

# 한국철학사상연구회 2020년 봄 제 58회 정기학술대회

주제: 발터 벤야민, 언어와 혁명  
일시: 2020년 8월 8일 토요일 오후 2시  
주관 및 주최: 한국철학사상연구회

## 프로그램

<발터 벤야민, 언어와 혁명>		
13:50-14:00	ZOOM 등록 및 개회준비	
14:00-14:10	한철연 회장 개회사	연효숙(연세대)
주제발표 1		
14:10-14:45	20세기 인간학적 유물론의 실천으로서 범속한 계시 -W. 벤야민의 「초현실주의」 다시 읽기-	사회: 박민철(건국대)
	발표: 김서라(전남대학교)	
14:45-15:00	논평: 한길석(중부대)	
14:55-15:10	청중 질의	
15:10-15:20	휴식	
주제발표 2		
15:20-15:55	벤야민 언어 이론의 발전사  발표: 이병창(동아대학교)	사회: 박민철(건국대)
15:55-16:10	논평: 강동원(고려대학교)	
16:10-16:20	청중질의	
16:20-16:30	휴식	
16:30-17:40	종합토론	사회: 한상원(충북대)
17:40-18:00	연구협력위원장 보고	박지용(경희대)

## 20세기 인간학적 유물론의 실천으로서 범속한 계시 -W. 벤야민의 「초현실주의」 다시 읽기 - \*2)

김서라

### 요약문

벤야민의 「초현실주의」는 초현실주의에 대한 문예이론적 비평과 더불어, 초현실주의 운동의 영역을 심미적 차원을 넘어서 사회적, 역사적으로 확장하는 저작이다. 그는 「초현실주의」에서 독일인 관찰자로서 살핀 당대 부르주아 지식인들에 대한 문제의식과 함께 인간학적 유물론을 새롭게 실천하는 초현실주의자들의 방법론에 대한 고찰을 다층적으로 구성한다. 여기에는 사회적 연관관계를 고려하면서 예술의 정치화를 피하는 벤야민의 관점이 투영되어 있다. 이러한 맥락에서 「초현실주의」를 다시 읽으면, 초현실주의는 부르주아지의 19세기적 지배 구도를 20세기적 인간학적 유물론의 방식으로 극복하려는 기획임을 알 수 있다. 「초현실주의」 저작의 '범속한 계시(Profane Erleuchtung)'는 그 역사적 의미를 담고 있는 핵심적 개념이다. 이 글은 「초현실주의」 저작에서 당대 초현실주의의 문예적, 정치적 시도가 범속한 계시 개념을 통해 역사적으로 확장되고 있다는 것을 밝히고자 한다.

### 1. 벤야민 사유에서 「초현실주의」와 범속한 계시의 좌표

발터 벤야민은 독일 지식인으로서 20세기 초현실주의 운동이 지닌 혁명적 잠재력에 주목한다. 솔렘(G. Scholem)에게 보낸 편지에서 「초현실주의」를 『파사주』 앞에 놓인 불투명 칸막이<sup>1)</sup>라고 언급했듯, 그는 낡은 19세기 도시를 당대의 혁명적 힘으로 구성하기 위한 서막의 자리에 이 저작을 위치시킨다. 그 위치를 자세히 살펴보기 위해서 본 연구자는 『파사주』와 더불어 「꿈 키치」(1927), 「프랑스 작가들의 사회적 위치에 대하여」(1934) 등 저작들에서 초현실주의와 연관된 사회적, 사상적 맥락을 살펴보고자 한다. 이 저작들의 맥락에서 보면 「초현실주의」는 초현실주의자들이 벌였던 운동을 단순히 문예이론적 실천으로서 해명하기보다, 이 운동이 위치한 정치적 지형과 이들의 실천이 지닌 혁명성을 발굴하는 작업임을 알 수 있다. 20세기 프랑스의 부르주아 지식인들의 문예운동에서 시작해서 정치적 운동으로 전개된 초현실주의의 양상들에 따라 벤야민은 그들의 문예이론적 실천을 부각하면서도, 초현실주의자들의 시도가 지닌 인간학적 유물론의 의미와 더불어 역사적 의미까지 파악하고 있다. 이 점에서 「초현실주의」의 층위를 크게 구분해본다면, 첫째, 20세기 부르주아 지식인들에 대한 비판, 둘째, 초현실주의 운동이 지닌 인간학적 유물론의 의미, 셋째, 초현실주의의 혁명적 의의와 벤야민의 역사적 유물론의 관계이다.

본 연구자는 이러한 벤야민의 사유로부터 「초현실주의」의 핵심적 개념인 '범속한 계시(Profane Erleuchtung)'<sup>2)</sup>의 좌표를 설정할 수 있다고 본다. 벤야민은 「초현실주의」에서 범속

\* 이 논문은 <광주 모더니즘>에서 진행된 세미나로부터 촉발된 연구임을 밝혀둔다.

- 1) W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd V-2, (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989) p.1090. 이하에서 W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-VII (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1999)은 GS로 표기.
- 2) 범속한 계시(Die profane Erleuchtung)는 불경한, 세속적인, 범속한 등의 의미를 가진 'Profane'과

한 계시 개념에 대하여 체계적인 연구를 수행하고 있지는 않지만, 개념의 좌표를 구성하기 위한 조건들은 이 저작 안에 내재해 있다고 볼 수 있다. 20세기 부르주아 지식인들과 초현실주의자들이 만들고 있는 사회적, 정치적 지형과 인간학적 유물론이 그것이다. 이 두 가지 축에서부터 「초현실주의」의 범속한 계시의 실천적 역량에 대한 표지로서의 위치를 규명할 수 있을 것이다. 벤야민의 저작 안에서 「초현실주의」의 범속한 계시 개념의 위치를 재조명해야 하는 이유는 이 개념의 정의가 저작에서 명확하게 드러나 있지 않기 때문이기도 하지만, 「초현실주의」를 문예적 비평으로 분석하는 벤야민 후속연구들이 이 개념이 작동할 수 있는 배경에 대해서는 소홀하게 다루고 있기 때문이기도 하다.<sup>3)</sup> 더불어 벤야민의 연구들이 비평이론, 미학, 기술철학이라는 학제적 분할 안에 자리 잡게 됨으로써 벤야민이 주목했던 초현실주의적 경험은 문학적 형상화를 통한 심미적 효과를 내는 장치로만 제한되고, 그것의 집단적 실천 역량으로 확장되어 해석되지 못했다고 본다.<sup>4)</sup>

국내의 「초현실주의」에 대한 연구들에서도 실천적이고 정치적인 논의는 상대적으로 희미한 것으로 보인다.<sup>5)</sup> 구체적으로 보면, 범속한 계시를 초현실주의의 ‘문학적 형상화 방식’이라고

---

종교적 계시, 각성, 깨달음 등의 의미를 지닌 'Erleuchtung'의 합성어이다. 영문 번역어는 'Profane illumination'으로, 'Illumination'은 조명(照明), 영적인 깨달음 등의 의미로 쓰인다. 이 개념의 '범속한 계시'와 가장 유사한 번역어는 '범속적 계시'로, 고지현, 『꿈과 깨어나기』, 유로, 2007, 281쪽에서 쓰이고 있는데, 이 저서에서는 '범속한 각성'도 함께 쓰이고 있다. 이 개념은 주로 '범속한 각성'(최성만 「인간학적 유물론」, 최문규 「범속한 각성」, "이미지공간/몸공간" -초현실주의와 발터 벤야민), 류도향 「부정적 인간학으로서의 유물론」, 혹은 '세속적 계시'(강재호, 「변증법적 몽환극」, 정인진, 「발터 벤야민의 루이 아라공 비판이 제기하는 문제들」), '세속적 깨달음(심혜련, 「초현실주의적 도시와 도시 체험 - 발터 벤야민 이론을 중심으로」)이라는 다양한 번역어로 쓰이고 있다. 그 이유는 주로 'Erleuchtung'이 지닌 번역상의 어려움 때문일 것이다. 'Erleuchtung'는 위에서처럼 여러 가지로 쓰이고 있지만, 이 글에서는 어떤 의도나 목적에 따라 일어나는 것이 아닌, 순간적 깨달음을 얻는다는 의미를 부각하고자 한다. 또한 대상에 대한 인식이나 계몽의 의미를 상기시키기보다 벤야민의 유대 메시아주의적 사유의 흔적을 포착하기 위해 '계시'라는 번역어를 택하기로 한다. 이 개념은 「초현실주의」(GSⅡ-2)에서만 297p 2번, 198p 2번, 307p 2번, 310p 1번 총 7번 사용된다.

- 3) 대표적인 예시로, H.- R.야우스는 벤야민의 보들레르에 대한 해석을 자유주의적 다원주의적 해석으로서 간주하는 전략을 취함으로써 그의 저작들을 문학비평의 한 가지 방법으로 전략시킨다. 이로 인해 벤야민의 맑스주의적 기획은 그 혁명적 에너지를 잃을 위험에 처한다. (S. 벅모스, 『아케이드 프로젝트』(김정아 옮김), 문학동네, 2018, pp.288-289.) 「초현실주의」 저작의 경우에는 벤야민의 사유를 이루는 커다란 줄기들 중에서 낭만주의와 맑스주의와 더불어 파악되곤 한다. 벤야민 연구자 M.코헨은 「초현실주의」에 드러난 벤야민의 관점을 고딕 맑스주의(Gothic Marxism)로서 해명하는데, 이는 곧 벤야민의 낭만주의와 맑스주의의 사유를 주류 맑스주의의 계급투쟁의 논의에 흡수시키지 않으면서 그 투쟁에 가려진 어두운 이면들을 자리매김하려는 시도이기도 하다. 「초현실주의」 저작에 흐르는 낭만주의적, 맑스주의적 사유의 흐름을 이런 방식으로 보는 것은 타당하다고 할 수 있으며 주류 맑스주의가 놓치고 있는 사회의 마법적 측면들을 섬세하게 조명할 수 있는 검토이기도 할 것이다. (Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp.2-3.) 덧붙여 설명하자면, 이 고딕(Gothic)이라는 접사는 단순히 미학적 수식어만이 아니라, 마법과 경이에 대한 매혹을 말한다. 즉 전근대 사회와 문화의 “마술에 걸린” 측면들에 대한 매혹이라고 할 수 있다. 18세기 영국의 범죄소설과 19세기 독일의 몇몇 낭만주의자들은 A.브르통과 벤야민의 저작 한가운데서 볼 수 있는 고딕적 참조대상들이다. (M. 뢰비, 『화재경보』(양창렬 옮김), 난장, 2017, pp.32-33.) 그러나 본 연구자는 「초현실주의」 안에서 낭만주의를 주목하는 연구만으로는 「초현실주의」 안에 내재된 맑스주의적 기획의 파편들을 잘 포착하기 어려우며, 그러한 관점의 견지가 벤야민의 저작들을 비평적 차원 안에서만 바라보게 할 위험이 있다고 파악한다.
- 4) T. 이글턴은 이러한 문제의식을 공유하면서 벤야민의 맑스주의적 기획을 강조한 연구를 수행했다. 그는 벤야민의 맑스주의를 ‘우발적 과실이나 참을 만한 기행으로 간주하는 기성 비평계’에 대해 비판하면서 벤야민의 정치적 실천들에 대해 조명한다. (T.이글턴, 『발터 벤야민 또는 혁명적 비평을 향하여』(김정아 옮김), 이앤비플러스, 2012, pp.11-13)
- 5) 「초현실주의」에 대한 연구들은 위에서 언급했듯이 주로 문예비평이나 심미적 차원 [강수미, 「인간학적

간주하고 그 개념에 동반되는 정치적 효과들을 조명하지 않거나,<sup>6)</sup> 이 개념이 지닌 신학적 메시아주의를 강조함으로써 다른 한편으로 중요하게 다루어져야 할 유물론적 사유의 흔적이 지워지기도 한다.<sup>7)</sup> 초현실주의가 애초에 문예이론적 실험에서 유래했고, 선구적 예술 운동으로 간주된 탓에 벤야민의 「초현실주의」에 대한 연구 또한 심미적 차원에서 이루어져 온 것은 일견 자연스러워 보인다. 그러나 「초현실주의」는 초현실주의의 업적에 바치는 헌사나 초현실주의가 예술적으로 중요하다는 설명과는 관련이 없다. 이 저작에서 초현실주의는 부르주아 지식인들이 혁명을 유보하면서 초래한 위기상황을 극복하기 위한 하나의 실천으로 다루어진다. 벤야민은 초현실주의자들의 문예적 실험이 정치적 행위로서 또한 작동하고 있다는 것에 인간학적 유물론의 의미를 부여한다. 그가 생각하는 인간학적 유물론은 개념에 한정되지 않는 실천이며 프롤레타리아트 혁명을 비롯한 집단적 혁명과 연관되는 까닭이다.

벤야민은 초현실주의를 일종의 문예운동으로 보는 전통적 관점을 일축하면서, 이를 초현실주의자들과 당대 지식인 사회의 연관관계와 더불어 마치 현장사진(스냅사진)처럼 생생하게 제시한다. 따라서 이 연구는 「초현실주의」가 역사적 연표 내에 기입된 초현실주의를 사회, 역사적 차원으로 확장하고 있다고 보고, 초현실주의에 대한 심미적 차원의 연구를 넘어 벤야민의 범속한 계층 개념이 지닌 혁명적 의미를 주목하고자 한다. 벤야민이 부르주아 지식인들이 구축한 진보적 업적을 끊임없이 해체하는 비판적 실천을 하고자 했다면, 그가 이 저작에서 강조한 범속한 계층은 단지 심미적 차원뿐 아니라 역사적, 정치적인 혁명으로서 해명되어야 할 필요가 있기 때문이다. 이를 위해 첫째, 그가 분석한 당대 부르주아 지식인들이 지닌 한계와 그들과 구분되는 초현실주의자들의 정치적 입장을 벤야민이 파악한 지식인들의 사회적 연관관계를 통해 해명하고, 둘째, 벤야민과 초현실주의자들에게 있어서 인간학적 유물론의 20세기적 실천에 대해서, 셋째, 인간학적 유물론의 영감으로서 범속한 계층이 바로 부르주아 지식인들의 이념을 해체하고 프롤레타리아트 계급과의 접점을 형성하는 혁명적 가능성을 확인하고자 한다.

## 2. 부르주아 지식인의 위기에 정초한 초현실주의

1920년대 중후반에 벤야민은 당대 독일에 임박한 ‘위기’를 부르주아 지식인들의 위기, 진보적 이념상의 위기라고 진단하고 이를 극복할 수 있는 방식을 모색해야 하는 상황에 처한다. 세계 1차대전 이후 전쟁배상금을 지불할 수 없었던 독일에는 인플레이션과 함께 실업자들이 양산되었다. 이러한 상황에서 1920년대 후반에서 1930년대 초에 사회민주당이 몰락하고 나치당의 지지가 확산되기에 이른다. 벤야민은 독일 사회의 위기를 부르주아 지식인 계급의 현 입지와 연관시키고, 그들이 사회의 파국에 기여하고 있다고 진단한다. 그는 부르주아 지식인들의 관조적 태도 때문에 맑스주의와 역사적 유물론이 왜곡되었고,<sup>8)</sup> 따라서 그들은 혁명을

유물론과 예술의 생산과 수용-발터 벤야민의 「초현실주의」를 중심으로, 『美學』, 2007. 정의진, 「20세기 초반 프랑스문학의 현대성과 사회역사성에 대한 발터 벤야민의 문학비평 : 마르셀 프루스트와 초현실주의에 대한 역사시학적 연구(1)」, 『프랑스어문교육』 60, 2018. 정의진, 「발터 벤야민의 루이 아라공 비판이 제기하는 문제들」, 『인문학논총』 30, 2012.), 혹은 나아가 정신분석학적 차원(남인숙, 「초현실주의 이념과 라캉 정신분석학의 관련성 연구」, 『도시인문학연구』 2, 2010) 혹은 도시적 체험의 차원(심혜련, 「초현실주의적 도시와 도시 체험: 발터 벤야민 이론을 중심으로」, 『범한철학』 56, 2010)에서 해명되고 있는 반면, ‘범속한 계층’ 개념에 대한 연구는 이와 분리되는 경향이 있다.

6) 최문규, 「“범속한 각성”, “이미지/몸공간”」, 『독일언어문학』 53, 2011, p.83.

7) 정의진, 「발터 벤야민의 루이 아라공 비판이 제기하는 문제들」, 『인문학논총』 30, 2012, p.32.

조직하지 못한다고 본다. 당대 사회의 위기상황에 대한 인식과 이를 실천적으로 극복하기 위해 벤야민은 1929년에 이루어진 브레히트와의 대화를 발단으로, 지조 있는 몇몇 비판적 지식인들과 함께 『위기와 비판』(*Krise und Kritik*) 잡지를 기획하기도 한다.<sup>9)</sup>

이 같은 배경에서 「초현실주의」는 벤야민이 시대의 위기를 ‘지식계급의 위기’와 더불어 서술한 저작이자<sup>10)</sup>, 이를 타개할 실천 또한 제시한 저작으로 보인다. 벤야민에게서 초현실주의자들의 당대적 의의는 그들이 무의식적 표현을 발명했다는 데에 의미와 가치가 있다는 사실로 제한되지 않는다. 벤야민은 초현실주의자들이 부르주아적 계급이라는 위치를 점하고 있음에도 불구하고 다른 부르주아 지식인들과 대치하는 정치적 입장에 대해서 분석한다.<sup>11)</sup> 따라서 「초현실주의」는 단순히 초현실주의의 문예이론적 비평이라고는 할 수 없다. 이는 「초현실주의」의 부제 ‘유럽 지식인들의 최근 스냅사진’에서도 드러나는 바이다. 벤야민은 「초현실주의」에서 당대 초현실주의자들과 지식인들의 정치적 입장들을 그들이 지닌 유물론적 조건 아래서 통찰한다. 이때 그의 관점에서 초현실주의는 당시 부르주아 지식인 계급에서 그들이 지닌 계급의식에 대항하는 혁명적이지도 정치적인 운동으로 간주된다. 이러한 맥락에서 「초현실주의」를 재독해한다면, 이 저작은 초현실주의를 “예술을 위한 예술(*l'art pour l'art*)이라는 불가피한 오해”<sup>12)</sup>로부터 구제하고, 예술을 정치화하는 실천 과정이라고 할 수 있을 것이다.<sup>13)</sup>

물론 초현실주의가 정치적 운동이 아니라 당대 앞서가던 작가들과 문학이론가들의 모임에서 출발했다는 것은 분명하다. 초현실주의는 아폴리네르(G. Appolinaire)를 중심으로 한 문학 서클의 좁은 방 안에서 형성되었다.<sup>14)</sup> 이때만 해도 초현실주의는 프로이트가 발견한 무의식이라는 영역을 그들의 원천으로 삼고 그곳에서 시적 언어를 추출하려는 ‘예술’운동 혹은 ‘시적’운동이라고 간주되었다. 초현실주의자들은 무의식의 발견에서부터 문학의 가능성을 실험했고, 이 실험을 하는 데 있어 어떤 정치적인 노선도 미리 정하지는 않았다. 하지만 벤야민은 이러한 현실정치적 선택이 이루어지지 않은 초현실주의자들의 경향이 급진적인 자유를 추구하는 정치적 성격을 지닌다고 봄으로써 당대 부르주아 지식인들의 적대감을 불러일으키고 있다는

8) 당시 맑스주의의 흐름은 소련 관료주의의 자장 아래에 놓여있었고 독일에서는 파시즘이 횡행하고 있었다. 2차 대전이 임박한 이 시기에 독일의 노동자 계급에서는 공산주의가 소멸되고, 반대로 프랑스와 이탈리아에서는 대중적인 공산주의 정당들이 출현하고 있었다. (P. 앤더슨, 『서구 마르크스주의 읽기』(이현 옮김), 이매진, 2003, p.95 참조.)

9) E. 비치슬라, 『벤야민과 브레히트』(윤미애 옮김), 문학동네, 2016, pp.181-182. *Krise und Kritik*의 더 구체적인 기획의도에 대해서는 「위기와 비판 : 『위기와 비판』에 대한 메모」(1930)를 참고할 수 있다. (GS VI, pp.619-621.)

10) 비치슬라, 같은 책, p.211.

11) 벤야민은 지식인들의 위기에 대처하는 초현실주의자들, 그리고 그들에 대한 부르주아지의 적대감이 초현실주의자들을 좌익으로 몰아넣는 주요 역할을 하고 있다고 본다. (GS II-1, p.303.)

12) 같은 책, p.301.

13) 일반적으로 「기술복제 시대의 예술작품」이 예술의 정치화라는 테제에 대한 선구적인 논문으로 언급된다. 이 텍스트에서 벤야민이 직접적으로 파시즘이 행하는 정치의 심미화와 예술의 정치화를 맞세우는 서술을 하고 있기 때문이기도 하지만, 대부분의 내용은 기술의 역사적 변화와 이행을 기술의 계보를 통해 진단하는 것으로 제시한다. 따라서 이 텍스트는 단순한 기술낙관주의로 오해될 여지가 있다. 물론 이 텍스트를 기술낙관주의로 볼 수는 없지만, 파시즘이 행하는 정치의 심미화의 구체적인 내용과, 왜 정치의 심미화에 예술의 정치화로 대항해야 하는지는 「기술복제시대의 예술작품」 이전의 텍스트들을 통해 파악해야 한다. 「기술복제시대의 예술작품」은 분명히 유물론적 미학이론이지만, 본 연구자는 여기서 벤야민이 예술의 정치화라는 테제를 ‘파시즘’과의 대결이라는 점에서 가장 뚜렷하게 제시하는 텍스트라고는 하기 어렵다고 본다. 오히려, 벤야민은 「초현실주의」에서 부르주아 지식인 계급에 대한 비판과 초현실주의의 정치성을 제시함으로써 예술의 정치화라는 테제를 「기술복제시대의 예술작품」보다 자세하게 개진하고 있다.

14) GS II-2, p.798.

것에 주목한다.<sup>15)</sup>

초현실주의가 정치적 성격을 지니게 된 계기에 대해서는, ‘지식인들의 위기’, 혹은 ‘휴머니즘적 자유 개념의 위기’라는 벤야민의 진단<sup>16)</sup>과 함께 파악해 볼 수 있다. 이는 벤야민이 경험한 유럽의 진보적 지식인들이 속류 맑스주의를 수용한 경향과 관계가 있다. 즉, 당대 지식인들, 독일 사회민주주의 정치인들에 의해 맑스주의가 점차 이데올로기화되면서 벤야민은 프롤레타리아트 혁명이 유보된 것으로 본다. 혁명이 유보된 대신, 19세기적 진보 이념은 프롤레타리아트를 착취하는 기제로서 작동하게 된다. 혁명이 미뤄진 자리에 자본주의는 세계의 화합과 풍요라는 진보적 환영을 위치시킨다. 대중들은 기술발전과 상품이라는 유토피아적 낙관에 사로잡히며, 이를 통해 사회의 지배계급은 자연적인 역사적 진보의 신화를 영속화하고, 프롤레타리아트가 혁명적 교훈을 얻는 것을 막고자 했다.<sup>17)</sup> 이처럼 혁명을 유보한 데에 책임이 있는 지식인들 모두 벤야민에게 비판의 대상이 된다. 정치적 테제를 이용하여 부르주아 지식인으로서 계급적 유산을 공고히 하는 데에 합류한 작가들, 그리고 소설 쓰는 문학 작가(Dichter)가 되어 작가(Schriftsteller)로서의 진정한 책임을 벗어나고자 하는 지식인들도 그 대상에 포함된다.<sup>18)</sup>

따라서 벤야민에게 당시 관념적이고 낭만적 태도를 지닌 지식인들에 의해 맑스주의가 왜곡되는 현상은 파국의 징후로서 주어진다. 부르주아적 진보 신화가 맑스의 최초의 기획과는 달리 혁명을 유보시키며 시대를 파국으로 몰아가고 있는데도, 이를 지식인들이 감지하지도, 중단시키지도 못하는 데에 대해 벤야민은 지식인의 위기라고 진단하고 있는 것이다. 위기에 대해 벤야민은 루카치(G. Lukács)의 계급의식에 대한 언급을 수용하면서 선명하게 제시한다.<sup>19)</sup> 부르주아지가 자신들의 선행자인 봉건주의를 아직 격퇴하지 못했다는 루카치의 계급의식에 대한 내용은, 부르주아 지식인들의 계급의식이 그들의 봉건주의적 경제적 자산에 기반하고 있기 때문에 파국이라는 사태를 맞고 있다고 진단할 수 있는 이론적 근거로 주어진다.<sup>20)</sup>

벤야민이 「오늘날 프랑스 작가들의 사회적 입지에 대하여」(1934)에서 가장 신랄하게 비판하는 지식인 방다(J. Benda)는 전통적 기독교적, 휴머니즘적인 규범들을 정치적 지식인들에게 요구하는 태도로 일관한다.<sup>21)</sup> “현실의 씩씩한 필연성들, 현실 정치의 격률들은 예전에도 ‘성직자들’이 대변해왔다. 그러나 윤리적인 규정의 파토스를 가지고 그것들을 내세우려는 일은 마키아벨리조차 한 번도 하지 않았다”<sup>22)</sup>는 벤야민의 언급은 방다와 같은 지식인들의 행태가 얼

15) “초현실주의의 원천이 실제로 명백하게 정치적인 것이었더라면, 그 운동이 그 외에도 상상할 수 있는 가장 큰 이득을 얻게 된 많은 적대감을 불러일으키지 않았을 것이다. 그러나 실제로는 그렇지 않았다.” (GS II-2, p.798.)

16) GS II-1, p.295.

17) S. 벅모스, 『발터 벤야민과 아케이드 프로젝트』(김정아 옮김), 문학동네, 2018, p.122.

18) GS II-2, p.791.

19) “부르주아지의 이러한 상태는 역사적으로 그들이 새로운 적인 프롤레타리아트가 이미 등장했을 때 자신들의 선행자인 봉건주의를 아직 격퇴하지 못했다는 데서 반영된다.” 벤야민은 맑스가 부르주아지의 계급의식이 어떻게 스스로와 모순에 빠지는지 보여주었다는 점을 언급하면서 루카치의 계급의식에 대한 인용을 덧붙인다. (GS II-3, p.1054.)

20) 이러한 내용은 벤야민의 「일방통행로(Einbahnstraße)」의 ‘화재경보기(Feuermelder)’편에서 자세히 읽어낼 수 있다. 그에 따르면 중요한 것은 계급투쟁이 아니라 부르주아계급이 몰락을 고하는 시점에 대한 진단이다. ‘진정한 정치가’는 그 진단에 따라서 오로지 기술적으로 접근해야 한다는 것이 이 글의 골자이다. (GS IV-1, p.122.)

21) 쥘리앙 방다(J. Benda, 1867~1956). 20세기 전반 프랑스의 철학자, 비평가, 소설가. 그는 지식인이 부동의 이성으로 절대적이고 영원불변한 이상을 추구하는 성직자이어야 함에도 불구하고 현실에서 그렇지 않음을 예리하게 비판한 『성직자의 배임』(1927)을 발표하여 당대에 큰 영향을 끼쳤다. (W.벤야민, 『벤야민선집』9(최성만 옮김), 도서출판 길, 2013, p.375 주석 28 참고.)

마나 구시대적인 편견과 윤리적 강령에 얽매어 있는지를 고발하고 있다. 그가 보기에 이 낭만주의적 상태에 얽매인 지식인들은 중세적 유토피아에 대한 향수를 지니고 있으며, 이는 그들의 경제적 토대가 혁명 이전의 지배계급의 토대에 근거하고 있음을 보여준다.<sup>23)</sup> 벤야민은 특히 좌파 부르주아들은 “혁명에 대해 의무감이 아니라, 전승된 문화에 대한 의무감”을 느끼며, “그 전승된 문화로서 이상주의적 도덕을 정치적 실천과 단단히 엮어버리고 있다고 비판한다.”<sup>24)</sup>

벤야민이 볼 때 초현실주의자들이 부르주아 지식인들과 구분되는 점은, 문학적 실천이나 정치적인 실천에 있어서 이상주의적 도덕을 모두 배제했다는 점이다. 초현실주의자들이 무의식의 파편들을 포착하기 위해 ‘의미’와 ‘자아’를 몰아내는 만큼, 전승된 부르주아 개인 주체의 정체성, 자아, 의미, 의식, 인간성, 내면성, 그에 봉사하는 관조적 태도의 철학, 고전적이고 장식적인 미학과 적대적일 수밖에 없다.<sup>25)</sup> 벤야민이 「초현실주의」에서 랭보와 로트레아몽, 도스토옙스키의 악마주의를 언급하며 도덕화에 대항하여 소독·격리하는 정치적 장치<sup>26)</sup>로 발견한 것도 이러한 맥락과 연관된다. 특히 악한 서술방식으로 반인간주의적인 세계를 적나라하게 그려낸 랭보의 『지옥에서의 한 철』, 로트레아몽의 『말도로르의 노래』, 도스토옙스키의 『악령』 같은 작품들은 소위 정치의 도덕화를 피하는 좌우파 지식인들의 이데올로기로부터 거리를 둔다고 진단한다.<sup>27)</sup> 벤야민은 이처럼 초현실주의자들에게 “그들은 자유주의적(liberal)이고 도덕적, 휴머니즘적으로(moralisch-humanistisch) 남아빠진 자유의 이상을 처치해버린 최초의 사람들”<sup>28)</sup>이라는 의미를 부여하면서, 그들을 적극적으로 정치적 대항세력의 입지로 끌어올린다. 그에 반해서 사회민주주의자, 사회민주주의 시인들은 “봄을 노래하는 열악한 시”처럼, 진보적 이념의 비유로 가득 찬 낙천주의를 지니면서, 지배계급의 이데올로기에 동의하고 동원된다.<sup>29)</sup> 이러한 선의의 좌파 부르주아 지식인 계급은, 모든 도덕적 비유들을 경멸하는 초현실주의자들과 적대할 수밖에 없는 정치적 입장에 놓이게 된다.

19세기까지 부르주아 지식인들이 도덕적, 휴머니즘적 이상들을 이용함으로써 그들의 계급적 토양을 정당화했다면, 벤야민은 초현실주의가 부르주아 지식인들의 이데올로기를 ‘인간학적 허무주의(Anthropologischer Nihilismus)’<sup>30)</sup>와 더불어 인간학적 유물론으로 전환할 수 있는 계기를 제공하고 있다고 본다. 그에 따르면 초현실주의는 낡은 체제에 종말을 고함으로써 새로운 혁명을 준비했다고 할 수 있다. 그는 독일인 관찰자로서 프롤레타리아트 혁명을 기대하기엔 ‘낡은 것’이 되어버린 맑스의 『공산당 선언』이 프랑스의 지식인들 그룹인 초현실주의를 통해 다시 에너지를 얻기를 기대하고 있다. 그가 보기에 “현재로서는 초현실주의자들이 공산당 선언이 오늘날에 내리는 지령을 파악한 유일한 사람들”<sup>31)</sup>이다. 그는 초현실주의자들이 부르주아 지식인의 위기에 대처하고, 프롤레타리아트와 연대할 수 있는 지점을 찾고 있다고 본

22) 벤야민이 여기서 마키아벨리를 언급한 것은, 그는 종교적으로 신화화된 지배권력과 인민 간의 지배 관계를 정치화시킨 최초의 인물이기 때문이다. (GS II-2, p.782.)

23) 벤야민이 볼 때, 부르주아 지식인들의 행동에는 종파적이고 낭만적인 방향으로 빠지게 되는 위험이 있으며, 이는 그들 행동의 토대를 이루는 사회의 하부구조의 성격 때문이라고 파악한다. (같은 책, pp.782-783.)

24) GS II-1, p.304.

25) 최성만, 「발터 벤야민의 인간학적 유물론」, 『뵘히너와 현대문학』 30, 2008, p.240.

26) GS II-1, p.304.

27) 최문규, “범속한 각성”, “이미지공간/몸공간”, 『독일언어문학』 53, 2011, p.75.

28) GS II-1, p.306.

29) 같은 책, p.308.

30) GS V-1, pp.490-510.

31) GS II-1, p.310.

다. 벤야민은 「오늘날 프랑스 지식인들의 사회적 위치에 대하여」와 같은 해에 쓰여진 「생산자로서의 작가」(1934)에서 아라공(L. Aragon)의 코멘트를 언급함으로써 그 생각을 뒷받침한다. 아라공은 부르주아지를 내부로부터 약화시키는 것만으로는 충분치 않으며, 프롤레타리아트와 함께 부르주아지와 싸워 이겨낼 것을 강조한다.<sup>32)</sup> 벤야민은 여기서 초현실주의를 통한 프롤레타리아트와 연대라는 정치적 가능성을 보고 있으며, 「초현실주의」 저작에서 이는 인간학적 유물론의 실천으로 설명된다.

### 3. 인간학적 유물론의 초현실주의적 실천

벤야민의 “인간학적 유물론(Anthropologischer Materialismus)”은 19세기 이데올로기적 혼적으로부터 맑스의 역사적 유물론을 해방시키기 위한 방법론이자, 부르주아 지배계급의 인간적 이상을 해체하고 극복하기 위한 실천으로서 주어진다. 벤야민이 종교는 물론이고 ‘인간학’이 부르주아 계급이 지닌 이념적 유산이라고 보고 있기 때문이다. 그는 지식인들이 긍정적인 인간학이 신학적, 도덕적 이상에 맞닿아있다는 비판을 제시할 수 있는 유물론적 관점을 요구한다. 인간학적 유물론의 관점에서 보면, 인간학에서의 종적 본질, 혹은 인간주의적 이상은 인간을 형이상학적 차원으로 추상화하려는 부르주아 지식인들이 지닌 신학적 모델에 따른 것이다. 이는 곧 근대적 산물이며, 부르주아적 허상에 불과한 것이다. 벤야민은 부르주아 지식인들의 이상이 형이상학적이라는 것<sup>33)</sup>을 지적함으로써 피안을 매개로 한 구원이나 회복이 아니라 세속적인 층위에서 이루어질 수 있는 해방을 사유한다고 할 수 있다.

인간학적 유물론 개념은 종교와 신학적 교리를 비판하면서 나온 무신론적 인간주의에 기반한다. 대개 이 인간학적 유물론의 개념을 말할 때 독일의 전통에서부터 다루어진다고 할 수 있는데, 벤야민은 『파사주』에서 독일의 인간학적 유물론의 경로를 파울(J. Paul), 뷔히너(G. Büchner), 구츠코(K. Gutzkow), 켈러(G. Keller)라는 줄기로 파악한다.<sup>34)</sup> 이들은 3월 혁명 전 시대의 청년 독일파(das junge Deutschland)로 일컬어지는 독일 지성운동의 시대적 배경 하에 있다. 이 운동은 현실참여적 문인들이 구성하였으며, 적극 정치 논쟁에 참가하여 진부한 독일 관념론을 극복하고자 한다는 강령을 지녔다.<sup>35)</sup> 그들의 사상적 뿌리는 크게 낭만주의적 전통과 포이어바하(L. Feuerbach)를 들 수 있다.<sup>36)</sup> 특히 포이어바하는 독일의 인간학적 유물론의 개념을 말할 때 일반적으로 언급되며 맑스의 사상에 큰 영향을 준 학자이기도 하지만<sup>37)</sup>,

32) GS II-2, p.700.

33) 벤야민은 「초현실주의」에서 자연과학적 유물론자인 K.포크트, 정치가 N.부하린과 같은 속류 유물론자의 예시를 들며, 그들의 형이상학적 유물론은 초현실주의자들의 경험이 입증한 것과 같은 인간학적 유물론으로 단절 없이 넘어갈 수 없다고 말한다. (GS II-1, pp.309-310.)

34) GS V-2, p.779.

35) 조창섭, 「청년 독일파(das junge Deutschland) 연구」, 『독어교육』14, 1996, p.430.

36) 고지현, 『꿈과 깨어나기』, pp.129-130.

37) L.포이어바하는 1841년에 나온 저작 『기독교의 정신』에서 종교 비판을 통해 신학을 인간학으로 해체하고자 한다. 이 저작에서 그가 지닌 목표는 기독교의 신과 신학의 교리를 인간이 만든 산물로서 해명하면서 유물론 철학을 확인하는 데 있다. 그는 인간의 신체, 감성을 유물론적 기반으로 파악함으로써, 스스로의 유물론 철학을 인간학적 유물론으로서 정립한다. 이때 그는 종교가 발생한 근거를 인간이 자신의 신체와 감성이라는 유적 본질을 의식하지 못하는 심리적 상태에 두고 있다. 이러한 심리적 상태에서 개인은 현실의 자연적 한계를 넘어서는 초인간적인 것을 설정하고 그것을 신이라고 부른다는 것이다.(안현수, 『인간적 유물론』, 서광사, 1990, p.129.) 포이어바하의 이 인간학적 유물론은 질적으로 다양한 형태를 인정하는 물질 개념 및 현상의 변화와 운동 그리고 정신의 고유한 기능을 인정하여, 맑스로 하여금 기계적 유물론의 필연성, 일면성, 폐쇄성을 극복하게 하여 ‘변증법적 유물론’을

벤야민은 그를 위시한 독일 전통의 맥락에서 인간학적 유물론을 다루려고 하지 않는다.<sup>38)</sup> 그는 독일의 인간학적 유물론의 관심은 인간 개인에 있다는 점을 지적한다.<sup>39)</sup> 그에 반해서 프랑스 유물론은 당대 사회현실에서 출발했고, 사회에서 변화를 만들 수 있는 인간 집단에 관심을 두고 있다는 점을 포착한다.<sup>40)</sup> 그러나 공산주의적 유토피아를 구상했던 19세기 중반의 인간학적 유물론은 벤야민 당대 20세기에 와서는 다른 방식으로 구현되어야 했다.

1920년대에 와서 벤야민은 프랑스 사회당이 갈라지고 중도 좌파와 합쳐지는 등의 갈등을 겪는 사회적 현실을 목격한다. 이런 프랑스의 정치적 상황 가운데 그는 사회민주주의자들에게 의해 맑스주의가 진보적으로 이용되고 있으며 부르주아 지식인들이 여기에 동조하고 있다는 것을 알게 된다. 프롤레타리아 계급에 의한 혁명이라는 실천과 이론의 유기적 통일을 이루고자 했던 맑스주의 이론이 정당 정치인들과 부르주아 지식인 계급들에 의해 전유되는 괴리가 발생한 것이다.<sup>41)</sup> 벤야민은 그들이 프롤레타리아 계급에 진보적 낙관을 불러일으킴으로써 실천은 유예되고, 그들 부르주아 계급이 전유하는 전통을 지속시키려 한다고 본다. 그 와중에 벤야민은 프랑스 지식인들 사이에서 발생한 초현실주의 운동에 주목한다. 그는 초현실주의자들이 이에 대항할 수 있는 이유가, 그들이 진보에 적대적인 태도를 가지고 인간학적 유물론, 즉 이념적 전통을 해체하고 인간집단을 구성하는 요소를 혁명 속으로 들여오고 있기 때문이라고 본다.<sup>42)</sup> 초현실주의자들이 부르주아 지식인들이라는 계급적 한계에도 불구하고 자아와 개인이라는 관념을 해체하고 프롤레타리아트와 집단을 이루기 위해 가장 먼 길까지 나아갔다고 판단한 것이다.<sup>43)</sup>

초현실주의가 이 과제를 달성하기 위해 선택한 실천은 도취(Rausch)이다. 초현실주의자들은 문예작품들에서 도취를 의식과 의지의 문턱을 넘어 무의식과 몰의지적 표현을 발굴하기 위한 방법으로 이용한다. 예를 들어 브르통(A. Breton)의 『나자』를 비롯한 여타의 작품들은 인과적 서사를 따르는 것이 아니라 무의식적 자동기술법을 통해서 이질적인 사물들과 표현들끼리 어우러지게 만든다. 그러나 벤야민이 보기에 초현실주의에 있어서 도취는 무의식적 표현을 이끌어내는 문예적 방법 그 이상의 중요한 역할을 맡는다. 도취에 대해서 염두에 두어야 할 것은, 이것이 개인적 차원의 일이 아니라는 점이다. 이 도취의 경험을 벤야민은 매우 중요하게 생각한다. 「초현실주의」를 비롯한 저작들에서 벤야민은 도취가 개인과 자아를 느슨하게 하는 일<sup>44)</sup>, 즉, 개인과 자아의 경계를 허무는 일이자, 섬세한 신경체계에서 일어나는 신체적 차

이끌어내는 계기를 마련한다. (안현수, 같은 책, p.186.)

38) 벤야민은 포이어바하와 그의 영향 아래에 있는 G.켈러의 무신론이 전복적이기보다는 도리어 부르주아지의 의미에 부합하는 것이라고 본다. (GS II-1, p.284) 더불어 그는 『파사주』에서 엥겔스가 포이어바하의 ‘사랑’을 매개로 한 인류의 해방이 지겨운 통속소설과 사랑타령으로 간주하며 비판하는 서평을 인용하며 그에 대한 비판적 시각을 드러내고 있는 것으로 보인다. (GS V-2, p.714.)

39) GS V-2, p.779.

40) 벤야민은 19세기의 프랑스 유물론자 중에서도 흔히 공상적 사회주의자라고 할 수 있는 푸리에와 생시몽에 주목하고 있다. 벤야민은 이 공상적 사회주의 이론의 내용뿐만 아니라 공상적 사회주의자들의 정치적 활동에도 관심을 가지고 살피고 있는데, 그는 『파사주』에서 이들의 기획을 하나의 역사의 유토피아적인 성격으로서 중요하게 간주한다.

41) P.앤더슨, 『서구 마르크스주의』, p.70.

42) 『파사주』의 ‘사회운동(Soziale Bewegung)’장에서 벤야민은 20세기 초 초현실주의자들과 교류하고 그들과 일한 소설가이자 혁명적 저널리스트였던 E.베를의 글을 인용하면서 시작한다. 그에 따르면 초현실주의자들은 현대 세계의 진행을 쫓아가는 대신 윤리적 비순응주의와 프롤레타리아 혁명을 끊임없이 혼동해왔기 때문에 가능했던 역사상 시기로 되돌아가려고 한다. 벤야민은 베를의 인용과 함께, 초현실주의에 진보에 적대적 태도로서의 인간학적 유물론과 복원을 향한 의지를 혁명으로 응집시키려는 결단이 내재해 있다고 해석한다. (GS V-2, p.852.)

43) GS II-2, p.802.

원의 일<sup>45)</sup>이라고 언급한다. 특히 『일방통행로』(1928)의 ‘천문관 가는 길(Zum Planetarium)’에 따르면 도취의 경험에서 우주와 관계 맺을 수 있는 통로를 발견할 수 있으며, 이를 통해 인류는 집단과 공동체를 이룰 수 있다. 벤야민은 고대에서는 자연스러웠던 이러한 도취의 경험은 자본주의의 합리화 과정과 이데올로기들로 인해 차단되었으며, 이를 복구하는 것이 초현실주의자들의 과제 중 하나라고 본다.<sup>46)</sup>

도취가 집단을 형성하는 한 방법이라는 점은 벤야민이 이를 왜 20세기적 인간학적 유물론의 실천으로서 간주하는지를 알려준다. 초현실주의자들은 도취의 상태에서 모든 근대적인 이념과 도덕, 관념론적 이상들로부터 해방되기를 시도한다.<sup>47)</sup> 초현실주의자들은 그들이 이용하는 도취가 혁명적 집단을 구성할 수 있는 정치적인 방식으로 활용되기를 바라며, 「초현실주의」에서도 도취는 문예적인 방법임과 동시에 급진적인 정치적 실천을 의미하는 것으로 보인다.<sup>48)</sup> 도취를 통해 형성된 집단에게 자유는 “무제한적으로, 충만한 형태로, 어떤 실용주의적 계산도 없이 향유되는 것”<sup>49)</sup>이지, 유예되면서 관조적으로 바라볼 필요가 없는 것이다. 이 집단에게는 지식인들이 유토피아의 형태로 추상화시킨 자유의 이상이 불필요하기 때문에, 벤야민은 곧 도취를 “인류의 가장 단순한 혁명적 형태의 해방투쟁”<sup>50)</sup>이라고 표현하고 있다.

벤야민이 인간학적 유물론을 집단적인 실천으로 간주하기 때문에 초현실주의는 인간적 해방의 혁명적 역할을 부여받을 수 있다. 벤야민이 「초현실주의」에서 부르주아 지식인들에 대해 비판하는 데에는 그들이 지닌 지적 유산인 인간의 이념을 해체하고 프롤레타리아와 새로운 집단을 구성해야 한다는 위기의식이 반영되어 있다. 그 방법론으로서 그가 인간학적 유물론을 제시하고 있다면, 이 인간학적 유물론은 관념론과 대치하는 단순한 사상의 흐름이나 개념으로서가 아니라, 하나의 사건으로서 일어나야 한다는 것을 의미한다. 그 때문에 벤야민은 「초현실주의」 첫 부분에 이러한 관점의 차이에서 발생하는 프랑스와 독일 지식인들의 정신적 조류의 낙차를 지적한다.<sup>51)</sup> 벤야민은 스스로 독일인 관찰자로서, 독일의 정신적 조류에 있어서 휴머니즘적 자유 개념이 위기를 맞았다고 판단한다. 그는 이 위기에 대처하기 위한 하나의 실천적 운동을 프랑스의 초현실주의라고 간주하는 것이다.

초현실주의가 이 과제를 완전히 달성한 것은 아니나, 벤야민에게서 초현실주의자들이 이제까지 ‘인간학적 유물론 안에서 이루어지는 범속한 계시’를 가장 탁월하게 보여준 지식인이라는 점은 확인된다. 벤야민이 초현실주의자들의 작업을 인정한 것은, 그들이 단지 지식인들의 이념을 실천적으로 해체하는 방법론을 개발했기 때문만은 아니다. 인간학적 유물론이 단순히 이론이 아니라 정치적 실천으로서 수행될 때, 이는 집단적 혁명을 이루어내는 방법론이 된다.

44) GS II-1, p.297.

45) GS II-3, pp.1057-1058.

46) GS IV-1, pp.146-148.

47) “혁명을 위한 도취의 힘들을 얻기, 이것이 초현실주의가 모든 책과 시도들에서 추구하는 것이다.” (GS II-1, p.307.)

48) 이처럼 그가 초현실주의를 한편으로 높게 평가하는 것은, 예술을 “한편으로 생리적-인간적인 것, 동물적-인간적인 것에 연계시키고, 다른 한편으로 정치적인 것에 연계시킨 점”이다. (GS II-3, p.1023)

49) GS II-1, p.307. 벤야민이 「초현실주의」에서 바쿠닌의 무정부주의와 연관시키는 이 부분은 브르통의 『나자』로부터 인용된 부분이다. 『나자』에서 브르통은 나자를 무제한으로 누리는 자유, 요컨대 가장 단순한 형태의 혁명이라는 대의에 봉사하기에 적합한 사람으로 묘사한다. 그가 브르통의 『나자』에서 무정부주의와 나자를 연결하는 이 부분을 인용한 것은, 초현실주의자들에게서의 자유를 급진적인 정치적 성격을 지닌 자유와 적극적으로 연결하고자 했기 때문으로 보인다. (A. 브르통, 『나자』(오생근 옮김), 민음사, 2019, p.146 참조.)

50) GS II-1, p.307.

51) 같은 책, p.295.

벤야민은 인간학적 유물론에서 혁명을 이뤄낼 수 있는 연결고리를 초현실주의에서 찾고자 한다. 「초현실주의」의 범속한 계시 개념은 20세기 인간학적 유물론의 실천으로서, 피억압자들의 역사가 요청하는 혁명을 당대의 방식으로 안내하고 있다.

#### 4. 사물세계의 역사적 계시 : 범속한 계시

「초현실주의」에서 범속한 계시 개념은 ‘유물론적이고 인간학적인 영감’<sup>52)</sup>과 더불어 여러 부분에서 제시되고 있다. 브르통의 『나자』, 일상의 “깨물어 볼 수 없음”, “이미지공간 (Bildraum)”과 함께 제시되는 범속한 계시는 도취를 통한 초현실주의적 실천의 특정한 의미를 가리키고 있다. 이는 범속한 계시 개념이 중요하게 다뤄져야 하는 까닭이며, 이 개념이 사용된 맥락들을 살펴봄으로써 초현실주의가 어떻게 혁명적인 역할을 하게 되는지를 밝힐 수 있다. 벤야민에게서 범속한 계시는 도취의 상태를 동반하고 있으며, 도취는 20세기적 혁명을 위한 초현실주의적 방법으로 해명되고 있다. 강조되어야 할 것은, 초현실주의의 이 방법은 ‘신비하고 초현실주의적이고 환각적 능력들과 현상들을 진지하게 규명하는 작업’<sup>53)</sup>으로서 단순히 무의식과 비합리적인 영역으로 문예적인 지평을 넓혔다는 의미만을 갖지 않는다는 사실이다. 벤야민은 초현실주의의 작업에는 “낭만주의적 머리로는 결코 다다를 수 없는 어떤 변증법적 교차의 사고가 전제된다.”<sup>54)</sup>고 말한다.

수수께끼 같은 것에서 그 수수께끼 같은 측면을 열정적으로 또는 광적으로 강조하는 것은 우리에게 별다른 도움을 주지 못한다. 오히려 우리는, 일상을 깨물어 볼 수 없는 것으로, 그리고 깨물어 볼 수 없는 것을 일상적인 것으로 인식하는 변증법적 시각의 힘으로, 그 비밀을 일상 속에서 재 발견하는 정도로만 그것을 깨물 수 있다. 예를 들어 텔레파시적인 현상들에 대한 제아무리 열정적인 연구도, 독서의 범속한 계시가 그 텔레파시적인 현상들에 대해 가르쳐주는 것의 절반만큼도, 독서에 관해 가르쳐주지 않을 것이다.<sup>55)</sup>

위에 따르면 초현실주의의 작업은 수수께끼 같고 신비한 것을 강조하는 일은 아니다. 오히려 초현실주의는 일상적인 것을 주시한다. 예를 들어, 『나자』에서 화자가 ‘위마니테’ 서점 앞에 멈춰 서있다가 사람들을 관찰하던 것도, 거기서 마주친 여자에게 말을 건 것 모두 특별할 것 없이, ‘별 생각 없이’ ‘주저하지 않고’ 이루어진 일이었다.<sup>56)</sup> 모종의 의도를 부가하지 않는 방식으로, 사건과 관련 없어 보이는 이질적인 것들까지 함께 서술한다는 점에서 이를 초현실주의의 자동기술법이라는 문학적 형상화 방식으로 볼 수도 있다. 그러나 보통 일상 속에서 산책하거나, 누군가와 만나는 일에 언제나 수많은 우연이 연관되어 있다는 사실은 부인할 수 없다. 일상의 모든 것을 의식적인 것에 기입된 인과적 관계를 통해 파악할 수 없지만, 그렇다고 해서 일상을 신비로운 것이라고 할 수도 없다.

벤야민은 이를 “깨물어 볼 수 없는 것(das Undringliche)”이라고 표현한다.<sup>57)</sup> 그에 따르면

52) 앞의 책, p.297.

53) 같은 책, p.307.

54) 같은 쪽.

55) 같은 쪽.

56) 브르통, 『나자』, pp.64-65.

57) ‘깨물어볼 수 없음’은 벤야민이 특수하게 사용하는 용어로서, 그가 사물세계를 대하는 하나의 태도라고 할 수 있다. 그는 「프루스트의 이미지」(1929)에서 이 용어를 다시 사용하고 있다. “어떤 것과 다

초현실주의는 꿰뚫어 볼 수 없는 것에서 일상적인 것을 발견하며, 일상적인 것에서 꿰뚫어 볼 수 없는 사물세계를 발견한다. 이 과정에서 사물을 의식하고자 하는 의지는 중지된다.<sup>58)</sup> 일상을 꿰뚫어 볼 수 없는 것으로 대하는 방법은 의식 속에 형성되어 있는 ‘거대한 연관들’을 매개로 구성되지 않기 때문이다.<sup>59)</sup> 벤야민은 이 거대한 연관을 일방향적 시간관을 통해 인과적으로 구성되는 역사주의로 간주한다. 시간의 경과에 따라서 시대별로 역사를 추상적으로 구성하는 것을 부르주아적 진보 이념을 산출하는 방식으로 간주하는 벤야민은 회의주의자들을 통해서 간접적으로 이러한 역사관에 대한 혐오를 드러낸다.<sup>60)</sup> 초현실주의자들이 파리라는 도시에서 발견하는 이미지들은 또한 어떤 진보적인 환영을 발견할 수 없는 ‘남아버린 것’들과 관계된다. 남아버린 사물들은 도시 곳곳 의식하기 어려운 장소에 놓여있으면서 일상적인 순간, 몰의지적으로 발견된다.<sup>61)</sup>

초현실주의는 이 일상 속의 사물세계를 ‘꿰뚫어 볼 수 없는 것’으로서, 19세기적 역사라는 신화로부터 사물을 다시 멀리 떼어놓는다.<sup>62)</sup> 다시 말해, 그는 19세기적 역사가 인과성을 자연적이라고 믿게 만들어진 미신이라는 판단하에, 현재의 일상 속에 있는 사물세계를 그 신화로부터 떼어놓는 작업을 초현실주의가 수행한다고 보고 있는 것이다. 이는 곧 초현실주의자들이 그들의 도시 파리를 19세기의 구태의연한 역사주의로부터 탈구시켜 ‘사물세계의 중심’으로서 다루는 방식이다.<sup>63)</sup> 벤야민은 「초현실주의」의 주석격인 「꿈 키치」 단편에서 이를 “꿈꾸는 일”이자, “자연에 예속된 미신을 역사적 계시(historische Erleuchtung)을 통해 부수는 것”이라고 말한다.<sup>64)</sup> 이 언급은 초현실주의에서 말하는 무의식적 꿈이 역사적인 맥락으로 전위되고 있음을 의미하며, 범속한 계시가 벤야민의 역사철학과 연결될 수 있다는 하나의 단서이기도 하다.

초현실주의자들이 발견하는 남아버린 사물세계는 역사주의의 구태로부터 결별하면서 그 자리에서 생생하게 현전함으로써 혁명적 에너지를 제공하게 된다.<sup>65)</sup> 벤야민이 사물세계를 통해 추구한 혁명적 구상은 완전한 현재성의 세계인 이미지공간으로 함축된다.<sup>66)</sup> 그는 역사철학에

---

른 것의 유사성, 우리가 흔히 일상적으로 기대하고 또 깨어 있는 상태에서 지각하는, 한 사물과 다른 사물과의 유사성은, 꿈의 세계가 보여주는 보다 깊은 유사성을 변주한 것에 지나지 않는다. 꿈의 세계에서 일어나는 일들은 결코 동일하지 않고 유사할 뿐이다. 다시 말해 꿈에서 사물들은 꿰뚫어볼 수 없는 유사성 관계에 있다.”(GS II-1, p.314.) 그에 따르면 사물들을 유사성 관계에서 파악하는 일은 사물들을 동일시하는 것이 아니라 비동일성의 원리에 바탕을 두고 있다. 대신 사물들끼리의 관계를 유사한 것으로서, 그리고 그 유사성을 제 3의 이미지로서 파악하는 일이다. 그는 이러한 작업에서 “삶의 진실한 초현실주의적 얼굴”이 떠오르게 된다고 언급한다. (고지현, 『꿈과 깨어나기』, pp.257-258 참조.)

58) “그럼으로 이 운동 속에서 의지는 자기를 단념하고 중지되며, 그 스스로가 대상이 되는 곳에서, 꿰뚫어 볼 수 없음이라는 일상적인 측면과 꿰뚫어 볼 수 없는 일상의 측면이 드러난다.” (Yanik Avila, “Historische Erfahrung. Zum Materialismus profaner Erleuchtung in Alter Benjamins Surrealismus-Lektüre”, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, Xenomoi, hg. von Thomas Ebke, Marc Berdet, 2014, p.341.)

59) GS V-2, pp.1014-1015.

60) “여러 시대들로 인간적 삶을 추상적으로 구성하는 것에 대한 혐오가 위대한 회의주의자들을 고무시켜왔다.” (GS V-2, p.1015.)

61) 최초의 철 구조물들, 최초의 공장건물들, 최초의 사진들, 사멸하기 시작하는 대상들, 대도시 프롤레타리아트 구역의 신에게 버림받은 일요일 오후, 새 집의 비에 젖은 창문들 등의 예시를 통해서 그 속에 어느 한 인생을 바꿀 정도의 힘이 있다고 여긴다. (GS II-1, pp.299-300.)

62) GS V-2, p.998.

63) GS II-1, p.300.

64) GS II-3, p.620.

65) GS II-1, p.307.

66) “그 이미지공간은 ‘안락한 방’이라는 게 없는, 모든 면에서 완전한 현재성(Aktualität)의 세계이며,

관한 노트들에서 「초현실주의」의 이미지공간에 대한 자신의 서술을 가지고 현재성의 세계와 연관시키고 있다.

“염세주의를 조직한다는 것은 [……] 정치적 행동의 공간에서 [……] 이미지공간을 발견하는 일을 의미한다. 그러나 이 이미지공간은 관조적으로는 전혀 측정할 수 없다. [……] 이렇게 찾았던 이미지공간은 [……] 보편적이고 완전한 현재성의 세계이다.(「초현실주의」) (생략) 메시아적 세계는 보편적이고 완전한 현재성의 세계이다.”<sup>67)</sup>

위에서 벤야민은, 초현실주의가 정치적 행동의 공간에서 발견하는 이미지공간이자 동시에 완전한 현재성의 세계를 메시아적 세계로 다룬다. 이 메시아적 세계는 쓰여진 역사라는, 경과하는 시간관 속에서 과거로서 쓰여진 역사가 아니라 구성의 대상으로서의 역사를 말한다.<sup>68)</sup> 그가 말하는 역사적 세계로서 메시아적 세계는 유토피아와 같은 이상적 세계일 수 없다.<sup>69)</sup> 이 현재적 이미지는 곧 역사의 연속체를 파괴하고, 오로지 현재, ‘지금시간(Jetztzeit)’으로 충만한 경험이자, 혁명이라고 할 수 있다. 이처럼 초현실주의의 실천방식이 벤야민에게서 역사적 의미를 지닌다는 것은, 그들의 실천방식이 유토피아를 제시하면서 혁명을 미래로 유보하는 방식이 아니라는 뜻이다.<sup>70)</sup> 도리어 낡아버린 사물세계와 상통하는 온전한 현재성의 세계를 의미하며, 범속한 계시의 개념이 그 실천방식을 함축하고 있다. 이는 곧 부르주아지와 프롤레타리아트가 함께 집단을 형성하는 방식이다. 벤야민은 꿰뚫어 볼 수 없는 일상적인 것을 인식하는 일에 대해서 독서와 사유로 예를 들며, 독서하는 자, 사유하는 자, 거리 산보자가 몽상가, 아

---

한마디로 정치적 유물론과 신체적 피조물이 내적 인간, 영혼(Psyche), 개인 또는 우리가 그것들에서 비난하고자 하는 그 밖의 것을, 변증법적 정의에 따라, 그래서 어느 부분도 그것에서 찢겨나가지 않은 채로 있지 않도록, 서로 공유하는 공간이다.”(같은 책, p.309, 벤야민, 『발터벤야민 선집 5』(최성만 옮김), 길, 2008, p.166 참조.) 이 이미지공간에 대해 벤야민은 신체공간(Leibraum)으로 정의하기도 한다. 벤야민이 이미지공간을 신체공간이라고 달리 부른 데에는 집단에 대한 구상이 함축되어 있다. 그는 인간학적 유물론을 내세우면서 구체성과 신체성을 강조하며 또한 이 신체를 개인의 신체만이 아니라 역사적으로 형성되어야 할 집단의 신체를 가리키고 있다. (최성만, 「발터 벤야민의 인간학적 유물론」, 『뫼히너와 현대문학』30, 2008, 241쪽.) 더불어 벤야민은 초현실주의에 대해서 예술을 “한편으로 생리적-인간적인 것(Physiologisch-Menschliche), 동물적-인간적인 것(Animalisch-Menschliche)에 연계시키고, 다른 한편으로는 정치적인 것에 연계시킨 점”(GS II-3, p.1023.)을 높이 평가한다. 벤야민은 20세기적인 인간학적 유물론을 초현실주의가 인간적인 것을 생리적이고 동물적인 신체적 차원에서 구성하고자 하고 이를 정치적인 것에 연계시킨 시도에서 발견한 것이다. 인간적인 것이 신체적인 차원에서 구성될 때, 인간은 개인이나 자아로서가 아닌 집단적 신체가 될 수 있다.

67) GS I-3, pp.1234-1235.

68) GS I-2, p.701.

69) ‘범속한 계시’를 벤야민의 신학적 사유의 맥락에서 읽는다면, 계시는 신학적 역사의 끝에서 인류를 구원하는 신성한 메시아로부터 주어지는 것이 아니라, 범속한 것에 가까워짐으로써 몰락하는 메시아적 순간으로 제시된다. 벤야민의 또 다른 사유의 원천인 유대 신비주의를 「신학적-정치적 단편(Theologisches-politisches Fragment)」(1921)에서 벤야민은 역사를 신성한 것(das Heilige)이 아니라, 범속한 것(das Profane)의 시간으로 재편하면서 메시아적 구원을 다시금 요청하고 있다. 벤야민이 제시하는 범속한 것은 역사의 신성화된 이념, 즉 ‘신의 왕국(Reich des Gottes)’에서 벗어나 있는 것들을 의미한다. 그는 역사 이후에 등장하는 신성한 메시아보다, 억압당한 범속하고 세속적인 존재들에게 메시아의 힘을 부여한다. 이러한 벤야민의 전복적 메시아주의는 이후 벤야민 최후의 저작 「역사의 개념에 대하여(Über den Begriff der Geschichte)」(1940)에까지 연결되는바, 그는 역사주의가 지닌 신학적 구도를, 범속한 것에 대한 억압을 은폐하고 지연시키는 가상이라고 간주한다.

70) “브르통은 대중에게 규정된 실존형식을 제시하면서 그 실존형식을 스스로 유보하는 실천방식과는 결별하고 싶다고 이미 선언했다”는 벤야민의 언급에서 초현실주의가 지향한 실천방식이 어떤 것인지 엿볼 수 있다. 이 부분은 초현실주의자들이 더는 ‘경험’을 적어도 유보의 방식으로 제시하지는 않는다는 것이다. 이는 곧 그들의 정치적 실천의 방식과도 연결된다. (GS II-1, pp.295-296.)

편 복용자, 도취된 자들과 마찬가지로 각성된 자들(Erleuchten)이자, 범속한 자들이라고 보고 있다.<sup>71)</sup> 그는 이 범속한 현재성의 세계가 부르주아 지식인 집단과 낙오된 프롤레타리아트가 만날 수 있는 가능성이며, 이곳에서 계급 없는 사회를 실현할 수 있다고 말한다.<sup>72)</sup>

벤야민의 「초현실주의」는 초현실주의를 역사에 기입되는 연대기적 사건, 즉 역사주의적 관점에서 하나의 업적으로 만들지 않는다. 「초현실주의」는 초현실주의의 시도들을 동시대 공간 어딘가에서 생동하는 에너지로서 산출함으로써 시대적 현재성을 부여하는 저작이다. 따라서 「초현실주의」 저작은 지금도 여전히 유효하게 읽을 수 있다. 지금에 와서는 벤야민이 비판했던 역사주의와 자본주의의 신화가 청산되기보다 심화되고 있다. 정치가 이를 방치하거나 이념적 대립을 통해 가속하는 동안 사회의 계급 격차는 더욱 벌어지고 있다. 그러나 벤야민에 따르면 파국과 혁명은 서로 접해 있다. 더는 파국의 상황을 유보하지 않을 때, 비로소 범속한 계시가 드러나게 된다.

---

71) GS II-1, pp.307-308.

72) 벤야민은 초현실주의가 이미지공간으로 계급 없는 사회를 옮겨놓고 있다고 언급한다. (GS II-2, p.798.)

## 참고 문헌

- A. 브르통, 『초현실주의 선언』(황현산 옮김), 미메시스, 2012.
- A. 브르통, 『나자』(오생근 옮김), 민음사, 2019.
- E. 비치슬라, 『벤야민과 브레히트』(윤미애 옮김), 문학동네, 2016.
- G. 솔렘, 『한 우정의 역사- 발터 벤야민을 추억하며』(최성만 옮김), 한길사, 2002.
- M. Berdet, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, Xenomoi, hg. von Thomas Ebke, Marc Berdet, 2014.
- M. Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of surrealist revolution*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- L. 포이어바하, 『기독교의 본질』(박순경 옮김), 종로서적, 1982.
- M. 뢰비, 『화재경보』(양창렬 옮김), 난장, 2017.
- S. 벅모스, 『아케이드 프로젝트』(김정아 옮김), 문학동네, 2018.
- T. 이글턴, 『발터 벤야민 또는 혁명적 비평을 향하여』(김정아 옮김), 이앤비플러스, 2012.
- P. 앤더슨, 『서구 마르크스주의 읽기』(이현 옮김), 이매진, 2003.
- W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I -VII Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1999.
- W. 벤야민, 『벤야민선집』1-10 (최성만, 윤미애 외 옮김), 도서출판 길, 2007-2020.
- W. 벤야민, 『아케이드프로젝트』1-6 (조형준 옮김), 새물결, 2008.
- 강재호, 「변증법적 몽환극 - 발터 벤야민의 초현실주의 '경험' 비판-」, 『시대와 철학』 21, 2010.
- 고지현, 『꿈과 깨어나기』, 유로, 2007.
- 류도향, 「부정적 인간학으로서 유물론 : 벤야민과 아도르노의 유물론 논쟁을 중심으로」, 『범한 철학』 84, 2017.
- 안현수, 『인간적 유물론』, 서광사, 1990.
- 조창섭, 「청년 독일파(das junge Deutschland) 연구」, 『독어교육』14, 1996.
- 최성만, 「발터 벤야민의 인간학적 유물론」, 『뵝히너와 현대문학』 30, 2008.
- 최문규, 「"범속한 각성", "이미지공간/몸공간"」, 『독일언어문학』 53, 2011.
- 한상원, 『앙겔루스 노부스의 시선』, 에디투스, 2018.

논평:

## 20세기 인간학적 유물론의 실천으로서 범속한 계시 -W. 벤야민의 「초현실주의」 다시 읽기-

한길석(중부대)

안타깝게도 본 논평자는 벤야민을 잘 알지도 못하는 ‘벤알못’이다. 그것도 모자라 초현실주의에 대해서는 초현실적 무지를 자랑하는데, 벤야민도 모자라 무려 「초현실주의」에 관한 글을 논평하는 있을 수도 없는 일이 일어나고야 말았다. 그렇지만 ‘있을 수 없는 일이 일어났다’는 분개는 그것이 늘 있을 수 있는 일이기 때문에 일어난다. 현실은 언제나 초현실적이었고, 오늘도 어김없이 반복되었다. ……그냥 ‘벤알못’이라 죄송하다는 말로 시작하고 싶었다. 죄송합니다~~.

잘 알려져 있다시피 벤야민은 1920년대 초현실주의 운동을 떨리는 가슴으로 주목하면서, 그것이 단순한 예술운동이 아니라 위기에 빠진 혁명의 의미를 구제할 수 있는 정치운동이라고 보았다. 그는 초현실주의자들이 19세기의 개념적 사유에 의해 조형된 진보에 대한 신화와 그것에 배태된 ‘도덕적 정치’ 그리고 풍요로운 합리적 사회의 낙원을 거부하는 문화정치적 투쟁을 전개하고 있음을 지적하면서 이것이 인간학적 유물론과 혁명의 구제에 이바지할 수 있는 정치운동임을 간파하였다. 벤야민의 「초현실주의」는 이러한 생각을 문예비평의 형식으로 스케치한 결과물이다.

김서라 선생은 「초현실주의」가 혁명의 의미와 사적 유물론을 구제하려는 정치적 의도를 갖고 있는 글이며, 궁극적으로는 역사철학적 지향성을 담지하고 있다는 점을 제대로 짚어내면서 위에서 기술한 벤야민의 의도를 압축하고 있는 세 가지 주요 개념을 제시하고 그것의 의미를 해명하는 작업을 이행하고 있다. 하지만 김서라 선생은 우선 이 핵심적 작업의 수행에 앞서 ‘초현실주의자들의 정치적 입장’을 소개하는 예비적 단계를 밟는다. 그리고 나서 ‘인간학적 유물론의 20세기적 실천에 대한’ 분석을 수행하고, “범속한 계시가 부르주아 지식인들의 이념을 해체하고 프롤레타리아트 계급과의 접점을 형성하는 혁명적 가능성임을 확인”하고자 한다.

김서라 선생이 잘 지적한 바대로 벤야민은 초현실주의에 함축된 혁명 정치적 지향성을 인간학적 유물론, 도취, 범속한 계시라는 세 개념을 가지고 풀이했다. 그렇지만 벤야민의 텍스트 내에서 세 주요 개념에 대한 의미 해명과 각각의 역할 및 기능적 관계연관에 대한 설명은 충분히 이루어지고 있지 않다. 김서라 선생이 주목한 지점은 저 미해명된 과제들이었던 것으로 보인다. 그리고 이것을 벤야민의 역사철학과 연결하여 풀이하고 있다.

김서라 선생에 따르면, 벤야민은 초현실주의를 “당시 부르주아 지식인 계급이 지닌 계급의식에 대항하는 혁명적이지 정치적인 운동으로 간주”하였다. 그렇다면 초현실주의자들은 왜 당대의 지식인 계급의 의식과 그러한 의식이 구현해 낸 이성적 사회에 대항하고자 했을까? 당대의 지식인 계급과 대중은 기술발전과 상품의 풍요 그리고 합리화된 세계 내에서의 사회 구성원들 간의 화합이라는 유토피아적 낙관에 사로잡히면서 이성적 진보가 인류 역사의 진정한 진보라는 신비화된 믿음에 사로잡혀 진보와 혁명의 의미를 망각하고 있었다. 이리하여 “사회의 지배계급은 자연적인 역사적 진보의 신화를 영속화하고, 프롤레타리아트가 혁명적 교훈을 얻는 것을 막고자 했다.”

벤야민은 “부르주아적 진보 신화가 …혁명을 유보시키며 시대를 파국으로 몰아가고 있는데도, 이를 지식인들이 감지하지도, 중단시키지도 못하는 데에 대해…위기라고 진단”하였다. 반면에 초현실주의 운동은 이러한 시대적 위기에 대응하면서 프롤레타리아트와 연대할 수 있는 계기를 탐색하고 있다고 벤야민은 보았다고 한다. 초현실주의 운동은 “진보에 적대적인 태도를 가지고 인간학적 유물론[의] …요소를 혁명 속으로 들여오고 있기 때문…이다. 벤야민은 …초현실주의가 …인간학적 유물론과 복원을 향한 의지를 혁명으로 응집시키려는 결단을 내재하고 있다고 해석한다.”

그런데 인류 역사의 필연적 진보라는 신화는 부르주아 계급에만 국한된 것이 아니었다. 그것은 속류 유물론자들에게도 해당되었다. 그래서 벤야민은 진보의 기계적 필연성이라는 관점에서 역사를 해석한 속류 유물론의 미혹에서 역사 유물론을 구제하여 새로운 유물론을 제시해야 한다고 보았다. 이것이 바로 인간학적 유물론이다. 김서라 선생에 의하면 “벤야민의 인간학적 유물론(Anthropologischer Materialismus)은… 역사적 유물론을 해방시키기 위한 방법론이자, 부르주아 지배계급의 인간적 이상을 해체하고 극복하기 위한 실천으로서 주어진다. …인간학적 유물론의 관점에서 보면 …인간주의적 이상은 인간을 형이상학적 차원으로 추상화하려는 …모델에 따른 것이다. 이는 곧 근대적 산물이며, 부르주아적 허상에 불과한 것이다. 벤야민은 부르주아 지식인들의 이상이 형이상학적이라는 것을 지적함으로써 피안을 매개로 한 [초월적] 구원이나 회복이 아니라 세속적인 층위에서 이루어질 수 있는 해방을 사유한다.”

하지만 여기서 유의해야 할 것은, 김서라 선생이 잘 지적했듯이, 벤야민이 말하는 인간학적 유물론이 19세기 중반에 등장했던 인간학적 유물론의 두 유형과 다르다는 점이다. 김서라 선생은 19세기 인간학적 유물론의 두 유형이 독일과 프랑스에서 등장했다고 한다. 독일의 19세기 인간학적 유물론은 낭만주의와 포이어바흐의 사상에 영향을 받았던 청년 독일파의 흐름과 맞닿아 있으며, 프랑스의 그것은 푸리에와 생시몽의 공상적 사회주의 전통에서 찾아볼 수 있다고 한다. 김서라 선생은 이 두 흐름이 벤야민의 인간학적 유물론과 상이하다고 평한다.

이 대목에서 아쉬운 점은 벤야민의 인간학적 유물론이 무엇인지 충분히 해명되지 않고 있다는 점이다. 만일 벤야민의 인간학적 유물론이 여타 유물론들, 즉 속류 유물론 및 19세기 인간학적 유물론과의 대비 속에서 해명되었다면 좀 더 충실한 논의가 가능하지 않았겠는가 싶다.

김서라 선생은 논의의 경제성을 위해 인간학적 유물론의 실천 문제로 서둘러 발걸음을 옮기면서 도취 개념에 대한 논의로 넘어간다. “초현실주의자들이 부르주아 지식인들이라는 계급적 한계에도 불구하고 자아와 개인이라는 관념을 해체하고 프롤레타리아트와 집단을 이루기 위해 …선택한 실천은 도취(Rausch)이다. 초현실주의자들은 …도취를 [개인적] 의식과 의지의 문턱을 넘어 무의식과 몰의지적 표현을 발굴하기 위한 방법으로 이용한다. …벤야민은 도취가 개인과 자아를 느슨하게 하는 일, 개인과 자아의 경계를 허무는 일, [순수 의식의 기관, 즉 정신의 구조에서가 아니라] 섬세한 신경체계에서 일어나는 신체적 차원의 일이라고 언급한다. …『일방통행로』(1928)의 ‘천문관 가는 길(Zum Planetarium)’에 따르면 도취의 경험에서 우주와 관계 맺을 수 있는 통로를 발견할 수 있으며, 이를 통해 인류는 집단과 공동체를 이룰 수 있다. 벤야민은 고대에서는 자연스러웠던 이러한 도취의 경험은 자본주의의 합리화 과정과 이데올로기들로 인해 차단되었으며, 이를 복구하는 것이 초현실주의자들의 과제 중 하나라고 본다.”

주목해야 할 부분은 도취의 경험이 개인의 의식적 정신이 아니라 집단적 신체감응에 의한 것이라는 점이다. 내 생각에는 아마도 벤야민은 개별자들 간의 정신적 우열 관계에서가 아니라 도취를 경험하는 신체들 간의 평등한 감응 관계 속에서 계급적 차이를 넘어선 연대성의 물

질이고도 세속화된 계기를 강조하고 싶었던 모양이다. 하지만 도취라는 집단적 신체감응의 경험이 과연 계급 연대 정치의 물질적 계기로 작용할 수 있을까? 더구나 아무래도 도취는 물이성의 계기를 배태하고 있다는 혐의를 거둘 수 없는데, 그렇다면 이를 바탕으로 한 정치적 실천은 파국의 정치로 폭주할 것만 같은 예감은 19세기적 이성의 신화에 사로잡힌 지나치게 부르주아적이고 속류적인 견해일까? 비록 도취의 경험이 새로운 자유와 해방의 계기를 마련해주지만 “도취를 통해 형성된 집단에게 자유는 …어떤 실용주의적 계산도 없이 향유되는 것”이라서 결과의 예측불가능성에 대한 위험성 또한 무시 못할 것 같다. 과연 도취의 정치적 효과를 신뢰할 수 있는 이유는 무엇인가?

이제 범속한 계시로 넘어가 보자. 김서라 선생에 따르면, “인간학적 유물론은 관념론과 대치하는 단순한 사상의 흐름이나 개념으로서가 아니라, 하나의 사건으로서 일어나야 한다”고 한다. 이는 인간학적 유물론이 개념적으로 정당화되거나 파악되는 것이 아니라 범속한 계시라는 집단적 사건에 의해 경험되어야 한다는 것을 의미하는 듯 보이는데 이런 이해가 맞는지 확인을 부탁드립니다.

김서라 선생에 따르면, “범속한 계시는 도취를 통한 초현실주의적 실천의 특정한 의미를 가리키고 있다. …벤야민에게서 범속한 계시는 도취의 상태를 동반하고 있으며, 도취는 20세기적 혁명을 위한 …방법으로 해명되고 있다. …이 방법은 신비하고 초현실주의적이고 환각적 능력들과 현상들을 진지하게 규명하는 작업”이다.

앞에서 제기한 도취에 대한 불신은 이 대목에서 변호의 단서를 찾을 수 있다. 즉 도취 상태 속에서 이루어지는 범속한 계시는 “신비하고 초현실주의적이고 환각적 능력들과 현상들을 진지하게 규명하는 작업”이라는 점에서 물이성적이라고 막무가내로 몰아붙이기에는 무리가 따른다고 볼 여지가 생기는 것이다. 벤야민이 범속한 계시는 일상적인 것을 신비한 것으로 바라보다가 신비해진 그것을 다시 일상의 실천과 연관시키는 변증법적 과정이라고 주장하고 있는 것 같기 때문이다.

김서라 선생은 이것을 벤야민 특유의 시간관과 역사철학적 연관 속에서 해명하고 있다. 즉, 초현실주의는 일상적인 에피소드들과 사물들이 결코 인과적 의식으로는 꿰뚫어볼 수 없는 것으로 새롭게 발견한다. 내 생각에 새로 발견된 사물들과 일상 에피소드들은 인과적 의식으로 파악되던 ‘상식적 현실’ 세계 이면에 초현실적 세계가 있음을 감응하게 하는데, 이것은 오성적 언어로서는 파악될 수 없고 이미지적으로 감응되는 공간이다. 도취는 이렇게 새로 조명된 (illuminated/erleuchtet) 사물세계라는 미지적인 것과의 근접조우에 대한 경험을 감응의 쾌감이라는 차원에서 형용하고 있는 용어다. 인과적 의식에 의해 억눌려 붙어있던 사물들의 낯이 깨어나면서 기존의 인과적 세계는 새로운 이미지 공간으로 변화하고, 그것을 감지한 초현실주의자는 이미지 공간에 휩싸여 몽환(꿈)에 잠기게 되는 것이다. 새롭게 조명된 사물세계는 인과적 의식에 의해 구성된 세계가 절대적인 것이 아님을 현행적(actual)으로 입증하면서 인과적 의식에 의해 정당화된 진보에 대한 개념이 신화에 불과한 것임을 깨닫는다. 그리고 신화적인 것을 파괴하는 열정을 발휘하게 되는데, 이것은 파괴로만 끝나는 게 아니라 “자연에 예측된 미신을 역사적 계시(historische Erleuchtung)을 통해 부수”면서 새로운 역사관을 시사하는 변증법적 실천이라고도 할 수 있다. 김서라 선생은 바로 이러한 맥락에서 범속한 계시와 벤야민적 역사철학을 연관시키면서 범속한 계시의 의미를 해명하고자 한 것 같다.

그런데 아쉽게도 이 글의 핵심이라고 할 수 있는 역사철학과 범속한 계시의 연관이 충실히 서술되어 있지 않고 개요적으로 기술되고 있어 저자의 의미를 이해하기가 쉽지 않다. 나아가

이 글의 제목은 범속한 계시가 인간학적 유물론과 실천적 연관을 맺고 있음을 규명하는 듯이 붙여져 있는데, 글의 후반부는 이에 대한 직접적 해명이 이루어지고 있지 않은 것 같다.

「초현실주의」라는 텍스트를 홀로 읽을 때는 늘 당혹감과 난감함을 느꼈다. 하지만 김서라 선생의 논문은 이에 대한 좋은 길잡이 역할을 해 주어 이 까다로운 텍스트가 독해할 수 있는 것임을 알려 주었다. 김서라 선생 덕분에 범속한 계시 개념이 신비주의적인 것이 아닐 것이라는 논평자의 어림짐작은 논변을 통해 뒷받침되어 반갑기 그지없다. 나아가 그것이 역사철학 및 인간학적 유물론과 연관하여 해명될 수 있는 개념이라는 깨달음을 선사해 주었다. 좋은 글을 읽게 해 준 김서라 선생에게 감사를 드리며 어쭙찮은 논평을 마친다.

# 벤야민 언어 이론의 발전사

이병창

## 1) 서론

벤야민의 철학에 관해 국내의 연구는 주로 기계 복제, 아우라의 개념을 향하고 있다. 그의 철학적 사유에서 언어 철학이 매우 중요하다는 추측에도 불구하고 직접 연구한 논문은 많지 않다. 그런 연구 가운데 거의 유일한 연구가 최성만<sup>1)</sup>에 의해 이루어졌다.

벤야민의 철학적 사유는 대체로 초기 유대교적 사유의 단계 1923년 마르크스주의 수용 단계 그리고 마지막 1933년 망명 이후 신학적 입장의 복권 시기로 구분한다. 그런데 최성만의 논문은 그의 언어철학에 관한 한 초기의 입장이 후기까지 연속적으로 남아 있다는 생각이다. 그 핵심 생각은 언어와 사물 사이의 직접적 연관 즉 마법적 관계다. 그는 이런 관점에서 알레고리라는 개념도, 또 미메시스라는 개념도 설명한다.

하지만 필자가 보기에 벤야민의 언어철학은 그의 철학적 사유의 단계에 따라 근본적인 전환을 이룬다. 필자는 이런 관점에서 최성만과 달리 벤야민의 언어철학을 시기적으로 크게 둘로 나누려 한다. 한 시대는 본질과 현상의 관계가 살아 있는 시대이고(초기에서 1923년 전까지) 그리고 1923년 후기에 이념과 가상의 관계가 전면에 등장한 시대이다. 전자는 다시 언어와 사물의 본질이 직접 연관되던 시기와 개념 체계라는 개념이 도입되는 시기로 구분되며, 후자는 이념과 가상의 관계가 중심이 된 단계와 체계들 사이의 미메시스적 관계가 중심이 된 관계로 나눌 수 있다. 언어철학을 매개로 이런 식으로 단계를 나누어 보면 그의 사유는 초기 본질주의적 사유에서 마침내 후기에 포스트모던한 시기로까지 전환된다.

필자는 이 글에서 벤야민의 언어철학이 시대적으로 어떻게 변화했는가를 살펴보려 한다. 이와 아울러 벤야민의 언어 철학 속에 지금까지 등장한 다양한 언어 철학 즉 분석철학적, 현상학적, 구조주의적 언어철학이 어떻게 녹아 들어갔는가를 살펴보고, 벤야민 언어철학이 이런 영향을 어떻게 수용했는가를 파악하고자 한다.

## 2) 명명의 언어

벤야민 언어이론의 출발점은 그의 초기 논문인 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여』(1916)이다. 흔히 이 논문은 그가 아직 유대교, 특히 신학자 하만의 영향 아래 머물러 있었던 청년기에 작성한 것으로 간주된다. 그는 곧 유대교를 벗어나게 되지만 이 논문에서 제시된 언어 철학의 기본적인 관점은 유대교적인 언어관이 반영되어 있다고 평가한다.

이 논문에서 벤야민은 언어의 범위를 확장한다. 정신적 본질을 표현하는 것은 모두 언어다. 언어는 정신적 본질을 전달하는 매체가 된다. 따라서 사물도 고유한 언어를 가질 뿐만 아니라 인간은 음성 언어 외에 몸짓과 같은 다른 언어도 가지고 있다.

벤야민에게서 언어와 그것이 전달하는 정신적 본질 사이의 관계에는 여러 가지 논의가 포함

1) 최성만, 언어, 번역, 미메시스, 문예 미학, 2호, 문예미학회, 1996  
최성만, 발터 벤야민의 미메시스론, 현대비평과 이론, 20호, 2000  
윤미애, 발터 벤야민의 매체 이론, 동아대 석당 학술원 인문과학 연구소 발표문, 2006

되어 있다. 우리는 그 관계를 두 가지 차원에서 추적해 볼 수 있을 것이다. 하나는 언어와 언어의 의미 즉 언어적 본질 사이의 관계이다. 다른 하나는 이런 언어적 본질과 방금 말한 정신적 본질과의 관계이다.

### 가) 언어와 언어적 본질

우선 벤야민은 언어와 그것이 전달하는 의미와의 관계에 주목한다. 이렇게 언어가 전달하는 의미를 그는 ‘언어적 본질’이라고 규정한다. 그는 이 관계를 수단이라는 외적인 관계로 보지 않고 내적인 관계로 간주한다. 그 때문에 그는 이 관계를 ‘통해서’라고 표현해서는 안 되며, 오히려 ‘속에서’라고 표현해야 마땅하다고 주장한다.

언어와 그 의미 사이의 이런 관계를 통해 볼 때, 그의 언어이론은 그의 시대 출현한 많은 언어이론과 대립한다. 대부분의 언어론은 이 관계를 외적인 관계로 본다. 분석철학에서 의미란 곧 언어 외부의 지시체를 가리키고, 구조주의에서는 기표란 사회적 약정을 통해 특정한 의미를 지닌다. 또한 현상학에서는 언어의 의미는 고유한 존재를 지니는 것이다. 이 모든 의미론에서 기본적으로 기호와 그 의미는 분리되어 있다.

하지만 기호가 내재적으로 이미 의미를 담고 있다는 벤야민의 언어론은 19세기 말에 등장한 역사 언어학파(또는 비교 언어학파)에 가깝다고 생각된다. 역사 언어학파는 언어적 기호 속에서 이미 의미가 내재하고 있다는 본질주의적인 언어관을 가지고 있다. 또한 그의 언어이론은 유대교 카발라이즘의 전통에서 성서의 언어 기호 자체에 신적인 말씀이 담겨있다는 입장과도 통하는 생각으로 보인다.

벤야민은 기호와 의미 사이의 내재적 관계를 네 가지 개념으로 규정한다. 그것은 곧 ‘자기 전달’, ‘직접성’, ‘마법성’, ‘무한성’의 개념이다.

“언어는 자기 자신 속에서 전달되며, 언어는 가장 순수한 의미에서 전달의 매체이다. 이 매체적인 것, 이것이 모든 정신적 전달의 직접성이며, ...우리가 이 직접성을 마법적이라고 부른다면, ...그것의 마법성이다. ... 그것은 언어의 무한성이다.”<sup>2)</sup>

이 개념들은 굳이 설명하지 않더라도 기호가 의미를 내재하고 있다는 생각을 이해하게 해 준다. 마지막 무한성이라는 개념이 좀 이해하기 곤란하지만, 그의 설명에 따르자면 의미와 기호가 외재적이라면 의미의 전달은 기호라는 수단에 의해 제한된다. 반면 내재적인 관계이므로 의미의 전달을 방해하는 어떤 것이 없다고 할 수 있으니 이를 무한적이라 볼 수 있다는 것이다.

### 나) 언어적 본질과 정신적 본질

벤야민은 위의 논문에서 많은 지면을 정신적 본질과 언어적 본질의 구별에 바치고 있다. 양자의 차이는 인간의 언어와 사물의 언어 사이의 차이를 규정하는 핵심적 개념이 된다. 그는 인간의 언어를 명명의 언어로 규정하는데 이를 끌어내기 위해 이 논의가 필수적이다.

그에게서 정신적 본질이라는 개념은 어떤 존재자의 본성을 의미하는 것으로 보인다. 모든 존재는 그 본성이 정신적이다. 다만 물질에서 그 정신은 아직 자각적이지 않고 인간에 이르러 그 본성은 자각되어 정신적으로 된다. 이 정신과 물질의 차이는 이런 자각의 정도에 불과하다는 것이 그의 초기 신학적 철학에 전제되어 있다.

2) 베야민, 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여』, 최성만 역, 길, 2008, 75쪽

자각되든 아니든, 정신적 본질 가운데 스스로 전달하는 것이 곧 언어적 본질이다. 그에 따르면 사물의 본성은 하나님의 말씀으로 창조되었다는 벤야민의 초기 사상의 입장에서 본다면 양자는 근본적으로 동일할 수밖에 없다.

이런 기본적 관점 위에서 그는 사물의 언어와 인간의 언어를 구분한다.

먼저 사물의 언어를 보자. 사물도 자기의 정신적 본질을 전달한다. 즉 말을 한다. 그런데 사물의 언어는 음성으로 이루어져 있지 않다. 그것은 사물 사이의 ‘소재적 공동체’를 통해 자기를 전달한다. 여기서 소재적 공동체란 물질의 물질적 관계를 뜻하는 것으로 보인다. 사물의 물질적 언어는 자기 전달에서 한계가 있다. 사물은 본래 말할 수 없는 것이라는 어둠과 침묵 속에 들어있다. 따라서 벤야민은 사물의 언어에서는 언어적 본질은 정신적 본질과 괴리된다고 한다.

반면 인간의 언어는 음성으로 이루어져 있으며 그것은 물질적 존재가 지닌 무게와 부피를 지니지 않는다. 음성은 정신적 존재, 관념으로 이루어진 것이기에 가장 자유롭다. 따라서 인간의 언어에서 그 언어적 본질은 정신적 본질과 일치한다. 인간의 언어가 자유로운 언어이므로 인간은 그 정신적 본질을 언어 속에서 남김없이 전달하는 존재이다.

“인간의 언어가 갖는 탁월함은 그 언어가 사물들과 맺는 마법적 공동체가 비물질적이고 순수하게 정신적이라는 점이다. 음성이 바로 그것의 상징이다. 성서는 이 상징적 사실을 신이 인간에게 숨결을 불어 넣었다고 말하면서 증언해준다. 이 숨결은 생명이자 정신이고 또 언어이다.”<sup>3)</sup>

벤야민은 인간의 본질을 사물의 본질과 구분하는데 그 구분은 성서에 기초한다. 여기서 벤야민은 인간의 정신적 본질이란 이렇게 말을 하는 존재라는데 있다고 본다. 성서에 따르면 사물은 하나님의 말씀에 따라 창조되었다. 사물의 본성은 곧 말씀이지만 사물은 언어로 말하지 않는다. 그러나 인간은 하나님의 숨결로 생겨났으며, 이 숨결이란 곧 언어로 말하는 능력을 의미한다. 인간은 하나님을 대신하면서 사물이 하는 물질적 말을 듣고 그것을 언어로 매개하며 이를 통해 모든 사물에 존재하는 말씀에 이름을 붙이는 존재이다. 그 언어가 곧 명명의 언어이다.

#### 다) 명명의 언어와 창조의 역사(役事)

벤야민에게서 이런 명명의 언어가 인간 언어능력의 핵심, 본질이 된다. 벤야민은 이런 명명의 언어를 하나님의 말씀의 언어와 구분하며 동시에 인간의 타락 이후 생겨나는 선악 등을 외적으로 판단하는 언어와도 구분한다.

하나님의 말씀의 언어는 이름에 따라 사물을 창조한다. 하나님의 창조는 “있으라- 하시다- 칭하시다”라는 3박자로 이루어진다. 그러나 하나님으로부터 부여받은 인간의 언어는 그런 창조의 능력은 없다. 명명의 언어는 ‘창조적schaffend’이지 않으며 다만 ‘수용적empfangend’이다.

“인간에게 신은 자기에게 창조의 매체로 쓰인 언어를 방출했다. 신은 인간에게 자신의 창조성을 위임하고 쉬었다.”<sup>4)</sup>

3) 앞의 책, 81-82쪽

4) 앞의 책, 84쪽

여기서 ‘수용적’이라는 말의 뜻은 인간의 명명은 하나님의 말씀처럼 직접적이지 않고 간접적이라는 뜻이다. 즉 명명은 먼저 사물의 자기 전달에 의해 촉발된다. 사물은 사물의 언어로 인간에게 말을 한다. 인간은 이런 사물의 언어를 인간의 언어로 번역한다. 그것이 곧 명명의 언어이다.

이런 명명의 언어는 비록 수용적이지만 그래도 하나님의 말씀을 모방한다. 즉 “말씀의 반영물”이다. 명명에서는 기호와 의미 즉 언어적 본질은 일치하며 그 언어적 본질은 정신적 본질과 일치한다.

이런 인간의 언어는 무엇을 하는가? 인간의 명명 언어는 타인에게 전달하는 것이 아니다. 명명의 언어는 하나님의 창조를 완성한다. 하나님에 의해 창조된 사물은 인간의 명명, 인식에 의해 자신의 자리를 갖게 되며 이를 통해 마침내 하나님의 창조는 완성된다.

“사태 자체가 말이 아니라 신의 말씀에서 만들어졌고 인간의 말을 통해 그 이름 속에서 인식되기 때문이다.”<sup>5)</sup>

벤야민은 인간의 명명 언어가 남긴 흔적을 고유명에서 발견한다. 인간이 자기를 부르는 이름은 인간의 성질에서 유래한 것이 아니다. 그것은 태어나자마자 부여된 것이기 때문이다. 이런 이름은 결국 그 인간을 형성하면서 창조한다. 그의 이름은 그의 운명과 동일하다. 그러므로 고유명은 창조적이다.

“왜냐하면 자기 이름은 인간의 음성으로 불리는 신의 말씀이기 때문이다. 자기 이름을 통해 인간은 모두 자기가 신에 의해 창조되었음을 보증받으며, 그 의미에서 그 이름 자체가 창조적이다.”<sup>6)</sup>

## 라) 명명의 언어의 한계

벤야민에 따르면 이런 명명의 언어 즉 기호와 의미가 일치하며 이름이 사물의 본성이 되는 언어는 아담의 원죄로 타락 이후 사라진다. 그는 그 후에 등장하는 언어를 소위 ‘법정의 언어’, ‘외적 심판의 언어’, ‘선악의 언어’로 규정한다. 이런 언어에서는 이제 기호와 의미가 분리되며 그 관계는 사회적으로 약정되며, 언어는 사물의 본성과 무관하게 된다. 이제 하나의 언어는 수많은 언어로 분열되면서 언어분규가 일어난다.

벤야민은 이런 언어를 수다(잡담)의 언어, 허영의 언어로 규정하며, 이것은 언어를 노예화하는 것이라 본다. 이런 언어의 노예화에서 곧 사물의 노예화가 나오게 된다. 다만 타락 이후 사물의 언어를 들으려는 노력이 예술의 언어에서 등장하지만 이런 예술적 언어는 아직 물질적 언어에 그치고 명명의 자유로운 언어에 이르지 못한다고 한다.

그런데 명명의 언어론은 신학적 차원 밖에서는 정당성을 발견하기 힘들다. 인간의 명명은 과연 사물의 본질과 일치하는가? 인간은 사물의 언어를 공정하게 번역하는가? 인간의 언어는 창조의 뜻 즉 말씀에 부합하는가? 이에 대해 벤야민은 이렇게 대답한다.

“그러나 이러한 번역의 객관성은 신 안에 보증되어 있다. 왜냐하면 신은 사물들을 창조했고 그 사물들 속의 창조적 말씀은 신이 각각의 사물을 창조한 뒤 마지막에 그것들에 이름을 부여했듯이 인식하는 이름의 싹이기 때문이다. .... 인간은 스스로 사물의 이름 없는 무언의 언어를 수용하여 그것을 음성 속의 이름으로 옮기는 가운데 그 과제를 해결한다. 그 과제는 인간의 이름 언어와

5) 앞의 책, 86쪽

6) 앞의 책, 85쪽

사물의 이름 없는 언어가 동일한 창조적 말씀에서 근친적 관계로 방출되지 않았다면, .... 해결될 수 없었을 것이다.”<sup>7)</sup>

결국 사물 언어와 인간 언어의 관계에는 균열이 생길 수밖에 없다. 인간은 사물의 언어를 듣고 이에 이름을 붙이지만, 인간이 사물의 언어를 정확하게 들을 것인가는 신만이 보증할 수 있다. 신이 사라진다면 명명의 언어는 이제 수다, 허영의 언어로 전락하지 않을 수 없다.

### 3) 번역의 문제

그러므로 벤야민에게서 번역이 문제가 된다. 벤야민은 1923년 『번역자의 과제』를 발표한다. 이 작품은 벤야민이 보들레르의 『악의 꽃, 파리의 풍경』을 번역할 때 그 서문으로 작성한 글이다. 여기서 그는 신이 사라진 시대에도 과연 명명의 언어가 가능한가 하는 문제를 제기하게 된다. 그는 이 문제를 번역의 문제로 제기한다.

이 단계에서 벤야민의 언어론은 현상학에서 지향적 의미론과 무척이나 닮았다. 그러나 벤야민의 의미론은 단순한 지향적 의미론은 아니다. 그는 구조주의 언어론에서 구조 개념을 이 지향적 의미론에 끌어들인다. 현상학의 지향적 의미론과 구조주의적 의미론이 결합하는 가운데 벤야민의 번역론이 제기된다.

#### 가) 원작과 번역의 관계

그는 작품에는 번역 가능한 것이 들어 있다고 한다. 그것은 어떤 번역자가 번역 가능한 것이라는 뜻이 아니라 작품 자체 내에서 번역을 허락하고 또는 번역을 요청하는 것을 뜻한다. 번역 가능성은 실제 번역자가 있던 말든 작품 속에 내재하는 것이다. 그는 이런 사실을 설명하기 위해 ‘잊히지 않는 것’이라는 개념을 예로 제시한다. 잊히지 않는 것은 그것을 기억하는 사람이 설혹 없더라도 존재한다.

그렇다면 작품에서 번역 가능한 것은 어떤 것인가? 그는 작품이 하나의 삶을 갖는 존재라고 말한다. 이런 삶은 작품의 사후에 생겨나는 것인데, 이 삶을 통해 작품의 본질, 의미가 실현된다. 이런 본질이 실현되면서 작품은 명성을 가지게 된다. 번역은 작품의 사후의 삶에 속한다. 이런 번역을 통해 작품의 본질이 드러난다. 번역은 이 작품의 사후에 등장해 명성의 기초가 되는 작품의 본질을 실현하는 일이다.

여기서 우리는 헤겔의 논리와 같은 것을 발견한다. 벤야민은 작품의 본질은 사후에 실현되는 것이며, 작품에 내재하는 것이며 작품을 번역할 수 있게 만든다. 번역은 사후의 삶에 속하며 이런 본질을 실현하는 일이다.

#### 나) 의도하는 방식과 의도된 것

여기서 벤야민은 작품이 두 가지 의미를 지닌다고 본다. 하나는 작품이 고유한 언어 내에서 갖는 의미이다. 다른 하나는 이런 언어 내적 의미에 내재하면서도 그것을 초월하는 의미이다. 그것이 곧 작품의 본질적 의미이다. 벤야민은 전자를 의도하는 방식과 연관된 것으로 보며 후자를 그 언어를 넘어서 의도된 것으로 규정한다. 의도하는 방식은 끊임없는 변화 속에 있고 반면 의도된 것은 그런 변화를 넘어 동일한 것으로 남아 있다.

---

7) 앞의 책, 87쪽

예를 들어 독일어 '브로트Brot'와 프랑스어 '펜Pen'이 그렇다. 두 단어는 각각의 언어 내에서 규정된 의미가 있고 이것들은 서로 다른 의미, 심지어 대립된 의미를 갖는다. 그러나 두 단어는 의도된 방식 즉 언어를 넘어서 동일한 의미가 있다.

여기서 벤야민은 두 의미 사이의 관계를 다음과 같이 규정한다.

“오히려 언어들의 초역사적 근친성은 각각의 언어에서 전체 언어로서 그때그때 어떤 똑같은 것이...그 언어들이 서로 보충하는 의도의 총체성만이 도달할 수 있는 그런 똑같은 것이 의도되어 있다는 점에 바탕을 둔다.”<sup>8)</sup>

여기서 전체 언어가 곧 동일한 어떤 것을 드러내는 언어이다. 벤야민은 이를 곧이어서 순수 언어라고 말하는데, 이 언어는 앞에서 말한 명명의 언어를 상기시킨다. 벤야민은 앞에서 명명의 언어에 대립하는 개별 언어를 수다의 언어, 심판의 언어로 격하시켰다. 그러나 이제 벤야민은 이 관계를 전체 언어와 개별 언어 사이의 관계로 규정하면서 새로운 관계방식을 제시한다. 이 방식이 곧 원작 언어와 번역 언어가 순수 언어를 통해 서로 근친적인 관계를 가진다는 것이다. 이 근친 관계에서 개별 언어는 서로 보충하면서 전체 언어를 이룬다.

그렇다면 이 삼각관계는 구체적으로 어떤 관계일까? 벤야민은 이 관계를 예를 들어 설명한다. 그는 비유적으로 다음과 같이 말한다.

“어떤 사기그릇의 파편들이 다시 합쳐져서 완성된 그릇이 되기 위해서는 가장 미세한 파편 부분들이 하나하나 이어져야 하면서 그 파편들이 서로 닻을 필요는 없는 것처럼, ... 원작과 번역 양자가 마치 사기그릇의 파편이 사기그릇의 일부를 이루듯이 보다 큰 언어의 파편으로 인식되도록 하지 않으면 안된다.”<sup>9)</sup>

즉 이 관계는 서로 닻지 않으면서도 서로 보충하면서 또는 이어져 전체를 이룬다는 것이다. 그런데 사기그릇의 원형을 우리는 알고 있으므로 파편이 어느 부분에 속하는지 우리는 알 수 있다. 그러나 언어의 경우 그 본래 언어, 전체 언어의 형태를 알지 못하니, 원작과 번역이라는 두 파편이 어느 부분에 속하는지 알지 못한다. 그런데도 벤야민이 두 파편이 더 큰 언어의 파편이 되도록 해야 한다는 것인데 그렇다면 어떻게 그런 것이 가능한가?

결국 하나의 파편과 다른 파편이 동일한 전체의 파편이라는 사실은 각각의 파편이 전체를 지향한다는 것을 통해서만 설명될 수 있다. 즉 각 파편이 전체를 내재적인 초월로 지향한다는 것이다.

이상 번역의 과제를 통해 제시된 의미론은 현상학에서의 지향적 의미론과 무척이나 유사하다. 현상학에서는 사물의 지각에 지향적 의미가 내재한다고 본다. 의미는 지각에 내재하면서도 초월한다. 다양한 지각은 동일한 의미를 지향한다. 우리는 그런 다양한 지각을 통해 초월적 의미로 다가간다. 이 과정은 변주variation의 과정이다. 이 변주에서 개별 지각의 차이를 변주하여 그 속에서 동일한 것을 찾아간다. 여기서 원작과 번역 그리고 순수 또는 전체 언어 사이의 관계를 규정하는 개념은 이런 지향적 의미론에서 다양한 지각과 초월적 의미 사이의 관계에 대응하는 것으로 이해된다.

---

8) 앞의 책, 129쪽

9) 앞의 책, 136-137쪽

#### 다) 번역과 원작의 차이

그런데 벤야민은 원작과 번역이 모두 전체의 한 파편이지만 그것 사이에는 어떤 차이가 존재한다고 본다. 원작이나 번역에는 순수 언어의 지향성이 내재한다는 점에서는 동일하지만 그 방식에 차이가 있다는 것이다. 원작 자체에서는 순수한 의미가 원작의 언어 속에 갇혀 있다. 번역은 새로운 언어로 번역함으로써 이렇게 갇혀 있는 순수한 언어를 해방하는 역할을 담당한다. 원작에 대해 번역이 갖는 이런 해방적 역할에 대해 벤야민은 여러 가지 방식으로 표현한다.

“언어들의 무한한 생기에서 점화되면서 항상 새롭게 언어들의 성스러운 성장을 시험해 보는 것이 바로 번역이다.”<sup>10)</sup>

“번역 속에서 원작은 말하자면 언어가 살아 숨 쉴 보다 높고 순수한 권역으로 성장한다. ..적어도 그 권역을 ...놀라운 정도로 인상적인 방식으로 지시하고 있다.”<sup>11)</sup>

물론 단 한 번의 번역으로 그런 순수 언어를 드러낼 수는 없다. 번역은 원작에 갇혀 있는 순수한 의미를 해방하지만 그것은 그런 해방 과정 중의 한 단계에 불과하다. 그러므로 번역은 끊임없이 새로이 시도하면서 마침내 순수한 언어로 그 의미가 드러날 때까지 지속된다. 따라서 번역은 자체 내에 번역 불가능성을 내포한다. 원작에 내재하는 번역 가능성이 원작이 지향하는 내재적 의미라면 번역 자체 내에 이 번역 가능성은 오히려 번역 불가능성으로 드러나고 있다.

이런 관계를 벤야민은 두 가지 비유를 대조하여 설명한다. 한 가지 비유는 이 관계를 열매와 껍질의 관계로 보지 않고 ‘주름이 많은 외투 속에 감추어지는’ 관계로 설명한다. 전자가 감추어진 것에 대한 단순한 비유라면 후자는 드러나는 것과 감추어진 것, 번역 가능한 것과 번역 불가능한 것이 복합적으로 중첩된다는 사실에 대한 비유라 하겠다. 원작이 하나의 주름이라면 번역은 또 하나의 주름이다. 원작의 주름에 감추어진 것이 번역에서 드러나지만 번역은 자기의 주름 속에 또 다른 것을 감춘다. 그러므로 주름 속에서 감추어지는 것은 항상 드러난 것보다 풍부하고 그것을 넘쳐나는 잉여적 존재가 된다.

“내용과 언어가 원작에서는 열매와 껍질처럼 일종의 통일체를 이루고 있다면 번역의 언어는 마치 주름들이 잡혀 있는 널따란 왕의 외투처럼 그것의 내용을 감싼다. 왜냐하면 번역의 언어는 그 언어 자체보다 더 상위의 언어를 의미하며, 그래서 번역 자신의 애용에 어울리지 않고 강압적이며 낯선 채로 머물기 때문이다. 이러한 균열은 모든 번역을 저지하며 그와 동시에 불필요하게 만든다.”<sup>12)</sup>

또는 벤야민은 번역자의 과제는 번역을 통해 원작에 그 메아리를 돌려주어 원작이 깨어나게 하는 것이라 한다.

“그러나 번역은....그 숲의 외부에서 그 숲과 대면한다고 여기며 그 숲에 발을 들여놓지 않으면서 원작을 불러들이는데, 자신의 언어로 울리는 메아리가 낯선 언어로 쓰인 작품에 대한 반향을 줄

---

10) 앞의 책, 130쪽

11) 앞의 책, 131쪽

12) 앞의 책, 131-132쪽

수 있는 유일한 장소로 불러들인다.”<sup>13)</sup>

순수 언어를 깨어나게 한다는 것은 원작을 번역자 자신의 언어로 동화하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 벤야민은 원작의 언어를 향하여 자신의 언어를 개방하는 것이 오히려 원작에 갇힌 순수 언어를 깨어나게 하는 것이라고 주장한다. 벤야민은 이렇게 자신의 언어를 개방하는 번역 과정을 다음과 같이 비유적으로 표현한다.

“원을 접선이 스쳐가듯 단지 한 점에서 접촉하며, 어쩌면 점이 아니라 이러한 접촉이 그 접선의 직선 궤도를 무한한 방향으로 뻗게 하는 법칙을 규정하듯이 번역도 스치듯이 그리고 단지 의미라는 무한히 작은 점에서 원작을 만나며 충실성의 법칙에 따라 언어 운동의 자유 속에서 그 고유한 궤도를 따라간다.”<sup>14)</sup>

#### 라) 구조주의의 도입

번역을 통해 벤야민은 명명의 언어를 회복하는 길을 제시했다. 이것은 앞에 언급한 논문에서 명명의 언어와 타락의 언어를 단적으로 대비했던 것과 대조된다. 이런 번역 과제를 제시하면서 언어 이론에 관한 두 가지 전제를 놓고 있다.

전체적으로 본다면 이런 번역론은 현상학에서의 지향적 의미론을 상기시킨다. 하지만 이미 여기서 벤야민은 언어의 구조적 차원을 끌어들이고 있다. 이런 구조적 차원은 20세기 초 소쉬르의 구조주의 언어론에서 제기되었던 것이지만 이미 칸트, 헤겔 등에서 그 원형이 발견된다.

이렇게 구조 개념을 여기에 끌어들이면 언어 내적 의미와 그것을 초월하는 순수 의미의 관계는 이제 구조적으로 재해석된다. 언어 내적 의미는 개별 대상을 독립적으로 파악하면서 나타나는 의미가 된다. 반면 순수 초월적 의미는 구조 전체를 통해서 규정되는 의미가 된다. 구조주의 이론에서는 전자를 표면적 의미 후자를 심층적 의미라고 하는데 이런 구별에 대응된다고 하겠다.

결국 번역의 과제라는 논문에서 그가 내린 결론은 다음과 같다. 즉 두 가지 언어 즉 원작과 번역이 있다. 두 가지 언어는 서로 다른 구조를 가지면서도 하나의 통일적인 의미를 통해 근친적 관계를 지니고 있다.

그러나 여기서 여전히 두 언어가 내재적인 초월을 통해 매개된다는 사실은 하나의 형이상학적 가정으로 보인다. 그는 번역이 가능하다는 사실을 전제로 하면서 따라서 그런 초월적 의미가 존재해야 한다고 가정하고 있다. 이것은 해야 하므로 할 수 있다는 칸트의 논법을 닮았다. 하지만 만일 번역이 근본적으로 불가능하다면 어떻게 할 것인가? 여기서 앞의 논문에서 부딪힌 난점이 근본적으로 해결되지 않았다는 사실이 드러난다.

#### 4) 알레고리 개념과 언어 철학

벤야민의 언어이론에서 근본적인 전회가 일어나는 시기는 대개 1925년경 작성된 그의 박사학위 논문으로 보인다. 이 논문은 즉 『독일 비애극의 원천』인데, 그 서문은 언어 이론을 포함하고 있다.

---

13) 앞의 책, 133쪽

14) 앞의 책, 139쪽

여기서 그는 절대주의 시기 등장한 비애극이라는 예술 장르를 분석한다. 그는 비애극의 장르를 고대 비극과 구분하면서 그것을 규정하는 근본적인 원리를 곧 알레고리로 본다. 이 알레고리 개념이 그의 언어 이론에서 근본적인 전환을 이루고 마침내 1930년대 미메시스라는 개념이 등장하게 되는 기초가 된다. 그는 이 박사학위 논문의 서문에 해당되는 글 즉 「인식 비판적 서론」에서 그동안 언어와 관련된 그의 사유를 규정했던 두 가지 차원을 새롭게 규정했다.

### 가) 진리와 인식

앞에서 말했듯이 그는 23년 『번역자의 과제』에서 순수 의미의 차원과 언어 내적 의미 차원을 구분했다. 이 두 개의 언어 의미는 지향적 관계에 있었다. 언어 내적 의미는 현상적 의미이며 그 속에 본질적 의미가 지향적으로 내재한다. 각 언어에 내재하는 의미는 순수 의미의 변주로서 상호 보완적 관계로 규정되었다.

그런데 1925년 「인식 비판적 서론」에 이르면 그 관계가 달라진다. 앞에서 언어의 본질적 의미와 현상적 의미는 여기 인식이론의 차원에서 진리와 인식의 관계로 나타난다.

“철학적 연구의 대상은 이념들이다. 재현이 철학적 트락타트(Traktat)의 본래 방법으로 인정받으려면 그것은 이념의 재현이어야 한다. 재현된 이념들의 운행 속에서 현재화되는 진리는 어떠한 종류의 인식 영역으로의 투사에서도 벗어나 있다. 인식은 소유이다. 인식의 대상 자체는 그것이 인식 속에 점유되어야 한다는 점으로 규정된다.”<sup>15)</sup>

인식 속에 있는 것은 개념에 해당된다. 반면 이념의 재현인 진리는 인식의 밖에 있는 것이니, 벤야민은 진리는 존재라고 하면서 양자를 대립시킨다. 이제 진리와 인식 사이의 관계에서 지금까지 본질과 현상의 내재적인 관계(또는 내재적 초월)와는 대립된 초월적 단절적 관계가 강조된다.

이런 점은 그가 낭만주의의 일반적 개념인 지적 직관 개념을 비판하는 것을 통해서도 다시 확인할 수 있다.

“이념들의 존재는 결코 어떤 직관의 대상으로서 생각할 수 없으며 지적 직관의 대상으로서 생각할 수 없다. ....직관은....모든 종류의 의도[인식]에서 벗어나 있는 진리의 독특한 소여성과 관련을 맺지 않기 때문이다.”<sup>16)</sup>

이런 초월적 관계에 있다면 진리는 불가능한 것이 아닐까? 그렇다면 이런 이념의 재현 곧 진리는 어떻게 가능한 것인가? 이런 의문에 답하면서 벤야민은 인식은 인식하는 자가 소유하는 것이며 반면 진리는 “진리 자체의 재현”이라고 한다. 즉 진리는 스스로 드러나는 것이라는 것이다. 스스로 드러난다는 말은 하나님이 자기를 계시하듯이 드러나는 것인가? 그런 의미는 아닌 것으로 보인다. 벤야민의 주장을 이해하기 위해서는 그가 이 지점에서 ‘현상’ 대신 ‘가상’ 개념을 끌어들이고 있다는 점에 주목해야 한다.

### 나) 이념과 미적 가상

벤야민은 여기서 플라톤의 『향연』에 나오는 진리와 아름다움 사이의 관계에 주목한다. 벤

15) 앞의 책, 149쪽

16) 앞의 책, 159쪽

야민은 플라톤에 대한 일반적인 해석을 거부한다. 일반적 해석은 진리와 아름다움은 조화라는 동일한 질서를 지니고 있기에 일치한다. 그러나 그의 해석은 독특한 것인데, 그는 이렇게 말한다.

“진리는 그 자체가 아름답다기보다 에로스에게 아름답다. 인간의 사랑에서도 이와 똑같은 관계가 지배한다. 즉 인간은 스스로 아름다운 것이 아니라 사랑하는 사람에게 아름다운 것이다.”<sup>17)</sup>

진리를 사랑하는 자는 현상에 만족하지 못한다. 그는 이 현상을 넘어 진리를 추구하며 가장 낮은 단계의 욕체에 대한 사랑에서 시작하며 마침내 이데아에 대한 사랑으로 이른다. 문제는 진리를 사랑하는 자가 왜 현상에 만족하지 못하는가이다.

그것은 그 현상에 감추어졌던 진리가 자기를 나타내기 때문이다. 그런 진리의 나타나면서 스스로 감추니, 현상은 현상이 아니라 가상으로 전락하게 된다. 어떤 것은 진리의 가상이다. 현상과 달리 가상의 개념은 이제 아름다움의 개념과 연관된다. 진리가 가상으로 나타나기에 그것은 미적인 것 즉 아름다운 것이 된다.

이런 가상은 동시에 유혹하는 힘으로 나타난다. 가상 속에 드러나는 진리 즉 그 빛은 인간을 유혹하며 불가피한 힘으로 그를 사로잡아 진리를 향해 다가가도록 만든다. 아름다움 때문에 진리를 향해 나가는 자는 현상을 파괴하는 자, 범법자이지만 동시에 그는 무죄이다. 진리를 향해갔기 때문이다.

“진리 속에서 그런 재현적 계기야말로 아름다움 일반의 피신처이다. 다시 말해 아름다운 것은 자신을 숨김없이 드러내는 한 빛을 발하는 것, 만져볼 수 있는 것으로 남는다. 아름다운 것이 빛나기만 할 뿐 아무것도 하려 하지 않는 한 유혹하는 아름다운 것의 빛남은 오성의 추적을 촉발하면서 아름다운 것이 진리의 제단으로 도피할 때 한에서만 자신의 무죄를 인식하게 만든다.”<sup>18)</sup>

미적 가상 개념은 헤겔의 변증법을 상기시킨다. 헤겔 역시 본질은 현상을 통해 드러나는 것이 아니라 가상을 통해 비추어진다고 한다. 헤겔에게서 이런 본질이 비추어지는 가상이 곧 예술적 현상이다. 벤야민 자신도 자주 이 관계를 변증법적이라는 말로 지칭하는데, 헤겔의 미적 사유에 영향 없이는 이해할 수 없는 주장으로 보인다.

#### 다) 성좌

진리와 인식 사이의 단절된 관계는 내재적 관계나 지향적 관계가 아니며 오히려 눈에 보이지 않는 수수께끼적인 관계, 가상의 관계, 미적 아름다움과 유혹의 관계가 된다. 이제 이념과 진리는 배후로 사라지며 표면에 남는 것은 가상뿐이다. 벤야민은 이 관계를 다시 성좌라는 비유를 통해 설명한다.

“한 이념의 재현에 사용되는 일군의 개념은 이념을 그 개념들의 성좌로서 현현한다. 왜냐하면 현상들은 이념들 속에서 동화되어 있지 않기 때문이다. 현상들은 이념들 속에 내포되어 있지 않다. .... 이념들은 현상들을 자신 속에 동화시켜 내포하지도 않고 스스로 기능들로, 현상들의 법칙으로, 가설로 증발해버리지 않는다면 도대체 어떤 방식으로 현상들에 도달하는지 하는 물음이 생겨난다. 이에 대해서는 현상들의 재현 속에서라고 답할 수 있다. 이념 자체는 그 이념으로 포착된 것

17) 앞의 책, 151-152쪽

18) 앞의 책, 152쪽

과는 근본적으로 다른 영역에 속한다.”<sup>19)</sup>

현상은 이념을 개념의 성좌를 통해 나타낸다. 하지만 이 개념의 체계는 이념과는 단절되어 있다. 이런 성좌라는 용어 속에서 벤야민에게서 구조주의적인 방법론의 영향이 보인다.

그런데 현상의 체계는 이념의 가상이므로 이념이 나타나는 각 체계는 상호 불연속적이다. 여기에는 어떤 진보나, 연속성이 존재하지 않는다.

이념과 가상의 이런 관계는 이제 언어이론에도 영향을 미친다. 이념은 언어 이론에서 여전히 이름으로 규정된다. 하지만 이 이름은 의미가 그것에 직접적으로 연관되는 근원 언어가 아니다. 벤야민은 이름은 근원 청각[Urvernehmen]으로 나타난다. 근원 청각은 음성의 구조적 체계 즉 음소 체계로 이루어진다. 이제 이름은 그 근원 청각 속에 감추어진 수수께끼가 된다.

## 라) 알레고리론

벤야민에게서 본질과 현상의 관계에서 이념과 가상의 관계로 전환은 어떻게 일어났는가? 이런 전환이 벤야민이 절대주의 시대 비애극을 연구하면서 알레고리 개념을 연구한 것과 밀접하게 연관되어 있을 것으로 생각된다.

이 점과 연관해 우리는 『독일 비애극의 원천』에서 ‘알레고리와 비애극’이라는 장에 주목하게 된다. 벤야민은 이 장을 전적으로 알레고리 개념에 대한 연구에 바치고 있다. 그는 고전주의와 낭만주의에서 제기된 상징과 알레고리의 구별을 비판하면서 알레고리 개념을 새롭게 모색한다.

고전주의와 낭만주의에서 상징은 어떤 개념의 본질이 드러나는 현상이지만 알레고리는 어떤 개념의 단순한 예에 해당될 뿐이다. 이런 관점은 괴테에서 시작하여 쉴러, 그리고 예이츠에 이르기까지 공통된 입장인데, 이런 관점에서 이들은 문학에서 상징적인 비유를 높이 평가하며 알레고리는 저급하고 비문학적인 비유로 폄하했다.

고전주의와 낭만주의자의 관점에서 전환이 일어나게 된 것은 크로이처의 연구에서부터였다. 크로이처는 상징과 알레고리를 구별하면서 시간성을 주요 기준으로 삼는다. 상징은 개념과 그 현상 사이에 직접적인 관계이므로 상징은 시간적으로 영원한 현재에 해당된다. 반면 알레고리는 시간적으로 역사적인 것이 개입한다.

벤야민은 이와 관련하여 크로이처의 다음과 같은 말을 인용하고 있다.

“우리는 상징을 이념들의 표지, 그 자체로 완결되고 압축되어 있으며 언제나 자체 속에 머무는 표지로 여기고 알레고리는 같은 이념들에 대한 모사, 연속적으로 진행해 나가고 시간이 경과하면서 스스로 물줄기를 이루고 드라마틱하게 움직이며 흘러가는 모사로 인정하는 설명으로 온전히 만족할 수 있습니다.”<sup>20)</sup>

크로이처는 이런 관점에서 상징은 “거대하고 육중한 산이나 식물의 자연”에 해당된다면 그에 반해 알레고리는 “살아서 전진해가는 인간사의 관계”와 같다고 말한다.

벤야민은 크로이처의 이런 관점을 발전시킴으로써 상징과 알레고리 개념의 차이를 새롭게 규정하게 된다. 상징이란 이제 본질이 순간적인 섬광 속에서 현상 속에 드러나는 것을 말하게 된다. 그러므로 상징의 순간은 곧 영원한 현재의 순간 즉 ‘신비로운 순간 das mistische Nu’

19) 앞의 책, 156쪽

20) 크로이처, 『고대 민족 특히 그리스인의 상징과 신화』, 1819, 147-148()

이다. 반면 알레고리의 시간은 곧 역사인데, 벤야민에 따르면 이 역사는 곧 현상이 생성하고 다시 몰락하는 전체 과정을 의미한다. 현상은 이런 전체 과정에서 즉 그것이 생성하고 죽어가는 과정에서 자신이 비본질적이며 소멸적인 존재 즉 가상임을 드러낸다.

이런 가상은 그 자신이 가상이므로 거꾸로 빛을 비추는 것이 되며, 여기서 가상을 통해 빛을 비추는 존재가 곧 이념이 된다. 그러므로 벤야민은 이 역사는 '사자(死者)의 얼굴facies hippocratica'을 지니고 있다고 언급한다.

“상징에서는 ... 자연의 변용된 얼굴이 구원의 빛 속에서 순간적으로 계시되는 반면 알레고리 속에는 역사의 사자의 얼굴이 굳어진 원초적 풍경으로서 관찰자 앞에서 모습을 드러낸다.”<sup>21)</sup>

이런 점에서 벤야민은 독일 비애극은 알레고리를 그 핵심으로 삼는다고 말한다. 독일 비애극은 역사의 무대에 등장한 인간의 몰락사이다. 왕은 유약하기에 몰락하며 신하는 오만하기에 몰락한다. 이런 몰락의 드라마이기에 자주 이것은 비탄의 감정을 드러내고 그 때문에 자주 고대 비극과 혼동된다. 하지만 벤야민은 이런 비애극의 본래 목적은 모든 존재의 몰락이라는 것을 통해 신이 세상을 지배한다는 것을 드러내려는 데 있다고 본다. 그런 점에서 비애극은 신의 통치를 드러내는 하나의 가상 즉 알레고리일 뿐이다.

크로이처에게서도 고전주의나 낭만주의에서와 마찬가지로 상징이 알레고리에 대해 우위를 차지했다. 그러나 이제 벤야민은 상징을 불가능한 것으로 간주한다. 그리스의 조형적 상징은 신적 존재가 직접 순간적으로 드러난다는 것을 가정하지만 과연 그런 상징적 존재가 가능한 것일까? 신적 빛 앞에서 어떤 자연적 현상도 눈이 멀고 파괴되고 말 것인 아닌가?

사실 벤야민은 초기에는 신적인 존재가 드러나는 현상이 가능하다고 보았다. 그 때문에 그는 의미의 본질이 드러나는 언어로서 이름의 가능성에 주목했다. 그러나 이제 『독일 비애극의 원천』의 단계에 이르면 벤야민은 그런 존재를 부정하게 된다. 이제 남아 있는 것은 알레고리일 뿐이다. 벤야민은 크로이처의 알레고리 개념을 수용하여 이런 알레고리가 가진 새로운 가능성에 주목한다. 알레고리는 이제 단순히 개념의 한 예에 지나지 않는 것은 아니다. 그것은 자기 부정을 통해서 이념을 비추어준다.

#### 마) 수수께끼, 파편성, 불연속성

알레고리가 이처럼 이념을 드러내는 가상으로 규정되면서 이와 연관된 여러 성질을 지니게 되는데, 우선 벤야민은 이념과 그 가상 사이의 관계를 수수께끼적인 관계로 규정한다. 이념은 상징에서처럼 직접적으로 현상에서 드러나지 않는다. 이념은 영원히 숨어 있고 감추어져 있다. 다만 우리의 눈에 보이는 것은 가상이다. 그것은 존재했다가는 어느덧 사라지는데, 이런 사라짐을 통해 간접적으로만 이념을 비추어준다.

이념과 가상 사이의 이런 수수께끼적인 성격 때문에 알레고리는 하나의 언어이지만 그것은 의미를 직접 드러내는 이름의 언어가 아니라 이제 상형문자로 드러난다. 이 상형문자는 사물을 그려내는 그림문자이다.

자주 이런 상형문자는 사물의 이미지와 문자 이미지에서 어떤 유사성이 존재하는 것으로 간주하지만 벤야민에게서 상형문자는 전혀 다른 것이다. 그에게서 상형문자는 이집트적 상형문자와 같다. 여기서 이미지와 기호 사이에 이중적인 전환이 일어난다. 상형문자는 그 자체가 하나의 이미지이지만, 이미지는 하나의 청각 기호일 뿐이며 그런 청각 기호가 그 자체로서 사

21) 벤야민, 『독일 비애극의 원천』, 최성만 김유동 역, 한길사, 2009, 247쪽

물을 그려낸다. 그러므로 벤야민은 이런 상형문자를 ‘수수께끼 그림Rebus’이라고 규정한다. 이런 이중적 전환은 프로이트가 꿈의 이론에서 전개한 꿈에서 언어와 사물 사이의 전환과 닮았다.

이처럼 알레고리는 수수께끼적 관계를 지니고 있으므로 벤야민은 이런 알레고리는 탈영혼화된 것이라고 말한다. 여기서 탈영혼화란 애니미즘적 사유에 대립하는 개념이다. 애니미즘은 사물 속에 영혼이 내재한다고 본다. 여기서 사물과 영혼의 관계는 앞에서 말한 본질과 현상의 관계에 해당된다. 그러나 이념과 가상의 관계에서 사물은 하나의 가상이고 그 속에 이념은 감추어져 있으므로 이제 사물은 영혼이 존재하지 않는 것으로 보인다. 사물은 오히려 물질적인 육중하며 끈질긴 물질적인 존재로 전락하게 된다.

“자연 전체가 의인화되는데, 그것은 내면화되기 위해서가 아니라 그와는 정반대로 탈영혼화되기 위해서이다.”<sup>22)</sup>(279쪽)

이러한 물질적 존재로서 사물은 그러나 알레고리이다. 자기와 다른 어떤 것을 의미한다. 그러므로 사물은 한편으로 세속적인 것이며 그것은 배후에 무엇인가 비밀스러운 것을 드러내는 것이기 때문이다. 벤야민에게서 사라지는 알레고리는 관능적으로 나타나며, 그것을 바라보는 심정은 멜랑콜리다.

“알레고리는 그 본성에 당혹스럽게 하는 것[전복적인 것]이 들어 있기 때문에 노쇠[진부]해진다. 대상이 멜랑콜리의 시선 아래에서 알레고리적인 것이 되고, 멜랑콜리가 그 대상에서 생명이 흘러 [빠져]나가도록 하면 그리하여 그 대상이 죽어버렸으면서도 영원히 확보된[확고한] 대상이 되어 잔류하면 그 대상은 알레고리 작가 앞에서 그의 처분에 절대적으로 맡겨진 채 놓여 있게 된다.”<sup>23)</sup>

만일 상징이라면 거기에 본질이 현상하므로 그런 현상 속에서는 어떤 연속성이 존재하며, 그것들은 본질을 내재하므로 서로 유사하다. 하지만 알레고리에서 하나의 알레고리는 다른 알레고리와 관계하여 불연속적이며 따라서 각각의 알레고리는 파편적인 것에 불과하다. 왜냐하면 알레고리는 가상이며 그 속에 이념은 수수께끼적으로 감추어져 있기 때문이다.

## 5) 미메시스 개념과 언어 철학

벤야민의 언어철학은 1933년 히틀러의 국회의사당 방화 사건 이후 도피하여 이비차 섬에 머무르던 시기 작성한 『유사성론』이나 『미메시스 능력에 관해서』에 이르러 또 다른 변화가 일어난다. 이때부터 ‘미메시스’라는 개념이 중요한 역할을 하게 된다.

### 가) 비감각적 유사성

25년 『독일 비애극의 원천』에서 벤야민은 본질과 현상의 관계 대신 이념과 가상의 관계로 사물을 파악하기 시작했다. 여기서 비록 본질이 이념으로 전화하였지만 이념은 가상의 배후에 숨어 있으면서 하나의 가상이 다른 가상으로 전환하는 매개고리가 되었다.

22) 벤야민, 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여』, 앞의 책, 279쪽

23) 앞의 책, 273쪽

그러나 33년 미메시스 개념이 제기되면서 이제 이념이라는 말이 벤야민의 텍스트에서 사라지고 만다. 이제 하나의 체계는 다른 체계와 직접적인 관계를 맺게 된다. 벤야민은 이런 두 체계 사이의 직접적인 연관을 두 체계 사이의 미메시스라는 개념으로 설명하려 했다.

그는 이때 두 가지 미메시스를 구분한다. 미메시스는 인간의 모방이라는 능력이다. 인간은 감각적 유사성에 따라 다른 것을 모방하는 능력이 있다. 그것이 감각적 미메시스이다. 이 능력은 인간이 생물학적으로 전승받은 능력이다. 자연의 모습대로 색깔이나 모양을 변화시키는 카멜레온에서 그 능력을 발견할 수 있다.

그런데 또 하나 모방 능력이 있다. 그것은 어떤 것을 비감각적 유사성의 방식으로 모방하는 능력이다. 벤야민은 이런 미메시스의 능력 가운데 대표적인 것이 언어 능력이라 한다. 언어는 하나의 체계를 가지고 있다. 그것은 주어와 술어의 관계이다. 사물에도 하나의 체계가 있다. 그것은 인과적인 관계이다. 두 관계는 서로 다른 체계이다. 하지만 인간은 언어적 관계로 사물의 관계를 그려낼 수 있다. 이것이 인간의 언어와 사물의 관계, 즉 기호와 그 의미상의 관계를 보여준다.

이런 능력의 예로서 벤야민이 들고 있는 것은 위에 언급한 두 논문에서는 아이들의 놀이나 별의 움직임을 통해 자신의 운명을 점치는 점성술에서 찾고 있다.

## 나) 언어 기원론

그러나 이어지는 논문 『언어사회학의 문제들』(1935)에 이르러서는 다양한 언어학적인 연구 속에서 그 증거를 찾고 있다. 벤야민은 이 논문에서 루시앙 레비브뤼의 ‘언어 기원론을 중심으로 언어적 미메시스 능력을 발견한다.

레비브뤼는 인간 언어의 기원은 소쉬르가 제시한 것과 같은 음성 언어에서 찾을 수 없다고 주장한다. 그는 오히려 인간 언어의 기원은 제스처에 있다고 보았다. 이 제스처는 곧 춤에서 보듯이 동작으로 사물을 재현하는 것인데 초기의 언어에서 음성이라는 것도 이런 제스처에서 파생된 것으로 본다. 즉 음성은 소리를 가지고 사물을 재현하는 것이라 한다.

벤야민은 이런 레비브뤼의 주장에서 비감각적 유사성으로서 미메시스의 능력을 발견한다. 벤야민은 원시 언어나 정신병자의 언어나 민중의 언어가 개념을 항상 구체적 이미지로 표현하는 이유도 언어가 본래 이런 미메시스 능력에서 출발했기 때문이라 한다.

이런 점에서 벤야민은 언어 관상학의 개념을 도입한다. 언어 관상학이란 음성언어이든 문자언어이든 그 물질적 형태가 의미를 직접 드러낸다는 것을 의미한다. 이런 점에서 언뜻 보면 초기의 본질주의적 언어관이 여전히 살아 있는 것처럼 보이지만 이제 의미와 언어 사이의 연관 전체는 전혀 다른 방식으로 설명된다. 이제 본질이란 없다. 모든 것은 서로 유사한 것일 뿐이다.

“이 문자가, 단어나 철자의 문자상이 어떤 의미된 것 내지 명명하는 사람에 대해 갖는 관계에서 비감각적 유사성의 본질을 설명해준다는 점은 특기할 만하다.”<sup>24)</sup>

24) 위의 책, 204쪽

25) 벤야민은 구체적인 예로서 히브리어 Beth라는 예를 들고 있다. 이 말은 집을 의미한다. 벤야민이 상세하게 설명하지 않았지만 이 글자 자체가 집의 모양을 지니고 있는 것으로 보인다. 또한 그는 사물과 언어 사이에서도 이런 감각적 유사성이 있을 뿐만 아니라 문자언어와 음성언어에도 그런 관계가 있다고 말한다. 이처럼 문자나 음성의 형태 속에 그 의미를 찾는 것을 벤야민은 언어관상학이라 부른다.

#### 다) 템포와 희극성

벤야민은 이런 미메시스적 관계를 설명하면서 템포와 희극성이라는 개념을 끌어들인다. 우선 템포라는 개념을 보자. 벤야민은 점성술을 설명하면서 별의 운행과 인간의 운명이 인간이 탄생하는 순간에 곧바로 맺어진다는 사실을 설명하면서 다음과 같이 말한다.

“유사성은 획 스쳐 지나가는데, 어쩌면 다시 획득할 수 있을지 모르나 본래 다른 지각들처럼 붙들어 매어둘 수는 없다. 유사성은 별들의 운행과 마찬가지로 눈앞에 순간적으로 일시적으로 나타나는 현상이다.”<sup>26)</sup>

이것은 미메시스가 가지고 있는 직접성의 관계를 묘사한다. 본질과 현상의 관계는 예를 들어 상징의 개념에서 나타나듯이 직접적인 관계이며 그 시간은 영원한 순간이다. 반면 알레고리적 시간은 숨어 있는 이념을 매개로 한 간접적 관계이며, 생성과 소멸이라는 역사성을 지닌다. 그런데 이제 미메시스적인 관계는 서로 직접적이며 순간적인 관계로 규정된다. 이런 점에서 알레고리적 관계와 미메시스적 관계는 근본적으로 구분된다. 미메시스적 관계에서 초기의 본질과 현상 사이의 연관이 회복된다. 물론 여기서는 본질과 현상의 구분이 없다. 그것은 다만 하나의 역사적 체계와 다른 역사적 체계 사이의 관계일 뿐이다.

한때 점성술사가 소유했던 이런 지각 능력은 사라졌다. 하지만 이 능력이 완전히 사라진 것이 아니라 새로운 형태로 변형되었으니, 벤야민은 이것을 언어능력이라 말한다.

이런 직접성의 연관 때문에 단순히 의미를 읽는 범속한 읽기와 달리 마법적 의미에서의 읽기에서는 템포가 중요하다. 이 템포는 언어가 사물과 맺는 순간적인 미메시스적 관계에 참여하기 위해 필요한 속도이다.

“읽기나 쓰기에서 템포는....유사한 것들이 사물들의 흐름에서 번개처럼 순간적으로 떠올랐다가 이내 가라앉아 잠겨버리는 템포에 정신을 참여하게 하려는 노력 내지는 능력과 같은 것이다.”<sup>27)</sup>

#### 라) 역사의 복권

벤야민이 도입한 비감각적 유사성으로서 미메시스 능력은 그 이전 언어를 설명하는 3자적 구도를 2자적 구도로 단순화한다. 즉 이념이 매개가 되어 하나의 가상과 다른 가상이 관계를 맺던 데서부터 하나의 가상이 다른 가상과 직접적인 관계를 맺는 것이 가능하다는 것을 보여준다.

이런 관점에서 본다면 미메시스라는 개념을 둘러싸고 벤야민과 아도르노 사이의 관계를 다시 생각해 볼 수 있다. 흔히 아도르노의 미학적 중요 개념인 미메시스 개념이 벤야민의 미메시스 개념에 영향받은 것으로 간주하지만 두 철학자가 미메시스 개념을 논하는 토대가 전혀 다르다는 것을 간과할 수 없다. 아도르노의 경우 세계는 진리인 세계와 허위인 세계로 구분된다. 진리의 세계는 개별자들의 세계이며 허위의 세계는 이론적으로 추상화를 통해 형성된 세계이다. 전자는 질적인 고유성이 지배하고 후자는 양적인 일반성이 등장한다. 미메시스는 아도르노에게서 개별적 질적 세계에 대한 모방, 그것도 감각적 유사성에 속하는 모방이다. 그러나 앞에서 설명했듯이 벤야민의 미메시스는 원본과 이념이 사라진 세계, 모든 것이 하나의 가상이며 복사본에 지나지 않는 세계에서 일어난다. 이런 미메시스는 감각적 모방이 아닌 비감

26) 위의 책, 202쪽

27) 위의 책, 207쪽

각적 모방이다. 그런 점에서 아도르노와 벤야민의 미메시스는 전혀 다른 차원에서 논해진다는 것을 알 수 있다.

이처럼 두 체계 사이에 존재하는 미메시스라는 개념은 벤야민에게서 새로운 사유의 발전을 낳았다. 하나는 역사라는 개념이 등장한다는 것이다. 체계란 경험을 구성하는 개념이 된다. 그러므로 이제 하나의 체계 즉 하나의 가상은 그 자체로 하나의 역사를 구성하는 것이다. 거꾸로 우리는 그 체계를 보고 그 시대를 전체적으로 조망하며, 이해한다. 그 체계는 그 시대의 역사적 경험 전체가 담겨 있다.

이런 역사 개념과 관련을 통해 우리는 벤야민의 사유에 루카치의 영향이 얼마나 깊은가를 이해할 수 있다. 사실 루카치는 문학적 장르와 역사 사이의 관련을 찾아보려 했다. 이런 장르의 역사는 사실 거슬러 올라가면 헤겔의 미학과도 연결된다. 루카치나 헤겔이 이런 장르 사이에 어떤 발전과정을 따라서 역사의 발전을 전제로 한다면, 벤야민의 경우 하나의 체계와 다른 체계 사이에 그런 역사적 발전의 연관이 존재하는가는 의문이다. 그가 이념의 개념을 유지하는 한, 그런 흔적을 발견할 수 있다. 하지만 30년대 들어 이념이라는 개념이 사라지면서 이제 역사는 목적론적 발전의 길이 사라지게 된다.

결론적으로 말해서 벤야민의 철학의 최종 시기에 새로이 등장한 미메시스라는 개념은 이 시기에 그가 탐구했던 기술 복제라는 개념과도 통한다. 기술 복제는 기계적으로 사물을 복제함으로써 원본과 복제품 사이의 차이를 사라지게 만든다. 이제 원본과 복제품은 구별되지 않으며, 원본이라는 것 자체가 사라지고 모든 것은 하나의 복제품으로 된다.

예술작품은 이제 원본으로서 고유한 아우라를 상실한다. 원본은 이제 진리를 발견하는 통로가 아니다. 모든 복제품은 그들 사이에 서로 미메시스적 관계를 갖는다. 그 각각의 역사적 경험을 드러내는 것에 지나지 않는다.

벤야민의 최종적 사유는 후기 구조주의적 사유와 유사하다. 후기 구조주의처럼 다양한 체계만이 존재한다. 하지만 후기 구조주의적 사유에서 각 체계는 그저 서로 중첩될 뿐이다. 그러나 벤야민의 사유의 독특성은 체계와 체계 사이에 직접적인 연관 즉 비감각적 유사성의 관계를 인정한다는 데 있다.

## 6) 결론

이상에서 벤야민의 언어 철학을 살펴보았다. 그의 언어 철학은 그의 철학의 일반적인 발전과 맥락을 같이 한다. 필자는 그 시기를 4 단계로 구분해보았다. 첫 번째 단계(청년기)가 유대 신학의 영향 아래 전개된 명명의 언어론이다. 두 번째 단계(1923년 이후)가 번역의 문제와 관련하여 제시된 현상학의 영향 아래 제시된 의미론이다. 그는 이때부터 그는 구조의 개념을 도입하여 이를 현상학적 이론과 연결시킨다. 이후에 그의 철학 전반은 구조 개념에 깊이 침윤되었다.

이 두 시기는 본질과 현상의 관계가 언어 이론의 기초에 놓여 있다. 세 번째 단계(1925년 이후)에서는 변증법의 영향 아래서 본질과 현상의 관계는 이념과 가상의 관계로 변화한다. 이 시기 그는 알레고리 개념을 통해 언어 이론을 제시한다. 마지막 단계(1933년 이후)에 이르면 그의 철학의 기초에 놓인 원형이 사라지고 이제 현상과 현상 사이는 서로 미메시스적인 관계에 있으면서 어느 것이 원본인지 구분되지 않는다. 이에 기초하여 그는 미메시스 개념을 통해 언어철학을 전개한다.

벤야민의 철학은 청년기 신학적 입장에서 점차 단계적으로 후기 포스트모던적 입장으로 발전하는데, 벤야민의 언어철학 발전사는 그의 철학의 발전 과정을 이해하는 데 도움이 된다. 벤야민의 철학이 청년 신학적 시기에서 현상학적 사유 단계, 변증법적 사유 단계까지는 선구적인 철학적 연구에 영향을 받았으니 독자적이었다고 할 수는 없다. 벤야민의 철학에서 벤야민 고유의 사유라고 한다면 최종 단계에서 발견될 수 있을 것이다. 원본이 사라진 복제의 시대, 비감각적 미메시스의 개념은 오늘날의 관점에서 본다면 후기 구조주의에서 흔히 논해지는 것이라 하겠다. 데리다의 철학에서도 유사한 개념들이 발견될 수 있다. 그런데 벤야민 당시에는 이런 사유가 흔한 것은 아니었다.

그러므로 필자로서는 이런 문제에 관심을 지닌다. 즉 그는 어떤 과정을 통해 모더니즘적인 철학적 맥락에서 벗어나 후기 구조주의적 사유권으로 이동하게 되었는가 하는 것이다. 이 문제는 추후 이 시기 그의 철학적 전환에 대한 좀 더 세밀한 연구를 통해 밝혀질 것으로 기대한다.

## 참고문헌

- 벤야민, 독일 비애극의 원천, 최성만 김유동 역, 한길사, 2009  
\_\_\_\_\_, 언어 일반과 인간의 언어에 대하여, 최성만 역, 길, 2008  
최성만, 언어, 번역, 미메시스, 문예 미학, 2호, 문예미학회, 1996  
\_\_\_\_\_, 발터 벤야민의 미메시스론, 현대비평과 이론, 20호, 2000  
윤미애, 발터 벤야민의 매체 이론, 동아대 석당 학술원 인문과학 연구소 발표문, 2006

## <벤야민 언어 이론의 발전사>에 대한 논평

강동원

저자는 벤야민 언어철학에 관련된 문헌들을 상세히 분석하면서, 벤야민 언어철학의 전개 단계를 4가지로 나누어 소개하고 있다. 저자 스스로 밝히고 있듯이, 벤야민 언어철학에 관한 연구가 그다지 많이 축적되어 있지 않다는 점에 비추어 볼 때, 벤야민 사상 연구에 큰 기여를 할 수 있을 것으로 여겨진다. 특히, 벤야민 사상의 시기 구분에 관한 기존의 논의가 거의 대부분 유대 신학과 맑스주의의 긴장관계에 집중하고 있다는 점에 비추어 볼 때, 이와는 조금 다른 방향에서 초기의 “본질주의적” 사유에서 후기의 “포스트모던한” 사유에 이르기까지의 궤적을 상세히 추적하고 있다는 점은 높이 평가할 만 하다. 벤야민 사상의 전개과정이 연속적인 발전이나 근본적인 단절을 동반하는 전환의 과정이나 하는 오래된 논쟁거리와 관련하여, 저자는 명확히 후자의 입장을 지지하고 있다.

저자가 구분하고 있는 벤야민 사상의 4단계는 다음과 같다. 첫 번째 단계에서는 신학적인 전제 하에서 ‘명명’의 개념을 중심으로 하는 언어철학이 전개되고, 번역의 문제를 중심으로 하는 두 번째 단계에서는 현상학적 의미론의 영향이 돋보인다. 세 번째 단계 이후부터는 본질과 현상의 관계보다는 이념과 가상의 관계에 주목하는 ‘변증법’의 영향이 돋보이며, 알레고리 개념이 본격적으로 등장한다. 네 번째 단계에서는 현상과 현상 사이의 미메시스적 관계가 강조되며, 현상의 배후에 존재하는 원형 또는 원본이라는 형이상학적 잔재가 청산된다. 특히 이 네 번째 단계는 벤야민 사상에서 가장 잘 알려진 논제인 ‘아우라의 상실’과도 밀접한 연관을 갖는다는 것이다.

보다 풍부한 논의를 위해, 논평자는 다음의 몇 가지 물음을 제시하려 한다.

### 1) 현상학적 의미론의 문제

<번역자의 과제>를 중심으로 하는 2번째 단계에서, 저자는 ‘파편’이 ‘전체’를 지향하는 관계를 ‘내재적 초월’로 독해하며, 이는 현상학의 지향적 의미론과 유사하다고 주장한다. 하지만 원래 현상학에서 말하는 지향성은 의식의 가장 기본적인 성질로서, 의식은 항상 무엇에 대한 의식이라는 점을 나타낸다. 현상학의 기본적인 정신은, 실재하는 대상 자체의 탐구가 아니라 그 대상을 지향하는 주관적 의식으로의 환원에서 존립하는 것이다. 요컨대, 현상학적 지향성의 개념에는 ‘주관주의’의 그림자가 짙게 드리워져 있는데, 이것이 벤야민의 언어철학이나 번역이론과 양립가능한지는 의문이다. 왜냐하면 벤야민은 <번역자의 과제>의 서두에서부터 번역의 독자나 수용자의 주체성을 중심에 놓는 태도에 대한 비판을 명확히 하며, “의미의 부단한 변화가 지니는 본질적인 측면을 언어와 언어로 형성된 작품들의 고유한 삶 속에서 찾는 것이 아니라 나중에 태어난 사람들의 주관성 속에서 찾는다는 것은 한 사태의 원인과 본질을 혼동한 소치”라고 주장하기 때문이다.

### 2) 구조주의와의 관계

마찬가지로, 저자는 벤야민 언어철학의 두 번째 단계 이후부터 “그의 철학 전반은 구조 개념

에 깊이 침윤”된다고 보며, 구조주의의 영향력을 부각시킨다. 논평자가 아는 한, 프랑스의 구조주의 이론가들과 벤야민의 관계를 탐구한 연구는 거의 전무하다는 점에서, 이는 매우 흥미로운 주장이다. 하지만 이 주장을 뒷받침하기 위해서는 보다 상세한 논거가 필요해 보인다. 저자는 “언어 내적 의미”와 “순수 초월적 의미”의 관계를 구조주의적인 ‘표면과 심층’의 관계를 통해 해석하고 있는데, 구조주의의 의미론은 정확히 이해하자면 구조적 관계의 그물망에서 고립된 개체들은 그 자체로는 어떤 의미도 갖지 않는다는 입장일 것이다. 꿈을 토tem으로 삼고 있는 부족이 있다고 할 때, ‘꿈’은 그 자체로서는 이 부족의 사람들에게 어떤 ‘내적인’ 의미도 갖고 있지 않다. ‘꿈’의 의미는 가령 호랑이 토tem 부족과의 관계에서만 발생하는 것이다. 구조주의의 기본적인 전제는, 문화적 의미의 영역은 그 자체로는 아무 의미도 갖지 않는 심층의 이항대립에 의해 발생한다는 것이다. 하지만 벤야민의 번역론에서 다양한 개별 언어들이 ‘순수언어’와 맺는 관계는 역사적인 ‘총체성’을 통해 이해되고 있기 때문에, 이를 구조주의적으로 이해하는 것은 어려워 보인다.

### 3) 아도르노와의 관계

저자는 미메시스 개념과 관련하여 벤야민과 아도르노 사이에는 중대한 차이가 존재한다고 본다. 아도르노의 미메시스는 ‘질적인 고유성’이 지배하는 ‘개별자들’의 세계를 ‘진리’로 간주하고 그것을 대상으로 설정하는 반면에, 벤야민의 미메시스는 원본과 사본, 이념과 가상의 차이가 철폐된 - ‘아우라’가 상실된 - 세계에서 일어난다는 것이다.

하지만, 논평자로서는 아도르노가 과연 ‘양적인 일반성’ - 또는 아도르노 자신의 용어로는 ‘동일성사유’ -을 전적인 허위로 설정하고 반명 질적인 풍요로움을 간직한 다채로운 개별자들의 세계를 ‘진리’로 여겼는지부터가 의심스럽다. 가령, 보편적인 교환가치의 체계에 편입되기를 거부하고 개별자의 내면성에서 진리나 가치를 추구하려는 시도 - 키에르케고르, 또는 실존주의 등 - 에 대해 아도르노는 이미 초기부터 비판적인 입장을 확고히 했다.<sup>1)</sup> 아도르노는 이렇게 쓴다. : “자기 자신 속으로 퇴각하여 풍요로움을 붙잡으려는 개별자의 시도는 개별자의 희생과 추상화로 귀착되고 만다. 고유성Echtheit은 사회적 억압이 인간에게 각인시킨 모나드적 형태에 대한 완고한 집착에 지나지 않는다. 오히려, 말라 죽기를 원하지 않는 것은 미메시스적 유산을 먹고 산다. 인간은 다른 인간을 모방함으로써 비로소 인간이 된다.” 여기서 미메시스의 개념은 질적 고유성의 영역에 대한 집착을 거부하고 비판하는 기능을 하는 것으로 이해되고 있다. 미메시스 개념의 이러한 비판적 기능은 오히려 아도르노와 벤야민이 공유하는 기반으로 이해될 수 있는 것이다.<sup>2)</sup>

훌륭한 글을 읽게 해준 발표자에게 감사를 표하며, 이것으로 논평문을 마친다.

---

1) 양적인 일반성으로 환원되기를 거부하는 질적 개별자의 성질을 *Eigentlichkeit*나 *Echtheit* 같은 개념들로 표현할 수 있을 것이다. *Eigentlichkeit* 개념에 대한 비판으로 아도르노는 <본래성의 은어>를 집필했고, *Echtheit* 개념에 대한 비판은 <미니마 모랄리아> 99절에서 찾아볼 수 있다.

2) 마틴 제이는 저자와는 반대로 아도르노의 미메시스 개념은 벤야민의 영향력 하에서만 이해될 수 있다고 보며, 고유성 개념에 대한 아도르노의 비판과 기술복제에 대한 벤야민의 옹호는 일맥 상통한다고 본다. Jay, Martin (2010). “Taking on the stigma of inauthenticity : Adorno's critique of genuineness”. In Gerhard Richter (ed.), *Language Without Soil: Adorno and Late Philosophical Modernity*. Fordham University Press. 특히 29쪽.