

미래팀 이론아뜰리에 발표

감정의 증언, 징후의 몽타주

김홍기

1. 들어가며

조르주 디디-위베르만은 ‘이미지’ 개념에 천착한 철학자이자 미술사학자로 널리 알려져 있다. 이런 세간의 규정은 틀리지 않은데, 한국에 번역 출간된 디디-위베르만의 저작들의 면면이 이를 뒷받침한다.¹⁾ 피에르 파올로 파졸리니나 라슬로 네메시의 영화 이미지, 나치수용소의 사진 이미지, 아비 바르부르크의 도상해석학, 민중과 이미지의 관계, 제임스 터렐의 작품론 등 각각의 저작이 다루는 소재나 내용은 조금씩 달랐지만, 이 모든 저작을 관통하는 가장 중심적인 개념은 의심할 나위 없이 이미지였다. 이것은 디디-위베르만이 출간한 50여 권의 저작 중에서 한국어로 번역된 소수의 저작들에만 국한된 얘기가 아니다. 그의 이론에 관한 연구서 중 2011년 프랑스에서 출간된 『이미지들 앞에서』와 2020년 영국에서 출간된 『디디-위베르만과 이미지』를 보면, 두 권의 연구서 모두 이미지 개념을 전면에 내세워 이 철학자의 시각예술론, 이미지의 시간성, 이미지의 정치학 등에 대한 해명을 시도한다.²⁾ 일반적인 시각문화연구의 맥락에서도 디디-위베르만은 발터 벤야민, 아비 바르부르크, 조르주 바타유 등의 몽타주 이론을 참조하여 “이미지의 복합적이고 복수적인 시간성”을 해석한 이론가로 소개되어 있다.³⁾

그런데 『끝까지 증언하는 사람』은 나치 체제 하에서 고초를 겪은 유대계 독일인 문헌학자 빅토르 클렘페러가 위험을 무릅쓰고 남긴 일기를 분석하며, 전체주의의 실제적 독재에 동반되는 정서적 독재를 밝혀낸다. 여기서 그는 사진이나 영화 같은 시각적 이미지가 아니라 문헌학자의 일기라는 언어적 텍스트를 들여다보며, 전체주의 언어의 배제적 성질, 그 언어가 표현하는 단순하고 극단적인 정서, 그럼에도 불구하고 공통의 나눔을 희망하는 저항의 글쓰기, 역사의 사실뿐만 아니라 감정을 증언하기 등을 주장한다. 이미지가 아니라 언어로부터 감정에 대한 사유를 개진하는 디디-위베르만의 이런 변화를 어떻게 이해할 것인가? 이미지론과 전혀 다른 영역에서 수행된 별도의 연구로 간주해야 할 것인가? 아니면 일관된 문제의식에서 비롯된 관심의 확장인 것인가? 이런 물음에 답하기 위해서는 먼저 디디-위베르만의 고유한 언어론이 어떤 것인지 파악해야 한다. 우리는 그가 이 책에서 감정을 어떻게 정의하는지, 또한 감정을 표현하는 매체인 언어를 어떻게 정의하는지 살펴보고, 나치 체제 하에서 민중이 겪어야 했던 언어와 감정의 독재가 무엇이었는지 밝히고자 한다. 나아가 이런 정서적 곤경 속에서 역사의 사실뿐만 아니라 감정까지 증언한다는 것이 무엇을 의미하는지 논하고자 한다. 이로써 디디-위베르만이 새롭게 제기

1) 2025년 말까지 조르주 디디-위베르만의 저작 7권이 한국어로 번역 출간되었다. 출간된 순서에 따른 목록은 다음과 같다. 『반딧불의 잔존』, 『어둠에서 벗어나기』, 『모든 것을 무릅쓴 이미지들』, 『색채 속을 걷는 사람』, 『잔존하는 이미지』, 『민중들의 이미지』, 『가스 냄새를 감지하다』. 본 발표에서 다루는 『끝까지 증언하는 사람』은 2026년 1월 23일 출간되었다.

2) Cf. Thierry Davila et Pierre Sauvanet (éd.), *Devant les images. Penser l'art et l'histoire avec Georges Didi-Huberman*, Dijon, Les presses du réel, 2011; Chari Larsson, *Didi-Huberman and the image*, Manchester, Manchester University Press, 2020.

3) Andrea Pinotti, Antonio Somaini, *Culture visuelle. Images, regards, médias, dispositifs*, trad. par Sophie Burdet, Dijon, Les presses du réel, 2022, p. 125.

한 언어론이 그가 앞서 구축한 이미지론과 어떤 관계를 맺고 있는지가 분명해질 것이다.

2. 감정이란 무엇인가

감정이란 무엇인가? 디디-위베르만은 이 책의 서두에서 다음과 같은 말로 감정을 서술한다.

“감정들이 우리를 나눈다. 아마도 바로 이것—감정들, 나눔—이 우리가 그토록 자주 타인과 나누고 싶어 하는 것이라. 어떤 감정이 차올라 표현되고 폭발할 때 그 감정은 먼저 무슨 일을 하는가? ‘자아’의 단일성을 분열시키는 일이다. 자아의 모습을 조각내고 영혼과 신체의 온전한 체제를 깨뜨리는 일이다. 모든 것의 짜임새가—자기 안으로든, 자기 밖으로든—이쪽에서 저쪽까지 뒤흔들리게 된다. 그것은 미미할 수도 있고(단순한 균형의 혼들림), 과도할 수도 있다(거대한 미지의 분출). 감정은 세계의 조직에 뉘앙스나 주름을 가할 수 있다. 즉, 그 조직을 일시적으로 구기거나 영구적으로 찢을 수 있다. 거의 알아챌 수 없는 모래알을 덧붙이거나 환경 전체를 총체적으로 붕괴시킬 수 있는 것이다.”(7쪽)

그에게 감정이란 무엇보다도 어떤 분열(clivage), 어떤 나눔(partage)과 관계된다. 부끄러움이든 두려움이든 즐거움이든 간에 어떤 감정이 솟아난다는 것은 자아가 분열을 겪게 된다는 것과 같다. 왜냐하면 어떤 감정이든 단일하고 단순한 방식으로 생성되지 않기 때문이다. 누군가에 대한 경멸은 그에 대한 다소의 연민을 수반하기 마련이다. 외설적인 즐거움은 어김없이 약간의 부끄러움을 동반한다. 누군가를 우러러보는 마음의 깊은 곳에는 그를 질투하는 마음도 역시 깃들게 된다. 이처럼 감정은 온전히 단일한 감정으로 환원되지 않고 언제나 복합적인 성격을 띤다. 감정을 표현하기 위해 취하는 제스처는 단일한 것일 수 있겠으나 그 배후에는 다른 “뉘앙스나 주름”이 함께 존재한다. 우리가 감정을 품게 되는 것은 우리 안에 복합적인 요소가 자리잡게 되는 것이다. 따라서 더 이상 자아는 견고한 단일성을 주장할 수 없다. 이런 의미에서 감정은 자아의 단일성을 분열시킨다. 디디-위베르만은 이 분열의 양상에 대해서 “감정들의 즉각적인 사건 (événement)이 거의 언제나 복합적이고 심층적인 징후(symptôme)로 이중화”된다고 말한다 (7-8쪽). 사건이 우리의 제스처로 표현되는 감정의 표층적 차원이라면, 징후는 그 심층으로 물러서 있는 복합적인 뉘앙스다. 디디-위베르만은 어떤 분노의 상황을 예로 든다. 이 감정은 누군가가 어느 순간 도저히 참지 못하고 턱자를 주먹으로 내리치는 제스처인 것만은 아니다. 이런 단순한 제스처뿐만 아니라 분노는 또한 이에 관련된 모든 심리적 변이들을 전제하며, 그 바탕 위에서 저 갑작스러운 제스처가 돌발하는 것이다.

사건과 징후, 신체적 제스처와 심리적 변이의 이중화가 감정을 정의하는 것이라면, 우리는 언어와 관련해서도 동일한 분열을 가정해야 한다. 감정은 실제의 차원에서 즉각적인 몸짓을 통해 등장하며, 상징계의 차원에서 언어적인 표현을 통해 등장한다. 곁으로 드러나는 감정적 몸짓의 배후로 많은 것들이 물러나서—그럼에도 불구하고—존재하고 있듯이, 밖으로 내뱉어진 감정의 언어는 발화되지 않은 모든 것, 그 언어의 모든 뉘앙스를 내포하고 있다. 어쩌면 감정을 가장 적확하게 드러내는 언어는 직설법의 문장이 아니라 반어법이나 곡언법의 문장일는지도 모른다. 감정에 관련된 수많은 문학에서 이런 수사법이 빈번히 사용되는 것은 우연이 아닐 것이다. 또한 시간적인 측면에서 말하자면 사건은 즉각적인 것, 즉 우리가 매개 없이 바로 지금 식별할 수 있는 현재의 시간에 속하는 반면, 징후는 그 감정적인 제스처의 사건이 등장하기 전부터 등장한 이후까지 이어지는 지속의 시간에 해당한다. 이를테면 어떤 주체가 겪는 곤경의 감정은 현재적

인 사건일 뿐만 아니라 더욱 중요하게는 그 바탕에서 흘러왔고 흘러갈 지속 전체와 함께 존재하는 것이다. 그러므로 감정을 사건으로만 환원시키지 않고 징후로서 이해한다는 것은, 주체와 역사의 상호작용 속에서 시간을 사유한다는 것을 의미한다. 이런 시간은 일방향적인 연대기의 시간, 즉 나타나자마자 사라지게 되는 현재적 순간들의 총합이 아니라, 연대기의 시간을 횡단하는 **또 다른 시간**, 징후적 시간, 사후성의 시간, 디디-위베르만의 표현에 따르면 “시대착오 (anachronisme)”의 시간이다.⁴⁾

이렇듯 감정은 언제나 둘 이상의 감정으로 존재하며, 이와 연관된 언어는 언제나 둘 이상의 의미를 지니고, 이 복수적인 존재들은 순간과 지속을 가로지르는 이질적인 시간성을 띤다. 아마도 이런 복합적인 감정—그리고 언어와 시간성—을 가장 효과적으로 가리키는 단어는 ‘**하지만**’일 것이다. ‘하지만’이라는 접속사는 서로 일치하지 않거나 상반되는 사실을 나타내는 두 문장을 잇는다. 이 접속사는 얼핏 서로 모순되어 보이는 둘 이상의 감정이 함께 존재하는 ‘정서적 사실 (fait d'affect)’을 기술하기 위해 필수적으로 요청된다. “우리는 누군가를 비난한다. **하지만** 은밀하게 그에게 감탄한다. 우리는 그에게 감탄한다. **하지만** 말해지지 않은 경쟁심과 공격성의 스펙트럼이 드러난다. 우리는 과감하게 즐거움을 누린다. **하지만** 몹시 두려워한다. 우리는 겁을 집어 먹는다. **하지만** 뻔뻔하게 도발한다. 우리는 부끄러워 낯을 붉힌다. **하지만** 관능의 몸짓을 꾸민다. 우리는 절망한다. **하지만** 끈질기게 욕망의 노선을 따른다.”(8쪽) 비난도, 감탄도, 두려움도, 부끄러움도 결코 그 자체로 견고하게 존재하지 않으며, 각자 상반된 감정을 깊은 곳에 간직하고 있다. 절망의 어둠이 아무리 짙더라도 그 안에는 욕망의 약한 빛이 숨어 있다. 이렇게 감정은 이중화, 또는 다중화되어 있으며, 이와 같은 표충적 사건과 심충적 징후의 접속 관계는 ‘**하지만**’이라는 언어로 적확하게 표현될 수 있다.

3. 나눔: 감정의 고유한 분열

감정의 이런 복합성이 우리를 분열시킨다. 이때 분열의 경험은 두 가지 측면에서 이해되어야 한다. 첫 번째는 자기 안에서의 분열이다. 위에서 이미 언급한 자아의 단일성이 분열되는 경험이 바로 그것이다. 자아 안에 복합적인 감정이 동시에 들어선다는 것은 자아의 정체성이 결코 단순하지 않고 견고하지 않다는 사실을 방증한다. 즉, 감정은 자아의 동일성 내에 언제나 다소의 타자성(altérité)이 공존하고 있다는 역설적인 상황을 만들어낸다. 자아의 동일성은 충분히 견고하기는커녕 매우 취약하여 감정이 차오를 때마다 타자성이 틈입한다. 그리고 단순하기는커녕 이질적인 감정이 공존하는 복합성을 띤다. 하지만 감정의 분열은 이와 같은 내적 심리의 수준에 그치지 않는다. 감정이 우리를 분열시키는 두 번째 측면은 자기 밖으로의 분열이다. 디디-위베르만은 “감정이 우리를 분열시킬 때 감정은 우리를 우리 자신으로부터 끄집어내어 타인에게 향하게 한다”고 말한다(10쪽). 감정을 통해 자기 안에서 발견하게 되는 타자성은 자기 밖으로 분열되어 실제의 타인으로까지 기닿는다. 이와 같이 내적 심리의 분열은 상호주관적 분열로 이어진다. 우리 안의 타자성과의 만남은 우리 밖의 타자와의 만남과 동시에 일어난다. 감정은 우리가 단일하고 견고하다고 가정된 동일성 속에 스스로 고립되려 할 때마다 ‘**하지만**’을 상기시킴으로

4) 디디-위베르만은 실증주의 미술사가 채택한 연대기적 역사서술에 반대하며 이미지의 ‘시대착오적’ 성격, 즉 다양한 기억의 층위를 횡단하며 이질적인 시간들을 몽타주하는 시간 모델을 제안하는데, 이때 그가 이런 역설적인 시간관을 설명하기 위해 내세운 개념이 징후이다. Cf. Georges Didi-Huberman, *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris, Éditions du Minuit, 2000, p. 39–49.

써 자기 안의 분열과 자기 밖의 분열을 이끌어낸다.

정서적 사실의 이 이중적 분열을 동시에 지칭할 수 있는 개념이 ‘나눔(partage)’이다. ‘나눔’이란 분리하는 행위와 공유하는 행위를 모두 가리키기 때문이다. 감정은 우리를 나누고(분리하고), 우리를 나눈다(공유한다). “나눔(partage)이라는 단어의 역량이 여기서 구성상의 분리(따로의 몫[part])와 필연적인 공유(함께의 몫[part])를 결합시킨다. 그러므로 내부에서 우리를 나누는 것은 우리를 밖으로 움직여 타자를 향하게 하고, 우리를 함께 움직여 타인과 같이하게 한다.”(10쪽) 결국 감정이 우리를 분리시켜서 자아의 밖으로 내보내는 것은 타자와 무언가 공동의 것을 나누기 위한 전제가 된다. 디디-위베르만에게 감정이란 그저 자아심리학에 관련되는 것이 아니라 공동체의 논의를 위한 근본적인 전제인 것이다.

여기서 그가 상기시키는 나눔의 이중적 의미는 특히 자크 랑시에르와 장-뤽 낭시에게 빚진 것이다.⁵⁾ 먼저, 디디-위베르만은 “장-뤽 낭시의 모든 철학적 연구가 사실상 이 나누기(mise en partage)에 대한 끈질긴 질문으로 상통하는 것으로 보인다”고 말한다.⁶⁾ 낭시의 공동체론은 인간 존재의 ‘내재성’을 부정하는 데에서 시작된다.⁷⁾ 즉, 인간 존재는 내재적으로 완결된 견고하고 단일한 존재가 아니라 유한하고 취약한 존재이며, 그런 까닭에 언제나 “단수이자 복수인 존재(être singulier pluriel)”인 것이다.⁸⁾ 이와 같이 내부에서 이미 분리되고 공유되는, 즉 나눔을 겪는 역설적인 인간 존재는 홀로 있을 때조차 현전(présence)이 아니라 공동현전(coprésence)하는 탈자적 존재(être extatique)이며, 이것이 타자로의 개방으로 이어져 공동체와 소통의 근거가 된다. 다른 한편, 랑시에르는 『감각계의 나눔』에서 나눔과 관련하여 다음과 같이 말한다. “나는 어떤 공통의 존재 및 거기서 각자의 자리와 몫을 정의하는 단면들을 동시에 보여주는 감각적 명증성의 체계를 감각계의 나눔이라고 부른다. 그러므로 감각계의 나눔은 나눠진 공통과 배타적인 몫들을 동시에 확정시킨다.”⁹⁾ 여기서 랑시에르는 나눔이라는 단어를 정확히 공유(“공통의 존재”)와 분리(“배타적인 몫들”)의 이중적 의미로 사용한다. 그는 감각계가 공유되고 분배되는 와중에 공동체 안에서 발생하는 “몫 없는 자들의 몫”을 사유하며, 정치와 미학이 겹치는 영역을 집요하게 파고든다. 디디-위베르만은 이 두 철학자의 논의를 이어 받아, 낭시가 존재론적으로 개진한 나눔에 대한 사유와 랑시에르가 감성론적 측면에서 일궈낸 나눔에 대한 사유를 감정에 대한 논의로 확장시킨다.

4. 전체주의의 언어: 정서의 독재

감정들이 우리를 나눈다. 즉 감정들은 우리를 안에서 분열시킬 뿐만 아니라 또한 밖으로 분열시켜 자기 안의 타자성 및 자기 밖의 타인과 만나게 한다. 이 이중적인 나눔을 고지하는 언어적 표현이 ‘하지만’이다. 명시적으로든 암묵적으로든 ‘하지만’이 개입되지 않는 발화는 둘 이상이 모여서 이루어지는 순간에도 진정한 의미의 대화가 아니다. 그것은 단지 수적으로 여럿이 모여

5) Cf. 조르주 디디-위베르만, 『민중들의 이미지. 노출된 민중들, 형상화하는 민중들』(2012), 여문주 옮김, 서울, 현실문화연구, 2023, 132–143쪽.

6) 위의 책, 133쪽(번역 일부 수정, 이후 이 글의 각주에서 인용하는 국역본들의 경우, 원문 대조하여 일부 수정될 수 있음).

7) Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986 (éd. revue et augmentée, 1990), p. 15 : “바로 인간에 대한 인간의 내재성이, 또는 탁월한 내재적 존재라고 절대적으로 간주되는 인간이 공동체를 사유하는 데 결립들이 된다.”

8) Cf. *id.*, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

9) Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 12.

서 만들어내는 독백의 목소리다. 누군가가 ‘하지만’으로 시작되는 문장을 발화한다는 것은 그가 먼저 타자의 이야기를 듣고 있었음을 전제한다. 그리고 이 ‘하지만’을 통해 앞선 내용과는 다른 또 다른 목소리가 시작됨을 알리는 것이다. 그러므로 ‘하지만’이야말로 진정한 대화의 시작을 알리는 신호이다. 물론 이 대화가 반드시 실제적인 타인을 필요로 하는 것은 아니다. ‘하지만’으로 시작되는 또 다른 목소리는 타인과의 만남에서 이루어지는 만큼이나 내적으로 분열된 나 자신과의 대면에서도 가능한 것이기 때문이다.

그러나 이런 나눔의 언어, ‘하지만’의 언어가 언제나 가능한 것은 아니다. 디디-위베르만이 주목하는 역사적 시기는 이 ‘하지만’을 거부하는 태도, 대화를 차단하는 태도, 정서의 취약성과 복합성을 부정하는 태도, 감정의 역설적이고 변증법적인 특성을 배제하는 태도가 지배하는 시기이다. 그 가장 대표적인 사례 중 하나가 나치 독재의 전체주의 시기이다. 앞선 저작들에서 디디-위베르만이 이 시기의 나치의 탄압 및 그에 맞선 민중의 저항과 관련해서 주요한 분석의 대상으로 삼은 것은 이미지들이었다. 아우슈비츠-비르케나우 강제수용소의 존더코만도가 남긴 고작 네 장의 사진 이미지, 바르샤바 게토에서 촬영된 사진 이미지들이 그것이다.¹⁰⁾ 반면, 『끝까지 중언하는 사람』에서 그는 이미지가 아니라 전체주의의 언어 및 언어를 통해 드러나는 정서의 문제에 주목한다. 그의 문제의식은 실제의 독재가 언제나 정서의 독재를 수반한다는 것이며, 이 후자의 독재는 언어의 특정한 용법에 의해서 드러난다는 것이다. 이런 측면에서 그가 분석의 대상으로 삼는 것이 유대계 독일인 문헌학자 빅토르 클렘페러의 일기이다. 1933년부터 1945년까지 나치가 집권한 시기 내내 드레스덴에서 클렘페러가 비밀리에 작성한 일기는 문헌학자의 기록답게 어떻게 전제주의가 개개인의 내밀한 영역에 각인되어 일상적인 언어로까지 스며들었는지 보여준다. 따라서 이 문서는 디디-위베르만이 전체주의의 실제적 탄압뿐만 아니라 특히 언어적, 정서적 탄압을 파악하기 위한 중요한 중언이 된다.

전체주의 체제의 정서의 독재를 드러내는 언어의 특정한 용법은 “하지만 없음”으로 요약될 수 있다(13쪽). ‘하지만’을 불허한다는 것은 감정의 고유한 분열을 부정하는 것이다. 곁으로 드러난 감정의 ‘사건’을 절대화하여 그것과 공존하는 타자성의 ‘징후’를 차단하는 것이다. 여기서 우리의 정서가 지닌 유연하고 복합적이고 변증법적인 성질은 그 깊이를 잊고 납작해져서 단일하고 단순하고 단단한, 타자가 배제된 파별의 강령이 된다. 자기 확신으로 가득 찬 감정은 오로지 권력(pouvoir)을 추구할 뿐 심층의 역량(puissance)을 상실한다. 감정의 어떠한 망설임도 어떠한 뉘앙스도 용납될 수 없는 것이다. “하지만 없는 정서는 모든 타자성으로부터 맹렬하게 삭제되고 격리된다. [...] 이것은 배제로 이루어진, 감정의 순수한 쟁투로 이루어진 정서이다. 이것은 감정과 감정 간의 대화－청취－일 수 있는 것의 모든 가능성을 차단한다. 그러기 위해서 이 정서는 고유한 표현과 고유한 의미를 최대한 단순화하고, 저것에 대해 아무것도 알려고 하지 않을 **이것**에 관한 모든 언어를 고정시켜야 할 것이다.”(11쪽) 요컨대, 감정의 ‘하지만’을 거부하는 태도는 감정의 분열을 안과 밖으로의 나눔(partage)으로, 즉 자기 밖의 타인뿐만 아니라 자기 안의 타자와도 만나고 대화하는 행위의 개시로 사유하지 않는다. 오히려 그 분열을 안과 밖의 모든 출입이 차단된 절대적인 격리(disjunction)로 치환하고, 차이를 적대로, 상호 관계를 배제 논리로 이해한다. 정서의 독재 속에서 감정의 고유한 역량인 나눔은 부정되고 오로지 격리된 감정의 권력만이 남는다.

10) Cf. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Éditions de Minuit, 2004 (국역본: 『모든 것을 무릅쓴 이미지들』, 오윤성 옮김, 레베카, 2017). — *Id.*, *Sortir du noir*, Paris, Éditions du Minuit, 2015 (국역본: 『어둠에서 벗어나기』, 이나라 옮김, 서울, 만일, 2016). — *Id.*, *Éparses. Voyages dans les papiers du Ghetto de Varsovie*, Paris, Éditions de Minuit, 2020.

클렘페러의 일기는 나치의 실제적 독재뿐만 아니라 정서의 독재를 증언한다. 언어에 민감한 문헌학자로서 클렘페러는 정서적 독재의 격리된 감정이 어떻게 전체주의의 언어에 반영되는지 주목한다. 그가 소환한 수많은 예시들에서 우리는 나치즘의 언어가 지닌 두 가지 근본적인 특징을 발견할 수 있다. 하나는 그 언어의 “내재적 빈곤”이며, 다른 하나는 역설적이게도 그 언어가 “과장”으로 이루어져 있다는 사실이다(35-41쪽). 전체주의 언어의 빈곤을 노출하는 예시로는 인간의 사물화, 비분리전철 ent를 온갖 단어에 붙이는 습관, 약자나 줄임말이 판치는 현상을 들 수 있다. 두 번째 특징의 예시로는 먼저 최상급의 과도한 사용, 또한 그냥 공세가 아니라 대공세(Grossoffensive), 그냥 역사가 아니라 세계사(Weltgeschichte) 등의 과장된 어휘가 선호되는 것을 들 수 있다. 결국 빈곤과 과장이라는 이 극단적인 언어의 용법은 상상력이 발휘될 여지를 차단한다. ‘하지만’이라고 이의를 제기할 틈새, 왜냐고 반문할 수 있는 조건을 봉쇄시켜 버리는 것이다. 이로써 전체주의 언어가 배반하는 것은 “감정들의 진실”이다. “전체주의 언어는 감정들을 ‘사물화’한다. 감정들을 날조하고, 감정들을 그것들 자체로부터 격리시키고, 배제에 종속시킨다.”(40쪽)

5. 끝까지 증언하기

클렘페러는 1942년 6월 11일자 일기에서 나치 경찰에게 겪은 수모를 서술하며 다음과 같이 끝맺는다. “오늘 하루 종일 나는 매우 상심했다. 점점 거세지는 죽음의 위험, 옥죄어 오는 압박감, 잔혹한 불안감이 무겁게 압박을 가했다. 지금, 저녁 무렵이 되자 나는 조금 진정이 되었다. [...] 나는 [...] 기필코 일기를 써 나갈 것이다. 나는 끝까지 증언하기를 원한다.”¹¹⁾ 우리는 이 “끝까지 증언하기”에 대한 결심을 어떻게 이해해야 하는가? 먼저, 그가 생을 다할 때까지 증언하기를 그치지 않을 것이라는 다짐일 것이다. 또한, 나치가 전체주의의 언어를 구사하며 유대인 주민들에게 가한 탄압을 있는 그대로 기록하려는 각오일 것이다. 그러나 무엇보다도 이 결심은 역사적 사실을 초연하게 관찰하는 중인에 그치지 않고 그 증오 어린 탄압 속에서 몸소 겪는 지옥 같은 나날까지 이야기하겠다는 선언일 것이다. 디디-위베르만에 따르면, 끝까지 증언하기란 “증언하는 대상에 거침없이 자기 자신을 포함하는 것이다. 그러므로 그것은 **자기의 감정들을 증언하기**이다. [...] 따라서 클렘페러가 떠맡은 윤리[...]에는 어떤 **감정들의 진실을** 의연하게 드러내리라는 결단이 존재한다.”(66-67쪽)

끝까지 증언하는 사람은 자신이 처한 역사적 상황에 직면하여 구체적 현실에서 겪는 실제적 사실과 공적인 공간에서 교환되는 언어적 사실을 증언하기에 그치지 않고 자기 자신의 정서적 사실까지 증언하는 사람이다. 이때 그가 증언하기로 결심한 감정의 정체는 무엇인가? 빈곤하고도 과장된 전체주의의 언어가 부과하는 격리된 감정, 어떠한 망설임이나 뉘앙스도 없이 타자를 배제하고 스스로 고립되는 감정인 것일까? 물론 이와 같이 정서적 독재하에서 권력을 얻은 나치 언어의 파토스도 역시 클렘페러가 ‘편집증적’ 감정으로서 주목하는 증언의 대상이다. 그러나 무엇보다도 그가 끝까지 증언하고자 하는 자기 자신의 감정은, 도처에서 그를 짓누르는 전체주의의 격리된 감정들에도 불구하고 그것들의 뒤편에 물려서서 존재하는 감정, 즉각적인 감정의 ‘사건’에도 불구하고 어김없이 이에 동반되는 복합적이고 심층적인 감정의 ‘정후’이다. 이것이 바로 감정들의 진실이다. 그는 집요하게 자기 자신의 복합적인 감정들을 일기에 기록한다. 기대, 희망, 체념, 욕망 등이 뒤섞이고 분열되어 있는 감정이 일기의 곳곳에 등장한다. 확실성과 무관한

11) Victor Klemperer, *Journal 1942-1945*, op. cit., p. 119.

이 혼동된 감정들이 증언하는 것이 바로 감정의 징후적 성격일 것이다.

그런데 전체주의 체제의 격리된 감정들, 나치 언어의 광포한 파토스를 관찰하고 기록한 클렘페러는 이에 맞서기 위해 감정을 최대한 절제하고 오로지 합리적인 어조만을 유지해야 했던 것은 아닐까? 그들의 격리된 감정에는 감정의 배제로 대응해야 했던 것은 아닐까? 증언의 가치는 감정의 농도를 낮출수록 높아지는 것이 아닐까? 이런 반문에 디디-위베르만은 감정과 이성이 서로 반비례하는 대립 관계를 형성하지 않는다고 답한다. 이때 그가 참조하는 것은 한나 아렌트의 다음과 같은 언급이다.

“감정이 없어야지 합리성이 생기거나 높아지는 것이 아니다. ‘견딜 수 없는 비극’을 보면 서 유지하는 ‘초연함과 차분함’은, 그것이 절제의 결과가 아니라 명백한 몰이해의 표명일 때 정말로 ‘끔찍한’ 것일 수 있다. 합리적으로 응수하기 위해서는 우선은 ‘감동’을 겪어야 한다. 감정적인 것의 반대말은 어떤 의미로도 ‘합리적’인 것이 아니라, 보통 병리적인 현상인 감동 불능이거나 감정의 도착인 감상성이다.”¹²⁾

문헌학자 빅토르 클렘페러의 전문 분야는 18세기 프랑스 계몽주의 문학이다. 그가 이성에 대한 믿음을 지니고 있었음은 의심의 여지가 없다. 실제로 그가 일기에서 나치의 언어를 분석하는 대목들은 그의 치밀한 학자적 합리성을 여실히 드러낸다. 그러므로 그가 합리적인 문헌학자로서뿐만 아니라 자기의 감정(과 타인의 감정)을 집요하게 청취하고 기록하는 한 명의 개인으로서도 “끝까지 증언”하고자 할 때, 이는 결코 그의 합리성을 희생하면서 나치의 정서적 독재를 기술하려는 것이 아니며, 또한 어떤 나르시시즘이나 감상주의의 발로도 전혀 아니다. 오히려 무감각과 무관심이야말로 그가 가장 경계해야 하는 잘못된 ‘초연함과 차분함’이며 전체주의 언어가 야기하는 “감정 불능”的 상태이다. “이런 정서적 상태는 바로 모든 정치적 독재가 겨냥하는 바를 가리킨다. 즉, 주체들이 모든 변화가 불가능하다고 느껴야만 하는 것이다. 이것이 전체주의의 목적이다. 우리를 무감각하고 무관심하게 만들기[...].”(79쪽) 그렇다면 클렘페러가 감정들을 기록하고 증언하는 행위는 오히려 글쓰기로 이루어지는 어떤 저항의 제스처일 수 있다. 한나 아렌트는 인간의 존엄성이 위협받는 전체주의의 압제 하에서는 이런 글쓰기가 차라리 더욱 ‘객관적인’ 기술이라고 역설한다. “강제 수용소를 분노 없이(sine ira) 기술하는 것은 ‘객관적인’ 것이 아니라 그것에 대해 눈감아 주는 것이다. [...] 이런 의미에서 나는 수용소를 지상의 지옥으로 기술하는 것이 더욱 ‘객관적인’ 것이라고, 즉 순수하게 사회학적이거나 심리학적인 진술보다 수용소의 본질에 더욱 적합한 것이라고 생각한다.”¹³⁾ 이런 관점에서 클렘페러의 일기는 감정적이라는 이유로 객관성을 훼손당하기는커녕 오히려 대상의 본질에 훨씬 더 근접한 높은 차원의 객관성을 획득한 글쓰기가 된다.

6. 글쓰기로 분기하기

실제의 독재에 상응하는 정서의 독재에 내몰린 인간이 품을 수 있는 감정이란 대체로 절망스러운 것이다. 그의 주변은 형리와 죄수로 양분된 것처럼 보인다. 한편에는 잇따른 탄압을 행사하는 계슈타포의 망설임 없는 중오로 가득한 언사가 사납게 울리고, 다른 한편에는 점점 더 무감

12) 한나 아렌트, 『공화국의 위기』(1972), 김선욱 옮김, 파주, 한길사, 2011, 215-216쪽.

13) 한나 아렌트, 『에릭 페겔린에게 보내는 답변』(1953), 홍원표, 임경석, 김도연, 김희정 옮김, 『이해의 예 세이 1930-1954』, 서울: 텍스트, 2012, 622-623쪽.

각해지고 무관심해지는 유대인 민중의 절망과 체념의 정서가 가득하다. 이 두 대립되는 언어와 사고는 전혀 다른 파토스를 담고 있지만, 이것들은 각자 절대적 증오와 절대적 절망으로 귀착된다는 점에서 모두 ‘격리된 감정’이라고 할 수 있다. 문헌학자 클렘페러는 이 양편의 언어적 사실과 정서적 사실을 집요하게 기록한다. 하지만 그의 글쓰기가 증오와 절망의 격리된 감정을 관찰하고 기록하는 데 그치지는 않는다. ‘끝까지 증언하기’는 표면적인 수준에서 격리된 감정을 증언하는 것을 넘어서 그럼에도 불구하고 심층적인 차원에서 잔존하는 감정의 본질적인 분열까지 증언하는 일이다. 즉 권력의 시각에서는 부정의 대상이지만 역량의 차원에서는 여전히 미약하게나마 남아 있을 감정의 나눔과 ‘하지만’의 언어를 기어코 밝히는 일이다.

물론 클렘페러도 매 순간 절망한다. 디디-위베르만은 이 유대인 문헌학자의 일기가 “곤경의 글쓰기”로 펼쳐진다고 말한다(76쪽). 교수직 박탈, 장서 압수, 도서관 출입 금지 등 지식인으로서의 삶도 곤경에 처했으며, 가정에서 부인과 서로 주고받는 감정도 우울과 절망이 대부분이고, 한 명의 시민으로서도 많은 권리를 박탈당한 데서 오는 곤경에 빠져 있었으며, 생명 자체가 위험에 처했다는 자각에서 오는 공포감이 그를 일상적으로 사로잡았다. 이와 같이 클렘페러가 겪는 개인적인 곤경의 감정은 어쨌거나 히틀러는 적법한 선거의 결과로 당선된 정치인이라는 사실을 떠올리며 정치적인 곤경의 감정과 겹쳐진다. 그의 실존과 사유의 모든 영역을 가로지르는 곤경의 감정은 그에게도 역시 무감각과 무관심의 관성을 심어주었고, 그 어떤 변화의 가능성도 엄두를 내지 못한 채 오로지 목숨을 보전하는 것만이 최상의 과제로 여겨지는 삶이 지속된다. 격리된 감정들이 나치 독재하의 시민들을 짓눌렀고, 클렘페러 역시도 예외가 아니었던 것이다. “먼저 그는 자책하는 경향을 보인다. 그가 스스로 타인으로부터 격리되어 있다고 느끼기 시작한 것이다, 모든 삶이 나눔을 위해 구축되어 있던 그였는데 말이다.”(79쪽)

디디-위베르만이 주목하는 것은 이렇게 곤경의 감정이 총체적으로 지배하는 절망적인 상황 속에서 기어코 발견되는 어떤 분기(bifurcation)의 장면이다. 곤경과 절망과 그로 인한 무감각의 상태를 뒤흔들어 감성을 다시 회복하고 사유를 재시작하게 되는 그런 방향 전환의 장면 말이다. 달리 말하자면, 이는 격리된 감정에서 감정의 나눔으로 방향을 전환하려는 끈질긴 노력의 시도이다. 나눔이 내부와 외부로 동시에 향하는 분리와 공유의 이중 운동인 것과 마찬가지로, 격리된 감정에서 감정의 나눔으로의 분기도 내부의 자기 자신과 외부의 타자들을 향해 이중적으로 발생한다.¹⁴⁾

먼저, 자기 자신으로의 분기는 클렘페러의 일기 속에서 자기 자신의 무의식을 기록하는 여러 대목에서 발견된다. 그는 일기 속에 낮에 겪은 곤경의 일상뿐만 아니라 밤에 꾼 꿈도 함께 남긴다. 깨어 있는 상태의 언어를 연구하는 문헌학자 클렘페러가, 자신의 일기 속에서는 의식이 잠들었을 때 드러나는 내적 심리를 들여다보는 정신분석가이기도 한 것이다. 이와 같은 선택을 이끌어낸 그의 증언하고자 하는 욕망은, 의식의 수준에서 증언할 수 있는 견고하게 굳어진 절망과 곤경의 격리된 감정뿐만 아니라 무의식의 수준에서 잔존하는 취약하고 변증법적인 ‘하지만’의 또 다른 감정까지, 즉 ‘징후’로서 출현하는 감정까지 포괄한다. 정신분석학에서 징후는 ‘억압된 것의 회귀’와 관련된다. 무의식의 억압된 요소들은 의식과 분열된 채로 심층적으로 잔존하며, 정

14) 디디-위베르만은 형가리 영화감독 라슬로 네메시의 영화 〈사울의 아들〉(2015)에 관해 감독에게 보내는 편지 형식으로 쓴 책에서 ‘분기’의 문제를 다룬 바 있다. 영화 속 주인공 사울은 아우슈비츠-비르케 나우 수용소의 존더코만도 중 한 명이다. 체념과 절망으로 기계처럼 동족을 가스실로 집어넣고 사체들을 소각하던 사울은 수용소에서 자기의 아들(로 보이는 아이)의 사체를 소각하지 않고 유대인의 전통에 따라 매장하기로 결심하면서부터 자신의 안과 밖으로 이중의 분기를 겪게 된다. Cf. 조르주 디디-위베르만, 『어둠에서 벗어나기』(2015), 이나라 옮김, 서울, 만일, 2016, 51-83쪽, 예컨대 55쪽: “당신의 이야기 속에서 나에게 사울은 분기하는 사내로 보였습니다. 그 자신으로부터 그리고 타자들로부터.”

후는 억압된 것이 사후적으로 의식에 재출현한다는 사실의 지표이다.¹⁵⁾ 따라서 징후는 단순히 하찮은 것이 아니라 우리의 정서뿐만 아니라 정서의 분열까지 간직한 것이다. 디디-위베르만은 징후의 이런 역설적 특성을 강조하면서, 시각적 측면에서 징후는 “재현의 흐름”을 중단함으로써 “재현의 무의식”을 드러내고, 시간적 측면에서 징후는 “연대기적 역사의 흐름”을 중단함으로써 “역사의 무의식”을 드러낸다고 말한 바 있다.¹⁶⁾ 그렇다면 지금의 논의와 관련하여 징후는 정서의 독재를 중단함으로써 ‘감정의 무의식’, ‘감정들의 진실’을 드러낸다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 이 중단의 순간, 회귀의 순간을 알리는 언어적 표지가 ‘하지만’일 것이다.

자기 자신으로의 분기는 타자로의 분기로 이어진다. 클렘페러는 어떻게 곤경의 글쓰기를 외부의 타자를 향한 나눔의 언어로 분기시키는가? 디디-위베르만은 말한다. 『일기』에서 가장 많이 사용된 단어들 중 하나는 분명 ‘욕지기(Ekel)’이다. 클렘페러가 전체주의 사회에서 끊임없이 겪은 탄압을 생각해볼 때 욕지기는 그가 처한 절망의 감정에 정확히 상응하는 반응일 것이다. 디디-위베르만에 따르면, 클렘페러는 이 불쾌하고 생리적인 감정을 ‘수치’의 감정과 결합함으로써 타인을 향한 분기를 이루어낸다. 이 분기는 욕지기를 이분화하면서 진행된다. 먼저, 감각으로서의 욕지기, 즉 전체주의의 대기 속에서 즉각적으로 신체가 반응하는 그런 욕지기가 있다. 그리고, 감정으로서의 욕지기, 즉 수치와 연결되는 사회적이고 윤리적인 차원의 욕지기가 있다. 이때 후자의 욕지기와 연결되는 수치는 프리모 레비가 『가라앉은 자와 구조된 자』에서 “한 명의 인간이라는 수치”라는 표현으로 제기한 전체주의에 대한 감정과 정확히 겹치는 것이다.¹⁷⁾ 말하자면 책임감을 환기시키는 감정으로서의 수치, 자신뿐만 아니라 타인을 향한 감정의 나눔으로서의 수치와 이어지는 것이다. 이런 의미에서 클렘페러는 욕지기의 감정을 공동체를 향한 감정의 나눔으로 분기시킨다. 디디-위베르만은 이처럼 “그의 고유한 고통을 격리되지 않는 무언가로, 나눔을 지향할 수 있는 무언가로 전치”시키려는 클렘페러의 노력을 강조하면서 “이는 타인에게 전달되는 감정의 분기로, 즉 욕지기에서 수치로, 그리고 분노로 이어지는 분기로 시작될 수 있다”고 덧붙인다(87쪽). 결국 감정의 분기가 가닿은 분노는, 앞서 우리가 한나 아렌트의 언급에서 봤듯이, 전체주의의 역사를 더욱 ‘객관적인’, 즉 타인을 향한 나눔에 가장 적합한 방식으로 기술하기 위해 필수적으로 요청되는 감정이다.

7. 징후를 듣고 이야기를 전하기

“그렇지만 나는 글쓰기를 계속한다. 이것이 **내가 지닌** 영웅주의다. 나는 중언하고 싶다, 정확한 중언을! [...] 나는 마치 생존을 확신하는 것처럼 기필코 마지막 순간까지 살고 싶고 일하고 싶다. 이에 대해 나는 오로지 아주 약한 희망만을 가지고 있다.”¹⁸⁾ 클렘페러가 ‘곤경의 글쓰기’를 자기의 안과 밖으로 분기시켜서 얻어낸 것은 “아주 약한 희망”이다. 실제의 독재와 상응하는 정서의 독재가 부과하는 ‘하지만’과 나눔을 부정하는 언어, 자기 자신뿐만 아니라 타인으로부터도 격리된 감정이 일상화된 현실 속에서, 그럼에도 불구하고 나눔을 지향하는 정서로의 분기를 통해 클렘페러는 보잘것 없어 보이나 귀중한 희망을 간직한다. 그와 같은 시기에 같은 절망에 시달려야 했던 다른 여러 유대인 사상가들도 이 미비한 희망을 기어코 긍정하고자 했다. 예컨대, 발

15) 지그문트 프로이트, 「억압에 관하여」(1915), 윤희기 옮김, 『정신분석학의 근본 개념』, 파주, 열린책들, 2003(재판), 148쪽.

16) Georges Didi-Huberman, *Devant le temps, op. cit.*, p. 40.

17) 프리모 레비, 『가라앉은 자와 구조된 자』(1986), 이소영 옮김, 파주: 돌베개, 2014, 81–103쪽.

18) Victor Klemperer, *Journal 1942–1945, op. cit.*, p. 97 et 101.

터 벤야민은 역사철학에 관한 테제에서 “우리에게는 우리 이전에 존재했던 모든 세대와 약한 메시아의 힘이 함께 주어져 있는 것”, “미래 속의 매초는 메시아가 들어올 수 있는 좁은 문”을 긍정한다.¹⁹⁾ 디디-위베르만은 말한다. “클렘페러가 치한 상황 속에서 희망이란 절망의 동토(凍土) 사이에 생긴 간격이나 틈새나 단순한 균열일 수밖에 없다.”(110쪽)

이들이 지독한 절망과 곤경 속에서도 끝끝내 찾아내고야 마는 “아주 약한 희망”, 희미한 희망의 빛을 어떻게 이해해야 할 것인가? 이것은 아무리 절망적인 상황에서도 희망의 씨앗이 어디선가 열매를 맺을 것이라는 따위의 우연적인 낙관론에 불과한 것일까? 가장 어두운 곳에서도 끗듯하게 작은 불을 밝혀 장차 어둠을 몰아내야 한다는 따위의 능동적인 의지를 강조하는 주장으로 받아들여야 할까? 그렇지 않다. 디디-위베르만은 우리가 앞서 인용한 대목에서 “감정들이 우리를 나눈다”라고 썼다. 우리가 감정들을 나누는 것이 아니라 감정들이 우리를 나눈다. 우리가 정서적 존재로 살아가고 꿈꾸고 욕망하는 존재로 살아가는 한에서 감정들이 언제나 우리를 나눈다. 프로이트는 무의식적 욕망의 “파괴할 수 없는” 성격을 일관되게 주장했다.²⁰⁾ 그러므로 가장 엄혹한 절망과 독재의 시간에도 우리의 감정이 필연적으로 우리를 안과 밖으로 나눈다. 즉, 아무리 빈곤하고 과장된 언어로 사태를 단순화하려고 해도 언제나 말해지지 않은 것이 나뉘어 존재하며, 아무리 감정을 자아의 안과 밖의 타자로부터 격리시키려고 해도 ‘징후’로서의 감정이 억압된 것으로서 파괴되지 않은 채 남아서 사후적으로 회귀한다. 그러므로 “아주 약한 희망”이란 우리가 능동적으로 발명해내는 무언가가 아니라 주의를 기울여 수동적으로 (재)발견해내는 것이다.

이런 의미에서 ‘끝까지 중언하는 사람’이란 무엇보다도 먼저 집요하게 듣는 사람이다. 그는 게슈타포의 추악한 언어를 그럼에도 불구하고 끝까지 들을 뿐만 아니라 들리지 않는 민중의 목소리를 기어코 감각하려 한다. “민중의 목소리는 ‘목소리’도 아니고 ‘민중’도 아니다. 더 이상 주권적 민중의 자유로운 목소리가 아니라 예속된 대중의 배제된 목소리다.”(52쪽) 전체주의의 탄압 속에서 억압을 넘어서 심지어 배제된 목소리마저도 약한 신호로 감지해낼 수 있는 감각이 ‘끝까지 중언하는 사람’에게 요청된다. 빅토르 클렘페러가 매 순간 감시와 수색의 공포에 시달리면서도 끝까지 일기를 써 나간 것은 일차적으로는 자기 자신의 감정을 듣기 위해서이다. 그가 글쓰기라는 고독의 시간으로 후퇴한 것은 결코 도피나 고립으로 이해되어서는 안 된다. 그는 글쓰기의 시간 속에서 그의 꿈을 듣고 그의 상상을 들으며 격리된 감정들로 가득한 그의 자아 속에서 ‘아주 약한’ 타자성의 신호를 듣는다. 이렇게 그의 안에서 감정-징후의 나눔이 이루어지고, 언제나 나눔은 안과 밖으로 동시에 이루어지므로 외부의 타인들과 공통의 것을 나누게 된다. 디디-위베르만은 이처럼 감각할 수 있는 중인인 클렘페러를 두고 “징후의 청취자”라고 칭한다(132쪽).

하지만 중인이 단지 청취하기만 하는 사람인 것은 아니다. 중인은 청취한 것을 타인에게 전달해야 한다. 그는 중언하고자 하는 욕망과 의무를 떠맡은 자이다. 그는 ‘사건’으로서의 실체적 사실 뿐만 아니라 더 중요하게는 ‘징후’로서의 언어적 사실, 정서적 사실, 그리고 징후의 고유한 사후성의 시간, 시대착오의 시간까지 전달해야 한다. 따라서 그가 전하는 중언은 공식적 역사 뒤편의 ‘역사의 무의식’이고, 격리된 감정 뒤편의 ‘감정의 무의식’이다. 이런 관점에서 봤을 때, 클렘

19) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여』(1940), 최성만 옮김, 『역사의 개념에 대하여/폭력비판을 위하여/초현실주의 외』, 서울, 도서출판 길, 2008, 332쪽, 350쪽.

20) 지그문트 프로이트, 『꿈의 해석』(1900), 김인순 옮김, 파주, 열린책들, 2003(신판), 714쪽: “꿈을 꾸는 사람이 현재의 것으로 받아들이는 미래는 파괴할 수 없는 소망에 의해 과거와 닮은 모습으로 형성된다.”

페러는 언어적 사실에서 말해지지 않은 것을 기술하는 자이자, 정서적 사실에서 억압된 것을 분석하는 자이며, 대문자 역사에서 누락된 단편들을 기록하는 자이다. 이렇듯 취약하고 복합적인 것들을 다루는 중인의 전범을 디디-위베르만은 벤야민의 “이야기꾼”에서 찾으며, 클렘페러가 구사하는 이야기의 기예에 관해서 “최대한의 염밀함으로 하나하나 기술된 천 가지 작은 사물들의 몽타주에 근거한” 것이라고 말한다(133쪽). 이야기란 중인이 청취한 수많은 것들을 타인에게 전달 가능한 것으로 만드는 행위란 점에서 몽타주와 다르지 않은 것이다. 이렇게 전달된 클렘페러의 증언, 즉 이야기는 우리를 위한 자원이 된다. 전체주의를 이해하기 위한 역사적 자원, 문헌학적 자원, 인류학적 자원일 뿐만 아니라 또한 “우리 자신이 하지만 없는 감정의 뒷에 빠지지 않기 위한 정서적 자원”이 된다(136쪽).

결국 ‘끝까지 증언하는 사람’이란 정후로 존재하는 사물들을 감각할 수 있는 중인이자 그것들을 몽타주를 통해 타인에게 전달할 수 있는 이야기꾼이다.

8. 나가며

디디-위베르만은 『끝까지 증언하는 사람』 이전의 저작에서도 빅토르 클렘페러를 몇 차례 언급한 적이 있다. 예컨대 그는 2009년 저작 『반딧불의 잔존』에서 빅토르 클렘페러의 『LTI』에 대해 다음과 같이 말했다. “이 작업[『LTI』]에서 언어를 해명하는 일이란 지하운동의 필연적인 어둠 속에서 나치 프로파간다가 부과하는 사나운 ‘서치라이트-말’에 ‘반딧불-말’로 가하는 반격이 되었던 것이다.”²¹⁾ 이런 언급이 디디-위베르만의 이론 내에서 이미지, 언어, 정서의 관계를 유추 할 수 있는 단서를 제공한다.

『반딧불의 잔존』에서 디디-위베르만이 주된 분석의 대상으로 삼은 것은 이미지 개념인데, 이때 이미지는 반딧불의 은유를 통해서 제시된다. 그는 반딧불(lucciola)의 이탈리아어 원뜻이 ‘약한 빛’인 것에 주목하여, 강한 빛과 약한 빛, 서치라이트와 반딧불의 대립을 설정하고, 이미지가 반딧불과 같이 취약한 것이라고 주장한다. “이미지는 산발적이고, 취약하고, 끊임없이 반복적으로 출현하고, 소멸하고, 재출현하고, 재소멸한다. (...) 이미지는 거의 아무것도 아니다. 그것은 잔여 또는 균열이다. 그것은 시간의 어떤 우발성이고, 그것이 시간을 일시적으로 볼 수 있거나 읽을 수 있는 것으로 만든다.”²²⁾ 그러므로 그에게 이미지란 우리 눈앞에 보이는 모든 가시적인 대상을 지칭하는 명사가 아니다. 강한 빛에 가려져 거의 보이지 않는 약한 빛, 희번덕한 서치라이트에 쫓겨 멸종될 위기를 겪으면서도 산발적으로 명멸하는 반딧불이 같은 것이 디디-위베르만이 주목하는 이미지이다. 이런 의미에서 반딧불은 착취자를 비추는 최상급의 과장된 광휘에 가려진, 거의 아무것도 아닌 것으로 취급받는 피착취자들, 즉 민중의 은유이기도 하다.

그런데 그가 이렇게 서치라이트와 반딧불의 대립으로 해명하고자 한 것이 단지 시각적 차원의 이미지뿐이었던 것은 아니다. 위에서 인용했듯이 그가 클렘페러의 일기에서 발견한 것이 다름아

21) 조르주 디디-위베르만, 『반딧불의 잔존』(2009), 김홍기 옮김, 도서출판 길, 2012, 127쪽. 또한 디디-위베르만은 2012년의 저작 『노출된 민중들, 형상화하는 민중들』에서 빅토르 클렘페러가 분석한 전체주의 언어를 언급하면서, 착취자가 자신의 어휘를 피착취자에게 부과하는 거듭된 현실 속에서 언어적 차원의 저항이 중요하다고 역설했다. Cf. 조르주 디디-위베르만, 『민중들의 이미지. 노출된 민중들, 형상화하는 민중들』, 앞의 책, 28쪽: “그러므로 이런 언어에 저항해야 한다—언어 속에서 언어의 이런 용법들에 저항해야 한다. 적이 일부러든 아니든 간에 그 의미를 변질시키면서 전유하고자 하는 단어들—말하자면 생각, 영토, 가능성—을 적에게 내맡기지 않아야 한다.” 여기서 언급된 ‘언어 속에서 저항하기’가 보다 심화되고 확장되어 ‘정서적 사실의 증언’과 결합된 결과가 『끝까지 증언하는 사람』인 것으로 보인다.

22) 조르주 디디-위베르만, 『반딧불의 잔존』, 앞의 책, 84-85쪽.

닌 나치 프로파간다의 ‘서치라이트-말’에 반격을 가하는 ‘반딧불-말’이었기 때문이다. 즉, 그에게 언어는 이미지와 마찬가지로 반딧불과 같은 약한 빛으로 출현한다. 전체주의 독재가 끊임없이 언어를 단순하고 견고하게 만들어 말의 뉘앙스와 망설임을 불허하더라도, 강한 빛을 피해 나눔과 욕망을 실현하는 미약한 반딧불 같은 언어가 발견된다는 것이다. 더욱이 언어는 인간의 감정을 간직하고 내보내는 매체이므로 우리는 감정에 대해서도 ‘서치라이트’와 ‘반딧불’의 대립을 적용할 수 있다. 전체주의 세계의 정서적 독재가 사물화된 감정, 증오나 절망으로 격리된 감정, 즉 ‘서치라이트-감정’을 부과하는 와중에도, 그럼에도 불구하고 잔존하는 나눔의 감정, ‘하지만’의 감정, 자기 안과 밖으로 분열하며 춤추는 ‘반딧불-감정’이 미광을 발산한다.

그러므로 디디-위베르만에게 이미지, 언어, 감정은 서로 무관한 것이 아니다. 이것들은 모두 역사 속에서 억압되었으나 반드시 회귀하고야 마는, **파괴할 수 없는** 것이다. 즉, 기어코 징후로서 출현하는 시각적 대상, 언어적 대상, 정서적 대상인 것이다. 이미지의 역사, 이미지의 인류학을 주로 다룬 디디-위베르만은 이제 정치적 상상력에 기반을 둔 언어의 문제, 본격적인 정서의 문제까지 파고들고 있다. 그의 관심은 이행했다기보다는 확장되었다고 말해야 한다. 이미지, 언어, 감정이 공통되게 징후의 문제로 귀결되기 때문이다. 그는 징후를 듣고 이야기를 짓는다. 스스로 끝까지 증언하는 사람이 되고자 하는 것이다.