눔으로 굳어지게 된다.

J. 랑시에르는 “1848년 프랑스 혁명 때, 혁명적 노동자 신문인 《노동자들의 경종Le Tocsin des travailleurs》”에서 민주주의적 감각적인 것의 나눔에 대한 사례를 제시한다. 통상적으로 노동자는 자신에게 주어진 공간과 시간에 따라서 노동을 수행하지만, 이 신문의 소목장이는 자신에게 주어진 공간과 시간에 불일치하는 활동을 수행한다.

“자신이 마루판을 깔고 있는 방의 작업을 끝마치기 전까지, 그는 자기 집에 있다고 생각하면서 그 방의 배치를 마음에 들어 한다. 창이 정원으로 나 있거나 그림 같은 풍경이 내려다보이면, 그는 일순간 팔을 멈추고서 널찍한 전망을 향해 상상의 나래를 펴고 인근 주거 소유자들 이상으로 그 전망을 만끽한다.” 팔에서 분리된, 그들의 순종적 활동 공간을 쪼개 거기에 자유로운 비활동 공간을 끼워 넣는 이 시선은 감각 능력의 두 체제 사이 충돌인 불일치를 잘 정의해준다. 이 충돌은 유능함을 다루는 ‘치안적’ 경제의 동요를 표식한다. 전망을 독차지하는 것은 이미 ‘기다려주지 않는 노동’의 공간과는 다른 공간 속에서 자신의 현존을 정의하는 것이다. 이는 팔의 노동의 필연에 순종하는 자들과 시선의 자유를 소유한 자 사이의 나눔을 깨뜨리는 것이다.³²⁾

J. 랑시에르는 소목장이의 활동을 인용하고 있고, 또한 이 저서에서만

32) J. Rancière, 앞의 책, 2016, 87-88쪽.

아니라 다른 저서들에서도 인용하고 있다. 그는 소목장이가 자신의 순종적 활동 공간과 시간 사이에 자유로운 비활동 공간과 시간을 끼워 넣은 것을 치안을 동요시키는 정치라고 말한다. 플라톤적 공동체와 근대 국가에 의해서 순종적 활동(노동)과 자유로운 비활동(여가, 정치적 활동)으로 나누어진 공간과 시간은 ‘감각적인 것의 나눔’으로 내면화되었다. 이에 반해 소목장이는 순종적 활동 공간과 시간에 자유로운 비활동 공간과 시간을 끼워 넣음으로써 ‘감각적인 것의 나눔’을 동요시킨다. 순종적 활동과 자유로운 비활동의 불일치는 “사회적 자리·직무·유능함에 대한 치안적 나눔”에 대한 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’이다.³³⁾ 이런 점에서 자본주의사회의 노동자에게 부여된 순종적 활동의 공간과 시간으로서 ‘감각적인 것의 나눔’은 소목장이의 자유로운 비활동 공간과 시간을 통해서 전복될 수 있다.

J. 랑시에르는 폴리스(플라톤적 공동체)와 현대사회의 ‘감각적인 것의 나눔’ 자체가 ‘합리성의 구조’로서 허구라고 말하고 있다. 이런 맥락에서 감각적인 것의 나눔을 전복하는 것은 혁명적인 과업이 아니라 오히려 영화와 같이 감각적인 것의 나눔을 다르게 편집하는 것이다. 감각적인 것의 나눔을 내면화시키는 공간과 시간에 대한 합리성의 구조가 허구이기 때문에 노동자들은 영화를 편집하듯이 순종적 활동의 공간과 시간에 자유로운 비활동 공간과 시간을 삽입시킬 수 있다. 다시 말해 현대인들은 별다른 이의 없이 직장의 근무시간에 업무에 종사해야 된다고 생각하지만, 업무 공간과 시간에 대한 이러한 관념조차도 허구인 것이다. 공간과 시간의 나눔이 허구이기 때문에 감각적인 것의 나눔도 허구이고, 이런 연쇄에서 감각적인 것의 나눔이 민주주의적 감각적인 것의 나눔으로 변화될 수 있다.

33) 같은 책, 88쪽.

나(랑시에르)는 시간적 관계를 구조화하는 형식들, 그리고 (정치와 역사는 물론이거니와 문학과 예술에 대한 우리의 지각 방식을 구조화하는) 시간적 연쇄의 합리성 양식들을 ‘시간의 허구들’이라고 부른다. 이 정의는 허구에 관한 통념의 재정의를 수반한다. 우리는 (상상적 존재의 발명으로 이해되는) 허구와 행위의 현실-특히 세계를 변혁하는 정치 행위의 현실-을 대조하곤 한다. 하지만 알다시피 아리스토텔레스 이래로 허구는 상상적 존재의 발명을 훨씬 뛰어넘는다. 허구는 합리성의 구조이다.³⁴⁾

랑시에르는 베르토프의 <카메라를 든 사나이>가 불평등한 현실이 사실상 허구라는 것을 폭로할 수 있다고 말한다. 우리는 소유의 근거로서 법을 말에 의해서 수행할 수 있다. 말과 필름은 현실을 반영하는 문서와 화면에서 시공간적인 대상을 분리·결합하고, (평등한·불평등한) 시간과 공간을 구성할 수 있다.

몽타주는 시간들을 근접시키는 방식이다. 즉 다수의 시간성을 유일한 시간적 흐름 안에 집어넣는 것이다. 베르토프는 하나의 시간 단위 안에서 이 공통의 시간을 수립한다. 이 시간 단위는 아침의 기상에

34) J. Rancière, 앞의 책, 2018, 180쪽. 사실상 J. 랑시에르는 허구가 합리성이라고 말한다. “허구는 사물·상황·사건을 지각 가능하고 이해 가능하게 하는 제시 양식이다. 그리고 허구는 사건들 사이에 공존·잇달음·인과성의 형식을 구축하고, 이 형식에 가능·현실·필연의 양상을 부여하는 연쇄 양식이다. 그런 뜻에서 허구는 현실감—소여[주어진]의 이념 그리고 소여의 합리성의 이념—을 창출해야 할 때면 언제나 필요하다. 정치인, 언론인, 사회과학자는 그들이 이처럼 말해야 할 때마다 허구를 이용한다. 주어진 상황은 이렇습니다, 상황이 그런 이유는 이렇습니다, 이 상황에서 우리가 예측할 수 있는 미래는 이것입니다. 그래서 허구는 예술과 정치학 내지 사회과학이 맺는 관계를 사고하는 우리의 방식을 변화시키는 데 유용할지도 모른다. 소설·희곡·필름을 사회적 원인의 효과로서 분석하는 대신, 문학적·연극적·영화적 내레이션을[서술] 형태들을 사실의 제시, 시간의 구조화, 합리적 연쇄의 모델로 분석하는 게 흥미로울 수도 있다. 이 모델은 정치학이나 사회과학에서 작동하는 소여, 시간의 구축, 인과적 합리성의 제시 양식을 이해하는 데 도움이 될 수 있다.”(같은 책, 180-181쪽)

서 사무실·상점·공장의 노동일을 거쳐 저녁의 여흥에 이르는 하루의 기간으로 주어진다. … 베르토프의 영화 ‘실험’은 시간성에 관한 오랜 아리스토텔레스적 위계를 폐지하고 평등주의적 공존의 시간을 밝힌 ‘근대 소설’의 논리를 따른다. 평등주의적 공존의 시간은 여하한 개인의 삶을 위계 따위는 전혀 모르는 위대한 무명의 삶과 연결하는, 모두 똑같이 의미가 있거나 없는, 다수의 감각적 사건으로 이루어진다. 베르토프는 새로운 허구의 민주적 시간을 모든 활동이 그 안에서 엮이는 공산주의적 시간의 구축과 동일시한다. … 필름은 공통의 시간의 구축이다. 공통의 시간이란 하루의 모든 활동을 동기화(synchronization)하는 동시적 시간을 뜻한다. 이 구축은 몽타주를 통해 이루어진다.³⁵⁾

우리는 시간적 위계를 당연한 것으로 받아들이면서 생활하고 있다. 시내 중심가와 변두리는 아무런 표지판 없이도 바로 알 수 있다. 우리는 건물들의 외관, 편의 시설, 조명, 청결함, 치안을 통해서 공간적 위계를, TV 뉴스의 방송되는 순서에서 시간적 위계를 파악할 수 있다. 이러한 시공간적 위계가 사회구성원들의 위계를 내면적으로 반영하는 감각적인 것의 나눔으로 이어지게 된다. 이와 달리 “처음부터 그 필름(카메라를 든 사나이)은 급진적인 시간적 동질성을 긍정한다.”³⁶⁾ 베르토프의 영화적 언어는 스토리를 통한 영화 바깥의 현실을 허구적 시공간적 위계로 재현하지 않고, “영화적 언어는 신체와 기계의 다수 운동 활동들을 단 하나의 총체성으로 결집하는 운동 덕분에 공산주의적 감각적 현실을 구축하고,

35) 같은 책, 183-184쪽. J. 랑시에르는 몽타주를 다음과 같이 정의한다. “몽타주는 그 모든 활동을 매우 짧은 단편들로 자른 뒤, 그것들이 서로에 침투하여 매우 빠른 집단적 리듬 안에서 함께 진행될 수 있도록 단편들을 짜 맞춘다.”(같은 책, 184쪽)

36) 같은 책, 182쪽. J. 랑시에르는 베르토프의 필름은 바깥 현실의 시간적 위계를 반영하지 않고, 이와 반대로 그것은 “진상을 영화적으로 소통하는 실험(an experiment in the cinematic communication of real facts)”이라는 <카메라를 든 사나이>의 기획안 「카메라를 든 사나이(시각적 교향곡)」의 첫 문장을 인용한다.(같은 책, 182쪽과 206쪽)

새로운 삶의 감각적 직조를 구축한다. 이는 또한 새로운 [영화적] 언어가 이미지의 언어 이상이라는 뜻이다.”³⁷⁾ 결국 베르토프의 영화적 언어는 평등한 사물들의 움직임, 일상생활, 노동, 정치활동의 평등한 시간을 보여주고, 평등한 시간을 통해서 평등한 공간적 배치와 더불어 평등한 공산주의적 공동체를 위한 실험을 수행한다.

4. 결론

현재 도시는 공동체가 아니라, 원자적 개인의 집합체로 되었다. 도시에 서 자본이 핵심적 요소가 되었다. 도시는 상품화되고, 원자적 개인은 임노동자가 되었다. 이 문제에 대한 대안을 찾기 위해 우리는 자본순환에서 생산수단의 사적 소유, 국가, 공통적인 것의 관계를 살펴보아야 한다.

자본순환 도식은 $[G-W(A+Pm)\cdots P\cdots W'-G']$ 이다. 자본순환의 생산과정에서 자본가의 생산수단(상품)이 공통적인 것이 되면, 자본주의적 사적 소유는 지양될 것이다. 우리는 공통적인 것을 획득하기 위한 실마리를 탈산업화과정에서 찾을 수 있다. 탈산업화과정에서 비물질적 노동이 농업·공업의 영역에 침투함으로써, 모든 생산영역이 비물질적인 생산으로 질적으로 변화된다. 농업과 공업의 생산결과물은 노동하는 주체와 다른 생산물이다. 이에 반해 탈산업생산에서 ‘생산자와 생산물 모두가 주체이다.’ 탈산업화과정에서 생산은 노동하는 주체성의 생산, 비물질적·삶정치적 생산이 된다. 탈산업생산에서 생산자와 생산물은 모두 동일한 비물질적 생산물로서 주체의 신체이기 때문에 자본가가 비물질적인 생산물을 사유화할 수 없다. 노동자는 비물질적인 생산에서 더 많은 자율성을 가질 수 있다. 그러나 자본가는 토지 소유자와 같이 생산과정 외

37) 같은 책, 183쪽.

부에서 지대를 통해 비물질적인 공통적인 것을 착취할 수 있다.

국가와 법이 자본주의적 사적 소유의 근거이고, 자본순환의 중심축이다. 역사적 관점에서 자본순환의 중심축으로서 국가와 법은 공동체의 산물이다. 그러나 국가가 자본주의체제의 토대로서 법을 구성하였고, 또한 자본순환의 실패를 구제하기 위해서 개입한다. 이런 의미에서 A. 네그리와 M. 하트는 이 공동체와 국가를 상호 대립물로 이해하고, 국가를 자본가를 위한 지배 장치라고 주장한다.

노동과 여가(정치적 행위)를 배타적으로 나누는 시간과 공간은 ‘감각적인 것의 나눔’이다. 감각적인 것의 나눔은 노동과 여가의 시공간적 나눔이라는 형태로 고대부터 현대까지 이어지고 있다. 플라톤은 모방자가 폴리스의 정치적 행위와 노동이라는 계급적 나눔을 파괴할 수 있는 가장 위험한 존재로 보았다. 그러나 장인으로서 모방자는 이중적인 존재이기 때문에 감각적인 것의 나눔을 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’으로 변화시킬 수 있는 결정적인 존재가 된다. 그리고 《노동자들의 경종》에서 인용된 소목장이는 자신에게 주어진 공간과 시간에 불일치하는 활동을 수행한다. 순종적 활동과 자유로운 비활동의 불일치를 수행함으로써 노동자는 사회적 자리·직무·유능함에 대한 ‘감각적인 것의 치안적 나눔’에 대해서 ‘민주주의적 감각적인 것의 나눔’으로 변화시키고자 한다.

아리스토텔레스 이래로 “허구는 합리성의 구조”이다. 이런 맥락에서 베르토프의 <카메라를 든 사나이>가 불평등한 현실이 사실상 허구라는 것을 폭로할 수 있다. 말과 필름은 허구적으로 (평등한·불평등한) 시간과 공간을 구성할 수 있다. 베르토프의 영화적 언어는 평등한 시간을 통해서 평등한 공간적 배치와 더불어 평등한 공산주의적 공동체를 위한 실험을 수행한다.

자유인과 노동자의 ‘감각적인 것의 나눔’의 근거는 로고스(말과 셈)이다. 한편으로 폴리스와 현대사회에서 로고스(셈)는 자격들을 나누는 역

할을 하게 된다. 로고스(셈)에 의해서 구성된 법과 국가는 지배 장치로서 자격들을 나누는 역할을 한다. 국가와 법이 생산수단의 자본주의적 사적 소유를 뒷받침한다. 다른 한편으로 로고스(말)가 국가의 헌법을 제정하고 있다. 그리고 ‘법 앞에서 평등’으로서 국가는 비물질적인 공통적인 것의 공유를 위한 기반이 될 수 있다.

사실 로고스(말), 헌법, 이미지, 아이디어, 지식 코드, 정동은 동일한 비물질적인·삶정치적 생산물이고, 동시에 공통적인 것이다. 이제 원자적 개인들은 말로서 법과 비물질적인·삶정치적 생산물의 접점을 통해서 도시에서 공통적인 것의 공동체를 실천적으로 구체화할 수 있을 것이다. 도시는 로고스(말), 헌법, 아이디어, 정보, 이미지, 지식, 코드, 언어, 사회적 관계, 정동으로서 비물질적인 생산물을 통해서 더 이상 원자적 개인의 집합체가 아니라 공통적인 것의 공동체로 될 수 있을 것이다.

| 참고문헌 |

- 연구공간 L 엮음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 난장, 2012.
- 이성환, 「한나 아렌트에게 묻는다 : 당신은 누구나/지금도 ‘행위’가 가능하다고 생각 하는가?」, 『철학논총』 65(3), 새한철학회, 2011.
- 하용삼·문재원, 「공공성과 로컬리티의 재구성」, 『철학논총』 66(4), 새한철학회, 2011.
- 하용삼, 「(비)기능적 몸과 공간의 상호관계」, 『철학논총』 73(3), 새한철학회, 2013.
- _____, 「공통적인 것과 탈근대성의 공동체」, 『대동철학』 77, 대동철학회, 2016.
- 柄谷行人, 조영일 옮김, 『네이션과 미학』, 도서출판 b, 2009.
- _____, 『세계사의 구조』, 도서출판 b, 2012.
- Aristoteles, *Politika*, 김재홍 옮김, 『정치학』, 길, 2017.
- Bollier, David, *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*, 배수현 옮김, 『공유인으로 사고하라』, 갈무리, 2015.
- Dyer-Witheford, Nick, “The Circulation of the Common”, 연구공간 L 엮음, 「공통적인 것의 유통」, 연구공간 L 엮음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 난장, 2012.
- Hardt, Michael, “Affective Labor”, 자율평론 번역모임 옮김, 「정동적 노동」, 자율 평론, 『비물질노동과 다중』, 갈무리, 2005.
- _____, “The Common in Communism”, 연구공간 L 엮음, 「공통적인 것과 코뮤니즘」, 연구공간 L 엮음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 난장, 2012.
- Kwiatkowski, Gerhard(Red. Leitung), “transzendental”, *Meyers Kleines Lexikon Philosophie*, Meyers Lexikonverlag, Mannheim·Leipzig usw., 1987.
- Linebaugh, Peter, *The Magna Carta Manifesto*, 정남영 옮김, 『마그나카르타 선언』, 갈무리, 2012.
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 김호균 옮김, 『정치경제학 비판 요강 II』, 백의, 2000.
- _____, *Das Kapital II*, 강신준 옮김, 『자본론 II』, 길, 2014.
- Marx, Karl·Engels, Friedrich, *Das Kommunistische Manifesto*, 김태호 옮김, 『공산주의 선언』, 박종철 출판사, 2016.
- Negri, Atonio·Hardt, Michael, *Commonwealth*, 『공통체』, 정남영·윤영광 옮김, 사월의책, 2014.
- Platōn, *Politeia*, 박종현 옮김, 『국가·政體』, 서광사, 2006.
- Rancière, Jacques, *Le partage du sensible*, 오윤성 옮김, 『감성의 분할』, 도서출판 b, 2008.

- _____, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*,
Translated with an Introduction by Gabriel Rockhill, London/New York:
Continuum, 2009.
- _____, *Politique de la littérature*, 유재홍 옮김, 『문학의 정치』, 인간사랑,
2009.
- _____, *La mésentente: Politique et philosophie*, 진태원 옮김, 『불화: 정치
와 철학』, 길, 2015.
- _____, *Le spectateur émancipé*, 양창렬 옮김, 『해방된 관객』, 현실문화연
구, 2016.
- _____, *Modern times: Essays on temporality in art and politics*, 양창렬
옮김, 『모던 타임스: 예술과 정치에서 시간성에 관한 시론』, 현실문화연구,
2018.
- Surin, Kenneth, 윤영광·강서진 옮김, 「“이제 모든 것을 다시 발명해야 한다”: 네그리
와 혁명」, 세르지오 볼로냐 외, 티모시 S. 머피·압둘 카림 무스타파 엮음, *The
Philosophy of Antonio Negri: Resistance in Practice*, 『이제 모든 것을 다시
발명해야 한다』, 갈무리, 2010.

| Abstract |

City Community and Duality of State

Ha, Yong-Sam · Mun, Jae-Won

Modern city has been a commodity and the collection of atomic individuals. Capital became a main element of city. It is necessary for us to investigate capital circulation of relations between states and the common, to build a city community. The diagram of capital circulation is expressed as a $[G—W(A+Pm)⋯P⋯W'—G']$. The production means of a capitalist became the common in the production processes of capital circulation, and the capitalized private ownership can be nullified.

The industrial production is a commodity production different from labouring subjectivity. On the contrary, the post-industrial production is a production of labouring subjectivity. A worker can have a much autonomy in the production of immaterial products. State and law implicitly take a central role in capital circulation. Historically, they are the product of a community. However, state intervenes to save the failure of capital circulation. So the community and state is a confrontational object. State is a controlling apparatus.

Time and space of exclusively dividing Labor and leisure (political activity) is 'the distribution of the sensible'. An imitator as a dual being in the ancient Greek polis can change the distribution of the sensible into 'the democratic distribution of the sensible'. By performing a disagreement between an obedient activity and a free non-activity in modern city, workers want to change 'the police distribution of the sensible' into 'the democratic distribution of the sensible'.

J. Rancière says that “fiction is a structure of rationality” since Aristotle. In the such meaning, speech and film fictionally can consist of (an equal or inequal) time and space. Also a basis of the distribution of the sensible about freeman and worker is logos. In one way, state and law composed by logos(account) take a role of dividing qualifications as a ruling apparatus. In another way, logos(speech) makes a constitution of state.

Logos(speech), constitution, image, knowledge and affect are immaterial·biopolitical products, and they are the common. An atomic individual can compose a community of the common in a city through a sharing of immaterial products. A city is not an aggregation of atomic individuals. It can be a community of the common through immaterial products.

Key Words: immaterial products, the common, duality of state, duality of logos(speech and account), the democratic distribution of the sensible.

· 논문투고일: 2019년 3월 14일 · 심사완료일: 2019년 4월 14일 · 게재결정일: 2019년 4월 16일
