

대항주체로서 마키아벨리의 인민에 대한 소고

강진옥(숙명여대)

1. 들어가며

콜레주 드 프랑스 파리에서 푸코가 행한 강연들을 모은『안전, 영토, 인구』에서 마키아벨리를 발견하기란 그리 어렵지 않다. 푸코에 따르면, 16세기 중엽부터 18세기 말까지 ‘군주의 거울(speculum principum)’이라 불리던 일종의 군주를 위한 교육용 지침서와 같은 통치관련 문헌이 폭발적 증가하였는데, 이러한 폭발적 증가 이면에 논쟁적 텍스트로서 마키아벨리의『군주론』이 존재했다는 것이다. 흥미로운 점은『군주론』이후 봇물처럼 터져 나왔던 통치관련 문헌들이 마키아벨리의『군주론』을 부정하는 방식으로 등장하였다는 점인데, 더더욱 흥미를 자아내는 것은 마키아벨리의『군주론』에 대한 푸코의 평가이다. 푸코는 마키아벨리의『군주론』이 통치술이 탐구되는 계기를 제공했는지언정, 마키아벨리에게는 통치술이 존재하지 않으며, 마키아벨리가 통치술을 발견하지도, 정의하지도 않았다고 말한다(푸코 2011, 337-338). 정작 마키아벨리가 쏘아 올렸던 군주의 통치와 통치술에 대해 푸코는 부정적인 것이다. 오히려 그는 반마키아벨리주의를 표상한 통치관련문헌들로부터 근대적 통치의 면면을 발견한다. 푸코는『군주론』을 그 자신의 영토인 공국에 거주하는 인민을 통치하는 군주의 수완과 공국의 보전을 위한 기술인 군주의 처세술을 강조하는 텍스트로 독해함으로써, 국가와 인구라는 관계 속에서 통치를 모색하는 근대적 통치에 이르지 못한, 여전히 그리스적인 사유에 머물러 있는 텍스트로 제한한다.

이 글은 마키아벨리에게서 인간에 대한 통치가 엿보이지 않는다는 푸코의 독해에 반대해 마키아벨리의『군주론』은 인간을 통치의 대상으로 삼고 있으며, 위계화하고 제도화하려는 지배에 맞서 피지배자인 인민의 대항전술과 전략을 제시한 저항적 텍스트로 읽을 수 있다고 주장한다. 이 글에서는 푸코가 교회 안에서 사목 권력에 대항해 나타났던 품행상의 반란이라 불리던 운동들이 교회 밖 마키아벨리의 주요 저작들에서 지배와 피지배라는 정치적 관계로 재배치되어 나타나는 것으로 이해한다. 그리고 사목의 영역에서 나타난 대항품행의 역설적 면모가 마키아벨리에게서는 지배자와 저항의 관계를 형성한 공화국의 인민들의 역설적 모습과 중첩되고 있음을 보여주고자 한다. 사목권력을 부식시킴으로써 근대적 통치로의 길을 열었던 대항품행과 마찬가지로 마키아벨리의『군주론』역시 공화국의 인민이라는 대항주체들을 통해 새로운 통치로의 도래를 이끌었다는 것. 간단히 말해, 근대적 통치와 마키아벨리의『군주론』과의 연관을 밝히는 것이 이 글의 목적이다.

2. 푸코의 마키아벨리 독해비판

1513년, 마키아벨리의『군주론』이 출간되었다. 뒤이어 군주를 위한 지침서라 불리던 정치문학 장르의 글들이 폭발적으로 등장하였다. 푸코는『군주론』이후 급증한 통치관련 문헌들이 마키아벨리를 적으로 설정하고, 마키아벨리의 사유에 “대립하는 형태로, 그것을 기각하는 형태”로 이뤄진 부정적인 관계에 주목한다(푸코 2011, 133). 『군주론』의 무엇이 그들을 반대로 이끌었을까?? 그들이 표상한 반마키아벨리주의는 어떤 내용들을 담고 있었을까?

푸코는 반마키아벨리주의를 표상한 통치문헌들이 “대립”하고 “기각”하며 재구성한 마키아벨리의『군주론』의 특징들을 다음과 같이 정리한다. 첫째, 군주는 공국과의 관계에 있어서 어떤 자연적이고, 법률적인 연관이 없는 단수성, 외재성, 초월성이라는 단 하나의 원칙에 좌우된다. 즉 군주는 상속이나 병합 또는 정복을 통해 자신의 공국을 획득하지만, 어떤 경우에서도 군주는 그 자신이 획득한 공국의 일부가 되지 못하며, 공국 외부에 존재하게 된다는 것이다. 둘째, 군주와 공국의 이 같은 외재적인 관계는 필연적으로 군주의 취약을 야기하게 되는데, 밖에서는 군주의 공국을 차지하려는 적들로부터, 안에서는 군주의 공국을 받아들여야 할 분명한 이유가 없는 인민들로부터 끊임없는 위험에 처하게 된다. 마지막으로 군주는 그가 처한 위험과 취약함으로부터 벗어나기 위해 공국을 유지하고 강화하며, 보호하는 일에 전적으로 그 자신의 권력을 행사하게 된다는 것이다.

푸코는 반마키아벨리주의 통치관련 문헌들이 지적하고 있는『군주론』의 특징들을 이같이 나열하면서, 마키아벨리가『군주론』에서 제시한 통치술이 결국 “군주가 자신의 공국과 맺는 허약한 관계”로 인해, 군주가 직면한 위험을 파악하고 계산할 수 있는 수완과 그가 힘으로 얻은 신민과 영토와의 관계를 지속하는 기술로서의 처세술을 다룬 군주를 위한 텍스트에 불과하다는 것을 지적한다(푸코 2011, 140). 푸코는 또한『군주론』이 16~17세기의 사람들이 그토록 찾으려 애썼던 통치의 문제, 즉 어떻게, 누구에게, 어느 한도까지, 무슨 목적으로, 어떤 방법을 통해 통치 받을 것인가?라는 문제를 직접적으로 다루지도 않았을 뿐 아니라 발견하지도 않았다고 주장한다(푸코, 133). 오히려 반마키아벨리주의 통치문헌들이『군주론』이 제기한 군주의 수완과 처세술과는 대조되는 새로운 무엇으로서의 통치술에 대해 이야기하고 있다고 말한다(푸코 2011, 141).

푸코는 1555년 출판된 라 페리에르의『정치의 거울』을 중심으로 마키아벨리의 사유에 부재했던 통치와 통치술에 대해 서술한다. 먼저 푸코는 통치의 복수성과 내재성에 대해 지적하는데, 마키아벨리의 군주가 공국에서 유일한 인물, 즉 통치의 단수성을 보여준다면, 라 페리에르의『정치의 거울』에서는 제왕과 군주 뿐 아니라 고위 성직자, 판사와 그밖에 이들과 유사한 자들 모두를 “통치자”로 그려지며, 이는 통치의 복수성을 보여준다는 점에서 마키아벨리와 대조적이다. 또한 가족에 대한 가장의 통치와 수도원장의 수도원 통치와 같은 복수의 통치가 결국 국가와 사회 안에서 이뤄진다는 점에서 통치는 내재적인데, 이는 마키아벨리의 군주가 공국과 관련해 외재성과 초월성을 지닌다는 점에서 차이를 보인다. 더불어 군주의 교의나 주권자와 관련된 법 이론이 군주의 권력과 그 이외의 모든 권력형태가 불연속적이라는 것을 강조하는 것과 달리 라 페리에르에게서 발견되는 통치술은 연속성을 가진다는 점에서 다르다는 것을 지적한다. 푸코에 따르면, 국가를 통치하고자 하는 자는 먼저 자기 자신을 통치하고, 또 다른 수준에서 자신의 가족, 재산 등을 통치할 수 있어야 하는데, 그런 의미에서 라 페리에르에게서 발견되는 통치술은 상향적 연속성을 가지며, 더불어 국가 수준에서의 좋은 통치가 가족, 개인적 수준에서도 잘 관리할 수 있다는 의미에서 하향적 연속성 역시 존재한다는 것이다. 푸코는 하향적 연속성의 통치를 내치로 부르는데, 내치의 핵심 요소는 루소가 “가족 모두의 공동선을 위해 가정을 지혜롭게 통치하는”것을 지칭했던 “경제”이며, 16세기에 “경제”라는 말은 통치의 한 형식을 지시했지만, 18세기에 이르면 “경제”는 통치가 개입하는 현실의 한 수준, 어떤 영역을 지칭하게 된다고 말한다(푸코 2011, 141-143). 정리하면, 통치에는 경제와 정치를 연결하는 근본적인 연속성을 발견할 수 있다는 것이다. 둘째, 푸코는 마키아벨리에게서 통치의 대상은 공국이나 주권의 기초인 영토인 반면, 라 페리에르에게 사람이 통치의 대상이라는 점에서 차이를 보인다고 말한다.

셋째, 마키아벨리의『군주론』에서 법과 주권은 합체되어, 주권자인 군주는 공국의 보전이라는 공공선을 위해 법을 부과하고 집행하는 자라면, 라 페리에르에게 통치자란 자신이 관리하는 사물 각각에 존재하는 적절한 목적을 향해 인도하고, 이들 목적을 달성하기 위해서 법보다는 다양한 전술을 통해 사물을 배치하는 자이다. 마지막으로 마키아벨리의『군주론』이 군주의 무기, 즉 타인의 무력에 의존하지 않는 자력을 가진 군주를 강조하는 것과 달리, 라 페리에르에게 훌륭한 통치자란 무기가 필요 없는 존재로 인내를 미덕으로 가진다는 점에서 차이를 보인다. 푸코는 마키아벨리의『군주론』과 라 페리에르의『정치의 거울』을 비교하면서, 마키아벨리의『군주론』이 발견하지 못한 새로운 통치가 복수성과 내재성, 연속성을 가지며, 영토가 아닌 사람을 그 대상으로, 통치의 대상별 목적에 따라 다양한 전술을 통해 대상을 이끌고, 인내를 통해 견뎌내는 것이라는 것이라고 말한다(푸코 2011, 139-152).

무엇보다도 라 페리에르에게서 발견된 새로운 통치가 인간을 그 대상으로 하는 사목의 형태를 띠는 점은 주목할 만한데, “인간에 대한 통치가 있을 수 있다는 관념, 인간이 통치된다는 관념”은 그리스적인 것이 아니었기 때문이다(푸코 2011, 180). 푸코는 고대 그리스에서 목자로서의 왕의 은유는 희귀한 것으로, 비록 사목이라는 주제가 도시국가에 필요한 것이었지만, 그것은 정치적인 영역에 부합하는 것이 아닌, 정치적인 영역에 종속된 활동에 국한된 것이었다고 본다. 따라서 고대 그리스에서 정치가는 의사, 농부, 체육교사와 다를 뿐더러, 정치가의 활동 역시, 의사, 농부, 체육교사의 활동과 다를 수밖에 없다고 말한다. 또한 고대 그리스인들에게 사목이라는 것은 그 요구사항이 너무 자질구레한 것이어서 왕에게는 어울리지 않는 것으로, 푸코는 고대 그리스인들에게 왕은 목자가 아니었다고 단언한다(푸코 2011, 211). 뒤이어 푸코는 다음과 같이 덧붙인다.

그리스의 고전적인 정치 어휘에서 목자라는 주제가 발견되지 않는다는 것, 그리고 플라톤이 이 주제를 분명히 비판했다는 것 같은 부정적이 징후는 정치에 대한 그리스의 사유와 성찰이 긍정적으로 가치평가하지 못하도록 배제했다는 아주 명백한 징후라고 생각합니다. 이 주제가 중시되는 것은 동방, 히브리인들에게서입니다. [...] 적어도 동방에서 수입된 사목이라는 주제를 헬레니즘 세계 곳곳에 퍼뜨린 일련의 배치·기술·성찰을 [여기에서] 볼 수 있습니다. [...]인간들에게 행사되는 특수한 권력 유형의 진원지인 사목의 진정한 역사, 인간들에 대한 통치방식의 본보기이자 모형인 사목의 [진정한] 역사, 서구세계가 거쳐 온 사목의 [진정한] 역사는 그리스도교와 함께 시작된다고 말입니다(푸코 2011, 212).

푸코는 목자라는 주제가 그리스도교 이전과 이후, 동방과 히브리인들에게 먼저 나타났으며, 서구세계에서 인간에 대한 통치로서 사목권력의 역사가 그리스도교와 함께 시작되었다고 말한다. 이는 16세기 라 페리에르를 필두로 수많은 통치문헌들이 제시한 인간에 대한 통치와 통치술이 갑자기 등장한 것이 아니라 동방과 히브리인들, 더 정확히는 그리스도교와 함께 시작된 사목이라는 권력유형이 서구세계에 서서히 뿌리내리는 가운데 나타났다는 것을 의미한다. 다시 말하면 인간에 대한 통치라는 그 맹아적 사고가 그리스도교의 사목권력으로부터 싹트기 시작했다는 것이다. 이는 수많은 통치문헌들이 반대하고 기각한 마키아벨리의 사유는 사목적 권력유형을 제시한 그리스도교의 영향과는 동떨어진 도시국가의 안녕과 주권자로서의 정치가를 강조하는 고대 그리스적 사유의 연속성에서 이해되고 있다는 것을 암묵적으로 드러낸다. 그런 의미에서 마키아벨리에게는 통치술이 없다는 푸코의 말은 마키아벨리의 사유가 근대를 넘어서지 못하고, 여전히 고대 그리스적 사유에 머물러 있다는 것을 의미한다. 그렇다면, 푸코가 단정하듯이 마키아벨리에게는 통치성이 부재한가? 마키아벨리에게는 인간에 대한 통치가 보이지 않는가?

마키아벨리가『군주론』에서 이상적인 군주로 이스라엘의 목자였던 모세를 언급할 뿐 아니라, 일개 목자에 불과한 모세를 키로스, 로물루스, 테세우스 등과 같은 왕국을 획득하거나 건국한 인물들과 동일하게 언급된다는 사실을 떠올릴 때(마키아벨리 2015, 44), 여러 질문들이 제기된다. 마키아벨리의 목자 모세는 인간에 대한 통치로서의 사목권력을 보여주는 것이 아닐까? 마키아벨리에게는 인간에 대한 통치가 부재하다는 푸코의 주장은 과연 타당한가? 마키아벨리에 대한 푸코의 독해를 비판적으로 검토할 필요가 요청되는 것이다.

3. 마키아벨리와 사목권력

푸코는 16세기부터 전개될 통치성의 단초를 사목권력에서 찾는다(푸코 2011, 264). 나지안조스의 성 그리고리우스는 사목은 인간을 통치하는 기술로서, ‘기술 중의 기술,’ 이자 ‘지식 중의 지식’으로 정의한다. ‘기술 중의 기술’이자 ‘영혼의 통술’인 사목은 과거 ‘기술 중의 기술’이었던 철학을 계승해, 전통적인 형태로 18세기까지 전해졌다. 푸코는 이 사목이라는 기술을 통해 어떤 사람들은 타인을 통치하는 법을 배웠고, 또 어떤 사람들은 누구에게 통치를 받아야 하는지를 배웠는데, 이러한 사목이라는 주제가 이집트인들이나 아시리아인들에게서 보다 히브리인들에게 훨씬 더 중요했음을 지적한다. 유대인들에게 신은 목자였고, 유대 백성들은 자신들의 초원을 찾아 나선 무리였기에 ‘목자-무리’라는 사목관계는 히브리인들의 종교생활과 그들이 지녔던 역사인식과 긴밀히 연관되었다. 그러나 푸코는 히브리인들이 신과 맺은 관계에서 사목의 형태만이 존재했던 것은 아님을 지적한다. 푸코는 히브리인들에게 신은 입법자이지만, 분노해 무리를 등지고, 무리를 제멋대로 방치하기도 하는 목자와는 거리가 먼 모습을 보이기도 했으며, 히브리의 왕들 중 다윗을 제외하고는 누구도 인간의 목자라고 지칭된 적이 없기에 엄밀한 의미에서 사목제도가 없었다고 말한다. 즉 히브리인들에게 신 이외에 목자는 존재하지 않았다는 것이다(푸코 2011, 218).

이처럼 신과 인간 무리에 국한되었던 히브리인의 사목개념이 인간이 인간을 통치하고, 인간의 통치를 따르는 것으로 확장하는데 있어 푸코의 주목을 끈 것은 그리스도 교회였다. 푸코는 그리스도 교회에 의해 신과 인간의 관계가 여러 관계 중 아니라 모든 관계를 포괄하는 가장 근본적이고 본질적인 관계로 자리매김하고, 이 관계가 자체의 법과 규정, 기술, 절차로 제도화되었다고 본다. 이는 일개 주제에 불과했던 위험에 빠진 양을 구하기 위해 무리 전체를 희생한 목자에 관한 주제가 교회조직 전체의 근간이 되면서, 어린 양과 어미 양을 먹이라는 목자이신 예수 그리스도도의 명령에 따라 교회의 조직 전체가 그리스도부터 교구 사제나 주교에 이르기까지 사목제도라는 체제를 취하게 되었다는 것이다(푸코 2011, 219-223). 그리고 이렇게 제도화된 사목적 권력은 일상의 품행과 생활을 관리라는 명목으로 지속적으로 개입하고, 재산·부·사물에 대한 지속적인 개입을 포함하는 한에서 영혼을 인도하는데, 푸코는 사목권력이 “하늘을 목적으로 삼지만 사실상 땅의 권력인 권력형태”를 보인다고 지적한다(푸코 2011, 224).

그렇다면 푸코는 사목권력을 어떻게 개념화하는가? 사목권력은 어떤 권력인가? 먼저 푸코는 신과 왕, 수장이 인간과 관련해 목자이고, 인간은 목자와 관련해 무리라는 목자-무리의 관계에 주목한다. 목자의 칭호는 신에게 한정된 것이었지만, 아시리아의 한 송가에서는 왕 역시 어떤 의미에서는 신에 의해 인간 무리를 맡은 보조목자로서 그 자신의 군림이 끝나면 자신에게 맡겨진 무리를 신에게 되돌려줘야 임무를 가진 것으로 이해되었다. 특히 목자가 가축무리를 인도하듯이 신이 인간을 목자의 자격으로 인도한다는 관념은 고대 그리

스의 사유와는 매우 이질적인 것으로 푸코는 히브리인들에게 두드러지게 나타나는 목자의 권력의 특징을 크게 세 가지로 정리한다. 첫째, 목자의 권력은 영토에 행사되는 권력이 아니라 움직이고 있는 무리에 대해서 행사되는 권력이라는 것이다. 보다 정확히 말하면, 한 지점에서 다른 지점으로 이동하거나 운동하고 있는 무리에게 행사되는 권력으로, 도시국가든 신전이든 간에 영토라는 단위에 권력을 행사하는 그리스의 신과는 다른 권력이다. 푸코는 모세5경 중 하나인 출애굽기의 구절을 통해 움직이는 무리에게 행사되는 권력으로서 사목권력에 대해 그린다. 둘째, 사목권력은 선을 행하는 권력이다. 어떤 권력도 선을 행하는 것은 보편적인 특성이지만, 선행은 권력을 특징짓는 여러 요소 중 하나에 불과하지만, 사목권력은 전적으로 선행을 위해 선을 행하는 권력으로 목자는 무리의 안녕을 통해서 이득을 추구하는 자가 아니라 무리에 대한 열성과 헌신, 부단한 전념을 통해 무리에게 봉사하고, 방목과 식량, 안녕을 제공하는 매개자로서 언제나 선을 행하는 자라는 것이다. 여기서 푸코는 다시 모세를 인용하는데, 모세는 야훼로부터 “너는 양에게 자비심을 가질 줄 알기 때문에 내 백성들에게도 자비심을 가질 수 있을 것이다. 그러니 내 백성을 네게 맡기려 한다”는 말을 들은 자로 구제에 있어 올바른 계산과 숙고, 분배를 주재하는 자로 제시된다. 마지막으로 사목권력은 개인화하는 권력이라는 특징을 갖는다. 목자는 모든 가축무리를 이끌지만, 이는 단 한 마리의 양도 목자를 벗어나지 않는 선에서 그러하다. 목자는 가축 무리에 속한 개개의 양들을 위해 전력을 다하는 자라는 것이다. 푸코는 여기서 전체를 위해 하나를 희생하고, 하나를 위해 전체를 희생하기라는 목동의 역설의 문제를 제기한다. 창세기부터 랍비들의 주석서에 이르기까지 반복적으로 등장하는 이 주제에서 푸코의 시선은 또 다시 모세에게 향한다(푸코 2011, 181-188).

모세는 길을 잃은 한 마리의 양을 구하기 위해 전체 가축 무리를 포기하는 것에 전적으로 동의한 사람입니다. 모세는 마침내 양을 찾아내고 그 양을 어깨에 집니다. 그리고 바로 이 순간에 모세는 자신이 희생시키기로 했던 가축무리가 그럼에도 불구하고 구제됐다는 것을 발견합니다. 모세가 가축 무리를 희생시키기로 했다는 그 사실로 인해 가축 무리가 상징적으로 구제된 것입니다. 여기에서 목동의 시련, 도덕적이며 종교적인 역설의 한가운데에 도달하게 되는데, 결국 이것이 목동의 역설이라 할 수 있는 것입니다. 전체를 위해 하나를 희생하고 하나를 위해 전체를 희생하기, 바로 이 역설의 사목의 그리스도교적 문제계에서 절대적으로 중심적인 것입니다(푸코 2011, 189)

푸코는 사목권력의 특징을 세 가지로 정리하면서 사목권력을 대표하는 목자로서 모세를 제시한다. 마키아벨리 역시『군주론』에서 모세를 자신의 무력과 역량에 의해서 신생 군주국을 획득한 군주로서 제시하고 있는데(마키아벨리 2015, 44), 푸코와 마키아벨리 모두 모세를 공통적으로 언급하고 있다는 점은 흥미롭다. 하지만 마키아벨리가 목자이자 군주로 모세를 제시한다는 것에 대해 푸코가 어떠한 언급도 하지 않고 있다는 점은 관심을 요한다.

마키아벨리가『군주론』에서 제시하는 군주는 행운 또는 타인의 호의가 아니라 오직 자신의 역량에 의해 군주가 된 자이다. 마키아벨리는 자신의 역량에 의해 군주가 된 인물들의 예로 모세, 키로스, 로물루스, 테세우스를 제시하는데, 여기서 주목할 점은 모세를 제외한 나머지 키로스, 로물루스, 테세우스 모두 국가를 창건한 정복자들이라는 점이다. 키로스는 페르시아의 아케메네스 제국을, 로물루스는 로마를, 테세우스는 아티카를 하나의 국가로 통합한 인물로, 이들은 모두 창건자들이다. 한 민족의 지도자에 불과했던 모세가 대제국을 건설한 창건자들과 동일선상에서 논의되고 있다는 점은 의미심장하다. 이는 목자가 곧

창건자이며, 창건자가 곧 목자라는 것을 의미하기 때문이다.

마키아벨리는 군주를 신군주와 세습군주로 명확히 구분하면서, 창건자인 신군주가 오랫동안 동일한 가문이 통치한 국가를 물려받은 세습군주 보다 더 큰 어려움에 직면하게 된다고 말한다. 그는『군주론』제3장 복합 군주국에서 새롭게 국가를 창건하는 일의 어려움을 이야기하는데, 주목할 점은 신군주가 처한 어려운 문제의 대부분이 새롭게 편입된 “사람들”로부터 기인한다는 것이다. 이들은 군주가 이전에 통치했던 사람들이 아니라 군주의 정복에 의해 새롭게 편입된 사람들로, 특히 일개 시민이었던 자가 새롭게 군주가 되었다면, 새로운 군주가 직면한 이 “사람들”은 그가 이제껏 지배하지 못한 새로운 “사람들”이라 할 수 있다. 마키아벨리는 신군주가 새롭게 직면한 “사람들”은 “자신들의 처지를 개선할 수 있다고 믿으면 기꺼이 지배자를 갈아치우려고 하며, 이런 믿음으로 인해서 지배자에게 무기를 들고 봉기”한 자들로 새로운 군주의 등장 이후 오히려 자신들의 악화된 상황을 확인한 후 불만을 가지게 된 사람들이라고 말한다. 또한 군주의 정복 과정 중에 발생한 무수한 가혹행위로 인해 피해를 입어 적이 되어버린 “사람들”도 있다고 말한다(마키아벨리 2015, 19). 한마디로 새롭게 직면한 “사람들”은 군주에게 그다지 호의적이지 않은 사람들인 것이다. 따라서 새로운 군주에게 요구되는 것은 아무리 그가 강력한 군대를 거느리고 있다 하더라도 새롭게 편입된 지역 주민들의 “호의,” 즉 그들의 마음을 얻는 일이 무엇보다도 중요하다(마키아벨리 2015, 20). 마키아벨리는 새로운 지역을 점령한 창건자로서 새로운 군주에게 그 자신의 통치에 새롭게 편입된 “사람들”의 “호의”를 얻을 것을 요구함으로써, 신군주의 통치의 대상이 군주가 획득한 영토가 아니라 그 획득한 영토 내에서 살고 있는 “사람들”이라는 것을 분명히 한다. 보다 자세히는 “사람들”이 가진 호의, 즉 그들의 마음이라 할 수 있다. 특히 마키아벨리는 자신의 역량이 아닌 인민들의 호의로 군주가 된 사람들에게 대해 말하면서, 인민들의 환심을 계속해서 사도록 노력해야 하며, 인민들이 아닌 귀족의 호의에 의해 군주가 되었을 경우에는 더더욱 인민들의 환심을 사야 한다고 강조하고 있다. 신군주의 통치에 있어 인민의 지지가 절대적이라는 마키아벨리의 통찰은 그가 군주의 통치의 대상으로 “사람들”과 그들의 마음에 관심을 가졌음을 보여준다. 이는『군주론』전반에서 발견되는 인간에 대한 마키아벨리의 정의를 통해서도 확인할 수 있다. 마키아벨리는 인간이란 사소한 피해에 대해 보복하려 들지만, 엄청난 피해에 대해서는 감히 복수할 엄두조차 내지 못하는 존재이며(마키아벨리 2015, 24), 인간이란 은혜를 모르고 변덕스러우며 위선적인데다 기만에 능하며 위험을 피하려 하고 이익에 눈이 어두운 존재로 정의내리고 있다(마키아벨리 2015, 119). 마키아벨리는 새롭게 국가를 창건한 군주에게 인간에 대해 정의를 내림으로써, 그가 통치할 “사람들”이 누구인지에 대해 자세히 알려준다. 통치자에게 통치 대상에 대한 이해는 필수적이기 때문이다. 새롭게 편입된 “사람들”과 같은 새로운 통치대상에 대한 마키아벨리의 권고는 통치의 대상으로서 인간에 대한 그의 관심을 보여주는데, 마키아벨리가 견지했던 인간에 대한 진지한 탐구와 냉철한 분석은 그의 통치와 통치술이 향하는 대상이 바로 인간임을 보여준다. 이는 푸코의 이해와 달리 마키아벨리에게서 그리스도 교회의 사목권력과 마찬가지로 “인간에 대한 통치가 있을 수 있다는 관념, 인간이 통치된다는 관념”이 존재한다는 것을 의미한다.

4. 대항품행의 역설과 공화국 인민들의 역설

푸코는 인간을 통치의 대상으로 삼는 사목권력이 어떻게 16세기 이래 전개된 통치

와 통치성의 단초를 제공했는지에 대해 질문하면서, 사목의 영역 자체 내에서 일어난 저항과 불복종 운동이 초래한 사목의 위기에 주목한다(푸코 2011, 269). 푸코에게 사목권력은 인간을 인도할 수 있게 하는 방법을 도구로 삼고, 인간이 스스로를 이끄는 방식과 행동하는 방식을 표적으로 삼음으로써, 인간의 품행이라는 구체적인 대상을 통치의 대상으로 삼는 매우 특이한 유형의 권력이라 할 수 있는데, 이러한 사목권력이 제시하는 방식과 행동에 맞서 다른 인도자나 다른 목자에 의해 다른 방식으로 인도되고 싶거나 다른 목표나 다른 형식의 구원을 향해 다른 절차와 다른 방법으로 인도되고 싶다는 저항과 거부는 늘 다양하게 있어왔던 것이 사실이다. 푸코는 사목적 품행이 명확한 형태로 존재하지는 않았던 상황에서 사실상 사목은 이러한 사목적 품행에 반대해 일종의 반동이라고 부른 운동이 사목과의 반발과 대립, 적대, 전쟁의 관계를 맺으면서 형성되었다는 것을 지적한다(푸코 2011, 270). 사목적 품행과 반-사목적 품행이 형성한 이 같은 적대적이고 대립적인 관계는 결국 사목권력을 문제화하고, 부식하는 방향으로 이어졌다는데, 푸코는 사목적 품행에 맞선 반-사목적 품행을 “대항품행”으로 부른다. 그는 중세 이래 “대항품행”의 다섯 가지 형태로 나타난 수덕주의와 공동체, 신비주의, 성서의 문제, 종말론적 신앙을 분석하면서, 이러한 다섯 가지 형태의 “대항품행”이 의도치 않게 기성의 사목적 위계방식과 체제의 전복을 공통적으로 야기했음을 지적한다. 여기서 이러한 다섯 가지 형태의 “대항품행”이 그리스도교 내부, 즉 사목의 영역 안에서 반-사목투쟁에 적합한 전술적 요소를 끊임없이 사용하는 형태로 나타나 끝내 사목권력을 부식시켰다는 푸코의 지적은 눈여겨볼 필요가 있다(푸코 2011, 286). 사목의 영역 그 내부에서 자체적으로 형성되었으나, 끝내는 사목을 파괴해버리고 마는, 그리스도교의 순전함을 위한 내부의 갈망과 노력으로 평가될 수 있는 움직임이 끝내는 사목권력의 숨통을 죄고 마는 일이 발생하고 마는 것. 푸코가 지적하듯이 사목권력을 파괴한 그 힘은 외부가 아니라 그 내부에 있었다는 것. 사목권력이 그 자체 내부적으로 자신을 파괴할 에너지를 갖고 있었다는 역설이 발견되는 것이다.

사목권력이 그 자체 파괴의 씨앗을 품고 있다는 이 역설은 그것이 사목권력을 둘러싼 지배세력과 비지배세력과의 갈등과 긴장이라는 정치적 관계 속에서 이해될 때 보다 더 명료해진다. 이는 대항품행이 야기하는 역설이 사목권력을 지키려는 지배세력과 이의 순수성과 정당성을 부인하는 비지배세력 사이의 대립과 전쟁의 관계가 불러일으킨 기성질서의 전복과 파괴로 이해할 수 있기 때문이다. 이처럼 대항품행의 역설을 지배와 피지배의 정치적 관계 안에서 이해할 때, 마키아벨리는 다시 소환될 필요가 있다. 마키아벨리는 지배하려는 욕망을 가진 귀족과 지배당하지 않으려는 인민들 간의 관계에 관심을 가지고, 이 두 계급이 형성한 지배와 피지배 관계가 만들어내는 효과와 영향력, 결과에 주목하였다. 그는 특히 고대 로마의 귀족과 인민이 형성한 지배와 피지배 관계가 야기한 소요가 불안을 야기하기 보다는 도리어 공화국의 자유를 증진시키고, 안정을 꾀했다고 긍정적으로 바라본다(Machiavelli 1996, 16).

여기서 마키아벨리가 공화국의 인민들을 바라보는 두 개의 시선에 주목할 필요가 있다. 먼저 하나의 시선은 귀족들과 갈등과 긴장의 관계를 형성하면서 공화국의 자유를 증진시키고 안정을 도모하는 존재로서 공화국의 인민들이다. 즉 공화국의 자유를 위한 수호자로서 인민들이라 할 수 있다. 반면 새롭게 영토를 정복한 신군주의 입장에서 공화국의 인민들을 바라보는 시선을 떠올릴 수가 있다. 신군주의 입장에서 공화국의 인민들은 자유로운 생활방식에 익숙한 나머지 새로운 질서를 부과하는 신군주에 부단히 저항하는 자들이다. 마키아벨리는 신군주가 직면한 어려움을 새롭게 정복한 “사람들”이 속한 정치체제와 연관하여

서 설명하는데, 그는 공화국을 정복한 신군주의 경우, 공화국을 파괴하거나, 그렇지 않으면 그 도시에 의해 도리어 자신이 파멸될 것을 각오해야 한다고 주장하면서 공화국의 인민들을 주의할 것을 권고한다(마키아벨리 2015, 41). 그 이유에 대한 마키아벨리의 설명은 다음과 같다.

왜냐하면 그 도시는 반란을 일으킬 때, 시간의 흐름과 새로운 지배자가 부여한 이익에도 불구하고 결코 잊혀지지 않는 무엇을 하든지, 어떠한 조치를 취하든지 간에, 지배자 스스로 내분을 조장하거나 주민들을 분산시켜놓지 않으면, 그들은 결코 자유라는 이름과 고래의 제도를 망각하지 않을 것이며, 피사가 100년 동안이나 피렌체 지배하에서 그랬던 것처럼, 유리한 기회를 포착하면 즉시 이를 회복하기 위해서 반란을 꾀할 것입니다(마키아벨리 2015, 41-42).

반면 한 군주의 지배에 익숙해왔던 도시나 국가의 인민들의 경우, 이야기는 달라진다. 예전의 지배자가 없어졌다 하더라도 인민들에게 익숙한 복종의 습성이 여전히 남아 그들에게 자유가 주어졌다 하더라도 그들은 누구를 군주로 추대할 것인지에 대해서도 쉽사리 합의를 하지 못하고 만다. 자유로운 생활을 어떻게 영위할지 알지 못하는 그들이 신군주에 맞서 무기를 들기 까지는 오랜 시간이 걸리며, 결국 지배자는 손쉽게 그들의 지지를 확보하게 되고, 그들이 자신을 해치지 않을 것이라고 안심하게 된다는 것이다(마키아벨리 2015, 42). 마키아벨리는 오랜 시간 예측되었다고 해서, 예측으로부터의 자유를 갈구하는 것이 아니라 또 다른 예측을 갈구하게 된다는 것을 보여줌으로써, 인민들이 속했던 이전의 정치체제, 그 안에서 그들이 겪었던 자유의 경험이나 예측의 경험의 중요성에 대해 강조한다. 특히 공화국에서 자유의 수호자로서 공화국의 안정을 담보했던 인민들이 신군주가 만든 새로운 질서에서 대항주체가 된다는 마키아벨리의 이해는 공화국의 인민들이 가진 역설적인 모습을 잘 보여주고 있다. 마키아벨리의 인민들, 특히 공화국의 인민들이 가졌던 이 같은 역설적인 면모는 마키아벨리의『군주론』이 야기한 논쟁을 떠올리게 한다.『군주론』을 더 이상 군주를 위한 지침서가 아닌 시민을 위한 지침서로 읽어야 한다는 주장이 그것으로 마키아벨리의 저서들을 지배자이자 군주의 관점이 아닌 피지배자로서의 인민의 관점으로 보아야 한다는 것이다(곽준혁, 2013; 황옥자, 2013). 푸코의 마키아벨리 독해에 대한 비판이 마키아벨리의 여러 저작 중에서 유독『군주론』에만 국한되어 있다는 점은 차치하고서라도『군주론』을 군주를 위한, 군주만을 위한 텍스트로 국한해서 바라보는 푸코의 독해는 비판적으로 검토될 필요가 있다. 이는 인민의 텍스트로서『군주론』의 혁명적 가능성을 도외시하는 것일 뿐 아니라, 대항주체로서의 인민의 가능성 역시 외면하는 것이기 때문이다.

푸코는 대항품행을 사목권력을 “문제화하고, 가공하며, 공들여 고안하고, 부식” 시킴으로써, 근대적 통치로의 길을 열었다고 평가한다(푸코 2011, 286). 사목권력이 그 자체 내부적으로 자신을 파괴할 에너지를 갖고 있었다는 이 역설은 마키아벨리가 그린 공화국의 인민들의 역설적 면모와 중첩된다. 이는 푸코의 이해와 달리 마키아벨리의『군주론』역시 공화국의 인민들이라는 대항주체들을 통해 새로운 통치로의 도래를 이끈, 근대적 통치와 통치술을 다룬 텍스트라는 것을 보여주고 있다.

참고문헌

- 마키아벨리. 강정인, 김경희 역. 2015.『군주론』. 서울: 까치글방.
- 푸코. 오트르망 옮김. 심세광, 전해리, 조성은 역. 2011.『안전, 영토, 인구』. 서울:난장.
- 곽준혁. 2013. “갈등, 혼합정체, 그리고 리더십: 마키아벨리의 로마사논고를 중심으로.” 『정치사상연구』. 제9집, 한국정치사상학회.
- 황옥자. 2013. “마키아벨리와 정치적 주체로서 ‘인민’의 발견.” 『현대사회과학연구』. 17.
- Machiavelli. trans. Harvey C. Mansfield & Nathan Tarcov. 1996. *Discourses on Livy*. University of Chicago Press.