



김상훈
윤필길
시라이 아키코 지음 | 이치노카와 야스타카 지음

메시아의 구원

발터 벤야민의 메시아주의에 관한 연구

「폭력비판서론 : 룩셈부르크와 벤야민」(이치노카와 야스타카)

「법/권리의 구출 : 벤야민 재독」(이치노카와 야스타카)

월간 멀티튜드
multitude.co.kr

메시아의 구원

발터 벤야민의 메시아주의에 관한 연구

「폭력비판시론 : 룩셈부르크와 벤야민」(이치노카와 야스타카)
「법/권리의 구출 : 벤야민 재독」(이치노카와 야스타카)

시라이 아키코 지음 | 이치노카와 야스타카 지음
김상운 옮김

월간 멀티튜드
multitude.co.kr

일러두기

- 이 책은 시라이 아키코(白井亜希子)의 박사학위 논문인 「メシアの救出：ヴェルター・ベンヤミンのメシアニズムをめぐる研究への一寄与」(一橋大学, 2012년)를 옮긴 것이다. <https://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/hermes/ir/re/25484/0201200801.pdf>
- 이 글 외에 2개의 보론을 추가했다. 市野川容孝, 「暴力批判試論—R・ルクセンブルクとW・ベンヤミン」, 『現代思想』 제33권 12호, 青土社, 2005년 11월호.; 市野川容孝, 「法/権利の救出：ベンヤミン再読」, 『現代思想』, 34권 7호. 青土社, 2006년.
- 필자가 인용한 발터 벤야민의 글은 필자의 번역을 존중한다는 의미에서 본문에 수록했고, 국역본의 번역본과 대조하라는 의미에서 이를 해당 쪽의 각주에 입력해두었다.
- 옮긴이의 첨언일 경우나 다른 번역이 가능할 경우 또는 경합하는 번역어가 있을 경우 () 안에 넣었다. 또 번역어는 한국에서 통용되는 것으로 바꾸었다. 한편, 일본식 한자는 모두 한국식 한자로 바꾸었다.
- 일본어 책의 경우를 제외하고 일본어 번역본의 서지사항은 모두 삭제했다.

이 책의 한국어판 저작권은 없습니다.
저작권법에 의해 보호받지 않습니다.
무단 전재와 복제를 허용합니다.

메시아의 구원 : 발터 벤야민의 메시아주의
에 관한 연구

1판 1쇄, 2021년 11월 1일

지은이. 시라이 아키코 / 이치노카와 야스타카
옮긴이. 김상운

비매품

논문 요지

서장. 메시아주의로의 도움달기

과제와 방법

젊은 시절의 '낭만주의적 메시아주의'

제1장. 매질로서의 세계에서의 '신적 폭력'의 현현

: 「폭력비판을 위하여」를 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

1. '신적 폭력' 개념의 규정

- (1) 자연법과 실정법
- (2) 법정립적 폭력과 법보존적 폭력
- (3) '신화적 폭력'과 '신적 폭력'

2. '신적 폭력' 개념의 발전적 이해

- (1) '신적 폭력' 개념에 대한 의문
- (2) '매질' 개념의 도입
- (3) 매개항으로서의 만물에서의 '신적 폭력'의 현현

3. '신적 폭력' 개념의 귀축

- (1) '낭만주의적 메시아주의'와 거리두기
- (2) 논리적 공백

제2장. 행복의 율동

: 「신학적-정치적 단편」을 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

1. 「신학적-정치적 단편」의 개요와 특징

- (1) '신정정치'의 허망
- (2) 신의 왕국과 세속적 질서 사이의 관계
- (3) 무상함 · 덧없음의 추구

2. 메시아의 도래

- (1) 「신학적-정치적 단편」에서의 시간론적 구조의 분석
- (2) 초월인가 내재인가
 - ① 타우베스 『바울의 정치신학』에서의 해석
 - ② 아감벤 『남은 시간』에서의 해석
- (3) 열린 문, 그리고 문지방

제3장. 희망의 내실

: 「괴테의 『친화력』」을 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

- ① 「괴테의 『친화력』」에 관해
- ② 소설 『친화력』에 관해

1. 신화적인 것

- (1) 사상내실과 진리내실
- (2) 사상내실로서의 '신화적인 것'
- (3) 죄의 연관

2. 결단에 의한 구원

- (1) 괴테와 자연의 관계를 둘러싼 분석
- (2) 기존의 괴테 해석에 대한 비판
- (3) 노벨레 <놀라운 이웃 아이들>

3. 극한의 희망

- (1) 가상적 존재로서의 오틀리에
- (2) 상징으로서의 별이 나타내는 것
- (3) 『친화력』론에 의해 개척된 신국면

〈보론 1〉 이치노카와 야스타카, 「폭력비판시론 : R. 룩셈부르크와 W. 벤야민」

〈보론 2〉 이치노카와 야스타카, 「법/권리의 구출 : 벤야민 재독해」

제4장. 왜곡된 것들의 원상

: 꿈추 난쟁이 혹은 난쟁이(1)

텍스트와 관심의 소재

1. Zwerg와 Kobold

- (1) 아콕 그림에 의한 Zwerg 분석
- (2) 그림형제에 의한 Kobold의 소개

2. 카프카론에서의 «꿈추 난쟁이»

- (1) 글로 쓰이지 않은 법
- (2) 어리석은 자들의 승리
- (3) 유배 혹은 일그러진 삶

제5장. 메시아의 구출

: 꿈추 난쟁이 혹은 난쟁이 (2)

텍스트와 관심의 소재

1. 『1990년경 베를린의 유년시절』에서의 ‘꿈추 난쟁이’

- (1) 망각된 것: ‘그저 언제나 나를 봤다’
- (2) 기억의 화신: ‘꿈추 난쟁이를 위해서도 기도해줘!’

2. 「역사의 개념에 관하여」에서의 ‘난쟁이’

- (1) 신학으로서의 ‘난쟁이’
- (2) 역사주의 비판

3. 총괄: 기도의 작법

논문 요지

문제 관심의 소재

이 논문의 주요 과제는 독일의 비평가 발터 벤야민(1892~1940)의 역사철학적 사색을 특징짓고 있는 메시아주의에 조명을 맞추고, 그 특질을 부각시키는 것이다. <벤야민의 메시아주의가 어떤 특질을 가진 것이었는가>라는 물음에 관해서는 지금까지 종종 이것에 지대한 영향을 미쳤다고 간주되는 다양한 요소를 지적함으로써 답변을 대신하려고 시도되었다. 그러나 벤야민에게 영향을 주었다고 생각된 사상 조류나 인물이나 책을 아무리 열거해도, 벤야민이 다름 아닌 그것들에 끌린 내재적 이유를 짐작할 수는 없으며, 그가 그것들로부터 퍼 올린 요소들을 자신의 것으로 삼은 행로가 규명되지 않는다면, 밀빠진 바구니로 물을 길어 올리는 것일 뿐이다. 또 벤야민의 서술이 다른 아무개라는 논자의 기술과 유사하다거나, 유사하지 않다는 것은 벤야민의 사상을 이해하기 위한 보조수단이 될 수 있지만, 그 이해의 타당성을 주장하기 위한 충분한 근거가 될 수는 없다. 벤야민의 메시아주의적 발상이 어떻게 싹트고 어떻게 발전되었는가의 흔적을 찾는 작업에 있어서 진정한 발판은 그 자신이 남긴 텍스트 이외의 어디에서도 찾아낼 수 없다.

그렇지만 원래 메시아주의라는 테마에 초점을 맞춰 복수의 텍스트가 횡단적으로 검토된 선행연구는 많다고 할 수 없다. 게다가 그것들에서 자주 보이는 것은 벤야민의 서술의 의미를 발명하려고 할 때, 무

엇인가 말하면 <전통적인 유대교적 메시아주의의 교의에서는 이러저러하다>고 주해를 가함으로써 문제를 해결하려고 하는, 약간 안이한 경향이다. 그러나 필자는 이런 수법에 의해서는 벤야민의 메시아주의가 지닌 사정거리의 넓이를 충분히 파악할 수 없다고 생각한다.

이 논문은 이런 문제의식에서 출발하여 벤야민의 복수의 텍스트를 검토하는 작업을 통해 그의 메시아주의의 해명에 기여하고자 한다. 구체적 목표로는, 대별하면 세 가지 논점에 대해, 최종적으로 일정한 설득력을 지닌 해석을 얻는 것이다. 첫 번째 논점은 벤야민이 생각하는 구제란 무엇(어떤 상태)에서 무엇(누구)을 구제하는 것인가, 그리고 그 구제는 우리의 세계에 어떤 변화를 가져온다고 확신하고 있는가이다. 또 둘째로, 그 구제는 언제 어떻게 찾아온다고 생각되는지를 묻는다. 그리고 마지막으로, 벤야민이 생각하는 행복이란, 또 희망이란 어떤 것인가가, 세 번째의 논점이 된다. 단, 이 세 가지 논점은 그 본성상 매우 복잡하게 얽혀 있기에, 이 논문 속에서도 그것들을 분리하여 차례대로 검토하는 것이 아니라, 하나의 것으로서 각 장에서 반복해서 논의의 도마에 올리고 마지막 장에서 개괄하는 방법이 채택된다.

서장

서장에서는 전반부에서 이 논문의 과제 및 방법에 대해 설명한 후, 후반부에서 이 논문의 논의 전체의 출발점으로서 벤야민의 박사논문『독일 낭만주의의 예술비평 개념』(1919년 통과, 1920년 발행)을 다룬다.

벤야민은 이 논문에서 독일의 초기 낭만주의자들(주로 프리드리히 쉴레겔과 노발리스)의 예술비평 개념을 분석하고, 그것은 그들의 반

성이론에 의거하여 구축되어 있다고 논하였다. 벤야민에 따르면 초기 낭만주의적 반성이론의 획기적 특징은 유한적 자아가 자신의 한계를 차례차례 뛰어넘어 반성의 그릇이라고도 해야 할 반성 매질인 절대적인 것으로 자기를 해방시켜가는 과정으로서 반성이 파악되고 있다는 점이다. 그리고 이 인식론적 도식을 예술 이해에 도입할 경우, 개개의 예술작품이 유한적 자아(개물)에 상당하고, 예술이라는 이념이 절대적인 것에 상당한다. 벤야민은 이러한 대응관계를 바탕으로 초기 낭만주의적 예술비평 개념의 의미를 예술작품을 통한 반성적 자기인식으로 규정한다.

그리고 벤야민은 초기 낭만주의자들의 역사철학도 같은 인식론적 도식에 의거했다고 보고, 그 본질을 ‘낭만주의적 메시아주의’라고 명명한 것이다. 벤야민은 이 박사논문에서 ‘낭만주의적 메시아주의’에 대해 본격적으로 논의를 전개하지 않는다. 그러나 그가 생각했던 사항을 미루어 짐작하는 것은 가능하다. 역사에서 개개의 사건이나 개개의 집단이나 개인의 행동은 반성에 있어서의 개개의 유한적 자아, 비평에 있어서의 개개의 작품에 상당할 것이다. 그리고 역사 과정은 공간적·시간적으로 분리되어 있던 세계 내의 만물과 모든 사건들이 사실은 서로 연관되어 있기 때문에 본질적으로는 일체의 것이라는 인식의 명징함이 높아져 그 자체로서 이해될 수 있을 것이다. 주목해야 할 것은 첫째, 이러한 역사이해에 역사를 점에서 점으로의 단선적 진행으로 간주하는 진보주의에 대한 비판이 포함되어 있다는 점이다. 그리고 둘째로는, 이러한 입장을 ‘메시아주의’라고 부르는 벤야민의 어법이 통상적인 어법과 동떨어져 있다는 점도 간과할 수 없다.

1장

1장에서는 서장에서 다룬 낭만파론과 동떨어진 지점에서가 아니라, 낭만파론의 발상을 진화시킨 지점에 「폭력비판론」을 자리매김하고, 그렇게 함으로써 그의 ‘신적 폭력’ 개념을 기존의 해석과는 다른 방식으로 파악하고자 한다.

벤야민은 「폭력비판론」에서 법질서가 지닌 폭력적 본질을 날카롭게 지적했다. 그에 따르면 ‘신화적 폭력’을 시조(祖形)로 하는 법은 생사를 지배하는 운명적 폭력으로서 모든 것을 복종하게 하고, 그렇게 함으로써 점점 더 스스로의 특권적 지위를 강화한다는 본질을 갖고 있다. 즉 법은 인간의 삶을 지키기 위해 기능하는 것이 아니라 근본적으로 자기 목적적이며, 인간의 삶을 자기현시의 도구적 수단으로 깎아 내리는 폭력성을 갖고 있다는 것이다. 그리고 벤야민은 그러한 법의 폭력으로부터 인간의 삶을 구해낼 수 있는 ‘신적 폭력’의 개념을 제시하고 법질서를 타도하는 — 결국 국가권력을 타도하는 혁명의 필연성을 설파한다.

벤야민의 ‘신적 폭력’ 개념은 테러를 용인하는 위험한 사상으로 받아들여질 수 있는 측면을 분명히 갖고 있으며, 이 점이 기존 연구가 ‘신적 폭력’ 개념을 주체하지 못하는 원인 중 하나였다. 그러나 낭만파론에서 제시되었던 매질이라는 개념을 빌려 다시 해석한다면, 세계는 ‘신적 폭력’이 거기에서 현현하는 **매질**이며, 역사상의 개인이나 개개의 집단, 개개의 사건 모두에 매개항의 역할을 수행할 수 있는 가능성이 갖추어져 있다고 볼 수 있다. 이 매개항들이 법의 폭력에 사로잡혀 있는 이상, ‘신적 폭력’은 현세의 법질서를 무너뜨리는 파괴적 폭력으로 나타날 수밖에 없다. 그러나 그것이 현현한다는 것은 동시에 우

리에게 잠재적으로 갖춰져 있을 가능성의 개화이기도 하다. 이상과 같이 이해한다면, ‘신적 폭력’ 개념을 기존의 법질서를 배격하라는 의도에서 나온 과격한 개념으로 간주하는 단락^{短絡}적 해석을 배척할 수 있다.

2장

2장에서는 벤야민의 1920년 전후 메시아주의적 사고의 기본 구도가 응축된 형태로 제시된 「신학적-정치적 단편」을 다룬다. 그 기본구도가 지닌 시간론적 구조는, 한편으로는 이미 낭만파론에서 거론되었던 반성이론의 그것과 상통하는 것이며, 다른 한편으로는 훗날 「역사의 개념에 대하여」에서 전개되는 역사주의 비판으로 이어지는 것이다. 또한 이 시간론적 구조의 특이성을 설명하기 위해 이번 장에서는 에른스트 블로흐의 『유토피아의 정신』, 야콥 타우베스의 『바울의 정치신학』, 조르조 아감벤의 『남은 시간』이 일부 참조된다.

「신학적-정치적 단편」의 요점은, 이하와 같다. 첫째, 벤야민이 생각하는 신의 나라는 지상의 나라가 먼 미래에 개량되어 끝나고 변화한 곳의 상태, 즉 역사의 목표를 가리키는 것이 아니다. 둘째로, 지상적인 것 일체에 의한 더욱 더 행복 추구라는 영위^{營爲}는, 그 자체로서는 몰락이라는 규정을 피할 수 없는 것이지만, 그러나 동시에 메시아적인 힘의 긴장을 증가시키는 것에 기여할 수 있다. 그리고 여기에서 도출되는 것이 행복이란 사실 너무 무상함^{덧없음} 자연의 리듬 이외의 아무것도 아니라는 대담한 명제이다. 셋째, 이러한 역설적 상황을 우리 몸에 떠맡는 허무주의에 의해 무상함^{덧없음}을 추구하는 것이 세계 정치의 사명이라고 벤야민은 주장한다.

이 장에서 필자는 상세한 독해를 통해 이 단편에서의 신정정치 비판의 본뜻이 진보주의적 세계관(근대과학이라는 간판을 내걸고 객관적 필연성이 자동적으로 역사를 최종 단계로까지 발전시켜 준다고 퍼뜨리는 세계관)에 대한 거부임을 보여준다. 또 필자는, 벤야민이 생각하는 행복이란, 그리고 행복을 추구한다는 것은 무엇을 의미하는 것인가를, 이하와 같이 분명히 한다. 그 경우의 행복이란 자연 만물의 운동을 관통하고 있는 율동을 뜻하며, 행복을 추구한다는 것은 무상함^{덧없음}이 세상의 모든 것을 원리적으로 규정하고 있는 그러한 율동에 귀를 기울이는 것이다. 그리고 그것은 동시에 멸망의 운명이 갖는 진의를 인식하고 이 세상에서 메시아적인 힘의 징조를 발견하려는 우리에게 유일한 방법이 다름 아니다. 메시아는 적어도 세속적 질서와의 관계에서 보는 한, 메시아적 힘과 동의어이며, 그것은 한편으로 역사를 끝내는 일회적이고 초월적인 힘이다. 그러나 다른 한편으로 그것은 멸망이라는 운명의 형태로 역사의 구석구석에까지 침투해 있는 내재적인 힘이기도 하다. 하지만 그러한 힘이 작용하지 않고 율동으로서의 행복을 청취하는 것은 어떻게 가능해지는지가, 이 단편에서는 명확하게 논해지고 있지 않은 것도, 필자는 지적한다.

3장

3장에서는 「괴테의 『친화력』」을 다루고 벤야민의 ‘신화적 자연’관과 구제나 희망 같은 테마에 대한 그의 서술을 검토한다.

벤야민은 괴테의 장편소설 『친화력』을 음미하며, 우선은 그 사상 내실^{事象內實}인 ‘신화적인 것’을 분석한다. ‘신화적인 것’은 작품 속에서 등장인물들을 농락하는 인간 지식을 초월한 힘을 가리키며, 그 현상

은 한편으로는 법적 관계로서 그들을 구속하는 혼인 속에서 발견되고, 다른 한편으로는 자연 속에서 발견된다. 벤야민의 정의에서는 이런 ‘신화적인 것’의 굴레 안에 계속 머문다는 것은 일방적으로 죄를 뒤집어씌우는 것과 다름없다는 것이며, 이러한 운명에서 벗어나기 위해서는 죽음을 내건 결단이 필요하다.

여기까지 벤야민의 논의는 과거 「폭력비판론」에서 제시되었던 구제의 프로그램, 즉 인간의 삶이 그것을 둘러싸는 운명적 폭력에서 벗어나기 위해서는 이것과 정면에서 대결하는 결정적 계기가 필요하다는 이항대립 도식과 매우 가깝다.

그러나 필자는 이 비평이 그 후 벤야민의 메시아주의적 역사철학이 비약적으로 발전해 가기 위한 중요한 전환점이 된 작품임을 강조하고 싶다. 왜냐하면 이 비평의 최종 단락에서는 앞에서 서술한 이항대립 도식으로 수렴되지 않는, 매우 중요한 주장이 전개되고 있기 때문이다. 그것은, 결단하지 못하고 ‘신화적인 것’의 폭위(暴威)에 의해 파멸로 몰리는 『친화력』의 주인공들에게도 또한 궁극적 희망이 남아 있다고 한다는 것이다. 이러한 제3의 길이 제시되었다는 것은 「신학적-정치적 단편」에서 구체적으로 제시되지 않았던, 행복이라는 이념에 입각하여 세속적 질서를 구축하기 위해 필요한 구체적 방법이 적어도 한 가지 제시되었다는 것이다. 즉, 결단에 의해 운명적 폭력과의 대결이 이루어져야 할 뿐만 아니라, 그러한 운명적 폭력에 무릎을 꿇음으로써 무엇이 상실되고 말 것인지를 올바르게 인식하고, 지금은 죽은 자들을 마음속에서 구제하는 일이 필요하다는 것이 명확하게 이뤄진 것이다.

4장

4장에서는 다시금 법이나 폭력이라는 테마가 발견되는 비평 「프란츠 카프카: 사후 10년을 맞이하여」를 분석하고, 특히 그 속에 등장하는 〈뿔추 난쟁이〉라는 모티프에 주목한다. 또한 이번 장에서는 지금 말한 카프카론의 분석에 앞선 예비 작업으로서 야콥 그림의 『독일 신화학』과 야콥이 동생 빌헬름과 함께 엮은 『독일 전설집』을 참조하여, 이것들에 있어서의 난쟁이와 코볼트(인가人家에 사는 난쟁이)의 존재규정을 정리한다.

야콥 그림에 따르면 북유럽 신화의 하얀 정령과 검은 정령이 기독교의 천사와 악마를 닮은 데 비해, 난쟁이(Zwerg)는 마찬가지로 북유럽 신화에서 출신을 가지면서도, 백이라고도 흑이라고도, 선이라고도 악이라고도 할 수 없는 애매한 존재이며, 기독교의 전파에 의해 설 자리를 잃은 존재다. 또 그림 형제에 따르면 코볼트는 유령이라고 하기도 하며, 강자에 의해 통상적인 생활권 밖으로 내몰린 인간일 수 있다는 점에서 인간이면서 인간이 아닌 기묘한 존재이다.

그런데 벤야민의 카프카론에서는, 〈뿔추 난쟁이〉가, 망각에 의해서 모습이 불품없이 일그러져 버린 자들의 원상(原像)으로 등장한다. 그렇다면 무엇이 잊히고 있다는 말인가? 벤야민의 해석에 따르면, 카프카의 소설의 불쌍한 등장인물들이 종종 그렇듯이, 부지불식간에 불문법을 깨뜨려서 죄를 선고받는 것은 우연한 불행이 아니다. 그것은 태고의 법률이 지니고 있던 본질적인 의미에 비추어 보면 필연적인 운명인 것이다. 글로 쓰이지 않은 법(불문법)은 항상 자신을 배반하는 자를 산출하면서 모습을 드러내고, 그 자를 스스로의 지배 아래 묶어 둬

으로써 힘을 과시한다. 그러나 이런 범람 앞에 피고인으로서 서게 되는 인간은 자신이 그러한 폭력적 운명에 이미 사로잡혀 있다는 자각을 하지 못한다. 따라서 거기에서 벗어나기 위해서는 무엇이 필요한지도 모르고, 또 그러한 상태를 감수함으로써 자신이 어떤 가능성을 잃고 있는지도 잊고 있는 것이다. 이 장에서는 이러한 망각을 둘러싸고 벤야민이 전개하는 논의를 세심하게 추적하고, 또한 난쟁이나 코볼트가 담당하고 있는 이미지에 대해 정리함으로써 과멸해 가는 희망 없는 자들을 위한 구제는 어떻게 가능한가 하는 문제에 대해서, 최대한의 해결의 힌트를 획득하는 것을 목표로 한다.

마지막 장

마지막 장에서는 4장의 논의에 따라, 『1900년경 베를린의 유년시절』 속에서 〈꿈추 난쟁이〉가 재등장하는 부분을 꺼내 검토하고, 나아가 1번 테제에서 〈난쟁이〉가 중요한 역할을 하고 있는 「역사의 개념에 대하여」를 논급한다. 그리고 그 작업을 통해 희망 없는 이들을 위한 구제는 어떻게 가능한가 하는 물음에 대한 벤야민의 고구^{考究}가 그의 말년에 어떤 지점에 도달했는가가 드러난다.

『유년시절』의 말미에 놓인 수필 「꿈추 난쟁이」 역시 난쟁이는 시간의 흐름 속에서 잊히고 모습이 일그러져 가는 존재로 묘사된다. 그런 한에서 난쟁이는 존재하는 모든 것의 대표이다. 난쟁이들이 너무 깊이 망각 속에 갇힌 존재들이라서 우리는 [그들을] 쉽게 볼 수 없다. 또 다르게 표현하면 난쟁이이란 완전한 기억의 화신^{化身}이기도 하다. 벤야민은 죽음에 임하는 자에게는 난쟁이가 가진 우리 일생 동안의 기

억이 보인다고 한다. 그러나 죽음에 즈음해 온갖 기억이 되살아난다 해도, 그때까지는 우리에게 시시각각 기억을 잃어가는 것을 멈출 수 없다. 그렇다면 메시아는 도대체 언제 도래하는 걸까? 2장에서 논한 것처럼, 메시아가 역사를 절단하는 초월적 힘일 뿐만 아니라 역사 속에 — 그것을 끝으로 이끌며 — 내재하고 있는 힘이기도 하다면, 이 맥락에서 그 메시아적 힘은 어떻게 작용할 것으로 생각되는가?

이 물음을 해결하기 위한 가설로서 필자는, 〈꿈추 난쟁이〉이야말로, 망각 속에서 왜소화 되어 참 모습을 잃어버린 메시아가 아닌가라는 가설을 제출한다. 우리의 망각에 의해 일그러진 모습이 되어버린 난쟁이=메시아는, 망각이라는 과오가 바로잡힐 때 비로소, 본래의 모습으로 나타난다 — 즉, 아감벤적인 표현을 사용한다면, 메시아의 도래가 완료하는 것이다.

「역사의 개념에 대하여」 첫 번째 테제에는 인형(=사적 유물론)을 몰래 조종해 승리로 이끄는 난쟁이(=신학)라는 비유가 제시돼 있다. 〈난쟁이〉라는 비유가 〈꿈추 난쟁이〉이라는 모티프의 그것과 겹치는 의미를 담아 사용되고 있다면, 그것은 수상한 이데올로기나 내용이 공허한 형이상학 같은, 우리가 버려야 할 무언가를 가리키는 것으로 볼 수 없다. 오히려 〈난쟁이〉란 우리가 그 본질을 잃어버림으로써 일그러진 것, 그리고 우리가 자신들을 둘러싸고 있는 운명적 폭력을 직시하지 않았기 때문에 그 죄의 대가를 치르게 되는 것이라고 볼 수 있다. 그리고 지금까지의 논의에 기초하여 〈난쟁이〉=신학이 의미하는 것을 더 명확하게 동정^{同定}한다면, 그것은 무상한(덧없는) 모든 것들이며 그들에게 남겨진 궁극적인 희망이다. 그리고 그 희망이란, 현재를 사는 우리에게 있어서 품게 되는 강한 생각 속에서 — 즉, “그 사람들

에게도, 다른 가능성이 있었을지도 모른다”는 생각 속에서, 구원되는 것이다. 따라서 역사적 유물론이 자신 안에서 신학을 작동시킨다는 것은 우선은 망각에 의해 멸시되고 왜곡되어온(일그러져온) 과거에 상념 속에서 본래의 가능성을 되찾게 하고 자신의 구동력으로 삼는다는 의미나 다름없다.

아마도 벤아민에게는 역설적이게도 우리가 언젠가 어디선가 메시아에 의해 구제되는 것이 문제가 아니라 우리가 메시아를, <뽑추 난쟁이>를, 난쟁이를 지금 여기서 구제하는 것이 문제였던 것이다. 우리가 구제해야 할 것이 원형을 알아볼 수 없을 정도로 왜곡되어 있고, 그래서 힘이 봉쇄되어 있다면, 마냥 손을 놓고 기다리고 있어도 아무도 구원을 받을 수 없다. 아니, 그렇기는커녕 사태는 악화만 될 것이다. 그렇다면 무엇보다 먼저 우리 자신이 우리의 구원이 될 것을 자신의 가슴에 되찾아주어야 한다.

서장.

메시아주의로의 도움닫기

Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, um-
ständiglich geht es auf die Sache selbst zurück.

— Ursprung des deutschen Trauerspiels

과제와 방법

현재에는 일반적으로 ‘구세주’를 가리킨다고 이해되는 ‘메시아’라는 말이 본래 “기름을 끼얹고 성별^{聖別}된 자, 기름 부음을 받은 자”를 의미하는 히브리어에서 유래한다는 것은 비교적 잘 알려진 사실이다. 역사상 이 말은 예를 들어 “다윗의 후예이자 이스라엘의 진정한 왕”이라든지 “지상에서 정의를 실현하는 지도자”처럼, 겹치면서도 미묘하게 다른 다양한 함의^{connotation}을 부여받으면서 사용되어 왔다. 이런 말뜻^{語義}의 요동에 그때그때의 사회정세나 신전의 정치적 전략이 크게 관련되었을 것임은 상상하기 어렵지 않다. 또 이것도 역시 널리 알려져 있듯이, 유대교적 교리풀이에서 메시아는 아직 도래하지 않는 존재라고 간주되는 반면에, 기독교적 교리풀이에서는 나사렛 예수가 메시아라고 주창되며, 그래서 기독교에서 메시아는 이미 한번 수육하여 지상에 나타났지만 책형(기둥에 묶어 찢어 죽이는 형벌)에 처해지고 다시 부활한 후에 다시 승천했다고 간주된다. 따라서 양자의 메시아 이해를 비교한다면, 전자에게서는 메시아의 **도래**(임재)가 기대되지만 후자에게서는 메시아의 **재래**가 기다려진다는 확연한 차이가 있다.

그리고 이러한 많은 ‘메시아’상은 또한 각각에 대응하는 다양한 ‘메시아주의’를 낳았다. 그래서 엄밀하게 말하면, ‘메시아주의’이 무엇인지를 한 마디로 간추려 말하기는 쉽지 않다. 그러나 굳이 일반적인 용

어법의 최대공약수로 정의를 정리한다면, ‘메시아주의’란 <언젠가 반드시 다가올 종말의 날에 메시아가 강림하여 최후의 심판이 이뤄지고, 죽은 자들도 모조리 되살아나고, 신의 왕국에 들어갈 수 있는 자들이 선별된다>는 가르침에 대한 신앙을 가리킨다고 생각해도 좋을 것이다. 따라서 아주 애매한 방식으로 비유적으로 사용되는 경우에 관해서는 차치하고, 원칙적인 의미에서의 ‘메시아주의’란 메시아의 존재를 절대적으로 확신하는 사상인 동시에, 그 메시아가 어떤 방식으로든 우리의 세계에 구원을 가져오는 존재라고 생각되는 한에서는 구원의 이론이다. 더욱이 그것은 메시아에 의한 구원이 특히 이 세상의 종말과 관련된다고 생각되는 경우에는 종말론이기도 하다.

그런데 이 논문의 주요 과제는 독일 비평가 발터 벤야민(1892~1940)의 역사철학적 사색을 특징짓고 있는 메시아주의를 조명하여 그 특질을 부각시키는 것이다. 벤야민의 저작에 신학적인 주제나 술어가 빈번하게 등장하는 것, 그리고 그의 사유에서 메시아주의적 요소를 분명히 간파할 수 있다는 것은 거의 자명한 사항으로, 이미 셀 수 없이 많은 논자들이 거듭 지적했다. 그렇지만 벤야민의 메시아주의가 사실상 어떤 특질을 갖고 있는가, 그리고 그것은 그의 20여년에 이르는 사색의 발전과정에서 어떻게 싹트고 성숙했는가라는 근본물음에 관해서는 검토해야 할 여지가 많이 남아 있다.

<벤야민의 메시아주의가 어떤 특질을 가진 것이었는가>라는 물음에 관해서는 지금까지 자주 그것에 지대한 영향을 미친 것으로 지목된 다양한 요소를 지적함으로써 답을 대신하려고 시도되었다. 그러나 그러한 요소들을 단순하게 더한다고 해서 벤야민의 메시아주의의 전모를 재구성할 수 있는 것은 아니다. 예를 들어 <벤야민의 메시아

주의는 유대교와 맑스주의의 혼합물이다)라고 말해 봤자, 아무런 본질 규정이 되지 않는다는 것은 볼 보듯 뻔하다. 벤야민에게 영향을 주었다고 생각되는 사상조류나 인물이나 책을 아무리 열거해 봐도, 벤야민이 **다른 것도 아닌 그것들에** 끌린 내재적 이유를 짐작할 수 없으며, 그가 그것들을 충돌시키거나 연결시키면서 자유자재로 구사했던 방식도 규명되지 않는다면, 깨진 박으로 물 건기가 될 것이다. 또 벤야민의 기술記述이 다른 아무개라는 논자의 기술과 유사하다, 유사하지 않다는 벤야민의 사상을 이해하기 위한 보조수단이 될 수는 있겠지만, 그 이해의 타당성을 주장하기 위한 충분한 근거가 될 수는 없다. 결국 <벤야민의 메시아주의가 어떤 특질을 가진 것이었는가>를 숙고하는 작업은 <그것은 그의 20여년에 걸친 사색의 발전과정에서 어떻게 싹트고 성숙해갔는가>를 추적하는 작업과 한 치도 어긋나지 않게 같은 것이며, 그런 작업의 근거는 벤야민의 텍스트 외의 어디에서도 찾아낼 수 없을 것이다.

이 논문은 이런 소박한 문제의식에서 출발해서, 벤야민의 여러 텍스트를 검토함으로써 그의 메시아주의를 해명하는 데 기여하고자 한다. 구체적 목표로는 크게 나눠 세 가지 논점에 관해 최종적으로 일정한 설득력을 지닌 해석을 얻어내는 것이다. 첫 번째 논점은 벤야민이 생각한 구원이란 무엇(어떤 상태)에서 무엇(누구)을 구원하는 것인가, 그리고 그 구원은 우리의 세계에 어떠한 변화를 가져온다고 확신하고 있는가이다. 또 둘째로, 그 구원은 언제 어떻게 찾아오는 것이라고 생각하고 있는가를 물어야 한다. 그리고 마지막으로, 벤야민이 생각한 행복이란 어떤 것이며, 또 희망이란 어떤 것인가가 세 번째 논점이다. 이 세 가지 논점은 그 본성상 극히 복잡하게 얽혀 있으며, 이 논문

에서도 이것들을 분리하여 차례로 검토하는 것이 아니라, 하나의 것으로서 각 장에서 거듭 논의의 도마에 올리며, 마지막 장에서 개괄하게 된다.

여기서 최근의 선행연구 상황을 개괄적으로 살펴보자. 벤야민을 반-파시즘의 좌파사상가(「역사의 개념에 대하여」나 「기술복제 시대의 예술작품」의 벤야민)로 보는 견해가 즐겨 읽는 텍스트와 그 독해방식을 규정했던 1960년대 이후의 한 시기가 지난 후, 이른바 ‘문학적 벤야민’(『독일 비애극의 근원』이나 「괴테의 『친화력』」을 포함한 수많은 문예비평과 수필을 저술한 인물로서의 벤야민)에 관해서도 연구가 진행되었다. 게다가 1980년대 이후에는 도시론이나 사진론·비평이론·미학 같은 단면에서의 연구가 가속도가 붙듯이 급증했는데, 여기에는 『파시즘론』을 구상한 원고가 세상에 나온 것에 덧붙여, 프랑수아판이나 영어판의 벤야민 전집이 간행되어 전 세계 독자들이 비약적으로 늘어난 것이 상당히 큰 영향을 주었다. 이렇게 독자의 관심이 더 폭넓게 변화함에 따라, 프랑크푸르트학과와의 연결이 그렇게 중요시되지 않게 된 한편, 포스트모던 사상의 선구자적 존재로 벤야민을 평가하는 시각이 대두했다. 연구대상으로 거론되는 텍스트는 예전에 비해 월등하게 다양화되었으며, 데리다나 블랑쇼, 하이데거나 아렌트 등과 나란히 논해지기도 하고, 신칸트파나 게오르게 서클,¹⁾ 소렐이나 슈미트, 베르크손이나 프루스트 등의 영향에 관해 검

1) [옮긴이] 1890년대 초 독일에서 슈테판 게오르게의 주위에 모인 시인, 예술가, 학자의 서클. 게오르게는 이윽고 그들의 정신적 지도자로 간주되어, 92년 새 감각의 정신적 예술을 목표로 한 잡지 «Blätter für die Kunst»를 창간, 게오르게 서클의 기초가 확고해진다(1919년까지 간행됨). 참여자는 호프만스탈, 제라르디Paul Gérardy,F., 군

증이 시도되는 등, 지금은 접근법도 다양하다.

그러나 이미 말했듯이, <벤야민의 메시아주의는 사실 어떤 특질을 갖고 있었는가, 그리고 그것은 그의 20여 년에 걸친 사색의 발전과정에서 어떻게 싹트고 성숙해졌는가?>라는 물음에 결정적인 대답을 내놓은 선행연구는 좁은 소견으로는 아직 존재하지 않는다. 원래 메시아주의라는 테마에 초점을 맞춰 복수의 텍스트를 횡단적으로 검토한 연구가 많지 않다. 게다가 그것들에 공통적으로 자주 보이는 것은 벤야민의 기술의 의미를 설명하고자 할 때, <유대교적 메시아주의의 교의에서는 이러저러하고 여차저차하다>라고 주해를 가함으로써 문제를 해결하고자 하는 경향이다. 안드레아스 판그리츠는 “벤야민의 사상에 담긴 신학적 모티프를 부인하거나 은유적 의미밖에 없다고 상대화하는 것은 난센스이겠지만, 다른 한편, 잠재해 있는 신학을 이른바 화학적으로 순수한 모습으로 증류 정제하고, 잘 되면 그것을 유대적 전통이라는 근본원인으로 귀착시키려고 해도 일은 끝나지 않는다”²⁾고 말하는데, 뒤집어보면 이 지적은 벤야민의 신학적 모티프가 종래 어떻게 다뤄졌는가를 웅변적으로 이야기하고 있다. 예를 들어 수전 헨델만의 『구원의 단편』³⁾은 제1부에서 벤야민의 메시아주의를 상세하게 논하며, 이 주제에 관한 대표적인 선행연구의 하나이다. 유

돌프, I. 클라게스 등. 서클은 폐쇄적인 엘리트 집단이었으나, 내부는 당시의 문학 예술 사상에 열려 있었고, 독창성과 토론의 도가니였다.

2) Andreas Pangritz : “Theologie” in *Benjamins Begriffe*, hrsg. von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, Bd.2, S.775.

3) Susan Handelman : *Fragments of redemption ; Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

대교적 구원 개념의 현대적 의의에 관한 통찰을 핵으로 한 헨델만의 신중한 논의 전개는 이용 가능한 원전 자료에 불가피하게 제약이 있었다는 약점을 메우고도 남을 설득력을 갖는다. 그렇지만 이 저작도 벤야민의 메시아주의는 **유대교적** 메시아주의의 한 형태라는 전제 위에서 벤야민의 기술을 세 차례에 걸친 게르숨 솔렘과의 비교를 통해 의미 확정하는 기법에 의존한다. 게다가 헨델만은 적지 않은 대목에서 벤야민의 텍스트가 폴 드 만 등 포스트모던의 비평이론가들에 의해 얼마나 오독되고 있는지에 관해 논란을 제시함으로써 자신의 설명을 보강하는 기법을 취하기도 한다. 따라서 『구원의 단편』은 벤야민의 메시아주의를 순수하게 벤야민의 텍스트로부터 재구성하는 것은 아니다.

또 메시아주의라는 관점에서 벤야민의 사상에 접근한다면, 검토대상이 되는 텍스트는 「언어 일반 및 인간의 언어에 관하여」나 「폭력비판을 위하여」 및 「신학적-정치적 단편」, 카프카에 관해 솔렘과의 사이에서 오간 편지, 그리고 「역사의 개념에 관하여」라고 흔히 정해져 있다. 경우에 따라서는 『독일 비애극의 근원』이나 「독일 낭만주의의 예술비평 개념」이 부분적으로 참조되는 정도이며, 이런 텍스트와 같은 시기에 집필된 다른 텍스트가 있더라도, 뚜렷하게 연결되지 않는 거의 언급되지 않는다. 게다가 이용되는 텍스트의 조합도 고정적이며, 예를 들어 언어론이나 낭만주의론이 「폭력비판을 위하여」에 대해 지닌 관계에 대해서는 언급되는 것이 적다. 예를 들어 「폭력비판을 위하여」는 <신학과 정치의 위험한 관계> 같은 판에 박힌 틀로 거론되는 경향이 있으며, 낭만주의론이나 언어론과의 관련이 질문되기 보다는 카를 슈미트나 조르주 소렐의 저작과 비교되거나, 자크 데리

다의 해석을 끌어들이어 운운되는 쪽이 압도적으로 많다(논문집 『신학과 정치: 발터 벤야민과 근대의 패러다임』이나 『폭력과 정의: 데리다와 벤야민』이 그 전형적인 예이다).⁴⁾ 또한 다른 예를 들면, 낭만주의론이나 『친화력』론에서 전개되는 벤야민의 비평 개념에 관해서는 우베 슈타이너(Uwe Steiner)의 두툽한 연구서 『예술의 정신으로부터의 비평의 탄생』⁵⁾이 뛰어난 선행연구로 거론될 수 있지만, 그 비평 개념이 「폭력비판을 위하여」나 「역사의 개념에 대하여」에서의 정치적 주장과 어떻게 연결되는가라는 문제는 거기서는 논해지지 않는다.

그런데 벤야민 자신의 텍스트에 대한 내재적 독해만으로 그의 메시아주의의 특질을 파악하고자 할 경우, 피하기 힘든 문제가 하나 있다. 그것은 한 작품만을 다루면서 논하는 것만으로는 도저히 충분하지 않지만, 그렇다고 해도 벤야민이 평생에 걸쳐 써서 남긴 모든 문장을 망라하여 채택하는 것도 안타깝게도 불가능하며, 취급할 텍스트를 어떤 방침을 따라 취사선택할 필요가 생긴다는 것이다. 또한 그때, 각 작품 사이에 있을 수 있는 느슨한 연관을 완전하게 무시하는 것은 문제 밖의 행동거지인데, 각 작품에 나타난 미묘한 논리의 흔들림이나 뉘앙스의 차이도 무시되어서는 안 된다.

이런 제반 사정을 모두 감안해 이 논문이 취하는 텍스트 선택의 기본 방침은 원리적으로 말하면 모든 작품이 언급되면 좋겠지만, 전체

4) *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzì, Berlin: Erich Schmitt, 2005. *Gewalt und Gerechtigkeit ; Derrida - Benjamin*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

5) Uwe Steiner: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den Frühen Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989.

의 전망을 잘 볼 수 있도록 다루는 텍스트의 수를 억제하고, 더욱이 선행연구에서 자주 선택되어 왔던 간편한 텍스트 조합을 최대한 피한다는 것이다. 그리고 기존에는 궁합이 잘 맞지 않는다고 판단되었던 작품들도 무리 없는 방식으로 가교할 수 있다는 가능성을 보여주는 것과 더불어, 이미 친연성이 지적되었던 텍스트 사이에서도 더욱 더 새로운 관계를 부각시키는 것이 기획되고 있다. 다만, 이 논문의 각 장은 하나로 아울러서 완성된 엄밀한 체계를 이루도록 구상되지 않았다. 이 논문이 목표로 하는 것은 벤야민의 메시아주의를 완벽한 일관성을 지닌 원리로서 균질적으로 파악하는 것이 아니라, 다양한 시기에 씌름하고 노력을 기울였던 여러 텍스트들 속에서 그의 메시아주의가 그때마다 어떤 표정을 보이고 있는가를 각 장에서 건져내는 것이다.

이 서장의 후반부에서는 우선, 출발점으로서 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』을 다룬다. 그리고 1장에서는 이 낭만주의론과 동떨어진 지점에서가 아니라, 낭만주의론의 착상을 진화시킨 지점에 「폭력비판을 위하여」를 자리매김하는 것을 시도한다. 2장에서는 벤야민의 1920년 전후의 메시아주의적 사고의 기본 구도가 응축된 형태로 나타나 있는 「신학적-정치적 단편」을 다룬다. 그 기본구도가 지닌 시간론적 구조는 한편으로는 낭만주의론에서 논의된 반성이론의 그것과 상통하며, 다른 한편으로는 「역사의 개념에 대하여」에서 전개되는 역사주의 비평과 연결된다. 3장에서는 「괴테의 『친화력』」을 다루고, 벤야민의 ‘신화적 자연’관과, 구원이나 희망 같은 테마에 관한 그의 서술을 검토한다. 이어서 4장에서는 다시 범이나 폭력이라는 테마가 발견되는 비평 「프란츠 카프카: 사후 10년을 맞이하여」를 분석하고, 특히

그 속에서 등장하는 <썬추 난쟁이>라는 모티프에 주목한다. 그리고 마지막 장에서는 4장의 논의를 이어받는 형태로 『1900년경 베를린의 유년시절』에서 <썬추 난쟁이>가 재등장하는 부분을 끄집어내 검토하고, 나아가 그 1번 테제에서 ‘난쟁이’가 중요한 역할을 맡고 있는 벤야민의 말년의 저작인 「역사의 개념에 대하여」에 대해 논급하게 된다.

젊은 시절의 ‘낭만주의적 메시아주의’

그것은 1919년 봄(4월 7일)이었다. 당시 스위스에 거주하고 있던 발터 벤야민은 친구 에른스트 쇠Ernst Schoen에게 쓴 편지에서 이제 막 완성이 임박한 자신의 박사논문에 관해 다음과 같이 말했다.

며칠 전에 박사논문의 초고를 끝냈어. 내 논문은 원래 의도했던 계획대로 완성되고 있어. 즉, 문헌상으로는 전혀 알려지지 않았던 것 같은, 낭만주의가 지닌 진정한 본질을 지적하는 것이지. 그렇긴 해도 간접적일 뿐이지만. 왜냐하면 요구되는 번거로운 관습적인 학문적 태도 — 나는 그것을 진정한 학문적 태도와는 별개라고 생각하네 — 와 관계를 끊을 수 없다는 것은, 내게는 낭만주의의 핵심인 메시아주의에 씌름하는 것은 무리한 요구이기도 하겠지만 — 나는 예술관만을 다뤘네 — 마찬가지로 내 앞에 현재 놓인 다른 어떤 문제에 착수하는 것도 무리였기 때문일세. 그런 탓에, 나로서는 단지, 지금 쓴 실상을 사람들이 논문의 저 깊은 곳으로부터 헤아릴 수 있는 곳까지 이 논문 속에서 도달할 수 있으면 좋겠다고 바랄 뿐이네.⁶⁾

이때 벤야민은 26살이었다. 얼마 지나지 않아 실제로 제출된 논문 「독일 낭만주의의 예술비평 개념」(이하에서는 ‘낭만주의론’으로 약칭)은 베른 대학에서 매우 ‘우수’하다고 인정받았지만, 유감스럽게도 이 작품은 현재까지 벤야민의 다른 저작에 비해 많은 독자를 획득했다고는 말하기 어렵다. 하지만 그렇다 하더라도 벤야민에게 최초의 대작이 된 낭만주의론은 아주 짧은 논고가 대부분인 그의 초기 저작군들 가운데서 각별한 위치를 차지하고 있다.

앞서 인용한 편지는 이 박사논문이 대체로 완성되었다는 것과 동시에 그 속에서는 마음먹은 대로 씌름하지 못한 문제가 두 가지가 있다고 보고하고 있다. 그 첫 번째는 ‘낭만주의의 핵심인 메시아주의’이며, 두 번째는 ‘다른 어떤 문제’라고 벤야민은 말한다. 후자에 관해서는 괴테에 관해 생각하고 있던 사항을 가리키는 게 아닌까 추측되고 있다. 왜냐하면 다음 달에 쇠에게 보낸 편지에서 벤야민은 “나는 박사논문을 위해서, 내가 그것을 내 작업으로 보고하고 싶었던 사람들에게 비교적인 후기(esoteric epilogue)를 썼어”⁷⁾라고 말하며, 이 ‘후기’는 아마도 낭만주의론의 말미를 장식한 보론 「초기 낭만주의의 예술이론과 괴테」를 가리킨다고 생각되기 때문이다.⁸⁾ 게다가 벤야민은 1918년 3월의

6) Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe* (=GB), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd. II, S.23.

7) Ibid., S.26. 강조는 원문의 이탤릭체.

8) 서한집에서 이 대목에 붙여진 각주(Siehe Ibid., S.27)는 구판 서한집에서 편집자(솔렘과 테오도르 W. 아도르노)가 붙인 다음의 언급을 그대로 인용한다. “이것은 인쇄된 판의 마지막 장, 즉 「초기 낭만주의의 예술이론과 괴테」를 가리킨다. 벤야민은 당시 사상적으로 그를 매료시켰던 많은 사항들을 이 속에 집어넣었던 것이다”(Walter

게르쉴 솔렘에게 보낸 편지에서 “피테에 관해 나는 크게 하고 싶은 말이 있다”고도 적고 있다. 따라서 피테에 관해 논하고 싶은 사항을 박사논문의 본문에 포함시키지 못했기 때문에 그 부분을 보론으로 정리한 것이 아닌가라고 생각되는 것이다. 사태의 진위는 벤야민 본인만 알 수 있겠지만, 이것은 꽤 설득력이 있는 가설이라고 할 수 있다.

그런데 벤야민의 메시아주의에 관해 고찰한다는 이 논문의 과제에서 보면, 직접적으로 큰 관심을 끄는 것은 오히려 첫 번째 문제, 즉 ‘낭만주의의 핵심인 메시아주의’ 쪽이다. 도대체 벤야민이 찾아낸 메시아주의란 무엇일까? 이 점에 관해 어느 정도의 전망을 얻는 것은 사실상 그렇게 어렵지 않다. 왜냐하면 벤야민은 낭만주의론 속에서 낭만주의적 메시아주의에 관해 세 번 언급하고 있으며, 그 서술의 함의는 낭만주의론에서 전개되는 반성이론 및 비평이론을 엄밀하게 감안함으로써 충분히 이해될 수 있기 때문이다. 따라서 우선은 그 반성이론에 관해, 이어서 비평이론에 관해, 그리고 마지막으로 ‘낭만주의의 메시아주의’에 관해 재빨리 뛰어가면서 정리해보자.

벤야민에 따르면 피히테에게 반성의 무한성은 사유하는 자기와 사유되는 자기 사이의 불일치가 무제한으로 이어진다는 의미일 뿐이다. 피히테는 『지식학의 새로운 서술 시도』(1797년)에서 이렇게 말한다.

“너는 네가 오직 너를 의식하는 것으로서 의식하는 한에서,
너를 의식된 것으로서 의식하고 있다. 그렇지만 그때 의식하

Benjamin : Briefe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, Bd. I., S.211, Anm.1).

9) GB. Bd. I., S.442.

고 있는 것은 또한 의식된 것이며, 너는 또한 이 의식된 것을 의식하고 있는 것을 의식하지 않으면 안 되며, 이것은 이렇게 해서 무한히 계속된다. 이렇게 하면, 네가 어떻게 너의 최초의 의식에 도달하는지를 너는 알게 될 것이다. / 그렇지만 결국 이런 식으로는 의식은 전혀 설명된 것이 아니다.”¹⁰⁾

이러한 입장에서 피히테는 실천철학에서는 절대적 자아를 목표로 한 무한한 자기정립 — 즉, 사행(事行, Tathandlung¹¹⁾) — 이라는 개념을 보존하고 있음에도 불구하고, 이론철학에서는 “자기를 의식하는 자기를 의식하는 자기를 …”처럼 사유과정의 비완결성에 결별을 고할 수 있는, “주관적인 것과 객관적인 것이 전혀 구분되지 않고, 절대적으로 하나이며 동일한 의식”¹²⁾을 모색한다(그리고 이런 모색에 의해 피히테가 찾아내는 것이 지적 직관이다).

실제로 피히테는 실천철학을 소홀히 하여 이론철학의 하위에 놓아둔 것은 아니기 때문에, 이런 벤야민의 정리는 다소 일면적일 수는 있다. 하지만 이런 논의의 진행은 피히테와 초기 낭만주의자들(여기서는 주로 프리드리히 쉴레겔이나 노발리스)의 인식이론에서의 분수령을

10) Johann Gottlieb Fichte : Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre ; Fichtes Werke, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, Bd. I., S.526f. [Attempt at a New Presentation of the Wissenschaftslehre. In Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings (1797-1800), ed. and trans. Daniel Breazeale, Hackett, 1994.]

11) [옮긴이] 피히테에게 자아의 본질은 하나의 고착화된 사실이 아니라 끊임없이 자신을 드러내는 역동적인 작용인데, 이를 사행(Tathandlung)이라 한다.
<https://namu.wiki/w/%ED%94%BC%ED%9E%88%ED%85%8C>

12) Ibid., S.527.

두드러지게 하기 위해서 굳이 전략적으로 선택된 것이리라. 보통 사상사 교과서 등에서는 초기 낭만주의자들이 피히테의 지대한 영향 아래에서 출발했다고 지적되며, 벤야민도 이 점을 부정하지 않는다. 그러나 벤야민은 반성의 무한성에 관해서는 초기 낭만주의자들이 피히테와는 완전히 다르게 적극적인 평가를 내리고 있다고 보고, 바로 그 무한성 이해야말로 그들의 반성이론 총체의 요체라고 주장한다.

반성의 무한성이란 슐레겔과 노발리스에게는 첫째로 진행 Fortgang의 무한성이 아니라 연관 Zusammenhang의 무한성이다. 이것은 진행의 시간적 완결 불가능성 — 이것은 공허한 완결 불가능성과는 별도로 이해되어야 할 것이다 — 과 나란히, 그리고 이것에 선행하여 결정적으로 중요하다. … 슐레겔과 노발리스는 반성의 무한성을 연관의 충만한 무한성으로 이해함으로써 훔덜린과 똑같은 것을 생각했다. 그것은 즉 반성의 무한성에 있어서는 모든 것이 오늘날 우리가 체계적으로 말하듯이, 그리고 훔덜린이 더 간결하고 ‘엄밀하게’ 말하는 것 같은 무한하게 다양한 방식으로 연관되어 있다는 것이다. 이런 연관은 또 다른 모든 반성이 단계적으로 사방으로 뚫고 들어가는 동안에 매개적으로 반성의 무한한 단계에서 파악된다.¹³⁾

13) Walter Benjamin : Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik; Gesammelte Schriften (=GS), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd. I -1, S.26. ; 발터 벤야민, 심철민 옮김, 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』, 도서출판b, 2013, 38쪽. “반성의 무한성은 슐레겔과 노발리스에게는 우선 무엇보다도 진행 Fortgang의 무한성이 아니

벤야민에 따르면, 낭만주의적 반성이론의 획기적 특징은 반성을 단순한 사변의 연속체로 보는 것이 아니라, 그때까지는 분리되어 있던 어떤 것과 어떤 것이 서로를 자기로서 발견하고 맺어지고, 그 연관이 끝없이 전개되는 과정이라고 파악하고 있다는 점이다. 따라서 그것은 자아가 ‘인식하는 자기’와 ‘인식되는 자기’로 분열되는 과정도 아니고, 자아가 대상을 자신 안에 끌어들이며 비대해지는 과정도 아니다.

게다가 초기 낭만주의자들은 반성 주체인 자기라는 자격을 인간에만 한정하지 않는다. 즉, 세계 안의 모든 것을 반성할 수 있으며, 또 실제로 반성하고 있다고 그들은 생각한다.

온갖 인식은 사유하는 존재의 자기인식인데, 이 존재가 자아일 필요는 없다. 하물며 비아(非我), 즉 자연과 대립하는 피히테적 자아는 슐레겔과 노발리스에게서는 자기가 지닌 무한하게 많은 형식들 속의 단순한 저차적인 하나의 형식에 불과하다. 낭만주의자들에게서 비아 같은 것은, 즉 자기 자신이 되

라 연관연쇄, Zusammenhang의 무한성이다. 이 점이 결정적인 이유는, 이 연관의 무한성은 공허한 비완결성과는 다른 것으로 이해되어야 할 진행상의 시간적 비완결성과 병행함과 동시에 또한 이보다 앞서 있기 때문이다. … 슐레겔과 노발리스가 반성의 무한성을 연관으로 충만한 무한성으로 이해했을 때, 그들은 이와 동일한 것을 염두에 두고 있었던 것이다. 이 무한성에서는 모든 것이 무한히 다양한 방식, 즉 오늘날의 우리라면 체계적이라고 부를 법한, 그리고 훔덜린이 보다 간결하게 ‘조밀하게’라고 말하고 있는 방식으로 연관되어 있을 것이다. 이 연관은 간접적으로는, 나머지 여러 반성들이 모두 사방팔방으로 서서히 삼투해감으로써, 반성이 지닌 무한히 많은 단계들로부터 파악될 수 있다.”

지 않는 존재라는 의미에서의 자연이라는 것은 절대적인 것
이라는 견지에서 보면 존재하지 않는다.¹⁴⁾

이 때문에 초기 낭만주의자들은 자연을 자아에 의해 반정립되는 비
아(非我)로 보는 피히테와는 달리, 만물이 그 속에서 서로 연관하는 듯한
하나의 커다란 반성과정을 상정한다. 그리고 그 과정에서의 반성을
좁은 의미의 주체로서의 유한적 자아(自我)가 이른바 커다란 자아성
Ichheit인 절대적인 것으로 회귀하는 운동으로 파악한다.

또 동시에 그들은 그 운동의 넓은 의미의 주체가 실제로는 절대적
인 것 그 자체이며, 결국 절대적인 것이란 그 운동의 과정 총체인 세계
그 자체라고 생각한다. 즉, 유한적 자아로서의 만물은 절대적인 것=
커다란 자아성=세계 그 자체가 무한하게 자기 전개해 나가는 과정에
서의 한 단계, 한 표현인 것이다. 벤야민은 초기 낭만주의자들의 이러
한 철저하고 포괄적인 반성이론에서는 반성 과정 총체인 절대적인
것이 ‘매질(媒質, Medium)¹⁵⁾이라는 성격을 갖추고 있다고 지적한다.

이 절대적인 것은 그 자체로, 가장 정확하게 말하면 반성 매

14) Ibid., S.55. ; 도서출판 b, 85쪽. “모든 인식은 어떤 사유하는 존재자(사유하는 존재)
의 자기인식이지만, 이 존재자가 자아일 필요는 없다. 게다가 비아(非我)내(非我), 즉
자연에 대립하고 있는 피히테적 자아는, 슐레겔이나 노발리스에게는 자기라는 것
의[자기가 지닌] 무한히 많은 형식들 내의 단지 하나의 보다 낮은 차원의 것[형식]에
지나지 않는다. 낭만주의자들에게는 절대자의 입장에서 볼 때 비아, 즉 자기가 되지
않는 존재자라는 의미에서의 자연은 존재하지 않는다.”

15) [옮긴이] 보통 ‘매개로 옮길 수 있지만, 여기서는 필자의 뜻을 존중해 ‘매질’로 옮겨
둔다.

질로 불릴 것이다. 이 반성 매질이라는 술어로 슐레겔의 이
론 철학 전체를 포괄적으로 부를 수 있다. … 반성은 절대적
인 것을 구성한다. 그것도 하나의 매질로서 구성하는 것이다.
절대자 또는 체계라는 것은 어느 쪽이든 모두 현실적인 것의
연관으로서, 그 실체에 있어서가 아니라 (이 실체는 도처에
서 동일한 것이다) 그 명확한 전개에 정도에 있어서 해석되
어야 하는데, 슐레겔은 이 절대자 또는 체계에 있어서의 부
단한 연관이야말로, 그의 논술 속에서, 매질이라는 표현 그
자체에 들어맞지 않더라도, 최대의 중요성을 인정한다.¹⁶⁾

그리고 벤야민이 보기에 초기 낭만주의자들의 예술이론은 이러한 특
징적 반성이론을 충실하게 되짚어내는 형태로 구축되었으며, 예술의
이념은 “어쩌면 반성 매질이 지금까지 받았던 가장 결실이 풍부한 하
나의 규정¹⁷⁾이다. 개개의 예술작품이 유한적 자아(개물(個物)에 상당
하는 것이라면, 예술이라는 이념은 절대적인 것에 상당한다. 그리고
벤야민은 이러한 대응관계를 바탕으로 초기 낭만주의자들이 지향한

16) Ibid., S.36ff. ; 도서출판 b, 54쪽. “이러한 절대자(절대적인 것)는 그 자체에서는 반성
매체(Reflexionsmedium)라고 부르는 것이 가장 합당할 것이다. 이 용어와 더불어 슐레
겔의 이론철학 전체는 총괄적으로 특징지어질 수 있다. … 반성은 절대자를 구성하
되, 더욱이 이것을 하나의 매체로서 구성한다. 슐레겔은 자신의 여러 설명에서, 비
록 매체라는 표현 자체를 사용하지는 않고 있지만, 절대자 혹은 체계 — 사람들은
현실적인 것의 연관으로서의 이 양자를, 그 실체(이것은 도처에서 동일하다)에서가
아니라 그 명료한 전개에 정도에서 해석하지 않으면 안 된다 — 안에 있는 부단히
동일한 연관에 최대의 가치를 두었다.”

17) Ibid., S.63. ; 도서출판 b, 101쪽. “반성이 절대적으로 창조적인 것이자 내용적으로
충만한 것”

예술비평을 예술작품의 반성적 자기인식이라고 자리매김한다.

비평이라는 것은 말하자면 예술작품의 실험이며, 그 실험을 통해 예술작품의 반성이 불러일으켜지고, 예술작품은 실험을 통해 자기 자신을 의식하고 인식하게 된다. … 반성의 주관이란 근본에 있어서는 예술형성물(예술작품) 그 자체이며, 실험의 본질은 어떤 형성물에 관한 반성이 아니라 — 이러한 반성은 낭만주의적 예술비평이 의미하는 바의 반성과는 다르며, 본질적으로는 형성물의 질을 바꿀 수 없을 것이다 — 반성의 전개에, 즉 낭만주의자 슐레겔에게는 형성물 안에서의 정신의 전개에 있다.¹⁸⁾

이러한 견해에 따르면, 비평이란 — 적어도 그것이 본질적인 것인 경우에는 — 늘 예술작품에 대한 비평(외재비평)이 아니라, 예술작품 속의 비평(내재비평)이게 된다. 즉, 벤야민에 따르면 초기 낭만주의자에게 예술비평이란 누군가가 외재적인 평가기준에 기초하여 작품을 품평하는 것이 아니다. 오히려

18) Ibid., S.65f. []는 인용자. ; 도서출판b, 104-105쪽. “비평이란 말하자면 예술작품에서의 실험인 것으로, 이 실험을 통해 예술작품의 반성이 환기되고 또한 예술작품은 자기 자신을 의식하고 인식하게 된다. … 반성의 주체는 근본적으로는 예술형성물 자체이다. 그리고 실험은 어떤 형성물에 대한über 반성 — 이러한 반성은 그 형성물을 낭만주의적 예술비평의 의미에서와는 달리 본질적으로 변경할 수 없을 것이다 — 에서 성립하는 것이 아니라 반성의 전개, 즉 낭만주의자들에게는 정신의 전개 속에서, 즉 어떤 형성물 속에서in 성립하는 것이다.”

비평이란 예술작품의 인식인 한에서 예술작품의 자기인식이며, 비평이 예술작품의 가치판단을 하는 경우, 비평은 예술작품의 자기 가치 판단이라는 방식으로 이루어진다.¹⁹⁾

더욱이 예술작품이 자기인식 내지 자기 가치판단을 한다는 것은 개개의 작품이 딱딱한 껍질 속에 틀어박혀 자기 완결한다는 의미에서 전혀 아니다. 반성은 자폐적 자아의 내부에서 진행되는 것이 아니라, 개개의 제각각인 것처럼 보이던 것들이 서로를 자기라고 인식함으로써 맺어지는 연관의 확대이며, 그러한 연관 총체로서의 절대적인 것이 발견되는 것이었다. 이와 마찬가지로 비평 또한 예술작품이 각각의 서술 형식의 경계를 넘어서 서로를 발견하고 형식들을 절대 형식을 향해 지양한다는 것을 의미한다.

이 비평의 중점은 개별적인 작품의 평가라는 점에 있는 것이 아니라, 개개의 작품이 다른 모든 작품에 대해 갖고 있는 관계를, 그리고 궁극적으로는 그것이 예술이라는 이념에 대해 갖고 있는 관계를 서술한다는 점에 있다. … 따라서 비평이란 그 본질에 관한 동시대적 해석과는 완전히 대조적인 것에, 그 중심적인 의도에 있어서는 가치판단이 아니라, 한편으로는 작품을 완성하고 완전화하고 체계화한다는 것이며, 다른 한편으로는 절대적인 것 속으로 작품을 해소한다는 것이

19) Ibid., S.66. ; 도서출판b, 105쪽. “비평이 예술작품의 인식인 한, 그것은 예술작품의 자기인식이다. 또한 비평이 예술작품을 관정하는 한에서, 그것은 작품의 자기 관정 속에서 행해지는 것이다.”

다.20)

이러한 반성적 자기인식으로서의 비평의 좁은 의미에서의 주체는 예술작품 자체이지만, 그렇게 하여 전개되는 것은 곧 그 예술작품의 정신 내지 내적 형식의 실체는 예술의 이념(즉, 포에지)이기 때문에, 비평의 넓은 의미의 주체는 예술의 이념이라고도 말할 수 있다.

그렇다면 이러한 비평이론과 (그 토대인) 반성이론을 밑바탕으로 삼아 벤야민이 낭만주의의 메시아주의에 관해 어떤 것을 말했는가를 검토해 보자. ‘낭만주의적 메시아주의’라는 표현이 처음 등장하는 것은 이 논문의 도입부에 끼워진 다음의 각주에서다.

이런 관점[낭만주의의 역사적 본질에 관한 하나의 관점]은 낭만주의적 메시아주의라는 형태로 탐구될 수 있을 것이다. ‘신의 왕국’을 실현하자는 혁명적 소망은 누진적 형성에 있어서 밑거름이 되는 것이자 현대사의 시작이다. 현대사에서는 신의 왕국과 아무런 관계도 갖지 않는 사물은 제2의적인 사물에 불과하다. (「아테네움 단편」 222번). … ‘무한에 있어서 실현되고 있는 완전한 인간이라는 이상에 관한 생각이 배척되고 오히

20) Ibid., S.78. ; 도서출판 b, 125-126쪽. “이러한 비평의 증점은 개개 작품의 평가 속에서가 아니라 개개 작품이 다른 모든 작품에 대해 그리고 마침내는 예술의 이념에 대해 지니고 있는 관계들을 제시하는 데에 있다. … 따라서 비평은, 그 본질에 대한 오늘날의 이해와는 전혀 반대로, 그 중심적인 의도에서 판정이 아니라 한편에서는 작품의 완성, 보완, 체계화이고 다른 한편에서는 절대적인 것 내에서의 작품의 해소이다.”

려 <신의 왕국>은 지금 이때에 지상에서 요구된다. … 존재의 각 순간에서의 완전성(성취), 삶의 각 단계에서 현실의 것으로 간주되는 이상, 슐레겔의 새로운 종교는 이런 정언적 요구로부터 산출되는 것이다”(Pingoud, 52 ~ 53頁).21)

벤야민은 이 각주에 대응하는 본문에서, “낭만주의의 역사적 본질을 서술하고자 하는, 종종 불충분한 방법으로 행해져온 시도는 이 논문에서 이뤄지지 않는다. 달리 말하면, 역사철학적 문제설정(은 고려의 범위 바깥에 머물러 있다)”22)고 하면서, “그렇지만 이하의 논술에서 나타나는 견해들 — 특히 Fr. 슐레겔의 사색이 지닌 독특한 체계성과 초기 낭만주의의 예술이념에 관한 견해는 어떤 [낭만주의의 역사적] 본질 규정에 대해서도 판단재료를 — 관점이 아니더라도 — 줄 것이다”23)라고 조심스럽게 덧붙이고 있다. 이것을 염두에 두면서, 각주에

21) *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*; GS. Bd. I-1, S.12, Anm.3. []안의 첨가는 인용자의 것.; 도서출판 b, 12쪽 각주3. “이 관점은 낭만주의적 메시아주의의 속에서 찾아져야 할 것이다. “신의 왕국을 실현하고자 하는 혁명적인 소망이야말로 진진적인 형성의 탄생적인 지점이며, 또한 근대 역사의 발단이다. 신의 왕국과 전적으로 무관한 것은 근대 역사에서는 부차적인 사항에 지나지 않는다”(Athenäum, 222). … “무한 가운데서 실현되는 완전한 인간성의 이상이라는 사고는 거부되고, 오히려 ‘신의 왕국’이 이제 이 시간 속에서 이 지상에 요청된다. … 현존재의 각 시점에서의 완전성, 생의 각 단계에서 실현되는 이상, 이 정언적 요구로부터 슐레겔의 새로운 종교는 탄생한다.”(Pingoud, 52f)”

후반에 인용된 논문의 전거는 다음과 같다. Charlotte Pingoud : *Grundlinien der ästhetischen Doktrin Fr. Schlegels*, Stuttgart 1914, Münchener Diss.

22) Ibid., S.12. ; 도서출판 b, 11쪽. “낭만주의의 역사적인 본질을 서술하려고 하면서 지금까지 불충분한 수단을 가지고 자주 행해져왔던 시도는 본 논문에서는 수행되지 않는다. 달리 말하면, 역사철학적인 문제설정은 여기에서는 관련되지 않는다.”

서 인용되는 슐레겔의 문장과 핀구트의 문장을 읽으면, 둘 다에서 주장되는 것은 역사상의 모든 순간·지상의 모든 대목에서 신의 왕국으로의 문이 열리고 있다고 정리할 수 있다. 따라서 이 대목은 벤야민이 바로 이런 신념을 ‘낭만주의의 역사적 본질’에 깊이 관련된 것으로 — 더 단적으로 말하면 ‘낭만주의의 핵심인 메시아주의’의 정체로 생각하고 있었던 것 같다는 점을 이해할 수 있다.

‘낭만주의적 메시아주의’라는 말의 두 번째, 세 번째 용례는 이런 이해를 뒷받침하기에 충분하다.

[누진적 보편 포에지라고 할 경우에] 말하고 있는 것은 공허한 것 속으로 전진하는 것도, 막연하게 시작詩作을 끊임없이 개선하는 것도 아니며, 포에지의 형식들이 끊임없이 훨씬 포괄적으로 되면서 전개되고 높아진다는 것이다. 시간적 무한성이라는 것도 — 위에서 언급한 과정은 이 시간적 무한성 속에서 생긴다 — 마찬가지로, 매개(매질)적이고 질적인 것이다(*). 그러므로 앞에서 말한 누진 가능성은 ‘진보’라는 근대적 표현 아래에서 이해되는 것, 즉 문화의 단계들이 서로 연결되는 어떤 상대적인 관계 등이 아니다. 누진 가능성은 인류의 삶 전체와 마찬가지로 하나의 무한한 성취 과정이지 단순한 생성과정이 아니다. 그럼에도 불구하고 이런 사고 속에

23) Ibid., S.12 [1]안의 첨가는 인용자의 것 ; 도서출판 b, 11-12쪽. “그럼에도 불구하고 지금부터 고찰되는 몇 가지 제안, 특히 프리드리히 슐레겔의 사유의 고유한 체계구성과 초기낭만주의의 예술이념에 관한 제안은 하나의 본질규정을 위해서도 논의의 재료를 — 관점을 제공하는 것은 아니지만 — 제공하게 될 것이다.”

서 낭만주의적 메시아주의가 그 완전한 힘을 발휘하고 있지 않다는 것은 부정할 수 없다. 하지만 그렇더라도 역시 이 사고는 진보라는 이데올로기에 관한 슐레겔의 원리적 입장과 전혀 모순되지 않는다.24)

(* 표시 대목에 붙은 각주) 이것은 낭만주의의 메시아주의로부터 귀결되는 것으로, 여기서는 근거를 부여할 수 없다.25)

이미 봤던 벤야민 식의 해석에 의한 초기 낭만파적 반성이론 및 비평이론에 따르면, 반성 내지 비평의 각 단계(개물 혹은 예술작품)는 사전에 질적으로 채워져 있다. 왜냐하면 반성 내지 비평은 어떤 점에서 어떤 점으로의 연속적 이행이 아니라 절대적인 것이 각 단계에 있는 자기를 드러내는 것이며, 또 즉시 그 자기를 파쇄하고 한층 더 고차적인 단계의 자기를 전개하는 것이기 때문이다. 즉, 이 경우에 말해지는

24) Ibid., S.92f(한, 149쪽). [1]안의 첨가는 인용자의 것 ; 도서출판 b, 149쪽. “따라서 문제가 되는 것은 공허한 것 속으로의 전진도 아니고, 막연히 행한 시작의 향상도 아니며, 오히려 포에지적 형식들을 부단히 보다 크게 포괄해가는 발전과 고양인 셈이다. 이 과정이 일어나고 있는 시간적인 무한성은 또한 매개적이고 질적인 무한성이다 (*). 그런 까닭에 이 전진적이라는 것은 이른바 ‘진보(Fortschritt)’라는 근대적인 표현 하에서 이해되는 바와는 전혀 달리, 문화의 여러 단계들 상호 간의 단지 상대적일 뿐인 관계가 아니다. 그것은 인류의 생명 전체와 같이 어떤 무한한 실현과정이지, 단순한 생성과정이 아니다. 그럼에도 불구하고 이들 사상 속에는 낭만주의적 메시아주의가 충분하게는 그 힘을 발휘하고 있지 않은 것은 부정될 수 없지만, 그럼에도 이들 사상은 슐레겔이 『루친테』에서 다음과 같이 표명하 바 있는, 진보의 이데올로기에 대한 그의 원리적 입장과 조금도 모순되는 것은 아니다.”

25) Ibid., S.92, Anm.268 ; 도서출판 b, 149쪽, 각주23. “(* 표시 대목에 붙은 주) 이는 낭만주의적 메시아주의에서 귀결된 것이지만, 여기에서는 더 이상 다루어질 수 없다.”

반성 내지 비평은 무로부터의 획득도 이행도 아니며, 숨겨져 있었을 가능성이 끊임없이 성취되는 것이라고 이해할 수 있다.

이를 바탕으로 지금까지 정리한 반성이론 및 예술비평이론의 도식을 역사에 적용시켜 보면, 역사에서 개개의 사건이나 개개의 집단이나 개인의 행위는 반성에 있어서 개개의 유한적 자아, 비평에 있어서 개개의 작품에 상당한다. 그렇다면 역사 과정 총체는 단순히 사건이나 집단이나 개인이 줄줄이 이어진다는 이미지에 의해서도, 승자가 패자를 내쫓고 더 큰 패권을 획득해간다는 이미지에 의해서도 포착될 수 없다. 역사과정은 공간적·시간적으로 분리되어 있던 세계 내의 만물이나 모든 사건들이 결코 무관하지 않고 본질적으로 하나의 것이라는 인식의 명징성의 고조 그 자체로서, 즉 이러한 일체의 연관이 “끊임없이 더욱 포괄적으로 되어가면서 전개되고 높아지는” 과정으로 이해되지 않으면 안 되기 때문이다.

또 만약을 위해 덧붙인다면, 만물의 연관에 관한 이런 인식은 물론 주체로서의 인간이 객체로서의 세계에 관해 지닌 일방적인 인식일 수 없다. 그것은 세계 그 자체에 의한 반성적 자기인식 — 즉, 자기를 찾아내고 자기가 되고 자기를 드러내는 것 — 이며, 인간이 자기와 세계에 대해 갖는 인식은 그런 세계 그 자체에 의한 반성적 자기 인식의 전개에 있어서 하나의 계기로 자리 매김될 것이다. 그 경우 어떤 시점과 다른 어떤 시점을, 또는 어떤 지역과 다른 어떤 지역을 비교할 때 어느 쪽이 더 세련된 문화를 갖고 있는가와 같은 상대적인 우열을 운운하는 것은 전혀 중요치 않다. 그런데 ‘진보’라는 개념은 때때로 그런 자의적 이야기의 도구가 된다. 따라서 벤야민이 초기 낭만주의자들의 반성이론에서 발견한 구도가 그대로 역사이해에 적용될 경우, 오

래된 것을 버리고 새로운 것으로 흘러드는 ‘진보’라는 개념과 양립하지 않는 것은 당연한 이치라고 해야 할 것이다.

하지만 벤야민이 말한 ‘낭만주의의 메시아주의’는 상식적인 메시아주의 개념과는 상당히 동떨어진 것이다. 첫째로 그것은 메시아의 존재에 관해 말하지 않는다. 둘째로 그것은 구원을 미래의 언젠가 찾아오는 것이 아니라, 지금 여기서 늘 이미 성취되고 있는 것으로 간주한다. 셋째로 그것은 최후의 심판에 관해서도 죽은 자의 소생에 관해서도 아무런 언급이 없다. 그렇게 되면 간신히 남아 있는 메시아주의 ‘다움’이라고 한다면, 신의 왕국의 실현에 관한 신념을 품고 있다는 한 가지 점뿐이다. 그리고 그럼에도 불구하고 왜 벤야민이 ‘메시아주의’라는 말을 사용하는가는 더 이상 유대교적 전통이나 기독교적 전통의 연장선상에 벤야민의 술어계를 위치시키려는 방식으로는 설명되지 않는다.

이 논문이 ‘낭만주의의 메시아주의’를 출발점으로 삼은 것은 사실 이것을 보여주고 싶기 때문이다. 여기서 중요한 것은 통상적인 단어의 의미 범위에서 크게 벗어나 있는데도 불구하고, 벤야민이 굳이 그것을 ‘메시아주의’라고 부르고 있다는 움직일 수 없는 사실이다. ‘낭만주의적 메시아주의’라고 벤야민이 부르는 역사관에 그 자신이 친근감을 품었는지조차 당장은 문제가 아니다. 아무튼 벤야민은 그것을 틀림없이 ‘메시아주의’라고 불렀다. 이렇게 보면, <그것은 메시아주의라고 부를 수 없는 것이 아닌가>라는 평범한 의문에 대해서는 <벤야민이 여기서 메시아주의라는 말 아래에서 마음에 그리고 있는 것은 전통이나 상식의 잣대로는 잴 수 없는 새로운 개념 내용이다>라고 대답할 수밖에 없다.

그러므로 이 논문은 논의를 시작하는 데 있어서 메시아주의라는 단어의 명확한 정의를 부여하지 않기로 한다. 미리 <메시아주의란 이런 것이다>라는 고정관념을 갖고, 그것을 벤야민의 텍스트 속에서 추적하는 것이 아니라, 우리도 또한 젊은 날의 벤야민을 분떠 메시아주의라는 말이 씌워져 있는 모든 녹슨 장갑을 일단 제거하고, 메시아주의란 성취에 대한 확신이라는 것 외에는 아무런 전제도 없는 지점에서 모든 논의를 한걸음씩 이어나가고자 한다. 그리하여 단지, 텍스트 속에서 벤야민의 메시아주의가 스스로 전개하는 과정에 바짝 다가서기로 하자.

1장.

매질로서의 세계에서의 '신적 폭력'의 현현

: 「폭력비판을 위하여」를 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

「폭력비판을 위하여」(1921년 발표)¹⁾는 벤야민의 초기저작 중에서는 비교적 많은 독자를 획득하고 있는 작품이다. 그러나 「폭력비판을 위하여」에 대한 평가가 단순히 호의적인 것이 많다고는 할 수 없다. 짐작컨대 그것은 「폭력비판을 위하여」의 핵심인 ‘신적 폭력(göttliche Gewalt)’ 개념에 관한 벤야민의 서술을 유보 없이는 받아들이기 힘들다는 당혹감이나 경계감을 독자의 상당수에게 느끼게 하기 때문인 것 같다. 그 이유는 무엇이든 폭력을 옹호하는 것은 온당치 못하다거나, ‘신적 폭력’ 개념의 정의가 지나치게 추상적이라는 단순한 반발에 지나지 않을 수도 있을 것이다. 그러나 더 심각한 의구심에서 연유한 경우도 있다. 그것은 ‘신적 폭력’ 개념을 제시하는 벤야민의 손짓에 뭔가 수상쩍은 분위기가 감돌고 있지 않느냐 하는 의구심이다.

이런 의구심이 표명될 때, 종종 그 수상쩍은 분위기관 결단주의적 경향이라고 지적되고, 카를 슈미트와의 관계가 거론된다. 이런 시각을 대표하는 것이 자크 데리다의 강연집 『법의 힘』이다. 그 속에서 데리다는 「폭력비판을 위하여」라는 텍스트가 슈미트나 하이데거와의

1) Walter Benjamin : “Zur Kritik der Gewalt”; GS. Bd II-1, S.179-203. ; 발터 벤야민, 「폭력 비판을 위하여」, 최성만 옮김, 『역사의 개념에 대하여 외: 발터 벤야민 선집 5』, 도서출판 길, 2008. ; 발터 벤야민, 「폭력의 비판을 위하여」, 자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 옮김, 문학과지성사, 2004.

유사성을 연상케 하는 다양한 문제적 요소를 포함하고 있으며, “우리가 [그것에 대해] 반대를 드러내는 움직임이나 사고, 행동이나 발언을 해야 하는 바로 그것과 너무도 닮아 있다”²⁾고 본다. 그리고 그는 “신적 폭력” 개념의 파괴성에서는 응답 가능성이라는 테마를 찾을 수 없다고 결론을 내렸다. 데리다의 해석이 벤야민 연구에 가져온 충격은 너무도 커서, 많은 논자가 이 해석의 재검토를 시도했다.³⁾ 또한 그 후 벤야민과 슈미트를 나란히 논하는 연구가 증가하고 있는 것도,⁴⁾ 이 충

2) 자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 옮김, 문학과지성사, 2004, 135쪽. “...결국 자신이 그에 반대하여 행동하고 사고하고 행위하고 말해야 하는 것에 현혹되어 혼동스러울 만큼 이와 너무 유사해져버린 것 같다.”

3) 데리다의 해석을 오독으로 보는 논자의 선두에서 있는 G. 아감벤은 다음 저작에서 벤야민과 슈미트의 관계를 검토하고, 직접·간접적으로 데리다에 대한 응답을 행한다. 조르조 아감벤, 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』, 박진우 옮김, 새물결, 2008년 및 『예외상태』, 김향 옮김, 새물결, 2009년. 그밖에, 예를 들어 다음과 같은 연구가 있다. Bettine Menke : “Die „Kritik der Gewalt“ in der Lektüre Derridas”, in *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, hrsg. von Klaus Garber und Ludger Rehm, Bd. III, München: W. Fink, 1999, S.1671-1690. Burkhardt Lindner : “Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der „Kritik der Gewalt“”, in *Ibid.*, S.1691-1723. Vittoria Borsò : “Walter Benjamin — Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung”, in *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzì, Berlin: Erich Schmitt, 2005, S.58-69.

또한 필자는 데리다에 의해 야기된 일련의 논의가 선입견으로서 작용해 「폭력비판을 위하여」의 독해방식을 틀에 박히게 만들었다고 생각한다. 이하에서는 이러한 문맥과 분리된 지점에서 ‘신적 폭력’ 개념의 새로운 해석을 개척하는 것을 목표로 하고, 데리다의 견해의 타당성 여부나 벤야민의 이론적 구성과 탈구축이론 사이의 공통성이나 차이를 검토하는 작업은 하지 않는다.

4) 예를 들어 다음을 참조. 단, 웨버의 연구는 「폭력비판을 위하여」가 아니라 『독일 비애극의 근원』에서의 주권권력론을 슈미트 이론과 비교한 것이다. Samuel Weber : “Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics. Walter Benjamin and Carl

격의 여파에 의한 것이 크지 않는가라고 생각한다.

벤야민 자신이 분명히 ‘신적 폭력’ 개념을 강하게 전면내 내세우면서 「폭력비판을 위하여」를 마무리하고 있는 만큼, 「폭력비판을 위하여」를 어떻게 논하든, ‘신적 폭력’ 개념에 대한 해석을 피해갈 수는 없을 터이다. 그럼에도 불구하고 최근의 선행연구를 보면, 위에서 기술한 경위에 따라, 「폭력비판을 위하여」에 관해 논할 때는 조르주 소렐이나 슈미트와의 비교에 의해 그 특성을 상대화하는 것과 더불어 ‘신적 폭력’에 대한 언급은 최소한으로 줄이고 오히려 “폭력을 전혀 접근할 수 없을 정도로 비폭력적인, 인간적 합의의 권역”⁵⁾인 ‘언어’의 탐구야말로 벤야민의 본령일 것이라고 결론짓는 것이 상투적 수법이 되고 있다. 물론 ‘언어’에 관한 검토도 중요할 것이다. 그러나 다른 아난 「폭력비판을 위하여」를 연구대상으로 고르면서도 다른 저작에 없는 특징적 개념인 ‘신적 폭력’에 대한 몰입을 피하거나 별로 지장을 주지 않는 착지점을 탐구한다는 것은 앞뒤가 맞지 않는다. 덧붙이면, 바로 이 ‘신적 폭력’ 개념의 가늠하기 어려운 점이 벤야민이 다른 저작에서 제시하는 다양한 키워드와 ‘신적 폭력’ 개념과의 관계를 전망하기 어렵게 하며, 또한 「폭력비판을 위하여」가 그의 역사철학적 프로그램 전체 속에서 어떤 위치를 차지하고 있는가를 가늠하기 어렵게 만

Schmitt?, in *Walter Benjamin 1892-1940 Zum 100. Geburtstag*, hrsg. von Uwe Steiner, Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992, S. 123-137. Susanne Heil : »Gefährliche Beziehungen« *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart: J.B.Metzler, 1996.

5) “Zur Kritik der Gewalt”, S.192 ; 한, 99쪽. “폭력이 전혀 접근할 수 없을 정도로 사람들의 합의가 이루어지는 비폭력적인 어떤 영역”

드는 직접적인 원인이라고 보면 틀림없다.

이번 장의 목적은 첫째, 이런 상황에서 한 걸음 더 나아갈 수 있도록 ‘신적 폭력’ 개념에 관한 적극적인 이해 가능성을 모색하는 것이다. 그리고 둘째로, 지금 말했던 작업을 통해서 「폭력비판을 위하여」의 집필 당시에 벤야민이 마음에 그렸던 구원의 프로그램 — 우리의 질곡은 무엇이며, 그것은 무엇에 의해 어떻게 제거될 수 있는가 — 을 재구성하는 것이다. 이를 위해 제안하고 싶은 것이 ‘서장’에서 언급한 박사 논문 「독일 낭만주의의 예술비평 개념」에 등장하는 ‘매질(媒質, Medium)’이라는 개념을 바탕으로 ‘신적 폭력’ 개념을 검토하는 것이다.

이미 봤듯이, 벤야민은 이 낭만주의론의 집필과정에서 본인이 말하는 “낭만주의의 핵심인 메시아주의”⁶⁾를 발견했다. 그런데 그가 예술비평 개념을 주제로 한 이 논문의 틀 안에서는 초기 낭만주의의 역사철학적 측면을 파고들 수 없었으며, 여러 군데에서 독자에게 ‘낭만주의적 메시아주의’에 대한 주의를 촉구하는데 그쳤다. 그러나 이것도 반복하는 말이기 는 하지만, 벤야민이 ‘낭만주의적 메시아주의’라는 말로 생각했을 사항은 초기 낭만주의의 반성이론 및 예술비평 이론에 관한 독특한 설명을 추적함으로써 어느 정도까지는 측정 가능하다고 생각된다. 그리고 이 낭만주의론의 논리 구성상 극히 중요한 기능을 맡고 있는 것이 매질이라는 개념이다.

낭만주의론은 지금까지는, 청년운동에서 몰러나 병역을 피해 스위스에서 은거 중이던 벤야민이 오로지 철학적·미학적 사변에 몰입하여 집필한 논문으로 간주되어 왔다. 그리고 그 껍질을 깨부수고 정면

6) GB. Bd. II, S.23. [옮긴이] 서장의 32쪽에 인용된 ‘원에게 보낸 편지’ 참조

에서 정치적 문제를 다룬 것이 「폭력비판을 위하여」라는 것이다. 그러나 주제의 표면적 차이만을 보고 양자 사이에 극단적인 단절이 있다고 속단하는 것이 아니라, 낭만주의론 속에서도 「폭력비판을 위하여」로 연결되었을 가능성 있는 맹아적 발상을 추려낼 수 있다면, 「폭력비판을 위하여」를 독해하기 위한 귀중한 시사를 얻을 수 있을 것이다. 그리고 그것은 거꾸로 말하면, 지금까지 벤야민의 역사철학이나 정치철학과 관련지어 논의되는 경우가 적었던 낭만주의론에 새로운 관점에서 빛을 던지는 것으로도 이어질 것이다.

이번 장은 이런 입장에서 ‘낭만주의적 메시아주의’란 어떤 것이었는가에 관해 앞 장에서 제시한 이해를 토대로, ‘매질’ 개념을 격자로 이용함으로써 ‘신적 폭력’ 개념을 재검토하려는 것이다. 다만, 이런 기법을 취한다는 것은 ‘낭만주의적 메시아주의’라는 말 아래서 생각되었던 사항이 「폭력비판을 위하여」에서 전개된 구원 프로그램과 조금도 다르지 않고 동일한 내용을 갖는다고 간주한다는 것을 의미하지 않는다. 후자에는 전자에서 물려받은 발상도 있겠지만, 동시에 변화한 요소나 새로이 덧붙여진 요소도 있을 것이라고 당연히 짐작할 수 있다. 따라서 이런 점도 충분히 배려하고 정리해야만 한다. 또 때때로 지적되듯이 「폭력비판을 위하여」에는 좌절된 독일혁명에 대한 감회가 담겨있는 것이며,⁷⁾ 도대체 어떤 의미에서 이렇게 말할 수 있는가

7) 이치노카와 아스타카市野川容孝는 아래의 논문에서 「폭력비판을 위하여」를 로자 룩셈부르크에 대한 추도문으로 해석한다. 市野川容孝, 「暴力批判試論 — R・ルクセンブルクと W・ベンヤミン」, 『現代思想』 제33권 12호, 青土社, 2005년 11월호, 216-237頁. 필자는 「폭력비판을 위하여」가 로자 룩셈부르크에게만 바쳐졌다고는 생각하지 않지만, 그녀의 이론과 죽음을 다분히 의식하고 쓰였다는 점에서는 이치

에 관해서도, 지금 말한 작업을 통해 필자 나름의 의견을 제시하고 싶다.

I. '신적 폭력' 개념의 규정

그렇다면 우선 ‘신적 폭력’ 개념이 등장하는 문맥을 정리하고 싶지만, 지면이 한정되어 있기에, 다방면에 걸친 「폭력비판을 위하여」의 내용 전체에 관해 상세한 주해를 다는 것은 불가능하다. 따라서 아래서는 자연법과 실정법, 법정립^{法指定}적 폭력과 법보존^{法維持}적 폭력, 그리고 신화적 폭력과 신적 폭력이라는 세 쌍을 이루는 6개의 키워드에 초점을 맞추고 이것들을 차례대로 확인해 보자.

1. 자연법과 실정법

「폭력비판을 위하여」는 법질서와 관련된 수단으로 폭력을 파악하는 두 가지 입장을 비판적으로 검토하는 데서 출발한다. 그 두 입장이란 자연법적 사고방식 및 실정법적 사고방식이다.

자연법의 견지에서 보면, 어떤 삶이 지닌 자신의 생명활동의 유지·발전이라는 자연적 목적은 절대적으로 올바른(정당한) 목적이며, 그 올바른(정당함)을 다른 어떤 것에 의해 근거지을 필요는 없다. 그리고 그런 목적을 위해서라면 폭력적 수단에 호소하는 것도 어쩔 수 없

노카와에게 찬동한다. 「폭력비판을 위하여」를 집필했던 시기에 해당하는 1920년 12월 말, 게르슈 솔렘에게 보낸 편지에서 벤야민은 그녀의 옥중서간을 읽은 감격을 전하고 있다(Siehe GB. Bd. II, S.120).

[옮긴이] 이치노카와 아스타카의 이 글은〈부록 1〉로 수록했다.

는 것으로 — 혹은 오히려 당연한 것으로 용인된다.⁸⁾ 따라서 자연법의 입장이 문제로 삼는 것은 “그 사례나 이 사례에서 폭력이 올바른(정당한) 목적을 위한 수단인가, 아니면 올바르지 않는(정당하지 않은) 목적을 위한 수단인가”⁹⁾라는 한 점에 맞춰진다.

그렇다면 실정법은 폭력을 어떻게 파악하고 있는가? 자연법의 입장과 마찬가지로 실정법 또한 모든 폭력을 부정하는 게 아니다. 그러나 실정법이 폭력에 들어오는 구별은 그것이 자연적 목적을 위한 폭력인가 아닌가가 아니라, “역사적으로 승인된 — 이른바 인가받은 폭력인지, 인가받지 않은 폭력인지”¹⁰⁾의 구별이다. 즉, 생각해보면 아주 당연한 것이겠지만, 실정법의 견지에서 보면, 폭력이 수단으로서 용인될 수 있는가 아닌가는 그것이 현행 법질서에 비추어 합법적이고 간주될 수 있는가 아닌가에 의거한다. 물론 어떤 폭력이 역사 속에서 법적으로 인정되기에 이르는 근거로서 자연법적 관점이 도입되는 것은 자주 있었으며(예를 들어 법적 개념으로서의 정당방위를 생각

8) 한 가지를 더 보충한다면, 벤야민은 자연권과 자연법이라는 말을 흡스나 로크처럼 구별하지 않는다. 그러나 이것은 사상사적인 상식의 결여가 아니라 당연한 것이라고 생각된다. 왜냐하면 벤야민에게서는 어떠한 것이든 자연법에 기초한 국가이론은 비판의 대상일 수밖에 없기 때문이다. 아래에서 자세히 보듯이, 벤야민은 폭력을 자연적 소여라고 지명시키는 입장에서 출발하는 것에 의구심을 드러낸다. 그리고 무엇보다도 그는 현재의 법질서가 자연권을 제한하기 위해서, 혹은 자연권을 지키기 위해서 필연적으로 요청되며, 사람들의 자발적 합의에 기초하여 형성된 것이라는 이야기는 믿지 않는다.

9) “Zur Kritik der Gewalt”, S.179.; 한, 80쪽. “폭력이 그때그때 특정한 경우에 정당한 목적 또는 부당한 목적을 위한 수단이나”

10) Ibid., S.181.; 한, 83쪽. “역사적으로 인정된, 즉 이른바 승인된(sanktioniert) 폭력과 승인되지 않은 폭력”

하면 된다), 특별한 언급은 없지만 벤야민도 이 점은 알고 있었을 것이다. 그러나 어쨌거나 실정법의 입장에서 보면, 설령 자연적 목적 추구를 위한 행위라도 하더라도, 비합법적이라고 판단된다면 현행 법질서의 규정에 기초하여 엄정하게 처단되어야 한다.

이렇게 보면 수단으로서의 폭력에 관한 자연법적 견해와 실정법적 견해는 상이한 판단기준을 갖추고 있는 것처럼 보인다. 그러나 벤야민의 의견으로는 그렇지 않다.

정의야말로 목적들의 시금석인데 비해, 수단들의 시금석은 합법성이다. 그러나 이런 대립관계를 훼손하지 않고서 두 과[자연법의 입장과 실정법의 입장은 다음의 공통적인 근본적 도그마에 있어서 일치한다. 그것은 올바른(정당한) 목적들은 당연한 권리를 인정받은 수단들에 의해 달성될 수 있을 것이며, 당연한 권리를 인정받은 수단들은 올바른(정당한) 목적들을 위해 이용될 수 있을 것이라는 도그마이다. 자연법은 목적의 올바름(정당함)에 의해서 수단을 ‘정당화’시키며, 실정법은 수단에 당연한 권리를 인정함으로써 목적의 올바름(정당함)을 ‘보증’시킨다.¹¹⁾

11) Ibid., S.180.; 한, 82쪽. “정의가 목적들의 기준이라면 적법성이 수단들의 기준이다. 그러나 이러한 대립에도 불구하고 두 학파는 공통된 기본 도그마에서 수렴하는데, 즉 정당한(gerecht) 목적들은 정당화된(berechtigt) 수단들을 통해 달성할 수 있고, 정당화된 수단들은 정당한 목적들에 사용될 수 있다는 것이 그것이다. 자연법론은 목적의 정의(정당성)를 통해 수단을 ‘정당화’하려고 노력하며, 실정법은 수단을 정당화함으로써 목적의 정당성을 ‘보증하려고’ 노력한다.”

즉, 두 학파는 모두 목적과 수단을 모순 없는 상관 개념으로 전제하며, 그래서 법적 목적 자체의 비판 기준과 수단으로서의 폭력 자체의 비판 기준을 구별하지 않고 애매한 채로 남겨둔다— 그는 이렇게 지적한다.

이 지적의 의미는 자연법적 견해와 실정법적 견해가 사실은 모순되지 않고, 거꾸로 때에 따라서는 결합되며, 법에 있어서의 목적 및 수단에 관한 물음을 회피하는 핑계거리로 이용되고 있다는 것이다. ‘올바른(정당한) 수단이란 무엇인가?’라고 물으면 ‘(자연본성에 적합하다는 의미에서) 올바른(정당한) 목적에 이바지하는 것’이라고 답하고, ‘그렇다면 올바른(정당한) 목적이란 무엇인가?’라고 물으면 ‘(현행법에 비추어서) 올바른(정당한) 수단에 의해 목표로(지향되는) 것’이라고 대답한다. — 이것은 뻔한 속임수의 순환논법에 불과할 뿐만 아니라, 두 개의 상이한 올바른(정당한) 수단을 상호 감입¹²시킨다. 그리고 이런 논법에서는 <정말로 올바른(정당한) 수단과 올바른(정당한) 목적은 양립하는가?>라는 물음에 대해 설득적인 대답을 이끌어낼 수 없다. 벤야민은 이 질문이야말로 지극히 중요하다고 강조한다.

2. 법정립적 폭력과 법보존적(법유지적) 폭력

벤야민은 위와 같이 지적한 다음에, 실정법이 내포한 폭력성에 대한 비판을 전개한다. 그가 첫째로 주목하는 것은 법질서라는 것이 대체로 자연적 목적을 추구할 권리를 독점하려는 강한 경향을 갖고 있다는 점이다. 더욱이 그것은 어떤 목적을 위해 법이 제정되고 그 목적에 반하는 행위가 법에 근거하여 단속된다는 것이 아니다. 벤야민은 “개

인에 대항하여 폭력을 독점하고 싶다는 법의 관심은 법적 목적이 아니라 오히려 그 법 그 자체를 보존(유지)하려는 의도에 의해 설명될 수 있지 않을까?”¹²라는 가능성에 주의하라고 촉구한다. 그리고 이를 명쾌하게 보여주는 예로 꼽히는 것이 파업에 대한 법의 자세이다.¹³

법은 일정한 한도 내에서 노동자에게 파업권을 인정한다. 하지만 혁명적인 총파업과 대치할 경우, 법은 그것을 비합법적인 권리의 남용이자 폭력이라고 판단하고, 태도를 확 바꾸어 가차 없는 단속 대상으로 삼는다. 벤야민은 그 이유를 파업이 숨기고 있는 기능에 국가가 두려움을 품고 있기 때문이라고 분석한다.

12) Ibid., S.183. ; 한, 86쪽. “개인에 대해 법이 폭력을 독점하는 데 관심을 갖는 것은 법적 목적을 지키려는 의도 때문이 아니라 법 자체를 지키려는 의도 때문이라고 설명할 수 있지 않을까?”

13) 「폭력비판을 위하여」에서 볼 수 있는, 파업에 관한 벤야민의 기술을 읽을 때, 다음의 사실은 일고할 만한 가치가 있다. 그가 그때까지 연구생활을 하고 있던 스위스의 베른을 떠나 고향인 베를린으로 돌아온 1920년 봄, 이곳에서 폭주한 의용군의 일부에 의한 ‘카프폭동Kapp-Putsch’이 일어났다. 벤야민이 베를린에 들어간 것은 아마도 이 폭동이 진압된 지 약 보름쯤 지나서였을 것으로 추정된다(Siehe GB. Bd. II, S.81ff). 카프폭동은 이에 반발한 노동자의 총파업에 의해 기세가 꺾인 지 일주일 만에 무너졌다. 반혁명 의용군을 이용해 독일 혁명을 압살한 장본인이기도 했던 당시 대통령 에베르트는 이때 우파의 돌출을 노동자의 총파업으로 진압했던 셈이다. 이 사건은 틀림없이 벤야민에게도 강한 인상을 주었을 것이다. 4월 중순에 솔렘에게 보낸 편지에는 “간결하고도 극히 현실적인 노트 『삶과 폭력』을 완성했으며, 나아가 ‘이것에 관해 말할 수 있는 것은 내 속 마음을 그대로 썼다는 것뿐이다’라고 덧붙였다(Siehe Ibid., S.85). 이 노트의 내용이 「폭력비판을 위하여」로 직결된 것이었으리라는 점은 상상하기 어렵지 않다. 또 서한집의 편집자 주에서는 구판 전집 제7권 제2분책에 수록된 단편이 이 노트의 일부일지도 모른다고 시사되고 있다(Siehe Ibid., S.86).

만일 폭력이라는 것이, 당장은 그렇게 보이듯이, 지금 곧바로 요구되는 임의의 어떤 것을 직접 확보하기 위한 수단에 지나지 않는다면, 그것은 단지 약탈하는 폭력으로서 자신의 목적을 달성할 수밖에 없다. 그런 폭력은 상대적으로 안정적인 방식으로 관계들을 쌓거나 수정하기에는 전혀 부적격일 것이다. 그러나 파업은 설령 폭력을 사용함으로써 정의감이 관련되어 있음을 깨달을지 모르더라도, 그러한 것이 가능하다는 것, 즉 폭력에는 법적 관계를 쌓거나 수정하는 능력이 있다는 것을 보여준다.¹⁴⁾

혁명적 총파업에서의 폭력은 단순한 돌발적 파괴행동의 분출이 아니다. 그것은 상이한 법질서의 존재 가능성을 현행 법질서에 들이댄다.¹⁵⁾ 그렇기 때문에 그것은 현행 법질서에 있어서 가공할 폭력으로 간주되는 것이다. 이처럼 새로운 법으로서 자기를 정립하면서 구래의 법 또는 다른 법에 이른바 폐위를 강요하는 법적 폭력을 벤야민은 ‘법정립法指定적 폭력rechtsetzende Gewalt’이라고 부른다.

14) “Zur Kritik der Gewalt”, S.185. ; 한, 88-89쪽. “다시 말해 폭력이 외양에서 드러나는 것이라면, 즉 당장 얻으려고 하는 어떤 임의의 것을 직접 수중에 넣으려는 단순한 수단이라면, 그 폭력은 단지 강탈적 폭력으로서만 자신의 목적을 달성할 수 있을 것이다. 그 폭력은 비교적 지속적인 방식으로 상황을 근거 짓거나 수정하기에는 전혀 쓸모가 없을 것이다. 하지만 파업은 그러한 일을 해낼 수 있다는 것, 법적 상황을 근거 짓고 수정할 수 있다는 것을 보여준다.”

15) 다만 벤야민은 법정립적 총파업과는 별개로, 권력탈취를 목적으로 하지 않는 총파업도 존재한다고, 전자를 ‘정치적 총파업’, 후자를 ‘프롤레타리아 총파업’이라고 부르며 구별한다. Siche Ibid., S.193ff ; 한, 102쪽 이하.

그리고 법은 일단 승인을 얻어낸 후에도, 다른 가능한 법 및 법 주체를 견제하고 지배를 강화한다. 이때 ‘법보존적 폭력rechtserhaltende Gewalt’이 발동한다. 법은 스스로를 유일하고 절대적인 법으로서 정립하는 몸짓을 몇 번이고 반복함으로써 스스로를 유지(보존)하는 것이다. 이렇게 생각해 보면, 법질서는 그 존립의 기반을 다른 가능한 법과 그것을 지지하는 사람들에 대한 폭력 — 그것도 일회성이 아니라 반복되고 지속되는 폭력 속에서 갖고 있다는 얘기가 된다.

폭력이, 그것도 운명이라는 왕관을 쓴 폭력이야말로 법의 근원이라면, 아래의 사항을 추정하는 데까지는 그렇게 멀지 않다. 폭력이 법질서에 있어서 모습을 드러낼 때에는, 그것은 최고위의 폭력 — 즉, 생사를 다스리는(가르느) 폭력이라는 형태로 모습을 드러내는 것인데, 법질서의 근원은 그런 형태를 취하여 [모든 힘]을 대표하는 것 같은 척하며, 실제로 어떤 것 속으로 날카롭게 파고들어가, 거기에서 전율할 방식으로 현현한다.¹⁶⁾

벤야민은 법보존적 폭력의 현저한 작동(작용)을 특히 징병제(군역의 의무)와 사형제도에서 간파하고 있다. 바로 이것들은 인간의 생사를 지

16) Ibid., S.188. ; 한, 94쪽. “그러니까 폭력이, 운명적으로 등극한 폭력이 법의 원천이라면, 폭력 중에 최고의 단계라고 할 수 있는 폭력에서, 즉 그 폭력이 법질서에 등장하는 곳에서 삶과 죽음을 결정하는 폭력에서, 그 폭력의 원천들이 현존하는 것 속으로 전형적으로 튀어나오게 되며 그 현존하는 것 속에서 끔찍한 형태로 발현한다는 추측을 어렵지 않게 할 수 있다.”

배하려는 법의 전형적인 예라고 할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 “생사를 다스리는(가르는) 폭력의 행사에 있어서 법은 다른 어떤 법집행에서 보다 더 강하게 자신을 강화한다.”¹⁷⁾ 즉, 징병제도나 사형제도에 는 생사를 지배하는 운명적인 폭력으로서 모든 것을 복종시키고 점점 더 자신의 특권적 지위를 강화한다는 법적 폭력의 본질이 노골적으로 드러나고 있다는 것이다. 이리하여 벤야민은 실정법은 인간의 삶을 지키기 위해 기능하는 것이 아니라, 사실상 근본적으로 자기 목적적이며, 인간의 삶을 자기 현시의 도구적 수단으로 깎아내리는 폭력성을 갖고 있다는 것을 — 즉, ‘법 안에 있는 무엇인가 썩은 것’¹⁸⁾의 정체를 날카롭게 드러내어 보여준다.

일종의 이상한 어둠과 피비린내를 느끼게 하는 이 전후의 벤야민의 필치에는 제1차 세계대전과 혁명에 대한 기억이 직접 반영되어 있는 것처럼 보인다. 벤야민은 자주 법의 기원으로서, 그리고 그 확고부동한 정당성의 원천으로서 그럴싸하게 말해졌던 사항 — 즉, <법은 인간이 원래 갖고 있는 짐승 같은 폭력성에 제동을 걸어야 한다는 필연적으로 이성에 의해 요청된 것이며, 그러므로 만일 현행법 안에 약간의 오류가 포함되어 있다고 해도, 이념으로서의 법은 이성 그 자체와 합치할 것이다. 또한 국가는 그러한 것으로서의 법을 자신의 주춧돌로 삼는 한에서 정의를 구현하는 기구이다> 같은 허구에 관해서, 더 이상 언급조차 하고 있지 않다. 그 정도로 그의 눈에는 실정법의 폭력성이, 그리고 법치국가라는 것의 내력이 분명히 수상쩍게 비쳤던 게 틀

17) Ibid., S.188-9.; 한, 94쪽. “법은 그 어떤 다른 법집행보다 생사여탈의 폭력을 행사하는 데에서 스스로를 확인하기 때문이다.”

18) Ibid., S.188.; 한, 94쪽. “법 속의 부패한 무엇인가”

림없을 것이다. 결국 우리가 아는 법은 이른바 잔혹한 승자의 법일 뿐이다. 1세기가 경과한 오늘날에도 여전히 실정법의 근거에 도사리고 있는 폭력성에 관한 벤야민의 지적은 무거운 의미를 갖고 있다.

3. ‘신화적 폭력’과 ‘신적 폭력’

그런데 벤야민은 더 나아가 지금까지 봤던 실정법적 폭력과는 상이한 종류의 폭력에 관해 논의를 전개한다. 이 새롭게 존재가 제기된 폭력의 특징은, 그것이 더 이상 어떤 목적을 위한 수단일 뿐만 아니라 오히려 막강한 힘의 존재 자체의 현현이라는 점에서 찾을 수 있다. 그리고 그런 폭력의 출현은 우선 신화 속에서 발견된다.

신화에서 신들의 존재의 현현은 운명이 인간의 몸에 압도적으로 들이닥친다는 방식으로 일어난다. 이때 나타나는 ‘신화적 폭력(mythische Gewalt)’은 신들의 존재의 현현이 인간에게는 대항할 수가 없는 하나의 법을 출현시킨다는 점에서 바로 법정립적이다. 벤야민은 이로부터 다그치듯이 결정적인 견해를 도출한다.

법정립(法定)에 있어서 폭력의 기능은 다음과 같은 의미에서 이중적이다. — 법정립은 분명히 법으로서 제정되는 것을 그 목적으로 하여 수단으로서의 폭력으로 추구한다. 그러나 법정립은 목적으로 간주된 것이 법으로 제정된 순간, 폭력을 격퇴시키지 못한다. 오히려 법정립은 그 순간, 폭력으로부터 자유롭고 독립된 어떤 목적이 아니라 필연적이고 긴밀하게 폭력과 결부된 목적을 힘(Macht)의 이름으로 법으로 제정함으로써 폭력을 그야말로 처음으로 엄밀한 의미에서, 나아가

직접적으로 법정립적 폭력으로 변화시킨다. 법정립이란 힘의 정립(措定)이며, 또 그런 한에서 법정립은 폭력의 직접적인 현현 중 하나이다.¹⁹⁾

신화적 법정립의 장면에서의 폭력은 법정립에 이르는 수단인 것만이 아니다. 오히려 폭력은 진정한 의미에서는 바로 법이 정립되는 그 순간에 현현한다. 따라서 **법정립은 생사를 지배하는 운명적 폭력이 자기 자신을 압도적인 법으로서 수립한다는 것 외의 아무것도 아니다** — 이것이 신화적 폭력에 관한 벤야민의 고찰이 분명하게 밝혀주는 진실이다.

이 경우, 미리 법이 정립되어 있고, 이어서 그 법을 어긴 자가 처벌받는다라는 것이 아니다. 즉, 신화에서는 쓰이지 않은 법(불문법)으로서의 운명은 늘, 인간이 알지 못하는 사이에 저지른 잘못을 단죄하는 폭력으로서 모습을 드러낸다는 방식으로 자기 정립한다. 여기에서도 법과 폭력은 원래 말의 가장 엄밀한 의미에서 동일물이라는 점이 드러난다. 벤야민이 실정법 속에서 그 냄새를 맡은 ‘뭔가 썩은 것’이라는 것도 신화적 폭력이 가장 두드러지게 보여주는, 이 법 폭력의 자기 목적적인 본질에 다름 아니다. 실정법은 말하자면 신화적 폭력의 모조

19) Ibid., S.197f.; 한, 108쪽. “법 정립에서 폭력의 기능은 다음과 같은 의미에서 이중적이다. 즉 법 정립은 물론 법으로서 투입되는 것을 그것의 목적으로 삼아 수단으로서의 폭력을 가지고 추구하긴 하지만, 목적한 것을 법으로서 투입하는 순간 폭력을 [소임을 다했으나] 물러나게 하는 것이 아니라 이제야 비로소 엄격한 의미에서, 그것도 직접적으로 법정립적인 폭력으로 만든다. 법 정립은 권력의 설정이며 그 점에서 폭력을 직접 발현하는 행위이다.”

품인 것이다.

그리고 모든 법의 원상(原像)이라고도 해야 할 이 신화적 폭력의 본질에 대한 통찰은 벤야민으로 하여금 다음의 확신에 이르게 했다.

더 순수한 어떤 권역을 열어젖히기에는 거리가 멀고, 직접적 폭력의 신화적 현현은 그 가장 깊은 곳에서 모든 법폭력과 동일하다는 것을 보여주는 것과 더불어, 그것이 역사상 수행해온 기능이 얼마나 썩은 것인가에 관한 예감을 확신으로 바꾼다. 이것에 의해 그 썩은 기능을 격멸하는 것이 과제가 된다. 바로 이 과제가 최종심에서 다시 한 번 신화적 폭력을 저지할 수 있는 어떤 순수한 직접적 폭력에 대한 의문을 제기하는 것이다.²⁰⁾

이리하여 마찬가지로 막강한 힘의 존재 자체의 현현이면서 신화적 폭력과는 대조적인 폭력의 개념이 마침내 소환된다. 그것이 바로 ‘신적 폭력(göttliche Gewalt)’이다.

벤야민은 모든 점에서 신화적 폭력과 정반대의 방향성을 갖는 것으로서 이 ‘신적 폭력’ 개념을 형용하고 있다. 조금 길지만 인용하자.

20) Ibid., S.199.; 한, 110-111쪽. “보다 순수한 영역을 열어 보여주는 커녕 직접적 폭력의 신화적 발현은 가장 깊은 차원에서 모든 법적 폭력과 동일한 것으로 드러나며 법적 폭력의 문제성에 대한 예감을 그것의 역사적 기능의 타락상에 대한 확신으로만 들어준다. 이로써 이 역사적 기능을 파괴하는 것이 과제가 된다. 이 과제야말로 신화적 폭력에 중단을 명할 수 있을 어떤 순수한 직접적 폭력에 대한 물음을 최종적으로 다시 한번 제시해준다.”

신화적 폭력이 법정립^{法指定}적이라면, 신적 폭력은 법과피적이다. 신화적 폭력이 경계를 세운다면, 신적 폭력은 한계 없이 파괴한다. 신화적 폭력이 죄를 지게 하는 동시에 속죄를 강요한다면, 신적 폭력은 죄를 정화할 수 있다. 신화적 폭력이 위협한다면, 신적 폭력은 때려눕힌다. 신화적 폭력이 피투성이라면, 신적 폭력은 피 한 방울 흘리지 않고 죽음에 이르게 한다. … 그도 그럴 것이 피는 단순한 삶의 상징이다. 무엇보다도 법 폭력의 발동은, 이 글에서는 더 엄밀하고 자세하게 풀이될 수는 없긴 하지만, 단순히 자발적 삶의 잘못 Verschuldung에서 비롯된다. 그 잘못이 산 자를 무고하게^{unschuldig} 불행하게도 속죄로 내맡기는 것인데, 속죄는 그 잘못을 ‘속죄한다.’ — 그것도 죄인을 죄로부터 씻어낸다는 것이 아니라, 법으로부터 씻어내는 것이다. 왜냐하면 단순한 삶과 동시에 산 자에 대한 법의 지배가 종언을 맞이하기 때문이다. 신화적 폭력은 그 자체를 위한, 단순한 삶에 대한 피범벅의 폭력인데, 신적 폭력은 삶과 생명체를 위한, 모든 삶에 대한 순수한 폭력이다. 신화적 폭력은 희생을 요구하지만, 신적 폭력은 희생을 받아들인다.²¹⁾

21) Ibid., S.199f ; 한, 111-112쪽. “신화적 폭력이 법정립적이라면 신적 폭력은 법 파괴적이고, 신화적 폭력이 경계를 설정한다면 신적 폭력은 경계가 없으며, 신화적 폭력이 죄를 부과하면서 동시에 속죄를 시킨다면 신적 폭력은 죄를 면해주고(entsühnend), 신화적 폭력이 위협적이라면 신적 폭력은 피를 흘리지 않은 채 죽음을 가져온다. … 왜냐하면 피는 단순한 생명의 상징이기 때문이다. 그런데 여기서의 자

여기서 반복되는 ‘단순한 삶^{das bloßes Leben}’ 혹은 ‘단순한 자연적 삶^{das bloßes natürliche Leben}’이라고 불리는 것은 도대체 어떤 삶일까? 이에 관해 벤야민은 명확한 정의를 부여하지 않는다. 하지만 해석의 실마리는 있다. 벤야민은 방금 인용한 대목보다 조금 뒤의 대목에서, 쿠르트 힐러^{Kurt Hiller}의 “어떤 존재의 행복이나 정의보다도 존재 그 자체 쪽이 가치가 높다”²²⁾는 발언을 거론하며, “존재가 올바른 존재보다 높은 가치를 가진다는 명제는 존재라는 것이 다름 아닌 단순한 삶을 의미한다면 잘못이고 비열한 것이다 — 그리고 아까의 논술에서 이 명제는 이런 의미에서 말해진다”²³⁾고 혹평하고 있다. 우선 이 점에서 보면, 정의와 행복이란 무엇인가를 진정으로 묻는/묻지 않은 채로 그저 살아 있는 사람들의 삶을 가리켜 ‘단순한 삶’이라고 불렀다는 것을 알 수 있다.

세히 서술할 수는 없지만 법적 폭력의 유발은 단순한 자연적 삶의 죄지움(Verschuldung)으로 거슬러 올라간다. 그 죄지움은 살아 있는 자를 아무 죄도 없이 불행하게 속죄에 넘겨줌으로서 그 죄지움을 ‘속죄’하게 하며 — 어찌면 죄인도 면죄해 줄지 모르나 죄로부터는 아니고 법으로부터 면죄할 것이다. 왜냐하면 단순한 삶과 함께 살아 있는 자에 대한 법의 지배도 그치지 때문이다. 신화적 폭력은 그 폭력 자체를 위해 단순한 삶에 가해지는 피의 폭력이고, 신적 폭력은 살아 있는 자를 위해 모든 생명 위에 가해지는 순수한 폭력이다. 전자는 희생을 요구하고 후자는 그 희생을 받아들인다.”

22) Ibid., S.201. ; 한, 113쪽. “한 존재의 행복과 정의보다 … 존재 자체가 더 상위에 있다.”

23) Ibid., S.201. ; 한, 114쪽. “이 문장은 위에서 서술한 것을 숙고할 때 존재를 바로 이런 의미에서 사용한다 — 존재가 정의로운 존재보다 더 상위에 있다는 문장은 잘못되었고 천박하다.”

덧붙이면, ‘단순한 삶’이 ‘단순한 자연적 삶’이라고도 말해지는 점에 주목한다면, 1916년의 언어론인 「언어 일반 및 인간의 언어에 관하여」는 우리에게 중요한 시사점을 준다. 그것에 따르면, 자연의 사물들이 인간에 의해 명명된다는 것을 — 바꿔 말하면 자신의 침묵이 인간에 의해 청취되고, 인간의 언어로 번역되기를 기다리는 존재로 자리매김 된다. 그러나 벤야민은 인간이 지혜의 열매를 먹고 선악의 인식을 획득함으로써 인간의 언어는 자연의 침묵을 무시하고 사물을 일방적으로 심판하는 비본래적인 것으로 변질되어 버렸으며, 하필이면 자연의 사물들을 노예화하는 어리석은 짓에 빠졌다고 한다.²⁴⁾ 이런 자연관을 토대로 살펴보건대, ‘단순한 자연적 삶’이란 일방적으로 심판받고 지배당하는 노예 같은 상태에 스스로 만족하는 삶, 즉 사물에 대해 인간이 지닌 우위성의 근거인 언어(더 고차적인 심급에의 기여)를 포기하고, 함부로 죄를 뒤집어쓰게 되는 대로 되는 삶일 것이라고 추정할 수 있다.

신화적 폭력을 시조로 하는 법의 폭력은 인간의 삶에 대해 칼을 겨누고, 그것을 ‘단순한 삶’으로 깎아내린다. 이에 반해 ‘신적 폭력’은 법 폭력을 해체하고, 모든 삶을 ‘단순한 삶’이라는 펴뒀던 상태로부터 해방시키는 힘으로 자리매김 된다. 이런 벤야민의 견해에 따르면, 힐러 처럼 <정의나 행복 등을 추구하지 않고 그저 살아 있는 것만으로 충분하다>와 “단순한 삶”을 긍정하는 것은 실제로는 인간의 삶에 일방적으로 죄를 뒤집어씌우고 속죄를 요구하는 운명적인 법의 폭력에

24) Siehe “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”; GS. Bd. II-1, S.140-157. 또한 이렇게 자연을 침묵 속에서 죄지은 상태에 처하게 하고 한탄해 하고 있다고 보는 견해는 훗날 『독일 비애극의 근원』에서도 발견된다.

가담하는 것에 지나지 않는다. 그리고 거꾸로, 사람과 사람의 관계에 서는 치사적 폭력으로 간주되는 행위도 삶을 법의 명에서 해방하는 행위일 수 있다면 의롭다고 인정되며, 그 죄를 씻을 수 있게 된다.²⁵⁾

이런 신적 폭력의 현현에 의해 법 폭력의 썩은 기능을 박멸한다는 것은 단순히 기존의 법질서 대신 다른 법질서를 수립한다는 것이 아니다. 벤야민은 지금까지도 반복되어 온 이런 교대극을 “신화적인 법 형식에 속박된 빙빙 돌기”²⁶⁾로 간주하고, 그것을 깨뜨리는 것 — 즉, “여러 가지 폭력에 의존하고 있는 법을 법에 의존하고 있는 여러 가지 폭력과 함께 폐기하는 것, 따라서 결국은 국가권력 Staatsgewalt 을 폐기하는 것”²⁷⁾이야말로 새로운 역사의 한 시대가 구축되기 위한 초석이 된다고 강력하게 선언한다. 더욱이 그 경우, “새로운 역사의 한 시대”라는 것은 언젠가 이 지상에서의 역사가 종언을 맞이한 후처럼, 종교적 관념의 베일에 싸인 애매한 형태로 상상되지는 않는다. 현행 법질서의 폭력에 항거하여, 어디까지나 ‘신적 폭력’을 요구하는 입장을 분명히 한 벤야민은 그것이 혁명에 의해 가까운 장래에 현현할 가능성에 단호한 확신을 보이면서 「폭력비판을 위하여」를 끝맺고 있다.

25) “Zur Kritik der Gewalt”, S.200ff.; 한, 112쪽. “사람들은 그러한 폭력이 연역적으로 볼 때 결과적으로 치명적인 폭력을 사람들이 조건부로 서로에게 행사하도록 내버려둔다는 점을 들어 반박할 것이다. 그것은 인정되지 않는다.”

26) Ibid., S.202.; 한, 115-116쪽. “신화적 법형식들의 마력 속에 머무는 이러한 순환고리”

27) Ibid., S.202.; 한, 116쪽. “법과 더불어 그 법이 의존하는 폭력들처럼 그 법이 의존하는 폭력들 전체, 즉 중국에는 국가권력[국가폭력]을 탈정립(Entsetzung)하는 것”

II. '신적 폭력' 개념의 발전적 이해

1. '신적 폭력' 개념에 대한 의문

그런데 '신적 폭력'의 이렇게도 급진적인 개념 규정을 듣게 되면 적지 않은 수의 독자가 어떤 의문을 품지 않을까? 그 의문은 예를 들어 혁명 때에 현저해지는 폭력—특히 테러리즘에 관해 생각할 때, 억압에 저항하기 위해서라고 해도, 과격한 폭력 행위가 진정 의롭다고 할 수 있는 것인가라는 점이다. 왜냐하면 '신적 폭력' 개념이 기존의 법의 폭력을 근절하기 위한 대항적 폭력으로서 제시된다는 것은 명명백백하며, 그렇다면 벤야민은 테러리즘을 시인한다²⁸⁾고, 아니 오히려 필요하다고도 생각한다고 여겨도 무리는 없기 때문이다. 이 의심은 평화주의적 입장에서 서 있는 독자를 주저하게 만들고, 충분히 좋지 않은 인상을 줄 것이다. 벤야민이 자주 공격하는 힐러의 발언도 테러리즘에 대한 비판을 의도한 것이었다.

과연 '신적 폭력'은 그 현현을 갈망하는 자들이 풀어놓아 버리는 폭력을 정당화하는 것일까? 자연적 권리를 수호하는 수단으로서 폭력을 인정하는 논법은 전쟁이나 테러의 폭력을 필요악으로 용인하는 사람들이 취하기 쉬운 논법이다. 이런 논법과 벤야민의 이론에 차이

28) 실제로 벤야민은 어떤 단편에서 이렇게 말한다. “예를 들어 방어 장면에서 문제가 될 수 있는 폭력 같은 근원적 폭력은 비난할 것이 전혀 아니다. 어떤 행위에 관한 판단은 그 행위가 신체적 폭력을 수반하여 수행되든 그것 없이 수행되든 아무런 문제가 되지 않는다. 따라서 폭력의 철폐를 아나키스트처럼 요구하는 것은 그저 관리된 폭력에 공격의 화살을 돌릴 때 유효한 것이기 때문에, 그 요구를 테러리스트적인 실천 행동으로 옮기는 것 또한 자신의 이론과 모순되지 않는다”(GS, Bd.VII, 2, S.791). 또한 이 단편은 이 장의 각주 34에서 언급된, 잃어버린 노트 「삶과 폭력」의 일부일지도 모른다고 지목되는 단편이다.

가 있을까? 어쩌면 폭력을 행사하는 주체가 전자의 경우에는 각 개인이나 집단인 반면, 후자에서는 인간 지식을 초월한 존재가 상정되고 있는 것 같다는 지적은 있을 수 있을 것이다. 그러나 전자의 경우에도 특정한 개인이나 집단의 일시적 기대(의도)를 초월한 보편적인 어떤 것(‘산 것 모두가 갖는 당연한 권리’, ‘더 나은 세계로의 필연적 전진’, ‘신의 의사(뜻)’ 등등)이 동기 내지 기치(旗幟)로서 주장되기 마련이지 않을까? 즉, 대개의 경우, 자신들의 행위는 (넓은 의미에서의) 참된 ‘신적 폭력’으로 이어지는 것이며, 대립하는 상대가 내거는 정의는 가짜라고 주장하지 않을까?

게다가 벤야민이 말하듯이 ‘신적 폭력’이 언제 어떻게 나타났는가를 곧바로 판정하는 방법(術)이 인간에게 없다면,²⁹⁾ 무엇이 진정한 ‘신적 폭력’인가를 판단할 수 없고, ‘신적 폭력’ 개념은 서로 상이한 신조를 내세운 폭력의 응수 외에는 아무것도 의미하지 않게 될 것이다. 그렇다면 결국 <어떤 신조가 옳은가는 투쟁의 끝에 승자가 결정하거나 복수의 입장이 타협하고 결정할 수밖에 없다>는 차가운 가치 상대주의로 귀착된다. 그러나 출생했다는 울음소리조차 아직 제대로 내지 못한 바이마르 공화국 의회가 이미 노정했던 기만을 “자신의 존재가 신세를 지고 있는 혁명적 힘(Kraft)을 계속 의식하지 않았기 때문에, 오늘날의 의회는 공공연한 비참한 속임수를 벌이고 있다”³⁰⁾고 고발하

29) Siche “Zur Kritik der Gewalt”, S.203f.; 한, 116쪽. “그러나 특정한 경우에 순수한 폭력이 언제 실제적으로 있었는지를 결정하는 것은 사람들에게 똑같이 가능하지도 않고 똑같이 시급하지도 않다.”

30) Ibid., S.190.; 한, 97쪽. “의회들은 그들 자신의 존재를 빚지고 있는 혁명적 힘들을 스스로 깨닫지 못한 채로 있었기 때문에 익히 알려진 한심한 연극을 펼치고 있다.”

는 벤야민은 그런 가치상대주의가 초래하는 사고의 마비상태에 초조함을 느꼈던 것이 아니었을까…?

여기서 복잡하게 얽힌 의혹의 실타래를 풀기 위해 되새겨야 할 것은 올바른(정당한) 목적이 수단을 정당화한다는 논법 자체, 벤야민이 비판하는 자연법적 법해석의 형식 그 자체라는 것이다. 즉, 벤야민의 입장에서 보면, <신적 폭력의 현현이라는 대의는 그것에 부수하는 수단으로서의 폭력을 정당화할 수 있는가?>라는 물음의 제기 방식 그 자체가 출발점부터 애로_{隘路}에 빠져들고 있는 것이다. 논리를 일관되게 만들어 이 애로에서 벗어나려면 ‘신적 폭력’의 현현과 이를 갈망하는 투쟁에서 생기는 폭력 사이의 관계는 목적-수단의 관계와는 근본적으로 상이한 형태로 생각될 필요가 있다. ‘신적 폭력’은 벤야민이 부여한 정의에서 보면, 권력을 탈취하여 새로운 법질서를 수립하기 위한 수단일 수 없다. 그렇지 않다면, 그것은 법폭력과 구별되지 않게 된다. 이에 덧붙여 ‘신적 폭력’은 자기 목적화하여 인간의 삶을 자신의 수단으로 삼는 것으로부터도 멀리 떨어져 있어야 한다. 그렇지 않다면, 그것은 즉각 신화적 폭력으로 전화_{轉化}해 버릴 것이다.

여기서 제안하고 싶은 것이 낭만주의론의 핵심 개념 중 하나인 ‘매질_{Medium}’ 개념³¹⁾의 도입이다. 즉 세계는 ‘신적 폭력’이 거기에서 현현

31) 매질 개념이 중요한 위치를 차지하는 저작은 하나 더 있다. 그것은 「언어 일반 및 인간의 언어에 관하여」이다. 여기서 벤야민은 “어떤 존재의 언어는 그 존재의 정신적 본질이 거기에 있어서 자기를 전달하는 매질이다. 이 전달의 끊임없는 조류가 가장 저차적인 실재물에서 인간에 이르기까지, 그리고 인간에서 신으로 자연 총체를 가로질러 흐르고 있다(한, 74-75쪽. 한 정신적 존재에 전달 가능한 것이 가장 명징하게 그것의 언어 속에 나타나는 것이 아니라 이 전달 가능한 것이 직접적으로 언어 자체인 것이다. 달리 말해 한 정신적 존재의 언어는 곧 그 존재에서 전달 가능한 것

하는 매질이며, 폭력을 수반하는 투쟁 같은 것도 포함한 역사상의 사건 하나하나에 이른바 매개항의 역할을 맡을 수 있는 가능성이 갖춰져 있다. — 그러나 그러한 폭력행위가 ‘신적 폭력’이라는 목적을 위한 수단으로서 정당화될 수 있는 것이 아니라고 생각해 보면 어떨까?

2. ‘매질’ 개념의 도입

하지만 그 전에, ‘매질’이 낭만주의론에서 어떤 의미로 사용되고 있는 개념인지를 재빨리 확인해 봐야 한다. 낭만주의론에서 벤야민은 슐레겔, 노발리스의 예술이념과 비평개념을 엄밀하게 그들의 반성이론에 기초하여 수립된 것으로 분석했다. 그리고 그는 그 반성이론의 특이성은 반성의 구조가 지닌 무한성에 관한 다음과 같은 이해에서 유래한다고 설명했다.

슐레겔과 노발리스는 반성의 무한성을 연관의 충만한 무한성으로 이해함으로써 횡달린과 똑같은 것을 생각했다. 그것은 즉 반성의 무한성에 있어서는 모든 것이 오늘날 우리가 체계적으로 말하듯이, 그리고 횡달린이 더 간결하고 ‘엄밀하게’ 말하는 것 같은 무한하게 다양한 방식으로 연관되어 있다는 것이다. 이런 연관은 또 다른 모든 반성이 단계적으로 사방으로 뚫고 들어가는 동안에 매개적으로 반성의 무한한

이다. 한 정신적 존재에서 전달 가능한 것, 바로 이것 속에서 그것이 전달된다. 즉 모든 언어는 자기 자신을 전달한다. 또는 더 정확히 말해 모든 언어는 자기 자신 속에서 전달되며, 언어는 가장 순수한 의미에서 전달의 ‘매체’이다”(GS. Bd II-1, S.157.)는 독자적인 언어관을 제시하고 있다.

단계에서 파악된다.³²⁾

이것에 따르면, 초기 낭만주의자들의 경우, 반성은 사유의 단선적 진행으로서가 아니라 세계 속에 있는 사물들이 빚어낸 다양한 유기적 연관으로서 파악된다. 즉, 그것은 시간적인 무제한성에서만 아니라, 공간적 확장에서도 이미지화되고 있다. 그리고 만물은 반성하는 자기로서, 저차의 단계에서 고차의 단계로 체계적으로 질서지어진다 고 간주된다. 더 고차적인 반성단계로 나아갈 때마다 자기는 스스로를 국한했던 좁은 형식을 파괴하고 더 큰 형식을 획득하는 것과 더불어, 자신의 내실을 무한하게 충실하게 해나간다. 따라서 초기 낭만주의자들에게 반성의 무한성은 자폐적인 자아의 사변적 조작이 지닌 미완결성 등이라는 소극적인 대응물(代物)이 아니었다고 벤야민은 논한다. 이런 벤야민의 설명에 따르면, 초기 낭만주의의 반성이론은 인식론이면서 동시에 존재론 — 혹은 오히려 ‘창조론’이라고도 불려야 할 이설(理說) — 으로서의 성격도 겸비했다고 할 수 있다.

그리고 벤야민은 초기 낭만주의자들이 마음속에 그렸던, 모든 것을

32) Walter Benjamin : *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik, Gesammelte Schriften* (=GS), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd. I -1, S.26. ; 발터 벤야민, 심철민 옮김, 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』, 도서출판b, 2013, 38쪽. “슐레겔과 노발리스가 반성의 무한성을 연관으로 충일된 무한성으로 이해했을 때, 그들은 이와 동일한 것을 염두에 두고 있었던 것이다. 이 무한성에서는 모든 것이 무한히 다양한 방식, 즉 오늘날의 우리라면 체계적이라고 부를 법한, 그리고 훔델린이 보다 간결하게 ‘조밀하게라고 말하고 있는 방식으로 연관되어 있을 것이다. 이 연관은 간접적으로는, 나머지의 여러 반성들이 모두 사방팔방으로 서서히 삼투해감으로써, 반성이 지닌 무한히 많은 단계들로부터 파악될 수 있다.”

포함하는 반성 과정 총체로서의 절대적인 것을 ‘매질’이라는 술어로 설명했다.

이 절대적인 것은 그것 자체, 가장 정확하게 말하면 반성 매개(Reflexionsmedium)로 불릴 것이다. 이 반성매개이라는 술어로 슐레겔의 이론철학 전체를 포괄적으로 부를 수 있다. … 반성은 절대적인 것을 구성한다. 그것도 하나의 매질로서 구성하는 것이다. 절대자 또는 체계라는 것은 모두 현실적인 것의 연관으로서, 그 실체에 있어서가 아니라, (이 실체는 도처에서도 같은 것이다) 그 명확한 전개의 정도에 있어서 해석되어야 하는데, 슐레겔은 이 절대자 또는 체계에 있어서 부단한 한결 같은 연관에서야말로, 그의 논술 속에서, 매질이라는 표현 그 자체가 들어맞지 않더라도, 최대의 중요성을 인정한다.³³⁾

여기서 중요하다고 생각되는 것은 벤야민이 낭만주의자들은 절대적인 것을 반성의 최종 극점에 있다고 생각하지 않았다고 보는 점이다.

33) Ibid, S.36f. ; 도서출판b, 54쪽. “이러한 절대자는 그 자체에서는 반성매체 Reflexionsmedium라고 부르는 것이 가장 합당할 것이다. 이 용어와 더불어 슐레겔의 이론철학 전체는 총괄적으로 특징지어질 수 있으며, … 반성은 절대자를 구성하되, 더욱이 그것을 하나의 매체로서 구성한다. 슐레겔은 자신의 여러 설명에서, 비록 매체라는 표현 자체를 사용하지는 않고 있지만, 절대자 혹은 체계 — 사람들은 현실적인 것의 연관으로서의 이 양자를, 그 실체(이것은 도처에서 동일하다)에서가 아니라 그 명료한 전개의 정도에서 해석하지 않으면 안 된다 … — 안에 있는 부단히 동일한 연관에 최대의 가치를 두었다.”

반성의 “실체는 도처에서 같은 것”이기 때문에, 저차의 단계에 있는 개개의 반성도 역시 절대적인 것의 출현(표현)이라는 것이다. 이것은 바꿔 말하면, 개개의 반성단계, 즉 모든 개물(個物)에 있어서, 항상 이미 절대적인 것이 잉태(孕胎)되어 있다는 것이다. 즉, 반성의 전개란 안에 없는 것이 어딘가 바깥에서 획득되는 것이 아니라, 이미 잉태되어 있는 것이 차츰 명확성을 띠게 된다는 것을 가리킨다. 본질적으로 열등한 단계가 있고, 그것을 버린 곳에서 완전히 다른 더 뛰어난 단계가 있다고 생각하는 것은 잘못이다. 절대적인 것이 얼마나 명확하게 전개되는지가 각 단계에 따라 다른 것일 뿐이다. 따라서 반성의 각 단계는 그때마다 이미 절대적인 것을 포함한다는 것에 의해 충족되고 있는 것이며, 개개의 반성 단계의 실체인 절대적인 것은 사실 항상 모든 것 속에서 현현하고 있다고 할 수 있다. 이렇게 보면, 소홀히 해도 좋은 반성 단계=개물은 하나이거나 존재하지 않는다.

이런 이해에, 초기 낭만주의자들에게서 절대적인 것이 무궁한 세계와 동일시되었다는 것을 보충한다면, 그들의 반성이론이 그 세계관과 어느 정도 연결되어 있는지를 쉽게 볼 수 있다. 정리해 보자. 최고도의 반성단계이자 더욱이 반성과정의 총체이기도 하다고 자리매김된 절대적인 것은 전체 단계에서의 반성의 ‘매질’이다. 그리고 이 절대적인 것은 생생한 세계 그 자체와 같다. 이렇게 보면, 이 세상은 매질로서의 세계에 있어서 반성하는 것과 동시에 반성되는 것(반성에 의해 산출된 것)의 총체이며, 거기에서는 분리된 주관과 객관 같은 것은 존재하지 않는다. 그리고 이런 반성이론이 초기 낭만주의적 예술비평의 기초라고 주장하는 벤야민은 예술작품에 의한 반성적 자기인식 이야말로 낭만주의자들이 생각한 내재적 예술비평의 본질이며, 그

경우의 매질이고 절대적인 것으로 자리매김되는 것이 예술의 이념 내지 포에지의 이념이라고 논했다.

사실, 벤야민 자신도 인정하듯이, 슐레겔 자신이 ‘매질’이라는 표현으로 그의 발상을 설명했던 문장은 찾아보기 어렵다. 그렇지만 슐레겔은 예를 들어 이런 것을 말한다. “단 한 명의 중개자(仲保者, Mittler)만 존재하면 안 된다는 것은 지극히 배타적이며 불손한 것이다. 완전한 기독교인 — 이런 관점에서 보면 저 비할 데 없는 스피노자가 그것에 가장 가깝다고 할 수 있을 것이다 — 에게는 어쩌면 모든 것이 중개자가 아니면 안 될 것이다.”³⁴⁾ ‘중개자(仲保者)’란 신과 사람 사이에서 중재를 행하는 존재이며, 보통은 예수 그리스도 한 사람을 가리킨다. 그러나 슐레겔은 “모든 것이 중개자가 아니면 안 된다”고 말한다. 이것은 모든 것이 신적 영역에 대한 연결을 지닌 매개항으로서의 자리를 차지한다는 의미로 해석될 수 있는 게 아닐까? 만물이 세계라는 반성매질 속에서 체계적으로 서로 연관되고, 세계를 매개적으로 구성하면서, 끝없이 자기 전개한다 — 낭만주의론을 집필할 당시 벤야민이 찾아낸 초기 낭만주의자들의 세계관은 대략 이런 것이었다.

3. 매개항으로서의 만물에 있어서의 ‘신적 폭력’의 현현

그렇다면 「폭력비판을 위하여」으로 얘기를 되돌리자. 매개항으로서의 만물에 있어서 절대적인 것의 전개라는 세계 파악의 도식을 토대로 하는 것은 <신적 폭력의 현현은 어떻게 알려지는 것인가?>라는 문

34) Friedrich Schlegel : “Athenäums-Fragmente” ; Kritische Schriften und Fragmente, Bd. II, Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988, S.127.

제를 생각하는 데 도움을 준다.

분명히 벤야민은 우리에게 ‘신적 폭력’은 확실하게는 식별 불가능하다고 말한다. 그러나 이것을 조잡한 불가지론으로 몰아붙이는 것은 경솔한 생각이다. 왜냐하면 벤야민은 신적 폭력을 “인印, Insignium이며 징 徵, Siegel인 것”³⁵⁾이라고 표현하고 있으며, 이것에 주목한다면 그가 말하려고 한 것은 신적 폭력이 우리에게 항상 그 자체로서가 아니라 ‘서명(표식)’으로서 나타난다는 것으로 해석 가능하기 때문이다. 그렇다면 그 서명은 무엇에 있어서 나타나는가? 앞 절에서 본 논의를 바탕으로 생각하면, 그것은 매질로서의 역사를 매개적으로 구성하는 모든 것—즉 여러 가지 사건이며 또 그 와중에 있는 개인이나 개물일 것이라고 생각할 수 있다. 그러한 매개항이 법의 폭력에 사로잡혀 있는 이상, 신적 폭력은 현세의 법질서를 무너뜨리는 파괴적인 폭력으로 나타날 수밖에 없다. 하지만 그것이 현현한다는 것은 동시에 우리에게 잠재潛勢적으로 갖춰져 있는 매개항으로서의 가능성의 개화이기도 하다.

주목해야 할 것은 자기를 정립措定하고 또 자기 정립措定의 반복을 통해 스스로를 연성練成하는 반성적 구조가 신화적 폭력에서도 뚜렷하게 인식된다는 점이다. 그러나 신화적 폭력이 전개될 때의 자기 목적적 구조에서 인간의 삶은 폭력이 자기 현시하기 위한 도구적 수단일 뿐이다. 즉, 이 경우 삶은 매개항으로서의 가능성을 압살해 버린다. 그리고 세계를 이런 구조를 지닌 서먹서먹한 것으로만 파악하는 한, 사람은 그 힘의 전개운동에 자신도 참여하고 있다는 인식을 결여한 채,

35) “Zur Kritik der Gewalt”, S.203.; 한, 116쪽. “성스러운 집행의 옥새와 인장”

오로지 운명 내지 자연적 필연성의 앞에 무릎을 꿇고 신화적 폭력의 패러디라고도 해야 할 법 폭력을 계속 재생산하게 될 것이다. ‘신적 폭력’은 신화적 폭력의 이런 닫힌 구조를 열어젖히고, 삼라만상의 풍요로운 관계성에 대한 보관증을 되찾는다는 과제도 염두에 두고 제시된 개념이 아닐까? 그렇다면 기존의 법질서를 배격해야 한다는 의도에서 제출된 과격한 개념일 뿐이라고 단락적으로 이해해서는 벤야민의 술어계 전체에서의 그 위치도 놓쳐버리게 될 것이다.

개인이나 개물·개개의 사건을 역사과정에서 이성의 간계에 의해 이른바 한번 쓰고 버려지는 (일회용) 수단이라고는 결코 간주하지 않는다는 점에 벤야민의 역사철학의 두드러진 특징이 있다고 필자는 생각한다. 당연히 이것은 다른 저작들에서 전개되는 역사철학적 사색을 샅샅이 읽어내는 작업을 기다리지 않고서는 이번 장의 범위 내에서 논증하기는 불가능한 일이다. 하지만 「폭력비판을 위하여」를 제1차 세계대전이나 독일 혁명의 와중에 스러진 자들에 대한 애정이 담긴 책으로 읽을 때, 이런 이해는 일정한 설득력을 가질 수 있을 것이다. 역사의 진보에 의해 요구된 희생적 수단의 하나로 간주된다고 해서 죽은 자를 어떻게 구할 수 있겠는가? 역사 속에 나타나는 신적인 힘은 개인이나 개물·개개의 사건을 체물로 성별聖別하면서 그것들을 밟고 전진하는 것이 아니다. 만약 그렇다고 한다면 역사의 운동은 필경 신화적 폭력 그 자체일 수밖에 없을 것이다. 신적인 힘은 무상한(덧없는) 그것들 하나하나를 그때마다 돌도 없는 매개항으로서 현현하는 것이며, 어떤 사람도 어떤 사물도 어떤 사건도 신적인 힘을 매개하는 잠재적 가능성을 내포하고 있다고 벤야민은 믿고 있지 않았던가?

이상과 같이 해석한다면, 벤야민이 들고 있는 분쟁해결의 비폭력적

수단으로서의 ‘언어’와 ‘신적 폭력’의 관계를 동떨어져 있다고 단정하지 않고 재고할 여지도 생길 것이다. 그는 신화적 폭력과 ‘신적 폭력’에 관해 논하기 직전의 대목에서 “하나도 남김없이 폭력인, 모든 종류의 합법·위법한 수단에는 순수한 수단으로서 비폭력적 수단이 대치될 수 있다”³⁶⁾고 하며, “폭력을 전혀 접근시키지 않을 정도로 비폭력적인, 인간적 합의의 권역이라는 것이 존재한다 — 즉, ‘의사소통 *Verständigung*’의 본래 권역인 언어가”³⁷⁾라고 말한다. 비폭력적 수단인 ‘언어’와 비수단적 폭력인 ‘신적 폭력’은 얼핏 보면 연결되지 않는다. 그 때문에 ‘신적 폭력’에 회의적인 독자에게는 ‘언어’야말로 「폭력비판을 위하여」의 유일하게 현실적인 활로가 아닌가라고 받아들여졌던 기색이 있다. 하지만 만일 앞에서 제안했듯이 ‘신적 폭력’을 세계에 내재된 비판적인 힘의 발현의 한 형태로 자리매김 하고자 한다면, 그런 비판적 힘은 ‘신적 폭력’으로 현현하는 것 외에도 다양한 방식으로 우리의 삶에 바람직하게 작용하지 않겠느냐고 물을 수 있다. 그리고 그 다양한 방식과 ‘언어’의 권역에 서로 통하는 것이 있지 않느냐고 물을 수도 있다.

쉽게 이것저것 한꺼번에 논할 수 있다고 단정하는 것은 금물이지만, 아무튼 ‘언어’와 ‘신적 폭력’의 관계를 되묻는 것은 보통 수단으로는 안 되는 매력적인 과제로서 남는다(다만, 이 과제는 너무도 큰 것이기

36) Ibid., S.191.; 한, 98-99쪽. “한결 같이 폭력일 뿐인 모든 종류의 적법하거나 불법적인 수단들에 대해서는 순수한 수단으로서 비폭력적 수단들을 맞세울 수 있다.”

37) Ibid., S.192.; 한, 99쪽. “폭력이 전혀 접근할 수 없을 정도로 사람들 간의 합의가 이루어지는 비폭력적인 어떤 영역이 존재한다는 점이 웅변되고 있는데, 본래의 ‘의사소통’의 영역, 즉 언어의 영역이 그것이다.”

때문에, 유감스럽게도, 이 논문의 틀 안에서는 이 과제에 쓰임할 수 없다). 부연하면, ‘매질’인 술어가 1916년 집필된 논문 「언어 일반 및 인간의 언어에 관하여」에서 이미 등장했다는 것도 크게 주목할 만하다. 또 ‘신적 폭력’과 ‘언어’의 관계를 재고하는 작업은 이 작업을 통해서야 비로소 「언어 일반 및 인간의 언어에 관하여」나 『독일 비애극의 근원』, 파사주론 구상, 「역사의 개념에 관하여」 등과의 긴밀한 관련에서 「폭력 비판론」을 독해하는 것을 가능케 한다는 의미에서도 중요하다. 그리고 그 관련을 의식한 후에 생각한다면, 「폭력비판을 위하여」는 그저 제1차 세계대전이나 독일 혁명 때 죽은 자들에 대한 애도의 책일 뿐만 아니라 애도와 구원의 방법에 관한 벤야민의 모색의 시작을 알리는 책이었다고 널리 이해하는 것이 더 적절하다고 생각된다.

III. ‘신적 폭력’ 개념의 귀축

1. ‘낭만주의적 메시아주의’와 거리두기

그런데 이렇게 낭만주의론에서 세계과악의 도식을 빌려옴으로써 더욱 선명하게 떠오른다고 생각되는 논점이 있다. 그것은 만약 「폭력비판을 위하여」를 낭만주의자들의 일원론적 세계과악으로 최대한 끌어당겨 해석한다면, 완전히 대조적인 성격을 지녔을 ‘신적 폭력’과 ‘신화적 폭력’의 관계도 좀 다르게 보이지 않을까라는 점이다.

이 점과 깊이 관련해서 유의할 것은 ‘신적 폭력’이 법 폭력 내지 신화적 폭력의 외부에 서서 이것들과 대립하는 것이 아니라, 어디까지나 이것들에 사로잡혀 있는 세계의 곤란한 상황의 내부에서 나타난다는 것이다. ‘신적 폭력’ 개념은 기존의 법 틀 안에서의 제도 개량 같은 의

미로는 왜소화될 수 없다. 그러나 ‘신적 폭력’이 지상의 법 폭력과 무관하게 하늘 저편에서 갑자기 쏟아져 내려온다면, 인간이 할 수 있는 것은 그것들을 기다리는 것이다. 그래도 좋다고만 하지 않는다면, ‘신적 폭력’은 법 폭력을 내재 비판적으로 해체하면서 현현하는 것이 아니라서는 안 된다.

여기서 상기되는 것이 낭만주의론에서 논해지는 비평 개념이다.³⁸⁾ 벤야민에 따르면 어떤 예술작품의 비평이란 누군가가 작품에 대해 바깥에서 공격을 가하는 것이 아니었다. 그런 것이 아니라 그것은 작품 자체가 스스로를 한계짓고 있는 것을 반성적 자기인식에 의해 해체해 가는 일련의 과정이라고 한다. ‘신적 폭력’의 작동은 이런 비평 개념의 규정을 염두에 둬으로써 더 잘 이해될 수 있을 것이다. 비유적으로 표현하면, ‘신적 폭력’은 ‘신화적 폭력’을 시조로 하는 법 폭력이라는 선잠에서 깨어나는 것이라는 게 필자가 제안하고 싶은 해석이다. 즉, ‘신적 폭력’과 신화적 폭력 사이의 갈등을 애당초 역사에서 하나의 신적인 힘의 운동으로 파악하는 것도 사실은 가능하지 않을까? 벤야민 자신이 신화적 폭력과 ‘신적 폭력’을 포괄하는 상위 개념을 제시하고 있는 게 아닌 이상, 이것은 하나의 독해방식에 불과하다. 그러나 만일 세계에 내재된 비판적 힘, 바꿔 말하면 창조적 부정성이 법 폭력을 분쇄하기 위해 세상에 나타날 때 ‘신적 폭력’으로 불린다고 파악한다면, 신적 폭력의 현현은 매질로서의 세계사가 법 폭력의 발호라는 형태로 나타난 왜곡을 스스로 바로잡는 것이라는 정리가 가능해진다.³⁹⁾

38) Siche *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, bes. S.62-87.

다만 너무 낭만과적 세계과악 도식에 치우치면, ‘신적 폭력’에 의한 ‘신화적 폭력’의 초극은 논리상 예정조화인 것처럼 받아들여지고, 실제의 혁명적 상황이 떠안지 않을 수 없는 어려움을 과소하게 추측하게 될 것이다. 그렇지만 국가권력이 맞서는 민중에 대해 얼마나 잔혹한 방식으로 채찍을 휘두를 것인지, 그리고 혁명세력이 단 한줌의 권리를 획득하기 위해 얼마나 사생결단하듯이 저항해야 하는지를 목격한 자에게는 그런 안일한 전망(시각)으로 역사를 운운하는 것 등은 불가능했을 것이다.

‘신적 폭력’ 개념이 지닌 치열한 부정성은 낭만주의론과 「폭력비판을 위하여」 사이의 거리 — 또는 이렇게 말해도 좋다면 낭만주의론에서 벤야민이 그려냈던 낭만주의자들과 「폭력비판을 위하여」 집필 시점에서의 벤야민 자신 사이의 거리를 웅변적으로 이야기하고 있다. ‘신적 폭력’과 ‘신화적 폭력’ 사이의 준엄한 대립도식은 역시 무시해서는 안 될 「폭력비판을 위하여」의 특징을 이루고 있다.

2. 논리적 공백

마지막으로 『법의 힘』에서 데리다가 제시한 문제에 관해 한 마디 언급하겠다. 이번 장의 서두에서도 언급했지만, 그것은 벤야민의 ‘신적

39) 이치노카와市野川는 앞에서 언급한 논문에서 “정의에 이르는 길은 항상, 법의 내과에 의해서만 주어진다”고 지적하는데, 이 견해는 시사적이다. 또한 아래의 논문에서는 벤야민의 Entsetzung des Rechtes라는 표현에서 “법/권리를 기존의 틀에서 해방하고 구출하는 것”이라는 의미를 독해하고자 하는 것이며, 흥미롭다. 市野川啓孝, 「法/權利の救出: ベンヤミン再読」, 『現代思想』, 34권 7호. 青土社, 2006년. [옮긴이] 이 책의 〈부록 2〉로 수록했다.

폭력' 개념 속에는 그의 최종 해결이라는 발상에 근접한 결단주의적 위험성이 깔려 있다는 것이다. 데리다는 이것에 생각이 미치면 “홀로코스트를 신적인 폭력의 해석 불가능한 현현으로 생각하고 싶다는 유희”⁴⁰⁾에 휩싸여 독자로서 공포를 느끼지 않을 수 없다고까지 말한다.

보아하니 데리다 같은 독해가 가능하다면, 그것은 벤야민이 “목적이라는 영역에 관한 물음은, 그리고 또한 정의의 비판 기준에 관한 물음은 음미 작업에서 우선 제외한다”⁴¹⁾고 한 것에서 — 즉, <정의란 무엇인가?>라는 점에 관해 명확하게 설명하지 않고, 그 대신 ‘신적 폭력’이라는 거추장스러운 개념을 제시한 것에서 기인한다. 정의가 정의이기 위한 조건, ‘신적 폭력’이 ‘신적 폭력’이기 위한 조건에 관해 구체적 아이디어가 제시되었더라면, 데리다 같은 해석은 방지할 수 있었을지도 모른다. 따라서 데리다적 의심을 불식시키려고 시도한다면, 우선 그 전에, 기존의 법의 저편에 있는 정의의 비판 기준으로 벤야민이 어떤 것을 상정했는가를 물어야 한다. 그러나 그것이 「폭력비판을 위하여」 속에서 말해지지 않고 큰 공백으로 남아 있는 이상, 이 장에서는 이 점에 관해 더 이상의 논의를 전개할 수 없다.

이 공백을 메워야 할 것이 무엇이었는가를라는 점에 관해 유력한 실마리를 줄 것으로 생각되는 텍스트가 통칭 「신학적-정치적 단편」이다. 「신학적-정치적 단편」에 관해서는 다음 장에서 자세하게 검토하

40) 데리다, 『법의 힘』, 135쪽. “대학살을 신의 폭력의 해석 불가능한 발현의 하나로 사고하려는 유희”

41) “Zur Kritik der Gewalt”, S.181. ; 도서출판 길, 82쪽. “목적의 영역, 그리고 그와 함께 정의의 기준에 대한 물음은 이 연구에서 우선 제외된다.”

고, 여기서는 「폭력비판을 위하여」와 관련해 극히 대략적으로 그 내용을 예고하는 데 그치기로 한다. 이 단편의 서두에는 “신의 왕국은 역사적 잠재태의 최종도달점^{Telos}이 아니기” 때문에, “세속적인 것의 질서는 신의 왕국을 의지하여 구축할 수 없다”⁴²⁾고 적혀 있다. 이것은 신적 폭력이 현세적 수단에 의해서 지향되는 목적이 아니며, 기존의 법을 대신한 새로운 지배원리를 지상에 가져오지 않는다는 「폭력비판을 위하여」의 견해와도 논리적으로 맞아떨어지는 주장이다. 그러나 주목해야 할 것은 여기서 벤야민이 더욱이 「폭력비판을 위하여」에서는 볼 수 없는 신기축(新機軸, 지금까지와는 아주 다른 새로운 계획·고안)을 내놓고 있다는 것이다. 그는 이렇게 말한다. — “세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 의거해 수립되어야 한다”⁴³⁾고.

벤야민에 따르면 우리 인간에게는 신의 왕국 그 자체를 목표로 직접 수중에 넣는 것이 불가능하다. 우리는 행복에 손을 뻗치면서 어디까지나 지상에서 살고 멸망해가는 운명에 있다. 행복을 추구하면서 하릴없이 몰락해간다는, 인간의 세속적 질서가 지닌 벡터는 신의 왕국의 질서가 지닌 벡터와는 정반대 방향을 향한다. 하지만 벤야민은 그럼에도 불구하고, 전자가 후자의 강도를 증대시킬 수 있다고 말한다. 그리고 그는 인간에게서 이제 행복과 동의어인 무상함(Vergängnis, 사멸)을 추구하는 것이야말로 ‘세계정치의 사명’⁴⁴⁾이라고 결론짓는다.

42) <Theologisch-Politisches Fragment>: GS. Bd. II-1, S.203. ; 도서출판 길, 130쪽. “그렇기 때문에 신의 왕국은 역사적 동력(Dynamis)의 목표가 아니다. … 세속적인 것의 질서는 신의 왕국에 대한 생각에서 구축될 수 없으며”

43) Ibid., S.203.

44) Ibid., S.203.30

즉, 그에게 영원한 신의 왕국의 질서를 현세에 실현할 수 있다고 선전하고, 그렇게 함으로써 정치적 권력을 장악하겠다는 계획은 허망한 것일 뿐이다.

이 단편으로부터는 벤야민이 이런 허망함을 물리치고, 현세적 제약의 틀 안에서의 행복 이념의 추구를 초미의 과제로 응시했다는 것을 이해할 수 있다. 어디까지나 지상에서 추구되는 행복이라는 이념은 우리 삶의 가난함에 대응하며, 화려한 치장이 아니라 경시되고 상처받고 왜곡된 모습으로, 그러나 아마도 도처에서 마주치게 될 것이다. 법의 저편에 있는 보편적 정의란, 혹시 이 행복이라는 이념 그 자체가 아니었을까? 그렇다고 한다면, 다음 장 이후에서는 벤야민에게서 행복이라는 이념이 지녔던 내실을 추궁하지 않으면 안 될 것이다.

2장.

행복의 율동

: 「신학적-정치적 단편」을 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

벤야민의 「신학적-정치적 단편」은 불과 세 단락, 구 전집 판본의 쪽수로 말하면 한 페이지 정도의 아주 짧은 작품이다. 그것은 자신을 위한 노트, 혹은 본격적으로 무엇인가를 집필하기 시작할 준비로서의 초안 같은 문장이며, 이 상태로 공표할 심산이 벤야민에게 있었는지 아주 의심스럽다(실제로, 그의 생전에 이 단편은 어떤 매체에도 게재된 적이 없었다). 또 사실 「신학적-정치적 단편」이라는 제목마저도 테오도르 W. 아도르노가 기억을 바탕으로 주장하면서 정착된 통칭에 불과하기에, 정말로 그렇게 불러야 하는지는 아무도 모른다.

게다가 이 단편은 집필 날짜도 특정되지 않았다. 아도르노는, 이것이 1937년에서 1938년으로 해가 바뀐 날에 벤야민이 신작이라며 들려준 것이라고 주장했다. 반면 로프 티데만 Rolf Tiedemann은 1920년 무렵에 작성된 것 아닌가 의심하고, 게르쇼 솔렘은 1920년부터 1921년에 집필된 것이라고 추정했다. 각각의 근거에 관해서는 구판 전집의 편집자(티데만과 헤르만 슈베펜하우저 Schwebenhäuser)의 주석¹⁾에 자세하게

1) Siche GS. Bd. II-3, S.946-949. 이 주해 자체는 「신학적-정치적 단편」을 1920년과 1921년 사이에 작성된 것이라고 보는 입장을 지지한다. 또 『벤야민 사전』의 「신학적-정치적 단편」의 항목을 집필했던 베르너 하마허가 지적하듯이(Siche Werner Hamacher, “Das Theologisch-politische Fragment”, in *Benjamin Handbuch*, hrsg. von Burkhardt Lindner,

적혀 있기 때문에 여기서는 생략한다. 그래도 필자는 티데만 등도 지적하듯, 「폭력비판을 위하여」(1921년 발표)와의 내용적 관련성이나 여러 편지들에서 보이는 기술 등에서 보면, 이 단편은 역시 1920년부터 1921년 사이의 겨울에 「정치」라는 가제 아래에서 일단의 논문들(내지 연작)을 준비하는 과정²⁾에서 작성됐을 것이라고 생각한다. 또

Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006, S.175), 구판 전집 편집자는 벤야민의 「정신자연학적 문제를 위한 도식」(“Schemata zum psychophysischen Problem” ; GS. Bd. VI, S.78-87)에 붙인 주해(GS. Bd. VI, S.678f.)에서 역시 미완성·미발표로 끝난 이 단편과 — 특히 「I」과 「VI」의 계속까지의 「III」과 — 「신학적-정치적 단편」 사이의 내용적 친연성을 시사하고 있다. 「정신자연학적 문제를 위한 도식」에는 분명 루트비히 클라게스(Ludwig Klages)의 『우주진화론적 에로스』(Vom Kosmogonischen Eros)(1922년 출판)를 기초로 한 서술이 있는데, 집필 시기는 1922년이나 1923년 무렵으로 추정된다. 「신학적-정치적 단편」의 전이나 후에나 쓰여질 수 있었다고 단정할 수 있는 문장이나 어휘는 이 단편에 등장하지 않는다. 따라서 이것이 「신학적-정치적 단편」의 성립 시기를 알 수 있는 결정적인 근거가 된다고는 생각할 수 없다.

2) 1920년 12월 초 솔렘에게 보낸 편지에는 다음과 같이 적혀 있다. “블로흐의 책이 지난 약점을 매우 사정없이 폭로한, 크게 주목해야 하고 중요한 서평이 『치엘(Das Ziel)』지 최신호(4: 103-116)에 실렸네. S. 프리틀란더(Friedländer)가 쓴 것이지. 이 서평에 관해서는 [파울 셰르바르트 Paul Scheerbart의 소설 『레자벤디오(Lesabindio)』에 대한 철학적 비판인 나의 『정치』 1부에서 의견을 표현할 것임에 틀림없네. 필요한 책이 프랑스에서 도착하는 대로, 『정치』의 2부에 착수할 작정이네. 2부의 제목은 「진정한 정치(Die wahre Politik)」로, ‘폭력의 해체 Abbau der Gewalt’와 ‘최종 목적 없는 목적론 Teleologie ohne Entzweck’이라는 두 개의 장으로 구성되네”(GS. Bd. II, S.109). 그리고 솔렘에게 보낸 12월 29일자 편지에서는 「진정한 정치」를 작성 완료했으며, 「진정한 정치」와 나란히 「정치」를 구성하는 두 개의 논문을 내년 초부터 쓸 작정이라고 한다(Siche Ibid. S.119). 그런데 이듬해 1월에 솔렘에게 보낸 편지(Siche Ibid. S.130f.)에서 「폭력비판을 위하여」를 완성했다고 보고한 후에는 「폭력의 해체」나 「최종 목적/텔로스 없는 목적론」의 구상에 관해서는 전혀 언급하지 않는다. 이미 짐작하겠지만, 「진정한 정치」도 현존하지 않는다. 만일 「폭력의 해체」의 구상이 발전되어 완성된 글이 「폭력비판을 위하여」라고 가정한다면, 「신학적-정치적 단편」은 ‘최종

그 시기는 벤야민이 친구 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 저작 『유토피아의 정신』³⁾에 관한 서평을 작성한지 1년 가까이 지난 무렵이기도 하다.⁴⁾

그러므로 여기서는 이 장의 목적을 설명하기 전에, 「신학적-정치적 단편」의 전문全文을 소개해 보자.

「신학적-정치적 단편」⁵⁾

저자의 번역본

메시아 자신이 비로소 역사상의 모든 사건을 완결시킨다. 그것도 역사상의 사건이 메시아적인 것에 대해 지닌 관계를 메시아가 그 손으로는 처음으로 구원하고 완결시키며 달성한다는 의미에서이다. 따라서 역사적인 것은 무

도서출판 길의 번역본

메시아 자신이 비로소 모든 역사적 사건을 완성시킨다. 그것도 메시아가 그 역사적 사건이 메시아적인 것에 대해 갖는 관계를 스스로 구원하고 완성하고 만들어낸다는 의미에서이다. 그렇기 때문에 어떤 역사적인 것도 그 자체

목적(Telos) 없는 목적론'을 위해 준비된 메모였을 가능성이 있다.

3) Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923); ders. *Gesamtausgabe*, Suhrkamp Verlag, Bd.3, 1963.

4) 여러 통의 편지에서 엿볼 수 있는 경과를 정리하면, 벤야민은 1919년 9월에 『유토피아의 정신』의 서평을 쓰기로 정하고, 12월에 집필을 시작하며, 이듬해 2월에 완성했다(Siehe GB, Bd. II, S.44f. u. S.62 u. S.72). 그러나 이 서평도 현존하지 않기에 자세한 내용은 불명확하다. 「신학적-정치적 단편」은 이 서평을 집필하는 과정에서 작성했을 가능성도 충분히 있다. 혹은 서평이 완성된 후부터 「진정한 정치가」나 「진정한 정치」를 쓰려고 씨름할 때 사이에 작성했을 가능성도 배제할 수 없다.

5) Walter Benjamin, 〈Theologisch-Politisches Fragment〉, GS, Bd. II-1, S. 203f. 「신학적-정치적 단편」, 길, 129-131쪽. [] 안은 인용자의 재번역이며, 밑줄도 마찬가지로. Walter Benjamin, "Theological-Political Fragment", translated by Edmund Jephcott in *Selected Writings*, Volume 2: 1927-1934 (1999).

엇이든 자신을 스스로 메시아적인 것에 관계지으려고 할 수 없다. 따라서 신의 왕국은 역사적 잠재태의 최종 도달점Telos이 아니다, 즉 신의 왕국은 목표Ziel로 정립될 수 없다. 역사에 있어서 보면, 신의 왕국은 목표가 아니라 끝Ende이다. 따라서 세속적인 것의 질서는 신의 왕국을 바라는 대로 구축할 수 없다. 따라서 신정정치라는 것에는 어떠한 정치적 의미도 없으며, 그저 종교적인 의미밖에는 없다. 신정정치의 정치적 의미를 있는 최대한의 강도로 부정한 것이 블로흐의 『유토피아의 정신』이 거론한 최대의 공격이다.

세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 의거해 확립되어야 한다. 세속적 질서가 메시아적인 것에 대해 갖는 관계는 역사철학의 교의를 구성하는 본질적 요소 중 하나이다. 더욱이 그 관계로부터 어떤 신비주의적 역사관이 도출된다. 이 역사관이 생각하는 사항은 다음과 같은 비유로 설명될 수 있다. 즉, 세속적인 것의 잠재태가 그 방향으로 작용하는 목표를 하나의 화살표 방향이 나타내고, 다른 하나의 화살표 방향이 메시아적 장력messianische Intensität의 방향을 나타낸다고 한다면, 자유로운 인류가 행복을 추구하는 것은 확실히 이 메시아적 방향에서 떨어지기는

로부터 메시아적인 것과 연관되기를 바랄 수 없다. 그렇기 때문에 신의 왕국은 역사적 동력(Dynamis)의 목표가 아니다. 신의 왕국은 목표로 설정될 수 없다. 역사적으로 볼 때 신의 왕국은 목표가 아니라 종말이다. 그렇기 때문에 세속적인 것의 질서는 신의 왕국에 대한 생각에서 구축構築될 수 없으며, 그렇기 때문에 신정정치神政政治는 아무런 정치적 의미도 가질 수 없고 오로지 종교적 의미만을 갖는다. 신정정치의 정치적 의미를 강력하게 부인했다는 점이 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 『유토피아의 정신』의 가장 큰 공격이다.

세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 정향해야 한다. 이 세속적 질서가 메시아적인 것과 맺는 관계가 역사철학의 가장 중요한 가르침 중의 하나이다. 그것도 그 관계로부터 일종의 신비주의적 역사관이 규정되는데, 이 역사관의 문제를 우리는 하나의 이미지로 제시해볼 수 있다. 한 화살의 방향이 세속적인 것의 동력이 작용하는 목표를 나타내고 그 반대 방향이 메시아적 집약성의 방향을 나타낸다면, 자유로운 인류의 행복 추구는 그 메시아적 방향과 멀어지려 한다. 하지만 자신의 길을 가는 어떤 힘이 반대로 향한 길에

것이다. 그러나 한쪽의 힘이 자신의 방향으로 나아감으로써 역방향을 목표로 하는 다른 쪽 힘이 나아가는 것을 촉진할 수 있는 것처럼, 세속적인 것의 세속적 질서도 메시아의 왕국의 도래를 촉진할 수 있다. 그러므로 세속적인 것은 분명 메시아의 왕국의 범주가 아니지만, 메시아의 왕국의 가장 미묘한 접근을 나타내는 범주, 그것도 가장 적절한 범주 중 하나이다. 왜냐하면 지상적인 것은 모두 행복이라는 모습으로 자신의 몰락을 추구하지만, 지상적인 것은 모두 자신의 몰락을 행복 속에서 발견할 수 있도록 정해져 있기 때문이다. 다른 한편으로, 물론 마음 — 즉 내적 개개의 인간 — 이 품고 있는 무매개적인 메시아적 장력(messianische Intensität)이 고뇌라는 불행을 빠져나가게 되지만 말이다. 불사로 인도하는 영적 원상회복(restitutio in integrum)에는 몰락의 영원성에 이르는 어떤 현세적인 원상회복이 대응한다. 그리고 영원히 무상함(덧없는), 즉 공간적 총체에서도 또 시간적 총체에서도 무상함(덧없는) 그 리듬, 즉 메시아적 자연의 리듬이야말로 행복에 다름 아니다. 왜냐하면 자연이 메시아적이라는 것은 그 영원하고 총체적인 무상함(Vergängnis)이기 때문이다.

있는 다른 힘을 촉진할 수 있는 것처럼 세속적인 것의 세속적 질서 역시 메시아적 왕국의 도래를 촉진할 수 있다. 즉 세속적인 것은 그 왕국의 범주는 아니지만, 하나의 범주이며, 그것도 가장 정확한 범주들 중의 하나로서, 바로 그 왕국의 지극히 조용한 다가옴의 범주이다. 왜냐하면 모든 지상의 존재는 행복 속에서 자신의 몰락을 추구하며, 그러면서 행복 속에서만 그 지상의 존재는 그 몰락을 발견하도록 예정되어 있기 때문이다. 반면에 마음, 즉 내적인 개별적 인간의 직접적인 메시아적 집약성은 고통의 의미에서의 불행을 헤치고 간다. 불멸로 인도하는 종교적 원상복구에는 몰락의 영원으로 이끄는 속세적인 원상복구가 상응하며, 이처럼 영원히 사멸해가는, 총체적으로 사멸해가는 속세적인 것, 그 공간적 총체성뿐만 아니라 시간적 총체성까지도 사멸해가는 속세적인 것의 리듬, 이 메시아적 자연의 리듬이 행복(Glück)이다. 왜냐하면 자연은 그것의 영원하고 총체적인 무상함(Vergängnis, 사멸)으로 인해 메시아적이기 때문이다.

이 무상함(덧없음)을 추구하는 것, 이 무상함을 바로 그 자연이라는 인간의 단계를 위해서도 추구하는 것이야말로 세계 정치의 사명이며, 그 방법은 니힐리즘이라고 불리지 않으면 안 된다

이 몰락을 추구하는 일이 — 자연이라고 칭할 인간의 단계들에 대해서도 — 세계 정치의 과제이고, 그것의 방법은 니힐리즘으로 불려야 한다.

Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs »Geist der Utopie«.

Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtsauffassung bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reiches, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens. Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. - Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn

messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.

Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat.

‘따라서^{darum}’라는 통명스러운 접속 표현을 반복함으로써 차례대로 새로운 주장이 나타나는 단락¹, 이런 주장들을 전제로 한 독특한 역사관이 나타나는 단락², 그리고 거의 아포리즘이라고 해도 좋을 수수께끼 같은 한 문장으로 구성된 단락³—어떤 부분의 기술을 취하더라도 내용이 진하고, 문장과 문장 사이의 연계가 긴밀하고, 이 단편을 요약하는 것이 불가능하다는 점은 일독하면 분명해질 것이다. 또 이런 형식과 내용인 만큼, 다른 저작을 전혀 참조하지 않고 이 작품만을 재료로 단정적으로 논할 수 있는 사항은 거의 없다고 할 수 있다. 그렇지만 이렇게 불확정적 요소는 많고 두께는 얇음에도 불구하고, 여기서 「신학적-정치적 단편」을 굳이 꺼내어 자세히 논하려 하는 것은 대략적으로 말해서 세 가지 이유 때문이다.

첫 번째 이유는 메시아주의적 발상이 엿보인다는 정도에 그치지 않고, 메시아 내지 메시아적인 것과 세속적 질서 사이의 위치관계를 정면에서 논한다는 점에서, 이 단편은 벤야민의 다른 어떤 저작과 비교해도 두드러진 성격을 갖고 있다는 것이다.

두 번째 이유는 앞 장의 끝부분에서 지적했듯이, 「폭력비판을 위하여」에서는 명확한 답변이 제시되지 않았던 어떤 문제에 대해 이 단편에서는 단적인 답변이 제시되고 있다는 것이다. 그 문제란 “여러 가지 폭력에 의존하는 법을 법에 의존하는 여러 가지 폭력과 함께 폐기하는 것, 따라서 결국은 국가권력을 폐기하는 것”⁶⁾이 신시대를 구축하는 데 있어서 필요 불가결하다는 벤야민에게 우리 세계의 질서는 법

을 대신하는 무엇에 의거해 구축되어야 하는가라는 것이다. 「신학적-정치적 단편」의 단락²의 “세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 의거해 확립되어야 한다(세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 정향해야 한다)”는 문장은 이 물음에 대응하는 답변이라 할 수 있다. 거기서 벤야민에게 행복이라는 말은 무엇을 의미하는가, 우리는 어떻게 실제로 행복의 이념에 의거해 세속적 질서를 수립할 수 있는가에 답하기 위해, 이 「신학적-정치적 단편」의 독해는 빼놓을 수 없다. 다만 결론을 미리 말한다면, 이런 새로운 물음에 답하려면, 너무도 짧은 「신학적-정치적 단편」만으로는 잠정적인 대답밖에는 얻을 수 없기에, 3장 이하에서도 계속 이 대답을 구하게 될 것이다.

그리고 마지막 이유는, 이 단편에서 벤야민의 주장을 정합적으로 이해하려면 그 시간론적 전제를 헤아려야 한다는 것이 필자의 주장인데, 그 시간론적 전제의 윤곽을 잘 알아두는 것이 후기작인 「역사의 개념에 대하여」를 독해하는 데도 매우 도움이 되기 때문이다. 「역사의 개념에 대하여」에서 발견되는 역사주의 비판의 의미는 벤야민의 역사관을 기초짓는 시간론적 전제를 토대로 할 때에야 실수 없이 이해될 수 있다. 이 논문에서는 마지막 장에서 「역사의 개념에 대하여」를 다룬다. 그래서 이번 장은 논문의 구성상 마지막 장으로 직결되는 복선을 준비하는 역할도 맡는다.

아래에서는 우선 이 「신학적-정치적 단편」의 개요를 파악하고, 그

6) “Zur Kritik der Gewalt”; GS. Bd II-1, S.202; 한국어판 116쪽. “신화적 범형식들의 마력 속에 머무는 이러한 순환 고리를 돌파해내는 데에서, 법과 더불어 그 법에 의존하는 폭력들처럼 그 법이 의존하는 폭력들 전체, 즉 중국에서는 국가권력(국가폭력)을 탈정립Entsetzung하는 데서, 새로운 역사 시대의 토대가 마련된다.”

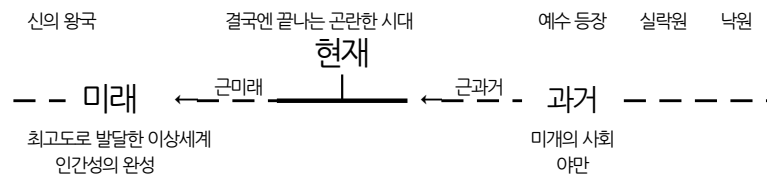
전개를 따라 특징적인 주장을 정리한다(I). 이어서 그 시간론적 구조를 분석한 후에 「신학적-정치적 단편」에 관한 야콥 타우베스의 해석과 이를 토대로 전개된 조르조 아감벤의 논의를 다루고, 이 단편에서 제시된 벤야민의 메시아주의적 구도가 갖는 특성을 더 깊이 파고들어가는 것을 목표로 하고 싶다(II).

I. 「신학적-정치적 단편」의 개요와 특징

1. ‘신정정치’의 허망함

먼저 단락1에서는 일종의 도식적인 역사이해가 완전히 부정된다. 도식적인 역사이해란 간단히 정리하면, “인류는 먼 장래에, 긴 역사의 경과를 거친 끝에, 최고로 이상적인 상태라는 목표지점에 도달한다”는 종류의 것이다. 태곳적 옛날에 낙원시대가 있었다고 가정하는 경우와 그렇지 않은 경우가 있는 등, 미세한 차이가 많이 있지만, 이 도식을 따른 역사이해에 입각하면, 과거는 흔히 잘못이나 오류에 대한 몰자각이나 야만 등 어두운 이미지를 동반해 이야기되며 미래는 해방이나 인간성의 완성처럼 밝은 이미지를 동반해 이야기된다(〈그림 a〉 참조).

〈그림 a〉



우리는 이 도식의 신봉자를 두 과로 분류할 수 있을 것이다. 즉, 신이나 예언자의 존재를 믿는 전통적 종교의 신봉자와, 인간성이나 세계의 필연적 진보에 기대를 거는, 세속화된 근대적 종교의 신봉자로. 구세주가 언젠가 지상에 강림할 것이라고 진지하게 믿고 있다고 하더라도, 신이나 예언자가 없더라도 인간 본성의 회복·향상이나 과학기술의 진전에 의해 세계는 미래의 어떤 시점에서 완성된다고 생각하더라도, 역사를 열등한 단계에서 우월한 단계로의 불가역적인 이행과정으로 간주한다는 점에서 두 발상은 공통점을 갖고 있다.

그리고 이런 유형의 생각은 현재를, 목표로서의 신의 왕국으로 — 즉 세계의 최고도로 이상적인 상태로 나아가는 통과지점으로 파악한다. 하지만 이런 생각은 한편으로는 현재 상황에서 볼 수 있는 다양한 부적절함이 언젠가는 자연스럽게 해소될 것이라고 낙관하는 것으로 이어진다. 그리고 다른 한편으로, 이런 부적절함을 신의 왕국에 도달하기 위한 부득이 한 희생으로 간주하는 것으로 이어진다. 즉, 이런 입장을 취하면, 현재는 그 자체로서 책임도 의미도 전혀 담지하고 있지 못하며, 미래에 있어서의 세계의 완성이라는 목적에 의해서만 설명되고 정당성을 보장받는다. 더 극단적인 방식으로 표현하면, 현재의 인간 행위^{행위}는 기껏해야 미래에 설정된 목적에 다가서기 위한 한 가지 수단일 뿐이게 되며, 과거에 이뤄졌던 행위^{행위}는 이미 무효로 선고되어 버림을 받는 일회용 수단일 뿐이게 된다. 그리하여 과거나 현재에서 인간의 행위^{행위}가 지닌 가치는 미래와 비교함으로써 상대적으로 낮게 추산된다. 그리고 동시에 인간 지식을 초월한 방식으로 역사를 지배하는 객관적 필연성이 지고의 원리로 자리매김 된다. 동서의 구별 없이, 또 어떤 세상에서도, 성직자들 연금술사들, 예술가들 학자들

든, 이런 객관적 필연성에 어떤 방식으로든 접근할 수 있는 (혹은 접근할 수 있다고 간주된) 인물이 세속적인 질서에 들어가지 않는 특별한 존재로서 존경을 받거나 두려움의 대상이 됐던 것은 이 때문이다.

그러므로 이런 입장에서 보면, 신의 왕국이나 완성(완결)된 세계에 이르는 길을 알고 있다는 것이 현재의 세계에서 그 자가 다른 자들보다 큰 영향력을 갖는 것을 정당화하고, 다른 자들이 그 자에게 종속되는 근거가 된다. 세계의 질서가 오늘날 어떠한 해야 하는가는 장래의 목표가 무엇인가, 그 장래의 목표를 알고 있는 것이 누구인가에 의해 결정된다고 간주된다. 그리고 이러한 논리가 개개인의 내면에서 신앙 생활을 규정할 뿐만 아니라, 정치적 지배권의 확립과 유지에도 이용될 경우, 그 정치형태를 가리켜 신정정치라고 일컬어지는 것이다.

이런 발상에 대해 벤야민은 “역사에 있어서 보면, 신의 왕국은 목표가 아니라 끝(Ende)이다(역사적으로 볼 때 신의 왕국은 목표가 아니라 종말이다)”라고 반론한다.⁷⁾ 다음 아난 “메시아 자신이 처음으로 역사상의 모든 사

7) 벤야민의 이런 주장은 신약성서연구의 태두(泰斗)로 저명한 루돌프 칼 블트만(Rudolf Karl Bultmann)의 저서 『역사와 종말론(History and Eschatology: The Presence of Eternity)』, Harper, 1962, Greenwood Publishers, 1975(루돌프 블트만, 『역사와 종말론』, 대한기독교서회, 1968)에서 볼 수 있는 다음의 서술과 놀라울 정도로 부합된다. “유대교적 종말론에서는 우주론적 견해와 역사에 관한 견해가 통일되어 있지만, 우주론적 견해가 우세하다는 것은 종말(end/Ende)이, 보다 정확하게 말한다면 세계와 그 역사의 종말이라는 것으로 제시된다. 이렇게 생각할 수 있는 종말은 더 이상 역사 자체에는 속하지 않는다. 따라서 종말은 역사의 과정이 그것을 향해 발걸음을 내딛고 있는 목표(goal/Ziel)라고 불릴 수 없다. 종말은 역사의 완성이 아니라 역사의 두절(途絶)이며, 말하자면 그것은 나이를 먹었기 때문에 생기는 세계의 죽음이다”(Rudolf Karl Bultmann: “History and eschatology”, Edinburgh: The University Press, 1957, p.30). 또 이 책은 블트만이 영국에서 한 강연에 기초하여 영어로 집필된 것인데, 이듬해에는 독

건을 완결시키는(메시아 자신이 비로소 모든 역사적 사건을 완성시키는)” 데 반해, “역사적인 것은 무엇이든 자신을 스스로 메시아적인 것에 관계지으려고 할 수 없으(어떤 역사적인 것도 그 자체로부터 메시아적인 것과 연관되기를 바랄 수 없으)”며, 벽돌을 쌓아 하늘에 닿는 탑을 만들려고 시도하는 바벨의 사람들처럼 세속적 질서 속에 있는 우리가 직접 신의 왕국을 목표로 삼는 것은 불가능하다. 역사의 완결은 세속적 질서의 외부에 있는 힘에 의한 역사의 절단에 다름 아니다. 이렇게 보면, 신의 왕국이라는 심급은 현세적 의미연관의 바깥에 존재하는 것이기 때문에, 목적-수단이라는 관계에 있어서 역사적 사건에 의미를 부여해주었으면 하는 기대는 공허한 것일 수밖에 없다.

때문에, 이른바 ‘대의명분’으로서 신의 왕국을 꺼내어 역사상의 사건을 정당화하거나 탄핵하는 것은 정치의 원리로서는 전혀 결실이 없다. 그것은 종교의 위세를 빌려서 행하는 정치라기보다는 오히려 그 자체로 신=필연성의 전능을 맹신하고 그 옷자락에 매달리는 하나의 종교라고까지 말할 수 있을 것이다. 벤야민이 “세속적인 것의 질서는 신의 왕국을 바라는 대로 구축할 수 없다. 따라서 신정정치라는 것에는 어떠한 정치적 의미도 없으며, 그저 종교적인 의미밖에는 없다(세속적인 것의 질서는 신의 왕국에 대한 생각에서 구축될 수 없으며, 그렇기 때문에 신정정

일어로 번역 출판됐다. 영어판과 독일어판을 비교 검토하면 세세한 가필이나 문장 구조의 변화가 곳곳에서 발견됨에도 불구하고, 내용상의 중대한 변경은 없다. 따라서 이 저작에서 인용할 때에는 독일어판도 참조하면서 원칙적으로는 영어판에서 인용하기로 한다. 앞에서 인용한 대목은 독일어판에서는 다음의 쪽수에서 찾아볼 수 있으나, 후반부의 문장은 표현이 약간 다르다. “Geschichte und Eschatologie”, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958, S.33.

치는 아무런 정치적 의미도 가질 수 없고 오로지 종교적 의미만을 갖는다”고 한 것은 이런 의미에서이다.

다만 단락1의 마지막에서 볼 수 있는 『유토피아의 정신』에 대한 언급부터 단락2 이후를 기다릴 것도 없이, 벤야민이 여기서 비판의 칼날을 돌리고 있는 것은 좁은 의미의 종교가 아님을 알 수 있다. 왜냐하면 블로흐가 거기서 완강하게 거부하고 있는 것도 좁은 의미의 종교가 아니라 오히려 동시대에 신을 결여한 근대적 종교로서의 진보주의적 경향 — 특히 속류 맑스주의의 그것 — 이기 때문이다.⁸⁾ 그리고 이것에 대응하여, ‘신정정치’라는 개념 역시 벤야민의 이 단편에서는 사전적인 용어법과는 다른 의미로 사용된다는 것을 읽어내야만 한다. 신정정치(신권정치)라고 하면 곧바로 특정한 종교 — 예를 들어 로마 가톨릭 교회나 국가신도 등 — 와 특정한 나라·지역과의 관계를 떠올리기 쉽지만, 통치자가 신 또는 신의 의사의 대행자를 자처하거나 이것들을 자처하는 누군가의 승인을 받거나 하는 고색창연한 절차를 밟지 않더라도, ‘신정정치’는 진보주의적 세계관에 의거하는 방식으로 은밀하게 존립할 수 있다는 것이다.

여기서 필자가 진보주의적 세계관이라고 부른 것은 근대과학이라는 간판을 내걸고 객관적 필연성이 자동적으로 역사를 최종 단계까지 발전시켜준다고 선전하는 세계관이다. 이러한 경향을 지닌 자들은 과거에 꿈꿨던 사항의 대부분을 낡은 공상이라며 내다버리는 한편, 자신이 지향하는 목표만이 유일한 객관적·현실적 진리이며 자신이 추진하는 방법만이 유일한 합리적 도정^{道程}이라고 강조한다. 그

8) Siehe Geist der Utopie, S.293-307.

러나 눈앞의 사소한 일에 얽매이지 않고 큰 판을 보고 있다고 칭하는 자들이 다른 사람들을 압박하고 자신들의 현재 행적을 장래의 목표를 통해 권위를 부여함으로써 정치권력을 장악하고 유지하고자 한다면, 그것은 개두환면^{改頭換面}시키는(사태를 근본적으로 바꾸지 않고 사람만을 바꾸어 그 일을 그대로 시키는) ‘신정정치’가 아니고 무엇이겠는가? 그러한 자들이 말하는 객관적 필연성은 필경 위장된 신에 다름 아니다.

벤야민은 다름 아닌 이런 방식을 취해 나타나는 ‘신정정치’를 현실에서 동시대의 세계가 거기로 빠져들고 있는 위험한 함정으로 눈여겨보고 있었던 것 아닐까? 이런 그의 통렬한 ‘신정정치’ 비판은 신자유주의가 자신의 정당성을 주장할 때의 논리구조가 조금도 새로운 것이 아님을 깨닫게 해준다는 의미에서, 지난날의 속류 맑스주의의 위세가 쇠약해진 오늘날에도 여전히 그 현실성을 전혀 잃지 않았다.

2. 신의 왕국과 세속적 질서의 관계

이어서 단락2의 검토로 넘어가자. 단락1에서 말했듯이 “역사적인 것

9) 이렇게 생각하면 제1단락 마지막의 한 문장은 두 가지로 해석 가능하다. 문자 그대로 받아들인다면, 블로흐는 신정정치의 정치적 의미를 부정하며, 그 점을 벤야민은 높이 평가하고 있다는 것이 된다. 그러나 『유토피아의 정신』을 보면, 문제는 그렇게 단순하지 않다. 확실히 진보주의적 역사관과 선을 그은 새로운 정치신학을 추구할 것이라고 한 점에서 블로흐와 벤야민의 입장은 공통적이다. 그러나 벤야민과는 달리 “신의 왕국은 역사적 잠세태의 최종 도달점이 아니다”라는 점을 명확하게 하지 않은 채, 속류 맑스주의의 역사관이 착오로 간주한 종교적 관념에 정치전략상의 의의를 되찾으려고 하는 블로흐는 어찌 보면 오히려 신정정치의 정치적 의미를 긍정한다. 벤야민이 이런 곳에서 『유토피아의 정신』의 결함을 봤다고 한다면, 앞의 한 문장은 통렬한 아이러니일 가능성도 있을 것이다.

은 무엇이든 자신을 스스로 메시아적인 것에 관계지으려고 할 수 없다(어떤 역사적인 것도 그 자체로부터 메시아적인 것과 연관되기를 바랄 수 없다)”고 한다면, 지상에서 일어나는 다양한 사건들은 메시아적인 것과의 관계를 전혀 가질 수 없는 것일까? — 아니, 역사상의 사건이 메시아적인 것에 대해 관계를 갖는다는 것 자체는 결코 부정되지 않는다. 단락1에서는 어디까지나 그 관계를 완결시키는 것이 메시아 자신이라고 강조되고 있을 뿐이다.

그렇다면 도대체 세속적인 질서와 메시아적인 것 사이에는 어떤 관계가 있을까? 단락2에서는 바로 그 세속적 질서와 메시아적인 것 사이의 관계가 논의된다. 그러나 이 물음에 관해 벤야민이 제시하는 답변은, 언뜻 보기에는 약간 사람을 곤혹스럽게 만드는 것이다. 밑줄 친 대목이 그 대답에 해당되는데, 무리하여 그 내용을 도식화하면, 예를 들어 <그림 b>처럼 보일 수 있을 것이다(<그림 b>).



“세속적인 것의 잠재태가 그 방향으로 작용하는 목표”는 잠재태 Dynamis라는 말의 일반적 정의에서 보면, 그 잠재력의 끝없는 현실화일 것이다. 그리고 이 <그림>에서 제시된 생각에 따르면, 인류가 행복을

추구하는 것도 그러한 목표로 방향이 지어져 있다. 그리고 행복을 추구하면 할수록, 인류는 메시아적인 힘이 작동하는 방향과 정반대의 방향으로 나아가 몰락의 길을 걷게 된다. 하지만 그럼에도 불구하고, 동시에 또한 행복을 추구함으로써 메시아적인 힘을 조장하는 것이 가능해진다고 벤야민은 말한다. 즉, 지상적 존재에 지나지 않은 인류에게 메시아적 영역으로의 경계를 자유자재로 건너설 수 없는 것이라고 보면, 바로 인류가 그 속으로 한계지어진 세속적 질서에서의 몰락만이 간접적으로 — 즉 자기의 한계 안에 머물러 있는 채의 상태로 — 메시아의 도래를 촉진하는 유일한 방도라는 것이다.

흥미로운 것은 “지상적인 것은 모두 행복이라는 모습으로 자신의 몰락을 추구하지만, 지상적인 것은 모두 자신의 몰락을 행복 속에서만 발견할 수 있도록 정해져 있다(모든 지상의 존재는 행복 속에서 자신의 몰락을 추구하며, 그러면서 행복 속에서만 그 지상의 존재는 그 몰락을 발견하도록 예정되어 있다)”는 대목이다. “몰락을 추구한다”라는, 얼핏 보면 기발한 말투가 보여주듯이, 벤야민은 인류의 행복 추구하고 몰락을 단순히 불가분한 것으로만 보지 않고 완전히 일체의 것으로 파악한다.

여기서 특히 신중한 이해를 요하는 것은 벤야민이 생각하는 행복 추구하고 몰락 사이의 일체성이 “행복을 그릇된 방법으로 추구한 결과, 몰락한다”라는 의미도, “잘못된 행복을 추구한 결과, 몰락한다”는 의미도 아니라는 점이다. 즉, 그는 행복과 몰락의 관계를 이념적 목표와 현실적 결과의 그것으로서 기술하지 않는다. 행복도 몰락도 모두 목표나 결과로서 미래에 속하는 것이 아니라, 행복을 추구하면서 몰락하고 있는 **현재**에 속해 있다. 즉, 행복과 몰락은 둘 다 <그림 b>에 비취 보면, 오른쪽으로 향하는 화살표의 끝에 있는 것으로서가 아니라, 오

른쪽으로 향하는 화살표의 어떤 임의의 점을 취해 보더라도 본질적으로 포함되어 있는 것으로서 이해되지 않으면 안 된다. 그래서 <세속적 질서에 있어서 인류의 몰락이 동시에 메시아적 영역에 있어서 신의 접근으로서 발견된다>는 역설¹⁰⁾을 더욱 밀어붙인 단락² 중반부의 주장도 이해 가능해질 것이다. 그 주장이란 곧 무상함[사멸] 때문에 자연은 메시아적이며, 행복이란 그런 자연의 리듬에 다름 아니라는 주장이다.

무상함[사멸]이나 몰락이라는 말은 얼핏 보면, 메시아라는 말에서 연상되는 불멸이나 부활 같은 찬란한 이미지와는 동떨어져 있다. 하지만 이 단편에서는 이미 봤듯이, 신의 왕국 즉 메시아적 영역이 우리 역사의 ‘끝’으로 자리매김 되어 있었다. 그렇다면 인간도 포함한 세계안의 만물에 정해져 있는 무상함[사멸]이란 사실 세속적 질서의 구석 구석까지 은밀하게 침투해 있는 메시아적 장력[집약성, 강도]의 부단한 작용에 다름 아니다. 그리고 벤야민은 다름 아니라 이 메시아적 장력의 부단한 작용을 — 즉 “메시아적 자연의 리듬”을 행복이라고 명명한다.

따라서 이 단편에서 “행복을 추구한다”고 할 때 그가 생각한 사항은

10) 벤야민의 이런 역설적 도식은 『독일 비애극의 근원』에서도 중요한 역할을 맡고 있다. 이것을 여실히 보여주는 다음의 한 문장에 의해 이 비극론의 전개는 최고조를 맞이한다. “이 시대의 몇 천개의 동판화나 서술로부터 알레고리적 도상[圖像]의 원형으로 읽을 수 있는, 축구가 흩어진 장소의 위안 없는 혼란상태는 모든 인간 존재의 황폐를 나타내는 비유상일 뿐이 아니다. 그러한 위안 없는 혼란상태라는 형태로 무상[無常]이 의미되고 알레고리적으로 표현되고 있다고 하기보다는 오히려 무상하다는 것 그 자체가 의미를 갖고 알레고리로서 제시되고 있는 것이다. 즉, 부활의 알레고리로서”(Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS. Bd. I -1, S.405f).

흔히 마음속에 그려지는 사항과는 다르다. 행복이 자연 만물의 운동을 관통하는 율동이라면, 인간이 행복을 추구한다는 것은 부나 권세를 획득하려고 피하는 것도, 가능한 한 귀찮은 일에 말려들지 않고 그저 목숨을 오래 부지하고 싶어 하는 것도 아니다. 행복을 추구한다는 것은 무상한[덧없는] 이 세상의 모든 것을 원리적으로 규정하는 그러한 율동에, 귀를 기울이는 것이다. 그리고 그것은 동시에 멸망의 운명이 지닌 진의를 인식하고, 이 세상에서 메시아적인 것의 징표를 찾아내고자 하는 우리에게 유일하게 가능한 방법이 아닐 수 없다.

3. 무상함 · 덧없음의 추구

그런데 벤야민은 “마음 — 즉 내적인 개개의 인간[마음, 즉 내적인 개별적인 인간]”이 “무매개적인 메시아적 장력[직접적인 메시아적 집약성]”을 품고 있다고 말한다. 이로부터도 또 <세속적 질서 속에서 살고 있는 개별 인간 속에도 메시아적 장력이 깃들어 있다>고 생각하고 있음을 확인할 수 있다. 그리고 벤야민에 따르면, 행복을 추구하면서도 끝없이 몰락해가는 역사 과정은 그런 개별 인간 안에 있는 메시아적 장력에 있어서는 끊임없는 고뇌라는 불행을 던지지 않을 수 없다. 이 경우의 불행은 사실상 행복 그 자체인 곳의 메시아적 장력의 작용, 내지 ‘메시아적 자연의 리듬’이 진정한 의미를 밝혀내지 못하고, 잠재력을 발휘하지 못하고 있는 상태를 가리킨다고 생각된다. 이리하여 많은 사람들은 행복을 추구하면서도 이루지 못하고, 운명의 폭력에 의해 상처를 입고 쓰러지게 된다.

그러나 개인의 생명은 기껏해야 백년이면 끝나더라도, 차례차례로

새로운 개체·새로운 세대가 삶을 누리고 인류의 행위^{행위}는 연면히 이어져간다. 말하자면 상처받기 쉬운 마음으로서의 개개인이 걸치는 육체는 단기간에 멸망해도(없어져도), 집단적 신체로서의 인류는 역사가 끝을 맞이하는 그 날까지 행복을 계속 추구한다. 벤야민이 ‘원상회복’이라는 말에 의해 생각했을 사항을 헤아려보기 위해서는 어찌면 『유토피아의 정신』에서 블로흐가 죽음과 영혼의 윤회에 관해 주장했던 내용¹¹⁾이 참고할 만한 것이다.

블로흐의 생각으로, 죽음은 우리가 간혀 있는 “살아 있는 순간의 어둠”¹²⁾으로부터의 탈출을 — 바꿔 말하면, 자기와의 마주침을 가능케 하는 결정적인 계기이다. 따라서 죽음은 우리가 찾아내야 할 자기에게 있어서는 끝이 아니다. 인간 한 명 한 명의 신체는 멸망(사멸)할 수 밖에 없지만, 유^類로서의 인간의 신체는 오히려 그렇게 해서 완성되어가는 것이다.

확실히 우리는 타고난 신체라는 것은 아니지만 그러나 표현으로 풍부한 신체를 자신들에게 어울리게 구축한다. … 삶에 있어서는 일회적인 것은 아무것도 없고, 돌이킬 수 없는 우연한 일은 하나도 없으며, 다섯 명의 어리석은 처녀들이 한 밤중이 **지난 후**에도 기름을 입수할 수 있을 것이며, 도상^{status viae}은 죽음을 뛰어넘어 더욱 계속되는 것이며, 돌처럼 딱딱하게 새겨진 종착^{status termini}에 도달하지 못한다.”¹³⁾

11) Siehe Geist der Utopie, bes. S.307-331.

12) Ibid., S.13.

13) Ibid., S.329f. 굵은 글씨는 원문에서 이탤릭체로 표시된 대목이다. 글 속에 있는 다

혼은 죽음에 의해 개개의 육체를 넘어서 확산하고, 새로운 육체를 걸치고서는 다시 이 세상에 태어난다. 그리고 그 반복에 의해 역사의 내부를 거쳐 가는 것, 즉 윤회^{Seelenwanderung}에 의해 영혼은 성숙하고, 인류 총체의 신체가 구축된다. 블로흐는 그러한 윤회에 의해 진정으로 우리의 삶이 살아진다면, 업신여겨졌던 것은 재고되고, 돌이킬 수 없다고 여겨진 과오마저 바로잡힐 수 있다고 주장한다.

그러므로 그에게서 “살아 있는 순간의 어둠”에 대한 실존적 물음을 잊고, 주어진 제약 하에 그저 만족하고 있을 때에는 사람은 정말로 ‘살아 있다고 말할 수 없다.

우리는 항상적으로가 아니라 단속^{斷續}적으로, 특히 삶이 최후를 맞이할 때 완전한 삶으로서의, 즉 광범위한 삶, 역사적 삶, ‘인류’ 총체에 할당된 삶으로서의 삶을 산다. 바꿔 말하면, 우리가 몇 번이나 출현하는 한에서, 우리의 존재는 훨씬 역사를 초월해 전개될 수 있다. 그래, 우리 인간은 별개의 저 세계와 이 세기에 똑같은 인간으로서 나타날 수 있었을 것이며, 설령 자신들의 가장 심오한 주체를 경험적으로 알지 못하고,

섯 명의 어리석은 처녀는 마태복음 25장 1-13절의 윤회에 등장한다. 열 명의 처녀가 신랑을 기다리는데, 한밤중에 신랑이 도착했을 때, 미리 불을 피우기 위한 기름을 준비한 현명한 다섯 명은 신랑과 함께 연회석에 들어간 반면에, 준비가 부족한 어리석은 다섯 명은 부득불 기름을 사기 위해 나갔기 때문에 신랑을 맞이할 수 없었고 집 밖으로 쫓겨난다. 신랑은 메시아, 연회석은 신의 왕국, 현명한 처녀들은 종말에 대한 준비를 게을리 하지 않았던 사람들, 어리석은 처녀들은 그것을 게을리 했던 자들의 비유이다.

그 때문에 어떠한 상기에 의해서도 자신들이 동일하다는 의식을 갖지 않는다고 하더라도, 우리에게서 자신의 역사를 체험하는 것은 분명히 가능하다. … 만물이 무상해질(덧없어질) 것이다. 그러나 인류의 집은 결여되는 일이 없이 보존되며, 계속 반짝 빛날 것임에 틀림없다. 그래야 언젠가 집밖에서 몰락이 기승을 부릴 때, 획득된 것들이 그 집에서 살고 있어서 우리를 돕는 일이 가능하다. — 그리하여 인류의 집은 율회에서 출발해 진정한 사회적·역사적·문화적 이데올로기의 의미로 향해 나아간다.¹⁴⁾

앞에서 “표현으로 풍부한 신체”라고도 일컬어졌던, 개체의 죽음을 넘어서 계속되는 인류 총체의 삶은 여기에서는 “인류의 집”이라고 불린다. 이 문장의 후반 부분, 특히 “만물이 무상해질(덧없어질) 것이다. 그러나 인류의 집은 결여되는 일이 없이 보존되며, 계속 반짝 빛날 것임에 틀림없다”는 대목에서는 벤야민의 ‘원상회복’에 관한 서술과의 흥미로운 호응관계가 발견된다. 벤야민이 “불사로 인도하는 영적 원상회복 restitutio in integrum에는 몰락의 영원성에 이르는 어떤 현세적인 원상회복이 대응한다(불멸로 인도하는 종교적 원상 복구에는 몰락의 영원으로 이끄는 속세적인 원상복구가 상응한다)”고 할 때 의미되는 것도, 개개의 피조물은 덧없다고 하더라도, 피조물 총체에 있어서는 과오에 의해 훼손되어 버렸던 것의 수복(修復, 되찾기)이 가능하다고 생각되기 때문이다.

그러나 그렇다고 해서, 벤야민의 견해와 블로흐의 견해가 완전히

14) Ibid., S.330f. 강조는 원문의 이탤릭체.

일치한다고 단정할 수는 없다. 애당초 벤야민 자신은 「신학적-정치적 단편」에서 율회라는 말을 사용하지 않았다. 또 영혼의 불사가 아니라 ‘율회’를 주장한다 — 이 차이는 절대로 경미한 것이 아니다 — 는, 유대-기독교적 통념에서 보면 이교도적인 블로흐의 교설을 벤야민이 어느 정도의 공감을 갖고 받아들였는가도 확실하지 않다.¹⁵⁾ 더욱 중요한 것은 블로흐의 서술은 인류 총체의 삶이 역사에 있어서 점차 완성에 가까워진다는 의미로 풀이되는 반면, 벤야민의 경우에는 그렇지 않다는 점이다. 벤야민의 주장에 따르면, 지상적인 것 일체는 그 무상함(無常)에 의해서만 메시아적 장력을 더욱 더할 수 있으며, 세속적 질서 속에서 진화하고 완성을 지향하는 것이 아니다. 어디까지나 “영원적이고 총체적인 무상함(덧없음)” 때문에 자연은 메시아적인 것이며, “영원히 무상한(덧없는), 즉 공간적 총체에서도 또 시간적 총체에서도 무상한(덧없는) 그 리듬, 즉 메시아적 자연의 리듬이야말로 행복에 다름 아니(영원히 사멸해가는, 총체적으로 사멸해가는 속세적인 것, 그 공간적 총체성뿐만 아니라 시간적 총체성까지도 사멸해가는 속세적인 것의 리듬, 이 메시아적 자연의 리듬이 행복(Glück)이)”였다. 즉, 벤야민은 블로흐처럼 인류 총체의 삶에서 원상회복의 가능성을 예견할 뿐만 아니라, 그 원상회복이 몰락이라는 철저하고 부정적인 방식으로만 가능하다는 데 무게를 두고 있다.

벤야민이 무상함(덧없음)의 추구를 “세계정치의 사명”이라고 하고, 그 방법을 ‘니힐리즘’이라고 명명한 것도 바로 이런 이유 때문일 것이

15) 이 점에 관해서는 니체의 영원회귀 개념의 영향(덧붙이면 그 배후에 있는 고대 그리스의 ‘세계년(世界年)’이라는 사고방식)이 고려되어야 하며, 「신학적-정치적 단편」을 재료로 하기보다도 나중에 벤야민이 과사주론 구상 속에서 블랑키의 『천체에 의한 영원』을 언급하는 대목 등을 검토하는 편이 많은 수확을 기대할 수 있을 것이다.

다. 그가 생각하는 몰락은 인류의 집에서도 야외의 폭풍이 아니다. 개개의 인간뿐만 아니라 인류도 포함한 피조물 일체가 늘 이미 멸망해가고 있다는 것 자체는 그에게서는 움직이기 힘들게 확신된 대전제이다. 그러나 재차 강조하듯이 몰락하고 있다는 것이 메시아의 왕국의 접근을 나타내는 간접적 증거이므로, 피하기 힘들게 멸망해가고 있는 자연의 리듬이야말로 행복에 다름 아니며, 그러므로 “세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 의거해 확립되어야 한다(세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 정향해야 한다)”고 선언되는 것이니, 그 방법인 ‘니힐리즘’은 자포자기나 자기연민에 빠지는 비관적 태도와는 선을 긋는 것임에 틀림없다.

거기서 ‘니힐리즘’의 의미를 더 명확히 하려면, 무상함(덧없음)의 추구가 “바로 그 자연이라는 인간의 단계를 위해서도(자연이라고 칭할 인간의 단계들에 대해서도)” 세계정치의 사명이라는 단서조항을 간과해서는 안 된다. 단순히 ‘자연’만 있으면, 영적인 것과 짝을 이루는 육체적인 것, 피조물 일체라고 생각할 수 있겠지만, “자연이라는 인간의 단계(자연이라고 칭할 인간의 단계들)”라는 표현은 독자에게 한 걸음 더 나아가 해석을 요구한다. 그리고 아무런 설명도 없이 “바로 그”라고 할 때 떠올렸을 내용을 추측하기 위해서는, ‘단순한 삶’에 관한 「폭력비판을 위하여」의 서술¹⁶⁾을 떠올릴 필요가 있다.

앞 장에서 봤듯이, 「폭력비판을 위하여」에서 ‘단순한 삶’은 “단순한 자연적 삶”이라고도 바꿔서 말하고 있다.¹⁷⁾ 벤야민에 따르면, 신화적

16) Siehe “Zur Kritik der Gewalt”, GS. Bd. II-1, S.199f.

17) 이것에 덧붙여 소론인 「운명과 성격」(1919년 가을에 성립)의 다음 서술도 흥미로운 실마리가 될 수 있다. “운명이란 생명 있는 것들의 죄의 연관이다. 죄의 연관은

폭력이나 그것을 시조로 삼는 법의 폭력은 단순한 삶에 대해 일방적으로 죄를 선고하고 속죄를 요구한다. 거꾸로 말하면 단순한 삶이란 운명적 폭력 앞에 속수무책으로 죄과(罪過)를 짊어진 상태에 있는 삶이다. 그리고 벤야민은 그러한 삶의 상태가 멈추는 것은 신적 폭력의 현현에 의해 법의 지배가 끝을 맞이할 때라고 설명했다. 이것을 감안하면, “자연이라는 인간의 단계(자연이라고 칭할 인간의 단계들)”라는 표현의 의미가 ‘단순한 삶’의 그것과 거의 겹치는 것이라고 한다면, 전자 역시 메시아적인 힘의 현현에 의해 끝(종말)을 맞이하고, 죄로부터 정화될 것이다.

그렇게 되면, “자연이라는 인간의 단계(자연이라고 칭할 인간의 단계들)”를 위해서도 무상함(덧없음)을 추구하는 것이 사명이라고 결론내리는 것은 일리가 있다. 단락¹⁾에서 주장되었던 사항도 감안하면서, 벤야민이 지향하는 ‘니힐리즘’의 정식화를 시도한다면, 그것은 머지않아 찾아올 신의 왕국을 막연하게 기다리며 사는 나태함이 아니라, <무상하고(덧없고) 둘도 없는 현재에 있어서 우리의 행복 추구의 노력에 의해

생명 있는 것들의 자연적 상태에, 즉 아직 완전히 해소되지 않은 그 가상에 대응하는데, 인간은 가상과 거리를 두고 있으며 그 속에 잠겨버리는 일은 없고, 가상의 지배 하에서도 인간은 오히려 자신의 가장 좋은 부분에 눈에 띄지 않는 방식으로 머물 수 있었다”(“Schicksal und Charakter”, GS. Bd. II-1, S.175)(도서출판 길, 71쪽: 운명은 살아 있는 것의 죄 연관이다. 이 죄 연관은 살아 있는 것의 자연적 상태에 상응하고, 아직 남김없이 해체되지 않은 가상에 상응하는데, 인간은 그 가상의 지배하에서 그 자신의 최상의 부분이 눈에 보이지 않은 채로 머물 수 있었다). “운명은 생명 있는 것들의 죄의 연관이다”라는 테제는 다음 장에서 다뤄질 「괴테의 『친화력』(1921년 성립)에 재등장하는데, 벤야민은 이 비평에서 자연적 삶(생명)의 죄나 가상에 관해 한 걸음 더 나아가는 방식으로 재논의하게 된다(Siehe “Goethes Wahlverwandschaften”, GS. Bd. I-1, S.138f).

서야 메시아적인 것의 출현이 파악될 수 있을 것이다)라는 자각을 전제로 한다. ‘니힐리즘’이란 그런 자각을 갖고 세속적 질서를 구축하기 위한 원동력으로 삼는 지극히 적극적인 자세라고 정리할 수 있을 것이다. 그리고 그렇게 행복의 이념에 의거해 세속적 질서를 구축하려는 한에서, 메시아적인 것에 대한 삶의 관여를 압살하는 은밀한 폭력을 해체하려고 하는 니힐리즘¹⁸⁾은 과거의 정치신학적 발상의 허망함을 티끌 하나 남기지 않고 멸각^{滅却}하는, 완전히 새로운 하나의 정치신학으로서 요청되고 있다고 파악된다.

II. 메시아의 도래

1. 「신학적-정치적 단편」에서의 시간론적 구조의 분석

그렇다면 「신학적-정치적 단편」의 내용 정리에 의해 지금까지 파악되었던 세 가지 요점을 재차 확인해 두자. 첫째, 벤야민이 생각하는 신의 왕국은 지상의 나라가 먼 미래에 개량된 끝에 변화한 곳의 상태, 즉 역사의 목표를 가리키는 것이 아니다. 그리고 둘째, 지상적인 것 일체에 의한 더욱 더 많은 행복 추구라는 행위^{행위}는 그 자체로서는 몰락이라는 운명을 피할 수 없을 것이지만, 그러나 동시에 메시아적 힘의 긴장을 더욱 증대시키는 데 기여할 수 있다고 벤야민은 주장한다. 이로 부터 행복이란 사실 무상함^(덧없는) 자연의 리듬 이외의 아무것도 아

18) 벤야민의 ‘니힐리즘에 관해 하미히는 앞에서 언급한 『벤야민 사전』에서, 낭만주의론에서 주장되었던 아이러니적 비평 개념의 파괴성을 참조하라고 지적하며, “허물어뜨림으로써 구축한다는 것이 아이러니의 메시아주의에 벤야민이 부여한 공식이다”(“Benjamin Handbuch”, S.190f.)고 말한다. 확실히 정확한 지적이라 할 수 있다.

나라는 대담한 명제가 도출되며, 이러한 역설적 상황을 우리 몸에 떠맡는 니힐리즘에 의해 무상함^(덧없음)을 추구하는 것이 세계정치의 사명이라고 선언되었다.

그렇지만 다시 첫 번째 요점과 두 번째 요점(즉, 단락1 및 단락2의 주장)에 관해 신중하게 검토하면, 벤야민의 설명에는 시간론적으로 볼 때 애매한 점이 있음을 깨닫게 된다. <그림 a>와 <그림 b>를 재차 비교해보자. <그림 b>에 표시된 두 개의 화살표 중 특히 “메시아적 장력의 방향을 나타내는 화살표”에만 주목했을 경우, 그 기점 또는 도중^{途中}이 현재이며, 화살표가 향하는 종점이 미래인 것처럼 해석하는 것이 가능하다. 그러나 그렇게 해석해 버리면, 그 의미는 <그림 a>에 나타나는 역사의 단선적 진행의 종점에 신의 왕국을 두는 발상과 기묘하게도 닮은 것처럼 보이기 시작한다. 벤야민은 그것과는 다른 비전을 수립하고자 함에도 불구하고 말이다.

문제는 역사와 신의 왕국을 연속체로서 단일한 선 위에 표현하는 사고방식을 버렸다고 하더라도, 지상에서의 행위^{행위}의 작용과 메시아적 장력의 작용을 정반대 방향으로 향하는 두 개의 화살표라는 형태로 다시 표현하는 것만으로는 아무래도 화살표의 기점과 종점에서 도중 경과와 최종 도달점이라는 잘못된 표상이 생겨나기 때문에, 단락1에서 주장되었던 사항이 잘 반영되지 않는다는 점에 있다. 물론 화살표를 직선에서 나선형으로 고쳐 쓴다고 하더라도 사태는 바뀌지 않는다. 따라서 화살표의 종점=미래=신의 왕국이라는 오해의 여지를 완전히 없애기 위해서는 화살표를 비유로 사용하는 것 자체가 그리 적절하지 않다고 결론을 내릴 수밖에 없다.

그렇다면 도대체 어떻게 생각하면 이 아포리아에서 벗어날 수 있을

까? 문제 해결의 힌트는 지금까지 편의상 ‘장력’이라고 번역한 Intensität라는 단어에 있다. Intensität란 집약성集約性, 강도強度, 내적 긴장 등으로도 번역되는 것에서 알 수 있듯이, 방향과 크기뿐만 아니라, 말하자면 충족된 질質을 가진 힘이 아닐까? 즉, 세속적 질서(우리가 그 안에서 살고 있는 시간·공간)에서의 잠재력의 고조(강화)로서의 Intensität와, 구원의 가능성의 고조(제고)로서의 메시아적 Intensität은 둘 다 어떤 점에서 어떤 점으로 진행되는 것이 아니라, **그 안에서 어떤 가능성을 현실화시키면서 점점 강도를 늘려가는, 힘의 긴장상태 내지 힘의 총만으로 파악할 수 있다.** 보통 우리는 세속적 질서에 있어서 잠재력의 고조를, 스스로가 거기에 제약되어 있는 바의 시간적·공간적 형식을 통해 파악한다. 그 결과, 우리는 파악한 것을 단선적으로 진행되는 역사 단계로서만 알게 되므로, 메시아적 잠재력의 고조도 똑같은 도식에 들어맞는 것으로 이해하려는 착오에 그만 빠져들고 만다는 것이다.

또한 이렇게 Intensität라는 단어를 이해함으로써 선명해지는 한 가지 중요한 논점이 존재한다. 그것은 **벤야민의 신비주의적 메시아주의에서의 메시아가 메시아적 힘 그 자체를 가리킨다**는 것이다. 즉, 메시아는 적어도 세속적 질서와의 관계에서 보는 한, 메시아적 힘과 동의어이며, 그것은 한편으로는 역사를 끝내는 일회적이고 초월적인 힘이다. 그러나 다른 한편으로 그것은 멸망의 운명(정해져 있음)이라는 형태로, 역사의 구석구석에까지 침투해 있는 내재적 힘이기도 하다. 메시아의 존재에 관해 생각할 때는 반드시 그것을 인격화해서 생각할 필요는 없다. 즉, 메시아적 힘의 작용(작용)이 발견된다면, 그 시점에서 우리는 메시아를 인식했다고 할 수 있는 것이고, 그 힘의 배후에

있는 점黑子으로서의 메시아의 모습을 파악하려고 발버둥칠 필요는 전혀 없다.

하지만 화살표의 비유에서 생길 수 있는 오해를 없앴다고 해도, 벤야민의 설명에는 아직 불명료한 부분이 남아 있다. 그것은 메시아가 언제 도래하는가가 나타나지 않고 있다는 점이다. 거듭 말하지만, 단락1의 서두에서는 “메시아 자신이 처음으로 역사상의 모든 사건을 완결시킨다(메시아 자신이 비로소 모든 역사적 사건을 완성시킨다)”고 언명되었다. 그러나 그렇다면 메시아가 도래할 때까지 우리는 세상의 무상함을 메시아적인 힘의 징표로 간주함으로써, 간신히 위안을 얻는 것밖에 없는 것일까? 도대체 언제쯤 메시아는 도래하고 역사는 끝을 맞이할까? 이 물음에 대해 “언젠가, 먼 미래에”라는 애매한 대답밖에 주어지지 않고 메시아의 도래가 순연順延된다면, 우리는 결국 그 역사의 단선적 진행이라는 이미지 아래로 다시 끌려들어가고 만다.

2. 초월인가, 내재인가?

a) 타우베스의 『바울의 정치신학』에서의 해석

메시아주의적 교리의 본질적 부분에 속하는 이런 물음에 대해 간접적이거나 더할 나위 없이 명쾌한 하나의 대답을 제시하는 사람이 야콥 타우베스이다. 그는 『바울의 정치신학』 2부 3장(「세계정치로서의 허무주의와 미적 메시아주의 : 발터 벤야민과 테오도르 W. 아도르노」)에서 「신학적-정치적 단편」을 언급하고, 이를 아주 높이 평가한다. 그의 해석이 지닌 특징은 이 단편이 바울의 여러 통의 편지에서 볼 수 있는 메시아주의와 극히 가까운 발상을 담고 있다고 지적한 점이다.¹⁹⁾

타우베스는 우선 벤야민이 단편의 서두에서 ‘메시아’라는 단어를

서슴없이 사용한 점에 주목하고, 다음과 같이 말한다.

무엇보다 명백한 것은, 메시아가 존재한다는 것입니다. 어떠한 공허한 말투도, 즉 <메시아적인 것>이나 <정치적인 것>처럼 중성명사화되지 않고, 메시아라고 불립니다. 이것은 분명히 해둬야 합니다. 여기서는 기독교적 메시아가 이렇다 저렇다 하는 게 아니지만, 메시아가 화제가 됩니다. 계몽주의의 막 Oblate으로 감싼, 혹은 낭만주의적 중성명사화는 되어 있지 않습니다.²⁰⁾

확실히 벤야민은 「신학적-정치적 단편」에서 메시아나 신의 왕국이라는 말을 더 애매한 표현으로 바뀌서 종교색을 약하게 하고, 그렇게 함으로써 근대인이 받아들이기 쉬운 노선 — 이른바 ‘현실적인’ 노선 — 에 자신의 논의를 접근시키려고 하지 않는다. 「서장」에서 다룬 ‘낭만주의적 메시아주의’에 관한 몇 안 되는 언급 안에서도, 메시아가 존재

19) 오오누키 다카시(大貫隆)는 『예수의 시간(イエスの時)』(2006년, 岩波書店)에서, 이런 타우베스의 해석이나 그 다음에 다뤄지는 아감벤의 해석을 바탕으로 하면서, 성서학 전문가로서의 입장에서 예수와 바울의 사상과 벤야민의 사상의 친연성에 관해 고찰한다.

20) Jakob Taubes : *Die politische Theologie des Paulus*, München, W. Fink, 1993, S.98. ; 야콥 타우베스, 『바울의 정치신학』, 조효원 옮김, 그린비, 2012, 166쪽. “우선 이 문장은 분명합니다. 메시아가 존재한다는 사실. 이걸 절대 헛소리가 아닙니다. ‘메시아적인 것’이 있다는 겁니다. ‘정치적인 것’이나 무슨 중립화 그런 게 아니라, 메시아 말입니다. 이 점을 확실히 알아 두셔야 합니다. 여기서 문제가 되는 건 어떤 그리스도교적인 게 아닙니다. 문제는 메시아입니다. 무슨 저 뜬구름 잡는 듯한 계몽주의니 낭만주의적인 중립화니 하는 따위와는 다른 거죠”

한다고 벤야민이 틀림없이 생각한다는 점을 뒷받침하는 표현은 없었다. 또 앞 장에서 분석한 「폭력비판을 위하여」에서도 ‘신적 폭력’의 필연성이 강조되긴 했지만, 이것이 메시아 자체라고는 말해지지 않았으며, 메시아에 관해 벤야민이 어떻게 생각하고 있는가는 분명하지 않았다. 그렇지만 이 단편에서는 역사에 끝(종언)을 가져오는 메시아의 존재가 분명하게 말해지고 있다. 따라서 타우베스의 지적은 옳다.

나아가 타우베스는 벤야민이 행복을 몰락과 동일하다고 간주했다는 점을 중시하고, 벤야민은 메시아의 도래를 흔들림 없이 확신했을 뿐만 아니라, “괴테의 『파우스트』에서처럼 [시간의 연장, 즉 이 세상에 계속 머무는 것에 대한 동경의 무서움을 알고 있다”²¹⁾고 지적한다. 타우베스의 해석에서 벤야민의 입장은 지상에서의 영생이나 간단없는 실천 같은 도그마에 대립하는 것이며, 메시아의 도래라는 사건의 절대적 초월성을 올바르게 이해한 것이나 다름없다.

벤야민은 칼 바르트적인 완고함을 가지고 있습니다. 그 완고함에 빠지면, 내재적인 것은 아무 의미도 없습니다. 내재적인 것에서 출발하더라도 소용없습니다. 출렁다리는 건너편에서 놓이게 됩니다. 그리고 건너편으로 초대될지 여부는 카프카가 그리고 있는 것처럼, 당사자의 자유가 되지 않습니다. 영혼의 고층건물의 위층으로 엘리베이터로 올라갈 수 있다는 식의 생각은 무의미합니다. 분명한 단절이 있습니다. 이

21) Ibid, S.100. () 안은 인용자의 것 ; 그린비, 169쪽. “괴테[식의] 이런 장수, 그러니까 오래 살고파 하는 동경을 끔찍하게 여겼습니다.”

로부터 얻어지는 것은 없습니다. 건너편에 관해서는 사람이 해방된 상태라고만 말할 수 있습니다. 독일 관념론의 모델과 거리를 두고 자유로워지기만 한다면, 즉 저와 동시대에서 제가 서 있는 상황에 있다면, ‘대학교수들 외에 누가, 아직도 그런 것을 진지하게 받아들이는 사람이 있다니’라고 고개를 가우뚱할 수밖에 없겠죠. 그런 것은 독일 관념론이나 독일 고전철학의 아우라입니다. 괴테교입니다. ‘끊임없이 열심히 하는 사람인지 뭔지 모르겠지만... 신이 무릇 신이라면, 신은 우리의 영혼에서 흘러나오는 게 아닙니다. 저기에 있는 것은 하나의 선행성^{prius}이며, 아프리오리입니다. 그것은 건너편에서 일어나는 것이며, 우리의 몽매가 트이고, **그때부터** 우리의 눈이 보이게 됩니다. 그러한 이유로, 우리의 눈에는 아무 것도 보이지 않는 것입니다.²²⁾

22) Ibid., S.105f. 굵은 글씨는 원문의 것 ; 그린비, 178-179쪽. “벤야민에게는 바르트에게 필적한 만큼의 강렬함이 있습니다. 여기에는 내재적인 어떤 게 전혀 없습니다. 내재성에서 나오는 건 아무것도 없다는 말입니다. [건널 수 있는] 다리는 건너편에서부터 오는 겁니다. 그리고 우리가 이 다리를 건널 수 있을지 여떨지는, 가령 카프카가 썼듯이, 그 성공 여부는 우리 자신에게 달린 게 아닙니다. 엘리베이터를 타고 영혼의 아파트 꼭대기까지 갈 순 있겠지만, 그런 건 아무것도 아닙니다. 왜냐하면 분명히 막다른 지점절벽이 있을 테니까요. 여길 건너게 해줄 만한 건 없습니다. 건너편에서 우리에게 ‘너는 해방되었다’라는 음성이 들려와야 합니다. 독일 관념론의 모델에 따라 자기 자신을 스스로 해방시키는 게 중요하다고 말하는 사람이 있다는 게 그저 신기하게 여겨질 따름입니다. 이런 게 바로 독일 관념론의 아우라고, 독일 고전주의의 아우라죠. 이런 [일종의] 괴테교입니다. ‘끊임없이 노력하는 자’는 어찌고저찌고 하는 거 있잖습니까? 저는 이런 것에 대해서는 전혀 모르겠습니다. ... 하느님이 [그런] 하느님이라면, 그렇다면 그 하느님은 우리의 영혼을 살짝이나마 건드릴 수조차 없을 겁니다. 이런 게 선행성, 그러니까 아프리오리 어찌고 하는 겁니

타우베스가 “독일 관념론의 모델”이라고 할 때 염두에 두고 있는 것은, 예를 들어 피히테의 사행개념^{事行概念} 일까? 또 “끊임없이 열심히 일하는 자” 운운하는 것은 『파우스트』의 종반부에서 천사들이 노래하는 “Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.”²³⁾(“끊임없이 열심히 일하는 자를 우리는 구원할 수 있습니다”)라는 구절에 대한 비아냥이다. 이처럼 타우베스는 메시아가 경험적 지평을 초월한 ‘건너편’에서 도래한다는 취지의 주장을 되풀이하며, 내재적 원리에 의한 구원의 가능성을 모조리 부정한다.

지상에서 “끊임없이 열심히 일함[노력함]”으로써 구원이 가능해진다는 견해를 일축하는 타우베스의 논의는 한편으로는, 「신학적-정치적 단편」이 가진 시간론적 특성에 대한 이해를 도와준다. 여기서 떠오르는 것은 「서장」에서 언급한 1919년의 낭만주의론이다. 그 1부 「반성」에서 벤야민은 초기 낭만주의자들이 생각한 반성의 무한성이 영주알처럼 줄줄이 이어진 사유의 무제한성 같은 평범한 대체물이 아니었다고 역설했다(또 그때, 초기 낭만주의자들과는 달리 무한성에 소극적인 의미밖에 부여할 수 없었던 논자로 꼽힌 것은 바로 피히테였다). 그리고 벤야민은 초기 낭만주의자들의 역사철학도 그러한 인

다. 건너편에서 무슨 일인가 먼저 일어나야만, **그런 다음** 우리가 그걸 볼 수 있습니다. 별빛이 우리 눈을 찌른 뒤에야 말입니다. 그렇지 않으면[원서에는 so라는 독일어로 시작하므로 그러면이라고 번역해야 하지만 문맥상 그렇지 않으면이라고 번역하는 게 옳아 보인다**] 우리는 아무것도 못 봅니다.”

23) Johann Wolfgang von Goethe : Faust ; ders. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I Abteilung, Bd.7-1, S.459.

식론적 전제를 엄밀하게 근거로 삼아 구축되었을 것이라고 보고, 그러므로 그들은 역사를 점에서 점으로의 무제한적 이행으로서가 아니라 세계 자체의 자기 전개로 파악했다고 해석한 것이다. 벤야민이 찾아낸 이러한 ‘낭만주의적 메시아주의’는 기점에서 종점으로의 단선적 진행으로서 역사를 표상하는 진보주의적 역사관을 명확하게 부정하는 것이다. 그리고 「신학적-정치적 단편」에 등장하는 Intensität라는 말을 앞에서 제안한 의미로 해석하는 것이 허용된다면, 이 단편을 직접 ‘낭만주의적 메시아주의’와의 친연성에서 고찰할 가능성이 열리게 된다.

그러나 다른 한편으로, 타우베스의 논의에는 중대한 결함이 있다. 그것은 메시아의 도래라는 사건의 초월성만 너무 강조된 나머지, 세속적 질서에 있어서의 행복 추구가 메시아적 강력(강렬도)을 촉진할 수 있다는 벤야민의 주장이 전혀 고려조차 되지 않는다는 점이다. 타우베스는 “세속적인 것의 질서는 행복의 이념에 의거해 수립되어야 한다”는 문장을 조금도 언급하지 않는다. 그 대신에 그가 독자의 주의를 촉구하는 것은, 멸망하도록 정해진(멸망의 운명에 처해진) 피조물의 탄식에 관해 바울과 마찬가지로 벤야민도 언급하고 있다는 점이다.²⁴⁾ 확실히 「신학적-정치적 단편」의 단락²⁾에서 단락³⁾으로 이어지는 논의의 열쇠가 된 것은 자연의 무상함(덧없음)이었다. 그러나 바로 그 자연의 무상함(덧없음) 리듬이야말로 행복이며, 그 때문에 오히려 무상함(덧없음)은 추구되어야 마땅하다는 역설적인 논리의 진행이 이 단편의 특징이라는 것은 이미 봤던 대로이다. 이 강력한 역전을 무시하고, 멸

24) Siche Die politische Theologie des Paulus, S.101f.

망해가는 피조물의 슬픔이라는 요소만 거론한다면, 벤야민의 ‘허무주의’는 비관주의적인 불가지론으로 간주되고 말 것이다.

타우베스는 이 벤야민론에서 “메시아는 언제 도래하는가?”라는 문제에 대한 대답을 직접 내놓지는 않는다. 그러나 메시아의 존재와 도래는 절대적으로 확신하면서, “출렁다리는 건너편에서 놓이게 됩니다(건널 수 있는 다리는 건너편에서부터 오는 겁니다)”고 하면서 “건너편에 관해서는 사람이 해방된 상태라고만 말할 수 있습니다(건너편에서 우리에게 ‘너는 해방되었다’라는 음성이 들려와야 합니다)”고 단언하는 타우베스로부터 기대할 수 있는 대답은 단 하나이다. 그는 담담하게 이렇게 대답할 것이다. — “우리의 눈에는 아무것도 보이지 않습니다(우리는 아무것도 못 봅니다)”라고.

b) 아감벤의 『남은 시간』에서의 해석

이제 타우베스와는 전혀 다른 방식으로 “메시아는 언제 도래하는가?”라는 문제에 대한 탁월한 응답을 내놓은 것이 아감벤의 『남은 시간: 바울의 강의』이다. 이 책은 부제에도 있듯이, 직접적으로는 바울의 서한 분석을 통해 그의 메시아주의의 독특한 논리 메커니즘을 해명하는 데 주안점을 두고 있다. 그러나 아감벤은 타우베스의 『바울의 정치신학』에서의 「신학적-정치적 단편」에 대한 언급을 분명히 의식하고 있으며, 그 때문에 『남은 시간』은 벤야민의 메시아주의에 관한 간접적이지만 매우 뛰어난 해석서가 되고 있다.²⁵⁾ 그렇다면 그 아감

25) 조르조 아감벤, 『남은 시간: 바울 강의』, 김상운·양창렬 옮김, 난장, 간간 참조 이 저작에서는 바울을 중심으로 다룬 본문에서 벤야민의 이름이 자주 소환되었을 뿐만 아니라, 바울의 편지와 벤야민의 「역사의 개념에 대하여」의 관계에 주목한 보

벤은 “메시아는 언제 도래하는가?”라는 문제에 관해 바울(그리고 벤야민)의 메시아주의로부터 어떤 대답을 끌어내고 있는가? 여기서 결론을 미리 말하자. 아감벤은 이렇게 대답한다. — **메시아는 이미 도래하고 있다고**

아감벤은 <메시아적 시간>(종말(종언)의 시간)과 <종말론적 시간>(시간의 종말(종언))을 엄밀하게 구별한다. 그의 정의에 따르면, <메시아적 시간>(종말(종언)의 시간)은 메시아가 도래한 후, 종언(끝)을 향해 수축하고 있는 시간이다. 이에 반해 <종말론적 시간>(시간의 종말(끝))은 나아가 그 <메시아적 시간>(종말(종언)의 시간)이 끝날 때, 즉 지상의 시간이 다 되고 도래해야 할 영원이라는 다른 시간으로 완전히 이행하는 때(시간)를 의미한다. 이 구별에 의해 <메시아적 시간>을 시계열상의 점이라는 잘못된 이미지로부터 해방하는 것이 가능해진다.

나아가 아감벤은 이 <메시아적 시간>의 구조를 이해하기 위한 힌트로서 ‘조작적 시간’이라는 개념을 끄집어낸다. 간단하게 설명하면, 그것은 표상이 성립하는 데 필요하다고 간주되는 시간이다. 크로놀로지적 시간 — 균질적인 외적 시간 — 에서의 사건 혹은 존재를 통해 우리 안에 그 표상이 성립하려면 크로놀로지적 시간의 척도에 의해서 측정하기 힘든 지연이 생긴다. 하지만 그것은 중추신경으로의 정보전달이나 피드백에 걸리는 타임래그(time lag, 時差)가 아니다(그런 타

른이 (아주 짧지만) 첨부되어 있다. 이하에서 소개하는 바울의 메시아적 시간에 관한 논의에 대해서는 특히 [일역본인 G· 아간벤, 上村忠男訳, 『残りの時——パウロ講義』, 岩波書店, 2005년] 101-126頁을 참조 또한 인용문 속의 방점은 참조한 위의 번역의 그것을 그대로 재현한 것이다.

임래그는 크로놀로지적 척도에 의해 계측 가능하다).

그것[조작적 시간]은 이른바 크로놀로지적 시간의 내부에 있는 하나의 시간 — 그것에 추가되는 것이 아니라 내재하는 시간 — 이며, 크로놀로지적 시간에 대한 나의 위상의 간극, 내가 나의 시간 표상에 대해 단절 및 불일치의 상태에 있다는 것밖에 측정하지 않고, 그러나 또한 바로 이 때문에, 내가 나의 시간 표상을 완수하고 파악하는 것을 가능케 해주는 것이기도 하다.²⁶⁾

지연은 크로놀로지적 시간과 크로놀로지적 시간(및 그 시계열상에 배치된 사건 내지 존재)을 파악하고자 하는 우리 사이에 위상의 간극(균열)으로서 생긴다. 그리고 이 간극(균열) 자체가 크로놀로지적 시간

26) 아감벤, 일본어판, 109頁; 영어판, p.67.; 조르조 아감벤, 『남겨진 시간: 로마인들에게 보낸 편지에 관한 강의』, 강승훈 옮김, 코나투스, 2008년, 115쪽. “그러나 이 부가되는 시간은 또 하나의 시간, 다시 말해 크로놀로지컬한 시간에 외부로부터 부가되는 보충적인 시간과 같은 것이 아니다. 그것은 크로놀로지컬한 시간의 내부의 어떤 하나의 시간 — 그것에 부가되는 것이 아니라 내재되어 있는 시간 — 이며, 크로놀로지컬한 시간에 대한 나의 위상의 단절, 즉 내가 나의 시간표상에 대하여 단절 또는 불일치의 형태로 있는 것 밖에 측정하지 못하고, 바로 그 때문에 내가 나의 시간 표상을 완수하고 파악하는 것을 가능하게 해 주는 것이다.”; 김상운 초역본, “그럼에도 불구하고 이 이면의 시간[ulterior time, 추가적인 시간은 또 다른 시간이 아닙니다. 이것은 연대기적 시간에 외부로부터 추가된 대체보충적인 시간이 아닙니다. 오히려 이것은 [연대기적인] 시간 내부의 시간 같은 것입니다. 이면의 시간이 아니라 내면(interior)의 시간입니다. 이것은 이것과 관련되는 나의 담론을 측정할 뿐입니다. 저의 시간 표상과 관련한 저의 비동기화와 불일치를 측정할 뿐입니다. 하지만 바로 이 때문에 제가 저의 시간 표상을 달성하고 쫓 수 있는 가능성을 허용합니다.”

과는 상이한 조작 시간으로서의 하나의 특수한 시간—즉, <메시아적 시간>이라고 불린다.

그것[메시아적 시간]은 **시간의 끝으로 우리를 향하게 하는 시간**
— 또는 더 정확하게는 우리가 우리의 시간 표상을 끝내게
하기 위해서, 완수하기 위해서 고용하는 시간이다.²⁷⁾

아감벤은 이 ‘조작적 시간’으로서의 ‘종말의 시간’이라는 약간 기묘하
게도 느껴지는 사고방식을, 더욱이 기독교에서 부활 개념이 내포한
분열을 예로 들어 알게 쉽게 설명한다.

알다시피 바울은 메시아적 사건을 두 개의 시간으로 나눈다.
부활과 파루시아^{Parousía}, 즉 시간의 끝(종말)에서의 예수의 임
재^{臨在}이다. 이로부터 바울에게서 구원의 관념을 정의하는
‘이미’와 ‘아직’ 사이의 역설적인 긴장이 나온다. 메시아적 사
건은 이미 일어나고 있다. 신도들에게서 구원은 이미 성취되
고 있다. 그러나 또한 구원은 진정으로 성취되기 위해서는
더 많은 시간이 필요하다. 메시아적인 것 속에 구성상의 지

27) 일본어판, 109~110頁; 영어판, p.67.; 강승훈 옮김, 115쪽. “그것은 시간의 종말로
우리들을 향하게 하는 시간이다. 보다 정확하게는 우리들이 우리들의 시간표상을
종료 또는 완수하기 위해서도 도입하는 시간인 것이다.”; 김상운 초역본, “메시아
적 시간은 **시간이 종말에 이르게 하는 시간**입니다. 아니 더 정확하게는, 우리가 종
말을 신출하기 위해 취하는 시간, 우리의 시간 표상을 달성하기 위해 취하는 시간입
니다.”

연을 들여오는 것처럼 보이는 이 특이한 분리를 어떻게 해석
해야 할까? 문제는 결정적이다.²⁸⁾

누구나 알다시피 예수는 골고다 언덕에서 십자가형에 처해진지 사흘
만에 ‘이미’ 한 차례 부활했고, 이후 재부활과 최후의 심판이 ‘아직’ 오
지 않은 것으로서 기다려지고 있다. 따라서 분명히 메시아적 사건은
두 개로 분리되어 있는 것처럼 보인다. 그러나 “메시아적인 것 속에
구성상의 지연을 가져오는 것처럼 보이는 이 특이한 분리”²⁹⁾는 과거
에 일어났던 부활과 도래할 찾아옴 사이에 있을 때, 즉 무한하게 지연
될 수 있는 ‘과도기의 시간’으로 현재를 생각하는 인식에 결부된 순간,
언젠가 다가올 최후의 날을 기다리며 지낸다는 게으른 자세로 전락
할 위험을 짊어지게 된다.

아감벤은 또한 “‘과도기의 시간’이란 모든 과도기가 그렇듯이 무한
하게 연장되는 경향이 있으며, 이렇게 해서 그것이 산출해야 하는 바
로 그 끝을 파악 불가능하게 해 버릴 수도 있다”³⁰⁾고 올바르게 지적하
고, 있을 법한 오해에 못을 박는다.

28) 일본어판, 112~113頁.

29) 영어판, p.69.; 강승훈 옮김, “메시아적인 것 속에 구성상의 유예를 도입하고 있는
것처럼 보이는 이 특이한 분리”; 김상운 초역본, “메시아적인 것에 구축적인 지연
혹은 유예(지연)를 도입하고 있는 듯 보이기 때문에, 이 범상치 않은 분리”

30) 일본어판, 113頁; 영어판, p.70.; 강승훈 옮김, 119쪽. “과도적 시간이라는 것은 모
든 과도가 그러한 것처럼 무한히 연장되는 경향을 지니고 있으며, 그것이 산출해야
만 하는 종말을 파악 불가능한 것으로 만드는 것이다.”; 김상운 초역본, “여기서 위
험한 것은 ‘이행기적 시간’이라는 개념에 함축된 지연입니다. 왜냐하면 모든 이행이
그러하듯이, ‘이행기적 시간은 무한으로 연장되는 경향이 있으며, 이것이 산출할
터인(산출한다고 추정되는) 종말을 도달 불가능하게 만들기 때문입니다.”

여기서의 오류는 조작적 시간을 크로놀로지적 시간에 부가되어 그 종말을 무한히 순연하는 보충적인 시간으로 바꾸어 버리는 것이다. 그렇기에 파루시아라는 용어의 의미를 정확히 이해하는 것이 중요하다. 그것은 예수의 ‘재림’, 즉 최초의 도래에 이어 재차 도래하여 그것을 보완하는 제2의 메시아적 사건을 의미하는 것이 아니다. 파루시아는 그리스어로는 단순히 임재(문자 그대로는 para-ousia=곁에 있음, 지금의 경우에는 존재하는 것이 이른바 자기 자신의 곁에 존재한다는 것)을 의미한다. … 메시아는 이미 도래해 있다, 메시아적 사건은 이미 성취되어 있다, 그렇지만 그 임재는 그 안쪽에 또 하나의 시간을 내포하고 있으며, 파루시아를 지연시키기 위해서가 아니라, 거꾸로 파루시아를 포착할 수 있는 것으로 하기 위해서, 파루시아를 지연시키는 것이다. 이 때문에 벤야민의 말에 따르면, 모든 순간은 ‘메시아가 들어오는 작은 문’일 수 있다. 메시아는 늘 이미 자신의 시간을 형성한다. — 즉, 시간을 자신의 것으로 삼는 동시에, 그것을 성취하고 있는 것이다.³¹⁾

31) 일본어판, 114~115頁; 영어판, pp.70-71.; 강승훈 옮김, 120-121쪽, “여기서의 오류는 조작적 시간을 크로놀로지적 시간에 부가되어 그 종연을 무한히 순연하는 대리보충적인 시간으로 변화시켜 버리는 것이다. 그렇기 때문에 파루시아라는 용어의 의미를 정확히 이해하는 것이 중요하다. 그것은 예수의 ‘재림’, 즉 최초의 도래에 이어 재차 도래하여 그것을 보완하는 제2의 메시아적 사건을 의미하는 것이 아니다. 파루시아는 그리스어로는 단순히 임재(문자 그대로는 para-ousia=곁에 있음, 오늘날 존재하는 것이 자신의 옆에 존재하고 있다는 것)을 의미한다. … 메시아는 이미 도

끝의 시간(종연의 시간)은 메시아적 사건 그 하나와 그 둘 사이에 선편으로서 있는 것이 아니다. 사실 이미 메시아가 도래할 곁에 존재하고 있다는 것(임재)을 우리가 완전히 파악하기 위해 그 시간은 필요한 것이다.

따라서 “메시아가 도래하여 역사적 사건이 완결되는 것은 언제인가?”라는 물음에 대한 아감벤의 답변은 다음과 같이 요약할 수 있을

래하고 있으며, 메시아적 시간은 이미 성취되어 있다. 하지만 그 임재는 그 내부에 또 하나의 시간을 포함하고 있고, 파루시아를 지연시키기 위해서가 아니라 반대로 파루시아를 파악하기 위해서 파루시아를 연장시키고 있는 것이다. 벤야민에 의하면 이 때문에 모든 순간은 ‘메시아가 들어오는 작은 문’일 수 있다. 메시아는 이미 스스로의 시간을 지니고 있다. — 즉, 시간을 자신의 것으로 하는 것과 동시에 그것을 성취하고 있는 것이다.”; 김상운 초역, “오류는 종말을 무한하게 연기하기 위해서, 조작적 시간을 연대기적 시간에 덧붙여져 있는 대리보충적 시간으로 바뀌버린 데 있습니다. 이 때문에 ‘파루시아(parousia)’라는 용어의 의미를 올바르게 이해하는 것이 중요합니다. 그것은 예수의 ‘재림’, 첫 번째[의 도래]에 뒤이어 오고 이를 포섭하는(보완하는) 두 번째의 메시아적 사건을 뜻하는 게 아닙니다. 그리스어에서 ‘파루시아’는 그저 현전을 뜻할 뿐입니다(par-ousia는 문자 그대로는 ‘바로 옆에 있다’를 의미합니다. 이런 식으로 존재는 현재 속에서 자기 자신의 곁에 있습니다). ‘파루시아’는 어떤 것을 완성하기 위해 어떤 것에 덧붙여진 보완도, 결코 완료(성취)에 도달하지 못한 채 사후에 덧붙여진 대체보충도 가리키지 않습니다. … 여기서 메시아는 자신의 도착[도래]의 날에 오는 것이 아니라, 그 다음 날에 도래합니다. 최후의 날이 아니라 최후의 최후의 날에 도래합니다. … 메시아는 이미 도착했으며, 메시아적 사건은 이미 일어났으며, 하지만 그 현전(임재)은 자기 내부에 또 다른 시간을 담고 있는데, 그 시간은 그 ‘파루시아’를 늘이고 있습니다. ‘파루시아’를 지연시키기 위해서가 아니라 반대로 파악(포착) 가능하게 하기 위해서입니다. 이런 이유 때문에 각 순간은, 벤야민의 말을 사용한다면, “그것을 통해 메시아가 들어오는 작은 문”일지도 모릅니다. 메시아는 항상 이미 자신의 시간을 갖고 있습니다. 즉, 메시아는 시간을 자신의 것으로 만드는 동시에, 시간을 성취(완료)하고 있습니다.”

것이다. — 즉, 그것은 끝의 때가 가득 찰 때(종언의 시간이 가득 찬 시간), 바
 께 말하면 메시아의 임재를 우리의 인식이 따라잡을 때, 또 그것에 의
 해 메시아의 도래가 완료되는 때(시간)라고 말이다. 그것은 좀 더 다른
 식으로 표현하면, 이미 끝의 때(종언의 시간)가 찾아오고 있는 현재에 있
 어서는, 모든 순간·모든 장소가 메시아의 도래가 완료될 가능성을
 갖고 있다는 것에 다름 아니다. 즉, 아감벤은 타우베스와 마찬가지로
 바울의 편지를 고찰 대상으로 삼으면서, 메시아의 절대적 초월성을
 강조하는 타우베스와는 대조적으로, 철저하게 메시아의 현재시^{現在時}
 에서의 내재성을 주장하는 셈이다.³²⁾ 그리고 아감벤은 방금 인용한
 문장의 마지막 부분에서 짐작할 수 있듯이, 벤야민도 “메시아는 이미
 도래해 있다”는 견해를 지지하는 주장을 한 사상가임을 암묵적으로

32) 앞서서도 언급했던 볼트만(Rudolf Bultmann)의 『역사와 종말론』(1975)에서는 흥미
 로운 서술을 볼 수 있다. “바울에게도 요한에게도 지금시간(present time / jetzige,
 hiesige Zeit)은 <사이-시간(time-between / Zwischenzeit)>이다. 바울에게 그것은 그리
 스도의 부활과 세상의 끝에 기대된 파루시아와의 사이-시간이다. … 두 사람에게 이
 ‘사이’에는 크로놀로지적인 의미뿐만 아니라, 본질적인 의미가 있다. 그것은 그리스
 도교인의 실존을 ‘더 이상 없다’와 ‘아직 없다’ 사이로서 특징짓는, 변증법적인 ‘사이’
 이다”(“History and eschatology”, p.49. / “Geschichte und Eschatologie”, S.56). 볼트만은
 파루시아라는 말을 통상적인 어법을 따라 ‘채립’이라는 뜻으로 사용하며, 그런 한에
 서는 아감벤과 견해를 달리하는 것처럼 보인다. 그렇지만 『역사와 종말론』에서 볼
 트만의 주장의 핵심은 변증법적 긴장 속에 있는 사이-시간으로서의 현재에 이미 종
 말은 다가오고 있다는 발상을 — 즉, “현재에서 발생하고 있는 것으로서의 종말론
 적 사건의 개념”(p.47. / S.53. 강조는 원문)을 — 현대의 기독교 신앙 속에서 되살려
 야 한다고 한 점에 있다. 볼트만은 『역사와 종말론』을 다음과 같이 끝맺는다. “역사
 의 의미는 항상 현재에 존재하는 것이며, 기독교인의 신앙에 의해 현재가 종말론적
 현재로 이해될 때, 역사의 의미가 실현된다. … 모든 순간 속에, 그것이 종말론적 순
 간일 가능성이 줄고 있다. 당신은 그 가능성을 깨우지 않으면 안 된다”(p.155. / S.184.
 강조는 원문).

시사한다.³³⁾

3. 열린 문, 그리고 문지방

바울의 메시아주의가 지닌 구조에 관한 이런 아감벤의 해석은 항상
 이미 종말로 향해진 한에서 세속적 질서에 있어서 우리의 찰나적인
 삶도 메시아적 힘(Intensität)에 의해 주어진 것이라는 「신학적-정치적 단
 편」의 발상을 이해하려고 할 때 아주 유의한 시사점을 제공한다.

또한 벤야민은 세속적 질서는 행복의 이념에 의거해 수립되어야 한
 다고 언명하고, 나아가 이 주장을 니힐리즘이라는 방법에 의해 무상
 함(덧없음)을 추구하는 것이 세계정치의 사명이라고도 바꿔 말했다.
 그러나 메시아의 도래라는 사건은 인간 지식을 초월하고 있다고 한
 타우베스의 논의로부터는, 이 세계에서 우리가 해야 할 사항에 관해
 아무런 단서도 얻을 수 없다. 이에 반해 아감벤이 『남은 시간』에서 제
 시하듯이, 메시아의 임재^{臨在}를 우리가 포착했을 때 마침내 시간(때)
 이 종말을 맞는다는 입장은 어떨까? 『남은 시간』의 바울 해석에도, 벤
 야민이 말한 세속적 질서의 구축에 관해서, 혹은 니힐리즘에 의한 행
 복추구에 관해서, 그 내실을 구체적으로 알려줄만한 서술은 분명히
 없다. 하지만 아감벤의 논의는 벤야민의, 우리에게도 편재된 메시아
 적 힘을 인식하는 것이 가능하다는 확신, 아니 오히려 그것은 반드시
 인식되어야 한다는 확신과 합치하는 방향성을 갖고 있다. 즉, 메시아

33) 다만 여기서 아감벤이 아무렇지도 않게 인용하는 것은 「신학적-정치적 단편」이 아
 니라 20년 정도 후의 작품인 「역사의 개념에 관하여」이다. 인용되는 벤야민의 말은
 「역사의 개념에 관하여」의 보론 B에서 찾아볼 수 있다. Siehe Über den Begriff der
 Geschichte, GS. Bd. I-2, S.704.

적 힘을 세속적 질서 속에 있으면서 간접적으로 촉진하고, 따라서 메시아의 도래라는 사건을 완료시키기 위해 우리에게 필요한 것은 메시아의 임재를 어떤 방식으로 인식하는 것뿐이라는 일단의 대답이 — 추상적 수준에 머문다고는 하지만 — 제시되고 있다. 이 점에서도 역시 타우베스의 해석보다는 아감벤의 논의가 벤야민의 메시아주의를 이해하는 데 더 뛰어난 길잡이가 될 수 있다고 필자는 생각한다.

이런 점에 덧붙여, 아주 기본적인 사항이지만 여기서 만일을 대비해 지적해 두어야 하는 것은, 아감벤처럼 메시아적 사건이 이미 일어났던 부활과 기다려지는 재래(再來)로 분리되어 있는 것처럼 보인다는 점에서 <사실 이미 메시아는 도래해 있으며, 그 도래를 우리의 인식이 따라잡는 것을 기다리고 있을 뿐이다>라는 결론을 도출하는 수법은 애당초 해석의 토대를 정통적 유대교의 메시아주의에서 찾는다면 불가능하다는 사실이다. 왜냐하면 유대교에서는 메시아를 자칭하는 거짓 메시아는 세상에 많이 나타났지만, 진정한 메시아는 아직 찾아오지 않았다고 믿고 있기 때문이다. 파루시아를 임재(결에 있음)로 파악하는 아감벤의 해석은 어딘가 스피노자주의적 범신론과의 도식적 친연성을 느끼게도 하지만, 아무튼 벤야민의 메시아주의가 어디까지나 유대교적 메시아주의의 교리에 전면적으로 의거해 수립되었다고 믿어 의심치 않는 논자가 보기에 아감벤의 논의 전개는 뜻밖일 것이다.

그리고 아감벤의 해석은 우리를 다시 그 ‘낭만주의적 메시아주의’로 되돌아가게 한다. 낭만주의론에서의 이 말의 첫 번째 용례를 다시 확인하자.

이런 관점[낭만주의의 역사적 본질에 관한 하나의 관점]은 낭만주의적 메시아주의라는 형태로 탐구될 수 있을 것이다. ‘신의 왕국을 실현하자는 혁명적 소망은 누진적 형성에 있어서 밑거름이 되는 것이자 현대사의 시작이다. 현대사에서는 신의 왕국과 아무런 관계도 갖지 않는 사물은 제2의적인 사물에 불과하다’(『아테네움 단편』 222번). … ‘무한에 있어서 실현되고 있는 완전한 인간이라는 이상에 관한 생각이 배척되고 오히려 <신의 왕국>은 지금 이때에 지상에서 요구된다. … 존재의 각 순간에서의 완전성(성취), 삶의 각 단계에서 현실의 것으로 간주되는 이상, 슐레겔의 새로운 종교는 이런 정언적 요구로부터 산출되는 것이다’(Pinguod, 52~53頁).³⁴⁾

이 대목에서 인용되는 슐레겔의 문장과 핀구드Pinguod의 문장을 종합하면, 이들이 주장하는 것은 신의 왕국은 무한하게 지연되는 시간 속에서 조금씩 접근하는 목표가 아니라, 지금·여기서 요구되는 것이라는 점이였다. 특히 핀구드의 논문을 인용하는 부분이 아감벤의 메

34) *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*; GS. Bd. I-1, S.12, Anm.3.; 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』, 심철민 옮김, 도서출판b, 2013년, 12쪽 각주3. “이 관점은 낭만주의적 메시아주의 속에서 찾아져야 할 것이다. “신의 왕국을 실현하고자 하는 혁명적인 소망이야말로 전진적인 형성의 탄성적인 지점이며, 또한 근대 역사의 발단이다. 신의 왕국과 전적으로 무관한 것은 근대 역사에서는 부차적인 사항에 지나지 않는다”(Athenäum, 222). … “무한 가운데서 실현되는 완전한 인간성의 이상이라는 사고는 거부되고, 오히려 ‘신의 왕국’이 이제 이 시간 속에서 이 지상에 요청된다. … 현존재의 각 시점에서의 완전성, 생의 각 단계에서 실현되는 이상, 이 정언적 요구로부터 슐레겔의 새로운 종교는 탄생한다.”(Pinguod, 52f)”

시아주의 해석과 친근성을 보여준다는 것은 이러쿵저러쿵 말할 것도 없이 쉽게 이해될 수 있다. 그리고 또한 메시아적 시간에 관한 아감벤의 설명을 매개함으로써 지금까지 자세히 검토해 온 「신학적-정치적 단편」의 독특한 신비주의적 역사관이 〈지상에서의 역사를 초월한 곳에 상정되어야 할 신의 왕국은, 그러나 바로 그 역사의 모든 순간에 이 세계의 모든 장소에서 발견될 수 있다〉는 역설적 신념 — ‘낭만주의적 메시아주의’라고 벤야민이 부른 신념과 아주 비슷한 논리에 의거하고 있다는 것도 훨씬 쉽게 이해할 수 있을 것이다.

그렇지만 아감벤이 말하듯이 “메시아는 이미 도래해 있다, 메시아적 사건은 이미 성취되고 있다”고 파악하더라도, 「신학적-정치적 단편」에서의 메시아주의의 불명료한 점이 모두 얼음이 녹듯이 풀리는가 하면 결코 그렇지 않다. 왜냐하면 메시아가 이미 도래해 있다고 하더라도, 우리가 그것을 진정으로 인식하는 것은 언제 어떻게 해서인 가라는 물음이 결국은 재부상하게 되기 때문이다. 법폭력을 해체하는 것의 적극적 의미가 행복의 이념에 기초한 세계의 구축이라고 명시됨으로써 우리는 벤야민의 메시아주의를 해명하기 위한 중요한 열쇠를 손에 넣었다. 그러나 우리는 아직 열린 문 앞에 겨우 섰을 뿐이다. 즉, 이 단편에 대한 “메시아가 도래하여 역사를 끝내게 하는 것은 언제인가”라는 당연한 의문에 대해, “메시아적 힘(Intensität)은 무상함(덧없음)=행복의 율동으로서 만물 안에 두루 임재하고 있으며, 우리가 그 율동을 포착하려고 함으로써 누진적으로 메시아적 힘이 높아져간다”고 대답했다고 해도, 그렇게 무상함(덧없음)=행복을 추구하는 노력이 구체적으로 어떻게 이루어져야 하는지가 명쾌하게 말해지지 않는 한, 진정으로 유효한 대답을 제출했다고는 할 수 없다. 그러나 너무도

짧은 「신학적-정치적 단편」의 틀 안에서는 이것 이상으로, 이 높은 문지방을 넘어서 벤야민의 메시아주의의 핵심 부분으로 걸음을 내딛기 위한 실마리를 얻을 수 없다.

지금 말했던 문제가 심도 깊은 방식으로 다뤄짐으로써 벤야민의 메시아주의적 세계관이 비약적으로 전개되는 중요한 전기轉機가 된 작품이라고 생각되는 것이 1921년 가을 무렵부터 — 즉, 어쩌면 「신학적-정치적 단편」을 써내려간 지 1년도 지나지 않았을 때에 — 집필된 「괴테의 『친화력』」이다. 따라서 다음 장에서는 이 장대한 비평에 주목하여, 「폭력비판을 위하여」나 「신학적-정치적 단편」에서 나타난 메시아주의적 발상의 어떤 부분이 계승되는지, 또 어떤 부분이 변화를 겪는지, 그리고 어떤 새로운 펼침伸展이 발견되는지를 음미하기로 하자.

3장.

희망의 내실

: 「괴테의 『친화력』을 둘러싸고

텍스트와 관심의 소재

a) 「괴테의 『친화력』¹⁾에 관해

1921년 11월 8일자로 솔렘에게 보낸 편지에서 벤야민은 어떤 비평 작업에 골몰하고 있다고 알리고, 그 작업을 “모범적 비평으로서도, 어느 정도 순수하게 철학적인 논술을 하기 위한 준비로서도, 내게는 중요하다”²⁾고 평했다. 이때 그가 비평의 대상으로 골랐던³⁾ 것은 괴테의 장편소설 『친화력』(Die Wahlverwandschaften)이었다.

1919년에 논문 「독일 낭만주의의 예술비평 개념」으로 박사학위를 취득하고 나서 교수자격신청논문 「독일비애극의 근원」의 집필에 집중적으로 골몰하기 시작한 1924년까지의 몇 년 동안은 벤야민에게 나아갈 길을 결정하고자 하는 시행착오의 시기였다고도 말할 수 있다.

1) Walter Benjamin: "Goethes Wahlverwandschaften"; GS. Bd. I -1, S.123-201.

2) GB. Bd. II. S.281.

3) 옛 주어감프판 전집의 편집자의 논평도 지적하듯이, 뒷받침할 자료가 부족하기 때문에, 벤야민이 『친화력』론을 언제 쓰기 시작해 언제 다 썼는지를 엄밀하게 특정할 수는 없다(Siehe Anmerkung zu "Goethes Wahlverwandschaften" S.811f). 필자는 앞에서 인용한 솔렘에게 보낸 편지에서, 벤야민이 집중적으로 이 작품의 집필에 몰두하게 된 것은 1921년 가을이라고 추측하지만, 이 견해는 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』의 「보론」이 작성된 1919년부터 예비적 작업이 계속됐을 가능성을 부정하는 것이 아니다.

그의 개인적 상황에 관해 자세히 말하면, 청년운동과 완전히 거리를 두고 스위스에서 박사논문을 마무리한 후에, 심기일전하여 독일로 돌아왔을 무렵이었다. 당시의 편지에서는 벤야민이 머지않아 대학에서 자리를 얻을 수 있게 교수자격신청논문의 구상에 착수하고자 한 반면에 (아마도 이스라엘로의 이주 가능성도 멀게는 시야에 넣고서) 히브리어를 배우려고 생각하기도 했고, 당분간은 서점이나 출판사에서 일을 하거나 혹은 스스로 서점을 경영할 수 없는지 등 갈피를 못 잡고 있었던 것을 알 수 있다. 처자를 거느리고 금전 면에서 고생하고 있는 것처럼 보이며, 때로는 고서를 내다 팔거나 특기인 필적 감정으로 입에 풀칠하고 있던 일도 적혀 있다.

다른 한편, 사회상황에 눈을 돌리면, 바로 바이마르 공화정이 성립한 뒤 얼마 안 된 혼란기이다. 이 무렵 독일에서는 제1차 세계대전으로 인한 국력의 심각한 피폐에 덧붙여, 패전에 의해 깊어진 막대한 배상금 때문에 재정 압박이 심해진 한편, 당파간의 격렬한 세력 다툼 때문에 의회는 분규에 빠져 있었고, 귀환병의 실업 문제나 치안회복의 지연, 급등하는 인플레이션이 사람들의 생활을 위협하고 있었다. 벤야민의 당시의 편지에서 엿볼 수 있는, 내일의 자신의 신세가 어찌될지 모른다는 불안이나, 그래도 어떻게든 내일을 열어야 한다는 긴장감은 이러한 혼탁한 정세와도 깊이 관련되어 있었을 것이다.

이미 다룬 「폭력비판을 위하여」나 보들레르 시집 『파리의 풍경』의 번역과 그 권두논문인 「번역자의 사명」, 결국은 창간되지 못하고 기획으로 그치고 만 잡지를 위한 취지문 「잡지 『새로운 천사』의 예고」 등은 모두 이 시기의 작업이다. 그리고 머지않아 역작이 모인 이러한 다채로운 작품 중에서도 벤야민에게는 최초의 **본격적인 문학비평**이

었다는 점에서 특필해야 할 위치를 차지하고 있는 것이 괴테의 『친화력』(이하 『친화력』으로 약칭)이다.

벤야민은 이 『친화력』론 이전에도 문학비평의 범주에 속하는 복수의 문장을 다루고 있다(『월덜린의 두 개의 시작품』, 『슈티프터』, 『백치』 등). 그러나 그러한 비평문은 모두 너무 짧다. 짧기 때문에 이것들 속에서는 벤야민이 비평이란 원래 어떠해야 하다고 생각했는지가 직접적이고 상세하게 나타나 있지는 않다. 다른 한편, 박사논문 「독일 낭만주의의 예술비평 개념」(이하 ‘낭만주의론’으로 약칭)에서는 프리드리히 쉴레겔, 노발리스의 비평 개념을 둘러싼 독자적인 해석을 통해서 비평의 원리에 관한 벤야민 자신의 지론^{持論}이 전개되고 있다. 따라서 그런 한에서는 분명히, 이 낭만주의론이야말로 벤야민의 최초의 **본격적인 비평**의 실천적 예라고 할 수 있다. 하지만 낭만주의론은 고도로 전문적인 철학적 논의가 바탕이 되고 있는 학술논문이기 때문에, 분석대상이 되고 있는 것은 특정한 문학작품이 아니라 복수의 이론적 저작이며, 주된 시선은 어디까지나 초기 낭만주의자들의 몇 가지 개념과 특징적인 사고도식을 규명하는 데 놓여 있다.

앞에서 『친화력』론을 벤야민의 “최초의 **본격적인 문학비평**”이라고 형용한 것은 이런 의미에서다. 벤야민이 지향하는 비평의 원리에 대해서 명확하게 논해지고, 더욱이 그 원리를 따라 구체적으로 하나의 문학작품이 상세히 논해진 것은 『친화력』론이 최초였다. 또 『친화력』론은 3부로 구성되어 있으며, 각 부의 서두 부분에 비평의 원리에 관한 정리된 서술이 놓여 있다. 특히 비평의 원리에 관한 기술 중에서도 1부의 서두 — 즉 전체의 **벽두**^{劈頭} — 에서 주장되는 사상내실(事象内実, 사실내용)과 진리내실(真理内実, 진리내용)의 구별은 이 논고 전체를 성

립시키는 가장 중요한 요소, 이른바 대들보라고 할 수 있다. 『친화력』론의 구성이 지닌 명쾌함은 다른 어떤 저작과 비교해서도 두드러진다.

이제 이번 장에서 주목하고 싶은 것은 이 『친화력』론에서는 벤야민의 메시아주의적 사고가 어떻게 나타나고 있는가 하는 점이다. 더 세세하게 한정한다면, 주된 관심은 『친화력』론의 집필 시점에서 (1) 벤야민이 ‘신화적인 것’이라는 단어 아래서 생각하는 것은 무엇인가, (2) 그 ‘신화적인 것’으로부터의 탈피의 가능성에 어떤 길을 찾아내려고 하는가, (3) 「폭력비판을 위하여」에서 볼 수 있는 ‘신화적/신적’이라는 이항대립 도식에 어떤 변화가 일어나는가 하는 세 가지 점에 있다.

여기서 『친화력』론의 구성을 보면, 1부에서는 ‘테제로서의 신화적인 것’, 2부에서는 ‘안티테제로서의 구원’, 3부에서는 ‘종합으로서의 희망’이라는 소제목이 붙어 있다. 나아가 논의의 흐름 전체를 훑아보면, 벤야민이 『친화력』이라는 소설에서 찾아낸 세 가지 요소가 이러한 각 부에서 차례로 논의되고 있음을 알 수 있다. 그 세 가지 요소 중 첫 번째는 이야기(서사) 세계를 지배하고 있는 ‘신화적인 것’이다. 두 번째 요소는 『친화력』 속에 삽입된 노벨레 <놀라운 이웃의 아이들>에 나타나는, ‘신화적인 것’으로부터의 탈피 가능성이다. 이것에서 보면, 2부의 소제목에 있는 구원이라는 말은 ‘신화적인 것’으로부터의 탈피를 직접적으로 의미한다고 받아들여도 좋을 것이다. 그리고 세 번째 요소는 여주인공 오틀리에가 구현하고 있는 아름다움의 가상이 소멸하는 동시에 모습을 드러내는 극한적인 희망 — 즉 희망 없는 사람들을 위해 우리가 품고 있는 희망이다.

따라서 앞에서 제시한 세 개의 질문 중 첫 번째 질문에 관해서는 1부

‘테제로서의 신화적인 것’에서 대답을 발견할 수 있다(I). 이어서 두 번째 질문에 관해서는 자연에 대한 괴테의 갈등에 관해 언급하고 있는 1부 중반의 기술과 2부 ‘안티테제로서의 구원’을 주로 검토함으로써 대답을 정리한다(II). 그리고 세 번째 질문에 관해서는 3부 ‘종합으로서의 희망’에서 벤야민의 개성적인 논의를 읽어낸 후, 『친화력』론 전체를 재차 개괄하면서 일정한 견해를 도출하고 싶다(III).

b) 소설 『친화력』에 관하여

하지만 벤야민의 『친화력』론에 들어가기 전에 『친화력』이라는 소설 자체가 도대체 어떤 작품인가를 여기서 간략하게 확인해 둘 필요가 있을 것이다.

『친화력』⁴⁾은 상류계급의 남녀 4명이 빚어내는 파멸적인 사각관계 얘기다. 네 사람이란 열정적인 남작 에두아르트와 총명한 아내 샤를로테, 샤를로테의 내성적인 조카 오틀리에, 남작의 친구인 대위(나중에 소령)다. 남작 부부의 저택에 대위가 장기 체류하고, 이어서 샤를로테 외에는 달리 친척이 없는 오틀리에를 거둬들이면서 금실이 좋았던 남작 부부의 관계에 위기가 찾아온다. 에두아르트가 오틀리에와 서로 끌리게 되고, 이 사태를 걱정하는 샤를로테와 대위도 또한 서로를 사모하게 되는 것이다. 사려 깊은 대위가 이 집을 떠나고, 에두아르트가 아내에게 이혼을 허락받으려고 가출을 한지 몇 달 뒤, 샤를로테는 에두아르트의 아이를 출산한다. 오틀리에에겐 착잡한 마음을 품

4) Johann Wolfgang von Goethe : Die Wahlverwandschaften ; ders. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. I Abteilung. Bd.8. S.269-529. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

으면서도 이 갓난아이를 애지중지 여기지만, 어느 날 에두아르트와 뜻하지 않게 재회한 후, 그녀는 호수에서 불의의 사고를 일으켜 갓난아이를 익사시키고 만다. 충격을 받은 오틀리에에는 이 집을 떠나려고 하나 만류되며, 이후 전혀 말을 하지 않는다. 이윽고 그녀는 음식을 거부함으로써 목숨을 잃는다. 그녀의 시신은 그 뒤를 쫓듯이 쇠약해져 죽은 에두아르트의 시신과 함께 작은 예배당에 안치되고, 두 사람에게 마침내 영원한 안식이 찾아온다. 이것이 『친화력』의 간단한 줄거리이다.

이 소설은 1809년에 출판됐다. 괴테는 1749년생이며, 그의 이름을 일약 세상에 알려지게 된 계기인 『젊은 베르테르의 슬픔』은 1774년에, 교양 소설의 대표작인 『빌헬름 마이스터 수업시대』 4권 전체는 1795년부터 1796년에 출판됐다. 그리고 그의 필생의 역작이자 대표작인 『파우스트』 1부는 1806년에 완성됐으며, 『친화력』이 출판되기 전 해인 1808년에 발표됐다(『파우스트』의 2부는 괴테가 죽기 전인 1831년에 탈고되고, 1833년에 출판됐다). 괴테는 『친화력』을 집필했을 때 이미 작가로서의 명성도 사회적 지위도 획득했으며, 노년기에 접어든 성숙한 명필가였다.

『친화력』은 원래 『빌헬름 마이스터의 수업시대』의 속편인 『빌헬름 마이스터의 편력시대』에 끼워 넣어야 할 에피소드 중 하나로 구상됐다.⁵⁾ 계획이 바뀌게 된 과정에서의 초고들이 남아 있지 않기 때문에 상세한 경위는 불분명하지만, 『친화력』은 당초의 상정을 뛰어넘어 『

5) 이 점에 관해서는 편집자가 자세하게 언급하고 있다(Siehe Anmerkung zu Die Wahlverwandschaften, S.973f).

『편력시대』의 틀을 크게 벗어나며, 중국에는 독립된 장편소설이 됐다. 가장 중요한 『편력시대』라고 하면, 초판이 나온 것이 1821년, 또 개정판(오늘날 널리 보급된 판)이 출판된 것이 1829년이기 때문에, 구상 단계부터 헤아리면, 완성까지 상당한 시간이 소요되었다. 아무튼 『친화력』의 원형이 무엇이었는지는 알 수 없으며, 『편력시대』를 봐도, 『친화력』이 어떤 방식으로 편입될 뻔 했는지를 추정하기란 매우 어렵다. 그래서인지 벤야민도 『친화력』을 굳이 적극적으로 『편력시대』와 관련지어 분석하려고 들지는 않는다.

I. 신화적인 것

1. 사상내실과 진리내실

그러면 이것으로 서설을 끊고, 드디어 『친화력』론을 펴보자. 벤야민은 1부의 서두에서, 비평가가 갖춰야 할 사항으로서 작품의 사상내실(사실내용)과 진리내실(진리내용)이 구별되어야 한다고 주장한다.

비평은 예술작품의 진리내실(眞理內實, Wahrheitsgehalt)을 추구하고, 주석은 예술작품의 사상내실(事象內實, Sachgehalt)을 추구하는 것이다. 문헌의 근본 법칙이 진리내실과 사상내실 사이의 관계를 규정하고 있으며, 그 법칙에 따라 어떤 작품의 진리내실은 작품이 뛰어난 것일수록 더 눈에 띄지 않는 형태로, 또한 더 긴밀하게, 사상내실과 결부되어 있다. 따라서 그 진리가 가장 깊게 자신의 사상내실 속에 잠겨 있는 듯한 작품이야말로 지속되는 것이라고 증명된다면, 그런 지속의 과정에서 관

찰자에게 사실은 이 세상에서 그 사실이 죽어갈수록, 작품 속에서 한층 더 뚜렷하게 눈에 보이게 된다. 그러나 동시에, 작품이 성립할 무렵에는 통일됐던 사상내실과 진리내실은 작품이 지속됨에 따라 따로따로 현상하게 된다. 왜냐하면 사상내실이 전면에 나올 때, 진리내실은 항상 숨은 채이기 때문이다.⁶⁾

예술작품 속에서 묘사되는 사실은, 현실세계에서는 시간이 흐르는 것과 더불어 변화를 겪는다. 이 때문에 나중의 세상에서 살고 있는 사람들의 눈에는 시간이 지날수록 그런 사실이 두드러지게 비친다. 그리고 이 변화에 이어 전면에 나타나는 것이 사상내실이라고 벤야민은 말한다. 사상내실이라는 단어의 정의는 주어지지 않으나, 문맥으로 미루어 보건대, 일단 그것은 작품에서 묘사되는 사상(事象)으로부터 직접 짐작할 수 있는 의미일 것이라고 생각된다. 반면 숨은 채로 있다고 여겨지는 것이 진리내실이다. 진리내실이라는 단어에도 정의가

6) “Goethes Wahlverwandschaften”, S.126. ; 도서출판 길, 50쪽. “비평은 예술작품의 진리내용을 추구하고, 주석은 작품의 사실내용을 추구한다. 둘 사이의 관계는 무릇 저술의 기본 법칙을 규정짓는데, 이 법칙에 따르면 한 작품의 진리내용은 이 진리내용이 의미심장한 것일수록 그 작품의 사실내용에 그만큼 더 눈에 띄지 않게, 그리고 더 내밀하게 결합되어 있다. 그에 따라 바로 그 진리가 가장 깊숙이 사실내용 속에 침전해 있는 작품들이야말로 생명력이 강한 작품들로 입증된다면, 세월이 흘러가면서 사실자료들은, 이것들이 세계 속에서 사멸해가면 갈수록, 관찰자에게 작품 속에서 그만큼 더 분명하게 드러나게 된다. 이로써 현상에 따라 볼 때 사실내용과 진리내용은 작품의 초창기(=작품이 만들어져 처음 수용된 시기)에는 하나로 합쳐져 있다가 그 작품이 (역사 속에) 지속되면서 서로 분리된다. 왜냐하면 사실내용이 눈에 띄게 드러난다면, 진리내용은 언제나 은폐되어 있기 때문이다.”; 새물결, 35-36쪽.

없다. 따라서 여기서는 만일 사상내실과의 대조를 고려하여, 그것은 사상내실의 더 깊은 곳에 숨어 있는, 작품이 지향하는 진정한 주체 혹은 의미일 것이라고만 추정해두자. 그리고 이 진리내실의 탐구가 벤야민이 생각하는 비평의 역할이다.

그러나 벤야민은 사상내실을 파악하는 일이 쉽다거나, 사상내실은 아무래도 좋으니까 거침없이 진리내실을 탐색해야 한다고 주장하는 게 아니다. 인용 대목을 주의 깊게 읽으면 알 수 있듯이, 진리내실은 원래 사상내실과 결부되어 있다고 생각되기 때문이다. 또 벤야민은 이렇게 말한다.

사상^{事象}의 내실은 사상이 존속하는가 여부에 관한 통찰에서는 도출될 수 없으며, 사상이 어디로 향할지를 살펴봄으로써 도 내실의 예상으로부터도 도출될 수 없다. 사상의 내실은 사상에 새겨져 있는 신적 각인의 철학적 경험에서만 파악 가능하며, 신의 이름에 관한 지복의 직관에서만 분명하다. 그만큼 지속 속에 있는 사물들의 사상내실에 관한 완벽한 통찰은 따지고 보면 그 진리내실들에 관한 통찰과 일치한다. 즉, 진리내실이란 사상내실의 진리내실이라는 것이 판명될 것이다.⁷⁾

7) Ibid., S.128. ; 도서출판 길, 55-56쪽, “... 사태의 내용은 그 사태의 존속에 대한 통찰이 나 그 사태의 규정을 알아냄으로써 추론할 수 있는 것이 아니며, 심지어 내용에 대한 예감으로부터도 추론할 수 없고, 오로지 그 사태의 신적인 특성을 철학적으로 경험하는 가운데서만 파악할 수 있으며 신적인 이름을 복되게 관조하는 사람에게만 명징하게 드러나는 법이다. 이처럼 결국 지속적인 사물들의 사실내용에 대한 완성

“신적 각인의 철학적 경험(신적인 특성을 철학적으로 경험하는 것)”이나 “신의 이름에 대한 지복의 직관(신적인 이름을 복되게 관조하는 것)” 같은 약간 당돌한 표현의 함의를 정확히 이해하는 것은 어렵더라도, 이 대목을 보면 적어도 벤야민의 진단에 따르면 사상내실을 완전한 방식으로 통찰하는 것이 결국은 우리를 진리내실로 인도할 것이라는 점을 알 수 있다. “진리내실은 사상내실의 진리내실이다(진리내용은 사실내용의 진리내용이다)”라는 문장이 단적으로 드러내듯이, 벤야민이 말하는 진리내실이란 사상내실과 무관하게 발견되는 것이 아니라, 우선 그 사상내실을 정확히 파악할 수 있어야 비로소 분명해지는 어떤 것이다. “후대의 어떤 비평가에게서도 기이하게 느껴지는 것, 의아하게 생각되는 것의 해석이 — 즉 사상내실의 해석이 점점 더 비평을 위한 선결 조건이 된다”⁸⁾고 간주되는 것은 이 때문이다.

이리하여 벤야민은 분명히 비평이 지향해야 할 작업은 진리내실의 추구이지만, 그러기 위해서도 우선 사상내실의 해석(즉, 주석)이 불가피한 과제가 된다고 설명한다. 그리고 이런 서론에 이어서 곧바로 그는 『친화력』의 ‘신화적인 것’의 분석으로 들어간다. 이 전개에 의해 우리는 그가 이 소설에서의 사상내실이라고 지목하는 것이 ‘신화적인 것’임을 알게 된다.⁹⁾ 『친화력』론의 논의가 전개됨에 따라 사상내실과

된 통찰은 그 사물들의 진리내용에 대한 통찰과 합치한다. 진리내용은 사실내용의 진리내용임이 입증된다.”; 새물결, 43쪽.

8) Ibid., S.126. ; 도서출판 길, 50쪽. “후세의 비평가들에게는 시간이 흘러갈수록 눈에 띄게 드러나고 낯설게 나타나는 저 사실내용을 해석하는 일이 전제 조건이 된다.”

9) Ibid., S.140이 되어서야 비로소 “신화적인 것이야말로 이 책(『친화력』)의 사상내실이

진리내실의 구별을 요구하는 벤야민의 의도는 더욱 분명해지지만, 이에 대해서는 차츰 말하기로 하자.

2. 사상내실로서의 ‘신화적인 것’

그런데 ‘신화적인 것’이란 무엇인가? 벤야민이 『친화력』론에서 ‘신화적인 것’이라는 말 아래에서 파악하는 것은 한마디로 말해, 이야기의 주요 등장인물들을 농락하는, 인간 지식을 초월한 힘이다. 벤야민은 작품 세계에서 그런 힘의 현저한 출현을, 한편으로는 등장인물들을 속박하는 법적 관계로서의 혼인 속에서, 그리고 다른 한편으로는 등장인물들을 에워싼 자연 속에서 찾아내고 있다.

우선은 혼인에 대해서인데, 벤야민은 다음과 같이 논하고 있다.

작가(괴테)에게는 이 작품에 범규범을 주입하는 것이 아무래도 계속 필요했다. 그것은 그가 미틀러처럼 혼인에 근거를 부여하고 싶었던 것이 아니라, 오히려 혼인이 붕괴되는 가운데 전면화할 그 힘들을 가리키려 했기 때문이었다. 그 힘들은 말할 필요도 없이 법의 신화적 폭력이다. 혼인이 몰락을 결정짓는 것은 아니지만, 법의 신화적 폭력의 와중에서 혼인은 곧 몰락의 집행이다. (그 경우 혼인의 해소는 최고차의 힘들이 그것을 실현시키는 것은 아니기 때문에 타락한 것이다.¹⁰⁾

다”라고 명쾌하게 말하고 있으나, 그 이전의 서술로부터도 간접적으로나마 충분히 이를 이해할 수 있다.

10) Ibid., S.130.; 도서출판 길, 60쪽. “그렇지만 이 작품에서 작가에게는 법적 규범이 부

미틀러는 혼인 관계가 신성하고 불가침하다고 역설한 전 성직자로, 남작 부부의 이웃이다. 그러나 그의 참견은 헛다리짚기로 끝날 뿐이다. 애정에 의한 유대가 사라지고 혼인이 단순한 법적 관계로 타락해 부부를 결박할 때, ‘그 힘들’ — 즉 ‘신화적인 것’이 그 관계 속에 모습을 드러낸다. 에두아르트와 샤를로테의 혼인 관계가 질질 이어지는 것은 그들이 문제의 근본적 해결을 미루고 상황에 떠밀린 결과일 뿐이다. 또 두 사람의 혼인이 해소로 향하는 것은 아이의 죽음을 계기로 해서이며, 실제로 그것이 해소되는 것은 에두아르트가 쇠약해져 죽었기 때문이다. 즉, 거기에 있는 것은 결단이 아니라 그들을 밀어내버리는 맞서기 힘든 힘의 작용뿐이다.

흥미로운 것은 「폭력비판을 위하여」에서 논의됐던 신화적 폭력으로서의 법이라는 주제가 여기서도 얼굴을 내비치고 있다는 점이다. 「폭력비판을 위하여」에서 벤야민은 실정법이란 인간의 삶을 ‘단순한 삶’으로 폄하하는 신화적 폭력의 재생산품일 뿐이라고 단언하고, 그런 신화적 폭력을 분쇄할 혁명적 가능성을 신적 폭력에서 찾았다. 그리고 여기서도 ‘법의 신화적 폭력’이란 표현이 이루어지고 있다(다만 여기서는 복수형으로 되어 있다). 더 나아가 “혼인의 해소는 최고의

각되는 모습이 불가결했다. 그는 미틀러처럼 결혼의 근거를 제시하고자 한 것이 아니라 결혼이 붕괴될 때 거기서 분출하는 힘들을 보여주고자 했으니 말이다. 그러나 이러한 힘들은 물론 법이 지니는 신화적 위력들이며 이러한 위력들 속에서 결혼이란 단지 그 결혼 자신이 선포하지 않은 몰락을 집행하는 일일 따름이다. 왜냐하면 결혼의 해체는 최고의 힘들이 그러한 해체를 낳은 것이 아니라는 바로 그 이유로 인해 파괴적이기 때문이다.”; 새물결, 49쪽.

힘들이 그것을 실현시키는 것이 아니기 때문에 타락한 것이다(왜냐하면 결혼의 해체는 최고의 힘들이 그러한 해체를 낳은 것이 아니라는 바로 그 이유로 인해 파괴적이기 때문이다)”라는 문장의 의미를 해석할 때, ‘신화적인 것’의 힘과는 다른 적극적인 의미가 담겨 있는 듯한 ‘최고의 힘들’이란 말에 대해서, 신적 폭력과의 어떠한 관련을 상상하는 것도 반드시 불가능하지는 않다.

다른 한편, 자연에서 ‘신화적인 것’의 힘은 어떻게 모습을 드러낼까? 일독해 보면 분명하지만, 소설 『친화력』에서는 끊임없이 에두아르트의 영지 내에서 어떤 토목 공사가 진행되고 있다. 산책길과 정자를 만들거나 독을 다시 튼실하게 다지고 연못을 연결해 큰 호수로 만들거나, 별관을 기초부터 짓거나 하는 등 등장인물들은 부지런히 일하고, 자신들의 환경을 뜻대로 바꾸려 한다. 에두아르트와 대위(나중에 소령)가 측량과 지도 작성에 열중하는 것도 자연 환경에 대한 이런 작동 걸기의 일환으로 간주할 수 있을 것이다. 수세기 전의 건조물인 영내의 교회와 예배당을 오틀리에가 마음대로 개보수하고 거의 사유물로 만들어 버리는 것도 (마지막에는 정말로 점령해 버린다 — 그녀는 에두아르트와 영원히 단둘이 여기에 잠들게 되니까) 넓은 의미로 말하면 이러한 자연에 대한 두려움을 모르는 행보로 꼽아도 좋을 것 같다. 벤야민은 샤를로테가 경솔하게도 미관을 좋게 하고 싶다는 이유만으로 옛 묘지를 재정비하는 것을 예로 들며 이렇게 말했다.

조상의 무덤으로부터 이반(離反)하는 것 이상으로 단호한, 전통으로부터의 이반이라는 것은 생각할 수 없다. 조상의 무덤은 신화적 의미에서만뿐만 아니라 종교적 의미에서도, 산 자들

의 발밑의 대지의 디딤돌이다. 이런 행태를 하는 자들을, 그들의 자유는 어디로 이끌어간다는 것일까? 새로운 통찰에 눈을 뜨는 것과는 조금 거리가 멀며, 그 자유는 그들을, 경외되고 있는 것에 실제로 갖추어져 있는 것에 대해 맹목으로 만드는 것이다. 이 사태는 그 자유가 그들에게는 걸맞지 않는 데서 온다. 의례에 대한 공고한 결합만이 … 그 사람들에게 그들이 그 한가운데서 살고 있는 자연과 상대할 때의 지점을 약속하는 것이며, 신화적 자연만이 그렇듯이, 이 자연은 초인간적인 힘들을 가지고 위협하면서 그 역할을 발휘하는 것이다.¹¹⁾

미신에 현혹되지 않는 근대적 이성과 교양의 소유자인 『친화력』의 등장인물들은 전통에 대한 연결을 깊이 생각하지 않고 끊어버린다. 그러나 그 불손함이 그들을 맹목으로 만들며, 자연의 “초인간적인 힘들”로부터 자신들을 지키는 것을 불가능하게 한다. 자연을 쉽게 극복

11) Ibid., S.132 ; 도서출판 길, 62-63쪽. “이처럼 조상의 무덤들로부터 풀려나는 것보다 더 간명하게 인습에서 벗어나는 방법은 상상할 수 없다. 그 무덤들은 신화의 의미에서만 아니라 종교의 의미에서 살아 있는 사람들의 발아래에서 터전을 형성하고 있으니 말이다. 이 자유가 등장인물들을 어디로 이끌게 될까? 새로운 통찰들을 열어 보여주시는 커녕 그 자유는 두려워하는 대상에 내재한 현실적인 것에 대해 그들이 맹목적이게끔 만든다. 왜냐하면 그 자유는 그들에게 어울리지 않기 때문이다. 어떤 의례에 엄격하게 속박되는 일은 그러한 속박이 맥락에서 떨어져 나온 채 잔존하는 곳에서는 오로지 미신으로 불려도 좋은데, 그러한 속박이 사람들이 그 속에서 살고 있는 자연을 막아주는 지지대를 그 사람들에게 약속해줄 수 있다. 그런 속박이, 신화적 자연만이 그렇게 할 수 있듯이, 초인간적인 힘으로 무장하고서 위협적으로 개입해 들어온다.”; 새물결, 52쪽.

할 수 있다고 생각하는 교만이 갈수록 사람들을 신화적인 것의 굴레 속으로 깊숙이 끌어들이는 것이다.

이렇게 해서 “서로 사랑하는 자들은 단단한 대지의 축복을 경멸했을 때, (취족은 뜻) 고요한 호수라는 형태로, 옛날 그 모습 그대로 나타나는 바다없는 깊은 곳으로 빠지고 만다.”¹²⁾ 아이러니하게도 대형공사에 의해 연결될 수 있는 세 개의 연못은 먼 옛날에는 하나의 호수였고, 인간들이 자신들을 위해서라고 생각해서 한 수고는 사실 호수가 갖고 있던 본래의 모습을 되찾게 하는 것일 뿐이다. 인간을 에워싸고 있는 자연의 가공할 본질을 상징하는 이 호수는, 이성에 의해서는 억제될 수 없는 욕망이라는, 내적 자연의 힘을 상징한다고 볼 수 있을 것이다. 원래 괴테는 자연계의 다양한 요소를 결합하거나 멀리하기도 하며, 물질을 구성하거나 분해하는 불가사의한 힘에 대해서, 그것이 자기네 인간들 사이에도 작동한다고 등장인물들더러 말하게 한다.¹³⁾ 그 힘이 곧 소설의 제목이 되고 있는 친화력이다. 이런 점에서 볼 때, 『친화력』이라는 소설에서는 인간 또한 자연의 일부라는 것, 그래서 내적 자연과 외적 자연은 연속적이라는 것이 전제되어 있다고 생각해도 좋을 것이다. 아무튼 자연에 대항하고 그 위협으로부터 자유로우면 자유로울수록 소설의 등장인물들은 마치 노를 빼앗긴 호수의 조각배처럼 자연의 힘에 의해 오른쪽으로 왼쪽으로 흔들리면서, 생각지도 못한 방향으로 떠내려가고 만다.

12) Ibid., S.133. ; 도서출판 길, 64쪽. “운명이 지배하는 한 사랑하는 연인들은 파멸한다. 단단한 땅의 축복을 스스로 물리치는 곳에서 그들은 정체된 물에서 나타나는 헤아릴 수 없는 것에 빠지고 만다.”

13) Siche Die Wahlverwandschaften, S.301-307.

3. 죄의 연관

그런데 “신화적인 것”이 그렇게 맞서기 힘든 힘을 가리키는 개념이라면, 언뜻 보기에 그것은 “운명”의 완전한 동의어인 것처럼 생각된다. 실제로 벤야민은 혼인관계의 붕괴에서 표면화되는 이런 힘을, “그 힘이란 바로 운명의 힘이다”¹⁴⁾라고도 말했다. 그러나 엄밀히 말하면, 벤야민이 말하는 운명이란 “신화적인 것” 자체라기보다는 “신화적인 것”의 힘의 권역 안에 사로잡힌 인간의 모습을 가리키는 개념이라고 하는 편이 옳다. 왜냐하면 벤야민은 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

기교의 원칙뿐만 아니라, 특히 운명적 존재라는 모티프가(괴테의 표현에서 보이는) 유형 속에서 파악되지 않으면 안 된다. 현존재의 이런 운명적인 모습이 죄와 속죄의 연관 속에서 살고 있는 자연물을 포위하고 있는데, 그런 현존재의 운명적인 모습을 괴테는 이 작품에 의해 펼쳐 보여준 것이다. … 만류할 새도 없이, 운명은 죄를 진 삶에 있어서 전개한다. 운명은 생명 있는 것들의 죄의 연관이다.¹⁵⁾

14) ”Goethes Wahlverwandschaften”, S.139.

15) Ibid., S.138. () 안의 추가는 시라이 아키코 ; 도서출판 길, 74-75쪽. “어쨌든 간에 예술 원칙만이 아니라 무엇보다도 운명적 존재의 모티프가 그 유형학에서 파악될 수 있다. 이 운명적 종류의 실존, 죄와 속죄의 유일한 연관 속에서 살아가는 사람들을 포함하는 그런 실존을 작기는 작품 전체에서 전개했다. … 그에 반해 운명은 죄지은 삶에서 막을 수 없이 펼쳐진다. 운명은 살아 있는 것의 죄 연관이다.”

유형 운운하는 것은 괴테가 『친화력』의 무대가 되는 장소, 연대, 등장 인물들의 이름 등의 설정을 그다지 세밀하게 만들지 않고, 이야기에 일종의 우화성을 갖게 한다는 것을 가리킨다. 분명히 지명도 시대도 언급되지 않고, 등장하는 고유명도 놀랄 만큼 적다.¹⁶⁾ 벤야민의 이해로는, 그것은 우연이 아니다. 등장인물들이 자연의 힘에 의해 농락당하는 이야기를 특수한 사례가 아니라 어느 누구에게나 언제든 일어날 수 있는 이야기인 것처럼 묘사함으로써 운명적 존재가 중요한 모티프로 간주된다는 것이다. 그리고 “운명은 생명 있는 것들의 죄의 연관이다[운명은 살아 있는 것의 죄 연관이다.]”라고 일컬어진다. 벤야민의 운명 개념의 특징을 이해하려면 이 “죄(Schuld)”라는 말이 어떤 의미로 쓰이는지를 확인하지 않으면 안 된다.

16) 여러 권으로 나온 괴테 사전 『괴테 편람』의 『친화력』 항목에서 노베르트 볼츠는 “괴테는 이야기의 무대가 익명이고 등장인물에 이름이 없는 것을 자신의 시대의 각인으로 생각했다”고 말한다. 이것은 흥미로운 해석이다. 볼츠는 시대가 “다시 자연의 요소들(Elementen)이 되기에 이르렀다”는 괴테의 말을 조각배에 탄 오티리에가 노가 떠내려가 호수에 남겨진 장면의 “모든 것으로부터 분리되어, 그녀는 비정하고 쌀쌀맞은 물질(Element) 위를 표류했다”는 대목을 나란히 인용하고, “이 경우에는 자연이라는 근본개념이 역사를 의미하는 순전한 은유의 역할을 맡고 있다”고 지적한다. 즉, 볼츠는 괴테가 예전에는 인식했던 세계의 통일적 의미를 놓쳐버렸다는 동시대의 인식을 갖고 있으며, 그 때문에 자연의 폭력(暴威)에 농락당하는 이름도 없는 사람들을 묘사했다는 것이다. 벤야민의 『친화력』론에서는 괴테의 동시대 인식에 관해 직접적으로는 언급되어 있지 않다. 그러나 볼츠가 지적하는 논점은 벤야민이 괴테를 어떤 시대의 작가라고 생각했는지, 그리고 괴테가 묘사하는 신화적 세계에 관해 1921년에 논하게 되는 것에 어떤 의의를 발견했는지를 짐작할 때 하나의 실마리가 될 것이다(Siehe Norbert Boltz: “Die Wahlverwandschaften”, in Goethe Handbuch, Stuttgart: J. B. Metzler, 1993-1996, Bd.3. S.155).

“죄”의 본질이란 무엇인가? 이 질문에 대한 벤야민의 대답은 역사하는 아이에 관한 서술 속에서 발견된다. 그는 “운명의 질서 속으로 태어나고, 어른들을 갈가리 찢긴 상태에서 정죄(淨罪)하지 않는 아이들이 그들의 죄를 떠안으면서 세상을 떠나야 한다는 것은 운명의 질서에 완전하게 대응하고 있다”¹⁷⁾고 한 후, 다음과 같이 말한다.

여기서 말하는 것은 윤리적 죄가 아니다. … 오히려 자연적인 죄, 인간이 결단과 행위를 통해서가 아니라 주저하며 수수방관함으로써 거기에 빠져드는 죄를 말하는 것이다. 인간이 인간적인 것을 가볍게 여기고 자연의 힘의 손아귀에 떨어지면, 인간 속에 있는 자연적 생명은 어떤 고차원의 삶과 연결되지 않으면 더 이상 스스로를 유지할 수 없고, 고차원의 삶을 끌어내리고 만다. 인간 속에 있는 초자연적 생명의 소멸에 따라 인간의 자연적 생명은 행위에 있어서 윤리에 대한 과오를 범하지 않아도 죄가 된다. 그것은 이제 이때 자연적 생명이 단순한 삶에 속하는 것이 되어 버렸기 때문이며, 인간에게 단순한 삶으로의 귀속은 죄라는 것이 드러난다. 인간은 죄가 인간 위에 소환하는 불행을 면치 못한다. 인간의 어떤 내적 감정의 움직임도 새로운 죄를 끌어당기고, 마찬가지로 인간의 어떤 행위도 그 자의 몸에 재앙을 끌어당긴다.¹⁸⁾

17) “Goethes Wahlverwandschaften”, S.138. ; 도서출판 길, 76쪽. “즉 새로 태어나 운명의 질서에 들어서면서도 예전의 파탄을 속죄하지 않고 오히려 그 죄를 상속하면서 몰락해야만 하는 것이 그 운명의 질서에 전적으로 상응한다는 점이다.”

18) Ibid., S.138f. ; 도서출판 길, 76쪽. “여기서 말하는 질서는 윤리적 질서가 아니라 …

네 명의 등장인물들을 부도덕하다고 비난하기는 쉽지만, 벤야민은 그러한 무익한 논의를 생략한다. 벤야민의 비판적 시선은 “신화적인 것”에 대한 인식이 치명적으로 결여된 그들의 삶의 모습처럼 일직선으로 향하고 있다. 무엇인가를 한 것이 문제라기보다 할 일을 하지 않는 태만함이 문제다. 즉, “신화적인 것”을 직시하지 않고 오로지 “주저하며 수수방관”함으로써 인간이 자신 안에 있는 “고차의 삶”을 끌어내리고 “초자연적 생명”을 소멸시켜버리는 것, 자신의 삶을 “단순한 삶”로 깎아내리는 것이 비로소 죄를 죄로 삼는 것이다(이 “단순한 삶”이란 표현이 「폭력비판을 위하여」에도 등장한다는 것을 상기하자). 안타깝게도 “고차의 삶”, “초자연적 생명”에 대한 심도 있는 해설은 이뤄지지 않았다. 그래도 이 대목에서는 “고차적인 삶” 내지 “초자연적 생명”에 대한 관심이 유지돼야 인간의 삶은 “단순한 삶”으로의 귀속이라는 죄를 면할 수 있다는 벤야민의 기본적 발상을 이해할 수 있다.

이런 벤야민의 주장을 받아들여 이야기를 돌이켜보면, 분명히 등장

자연적 질서로서, 인간은 결심과 행동을 통해서가 아니라 뭔가 게을리하거나 놀며 지냄으로써 그 질서에 빠져든다. 인간이 인간적인 것을 존중하지 않고서 자연의 위력에 몰락하게 되면, 스스로 상위의 삶과 결합되어 있는 것보다 더 오래 무죄성을 인간 안에서 유지하지 않는 자연적 삶은 그 상위의 삶을 끌어내리게 된다. 초자연적 인 삶이 인간 안에서 사라지면서 인간의 자연적 삶은 스스로 행동을 통해 윤리를 거스르지 않는 데도 죄를 짓게 된다. 왜냐하면 이제 자연적 삶은 인간에게서 죄로서 드러나는 단순한 삶(das bloße Leben)과 연합하게 되기 때문이다. 인간은 자기 위에 그 죄가 불러내는 불행을 피하지 못한다. 인간 안의 모든 충동이 새로운 죄를 끌어내듯이, 그의 모든 행위는 자신에게 불행을 끌어온다.”

인물들은 사물의 불편한 부분이 저절로 해결되기를 기대하고 있을 뿐이다. 연정을 억누를 수 없게 된 에두아르트와 샤를로테의 가출은 과감한 행동으로 보일지도 모르지만, 그는 어린아이 같은 방법으로 샤를로테가 끈기를 잃고 지쳐가기를 바랐을 뿐, 그 행태는 결단을 수반하는 행동이라고 부를만한 가치가 없다. 샤를로테와 오틀리에는 에두아르트가 돌아오면 문제를 직시해야 할 것이 명백한데도, 그 점을 덮어둔 채 함께 그가 돌아오기를 고대한다. 한번은 샤를로테에 대한 사랑을 가슴 깊이 묻고 떠난 듯했던 대위도 그녀가 남편과 이혼하기를 계속 기대하는 소령으로 재등장한다. 아이의 죽음을 계기로 오틀리에는 성을 떠나려 해도, 결국 네 명에서의 기만적인 공동생활로 되돌아간다. 그리고 오틀리에는 마음이 치유되기를 나머지 세 사람이 기다리는 동안 그녀는 세상을 떠나고, 최종적으로는 에두아르트마저 쇠약해져 죽는다. 그리하여 마침내 세 명의 사망자가 나오고 만다.

앞서 인용한 대로, 벤야민은 “운명은 생명 있는 것들의 죄의 연관이다(운명은 살아 있는 것의 죄 연관이다)”라고 정의한다. 이는 결단에서 도망쳐 “신화적인 것”에 의해 끌려 다니다가 생기는 죄가 더 심각한 죄를 연쇄적으로 불러일으키는 과정 전체를 운명이라고 부른다는 것이다. 그리고 “운명의 질서”란 가는 새로운 죄를 부르는 것과 더불어 반드시 화를 부르는 것이라고 생각된다. 이렇게 해석하면 벤야민이 익사하는 어린이를 “운명의 질서에 완전히 대응하고 있다”고 말하는 의미도 분명해진다. 불쌍한 어린이는 어른들의 기만과 우유부단에 의한 죄 연관 속에서 태어났다. 이 아이는 에두아르트와 샤를로테의 아이인데도 기괴하게도 대위와 오틀리에는 닮았다. 그것은 에두아르트와 오틀리에는, 샤를로테가 대위를 몰래 생각하면서 동침한 것 — 즉, 마

음속에 숨겨진 불의에 의해 이 아이가 태어났기 때문이다. 그리고 이 아이의 죽음은 곧 간접적으로 오티리에와 에두아르트의 죽음을 부르 게 된다.

II. 결단에 의한 구원

1. 괴테와 자연의 관계에 관한 분석

그런데 벤야민은 『친화력』의 사상내실인 “신화적인 것”을 들춰냄으로써 비평의 작업이 끝난다고는 생각하지 않는다. 반복이 되지만, 그가 지향하는 비평은 진리내실을 추구하는 것이며, 사상내실을 추구하는 주석 작업은 어디까지나 비평의 선결 조건이다. 사상내실로서의 “신화적인 것”을 응시함으로써, 한층 더 그 깊은 곳에서 발견되어야 할 진리내실은 무엇인가 — 그것을 묻는 것이 2부 이후의 과제가 된다. 이런 의도에 기초하여, 2부에서는 기존의 괴테론에 대한 비판과 노벨레 〈놀라운 이웃 아이들〉의 의의에 관한 해석이 전개되는데, 1부 끝에 놓인 괴테의 자연관에 대한 분석은 2부에서의 논의의 전제가 된다.

괴테가 평생 동안 자연과학적 연구에 열심히 씨름했다는 것은 잘 알려져 있지만, 벤야민은 괴테가 예술적 창작 활동에 있어서도 자연 과학 연구에 있어서도 같은 목적을 추구했다고 논한다.

괴테의 경우 자연이라는 개념은 지각 가능한 현상들의 영역을 뜻하는 동시에, 직관 가능한 원상^{原像}들의 영역도 의미한다. 하지만 괴테는 그것들의 종합^{synthesis}에 대해서 해명할 수

없었다. … 괴테는 ‘진정한’ 자연을 개념적으로 규정하지 않았기에, 풍성한 직관의 핵심에 도달한 적이 한 번도 없었다. — 그 직관은 괴테에게, 그가 예술 작품에 있어서 전제했듯이, 자연의 현상들 속에도 “진정한” 자연이 원현상으로 실제로 존재하고 있다는 것에 대해 탐구하라고 명했던 것이지만.¹⁹⁾

예술에서도 자연과학 연구에서도 “지각 가능한 현상들의 영역”뿐만 아니라 “직관 가능한 원상들의 영역”을 탐구하려고 했던 괴테의 시도에 대해 벤야민이 내리는 평가는 소극적이다. 첫째, “괴테는 자연에 의거해 자신의 작품을 언제든 지 실증할 수 있다고 믿었는데, 바로 이러한 자연 이해가 비평에 대한 그의 냉담함을 철저한 것으로 만들었다. 비평은 무용지물이었다.”²⁰⁾ 즉, 괴테가 자연과 예술을 몇 사람의 개입도 용납하지 않는 맞거울질(뒤통수를 보려고 앞뒤에서 거울을 비추는 일)

19) Ibid., S.147.; 도서출판 길, 93쪽. “다시 말해 괴테에게서 자연 개념은 지각 가능한 현상들의 영역을 지칭하면서 또한 직관 가능한 원상들의 영역도 지칭한다. 괴테는 이러한 종합을 결코 해명할 수 없었다. … 그가 ‘진정한’ 자연을 개념적으로 규정하지 않았기 때문에 그는 자신으로 하여금 원현상(原現象, Urphänomen)으로서의 ‘진정한’ 자연의 현존을 그 현상들 속에서 찾게끔 명한 직관, 그가 예술작품들에서 전제했던 그러한 직관의 생산적인 중심 속으로 한 번도 파고들지 않았다.”

20) Ibid., S.147.; 도서출판 길, 94쪽. “작가는 이러한 자연에 대한 통찰을 통해 자신이 생산한 작품들을 실증할 수 있다고 믿었는데, 그 통찰은 비평에 대한 그의 무관심을 완성시켰다.”

이것 전후의 대목에서 전개되는 괴테 해석은 『독일 낭만주의의 예술비평 개념』의 「보론」에서 전개되는 그것과 완전히 합치한다(Siehe *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, S.110-119.)

처럼 자리매김한 결과, 비평이 지닌 의의와 가능성이 무시됐다는 것이다.

둘째 벤야민은 인간에게서 직접 건드릴(접촉할) 수 있는 대상으로서의 자연과 “진정한” 자연을 결합시키는 데 괴테가 실패했다고 간주한다. 전자는 통상적인 자연과학 연구의 대상이 되는 자연이고, 후자는 괴테가 예술 작품 속에서 포착하려 애쓴 이상적 자연이다. 벤야민이 보기에, 예술에서만 직관 가능한 것을 경험과학의 영역에서도 같은 방식으로 획득하려 드는 것은 잘못이며, “순수 영역과 경험적 영역의 이런 혼합”²¹⁾으로부터 종합(synthesis)을 얻는 것은 불가능할 수밖에 없다.

벤야민은 괴테의 “순수 영역과 경험적 영역의 이런 혼합”이야말로 괴테의 자연 개념이 무제한으로 신비화되는 원인이라고 지적한다. “괴테에게 감각적 자연이 나타내는 신화적인 양상은 바로 상징의 혼돈상태이다.”²²⁾ 그리고 마침내는 “실제로 존재하는 것이 구별 없이 자연 개념에 흡수되어, … 자연 개념은 엄청난 모습으로 성장하는”²³⁾

21) Ibid., S.148. ; 도서출판 길, 94쪽. “순수 영역과 경험적 영역의 이런 혼합”을 실패라고 간주하는 여기서의 지적은, 그러나 진정한 것 혹은 순수한 것이 경험과는 완전히 무관하게만 논의된다는 주장을 의미하지 않을 것이다. 즉, 종합(synthesis)에 도달하는 것이 아니라 단순한 혼합으로 끝나버리는 것이 문제시된다고 생각된다. 왜냐하면 벤야민 자신이 사상내실에 대한 완벽한 통찰은 진리내실과 합치한다고 단언하기 때문이다(또 이 논문의 문제관심에서 보면, 이런 기본적 발상이 우리에게도 어렵듯이 메시아적인 힘이 갖춰져 있다고 하는 「역사의 개념에 대해」의 주요 명제로 변주되고 인계되는 점도 주목할 가치가 있다).

22) Ibid., S.148. ; 도서출판 길, 94쪽.

23) Ibid., S.148. ; 도서출판 길, 94쪽. 위의 각주 21부터 여기까지 포함한 부분의 번역. “이미 순수한 영역과 경험적 영역의 이러한 혼합 속에 감각적 자연이 지고한 자리

데 이른다. 즉, 지각 가능한 모든 자연 현상이 괴테의 눈에는 “진정한” 자연의 수수께끼 같은 상징으로 비치기 때문에, 확장되고 절대화된 신비적 자연 개념에 모든 것이 삼켜지고 말았다는 것이다. 이렇게 되면 이 세상의 사물도 사건도 모두, 그것은 인간 지식을 초월한 자연의 성취라는 한마디로 처리되고 만다.²⁴⁾

그리고 자연에 대한 괴테의 우상숭배는 한편으로는 기묘하게조차 비치는 행동을 불러일으킨다. 만물 속에 숨겨진 의미를 찾아내려고 안간힘을 쓴 나머지, 자료의 수집 정리나 일기·노트 작성에 심대한 노력을 쏟아 붓고, 남들이 보기에는 아무래도 좋아 보이는 것을 보물처럼 간직하며, 전조와 분부를 믿는 식이다. 얼핏 보면 자연에 대한 괴테의 이러한 경외심과 깊은 미신은 『친화력』의 등장인물들과는 정반대 성격인 것처럼 생각될 것이다. 그러나 벤야민은 이런 행동의 근저에서, 책임을 지는 것에 대한 불안감을 보았다. 그는 이 불안감이야말

를 요구하는 것처럼 보인다면, 그러한 자연의 신화적 얼굴이 그 자연의 존재가 나타나는 현상 전체 속에서 승리를 구가하게 된다. 그 얼굴은 괴테에게 상질들의 카오스일 뿐이다. 다시 말해 그에게서 원현상들은 그 자체로서 다른 현상들과 어울려 등장하는데, … 풍부한 원현상의 형식들은 그의 정신에 마치 귀에 혼란한 음의 세계가 들려오는 것과 같이 나타난다.”

24) 벤야민이 인용하고 있는 괴테의 다음 말이 모든 것을 이야기하고 있다. “자연이 나를 안으로 들어오게 했다. 그리고 또 자연은 나를 밖으로 내보낼 것이다. 나는 자연에 나를 맡긴다. 자연은 나를 마음대로 하면 되고, 자연은 자신의 소산(Werk)을 미워하지는 않을 것이니까. 내가 자연에 관해 말한 것이 아니다. 사실 진실한 것도 거짓인 것도 모든 것은 자연이 말한 것이다. 모든 것은 자연 탓이요 자연 덕분이다”(Ibid., S.149). [도서출판 길, 95-96쪽. “자연은 나를 안으로 끌어들었다. 자연은 나를 역시 밖으로 내보낼 것이다. 나는 자연을 신뢰한다. 자연은 나를 마음대로 할 것이다. 자연은 자기의 작품을 미워하지 않을 것이다. 옳고 그른 모든 것을 자연이 이야기해주었다. 모든 것은 자연의 책임이다. 모든 것은 자연의 공로이다.”]

로 “괴테가 자신의 성품 때문에 사로잡혔던 모든 불안 중에서도 가장 근본적인 정신적인 기초基調를 이루는”²⁵⁾ 것이라고 간파한다. 자신의 책임 아래 결단하는 것을 피하고 모든 것을 자연에 맡기려 드는 이런 자세가 『친화력』의 등장인물들에게서 지적된 그것과 완전히 합치한다는 것은 쉽게 볼 수 있다.

2. 기존의 괴테 해석에 대한 비판

그런데 2부로 넘어가면, 벤야민은 괴테가 그저 맹목적으로 신화적 자연 앞에 머리를 조아리는 것으로 만족하지 않았다는 점에서 한발 더 나아가 견해를 보인다.

괴테의 가장 말년의 작품에 의해 증언되는 것은, 괴테의 존재에서 보이는, 신화적 세계에 의해 포위되어 있는 상황을 타개하고자 하는 분투이다. 괴테의 (말년의) 소설에서는 그런 신화적 세계의 본질이 증언되고 있는 것 못지않게 이 분투가 증언되고 있다. … 결혼한 지 1년 후에 — 그 결혼은 운명의 압박을 받는 세월 속에서 괴테에게 억지로 강요된 것이었다 — 그는 『친화력』을 쓰기 시작했는데, 그로 인해 그는 남자로서 한창이었던 때에 협정을 맺은 그의 [신화적] 세계에 대해, 그의 후속작에서도 쇠퇴하지 않고 전개되는 항의를 제기한 것이다.²⁶⁾

25) Ibid., S.154. ; 도서출판 길, 105쪽. “책임에 대한 두려움이 괴테가 자신의 본질 때문에 벗어나지 못했던 모든 두려움들 가운데 가장 정신적인 두려움이다.”

26) Ibid., S.164f. ()는 인용자. ; 도서출판 길, 124-125쪽. “그의 말년 작품이 지닌 증거로

신화적인 것의 힘에 농락당하는 『친화력』의 등장인물들의 모습은 베르테르나 파우스트와 마찬가지로, 괴테 자신의 자화상이었는지도 모른다. 그러나 벤야민은 그런데도 『친화력』에는 신화적 세계에 대한 괴테의 이의제기를 인식할 수 있다고 한다.

다만 그는 여기서 씩씩하게 자신의 운명에 맞서는 비극의 영웅으로서 괴테상을 미화하려는 것이 아니다. 오히려 반대다. 벤야민은 책임을 지는 것에 대한 괴테의 불안에 관해 다음과 같이 못 박고, 그것을 비극적인 것으로 부르는 것에 대해 반대한다.

그러나 이 신화적 의식은 사람들이 그런 식으로 표현함으로써 종종 올림포스의 신에 비길만한 대가의 삶 속에서 비극적인 것을 찾아내고 기뻐하는, 시시콜콜하고 상투적인 문구로 운운되어서는 안 된다. 비극적인 것은 연극적dramatisch인 인물의, 즉 스스로를 이야기하기 시작하는sich darstellend 인물의 모습 속에만 존재하며, 한 인간의 모습 속에서는 결코 존재하지 않는다. 적어도 그것은 괴테 같은 사람의, 이야기하기 시

서의 힘은 괴테의 삶에서 신화적 세계에만 해당하지도 않고 또한 가장 깊은 층위에서 신화적 세계에 해당하지도 않는다. 괴테의 삶은 신화적 세계에 붙들려 있는 상황에서 벗어나려는 노력을 증언해주며, 괴테의 이 소설은 신화적 세계의 본질 못지않게 이러한 노력을 증언해주고 있다. … 그리고 운명적인 압박을 받던 날들 속에 그가 어쩔 수 없이 받아들여지게 된 결혼식이 있고 1년이 지난 뒤 그는 『친화력』의 집필을 시작한다. 이 소설을 통해 그는 끊임없이 더 강력하게 말년의 작품들에서 전개된 저항, 성년이 됐을 때 계약을 맺었던 그 신화적 세계에 맞선 저항을 실천에 옮기게 된다.”

작하는 darstellend 계기가 거의 눈에 띄지 않는 정적주의자적인 모습 속에는 결코 존재하지 않는다.²⁷⁾

벤야민은 영웅이 어떤 존재인지를 구체적으로 규정하고 있다. 그것에 따르면, 영웅은 인류의 대표자로서 사명을 짊어지고 있으며, 그 삶에 있어서 고난과의 투쟁에는 상징적 의미가 있음이 인정된다. 마찬가지로 “시인의 삶에서는 … 일의적으로 명확한 사명이 발견되지 않을 뿐 아니라, 일의적으로 명확하게 확실히 그렇게 인정받는 투쟁도 인식되지 않는다.”²⁸⁾ 벤야민은 이런 점을 오인하고 있다며 군돌프 등

27) Ibid., S.154. ; 도서출판 길, 106쪽. “그러나 이러한 신화적 의식을 사람들이 대가의 생애에서 비극적 측면을 인식할 때 종종 즐겨 썼던 진부한 미사여구를 가지고 논해서는 안 된다. 비극적인 것은 오로지 드라마적인 인물, 즉 자신을 연출(서술, 재현)하는 인물의 삶에만 있는 것이지, 결코 한 인간의 삶에는 있을 수 없다. 연출적 요소들(darstellende Momente)이 거의 없는 괴테와 같은 사람의 경건주의적 삶에는 더구나 있을 수 없다. 따라서 이와 같은 삶에는 모든 인간의 삶에서와 마찬가지로 죽음 속에서의 비극적 주인공의 자유가 아니라 영원한 삶 속에서의 구원이 해당한다.”

28) Ibid., S.160. ; 도서출판 길, 116쪽. “… 작가의 삶에는 어느 한 인간의 삶에서와 마찬가지로 명백한 어떤 과제가 들어 있지 않을 뿐만 아니라 명백하고 분명하게 입증할 수 있는 투쟁도 들어 있지 않다.”

시인을 영웅시하는 것을 물리치는 이것 전후의 서술은, 과거의 「훔덜린의 두 개의 시작품」에서 벤야민이 영웅적 시인상을 그려서 보여준 서술로부터는, 꽤 멀리 떨어져 있다. 이 훔덜린론에는 다음과 같이 적혀 있다. “죽은 영웅의 세계는 위협으로 가득 찬 하나의 새로운 신화적 세계이다. 그리고 이것이 두 번째의 시의 세계이다. 이 세계에서는 영웅적 시인과 세계의 통일이라는 하나의 정신 원리가, 일관되게 지배적이다. 시인은 죽음을 두려워해서는 안 된다. 시인은 영웅이다. 왜냐하면 시인이야말로 모든 관계의 중심을 살 것이기 때문이다”(“Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin”; GS. Bd. II-1, S.124). 본문 속의 “두 번째 시”란 「수줍음 Blödigkeit」이라는 제목의 훔덜린의 시로, 이 시의 일부는 『친화력』론에서도 인용되고 있다(Siehe

에 의한 기존의 괴테 연구를 비판했다. 반복이 되지만, 벤야민에게서는 사상내실로서의 “신화적인 것”을 파악하는 것은 최종 목적이 아니다. “신화에서 뺀어 나와 자립하기 시작한 것을 지리멸렬한 방식으로 신화 쪽으로 다시 구부리려 하는 수법만큼 돌이킬 수 없는 사고법은 없다”²⁹⁾며, 비극의 영웅 내지 신과 비슷한 창조자로서 괴테를 숭상하고, 신화적인 것을 괴테의 삶과 작품에 깃든 진리로 간주하는 것은 벤야민이 보기에는 착오일 수밖에 없었다.

하지만 “신화에서 뺀어 나와 자립하기 시작한 것(신화를 뚫고 자라 나오기 시작한 것)”이란 도대체 이 작품의 어떤 요소를 가리키는 것일까? 혹은, 벤야민은 『친화력』을 아무리 어둡고 신화가 지배하고 있다고 해도 이미 이 작품 속에서는 어떤 순수한 약속을 알아차리는 것이 가능하다”³⁰⁾고도 말하는데, 그 약속이란 도대체 어떤 것일까? 그리고 구체적으로는 어디에서 그런 약속을 인식할 수 있다는 것일까? 벤야민은 이렇게 주장한다. “군돌프의 그런 고찰은 그 약속을 해명하지 못한다. 군돌프의 고찰은 다른 논자들의 고찰과 마찬가지로, <놀라운 이웃 아이들>이라는 노벨레에 관해서는 거의 설명하지 못한다.”³¹⁾ 즉,

“Goethes Wahlverwandschaften”, S.166).

29) Ibid., S.163. ; 도서출판 길, 121-122쪽. “하지만 신화를 뚫고 자라 나오기 시작한 것도 차도 혼란에 빠뜨리며 그 신화 속으로 다시 꺾어 넣는 사유 방식, 그리고 물론 그로써 괴물 같은 것에 끈질기게 몰입하는 일을 통해 곧바로 모든 지성을 경고하게 될 그런 사유 방식보다 더 치명적인 것은 없다.”

30) Ibid., S.167. ; 도서출판 길, 128쪽. “이 만년 작품들의 계열 초두에 『친화력』이 있다면 이미 그 소설 안에 신화가 제이무리 어둡게 지배하고 있다고 해도 보다 순수한 약속이 드러나 있음이 틀림없다.”

31) Ibid., S.167. ; 도서출판 길, 128쪽. “그러나 그 약속은 군돌프와 같은 관찰을 통해서 밝혀낼 수 없을 것이다. 군돌프와 마찬가지로 다른 작가들도 해명하지 못한 것은

벤야민의 생각으로는 “어떤 순수한 약속”이라는 것을 해명할수 있는지 여부는 <놀라운 이웃 아이들>의 해석 여하에 달려 있는 것이다

3. 노벨레 <놀라운 이웃 아이들>

그렇다면 이 노벨레의 내용을 간략하게 정리해보자. 이웃에서 태어나, 주위에서는 장래에 꼭 어울리는 한 쌍이 될 것이라고 기대를 모은 소년과 소녀가 있었다. 그런데 두 사람은 사사건건 서로 충돌했기 때문에, 부모들은 포기하고 그들을 갈라놓았다. 이윽고 소녀가 스무살로 성장했을 무렵, 다른 장소에서 교육을 받은 소년은 군인이 되어 귀향하고 두 사람은 금세 친해진다. 딸은 과거의 반말이 아이다운 연정의 발로였음을 자각하고, 청년에 대한 사랑으로 고뇌한다. 그녀는 다른 남자와 약혼했던 것이다. 청년이 부임지로 돌아갈 때가 가까워진 어느 날, 그는 그 딸과 그 약혼자, 가족, 친척들과 뱃놀이를 떠난다. 청년에 대한 사랑과 가족과 약혼자에 대한 의무와 사이에서 꼼짝 못하고 고심하던 딸은 강물에 뛰어 들고 만다. 청년은 그녀를 따라 물살에 몸을 던져 그녀를 끌고 물가로 헤엄쳐 나와 열심히 딸의 소생을 시도한다. 그리고 되살아난 딸과 청년은 서로 사랑을 고백한다. 걱정된 나머지 그들을 찾으러 온 가족과 친척들이 발견한 것은 구명 조치를 도와준 친절한 젊은 부부가 급히 마련한 옷으로 갈아입고 일동 앞에 몸을 바쳐 용서를 구하는 두 사람의 모습이었다. 두 사람이 입은 것은 다름 아닌 결혼 의상이었다. 모두가 청년과 딸을 축복해준다고 시사되면서 이야기는 끝이 난다.

「놀라운 이웃 아이들」이라는 노벨레이다.”

이 노벨레는 에두아르트가 부재한 가운데 샤를로테와 오틀리에가 빈집을 봐주는 성에 찾아온 나그네에 의해 말해진다. 화자는 몰랐지만, 이 이야기는 대위의 과거와 관련된 것 같다는 것, 전해 듣는 과정에서 사실과 약간 다르다는 것이 넉지시 암시되고 있다. 아마 대위는 이 노벨레에 등장하는 청년이거나 딸의 약혼자였을 것이다. 이 노벨레의 어느 대목이 세상 사람들에게 의해 각색되었는지는 모른다. 그러나 대위는 적어도 현재는 홀몸이기 때문에, 대위가 딸을 구조한 청년이며, 또한 사고 후에 딸과 맺어져 이후 즐겁게 행복하게 살고 있을 가능성만은 확실하게 배제된다.

벤야민은 노벨레의 딸과 청년에게 소설의 등장인물들에는 누락된 것이 갖춰져 있다는 점에 주의를 촉구한다. 그것은 결단이다.

이 사람들은 잘못된 방식으로 이해된 자유를 위해 모든 것을 내기에 걸려고 한 것이 아니기에, 그들에게서는 희생이 일어나는 것이 아니라 결단이 내려진다. 실제로 구조하려고 하는 청년의 결단과 자유는, 전자와 운명이 그러하듯, 멀리 떨어져 있다. 소설의 인물들의 신상에 운명을 소환하는 것은 자유를 추구하는 키메라적인 경향이다. 노벨레의 연인들은 자유와 운명의 피안에 있으며, 그들의 용기 있는 결단은 그 머리 위로 응집하는 운명을 찢어버리기에 충분하고, 또 그들을 선택이라는 무^無속으로 끌어내리려는 자유의 정체를 간파하기에 충분하다.³²⁾

32) Ibid., S.170. ; 도서출판 길, 134-135쪽. “이들은 단지 어떤 잘못 파악된 자유를 위해서

노벨레의 청년과 딸은 굴레에서 자유롭지 못하다. 다른 한편으로 소설의 등장인물들은 세상이나 친척과 멀리 떨어진 곳에서, 언뜻 보기에는 제멋대로 살고 있다. 가령 노벨레의 딸이 사랑과 의리 사이에서 고민하는 반면, 오티리에는 불륜의 사랑을 하고 있음에도 불구하고 (적어도 아기가 죽게 될 때까지는) 양심의 가책을 뼈저리게 느끼는 기색이 없다. 결사의 각오로 강물에 몸을 던지고, 마지막에는 가족이나 친척들 앞에 무릎을 꿇고 솔직하게 용서를 빌고 축복을 받아내는 노벨레의 청년과 딸의 모습은 자유롭게 살아 숨 쉬는 듯 하면서도 결국은 아무것도 결단하지 않고 화를 부르는 소설의 등장인물들의 자세와 대조적이다. 소설의 등장인물들에게 가능한 것은 기껏해야 운명이 내민 선택지 중 하나를 고르는 것 정도지만, 그것은 거짓 자유일 뿐이다.

따라서 이 노벨레의 의의는 신화적인 것의 속박에서 벗어나기 위해서는 소설의 등장인물들에게 무엇이 결여되어 있는지를 생생하게 떠오르게 한다는 데 있다. 그들에게는 닫혀 있던 신화적 세계로부터의 구원의 가능성이 노벨레의 청년과 딸에게는 열려 있는 것이다. “소설의 신화적 모티프에, 노벨레의 모티프는 구원의 모티프로서 대응하

모든 것을 감행하지는 않기 때문에 그들 사이에 희생이 떨어지지 않으며 오히려 그들 내부에서 결단이 내려진다. 실제로 자유는 목숨을 구하려는 그 소년의 결심에서 운명만큼이나 분명하게 동떨어져 있다. 소설의 인물들 위로 운명을 불러내는 것이 바로 괴물 같은 자유에의 열망이다. 노벨레 속 연인들은 그들, 즉 운명과 자유에의 열망을 넘어서 있다. 그리고 그들의 용기 있는 결심은 그들 위에 덮쳐오는 운명을 찢어버리기에 충분하며 그들을 선택의 허무함으로 끌어내리려 하는 자유를 꿰뚫어 보기에 충분하다.”

고 있다. 그러므로 소설에서 신화적인 것이 테제라고 불린다면 노벨레에서는 안티테제를 간파할 수 있다.”³³⁾

누구나 눈치 채듯이, 벤야민이 소설과 노벨레 사이에서 지적하는, 신화적인 것/구원, 테제/안티테제라는 대조관계는 원래 『친화력』론의 1부가 “테제로서의 신화적인 것”, 2부가 “안티테제로서의 구원”이라는 제목이 달린 것에 완전히 대응한다. 그러나 『친화력』론은 3부로 구성되어 있으며, 그 3부는 “종합테제로서의 희망”이라는 제목을 달고 있다. 그렇다면 도대체 3부에서는 무엇이 얘기되고 있는가?

III. 극한의 희망

1. 가상적 존재로서의 오티리에

이미 살펴본 대로, 『친화력』론의 2부에서는 “신화적인 것”의 속박으로부터의 탈출이 가능하다는 “어떤 순수한 약속”이 노벨레 속에서 간파됐다. 거기에서 분석된 구원의 가능성은 사상내실의 심층을 응시함으로써 비로소 처음으로 파악될 수 있는, 『친화력』이라는 작품이 갖고 있는 진리내실의 일단이다. 3부에서는 이 작품의 새로운 진리내실이 밝혀진다. 그것은 한마디로 이 작품이 갖고 있는, 가상에 포위된 채로만 존재하는 본질이다. 벤야민은 오티리에야말로 이 작품의 가상적 성격을 여실히 구현한 존재라고 보고 3부에서는 집중적으로 오

33) Ibid., S.171. ; 도서출판 길, 136쪽. “... 소설의 신화적 모티프들에는 노벨레의 모티프들이 구원의 모티프들로서 상응한다는 점이다. 따라서 소설에서 신화적인 것이 테제(정립)로 칭해진다면, 노벨레에서 안티테제(반정립)를 볼 수 있다.”

틸리에라는 인물상의 특성을 논하고 있다.

우선 벤야민은 오틀리에를 비극의 처녀로 신성시하는 해석을 단칼에 배어버린다. 그에 따르면 그녀를 아름답게 보이게 하는 다양한 요소—순진함과 정조 끈음 등—은 모두 가상(Schein)에 다름없고, 그녀의 그런 겉모습의 특징은 결단에 의해 선택된 것이 아니다. 예를 들어 그녀의 청아함은 보는 자의 욕망을 들끓게 하고, 색정을 모르는 순진함은 그녀를 자신도 모른 채 욕망으로 몰아넣는다. 또 그녀가 침묵을 지키다 음식 섭취를 끊음으로써 목숨을 잃는 것은 의지의 굳건함을 보여주는 듯 싶지만, 벤야민이 보기에는 그렇지 않다.

“오틀리에의 죽음에의 결단은 완전히 숨겨진 상태에서, 당사자도 자각하지 못한 채 생기고 있는 듯하다. 그리고 이것은 그녀의 죽음에의 결단이 가지는 도덕성이란 어떤 것인가라는 문제의 근간을 건드리고 있다. 왜냐하면 도덕적 세계에 속하는 언어 정신이 스스로를 밝히는 것이 있다면, 그것은 결단에서이기 때문이다. 어떤 윤리적인 결의도 언어적 형태를 취하지 않고는 … 성립할 수 없다. 따라서 오틀리에가 완벽하게 침묵하고 있다는 점에서, 그녀에게 가득 차 있는 죽음에의 의지가 도덕적인지는 의심스럽다. 사실, 그 의지의 근처에는 어떤 결단도 없다. 거기에 있는 것은 충동이다.”³⁴⁾

34) Ibid., S.176. ; 도서출판 길, 144쪽. “죽음을 택한 그녀의 결심은 친구들에게 마지막 순간까지 비밀로 남아 있을 뿐만 아니라, 그 결심 자체가 완전히 감춰져 있기 때문에 그녀 자신에게도 파악할 수 없는 것으로 남아 있는 것처럼 보인다. 그리고 이 점이 그 결심의 도덕성의 뿌리에 닿아 있다. 왜냐하면 결심이야말로 도덕적 세계가 언

오틀리에를 신성시하는 해석에 대한 이런 비판은 앞서 언급한 피테를 신성시하는 해석에 대한 비판과 완전한 닮은꼴을 이루고 있다. 이미 살펴본 대로, 벤야민의 정의에서는 “sich darstellend”한 인물—즉, 스스로를 말하기 시작하는(서술하는) 인물 혹은 무대 위에 등장해 자기를 밝히는 인물만이 비극의 영웅으로 간주될 수 있다. 영웅은 결단을 내림으로써 정면에서 운명과 맞서며, 그 결과 목숨을 잃기 때문에 비극적이다. 이런 정의에 따르면, 스스로를 드러내는 것을 꺼리고 결단을 피한 채 죽어버리는 오틀리에에는 비극적이지도 신성하지도 않다.

군돌프가 신성하다고 칭하는 오틀리에의 모습은, 그녀가 붕괴되어 가는 혼인을 침해했기 때문이라기보다는 빛을 내뿜으며 성장하는 과정에서, 그녀가 죽음에 이르기까지 운명의 폭력에 굴종하고 결단을 내리지 않고 막연하게 살아가는 바람에 신성한 것이 되지 못했다. 그녀가 운명이 지배하는 공간에서 그런 죄 많으면서 죄 없이 머물러 있다는 것이, 언뜻 보기에는 그녀에게 비극적인 것을 부여하고 있다. … 영웅이 내뿜는 비극의 말에 있어서는, 바로 그 발밑에 신화의 죄와 결백이 뒤얽혀서 파멸의 구덩이를 이루고 있는 결단이라는

어정신에 의해 밝게 비춰져 드러나는 곳이기 때문이다. 어떠한 윤리적 결심도 언어적 형상 없이, 그리고 엄격하게 보자면 그 속에서 전담의 대상이 되지 않고서 삶에 들어설 수 없다. 그래서 오틀리에를 고무하는 죽음에의 의지가 지닌 도덕성은 그녀의 완전한 침묵 속에서 보호해진다. 죽음에의 의지는 실제로 그 바탕에 결심이 아니라 충동이 놓여 있다.”

산의 능선이 절정에 다다르고 있다. 이제 잘못을 저질렀는지 결백한지를 묻지 않는 지점에 선악을 물을 수 있는 장소가 마련될 것이지만, 거기에 도달할 수 있는 것은 그저 영웅뿐이며, 무기력한 딸이 거기에 다다르는 것은 결코 없다.³⁵⁾

운명에 떠밀려 스스로 죄 있는 상태에 빠져드는 오티리에의 삶은 “단순한 삶”이다. 마찬가지로 비극의 영웅이 영웅인 이유는 바로 그런 삶의 모습에서 벗어나려고 고투하는 점에 있기 때문에, 오티리에의 “단순한 삶”을 비극의 영웅의 그것처럼, 혹은 오히려 순교자의 그것처럼 신성시하는 것은 도착에 지나지 않는다(여기에서 「폭력비판을 위하여」에서의 힐러 비판을 상기하자).

게다가 벤야민은 아름다움뿐 아니라 그녀에게 약속된 듯 보이는 화해도 가상에 불과하다고 지적한다. 분명, 특히 딸기 오티리에의 평온한 우아함은 그녀가 사람들한테서 용서를 받고 저승에서 에두아르트와 맺어진다는 화해의 이미지를 많은 독자의 가슴속에 일깨워줄 것이다. 실제로 그녀는 인근 주민들에게 성녀처럼 추앙을 받고, 에두아

35) Ibid., S.176f.; 도서출판 길, 145-146쪽. “군돌프가 성스럽다고 칭한 오티리에의 존재가 성스럽지 못한 까닭은 그녀가 붕괴되어 가는 결혼을 침범했기 때문이 아니라, 그녀가 외양으로 나타나고 변모해가는 과정에서 죽음에 이를 때까지 운명적 폭력에 종속된 채 아무 결단도 없이 자신의 삶을 허송하기 때문이다. 이처럼 그녀는 죄스러우면서 아무 죄도 없이 운명의 공간에 머무름으로써 얼핏 보면 비극적인 삶을 산 듯이 보인다. … 왜냐하면 오이디푸스의 비극적 말 속에는 결단이 정점에 달하고 그 아래에서 신화의 죄와 무죄가 심연을 이루며 뒤엉켜 있기 때문이다. 죄지음과 무죄의 괴안에 선과 악의 차안이 토대를 두고 있으며, 선악의 차안은 영웅만 다다를 수 있지, 겁을 먹고 있는 그 소녀(오티리에)는 결코 다다를 수 없다.”

르트와 둘이서 예배당에서 잠드는 것을 허락받는다. 그러나 벤야민에 따르면 “오티리에가 죽을 때의 모습에서 고통스러운 것이나 폭력적인 것 일체가 가능한 한 멀리 떨어져 있듯이, 그녀의 가상에는 진정한 화해가 수반하는 괴멸적인 것 일체가 일관되게 결여되어 있다.”³⁶⁾ 진정한 화해가 수반하는 파괴성이란 무엇인지를 생각하려면, 노벨레의 딸이 취한 극단적 행동을 생각하면 된다. 진정한 화해가 그 딸이 취한 같은 단호한 결단에 근거한 행동에 의해서만 손길이 미칠 수 있는 것이라면, 이 작품 혹은 오티리에의 모습에서 발견되는 화해는 진정한 화해가 아니라 화해의 가상에 불과하다.

2. 상징으로서의 별이 나타내는 것

그런데 지금까지의 논리 전개를 보면, 마치 가상이란 남의 눈을 속이는 위장과도 같은 것이다. 벤야민은 미의 가상을 멸해야 할 것으로 자리매김하고, “오티리에의 미에서 출현하는 저 가상은 쇠락하고 있는 가상이다”³⁷⁾라고 단정한다. 그러나 이는 가상이 제거되어야 할 나쁜 것이라는 뜻은 아니다.

예술의 미는 모두 가상 없이는 존재하지 않는다. 그러나 가

36) Ibid., S.184f.; 도서출판 길, 161쪽. “따라서 오티리에의 가상에는 진정한 화해의 모든 파괴적인 요소가 빠져 있다. 그렇지 않아도 오티리에가 죽는 방식에는 가능한 한 어떤 고통스럽게 폭력적인 요소도 들어 있지 않다.”

「폭력비판을 위하여」에서의 ‘신적 폭력’ 개념이 지닌 극단적일 정도의 파괴성을 여가서 상기해도 좋을 것이다.

37) Ibid., S.193.; 도서출판 길, 177쪽. “오티리에의 아름다움에서 나타나는 가상은 몰락해가는 가상이다.”

상이 미의 본질의 모든 것이라는 얘기는 아니다. 미의 본질은 오히려 더 깊숙한 곳에서 어떤 것을 가리킨다. 즉, 미의 본질은 예술작품에 갖춰져 있는, 가상의 대극에 있어서 표현되지 않은 것으로 불려야 마땅한 것 — 그림에도 불구하고, 가상과의 대립관계를 떠나서는 예술 속에 존재하는 것도 분명히 인지되지도 않는 것을 가리킨다. 무슨 말이나 하면, 표현되지 않은 것은 가상에 대립하고 있는 것이지만, 그러나 그렇게 대립한다는 방식으로 필연적 관계를 맺고 있기 때문에, 가상이 미로부터 사라지는 때에는, 다름 아닌 아름다운 것이 — 그 자체는 가상이 아니더라도 — 본질적으로 아름다운 것임을 그쳐버린다. 즉, 가상은 미에 껍질로서 속하는 것이다. 이것에 의해 <그런 미는 껍질에 싸여 있는 것이라는 모습을 취해서만 나타난다>는 것이 미의 본질을 규정하는 법칙이라는 것이 판명해진다.³⁸⁾

38) Ibid., S.193. ; 도서출판 길, 178-179쪽. “그에 따라 모든 예술의 아름다움에는 그러한 가상이, 말하자면 삶의 인접성과 경계가 아직 자리 잡고 있으며, 이러한 삶의 인접성과 경계 없이 예술의 아름다움은 가능하지 않다. 그러나 가상이 예술의 본질을 다 포괄하지는 않는다. 예술의 본질은 더 깊이 내려가 오히려 예술작품에서 가상과는 반대로 표현할 수 없는 것(das Ausdruckslose)이라고 지칭할 수 있는 어떤 것. 그러나 이 대립의 외부에서는 예술에서 등장하지도 않고 명백하게 명명할 수도 없는 어떤 것을 가리킨다. 다시 말해 가상에 대해 표현할 수 없는 것은 대립적 위치에 있기는 해도 다음과 같은 식으로 필연적 관계를 맺고 있다. 즉 아름다운 것은 그 자체가 가상은 아닐지라도 가상이 그것에서 사라지면 본질적으로 아름다운 것이기를 멈추게 된다. 왜냐하면 가상은 아름다운 것에 껍질로 속해 있으며, 그에 따라 아름다움 그 자체는 오직 껍질에 싸여 있는 상태로만 나타난다는 점이 아름다움의 본질적 법칙으로 드러나기 때문이다.”

벤야민의 견해에 따르면, 미는 그것을 껍질로 싸고 있는 가상과 불가분한 관계에 있다. 그리고 “확실히 예술의 본질에서 가상을 떼어낼 수는 없으나, 그러나 이것들의 혼동을 방해하는, 비판적인 힘(kritische Gewalt)” 또는 “진정한 것의 숭고한 힘”이라고 형용되는 “표현할 수 없는 것”은, 말하자면 미의 본질의 안쪽에서 바깥쪽을 향하고 작동하는 척력이며, “혼돈의 유물로서 모든 아름다운 가상 속에 잔존해 있는 것, 즉 거짓된, 잘못된 전체성 — 절대적 전체성을 깨뜨린다.”³⁹⁾ 그러나 그렇다면, 훔덜린의 말을 빌려 벤야민이 말하는 바의 “중간휴지(Cäsur)”에 이르렀을 때 — 즉, “어떤 예술적 수법에서도 표현을 갖지 못한 힘이 자리를 내주고, [미의 가상의] 모든 표현과 조화가 멈춘다”⁴⁰⁾ 때에는, 가상을 깨뜨린 미는 더 이상 미가 아닌 무엇이 되고 말 것이다. 그렇게 되면 “표현을 갖지 못한(표현을 할 수 없는) 것”도 사라지는 수밖에 없을 것이다.

그래서 미의 가상과 미의 본질을 모두 함께 파악하고자 하는 비평의 과제는 매우 어렵다.

39) Ibid., S.181. ; 도서출판 길, 154-155쪽. “표현할 수 없는 것은 예술에서 가상을 본질과 분리할 능력은 없지만 그 둘이 서로 섞이는 것을 금하는 비판적 힘이다. 그것은 이러한 힘을 도덕적 말로서 지니고 있다. 표현할 수 없는 것 속에서 진실의 숭고한 힘이 나타난다. 이는 표현할 수 없는 것이 도덕적 세계의 법칙에 따라 실제 세계의 언어를 규정하는 것과 같다. 다시 말해 표현할 수 없는 것이 모든 아름다운 가상 속에서 카오스의 잔재로 아직 남아 있는 것, 즉 거짓된 혼란스러운 총체성, 다시 말해 절대적 총체성을 분쇄한다.”

40) Ibid., S.182. 도서출판 길, 156쪽. “이 휴지부 속에서 조화와 더불어 모든 표현이 멈추는데, 그것은 모든 예술 수단 내에서 표현을 할 수 없는 어떤 힘이 자리를 내주기 위해서이다.”

미는 가상도 아니고, 뭔가 다른 것을 위한 껍질(겉개)도 아니다. 미 자체는 현상(Erscheinung; 겉모습)이 아니라 어디까지나 본질이다. 그리고 그것은 말할 것도 없이, 근본적으로 껍질 아래에서만 자기 동일성을 유지하는 본질이다. … 예술비평이라는 것, 껍질을 들어 올려서는 안 된다. 오히려 껍질을 껍질로서 매우 엄밀하게 인식함으로써 비로소 처음으로, 미의 진정한 직관으로 스스로를 높여야 한다.⁴¹⁾

이 문구에는 벤야민이 미와 진리에 대해 생각했던 내용이 고밀도로 축약된 형태로 표현되고 있다고 해도 좋다. 비평이 지향해야 할 것은 작품의 진리내실이며 미의 본질이다. 그러므로 가상을 가상으로 보려 들지 않고, 가상을 본질과 혼동하는 일은 엄격히 삼가지 않으면 안 된다. 그런데 미와 진리라는 것은 가상을 벗겨내려고만 하면 흔적도 없이 모조리 날아가 버린다. 그 본질이 “근본적으로 껍질 하에서만 자

41) Ibid., S.195.; 도서출판 길, 179-180쪽. “아름다움은 다른 어떤 것을 위한 가상과 껍질이 아니다. 아름다움 자체는 현상이 아니라 진적으로 본질이며, 물론 껍질에 싸여 있는 가운데서만 본질적으로 자기 자신으로 동일하게 남아 있는 본질이다. 그렇기 때문에 가상은 보통 어디서나 허상일 수 있지만 아름다운 가상은 필연적으로 껍질에 싸여 있어야 하는 것 앞에 놓인 껍질이다. … 예술비평은 껍질을 들어내야 하는 것이 아니라 오히려 그 껍질을 껍질로 정확하게 인식함으로써 비로소 아름다운 것에 대한 진정한 직관으로 상승해야 한다.”

다른 대목에서 보이는 “어떤 작품의 진리는 질문되는 것으로서는 인지되지 않겠지만, 그러나 간절히 염원되는 것으로서 인지될 것이다”라는 서술도, 여기서 인용한 문장의, “예술비평이라는 것, 껍질을 들어내서는 안 된다.”와 어떤 대목 이후의 부분과 비슷한 취지일 것이다(vgl. Ibid., S.173).

기 동일성을 유지하는 본질”이기 때문이다. 그래서 비평은 대상의 눈에 보이는 부분을 거짓이라고 폭로하고 그 배후에 진리를 지적하는 수법과는 완전히 달라서지 않으면 안 된다.⁴²⁾ 이런 비평관은 사상내실과 진리내실의 관계를 둘러싼 벤야민의 주장 — 즉, 사상내실의 정확한 파악이 이루어져야 진리내실에 손을 뻗칠 수 있다고 하는 주장과도 한 치도 어긋나지 않게 합치한다.

여기에 이르러, 오티리에가 체현하고 있는 아름다운 가상이 왜 1부도 2부도 아니고 3부에서 새롭게 제시되는지를 이해할 수 있다. 오티리에의 찰나적인 아름다움은 “신화적인 것”에 깊이 뿌리박혀 있지만, 그 굴레에 있어서 영원히 계속 화려하게 피어나지는 않는다. 그러나 동시에 그것에 있어서 “신화적인 것”으로부터의 자력 구원의 가능성은 단혀 있다. 나아가 구원될 수 없는 것도 운명에 기를 쓰고 덤벼들면 비극적이라고 할 수 있지만, 그렇지 않다. 즉, “신화적인 것”의 굴레에 사로잡혀 몰락(멸망)해 가는 미의 가상과 가상적인 미가 사라지기 직전에 잠시 모습을 드러낼 “표현 없는(표현할 수 없는) 것”은 1부와 2부에서 벤야민이 제시한 어떤 범주에서도 장소를 갖지 못하는 것이다.

이리하여 마침내 우리는 이 작품에서 미의 가상 또는 화해의 가상에 에워싸인 “표현 없는(표현할 수 없는) 것”이란 무엇인가라는 문제의 핵심에 발을 들여놓게 된다. 벤야민은 윌피스 부아스레가 보고한, 『친화력』에 관해 말했을 때의 괴테의 모습을 언급한다. 그것에 따르면, “별들이 하늘에 떠오르고 있었다. 괴테는 자신과 오티리에의 관계에

42) 이런 인식론적 자세는 『독일 비극의 근원』의 「인식비판적 서장」에서 다시 분명히 주장되고, 나중에 견지된다(자본주의화되는 사회가 전개하는 판타스마고리아의 분석으로서의 『괴시주론』은 좋은 예이다).

대해, 그가 그녀를 얼마나 사랑했는지, 그리고 얼마나 그녀가 그를 불행하게 했는지 말했다. 말하는 가운데, 그는 결국 거의 수수께끼 같고 예감에 찬 모습이 됐다. … 이리하여 우리는 피곤해지고, 과민해지고 반쯤은 예감에 가득 차고 반쯤은 잠이 쏟아지면서, 더없이 아름다운 별들의 빛에 휩싸여 하이델베르크에 도착했다.”⁴³⁾ 벤야민은 이 보고에서 언급된 별들에 주목하고 괴테로 하여금 『친화력』에 관해 이야기하게 한 것은 바로 이 별들이며, 그것은 바로 『친화력』에 별이 “괴테가 연인을 위해 품지 않을 수 없었던 희망”⁴⁴⁾의 상징으로 등장하는 장면이 있었기 때문이라고 한다. 벤야민이 이 작품에서 “중간휴지”라고 단정하는 그 장면은 오틀리에가 아이를 죽게 하기 바로 직전의 장면이다.

“하늘에서 내리는 하나의 별처럼, 희망이 에두아르트와 오틀리에의 머리 위를 쏟아내며 지나갔다.” 물론 그들은 이 희망을 알아채지 못한다. 그리고 이 대목은 극한의 희망이라고 할 때, 그것은 그 희망을 가슴에 품은 자들에게 극한적인 희망이라는 뜻이 아니라, 희망을 품게 된 자에게 그것이 극한적인 희망이라는 의미라는 것을 무엇보다 명백히 이야기하

43) Ibid., S.199. ; 도서출판 길, 188-189쪽. “… 별들이 떴다. 그는 자신과 오틀리에의 관계에 대해, 그가 그녀를 얼마나 사랑했고 또 그녀가 그를 얼마나 불행하게 만들었는지 말했다. 마침내 그는 그렇게 말하면서 거의 희한할 정도로 예감에 가득 찼다. … 그렇게 해서 우리는 피곤하면서 흥분된 상태에서 반쯤 예감에 가득 차고 반쯤은 졸린 채 아름다운 별빛을 받으며 하이델베르크에 도착했다.”

44) Ibid., S.199. ; 도서출판 길, 189쪽. “왜냐하면 별의 상징 아래에서 한때 괴테에게 그 가소설 속 연인들에 대해 품어야 했던 희망이 나타났기 때문이다.”

고 있다. 이것에 의해 “이야기하는 자(Erzähler)의 자세”의 가장 내적인 근거가 드러난다. 희망이라는 감정에 있어서 사건의 의미를 성취할 수 있는 자는 이야기하는 자뿐이다.⁴⁵⁾

가출한 에두아르트는 몰래 영내로 돌아가며, 거기서 아기를 데리고 있는 오틀리에와 마주친다. 에두아르트는 오틀리에를 거칠게 휘젓고, 두 사람은 헤어질 때 포옹한다. 그리고 “하늘에서 내리는 하나의 별처럼, 희망이 에두아르트와 오틀리에의 머리 위를 쏟아내며 지나갔다. 그들은 서로의 것이라고 상상하며 그렇게 믿었다.”⁴⁶⁾ 이 대목을 읽으면 대개의 사람은 별처럼 쏟아내며 지나간 희망이란 에두아르트와 오틀리에가 자신들을 위해 품은 희망이라고 해석할 것이다. 그러나 벤야민은 이 별이 상징하는 것은 “괴테가 연인들을 위해 품지 않을 수 없었던 희망”이라고 해석한다. 여기에 벤야민의 착안점의 독창성이 있다.

마치 태양이 사라지면 어스름 속에서 셋별이 떠올라 밤새도록 깜박거리듯이, 더할 나위 없이 역설적이고 찰나적인 희망이 마침내는 화해의 가상 속에서 모습을 드러낸다. 물론, 셋

45) Ibid., S.200. ; 도서출판 길, 189쪽. “… 모든 것이 정지하는 그 문장은 ‘희망이 하늘에서 떨어지는 별처럼 그들의 머리 위를 스쳐갔다’는 문장이다. 물론 그들은 그 희망을 알아차리지 못한다. 그리고 마지막 희망은 결코 그것을 품은 사람에게 희망인 것이 아니라 오로지 그 희망이 품어진 사람들에게만 희망이라는 점을 그보다 더 분명하게 말할 수 없었다. 이로써 ‘화자의 태도’를 말할 수 있는 내적인 근거가 드러난다. 화자만이 희망의 감정을 품으며 그 사건의 의미를 충족시킬 수 있는 사람이다.”

46) Die Wahlverwandschaften, S.493.

별의 희미한 빛을 내뿜는 것은 금성이다. 모든 희망은 그런 정말 작은 미광에 의거하여 이루어진 것이며, 최고도로 풍부한 희망조차 다름 아니라 이 미광에서부터만 나온다. ... 화해의 가상은 원해도 좋으며, 아니 오히려 원해야 한다. 왜냐하면 화해의 가상만이 궁극적 희망이 거쳐하는 장소이기 때문이다. ... 노벨레 속의 서로 사랑하는 자들이 선물로서 얻는, <자신들은 축복받았다>라는 확신이야말로, 모든 지금은 죽은 자들을 위해 우리가 품고 있는 구원에 대한 희망에 보답하는 것이다. 지금 말한 것 같은 구원에 대한 희망을 품는 것이 불멸을 받드는 신앙으로 인정되는 유일한 권리이다. 그런 신앙에는 자신들의 목숨의 등불을 활활 타오르게 하는 것은 허용되지 않는다.⁴⁷⁾

얼마 안 있어 끔찍한 사고가 일어나려는 줄도 모른 채 연인들이 마음에 그리는 행복한 미래는, 결말을 알게 된 사람의 눈으로 보면 헛된 환상일 뿐이다. 그러나 그 환상이 가장 미친 듯이 빛나는 이 찰나, 괴테

47) “Goethes Wahlverwandschaften”, S.200. ; 도서출판 길, 190-191쪽 “저 가장 역설적이 고 가장 찰나적인 희망이 마지막으로 화해의 가상에서 떠오른다. 마치 태양이 꺼져 가는 만큼 어스름 속에서 어둠별(Abendstern, 샛별, 금성)이 떠올라 밤을 내게 밝히는 것과 같다. — 이 별의 희미한 빛은 물론 금성에서 나온다. 그리고 것처럼 가장 하찮은 것에 모든 희망이 걸려 있으며, 가장 풍부한 희망도 다만 거기에서 나온다. ... 왜냐하면 화해의 가상은 원해도 되기 때문이고, 아니 원해야 하기 때문이다. 그 가상만이 극단적인 희망이 거쳐할 집이다. ... 즉 노벨레에서 사랑하는 연인들이 집으로 가져가는 축복의 확신에 우리가 죽은 이들 모두에게 품는 구원의 희망이 응답한다. 구원의 희망은 자신의 존재에서는 결코 점화될 수 없는 불멸 신앙의 유일한 권리이다.”

의 상념도 최고조에 달한다. 벤야민에 따르면, 화자의 이러한 강한 상념 속에서만 사건의 의미는 받아들여지는 것이며, 그렇게 제3자 또는 후세에 살고 있는 사람들의 생각 속에서 구원되는 것이야말로, 현실에서는 구원받지 못한 채 멸망(몰락)해가는 자들에게서 궁극적 희망이다.

방금 인용한 부분의 후반부에서는 다시 노벨레를 언급함으로써, 구원에 관한 2부의 논의가 궁극적 희망에 관한 여기서의 논의로 커다란 포물선을 그리듯이 연결되어 있다. 확실히 2부에서는 노벨레의 청년과 딸은 결단에 의해 신화적 세계를 벗어나, 주변 사람들에게서 축복을 받는 데 성공했다고 간주되며, 두 사람이 소설의 등장인물들과 얼마나 대조적인지가 강조됐다. 그러나 그냥 지나칠 수 없는 것은 아무래도 실제의 전말이 달랐던 것 같다는 점이다. 왜냐하면 결국 그들은 소설의 등장인물들과 마찬가지로 결단하지 못한 것일지도 모르고, 과감하게 운명에 맞서 누군가가 목숨을 잃었을지도 모른다. 혹은 일단 노벨레에서 얘기된 대로 맺어졌으나, 그 후 어떤 사정으로 헤어졌는지도 모른다. 이 점을 감안하면, 이 노벨레는 순조롭게 실현되는 구원의 견본이라기보다는 우리가 “이랬다면 얼마나 좋았을까”라는 애타는 마음으로 그려낸, 대부분의 경우 현실에서는 실현되지 않은 구원의 이념형이 아닐까.

그렇다면 이 청년과 딸의 일화를 구전하면서 사실과는 다른 형태로 바뀌어간 사람들의 생각과, 서로 포옹하는 에두아르트와 오틀리에의 모습을 묘사한 괴테의 생각 사이에 질적 차이는 없다. 더 나아가 생각해보면, 이야기의 여기저기에 파멸의 전조를 느끼면서도 서로 사랑하는 사람들의 모습에서 “아아, 그들이 행복해졌으면 좋으련만”이라

고 은근히 기대하면서 페이지를 넘기고, 소설을 다 읽은 후에는 “그들에게 더 행복한 다른 삶의 방식이 있었다면 좋았을 텐데”라고 한숨을 쉬는 독자도, 그들과 똑같은 종류의 생각을 갖고 있는 게 아닐까. 자신들을 결단에 의해 구원할 수 없었던 희망 없는 사람들에게서는 있을 수도 있었을 구원에 대해 제3자가 생각을 품는 것이 마지막 희망이다. 누군가의 의해서 그런 강한 마음을 품게 한다면 그 마음속에서 멸망(몰락)한 자들은 영원히 살아갈 수 있다.

그리고 『친화력』론은 다음과 같이 간결한 말로 끝을 맺는다. “희망 없는 사람들을 위해서만 희망은 우리에게 주어진다.”⁴⁸⁾ 우리가 가진 희망은 다른 희망 없는 누군가를 위한 희망이며, 결코 우리 자신을 위한 희망이 아니다. 그러므로 이런 벤야민의 생각에 따르면, 만약 우리 자신이 결단에 의해 스스로를 구출하는 것 이외의 방식으로 구원되는 일이 있다면, 그것은 다른 누군가가 우리를 위해 품은 마음속에서만 가능하다는 것이다.

3. 『친화력』론에 의해 개척된 새로운 국면

그런데 『친화력』론에는 이전의 저작들에는 없는 논점이 여럿 발견된다.

첫째, 가령 「폭력비판을 위하여」에서는 “신화적 폭력”을 시조로 삼은 법질서를 “신적 폭력”이 깨뜨린다고 주장했는데, 이때 인간 개개인이 무엇을 해야 하는지, 혹은 무엇을 할 수 있는지가 판명하지 않았

48) Ibid., S.201. ; 도서출판 길, 192쪽. “오로지 희망 없는 자들을 위해 우리에게 희망이 주어져 있다.”

다. 그러나 『친화력』론에서는, “신화적인 것”으로부터의 자력 구원에는 인간의 주체적 결단이 필요하다고 되어 있다. 1919년의 낭만주의론에서 제시된 바와 같이 세계의 반성적 자기 전개라는 모델에서 만물의 연관을 생각하는 일원론적 세계 파괴와 달리, 「폭력비판을 위하여」에서는 “신적 폭력”의 파괴성이 전면에 내세워지고 극단적인 이항대립 도식이 제시되었다. 그러나 “신적 폭력”의 현현(顯現)을 섭리로 간주한다면, 혁명 상황은 자연발생적으로 생기는 것인가라는 의문이 제기될 수밖에 없다. 즉, “신적 폭력”이라는 개념을 내세우는 것만으로는, 마냥 기다리고 있으면 세계는 진보하는가라는 질문을 막을 수 없다. 그러나 『친화력』론에서는 어떤 일이 일어나서 상황이 바뀌기를 기다리는 것만으로는 “단순한 삶” 속에 머무는 것일 뿐이라는 견해가 명쾌하게 제시되고, 사태를 타개하기 위한 결단이라는 계기가 구원의 프로그램에 도입됨으로써 이 문제를 가볍게 넘어가고 있다.

둘째, 『친화력』론에서는 “신화적인 것”과 결단에 의한 구원은 단순한 대립관계가 없고, 종합체제가 준비되어 있다. 즉, 신화적인 것의 맹위(猛威)에 의해 거꾸러트려진 에두아르트와 오틀리에 같은 사람들을 위해서도 (즉, “단순한 삶”을 위해서도라고 해도 좋다) 희망이 있다고 결론지음으로써, 구도가 복잡해지고 있는 것이다. 이런 관점은 『친화력』론보다 먼저 쓰인 벤야민의 어느 저작에서도 찾아볼 수 없다. 소설의 등장인물들은 자신들이 얼마나 끔찍한 상황에 빠져 있는지를 자각하지 못하고, 그 상황을 생겨나게 하는 힘이 — 현상 형태만 다르고 — 얼마나 옛날부터 여러 사람들(大勢)을 먹어 삼켰는지도 모른다. 이렇게 보면, 그들의 모습을 빌려 묘사되는 것은, 아주 평범한 자들의 모습인 듯하지만, 『친화력』론보다 먼저 쓰인 작품에는 신화적 폭력의

지배 하에서 파멸의 구렁텅이로 몰려가는 그런 사람들에 대한 직접적 언급이 눈에 띄지 않는다. 그래서 당연하게도, 현재를 사는 우리가 이미 망해버린 사람들에 대해 어떤 관계에 있는지도 논하지 않는다.

그런데 『친화력』론에서 제3의 길이 제시되었다는 것은 「신학적-정치적 단편」에서 구체적으로는 제시되지 않았던 행복이라는 이념에 근거하여 세속적 질서를 구축하기 위해 필요한 구체적 방법이 적어도 한 가지 제시되었다는 것이기도 하다. 즉, 결단에 의해 운명적 폭력과의 대결이 이루어져야 한다는 것일 뿐 아니라, 그런 운명적 폭력에 무릎을 꿇음으로써 무엇을 놓쳐버렸는지를 올바르게 인식하고, 지금은 죽은 자들을 마음속에서 구제하는 것이 필요하다는 것을 분명하게 밝히고 있는 것이다.

셋째, 눈길을 끄는 것은 인간이 자연에 대해 지닌 관계가 잘못된 것으로 빠지면 어떤 재앙이 일어날 것인지에 관한 논점이 제시되어 있다는 것이다. 『친화력』론에서는 법뿐만 아니라 자연 속에서도 “신화적인 것”의 작동(작용)이 발견되며, 자연에 대한 인간의 불손한 행동에 의해 증폭되는 “신화적인 것”의 위험이 지적되고 있다. 소설의 등장인물들은 자연을 제멋대로 가공할 수 있는 것처럼 생각하고, 그 위험을 극복하고 많은 것을 얻어냈다고 생각하면서도, 자연이 막상 이를 노골적으로 드러내면 놀라고 슬퍼하는 것 외의 다른 계책을 갖고 있지 못했다. 이에 덧붙여 벤야민은 자연의 수수께끼를 해명하려 할수록 수렁에 빠져서, 뭐든지 자연의 신비로 돌려버리는 괴테의 병적 경향을 언급했다. 소설의 등장인물들과 괴테는 이른바 동전의 양면이다. 그러나 우리 중 도대체 누가 그들에게 돌팔매질을 할 권리가 있을까. 그들의 모습은 자연과 인간의 관계가 기술의 비약적 발전에 의해

비가역적으로 변질되는 시대, 즉 근대의 입구에서 있는 사람들의 그것이나 다름없다. 그리고 벤야민이 동시대 사람들에게 쏟아낸, 자연의 힘을 경멸한 잘못을 목숨으로 속죄하는 처지가 되겠지만, 자연을 절대시하는 너무 허무주의적 불가지론과 미신의 골짜기 사이에 빠지는 것도 아닌 길은 어디에 있는가라는 물음은, 오늘도 **우리의** 물음이기를 계속하고 있다.

희망 없는 자에게서의 극한적인 희망, 그리고 자연과 근대적 인간 사이의 관계—이런 논점들이 그 원천을 제1차 세계대전과 독일혁명이 벤야민에게 끼친 심대한 충격 속에서 갖게 된 것이라는 점은 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 자연과 인간의 관계에 관한 질문은 종종 기술을 잘못된 방식으로 사용하는 전쟁에 대한 비판이라는 형식을 취해 후년까지 반복된다. 한편, 희망 없는 자에게서의 극한적 희망이라는 발상에 대해 말하면, 어찌면 그것은 벤야민이 경험한 어떤 사건에서 유래했을지도 모른다. 그 사건이란 어린 시절의 친구 프리드리히 하인레(Christoph Friedrich Heinle)의 죽음이다. 벤야민은 그의 시적 재능을 더없이 높이 평가했다. 그러나 1914년 8월 8일 제1차 세계대전이 시작되면서 세상이 어수선해지고 젊은이들이 속속 자원해서 군에 입대하는 것에 절망한 하인레는 벤야민이 청년운동의 활동 거점으로 세 들어 살던 방에서 여자 친구와 함께 목숨을 끊었다.

나중에 벤야민은 이 무렵까지 몰입했던 운동에 관해, “나쁜 학교와 나쁜 부모의 집을 필요로 하는 국가를 분쇄하지 않는 자에게는 학교나 부모의 집을 개선할 수 없다는 인식이 무르익기까지는 조금 시간이 걸렸다고 해도, 우리가 이러한 장벽을 느꼈다는 것은 말할 수 있다”⁴⁹⁾고 말했다. 물론 벤야민의 저작에 나타난 여러 가지 변화를 그의

개인 성격이나 그때그때의 심정으로 환원할 수 있다고 보는 것은 난센스이다. 그러나 미래가 촉망되던 친구를 무참히도 잃은 것은, 벤야민에게 청년운동의 한계를 상징하는 일이 아니었을까. 제1차 세계대전 이후 격동하는 사회 정세는 부모 세대의 미온적 태도를 바꾸려고 베푸는 것만으로는 사회구조가 품고 있는 모순을 근본적으로 해소할 수 없다는 현실을 그에게 절감하게 한 것이었다.

「폭력비판을 위하여」에서 보이는 국가 권력의 폐절이라는 과격한 주장은, 늦어도 1920년에는 벤야민이 예전의 자신들의 한계를 명확히 의식하고 그것을 극복하려고 했음을 말해준다. 그리고 『친화력』론에서 벤야민은 자신들이 사로잡혀 있는 “신화적인 것”을 그냥 나쁜 것이라며 배격하고자 함부로 주먹을 치켜들지 말고 “신화적인 것” 또는 가상이 엄밀하게 파악되어야 그 심층으로부터 진실이 드러난다는, 땅에 발을 붙인 인식론적 도식을 명시하고 있다. 그리고 이후 이런 도식은 근본적으로 변경되지 않고 견지된다. 왜냐하면 1920년대 후반부터는 맑스주의적인 문제 메커니즘이 도입되는 등의 변화도 있지만, 그런 새로운 논리 무장에 앞서 이미 이 시점에 그 나름의 내재 비판의 기초적 방법론이 거의 확립되어 있었다고 해도 무방하기 때문이다.

그러나 우리가 “이야기꾼”으로서 이뤄야 할 실천은 — 즉, 지금은

죽고 희망 없는 자들을 위해 구원을 희구하는 것은 어떻게 하면 진정으로 가능한가라는 점에 대해서는 『친화력』론에서 모조리 다 말해지고 있다고 하기는 어렵다. 그리고 바로 이 점에 관한 새로운 모색이 이후(특히 1930년대, 그가 1940년에 세상을 떠날 때까지)의 벤야민의 역사철학적 탐구의 핵심을 이루게 되는 것이다.

49) “Berliner Chronik”; GS, Bd. VI, S.479. 벤야민은 같은 맥락에서 하인레의 생전 추억과 충격적인 죽음을 회상하는데, 거기서 다음과 같이 적고 있다. “우리가 마음에 두고 있는 모든 것에 대해 도시에 의해 마련된 한계를 무덤까지도 우리에게 가리켰다. 함께 죽은 두 사람을 위해 같은 묘지에 하나의 무덤을 마련하지 못했던 것이다”(Ibid., S.480). 벤야민은 하나의 예배당에 잠든 에두아르트와 오틀리에의 모습에서 죽은 친구들에게는 애처롭게도 허용되지 못했던 화해를 찾아냈는지도 모른다.

4장.

왜곡된 것들의 원상

: 꿈추 난쟁이 또는 난쟁이 (1)

텍스트와 관심의 소재

벤야민의 저작들에 등장하는 다양한 열쇠 개념의 분포를 대략적으로 살펴보면, 신화·운명·법·폭력 등의 단어가 열쇠 개념이 되는 작품은 비교적 전기(1922년경까지)에 많다는 것을 알 수 있다. 예를 들어 「운명과 성격」(1919년)과 이미 거론한 「폭력비판을 위하여」(1921년), 「괴테의 『친화력』」(1921~22년) 등이다. 뭔가 불온한 울림이 있는 이런 개념들의 형태를 취해 이 시기의 벤야민의 사유의 테두리를 꾸미고 있는 것은 제1차 세계대전 이후의 세계정세가 그에게 드리운 어두운 그림자일 것이다. 나중에 되면, 이것들은 직접적으로 열쇠 개념으로 등장하는 것이 아니라 역사적 현실에 있어서의 그 구체적인 현상 형태를 여러 각도에서 분석하는 간접적인 수법으로, 끈질기게 추구되기에 이른다.

다른 한편, 중기 이후—특히 후기에는, 기억과 관련된 단어나 이야기·전승 등의 단어가 열쇠 개념이 되는 작품이 증가한다. 예를 들어 「이야기꾼」(1936년), 「프루스트의 이미지에 대해서」(1924년 발표, 1934년(?) 개정), 「보들레르의 몇 가지 모티프에 대해서」(1939년) 등이다. 수필집 『1900년경 베를린의 유년 시절』(1932년~1938년 집필)¹⁾도

1) Walter Benjamin : “Berliner Kindheit um Neunzehnhundert” ; GS. Bd.IV-1, S.235-304. 『

기억을 이야기할 가능성을 실천적으로 모색한 작품이라는 의미에서 이런 작품군에 꼽을 만하다. 중기 이후의 이런 변화는 1933년에 고향인 베를린을 영원히 떠나 망명 생활에 들어간 것과도 관련이 있겠지만, 무엇보다 벤야민이 역사 철학을 심화시켜 간 과정과 궤를 같이 한다.

이런 것을 감안했을 때, 특히 흥미로운 작품 중 하나가 비평인 「프란츠 카프카: 사후 10년을 맞아」(1934)²⁾이다. 이 작품의 집필 시기는 비교적 후기로 분류된다. 그러나 그 특징은 전승이나 이야기 같은 문제 권역에 관한 사유가 신화·법 같은 문제 권역에 대한 사고와 복잡하게 얽힌 방식으로 제시되고 있다는 점이다. 따라서 이 작품은 벤야민의 사유 전체의 유기적 연관을 파악하기 위한 중요한 단서가 될 수 있다. 그리고 거기서 전개된 분석을 이해하는 데 불가결한 것이 〈뽕추 난쟁이(bucklicht[e] Männlein)〉라는 모티프의 검토이다.

원래 벤야민의 작품에는 〈뽕추 난쟁이〉가 등장하는 것이 세 개 존재한다. 강연 원고인 「프란츠 카프카: 『만리장성이 건설되었을 때』」(1931년),³⁾ 「프란츠 카프카: 사후 10년을 맞이하여」, 그리고 『1900년경 베를린의 유년 시절』이다. 이들 가운데 〈뽕추 난쟁이〉가 등장하는

1900년경 베를린의 유년 시절』 안에서도 ‘뽕추 난쟁이’ 부분은 늦어도 1933년 2월 말에는 이미 집필된 것으로 보이므로, 순서대로 보면 1934년의 카프카론보다 먼저 씌운 것이다.

2) Ibid.: “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”; GS. Bd. II-2, S.409-438.; 「프란츠 카프카: 그의 10주기에 즈음하여」, 『발터 벤야민 선집 7: 카프카와 현대』, 최성만 옮김, 도서출판 길, 2020.

3) id.: “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”; GS. Bd. II-2, S.676-683.; 「프란츠 카프카: 중국의 만리장성이 축조되었을 때」, 같은 책.

부분의 서술에는 현저한 공통성이나 중복이 있으며, 또한 모든 것에서 벤야민이 어떤 민요에서 아이디어를 얻었다고 명기되어 있다. 그 이름도 〈뽕추 난쟁이〉라는 민요이다. 여기에서 그 전문을 소개하자.

DAS BUCKLICHTE MÄNNLEIN⁴⁾ 뽕추 난쟁이

Will ich mein Gärtlein gehn, 내가 내 작은 정원에 가서,
Will mein Zwiebeln gießen, 내 양파에 물을 주려고 하면,
Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 뽕추 난쟁이가 있어,
Fängt als an zu nieseen. 곧 재채기를 하기 시작하네.

Will ich in mein Küchel gehn, 내가 내 부엌에 가서,
Will mein Stüppelein kochen, 내 수프를 끓이려 하면,
Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 뽕추 난쟁이가 있어,
Hat mein Töpfelein brochen. 내 냄비를 깨뜨렸네.

Will ich in mein Stüblein gehn, 내 작은 방으로 가서,
Will mein Müslein essen, 내 죽(시리얼)을 먹으려 하면,
Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 뽕추 난쟁이가 있어,
Hat's schon halber gessen. 이미 절반을 먹어치웠네.

4) Achim von Arnim u. Clemens Brentano : Des Knaben Wunderhorn : alte deutsche Lieder, München: Winkler, 1966.

Will ich mein Boden gehn, 내 다락방(헛간)에 가서,
 Will mein Hölzlein holen, 내 뿔감을 조금 집으려 하면,
 Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 꼽추 난쟁이가 있어,
 Hat mir's halber gstholen. 이미 절반을 훔쳐갔네.

Will ich in mein Keller gehn, 내가 지하실(저장고)에 가서,
 Will mein Weinlein zapfen, 내 포도주를 살짝 따르려고 하면,
 Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 꼽추 난쟁이가 있어,
 Tut mirn Krug wegschnappen. 내 술 단지를 빼앗아가네.

Setz ich mich ans Rädlein hin, 내 작은 물레 앞에 앉아,
 Will mein Fädlein drehen, 내 실을 살짝 뽑으려 하면,
 Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 꼽추 난쟁이가 있어,
 Läßt mirs Rad nicht gehen. 바퀴가 도는 것을 방해하네.

Geh ich in mein Kämmerlein, 내 작은 침실로 가서,
 Will mein Bettlein machen, 내 작은 잠자리를 준비하면,
 Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 꼽추 난쟁이가 있어,
 Fängt als an zu lachen. 곧바로 웃기 시작하네.

Wenn ich an mein Bänklein knie, 내 작은 벤치에 무릎을 꿇고,
 Will ein bißlein beten, 조금 기도하려 들면,
 Steht ein bucklicht Männlein da, 거기에는 꼽추 난쟁이가 있어,

Fängt als an zu reddn : 곧바로 얘기하기 시작하네.

„Liebes Kindlein, ach, ich bitt, “귀여운 아이야, 부탁인데,
 Bet fürs bucklicht Männlein mit! “꼽추 난쟁이를 위해서도 기도해주렴
 !”5)

이는 낭만파 작가 아르님Hans-Jürgen Theodor von Arnim과 브렌타노가 엮은
 민요집 『소년과 요술 뿔피리』에 수록된 작품이다. 화자인 “나”는 가
 사家事 전반을 맡고 있으며(특히 실짓기는 전통적으로 여성의 일이
 다), 최종 연에서 “Liebes Kindlein”라고 불리고 있다. 이런 점을 고려하
 면, “나”는 소녀이거나 아주 젊은 여성일 것으로 추정된다. 일본어 번
 역에 반영시키는 것은 아쉽게도 어렵지만, 원문에서는 한번 보고도
 금세 알 수 있을 정도로, 교묘하게 운이 달려 있다. “작은” 혹은 “사랑
 스러운”이라는 의미를 명사에 주는 뒷 철자인 “lein”이 자주 사용되
 는 동시에, 이것에 가까운 음⁶을 지닌 “mein”(“나의”)이라는 말이 여
 기저기 흩어져 있고, 장난기 넘치는 내용과 맞물려서 전체에 아기자
 기하고 아담한 분위기가 감돈다. 결론을 미리 말하면, 벤야민은 이 작
 품에 등장하는 난쟁이들 가운데서 망각 속에 모습을 움츠리고 왜곡
 되어 버린 것의 원상⁷을 찾아냈다. 그리고 그는 이 난쟁이가 메시아
 의 방문과 함께 사라질 것이라는 의미심장한 말을 남겼던 것이다.

그런데, 다른 한편, 1940년 벤야민의 죽음으로 유작이 된 「역사의 개

5) [옮긴이] 「프란츠 카프카: 그의 10주기에 즈음하여」, 100-101쪽에 후반부가 번역되
 어 있으나, 약간 다르다.

념에 대해서」(통칭 「역사철학테제」)를 보면 첫머리에 놓인 역사적 유물론에 관한 인상적인 비유 속에 꼽추 <난쟁이(Zwerg)>가 등장한다. 체스인형=역사적 유물론은 탁자 아래에 조종하는 난쟁이=신학을 숨기고 있으며, 난쟁이=신학을 잘 부릴 수만 있다면 체스인형=역사적 유물론은 반드시 승부에서 이긴다는 것이다. 난쟁이 일반적인 뜻으로는 소인과 거의 같은 뜻이다. 그러나 소인이 등장하는 위의 세 작품에는 이런 비유는 보이지 않는다. 또 반대로 「역사의 개념에 대해서」의 <난쟁이>에 관해서는 “민요에서 유래한다”고는 한마디도 나오지 않는다. 그러면 <꼽추 난쟁이>와 <난쟁이>라는 두 모티프는 비슷하나 다른 것이라고도 생각할 수 있을 것이다. 또 이 비유가 진정 무엇을 뜻하는지는 해석자에 따라 견해가 갈리며, <난쟁이>=신학에는 남의 이목을 끄리는 것이라는 부정적인 의미밖에 없다고 간주되기조차 한다.

그러나 필자는 <꼽추 난쟁이>와의 강한 관련성을 보일 수 있다면, 이런 견해를 뒤집는 적극적인 해석을 <난쟁이>에 줄 수 있고 또 이를 통해 「역사의 개념에 대해서」으로 결정結晶화된 벤야민의 메시아주의적 역사 철학의 본질을 보다 명확히 이해할 수 있다고 생각한다. 이번 장의 목적은 이런 전략에 있어서 「역사의 개념에 대해서」의 <난쟁이>의 비유가 지닌 의미를 검토하기 위해서도 우선 카프카론에서 <꼽추 난쟁이>라는 모티프가 담당하고 있는 의미를 파악하는 데 있다. 다음 장, 즉 이 논문의 마지막 장에서는 이 카프카론과 마찬가지로 <꼽추 난쟁이>가 등장하는 『베를린의 유년 시절』(이하에서는 『유년 시절』로 표기한다)의 일부분에 대해서 다룬 다음, 「역사의 개념에 대해서」의 <난쟁이>라는 모티프의 의미를 해명한다. 그러므로 이번 장

의 작업은 그 자체로서도, 벤야민이 생각하는 구원의 희망이 어떤 것 인지를 알기 위해서 크게 유익하지만 동시에 이 논문의 구성상으로는 마지막 장의 기반을 이룰 것으로 자리매김 된다. 그러므로 어디까지나 마지막 장을 기다려야 비로소 여기서 행하는 독해 작업의 의의가 확정될 것이다.

이상의 의도를 바탕으로 이번 장은 다음과 같은 구성을 취한다. 우선 예비 작업으로서 야콥 그림의 『독일 신화학』과 야콥이 동생 빌헬름과 함께 엮은 『독일 전설집』을 참조하고 이들에게서 난쟁이와 코볼트(인간에 사는 소인小人으로 아르님과 브렌타노의 민요에 등장하는 소인小人도 이에 속한다고 생각된다)의 존재 규정을 정리한다(I). 이어서 카프카론에서 볼 수 있는, 폭력을 내포한 법(또는 운명)과 그 지배를 면할 수 있는 가능성에 관한 고찰을 검토한다. 그리고 마지막으로, 카프카론에서 <꼽추 난쟁이>에 관해 논하는 대목을 다루고, 다음 장에 이르는 가교로 삼고 싶다(II).

I. Zwerg와 Kobold

1. 야콥 그림에 의한 Zwerg 분석

그러면 그림형제를 참조하는 데 있어서 이 예비 작업의 목적을 말해 두자. 그것은 벤야민의 <꼽추 난쟁이(소인)>나 <난쟁이>라는 모티프를 음미하기 전에, “원래 전통적으로 소인小人이나 난쟁이란 어떤 존재인가?”라는 점에 관해 기본적인 정보를 거둬들여 이미지를 풍부하게 하는 일이다. 그렇게 함으로써 벤야민이 <꼽추 난쟁이>나 <난쟁이>에 부여한 의미를 이해하기 쉬워진다. 왜냐하면 결론을 미리 말해

두자면, 벤야민의 의미부여는 터무니없는 것이 아니고, 어느 정도 일반적 이해의 맥락에도 따른 것이라고도 생각되기 때문이다.

다만 참조점으로 그림형제를 선택한 것은 벤야민이 그들을 직접적으로 발상의 원천으로 삼았다는 확증이 있기 때문이 아니라 그들이 실증적으로 가장 **올바른** 것을 말했기 때문도 아니다. 오히려 그들의 서술 스타일인 적은 정보로부터 고정적인 일반적 결론을 내놓는 게 아니라, 매우 풍부한 정보(수집된 각지의 전설과 비교언어적 고증)를 느슨하게 결합해 추정되는 사항을 보여준다는 것이며, 이미지를 가급적 유연하게 부풀리기 위한 재료 수집에는 안성맞춤이라고 생각되기 때문이다. 여기서 행하는 것은 어디까지나 예비 작업임을 거듭 강조해 둔다.

그렇다면 야콥 그림의 『신화학』을 보자. Zwerg과 Kobold(그리고 Hausgeister)에 관한 정리된 서술은 17장에서 찾을 수 있다. 이 장은 “Wichte und Elbe”(“요정 및 정령”)라는 제목을 달고 있다. 거기에서는 Zwerg에 관한 기술이 Kobold에 관한 기술보다 앞에 놓여 있으므로, 그 순서를 따라 먼저 Zwerg에 관한 그림의 흥미로운 지적부터 추려보자. 이하, 이번 절에서는 어원학적 관점에서 그림의 지적을 이해하기 쉽게 하기 위해 “난쟁이”이라는 번역어는 가급적 쓰지 않고, Zwerg(복수형:Zwerge)라는 표기를 통용시키고 싶다.

그림이 먼저 제시하는 것은 Elbe와 Zwerge의 복잡하게 뒤얽힌 관계이다. Elbe는 여기서는 엘베 강을 가리키는 게 아니라, 장 제목에도 있듯이 정령적 존재를 가리킨다. 그림이 일관되게 사용하고 있는 Elbe라는 어형은 복수형으로, 현재라면 Elfen(남성 단수: Elf, 여성 단수: Elfe)이라고 쓰는 것이다. 이것과 톨킨의 『반지의 제왕』 등의 판타지

소설의 독자에게는 친숙한 ‘엘프’, 즉 영어의 elf의 어원이 가깝다는 것은 얼핏 봐도 분명할 것이다.⁶⁾ 다른 한편, Zwerg의 어원은 북유럽 신화에 등장하는 소인족 dvergr(복수형: dvergar)에서 찾을 수 있다. 이것 역시 판타지 소설에 자주 등장하는 ‘드워프’, 즉 영어의 dwarf와 어원이 같다는 것을 쉽게 볼 수 있다.

그렇다면 Elbe와 Zwerge가 복잡하게 뒤얽힌 관계에 있다는 것은 무슨 말인가? 그림에 따르면 한편으로 양자는 완전히 대조적인 존재로 파악할 수 있다. 그림은 고⁶⁾ 에다⁷⁾에서의 álfar(단수형:álf)과 dvergar의 대조에 대해 이렇게 말하고 있다. “*albs, alp=genius*라는 단어에 고유한 뜻은 무엇인가? 당연히 우리는 라틴어 *albus*를 참조해 보려고 마음이 생긴다. … *albs*는 원래 빛을 내뿜는 희고 착한 정령⁸⁾이 아닐까 싶다. 특히 *álfar*와 *dvergar*가 서로 대립하고 있는 경우, 전자는 흰 정령을, 후자는 검은 정령을 나타내는데, 이것은 *álfar*가 엄청난 아름다움을 갖추고, 빛나고 있다는 것과 잘 들어맞는다.”⁸⁾ 여기서 그림이 *álfar*과 *dvergar*의 대립을 그대로 Elbe과 Zwerge의 대립으로 생각하고 있다는 것은 말할 것도 없다. 글 속에서 참조 지시되고 있는 라틴어 *albus*는 ‘희다’라는 의미의 형용사이며(예를 들어 알비노(*albino*)라는 말도 여기서 유래한다), ‘밝다’, ‘좋다’라는 의미도 있다. 이로부터 미루어보건

6) 참고로 Elben의 시조 유형으로 발견되는 고중세 독일어 *alp*는 현재의 독일어 사전을 찾아보면, 악몽이나 귀신을 의미하는 단어인 *Alp*로 잔존해 있다.
7) [유희진] ‘고⁶⁾ 에다’ 또는 ‘운문 에다’란 저자 미상의 여러 고대 노르드어 시 작품들을 오늘날 집합적으로 일컫는 것이다. 여러 판본이 있지만 아이슬란드어 필사본 『왕의 서』를 기본 텍스트로 삼는다.
8) Jacob Grimm: Deutsche Mythologie, Wiesbaden: Drei Lilien, 1992, Bd. I, S.367.

대, álfar 또는 Elbe에는 단순한 정령이 아니라 흰 정령이라든지 빛나는 정령이라는 등의 의미가 있으며, 이와 대립적으로 검은 정령이라는 의미를 띠고 있는 것이 dvergar 또는 Zwerge라는 것이다.

그러나 다른 한편, 그림은 이와 다른 분류법도 제시했다. 즉, 신^新에 다를 편집한 스노리 스투루손^{Snorri Sturluson}에 따르면, 한마디로 정령 álfar이라고 말해도, 사실은 빛의 정령 liosálfar(Lichtelbe)과 어둠의 정령 döckálfar(Dunkelbe)이 있으며, 전자는 천상의 제3계에 살고 있고 태양보다 밝게 빛나는 반면, 후자는 땅 속에 살고 있고 역청색보다 검고, 검은 정령 svartálfar(Schwarzelbe)이라고 바꿔 말할 수 있다는 것이다. 게다가 스노리가 말하는 바의 어둠의 정령=검은 정령은 dvergar과 분명히 동일하다고 그림은 말한다.⁹⁾ 그렇다면 álfar과 dvergar의 이분법은 성립하지 않으며, 후자는 전자의 일종이게 된다. 그러나 그림 자신의 견해는 한층 복잡하다. 그림은 어둠의 정령과 검은 정령(=dvergar)을 동일시하는 스노리에게 이의를 제기하고, 어둠다와 검다는 것은 약간의 차이가 있다며, 빛의 정령/어둠의 정령/검은 정령(=dvergar)이라는 세 쌍이 성립한다고 주장하는 것이다.

그림이 고증한 한에서는 “**빛의 정령 liosálfar과 어둠의 정령 döckálfar**은 기독교에서 말하는 **천사와 악마**와 아주 닮았다.”¹⁰⁾ 그리고 그림은 “**빛의 정령 liosálfar은 하늘에 살고 어둠의 정령 döckálfar(나이르도?)은 황천의 나라** 즉 이교도의 지옥에 살며, 검은 정령 svartálfar은 황천의 나라(지옥)과는 결코 같은 의미로 사용될 수 없는 **스발트알파헤임**

9) Siehe Ibid., S.367f.

10) Ibid., S.369.

svartálfabæim에 산다”¹¹⁾고 한다. 그 위에서 에다에 등장하는 dvergar의 많은 사람들이 대장장이의 솜씨가 뛰어나다는 점에서, 그들이 검게 그을린 외모를 갖고 있는 것은 간단하게 설명 가능하며, 또 그들의 대장간은(지옥이 아니라) 산과 동물에 있다고 말한다. 이리하여 그림과 우리는 산 속에서 뭔가 파내거나 정련하는 정령이라는, 아마 가장 널리 정착되어 있을 난쟁이^{小人}의 이미지의 원형에 다다르게 됐다(그림은 더 나아가 다양한 문헌을 섭렵하면서 Zwerg에 부수된 색이나 성질 등의 이미지에 대해서도 상세히 논하는데, 이것에 파고드는 것은 본론의 취지에서 벗어나기 때문에 여기에서는 생략한다). 우리가 마음 속에 그린, 동화에 등장하는 일반적인 난쟁이 — 예를 들면, 백설공주와 숲에서 즐겁게 살았던 그 일곱 난쟁이들에게는 이런 뿌리가 있었던 셈이다.

그러나 물론, 북유럽 신화의 소인족 이미지, 현재까지의 계승과 변

11) Ibid., S.369. 글 속에 등장하는 ‘나이르’Nair란 에다에 등장하는 dvergar의 한 명으로, 그 이름은 ‘죽은 자’를 의미한다. 이것보다 직전 대목에서 그림은 정령의 동료들 세 종류로 크게 나누고, 각각에 대응하는 색으로 흰색, 바랜 색(회색이나 갈색), 검은 색을 꼽고 있다. 그리고 그림은 두 번째 그룹에 속하는 자들에게, 땅 속 세계에서 온 전사에 가까운 자라는 위치를 부여한다. 흥미로운 것은 이 “땅 속 세계에서 왔다”고 함으로써 그림이 생각하는 것이 죽음과의 강한 관련성이라는 점이다(방금 ‘바랬다’고 번역한 형용사 bleich은 보통 ‘새파래지다[창백해지다]’로 번역되지만, 이 형용사도 죽음을 연상시킨다). 그림자는 어둠의 정령이 나이르 혹은 발퀴레Die Walküre와 관련이 있는 게 아닌가라고 시사한다. 말할 것도 없이 발퀴레는 오딘의 명령에 의해 종말 전쟁에 대비하여 죽은 자들의 군세^{軍勢}를 규합하는 역할을 담당하는 존재이다. 또 그림은 특별히 언급하고 있지는 않지만, 이와 관련해 dvergar의 출신도 염두에 뒤야 할지도 모른다. 즉, 원래 dvergar는 최초의 거인 위미르^{Ymir}가 오딘과 그 형제들에 의해 살해되고 해체되어 천지창조의 원재료로 여겨졌을 때, 시체에 들끓은 구더기로 만들어졌다고 여겨졌다.

용이 자연에, 시간의 흐름에 맡겨서 이뤄진 것은 아니다. 모두 명저로 유명한 『정령들』(1834~1837년) 및 『유적의 신들』(1853년)에서 하인리히 하이네가 날카롭게 지적했듯이,¹²⁾ 기독교의 전파에 따라, 민간에서 오래 전부터 믿어온 정령의 종류와 그리스-로마의 신들은 존재를 근본적으로 부정해야 하는 것으로 간주되고 구축驅逐되었다. 당연히 이런 기독교의 세력 확대는 산의 작은 대장장이 일족에게도 지대한 영향을 미쳤음이 틀림없다. 무엇보다 이 보고서의 틀 안에서는 그 ‘지대한 영향’에 대해 역사학적으로 엄밀한 검증을 할 수 없지만, 그림의 다음 말은 Zwerg 측에서 이 사태의 본질을 단적으로 말해준다고 생각되므로, 인용하기로 한다.

그들[=Zwerg]이 지닌 특성에는 **쭈뼛쭈뼛함**과 동시에 **이교도적인** 무엇인가가 새겨져 있다. 이것이 그들을 기독교와의 교류에서 멀어지게 한 것이었다. 그들은 인간의 불성실함을 원망했다. 인간의 불성실함이란 본원적으로는 물론, 이교도에게 등을 돌린 것을 말한다.¹³⁾

기독교에 의해 토착 신앙은 이교도 또는 미신으로 간주되었다. 그리고 일부는 기독교적 틀에 갇히거나 동화 흡수되거나 무해해지며, 또 일부는 배제되고 잊혀졌다. 이것은 추측에 불과하지만, 어찌면 흰 정령과 어둠의 정령은 천사와 악마에 자리를 빼앗겼기 때문에 그 자체

12) Siehe “Elementargeister” u. “Die Götter im Exil” von Heinrich Heine ; Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Hamburg: Hoffman und Campe, 1973-, Bd.9.

13) Deutsche Mythologie, S.380.

로서 살아남을 수 없었고, 검은 정령=dverggar는 기독교가 그것에 정확히 대응하는 것을 마침 갖추지 못했기 때문에, 오히려 가까스로 민간 전승 속에서 살아남을 수 있었는지도 모른다. 아무튼 완전 소멸은 면했지만 기독교와 조화로운 관계를 맺지도 못한 채, “이교도”적 존재를 간직한 채, 쭈뼛쭈뼛하며 원망하는 인간을 바라보고 있다. — 그런 Zwerg의 모습을 그림의 필치는 능수능란하게 묘사하고 있는 것 같다.

2. 그림 형제에 의한 Kobold의 소개

이어서 Kobold에 대해 살펴보자. Kobold는 이하에서 보듯이 Hausgeister, 즉 집안의 정령들의 일종인데, 일본어로는 이에 대해 과하지도 부족하지도 않는 대응개념을 찾아볼 수 없기 때문에, 이하 ‘코볼트’라고 표기한다.

그림은 코볼트나 집안의 정령 전반에 관한 분석에 앞서, “코볼트, 난쟁이(Zwerg), 엄지공주(Däumling), 인형(Puppe), 그리고 신상神像(Götze)이라는 개념들은 서로 몇 겹이나 뒤섞여 있다”¹⁴⁾고 지적했다. 「역사의 개념에 대해서」의 1번 테제의 독자라면, 여기서 인형이 등장하는 것에 흥미가 당기지 않을 수 있을까? 왜냐하면 1번 테제에서는 난쟁이와 인형에 각각 혼동할 수 없는 중요한 의미가 담지되어 있기 때문이다. 도대체 왜 그림은 여기서 인형을 꺼내들까? — 그것은 코볼트를 포함한 집안의 정령이 인간人家에 사는 수호령적 존재라는 점에서 고대의 수호신 신앙과 접점을 갖고 있으며, 인형이나 신상을 집에 두는 풍습도 똑같은 수호신 신앙에서 유래하는 것이 아닐까 생각되기 때

14) Ibid., S.414.

문이다.

지금까지도 나무로 만들어진 호두까기 인형이나 난쟁이를 본뜬 다른 단순한 장난감이나 신상이 있듯이, 과거에 사람들은 회양목으로 작은 집의 정령의 목각을 만들어 장난삼아 자신의 방에 들여놓았다. 하지만 이런 관습은 주거의 가장 후미진 곳을 할당받은 작은 라르^{lar}에 대한, 일종의 고대 이교도적인 숭배와 관련이 있었다고 해도 이상하지 않다. 즉, 아주 고지식했던 것이 놀이로 변화했고, 기독교의 입장은 낡은 관습이 유지되는 것을 허용한 것이었다.¹⁵⁾

라르^{lar}(복수형은 라레스^{lares})는 로마에서 숭배되던 정령이다. 그림의 서술이 옳다면, 여기에서도 또한 과거에는 믿어졌던 이교도의 정령적 존재가 쇠락하고, 기독교에 의해 ‘허용’될 때까지 모습을 바꿨던 모양새가 이야기되고 있는 게 된다.

하지만 인형에 대해서는 여기까지 하고, 정작 중요한 코볼트에 초점을 맞추자. 그림이 말하기를, 코볼트의 어원은 그리스어로 ‘악한’이나 ‘불량배’를 의미하는 코발로스^{κόβαλλος}에서 찾을 수 있다. ‘고블린’, 즉 영어의 goblin도 여기에서 유래했다. 코볼트를 다른 소인^{小人}이나 정령과 명확하게 구별하는 특징은 인간과의 거리가 가깝다는 점이다. 코볼트는 종종 인가^{人家}에 정착해 인간을 위해 일을 한다. “코볼트는 도움이 되는 일하는 자의 정령이며, 그의 친구가 된 사람은 가사

15) Ibid., S.414.

家事를 할 때 하인과 하녀를 도우러 달려 나올 수 있거나, 몰래 가사의 일부를 해주기도 한다. 코볼트는 말^馬에 솔길질을 하고 갈기에 빗질을 하고 가축들에 먹이를 주거나 우물물을 길어다 먹이거나 사료를 주거나 사육장을 청소한다. 하녀를 위해서는 불을 피우고 접시를 닦고 도끼질을 하여 뿔감을 나르고, 쓸고 닦는다. 코볼트가 있으면 그 집에 행운과 번영을 가져다주지만, 코볼트가 없다면 행운과 번영도 떠나버린다.”¹⁶⁾

야콥이 동생 빌헬름과 함께 엮은 『독일 전설집』에도 코볼트에 관한 전설이 여러 편 실려 있고,¹⁷⁾ 거기에서도 역시 작은 일꾼으로서의 코볼트가 등장한다. 그러나 코볼트의 친절에는 한계와 조건이 있다. 코볼트가 화를 냈을 경우에는 어떤 일이 일어날지에 대해서 이 『독일 전설집』은 훨씬 구체적인 설명을 하고 있기에, 거기에서 전형적인 예를 추려보자. 예를 들어 코볼트의 도움을 받아 일하고 있는 요리사가 제물의 준비를 잊으면, 이렇다.

한번이라도 그것을 잊으면, 그때부터 쪽 요리사는 다시 스스로 일을 하지 않으면 안 될 뿐만 아니라, 새로 일을 시작한 이 러저러한 것에 불운이 겹치며, 뜨거운 물로 손에 화상이 입거나, 냄비나 그릇을 깨거나 요리를 엎어버리거나 해서, 그

16) Ibid., S.422.

17) 참고로 여기서 수록된 전설과 하이네가 『독일에서의 종교와 철학의 역사에 관해』에서 소개한 이야기는 상당 부분 겹쳐진다. Siehe Heinrich Heine: “Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Bd.8-1, S.22-26.

결과 당연히 주인에게 호되게 야단을 맞게 된다.¹⁸⁾

이런 보복의 내용이 『소년의 요술 빨피리』에 수록된 그 민요에 등장하는 <뿔추 난쟁이>의 소행과 비슷하다는 점에 유의하기 바란다. 그러나 이것은 아직 귀여운 편일 것이다. 누군가가 약간 낙심해서 제물을 슬쩍 훔치거나 하면, 목숨마저 위협해진다.¹⁹⁾ 또한 코볼트를 모욕하고 괴롭힌 요리당번 소년의 말로는 “정령은 소년을 목 졸라 죽여 잘게 다지고, 큰 냄비에 모조리 집어넣어 불에 올려놨다”²⁰⁾고 하니까, 정말로 음산하다. 보복이라고 해도 사소한 장난이나 괴롭힘 정도로 그치면 좋겠지만, 코볼트에게는 이런 섬뜩한 면도 있는 것이다. 그것은 코볼트의 정체를 둘러싼 어떤 가공할 가설과 관련이 있는지도 모른다.

코볼트는 이렇게 믿어지고 있다. — 그들은 인간의 일종으로 작은 아이 정도의 몸집을 하고 있으며, 고운 색의 작은 옷을 입고 있다고 말이다. 게다가 이렇게 말하는 사람들도 있다. 코볼트에는 등에 칼이 꽂혀 있는 자나, 이 밖에도 과거 어떤 것이 사용되었느냐에 따라 상이한 여러 가지 흉기가 그대로 남아 있는 무시무시한 모습을 한 자도 있다고 말이다. 왜냐하면 그렇게 말한 사람들은 코볼트를 이전에 그 집에서 살

18) J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : Deutsche Sagen, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, S.103.

19) Siche Ibid., S.104-106.

20) Ibid., S.110.

해당한 자들의 영혼으로 여겨기 때문이다.²¹⁾

몸집과 복장에 대해서는 그다지 다른 소인小人이나 정령들과 다를 바 없는 특징이 부여되고 있으나, 주목해야 할 것은 코볼트가 인간의 일종이라는 설, 게다가 살해당한 자의 영혼이라는 설이다. 코볼트가 영정의 일종이라면, 그것과 인간의 유령은 쉽게 연결되지 않는 것처럼 느껴질지도 모르지만, 애당초 일본어의 ‘정령’이라는 단어도 그런 것과 마찬가지로, 독일어 Geist(복수형:Geister)라는 단어에는 죽은 자의 영靈이라는 의미가 담겨 있다. 그래서 집안의 정령(Hausgeist)이 인가人家에 출몰하는 유령이라고 생각하더라도, 어의적으로는 아무런 모순이 생기지 않는다.²²⁾

또한 그림은 넓게 봐서 집안의 정령들의 계보에 속해 있다고 생각되는 존재를 거론하는 가운데, 잉글랜드의 로빈 후드의 이름도 들고 있다.²³⁾ 주지하듯이 로빈 후드는 원래 노르만족에게 땅을 빼앗기고

21) Ibid., S.103.

22) 하이네는 『정령들』에서 코볼트가 Zwerg나 그 밖의 이름으로 불리는 소인小人의 동료 및 엘프와는 구별되어야 한다며, 분명히 코볼트들은 유령(Gespenster)이라고 말했다(“Elementargeister”, S.12f). 『정령들』과 마찬가지로 비판 교정판 저작집 9권에 실린 단편에서도 『정령들』의 완성원고보다는 약간 더 자세하게 다음과 같이 기록되어 있다. “하우스코볼트에 관해서는 진짜배기 난쟁이들이나 엘프들과 구별되어야 한다. 후지는 모두 정령이며, 다름 아니라 종種과 속屬이 다르다는 점과 더 가냘픈 체구라는 점에서 인간과는 다르다. 반면 코볼트는 유령이며, 저주 받은 인간의 영혼이다. 그들은 살아 있는 게 아니라 둔갑한 것에 불과하다. 통상 난쟁이들은 산에 살고, 엘프들은 숲에 산다. 즉, 둘 다 자연계에서 사는 것과 달리, 대부분의 경우 코볼트는 인간의 거주지에서 활동한다”(Bruchstücke zur “Elementargeister”, S.258).

23) Siche Deutsche Mythologie, S.417. 그림은 잉글랜드의 코볼트에 해당하는 것으로서

숲으로 쫓겨난 색슨족이라고 전해지고 있다. 숲은 공동체의 법의 외부이다. 신출귀몰한 의적 로빈 후드의 이미지 속에는 마음씨 바른 자를 초인적 능력으로 도와주는 존재라는 측면이 발견된다. 그러나 동시에 그 이미지 속에는 분명히 유폐로 통하는 측면도 발견된다. 왜냐하면 실제로 힘을 가진 자들에게 로빈 후드는 몇 번이나 쫓아내더라도 다시 모습을 드러내고 집요하게 자신들의 존재 기반을 흔드는 가공할 존재이기 때문이다. 이런 것들을 아울러 생각하건대, 코볼트는 단순히 인간과 사는 장소가 가깝거나 빈번하게 조우한다는 의미뿐 아니라 강자에 의해 통상의 생활권 밖으로 추방된 인간일 수 있다는 점에서, 인간에 가까운 존재인 것이다. 인간이면서 인간이 아니라는 뜻에서 인간에 가까운 존재—그것이 코볼트이다.

앞 절에서 언급한 Zwerg와 관련해서 말하면, dvergr의 후예인 Zwerg가 신에 가까운 등급을 완전히 빼앗긴 결과, 인간에 가까운 코볼트의 동료들로 모습을 바꾸어 간 것인지, 혹은 실재의 집단이나 개인에 대한 기억과 경외감이 인간을 떠난 코볼트의 동료들을 상상 속에서 산출한 것인지, 아니면 Zwerg와 코볼트가 출신을 완전히 달리하는 것이라고 생각해야 할지, 그것은 모르겠다. 그러나 아무래도 코볼트라는 존재에는 어떤 이유로 보금자리나 목숨을 빼앗긴 자의 이미지가 강하게 결부되어 있다는 것만은 말할 수 있을 것 같다. 그리고 그렇다면

로빈 굿 펠로우 Robin good fellow를 언급한다. 다만, ‘로빈’이라 불리는 이 요정은 초록색 옷을 입은 불임성 좋은 정령으로, 인간과 요정 사이에서 태어났다고 여겨지기도 한다. 그림은 로빈 후드에게는 이런 로빈 굿 펠로우가 섞여 있으며, 후드 Hood(즉, 두건이나 모자)는 독일의 코볼트의 하나인 회데켄 Hódcken을 떠올리게 한다고 지적한다.

기독교에 의해 보금자리를 빼앗긴 Zwerg와 코볼트는 원래 한쪽이 다른 쪽의 원형인지, 혹은 다른 뿌리를 가지면서 뒤섞여 있는 것인지는 차치하고, 외견적 유사성 이상의 깊은 동질성을 지니고 있음을 알 수 있을 것이다.

II. 카프카론에서의 ‘꼬추 난쟁이’

1. 글로 쓰이지 않은 법

앞 절에서는 난쟁이와 코볼트에 관해 내력을, 그리고 그 내력에서 기인하는 성질이 어떤 것인지를 소묘했다. 이것을 바탕으로 이번 절에서는 벤야민의 카프카론에서 〈꼬추 난쟁이〉 모티프에 관해 분석한다. 이하에서는 주로 1934년의 카프카론을 중점적으로 분석한다. 왜냐하면 1934년의 카프카론은 1931년의 그것보다 길기 때문에 단순히 검토 재료가 풍부하고 후자가 부분적으로 전자에 도입되었다고 보더라도, 1934년의 카프카론은 1931년의 그것을 한층 더 전개시켰다고 해석 가능하기 때문이다. 물론 1931년판에서만 볼 수 있지만 중요한 의미를 갖는 것이 아닌가라고 판단한 표현에 대해서는 언급하기로 한다.

1934년의 카프카론은 「파츰킨」, 「어린 시절의 사진」, 「꼬추 난쟁이」, 「산초 판사」의 네 개의 장으로 구성되어 있다. 각 장은 각각 어느 정도 독립된 작품으로 읽는 것이 가능한 방식으로 서술되어 있으며, 서로 관련되고 반항하는 서술을 포함하면서도 전체의 통합은 느슨하다. 이하에서는 이런 텍스트의 성격을 고려해, 모든 논점을 상세하고 순서를 따라 반복하지 않으면서, 어디까지나 최종적으로 〈꼬추 난쟁

이) 모티프에 담긴 의미를 분명히 하는 것에 주안점을 두고, 벤야민의 분석을 재구성하고 싶다.

벤야민은 “관청에서의 상황과 가족에서의 상황은 카프카의 경우, 다양한 접점을 갖고 있다”²⁴⁾고 말한다. 카프카 작품의 독자라면, 이 ‘접점’이 무엇인지를 쉽게 이해할 수 있을 것이다. 왜냐하면 카프카의 이야기의 주인공은 종종 수수께끼 같은 강제력에 의해 농락당하지만, 분명 그를 꼼짝달짝 못하게 하는 그 강제력은 대개의 경우 가족(또는 그를 가족 관계나 연인/부부 관계로 끌어들이려고 하는 사람들)이나 관리라는 형태로 섬뜩한 모습을 드러내기 때문이다. 즉, 카프카의 이야기 세계에서는, 어느 날 갑자기 권력자(관리 또는 아버지)가 부조리하다고 할 수밖에는 방식으로 주인공(아들)에게 어떤 선고나 명령을 내린다는가, 주인공이 알게 된 여성과 뗄 수 없는 관계에 빠지는 가운데 가족의 비합리적인 속박에 얽히게 된다는가 하는 이야기의 틀이 있으며, 독자는 복수의 작품에서 그런 틀이 집요하게 되풀이되는 것을 목격하게 된다(예를 들면 『판결』, 『소송』, 『변신』, 『성』).

벤야민은 카프카의 이야기 세계와 얽혀 있는 이런 특징을 태고적 세계가 갖고 있던 폭력—즉, 쓰여 있지 않은 법(불문법)의 폭력을 보여주는 것으로 파악하려 한다.

“우리는 죄가 없는 데도 재판을 받을 뿐 아니라, 자신도 모르

24) “Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seinen Todestages”, S.413.; 영어판, p.797.; 한국어판(『프란츠 카프카: 그의 10주기에 즈음하여』, 『발터 벤야민 선집 7: 카프카와 현대』, 최성만 옮김, 도서출판 길, 2020), 62쪽, “카프카에게서 관청과 가족의 상황들은 다양하게 맞닿아 있다.”

는 사이에 재판을 받기도 한다는 것이 이 재판 제도의 규칙이다”라고 K.(=소설 『소송』의 주인공)는 추측한다. 법(Gesetz)이나 빙글빙글 도는 무수한 규칙들은 태고적 세계에서 써져 있지 않은 법 자체이다. 우리는 써져 있지 않은 법에 관해 미리 아무것도 모르고 그것을 위반하며, 이 때문에 속죄해야 하는 처지에 빠질 수 있다. 그러나 말이다, 속죄라는 사태는 아무것도 모르는 자들에게 매우 불행한 방식으로 닥치는 것이지만, 그렇다고 해서 그런 사태가 생기는 것은, 법이 갖고 있는 의미에서 보면, 우연이 아니라 운명이다. 여기서 운명은 자신이 갖고 있는 양의성에서 모습을 드러낸다.²⁵⁾

벤야민의 해석에 따르면, 카프카 소설의 불쌍한 등장인물들처럼 자신도 모르는 사이에 불문율을 위반하고 유죄를 선고받는다 것은 우연한 불행이 아니다. 그것은 태고적 법률이 가졌던 본질적 의미에 비춰보면 필연적인 운명이다. 써져 있지 않은 법(불문율)은 항상 자신을 배반하는 자를 산출하면서 모습을 드러내고, 그 자를 자신의 지배 아래에 묶어 둠으로써 그 힘을 과시한다. 우선 법률이 있고, 다음으로 이것을 어기고 죄를 짓는 자가 나타나 속죄가 요구된다는 게 아니다.

25) Ibid., S.412.; 영어판, pp.796-797.; 한국어판, 61쪽, “...죄가 없는 데도 심판을 받을 뿐만 아니라 왜 심판을 받는지 모르는 채 심판을 받는 것이 이 재판제도의 특징이 죠”라고 K.는 추측한다. 법률과 그것을 달리 표현한 규범들은 전세(前世, Vorwelt, 선사시대)에는 불문법의 형태를 띠었다. 인간은 영문도 모른 채 이 불문법들을 위반하고 그로써 벌을 받을(속죄하게 될) 수 있다. 그러나 그 속죄가 아무 영문도 모르는 자에게 제아무리 불행하게 닥칠지라도 속죄를 하게 되는 것은 법의 의미에서는 우연이 아니라 운명, 여기서 그 성격이 이의적(二義的)으로 나타나는 운명이다.”

우리는 법률에 어긋나는 행동을 했다고 갑자기 단죄당하고, 그렇게 됨으로써 비로소 처음으로, 정말로 자신은 오래 전부터 속죄를 요구 받았음을 깨닫는다. 벤야민이 카프카의 작품에서 찾아낸 운명은, 한편으로는 항상 이미 침범당한 것으로만 발견되는 법률이며, 다른 한편으로는 속죄에 대한 맞서기 힘든 강제력이며, 죄와 속죄는 불가분한 한 쌍을 이루고 있다. 부조리하다고 말할 수밖에 없는 상황에 내몰린 사람은 자신이 온전한 길을 벗어난 것처럼 느끼게 되어 당혹해 하지만, 사실 이것이야말로 유일한 길, 운명이다. 이것이 벤야민이 말하는 운명의 ‘양의상’이다.

더 나아가 카프카 작품의 무대는 고대가 아니라 현대라는 것을 놓고 보면, 다음과 같이 말할 수도 있을 것이다. 즉, 카프카의 작품이 독자들에게 알려주는 것은, 태곳적 세계의 법률은 성문울의 등장에 의해 소멸한 게 아니라, 무서운 진실이라고 아니, 오히려 우리는 모두 편재하는 법률에 의해 항상 이미 붙잡혀 있으며, (죽음이라는 결말 이외에는) 제한이 없는 소송 절차에 휘말렸음에도 불구하고, 단지 그것을 이유를 알 수 없는 불안 정도로만 알고 있을 뿐이라고까지 말할 수 있을지 모른다. 1931년 카프카론에는 이렇게 기술되어 있다. “사이를 가르는(칸막이) 벽 없이 모든 등급의 피조물은 서로 북적대며, 은밀하게 그저 불안이라는 유일한 감각에 있어서 서로 연대한다. … 그 불안은 태고의 것, 언제일지도 모르는 아주 먼 옛날의 것에 대한 불안인 동시에, 또 그것만큼이나, 곧장 거기에 와 있는 것, 피할 수 없이 임박한 것에 대한 불안이기도 하다. 한마디로 말해, 미지의 죄에 대한 불안이고, 속죄에 대한 불안이다. 그 속죄에는 속죄가 죄를 가르쳐준다는 축복밖에 주어지지 않는다.”²⁶⁾

이런 논의는 즉각 「폭력비판을 위하여」에서의 신화적 폭력에 관한 서술과 「괴테의 『친화력』에서의 신화적인 것에 관한 서술을 상기시킨다. 「폭력비판을 위하여」에서는 실정법이 모름지기 스스로를 유일한 법으로 확립하고자 하는 배타적 폭력성을 갖고 있다고, 그 중에서도 특히 법이 인간의 생사를 다스리는 힘으로 자기 현시할 때 그 폭력성이 가장 노골적으로 드러난다고 지적됐다. 또한 이때 법의 근원이 “운명이라는 왕관을 쓴 폭력”²⁷⁾이라고도 형용된 점은 특기할 만하다. 그리고 벤야민은 신화에 있어서 절대적 존재로서의 신들이 인간의 앞을 가로막는 것을 “신화적 폭력”의 현현이라 부르며, 다름 아니라 이 신화적 폭력 속에서 실정법의 원형을 찾아냈다.²⁸⁾ 또 『친화력』론에서는 자연 만물 안에도 작동하고 있는 인간 지식을 초월한 힘이 “신화적인 것”이라고 명명되고, 결단을 피하고 이 “신화적인 것”의 지배하에 안주하는 것이야말로 죄라고 간주됐다. 그리고 벤야민은 이런 죄가 피할 수 없는 재앙을 연쇄적으로 불러올 것이라면서, 운명은 “생명 있는 것들의 죄의 연관”²⁹⁾이라고 정의했다. 카프카론에서 벤야민

26) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischer Mauer”, S.681f. ; 125쪽, “그리고 온갖 질서의 피조물들이 칸막이도 없이 서로 뒤섞여 꿈틀대고 있으며, 이들은 은밀하게 불안이라는 유일한 감정 속에서만 연대하고 있을 뿐이다. … 이 불안은 … 원초적인 것, 가미득한 것에 대한 불안이자 그와 동시에, 그리고 똑같은 정도로 가장 가까운 것, 시급하게 닥쳐오는 것에 대한 불안이다. 그 불안은, 한마디로 말해 알 수 없는 죄에 대한 불안이자 속죄, 그것이 죄를 알려준다는 축복만 지배할 뿐인 그런 속죄에 대한 불안이다.”

27) “Zur Kritik der Gewalt”, S.188.

28) 앞서 카프카론의 412쪽에서의 인용한 대목 (주23) 중에서 몇 줄 뒤의 글과 거의 같은 문장인 「폭력비판을 위하여」에서도 보인다. 벤야민은 「폭력비판을 위하여」로부터 자기인용하고 있는 것이다(vgl. “Zur Kritik der Gewalt”, S.198f).

이 법(법)과 운명에 관해 서술하는 사항과 이런 서술 사이에 내용상의 공통성 또는 연속성이 존재한다는 것은 누가 봐도 분명하다.

그러나 이미 확인한 대로, 인간의 삶을 휘감는 속박·굴레—법·폭력 내지 ‘신화적인 것’—에 대한 비판이라는 점에서는 대체로 방향성은 같으면서도, 「폭력비판을 위하여」와 『친화력』론은 결론을 달리 했다. 다시 두 개의 논고의 결론 부분을 간략하게 비교해보자. 「폭력비판을 위하여」에서는 신화적 폭력 및 그것을 시조로 하는 실정법의 폭력이 완전히 대조적인 본질을 가진 폭력, 즉 ‘신적 폭력’에 의해 타파될 수 있다고 주장했다. 다만 그 ‘신적 폭력’의 현현을 우리가 어떻게 알 수 있는지, 또 우리가 그 순간에 어떻게 관련될 수 있는지에 대해서는 반드시 명확하게 되어 있는 것이 아니었다. 반면 『친화력』론에서는 ‘신화적인 것’으로부터의 구원이 결단이라는 주체적 계기에 의해 가능해질 것임이 노벨레 「별난 이웃 아이들(놀라운 이웃 아이들)」에 대한 분석을 통해서 말해졌다. 게다가 벤야민은 「폭력비판을 위하여」의 극단적인 이항대립 도식을 벗어나 제3의 길을 가리키고 있다. 즉, 단순히 결단의 중요성을 강조하고 결론짓는 것이 아니라, 결단하지 못한 채 운명에 떠밀려 파멸해간 자들을 위해 우리가 품은 희망—어쩌면 그들에게도 다른 삶을 사는 것이 가능하지 않았는가 하는 희망—이야말로 희망 없는 자들을 위한 궁극적 희망이었다는 주장에 의해 논의를 마무리한 것이다.

그렇다면 즉각 떠오르는 물음은 「폭력비판을 위하여」 및 『친화력』론과 제기되는 문제에 공통성이 있는 이 카프카론에서는 어떤 결론

29) “Goethes Wahlverwandschaften”, S.138.

이 도출될 것인가이다. 카프카의 이야기 세계에서 끝없는 소송 절차에 휘말리는 사람들에게는 어떤 수단으로 궁지에서 벗어날 가능성이 남아 있을까? 벤야민은 이렇게 말한다. “『소송』에서 알 수 있는 것은, 피고인들에게 이러한 소송 절차에는 희망이 없다는 것이 항상적이라는 점이다. 무죄 방면이 선고될 희망이 남아 있는 경우조차, 그들에게 이 절차에 희망은 없다. 카프카가 창조해낸 것으로서는 유일하게, 피고인들에게만 아름다움을 나타나게 해주는 것은 이런 희망 없음일지도 모른다.”³⁰⁾ 이 대목에서는 벤야민이 무죄를 쟁취할 희망을 피고인에게서의 희망으로 꼽고 있는 게 아님을 알 수 있다. 즉, 벤야민의 생각으로는 일단 ‘피고인’으로서 ‘소송 절차’에 말려들어가 버리면, 그 사람에게 ‘소송 절차’에는 희망이 없다.

논리적으로는 ‘피고인’의 희망은 ‘소송 절차’ 이외의 다른 곳에 있는가, 당사자 이외의 누군가에게는 ‘소송 절차’에도 희망이 있는가라는 물음이 아직도 가능하지만, 이런 점에 대해 벤야민은 명확한 답을 내놓지 않는다. 아무튼 ‘피고인’이 되면 결국, 무죄방면이 될지 안 될지는 문제가 아니고 희망이 없어져 버리는 것이라고 한다면, 편재하는 법률 아래에 있으면서 희망이 남겨지는 것은, 피고인석에 앉는 것만을 자뿐일 것이다. 하지만 과연 그런 사람은 존재하는 것일까? 도대체 희망이라는 것이 존재한다면, 그것은 누구의 어떤 희망일까? 벤야

30) “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.413. ; 한국어판, 64쪽, “이런 소송이 피고인들에게 대개 희망이 없다는 것을 우리는 『소송』에서 알 수 있다. 그 소송은 그들에게 무죄판결을 받을 희망이 남아 있을 때조차도 희망이 없다. 이 희망 없음이 독특한 카프카적 인물들인 그들에게서 아름다움이 나타나도록 해주는 것인지도 모른다.”

민은 방금 인용한 문장 뒤에, 카프카와 그 친구 브로트의 다음과 같은 대화를 소개하고 있다.

“내가 생각하는 것은” — 이라고 막스 브로트는 쓰고 있다 —
“카프카와의 어떤 대화이다. 그것은 오늘날의 유럽과 인류의 몰락이라는 화제로부터 시작됐다. ‘우리는’이라고 그가 말했다, ‘신의 머리에 떠오른, 허무적인 생각, 자살하려는 생각의 내용이라네.’ 이 발언은 내게 우선 나쁜 조물주로서의 신과 그 타죄³¹⁾로서의 세계라는, 그노시스의 세계관을 떠오르게 했다. ‘아, 그렇지 않아’라고 카프카는 말했다, ‘우리의 세계는 신의 변덕이나 정신없는 하루에 지나지 않는다는 거네.’ ‘그럼 희망은 우리가 알고 있는 이 세계의 현상 형태의 바깥에 있는 것일까?’ 그러자 그는 미소를 지었다, ‘아, 희망은 충분히 있어, 무한히 많은 희망이. — 우리를 위한 것은 아니지만.’”³¹⁾

31) Ibid., S.414. ; 영어판, p.798. ; 한국어판, 64쪽, “나는 오늘날의 유럽과 인류의 몰락에 대한 것부터 이야기를 하기 시작한 카프카와의 대화가 생각난다. 그는 말했다, ‘우리는 신의 머리에 떠오른 허무주의적 생각들, 자살적 생각들이라네.’ 이 말은 처음에 내게 그노시스(Gnosis)의 세계상, 즉 신을 사악한 조물주로 보고 세계를 그 신의 타락으로 보는 세계상을 연상시켰다. ‘아니, 그게 아니네’라고 그가 말했다. ‘우리가 아는 세상은 단지 신의 언짢은 기분, 언짢은 날일 따름이라네.’ — ‘그렇다면 우리가 알고 있는 현상계인 이 세상의 외부에는 희망이 존재한다 말인가?’ — 그는 미소를 지었다. ‘물론이지, 희망은 충분히 있고 무한히 많이 있다네. — 다만 우리를 위한 희망이 아닐 뿐이지.’”

희망은 많이 있다, 그러나 ‘우리’를 위해 그것이 있는 게 아니라 이 카프카의 발언이 실제로 말한 그대로의 것이라면, 도대체 누구를 위한 희망이라면 그렇게 많이 있다는 것인가? 그 자가 피고인석에 앉은 것은 먼한 자일까?

2. 어리석은 자들의 승리

벤야민은 방금 인용한 카프카의 말에 대해 이렇게 말했다.

“이 말은 카프카가 조형³²⁾한, 그가장 특이한 자들에 이르는 가교가 된다. 그것은 가족의 품으로부터 유일하게 벗어났으며, 그들을 위해서는 희망이 있을지도 모르는 그런 자들이다. 그것은 동물들도 아니고 고양이 양³³⁾이나 오드라데크 같은 그 잡종이나 실패 같은 것들도 아니다. 지금 말한 같은 것들은 모두 오히려 아직 가족이라는 굴레 속에서 살고 있다. … 그러나 ‘조수들’은 사실 이런 고리에서 떨어져 나온다.”³²⁾

‘조수들’이란 소설 『성』에 등장하는 예레미아스와 아르투르의 2인조이다. 벤야민은 더 나아가 이 “조수들”과 같은 그룹으로 꼽히는 캐릭

32) Ibid., S.414. ; 한국어판, 64-65쪽, “이 말들은 카프카의 작품에 등장하는 가장 기이한 형상들, 즉 가족의 품에서 벗어났고 어쩌면 희망이 있을지도 모를 그런 형상들에 이르는 다리를 놓아준다. 이 기이한 형상들은 동물들이 아니다. 반은 고양이이고 반은 양인 잡종도 아니고 오드라데크와 같은 실패처럼 생긴 것도 더더욱 아니다. 오히려 이런 존재들은 모두 아직 가족의 영향권에 갇혀 있다. … 그러나 ‘조수(助手)’들은 이런 서클에서 떨어져 나온다.”

터로 단편 『사기꾼의 탈을 벗기다』에 등장하는 사기꾼, 장편 『아메리카』(『실종자』)에 등장하는 학생, 단편 『국도 위의 아이들』에서 언급되는 남쪽 동네 주민을 꼽기도 했다.

이런 인물들에 공통적인 점 중 첫째는, 가족이라는 속박·굴레의 고리로부터 — 더 넓게 말하면, 관리官吏의 모습으로 나타나는 경우도 있는 저 태곳적 법의 영역 안으로부터 떨어져 나온다. 이것은 곧 피고인이 되지 않을 수 있다는 것과 같은 의미이며, 그래서 그들에게는 희망이 있을 것이라고 벤야민은 말한다. 이 지적을 받아들여 이야기를 들여다보면, 실제로 그들의 존재는 주인공을 괴롭히는 가족이나 관청에서 멀리 떨어진 지점에 놓여 있다. 그래서 그들 자신이 부조리한 명령이나 선고, 도망갈 곳 없는 **육아매기** 같은 것에 의해 (궁지에) 내몰리는 일이 없을 뿐 아니라, 주인공을 비롯해 누군가 다른 사람을 직접으로 (궁지에) 몰아붙이는 일도 없다. 이런 인물들이 수수께끼 같은 캐릭터이기는 하지만, 그 불가해함은 주인공에게 심각한 해를 끼칠 위협성을 느끼게 하는 종류의 것은 아니다. 두 번째 공통점은 이것과도 관련이 있다. 즉, 그들은 모두 정도의 차이는 있지만, 어리석음을 느끼게 하는 인물로 묘사되고 있는 것이다. 조수들은 주인공 K.의 지시로 가져오기로 되어 있었던 측량 기구를 가져오지 않고, 측량 경험도 없고, 당연히 전혀 도움이 되지 않는다. 사기꾼은 “나”에게 엉겨 붙어 허둥지둥하기만 할 뿐, 결국 “나”에게 정체가 간파되어 달아나고 만다. 남쪽 동네 주민들은 피곤할 줄도 모르고 잠도 못자는 어리석은 자로 설정되어 있다. 발코니에 책상을 놓고 밤늦도록 공부하는 학생의 모습은 그 엄청난 일사불란함 때문에 독자의 눈에는 어딘가 우스꽝스럽게만 비친다.

그러나 이런 어리석은 자들은 왜 소송의 울타리 밖에 있을 수 있을까? 카프카가 묘사한 세계는, 언뜻 보면 사람이 (때로는 반신半神 조차도) 항거할 수 없는 운명에 의해 짓눌리는 신화의 세계를 닮았다. 그렇다면 거기에서 벗어나려면, 예를 들어 초인적인 활약이라든가, 천재적인 기략이라든가, 신의 마음도 움직일 희생적 헌신이라든가, 여하튼 뭔가 특별한 일을 해내는 능력이 필요한 것은 아닐까라고 생각해봐도 이상하지 않을 것이다. 하지만 그렇지 않다. 어리석은 자들은 처음부터 소송의 울타리 밖에 있는 것이지, 특별한 능력과 노력으로 소송에서 이기는 것이 아니다. 벤야민은 “카프카는 신화의 유혹에 넘어가지 않았다”³³⁾고 간파하고 있다. 그는 카프카의 단편 『세이렌들(사이렌)의 침묵』에 빗대어 다음과 같이 논한다.

뭐니뭐니해도 오디세우스는 신화와 동화를 가르는 문턱 위에서 있다. 이성과 책략이 신화 속에 술책(Finte)을 집어넣으면, 신화의 폭력은 이겨내기 힘들지 않다. 동화야말로 그 폭력에 대한 승리를 둘러싼 전승傳承이다. 카프카는 전설에 씨름하고, 바로 변증법가들을 위한 동화를 쓴 것이다. 그는 약간의 속임수를 전설 속에 집어넣었다. 그리하여 그는 전설에서, “만반의 준비가 갖추어졌다고는 말하기 어렵고 뿐만 아니라 유치하기도 한 수단도 구출에 기여할 수 있을 것”의 증명을 알아차린다.³⁴⁾

33) Ibid., S.415.; 한국어판, 67쪽, “카프카는 신화의 유혹에 굴복하지 않았다.”

34) Ibid., S.415.; 영어판, p.799.; 한국어판, 67-68쪽, “오디세우스는 신화와 동화를 가르는 문턱에 있는 존재가 아닌가. 이성과 간계가 신화 속에 술책을 집어넣었다. 그 신

카프카판 오디세우스는 귀마개를 하거나 몸을 돛대에 묶어 봤자 사실은 무의미한데도 어리석게도 그렇게 준비를 갖추고 의기양양 세이렌들의 곁을 빠져나가려 한다. 결과적으로 확실히 그는 무사히 암벽을 통과할 수 있었지만, 사실은 세이렌들이 노래하지 않았기 때문이었다. 세이렌들의 침묵을 접한 자는 자신이 그녀들을 침묵하게 했다고 우쭐대고픈 욕구에 무릎을 꿇는다는 의미에서, 침묵은 노랫소리보다 더 상대하기에 만만치 않을 터였다. 그러나 세이렌들이 노래하는 줄로만 착각한 오디세우스는 아무것도 모르고 지나간다. “약간의 속임수”란 카프카가 이야기를 각색한, 이 살짝 비튼 것을 가리킨다. 이런 점에서 카프카의 수법은 쉽게 신화의 패러디에 흐르는 방식과 선을 긋는다는 것이, 앞서 인용한 벤야민의 지적의 의미일 것이다. 카프카의 세계 속에는 태곳적 법(적)이라는 기초음(基調音)이 무섭게 울리고 있을 뿐만 아니라, 그 굴레를 가뿐하게 빠져나가 살고 있는 듯한 자들의 모습도, 이렇게 묘사되어 있다.

벤야민이 “조수와 그 동료, 즉 미숙한 자들이나 서투른 자들에게 희망은 존재한다”³⁵⁾고 보는 이유는, 이런 자들이 모종의 동화의 주인공

화는 그 무적의 힘들을 상실하게 된다. 동화는 바로 이러한 신화의 위력들을 이겨낸 이야기들로 전해진다. 그리고 카프카가 설화에 관해 쓰려고 했을 때 변증가들을 위한 동화를 썼다. 그는 그 설화들 속에 작은 계략을 집어넣었다. 그런 뒤 그는 계략들에서 ‘불충분하고 심지어 유치한 수단들도 구제에 도움이 될 수 있다’라는 사실의 증거를 그 설화들에서 읽어낸다.”

35) Ibid., S.415. ; 한국어판, 69쪽, “즉 그것은 조수들에게 익숙한 미숙하면서 일상적이고, 위안을 주면서도 어리석은 저 작은 중간세계로부터 우리에게 주어지는 희망의 보증이다.”

들과 같은 성질을 갖고 있기 때문이다. 즉, 그들의 어리석음이나 허풍 — 본인은 그렇게 의식하지 않는 것이 항상적인데 — 앞에서는 어리움이 곤란이 아니게 되어 버리는 것이다. 벤야민이 들고 있는 예는 아니지만, 톨스토이의 「바보 이반」 등을 연상해보면 된다. 앞서 거론한 공통점의 두 번째(어리석음)야말로 첫 번째 공통점(법에서 벗어날 수 있다는 희망)을 가능케 하는 것이다.

3. 유배 혹은 일그러진 삶

그런데 여기서 잠시 멈춰 서서 “피고인”이나 동물들, 그리고 그 기묘한 생명체(피조물)들에 대해 다시 한 번 살펴보자. 벤야민은 빌리 하스(Willy Haas)의 카프카론에서 어떤 흥미로운 지적에 주목한다. 그것은 카프카의 작품에서는 항상 망각(Vergessen)이 문제가 되고 있다는 지적이다. 벤야민은 이를 받아들여 다음과 같이 말한다.

망각된 것에 대해 인식함으로써, 우리는 카프카 작품이 또 다른 안쪽의 문턱 앞에 서게 된다. 망각된 것은 결코 단순한 개인적인 사항이 아니다. 망각된 것은 모두 태곳적 세계의 망각된 것과 뒤섞이고 수많은 불확실하고 변화무쌍한 방식으로 결합되고, 반복해서 새로운 모습으로 태어난다. 망각이란 그릇이며, 그 속에서, 카프카의 이야기에 있어서 결코 고갈되지 않는 중간세계(Zwischenwelt)가 백일하에 쏟아져 나오는 것이다.³⁶⁾

36) Ibid., S.430. ; 한국어판, 96쪽, “망각된 것은 — 이것을 인식함으로써 우리는 카프카

카프카가 묘사한 ‘피고인’은, 자신이 도대체 무슨 죄·잘못으로 시달리고 있는지를 알 수 없다. 그러나 써져 있지 않은 법(불문법)의 폭력의 무서움은, <나는 아무것도 몰랐어요> 등의 변명을 전혀 받아들이지 않는다는 데 있다. 카프카의 작품 세계에서는 남모르게 법(률)을 어기면, 중대한 죄를 저지른 데다 그것을 잊고 태연하게 산다니 껄뽀하다는 식으로 단죄된다. 법(률)을 잊은 것, 그리고 법(률)을 잊고 그것을 어겼다는 자신의 죄를 잊고 있는 것 — 이런 이중적 의미에서의 망각이 그들을 희망 없는 ‘피고인’으로 만든다. 벤야민은 이렇게 말했다.

망각이 빚어내는 짜임새(Konfiguration)로 — 부디 이제는 잊고 있다는 것을 어떻게든 우리에게 상기시켜 주십시오, 라고 소리 없는 간곡한 부탁으로 — 카프카 문학은 완전히 채워져 있다.³⁷⁾

피고인의 망각은 단순한 사적인 기억의 망각이 아니다. 왜냐하면 이미 본 바와 같은 태곳적 세계의 써져 있지 않은 법(불문법)이 근원적인

작품의 또 다른 문턱에 다가서게 되는데 — 결코 단지 개인적으로 망각된 것만이 아니다. 망각된 모든 것은 전제(선사시대)에서 망각된 것과 혼합되며, 그것과 헤아릴 수 없이 많은 관계, 불확실하고 변화무쌍한 관계로 결합되면서 거듭해서 새로운 산물들을 만들어낸다. 망각은 일종의 저장고로서, 이 저장고로부터 카프카의 이야기들에 등장하는 무진장한 중간세계가 밖으로 물려나오면서 모습을 드러낸다.”

37) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.682 ; 한국어판, 125쪽, “카프카의 문학은 망각의 형상들 — 우리에게 제발 그 망각한 것이 무엇인지 생각이 떠오르기를 바라는 말없는 간청들 — 로 가득 차 있다.”

곳에서 망각되어 있기 때문이다. 또 여기에서 거의 자명한 사항이지만, 이 법(률)의 망각이라는 주제에는 유대교 신학적인 세계관과의 밀접한 관련이 있을 것임을 분명하게 지적해야 할 것이다. 벤야민은 이 맥락에서 “가장 망각되어 있고 서먹서먹한 것 die vergessenste Fremde 이란 우리의 신체(Körper)이다”³⁸⁾고 말했다. Fremde이라는 단어에는 “이방(異邦)”이라는 의미가 있음을 볼 때, 이는 망각에 관한 서술에 앞서서 언급한, 어떤 탈무드 전설을 직접 염두에 둔 발언이라고 판단할 수 있는데, 그 전설은 다음과 같다.

그 전설은 한 공주에 대해 이야기하고 있다. 공주는 유배되어 자기 나라 사람들에게서 분리되고, 그녀는 이해할 수 없는 언어로 얘기가 이뤄지는 마을에서 [고통에] 시달리고 있었다. 어느 날 공주에게 한 통의 편지가 도착한다. 공주의 약혼자는 그녀를 잊지 않았고 길을 떠나서 그녀에게 오는 중이라는 것이다. — 랍비가 말하기를, 약혼자는 메시아이며 공주는 영혼이며, 그녀가 유배된 마을은 신체이다.³⁹⁾

38) “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.431. ; 한국어판, 98쪽, “그러나 제일 망각된 낯선 것이 우리 자신의 육신이기 때문에 …” 이하에서는 편의상 Körper를 ‘신체, Leib를 ‘육체’로 번역하는데, 적어도 이 전후의 문맥에 한정해서 말하자면 의미되고 있는 사항은 같은 것이라고 생각하기 때문에, 일관되게 ‘육체’로 번역하는 것도 가능하다.

39) Ibid., S.424. ; 영어판, p.805. ; 한국어판, 85쪽, “그것은 한 공주에 관한 이야기이다. 그 공주는 자기 고향사람들에게서 멀리 떨어진 곳으로 유배되어 한 마을에서 살게 되는데, 그 마을의 언어를 알아듣지 못하는 공주는 유배의 고통에 시달린다. 그러던 어느 날 공주에게 한 통의 편지가 날아온다. 그것은 공주를 아직 잊지 않고 있다는 약혼자에게서 온 편지였는데 약혼자는 공주를 찾아 길을 떠났으며 그 약혼자는 메

이 간소한 비유담은 유대교적 구원 관념이 어떤 것인지를 단적으로 얘기하고 있다. 영혼에 있어서 신체는 본래 있어야 할 장소가 아니다. 신체는 영혼에 있어서는 어디까지나 이방(異邦)이며, 사로잡혀 있는 영혼이 신체로부터 벗어나는 것이 구원이라고 간주된다. 그리고 한발 더 나아가 보면, 신체는 우리의 세계, 지상에 있어서의 역사를 비유적으로 표현하는 것이나 다름없다.

이런 도식을 카프카 작품에 적용시켜 보면, 주인공들이 빠져드는 부조리한 상황은 공주가 유배된 마을=신체이며, 메시아의 도래와 함께 머지않아 멸망할 우리의 세계라고 해석 가능하다. 따라서 법의 망각은 우리가 죄 깊이 신체에 얽매어 있다는 것을 잊고, 도래할 심판의 날에 대한 대비를 게을리 하고 있다는 유례없는 사태를 뜻한다. 이런 신학적 구도에 입각해 말하자면, 카프카 작품에서 주인공의 망각과 방랑은 우리 모두의 망각과 방랑을 우화적으로 표현한 것이라는 얘기가 된다.

K.가 성이 있는 산골에서 살고 있듯이, 오늘날 인간은 자신의 신체 속에서 살고 있다. 그 육체(Leb)를 더 높고 더 광대한 질서들에 연결시키고 있는 법(들)에 대해서는 아무것도 모른 채, 이방인으로서 추방자로서.⁴⁰⁾

시아이고 공주는 영혼이며 공주가 유배되어 사는 마을은 육신이라고 한다.”

40) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.680. ; 123쪽, “K.가 성이 있는 산기슭 마을에 살고 있듯이 오늘날 사람들도 자신의 육신에 갇혀 산다. 사람들은 이방인이고 추방된 자들로 살면서 이 육신을 상위의 질서들과 연결하는 법칙들에 관해

앞에서 인용한 문장에는 “카프카의 이야기에 있어서 결코 고갈되지 않는 중간세계(Zwischenwelt)”⁴¹⁾라는 표현이 사용됐는데, 이는 유대-기독교적 역사관에 깊이 뿌리박혀 있는 세계 이해, 즉 우리의 세계를 도래해야 할 구원의 직전에 있는 중간상태(Zwischenzustand)로 간주하는 이해를 염두에 둔 표현일 것이다. 혹시나 해서 부연하면, 알다시피, 이렇게 우리의 세계를 죄 많은 상태라고 생각하고, 그로부터의 완전한 탈피를 회구하는 지향이 유난히 강한 것을 하나의 특징으로 하는 것이 “그노시즘”으로 불리는 파들이다. 브로트는 앞서 소개한 카프카와의 대화에서 카프카의 견해를 그노시즘적인 생각이 아니냐고 물었는데, 그것은 카프카가 현세를 철저하게 부정적인 것처럼 말했기 때문이며, 카프카 자신의 자기 이해가 어떠한, 브로트의 물음 자체는 매우 타당할 것이다.

벤야민은 “법에 있어서의 썩은 것, 그것이 동물들의 상념에 있어서의 불안이다”⁴²⁾고 말하며, 카프카 작품에 등장하는 동물들이 종종 침착하지 못한 채 뭔가를 생각하고 불안에 시달리는 것은 이 망각 때문이라고 논한다. 동물들을 불안하게 하는 것은 써져 있지 않은 법(불문법)의 폭력이 등 뒤로 살며시 다가오고 있다는 예감 — 아니 오히려, 이미 자신이 그 법의 손아귀에 있다는 예감인데, 불쌍한 동물들은 그

아무것도 모른다.”

41) “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.430. ; 한국어판, 96쪽, “... 카프카의 이야기들에 등장하는 무진장한 중간세계...”

42) Ibid, S.431. ; 한국어판, 97-98쪽, “법 속에 부패가 있듯이 이 동물들의 사색에는 불안이 있다.”

예감의 뚜렷한 정체를 몰라서 열심히 이렇게 저렇게 궁리한다. 피고인의 망각과 방랑이 우리의 망각과 방랑인 것과 마찬가지로, 동물들의 불안은 피고인의, 그리고 우리의 불안 이외의 아무것도 아니다.

그리고 망각이라는 그릇(저장고)으로부터는 기묘하게 일그러진(왜곡된) 모습을 한 생명체들이 산출되며, 괴이한 교배가 반복되어 더 새로운 생명체들이 늘어 간다. 벤야민의 통찰에 따르면,

카프카의 세계에 지극히 특징적인 매우 선명한 왜곡은 바야흐로 과거에 있었던 것이 간파되어 인식되고 벗어 던져지지 않은 한, 현시점에서는 거대한 새로운 것·해방을 가져오는 것이 속죄라는 모습을 취해 나타나는 것에서 유래한다.⁴³⁾

자주 기형적인 생명체들(예를 들면 고양이 양(猫羊, 반은 고양이 반은 양), 오드라데크, 독벌레 등)이라는 형태를 취해 독자에게 모습을 드러내는 것은, 소위 망각의 귀신이다. 기독교적 비유를 사용한다면, 그들의 등을 구부리고 모습을 일그러뜨리게 하는 십자가는 우리의 망각이다. 다시 말하면 이 생명체들이 일그러져 있는 것은 망각이라는 우리의 죄를 속죄하기 위한 수난의 증거이다.

그러므로 앞서 봤듯이, 벤야민이 피고인이나 동물들과 마찬가지로 이 왜곡된(일그러진) 생명체들에게도 희망이 없다고 하는 것도 당연하

43) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.682 ; 125쪽, “왜냐하면 카프카의 세계를 특징짓는 가장 분명한 왜곡은, 우리가 과거의 것을 꿰뚫어보지 못하고 알지 못하는 한, 그래서 전적으로 치위버리지 못하는 한, 거대한 새로운 것이자 해방해주는 것은 속죄의 형상으로 나타난다는 점에서 유래하기 때문이다.”

다. 그리고 벤야민에 따르면 이런 생명체들의 원상(原像)이 다름 아닌 <뿔추 난쟁이>이다.

오드라데크란 망각 속에 있는 사물들이 취하는 모습이다. 망각 속에 있는 사물은 왜곡되어 있다. 아무도 그것이 무엇인지 모르는 “가장(家父)의 걱정거리”(오드라데크)는 왜곡되어 있다. 우리 누구나 그것이 그레고리 잠자라는 것을 잘 알고 있는 저 벌레는 왜곡되어 있다. 그렇다면 “정육점의 식칼이 하나의 구원”일지도 모르며, 반은 어린 양이고 반은 고양이인 저 큰 동물은 왜곡되어 있다. 그러나 카프카의 이러한 조형물은 하나의 긴 열렬(열열)을 통해서, 왜곡의 원상(原像)에 — 즉, 뿔추에 연결되어 있다. … 뿔추 난쟁이는 왜곡된 삶에 수용되어 있는 것이다.⁴⁴⁾

이렇게 말한 뒤, 벤야민은 민요에서 몇 구절을 인용하고 있다. 이리하여 망각에 의해 모습이 불품없이 일그러져버린 자들의 원상으로서 마침내 <뿔추 난쟁이>가 등장한 셈이지만, 여기에 앞 장에서 본 난쟁

44) “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.431f. ; 영어판, p.811-812 ; 한국어판, 99쪽. “오드라데크는 사물들이 망각된 상태에서 갖게 되는 형태이다. 그 사물들은 일그러져(왜곡되어) 있다. 아무도 그 정체를 모르는 ‘가장의 근심’이나 우리가 그것이 그레고르 잠자라는 것을 너무도 잘 알고 있는 해충도 일그러져 있다. 어쩌면 ‘뿔추한의 칼이 구원’이 될지도 모를, 반은 양이고 반은 고양이인 커다란 동물 또한 일그러져 있다. 그러나 카프카에서 등장하는 이 인물들은 일련의 형상들을 길게 늘어놓으면 결국 기형(畸形, 왜곡)의 원형이라 할 뿔추와 연결되어 있다. … 이 뿔추는 일그러진 삶의 거주자이다.”

이와 코볼트의 모습을 — 즉, 다른 뭔가로 대체되어 설 자리를 잃고 왜 소해지고 소외되고 있다는 모습을 겹쳐놓는 일은 그렇게 어렵지는 않을 것이다. 그리고 난쟁이는 자신을 잊은 채 앞으로 나가려고 하는 자들에게, 즉 우리에게 제동을 거는 것이다.

이런 (민요에 나오는) 꿈추 난쟁이는 우리가 예전에는 그것을 알고 있던 것 같은, 그리고 그 무렵에는 평화로웠던 것 같은, 그런데다 이제는 미래로 이어지는 우리의 앞길을 가로막는 그런 난쟁이이다.⁴⁵⁾

그럼 형제가 묘사한, 인간의 배신을 한탄한 Zwerg의 모습이 새삼 떠오르지 않는가.

그런데, 앞 절에서 봤듯이 벤야민은 모종의 어리석은 자들에게 있어서는 신화적인 쓰여 있지 않은 법(불문법)의 폭력에 휘말려들지 않는 희망이 있다고 논했다. 그러나 여기서 다시 묻자. — 카프카가 말하는 “많이 있는” 희망은 정말 어리석은 자들만의 것일까? 가령 저 피고인과 동물들은 정말 어디까지나 희망으로부터 추방된 존재에 불과한 것일까? 왜냐하면 우리 자신이 대부분의 경우에 재앙을 지나치기 위해 어리석은 자이고 싶다고 해도 그렇게 되지 않고, 모르는 사이에 피고인으로 몰려 파멸의 늪에 빠져 있을지도 모른다면, 어리석은 자들에게만 희망이 있다고 속단하기 전에 이 점에 대해 천천히 심사숙고

45) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.682 ; 한국어판, 126쪽, “이 꿈추 난쟁이도 우리가 한때 알았던 적이 있는 잊힌 존재인데, 난쟁이는 그렇게 평화롭게 있다가 이제 우리가 미래로 나아가는 길을 가로막고 있다.”

하지 않을 수 없다.

여기서 다시 「괴테의 『친화력』」을 되돌아보면, 벤야민은 신화적인 것의 위력 앞에서 어찌할 바를 모른 채 파멸로 치닫는 소설roman의 연인들에게 괴테나 우리 독자가 품은 생각이야말로 극한의 희망으로 남겨진다고 했다. 그 생각은 가령 <그들에게도 행복으로 가득 찬 또 다른 삶이 가능했다고 생각하고 싶다. 아니, 할 수 있다면 우리 손으로, 어떻게 해서라도 그런 삶을 가능하게 해주고 싶다> 같은 간절한 소망이다. 만약 『친화력』론의 말미에서 높이 제창된 “희망 없는 사람들을 위해서만 희망은 우리에게 주어진다”⁴⁶⁾라는 말이 여기에서도 효력을 가진다면, 카프카의 작품 세계에서 괴테의 소설의 연인과 비슷한 궁지에 몰린 피고인들과 동물들에게도 극한의 희망이 남아 있다고 해도 될 것이다. 카프카가 말하는, 우리를 위해서는 아니지만 많이 있는 희망이란 어리석은 자들을 위한 희망이라기보다 오히려 피고인들과 동물들을 위해 우리가 품고 있는 희망이 아닐까?

그렇다면 저 기형적인 생명체들은 어떻게? 특히 일그러진(왜곡된) 생명체들의 원상인 <꿈추 난쟁이>는 어떻게? 굳이 말하면 <꿈추 난쟁이>는 오틀리의 과실에 의해 물에 빠지는, 저 가련한 아이 — 운명의 질서 속에서 태어나고, 작은 등에 짊어질 수 없을 만큼 많은 어른들의 죄를 속죄하듯이 목숨을 잃은 저 아이에 비교할 수 있을지도 모른다. 과연 <꿈추 난쟁이>가 메시아의 도래에 의해 구원될 가능성은 있는 것일까? 이 점에 관해 벤야민은 다음과 같이 대답할 뿐이다.

46) “Goethes Wahlverwandschaften”, S. 201. ; 도서출판 길, 192쪽, “오로지 희망 없는 자들을 위해 우리에게 희망이 주어져 있다.” ; 새물결, 214쪽, “오직 희망 없는 사람들을 위해서만 희망은 우리에게 주어지는 것이다.”

이 난쟁이는 메시아가 찾아왔을 때 자취를 감출 것이다. 그 메시아에 대해 어떤 위대한 랍비는 이렇게 말했다— 메시아는 폭력으로 세계를 변혁하고자 하는 것이 아니라, 아주 사소한 점에서 세계를 바로잡을 것이라고.⁴⁷⁾

이 문장은 너무 짧지만 사실 많은 것을 말하고 있다. 앞서 언급한 저 탈무드의 전설에서는 공주=혼을 마을=신체로부터 구출하기 위해 찾아오는 약혼자가 메시아였다. 메시아가 도래할 때, 즉 메시아적인 힘의 표현이 발견될 때 비로소 피고인은 자신의 망각으로부터 구출된다. 이렇게 되면 우리의 망각에 의해 일그러진(왜곡된) 삶으로 수용됐던 <뽑추 난쟁이>는 해방되어 사라진다. 바로 이것이 벤야민이 피고인과 <뽑추 난쟁이>를 위해서 마음속에 그린 구원의 프로그램이었을 것이라는 것을 이 문장의 전반부에서 짐작할 수 있는 것이다.

결론. 메시아의 구원 : 뽑추 난쟁이 또는 난쟁이 (2)

Vielleicht ist alles Schreckliche im tiefsten
Grunde das Hilflose, das von uns Hilfe will.
— R. M. Rilke : Briefe an einen jungen Dichter

47) “Franz Kafka : Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.432 ; 영어판, p.811. ; 한국 어판, 100쪽. “그[이 뽑추 난쟁이]는 메시아가 오면 사라질 것이다. 어느 위대한 랍비가 말했듯이, 폭력으로 세상을 변화시키는 것이 아니라 다만 세계를 조금만 바로잡을 그 메시아가 오면 뽑추는 사라질 것이다.”



Carl Offterdinger의 일러스트 “Schneewittchen und die sieben Zwerge”

텍스트와 관심의 소재

앞 장의 끝부분에서 “이 난쟁이는 메시아가 찾아왔을 때 자취를 감출 것이다. 그 메시아에 대해 어떤 위대한 랍비는 이렇게 말했다— 메시아는 폭력으로 세계를 변혁하고자 하는 것이 아니라, 아주 사소한 점에서 세계를 바로잡을 것이라고”¹⁾라는 벤야민의 서술을 인용했다. 그리고 이 서술의 전반부는 『카프카론』에서도 역시 희망 없는 자들을 위한 희망이—『친화력』론의 3부에서 행해졌던 것과 같은 정도로 확실하게 요청되고 있는 것은 아닐지라도— 담보되어 있다는 것의 증거인 것은 아닌가라는 필자 나름의 해석을 제시했다.

그렇지만 문제는 “메시아는 폭력으로 세계를 변혁하고자 하는 것이 아니라, 아주 사소한 점에서 세계를 바로잡을 것”이라는 후반 대목을 어떻게 해석해야 할 것인가라는 점이다. 일단은 〈꼭추 난쟁이〉가— 말하자면 아마도 저 기형적인 생물들도 모두— 메시아의 도래에 의해 자취를 감추게 될 것이라는 벤야민의 말을 그대로의 의미로 받아들이기로 하자. 그리고 자취를 감추게 된다는 것은 망각이라는 그

1) “Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, S.432; 영어판, p.811.; 「프란츠 카프카: 그의 10주기에 즈음하여(1934)」, 100쪽. “그[이 꼭추 난쟁이]는 메시아가 오면 사라질 것이다. 어느 위대한 랍비가 말했듯이, 폭력으로 세상을 변화시키는 것이 아니라 다만 세계를 조금만 바로잡을 그 메시아가 오면 꼭추는 사라질 것이다.”

릇에서 해방된다는 것, 구원된다는 것과 동의어라고 치자. 하지만 그렇다면 메시아는 과연 언제 찾아오고, 우리는 그것을 어떻게 인식할 것인가? 그리고 이 경우에는 일찍이 「폭력비판을 위하여」에서 주장했던 것처럼 폭력으로 세계가 바로잡히는 것이 아니라면, 무엇에 의해, 또 ‘아주 사소한 점에서’란 도대체 어떤 점에서 세계가 바로잡히는 것일까? 더 말한다면, 이렇게 세계가 바로잡히는 순간에, 우리 자신은 구체적으로 무엇을 할 수 있는가? 이런 큰 문제에 대한 벤야민의 대답은 카프카론에서는 직접적으로 명시되어 있지 않다.

그렇다면 카프카론과 상당히 가까운 시기에 집필된 수필집 『1990년경 베를린의 유년시절』에 수록된 「뾰추 난쟁이」[Das bucklichte Männlein]에서는 어떠한가? 결론부터 말하자면, 이러한 큰 문제에 대한 대답은 이 수필에서도 명확하게 제시된다고는 말할 수 없다. 다만, 난쟁이에 관해서는 카프카론에 비해 조금 길게 서술되어 있고, 또 난쟁이에는 새로운 의미가 부여되어 있기 때문에, 지금 말했던 것과 같은 큰 문제에 대해 우리가 추측해 보기 위한 재료를 얻기 위해서는 이 수필의 검토가 불가결하다. 따라서 마지막 장이 되는 이번 장에서는 우선 이 『유년시절』에 난쟁이가 등장하는 대목을 검토하는 것에서 출발하여, 「뾰추 난쟁이」란 어떤 존재인가에 관해 약간 대담한 하나의 가설을 제시한다(1).

그리고 그렇게 하여 「뾰추 난쟁이」라는 모티프의 윤곽을 최대한 뚜렷하게 그려낸 후 분석의 대상으로 삼고 싶은 것이 벤야민의 유작이자 또 그의 메시아주의적 역사철학의 집대성이라고도 부를 만한 성격을 지닌 「역사의 개념에 대하여」(통칭 「역사철학 테제」)이다. 다만 그때 목표로 삼는 것은 물론 「역사의 개념에 대하여」의 모든 문장에

대해 동등하게 상세한 주해(注解)를 시행하는 것이 아니다. 앞 장의 첫머리에서 예고했듯이, 특히 제1테제에서는 신학으로서의 난쟁이(侏儒)라는 특이한 비유가 사용되고 있다. 그리고 이 비유의 의미에 대한 정확한 파악은 「역사의 개념에 대하여」라는 작품 전체를 이해하는 데 있어서도 결정적인 열쇠가 될 뿐만 아니라, 벤야민의 구원 프로그램에서 메시아의 도래라는 사건이 지닌 의미를 완전하게 해명(규명)하기 위한, 절대로 없어서는 안 될 열쇠가 된다. 때문에 이번 장의 두 번째 과제가 되는 것은 「뾰추 난쟁이」라는 모티프에 맡겨진 이미지를 이 신학으로서의 ‘난쟁이(侏儒)’라는 모티프 위에 겹쳐서 읽고, 우선은 후자에 담겨 있었을 의미에 깊게 파고드는 것이다(II-1). 또 그 작업에 의해 동시에, 벤야민이 응시하고 있던 역사유물론자의 사명이란 무엇인가가 분명해질 터이다.

「역사의 개념에 대하여」의 논의 전개는 그 주된 내용 때문에 세 개의 파트로 크게 구별할 수 있다. 즉, 제1테제부터 제8테제까지, 제9테제부터 제13테제까지, 그리고 제14테제부터 제18테제까지(및 보론 A·B)이다.²⁾ 그리고 그 첫 번째 파트에서 역사유물론자의 과제란 무엇인가를 논한 후, 두 번째 파트에서 사회민주당에 대한 호된 비판이 이뤄지며, 마지막으로 세 번째 파트에서, 그들의 진보주의 신앙에 정면으로 대결하기 위해 필연적으로 요구되는 새로운 시간개념이 제시된다. 이번 장의 세 번째 과제는 이렇게 구성된 「역사의 개념에 대하여」에서 우리가 지금까지 검토해 온 그의 다양한 작품에서도 재삼

2) 「역사의 개념에 대하여」에는 몇 개의 상이한 원고가 존재하지만, 이하에서는 구원전집 제1권 제2분책에 수록된 원고를 사용한다.

재사 — 그러나 그때마다 조금씩 상이한 접근법으로 — 끈질기게 시도되었던 질문이, 즉 이 세계에 있어서 메시아적 힘의 출현을 우리는 어떻게 하면 인식할 수 있는가라는 물음이, 다시금 반복되고 있다는 사실을 확인하는 작업이 된다. 예를 들면, 특히 주로 제9테제부터 제13테제까지 펼쳐지는, 통속적인 진보주의라는 독이 들어간 역사관을 정치에 들여오고자 하는 자들에 대한 공격이, 그 ‘낭만주의적 메시아주의’라는 발상이나 「신학적-정치적 단편」에서의 신정정치 비판에도 배태되어 있던 진보주의 신앙에 대한 비판과 같은 뿌리를 갖고 있다는 것은 말할 필요도 없다. 우리는 우여곡절을 겪으면서 지속적으로 씨름해왔던 벤야민의 메시아주의적 탐구가 결국 당도하게 된 지점을 지켜보게 될 것이다(II-2).

그리고 마지막으로, 지금까지의 논의 전체를 다시금 되돌아보고, 벤야민의 메시아주의가 지닌 특징을 개괄한다(III). 이번 장의 마지막 절은 본 논문 전체의 마무리가 되기 때문에, 거기서 벤야민의 메시아주의의 특징을 다시금 정리하고, 붓을 놓기로 한다.

I. 『1990년경 베를린의 유년시절』³⁾에서의 ‘뿔추 난쟁이’

3) 이 작품은 각각 제목을 지닌 짧은 수필의 집적으로 이루어져 있다. 그 중 32편이生前에 발표된 것이며, 이것 외에도 미발표 초고가 현재까지 9편 알려져 있다. 결국에는 실현되지 못했지만, 벤야민은 최종적으로 이 중 30편 정도를 골라 한 권의 책으로 간행하고 싶었기 때문에, 각 편에 세세한 가필·삭제를 하면서 재배열하는 작업을 몇 년에 걸쳐 몇 번이나 되풀이했다. 지금 다루는 「뿔추 난쟁이」도 마찬가지로, 마지막 원고로 꼽히는 원고(GS. Bd.VII1, S.385-433)에서는 크게 삭제된 부분이 있다. 구관전집의 편집자 주에 따르면, 이것은 타이핑 원고이며, 표제지에는 벤야민이 직

1. 망각된 것: “그저 언제나 나를 봤다”

어린 시절, 나는 산보를 하고 있을 때, 땅바닥에 나 있는 그 창살을 들여다보는 것을 좋아했다. 훗날 아래쪽에 있는 지하실의 작은 창으로 빛과 공기를 공급하기 위한 수직 구멍이 마치 쇼윈도의 발밑에 열려 있었다면, 나는 그 앞에 우뚝 섰다. (천장을 뚫어 만든) 채광창은 구멍의 바깥을 향해 열려 있다기보다는 땅 속을 향해 열려 있었다. 그래서 내게는 지하층의 카나리아나 램프나 주인을 들여다보기 위해, 마치 발을 올려놓은 창살의 철봉을 통해 내려다보고 싶은 호기심이 발동했다. 그런 짓은 아무 때나 할 수 있는 것은 아니었지만, 대낮에 장난으로 그것을 노렸을 때는 밤에 역습당하는 일이 있었지만, 나는 꿈속에서 그런 지하실의 작은 창문으로 나를 겨냥하고 있는 시선에 포착되었다. 그것은 고깔모자를 눌러쓴 놈들(gnome, 난쟁이들)이었다. 하지만 내가 소름끼칠 정도로 소스라치게 놀랐다고 생각하자, 놈들gnome은 이미 자취를 감춰버렸

집 자기 손으로 ‘자가용 원본自家用完本(Handexemplar komplett)’이라고 메모를 붙여 놓았으며, 이 때문에 이 원고가 ‘최종 원고’라고 생각하게 되는 근거 중 하나이기도 하다(Siehe Anmerkungen, GS. Bd.VII2, S.691f.). 하지만 앞에서 말했듯이, 이 작품은 결국 간행되지 못했기 때문에, 이 ‘자가용 원본’이 더는 문자의 정정도 필요치 않는 확고부동한 완성형이라는 의미의 최종 원고였다고 확실하게는 단언할 수 없는 것 아닐까? 무엇보다 위에서 서술한 삭제의 의도가 분명하지 않다. 이런 사정도 있고, 더욱이 본 논문의 문제관심에는 중요한 내용을 지닌 서술이 삭제된 부분에도 포함되어 있기 때문에, 이하에서는 그 부분이 삭제되지 않은 원고(아도르노-렉스로트 원고)를 사용하기로 한다.

다.4)

수필 「뿔추 난쟁이」에 처음 등장하는 것은 베를린의 지하에 숨은 놈들(gnome, 쭈글쭈글한 노인 모습을 한 난쟁이들)이다. 놈들(gnome)은 보통, 코볼트 처럼 인간이 사는 집이나 그 주변에 서식하는 것이 아니라, 그들만의 왕국을 인적이 드문 산 속 땅속 깊이 만들어 사는 존재로 간주된다. 따라서 대도시의 떠들썩한 바로 그 발밑에(코볼트 종류가 아니라) 다름 아닌 놈들(gnome)이 숨어 있다는 것은, 기묘하게 들릴지도 모른다. 그러나 어린 벤야민에게 도시 베를린은 위협한 매력으로 찬 밀림이나 광대한 산과 들과도 같은 장소였을 것이라고 생각한다면, 그 의문도 쉽게 해결될 것이다. 카나리아나 램프라는 말은 지하로 불빛이나 공기를 운반하는 수직 구멍 속에 펼쳐진 공간이 소년 벤야민에게는 마치 호기심을 자극한 채굴항이나 무엇인가처럼 느껴지고 있었다는 점을 보여준다.

그리고 거기에는 밤의 꿈속에 자주 모습을 드러내는, 그러나 소년

4) “Berliner Kindheit um Neunzehnhundert”, S.302f. ; “어렸을 적 산보길에 나는 땅바닥에 나 있는 수평 창살을 들여다보는 것을 좋아했다. 어느 가게 진열장 아래에 수직갱이 있었는데, 수평 창살 덕분에 진열장 앞에 설 수 있었다. 수직갱은 지하의 채광창에 약간의 빛과 공기를 공급하기 위해 만든 것이었다. 지하실 채광창은 거의 바깥과는 통하지 않고 오히려 지하에 나 있었다. 따라서 나는 발로 밟고 서 있는 수평 창살을 들여다보고 싶은 호기심이 생겼다. 반지하에서 카나리아새나 램프 혹은 거기 사는 누군가를 발견하러라는 기대 때문이었다. 그 기대가 언제나 채워졌던 것은 아니다. 낮에 나의 열망이 헛수고로 그쳤다면, 밤에는 창끝이 방향을 바꾸어 꿈속에서 나는 지하실의 구멍을 통해 나를 겨냥하는 어떤 시선들에 완전히 사로잡혔다. 뾰족한 모자를 쓴 난쟁이들이 바로 그 시선의 주인공들이었다. 그러나 내가 그들 앞에서 뿔속까지 공포심을 느끼자마자 그들은 어느덧 사라졌다”(148-149쪽).

을 겁에 질리게 한 채 사라져버리는, 포착하기 어려운 존재로서의 난쟁이들이 살고 있었다. 즉, 이 난쟁이들이 살고 있는 장소는 베를린이라는 대도시의 숨겨진 심층부인 동시에, 소년 벤야민 자신이 가슴속 깊숙이 품고 있던 어슴푸레하고 애매한 꿈의 세계이기도 하다.5)

내게 대낮에 이 작은 창 너머에서 펼쳐져 있는 세계와, 밤에 꿈속에서 내게 덩벼들려고 작은 창 너머에서 매복해 있는 세계 사이에는 확실한 차이가 없었다. 그래서 나는 어느 날 게오르크 셰러의 『독일 어린이의 책』에서 다음과 같은 대목을 접했을 때, 내가 경험했던 것이 무엇이었는가를 금방 알 수 있었다. ‘내 저장실에 가서 / 내 포도주를 조금 따르려고 하니까 / 거기에는 뿔추 난쟁이가 있더군 / 내 술독을 뺏으려고 하네.’ 나는 정신없이 때려 부수거나 장난을 치는 이런 무리를 알고 있었고, 그들이 지하실을 자기 집이라고 느껴도 이상할 게 없었다. 바로 ‘불량배’였다. 그리고 나는 곧바로, 늦게 옥외에서 암탐이나 수탐과 동행하는 밤의 동료들, 둘이서 ‘곧 깜깜해진다’고 떠들어대는 바늘과 핀을 생각해냈다. 바늘과 핀은 밤에 그들을 목계 해준 여관 주인에게 저지른 못

5) 대도시의 지하에 벤야민이 각별한 관심을 품었던 것은 ‘파사주론’ 구상에 포함되는 인용 단편 속에 지하철과 하수도망, 지하 매장소를 언급한 것이 다수 남아 있다는 것에서도 드러나고 있다(Siehe z.B. [C2,1],[C3a,2],[C5a,2],[C5a,3]). 물론 거기서 서술되는 것은 베를린의 지하에 관해서가 아니라 파리의 지하에 관해서이지만, 중요한 것은 도시별이 아니라, 벤야민이 역사적 현재를 몰래 준비하고 뒷받침하는 고층古層 혹은 무의식의 은유로서 도시의 지하 구조물에 시선을 보낸다는 점일 것이다.

된 것도 대수롭지 않게 여겼지만, 나는 무서웠다. 꿈추 난쟁이는 그들의 동료였던 것이다. 하지만 난쟁이는 내게 다가오지 않았다. 오늘에야 나는 그가 무슨 이름이었는지 알 수 있다. 그런 줄도 모르고 우리 어머니가 그 이름을 내게 누설하셨던 것이다. 내가 뭉가를 부수거나 걸려 넘어질 때면 어머니는 언제나 ‘똥손이가 안부 전해달래’라고 하셨다. 그리고 이제 나는 어머니가 무슨 말씀을 하셨는지 이해할 수 있다. 어머니가 말씀하셨던 것은 나를 물끄러미 바라보고 있는 그 난쟁이였던 것이다. 난쟁이가 보면, 사람들은 주의라는 것을 하지 않게 된다. 자기 자신에 대해서도, 이 난쟁이에 대해서도. 그리고 그 자는 잠동사니 더미를 눈앞에 두고 서 있으며 곤혹스러운 지경에 이르게 되는 것이다. ‘내 부엌에 가서 / 내 수프를 좀 끓이려고 하면 / 거기에는 꿈추 난쟁이가 있더군, / 내 뱀비를 깨뜨려 버렸어.’⁶⁾

6) Ibid., S.303. ; 149-150쪽. “그런데 낮에 본 창문 안에 살고 있는 사람들과 밤이 되면 꿈속에서 나를 습격할 기회를 엿보는 사람들은 내게는 그다지 다르지 않았다. 그렇기 때문에 나는 게오르크 셰러의 『독일 어린이를 위한 책』에서 다음과 같은 구절을 발견했을 때 그것이 내게 익숙한 구절임을 금세 알아차렸다. ‘내가 나의 지하실에 가려고 하면 / 내 포도주 통의 마개를 따고 포도주를 따르려고 하면 / 꿈추 난쟁이가 거기 서 있어 / 내게서 단지를 빼앗으려 한다네.’ 나는 남에게 피해를 주고 장난을 일삼는 그러한 무리들을 알고 있었다. 그들에게 지하실이 편안한 곳이라는 사실은 놀라운 일이 아니었다. 그들은 ‘건달’이었다. 나는 수탉, 암탉과 어울리게 된 한밤중의 꿩거리들이 떠올랐다. 그들 꿩거리 중에 낀 ‘비늘’과 ‘핀’은 ‘곧 칠흙같이 퉁퉁해진다’고 외쳤다. 밤에 그들을 받아준 여관 주인에게 무슨 짓을 하든 간에 그들은 이를 단지 장난에 불과하다고 생각했다. 그러나 내게 그러한 짓은 소름이 끼쳤다. 꿈추 난쟁이도 그들과 한통속이었다. 그러나 그는 내게 접근하지 않았다. 오늘에야

벤야민은 꿈속에서 만나는 지하실의 놈들^{gnome}을, 앞 장에서 다뤘던 그 민요의 ‘꿈추 난쟁이’와 동종의 존재라고 한다. 그리고 복수형으로 ‘난쟁이들^{gnome}’이라고 말했을 때에는 애매했던 그 정체가 이 단락 이후 단수형의 ‘꿈추 난쟁이’로 화제가 전개됨과 더불어, 조금씩 규명된다.

벤야민은 지하실의 난쟁이들=민요에 등장하는 ‘꿈추 난쟁이’는 ‘불량배(건달)’의 동료들(꿩거리)이었다고 말하고, 그림 형제의 『어린이와 가정을 위한 동화집』⁷⁾ — 이른바 그림동화 — 에 수록된 「건달」^{das Rumpengesindel(KHM10)}에 등장하는 재봉 바늘과 핀을 언급한다. 실제로 이 이야기를 읽으면, 여관 주인에게 못된 짓을 저지른 악당은 바늘과 침이라기보다는 닭 부부인데, 아무튼 불쌍한 여관 주인은 세수용 수건에 묻혀 있던 핀(바늘) 탓에 얼굴에 상처가 나며, 소파(안락의자)

비로소 나는 그가 어떻게 불렀는지를 안다. 자신도 모르게 그것을 내게 누설한 사람은 어머니였다. 어머니는 내가 무언가 깨뜨리거나 넘어지면 언제나 다음과 같이 말씀하셨다. ‘서투른 양반이라면 차라리 낮지.’ 이제야 나는 어머니가 무엇을 말씀하셨는지 이해한다. 어머니는 나를 쳐다보고 있던 꿈추 난쟁이 이야기를 하신 것이었다. 꿈추 난쟁이가 쳐다보면 사람들은 주의력을 잃는다. 자기 자신에 대해서도, 꿈추 난쟁이에 대해서도, 사람들은 산산조각 난 물건 앞에서 당황하며 서 있다. ‘내가 부엌에 가려고 하면 / 나의 수프를 끓이려고 하면 / 꿈추 난쟁이가 거기 있어 / 나의 뱀비를 깨뜨렸다네.’”

7) Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : Kinder - und Hausmärchen (Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985. 아래에서 그림형제의 동화를 언급할 때는 항상 이 텍스트를 참조한다. 그림형제의 동화 연구에서 국제적으로, 인용할 때에는 사용한 판과 일련번호(KHM)를 전거로 표기하는 것이 관례적으로 인정받고 있다. 그래서 본 논문에서도 이를 모방해 인용 쪽수는 별도로 적지 않는다.

에 숨어 있던 바늘이 몸에 박히자 크게 분개한다. 즉, 민요의 난쟁이도 바늘도 핀도, 필요한 경계나 주의를 게을리 한 자가 그것과 조우하면 생각지도 못한 실패나 불운에 휩쓸리게 되는 귀찮은 존재라는 점에서 공통적인 성격을 갖고 있는 것이다.

벤야민은 그런 ‘불량배들’의 동료인 난쟁이의 이름을 ‘똥손이(서투름 씨)’라고 한다. “똥손이(서투름 씨)가 안부 전해달래 Ungeschicktläßt grüßen”라고 직역한 그의 어머니의 말은 자연스러운 일본어로 고치면 “저런, 해 버렸군”이라는 의미로 사용되는 독일어 표현이다. 아마 그의 어머니는 실패의 원인이 마치 “똥손이(서투름 씨)”에 있다는 듯이 이 유쾌한 말투로 표현함으로써, 실패한 아들이 의기소침해지지 않도록 자상하게 배려한 것이다. 벤야민은 그 난쟁이의 이름이 사실은 “똥손이(서투름 씨) Ungeschickl”이며, 그가 나타나 인간을 바라볼 때, 인간은 생각지 못한 과오에 의해 어리둥절하게 된다고 유머러스하게 말한다. 그러나 그것은 벤야민이 어른이 되어서야 깨달은 진실이며, 유년시절의 그는 난쟁이의 이름 — 즉, 난쟁이라는 존재의 본질 — 에 생각이 미치지 못했던 것이다.

이 경우 중요한 것은, “생각이 미치지 못했다”고 해도, 그것은 “조금도 몰랐다”라는 의미가 아니라는 점이다. 그는 어머니가 난쟁이의 이름을 알려주었음에도 불구하고, 그것을 인식하지 못하고 있었던 것이다. 그리고 이렇게 정말로 알고 있었던 사항을 놓쳐 버린 상태에 있다는 것은, 이것이 곧 망각하고 있다는 것에 다름 아니다. 앞 장에서 〈똥추 난쟁이〉에 대해 논했던 망각 속에서의 왜곡(일그러짐)이라는 사태에 대해 다시 언급하는 것은 이어진 세 번째 단락에서이다.

난쟁이가 나타날 때, 나는 난쟁이(의 깃)를 그냥 지나치고 있었다. 사물은 나를 떠나고 세월이 흐를 때마다 마당은 작은 마당으로, 내 방은 작은 방으로, 벤치는 작은 벤치로 탈바꿈해 갔다. 그런 사물들은 오그라들어 혹은 난 듯했다. 사물 자체를 앞으로 계속 난쟁이의 세계로 집어넣어 버릴 욕망이 없었다. 난쟁이는 어디에 있어도 나의 기선을 제압했다. 먼저 와서 방해한 것이다. 하지만 이 난쟁이 즉, 회색의 감시인은 내가 손에 넣은 그 어떤 것으로도 망각이라는 절반을 징수한다는 것 이외에는, 나에게 아무것도 하지 않았다. ‘내 작은 방에 가서 / 내가 죽을 줌 먹으려니까, 거기에는 똥추 난쟁이가 있더군, / 이미 반은 먹어치웠군.’ 그런 식으로 난쟁이는 자주 나타나곤 했지. 하지만 나는 그 난쟁이를 본 적이 없었다. 그가 그저 언제나 나를 지켜보고 있었다. 내가 이쪽에서 보고만 있지 않을수록 그만큼 더 날카로운 눈빛으로 나를 보고 있었던 것이다.⁸⁾

8) “Berliner Kindheit um neunzehnhundert”, S.303f. [] 안은 인용자의 것. ; 150-151쪽, “그가 나타나면 나는 헛수고를 했다. 세월이 지나면서 정원은 작은 정원이 되고, 벤치는 작은 벤치가 되고, 방은 작은 방이 되면서 이윽고 모든 사물들이 사라졌기 때문에 나는 헛수고를 했다. 모든 사물은 오그라들었다. 마치 그들에게 혹은 생겨 아주 오랫동안 난쟁이의 세계에 동화라도 된 것처럼. 난쟁이는 내가 가는 곳이면 어디라도 나타나 선수를 쳤다. 내 앞을 가로막으면서 선수를 쳤다. 그러나 그 우중충한 관리인이 하는 일이란, 내가 사물에 다가갈 때마다 망각의 창고에 저장하기 위해 거기서 절반을 회수해가는 일뿐이다. ‘내가 나의 작은 방에 가려고 하면 / 나의 시리얼을 먹으려고 하면 / 똥추 난쟁이가 서 있어 / 나의 시리얼을 이미 절반쯤 먹어치웠네.’ 똥추 난쟁이는 그렇게 자주 나타났다. 다만 나는 그를 한 번도 보지 못했다. 언제나 그가 나를 관찰했다. 내가 자신을 돌아보지 않으면 않을수록 더욱 더 그는 나를 날

무엇이 되었든, 난쟁이의 세계로 빨리 들어간 것처럼 줄어든다는 것 — 이것은 때가 바뀌는 가운데(시대의 변천 속에서) 사물과 사건들이 어쩔 수 없이 망각에 노출되고, 기억 오류와 사후적인 의미 부여에 의해 왜곡되는(일그러지는) 표현이다. 카프카론에서는 난쟁이의 모습이 일그러져 있다는 것, 그리고 난쟁이가 그 밖의 왜곡된(일그러진) 삶의 원상(原像)이라고 불러야 할 존재임이 논해졌다. 그런데도 여기서는 더 나아가, 난쟁이는 자신이 일그러진(비뺏어진) 모습을 하고 있을 뿐 아니라 다른 사물을 수축시키고, 그 형태를 일그러지게 하는 힘까지도 지니고 있다고 한다.

그러나 실제로는, 난쟁이가 기꺼이 일그러진(비뺏어진) 모습을 선택하는 것도 아니고, 그가 장난을 쳐서 사물을 자신의 세계에 끌어들이 오그라들게 하는 것도 아니다. 사실상, 우리가 손에 넣은 것의 절반을 난쟁이가 망각이라는 명목으로 빼앗아가는 게 아니라 우리 자신의 망각이, 그와 사물의 모습을 왜곡하고 있다. 꼽추 난쟁이는 시간의 흐름 속에서 점차 잊혀지고, 기억 오류와 사후적 의미부여에 의해 왜곡되는, 과거에 있었던 모든 것의 대표이다. 난쟁이가 너무 깊숙이 망각 속에 갇힌 존재이기 때문에 우리가 그의 모습을 보려고 해도(즉, 회상하려고 해도) 그렇게 쉽게 되지는 않는 것이다. “하지만 나는 그 난쟁이를 본 적이 없었다. 그가 그저 언제나 나를 보고 있었다. 내가 이쪽에서 보고만 있지 않을수록 그만큼 더 날카로운 눈빛으로 나를 보고 있었던 것이다”⁹⁾는 것은, 망각된 모든 것이 끊임없이 우리를 말없는

카롭게 관찰했다.”

채 보고 있다는 것, 더구나 이쪽에서 보려고 하지 않은 경우(즉, 망각하고 있다는 것 자체에 무의식인 경우)에는 더욱 더 날카로운 시선으로 보고 있다는 것이다.

2. 기억의 화신: ‘꼽추 난쟁이를 위해서라도 기도해줘!’

그런데 카프카의 이야기 세계의 특징에 관해 벤야민이 말했던 것을 여기서 다시 한 번 상기하기 바란다. 앞 장에서 봤듯이, 거기서는 희망 없는 피고인은 자신이 죄를 저질렀다는 것도 법(法)의 존재 자체도 완전히 잊고 있으며, 그 때문에 훨씬 가차 없는 방식으로 그에게 법(法)이 덮쳐온다고 논해졌다. 그렇다면 혹시, 항상 우리를 앞지르고 이쪽을 날카로운 시선으로 보고 있는 난쟁이는 이 잊힌 법(法)이나 죄의 비유일까? 그리고 그 난쟁이가 지나쳐가는 모든 것을 대표하는 존재인 이상, 어느 날 갑자기 피고인의 발목을 잡는 가공할 운명의 정체는 사실상 과거에 존재했던 전부일까?

대답은 아니다. 다시 문제를 정리해보자. 카프카 작품에 등장하는 피고인은 어느새 자신도 모르는 사이에 불문율을 위반하고, 속죄를 요구받는 궁지에 빠지게 된다. 그리고 한편으로는, 피고인이 처한 그런 상황을 만일 유대 신학적 세계관의 비유적 표현으로 이해하려고 한다면, 피고인의 모습으로 묘사되고 있는 것은, 영혼이 죄 많은 신체라는 비본래적인 장소에 유배되어 있는 테도 그것을 인식하지 못하고 신체에 머물러 있는 인간의 모습이다. 또한 다른 한편으로, 「폭력

9) “다만 나는 그를 한 번도 보지 못했다. 언제나 그가 나를 관찰했다. 내가 자신을 돌아보지 않으면 않을수록 더욱 더 그는 나를 날카롭게 관찰했다.”

비판을 위하여」나 「괴테의 『친화력』에서 논해졌던 내용을 바탕으로 생각하면, 피고인의 모습은 행복과 정의를 (말하자면, 메시아적인 힘의 출현을) 적극적으로 찾아 나서지 않고, 운명적 폭력에 의해 일방적으로 죄를 뒤집어쓰고 과멸해가는 ‘단순한 삶’의 모습 그 자체라고 말할 수 있다.

이런 피고인이 빠져 있는 망각은, 그 때문에 이중의 망각이라는 것을 알아야 한다. 즉, 피고인은 첫째 자신이 에워싸여 있는 운명적 폭력에 관한 인식을 치명적으로 결여하고 있는데, 동시에 자신도 포함해 멸망(몰락)해 가는 모든 것 안에서 메시아적인 힘의 작동을 찾아내려고 애쓰는 것을 어느새 포기해 버린 것이다. 망각되고, 그 때문에 모습이 일그러진 〈뽑추 난쟁이〉는 몰래 인간을 저주하는 운명적 폭력을 나타내는 모티프가 아니다. 만일 그렇다면, 뽑추 난쟁이는 그저 입을 다문 채 이쪽을 바라만 보는 게 아닐 것이다. 냄비를 깨거나 죽을 절반쯤 먹어치우는 천하태평한 방식이 아니라, 좀 더 거친 방식으로 우리의 생활 전반에 개입하고, 생사를 갖고 놀기도 할 것이다. 그런 게 아니라, 〈뽑추 난쟁이〉란 오히려 운명적 폭력에서 우리가 구출해 내야 하는 것, 그럼에도 불구하고 우리가 이중의 망각에 의해 소홀히 하고 있는 것을 나타내고 있다. 즉, 덧없이 몰락(멸망)해간 옛것들의 기억을, 또 이야기꾼에 의해 구출된다고 하는 이것들에게 있어서의 궁극적인 희망을, 그리고 있었던 것들(옛것들)의 기억에서 왜곡(일그러진 것)을 제거할 수 있다고 하는, 이야기꾼으로서의 우리 자신의 숨겨진 힘.

따라서 우리는 잊혀진 모든 것의 대표인 〈뽑추 난쟁이〉라는 모티프 속에서도, 완전한 기억의 화신이라는 물구나무선 적극적 의미를 읽어낼 수 있다. 벤야민에 따르면 그 난쟁이는 모든 것의 기억상(Bilder)을

보존하고 있다.

죽어 가는 사람의 눈앞을 그 사람의 〈일생〉이 (주마등처럼) 지나간다고 한다. 내게 그 〈일생〉라는 것은, 난쟁이가 우리 모두에 관해 갖고 있는 다음과 같은 상(Bilder(이미지, 형상))들이 모여서 만들어지는 것이라고 생각한다. 그런 상들은 과거에 우리가 사용하는 영사기의 선구자였던, 견고하게 체본된 작은 책의 각 쪽처럼, 쏟아져 지나간다. 지그시 누르면서 이 책의 횡단면을 따라 엄지손가락을 움직여보면, 서로 크게 다르지 않은 상이 순식간에 보이게 되듯이 말이다. 빠르게 지나감으로써, 경기 중인 권투선수나 파도와 격투하는 수영선수의 움직임이 보이는 것이다. 난쟁이는 나의 상도 갖고 있다. 그는 은신처에서도, 수탈의 우리(檻) 앞에서도, 겨울 아침에도, 뒷북도의 전화기 앞에서도, 나비와 함께 있던 브라우하우스베르크에서도, 취주악이 흐르고 있던 스케이트장에서도, 바느질 상자 앞에서도, 내 서랍을 들여다보고 있을 때도, 블루메스호프에서도, 병으로 누워 있을 때도, 글리니케에서도, 정거장에서도, 나를 보고 있었던 것이다. 이제 난쟁이의 작업은 끝났다. 그러나 가스 심지의 지지직거리는 소리를 연상시키는 난쟁이의 목소리가, 세기와 세기 사이의 문지방 너머로, 내게 속삭인다. “사랑스런 아이야, 아아, 부탁해, / 뽑추 난쟁이를 위해서도 기도해다오!”라고 10)

10) Ibid., S.304. ; 151쪽. “사람들은 입을 열어 앞둔 사람의 눈에는 ‘전 생애가 스쳐 지나간

후반 부분의 “은신처에서도”라는 대목에서부터 “정거장에서도”라는 대목까지의 서술의 의미는, 『유년 시절』 전체를 통독하면 곧바로 밝혀진다. 왜냐하면 이 장면들은 모두 『유년 시절』에 수록된 다른 수필에 묘사되어 있는 것이며, 그 하나하나가, 벤야민 자신의 들도 없는 기억의 단편인 것이다. 그리고 “이제 난쟁이의 작업은 끝났다”는 말이 “뿔추 난쟁이”가 『유년 시절』의 말미를 장식하는 수필로 자리매김되고 있는 것을 보면, 다름 아니라 이 『유년 시절』이라는 수필집 자체가 난쟁이가 보유하고 있는 기억상의 집적이며, “난쟁이의 작업”이었다는 것이 벤야민의 진단을 명시하고 있다.¹¹⁾ “은신처에서도, 수달의

다고 이야기하지만, 그것은 바로 뿔추 난쟁이가 우리들 모두에 대해서 간직하고 있는 상들로 이루어져 있다고 생각한다. 그 상들은 영사기의 진신이었던 저 팽팽히 묶은 그림책의 책장들처럼 쏙살같이 지나쳐버린다. 그 그림책의 가장자리 단면을 따라 엄지손가락을 살짝만 움직이면 몇 초 사이에 아주 조금씩 다른 상들이 나타났다. 순간적으로 지나치는 상들이 경기 중인 권투선수를 보여주기도, 파도와 싸우는 수영선수를 보여주기도 했다. 뿔추 난쟁이도 나에게 대한 상들을 간직하고 있다. 그는 숨바꼭질을 하고 있을 때, 수달의 우리 앞에 있을 때, 겨울철의 어느 아침을 맞을 때, 집 뒤편 복도에 있는 전화기 앞에 있을 때, 브라우하우스베르크에서 나비를 쫓을 때, 취주악단이 있는 스케이트장에서, 반질고리 앞에 서 있을 때, 책장 서랍을 들여다보고 있을 때, 블루메스호프에 갔을 때, 아파서 침대에 누워 있을 때, 또 클리에니케와 기차역에서 날르 바라보고 있었다. 이제 그는 그의 일을 마쳤다. 그러나 가스 심지의 타들어가는 소리처럼 들리는 그의 목소리는 시대의 문턱을 넘어 내게 이렇게 속삭이고 있다. ‘사랑하는 아이야, 아, 부탁이다, / 나를 위해서도 기도해주렴.’

11) 다만 이 구절은 최종 원고에서는 삭제되었다. 그 정확한 이유는 이제 알 수 없으나, 굳이 추측을 해보자면, 이 구절을 집어넣음으로써 두 가지 의문이 생길 수 있기 때문일지도 모른다. 첫 번째 의문은 “그렇다면 벤야민 자신이 이제 죽어가는 자라고 자기 규정하게 되지 않을까”라는 것이다. 덧없는(변하기 쉬운) 자연의 리듬에 메시아적인 힘의 출현을 찾아낸다는 「신학적-정치적 단편」의 논의를 상기한다면, 우리

우리^를 앞에서도 …”라고 연달아 펼쳐지는 다양한 장면을 돌이켜 보여주는 벤야민의 서술은, 바로 그 직전의 대목에서 일생이라는 것을 설명하는 비유로서 꺼내지고 있는, “건고하게 제본된 작은 책”의 쪽수가 흘러 움직이는 모습을 생각하게 한다.

여기서 다시 한번 확인해 봐야 하는 것은, 『1900년경 베를린의 유년 시절』이라는 작품에 벤야민이 부여한 어떤 근본적인 성격이다. 『유년 시절』은 확실히 한편으로는 저자 자신의 유년 시절의 추억으로 점철된 수필집이다. 그러나 제목에 명시되어 있듯이, 거기서 묘사되는 것은 **베를린의 유년 시절**이기도 하다. 1900년경이라고 하면, 제정 독일 시대(1871~1918)가 후기에 접어들면서 안온한 비더마이어적인 생활양식의 흔적이 마침내 사라져가는 시기인 동시에, 식민지 정책이 추진되고 다른 열강 국가들과의 알력이 멈추기 어려워지게 늘어난 시기이기도 하다. 그리고 벤야민은 바로 이 시기를 도시 베를린의 유년 시절로 파악하고, 상류가정에서 자란 자신의 유년 시절을 의식적으로 그것과 포개서 말하는 것이다.

따라서 그는 당시의 아무렇지도 않은 일상 풍경이나 그것들에 대해 자신이 품었던 감정과 그때그때 나타난 반응(예를 들어 도취, 집착,

는 항상 최후^{最期}를 맞이하고 있는 것이며, 지금이야말로 죽음에 임하려 하고 있다는 것은 그대로, 마침내 메시아적인 힘을 인식할 기회를 붙잡았다는 것이 된다고 파악할 수 있기 때문에, 위에서 말한 의문에 대해서는 “그렇다”고 대답해도 좋을 것이다. 그러나 이런 문맥을 모르는 독자에게 자신은 죽어가고 있다는 것과 같은 표현은 기이한 인상을 줄 수 있다. 둘째로 생각할 수 있는 의문은 더 본질적이며, “정말로 난쟁이의 작업은 끝났는가”라는 것이다. 왜냐하면 진정한 의미에서 난쟁이의 작업이 끝났을 때란, 세계의 역사 총체가 난쟁이에 의해 조망되고 그 기억상이 하나도 빠짐없이 난쟁이에 의해 주워 모아진 때일 것이기 때문이다.

주저나 생리적 혐오 등)의 모든 것을 단순히 한 개인의 추억담으로 적고 있는 것은 아니다. 그 후 베를린이 (그리고 벤야민이) 체험하게 될 파란 — 제1차 대전에 돌입하고 혁명이 발발하고 제국의 시대가 종언을 맞이하고 공화정이 개막하고, 인플레이션에서 급변하여 황금시대가 도래하고, 또 파시즘의 대두로 이어지는 역사의 너울 — 을 안 후에 돌이켜보면, 일견 물질적으로는 더 이상 나무랄 데 없이 채워져 있는 듯한 벤야민 소년이 가정 안에서, 학교에서, 그리고 거리에서 마주치는 모습은 사회의 모습이며, 그가 두려워하면서 예감하는 것은 시대가 억압하는 것, 그러나 더 이상 숨길 수 없게 되고 있는 것에 다름없다.

그렇기 때문에, 『유년 시절』에서 행해지는 “난쟁이의 작업”이란 벤야민에게 홀로 그 자신의 인생에 있어서의 기억의 전부를 되찾게 하는 것에 그치지 않는다. 그것은 또한 베를린이라는 도시의 기억(그것은 물론 이른바 ‘베를린의 역사’가 아니다)을 회복하는 것, 즉 우리의 역사가 1900년 무렵의 베를린이라는 매개항에 있어서 경험한 것을, 여지없이 현전화시켜주는 것이기도 하다.

그리고 벤야민은 죽음에 임하는 자에게는, 난쟁이가 갖고 있는 우리의 평생 분량의 기억이 보인다고 말한다. 그러나 죽기 직전에 주마등처럼 모든 기억이 되살아난다고 해도, 적어도 그때까지는 우리는 나날이 기억을 잃어가는 것을 멈출 수 없다. 매분, 매초, 잊어가는 것이다. 그렇다면 메시아는 도대체 언제 도래한다는 것인가? 설마 죽음의 갈림길에 선 바로 그 순간에만, 우리 모두에서 그때마다 메시아가 찾아온다는 것도 아닐 것이다.

그리고 또 집단의 기억에 관해서도 아주 똑같은 점을 지적할 수 있

을 것이다. 다양한 자료나 전승에 의해 전해져 온 인류의 역사는 그 총체에서 보면 아주 작은 일부분에 지나지 않는다. 게다가 그것은 어떤 때는 명확한 의도를 가지고, 또 어떤 경우에는 그다지 깊은 생각도 없이, 치장粉飾되거나 애매해진다. — 즉, 왜곡된다. 벤야민의 서술은 〈인류의 역사 전체는 언젠가 미래에 인류가 멸망할 때, 그때에야 비로소 처음으로 완전한 모습으로 되살아난다〉라는 의미라고 해석해도 좋을까?

이 문제를 풀기 위해 여기서 하나의 가설을 제출하고 싶다. 그것은 사실 〈뽀추 난쟁이〉야말로 망각 속에서 왜소화되고, 어느덧 진정한 모습을 잃어버린(보이지 못하게 된) 메시아가 아닌가라는 것이다. 누구나 알다시피, 어떤 이유로 추악한 요괴나 동물로 변한 자가 용감한 청년이나 예쁜 처녀의 사랑에 의해 마법이 풀린 덕분에 원래 모습으로 돌아가는 것은 메르헨(동화)의 정형 중 하나이다. 마찬가지로, “이 난쟁이는 메시아가 찾아왔을 때 자취를 감출 것이다”라는 카프카론의 말은, 메시아는 우리의 망각에 의해 일그러진(왜곡된) 모습의 〈뽀추 난쟁이〉가 되어버리지만, 망각이라는 과오가 바로잡힐 때 비로소 처음으로 본래의 모습으로 나타날 것이라는 의미가 아닐까? 이미 앞 장에서도 인용했지만, 벤야민은 이렇게 말하고 있지 않은가. — “카프카의 세계에 지극히 특징적인 매우 선명한 왜곡은 바로 과거에 있었던 것이 간과되어 인식되고 벗어던져지지 않은 한, 현시점에서는 거대한 새로운 것·해방을 가져오는 것이 속죄라는 모습을 취해 등장하는 것에서 유래한다.”¹²⁾

12) “Franz Kafka : Beim Bau der Chinesischen Mauer”, S.682 ; 125쪽, “왜냐하면 카프카의

만약 이 가설이 옳다면, 2장에서 다룬 아감벤의 저작 『남은 시간』에 의한 바울 해석에서 주장되었던 것처럼, 역시 메시아는 엄밀하게는 아직 도래하지 않은 것이 아니라 항상 이미 우리 곁에 있는데도 불구하고, 우리가 그것을 깨닫지 못할 뿐이라는 게 될 것이다. — “하지만 나는 그 난쟁이를 본 적이 없었다. 그가 그저 언제나 나를 지켜보고 있었다.”¹³⁾

II. 「역사의 개념에 대하여」에서의 ‘난쟁이’

1. 신학으로서의 ‘난쟁이’

알다시피 체스의 경기자가 무슨 수를 쓰든, 자신이 경기에서 승리할 것임을 확실하게 하는 수를 다시 두도록 조립된 자동인형 Automaten이 있었다. 터키식 옷차림을 하고 입에는 물 담뱃대를 문 인형 Puppe이 널찍한 테이블 위에 놓인 체스 판 앞에 자리를 잡고 있었다. 복수의 거울로 만든 장치에 의해 어느 쪽에서도 테이블의 건너편이 보이는 눈의 착각이 일어나고 있었다. 하지만 사실 그 속에는 체스 두기의 달인인 꼽추 난쟁이 buckliger Zwerg가 들어 있어 인형의 양손을 끈으로 조작하

세계를 특징짓는 가장 분명한 왜곡은, 우리가 과거의 것을 꿰뚫어보지 못하고 알지 못하는 한, 그래서 전적으로 치위버리지 못하는 한, 거대한 새로운 것이자 해방해주는 것은 속죄의 형상으로 나타난다는 점에서 유래하기 때문이다.”

13) “Berliner Kindheit um neunzehnhundert”, S.303f. [] 안은 인용자의 것 ; 150-151쪽, “다만 나는 그를 한 번도 보지 못했다. 언제나 그가 나를 관찰했다.”

고 있었다. 사람들은 철학에서 이 장치에 대응하는 것을 생각해낼 수 있다. 언제나 이긴다는 그 인형은 〈역사적 유물론〉라고 불린다. 오늘날 모두가 알다시피, 작고 추하고 남의 눈에 띄게 해서는 안 되는 신학을 잘 작동시킨다면, 역사적 유물론이라는 인형은 어떤 적수도 쉽게 요격할 수 있는 것이다.¹⁴⁾

여기서 인용한 것은 「역사의 개념에 관하여」의 1번 테제의 전문이다. 첫머리에서도 언급했듯이, 여기서는 인형(역사적 유물론)을 몰래 조종해 승리로 이끄는 난쟁이(신학)이라는 비유가 제시되어 있다. 그리고 이 비유를 해석할 때 간과할 수 없는 요점은 두 가지이다.

첫 번째 점은, 이 비유에는 천박한 진보주의적 견해에 의해 “자동인형(자동기계)”으로 오인된 역사적 유물론은 사실상 전혀 자동기계가 아니라는 비판이 담겨 있다는 것이다. 물론 벤야민은 역사적 유물론을 강력하게 옹호하려는 것이며(이것은 2번 테제 이후를 읽으면 누가 봐도 명백하다), 그런 한에서, 역사적 유물론을 모조리 꼭두각시라고

14) “Über den Begriff der Geschichte”, GS. Bd. I-2, S.693. ; 329-330쪽, “테제 1 : 한 자동 기계가 있었다고 알려져 있는데, 이 기계는 사람과 장기를 둘 때 이 사람이 어떤 수를 두든 반대 수로 응수하여 언제나 그 판을 이기게끔 고안되었다. 터키 복장을 하고 입에는 수연통(水煙筒)을 문 한 인형이 넓은 책상 위에 놓인 장기판 앞에 앉아 있었다. 거울 장치를 통해 이 책상은 사방에서 훤히 들여다볼 수 있다는 환상을 불러일으켰다. 실제로는 장기의 명수인 꼽추 난쟁이가 그 속에 들어앉아 그 인형의 손을 끈으로 조종하고 있었다. 사람들은 이 장치에 상응하는 짝을 철학에서 표상해 볼 수 있다. ‘역사적 유물론’으로 불리는 인형이 늘 이기도록 되어 있다. 그 인형은 오늘날 주지하다시피 왜소하고 흉측해졌으며 어차피 모습을 드러내어서는 안 되는 신학을 자기편으로 고용한다면 어떤 상대와도 겨뤄볼 수 있다.”

부르고 싶어 한 것은 아니다. 오히려 여기서 벤야민이 주장하는 것은, 의기양양한 모습으로 <나는 역사적 유물론의 승리를 확신하고 있습니다>라고 말하는 인물이 있다고 해도, 그 인물이 믿고 있는 내용이 역사적 필연성이라는 용수철(태엽)에 의해 그냥 내버려둬도 승리할 자동인형(자동기계)일 뿐이라면, 그 인물의 눈은 옹이구멍(節穴, 눈을 뜨고 있기는 하나 아무 소용없음)일 뿐이며, 거기서 믿어지고 있는 사상은, 실제로는 역사적 유물론도 다른 무엇도 아니라는 것이다.

두 번째 포인트는, “오늘날 모두가 알다시피, 작고 추하고 남의 눈에 띄게 해서는 안 되는 신학”¹⁵⁾이라는 표현을 어떻게 이해할 것이냐이다. 이 대목을, 수상적인 이데올로기나 다른 무엇으로 읽으면, 그것을 작동시켜 승리하는 역사적 유물론도 또한 매우 네거티브한 이미지로 파악된다는 것은 피하기 힘들다.¹⁶⁾ 그러나 <난쟁이>라는 비유가 <꿈추 난쟁이>라는 모티프의 그것과 서로 겹치는 의미를 담아 사용된다면, 그것은 수상적인 이데올로기라든가, 내용이 공허한 형이상학 등과 같은, 우리가 버려야 할 무엇인가를 가리킨다고는 볼 수 없다. 오히려 반대로, <난쟁이>란 우리가 그 본질을 간과했기 때문에 왜곡된 것,

15) “오늘날 주지하다시피 왜소하고 흉측해졌으며 여차피 모습을 드러내어서는 안 되는 신학”

16) 현재까지 본 것 중에서 가장 낮은 평가를 신학에 주고 있는 것은 다음의 문장이다. “남의 이목을 끌릴 정도니까, 이 신학은 초라한 도구적인 것에 지나지 않는 신학이다. 그 이유는 무엇인가? 맑스주의에서 생겨난 역사적 유물론이라는 이념은, 신학과는 원래부터 서로 대립하는 숙명에 있다. 역사적 유물론이 우위에 설수록, 신학은 남의 이목을 끌리는 것이 된다”(柴田育子, 『ヴェルター・ベンヤミンにおける『セむしの小人』—『歴史哲学』への序奏曲』, 『倫理学』(筑波大学倫理学研究会編)18호, 2001년, 43頁)

그리고 우리가 자신들을 에워싸고 있는 운명적 폭력을 직시하지 않고 있기 때문에, 그 죄의 대가를 치르고 있는 것이라고 생각할 수 있을 것이다.

확실히 “작고 추하고 남의 눈에 띄게 해서는 안 되는(왜소하고 흉측해졌으며 여차피 모습을 드러내어서는 안 되는)” 신학이라는 형용이 이뤄지고 있다. 그러나 그 앞에는 무심한 듯 “오늘날”이라고 적혀 있다는 것을 놓쳐서는 안 된다. 즉, 그렇게 폄하된 방식은 난쟁이=신학의 본래 모습과는 다른 것이다. 신학은 어디까지나 오늘날의 추세에 의해 힘을 빼앗기고, 주변으로 쫓겨나고, 모양이 왜곡됐을 뿐이다. — 이교도에 의해 설 자리를 잃어버린, 저 난쟁이처럼. 혹은 억울하게 목숨을 잃은 자의 가엾은 유령일 수도 있는 저 코볼트처럼. 따라서 역사적 유물론이 신학을 작동시키기 위해서는 우선 망각에 의해 멀시되고 왜곡되어온 그것에 본래의 가능성을 되찾게 해주고, 자신의 구동력으로 삼지 않으면 안 된다.

그리고 또한 <꿈추 난쟁이> 및 <난쟁이>의 모티프가 담당하는 의미의 사정거리를 이렇게 이해한다면, <난쟁이>=신학이란, 『친화력』론에 있어서 논해졌던, 신화적인 것의 위력에 의해 휩쓸려 멸망해간 자들을 위한, 있을 수 있는 희망의 비유로도 풀이할 수 있다. 왜냐하면 저 낭만의 연인들 또한 희망 없는 피고인들 중 한 명이며, 그런 희망 없는 피고인들의 십자가를 온 몸에 짊어지고 있는 존재야말로 <꿈추 난쟁이>이기 때문이다.

2번 테제는 이런 해석을 강력하게 뒷받침한다. 벤야민은 이렇게 말한다.

행복의 이미지 속에는 구제Erlösung의 이미지가 양보할 수 없는 방식으로 공명共振하고 있다. 역사가 자신의 본분으로 삼는 과거의 이미지에 관해서도 마찬가지로 말할 수 있다. 과거는 어떤 비밀스러운 색인을 길동무로 삼고 있으며, 그 색인은 과거에 구제로의 길을 가리키고 있다. 그렇다, 예전에 있던 사람들의 주위에 감돌고 있던 공기의 가냘픈 기척이 우리 자신에게 살며시 닿아 있지는 않을까? 우리가 귀를 기울이는 목소리나 목소리 사이에는 이제 침묵해 버린 목소리의 메아리가 섞여 있지 않을까? 우리가 사랑을 구하는 여자들에게는, 그녀들이 더 이상 알지 못했던 자매들이 있었던 건 아닐까? 그렇다면 과거의 세대들과 우리 세대 사이에는 어떤 하나의 비밀스러운 약속이 존재하고 있는 셈이다. 그렇다면 우리에게 앞선 어떤 세대와 마찬가지로, 우리에게도 미미하나마 메시아적인 힘이 부여되고 있으며, 과거에는 이 힘에 대해 작동하도록 요구할 권리를 갖고 있는 것이다. 이 요구를 적당히 다룰 수는 없다. 역사적 유물론자들은 이를 잘 알고 있다.¹⁷⁾

17) “Über den Begriff der Geschichte”, S. 693ff. ; 331-332쪽, “행복의 관념 속에는 구원의 관념이 포기할 수 없게 함께 공명하고 있다. 역사가 대상으로 삼는 과거라는 관념도 사정이 이와 마찬가지다. 과거는 그것을 구원으로 지시하는 어떤 은밀한 지침을 지니고 있다. 우리 스스로에게 예전 사람들을 땀뿜던 바람 한 줄기가 스치고 있지 않은가? 우리가 귀를 기울여 듣는 목소리들 속에는 이제는 침묵해버린 목소리들의 메아리가 울리고 있지 않은가? 우리가 구애하는 여인들에게는 그들이 더는 알지 못했던 자매들이 있지 않을까? 만약 그렇다면 과거 세대의 사람들과 우리 사이에는 은밀한 약속이 있는 셈이다. 그렇다면 우리는 이 지상에서 기다려졌던 사람들이다. 그

과거가 “어떤 비밀스러운 색인을 길동무로 삼고 있다(그것을 구원으로 지시하는 어떤 은밀한 지침을 지니고 있다)”는 서술은, 『유년시절』에 등장하는 〈곱추 난쟁이〉가 우리 모두의 기억상을 갖고 있다고 여겨졌음을 생각나게 한다. 구원에 이르는 길을 나타내는 색인을 갖추고 있는 것이, 미래가 아니라 과거라는 주장은 결정적이다. 과거는 우리에게 그 색인을 가리키고, 우리가 지닌 메시아적인 힘에 대해 작동하라고 요구한다. 그렇다면 그 메시아적인 힘이 작동할 때, 무엇이 일어나는가? 「신학적-정치적 단편」의 두 번째 단락에서 서술된 것을 돌이켜 생각하면, 우리 안에 깃들어 있는 메시아적인 힘Intensität이란, 역사를 끝으로 가져다주는(끝내는) 힘이였다. 그리고 그 때문에 우리도 또한, 무상함(덧없음) 속에서 행복을 추구함으로써, 메시아적인 힘을 더욱 늘리는 것에 기여할 수 있었다. 그렇다면 과거가 바라는 것은 역사가 절단되고, 끝으로 이어지는 것이다.

그리고 『친화력』론에 따르면, 지나간 자들의 희망이란, 우리가 “저 것들에도, 또한 다른 가능성이 있을 수 있지 않았을까”라고 생각하기를 바라는 것이었다. 나아가 카프카론이나 『유년시절』에서의 난쟁이의 모티프를 검토함으로써 밝혀진 것은 메시아가 찾아올 때(즉, 역사가 끝날 때)에는 기억의 화신인 〈곱추 난쟁이〉 혹은 〈난쟁이〉가 왜곡으로부터 해방될 것이라는 점이다. 그리고 마지막으로, 앞에서 제시한 가설을 여기에 접속한다면, 메시아의 도래라는 사건에 대한 이런

렇다면 우리에게는 우리 이전에 존재했던 모든 세대와 희미한 메시아적 힘이 함께 주어져 있는 것이고, 과거는 이 힘을 요구하고 있는 것이다. 이 요구는 값싸게 처리해버릴 수 없다. 역사적 유물론자는 그것을 알고 있다.”

모든 주장이 다음과 같이 하나로 연결된다. 즉, 메시아의 도래란 항상 이미 세계 안에 있으며, 멸망의 운명이라는 형태로 은밀하게 만물을 규정하고 있는 메시아적인 힘이 매개항인 우리에게서 현현하는 것이다. 그것은 동시에 우리 자신이 자신의 내부에도 흘러들고 있는 메시아적인 힘을 인식하는 것이기도 하다. 그때 우리는 한편으로는 자신들의 메시아적인 힘에의 기여를 저해하는 것(예를 들어 국가권력)이나 그것을 속임수에 의해 덮어 감추고 있는 것(예를 들어 진보주의적 역사관에 의해 뒷받침되는 신정정치)에 대해, 단호한 아니오를 들이대게 될 것이다. 또한 다른 한편으로 우리는, 메시아적인 힘에의 기여를 인식하지 못한 채 “단순한 삶”으로서 살아가도록 강제당하고, 이 세상을 떠난 자들이나, 실제로 지배권을 쥐고 있는 승자에 의해 왜곡된 모습으로 이야기되고 있는 자들을 그리워하게 될 것이다. 그리하여 우리의 눈에서 비늘이 떨어졌을(눈이 갑자기 밝아졌을) 때, 쫓추 난쟁이는, 난쟁이는 그 본래의 모습인 메시아적인 힘 자체로서 역사 속에 현현하는 것이다.

그리고 과거는 우리가 자신 안에 있는 메시아적인 힘에의 기여를 인식할 때를 고대하고 있다. “꽃들이 태양 쪽으로 그 머리의 방향을 바꾸듯이, 은밀한 항일성(向日性)의 힘이, 있었던 것(das Gewesene)을, 역사라는 하늘에 지금 떠 있는 태양 쪽으로 다시 향하게 한다.”¹⁸⁾ 승자에게 짓밟히고 역사의 옆길에 부스러기와 다름없이 쓸려서 버려진 ‘있었던 것’에는 난쟁이나 코볼트들의 모습이 — 어디까지나 비유적이지

18) Ibid. S. 694. ; 333쪽, “꽃들이 머리를 태양 쪽으로 향하듯이 은밀한 종류의 항일성(向日性)이 힘입어 과거는 바로 역사의 하늘에 떠오르고 있는 태양을 향하려고 애쓴다.”

만 — 서로 겹친다. 그리고 이런 과거로부터의 요구에 응하려는 것을 벤야민은 역사적 유물론자의 과제로서 응시하고 있는 것이다.

2. 역사주의 비판

이런 입장에서 서 있는 벤야민의 눈에는 난쟁이가, 과거가, 그리고 메시아적인 힘이 항상 우리 곁에 있으며, 우리가 지금 여기에서 그것을 똑똑히 인식하기를 기다리고 있다는 것을 완전히 간과하고 있는 진보주의적 역사관은 단순히 잘못일 뿐 아니라 해악으로 비친다. 그래서 벤야민은 다음과 같이 가차 없이 사회민주주의의 진보주의적 미망(迷妄)을 지적하고 있다.

사회민주주의의 이론은 — 그리고 그 실천은 한층 더, 현실에 뿌리 내리지 않는 도그마적인 요구를 갖추고 있는 진보 개념에 의해 규정되었다. 사회민주주의자의 머릿속에 그려져 있던 진보란 우선 첫째로는, (인류가 가진 기능이나 인식의 진보라는 것만이 아니라) 인류 자체의 진보였다. 또한 둘째로 그것은, (인류의 무한한 완전화라는 것에 대응하는) 완결되지 않은 진보였다. 그리고 그것은 셋째로는, (자동적인 것으로서, 일관되게 직선형 내지 나선형의 궤적을 그리며 나아가는) 본질적으로 멈추지 않는 진보로 간주되었다.¹⁹⁾

19) Ibid., S.700. ; 344쪽, “사회민주주의 이론은, 그리고 그 실천은 더욱더, 현실에 근거를 두지 않고 교조적인 요구를 갖는 진보 개념에 의해 규정되었다. 사회민주주의자들의 머릿속에 그려진 진보는 우선 (인류의 기술과 지식의 진보만이 아니라) 인류의 진보 자체였다. 둘째로 그것은 (무한한 완성 가능성에 상응하는) 종료시킬 수 없

진보라는 것을 완결되지 않는 무한한 과제로 상정하는 것은, 일견 신의 왕국이라는 관념을 결여한 사고인 듯 보인다. 그러나 실제로는 신의 왕국을 결코 손에 닿지 않을 정도로 먼 저편에 두었을 뿐이라고 생각하는 것이 가능하다. 여기서 벤야민이 사회민주주의를 표적으로 삼아 전개하는 진보주의 비판은, 이미 이 논문의 3장에서 예고한 대로, 「신학적-정치적 단편」의 첫 번째 단락에서 전개된 비판과 어김없이 겹치고 있다. 달리 말하면, 〈인류는 무한하게 진보할 것이다〉라는 도그마를 대중에게 고취시키고, 〈필연적 진보〉라는 종어로 만든 신의 위광으로 자신들의 이론과 실천을 권위 있게 하려는 사회민주주의자들에 의한 신정정치가 여기서는 구체적인 비판의 대상이 되고 있는 것이다.

그리고 역사적 유물론자들이란 이런 진보주의에 들러붙어 있는 “균질적이고 공허한 시간이 일관되게 진행되고 있다는 역사의 포상”²⁰⁾을 분쇄하고, 이를 대신할 새로운 역사 개념과 시간론을 수립해야 한다고 벤야민은 강력하게 주장한다. 그는 진보주의자가 마음에 그리는, 마치 질긴 진흙 덩어리 같은 시간을 대신해, 그런 역사의 연속을 분쇄하는 것으로서의 ‘현재시[*Jetztzeit*]’라는 개념을 우리 앞에 제시한다. “역사란 구성의 대상이지, 균질적이고 공허한 시간이 아니며, 현재시[*지금시간*]에 의해 채워진 시간이 그 구성의 장[*Ort*]을 형성한다.”²¹⁾

는 진보였다. 셋째로 그것은 (자동적으로 직선이나 나선형의 궤도로 진행되는) 본질적으로 저지할 수 없는 진보였다.”

20) Ibid., S.701. ; 344쪽, “역사가 균질하고 공허한 시간을 관통하여 진행해나간다는 생각”(13번 테제)

현재시란 크로놀로지컬한 시간 감각을 지금 여기에서 절단하고, 찰나에 정지시키는 계기로서 — ‘슬래시 같은 것으로서’라는 비유가 어울리지 않을까 생각되는데 — 나타난다. 때문에 현재시는, 그 자체로서는 단선 진행되는 역사 속으로는 회수되지 않는 일종의 공백이다. 그러나 다름 아닌 이 절단에 있어서 시간은 채워지고(시간이 무르익고), 구원의 가능성이 표면화하는 것이다. 따라서 우리의 역사는, 그 하나 하나를 따져보면, 모든 것이 앞뒤의 순간에 대한 절단인 듯한 순간들에 의해 구성되어 있다고 파악될 수 있다. 그리하여 우리를 매개항으로 하여 메시아적인 힘이 현현하는 순간에, 지금 여기에서의 사건이 똑같은 지금 여기에서 그 채워진 내실에 합치하고 그와 동시에 과거의 모든 역사적 사건도 또한 완수로 초래되어 그 의미를 되찾게 된다. 그 순간이야말로 역사의 종언이 끝날 때[*시간*]이다.

중간 경과가 아니라 거기에서 시간의 저울추가 평형을 맞춘 시간이 정지에 이른 현재라는 개념을 역사적 유물론자는 포기하지 않는다. 왜냐하면 이런 현재의 개념이 바로 거기에서 그 자신이 역사를 기술하는 곳의 현재를 정의하고 있기 때문이다. 역사주의는 과거의 〈영원한〉 이미지라는 것을 꺼내놓지만, 역사적 유물론자는 과거를 둘러싼 유일하고 일회적으로 지금 여기에 있는 경험을 제시한다.²²⁾

21) Ibid., S.701. ; 345쪽, “역사는 구성의 대상이며, 이때 구성의 장소는 균질하고 공허한 시간이 아니라 지금시간[*Jetztzeit*]으로 충만된 시간이다”(14번 테제).

22) Ibid., S.702. ; 347쪽, “경과하는 시간이 아니라 그 속에서 시간이 멈춰서 정리해버린 현재라는 개념을 역사적 유물론자는 포기할 수 없다. 왜냐하면 그러한 현재 개념이

1번 테제에 기술되어 있듯이, “과거는 이 힘에 대해 작동하라고 요구할 권리를 가지고 있는 것이지, 이 요구를 적당히 다룰 수는 없다”는 것을 잘 알고 있는 역사적 유물론자들은 감정 이입에 의해 만들어진 과거의, 유령 같은 〈영원한〉 이미지를 대량으로 수집해 일직선으로 늘어놓으며, “이것이 사실 그대로의 역사예요”라고 보여주는 역사주의자와는 완전히 달라선다. 그는 자기 자신이 살고 있는 현재에 있어서 과거도 경험하는 것이다. — 혹은 아감벤의 표현을 빌린다면, 과거의 임재(과거가 실제로 지금 여기에 있다는 것)를 아는 것이다.

여기서 1번 테제에 등장한 인형과 난쟁이라는 비유에 대해 생각해 보면, 혹여 만약 정말로 (기계적) 조종 장치에 의해 자동적으로 움직이는 것을 장점으로 삼아 관객을 모으고 있는 인형인 오토마타가 있다고 가정한다면, 그것은 이론도 실천도 진보주의에 의해 구석구석까지 규정되고 있는 사람들이다(그리고 이 경우, 그것은 벤야민이 규탄하는 사회민주주의자들일 것이다). 확실히 꼭두각시=역사적 유물론자도 혁명의 필연성을 객관적·과학적으로 실증하려는 열의만이 두드러지게 보이는 경우에는 때때로 오토마타=사회민주주의자와 혼동될 수 있다. 그러나 꼭두각시=역사적 유물론자의 내부에는 방금 전에 언급한 메시아적인 역사 개념과 시간론이 세계 정치의 원리인 하나의 신학으로서 숨어 있는 것이며, 이 신학이 힘을 발휘하지 못하면, 승리는 없다. 따라서 이 인형과 꼭추 난쟁이의 은밀한 공동(共働)이라는

야말로 그가 자기의 인격을 걸고 역사를 기술하는 현재를 정의하기 때문이다. 역사주의가 과거에 대한 ‘영원한’ 이미지를 제시한다면, 역사적 유물론자는 과거와의 유일한 경험의 제시한다.”

기묘한 비유로 말하고 있는 것은 진보주의로 치장한 공허한 사회민주주의에 정면으로 대항하는, 메시아주의적 역사 신학을 핵으로 하는 역사적 유물론이라는 구상인 것이다.

게다가 과거, 즉 잊혀져 온 옛것들(있었던 것들)이 원하는 것이 무엇인지를 좀 더 생각해 보자. 지금까지 살펴본 「역사의 개념에 대하여」에서의 논의로부터는, 벤야민이 과거는 예를 들어 구체적인 개인의 명예회복이나 되살아나기를 바라고 있는 것은 아님을 알 수 있다. 오히려 과거에 있었던 것 속에서 잉태되어 있으면서도 결코 성취되지 못했던, 그리고 지금도 우리에게 의해 잊히거나 소홀하게 취급될 뿐, 사실은 은밀하게 편재하고 있는, 현재에서의 행복을 추구한다는 보편적인 인간의 희망이야말로 진정으로 바라고 있는 것이 아닐까.

이렇게 말해버리면, 그것은 너무 평범한, 무상한(덧없는) 질의 희망이며, 전혀 거창하지 않다. 그러나 그것을 가슴속에 간직하는 것, 서로의 그것에 상처를 주지 않는 것이 얼마나 어려운 일인지도 우리 모두는 알고 있다. 아마 벤야민에게서는 역설적이게도, 우리가 언젠가 어디선가 메시아에 의해 구원받는 것이 문제가 아니라, 우리가 메시아를, 〈꼭추 난쟁이〉를, 난쟁이를 지금 여기서 구원하는 것이 문제였다. 우리를 구원해야 할 것이 원형을 알아볼 수 없을 정도로 왜곡되어 있고 그래서 힘이 봉쇄되어 있다면, 마냥 손 놓고 기다리고 있어도 누구도 구원하지 못할 것이다. 아니, 오히려 사태는 악화될 뿐이다. 그렇다면 무엇보다 먼저 우리 자신이, 우리를 구원하게 될 것을 자신의 가슴에 되찾아주어야 한다. 그러므로 이 시구가 새삼 가슴에 와닿는다. 마음을 울린다. “사랑스런 아이야, 아이, 부탁해, / 꼭추 난쟁이를 위해서도 기도해다오!”라고. 23)

III 총괄: 기도의 작법

그림 형제의 동화에는 「노래하는 뼈(Der singende Knochen(KHM28)」²⁴⁾라는 이야기가 있다. 줄거리는 이렇다. 어떤 곳에 가난한 남자를 아버지로 둔 두 형제가 있었다. 형은 교활하고 빈틈이 없이 도도했으며, 동생은 순진하고 어리석고 착했다. 난폭하게 날뛰는 멧돼지를 퇴치한 자에게 공주를 주겠다는 왕의 포고를 알게 된 두 형제는, 두 편으로 나누어 멧돼지를 쫓기로 한다. 그리고 형이 숲 입구에서 질펀하게 술을 마시는 동안, 동생은 숲에서 만난 난쟁이에게서 받은 창으로 순조롭게 멧돼지의 숨통을 끊어버린다. 그런데 이를 알고 질투심에 사로잡힌 형은 남몰래 동생을 강에 빠뜨려 죽이고 시체를 다리 밑에 묻은 뒤 공을 가로챈다. 그리고 동생은 멧돼지에게 죽임을 당했다고 떠들어댔고 모두가 형의 말을 굳게 믿는다. 형은 계획대로 공주를 아내로 삼는다. 그러나 세월이 흘러 다리를 지나가던 목동이 뼈 한 조각을 주워 이것을 뿔피리로 만들어 불자, 불가사의하게도 이 뿔피리는 사건의 진상을 노래하게 된다. 이리하여 형의 악행을 왕이 알게 된다. 형은 산 채로 자루에 담겨지고 봉해진 채 물속에 던져지는 익사형을 받게 된다. 한편, 발굴된 동생의 뼈는 교회묘지의 아름다운 무덤에서 고이 잠든다.

얼핏 보면, 이렇다 할 것도 없는 흔한 이야기이다. 그림형제의 동화를 얼추 읽은 적이 있더라도, 「노래하는 뼈」가 강렬하게 기억에 남은

23) Ibid., S.304.; 151쪽. '사랑하는 아이야, 아, 부탁이다, / 나를 위해서도 기도해주렴.'

24) Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm: Kinder- und Hausmärchen (Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

독자는 적을 것이다. 어조는 더할 나위 없이 담백하고, 느닷없이 난쟁이가 등장하고 어이없게 동생이 죽임을 당하고, 때마침 목동이 뼈를 쫓는 등, 이야기를 부풀리게 할 수 있는 모든 부분에서 그렇게 하지 않는다. 공주가 어떤 여자인지도, 형제들의 가난한 아버지와 난쟁이가 준 창이 어떻게 됐는지도 한마디도 적혀 있지 않다. 기적이라도 일어나 불쌍한 동생이 되살아나느냐 하면, 그런 것도 아니다. 원래 그림형제의 동화에는 무고한 자가 사악한 자에게 학대를 당하거나 모함을 당하지만 최후에는 악인에게 천벌이 내려진다는 식의 이야기 전개가 너무 많아, 「노래하는 뼈」는 눈에 띄지 않는다.

그러나 거듭 읽다 보면, 이 이야기에다 간소함 이외의 특징이 있다는 것을 깨닫게 된다. 그것은 바로 그 간소함에 의해 한층 더 돋보이게 되는, 전래동화라기보다는 신화나 전설에 가까운 상징적 성격이다. 이 이야기에는 구약성서에 나오는 카인과 아벨의 일화를 떠올리게 하는 곳이 있다. 동생의 뼈를 발견하는 것이 목자Hirt라는 설정에도, 우연 이상의 의미가 있을 것이다. 알다시피 목동(목자)이라는 말에는 종교적 지도자라는 비유적 의미가 있으며, 특히 '좋은 목자(der Gute Hirt)'라고 하면, 예수 그리스도를 지칭하기 때문이다. 그렇다면 카인과 아벨의 이야기가 단순히 한 명의 형이 한 명의 동생을 죽인다는 이야기뿐이 아닌 상징적 의미를 담고 있는 것과 마찬가지로, 「노래하는 뼈」도 단순한 형제 죽이기의 이야기가 아니지 않을까. 즉, 거기에 서술되어 있는 것은 부와 권력을 얻기 위해 이 동포들끼리 서로 싸우고 죽이는 우리 인간의 모습 그 자체가 아닐까.

동화라는 것이 대체로 민중의 가슴 속에 있는 근원적 소망과 불안을 어떤 방식으로든 표현하고 있다면, 「노래하는 뼈」에서 나타나는

것은, 한편으로는 반드시 ‘동생’들의 뼈는 주워져야 한다는, ‘동생’들의 노래는 들려져야 한다는 간절한 바람일 것이다. 그러나 다른 한편으로 거기에는 도대체 우리 중 누가 자신을 ‘형’이 아니라고 말할 수 있을까, 우리의 생존이나 번영은 폭력에 의해 훔쳐서 제 것으로 만든 것은 아닌가라는 심각한 불안감도 숨어 있다. 나아가 그런 불안감에 우리는 발밑의 ‘동생’들의 뼈를 모르는 사이에 (혹은 모른 척하면서) 짓밟지 않았는지, 정말로 뼈의 노래에 귀를 막고 살고 있는 것은 아닌가 하는 마음의 빚도 더해질 것이다.

죽은 자의 억울함이 잊혀서는 안 된다는 신념도, 우리의 삶이 단죄되는 날이 오지 않을까 하는 두려움도 보편적이다. 앞에서 「노래하는 뼈」가 카인과 아벨의 이야기를 떠올리게 한다고 지적하고 기독교적 맥락에서는 특별한 비유적 의미를 지니는 목동이 뼈를 줍는다는 설정에 주의하라고 촉구한 것은 결코 「노래하는 뼈」의 본질이 특정한 종교 문화에 한정적인 것이라고 주장하고 싶어서가 아니다. 확실히 예를 들어 숲이 암암리에 공동체의 법의 바깥을 가리킬 것이라거나, 당시 기독교도들에게 아무런 조치도 없이 다리 밑에 묻힌다는 것은 얼마나 견디기 힘든 처사였는지를 알아야 비로소 숲에서 귀환하는 길에 동생이 살해되어 다리 아래 파묻힌다는 전개의 끔찍함을 이해할 수 있을 것이다. 그러나 화자나 청자의 다양하고 상이한 배경에 의해 말해지는 방식이 규정된다고 하더라도, 말해지는 사항의 본질은 보편적일 수 있다. 자신의 생존은 다른 누군가의 희생 위에 성립되어 있으며, 그것을 잊으면 무서운 재앙이 찾아오지 않을까라는 상념은, 설령 인간들끼리의 다툼을 가능한 한 피한다고 하더라도, 애당초 다른 생명체들의 생명을 빼앗아 식량으로 삼지 않으면 살 수 없는 우

리 인간에게는 벗어나기 힘든 것이며, 이것에는 국경도 시대도 관계가 없다.

우리는 오늘날에도 ‘동생’들의 뼈 위에 살고 있다. 혹은 오늘날에도 뼈는 계속 노래하고 있다. 어쩌면 우리는 이를 무의식 중에 알고 있기 때문에, “뼈는 주워라, 노래는 들려줘라”고 간절히 바라는 것인지도 모른다. 만일 그렇다면, 뼈를 주워서 마침내 그 노래를 세상에 울려 퍼지게 하는 그 목동은 ‘동생’들뿐만 아니라, ‘형’인 우리 모두에게도 구원을 가져다주는 존재임에 틀림없다.

다름 아닌 벤야민의 사유에 포함된 메시아주의적 경향의 특징에는, 이 동화와 기본적으로 통하는 것이 있다. 서장에서 봤던 낭만주의론은 제1차 세계대전 중에 친구를 잃고 독일의 참전을 지지한 은사와 결별하고, 이역만리의 땅에서 집필된 것이었다. 그때 그는 결코 주변의 암담한 상황에 눈을 감고 오로지 철학적 사유에만 몰두하려고 한 것은 아니다. 바로 이 시기에 싹튼, 지금 이 시간야말로 구원에 대한 돌파구가 마련되어야 한다는 절박한 발상이, 세월이 지나 유작인 「역사의 개념에 대하여」에 이르기까지 계승되는 것을 생각하면, 이 점에는 조금도 의문의 여지가 없다. 그리고 또한 「폭력비판을 위하여」에서 제시된 ‘신적 폭력’과 ‘신화적 폭력’의 준열한 대립이라는 도식은 다소 성급하다는 것은 부인할 수 없더라도, 메시아주의적 역사철학을 이제 막 모색하기 시작했을 뿐인 이 시기에는 필연적으로 취해진 사유의 형태였던 게 아닐까. 벤야민의 메시아주의가 일관되게, 운명적 폭력에 의해 파멸로 내몰리는 자들에 대한 애도로 가득 차 있는 것은 아마 이 무렵의 경험 때문이 아닐까.

놀라운 것은, 이로부터 얼마 되지 않아 집필됐다고 생각되는 「신학

적·정치적 단편」과 그 후에 나온 『친화력』론에서 「폭력비판을 위하여」의 이항대립 도식을 완전히 극복하는 새로운 사유형식이 수립된다는 것이다. 인격화된 신이나 메시아아를 초월적인 높은 곳에 두고, 언젠가 찾아올 그 도래를 기다린다는 평범한 메시아주의와는 선을 그은 곳에 벤야민은 그런 사유형식의 기초를 두고 있었다. 단적으로 결론짓는다면, 벤야민의 메시아주의의 특징은 다음의 점에 있다. 즉, 역사를 종식시키는 것으로서의 메시아적인 힘은 분명히 초월적이고 일회적인 힘이지만, 그러나 그것이 우리 세계의 세속적 질서에 있어서 번뜩이게 될 가능성은 항상 존재한다고 간주되는 것이다. 즉, 초월적인 힘이 세계 속에 두루 임재해 있고, 그 때문에 우리 자신 속에도 메시아적인 힘이 흘러들고 있다고 벤야민은 생각한다. 그러므로 행복도 미래에 요구되는 것이 아니라, 우리의 세계를 근저에서부터 규정하고 있는 것이면서 우리에게 있어서 아직 인식되지 않은 것으로 자리매김 되는 것이다.

확실히 벤야민의 메시아주의는 멸망이라는 정해진 바를 항상 잊지 않는다는 점에서, 그리고 이미 멸망해간 자들의 존재가 끊임없이 등 뒤에서 느껴지고 있다는 점에서, 죽음의 향기를 진하게 풍기고 있다. 그러나 무상한(덧없는) 자연의 리듬이야말로 행복이라고 하며, 또한 한 번은 덧없이 세상을 떠나고 잊혀진 것에 있어서도 구원은 가능하다는 그 역설성에 의해 그의 메시아주의는 어둠 속에 켜진 촛불 한 자루처럼 우리를 매혹시키고 용기를 북돋아주는 것이다.

인용문헌

1. 벤야민

Gesammelte Schriften (=GS.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd.1-7.

Gesammelte Briefe (=GB.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, Bd.1-6.
Briefe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, Bd.1-2.

2. 기타 원문 자료

Achim von Arnim u. Clemens Brentano : *Des Knaben Wunderhorn : alte deutsche Lieder*, München: Winkler, 1966.

Ernst Bloch : *Geist der Utopie* (Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923); ders. Gesamtausgabe, Suhrkamp Verlag, Bd.3, 1963.

Rudolf Karl Bultmann : *History and eschatology*, Edinburgh: The University Press, 1957. (Geschichte und Eschatologie, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958.)

Johann Gottlieb Fichte : *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre; Fichtes Werke*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971. Bd. I .

Johann Wolfgang von Goethe : *Faust ; ders. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I Abteilung, Bd.7-1.

Ders. *Die Wahlverwandtschaften ; ders. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, I

Abteilung, Bd.8.

Jacob Grimm : *Deutsche Mythologie*, Wiesbaden: Drei Lilien, 1992, Bd. I .

J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Deutsche Sagen*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1994.

Gesammelt durch J.Grimm u. Wilhelm.Grimm : *Kinder - und Hausmärchen* (Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage [1837]), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

Heinrich Heine : “*Elementargeister*” u. “*Die Götter im Exil*” ; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, Hamburg: Hoffman und Campe, 1973. Bd.9.

Ders. “*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*” ; *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, 1973, Bd.8-1.

Friedrich Schlegel : “*Athenäum-Fragmente*” ; *Kritische Schriften und Fragmente*, Bd. II, Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988.

3. 베야민 연구

Norbert Boltz : “Die Wahlverwandtschaften”, in Goethe Handbuch, Stuttgart: J. B. Metzler, 1993-1996, Bd.3.

Vittoria Borsò : “Walter Benjamin ~Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung”, in Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, hrsg. von Bernd Witte und Mauro Ponzi, Berlin: Erich Schmitt, 2005.

Susan Handelman : *Fragments of redemption ; Jewish thought and literary theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Werner Hamacher : “Das Theologisch-politischer Fragmernt”, in Benjamin Handbuch, hrsg. von Burkhardt Lindner, Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2006.

Susanne Heil : 《 Gefährliche Beziehungen 》 . Walter Benjamin und Carl Schmitt, Stuttgart: J.B.Metzler, 1996.

Burkhardt Lindner : “Deridda. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der „Kritik der Gewalt“”, in Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992, hrsg. von Klaus Garber und Ludger Rehm, Bd.III, München: W. Fink, 1999.

Bettine Menke : “Die „Kritik der Gewalt“ in der Lektüre Derridas,” in Ibid.

Uwe Steiner : *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den Frühen Walter Benjamins*, Würzburg: Könighausen u. Neumann, 1989.

Andreas Pangritz : “ Theologie” in Benjamins Begriffe, hrsg. von Michael Opitz und Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Jakob Taubes : *Die politische Theologie des Paulus*, W. Fink: München, 1993.

Samuel Weber : “Taking Exception to Decision. Theatrical-theological Politics.Walter Benjamin and Carl Schmitt”, in Walter Benjamin 1892-1940 Zum 100. Geburtstag, hrsg. von Uwe Steiner, Bern; Berlin; Frankfurt am Main; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1992.

조르조 아감벤, 『호모 사케르 : 주권 권력과 별거벗은 생명』, 박진우 옮김, 새물결, 2008.

_____, 『남은 시간 : 바울 강의』, 김상운 · 양창렬 옮김, 난장, 근간.

_____, 『예외상태』, 김항 옮김, 새물결, 2008.

이치노카와 야스타카, 「폭력비판시론 : R. 룩셈부르크와 W. 벤야민」.
이 책의 <보론 1>로 수록.

_____, 「법/권리의 구출 : 벤야민 재독」. 이 책의 <보론 2>로
수록.

大貫隆, 『예수의 시간(イエスの時)』, 岩波書店, 2006년.

柴田育子, 「발터 벤야민에게서 ‘꼭추 난쟁이’ : ‘역사철학’에의 서곡
(ヴァルター・ベンヤミンにおける『せむしの小人』——『歴史哲
学』への序奏曲)」, 『倫理学』(筑波大学倫理学研究会編), 18호, 2001
년.

자크 데리다, 『법의 힘』, 진태원 옮김, 문학과지성사, 2004.

<보론 1>

이치노카와 야스타카, 「폭력비판시론 : R. 룩셈부르크와 W. 벤야민」

<보론 2>

이치노카와 야스타카, 「법/권리의 구출 : 벤야민 재독해」

폭력비판시론

: R. 룩셈부르크와 W. 벤야민 *

이치노카와 야스타카

1. 잃어버린 유적

1919년부터 20년에 걸쳐 발터 벤야민은 정치 및 폭력에 관한 상당히 거대한 논고를 구상하고 있었다. 그의 폭력비판을 위하여¹⁾ 는¹⁾ 그 일부로 작성되었다.

벤야민의 이 구상 전체를 당시 그의 편지와 그 밖의 것을 실마리로 삼아 재구성하면,²⁾ 다음과 같다.

» Polikik «

1. » Der wahre Politiker «

2. » Die wahre Politik «

* 市野川裕孝, 「暴力批判試論 — R・ルクセンブルクと W・ベンヤミン」, 『現代思想』 제33권 12호, 青土社, 2005년 11월호.

1) 초출은 W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd.47(1920/21), S.809-832. 전집판 텍스트는 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. [=GS] Suhrkamp, Bd. 2-1 (1977) S.179-203. 일역본으로서 이 글에서는 野村修 編訳, 『暴力批判論(他十篇)』, 岩波文庫를 참조한다.

2) W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, [=GB] Suhrkamp, Bd. 2(1996) 및 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Bd.2-3(1977) S.943-945. Bd.7-2 (1989) S.790-1.

2.1. » Abbau der Gewalt « = *Zur Kritik der Gewalt* (+ Notiz über »
Leben und Gewalt «)

2.2. » Teleologie ohne Endzweck «

3. » zweite Lesabéndio Kritik

구상 전체를 벤야민은 몇몇 편지에서 ‘정치Politik’라고 총칭하는데, 그것은 크게 셋으로 나뉘어 있었다. 1부는 「진정한 정치가[Der wahre Politiker]」라는 제목의 논고이며, 이것을 벤야민은 1920년 12월 말에 탈고했다. 벤야민은 그 출간을 희망했으나, 게재처를 찾지 못해 미발표로 끝나고, 원고 그 자체도 행방이 묘연해졌기 때문에 그 내용을 아는 것은 적어도 현시점에서는 가능하지 않다.

2부는 「진정한 정치Die wahre Politik」라는 제목을 달고 있으며, 이것은 “폭력의 해체Abbau der Gewalt”와 “최종 목적 없는 목적론Teleologie ohne Endzweck”이라는 두 개의 장으로 나뉜다. 이중 1장 “폭력이 해체”에 해당하는 것이 「폭력비판을 위하여」라고 생각되는데, 그 준비 초고로서, 더욱이 벤야민은 그 자신이 “« 생명과 폭력Leben und Gewalt »에 관한 짧으나 지극히 현행적인actual 메모”(GB[각주2] Bd2, S.85)라고 평했다고 쓰고 있다. 2장 “최종 목적 없는 목적론”은 추가 집필에 이르지 못했다.

마지막 3부를 벤야민은 파울 셰르바르트(세어바르트, Paul Karl Wilhelm Scheerbart)의 『레자벤디오(Lesabéndio)』(원저는 1913년)에 관한 ‘두 번째’ 비평으로 구상했다. 첫 번째 비평은 1919년 11월에 이미 탈고되었으나(GS [각주 1] Bd.2-2, S.618-620), 그러나 이 두 번째 비평도 완성되지 못했다고 봐도 무방하다.

벤야민의 「폭력비판을 위하여」는 도면은 그려졌으나 계획 도중에 건축이 단념된 데다가 이미 착공된 부분의 상당수도 없어서 유적遺跡이 된 건축물과도 같다.

물론 「폭력비판을 위하여」를 하나의 완결된 텍스트로 꺼내놓고 이것만을 대상으로 각자가 제멋대로 해석하는 것은 허용돼야 마땅하다. 그러나 「폭력비판을 위하여」가 벤야민이 구상한 일련의 ‘정치론’의 일부라는 사실, 잃어버린 유적에는 나름대로의 전체상이 존재하고 있었다는 사실은 여전히 남는다. 그렇다면 「폭력비판을 위하여」를 이 텍스트의 외부에 열고 또 그 외부와 연결시켜 읽는 작업 또한 정당한 동시에 필요하다고 말할 수 있다. 그 외부가 당분간은 벤야민이 남긴 다른 여러 가지의 에크리튀르라는 것은 말할 필요도 없지만, 그 뿐 아니라 「폭력비판을 위하여」의 집필 시에 벤야민이 의식하고 있었을 동시대인의 텍스트, 혹은 그 당시의 (독일의) 상황 같은 것도 「폭력비판을 위하여」를 읽기 위한 보조선으로서, 적극적으로 짜 넣어야 할 것이다.

2. 생명과 폭력

위의 ‘정치’론 중, 「폭력비판을 위하여」 외에, 주어캄프판 전집에 수록하고 있는 자료는 적어도 두 가지가 있다. 하나는 「폭력비판을 위하여」와 깊이 관련되어 있다고 생각되는, 앞서 말한 “생명과 폭력”에 관한 메모의 일부로 생각되는 단편으로, 그것은 다음과 같다.

…는 비난받아야 한다. 그것에 대해 근원적인 폭력, 예를 들

어 자기 방위에서 볼 수 있는 폭력은, 전혀 비난받을 일이 아니다. 어떤 행위에 관한 판단은 그것이 신체적인 폭력을 수반했는지 여부와는 전혀 무관하게 이뤄져야 한다. 그래서 폭력의 폐절을 요구하는 아나키즘적인 주장도, 폐절의 대상이 관리된 폭력인 경우에만 의미가 있으며, 그래서 또한 그 주장에서 도출되는 테러 행위는 [폭력의 폐절이라는] 자신의 논리와 모순되지 않는다. 다른 한편, 어떤 폭력도 인정하지 않는다는 주장은 정확하게는 무엇을 말하고 싶은지 분명치 않다(도대체 어디서 폭력이 폐절될 것인가?). 그런 주장은 생명을 부정하고 심지어 자살까지도 부정하게 된다는 의미에서 어리석음을 뿐만 아니라 무엇보다도 그런 주장을 정당화할 수 있는 근거가 어디에도 없다.

그렇다고 해서 폭력에 폭력을 대치함으로써 이것을 소멸시킬 수는 없다. 그리고 다음과 같은 물음이 생겨난다. 도대체 어떻게 인간은 자유로운 공동체 속에서 자신의 생명을 확실하고 안전한 것으로 만들어야 하는가? 거기에서는 그저 애정情愛만이 나쁜 행위를 소멸시킨다. 그러나 근원적인 폭력 그 자체는 결코 사라지지 않는다.³⁾

3) GS. Bd. 7-2, S.791. “[...] verwerflich. Dagegen ist die ursprgl. Gewalt, wie sie z. B. in einer Verteidigung vorliegen mag, durchaus nicht verwerflich. Das Urteil über eine Handlung hat gar nichts damit zu tun, ob sie mit leiblicher Gewalt oder ohne sie vollzogen wurde. Daher ist denn die anarchistische Forderung der Abschaffung der Gewalt sinnvoll nur auf die verwaltete Gewalt zu beziehen, daher steht auch ihre terroristische Praxis nicht im Widerspruch mit ihrem Theorem. Dagegen ist die Forderung gänzlicher Gewaltlosigkeit nicht exakt zu definieren (wtj hörte Gewalt auf?) [j nicht nur absurd in ihrer Konsequenz, die das Leben und sogar den Selbstmord vermeint, sondern es ist vor allem gar kein Grund

짧은 단편이지만, 그래도 몇 가지 중요한 시사점을 이미 우리에게 주고 있다.

벤야민에 의하면, ‘근원적인 폭력’이라는 것이 있고, 그것은 부정되어서는 안 될 뿐만 아니라, 희구^{希求}되어야 할 것이다. 그러나 이 폭력은 ‘관리된 폭력’ — 이것은 알다시피 「폭력비판을 위하여」에서 ‘신화적 폭력’의 다른 이름이 되는 — 과는 다른 것, 아니 이것에 우뚝 솟는 것이다. 폭력의 폐절을 요구하는 아나키즘적 주장도, 거기에서 염두에 두고 있는 폭력은 ‘관리된 폭력’이지, 모든 폭력의 폐절이 목표로 되어 있는 것은 아니다(그것은 ‘관리된 폭력’을 폐하기 위한 ‘테러 행위’에 의해 분명해진다). 벤야민에게서 완전한 비폭력주의는 (자기방위를 위한 폭력조차 부정함으로써) 생명 자체를 부정할 수 있기 때문에 터무니없는 주장이지만, 그렇다고 해서 폭력에 대한 폭력의 단순한 대치에 의해 문제가 해결되지는 않는다. 매우 중요한 질문은 인간이 공동체에서 ‘자유^{Freiheit}’와 동시에 자신의 생명의 ‘안전성^{Sicherheit}’을 어떻게 손에 넣을 것인가 하는 것이지만, 그 실현의 근저에는 여전히 ‘근원적 폭력’의 존재를 보아야 한다. 이 메모에서 말하는 ‘근원적 폭력’은 아마도 「폭력비판을 위하여」에서의 (‘신화적 폭력’에 대치되는) ‘신적 폭력’에 상당하는 것이지만, 어쨌든 벤야민에 따르면 **생명이 있는 한, 아니 생명이 더럽혀지는 한, 거기에는 반드시 폭력이 존재한다.**

für sie beizubringen.

Daher kann Gewalt nicht mit Gewalt bekämpft werden, und die Frage entsteht: wie denn die Menschen in der freien Gemeinschaft ihres Lebens sicher sein sollen? Nur die Neigung entwarfnet in ihr die böse Tat, die ursprgl. Gewalt als solche aber wird gar nicht angetastet.”

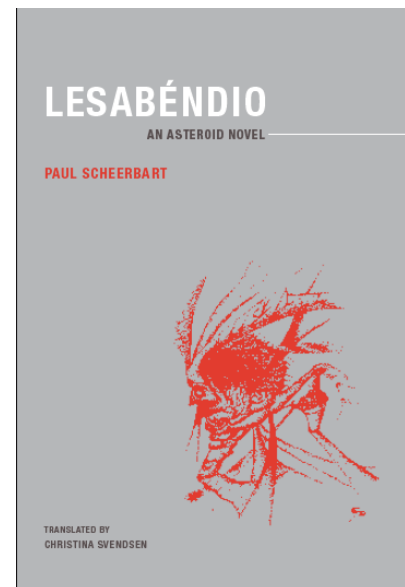
‘애정^{情愛}’과 그 밖의 애타적^{愛他的} 심정이 인간에게 ‘나쁜 행위’를 금하는 경우에도 그렇다.

3. 『레자벤디오』: 초월과 내재

주어캄프판 전집이 수록하고 있는 또 하나의 자료는 파울 셰어바르트의 『레자벤디오』에 관한 **첫 번째** 서평과 ‘정치론’의 3부가 될 터인 **두 번째 서평과 관련된 것으로 보이는 단상**이다.

벤야민 자신의 서평 전에, 셰어바르트의 소설 『레자벤디오』 자체를 개관해두자.

무대는 ‘팔라스^{Pallas}’라 불리는 소행성^{小遊星}으로, 이야기는 이 별의 두 거주자인 ‘레자벤디오’와 ‘비바^{Biba}’의 지구에 대한 논의에서 시작된다. 레자벤디오는 과거 지구에 머물렀던 한 팔라스인의 책을 비바에게 읽어 준다. 그 팔라스인의 저자는 지구에서 주역을 맡고 있는 “인간이라고 칭하는 생물”이 행사하는, 피투성이 폭력을 비난한다. “이 인간이란 건 원래 맹수 —



즉 발톱과 송곳니로 다른 생물을 습격해 거꾸러뜨리고 먹어치우는 생물이었다. 이 맹수본능에서 이제는 꺼림칙한 습성이 발달했다. 인

간은 지구상의 지성이 하등한 생물을 도살하는 데 그치지 않고, 식량을 둘러싸고 자신들조차 서로 죽이는 싸움을 벌였다. 나는 그들이 서로 골육(骨肉)을 먹어치우는 모습은 보지 못했다 하더라도, 수천의 대군을 이루어 서로 습격하고, 총기와 예리한 쇠칼로 소름끼치는 열상(裂傷)을 입히고 상처 때문에 머지않아 죽어가는 장면을 이 눈으로 보지 않을 수 없었다.”⁴⁾

세어바르트의 이 소설은 1913년에 발표되었는데, 그 이듬해부터, 더 크고 처참한 광경이, 제1차 세계대전으로서 현실의 것이 되었다는 것은 잘 알려져 있다(저자인 세어바르트는 대전이 한창이던 1915년 10월에 52세로 세상을 떠났다).

소설로 돌아가자. 비바는 “그만해!”라고 외치며 레자벤디오의 낭독을 중단시키고 더 이상 그런 하등한 별 얘기는 하고 싶지 않다고 말하지만, 레자벤디오는 마지막으로 다음과 같은 구절을 소개한다. 이처럼 야만적인 지구인이지만, 그래도 “이런 인간들 중에는 다른 천체의 생활 연구에 종사하는 사람도 있고”, 특히 유쾌한 것은 “팔라스별이 인간들에게도 발견되고 있다는 점이었다. 우리의 별을 그들은 천문학자 팔라스의 이름을 따서 명명하고 있다. 즉 이 천문학자는 페터 지몬 팔라스라는 이름이다.”⁵⁾ 페터 지몬 팔라스(Peter Simon Pallas, 1741-1811)는 실재한 독일인이자 동물학자·식물학자로 알려지는데, 이 인물을 매개로 한 ‘팔라스별’과 ‘지구’의 연결은, 지구의 인간에게도 또한, 지금까지의 피비린내 나는 폭력을 자신의 힘에 의해 뛰어넘어 팔라스별

4) 種村季弘 訳『小遊星物語』, 平凡社, 17-18頁, 강조는 인용자.

5) 『小遊星物語』, 19頁.

에 접근하는 것이 가능성으로서 자리잡고 있음을 시사하고 있다. 이 구절을 레자벤디오로부터 듣고, 비바의 안색은 “한순간 밝아졌다가, 그리고 나서 다시 언제나 그랬듯이 밝은 갈색으로 돌아왔다.”⁶⁾

그러나 이 지구를 둘러싼 대화는, 프롤로그에 지나지 않는다. 소설은 레자벤디오가 품고 있고 또 실행한 어떤 계획을 중심으로 진행된다.

팔라스별은 북극과 남극에서 각각 깔때기 모양으로 오목하게 패여 있으며, 이 오목은 별의 중심을 관통하며, 서로 깔때기의 끝부분끼리 연결돼 있다. 레자벤디오는 다음과 같은 계획을 세웠다. 북쪽의 깔때기 모양의 오목한 개구부에 있는 “산정상마다, 길이 1마일의 몹시 가늘고 긴 탑을 몇 개나 몇 개나 세운다. 탑은 깔때기의 중심을 향해 앞으로 기울어져 있는 형국이다. 그리고는 기울어진 탑의 끝부분끼리 하나의 원환을 빙 둘러 연결한다. 고리의 지름은 깔때기 입구의 지름보다 작아진다. 다음으로 이 고리 위에 또 기울어진 탑을 여러 개 세우고, 기울어진 탑의 끝부분을 또 한 바퀴 작은 고리로 잇는다.”⁷⁾ 이런 작업을 반복하면서 레자벤디오는 팔라스별의 북극 너머의 ‘구름’에 닿는 탑을 건설하지는 것이다. 거기에, 아니 그 앞에 무엇이 있는지, 아직 모르지만, 거기에 “우리 생명의 비밀이 숨겨져 있는 것 같다”고 레자벤디오는 말한다.

북쪽 깔때기의 저편에 도대체 무엇이 있는지는 팔라스별에 있는 한 알 수 없었다. 비바와 레자벤디오는 탐색여행 도중에 들른 ‘퀴이코별’

6) 『小遊星物語』, 20頁.

7) 『小遊星物語』, 31頁.

에서 그 별의 거주자의 힘을 빌리면서 진실을 밝혀낸다. 팔라스별의 북부 갈때기의 상공 10마일에는 미약한 빛을 내는 “끝부분을 아래로 한 예각 원추체(銳角円錐體)” 같은 거대한 물체가 있으며, 이 물체와 팔라스별은 짝을 이루어 하나의 이중의 별을 형성하고 있었던 것이다.⁸⁾ 발견된 물체를 비바와 레자벤디오 등은 ‘머리 구조(頭部構造)’라고 부르고, 또 그들이 있는 팔라스별을 그 ‘몸통 구조(胴體構造)’로 다시 자리매김하게 되는데, 레자벤디오의 탐 건설 계획은 결국 이 ‘머리’와 ‘몸통’을 결합시키는 행위였던 것이다.

‘머리 구조’를 발견하기 전에, 비바는 레자벤디오에게 다음과 같이 말했다. “소행성들은 대개의 경우 1개의 이중의 별을 형성하도록 구성되어 있고, 그 한쪽 부분은 반드시 더 큰 부분이다. 이 더 큰 부분을 일종의 머리 구조로 해석해도 좋다. 어쨌든 나는 도처에서 더 큰 것에 대한 공순(恭順)을 본다. 그리고 이 공순 속에서야말로, 우리들은 일체의 구체를 구해야 마땅하다고 생각한다. … 만일 우리가 자기 자신을 정점이라고 생각한다면, 우리는 끊임없이, 이 무한한 세계에서는 훌륭하다고는 생각되지 않는, 하나의 종점에 도달해 버린 것이 된다. 끊임없이 계속 전진하려면 끊임없이 귀속하는 것이 필요하다.”⁹⁾ 레자벤디오도 이것에 응해 말한다. “그렇고말고, 더 큰 것에 대한 이 귀속이야말로 우리의 별 구조의 가장 깊은 비밀을 담고 있는 것이다.”¹⁰⁾

레자벤디오의 탐 건설 계획은, “보다 큰 것에 대한 공순”, “더 큰 것에 대한 귀속”의 시도가 되는 것이지만, 그것은 또한 팔라스별의 사람

8) 『小遊星物語』, 105頁

9) 『小遊星物語』, 88頁, 강조는 인용자

10) 『小遊星物語』, 89頁, 강조는 인용자

들을 서로 하나의 유대로 묶는 것이기도 했다. 레자벤디오는 탐 건설의 필요성을, 다음과 같이 역설한다. “팔라스인들이 제각기 제멋대로 팔라스별을 개조하고 싶어 하다니, 이런 어처구니없는 소리는 없지 않은가. … 우리가 별을 개조할 수 있다면, 하나의 계획으로 결속했을 때에 한정된다. … 우리는 자신의 생각을 하나의 더 큰 사상에 — 아니면 더 큰 것의 사상에 바로 귀일(歸一)시키지 않으면 안 된다. 그렇다고 해서 반드시 각자의 사상을 저버릴 필요는 없다. … 가장 중요한 것은, 모든 것이 더 큰 단일 계획에 귀속될 수 있다는 점에 있다는 것은 변함이 없다. 우리는 지금 팔라스별이 그 대기권의 고공(高空)에 하나의 머리 구조를 거느리고 있다는 것을 알았으니까, 이 머리 구조와 갈때기 구조를 결합하자는 것은 지극히 자연스러운 생각이 아닐까. … 탐은 세워져야 한다.”¹¹⁾

탐 건설에 의한 팔라스별의 ‘머리’와 ‘몸통’의 결합은 나아가 팔라스별과 다른 소행성을 서로 결합시킬 가능성을 내포한 것으로 이해되기도 한다. 비바는 말한다. “팔라스의 머리와 몸통은 이제 일체화하려고 있다. 이것은 모든 소행성이 하나가 되려 하고 있다는 징조가 아닐까?”¹²⁾

레자벤디오의 탐 건설 계획은 여러 어려움에 직면하면서도 차근차근 진행되지만, 그 최종 공정은 어떤 의미에서 참혹했다. 탐의 건설로 인해 팔라스별의 머리와 몸통은 앞으로 한 발짝 더 가까이 다가갈 수 있었지만, 그 최후의 간격(間隙)은 레자벤디오 자신의 신체에 의해 메워

11) 『小遊星物語』, 124-125頁

12) 『小遊星物語』, 181頁, 강조는 인용자

지게 된 것이다. 그것은 고통과, 그리고 죽음의 위험을 수반하는 것이었지만, 레자벤디오는 어디선가 들려오는 다음과 같은 말들과 함께 그 역할을 떠맡는다. “고통을 두려워 말라 — 또 죽음도 두려워 말라.”¹³⁾ 레자벤디오 자신의 신체와, 그리고 그 고통을 매개로 머리와 몸통이 결합되었을 때, 비비는 다음과 같이 말한다. “팔라스의 머리 구조는 몸통 구조로 이어져 있다. 옛 팔라스별은 완전히 새로운 삶에 눈을 뜬 것이다.”¹⁴⁾ 결합에 의해서, 레자벤디오의 신체가 어떻게 되었는지는, 그 자신도 모르지만, 잔존하고 있는 의식 속에서, 레자벤디오는 다음과 같은 소리를 듣는다. “우리는 끊임없이 진진할 것이다” “만약 고통과 죽음을 두려워하지 않는다면!”¹⁵⁾

아직 실현되지 않은 이념 혹은 대의라는 것이 있고, 그것은 만인을 하나로 묶어둘 수 있는 가능성을 내포하고 있지만 그 실현을 위해 전진하기 위해서는 고통과 죽음을 피할 수 없다. 무릇 혁명이란 그런 것이며, 세어바르트의 『레자벤디오』도 그 우화로 해석될 수 있을 것이다. 아니, 등장하는 ‘소행성’을 국민국가로, 또 이것들의 결합을 ‘인터내셔널’로 해석한다면, 여기서 우화적으로 묘사되는 것은 한술 더 떠서 공산주의 혁명이라고 해석하는 것도 불가능하지는 않다.

어쨌든, 이 『레자벤디오』에 관한 (두 번째) 서평을, 벤야민은 자신의 “정치”론의 3부로서 구상한 것인데, 그는 이 작품을 어떻게 읽었을까? 집필 시기로는 1917년 봄부터 1919년 가을 중 어딘가로 추측되는 첫 번째 서평에서 벤야민은 다음과 같이 말하고 있다.

13) 『小遊星物語』, 281頁
 14) 『小遊星物語』, 309頁
 15) 『小遊星物語』, 315頁

소설 『레자벤디오』는 커다란 순수함과 깊은 사려의 산물이며, ‘실재의 것’과 ‘밖의 것’ 둘 다의 요소로 이어진다는 의식이 이 소설에 우리가 문체·양식이라고 부르는 그 순수함을 부여하고 있다. … 진정한 해석이란 사물의 **가장 바깥쪽에 있는 피상**皮相을, 즉 그 가장 순수한 구상^{眞象}을 파악하는 것이다. 해석이란 의미를 극복하는 것이다. 그렇게 함으로써, 세어바르트는 어떤 소행성의 존재와 거기서의 삶을 그려내고 있다.¹⁶⁾

벤야민에 의하면, ‘해석’이란, 대상인 사물의 안쪽에 깊숙이 침하해가는 것이 아니다. 그것이 아니라 그 표면으로 부유해 나가는 것이며, 따라서 뛰어난 진정한 해석은 (세상의 상식과는 정반대로) 최대한 **피상적인 것**이어야 하는 것이다. 하지만 사람이 사물의 “가장 바깥에 있는 피상”에 도달하기 위해서는, 최대한 그 “바깥의 것 *das Aussen*”에 닿지 않으면 안 된다. 사물의 바깥뿐만 아니라, 그 사물을 에워싼 (기존의) 질서 그 자체의 외부에 닿지 않는 한, 사물의 “가장 바깥에 있는 피상”을 파악할 수 없다. 레자벤디오 등이 스스로의 팔라스별의 머리 구조를 발견하기 위해서, 퀴이코별로 향하지 않으면 안 되었던 것과 마찬가지로

16) “Paul Scheerbart : Lesabéndio” in : GS. Bd.2-2. S.618-620. “Der Roman Lesabéndio ist die Frucht eines geistigen Lebens von großer Reinheit und Besinnung und das Bewußtsein der Gebundenheit an irgend welche Elemente des »Wirklichen« und des »Außen« hat ihm jene Reinheit gewonnen, die wir Stil nennen. … Die wahre Deutung erfährt die äußerste Oberfläche der Dinge, ihre reinste Sinnlichkeit; Deutung ist Überwindung des Sinnes. Nach dieser Weise hat Scheerbart das Dasein eines Asteroiden entworfen und das Leben auf ihm.”

가지로, 혹은 지구상에서 인간들이 휘두르는 피비린내 나는 폭력을 그것으로서 인식하기 위해, 팔라스별이 필요했던 것과 마찬가지로 말이다. 그리하여 처음으로 ‘의미’가, 즉 기존 질서의 내부에서 구성되는 ‘의미’가 ‘극복’되는 것이다.

그러나 ‘바깥의 것’으로의 초월은 진정한 해석을 가능케 하는 구성요건의 절반에 불과하다. 그것과 동시에 “실재하는 것^{das Wirkliche}”으로의 내재가 있어야 한다.

‘정치’론의 3부가 될 터였던 레자벤디오에 관한 두 번째 서평을, 벤야민은 끝내 완성하지 못했지만, 이와 관련된 것으로써 「화폐와 날씨 : 레자벤디오 비평을 위해」라는 제목의 다음과 같은 메모가 남아 있다.

비는 이 지상에서는 불운의 상징이다. / 이 세상의 종언의 이 야기가 등 뒤에 마련된 무대의 막 / 불안해지면서 태양을 기다린다 / 날씨와 화폐를 뚫고 그 앞을 내다보는 것 / 날씨와 화폐에는 해매지 않고 나아갈 길이 없다 / 날씨 없는 유토피아적 세계 / 한쪽에 인간이 있고 다른 쪽에 묵시록적 세계(폭풍우)가 있다고 하여, 날씨라는 것은 양자의 경계 위에 있다. 천국의 지복(거기에는 날씨 따위는 없고 구름도 없다). 화폐라는 것은 그것과는 별종의, 아직 알려지지 않은 또 하나의 경계이다. / 비, 그리고 폭풍우. 이것들에 의해 세상의 종언이 엿보이지만, 둘의 관계는 코감기와 죽음의 관계와 같다. / 화폐는 비와 같은 종류이며, 태양과는 다르다. / 태양 앞에는 날씨와는 무관한, 별거벗은 행성운동이 있을 뿐이다. 날씨란

곧 [행성을 뒤덮을] 베일이다. / 화폐는 [알프레트] 쿠빈의 『대극』에서는 그야말로 날씨에 상당하는 것이다.¹⁷⁾

『레자벤디오』로 돌아가자. 팔라스별의 머리 구조가 팔라스별 사람들에게 보이지 않았던 것은 북부 갈때기의 상공에 거미줄 모양의 구름이 있었는데, 그것이 머리 구조를 막고 있었기 때문이다. 레자벤디오의 탐은, 그 보이지 않았던 팔라스별의 머리를 몸통과 결합시키는 것인데, 그것은 이 **구름의 한가운데를 지나가지 않으면 안 되는** 것이며, 또 그 이외에는 길은 없었던 것이다.

“바깥의 것”으로의 초월에 의해서, 아직도 없는 이념이 발견된다고 해도, 거기에 이르는 길은, “실재의 것” 혹은 기존의 것의 **안쪽으로부터** 만들어지지 않으면 안 된다. 맑은 이상이나 ‘유토피아적 세계’나 ‘태양’ 앞에서 인간을 가로막는 것이 ‘날씨’이며, 그것은 구름에 의해 태양을 가리거나 혹은 비나 폭풍우를 가져오면서 인간에게 “천국의 지복”의 반대극인 “이 세상의 종언”을 예감케 하고, 또 그것을 실제로 가져다줄지도 모른다. 그러나 날씨(너우, Wetter)가 몰고 오는 구름이나 비는 그대로 “이 세상의 끝”에 직결되는 것은 아니다. 그것은 ‘코감기’

17) “Geld und Wetter (Zur Lesabéndio-Kritik)” in : GS. Bd.42, S.941. “Regen ist das Symbol des diesseitigen Mißgeschicks. / Der Vorhang vor dem Drama des Weltunterganges / Die verängstigende Erwartung der Sonne / Das Hindurchblicken durch Wetter und Geld / Einsinnige Bewegung gibt es in beiden nicht / Der utopische Weltzustand ohne Wetter / Das Wetter selbst eine Grenze für die Beziehung des Menschen zum apokalyptischen Weltzustand (Unwetter), Seligkeit (ohne Wetter, wolkenlos), das Geld bezeichnet einen andern, noch unbekanntem Terminus. Regen, Gewitter: Weltuntergangssparade. Sie verhalten sich zu diesem wie ein Schnupfen zum Tode. / Geld gehört mit Regen, nicht etwa mit Sonne zusammen. / Der wetterlose Raum des reinen planetarischen Geschehens vor dem Wetter der Schleier ist. / Geld bei Kubin in der »Anderen Seite« genau wie Wetter.”

가 ‘죽음’으로 직결되지 않는 것과 같다. ‘천국의 지복’이든, 그 반대로 ‘이 세상의 종말’이든 ‘날씨(Wetter)’는 그것들에 이르는 길을 필연성에서 가능성으로 바꾼다. “바깥의 것”과 “실재의 것” 사이에 존재하는 ‘날씨’에는 “헤매지 않고 나아갈 길은 없는” 것이며, 그것은 내버려둬도 그렇게 된다는 낙관주의와 무엇을 해도 소용없다는 비관주의 양쪽을 더 이상 허용하지 않는다.

팔라스인 비바는 ‘태양’에 대한 직접 신앙이라고 할 만한 것을 갖고 있었다. “나는 태양표피의 원소상황에 무감각한 시체가 되어, 투명하게 되어, 언젠가 태양표피가 미친 듯한 흑점과 홍염(紅焰)의 생활의 한복판에 서서 바라보고 싶다. … 거기야말로 삶의 지고한 도취가 있는 것임에 틀림없다— 거기에 비하면, 위성의 행복 등은 완전히 녹초가 된 잠결에 지나지 않은, 삶의 도취가. 오— 저기에만 갈 수 있었다면!”¹⁸⁾

그러나 레자벤디오는 이렇게 반박한다. “왜 당신은 이 태양에만 눈을 돌리려고 하는 거죠? … 우리들은 이 팔라스별에도 충분히 경이로운 마음을 가져야 하지 않을까요?”(14頁). 레자벤디오는 ‘태양’과의 무매개의 합일과 거기에서의 삶의 도취가 아닌, 팔라스별이라는 실재를 발판으로 한, 구름을 뚫고 탑의 건설을 호소하고 비바도 또한 최종적으로 이것에 찬동하는 것이다.

벤야민은 ‘화폐’를 이 ‘날씨’와 똑같은 것으로 본다. 마르크스의 분석에 따르면, 화폐가 단순한 교환수단에서 자본으로 전환됨으로써 착취가 발생한다. 그렇다면 화폐 그 자체를 폐절하면 되는 것 아니냐— 그렇지 않다고 마르크스는 말했지만, 어쨌거나 화폐를 뚫고 나가

18) 『小遊星物語』, 14頁

지 않고는 자본제를 넘을 수도 없는 게 분명할 것이다.

알다시피 벤야민은 「폭력비판을 위하여」에서 법을 정립(制定)하는 폭력, 그리고 법을 유지(維持)하는 폭력을 ‘신화적 폭력’이라고 명명하면서 이것에 ‘신적 폭력’이라는 것을 대치하고, 그것은 “법을 부정한다”고 말했다. “신화적 폭력에는 신적인 폭력이 대립한다. 게다가 모든 점에서 대립한다. 신화적 폭력이 법을 정립한다면, 신적 폭력은 법을 파괴한다.”¹⁹⁾

그러나 ‘신적 폭력’ 혹은 앞의 메모에 적힌 ‘근원적 폭력’과 ‘법’의 관계는 위의 정식과는 상이한 수정을 가해야 할 것이다.

신적 폭력, 혹은 근원적 폭력은 생명을 긍정하기 위해, 더 정확하게는 새로운 형태로 긍정하기 위해 신화적 폭력에 의해 정립되고 또 유지되는 기존의 ‘법’— 정립된 법으로서, 우리는 ‘법률(gesetz)’이라는 말을 알고 있다— 을 부정할 것이다. 그것은 사실이다. 그렇다면 그 부정은 ‘법(Recht)’ 그 자체— 독일어의 Recht에는 알다시피 ‘권리’라는 의미가 있다— 의 부정을, 즉 순수한 무법 상태, 무권리 상태의 산출(완성)을 의미하는 것인가? 그렇지 않다. 그것은 ‘법(Recht)’과 깊이 관련된 ‘정의(Gerechtigkeit)’를 벤야민이 ‘신적 폭력’과 다음과 같이 관련짓고 있는 것에서도 분명할 것이다. “정의는 모든 신적인 목적 설정의 원리이며, 권력이 모든 신화적인 법 정립의 원리이다.”²⁰⁾

19) 野村修 編訳, 『暴力批判論』, 岩波文庫, 59頁; 도서출판 길, 111쪽. “모든 영역에서 신화에 대해 신이 맞서듯이 신화적 폭력에도 신적인 폭력이 맞선다. 그것도 후자의 폭력은 모든 면에서 전자에 대한 반대상을 가리킨다. 신화적 폭력이 법정립적이라면 신적 폭력은 법 파괴적이고”

20) 野村修 編訳, 『暴力批判論』, 岩波文庫, 57頁; 도서출판 길, 108-109쪽. “정의는 모든

신적 폭력은 ‘정의’를 부정하는 것이 아니라, 그것을 (새롭게) 설정하는 것이다. 더욱이 그것이 ‘법^{Recht}’을 전부 부정하는 것은 아니다. 그것이 아니라 신화적 폭력에 의해, 혹은 ‘권력’에 의해 항상 이미 정립되어 있는 법 — 즉 **법률** — 로부터 우리를 해방하면서 정의란 무엇인가, 또 그것에 비추어 보았을 때 있어야 할 법/권리란 무엇인가 하는 물음을 우리에게 끊임없이 재개시켜 주는 것이다. 혹은 이렇게 말해도 좋다면, 정의와 법/권리의 개념을 항상 **차연**하는 것이다. 그것은 법/권리의 부정과는 미묘하게, 그러나 결정적으로 다른 것이다.

벤야민을 때료시킨 『레자밴디오』를 감안한다면 다음 사항을 덧붙여야 할 것이다. 신적 폭력은 신화적 폭력에 의해 정립된 기존의 법질서를 부정하면서, 그 외부에 정의와 법/권리의 새로운 가능성을 연다. 그러나 그렇게 해서 발견되는, 아직도 없는 정의와 법/권리에 이르는 길은 — 레자밴디오가 ‘태양’에 무매개에 합일하는 것이 아니라, 차단하는 구름을 뚫고 팔라스별의 머리 구조에 도달하는 탑을 건설한 것처럼 — 기존의 법질서의 **안쪽으로부터**, “실재하는 것”으로부터 만들어져야 한다. 바꾸어 말하면, 정의에 도달하는 길은 항상 법의 **내파**에 의해서만 주어지는 것이다.²¹⁾

신적인 목적 설정의 원리이고, 권력은 모든 신화적법 정립의 원리이다.”

21) 주디스 버틀러는 데리다에 대한 추도문에서(아마도 데리다 이상으로) 이 점을 정확하게 말하고 있다. 『법의 힘』이라고 제목을 붙인 “발터 벤야민론에서 데리다가 밝힌 것은, 정의는 아직 오지 않은 개념이라는 것이다. 이것은 이 세상에 정의의 순간이 없다는 것도, 정의가 찾아오는 것은 저 세상뿐이라는 것도 아니다. 그가 밝힌 것은 **다른 세계가 없다**는 것이다. … 정의란 우리가 추구하는 것, 그리고 그 희구는 끝이 없는 것이라는 점이다. 완전히 현실화될 수 없기 때문에 정의를 요구하지 않는다는 것은 잘못이다. 마침 이제 정의에 이르렀으므로, 이제부터는 그 체제를 강화할

4. ‘의회를 위한 폭력’: 로자 룩셈부르크

1920년 12월 29일자로 게르솜 솔렘에게 보낸 서한에서 벤야민은 이렇게 썼다. “「진정한 정치가」를 다 썼어. 곧 활자화되면 좋겠는데. 새해가 되면 나머지 두 가지 논고에 착수할 걸세. 이 두 가지가 「진정한 정치가」와 합쳐져서 그 「정치」론이 될 것이네.”²²⁾

여기서 언급된 “나머지 두 가지 논고”가 「폭력의 해체」(즉 「폭력비판을 위하여」)와 「최종목적 없는 목적론」이라는 두 개의 장으로 이루어진 앞에서 서술한 「진정한 정치」, 그리고 「레자밴디오에 관한 두 번째 비평」이라는 것은 거의 틀림없다. 이 중 실제로 집필에까지 이른 것은 「폭력비판을 위하여」(「폭력의 해체」)뿐인데, 벤야민은 위의 편지에서 계속 이어서 솔렘에 다음과 같이 쓰고 있다.

자네에게 보고할 것이 더 적다면, 자네에게는 더 많은 것을 써 보낼 수 있는데. — 여기에서는 다음 것만 전해 두고 싶네. 동생한테서 로자 룩셈부르크가 전쟁 중에 감옥에서 쓴 편지를 받았는데, 나는 그 믿을 수 없을 정도의 훌륭함과 중요성에 압도당하고 있네.²³⁾

수 있도록 적절히 무장하는 것뿐이라고 믿는 것과 마찬가지로 그것은 잘못되었다. 전자는 허무주의이며(그는 이것에 반대하고 있다), 후자는 교조주의이다(그는 이것에도 반대하고 있다)”(竹村和子 訳 「자신의 삶과 이름으로 어떻게 마지막으로 응답할 것인가(自分の生と名に、いかに最後に応えるか)」, 『現代思想』, 2004년 12월호, 80-84頁, 강조는 인용자).

22) GB, Bd.2, S.119.

23) ibid. S.120.

로자 룩셈부르크 서한집은 몇 가지가 간행되었는데, 여기서 벤야민이 언급한 것은 1919년 출판된 그것²⁴⁾이다.

벤야민이 로자 룩셈부르크 편지의 어디에서, 혹은 무엇에서 “믿을 수 없을 정도의 훌륭함과 중요성”을 발견했는지(발견했다고 생각하는지)에 대해서는 나중에 논하기로 하자. 여기서 확인해 두고 싶은 것은, 벤야민이 「폭력비판을 위하여」를 집필 중에 로자 룩셈부르크를 강하게 의식하고 있었을 것이라는 점이다. 더 깊숙이 나아가서, 결론을 미리 말하자면, 벤야민은 「폭력비판을 위하여」를 로자 룩셈부르크에 대한 추도문으로 썼다는 것이 나의 해석이다.²⁵⁾

24) 秋元寿恵夫訳『獄中からの手紙』, 岩波文庫

25) 벤야민의 「폭력비판을 위하여」를 로자 룩셈부르크로 연결하는 것은, 그러나(적어도 일본에서는) 결코 새로운 것이 아니다. 「폭력비판을 위하여」를 일본어로 가장 먼저 소개한 노무라 오사무野村修는 「폭력과 반권력의 논리(暴力と反権力の論理)」(せりか書房, 1969년)에서 「폭력비판을 위하여」를 소개한 논고 「폭력의 비판을 위하여 : 발터 벤야민의 시론으로부터(暴力の批判のために : ヴァルター・ベンヤミンの試論から)」(초출은 『展望』, 1968년 1월호)의 보충자료로 로자 룩셈부르크의 1902년의 논고를 「폭력과 합법성(暴力と合法性)」(초출은 『情況』 제1기 제4호, 1968년)이라고 제목을 붙여 번역하였다. 노무라는 “1967년 10월 8일의 하네다 시위 이후, 부르주아 저널리스트로부터 『赤旗』까지를 충족시키고 있는 ‘폭력학생’ 캠페인의 테마고기”에 대한 비판과 이의제기로서 「폭력비판을 위하여」의 소개논리를 썼다고 하는데 (193頁), 그의 이 『폭력과 반권력의 논리』는 벤야민의 「폭력비판을 위하여」가 어떤 상황에서 일본(어)에 소개되었는지를 생생하게 전달하는 제1급 문서로서 지금도 틀림없이 중요한 것이다. 그러나 그런 노무라도 벤야민의 「폭력비판을 위하여」를 로자 룩셈부르크의 추도문이라고까지는 말하지 않았다. 바꿔 말한다면, 「폭력비판을 위하여」과 로자 룩셈부르크의 친화성을 인정하면서도, 두 사람에게서 그것 이상의 강한 연결을 인정하지 않고 있다. 그러나 본문에서 언급한 솔렘에게 쓴 서한의 문구를 감안한다면, 양측 모두에게 ‘추도문’이라고 평가하는 것이 어울릴 정도로 강한 연관이 있는 것처럼 내게는 생각된다. 또 나의 「폭력비판을 위하여」 및 로자 룩

위의 솔렘에게 보낸 편지에 비춰보면, 벤야민이 「폭력비판을 위하여」의 집필에 착수한 것은 ‘연초’, 즉 1921년 1월로, 게다가 솔렘에게 보낸 또 다른 편지(같은 해 1월자)에서 벤야민은 「폭력비판을 위하여」를 “이미 끝냈다”고 전하고 있다.²⁶⁾ 벤야민은 당초 이 논고를 경제학자 에밀 레더러Emil Lederer의 중개에 의해 『백지白紙』²⁷⁾에 게재하려고 했으나, 벤야민에 따르면 레더러는 『백지』에 게재하기에는 “너무 길도 또 너무 난해”하다고 판단하여 이 논고를 『백지』가 아니라 레더러가 편집을 맡은 또 하나의 잡지, 즉 『사회과학·사회정책 논총』에 (약간 엉뚱하게도) 게재하기로 했다.²⁸⁾

여기서 당시 독일의 상황을 다시 한 번 돌이켜 보자.

1918년 11월 3일 키르 군항에서의 수병반란을 계기로 혁명이 일어

셈부르크의 해석은, 예를 들면 노무라의 그것과는, 의외제 민주주의의 자리매김이라는 점에서도, 꽤 차이가 있을 것이다. 아마 내 해석에는 로자 룩셈부르크가 당시 독일 사민당(SPD) 주류파에 거듭 던진 ‘기회주의’, ‘수정주의’라는 비판이 어느 정도 그대로 타당할지 모른다. 그러나 1968년부터 베를린 장벽의 붕괴(1989년)를 통과한 2005년의, 게다가 일본이라는 상황에서는 다음에 제시하는 「폭력비판을 위하여」 및 로자 룩셈부르크의 해석이 (물론 비판적 검토에 부처져야 할 한 가지 가능성일 뿐이라고 해도) 필요하다고 나는 생각한다.

26) Bd. 2, S.131.

27) 이 잡지는 제1차 세계대전 중 스위스로 망명한 반전·평화주의자들을 중심으로 표현주의 작가 르네 시켈레(René Schickele, 1883-1940)를 주간主幹으로 하여 1916년에 창간되었다. 벤야민은 「폭력비판을 위하여」에서 이 「백지」와 인연이 깊은 평화주의자(특히 쿠르트 힐러)에게 호된 비판을 가했는데, 그것은 아마도 이 평화주의자들이 전쟁과 동시에 (볼셰비키의) 폭력혁명에 반대했기 때문이다. 「폭력비판을 위하여」는 『백지』에 실리지 않았지만, 만약 실렸더라면 상당히 논쟁적인 의미를 띠게 됐을 것이다.

28) Bd. 2, S.138.

나고, 같은 달 9일 독일 사민당SPD의 사이데만은 “독일 공화국”의 성립을, 다른 한편 카를 리프크네히트는 “독일 사회주의 공화국”의 성립을 선언한다. 다음 날 10일에 황제 빌헬름 2세가 네덜란드로 망명했다. 사이데만, 그리고 에베르트 등 사민당 주류파는 혁명을 의회주의의 틀로 억제한다는 방침을 굳히고 평의회 세력의 봉쇄에 착수한다.

1919년 1월, 이 봉쇄를 주된 임무로 하여 군사 사령관이 된 사민당의 구스타프 노스케는 당시 이렇게 호언장담했다. “누군가가 피투성이의 사냥개가 되어야 한다면, 내가 그것을 맡겠노라.”²⁹⁾ 로자 룩셈부르크는 1월 15일, 카를 리프크네히트와 함께 학살당한다. 이 살해에 노스케가 직접 관여한 것은 아니라고 해도, 그와 사민당 주류파가 이것에 “냉정하게 만족한” 것은 사실이다.³⁰⁾ 이 살해에 이어, 국민의회 선거 저지를 호소하는 공산당KPD 세력이 무력으로 제압당한다. 문자 그대로 피비린내 나는 이러한 정세 속에서, 1919년 1월 19일에 국민의회 선거가 실시되고, 에베르트가 대통령으로, 사이데만이 총리가 된다. 같은 해 8월 11일에는 바이마르 헌법이 채택된다.

당시 20대 후반이었던 청년 벤야민은 「폭력비판을 위하여」를 이러한 동향을 자세히 들여다보면서 썼던 것이다. 1919년 1월의 독일에서 일어난 사건을 감안한다면 — 게다가 2004년부터 오늘에 이르기까지의 이라크 동향을 감안한다면 — 거기서 분명해지고 있는 것은 의회민주주의라는 것이 얼마나 피투성이의 폭력에 의해 정립(수립)되고 유지되고 있는가이다. 벤야민이 무엇보다 의회민주주의의 배후에 있

29) 野村修編『ドイツ革命』, 平凡社, 107-109頁 참조

30) S. ハフナー, 『裏切られたドイツ革命』, 平凡社, 256頁.

는 이러저러한 폭력 — 즉, 법을 정립(수립)하고 이를 유지하는 신화적 폭력 — 을 비판의 도마에 올려놓았음은 분명하다.

그러나 여기서 신중하게 멈춰 서서 새삼스럽게 다시 검토할 문제가 있다. 의회제 민주주의를 지탱하는, 법 정립(수립)과 법 유지의 피투성이 폭력은 정말로 비판받아야 한다. 그렇다면 이 폭력과 함께 의회제 민주주의 자체를 폐기해야 하는가? 벤야민의 대답은 아마도 ‘아니다’ 일 것이다.

벤야민의 「폭력비판을 위하여」에 관한 지금까지의 대체적인 해석은 소렐과 그의 생디칼리즘에 대한 벤야민의 심취를 강조하고, 그 연장선상에서 벤야민 역시 소렐과 마찬가지로 의회제 민주주의를 부정했다고 여겨졌다. 그러나 과연 그럴까?

소렐의 생디칼리즘이 사회주의 실현의 수단으로부터 의회제를 단호히 버렸고, 게다가 그것을 영원히 물어버리려고 했던 것은 사실이다. 소렐의 생디칼리즘에 있어서 참정권이나 기타 정치적 권리에 정위(定位)한 ‘정치적 총파업’ 또한 계급투쟁의 수단으로서는 도움이 되지 않을 뿐만 아니라 유해하기까지 하며, 모든 것은 의회제와 더불어 국가권력을 폐절한다(라고 칭하는) ‘프롤레타리아 총파업’에 맡겨졌다. 벤야민이 소렐의 이 주장에 크게 기울어지면서 「폭력비판을 위하여」에서 정치적 총파업의 한계를 지적하고 프롤레타리아 총파업에 적잖은 기대를 건 것도 사실이다.

그러나 소렐이 자신의 생디칼리즘을 반복적으로 ‘신화(mythe)’라는 말로 표현했다는 점에 주의하자. “생디칼리스트의 총파업과 마르크스의 파국적 혁명이란 신화이다.”³¹⁾ 벤야민은 「폭력비판을 위하여」에서, 분명히 소렐의 『폭력론』의 참조를 요구하고 있다. 그럼에도 불구

하고, 벤야민은 그 옆에서 ‘신적^{göttlich}’이라는 말을 새롭게 지어내고, 이것을 ‘신화적^{mythisch}’이라는 말로 대체하고 있는 것이다. 이 말의 간극은 그대로 소렐과 벤야민의 사고의 미묘한, 그러나 무시할 수 없는 간극을 나타내고 있지 않은가.

이는 단순한 언어 문제에 그치는 게 아니다. 만일 프롤레타리아 총파업으로 계급지배와 기존 국가가 해체된다면, 그 다음에 인간은 어떤 정치를 만들어낼 수 있을까? 적어도 소렐은 이 물음에 제대로 답하지 않고 있다.

「폭력비판을 위하여」에서 벤야민은 폭력과 의회의 관계에 대해 이렇게 말하고 있다.

어떤 법적 제도 속에 폭력이 잠재하고 있다는 의식이 사라지면, 그 제도는 오히려 몰락하고 만다. 현재에서는 의회가 그러한 예다. **의회는 과거 자기를 성립시킨 혁명적 힘을 잃어버렸으므로** 주지의 비참한 구경거리가 되고 있다. 특히 독일에서는 **의회를 위한 관련된 폭력**의 최후의 표명도 무효로 끝났다. 의회에는 거기에 대표되고 있는 **법 정립의 폭력에 대한 감각이 결여되어 있다.**³²⁾

31) 木下半治訳『暴力論』, 岩波文庫, 上巻, 48-49頁

32) 野村修 編訳, 『暴力批判論』, 岩波文庫, 46頁, 강조는 인용자. ; 도서출판 길, 97쪽. “어떤 법적 기관에서 폭력의 잠재적 현존에 대한 의식이 사라지게 되면, 그 기관은 퇴락한다. 이에 대해서는 요즈음 의회(Parlament)들이 좋은 본보기를 제시해준다. 의회들은 그들 자신의 존재를 빚지고 있는 혁명적 힘들을 스스로 깨닫지 못한 채로 있었기 때문에 익히 알려진 한심한 연극을 펼치고 있다. 특히 독일에서는 그렇지 않아도 그러한(혁명적) 폭력들의 마지막 발현이 의회에게는 아무런 영향도 미치지 못

이 짧은 구절은, 그러나 신중하게 읽혀져야 한다. 여기에는 몇 가지 불가해한 점이 있다.

하나는 벤야민이 “의회를 위한 폭력^{Gewalt für die Parlamente}”라고 말하고 있고, 의회에 ‘항거하는 gegen’ 폭력이라는 표현을 쓰지 않고 있다는 점이다. 만약 벤야민의 생각이 의회제를 전부 부정하는 소렐의 생디칼리즘과 동일한 것이라면, 벤야민은 “의회에 항거하는 폭력”이라고 써야 할 것이다. 사실, 그 직후에, 벤야민은 “볼셰비키와 생디칼리스트”는 “오늘날의 의회에 대해서, 이것을 부정하는, 총체로서 정확한 비판을 행했다”고 쓰고 있다.³³⁾ 벤야민의 생각이, 볼셰비키나 생디칼리스트와 같은 것이라면, 그는 “의회에 항거하는 폭력” 혹은 “의회를 부정하는 폭력”이라고 써야 하는 것이다. 그런데도 그 옆에 벤야민은 “의회를 위한 폭력”이라고 쓰고 있다.

확실히 “의회를 위한 폭력^{Gewalt für die Parlamente}”이라는 어구만을 꺼내면, 이 속의 ‘für’를 대체의 의미에 있어서 “의회를 대신하는 폭력”과, 혹은 대항의 의미(예를 들면 “두통에 효과가 있는 약^{Medikamente für Kopfschmerz}”)에 있어서 “의회에 항거하는 폭력”이라고 해석할 수도 없지 않다. 그러나 그것은 이 맥락에서는 불가능하다. 왜냐하면 그러면 그 직전에 있는 “의회를 성립시킨 혁명적인 힘”이라는 말과의 정합성이 없어지기 때문이다.

한 채 지나가버렸다. 의회들에게는 그것들 속에 대표되고 있는 법정립적 폭력에 대한 감각이 부족하다.”

33) 같은 책, 47頁, 번역 수정. ; 도서출판 길, 98쪽. “이들은 오늘날의 의회에 대해 파괴적이면서 전반적으로 정확한 비판을 가했다.”

또 하나 유의해야 할 점은, 그 “의회를 성립시킨 힘”을 벤야민이 “혁명적”이라고 평가하고, 또 그것이 “잊혀졌다”고 쓰고 있는 점이다. 이 힘은 노스케 등의 폭력이 아니다. 왜냐하면 첫째로 벤야민이 그것을 “혁명적”이라고 평가한다고는 거의 생각할 수 없기 때문이며, 둘째로 만일 그것이 노스케 등의 폭력이라고 해도, 그것이 “잊혀졌다”고 쓰는 것은 지극히 부자연스럽기 때문이다. 2005년의 우리들이 잊어버렸고 한다면, 이야기는 안다(사실, 많은 사람들이 잊고 있다, 아니 단순히 모른다). 그러나 1921년 1월의 단계에서, 즉 19년 1월의 국민의회 선거를 앞두고 전개된 일련의 피비린내 나는 사건으로부터 2년밖에 지나지 않은 단계에서, 벤야민이 노스케 등의 폭력을, 독자를 향하여 “지금은 잊혀지고 말았지만” 등이라고 쓰는 것은 있을 수 없다.

그렇다면 벤야민이 여기서 문제 삼고 있는 것은, 그 자신은 기억에 새로운 노스케 등의 “법 정립의 폭력”에 의해(1921년 1월 단계에서) 망각으로 내몰리고 있는, 그것과는 다른 또 하나의 폭력이며, 벤야민은 그 망각에 대한 경고로서 “법 정립의 폭력에 대한 감각이 결여되어 있다”고 썼다고 해석하는 것이 타당할 것이다. 더구나 여기서 망각되고 있는 “혁명적 힘”은 의회를 부정하는 볼셰비키와 생디칼리스트의 총과업과도 미묘하게 어긋난다. 왜냐하면 벤야민은 그것을 “의회를 위한 폭력”이라고 쓰고 있기 때문이다.

“의회를 위한 폭력”이면서 그러나 노스케 등의 “법 정립의 폭력”과도 상이한 또 하나의 “혁명적인 힘”은 무엇인가. — 로자 룩셈부르크이다, 이게 나의 대답이다.

위의 구절에서 벤야민은 “의회를 위한 폭력”으로서 두 가지를 다스 이해하기 어려운 형태로 동시에 나열하고 있다. 하나는 노스케에 의

해 구현된 “법 정립의 폭력”이며, 이것이 의회(정확히 1919년 1월의 독일 국민의회)를 성립시킨 것은 사실이다. 그러나 “의회를 위한 폭력”에는 또 하나 있었는데, 그것을 벤야민은 “혁명적인 힘”이라고 했던 것이다. 그리고 이 구분이 텍스트의 후단에 나오는 “신화적” 폭력과 “신적” 폭력이라는 또 다른 변별로 이어지는데, 벤야민의 이 수수께끼 같은 변별도 로자 룩셈부르크의 모습을 떠올림으로써 그 의미가 (역사적으로도) 분명해진다.

“법을 정립한다”, 그 반대로 “법을 부정한다”는 이미 본 차이에 더해, 벤야민은 신화적 폭력과 신적 폭력의 또 다른 차이를 다음과 같이 표현하고 있다. “전자가 피 냄새가 난다면, 후자는 피 **냄새가 없고 게다가 치명적**이다. … 신화적 폭력은 단순한 생명에 대한, 폭력 그 자체를 위한, **피비린내 나는 폭력**이며, 신적 폭력은 모든 생명에 대한, 생활자를 위한 순수한 폭력이다. 전자는 **희생을 요구**하고 후자는 **희생을 받아들인다**.”³⁴⁾

벤야민이 말하는 “피 냄새 나는” 신화적 폭력은 역사적 사실로서도 “피투성이의 사냥개”를 자부한 노스케에게 딱 맞아떨어져야 할 것이다. 그리고 이것에 대치되어야 할 신적 폭력은 노스케 등에 의한 살해라는 ‘치명적’인 ‘희생’을 받아들이지 않을 수 없었던 로자 룩셈부르크에 귀속된다고 하겠다.

34) 野村修 編訳, 59-60頁, 강조는 인용자 ; 도서출판 길, 111-112쪽. “…신화적 폭력이 피를 흘리게 한다면 신적 폭력은 피를 흘리지 않은 채 죽음을 가져온다. … 신화적 폭력은 그 폭력 자체를 위해 단순한 삶에 가해지는 피의 폭력이고, 신적 폭력은 살아 있는 자를 위해 모든 생명 위에 가해지는 순수한 폭력이다. 전자는 희생을 요구하고 후자는 그 희생을 받아들인다.”

‘신화적 폭력’과 ‘신적 폭력’이라는 구분은 또 이미 말한 대로 벤야민의 생각이 소렐 — 무솔리니의 스승으로도 여겨지는 소렐 — 의 생디칼리즘과도 미묘하게 어긋나 있음을 시사한다. 우리가 신중하게 살펴 봐야 할 것은 소렐 자신이 ‘신화’라는 말로 표현한 그 생디칼리즘에 벤야민이 말하는 ‘신적’ 폭력을 과연 문제없이 귀속시킬 수 있을지 여부다. 그동안 많은 해석은 벤야민의 텍스트를 어떤 의미에서 순순히 본받으면서 소렐의 생디칼리즘을 ‘신적 폭력’이라고 등호^{equal}로 엮어 왔다. 하지만 여기에는 의문의 여지가 있다.

확실히 말의 단순한 연결에 의해 소렐의 ‘신화’(생디칼리즘)를 벤야민이 말하는 ‘신화적’ 폭력에 직결시킬 수는 없다. 오히려 사실은 반대로, 벤야민은 소렐의 생디칼리즘을 법정립적(신화적) 폭력이 아니라고 분명히 밝히고 있다. 그러나 동시에 벤야민은 그것이 거꾸로 ‘신적 폭력’이라는 것은 분명히 **하지 않았으며**, 그것을 ‘아나키즘적’이라고 평가하는데 그치고 있다. “정치적 총파업이 법 정립적인 데 반해, 프롤레타리아 총파업은 **아나키즘적**이다. 마르크스의 몇 가지 발언에 의거하여 소렐은 혁명운동을 위해 모든 종류의 프로그램과 유토피아를, 즉 법 정립을 물리친다.”³⁵⁾ 이와 동시에 텍스트의 앞부분에 나오는 벤야민의, 인격에 대한 일체의 구속을 인정하지 않고 “내 맘대로 할 거야”라고 성명하는 “유치한 아나키즘”에 대한 비판³⁶⁾을 잊어서

35) 같은 책, 51頁, 강조는 인용자. ; 도서출판 길, 103쪽. “그렇기 때문에 이 파업들 중 첫 번째 파업은 법정립적인 파업인 반면, 두 번째 파업은 무정부주의적 파업이다. 마르크스가 간간이 했던 언급들에 부응하는 가운데 소렐은 혁명적 운동을 위한 모든 종류의 프로그램, 유토피아, 요컨대 모든 종류의 범규범의 정립을 배격한다.”

36) 같은 책, 41頁

는 안 될 것이다.

그 가까움에도 불구하고 로자 룩셈부르크와 소렐의 차이 또한 간과할 수 없다.

대중 파업에 관한 잘 알려진 1906년의 논고에서 로자 룩셈부르크는 의회제를 통제로 부정하는 생디칼리즘 — 그녀는 그것을 ‘아나키즘’으로 표현했다 — 에 비판적으로 대치했다.³⁷⁾ 그녀에 따르면 실제로 대중파업이라는 전술은 의회제 민주주의의 그 자체를 부정하는 아나키즘에서 생겨난 것인데, 이 전술은 1905년의 (제1차) 러시아혁명 이후, 보통선거 등의 “프롤레타리아트를 위한 의회정치의 조건을 만들어 내는 수단”이 되었고, 이제는 대중파업 그 자체가 그 원천인 아나키즘과 반의회주의를 부정하기에 이르렀다 — “모어의 연인이 모어 자신의 손에 걸려 죽는다” — 는 것이다.³⁸⁾ 다만 그녀는 단순한 정치적 파업을 설파한 것이 아니다. 그것이 자본주의적 생산양식을 크게 바꾸는 경제적 투쟁으로까지 성장해 갈 가능성에 주목했던 것이다. “만약 우리가 독일에서 폭풍과도 같은 대중행동의 시기에 돌입한다면, 그때는 즉각적으로, 사회민주주의는 그 전술을 더 이상 단순한 의회정치의 옹호에 한정하는 일이 확실하게 불가능해질 것이다.”³⁹⁾

확실히 로자 룩셈부르크의 의회제에 대한 태도는 시종 지극히 양의 적이었다. 그녀는 의회제의 한계와 협애함을 그 부정으로 돌릴 수 있

37) R. Luxemburg, “Massenstreik, Partei und Gewerkschaften” in dies, *Schriften zur Theorie der Spontaneität*, Rohwolt, 1970, S.89-161. (河野信子·谷川雁訳, 『大衆ストライキ、党および労働組合』, 『ローザ・ルクセンブルク選集』, 現代思潮社, 第二巻, 172-265頁)

38) *ibid.* S.92 (일역본, 176頁)

39) *ibid.* S.142 (일역본, 244頁)

는 막다른 곳까지 매섭게 비판하면서도 그러나 동시에 그 가능성을 끝내 놓지 않았다. J. P. 네트르의 말처럼 로자 룩셈부르크는 “면도날 위에서 위엄 있게 균형을 잡고 있었다. 한편으로는 부르주아적 제도들을 멸시하고, 다른 한편으로는 선거나 의회 같은 것에 참가하는 것의 균형을.”⁴⁰⁾

혁명 발발 직후인 1918년 11월 10일에 반전·평화 활동을 이유로 수감 중이던 브레슬라우 감옥에서 석방된 후, 독일 공산당의 창설(같은 해 12월말)에 즈음하여 로자 룩셈부르크는 F. 엥겔스가 『프랑스에서의 계급투쟁』(1895년)의 「서문」 — 정확하게는 독일 사민당 수뇌부에 의해 손질된 「서문」 — 에서 보여준 이래 독일 사민당의 기본노선이 된 ‘유~~미~~의회주의(Nur-Parlamentarismus)’를 다시 한 번 부정했지만,⁴¹⁾ 이 ‘유의회주의’라는 말을 충분히 주의해야 한다.

그 부정을 그대로 의회주의의 부정으로 해석하는 것은 단순한 논리적 오류다. “사람은 빵만으로 사는 것이 아니다”라는 말은 살기 위해 사람이 빵을 필요로 한다는 것을 부정하지 않는다. 그와 마찬가지로 그의 비판은 의회‘만_{nur}’이 정치의 무대이며, 여기서 다수파가 되지 않으면 아무것도 할 수 없다는 겁 많고 나약함과, 의회의 밖에 잠자고 있는 큰 힘에 대한 통찰력의 결여를 향한 것이지, 의회제 자체를 부정한 것은 아니다.

사실 로자 룩셈부르크는, 공산당 내에서는 지지를 얻지 못하고, 최종적으로는 단념할 수밖에 없게 되었지만, 국민의회에 반대하기 위

해서도, 예정되어 있던 1919년 1월의 선거에 참가해야 한다고 계속 주장했다. “국민의회는 혁명적 프롤레타리아를 쓰러뜨리기 위해 세워지는 반혁명의 벽이다. 따라서 우리로서는 … 대중을 이 국민의회에 **반대하기 위해 동원하고** 가장 침예한 투쟁을 외치는, 오직 그것을 위해서만 국민의회를 이용해야만 한다.”⁴²⁾

로자 룩셈부르크의 ‘유일-의회주의’ 비판은 의회제가 봉쇄되고 배제될 가능성을 열어놓으면서도 의회제로 비판적으로 회귀한다는 회로, 즉 **의회제를 뛰어넘는 의회제**의 구상에 다름 아니었다.

레자벤디오는, 자신이 내딛는 팔라스별의 대지를 버리고, 태양에 무매개로 녹아들려고 하지 않았다. 그렇지 않고 주어진 대지에서 발원해, 또한 거미줄 모양의 구름을 돌진하면서 팔라스별의 머리 구조에 도달하는 탑을 건설한 것이다. 확실히 머리 구조를 발견하기 위해서는 팔라스별이라는 대지로의 초월이 필요했다. 그러나 그 초월에 의해 발견된 머리에 도달하기 위해서는 다시 팔라스별의 대지로 회귀하고 그로부터 출발해야 했다.

로자 룩셈부르크의 행보 역시 이와 비슷하다. 그녀는 부르주아지가 만들어낸 의회제를 초월하려 했으나, 그 초월을 위해 의회제로 회귀하면서 시작한 것이다. 1904년의 어떤 논고에서 로자 룩셈부르크는 이렇게 서술하였다. “부르주아 의회제도를 부르주아지로부터 부르주아지에 **대항해 지키는** 것은 현재의 사회민주주의에 매우 중요한 정치 과제의 하나이다.”⁴³⁾ ‘의회’를 ‘성립시킨 혁명적인 힘’ 혹은 ‘의회

40) 諫山正 他訳 「ローザ・ルクセンブルク」, 河出書房新社, 上巻, 258頁.

41) R. Luxemburg, “Rede zum Programm” in: dies. a.a.O. S.195-220. (野村修訳, 「綱領について」, 『ローザ・ルクセンブルク選集』, 現代思潮社, 第四巻, 127-160頁)

42) 高原宏平 訳, 「国民議会のための選挙」, 『ローザ・ルクセンブルク選集』, 現代思潮社, 第四巻, 124頁.

43) 高原宏平 訳, 「社会民主主義と議会主義」, 『ローザ・ルクセンブルク選集』, 現代思潮社, 第四巻, 127-160頁.

를 위한 폭력'이라는 벤야민의 말도, 로자 룩셈부르크의 이런 말과 겹쳐짐으로써 더 명확한 상을 맺게 될 것이다.

먼저 필자는 벤야민이 말하는 '신적 폭력'이란 '신화적 폭력'에 의해 항상 이미 정립되고 유지되는 법으로부터 우리를 해방시키면서 정의란 무엇인가, 또 그것에 비추어 볼 때의 마땅한(올바른, 정당한) 법/권리는 무엇인가 하는 질문을 우리에게 끊임없이 재개시키는 것이라고 말했다. 로자 룩셈부르크의 '유일-의회주의' 비판은 이와도 깊은 관련이 있을 것이다. 유일-의회주의란 요컨대 '유일-법률주의', 즉 의회에서 정립(제정)된 법률^{gesetz}만이 옳다고 하는 생각이다. 벤야민이 말하는 '신적 폭력'은 이 '유일-법률주의'를 해체하는 것이나 다름없지만, 그렇다면 로자 룩셈부르크의 '유일-의회주의' 비판과 크게, 아니 딱 들어맞을 것이다.

그러나 유일-의회주의와, 또한 유일-법률주의를 해체함으로써 찾아져야 할 '정의'에의 길은, 『레자벤디오』의 가르침에 따른다면, 의회제라는 "실재의 것", 팔라스별의 대지로부터 끌려 나와야 하는 것이다. 적어도 그럴 가능성을 열어둬야 한다.

5. 의회제 민주주의와 멀티튜드: 자유를 둘러싸고

A. 네그리와 M. 하트는 그 '멀티튜드'라는 개념을 '인민'이라는 개념에 대치하면서 다음과 같이 서술하였다. "멀티튜드란 **다수다양성**을 가리키며, 여러 가지 특이성으로 이루어진 평면, 여러 관계로 이루어진

열린 집합체이다. 멀티튜드는 균질한 것도 아니고 자기 자신과 동일한 것도 아니고 자기의 외부에 있는 그것들의 특이성이나 관계들을 별개의 것으로 구별하지 않고 그것들과 내포적인 관계성을 유지한다. 이와는 대조적으로 인민은 **자기의 외부에 계속 머무는 것의 차이를 나타내고, 또 그것을 배제하면서 내적인 동일성과 균질성**을 목표로 하려고 한다. 멀티튜드가 언제까지나 닫히지 않는 구성적 관계성인데 비해, 인민은 주권을 위해 다듬어진 이미 구성이 끝난 통합체인 것이다. 인민은 단일한 의지와 행동을 가져오지만, 이것들은 멀티튜드가 가져오는 여러 가지 종류의 의지와 행동과는 무관한 것이며, 또한 때때로 그것들과 충돌하기 마련이다. 모든 국민은 멀티튜드를 인민으로 만들어내지 않으면 안 된다."⁴⁴⁾ 지극히 단순화하면, '멀티튜드'의 핵이 되는 것은 '다수다양성'이며, 그것에 대해서 '인민'을 특징짓는 것은 "동일성과 균질성"이다.

그리고 네그리에 따르면 의회제 민주주의는 다수 다양한 멀티튜드에 우뚝 서는 것이며, 그로부터 균등하고 동일한 인민만이 생겨난다. "멀티튜드는 통약 불가능한 다양성(다수성)이기 때문에 대표행위를 신용하지 않는다. 인민은 항상 단일체로서 대표(표상)되지만, 멀티튜드는 대표(표상)할 수 없다."⁴⁵⁾

다수결 및 그밖의 여러 회로에 의해 '여럿'이라는 것을 여러 가지 수준에서 '하나로 봉쇄해가는 의회제 민주주의의 폭력'이라는 것이 있는 이상, 멀티튜드에서 나오는 네그리의 의회제 비판에는 일정한 타

44) 水嶋一憲 他訳 『〈帝国〉』, 以文社, 142頁, 강조는 인용자.

45) 小原耕一·吉澤明訳 『〈帝国〉をめぐる五つの講義』, 青土社, 170頁.

潮社, 第一卷, 147頁.

당성을 인정해야 한다. 그러나 그것은 사태의 반면밖에 파악하고 있지 않다고 말해야 한다.

다시 로자 룩셈부르크로 돌아가자.

1918년, 브레슬라우 감옥 안에서 로자 룩셈부르크는 러시아 혁명에 대한 “무비판적인 호교론”이 아니라 “사려 있고 상세한 비판”을 시도했다.⁴⁶⁾ 러시아 혁명의 의의와 동시에 그녀는 그 몇 가지 한계와 문제점을 지적하고 있는데, 비판 중 하나는 레닌 및 트로츠키가 ‘민주주의’를 소홀히 하고 있다는 점에 맞춰졌다.

레닌과 트로츠키는 만인의 선거에 의해 태어나는 대표기관 = 의회가 아니라 소비에트가 노동자 대중의 유일한 진실한 대표기관이라고 칭하고 있다. 그렇지만 전국의 정치생활을 억압하면 소비에트에서의 생활도 점차 위축되지 않을 수 없다. **만인에 의한 선거, 무엇에도 방해받지 않는 출판 및 집회의 자유, 자유로운 논쟁**, 그러한 것이 없으면 모든 공공적 제도에 있어서의 생활은 망하고, 거짓 생활이 되고, **관료제**만 이 제도의 활동적 요소로 남게 된다.⁴⁷⁾

로자 룩셈부르크의 이 경고는, 러시아 사민당이 1903년에 볼셰비키(다수파)와 멘셰비키(소수파)로 분열되었을 때, 레닌이 확립한 중앙집권체제에 대해, 그녀가 그 당시부터 품었던 우려를 다시금 말한 것

46) R. Luxemburg, “Die russische Revolution”, in : dies. aa.O. S.163-193 (清水幾太郎 訳, 『ロシア革命論』, 『ローザ・ルク셈ブルク選集』, 現代思潮社, 第四卷, 226-264頁)

47) ibid. S.188 (일역본, 258頁) 강조는 인용자.

이다. 1904년에 레닌은 ‘관료제’를 ‘민주주의’에 우월하게 하고 그것이 혁명을 위한 조직 원리라고 단언했다. “민주주의 대 관료주의, 이것은 즉 자치주의 대 중앙집권주의이며, 사회민주당의 기회주의의 조직 원칙에 대비하여 혁명적 사회민주주의의 조직 원칙이다.”⁴⁸⁾

로자 룩셈부르크는 레닌의 ‘관료제’에 ‘민주주의’를 대치하면서 동시에 ‘자유’라는 이념을 고수하려 했다. “무엇에도 방해받지 않고 거품이 이는 **생명**만이, 수천 개의 새로운 형식이나 즉흥을 생각나게 하고, 창조적인 힘을 유지하면서, 모든 실책을 자력으로 바로잡아 가는 것이다. 제한된 **자유**밖에 없는 국가의 공공생활은 민주주의를 축출함으로써 모든 정신적 풍요와 진보의 생생한 원천을 끊어 버리기 때문에 너무 빈약한, 너무 가련한, 너무 도식적인, 그리고 너무도 불모의 것이다.”⁴⁹⁾

로자 룩셈부르크가 ‘생명’에 ‘자유’를 결부시켜 논하는 이 대목에 잠시 멈춰서 생각해 보자.

이미 말했듯이, 벤야민은 로자 룩셈부르크의 옥중에서 온 편지를 읽고 “그 믿을 수 없을 만큼의 훌륭함과 중요성에 압도되었다”고 말했는데, 그녀의 편지 중에서도 다음 구절은 많은 사람의 마음을 울리는 것으로 유명하다.

“저는 이곳에서 가슴 저미는 아픔을 맛봤어요. 언제나 산책하는 광장에는, 자주 행낭이나, 핏자국이 묻어 있는 일이 자주 있는 낡은 병사의 상의나 속옷을 가득 실은 군용 마차가 찾아옵니다. … 짐은 광장에

48) 『一步前進, 二步後退』, 『レーニン全集』, 大月書店, 第七卷, 426頁

49) ibid. S.187-8 (일역본, 257頁) 강조는 인용자.

서 내려져, 각각의 감방에 각각 분배되고, 거기서 수선되어 다시 실어서 군대에 보내집니다. 바로 얼마 전에도 그러한 군용 마차가 한 대 들어왔습니다만, 이번 군용 마차에는 말이 아니라 물소가 연결되어 있었습니다. … 이 물소들은 루마니아 산으로, 전리품입니다. … 마차를 몰고 온 병사의 말에 의하면, 이 야수를 붙잡는 것은 상당히 힘든 수고로운 일이라고 합니다만, 자유분방한 생활에 익숙해져 있던 그것들을 노역에 사용할 수 있을 때까지 해내는 것은, 그 이상으로 어렵다고 합니다. 그것들은 바로 ‘가엾은 패배자^{vae victis}’라는 말이 딱 들어맞을 정도로 무자비하게 매를 맞았던 것입니다. … 비옥한 루마니아의 목장을 우리 집처럼 자유롭게 뛰어다니던 그들은, 여기서는 언제나 부족하기 쉬운, 또한 부족한 사료로 길러지고, 마구잡이로 부려먹고, 힘겨운 무거운 짐을 나르고, 그리고 픽픽 쓰러지고 맙니다. 2, 3일 전, 그러한 짐수레가 한 대, 행낭을 싣고 들어왔습니다. 그 차에는 짐이 너무 수북이 쌓여 있었기 때문에, 물소는 문간의 문턱을 도저히 넘을 수 없었습니다. 마부였던 병사는, 이 남자는 잔혹한 놈이었는데, 갑자기 채찍 자루의 굵은 끝으로 물소를 마구 휘둘러대기 시작했는데, 그 방식은 도저히 보고 있을 수 없을 정도라서, 나도 모르게 당신은 조금도 동물이 불쌍하다고 생각하지 않는가 하고 입 밖에 내버린 여간수도 있을 정도였습니다. … 물소는 겨우겨우 관문을 넘을 수는 있었지만, 피부에는 피가 배어 있었습니다. … 있지, 소니치카(카를 리프크네히트의 아내의 애칭), 물소의 피부라고 하면, 그 두꺼운 것과 강인함으로 질긴 것의 비유로 인용될 정도인데, 어찌된 일일까요, 그것이 갈기갈기 찢겨져 버린 것입니다. 그리고 짐을 푸는 작업이 시작되었는데, 그 시간 내내 물소들은 기진맥진해서 숨이 끊어질 듯이 가만히 있었습니다. 그 중

한 마리는 피로 범벅이 되어 있었는데, 그 검은 얼굴에 부드러운 검은 빛을 띠고 주위를 멍하니 바라보고 있는 모습은 마치 눈물 젖은 아이 같은 표정이었습니다. 그렇습니다, 그것은 마침 심하게 꾸중을 들으면서도, 그게 무엇 때문이었는지, 왜 그랬는지도 모르고, 또 이런 괴로움이나 난폭한 짓을 당하지 않도록 하려면 어떻게 해야 하는지도 모른다는 아이의 표정을 그대로 하고 있다고 말해도 좋은 것이었습니다. … 나는 거기에 섰습니다, 물소는 나를 실제로 바라보고 있었지만, 그 사이에, 내 눈에서 눈물이 흘러내렸습니다. — 이 눈물은 그의 눈물이기도 했습니다. … 잃어버린 그 자유로웠던 향기로운 녹색 루마니아의 목장은, 얼마나 멀리 손이 닿지 않는 저쪽으로 떠나 버렸을까! … 채찍질, 새로운 상처에서 흘러나오는 피 … 아, 불쌍한 나의 물소, 가련한, 불쌍한 나의 형제, 우리는 서로에게 여기에서는 아무 힘도 없고 넋이 나간 것처럼 되어있다, 단지 애처로움, 무력함, 갈망이라는 점에서 생각을 하나로 할 뿐이다.”⁵⁰⁾

로자 룩셈부르크의 눈물은 무엇에 대해 흘렸을까? 적어도 그 하나는, 물소들의 ‘생명’으로부터 ‘자유’가 빼앗기고 있는 것이었다고 해도 좋을 것이다.

벤야민이 「생명과 폭력」에 관한 메모지 조각에서 말한 것은 이미 보았듯이 생명이 존재하게 될 때 거기에는 반드시 “근원적 폭력”이란 것이 존재한다는 것이었다. 그러나 이 근원적 폭력이 있게 하는 생명은 “단순한 생명^{das blosse Leben}”과는 다른 것이다. “생명의 고귀함이라

50) 秋元寿恵夫 訳, 『獄中からの手紙』, 岩波文庫, 90-93頁 ; 로자 룩셈부르크, 『로자 룩셈부르크의 옥중서신』, 김선형 옮김, 세창출판사, 2019.

는 도그마”로부터 결별하면서 벤야민은 이렇게 말했다. “인간은 인간의 단순한 생명과 결코 일치하는 것이 아니며, 인간 속의 단순한 생명 뿐만 아니라 인간의 상태와 특성을 지닌 무엇인가 다른 것보다도, 심지어 대체할 수 없는 육체를 가진 인격보다도 일치하는 것이 아니다. … 비록 동식물이 고귀하다고 해도, 단순한 생명이기 때문에 고귀하다고도, 생명에 있어서 고귀하다고도, 말해서는 안 된다.”⁵¹⁾

게다가 벤야민은 이렇게도 말하고 있다. “신화적 폭력은 단순한 생명에 대한, 폭력 그 자체를 위한, 피비린내가 나는 폭력이며, 신적 폭력은 모든 생명에 대한, 생활자를 위한 순수한 폭력이다.”⁵²⁾ ‘신적 폭력’ 또는 ‘근원적 폭력’은 ‘단순한 생명’에 하나의 형식을 줌으로써 그것을 ‘생활자_{das Lebendige}’(=살아있는 존재)로 상승시킨다. 그 반대로 ‘신화적 폭력’은 ‘생활자’로부터 그 형식과, 그래서 생기를 앗아가 ‘단순한 생명’으로 전락시킨다. ‘단순한 생명’이 먼저 있고, 거기에 ‘신화적 폭력’이 가해지는 것은 아니다. 신화적 폭력이 생명을 ‘단순한 생명’으로 만드는 것이다. 마찬가지로 ‘신적 폭력’에 앞서 살아있는 ‘생활자’가 존재하는 것은 아니다. 신적 폭력이 살아있는 생활자를 **산출하는**

51) 野村修 編訳, 『暴力批判論』, 岩波文庫, 62-63頁; 도서출판 길, 114-115쪽. “바로 인간은 어떠한 경우라도 인간의 단순한 생명과 일치하지 않으며, 그 인간 속의 단순한 생명보다도, 그리고 인간의 어떤 특정한 상태나 특성보다도, 심지어 인간의 신체적 존재의 유일무이함과도 일치하지 않는다. … 동식물이 성스럽다손 치더라도 그것들은 단순한 생명 때문에, 그 생명 속에서 성스러운 것은 아니다.”

52) 같은 책, 59-60頁; 도서출판 길, 111-112쪽. “신화적 폭력은 그 폭력 자체를 위해 단순한 삶에 가해지는 피의 폭력이고, 신적 폭력은 살아 있는 자를 위해 모든 생명 위에 가해지는 순수한 폭력이다. 전자는 희생을 요구하고 후자는 그 희생을 받아들인다.”

것이다. 생명은 폭력에 앞서 존재하는 것이 아니며 또한 폭력이 생명에 늦게 오는 것도 아니다. 그런 의미에서 벤야민은 (앞에서 언급한 「생명과 폭력」에 관한 메모에서) 폭력을 ‘근원적’이라고 표현하였던 것이다.

루마니아 물소의, 그 강인한 피부를 갈가리 찢고 피투성이가 되게 하는 마부의 폭력은 영락없는 ‘신화적 폭력’이며, 물소들은 채찍질을 당할 때마다 “단순한 생명”으로 전락한다. 로자 록셈부르크는 이 채찍질을 할 때마다 물소들로부터, 심지어 자기 자신으로부터 상실되어 가는 것이 ‘자유’임을 강하게 느끼고, 그리고 눈물을 흘린다. 그렇다면 벤야민이 말하는 ‘신적 폭력’이 ‘단순한 생명’에 붙여넣고 그것을 ‘생활자’, ‘살아있는 존재’로 만드는 형식의 하나로서, 자유라는 것을 잃어야 하지 않을까. ‘신화적 폭력’은 이 자유를 ‘생활자’, ‘살아있는 존재’로부터 박탈함으로써 그것을 ‘단순한 생명’으로 전락시킨다.

문제는 이 자유(라는 형식)가 도대체 어떠한 것인가이다.

매를 맞는 루마니아 물소의 모습에 진흙투성이로 혹은 먼지투성이로 일하는 프롤레타리아트의 모습을 겹쳐 놓는 것은 전적으로 정당하다. 그 프롤레타리아에게 자유를 되찾게 하는 것이야말로 사회주의가, 혹은 공산주의가 지향하는 혁명의 중심과제이다. 이 혁명을 실현하기 위해 레닌은 (적어도 한때) 민주주의에서 관료제를 우월한 것으로 만드는 것을 서슴지 않았던 것이다.

그러나 로자 록셈부르크가 레닌을 비판하면서 강조한 자유, 즉 “만인에 의한 선거”, “무엇에도 방해받지 않는 출판 및 집회의 자유”, “자유로운 논쟁”은 관료제에 의해 질식되고 만다.

이 정치적 자유라고 해야 할 자유를, 나아가 로자 록셈부르크는 무

엇보다도 먼저 이질적인 타자의 존재를 위해서, 그리고 그 타자에 의해서 자기 자신을 바로잡기 위해서, 지키려고 했다.

정부의 지지자만을 위한 자유, 어떤 당의 멤버만을 위한 자유는 — 설령 그것이 다수자더라도 — 결코 자유라고는 말하지 않는다. 자유는 항상 **다른 생각을 가진 사람의 자유**를 말한다. 그것은 ‘정의’에 대한 열광^{fanaticism} 때문이 아니라 정치적 자유가 **우리를 가르치고, 우리를 바로잡고, 우리를 정화시키는 힘**, 그것이 이 점에 달려 있기 때문이며, 만약 ‘자유’가 누군가의 사유재산이 되어버린다면 그러한 기능이 상실되어 버리기 때문이다.⁵³⁾

그러나 로자 룩셈부르크의 이런 자유론을 차이와 다양성의 존중만을 받드는 소극적이고 허약한 자유주의와 결코 동일시해서는 안 된다. 서로 다른 생각을 가진 사람의 자유는 그녀에게 있어서, 그 타자에 반사시키면서, 자기 자신을 바로잡을 자유로서 요구되고 있기 때문이며, 거기에는 대화에 의해 하나의 ‘더 큰 것’(『레자벤디오』)에 도달하고자 하는 강한 의지가 넘치고 있기 때문이다.

그녀의 『러시아 혁명론』을 1922년에 루카치는 레닌의 편에 서서 비판하면서, 이렇게 말했다. “자유는 그 자체로 하나의 가치를 제시할 수 없다. 자유는 프롤레타리아트의 지배에 봉사해야 한다.”⁵⁴⁾ 혁명과

53) *ibid.* S.186-7 (일역본, 255-256頁) 강조는 인용자.

54) 城塚登・古田光 訳, 『歴史と階級意識』, 白水社, 476-477頁.

프롤레타리아트에 의한 정치권력의 탈취를 목표로 하는 마르크스주의자이기를 계속한 이상, 로자 룩셈부르크도 루카치의 이 말에 동의할 수밖에 없었을 것이다. 그러나 적어도 ‘프롤레타리아트’를 그대로 ‘볼셰비키’와 등호^{equal}로 묶는 것은 반대한 것이고, 더구나 이 반론을 “다른 생각을 가진 사람의 자유”로 정식화함으로써 그녀는 자유를 프롤레타리아트 독재를 위한 도구로부터 해방시키는 회로를 잠재적으로나마 열어 놓고 있다.

루카치는 이 회로를 즉석에서 막을 수 있도록 비판을 전개했다. 그러나 이질적인 타자를 위한 자유와 그것에 의해 뒷받침된 민주주의를 설파한 로자 룩셈부르크의 이 논고는 1989년의 또 하나의 혁명에 의해 왜 동독이 해체되었는지 그 이유를 웅변적으로 말하고 있는 것처럼 내게는 생각된다.

로자 룩셈부르크가 1918년에 레닌을 향해 행한 비판은 더욱이 카를 슈미트가 『현대 의회주의의 정신사적 지위』(2판, 1926년)에서 제시한 민주주의론보다 훨씬 중요하다.

슈미트는 의회주의, 민주주의, 그리고 독재의 관계를 다음과 같이 정리했다. “근대 의회주의로 불리는 것 없이도 민주주의는 존재할 수 있고, 의회주의는 민주주의 없이도 존재할 수 있다. 그리고 독재는 민주주의에 대한 결정적 대립물이 아니며, 또 민주주의는 독재에 대한 대립물도 아니다.”⁵⁵⁾

경계는 한쪽의 의회주의와 다른 한쪽의 민주주의 및 독재 사이에 그어져 있는데, 둘을 가르는 것은 무엇인가? 슈미트에 따르면, 의회주

55) 稲葉素之 訳, 『現代議會主義の精神史的地位』, みすず書房, 44頁.

의를 구성하는 것은 ‘토론’이며, ‘자유주의’이며, 다시 말해 다원성과 이질성의 원리이다. 이에 비해 “민주주의의 본질을 이루는 것은 첫째로 동질성이라는 것이며, 둘째로 — 필요한 경우에는 — **이질적인 것의 배제 내지 절멸**이라는 것이다.”⁵⁶⁾ 이 동질성의 원리에 의해 민주주의와 독재는 연결될 수 있는 것이며, 민주주의의 원천인 ‘인민의 갈채’, 즉 “**반론의 여지를 허락하지 않는** 자명한 것”이, 그 강도를 더해 가면, 그것은 독재로 연속적으로 이행한다.⁵⁷⁾

이러한 정리에 의해서, 슈미트는 로자 룩셈부르크가 굳이 “사려 있는 상세한 비판”을 겨누는 러시아 혁명, 그리고 레닌에게 어떤 의미에서 그녀 이상으로 접근해 간다(실제로 슈미트를 레닌에 결부시켜 찬양하는 것이 최근의 유행 같다). 하지만 슈미트의 이 걸음이 동시에 나치즘으로 향한다는 사실을 생략하는 것은 절대로 허용되지 않는다. 이 사실을 생략한 슈미트론은 그것이 무엇이든 시시하다.

네그리는 의회민주주의라는 것은 동일성과 균질성에 갇힌 ‘인민’을 산출할 뿐이며 그로부터는 다수다양한 ‘멀티튜드’가 생겨나지 않는다고 주장한다. 그러나 슈미트는, 그와 정반대의 것을 의회제에 대해서 말하고 있다. 슈미트는 의회제에서야말로 다수다양한 멀티튜드를 찾아내고, 그것도 이를 부정하면서, “이질적인 것의 배제 내지 절멸” 혹은 “반론의 여지를 허용하지 않는 자명한 것”에 뒷받침된 민주주의와 그 완성 형태로서의 독재를 찬양했던 것이다. 그러나 이 민주주의는 “다른 생각을 가진 사람의 자유”에서 출발하고, 또 언제나 이 자유

로 회귀하는 로자 룩셈부르크의 민주주의와는 전혀 다르고, 멀티튜드와도 다를 것이다.

어쨌든 중요한 것은 의회제 민주주의 그 자체에도 멀티튜드의 가능성이 존재한다는 점이다. 물론 그것에도 한계가 있다. 그러나 그 협애 **狹隘**와 제약을 극복하면서, 의회제 그 자체를 계속 버려내는 것, 그것이 로자 룩셈부르크가 보여준 길이며, 그것은 또한 벤야민의 ‘신적 폭력’이라는 것의 하나의 구체적인 모습이라고 나는 생각한다.

일본 헌법과 그 의회제도 그 기원에는 피비린내 나는 법정립의 폭력이 들러붙어 있다. 하지만 거기에는 이 신화적 폭력에 정지를 명할 수 있는 하나의 계율이 기입되어 있기도 하다. 이 계율, 즉 일본 헌법 제9조는 지금에 고쳐지려 하고 있다. 그런 의미에서 큰 먹구름이 일본의 의회제 민주주의 앞에 자욱이 깔려 있다고 해도 좋을 것이다. 그러나 먹구름은 먹구름일 뿐이다. 보통선거 운동의 그 옛날부터 오늘에 이르기까지 의회제를 깔보는 것이 일본 좌파의 하나의 심정이 되고 있지만, 이 큰 착각에 결여되어 있는 것은 날씨(뇌우, Wetter)를 향해 치닫는 지혜와 용기다.

56) 같은 책, 14頁, 강조는 인용자.

57) 같은 책, 25頁, 강조는 인용자.

법/권리의 구출

: 벤야민 재독해*

이치노카와 야스타카

나는 이 마지막 사람에게도 당신에게 주었던 만큼의 값을 주기로 한 것이오. ... 이와 같이 꼴찌가 첫째가 되고 첫째가 꼴찌가 될 것이다. (공동번역, 가톨릭용)

나중 온 이 사람에게 너와 같이 주는 것이 내 뜻이니라. ... 이와 같이 나중 된 자로서 먼저 되고 먼저 된 자로서 나중 되리라.

— 마태복음 20장.

1. 인간의 비-인간화 / 비-인간의 인간화

조르조 아감벤은 아우슈비츠의 의미를 다음과 같이 말한다. “살아남은 자들이 수용소에서 지켜낼 수 있었던 선^善은 ... 따라서 존엄이 아니다. 오히려 반대로, 어떤 상상도 할 수 없을 정도로 존엄과 품위를 잃게 된다는 것, 영락의 극치에서도 여전히 삶이 영위된다는 것 — 이것이 살아남은 자들이 수용소에서 인간의 나라로 가지고 돌아오는 잔인한 소식이다.”¹⁾

* 市野川 容孝, 「法/權리의 救出: ベンヤミン再読」, 『現代思想』, 34권 7호 青土社, 2006년, 120-135頁.

아감벤의 이 지적을 따른다면, 나치가 아우슈비츠에서 저지른 것 중에서 무엇보다 먼저 비난받아야 할 것은 인간을 죽였다는 것이 아닙니다. 오히려 도무지 상상조차 할 수 없을 정도로, 인간에게서 존엄과 품위를 빼앗으면서, 그럼에도 불구하고 그 인간을 죽이지 않았다는 것, 인간을 ‘비-인간’으로 만들어놓고 그대로, 살게 만들지도 않고 죽게 만들지도 않고 **살아남게(생존하게) 만든 데 있다**(RA, 228~229쪽²⁾)는

-
- 1) 上村忠男·廣石正和 訳, 『アウシュヴィッツの残りのもの』, 月曜社, 90頁; 정문영 옮김, 『아우슈비츠의 남은 자들: 문서고와 증인』, 새물결, 2012, 105쪽. “따라서 살아남은 사람들이 수용소에서 구해낼 수 있었던 선은 ... 존엄이 아니다. 반대로 살아남은 사람들이 수용소로부터 인간의 땅으로 전한 잔인한 소식은 정확히 이러한 것이다. 즉 상상을 초월할 정도로 존엄과 품위를 잃을 수 있다는 것, 가장 극단적인 전략 속에서도 그 안에는 아직 삶이 존재한다는 것이다.”; 참고로 이 대목의 이탈리아어 본은 다음과 같다. “Il bene ... che i superstiti sono riusciti a salvare dal campo non è pertanto, la dignità. Al contrario, che si possano perdere dignità e decenza al di là di ogni immaginazione, che ci sia ancora vita nella degradazione più estrema - questa è l'atroce notizia che i sopravvissuti portano dal campo nella terra degli uomini.” Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, 1998, p.63. 이를 번역하면 다음과 같다. “생존자들이 수용소에서 가까스로 지켜낼 수 있었던 선^善은 ... 따라서 존엄이 아니다. 생존자들이 수용소로부터 인간의 땅으로 갖고 돌아간 참혹한 소식은 도무지 상상조차 할 수 없을 정도로 존엄과 품위를 잃을 수 있다는 것, 가장 극단적인 영락^{零落}에서조차도 삶이 영위된다는 것이다.” 이하 본문에 RA로 약칭하고 국역본 쪽수를 표기한다. 단, 번역은 수정한다.
 - 2) “이미 살펴본 대로 푸코는 근대의 생명 권력과 옛날 영토 국가의 주권 권력 사이의 차이를 두 개의 대칭적인 정식을 교차시킴으로써 규정정^定의한다. 죽이거나 살게 놔둔다^{죽게 만들고 살게 내버려둔대}는 것이 옛날 주권 권력의 신죄질채라고 할 수 있는데, 그것은 일차적으로 죽일 권리로 행사된다. 반면 생명 권력의 표어인 살리거나 죽게 놔둔다^{살게 만들고 죽게 내버려둔대}는 일차적 목적이 생명과 생물학적인 것 자체에 대한 관심과 배려를 국가 권력의 관심사로 전환시키는 데 있다. 지금까지의 성찰을 토대로 하면, 제3의 정식이 다른 두 정식 사이에 교묘하게 들어가 있다고

것이 되지 않을까?

하지만 만일 이 이해가 옳다면, 나는 아감벤의 생각에는 동의할 수 없다. 아우슈비츠에서 무엇보다 우선 비난받아야 할 것은 사람들을 죽였다는 것, 사람들에게서 존엄과 품위를 빼앗은 다음, 더 나아가 (푸코를 좇아 말하면) **죽음 속으로 폐기했다**는 것이다.

아감벤이 아우슈비츠에서 읽어내는 것은 어떤 애매한 중간영역으로 생명의 영락(零落)이다. 인간으로서의 존엄을 상실하면서, 그럼에도 불구하고, 비존재가 되지 않고, 설령 비존재가 됐다고 해도, 그런 것은 정당하게 인식되지도 승인되지도 못한 생명. 그것이 『아우슈비츠의 남은 것』에서는 프리모 레비의 증언을 주요 실마리로 삼으면서 ‘비인간’ 혹은 ‘무젤만’이라 표현되고, 또 다른 텍스트에서는 ‘호모 사케르’, 즉 “희생화 불가능한데도 살해 가능한 삶(희생양으로 삼는 것이 불가능하지만 죽여도 되는 생명)”으로 표현된다(『호모 사케르』, 175쪽).³⁾

그런데 ‘희생양화 불가능’이란 무엇인가?

‘희생’이란 그 자체로 **고귀한** (고귀하다고 간주된) 존재, 달리 말하면 그 자체로 충분히 **살만한 가치가 있는** (있다고 간주된) 존재를, 그럼에도 불구하고 무엇인가를 위해 무화시키는 것이다. 희생은 그것에 의해 무화되는 존재가 고귀하면 고귀할수록, 그 의미가 더 커진다.

할 수 있는데, 20세기 생명 정치의 가장 고유한 특징을 규정하는 이 정식은 더 이상 **죽이는 것** 죽게 만드는 것^도 아니고 **살리는 것** 살게 만드는 것^도 아닌 **살아남게 하는 것** 생존하게 만드는 것^{이다}. 우리 시대 생명 권력의 결정적인 활동은 삶의 생산도 아니고 죽음의 생산도 아닌, 차라리 생존을 생산하는데, 쉽게 변형을 가할 수 있고 또 잠재적으로 무한한 생존을 생산하는 데 있는 것이다”(228-229쪽, []는 수정 번역).

3) 이하 『호모 사케르』를 HS로 약칭하고 한국어 국역본 쪽수를 표기한다.

‘커다란 희생’이라는 말로, 우리는 희생된 존재의 고귀함과 가치의 크기를 비탄 및 회한과 더불어 마음에 새기는 것이다. ‘희생양화 불가능한 존재란, 그와 반대로, 아무런 존엄도 인정받지 못한 존재, 살만한 가치가 없다고 간주된 영도(零度)의 존재이다.

그러니까 희생양화 불가능한 존재에는 또한 ‘살해’라는 법/권리의 용어조차, 본래라면 적용할 수 없다. 아감벤도 언급하는(HS, 263쪽 이하), 법학자 K. 빈딩과 정신의학자 A. 호헤는 그러므로 그 저작의 제목으로 「살만한 가치가 없는 생명」의 ‘말소(Vernichtung)’ – 이 독일어는 법률용어로는 문서 등의 물건에 사용되며 인간(인체)에는 사용될 수 없다 – 라고 말하고, 그 ‘살해(Tötung)’라고는 말하지 않았던 것이다. 희생양화 불가능한 존재에 대해서는, 만일 그것이 정말로 희생양화 불가능하다면, 이 ‘말소’가, 혹은 (예를 들어 기물(器物)에 대한 것처럼) ‘손괴(損壞, Beschädigung)’라는 말이 적용돼야 마땅할 것이다.

그럼에도 불구하고 아감벤 자신은 호모 사케르라는 것을 ‘말소’가 가능한, ‘손괴’가 가능한 존재라고 말하지 않고, ‘살해 가능한(죽여도 되는, uccidibile)’ 존재라고 계속 표현한다.⁴⁾ 이 꼬아놓은 말 속에 아감벤 자신의 (빈딩이나 호헤와는 다른) 견해가 사실은 박혀 있다고 나는 생각하지만, 그는 이 견해를 적극적으로 전개하려고 하지 않는다.

‘살해 가능’이라고 함으로써 아감벤이 함의하는 것은, 확실히 한 가지로는 ‘살해가 처벌되지 않는다’는 것이다(HS, 159쪽).⁵⁾ 즉, 죽여도

4) G. Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, 1995, Torino, p.91.

5) 한국어 번역본의 “호모 사케르의 특성을 이루는 두 가지 특성, 즉 그를 살해한 자에 대한 사면과 그를 희생물로 바치는 것의 금지라는 것”(159쪽)은 “호모 사케르의 두 가지 특성, 즉 그를 살해한 자는 처벌받지 않는다, 그를 희생물로 삼는 것은 금지된

좋다는 시인이 살해 가능이라는 것의 한 가지 의미이다. 그러나 ‘살해가 처벌받지 않는다’는 표현은 통상적인 법/권리Reicht의 언어에 있어서 모순 이외의 아무것도 아니다. 왜냐하면 살해라는 행위를 처벌하는 것이 통상적인 법/권리이기 때문이며, 살해를 처벌하지 않으면 그것은 더 이상 법/권리라고 말해서는 안 되기 때문이다. 법/권리의 언어에서 가능한 것은 “살해는 처벌받는다”는 명제이거나, 혹은 그 대우명제인 “처벌받지 않은 것은 살해가 아니다”라는 둘 중 하나이며, 처벌받지 않은 것을 ‘살해’라고 표현할 수는 없다. 통상적으로는 그렇다는 얘기다.

희생양화 불가능한 호모 사케르라는 존재, 즉 희생이라는 말에 합당한 존엄과 가치를 상실한 존재에 있어서, 그럼에도 불구하고 가능한 것은 ‘말소’도 ‘손괴’도 아니고 여전히 ‘살해’이다. — 이렇게 말함으로써 아감벤이 가리키는 것은 이 호모 사케르라는 존재의 양의성 그 자체이다. 양의성이라는 것은 말의 완전한 의미에서 그렇다는 것이고, 그것이 ‘비-인간인, 즉 “도무지 상상조차 할 수 없을 정도로 존엄과 기쁨이 상실된다”는 사태와 동시에, 그것이 여전히 ‘인간’이며, 그 존재의 무화는 ‘살해’라는 말로 계속 표현돼야 한다는 사태, 이 둘 다 똑같은 무게로 인식되어야 하는 것이다.

내가 아감벤의, 적어도 일본어로 번역된 일련의 저작에 대해 위화감을 느끼는 것은 그가 이 양의성 — 그 자신이 자세하게 밝히고 있는 이 양의성 — 을 충분히 논하지 않고 있다고 생각하기 때문이다. 혹

다”고 수정할 필요가 있다. ‘사면’이라는 말은 이 경우 적합하지 않다. 사면은 법적 인용어로 일단 죄를 물은 후에, 그 죄를 용서해주는 것이다.

은 ‘말소’가 아니라 ‘살해’라는 단어를 구태여 사용함으로써 스스로 나타내고 있는 빈당이나 호혜와의 사고의 차이를 아감벤은 말하는 도중에 지워버리고 있는 듯 보이기 때문이다.

아감벤은 아우슈비츠에서 인간의 비-인간화에 관해 인간이 그곳에서 도무지 상상조차 할 수 없을 정도로 존엄과 기쁨을 잃어가는 과정에 관해 이야기한다. 그러나 이 영락霧落과 동시에 우리가 말해야 할 것은 그런 끝에 생기는 ‘비-인간, 무젤만이 그래도 여전히 인간’이라는 것이다. 인간이란 무엇인가? 그것은 그 존재의 무화無化를 (‘말소’도 아니고 ‘손괴’도 아니고) ‘살해’라는 말로 표현해야 한다는 것이며, 또한 그 살해를 인정해서는 안 된다고 선언하는 법/권리droit를 계속 창조해야 한다는 것이다. 그러나 이 법/권리의 창조는 “인간은 인간적이지 않는 한에서 인간이다”(RA, 182쪽)라든가, “인간이란 비-인간이며, 인간성을 완전히 파괴당한 자야말로 진정 인간적이다”(RA, 200쪽)와 같은 역설적인 수사를 ‘아우슈비츠의 교훈’으로서 제시하는 것으로 그치는 것과는 다르다.

중요한 것은 인간이냐 아니냐가 아니다. 오히려 인간으로 삼는다는 것은 어떤 것인가이다. 인간의 비-인간화라는 비통한 사실뿐 아니라, 비-인간의 인간화가 어떻게 가능한가를 물을 필요가 있지 않을까?

아래는 이를 위한 최초의 작업이다.

2. 신적 폭력에 관해

아감벤은 발터 벤야민이 「폭력비판을 위하여」에서 제시한 ‘das bloss Leben’, 즉 ‘단순한 생명, 벌거벗은 생명’이라는 개념을 하나의 안내도

로 삼고, 이를 프리모 레비의 증언과 포개면서 사색을 진행한다.

벤야민은 생명을 이 ‘단순한 생명’, ‘벌거벗은 생명’으로 전락시키는 폭력을 ‘신화적 폭력’이라고 불렀는데, 아우슈비츠에 관해 아감벤이 자세하게 논한 것은 이 신화적 폭력의 한 가지 구체적인, 그리고 상상을 초월한 모습이라고 말할 수 있다. 그러나 동시에 벤야민은 이 신화적 폭력에 대치하면서 생명을 “살아있는 자^{der Lebendige}”로 **상승시키는** ‘신적 폭력’이라는 것에 관해 얘기했다.

벤야민의 ‘신적 폭력’에 관해서는 적어도 세 가지 해석이 존재한다.

하나는 데리다가 그 가능성을 보여준 것인데, 신적 폭력은 ‘법/권리를 부정한다^{rechtsvernichtend}’는 벤야민의 서술 및 이 폭력을 코라의 도당 徒黨에 대한 신의 심판과 겹쳐놓은 벤야민의 비유를 기초로, 아우슈비츠야말로 이 신적 폭력의 현현이 아닌가라는 해석, 즉 “홀로코스트를 신적인 폭력의 해석 불가능한 현현으로 생각하고 싶다는 유혹”⁶⁾이다.

확실히 나치는 인간의 살해를 금지하는 기존의 법/권리를 부정하면서 대량학살을 저질렀다. 그리고 그것은 그 대상이 유대인인 한에서 모세에 반역한 코라의 도당에 대해 유대교의 신이 내린 잔학한 심판과 포개서 신학적으로 해석하는 것도 불가능하지 않을지 모른다. “이렇게 말하자마자 그들이 딛고 서 있던 땅이 갈라졌다. 땅은 입을 벌려 그들과 집안 식구들을 삼켜버렸다. 코라에게 딸린 사람과 재산을 모조리 삼켜버렸다. 그들이 식구들과 함께 산 채로 지옥에 떨어진

6) 데리다, 『법의 힘』, 135쪽. “대학살을 신의 폭력의 해석 불가능한 발현의 하나로 사고하려는 유혹”

다음에야 땅은 입을 다물었다. 이렇게 그들은 이스라엘 회중 가운데서 사라져버렸다. … 향을 피워가지고 나왔던 이백오십 명도 야훼에게서 나온 불이 살라버렸다”(민수기, 16장, 신공동번역).

다른 하나는, 내가 이해하는 바로는 아감벤이 제시하는 것으로, 신적 폭력의 본질은 ‘법/권리의 탈정립^{Entsetzung des Rechts}’에 있다고 한 벤야민의 서술에 역점을 둔 해석이다(HS, 146쪽 이하).

만약 아감벤이 생각하듯이, 아우슈비츠에서 생겨난 것이 벤야민이 말하는 “벌거벗은 생명”이라면, 위의 첫 번째 해석처럼, 아우슈비츠의 근원에서 신적 폭력을 찾아볼 수는 없다. 왜냐하면 벤야민은 “벌거벗은 생명”을 신적 폭력이 아니라 신화적 폭력에 결부시켰기 때문이다. 아우슈비츠에서 간파해야 하는 것은 신적 폭력이 아니라 신화적 폭력, 즉 법/권리를 정립하고 또 유지하는 폭력이다. 따라서 또한 아우슈비츠는 법/권리의 부정이 아니라 다른 종류의 법/권리의 정립과 유지 위에 성립되어 있는 것이다. 반면 신적 폭력은, 이 두 번째 해석에 따르면, 신화적 폭력이 **아닌** 무엇, 법/권리를 정립하지도 않고 유지하지도 않고 그저 탈구시키는(탈정립하는) 무엇이라는 게 된다.

그러나 이 두 번째 해석은 신적 폭력을 그저 소극적으로만 파악하고 있다. 이 해석은 첫 번째 해석과는 달리, 확실히 신적 폭력을 아우슈비츠로부터 멀리 떼어놓지만, 그것이 무엇인지를 적극적으로 제시하지는 않는다. 이에 덧붙여, 이 해석은 법/권리의 ‘탈정립’을 강조하기 때문에, 신적 폭력을 법/권리 자체로부터 멀리 떼어놓는다. 법/권리와 무관한 것, 그것이 신적 폭력이라는 게 된다. “사실 벤야민은 이 형상^{신적 폭력을 판단(식별)}할 수 있는 어떤 실증적인(실정적인) 기준도 제시하지 않을 뿐만 아니라, 그것을 판단할 수 있는 어떤 구체적인 사

례가 존재할 가능성마저 부정한다(이 신적 폭력이 어떤 구체적인 사례를 통해 인식될 수 있다는 것마저도 부정한다). 유일하게 확실한 점은 신의 폭력(신적 폭력)이 법(법권리)을 제정(정립)하지도 보존하지도 않으며, 다만 법을 ‘탈정립(Entsetzung)’한다는 사실뿐이다”(HS, 146쪽). 이렇게 말하면서 아감벤은 신적 폭력을 **적극적으로** 탐구하는 것도, 그것을 법/권리에 결부시키는 것도 불필요하며 불가능하다는 것을 벤야민의 이름으로 정당화하고, 그리고 신적 폭력이 열게 될 “살아있는 자들(der Lebendige)”이 아니라 그 대극에 있는 “벌거벗은 생명(das blasse Leben)”으로 퇴각해버린다.

나는 이 두 번째 해석에 세 번째 해석을 대립시킨다.

문제는 벤야민이 신적 폭력에 결부시킨 ‘Entsetzung des Rechts’⁷⁾라는 말이 도대체 무엇을 의미하느냐이다. 이것이 신화적 폭력의 “법/권리를 정립하는(rechtsetzend)” 기능에 대립되고 있다는 것은 분명하다. 그러므로 신적 폭력에는 법/권리로부터의 일정한 거리와 이반(離反)이 갖춰져 있어야 한다.

그러나 다른 한편으로 ‘Entsetzung’이라는 말에는 ‘해방’, ‘구출’이라는 의미가 있다는 것에 주의하자. 그것은 주로 군사적으로 사용되지만, 적의 포위를 해제하거나 돌파하여 아군을 **구출할** 때, 이 말이 사용된다. 즉, ‘Entsetzung des Rechts’란 법/권리의 기능을 일단 정지시키는 동시에 법/권리를 기존의 틀에서 해방하여 구출하는 것을 의미하는 것이다. 데리다는 “리스크를 각오하고”라고 조금 망설이면서, 신적 폭력이란 “법/권리를 탈구축하는 폭력”이라고 말하는데, 그것은 완

7) W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”(1920/21) in : ders. Gesammelte Schriften, Bd.2-1, 1977, Suhrkamp. S.179-203, S.202.

전히 옳다(『법의 힘』, 166頁). 벤야민은 “탈구축”이라는 그에게는 낯선 단어를 사용하지 않더라도 그것을 ‘Entsetzung’이라는 말로 표현하고 있다.

아감벤은 이 ‘Entsetzung’을 ‘deposizione’라는 이탈리아어로 번역하고, 또 원래의 동사인 ‘entsetzen’에 ‘deporre’라는 번역어를 배정하지만,⁸⁾ 이 이탈리아어에는, 내가 아는 한, ‘해임(하다)’, ‘포기(하다)’, ‘폐절(하다)’라는 부정적 의미는 있어도 ‘해방(하다)’, ‘구출(하다)’라는 긍정적인 의미는 없다.

확실히 벤야민은 신적 폭력은 “법/권리를 부정한다(rechtsvernichtend)”고도 말한다. 그러나 내가 「폭력비판시론」⁹⁾에서도 말했듯이, 그것은 법/권리의 단순한 부정으로 끝나는 것이 아니다. 신적 폭력은 신화적 폭력이 정립하는 법률로부터 우리를 해방하면서 — 그런 의미에서 법(률)을 부정하면서 — ‘법/권리(Recht)’란 무엇인가, ‘정의(Gerechtigkeit)’란 무엇인가라는 물음을 끊임없이 우리에게 재개시키는 것이며, 그 재개를 **좋든 싫든, 그리고 이를 막론하고** 우리를 다그친다는 의미에서

8) Homo sacer, op.cit., pp.72-74. 다카구와 가즈미의 번역(95쪽 이하) 한국어 번역본에서는 145쪽 이하)에서는 이미 인용되고 있듯이, ‘탈정립’이라는 말이 채용되고 있다. ‘탈구축’이라는 말을 연상시키는 이 번역은 벤야민이 말하는 Entsetzung의 번역어로 는 절묘하다. ‘탈구축 deconstruction’이라는 요소를 갖고 있는 것과 마찬가지로, 벤야민이 말하는 Entsetzung도 그런 양의성과 깊이를 갖추고 있다. 다만 아감벤 자신이 (독일어의 entsetzen이나 Entsetzung에 대응시켰던) 이 deporre나 deposizione에, 동일한 양의성이나 깊이를 주는지 여부에 관해서는, 나는 매우 회의적이며, 본문에서 언급하는 통상적인 부정적인 의미 밖에는 없다고 생각된다. 그 때문에 다카구와 씨의 ‘탈정립’이라는 시사로 넘쳐나는 번역어이지만, 본고에서는 이것을 ‘해임(하다)’, ‘포기(하다)’, ‘폐절(하다)’라는 의미로 한정해 이용한다.

9) 앞의 〈보론 1〉에 수록.

그것은 폭력이다.

아감벤의 해석은 벤야민이 말하는 신적 폭력을 법/권리로부터 멀어지게 하지만, 나는 첫째로 신적 폭력 속에서 법/권리의 ‘해방’, ‘구출’이라는 과제를 읽어냄으로써 양자를 연결시켜야 한다고 생각한다. 둘째로 아감벤의 해석은 신적 폭력의 **적극적** 규정을 포기하지만, 이 폭력이 법/권리의 해방과 구출로 통하는 이상, 그 적극적 규정은 불가결하다고 생각한다. 확실히 이 적극적 규정은 터무니없이 곤란하고, 불가능에 가까운 작업일 것이다. 아마 우리는 이 작업에서 항상 잘못을 반복할 것이다. 그러나 그렇다고 해도 우리는 이 작업 자체에서 결코 도망칠 수 없다는 것만은 분명히 해두어야 할 것이다.

그리고 셋째로 다음의 것을 재차 강조해둔다. 즉, 벤야민은 신적 폭력을 말하면서 “살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 존엄성이라는 명제”를 버리지는 **않는다**는 것이다.

3. 생명의 존엄함

벤야민이 주의를 촉구하는 것은 “살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 존엄함이라는 명제”가 지닌 양의성, 즉 이것들이 진리와 오류의 양쪽에 마찬가지로 똑같이 열려 있다는 가능성 — 따라서 그것은 하나의 **모순**이기도 하다 — 이며, 이 양의성 때문에 또한 벤야민은 이 계율과 명제를, 단순하게 기각하지 않으며, 기각할 수 없는 것이다. 벤야민은 이렇게 말한다.

존재가 정의를 갖춘 존재보다 더 존엄하다는 명제는 그때의

존재가 **단순한 생명** 이외의 아무것도 아니라면 잘못이며 천박하다. … 그러나 그것은 유무를 막론하고 진리를 갖고 있다. 만일 이 존재(더 정확하게는 생명) — 이 ‘존재’, ‘생명’이라는 말은 이중의 의미를 갖고 있으며, 그것들은 ‘강화(講和)/평화’라는 말과 완전히 똑같이, 각각 두 가지 차원으로 나뉘어 해명되어야 한다 — 이 «인간»의 흔들림 없는 = 확고한 **집합태**를 의미하고 있다면 말이다. 그리고 만일 이 명제가 정의를 갖춘 인간이 아직 존재하지 않는다 — 이것은 [이 명제가 참이기 위해서] 단순히 아직 존재하지 않을 뿐이라는 의미라는 게 절대 불가결하다 — 기보다는 인간 그 자체가 존재하지 않는다는 것이 꺼림칙하다고 주장하는 것이라면 말이다.¹⁰⁾

이 짧은 구절에는 몇 가지가 복잡하게 얽혀 기술되어 있다. 적어도 네 가지의 논점이 있다. 하나하나 나눠서 논해보자.

그 전에 먼저 다음을 확인해두자. 위의 대목에서 벤야민은 세 가지

10) “Zur Kritik der Gewalt” a.a.O. S.201. 강조는 인용자.; 도서출판 길, 114쪽. “존재가 **단순한 생명** bloßes Leben 이외의 아무것도 의미하지 않는다면 … 존재가 정의로운 존재보다 더 상위에 있다는 문장은 잘못되었고 천박하다. 그러나 그 문장은 존재가(또는 그보다 낮기로는 생명) — 이 말들은 그것의 이중적 의미가 평화라는 말과 유사하게 그것이 각기 두 영역에 대해 갖는 관계로부터 해소될 수 있다 — «인간»이라는 요지부동의 혼합 상태를 의미한다면 엄청난 진실을 내포한다. 즉 그 문장이 인간의 비존재는 정의로운 인간이 (반드시, 단순히) 아직 존재하지 않음보다 뭔가 더 끔찍한 것이라는 것을 말하고자 한다면 말이다. 위의 문장이 그럴듯하게 보이는 것은 바로 이러한 이의성 덕택이다. 바로 인간은 어떠한 경우라도 인간의 단순한 생명과 일치하지 않으며, 그 인간 속의 단순한 생명과도 그리고 인간의 어떤 특정한 상태나 특성과도, 심지어 인간의 신체적 존재의 유일무이함과도 일치하지 않는다.”

를 제시한다. “정의의 갖춘(정의로운, gerecht)” 존재 내지 생명, “단순한 blasse” 존재 내지 생명, 그리고 주의하지 않고 간과되어버리지만 어떤 형용사도 붙이지 않고, 그런 의미에서 진짜로 알몸이고 벌거벗은 존재 내지 생명이다. 벤야민에게 첫 번째의 것은 긍정되어야 하며, 두 번째의 것은 부정되어야 하지만, 세 번째의 것은 긍정과 부정 사이를 애매하게 흔들리고 있다. 아무튼 중요한 것은 ‘단순한’이라든가 ‘벌거벗은’ 같은 형용사를 붙인 순간에, 인간은 더 이상 진정한 의미에서의 단순한 생명, 벌거벗은 생명 — 그것은 일체의 형용사를 거부할 것이다 — 을 말할 수 없게 된다는 역설이다.

(1) “살인하지 마라”는 계율과 “생명의 존엄이라는 명제”가 오류로 전락하는 것은 어떤 경우인가?

그것은 거기서 말하는 ‘존엄한(고귀한) 생명’, ‘죽여서는 안 되는 생명’이 사실상 ‘단순한 생명’일 뿐이며, 존엄을 이미 상실했는데도 여전히 존엄하다고 위장되는 경우이다. 그리고 ‘단순한 생명’이 아니라 진정으로 존엄한 것이 되기 위해서는, 존재 혹은 생명이 ‘정의’에 의해 뒷받침되어야 한다.

그러나 이렇게 생각한 순간 다음과 같은 일련의 물음이 생겨난다. — ‘정의’란 무엇인가? 그것을 어떻게 정립하는가? 누가 그 권리_{recht}를 가지고 있는가? 이 정립의 방식과 그 권리의 배분 방식을 정하는 법_{recht} 자체가 부정의한 것이라고 한다면 어떻게 할 것인가? 정의에 의해 뒷받침되지 않는 생명에는 고귀함이 없기 때문에, 그것은 말소해도 좋다는 것이며, 더욱이 이 말소는 법에 의해 부과되어야 할 ‘살해’ 조차 아니다. 그러나 그 정의를 정하는 법/권리 자체가 잘못되었다면

어쩔 것인가? — 혹은 정의란 무엇인가에 관해, 상이한 두 개의 인간 집단이 서로 상이한 대답을 내는 경우는 어쩔 것인가? A에게는 정의인 것이 B에게는 부정의인 경우, 어떤 존재=생명에 관해 A는 죽여서는 안 되는 존엄한 것이라고 하고, B는 말소해도 되는 ‘단순한 생명’이라고 하는 사태가 일어날 수 있다. 하지만 A와 B 중 어느 쪽이 옳다고 누가 어떻게 단언할 수 있는가?

법/권리를 탈정립하는 신적 폭력, 모든 기존의 법/권리를 적더라도 일단 괄호로 묶고 탈구시키는 신적 폭력이 여는 것은 이런 물음에 다름 아니다. 그리고 바로 이 순간에 “살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 고귀함이라는 명제”는 올바름을 획득한다. 왜냐하면 생명의 존귀함의 기준이 되는 정의 자체가 결정 불가능한 상태로 중지(유예)되기 때문에 어떤 생명의 말소도 부정의한 **살해**로 비난받을 가능성을 배제할 수 없기 때문이다.

(2) ‘존재’ 내지 ‘생명’이 ‘강화/평화’라는 말과 마찬가지로 두 가지의 의미를 갖고 있다는 것은 무슨 의미인가?

‘강화/평화’의 이중적 의미를, 벤야민은 텍스트의 앞 단락에서 ‘전쟁’과 쌍을 이루는 ‘강화’와 칸트가 제기한 ‘영구 평화’의 두 가지로 나눠서 설명했다.¹¹⁾

폭력은 대체로 어떤 (숭고한) 목적을 위한 수단으로 정당화된다. 전쟁에서 행사되는 폭력이 그 전형이다. 그러나 전쟁에서 표면화되는 것은 폭력을 정당화하는 이 목적 자체의 우유성_{偶有性}이다. 전쟁은 상

11) aa.O. S.185-6. [89-90쪽]

이한 목적들(혹은 가치들)이 경합·갈등하는, 즉 ‘신들의 투쟁’(베버)이며, 이 경합·갈등, 투쟁 속에서 폭력을 정당화하는 것의 목적은 그 자명성(자연성) — 벤야민은 ‘자연목적(Naturzwecke)’이라는 말을 사용한다 — 을 박탈당한다. ‘강화(講和)’라는 의식(儀式)은 이 경합·갈등의 끝에 어떤 특정한 목적(가치)이 다른 그것을 물리치고, 대타적이고 대자적으로 스스로를 올바른(정당한) 것으로 선언하는 행위, 즉 앞의 ‘자연목적’을 ‘법/권리적 목적(Rechtswecke)’으로 완성시키는 행위에 다름 아니다. 반면 ‘영구평화’는 이런 목적(가치)의 경합·갈등의 부재, 그 영구적 부재를 의미한다. 거기에 있는 것은 단 하나의 목적(가치)인데, 그것은 단 하나밖에 없기 때문에, 자신의 올바름을 경합·갈등 속에서 재귀적으로 정립(설정)하는 것이 아니다. 전쟁과 일체의 ‘강화’는 법/권리를 정립하는 폭력을 가시화하고, 전쟁이 없는 ‘영구평화’는 이 폭력을 비가시화한다.

이런 두 개의 상이한 벡터를 ‘존재’나 ‘생명’에도 확인해야 한다고 벤야민은 말한다. 그것은 즉 경합·갈등 속에서 선택된 어떤 특정한 목적(가치)에 의해 뒷받침된 존재/생명 — 즉 ‘정의를 갖춘(올바른, 정당한) 존재’ — 과 그런 뒷받침을 이미 상실한 존재/생명 — 즉 ‘단순한 생명’ — 의 두 가지가 있다는 것이다.

그러나 고찰은 여기서 다시 원점으로 되돌아간다.

전쟁과 그것에 이어진 강화는 확실히 ‘정의를 갖춘 존재’를 산출할 지도 모른다. 그러나 이 모든 것을 뒷받침하는 것은 결국 법/권리를 정립하는 폭력, 즉 ‘신화적 폭력’이다. 이 신화적 폭력에 대립하는 ‘신적 폭력’이 법/권리를 탈정립한다면, 즉 앞서 말했듯이 법/권리 및 정의를 결정 불가능 상태로 중지시킨다면, 이 신적 폭력에 비취보는 한,

비록 ‘단순한 생명’이라도 그것을 죽여서는 안 된다는 명제에는, 그래서 일정한 타당성을 인정해야 한다. 그것은 **절반은 올바르다**.

벤야민은 “법/권리를 정립하고 또 유지하는 폭력의 형성에 있어서의 변증법적 부침”¹²⁾에 관해 이야기하면서, 그로부터 벗어나는 길을 신적 폭력이라는 말과 더불어 모색한다. 어떤 폭력이 특정한 목적(가치)을 그것 이외의 것을 밀쳐내고 또 억압하면서 정립하고 또 유지한다. 그러나 그것은 오래 갈 수 없으며, 다른 폭력이 이를 대체하며 새로운 다른 목적(가치)을 정립하며 또 유지한다. 이런 부침, 즉 “법/권리의 **신화적** 형성이라는 속박 속에서의 순환” — 계급투쟁이라는 것도 이 속박으로 전략할 가능성을 항상 갖고 있다 — 을 끊어내는 것이 신적인 폭력이며, 이를 위해 법/권리의 ‘탈정립’이 요청되는 것이다.

그렇지만, 말이다.

법/권리의 탈정립에는 신적 폭력의 두 번째 과제, 즉 법/권리의 구출이라는 과제가 이어진다. 신적 폭력은 법/권리 그리고 정의를 신화적 폭력의 부침이라는 속박(굴레)의 틀 자체로부터 구출해야 하는 것이지, 이것들을 무화하는 것이 결코 아니다. 바로 이 때문에 벤야민은 설령 ‘단순한 생명’이더라도 그것을 죽여서는 안 된다는 앞의 명제가 절반은 올바른 동시에 절반은 틀렸다는 것, 그것이 오류로 전략할 가능성을 항상 가지고 있다는 것을 집요하게 경고했다. 이 명제는 다음과 같은 생각, 즉 더는 법/권리와 정의를 경합·갈등과 투쟁을 통해 진지하게 추구할 필요는 없는 (가치) 중립적인 ‘단순한 생명’이면 되

12) aa.O. S.202[115쪽]; 도서출판 길, 115쪽. “법정립적인 것과 법보존적인 것으로서의 폭력의 형상들에서 변증법적 부침”

는, 있어야 할(바람직한) 법/권리, 있어야 할(바람직한) 정의와 더불어 그것을 “살아있는 자(der Lebendige)”로 상승시키는 것 등은 불필요하며 불가능하다는 생각으로 사람들을 이끄는 한, 잘못된 것이다.

설령 ‘단순한 상명’이라 할지라도 그것을 죽여서는 안 된다는 명제는 법/권리의 탈정립이라는 신적 폭력의 첫 번째 과제에 비취보는 한 올바르며, 법/권리의 구제라는 두 번째 과제에 비취보는 한 잘못이며, 적어도 잘못으로 전락할 가능성을 품고 있다.

벤야민이 신적 폭력 속에 법/권리의 구출이라는 과제를 기입하고 있는 것은 분명하다. 그러나 동시에 벤야민이 이 과제의 엄청난 어려움을 강조한다는 것도 사실이다. “순수한 폭력이 어떤 구체적인 사례에서 언제 실현되었는가를 가늠하는 것은 인간이 당장 할 수는 없고 당장 해야 하는 것도 아니다. 왜냐하면 그것으로서 확실하게 인식할 수 있는 것은 신적 폭력이 아니라 — 그것이 예외적으로 인식될 수 있는 것은 그것이 유례없는 결과를 낳을 경우이다 — 신화적 폭력뿐이기 때문이다. 왜냐하면 폭력의 멸죄적(滅罪的)인 힘은 인간의 눈에는 숨겨져 있기 때문이다.”¹³⁾ 법/권리의 구출이라는 신적 폭력의 과제를 우리 인간이 떠맡고 실행했다고 해도, 법/권리가 정말로 구출됐는지 여부를 우리 인간이 확정할 수는 없다. 아마 언제까지나 할 수 없을 것

13) aa.O. S.203. 강조는 인용자.; 도서출판 길, 116쪽. “그러나 특정한 경우에 순수한 폭력이 언제 실제적으로 있었는지를 결정하는 것은 사람들에게 똑같이 가능하지도 않고 똑같이 시급하지도 않다. 왜냐하면 비할 바 없이 큰 영향들 속에서가 아니라면 신적인 폭력이 아니라 오로지 신화적인 폭력만이 그 자체로서 확실하게 인식될 수 있기 때문이다. 그 이유는 폭력이 인간에게 주는 면죄하는 힘은 명백하게 드러나지 않기 때문이다.”

이다. 왜냐하면 이 모든 것들은 인간의 눈에는 감춰져 있기 때문이다.

이리하여 법/권리의 구출이라는 과제는 다시 법/권리의 탈정립으로 되밀려나는 것처럼 보인다. 사실 앞의 벤야민의 언명으로부터 적잖은 사람들 — 아감벤도 그중 한 명일 것이다 — 은 신적 폭력과 그 과제에 관한 비관주의적인 불가지론을 도출한다. 심지어 ‘신적인 폭력’이 인간에 의해 예외적으로 인식되는 것은 “그것이 유례없는 결과를 가져오는 경우”뿐이라는 벤야민의 언명을 바탕으로, 아우슈비츠를 신적 폭력의 현현으로 간주하는 것조차도 일어날 수 있다.

그러나 우리는 여기에서 망설여서는 안 된다. 법/권리의 구출이라는 과제를 놓치지 말아야 하며, 법/권리의 구출이냐 아니면 그 탈정립이냐 같은 양자택일에 빠지지 않고, 그 둘 다를 모두 맡을 수 있는 장소에 계속 서 있어야 하는 것이다. 그 가능성 아니 필연성은 법/권리의 ‘구출’과 ‘탈정립’의 쌍방이 동일한 언어에 의해 표현된다는 단적인 사실에 의해 이미 제시되고 있다.

법/권리가 실제로 구출됐는지 여부를 우리가 확인할 수는 없다. 적어도 — 벤야민이 말했듯이 — 당장은 할 수 없다. 그렇지만 우리는 법/권리를 구출하기 위한 조건이 무엇인지, 이를 위해서는 적어도 무엇이 필요한지, 또 거꾸로 무엇을 미리 배척해 두어야 하는지, 즉 어디에서 출발해야 하는지에 관해서는 말할 수 있다. 아니 말해야 한다. 이 조건에서 출발해 인간으로부터 도출되는 것이 정말로 법/권리를 구출하는지 어떤지, 인간이 최종적으로 어디에 표착(漂着)하는지에 관해 인간은 아무것도 확인할 수 없다고 하더라도 말이다.

벤야민은 이 조건=출발점을 어떤 것으로 구상했는가? 위의 인용 대목에 내장된 세 번째 논점으로 들어가자.

4. 정치경제학 비판

(3) ‘단순한 생명’이란 도대체 무엇인가? 그것은 무엇과의 대비에서 이해되어야 하는가? 그것은 무엇이 아닌가?

벤야민에 따르면, “살인하지 마라”는 계율과 “생명의 고귀함이라는 명제”는, 그것들이 ‘단순한 생명’을 사고¹⁴하는 한에서 잘못이다. 하지만 앞의 인용 부분에서 벤야민은 이렇게도 말한다. 즉, 이 계율과 명제는 그러나 거기서 “《인간》의 흔들림 없는 집합태^{der unverrückbare Aggregatzustand von ‘Menschen’}”가 사유¹⁵되는 한에서 완전히 옳다고 말이다. ‘단순한 생명’, ‘벌거벗은 생명’이라는 것은 따라서 무엇보다 우선 이 “《인간》의 흔들림 없는 집합태”라는 것과의 대비에서 이해되어야 하며, 후자도 아감벤이 신적 폭력에 결부시킨 “살아있는 자”와 깊이 연결되어 있다.

벤야민은 신적 폭력을 코라의 패거리^{徒黨}에 대한 신의 심판의 비유로 말하지만, 이 이야기가 나오는 「민수기」에서(도) 반복되어 행사되는 신의 폭력은 모세가 이끄는 이스라엘 백성을 냉혹하게까지 매질하면서 그 공동체로서의 응집력을 하나하나 높여간다. 이에 비춰보더라도, 벤야민이 말하는 신적 폭력은 공동체라는 문제 메커니즘과 깊이 결부되어 있다고 말할 수 있다. 무엇보다 벤야민의 텍스트에서 유대교를 얼마나 읽어내야 하는가에 관해서는 신중해야 하지 않을까?

“《인간》의 흔들림 없는 집합태”와의 대비에서 부상하게 되는 ‘단순한 생명’이란 그 반대로, 서로 연결되지 않고 개별적으로 단편화되고 서로 동떨어진 생명에 다름 아니다. 때문에 벤야민은 “인간의 단순한 생명”을 각자의 ‘고유성’이나 ‘수육된 인격의 유일성’ 같은 것과 동렬에 두는 것이다.¹⁴ ‘단순한 생명’이라는 말로부터, 우리가 무엇인가가

맞하고 획일화된 생명을 이미지화한다면, 벤야민의 이 언명은 점점 더 불가해하게 비칠지도 모른다. 그러나 벤야민에게 개인의 ‘고유성’이나 ‘유일성’이라는 것은, 그것들이 《인간》의 흔들림 없는 집합태를 손상하고 해체하는 한에서 생명을 ‘단순한 생명’으로 전락시키는 것일 뿐이다.¹⁵

《인간》의 흔들림 없는 집합태는 그러나 깊은 상처를 입고 있기도 하다. 그래서 생명은 그 본래의 고귀함을 대부분 잃었지만, 그것이 간과된 채 개별적으로 단편화되고 서로 동떨어진 ‘단순한 생명’이야말로 고귀하다고 떠들어댄다. “인간은 (혹은 현세에서의 삶, 죽음, 그리고 사후의 삶을 관통하여 인간 속에 존재하는 생명은) 실제로 고귀한 것임에도 불구하고, 인간이 처한 상황은 조금도 고귀하지 않다. 같은 인간에 의해 상처를 받기도 하는 인간의 수육된 생명은 그 어떤 존엄한 것도 아니다.”¹⁶ 벤야민은 여기서 도대체 무엇을 말하고 싶은 것인가? 고귀함이라고는 눈곱만큼도 없는 “인간이 처한 상황”이란 무엇인가? 같은 인간에 의해 인간이 상처를 받기도 한다는 것은 어떤 것인가?

14) aa.O. S.201.

15) 아감벤이라면, ‘조예’를 “살아 있는 모든 존재(동물이든 인간이든 신이든)에 공통의, 살아 있다는 단순한 사실”과, 또한 ‘비오스’를 “각각의 개체나 집단에 특유한 살기의 형식, 살기의 방식”이라고 정의하려 한다. 하지만 벤야민이 말하는 “단순한 생명”은 이 “조예”가 아니라 오히려 “비오스”에 배정되어야 할 것이다.

16) “Zur Kritik der Gewalt” aa.O. S.201. ; 도서출판 길. 114쪽. “인간이 (또는 그 인간 속에 지상에서의 삶과 죽음과 사후의 삶을 통틀어 동일하게 놓여 있는 생명) 성스럽다면, 그것은 그의 상태가 성스럽다는 뜻이 아니며, 그의 신체적인 생명, 동류의 인간에 의해 손상될 수 있는 생명이 성스럽다는 뜻도 아니다.”

프리드리히 엥겔스는 『영국노동자계급의 상태』에서 이렇게 말했다. —“밀고 당기고, 밀고 당기며 지나가는 이런 수십만 명의 모든 계급과 계층의 사람들. 그들은 모두 같은 능력과 특성을 갖추고, 행복해지는 데 똑같이 관심을 품고 있는 사람들 아닌가. 또 결국에는 같은 방법으로 행복을 추구해야 한다는 것 아닌가. 그런데도 그들은 서로 아무런 공통점도 없으며, 서로 해야 할 것이 아무것도 없다는 듯이 서로를 뚫고 나간다. … 아무도 타인에게 눈길을 주지 않는다. 비인간적인 냉담함, 사적 이해에 대한 각 개인의 비정한 고립화는 이런 각 개인이 한정된 공간에 틀어박히면 틀어박힐수록 더욱 꺼림칙하고 불쾌한 것으로 나타난다. 이런 개인의 고립화, 이런 편협한 이기심이 어디서나 우리 현대사회의 기본원리라는 것을 비록 알고 있더라도, 그것이 이 대도시[런던]의 혼잡에서만큼 노골적이고 의식적으로 나타나는 곳은 달리 없다. 각각의 생활원리와 각각의 목적을 지닌 모나드로의 인류의 분해, 즉 원자의 세계가 여기서 정점에 도달한다.”¹⁷⁾

이런 ‘원자의 세계’야말로 아마 벤야민이 말하는 ‘단순한 생명’의 세계, 즉 «인간»의 흔들림 없는 집합태가 해체된 세계일 것이다. 그리고 이 세계는 인간을 개별적으로 갈라놓는 것만이 아니다. 개개의 수육된 인간을 상하게 한다. 심지어 치명적으로 “수천 명의 사람에게서 필요한 생활조건을 빼앗고, 그들을 생활할 수 없는 상황에 둬”으로써, “살인이라고는 보이지 않는 살인”에 의해, “작위범이라기보다는 부작위범”인 살인에 의해, 즉 자본주의라는 ‘사회적 살인’에 의해서.¹⁸⁾

17) 一條和生・杉山忠平訳, 岩波文庫, 上巻, 62-64頁, 강조는 인용자.

18) 같은 책, 189-190頁.

“생명의 고귀함이라는 도그마”의 날짜는 새롭다고 벤야민은 말한다. 이 도그마는 진정으로 “고귀한 자들 die Heiligen”이 이미 없어졌는데도 이를 대신해 ‘단순한 생명’이 귀중하다고 말하는 대목에 그 독자적인 기만이 있다. 이 ‘단순한 생명’은 반복하는 말이 되지만, «인간»의 흔들림 없는 집합태가 손상되고 해체될 때 발생한다.

그런데 이 도그마의 날짜는 사실상 몇 시인가? 대답은 — 하나의 대답은, 이라고 해야 할까 — 이기심과 사적 이해의 추구에 의해서만 인간과 그 사회를 이해하고 또 그렇게 인간과 그 사회를 통제하려 드는 정치경제학이 탄생했을 때이다. 확실히 그 날짜는 새롭다.

그리고 이 대답과 더불어, 법/권리를 구출하기 위한 하나의 조건이 밝혀진다. 그것은 정치경제학 비판에 다름 아니다. 말할 것도 없이, 이 전제가 「폭력비판을 위하여」라는 텍스트를 맑스주의와 그리고 또한 (좌절된) 독일혁명에 깊이 결부시키는 것이며, “살인하지 마라”라는 계율이나 “생명의 고귀함이라는 명제”는 엥겔스가 말한 바의 ‘사회적 살인’의 고발과 연결되지 않는 한, 공허한 것으로서 비난받게 된다.

5. K. 힐러와 W. 벤야민

정치경제학 비판이라는 위의 전제와 관련해서 하나의 보조선을 그어 보자.

많은 사람들이, 다양한 형태로 「폭력비판을 위하여」에 관해 논해왔지만, 기묘하게도 이 텍스트 전체에 대해 네거티브이지만 결정적인 영향력을 행사한다고 생각되는 어떤 인물에 대해 언급되는 것은 매우 드물다.

그 인물은 쿠르트 힐러(Kurt Hiller, 1885~1972)이며, 사실을 말하면, 앞의 “생명의 고귀함이라는 도그마”를 벤야민은 이 힐러에게 귀착시키고 있으며, 그것은 각주에 적혀 있기도 하다. 그러나 이 주석에는 그동안 별다른 주목이 쏠리지 않았다.

「폭력비판을 위하여」에 대한 힐러의 영향력이 결정적이었으나 네 거터브했다는 것은 벤야민이 이 텍스트를 힐러에 대한 전면적 비판으로 썼다는 의미이며, 이 텍스트 모든 대목이 힐러 — 벤야민은 다른 텍스트에서 그를 ‘좌파적인 부르주아 지식인’이라고 폄하하고 있다¹⁹⁾ — 의 모든 견해에 대한 반론으로 쓰였다고 생각될 정도인 것이다.

처음으로 지적해 두는 것인데, 나 자신은 이런 힐러를 벤야민처럼 미워할 생각은 없다. 1885년에 베를린에서 태어나 마그누스 히르쉬펠트 등과 더불어 동성애자 해방운동에 헌신함과 동시에, 제1차 세계대전 당시에는 ‘행동주의자’로서 반전 평화운동을 전개했고 — 「폭력비판을 위하여」에 나오는 ‘평화주의자나 행동주의자’란 누구보다 우선 힐러를 가리킨다 — 나치 시대에는 강제수용소와 망명을 어쩔 수 없이 하게 된 이 유대인 작가를²⁰⁾ 나는 (적어도 나보다는 훨씬 더) 위대하고 중요한 인물이라고 생각한다.

하지만 벤야민은 이런 힐러를 철저하게 비판한다. 그 이유는 무엇일까?

쿠르트 힐러의 첫 번째 저작은 1908년에 출판된 『자기 자신에 대한

19) W. Benjamin, “Der Autor als Produzent”(1934) in : ders. *Gesammelte Schriften*. Bd.2-2. 1977, Suhrkamp. S.683-701. S.689.

20) 힐러와 ‘행동주의’에 관해서는 다음의 문헌에 자세하게 나와 있다. L. D. Left 1914-1933, 1977, The American Philosophical Society.

권리』라는 법학 박사논문이다. 힐러는 이 저작을 W. 훔볼트의 다음 말을 인용하면서 마무리했다. “시민의 안전을 보호하기 위해 국가는 타인의 권리를 침해하는 결과를 초래하는 행위, 혹은 타인의 동의 없이, 혹은 그 동의에 반하여, 그 사람의 자유 또는 재산을 협소하게 하는 행위, 혹은 이런 사태가 예측되는 행위이며, 더욱이 행위자에게 직접적인 관련이 있는 행위를 금지하거나 혹은 제한해야 한다. … 그러나 이것 이상의, 혹은 이것 이외의 관점에서 이뤄지는 사적 자유의 제한은 국가의 권한에 속하지 않는다.”²¹⁾

힐러는 훔볼트가 제시한 이 자유주의의 원칙 — J. S. 밀의 『자유론』 (1859년)의 원천이 이 훔볼트에 있다는 것은 잘 알려져 있다 — 을 바탕으로 당시 독일 형법이 처벌의 대상으로 삼았던 남성동성애행위, 낙태, 그리고 **자살(안락사)**의 정당성을 정면에서 옹호했다. 이것들은 누구에게도 피해를 주지 않기 때문에, 또 그런 한에서 처벌되어서는 안 된다는 것이 힐러의 기본적 주장이었다.

그러나 정치경제학 비판이란 두말할 것도 없이 이런 자유주의의 기만을 고발하는 것에서 시작된다. 맑스는 이런 훔볼트의 말에 나타나 는 ‘안전’이라는 개념을 다음과 같이 비판했다. 확실히 ‘안전’은 여전히 “시민사회의 최고의 사회적 개념”이지만, 이 “안전 개념에 의해 시민사회는 이기주의를 넘어서는 것이 아니다. 안전이란 오히려 이기주의의 보장이다.”²²⁾ ‘안전’이라는 개념에 의해 뒷받침된 이 ‘이기주의’야말로 저 ‘사회적 살인’을 산출한다는 인식, 이것이 정치경제학 비

21) K. Hiller, *Das Recht über sich selbst: strafrechtsphilosophische Studie*, 1908, Heidelberg, S.110.

22) 城塚登 訳 『ユダヤ人問題によせて』, 岩波文庫, 45-46頁.

판의 출발점이다.

쿠르트 힐러로 돌아가자.

자유주의에서 출발한 힐러는, 그러나 동시에 ‘사회주의자’를 자처했다. 하지만 그는 계급투쟁 개념을 배척한다. ‘행동주의’ 원칙을 그는 다음과 같이 설명한다.²³⁾ “우리[행동주의]는 그 어떤 계급에도 속하지 않는다. … 우리는 계급투쟁에 가담하는 자가 아니지만, 그러나 사회주의자이다.” 그리고 사유재산제의 폐절에도 반대한다. “사유재산제 자체의 폐절에 대해 우리는 단호하게 반대한다.” 나아가 힐러의 행동주의는 레닌과 러시아혁명에 맞서 프롤레타리아 독재에도 반대한다. “프롤레타리아트 독재란 혁명 그 자체의 수단으로서, 혹은 그것을 안정시키는 수단으로서, 일시적으로는 인정해야 할 것이며, 필요하기도 할 것이다. 그러나 하나의 계급에 의한 독재가 줄곧 계속된다면, 그것은 자유의 이념에도, 또 인간성이라는 이념에도 반하는 것이리라. 왜냐하면 인간성이라는 이념에 귀속하는 것은 단순한 인간이지 여러 가지 계급이 아니기 때문이다.”

계급투쟁이라는 움짱달짝 하지 못할 현실에서 도피하고, ‘인간’이라는 추상적 개념으로 달아나는 힐러의 이런 자세를 벤야민은 참을 수 없었던 것이다. 그리고 힐러에게 다음과 같은 비판을 던진다. “작가의 정치적 경향은 설령 그것이 아무리 혁명적으로 보이더라도, 그저 작가로서의 신념을 따를 뿐이며, **생산자로서 프롤레타리아트와의 연대에 도달하지 못하는 한, 반혁명적으로 밖에는 기능할 수 없다.**”²⁴⁾

23) K. Hiller, “Wer sind wir? Was wollen wir?”(1918) in: ders Ratioaktiv Reden 1914-1964. 1966, Wiesbaden, S.19-26.

24) W. Benjamin, “Der Autor als Produzent” a.a.O. S.689. 강조는 인용자.; 발터 벤야민, 「

그리고 이 계급투쟁을 괄호에 넣는 ‘인간’이라는 개념에 결부시켜 힐러가 제시하는 것이 저 ‘생명의 고귀함이라는 명제’인 것이다.

힐러는 제1차 세계대전에 단호하게 반대했다. 그런 점에서는 결국 자국의 참전을 지지한 당시의 독일 사회민주당 주류파보다 힐러는 로자 룩셈부르크 등과 더불어 훨씬 진지한 좌파이다.

그는 자신의 반전평화주의를 다음과 같이 설명한다. — 반전평화주의가 ‘사랑’에 뿌리를 둔 것이라는 것은 완전히 오해이다. 오히려 진정한 반전평화주의는 강한 ‘미움’에 기초한 것이며, 이 미움을 바탕으로 그저 생각하거나 이야기를 나눌 뿐만이 아니라 행동하는 것이다. 그렇다면 반전평화주의는 무엇을 미워하는가? 그것은 다음의 원칙, 즉 “인간 생명의 고귀함과 무슨 일이 있어도 인간을 해쳐서는 안 된다는 절대적 요구”에 반하는 모든 것을 증오한다. 우리가 전쟁을 증오해야 하는 것은 “그것이 살기를 바라는 인간, 건강하고 창조적으로 활동하고 그 창조적 활동에서 기쁨을 발견하는 죄 없는 인간에게 스스로 목숨을 끊도록 강요하기 때문이다. 그리고 이 인간들에게, 나와 똑같이 건강하고 살기를 원하고, 생산적이고, 죄 없는 인간들을, 그저 그 사람들이 나와 다른 국민이라는 이유만으로 살해하도록 강요하기 때문이다.” — 사람들은 내게 이렇게 반박할지도 모른다. 생명의 고귀함이라고 말하지만, 당신은 자살을 옹호하고 있지 않느냐고 말이다. 그 말 그 대로이다. 내 생각은 추호도 달라지지 않았다. “개인은 생명에 대한

생산자로서의 작가, 『발터 벤야민의 문예이론』, 반성완 편역, 민음사, 1983, 259쪽. “정치적 경향은, 그것이 아무리 혁신적이라 할지라도 작가가 프롤레타리아트와의 연대감을 단지 이념적으로만 경험하고 생산자로서 경험하지 않는 이상 반혁명적 기능밖에 하지 못한다.”

자신의 권리를 자신의 결단으로 포기할 수 있으며, 그 자유를 개인으로부터 빼앗아서는 안 된다.” 그러나 전쟁은 다르다. 그것은 자발적으로 그것에 참가하는 사람들뿐 아니라, 많은 비전투원들을 상처 입히고 죽이는 것이며, 또 그것을 떠받치는 것은 지원병뿐 아니라 병역의무를 국가로부터 강요당한 많은 사람들이다. 여기에 진정한 자발성 따위는 없다.²⁵⁾

이런 반전론의 연장선상에서 힐러는 동시에, 폭력혁명을 부정한다. 그는 1918년 12월 2일에 — 즉, 독일 혁명의 한복판이며, 벤야민의 「폭력 비판을 위하여」는 그로부터 약 2년 후에 집필됐다 — 이렇게 말한다. “프롤레타리아트 독재라는 것은 어떻게 달성되는 것인가? 그저 야만적인 폭력을 통해서일 뿐이다. X가 말하는 대로 한다면, 독일인과 독일인 이외의 인간이 서로 죽고 죽이는 상황[=전쟁]으로 바뀌고, 이번에는 독일인이 독일인을 죽인다는 상황이 빚어지게 된다. 그러나 그런 것은 야만이다. 그저 범죄일 뿐이다. 완전히 어리석은 짓거리이다.”²⁶⁾

힐러의 이런 정치철학을, 여기서 정면으로 논하기는 어렵다. 지금 당장 중요한 것은 힐러의 이런 주장에 대해 벤야민이 정면에서 비판을 전개했다는 것, 그리고 그 하나의 산물이 「폭력비판을 위하여」라는 것이다.

25) K. Hiller, “Linkspazifismus”(1920) in: ders., Ratioaktiv, a.a.O. S.27-49.

26) K. Hiller, “Wer sind wir? Was wollen wir?” a.a.O. S.23. 힐러는 나중에 이 문장에 붙인 주석에서, 본문의 인물 ‘X’가 로자 룩셈부르크였음을 밝히고, “독일인이 독일인을 죽이다”라는 당시의 자신의 예언이 이 문장을 쓴 직후 현실의 것이 돼버렸다고, 그리고 그것에는 독일사민당에도 책임이 있다고 말했다(a.a.O. S.25).

벤야민이 힐러를 비판하는 이유로서 곧바로 몇 가지를 꼽을 수 있을 것이다. 벤야민은 폭력혁명을 지지한다(다만 그것은 소련의 총과업 같은 무혈성을 갖춰야만 한다). 따라서 힐러를 허용할 수 없다. 이와 더불어 벤야민은 계급투쟁을 불가피한 것으로 받아들인다. 그래서 이로부터 거리를 두고 ‘인간’으로 도망치는 힐러를 허용할 수 없는 것이다.

더 파고든다면, 벤야민의 생각은 다음과 같다고 할 수 있다. 힐러는 ‘사회주의자’를 자칭하지만, 그것은 사칭詐稱이며, 그의 근처에 있는 것은 여전히 개인의 자기결정을 무엇보다 우선시하는 자유주의이며, 이 개인주의는 바람직한 정치경제학 비판을 도중에 효력을 잃게 만든다. «인간»의 흔들림 없이 확고한 집합태 — 그것은 두 개로 찢겨진 계급 사이의 대립을 끝까지 밀고나감으로써 역설적으로 재생하는 그 무엇이라고 상정되고 있다 — 는, 거기서 파괴되고 해체된 채로 있다. 이 모든 것을 덮는 것이 힐러의 ‘생명의 고귀함’이라는 명제인데, 이 덮개를 벗겨내면 거기에서 나타나는 것은 개별로 단편화되고 서로 동떨어져 있는 ‘단순한 생명’뿐이라고 말이다.

쿠르트 힐러와의 대비로 보면, 벤야민은 분명히 레닌과 러시아혁명의 근처에 계속 있다. 사실 적잖은 사람들이 양자를 동일시하고 싶어한다. 그러나 사실은 그렇게 단순하지 않다. 예를 들면 로자 룩셈부르크라는 사람을 레닌 곁에 두고 또 양자의 간극을 신중하게 측정한다면, 벤야민, 적어도 「폭력비판을 위하여」 집필 당시의 벤야민과 레닌의 차이가 보이며, 제1차 세계대전에 대한 태도라는 점에서 보면 (물론 여기서도 큰 간극이 있다고는 하지만) 힐러와 로자 룩셈부르크가 레닌보다 서로 가깝다고 오히려 말할 수 있다. 이것들은 이미 다른 곳

에서 말했다.²⁷⁾ 여기서는 조금 다른 관점에서 고찰을 진행하자.

힐러가 기각하는 계급투쟁을 벤야민이 진지하게 받아들이는 것은 사실이다. 그러나 「폭력비판을 위하여」에서 벤야민 자신의 사색에 비취볼 때, 이 계급투쟁에 대해서는 어떤 미묘한 거리가 생겨난다.

여기서 다시 문제가 되는 것은 ‘신적 폭력’, 즉 모든 법/권리에 대해, 적어도 한 번은 ‘탈정립’을 강요하는 폭력, 법/권리나 정의를 일단 결정 불가능 상태로 중지시키는(허공에 매다는) 폭력, 어떤 폭력에 다른 폭력을 계속 대치시키는 **신화적** 굴레 자체를 정지(유예)시키는 폭력이다. 부르주아 계급의 섬멸을 외치며 “정의는 우리에게 있다”고 호언장담하는 계급투쟁 논자에게조차도 일격을 가하는 폭력, 그것이 벤야민이 말하는 신적 폭력이 아닐까.

앞의 인용 대목에 남아 있는 마지막 네 번째 논점으로 들어가자.

6. 정의와 인간: 자유주의의 도입

(4) ‘정의’는 어떻게 생성하는가?

“살인하지 말라”라는 계율과 ‘생명의 고귀함이라는 명제’에 대해서, “유무를 막론한 진리”를 인정할 수밖에 없는 사례로 벤야민은 두 가지를 거론한다. 하나는 이미 보았듯이, “《인간》의 흔들림 없는=확고한 집합태”가 거기서 생각되고 있는 경우이다. 이로부터 법/권리의 구출을 위한 첫 번째 조건=출발점, 즉 **정치경제학 비판**이 도출됐다.

그러나 이뿐만이 아니다. 앞의 계율과 명제에 진리가 깃든 또 다른

27) [옮긴이] 앞의 〈보론 1〉을 가리킨다.

사례는 이것들이 “정의를 갖춘 인간이 아직 존재하지 않는 것보다는 인간 자체가 존재하지 않는 것이 더 꺼림칙하다고 주장하는” 경우이다.

여기에서 밝혀지는 것은 ‘정의’와 ‘인간’의 순서이며, 순번이다. 즉, 정의가 있고, 그 후에 인간이 존재하는 것이 아니다. 오히려 **인간으로부터** 정의가 생성되는 것이다. 혹은 정의를 우선 정립하고, 이로부터 인간을 정의해서는 안 되는 것이며, 어디까지나 인간에서 출발해 정의를 **그 후에** 뽑아내야(산출해야) 한다. 혹은 정의에서 시작해 인간을 선별해서는 안 되며, 우선 인간을, **모든** 인간을 존재하게 한 다음에, 그로부터 정의를 만들어내야 한다. 모든 인간을 존재하게 하는, 모든 인간을 “살아있는 자 der Lebendige”로 만드는, 즉 모든 인간에게 생명의 숨결을 불어넣는다는 의미에서 “살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 고귀함이라는 명제”는 반복하는 말이지만, “유무를 막론하는 진리”를 갖고 있는 것이다.

“정의를 이뤄지게 하라, 설령 세계가 망하더라도 fiat iustitia pereat mundus” — 이 명제에 관해 칸트는 다음처럼 설명했다. 이 명제는 정의에 반하는 “세계의 사악한 무리들”의 존재를 허용하지 않지만, 그러나 “자기 자신의 법/권리를 극단적인 엄격성으로 행사해도 좋다”라는 의미로 해석되지 않으며, 거기에는 “누구에 대해서도 그 인간에게 호의를 가지지 않거나 여타의 다른 인간을 동정한다거나 하는 이유로 그 인간의 법/권리를 배척하거나 침해해서는 안 된다”라는 책무가 동시에 부과되는 것이라고 말이다.²⁸⁾ 여기서 칸트가 제시하는 것은 자신과

28) 칸트, 「영구평화를 위하여(永遠平和のために)」, 岩波文庫, 94頁

는 다른 타자, 자신과는 다른 법/권리를 가진 타자를 승인하고 받아들인다는 의미에서의 자유주의이다.

“살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 고귀함이라는 명제”는 그것이 “정의를 갖춘 인간이 아직 존재하지 않는 것보다 인간 자체가 존재하지 않는 것이 더 꺼림칙하다고 주장하는” 경우에는 옳바르다고 인정할 때, 벤야민이 동시에 말하는 것은 “정의를 이뤄지게 하라, 설령 세계가 망하더라도”라는 명제도 또한 절대로 인정하지 않는다. 강조하지만 **절대로**이다.

“살인하지 마라”라는 계율과 “생명의 고귀함이라는 명제”에 위의 의미에서 옳음을 인정할 때, 벤야민은 절대 불가결한 것이라며 한 가지를 조건에 붙이고 있다. 즉, 정의를 갖춘(정당한, 옳바른) 인간은 “단순히 아직 존재하지 않을 뿐 *das bloße Nichtsein*”이며, 정의와 그것을 갖춘 인간은 이윽고 반드시 도래한다, 도래할 수 있다는 **신념**이다. 이 신념에는 조금도 의문이 끼어들어서는 안 된다. 이 정의에 대한 신념이 소실되고, 예를 들어 위의 “인간을 있게 하라, 설령 정의는 망하더라도”라는 명제가 입에 오르내릴 때, 즉 **냉소주의**가 끼어들 때, “생명의 고귀함이라는 명제”는 완전히 공허한 것, 완전한 오류로 전락한다. 그리고 또한 «인간»의 흔들림 없는 집합태가 재생할 가능성도 사라진다. 왜냐하면 정의에 대한 신념이야말로 개별적으로 단편화되고 서로 동떨어진 생명을 다시 서로 연결하는 주축에 다름없기 때문이다. 이 주축을 결여할 때 생명은 개별적으로 단편화되고 서로 동떨어진 ‘단순한 생명’으로 계속 전락한다.

이 정의에 대한 신념은 벤야민에게 절대 불가결하다. 왜 그런가? 그것은 그가 신적 폭력 속에 법/권리의 탈정립과 동시에 법/권리의 구

출이라는 과제를 기입하기 때문에 다름 아니다.

벤야민이 정의와 인간의 관계를, 인간이 우선 존재해야 하며 정의는 그 후에 산출된다는 형태로 정식화할 때, 즉 “정의는 이뤄지리라, 설령 세계가 멸망한다고 해도”라는 명제를 **기각**할 때, 그가 도입하는 것은 인간의 복수성, 더 정확하게는 법/권리에 관해 상이한 생각을 가진 인간의 복수성을 승인하는 자유주의이며, 이 도입은 신적 폭력의 첫 번째 과제인 법/권리의 탈정립의 수행과 같은 뜻이다. 그러나 다른 한편으로는, 법/권리의 **구출**이라는 두 번째 과제가 있으며, 이 과제를 수행하기 위해 벤야민은 “인간을 일으켜라, 단순한 인간(생명)을 일으켜라, 설령 정의는 망하더라도”라는 냉소주의를 기각한다.

두 가지 자유주의가 있다. 하나는 차이와 다양성의 존중만을 받아들여 모시는 것으로, 이를 소극적이고 허약한 자유주의라고 부르자. 다른 하나는 — 로자 룩셈부르크가 제시했던 것이나 다름없는데 — 상이한 생각을 가진 사람의 자유를 인정하면서 그 타자에 반사시키면서 스스로를 바로잡고 또 타자를 바로잡으면서 하나의 공유되어야 할 정의를 계속 회구하는 것이다. 이를 **적극적이고 강력한** 자유주의라고 부르자. 벤야민이 신적 폭력 속에 도입하는 자유주의는 후자다. 그리고 이 적극적이고 강력한 자유주의가 정치경제학 비판과 나란히 법/권리의 구출을 위한 두 번째 조건=출발점을 형성하는 것이다.

지금까지의 고찰을 간단히 정리하자.

벤야민이 말하는 신적 폭력에서는 법/권리의 탈정립과 동시에 법/권리의 구출이라는 이중의 과제를 읽어내야 한다. 그러나 후자의 법/권리의 구출은 항상 미완의 작업이다. 인간이 그 완료를 선언하는 것

은 언제 어떤 경우에도 불가능하다. 그것이 신적 폭력의 “멸죄^{滅罪}적 인 힘은 인간의 눈에는 숨겨져 있다”는 벤야민의 말의 의미이다. 하지만 이 법/권리의 구출을 개시하는, 더 정확하게는 항상 재개하기 위한 조건=출발점에 관해서는 몇 가지를 확정할 수 있다. 벤야민이 「폭력비판을 위하여」에 기입한 그 조건=출발점의 하나는 정치경제학 비판이며, 다른 하나는 (적극적이고 강력한) 자유주의의 도입이다. 그리고 중요한 것은 이 쌍방이 필요한 것이지, 둘 중 어느 한쪽이라고 할 수 없다는 것이다.

이상이 1921년에, 청년 벤야민이 쓴 「폭력비판을 위하여」에서 뽑아 낼 수 있는 것이다. 그런데 이것들을 실마리로 삼아 나중에 일어난 아우슈비츠라는 경험에 관해 무엇을 말해야 하는가? — 원고를 새롭게 해서 논하기로 하자.