

2005.9

Verkehrung(전도/역전)의 모험

— 자크 랑시에르의 정치적 존재론 *

336

『멀티튜드』 22호(2005년 9월)에 게재되었다. 9호에 이어서, 「다중(멀티튜드)의 정치철학」의 두 번째 특집이다. 첫 번째 특집(이 책 2장에 수록된 「몇 개의 존재론적 공허에 관하여」에 첨부된 “머리말”을 참조)은 편집위원회의 활발한 논의를 거쳐 만들어진 반면, 이 두 번째는 프랑수아 마트롱François Matheron을 중심으로, 거의 조용하게 기획·편집되었다. 그는 이 특집에, 훗날 에티엔 발리바르의 극찬을 받게 된 알튀세르론을 기고했다.¹⁾ 특집에는 그 밖에도, 두 개의 푸

* [옮긴이] 이 글의 일본어 제목은 「Verkehrung(転倒/逆転)の冒険: ジャック・ランシエールの政治的存在論」이며, 프랑스어본의 제목은 “Les aventures de la Verkehrung: À propos de l'ontologie politique de Jacques Rancière”이며, 다음 사이트에서 안정적으로 읽을 수 있다.

<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-91.htm>

코론(브루노 카상티Bruno Karsenti, 마우리치오 라차라토Maurizio Lazzarato), 스피노자론(로랑 보브Laurent Bove) 등이 포함되어 있다. 그보다 약간 전부터, 편집위원회 안에서는 여러 가지 사정이 겹쳐서 제대로 정리된 형태로 논의하기 어려운 상황이 되었다. 특히 EU를 둘러싸고, 대체로 추진(찬성) 입장으로 모아졌지만, 반대파의 이탈도 시작되었고, 잡지를 유지하기 위해서는 차라리 논쟁을 피하는 게 낫다는 분위기마저 감돌았다. 그래서 마트롱이 거의 혼자서 집필진을 정함으로써 특집이 성사되었다고 해도 과언이 아니다. 요컨대 ‘믿고 맡겨라’였던 것이다.

337 내게도 이 논문은, “다중의 정치철학”을 공동작업에 의해 버려내는 것과는 또 다른 차원에서, 강한 추억을 남기게 되었다. 나는 이것을 주로 두 명의 독자를 염두에 두고 썼다. 한 명은 랑시에르본인이고, 다른 한 명은 아주 가깝고 당시 나와도 친했던 철학자이다. 그녀는 편집위원이 아니라 오히려 랑시에르와 바디우의 입장에서, ‘멀티튜드’ 노선 전반에 대해 강한 의문을 제기했다. 잡지 독자의 메

1) 알튀세르의 「마키아벨리와 우리들」(『철학·정치 저작집(哲学·政治著作集)』 제2권, 市田良彦 외 옮김, 藤原書底, 1999년 수록)이 한 권의 문고본이 되는 데 있어서 마트롱의 이 논문(『이윽고 다른 이름으로 불려야 하고, 아마도 정치라고 불려야 할 문제들』— 알튀세르와 정치의 자리개미하기의 불가능성『やがて他の名前では呼ばねばならず、おそらく政治と呼ぶべき諸問題』— アルチュセールと政治の位置づけ不可能性. 『이윽고...』라는 구절은 알튀세르의 초고에서 인용한 것이다)이 ‘해설’로 첨부되고, 발리바르가 전체 ‘서문’을 썼다. Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Tallandier, 2009.

일링 리스트에 그녀가 글을 보내면 논의가 과열되었다. ‘난장판이 되기도 했다. 나는 랑시에르의 前 지도학생이었기 때문에, 그녀에게서는 개인적으로도 여러 가지 ‘질문을 받았다.’ 그녀의 ‘포스트-알튀세르주의’ 입장에서 보면, 알튀세르 전으로 돌아가는 것처럼 보이는 네그리주의에 가담하고, 또 알튀세르 그 사람을 여전히 긍정적으로 읽으려는 나와 프랑수아 마트롱은 거의 불가해한 인간이었던 것 같다. 그래도 내가 그녀의 저서(데카르트론)에 대해 『뮐트뤼데』에 쓴 서평 논문에는, 그녀도 일종의 ‘이론적 납득’을 한 것 같다. ‘포스트-알튀세르’적 문제 관심이 어떻게 ‘멀티튜드’적인 그것과 연결되는지를 알 것 같다는 소감을 써서 보내줬다. 그래서 나는 특집을 계기로 랑시에르를 정면으로 다루고, 마찬가지로의 연결과 차이를 보다 분명하게 보여주고자 했다.

그런데 이번에는 그녀가 납득하지 못했다. 내 논문은 말하자면, 랑시에르와 네그리를 비교 대조하기 위해 그 씨름판으로 알튀세르를 데려오는 장치를 마련했다. 알튀세르를 338 ‘존재론’화하는 절차를 매개로 랑시에르와 네그리를 접근-대치시킨 것이다. 그것은 결과적으로, 랑시에르를 알튀세르주의의 자기장으로 되돌려놓는 것이기도 했다. 랑시에르는 『알튀세르의 교훈』(航思社, 2013년)에서 알튀세르주의와의 단절을 표명했음에도 불구하고, ‘존재론’적으로는 단절하지 않았다고 말했던 것과 같다. 이 점을 그녀는 받아들이지 않았다. 정치적이고 이론적인 단절을 없었던 것으로 하는 ‘존재론’이란 무엇인가? 지금이 당연한 질문일 것이다. 나로서는 그 ‘존재

론’이 랑시에르와 네그리의 차이를 분명하게 해준다는 점을 보여주면 논문으로는 충분하다고 생각했지만, 실제로 랑시에르와 알튀세르의 단절에 관해서는 어떻게 생각하는지, ‘존재론’이 그것에 관해 무엇을 말할 수 있는지에 대해서는 언급하지 않았다. 아니, 단절은 그렇게 간단하게 할 수 있는 것이 아님을 강력하게 시사하는 논의로서 ‘존재론’을 사용한 것이다. ‘존재론’이 스피노자적 일원론인 한, 그것은 당연한 귀결이겠지만, 일원론은 분명히 모든 것을 ‘어두운 밤의 검은 소’로 만드는 것처럼 보이기도 한다. 내재성의 철학이라고 말하면 듣기에는 좋지만, 그 씨름판에서의 정치적 차이란 무엇인가라는 문제는 그대로 남아 있다.

그러나 랑시에르의 반응은 달랐다. “재미있다, 웃었다, 즐거웠다.” 특히 『『자본』을 읽자』에 기고한 그의 논문(철학자로서의 데뷔작이다)을 다루는 방식을 그는 높이 평가해주었다. 그의 논문에서는 마르크스의 난점으로 다뤄졌던 ‘모호한 어법(amphibologie)’을 긍정적인 것으로 반전시키는 이론적 행위로서 그의 철학 전체 — 알튀세르와 단절할 후에 형체를 이룬다 — 를 읽는다는 나의 기획을 그는 순수하게 재미있어 했던 것 같다. 물론 그의 다양한 저작에서 핵심 구절을 산발적으로 추출해 역지로 패치워크하는 방식은, 본인이 읽으면 ‘즐겁지’ 않을 리가 없을 것이다. 그는 자신이 동일한 개념(바-장소 non-lieu)을 완전히 정반대 의미로 사용했다는 것도 이 패치워크를 통해 깨달았던 것 같다. 그것은 분명히, 저자를 엿어매기 위한 ‘작전’이라는 일면을 갖고 있었다. 물론, 전체 구도에는 그도 ‘열 받았겠지

만 ‘열 받는’ 것을 쓰고 있다는 자각이 있었기 때문에, 재미있게 해주려는 마음도 강하게 작용했다. 아무튼, 논문은 두 명의 예상 독자에게 보내는 339 일종의 엮다. 그런 뜨거움을, 쓰고 있는 나는 분명히 갖고 있었다. ‘랑시에르와 네그리’라는 테마는, 그만큼 당시 절실했다. 보 한에게는 “, 다른 한에게는 “ 답장을 받 결과는 논문에서 ‘존재론’이 서 있는 위치 — 단절은 있는 동시에 없다고 말하는 것 — 와 묘하게 부합하고 있다고 느끼고, 나도 또한 크게 ‘즐겼다.’ 하지만 말할 것도 없이, 단절이 있기도 하고 없기도 하다는 사태의 유지에 포함되어 있는 긴장감은 그 자체로 즐거울 리가 없다. 이것도 역시 논문이 준 실체감이었다. 랑시에르-네그리-알튀세르의 삼각관계에 나-여성철학자-랑시에르의 그것이 뒤엉키며, ‘우리의 정치 철학’은 그 후에도 줄곧 혼탁하다. 그래도, ‘존재론’이 직접적으로 straight ‘정치’를 이끄는 것보다는 나올 것이다. 그 직접성은 ‘스탈린 당의 존재론’일 뿐이라는 것을 ‘우리’는 모두 알고 있기 때문이다.

『멀티튜드』에 수록된 머리글

À propos de l'ontologie politique de Jacques Rancière Par rapport au « renversement » qui, comme dans la dialectique, s'opère entre deux choses ayant le même niveau de substantialité, l'« inversion » fonde une ontologie paradoxale où les choses à inverser ne préexistent pas à l'inversion elle-même. Tel est le sens d'une thèse ontologique largement partagée dans le marxisme d'aujourd'hui : le primat de la lutte de classes sur les classes. Tout en discernant nettement la différence du renversement et de l'inversion dans Le Capital, Jacques Rancière ne cesse de poser la question de savoir si le divage des deux opérations est possible sans recours au « kautskisme » qui l'introduit

dans la lutte de l'extérieur de la lutte, ce qui dénie purement et simplement le primat ontologique de la lutte. La solution donnée par lui est inouïe : radicalisant d'un côté l'inversion en tant que politique identique à la subjectivation, dans laquelle il n'y a plus de « constitué », et restituant de l'autre le renversement en tant qu'activité de l'imagination qui se différencie perpétuellement de soi comme dans le « rêve ouvrier » ou la « parole hérétique », il fait de ces deux opérations les conditions réciproques pour que l'une et l'autre viennent au jour.

“Reversal”, in dialectics, takes place between two things located on the same level of substantiality, while “inversion” participates in a paradoxical ontology where the things to be inverted do not pre-exist the inversion itself. Such is the meaning of an ontological thesis largely shared by today's Marxism: the primacy of class struggle over classes. While making a clear distinction between the two in The Capital, Jacques Rancière insistently asks whether these two operations can be separated without resorting to “kautskism”, which introduces it within the struggle from the exterior of the struggle, thus denying the ontological primacy of struggle. The solution he provides is unheard of: on the one hand, he radicalises inversion as a politics of subjectivation within which there no longer is any “constituted”; on the other hand, he reconfigures the reversal as an activity of the imagination which perpetually differs from itself, as in “labor's dream” or in “heretical speech”. He thus presents these two operations as mutually conditioning and producing each other.

자크 랑시에르에게 토니 네그리의 저작은 포이어바흐적 인간학으로의 회귀 외에 아무것도 아니다. 경제적인 것, 정치적인 것, 미적인 것을 인간적 본질의 소외로 환원하고, 어두운 밤의 검은 소처럼 분간되지 않게 만드는 것이다.²⁾ 마찬가지로 그(랑시에르)에게 질 들뢰즈의 저작은 시적인 것일 수 밖에 없다. “존재를 둘러싸고 다중의 주문을 읊조리는 것만으로는 어떤 정

치적 정의에도 이를 수” 없기 때문이다.³⁾ 존재론 자체는 『불화』⁴⁾가 정의하는 ‘정치철학’의 340 세 분류 — 아르케-정치archi-politique, 유사-정치para-politique, 메타정치meta-politique — 속에 들어설 자리가 없다. 너무도 막연하기 때문일까? 존재론을 정치철학으로 간주하는 입장이 너무 마이너하기(주변부적이기) 때문일까? 아니면, 랑시에르에 따르면 민주주의의 아니키한 현사실성을 부정하고자 하는 ‘정치철학’ 일반을 존재론과 동일시해야 할까? 이 현사실성을 부정함으로써 정치 자체를 부정하고, 정치와 치안의 차이를 말소하고자 하는 ‘정치철학’ 일반의 이름이 존재론인 것일까?

존재론적 전회 혹은 Verkehrung의 ‘모호한 어법’

그러나 『불화』에는, 어떤 역사적으로 한정된 의미에서 ‘존재론적’ 테제가 있다. “정치가 존재하는 것은 단순히 빈자가 부자와 대립하기 때문이 아니다. 정치가 … 빈자를 실체로서 존재하게 한다고 말하지 않을 수 없다(단순히 빈민들이 부자들과 대립한다고 해서 정치가 존재하는 것은 아니다. 오히려 빈민들을 실체로서 존재하게 하는 것은 바로 정치 … 라고 말해야 한다).”⁵⁾ “부분은 부분이 명명하는 항

2) Jacques Rancière, “Peuple ou multitudes?” (entretien avec Éric Alliez), *Multitudes*, n°9, 2002.

3) Jacques Rancière, “Deleuze, Bartleby et la formule littéraire,” *La chair des mots*, Galilée, 1998, p.202.

4) Jacques Rancière, *La Méésentente*, Galilée, 1995.

5) Ibid., p.31.

쟁 전에는 존재하지 않는다(부분들은 이 부분들이 명명하는 갈등에 앞서 존재하지 않는다).”⁶⁾ 이것은 알튀세르의 1973년 테제가 ‘존재론적’이라는 의미에서 ‘존재론적’이다. “계급투쟁과 계급의 실존은 하나의 동일한 것이다. ‘사회’ 안에 계급들이 존재하기 위해서는 사회가 계급들로 분열되어 있어야 하는데, 이 분열은 사후적으로 일어나는 것이 아니라 한 계급이 다른 계급을 착취하는 것, 그러니까 계급투쟁이 계급들로의 분열을 구성하는 것이다. … 그러니까 계급투쟁을 먼저 두어야 한다.”⁷⁾ 계급에 대한 계급투쟁의 우위라는 테제를 알튀세르는 이후에도 결코 포기하지 않았지만, 랑시에르도 이미 1969년에 옛 스승의 유명한 이데올로기론을 공격하기 위해 같은 우위를 내세웠다. 그는 이렇게 썼다. “[알튀세르에게] 이데올로기 개념은 계급투쟁 341 개념을 개입시키지 않고서도(개입시키기 전에) 그 일반성에 있어서 정의될 수 있다.” “인류의 모든 역사는 계급투쟁의 역사라고 선언하면서도 사회적 응집성 일반을 보증하는 기능을 이데올로기에 할당해도 좋을까?”⁸⁾ ‘산 노동’이라는 청년 맑스의 인간학적 실체entité는, ‘네그리주의’에서 종종 존재론적 선행성을 갖고 있는 것처럼 얘기되지만, 네그리가 전거로 삼는 『정치경제학비판요강』의 맑스를 정확하게 읽으면, 그것은 계급 간의 ‘적대관계’에 선행한다. “산 노동은 고유한 현실적 요소들을 사

6) Ibid., p.49.

7) Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, pp.29-30.

8) Jacques Rancière, “Pour mémoire : sur la théorie de l'idéologie(1969),” *La leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974, pp.230, 231.

상(象)하고 있다. 어떤 객체성도 박탈당하고 벌거벗겨지는 것이 노동을 순수한 주체성으로 성립시키는 것이다(그러므로 산 노동은 그 고유한 실재성의 요소들이 추상되어 있다. 모든 객관성이 이렇게 완벽하게 벗겨지고 박탈되는 것이 노동을 순수 주체성으로서 존재하게 만든다.)⁹⁾ 마리오 트론티에 의한 ‘코페르니쿠스적 전회’도 같은 의미에서 **342** ‘존재론적’일 것이다. “우리도 자본주의의 발전을 먼저(무엇보다 우선적으로) 생각했고 그 후에야 계급투쟁을 생각했다. 이것은 오류이다. 문제를 전도시켜야 하고, 무엇이 문제인가라는 문제의 표시를 바꾸고, 처음(시작)부터 다시 출발해야 한다. ‘처음(시작)’은 바로 계급투쟁이다(노동 계급의 투쟁이다.)”¹⁰⁾ 이로써 여기서 말하는 존재론적 테제가 명확하게 정의된다. ‘존재’가 ‘존재자’에 대해 우위에 있는 것과 마찬가지로, ‘움직이다 bouger’가 — 투쟁이라고 부르든, 운동이나 변화나 혁명이나 중단 등으로 부르든 — ‘움직이는 것’ — 계급들과 그 구조적 관계 — 에 선행한다.

이 존재론적 테제는 하나의 역설을 내포하고 있다. 관계의 담지자들(agents)은 그들의 상호적 관계를 규정하기 전에는 존재하지 않는다는 역설이다. 항에서 관계로 선행성을 역전시킴으로써 생기는 이런 역설은 천상과 지상, 이념적인 것과 물질적인 것, 나아가 주체와 객체의 플라톤적 또는 변증법적 전도 속에서는 생기지 않는다. 그런 전도에서 두 개의 항은 모두 실체적이며, 관계 — 그것이 전도이다 — 는 비실체적이다. 그런데 존재론은 역전의 조작에 의해 실체적인 것과 비실체적인 것을 직접 관계시키며,

9) Antonio Negri, *Marx au-delà Marx*, Christian Bougois, 1979, p.130. 강조는 인용자.

10) Mario Tronti, “Lénine en Angleterre,” *Ouvriers et Capital*, Christian Bougois, 1977, p.105.

비실체적인 것에 실체적인 것을 발생시키는 힘을 부여한다. 이 힘이 ‘우위성’의 관념에는 함의되어 있다. 그렇다면, 랑시에르는 『『자본』을 읽자』에 기고한 논문¹¹⁾에서 이미 이 전도(renversement)와 역전(inversion)의 차이 및 이로부터 나오는 역설에 중심적인 역할을 부여했다는 것을 확인할 수 있다. 『자본』이 물신주의 분석에서 보여주는, Verkehrung라는 말의 모호함(전도로도 역전으로도 번역할 수 있는)에 그는 주목하는 것이다. 즉, 물신주의 현상은 한편으로는, 전도의 모형을 따라 주체적인 것과 객체적인 것의 Verkehrung으로서 묘사된다. 여기서 화폐가 **343** 힘을 갖는지닌 것은 인간적 본질이 인간에서 화폐로, ‘전도’의 형식을 통해 이동하기 때문이다. 그런데 다른 한편으로, 맑스는 분석을 마무리하는 명제에서, 동일한 현상을 ‘역전(Verkehrung)’으로 설명한다. 여기서 화폐는 생산관계의 현시/은폐에 지나지 않는다. 화폐는 그 자체로 어떤 관계를 표현하고 있는데, 그 관계는 화폐에 의한 표현 전에는 존재하지 않으며, 표현의 바깥에는 존재하지 않는다. 표현되는 것이 표현하는 것 속에 숨어 있는 것이다. 역전되어 ‘결정하는’ 지위를 획득함으로써, 생산관계는 ‘신비적’이게 된다. 상품에 대한 과학적 분석에서 도출된, “화폐란 생산관계이다”라는 결론은 물체적인 화폐가 비물체적이라고 말하는 것과 똑같다.

비록 역설적이기는 해도, 현시/은폐가, 혹은 Darstellung(표현(서술))이, 『

11) Jacques Rancière, “Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844 au Capital*,” Louis Althusser éd, *Lire le Capital*, PUF, 1996(primière éd., Maspero, 1965).

자본』에서 새롭게 획득된 과학성의 핵을 이룬다. 그리고 이 핵을 전도와 역전의 모하함이 경향적으로 불분명하게 만든다. 전도로 역설의 해소를 수행하게 하는 것이다. “맑스는 늘 두 개의 *Verkehrung*을 혼동하는 경향이 있다. 자본주의적 관계의 *Entfremdung*(소외)를 실체적 주체의 소외라는 모델을 따라(모델 위에서) 사고하고, 역전=*Verkehrung*을 전도=*Verkehrung*로 생각하는 경향이 있다.”¹²⁾ 랑시에르가 실제로 묻고 있는 것은, 맑스가 정초한 ‘과학’적 개념으로서의 ‘역전’의 양태를 담론적이고 개념적인 혼동으로부터 어떻게 구출해낼 것인가가 아니라, 두 개의 *Verkehrung*의 분리가 애초에 가능하다는 것이다. 맑스는 “과학의 기초를 닦았다. 다만, 역사의 답지자의 생존 조건들이 근본적으로 바뀌는 것 속에 그 기초를 두었다(과의 근본적 단절 속에서 정초했다. 이때 문제는 이 단절의 조건들을 생각하는 것이다. 『자본』에서 맑스가 과학의 장소와 과학성의 형태들을 규정하고 있다면, 어떻게 질문할 수 있을 것이다. 이 과학의 장소에 어떻게 도달할 수 있느냐고 물었을 때, 맑스는 답을 갖고 있을까? … 우리로서는 맑스가 범례적인 형상을 부여한 운동을 끝까지 밀고 나가서, 질문을 형성하는 술어 자체, 특히 역사라는 개념을 질문에 부치는 것을 행하지 않으면 안 된다(역사의 답지자의 생존조건과의 근본적 단절 속에 과학을 정초했다. 그렇다면 문제는 이 단절의 조건들을 사유하는 것이다. 맑스가 『자본』에서 과학의 장소와 과학성의 형태들을 결정한다면, 이 과학의 장소에 어떻게 도달할 수 있느냐 라는 질문에 대답하고 있는지 여부에 대해 의문을 품을 수 있다 … 그러므로 맑스가 우리에게 모범적인 형상을 부여했던 운동을 성취해야 하며, 질문의 용어 자체를, 특히 역사 개념을 질문해야 한다.”¹³⁾ 맑스는 왜 단절/분리를 실행하지도 못

12) Ibid., p.184. (같은 책, 303頁).

했고 ‘단절의 조건들’을 정식화하는 데에도 이르지 못했을까? 이 ‘조건들’은 두 개의 *Verkehrung*을 분리하는 ‘조건들’이기도 할 것이다. 우리의 『『자본』을 읽자』의 저자들은 왜 이 ‘조건들’을 더 이상 명확하게 할 수 없었을까?

어쩌면 ‘존재론화’가 불충분했기 때문일 것이다. 우리에게는 그것이, 4년 후의 랑시에르의 대답인 것처럼 보인다. ‘알튀세르주의’와의 단절을 이룩한 랑시에르의 대답인 것처럼 말이다. “물신주의에 관해서, 그것은 생산관계의 현시/은폐라고 (내가 『『자본』을 읽자』에서 행했듯이) 말하는 것만으로는 불충분하다. 물신주의가 종별적 방식으로 은폐하는 것은, 생산관계의 **적대적** 성격이다. … 물신주의의 구조가 은폐하는 것은 자신의 **모순된** 본성이며, 그 모순이란 계급모순이다(물신주의가 생산관계의 현시-은폐라고 (내가 『『자본』을 읽자』에서 말했듯이) 물신주의에 관해 말하는 것으로는 실제로 불충분하다. 물신주의가 특정한 방식으로 은폐하는 것은 생산관계의 **적대적** 성격이다. … 그것(물신주의의 구조)은 자신의 모순적 본성을 은폐하며, 이 모순은 계급들의 모순이다.”¹⁴⁾ 역전은 실제로 『『자본』에서, ‘투쟁’과 ‘계급’ 사이에서 행해진 것이 아니었다. 관계(혹은 구조)는 아직 동태화(動態化)되지 않았으며, 정태(靜態)적인 것으로 보인다. 이런 의미에서 ‘투쟁’보다 실체적일 수 있다. 하지만 『『자본』을 읽자』의 랑시에르 논문은 이미 ‘현실 운동의 역전(*inversion du mouvement réel*)’¹⁵⁾을 말하고 있었

13) Ibid., pp.198-199. (같은 책, 325-326頁).

14) Rancière, “Pour mémoire : sur la théorie de l’idéologie(1969),” op.cit., p.236.

15) Rancière, “Le concept de critique et la critique de l’économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital*,” op.cit., p.184.

고 스승과 단절한 1974년의 책 안에 있는 랑시에르의 눈에는 분리를 둘러싸고 사태가 더욱 심각한 것으로 비춰지고 있었다. 문제가 되고 있는 것은 분리, 즉 *Verkehrung*의 ‘모호한 어법’을 해소하여 ‘과학’을 순화시키는 것이 만일 완전히 가능했다면, 그것은 투쟁의 우위와 모순되지 않을까? 그것은 ‘카우츠키주의’의 한 형태에 불과한 것 아닐까? 왜냐하면 분리가 완전히 이루어진 시점에서 분리 이전을 되돌아봤을 때는 존재론적으로 우위에 있어야 할 것이 현실에서는 우위가 아니었다, 우위성을 증명할 수 없었다는 것이 되기 때문이다. 만일 “사회적 실천에서 나오는 관념은 잘못되었다”라고 한다면, 만일 계급투쟁이 지적 단절을 확실하게 가져다주지 않는다면, “과학은 실천의 환상 외부에 있는 지점에서만 정초될 수 있을 뿐이다”라는 얘기가 된다.¹⁶⁾ 랑시에르는 그 후에도 이런 난점을 계속 고발할 것이다. “과학은 설명 불가능한 현상이다. 이데올로기는 설명된다. 과잉으로 설명되기도 한다. 모방의 제조, 제조의 모방, 사회질서의 공장적 리얼리티의 진부함 그 자체로서. 그런데 과학은, 우발적인 것이다. 제조와 모방의 규칙이었던 게임 속에서 주사위가 던져지는 것과 비슷하지만, 주사위 던지기 자체는 쉽게 일어나지 않는다. 과학의 모든 장소의, 있을 것 같지 않은 비-장소에 다름 아니다(과학은 설명할 수 없는 현상이다. 이데올로기는 설명되며 과잉 설명되기까지 한다. 모방의 제조, 제조의 모방, 사회질서의 공장적 실제의 진부함 자체로서 말이다. [그러나] 과학은 우연적이다. 제조와 모방의 규칙적 게임 속에서 일어날 것 같지 않은 주사위 던지기이다. 과학은 모든 장소들의 있을 법하지 않는 비-장소이다.)”¹⁷⁾

16) Rancière, *La leçon d'Althusser*, p.96.

그렇다면 존재론을 기초짓고(정초하고) 과학을 낳는 역전은 존재론적으로는 수행되지 않는 것 아닐까? 기초(정초)에 있어서의 ‘움직이다’에서 — 계급투쟁에서 — 출발해서는 이루어지지 않는 것 아닐까? 맑스/알튀세르의 과학은 어느 날 어딘가에서 도래하는 것이다. 바꿔 말한다면, 오늘 무엇이 일어나든, 역전은 내일 일어날 수도 있고 일어나지 않을 수도 있다. 역전이라는 비-장소에는 기적에 의해 도달하는 것이라면, 기적이라는 것이 보여주는 사건의 궁극적 우위는 어떤 사건이든, 그저 기다릴 수밖에 없다고, 투쟁해도 소용없다고 말하는 것이게 된다.

주체, 주체화, 정치

만일 그렇다면, 투쟁의 우위를 실정적으로 유지하기 위해서는 역전 자체의 성질을 바꿀 필요가 있을 것이다. 어딘가로 이동시킬 필요가 있을 것이다. 실제로 『불화』에서는 두 가지 인상적인 변화를 인식할 수 있다.

(1) 예전에는 프티부르주아 지식인의 엘리트주의가 형이상학적인 우발적인 것의 표시(정표)이며, 아무튼 설명 불가능한 ‘외부’에 있던 ‘비-장소’가, 그러한 것이기를 그치고 있다. 이론적 난점이나 정치적 부정의(불의)를 독해해야 할 징후이기를 그치고 있다. 주체의 이름이 되고 있는 것이다. 주체란 “뭉 없는 자의 뭉”이며, 비가시이며, 이런 의미에서, 사회적 질서 안에는 존재하지 않는다. 사회적 질서 안에서는 모든 부분, 모든 뭉이 전

17) Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983, p.116.

체적이고 개별적으로, 치안이라고 불리는 권력에 의해 정의되며, 역할과 장소가 배분되며, 사회적 질서 안에는 “공석(공백, 빈공)이 있을 수 없으며”, “충만, 경중, 그 균형만이 있을 뿐이다(충만함과 무게, 평형추만이 있을 뿐이다).”¹⁸⁾ 따라서 주체화란 보이는 것이 되는 동작, 보이는 것과 보이지 않는 것의 간극을 무대에 올리는 동작에 다름 아니다. ‘인민’이나 ‘프롤레타리아’가 주체인 것은 그들이 사회 속에 자리를 갖고 있지 않기 때문이며, 이 ‘바-장소’를 보이는(가시적인) 것으로 만들기 때문이다. 가시성을 둘러싼 다름을 무대에 올리고, ‘바-장소’ — 장소가 없는 것 — 를 보이게 하는 것이다. 즉, 주체는 “감각적인 것의 분할(나눔)”의 두 상태 ‘사이’에 나타나기도 하며, **또한 거기로 사라지기도 하는 것이다.** 몫, 자리, 역할을 가질 때, 바꿔 말하면 사회적 정체성을 가질 때, 주체는 더 이상 주체가 아니다. 주체는 사회적 질서의 ‘바-장소’ 안에 머물러야만 하며, 탈정체성으로서, 혹은 자연적 자리로부터의 떼어놓기로서, 나아가 자기와의 간극으로서 확증된다.

(2) 한편으로 ‘계급투쟁’은 ‘정치적 활동’으로 바꿔 말해지며(반역되며), 후자는 ‘주체화’로 순화된다(치안은 투쟁에 있어서 사물의 관리일 뿐이며, 어떠한 정치도 구성하지 않는다). 다른 한편으로, ‘계급’은 앞서 말한 의미에서 ‘주체’로 재정식화된다. 즉, 계급에 대한 투쟁의 우위에 관해서는 구성하는 것과 구성되는 것은 **둘 다** 실체성을 잃는다. 계급은 계급으로서, 투쟁은 투쟁으로서 구성되지 않는 것이다. ‘프롤레타리아’라는 단어가 여전히 사용되고 있음에도 불구하고, ‘프롤레타리아’는 더 이상 예전의 ‘프

18) Rancière, *La Méésentente*, p.58. (란시에르, 『不和』, 68頁)

롤레타리아’ — 생산관계 속에서 물질적이고 사회학적으로 위치지어지고 그 위치에서 출발하여, 그 위치에 걸맞는 정치주체로서 구성되는 — 가 아니다. 설령 투쟁 속에 있더라도 말이다. ‘프롤레타리아’는 스스로를 구성하는 자, 스스로에게 고유한 ‘무’에서 출발하여 스스로를 조립(합성, composition)하는 자일 뿐이다. 구성의 방식이 역사적으로 규정될 수는 있겠지만, 어떻게 규정되든, 단적인 ‘무’와 유사하다. 구성의 역사적 성격은 ‘프롤레타리아’의 주체성을 전혀 설명하지 못하기 때문이다. 그 때문에 랑시에르적 정치에는 ‘구성되는’ 것이 없다. 제도조차도 ‘구성’되지 않는다. 정치는 “제도와 한 몸이다. … 정치가 존재하는 것은 지배의 자연적 질서가 몫 없는 자들의 몫의 제도화에 의해 중단될 때이다. 정치를 종별적인 유대 형식으로 볼 때에는, 이 제도가 정치의 모든 것이다(제도설립과 하나를 이룰 뿐이다. … 몫 없는 이들의 몫의 설립(제도에 의해 지배의 자연적 질서가 중단될 때 정치가 존재한다. 이러한 설립(제도는 유대의 특수한 형태로서 정치의 전부다).”¹⁹⁾ 바꿔 말하면, 제도는 제도적 성격을 갖지 못한다는 것이다. 갖는다고 해도, 감각적인 것의 분할/분유(나눔)를 둘러싼 항쟁을 무대화할 때의 그 무대로서만일 뿐이다. 그 무대가 존재하는 것은 항쟁이 나타나고 ‘정치가 있을’ 때뿐이다. 랑시에르의 구성적 권력은 정치의 모든 것을 구성하지만, 구성되는 것이 없는 것이다. “정치란 늘 무(無)의 이름이다(정치는 아무것의 이름도 아니다).”²⁰⁾

다음과 같은 인상을 품더라도 그리 틀리지는 않을 것이다. 정치를 습격

19) Ibid., p.31. (같은 책, 34頁).

20) Ibid., p.58. (같은 책, 68頁).

하는 형식주의. 어떤 것이든 ‘사회적인 것’ 위에 정초되기를 거부하고, 사회적인 것의 가시적이고 말할 수 있는 실재는 모두 치안에서 유래한다고 말하는 정치, 주체의 실제적 두께 — 객체성이나 실체성의 구성원리를 이루는 — 를 전혀 요구하지 않는 정치는, 논리적 형식성만을 존재조건으로 삼는다. 실제로, “정치는 자신에게 고유한 대상이나 질문을 갖고 있지 않다. … 어떤 행위를 정치적인 것으로 만드는 것은 그 대상이나 그것이 행해지는 장소가 아니라 그 형식이다. 항쟁의 제도에 평등의 증명을 기입하는 형식이다(정치는 자신에게 고유한 대상들이나 질문들을 갖고 있지 않다. … 어떤 행동의 정치적 성격을 이루는 것은 그것의 대상이나 그러한 행동이 실행되는 장소가 아니라, 오직 그 행동의 형식, 분할을 통해서만 존재하는 공동체의 제도, 계층의 제도 속에 평등의 입증을 기입해 넣는 형식이다).”²¹⁾ 정치적 행위의 발동 조건에 관한 이러한 형식주의는 ‘자유로운 결단’ 또는 ‘공리’를 이끌어낼 것이다. 분명히 드러나기 위해, 정치는 어떠한 고유한 현실성이나 내적 필연성도 필요로 하지 않는다는 것이다. 하지만 물론 정치의 이 메마른(양상한) 리얼리티는 풍부한 것일 수 있다. 치안이 정치의 자율성을 훼손할 수 없고 정치적인 것의 양태를 조건지을 수 없기 때문이다.

어쨌든, 역전이 ‘구성적인 것’을 문제 삼는다면(삼는 것인 한에서는), 랑시에르적 정치에는 문제 자체가 성립될 여지가 없다. 정확하게 말하면, “계급 투쟁과 계급의 존재는 하나의 동일한 것이다”라는 알튀세르의 테제로 돌아가는 것일 뿐이다. “주체화와 주체는 하나의 동일한 것이다”라고 말해

21) Ibid., p.55. (같은 책, 63頁).

도, 알튀세르 테제와 동일한 것이다. 여기서 “하나의 동일한 것이다”는 문자 그대로 이해되어야 한다. 무대의 바깥에는 미래의 주체만이 존재한다(미래의 주체는 무대의 바깥에 존재할 뿐이다). 치안의 영원한 어둠 속에서 혼자 잠들어 있는 사람은 아직 ‘말하는 주체가 아니다. 주체는 특수한 방식으로 무대에 오르는 것과 같은 주체화 속에서만 존재한다. 그 특수한 방식이란 ‘오해’되는 것이다. “너는 존재하지 않는다”라고 말하는 타자를 향해 (“존재하지 않기” 때문에 존재한다 *egro sum*”)라고 응수(응표)함으로써 주체화되는 자가 주체인 것이다. 거꾸로, 주체화는 이미 주체다. 주체화하는 것이 주체의 주체성을 이루는 것이기 때문이다. 결국 주체는 정치/주체화의 ‘안’에 있다고 말할 수도 없는 것이다. 주체가 정치이다, 라고 말해야 할 것이다. 정치적 주체란 이 동일성의 이름에 다름 아니다.

감성적인 것의 재분할(재나눔)

그렇다면 랑시에르에게는 더 이상 전혀 역전이 없는 것일까? 그런 것은 아니다. 그의 개념인 ‘감각적인 것의 분할/분유(나눔)’와 그 실제적 작동은 이 점을 선명하게 보여준다. 이 분할/분유는 발화된 목소리에 절단선을 긋고, 적절한 발화 부분을 골라내면서, 그 외의 부분을 노이즈 또는 어떤 캐 · 불캐의 표출이라며 버린다. 그렇게 해서 누가 시민인지, 누가 시민으로 섬해지지 않는지를 결정하는 이 분할/분유는 오로지 치안에서 유래한다. 그리고 거기에 정치가 개입한다. 즉, 정치는 고유한 활동에 착수하는 데 있어서 치안적 조작을 전제로 하는 것이다. 정치적 행위란 “감각의 배치에 단

절을 들여오는 조각에 다름 아니다. 전체의 부분 및 몫이 결정되는 배치, 그것들이 없다는 것에 의해 정의되는 부재 — 몫 없는 자의 몫 — 를 결정하는 배치에 단절을 들여오는 것이다. 이 단절은 부분, 몫, 몫의 부재가 규정되는 공간을 **재편하는 일련의 행위에 의해 드러난다**(정치라는 활동은 [치안이라는] 감각적 공형상과 단절하는데, 이러한 공형상에서는 부분들 및 부분들의 몫 또는 몫의 부재가 그 공형상에서 아무런 자리도 갖지 못한 어떤 전체, 곧 몫 없는 이들의 몫이라는 전체에 의해 정의된다. 이러한 단절은 부분들과 몫들, 몫들의 부재가 정의되는 공간을 다시 공형상화하는 일련의 행위들에 의해 명시된다.)”²²⁾ 정치는 치안보다 뒤쳐지며(치안에 의해 지연되며), 감각적인 것의 분할/분유의 상태를 바꾸는 재배치 속에서 모습을 **드러낸다/사라진다**. 혹은 두 상태 사이에 (있다). 사실성의 수준에서는 분할/분유만 존재할 뿐이다. 그러나 치안의 논리에서 바라보았을 때에는, 동일한 수준은 정반대의 것을 말하고 있다. “모든 공동성 원리에 대한 정치의 선행성이라는 사실성(모든 공동체 원리에 대해 항상 선행하는 정치의 현사실성(factuality))”²³⁾이 있는 것이다. “철학은 우선 정치와의 관계에서, 처음부터 ‘뒤쳐져’ 있다(여기서 ‘철학’이란 치안의 논리와 동일하다. 다만 철학은 이 ‘뒤쳐짐’을 민주주의의 잘못이라고 생각한다. 민주주의라는 형식 아래, 정치는 이미 있는 것이지만, 원리나 아르케[근원]를 기대하지 않고, 원리를 실현함으로써 정치를 낳는 좋은 시작도 기대하지 않는다(철학은 우선 정치와 관련하여 그 시작부터 “너무 늦게 도착한다.” 다만 철학이 이러한 “늦음”을 민주주의의 잘못/왜곡이라고 생각할 뿐이다. 민주주의라는 형태 아래 정치는, 자신의 원리/시원(principe) 내지 아르케(arkhé)를 기

22) Ibid., p.53 (같은 책, 61頁. 강조는 인용자).

23) Ibid., p.96. (같은 책, 110頁).

다될 필요 없이, 정치를 그것에 고유한 원리/시원의 현실화로서 탄생하게 해줄 좋은 출발을 기다릴 필요 없이, 이미 거기에 존재한다.”²⁴⁾ 치안과 정치는 모두 다른 쪽에 대한 반응으로서 모습을 드러내는 것이다. 다른 쪽에 대한 ‘뒤쳐짐(늦음)’이라는 시간 형식 아래서만 발생한다. 사실성의 수준에서는, 양자는 ‘동시’에 도래하는 것이다. 이 논리아말로, 알튀세르에게서 철학과 정치, 철학과 과학을 각각 동시에 행하는 논리였다. 랑시에르에게서도 마찬가지로, 선행성의 전가 아닌 실제적 동시성을 낳는 ‘역전’이 있다. 주체와 주체화의 동일성이 정치의 ‘실체(ousia)’를 이룬다면, 그 ‘형상(eidos)’은 치안과 정치의 논리-실제적인 동시성으로서 주어진다. 현실적으로 일어나는 것은 감각적인 것의 지속적 **재분할**뿐이다. 그것을, 한편에서는 치안이 공동체 원리의 통제 아래 놓고 진정한 정치로 바꾸려고 시도하며, 다른 한편에서는 정치가 단절의 간헐적 과정으로 파악한다. 즉, 치안과 정치라는 적대하는 두 개의 논리는 **각각 나름의 방식으로** 하나의 동일한 과정을 재구성하며, 그것이 각각의 ‘뒤쳐짐(늦음)’을 결정짓는다. 두 개의 논리는 모두, 재구성의 일차 과정에 대해 ‘뒤쳐진(늦은)’ 것이다. 일차성을 이렇게 재정의하면, 무대야말로 현실적이라고, 그것을 차지하는 자들보다 현실적이라고 말할 수 있을 것이다. 극장이 극장의 바깥보다 현실적인 것이다. 가 이야기된 이야기보다 현실적인 것이다. 두 개의 논리는 무대 위에서 마주치고 서로 뒤엎길 때, 현실적이게 된다. 서로 ‘무관계’하다는 관계를 무대 위에서 맺음으로써 **비로소 현실적이게 된다**. 무대야말로 양자의 ‘무관계’를 ‘오해(mésentente)’

24) Ibid. (같은 곳).

라는 형식을 주고서 증명하는 것이다. 이 미묘함은 알튀세르에게서의 ‘저자 없는 극장’에서의 상연과 같을 것이다. 이 극장은, “관객이 관객이기 위해서는 우선, 강요된 배우이지 않으면 안 된다(관객들은 강요된 배우들이기 때문에 관객들일 수 있을 뿐이다)”²⁵⁾라는 방식으로, 배우와 관객을 현실화하면서 분절했다. 랑시에르라면, 두 개의 논리의 관계를 참조하여, 일종의 ‘뒤쳐진(늦어진)’ 방식으로, 라고 말할 것이다. 나아가 노동자주의의 철학자라면, 노동자의 계급투쟁은 자본에 선행하고, 노동자 계급 자신보다도 선행한다고 말할 것이다. “사실성의 수준에서는”이라고 랑시에르가 덧붙이더라도 전혀 이상하지 않다.

‘상상력’

그러나 이 철학자에게는 무시할 수 없는 특이성도 있다. 정치와 그것을 구성하는 ‘무관계’의 논리적 본질을 강조해도, 나아가 이 강조가 정치에서의 형식주의를 낳는다고 해도, 감각적인 것의 재분할은, 그것이 다시 그어놓은 분할선 안에 논리적으로 숨어 있거나 사라지는 것이 아니다. 실천적으로, 이 재분할은 두꺼운 영역을 갖고 있다. 그것이 『프롤레타리아의 밤』에서의 ‘노동자의 꿈’이다. 거기서는 “이미지를 깎아내어 진짜를 출현시키는 것이 아니라, 이미지를 움직이는 것이 문제가 된다. 다른 형상이 만들

25) Louis Althusser, “L'objet du Capital,” *Lire le Capital*, p.441. (アルチュセール, 『資本論の対象』, 『資本論を読む』, 中巻, 二六五頁)

어졌다가 해체되어가도록 이미지를 움직이는 것이(진짜를 등장시키기 위해서 이미지들을 끊어 분리하는 것이 아니라 다른 형상들이 거처서 합성되고 분해되기 위해서 이미지들을 움직이는 것이)”²⁶⁾ 그것은 또한 『역사의 이름』에서의 ‘이단의 이야기’이기도 하다. “말해진 것과는 닮지 않은 파롤의 방향”으로서, 이 ‘이야기’는 “말이 육신chair에, 신체가 파롤에 ‘잘’ 귀속되는 상태를 해소한다.”²⁷⁾ 역사의 과학이나 심성사의 수법은, 이윽고 이 이야기를 ‘이교’의 이야기(말하기), ‘배제된 인간’의 이야기(말하기)로 바꾸어 놓을 것이다. 우리와는 다른 ‘존재양식’을, 그들 나름대로 진정한 방식으로 살아가는 인간들, 우리의 나름의 방식으로는 살아가지 않는 인간들의 이야기(말하기)로. 이에 반해 ‘꿈’과 ‘방황하는 파롤’은, 참된(진실한) 것에서 자유로워진, 때문에 ‘거짓’으로부터도 자유로워진 ‘상상력’의 자율적 영역을 형성한다. 그것들은 원리상의 ‘하늘’과 사실상의 ‘땅’이라는 구분으로부터 해방되어 있다. 말해진(이야기된) 꿈이 유토피아적이고, 발화된 파롤이 이단적인 것은, ‘충만할 수밖에 없는’ 공간에서, 장소와 장소의 ‘사이’가 극단적으로 말라붙는 것과는 아무런 관계도 없다. 그것은 오히려 “하늘과 땅 사이에서 펼쳐지는 우연으로 가득 찬 여행”의 광대한 장을 가리키는 것이다. 그곳에서는 누구나 ‘위조지폐 제조’로서, 만인과 서로 다투고(경쟁하고) 있다. 심성사가 많은 적든 평화로운 ‘현실’ 세계를 만들어 낼 수 있기 전의, ‘신화적’ 세계다. “이단을 심성으로 바꾸는 평화적 조정이 가능하기 위해서는 이교도의 육신, 파롤이

26) Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires*, Hachette Pluriel, 1997, p.22

27) Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire*, Seuil, 1992, p.178.

뿌리를 내리는 대지의 육신 자체가 말의 직물이어야 한다. 어떤 신체를 『생명의 책』의 잘못된 독해에 귀속시키는 대지에는 또 다른 생명의 책의 말, 생명의 책을 둘러싼 또 다른 관념이 미리 쓰여져 있다는 것이다.”²⁸⁾ 상상력의 영역이 실재한다면, 실제로 실체적인 두께를 갖추고 객체성의 원천이 되는 ‘구성적 주체’로 돌아갈 필요가 없다. 주체와 객체는 둘 다, 어느 쪽이 다른 쪽의 하늘이고 땅이더라도, 서로의 이미지로서, 상상력이라는 무시무시하게 말이 많은 육체 속에 미리 기입되어 있기 때문이다. 이미지란 육신이자 말이다. 말이 기입되는 육신이며, 육신을 질량으로서 이야기하는 말이다. 상상력 속에서 말은 육신에 주체성을 부여하여 ‘이야기하는 존재’로 바꾸지만, 그 말은 다른 육신에 의해 만들어지며, 한 단어의 육신은 이미 그 자체로 또 다른 주체적 단어다. 상상적인 이야기(말하기)는 말을 육신으로, 육신을 말로 영원히 전도시킨다. 말과 육신의 한 가지 귀속 양태는 끊임없이 다른 그것으로 옮겨진다(‘이단’에서 ‘이교’로, ‘이교’에서 ‘이단’으로). 그 결과, 새로운 이미지가 산출된다. 이 영원한 전도에 대해 우리는 이렇게 말해야 할 것이다. 전도가 되풀이될수록 사태는 점점 하나의 동일한 곳으로 수렴한다. 랑시에르에게 그것은 상상력의 자기 차이화이다. 그가 1965년에 “끝까지 밀고 나가야 한다”라고 말했던 ‘역사의 개념’은 이것 외의 다른 것일 수 있을까? 우리로서는 네그리의 문구를 상기시키지 않을 수 없다. “상상력 즉, 스피노자 체계의 근본적 능력”²⁹⁾ 랑시에르

28) Ibid.

29) Antonio Negri, *L'anomalie sauvage*, PUF, 1982, p.337.

적 상상력에는 그 자체로는 이질적인 과정이 틀림없이 기입되어 있으며, 우리를 향해 이렇게 묻는다. 끊임없이 전도된 기입, 미리 써진 파롤의 전개, 과학과 이단의 파롤에 공통되고, 치안과 정치에도 공통되는 항쟁의 무대의 구성은 네그리적 ‘생산’과 유사하지 않은가? 그 ‘표현’이 ‘구성/조성 constitution/composition’으로 불리는 ‘생산’과 유사하지 않은가? 그러나 ‘생산’과 관련될지 어떨지는 차치하고서라도, 정치의 ‘비-장소’성(그 여인 몸瘦身, 비실체성, 정치 주체의 존재론적이지 않은 논리적 본성)은 랑시에르에게서 상상력의 실체성, 감각적인 것의 정치적 두께, 때문에 더 나아가 정치의 자기 내재화를 지시하고 있다. 장소가 없는 것은, 충만할 수밖에 없기 때문이 아니다. 끊임없이 ‘수정되는’ 역사 속의 **도처에서**, 비-장소는 가능하기 때문이다. 『프로레타리아의 밤』은 이 역사를 ‘인식의 새로운 분할’이라고 명명했다. ‘새로운 분할’이 “사상, 담론, 이미지를 계급투쟁과 과학과 이데올로기가 서로 등기하는 가운데 재편한다. 권력과 저항, 지배와 이견이 서로를 서로 속에 기입하는 과정 속에서 재편한다.”³⁰⁾

요컨대, 프로레타리아는 삼중의 이름이다. ① 역사의 과학에 의해 이데올로기적 환상 아래에서 발견된 참된(진실한) 것. ② ‘틀린 것’/무관계/비-장소를 무대 위에서 보편화하고 항쟁을 조직하는 주체. ③ 자신의 가짜(거짓된) 정체성을 둘러싼 논의와 증거를 상상적으로 날조하고, 그것을 정치에 투입하여 무관계를 관계화하고, 비-장소에 장소를 부여하고자 하는 현실의 노동자. “더 이상 계급이 아닌 계급”이라는 프로레타리아의 정의는 이

30) Rancière, *La Nuit des prolétaires*, p.34.

리하여 세 가지 의미를 가지게 된다. ① 오늘 아무것도 소유하지 않고, 내일 모든 것을 소유하는 계급. 혁명밖에는 할 것이 없는 계급. 그러나 현재의 무소유에 의해, 끊임없이 그 유일한 임무가 연기되는 계급. ② 순수한 이단, 영원한 비논리성을 구현하는 계급. 그들을 공동체 안에서 명명하고, 식별하려는 논리에 대해 반란을 일으키는 데모스로서의 계급. ③ 현재를 넘쳐흐르는(초과하는) 현재의 역량. 랑시에르에게 프롤레타리아는 이러한 세 가지 의미의 흔들림, 공명상자가 된다. 세 가지 형상이 상자 내부에서 서로를 파괴하고, 상자 외부로 향해 정치 주체의 새로운 이미지를 산출하는 것이다. 그러한 이미지가 여전히 프롤레타리아의 이름을 가지고 있는지 여부는 어쩌면 아무래도 좋을 것이다. 그런 것보다 여기서는 분명히 역전/전도의 ‘모호한 어법’의 효과를 인정할 수 있는 것이다. 주체화의 과정 속에서 이 두 가지가 서로 뒤엎기는 것이다. 한편으로 프롤레타리아는 과학의 말하지 않는 대상이며, 역사의 진리를 구현하고, 이념적 미래의 현재적 신체이다. 그런 존재로서의 자신을 프롤레타리아는 꿈꾸고 생각하는 주체로 **전도**시킨다. 이 주체의 육신이 상상력이다. 그리고 주체와 객체의 이 질적인 **전도**는 관계와 무관계, 뭉과 뭉 없음, 계급과 투쟁을 **역전**시키는 논리적 반란에 의해서 시작된다. 이 **역전**은 무대 위에서 펼쳐지는 ‘잘못(뺑해)’을 통해 수행된다(‘잘못’은 역전의 이름이다). 그러나 다른 한편, ‘잘못’을 저지르고 자본에 대한 관계를 **역전**시키는 주체가 모든 논리의 비논리적 주체를 자처하기 위해서는, 어마어마한 상상력이 동원되어야 한다. ‘나’와 ‘우리’가 이 세상에서 동일시되어야 한다. 이 자아 비대칭¹⁾은 현재의 가난을 상상적으로 **전도시킴**으로써만 일어날 것이다. 주체화는 곧,

늘 논리적이고 상상적인 것이다.