

한국문학과종교학회 <연구회> / 2022. 5. 28. 14:00 / 발제자: 이현주(연세대 강사)
신명아, 『현대철학의 종교적 회귀』, 경희대학교 출판문화원, 2021. 209-251쪽.

5장. 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의

- 원출처: 신명아, 「발터 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의」, 『비평과 이론』, 제19권 제1호, 한국비평이론학회, 2014. 6, 51-84쪽.
- 이 글은 “벤야민의 정치신학적 입장을 ‘약한 메시아주의’ 개념으로 다”루고 있다. 이 글의 목적은 “벤야민의 약한 메시아주의가 시간 개념, 약한 인물이라는 카프카적 인물의 주체성, 그리고 언어 개념에서 드러나는 양상을 살핀 후 벤야민의 정치담론이 역사성에 천착해 더 나은 세계를 지금 여기에 구축하려던 마르크스주의를 견지하면서도 ‘정치는 신학이다.’라는 슬로건을 내세울 정도로 신학과 불가분한 ‘정치신학’임을 논증”(212쪽)하는 데 있다.

1. 들어가며: 벤야민의 정치신학

- 벤야민(1892-1940): 서구에서 근대화본주의가 꽃피우면서 나치의 만행이 극에 달하기 전에 나타난 나치의 전조적 움직임의 희생자.
- 벤야민의 정치신학은 유대종교에 뿌리. 바디우와 지젝의 정치신학이 유대종교로부터 벗어나 보편주의적인 기독교의 바울 사상에 뿌리를 두고 있다면, 벤야민의 정치신학은 바울 이전의 유대종교 『탈무드』 그리고 카발라 전통에 깊이 뿌리를 내리고 있다.
- 카프카 연구에 몰입. 카프카 문학이 탈무드와 카발라 이야기에서 영감을 받았기 때문. 카프카의 주인공들은 나치 같은 독재적·권위적 사회, 특히 법과 가부장의 권위 앞에서 힘없이 희생당하는 유약한 인간들. 예) 잠자(『변신』), 오르라덱.
- 카프카의 구원(redemption)은 그렇게 유약한 인물에게 허락되지만, 그는 구원이 현세에서 사는 나와 너를 위한 것이 아니라고 암시한다. 그런 카프카의 주인공들에게서 영향을 받은 벤야민의 세계에서도 구원은 강건한 인물과 무관하고, 힘없는 존재들과 연결된다. 그런 존재 중 하나는 현대문명에서 진보의 폭풍에 휩쓸린 날개로 문명의 폐허 위에 앉을 수 없어 과거를 향한 채 미래를 등진 약한 천사이다. 클레의 <새로운 천사(Angelus Novus)>¹⁾.

1) 18개의 테제와 부기로 이루어진 벤야민의 「역사의 개념에 대하여」는 “히틀러와 스탈린의 협정이 현실로 드러나는 순간, 즉 벤야민의 표현을 빌리자면 “파시즘에 반대하는 사람들이 희망을 걸었던 정치가들이 패배하고 그 정치가들이 자신을 배반함으로써 패배가 더 강화되는 순간“, 역사의 의미와 진보의 개념에 대해 다시금 생각해 보기 위해 쓴 것이다.” “벤야민에 따르면, 이러한 진보의 개념은 자연 지배에서의 진보만을 보려 할 뿐 퇴보를 보려고 사회의 퇴보를 보려고 하지 않으며, 그럼으로써 훗날 파시즘에서 발견되는 면모를 드러내고 있다.”

“특히 9번째 테제에서 자신이 소유하고 있던 파울 클레(1879-1940)의 그림 <새로운 천사>를 언급하고 있다. 벤야민은 클레의 이 작품에서 역사의 천사에 대한 단상을 읽어낸다. 그 천사는 얼굴을 과거로 돌리고, 그의 발치에는 현재의 사건들에서 끊임없는 파편이 되는 파국들이 쌓이고 있다. 그는 그 자리에 머물러 죽은 자들을 깨우고 깨어진 조각들을 맞추고 싶어 하지만, 낙원으로부터 불어오는 폭풍이 너무 거세서 천사는 더 이상 날개를 접을 수 없다.”

“벤야민은 비판적인 시선에서 진보란 파괴와 잔해를 더욱더 높이 쌓아 올리는 폭풍이 되고, 이 폭풍의 힘에 밀려 역사의 천사는 어쩔 도리 없이 미래로 떠밀려 가는 것이다. 이러한 관점에서 그는 역사 발전의 낙관론과 진화론적 시간관을 거부하고 종말론적 파국과 단절의 메시아적 유토피아를 꿈꾸는 것이다.” (신혜경, 『벤야민 & 아도르노 - 대중문화의 기만 혹은 해방』, 김영사, 2009, 196-197쪽)

- 그의 얼굴은 “과거를 향해 있다. 일련의 사건이 우리 앞에 등장하고, 그는 파괴에 파괴가 쌓여가며 그의 발에 던져진 한 재앙을 본다. 천사는 머물러서 죽은 자를 일깨우고 파괴된 것을 온전히 만들어놓기를 원한다. 그러나 폭풍이 천국으로부터 불고 있고 그의 날개를 휩쓸었다. … 우리가 진보라고 부르는 것이 이 폭풍이다.”

-> 저자는 역사의 천사에 대한 벤야민의 이 묘사가 벤야민의 정치신학의 근간이 되는 약한 메시아주의의 이미지를 보여준다고 한다. “힘없는 천사는 이 거대한 진보라는 문명의 재앙 앞에서 파괴된 것을 구원하려고 한다. 이 천사에게 시간은 직선적인 크로노스의 시간이 아니어서 미래에 등을 돌린 상태이다. 그에게 중요한 것은 과거이다. 그는 이 과거의 죽은 자들을 일깨워 진정한 구원의 시간, 카이로스의 시간을 성취하려고 한다. 그에게 구원의 시간은 과거도 미래도 아니며, 지난 과거에 실현되지 못해 현재의 사건 속에서 구현되고자 하는 ‘지금-시간’이다. 그의 구원의 시간은 미래에 있는 것이 아니라 오늘 여기에 있으며, ‘오늘 매 순간이 구원자가 오는 순간이다.’”

- 벤야민의 ‘지금-시간’은 약한 메시아주의의 핵심적 양상이다. 약한 메시아주의는 구원이 군주적 메시아에게 있는 전통적 메시아주의가 아니다. 그것은 또한 구원이 세상 끝에 온다는 조말론도 아니다. 약한 메시아주의는 시간상으로 구원을 미래의 메시아에게서가 아니라 오늘 여기, 즉 역사 안에서 찾는다. 이 맥락에서 약한 메시아주의는 외양상의 종교적 이름에도 불구하고 마르크스주의처럼 역사성을 강조한다.

- 약한 메시아주의는 구원의 실현이 위대한 메시아라는 강한 인물이 아니라 사소하고 미약한 인물을 중심으로 역사 안에서 전개된다고 믿는다. 따라서 약한 메시아주의는 혁명의 주체가 프롤레타리아라는 마르크스주의적 견해를 독특한 종교적 색채로 보여준다.

- 약한 메시아주의는 구원의 실현이 바로 언어에 토대하고 있음을 보여준다. 그것이 추구하는 목표는 원죄 이전의 ‘아담의 언어’, 순수언어를 지향하며, 그러한 목표를 달성할 도구도 언어여서 주체들이 끊임없이 탐구하게 한다.

2. 약한 메시아주의와 시간

- 벤야민은 레비나스, 지젝, 아감벤, 하버마스, 아도르노에게 영향을 미침.

- 벤야민의 정치신학적 입장(역사유물론적 시각)은 아도르노로부터 전통적인 마르크스주의적 시각에서 벗어났고 비판받았지만, 벤야민의 약한 메시아주의는 아도르노의 비판으로부터 그를 구해주는 혁명적 담론이다.

- “벤야민을 비롯해 많은 유대 철학자의 사고는 유대전통에 힘입고 있다. 하버마스는 호르크하이머, 아도르노, 마르크제 등 프랑크푸르트학파의 유대계 철학자들의 담론이 정치신학의 모



체가 되는 유대-기독교적 시각 없이는 불가능하다고 말한다.”(213쪽)

- 하버마스의 논의를 빌어(“벤야민은 구원적인 것과 [과거를] 기억하기를 대변한다.”), “‘구원적인 것’과 ‘기억하기’를 대표하는 벤야민은 자기 이론에서 신학의 위치를 핵심적인 차원으로 부각한다.”고 논의한다. 그런 그의 신학적 차원은 역사유물론적 정치성에 기초한다.²⁾

- 벤야민은 신학과 유물론 사상이 상호 배제되지 않고 공존함을 보여준다. 벤야민은 신학이 현존하는 모든 사고에도 필수 불가결한 요소이며, 신학 없이는 어떤 사고도 유지될 수 없다고 본다. 벤야민은 자기의 사고와 신학의 불가분한 관계를 “압지와 잉크의 관계”로 비유한다.

- 벤야민의 정치신학 사상인 약한 메시아주의는 그가 카프카 외에도 유대 철학자 크라우스 사상³⁾에도 매료되도록 만들었다.

- 기존 전통의 몰락을 수반하는 약한 메시아주의의 입장은 벤야민으로 하여금 당대에 더 많이 선호되는 비극의 전통보다 몰락과 폐허를 핵심으로 다루는 독일 비애극에 대한 연구를 하빌리타치온 주제로 삼도록 했다.

- 아감벤의 약한 메시아주의⁴⁾가 기존 범주와 진술된 것의 해체를 강조한다면, 벤야민의 약한 메시아주의는 기존 체계의 몰락을 강조한다. (아렌트는 이 사상이 벤야민이 1935년에 파리에 서 보낸 편지에서 가장 잘 드러난다고 말한다.)

- 벤야민의 그런 메시아적 시각은 사람들의 행복과 구원과 직결된다. 그는 세속의 차원도 “행복 위에 구축되어야 한다.”고 본다. 그는 행복이 세속과 신학을 공동으로 맺어주는 사실을 두 화살의 비유로 설명한다. 두 화살로 비유된 세속과 메시아적 방향은 서로 영향을 주며, 세속의 고통이 증가할 때 위기가 기회이듯 메시아적 왕국의 도래를 촉진시킨다.

- 행복과 메시아적 구원이 벤야민의 과거 개념을 결정짓는다. 과거는 사라져 없어지는 것이 아니라 구원을 구현하려던 몸짓이 배어 있는 구원의 지표로 오늘 우리 시대에 드러내 보인다. 이렇듯 과거와 현재를 불가분하게 묶어주는 것은 구원이며, 현재는 과거가 구원의 제스처로 우리에게 비춰주는 약한 메시아적 힘을 갖는다.

- 벤야민에게서 인용은 진리를 담은 성경의 구절이 시대를 막론하고 인용 가능함을 상정한다. 과거의 구원의 지표들은 인간 역사의 어느 시대를 막론하고 시대의 논리와 맥락을 떠나 인용 가능하다. 이는 그것이 절대적 진리의 구원의 지표이기 때문이다. 벤야민의 약한 메시아주의는 미래의 유토피아에서 실현되는 강력한 힘을 표방하기보다 과거의 실현되지 못한 구원의 약속이 오늘 발현되도록 매 순간 노력하는 것을 의미한다.

- 벤야민은 파시즘 반대자들이 진보를 너무 숭상한 결과 파시즘을 기술이 진보적으로 발전하는 와중에 파생되는 것으로 보고 그것을 역사의 규범으로 간주하는 것이 문제임을 비판하고 있다. 벤야민은 진보에 대해 부정적이며, 진정한 혁명은 진보적으로 파생되는 폭력적 체제와

2) 우리는 그가 『역사철학테제』에서 물담배를 피우면서 상대방을 이기는 체스 게임을 하는 꼭두각시 인형을 역사유물론이라 부르고, 밑에서 볼품없이 숨어 이 꼭두각시를 조정하는 곱추 난쟁이를 신학이라고 부르는 것을 잘 안다. 그는 이렇게 설명한다. “역사유물론이라 불리는 이 꼭두각시가 언제나 이길 것이다. 그것이 오늘날 우리가 알다시피 키가 작고 못생겨서 숨어 있는 신학의 봉사를 받는 한 어느 누구와도 상대할 수 있다.” (214쪽)

3) 조효원은 벤야민이 생각한 <새로운 천사>가 칼 크라우스였다고, “새로운 천사이 모델은 실제 인물 크라우스가 아니라 그에 근거해서 벤야민이 인상학적으로 재구성한 가공의 크라우스였다. 그리고 벤야민이 그런 크라우스의 모습은 무엇보다 ‘인용’하는 작가의 그것이었다.”고 논의한다.(조효원, 『발터 벤야민의 문학적 메시아주의』, 『인문학연구』 45, 2011, 188쪽.) “크라우스는 세계 심판의 문턱신인 동시에 구원사적 충족을 예비하는 얼굴의 ‘새로운 천사’이다.”(219쪽)

4) 그의 영향을 받은 아감벤은 벤야민의 약한 메시아주의 사상을 ‘아닌 양(as not, hōs mē)’이라는 성 바울의 메시아적 비전, 즉 메시아 시대가 오면 부자는 부자가 아닌 양, 결혼한 이는 결혼하지 않은 양 살아야 한다는 것을 강조한다. (216쪽)

타협하는 것이 아니라 지적이 강조하듯 기존 체제의 보완이나 타협이 아니라 기존의 판을 깨
끗하게 치우고 새로운 기표를 쓰는 것이라고 주장한다. 그런 그의 시각은 폭력비판에서 잘 드러난다.

3. 벤야민의 정치신학과 폭력비판

- 벤야민은 폭력을 다룬 『폭력비판론』에서 편지도 교환한 적이 있는 슈미트의 예외상태 개념에 맞서 신적 차원의 '진정한 예외상태'를 대립적으로 제시해 슈미트의 보수적 시각에 맞선다. 벤야민은 가톨릭신자인 슈미트의 위계적인 예외상태 개념을 유대적 시각으로 보완한다.

- 월드의 "벤야민과 슈미트의 정치신학의 특징"에 대한 논의 언급하면 정치신학의 개념을 설명. "벤야민은 본인의 핵심적인 철학적 과제가 마르크스주의의 비판적 유물론과 유대적 종교 사상의 전통을 화해시키는 것이라고 생각했다. 그것은 역사유물론이 숨겨진 신학적 신념을 위해 봉사하는 정치신학으로 나타난다."(221쪽)

- 벤야민과 슈미트의 이론이 대표하는 정치신학이라는 용어는 동명의 슈미트 저서에 나온다. 카톨릭 사상에 뿌리를 둔 슈미트는 주권은 예외상태를 스스로 결정해 기존의 법 바깥에서 법을 정지시키고, 새로운 법을 성정한다는 정치적 주권 모델을 설정하면서 이 용어를 사용한다. 정치신학이라는 개념에 대한 보다 정확한 규정은 칸에 의해 규정되었다.

- 월드의 논의를 빌어 먼저, "벤야민과 슈미트에 대한 일반적 이해를 설명하면서 두 부류의 비평"을 설명하고⁵⁾, 월드의 관점에 대해 분석하고 있다.

- 월드가 언급한 첫 번째 부류의 해석이 벤야민의 유대적 속성을 부각시킨다면, 두 번째 부류의 해석은 벤야민의 유물론적인 급진적 정치학이 신적 차원의 순간적 '계시'의 현현임을 말하면서 그러한 입장을 강조한다. 그런 해석은 일반적으로 슈미트가 파시즘의 정치 이론의 제공자로서 파시즘과 연루되었듯이 벤야민이 파시즘적이라는 브레히트의 비난을 이해하는 단초를 제공한다.

- 브레히트는 벤야민의 파시즘적 속성이 유대교적 사상을 고수하게 만든다고 비난한다. 브레히트는 처음에는 벤야민처럼 카프카의 작품에 매료되었으나 점점 카프카 자신도 자기 작품이 실패작이니 폐기하라 했듯이 그의 작품을 실패로 인식했다. 이 맥락에서 브레히트는 쓸데없이 카프카 작품에 매료되는 벤야민의 성향을 유대교적 전통의 파시즘적 고집으로 비난한다.

- 브레히트가 벤야민을 파시즘적이라고 보는 것은 일종의 반유대적 감정의 표출로 해석될 수 있다.

- 일반적으로 유대주의적 사고는 구약의 무서운 신을 숭상하고 철저히 율법적인 면에 매달린다는 오해를 받는다. 그러나 버틀러는 그런 유대주의에 대한 기존의 오해를 거부한다. 특히 벤야민의 사고에서 신적 폭력의 개념이 무서운 신을 믿는 유대교 사상에서 온다는 견해를 완전히 거부한다. 버틀러는 소렐의 『폭력론』, 코렌의 『순수의지의 윤리학』을 참조한 벤야민의 폭력비판론의 정치적·학문적인 관점을 설명하면서 그런 입장을 밝힌다.

- 버틀러는 '벤야민의 사고를 지탱하는 카빌라적 어조를 띤 다른 유대주의의 빛나는 잔존물'

5) 첫 번째 부류의 해석(볼츠, 럽프, 콰프닉 등)은 기독교[가톨릭]와 유대교가 신이 예수로 육화했는가를 믿는 여부에 따라 구분되듯이 슈미트와 벤야민을 이 맥락에서 구분한 후 벤야민의 유대교적 정신의 손을 들어주었다. 반면 두 번째 부류의 해석(헤일, 피엣카우, 마크로폴로스 등)은 벤야민 이론에서 신적 폭력이 [혁명가들에 의해] '법-파괴적 폭력'으로 전이되는 것이나 슈미트의 예외상태 이론에서 신적 차원이 세속적 법률로 전이되는 것을 볼 때 두 이론가 모두 '신적 폭력의 직접적 재현'을 가정한다는 점에서 거울 이미지를 형성한다고 본다.

을 예찬하면서 “유대교를 분노하고 징벌하는 신과 동일시하고, 기독교를 사랑 또는 자비의 신과 동일시하는 것”에 맞설 것을 제안한다.

- 버틀러는 로젠바이크나 부머와 같은 사상가들이 계명을 강압적이지 않은 법의 모형으로 제시했음을 상기시킨다.

- 버틀러는 벤야민의 두 폭력, 즉 법을 만들고 유지시키기 위해 행사되는 권력의 신화적 폭력과 신적 폭력을 설명하면서 이렇게 말한다. “신은 신화에 반대하는 것에 대한 이름이다. 신적 힘은 신화적 힘을 파괴하지만 신적 힘은 용서하는 것을 기억하는 것이 중요하다.”

- 버틀러는 벤야민이 지젝처럼 신적 폭력이 폭력적인 기존의 법체계를 무너뜨리기 위해 행사될 수 있는 혁명적 폭력임을 강조하지 않고 오히려 신적 폭력은 피를 흘리지 않음을 강조한다고 본다.

- 벤야민의 신적 폭력은 인간의 행복과 구원의 리듬을 구속하고 제한하는 모든 것을, 그것이 국가권력일지라도 폐기하는 순수한 폭력이다⁶⁾. 인간은 이 순수한 폭력이 나타나는 형태를 알 수 없다는 것이 신적 폭력의 가장 큰 난점이다. 벤야민은 “신화는 법을 이용해 순수한 신적 폭력을 사생아로 만들지만[타락시키지만], 모든 영원한 형태는 이 순수한 신적 폭력에 영원히 열려 있어” 세상 어느 것도 그것의 심판을 회피할 수 없다고 본다.

- 아렌트는 벤야민의 사촌과 결혼 적도 있어서인지 언제나 벤야민에게 호의적이었다. 따라서 아도르노가 벤야민을 파리로부터 제대로 탈출시키지 않은 것에 대해 혹독하게 비판하지만, 벤야민의 신적 폭력 개념에 대해서는 유보적이다.

- 데리다 역시 벤야민의 폭력비판에서 벤야민 특유의 ‘메시아적 마르크스주의’에 대해 우려를 표시했다.

- 데리다는 나중에 본인도 메시아성에 대해 논하는 글을 쓰지만 벤야민의 폭력비판에 대한 글에서는 메시아성보다 정의를 강조했고, 심지어 “해체가 정의이다”라고 주장한다. 벤야민처럼 법을 해체하는 신적 폭력에 의존하기보다 법 자체는 만들어지는 것이기 때문에 법의 해체가 정의라는 것이다. 데리다에 따르면, 만들어질 때 일종의 결정에 의존하는 법이 포함하지 못하는 법의 타자, 즉 비결정적인 것이 정의이다.

- 벤야민의 신적 폭력에 대한 데리다의 비판은 아도르노가 홀로코스트 이후 시를 쓰는 것이 불가능하다고 말함으로써 나치의 잔악무도함의 정도와 불가해한 폭력성을 주장했듯이 것처럼 불가해한 홀로코스트가 흑시라도 신적 폭력으로 오해될 가능성을 뿌리 뽑으려는 의도를 가진다.

4. 벤야민의 약한 메시아주의와 카프카적 인물

- 데리다의 벤야민 비판은 신적 폭력이 홀로코스트의 유대인에 대한 반유대적 악행을 ‘신의 정의롭고 폭력적인 분노의 해석 불가능한 서명’으로 오해할 가능성을 염려한 데서 나온 것이다. 그런 오해는 벤야민의 ‘약한 메시아주의’의 면모를 시간의 측면이 아닌 주체성의 측면에서 살펴볼 때 풀린다. 아렌트에 따르면 벤야민은 현대 작가 중 프루스트 다음으로 카프카에게 가장 개인적인 동질감을 느꼈고, [카프카의 작품] 생산에 대한 이해는 다른 무엇보다도 그가 실패자였다는 단순한 인식과 직결된다.

6) “신적폭력이란 “완전히 법 ‘바깥에’ 그리고 ‘법 저편에’ 자리하면서 그 자체로 법 정립적 폭력과 법 보존적 폭력의 변증법을 폭발시켜버릴 수 있는 폭력”(아감벤 2009, 105)으로 이해된다.“(정재형, 『발터 벤야민에게서 폭력 ‘비판’과 예술 ‘비평’』, 2019, 345쪽)

- 벤야민은 카프카 작품의 약하고 불품없는 인물에게 구원의 희망이 있다고 보았다. 따라서 카프카에 대한 그의 논문을 “희망 없는 자들을 위해서만 희망은 주어진다.”고 마무리지었다.
- 카프카의 주변적 주체성(체코인, ‘독일-유대인 작가의 유대인 문제, 그것으로 인한 좌절’)은 그의 작품을 주변적이고 영웅적이지 않은 인물로 가득 차게 만들었다.
- 벤야민은 인간과 비인간의 문턱에 존재하는 보잘것없는 피조물(예-오드라텍(‘가장의 근심’), 잠자(『변신』) 등)이 갖는 구원 가능성에 주목했다. 그는 강한 영웅적 존재보다 삶의 수레바퀴의 가장자리에서 묵묵히 존재하는 유약한 피조물에게 강한 애정을 느꼈다.
- 벤야민은 본인도 가끔 솔렘에게 보내는 편지에서 자기 이름 대신 즐거이 ‘약골 박사’라고 서명했듯이, 그런 유약한 피조물과 자기를 동일시했다. 그런 사실은 벤야민이 『역사철학테제』에서 쓴 무능한 천사는 물론 체스 게임의 못생긴 꼬추와 자기를 동일시하는 사실에서도 드러난다. 그의 꼬추는 어린 시절 벤야민이 실수할 때마다 어머니가 들려주던 말, “실수투성이 씨꺼서 인사하셨군.”에서도 나온다.
- 라캉의 시선이 오히려 주체를 바라보듯이, 어린 벤야민이라는 주체를 바라보는 칠칠치 못한 꼬추는 천사와도 동일시되며, 벤야민의 분신적 인물이다. 모세스는 벤야민의 ‘역사의 천사’를 언급하면서 이 천사는 『탈무드』에 의해 불러들여진 천사 중 하나라고 말한다.
- 벤야민이 카프카의 많은 인물, 효율적이지 않고 현대에 어울리지 않는 부적합한 인물들에 매료된 것은 바로 그의 ‘약한 메시아주의’가 카프카에서는 ‘부정적 또는 역전된 메시아주의’로 나타나기 때문이다. 이에 대한 바이겔의 논의 소개.
- 친구 솔렘은 카프카의 세계를 계시의 세계로, 직접적인 신학적 세계의 현현임을 강조하기 때문에 벤야민이 카프카 읽기에서 신학적 차원보다 원시적 세계를 강조하느라 유대적 논의를 무시한다고 비판한다. 그런 비판에 벤야민은 “나도 신학적 개념의 세속 세계에서 갖는 효과, 즉 카프카적 시각으로 최후의 심판이 세계역사에서 투사되는 것을 생각하며, 신학적 개념에 관심이 있다.”고 항변한다.
- 바이겔은 카프카에 대한 벤야민과 솔렘의 해석을 구원의 차원에서 설명.
- 벤야민의 약한 메시아주의는 카프카의 일그러진 인물, 그리고 카프카의 부정적 또는 역전된 메시아주의와 일맥상통한다. 일그러진 인물, 약골, 어병한 인물은 기존의 로마 기독교적 유럽의 영웅적 전통을 거스르는 대안적 형태의 인물로 벤야민이 카프카를 다룬 “다른 울리시스”라고 부르는 배경이 된다.
- 벤야민은 브로트와의 대화에서 카프카가 한 말(7)을 인용하고, “이 말들은 카프카의 정말로 낯선 인물, 비록 유일하게 가족 집단에서 배제되었으나 구원은 그들에게만 존재하는 피조물을 이해하는 가교가 되어준다.”고 해석한다. 벤야민은 그런 인물들로 오드라텍, 잠자, 그리고 ‘조수’와 같은 인물을 제시하면서, “이런 부적합하고, 심지어 어린아이적인 차원의 존재들이 또한 구원의 수단으로 기능한다.”고 결론짓는다.

5. 벤야민의 약한 메시아주의와 언어

- 벤야민은 유약한 천사나 불품없는 꼬추와 함께 성경이라는 진리를 읽는 학생이나 조수를 연상시킨다. 그는 진리를 아는 스승, 전문가 또는 기관화된 지식을 반대하며, 사라진 순수언어

7) ‘우리는 신의 머리에 들어온 허무주의적 생각, 자살적 생각이야.’와 ‘우리 세계는 신의 기분이 안 좋을 때의 무드, 그의 나쁜 하루일 뿐이야.’ ‘희망이 많고 무한한 희망이 있는데-그런데 우리를 위한 것이 아니야.’

또는 계시 자체는 현실 차원에서 스승이나 기관을 통해 직접 전달되는 것이 아니라 끊임없이 배우는 학생이나 조수에 의해 접근된다고 본다.

- 벤야민의 약한 메시아주의는 영웅적 인물이 아니라 유약하고 곧 사라질 천사나 인간/비인간의 주변적 인물의 형태에서 나타나는데, 그것은 그의 언어관과 번역관에서도 나타난다.

- 벤야민의 약한 메시아주의는 일반적인 메시아주의처럼 미래의 유토피아나 종말론적 세상을 예견하는 데 있지 않다. 그것은 과거의 순수 또는 기원을 되찾는 데 있지 않으며 언어의 완전함이나 순수언어 자체를 전경화하지 않는다. 오히려 벤야민은 우리가 순수언어를 잃고 바벨탑의 언어들로 파편화된 언어들을 사용하게 되었지만 어떻게 그러한 상황을 극복하고 잃어버린 순수언어에 가장 가깝게 접근하는가를 살핀다.

- 벤야민의 약한 메시아주의가 영웅이 아니라 일그러진 미천한 피조물 안에서 구원을 찾고 그들의 겸손하고 끈기 있고 진실한 속성을 예찬하듯이, “이름 안에서 인간의 정신적 존재는 신과 소통하고 있고 … 신의 피조물은 사물이 인간으로부터 이름을 부여받을 때 완성된다.”

- 벤야민에게서 이름은 독특한 의미를 갖고 사물을 소환해 존재케 할 수 있는 힘이 있다. 그런 이름이 고유명사, 즉 사람 이름으로 될 때는 더욱 독특한 의미를 가진다.

- 신이 ‘창조한 단어와 교감하는’ 그런 신적인 단어는 순수언어로서 인간의 타락 이전의 언어이며 기표와 기의의 단절 없이 신적 존재가 언어 안에 스며든 아담적 언어이다. 인간이 바벨탑을 쌓아 신적 차원으로까지 오르려는 노력이 있던 이후 이 순수언어는 분파되어 수많은 인간의 언어로 깨어져 나갔다. 그런 인간의 언어는 서로의 언어들의 해석이라는 것이 벤야민의 생각이다.

- 벤야민의 언어관은 메시아의 직접적 도래가 불가능하게 되고 약한 메시아주의가 가정되는 그의 정치신학적 입장에 따른 결과이다. 벤야민의 언어관에 입각해 번역가의 과제에 대한 논문이 쓰였다. 그에게 번역은 정보 전달의 목적을 가진 것이 아니며 의미 대 의미의 번역을 목표로 하지 않는다. 어떤 작품이 번역 가능한 것은 그것이 ‘잊혀지지 않는 삶과 순간’, 즉 신의 기억이라는 영역 다루기 때문이다.

- 카프카의 작품은 카발라로서 일종의 유대적 텍스트로서 그의 작품 읽기는 수많은 층위의 읽기를 요구한다. 따라서 벤야민과 솔렘의 카프카 읽기도 서로 큰 차이가 있다. 솔렘은 사라진 순수언어의 ‘사라진 것’과 ‘해독 불가능한 것(부재하는 계시와 해독 불가능한 계시)’을 구분한다. 다시 말해 솔렘은 카프카를 일종의 ‘이단적 카발라주의자’로 그리고 기존의 일반인이 생각하는 계시가 아니라 다른 계시를 제시하는 옴으로 생각함으로써 전적으로 유대적 전통에서 생각한다.

- 솔렘과 달리 벤야민은 카프카를 단순히 ‘이단적 카발라주의자’가 아니라 진실로부터 소외된 현대의 주체를 천재적으로 그려낸 예술가로 보았다.

- 알터의 “벤야민과 솔렘의 카프카 읽기”에 대한 설명 소개.

- 벤야민은 솔렘처럼 유대 전통에 깊이 뿌리내리지 않았어도 사라진 성경의 진리를 위해 우리 인간, 즉 학생은 사라진 진리를, 과거가 현재에서 언뜻 비치는 그러한 순간을 이해하고 해독하기 위해 열심히 공부해야 한다고 생각했다⁸⁾. 모세스는 “벤야민에게 카프카의 텍스트들은 독자가 계속 추구하는, 어떤 숨겨진 의미를 지시하는 암호화된 서술, 우화라는 형태적 구조를 갖고 있다.”고 말한다.

- 카프카 읽기에서 벤야민과 솔렘이 차이를 드러내듯이 스노에크는 아감벤과 벤야민의 카프카

8) 벤야민은 「학생들의 삶」에서 진리나 구원은 힘을 누리는 자가 아니라 가장 조롱받는 생각이나 칠칠치 못한 카프카적 인물에 의해 접근될 수 있다고 주장한다.

읽기에도 차이가 있다고 본다⁹⁾.

- 스노에크는 “메시아는 더 이상 필요하지 않을 때만 온다. 도착 하루 이후에 올 것이다. [시간상으로] 마지막 날에 오는 것이 아니라 [역사적 시간도 사라진] 모든 것의 마지막 날에 올 것이다.”라는 카프카의 말을 인용하면서 카프카의 시간이 카이로스의 시간임을 주장한다. 스노에크는 벤야민의 카이로스의 시간을 함께 언급한다¹⁰⁾.

- 벤야민은 과거가 놓친 카이로스의 시간이 현재의 역사 속에서 다시 현현될 때 그러한 순간을 놓치지 않기 위해 학생이나 빈약한 인물로 하여금 끊임없이 공부하고 구도하는 자세를 취해 잃어버린 언어를 찾게 한다.

6. 결론

- 벤야민의 약한 메시아주의는 시간성, 주체성 및 언어 측면에서 살펴보았을 때 기존의 전통적 시간관, 주체 개념 및 언어관을 초월하는 시각을 보여준다¹¹⁾.

- 이 세 측면에서 바라본 약한 메시아주의는 기존의 종교적 담론의 신비적·미래적 유토피아를 그리는 것이 아니라 오늘 여기서 카이로스의 ‘지금-시간’을 실현하는 역사유물론적 양상을 띤다. 그런 양상은 데리다에 의해 ‘메시아적 마르크스주의’로 명명된 바 있다.

- 약한 메시아주의에 입각한 벤야민의 정치신학은 철저히 역사성에 입각한 역사유물론적 담론으로 경제주의에만 입각한 마르크스주의를 뛰어 넘어 다른 비경제적 요인을 통한 마르크스주의의 실천이 가능함을 보여준다. 벤야민의 역사의 주체는 현대의 프롤레타리아를 상징하는 카프카적 인물이다. 이 맥락에서 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의는 자본주의로 피폐해지는 현대사회가 자기의 구원을 위해 귀 기울여야 할 중요한 정치적 담론이 된다.

- 벤야민의 『역사철학테제』에 나오는 ‘역사의 천사’에서 드러나듯이 자본주의의 지상과제인 진보와 영리 추구에서 밀려나는 힘없는 천사와 일그러진 보잘것없는 존재는 자본주의가 명명하듯 ‘실패자’이기는커녕 구원의 모델이 된다. 그런 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의는 그로 하여금 이렇게 혹독하게 자본주의를 비판하게 만든다.

- 벤야민의 약한 메시아주의와 정치신학은 인류의 적에 대한 단호한 입장을 취하며, 그런 단호한 입장은 그의 ‘폭력비판’에서의 신적 폭력이라는 개념으로 발전된다¹²⁾.

- 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의는 자본주의로 인해 피폐해지는 현대사회의 제문제를 해석하고 구원의 실마리를 제공하는 혁명적 실천의 담론이다¹³⁾.

9) “아감벤에 따르면, 우리가 카프카에서 발견하는 것은 벤야민의 역사의 천사 이미지와 반대이다. … 카프카는 벤야민의 역사의 천사를 역사의 상황에 대한 완벽한 허무주의로 대체한다. 여기서는 시간을 파악하는 것의 불가능성이 인간의 실제적 조건이다.”(스노에크)

10) “벤야민에 의해 묘사된, 메시아의 도래에 대한 또 다른 주목되는 이미지는 그는 이미 왔으며 우리가 그것을 주목하지 못했다는 것이다. 카이로스는 우리가 구원을 기다리기 때문에 못 보는 사이에 우리를 지나칠 수 있듯이, 메시아는 우리가 보지 않는 사이에 우리를 지나칠 수 있다.”

11) 그것은 미래나 종말을 예견하는 것이 아니라 과거에 구현되지 못해 현재 여기에서 구현되기를 기다리는 구원의 징표를 ‘기억하기’ 위한 노력을 강조한다. 그러한 구원의 주체는 영웅적 인물이 아니라 불품없이 유약한 인물이 주인공이 되어야 하며, 사라진 언어를 대체해 줄 수많은 해석 가능성을 위해 끊임없이 언어를 통해 서로를 번역하는 것이 필요하다.

12) 데리다와 브레히트는 그런 벤야민의 단호한 입장에서 파시즘적 요소를 발견하지만, 버틀러는 그것을 그와 반대로 모든 폭력을 폐기하기 위한 ‘비폭력적 폭력’이라고 정의한다.

13) 이 글은 “벤야민은 본인의 핵심적인 철학적 과제가 마르크스주의의 비판적 유물론과 유대적 종교 사상의 전통을 화해시키는 것이라고 생각했다.”라는 월드의 진술을 강조하고 있음을 밝힌다.