

벤야민의 경험이론

— 언어철학과 역사철학이 만나는 곳*

김영옥

1. “구제비평”

주지하다시피 발터 벤야민 Walter Benjamin(1892-1940)의 철학적, 예술이론적 성찰은 비평적 분석에 그 토대를 두고 있다. 예술이론가로서 그리고 비평가로서 그는 문학분석의 본질은 비평에 있으며 이때 이러한 비평의 기관은 철학적인 것이어야 한다는 자신의 믿음을 평생을 두고 실천적으로 보여주고자 하였다. 그에 따르면 진리는 역사적 시간의 소산물이며 그렇기 때문에 역사적 시간 속에서만 찾아질 수 있다. 그럼에도 불구하고 진리는 완전히 시간에 종속되어 있지는 않다. 진리는 진리로서 시간의 영역에서 벗어나기 때문이다.¹⁾ 예술비평과 문학비평에 대한 벤야민의 이러한 생각은 그의 사유의 전 발전단계를 통해서 굴곡과 중점이동을 겪기는 해도

* 본 원고는 1993년 11월 25일 서울대 독일학연구소에서 행해진 강연을 바탕으로 하고 있으며, 『현대 비평과 이론』 1994, 봄·여름 호에 약간의 수정을 거쳐 게재되었음.

1) 벤야민은 『독일 비극의 원천』의 방법론적 서론으로 시도된 「인식비판적 서언」에서 진리를 “이념들로 이루어진 무의도적 존재”로서, 다시 말해 “모든 현상성으로부터 벗어난 존재”로서 정의내리고 있다. 개념의도 속에서 규정되는 인식의 대상과는 달리 진리는 “경험론적 대상의 본질을 비로소 각인하는 위력”으로서 이해되고 있는 것이다. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. I ff, Frankfurt/Main 1972 ff.* hier: Bd. I. 1, S. 216 (이후로는 약자 GS로 본문의 인용구 옆에 권수, 쪽수와 함께 병기됨).

그 본질에 있어 변함없는 믿음으로 남는다.

스스로 과거 자신의 형이상학적이고 신학적인 사고에서 창출된 사유와 상들이 관통해야만 했던 완전한 “혁명의 과정”으로 명명하 바 있던, 20년대 중반부터 시작된 벤야민의 맑시즘과의 관계도 위에 언급한 그의 비평관을 변화시키지는 않았다. 1920년 낭만주의의 예술비평 개념을 연구할 때 벤야민은 비평을 해석학적 의미에서의 텍스트 이해로 파악하지 않고 적극적이고 창조적인, 결코 끝날 수 없는 생산으로서의 구성적 작업으로 파악하고 있다. 즉 벤야민 사유의 초기 단계에서 이미 비평은 “개입”으로서, “대상이 나타나는 방식을 변화시키는 것”²⁾으로서 이해되고 있는 것이다. 초기에 이와 같이 이해된 비평의 생산적 방식은 변증법적 유물론에로의 전향 이후 작용하는 방식으로, 즉 정치 투쟁을 위해 조직을 피하는 방식으로 확대된다. 새로운 정치 과제를 앞두고 더 이상 역사의 시간으로부터 벗어난 진리를 말할 수는 없게 되었으나, “진리는 맑시즘이 주장하듯이 인식의 한 시간적 기능일 뿐만 아니라 시간의 핵에 연결되어 있으며 이 시간의 핵은 인식의 객체와 주체 모두 속에 깃들여 있다”³⁾고 벤야민은 말한다. 과거의 시간과 현재의 시간이 “하나의 시간의 핵”에 연결되어 있을 때 역사인식의 진리는 구체적으로 정치성을 띠고 중요해진다는 것이다. 이러한 역사적 관점하에 비평의 대상은 순간적인 총체성의 인식가능성으로서 구성된다. 마지막 원고인 “역사의 개념에 대하여”에서 벤야민은 인식가능성으로서 상(像)을 통해 나타나는 진리의 이러한 본질을 다음과 같이 묘사하고 있다.

“인식가능성의 그 순간에 반짝 했다가는 영영 사라져버리는 상으로서만 과거는 포착될 수 있다... 그것은 스스로를, 그 과거의 상 속에서 인식된 것으로서 인식하지 못하는 모든 현재와 함께 사라져버릴 위험

2) Peter Gebhardt, Über einige Voraussetzungen der Literaturkritik Benjamins, in: Walter Benjamin — Zeitgenosse der Moderne. Monographien, Kronberg/Taunus 1976, S. 78.

3) Walter Benjamin, Passagen, zitiert nach Rolf Tiedemann, Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurt/Main 1965, S. 159.

에 놓여 있는, 다시는 돌이킬 수 없는 과거의 상이다.” (GS I. 1, 695)

진리는 찰나적으로 번쩍인다는, 단지 그러한 형태로서만 나타난다는 생각은 이처럼 벤야민이 초시간적 이념관을 떠난 뒤에도 그의 확신으로 남게 된다.⁴⁾

벤야민의 비평관, 그리고 그의 비평적 실천 자체에 나타나는 비평과 역사(적 시간), 그리고 진리와의 이러한 관계를 두고 하버마스는 — 전체적으로 볼 때 뛰어난 그의 벤야민 연구에서 — “구체비평 *rettende Kritik*”이라는 개념을 도입하여 마르쿠제의 (그것은 단순화시켜 말하자면 그 자신의 비평방식이기도 한데) 비평방식인 “이데올로기 비판적인 비평”과 구분짓는다. 거칠게 도식화시켜 말하자면 벤야민과 마르쿠제/하버마스의 비평방식은, 예술 또는 문화 해석을 비평적 작업으로 이해하는 관점에서, 그리고 이때 이 비평적 작업이 비평대상의 (사회의 구체적인 역사적 상황 속에 뿌리내리고 있는) 진리내용에 관련맺어야 한다는 믿음에서 서로 일치하고 있다. 이러한 비판적 강령을 실천하는 과정에서 그러나 두 방법론은 서로 다른 길을 간다. 상이점의 핵심은 바로 이데올로기 비판적 요구와 그것의 실행에 있다. 하버마스는 이러한 맥락에서 벤야민의 비평이 서술적 방식에 근거하고 있으며, 때문에 체제 긍정적 성향을 띤다고 지적하고 있다. 근대 사회의 실제 예술, 문화산업은 “아름다운 것”의 이데올로기를 통해서 사회의 이율배반적 모순들을 은폐시키고 있는데 벤야민 예술이론의 중심을 이루는 “영(靈)적 분위기 *Aura*”라는 개념은 벤야민으로 하여금 이러한 메카니즘을 꿰뚫어 보고 비판하는 일을 불가능하게 만든다는 것이다. 달리 말해 이데올로기 비판의 중심 카테고리인 “허위의식”이 벤야민 비평작업에는 빠져 있으며 그리하여 벤야민에 의해 강조된 비평의 기능이 궁극적으로는 역사 전통의 비판과 수정이 아닌 그것의 보존, 즉 구원에 놓이게 된다는 것이다.⁵⁾ 그러나 이러한 구원의 경향은, 하버마

4) 이념을 언어적인 것으로 이해한다는 점에서 상이점을 보이기만 해도 사실내용과 진리내용에 대한 벤야민의 사고는, 특히 망각과 기억의 변증법을 염두에 두고 볼 때, 전체적으로 플라톤의 이데아론에 접목되어 있다.

스 자신도 올바르게 보았듯이, “과거의 조상들과 우리들 사이의 비밀스러운 약속”(GS I. 1, 694)을 인식하고 수행하고자 하는, 벤야민의 역사철학에서 기인하고 있다. 즉 벤야민의 역사관은 행복에 대한 그의 유토피아와 밀접하게 연결되어 있다. 전통의 구원 없이 행복은 불가능한 것이 아닌가? 재생산관계의 수정만을 결국 추구하게 될 뿐인 개혁주의에 대항하여 벤야민은 그 근본부터가 완전히 다른 행복의 이념을 변호하고 있음이 여기에서 주목되어야 할 사실인 것이다.

2. 경험이론 — 언어철학과 역사철학이 만나는 곳

행복의 유토피아를 늘 염두에 두고 있는 벤야민의 “구제비평”은 “경험의 영역을 그 완전한 자유와 깊이에 있어서” (GS II. 1, 160) 섭렵해야 한다는 그의 요구와 상응한다. 그리고 “구제비평”을 통해 “경험의 영역을 그 완전한 자유와 깊이에 있어서” 섭렵해야 한다는 벤야민의 요구는 그의 전 사유의 양대 축이라 할 수 있는 언어철학과, (언어신학적 그리고 역사-유물론적 토대에 있는 허무주의적 메시아주의로 간주될 수 있는) 역사철학의 변증법적 교착에서 실현된다. 그것도 순수언어에로의 귀환이, 추구되어 온 어떤 구원적 상황을 의미하는 방식에서 그러하다. 이때 이와 같은 변증법적 교착은 다시 한번 방법의 차원에서, 즉 메시아적, 다시 말해 구원적 힘으로 충전된 수수께끼같은 진리를 바로 범속한 깨달음을 통해 추론하는 방식에서도 그 효력을 발생한다.

“신비적 *okkulte* ... 재능과 현상에 대한 일체의 진지한 규명은, 낭만주의적 사고의 소유자는 결코 습득하지 못할 어떤 변증법적 교착을 전제로 한다. 수수께끼적인 것의 수수께끼같은 측면을 비장하게, 혹은

5) Jürgen Habermas, *Bewußtmachende oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins*, in: Siegfried Unseld (Hrsg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt/Main 1972, S. 185 f.

열광적으로 역설하는 것은 말하자면 우리들에게 별 도움이 되지 못한다. 오히려 우리는 일상적인 것을 간파할 수 없는 것으로, 그리고 간파할 수 없는 것을 일상적인 것으로 인식하는 변증법적 시각의 힘을 빌어 일상에서 재발견하는 그러한 정도로만 비밀을 간파하는 것이다.” (GS II. 1, 307)

범속한 밝힘, 즉 일상 속에서의 깨달음을 통해 메시아적이고 신비적인 힘의 진리내용을 발견해 내는 것은 벤야민의 주관심사 중의 하나로 주도 모티프처럼 우리가 계속 그의 저술에서 부딪치게 되는 점이다. 그것은 언어에 관한 초기 논문인 「언어 전반과 인간의 언어에 대하여 Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen,」 (1916)와 언어신학 논문인 「종교-정치적 단편 Theologisch-Politisches Fragment,」에서 시작하여 「초현실주의 Der Surrealismus,」 (1929)를 거쳐, 그의 마지막 원고인 「역사의 개념에 관하여 Über den Begriff der Geschichte,」 (1940)에 이르기까지 사상적 토대로 작용한다. 벤야민은 또한 「카프카 논문 Kafka-Aufsatz,」 (1934)에서 이러한 자신의 관심사를 구체적인 사회-문화 상황에서 생겨난 예술작품에 적용시키고자 시도해보기도 한다. 벤야민은 이 논문에서 상들의 조합 Bilder-Konstellation을 통해 그의 이러한 폭넓은 관심영역을 보여주려 했는데, 이 상들의 조합의 핵심은 이중의미를 지닌 학습 Studium의 개념이다. 즉 한편으로는 성서 die Heilige Schrift의 경건한 탐구의 의미에서, 다른 한편으로는 조직 Organisation의 세속적 연구의 의미에서 그러하다. 우리는 이제 벤야민의 언어철학을 개관하고 그것이 위에 언급한 이중의 변증법적 교착을 통해 구원을 그 궁극적 목표로 삼는 역사철학과 맺는 관련방식을 살펴본 후 마지막으로 카프카 논문의 예를 통해 그러한 이론적 틀의 실천적 한 적용을, 다시 말해 “구제비평”의 한 경우를 일별해 보기로 한다.

2.1. 벤야민의 언어철학

언어철학에 대한 벤야민의 저술은 대략 초기, 후기의 것으로 나뉜다. 초기에 쓰여진 「언어 전반과 인간의 언어에 관하여 Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen,」(1916)와 「번역가의 과제 Die Aufgabe des Übersetzers,」(1921)는 전통적인 언어 신비학에서 거론되는 토포이 Topoi와 정리(定理)를 사용하고 있다. 그리고 후기에 쓰여진 「유사성의 교리 Lehre vom Ähnlichen」와 「모방의 능력 Über das mimetische Vermögen,」(1933)은 “언어 인상학의 행태와 태고의 행동 및 사고방식 사이의 유사성”(GS II 3, 957)에 대한 명확한 성찰을 싣고 있다. 이 모든 언어성찰에 공통적인 특징은 벤야민이 “언어”라는 현상에 대한 자신의 독특한 해석을 “시민적 언어관”과 구분하려 했다는 데에 있다. 그에 따르면 이 시민적 언어관은, “전달의 수단은 단어이며, 그때 전달의 대상은 사물이고 수신자는 인간”(GS II. 1, 144)이라고 보고 있다. 이와는 반대로, 벤야민의 절친한 친구 중의 한 사람이었던 솔렘이 “하만 Hamann과 훔볼트 Humboldt를 가장 효과적으로 그리고 가장 정통하게 이어받는 전통의 정당한 계승자로서” 인정한 바 있는 벤야민이 대변하는 언어관은 그 어떤 “전달의 수단도, 대상도, 그리고 수신자도”(ebd.) 알지 못한다. 그는 언어 그 자체와 언어의 전달 기능과의 경계를 분명히 긋는다.

벤야민은 “정신적 본질과 언어적 본질의 동일시”(GS II. 1, 146)에서⁶⁾ 전통적인 “언어 신비주의의 구원 가능성”⁷⁾을 보았고, “마법

6) 벤야민의 말에 따르면 모든 인간, 모든 “사건이나 또는 사물”(GS II 1, 140), 또 모든 작품에는 하나의 “정신적 본질”이 내재되어 있어, 그것은 — 만약 그것이 도대체 “전달가능”하다면 — “직접적인” 인상으로서 “표현 속에서” 전달된다. 비겐탈 Lieselotte Wiesenthal은 실증주의적 학문이론에 입각해 벤야민의 언어이론을 비트겐슈타인 이론에 접근시킴으로써 벤야민의 이러한 언어성찰의 토대를 이루고 있는 형이상학적 동기를 잘 못 이해한다. (Lieselotte Wiesenthal, Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins, Frankfurt/Main 1973, S. 88-97 u. S. 176 f)

비테 Bernd Witte는 벤야민을 이렇게 엄격하게 추상적 언어이론 측면에만

Magie”의 개념을 언어이론의 “근원문제 Urproblem”로 도입하면서 “전달 Mitteilung”의 개념을 서술과 이해의 비술어적 nicht-prädikativ 과정으로⁸⁾ 설명해 낸다. 위에서 언급한 바 있는

제한시킨 것을 두고 비젠탈을 다음과 같이 비판한다: “분명 종교적 근거에서 출발한 벤야민의 언어철학조차 이러한 도식에 속하게 되어 버렸다. 벤야민의 언어철학은, 비트겐슈타인의 이론에 투사되어, 의미있는 명제들의 형식적인 원칙들에 대한 성찰로 나타나게 된다. 이러한 (비젠탈의) 해석은 벤야민의 언어철학을...궁극적으로 차원이 낮은 경험지평으로 되돌려 놓는데, 벤야민은 종교와 역사를 성찰되어야 할 경험의 영역으로 합류시켜버린 신칸트주의와의 대결을 통해 바로 이 지평에서 벗어났던 것이다.” (Bernd Witte, Walter Benjamin — Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk, Stuttgart 1976, S. 4f.)

- 7) Winfried Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie, Frankfurt/Main 1980, S. 8. 벤야민의 언어신학에 초기 낭만주의가 끼친 중심적 역할을 밝혀냄으로써 존재 신학론적으로 경도된 여타의 해석들에 반해 벤야민의 초기 언어철학의 불가해한 어둠 속에 설명 가능성의 빛을 던졌다는 점에서 메닝하우스 Winfried Menninghaus의 공격은 인정되어야 할 것이다. 그는 또한 도구적 언어관에 대해 벤야민이 자신의 언어성찰의 중심에 둔 분명한 언어신학의 중요성을 역설한다. 그러나 그는, 벤야민의 신학적이 지 않은 의도를 강조하면서 (“비신학적 기능성”이라고 그는 그것을 명명한다. ebd., S. 34; vgl. S. 235 ff), 벤야민 언어사변의 비밀스러운 중심은, 후에 구조주의가 학문적으로 설명해낸 인식들을 실험적으로 탐색해 보는 것에 있다는 명제를 내세움으로써, 자신이 획득한 인식 뒤로 후퇴하는 실수를 보여 준다. (Vgl. ebd., S. 8.) 여기서도 비테가 비젠탈에 대해 가했던 비판이 적용될 수 있는데 벤야민 논지의 중심을 이루는 형이상학적 동기가 저하되기에 이르며, 그럼으로써 벤야민의 사유를 관통하는 형이상학적 역학이 그 유효성을 상실하게 되는 것이다. 벤야민이 초기 낭만주의에 주의를 기울일 때 그것은 초기 낭만주의가 행했던 개별적인 진술들 때문이 아니라, 초기 낭만주의가 성숙시킨, 계몽주의에 대한 비판과 언어이론을 함께 포괄했던 문제의식 때문인 것이다. 초기 낭만주의의 계몽주의 비판과 언어이론의 관련망에 대해서는 특히 Manfred Frank, Der kommende Gott, Frankfurt/Main 1982, S. 143 참조.

- 8) Vgl. dazu GS II, 1, 142 f: “모든 언어는 자체 내에서 자기 자신을 전달하며, 가장 순수한 의미에서 전달의 ‘중간자 das Medium’이다. 중간적의 것 das Mediale, 그것이야말로 모든 정신적 전달의 직접성이며 언어이론의 근원문제이다. 만일 이러한 직접성을 마법적 magisch이라고 일컬을 수 있다면, 언어의 근원문제는 언어의 마법이다. 언어의 마법이라는 단어는 동시에 어떤 다른 것을 가리킨다. 즉, 언어의 무한성을. 언어의 무한성은 직접성에 의해 조건지어져 있다.”

벤야민의 시도, 즉 “메카니즘적 경험 뿐 아니라 종교적 경험까지도 논리적으로 가능케 해주는 ... 순수한 체계적 경험 연속체의 형성 가능성을 형이상학에서” (GS II. 1, 164) 찾으려는 벤야민의 시도는 여기서 이와 같이 “언어 신비주의”를 통해 실현되는데 이 언어 신비주의는 하만과 초기 낭만주의자들의 전통에서부터 이해된 것이다.

분석적으로 작업하는 계몽주의 철학의 추상적, 이성적 체계에 맞서 일어난 역사적 혁명 과정의 결과로 야기된 사회와 세계의 분열에 직면하여, 초기 낭만주의자들은 유기적 전체를 다시 세우고자 했다. 그때 이 유기적 전체를 규정하는 것은 보편적 자연 통일체의 기호인 시적 언어와, 비자의적 언어 그리고 완결된 세계의 보증인인 종교였다.⁹⁾

이러한 사상을 배경으로 벤야민은 초기 낭만주의 언어이론의 명제를 따르면서 계시 Offenbarung와 마법의 개념에 중요한 의미가

이렇게 볼 때 ‘마법’이라는 개념은 마적으로, 직접적으로 그리고 무한히, 다시 말해 기계적이고 도구적인 이성의 목적-수단 관계로는 파악할 수 없는 채 무한정의 묘사와 서술적 힘에 충만되어 있는 언어의 특징적 “원칙”의 실현형태를 표현한다고 하겠다.

- 9) 그러므로 언어의 영역에서 원초적 능력으로서의 상상력 *Einbildungskraft*이, 이성이 갈라놓은 것을 다시 통일시켜야 한다고 볼 수 있다. 두 편의 저술 「언어 전반과 인간의 언어에 대하여」와 「미래 철학의 프로그램 *Über das Programm der kommenden Philosophie*」에서 벤야민은 눈에 띄게 하만을 자신의 이론의 준거로 삼곤 한다. 그가 칸트에 대한 하만의 비판에 동조하면서, “일방적으로 수학-메카니즘적 원칙에 정도된 경험개념에 가해져야 할 최대의 교정과 변형은 인식을 언어에 관련시킴으로써만 획득될 수 있다. 하만은 이미 칸트 생존시 이것을 시도한 바 있다.”(GS II. 1, 168)라고 말할 때 벤야민이 자신이 살고 있는 시대를 초기 낭만주의와의 유추를 통해 이해하고 있다는 것을 알 수 있다.

이성의 자기 찬양의 한 표현수단으로 언어가 비하되는 전통에 대한 하만의 비판과, 그에 반하여 그가 제시한 (원천적인 저자로서의 신이 ‘로고스 *Logos*’의 직접적인 창조력으로 그 안에 존재하는) 신학적 신비주의에 대해서는 vgl.: Johann Georg Hamann, Briefwechsel, Bd. 5, hrsg. v. Arthur Henkel, Frankfurt/Main 1965, S. 177, sowie ders., Sämtliche Werke, hrsg. v. Josef Nadler, Bd. 3: Schriften über Sprache/Mysterien/Vernunft, 1772-1788, Wien 1951, S. 27.

있음을 인정한다. 여기서 계시의 개념이야말로 벤야민 사상에서의 언어철학과 종교철학의 “가장 긴밀한 결합”을 나타낸다. “정신적 본질과 언어본질의 동일시”는 바로 이러한 결합에 입각하고 있으며, 그럼으로써 세계 — “삶, 정신, 언어”(GS II. 1, 147) — 의 보편적인 공감적 통일체에 대한 개념이 정립되기에 이른다. 즉 언어의 마법은 사물의 본질과 관념적, 상징적인 기호의 의미를 하나로 결합시켜 주는 것이다. 언어의 마법에 대해 조금 더 상세히 살펴보자.

언어의 마법에서는 “언어의 언어... (2격이 도구관계가 아니라 매개를 나타낸다면)”로서의 이름 Name에 핵심의미가 부여된다. “인간의 정신적 본질인 언어의 집중된 총체성의 총개념” (GS II. 1, 144)으로서 이 명칭이 내포하고 있는 경험은, 그때 그때 행해지고 표현되는 언어에서 표현되어지지 않은 힘이, 또 언명된 것에서 언명되어지지 않은 것이, 예컨대 전적으로 “표현 불가능한 것 — 언명될 수 없는 것”이 직접 표명되는 것을 가리킨다.¹⁰⁾

벤야민은 자신의 언어개념을 설명하기 위해 창세기 제 1장을 끌어들이며 그 방식을 다음과 같이 설명하고 있다.

“다음에서 창세기 1장에 의거하여 언어의 본질이 고찰된다면, 그때 성경해석이 목적으로 추구되어져서도 안되고, 성경이 객관적으로 제시된 진리로서 고찰의 근간이 되어져서도 안된다: 언어 자체의 속성을 고려해 볼 때 성경 텍스트에서 결과적으로 나타나는 것, 그것이 발견되어져야만 한다. 그리고 우선 이런 관점에서 볼 때 성경은 단지, 창세기 1장에서 언어가 그 (진술되는) 전개 속에서만 관찰되어지는, 설명 불가능하며 신비로운 마지막 현실로서 전제되기 때문에, (언어의 고찰을 위해) 대처 불가능한 것이다.” (GS II. 1, 147)

위 인용문에서 벤야민이 말하고자 하는 것은, 언어는 오직 전개될 때만 그 본질을 드러낸다는 사실이다. 이와 같은 전제하에 벤야민은 모든 언어/발화의 토대를 이루는 두 가지 요소를 강조한다. 그

10) 유대교의 카발라를 유럽에 소개하는데 결정적인 공헌을 한 솔렘 Gershom Scholem의 말에 따르면 인간의 언어에 있는 신성(神性)은 표현불가능한 이러한 것을 통해 분명히 드러난다는 것이다.

것은 “수신 Empfängnis과 자발성 Spontaneität” (GS II. 1, 150)이다.¹¹⁾ 바로 이 두 요소의 정도에 따라 언어의 순수성의 등급이 매겨지는데, 언어의 이러한 순수성은 다시금 “실존정도 혹은 존재정도에 따라 모든 정신적, 언어적 본질의 등급”을 결정한다. 이렇게 하여 벤야민은 세 가지로 구분된 위계질서를 지닌 언어세계를 구성한다. 신의 창조하고 명명하는 말 *das schaffend- benennende Wort Gottes*, 인간의 인식 속의 명명하는 말 *das benennende Wort in der Erkenntnis des Menschen*, 그리고 사물의 병어리 말 *das stumme Wort der Dinge*이 그것이다.

신의 언어는 절대적 자발성과 완전한 권능 속에서, 자율적인 언어정립과 세계의 창조, 그리고 이렇게 창조된 것의 신적인 것으로의 재통합, 이 세 역학을 하나로 결합시키는데 이는 절대인식을 보증하는 명명을 통해 가능하다.

이름의 언어 *Namensprache*인 아담의 언어는 자발적이며 동시에 “일부분에 있어 수신적” (GS II. 1, 150)이다. 따라서 이 이름의 언어에서는 신의 언어에서처럼 단어가 창조적으로 작용하지도 않

-
- 11) 언어의 본질을 두고 “자연적인 것이나 — 정립된 것이나”의 양자택일 *physei-thesei-Alternative*을 두고 사변을 벌여 왔던 언어성찰 전통의 문맥 속에서 수신과 자발성을 접합시킴으로써 벤야민은 초기 낭만주의자들과 흄볼트의 이론을 다시 수용하는데, 그들은 언어의 임의성에 대한 명제를 거절하면서 동시에 너무 편협하게 이해된 ‘소리 시학적’ 음향 상징주의에도 구속되길 원하지 않았다. 그들에게서나 벤야민에게서나 언어 형상의 형식 총체성과 개별적 기호들의 임의적인 도구성은 “언어의 두 측면”을 이루는 것으로서 그 두 측면은 서로 관련되어 있되 범주적으로는 그러나 상이한 것이다. 벤야민은 기호학에서 위에 설명한 바와 같은 언어 마법의 전달자를 보았다. 소리(음향)와 의미망은 자체로서의 온전한 언어형상 속에서 그러한 언어형상을 각인하는 “힘들”을 표출시키는, 스스로는 전혀 모방적이지 않은 (사물 본질과 언어 간의) “유사성”을 위한 기호학적 “기초”를 이루는 것이다. 인간 언어가 지니고 있는 수용적이며 동시에 창조적인 동기들의 이와 같은 교착은 “언어 인식학의 형태와 태고의 행동 및 사고방식 사이의 유사성”에 대한 벤야민의 후기의 성찰에서 보편화시키는 방향으로 재구성된다. 거기서 벤야민은 보편적인 “모방행위”, 즉 감각적으로 주어지는 외면적 유사성의 영역에 한정되지 않는 보다 전반적인 모방의 — 그는 그것을 “비감각적 유사성”으로 부르는데 — 개념 내에서 신비적 언어-경험의 방식들에 이론적 준거를 주고자 시도하였다.

며, 이름이 인식에 대해 갖는 관계가 절대적이지도 않다. 하지만 이 이름의 언어는 “구체적인 언어요소”에 ‘내재된 고유의 마법’을 소유하고 있다. 다시 말해 이 언어는 인간이 사물을 “관조”함으로써 수신하게 되는 “인식에 걸맞게” (ebd., 148), 자발적으로, 사물을 명명한다. 즉, 이 수신은 다시금 “소리없이, 그리고 자연의 말없는 마법 속에서 신의 말을 발산시키는 사물 자체의 언어에 향해져” (ebd., 150) 있다. 이름의 언어는 이러한 이름 부여를 통해 사물의 병어리 언어를 이름의 언어로 “번역” (ebd.)한다.

벤야민은 번역의 규명을 목적으로 「번역가의 과제」를 썼는데, 여기서 번역의 이념은 이미 한 “언어 공동체”에 속하는 제 “언어들의 번역 가능성”에 그 근거를 두고 있다. 번역은 “연속적인 변형을 통해 한 언어를 다른 언어로 바꾸는 것을 의미한다. 연속되는 변형을 ... 번역은 통과하며, 이 번역의 객관성은 ... 신 속에 보장되어 있다. 왜냐하면 신이 사물을 창조했고 사물 속에 존재하고 있는 (신의) 창조하는 언어가 인식하는 이름의 짝이기 때문이다.” (GS II 1, 151f)

벤야민의 언어철학은 에덴동산 이후로 “번역”의 순차적인 연속에 중요한 의미가 부여되었다고 본다. 원죄의 결과는 언어의 전체적인 혼란과 사물의 명칭남발 *Überbenennung*이었기 때문이다.

역사철학적으로 전이시켜 고찰해 볼 때 구원사적 위기의 원형으로 간주되는 원죄에서, 완전한 인식을 가능케 해주는 에덴동산의 언어는 선악에 대한 인지를 소유하는 언어로 타락해 버렸다. 이러한 (선악에 대한) 인식은 외부로 향한 말의 전달기능을 포함하고 있으며, 그리하여 이제 말은 — 선악에 대한 인식을 바탕으로 판결하는 말로서 — 도구로 전락하여 다만 “창조하는 언어의 비창조적 모방”으로 간주될 수 있을 뿐이다. 이 점에서 (惡과 관련하여) 유대교-카발라적 전통의 영향이 역력하다. 다시 말해 벤야민의 경우 언어 정신의 한 능력으로서의 추상적 사유의 근원은 원죄라는 역사적 “위기모델”과 상징적으로 맞물려 있다. 즉 추상화와 더불어 벤야민에게 있어서 총체성이 불가능해진, 파국의 연속으로서의 역사를 나타내는 수사학인 알레고리의 추상적 임의성은 원죄로 인해 인간의 언어에 고착되어 버린 어떤 특수한 언어체험을 표현한다. 유대교의

전통은 원죄 이후의 구원이란, 다만 한없이 계속적으로 이루어지는, 알레고리화에 의거한 해석에서만 기대될 수 있음을 극명하게 보여 주고 있다. 계시된 신의 언어의 분명한 의미는 추이 불가능해져 버렸고, 따라서 상징적으로 표출될 수 없다. 이런 맥락에서 솔렘은 “수신과 자발성”의 변증법적 관계를 강조한다. 알레고리가 그 임의 성에도 불구하고 하나의 “단순한 표기방식”일 뿐 아니라 그 자체로서 그리고 직접적으로 어떤 비도구적 “표현”을 실현시킨다는 점은 원죄라는 “위기모델”에서 유출된 타락한 언어의 “개념적(추상적) 언어요소”의 한 특수한 “마법”을 가능케 해준다.

“언어가 표현이듯, 그렇다, 글자(활자)가 표현이듯, 알레고리는 ... 유희적 비유기법이 아니라 표현이다.” (GS I. 1, 399)

이 추상적 알레고리의 언어가 표현하고 있는 것은, 물질적인 기호전달체와 관념적 의미의 직접적인 통일체가 총체적으로 현현될 수 있는 언어영역의 공간이 이제 완전히 사라진 것으로 간주되어야 한다는, 언어철학적으로 이해된 역사철학적 인식이다. 위에서 짧게 언급했듯이 알레고리를 통해 표현되는 역사는 몰락의 역사이다. 알레고리에서 “역사의 (죽어가는 사람들에게서 나타나는) 겁에 질리고 몰락한 얼굴표정 *facies hippocratica*은 관찰자의 눈 앞에 고정된 원경 *Urlandschaft*”(GS I. 1, 343)으로 놓여 있다. 바로크 시대의 비극에서 역사는 “끊임없는 몰락의 과정”(GS I. 1, 353)으로서 — 궁정이라는 무대로 좁혀져 — 언어에서 자신의 대변인을 발견한다.

“비극과 함께 역사가 무대로 옮겨온다면, 그때 역사는 활자로서 그렇게 하는 것이다.” (GS I. 1, 353)

그렇게 활자는 — 이때 활자는 온전히 알레고리적 의미에서 파악되는데 — 몰락의 과정으로서의 구원받지 못한 역사가 자신을 성찰하는 하나의 장소로 드러난다. 이때 벤야민은 서양, 특히 서양 중세 언어철학의 전통 속에서 사고하고 있다. 즉 플라톤까지만 해도 활

자는 '살아있는 그리고 생명있는' 구두(口頭)표현의 "환영(幻影)"으로 오히려 부정적으로 평가되고, 단지 그 효용성 때문에 기억의 보조물로 인정받고 있는데 반해, 중세에는 이 활자에 중요한 긍정적 의미가 주어졌던 것이다. 즉, 세계 자체를 신(神)이라는 원 저자의 "책"으로 이해하는 활자 은유법, 또는 책 은유법을 통해서 그 의미가 강화되었던 것이다. 은유로서의 "활자"는 개개 주체의 기억술을 위해서 뿐 아니라 자연과 역사를 향한 이와 같은 역사 신학적 방향전환을 통해 역사적 기억술의 매체로서도 기능하게 된다. 다시 말해 "활자"와 "자연이라는 책"은 의식으로 하여금, 활자의 기억 속에서 지양되고 있는 거리를 읽음으로써 원천의, 다시 말해 구원의 장소로부터 멀리 떨어져 있음에 대해 성찰할 수 있게 해준다. 이처럼 글자는 그 철자에서 볼 때 한편으로는 순수의미의 직접적인 현존의 일그러짐이며, 다른 한편으로는 그 반대로 계시의 매체이며 계기가 된다.

벤야민은 바로크와 낭만주의의 책-활자은유법을 받아들이면서 대립된 감정으로 활자를 보았다. 그는 "의미있는 활자의 상과 도취시키는 언어소리 사이의 틈" (GS I, 1, 376)이라는 표현으로 죽은 활자와 생명있는 소리의 경계를 지었다. 이렇게 글자의 상이 '의미있는 것'으로 특징지워짐에 따라 세계는 하나의 불가사의한 세계로 다시 돌아오고 이 속에서 모든 기호는 세계의 대변자로서 명칭남발을 계속 가중시킨다. 그러나 활자의 상이 '의미있는 것'으로 특징지워질 때의 이러한 의미는 알레고리적 추상화 개념에서 천명되고 있는 원죄에 대한 성찰에 의해 수반되고 있음을 잊어서는 안된다. 언어신학에 토대를 둔 벤야민의 역사관은 — 이에 따르면 직접성의 명증성(즉, 마법) 대신에 명칭이 남발된 불가사의한 세계가 주체에 대립되어 놓여 있다 — 극단적이리만치 철저하게 몰락사적으로 구상된, 강력하게 세계 내적으로 정립된 진리모델에서 주체에게 결정적인 과제를 부여한다: 활자에 보존되어 있는 통일의 계기 및 구원의 계기를 상기하고 실현할 수 있도록, 활자가 독해가능하게 되는 바로 그 순간에 전 주의력을, 거의 메시아적 주의력이라고 할만한 그러한 주의력을 집중시키라는 과제를 말이다.¹²⁾

위와 같이 형성된 역사철학과 언어철학의 긴밀한 결합 속에서 벤야민은, 구원된 삶의 상태를 “순수언어”와 유사한 것으로 이해하게 된다. 이 관계를 좀 더 상세히 살펴보자.

2.2 언어신학적으로 매개된 벤야민의 역사철학

벤야민은 번역가의 과제에서 우선 번역의 이념은, “의미되어진 것”이 다만 “잠깐 스쳐질” 때 “의미하는 것의 유형”에 “달라 가는 것”이라고 규정하였다. 그리고 계속 이 “달라 가는 것”의 기준에 대해 질문하는데, 이때 그는 언어 유사성의 문제를 표준으로 삼는다.

“어떤 역사적인 친화성을 제외하고는 어디에서 두 개의 언어가 갖는 친화성을 찾아볼 수 있을까? ... 전체로서의 그 두 언어 각각에 하나가, 그것도 동일한 것이 의미되어져 있다는 것 — (의미되어지는) 그것은 순수 언어이다 — 그런데 (그 의미되어져 있는) 그것은 그럼에도 불구하고 개별적인 것으로서의 그 두 언어 중 어느 것에서도 실현되지 않고 단지 그 두 언어 속에 놓여 있는 서로 보충하는 의도들의 전체에서만 실현되어진다는 것 속에서 찾아볼 수 있을 터이다. ... 게다가 의미하는 것의 유형은 의미되어진 것에 보완작용을 한다.” (GS IV, 13 f)

- 12) 이런 맥락에서 벤야민의 언어이론과 데리다의 언어이론을, 그리고 벤야민의 알레고리 개념과 드 만의 이로니 개념을 비교해 보는 것은 매우 흥미있는 작업이 될 것이다. 예를 들어 벤야민에게 있어서의 언어의 “명칭남발”은 데리다에게 있어서의 “기호들의 끊임없는 보충적 놀이”와 그 현상에 있어 동일한 것을 가리킨다고 할 수 있으며, 마찬가지로 알레고리로서의 활자에 대한 벤야민의 사고는, 모든 언어의 본질을 해석하는 주체의 일의적 간섭을 불가능하게 만드는 수사학적/은유적 특성에서 보는 드 만의 사고와 언어의 알레고리적 추상성, 내지는 임의성을 함께 나타내고 있다는 점에서 비교가능할 것이다. 그러나 해체주의적 작업을 하는 두 포스트 모더니스트들과 벤야민을 결정적으로 갈라놓는 것은 역사철학이다. 벤야민의 언어철학은 역사철학과의 변증법적 관련망을, 즉 위에서 논술하고 있는 구원사적 유평파아를, 그리고 그때 요청되는 주체들의 과제를 고려하지 않을 때 전혀 무의미해진다. 보다 상세한 비교 연구는 본고의 범위를 넘어서는 것이 되므로 다음 기회로 미룰 수 밖에 없는 일이다.

앞장에서 이미 설명된 논의를 계속 따르자면, 성경의 글자나 “자연의 책”이 품고 있을 것인, 원래의 통일되고 비임의적인 효력을 지닌 언어상태를 해석적, 주해적으로 새롭게 써서 밝혀내야 한다는 과제를 번역은 인식해야만 한다. 번역 자체는 물론 “이 숨겨진 상황”, 즉 번역이 ‘순수언어’에 대해 갖는 “가장 내면적인 관계”를 드러내지도, 만들어내지도 못한다. 하지만 번역은 이 상황을 맹아의 형태로 강렬하게 실현시켜 묘사해 낼 수는 있다. 모든 언어행위는 순수언어에의 강렬한 접근으로 원죄의 ‘회개’라는 구원사적 행위에 동참한다. 벤야민의 언어신학과 종말론적 역사철학은 이렇듯 순수언어에의 귀환과 원죄의 회개에서 동일한 구원의 경험을 읽어낸다.

특히 전쟁체험 이후의 벤야민의 역사철학에는, ‘역사적 시대와 메시아적 시대 사이의 원칙적인 간극’에 관한 사상의 흔적이 뚜렷이 나타난다. 그는 이것을 ‘신학-정치적 단편’, (GS II.1, 203-204)에서 매우 날카로운 통찰력으로 설명하고 있다. 여기서 벤야민은 세속적 질서 및 제도와 신정(神政)제도 Theokratie를 확연하게 구분한다. 마찬가지로 이 두 제도의 엄격한 구분을 출발점으로 삼은 신칸트주의자 헤르만 코헨 Hermann Cohen과는 달리¹³⁾ 벤야민은 그의 허무주의적 메시아주의에서 그러나 근본적으로 다른 두 세계를 이루는 이러한 두 제도의 근접 가능성을 역설하고 있다: 변증법적인 급변의 순간에 ‘구원된’ 메시아적 세계가 찰나적으로 선택됨으로써 그것은 가능해 진다는 것이다. 그래서 벤야민에 있어 범속한 질서(세속질서)가 메시아적인 것에 대해 갖는 관계는 “(변증법적) 역사철학의 본질적 지침 중의 하나”를 의미한다. 그런데 범속한 질서가 메시아적인 것에 대해 갖는 관계의 유일한 방식은, 역설적이게도, 메시아적인 것과 관계를 맺지 않겠다는 결단에 놓여 있다. 초월적 상황이 아닌 내재적 행복이 인간의 노력과 사고의 목적을 이루는 바즉, “세속제도는 행복의 이념에서 정립되어야” 한다는 것이다. “자

13) 코헨은 말년의 저서, 『유대교의 원천들에서 드러나는 이성의 종교 Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums』에서 모든 인간행위의 도덕적 원칙으로서의 (신칸트주의적으로 이해된) 이성이 유대교 메시아주의의 근간을 이루고 있음을 대가다운 노련한 언어로 밝히고자 시도하였다.

유로운 인류의 행복추구” 속에서 “메시아 나라의 도래”가 촉구되는데 이는 “모든 현세의 것은 행복 속에서 자신의 과멸을 열망하기 때문이다”. — 이러한 허무주의적 “신비주의 역사관”을 벤야민은 다음과 같은 은유에 담아 소개하고 있다.

“하나의 화살방향이 세속의 동력을 가동시키는 목표물을 나타내고, 다른 하나의 화살방향이 메시아적 강도의 방향을 나타낸다면, 당연히 자유로운 인류의 행복추구는 그 메시아적 방향에서 벗어나 (반대방향으로 치닫)고자 한다. 그러나 하나의 힘이 자신의 길을 통해 반대방향의 길에 있는 다른 하나의 힘을 가속화시킬 수 있듯이 세속의 범속한 질서는 메시아 나라의 도래를 재촉할 수 있다. 그러므로 세속성은 (메시아) 나라의 범주는 아니지만 메시아 나라의 가장 소리없는 다가옴의 실로 가장 정확한 범주 중의 하나이다.” (GS II, 1, 203 f)

삶과 세계, 이 모두를 지배하는 두 개의 대립된 힘의 변증법 원리는 궁극적으로 변증법의 “선조”인 헤라클레이토스 Heraklit까지 거슬러 올라간다. 이 변증법 원리가 벤야민에게 있어서 특히 형이상학적 파급효과를 갖는 이유는 벤야민이 “순수 이론영역을 떠날 수 있는”¹⁴⁾ 유일한 가능성을 바로 거기서 보았기 때문이다. 논거로 인용되어 자명한 것으로 들리지만 그러나 오히려 하나의 명제로 쓰여 졌다고 할 수 있는 문장인, “왜냐하면 모든 현세의 것은 행복 속에서 자신의 과멸을 재촉하기 때문이다”라는 문장에 대해서는 더 상

14) 벤야민에 의하면, “순수 이론의 영역을 떠나고자”하는 시도는 단지, “종교적이거나 정치적인 규율”에서만 가능하다. 벤야민은 “이 두 규율을 그 정수에 있어서 갈라놓는 구분점”도, 또한 그 둘의 어떠한 매개도 인정하지 않는다. “여기서 내가 이야기하고 있는 동일성은, 한 규율이 다른 하나의 규율로 역설적인 방식으로 (어떤 방향으로든) 급전됨으로써만, 그리고 실천행위의 모든 고찰이 그 나름대로 충분히 무자비하게 그리고 극단적으로 이루어진다는 필수불가결한 전제하에서만 증거되는 그러한 동일성이다.” 이 두 규율이 “중요한 일들을 항상 극단적으로, 결코 수미일관하지 않게” 처리할 때 그 둘은 동일하나 그 동일성 내에서 매개되어는 있지 않다. 그리하여, 벤야민이 역설하였듯이, “실천적 급변”의 동일성인 이 동일성은, “단 한번을 끝으로가 아니라 매순간 새로이 결단을 내리는” 임무수행을 통해 자신을 증거해낸다. Vgl. dazu Walter Benjamin, Briefe, hrsg. v. Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt/Main 1978, S. 425.

세히 설명할 필요가 있다. 벤야민은 행복의 이념을 메시아 이념과 대비시킴으로써 명확히 설명하고자 한다. “마음의, 즉 개개 인간의 내면의 직접적인 메시아적 강도”는 “고통의 의미에서 불행을 통과하며” 자신의 길을 간다. 벤야민이 여기서 제시하는 행복관은 세속적 재건을 *weltliche restitutio in integrum*, 다시 말해 “영원히 소멸하는, 그 총체성 속에서, 즉 그 공간적, 시간적 총체성 속에서 소멸하는 세속적인 것의 리듬”을 추구한다. 여기서 무게의 중심이 놓여 있는 곳은 “총체성”이다. 총체적으로, 어떠한 보유도 없이 절대적으로 소멸하는 것이 지니는 니힐리즘적 결단은 투명하고 가볍다. 그래서 벤야민에게 있어 행복은 바로 “메시아적 자연의 리듬”에 내재해 있는 것이다: “자연은 그 영원한 그리고 총체적인 무상함으로 인해 메시아적이기 때문이다.” (GS II. 1, 204) 이때 문제의 핵심은 바로 지속성과 소유를 단념하는 것에, 탈무드에 자신의 성찰을 접목시키면서 벤야민이 요구한 바 있는 “진정한 현시성 *Aktualität*”을 나타내는 리듬에의 몰두에 있다: “한 탈무드 전설에 따르면, 천사들은 신 앞에서 찬가를 부른 후 노래를 멈추고 무(無) 속으로 사라지도록 매순간 새로이 셀 수 없이 무리지어 창조된다.” (GS II. 1, 246) “진정한 현시성”이 성취되는 그 순간이 지난 후 영원한 소멸 속으로 사라지는 고유하고도 강렬한 행복만이 개개인의 내면에 놓여 있는 메시아적 힘이 통과하는 저 수난을 완성시킬 수 있다. 그러므로 육체의 무상함까지도 메시아적이다.

이 영원한 총체적 무상함과 소멸의 실현을 과제로 삼는 세계정치...의 방식은 니힐리즘이다.¹⁵⁾ 공간의 총체성에서, 그리고 시간의 총체

15) 니힐리즘에 관한 벤야민의 — 그만의 독특한 변증법적 사고에 그 뿌리를 내리고 있는 — 정치적 구상을 확실히 해주는 한 편지 구절에서 벤야민은, “무정부주의적 방법론을 쓸모없는 것”으로, 그리고 “공산주의 ‘목적들’을 불합리하고 존재하지 않는 것”으로 여긴다. 공산주의의 ‘실천행위들’은 그러나 온전히 평가되어야 하는데 “그것들이 공산주의 목적들을 수정하는 수단이 되며, 의미있는 정치적 목적들이란 없는 까닭이다.” (Walter Benjamin, *Briefe*, ebd., S. 426.) 즉, 공산주의 ‘방법론’과 무정부주의적 ‘목적들’, 이 둘을 결합시켜 ‘항구적 혁명’을, 다시 말해 모든 종류의 목적의식을 소멸시키고자 하는 범속한 행복을 유일한 목적으로 실현시키는 것, 이것이 바로 벤야민의

성에서 역사의 궁극적 종말이 마련되도록 역사의 부단한 몰락을 가속화시키는 것, 니힐리즘은 이를 통해 행복의 이념이 정치적으로 실현된다고 믿는다. 이에 대한 처음이자 마지막 전제가 바로 자연의 메시아적 특성을 이루는 저 총체적 소멸을 원하는 엄격한 태도인 것이다. 벤야민은 절대성을 가지고 위에서 언급한 두 규율, 즉 정치적 규율과 종교적 규율을 서로 구분했는데, 이 절대성이 출발점으로 삼고 있는 가정은, “신의 이름 안에는 단지 하나의 진리만이” 있다는 것이다. 세속적 깨달음이 종교적 깨달음의 “창조적 극복”을 목표로 할 때, 그때 역사 속에 있는 메시아적 구원의 힘이 발현된다. 정치적 목표설정의 동력과 강력한 메시아적 힘이라는, 세계 정치의 니힐리즘의 이 두 상반된 형태는 극도의 긴장관계 속에 놓여있다. 이러한 극도의 긴장관계 속에서의 신비적 교감 *Korrespondenz*에서, 이미 언급한 바 있듯이, 자연은 이미 메시아적이다. 긴장으로 충전된 현시성에 이런 차원이 결여될 경우 메시아의 이념은 끝없이 계속되는 “무한한 과제”를 지닌 사회민주주의적-신칸트주의적 이상으로, 예컨대 헤르만 코헨의 유대교관에서 제시된 것과 같은 식의 진보의 유토피아로 퇴색해 버리고 만다.

3. 카프카 에세이에 적용된 벤야민의 언어신학과 역사철학

지금까지 벤야민의 니힐리즘-무정부주의적 메시아주의, 신비주의 언어철학 및 유토피아적 역사철학을 변증법적으로 결합시키는 것이 서술목적이고 논의대상이었다면 이제는 카프카 논문에 나타난 벤야민의 이러한 기본사고의 흔적을 추적해 보아야 할 것이다. 소멸을 추구하는 니힐리즘의 엄격한 태도가 그의 카프카 읽기에도 그 근간이 되고 있으며 완화된 문학비평의 언어형태로 설명되고 있기 때문이다.

정치적 니힐리즘의 중심내용이다. 이러한 의미에서 우리는, 자신의 “사고가 신학에 대해 갖는 관계는 잉크를 빨아들이는 종이가 잉크에 대해 갖는 관계와 같다”(GS I. 3, 1235)고 말한 벤야민의 언명을 이해할 수 있을 것이다.

1927년 벤야민이 카프카에 몰두하기 시작할 때, 그는 카프카의 『소송 der Prozeß』에 대한 한 에세이에서, 유대교의 부정신학 die negative Theologie에서 포기할 수 없다고 여겼던 유예의 그리고 기다림의 신학적 범주를 전개시킬 것을 구상하고 있었다. 이런 구상하에 탄생한 것이 우화의 형태로 쓰여진 텍스트, 「어떤 신비의 이념」이다. 벤야민은 이 글의 시작부분에서 유예의 문제를 — 카프카의 소송을 역사에 투영시키면서 — 언어신학적, 내지는 역사철학적으로 다음과 같이 완곡하게 설명한다.

“역사를 어떤 소송(과정)으로 서술할 것. 이 소송에서 인간은 동시에 말 못하는 자연의 대리인으로서, 창조에 대해 그리고 약속된 메시아의 지연에 대해 고소한다. 하지만 법정엔 미래에 대한 증언자들의 말을 듣기로 결정한다. 미래를 느끼는 시인이 등장하고, 미래를 보는 미술가가, 미래를 듣는 음악가가 그리고 미래를 알고 있는 철학가가 등장한다. 그리하여, 그들 모두가 미래의 도래를 증언하건만, 그들의 증언은 일치하지 않는다. 법정은 갈피를 못잡지만 이를 시인하지 못한다. 그리하여 새로운 고소도, 새로운 증언도 끝날 줄 모른다.”¹⁶⁾

앞장에서 살펴본 번역의 개념을 이 우화에서 문제가 되고 있는 역사에 적용시켜 볼 수 있다. 말 못하는, 이름없는 사물의 언어 뿐 아니라 말없는 (혹은 말 못하는) 자연의 탄식도 인간의 소리의 언어, 이름의 언어로 번역되어야 한다는 것이다. 자연은 말을 못해서 뿐만 아니라 말 못하는 자신을 구원해줄, 약속된 올바른 번역이 계속 지연됨으로 인해서 슬퍼할 수 밖에 없다. 자연의 탄식의 원인은 공간-시간적 생활조건의 왜곡에 있다고 보면서 벤야민은 카프카 에세이에서 말 못하는 자연의 탄식을 구체적으로 보여주고 있다. 즉, “언젠가는 메시아가 와 제자리로 옮겨줄 왜곡”은 “우리의 공간의 왜곡이다. 이 왜곡은 분명 우리 시대의 왜곡이기도 하다.”¹⁷⁾ 시

16) Gershom Scholem, Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/Main 1976, S. 180.

17) Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1981, S. 33. (이후로는 약자 Kafka로 쪽수와 함께 본문의 인용문 옆에 병기됨.)

대, 즉 시간의 왜곡은 무엇보다도 구원을 위해서는 인생이 짧다는 데에 있다.

“짧은 인생”(Kafka, 34)은 벤야민에 의하면 카프카 작품의 여러 인물들이 당면해 있는 문제이다. 예컨대 짧은 이야기 「이웃 마을」이 보여주듯 이웃마을로 말타고 길을 떠나기에도 모자랄 만큼 그들의 삶은 짧다. 삶은 짧음으로 인해 왜곡되었는데 그 이유는 망각으로 뒤덮여 있는 과거로부터 끊임없이 ‘폭풍우가 불어오기’ 때문이다. “망각에서 불어오는 것이 바로 폭풍우이기 때문이다. 그리고 연구는 이에 대항하는 말달리기이다. ... 말을 타기에는 너무 짧고 살아가기에는 너무 긴 인생 ...”. (Kafka, 36) 망각을 상기하도록 요구하는 연구는 그러므로 “파라다이스에서” (GS I, 2, 698) 불어오는 “폭풍우”의 “방향을 돌리고” “되모는” 저항세력이다.¹⁸⁾

여기서 유대교의 전통을 이루는 “성서 Heilige Schrift”의 연구가 암시되고 있음은 의문의 여지가 없다. 하지만, 위에서 설명한 것처럼 ‘투박한 인류학적 유물론’과 신학적 무정부주의의 변증법적 연결로 순수이론적인 신학 및 유물론을 극복하는 것을 자신의 과제로 삼은 벤야민에게는 연구해야 할 것의 ‘내용’이 아니라 연구 ‘자세’가 구원받을 만한 가치가 있는 것이 된다. 이러한 의미에서 그는 카

18) “망각으로 뒤덮여 있는 과거”라는 말은 보충설명을 필요로 한다. 벤야민은 그의 카프카 에세이에서 고대 역사학자 바흐오펜의 “모계법”에 기술된 사실주의적 역사관을 후기 자본주의의 전반적으로 왜곡된 삶의 상황에 은유적으로 적용시켰다. 그에 의하면 카프카는 인류의 역사가 그 시작의 자리에서 한 치도 진보하지 않았음을, 즉 바흐오펜이 “혼성(混性)적 모계사회”로 자리매김했던 그 상태에 여전히 머물러 있음을 그의 글들을 통해서 파라벨 형식으로 보여준다는 것이다. 그러나 그것을 기억하는 것은 그다지 쉬운 일이 아니다. 사실은 한번도 올바르게 시작되지 않은 역사의 과거로부터 끊임없이 망각의 폭풍우가 불어오기 때문이다. 그래서 관건이 되고 있는 것은 “깨어 있어 연구하기”, “기억해 내기”이다. 망각과 기억은 전반적으로 볼 때 벤야민에게 있어 그러나 이원적으로 분리되어서가 아니라, 변증법적으로 관련되어 고찰된다. 그것을 가장 단적으로 보여주는 것이 그의 “프루스트 에세이”이다. 벤야민 사유 전반에 기본 모티브로서 중요한 역할을 하는 이 “망각과 기억의 변증법”에 대해서는 쾰프 「발터 벤야민에 있어서의 ‘굽사동’이 난장기 연구」(문학박사 이귀경 화갑기념 논문집, 독일독문학의 성찰과 전망, 삼영사 1993, 399-431) 참조.

프카의 “새 변호사”의, 변호사로 새로 가입한 마케도니아 알렉산더 대왕의 군마 부체파루스와 관련하여 “더 이상 실행되지 않고 다만 연구되기만 하는 법, 그것이 정의의 문이다.”라고 말하고 있다. 또한 “정의의 문은 연구이다. 그리고 카프카는 (유대교의) 전통이 모세 오경 Thora의 연구에 결합시킨 바 있는 약속들을 이 연구와 결합시키려 하지 않았다. 그의 (『성』에 나오는) 조수들은 예배당을 잃은 예배당의 일꾼이며, 그의 (『실종자』에 나오는) 대학생들은 글을 잃어버린 생도들이다.”(Kafka, 37)라고 말하고 있다.¹⁹⁾

“언어운동 Sprachbewegung”의 “통일”을 보증해주는 “신의 말”은 사라졌고, “성서”의 자리에는 이제 ‘세속적 글자’가 들어섰으며 고통의 역사는 위축된 채 이 글자 속으로 ‘흘러 들어온다’. 성서처럼 이 세속적 글자를 주의 깊게, 그리고 경건하게 연구하는 것, 벤야민이 보기에는 바로 그 태도에 신비주의적 특성을 지닌 유대인의 종교성이 있으며 이러한 경건한 태도를 그는 카프카에게서 재발견했다.

벤야민이 자신의 변증법적이면서 동시에 신비주의적인 역사철학을 헤라클레이토스에게서 유래하는, 서로 반대방향에 있는 두 화살 방향 상징으로 설명하고 있는 ‘정치-신학적 단편’의 플라투르크 Plutarch 인용이 ‘귀환’과 ‘연구’라는 문제와의 분명한 연관망하에 카프카 에세이에서 다시 나타나는 것은 매우 주목할 만한 일이다.

19) 벤야민은 신비주의적-유대교적, 메시아적 역사관의 근본개념들인 연구 Studium, 방향전환(전향) Umkehr, 현현 Offenbarung 등이 카프카의 전 작품에 나타나고 있다고 보았다. 벤야민의 카프카 해석에서 사용된 현현개념은 흥미롭게도 신학적 실존주의 철학자인 로젠즈바이크 Franz Rosenzweig와 카발라 연구의 대학자이면서 스스로 카발리스트인 솔렘 Gershom Scholem의 현현개념의 특징을 띠고 있다. 이들 모두에게서 현현은 시-공간적으로, 구체적인 역사 상황 내에서 실존주의적으로 경험된 교리, 즉 구원으로서 이해되고 있는 것이다. 벤야민이 카프카의 작품에 나타난 현현이 ‘왜곡’되었다고 보는 것은 이러한 의미에서이다: “내가 카프카 작품을 두고 현현의 관점을 부정하지 않는다는 것은 이미, 내가 - 이 현현을 ‘왜곡’되었다고 설명하면서 - 현현에 대한 메시아적 관점을 인정한다는 사실에서 출발한다. 카프카의 메시아적 범주는 ‘방향전환(전향)’ 혹은 ‘연구’이다.”(Kafka, 78)

카프카 에세이에서는 약간의 언어상의 변형을 거쳐 다음과 같이 인용되고 있다.

“플루타르크는 말한다. ‘그리스 사람들 사이에서든 이방인들 사이에서든 어디서나 비교(秘數)와 (그에 사용된) 제물(祭物)들에게서 배우게 되는 것은 ... 틀림없이 두 개의 특별한 근본본질과 서로 상반된 두 힘이 있다는 것이다. 이 두 힘 중 하나는 우측으로 곧바로 나아가지만 다른 하나는 방향을 바꾸어 다시 되돌아 온다.’ 귀환은 실존적 삶을 글자로 바꾸는 연구의 방향이다.”(Kafka, 36 f.)

여기서 벤야민은 그 ‘두 개의 특별한 근본본질과 서로 상반된 두 힘’이 무엇을 의미하는지에 대해 자세한 설명을 하지 않는다. 하지만 「정치-신학적 단편」에 나오는 상징을 염두에 두고 있는 독자는 여기서 다시 메시아적 힘과 정치적 동력이라는 벤야민의 저술 전체를 관류하는 두 사고원리의 변증법적 조율이 바로 관건이 되고 있음을 확실히 알 수 있다. 즉, 두 플루타르크 인용을 서로 비교하면서 우리가 얻을 수 있는 인식은, 문제가 되고 있는 두 힘 중 “우측으로 곧바로 나아가는” 힘은, 행복의 이념에 입각하고 있으며 따라서 구원되지 못한 역사의 세속적 글자를 연구할 의무를 지고 있는, 자연물로서의 인간의 정치적 동력을 지칭하고 있다는 점이다. 반대편 길로 달리는 힘에 의해 가속화되어 방향을 바꾸어 되돌아 오는, 그리하여 — 앞선 인용과의 유추에서 추론해 낼 수 있듯 — 한 지점에서 첫번째 힘을 만나게 되는 다른 힘은 메시아적 강도를 가리킨다고 하겠다. 그렇기 때문에 연구의 방향이 “실존적 삶 Dasein”을 글자로 바꾸는 전환(내지는 귀환)인 것이다. 실존적 삶이 범속한 연구에 몰두하고 그럼으로써 시-공간적 총체성의 영원한 소멸로 들어서는 순간 ‘기억의 글자’로 바뀌게 된다. 그렇게 이미 메시아적인 것으로 되어 다른 사람들에게 계속 연구하도록, 계속 번역하도록 제시되는 것이다.

합리적인 사회주의적 미래 유토피아보다 순간적으로 이루어지는 결단력을 선호하는 벤야민의 니힐리즘적 메시아주의는 이렇듯 ‘영원한 기억 das ewige Eingedenken’의 옹호자로 나타난다. 모든 살

아내진 삶은, 혼란스럽게 지진이 일듯 흔들리는 삶에 종지부를 찍으며 그리고 앞서 살아내진 선조들의 삶과 교감하며, 행복이 실현되는 바로 그 순간 이 역사의 기억 속으로 들어온다. “마침내 최후의 명료함 속에서 신의 말이 전개되며” 그래서 “상징공간”과 “육체공간”(GS II. 1, 309)이 상호간에 “깊숙이 관류하여 모든 혁명적 긴장이 육체적 집합체를 관통하게 되고, 집합체의 모든 육체적 자극이 혁명적으로 방전”(GS II. 1, 310)되는 그러한 “전반적이며 완전한 현실성의 세계”(GS II. 1, 309)가 열릴 때까지 글자로 변한 모든 실존적 삶은 변신과정 및 번역과정에서 서로서로 어깨를 결대어 서 있게 되는 것이다.