

대중의 정념의 향방

안토니오 네그리와 에티엔 발리바르의 스피노자론*

오다 유스케

144

서론

『제국』, 『다중』에 이어 『공통체』가 간행됨으로써 안토니오 네그리(1933-)와 마이클 하트(1960-)가 2000년대에 들어서부터 전개한 논의의 전모가 드러났다. 현대세계 분석과 도발적 예언이 교착하는 이 3부작은, 많은 시사점과 논점을 담고 있다. 그 중에서도 논의가 집중된 것이 ‘다중(multitude)’ 개념임에 틀림없다.¹⁾ 네그리/하트의 뜻을 받들어서 ‘군중=다수성’으로 때로 번역된다는 것이 드러내듯이, 이 개념은 동일성에 의거하지 않는 집단의 존재방식에 주목하는 것이라고 이해되었다.

네그리/하트에 따르면, 다중은 스피노자에게서 유래한다고 한다. 네그리/하트에게 <제국>이란 지배적인 주권국가군, 그 주권국가의 정당성을 우회하는 국제통화기금이나 세계은행 등의 초국가적인 정치적·경제적 제도, 나아가 이것들을 보완하는 메가뱅크나 국제인도주의조직이 한 몸이 되어 구성하는, 특정한 극을 갖지 않는 네트워크적 권력이다. 반면 다중은 <제국>과 마찬가지로

* 太田悠介, 「大衆の情念のゆくえ : アントニオ・ネグリとエティエンヌ・バリバルのスピノザ論」

1) 예를 들어 다음을 참조. Daniel Bensaid, *Résistances. Essai de tantologie générale*, Paris, Fayard, 2001, pp.191-212 ; Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, Paris, Seuil, 2005, pp.278-283.

의 유동성을 갖고서 이것에 대항하는 ‘주체’로서, 극히 긍정적인 역할을 부여 받았다.

그러나 스피노자의 저작군에 이 개념들을 다시 놓는다면, 이 긍정성이 반드시 자명한 것은 아니다. 가장 기본적인 어휘의 차원으로 돌아감으로써 이 점이 밝혀진다. 다중이라는 단어는 [스피노자의] 미완의 『정치론』(1677)에 집중되어 있는 반면, 이것보다 2배 이상의 분량인 『신학정치론』(1670)에서는 불과 세 번, 주저인 『윤리학』(1677)에 이르러서는 ‘많은’이라는 의미의 형용사로 한 번 등장할 뿐이다.²⁾ 이 간단명료한 사실이 나타내는 것은, 다중을 축으로 <제국> 3부작을 쓴다는 네그리/하트의 수법 그 자체에, 이미 두 사람에 의한 스피노자 해석, 다중 해석의 일정한 방향성이 기입되어 있다는 것이다. 여기에 네그리/하트가 사용하는 다중이라는 단어를 그대로 받아들여 논의를 전개하는 것의 위험성이 있다. 더 유의해야 할 것은 『신학정치론』의 다중이라는 단어는 어느 대목에서든 부정적인 측면을 강조한다는 점이다. 스피노자에 따르면, 다중은 “미신”에 사로잡히기 쉽고,³⁾ 어디로 튈지 모르는 기질은 ‘감정’에 좌우되며,⁴⁾ 때로는 ‘홍폭’해져서 국가를 위협한다고 간주됐다.⁵⁾ 이런 서술을 감안한다면, 네그리/하트의 해석에 반하여, 다중의 부정적인 측면을 동시에 고려하는 것이 오히려 자연스럽다고 생각한다. 이처럼 스피노자로 돌아간다면, 다중의 부정성이 확실해진다고 말하지는 않더라도, 적어도 다중의 양의성이라는 문제가 불거지는 것이다.

위와 같은 전제를 토대로, 본고에서는 네그리의 단독 저서 『야생의 아노말리』(1981)를 145 소재로 하여, 그 다중론을 검토한다. 『야생의 아노말리』는 동시기에 간행된 『맑스를 넘어서 맑스』(1979)와 나란히 네그리의 주저이며, 니중의

2) Emilia Gancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*, t.2, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, pp.728-729.

3) Baruch de Spinoza, *Traité théologique-politique*, traduit et annoté par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p.21(畠中尚志 訳, 『神学·政治論——聖書の批判と言論の自由』, 岩波書店, 1944年, 上巻, 43頁).

4) Ibid., p.279(同書, 下巻, 194頁).

5) Ibid., p.307(同書, 下巻, 241頁).

하트와의 공동작업에 대해, 이른바 이론적인 뼈대에 해당한다. 『야생의 아노말리』에서는 네그리/하트의 다중론의 원형을 찾아낼 수 있을 듯하며, 그래서 『야생의 아노말리』에서의 다중론을 비판적으로 검토함으로써 오늘날 네그리/하트의 논의의 문제점을 부각시키는 것을 기대할 수 있다고 생각한다.

그리고 이런 네그리의 다중론을 검토하는 데 있어서, 본고에서는 프랑스의 철학자 에티엔 발리바르(1942-)의 “대중^{masses}”론과의 비교를 시도한다. 발리바르는 네그리의 단독저서 『구성적 권력』(1997)의 불역자를 맡는 등, 프랑스에서 네그리의 소개자 중 한 명이다. 또한 네그리와 발리바르 둘 다 맑스주의를 사상적인 배경으로 갖고 있으면서, 1980년대에 스피노자 독해에 착수했다는 공통적인 문제관심을 지적할 수 있다. 그러나 발리바르와 네그리 사이에는 사실상 스피노자 해석을 둘러싼 미묘한 차이가 존재한다. 그리고 이 사상적인 차이가 두 사람 각각의 여정에 깊은 영향을 주면서, 현대세계를 둘러싼 두 개의 상이한 관점을 제시하는 것이다. 본고는 이렇게 네그리와 발리바르에 의한 스피노자의 사상의 수용에 초점을 맞춘다. 또한 이 점의 해명에 있어서는 두 사람을 1980년대에 스피노자로 향하게 했던 유럽의 사회상황의 변화에도 주목하고, 사상과 역사의 두 측면으로부터 문제를 개시하도록 힘쓰고 싶다.

1. 네그리의 다중론

1) 17세기 네덜란드의 이례성과 스피노자의 이례성

『야생의 아노말리』는 1982년에 간행된 불역본에 수록된 질 들뢰즈, 피에르 마슈레, 알렉상드르 마트롱, 이렇게 세 명이 각각 쓴 서문과 더불어, 1960년대 후반부터 프랑스를 중심으로 퍼졌던 “스피노자 르네상스”라고 불리는 스피노자 재독해의 기운을 대표하는 한 권으로 오늘날 알려져 있다. 네그리의 스피노자 해석의 타당성을 둘러싸고 많은 난점이 지적되었음에도 불구하고, 이 저작이 여전히 독자를 매료시킨다면, 그것은 무엇보다 우선, 17세기의 스피노자가 그 시대로 환원되지 않는 “이례성^{anomalic}”을 갖추고 있었다는 테제가 내뿜는 매력

때문일 것이다.⁶⁾

그 이레성은 첫째, 17세기 네덜란드가 차지했던 특이한 위치에서 유래한다. 스피노자가 평생을 보낸 당시의 네덜란드는 절대왕정 스페인으로부터의 독립을 쟁취한 후, 생산·무역·금융의 중심으로서 세계사적인 ‘패권국가’의 지위를 손에 넣었던 시기에 해당된다. 세계시장을 수중에 거둔 해운업으로 부를 축적한 상인층이 힘을 쥐고, 정부의 개입은 자유경쟁의 방해가 된다는 그들의 의향이, 암스테르담을 중핵으로 하면서도, 어디까지나 분권화된 무역시장 사이의 완만한 결합으로 구체화됐다.⁷⁾ 그리고 이런 상인층들 사이에서 공유됐던 관용적인 분위기가 “철학하기의 자유”를 가능케 하는 토양을 형성했던 것이다.⁸⁾

네그리는 당시의 네덜란드에서는 정치권력이 아직 발달하지 않고, 경제관계에 종속되어 있다는 점을 오히려 적극적으로 평가한다.⁹⁾ 이 점은, 네그리에 의

6) 네그리의 스피노자론에 대한 상세한 검토는 淺野俊哉와 上野修를 중심으로 이뤄졌다. 淺野俊哉 『スピノザ——共同性のポリティクス』, 洛北出版, 2006年. 淺野俊哉 「『絶対民主主義』とCivitasの条件——ネグリのスピノザ解釈をめぐる」, 『思想』, 1024호, 2009年 8월호, 117-142頁. 上野修, 「アントニオ・ネグリのスピノザ論」, 『現代思想』, 26권 3호, 166-174頁. 上野修, 『精神の眼は論証そのもの——デカルト, ホッブズ, スピノザ』, 学樹書院, 1999年. 본고는 이처럼 네그리의 스피노자론에 관한 선행연구에 옥상옥을 놓는 것이 아니다. 본고의 주안점은 이런 선행연구의 축적을 토대로 하면서, 네그리와 발리바르의 스피노자론의 차이를 밝히는 데 있다.

7) Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York. Academic Press Inc. 1980, pp.36-71(川北稔 訳 『近代世界システム 1600-1750——重商主義と「ヨーロッパ世界経済」の凝集』, 名古屋大学出版会, 1993年, 43-89頁).

8) Pierre-François Moreau, *Spinoza et spinozisme*, Paris, PUF, 2003. pp.12-19(松田克進·樋口義郎 訳 『スピノザ入門』, 白水社, 2008年, 19-27頁).

9) Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron et préfacé par Gille Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron, Paris, PUF. 1982 (édition italienne, Milano, Feltrinelli, 1981). p.76(杉村昌昭·信友健志 訳 『野生のアノマリ——スピノザにおける力能と権力』, 作品社, 2008年) 이하, 이 책에서 인용할 때에는 번잡함을 피하기 위해 AS라는 약호와 함께 원서의 쪽수만 본문 속에 표기한다.

한 ‘전유appropriation’라는 개념의 독특한 이해에서 유래한다(AS: 59). 사실 네그리는 이 전유 개념을 사용함으로써 정치권력과 경제권력, 혹은 국가와 시민사회의 분리 이전의 위상을 문제 삼았다(AS: 304-305). 그것은 들뢰즈가 지적했듯이, 구체적인 개개의 힘의 집합을 그것 이외의 것으로 대체하거나, 그 성질을 변화시키는 것이 아니라, 이런 힘들의 성질을 유지한 상태에서 “역학적인 합성”(AS: 10)의 세계에 초점을 맞추는 것이다. 그래서 이 힘들의 수와 양이 증대할수록, 그 총합은 더욱 커진다.

146 그러나 이런 힘들의 자연적 총합의 증대라는 스피노자의 비전(vision)이야말로, 홉스-루소-헤겔이라는, 네그리가 부르는 ‘부르주아적 질서’의 계보에 의해 부정된 것이다(AS: 226-227). 우선 정치에 있어서는 각자가 지닌 자연권이 포기되고 사회상태로 이행함으로써 권력으로의 전환이 일어난다. 즉, 힘들은 상호 결합함으로써 산술적으로 자기 성장하는 길을 차단하고, 권력이라는 외부로부터 부과되는 제약에 의한 매개를 거쳐야 한다고 간주되는 것이다. 다음으로, 시민사회에 있어서는 힘들의 발전은 각자의 자기중심적인 ‘이익’의 추구로 환원되고, 이 ‘이익’의 추구를 둘러싼 충돌이 생긴 경우에는, 국가가 그 외부로부터 개입하여 이것을 시정한다고 간주된다(AS: 224). 그리고 네그리가 가장 문제시하는 것은, 힘들의 증대를 이 국가와 시민사회로 분리하여 조직화한다는 전제이다. 네그리에 따르면, 이것이야말로 “생산력”을 “생산관계”의 질서에 의해 전유하는 것거리이다. 반면 스피노자는 생산관계에 대한 생산력의 우위를 원리로 삼았다고 네그리는 생각한다(AS: 225). 네그리가 말하기를, 스피노자에게 “시민사회와 정치국가는 완전히 서로 뒤얽혀 있다”(AS: 305). 이처럼 네그리는 스피노자를 국가와 시민사회의 분리 이전의 상태를 상정하는 사상가로서 파악함으로써, 생산력과 생산관계가 직접 대치하는 일원적인 세계를 묘사해낸다.¹⁰⁾ 이리하여 힘들의 자생적인 자기 성장에 의거하는 스피노자는,

10) 『야생의 아노말리』에서의 생산력과 생산관계의 모순이, 여전히 헤겔적인 변증법적 성격을 띠고 있다는 것을 지적한 것으로서 다음을 참조. Pierre Macherey, *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, pp.245-270.

힘들의 전유에 의해 이 가능성을 닫아버린 이후의 시대의 관점에서 바라본다면, 항상 이형(異形)의 존재로 비치는 것이다. 위와 같은 것이 네그리에 의한 17세기 네덜란드의 이례성, 그리고 그 시대가 길러온 스피노자의 이례성이다.

네그리의 이 스피노자 해석에서 핵심은 스피노자의 죽음에 의해 미완으로 남겨진 『정치론』의 마지막에 등장하는 민주제 개념의 독해이다. 네그리가 정식화한 생산양식의 전유에 대한 생산력의 자기 성장이라는 관념은 『정치론』에서 사회계약론의 포기과 분명히 일치한다(AS: 298). 사회계약에 의한 자연상태로부터 사회상태로의 이행과 국가의 설립은 한 번 체결되면 다시 물릴 수 없는 것이 아니라 그것을 취소할 가능성에 항상 열려 있다.¹¹⁾ 그래서 통치자의 권리란 다중의 집합적인 힘 그 자체일 뿐이다. 그 결과, 통치자가 한 명의 군주제, 약간의 통치자로 구성되는 귀족제, 모두가 통치자인 민주제라는 정치체제를 가리킨다고 생각된 범주도, 실제로는 그렇게 중요하지 않다는 것이 드러난다. 각각 상이한 종류의 통치형태를 가진 정치사회에서 다중이 스스로의 힘을 최대한 발휘할 수 있게 되는 공통의 조건을 탐구하는 것이야말로 문제인 것이다. 네그리는 이렇게 『정치론』을 독해해간다.

『정치론』은 이 책의 편집자가 스피노자 사후에 덧붙인 “이하 누락(Reliqua desiderantur)”이라는 말로 중단된다. 이것은 스피노자가 이 책의 전반부에서 국가의 원리를 제시한 후, 군주제, 귀족제, 민주제라는 정치사회의 구체적인 검토로 옮겨감으로써 현실의 장애에 부딪혔다는 해석을 촉구하는 것처럼 생각된다. 그러나 네그리는 이것을 『정치론』의 실패라고 판단하지 않고, 다중의 힘들을 전유하는 것 없이, 이것을 합성한다는 스피노자의 비전이 남겨진 것으로

11) 홉스와는 쟁점에 관한 스피노자의 다음 설명을 참조 “국가론에 관해서 저와 홉스 사이에 어떤 차이가 있느냐고 물으셨는데, 그 차이는 다음의 점에 있습니다. 즉, 저는 자연권을 항상 그대로 유지시키고 있습니다. 따라서 저는 어떤 도시의 정부도 힘에 있어서 시민보다 나은 정도에 상당할 뿐인 권리밖에 시민에 대해 갖고 있지 않다고 생각합니다. 자연상태에 있어서는 이것이 상도(常道)이기 때문입니다.” Baruch de Spinoza, «Lettre L. Spinoza à Jarig Jelles (2 juin 1674)», dans *Traité politique. Lettres*, traduit et annoté par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1966. pp.283-284(島中尚志 訳, 『書簡五〇(一六七四年六月二日付のイエレス宛書簡)』, 『スピノザ往復書簡集』, 岩波書店, 1958年, 237-238頁).

이해하는 것이다.¹²⁾ 『야생의 아노말리』의 거의 결론부에 해당되는 구절에서 네그리는 이 점을 다음과 같이 말했다.

『정치론』의 실패에 대해 얘기하는 것이라면, 그 정치적 실패가 곧 세계의 승리, ‘다중’의 승리, 인간의 승리의 필연적 결과였다는 것도 이해해야 한다. 지금 구축의 기획은 정제되어 있으나, 그것은 그 기획에 의해 전개된 역능에 정확하게 호응한다. 정치철학은 마키아벨리의 경험에 의해 예고되고 이후 처음으로 대중의 이론이 된 것이다. 그것은 르네상스에 출현한 위기가 갖고 있던, 비종교적-민주주의적 의의를 계승한다. 여기서 147 대중이라는 차원이, 혁명이라는 역사적 문제로 된다. … 기획은 거기에 현전하며, 긴장감을 멈추고, 사명으로서 받아들이는 것을 기다리고 있다. (AS: 317-318)

네그리는 스피노자의 『정치론』으로부터 민주제라는 제도가 안고 있는 논리적 불가능성을 연역한다. 민주제는 제도로서 구성될 시점에서, 다중의 목소리와는 간극을 낳는다. 그래서 이 제도를 다시 재구성해야 한다. 그 결과, 민주제는 제도조차도 아닌 운동체로서만 존재할 수 있게 된다. 네그리는 스피노자를 통해서 이 민주제의 이론화 불가능성을 포착함으로써, 이것을 현실의 운동체의 가능성으로서 되파악한다. 네그리는 여기에서 스피노자가 남긴 기획을 찾아내는 것이다. 따라서 이제 문제는 네그리가 어떤 구체적인 국면에서 이 스피노자의 기획을 받아들이는가를 아는 것이다.

2) 다중의 생명정치

12) Antonio Negri, «Reliqua desiderantur. Congruetta per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza», *Studia Spinozana*, vol.1, pp.143-182(小林滿・丹生谷眞志 訳, 「以下ヲ欠ク——スピノザ最晩年の民主制政体概念の定義を推察する」, 『現代思想』15권 10호, 1987年, 124-150頁).

1960년대부터 1970년대에 걸친 네그리의 발자취는 ‘노동자주의operaismo’라고 불리는 이탈리아 맑스주의의 특이한 흐름 속에 있었다. 네그리는 1961년에 라 니에로 판치에리가 창간한 잡지 『붉은 노트Quaderni rossi』, 이 잡지의 분열을 거쳐 마리오 트론티, 마시모 캣차리 등이 새롭게 1964년에 창간한 『노동자계급 Classe operaia』에 참여한 후, 1970년대에는 특정한 조직에 수렴되지 않는 더 유연한 운동형태인 “아우토노미아 오페라이아”로 활동의 장을 옮겼다. 엔리코 베를링게르가 이끄는 이탈리아 공산당이 ‘현실노선’을 내건 ‘유로 코뮤니즘’ 하에서 여당인 기독교 민주당과 1973년에 역사적 타협에 이르고, (그 결과) 세력을 잃었던 것과는 대조적으로, 공산당의 외부에 발판을 둔 ‘노동자주의’와 ‘아우토노미아 오페라이아’는 독자적인 실험적 장을 형성했다.

‘노동자주의’는 토리노에 피아트사가 건설한 대규모 미라피오리 공장으로 대표되는 자본주의의 근대화가 이탈리아에 도래했다는 것을 중시하고, 이를 이론의 기반으로 삼는다. 북부 이탈리아에 남부로부터 대량의 노동자가 유입되고, 장인의 숙련을 요하던 일이 공장노동자로 대체되는 산업구조의 변화이다. 트론티가 자서전적 작품에서 되돌아보듯이, 그것은 “노동과정에 있어서의 테일러주의, 생산과정에 있어서의 포드주의”¹³⁾의 개시를 의미하며, ‘노동자주의’는 이를 지렛대 삼아 대규모 공장에서 일하는 대중노동자가 사회에서 중심성을 갖는다고 주장하게 된다.¹⁴⁾ 자본주의의 발전에 의해 공장의 논리가 사회 전체를 포섭하고 있으며, 그 결과 거꾸로 공장의 ‘자주관리’나 ‘노동의 거부’가 사회 전체에 과급되고 있다는 주장이다.

대규모 공장에서의 노동자의 의사결정이 사회 전체의 추세를 결정한다는 이 주장을 1970년대의 네그리는 3차산업의 확대로 연결시킨다. 1973년의 오일쇼크 이후, 표면화되는 자본의 논리 하에서의 산업구조의 재편을 시야에 넣으면

13) Mario Tronti, *Nous opérateurs. Le ‘roman de formation’ des années soixante en Italie*, traduit de l’italien par Michel Valensi, Paris/Lausanne Éditions de l’éclat et Éditions d’en bas, 2013, p.53.

14) Maria Turchetto, «De “Pouvrier masses” à l’entrepreneuriat commun. La trajectoire déconcertante de l’opéraisme italien», traduit de l’italien par Michel Buée, dans Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis (dir.) *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, pp.296-301.

서, 네그리는 생산 및 노동자의 정의를 단순해 확대한 것이다. 이것에 따르면, 사회 전체가 하나의 공장처럼 부를 가져오는 것이며, 공장노동자에 한정되지 않는 다양한 주체가 그 부의 생산자라고 간주된다.¹⁵⁾ 다양한 주체의 힘들이 결합하고, 사회 전체의 생산력을 증대시킨다는 이 네그리의 전략은 『야생의 아노말리』에서의 스피노자론과 확실히 잘 조응하는 것처럼 보인다. 그리고 스피노자로부터 도출한 생산력 개념을 산업구조의 변화에 대응시켜가는 네그리가 이탈리아 외에서도 독자를 획득했다는 것은, 그 후의 네그리의 발자취가 고스란히 보여준다.

그러나 사회 전체를 생산의 장이라고 보는 네그리의 입장은 생산이나 노동자의 저변을 크게 확대한 반면, 네그리가 생각하는 생산력이 어떤 구체적인 **148** 모습을 띠고 나타나는가는 불투명하다. 이 점은 예를 들어 피에르 마슈레에 의해 지적된다.

어떻게 해서 다중의 육체는, 분명히 구체적인 것이 되는가? 이를 위해서는 어떤 정치적 결정 심급의 개입이 필요하다. 다중의 리즘 구조에 균형을 맞추기 위해서, 그것 자체, 집단적이며, 또한 수평적인 동일 평면 위에 전개하도록 명령하는 내적인 사명을 지키고, 모든 수직적인 배치형태를 거부하는 심급의 개입이 필요하다.¹⁶⁾

이 질문에 대한 네그리의 응답은 오늘날에도 여전히 명확하지 않다. 『공통체』에서 네그리/하트는 이 물음으로 돌아가지만, 그 대답은 생명정치가 심화함으로써 다중의 생명 그 자체가 이미 정치라는 것이었다.¹⁷⁾ 농촌적인 이탈리아로

15) Ibid., pp.301-304.

16) 피에르·마슈레(桑田光平 訳), 「マルチチュードの未来」, 『現代思想』, 33권 12호, 2005년, 82頁.

17) Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, traduit de l'anglais par Elsa Boyer, Paris, Stock. 2012. pp.236-242(幾島幸子·古賀祥子 訳, 水嶋一憲 監訳, 『ユモンウェルス——〈帝国〉を超える革命論』, NHKブックス, 2012년, 上卷, 276-283頁).

부터, 자본에 의해 생명이 완전히 포섭되는 단계로의 급격한 변화를 목격하고, 이 포섭에 대해 “생명을 탈환하는 것”¹⁸⁾이 정치 그 자체였던 1970년대 이후의 네그리 자신의 경험에 비추본다면, 생명이 정치라는 이 언명은 확실한 절실함에 의해 뒷받침되고 있다. 하지만 다중의 정치가, 때로 네그리가 상정하지 않는 모습으로 나타나는 일도 있을 수 있다. 이 점에 초점을 맞추는 것이 다음 절 이하에서 검토의 대상이 되는 발리바르의 스피노자론이다.

2. 발리바르의 대중론

발리바르는 주저 『대중의/에 대한 공포』(1997)에서 네그리의 『야생의 아노말리』를 언급하면서, 자신의 스피노자론의 위치를 명시하고 있다. 그것에 따르면, 발리바르의 스피노자론은 다중에 긍정성을 인정하는 것에서 출발하는 것이 아니며, 오히려 이 다중이 스피노자의 저작에서 어떤 양태로 나타나고 있는가가 고찰의 주제라고 한다. 발리바르는 다중이라는 단어의 일의성을 피하기 위해, 이것을 대신해 ‘대중(masses)’이라는 단어를 사용한다.¹⁹⁾ 이 대중이라는 단어에 있어서는, 수량적인 크기에 덧붙여, 대중이 지닌 감정적인 측면에 빛이 내리 쏘인다.

1) 대중의 공포의 항배

발리바르의 스피노자론에서도 『정치론』의 민주제 독해에 초점이 맞춰진다. 네그리는 생산관계에 의한 생산력의 전유에 대해, 생산력의 자생적인 발전에 의한 개화를 거기서 읽어 들였다. 그러나 이 도식에서 경시되는 것은 스피노자가 ‘정념[정서]’에 중요한 역할을 부여한 사상가라는 점이다.²⁰⁾

18) Antonio Negri, *Du retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufournantelle*, Paris, Calmann-Lévy, pp.35-36.

19) Étienne Balibar, «Spinoza, l'anti-Orwell», dans *La Crante des masses. Politique et philosophies avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p.58-60(水嶋一憲 訳, 「スピノザ—大衆の恐怖」, 『現代思想』, 15권 10호, 1987年, 152-153頁).

자연권을 보유한 채로 사회상태로 이행하는 대중을 장악하기 위해서는, 국가는 정치체제의 구별에도 불구하고, 대중의 본성에 정통할 필요가 있다. 왜냐하면 대중의 집합적 힘이 해체되어 버리면, 통치자의 권력도 즉각 상실되기 때문이다. 그래서 통치자는 규범에 인간을 맞추어서는 안 되며, 이것과는 반대로, 연민, 질투, 명예욕, 지배욕 같은 인간의 정념을 바탕으로 국가를 설계해야 한다. 이 정념의 공유를 확대하고, 이것을 국가의 강화를 위해 활용하는 것이다. 이런 의미에서는, 마트롱이 지적하듯이, 대중에 의해 공유된 정념은 이미 '국가의 싹²¹⁾'이다. 문제는 그 정념을 어떤 방향으로 회로화하느냐는 점이다. 발리바르의 『정치론』 독해도 이런 스피노자의 정념을 둘러싼 논의 속에 있다.

발리바르가 그 중에서도 주목하는 것은 '공포(*crainte*)', 특히 '대중의 공포(*crainte des masses*)'의 존재이다. 발리바르는 『정치론』을 이 공포라는 관점에서 독해해간다. 스피노자에 따르면, 군주제, 귀족제, 민주제의 세 정제 중에서, 군주제와 귀족제는 대중을 주권자로 **149** 인정하지 않음에도 불구하고, 비주권자인 대중의 의향을 수렴하는 것이 가능하다고 한다. 군주제는 고문관을 둠으로써,²²⁾ 또한 귀족제는 의회를 설치함으로써,²³⁾ 비주권자인 대중이 체제를 전복하는 것을 막기 위한 제도를 마련할 여지가 있다고 한다. 발리바르는 여기에 체제로서는 민주제를 채용할 수 없는 군주와 귀족이 각각의 방식으로 거듭하는, '민주화'의 노력을 알아차린다.²⁴⁾

군주제에서도 귀족제에서도, 대중은 국가를 파괴하는 힘을 항상 유지하면서, 주권자인 군주나 귀족한테 압력을 가한다. 발리바르는 이로부터, 대중이 주권자에게 불어넣는 '공포'가 군주제와 귀족제의 존망을 결정한다는 것을 알

20) Baruch de Spinoza, *Traité politique. Lettres, op. cit.*, chap. I, §5, p.13(畠中尚志 訳, 『国家論』, 岩波書店, 1940年, 1장 5절, 14-15頁).

21) Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011. p.233.

22) Baruch de Spinoza, *Traité politique. Lettres, op. cit.*, chap. 6, §15, p.45(邦訳, 6장 15절, 71頁).

23) Ibid., chap. 8. §11, pp.76-77(邦訳, 8장 11절, 127頁).

24) Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p.90(水嶋一憲 訳, 『スピノザと政治』, 水声社, 2011年, 133頁).

아찮다. 달리 말하면, 주권자가 대중한테 느끼는 공포가 두 체제의 결정적인 구동인이다. 이 대중의 공포에 주목한 결과, 발리바르의 민주제 정의는 네그리와 저절로 달라진다.

스피노자는 귀족제의 안정을 위한 요건으로서, 대중의 절대수에 비례하여 귀족의 절대수를 늘릴 것을 권장했다.²⁵⁾ 그래서 귀족의 절대수를 더욱 늘려서 모두를 주권자(귀족)로 삼는다면, 정체는 민주제로 이행하는 것처럼 생각된다. 그것은 확대된 귀족제로서의 민주제의 정의일 것이다. 그러나 발리바르에 따르면, 거기서 새로운 문제가 일어난다.

대중이 본성적으로 ‘권력의 보유자에게 무서운’(『정치론』 8장 4절) 것이라고 한다면 – 그것은 ‘권력은 실제로는 절대적이지 않다’는 것을 의미한다 – 무엇을 근거로 한계(민주주의)로의 이행은, 권력의 자리에 있는 대중이 자기 자신을 두려워하지 않는다고 보증할 수 있을까?²⁶⁾

대중이 주권자에게 불어넣는 공포는 대중 스스로가 주권자가 될 때, 스스로에게 되튀어오는 것 아닐까? 군주제와 귀족제에서는 대중의 공포가 민주화를 추진함으로써 긍정적으로 작용한 반면, 민주제에서는 그렇지 않다. 대중과 주권자가 일치함으로써, 대중 사이에서 공포가 상호적으로 증폭하며 만연한다. 이처럼 발리바르의 스피노자 독해를 추적하면, 스피노자의 미완의 민주제로부터, 대중의 공포라는 논점이 도출된다.

모든 외적인 심급이나 억제가 없는 상태에서, 대중의 내재적인 의사결정이 절대적인 운동체로서의 민주제는, 이론상으로는 한없이 ‘전체주의 운동’에 접근한다. 발리바르가 대중과의 일정한 거리를 취하는 것은 이 점에서이다. 스피노자의 『정치론』을 뒤따라가는 한, 스피노자는 대중의 힘이 향하는 방향, 즉

25) Baruch de Spinoza, *Traité politique. Lettres*, op. cit., chap, 8 §13, p.78(8장 13절, 129-130頁).

26) Étienne Balibar, «Spinoza, l’anti-Orwell», op. cit., p.80(邦訳, 161頁).

대중의 정념의 향배에 관해서는, 결정적인 해답을 제시하지 않는다. 이처럼 발리바르는 『정치론』 독해로부터, 대중의 양의성을 도출한다. 스피노자의 미완의 민주제를 긍정적으로 파악하고, 이것을 연장함으로써 보이지 않게 되는 이 대중의 양의성을 독파했다는 것, 이것이 발리바르의 『정치론』 독해의 요체이다.

그러나 발리바르가 주장하는 대중의 양의성은 대중의 운동이 항상 전체주의 운동으로 귀착한다는 결정론이 아니다. 스피노자의 『정치론』이 대중의 정념의 향방이라는 문제를 열린 채로 남겨둔 이상, 이 물음을 더욱 더 검토하기 위해서는, 발리바르가 이 물음을 어떻게 떠맡았는가를, 그 도정에 비추어 이해하는 수밖에 없을 것이다.

2) ‘서구맑스주의’에서 ‘대중의 초점화로

발리바르에게 대중의 양의성이라는 주제가 부상하게 된 배경을 검토하는 데 있어서는, 대중의 개념과 ‘프롤레타리아트(prolétariat)’의 관계성에 주목하는 것이 유익하다. 그래서 이하에서는 모리스 메를로 폰티(1908-1961)가 『변증법의 모험』(1955)에서 사용한 **150** “서구맑스주의”라는 인식틀을 실마리로 삼아 이 관계성을 검토한다.

메를로 폰티는 죄르쥬 루카치(1885-1971)의 『역사와 계급의식』(1923)을 서구 맑스주의의 시발점에 둔다. 『역사와 계급의식』에서는 인간과, 인간이 자신의 선으로 산출했음에도 불구하고 소원한 힘으로서 인간 앞에 출현하는 자본주의 사회가 ‘주체’와 ‘객체’로 분열된 상태로서 묘사된다. 이에 반해 프롤레타리아트가 자본주의 사회를 전복하여 인간의 소외상태를 폐기함으로써 주체와 객체의 변증법적 종합을 이룬다고 여겨졌다. 메를로 폰티는 이런 루카치의 변증법을 “주체가 개입하는 변증법”이라고 하며, 레닌의 『유물론과 경험비판론』(1909)으로 대표되는 형이상학화한 유물론에 대항하는 시도로 평가한 것이다.²⁷⁾ 그래서 “서구맑스주의”란 서구와 소비에트의 지리적인 거리를 나타낼

27) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955. p.49(滝浦静雄 ·

뿐만 아니라, 주체를 둘러싼 분기라는 의미론적 쟁점을 포함했다.

그러나 그 후의 서구맑스주의는, 메를로 폰티가 아마 예상했던 것 이상의 속도로 다음의 문제에 직면하게 된다. 그것은 주체일 터인 프롤레타리아트와 대중이 분리한다는 사태이다. 『역사와 계급의식』의 루카치에게는 자본주의 사회에 고유한 ‘허위의식’에 대해, 프롤레타리아트가 ‘계급의식’을 획득함으로써 이것을 지양한다는 것이 상정됐다. 그런데 1970년대부터는 오히려 그런 ‘계급의식’의 획득에 이르지 못한 ‘대중’이야말로 상태常態라는 인식이 확산된다. 이 사태는 소비사회에 매몰된 ‘얼굴을 보이지 않는 대중’이나, 공적 공간으로부터 벗어나 사적 권리의 유지에 전념하는 ‘소리 없는 대중’으로 묘사되는 경향이 있었다.²⁸⁾ 달리 말하면, 그것은 메를로 폰티가 전제했던 주체의 윤곽이 점차 불분명해지는 과정 그 자체에 다름 아니다.

1965년의 초기작 『『자본』을 읽자』 이후, 발리바르의 작업은, 이 주체의 불분명화의 흐름 속에서, 주체를 어떻게 재정의하느냐를 관건으로 하고 있었다고 말해도 과언이 아니다. 발리바르는 1960년대부터 1970년대에 걸쳐, 프랑스 공산당을 주된 활동의 장소로 삼았다. “유로코뮤니즘”의 조류는 이탈리아와 거의 비슷한 시기에 프랑스에도 찾아왔고, 프랑스 공산당은 1976년에 프롤레타리아독재를 포기한다. 하지만 이 노선은 이탈리아와 마찬가지로, 프랑스 공산당의 독자적인 색깔의 상실과 기성 정당이 되는 것으로 이어지며, 그 후의 장기적 하락의 한 가지 원인이 됐다. 발리바르는 1981년에 공산당에서 제명 처분을 당했는데, 그 원인이 된 것은, 프랑스 공산당의 이민노동자에 대한 인종차별문제를 지적한 것이었다.²⁹⁾ 발리바르의 1980년대의 작업을 떠받쳤던 공산당의 후퇴에 의해, 적대적인 힘을 표현하는 회로가 계급투쟁으로부터 인종을 둘러싼 투쟁으로 이행한 것 아니냐라는 위기감이다.³⁰⁾ 여기에서 발리바르가

木田元・田島節夫・市川浩 訳 『弁証法の冒険』, みすず書房, 1972年, 47頁).

28) Jean Baudrillard, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Fontenay-Sous-Bois, Cahiers d'Utopie, 1978 ; Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

29) Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp.19-95.

30) Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris. La

스피노자론으로부터 끌어낸 대중의 양의성을 다시 찾아낼 수 있는 것 같다.

한편으로는, 발리바르는 이주노동자를, 프롤레타리아트와는 반드시 일치하는 것은 아닌 대중의 실상으로 파악한다. 이주노동자의 운동을 국경 횡단적인 시민권의 기초에 놓을 때, 대중은 긍정적인 의미를 부여받는다.³¹⁾ 이것은 메를로-퐁티가 생각한 주체의 자명성의 해체의 적극적인 측면일 것이다. 다른 한편으로, 대중을 이주노동자로서 읽어들이는 것이 아니라 다수자(majority)로서의 프랑스인으로 파악할 때에는, 대중은 오히려 부정적인 의미로 이해된다. 이 후자의 의미의 대중에서는, 그 정념은 다수자의 이주노동자에 대한 인종차별로 표면화된다. 발리바르는 그 스피노자론에 있어서 대중의 힘과 정념이 결정화하는 양태를 문제로 삼았는데, 1980년대에 현실로 나타난 이 대중의 양의성은 그 스피노자론의 표적과 정확하게 대응한다고 생각할 수 있을 것이다.

151 3. ‘신권정치’의 대두

발리바르는 스피노자의 『정치론』이라는 네그리와 똑같은 대상을 다루고, 대중의 양의성이라는 네그리에게는 부재한 논점을 연역했다. 네그리에게 이 논점이 부재하다는 것은, 생산관계와 생산력, 권력과 반권력, 혹은 군주제/귀족제와 민주제 같은 대립축을 전제로 논의를 진행하는 네그리의 수법에 구조적인 원인이 있는 것 같다. 이에 반해 발리바르의 대중의 양의성이라는 관점을 연장해가면, 네그리에 있어서는 비가시적인 어떤 문제계가 부상하게 된다. 이번 절에서는, 프랑스에서 ‘스카프 문제’라고 불리는 현대적인 현상에 대한 발리바르의 개입을 고찰함으로써 이 문제계의 소재를 시사하고 싶다.

‘스카프 문제’의 직접적인 계기는 1989년에 파리근교 클레이유의 공립학교

Découverte. 1988, pp.207-246(『新装版』人種・国民・階級——揺らぐアイデンティティ, 若森彰孝 他訳, 大村書店, 1997年, 273-325頁).

31) Étienne Balibar, *Droit de cité*, Paris. PUF, 2002(松葉祥一訳, 『市民権の哲学——民主主義における文化と政治』, 青土社, 2000年).

에서 일어난 사건에서 시작됐다. 이슬람교도인 세 명의 여학생이 교실에서 스카프 벗기를 거부했다는 이유로 퇴학처분을 받은 사건이다. 공화주의자, 자유주의자, 인권단체, 종교적 공동체의 대표자, 페미니스트 등이 각각의 입장에서 이 사건에 관해 발언하고, 자주 논의는 소녀들을 짓혀두고 이루어졌다.³²⁾ 그 후, 2004년에 ‘여봐란 듯한’ 종교적 표장標章을 공립학교 내에서 몸에 부착하는 것을 금지하는 법률이 제정되고, 사건은 일단 결말을 봤다.

발리바르는 『세기』(2012)에서 “스카프 문제”를 언급하고, 여태까지의 스피노자를 둘러싼 사색을 바탕으로 “세속화된 세속주의(sécularisme sécularisé)”라는 개념을 제시하고 있다.³³⁾ 본고의 관심에서 주목되는 것은, 이 개념이 스피노자의 『신학정치론』에서 모범을 취한다는 것이다. “스카프 문제”에서 공화주의자, 나아가 자유주의자가 원용하는 것은 “라이시테”라고 불리는 세속주의 또는 정교분리의 원칙이다. 공립학교를 포함한 공적 공간에 종교를 들여오는 것은 허용되지 않으며, 그것은 개인의 속내에 담아두어야 한다는 주장이 이 원칙의 근본에 있다. 이 지배적인 입장에서 보면, 스카프를 착용하는 여학생은 종교적 신조를 공적 공간에 들여오고, 사적인 것과 공적인 것을 혼동하고 있다고 비치는 것이다. 또한 종교적 권위로부터 오랜 역사를 걸쳐 쟁취한 “라이시테”의 성과를 위협하는, 이슬람이라는 새로운 “신권정치”의 재래로 간주되기도 한다.

그러나 발리바르가 “세속화된 세속주의”의 개념에 의해 시사하는 것은, 스카프의 금지를 법률로 제정하는 국가야말로, 사실은 숨어 있는 ‘신권정치’의 실천자라는 것이다.³⁴⁾ 공적 공간으로부터 각종 종교를 철수시키는 국가는, 복

32) 스카프를 착용한 소녀의 다양한 배경과 동기에 대해서는 다음의 저작에 자세하다. 宮島喬, 『移民社会フランスの危機』, 岩波書店, 2006年.

33) Étienne Balibar, *Saeculum, Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012, pp.91-104.

34) 이번 절 이하의 서술에 관해서는 아래의 저서로부터 시사점을 얻었다. 柴田奇子, 『リベラル-デモクラシーと神権政治——スピノザからレオ・シュトラウスまで』, 東京大学出版会, 2009年. 특히 8장 「ポスト形而上学における政治的「無神論」——マルクス「宗教一般」の再検討」를 참조.

수의 종교를 병렬적으로 취급하며, 심지어 사적인 선택의 문제로 변환함으로써 이것들을 최종적으로 총괄하는 수호자로서 나타난다. 공적 공간에서 다원성 확보의 권한을 국가가 계속 장악하기 위해서, 국가는 ‘라이시테’로 대표되는 무신론적 ‘시민종교’를 수립하는 것이 필요한 것이다. ‘라이시테’란 그 때문에 종교로부터의 이탈이 결코 아니며, 오히려 국가에 의한 정치와 종교 혹은 공과 사의 분할의 요체이다. 스카프를 법으로 금지하는 국가는 그 행위 자체에 의해, 뜻하지 않게 국가를 지탱하는 이 ‘시민종교’의 존재를 폭로해 보여준다. 발리바르가 더욱 더 세속화를 요구하는 것은, 이 국가의 ‘시민종교’이다.

스피노자는 『신학정치론』에서 철학(이성)과 종교(계시)의 영역의 분리를 주장한다. 그러나 그것은 오늘날의 정교분리의 양식과는 다른 방식에서였다. 스피노자는, 대중이 믿고 있는 각각의 종교를, 이성이 진리의 이름으로 부정하는 것에 반대했다. 게다가 ‘라이시테’ 같은 무신론적 종교의 대체물을 강제하는 것도 받아들이지 않았다.

발리바르에 의한 대중의 양의성이라는 주장이 살아 있는 것은 여기에서이다. ‘스카프’의 금지를 다수자로서의 프랑스인이 국가에 요구하는 것은, 국가의 ‘시민종교’에 대한 더 많은 의존을 가져다준다. ¹⁵² 여기에서 대중을 좌우하는 정념의 불확실성의 한 가지 표출을 찾아낼 수 있다. 그리고 이 국가의 ‘시민종교’에 억압됨으로써, 무슬림은 더욱 더 정체성=동일성에 대한 집착의 경향을 강화한다.³⁵⁾ 발리바르는 이 순환을 피하기 위해, 스피노자의 이름을 들면서 ‘세속주의’의 세속화의 필요성을 다음과 같이 설명한다.

매개(혹은 매개자) 역할을 여기서 맡을 수 있는 상징적인 요소 혹은 일종의 담론이 존재한다면, 그것은 똑같은 성질을 가진 다른 선택지로서

35) 일부 무슬림이 본질화하고 있는 이 정체성이 해당 주체를 압도한다는 점을 설득력 있게 보여준 것은 페티 벤슬라마이다. 그의 작업은 이슬람이라는 상이한 대상을 다루면서, 바로 스피노자를 상기시키는 ‘이단’에 의해 특징지어진다. Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission, À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2005.

는 반드시 나타나는 것은 아니다. 환언하면, 그것은 ‘새로운 종교’로서조차도 종교의 시스템 속에는 포함되지 않는 것이며, 아마 유일한 예외는, 일종의 **전면적인 이단**으로서 나타난다는 것이다. 이로부터, 현재까지의 사상사(예를 들어 스피노자)에 있어서 때때로 얼굴을 내미는 어떤 관념이 생기는 것이다. 그것에 따르면, 상이한 종교의 담론의 마주침을 간접적으로 가능케 하는 것, 혹은 공적 공간에 있어서 ‘자유로운 대화’를 함께 발전시키는 것을 가능케 하는 것은, 이 똑같은 공간에, **비-종교적인**a-religieux(그러나 반드시 **반-종교적**anti-religieux는 아닌) **추가적인** 어떤 요소를 도입 혹은 개입시키는 것이다.³⁶⁾

발리바르는 여기서, 상이한 종교를 믿는 자들의 마주침을 성립시키는 장을 생각하라고 촉구한다. 이 장은 국가라는 무신론적 ‘시민종교’에 의존하지 않고, 대중 사이에서 구성되어야 한다는 것이다. 또한 오늘날의 대중의 정념을 투자(투여)하는 국가의 세속주의를 포함한 종교 일반에 대해, 거리를 취하는 것을 가능케 하는 장의 탐구이다. 발리바르는 이처럼 『정치론』에 내재하고 대중의 양의성을 이끈 결과로서, 오늘날에는 『신학정치론』의 ‘신권정치’ 비판으로 향하고 있다.

마지막으로 다시 네그리의 다중으로 돌아가, 그 문제점을 한 가지 지적하고 싶다. 네그리의 스피노자 독해는 『정치론』에서 스피노자의 핵으로서의 다중을 찾아내고, 이것을 전면적으로 전개하는 점에 그 강점이 있었다. 하지만 당연한 것인데, 스피노자는 『정치론』의 저자인 동시에 『신학정치론』의 저자이기도 했다. 발리바르가 시사하듯이 『정치론』의 대중(=다중)론과 『신학정치론』의 신권정치 비판은 상이한 의도 하에서 작성되고 두 저작의 한쪽을 다른 쪽으로 환원하는 것은 불가능하다. 그 차이는 특히 『신학정치론』에서 종교에 의해 충동질된 대중의 정념에 대한 스피노자의 거리로서 나타났다. 네그리의

36) Étienne Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie, op. cit.*, p.100.

다중에는 확실히 종교의 문제는 표면에 등장하지 않는다. 그러나 네그리가 이 다중의 다양성을 묶는 공통점을 끄집어내려고 했을 때, 그것이 의사적인 ‘시민 종교’가 되지 않는 보장은 어디에 있을까? 이 가능성은 오늘날의 네그리/하트의 ‘공통적인 것’을 둘러싼 사색에 있어서도, 지워지지 않고 의연하게 뒤따르고 있는 그림자인 것이다.

결어

네그리와 발리바르의 스피노자론의 대비는, 사상의 형성 및 이것과 깊게 결부된 사회상황을 동시에 고찰함으로써 처음으로 그 의의가 분명히 밝혀진다는 의미에서, 뛰어나게 사상사적인 과제였다.

우선 두 사람 사이에는 스피노자의 요구 『정치론』을 둘러싼 해석상의 쟁점이 존재했다. 네그리는 생산력과 생산관계의 상극이라는 관점에서 서서, 이 저작의 미완성 부분을 추측함으로써, 다중에 의한 힘의 합성이 열어젖힌 미래라는 이야기를 거기서 읽어냈다. 반면 발리바르에 있어서는, 네그리의 표현을 빌린다면, 이른바 생산력의 성질이 문제이며, 혹은 또한, 네그리가 선험적으로 선하다고 간주하고 있는 듯한 대중(=다중)을 충동시키는 정념이 문제였다.

153 다음으로 네그리와 발리바르의 이런 사상적 차이를 뒷받침할 수 있도록 1970년대부터 80년대에 걸친 두 사람의 여정을 검토했다. 1970년대의 유로코뮤니즘의 흐름 속에서, 공산당이 영향력을 잃어가는 똑같은 시대 배경에서 출발하고, 두 사람은 각각의 길로 분기했다. 네그리는 생명정치 개념을 부연함으로써 3차산업의 확대에 역점을 두고, 오늘날의 비물질적 노동의 전개를 시야에 넣었다. 발리바르는 노동자계급 내부의 인종차별에 초점을 맞추으로써, 대중의 정념의 결정화가 자의성을 수반한다는 것을 보여줬다. 그리고 이 두 사람의 과정은, 네그리에 있어서는 다중의 전면적 긍정, 발리바르에 있어서는 대중의 양의성이라는 각각의 스피노자론에 대응한다.

역사를 풀어헤친다면, 대중의 양의성에 주목하는 발리바르는 파시즘 시기에

서의 지도자에게 맹목적으로 따르는 대중(빌헬름 라이히)이나, 19세기의 길거리를 떠돌면서 소란을 일으켰다고 간주되는 ‘위험한’ 군집(귀스타프 르 붕) 같은 대중론의 계보와 부분적으로 관심을 공유한다고 할 수 있을 것이다. 그러나 문제는 대중을 이렇게 결정론적으로 정의하는 것이 아니라, 오히려 이 대중의 정념의 향배를 긍정적인 방향으로 회로화하는 방법을 찾는 데 있었다.

이 점에 관해서는, 네그리와 발리바르의 대조로부터 하나의 방향성을 찾아내는 것이 가능하다. 네그리는 『정치론』에 『신학정치론』을 종속시키기 위해, 『신학정치론』 고유의 신권정치의 비판이라는 물음을 비가시화하고 있다. 이 점은 네그리가 하트와의 공동 작업을 시작한 후에도 기본적으로 달라지지 않았다. 반면 발리바르는 『정치론』에서 대중의 양의성을 이끌어냄으로써, 근래에는 『정치론』과 『신학정치론』의 논의의 위상이 다르다는 점을 재차 중시하고 있다. 이 점을 본고의 끝에서 국가의 ‘라이시테’를 포함한 종교 일반의 비판으로서 검토했다. 그리고 네그리/하트의 ‘공통적인 것’이 사이비적인 ‘시민종교’와 어떻게 차이화되는가라는 논점이, 네그리/하트에 있어서의 향후 과제가 된다는 것을 마지막으로 시사했다.

네그리와 발리바르의 스피노자론은 상당한 차이점을 갖고 있으며, 각각 『정치론』과 『신학정치론』이라는 스피노자의 두 개의 측면을 비추고 있다. 그리고 발리바르의 스피노자론이 네그리의 스피노자론의 부족을 지적하고, 이것을 결과적으로 보완한다는 의미에서는, 발리바르의 스피노자론은 최종적으로는, 네그리/하트가 오늘날 전개하는 “공통적인 것”을 둘러싼 논의에 비판적으로 합류해가는 것이다.

* 본고는 일본학술진흥회 「신진연구자 인터내셔널 트레이닝 프로그램」에 의한 연구 성과의 일부이다. 여기에 적어서 관계자 여러분께 감사를 표하고 싶다. 또한 프랑스에서의 재외 연구 중에 본고를 집필했다는 경위 때문에, 번역서가 있는 문헌에 관해서도 확인할 수 없는 경우가 있었다. 번역서의 저본이 아닌

불역본을 참조해 새롭게 번역한 것이 있었다는 것도 모두 알려준다. 번역자에게 자비를 구하는 바이다.