

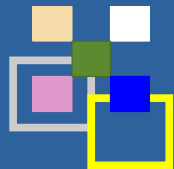
# 파괴와 확산

Destruction and Dispersion : Collected Essays

새뮤얼 웨버 지음

김상운 옮김

월간 멀티튜드  
multitude.co.kr



## 파괴와 확산

Destruction and Dispersion : Collected Essays

새뮤얼 웨버 지음

김상운 옮김

월간 멀티튜드  
multitude.co.kr

## 일러두기

1. 이 책은 Samuel Weber의 일본어판 선집인 『破壊と拡散 Destruction and Dispersion : Collected Essays』, 月曜社, 2005를 번역한 것이다. 뒤의 저작 목록에서 확인할 수 있듯이, 이 편집본은 일본어 판본만 존재하는, 고유하고 독자적인 것이다. 번역 과정에서 구할 수 있는 원문과 대조하여 번역을 수정했으나 전체 대조가 아니라서 입수 가능한 범위에서 원문(독일어, 영어 등)을 번역본 아래에 병기해두었다. 차후, 필요한 시기에 직면했다고 판단할 경우, 원문과 대조하여 수정할 예정이다.
2. 본문 속의 기호에 대해
  - 원문의 이탤릭체로 적힌 책 제목은 겹낫표(『 』)로, 또 이탤릭체 강조는 굵은 글씨로 각각 표시했다.
  - 원문의 “ ”와 ...는 각각 ‘ ’과 …로 바꾸었고, 또 ( ), [ ], - 같은 기호는 그대로 사용했다.
  - 옮긴이의 판단으로 필요하다고 생각한 경우는 ( )를 덧붙여 보충하고, 어구의 구획을 명확히 하기 위해 <>를 사용했다.
3. 원어의 삽입에 관해
  - 예를 들어 영어로 작성된 원문에 저자가 독일어 원어를 삽입한 경우에는 괄호가 없을 경우는 번역문에서도 괄호를 붙이지 않고 삽입하고, [ ]에 들어 있는 경우에는 번역문에서도 그것을 따랐다. 또 옮긴이에 의한 원어의 보충의 경우에는 위의 규칙을 따라 ( )에 넣었다. 라틴어 등에 의한 관용구의 경우에는 원어를 표시하지 않았다.

## 파괴와 확산

1판 1쇄. 2024년 3월 10일

지은이. 새뮤얼 웨버

번역. 김상운

표지. 김상운

비매품

## 저본에 관해

\* 일본어판의 '범례'에 적혀 있는 '저본' 외에 옮긴이가 확인한 것을 추가해서 적으면 다음과 같다.

- 1) 「'전쟁'·'테러리즘'·'스펙터클': 타위와 동굴에 대해」
  - 'Wars', 'Terrorism', 'Spectacle' or : On Towers and Cave
  - 이 글의 1부 「전쟁·테러리즘·스펙터클」은 우선 2001년 12월 15일에 영국 랭커스터대학에서 “전쟁, 테러리즘, 스펙터클”에 관한 포럼에서 발표되고, 이어 MIT Press에서 발행되는 계간지 『그레이 룸 Grey Room』의 07호(2002년 봄호, 특별호 「9·11에 대하여」)의 pp.15-23에 게재되었다. 나중에 가필되어, Duke University Press에서 발행되고 있는 계간지 『더 사우스 애틀랜틱 쿼터리 The South Atlantic Quarterly』의 100권 3호(2002년 여름호, 특별호 「미디어 쿨」)의 pp.449-458에 게재되었다. 여기에 번역한 것은 저자가 직접 보낸, “베를린, 2002년 6월 28일자”의 날짜가 있는 원고이다. 이 원고에서는 1부에 수정이 더 가해지고, 새롭게 2부 「신념·죄·테러: 어떤 옛 이야기의 새로운 장」이 추가되었다. 이 글의 완성 후, 1부를 새롭게 가필하고, 2부를 생략한 판본이 저자 웨버의 논문집 *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking* (Fordham University Press, 2005)에 수록되어 있다. [옮긴이] 뭔가 착오가 있는 것 같다. 1부는 웨버의 논문집 *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking* (Fordham University Press, 2005)이 아니라 *Theatricality as Medium*(Fordham University Press, 2004)에 수록되어 있다. 또한 2부의 원문을 찾을 수는 없었다.
- 2) 「파괴와 확산: 권력의 두 양상」
  - Zerstörung und Zerstreuung : Zwei Aspekte der Macht
  - 2003년 1월 31일의 독일 신문 『프랑크푸르트 룬트샤우』에 「대테러 전쟁?」이라는 제목의 시리드 중 하나로, 주디스 버틀러, 슬라보예 지젝, 장-뤽 낭시 등에 이어서 게재된 논설의, 독일어로 작성된 원본 원고(2002년 12월 3일자). 신문에 게재된 논설과 원본 원고를 비교해 읽은 결과, 논지는 바뀌지 않았으나, 신문에 게재된 논설에서는 원본 원고의 각주가 삭제되고, 본문 자체도 단축되었기 때문에, 원본 원고를 번역하기로 했다. 또 신문 게재 때에는 제목이 「평화를 둘러싼 가혹한 전쟁」이었고 「파괴와 확산: 권력의 두 양상」은 부제로 언급되어 있었다.
  - <http://hydra.humanities.uci.edu/weber/WK.html>

### 3) 「전사」

- 'Wartime', in *Violence, Identity and Self-Determination*, edited by Hent de Vries and Samuel Weber, Stanford University Press, 1997, pp.80-105.
- 이 글은 1995년 여름에 암스테르담에서 개최된 국제 워크숍 「폭력·정체성·자기-결정」에서 발표되고, 이 워크숍에서의 강연들을 한 권으로 정리한 동명의 논문집에 수록되었다. 그 후 가필되어 저자 새뮤얼 웨버의 논문집 *Theatricality as Medium*(Fordham University Press, 2004)에 수록되었다. 이 책에 번역한 것은 전사의 초출 텍스트이다. 워크숍에 대해 특기해두면, 주최자는 암스테르담 대학에서 당시 신설된 ASCA(Amsterdam School for Cultural Analysis)에서 캘리포니아대학 로스앤젤레스 캠퍼스의 '비평이론의 파리 프로그램'이 협찬했다. ASCA의 당시 부소장이었던 웨버와 함께 논문집 『폭력, 정체성, 자기-결정』의 편집자가 되었다. [옮긴이] 무엇인가 착오가 있는 것 같다. *Theatricality as Medium*(Fordham University Press, 2004)에는 수록되어 있지 않고 오히려 Hent de Vries, Samuel Weber eds., *Violence, Identity, and Self-Determination*, Stanford University Press, 1997에 수록되어 있다.

### 4) 지그문트 프로이트의 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」(새뮤얼 웨버의 새 번역)

- Zeitgemäßes über Krieg und Tod.
- 저본은 *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, 1924, Internationaler Psychoanalytischer Verlag을 사용했다. 그 밖에 *Gesammelte Werke, Band X.*, 1999, Fischer Taschenbuch Verlag, Studienausgabe, Band IX, 2000, Fischer Taschenbuch Verlag, Stanford Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV, tr. James Strachey, 2001, Vintage, *Cŕyves completes, volume XIII*, tr. A. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, avec la collaboration de E-G. Delarbre, F. Altounian, D. Hartmann, 1994, Presse Universitaires de France. [일역자] 『프로이트 저작집』 제5권 수록 「전쟁과 죽음에 관한 시평」(森山公夫 訳, 1969年, 人文書院) 등의 각종 판본, 각 번역을 참조했다. 특히 모리야마(森山)의 번역에서는 배울 것이 많았다. 기록으로 감사드리고 싶다. [한역자] 『프로이트 전집 15: 문명 속의 불만』에 수록되어 있다(「전쟁과 죽음에 대한 고찰」, 김석희 옮김, 1997년, 열린책들)

/ 목차 /

**일본어판 서문 : 자기-보존에서 자기-면역화로**

1. ‘전쟁’ · ‘테러리즘’ · ‘스펙터클’ : 타워와 동굴에 대해

2. 파괴와 확산 : 권력의 두 양상

3. 전시

4. 지그문트 프로이트, 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」(새  
번역)

**일역자 해설 : 전시, 열린 시간**

**일역자 후기** (새뮤얼 웨버 저서 목록)

## 자기-보존에서 자기-번역화로

나의 몇 가지 논문이 일본어로 번역되고, 그에 따라 광범위한 일본 독자의 눈에 띄게 된 것은, 특별히 가슴 설레는 일이다. 이 책의 논문들이 예시하고, 최근 몇 년간 내 저작 — 최신간은 *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking*(2004)이다 — 의 중심을 이루고 있는 공격성 분석은 이 현상을 ‘서양’ 사회 역사에까지 깊숙이 뿌리내린 역사적 풍조, 특히 종교개혁 이래의 그것으로까지 거슬러 올라가 다시 보려고 시도한 것이다. 이러한 내용이 내 저작에서 항상 명시적인 것은 아니었다. 그러나 내가 흥미해 온 공격성의 형태들의 문화적·역사적 특수성이 갖는 의미에 따라 나는 ‘서양의 전통 같은 것에 늘 놓여 온 것이다.

물론 이 ‘서양의 전통 같은 것은 특권이라는 의미에서의 그것이 아니라 권능의 한계라는 의미의 그것이다. 예를 들어 이 책에서 프로이트의 “전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것”은 제1차 세계대전의 살육에 대한 단순한 응답이 아니라, [010](#) 오히려 모든 문명에 대해 타당하고, 그 뿐 아니라 ‘인간성’ 그 자체로서 정의될

수 있는 규범이나 가치를 규정한다고 주장하는 모종의 서양의 전통이 결정적으로 해체된 것에 대한 응답인 것이다. 그러나 프로이트의 논문이 표현하고 있는 ‘환멸’ 더 나아가 충격이, 이 주장에 중지부를 찍은 것은 아니다 — 그런 것은 결코 아니다! 만약 이 충격과 환멸이 그 자체로, 서양 유럽 국가들이야말로 문명 그 자체의 모범이며, 또 그 지배자의 역할을 해야 한다는 기대의 지평을 결정적으로 손상시킨 것에 대한 반응이나 응답으로 보이지 않으면 안 된다면, ‘냉전’의 양극화에 이어진 ‘전지구화’가 증명하는 것은, 그런 보편주의적 요구가 스스로 세계의 초강대국이라고 공언하는 국가들의 정책을 여전히 특징짓고 있다는 것이다. 아마 과거 2세기보다도 훨씬 명백한 형태로, 오늘날 그런 패권주의적 요구의 신학적 토대 — 그 뿌리는 어떤 일신교적 전통, 특히 기독교적 전통에 있다 — 가 틀림없는 명료함을 수반해 나타나고 있다. 그러나 종종 간과되는 — 혹은 단순히 부인되는 — 것은 잠재적인 연속성이며, 이것이 얼핏 보기에 비-신학적인, ‘세속적’인, ‘자유주의적’ 전통을, 현재 [부시 010](#) 정부가 지지하고 체현하고 있는 “신앙에 기초한 정치”에 결부시키고 있다. 아도르노와 호르크하이머가 『계몽의 변증법』에서 분석한 바와 같이 “스피노자의 원리인 « conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum »(자기보존에의 노력은 덕의 으뜸이자 유일한 기초이다)는 서양문명의 진정한 격률을 포함하고 있으며, 그 격률에 있어서 종교적인, 또한 철학적인 다양한 차이는 … 평정된다.”<sup>1)</sup> 더 최근에는 자크 데리다가 ‘도래할 민주주의’에 관한 논

의의 중핵에 있어서 ‘자기’와 ‘나’에 대한 관계에 대해서, 그러나 또한 자기가 ‘자기-면역화’ — 즉 자기 자신에 대해서 자기 자신을 지키기 위해서, 스스로를 파괴함으로써 자기를 방어하는 메커니즘 — 로 향하는 자멸적인 경향에 대해서, 성가신 물음을 제기했다.<sup>2)</sup> 이 ‘자기’의 범주 — 이것은 루터와 데카르트에서 시작되며, ‘자기-형성’이라는 현재의 미국의 유행, 나아가 그 정치에 이르기까지 계속된다 — 야말로, 일견 세속적인, 반-종교적 내지 비-종교적 계몽 및 ‘인문주의적’ 전통을, 오늘날 그 효과에 있어서 점점 더 뚜렷해지고 공격적이 되며 치명적이 되고 있는 명백한 종교적 메시아 신앙에 결부시키는 것이다.

부시 대통령에 의해 드높게 선언된 ‘삶의 양육’은 그래서 오랫동안 걸쳐 깊게 뿌리내린 전통의 결과이며, 그 전통은 그 가장 세속적인 순간에서조차 결코 ‘자기’라는 범주를 포기하지는 않았다 — 이 자기는 항상 시간을 넘어서 같은 채로 머무는, 나아가 궁극적으로는 자기 자신의 죽음보다도 오래도록 살아남고 있는 개개의 생물의 능력을 함의했다. 이런 필사적인 기획이야말로 더 경제적-세속적 형태들(‘전지구화’)에 있어서든, 혹은 더 공격적으로 군사-정치적 전략에 있어서든(‘테러’)에 대한 끝없는 전쟁

1) Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt : Suhrkamp, 2003), p.46. 이 절에 관한, 더 일반적으로는 서양의 자유주의의 숨겨진 신학적 차원에 관한 논의는 Miguel Vatter, *Leo Strauss and Political Theology*(근간)를 참조

2) Jacques Derrida, *Voyous* (Paris : Galilée, 2003) ; English as : *Rogues*, translated by Pascale-Anne Brault and Michal Naas (Stanford : Stanford University Press, 2005).

— 놀랄 만한 것은 아니지만, 이 테러는 적어도 서양의 메커니즘에 있어서는, 그 적대자의 거울상으로서 묘사된다), 오늘날 ‘서양적 정책을 몰아가고 있다.

독자는 이 책에 포함된 텍스트에서는 이런 것이 하나도 분명하게 서술되지 않았다고 생각할 것이다. 그러나 이 책이 제공하는 것은 맥락이며, 이 맥락 속에서 이런 분석을 아마 가장 잘 읽어낼 수 있을 것이다. 그리고 이것은 또한 묻고 비판하고 정성껏 마무리될 수 있다는 것을 의미한다. 그렇기에 나는 특히 비-서양적 전통과 문화에 속하는 독자로부터의 응답에 관심을 기울이는 것이다. 오히려 이런 비-서양적 전통과 문화가 지난 수세기에 걸쳐 서양의 근대성으로서 완곡하게 알려진 것들과의 조우를 통해 자기 규정하도록 아무리 계속 강제되었다고 하더라도.

그래서 나는 이번 기회에 이 저작을 일본어로 읽을 수 있도록 해준 사람들 — 특히 게츠요우샤(月曜社)와 노우치 사토시(野内聡) 씨에게 감사의 말씀을 전하고 싶다. 다만 아쉬운 것은 내가 이 책을 직접 감상할 수 없다는 것이다. 그렇지만 그만큼 나는 대화와 논의가 생겨나기를 기대하고 있으며, 이로부터 현대를 표시하는 전지구적인 균질화에 대한 가능한 대안을 엿볼 수 있기를 바란다.

2005년 7월 1일 파리에서

새뮤얼 웨버

1. '전쟁', '테러리즘', '스펙터클'  
: 타위와 동굴에 대해

### 1. '전쟁', '테러리즘', '스펙터클'<sup>1)</sup>

'전쟁'과 '테러리즘'은 전통적으로 서로 연관돼 있었다. 그러나 이 두 가지를 '스펙터클'과 연결시키는 것은 비교적 새로운 현상을 구성한다. 물론 '연결시키다'는 **동일시하다**를 의미하지 않는다. 즉, 그것은 전쟁과 테러리즘과 스펙터클이 똑같다는 것을 시사하지 않는다. 그러나 연결시키다는 그것들 사이에 필연적인 관계가 있음을 내포한다. 그리고 이것이야말로 새로운 사항이다. 그러나 이것이 새로운 것은 매우 특이한 방식에 의해서이다. (그리고 이것이야말로, 매우 특정한 방식으로, 새롭다). 왜냐하면 전쟁은 원래 전통적으로 (스펙터클과, 즉) 모든 종류의 화려한 행사<sup>pageant</sup>, 퍼레이드, 시위와 연관되었기 때문이다. 그러나 아마도 오늘날 우리가 목격하고 있는 것은 결코 이런 연관이 아니다. 왜냐하면 오

---

1) 이 논문은 2001년 12월 15일에 영국 랭커스터 대학에서의 이 논제에 관한 포럼에서 발표된 것이다.

늘날에는 스펙터클의 어떤 유형, 혹은 나는 그것을 **연극화**[=극장화]라고 부르고 싶은데, 그것이 단지 승리라는 결과를 축하하기보다는 '전쟁'의 가장 본질적인 구성요소들 중 하나를 이루고 있는 것처럼 생각되기 때문이다.

“War” and “terrorism” have traditionally been associated with one another, but to link them both to “spectacle” constitutes a relatively new phenomenon. To “link” does not, of course, mean to *identify*: it does not suggest that war, terrorism, and spectacle are the same. But it implies a necessary relationship among them. And that is new, in a very specific way. War has traditionally been associated with spectacle, with pageantry, parades, and demonstrations of all kinds, but perhaps never in the way we are witnessing it today, when a certain kind of *theatricalization* has come to constitute one of war’s most essential components, one not, as in the past, limited primarily to the celebration of its victorious outcome.

To be sure, a certain theatricalization has always played an important part in the conduct of military affairs. Intimidation of the enemy has always been a major goal in combat operations, and reliance on spectacular effects of all kinds has been a long-standing result. In the German *Blitzkrieg*, dive-bombers of the *Luftwaffe* were outfitted with deafening sirens in order to add psychological terror to physical destruction and thus more fully demoralize the adversary. And of course concerted propaganda campaigns also demonstrated the importance of presenting a perspective and narrative of the ongoing struggle that would not be decided by strictly military means.

Yet to understand the distinct role played by theatricalization in conflict resolution today, it is important to take into account the new political and military significance assigned to the notions of “terror” and “terrorism.” This may



well be the first time in history that the world's reigning power has declared "terror" to be its main enemy—and, moreover, an enemy whose reach is no less global than its own.

이런 생각은 아주 엉뚱한 곳에서 나오는 게 아니다. 9월 11일의 세계무역센터와 펜타곤의 일부의 파괴에 의해, 미국 대통령 부시는 '테러리즘에 대한 전쟁'을 선언하게 되었다. 그리고 이 '전쟁'이 벌어지고 있는 '작전지역'은 아프가니스탄뿐 아니라, 세계의 미디어, 즉 미국이나 유럽, 나아가 카타르와 세계 곳곳의 미디어도 포함하고 있다.

On the day following the destruction of the World Trade Center and part of the Pentagon, President Bush proclaimed that the events were "more than acts of terror: they were acts of war," perpetrated by "a different enemy than we have ever faced: this enemy hides in the shadows. . . . This will be a monumental struggle of good versus evil, but good will prevail."<sup>1</sup>

9월 11일의 공격이 모든 것을 바꾸어 놓았다고들 한다. 그것은 분명 미국에서 생활하는 사람들의 견해를 바꾸어 놓았을지도 모른다. 그런 사람들은 "여기서는 일어날리 없다", 즉 그런 조직화된 대량 파괴를 볼 수 있는 것은 오로지 밤의 뉴스뿐이라고 확신했던 것이다. 물론 오클라호마 시의 파괴가 이런 널리 품게 한 신념의 최초의 균열을 표시하고 있다. 그러나 그것은 여전히 규칙 확인을 위한 예외로 간주할 수 있었다. 그러나 그 규칙은 9월 11일의 쌍둥이 타워의 붕괴와 함께 와해되고 말았다.

Whether or not the attacks of September 11 changed

everything, as is often asserted, is open to question. But they certainly changed the perceptions of those living in the United States who were convinced that "it can't happen here": namely, that organized, mass destruction was something that was exclusively limited to the nightly news. The bombing in Oklahoma City, of course, marked a first breach in this widely held belief. But it could still be regarded as the exception that confirms the rule. That rule, however, collapsed together with the imploding towers on September 11.

여기에서는 가능한 한 정확해야 한다. 미국사회와 그 미디어는 오랫동안 폭력에 시달려왔다. 예컨대 콜럼바인 고등학교나 웨이코의 브랜치 데이디언의 대량살인이, 바로 이런 폭력의 최근 두 가지 사례이다. 그러나 항상 그런 것은 아니지만, 일반적으로 미국의 폭력은, 흉악한 개인들 내지 미친 듯한 개인들에 의해서 이뤄진, 혹은 그런 개인들에 대해서 이뤄진, 사적인 사건으로서 묘사되었다. 마피아나 '조직범죄'가 개인이나 가족 혹은 사적인 그룹의 가장으로서 이해되듯이, 폭력은 개별화되는 경향, 혹은 더 좋게 말하면, 사적화되는 경향이 있다. 이것은 바로 아침부터 저녁까지, 즉 조식 시간대의 교통정보에 따른 고속도로에서의 대혼란의 보도에서 (적어도 로스앤젤레스에서는 그렇다), 그다지 새롭지도 않은 '밤의 뉴스'를 구성하는 일련의 끊임없는 살인사건이나 살인까지, 방송 매체에서 떠들썩하게 다뤄지는 폭력이다. '안전'은 그런 까닭에 오랫동안 주요한 중대사항이었으며, 개인들 및 미국 국가 쌍방에 있어서 수십 년 동안의 관심사였다.<sup>2)</sup>

One should be as precise as possible here. American society and its media have long been obsessed with violence:

1. 「'전쟁', '테러리즘', '스펙터클': 타워와 동굴에 대해」 17

18 새뮤얼 웨버, 『파괴와 확산』 | 월간 멀티튜드

The massacres at Columbine High School or of the Branch Davidians in Waco are just two recent instances. But violence in the United States has generally been portrayed, if not always perpetrated, as a *private affair*, done either *by* desperate or deranged individuals, or *against* desperate or deranged individuals. Violence tends to be individualized or, better, *privatized*, as with the Mafia and “organized crime,” understood as an extension of individuals, of the family, or of private groups. This is the violence that is demonstrated from morning to evening on the broadcast media, from the reports of mayhem on the highways that accompany the breakfast traffic reports to the incessant series of murders and killings that make up the not so new “nightly news.” “Security” has thus for decades been a long-standing preoccupation both of individuals and of the American nation.<sup>2</sup>

그러나 더 이상 단순하게 사적이지도 개인적이지도 않고, 또한 단순하게 ‘범죄적’이지도 않고, 오히려 ‘테러리스트적’인 조직적 범죄의 증대하는 효과야말로 새로운 것이다. 왜냐하면 적어도 여기서는, 그 목적은 바로 사회 전체의 틀을 붕괴시키고 파괴하는 것이기 때문이다.

물론 이것은 절대적으로 새로운 것이 아니며, 오히려 그 반대이다. 그러나 일반대중의 집단적 기억은, 근래에서는, 수십 년, 수세기는커녕, 몇 년도 아니고, 오히려 몇 개월 단위를 척도로 하

---

2) 주목할 만한 책 『시큐리티의 정치학』에서, ‘전쟁 · 테러리즘 · 스펙터클’에 관한 포럼의 조직자 중 한 명인 마이클 딜런은 하이데거를 따르면서 설득력 있는 방식으로, ‘시큐리티’에 대한 관심이 서양근대 및 그것이 태어난 곳의 형이상학적 전통에 뿌리를 두고 있음을 논한다(Michael Dillon, *Politics of Security*, London and NY: Routledge, 1996).

고 있는 것처럼 생각되며, 그 기억은 그 사이에 급속하게 축소되어 가므로 — 그런 대중에게 있어서, 우세한 사회질서 전체에도 전하려고 하는 조직적 범죄는 완전히 새롭고 전례가 없는 현상처럼 보이는 것이다.

What is new is the growing efficacy of an organized violence that is no longer simply private or individual, no longer simply “criminal” but rather “terrorist”: which is to say, whose goal is to disrupt and destroy the very fabric of society. Of course, this is not absolutely new, far from it. In his message to the special joint session of Congress on September 20, 2001, President Bush himself compared al Qaeda to the Mafia: “Al Qaeda is to terror what the Mafia is to crime. But its goal is not making money; its goal is remaking the world.” And he promised: “Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found, stopped and defeated.” Finally, President Bush emphasized the motif that was to recur again and again in the months and, indeed, years to follow: the absolute uniqueness of this “war”: “Our response involves far more than instant retaliation and isolated strikes. Americans should not expect one battle, but a lengthy campaign, unlike any other we have ever seen. It may include dramatic strikes, visible on TV, and covert operations, secret even in success.”<sup>3</sup>

이러한 견해는 ‘테러리즘에 대한 전쟁’이라는 9월 11일의 공격에 대한 미국 정부의 응답과 전적으로 엄밀하게 부합한다. 그 응답은 정해진 패턴을 따르고 있다. 이것이 미국 정부에 의해 선포된 최초의 ‘전쟁’인 것은 아니다. 존 F. 케네디의 암살에 대해 그의 후임인 린든 B. 존슨은 ‘빈곤에 대한 전쟁’을 선언하는 한편,

베트남이나 동남아시아에서 비유가 아닌 전쟁을 수행했다. 이어진 대통령들은 ‘마약에 대한 전쟁’을 선언했다. 그리고 이제 ‘테러리즘에 대한 전쟁’이다. 일반적으로 이해되는 바로는, ‘전쟁’은 보통 **복수의 국가들** 사이의 분쟁을 의미한다. 주목해야 할 예외는, 물론 **내전과 게릴라전**이며, 그것들에 있어서 분쟁은 국가 간 이 아니라 단일국가 **내부에서** 이뤄진다. 그러나 어느 쪽이든 위기에 처하는 것은, 국가권력 — 경계를 정해진 영토를 수반하는 정치조직체라는 그것 — 이다. ‘전쟁’을 수립된 ‘국가’에 결부시키는 이런 관점에서 보면, ‘테러리즘’은, 그런 관점에서 제외된 별개의 것으로 간주된다. 왜냐하면 일반적으로 ‘테러리즘’으로 불리는 것은 **창립된 국가와는 별개의 존재**에 의한, 정도의 차이는 있어도 폭력의 조직적인 사용이기 때문이다. 테러리즘은 물론 단순히 기술적이고 술정적(述定的)인 용어가 아니다. 그것은 가치적인 용어이다. 전통적으로 이 단어는, 위법이고 흉폭하고 간주된 폭력, 나아가 도덕적으로 비난받아야 할 폭력을 가리키는 데 사용되었다. **왜냐하면** 그런 폭력은 비-국가적인 조직이나 그룹, 개인에 의해서 이뤄지기 때문이다. 국가는 이리하여 법이나 질서의 수호자와 동일시된다. 이 후자의 가정이 무너질 경우, 이 ‘테러리즘’이라는 개념은 너무도 단순한 것으로 나타난다. 예를 들어 1940년부터 1944년에 걸쳐 유럽에서 권력을 유지한 독일은 프랑스나 그 밖의 다른 나라들의 모든 레지스탕스 운동을 ‘테러리스트’라고 불렀다. 거의 모든 국가가 평화와 안전의 이름 아래, 적대자들 — 합법성과 정당성을 동일시하지 않는 사람

들 — 의 폭력을 ‘테러리스트’라고 규정함으로써, 조직적 폭력의 독점을 유지하려는 자신들의 주장을 옹호하고 있다.

The attacks of September 11, 2001, were thus presented to the American public and its representatives by the president as an entirely new and unprecedented phenomenon, one that required an entirely new and unprecedented response. But the “war on terror” that followed was by no means the first such “war” declared by American governments. Following the assassination of President John F. Kennedy, his successor, Lyndon B. Johnson, declared a “War on Poverty,” while pursuing the less metaphorical war in Vietnam and Southeast Asia. Succeeding Presidents declared a “War on Drugs.” And now we have the “War on Terror.” As commonly understood, “war” generally implies a conflict between *states*. Notable exceptions, of course, are civil and guerilla *wars*, in which the conflict is not between states but within a single state, or between an occupying power and an irregular resistance. But in all these cases what is at stake is state power—that of an organized polity within a delimited territory. From this point of view, which associates “war” with a constituted “state,” “terrorism” can be seen as its excluded other, for what is generally called “terrorism” is the more or less organized use of violence by entities *other than established states*. Terrorism is, of course, never merely a descriptive, constative term: it is an evaluative one. Traditionally, the word has been used to designate a violence considered to be illegitimate, evil, morally reprehensible *because* it is exercised by nonstate organizations, groups, or individuals. The state is thus identified as the guardian of law and order. Where this presumption breaks down, the prevailing conception of terrorism reveals itself to be too simple. Thus, in the years 1940–44, the German occupying power in Europe designated all resistance movements, in France and elsewhere, “terrorists.” Almost every state defends its claim to hold a monopoly of organized

violence, in the name of peace and security, by defining the violence of its adversaries—those who do not equate legality with legitimacy—as “terrorist.”

그러나 20세기에서는, 아니 아마 그 훨씬 전부터, 이 용어의 사용법은, 나치의 점령의 예가 시사하듯이, 훨씬 복잡해졌다. 왜냐하면 나치 하에서의 독일이나 스탈린 아래서의 소비에트 연방 등에서 볼 수 있듯이, 국가 자신을 테러리스트라고 부르는 것이 더욱 더 일반적이 되고 있기 때문이다. 아리엘 샤론이 통솔한 이스라엘 정부는 야세르 아라파트와 팔레스타인 당국을 테러리스트라고 불렀고, 아라파트는 샤론의 이스라엘을 테러리스트 국가로 부르며 응수했다. ETA(스페인 북부의 바스크 지방의 분리·독립을 요구하는 조직 ‘바스크 조국과 자유’)는 스페인과 프랑스에 있어서는 테러리스트 조직이지만, 바스크 지방 주민 중 일부에게는 민족해방 운동이다.

In the twentieth century, however, and probably long before, this use of the term became more complicated, as the example of the Nazi occupation suggests. It became increasingly common to designate states themselves as terrorist: Nazi Germany, the Soviet Union under Stalin and so on. The Israeli government led by Ariel Sharon has designated Yasser Arafat and the Palestinian Authority “terrorist,” and Arafat has replied by calling Sharon’s Israel a terrorist state. The ETA is a terrorist organization for Spain and France, but a movement of national liberation for segments of the Basque population.

만약 국가가 폭력에 의해 수립되고 있으며(예를 들어 ‘혁명’을 통해) 국외적으로나 국내적으로나 강제력의 행사를 통해 유지

되고 있다면, ‘테리’와 ‘정당한 강제력’의 차이는 단순히 중립적인 평가가 결코 아니라 오히려 관점, 상황, 해석, 평가와 상관관계에 있는 것이다. 물론 이러한 차이가 전적으로 자의적이라는 것을 의미하는 것은 아니다. 오히려 그것은 항상 서로 관계하고 있다는 것이다. 다른 요소와의 관계를 포함한 상관관계는 결코 자기 완결될 수 있는 판단은 아니다.

If states are constituted in violence (for instance, through a “revolution”) and maintained through the exercise of force, both external and domestic, then the difference between “terror” and “legitimate force” is never simply a neutral assessment, but rather a function of perspective, situation, interpretation, and evaluation. This does not mean that it is entirely arbitrary, of course, but rather that it is always *relational*: a function of its relation to other elements, never simply a judgment that can be self-contained.

이 맥락에서 주목받는 것은 BBC월드서비스가 ‘테러리즘’이라는 말을 적어도 미국 언론에 비해 지나치게 적게 사용한다고 미국 당국에 의해 최근 호된 비판을 받은 것이다. BBC를 오랫동안 시청해 온 사람 — 나는 그렇지 않지만 — 은, 과거 수십 년에 걸쳐 BBC가, IRA(아일랜드공화국군)를, 예를 들어 ‘테러리스트’ 조직이라고 거의 부르지 않았던 것을 알고 있었을 것이다.

American authorities have recently criticized the BBC World Service for its policy of using the word *terrorism* too sparingly, at least by comparison with the American media. But this linguistic restraint is not limited to the Middle East: over the past decades the BBC has rarely if ever referred to the IRA, for instance, as a “terrorist” organization.

그러나 그런 문제에도 불구하고, ‘테러리즘’은 국가의 적 그 자



체로 계속 정의되고 있다. 그리고 만약 카를 슈미트가 설득력 있는 방식으로 논했듯이, 정치적인 것의 개념이 ‘적’을 규정 동정(同定)하는 것에 근거하고 있다면, 이러한 담론상의 실천에서 귀착되는 것은, 테러리스트를, 국가를 국가답게 하는 타자— 이른바 국가의 부정적 정당화—라고 식별 규정하는 것 외의 아무것도 아니다. 테러리스트 조직(들)이 더욱 강력해질수록, 국가의 군사적-정치적-안전보장 기능도 더욱 강력해지고, 그에 따라 국가의 문관적 시민적 기능은 약해질 수밖에 없다. 이러한 경향이 어떤 특별한 의미를 띠는 것은 국민국가의 여러 기능이라고는 할 수 없어도, 국민국가라는 전통적인 개념이 아마도 그 탄생 이래 가장 문제에 부처지고 있는 시대에서이다. 즉, ‘전지구화’와 트랜스내셔널한 자본주의라는 냉전 후의 시대에, 새로운 ‘적’에게 요구되는 것은 트랜스내셔널한 공통의 이익들에 전례 없이 공공연히 의존하고, 그것의 앞잡이가 되고 있는 <국민 국가>의 역할을 강고하고, 그 정당성을 강화하는 것이라고 생각된다.<sup>3)</sup> 오늘날 정책입안자이기보다 먼저 자금조달자인 것은 (적어도 미국의) 대학 총장만이 아니다. 국민국가의 대통령이나 국가주석은 갈수록 노골적으로, 자국의 각각의 경제적 이익들의 사자 또는 대변자

3) 뉴스가 되고 있는 이런 것의 최근 예는, ‘에셜론’의 그것이다. 에셜론은 영국과 영국연방의 다른 나라들과의 공동으로 미국에 의해 설치된 세계규모의 감시 시스템이다. 그것은 정치-군사 정보를 공급하는 것만큼이나, 미국(내지 영국)의 회사를 이롭게 하기 위해 사용되는 경제정보를 수집하는 데 분명히 도움이 되었다. 자세한 내용에 관해서는 에셜론 위치의 홈페이지 ([www.echelonwatch.org](http://www.echelonwatch.org))와, ACLU에 의해 주최한 토론회를 참조.

역할을 하고 있다.<sup>4)</sup> 그러나 이러한 이익들을 각 국가의 주민의 공유재산과 동일시하는 것은 점점 더 어려워지고 있으므로, 사회적으로 점점 불안정해질 수밖에 없는 주민에 대해 요구된 ‘희생’을 정당화하기 위해 여러 가지 적이 필요하다.

Nevertheless, “terrorism” continues to be defined as the enemy of the state *as such*: and if, as Carl Schmitt persuasively argues, the concept of the political is based on the identification of an “enemy,” then this discursive practice amounts to nothing less than identifying the terrorist as the *enabling other* of the state: its negative justification. The more powerful the terrorist organization(s), the more powerful the state in its military-political-security functions must become and, correspondingly, the weaker its civilian and civil functions must be made. Such a tendency takes on a special signification in a period when the traditional conception, if not functions, of the nation-state are more in question than at any time probably since its inception. In the post-Cold War period of “globalization” and transnational capitalism, a new “enemy” is needed to consolidate the role and to reinforce the legitimacy of nation-states, which are ever more openly dependent upon, and agents of, transnational corporate interests.<sup>4</sup> Today not just the presidents of universities are primarily fund-raisers rather than policy-makers (at least in the United States): presidents and chief executives of nation-states serve with increasing openness as emissaries and advocates of their country’s respective economic interests.<sup>5</sup> Since these interests are also increasingly difficult to identify with the common good of the populations of their respective states, enemies are needed in order to justify the “sacrifices” demanded of populations

4) 그리고 종종 그런 이익에 반하기까지 한다. 이 점을 정확하게 분석하면, 헤게모니를 쥔 초권력의 역할과 그것에 종속된 동맹국의 역할에는 불균형이 있다는 것이 분명해질 것이다. 예를 들어 에셜론 정보 수집 시스템은 보잉 코퍼레이션이 에어버스사와의 경쟁에서 완전한 성과를 거두는 데 도움이 된 것 같지만, 후자에 있어서는 영국의 이익이 크게 대표되고 있다.

subjected to increasing social precariousness.

‘국제 테러리즘’은 아직까지는 공공의 첫 번째 적으로 가장 유력한 후보다. 그러나 그것은 또, 적어도 근년에 그것이 취하고 있는 형태에 있어서는, 보통과는 다른 후보이다. 그리고 그 보통과는 다른 특징이란, 여기서의 우리 논점의 세 번째 용어인 ‘스펙터클’과 관계하고 있다. 이하에서는 이 말에 눈을 돌려 본다.

“International terrorism” is at the moment the leading candidate for Public Enemy Number One. But it is an unusual candidate, at least in the forms it has recently assumed. And its unusual quality has to do with the third term, to which I now turn: *spectacle*.

조금만 생각해 보면 알 수 있지만, ‘스펙터클’이라는 개념을 이용해 공공의 제1의 적으로 선고받은 ‘국제 테러리즘’의 특징을 들 수 있다. 왜냐하면 무엇인가가 스펙터클하기 위해서는, 완전히 단순하게, 그것이 **생겨야 한다**(장소를 차지해야 한다, take place). 즉, 그것은 {특정한 장소에} **국지화**될 수 있어야 한다. (어떠한 종류의) 극장 내부든, 혹은 그 외부, 즉 야외든 어떤 스펙터클은 볼 수(그리고 열릴 수) 있도록 **장소가 특정**되어야 한다. 하지만 그 장소 및 스펙터클의 발생(장소를 차지함, taking-place)은 통상적인 장소성이 아니다. 적어도 장소가 전통적으로 정의되어 온 방식, 즉 견고한, 자기 완결된 용기(容器)로서 정의되어 온 방식이 아니다. 왜냐하면 어떤 스펙터클의 무대나 장면은 결코 완전하게 자기 완결되는 것은 아니기 때문이다. 무대나 장면으로 기능하기 위해서는 어떤 장소는 그 자체, **다른 장소와의 관계**에

서, 즉 먼저 보는 사람이나 듣는 사람의 장소와의 관계에서 생겨야 하기(장소를 차지해야 하기) 때문이다. 어떤 극장의 공간은 무대 공간과 듣는 사람의 공간으로 분할된다. 이것에 의해서 어떤 스펙터클의 장소 내지 그것의 발생(장소를 차지함)을 고정하는 것이 현저하게 곤란해진다. 기 드보르가 『스펙터클의 사회』(1967년)에서 험릿을 흉내 내어 서술한 것처럼,

스펙터클이 구경거리로 삼는 세계는 동시에 **여기**이면서 또한 다른 **어딘가**이기도 하다. 그것은 모든 살아있는 경험을 지배하는 상품의 세계이다. 그렇게 해서 상품의 세계는 **실제로 그렇듯** 이 나타난다. 왜냐하면 그 논리는, 인간이 인간끼리 서로 소원하게 되는 것이며, 또 인간이 … 자신이 생산하는 것과 소원하게 되는 논리이기 때문이다.

The notion of “spectacle” can help us describe just what is distinctive about “international terrorism” being declared Public Enemy Number One. In order for something to be a spectacle, it must, quite simply, *take place*—which is to say, it must be *localizable*. Whether inside, in a theater (of whatever kind), or outside, in the open, a spectacle must be placed in order to be seen (and heard). But the place and taking place of a spectacle entails no ordinary locality, not at least in the way place has traditionally been defined: namely, as a stable, self-contained container. The stage or scene of a spectacle is never fully self-contained. To function as a stage or a scene, a place must itself take place *in relation to another place*, the place of spectators or audience. The space of a theater is divided into the space of the stage and that of the audience. This makes the place and taking place of a spectacle singularly diffi-

cult to pin down, since, as Guy Debord puts it in his book *The Society of the Spectacle*, “The world the spectacle holds up to view is at once *here* and *elsewhere*; it is the world of the commodity ruling over all lived experience. The commodity world is thus shown *as it really is*, for its logic is one with men’s estrangement from one another and from . . . what they produce.”<sup>6</sup>

드보르의 ‘스펙터클’이란 개념은 마르크스의 ‘상품의 물신적 성격’에 관한 장에 빚지고 있다. 거기에서는 **그 자신으로서**는 비가시인 사회적 **관계**가, 자기 완결된 물체 혹은 자연적 **물질** 내지 사물의 형태를 취해 **나타난다**. 그러나 드보르의 스펙터클에 관한 개념은 곧 보는 사람(이 보는 사람은 물론 청중 — 듣는 사람이기도 하다)과의 관계를 전면에 내세우고 있으며, 이는 마르크스에게서는 그저 암시된 것일 뿐이다. 스펙터클 — 이는 드보르에게서 항상 여러 상품의 생산에 의해 규정된 사회의 스펙터클이다 — 을 보는 사람은 분리되고 고립된다. 그것은 타자로부터 뿐만 아니라, 또한 자기 자신으로부터도 그러하다. 이 맥락에서 드보르는 다음과 같이 주장한다.

스펙터클은 단적으로 이 분할을 가교하는 공통언어이다. … 보는 사람들은, 다른 사람으로부터의 고립을 유지하는, 바로 그 중심과의 일방적 관계에 의해 연결된다. 스펙터클은 이렇게 분리된 것을 결합하지만, 그러나 분리된 상태에서만 결합하는 것이다.

Debord’s notion of “spectacle” is an elaboration of Marx’s chapter on the “fetish-character of the commodity,” in which a social *relation* that is invisible *as such* appears in the form of a self-contained material or natural substance. But Debord’s notion of the spectacle foregrounds what is only implicit in Marx: the relation to the spectator (who is, of course, also a listener — an audience). The spectator of the spectacle—which for Debord is always the spectacle of a society determined by the production of commodities—is both separated and isolated: from others, but also from him- or herself. In this context, Debord asserts that “the spectacle is simply the common language that bridges this division. . . . Spectators are linked by a one-way relationship to the very center that maintains their isolation from one another. The spectacle thus unites what is separate, but it unites it only in its separate-ness” (p. 22).

“동시에 여기이면서도 또한 다른 어딘가이기도 한” 스펙터클은, 여기와 지금의 분할을 표시한다. 혹은 더 정확히 말하면 오히려 그것들의 분리, 즉 여기는 단순히 지금이 아니며, 또 지금은 단순히 여기가 아님을 표시하는 것이다. 스펙터클은, 똑같이 여기에도 거기에도 없는, 혹은 — 똑같이 되지만 — 동시에 여기에도 저기에도 있는, 보는 사람을 앞에 두고 상연된다. 결과적으로, 그러한 보는 사람은 단지 서로 분리되는 것만이 아니라, 자기 자신으로부터도, 그 ‘자신’이 그 위치에 의해 **보는 사람으로서** 정의되는 한, 분리되는 것이다.

The spectacle, in being “at once here *and* elsewhere,” marks the division of the here and now or rather, more precisely, their separation: the here is not just now, and the now is not just here. At the same time, the spectacle *plays to spectators* who are similarly neither here nor there, or—which amounts to the same—*here and*

there at once. The upshot is that such spectators are not just separated from one another, but from themselves, insofar as these “selves” are defined through their position as spectators.

드보르의 스펙터클과 보는 사람에 대한 이론에 의해, 9월 11일의 공격에 대한 장 보드리야르의 고의로 도발적인 반응이 전체 상에 있어서 올바르게 받아들여지게 된다. 2001년 11월 2일의 『르몽드』에 발표된 논설에서 보드리야르는 다음과 같이 썼다.

Debord's theory of the spectacle and of the spectator gives a certain relief to the deliberately provocative response of Jean Baudrillard to the attacks of September 11. In an article published in *Le Monde* on November 3, 2001, Baudrillard writes:

온갖 발언과 논평이, 그 사건이나 그것이 발휘한 매력에 대한 거대한 해제 반응을 드러내고 있다. 테러리즘에 대해 행해진 도덕적 비난이나 신성한 연합은 이 전지구적인 초권력이 파괴되는 것을, 혹은 더 좋게 말하면 어떤 의미에서 자기 자신을 파괴하는 것을 봄으로써 생긴 엄청난 환희와 직접적으로 비례하고 있다. ... 우리가 그러한 사건들을 꿈꾸고 있었던 것, 예외 없이 누구나 그것을 꿈꾸고 있었던 것—왜냐하면 누구나 그 정도까지의 헤게모니를 획득한 초권력의 파괴를 꿈꾸지 않을 수 없었기 때문이다—이것은 서양의 도덕적 양심으로는 받아들이기 어려운 것이지만, 그것은 계속해서 사실이며, 그것을 지위버리려고 시도하는 모든 담론의 감상(感傷)적 폭력이 바로 그것을 보여주고 있다.

결국 행한 것은 그들이지만, 원한 것은 우리가.

All the speeches and commentaries betray a gigantic abreaction to the event and to the fascination that it exercises. Moral condemnation, the sacred alliance against terrorism are in direct proportion to the prodigious jubilation of seeing this global superpower destroyed or better, in some sense, destroy itself. ... That we dreamt of such an event, that everyone without exception dreamt of it, because no one could not not dream of the destruction of any superpower having attained such a degree of hegemony—this is unacceptable to the Western moral conscience, but it remains a fact, which can be measured precisely by the pathetic violence of all the speeches that seek to erase it.

In the end, it is they who did it but it is we who wanted it.

드보르의 논의에 비추어 보면, 여기서 말하고 있는 목소리 — “그것을 원한 우리” — 는 스펙터클 사회의 보는 사람이다. 그러나 드보르가 이 책을 쓴지 약 35년 후에, 보는 사람은 더 정확하게 장소를 부여받고 기술될 수 있다. 즉, 그러한 보는 사람은 텔레비전을 보는 사람이며, 이러한 사람들은 적어도 미국에서, 또 마찬가지로 유럽에서도 그 경향을 강화하면서, 국가 미디어나 다국적 미디어의 진정한 후원자인 광고주에게 상품으로서 팔리는 것이다.

In the light of Debord's discussion, the voice speaking here—the “we who wanted it”—is the spectator of the society of the spectacle. Some thirty-five years after Debord wrote his book, however, those spectators can be more precisely situated and described: they are television viewers who themselves are sold qua commodities to the advertisers who are the real customers of the



national and multinational media. This is, of course, entirely true in the United States and increasingly true in Europe.

내가 논하고 싶은 것은, 보드리야르의 주장은, 이 〈보는 사람〉의 위치를 명확하게 하는 것으로 이해되는 한에서만 의미를 이룬다는 것이다. 그 위치는 뉴욕의 그것과 베를린이나 파리의 그것과는 같지 않은데, 그럼에도 불구하고 어떤 일반적인 특징을 공유하고 있으며, 그것을 처음으로 인정한 한 명이 드보르이다. 드보르가 강조한 것은, 스펙터클은 상품사회에서 개인들을 분리하고 고립시키지만, 동시에 그 고립을 은폐하고 극복하려는 것이다. 내게 익숙한 국가들(물론 주로 북아메리카와 서유럽이라는 매우 제한된 숫자이지만)에서 밤 뉴스로 전해지는 텔레비전 특유의 세계관은 드보르가 기술하고 있지만 명확하게 명명되지 않은 **양가성**을 강화시킨다. 이 양가성이 발생하는 것은 약하고 손상되기 쉬우며 궁극적으로 죽어야 한다는 신체적(그리고 사회적) 존재의 한계들과 관련된 여러 가지 불안이 어떤 이미지를 통해 일시적으로 억제될 때이다. 즉 이 이미지는 보는 사람의 위치를, 상처받지 않고 모든 것을 내다보고 살아남는 자, 즉 적어도 미국에서 밤 뉴스의 대부분을 차지하는 모든 참사에서 살아남는 자로 정하는 것이다. 이 보는 사람의 상황은 라캉에 의해 거울상 단계로 기술된 아이의 상황, 즉 전체의 이미지와의 상상적 동일화로 특징지어진 그것과 비슷하다. 그러한 동일화가 내포하는 내적 모순이란, 그것이 **동시에 두** 장소를, 즉 욕망의 대상인 전체의 **장소와** 공포의 대상인 비통일의 장소를 차지하는 한에서 통

일의 이미지를 만들어낸다는 것이다. 방송 미디어의 ‘뉴스’를 지배하는 참사의 이미지에서, 그 비통일은, 단지 이미지 위로 투영될 뿐만 아니라, 이미지 그 자체로서 투영된다. 이미지는 자기 완결된 이해 가능한 것으로서, 따라서 보는 사람이 **오프-씬**에 있어서 느끼는 통일감을 촉진하는 것으로서 나타나는 것이다. 그러한 동일화와 그것이 성공하기 위해 의거하고 있는 한 쌍의 대립을 지탱하기 위해 이미지는 파괴, 절단, 내파를 **감싸는** 동시에 확실히 장소가 특정되고 자기 완결되어 투명한 방식으로 의미를 갖도록 나타나야 한다. 그것에 의해 이미지는 보는 자로 하여금 어딘가 다른 곳을 보거나 앞서의 예상을 문제 삼도록 요구하는 것이 아니라, 이미지 자신 속에서, 또 이미지 자신으로부터 이해 가능한 것으로 나타나는, 여러 가지 참사를 포함하고 **테두리가 쳐질 수 있어야** 한다. 그렇게 해서 보는 사람은 무기한으로 ‘같은 상태로 있는’ 것이 허용되는 불변의 영속적 위치를 차지하고 있다는 환상을 유지할 수 있는 것이다. 이것이야말로 그것이 ‘불후의 자유’ 내지 ‘무한의 정의’로 불리든, 이 이야기에 은밀히 담긴 메시지이자 교훈이다. ‘테러리즘에 대한 전쟁’은 이렇게 ‘불후의 자유’라는 이름으로 행해졌으며, 이는 동일한 것을 유지하고 변화에 저항하며 자신의 장소를 무기한 유지할 자유로 이해되고 있다. 테러리즘에 대한 전쟁은 또한 ‘무한의 정의’의 메시지가기도 하다. 즉, 무기한으로 같은 것을 유지하는 것은, 적이 안쪽의 은신처로 내몰리고 파괴될 때까지, 적을 가차 없이, 또한 끝없이 추적하는 것이다. 쌍둥이빌딩에서 (아프가니스탄의) **토라보라**

동굴에 이르는 탄도는, 영속하는 의지로서의 힘에의 의지를 표시하고 있다. 이것이야말로 표면적으로는 세속적인 ‘테러리즘에 대한 전쟁’이 가지는, 그다지 숨겨져 있지 않은 종교적 서브텍스트이며, 여기서 말하는 전쟁이란 무엇보다도 먼저 지구에 단일한 질서를 부과할 권리를 갖는 것으로서의 ‘전지구화’의 옹호이며 긍정이다.

Baudrillard’s assertion makes sense, I would argue, *only* insofar as it is understood to articulate the position of “spectators,” a position that is not the same in Paris as it is in New York, but that nevertheless shares certain general characteristics, which Debord was one of the first to discern. Debord emphasizes that the spectacle perpetuates the separation and isolation of individuals in a commodity society, while seeking to conceal and surmount that isolation. The televisual view of the world propagated by the nightly news, in every country with which I am familiar (a very limited number, to be sure, mainly North America and Western Europe), heightens the *ambivalence* that Debord described but never named as such: that which results when anxieties related to the limitations of physical (and social) existence, involving frailty, vulnerability, and ultimately mortality, are provisionally suppressed through images that position the spectator as an invulnerable and all-seeing survivor: surviving all the catastrophes that constitute the bulk of the nightly news, at least in the United States. The situation of this spectator is akin to that of the child described by Lacan as the mirror stage, characterized by an Imaginary identification with an image of wholeness. The internal contradiction of such identification is that it institutes an image of unity while occupying two places at once: the desired place of wholeness and the feared place of disunity. In the images of catastrophe that dominate broadcast media “news,” disunity is projected into the image itself, while the desired unity is reserved for the spectator off-scene (and for the media itself as global network). To support such identification and the bi-

nary opposition upon which its success depends, images must appear to be clearly localizable, self-contained, and meaningful at the same time as they englobe destruction, mutilation, and implosion. They must comprehend the catastrophes that thereby appear to be intelligible in and of themselves, without requiring the spectator to look elsewhere. The spectator thus can sustain the illusion of occupying a stable and enduring position, which allows one to “stay the same” indefinitely. This is the moral of the story, whether it is called “enduring freedom” or “infinite justice.” The “War on Terror” is thus conducted in the name of “enduring freedom” as the freedom to remain the same, to keep one’s place indefinitely. This is also the message of “infinite justice”: to remain indefinitely the same is to pursue the enemy relentlessly, without end, until he is cornered in his innermost redoubts and destroyed. The trajectory that leads from the twin towers to the caves of Toro Bora marks the will to power as a will to endure. This is the not so hidden religious subtext of the ostensibly secular “War on Terror,” which is above all a defense and affirmation of “globalization” as the right of the One (superpower) to rule over all the others.

지구적 규모로 그런 질서를 부과하려면 사람은 살아남아야 한다. 그러나 살아남는다는 것은 부과되어야 할 기정질서에 의해 점점 한정되고 있다. 서양의 텔레비전(그리고 종종 신문) 매체는 그 질서를 살아남는 것에 연관시킴으로써 시청자에게 호소한다. 그것은 예를 들어 “채널은 고정. 곧 돌아옵니다”라는 ‘광고로 인한 중단’에 관한 의식적 고지에서 나타난다. 그대로 있어주세요 — 그리고 살아남아주세요. 즉, 우리 곁을 떠나면 죽어 버려요, 라는 것이다.

To rule the planet, one must survive. But to survive one must rule. And the rule must serve the one. Which is why the “war against terror” marks the move from the *rule of law* to the *law of the rule*. Or, more precisely, to the rule of rule. “Law” entails “due proc-

ess,” and thus both more and less than undivided rule. It must therefore be subordinated to the law of the rule, in which the suspension of law and the state of exception become the general rule and the principle by which power is exercised.

But in its encapsulated individuality and its claim to indivisible authority, the rule must be constantly renewed, and with it, the state of exception, the emergency, the danger, and the enemy. Because this is an enemy that wears no uniform and never appears as such, it can never be definitively located, “smoked out,” and defeated.

‘실시간’으로 방송된, 내파된 쌍둥이 빌딩 — 그게 단 하나였다면 팔로스의 운명이게 되는데 — 이나, 파괴된 펜타곤의 일부 같은 스펙터클은 두 가지 효과를 봤다. 한편으로 그러한 스펙터클은, (원래) 소비의 호소가 근거하고 있는 ‘중단’의 불안을 높였다. 소비자의 신뢰는 적어도 일시적으로 깨졌으므로, 애도(상)가 끝난 후의 공적인 담론에 의해서 모든 시민이 강요받은 것은, 예상된 것처럼 ‘일로 돌아가는’ 것이 아니라, 그때의 뉴욕 시장의 말로는 “수표장이나 신용카드를 꺼내는” 것이며, 다시 소비를 시작하는 것이었다. 소비를 통한 불사(不死)의 보증은 일시적으로 흔들렸다. 그러나 바로 그런 트라우마적 중단이야말로 소비를 강제하는 근원이기 때문에 기본적인 과정은 근본적으로 바뀌지 않았다. 이러한 것은, 불안의 원인으로 여겨지는 것이 어떤 이미지에 의해서 **테두리가 쳐질** 수 있는 한, 어떤 하나의 장소나 무대로 제한되지 않는다. 오히려 이러한 장소나 무대는 다양한 것이며, 게다가 차례차례로 계기(繼起)하는 것이다. 이것으로부터 귀결되는 것, 또 계속해서 귀결하는 것은, ‘테러리즘’에 인간

의 얼굴과 이름(가능하면 친숙하지 않은(외국인의) 얼굴이나 이름이 좋은데)을 주리는 명령이다. 그것은 예를 들면, 오사마 빈 라덴, 사담 후세인, 알 카에다 — 이들에는 그때, 아프가니스탄, 이라크, 수단, 소말리아 등이라는 어떤 장소나 국가가 결부된다 — 같은 얼굴이나 이름이다. 일단 **동정**된 장소가 특정되면, 적은 묘사할 수도 있고, 가능하면 파괴할 수도 있다.

Thus “freedom” may be “enduring,” but its duration is marked by breaks, interruptions, and the ever-present threat of catastrophe. For the moment, this catastrophe is rendered visible in the spectacle of the twin towers imploding—a phallic fate if there ever was one—and of a portion of the Pentagon in ruins, broadcast in “real time,” had two effects. On the one hand, it heightened the anxiety of the “break” on which the appeal of consumption is based. Consumer confidence was shattered, at least temporarily, and after a period of mourning the official discourse had to urge all citizens not, as one might have expected, to “get back to work,” but to “get back to consuming,” and start spending again. The promise of immortality was interrupted, but only to be reasserted for those who would “stay with us . . . after the break.” And since such traumatic breaks are the most powerful goad to consume, the basic structure and process were not fundamentally altered. As long, that is, as the putative cause of anxiety could be located *in an image*, confined to a site, a stage. Or rather, to multiple sites and stages, but in succession, one after the other. This is the end of the military response to “terrorism”: it must be named (al Qaeda), given a face (Osama bin Laden) and then, above all, *located* (Afghanistan, Tora Bora, Iraq, Sudan, Somalia, etc.): in order then to be depicted, if possible, and destroyed.

다른 한편으로 ‘테러리즘’이 ‘국제적’이라고 규정되고, 종교와 결부될 때에는 장소를 특정하거나 구체화하거나 **동정**하는 것이 더 어려워진다. 혹은 오히려, 그것은 동시애가 아니라, 어떤 장소

에 이어서 다른 장소에서라는 식으로 계기(繼起)적으로만 위치를 부여받을 수 있을지도 모른다. 이 점에서 볼 때 테러리즘에 대한 전쟁은 한걸음 한걸음 그리고 본래적으로 끝없이 전개되는 시나리오가 되며, 그것은 지구상의 적이라는 적에게 ‘무한의 정의’를 가져다주기 위해 노력하는 방식으로 이루어진다. 이 ‘전쟁’의 거의 최초부터, 부시 행정부는 적이 ‘국제적’이라는 특성을 갖고 있으며, 아무리 중요해도 한 명의 인물에는 한정될 수 없으며, 또 아무리 극악무도해도 하나의 국가에 한정될 수 없다고 단언해 왔다. 따라서 테러리즘에 대한 전쟁은 냉전과는 달리, 소비에트 연방이라는 단일국가에 대한 전쟁 또는 소비에트 연방이 국제적으로 감화되어 산출한 ‘공산주의자의 음모’에 대한 전쟁으로 정의할 수 없다. 그것은 알 카에다처럼 아무리 비중심화되어 있었다고 해도, 단일한 ‘테러리스트’ 조직에 대한 전쟁도 아니다. ‘국제 테러리즘’은 미국 국무부에 의해 최근 수년간 ‘테러리즘’을 보조하거나 창조하고 있다고 계속 지목되고 있는 모든 ‘불량’ 국가, 즉 이라크, 북한, 이란, 수단, 시리아 등을 포함하는 것이다. 이 정책이 특징짓는 것은 테러리스트의 네트워크를 국민국가로 연결하려는 그 부단한 노력이다. 이러한 동정이, 다른 가능한 ‘원인’이나 조건, 혹은 거기에서 파생한 것에 대한 논의를 대신하는 경향이 있다. 이 견해에서는, 원인이나 조건, 파생한 것이라는 모든 것이, 개개의 ‘불량’ 국가의 병적인 행동에 위치할 수 있게 되는데, 원래 그러한 국가가 불량한 것은, 미국 정부<sup>5)</sup>에 의해 해석된 국제적인 행동의 규범에 따르는 것을 거부했기 때문이다. (덧

붙여서 ‘불량배(rogue)’라는 말의 정치적 용법에는 흥미로운 역사가 있는 것을 적어 두지 않으면 안 된다. 내가 처음으로 이 말을 의식하게 된 것은 케네디 대통령의 암살과 관련하여, 사립탐정에 의해서 — 정부에 의해서가 아니라 —, 공적인 지휘계통의 밖에서 비밀리에 행동하고 있었다고 생각되는 미국 정부의 몇몇 부대(‘첩보’ 기관이나 군대)를 기술했 때 이용되었을 때이다. 나중에 이 용어는, 적절한 정치적 행동을 할 것이라는 미국의 기대에 응하지 않았던, 리비아, 쿠바, 북한, 이라크 같은 외국들을 기술했게 되었다. 요컨대 ‘공적인’ 국가기관 내부의 알력을 가리키는 말이, 기준을 벗어난 정치-국가의 행태를 가리키게 된 것이다. 이것은 조심스럽게 말해도, 증후적 전개일 것이다.)

On the other hand, when “terrorism” is defined as “international,” it becomes more difficult to locate, situate, personify, and identify. Or rather, it can only be located in sequence, one site after the other, not all at once. From this point on, the war on terrorism becomes a scenario, a sitcom that unfolds, step by step and intrinsically without end, in its effort to bring the global enemy to “infinite justice.” Almost from the beginning of this “war,” the Bush administration has asserted the enemy is “international” in character, neither limited to one person, however important, nor to one state, however nefarious. Thus, the War on Terror, unlike the Cold War, cannot be defined primarily as a war against a single state, the Soviet Union, or against its international emanation, “The Communist Conspiracy.” It is not even a war against a single “terrorist” organization, however decentralized, such as al

5) 이 정부는 현재 국제전쟁범죄법정에 관해, 국제적인 합의나 동의를 스스로 무시하고, 지도력에 어울리는 특혜적 취급을 요구하고 있다.

Qaeda. “International Terrorism” englobes all the “rogue” states that for years have been designated by the U.S. State Department as aiding and abetting “terrorism”: Iraq, Iran, North Korea, Sudan, Syria, and so on. What characterizes this policy is its continuing effort to tie terrorist networks to nation-states. This identification both sup- plies and supplants any discussion of other possible “causes,” condi- tions, or ramifications. In this view, all these can be located in the pathological behavior of individual “rogue” states, whose roguishness consists in their refusal to follow the norms of international behavior as laid down by the United States government. (In passing, it should be noted that the political use of the word *rogue* has an interesting history. As far as I can remember, the first time I became aware of the word was in relation to the assassination of President Kennedy, when it was used by investigators—and certainly not by the government—to describe elements of the government (“intelligence” services, military) that might have acted secretly, outside the official chain of command; later the term was used to designate states that did not comply with American expectations of proper political behavior, such as Libya, Cuba, North Korea, and Iraq. In short, from a term designating the disunity of “official” state organizations, it became a designator of abnormal political-state behavior, a symptomatic development, to say the least).

요약하면 다음과 같다. 스펙터클은 또는 적어도 주류 보도매체에 의해 연출된 것은 모든 종류의 불안이 투영되고 표면적으로 **감싸여 있으며** 그리고 특히 **봉쇄될** 수 있는 여러 이미지를 제공함으로써 이러한 불안을 동시에 경감하거나 격화시키려고 하는 것이다. 도식적으로 말하면, 보는 사람은 스스로의 불안을 타자의 취약함이나 악의에 투영하도록 **교사된다**. 타자는 적으로서 일소되고 복종되어야 하는 것이다. 시청자는 그것에 의해 **앞으**

**로 나아가기**를, 또 동시에 **과거를 잊기**를 교사된다. 또, 수만 피트도 아래의 지상의 파괴를 레이더상의 점으로서 기록하는, 표면상 손상되지 않는 비행기 카메라의 시점(視點)과 동일화하도록 **교사된다**. 오늘날에는 인공위성으로부터의 퍼스펙티브로까지 최신화된 그러한 조감적 시점은 보는 사람의 지상생활에 있어서의 가사성(可死性)에 대한 승리를 보증하는 것처럼 생각된다. 지상 저 멀리 상공의 성층권에서 B52의 항적은 **동굴의 소멸**과 회복을, 즉 실제로는 **타위의 부활**을 알려주는 것으로 보인다.

그러나 흔히 보듯이, 잊으려고 하는 과거는 또한 회귀하고, ‘앞으로 나아감’으로써, 또한 결코 뒤돌아보지 않음으로써, 그로부터 도망치려는 사람들을 괴롭힌다. 본고의 2부에서, 나는 어떤 이야기의 텍스트로 눈을 돌리고 싶다. 이 텍스트는 어떤 요소나 특징에 빛을 비추고 있는데, 이것이 쓰인지 거의 2세기 후인 오늘날에도, 여기에서 묘사된 많은 요소나 특징은 계속해서 여러 관습에 영향을 주고, 특히 2001년 9월 11일의 여파 속에서 표면화되고 있다.

To conclude: the spectacle, at least as staged by the mainstream broadcast media, seeks simultaneously to assuage and exacerbate anxieties of all sorts by providing images on which they can be projected, ostensibly comprehended, and, above all, *removed*. Schematically, the fear of death is encouraged to project itself onto the vulnerability of the other, which as enemy is the other to be liquidated or subjugated. The viewer is encouraged to “*look forward*” and simultaneously *forget the past*; encouraged to identify with the ostensibly invulnerable perspective of the camera registering as blips the earth-bound destruction tens of thousand of feet



below. Such a position seems to assure the triumph of the spectator over the mortality of earthbound life. The trails of the B-52s in the stratosphere high above the earth announce the demise of the caves and the second coming of the towers.

If, as Carl Schmitt writes, “the enemy is our own question as figure,” then what is new and different about international terrorism is its resistance to figuration. This serves not just to make it the inexhaustible justification of an unending mobilization, but even more, to obscure the extent to which this enemy is indeed “our question.”<sup>7</sup>

The war against terror thus presents itself as the answer to a question that it does everything not to ask.

## 2. 신념 · 죄 · 테러: 어떤 옛 이야기의 새로운 장

그러나 그 텍스트로 돌아가기 전에, 그것과 거의 동시대의 다른 텍스트로 눈을 돌림으로써 약간 우회하는 것은 그 텍스트의 위치를 정하는 데 유익할 것이다. 내가 염두에 두고 있는 것은, 토 크빌의 『미국 민주주의』이며, 그것도 특히 그 제3권의 처음에, 다소 도발적으로 「미국인의 철학적 방법」이라고 제목을 붙인 장이다. 그 장은 다음과 같이 시작된다.

나는 문명 세계 중에서 미국처럼 철학에 유의하지 않는 나라는 없다고 생각한다. 미국인들은 철학에 관한 자기 자신의 학파를 갖고 있지 않으며, 그렇다고 해서 유럽에서 분기하는 모든 학파에도 거의 관심을 보이지 않으며, 그 이름조차 거의 알지 못한다.

그러나 미국의 거의 모든 주민이 자신들의 정신을 같은 방식으

로 사용하고, 그것을 같은 규칙에 따라 관리하고 있는 것을 알아채는 것은 쉽다. 즉, 일찍이 규칙을 명확히 규정하기 위해 노력한 적이 없는데도, 미국인은 전 국민에게 공통된 철학적 방법을 갖고 있는 것이다.

제도, 관습, 가훈, 계급의 의견, 그리고 일부 국민의 선입견, 그러한 것의 굴레에서 벗어나는 것. 정보의 한 수단으로서만 전통을 받아들이고, 무엇인가를 다른 방식으로 행하거나, 더 잘 행하기 위한 교훈으로서만 기정사실을 받아들이는 것. 여러 가지 것의 원인을 혼자 힘으로, 또는 자신에 있어서만 탐구하는 것. 수단에 구속되지 않고 결과를 향해 가는 것. 형식을 통해서 실질에 다가가는 것. 이런 것들이야말로 내가 미국인의 철학적 방법이라고 부르는 것의 특징이다.

그러나 만일 내가 한발 더 나아가 이러한 특징들 중에서 나머지 거의 모든 것을 포함하는 원리적인 것을 탐구한다면, 정신을 쓰는 대부분의 경우에 모든 미국인이 의지하는 것은, 오직 자기 자신의 지성을 이용하려는 개개인의 노력임을 알 수 있다.

그렇기 때문에 미국은 데카르트의 가르침을 배우는 일이 매우 적은데도 불구하고, 그것이 최선의 형태로 적용된 나라 중 하나다.

물론 데카르트의 ‘방법’이란, 흔들림 없는 확실성의 기반에 도달하기 위해, 모든 감각이나 전통의 명증을 철저한 회의에 노출시

키는 것에 있다. 그리고 전통을 버리는 것에 세속적으로 상응하는 것은 부수적인 관습과 공동체를 버리는 것이었다. 확실히 데카르트는, 회의적인 결과들에 이르는 그러한 **이치**의 추론을 추구한 것은 아니었다. 그러나 보편적 회의와 ‘악령 내지 교활한 영’, 즉 *malin génie*의 가설을 결합하고, 현상의 세계를 환상이나 망상이 될 수 있는 세계로 만드는 것은 또한, 토크빌에 의하면 ‘미국인의 철학적 방법’을 특징짓고 있다는 특색, 즉 ‘개개인의 노력’에 대한 신념과 인생의 여러 문제나 여러 과제를 해소하기 위한 ‘자기 자신의 지성’이라는 능력에도 영향을 줄 수 있다.

그 때문에 이러한 사고 경향을 가지는 다른 사람들 중에서, 토크빌이 ‘같은 방법’을 이용하는 사람으로서, 데카르트에 더해 ‘루터와 볼테르’를 꼽는 것은, “각각이 공언하는 그 방법의 크든 작든 사용에 있어서만 차이점이 발생한다고는 하나”, 흥미로운 일이다. 특히 토크빌이 데카르트와 루터를 연결하고 있는 것은 우리 문제에 있어서 가장 시사하는 바가 풍부하다. 데카르트에 있어서는 전통적인 권위에 대한 공격은 적어도 명시적이고 표면적으로는 **타당성**에 대한 관심 — 다시 말하면 인식론적인 관심 —에 의해 동기 부여되고 있는 반면, 루터에 있어서 문제가 되고 있는 것은 가톨릭교회의 주장일 뿐이다. 즉, 특히 그 모든 의식적 등가물인 성찬식 *sacrament*을 포함한 ‘선행’을 행하는 것에 의한 은총에의 도달을 통해, 교도들에게 영원한 삶을 약속한다는 그것이다. 이리하여 데카르트가 ‘명석 관명한’ 관념과 지각의 파악을 통해 확실성을 추구한 반면, 루터는 ‘신앙만’, 즉 *sola fides*라는

덕을 구할 것을 주장했던 것이다. 하지만 인간의 의지작용과 행위, 즉 ‘선행’으로부터 근본적으로 구별되는 신앙은, 데카르트주의자이건 아니건, 그 자신 용이하게 의심의 대상이 될 수 있는 것이다. 신앙에 관한 그러한 회의는, 토크빌이 미국인의 철학적 방법을 자기 자신의 지성 이외에는 아무것도 전혀 신용하지 않게 되는 — 즉 **타자**를 전혀 신용하지 않게 되는 — 것으로서 기술하고 있던 중에 벌써 생기고 있다.

… 미국인은 항상 진실에 관한 가장 명백하고 가장 가까운 원천으로서의 자신의 이성으로 돌아가다. 여러 사람들에게 대한 신뢰가 파괴됐을 뿐 아니라, 어떤 사람이든 그 사람의 권위를 신용한다는 성향 또한 파괴된 것이다. **모든 사람이 자기 자신 안에 틀어박혀서 그로부터 세계를 판단하는 것을 고집한 것이다.**

미국인의 이러한 습관은 그들의 정신을 다른 성향으로, 즉 스스로의 판단 기준을 자기 자신 안에서만 정하려는 성향으로 이끈다. 미국인은 실제의 생활이 이야기하는 지긋지긋한 어려움을 모두 자신들이 도움을 받지 않고 해결하는 데 성공했다고 깨닫게 되면, **곧 세계의 모든 것이 설명될 것이라고 결론짓고**, 세계에는 지성의 한계를 넘어서는 아무것도 없다고 결론짓는다. **이렇게 해서 미국인들은 자신들이 파악할 수 없는 것을 부정하기 시작한다. 미국인들은 그러한 것들로 인해 무엇이든 터무니없는 것을 믿게 되는 경우가 거의 없으며, 무엇이든 초자연적인 것**

에 대해 떨쳐버릴 수 없는 혐오감을 나타낸다. (강조는 인용자 [웨버])

“모든 사람이 자기 자신 속에 틀어박혀 그로부터 세계를 판단하기를 고집하는 것이다.” 그러나 ‘거기’란 도대체 어디란 말인가. 이러한 자기 자신으로 자족한 개인의, 철저하게 분리된 내면세계는 그곳에 거주하면서도 그러나 또 거절하고 있는 세계에 관해, 어떻게 자리매김되어야 할까? 한편으로 트크빌은 ‘무엇이든 터무니없는 것’을 믿지 않으며, 더욱이 ‘무엇이든 초자연적인 것에 대해 거의 지우기 어려운 혐오’를 인식했다고 주장한다. 그러나 동시에 그는, 그때 바로 세계가 어떻게 설명되고 이해되는가, 또 그 과정에서 ‘믿다’는 것이 어떤 역할을 해야 하는가라는 물음에 관해서는 아직 해결되지 않은 채로 있다. 그렇지만 그가 다음과 같이 적을 때, 그는 어떤 암묵적인 시사를 하고 있다.

18세기의 철학자들은 같은 원리에 입각하여 일반화함으로써 신념(신앙)의 모든 대상을 각자의 사적인 판단에 복종시키고자 하였다.

그러나 만약 믿음과 지식의 문제가 ‘각자의 사적인 판단’에 의해 결정되어야 한다면, 그러한 ‘사적인 판단’이 의거해야 할 기준을, 특히 공간적 시간적으로 확정된 타자의 권위나 확실성을 믿지

못할 경우, 어디에 찾아야 할까?

니체는 후에 프로이트에 의해 다루어지게 되는 일련의 사고를 개시하는 『도덕의 계보』에서 다음과 같이 논하고 있다. 죽은 조상에 대한 산 자들의 관계에는 갚을 수 없는 부채(Schulden)의 감각이 포함되어 있으며, 이로부터 강압적인 죄(schuld)의 감각이 생기는데, 이때 그러한 부채는 더 이상 인정되지 않는다.<sup>6)</sup> 이것이 시사하는 것은 루터적인 <신앙만>이라는 속죄의 약속이 **이타성**에 대한 의심을 통해 쉽게, 희망이 아니라 죄의식이나 절망을 이끄는 <죄만>의 감각으로 바뀐다는 것이다.

내가 준비해 온 텍스트 속에서 발견할 수 있는 것은 이러한 양가적인 상황이다. 그것은 호손의 「영 굿맨 브라운」이라는 고풍스러운 이야기(twice-fold tale, 즉 고풍스러운 이야기라는 어구는 복수형으로 호손의 소설집의 제목이기도 하다)이다. 브라운은 어느 해질녘에 페이스(Faith : 믿음, 신앙)라는 ‘알맞은 이름의’ 아내를 남기고, 어두

6) “조상과 그 힘에 대한 공포나 선조에 대한 부채의식은 이런 종류의 논리를 따라, 종족 자신의 힘이 증대하고, 또한 종족 자신이 점점 더 승승장구하고, 독립하고, 존경받고, 두려워하게 되는 것과 바로 같은 정도로 필연적으로 증대한다. 그 반대는 결코 아니다. 종족 쇠퇴로 향하는 각각의 걸음, 예를 들어, 모든 비참한 사고accident, 퇴화의 모든 징후, 다가오고 있는 해체의 모든 징후는, 오히려 항상 종족의 창시자의 영혼에 대한 공포도 감소시키고, 창시자의 현명함이나 조심성, 그 힘의-현전에 대해 점점 더 이해를 못 하게 만든다. 이런 종류의 대략적인 논리가 도달하는 결말을 생각하면 다음과 같다. 결국 최강의 종족의 조상들이, 강해지는 공포를 상상함으로써 엄청난 것까지 성장시키고 신적인 낯선 친숙함과 상상 불가능성의 암흑 속으로 되돌려 보내진 것이 틀림없다. 즉, 조상은 항상 필연적으로 어떤 신으로 변모할 수 있다. 아마 여기에 신들의 기원조차 존재할 것이다.” 니체, 『도덕의 계보』, 제2논문 제19절에서.



컴컴하고 항상 빛이 비치지 않는 숲으로의 여행을 시작하기 위해 ‘세렘 마을의 거리로 향했다.’ 거기서 그가 말하는 바로는, 그의 믿음(신앙=페이스)과 아마도 궁극적으로는 그의 목숨도 희생시킬 수도 있는 ‘작업’을 완수하지 않으면 안 되는 것이다. 그 여행은, 기묘하지만 “브라운과 상당한 유사점을 가지고”, 그래서 두 사람은 “아버지와 아들로 간주되고 있을지도 모를” 인물과 함께 이루어지고 있음에도 불구하고, 혹은 아마 **그렇기 때문에**, 되풀이해서 ‘고독’하고 ‘외로운’것으로 묘사된다. 그리고 영 굿맨 브라운은 토크빌의 눈에 비친 미국인들만큼 전통에 무관심한 것은 결코 아니었으므로, 그 동행자가 자신의 아버지와 조상의 전통을 욕되게 하고 있다고 항의하고, 그들은 “순교자 시대 이후, 성실하고 선량한 기독교인들”이었다고 주장할 때, ‘일행 여행자’는 영 굿맨 브라운에게 다음과 같이 단언한다.

나는 퓨리탄 가족만큼 너희 가족을 알아. 이건 사소한 일이 아니야. 보안관이었던 네 할아버지가 웨이커교 여자를 세렘 대로를 끌고 다니며 호되게 매질을 했을 때, 나는 개를 구해 주었지. 게다가 필립왕 전쟁 때, 인디언 마을에 불을 지르는데, 네 아버지한테 우리 집 벽난로에서 타고 있던 소나무 가지를 갖다준 것도 나야. 그들은 나의 좋은 친구들이었어. 둘 다. 게다가 이 길을 따라 우리는 몇 번이나 즐거운 산책을 하고, 자정이 지나서 들떠서 돌아왔지. 놈들을 위해서 나는 기꺼이 너의 친구가 되어 주겠다.

이 이야기 전체에 퍼지는 죄와 폭력은 아들로부터 시작되는 것이 아니라 오히려 아버지나 조상을 포함한 시간으로 거슬러 올라가며 확대되고 그에 따라 니체와 프로이트 두 사람의 설명과는 부분적으로 다르다. 그러나 어디까지나 부분적이다. 왜냐하면 전통이야말로 조상들의 그것과 마찬가지로, 자손에 의한 기억과 담론으로부터 억압되고 배제되었기 때문이다. 이것은 동반자가 이를 폭로해도 거의 놀라지 않았던 영 굿맨 브라운에 의해 인정된다.

아버지나 할아버지가 그러한 것에 대해 이야기할 것이 없었던 것은 이상한 일이네요. 아니 정말은, 이상한 것도 아니에요. 적어도 그런 종류의 소문만 있으면 그들은 뉴잉글랜드에서 쫓겨났을 테니까요. 우리는 기도의, 그리고 선행(善行)의 가족이며, 게다가 그런 사악한 것들은 참을 수 없습니다.

“기도의, 그리고 선행(善行)의”, “그러한 사악한 것은 참을 수 없는” 일가의 숙명에 의해, 9월 11일의 공격에 대한 응답을, 많은 미국인이, 그리고 미디어가 어디까지나 계속 요구할 수 밖에 없는 것이다. ‘사악한 것’에는 ‘참을 수 없기’에, 그것에 대해 논의하거나 해석할 수 없으며, 다만 그것을 용인 가능한 담론에서 배제하는 것만이 가능하다. 그러한 기억의 단락과 담론의 협소함은,

현재 조직되고 있는 미국의 보도 매체에 의해, 의심 없이 조장되고 있다. 그러나 이러한 미디어가 비록 항상 열광적으로 받아들여지는 것은 아닐지라도, 목종을 산출할 수 있다는 것도 또한, 호손의 이야기가 증언하고 있는 역사에 뿌리를 두고 있다. 이 이야기에서는, “그런 사악한 것을 참을 수 없는” 공동체는 물론 악마와 결탁하고 있는 것으로 판명된다. 공동체의 모든 기둥은, 그것이 정치적인 것이든 종교적인 것이든, 영 굿맨 브라운이 암흑의 숲을, 그리고 은총과 ‘선행’의 부재를 그 본성으로 하는 미개의 땅을 여행하는 가운데 **구부러져 간다**. 영 굿맨 브라운과 어울리는 이름을 가진 아내의 ‘페이스’ 자신, 스스로가, 또 자신의 사회가 그 ‘개인’ 숭배 때문에 부정하려고 하는, 바로 그 분할 가능성으로 표시되고 있다. 개인은 분할이 불가능하니까, 타자는 안쪽이 아니라 바깥쪽으로 튕겨나갈 수밖에 없다. 하지만 **동시에** 영 굿맨 브라운 자신이 인정하지 않을 수 없듯이, 바깥쪽에 있는 타자는 똑같이 안쪽에도 있다는 것이 판명되는 것이다. 왜냐하면 그것은 그가 겪고 있는 공포 속에서, “그 자신이 그 자리의 주요한 공포였다”는 것을 그가 깨닫는 순간이 오기 때문이다. 그리고 그 이유는 텍스트의 다음 대목에서 매우 명료하다.

사실 뭘가에 홀린 듯한 숲 속에서 굿맨 브라운의 모습만큼 무서운 것은 없었다. … 악마가 그 자신의 형태로 나타나도, 악마가 사람의 가슴 속에서 격노했을 때만큼 끔찍하지는 않을 것이다.

이것이 가장 두려운 것이고, 왜냐하면 이것이 가장 **편치 않기** 때문이다. 영 굿맨 브라운이 먼저 발견하고 다음으로 자기 자신이 그 대상이 된 공포는 ‘사악한 것’으로서의 타자나 욕망으로서의 타자가 결코 단순히 다른 것이나 바깥의 것이 아니라 영 굿맨 브라운의 ‘선량함’과 분리될 수 없다는 사실에 있다. 이처럼 친근하고 잘 알려진 것의, 따라서 또 가족적인 것의 발견이야말로 이것이 잘 모르는 것과 친숙하지 않은 것의 발견이기 때문에, 낯선 섬뜩함(Unheimlich)이며 그래서 또 불안을 낳는다. 프로이트가 시사하듯이, 불안이 ‘자아에 있어서의 위험’이라면, 모든 것 중 가장 위험한 것은 자아와 비-자아를, 즉 자기와 타자를 구별하는 데 필요한 경계가 애매해지는 것에 존재한다.

동시에 고립된 개인이 최종적인 판단에 도달할 능력을 가진 것에 대한 모든 ‘믿음(신념)’은 자기와 타자를, 또 재판관과 피고인을 나누는 명확하고 식별 가능한 거리를 전제하고 있다. 그러나 “선량한 자가 사악한 자를 피하지 않고, 또 죄인도 성인을 피하지 않는” 것과 같은 스펙터클을 발견할 때에는, 이제 ‘영’이라는 형용사를 잃어버린, 굿맨 브라운은 다만 “하지만 페이스는 어디에?”라고 절규할 수 있을 뿐이다. 왜냐하면 “믿음(신념, 페이스)”은 항상 명석판명하게 윤곽이 그려지고 식별 가능한 객체 내지 주체에 대한 믿음이기 때문이다. 그러나 그러한 식별이 더 이상 단순하지도 명확하지도 않을 때, 믿음(신념)은 그 객체를 잃고, 더 이상 판단의 기반으로서는 기능할 수 없게 된다. 이때 어두움과

밝음 사이의 차이는 스펙터클을 비추는 불꽃의 붉은 빛에 의해, 혹은 스펙터클을 덮는 연기에 의해 흐려진다.

그러한 명확한 구별이 있다고 주장하는 것이야말로, 9월 11일의 체험으로부터 도출된 것이지만, 그러나 또한 그러한 명확한 구별은, 적어도 그 체험을 한 것이 영 굿맨 브라운 씨 등으로 이루어진 텔레비전의 시청자인 한, 애매해지는 경향도 가지고 있다. 왜냐하면 그러한 사람들은 텔레비전을 보는 사람으로서 자기 자신의 위치가, 텔레비전 스크린의 안쪽에 넣어두는 것이 어려운 폭력에 의해 갑자기 위협받고 위협에 처하는 것을 발견하기 때문이다. 동시에 바로 그 텔레비전이야말로, 그 모든 것을 소멸시키는 폭력에 대한 마지막 보루로서 그 자신을 나타내고, 또 사악한 것을 ‘테러’라고 명명하고, 그것에 낯선 이름이나 얼굴을 주고, 거기에 대해 모든 힘을 동원 결집하는 것 이외에는, 그러한 사악한 것을 참으려 하지 않는 **좋은** 노동자들의 공동체의 마지막 소망으로서, 계속 그 자신을 나타내고 있는 것이다.

이 동원결집에 따른 경계의 연쇄나 힘의 재분배는 이야기가 아직 계속되고 있음을 예감케 한다. 그것은 이미 1835년부터 계속된 긴 역사를 가지고 있는데, 오늘도 길게 뻗은 그림자를 21세기 위에 드리우고 있는 것이다. 21세기는 미국인들이, 또 아마도 그 동맹국 사람들이 영 굿맨 브라운의 운명을 공유하는 세기가 될 것인가. 영 굿맨 브라운은 “목사가 설교단에서 정력적으로 불타는 듯한 열변으로 설교를 할 때, 지붕이 그 노령의 모독자와 그 청문자들에게 대음향을 내며 떨어질까 봐 두려워하며, 새파랗게

질려 있었다”고

## 2. 파괴와 확산: 권력의 두 양상

팍스 아메리카나라는 생각은 새로운 것이 아니다. 그것은 수년 동안, 대부분은 정치적 의견 속의 우파 측에 속하는 미국의 정치 학자나 저널리스트에 의해 논의되고 있다. 이러한 생각의 지도 적 대표자 중 한 명은 토마스 도넬리이다. 그는 워싱턴의 연구기 관 「새로운 미국의 세기를 위한 프로젝트(project for the New American Century)」의 부사무국장이다. 또 다른 대표자로는 월스 트리트저널의 편집자 맥스 부트가 있다. 그는 금년[2002년] 초에 1권의 책을 간행했다. 그 제목 『평화를 둘러싼 혹독한 전쟁 : 작 은 전쟁과 미국 권력의 상승(The Savage Wars of Peace : Small Wars and the Rise of American power)』은 동시에 미래에 대한 프로그램 으로서 여겨진다.<sup>1)</sup> 나는 나중에 이 책에 시간을 좀 할애하게 될 것 이다. 그러나 새로운 아메리카 제국이라는 생각은 정치적으로 우파 성향의 사람들뿐 아니라 ‘자유주의적인 사람들’ 속에서도 점점 더 증대되고 있다. 예를 들어 매우 저명한 신문 워싱턴포스 트에서는 기자들이 이라크에 대한 군사개입을 공공연하게 내세 울 수 있는 제국적 근거들로 긍정하는 것을 허용하고 있다.

Die Idee einer Pax americana ist nicht neu. Sie wird seit mehreren Jahren von amerikanischen Politologen und

---

1) Basic Books, 2002. 이 책은 네트워크에 의해 저명한 잡지 『포린 어페어스』에서 열광적으로 찬미되고 있다. «The Past as Prologue : An Imperial Manual», *Foreign Affairs*, July/August, 2002.

Journalisten diskutiert, zumeist auf der rechten Seite des politischen Spektrums. Einer der führenden Vertreter dieser Idee ist Thomas Donnelly, stellvertretender Vorsitzender des Washingtoner Forschungsinstituts, "Projekt für das neue amerikanische Jahrhundert" (Project for the New American Century). Ein anderer Vertreter ist der Redakteur des Wall Street Journals, Max Boot, der Anfang dieses Jahres ein Buch veröffentlicht hat, dessen Titel zugleich als Programm für die Zukunft gemeint ist: Die wilden Kriege des Friedens: Kleine Kriege und der Aufstieg amerikanischer Macht (The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power).

그런데 그러한 근거들의 본질은 어디에 있는 것일까? 물론 그 것들은 완전히 동질적인 것이 아니다. 왜냐하면 항상 서로 일치 한다고는 할 수 없는 여러 가지 변종이나 해석이 있기 때문이다. 하지만 주요한 경향은 뚜렷하다. 그것은 아마도 [2002년] 9월 20 일에 공개된 「국가안전전략(National Security Strategy)」의 설명의 첫머리에 가장 분명히 표현되어 있다.

오늘날 미국은 유례없는 군사력과 막강한 경제적, 정치적 영향 력을 가진 지위를 누리고 있다. 우리의 유산과 원리들이 일치함 으로서 우리의 힘들은 일방적인 이익을 위해 사용되는 것이 아 니라 권력의 균형(balance of power)을 산출하기 위해 사용된다. 그리고 이 권력의 균형은 인간의 자유를 촉진하는 것이다.<sup>2)</sup>

Worin besteht nun das Wesen solcher Begründungen? Eine

---

2) <http://www.whitehouse.gov/nsc/nsc.html>

Haupttendenz zeichnet sich deutlich ab. Sie wird vielleicht am deutlichsten ausgedrückt gleich zu Anfangs der am 20. September veröffentlichten Erklärung zur "Nationalen Sicherheitsstrategie" (National Security Strategy): "Heute genießen die Vereinigten Staaten eine Position unvergleichlicher militärischer Macht und großen wirtschaftlichen und politischen Einflusses. In Übereinstimmung mit unserer Erbschaft und unseren Prinzipien werden unsere Kräfte nicht um einseitiger Vorteile willen verwendet, sondern um ein Gleichgewicht der Macht (balance of power) zu schaffen, welches die Freiheit der Menschen begünstigt."

소비에트 연방 붕괴 후 미국은 초권력으로서 고립되었고, 그때 권력관계를 만들어내는 것 — 영어 원문의 표현 “to create a balance of power … [권력의 균형을 창조하다]”에서는 그 신정(神政) 같은 것이 더 명료하게 나타나 있다 — 이 그 사명이다. 안정된 세계질서는 냉전시대에는 양대 세계권력의 핵 억제가 서로 상쇄됨으로써 지켜졌지만, 가까운 미래 — 제국적 미국의 입장은 예견하는 것이지만 — 다른 또 하나의 원리에, 즉 유일한 국민국가 즉 미국의 의문의 여지가 없는 추종 불가능한 군사적 우위에 근거할 수 있을 것이다. 그러나 바로 이 점에서, 새로운 아메리카 제국의 대변자들 사이에서도 상당한 의견 차이가 보이며, 그것에 관심을 기울이지 않을 수 없다. 왜냐하면 문제는, 제국을 주장할 때의 군사력의 의미를 정확히 가늠하는 것이기 때문이다. 이 점에 있어서의 차이점을 나타내기 위해, 나는 최근의 몇몇 논문 에 간략하게 들어가고 싶다. 첫 번째 것은 이미 언급한 막스 부트

의 책에 대한 토머스 도넬리의 서평이다. 이것은 저명한 잡지 『포린 어페어스』의 [2002년] 7월/8월호에 게재되었다.<sup>3)</sup> 도넬리의 서평 제목 「프롤로그로서의 과거: 제국 매뉴얼」이 이미 책에 대한 그의 평가를 분명하게 예고하고 있다. 이로부터 제국적 사고의 대표자들이 쓴 글에 관해 최소한 말할 수 있는 것은, 그것이 명료함에 있어 거의 흠잡을 데가 없다는 것이다(막스 부트의 책 제목 『평화를 둘러싼 가혹한 전쟁: 작은 전쟁과 미국의 권력 향상』을 떠올린다). 이 매뉴얼에서 꺼내야 할 가르침은, 도넬리에 의하면, “미국의 권력 향상”을 수반하여, 그것을 가능케 한 그다지도 큰 전쟁은 아직 이기지 못했으며, 오히려 ‘작은 전쟁’, 따라서 예를 들어 1899년부터 1902년 사이에 필리핀에서 행해진 것과 같은 군사적 경찰행동이 있었다는 것이다. 무엇보다 경찰행동으로는, 군사개입은 1902년 이후 계속 이어지고 있으며, 최근의 보고에 따르면 오히려 이 ‘작은 전쟁’은 여전히 파르티잔 투쟁으로 진행 중이다.<sup>4)</sup> 그러나 당시는 고사하고 오늘날에도 그러한 파르티잔 투쟁은 공적인 특파원에 의해서는 — 군사 역사가에 의해서도 저널리스트에 의해서도 — 더 이상 ‘전쟁’이라고 간주되지 않고, ‘작은 전쟁’이라고도 간주되지 않는다.<sup>5)</sup> 도넬리에 의

3) <http://www.foreignaffairs.org>

4) “미국과 필리핀이 공동 훈련을 개시”라는 오해를 불러일으키는 제목으로 『인터내셔널 헤럴드 트리뷴(IHT)』이 2002년 12월 2일에 보고하는 것은, 미국이 이슬람계 파르티잔 그룹에 대한 전투에 적극적으로 참여하기 위해, “300에서 400의 부대”를 그 나라의 남부로 보내는 것을 계획하고 있다는 것이다.

5) 그렉 반코프는 도넬리 논문에 대한 비판적 논평 속에서 “필리핀에 있어서 미국

해서도 공유되고 있는 부트의 논증에서는, 이러한 개입에 의해 결과적으로 야기된 것이, 필리핀에 있어서의 아시아 국가로서 최초의 국회 개설(1907년)이었으며, 1935년의 모종의 정치적 자율의 획득 같은 것이다. 무엇보다 그때 간과되고 있는 것은 바로 그러한 독립선언과 대표제 국회의 설립이 미국의 개입을 애당초 야기했다는 사실이다.

Wie lässt sich aber eine "unvergleichliche militärische Macht" sichern? An diesem Punkt zeigen sich auch bei den Advokaten des neuen amerikanischen Imperiums erhebliche Meinungsunterschiede, die nicht ohne Interesse sind. Denn es geht darum, die Bedeutung von der militärischen Macht in der Behauptung des Imperiums genau einzuschätzen. Um die Divergenzen an diesem Punkt darzustellen, möchte ich auf einige Aufsätze der letzten Zeit kurz eingehen. Der erste ist eine Besprechung des schon erwähnten Buches von Max Boot durch Thomas Donnelly, abgedruckt in der Juli/August Nummer der angesehenen Zeitschrift Foreign Affairs. Der Titel von Donnellys Rezension kündigt schon seine Einschätzung des Buches deutlich an: "Die Vergangenheit als Vorspiel: Ein Imperiales Handbuch".

Die Lehre, die aus diesem "Handbuch" gezogen werden sollte, besteht Donnelly zufolge darin, dass es nicht so sehr die großen Kriege gewesen sind, welche den "Aufstieg amerikanischen Macht" begleitet und ermöglicht haben, sondern die "Kleinkriege", also die militärische Polizeiaktionen, wie etwa auf den Philippinen zwischen 1899 und 1902. Als

---

의 역할에 관한 다른 역사"를 말한다. 그는 이 이른바 '작은 전쟁'이 그때 20만 명 이상의 사망자를 낸 필리핀인에게 있어서, 결코 작은 것이 아니었음을 언급하고 있다. Greg Bankof, «A Tale of Two Wars : The Other Story of America's Role in the Philippines», *Foreign Affairs*, November/December 2002를 참조.

Polizeiaktion allerdings dauerte die militärische Intervention viel länger als bis 1902 - nach letzten Meldungen kann man sogar behaupten, dass dieser "Kleinkrieg" immer noch im Gange ist, nämlich als Partisanenkampf. Ein solcher Kampf wird von den offiziellen Berichterstattern allerdings nicht mehr als "Krieg" betrachtet, nicht mal als "kleiner Krieg".

Die offizielle Interpretation lautet vielmehr, dass durch diese Intervention auf den Philippinen als dem ersten asiatischen Land ein nationales Parlament etabliert wurde (1907) und die Philippinen deshalb im Jahr 1935 eine gewisse politische Autonomie erlangten. Was allerdings dabei übergangen wird, ist die Tatsache, dass gerade die Ausrufung der Unabhängigkeit und Aufstellung eines repräsentativen nationalen Parlaments die amerikanische Intervention überhaupt ausgelöst hatte. Solche Details spielen für Boot wie für Donnelly keine große Rolle. Ihnen geht es darum, solche militärischen Interventionen als die Entwicklung einer Tradition darzustellen, die bis in die Gründerzeit der Vereinigten Staaten zurückreichen, als eine Figur wie Thomas Jefferson die Vereinigten Staaten als "Reich der Freiheit" bezeichnete.

그러한 세세한 부분들은 부트에게서도, 또한 도넬리에게서도 어떠한 큰 역할도 하지 못한다. 그들에게서 문제는 그러한 군사 개입이 토머스 제퍼슨 같은 인물이 미국을 "자유의 제국(Empire of Liberty)"<sup>6)</sup>이라고 명명한, 합중국 창설까지 거슬러 올라가는 어떤 전통의 발전으로 나타난다는 점이다. 이 전통에서 나오는

---

6) 도넬리에 의한 인용. «The Past: as Prologue : An Imperial Manual», *Foreign Affairs*, July/August, 2002.



현재 및 미래에 대한 가르침을, 도넬리는 그의 서평의 끝에서 다 음과 같이 정리했다.

원하든 원하지 않든, 미국은 어떠한 방식으로든 제국을 만들어 냈으며, 이로부터 발생한 결과로부터 더 이상 벗어날 수 없다. 설령 이 제국의 전선(즉 전초)에서 벗어나는 것이 바람직하다고 하더라도, 이제는 더 이상 그렇게 하기 어려울 것이다. 따라서 결국 미국은 자신의 '평화를 둘러싼 가혹한 전쟁'을 스스로 떠맡는 것 외에는 어떠한 선택도 갖도록 허용되지 않는다.

Die Lehre aus dieser Tradition für die Gegenwart und Zukunft wird von Donnelly zum Schluss seines Artikels so zusammengefasst: "Ob die Vereinigten Staaten es gewollt haben oder nicht, irgendwie haben sie ein Imperium aufgebaut und können den sich daraus ergebenden Folgen nicht mehr entziehen. Auch wenn es wünschenswert wäre, sich von diesem imperialen Frontier (d.h. Vorposten) abziehen, wäre das nunmehr schwierig. Am Ende also dürften die Vereinigten Staaten keine Alternative haben, als jene ‚wilden Kriege des Friedens‘ auf sich zu nehmen." Ein "Reich der Freiheit" wird nur um den Preis permanenter Polizeiaktionen aufrechtzuerhalten sein. Man erinnere sich, dass der Name, den die amerikanische Regierung ihrer militärischen Reaktion auf den 11. September gab, zunächst "unendliche Gerechtigkeit" hieß, bevor diese, die zu offen theologisch erschien, durch eine zweite Bezeichnung ersetzt wurde: "dauerhafte Freiheit" (enduring Freedom).

군사력의 제국적 의미의 평가에 관한 한, 징후적으로 여겨지는 것은, 여기서 '전쟁'이라는 개념이 두 나라 간의 분쟁이 아니라

반란이나 혁명, 파르티잔 투쟁이 문제가 되는 곳에서도 유지된 다는 것이다. 도넬리와 부트를 따라, 오늘 다시 배우고, 가르쳐야 할 교훈은, '자유의 제국'은 오직 **영속적인 경찰 행동**이라는 대가를 치르고서만 유지될 수 있다는 것이다.<sup>7)</sup> 상기되는 것은, 미국 정부가 9·11에 대한 자신의 군사 행동에 대해서 부여한 이름이, 처음에는 '무한한 정의'였다는 것이다. 이는 너무나 노골적으로 신학적으로 보이며, 두 번째 명칭인 '불후의 자유(enduring Freedom)'로 대체된 것이었다. 그러나 두 개의 명명에 있어서 중요하고 새로운 — '제국 메뉴얼'의 가르침과 확실히 관련되어 — 것은, 더 이상 시간적으로 한정될 수 없는 여러 분쟁에 군사력이 연결되어 있는 것이다. 따라서 기존의 이해와 다른 점은, 부시가 선포한 '테러리즘에 대한 전쟁'이 시간적으로나 공간적으로 쉽게 한정될 수 없다는 점이다.

Wichtig und neu an beiden Benennungen - gerade in Verbindung mit der Lehre des "imperialen Handbuchs" - ist aber die Verknüpfung der militärischen Macht an Konflikten, die sich zeitlich nicht mehr eingrenzen lassen. Im Unterschied zum herkömmlichen Verständnis, unterscheidet sich der von Bush erklärte "Krieg gegen den Terrorismus" dadurch, dass er sich weder zeitlich noch räumlich leicht eingrenzen lässt. Dies setzt allerdings eine bestimmte Auffassung von Zeit und Raum voraus: Der neue Feind - "der internationale Terrorismus" in Gestalt der Al Qaeda - ist nicht mehr an ein bestimmtes staatliches Territorium gebunden.

7) 이것은 '영구혁명'이라는 트로츠키의 생각에 대한 제국주의적 대립 개념이다.



그러나 ‘전쟁’이라는 단어가 그럼에도 불구하고 유지되고 있는 것은 우연이 아니다. 왜냐하면 ‘전쟁’에 대해 말해지는 곳에서는, 예견 가능하고 최종적인 결정이 내려지지 않을까 하는 기대가 생기기 때문이다. 예를 들면 스포츠, 특히 프로에서 돈을 받고 보여주는 종류의 그것과 마찬가지로, 최종적으로 승자와 패자, 승리자와 패배자가 있게 마련이다. 그것은 확실히 길어질지도 모르지만, 명확한 결정이 결말을 표시할 것이 약속된다. 가령 ‘가혹한 전쟁’으로 명명되면, 비록 가혹하기는 해도, 그러나 그것은 결국 평화의 제국이 초래한다는 얘기가 된다. 그러한 약속에 따라 새로운 팩스 아메리카나가 필요로 하는 희생이 정당화되어야 하는 것이다.

Damit stellt die räumliche Dispersion und die zeitliche Diskontinuität der feindlichen Anschläge das Modell eines Konfliktes dar, dem die Linearität des militärpolitischen Denkens nicht gewachsen zu sein scheint. Der traditionelle Begriff des Krieges ist immer an eine lineare Denkweise gebunden, die in Fronten denkt, bzw. in Schlachten. Beide sind raumzeitlich lokalisierbar und eingeschränkt. Der "Gegner" soll, wie eben das Wort besagt, einem immer gegenüberstehen. Diese Erwartung wird aber durch die neue Art des Konfliktes fragwürdig. Ein Feind, der seine Positionen nicht mehr fest bezieht, sich nicht frontal präsentiert und nicht in Schlachten kämpft, sondern eher durch diskontinuierliche Schläge, die überall stattfinden können, und der darüber hinaus durch militärische oder polizeiliche Vergeltungsmaßnahmen sogar noch an Stärke zu gewinnen scheint - ein solcher Feind lässt sich nicht mehr durch eine Strategie besiegen, die immer noch und immer mehr einer

militärischen, d.h. linearen Denkweise verpflichtet ist.

그러나 이러한 모든 논증은, 시간 공간의 어떤 특정한 파악을 전제로 하고 있으며, 새로운 위기에 의해 바로 의문을 던지고 있는 것은 이러한 파악이다. 왜냐하면 새로운 적, 즉 알카에다 같은 ‘국제 테러리즘’은 더 이상 예전처럼 어떤 특정 국가의 영토와는 결부되어 있지 않기 때문이다. 그러한 테러리즘은 도처에 나타나고, 그리고 특히 도처에서 공격을 가한다. 발리나 몸바사에 있어서의 공격은, 예를 들어 워싱턴 포스트의 저널리스트인 데이비드 이그네이셔스에 의해 다음과 같은 평가를 받고 있다.

비밀정보기관 직원들에게 이러한 공격은 **테러리즘의 위협이 분산적이고 전지구적인 성질을 갖고 있음**을 의미한다. 작년 가을 아프가니스탄에 대한 미국의 공격에도 불구하고, 또 알 카에다 지도자의 체포와 살해에도 불구하고, 발리에서 몸바사에 이르기까지, 잠재된 테러리스트 그룹은 계속해서 작전행동을 실행하고 있다. **적은 확산적이고, 비가시이다**— 그리고 적을 파괴하려는 미국의 노력이 늘어날수록, 그 적을 조장하고 있는 낚새가 있다.<sup>8)</sup> (강조는 인용자[웨버])

Genau eine solche Denkweise steht aber einer "Nationalen

8) David Ignatius, «Al Qaeda's New Weapon», *Washington Post*, November 29, 2002.

Sicherheitsstrategie" zu Grunde, die den präemptiven Krieg und den präventiven Schlag zu ihren Grundprinzipien erhebt: "Während Jahrhunderten erkannte das Völkerrecht, dass Nationen nicht erst einen Angriff erleiden müssten, bevor sie sich rechtmäßig (...) gegen einen unmittelbar bevorstehenden Angriff wehren dürften. Rechtsgelehrte und Völkerrechtler stellten häufig dabei als Vorbedingung, dass die Gefahr unmittelbar bevorstehe - zumeist eine sichtbare Mobilisierung von Armeen, Marine und Luftwaffe als Vorbereitung eines Angriffs. Wir müssen den Begriff der unmittelbar bevorstehenden Drohung den Möglichkeiten und Zielsetzungen der heutigen Feinde anpassen. Gaunerstaaten (rogue states) und Terroristen versuchen nicht, uns mit konventionellen Waffen anzugreifen."

직접적으로든 간접적으로든 알 카에다의 소행으로 둘러진 공격이 확대되면서, 두 가지 인식이 확산되고 있다. 첫째, 군사력의 사용**만으로는** 구조상 또한 조직상 본질적으로 국가의 영토와 결부되어 있지 않은 적에 대항할 수 없다는 인식이다. 즉, 그렇게 함으로써 적은 '확산'되지만, 그것을 파괴하거나 혹은 작전 행동을 불가능하게 할 수는 없다는 것이다. 그리고 둘째, 이러한 생존 능력이라는 관점에서, 적은 군사력의 사용으로 더욱 강해질 수 있다는 인식이다. 혹은 이그네이셔스가 쓰고 있는 것처럼, 그 적을 파괴하려는 미국의 시도가 강해질수록 오히려 적을 조장하고 있는 것처럼 보인다.)

9) 자신이 만들어낸 '도래할 민주주의'라는 개념에 대한 긴 논문에서 자크 데리다

So versucht man, das Problem einer nichtlinearen Gefahr eines unsichtbaren Feindes linear-militärisch doch in den Griff zu bekommen, und zwar erstens, indem "Terroristen" mit "Gaunerstaaten" gleichgestellt werden; und zweitens, indem die neue, unsichtbare Gefahr mit denselben Mitteln bekämpft wird wie die sichtbare Mobilisierung eines Heeres. Gedanken über die Herkunft und den Zuwachs solcher unsichtbaren Feinde werden offiziell ausgespart, zumindest aus der öffentlichen Diskussion - oder manichäistisch auf eine quasi-natürliche Vorgegebenheit des Bösen reduziert. Aber wenn die gleichen militärischen Maßnahmen, welche ein bestimmtes Territorium säubern und sichern sollen, den Feind zwar zerstreuen, aber in der Zerstreuung zugleich vermehren und verstärken, dann droht die Pax americana nicht ein Zeitalter unendlicher Gerechtigkeit zu werden, sondern eine destruktive Spirale endlicher Ungerechtigkeiten, die immer weniger unterscheiden zwischen Freund und Feind, Gewinner und Verlierer, Sieger und Besiegte, Unschuldige und Schuldige.

이렇게 해서 적에 의한 공격의 공간적 분산과 시간적 불연속성을 나타내는 분쟁은 군사정책적 사고의 직선성으로는 당해낼 수 없는 듯하다. 월스트리트 저널의 저널리스트 로버트 블록에 의해 쓰인 몸바사에서의 테러행위에 대한 아래의 소견에서도, 곧 혹스러움을 분명히 느낄 수 있다.

---

가 끌어들이는 것은 '자기 면역성'이라는 개념이다. 그것은 어떤 시스템 — 바로 민주주의적인 그것 — 이 어떻게 자기를 자신의 방어장치로부터 방어하는가, 또 그것에 의해 점점 더 방어 불가능한 방식으로 얼마나 위험에 내맡겨져 있는가라는 그 방식을 둘러싼 개념이다. Jacques Derrida, *Voyous, Galilée*, 2003을 참조.

테러행위가 벌어진 것은 부시 행정부에 결정적인 순간, 즉 그들이 이라크에 대한 전쟁을 치를 것인지 여부를 계획하고 있는 그 결정적인 순간이었다. 왜냐하면 이런 공격은 테러리즘에 대한 국제적인 전쟁이 어느 정도까지 이슬람 투사들(militants)을 격퇴했는가 하는 질문을 진지하게 던지기 때문이다.<sup>10)</sup> (강조는 인용자[웨버])

Nach David Ignatius ("Networks of Defense: Online gaming", in: International Harald Tribune v. 7. Dezember 2002) gibt es allerdings Ansätze im Pentagon, nichtlineare Strategien zu entwickeln, um der Bedrohung von Al Qaeda zu begegnen. Diese nichtlineare Strategien sollen die zerstreute Vernetzung des Internets zum Vorbild haben. Wie Ignatius schreibt: "In dieser Perspektive bilden Gegner wie bin Ladens Al-Qaeda-Gruppe eigentlich Vernetzungen - äußerst zerstreute (highly dispersed) Einheiten, welche die gleiche lockere, aber robuste Struktur haben wie die Knoten eines Computer-Netzwerkes."

이 저널리스트의 한 가지 예에서조차 오늘날 팩스 아메리카나에서 걸림돌이 되고 있는 딜레마를 읽을 수 있다. 전쟁의 전통적 개념은 항상 많은 적든 전선 내지 전투에서 사고하는 직선적 사고법과 결부되어 있다. 양자는 공간적으로 국한되고 한정될 수 있는 것이다. ‘적대자’는, 바로 이 단어가 나타내듯이, 항상 대립하

고 있을 것이다. 그러나 이러한 전망은 신중 분쟁에 의해서 의심스러운 것이 된다. 이로부터 생기는 곤혹스러움은 저널리스트의 로버트 블록의 표현에 반영되어 있다. 그는 최근 테러행위 후에 ‘테러에 대한 국제적 전쟁이 이슬람 활동가들을 격퇴했다’고 주장할 수 있는지 자문하고 있기 때문이다. 적은 더 이상 정해진 입장을 취하는 일이 없으며, 전선에 얼씬도 하지 않고, 전투에서 싸우는 것이 아니라, 오히려 도처에서 일어날 수 있는 단속적인 공격을 통해서 — 게다가 적은 군사적 내지 경찰적 보복조치에 의해 역으로 조장되고 있는 것처럼 생각된다 — 싸우는 것이다. 그러한 적은, 군사적 사고법 즉 직선적인 사고법에 여전히 아니 오히려 전에 없이 결부되어 있는 전략에 따라서는 극복될 수 없다. 그러나 바로 그러한 사고법이 선취적 전쟁과 예방적 공격을 그 근본원리로 내세우는 국가안전전략의 근거에 있다.

국제법은 수세기 동안, 국가는 그것이... 직접적으로 임박한 공격에 대해 합법적으로 방어할 수 있기 이전에도, 공격을 감수할 필요는 없다고 판정해 왔다. 법학자들이나 국제법학자들이 종종 그때 전제 조건으로 제시한 것은, 공격이 직접적으로 임박했다는 것 — 대부분은 공격준비로서의 육군, 해군, 공군의 눈에 보이는 형태의 동원 — 이다.

우리는 직접적으로 임박한 위협이라는 개념을, 현재 적이 갖고

10) Robert Block, «Kenyan Attacks Highlight Failings of War on Terror», *Wall Street Journal*, November 29/December 1 2002.

있는 여러 가지 가능성과 목표설정에 적합하게 만들어야 한다. 불량국가와 테러리스트들은 우리를 구래의 무기로 공격하려 하지 않는다. … 그 대신 불량국가와 테러리스트들은 쉽게 숨길 수 있고, 목적을 달성할 수 있으며, 경고 없이도 가질 수 있는 … 무기에 의지하고 있다.

[이상의 인용은, 2002년의 «The National Security Strategy of the United States of America»의 5장에서. 강조는 인용자인 웨버]

Inwieweit es möglich sein wird, für eine Organisation wie das Pentagon solche nichtlineare Strategien tatsächlich zu entwickeln, steht augenblicklich völlig offen. David Ronfeld und John Arquilla, Ko-Autoren einer Rand-Corporation-Untersuchung über die Frage des "Netzkrieges", behaupten, dass "ein Netzwerk nur durch ein anderes Netzwerk bekämpft werden kann". Die Frage, wie diese militarisierten Netzwerke aussehen sollten und inwieweit sie mit den bestehenden militärischen Organisationen kompatibel wären, bleibt noch unklar. Ignatius zufolge suchen die Strategien eine Antwort bei den neuesten Video- und Computerspielen. Diese aber setzen zerstreute und transversale Vernetzungen voraus, die nur noch wenig mit der zentrierten Befehlshierarchie des traditionellen Militärs zu tun haben.

So gesehen, könnte der "Krieg gegen den Terror", eben weil er im traditionellen Sinne immer noch als lineare Krieg verstanden wird, scheitern, und zwar nicht so sehr an seinem Gegner, sondern vor allem an sich selbst.

그리하여 눈에 보이지 않는 적의 비직선적 위협이라는 문제를 직선적·군사적으로 처리하려는 시도가 이루어진다. 더구나 그

러한 시도가 이루어지는 것은 첫째, ‘테러리스트’와 ‘불량국가’를 동렬에 둬으로써, 둘째로 군대의 가시적인 동원에 대한 것과 같은 수단으로, 새로운 보이지 않는 위협과 싸우는 것이다. 그러한 비가시의 적의 유래와 증대에 대한 고찰은 공식적으로는 언급될 수 없고, 적어도 공개적인 논의에서는 배제되거나 — 혹은 마니교적으로 악의 의사-자연적 소여로 환원되어 버리는 것이다.<sup>11)</sup> 그러나 어떤 특정 영토로부터 상이한 분자를 배제하고 그 영토를 안전하게 하는 군사적 조치는 적을 확실히 확산시키지만, 그러나 그와 동시에 그 확산에 있어서 동시에 적을 증대시키고 강대화시킨다면, 팩스 아메리카나는 무한한 정의의 시대가 아니라, 오히려 무한한 부정이라는 파괴적인 나선에 금방이라도 도달하고 말 것이다. 거기에서 친구와 적, 승자와 패자, 정복자와 피정복자, 무죄자와 유죄자의 구별이 행해지는 일은 점점 적어진다.

파리, 2002년 12월 3일

## 추가 보충

---

11) William Pfaff, «Thinking with a Manichaean bent», International Herald Tribune, November, 28, 2002를 참조. 이로부터 생기는 태도는 약 2세기 전 미국의 작가 나사나엘 호손이 간략하게 밝힌 것이다. 그것은 짧은 이야기이지만, 오늘날까지도 동시대성을 전혀 잃지 않고 있다. 그것은 ‘영 굿맨 브라운’이라는 이야기이다. 그 안에서, 제목이기도 한 그 주인공은 농민들을 다음과 같이 간략하게 묘사한다. “우리는 기도의, 그리고 선행善行의 일가이며, 게다가 그런 사악한 것들은 참을 수 없어요(We are a people of prayer, and good works to boot, and abide no such wickedness).” 이때로부터 거의 아무것도 변한 게 없다.

시간 제한 때문에 보고에서는 언급할 수 없었지만, 위에서 다룬 문제들 중 중요한 관점 중 하나가 이른바 ‘네트워크 전쟁’의 문제이다. 최신 보고에 따르면(데이비드 이그네시아스에 의한 “Networks of Defense : Online gaming”, in *International Herald Tribune*, December 7-8, 2002를 참조), 펜타곤에는 알 카에다—그 이름[기지를 의미한다]이 이미 컴퓨터의 네트워크 모양의 결합을 시사하고 있다—의 위협에 대처하기 위해 비직선적인 전략을 고안하는 접근법이 있다고 한다. 이 비직선적인 전략은 인터넷의 확산적 그물망을 본보기로 하고 있다고 한다. 이그네시아스가 쓰고 있는 것처럼.

이러한 관점에서는 빈라덴의 알 카에다 그룹 같은 적대자는 원래 그물망—컴퓨터 네트워크의 그물망과 똑같이 느슨하면서도 견고한 구조를 가진 고도로 확산된(highly dispersed) 통일체를 형성하고 있는 것이다.

펜타곤 같은 조직에 있어서 그러한 비직선적인 전략을 실제로 고안하는 것이 어느 정도까지 가능한지는, 현재로서는 완전하게 미정이다. ‘네트워크 전쟁’이라는 문제에 관한 랜드 코퍼레이션의 연구의 공저자인 데이비드 룬펠드와 존 아퀴라는 “네트워크와 싸울 수 있는 것은 다른 네트워크뿐이다”라고 주장한다. 이 군사화된 네트워크가 어떠한지, 또 어느 정도까지 그것

이 현존하는 군사조직과 양립할 수 있는지 하는 문제는 여전히 명확하지 않다. 이그네시아스에 의하면, 그러한 전략은 최신의 비디오 게임이나 컴퓨터 게임에서 답을 구하고 있다고 한다. 그러나 이것들은 확산적 횡단적 그물망을 전제로 하고 있어, 전통적인 군대의 중앙집중적 명령계통과는 거리가 있는 것으로 보인다.

### 3. 전시

국제회의의 장에서 언어의 문제를 잠시 생각하는 것은 쓸데없는 짓이라고 할 수 없을 것이고, 또 그것과 우리의 논제의 관계, 정확히 말하면 폭력, 정체성, 자기-결정이라는 논제들과의 관계에 관해 그렇게 하는 것도 쓸데없는 짓이라고 할 수 없을 것이다. 우선 첫째로, 많은 다른 나라로부터 모인 개인들로 구성된 그룹이, 그 중 몇 명에게 있어서만 ‘네이티브’인 듯한 하나의 언어, 즉 영어로 논의한다는 사실 — 혹은 오히려, **이 사실이 받아들여지는 듯한 자명성** — 에는, 칭찬할 만한 것과 동시에 귀찮은 것이 있다. 칭찬할 만한 것은 영어가 모국어가 아닌 모든 사람이 민족적, 언어적, 문화적 경계를 가로질러 대화를 가능하게 하기 위해 그러한 제한을 받아들이는 것을 마다하지 않고도 그렇게 할 수 있다는 점이다. 그러한 준비에는 다른 것들과 — 타자의 언어와 — 협의할 준비가 되어 있는 것처럼 보였으며, 이것은 칭찬할 만한 것으로서 뿐만 아니라, 또 우리 회의의 여러 가지 테마와 깊이 관계되는 것으로서 내게 강한 인상을 준다. 그러나 그러한 조건들이 부과되는 것을 지탱하는 — 부과되지 않으면 안 된다는 — 자

명성은 귀찮다. 이 회의의 주최자 중 한 명인 나 또한 이 규칙을 결코 의문시하지 않았지만, 이 규칙은, 폭력이라고는 말하지 않더라도, <영어란 공통어여야 하는 것>이라는 형태로 강제력을 가지고 부과되어, 거기에 관해서는 실질적인 논의나 토론조차 결코 행해지는 일은 없다. 이러한 상황은 분명히 새로운 것이 아니며, 내가 크게 착각하지 않는 한, 점점 더 넓어져 그 범위는 주로 과학들이지만, 다른 영역에서도 마찬가지로 그러한 추세 하에 있다. 동시에 담론 영역에서 일종의 ‘보편적 등가물’로서 기능하도록 요구되는 단일 언어의 바로 이러한 보급에 의해, 그 언어나 그것이 요구하는 가치의 척도 내지 매체로서의 기능이 더 상세한 음미나 이의 제기에 노출되고, 또 적어도 어느 정도까지의 변경으로 인도된다. 이 과정은 일의적인 것도 투명한 것도 아니고, 고도로 **다이나믹**하고 복잡한 것이다.

On the occasion of an international colloquium, it can hardly be superfluous to reflect for a moment on the question of language and its relation to our topic, or topics: violence, identity, self-determination. First of all, there is something both admirable and troublesome in the fact—or rather, in the self-evidence with which this fact is accepted—that a group composed of individuals from many different countries should come together to discuss in a language, English, that is "native" only to a few of them. It is admirable that all those for whom English is not their native language are willing and able to accept such a restriction to make possible a dialogue across national, linguistic, and cultural frontiers. In such readiness there seems a readiness to negotiate with alterity—with the idioms of others—that strikes me as not only admirable, but also profoundly related to the themes of our

conference. The self-evidence with which such conditions are imposed—must be imposed—is troubling, however. As one of the organizers of this event, I too never questioned this rule, which imposed itself to such a degree, with such force, not to say violence, that there was never even any real discussion or debate about it: English was to be the lingua franca and that was that. This situation is obviously not new and, unless I am badly mistaken, it is becoming increasingly widespread, primarily in the sciences, but under their impetus in other domains as well. At the same time, the very spread of a single language, called upon to serve as a kind of "universal equivalent" in the domain of discourse, exposes that language and its claim to serve as a measure or medium of value to increasing scrutiny, to contestation, and, to a degree at least, also to alteration. The process is not univocal or transparent, but highly dynamic and complex.

귀찮은 것은 그것이 당연하다고 간주되는 — 이것은 있을 수 있는데 — 경우뿐이다. ‘정체성’이라는 용어가 우리의 세 갈래 논제의 한복판에 있는 이 장소에서의 당연시는 몇 가지 이유로 양심을 상하게 할 것이다. 무엇보다 그렇게 함으로써 나타나는 것은 언어라는, 우리의 논의가 거기에 이루어지는 것은, 그 자체가 언급하거나 고찰할 만한 어떤 특이성도 가지지 않는다는 것 — 언어는 우리가 그것을 이용한다기보다는 오히려, 이른바 그것을 통해서 씌름하려고 하는 논점에 관해서 중립적인 매체라는 것 — 을 우리가 이의 제기 없이 스스로 받아들이고 있다는 것이다. 특수적으로는 영어를, 또 일반적으로는 언어를 당연하게 간주한다면, 우연히 영어로 ‘폭력[violence]’ — 내지는 ‘정체성’이나 ‘자기-결정’ — 이라고 불리고 있는 어떤 것의 보편적인 본질의 존재

가 전제되는 것이 되며, 이는 언어를 분절하는 특수한 매체로부터는 독립된 구성적 성질들을 갖게 될 것이다.

It is troubling only when it is taken for granted—which is often enough. To do so here, where the term "identity" stands in the midst of our triad of topics, would be unconscionable for several reasons. First of all, it would signify that we are ready to accept without question that the language in which our discussions are to take place has itself no specificity worth mentioning or thinking about—that it is a neutral medium with regard to the issues we seek to address, through it, as it were, rather than with it. Taking English in particular, and language in general, for granted would be to assume that there is a universal essence of something that happens, in English, to be called "violence"—or "identity" or "self-determination"—but which possesses its constitutive properties independently of the specific medium in which it is articulated.

자명한 것은 바로 이렇게 상정하는 것과 다름없다. 우리의 논의를 자극하고 있는 것은 다음과 같은 확신이다. 즉, 폭력의 부활 — 정치적, 경제적, 가정적, 인종적, 성적, 지적인 그것 — 을 음미되고, 연구되고, 분석되고, 해석되고, 비판받을 현상으로 단순히 해석하는 것은, 실제로 과거에는 그랬다고 해도, 오늘날에는 적절하지 않다는 확신이다. 그러나 사실 이런 모든 것은 필요할 뿐 아니라 전에 없을 정도로 필요하다. 그러나 오늘날 나타나고 있는 현상에 적합하기 위해서는, 폭력을 다시 되묻기 위한 비판적 분석이나 해석에 필수불가결한 전제나 가정을 넘어서는 — 혹은 오히려 그로부터 한 걸음 물러서는 — 것이 중요할 것이다. 현재 하계 문제가 있는 — 독일어로 fragwürdig(문제로 삼을 만한) —



것으로서의 폭력에 씌름한다는 것은, 폭력과 관련된 그 무엇도 가능한 한 당연하게 여기지 않는다는 것이다.

Nothing could be less self-evident than such a supposition. Part of the impetus for our discussion derives from the conviction that today it is no longer adequate, if indeed it ever was, to construe the resurgence of violence—political, economic, domestic, racial, gendered, intellectual—simply as a phenomenon to be examined, studied, analyzed, interpreted, and criticized. All this is necessary, indeed, more necessary than ever before. But to be adequate to the phenomenon as it is appearing today, it is imperative to go beyond—or rather, to take a step back from—the premises and presuppositions indispensable to critical analysis and interpretation in order to reopen the question of violence. To approach violence as something eminently questionable—in German, fragwürdig—is to take as little for granted with respect to it as possible.

가령 우리가 폭력을 목격했거나 목격하고 있다고 생각될 때, 그것이 무엇인지를 우리는 여전히 의심 없이 알고 있다는 것을, 우리는 당연하게 여기지 말아야 한다. 우리가 ‘쳐다보는’ 것, 또 아마도 훨씬 주목할 만한 것은, 우리가 그것을 쳐다보는 방식, 이것은 오늘날 전에 없을 정도로 미디어, 특히 텔레비전에 의존하고 있다. 우리가 우리의 감각 기관만으로 다가갈 수 있는 제한된 경험의 영역을 한번 넘어서면, 텔레비전이 우리의 눈과 귀를 보충해 버리는—실제로 그것이 눈과 귀를 대신하게 되는 것이다. 우리의 폭력의 이미지, 또 이 이미지에 크게 의존하는 개념들은 텔레비전 스크린에서 우리에게 쏟아지는 이미지들에서 유래하는 것이 점점 더 많아지고 있다. 과거에는 대개 무시당하던 다양

한 형태의 폭력으로의 통로를 열었다는, 전 세계의 텔레비전이 가진 측면을 무시하는 것은 말도 안 된다. 그러나 동시에 그렇게 우리의 감성을 폭력의 이미지로 확장하는 것은 이중적인 의미에서 선택적일 뿐일 수 있다. 첫째, 제시된 이미지는 물론 많은 가능성에서 선택된 것이며, 선택되지 않은 것은 실제로는 그렇지 않아도 가치를 상실하는 경향이 있다. 둘째, 폭력과 관계에서 이미지 자체를 문제 삼는 것이 우리에게 제공된 텔레비전 이미지의 힘이나 그러한 이미지에 우리가 점점 의존함으로써 완전히 가려지지 않는 것이라도 희미해지는 경향이 있다. 미디어에 의해 제공되는 이미지의 내용과 폭력을 그 무섭고 잔혹한 편향을 잊고 단순하게 동일시하는 경향이 있을 뿐만 아니라, 아마도 훨씬 중요한 것은 이미지와 폭력의 관계를 자명하게 하는 경향, 즉 텔레비전적 시각이라고는 말하지 않더라도 ‘텔레비전에서 볼’ 때만 폭력을 인식하는 경향이 있다는 것이다. ‘텔레비전용’이 아닌, 따라서 미디어에 의해 방송에는 선택되지 않는 폭력은 무시되거나, 그 과정에서 잊히거나 낮게 평가되는 경향이 있다.

We should not, for instance, take for granted that we always and indubitably know what violence is when we see it or think we see it. What we "see," perhaps even more significantly, the way in which we see it, is today more than ever before dependent upon the media, in particular, upon television. Once we go beyond the limited sphere of experience that is accessible to our unaided senses, television supplements our eyes and ears—indeed, it almost takes their place. Our images of violence, and the concepts that to a

large extent depend upon those images, derive increasingly from the images presented to us on the television screen. It would be foolish to ignore the ways in which global television has opened up access to forms of violence that previously would have been largely ignored. At the same time, however, such extension of our sensibility to images of violence can only be selective, in a double sense. First, the images that are shown are, of course, selected from many possibilities, and those that are not selected tend to lose in value, if not in reality. Second, the question of the image as such, in its relation to violence, tends to be overshadowed if not fully eclipsed by the power of the TV images presented to us and by our increasing dependence upon them. There is a tendency to identify violence not simply with the content of the images presented by the media, forgetting their terrible and merciless partiality, but even more importantly, perhaps, to take for granted the relationship between image and violence: that is, to recognize violence only when and where it is "televisable," if not televisual. Forms of violence that are not "telegenic," that are not selected by the media for transmission, tend to be ignored and, in the process, forgotten or devalued.

그러나 미디어나, 폭력의 어떤 특정 견해를 강요하는 그 힘에 대한 이러한 논의의 전체야말로, 그것이 과거에 미디어의 폭력에 대한 관계를 평가하고, 측정하고, 판정할 수 있었다면, <폭력에 대한 어떤 개념>이라는 내가 의문을 제기하면서 착수한 것을 아직도 전제하고 있는 것이다. 하지만 바로 그런 폭력 개념이 궁극적으로 문제가 돼야 한다. 그리고 그 문제의 본질적인 부분은 폭력의 언어에 대한 관계와 관련이 있다.

But this entire discussion of the media and its power in imposing a certain view of violence still presupposes what I

started out by trying to question: a certain concept of violence, if only one that could be used to evaluate, measure, and judge the relationship of the media to it. And yet, precisely such a concept of violence should, ultimately, be in question. And an essential part of that question has to do with the relation of violence to language.

기분이 크게 들뜨게 하고, 더욱이 놀라울 만하며, 시사하는 바가 풍부한 경험 중 하나가 생기는 것은, 대부분의 것 — 개념, 존재자, 논점 — 이 상이한 언어에 있어서 직접적인 언어적 동의어를 반드시 가지고 있는 것은 아니라는 발견 때문이다. 최근의 폭력 문제에 대한 성찰은 발터 벤야민의 논문에서 크게 자극받고 있다. 이 논문에서는 논제가 독일어를 사용해 묘사되었지만, 이 독일어는 영어나 프랑스어에서는 직접적인 동의어를 갖고 있지 않다. 그 단어는 Gewalt(폭력)이며, 이는 통상 영어로는 "Critique of Violence"로 번역된다. "Kritik der Gewalt"(「폭력비판론」)의 제목으로 벤야민이 사용했지만, Gewalt라는 독일어는 결코 단순히 violence와 일치하는 것은 아니다. 실제로는 거의 모순된다고 말해도 되는 것이다. 독일어 쪽이 walten '지배하다, 통할하다'라는 동사에서 유래하는 반면, 영어 쪽은 위반 violation이라는 개념에서 분리할 수는 없다. 어원적으로는 두 단어 모두(프랑스어의 violence도 마찬가지) 같은 라틴어의 어근 uir 또는 uis라는 '강함'이나 '힘'을 나타내는 단어에서 유래한다. 하지만 독일어의 Gewalt가 규칙의 유지를 강조하는 것에 비해, 영어에서는 힘에 의한 외부로부터의 침해라는 개념이 강하게 함의된다. 두 경우 모두 밖으

로 드러나 있는지의 여부는 별도로 정체성과 관련이 있다. 영어의 violence는 자족적인 영역 혹은 적어도 자기가 자신과 관련된 영역으로의 침입이 시사된다. 독일어의 Gewalt도 그러한 침입을 내포할 수 있지만, 반드시 그럴 필요는 없다. Gewalt는 완전히 반대되는 것, 즉 자기 내지 집단이 그 자신을 유지하는 것, 그 질서를 타자나 장애물에 부과하는 것을 의미할 수 있다. 어느 경우에도 자기와 다른 것의, 즉 동일과 비동일의 대립적 관계가 함의되어 있는 듯하다.

One of the most exhilarating, astonishing, and thought-provoking experiences possible results from the discovery that most things —concepts, entities, issues—do not necessarily have direct verbal equivalents in different languages. Reflection upon the question of violence in recent years has been profoundly stimulated by an essay of Walter Benjamin which describes its object using a German word that has no direct equivalent in either English or French. That word is Gewalt, used by Benjamin to entitle his "Kritik der Gewalt," usually translated in English as "Critique of Violence." The German word Gewalt, however, by no means simply corresponds to "violence." Indeed, in part it almost contradicts it. The German word derives from the verb walten, "to rule or preside," while the English word is inseparable from the notion of violation. Etymologically, both words (as well as French violence) derive from the same Latin root, uir or uis, designating "strength" or "force." Yet the German Gewalt emphasizes the maintenance of rule, whereas in English the notion of external infringement, by force, is strongly implied. In both cases there is a more or less implicit reference to identity: in English "violence" suggests an incursion upon a sphere of self-containment or at least a sphere in which the self relates to itself. In German,

Gewalt can entail such an incursion but it need not: it can designate quite the opposite, the self or institution maintaining itself, imposing its order upon others or against obstacles. In both cases, a conflictual relationship between self and other, identical and nonidentical, seems to be implied.

독일어의 Gewalt와 영어의 violence는 부분적으로는 겹치는 것의 결코 단순하게 서로 일치하지는 않지만, 이러한 차이점으로부터 이하와 같이 정식화되는 질문이 생긴다. 폭력과 자기 및 그 기능, 특히 자기-결정 사이의 관계는 도대체 어떤 것인가? 영어로 사고하면 어려운 것이 독일어로 생각하면 어느 정도 쉬워진다. 폭력이 내포할 가능성은 단순히 어떤 이타성을 자기에게 부과하는 것만이 아니라, 또한 자기를 타자에게 부과하는 것이다. 그러므로 독일어로는 staatliche Gewalt(국가권력)이라고 하는데 비해, 영어로는 state violence(국가폭력)라고 거의 하지 않고 오히려 state power(국가권력)이라고 말할 것이다.

Out of the divergence between the German and English words, which overlap but by no means simply correspond to one another, emerges a question that can be formulated as follows: Just what is the relationship of violence to the self and its functions, above all, self-determination? What is difficult to think in English becomes somewhat easier to conceive in German: the possibility that violence may entail not just the imposition of a certain alterity upon the self, but also the imposition of the self upon others. Thus, in German one speaks of staatliche Gewalt, whereas in English one would rarely speak of "state violence," but rather of "state power."

그럼에도 불구하고, 이러한 두 개의 단어에 의해 시사되는 어

의상의 영역의 차이점에 덧붙여, 힘(force, 강제력) — 혹은 이것은 ‘권력power’일까 — 의 ‘정당’ 내지 ‘부당한’ 사용의 문제가 어느 쪽의 언어에나 공통으로 생긴다. 이 경우에 권력 행사의 정당성 또는 부당성을 결정하는 것처럼 생각되는 것은 단순히 현존하는 법률뿐 아니라 더 근본적으로는 자기의 신분이다. 영어의 violence와 독일어의 Gewalt를 구별하는 것은, 전자에 있어서 힘(강제력) 내지 권력의 행사가 기준 — 이 기준은 일반적으로 자기, 그 특권, 그리고 특히 그 소유물이라는 점에 있어서 결정된다 — 을 넘는 경향을 갖는다는 것이다.

Nevertheless, over and above the divergence of the semantic fields suggested by these two words, the problem of "legitimate" or "illegitimate" use of force—or is it "power"?—emerges as common to both languages. And what in turn seems to decide the legitimacy or illegitimacy of the exercise of power is not just existing laws, but, more fundamentally, the status of the self. What distinguishes English "violence" from German Gewalt is that in the former the exercise of force or power tends to exceed the norm—a norm that generally is determined in terms of the self, its prerogatives, and, above all, its property.

violence와 Gewalt의 비교는 이렇게 해서 우리를 ‘서양’(즉 유럽) 사상만큼이나 오래된 규정으로 이끈다. 플라톤의 『법률』 10권은 다음과 같이 시작된다.

The comparison of "violence" and Gewalt thus leads us back to a determination that is as old as "Western\* (i.e., European) thought. Book X of Plato's Laws begins:

**아테나이인:** 우리는 폭행을 다뤘으므로, 폭력의 사례에 관한 법의 한 가지 포괄적인 원리를 명확히 말해 봅시다. 그것은 다음과 같은 취지의 것입니다. 어떤 사람도 타인의 재산이나 소지품을 빼앗거나, 이웃 사람의 소유물을 그 소유자의 허가 없이 사용하지는 않습니다. 왜냐하면 그러한 행동이 시초가 되어, 앞에서 말한 모든 악행, 과거, 현재, 혹은 미래의 그것이 결과로 발생하기 때문입니다.<sup>1)</sup>

athinian: Now that we have dealt with assault, we may enunciate a single and comprehensive principle of law in respect of cases of violence, to the following effect. No man shall lift the goods and chattels of others, nor yet make use of a neighbor's property without the owner's permission, since such conduct is the beginning whence all the aforesaid mischiefs, past, present, or future, derive by consequence.<sup>1</sup>

폭력은 — 적어도 그리스어 텍스트의 이 영역본에서는 — 소유권의 침해이거나 혹은 거기에서 유래한다. 거기로부터 “모든 앞서 말한 나쁜 일, 과거, 현재, 혹은 미래의 그것이” 일어난다고 한다. 그래서 플라톤에 따르면, 자기의 소유물을 보유할 권리 침해로서의 폭력이야말로 근원적인 기초가 되는 폭력이다. 이는 물론 소유권 — 그리고 고유한 것 — 의 문제가 적어도 원리적으로는 폭력 없이 해결될 수 있다는 것을 전제로 하고 있다. 만약 그

---

1) Plato, *The Laws*, trans. A. E. Taylor, in Plato, *Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton: Princeton University Press, 1961, x, 884, p.1440.

렇지 않다면, 아테나이인의 『법률』에 있어서의 정의는, 논점 착취를 포함하고 있는 것이 될 것이다. 왜냐하면 그 경우, 그 침해가 폭력을 구성한다고 할 수 있는 당연한 조건을 정의하기 위해, 원래 폭력이 필요해질 것이기 때문이다.

Violence—at least in this English version of the Greek text—is, or is derived from, the infringement of property rights. From that is said to stem "all the aforesaid mischiefs, past, present, or future." Violence as the violation of the right to dispose over one's property is thus, according to Plato, the originary, founding violence. This of course presupposes that the question of property rights—and of the proper—can, in principle at least, be settled without violence. If this were not so, the definition of the Athenian in the nomoi would involve a *petitio principii*, for violence would then be necessary in order to define the condition whose violation is said to constitute violence.

만약 폭력을 소유물의 침해로 해석하는 것이 서양형이상학과 똑같은 정도의 역사가 있다면, 모든 폭력에 최소한 원리적으로는 선행하는 방식으로, 자기나 그 소유물을 정의할 가능성에 대해 끊임없이 의심하는 것도 똑같은 정도로 유서 깊을 것이다. 플라톤의 『법률』도 예외는 아니다. 아테나이인이 모든 폭력의 근본 원인은 소유물의 침해에 있다고 정식하자, 그는 그 개념이 궁극적으로 증명에 근거하는 것이 아니라 신념에 근거하는 것, 그리고 이 신념이 결코 모두에게 공유되고 있는 것은 아님을 인정하지 않을 수 없는 것이다. 신이 존재한다는 생각을 조롱하는 자—아테나이인에 따르면 소유의 신념을 그 무엇에게도 의존시키지 않는 자—는 스스로의 입지를 ‘현대의 식자’로부터 이끌어낼

수도 있고 또 마찬가지로 ‘원시적 이야기’로부터 이끌어낼 수도 있다.<sup>2)</sup>

If the interpretation of violence as the violation of property is as old as Western metaphysics, no less venerable is the gnawing doubt about the possibility of defining the self and its property in a way that would be anterior, in principle at least, to all violence. The Platonic nomoi are no exception: no sooner has the Athenian formulated the root cause of all violence as consisting in the violation of property, than he must acknowledge that his conception ultimately reposes not upon proof but upon belief, and that this belief is by no means shared by all. Those who mock the idea of the existence of the gods—and upon nothing less, according to the Athenian, does the belief in the proper depend—can draw support for their positions from "primitive stories" no less than from "our modern men of enlightenment."<sup>1</sup>

폭력을 고유한 것으로, 그리고 궁극적으로는 자신에게 종속시킴으로써 폭력을 제자리에 두려는 노력은 그 결과에 관해 지나치게 불확실하며, 그 노력 자체가 쉽게 폭력으로 전환되는 것 같다. “이러한 모든 증거(신은 허구가 아니라, 가장 확실하게 실재한다는 것)가 현재의 논의를 우리에게 강요하는 자들에 의해 모멸감을 갖고 다뤄지는 것을, 우리는 보고 있는데 … 부드러운 말로 다시 증명하면서 교육도 시켜 줄 것을 남에게 부탁할 수 있겠는가.”<sup>3)</sup> 근대에서는 세속화된 자아가 신적인 것의 신학적 기능을 대부분 말도록 요구받고 있기에, 그런 의심은 거의 묻혀 버리

2) Ibid., 886d, p.1442.

3) Ibid., 887e, p.1443.



고 만다. 그러나 흡스에서 니체에 이르기까지, 인간 존재에 고유한 것은 폭력의 피안에는 없다는 것일 뿐만 아니라, 아마도 그것을 통해서 구성되어 있는 것은 아닐까 하는 확신이 더욱 더 증대하고 있다. 그러나 그러한 확신은 단순히 폭력의 영역을 확대하는 데 그치지 않는다 — 그것은 폭력이라는 그 해당 개념에 의문을 제기하는 것이다. 왜냐하면 만일 폭력이 처음부터 작용하고 있다면, 침해로서의 폭력이라는 개념 혹은 비정상적인, 과잉적인, 부당한 힘(강제력)으로서의 폭력이라는 개념도 재고되어야 하기 때문이다. 만일 폭력이 법이나 기준이라면, 어떻게 이를 침해로 정의할 수 있겠는가? 또 폭력이 고유한 것이나 소유물에 대한 외적인 권리 침해나 침입이라는 의미에서의 침해가 아니라면, 도대체 그것은 어떻게 생각할 수 있을까? 아래의 소견에서는 폭력에 대한 이러한 물음에 대한 하나의 답변을 되짚어보려고 노력할 것이다.

The effort to put violence in its proper place by subordinating it to the proper, and ultimately to the self, is so precarious and uncertain in its results, it would seem, that it itself easily turns violent: 'When we see all this evidence [that the gods are not fictions, but the most certain of realities] treated with contempt by the persons who are forcing us into our present argument . . . how I ask is a man to find gentle language in which to combine reproof with instruction?\*'1 In the modern epoch, as the secular self is called upon to assume in large part the theological function of the divine, such doubts are hardly put to rest. From Hobbes to Nietzsche, there is a growing conviction that what is proper to human existence is not only not beyond

violence but somehow constituted through it. Such a conviction, however, does more than merely extend the scope of violence—it calls its very concept into question. For if violence is at work from the very beginning, then the notion of violence as violation or as abnormal, excessive, illegitimate force must be rethought. If violence is the law and the norm, how can it be defined as violation? And if it is not violation, in the sense of an external infringement or incursion upon the proper and property, how then is it to be thought? The remarks that follow seek to retrace one response to this question of violence.

### 전시: 분할의 동원 결집

#### Wartime: The Mobilization of Divisions

이 답변은 오늘날 발언된 것이 아니지만, 그렇다고 해도 이상할 게 없다. “Thoughts for the Times on War and Death”(「전쟁과 죽음에 관한 현대적 견해」)<sup>4)</sup>로 영역되는 프로이트의 논문이 가진 가장 뛰어난 측면 중 하나는 반복적으로 동시대적일 수 있다는 점

4) [옮긴이] 이 책에서는 프로이트의 논문 “Zeitgemäßes über Krieg und Tod”를 부록으로 번역하고 그 제목을 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」이라고 번역하고 있으나, 웨버의 ‘전시’ 논고에서 이 논문은 프로이트의 영역 저작집인 The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud에서의 표기를 좇아 “Thoughts for the Times on War and Death”라고 적히는 경우와, 그 자신에 의한 영역으로 “Timely Thoughts on War and Death”라고 적히는 경우가 있다. 전자를 「전쟁과 죽음에 관한 현대적 견해」, 후자를 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적 견해」로 구분하여 번역하고, 웨버에 의한 번역 수정의 의도를 보존했다. 또 이 프로이트 논문에서의 인용은 원칙적으로 ‘전시’ 논고에 기재되어 있는 영역본에서 번역했다. 그러므로 이 책에 병기되어 있는 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」(독일어 원문에서 번역)과는 엄밀하게 대응하지 않는다. 여기서 특별히 두어 독자들의 주의를 환기해두고 싶다.

이다. 이 텍스트를 20년 전에 읽었더라면, 혹은 아마 10년 전이었다고 해도, 우리는 그저 곧바로 대충 읽다가 끝나버렸을 것이다. 20년 전, 프로이트의 「현대적 견해」는 실제로 시대에 맞지 않고, 보스니아, 헤르체고비나라는, 『일상생활의 정신병리학』의 첫머리의 유명한 시뇨렐리 Signorelli의 꿈에 나타나는 지정학적인 이름만큼이나, 절망적으로 시대에 뒤진 것처럼 여겨졌다. 그러나 지난 10년간 우리가 생각해낸 것은, 정신분석이 읽기 어렵게 만들었을 사항, 즉 과거는 결코 단순하게 죽거나 지나간 것이 아니라, 오히려 적어도 또한 가능적으로는 미래이기도 하다는 것이다.

This response does not date from today, but it could have. One of the most striking aspects of Freud's essay translated in English as "Thoughts for the Times on War and Death" is its renewed timelessness. Were one to have read this text twenty years ago, or perhaps even ten, one might simply have read right over it. Twenty years ago, Freud's "Thoughts for the Times" seemed untimely indeed, as hopelessly out-of-date as the geopolitical names that situate his celebrated Signorelli dream at the beginning of *The Psychopathology of Everyday Life*: Bosnia, Herzegovina. The last decade, however, has reminded us of something that psychoanalysis should have made it more difficult to forget: that the past is never simply dead and gone but also, in potentia at least, the future.

1915년, 즉 곧바로 제1차 세계대전으로 알려지게 되는 전쟁이 시작된 지 2년 만에, 『이마고』의 편집자는 다음 호를 채울 수 있는 도움이 될 논문을 프로이트에게 요청했다. 프로이트의 답변은 바로 이 텍스트이며, 그것은 실제로는 비교적 독립적인 두 개

의 논문을 하나로 결합한 것이었다. 두 개의 부로 구성된 첫 부분에서, 그가 초점을 맞춘 것은 전쟁이 일으킨 커다란 '실망감'이며, 이것을 정신분석 이론의 견지에서 설명하려는 것이다. 그 해는 프로이트가 메타심리학, 특히 나르시시즘과 그 파생물에 관한 이론을 공들여서 완성하고 있던 해이다. 개인의 '이기적인' 경향과 사회의 '이타적인' 요구 사이의 모순을 프로이트가 규정할 배경에는 사회관계에 본래 갖춰져 있는 불안정한 성질과, 특히 전쟁의 영향을 강조하는 것이 있었다.

In 1915, in the second year of what was soon to be known as The Great War, the editors of *Imago* appealed to Freud for an article to help fill the upcoming issue. Freud responded with the text in question, which was actually a combination of two relatively independent essays. In the first of the two parts, he addresses the enormous sense of "disappointment" that the war evoked, which he then seeks to explain in terms of psychoanalytical theory. That year, Freud was elaborating his metapsychology, above all, the theory of narcissism and its ramifications. The discrepancy between the "egoistic" tendencies of the individual and the "altruistic" needs of society provided Freud with a background against which to stress the intrinsically precarious nature of social relations and, in particular, the effects of the war.

교훈적인 이야기를 전개한 후, 프로이트는 출발점이었던 놀라움으로 되돌아간다. 논문의 전반부 — '전쟁'이라는 논제에 관한 견해 — 의 끝에서 프로이트는 그가 동원한 일련의 정신분석 이론과 그것이 산출하는 설명에도 불구하고, **실과한 데에서** 다소 후퇴하고 있음을 깨닫는다.



After all his didactic explications are complete, Freud returns to the astonishment from which he departed. At the end of the first half of his essay—his thoughts on the topic of "war"—Freud finds himself, notwithstanding the entire battery of psychoanalytic theory that he has mobilized and the explanations it produces, more or less back where he started from:

우리는 분명히 교통과 생산을 통해 만들어진 웅장한 이익 공동체가 그러한 [도덕에 대한] 강제와 단초를 산출하기를 원했다. 하지만 오늘날 여러 민족[Völker]은 스스로의 이해 관심에 따르는 것보다도 훨씬 스스로의 걱정에 따르고 있는 것으로 생각된다. 민족들이 이해관심을 사용하는 것은 기껏해야 걱정을 합리화하기 위해서이고, 그것을 전면에 내세우는 것은 스스로의 걱정의 충족을 근거짓기 위해서이다. 도대체 왜 집합적 개인 [Völkerindividuen]은 서로를 경멸하고 미워하고 극도로 싫어하는지, 게다가 평상시에도 왜 그런 것인지, 또 어떤 국민도 다른 국민을 왜 그렇게 하고 있는지, 이것은 물론 수수께끼로 남아 있다. 나는 그 원인을 말할 수 없다 [Ich weiß es nicht zu sagen]. 이런 사례는 바로, 마치 다수의 인간 [eine Mehrheit], 그러기는 커녕 수백만 명의 인간이 모이면, 개인이 도덕에 관해서 몸에 익힌 것이 모두 말소되고, 단지 가장 원시적이고, 가장 낡고, 가장 조악한 심적 태도만이 남은 것 같다.<sup>5)</sup>

We had hoped, certainly, that the grandiose community of interests brought about through commerce and production would produce the beginnings of such a compulsion [to morality<sup>^</sup> but it seems that nations I Völker obey their passions far more readily these days than their interests. At best, they make use of their interests in order to rationalize their passions; they put forward their interests in order to justify satisfying their passions. Why collective individuals [Völker- Individuen] in fact despise, hate, and detest each other, even in peacetime, each nation the other», remains, it is true, a mystery. I cannot say why this is [ich weiß es nicht zu sagen]. In this case it is as though all the moral achievement» of individuals were obliterated once many [eine Mehrheit] or indeed millions come together, and only the most primitive, most ancient, and crudest attitudes survive.\*

이 구절을 읽고, 이것이 쓰여진 후 사태가 얼마나 변화했는지, 즉 ‘웅장한 이익공동체’가 비교적 견고한 정치경제기구를 어떻게 확립해 왔는지를 기뻐할 수도 있다. 혹은 걱정의 합리화에 관해서는 큰 파괴력을 보유하고 있던 걱정이 얼마나 변하지 않았는지에 대해 생각해 볼 수도 있다. [하지만] 그때 속행 중인 전쟁에서 표면화된 공격성에 대한 프로이트의 설명은 슬프게도 오늘날에도 그대로 쓰일 수 있는 것이다.

One can rejoice, in reading these lines, at how much has changed since they were written: at how the "grandiose community of interests" has been able to establish relatively stable political and economic institutions. Or one can ponder

5) Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (이후 SE로 약기), ed. James Strachey, vol.14, London: Hogarth, 1953-74, 288. (본서 170-171頁)

how little has changed, with respect to the rationalization of passions, passions that have retained a largely destructive force. Freud's characterization of the aggressivity manifest in the war then underway could, alas, have been written today:

그런데 우리가 믿기를 거부한 전쟁이 발발하고, 그것이 초래한 것은—환멸이었다. 이 전쟁은 훨씬 더 완성도가 높아진 공격과 방어의 무기 때문에 기존의 그 어떤 전쟁보다 더 많은 피를 흘리고 더 많은 손해를 입혔을 뿐만 아니라 선행하는 어떤 전쟁만큼이나 잔혹하고 격렬하고 가차 없는 것이다. 이 전쟁은 평상시에 의무화되어 국제법[Völkerrecht]으로서 알려지는 모든 제한을 넘어서고 있으며, 또한 그것은 부상자나 의사의 특권이나 주민 중의 일반시민과 군인 사이의 구별, 사유재산의 요구를 무시하고 있다. 그것은 맹목적으로 격노하면서, 마치 나중에는 어떠한 미래도 평화도 없는 것처럼 앞을 가로막는 것을 때려눕힌다. 그것은 적대하는 민족들 간의 교류를 지탱하는 모든 유대를 찢어버리고, 그 민족들이 다시 맺어지기를 오랫동안 불가능하게 만들 분개를 뒤에 남길 우려가 있다.<sup>6)</sup>

Then the war in which we had refused to believe broke out, and it brought—disenchantment. Not only is it more bloody and more destructive than any war of other days, because of the enormously increased perfection of

6) Ibid., 278-279. (본서 152頁)

weapons of attack and defense« it is at least as cruel, as embittered, as implacable as any that has preceded it. The war exceeds all the limitations instituted in peacetime and known as International Law (Völkerrecht) it ignores the prerogatives of the wounded and of the physician, the distinction between civil and military sections of the population, the claims of private property. It overwhelms, with blind rage, anything that stands in its way, as though there were to be no future and no peace afterwards. It tears up all bonds of community among the warring peoples and threatens to leave behind an embitterment that will make any renewal of these bonds impossible for so long a time to come?

이런 말이 적힌 것이 1915년이 아니라 1994년인 것처럼, 이것이 말하고자 하는 바는 설명을 요구하지 않지만, 그것만이 아니라 이것들은 뭔가 다른 것, 뭔가 더 섬뜩한 것을 말하고 있다. 이런 말들은 우리가 역사라고 부르는 반향실에 울려 퍼지고 있다. 예를 들어 제1차 세계대전에 의해 뒤에 남겨진 분개라는 유산, 베르사유 조약, 패전국에 부과된 가혹한 조건들. 이것들은 전쟁에 이어진 더 격렬하고 더 폭력적이며 더 공격적인 후계를 위한 기초를 마련하였다. 여러 권리와 특권의 침해, 그리고 특히 적—반목하고 있는 타자—의 사유재산의 침해가 오늘날과 마찬가지로 그때도, 얼핏 보면 그 자신의 힘의 제한 이외에 어떠한 경계도 한도도 모르는 폭력이라는 것의 윤곽을 만들고 있다. 그러한 폭력은 “마치 미래가 없는 것처럼” 느닷없이 화를 낸다고, 프로이트는 특히 마음을 사로잡는 표현으로 썼다. 마음을 사로잡는

것은 왜인가 하면, 금세기[20세기] 초에 쓰인 이 텍스트를, 우리가 거의 금세기도 끝이라는 유리한 입장에서, 바로 여기서 말하는 미래로 생성되는 과정에서, 프로이트가 말하는, 오늘날까지 쇠퇴하지 않고 계속되고 있는 폭력을 대체로 추인하는 듯한 방식으로 읽고 있기 때문이다. 우리가 읽고 있는 것은 현재의 폭력에 의해 위태로워질 미래를 우리에게 알려주는 머지않은 과거의 텍스트다. 그렇다면 그러한 폭력은 현재하며(현재이며) 계속되고 있으니까 미래, 즉 프로이트가 기술한 미래로서의 우리 시대는 어떻게 되었을까? 우리가 그 과거의 미래란 말인가? 혹은 단순히 그 현재의 연속일까? 더 나아가 우리의 현재는 어떻게 된 것일까? 그것은 미래를 갖는 것인가?

These words not only speak for themselves, as though they were written not in 1914 but in 1994, they do something else, something even more uncanny. They resonate in the echo chamber we call history: the legacy of embitterment left behind by the First World War, the Treaty of Versailles and the draconian conditions it imposed upon the losers, which laid the groundwork for the even more terrible, more violent, more aggressive successor of that conflict. The violation of the rights, prerogatives, and, above all, of the private property of the adversary—the inimical other—defined, then as today, a violence that knows no bounds or boundaries except, apparently, the limitations of its own power. Such violence rages blindly, "as though there were to be no future," Freud writes, in a particularly gripping formulation. Gripping, because reading this text written at the beginning of this century from our vantage point, almost at its end, we arc in the process of becoming that future, but in a way that seems largely to confirm the violence of which Freud speaks,

which has continued unabated until today. We read a text from a not so distant past that tells us that the future is put in jeopardy by the violence of the present. And since that violence continues to be present, what of the future: what of our time as the future Freud was describing? Are we the future of that past? Or merely the continuation of its present? And what of our present? Does it have a future?

많은 일이 일어났고, 그리고 실제로 많은 일들이 1915년 이후 바뀌어 버렸다. 그러나 변해 버린 것의 대부분은 프로이트에 의해 기술된 상황을 단지 강화한 것에 지나지 않는다고 생각된다. 한편으로 '교통과 생산'의 증가는, 커뮤니케이션의 새로운 전자 기술의 충격 아래, 질적으로 새로운 차원을 드러냈다. 생산은 세계적 기반 위에 전에 없을 정도로 재편성돼 있다. 전 세계를 연결하는 텔레비전·네트워크와 위성중계의 출현 및 보급과 함께, 여러 가지 이미지와 소리는, 일찍이 그러한 '정보'에 접속하고 있던 때보다 훨씬 빨리, 또 세계의 더 많은 사람들에게 이용되고 있다. 하지만 그러한 접속의 가능성에도 불구하고 — 아니 오히려 아마도 바로 그 때문에 — 제1차 세계대전에 의해 경악했던 프로이트 같은 사람이 통감하게 된 것은, 오늘날에도 진실인 것처럼 생각된다. 즉, 커뮤니케이션의 수단이 심하게 증가했음에도 불구하고 "문명화된 민족들[*die Kulturvölker*]이 서로 거의 알지도 이해할 수도 없기 때문에 한쪽이 증오와 혐오로 다른 쪽과 적대하는 거의 파악하기 힘든 현상"<sup>7)</sup>이 계속되고 있는 것이다.

7) Ibid. (본서 152頁)

Much has happened, and indeed, much has changed since 1915. But much of what has changed appears only to have intensified the situation described by Freud. On the one hand, the increase in "commerce and production" has, under the impact of the new electronic technologies of communication, assumed a qualitatively new dimension. Production has been reorganized on a worldwide basis as never before. With the advent and spread of global television networks and satellite transmissions, images and sounds have been made available with greater speed and to a larger part of the world's population than had ever before had access to such "information." Yet despite such accessibility—despite, or perhaps even because of it—what the First World War brought home to an astonished Freud rings no less true today: despite the enormously augmented means of communication, there persists "the barely comprehensible phenomenon that the civilized peoples [die Kulturvölker] know and understand each other so little that one can turn against the other with such hate and revulsion."<sup>8</sup>

프로이트는 논문의 여기저기에서 이 die Kulturvölker — “문명화된 민족들” — 를 언급하며, 이것에 의해 ‘환멸’을 형성하고 있는 것이 자민족 중심적인 편향임을 보여준다. 그 환멸에 대해 그는 이렇게 썼다. “세계를 지배하는 위대한 백색인종의 여러 민족, 이런 사람들에게는 인류의 지도가 할당되어 있고, 또 전 세계의 이해를 스스로의 관심사로 갖는 것으로 알려져 있으며, 나아가 그러한 사람들의 창조력은 자연의 지배에 대한 기술적인 진보뿐만 아니라, 또 예술적, 과학적인 문화 가치인데, 그러한 여러 민족에 대해 우리는 그것들이 불화나 이해의 충돌을 해결하는 다른 방식을 발견하는 데 성공할 것이라고 기대했다.”<sup>8)</sup>

Freud's reference here and elsewhere in this essay to die Kulturvölker—"civilized peoples"—indicates the ethnocentric bias that informs the "disenchantment" of which he writes: "We had expected the great, world-dominating peoples of the white race upon whom the leadership of the human species has fallen, who were known to have worldwide interests as their concern, to whose creative powers were due not only our technical advances toward the control of nature but the artistic and scientific standards of civilization—we had expected these peoples to succeed in discovering another way of settling misunderstandings and conflicts of interests." <sup>1</sup>

여러 민족들 자신이 이 논문의 논리 구성 내부에서 자신에게 할당되어 있는 역할을 부정하지 않는다면(비록 암묵적으로 부정하지는 않더라도), 이러한 소견에서 볼 수 있는 제국주의자적, 유럽 중심주의적 편향은 실제 이상으로 바람직하지 않을 것이다. 왜냐하면 프로이트나 그의 독자들이 서구의 문명이나 사회의 ‘창조력’에 품었던 바로 그 기대는 ‘백색인종’이 세계의 지도자라는 자부심에 보답하는 데 실패했음을 보여주는 기준 역할로서만 이 텍스트에 도입되고 있기 때문이다. 프로이트에게서 이 실패가 철회할 수 없고, 결정적이라는 점은 거의 의심할 수 없다. 실제로 꼼꼼히 읽어보면 프로이트의 텍스트는 서양사회의 성공에 대한 낙관적인 신뢰가, 전쟁이 터지고 그것이 결정적인 단계에 이르기 훨씬 전부터 그러한 사회의 역사적 행동에서 어떤 거 추장스러운 표시를 무시했음을 보여준다. “확실히, 이러한 문명

8) Ibid., 276. (본서 147-148頁)

국가 내부에 잠재하는 모종의 잔여적 민족이 있고, 그러한 사람들은 일반적으로 전혀 선호되지 않고, 그러므로 충분히 어울릴 것이 분명했던 공동의 문명 사업에의 참가를, 단지 마지못해, 게다가 전면적가 아니라 허락되었다고 하는 것은 인정된 것이다.”<sup>9)</sup>

The imperialist and Eurocentric bias of such remarks would be more objectionable than it is were the role they are assigned within the economy of this essay not their own disavowal (albeit an implicit one). For the very expectations that Freud and his readers had placed in the "creative powers" of Western European culture and society are introduced in this text only to serve as the measure of the failure of "the white race" to live up to its own pretensions of world leadership. There can be little doubt that for Freud this failure is irreversible and definitive. To be sure, read closely, Freud's text reveals that the optimistic faith in the achievements of Western society ignored certain troubling signs in the historical behavior of those societies, long before the war broke out and brought its decisive lessons: "Observation showed, to be sure, that embedded in these civilized states there were remnants of certain other peoples, who were universally unpopular and had therefore been only reluctantly, and even so not fully, admitted to participation in the common work of civilization, for which they had shown themselves suitable enough."\*

그러나 이러한 간접적이지만 틀림없는 유럽에 있어서의 유대인의 운명에 대한 언급은 그 자신이 양의적이다. 프로이트가 “일반적으로는 전혀 선호되지 않는 모종의 민족”에 대해서 일종의

9) Ibid. (본서 148頁)

국내 배제를 행하는 유럽사회의 경향을 비판하는 것은, 단지 무조건적으로 ‘문명’ — 그 사람들(즉 유대인)은 ‘문명’에 충분히 어울린다는 것이 분명했다 — 의 기준을 수용함으로써이다. 그래서 프로이트의 정식화에서 추론될 수 있는 것은 그 밖의 “일반적으로는 전혀 선호되지 않는 사람들”, 예를 들어 **진티**(집시)의 배제는 그러한 사람들이 “공동의 문명사업”에 참가하기에 부적당하거나 적극하지 않다고 생각되는 경우에는 정당화가 가능하다고 생각할 수 있다는 점이다.

This indirect, but also unmistakable allusion to the fate of the Jews in Europe is itself equivocal, however: Freud criticizes the tendency of European societies to practice a kind of internal exclusion vis-à-vis "certain other peoples, who were universally unpopular," only by accepting without reserve the criterion of "civilization"—for which they (i.e., the Jews) had shown themselves suitable enough. Thus, one could infer from Freud's formulation, the exclusion of that other, "universally unpopular" people, the Sinti (gypsies), might be considered to be justifiable to the extent that such a people was deemed unfit or unwilling to participate "in the common work of civilization."

그래서 그런 ‘문명사업’이 도대체 어떻게 정의되고, 프로이트의 소견이 그것을 어떻게 다루고 있는지를 더 자세히 살펴봐야 한다. 정식화되어 여기에서 시사되고 있는 것은 대략 문명 — 즉 유럽 문명 — 인 것에는 어느 것에도, 바로 **사업**이 수반되고 있다는 것이다. 유럽문명은 그 자신을 사업의 문명이라고 정의하고 있는 것이다. 이 사업의 본질적인 차원은 이미 언급된 ‘교통과 생산’에 덧붙여, 그러한 교역에 필요한 커뮤니케이션 테크놀로지



의 발달에 의해 구성된다.

Al) the more reason, therefore, to examine just how that "common work" is defined and how Freud's remarks deal with it. As the formulation here suggests, whatever else civilization—read European civilization—is, it involves, precisely, work. European civilization defines itself as a civilization of work. An essential dimension of this work is constituted by the "commerce and production" already mentioned as well as the development of the technologies of communication that such trade requires.

그러므로 이러한 커뮤니케이션 테크놀로지의 전진에도 불구하고, 상이한 여러 민족이 아직도 “서로 거의 아는 것도 이해하는 것도 없기 때문에, 한쪽이 증오와 혐오로 다른 쪽과 적대한다”라고 생각되는 것을 알면, 놀라움이나 곤혹, 환멸이 생기게 된다. 이는 서양문명의 바로 핵심을 만드는 것이다. 왜냐하면 서양문명이 보편성을 요구하거나 세계지도자의 자격을 갖지 못한다는 것이 드러나는 것은, 단순히 그 무의식적 행동에 의해서만이 아니라 서양문명에 따르면 폭력을 불가능하게 했을 터인 테크놀로지와 바로 그 폭력이 완전히 공존 가능해 보인다는 사실에 의해서이기 때문이다.

Hence, the surprise, perplexity, and disenchantment that result from the discovery that, despite the advances in technologies of communication, the different peoples still appear "to know and understand each other so little that they turn against one another with hate and revulsion." This strikes at the very heart of Western civilization: its claims to universality and to world leadership are belied not just by its unconscionable comportment, but by the fact

that its violence seems entirely compatible with the technologies that should, according to its own theories, have made such violence impossible.

오늘날 서양의 ‘백색인종’의 ‘지도자’적 역할을 옹호하는 목소리를 내는 사람은 비교적 드물다 — 원래 세계은행이나 국제통화기금 같은 기관들은 바로 ‘백색인종’이 지배하고 있던 여러 국가의 역사에 그 모델을 갖는 발전의 양태를 세계에 계속 강요하고 있는 데도. 프로이트가 썼던 당시와 마찬가지로 오늘날에도 지금의 ‘문명사업’을 달성하기 위한 수단인 미디어, 즉 커뮤니케이션 테크놀로지는 “문명을 추진하는” 기능을 더 널리 믿게 한다. 보스니아나 르완다 같은 것이 텔레비전 스크린을 통해 주목 받을 수 있다는 사실이 폭력의 문제에 대한 프로이트의 정신분석적 접근을, 과거에 그러했던 것과 똑같이 오늘날에도 합당한 것이라고 하고 있다.

Relatively few voices would be raised today to defend the "lead\* ership" roles of the Western "white race"—although institutions such as the World Bank and the International Monetary Fund continue to impose a mode of development upon the world that has its model precisely in the history of nations in which the "white race" has dominated. But what holds today no less than at the time Freud wrote is the generalized belief in the "civilizing" function of the media, that is, of the technologies of communication by which the "work of civilization" is accomplishing itself today. The fact that a Bosnia or a Rwanda is possible in the glare of the TV screen is what renders Freud's psychoanalytic approach to the question of violence as pertinent today as it has ever been.

그러나 이런 상황에 대해 정신분석이 우리에게 전할 수 있는 것을 이해하기 위해서는 우리는 — 흔히 있는 일이지만 — 명시적으로 서술된 것에 반해 프로이트의 텍스트를 재점검할 준비를 해야 한다. 프로이트의 논문이 제기하는 문제는 서로를 그러한 폭력이나 모욕으로 다루기 때문에 “문명화된 민족들이 서로 거의 알지도 이해할 수도 없는” 것이 아니라 오히려 타자를 “알고 이해하는” 것이 무엇을 의미할 수 있느냐는 것이다. 다른 대목과 마찬가지로 여기서의 프로이트의 출발점은 아는 것이나 이해하는 것은 단순히 중립적이고 관조적인 프로세스가 아니라는 것이다. 우리가 잊지 말아야 할 것은 프로이트가 독자에게 주의를 환기시키고 있는 다음이다.

To get at what psychoanalysis can tell us about this situation, however, we must—as is often the case—be prepared to brush Freud's text against the grain of its explicit statements. The question that his essay raises, is not so much "how little the civilized peoples must know and understand each other" in order to treat one another with such violence and contempt, but rather, what it can mean to "know and understand" the other. His point of departure, here as elsewhere, is that knowing and understanding are anything but simply neutral, contemplative processes. We must never forget, he reminds his readers, that

우리의 지성을 독립된 힘으로 간주하고, 그 지성이 감정생활에 의존하고 있음을 간과한다면 우리는 잘못하는 것이다. 우리의 지성이 확실하게 작동할 수 있는 것은 강한 감정의 움직임의 영

향에서 벗어나 있는 경우뿐이며, 그것과 반대의 경우에 지성은 의지의 앞잡이가 되어 도구처럼 단순하게 굴며, 이 의지에 부과된 결과를 제공한다. 그러므로 논리적 증명은 정서적 이해관심에 대해서는 무력하며, 또 여러 근거를 수반한 싸움도, 그 근거들이 팔스타프Falstaff의 말에 따르면 수두룩하기 때문에, 이해관심의 세계에서는 전혀 결실이 없는 것이 되는 것이다. 정신분석적인 경험은 이 주장을 더욱 강조했을 뿐이다.<sup>10)</sup>

we are mistaken in regarding our intelligence as an independent power and in overlooking its dependence upon emotional life. Our intellect [we are told | can only work reliably when it is removed from the influences of strong emotional impulses] otherwise it behaves simply as an instrument in the hand of our will and provides the result demanded of it. Logical arguments are thus powerless against affective interests, and that is why disputes backed by reasons, which as Falstaff says, are "as plenty as blackberries," turn out to be so fruitless in the world of interests. Psychoanalytic experience has only further underscored this assertion.\*

여기서 프로이트가 표현하는 것은 프로이트 및 정신분석이 결코 피할 수 없는 딜레마이다. 지성은 강한 감정의 영향에서 벗어나 있는 경우에만 확실하게 작용할 수 있다. 그러나 역사와 정신분석 양자는 지성이 좀처럼 그러한 입장에 서지 않으며, 그것도 단지 우연적인 이유에서 그런 것이 아님을 시사한다. 인식적 이해

10) Ibid., 287. (본서 169頁)



관심과 정서적 이해관심은 깊이 서로 얽혀 있으며, 실제로 부분적으로 겹치면서 하나가 되고 있다. 이것이 함의하는 바는 크다. 실제로 그것은 단순히 개개인의 경험에 있어서 분명할 뿐만 아니라, 전쟁이 발발하면서 야기된 집단적 충격에서도 그러하다. 프로이트는 이 논문을 그런 충격의 묘사로 시작한다. 이는 세부에 주의할 가치가 있다. “이 전시의 소용돌이[Wirbel]에 삼켜지고, 일방적인 정보만 주어지고, 이미 발생했거나 혹은 생기기 시작하고 있는 대변화로부터 거리를 두지도 못하고, 형태를 취하고 있는 미래의 기미를 느낄 수도 없고, 우리는 자기 자신, 강요되는 인상들의 의미와 우리가 내리는 판단들의 가치에 의해 뒤통수를 맞는다[werden wir selbst irre(우리는 자기 자신을 믿을 수 없게 되었다)].”<sup>11)</sup>

Freud thereby articulates a dilemma from which he, and

11) 여기서 나[웨버]의 번역은 출판된 것과는 꽤 다르다. 이것은 프로이트의 맥락 syntax을 가능한 한 축자적으로 하려는 시도이다. 이 독일어 텍스트는 다음과 같다. “Von dem Wirbel dieser Kriegszeit gepackt, einseitig unterrichtet, ohne Distanz von den großen Veränderungen, die sich bereits vollzogen haben oder zu vollziehen beginnen, und ohne Witterung der sich gestaltenden Zukunft, werden wir selbst irre an der Bedeutung der Eindrücke, die sich uns aufdrängen, und an dem Werte der Urteile, die wir bilden.” Gesammelte Werke, Frankfurt a. M., Fischer, 1947, 10:324. (본서 145頁) [옮긴이] “우리는 자기 자신에 대해 믿을 수 없게 되었다”는 표현으로는, “우리 자신이 어떤 대상을 믿을 수 없게 되었다”는 것인지, 아니면 “우리는 자기 자신을 믿을 수 없게 되었다”는 것인지 분명하지 않지만, 직후의 단락에서 밝혀지듯이, 웨버는 프로이트의 이 문장을 “우리는 우리의 외부 대상에 관해서만이 아니라, 우리 자기 자신에 관해서도 혼동하고 있다”고 해석하고 있다. 무엇에 관해서도 확신을 가질 수 없는 이러한 사태를 언표하기 위해서 일본어로서는 약간 애매하기는 하지만, 둘 중 어느 쪽의 의미로도 해석될 수 있도록 “우리는 자기 자신을 믿을 수 없게 되었다”는 번역문을 채택했음을 일러둔다.

psychoanalysis, by no means escape. The intellect can work reliably only when removed from strong emotional impulses. But, as both history and psychoanalysis suggest, the intellect is rarely if ever in such a position, and not just for fortuitous reasons. Cognitive interests and affective interests are profoundly intertwined, indeed overlap and converge. The implications of this convergence are enormous: they are apparent not just in the experience of individuals, but in the collective shock evoked by the outbreak of the war. Freud begins his essay with a description of that shock, one which merits attention to detail: “Caught up in the turmoil [Wirbel] of this wartime, one-sidedly informed, without distance from the great transformations that have already occurred or that are beginning to, and without a glimmer of the future taking shape, we ourselves are waylaid [werden wir selbst irre \ by the significance of the impression\* that overwhelm us and by the value\* of the judgments which we form.\*<sup>10</sup>

전쟁에 의해 야기된 혼란에 대한 호흡이 긴 묘사 속에서, 문장의 문법적 주어의 위상에 주의해야 한다. 주어[주체]의 상황을 역사의 주체보다는 오히려 역사의 대상으로 규정하는 절에 이끌려 (… 소용돌이에 휩쓸리고, 일방적인 정보만 주어지고, … 거리를 두지도 못하고, 형태를 취하고 있는 미래의 기미를 느낄 수도 없고), “주어[주체]”는 일련의 인상들에 문자 그대로 종속되는 [sub-jected, 아래에 놓인] 것으로서 나타난다. 이 인상들은 주체들에 의해 통제되지 않고 실제로 그것을 압도한다, 즉 “우리 자신이 뒤통수를 맞는다.” 독일어에서는 이것은 더 강하며, 우리는 우리 자신을 믿을 수 없게 되었다[werden wir selbst irre], 라고 표현되어 있다. irre는 속어로는 ‘미쳤다’를, 또 더 일반적으로는 ‘어

찌할 바를 모르다·혼란스럽다'를 뜻한다. 독일어에서 이 상태는 재귀적 주어인 wir selbst(우리는 자기 자신)에 속해 있다. '우리는,' 즉 주체는 단순히 우리 바깥에서 일어나는 것에 의해 혼란스러운 것만이 아니다. 이러한 사건들에 의해 우리는, 자기 자신에 관해서도 마찬가지로 어찌할 바를 모르고 있는 것이다. "우리 자신이 이해력을 잃고 있다"는 것은 단지 사안에 대해서만이 아니라, 우리 자신에 대해서, 예를 들어 판단을 내리는 우리의 능력에 대해서이다. 프로이트가 독일어로 Wirbel 즉 '회오리바람'이라고 부른 전쟁의 결과, '거리'를 둘 여유가 거의, 또는 완전히 없어졌고 그로 인해 '형태를 취해가는 미래의 기미'조차 감지할 여유가 없어졌다. 미래는 정말로 '형태' 즉 Gestalt[게스탈트]를 이루는 것일까? 혹은 미래는 회오리바람 그 자체처럼 모든 형태를 파괴하는 형태이며, 또 어디로도 가지 않은 채로, 그것이 지나가는 모든 것을 빼앗고 제압하는 운동일까? 폭력의 형상은, 일찍이 그러한 것이 있었다고 해서, 모든 소유물이나 모든 소유 관계를, 단지 바깥으로부터 뿐만이 아니라 동시에 안쪽으로부터 침해하는 것이다.

Note, in this breathless description of the confusion provoked by the war, the positioning of the grammatical subject in the sentence: introduced by clauses that define its situation as an object of history rather than as its subject ("Caught up in the turmoil ..., one-sidedly informed, without distance ..., without a glimmer of the future taking shape"), the "subject\* emerges as that which is literally subjected to a serie\* of impressions that it does not control, indeed that overwhelm it: "we ourselves are waylaid." In German this is even stronger:

werden wir selbst irre. Irre means both "crazy," in common parlance, and more generally "to lose one's bearings, become disoriented." In German, this state is attributed to a reflexive subject: wir selbst. "We" the subjects, are not just disoriented by thing\* that are going on outside us, these events make us lose our bearings with respect to ourselves as well. "We ourselves lose our grip," not just on things but on our selves, on our ability to form judgments, for instance. The effects of the war, which Freud in German designates a\* a Wirbel, a "whirlwind," allows for little or no "distance" and hence not even a "glimmer of the future taking shape." Will the future even have a "shape," a Gestalt? Or will it be like the whirlwind itself, a shape destroying all shape, a movement going nowhere, seizing and overwhelming everything in its wake? A figure of violence, if there ever was one, violating all property and all property relations not just from without, but also, simultaneously, from within.

'전시'의 폭력적인 회오리바람이 실행한 것은, 특히, 전례가 없다고 생각되는 방식으로, 모든 명확한 여러 관계나 여러 구별을 분쇄한 것이다. "우리는 그 어떤 사건도 이토록 귀중한 인류의 공유 재산[Gemeingut]을 파괴하고, 또 이토록 많은 가장 명민한 지성을 혼란시켰으며, 고등한 것을 이토록 철저히 깎아내린 것은 아직 전에 없다고 느끼지 않을 수 없다."12) 이제 높은 것과 낮은 것 사이에는 이 단어들의 모든 의미에서, 구별을 행할 수 없으며, "가장 명민한 지성"조차도 그 명민함을 잃고, 미혹된다 werden selbst irre(우리는 자기 자신을 믿을 수 없게 된다). 이것이 일

12) Freud, "Thoughts", 275. (본서 145頁)

핏 보는 것보다 훨씬 의미심장한 정식화에 있어서 프로이트가 독일어로 die Kriegszeit[전시]라고 부르는 것의 큰 결과이다. 프로이트가 관련된 '사건' — Ereignis — 은 단순히 전쟁 그 자체, 혹은 단순히 전쟁 발발의 의도조차 아니며, 오히려 그가 '전시'라고 부르는 더 복잡하고 더 지속적인 과정이다. 우리가 이 지극히 특이한 시간을 음미할 때만, 프로이트가 씩씩하려고 하는 폭력과 충격의 분간하는 일에 착수할 수 있다.

What the violent whirlwind of "war time" does, among other things, is to disrupt all clear relation\* and distinctions, in what seems to be an unprecedented manner: "We cannot but feel that no event has ever destroyed so much that is precious in the common possession\* [Gemeingut] of humanity, confused so many of the clearest intelligences, so thoroughly debased what is highest." "No longer able to distinguish between high and low, in all senses of those words, even "the clearest intelligences\* lose their clarity, are led astray, werden selbst irre. This is the massive effect of what Freud, in a formulation that is more significant than it at first might appear, calls, in German, die Kriegszeit. The "event\*—Ereignis — with which he is concerned is not simply war as such, or even simply the unexpectedness of its outbreak, but rather a more complex, more sustained process that he calls "wartime\* Only when we examine this extremely peculiar time can we begin to take the measure of the violence and the shock with which Freud seeks to come to grips.

전쟁의 시간에 관해 놀라운 것, 아니 충격적인 것은 그것이 지금까지 알려지고 그러리라고 생각했던 시간이 아니라는 것이다. 이 점에서 프로이트의 논문은 그 제목이 경의를 표하고 있는 어떤 선행 텍스트로 거슬러 올라가는 사상의 꼬인 실을 자아내고

있지만, 영역본에서는 그 관계가 실제로는 지워져 버렸다. 영어 제목 — 「전쟁과 죽음에 관한 현대적 견해」 — 이 얼마나 시사적이고, 우리에게 프로이트의 사상이 단지 그의 시대뿐 아니라 우리의 시대에도 관련되어 있는가 하는 것을 상기시켜주는 것이라도, 그것은 니체의 『반시대적 고찰(Unzeitgemäßes Betrachtungen)』에 대한 간접적인 참조를 지워버리고 있다. 이 참조는 프로이트의 독일어 텍스트의 제목 “Zeitgemäßes über Krieg und Tod”, 즉 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」이라고 반항하고 있다. 1870-1871년의 보불전쟁이 승리로 끝났을 때, 니체는 네 편의 『반시대적 고찰』을 썼다. 세 번째인 「역사의 사용과 오용」에서 니체는 그 책의 제목의 의도를 설명하고 있다. “이 고찰은 그래서 반시대적인 것이다. 왜냐하면 시대[Zeit]가 정당하게 자랑하는 것, 그 역사적 형성물[Bildung]을 나는 시대의 손상, 파손, 결함으로 이해하려고 하기 때문이다. 실제로 나는 항상 모든 것을 파괴하는 역사적 열병으로 고통 받고 있다고 믿고 있으며, 또한 적어도 우리는 자신이 고통 받고 있다는 것을 인식해야 한다고 믿고 있다.”<sup>13)</sup> 니체는 자신의 성찰을 ‘반시대적인’ 것으로 간주하고 있었다. 왜냐하면 그것은 보불전쟁에서 독일의 승리의 결과로 생긴 ‘역사적 열병’, 즉 진보로서의 역사에 대한 맹목적 신앙과 그 구동력으로서의 독일 국민에 대한 그것에 공공연히 반대했기

13) Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, in Werke, ed. Karl Schlechta, Hanser : Munich, 1960, 1: 210. 인용자[웨버]에 의한 독일어로부터의 번역.

때문이다. 이런 열광에 대해 니체는 같은 국민에게 ‘큰 승리’는 또 ‘큰 위협’이 될 수도 있다고 경고한 것이다.<sup>14)</sup>

What is surprising, indeed shocking, about the time of war is that it is not time as it was heretofore known and expected to be. In this respect, Freud's essay spins out a strand of thought that goes back to an earlier text to which its title pays homage, although this relationship is effectively effaced in the English translation. However suggestive the English title—"Thoughts for the Times on War and Death"—reminding us that Freud's thoughts are relevant not just to his time but also to ours—it effaces the allusion to Nietzsche's Untimely Observations, a reference that resonates in the title of Freud's German text: "Zeitgemäßes über Krieg und Tod": "Timely Thoughts on War and Death." At the victorious conclusion of the Franco-Prussian war of 1870-71, Nietzsche wrote four Untimely Observations (Unzeitgemäße Betrachtungen). In the third of these, the "Use and Abuse of History," Nietzsche explained what he meant by his title: "This observation is also untimely, because what the time [die Zeit] is rightly proud of, its historical formation [Bismung], I try to understand as damage, breakage, and deficiency of the time [der Zeit]; indeed, I constantly believe that we suffer from an all-consuming historical fever, and that at the very least we ought to recognize that we are suffering."<sup>11</sup>

Nietzsche considered his meditation to be \*untimely\* because it flew in the face of the "historical fever\* that followed the German victory in the Franco-Prussian war: the blind belief in history as progress and in the German nation as its driving force. Against this fervor, Nietzsche warned his countrymen that "a great victory" could also be "a great danger."<sup>13</sup>

14) Ibid., 1 : 137.

대조적으로 프로이트는 승리의 흥분이 아니라 환멸과 싸워야 했다. “내가 환멸에 대해 말할 때, 누구나 곧바로 그 의도하는 것을 안다”는 것이다. 이런 의미에서 프로이트는 그의 논문에 전쟁과 죽음에 관한 ‘반시대적’ 고찰이 아니라 ‘동시대적’ 고찰이라는 명칭을 붙일 수 있었다. 그는 (아직) 패배의 이유를 탐구할 필요가 없었고, 단순히 ‘문명화된 민족들’이 서로 싸운 전쟁에서 생겨난 놀라움과 실망, 즉 유럽문명이 그 자신에 대해 벌인 내전 발발에서 생겨난 놀라움과 실망을 논할 필요가 있었다.

Freud, by contrast, had to contend, not with the flush of victory, but with disenchantment: "When I speak of disenchantment, everyone knows immediately what that means." In this sense, Freud could label his essay a "timely\* rather than an "untimely\* reflection on war and death. He did not (yet) have to explore the reasons for a defeat but merely to discuss the surprise and disappointment produced by this war fought by the 'civilized nations\* against each other: surprise and disappointment at the outbreak of this civil war fought by European civilization against itself.

그러나 전시의 회오리바람이 당혹케 하고 혼란스럽게 하는 이유는 그것이 외견상 눈길을 끌지는 않더라도 유럽의 여러 나라와 민족들 간의 분열을 결정짓고 그리하여 인류의 진보의 범례로서 도움이 된다는 이들 국가와 민족의 요구를 비난하기 때문만은 아니다. 그것에 더해 전시가 당혹으로 이끄는 이유는, 그것이 “모든 것을 파괴하는 열병”이라고 니체가 부르는 하나의 보편적 역사에 대한 신념을 폭로하기 때문이다. 열병이 파괴하는 것



은 역사적 방향 설정의 가능성이다. 역사적으로 방향지어지기 위해서는, 역사는 식별 가능한 방향과 나아갈 앞길을 갖고 있어야 한다. 전쟁의 회오리바람은 방향을 틀어지게 하고 그 나아갈 앞길을 감춘다. 식별할 수 있는 것은, 그저 모든 것을 수집하면서 그 궤도로 밀어내지만, 어디에도 가지 않는 순수한 운동뿐이다. 운동으로서, 전쟁이라는 회오리바람은 시간적 차원을 가지고 있다. 그러나 회오리바람으로서 전쟁은 제자리걸음을 하는 것으로, 마치 그것 자신을 구심적이기도 하고 원심적이기도 한 파괴적인 순환에 새겨 넣으면서, 사물이나 사람들을 평상시의 장소로부터 빼앗고, 그것들을 옮겨놓고, 또 그것과 함께 장소도 마찬가지로 치환되어 버린다. 이제 높은 것은 낮출 수 있는 반면, 낮은 것은 높일 수 있다. 따라서 전시에는 공간과 시간에 관한 전통적인 개념들과 그것들이 가능케 하는 질서를 무너뜨린다. 그러나 그것이 가장 손해를 주는 것은 프로이트가 이 논문에서 개인[individual]이라 부르는 것이다. 이러한 개인성[individuality]은 [개인들과 개인이라는] 두 가지 형태를 갖는다. “집합체로서의 여러 개인이 도덕적 유대를 느슨하게 했을 때, 이것이 개인의 도덕에 영향을 준 것에 놀랄 것은 없다. 왜냐하면 양심은 윤리학자에게서는 소중한 것과 같은, 불굴의 재결자가 아니기 때문이다. 그 기원으로부터 볼 때, 양심은 사회적 불안 이외의 아무것도 아닌 것이다.”<sup>15)</sup>

15) Freud, “Thoughts”, 280. (본서 154-155頁)

But the whirlwind of wartime is confusing, disorienting, not merely because it seals the split, apparently without appeal, between the European nations and peoples and thus condemns their claim to serve as a paradigm of human progress. In addition, wartime leads astray because it exposes belief in a universal history to be what Nietzsche called it: “an all-consuming fever.”\* What that fever consumes is the possibility of historical orientation. To be oriented historically, history must have a discernible direction and goal. The whirlwind of war derails that direction and obscures that goal. Nothing can be discerned but a pure movement that sweeps everything up into its path and yet goes nowhere. As a movement, the whirlwind of war has a temporal dimension; but as a whirlwind it marks time, as it were, inscribing it in a destructive circularity that is both centripetal and centrifugal, wrenching things and people out of their accustomed places, displacing them and with them the places as well. What is high is now lowered, while the lowly is elevated. Wartime thus wreaks havoc with traditional conceptions of space and time and with the order they make possible. But that which it damages the most is what Freud, in this essay, calls the individual. This individuality has two forms: “It should come as no surprise that when individuals as a collectivity relax moral bonds, this should have repercussions upon their individual morality, for conscience is not the inflexible arbiter so dear to theoreticians of ethics: in its origins, it is nothing but social anxiety.”<sup>14</sup>

논문의 다른 대목과 마찬가지로 여기에서도,〈도덕성은 외적 강제성의 내면화에 의존하고 있다〉는 『도덕의 계보학』의 니체가 강하게 반항하고 있다.<sup>16)</sup> 그러나 주목할 만한 것은 그저 단일한

16) “최종적으로 인간의 발달에 있어서 느끼게 되는 모든 내적 강제는 원래 — 즉 인류사에서는 — 단순히 외적인 것이었던 것이다”(ibid., 282). (본서 159-160)

인간만이 아니라, 또한 그 인간의 정치적 사회적 제도로도 포함하는 것처럼 프로이트의 ‘개인’ 개념을 확대해도 그것은 정치의 심리학적 해석이 되지 않는다는 점이다. 라캉이 정당하게도 자주 강조했다듯이, 정신분석은 심리학이 아니다. 그것은 그 결정적인 개념이나 범주가, 어느 개인의, 자기 완결된 마음이라는 개념에 근거하고 있지 않다는 단순한 이유에서 그렇다. 프로이트와 — 그리고 그가 발견한 ‘나르시시즘’이라는 바로 그 점에서 — 그런 심리학을 나누는 것은 정신분석의 관점에서 본 마음이, 특히 개인이라는 말을 그 자체로서, 즉 문자 그대로 취한다면 조금도 분할 불가능한[individual, 개인적인] 것은 아니라는 것이다. 정신분석의 마음은 분할 가능[divisible]하며, 그것이 만들어내는 통일의 어떤 요소도 항상 그 근저에 있는 분할가능성에 의존한 채로 있다. 그러한 분할 가능성을 배경으로 해서만, ‘외적 강제’의 우선에 놓인 프로이트의 시차적인 강조가 그 유사-과학주의의 외관을 잃는 것이다. 인간이 의존하는 ‘외성[externality]’은 주로 경험적인 내지 심리학적으로 결정 가능한 사회적 질서 혹은 ‘조건’이 아니라 오히려 외부성[exteriority]이라는 어떤 영역이며, 이는 그런 것을 통일하는 원리로서의 ‘주체’ 같은 것으로, 즉 ‘사회’, ‘국가’ 또한 특히 ‘민족[국민]’으로 귀착시킬 수 없다. ‘여러 개인’의 집합으로서의 여러 민족 즉 Völkerindividuen에 대해 말함으로써, 프로이트는 실제로는 그의 외관상의 행동과 전혀 별개의 것

---

頁)

을 행하고 있는 것이다. 즉 그러한 Völker[여러 민족]을 역설적이지만 그 자체가 분할 가능한 단일한 ‘여러 개인’으로 한정함으로써 프로이트는 민족의 정체성에 이의를 제기하고 있다.

Here, as elsewhere in this essay, the Nietzsche of the Genealogy of Morals is often echoed: morality depends upon the internalization of external constraint.<sup>11</sup> Strikingly, however, Freud's extension of the notion of the "individual" to cover not just single human beings but also their political and social institutions does not amount to a psychologization of politics. As Lacan rightly and frequently emphasized, psychoanalysis is not psychology, for the simple reason that its decisive concepts and categories are not based upon the notion of an individual, self-contained psyche. What separates Freud —and precisely at the point he discovered "narcissism" —from all such psychology is that the psyche, in the perspective of psychoanalysis, is anything but individual, especially if one takes that word at its word, that is, literally. The psyche of psychoanalysis is eminently divisible, and any element of unity that it may develop will always remain dependent upon its underlying divisibility. Only against the background of such divisibility does Freud's distinctive stress upon the priority of "external constraint" lose its semblance of pseudo-scientism. The "externality" upon which human being depends is not primarily that of an empirically or psychologically determinable social order or "conditions/" but rather a domain of exteriority that cannot be attributed to any sort of "subject\*" as its unifying principle: not to "society/" not to the nation, and above all, not to the "people." By speaking of "people-individuals," Völkerindividuen, Freud in fact does something very different from what he might appear to be doing: he calls into question the identity of those Völker by determining them as singular "individuals" who themselves are, paradoxically, eminently divisible.

프로이트가 사용하는 의미에서의 ‘개인’을 표시하는 과정은 충분히 기이한 일이지만, 결코 분할 불가능하지 않은 충동적 운동을 내포한다. 프로이트는 다음과 같이 이 운동을 서술하고 있다.

The processes that mark the "individual," as Freud uses this term, entail, curiously enough, an impulsive movement that is anything but indivisible. This is how Freud describes that movement:

이러한 원시적 충동은 성인에게 활동이 허용되기 전에 발달의 매우 긴 과정을 거친다. 그것들은 억제되고, 다른 목표나 영역으로 향해지며, 섞이며, 자신의 대상을 바꾸고, 자기 자신의 인격에 대해[gegen die eigene Person] 향해지는 경우도 있다. 모종의 욕동에 대한 반동 형성은 마치 이기주의가 이타주의로 변화하거나 잔인함이 동정으로 변화한 것처럼 내용에서의 외관의 변용을 가장한다. 이것들의 반동 형성에 도움이 되는 것은, 욕동의 움직임이 처음부터 대립하는 쌍으로 나타난다는 것이다. 이는 매우 기묘한 상태로, 통속적인 의견[populären Kenntnis]과는 맞지 않는 것으로 ‘감정의 양가성’이라 불리고 있다. 이에 관해 가장 쉽게 관찰되고 이해되는 사례는 강한 애정과 증오가 종종 같은 인물에서 함께 나타난다는 사실이다. 이것에 정신분석이 덧붙이는 것은, 두 개의 대립하는 감정이 또한 동일한 인간[person]을 대상으로 하는 것도 드물지 않다고 하는 것이다.<sup>17)</sup>

These primitive impulses undergo a lengthy process of

development before they are allowed to become active in the adult. They are inhibited, directed towards other aims and fields, become commingled, change their object, turn in part against one's own person [gegen die eigene Person]. Reaction-formations against certain drives assume the deceptive form of a change in their content, as though egoism had changed into altruism, or cruelty into pity. These reaction-formations are facilitated by the circumstance that some drive impulses appear almost from the first in pairs of opposites—a very remarkable state of affairs that is foreign to the popular mind [populären Kenntnis] and that has been called "ambivalence of feeling." The most easily observed and comprehensible instance of this is the fact that intense love and intense hatred are so often to be found together in the same object. Psychoanalysis adds to this that the two opposed feelings not infrequently also have the same person as object“

이와 같이 기술된 욕동이 [그리는] 궤도가 반드시 회오리바람을 구성하는 것은 아니고, 어디로도 향하지 않는 압도적 동력이라고 하는 특질을 회오리바람과 공유하는 것이다. 욕동의 힘은 그것의 진행에 의해 측정할 수 없다. 오히려 욕동의 동력을 표시하는 것은 끊임없는 변화다. “그것들은 억제되고 다른 목적이나 영역으로 방향지어지고 섞이고, 대상을 바꾸고 자기 자신의 소유자[possessor]에 적대하는 경우도 있다.” 그러나 ‘소유자’라는 말은 프로이트의 독일어에는 나타나지 않고, 이것은 충분한 이유가 있어서다. 대신 우리는 욕동이 “자기 자신의 인격[person]”에 적대하고 있음을 깨닫는다. 이 인격은 욕동의 소유자로 나타나는

17) Ibid., 281. (본서 159-158頁)



것이 아니라 욕동에 어떤 무대를 공급하는 것이다. 이 무대 위나 주위에서 행해지는 것은, 어떤 운동이며, 이것은 영속적인 점유나 소유의 모든 가능성을 배제한다.

The trajectory of the drives thus described does not exactly constitute a whirlwind, but it shares with it the characteristic of an overwhelming dynamica that ia not going anywhere. Its force cannot be measured by its progress. Rather, what marks the dynamics of the drives is constant change: "They are inhibited, directed towards other aims and fields, become commingled, change their objecta, tum in part against their own possessor." But the word "possessor" does not appear in Freud's German, and this for good reason. Instead, we find the drives turning against "one's own person"; this person, far from appearing as their proprietor, provides them rather with a stage. What plays itself out on and around this stage is a movement that excludes all possibility of durable possession and property.

의심할 여지없이 이것이 양가성으로 알려진 ‘주목해야 할 상태’가, 종종 만나기 훨씬 전부터 낯익은 것이라 하더라도, 통속적 의견에는 여전히 부합하지 않는 주된 이유다. 왜냐하면 양가성은, 양립하지 않는 것, 낯선 자, 타자라는 것의, 자기나 동일자의 구성에로의 소거 불가능한 침입의 흔적을 기록하고 있기 때문이다. 양가성은 구성적 폭력을 명명하고, 그것에 대해 주체나 자기의 구성은 가면이라는 어원적인 의미에서의 페르소나[persona]인 상태로 유지된다. 양가성으로서, 욕동은 인격의 이중성이나 이타성을 나타내고 있으며, 이 인격은 욕동을 **소유한다**기보다 오히려 욕동에 장소나 무대를 제공하면서 그것에 **길을 터주는**

것이다. 어떠한 충동도 그 대립물이 반대 방향으로 이끌리고, 처음의 일격을 중화하지 않고서는 나타나지 않는다. 어떠한 욕동도 단순히 자기-동일적인 채로 있을 수는 없다. 각자는 자기에게서 벗어나 그 반대물과 섞이면서 길을 벗어나 다른 것으로 변화한다.

This is undoubtedly the primary reason why the "remarkable state of affairs" known as ambivalence remains so foreign to the popular mind, even though it is frequently encountered and should have long since become quite familiar. For ambivalence marks the ineffaceable intrusion of the foreign, the alien, the other into the constitution of the self and the same. Ambivalence names the constitutive violence against which the constitution of the subject and the self retains the status of a persona, in the etymological sense of a mask. As ambivalence, the drives mark the heterogeneity and alterity of the person, who docs not so much possess them as make way for them, giving them their space and their stage. No urge appears without its contrary, pulling in the opposite direction, counteracting the initial thrust. No drive remains simply self-identical. Each turns into another, away from its self, mingling with its contrary, deviating from its path.

그러한 일탈한 욕동이나 궤도의 양가적 증식은 전쟁과 비슷하지만, 훨씬 닮은 것은 프로이트가 전시에 귀속시킨 결과들이다. 그것은 회오리바람처럼 주체를 사로잡고 정면투쟁이라는 이항 대립이나 전략계산을 방해함으로써 주체로부터 모든 방향을 빼앗는 것이다. 동시에 그것은 스스로가 근절한 바로 그 이항 대립을, 특히 친구/적의 대립에서 회복시키고 전략적 지향을 불가피하게 한다. 그렇지만 욕동의 양가성에 대한 언급이 시사하는 것

은, 그러한 회복이 투영적인 반동 형성의 지위를 가지고 있다는 것이다. 욕망의 구성적이고 환원 불가능한 충돌 — “욕동의 움직임을 처음부터 대립하는 쌍으로서 나타난다”는 사실 — 은 투영되어, 프로세스 안에서 일련의 상호 배타적인 대립물 내지 반대물, 즉 내측 내지 외측, 우리 내지 그들, 친구 내지 적, 승리 내지 패배로서 나타나는 것으로 변형된다. ‘회오리바람’에 의해 흔들렸던 방향을 재확립하는 — Irre(믿을 수 없게 된 상태)에서 자신의 길을 찾아내는 — 이러한 노력의 결과가 근대의 전쟁을 성격 짓는 언어를 초월한 공전의 폭력과 침해다. 개인[individual]은 자신의 구성적 분할을 동원 결집하고, 그런 분할들을 외부로, 즉 이제 적으로 정의되는 타자에게로 돌림으로써 자신의 분할 불가능성[indivisibility, 개인성]을 지키려고 노력한다.

Such ambivalent multiplication of divergent drives and trajectories resembles a war, but it resembles even more the effects that Freud attributes to wartime. Like the whirlwind, it seizes the subject and deprives it of all orientation by disrupting the binarism of frontal struggle and the calculations of strategy. At the same time, it reinstates the very binarism it has uprooted, above all in the polarity friend/enemy, and it makes strategic thinking unavoidable. What the reference to the ambivalence of the drives suggests, however, is that such a reinstatement has the status of a projective reaction-formation: the constitutive and irreducible conflict of desire—the fact that “drive impulses appear almost from the first in pairs of opposites”—is projected and in the process transformed into what appears as a series of mutually exclusive oppositions or polarities: inside or outside, us or them, friend or foe, victory or defeat. The results of this effort to reestablish the orientation shaken by the

"whirlwind"—to find one's way out of the Irre—are the unspeakable and unprecedented violence and violations that characterize modern war. The individual strives to secure its indivisibility by mobilizing its constitutive divisions and directing them outward, against the other, now defined as the enemy.

하지만 이 과정은 원래 한계가 없다. 왜냐하면 원래 불안하고 무목적적이기 때문이다. 모든 반동적 형성과 마찬가지로 이 프로세스는 스스로가 극복하려는 것, 즉 욕동의 환원 불가능한 대립을 재생산한다. 그러한 재생산은 영지領地를 획득하거나 경계를 바꾸려는 지정학적 노력에서 볼 수 있듯이 단순히 공간적으로만 행해지는 것이 아니라 시간적으로도 행해지며 그 효과는 눈에 보이지 않아도 똑같이 강력하다. 전시란 불가역적인 흐름 내지 선적인 전진으로서의 시간성의 개념을 붕괴시켜 버리는 시간이다. 이것은 “탈구된”<sup>18)</sup> 시간이며, 여기에서는 계기가 의사-동시성에 종속하고 있다.

But the process is intrinsically without limits, because inherently unstable and futile. Like all reactive formations, it reproduces what it seeks to overcome: the irreducible divisiveness of the drives. Such reproduction takes place not merely spatially, in the geopolitical struggle to gain territory or to transform frontiers, but also temporally, an effect that is less visible but no less powerful. Wartime is a time that disrupts the notion of temporality as irreversible flow or linear progression. It is a time "out of joint,"<sup>17)</sup> a time in

18) 『맑스의 유령들』에서의 자크 데리다의 햄릿의 정식화에 관한 논술을 참조. *Spectres of Marx*, trans. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994.

which succession is subordinated to a quasi-simultaneity:

그러나 우리는 우리의 과거 같은 나라 사람들이 전쟁을 통해 겪은 변화에 대한 이해를 깊게 할 수 있고, 동시에 우리는 그 과정에서 그런 사람들에게 부당한 일을 하지 말라는 경고를 받는다. 심적 발달은 다른 발달 과정에서는 찾아낼 수 없는 특유성을 갖고 있다. 촌이 마을로 성장하고 어린이가 어른으로 성장할 경우 촌이나 아이는 마을이나 어른 속으로 사라지고 있다. 오직 기억만이 옛 특징을 새로운 이미지 속에 아로새길 수 있다. 실제로는 낡은 소재 내지 형식은 버려지고, 새로운 것으로 치환되었던 것이다. 심적 발달은 다른 식으로 진행된다. 이와 비교할 수 없는 사태는, 모든 초기의 발달단계가 그로부터 발생한 후기의 그것과 나란히 보존되어 있다는 주장에 의해서만 기술될 수 있다. 여기에서는 변화의 전체 계열은 결국 똑같은 소재로 작용하고 있다고는 하지만, 계기(繼起)는 동시 존재를 끌어들이는 것이다. ... 원시적인 심적 상태 *seelische*는 말의 완전한 의미에서 사라지지 않는 *unvergänglich*인 것이다.<sup>19)</sup>

We can deepen, however, our understanding of the transformation undergone by our former compatriots through the war at the same time that we receive a warning not to do them an injustice in the process. Psychic developments possess a

peculiarity which can be found by no other developmental process. When a village grows up into a city, a child into a man, the village and child disappear into the city and into the man. Only memory can inscribe the old traits into the new image; in reality the old materials or forms have been done away with and replaced by new ones. A psychic development proceeds differently. This incomparable state of affairs can be described only by asserting that each earlier level of development remains preserved next to the later ones that emerged out of it. Succession here involves coexistence, although the entire sequence of transformations has, after all, operated upon the same materials... the primitive mental state [*seelische*] is in the fullest sense imperishable [*unvergänglich*].“

욕동의 그 구성적 양가성에 대한 대답은, 어떤 하나의 전략이며, 거기에서는 시간적 계기(繼起)로서의 시간은, 결코 평온하지 않은 ‘동시 존재’에 의해 중지되며, 치-환된다 *re-placed*(바로 문자 그대로의 의미에서 어떤 장소가 된다). 이 중지나 치환은 ‘욕동과 그 운명’(원제는 “*Triebe und Triebchicksale*”로, ‘동시대적 견해’와 똑같이 1915년에 출판되었다)에서 이어지는 방향성이 틀리지 않게 가리키고 있는 것이다.

The response of the drives to their constitutive ambivalence is a strategy in which time, as temporal succession, is suspended and re-placed (in the most literal sense: turned into a place) by a "coexistence" which is anything but pacific, as the following lines, from "Drives and Their Vicissitudes" ("*Triebe und Triebchicksale*," published in 19x s, the same year as the "Thoughts for the Times") unmistakably indicate:

아마 그렇지만 다른 파악방식이나 설명방식도 정당화될 것이

19) Freud, "Thoughts", 337. (본서 165-166頁)

다. 우리는 각각의 욕동의 삶을, 시간적으로는 분리하고 있으나 (임의로 고정된) 어떤 기간 내에서는 동질적인 일련의 충격 Schübe으로 분열시킬 수 있을 것이다. 이 충격은 예를 들어 계기적인 용암분출처럼 서로 관계하고 있다. 그 경우 우리는 아마, 가장 초기의 그리고 가장 원시적인 욕동 분출은, 변함없이, 또 전적인 발달을 겪지 않고 계속한다고 상정할 sich etwa vorstellen[표상할 수 있을 것이다. 그 다음의 충격은 처음부터 어떤 변화, 예를 들어 수동성으로의 전환을 겪으며, 이 새로운 성격 부여와 더불어 그 충격은 앞의 것에 부가될 수 있을 것이다 등등. 만약 우리가 그런 욕동의 움직임이 그 발달에서부터 어떤 주어진 정지점까지 정밀조사한다면, 그렇게 기술된 충격의 계기(繼起)는 욕동의 어떤 일정한 발달의 이미지가 제시할 것이다.<sup>20)</sup>

Perhaps yet another way of conceiving and representing the matter may be justified. We may split up the life of each drive into a series of thrusts (Schübe) that are temporally discrete and yet homogeneous within an (arbitrarily fixed) period, and which relate to one another roughly like successive lava eruptions. We can then perhaps imagine (sich etwa vorstellen: represent to ourselves) that the earliest and most primitive drive eruption continues without change and undergoes no development at all. The next thrust would then from the outset undergo a change, for instance, the turn toward passivity, and with this new characteristic it would add itself to the earlier one, and so on. If we then survey the drive impulse from its inception to a given

20) Sigmund Freud, "Instincts and Their Vicissitudes", *General Psychological Theory*, New York: Collier, 1972, 95.

stopping point, the succession of thrusts so described would present the picture of a definite development of the drive.<sup>1\*</sup>

일련의 용암분출로서의 욕동과 그 역사—그 운명 Schicksal—의 기술에 있어서, 프로이트에 따르면 심적 생활의 두 가지 특징이, 즉 한편으로는 폭력적인 불연속성과 분리를, 다른 한편으로는 극단적인 지속성과 고집이 응축되어 있다. 용암 분출은 모든 장애와 한계를 깨뜨리는데, 그것은 다시 일련의 극단적인 저항층을 형성함으로써 얼어붙는다. 폭력적 침입과 동결, 변형과 지속, 역동과 정지는 모두 양가성의 시간을 특징짓고 이를 전시(戰時)와 유사하게 만든다.

The description of the drives and their history—their "destiny" [Schfdcsd?—as a series of lava eruptions condenses the two characteristics of psychic life according to Freud: violent discontinuity and disfunction, on the one hand, and extreme persistence and tenacity, on the other. The lava erupts, breaking through all barriers and limits, but it also congeals, forming a series of extremely resistant layers. Effraction and congealment, transformation and persistence, dynamics and stasis all characterize the time of ambivalence and cause it to resemble a wartime.

‘욕동’의 이런 호전적인 성격은 프로이트의 키워드 중 하나가 현저하게 군사적 함의 connotation을 갖고 있는 이유를 시사한다. 이 키워드란 욕동이 표상과 관련된 프로세스를 기술한 단어, 즉 besetzen[채우다, 차지하다], ‘점령하다’이다. 욕동이 그 대상, 즉 어떤 표상과 관계되는 것은 군대가 어떤 영토를 ‘점령하는’ 식으로 이루어진다. 프로이트에서의 욕망의 본래적인 폭력적, 침해

적 성격을 가리킬 수 있는 것은 이 단어의 사용 외에는 없다. 이 단어는 아마 우연이 아니라 영역으로는 ‘카섹시스’로 무색화된다.

This bellicose character of the “drives\* suggests why one of Freud’s key terms, used to describe the process by which the drive relates to a representation, has predominantly military connotations: the word besetzen, “occupy.” The drive relates to its object, a representation, in the way an army “occupies” a territory. Nothing could better indicate the intrinsically violent and violating character of desire in Freud than the use of this term, which, perhaps not accidentally, is anaesthetized in its English translation as “cathexis.”

그러나 ‘점령’ — Besetzung — 의 개념과 그것이 시사하는 여러 분할의 동원결집조차 점령되어야 할 영토가 한정이나 경계설정이 붙지 않는 것으로는 불충분하다. 전시에서의 분할이라는 분열splitting은 어떤 돌이킬 수 없는 지점으로, 전쟁과 폭력에 관한 모든 논의에서 출몰하는 문제에 있어서, 즉 죽음의 문제와 죽음에 대한 우리의 관계의 문제에 있어서 도달한다. 프로이트는 이 텍스트의 2부에서 이 관계에 씌름하고 있으며, 앞으로 우리가 그것으로 향하기로 한다.

But even the notion of “occupation\*—Besetzung—and the mobilizing of divisions that it suggests falls short where the territory to be occupied defies definition and demarcation. The splitting of division in wartime reaches a point of no return in the question that haunts all discussion of war and of violence: the question of death and of our relation to it. Freud addresses this relation in the second part of this text, to which we now turn.

### Tuer son Mandarin(그의 고관을 죽인다)

“죽음에 대한 우리의 관계” — 영역본에서의 “죽음에 대한 우리의 태도”가 아니라 — 라는 제목의 결론부 근처에서 프로이트는 “si vis pacem, para bellum(평화를 유지하기를 원한다면 전쟁에 대비하라)라는 오래된 격언”을 떠올리고 그것을 다음과 같이 정정할 것을 제안한다. “이렇게 바꾸는 것이 동시대적이다. si vis vitam, para mortem(삶을 견디기를 원한다면 죽음에 대비하라).”<sup>21)</sup>

Toward the conclusion of the section entitled “Our Relation to Death\*—not, as translated in English, “Our Attitude Towards Death\*—Freud recalls “the old saying si vis pacem, para bellum (if you want to preserve the peace, arm for war)” and suggests that it be updated: “It would be timely to change it: si vis vitam, para mortem (if you want to endure life, prepare yourself for death).”<sup>20</sup>

만약 전쟁과 전시가 분할을 동원 결집하는 노력이 필연적으로 수반된다면, 그 반동 형성이 지배하고 정복하려는 것은 바로 “죽음에 대한 우리의 관계”이다. 프로이트의 제목의 영역이 완전히 틀린 것은 ‘태도’라는 단어가 의식을 함의하면서 시사하는 것보다 이 관계는 훨씬 복잡하기 — 훨씬 행위수행적이기 — 때문이다. 현대에 있어서의 죽음에 대한 관계에 대한 프로이트의 재고는 하이데거나 레비나스의 독자에게는 매우 친숙하게 들릴 것이고, 그것은 그런 독자에게만 한정되지 않을 것이다. 이 설명도

21) Freud, “Thoughts”, 300. (본서 195頁)



1915년이 아니라 오늘 쓰여져 있어도 이상하지 않았다.

If war and its time involves the effort to mobilize divisions, what its reaction formations are seeking to control and master is, precisely, "our relation to death." The English translation of Freud's title is profoundly misleading because this relation is infinitely more complex — more performative — than the word "attitude," with its connotation of consciousness, would suggest. Freud's review of the modern relation to death will sound very familiar to readers of Heidegger and Levinas, and not only to them. This account, too, could have been written today instead of in 1915:

우리는 죽음을 옆으로 밀쳐내고 삶에서 제거하는 순전한 경향을 보였다. 우리는 죽음을 묵살하려고[ihn totzuschweigen] 시도했다. 우리는 [독일어의] 속담조차 가지고 있다. 즉 죽음에 대해 생각하듯이 무엇인가에 대해 생각한다[즉, 있을 수 없는 일이나 터무니없는 일에 대해 생각한다. 물론 마치 우리 자신의 죽음에 대해 생각하듯이 말이다. 자기 자신의 죽음은 물론 상상할 수 없는 [unvorstellbar : unrepresentable] 것이며, 노력할 때마다 확인할 수 있는 것은 우리는 실제로 관객으로서 거기에 있다[daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabei bleiben]는 것이다. 그러므로 정신분석학파는 근본적으로 아무도 자기 자신의 죽음을 믿지 않는다, 또는 마찬가지로지만 무의식적으로 우리 모두는 자기 자신의 불사성을 확신하고 있다고 감히 단언할 수 있었던 것이다.<sup>22)</sup>

We showed an unmistakable tendency to push death aside, to eliminate it from life. We tried to silence it to death (ihn rottuschwaigcnb we even have a saying [in German]: to think of something as though of death [i.e., to think something unlikely or incredible). As though it were our own death, naturally. One's own death is of course unimaginable [unvorstellbar: unrepresentable], and whenever we make the effort we can ascertain that we in fact continue to be there as spectators [daß wir eigentlich al» Zuschauer weiter dabei bleiben }. Hence the psychoanalytic school could venture the assertion that at bottom no one believes in his own death or, what amounts to the same, that in the unconscious each of us is convinced of his own immortality.<sup>11</sup>

여기서 역설적인 것은 사람이 보통 다른 것을 생각하듯이, 다시 말하면 그것을 표상함으로써 죽음에 대해 생각하는 것은 죽음을 스펙터클로, 또 우리 자신을 보는 자로 변형하고, 그것에 의해서 죽음에 있어서 즉 세계에 있어서의 우리의 존재의 정지에 있어서 바로 문제가 되고 있다는 것을 간과해버린다는 것이다. 죽음을 그렇게 마음에 그리는 것은 실제와 반대된다. 즉 그것은 세계에 있어서 비존재의 위협이나 더 이상 현존하지 않는 것의 위협을 표면상 극복하는 하나의 방법이 되는 것이다. 이와 같이 표상으로서 죽음을 ‘생각한다’는 것은, 죽음을 관념화하는 것이며, 바꾸어 말하면 죽음을 변형하고, 죽음과 분리된 것을 보존하는 어떤 현상으로 만들어 버리는 것이다. 하지만 문제이며 역설적인

---

22) Ibid., 289. (본서 172-173頁)

것은 — 실제로 이것은 데리다가 최근 강조하듯이, 우리의 죽음에 대한 관계의 아포리아이며, 죽음을 그러한 불가능한 관계로 만들어 버리지만 —, 그러한 보존은 바로 죽음과는 분리할 수 없는 비존재에의 관계를 보존하는 것은 아니라는 것이다.

The paradox here resides in that to think of death as one normally thinks of other things, namely, by representing it, is to transform it into a spectacle and ourselves into spectators and thereby to miss precisely what is at stake in death: the cessation of our being in the world. Imagining death thus becomes the opposite of what it seems: a way of ostensibly overcoming the threat of nonbeing, of no longer being there, in the world. To "think" of death in this way, as representation, is to idealize it: to transform it into an appearance that preserves that from which it is abstracted. But the problem and paradox —indeed, as Derrida has recently stressed, the aporia of our relation to death, what makes it such an impossible relation—is that such preservation precisely does not preserve the relation to nonbeing that is inescapable from death.

바로 이 죽음의 표상 불가능성이 프로이트를 ‘허구의 세계’로 이끈다. 왜냐하면 우리가 표상적 사고를 통해 죽음과 관계되어 있는 한, 어떤 의미에서 우리는 이 허구의 세계에 이미 살고 있기 때문이다.

Precisely this nonrepresentability of death leads Freud to "the world of Action," for in a certain sense, we are already living in this world insofar as we relate to death through representational thinking:

거기서 우리는 더더욱 죽는 방법을 알고 있는 — 심지어 살인까

지도 저지르는 — 사람들을 찾아낸다. 또한 거기에서만 우리 자신을 죽음과 화해시킬 수 있는 조건, 즉 삶의 모든 변전의 배후에 우리는 여전히 **손대지 않은 삶을 보존할** 수 있다는 조건도 충족될 수 있다. ... 허구의 영역에서 우리는 필요로 하는 다수의 삶을 발견한다. 우리는 자기 자신이 동일화된 영웅과 함께 죽는다. 하지만 우리는 영웅의 사후에도 살아남아, 완전히 똑같이 안전하게 다른 영웅과 함께 다시 죽는 것에 대비한다.

전쟁이 죽음의 이런 관습적인 취급을 일소해 버릴 것임은 분명하다. 죽음은 더 이상 부정되지 않을 것이다. 우리는 그것을 믿지 않을 수 없다. 사람들은 실제로 죽음에, 더 이상 한 명씩이 아니라 많은 사람이, 그것도 종종 하루에 수만 명이 죽는다. 죽음은 이미 우연적인 사건이 아니다.<sup>23)</sup>

There we still find people who know how to die — who, indeed, even manage to kill someone else. There alone too the condition can be fulfilled which makes it possible for us to reconcile ourselves with death: namely, that behind all the vicissitudes of life we should still be able to preserve a life intact... In the realm of fiction we find the plurality of lives which we need. We die with the hero with whom we have identified ourselves» yet we survive him, and are ready to die again | just as safely with another hero.

It is evident that war is bound to sweep away this conventional treatment of death. Death will no longer be denied» we are forced to believe in it. People really die, and no longer one by one, but

23) Ibid., 291. (본서 176-177頁)



many, often tens of thousands, in a single day. And death is no longer a chance event.“

프로이트는 이렇게 허구의 스펙터클(혹은 표상, 이것은 시각적 이기보다는 언어적일 것이다)로 동일화함으로써 죽음을 상상적으로 극복함으로써 전쟁의 ‘현실’을 대항하게 한다. 다시 한 번 우리는 전사의 돌풍의 충격, 아니 그뿐 아니라 트라우마를 발견한다. “이미 말했듯이 내 생각으로는 우리가 입고 있는 능력의 혼란이나 마비는 본질적으로 우리가 죽음에 대한 과거의 관계를 유지할 수 없으며, 그렇다고 해서 아직 새로운 관계도 발견하지 못했다는 사정에 특히 규정되어 있다.”<sup>24)</sup>

Freud thus pits the "realities" of war against the imaginative surmounting of death through identification with fictional spectacles (or representations, which may be verbal rather than visual). Once again we find the shock, indeed the trauma, of the wartime whirlwind: \*I have said already that in my opinion the bewilderment and the paralysis of capacity from which we suffer are essentially determined by the circumstance, among others, that we are unable to maintain our former relation toward death and have not yet found a new one.\*“

80년 뒤인 오늘 우리는 결국 죽음에 대한 새로운 관계를 찾아낸 것일까? 전쟁, 빈곤, 더 최근에는 에이즈 같은 모든 것이 우리 집안에 죽음의 편재와 필연성을 가져오고 죽음을 타자에게 귀속시킴으로써 죽음에 대처하려는 우리의 전통적인 시도에 이의를 제

24) Ibid., 292. (본서 178頁)

기하고 있다. 하지만 그러한 이의제기는 죽음에 대한 다른 관계를 이끈 것일까? 결국 폭력의 문제는 어떻게 됐는가? 타자의 죽음과의 동일화가 자기 자신의 죽음과 마주치는 것을 피하기 위한 하나의 방법이라면, 죽음에 대한 아포리아적 관계, 혹은 오히려 양가적인 관계는 모든 폭력의 기원일 것이다. 이것은 프로이트가 『토텐과 터부』를 언급하면서 강하게 시사하고 있는 것이다.

Have we today, eighty years later, finally found a new relationship to death? War, poverty, and, more recently, AIDS have all brought home the ubiquity and necessity of death, challenging our traditional attempts to deal with death by relegating it to others. But has that challenge led toward another relation to death? What of the question of violence in all that? If identification with the other's mortality is a way to avoid confronting one's own, then the aporetic, or rather ambivalent relation to death is the germ of all violence, as Freud, with a reference to *Totem and Taboo*, strongly suggests.

원시인에게 있어서 자기 자신의 죽음은 확실히 오늘날의 우리와 마찬가지로 상상 불가능하고 비현실적인 것이었다. 그러나 원시인에게는 죽음에 대한 두 개의 대립된 태도가 일치하지 않고 서로 충돌하는 사례가 하나 있었다. 그리고 이 사례가 크게 중요해지고 원대한 결과를 낳았다. 그러한 사례가 생긴 것은, 원시인이 자신과 관계가 있는, 의심 없이 사랑했던 누군가—아내나 아이, 친구—가 죽는 것을 보았을 때이다. … 그때 원시인은 그

깊은 슬픔 속에서 자기 자신 또한 죽을 수 있다는 것을 알아야 했다. 그런데도 스스로의 온 존재로 그것을 인정하는 것을 반대했던 것이다. … 하지만 이러한 죽음은 원시인을 기쁘게 하기도 했다. 왜냐하면 원시인이 사랑하는 사람들 각각에게는 또 서먹서 먹한 무엇인가가 있었기 때문이다. 감정의 양가성의 법칙은 우리가 가장 사랑하는 사람에 대한 우리의 감정관계를 오늘날까지 지배하고 있으며 원시시대에는 의심할 여지없이 훨씬 광범위한 타당성을 가지고 있었던 것이다. 그러므로 이러한 최애(最愛)의 죽은 자들은 또한 원시인들 중에서 어느 정도의 적대감을 환기하는 적이자 이방인이기도 했다.<sup>25)</sup>

His own death was certainly just as unimaginable and unreal for primeval man as it is for any one of us today. But there was for him one case in which the two opposite attitudes towards death collided and came into conflict with each other; and this case became highly important and productive of far-reaching consequences. It occurred when primeval man saw someone who belonged to him die—his wife, his child, his friend—whom he undoubtedly loved.... Then, in his pain, he was forced to learn that one can die, too, oneself, and his whole being revolted against the admission.... Yet deaths such as these pleased him as well, since in each of the loved persons there was also something of the stranger. The law of ambivalence of feeling, which to this day governs our emotional relations with those whom we love most, certainly had a very much wider validity in primeval times. Thus these beloved dead had also been enemies and strangers who had aroused in him some degree of hostile feeling.<sup>14</sup>

25) Ibid., 293. (본서 180-181頁)

다시 한 번 반복하자. 양가성은 죽음에 대한 우리의 관계의 근저에 있다. 우리는 사랑하는 사람의 죽음을 슬퍼하고 이를 상실로 느끼는 한편, 그 죽음은 상실로서 우리 자신의 압박한 상실, 즉 궁극적인 침해를 우리로 하여금 상기에 한다. 그러나 우리 또한—여기에서 프로이트는 모든 가능한 도덕적 해석에서 일탈하는데—우리는 또한 사랑하는 자의 죽음을 기뻐한다. 왜냐하면 그러한 사람들은 아직까지도 타자이기도 하기 때문이며, 타자로서의 그러한 사람들이 소멸함으로써 자기의 지속과 생존을 확인할 수 있는 것처럼 생각되기 때문이다.

Once again, ambivalence is at the bottom of our relation to death: we mourn the death\* of loved one\*, which we feel as a loss\* and which a\* loss reminds us of the impending loss\*\* of ourselves, the ultimate violation. But we also—and here Freud departs\* from all possible moralizing—we also rejoice in the death of loved one\*, for they were in part still others, and a\* others, they appear to confirm by their disappearance the persistence and survival of the self.

따라서 우리는 사랑하는 사람의 죽음을 슬퍼하는 동시에 기뻐하는 것이다. 이것은 그 [동시라는] 시간을 분열시키고, 그 동일성을 돌이킬 수 없게 잘라낸다. 이 균열의 흔적이야말로 우리가 죄책감이라고 부르는 것, 즉 죽은 자에 대한 산 자의 죄책감이라는 증거가 충분히 있다. 프로이트는 말한다. “죽음에 대한 불안은 우리가 아는 것보다 훨씬 빈번하게 우리를 지배하고 있는 것이며, … 보통은 죄책감의 결과인 것이다.”<sup>26)</sup>

Thus, we mourn and rejoice the death of loved ones at one and the same time. This split\* that time, sundering irrevocably it\* sameness. There is every indication that the trace of this split is what we call guilt: guilt of the survivor with respect to the dead. "The fear of death \* Freud remarks, "which dominates us more often than we know, is .. usually the outcome of a sense of guilt."11

어쨌든 프로이트에 따르면 사랑하는 사람의 죽음, 다시 말하면 단순히 모르는 사람이나 서먹서먹한 사람이 아닌 타자의 죽음에서 생겨나는 양가성에 의해 인간은 죽음에 대한 불가능하지만 불가피한 관계라는 아포리아적인 가능성에 씨름하도록 강요당하고 있다. "인간은 더 이상 죽음과 거리를 둘 수 없었다. 왜냐하면 인간은 죽은 자를 둘러싼 깊은 슬픔 속에서 죽음을 맛보았기 때문이다. 하지만 그럼에도 불구하고 인간은 죽음을 인정하고 싶지 않았다. 왜냐하면 인간은 자기 자신을 죽는 것으로 간주할 수 없었기 때문이다. 그래서 인간은 타협을 짜냈다. 인간은 자기 자신의 죽음을 마지못해 인정했지만, 죽음에 소멸이라는 의미를 부여하지 않았던 것이다 — 적의 죽음이 관련되는 곳에서는 소멸이라는 의미를 부여하지 않은 동기는 없었지만."27) 여기서 우리는 전시의 기능과 전시가 제한하는 대상들의 양쪽을 동시에 이해한다. 그 기능은 타자를 적으로 규정하고, 그렇게 함으로써 죽음을 가까이 하지 않는 것이다. 그 결과, 폭력은 어떤 주체에

의해 다른 주체에 대해 이뤄진 행위라는 형태를 취한다. 죽음은 다른 사람, 즉 적에게 가해질 수 있는 어떤 상태로서, 즉 의도적인 전략적 계획의 결과나 지배의 확립이나 권력 획득을 위한 하나의 수단으로 나타난다. 전쟁은 죽음을 보는 자에 의해 관찰될 수 있는 스펙터클이 된다. 그 보는 자는 관찰하는 동안에는 전쟁이 또한 모든 표상과 계산을 방해하는 특수한 상태이기도 하다. 이것을 잊어버릴 수 있는 것이다. 이런 의미에서 예술과 전쟁 사이에는 뿌리 깊은 공범 관계가 있다. 결국 어느 쪽도 죽음을 스포츠 관전으로 바꿔버리는 것이다.

In any case, according to Freud the ambivalence arising from the death of loved ones, of others who are not simply foreign or alien, compels human beings to approach the aporetic possibility of the impossible and yet ineluctable relation to death: "Man could no longer keep death at a distance, for he had tasted it in his pain about the dead; but he was nevertheless unwilling to acknowledge it, for he could not conceive of himself as dead. So he devised a compromise: he conceded the fact of his own death, but denied it the significance of annihilation—a significance which he had no motive for denying where the death of his enemy was concerned." All at once we see both the function of wartime and its limitations. Its function is to institutionalize the other as enemy and thus to hold death at bay. Violence is thereby given the form of an act performed by one subject upon another. Death is presented as a state that can be inflicted upon another, upon the enemy, the result of intentional, strategic planning, a means of establishing control and acquiring power. War makes death into a spectacle that can be observed by spectators who can, for the time of their inspection, forget that it is also an endemic condition that

26) Ibid., 297. (본서 188-189頁)

27) Ibid., 294. (본서 182頁)

resists all representation and calculation. In this sense, there is a profound complicity between art and war: both turn death into a spectator sport.

그렇지만 전자 미디어, 특히 텔레비전의 출현이 옛날부터의 스포츠에 새로운 비틀림을 보냈다. 다시, 프로이트가 그러한 비틀림이나 전회에 접근하기 위한 도식을 제공하고 있다.

The advent of the electronic media, and in particular of television, have, however, given this age-old sport a new twist. Once again, Freud provides the scheme in which such twists and turns can be approached:

(원시인이) 영혼을 발명한 것은 사랑하는 사람의 시신 옆에서이며, 슬픔에 섞여 얻을 수 있는 만족에 있어서의 죄책감이 갖 태어난 영혼을 무섭고 사악한 악마로 바꾸어 놓았다. 죽음에 의해 야기된 [신체의] 변화가 원시인에게 개인을 하나의 신체와 하나의 영혼—원래는 몇 개의 영혼—으로 분할할 것임을 시사했다. 그리하여 원시인의 사고의 흐름은 죽음과 함께 시작되는 해체 과정과 평행하게 진행된 것이다. 죽은 자의 끊임없는 상기가 존재의 다른 형태를 상징하는 기반이 되어 외견상의 죽음 후에도 삶이 존속한다는 개념을 부여한 것이다.<sup>28)</sup>

It was beside the dead body of someone he loved that (primitive man) invented spirits, and his sense of guilt at the satisfaction mingled with his sorrow turned these newborn spirits into evil

28) Ibid.. (본서 182-183頁)

demons that had to be dreaded. The (physical) changes brought about by death suggested to him the division of the individual into a body and a soul — originally several souls. In this way his tram of thought ran parallel with the process of disintegration which sets in with death. His persisting memory of the dead became the basis for assuming other forms of existence and gave him the conception of a life continuing after apparent death.<sup>17</sup>

여기서 우리는 유령의 논리, 즉 『맑스의 유령들』에서 데리다에 의해 상술된 ‘유령학’에 접근하고 있다. 신체의 — 해체되는 신체의 — 어떤 종류의 경험은 프로이트가 말하듯이 주체에게 신체와 영혼의 분할을 강요하고, 그럼으로써 표상 불가능한 것을 표상하려는 영화(靈化)와 관념화를 발생시킨다. 해체되는 신체는 영혼의 관념을 발생시키고, 그리고 그것과 함께 ‘존재의 다른 형태’나 ‘죽음 후에도 존속하는 삶이라는 개념’을 상징하는 길을 열어젖히는 ‘죽은 자의 끊임없는 상기’를 낳게 하는 것이다.

We are close here to the spectral logic, the "hauntology," elaborated by Derrida in *Specters of Marx*. A certain experience of the body—of the disintegrating body—gives rise, says Freud, to the spiritualization and idealization that seek to impose the division of body and soul upon the subject and thus to represent the unrepresentable. The disintegrating body gives rise to the idea of the soul, and with it to a "persisting memory of the dead" which opens the way to assuming "other forms of existence\*" and the "conception of a life continuing after ... death."

유령적 망령적 삶 — 혹은 적어도 그 일면 — 이야말로 바로 전자 미디어가 죽음이라는 스포츠 관전에 준 바로 그것이다. 테크

놀로지 일반이 항상 일종의 인공기관, 즉 신체의 유한성이나 결손을 대용하는 것으로 정의돼 왔다면, 텔레비전은 이 관계를 질적으로 새로운 단계로 가져오고 있다. 텔레비전에 의해 시각과 청각에 의한 지각, 즉 보는 힘과 듣는 힘, 개인의 신체적 기관—즉 특정한 장소에서 특정한 시간에 존재하고, 그것에 의해 그 상황이 지각하는 대상에의 모종의 가까움을 상징하는 것—에의 결합이 허공에 매달린다. 텔레비전에 의해 그러한 가까움의 상징은 의심스러운 것으로 여겨진다. 즉 텔레비전은 동일하거나 거의 동일한 시간에 곳곳에 존재하는 것이다.

This ghostly, spectral life—or at least one aspect of it—is precisely what the electronic media has contributed to the spectator sport of death. If technology in general has always been defined as a kind of prosthesis, a substitute for the finitude and deficiencies of the body, television carries this relation to a qualitatively new degree. Television suspends the attachment of visual and auditory perception, the power to see and to hear, to individual bodily organs—which is to say, to entities that exist in a particular place at a particular time and whose situation thereby supposes a certain proximity to what they perceive. With television, that supposition is rendered problematic: television is there and here at one and the same time, or almost.

그러나 설령 보는 힘과 듣는 힘의 개인의 신체에의 결합을 텔레비전이 분리하는 것처럼 생각된다 해도, 이 결합은 단지 위치가 옮겨지고 있는 것에 지나지 않는다. 즉 지각이라는 위치에서 수신이라는 위치로 옮겨지고 있는 것이다. 그럼에도 불구하고

전에 없을 정도로 고립되고 예측적이며 취약한 텔레비전 시청자들은 죽음의 부정이 죽음의 폭력의 표상과 함께 일어날 수 있는 새로운 종류의 공간에 살고 있다.

But if television seems to separate the power of seeing and hearing from its attachment to the individual body, this attachment is only displaced: from the place of perception to that of reception. More isolated, dependent, and vulnerable than ever, the television viewer nevertheless inhabits a new type of space in which the denial of death can go hand and hand with the representation of lethal violence.

왜냐하면 죽음의 부정—자기와는 결정적으로 분리되어 있는 어떤 타자에게 죽음을 돌려보내는 것을 통한—은 모든 부정과 마찬가지로 우선 첫째로 관계의 부정이기 때문이다.

For the denial of death—through its attribution to an other that is definitively separated from the self—is, like all denial, first and foremost the denial of a relationship:

부정[Verneinung]은 억압된 것의 인식[zur Kenntnis zu nehmen]의 일종이다. 정말로 그것은 실제로 억압의 극복이지만, 물론 억압된 것을 받아들이지 않고 받아들이는 것[Annahme]은 아니다. 여기서 우리는 지성적 기능이 정서적 과정으로부터 어떻게 분리되는지를 본다. 부정의 도움을 받아 억압의 과정의 한 가지 귀결만, 즉 억압의 표상내용은 의식에 도달하지 못한 채 있다는 귀결만 취소된다. 결과로서 발생하는 것은, 한편으로 일종의 억압된 것의 지적인 수용이며, 그것과 동시에 억압에 있어서의 본질적



인 것의 보존[bei Fortbestand des Wessentlichen an der Verdrängung]이다.<sup>29)</sup>

Denial [Verneinung] is a way of acknowledging (zur Kenntnis zu nehmen) the repressed, indeed, it is actually even a surmounting of repression, but certainly not an assumption or acceptance [Annohme] of the repressed. We see here how the intellectual function separates from the affective process. With the help of denial only a single consequence of the process of repression is undone: that of keeping its representational contents from reaching consciousness. What results is a kind of intellectual acceptance of the repressed while at the same time what is essential in repression is retained [bei Fortbestand des Wessentlichen an der Verdrängung].\*\*

이 구절은 계시적이다. 왜냐하면 억압에 있어서 본질적인 것은 어떤 내용을 의식으로부터 멀리하는 것보다는 그 내용이 분기하는 것을 제한하는 작업이라는 것을 보여주기 때문이다. 의식에 있어서 위협하고, 그래서 의식으로부터 멀리할 필요가 있는 것은, 특정의 Vorstellungsinhalt 그 자체 — 표상의 특정한 내용 — 가 아니라, 그러한 표상이 가지는 여러 가지 연관 — 환연하면, 표상이 만들어 내는 결합의 네트워크다.

This passage is revelatory because it indicates that what is essential in repression is not so much the keeping of a certain content from consciousness as the task of limiting its ramifications. What is dangerous to consciousness and what must therefore be kept from it is not a particular

29) Sigmund Freud, "Negation", SE, 19: 235-236.

Vorstellungsinhalt as such—not the particular contents of a representation—but the implications that such a representation can have—in other words, the network of associations it can spawn.

이것이야말로, 자아의 방어 기제의 예증이 통상 — 프로이트에 의해서도 또한 — 상정되는 듯한 억압이 아니라 프로이트가 분리라고 부르는 것의 이유이다. 분리는 프로이트가 기술하는 바로는, 집중이라는 공통의 활동과 유사하며, 그래서 ‘정상적인 사고’의 과정에서 분리되는 것은 어렵지만, 이 분리에 있어서 “어떤 사건이나 관념은 억압되지 않고, 오히려 그 정서나 그 연상적 관계로부터 분리되고 있다. … 그 결과 그것들은 분리된 것처럼 존립하고 있는 것이다.”<sup>30)</sup> 이렇게 분리되어 있는 것은, 비록 양가적인 관계에 있으며, 그래서 “발달의 추이 속에서 떼어져 있다”고 하더라도, 결국 “과거에 함께 있었던 것”을 포함하고 있다. 함께 있는 것에서 갈가리 찢겨져 있는 최대의 것은 자기와 타자의 불가분성이며, 그렇게 나눔으로써 자기와 타자 사이의 극명한 대립이라는 걸모습을 흩뿌려지는 공간이 열린다. 만약 이 자기가 비폭력의 개념적 (그리고 심리학적) 전제라면 그러한 비폭력은 그 자체로 폭력의 산물이자 기능이다. 이 폭력은 대립적 통일이라고는 하나 함께 있던 것을 분리하고 찢어내는 것이다.

This is why the paradigmatic instance of the defense

30) Sigmund Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, trans. Alix Strachey, New York: Norton, 1989, 48.



mechanisms of the ego is not so much repression, as commonly assumed —also by Freud—but rather what he calls isolating. In isolating—which resembles, Freud notes, the common activity of concentrating, and which therefore is so difficult to separate from the processes of \* normal thought\*—in isolation "an event or idea is not repressed, but rather separated from its affect and from its associative relation ... so that it stands as though isolated.\*2\* What is separated in this way involves above all "things that once belonged together," albeit in an ambivalent relationship, which have therefore "been tom apart in the course of [one's] development." What most belongs together and has been tom apart is the inseparability of self and other, and such sundering opens the space in which the semblance of a clear-cut opposition between self and other can be deployed. If this self is the conceptual [and psychological] premise of nonviolence, then such nonviolence is itself a product and function of violence: the violence that isolates and tears apart what belonged together, albeit in a conflictual unity.

미디어의 출현은 이 분리의 프로세스를 강하게 한다. 콘텍스트로부터 이미지를 분리할 가능성, 개인의 신체적 기관으로부터 시각과 청각을 분리할 가능성, 수신으로부터 시각을 분리할 가능성—이 모든 것이 미디어 일반, 특히 텔레비전에 의해 강화된다. 동시에 그러한 분리 가능성의 분기가 다시금 분명해지고 있다. 즉 텔레비전 이미지의 수신은, 비록 그 자신은 직접 표상 가능하지 않아도, 모든 표상의 조건인 글로벌 네트워크에 더욱 더 의존하고 있는 것이다. 쇠사슬의 양끝은 정해져 있다. 한쪽 끝은 네트워크로, 이것은 시각 그 자체를 피한다(우의적으로, 예를 들면 뉴스 프로그램의 배경을 구성하는 복수의 모니터 같은 것은

예외이다). 다른 한쪽 끝은 텔레비전 수신기로, 이것은 시청자 앞에 세팅되어 거기에 놓임으로써, 네트워크가 편재함으로써 파악할 곳이 없는 것에 비해, 시청자의 단일성에 확실히 위치하고 있다. 텔레비전 스크린 속의 이미지의 유령적 리얼리티로 인해 스포츠 관람이라는 환상이 가능해지고, 나아가 시청자의 분리가 더 큰 또 다른 지속되는 '분리'의 서곡이 아닐까 하는 마음을 괴롭히는 의심도 생길 수 있다.

The advent of the media heightens this process of isolation. The separability of image from context, of vision and audition from the organs of an individual body, of perception from reception—all this is intensified with the media in general, and with television in particular. At the same time, the ramifications of such separability are also rendered more apparent: the reception of TV images depends increasingly upon a global network that is the condition of all representation even though it itself is not directly representable. The two extremes of the chain are determined, first as the network, eluding perception as such (except allegorically, as, for instance, the multiple monitors that constitute the backdrop of certain news programs), and second as the television set, set and sitting there in front of the viewer, as firmly positioned in its singularity as the network is elusive in its ubiquity. The spectral reality of the image on the television screen allows both the illusion of the spectator sport and the gnawing suspicion that the isolation of the viewer is a prelude to an even greater and more lasting "isolation."

이러한—프로이트의 욕동과 마찬가지로 '텔레비전'이라는 미디어의—구성적 양가성에 대해 전쟁이나 폭력이라는 스펙터클은 잠정적일지라도 욕망과 죽음(에 대한 우리의 관계)의 더 친숙

하고 안심할 수 있는 서사 사이의 양가적인 동시성[공시성]을 중단하는 듯하다. 왜 서사인가 하면, 텔레비전에서 리포트된 '사건'이 일반에게 제시되는 것은 직선적인 서사의 일부분으로서, 또 자주 파멸적인 폭력을 포함하는 것으로서, 예상은 되었으나 예언은 할 수 없는 것으로서, 목적론적 사고가 일시적인 비탄 장소를 찾아내고, 시청자가 그 모든 것들을 받아들인다— 그리고 살아남는다—는 환상을 다시 한 번 가질 수 있는 상황으로서이기 때문이다. 그러나 폭력은 시청자의 분리를 뒤집는 것보다도 그것을 두드러지게 만드는 경우가 많은 이상, 폭력이 그 자체로 그 죽음의 그림자를 걷어치우는 것은 아니다.

Against this constitutive ambivalence—of the medium "television" no less than of the Freudian drives—the spectacle of war and of violence appears to interrupt, provisionally, the ambivalent synchronicity of (our relation to) desire and death with a more familiar, more reassuring story: the "events" reported on television are generally presented as parts of a linear narrative, often involving catastrophic violence, anticipated and yet unpredictable, a situation in which teleological thinking finds temporary refuge and the viewer can, once again, have the illusion of taking it all in—and surviving. But since the violence overturns the isolation of the viewer less often than it underscores it, it does not, per se, remove its mortal shadow.

여기에 아마도 전쟁의, 특히 스포츠 관람으로서의 그것의 한 가지 기능이 있다. 왜냐하면 '전쟁'은 스포츠와 마찬가지로 동원 결집이라는 외관을 창조하기 때문이다. 예를 들어 하나의 공동체가 하나가 된다는가, '그들'에 대해 '우리'라든가, '방문자'에 대

해 '홈 팀'이라는 식으로. 이 '그들'이나 '방문자'는 또한 '침략자'이기도 하다. 텔레비전 스크린이라는 필터를 통한 전쟁이라는 스펙터클이 전망하고 있는 것은 개인 또는 민간인의 폭력 장면에서는 좀처럼 용납될 수 없는 집합적 동일화이다. 그러한 집합적 동일화를 통해서 죄책감이 극복될 수는 없지만, 적어도 그것은— 태생이나 인종, 신념에 의해서—'우리'로부터 분리되는 타자에게로 전가(轉嫁)된다.

Here, perhaps, is a function of war, particularly as spectator sport. For "war," like sports, creates the semblance of mobilization: of a community coming together, of an "us" against "them," a "home team" against "visitors," who are also "invaders." The spectacle of war, filtered through the television screen, allows for the kind of collective identification that scenes of individual or civil violence rarely permit. Through such collective identification guilt is not overcome, but at least it is shifted to others, separated—by birth or race or conviction—from "us."

전쟁의 스펙터클은 '테러리즘'의 스펙터클에 의해 점점 더 보 완되어 있으며, 이 테러리즘은 그 이름이 나타내는 것처럼 조직화된 행위를 통해서보다 오히려 감정적인 효과를 통해서, 즉 공포[terror]의 산출에 의해 그 자신을 규정하고 있다. 테러리즘의 효험은 그것이 불러일으키는 정서에 의존한다. 그것이 정곡을 찌르는 것은 분리되고 각각 혼자서 두려워하고, 목적을 찾으려서 행위로서의 폭력의 텔레비전 특유의 표상으로부터 위안을 얻고 있는 개개인이 사는 세계다. 테러리즘의 분리된 행위는 그것에 대한 전쟁의 빌미가 되고, 거기서는 원인과 범인은 뚜렷하지

않은 적의 애매한 형태로 수렴되는 경향이 있다.

The spectacle of war is increasingly supplemented by that of "terrorism"-which, as its name indicates, defines itself less through institutional acts than through emotional effects, the production of terror. The efficacy of terrorism depends upon the affect it provokes: it addresses a world inhabited by isolated individuals, each alone with his or her fear, seeking aid and comfort from the televiaual representation of violence as act. The isolated act of terrorism becomes the pretext for a war against it, in which cause and perpetrator tend to converge in the shadowy figure of the elusive enemy.

프로이트의 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적 견해」를 통해 우리는 폭력의 표상과 미디어 및 욕망과 고뇌의 양가적인 구조 사이에서 구축되어 온 상호연결의 몇 가지를 일별할 수 있다. 그러나 그 견해에 의해 우리는 영웅, 스타[분할 불가능한 것으로서의] 개인에 대한 — 요컨대 불사의 사람들에 대한 — 단순한 동일화에 대해, 심지어 적, 외국인, 대중 같은 우리의 분할이 가장 폭력적, 파괴적으로 동원 결집되는 형태를 가진 것에 대한 적대에 대해 어떤 대체안을 마음에 그려낼 수 있다. 이 대체안을 통해 떠올리는 것은 단순히 우리의 신체가 가사可死적이라는 것뿐만 아니라 아무리 양가적이더라도 결국 타자에 대한 우리의 관계를 의미하는 우리 신체가 놓인 상황이다. 프로이트는 쓰고 있다. 죽음에 의해 가장 좋아하는 타자를 잃음으로써, “우리 자신이 가장 좋아하는 자아의 일부도 또한 잃는다.” 일부분밖에 없는 것은 정 말이다 — 왜냐하면 이것은 우리가 봤듯이, 환희할 기회일 수도 있기 때문이다. 그러나 그러한 부분들로 이루어진 자아는 합성

된 것이다. 어쩌면 이것은, 자아는 스크린상의 표면 — 신체의 표면 — 의 투영과 닮았다는 프로이트의 수수께끼의 소견이 함의하고 있는 것 중 하나일지도 모른다. 자아가 우선 첫째로 ‘신체-자아’로서 이해된다면, 이 표면투영이 밝히고 있는 것은 ‘신체’는 타자로부터 자기를 떼어내고 바깥으로부터 안쪽을 떼어내는 그릇으로서 해석되지 않고, 그 자신 바깥과 안쪽, 타자와 자기가 서로 접촉하는 스크린으로서 해석된다는 것이다. 자아는 ‘거세’라는 프로이트의 텍스트에서는 양의적인 제목을 가진 서사적 허구의 결과가 아니라, 오히려 그것을 통해 모종의 표면이 그 자신을 신체-자아로 만들어내는 비-서사적 마찰의 결과일 것이다. 이는 또한 양가성의 정서적 성격 — 독일어에서는 Gefühlsambivalenz — 이라는 프로이트의 주장에 새로운 의의를 부여할 것이다. 감정으로서 양가성은 심정의 내면에 있는 것이 아니라 타자와의 구성적 접촉에 있을 것이다. 이는 신체를 성감대의 — 더 정확하게는 아마도 이종대異種帶의 — 분할된 토대로서 특징짓는 것이다.

Freud's "Timely Thoughts on War and Death" allows us to glimpse something of the interconnections that have been forged between the representation of violence, the media, and the ambivalent structure of desire and anguish. But those thoughts also allow us to envisage an alternative to simple identification with the hero, the star, the individual —in short, with the immortals—and against the enemy, the foreigner, the mass, that being the form in which our divisions are most violently and destructively mobilized. That alternative would involve remembering not just the mortality of our bodies, of

our bodily situatedness, which in turns means our relations to others, however ambivalent. With the loss of the beloved other by death, Freud writes, "a part of our own beloved ego is also lost." Only a pan, to be true—which can, as we have seen, be occasion for rejoicing. But an ego that consists of such parts is a composite. Perhaps this is one of the implications of Freud's enigmatic remark that the ego resembles the projection of a surface—the surface of the body—upon a screen. If the ego is understood first and foremost as a "body-ego," this surface projection demonstrates that the "body" is construed not as a container, separating self from other, inside from outside, but as itself a screen, where outside and inside, other and self touch each other. The ego would be the result not of the narrative fiction that in Freud's text bears the equivocal title "Castration," but rather of a non narrative friction through which a certain surface collects itself into body-ego. This would also give new significance to Freud's insistence on the affective character of ambivalence — Gefülsambivalenz, in German. As feeling, ambivalence would consist not in the interiority of a sentiment but in the constitutive contact with the other that marks the body as divided support of crogeneous zones—or, more precisely perhaps, of heterogeneous zones.

새로운 전자 미디어는 신체나, 거기에 의존하는 자아의 중간적 상황에 호소한다. 신체와 자아의 전위에 따라 공간시간의 통상적인 파라미터를 비진정한 동시성으로 환원함으로써 전자 미디어는 단지 보는 사람으로서의 타자가 아니라 마찰 면으로서의 타자에게, 그렇지 않으면 '신체'로서 알려진 것, 즉 any-body나 no-body로서의 타자에게 향하는 한에서 연극적[극장적]인 표상들로 길을 비켜준다. 미디어의 호소를 통해 신체는 아마도 늘 그랬을 것으로서, 즉 단순히 영혼을 감싸는 불필요한 그릇이 아니

라 전쟁지대로서 나타난다. 이 전쟁지대는 그 자신이 불리일으키는 바로 그 조직화와 동원결집을 방해하는 찢겨진 장소인 것이다. 전쟁지대로서의 신체는 더 이상 '고유한 것'이나 소유의 실질적인 조건이 아니라 오히려 무대의 소품으로서 상황이 환원 불가능한 형태로 연극적[극장적]임을 증언하는 것이다. 이 무대에서 폭력은 결코 제거될 수 없다. 그러나 이것은 파괴의 효과가 더 희석되어 연극화[극장화]될 것이다.

The new, electronic media appeal to this medial situation of the body, and of the ego that depends upon it. With their dislocations, reducing the usual parameters of space and time to an inauthentic simultaneity, the electronic media make way for representations that are theatrical insofar as they address the other not simply as beholder but as frictional surfaces, otherwise known as "bodies": as any-body and as no-body. Through their appeal, the body reveals itself as that which it perhaps has always been: not simply the dispensable container of the soul, but a war zone: a riven site that disrupts the very organizations and mobilizations it calls forth. The body as war zone is no longer the material condition of the "proper\* and of property, but rather a stage prop that bears witness to a situation that is irreducibly theatrical. From this theater, violence can never be eliminated. It might, however, be theatricalized with less destructive effects.

죽음에 대한 우리의 관계에 대한 논의가 끝날 무렵, 프로이트는 그 관계에 관한 어떤 가공의 예를 발자크의 『고리오 영감』이라는 소설에서 인용한다. 이 대목에서 등장인물 중 한 사람이 다른 사람한테 묻는다 — 프로이트는 이 소설 내의 관계를 저자와



독자 사이의 관계로 변형하고 있는데 — “만약 자신에게 큰 이익이 된다는 이유로 베이징의 늙은 고관[Mandarin]을 단순한 의지의 작용에 의해 — 과리를 떠나지 않고, 또 물론 발각되지 않고 — 죽일 수 있다면, 그것을 할 것인가라고. 루소는 그 고관의 목숨이 별로 중시되지 않을 것임을 암시하고 있다. Tuer son Mandarin[그의 고관을 죽이다]는 현대인에게서조차 있을 법한 이 은밀한 준비를 나타내는 속담풍의 문구가 되었다.”<sup>31)</sup> 이 일화를 프로이트는 발자크를 따르는 형태로 루소에 귀속시킨다. 그러나 나중의 연구에서는, 루소의 저작 중에는 이러한 일화는 전혀 미발견인 채로 있다.<sup>32)</sup> 그렇지만 이렇게 참조 대목이 불분명

31) Freud, “Thoughts”, 298. (본서 191頁)

32) 플레이야드판은 이에 관해 다음과 같이 해설했다. “『고리오영감』의 과거의 논평자에 이어 우리도 루소의 작품 속에서 고관에 관한 텍스트를 찾았지만 소용없었다. P. Ronā는 ‘Tuer le mandarin,’ Revue de littérature comparée(July-September 1930) 속에서 다음의 샤토브리앙의 텍스트를 1절의 유일한 출전으로 간주하고 있다. ‘오, 양심이여. 너는 그저 공상의 환상에 불과한 것이냐, 아니면 사람이 주는 형벌의 공포에 불과한 것이냐. 나는 스스로에게 묻고, 다음과 같은 물음을 던진다. <만약 내가 누구도 그것을 알 수 없을 것이라는 것을 당연히 확신할 수 있는 상황에서, 자신의 단지 욕망 때문에만 중국에 있는 어떤 사람을 죽이고, 유럽에 있는 그 재산을 상속할 수 있다고 한다면, 그러한 소망을 마음에 품는 것에 찬성하겠는가.> 설령 내가 자신의 빈곤을 아무리 과장해도, 또 설령 내가 바라는 대로 그 중국인이 아무런 고통도 없이 갑자기 죽는다면, 후계자가 없이, 그가 죽는다고 하더라도 재산은 나라의 것이 된다고 가정함으로써, 살인을 경감하려고 해도, 또한 설령 내가 이 외국인은 질병과 실망에 고뇌하고 있다고 상상해도, 또한 설령 내가 죽음은 그에게서 축복해야 할 것이며 그 자신이 그것을 요구하고 있으며 그는 목숨이 얼마 남지 않았다고 자기 자신에게 타일러보야도, 이런 공허한 구실에도 불구하고, 나는 이런 상황에 대해 마음속 깊은 곳에서부터 강력하게 반대하는 목소리를 듣고, 한순간이라도 양심의 실재를 의심할 수 없는 것이다’(The Genius of Christianity, 1. 6. 2.)” Balzac, La comédie humaine, Édition de la Pléiade, ed. Pierre-Gerges Castex, Paris:

한 것은, 이것에 의하면 우리에게 이 단어의 핵심을 가리키는데 도움이 될 수 있다. 이것은 더 이상 어떤 서사나 어떤 설화가 아니고, Tuer son Mandarin이라는 탈구된 ‘실체가 없는’ 어구의 결과이다. 분명히 이 속담풍의 문구(프로이트는 이를 sprichwörtlich라고 부른다) 또한 어떤 서사를 내포하며, 이것은 이것으로 욕망이나, 근대 그 자체만큼이나 오래된 공상을 표현하고 있다. 즉 이것은 제한 없이 세력을 떨치기 위해, 과거의 무게로부터, 또 선조나 아버지의 전통으로부터 자신을 자유롭게 하는 공상인 것이다. 즉, 그것은 이른바 리모트 콘트롤에 의해, 과거를 버리는 것이며, 또한 “자기(자신)의 이익”을 위해서 — 즉, 모든 타자 앞에 그리고 모든 타자를 넘어서, 자기 자신이기 위한 필요한 수단을 획득하기 위해서 — 이다.

Toward the end of his discussion of our relation to death, Freud cites a fictional example of that relation, drawn from Balzac's Pèe Goriot. In that passage, one of the characters asks the other — Freud transforms this fictional relationship into one between author and reader — what he would do “if — without leaving Paris and of course without being discovered — he could kill, with great profit to himself, an old Mandarin in Peking by a mere act of will. Rousseau implies that he would not give much for the life of that dignitary. Tuer son Mandarin has become a proverbial phrase for this secret readiness, present even in modern man.\*10 The anecdote is attributed by Freud, following Balzac, to Rousseau. But subsequent scholarship has been unable to find

Gallimard, 1976, 3: 1280. 인용자[웨버]의 영역.

any such anecdote in Rousseau's writing?\*" The obscurity of the reference, however, can perhaps serve to point us toward the crux of the story, which is no longer a story or a narrative but the result of a dislocated and "disembodied" phrase: Tuer son Mandarin. To be sure, the proverbial phrase | Freud refers to it as sprichwörtlich } also entails a story, which in turn articulates a desire, or rather a fantasy as old as modernity itself: that of freeing oneself from the burden of the past, from the traditions of forefathers and fathers, in order to reign without restriction. To do away with the past, by remote control, as it were, and "with great profit to (one(self " — in order to acquire the wherewithal to be oneself, before and above all others.

그러나 아마도 이 ‘속담’에 대해 가장 의미심장한 것은 출처를 한 명의 작자에게 귀속하기가 어려운 이 서사가, 그것이 유포되는 것을 통해서 변형된 그 방식이다. 프로이트가 참조한 발자크의 텍스트에서는, 그것에 선행하는 샤토브리앙의 텍스트와 똑같이, ‘Mandarin’은 이방인이며 ‘외국인’이며, 그러한 것으로서 그 명사에는 정관사 le, 즉 ‘the’가 붙어 있다. 하지만 프로이트가 ‘속담풍의’ 문구를 재인용했을 때는 ‘the’는 ‘his’[즉 son]으로 변형된다. ‘이방인/외국인’은 더 이상 단순히 상이한 사람이 아니다. 그러한 사람은 어떤 서사, 즉 마음대로 유포되는 서사의 제목으로 재형상화되어 있는 것이다. Tuer son Mandarin이 이렇게 가리키는 것은 단순히 프로이트가 말하고 있듯이, 문명이 개인의 공격성에 가해지는 모든 제한에도 불구하고, 타자의 부를 착복하려는 ‘현대인’의 ‘숨겨진 준비’뿐 아니라, 또한 설화의 기구가 타자의 타자성을 속담화[proverbalizing : 공통의-언어화]함으로써 그

것을 불식시키는 데 얼마나 도움이 될 수 있는가 하는 것이기도 하다. 그 서사는 “the” Mandarin을 “gis” Mandarin으로서의 장소에 놓아둔다. 서사는 고관을 전면에 내세우고, 그렇게 함으로써, 그것을 부당하게 착복한다. 장면에 나서는 것, 고관의 위치가 정해지는 것이 공상의 조건이다. 즉 고관은 우선 장소를 차지함으로써만 버려질 수 있다. 확실한 것은 그 장소가 베이징이 아니라 욕망하고 말하는 주체의 앞이라는 점이다. 그렇게 속담화[공통의-언어화]함으로써 위치를 정하는 것에 의해 고관은 공상을 뒷받침하는 것이 가능해진다. 그 공상의 의미는 죽음을 다른 것, 즉 다른 집단, 다른 국민, 다른 문명, 다른 세계에 속하는 사람(들)에 귀속시킴으로써 그것과 거리를 취하려고 하는 욕망이다. 이 공상은 이렇게 해서 어떤 대상의 욕망이라기보다는 힘의 욕망, 즉 죽음의 표상을 지배함으로써 죽음과 거리를 두는 카의 욕망을 필요로 한다. 이 공상의 범위는 포괄적인 것이다. 왜냐하면 표상이 갖는 망라적인 힘의 공상을 통해서만 죽음의 특이성[개별성]을 지배하에 둘 수 있을 것으로 생각되기 때문이다. 모든 거리, 모든 장애를 극복하고 의지가 세계를 이겨내는 것은 공상에 있어서다. 그것은 신체에 대한 마음의 승리이지만, 어쩌면 더 나아가 물질에 대한 미디어의 승리일 수도 있다. 그렇게 함으로써만 죽음은 자기 자신의 이익을 위해 타자에게 쫓겨지게 할 수 있는 것으로서 나타날 수 있다.

But perhaps what is most significant about this "proverb" is the way this story, whose origins are difficult to assign to a



single author, is transformed through its circulation. In the Balzacian text referred to by Freud, as in that of Chateaubriand which precedes it, the "Mandarin" is a stranger, a "foreigner," and as such the noun takes the definite article: le, "the." But in Freud's recitation of the "proverbial" phrase, "the" has metamorphosed into "his": the "stranger/foreigner" is no longer simply alien; he has been refigured into the title of a story, one which can be circulated at will. Tuer son Mandarin thus designates not just, as Freud remarks, the "secret readiness" of "modern man" to appropriate the wealth of the other, despite all the restraints that civilization places upon individual aggressivity, but also how the institution of narrative can serve to efface the alterity of the other by pro-verbally zing it. The story puts "the" Mandarin in place as "his" Mandarin. It foregrounds the Mandarin and, in so doing, appropriates him. Out there in front, the positioning of the Mandarin is the condition of the fantasy: he can be done away with only if he can first be located. Not in Peking, to be sure, but in front of the desiring, speaking subject. Such positioning, pro-verbally, enables the Mandarin to become the support of a fantasy, whose meaning is the desire to keep death at a distance by assigning it to another: to the membership of another group, nation, culture, world. This fantasy thus entails not so much the desire of an object, but the desire of power: the power to distance death by controlling its representations. The scope of this fantasy is global, for only through the fantasy of an all-encompassing power of representation can the singularity of death appear to be brought under control. It is a fantasy in which the will triumphs over the world, transcending all distances, all obstacles; it is the triumph of mind over body, but perhaps even more, of media over matter. Only thus can death appear as something capable of being inflicted upon others at profit to oneself.

그러나 이 서사에는 다른 측면이 있다. 속담풍의 표현 Tuer son

Mandarin은 단순히 소원한 타자를 향하고 있는 것이 아니라, 그것은 또한 자신에게로도 향하고 있는 것이다. 데리다에 의해 '종교'의 구동력을 구성하는 것과 동일시된<sup>33)</sup> 자기면역화라는 모순된 메커니즘을 생각해 낸다면, 이 표현이 분명히 하는 것은 타자를 죽인다고 하는 자아의 '숨겨진 준비'는 결국 또한 자기 자신의 소유물에 대한 위협이기도 하다는 것이다. Tuer son Mandarin은 단순히 타자를 매장해버림으로써 자기 자신을 부강하게 한다는 공상을 나타내는 것으로서 뿐만이 아니라, 또 자기 자신의 소유물과 출처를 버린다는 공상을 나타내는 것으로서도 읽힌다. 어떤 사람의 Mandarin을 죽이는 것은 그 경우 고유한 것이나 소유물을 소유하는 주체에게 필요한 모든 것을 버리는 것이다.

But there is another side to the story. The proverbial expression Tuer son Mandarin is not just directed at a distant other; it is also directed at the self. Reminiscent of the conflicted mechanism of autoimmunization identified by Derrida as constituting a driving force of "religion,"<sup>11</sup> it reveals that the "secret readiness" of the self to kill the other also turns out to be a threat to its own property. Tuer son Mandarin can be read as designating not just the fantasy of enriching oneself by doing away with the other, but also that of doing away with one's own property and provenance. To kill one's Mandarin would then be to do away with everything required for the one to be a proper and property-owning subject.

33) *Violence, Identity and Self-Determination*, ed. Hent de Vries and Samuel Weber, Stanford: Stanford University Press, 1997에 수록되어 있는 자크 데리다의 논문 "... and pomegranates"[『신앙과 지식』, 신정아·최용호 옮김, 아카넷을 참조.

이 이야기의 ‘결말’은 속담풍의 문구 자체의 불확실한 운동에서 벗어날 수 없다. 즉 제대로 형성된 명제[pro-position : 앞에-두는 것]처럼 그 목적지를 향해 똑바로 움직여 나가는 대신에, 이 속담[공통의-말]은 비행 중에, 인용 가능, 반복 가능, 순환 가능해지기 위해 그 자신을 공중에 매달고 배화倍化할 것이다. 이것은 아마도 어떤 Wort[단어]가 sprichwörtlich[속담풍]이 될 때 항상 일어나는 일인지도 모른다.

The "upshot" of the story would be inseparable from the ambiguous movement of the proverbial phrase itself: instead of moving directly toward its goal, like a properly formed pro-position, this pro-verb would turn in mid-flight, as it were, suspending and redoubling itself in order to become citable, repeatable, circulatable. This is, perhaps, what always happens when a Wort becomes sprichwörtlich.

그러한 사건 — 발화행위라기보다 인용 가능한 언어적 몸짓 — 에 대해서 그것이 한 번이라도[once and for all] 발생한 적이 있다고 완전하게 확신을 가질 수는 결코 없다. 아마도 분명 여기에서 묻고 있는 것은 “once and for all”이라는 문제일 것이다. 그것은 아마도 “all at once”[갑자기]를 제외하면 “once”[한번]과 “all”[모든]을 화해시키는 것의 불가능성의 문제이다. 아마도 그것은 the Mandarin의 — *our* Mandarin[우리의 고관의] — 시간이며, 이것은 시작의 시간도 끝의 시간도 아니다. 이것은 속담화로 빠져드는 시간이며, 이 속담화에서의 무명성은 어떤 고유명도 완전히 점유할 수 없는 것이다. 마지막 말이 있다면, 그것은 ‘루소’도 ‘발자크’도 ‘샤토브리앙’도 ‘프로이트’도 아니고 “Mandarin”에 주어질

것이다. 그 운명은 속담풍처럼 됨으로써 다시 예언이 되었는지도 모른다.

About such an event — not so much a speech act as a verbal gesture becoming citable — one can never be entirely certain that it has ever taken place once and for all. Perhaps it is precisely the problem of the "once and for all\*" that is at stake here: the impossibility of reconciling once with all, except, perhaps, all at once. Perhaps that is the time of the Mandarin — of our Mandarin: a time neither of origin nor of conclusion. A time of precipitation into a proverbiality whose anonymity no proper name can ever fully appropriate. If there must be a last word, it is not to "Rousseau," "Balzac," "Chateaubriand," or "Freud" that it falls, but to a "Mandarin," whose fate, in being proverbial, may also have become prophetic.

4. 지그문트 프로이트,

「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」(1915년)

## 1. 전쟁의 환멸

이 전시(제1차 세계대전)의 소용돌이에 휘말려 일방적인 정보만 부여받고, 이미 생겼거나 혹은 생기기 시작하고 있는 일대 변화로부터 거리를 두지도 못하고, 또 형태를 취해가는 어떤 미래의 낯새를 느끼지 못하고, 우리는 우리 자신, 강요당하는 인상들의 의미와 우리가 내리는 판단들의 가치를 믿지 못하고 있다. 우리에게서 인류의 그토록 많은 귀중한 공유재산을 파괴하고, 그토록 많은 가장 명민한 지식인들을 혼란시키고, 고등한 것들을 그토록 철저하게 폄하한 사건은 일찍이 없어 보인다. 학문에서조차, 그 걱정과 좌우되지 않는 중립성을 잃어버렸다. 분노한 학도들은 적과의 전쟁에 기여하기 위해, 학문에서 무기를 꺼내려는 시도를 하고 있다. 인류학자는 적대자를 열등하고 타락한 자라고 단언하고, 정신과 의사는 적대자가 정신장애나 심적 장애자라고 진단한다. 그러나 아마도 우리는 이 시대의 악이 지나치게 강렬하다고 느끼고 있지, 그것을 우리가 체험하지 못한 다른 시대의 악과 비교할 권리를 우리는 갖고 있지 않다.

자기 자신은 전투원이 아니며, 따라서 거대한 전쟁기구의 한 조각이 되지 않은 개인은, 스스로의 방향성이 혼란스럽고, 스스로의 능력이 방해받고 있다고 느끼고 있다. 나는, 어떠한 작은 신호라도, 그것이 그러한 개인에게 있어서 적어도 그 자신의 내면에서 나아갈 길을 용이하게 하는 것이라면, 환영받을 수 있다고 생각한다. 고국에 남아 있는 자들에게 심적인 고통을 주고, 그 극복이 그러한 사람들에게 매우 어려운 과제를 부과하고 있는 계기들 가운데서, 나는 두 가지를 부각시켜 여기에서 씌름하고 싶다. 즉, 이 전쟁이 불러온 환멸과 그것이 우리에게 — 다른 모든 전쟁과 마찬가지로 — 강요하는 죽음에 대한 다른 태도이다.

내가 환멸에 대해 논할 때, 누가 그것으로 무엇을 의도하고 있는지 금방 알아차린다. 사람을 특별히 동정심이 깊은 사람일 필요는 없다. 즉, 인간은 인간 생활의 경제에 있어서 고통이 생물학적으로나 심리학적으로나 필요함을 통찰할 수 있고, 그러면서도 전쟁을 그 수단과 목적에 있어서 격렬하게 비난하고 전쟁의 종식을 간절히 바라는 것 같다. 확실히 사람은 여러 민족이 이토록 상이한 생존조건 속에서 살고 있고, 또 그러한 여러 민족에 있어서의 개개의 삶의 가치들이 뿔뿔이 흩어지고, 민족끼리를 분리하는 적의가 이토록 강한 심적 욕동력을 대표하고 있는 한, 전쟁은 종결될 수 없다고 스스로에게 말해 왔다. 그래서 미개민족과 문명민족 사이의 전쟁이나 피부색에 따라 서로 구별되는 인종간의 전쟁이, **그러기는커녕** 유럽의 미발달적인, 야만적인 개인들의 집합으로서의 민족들과의 전쟁이나, 그것들 사이의 전쟁이

인류를 아직도 상당한 시간 동안 귀찮게 할 것이라고 각오하고 있었다. 그러나 사람들은 애써 다른 것을 원했다. 세계를 지배하는 위대한 백색인종의 여러 민족, 이런 사람들에게는 인류의 지도가 할당되어 있고, 또 이러한 사람들은 세계를 포괄하는 이익의 보호에 종사하고 있는 것이 알려져 있으며, 이것들이 창조한 것은 예술이나 과학 같은 문명 가치와 마찬가지로 자연을 지배할 때의 기술적 진보인데, 그러한 여러 민족에 관해서 사람은, 그것들이 불화나 이해의 충돌을 별개의 방식으로 해결할 수 있을 것이라고 기대했다. 이런 국민들 각각의 내부에는 개인에 대해 높은 도덕적 규범이 세워져 있고, 개인은 문명공동체에 참여하기를 원한다면, 그것에 따라 자신의 생활태도를 가다듬어야 했다. 종종 너무 엄격한 이 규정은 개인에게 철저한 자기 억제와 **욕동**충족의 대폭 포기 같은 많은 것을 요구했다. 이러한 개인에게 특히 허락되지 않았던 것은, 동포와의 경기에서 거짓이나 사기를 사용하고, 그것에 의해 산출된 비범한 **메리트**를 이용하는 것이었다. 문명국가들은 이러한 도덕적 규범을 자신의 존립 기반으로 간주하고, 그것을 굳이 침해하려 할 경우에는 단호한 태도를 취하고, 또 그것을 비판적 지성으로 음미조차 하지 않는 것이 좋다고 자주 선언했다. 더 곰곰이 생각해 보면, 이러한 문명국가의 내부에 **접재**하는 모종의 잔여민족이 존재하였다는 것이 생각될 수도 있었다. 이 민족은 전혀 누구의 선호도 받지 않았고, 그러므로 공동의 문명사업에 대한 참여에 충분히 어울리는 것은 분명했지만, 다만 마지못해 전면적으로가 아니라 그 참여

가 인정된 것이다. 그러나 위대한 민족들 자신은 스스로 공동성에 대한 이해와 자신의 차이점에 대한 관용을 획득하고 있으므로, ‘외지 사람(이방인)’과 ‘적’을 고전 고대에서처럼 하나의 개념으로 융합해 버리는 것은 더 이상 허용되지 않는다고 사람들은 생각할 수 있었다.

이러한 문명 민족들의 통일을 신뢰하고, 헤아릴 수 없이 수많은 사람들이 고향의 거처를 버리고 외국에 체재하며, 우호적 민족들 간의 교류관계에 온 힘을 바쳤다. 그러나 생활의 필요 때문에 늘 같은 곳에 묶여 있지 않았던 이들은, 문명국가의 온갖 장점과 매력에서 비롯된 새롭고 위대한 조국을 만들어내고, 거기에 의심 없이 무조건 빠져들었다. 그런 사람은 예컨대 푸른 바다나 잿빛 바다를, 설산의 아름다움과 녹색 초원을, 북쪽 숲의 매력과 남쪽 식생의 화려함을, 위대한 역사의 기억이 깃든 풍토의 운치와 손길 없는 자연의 고요를 누렸다. 이 새로운 조국은 그 사람에게 있어서는 또 박물관이기도 했고, 그것은 문명화된 인류의 예술가들이 수세기에 걸쳐 창작하고 후생(後生)에 남긴 온갖 보물로 가득 차 있었다. 이 박물관의 한 홀에서 다른 홀로 이동하는 동안, 이 사람은 어머니 대지의 혼혈이나 역사, 특성을 통해서 자신 이외의 동국(同國)인들에게 얼마나 다양한 유형의 완전성이 형성되어 있는지를 중립적인 칭찬의 마음으로 깨달을 수 있었다. 이쪽에서는 냉정하고 불굴의 에너지가, 저쪽에서는 삶을 아름답게 꾸미는 우아한 예술이, 또 다른 곳에서는 질서와 법, 혹은 인간을 대지의 지배자로 삼았던 특성들과는 별개의 특성에 대한

감각이 최고도로 발전되어 있었던 것이다.

우리가 또 잊지 말아야 할 것은 문명세계 시민들이 개별적인 ‘파르나소스’와 ‘아테네의 학원’을 만들었다는 점이다. 거기서 묘사된 사람들을 문명세계 시민들은 모든 국민들 중 위대한 사상가, 작가, 예술가 중에서 골라냈다. 이들 덕분에 인생을 누리거나 인생을 이해하는 것을 가능케 한 최상의 것이 있다고 생각되었던 것이다. 시민들은 그 사람들을, 존경의 마음으로 불멸의 고대인들의, 또 자국어어를 구사하는 친근한 거장들의 동료에 끼워주었다. 이러한 위대한 사람들, 그것이 인간 정열의 비길 데 없는 탐구자건 미에 도취된 몽상자건, 또는 몹시 위협적인 예언자건 섬세한 감각을 가진 비아냥꾼이건, 그들 중 누구도 다른 언어를 구사한다고 해서 문명세계 시민들에게 외지인으로 여겨진 적은 없었다.

문명 공동체의 향락은 때때로 예전부터 내려온 차이점 때문에 공동체를 구성하는 사람들 사이에서도 전쟁은 불가피하다고 경고하는 의견에 의해 방해를 받았다. 사람은 그런 의견을 믿으려 하고 싶어 하지 않았지만 [실제로] 전쟁이 될 수밖에 없었다면 사람은 그것을 어떻게 떠올린 것일까? 그리스의 인보 동맹(amphiktyonia 동맹)이 동맹에 소속된 도시를 파괴하거나 그 올리브 나무를 베거나 그 수원(水源)을 끊는 것을 금지한 시대 이후, 인간의 공통 감정이 얼마나 진보했는지를 명시할 기회로서 떠올린 것일까? 혹은 한쪽의 우위가 확인되는 것에만 한정하려던 기사도에 합당한 전투로서, 즉 거기에서는 이 결정에 아무것도 기

여할 수 없을 정도로 심각한 고통은 최대한 피하고 전쟁에서 제외될 수밖에 없는 부상자나 그 치료에 전념하는 의사와 간호사를 충분히 돌보는 것으로 떠올린 것일까? 물론 [그 경우] 전투에 참가하지 않는 주민들, 즉 용병술 등으로부터는 거리가 먼 여성들과 성장하면 양측에서 서로 친구가 되는 협력자가 될 아이들에 대해서 충분한 배려가 이루어질 것이다. 게다가 또한 [그 경우] 평시의 문명 공동체가 구현된 국제적인 모든 사업이나 기관의 보존도 이뤄질 것이다.

그런 전쟁은 그래도 끔찍한 일이나 견디기 어려운 것을 내포하고 있었겠지만, 그것은 인류라는 개인들의 집합이나 민족들, 국가들 사이의 도덕적 관계들의 발전을 중단하지는 않을 것이라고 생각한다.

우리가 믿고 싶지 않았던 전쟁이 이제 발발하고, 그것이 가져온 것은 — 환멸이었다. 이 전쟁은 공격과 방어를 위한 완성도 높은 무기 때문에 과거의 전쟁보다 많은 피를 흘리고 많은 손해를 초래했을 뿐 아니라 지금까지의 전쟁과 적어도 똑같은 정도로 잔혹하고 치열하며, 가차 없는 것이다. 이 전쟁은 평시에 의무화되고 국제법으로 명명된 모든 제한을 넘어서며, 부상자나 의사의 특권이나 주민 중의 비전투원과 전투원 사이의 구별, 사유재산의 요구를 인정하지 않는 것이다. 그것은 맹목적으로 격노하면서 마치 전쟁 후에는 인간에게는 어떤 미래도 평화도 없다는 듯 앞길을 막는 것을 때려눕힌다. 그것은 서로 다투는 민족들 간의 교류를 지탱하는 모든 유대를 찢어버리고, 그 민족들이 다시



결부되는 것을 오랫동안 불가능하게 할 분개를 뒤에 남길 우려가 있다.

이 전쟁은 또한 문명 민족들이 서로 거의 알지도 이해하지도 못하기 때문에, 한쪽이 증오와 혐오로 다른 한쪽을 적대시하는 거의 파악하기 힘든 현상을 출현시켰다. 아니, 그렇기는커녕 위대한 문명 국민들 중 하나가, 그 적성은 탁월한 공헌에 의해 이미 증명되었음에도 불구하고, 아무도 좋아하지 않기 때문에, 그것을 ‘야만적이다’라며 문명공동체로부터 배제하려는 시도까지 굳이 이루려 하고 있는 것이다. 바로 이 국민, 즉 그 언어를 사용해 우리가 가입하고, 그 승리를 위해 우리가 사랑하는 이들이 싸운 국민이, 인간의 예절을 위반하는 일이 별로 없었음을 중립적인 역사기술이 입증해 주리라는 희망을 갖고 우리는 살고 있는데, 그러나 이런 시대에 자기 자신에 관한 일로 법관으로 행세하는 것을 허락받을 사람이 있을까?

여러 민족은 자신이 형성하는 여러 국가로 대체로 대표되며, 이 국가들은 스스로를 이끄는 정부들에 의해 대표된다. 민족의 개별 구성원들은 이 전쟁에서 경악하면서 평화 시에 이미 때때로 저절로 가슴에 떠오르지 않을 수 없었던 것, 즉 국가가 개인에게 부정의를 사용하는 것을 금지한 것은 그것을 철폐하고 싶어서가 아니라 소금이나 담배처럼 그것을 독점하고 싶어서라는 것을 확인할지도 모른다. 전쟁을 주도하는 국가는 개인이 행하면 그 명예가 망신을 살 온갖 부정의와 온갖 폭력행위를 저지른다. 국가는 적에 대해 허용된 책략뿐만 아니라, 의식적인 거짓말이

나 의도적인 속임수도 사용하며, 게다가 그것은 과거의 전쟁에서의 관습을 웃도는 것처럼 여겨질 정도이다. 국가는 최대한의 복종과 자기희생을 그 시민에게 요구하지만, 그때 도를 넘은 은폐에 의해 그리고 보도와 의사표명의 검열에 의해 시민에게 금치산 선고를 내린다. 이러한 은폐와 검열은 지적으로 탄압받은 자들의 기분을 온갖 불리한 상황과 온갖 혼란스러운 소문에 대해 무방비로 만들게 된다. 이런 국가들은 다른 국가들에 대해 맺었던 보증이나 계약들에서 벗어나 거리낌 없이 스스로의 탐욕과 권력추구를 공공연히 인정하고, 그때 개인에 대해 이것들을 애국심에서부터 시인하도록 요구하는 것이다.

국가가 부정의를 사용하는 것을 단념할 수 없는 것은 그렇게 함으로써 불리해지기 때문이라는 데에 이의는 없을 것이다. 개인에게 있어서도 도덕적 규범의 준수나 잔인한 권력행사의 포기는 통상 매우 불리하며, 게다가 국가가 개인에 대해 자신이 요구한 희생에 대한 보상을 하는 기색을 보이는 경우는 드물다. 또한 인류라는 개인들의 집합 사이의 온갖 도덕적 관계의 이완이 개인의 도덕성에 영향을 준 것에 놀라서는 안 된다. 왜냐하면 우리의 양심은 윤리학자가 칭하는 불굴의 재판관이 아니고, 그 기원으로부터 ‘사회적 불안’이며 그것 이외의 아무것도 아니다. 공동체가 비난을 멈춘 시점에서 악의 충동에 대한 압제도 멈춘다. 거기서 인간은 그러한 일을 행하는 것은 그 공동체의 문화 수준과는 어울리지 않는다고 생각되는 잔혹한 짓이나, 악의에 찬 행위, 배신, 난폭한 언동 같은 행위를 저지른다.

필자가 위에서 소개한 문명세계의 시민들은 이렇듯 자신과 서먹서먹해진 세계에서 망연히 서 있고, 그 위대한 조국은 붕괴되고 공동소유물은 황폐화되고 시민들은 서로 이간질하며 서로를 욕보이고 있다고 생각한다.

문명세계의 시민들이 느꼈던 환멸에 대한 비판에 대해 몇 가지 사항이 덧붙여져야 할 것이다. 그러한 환멸은 엄밀히 말하면 정당한 것이 아니다. 왜냐하면 그것의 본질은 환상의 파괴에 있기 때문이다. 환상은 불쾌감을 면제하고 그 대신 우리에게 만족감을 누리게 하기에, 우리에게 편리한 것이다. 환상이 언젠가 그것을 분쇄하는 현실의 한 조각과 충돌한다면 우리는 잠자코 그것을 감수해야 한다.

이 전쟁에서 볼 수 있던 두 가지 것으로 우리의 환멸은 강해졌다. 첫째는 대내적으로는 도덕적 규범의 파수꾼으로 행동하는 국가들이 대외적으로는 거의 도덕성을 드러내지 않는 것이고, 둘째는 최고의 인간문화에 참가하는 것으로서 그러한 행동을 한다고는 생각되지 않았던 개인들의 그 행동에 있어서의 잔인함이다.

이 두 번째 점부터 시작해서 우리가 비판을 향하려고 생각하는 관점을 하나의 간결한 문장으로 정리해보자. 애당초 개개의 인간이 도덕성의 더 높은 단계에 도달하는 과정은 도대체 어떻게 마음속에 그려질까? 첫 번째 대답은 아마 다음과 같을 것이다. 즉, 개개의 인간은 바로 태어날 때부터, 즉 처음부터 선량하고 고결하다. 이런 대답을 여기서는 더 이상 고려할 뜻이 없다. 두 번

째 대답은, 여기에는 어떤 발달과정이 있어야 한다는 제안에 동의하며, 아마도 이 발달이 존재하는 것은 인간 속에서 그 악의 경향들이 근절되고 교육과 문화적 환경의 영향 하에서 선에 대한 경향들로 치환될 수 있다는 점이라고 상정할 것이다. 하지만 이 경우 그렇게 교육받은 자에 있어서 악이 다시 활발히 나타나는 것에 대해 사람들은 경악하게 된다.

하지만 이런 대답은 우리가 반박하려고 생각하는 명제도 담고 있다. 현실에는 악의 어떤 ‘근절’도 없다. 심리학적 — 더 엄밀한 의미에서는 정신분석학적 — 연구가 제시한 것은 오히려 인간의 가장 깊은 본질은 욕동의 움직임에 존재한다는 것, 또 이것은 근본적인 성질에 속하며 모든 인간에 있어서 동질적이며 모종의 근원적인 욕구의 충족을 목표로 한다는 것이다. 이 욕동의 움직임은 그 자체로는 선도 악도 아니다. 우리는 이 욕동의 움직임과 그 표출을 그것들과 인간 공동사회의 욕구 및 요구 사이의 관계에 따른 방식으로 분류한다. 인정받아야 할 것은, 이익 사회로부터 악으로서 금지되는 모든 움직임은 — 그 대표로서는 이기적인 움직임과 잔인한 움직임이 있다 — 이것들의 원시적인 움직임 아래에 있다는 것이다.

이러한 원시적인 움직임은 성인에 있어서 활동을 허락받을 때까지 긴 발달의 여정을 거친다. 그것들은 억제되고, 다른 목표나 영역으로 향하며, 서로 융합되고, 자신의 대상을 교체하고, 자기 자신의 인격에 대해 향해지는 경우도 있다. 모종의 욕동에 대한 반동 형성은 마치 이기주의에서 이타주의가, 잔인함에서 동정이

생긴 것처럼 이런 욕동들의 내용적인 변용을 가장한다. 이런 반동 형성에 도움이 되는 것은 대부분의 욕동 움직임이 거의 처음부터 대립하는 쌍에 있어서 나타난다는 것이다. 이것은 매우 기묘하고 통속적인 지식에는 익숙하지 않은 관계이며, ‘감정 양가성’이라고 명명된 것이다. 매우 쉽게 관찰되고 이해될 수 있는 것은 강한 애정과 강한 증오가 종종 똑같은 인간에서 서로 일체가 되어 발생한다는 사실이다. 여기에 정신분석학이 덧붙이는 것은 두 가지 대립하는 감정의 움직임이 동일한 인간조차도 대상으로 삼는 경우가 드물지 않다는 점이다.

그런 모든 ‘욕동의 운명’이 극복돼야 비로소 인간의 성격으로 명명되는 것이 밝혀지는데, 이는 알다시피 ‘선’이나 ‘악’으로는 매우 미흡하게 분류될 수 있을 뿐이다. 인간이 단적으로 선 혹은 악인 경우는 드물고, 대개는 이 관계에서는 ‘선’이지만 다른 관계에서는 ‘악’이라든가, 이러한 외적인 조건들 하에서는 ‘선’이지만 다른 조건들 하에서는 명백히 ‘악’이거나 한다. 흥미로운 것은 아이일 때 강한 ‘악’의 움직임이 미리 존재했다는 것이 어른이 됐을 때 ‘선’으로 완전히 명백하게 전환되기 위한 바로 그 조건이 되었다는 경험이다. 아이일 때 가장 이기적이었던 자가 원조에 가장 적극적이고 가장 헌신적인 시민이 될 수 있다. 예를 들어 연민이 깊은 사람이나 박애주의자, 동물애호자의 상당수가 작은 사디스트나 동물학대자들에서 생겨났다.

‘나쁜’ 욕동의 변형은 두 가지 같은 성격의 작용 요인, 즉 내적인 그것과 외적인 그것의 산물이다. 내적 요인은 인간의 애정에

대한 욕구라는 가장 넓은 의미로 취해진 성애에 의해 나쁜 — 우리가 이기적이라고 부르는 — 욕동이 영향을 받는 것에 있다. **성애적** 구성요소의 혼입에 의해 이기적 욕동은 **사회적** 욕동으로 변화시킬 수 있다. 사람들은 사랑받는 것을, 그러기 위해서는 다른 이점을 단념해도 되는 어떤 이점으로 평가하는 법을 배운다. 외적 요인은 교육의 강제이며, 이 교육은 문명적 환경의 요구에 따른 것으로, 문명 환경의 직접적인 영향에 의해 더욱 속행된다. 문명은 욕동 충족을 단념함으로써 획득되고, 더욱이 새로운 모든 자에게 똑같은 욕동의 단념을 행하도록 요구한다. 개인이 생활하는 동안에 외적 강제에서 내적 강제로의 끊임없는 전환이 이루어진다. 문명의 영향은 점점 더 많은 사람이 성애의 부가에 의해 이기적 욕구에서 이타적, 사회적 욕구로 변모하도록 이끈다. 최종적으로 인간의 발달에서 나타나는 모든 내적 강제는 기본적으로는, 즉 **인류사**에서는 단순한 외적 강제였다는 점을 상정해도 좋을 것이다. 오늘날 태어나는 인간은 이기주의적 욕동을 사회적 욕동으로 변화시키는 경향성(성향)의 일부를 사소한 것으로써 이 변형을 실행에 옮기는 생득적 기구로서 갖고 있다. 다른 부분의 욕동변형은 생활 그 자체 속에서 달성되어야 한다. 그러한 방식으로 개개의 인간은 자신의 현재의 문화환경의 영향 아래에 있을 뿐만 아니라, 또 스스로의 선행자의 문명사의 영향도 받고 있다.

우리가 어떤 인간이 가진 성애의 영향 아래에서 이기주의적 욕동을 변형하는 능력을 그 **문명에 대한 적성**이라고 부른다면, 바

로 이 문명에 대한 적성이 두 가지 몫으로부터, 즉 타고난 것과 살아 있는 동안에 획득된 것으로 이루어져 있으며 또 이 양자의 상호관계와 변용되지 않는 나머지 부분에 대한 양자의 욕동생활의 관계는 매우 변동하기 쉽다고 할 수 있다.

일반적으로 말해서, 우리는 선천적으로 갖고 있는 몫을 너무 높이 평가하는 경향이 있고, 또 문명에 대한 적성의 모든 것을 원시적인 나머지의 욕동생활에 대한 그 관계에 있어서 더 높이 평가한다는 위험을 무릅쓰고 있다. 즉 우리는 인간을 실제로 그리하기보다 ‘더 좋게’ 판정하도록 부추기고 있는 것이다. 왜냐하면 우리의 판단을 흐리게 하고 결론을 편의대로 왜곡하는 또 다른 계기가 있기 때문이다.

다른 인간의 욕동의 움직임은 당연히 우리의 지각으로부터 멀어진다. 우리는 그러한 욕동의 움직임을 그 인간의 행동이나 태도로부터 추론하고, 나아가 그것들을 그 인간의 욕동 생활로부터 생긴 **동기들**로 귀속된다. 이러한 추론은 몇 가지 경우에는 필연적으로 잘못되는 것이 된다. 똑같은 문명적으로 ‘좋은’ 행위도 어떤 경우에는 ‘고귀한’ 동기에서 유래할 수 있으며, 또 다른 경우에는 그렇지 않을 수도 있다. 이론적인 윤리학자는 좋은 욕동의 움직임이 나타나는 행위만을 ‘좋다’고 하며, 다른 욕동의 움직임을 인정하지 않으려 한다. 실천적 의도에 의해 인도된 이익사회는 그러나, 전반적으로 말해서 이런 구별을 개의치 않는다. 왜냐하면 이익사회는 어떤 인간이 자신의 태도와 행동을 문명의 규정에 맞춰보면 만족하는 것이며, 그 태도나 행동의 동기를 묻

지는 않기 때문이다.

우리는 교육과 환경이 인간에게 행사하는 **외적 강제**야말로 인간의 욕동생활을 좋은 것으로 변형하고 이기주의를 이타주의로 전환시킨다고 들었다. 그러나 이는 외적 강제의 필연적 또는 규칙적 작용은 아니다. 교육과 환경은 **사랑 보장**愛報獎을 제공할 뿐 아니라, 또한 다른 종류의 이익 보장, 즉 보답과 벌도 사용하는 것이다. 따라서 교육과 환경은 그 영향 아래에 있는 자들이 문명적이라는 의미에서 좋은 행위를 하기로 결심하도록 작용할 수 있지만, 욕동교화가 이루어진 것도, 이기주의적 경향성을 사회적 경향성으로의 전환이 이뤄진 것도 아니다. 결과는 대충 말하면 매한가지다. 왜냐하면 어떤 특수한 관계들 하에서 비로소 어떤 사람이 항상 좋은 행위를 하는 것은 그 욕동 경향성이 그것을 강제하기 때문이며, 다른 사람이 선인 것은 그저, 문명적 태도가 자신의 이기적 의도에 이익을 가져다주는 한에서 그러하기 때문이라는 것이 밝혀지기 때문이다. 우리는 그러나 개개인과 표면적으로 교제하는 것만으로는 이러한 두 경우를 구별할 어떠한 수단도 갖지 않으며, 스스로의 낙관주의에 틀림없이 교사되어 문명적으로 변화된 인간의 수를 훨씬 더 많이 어림잡아버리는 것이다.

좋은 행동을 요구하지만 그 욕동 근거에 대해서는 개의치 않는 문명이익사회는 그래서 대부분의 인간을 문명에 순종하게 했지만, 그 인간들은 그때마다 자신의 본성을 따르고 있지는 않다. 이러한 성과에 용기를 얻어 문명이익사회는 도덕적 요구를 가능한

한 높게 들어올리며, 그럼으로써 그 사회의 참여자들에게 그 욕동 소질로부터 훨씬 멀리 떨어져 있으라고 강요했다. 이 참가자들에게는 끊임없는 욕동 **금압**이 부과되고 있으며, 그 긴장이 매우 눈길을 끄는 반동현상이나 대상(代償)현상에서 나타나고 있다. 그래서 성의 영역에서는 그러한 **금압**의 관철이 유지되기 어려우므로 신경증 발병이라는 반동현상에 이른다. 문명의 기타 압력은 실제로는 병리학적인 결과들을 나타내지는 않지만, 성격의 왜곡에 있어서, 또한 억제된 욕동들이 적당한 기회에 충족되기 위해 출현할 수 있도록 부단한 준비를 하고 있다는 점에서 그 징후를 나타내고 있는 것이다. 규정대로 반응하도록 영속적으로 강제되는 자는 그 규정이 스스로의 욕동 경향성을 나타낸 것이 아니므로, 심리학적으로 말하면 분수에 맞지 않게 사는 것이며, 객관적으로는 위선자라고 불릴 만하다. 본인이 그 차이를 명백히 의식하는 아님도 그것은 아무래도 좋다. 우리의 현재 문명이 이런 종류의 위선의 양성(養成)을 터무니없는 범위에서 조장하고 있음을 부인할 수 없다. 굳이 우리의 현재 문명은 그런 위선 위에 구축돼 있으며 인간이 심리학적 진리를 본받아 살려고 기획한다면 이 문명은 근본적인 변경을 감수해야 한다고 주장할 수도 있다. 따라서 실제로 문명적 인간보다도 문명적 위선자가 훨씬 더 많이 있는 것이며, 뿐만 아니라 현재 살아있는 인간의 이미 조직화된 문명에 대한 적성은 아마도 문명을 유지하기에 충분하지 않을 것이기 때문에 어느 정도의 양(量)의 문명 위선이 그 유지에 필수불가결한 것이 아닌가 하는 점이 논의될 수 있는

것이다. 한편으로 그러한 괴이한 기반 위에서조차 문명은 유지되고 있으며, 그것은 더 좋은 문명의 담지자로서 모든 새로운 세대에서 새로운 욕동 변형의 길이 열려 있다는 전망을 주는 것이다.

그동안의 논구에서 우리는 이미 하나의 위안을 발견할 수 있다. 즉, 이 전쟁에서 우리의 세계공동시민들의 비문명적인 행태 때문에 우리가 자존심이 상하고 쓰라린 환멸을 맛본 것은 부당한 일이었던 것이다. 그것들은 우리가 사로잡혀 있던 어떤 환상에 근거하고 있었던 것이다. 실제로 세계공동시민들은 우리가 두려워했던 것만큼 심하게 뒤쳐져 있는 것은 아니다. 왜냐하면 세계공동시민들은 우리가 믿고 있었던 것만큼 높은 곳에 있었던 것은 아니기 때문이다. 개인들의 집합, 즉 민족이나 국가가 서로에 대해 도덕적 제한을 포기함으로써 그러한 민족이나 국가는 현행 문명의 압력에서 벗어나 스스로의 억제된 욕동에 일시적으로 충족을 부여하는 가장 좋은 자극을 얻었다. 그럼에도 불구하고 그러한 민족이나 국가의 내부에서 연관된 도덕성에는 아마도 어떠한 손상도 발생하지 않았던 것이다.

그러나 우리는 전쟁이 우리의 과거의 동국인(同国人)에 관해 보여주는 변화를 더 깊이 이해할 수 있으며, 그때 그런 사람들에게 어떠한 부정의도 저지르지 말라는 경고를 받는다. 왜냐하면 심적 발달은 다른 발달과정에서는 더 이상 찾아낼 수 없는 독자성을 지니고 있기 때문이다. 촌이 마을로 성장하고, 아이가 어른으로 성장할 경우, 촌이나 아이는 마을과 어른 속으로 사라지고 있

다. 오직 기억만이 옛 특징을 새로운 이미지 속에 담아낼 수 있을 뿐이다. 실제로는 옛 소재와 형식은 모두 제거하고 새로운 것으로 대체되었던 것이다. 심적 발달의 경우는 다른 식으로 진행된다. 이 비교할 수 없는 사태는 모든 초기의 발달단계가 그로부터 발생한 후기의 그것과 나란히 유지되는 채라고 주장함으로써만 기술될 수 있다. 즉 변화들의 전체 계열이 경과하는 것은 똑같은 소재에서임에도 불구하고, 계기(繼起)가 동시 존재도 제약하는 것이다. 초기의 심적 상태는 몇 년 동안 나타나지 않을 수도 있으나, 그럼에도 불구하고 계속 존재해 왔으며, 언젠가 다시 심적 힘들의 표출 형태가 될 수 있으며, 게다가 유일한 그것이 될 수도 있으며, 그것은 마치 모든 후기의 발달이 무효화되고, 후퇴당한 것과도 같다. 심적 발달의 이런 이례적인 가소성은 그 방향이 제한되지 않는 것은 아니다. 그 가소성은 퇴화 — 퇴행 — 하는 특수 능력으로 명명될 수 있다. 왜냐하면 일단 떠나고 난 후기의 그리고 고차적인 단계에는 다시금 도달할 수 없다는 것이 아마 생기기 때문이다. 그러나 원시적 상태는 항상 재생산될 수 있다. 즉 원시적인 심적인 것은 말의 완전한 의미에서 사라지지 않는 것이다.

이른바 정신질환은 아마추어에게는 정신생활도 심적 생활도 파괴되고 있다는 인상을 불러일으킬 것임에 틀림없다. 실제로는 파괴가 관련되는 것은 후기에 획득한 것이나 발달한 것뿐이다. 정신질환의 본질은 정서생활과 기능이 초기상태로 회귀한다는 점에 있다. 심적 생활의 가소성의 적절한 예를 우리가 매일 그것

에 들려고 노력하는 수면상태가 준다. 우리가 헛된 꿈과 혼란된 꿈마저 번역하는 법을 터득한 이래, 우리는 잠에 빠져드는 동시에 어렵사리 획득한 도덕성을 옷처럼 벗어던진다 — 그리고 다음날 아침 그것을 다시 몸에 걸친다 — 는 것을 안다. 이러한 노출은 물론 위험하지 않다. 왜냐하면 우리는 수면상태에 의해 마비되어 활동을 하지 않을 수 없기 때문이다. 단지 꿈만이, 우리의 감정생활이 발달의 가장 초기 단계 중 하나로 퇴행한다는 것을 알릴 수 있을 뿐이다. 여기서 주목할 것은 예를 들어 우리의 모든 꿈이 순수하게 이기주의적 동기에 의해 지배되고 있다는 것이다. 나의 영국인 친구 중 한 명이 미국의 학회에서 이 명제를 옹호했는데, 그것에 대해 출석했던 어떤 부인이 의견을 말했다. 그녀에 따르면 그것이 오스트리아에서는 옳을지 몰라도 자신과 자신의 친구들은 꿈에서도 여전히 이타주의적으로 느낀다고 주장할 수 있다는 것이다. 내 친구는 그 자신이 영국 인종에 속해 있었음에도 불구하고, 꿈 분석에 있어서의 자기 자신의 경험에 근거해 그 부인에게 단호하게 반론하지 않으면 안 되었다. 즉 꿈속에서는 고귀한 미국인 여성조차도 오스트리아인과 마찬가지로 이기주의적이라는 것을.

따라서 우리의 문명에 대한 적성이 바탕을 둔 육동 변화도 또한, 삶의 작용에 의해 — 지속적 내지 일시적으로 — 후퇴될 수 있는 것이다. 의심할 여지없이 전쟁의 영향은 그런 후퇴형성을 산출할 수 있는 힘들에 속해 있으며, 그래서 우리는 현재 비문명적으로 행동하고 있는 모든 사람들에게는 문명에 대한 적성이



결여되어 있다고 주장할 필요는 없으며, 그런 사람들이 더 평온한 시대에는 자신의 욕동을 다시 교화할 것이라고 기대해도 좋을 것이다.

그러나 우리의 세계공동시민에 있어서의 가슴 아픈 이런 윤리적 수준의 저하에 못지않게, 우리를 놀라게 하고 경악하게 하는 것은 아마 어떤 다른 증상이었다. 내가 염두에 두고 있는 것은 가장 뛰어난 두뇌의 소유자가 제시한, 사려의 결여, 망설임, 강하게 호소하는 논거에는 귀를 기울이지 않으면서도 쉽게 반박될 수 있는 주장을 무비판적으로 믿는다는 사항이다. 이것은 물론 슬퍼해야 할 광경을 산출하지만, 여기에서 나는 [어떤 진영의] 맹목적인 지지자로서 모든 지식인의 잘못을 두 진영 중 어느 한쪽에서만 찾아내는 것은 결코 아니라는 것을 분명하게 강조하고 싶다. 그렇다고는 해도 이러한 현상은 훨씬 쉽게 설명될 수 있고, 조금 전 평정(評定)한 것보다 더 심각한 것은 아니다. 인간통이나 철학자들은 예로부터 우리가 스스로의 지성을 자립적인 힘으로 보고 그 감정생활에 대한 의존을 간과하고 있는 것은 잘못이라고 가르쳐 왔다. 즉, 우리의 지성이 신뢰할 수 있는 작동을 하는 것은 다만 그것이 강한 감정의 움직임의 작용으로부터 멀어지고 있는 경우뿐이며, 반대의 경우에는 바로 어떤 의지 아래에 있는 도구처럼 단순하게 행동하고, 이 의지에 부과된 결과를 제공한다. 따라서 논리적 증명은 정서적 이해관심에 대해 무력하며, 그것을 둘러싸고 근거들에 입각해서 다투는 것은 그것들이 팔스타프[셰익스피어의 작품 『헨리4세』의 등장인물]의 말을 따

르면 엄청나게 많은 것이 있기에, 이해관심의 세계에서는 쓸모 없는 일이다. 정신분석 경험은 어쩌면 이런 주장을 더 강조한 것인지도 모른다. 그것이 날마다 드러내고 있는 것은, 가장 명민한 인간이 필요한 통찰이 감정의 저항과 마주치자마자 갑자기 통찰력을 잃어버리고 지적 장애자(Schwachsinnige)처럼 행동하고, 그러나 이 저항이 극복되면 다시 모든 지성을 되찾는 것과 같은 것이다. 우리가 가진 가장 뛰어난 공동시민조차도 이 전쟁에 의해 종종 마법에 걸린 것처럼 논리적인 힘을 잃었지만, 이것도 따라서 그 이차적 현상이며, 감정의 움직임의 결과이며, 그리고 바라건대 그 감정의 움직임과 더불어 없어져야 하는 것이다.

이런 방식으로 우리와는 소원해진 공동시민을 다시금 이해한다면, 인류라는 개인들의 집합, 즉 민족들이 우리에게 가져온 환멸을 훨씬 쉽게 참을 수 있게 된다. 왜냐하면 이러한 민족들에 대해 우리가 오히려 훨씬 소심한 요구밖에 용납하지 않기 때문이다. 이 민족들은 아마도 개인의 발달을 반복하고, 오늘날까지도 조직체의 매우 원시적인 단계에 있는 것으로서, 또한 더 높은 통일체의 형성을 위한 원시적인 단계에 있는 것으로 우리를 상대하고 있다. 그것에 대응하여, 도덕성에 대한 외적 강제의 교육적 계기에 관해서, 우리는 개인에게는 그것이 매우 유효하다고 간주했지만, 인류라는 개인들의 집합이나 민족에서는 아직 거의 증명되고 있지 않다. 우리는 분명 교통과 생산에 의해 만들어진 훌륭한 이익 공동체가 그러한 강제의 단초를 산출하기를 바랐지만, 그러나 아직까지는 민족들이 자신들의 이해관심을 따르기로

다 훨씬 더 자신들의 격정에 따르는 것으로 보인다. 민족들이 이해관심을 사용하는 것은 기껏해야 격정을 합리화하기 위한 것일 뿐이고, 그것을 전면에 앞세우는 것은 스스로의 격정의 충족을 근거짓기 위한 것이다. 도대체 왜 개인들의 집합으로서의 민족들은 서로를 경멸하고, 미워하고, 혐오하는지, 게다가 평상시에도 그렇고, 또한 어떤 국민도 다른 국민에 대해서 그렇게 하고 있는 것은 왜인가, 이것은 물론 수수께끼이다. 나는 그것에 대해 어떻게 말해야 좋을지 모르겠다. 이러한 사례는 바로 마치 다수의 인간, 뿐만 아니라 수백만의 인간이 모이면, 개인이 도덕에 관해서 획득한 것이 모두 말소되고 단지 가장 원시적이고, 가장 낡고, 가장 야만적인 심적 태도만이 뒤에 남은 것 같다. 이러한 슬퍼해야 할 관계들은 어쩌면 후기의 발달들에 의해 비로소 바뀔 수 있을지도 모른다. 그러나 인간의 상호관계에서도, 또 인간과 그것을 통치하는 자 사이의 관계에서도, 좀 더 성실함과 정직함이 있으면, 이 변화에 있어서의 앞길을 평탄하게 해 줄지도 모른다.

## 2. 죽음에 대한 우리의 관계

두 번째 계기는 지금까지 우리가 굳건히 지켜온 죽음에 대한 관계의 파괴이다. 이로부터 과거에는 그토록 아름답고 아늑했던 이 세계에서 우리가 지금 이토록 기이하게 느끼게 된 것이 도출된다.

이 관계는 슬직한 것이 아니었다. 누군가가 귀를 기울이고 있

을 때, 우리는 당연히 죽음이 모든 삶의 필연적인 결말이며, 우리 모두 자연에 대해 죽음이라는 부채를 지고 있으며, 그리고 그 부채를 지불할=값을 준비를 해야 한다, 요컨대 죽음은 자연스러운 것이며, 부정할 수 없는 것이며, 피할 수 없는 것이라고 주장할 작정이었던 것이다. 그러나 실제로는 우리는 그것들과 별개인 듯한 태도를 취하기 일쑤였다. 우리는 죽음을 옆으로 밀어내고 삶에서 제거하려는 명백한 경향을 보여 왔다. 우리는 죽음을 묵살하려고 시도했다. 오히려 우리는 속담조차 가지고 있다. 즉, 사람들은 죽음에 대해 생각하듯이 무엇인가에 대해 생각한다. 물론 자기 자신의 죽음을 생각하는 것처럼 무엇인가에 대해 생각하다는 것이다. 자기 자신의 죽음은 물론 표상조차 할 수 없으며, 아무리 표상하려고 시도해도 우리가 할 수 있는 것은 자신이 실제로 구경꾼으로서 그곳에 줄곧 머물러 있다는 것을 깨닫는 것 뿐이다. 그래서 정신분석학파는 근본적으로 아무도 자기 자신의 죽음을 믿지 않는다, 혹은 마찬가지로, 무의식적으로 우리 모두는 자기 자신의 불사성을 확신하고 있다는 발언을 감히 할 수 있었던 것이다.

타인의 죽음에 관해 문명화된 인간은 이 죽음의 가능성에 대해 이야기하는 것을, 죽음이 가까운 사람이 들을 수 있는 경우에는 신중하게 피할 것이다. 오직 아이들만이 이런 제한을 무시한다. 아이들은 서로에게 거리낌 없이 죽을지도 모른다고 으름장을 놓고, 심지어 사랑하는 사람에게 대놓고 그런 종류의 말, 예를 들어 “엄마, 엄마가 슬프겠지만 엄마가 죽으면 나는 저걸 하거나 이것

을 할 거야”라고 말하기도 한다. 문명화된 성인은 타자의 죽음마저도, 그것이 냉혹하고 나쁜 것이라고 생각하지 않고는 선뜻 떠올리지 않을 것이다. 다만 의사, 변호사 같은 종류의 직업상 죽음과 관련되는 사람은 별도이다. 설령 이 죽음이라는 사건이 자유나 재산, 신분의 획득과 연결되어 있다고 해도 타자의 죽음을 생각하는 것은 굳이 하지 않을 것이다. 물론 죽음이라는 불행은 우리의 이런 배려로 **만류할=막을** 수는 없다. 그런 불행이 일어나면 우리는 그때마다 매번 크게 낙담하고, **자신의 전망이 빛나간=자신이 잘못 예측한** 것인 양 충격을 받는다. 우리는 으레 사고, 질병, 감염, 노령화처럼 죽음의 계기가 우연임을 강조하고, 그리하여 죽음을 필연성에서 우연성으로 끌어내리려는 우리의 노력을 드러낸다. 사망 사례의 축적은 우리에게 뭔가 끔찍한 일로 다가온다. 죽은 사람 자신에게 우리는 어떤 특별한 태도를 보이는데, 그것은 거의 어려운 일을 성취한 사람에 대한 칭찬과 똑같은 것이다. 우리는 죽은 사람에 대한 비판을 삼가고, 그 사람에게 **부정함=잘못**이 있어도 그것을 너그럽게 봐주며, De mortuis nil nisi bene[죽은 사람에 대해서는 좋은 것 외에는 아무것도 없다]는 명령을 내리고, 조사(弔辭) 속에서, 또 묘비명에서 그 사람의 가장 큰 장점을 칭찬하는 것이 정당하다고 생각하는 것이다. 실제로 **죽은 자=사자**에게는 더 이상 필요하지 않음에도 불구하고, 이러한 **죽은 자=사자**에 대한 배려는 우리에게 진실보다 더하며, 또 우리 대부분에게 분명히 **산자**에 대한 배려보다 더하다.

그런데 이러한 죽음에 대한 문화적, 관습적 **모습=존재방식**은

우리와 친밀한 한 사람, 예를 들어 부모나 배우자, 형제, 자식, 소중한 친구 등에게 죽음이 찾아왔을 때 우리가 완전히 허탈한 상태가 됨으로써 보완된다. 우리는 그 사람과 함께 우리의 희망과 요구와 기쁨을 **매장하고=묻어두고** 포기하지 않고 잃어버린 사람들의 **뒤를 이어가는=흔적을 배우는** 것을 거부한다. 우리는 그 때 **어떤 때는** 자신이 사랑하는 사람이 죽었을 때 자신도 함께 죽는다는 [아랍의] 아스라죽처럼 행동하고 있다.

그러나 이러한 죽음에 대한 우리의 관계는, 우리의 삶에 강한 영향을 미친다. 삶의 게임에서 최고의 **관건=내깃돈**, 즉 삶 자체를 **내기에 거는** 것이 허용되지 않는다면, 삶은 말라비틀어지고 다양한 관심을 잃게 된다. 삶은 두 연인이 모두 늘 심각한 결과들을 계속 의식해야 하는 유럽 대륙적 연애관계와는 달리, 처음부터 아무 일도 일어나지 않도록 정해진 미국적 **정사=연애**처럼 **시시하지 않은 내용을 담고 있다=보잘것없는 것이 된다**. 우리의 감정의 **결합과=유대**와, 우리의 슬픔이 견딜 수 없을 정도의 강렬함으로 인해 우리는 자신이나 관계자가 위협에 빠지는 것을 싫어한다. 우리는 비행실험이나 먼 나라들로의 모험, 폭발성 물질을 이용한 실험처럼 위험하지만 본래 필수불가결한 상당수 기획을 고려할 용기가 없다. 그때 우리를 위축시키는 것은, 사고가 일어났을 때, 누가 어머니의 아들을 대신하게 되고, 아내에게는 남편을 대신하게 되고, 자식에게는 아버지를 대신하게 되는가에 대한 염려다. 삶의 계산에서 죽음을 배제하는 경향은 다른 너무 많은 것을 포기하고 배제하는 결과를 초래한다. 하지만 한자동맹

의 모토도 말하지 않았던가. Navigere necesse est, vivere non necesse!  
즉, 필요한 것은 항해이지 살아가는 것이 아니라고.

그때 일어날 수 있는 것은 다름 아닌, 우리가 허구의 세계 속에서, 문학이나 연극 속에서 삶의 손실에 대한 대체물을 찾게 된다는 것이다. 거기서 우리는 여전히 죽는 방법을 터득하고 있는 사람이나, 심지어는 살인까지 해낼 수 있는 인간을 발견하게 된다. 또한 거기에서만 우리가 죽음과 화해할 수 있는 조건, 즉 삶의 모든 변전의 배후=뒤에서 여전히 온전한 삶을 간직할 수 있는 조건도=살아 숨쉬는 조건도 충족된다. 삶이 한 수를 잘못 두면 게임에서 질 수밖에 없는 체스처럼 똑같이 진행되는 것은 너무 슬프지 않은가. 게다가 삶에서 우리는 두 번째 게임도, 설욕전도 시작할 수 없다. 허구의 영역에서 우리는 필요로 하는 다수의 삶을 발견한다. 우리는 영웅과 동일화하면서 죽지만, 그러나 그 영웅보다 [실제로는] 더 오래 살며, 두 번째도 똑같이 상처받지 않고 다른 영웅과 함께 죽을 준비를 한다.

전쟁이 죽음의 이런 관습적 취급을 일소할 것이 분명하다. 이제 죽음은 부정될 수 없다. 사람들은 그것을 믿지 않을 수 없다. 인간은 실제로 죽고, 게다가 더 이상 한 명씩 죽는 것이 아니라 많은 사람이, 그것도 종종 하루에 수만 명이 죽는다. 그것은 더 이상 우연이 아니다. 물론 이 총알이 그 사람에게 맞을지 다른 사람에게 맞을지는 여전히 우연적인 것 같다. 그러나 어쩌면 이 다른 사람에게는 두 번째 총알이 맞을지도 모르고, 이런 일이 쌓여 우연적이라는 인상에 중지부를 찍는다. 삶은 분명 다시 흥미로

워졌다. 삶은 그 모든 내용을 다시 되찾은 것이다.

여기서 두 그룹을 구별할 수 있을지도 모른다. 한편으로는 전투에서 자신의 생명을 내던지는 사람들과, 다른 한편으로는 집에 남아 상처나 질병, 감염으로 인한 죽음이 원인이 되어 사랑하는 사람을 잃는 것을 마냥 기다려야 하는 사람들이다. 확실히 전투원의 심리 변화를 연구하는 일은 매우 흥미롭지만, 나는 전투원에 대해서는 거의 알지 못한다. 우리는 우리 자신이 속한 두 번째 그룹을 향하지 않을 수 없다. 이미 말했듯이 내 생각에는 우리가 겪고 있는 자신의 능력의 혼란과 마비는 본질적으로 우리가 지금까지의 죽음과의 관계를 유지할 수 없고, 그렇다고 해서 아직 새로운 관계도 발견하지 못하고 있다는 사정에 의해 규정되고 있는 것이다. 어쩌면 우리가 죽음에 대한 새로운 관계를 발견하는 데 도움이 될지도 모르는 것은 우리가 자신의 심리학 연구를, 죽음에 대한 두 가지 다른 관계로, 즉 우리가 원시인 즉 태곳적 인간에게 귀속시키는 죽음에 대한 관계와 우리 모두가 가지고 있으나 심적 생활의 더 깊은 층에 숨어서 우리의 의식에는 보이지 않는 죽음에 대한 관계로 향하게 하는 것이다.

태곳적 인간이 죽음에 대해 어떤 태도를 취했는지에 대해서는 물론 우리는 오직 귀납적 추리와 구성에 의해서만 알 수 있는데, 개인적 견해에 따르면 이 방법은 상당히 신뢰할 만한 정보를 가져다주었다고 여겨진다.

원시인은 매우 기묘한 방식으로 죽음에 대처했다. 전혀 일관되지 않고, 오히려 상당히 모순적인 방식으로 대처한 것이다. 원시

인은 한편으로 죽음을 진지하게 받아들여 그것을 삶의 종결로 인정하고 그런 의미에서 죽음을 이용했지만, 다른 한편으로 또한 죽음을 부인하고 그것을 무로 환원시켰다. 이러한 모순이 가능해진 것은 원시인들이 타자나 이방인이나 적의 죽음에 대해 자신의 죽음을 대하는 것과는 근본적으로 다른 태도를 취했다는 사정 때문이다. 타자의 죽음은 원시인에게 정당한 것이었고, 이는 미움받는 자의 근절이라고 여겨졌다. 원시인은 타자의 죽음을 야기=유발하는 데 어떠한 의심도 가지지 않았던 것이다. 원시인은 확실히 성미가 격렬했고, 다른 동물보다 잔혹하고 성질이 나빴다. 원시인은 좋아서, 또 당연하게 사람을 죽였다. 다른 동물이 더 많이 가지고 있는, 동종의 존재를 죽이거나 먹지 않으려고 하는 본능을 우리는 원시인에게 돌릴 필요는 없다.

그런 연유로 인류의 원시시대는 살인으로 가득 차 있다. 오늘날까지도 우리 아이들이 학교에서 세계사로서 배우는 것은 본질적으로 일련의 대량 학살이다. 인류가 원시시대 이후 느껴온 어두운 죄의식은 여러 종교에서 원시적 죄, 원죄를 받아들임으로써 강해졌는데, 이는 아마도 원시시대의 인류가 지은 살인죄를 표현한 것이다. 나는 줄저 『토템과 터부』(1922년)에서, W. 로버트슨 스미스나 앳킨슨, Ch. 다윈의 시사를 좇아, 이러한 고대의 죄의 본성을 추정하려고 생각했다. 또 내 생각으로는 오늘날 기독교의 가르침도 여전히 그러한 죄의 본성에 대한 귀납적 추론을 가능하게 하고 있다. 신의 아들이 원죄로부터 인류를 구제하기 위해 자신의 목숨을 희생해야 했다면 똑같은 것으로 보답한

다는 동해보복의 규정에 따라 이 원죄는 살해 또는 살인이었음에 틀림없다. 살해나 살인만이 그 보상을 위해 생명의 희생을 요구할 수 있었다. 또한 원죄가 아버지 신에 대한 죄과였다면 인류의 가장 오래된 범죄는 다름 아닌 부친 살해였음에 틀림없다. 즉, 원시적인 인간집단의 조상 살해이며, 조상의 기억상이 나중에 신성으로 변모한 것이다.<sup>1)</sup>

원시인에게 자기 자신의 죽음은 확실히 오늘날의 우리와 마찬가지로 표상 불가능하고 비현실적인 것이었다. 그러나 죽음에 대한 두 개의 대립하는 태도가 서로 부딪치고 서로 충돌하는 사례가 원시인에게 생겨났다. 이 사례는 매우 의미심장하고, 원대한 영향을 가지는 결과가 풍부했다. 그러한 사례가 생긴 것은 원시인이 자신과 관계있는 자, 즉 자신의 아내나 자식, 친구가 죽는 것을 보았을 때다. 원시인들은 이런 사람들을, 우리가 자신과 관련된 자들을 사랑하는 것처럼 분명히 사랑했다. 왜냐하면 사랑은 살의보다 훨씬 나중에 생겨난 것이 아니기 때문이다. 그때 원시인은 그 깊은 슬픔 속에서 자기 자신 또한 죽을 수 있다는 것을 알아야 했다. 하지만 자신의 모든 존재를 걸고 그것을 인정하는 것에 반대했던 것이다. 왜냐하면 이러한 사랑하는 사람들 각자가 바로 사랑하는 자신의 자아의 일부였기 때문이다.

그러나 다른 한편으로 원시인에게 그러한 죽음은 또한 편리한 것이기도 했다. 왜냐하면 사랑하는 사람들 각각에는 또 다른 소

1) 「토템미즘의 유아성 회귀」(『토템과 터부』의 마지막 논문)을 참조



외=서먹서먹함도 도사리고 있었기 때문이다. 감정 양가성의 범칙은 오늘날까지도 사랑하는 사람들에 대한 우리의 감정 관계를 지배하고 있었으며, 원시시대에는 분명 조금씩 적은 제한 속에서 타당했던 것이다. 그러므로 이러한 사랑하는 죽은 자들은, 그래도 여전히 원시인에게 적의 있는 감정도 불러일으킨, 이방인 이자 적이었던 것이다.)

철학자들은 죽음의 이미지가 원시인들에게 부과한 지적인 수수께끼가 숙고를 강요하고 모든 사색의 기점이 되었다고 주장했다. 그래서 나는 그런 주장을 제한하고 정정하고 싶다. 즉, 총으로 쏘 죽인 적의 시체 옆에서 원시인은 승리에 도취되어 있었고, 삶과 죽음의 수수께끼에 대해 고민할 계기를 찾지 못했다. 지적인 수수께끼도, 사람의 죽음도 아닌, 사랑하는 동시에 또 서먹서먹하고 증오의 대상인 사람들의 죽음에서의 감정 갈등이 인간의 탐구를 산출한 것이다. 이 감정의 갈등으로부터 심리학이 처음 생겨났다. 인간은 죽음을 더 이상 자기 자신으로부터 멀리할 수 없었다. 왜냐하면 인간은 죽은 자를 둘러싼 깊은 슬픔 속에서 죽음을 맛보았기 때문이다. 그러나 인간은 죽음을 인정하고 싶지 않았다. 왜냐하면 인간은 자기 자신이 죽는 것을 표상할 수 없었기 때문이다. 그래서 인간은 타협을 만들어냈다. 자기 자신에 대해서도 마지못해 죽음을 인정했지만 죽음에 포함되는 삶의 부정이라는 의미를 인정하지 않았던 것이다. 적의 죽음의 경우에는

---

2) 「터부와 양가성」(『토템과 터부』 두 번째 논문)을 참조.

그렇게 할 동기가 없었다. 사랑하는 사람들의 시신 곁에서 인간은 영혼을 생각하고, 슬픔에 섞인 만족감에서 비롯된 죄의식이 이 갓 태어난 영혼이 사람을 두렵게 만들 것임에 틀림없는 사악한 악마가 되는 원인이 되었다. 죽음에 의한 변화는 인간에게, 개인을 하나의 육체와 하나의 — 원래는 많은 — 혼으로 분해하도록 재촉했다. 이렇게 해서 인간 사고의 흐름은 죽음이 불러일으키는 부식 과정과 병행하여 진행된 것이다. 죽은 자의 끊임없는 상기가 다른 존재 형식을 받아들이기 위한 기반이 됐고 외견상으로는 죽었어도 여전히 살아 있다는 생각을 인간에게 심어줬다.

이 이후의 존재[사후의 존재]는 처음에는 죽음으로 종료된 존재의 부속물일 뿐 아니라 그림자가 열고 내용이 없기에 후세에 이르기까지 경시되었다. 그것은 아직도 형편없는 도피처라는 성격을 지니고 있었던 것이다. 우리는 아킬레우스의 영혼이 오뒷세우스에게 다음과 같이 대답했던 것을 기억한다.

“왜냐하면 당신이 살아있을 때, 우리 아르고스인들은 너를 신과 똑같이 섬기고 있었으니까. 그리고 이제 당신은 이곳에 살며, 신령들에게 막강한 권력으로 명령하고 있다. 그러니 너는 죽음을 후회해서는 안 된다, 아킬레우스여.”

이렇게 나 자신은 말했다. 그러자 그는 곧바로 이렇게 대답했다.



“죽음에 대한 위로의 말은 내게 하지 말게, 고귀한 오뒷세우스여. 나는 소멸한 죽은 자의 모든 무리를 지배하는 것보다 유산도 없고 나 자신도 부유하지도 않은 가난한 사람=남자의 밭을 날뚝 팔이로 일구고 싶다.” (Odyssee XI, v. 484-491.)

혹은 H.하이네의 [시작품 「헤어지는 것」의 말미에 있는] 강력하고 신랄한 패러디에서는 다음과 같이 말하고 있다.

자그마한 생명이 있는 속물  
네커강변 슈투케르트에서 그는 줄곧 행복.  
헤리드라고 불리며, 죽을 수 있는 영웅  
저승의 왕인 나보다

나중이야 비로소 여러 종교가 이러한 후의 존재[사후의 존재]를 가치 있는 유효한 존재로 칭하며, 죽음으로 종료된 삶을 단순한 준비로 떨어뜨리는 데 성공하였다. 삶을 과거로 연장하고 더 전의 존재[생전의 존재]나 윤회, 재생을 생각해 냈다 하더라도 그것은 단순히 일관되게 모두 죽음으로부터 삶의 종료로서의 의미를 빼앗으려는 의도에서 행해진 것이다. 우리가 관습적, 문화적이라 불렀던 죽음의 부정은 상당히 이른 시기에 시작된 것이다.

사랑하는 사람 편에서는 단순히 영혼설이나 불사신앙, 인간 죄의식의 유력한 근원뿐 아니라 또 최초의 윤리적인 규정도 생겼

다. 깨어난 양심의 첫 번째 의미심장한 금지령은 살인하지 말라였다. 이는 사랑한 죽은 자에 대한 슬픔 뒤에 감춰진 증오의 충동에 대한 반응으로 획득된 것이며, 점차 사랑의 대상이 아닌 이방인에게까지 확장되어 마침내 적으로까지 확장된 것이다.

이 마지막 점은 문명화된 인간은 더 이상 느낄 수 없다. 이 전쟁의 치열한 투쟁이 끝났을 때, 승리한 전투원들 각자는 기꺼이 고향으로, 아내와 자녀들에게 귀환하여 백병전이나 장거리 무기로 죽인 적에 대해 이것저것 생각하거나 신경쓰지 않을 것이다. 주목할 만한 것은, 지상에 아직 생존하고, 분명 우리보다 원시인에 가까운, 미개한 여러 민족이, 아직 우리 문명의 영향을 받지 않는 한, 이 점에 있어 다른 태도를 취한다 — 또는 취했다는 점이다. 미개인(호주의 원주민이나, 부시맨, 폐고섬 사람들은 후회할 일 없는 살인자가 결코 아니다.

미개인이 승리자로서 전쟁터에서 귀환한 경우, 전쟁에서의 살인 행위를 자주 번거롭고 힘든 속죄를 통해 보상하기 전에 자신의 마을에 들어오거나 자신의 아내를 만지는 것이 허용되지 않는 것이다. 물론 미개인의 미신으로부터 설명하기는 쉽다. 예를 들어, 미개인은 아직도 죽인=타살한 자들의 영혼의 복수를 두려워하고 있다는 식으로. 하지만 죽인=타살한 적의 영혼은 자신의 살인죄 때문에 생긴 양심의 가책의 표현에 지나지 않는다. 이 미신의 뒤에는 우리 문명화된 인간에게서 잃어버린 한 조각의 도덕적 섬세함이 숨겨져 있는 것이다.<sup>3)</sup>

경건한 마음은 우리의 존재가 사악한 것과 비열한 것과 관계맺

는 것에서 스스로 멀리 떨어져 있는 방법을 터득하고 싶어하므로, 일찍부터 철저히 살인이 금지된 것으로부터, 우리에게 심어져 있는 것임에 틀림없는 윤리적 감정의 강도로 이행하는 것을 게을리하지 않을 것이다. 안타깝게도 이 논거는 그것과는 반대되는 부분이 훨씬 더 많다. 그만큼 강한 금지는 역시 강한 충동에 대해서만 이뤄진다. 인간의 마음이 원치 않는 것은 금지될 필요가 없고<sup>4)</sup> 저절로 제외된다. 살인하지 말라는 인식이 강조되는 것은 바로 우리가 살인자들의 무한히 오랜 세대 계보를 조상으로 삼고 있음을 확신시켜주는 것이며, 그러한 살인자에게 살인 욕구의 소질이 있었던 것처럼 우리 자신에게도 혹여 그런 소질이 있을지도 모른다. 인류의 윤리적 노력은 그 강인함이나 의미심장함을 불평할 필요가 없는데도 불구하고 인간의 역사에서 획득된 것이다. 그리하여 그것을 오늘을 살고 있는 인류가 상속하고 소유하였는데, 그 정도는 안타깝게도 매우 변동적=가변적이다.

이제 원시인에서 벗어나, 우리 자신의 심적 생활에서의 무의식으로 눈을 돌려보자. 우리는 여기서 그런 깊이에도달할 수 있는 유일한 것인 정신분석의 탐구방법에 완전히 입각한다. 우리가 묻는 것은 우리의 무의식이 죽음에 대해 어떻게 행동하는가 하는 것이다. 해답은 다음과 같을 것이다. 즉, 원시인과 거의 똑같

3) 『토템과 터부』를 참조.

4) 프레이저의 빛나는 논증들을 참조(프로이트, 『토템과 터부』).

이 행동할 것이라고.

다른 많은 관점과 마찬가지로 이 관점에서도 원시시대의 인간은 우리의 무의식 속에 계속 살아가고 있다. 그래서 우리의 무의식은 자기 자신의 죽음을 믿지 않고 마치 불멸인 것처럼 행동한다. 우리가 ‘무의식’이라고 칭하는 것은, 욕동의 움직임으로 이루어진 우리 마음의 가장 깊은 곳이며, 부정적인 것을 아무것도 모르며, 어떠한 부정도 알지 못한다— 무의식에서는 대립들은 소멸한다—, 그러므로, 우리가 부정적인 내용밖에 줄 수 없는 자기 자신의 죽음도 알지 못하는 것이다. 그러므로 우리 안의 어떤 욕동적인 것도 죽음을 믿게 되지 않는다. 오히려 어쩌면 이것이 영웅적 행위의 비밀일지도 모른다. 영웅적 행위의 합리적 근거는 자기 자신의 생명이 어떤 추상적이고 보편적인 여러 가지 선보다 가치가 없을 수 있다는 판단에 기초하고 있다. 그러나 나는 그러한 동기부여를 도외시하고, 단순히 안첸그루버가 그려낸 돌팔매질 한스의 보장 “너에게는 아무 일도 일어나지 않을 것이다”를 따라, 위협을 아랑곳하지 않고, 본능적이고 충동적인 영웅적 행위가 빈번하게 이뤄지고 있을 것이라고 생각한다. 즉, 그런 동기부여는 단순히, 무의식에 대응하는 영웅적 대응을 소홀히 하는 듯한 의심을 없애는 데만 도움이 되는 것이다. 그에 비해 자기 자신이 아는 것보다 훨씬 더 빈번하게 우리를 지배하는 죽음의 불안은 이차적인 것이며 대개는 죄의식=죄책감에서 비롯된다.

다른 한편으로 우리는, 이방인이나 적에 대해서는 죽음을 시인하고, 그러한 사람들에게 원시인과 마찬가지로 망설임 없이 죽

음을 선언한다. 여기에는 물론, 현실에서는 결정적이라고 언명되는 차이가 나타나고 있다. 우리의 무의식은 살인을 행하지 않고 단순히 그것을 생각하고 싶을 뿐이다. 그러나 물질적 현실과 비교해서 심적 현실을 그렇게까지 과소평가하는 것은 부당하다. 심적 현실은 충분히 의미심장하고 중대한 결과를 가져오는 것이다. 우리는 무의식의 마음의 움직임에서 우리를 방해하고 우리를 해치고, 상처 입히는 모든 사람들을 시시각각 살해하고 있다. “악마야, 그를 데려가라”라고 심술궂을 때 농담 반 진담 반으로 자주 우리 입에 오르내리는 표현은 본래 “죽음아, 그를 데려가라”라고 말하고 싶은 것이고, 이는 우리의 무의식 속에 있는 진지하고 강력한 죽음의 소망이다. 아니 오히려 우리의 무의식은 사소한 일에도 살인을 저지른다. 무의식은 고대 아테네 드라콘의 입법과 마찬가지로 범죄에 대해 죽음 외의 어떠한 벌도 알지 못한다. 이는 모종의 일관성을 갖고 있다. 우리의 전능하고 독재적인 자아를 해치는 것은 모두 근본적으로는 *crimen laesae majestatis*[대역죄]이기 때문이다.

이렇게 무의식적 소망의 움직임에 따라 판정된다면, 우리 자신 또한 원시인과 마찬가지로 살인자의 집단인 것이다. 이런 모든 소망이 원시시대에는 아직 있다고 믿었던<sup>5)</sup> 효력을 가지고 있지 않은 것은 행운이다. 만약 그러한 효력을 가지고 있었다면, 양측의 저주의 십자포화로 인류는 벌써 멸망했을 것이다. 그 중에서

5) 『토템과 터부』의 ‘관념의 전능’을 참조.

는 가장 유능하고 가장 똑똑한 남자들이나 가장 아름답고 사랑스러운 여자들도 포함되어 있다.

이런 입론에 따라 정신분석은 문외한들 사이에서 대체로 신뢰받지 못하고 있다. 그것은 의식의 보증에 비하면 문제가 되지 않는 중상모략=비방으로 치부되며, 그로 인해 무의식조차도 의식에 대해서 그 모습을 보이기도 하는, 보내진 작은 신호를 놓치게 된다. 그러므로 여기서 적당한 것은 정신분석의 영향을 받지 않았던 많은 사상가들이 우리가 암묵적으로 살인의 금지를 무시하고 우리를 방해하는 것을 죽일 준비를 하고 있다는 것을 오해의 여지가 없을 만큼 충분히 고발했다는 점을 지적하는 것이다. 그 때문에 나는 다른 많은 예 대신에 어떤 한 가지 유명해진 예를 들기로 한다.

『고리오 영감』에서 발자크가 암시하는 것은 장 자크 루소의 저작 중 어떤 대목이다. 거기서 이 저자는 독자에게 묻는다. 만약 베이징의 한 늙은 고위관료를 단순한 의지의 작용에 의해 — 파리를 떠나지 않고, 또 물론 발각되지 않고 — 죽이는 것이 가능하고, 그 고위관료의 죽음이 큰 이익을 가져다줄 것임에 틀림없다면, 도대체 어떻게 하겠느냐고. 루소는 그가 이 고위직 인사의 목숨을 그렇게 확실하게 여기지 않는다는 것을 암시한다. 그리고 “Tuer son mandarin(그 고위관료를 죽여라)”는 현대인들도 이러한 은밀한 준비를 하고 있다는 것을 비유하는 속담 같은 말이 된 것이다.

같은 방향에서 증언하는 냉소적인 농담이나 일화도 다수 있다.

예를 들어, 남편의 발언으로 여겨지는 “우리 둘 중 한 명이 죽으면 나는 파리로 이사 갈 거야” 같은 것이다. 그런 냉소적인 농담은 진지하게 노골적으로 말했다면 인정할 수 없는, 어떤 부인된 진실을 전하지 않는다면 가능하지 않을 것이다. 농담에서는 잘 알려져 있듯이, 진실조차도 말하는 것이 허용되고 있다.

원시인에 대해서와 마찬가지로, 우리의 무의식에 대해서도, 어떤 사태가 생긴다. 거기서는 죽음에 대한 두 가지 대립적 태도, 즉 죽음을 삶의 부정으로 인정하는 한쪽의 태도와 죽음을 비현실적인 것으로 부인하는 다른 쪽의 태도가 서로 충돌한다. 그리고 이러한 사태가 발생하는 것은 원시시대와 마찬가지로 우리가 사랑하는 사람들 중 한 사람, 부모 혹은 부부 중 한 사람, 형제자매 중 한 사람, 자식 또는 사랑하는 친구가 죽거나 죽을 위협에 빠진 경우다. 이 사랑하는 사람들은 한편으로는 우리 자신의 자아가 내적으로 소유하는 것이며, 그 구성요소이지만, 그러나 다른 한편으로는 부분적으로 이방인이거나, 오히려 적이기까지 하다. 우리의 애정 관계 중 가장 애정이 깊고 친밀한 것에도 아주 작은 상황을 제외하고는 한 조각의 적대감이 뒤따르게 마련인데, 이것이 무의식 속에서 죽음을 바라는 계기를 제공한다. 그러나 이러한 양가성의 충돌로부터, 과거처럼 심리학이나 윤리학이 생겨나지 않고, 오히려 우리에게 통상의 심적 생활에 대한 깊은 통찰을 가능하게 하는 신경증이 생겨난다. 정신분석적 방법으로 치료에 종사하는 의사들이 지나치게 애정이 깊고 친족의 행복을 지나치게 걱정하는 것 같은 증상이나, 사랑하는 사람의 죽음이

후 까닭모를 자기 비난에 얼마나 자주 관여해야만 했던가. 이러한 사건들을 연구하면서 의사들은 무의식 중에 죽음을 바라는 것이 널리 퍼져 있다는 것에 대해서도, 또 의미에 대해서도, 아무런 의구심도 갖지 않게 되었다.

아마추어는=일반인들은 이런 감정의 가능성에 엄청난 전율을 느끼며, 이 반감을 정신분석의 주장들에 대한 불신의 정당한 근거로 삼는다. 나는 이것이 부당하다고 생각한다. 우리의 애정 생활을 경시하려는 의도가 아니며, 실제로 경시하지는 않는다. 우리의 감각과 마찬가지로 우리의 지성적 이해도 물론 사랑과 미움을 그러한 방식으로 서로 연결시킬 생각은 없지만, 자연 본성이 이 대립하는 한 쌍과 함께 작동함으로써 사랑을 언제나 항상 활발하게, 그리고 신선하게 유지하고, 그것을 그 뒤에 매복하고 있는 증오에 대해 보증하는 것이다. 우리의 애정 생활의 가장 아름다운 개화는 우리가 가슴속으로 느끼는 적대감 있는 충동에 대한 **반동** 덕분이라고 할 수 있다.

자, 요약하자. 우리의 무의식은 원시시대의 인간과 마찬가지로 자기 자신의 죽음의 표상에 대해 귀를 기울이지 않고, 이방인에 대해 살의를 품고 사랑하는 사람에 대해 분열적(양가적)이다. 죽음에 대한 관습적, 문화적 태도라는 점에서 우리는 이런 원시상태로부터 실제로는 얼마나 멀리 떨어져 있을까?

전쟁이 이런 알력에 어떻게 개입하는지는 쉽게 설명할 수 있다. 전쟁은 우리에게서 후기의 문화적 층들을 벗겨내고, 우리 안의 원시인을 다시 출현시키는 것이다. 전쟁은 우리를 다시금 강

제하여 자기 자신의 죽음을 믿을 수 없는 영웅으로 만들려고 한다. 전쟁은 우리에게 낯선 자를 적으로 명명하고, 그 죽음을 불러와야 할 것, 혹은 원해야 할 것으로 만든다. 전쟁은 우리에게 사랑하는 사람들의 죽음을 무시하라고 조언한다. 그러나 전쟁을 철폐할 수는 없다. 민족들의 존재조건이 이토록 다르고, 민족간의 반발이 이토록 격렬한 한, 전쟁은 존재할 수밖에 없을 것이다. 거기서 의문이 생긴다. 우리는 전쟁에 굴복하고 전쟁에 장단을 맞추는 인간이 되어서는 안 되는 것일까? 우리는 죽음에 대한 문화적 태도로 인해 우리가 심리학적으로는 또다시 분수에 넘치게 살아왔음을 인정하고, 오히려 돌아서서 진실을 고백해야 하는 것 아닐까. 현실에서, 또 우리의 사유에서 죽음에 대해 그것에 걸맞은 장소를 부여하고, 우리가 그동안 조심스럽게 금기시해왔던 죽음에 대한 무의식적 태도를 조금이라도 보여주는 것이 더 낫지 않을까. 이것이 뛰어난 성과라고는 생각되지 않는다. 오히려 많은 점에서 후퇴 또는 퇴행인 것처럼 보인다. 하지만 이는 성실성을 좀 더 고려하고, 삶을 다시 견딜 수 있는 것으로 만든다는 장점이 있다. 오히려 삶을 견디는 것은 모든 생명체의 으뜸가는 의무이다. 환상은 그것이 삶을 견딜 수 있다는 점에서 우리를 가로막는다면 가치를 상실한다.

우리는 오래된 격언 “Si vis pacem, para bellum [즉] 평화를 유지하길 원한다면 전쟁에 대비하라”를 떠올린다.

이 격언을 “Si vis vitam, para mortem [즉] 삶을 견디고 싶다면 죽음에 대비하라”로 수정하는 편이 동시대적일 것이다.

일역자 해설

## 전시, 열린 시간

노우치 사토시



예를 들어 일본 등에서는 세월조차 생략된 다른 숫자의 나열에 지나지 않음에도 불구하고, 지그문트 프로이트를 본떠서 말하면, 그것을 입에 담으면 모두가 한결같이 그것이라고 헤아리는 상징적 기호로서 세계에 유통된 결과, ‘지식인’이라 불리는 사람들이 그것에 대해 모종의 태도 표명을 강요당하고, 그 후의 전개를 비판적으로 고찰한다고 해도 반드시 우선 그 첫머리에서 피해자에 대해 추도의 뜻을 표시하고 그 사건 자체는 비열한 행위임을 거듭 표명하지 않을 수 없으며, 마침내 그 사건 ‘이전’과 ‘이후’ 혹은 ‘세계는 변해버렸다’는 표현조차 성립해버릴 정도로 담론공간의 방향성을 결정짓게 된 것이 2001년 9월 11일에 일어난 사건이다. 제1차 세계대전이라고 불리게 되는 사태에 직면한 프로이트가 지식인을 포함해 많은 사람들이 빠진 환멸이나 실망의 원천을 그러한 사람들이 품게 되었던 이른바 ‘문명민족들’에 대한 기대로 돌렸던 반면, 그 사건 이후 특히 피해국 사람들이 품지 않을 수 없었던 이 ‘변해버렸다’는 감각의 원인을 새뮤얼 웨버는 그 사건 이전에 사람들이 가지고 있었던 “여기서는 일어나지 않을 것이다”라는 확신에서 찾아낸다. 이런 확신이 흔들리고, “우

리는 자기 자신을 믿을 수 없게 되었다”(본서 100頁)고 묘사되는 환멸과 실망이 발생하고 있는 사태는 모든 것을 소용돌이에 휘말리게 하는 ‘회오리바람’에 비유되며, ‘전시’라는 단어에 의해 특징지어지는 것이며, 그때의 전시가 가져오는 특징들은 양가적이라고 형용되는 상황과의 유사성을 지적받는다.

전시에 있어서 “자기 자신을 믿을 수 없게 되었다”는 것은 어원적으로는 ‘분할 불가능’을 의미하는 ‘개인’이라고 명명되는 사람들인데, 이러한 사람들이 “자기 자신을 믿을 수 없게 되었다”는 것은, 실은 전시를 통해서 자신의 ‘분할 가능성’이 밝혀졌기 때문이다. 그리고 이 분할된 개인을 표시하고 있는 것이야말로 “통속적 의견과는 상충되는 것”(본서 107頁)으로서 설명되는 프로이트의 감정 양가성에서 전형적으로 볼 수 있는 양가적 상태인 것이다. 이 감정 양가성은 본래 프로이트에 의해 욕동의 움직임에 관해서 사용된 용어로, 그것이 처음부터 대립하는 쌍으로서 나타난다는 것을 드러낸다. 예를 들어 강한 애정과 강한 미움이 동일 인물에 있어서 종종 함께 생길 뿐만 아니라, 또한 그 두 가지의 대립하는 감정을 향하게 하는 대상 또한 동일한 것도 드물지 않다고 설명되는 이 감정양가성이 가장 첨예화된 형태로 추궁당하는 것은, 스스로의 삶에 항상 이웃하고 있으며, 그러한 의미에서 그것과는 불가피한 관계에서 있음에도 불구하고, 자기 자신의 그것을 직접 표상하는 것이 불가능한 죽음과의 관계에 있어서이다. 왜냐하면 원시인은 이런 사람들을 깊이 사랑하기 때문에 슬퍼하고, 그 죽음을 함께 맞보고 말았는데, 다른 한편 그런

사람들은 친하다고는 하나 역시 타자이며, 따라서 적인 이상, 원시인에게서 그 죽음은 기쁨 수밖에 없었기 때문이다. 이렇게 친한 사람의 죽음에 있어서의 슬픔과 기쁨이라는 감정 양가성에 있어서는 방향이 완전히 반대인 두 감정이 항상 ‘짜’을 이루어 나타나기에, 감정은 한 방향으로만 가지 않고, 어떤 감정이 생기는 순간 거기에 대립하는 다른 감정이 생기고, 원래의 감정은 반대 방향으로 이끌려 ‘중화’되어 버리는 것이다.

이러한 항상 ‘쌍’으로서 나타나는 것으로서 양가성에 의해 표시된 개인은 자기 자신을 ‘지금 여기’에 있는 ‘불변의 동일한 것’으로서 표상할 수 없다. 따라서 자기 자신이 믿을 수 없게 되어 있는 상태란 ‘자기가 자기인 것’이라는 자기의 정체성의 불가능성을, 바꿔 말하면 자기가 동시에 자기가 아닌 것, 즉 다른 것—웨버가 말하는 “양립할 수 없는 것, 이방인, 타자”(본서 109頁)—으로 분할되어 있는 것을 나타내고 있다. 물론 개인이 통일된 개인으로서 그러한 타자를 필요로 하고 있는 것이 아니라, 개인이란 분할된 것으로서 그러한 타자를 품고 있는 존재이며, 그러한 의미에서 타자는 개인 내에 말하자면 구조적으로 엄연한 영역을 차지한 ‘외부성’(본서 106頁)이라고 불리는 것이다.

가령 호손의 「영 굿맨 브라운」이라는 소설에서 믿을 대상이자 믿을 주체조차 잃어버리게 되는 주인공의 절망적인 상황은 “여기에서는 일어나지 않을 것이다”라는 확신과 그 흔들림, 심지어 자신 속에서 찾아낸 타자로서의 외부성을 명료하게 그려내고 있다. 그는 여행의 시작에서 자신의 가족이 자신들의 공동체에 어

우리는 ‘기도’(본서 48頁)의 그리고 ‘선행’(같은 곳)의 일가임을 믿어 의심치 않고, 일행들이 지적하는 그의 할아버지와 아버지의 행적에 관해 그런 일이 있으면 자기네 가족은 자신의 고향에서 아주 오래 전에 쫓겨났을 것임에 틀림없다고 말하기도 한다. 이런 가족이나 조상에 대한, 또한 그 가족이 속하고 위치하는 공동체에 대한 맹목적 신앙은, 뒤집어보면 자신들이 소속한 가족이나 공동체 이외의, 따라서 ‘여기’가 아닌 곳에 위치하는 ‘사악한 것=타자’를 용서할 수 없다는 것을 함의하고 있다. 그러나 자신이 소속된 공동체의 구성원이야말로 실은 배제해야 할 타자라는 것이 밝혀지고, 또 선행의 일가였을 선조들이나, 사랑하는 아내까지도 그것들의 일원인 것을 목격하고, 자기 자신도 거기에 관여하고 있는 것을 알았을 때, 그는 단지 그의 아내의 이름이며 또 신앙도 의미하는 단어 페이스를 “그래도 페이스는 어디에?”라는 형태로 외칠 수 있을 뿐이었는데, 여기서 주목할 것은 이 확신의 흔들림에 있어서 그가 묻고 있는 것이 페이스가 누구이며 무엇인가가 아니라 ‘어디’였는가 하는 점이다.

따라서 “여기서는 일어나지 않을 것이다”라고 말할 때, 어떤 사항의 발생 불가능성만이 이 확신을 지탱하는 것은 아니며, 오히려 더 근본적으로는 “여기”라는 공간적 요소가 중요한 역할을 하고 있다. 예를 들어 웨버에 따르면, 폭력적 사건은 미국에 계속 따라다니고 있으며, 그에 관해 미국인은 상응하는 지식과 관심을 가지고 있었을 터임에도 불구하고, 그것은 어디까지나 ‘사적인 것’과, 즉 사적인 개인(들)에 의해서 혹은 사적인 개인(들)에

대해서 이뤄진 예외적인 사건 내지 특수적 일탈로 간주되며, 기존의 규칙을 재차 확인하기 위한 단순한 계기로서, ‘여기서’의 질서를 유지하기 위해 ‘여기’로부터 배제되어야 할 존재를 분명히 하는 것으로서 이용되었다. 토크빌이 지적하는 ‘범외적인 것’(본서 44頁)이나 ‘초자연적인 것’(같은 곳)을 믿지 않는다는 태도는 그것들을 그런 범주에 넣음으로써 사실은 ‘범외적이지 않은 것’이나 ‘자연적인 것’이 무엇인가를 다시 한 번 확인하고 있는 것일 뿐이다. 이에 비해 앞서 언급한 사건들은 그러한 사적, 개인적, 특수적 사례라는 의미에서의 범외적 사안으로 매듭지어지면 더 이상 풀리지 않는 것으로 (적어도 사건 발생 초기에는) 받아들여졌다는 점에서, 말의 진정한 의미에서 ‘**터무니없이 엄청난 것[범외적인 것]**’으로 작용하게 되었다. 범행 그룹은 더 이상 단순한 사적인 개인(들)이 아닌 조직화된 집단이며, 목표로 된 것도 사적인 개인(들)이 아닌, 틀림없이 ‘여기’ 그 자체였던 것이다.

이러한 ‘여기’의 흔들림은, 그것을 중심으로 하여 구축되는 안과 밖, 주체와 객체 같은 관계나 그것들의 거리 그 자체에 영향을 준다. 왜냐하면 ‘여기’는 그 말을 하는 사람과의 상관관계에 의해서만 규정되며, 그러한 갇힌 한에서 ‘여기’라고 말하는 사람에게서 적어도 그 ‘여기’가 어디인가는 자명한 것이며, 그리고 이 자명성은 ‘지금’ 자신이 ‘여기’에 위치하고 있다는 점에 기초하고 있을 것이기 때문에, 그때 일어나지 않을 여기서 무엇인가가 일어날 때, 그 변화는 단순히 대상쪽의 변화, 저쪽에서 무엇인가가 일어나고 있다고 말할 뿐 아니라, 이쪽과 저쪽의 거리의 변화, 주

관과 객관이 쌍을 이루는 공간적 배치의 혼란을 의미하기 때문이다. 물론 그때 공간적 관계뿐 아니라 시간적 질서도 또한 흔들리고 있다. 왜냐하면 그러한 혼란에서는, ‘지금 여기’에서 주체가 어떤 사항을 체험하고, 다음으로 똑같은 주체가 ‘저쪽’에서 무엇인가를 경험하는 확고한 원근법 속에서 계기(繼起)적으로 시간 체험이 이뤄지는 것이 아니라 오히려 거기에서의 시간은 ‘지금’이 ‘여기’이기도 하고 동시에 ‘저쪽’이기도 하는, 모든 것이 동시적 현재로 모아지는 시간이며, 어떤 명확한 방향이나 뚜렷한 목적이나 행선지를 지닌 합목적적인 직선적 시간의 흐름이 아니라 방향성이 틀어지고, 행선지가 막히고, 동시에 “구심적이기도 하고 원심적이기도 한”(본서 104頁) 순환을 새기면서 모든 것이 모아지고, 어떤 때는 이 방향으로 또 다른 때는 다른 방향으로 밀어내는 순수한 운동, 부단한 변화로서의 시간이기 때문이다.

이처럼 전시는 통일된 개인이 갖고 있던 모든 타자와의 거리를 기초짓는 공간시간적 질서관계를 빼앗음으로써 개인의 분할 가능성을 밝혀내고, 그것을 “자기 자신을 믿을 수 없는” 상태로 만든다. 그러나 동시에 이 전시야말로 분할된 개인을 다시 통일로 향하게 하고, 전시를 통해 한 번은 간과된 타자와의 이항 대립적 관계를 부활시키는 바로 그것이라는 것도 분명하다. 이러한 과정은 라캉을 원용하면서 전체의 이미지와의 상상적 동일화로서 웨버에 의해 설명되는데, 그때 중요한 것은 이 동일화에 의해 통일의 이미지가 만들어지는 것이 개인이나 주체, 자신이 있는 장소인 ‘여기’를 의미하는 “육망의 대상인 전체의 장소”(본서 31頁)

와 타자가 있는 ‘맞은편[저쪽]’으로서의 ‘공포의 대상인 불통일의 장소’(본서 31-32頁)를 동시에 차지함으로써만이라는 지적이다. 통일된 자기 내지 ‘여기’를 표상하기 위해서는 자기와 타자의 대립이나 ‘여기’와 ‘저쪽’의 대립을 전제로 한다. 그러나 이런 대립은 이제 A이기도 하고 B이기도 하는 쌍이 아니라, 오히려 이것은 A이거나 B이거나, 라는 양자택일적인 대립이며, 한쪽을 선택하면 다른 한쪽은 타자로서 저쪽으로 폭력적으로 튕겨나가게 된다. 이것은 전시에서의 재통일 과정이 원래 분할 가능했던 개인에 있어서의 자타의 대립이 바깥쪽에 투영되고 반동적으로 형성되어 있음을 의미한다. 따라서 자기 자신의 통일을 위해 개인은 쌍으로서 있는 자타의 분할 가능성을 외부로 투영함으로써 상호 배타적인 대립물(자기 내지 타자, 안쪽 내지 바깥쪽, 여기 내지 저쪽)을 형성하고, 이것에 의해 타자와의 안정된 거리를 보증하는 공간시간적 질서를 확보하고자 한다. 이 전시를 통해 분할된 개인이 다시 통일로 나아가는 운동을 웨버가 일관되게 mobilize(동원 결집하다)라는 군사적 함의 connotation를 가진 단어를 사용하여 표현하는 것도 그러한 재통일 과정의 폭력적인 것을 수반하기 때문이다. 폭력을 소유물이나 고유한 것에 대한 침해로 규정하는 것이 불충분한 것은 무엇인가를 스스로에게 고유한 것으로 할 때 원래부터 이용되는 동원결집 자체가 항상 폭력적인 것이기 때문이다.

따라서 여기서 양가적이라는 단어는 두 가지 수준에서 사용되고 있는 듯하다. 그것은 우선 한편으로 거리와 방향지어짐을 빼

앗음으로써 “자기 자신을 믿을 수 없게 되는” 상태로 만들면서, 또한 다른 한편으로 그러한 혼란에서 벗어나 재통일을 목표로 하기 위해 대립주의적 관계를 만들어내는 것을 의미한다. 이러한 이른바 광의의 양가성이라고 불러야 할 것에 대해서, 그러한 “자기 자신을 믿을 수 없게 되는” 상태에서 자타가 쌍을 이루어 분할division이라는 형태로 함께 있는 상태도, 또한 다른 한편으로 ‘여기’와 ‘저쪽’을 동시에 차지함으로써 산출된 자기와 타자가 분리isolation(본서 127-128頁)라는 형태로 상호 배타적으로 대립하고 있는 상태도 각각 양가적이라고 불리기 때문이다.

그리고 이러한 분리된 자기와 타자의 대립이라는 점에서 웨버가 주목하는 것은 프로이트가 발자크의 『고리오 영감』에서의 인용으로 소개하는 “만약 베이징의 어떤 늙은 고관을 단순한 의지의 작용에 의해 — 파리를 떠나지 않고, 또한 물론 발각되지 않고 — 죽이는 것이 가능하고, 그 고관의 죽음이 큰 이익을 가져올 것이 틀림없다면, 도대체 어떻게 할 것인가”(본서 191頁)라는 공상에서의 Tuer son mandarin이라는 속담풍의 어구가 유포되는 과정에서 겪은 변형의 방식이다. 프로이트가 참조한 발자크의 텍스트에서는 원래, Tuer le mandarin이 되었는데, 프로이트에 의해서 재인용되기에 이르며, 이 어구는 Tuer son mandarin으로 여겨지고, 정관사는 소유 형용사로 변화하고 있다. 이는 mandarin이 ‘외국인, 이방인’ 일반으로부터, 어떤 서사 속에서 말해지는 대상으로 변화하고 있음을 의미한다. 따라서 여기서의 문제는 현실적으로 이 고관을 죽이는 것의 옳고 그름이 아니라, 이야기 속에서

공상함으로써 죽음과 타자를 어떻게 다룰 것인가 하는 것이다. 서사[이야기] 속의 등장인물로서 이야기 속에서 어떤 위치를 차지함으로써 mandarin은 접근 불가능한 타자가 아니라 이 이야기에서 어떤 역할을 가진, 그러므로 이 이야기를 공상하는 사람에게 있어서의 늙은 고관이 되고, 그것을 통해 각각의 사람에게 각각의 방식으로 찾아오게 되는 표상 불가능한 죽음의 특이성=단독성이 공상에 있어서 표상될 수 있게 된다. 그때 이야기의 기제에 의해 그 표상의 방향성은 자기와 죽음 사이의 거리를 확보하고 의지의 힘으로 죽음을 지배하려는 욕망에 의해 규정되는데, 그러한 거리를 확보하고 이야기 속에서 어떤 위치를 차지하기에는 여기가 아니라 ‘어딘가’라는 규정으로는 불충분하다. 또한 그것은 자신의 죽음과 쉽게 결부될 수 있는 타자, 이를테면 앞서 언급한 사랑하는 사람, 친한 타자여서는 안 된다. 자신의 죽음과는 가급적 상관없고 또한 그 죽음이 자신에게 어떤 의미(이익)를 가져다 줄 수 있는 거리가 여기서는 문제다. 그리고 Tuer son mandarin이라는 속담풍의 어구가 유포될 당시 그 거리를 확보하기에 적당한 장소였던 곳이 바로 늙은 고관들이 위치하는 베이징이었다.

이러한 뚜렷한 간극에서 죽음이 가져올 수 있는 여러 가지 표상의 분기 가능성은 자기의 이익에만 도움이 되는 타자의 죽음이라는 방향으로만 제한된다. 웨버가 프로이트의 부정이라는 개념을 이용하여 억압의 본질을 특정한 표상내용 그 자체가 아니라 그 표상이 산출하는 다양한 네트워크라고 서술하고 있는(본

서 127頁) 것은 이야기 속에서 애당초 ‘죽음’이라는 특정한 표상 내용이 이야기되지 않는 (억압되는) 것이 아니라 ‘죽음’이라는 표상이 분기하여 다른 표상과 연결될 가능성을 이야기의 기제에 의해 지배, 관리함으로써, 어떤 특정한 방향(여기에서는 ‘죽음’과 ‘자기’가 연결되는 방향)으로 향하지 않도록 하는 것을 의미한다. 그렇게 함으로써 비로소 안심하여 타자의 죽음을 스스로의 의지로 원격 제어할 수 있는 것이다. 물론 이 이야기에서 자기 자신을 늙은 고관에 동일화시키고, 늙은 고관의 죽음을 동정하거나 혹은 늙은 고관의 입장에 서서 자신이 타인의 의지의 힘으로 죽고마는 것을 상상하는 것은 가능하다. 하지만 프로이트도 말하듯이(본서 176쪽) 그런 공상에서 현실의 자기의 삶은 실제로는 불가침인 채로 남으며, 그것은 곧 이 공상이 이야기의 기제 속에서 작동하고 있음을 보여준다.

이러한 이야기 속에서는 자기가 본래 유한한 신체를 가진 가사적可死的 존재라는 것은 잊혀지고, 자기는 어디까지나 죽음으로부터 일정한 거리를 유지하고, 그것을 관찰하고, 바라볼 뿐이다. 그리고 이러한 자기야말로 웨버가 드보르의 스펙터클론을 참조하면서 보는 사람spectator으로서 정의한 것이나 다름없다. 관찰의 대상인 스펙터클은 보는 사람에게 의해 관찰 가능해야 하는 이상, 그 장소가 특정되어야 한다. 그러나 이 장소는 통상 이해되고 있는, 항상 고정되고 정해진 장소일 필요는 없다. 중요한 것은 이 스펙터클이, 그것을 보는 사람과의 관계에서만 어떤 장소를 차지한다는 것이다. 그때 그러한 스펙터클은 드보르에 의해서 “동

시에 여기에도 있고 또한 다른 어딘가에도 있다”(본서 27頁)고 얘기되며, 바로 전형적인 양가적 상태로서 형언되는데, 스펙터클과 그것을 보는 사람 사이의 관계를 고찰하려면, 그것을 전자 미디어 특히 텔레비전과 연결시켜 논하면 유익하다. 웨버는 「텔레비전 : 세트와 스크린」(*Mass Mediauras*, Stanford University Press, 1996 수록)이라는 제목의 논문에서, 이 테마를 더 심도 깊게 논하고 있다.

테크놀로지 일반이 전통적으로 그러하듯이, 또 tele-라는 접두사를 가진 다른 몇 개의 단어가, 예를 들면 어떤 장치의 힘을 빌림(telescope)으로써 인간의 신체에 갖춰진 감각기관을 통한 지각의 범위를 넘어서는 것을 의미하듯이, television으로서의 텔레비전은 그런 지각의 유한성을 보완하는 모종의 인공기관으로서 사용되며, 인간의 시각과 청각을 유한한 신체성으로부터 해방하고자 한다. 이 해방은 프랑스어의 télécommande(원격조작)라는 단어에서 전형적으로 볼 수 있듯이 리모트 컨트롤의 욕망이며, 이는 떨어진 대상을 지배할 뿐 아니라 이 거리 그 자체를 지배하는 욕망이다.

원래 거리가 성립하기 위해서는 어떤 특정한 시간에 어떤 특정한 장소에 존재하고, 따라서 동시에 복수의 장소를 차지할 수 없는 하나의 신체를 중심으로 해야 한다. 그때 감각기관을 통해 지각된 것은 표상으로서, 독일어의 Vorstellung으로부터도 명백해지듯이, 우리의 “앞에 놓이게” 된다. 그러나 텔레비전의 스크린을 통해 통상 볼 수 없는 대상이 우리 앞에 비쳐질 때, 그 이미지



는 직접 현전하는 것은 있을 수 없다. 텔레비전을 본다는 것은 먼저 영상과 음성을 우리 앞에 놓는 능력 그 자체를, 즉 어떤 것을 재현전하는 능력이 텔레비전 수신기라는 형태로 물질화되고 있는 것을 보는 것이며, 그것을 통해서 재현전된 이미지를 보는 것이기 때문이다. 텔레비전은 텔레비전으로서 비전vision 그 자체를 우리에게 제시하고, 그것을 통해 텔레비전을 보는 사람은 자신의 신체가 위치하지 않는 장소에서 사물을 볼 수 있다. 그것은 ‘지금 여기’라는 자기의 신체를 중심으로 한 유일한 퍼스펙티브로부터의 시각이 아니고, 오히려 복수의 시점(視點)에서 본다는 것이다. 구체적으로 텔레비전은 적어도 세 개의 장소, 즉 이미지와 음성이 기록된 장소, 그리고 그러한 이미지와 음성이 수신되는 장소, 마지막으로 이 두 가지 사이에서 이것들을 전달하는 장소를 동시에 차지하고 있으며, 따라서 그것을 보는 사람도 또한 이 세 개의 장소를 동시에 차지하고 있는 셈이다. 그런 의미에서 드보르의 “동시에 여기이면서 또한 다른 어딘가에 있다”는 표현은 바로 텔레비전과 그것을 보는 사람의 양가적 상황을 나타내는 것이다.

그러나 그 경우 텔레비전의 스크린 상에 비취지는 것은, 바로 지금 여기에서 텔레비전에 의해서 재생산되고 있는 것인 이상, 통상의 시각에 있어서 신체와 연결되어 느낄 수 있는 ‘지금 여기’의 리얼리티는 보증되지 않고, 오히려 ‘다른 비전’으로서 어디까지나 의사-동시성 밖에 가질 수 없음으로써, 전통적인 장소의 개념은 찢겨지게 된다. 그러한 스크린 상의 이미지에서는 오리지

널과 카피라는 구별은 더 이상 통용되지 않고, 실제로 어느 것이 ‘라이브’ 영상인지 모른다는 리얼리티의 불확정성이라고도 해야 할 사태가 발생하게 된다. 텔레비전은 우리의 시각의 균열을 나타내고 있으며, 그러한 이상 실제로 텔레비전은 거리를 ‘극복’한 것이 아니며, 오히려 텔레비전에 의한 전달은 그러한 거리를 비전으로 변환함으로써 비가시로 만들고 있는 것에 지나지 않는다. 그것은 예를 들면 스크린이 맡은 복수의 역할 — 먼 곳의 비전을 스크린 상에서 가시적으로 하면서, 동시에 그때 볼 수 있는 비전을 필터에 걸어 선별하고, 보는 사람과 볼 수 있는 것 사이에 칸막이로서 가로막고, 보는 사람이 실제로는 다른 비전을 보고 있음에도 불구하고, 그것을 은폐한다 — 로부터도 명백하다.

그러나 텔레비전을 통해 얻을 수 있는 리얼리티가 불확정하더라도, 아니 오히려 불확정이기 때문에 훨씬 더 텔레비전을 계속 봐야 한다고 미디어는 시청자에게 요구한다. 텔레비전은 그 자신 양가적 상태를 산출하고 있음에도 불구하고, 스스로가 그러한 혼란한 상태에서 벗어나기 위한 해독제인 것처럼 선전하기를 마지않는다. 그 전형적인 예가 텔레비전에 의한 스포츠 관전이다. 거기에서는 텔레비전 그 자체가 양가적인 상황을 산출하고 있다는 것은 잊혀지고 양자택일의 결정 가능성만이 제시되며, 모든 것은 승자인가 패자인가, 혹은 아군인가 적인가 하는 대립으로 환원된다. 더욱이 스포츠 이벤트에 있어서의 신체의 유한성은 어떤 측정 가능한 기록으로서 수치화되고, 그것에 의해 그 한계는 어디까지나 일시적인 것으로서 항상 극복 가능한 것으로

만 존재하며, 기록을 만들거나 파괴하는 퍼포먼스가 한없이 계속되게 된다. 하지만 그때 동시에 발생하고 있는 마이너스의 측면(예를 들면 선수의 약물문제)으로부터 알 수 있는 것은, 그러한 텔레비전을 통한 스포츠 이벤트가, 개인의 신체가 가지는 유한성을 은폐하고, 그것에 의해 궁극적으로는 죽음을 항상 극복 가능한 것으로 하고 있는 것이다.

이는 또한 스포츠 관전의 다른 측면, 즉 스포츠를 관전함으로써 보는 사람이 쉽게 집단적 동일화를 이룰 수 있다는 측면에서 강화된다. 스포츠는 종종 ‘싸움’으로서, 따라서 폭력적인 것으로 형언되며, 그것을 보는 사람은 텔레비전 시청을 통해 그러한 ‘싸움’에 참여하는 ‘관전자’가 된다. 그런 관전자가 ‘홈팀’을 응원하고 그것에 동일화함으로써 ‘우리’라는 일체감을 얻는 반면, 상대 팀은 ‘놈들’로서 ‘방문객’이라는 단적인 적으로서 배제된다. 이 ‘우리’의 고양감 속에서 패배(그리고 죽음)는 ‘놈들’로서의 타자에게만 찾아오는 것으로 여겨지고, 우리는 비록 한순간일지라도 신체의 유한성을 잊을 수 있다. 그리고 전시에서 ‘전쟁’이 텔레비전을 통한 스펙터클로서 보여질 때, 이 스포츠 관람과 똑같은 것이 발생하며, ‘전쟁’의 스펙터클을 텔레비전으로 보는 사람은 타자로부터, 그리고 죽음으로부터 점점 더 분리되게 된다.

전시에서의 양가적 상황과 그것이 텔레비전을 통해 어떻게 강화될지는 2001년 9월 11일의 사건과 그 이후의 전개가 여실히 말해주고 있는 것 같다. 많은 사람들이 나중에 이 사건에 대해 이야기할 때, 그때 자신은 어디에서 무엇을 하고 있었는지(중중 집에

서 텔레비전을 보고 있었다는 것이 되는데)를 언급하고 싶어 하는 것은, 바로 도중에 중계된 텔레비전에 의한 “여기이기도 하고 저쪽이기도 한” 양가적 동시성을 통해서, 사람들이 마치 원시인이 사랑하는 사람을 잃었을 때에 죽음을 맛보았듯이, 그 일련의 사건들을 리얼하게 체험해 버렸기 때문이다. 텔레비전을 보는 사람은, 밤 뉴스에서 연일 방송되는 폭력적인 내용의 스펙터클을 봐도, 그것은 어디까지나 뉴스 속의 사건으로서, 따라서 “여기에서는 일어나지 않는” 것으로서, 어디까지나 보는 사람의 입장에서 안심하고 바라보고 있을 수 있었지만, 현실에서 테러가 ‘여기’에서도 일어날 수 있다는 것에 직면한 사람들은 ‘저쪽’에서만 일어날 뿐인 폭력으로서가 아니라, 양가적인 “여기에서도 저쪽에서도” 일어날 수 있는 폭력에 의해서 불안이나 공포심이 가중된 것이다. 그리고 웨버에 의하면 이것이야말로 테러리즘이 노린 것이었다. 왜냐하면 그것은 현실적인 성과보다는 그 행위에 의해 산출되는 불안이나 공포심 같은 감정에 작용하는 것을 목표로 하고 있기 때문이다. 이 불안이나 공포심이 클수록 이 흔들린 확신을 되찾기 위해서 시작된 반동형성도 강해지고, 그것에 동반하여 사람들이 더욱 더 용이하게 집단적 동일화를 이룬 결과, ‘우리’에 적대하는 ‘놈들=타자’로서 외부에 투영된 것이 ‘국제 테러리스트’인 것이다.

그러나 그때, 그 타자가 가령 다른 국가가 아니라 오로지 국제 테러리스트가 아니면 안 되는 이유를 웨버가 “전지구화와 트랜스내셔널적인 자본주의라는 냉전 후의 시대”(본서 24頁)에서 국

민국이라는 개념이 전에 없을 정도로 문제시되고 있다는 점에서 찾아낸다는 것에 주목해야 한다. 경제적 이익들을 둘러싼 관계가 점점 더 트랜스내셔널적인 양상을 강화해가는 가운데 국민국가가 아직도 필요하다는 것을 국민에게 납득시키기 위해 새로운 적이 필요한 것이다. 그리고 그 적은 명확한 형상을 수반하여 표상될 필요가 있다. 실제로 국제테러리즘은 어떤 특정한 국가(아프가니스탄, 이라크 및 기타 불량 국가)와 결부되고 특정한 이름(알 카에다)을 부여받고 특정한 얼굴(빈 라덴)을 부여받는다. 하지만 국제 테러리즘은 어디에 존재하는지도, 또 어디에 공격을 가해 올지도 모르고, 반대로 말하면 도처에 존재하며, 도처로부터 공격을 가한다. 그러한 글로벌한 규모로 존재하면서 동시에 분산되고 비가시인 것이야말로 국제테러리즘이므로 그것을 어떤 특정 국가의 영토에 결부시켜 생각할 수는 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 피해국 대통령들이 결국 뚜렷한 공간적 경계와 시간적 기원을 가진 국가 간의 분쟁을 의미하는 ‘전쟁’을 걸어왔던 것은 ‘직선적’(본서 66頁)이라고 부르는 사고법에 입각해 테러리즘에 대처하고 있기 때문인데, 그러나 그러한 직선적 사고법에 따라 공격을 가하면 가할수록 적은 점점 더 확산의 정도를 강하게 하고 힘을 늘려가고 있는 것 같다.

그런데 ‘전시’가 원래 양가적 상황이라면, 분할된 개인의 재통일 운동은 결코 완성된 형태로 끝나지 않고 오히려 그것은 항상 다시 분할될 수 있을 것이다. 웨버는 이 프로이트의 논문 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」으로부터, 미디어를 통해 불사의

인물로 동일화하고, 그것으로부터 분할 불가능한 것으로서의 개인 및 그 집합체로서의 ‘우리’를 상징함으로써 ‘타자’에 대해 적대적으로 되는 듯한 태도에 대해 “자아는 스크린 상의 표면 — 신체의 표면 — 의 투영과 유사하다”는 프로이트의 소견(본서 132頁)을 실마리로 삼아 다른 대안을 끌어낼 수 있다고 주장한다. 그것은 우리의 ‘신체’가 근본적으로 타자에 대한 관계를 내포하고 있다는 것이다. 분할 가능한 합성된 것으로서의 자아가 신체-자아이면서 이 자아가 스크린 표면(신체표면)에 투영되고 있다면, 신체는 안쪽과 바깥쪽을, 즉 자기와 타자를 차단하기 위한 칸막이가 아니라, 또한 자아가 거기에 수렴되는 그릇인 것도 아니고, 오히려 바깥쪽과 안쪽이 맞닿게 되며, 따라서 자아와 타자가 맞닿는 장소=스크린으로서 생각되어야 한다. 따라서 양가성이란 자아와 더불어 그릇 안쪽에 격납된 것이 아니고, 오히려 이 신체=스크린의 표면상에서의 자아와 타자의 맞닿음[접촉]을 의미하게 된다. 그 구체적인 예로 웨버는 「극장 정치 혹은 중단을 살아남는 것」(“Theatrocracy ; or, Surviving the Break”, *Theatricality as Medium*, Fordham University Press, 2004, pp.31-35)이라는 논문에서 ‘손가락’을 꼽고 있다. 손이 잡거나 쥐거나 통제하는 기관인 반면, 가리키거나 만지는 기관인 손가락은 신체의 표면에서 어딘가 다른 곳을 가리키거나, 다른 것을 만지거나, 혹은 적어도 어떠한 외부성을 건드림[만짐]으로써, 자기 자신이 완결된 그릇으로서의 신체, 즉 무엇인가를 지각하거나 의식하기 위해서 필요하다고 간주되는 중심으로서의 장소를 넘어간다. 물론 그 경우

이 다른 것도 접촉될[만져질] 수 있는 장소로서, 그것을 가리키는 것으로부터 떼어낼 수는 결코 없다. 손가락은 접촉의 장소이며, 그러므로 장소로서, 결코 완전하게 자기 자신으로 단힐 수는 없는 것이다.

이러한 ‘손가락’을 어원으로 하는 digital의 디지털성이란 바깥쪽과 안쪽의 구별의 소멸 혹은 바깥쪽과 안쪽이 항상 접하고 있는 상황을 나타내는 것으로서, ‘중간적 상황’이라 불리는(본서 132頁) 것이지만, 새로운 전자 미디어 특히 텔레비전이 산출하고 있는 것도 실은 이러한 ‘중간적 상황’이다. 왜냐하면 텔레비전의 스크린 그 자체가, 혹은 그것을 통해서 전세계에 둘러쳐진 네트워크 전체가, 자아가 신체-자아로서 신체=스크린에 투영되어 타자와 접촉하듯이, 자아와 타자가 서로 접촉하는 스크린이 될 수 있기 때문이다. 그것은 웨버의 말을 빌리면, ‘전쟁시대’(본서 133頁)로서 스크린이며, 거기에서는 한편으로 앞서 기술한 바와 같이 자아와 타자 사이의 분리가 조장되고 ‘우리’와 ‘놈들’ 사이의 구별 같은 조직화나 동원결집이 이루어지지만, 다른 한편으로 항상 이미 자아와 타자는 신체상에서 서로 접촉하고, 그러한 조직화나 동원결집을 방해하는 것으로서 작용하게 된다.

‘연극적(극장적) theatrical’(본서 133頁)이라고도 칭해지는 이러한 상황에 대해서는 앞서 언급한 논문 「극장 정치 혹은 중단을 살아남기」에서 플라톤, 니체, 벤야민을 참조하면서 더 상세하게 논하고 있다. 음악을 둘러싼 플라톤의 『법률』 속의 논의에서 전통적인 장르 분할을 무시하고 여러 장르의 음악을 혼합한 결과

산출되는 혼란이나 무질서는, 아날로지컬하게 극장정치 theatrocracy라고 명명되고 민주정치보다 한층 더 나쁜 것으로 여겨지지만, 그 이유는 민주정치가 아직 어떠한 제한을 필요로 하고 있는 것에 비해, 극장정치는 그러한 것을 일체 존중하지 않는 것처럼 생각되기 때문이다. 음악 장르 자체를 혼합시킴으로써 문제가 되는 것이 바로 그런 장르로 고정하기 위한 분류의 경계 그 자체다. 하지만 음악을 둘러싼 상황에서 극장정치라는 말이 사용되고, 또한 이 단어에 내포되어 있는 연극(극장)이 비극이나 희극이라는 것이 전혀 아니며, 그럼에도 불구하고 그리스어의 theatron ‘보는 장소’라는 어원을 가지는 극장정치라는 말이, 여전히 어떤 특정 장소나 위치에 대한 언급을 보존한다면, 결국 그것은 음악에 의해서 얼마나 이 장소의 안정성이 무단하게 훼손되고 있는가라는 것을 역설적으로 제시하게 될 것이다. 달리 말하면 극장정치의 연극적(극장적)인 차원은 연극(극장) 자체의 장소나 시각의 장소를 전복시킴으로써 모든 제도적 안정성을 뒤흔들고, 게다가 단순히 시각적이 아니라 청각적인 미디어(노래나 춤, 음악)와 결부되면서 야만은커녕 매혹적인 복수의 코러스에 의해 침묵하는 대중에게 목소리를 주고, 노이즈와 경계를 접한 하이브리드 음악을 산출함으로써, 고유성의 의미나 그 조건인 경계선을 무너뜨린다. 이런 의미에서 음악에 있어서의 극장정치의 출현은 우리가 오늘날 멀티미디어라고 부르는 것을 필연적으로 그리고 본질적으로 포함하고 있다.

니체의 『비극의 탄생』에서 비극의 코러스는 디오니소스적 흥

분 속에서 균열 내지 이중화된 현상으로의 변신을 수행한다. 이 변신이라는 독일어 *Verwandlung*은 여기서의 운동이 단순히 장소의 변화를 함의하는 것은 아님을 시사한다. 왜냐하면 어원적으로 *Verwandlung*은 *wandeln*(변화시키다)에서 유래하고, 이 단어는 더욱이 *wenden*(뒤집다) 또 *winden*(말다)에 관련하는 것부터, 니체가 언급한 운동은 일직선으로 목표를 향하는 직선적이고 연속적 프로세스보다도, 구불구불 회전하는 운동과 비슷하기 때문이다. ‘보는 장소’ *theatron*의 시각적 차원은 보존되기는 하지만 변경되고, 자기 스스로 완결된 신체의 그릇으로 기능하는 대신 균열되고 지연되고 말아서 감기는 듯한 변신의 장소로 변해간다. 따라서 개인이 타자의 신체와 영혼을 비집고 들어가면서 동시에 자기 자신이 그렇게 갈거리 찢겨져 있는 것을 바라본다는 변화의 운동에 자기 자신을 맡길 때, 이 운동은 결코 한 개인이 타자로서의 다른 개인으로 변신했다는 것이 아니다. 결국은 자기의 정체성이 보존된 채 자기 자신으로 돌아와 버리는 그러한 원형의 운동이 아니라 비원형의 운동에 의해 열린 균열에 있어서 죽음과 삶의 관계는 변화된다. 왜냐하면 단순히 개인이 복수(複數)가 되는 것이 아니라, 오히려 그러한 개인이 해체되고 유령으로서 스스로의 변신을 보는 사람이 되기 때문이다. 유령으로서의 개인은 단순히 존재하는 것을 그만 두는 것이 아니라 개인들은 분할된 것으로서, 따라서 보는 사람과 연기하는 사람 사이에서, 타자와 동일자 사이에서 분할된 것으로서, 타자의 신체와 영혼에 비집고 들어가, 멀리 떨어진 곳에서부터 변신하는 자기 자신

을 계속 본다. 이렇게 변신하게 된 개인은 여기에도 거기에도 있고, 그러나 단지 여기에도 거기에도 없으며, 단지 자기 자신도 다른 자도 아니고, 일탈하고 흔들리는 운동 속에서 확고한 장소도 고유의 신체도 결여한 유령이 된다. 이와 같이 한계나 경계를 횡단하는 것은 단지 어떤 장소나 신체로부터 다른 그것으로의 운동이 아니라, 오히려 찢겨진 균열로서의 운동이며, 그것들의 고유한 장소는 ‘사이’로서의, 내지 ‘중단’으로서의 그것이다.

그리고 이 중단으로서의 장소를, 브레히트의 서사 연극에서의, 몸짓을 인용 가능하게 하는 스테이지에서 찾아낸 것이 벤야민이다. 인용한다는 독일어 *zitieren*은 어원적으로는 라틴어의 *citare*(움직이다)에서 유래하는데, 벤야민에게서 결정적인 것은 인용하는 것이 단순히 무엇인가를 움직인다는 것뿐만이 아니라, 동시에 또한 그 움직임을 멈추는 것을 함의하는 점이며, 이것은 단순한 운동과 쌓이 된 정지가 아니고, 오히려 중단이나 분단이라는 의미에서의 그것이다. 그리고 이 중단의 프로세스에 의해 비로소 ‘형태를 갖추는 것’이 가능해지는 것이라면, 몸짓에 의해 일련의 흐름 속에 어떤 행위가 고정되고, 경계를 설정함으로써 목표로 일직선을 향하는 목적론적 운동은 억제되고, 상이한 종류의 공간이 비장화되면서 열리며, 몸짓으로 재형성된다. 인용의 장으로서 이 장소는 결코 자기 자신으로 닫는 일이 없다. 왜냐하면 이 장소는 인용으로서 필연적으로 다른 장소를 지시하기 때문이다. 그리고 이것은 단순히 공간적으로 뿐만이 아니라 시간적으로도 어떤 다른 장소를, 즉 이 장소가 거기에서 유래하는 장

소나, 장래 발견되어야 할 장소를, 바꾸어 말하면 그러했어야 할 과거로서 재인용 가능해지며, 그것에 의해 다른 식일 수 있는 미래를 가리킨다. 몸짓의 본질은 목표를 향한 일직선의 운동이 아니라 모든 신체적 운동을 가능케 하는 유연한 관절의 역할을 하는 것이다.

그런데 이런 관점에서 속담풍의 문구 *Tuer son mandarin*을 재검토하면 상이한 측면이 보인다(본서 137頁). 그것은 바로 앞에서 거론된 정관사에서 소유 형용사로의 변경과 관련된다. 앞에서 그것은 이야기를 말하는 주체에 종속시키는 늙은 고관에 초점이 맞춰졌다. 그러나 여기서는 이 늙은 고관의 ‘소유’가 실은 그리 단순한 것이 아님은 분명하다. 왜냐하면 이 속담풍의 문구는 바로 그 소유된 늙은 고관을 ‘죽이는 *tuer*’ 것을 이야기하기 때문이다. 따라서 이 속담풍의 문구를 글자 그대로 받아들인다면, 한편으로는 주체에 의한 타자의 소유 및 그 타자의 살해를, 또한 다른 한편으로는 그 주체에 의한 자기 자신의 소유물의 포기도 의미한다고 읽을 수 있다. 따라서 이 속담풍의 문구에 의해 상상된 공상은 타자의 살해와 함께 자기 자신에게 고유한 소유물의 포기 와 또한 그것을 통해 자기 자신의 정체성의 포기도 나타내고 있다. 그것은 주체가 주체이기 위해 필요한, 따라서 주체에게 고유한 모든 것(소유물 등)을 버린다는 것을 의미할 수 있을 것이다.

전시가 양가적이라는 것을 진지하게 받아들인다면, “이 전쟁에서 우리 세계 공동시민들의 비문명적인 행동 때문에 우리가 자존심이 상하고 쓰라린 환멸을 맞본 것은 부당한 일이었다. 그

것들은 우리가 사로잡혀 있던 어떤 환상에 기초하고 있었던 것이다”(본서 164頁)는 프로이트의 ‘위로’를 단순히 받아들일 수는 없을 것이다. 왜냐하면 전시를 통해 인간이나 개인이나 나름대로의 환상이 깨지고 그것들의 고유성이나 본래성이 드러나는 것은 아니기 때문이다. 용암 분출을 예로 들면서(본서 113頁) 한편으로는 극단적인 지속성과 고집으로서, 또 다른 한편으로는 불연속적으로 분리된 것으로 묘사되는 전시는 항상 쌍을 이룸으로써 폭력을 포함하면서 동시에 그것을 중화하는 운동까지 포함하는 양가적 시간으로서, 한쪽으로만 환원 불가능한 열린 시간인 것이다.



## 일역자 후기 (새뮤얼 웨버 저서 목록)

일본에서는 『비평 공간』 잡지에서 논문이 2편 번역되었을 뿐, 거의 소개되지 않은 감이 있는 새뮤얼 웨버이지만, 철학, 정신 분석은 말할 것도 없고, 문학, 연극, 음악에까지 이르는 그 수비 범위의 넓이와 그에 따른 수많은 논문으로 서구에 알려져 있다. 여기서는 웨버의 약력과 업적을 그 자신의 설명을 곁들이면서 간단히 소개해 두자.

“나의 지적 지평은 아도르노와 호르크하이머의 프랑크푸르트 학파, 그 후 발터 벤야민, 마지막으로 라캉과 데리다의 저작에 의해 형성되었다”고 말하는, 1940년 뉴욕 태생의 저자 새뮤얼 웨버는 코넬대학을 1960년에 졸업한 후, 독일 뮌헨 대학에서 2년간 유학했다. 이어서 예일 대학, 코넬 대학에서 연구에 종사하고, 전자에서는 르네 웰렉René Wellek, 후자에서는 폴 드 만에게 가르침을 받았다. 1965년부터 다시 독일로 건너가, 프랑크푸르트 대학의 아도르노 밑에서 공부한다. 그때 아도르노의 주요 저작의 영역으로서는 처음이 되는 『프리즈멘』을 셸리 웨버, 니콜센과의 공역으로 출판했다. 웨버에 의한 서문 「번역 불가능한 것을 번역하다」는 많은 아도르노 연구가에게 알려지게 된다. 1967년부터

베를린 자유대학의 비교문학과에서 가르치기 시작해 데리다와 라캉, 드 만, 라쿠-라바르트, 낭시 등의 이른바 ‘포스트구조주의’를 독일에 소개하는데 노력한다. 1971년 코넬대학에서 비교문학의 Ph.D., 그리고 1973년에는 베를린 자유대학에서 Habilitation (대학교수자격)을 취득했다. 1975년부터는 미국 존스홉킨스대학 교단에 서고, 잡지 Glyph를 창간, 포스트구조주의에 자극받은 젊은 비평가들의 작품 출판을 돕는다. 그 후 미국의 많은 대학(미네소타, 매사추세츠, UCLA 등)에서 교편을 잡았고 2001년부터 노스웨스턴대학에 영입되어 현재에 이른다. 1990년부터는 비판이론을 전문으로 하는 학생들이 수년간 파리에서 연구에 종사할 수 있도록 하기 위한 “비판이론의 파리 프로그램”을 설립하여 현재에도 계속하고 있다.

이러한 아카데미한 활동 이외에도 80년대부터는 독일에서 연극, 오페라의 상연에 관여하였으며, 특히 독일의 무대감독 악셀 만타이와 공동으로 주네의 『발코니』나 모차르트의 『마술피리』 등의 제작에 종사한다. 이러한 경험이 ‘연극’이나 ‘연극(극장)성’에 대한 관심을 높이는 것으로 이어졌다는 것이다. 이 테마들은 2004년에 간행된 *Theatricality as Medium*에서 자세하게 논의되고 있다.

#### 【주요 저작】

Weber, Samuel. *Inquiétantes singularités*. Translated by Charles Coustille. Editions Hermann, 2014.

- Weber, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Harvard University Press, 2008.
- Weber, Samuel. *Destruction and Dispersion: Collected Essays*. Translated by Satoshi Nouchi. Getsuyosha, 2005.
- Weber, Samuel. *Targets of Opportunity: On the Militarization of Thinking*. Fordham University Press, 2005. ISBN: 0823224767
- Weber, Samuel. *Prigodne Mete: O Militarizaciji Misljenja*. Zagreb, 2009.
- Weber, Samuel. *Gelegenheitsziele: Zur Militarisierung des Denkens*. Diaphanes, 2006.
- Weber, Samuel. *Theatricality as Medium*. Fordham University Press, 2004.
- Weber, Samuel. *Teatralnosc jako medium*. Cracow, 2010.
- Weber, Samuel. *Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*. Passagen, 2000.
- Weber, Samuel. *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis*. Translated by Michael Levine. Cambridge University Press, 2008.
- Weber, Samuel. *Mass Mediauras: Essays on Form, Technics and Media*. Edited by Alan Cholodenko. Power Publications/Stanford University Press, 1996.
- Weber, Samuel. *Institution and Interpretation*. University of Minnesota Press, 1987.
- Weber, Samuel, and Der Hexenbrief. *Mit Lacan*. Rotation, 1982. I
- Weber, Samuel. *Freud-Legende: Drei Studien zum Psychoanalytischen Denken*. Walter, 1979.
- Weber, Samuel. *The Legend of Freud*. Translated by Yuki Maeda and

Takashi Minatomichi. Hosei University Press, 2009.

Weber, Samuel. *Freud-Legende*. Translated by Michael Scholl, Georg Ch Tholen and Theo Wassner. Passagen, 2002.

Weber, Samuel. *The Legend of Freud*. The University of Minnesota Press, 1982.

Weber, Samuel. *Unwrapping Balzac: A Study of "La Peau de Chagrin"*. University of Toronto Press, 1979.

【편집본에 수록된 논문】

Weber, Samuel. "Drawing - The Single Trait." In *Techniken der Übereinkunft: Zur Medialität des Politischen*, edited by H. Blumentrath. Kulturverlag Kadmos, 79-98. 2009.

Weber, Samuel. "Anxiety - Borderlines in/of Psychoanalysis." In *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Felix Meiner, 2009.

Weber, Samuel. "Ohne Gewähr: On the Future of the Self and the Gegenwärtigkeit des Geistes." In *Prognosen über Bewegungen*, edited by Gabriele Brandstetter, Sibylle Peters, and Kai van Eikels. b\_books, 2009.

Weber, Samuel. "The Indefinite Article of the Love of a Phrase." In *Reading Ronell*, edited by Diane Davis. University of Illinois Press, 2009.

Weber, Samuel. "Benjamin's -abilities: Mediality and Concept Formation in Benjamin's Early Writings." In *Benjamin-Studien*, edited by Daniel Weidner and Sigrid Weigel. Fink, 2008.

Weber, Samuel. "Theater als Exponierung." In *Tragödie, Trauerspiel, Spektakel*, edited by Bettine Menke and Christoph Menke. Theater

der Zeit, 2007.

Weber, Samuel. "Die kommende Demokratie: Zu einer Poetik des Unmöglichen." In *Mnema: Derrida zum Andenken*, edited by H.-J. Lenger and G.C. Tholen. Bielefeld, 2007.

Weber, Samuel. "The Politics of Protection and Projection." In *Religion Beyond a Concept*, edited by Hent de Vries. Fordham University Press, 2007.

Weber, Samuel. "The Incontinent Plot: Hamlet." In *Literatur als Philosophie—Philosophie als Literatur*, edited by Eva Horn, Bettine Menke, and Christoph Menge, 233-252. Fink, 2006.

Weber, Samuel. "Die virtuelle Realität des Theaters: Artaud." In *Politik der Vorstellung*. Theater der Zeit, 2006.

Weber, Samuel. "Der Ring als Dekonstruktion der Moderne: Wagner mit Benjamin." In *Narben des Gesamtkunstwerks*, edited by Richard Klein. Fink, 2001.

Weber, Samuel. "The Sideshow: Remarks on the Uncanny." In *Deconstruction: A Reader*, edited by Martin McQuillan. Routledge, 2001.

Weber, Samuel. "Replacing the Body: An Approach to the Question of Digital Democracy." In *Public Space and Democracy*, edited by Marcel Henaff and Tracy Strong. University of Minnesota Press, 2001.

Weber, Samuel. "Stattfinden." In *Zeugnis und Zeugenschaft*. Akademie Verlag, 2000.

Weber, Samuel. "Das Erwachen bei Benjamin und Proust." In *Les Mots de la Tribu*, edited by Thomas Amos, Hjelmüt Bertram, and Maria

- Cristina Gianni. Stauffenberg, 2000.
- Weber, Samuel. "Virtualität der Medien." In *Konfigurationen. Zwischen Kunst und Medien*, edited by Sigrid Schade and Hans Christoph Tholen. Wilhelm Fink, 1999.
- Weber, Samuel. "Vor Ort: Theater im Zeitalter der Medien." In *Grenzgänge*, edited by G. Brandstetter, Helga Finter and Markus Wessendorf. Gunter Narr Verlag, 1998.
- Weber, Samuel. "Benjamin's Style." In *Encyclopedia of Aesthetics*. Vol. I, edited by Michael Kelly. Oxford University Press, 1998.
- Weber, Samuel. "The Future of the Humanities." In *Unisa as Distinctive University for our Time*, edited by C.S. de Beer, 127-15. University of South Africa, 1998.
- Weber, Samuel. "Einmal ist Keinmal: Das Wiederholbare und das Singuläre." In *Poststrukturalismus*, edited by G. Neumann, 434-448. Metzler, 1997.
- Weber, Samuel. "Un-Übersetzbarkeit: Zu Benjamins 'Aufgabe des Übersetzers.'" In *Die Sprache der Anderen*, edited by Anselm Haverkamp, 121-146. Fischer ZeitSchriften, 1997.
- Weber, Samuel. "German Translation." In *Das Vergessen(e)*, edited by Elisabeth Weber and Christoph Tholen. Turia + Kant, 1997.
- Weber, Samuel. "Theater als Übersetzung." In *Axel Manthey: Theater*, edited by Carsten Ahrens et al. Residenz Verla, 1997.
- Weber, Samuel. "The Future of the University." In *Ideas of the University*, edited by Terry Smith. Sydney University, 1996.
- Weber, Samuel. "Stückwerk." In *Dekonstruktion und Marxismus: Politiken des Anderen II*, edited by Hans Peter Jäck. HvF, 1996.
- Weber, Samuel. "Humanitarian Interventions in an Age of Media." In *Eingriffe im Zeitalter der Medien*, edited by Hannelore Pfeil and Hans-Peter Jäck. Hanseatischer Fachverl, 1995.
- Weber, Samuel. "Objectivity Otherwise." In *Objectivity and its Other*, ed. Wolfgang Natter, Theodor R. Schatzki and J.P. Jones III. Guilford, 1995.
- Weber, Samuel. "The bidding: parody and deconstruction." In *Deconstruction is/in America*, edited by Anselm Haverkamp. New York University Press, 1995.
- Weber, Samuel. "Le surenchère: parodie et déconstruction." In *Passage des frontières*, edited by Marie-Louise Mallet. Galilée, 1994.
- Weber, Samuel. "Zur Sprache des Fernsehens." In *Bildstörung*, edited by Jean-Pierre Dubost. Reclam, 1994.
- Weber, Samuel. "Dekonstruktion vor dem Namen." In *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, edited by Anselm Haverkamp. Suhrkamp, 1994.
- Weber, Samuel. "After Deconstruction," In *Decostruzione e/è America*, edited by Andrea Carosso. Tirrenia-Stampatori, 1994.
- Weber, Samuel. "Breaching the Gap: Lacan's Ethics of Psychoanalysis and the Question of the Tragicomic." In *Politics, Theory, and Contemporary Culture*, edited by Mark Poster. Columbia University Press, 1993.
- Weber, Samuel. "The Parallax View." In *Assemblage*, edited by Mark Wigley, 20. MIT Press, 1993.
- Weber, Samuel. "The Unraveling of Form. L." In *Die Aufgabe des Lesers: Ethics and Reading. Peters*, edited by Verbeeck. 1992.

Weber, Samuel. "Deconstruction Before the Name," in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson. Routledge, 1992.

Weber, Samuel. "Dopo la Deconstruzione: conseguenze." In *Intersezioni: Rivista di storia delle idee*, 397-412. 1992.

Weber, Samuel. "Das Leiden an der Zeit: Gedanken zu Parsifal." In *Les Symbolistes et Richard Wagner*, edited by Wolfgang Storch, 133-138. Edition Henrich, 1991.

Weber, Samuel. "Le polynôme." In *Lacan avec les philosophes. Bibliothèque du Collège International de Philosophie*, 50-60. 1991.

Weber, Samuel. "Der posthume Zwischenfall: Eine live Sendung." In *Zeit-Zeichen*, edited by G. Ch. Tholen and M. O. Scholl. Acta humaniora, 1990.

Weber, Samuel. "On the Balcony: The Theater of Technics." In *Bild-Sprache: Texte zwischen Dichten und Denken*. Louvain University Press, 1990.

Weber, Samuel. "Criticism Underway: Walter Benjamin's Romantic Concept of Criticism." In *Romantic Revolutions*, edited by Kenneth R. Johnston, G. Chaitin, K. Hanson and H. Marks. Indiana University Press, 1990.

Weber, Samuel. "The Monument Disfigured." In *Responses: Paul de Man's Wartime Journalism*, edited by Werner Hamacher, Neil Hertz, and Tom Keenan. University of Nebraska Press, 1989.

Weber, Samuel. "Das abgeschirmte Bild." In *Individualität: Poetik und Hermeneutik XIII*, edited by Manfred Frank and Anselm Haverkamp. Fink, 1988.

Weber, Samuel. "The Found(er)ing of Comparative Literature." In *The Comparative Perspective on Literature Approaches to Theory and Practice*, edited by Clayton Koelb and Susan Noakes. Cornell University Press, 1988.

Weber, Samuel. "Who Ever Heard of Dr. Schreber?" Translated by Ida Macalpine. In *Memoirs of My Nervous Illness*, edited by Daniel P. Schreber and Richard A. Hunter. Harvard University Press, 1988.

Weber, Samuel. "Sophisme, sophistique et ambivalences analytiques." In *Le plaisir de parler*, edited by Barbara Cassi. Editions de Minuit, 1986.

Weber, Samuel. "Caught in the Act of Reading." Introduction to *Demarcating the disciplines : philosophy, literature, art*. edited by Samuel Weber, Wlad Godzich, and Henry Sussman. University of Minnesota Press, 1986.

Weber, Samuel. "Literature — Just Making It." Afterword to *Just Gaming*, by Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thebaud. Translated by Wlad Godzich. University of Minnesota Press, 1985.

Weber, Samuel. "Demarcations: Deconstruction, Institutionalization, Ambivalence." In *Working Papers*. The Urbino International Center of Semiotics and Linguistics, 1985.

Weber, Samuel. "The Debts of Deconstruction, and Other, Related Assumptions." In *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*, edited by Joseph H. Smith and William Kerrigan. Johns Hopkins University Press, 1984.

Weber, Samuel. "Die Parabel," Introduction to *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, edited by Daniel Paul Schreber and Samuel M.

Weber. Ullstein, 1982.

Weber, Samuel. "The Critic's Choice." In *1789: Reading, Writing, and Revolution*, edited by Francis Barker. University of Essex, 1982.

Weber, Samuel. "Das Fest des Schreibens." In *Erzählforschung, im 20. Jahrhundert*, edited by Rolf Klopfer and Gisela Janetzke-Dillner, 397-405. Kohlhammer, 1981.

Weber, Samuel. "Tertium Datur." In *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, edited by Friedrich Kittler. Schöningh, 1980.

Weber, Samuel. "It." In *Glyph 4*, edited by Samuel Weber and Henry Sussman. Johns Hopkins University Press, 1978.

Weber, Samuel. "Program; The Divaricator." In *Glyph 1*. UMI Out-of-Print Books on Demand, 1992 (1977).

Weber, Samuel. "Der Einschnitt. Zur Aktualität Voloshinovs." In *Marxismus und Sprachphilosophie*, edited by V.N. Voloshinov. Ullstein, 1975.

Weber, Samuel. "Translating the Untranslatable," Introduction to *Prisms*, by, Theodor W. Adorno. Neville Spearman, 1967.

### 【Articles】

Weber, Samuel. "Between Part and Whole: Benjamin and the Single Trait." *Paragraph* 32-3 (2009): 364-381.

Weber, Samuel. "Abdelkébir Khatibi." *Aimance and Aisance, Langues et literatures* 19 (2009).

Weber, Samuel. "On the Japanese Translation of The Legend of Freud: A Dialogue with Samuel Weber." *QUI PARLE* Vol 17, No. 2 (2009). ISSN: 1041-8385

Weber, Samuel. "Medium, Reflexivity and the Economy of the Self." *Revue d'Etudes Culturelles* 4, Winter (2008): 33-48.

Weber, Samuel. "Europe and Its Others: Some Preliminary Reflections on the Relation of Reflexivity and Violence in Rodolphe Gasché's Europe, or the Infinite Task." *CR: The New Centennial Review* Vol. 8, No. 3, Winter (2008).

Weber, Samuel. "Rogue Democracy." *Diacritics* Vol. 38, No. 1-2, Spring-Summer (2008).

Weber, Samuel. "On Walter Benjamin." *Daedalus Spring* (2007): 138-140.

Weber, Samuel. "Medium als Störung: Theater und Sprache bei Kierkegaard und Benjamin." *MLN* Vol. 120, No. 3 (2005).

Weber, Samuel. "Le seul 'moi' du monde..." *Rue Descartes* 48 (2005): 39-41.

Weber, Samuel. "Once and For All." *Grey Room* 20 (2005): 106-116.

Weber, Samuel. "God Bless American." *Revue de Littérature Comparée* 312 (2004): 423-443.

Weber, Samuel. "Critical Theory and the Task of Reading (Adorno)." *New German Critique* 81, Fall (2000).

Weber, Samuel. "Benjamin's Excitable Gestures." *hybridity* Vol. 1, No. 1 (2000): 55-76.

Weber, Samuel. "The Virtuality of Medium." *Sites* Vol. 4, No. 2, Fall (2000): 297-319.

Weber, Samuel. "Psychoanalysis and Theatricality." *Parallax* Vol. 6,



- No. 3 (2000): 29-48.
- Weber, Samuel. "Family Scenes: Some Preliminary Remarks on Domesticity and Theatricality." *South Atlantic Quarterly* Vol. 98, No. 3, Summer (1999): 22-28.
- Weber, Samuel. "Nomos in The Magic Flute." Translated by Luke Carson. *Angelaki* Vol. 3, No. 2 (1998): 61-88.
- Weber, Samuel. "Reading — to the End of the World. (Narration and Theatricality in Tristram Shandy)." *Modern Language Notes* Vol. 111, No. 5, December (1996).
- Weber, Samuel. "Double-Take: Acting and Writing in Genet's L'étrange mot d'..." *Yale French Studies* 91 (1997): 28-48.
- Weber, Samuel. "Der abgestempelte Signifikant: Lacan mit Heidegger." *Riss* 9 (1993): 119-136.
- Weber, Samuel. "Genealogy of Modernity: History, Myth and Allegory in Benjamin's Origin of the German Mourning Play." *MLN* 106 (1991): 465-500.
- Weber, Samuel. "The Media and the War." *Alphabet City Summer* (1991): 22-26.
- Weber, Samuel. "In the Name of the Law." *Cardoza Law Review* Vol. II, No. 5-6 July/August (1990): 1515-1538.
- Weber, Samuel. "Upsetting the Set Up: Remarks on Heidegger's Questing After Technics." *MLN* Winter (1989-90): 976-991.
- Weber, Samuel. "The Vaulted Eye: Remarks on Knowledge and Professionalism." *Yale French Studies* 77 (1990): 44-60.
- Weber, Samuel. "Theater, Technics and Writing." *1-800 Fall* (1989): 15-19.
- Weber, Samuel. "La boîte et le balcon: De la technique au théâtre." *Qui parle?* Spring (1989).
- Weber, Samuel. "Le temps d'un rire." *Critique* 488-489, January-February (1988): 61-76.
- Weber, Samuel. "Der Begriff der Angst bei Freud und Lacan." *Riss: Zeitschrift für Psychoanalyse* October (1987).
- Weber, Samuel. "Laughing in the Meanwhile." *Modern Language Notes* Vol. 102, No. 4, Fall (1987).
- Weber, Samuel. "Postmoderne und Poststrukturalismus." *Ästhetik und Kommunikation* Vol. 17, No. 63 (1986): 105-122.
- Weber, Samuel and Chris Kubiak. "Reviewed Works: The Intersection: Marxism and the Philosophy of Language by V. N. Voloshinov; L. Matejka; I. R. Titunik." *diacritics* Vol. 15, No. 4, Winter (1985): 19.
- Weber, Samuel. "Ambivalence, the Humanities and the Study of Literature." *diacritics* Vol. 15, No. 2, Summer (1985): 15.
- Weber, Samuel. "How Not to Stop Worrying." *Critical Exchange* 15, Winter (1984): 17-25.
- Weber, Samuel. "Les dettes de la déconstruction et autres assumptions connexes." *Confrontation* 19 (1988): 47-78.
- Weber, Samuel. "Taking Place: Towards a Theater of Dislocation." *en-clitic* Vol. 8, No. 1-2, Spring/Fall (1984).

- Weber, Samuel. "Reading and Writing — chez Derrida." *Tijdschrift voor Filosofie* Vol. 45, No. 1, March (1983): 41-62.
- Weber, Samuel. "Capitalizing History." *diacritics* Vol. 13, No. 2, Summer (1983): 15.
- Weber, Samuel. "L'institution de la pensée." *Recherches Sociologiques* 1-2 (1982): 158-168.
- Weber, Samuel. "Closure and Exclusion." *diacritics* Vol. 10, No. 2, June (1980).
- Weber, Samuel. "Das linke Zeichen: Zur Semiologie Saussures und Peirces." *Fugen* 1 (1980): 43-63.
- Weber, Samuel. "Saussure and the Apparition of Language: The Critical Perspective." *MLN* Vol. 91, No. 5, October (1976): 26.
- Weber, Samuel. "The Sideshow: Remarks on the Uncanny: Freud, E.T.A. Hoffmann, Villiers de l'Isle-Adam." *MLN* Vol. 88, No. 6, December (1973).
- Weber, Samuel. "Le madrepore." *Poétique: Revue de Théorie et d'Analyse Littéraires* 13 (1973): 28-54.
- Weber, Samuel. "The Madrepore." *MLN* Vol. 87, No. 7, December (1972): 47.
- Weber, Samuel. "Lecture de Benjamin." *Critique* 267-268 (1969): 699-712.
- Weber, Samuel. "Benjamin-Lektüre." *MLN* Vol. 94, No. 3, April (1979).

## 【Interviews】

- Weber, Samuel. "Falling Out of One's Role With Art: An Interview with Samuel Weber on "Benjamin's -abilities." *Parrhesia* 4 (2008).
- Weber, Samuel. "Targeting, Television and Networking: An Interview with Samuel Weber." *Convergence. The International Journal of Research into New Media Technologies* Vol. 14, No. 4 (2008): 375-385.
- Weber, Samuel. "Interview with Sebastian Kirsch on the upcoming American Presidential Election." *Theater der Zeit*, December 2008.

## 【Hent de Vries와의 공동 편집】

- *Violence, Identity, and Self-Determination*, Stanford : Stanford University Press, 1997. (논문 「전시」 수록. 초출)
- *Religion and Media*, Stanford : Stanford University Press, 2001.

이 책 『파괴와 확산』의 출판 경위에 대해 한마디 설명해둔다. 당초에는 앞서 언급한 논집 *Violence, Identity, and Self-Determination*의 번역이라는 형태로 月曜社가 2001년부터 구상했던 기획이었지만, 각각의 저자와 月曜社 편집부에 의한 협의를 거쳐 개별 논문을 「폭력론 총서」라는 형태로 독립적으로 간행하게 되었다. 이 책에 관해서는 우선 논문 「전시」에 보태서, 거기서 크게 다뤄

지고 있는 프로이트의 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」을 번역해 함께 수록할 것을 역자가 제안하고 저자에게 함께 수록해야 할 논문의 유무를 물었더니 「전쟁」·「테러리즘」·「스펙터클」: 타위와 동굴에 대하여와 「파괴와 확산: 권력의 두 양상」을 보내주어서 그것도 번역하기로 했다. 즉 이 책은 일본어판 독자적인 편집의 논문집인 것이다. 또 이 책의 제목인 『파괴와 확산』은 웨버 자신의 선택에 의한 것이다.

각 논문의 내용을 간추려 소개한다.

「전시」는 크게 세 부분으로 나뉘어 있다. 첫 부분에서는 우리가 평소 자명한 것으로 써먹고 있는 ‘폭력’ 개념을 벤야민, 플라톤 등을 참조하면서 비판적으로 고찰한다. 다음으로 프로이트의 논문 「전쟁과 죽음에 관한 동시대적인 것」의 1부 「전쟁의 환멸」에 대한 독해를 통해 양가성이나 개인의 분할 가능성 같은 ‘전시’의 특징들이 서술되며, 마지막으로 프로이트 논문의 2부 「죽음에 대한 우리의 관계」를 바탕으로 죽음에 대한 양가적 관계를 스펙터클이라는 개념을 사용하면서 미디어와 관련시켜 논하고 있다.

「전쟁」·「테러리즘」·「스펙터클」: 타위와 동굴에 대하여」에서는 전쟁과 테러리즘을 스펙터클이라는 시각에서 재파악하고 있다. 2부에서는 토크빌과 호손을 소재로, 거기서 기술된 것이 현재에도 타당하며, 뿐만 아니라 2001년 9월 11일 이후, 더 표면화되고 있는 것 아니냐고 지적하고 있다.

「파괴와 확산: 권력의 두 양상」은 발표 매체가 신문이기도 하고, 미국의 대외정책이라기보다는 현행적인 관점에서, 결국 ‘전쟁’에 구애되지 않을 수 없는 ‘직선적 사고법’이 ‘국제 테러리즘’에는 유효하지 않다는 것을 드러낸다.

각각의 논문에서 공통된 개념이 사용되고 있고 주제도 겹치는 부분이 많지만 집필 시기도 다르며 역자의 입장에서 어느 정도 통일적인 관점에 입각하여 전체적인 전망을 제시하는 것도 필요할 것으로 판단하여 이 책에 번역되지 않은 다른 논문도 참조하면서 「해설」이라는 형태로 그것을 시도하였다. 독해에 일조할 수 있기를 바란다.

이 책을 번역하기로 기획할 때부터 사와리 다케시(澤里岳史), 가와이 다카아키(河合孝昭), 다지마 아키라(田島晃) 씨의 조언을 많이 받았다. 글로 적어 감사드린다. 또 늦어지기 쉬운 작업을 따뜻하게 지켜봐 준 月曜社의 고바야시 히로시(小林浩) 씨에게 진심으로 감사의 말을 전하고 싶다.

2005년 11월

노우치 사토시(野内聡)

## 저자 소개

### 새뮤얼 웨버(Samuel Weber)

1940년 뉴욕 태생. 노스웨스턴대학 교수. 철학자, 비평가로서 활약하는 것 외에, 연극과 오페라 제작에도 종사했다. 주요 저서로 『프로이트로의 회귀』(1978년), 『프로이트 전설』(독일어판 1979, 영어판 1982), 『발자크를 개봉하다』(1979년), 『제도와 해석』(1987년), 『매스 미디어라스』(1996년), 『매개로서의 극장성』(2004년), 『임기표적臨機標的』(2005년) 등이 있다.

## 일역자 소개

### 노우치 사토시(野内聡)

1971년 생. 와세다대학 대학우너 문학연구과 철학전공 박사후기과정. 전공은 철학.