

북한 사회의 '전통담론': 그 대중지배의 원리*

권희영(한국정신문화연구원 교수) · 이만우(국회도서관 입법정보연구원)

1. 문제설정

오늘날 북한 사회의 현상을 살펴보면, 마치 '권력의 집중'이 문화 속에 생리화되어 있는 것처럼 보인다. 예를 들어, 해방 후 소위 사회주의 건설 과정에서 집단의 형성과 운영에서의 열광적인 선전선동, 특히 '천리마운동'으로부터 '제2천리마 대진군'에 이르기까지의 정치적 대중운동에서 우리는 권력의 집중을 드러내는 담론을 외형적으로 아주 쉽게 확인할 수 있다. "하나는 전체를 위하여, 전체는 하나를 위하여", 이러한 구호가 본격적으로 의미하는 형상은 '혁명적 균중노선'이라는 사회운영 원리로부터 유래하는 구조적인 것인가, 아니면 구조적 차원의 사회적

* 이 논문은 '아시아 연구기금(재단법인)'의 연구지원사업에 힘입어, 2001년도 공모연구 과제에 결과보고서를 수정한 것임을 밝혀 둡니다. 이 자리를 빌어 기금의 연구지원에 심심한 감사의 마음을 전합니다.

권력행사를 드러내는, 문자 그대로 권력 경험의 표면에 불과한 것인가?

부정적 ‘뉘앙스’를 가지는 권력은 사실 개인들(또는 집단들) 사이의 특이한 상호작용의 모든 영역에 침투해 있으며, 그 상호작용을 동기화 시키면서 그 상호작용의 결과이기도 한 것이다. 그렇다면 개인과 집단의 권력경험의 심층을 파악하기 위해서는 권력의 소유 여부를 둘러싼 경험적 문제(즉, 권력의 주체와 대상 사이의 구분)를 넘어, “권력이 어떻게 담론을 통해 행사되는가”라는 질문이 중요시된다. 권력은 권력소유자의 개인적 성향이나, 거시적 사회구조의 차원에서 해명되기보다는, 개인 또는 집단의 경험 속에 자리잡은 권력의 심리적 표상들을 담지한 담론을 파악함으로써 이해 가능한 것이다. 따라서 개인들간의 사회관계는 권력을 행사케 하는 담론의 의미작용(결국 자기와 타자의 심리적 상호작용)의 결과로 설명될 수 있다. 여기서 그 의미작용의 왜곡이 바로 일상생활과 정치에서 위계적 사회관계의 구조화를 일컫는 ‘지배’(domination)의 핵심이다.¹⁾ 그리고 이러한 지배를 실현하기 위해 구성된 담론이 바로 ‘지배담론’이다.

일단 하나의 지배담론(단수)이 있는 것이 아니라, 다양한 지배담론들(복수)이 존재한다는 사실을 고려해야 한다. 있는 그대로 존재하는 것을 정당화시키고자 하는 개인과 집단의 수만큼이나 담론들이 있는 것이다. 즉, 이러한 담론들은 사회적 권력행사의 지점에서 잘 드러나고, 권력을 정당화하는 방식에 따라 다양한 형태의 담론들이 존재한다. 이 점이 바로 그 수많은 지배담론들이 갖고 있는 ‘상수’인 듯하다.

북한의 정치적 대중운동—‘사회주의 건설’을 목적으로 하는—에서 지

1) 즉 지배는 주어-술어의 언어학적 관계(주술관계)에서 그 ‘연결사(-)’가 억압적 권력 작용에 의해 구축되는 것인데, 이것을 정신분석적으로 기술하면 자기와 타자의 상호작용의 장인 ‘대상관계(object relation)가 상호성에 입각하여 구성되지 않고 ‘가학피학증’(sadomasochism)의 수준으로 기형화되는 것이다.

배주체의 직접적인 지배담론은 회피되기 십상이다. 그러한 회피는 너무나도 ‘도덕적’이고 흔한 일이며, 나아가 북한에서는 권력에 대한 특수한 정당화를 수행한다는 점에서 특이한 담론적 실천을 보여준다. 말하자면 위로부터 아래로의 의지를 강제하는 지배를 ‘윤리화’하는 담론을 끊임없이 생산한다. 가시적인 폭력성과 의식성에 기초한 지배담론은 무대 뒤로 사라지고, 비가시적인 은화함과 무의식성에 근거한 지배담론이 부각된다. 따라서 우리는 북한의 지배담론들 중에서도—어쩌면 억압적 정치 권력을 비판하는 자들이 바로 그러한 형태의 담론을 수용하는 속성을 지니고 있기 때문에—가장 정교하면서도 알아차리기 쉽지 않은 그래서 가장 드물게 폭로되는, 그리고 주로 지배-종속의 위계적 사회관계를 정서적 유대관계로 전치시켜 버리는, 즉 문화적 ‘전통’(tradition)을 활용하여 지배를 실현하는 지배담론(이하 전통담론)에 분석의 초점을 맞추고자 한다.

북한 사회에서 이러한 전통담론은 지배주체에 고유한 것으로서 그것의 생산이 부분적으로 ‘문화적 자산’을 매개한다는 속성을 띠고 있기 때문에, 일면 자연스럽게 타고난 것으로 보이며 나아가 문화의 전파로 간주된다(‘담론의 신화작용’). 베버의 말을 빌리자면, (온정주의적) 전통은 “자신들의 특권에 대한 변신론(辯神論),”²⁾ 다시 말해 지배 주체가 그것을 통해 사회관계의 지배-종속의 위계구조를 정당화하는 것이다. 그것은 지배주체가 가해자로서 존재하고 있음이 정당하다는 감성을, 자신은 우월한 본질을 가지고 있다는 감성을 종속대상들 속에 불러일으켜 주는 것이다.

예를 들어, 북한 사회에서 ‘주체사상의 유일화’가 진행되면서 이제 전통은 고도로 정서적인 담론형식으로만—정신분석적 의미로는 부인(denial)

2) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der Verstehenden Soziologie*(Tübingen : Mohr, 1985), S. 29.

의 가면 하에서—작동한다. 사실상, 권위주의를 이야기하면서, 그 전통담론의 형식은 권위주의에 반대하는 민족주의를 이야기한다. 이처럼 이 율배반적 모순 관계를 내재한 전통담론의 억압적 성격은 거의 알아차리기 힘들게 되어 버린 것이다. 따라서 북한 사회의 권위주의자들은 ‘정동관계’(affective relations)를 포함한, 매우 은유적인 담론형식을 채택해 엄격한 검열의 기준을 벗어나지 않음으로써 지배를 실현시킬 가능성을 높이고 있다.

이렇기 때문에 우리는 ‘전통주의자=권위주의자’가 몰두해 있는 전통의 담론 구성에 관한 술한 문제들을 섬세하게 비판해야 한다고 생각한다. 전통에 근거한 지배, 다시 말해 전통이라는 이름으로 차별화된 사회관계의 위계구조는 온정 또는 정서적 결합을 강조하는 지배주체들의 담론적 실천의 결과일 뿐이다. 전통이 ‘부모상’, 특히 가족구조에 의해 측정되고 바로 그 가족의 영역에 머물러 있는 한, 결코 해결할 수 없는 논쟁의 결말이 있다. 왜냐하면 가족 그 자체가 전통의 근저에 깔려 있는 권력작용의 산물이기 때문이다. 그러므로 21세기를 맞이한 오늘날까지 북한 사회에서 이처럼 전통담론을 활용한 지배양식이 구축된 이유는 어쩌면 대중들이 ‘좋은’ 대인관계의 평가지표에 불과한 정서적 차원을 맹목적으로 인정하여 억압적 권력행사를 방조한 경향이 있기 때문일지도 모른다. 여기에 전통담론의 구성과 효과에 대한 분석의 현실적인 이유가 있다.

문제를 과학적으로 재단하는 것도 중요하지만 문제 그 자체를 과학화해야 하기 때문에, 연구범위를 확정하기 위해 다음의 질문을 던져보자. 전통담론은 어떤 기호적 질서에 의해 구성되고 어떤 구조적 방식으로 실행되어 지배-종속의 위계적 사회관계를 고착시키는가?

이 질문은 전통담론의 형식구성과 실행의 유형 및 기제, 그리고 그것의 재생산공식에 관한 것으로서, 우리는 그것들이 어떻게 담론적 수준

에서 지배주체와 종속대상을 창출하여 위계적 사회관계를 고착시키는 원리를 설명하고자 한다.³⁾ 이러한 시도는 대중지배의 사회적 제도화 과정에서 전통담론이 수행하는 대중지배의 실재를 경험적으로 분석하기 위한 예비적인 작업일 것이다.

따라서 본 연구는 전통담론의 원리를 해부함으로써 북한 사회에서 대중지배의 문화적 기저(基底)를 해체하는 것이다. 이는 겉으로 드러난 이데올로기들을 검토하여 선과 악, ‘좋은’과 ‘나쁜’을 구분하고 참과 거짓을 판별하는 작업을 넘어⁴⁾ 담론 원리와 사회관계를 가로지르는 문제들에 초점을 맞추면서 담론에 스며 있는 지배양식을 색출하는 것이라고 할 수 있다.

2. 전통담론의 형식 구성 : ‘내사적 동일시’

담론 구성의 기호적 형식은 역사적으로 불변하는 것은 아니지만 사회

-
- 3) 그렇지만 우리가 담론의 내적 원리와 사회관계 사이의 직접적 인과관계를 설정하는 것은 결코 아니다. 오히려 양자가 맺는 유관성을 정신분석적으로 해석하는 방식을 취할 뿐이다. 즉, 담론의 원리가 사회관계를 결정하는가 아니면 그 역인가를 질문하지 않는다. 이러한 인과성의 문제는 논리적 차원에서 해명될 것이라기보다는 담론 생산의 ‘기원’이 무엇인가라는 존재론적 질문으로까지 나아가갈 수밖에 없다. 담론과 현실의 인과관계를 직접적으로 설정하는 것은 그것들 사이의 ‘존재론적 차별성’을 무시하는 것이다. 다만 담론은 현실로부터 자립할 때 현실에 영향력을 미치는 힘을 얻어 작용할 뿐이다. 현실에 대한 담론의 영향력은 양자의 분리에 의한 효과인 셈이다. 이렇게 분리됨으로써 영향력을 행사하는 담론의 힘과 현실의 구체적인 모습의 연관을 밝히는 것은 용이한 일이 아니기 때문에, 본 연구는 담론의 기호적 형식이 사회적 수준에서 대상관계의 형성에 미치는 영향을 주의 깊게 해석하는 방법으로도만 수행된다.
 - 4) 이러한 작업에 머문다면, 북한 사회의 지배담론들은 서로 무수한 차이를 드러낸다고 결론짓는 ‘유형론적 오류’에 빠질 가능성이 크다.

적 형성물로서 그 담론의 질서를 규정하는 중요한 요소라고 할 수 있다. 여기서 그 형식의 핵심은 담론의 문법적 구조가 아니라 화용론적 특징이다. 즉, 전통담론이 사회적 수준에서 특정한 ‘언술’(enunciation)을 작동시켜 특정한 사회관계를 형성시키는 문제가 중요한 것이다.

전통담론에서 ‘우리’라는 대명사는 광범위하게 사용된다. ‘우리’가 일반적 주어로서 ‘나’를 대체하며, ‘나의 무엇’은 개인이든 또는 집단이든 ‘우리의 무엇’으로 사용될 수 있다. 따라서 ‘우리’ 용어법은 자아와 타자 사이의 대상관계의 형성, 즉 개인과 사회집단을 어떻게 연결시키려는가를 보여 주는 유용한 보기이다.

우리식 사회주의는 주체성과 민족성이 구현된 애국애족의 사회주의이다. 우리는 누가 무어라고 하든 조선민족제일주의를 높이 들고 제정신을 가지고 우리식대로 살아나가야 한다. 제국주의자들의 세계화 책동을 짓부수고 우리식의 정치체제, 우리식의 경제구조, 우리식의 생활양식을 고수하여야 한다. 교육, 보건, 문학예술, 체육을 비롯한 모든 분야에서 주체를 세우기 위한 투쟁을 심화시키며 강성대국 건설의 요구에 맞게 새로운 전환을 이룩하여야 한다.⁵⁾

‘우리’가 주어로 등장할 경우, ‘나’는 타자와 다를 수 있는 의견의 주체로 자신을 드러내는 것이 아니라 ‘나’의 의견을 억제하고 ‘자기 속의 타자’에 굴복하여 ‘외부의 타자’를 배제하는 특성을 보여준다. 또한 ‘우리식 정치체제’, ‘우리식 경제구조’, 그리고 ‘우리식 생활양식’ 등의 표현이—나아가 ‘우리식 사회주의’—일반적으로 ‘정치체제’, ‘경제구조’, 그리고 ‘생활양식’ 등의 표현보다 훨씬 더 자연스럽게 느껴진다. 이러한 말이 가능한 것은 개인적 화자 자신이 동일한 정치체제, 경제구조, 그리

5) 2000년 공동사설, “당 창건 55돌을 맞는 올해를 천리마 대고조의 불길 속에 자랑찬 승리의 해로 빛내이자”, 주강현, 『북한의 우리식 문화』(서울: 당대, 2000), 139쪽에서 재인용.

고 생활양식 같은 집단의 일부로서 자신의 정체성을 드러내고자 하는 의도의 반영이라고 할 수 있다. 다시 말해, ‘우리’라는 대명사의 확대사용은 집단정체성의 강조, 즉 ‘자아이상’(ego-ideal)의 외연적 확장이라고 할 수 있다.⁶⁾

이러한 의미에서, ‘우리’ 용어법은 정치적 대중운동에서 지도자와 대중 사이의 관계를 분석할 수 있는 출발점, 즉 ‘내사적 동일시’(introjective identification)의 문제를 잘 보여준다. “(내사적) 동일시는 다른 사람과의 감정적 결합이 드러나는 초기적 표현으로 알려져 있고⁷⁾ 사회적 행위의 초기적 형태를 드러내기 때문이다. 프로이드는 자아의 대상과의 동일시(‘내사적 동일시’), 즉 내사를 통해 상실한 대상을 보존한다는 것⁸⁾을 통해 집단분석을 수행했다. 그는 다음과 같이 말한다. “이러한 종류의 일차적 집단(정치적 대중운동에서의 : 인용자)은 자아이상을 위해 하나의 공통된 대상으로 대체하고, 그 결과 자아 속에 자신들을 서로 동일시하게 된 수많은 개인들의 집합이다.”⁹⁾

이렇게 자아가 대상과 동일시되면서 ‘우리’ 용어법은 개인을 제도화된 대인관계에 결합시키는 일차적 응집요소라고 할 수 있다. 따라서 ‘우리’ 용어법은 사회적 맥락(‘반미투쟁’과 ‘사회주의 건설’)으로부터 유래하는 집단심리적 ‘불안’(anxieties)에 대한 방어라고 할 수 있다. 이러한

6) ‘우리’ 용어법에 의한 집단정체성의 형성문제를 다룬 것으로서 주목할 만한 기존의 선행연구가 있다. 하지만 그 연구는 ‘우리’ 용어법에 의해 화자 - 청자 사이의 의사소통이 체계적으로 왜곡되는 지점을 포착하는 데 머물고 있을 뿐이지, 우리의 연구지향과는 사뭇 다르다. 전효관, “남북한 정치담론 비교 연구 : 의사소통 구조와 언어전략을 중심으로”(연세대학교 사회학과 박사학위논문, 1997). 앞서 지적했듯이, 우리는 ‘우리’ 용어법과 관련하여 담론의 기호적 형식이 창출해 내는 지배의 사회관계를 정신분석적으로 해석하는 데 초점을 맞추고 있다.

7) Sigmund Freud(1921), *Group Psychology and the Analysis of Ego*, *Standard Edition*, Vol. 18 (London : The Hogarth Press, 1955), p. 105.

8) Freud(1917), “Mourning and Melancholia”, *Standard Edition*, Vol. 14(1957), pp. 243~258.

9) Freud(1921), “Group Psychology and the Analysis of Ego”, *Standard Edition*(1955), p. 116.

의미에서, 대중은 불안을 유발하는 ‘내적 대상’(internal objects)¹⁰⁾을 외재화하고 사회집단 속에 그것들을 각인시키는 존재로 이해될 수 있으며, 그리고 그 방어는 불안을 회피하기 위하여 사회관계에서 타자와의 연대능력을 발전시키지 못한 개인에게 드러나는 정신병적 증상의 사회적 대응물이다. 따라서 ‘우리’ 용어법에서는 대화의 상대가 ‘우리’ 내부로 한정된다. ‘우리’의 타자들은 대화의 상대가 아닌 것이다. ‘우리’와 ‘그들’의 이분법은 대화상대와 투쟁상대의 구분을 함축한다. ‘우리’에 대립하는 타자는 자아이상을 더럽히고 교란하려는 자일 뿐이며, 따라서 그들과는 대화가 아니라 투쟁으로 임해야 하는 것이다. 나아가 자아이상을 지키기 위하여 ‘우리’임을 방해하는 외부의 적이 항시적으로 존재해야 한다. 적 이미지의 생산은 ‘우리’를 만드는 동인인 셈이다.

(미)제국주의의 사상문화적 침투는 세계제패전략의 중요한 수단이다 …… 제국주의자들이 가장 큰 기대를 거는 것이 다른 나라들에 대한 사상문화적 침투이다 …… 나라와 민족에게는 역사적으로 형성된 고유한 민족성이 있다. 민족성에는 민족자주정신과 민족문화전통이 체현되어 있으며 그것은 나라와 민족의 귀중한 재부로 된다. 민족성을 파괴하는 것은 곧 민족을 말살하는 악독

10) ‘내적 대상’은 타자와의 관계양식에 대한 심리적 표상을 말한다. 멜라니 클라인(Melanie Klein)은 ‘투사적 동일시’를 통해 유아의 본능생활을 초기에 ‘발견’ 또는 ‘창조’ 이후에 뒤따르는 대상의 내재화를 묘사하기 위하여 이 용어를 사용하였다. 클라인의 이론에서, 출생시부터 불안은 삶본능과 죽음본능 사이의 갈등에 의해 일어난다고 가정된다. 이러한 두 가지 본능은 모두 어머니의 ‘유방’(breast)에 투사된다. 죽음본능이 유방을 외적 가해대상으로 환상화하기 때문에, 그 가해대상은 내적 대상이 될 수 있다. 동시에 삶을 유지할 본능을 만족시키고 내재화된 가해대상에 대항하여 보호해 줄 ‘좋은’ 대상을 창조하기 위하여, 유아는 유방에 리비도적 속성을 부여하고, 유방을 이상적 대상으로 만든다. 일차적 환상활동에서는 대상들을 분리하기 위하여, ‘좋은’이 내사되고 ‘나쁜’이 투사되는 반면, 이차적 환상활동에서는 ‘좋은’이 내적 공격성으로부터 보호되기 위하여 투사되고, 외적 가해대상이 내사되어 ‘나쁜’ 내적 대상이 된다. Burness E. Moore and Bernard D. Fine, *Psychoanalytic Terms & Concepts*(New Haven and London : The American Psychoanalytic Association and Yale University Press, 1990), pp. 109~110.

한 행위이다. 제국주의자들은 지금 국적 없는 문화를 주장하면서 민족성이 현 시대에 와서는 거추장스러운 지팡이춤이 되었다고 떠들고 있다.¹¹⁾

이와 같이 전통담론의 실행에 의해 짜여진 정치지형은 절대적 ‘진리가’(眞理價)를 두고 전일적이고 총체적인 지위를 누리기 위해 지배하고 대립하며 갈등하는 투쟁의 모습으로 드러날 수밖에 없다. 따라서 전통담론은 다른 어떤 유형의 담론들보다도 뚜렷한 이분법적 차별화의 구조를 전제하게 된다. 전통담론을 기호론적으로 해체해 보면, 그 구조 속에 다음과 같이 두 가지 (사회적) 실행유형이 함축되어 있음을 알 수 있다.

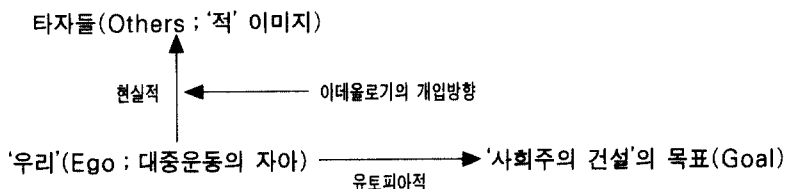
3. 전통담론의 실행유형

전통담론의 전체적 의미는 ‘우리’가 목표를 달성해야 한다는 서술체계, 즉 자아와 목표의 관계 속에 나타나게 된다. 자아의 집단심리를 실현하는 것이 전통담론의 목표라고 한다면 그 목표를 향해 나아가는 (E→G)가 그 담론의 가장 기본적인 사회적 실행유형이다. 예컨대 북한에서는 “인민대중이 동지적으로 굳게 결합된 사회주의는 수령을 어버이로 모시고 온 사회가 수령의 혁명사상에 기초하여 화목하게 단합된 하나의 대가정을 이루고 있는 것”¹²⁾으로 여겨진다. 이와 같은 개별 지배담론들이 자아의 집단심리에 입각하여 가장 기본적인 실행의 방향이 정해진다

11) 『로동신문』과 『근로자』의 공동논설, 1999년 6월 1일.

12) 윤정수, “사회주의의 본질적 특성에 대한 주체적 이해”, 『철학연구』, 1월호(1993), 35쪽.

〈그림 1〉 전통담론의 두 가지 실행 유형



는 것이다. 그러나 현실적으로 그러한 목표가 아무런 방해 없이 즉각 실현되는 것은 아니다. 목표를 실현하기 위한 실행과정에서 자아는 여러 가지 장애물에 부딪히게 마련이다. 따라서 그러한 장애물의 존재를 설명하고 그것을 제거하기 위한 처방을 계획하지 않으면 안된다. 이러한 처방은 타자들에 대한 자아의 투쟁, 즉 [E→O]로 나타난다.

자아가 목표를 추구하는 [E→G]의 실천은 대중운동 이념의 적극적 실현을 의미하므로 유토피아적이라고 할 수 있고 문자 그대로 이상에 그치는 경우가 대부분이다. 현실적으로 이루어진 상태라기보다는 장차 이루어야 할 상태나 운동의 방향을 나타내고 있다는 점에서 유토피아적이기 때문에 [E→G]의 관계에 함축돼 있는 담론실행은 ‘가능성’으로 존재하는 것이라고 볼 수 있다. 이와는 달리 [E→O]의 관계는 자아가 목표를 추구하는 과정에서(대중운동을 수행하는 과정에서) 현실적으로 부딪히는 장애물과의 적대적인 관계이기 때문에 즉각적인 대응이 요구되는 현실적 담론 실행이라고 할 수 있다.

북한의 정치적 대중운동에서는 현실적 필요성이 이상적 가능성을 압도하는 현상이 종종 나타난다. 눈앞에 보이는 장애물을 제거해야 목표를 향해 나아갈 수 있다는 인식 때문이다. 또한 목표를 향해 나갈 수 없다는 점을 합리화하기 위해서 있지도 않은 적을 있는 것처럼 만들기도 한다. 이러한 이유로 대중운동에서 권력담론은 [E→G]의 실천보다는

[E→O]의 실행을 중심으로 구축된다. 특히 전략적 대립관계가 현실화되었을 때 후자가 전자를 압도하는 현상이 발생하여 가치실현보다는 적에 대한 투쟁이 전통담론의 전부인 것으로 인식되기 쉽다. 이러한 현상은 이데올로기가 매우 공격적인 요소로 기능한다는 점을 보여 주는데, 그 공격성은 대중운동의 목표나 전망을 정치적 수준으로 변형시키는 과정 속에 있는 것이지 결코 이데올로기 그 자체 속에 있는 것이 아님을 알 수 있다. 실제로 정치적 범주로 기능하는 것은 사회주의 건설의 이데올로기이지 사회주의 건설 그 자체는 아니기 때문에, 그 이데올로기의 개입방향은 <그림 1>에서 보는 바와 같이 [E→O]의 실행유형과 맞물린다.

그렇다면 이렇게 ‘우리’의 용어법으로 구성되어 두 가지 형태로 실행되는 전통담론은 어떤 의사소통의 방식을 구조화하는가? 의사소통은 일차적으로 상호간의 의사를 전달하는 과정을 뜻하고, 언어공동체 특유의 사회성을 반영하는 행위로 간주할 수 있다. 이 때는 상호간의 ‘대화’는 한 사회의 문화적 논리(문법)를 체현하고 있다. 근대적 체험을 통해 개인을 주체로 내세우는 대신 ‘우리’라는 집단성을 강조하는 대화는 타자의 의사를 무시하거나 억압하는 형태의 대화(E→O)의 방향 또는 나와 상대방을 구분하지 않고 공동의 가치를 전제하는 대화(E→G)의 방향을 지배적인 의사소통 방식으로 만들 것이다.¹³⁾

두 방향, 어느 것이든간에 이와 같은 ‘파괴적’ 또는 ‘순용적’ 의사소통 방식은 유교의 특성과 관련시켜 보면 수직적 대화구조로 나타난다. 가족중심의 가치체계는 가족간의 관계를 전사회적으로 확장한다. 특히 가족은 전통담론이 형성되는 일차적 장소라고 할 때 거기서 이루어지는 대화유형은 모든 사회적 의사소통의 기본적 형태라고 할 수 있다. 따라

13) 전효관, “남북한 정치담론 비교 연구: 의사소통 구조와 언어전략을 중심으로”, 110 쪽.

서 의사소통의 기본 골격은 부모와 자식 사이의 대인관계를 반영한다. 유교가 부모와 자식의 관계에서 각자의 본분을 지킬 것을 강조하는 점을 고려하면 행해질 수 있는 말은 엄격하게 한정되게 마련이다. 유교적 맥락에서 언술은 개인들 사이의 의사소통이라기보다는 사회적 신분간에 예의를 지키는 수단으로 기능한다.

이와 같이 가족관계에 기초해 본분을 다할 것을 요구받는 언술은 몇 가지 고유한 특징을 갖는다. 첫째, 의사소통에서 언어 외적 조건이나 자격이 중요한 요소가 되며 지위나 신분이 높은 사람의 말이 논박될 수 없는 정당성으로 설정된다. 둘째, 가족이 운명공동체로 의미화되는 것과 관련되어 구성원 공통의 이익이 최우선적으로 고려되며 의사소통은 공통의 이익을 벗어나지 않아야 한다. 셋째, 의사소통은 의견을 진술하고 신뢰를 두텁게 하고 공통의 가치를 재확인하는 기능을 부여받는다. 넷째, 각각의 구성원들 사이에는 환원될 수 없는 지위상의 차이가 있다는 사실이 당연시되고 그 결과 위계서열이 다른 경우 ‘지시’나 ‘교화’를 목적으로 대화가 일반화된다.¹⁴⁾

‘우리’ 용어법의 전통담론은 언술의 정당성을 전제로 한 지배의 속성을 가질 수밖에 없다. 집단의 정당성이 가장 중요한 기준이며, 이 정당성을 거부하는 자는 대화의 대상이 아니다. 이러한 대화방식은 어떤 주관적인 명제를 우리 모두에게 보편타당성이 있는 것으로 가정하고 그로부터 논지를 풀어 내리는 양상을 보인다. 따라서 화자가 자신의 생각을 객관화하면서 상대방을 설득하려는 것이 아니라 자신의 생각과 청자의 생각을 동일시하면서 정당성을 확인하는 대화가 일반적으로 나타난다. 집단에서 공적 담론의 담당자는 집단이 준수해야 할 초월적 가치를 전제로 말을 하고, 나머지 구성원들은 이 말을 절대적인 것으로 수용한다.

14) 위의 글, 111쪽.

화자와 청자 사이의 개인적 의견교환이 중요한 것이 아니라 언술을 통해 개인의 생각을 초월해 있는 보편 타당한 ‘성격체’를 확인하고 그것과 동일시한다.

결국, ‘우리’ 용어법은 복수라는 의미를 넘어서 특정한 대상관계를 형성하는 용어로 전통담론에서 화자와 청자, 말하자면 정치적 대중운동에서 지도자와 대중 사이의 ‘왜곡된’ 의사소통 방식을 정립하고 있다고 주장할 수 있다. 전통담론은 전반적으로 ‘우리’ 용어법을 통해 초월적 운명공동체-북한의 경우, ‘사회정치적 생명체론’-를 상정한다. 화자가 문장상에서 사라지고 청자를 전체로서 호명하는 언어구사는 운명공동체의 이름으로 말해지는 정당성의 언술을 구사하고 있다. 전통담론에서 나타나는 정당성의 언술은 정치적 대중운동의 민주적 전제조건인 지도자와 대중의 분리, 혹은 대표관계에 기반하지 않고, 화자와 청자의 구분에 기반한 의사소통에서 전언내용의 투입과 조정이라는 관념과도 무관하다. 전통담론에서 지도자는 공적 언술의 주체인데, 문제는 지도자가 자신의 주장을 개인의 의견으로 제시하지 않고 전체의 이름-즉 ‘우리’의 각종 변형인 ‘우리 당’, ‘우리 인민’, ‘우리 민족’, ‘우리 사회주의’ 등등-으로 말함으로써 다른 저항담론의 형성을 방해하여 지도자와 대중 사이의 의사소통의 가능성 자체를 부정하고 있다는 점이다. 이러한 측면에서 전통담론은 의사소통의 최소한의 전제를 부인한다고 할 수 있으며, 화자와 청자의 구분을 소멸시키는 기호적 형식을 통해 위계적 사회관계를 동기화한다고 볼 수 있다.

4. 전통담론의 실행기제 : '투사적 동일시'

이렇게 전통담론이 '우리' 용어법에 의해 구성되고 정치적 대중운동에서 두 가지 유형으로 실행되어 지배 - 종속의 사회관계를 동기화한다면, 그 구조화된 관계 속의 위치들을 자리매김하는, 즉 화자와 청자를 각각 지배주체와 종속대상으로 호명하는 담론실행의 기제는 무엇인가?

아마 그것은 프로이드가 거론한 '외적 대상에 의한 자아이상의 대체'¹⁵⁾인 듯싶다. 즉, 그는 군대에서 병사는 자신의 이상이 된 지도자에 의해 자아이상을 대체한다고 말하고 있다. 이러한 프로이드의 주장을 발전시켜 클라인은 매우 특이한 심리기제를 발전시키는 데 그것이 바로 '투사적 동일시'(projective identification)이다. 먼저 그녀는 유아가 대상과 감정관계를 맺어 가는 일차과정으로 '내사'(introjection)를 바라본다. 그리고 나서 내사가 이러한 대상관계를 형성하는 데 있어서 '투사'(projection)와 상호 작용하여 대상과의 동일시로 이어진다는 것을 고려하고 있다.¹⁶⁾ 이러한 클라인의 입장은 명시적이지는 않지만, 앞에서 기술한 프로이드의 견해와 일치하는 것으로 보인다. 다시 말해, '외적 대상에 의한 자아이상의 대체'는 클라인이 주장한 투사적 동일시 개념을 암묵적으로 포

15) 원래 '외적 대상에 의한 자아이상의 대체'는 프로이드가 대상에 대한 자아의 '헌신'(devotion)을 이야기하면서, 사랑에 빠진다는 것의 본질을 밝히는 과정에서 나타난다. 사랑에 빠진 사람은 사랑의 대상을 위해서라면 무슨 짓이든 할 수 있고, 거기에는 양심이 전혀 적용되지 않게 마련이다. 이러한 상황을 두고 프로이드는 "(외적) 대상이 자아이상을 대체했다"고 말하고 있다. *Ibid.*, p. 113.

16) "나는 대상관계가 출생시부터 존재한다는 견해를 종종 표명하였다. …… 나아가 첫 대상과의 관계는 그것의 내사와 투사를 의미하고, 처음부터 대상관계는 내사와 투사의 상호작용에 의해, 그리고 내적 대상과 외적 상황 사이의 상호작용에 의해 주형된다는 것을 주장하였다." Melanie Klein(1946), "Notes on Schizoid Mechanism", *Envy and Gratitude & Other Works 1946 ~ 1963*(New York : The Free Press, 1975), p. 2.

합하고 있다. 따라서 지도자를 자신들의 자아이상으로 간주하는 대중은 요컨대 투사적으로 지도자를 동일시하고, 또는 자신들의 일부를 그에게 투사한다. 이것은 대중이 그들 서로의 동일시를 가능케 하는 공유된 투사적 동일시이다. 이러한 극단적인 투사적 동일시의 형태에서, 대중은 지도자에게 전적으로 의존할 수밖에 없는데, 왜냐하면 그들 각자가 그들의 일부를 지도자에게 양도하기 때문이다.¹⁷⁾

정신분석적으로 투사적 동일시는 원초적 의사소통과 위계적 대상관계의 형성에서 기능하는 기제이다. “투사적 동일시란 분리된 내적 대상이나 자기(self)의 부분들이 외적 대상으로 투사됨에 따라, 투사당한 대상은 투사된 것들에 의해서 점령당하고 조정당하여 그것들을 동일시하게 되는 과정을 말한다.”¹⁸⁾ 이 과정은 임상경험에 기초하여 네 가지 특징을 가진 원초적 방어기제로 세분된다.

- ① 자기의 심리 내적 경험 중 참기 힘든(‘좋은’ 또는 ‘나쁜’) 측면을 대상에게 투사한다.
- ② 투사된 것과 공감을 계속 유지한다.
- ③ 참을 수 없는 내적 경험을 방어하기 위하여 대상을 계속 조종·통제·지배하려고 한다.
- ④ 환자가 투사한 것이 치료자 속에서 실제로 무의식적으로 발생한다.¹⁹⁾

17) “‘좋은’ 감정과 자기의 ‘좋은’ 부분들이 어머니에게 투사되는 것은 ‘좋은’ 대상관계를 발전시키고 자아를 통합하는 유아의 능력에 본질적이다. 그런데 이러한 투사과정의 과도하게 수행된다면, 인격의 ‘좋은’ 부분들이 상실되는 것으로 느껴지고, 이러한 방식으로 어머니는 자아이상이 된다. 이 과정은 자아를 약하게 하고 메마르게 한다. 곧바로 그 과정은 다른 사람들에게 확장되어, 우리 자신의 ‘좋은’ 부분들이 외적 대리자에게 강하게 의존하는 결과를 가져온다.” *Ibid.*, p. 9.

18) Hanna Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein*(New York : Basic Books, 1974), p. 77.

19) Otto Kernberg, *Internal World and External Reality : Object Relations Applied*(New York : Jason

단순한 투사는 투사한 것, 즉 대상 속에 보이는 자기의 부분들과 공감을 가지지 못하고, 환자의 경험을 대상인 치료자의 마음 속에서 유발시키지도 않는다는 것에 비추어 보아, 투사적 동일시의 핵심은 위의 네 가지 특징 중의 ③ 조정과 통제 및 ④ 동일시이다. 이를 응용하면, 투사적 동일시는 세 단계로 나뉘어져, 정치적 대중운동의 동학을 보여줄 수 있다고 생각한다.

- ① 지배주체(수령 또는 당)는 종속대상(인민대중)에게 자기의 권력표상을 투사한다.
- ② 대중은 지도자가 투사한 것을 무의식적으로 받아들여 동일시하고, 지도자의 조종을 받아 그대로 느끼고 행동하게 된다.
- ③ 투사된 내용들(주체사상의 이데올로기)은 지도자에 의해 내용적으로 수정되어 처음과 다른 형태로 대중에게 재내사된다.²⁰⁾

여기서 ①단계는 지배의 전통담론에서 전언내용이 전개되는, 즉 지도자의 이데올로기가 대중에게 주입되는 것이라고 할 수 있다. 이 대목에서 대중은 “함께 있다고 느끼는” 지도자를 분명히 동일시한다. 투사적 동일시는 대중이 행동화하는 ②단계가 전개되고, 나아가 수정된 형태로 지도자의 투사물을 재내사할 기회를 창조하는 ③단계가 펼쳐지는 것으로 완성된다. 이렇게 담론실행의 기제로서 투사적 동일시가 이루어지는 공간은 단순히 정신적 표상의 세계에 국한되는 것이 아니라, 그 작용범위는 외부의 공적 공간, 즉 정치적 대중운동에서 대중에게 영향을 주어

Aronson, 1980), p. 121.

20) 이것은 ‘투사적 동일시’의 3단계 과정을 정교화한 오젠의 논의에 기초하여 재구성한 것이다. Thomas Ogden, “On Projective Identification”, *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 60(1979), pp. 367 ~ 370.

그들을 조정하고 통제하는 데 이른다. 사회적 수준에서 이러한 대중에 대한 조정과 통제가 투사적 동일시 기제가 가지는 핵심적인 특징이다.²¹⁾

결국 전통담론의 형식구성은 일차적으로 프로이드에 의해 기술된 동일시 개념에서 찾을 수 있고 그 자아동일시의 형식이 위계적 사회관계를 동기화하지만, 그 관계의 고착화는 클라인에 의해 정교화된 투사적 - 내사적 동일시 기제로부터 구할 수 있다. 전통담론의 실행으로 구체화되는 이러한 사회적 방어기제는 심리적 근원을 갖는다. 예를 들어, 불안에 대한 분열증적이고 조증적인 방어는 지도자와 대중으로의 분열을 통해 양자를 호명하고, 투사적 동일시를 통해 외부세계와 연결된다. 지도자의 투사물이 대중들 사이에 공유되고 활용될 때, '이데올로기의 사회관계'²²⁾는 공동의 전체적 대상(예를 들어, '아버지 수령')을 투사적으로 동일시함으로써 성립된다. 나아가 이러한 이데올로기의 사회관계는 내사에 의해 정교화되고, 그것의 성격은 투사적 - 내사적 동일시의 두 가지 작용에 의해서 매개된다. 따라서 정치적 대중운동의 형태와 내용은 이데올로기의 수준에서 그 대중운동의 구성원들이 투사적 - 내사적 동일시에 의해 공유하고 있는 (전통담론의 실행으로 고착화된) 위계적 사회관계의 형태와 내용을 반영한다. 이러한 관점에서 볼 때, 정치적 대중운동의 성격은 명시적이고 의식적으로 동의되고 받아들여진 기능에

21) 그런데 이러한 '투사적 동일시'를 대중의 관점에서 본다면, 그것은 지도자의 내사된 대상이 대중의 '자기표상'으로 보내지는 것을 의미한다. 대중이 이것을 허락하는 한, 즉 지도자의 투사물에 의한 지배를 받아들이는 한, 대중은 '내사적 동일시'를 수행하는 것이다. 클라인에 의하면, 이러한 두 과정은 동전의 양면을 이루며 항상 상호 보족적이라고 한다. Klein(1952), "The Emotional Life of the Infant", *Envy and Gratitude & Other Works 1946 ~ 1963*(London : The Hogarth Press, 1975), p. 69.

22) 여기서 이데올로기는 클라인의 제자인 수잔 아이작스(Susan Isaacs)가 정의했듯이, 전적으로 무의식적인 정신활동(내적 대상관계)과 그것의 외형화된 사회관계라는 의미에서 사용되는 '환상'(phantasy) 개념과 동일한 것이다. Susan Isaacs, "The Nature and Function of Phantasy", *Developments in Psycho-Analysis*(London : The Hogarth Press, 1952), pp. 81-104.

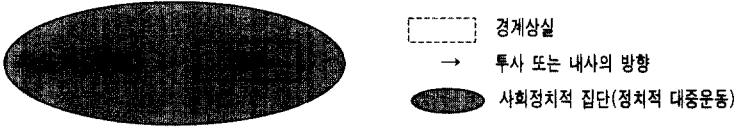
의해서 뿐만 아니라, 이데올로기의 수준에서 다양하게 인지되지 않은 기능에 의해서도 결정된다. 그리고 이러한 방식으로 결정된 대중운동의 제도적 ‘결정체’가 바로 ‘사회정치적 생명체’를 말하는 수령관에서 드러난다.

영생하는 사회정치적 생명은 수령, 당, 대중의 통일체인 사회정치적 집단을 떠나서는 생각할 수 없습니다. 개별적인 사람들은 오직 이러한 사회정치적 집단의 한 성원으로 됨으로써만 영생하는 사회정치적 생명을 지닐 수 있습니다. 사회정치적 생명체는 많은 사람들로 이루어져 있는 것만큼 거기에는 사회적 집단의 생명활동을 통일적으로 지휘하는 중심이 있어야 합니다. 개별적 사람들의 생명의 중심이 뇌수인 것처럼 사회정치적 집단의 생명의 중심은 이 집단의 최고 뇌수인 수령입니다. 수령을 사회정치적 생명체의 최고 뇌수라고 하는 것은 수령이 바로 이 생명체의 생명활동을 통일적으로 지휘하는 중심이기 때문입니다 …… 수령은 사회정치적 생명의 최고 뇌수로서 집단의 생명을 대표하기 때문에 수령에 대한 충실성과 동지애는 절대적이고 무조건적인 것으로 됩니다.²³⁾

여기서 투사자인 지도자(수령)는 대중을 내사물로 또는 자신과의 융합으로 경험한다. 수용자인 대중은 자신의 경계 상실을 경험한다. 여기서 역동적인 전이형태들을 말할 수 있는데, 대중은 외적 대상과 자신을 구분할 수 없다. 외적 대상과의 상호작용은 내사적 동일시 원리에 근거한다. 이데올로기(주체사상의 정치지도원리)가 양자의 관계를 지배하고, 어떠한 내적 또는 외적 제한도 불확실해진 상태로 지도자와 대중은 자신의 위치로 호명될 수밖에 없다. 대중은 지도자의 이데올로기에 빠져들어 그 세계의 일부가 되어 있다는 것 이외에 어떠한 움직임의 단편도

23) 김정일, 『주체사상에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여』(평양 : 조선로동당출판사, 1987), 18~22쪽.

<그림 2> 전통담론의 실행기체에 의해 호명된 주체 위치들



존재하지 않는다. 예를 들어, 정치적 대중운동에서 대중은 지도자의 ‘선’과 이항대립적 분열의 에전트(agent)로 기능하기 쉽다. 비록 경계가 어렵듯이 형성되었을 때조차도, 이러한 원초적 방어기체로서의 투사적 동일시는 ‘악’이라는 여전히 인지적 형태에 불과하다. 따라서 전통담론은 이러한 기체에 의해 지속적으로 실행되고 지도자와 대중을 두 극단적 위치로 분열시켜 호명한다. 이러한 형상을 도해하면 다음의 <그림 2>와 같다.

5. 전통담론의 재생산 공식

따라서 전통담론은 지도자나 대중에 선재하여 ‘이미 거기에’ 있는 것이다. 그것은 언술주체가 말을 하기 전에 이미 거기에 존재하여 주체의 말을 자신에게 예측시키는 것이다. 전통담론이 이미 거기에 있고, 주체는 이미 거기에 있는 담론으로부터 말을 가져다 쓴다. 담론은 주체가 스스로 생산한다고 믿는 언술을 숨어서 지배하고 통치하고 있는 것이다. 주체의 언술은 담론으로부터 나온다. 이와 관련하여, 라캉은 세미나 제 17권, 『정신분석의 이면』(*L'envers de la Psychanalyse*)에서 ‘지배담론’의 재생산공식을 제시한다.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

이 공식에서 네 가지 기호가 네 장소에 위치해 있다. S_1 은 지배자의 기표이다. 지배자 그 자체가 하나의 기표로 표상되기 때문에, 이 기표는 지배자로 간주된다. 또한 지배자의 기표는 법칙을 의미할 수도 있다. S_2 는 지식이다. \mathcal{S} 는 분열된 주체이다. 그리고 a 는 ‘타 대상’(objet petit a),²⁴⁾ 또는 그에 대한 향유로서 ‘잉여향락’(plus-de-jouir)²⁵⁾이다. 여기서 ‘잉여’란 ‘남았다’(reste)라는 뜻으로, 금지된 향락의 잔여 또는 흔적으로서의 ‘타 대상’을 향유한다는 뜻이다. 따라서 ‘잉여향락’은 실질적으로 ‘남근향락’(jouissance phallique)과 같이 권력 지향적이다.

이 공식의 내용을 파악하기 위해서는 우선 그 공식을 이루는 네 장소에 어떤 역할들이 부여되어 있는지를 알아야 할 것이다. 라캉은 그 역할을 다음과 같이 제시한다.²⁶⁾

$$\frac{\text{집행자(agent)}}{\text{진리(truth)}} \longrightarrow \frac{\text{노동(labor) 또는 타자(other)}}{\text{생산물(products)}}$$

24) ‘타 대상’은 일차적으로 욕동(drive)에 의해 둘러싸여 있고 물(das Ding)이 가장 기본적인 인간 열정의 원인으로 간주되는 것처럼 욕망의 원인이 되는 것이다. Jacques Lacan (1959~1960), *The Seminar, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959~1960*, trans. Dennis Porter (New York : W. W. Norton, 1992), p. 97.

25) 라캉에 의하면 정신적 긴장을 역동적으로 축적하는 곳에서 ‘잉여향락’이 발생한다. 따라서 ‘잉여향락’은 심리체계 안에 억류되어 있는, 즉 남근이 그것의 방출을 방해하는 향락에 부합한다. 여기서 ‘더’(plus)라는 부사는 방출되지 않은 에너지의 몫, 다시 말해 잉여향락이 내적 긴장의 강도를 끊임없이 증가시키는 여분이라는 것을 의미한다. Lacan(1972~1973), *The Seminar, Book X X. Encore, 1972~1973*, trans. Bruce Fink (New York : W. W. Norton & Co., 1998), p. 58.

26) Lacan(1969~1970), *Le Séminaire, Livre X VII, L'emers de la psychoanalyse 1969~1970*, in Jacques-Alain Miller(ed.)(Paris : Seuil, 1991), p. 195.

이 공식의 상단, 오른쪽에 ‘노동’ 또는 ‘타자’로 되어 있는 것이 매우 특이한데, 라깁이 장소에 위치하는 기호의 성격을 표현하기에 보다 적합한 단 하나의 단어를 구하느라고 상당히 고심했음을 알 수 있다.²⁷⁾ 이를 통해 우리는 오히려 바로 그 기호는 집행자에 대한 타자로서, 집행자는 이 타자를 노동시켜서 오른쪽 하단의 생산물을 만들어낸다는 식으로 생각하면 된다. 다시 말해, 오른쪽 상단의 장소는 집행자에 의해 노동당하는 타자의 장소이고, 오른쪽 하단의 장소는 그 타자가 노동의 결과 생산해 낸 것이라고 생각할 수 있다.

왼쪽 상단의 ‘집행자’는 ‘agent’를 번역한 것인데, 라깁은 그것이 숨겨진 힘의 대행자임을 강조하고자 한다. 즉, 그는 “집행자는 결코 행하는 자가 아니라 행하도록 만들어진 자이다”²⁸⁾라고 말한다. 그렇지만 이 왼쪽 상단의 기호는 담론의 특성을 규정하는 요소일 뿐만 아니라 담론의 재생산으로서의 성격을 지닌다. 따라서 이 집행자를 움직이는 힘은 물론 일종의 무의식적 힘처럼 또 다른 장소에서 별도로 존재하지만, 이 집행자는 자신의 담론(지배담론)을 형성해 나간다.

왼쪽 하단의 ‘진리’는 아마도 집행자의 숨겨진 의도로서 집행자의 진리일 것이다. 그렇지만 이 진리는 잘 드러나지 않는데, 무엇인가가 이 진리를 보호하고 은폐하기 때문이다. 진리를 보호하고 은폐하는 그 무언은 집행자가 만들어 낸 담론의 생산물이다. 즉, 집행자는 자신의 의도를 숨겨 줄 그 무엇을 생산한다고 볼 수 있다.²⁹⁾ 이제 다시 지배담론의 공식을 살펴보자. 지배담론에서 S_1 은 집행자의 위치에, S_2 는 노동의 위치

27) 실제로 라깁은 자신의 세미나 제20권에서는 우측 상단의 장소를 ‘타자’로 표기하였고, 제17권에서는 ‘노동’으로 표기하기도 하였다. 이는 그 장소에 위치한 기호의 성격이 달라진 것이 아니라, 단지 표현만 달라진 것으로 생각된다.

28) *Ibid.*, p. 197.

29) 라깁은 생산물에 의한 진리의 은폐를 ‘폐쇄’(閉塞, obstruction)이라고 불렀다. *Ibid.*, p. 203.

에 a는 생산물의 위치에, S는 진리의 위치에 놓여 있다. 이 때 지식으로서의 S₂는 특히 피지배자(대중)의 지식이다. 즉, 라깡은 꼬제브(Kojève)에 의해 해석된 헤겔의 ‘주인과 노예의 변증법’에 입각해 사고하고 있는 것이다. 집행자로서의 지배자(지도자)는 피지배자(의 지식)로 하여금 노동하게 만들어 자신의 잉여향락(a)을 생산케 한다는 것이다. 반면 지배자의 진리는 분열된 주체이다. 즉, 지배자 그 자신은 상징적 질서에 편입되면서 거세되어진 분열된 주체일 뿐만 아니라, 억압을 통해 분열된 주체를 형성하는 그러한 지배자인 셈이다.

이렇게 볼 때 지배담론으로서의 전통담론이 지속적으로 재생산된다는 것은 정치적 대중운동에서 대중이 계속 노동하고 있다는 사실에 의해서 입증된다. 일찍이 북한에서처럼 노동이 것처럼 숭양된 적은 없었다. 북한에서는 사람들이 노동하지 않는 것은 생각조차 하기 힘들다. 그러나 이러한 노동의 결과는 대중 자신이 아니라 지도자에 의해 향유되는 것이다. 한마디로 지도자가 의도하는 것은 무엇인가? 그것은 대중을 끊임 없이 노동을 시켜서 잉여향락을 획득하는 것이다.

그런데 이 잉여향락이 바로 전통과 그 요소들이라고 할 수 있다. 전통은 그 담론이 재생산되는 데 있어서 재료인 셈이다. 곧 전통은 그 자체로 어떤 의미를 갖는 것이 아니다. 곧 전통은 ‘텅 비어 있는’ 공동(void)으로 존재한다. 그리고 전통담론은 이렇게 텅 비어 있는 의미작용의 장을 채운다. 전통이 지식을 규정하는 것이 아니라 지식이 전통을 결정한다. 그러므로 전통이 어떤 필연적 경향을 가지고 있다는 견해는 허구이다. 존재하는 영속성은 과거기억의 생산물이 아니라, 그것을 생산케 하는 현재의 진리(담론의 의미작용)이다. 다시 말해, 전통은 지배자의 이해관계로부터 규정되어 상이한 의미를 획득한다.

역사적으로 형성된 민족문화유산과 민족적 전통에 대하여 옳은 태도를 가

지도록 근로자들을 교양하는 것은 아주 중요한 문제입니다. 우리는 과거의 것을 다 부인하고 말할하는 허무주의적 경향에 빠져도 안되며 반대로 과거의 것을 덮어놓고 답습하는 복고주의적 경향에 빠져도 안됩니다. …… 근로자들이 자기 민족의 현재와 함께 과거를 잘 알고 자기 민족의 우수한 전통과 유산을 사랑하게 되는 때에만 그들의 애국적 감정이 더욱 깊어질 수 있는 것입니다. 우리는 근로자들에게 우리나라의 유구한 역사와 문화에 대하여 정확하고도 충분한 교육을 줌으로써 그들로 하여금 우리 민족의 모든 훌륭한 전통과 유산을 귀중히 여기며 민족적 미풍양속을 귀중히 여기며 그것들을 오늘의 사회주의 생활에 맞게 계승 발전시키도록 하여야 하겠습니다.³⁰⁾

이렇게 북한에서는 그 사회의 고유한 발전전략을 정당화하기 위하여 전통을 한편으로는 ‘대립적으로’, 다른 한편으로는 ‘통합적으로’ 정의한다. 전통담론의 의미작용은 그 자체로만 기능할 수 없는데, 왜냐하면 특정한 정의를 뒷받침하기 위해서는 전통 그 자체로 환원될 수 없는 범주화와 그에 대한 가치평가를 수반할 수밖에 없기 때문이다. 전통담론의 대립적 의미작용은 ‘새로운 것’과 ‘낡은 것’의 대립을 활용하며, 통합적 의미작용은 ‘우리에게 맞는 것’과 ‘우리에게 맞지 않는 것’이라는 이항 대립을 이용한다. 말하자면, 이분법적 대립항에 서로 의미작용을 달리하는, 정확히 말해서 정반대의 의미작용을 수반하는 상이한 대립쌍이 겹쳐 사용됨으로써 전통에 대한 특정한 의미변화가 발생한다.

나아가 통합적 의미작용에서는 그 대립의 활용이 특이한데, ‘우리식’ 또는 ‘우리 것’은 공통적으로 정치이념을 특정한 방식으로 실현시키기 위한 목적에서 활용되는 단계를 거쳐 전사회적 차원에서의 통제, 즉 대중지배의 사회적 제도화를 목적으로 접합되어 발전해 나간다. 예를 들어 ‘조선민족제일주의’는 이를 잘 표현하고 있다. “조선민족제일주의를

30) 김일성, “조선로동당 대표자회의(1966): 현 정세와 우리의 과업”, 박형중, 『북한적 현상의 연구: 북한 사회주의 건설의 정치경제학』(서울: 연구사, 1994), 468쪽.

높이 발양시키는 데서 혁명전통을 빛나게 계승하고 민족적 전통을 살려 나가는 것이 중요합니다. 민족성은 민족이 계승하는 전통에 체현되며 그에 기초하여 높이 발양됩니다. 따라서 전통을 무시하는 것은 결국 민족성을 무시하는 것으로 됩니다.”³¹⁾

이것은 전통이 상이한 영역에서 접합되는 것이라기보다는 전통이 갖는 정치적 의미가 확산되는 것이라고 볼 수 있다. 다시 말해, 전통이 가지는 의미가 단순히 ‘정치’로부터 ‘탈정치’ 영역(특히 일상생활과 문화)으로 이전하는 것이 아니라, 정치가 비정치적으로 간주되는 영역에까지 그 영향을 확산하는 과정이라고 말할 수 있다. 이렇게 전통을 활용한 지배양식이 구축됨에 따라, 전통은 ‘우리 것’이라는 추상적 암시에서 일정한 정도로 사회문화적 구체성을 확보한다. 즉, 전통이라는 범주가 전이된 의미를 통해 상이한 담론효과를 가지게 되는 것이다.

이러한 양상 역시, 전통담론이 지배자의 ‘영여향락’에 대한 강렬한 추구, 즉 이데올로기적 생산물임을 증명한다. 따라서 전통담론이 사회적으로 기능하는 방식은 어떤 ‘내용’이라기보다는 ‘이미지’ 조작에 기인하는 경우가 많다. 이러한 의미에서 전통담론은 일종의 ‘은유’의 형태를 띠 수밖에 없다.³²⁾ 예를 들어, 북한의 지도자가 의도하는 것은 ‘사회정치적 생명체’를 매개로 하는 지배의 ‘윤리화’가 바로 그것이다.

자식들이 자기 부모를 사랑하고 존경하는 것은 자기 부모가 반드시 남의 부모들보다 낫거나 그들로부터 어떤 덕을 입을 수 있기 때문이 아니라 바로

31) 김정일, “조선민족제일주의 정신을 높이 발양시키자 : 조선로동당 중앙위원회 책임일군들 앞에서 한 연설”(1989), 『친애하는 지도자 김정일 동지의 문헌집』(평양 : 조선로동당출판사, 1992), 251쪽.

32) 따라서 전통의 실체, 또는 그 담론의 긍정성 여부가 아니라, 전통담론이 구성되고 실행되며 재생산되는 원리를 사회적 맥락의 함수로 풀어 내는 것이 중요하다. 우리는 전통의 실체를 가정하지 않을 뿐만 아니라, 전통은 그것이 존재하던 사회관계와 별개로 이해될 수 있는 것이 아니라고 생각하기 때문이다.

자기를 낳아 키워준 생명의 은인이기 때문입니다 …… 만일 그 누가 자기 나라가 뒤떨어졌다고 하여 실망하고 자기 조국에 대하여 다른 마음을 먹거나 조국이 위험에 처하였을 때 자기를 키워 준 어머니조국을 배반하고 자기 한 몸만을 건지려고 한다면 그 어느 나라 인민도 그러한 인간을 량심을 가진 사람이라고 보지 않을 것입니다.³³⁾

이렇게 볼 때, 전통담론은 특수한 것을 보편적인 것으로 전화시키는, 즉 의미화의 제한을 통해 기능하면서 대립쌍의 의미를 전환시키는 ‘가족은유’(家族隱喩)라는 언술전략을 필요로 한다. 이는 전통담론의 재생산 공식이 전개되는, 다시 말해, ‘폐색기능’이 이루어지는 것이다. 이를 통해 전통담론은 특정한 의미를 사회적 상호작용에 부착시키면서 지배양식을 구축한다. 그러면 보다 자세히 가족 은유의 작용에 의해 지배양식이 구축되는 과정을 살펴보자.

여기서 수령 - 당 - 대중의 관계는 가족구조에 유추되어 성립한다. 수령을 아버지로 노동당을 어머니로, 그리고 전체 인민대중을 그 자녀들로 보고 그에 기초하여 하나의 ‘대가정’을 이루고 있다. 실제로 북한은 “한 가정의 가풍은 부모에게 달려 있고 한 나라의 인민의 풍모는 영도자에 의하여 결정된다. 영도자가 위대하면 인민의 사상정신적 풍모가 한없이 숭고한 높이에 오르게 마련이다”³⁴⁾하면서 “오늘 우리 사회가 하나의 혁명적 대가정으로 되고 있는 것은 전적으로 위대한 수령(김일성), 위대한 영도자(김정일)를 모시고 있는 데 있다”³⁵⁾고 주장하고 있다.

또한 “한 가정에도 부모가 있어야 하는 것처럼 사회에도 전체 인민을

33) 김정일, “주체사상교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여-조선로동당 중앙위원회 책임일군들과 한 담화”, 위의 책, 166쪽.

34) 송재남·박정남, “우리의 사회주의는 하나의 대가정이다”, 『로동신문』, 1993년 2월 1일.

35) 위의 신문.

보살펴주고 이끌어 주는 아버지가 있어야 한다. 그 아버지는 곧 수령, 인민의 위대한 영도자이다. 영도자는 인민의 지향과 염원을 빛나게 실현시켜 주는 위대한 은인이고 자애로운 스승이다. 위대한 영도자를 아버지로 모실 때 인민들은 자신들의 운명과 미래를 빛나게 개척해 나갈 수 있으며 하나의 대가정을 이루고 화목하고 행복하게 살아갈 수 있다”³⁶⁾고 밝히고 있다.

북한의 지배양식과 가족구조의 사이에 동종관계를 설정하는 것은 지배양식의 각 요소에 특수한 의미를 부여한다. 북한의 정치적 대중운동에서 지도자(수령)는 이인화(離人化)된 권력표상이다. 수령은 아버지상으로 은유되면서 지배를 합리화하는 매개체인 것이다. 가족 내에서 아버지가 상징적 의미에서 공적 담론의 대표자이듯이 수령은 대중운동에서 공적 담론의 주관자이다. 지도자는 공동의 이익, 더 정확히 말하자면 대중의 이익을 대변하고 정의하며 그 이익을 실현시키기 위해서 대중을 교육시키는 주체가 된다.³⁷⁾ 따라서 지도자는 정치가가 아니라 교육자가 되어야 한다. 관료와 당은 지도자의 의지를 실현하는 중개자로서의 지위를 갖고, 행정적 기능보다는 정치적 기능을 부여받고 있다. 그것들은 지배를 실현시키는 수단적 지위만을 갖는다. 이 틀에서 대중은 ‘아동’과 같은 미숙한 존재이다. 이들은 스스로 자신의 정체성을 형성하거나 정의할 수 없다. 이들은 자신의 성숙을 위해서 훈육되어야 한다. 지도자는 대중의 ‘친권자’인 셈이다.

이러한 가족은유의 힘이 본질적으로 동일하지 않은 것을 동일한 관계

36) 위의 글.

37) 이와 관련하여, 북한의 대중운동에서 권력작용이 억압적 형태, 즉 지배로만 이루어지는 것이 아니라, 부분적으로 생산적 권력작용인 ‘변형’의 형태로도 이루어지고 있음을 보여 주는 다음의 논문을 참조. 이만우, “북한 사회 대중운동에서의 권력작용 연구: 소위 ‘영도방법’의 원리에 대한 정신분석적 이해를 중심으로”, 『현대북한연구』, 창간호 (1998), 189~218쪽.

로 전치시키는 것에 의해 중요한 의미작용을 일으킨다. 다시 말해, 지도자와 대중의 관계가 아버지와 아들의 관계로 전치되면, 대중이 지도자의 의도를 수용하는 것은 인간으로서 마땅히 지켜야 할 도리의 문제가 된다. 아동이 아버지의 뜻을 따르는 것은 전통적 가족윤리에서 보면 그것이 반드시 올바르기 때문은 아니다. 아버지를 존경해야 하는 이유는 아버지가 객관적으로 훌륭해서가 아니라 내가 태어났다는 사실 그 자체가 아버지의 은혜를 입은 것이기 때문이다. 사회적 단위에서 자신을 내세우는 것은 결코 미덕이 될 수 없고, 지위를 지키는 것이 존중되어야 할 가치가 된다. 따라서 대중은 권리주체로서가 아니라 의무주체로서 정체성을 부여받게 된다. 가족은유로 드러난 전통담론은 지도자에게 권력을 부여하고 대중의 자율성을 박탈하는 것이다.

이러한 전통담론의 지배양식 구축은 사회적으로 해결해야 할 중요한 문제가 있다든지, 아니면 사회구성원들 사이의 이해관계가 조정되어야 한다는 전제로부터 시작한다. 북한은 저발전의 위기를 체험하면서 사회의 ‘주체화 전략’을 선택한 상황에서, 전통담론들을 생산하였다. 이 담론은 시계열적 차이에도 불구하고, 다른 담론들의 형성을 배제하는 특성을 가진다. 라깡이 지배담론은 ‘대학의 담론’을 수단화하여 ‘히스테리 환자의 담론’을 억압한다고 지적하듯이³⁸⁾ 이제 전통담론은 개인적 이해관계를 초월하여 보편적 기능(‘폐색기능’)을 가지는 것으로 등장한다.

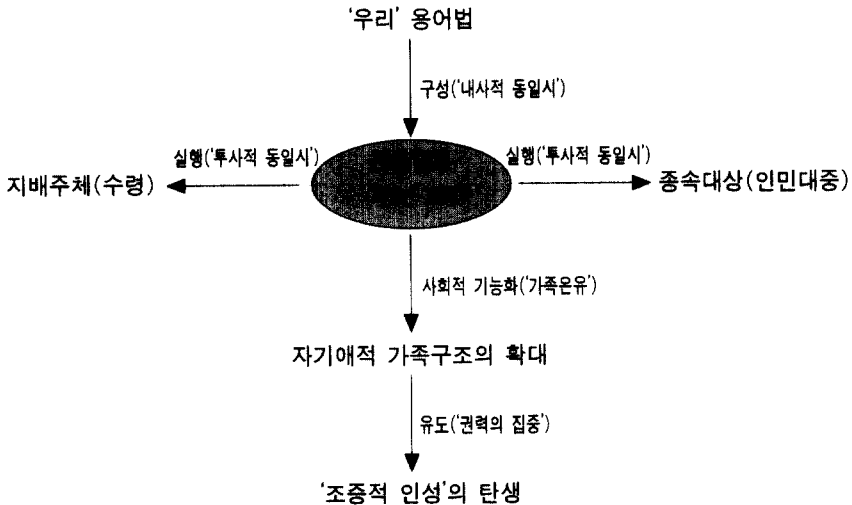
38) Lacan(1969~1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'avers de la psychoanalyse 1969~1970*, pp. 234~235.

6. 결론 : 자기애적 가족구조의 확대

지금까지의 논의를 통해, 전통담론은 그 유형적 차이에도 불구하고 담론의 구성, 실행, 그리고 재생산 수준에서 일차적으로 대중지배를 지탱하는 기호적 근원과 기제를 가지고 있으며, 지배주체들의 억압적 권력관계를 은폐하는 ‘가족은유’ 언술전략의 사회적 방어라고 결론내릴 수 있다.

그렇다면 우리는 북한 사회를 보다 전망적으로 이해하는 차원에서, 전통담론이 사회적으로 제도화된 또는 기능화된 결과는 무엇인가라는 질문을 던지지 않을 수 없다. 다시 말해, 전통담론의 이데올로기적 효과, 특히 북한의 문화 형태에 내재화된 사회병리를 문제삼지 않을 수 없는

〈그림 3〉 전통담론의 대중지배 원리



것이다. 왜냐하면 전통담론의 내적 원리를 폭로한 우리의 작업이 그 나름대로 이데올로기 비판의 의미를 가지기 때문이다. 우리가 이미 수행한 작업의 내용과 이에 기초한 추론의 구도를 정리하면, 다음의 <그림 3>과 같다.

정신분석적 의미로, 전통담론의 이데올로기적 효과는 ‘최적(最適)의 좌절’이라는 정신과정에 조응한다.³⁹⁾ 지도자는 항상 대중을 자신의 연장 또는 일부로 동일시하기 때문에, 겉으로는 지나칠 정도로 대중에게 여러 가지 문화적 자산을 마련해 주지만 대중의 요구와는 놀랍게도 거리가 먼 관심을 쏟아 붓는다. 정치적 대중운동에서 대중을 독점적 소유물로 취급함으로써, 지도자는 자신의 중요성을 대중이 과대 평가하도록 고무시키는 동시에 자신의 오류 때문에 실망한다는 점을 인정하기 어렵게 만든다. 이는 마치 정신분열병에서 아동이 아버지의 천박하고 걸치레적인 보호를 인식하는 것과 아버지의 끊임없는 헌신 사이의 분열이 너무나 고통스러운 나머지 그것을 인정하기 거부하는 것과 유사하다. 이렇게 편집증적 아버지는 자식들에게 질식할 듯한 애정을 아낌없이 보낸다. 그는 자식이 최상의 것을 받아들일 가치가 있다고 추상적으로 확신하여, 자식의 창의성을 손상시키고 자립의 능력을 파괴하는 세세한 열정으로 자식의 삶의 자질구레한 일들을 정리해 준다. 이러한 아버지는 가족구조에서 지배자의 위치를 차지하고 가족구성원들을 거미줄 같은 신경증의 그물망으로 끌어들이는데, 그들은 정서적인 균형을 유지하기 위하여 아버지를 목인하는 방향에서 서로 무의식적으로 ‘연대’하는

39) 물론 이러한 해석은 지도자와 대중의 사회적 상호작용에 개입하는 무의식적 환상작용에 국한된 것이고, 이는 보다 체계적인 경험적 연구에 의해 구체화되어야 할 것이다. 따라서 해석은 연구방법상의 특수한 문제들을 야기할 수밖에 없는데, 이와 관련하여 서술기법으로서 ‘임상적 유추’가 가지는 방법론적 지위와 그 한계에 대해서는 다음을 참조. 李晚雨, “精神分析의 文化研究: 方法論的 論點”, 『精神分析』, 第11卷 2號(2000), 289~299쪽.

것이다. 이러한 형상 속의 가족구성원들은 아버지의 소망과 의도적 계획의 정당함을 인정하게 된다. 이러한 ‘상상적 아버지의 이상화’는 자기애적 가족구조의 한 표면을 이룬다(아버지, 즉 지도자의 차원).

또한 이렇게 자식들을 아버지의 대체물로 취급하는 ‘상상적 아버지의 이상화’는 역설적으로 문화적 상징기능의 대리자로서의 아버지를 부인하는 것으로 이어진다. 이것이 바로 자기애적 가족구조의 또 다른 표면이다(아동, 즉 대중의 차원). 이러한 ‘상징적 아버지의 부인’은 자식들로 하여금 무의식적인 성공의 환상을 정성들여 만들거나 혹은 성공한 사람들과 가까워진다거나 하여 ‘거세된’ 아버지를 대체함으로써—또 다른 권력을 추구함으로써—편집증적 아버지를 기쁘게 하려고 애를 쓴다. 이렇게 하여 그들은 유아기의 아버지상과 재결합하려고 한다. 따라서 승화되지 않은 자아이상의 권력지향적 성격이 가족 내로 침윤되는데, 그 자아이상은 현실과 괴리된 아버지에 대한 원시적 ‘대상표상’으로 이루어진다.⁴⁰⁾

이로부터, 우리는 ‘상징적 아버지의 부인’이 자기애적 가족구조의 또 다른 표면이 된 이유를 알 수 있다. 즉, ‘상징적 아버지의 부인’이 대중으로부터 지도자의 역할을 박탈하기 때문이라기보다는 지도자에 대한 유아기 환상이 계속되는 초자아의 ‘왜곡된’ 성장을 허용하기 때문이다. 더구나 ‘상징적 아버지의 부인’은 지도자와 대중의 관계를 변화시킨다. 대중의 무의식적 환상 속에서 아버지상을 대체한 자는 다름 아닌 자기 자신이다. 이미 자식을 자신의 연장(延長)으로 보고 있는 편집증적 아버지가 자식에게 자신의 ‘거세’(castration)를 보상하려고 시도할 때(‘수령론’

40) 이와 관련하여 우리 사회의 근대화와 정체성의 변화를 추적하면서, 전통적 요소들의 존속이 독특한 유형의 근대적 자아이상을 형성했다는 권희영의 논의는 특히 북한에서 수령에 대한 이미지 조작(권력표상의 생산)에 관련하여 주목할 만하다. 권희영, “한국의 근대화와 정체성의 변화”, 『한국사와 정신분석』(서울: 집문당, 2001), 103~124쪽.

으로부터 ‘후계자론’으로의 전통담론의 사회적 지배기능의 형태변화), 자식에 대한 그의 부단한 애착, 자식으로 하여금 자신의 필요성과 자기가 특별한 존재임을 느끼도록 만드는 시도, 그리고 그것을 부각시키려는 소망 등은 자식이 상징적 아버지를 부인하고 ‘남근권력’을 소유하고 있다고 상상한 새로운 누군가와 가까워짐으로써 아버지를 대신하겠다는 환상을 품기 때문에 ‘남근소유자’(환상 속의 권력자)와의 황홀한 재결합, 즉 그와의 강렬한 동일시에 의한 권력의 집중이 유도되는 것이다.

그 결과, 아버지의 온정주의적 이미지를 대중에게 내면화시키고, 대중 내부의 무의식적 환상을 지속시키며, 자존과 자기결정에 무감각한 의존적 인성을 만들어 낸다. 상상적 아버지로의 권력의 집중이 사회적 규범 체계인 ‘초자아의 변형’을 가능케 한 것이다. 이는 자기애적 가족구조에서(또한 정치적 대중운동에서) 아동(대중)이 초자아 없이 성장한다는 것이 아니라, 주로 장엄한 ‘이상적 자아’(ideal ego)와 융합된 아버지상에 기반을 둔 엄격하고 웅장적인 초자아(권위주의적 문화형태)의 발달을 고취시킨다는 것이다. 이러한 상황에서 초자아는 아버지에 대한 단순 ‘동일시’ 대신에 아버지에 의한 ‘주입’으로 형성된다. 초자아는 고양된 명예와 성공의 기준을 자아에 제시하며, 자아가 그 기준에 미치지 못할 때는 잔인할 만큼 가혹하게 자아를 비판한다.

실제로 이러한 자아비판은 “사상개조를 통해 공산주의적 인간으로 키우자”라고 말하는 주체사상의 ‘인간개조 이론’에서 확인할 수 있다. 여기서 사상개조란 “사람들의 사상관점과 사고방식, 사업태도와 활동방식, 사업방법과 사업작풍 등 모든 면에서 근본적인 전환을 이룩하기 위한 사상교양과 사상투쟁 과정”⁴¹⁾이고, 그 “근본적인 전환”이란—이것이 바로 자아비판에 의해 추동되는데—대중이 수령의 혁명사상과 이를 구현

41) 사회과학출판사 편, 『주체사상총서 6 : 인간개조이론』(서울 : 지평, 1989), 230쪽.

한 당의 정책과 노선에 적극적으로 참여함으로써 수령의 유일적 영도체계의 구현을 위한 에전트로 전략하는 것을 의미한다. 북한에서 말하는 ‘공산주의적 새 인간’은 이러한 에전트로서의 인성을 지칭하는 것에 불과하다.

그런데 이러한 ‘교양’에 적응하지 못한 자아를 응징하는 초자아의 분노는 그 대부분의 에너지를 공격적 충동으로부터 이끌어낸다. 권력의 집중은 여러 가지 방법으로 건강한 초자아를 약화시키는 반면, 역설적으로 초자아 속의 공격적이고 명령적인 요소들을 강화시킨 나머지 본능적 욕동이 출구를 찾는 것을 어느 때보다도 어렵게 만든다. 이러한 권력의 집중은 원초적 요소가 지배하는 새로운 유형의 초자아의 ‘창조’이라 할 때 더 잘 이해될 수 있다. 마찬가지로 자식들로 하여금 아버지의 권력을 지나칠 만큼 철저하게 내면화한 북한의 대중운동에서도 초자아와 죽음욕동의 동맹을 강화시켰을 뿐이라고 보여진다. 이것은 북한 사회에서 정치제도적 영역을 넘어 대중의 일상생활에 이르기까지 특수한 지배양식의 공고화를 의미하는데, 다른 말로 자기애적 가족구조가 문화적으로 확대됨에 따라 권력이 전사회적 수준에서 집중되면서 대중의 일상생활에서 ‘조증적 인성’(manic personality)⁴²⁾이 탄생하였음을 보여준다.

42) 이 용어는 위계적 사회관계가 구조화된, 즉 지배가 실현된 정치체도나 문화형태에 순응하는 사회적 행위자들의 형상을 지칭한다. 달리 말해, 이것은 문화적 증상으로서의 권위주의가 일상화됨으로써, 사회적 행위를 하는 데 있어서 필요한 ‘중재’의 규범이 없이 초자아의 공격적 정언명령에 굴복하여 ‘집단적 이상화’(idealization, ‘좋은 선’)에 빠지거나, 반대로 ‘구조적인 부인’(denial, ‘나쁨’ 또는 약)만을 추구하는 이분법적 성격 지향을 의미한다.

참고 문헌

<1차 자료>

- _____, “주체사상교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여 - 조선로동당 중앙위원회 책임일군들과 한 담화”, 『친애하는 지도자 김정일 동지의 문헌집』(평양 : 조선로동당출판사, 1992).
- 김정일, 『주체사상에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여』(평양 : 조선로동당출판사, 1987).
- 승재남 · 박정남, “우리의 사회주의는 하나의 대가정이다”, 『로동신문』, 1993년 2월 1일.
- 윤정수, “사회주의의 본질적 특성에 대한 주체적 이해”, 『철학연구』, 1월호(1993).
- 『로동신문』과 『근로자』의 공동논설, 1999년 6월 1일.

<2차 자료>

- 권희영, “한국의 근대화와 정체성의 변화”, 『한국사와 정신분석』(서울 : 집문당, 2001).
- 박형중, 『북한적 현상의 연구 : 북한 사회주의 건설의 정치경제학』(서울 : 연구사, 1994).
- 사회과학출판사 편, 『주체사상총서 6 : 인간개조이론』(서울 : 지평, 1989).
- 李晚雨, “精神分析의 文化研究 : 方法論的 論點”, 『精神分析』, 第11卷 2號 (2000).
- _____, “북한 사회 대중운동에서의 권력작용 연구 : 소위 ‘영도방법’의 원리에 대한 정신분석적 이해를 중심으로”, 『현대북한연구』, 창간호(1998).

- 전효관, “남북한 정치담론 비교 연구 : 의사소통 구조와 언어전략을 중심으로”(연세대학교 사회학과 박사학위논문, 1997).
- 주강현, 『북한의 우리식 문화』(서울 : 당대, 2000).
- Freud, Sigmund(1921), “Group Psychology and the Analysis of Ego”, *Standard Edition*, Vol. 18(London : The Hogarth Press, 1955).
- _____(1917), “Mourning and Melancholia”, *Standard Edition*, Vol. 14(London : The Hogarth Press, 1957).
- Isaacs, Susan, “The Nature and Function of Phantasy”, *Developments in Psycho-Analysis*(London : The Hogarth Press, 1952).
- Kernberg, Otto, *Internal World and External Reality : Object Relations Applied* (New York : Jason Aronson, 1980).
- Klein, Melanie(1952), “The Emotional Life of the Infant”, *Envy and Gratitude & Other Works 1946 ~ 1963*(London : The Hogarth Press, 1975).
- _____(1946), “Notes on Schizoid Mechanism”, *Envy and Gratitude & Other Works 1946 ~ 1963*(New York : The Free Press, 1975).
- Lacan, Jacques, *The Séminar, Book X X. Encore, 1972 ~ 1973*, trans. Bruce Fink(New York : W. W. Norton & Co., 1998).
- _____, *The Séminar, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis, 1959 ~ 1960*, trans. Dennis Porter(New York : W. W. Norton, 1992).
- _____, *Le Séminaire, Livre X VII, L'émers de la psychoanalyse 1969 ~ 1970*, ed. Jacques-Alain Miller(Paris : Seuil, 1991).
- Moore, Burness E. and Fine, Bernard D., *Psychoanalytic Terms & Concepts*(New Haven and London : The American Psychoanalytic Association and Yale University Press, 1990).
- Ogden, Thomas, “On Projective Identification”, *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 60(1979).

Segal, Hanna, *Introduction to the Work of Melanie Klein*(New York : Basic Books, 1974).

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der Verstehenden Soziologie* (Tübingen : Mohr, 1985).

〈Abstract〉

A Study of the Discourse of Cultural Tradition in North Korea : It's Principles of Dominating over the Masses

Hee Young Kwon(The Academy of Korean Studies)

Man Woo Lee(National Assembly Library)

This article deals with the discourse of dominating over the masses, founded on cultural traditions in the North Korean Society. My basic concerns center upon the semiotic formation, enunciating mechanism, and structure of the discourse. I examine how the discourse have been put into practice to establish and consolidate hierachical social relations in the political mass movement of North Korea. It's one crucial point of my argument that the discourse might be social defences, structuring the dominant-obedient relationship between the leader and the masses is taken for granted by means of the familial metaphors. The other point endeavors to articulate pathological effects of the discourse which leads to the expansion of narcissistic familial structure and manic personalities in the societal level. My work is confined to the scope of text and its psychoanalytic interpretations—mainly, in terms of Melanie Klein and Jacques Lacan's theorem. It'll be preliminary work to accomplish empirical

studies of explaining the social functioning of the discourse, mapping the figure of political domination in North Korea.

Key Words : domination, projective(introjective) identificaion, obstruction, familiar metaphor, narcissism, manic personality