

네이션 안에서 네이션을 벗어나기

- 『상상의 공동체』를 둘러싼 물음들 -

이영진*

목 차

1. 폐허의 잔해에서
2. 균질적이고 공허한 시간 homogeneous, empty time
3. 귀기서린 국민적 상상력 ghostly national imaginings
4. 네이션의 선성 The Goodness of Nations
5. 역사의 천사 Angel of History
6. '영령'(英靈)들의 전후

〈국문초록〉

본고는 이미 민족주의 연구의 고전으로 자리매김 된 베네딕트 앤더슨의 『상상의 공동체』를 '정념'의 텍스트로 독해하고자 하는 한 시도이다. 이는 이 텍스트를 민족주의의 기원에 대한 사회과학적 이론서가 아닌, 혁명이라는 꿈의 잔해 속에서 미래를 다시 확보하고자 하는 현실에 대한 앤더슨의 실천적 개입을 전유하면서, 포스트식민주의, 혹은 변증법적 이미지에 대한 사유들을 통해 앤더슨이 처해 있던 이론적 곤경(predicament)을 돌파하려는 기획이기도 하다.

특히 본고에서는 이러한 작업을 위한 핵심적 키워드로, 균질적이고 공허한 시간(homogeneous, empty time), 귀기서린 국민적 상상력(ghostly national imaginings), 네이션의 선성(the goodness of nation), 역사의 천사(angel of history)라는 네 개념에 대한 사상사적 검토를 시도한다. 그리고 마지막으로 전후 일본에서 지난 전쟁의 사자들을 '정결한 영령'으로 만들어내는 야스쿠니신사의 제사, 그리고 국민들의 회생을 전후 번영의 초석으로 자리매김하려는 정부의 공식 수사를 거부하며, 전장에서 스러져간 병사들 개개인의 삶과 죽음의 의미를 천착해

* 서강대학교 트랜스내셔널 인문학 연구소 HK 연구교수

간 오오카 쇼헤이의 작업의 의미를 묻고자 한다.

네이션의 선성을 포기하지 않으면서 전쟁 체험에 대한 성찰 속에서 네이션 안에서 네이션의 경계를 해체해나가는 하나의 가능성을 추구했다는 점에서, 오오카의 작업은 국민국가의 기념비문화, 받아들여진 전사자와 자신들의 순교자들과의 사이에 이음매 없는 연속성을 추구하는 상징적 애도를 거부하면서, 그리고 무명전사이자 혁명전사였던 그들의 죽음이 무엇이었는가를 되묻는 것이었다. 그리고 이러한 시도야말로, 네이션을 구원해내는 하나의 이미지(소망-이미지)를 찾아내고자 했던 앤더슨의 작업, 나아가 죽어가는 자의 권위에서 모든 이야기, 모든 경험의 증언을 궁극적으로 재가하는 권위의 원천을 찾고자 했던 벤야민적 사유 전통의 계승이자, '전후'라는 경험이 우리에게 주는 유산이기도 할 것이다.

주제어: 상상의 공동체, 균질적이고 공허한 시간, 귀기서린 국민적 상상력, 네이션의 선성, 역사의 천사

조국으로 돌아가는 운동은 조국에 대한 반역 투쟁이어야 합니다. 구세대는 자신들을 일본인이라고 강조하지만 사실은 그들이 가장 의심하고 있습니다. 나는 일본인이라고 강하게 느낀 적도 없지만 강하게 의심한 적도 없습니다. 그래서 구세대와 단절이 나타납니다. 나는 중학교 교사이지만, 내셔널리즘을 가지지 않는 것은 세상을 미워하는 것이라고 하는 『기대하는 인간상』의 생각에 반대합니다. 오키나와에서는 천황을 경애하는 것이 나라를 ... 라는 말이 결코 성립하지 않습니다. 나라의 실체는 국민이라고들 모두 알고 있습니다.

- 오에 겐자부로, 『오키나와 노트』(1970) 중에서

1. 폐허의 잔해에서

한 때 『상상의 공동체』(초판: 1983, 신판: 2006, Verso)라는 텍스트가 있었다. 한 시절 민족주의 논쟁의 쟁점을 이루며 풍미하던 원초주의(primordialism)

와 도구주의(instrumentalism)간의 논쟁을 순식간에 잠재우고, 구성주의(construmentalism)라는 새로운 패러다임을 도입하면서 학계에 센세이셔널한 반응을 일으켰던 문제의 저작. “네이션은 본래 제한되고 주권을 가진 것으로 상상되는 정치공동체(Anderson, 2006: 6)”라는 정의를 제시한 이 텍스트는 같은 해에 나온 E. J. Hobsbawm(편)의 *Invented Tradition*(1983, Cambridge University Press)과 공동 전선을 구사하면서 이후 학계의(나아가 대중적) 민족주의 담론을 지배했다. 그 결과 의도치 않게 그 논의의 틀에 기댄 무수한 <아류작>들이 양산되는 결과가 초래된 것도 사실이다. 그리고 30여년이 지난 현재, 우리는 ‘상상의 공동체’, ‘관주도 민족주의(official nationalism)’, ‘인쇄 자본주의’, ‘활자어’(print-language 등, 이제는 ‘상식’이 되어버린 진부한 문구들의 ‘잔해’ 앞에서 있다. 상상의 공동체라는 ‘자동인형’은 계속해서 작동을 멈추고 있지 않는 것이다.

커다란 오독誤讀의 가능성을 염두에 두면서도, 나는 이 텍스트를 차가운 사회과학적 이론서가 아닌 ‘정념情念’의 텍스트로 읽어보고자 한다. 물론 이러한 독해가 과연 그 “자동인형에 생명을 부여할(Chow, 2005: 103)” 수 있을지, 혹은 “그 잔해들에서 희망의 불꽃을 피워낼(Benjamin, 2007: 335)” 수 있을지는 미지수지만, ‘화석화’ 되어버린 이 텍스트에 온기를 불어일으키는 한 방법이 될 수는 있을 것이다(아니 있기를 바란다). 여기서 ‘정념’이란 그리스-라틴 고전을 전공하던 한 ‘착실한’ 대학원생의 진로를 180도 바꿔버린 1950년대 동남아시아에서 불꽃처럼 터져 나왔던 공산주의 운동에 대한 ‘열광’과 ‘애착’(동남아시아, 특히 인도네시아를 자신의 ‘필드’로 선택한 이유에 대해 앤더슨은, 당시 아시아 최대의 공산주의 조직이 인도네시아에 있었기 때문이라고 밝힌 바 있다(Anderson, 1998). 그리고 그는 전 생애에 걸쳐 정치적으로 맑시스트임을 결코 부인하지 않았다), 그리고 이후 인도네시아 공산주의 운동을 무력으로 탄압하고 국내정치를 지배한 군부독재에 대한 비판 때문에, 정권에 의해 인도네시아에서 영구추방당한 자로서 필드에 대해 느끼는 ‘안타

까움'과 '그리움', 마지막으로 한 때 사회주의/공산주의 운동의 희망이었던 베트남이 같은 사회주의 형제국가인 캄보디아를 침공하고, 다음해 사회주의 중국이 베트남을 침공하는 일련의 역사가 뿌렸던 '환멸'과 같은 감정들의 뒤영김을 의미한다. 그 정념이 1983년에 나온 초판 서두의 첫 문장 - “맑스주의와 맑스주의 운동의 역사에 근본적인 전환이 다가오고 있다(Anderson, 2006: 1)” - 에서 은밀하게 드러나고 있다고 읽는 것은 과연 오독일까.

이제는 '과거사'가 되어버렸지만, 여전히 혁명이 하나의 가능성으로 남아 있던 1970년대, 같은 사회주의 국가 안에서 일어난 전쟁, 즉 '형제살해'는 당시 혁명이라는 '희망찬 미래'를 꿈꿨던 자들에게는 악몽과 같은 현실이었을 것이다. 그것은 꿈이 배신당한 것이자, 미래가 빼앗긴 것이고, 자신들이 쌓아 올려왔던 말들의 질서가 붕괴하는 사태(富山一郎, 2006: 5)였기 때문이다. 인류학자로서 자신의 '생명'과도 같은 필드를 포기하면서까지 맑스주의적 열정을 잃지 않았던 앤더슨에게도 이 사건은 하나의 커다란 '충격'이었을 것이다. 다시 말하면 “이러한 형제살해를 충격으로 받아들이지 않을 수 없는 자장”, 즉 “꿈의 잔해 속에서 미래를 다시 확보하고자 하려는 시도 (ibid., 5)” 속에 『상상의 공동체』라는 텍스트는 놓여 있는 것이며, 민족주의의 기원에 대한 학문적 탐구 역시 이러한 배경 하에서 전개되었다는 점을 미루어 짐작할 수 있다는 것이다.

2. 균질적이고 공허한 시간homogeneous, empty time

이제는 포스트 식민주의post-colonialism의 고전으로 자리 잡은 바바H. Bhabha의 저작, 『문화의 위치The Location of Culture』에는 앤더슨의 그림자가 짙게 드리워져 있다. 특히, 이 책의 8장 『국민의 산포Dissemination』은 전체적으로 본다면, 앤더슨이 『상상의 공동체』에서 중요하게 다룬 근대 네이션의 서사의 시간, 벤야민W. Benjamin의 표현을 빌린다면 “균질적이고 공허

한 시간”homogeneous, empty time이자, 근대소설이 만들어낸 접속사이기도 한 “한편”meanwhile의 의미에 대한 포스트-식민주의적인 개입으로서의 성격을 띤다. 일단, 이미 친숙한 앤더슨의 시간을 다시 한 번 상기해보자.

우리 자신이 가지고 있는 동시성이라는 개념은 오랜 기간 동안 형성되어 왔다. 그리고 동시성의 출현은 세속과학의 발달과 확실히 연결되어 있다. 동시성이 출현한 방식은 앞으로의 연구과제이다. 동시성은 근본적으로 중요한 개념이기 때문에 그것을 충분히 고려하지 않고 민족주의의 모호한 기원을 조사하기는 어렵다는 것을 알 수 있다. 중세의 순간적인 현재에 과거와 미래가 동시에 나타나는 시간상의 동시성이라는 개념을 대체하게 된 것은 다시 벤야민의 말을 빌리자면 균질적이고 공허한 시간이다. 균질적이고 공허한 시간 안에서의 동시성은 이른바 시간을 가로지르면서 예언과 성취에 의해 표시되는 것이 아니라 시간적 우연의 일치에 의해 표시되고 이 시간적 우연의 일치는 시계와 달력에 의해 측정된다(Anderson, 2006: 24).

앤더슨에게 있어서는 균질적이고 공허한 시간이야말로 국민국가의 시간이었다. 그리고 그러한 상상의 공동체로서의 네이션을 재현하는 기술적 수단이자 ‘상상의 형식’은 근대소설과 신문이었다. 균질적이고 공허한 시간 속에서 “우리의 짧은이”(소설의 주인공)가 달력의 시간에 맞춰 움직이는 사회적 유기체에 대한 관념은 역사를 따라 앞으로 (혹은 뒤로) 꾸준히 움직이는 견실한 공동체로서의 네이션을 생각하는 것과 정확히 닮아 있는 것이다(ibid., 26).” 또한 전혀 이질적으로 보이는 여러 사건들이 신문이라는 지면을 통해 함께 배치되어 있다는 자의성을 사람들이 아무런 이의 없이 받아들이고 읽는다는 사실 역시 균질적이고 공허한 시간의 산물이라고 해야 할 것이다. 그리고 이러한 형제애와 권력, 시간을 의미 있게 서로 연결하려는 시도를 촉진하면서 새로운 형태의 상상된 공동체의 가능성을 창조해낸 것이 바로 ‘인쇄-자본주의’print-capitalism라는 장치였다는 것이 앤더슨 논의의 핵심이었다.

바바 역시 예언적인 시간에 따르는 동시성simultaneity의 개념을 대신하는 문화적 근대성의 시간의 본질, 그리고 국민-국가의 상상적이고 가상적인 본질을 통찰함에 있어, 앤더슨의 논의가 많은 시사점을 제공해주었다는 점을 부정하지는 않는다. 하지만 언어의 임의적 기호의 출현을 근대국가 서사가 시작되는 전제조건으로 역사화함으로써, 이 시간 속에 존재하는 기호의 이질적이고 반복적인 시간을 앤더슨은 간과하고 있다고 말하면서 이의를 표명한다. 앤더슨은 벤야민W. Benjamin으로부터 균질적이고 공허한 시간이라는 개념을 빌려 왔음에도 불구하고, 그가 근대성의 서사적 담론 내부에 깊숙이 위치시켰던 “비동시적이고 약분 불가능한 틈새”가 만들어내는 의미심장한 양가성, 즉 ‘지금시간Jetztzeit’을 놓치고 있다는 것이다. 바바의 언어로 말한다면, 앤더슨 역시, “한편”의 장소에 나타나는 보다 즉흥적이고 하위-주체 subaltern적인 내이션의 목소리, 즉 시간들과 공간들의 틈새에서 말을 하는 소수자 담론을 어느 정도 의식하고는 있지만, ‘한편’을 보완하는 또 다른 서사적 시간으로, “언어만이 암시할 수 있는 특별한 형태의 동시대적 공동체”로서 화음을 지적하면서 그 틈새를 봉합해버린다는 것이다. 바바에게 있어 국민은 “균질적이고 공허한 시간을 가로질러 동시성의 유령과 같은 암시”로서 그들의 현재 역사의 두려운 낯설음의 순간uncanny/ unheimlich moment에 출현하는 것이다(이상, Bhabha, 1994: 158-159 참조).

이상의 비판을 통해 바바는 자신의 문제 틀을 “국민적 문화의 이접적인 시간성들로부터 나타나는 문화적 정체성과 정치적 연대성의 형식에 대한 탐구(151)”로 규정한다. 이를 위해 그는 ‘민족문화’national culture에 대한 파농F. Fanon의 ‘모호한/동요하는’ 입장-바바가 보기에 이는 파농이 민족을 어떤 수행적인performative 시간, 즉 민족 자신에 의해 형성되는 맥동치는 운동에 위치시키려 함을 암시하는 것이다-, 크리스테바J. Kristeva의 복수적 여성의 시간이 갖는 정치적 효과, 글쓰기에서 데리다J. Derrida의 대리보충의 이질적인 구조The heterogeneous structure of supplementarity에

대한 논의를 다소 ‘장황하게’ 가로지른다. 그에게 있어 중요한 것은 이미지와 기호, 축적과 부가, 현존과 보충의 갈등적인 사이에 깬 in between 위치에서 생성의 행위를 찾는 소수자 담론, 나아가 이방인의 목소리가 갖는 의미이다. 조금 길지만, 본 텍스트의 핵심에 해당하는 부분이기 때문에 인용해보면 다음과 같다.

소수자 담론은 문화적 우월감과 역사적 우선권의 주장으로 나아가는 ‘기원’의 계보학과 논쟁한다. 소수자 담론은 충만한 삶에 대한 교의적 표상들 속에 있는, 논쟁적이고 수행적인 삶의 혼란의 공간으로서 국민적 문화(그리고 국민)의 위상을 인정한다. ... 차이의 기호들은 역사주의적 기억의 기념비성이나 사회학적인 사회적 총체성을 찬양하지는 않을 것이다. 소수자 담론은 역사적 시간의 ‘불확실한’ 운동을 구조화하는 극복할 수 없는 양가성을 드러낸다(157).

그들은(식민지인, 탈식민지인, 이주민, 소수자들과 같은 이방의 사람들/필자주) 국민적 문화와 그 조화된 담론의 ‘본토’Heim에 포함되지 않으려 하며, 그 자체가 근대국가의 국경을 불안정하게 하는 가변적인 경계의 상징이다. 그들은 이질적인 언어로 말함으로써 애국적인 화음의 목소리를 분열시키는 이주민 노동자라는 Marx의 예비군이다. 또한 그들은 은유·환유·의인법이라는 Nietzsche의 기동대가 된다. 그들은 국가라는 ‘상상의 공동체’의 이념을 삶-죽음-death-in-life으로 분절해 발음한다. 눈부신 국민의 삶이라는 낱아빠진 은유는 이제 국민의 인권을 보호하고 신장하는 동시에 구속하고 파괴하는, 입국허가·여권·취업허가라는 또 다른 서사 속에서 순환한다. ... 그것은 “은유를 가능하게 하는 행위 자체를 환상 속에서 파괴하는 것-원래의 언어적 공백을 단어로 만드는 내사 introjection의 행위-이다. 잃어버린 대상-민족의 고향heim-이 공백 속에서 반복되며, 이 때 공백은 고향을 낯선 불길함unheimlich으로 만드는 동조/화음을 예시하고 선취한다(164-165).

일상생활 속에서의 약분불가능성incommensurability이 만들어내는 이질적인 서사(161), 즉, “국가 사회의 임계적liminal 공간에서 나타나는 삶의 혼란성의 효과로서, 문화적 해석의 과정에서 발생하는 의미와 가치들의 격렬

한 진동(161)”을 찾아내기 위해 그가 요청하는 것이 민족지학자의 눈이다. (아마 사회과학 내에서 자신의 학문체계에 대한 가장 근원적인radical한 성찰을 수행했던 인류학의 흐름에 대한 바바의 인정이자, 적극적인 수용이라고 할 수 있겠지만) 민족지학은 인식의 장을 확인하는 데 있어 주체가 객체(대상)와 주체 속으로 끊임없이 분열되는 과정을 경험해야 한다는 점에서, 다시 말하면 민족지학의 대상은 “주체의 외부에 그 자신의 끝없이 작아지는 파편들을 투사하기 위한(주체로서의 자신을 아주 폐기하지는 않는) 주체의 미규정적인 자기객관화의 능력에 의존해” 구성된다는 점에서(ibid., 150 참조), 균일해 보이는 근대국가적 서사 내에서 웅성거리는babble on 영역들을 찾아내고, 여기에 역능을 부여하는 전략적인 무기가 될 수 있다. 결론적으로, 질게 드리워진 영국적 기후the English weather 속에서도, “내재적이고 예시적인 자기발생의 국민과 외재적인 다른 국민들 사이의 양극단의 장 사이에 낀 시간성에 대한 이중적인 글쓰기double-writing(148)”를 시도하는 것, 그것이 바로 “Dissemi-nation”인 것이다.

텍스트의 결론에서 토로하듯(도망가듯), 바바가 민족주의와 식민주의에 대한 다양한 이론들을 가로지르는 현란한 곡예비행을 통해 이 장에서 그려내고자 한 것은 “삶의 다양한 위치들에서 언어의 혼란성이 갖는 어떤 생산적인 긴장(170)”이었다. 그리고 이것이 포스트모더니스트이자 포스트콜로니얼리스트로서 바바가 비판받는 지점이기도 하다. ‘포스트’post-에 대한 근본적인 불신에 토대를 둔 무수히 쌓아올려진 비판들의 더미를 여기 굳이 가져올 필요는 없을 것이다. 하지만 글로벌한 자본의 공세와 여전히 굳건한 국민국가의 틀이 작동하고 있는 현 세계에서 바바가 그려내고 있는 주체들이 그런 현란한 비행은 고사하고 과연 제대로 살아남을 수 있을까 하는 의문은 지울 수 없다. 다음 절에서, 나는 ‘포스트주의자’인 바바가 보기에는 여전히 모더니스트인(그리고 아마 본고에서 더욱 강조하겠지만, 맑시스트로서) 앤더슨의 텍스트를 재독해하는 방식을 통해, 국민국가의 자장 안에서 출로를 모색하는

(그것을 과연 ‘저항’이라고 부를 수 있을 지는 차치하더라도) 한 방법을 사유하기로 한다.

3. 귀기서린 국민적 상상력ghostly national imaginings

근대민족문화의 상징으로 무명전사의 기념비나 무덤보다 더 인상적인 것은 없다는 앤더슨의 지적은 두 가지 사실을 우리에게 이야기해주고 있다. 하나는 국가를 위해 싸우다 죽은 전사자에 대한 기념이 근대 국민국가의 가장 중요한 사업의 하나가 되었다는 점이며, 다른 하나는 이러한 기념 행위가 일찍이 존재하지 않았던, 근대에 들어와 새롭게 만들어진 것이라는 점이다. 다시 말하면 무명전사의 기념비나 무덤이 건설되고, 그것이 “귀기서린 국민적 상상력”ghostly national imaginings을 뿜어내기 시작한 것은 근대에 들어서면서부터라는 것이다. 책의 도입부에 등장하는 이 ‘인상적인’ 문장을 다시 음미해보자.

근대 국민문화의 상징으로 무명전사의 기념비나 무덤보다 더 인상적인 것은 없다. 일부러 비위 놓았거나 누가 그 안에 누워 있는지 모른다는 바로 그 이유 때문에 무명용사의 기념비와 무덤에 공식적 경의를 표한다는 것은 일찍이 그 전례가 없던 일이다. 그것이 얼마나 근대적인 것인지는 어떤 훈수꾼이 무명전사의 이름을 ‘발견’했다거나 기념비에 진짜 유골을 넣으려고 한다고 할 때, 일반인들이 도대체 어떤 반응을 보일지 잠깐 상상해 보기만 해도 알 수 있을 것이다. 기묘한 근대적 모독! 그러나 이들의 묘지는 누구라고 특정할 수 있는 시체나 불멸의 영혼 같은 것은 없어도 역시 귀기서린 국민[민족]적 상상력(ghostly national imaginings)으로 가득 차 있다(Anderson, 2006: 9).

앤더슨이 잘 지적하고 있는 것처럼, 무명전사의 묘지는 죽은 자와 산 자, 그리고 아직 태어나지 않는 자라는 과거, 현재, 미래를 ‘균질적이고 공허한

시간에 포섭하기 위해 국민국가가 만들어낸 가장 정교한 장치apparatus라고 할 수 있을 것이다. 세계사적 시간에서 볼 때 무명전사의 묘지를 가장 먼저 만들어낸 국가는 남북전쟁 이후의 미합중국이지만(Faust, 2008), 동시대(19세기 중엽) 프랑스 혁명[그 자체가 유럽에서의 국민국가 등장의 신화적 사건이기도 한]의 역사가임을 자부했던 미술레J. Michelet는 근대 국민국가에서 이들 죽은 자의 위상을 누구보다 일찍이, 민감하게 감지하고 있었다. 그는 “죽은 자[死者]를 대리하여on behalf of/ 위하여for 말하는 것이 역사가의 의무”라고 자신의 역할을 규정하면서, 그렇게 하여 “산 자와 죽은 자들이 공유하는 가문 또는 사회라는 공동체가 만들어진다”고 썼다(Jules Michelet, *Oeuvres Complètes*, XXI, p.268 / Anderson, 2006: 198에서 재인용). 그리고 그보다 한 세대가 지난 후(1882년) 르낭E. Renan은 죽은 자(선조)와 앞으로 태어날 자(자손)의 상호적 교환을 영속의 전제로 하는 기존의 공동체가 해체 되면서, 그 영속성을 보증하는 새로운 무엇인가가 요청되었을 때, 그 역할을 국민/민족이 담지해 가게 되는 새로운 전환기의 역사를 다음과 같이 웅변적으로 선언하고 있다.¹⁾

-
- 1) 19세기 중후반 남북전쟁 이후 미국에서 미술레나 르낭의 작업을 수행했던 가장 대표적인 이는 시인 휘트먼일 것이다. 엄청난 수의 전사자를 낳은 내전을 거치면서 갈기리 찢기고 켜켜이 쌓인 증오와 원한을 극복하고, 치유해가는 것이 절대 절명의 과제로 남아 있었던 당대 미국 사회에서 휘트먼은 무수한 애도시를 쓴다. 도처에 널려 있는 시체들의 풍경에 압도당하면서도 어떻게든 죽은 자들을 소환해서, 그들에게 죽음의 의미를 설명해주어야 했기 때문일 것이다. 또 휘트먼이 링컨의 죽음을 애도하면서 썼던 「캡틴! 나의 캡틴!」 역시, “무서운 항해”의 끝을 상징하는 듯한 캡틴 링컨의 죽음을 애도하면서, 이 상징적인 인물의 죽음에 대한 애도를 통해 전쟁으로 찢겨진 상처들을 치유하고자 하는 소망이 깃들여 있었으리라 미루어 짐작할 수 있다. 어쩌면 이 장례식은 지금부터는 지난 전쟁의 기억들을 모두 잊어버리고 새로운 출발을 하자는 주술적인 의식의 성격을 갖고 있었는지도 모른다. 하지만 전쟁과 대학살이 사라진 뒤끝에서 시인이 노래하는 「화해」가 진정한 화해가 될 수 있을 지에 대한 의문은 여전히 남는다. 로렌스D. H. Lawrence는 휘트먼의 작품에 나타나는 이러한 화해의 모티브를 진정한 ‘공감’이라기보다는 모든 것과 합일하려는 집착, 즉 ‘융합’merging과 자기희생에 가까운 태도라고 평한 바 있다. 다시 말하면 이런 강박은 차이, 즉 타자들의 타자성에 대한 유의미한 인식을 부정하거나 회피하려는 태도이며, 따라서 여성(차이)에 대한 사랑을 남성(동일성)끼리의 동지애로 대신함으로써,

과거에는 영광의 유산과 함께 나누어야 할 후회스러운 유산이 있고, 미래에는 실현해야 할 공동의 계획이 있습니다. 즉, 고통을 함께 하고 즐기고 기대하는 것, 바로 이것이 공동의 세계관이나 전략적인 사고에 맞춘 국경보다 훨씬 더 가치 있는 것입니다. 인종과 언어의 다양성에도 불구하고 사람들이 이해하는 것이 바로 이것입니다. 저는 조금 전에 ‘고통을 함께 하는 것’이라고 말했습니다. 그렇습니다. 함께 하는 고통은 기쁨보다 훨씬 더 사람을 단결시킵니다. 국민적인 추억이라는 점에서는 애도가 승리보다 낫습니다. 애도의 기억들은 의무를 부과하며 공동의 노력을 요구하기 때문입니다. 그러므로 민족은 이미 치러진 희생과 여전히 치를 준비가 되어 있는 희생의 욕구에 의해 구성된 거대한 결속입니다(Renan, 2002 : 81).

하지만 르낭은 같은 책에서 민족 창출의 근본적 요소가 기억과 더불어 ‘망각’이라는 점을 덧붙이는 것을 잊지 않았다(ibid., 61). 끊임없이 상기되어야 할 비극을 ‘이미 잊어버렸어야’ 하는 것은 국민적 계보의 후기 구성에서 특징적인 장치로 나타난다(Anderson, 2006 : 201). 당대 프랑스-프로이센 전쟁에서 영원한 적수 프로이센에 압도적 패배를 당한 후 자존심이 구겨질 대로 구겨진 프랑스 사회에서 민족의 각성을 외치면서, 민족의 성립조건으로서 망각을 이야기했을 때, 그가 망각의 대상으로 떠올렸던 것은 단순히 3백년도 전에 일어난 성 바르톨로메la Saint-Barthélemy의 학살이나 그보다 5백년 전의 미디Midi 학살만은 아니었을 것이다. 신생 프랑스 공화국(제 3공화정)으로서는 프랑스-프로이센 전쟁의 외중에서 일어난 내전, 즉 파리 꼬뮌과 그로 인해 처형당한 전사들의 죽음 역시 어떻게든 망각하지 않으면 안 되었다. 주지하다시피, 그들 전사들의 죽음이 공식적으로 기념되기 시작한 것은 제 3공화정이 한창기에 들어선 이후였다.²⁾

만물에 대한 사랑을 진정한 평등주의자라 할 죽음에 대한 장황한 송가로 포섭해버렸다는 것이다(Simpson, 2011 : 270 참조).

- 2) 앤더슨 역시 이 대목을 언급하면서 르낭이 이 책에서 프랑스인들에게 파리 꼬뮌을 잊어버려야 한다고 말하지 않은 것은 교훈적이며, 그 이유는 1882년에 그 기억은 신화적 이기에는 아직 너무 생생했고, ‘형제 살해를 확인시켜주는’ 기호로 읽기에는 너무 고통스러웠기 때문일 것이라 쓰고 있다(Anderson, 2006 : 201).

네이션을 창출하는 조건으로서의 기억과 망각, 그리고 애도의 공동체. “국가를 위해 싸우다 죽는다는 것은 무엇인가”라는 물음은 종종 국가와 국가의 전쟁에서, 자국을 위해 싸우다 죽은 사람들을 애도하는 자리에서 공동체에 대한 공감/상상력이 만들어진다는 식으로 이해되기 쉽다. 물론 맞는 이야기이고, 또 너무나 ‘당연하다고’ 생각되기 때문에 의문의 여지없이 받아들여지는 논리이지만, 이와 함께 동포가 동포를 살해하는 ‘내전’을 거친 한 공동체가 어떻게 그 죽음을 수습하고, 또 애도하며 새로운 공동체를 만들어가는가에 대한 또 다른 물음이 수반되지 않으면 너무 나이브한 결론이 되기 쉽다.

처참한 싸움의 흔적들이 잊혀지기 위해서는 시간이 필요하다. 또 이러한 망각을 위해 각종 장치들이 만들어져야 한다. 국가 주도의 기념비건립 및 기념사업은 그 대표적인 예다. 기념이라는 행위는 무엇인가를 기억할 것을 요구하는 것임과 동시에 무엇인가를 잊을 것을 강요하는 작업이기도 하다. 물론 그러한 작업은 결코 용이하게 이루어지지 않으며, 또 상처들 역시 말끔하게 봉합될 수 없음은 당연하다. 그 사실을 이해하기 위해 우리는 굳이 저 먼 나만 다른 나라 사례를 찾을 필요도 없다. 제주 4.3, 한국전쟁기의 민간인 학살, 그리고 80년 광주 오월까지 한국의 현대사는 기념이 기억이자 동시에 망각이어야 함을 너무나 생생히/처절히 보여주고 있다. 앤더슨 역시 (증보판에 새로 추가된 「기억과 망각」이라는 장에서) 형제살해의 기억을 ‘감추는’ 민족주의의 성과를 다소 음울하게 바라보면서도, 그것이 결코 완벽할 수는 없음을 다음과 같이 덧붙이고 있다.³⁾

3) 그럼에도 불구하고 망각은 필연적으로 찾아온다. 그리고 아이러니하게도 그 망각은 가해자뿐만 아니라, 피해자들 자신이 스스로 선택하는 것이기도 하다. 1972년 미국과 일본의 밀약에 의한 오키나와 반환에 의해 오키나와가 일본 본토로 다시 귀속된 것은, 일본 본토의 일방향적인 「의지」(오키나와 반환이 이루어지지 않은 시점에서, 아직 전후는 끝나지 않았다는, 당시 사토 수상 연설이 집약적으로 표현하고 있는 것처럼)의 결과만은 아니었음을 상기하는 것이 중요하다. 그 과정에서 우리는 본토 복귀를 열망하는 오키나와인들의 목소리를 듣게 되는 것이다.

프리오 레비P. Levi가 자살하지 않았다면 모든 것들이 단순명쾌했을 것이라는 토도로

하지만 이러한 확실한 오래 전의 형제살해를 모두 국가 관료의 얼음과 같은 차가운 계산 덕분으로 돌려버리는 것은 물론 지나치게 안이한 것이다. 이와는 다른 차원에서, 그것들은 [상상의 방식이 근본적으로 새롭게 변화하고 있는 그러한 상상력의 심각한 변용을 반영하고 있었던 것이며, 이에 대해 국가는 마치 의식도 하고 있지 않으며, 거의 어떤 통제력도 갖지 못했고, 지금도 갖고 있지 않다 (Anderson, 2006 : 201).

이렇게 본다면, 무명전사의 묘지는 결코 국가의 기념commemoration이라는 논리에 의해 치장된 화려하고 순결해 보이는 전사자들의 유평의 집만은 아니다. 프로이트G. Freud적 의미에서 애도라는 행위가 죽은 자들을 산 자의 저 편으로 '영원히' 보내는(기억과 동시에 망각하는) 것이라고 한다면, 그

프T. Todorov(그리고 徐京植)의 탄식처럼, 전후 오키나와가 본토 복귀를 강요하는 일본에 맞서 저항했다면, 모든 것들이 단순명쾌했을 것이다. 잘 알려진 것처럼 오키나와는 1945년 '철의 폭풍鐵の暴風'이라는 악명에 걸맞게 아시아-태평양전쟁 최대의 격전지였고, 전 도민의 1/3이 전쟁에 '연루(連累)'되어 죽은(더구나 그 상당수가 아군인 일본군에 의해 강요된 '집단지결'에 의해 죽음을 당한) 비극적 역사를 가진 섬이었다. 이런 역사를 가진 섬에서 미국에서 일본으로의 반환이 구체화되던 시점에 『조국 복귀』라는 슬로건 아래 본토로 편입되고자 하는 열망이 표출되었던 것이다. 그렇다면 본토의 방어를 위해 섬 전체를 무정하게 저버렸던 일본이라는 국가에 다시 귀속되고 싶어 하는, 도저히 이해할 수 없는 오키나와인들의 '열망'은 어디에서 연유하는 것일까.

물론 '반(反) 복귀론'이 없었던 것은 아니다. 하지만 반복귀 혹은 독립을 정면에 내걸고 주장한 사람은 오키나와 내에서도 명백한 소수였음을 간과해서는 안 된다. 또한 전후 미군정에 의한 새로운 억압통치, 그리고 철수가 예정된 미군이 빠져나갔을 경우, 엄청난 혼란이 야기될 수밖에 없는 취약한 오키나와의 정치경제적 구조에서 오키나와인들이 어쩔 수 없이 택할 수밖에 없는 선택지는 본토로 돌아가는 것뿐이었다는 엄연한 현실을 무시할 수는 없다. 따라서 '복귀운동'을 바라보는 우리들의 시선은, "이 인간들은 배알도 없는 것이나~"라는 냉소가 아닌, 그러한 냉혹한 현실 앞에서 '조국 복귀'를 슬로건으로 내걸 수밖에 없었던 오키나와 주민들의 마음 한켠에 찰찰이 쌓인 분노와 슬픔을 이해하는 것으로, 나아가 도미야마의 지적처럼 복귀운동이 '패배'였음을 받아들임으로써 전후사를 재구성하는 방향으로 나아가야 할 것이다. 다시 말하면, "패배자란 패배를 패배로서 받아들이고, 그럼에도 불구하고 계속되는 꿈을 사교하는 자"라고 규정하며, "복귀로 귀착한 오키나와의 전후를 지금 검토하는 것은 이 패배를 소유하는 것이고, 복귀운동의 동인이 된 해방의 꿈을 '아직 끝나지 않았다'고 중얼거리면서 확보하는 작업(富山一朗, 2015 : 263)"이 요청되는 것이다.

애도장치의 대표 격인 무명전사의 묘지 앞에 ‘귀기서린’이라는 형용사를 굳이 쓸 필요가 없었을 것이기 때문이다. 실제로 거기에 묻힌 자들은 관주도 민족주의의 주도 아래 망각의 과정을 거쳐(대표적인 예로 앤더슨이 지적하는 ‘학교교육’) 이미 정사(正史) 혹은 신화로 편입되어버린 순결한 전사자들만이 아니었다. 오히려 아직 국민국가 체제가 정비되지 않은 신생 독립국가인 인도네시아나 캄보디아, 그리고 베트남의 ‘무명전사의 묘지’에서 앤더슨이 보았던 것은 서구와 일본의 제국주의 세력과 맞서 싸우다가 희생된 전사들이자, 혁명이라는 단어가 주는 희망에 자신의 꿈을 위탁했던 그 전사들이 서로 죽고 죽였던 전장의 피비린내는 풍경이 아니었을까. 다시 말해, 그 전장은 단순히 ‘국가를 위한 영광스러운 죽음’이라는 공식적인 official - 순진무구한 혹은 사심 없는 - 형용사로는 다 담아낼 수 없는 환희와 절망, 그리고 좌절이 응축되어 있는 공간이라고 해야 할 것이다.

4. 네이션의 선성 The Goodness of Nations

이 문제를 좀 더 깊이 고찰하기 위해, 증보판이 나온 지 7년 후에 출간된 그의 또 다른 저작인 『비교의 유령 The Spectre of Comparisons』의 마지막 장인 「네이션의 선성 The Goodness of Nations」이라는 짙막한 텍스트를 겹쳐 보도록 하자. 이 장은 1991년에 나온 증보판의 새로 추가된 장인 「기억과 망각」의 논의를 조금 더 발전시켜, 네이션의 善性(대문자로 씌어진 ‘내 나라’ My Country의 ‘善性 Goodness’)을 보증하는 상호 관련된 세 토포스 topos - ‘아직 태어나지 않은 자들’ the unborn, ‘죽은 자들’ the dead, ‘살아있는 자들’ the living - 의 연관을 시계열적으로 검토하고 있다. 앤더슨의 논의를 따른다면, ‘아직 태어나지 않은 자들’은 아직 태어나지 않았다는 이유만으로 ‘미래 완료형=미래완성형’ the Future Perfect 으로서 네이션의 선성을 보증하는 한편, ‘죽은 자들’은 ‘나라를 위해 목숨을 바쳤다’ National Death 라는 이유로

그들의 청구서를 지불하고, 도덕상의 장부를 청산함으로써 순수한 네이션이 되고, 선성은 그 순수성을 보존한 채 기념표지에 안치된다. 실로, ‘과거완료의 =과거의 완성된’past-perfect 네이션과 ‘미래완료=미래에 완성될’ 네이션의 현재에서의 만남, 다시 말하면 **죽은 자와 아직 태어나지 않은 자와의 유령적 결합(幽靈的 結合)**이 네이션의 선성을 보증한다는 것이다(Anderson, 1998 : 363-364). 그리고 그 장의 결론을 그는 다음과 같이 마무리 짓는다.

국민의 정부가 어떤 죄를 범했다 해도, 그리고 때로 시민들이 그 죄에 어떻게 가담했다 해도 다름 아닌 <우리나라>가 왜 궁극적으로 <선>인가를, 각각의 사례가 조금씩 다르면서도 관련된 시점에서 보여주고 있다. 여러 난제에 고민하는 가운데 새로운 밀레니엄이 다가오는 지금, 이러한 <선성>의 카드를 버리고 과연 더 좋은 것을 만들어낼 수가 있을 것인가(ibid., 368).

이 결론은 혁명 이후 형제국가였던 베트남과 캄보디아, 베트남과 중국 사이의 전쟁을 보면서 느꼈던 충격에서 쓰기 시작한 『상상의 공동체』 초판의 마지막 장에서, 사회주의 국가들 사이의 전쟁이 더 이상 되풀이되지 않거나, 사회주의 국가라는 상상의 공동체가 사라지는 않을 것이라고 우려하면서도 조심스레 제시했던 다소 낙관적 결론 - “우리 맑스주의자는 민족주의자가 아니다” 라든가 ‘민족주의는 근대 발전 이론의 병리학이다’라는 허구를 버리지 않는 한, 그리고 대신에 과거의 실제적이고 상상된 경험에 대해 배우기 위해 우리가 더딘 대로 최선을 다하지 않는 한, 그러한 전쟁을 제한하거나 예방하기 위한 어떤 유용한 일도 할 수 없을 것이다(Anderson, 2006 : 161)” - 에 비해서도 많이 후퇴한 것처럼 보인다. 그렇다면 이러한 진단을 어떻게 해석해야 할까. 세계화의 도래와 더불어 과거의 힘이 많이 약화되긴 했지만, 여전히 세계질서 형성의 커다란 축인 국민국가에서 우리는 결코 벗어날 수 없다는 것을 인정하지 않을 수 없는 노교수의 한탄일까, 아니면, 여전히 네이션이 초기에 가졌던 순수한 이상에 희망을 걸면서, 현재

의 국민국가가 갖는 문제점을 내파(內破)해가는 가능성을 그 안에서 찾아야 한다는 전략적 다짐일까.

이 선성이라는 키워드를 둘러싼 잡음을 둘러싸고 일본의 사상가 도미야마 이치로(富山一郎)는 내셔널리즘을 선악의 문제로 환원시키는 나이브한 해석을 경계하면서, 이 문제를 그 마지막 장에서도 가장 논쟁적인 마지막 절인 「살아있는 자들」에 대한 논의를 통해 재사유하고자 한다. 여기서 그가 꺼내는 키워드가 바로 ‘육망’, 즉 사회로부터 승인되지 않은 자가 승인을 얻고자 하는 순간에 국가를 요청하는 문제이자, 이상적인 사회가 국가에 대한 회귀로 변모하는 순간의 문제이다.

우리들은 모두 동일 국민에 속하는 시민들이 어떠한 비유를 사용해서 자신들의 관계를 이해하는가를 잘 알고 있다. 시민들은 안티고네의 형제들, 자매들이며, 남편과 아내, 부모와 자식, 남자와 여자의 관계에 있는 것이 아니다. 하물며 여자들 집단은 있을 수 없다. **시민적 형제**에로부터는 **성적(性的)인 것**은 일절 소거된다. 우리들은 서로의 육체나 서로의 눈을 마주보는 것이 아니라, 저 머나먼 <전방>을 응시하며 서 있는 것이다(Anderson, 1998 : 367 / 강조-인용자).

인용에서 잘 드러나듯, “네이션의 선성에 대한 최후의 원천”은 다름 아닌 “어떤 종류의 정치적인 근친상간 금기로 치장된 시민적 형제애”이다. 하지만 이 대목은 미묘하다. 왜냐하면 “어떤 종류의 정치적인 근친상간의 금기”라는 단서조항은, 그러한 금기가 깨졌을 때 네이션의 선성은 보증될 수 있는가라는 물음을 내포하고 있기 때문이다. 이를 부연이라도 하듯, 앤더슨은 해당 구절에 “게이나 레즈비언 병사는 눈을 옆이나 아래에 두는 불온한 가능성을 불러 일으킨다. 여성병사는 공적인 형제·자매의 관계를 사적인 연인 관계로 바꿔 버릴 가능성을 끊임없이 내포하고 있다(ibid., 367)”라는 주석을 덧붙임으로써, 해석의 확장을 유도하고 있는 듯이 보인다. 그리고 앤더슨이 머뭇거리고 있는 이 틈새를 도미야마는 주디스 버틀러J. Butler의 텍스트 - 『안티고네의

주장『Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death』(2000) - 을 끌어들이면서 더욱 급진적으로 사유하고자 한다.

잘 알려진 것처럼 소포클레스의 비극인 『콜로누스의 오이디푸스』에서 죽기 직전 오이디푸스가 내린 저주서린 예언, 즉 자신을 버린 두 아들은 서로 싸우다가 죽음을 당할 것이며, 늙고 병든 자신을 헌신적으로 돌본 두 딸 안티고네와 이스메네 역시 “사랑이라면 너희들은 어느 누구에게서도 나에게서 받은 것보다 더 많이 받지는 못할 것이다”라는 의미심장한 예언은 그의 또 다른 비극 『안티고네』를 통해 실현된다. 즉, 그의 예언대로 오이디푸스의 두 아들은 전장에서 서로 죽고 죽이는 비극을 되풀이하고, 안티고네는 국법에 의해 엄금된 사랑하는 오빠 폴뤼네이케스의 매장을 강행하다 결국 국법에 의해 죽음을 당하는 운명에 처한다.

국법에 의해 금지된 오빠의 시체를 매장하는 안티고네의 행위에 대해서는 지금까지 헤겔F. Hegel의 해석, 즉 공적영역(국가)과 사적영역(친족), 혹은 남성성과 여성성의 대립으로 간주하는 해석(『정신현상학』)이 지배적이었다. 그리고 오빠에 대한 안티고네의 사랑에 대해서도 이를 실제 오빠라기보다는 오빠의 ‘순수한 존재’ pure being, 즉 상징적 위치에 속한 존재라는 관념성으로 보는 라캉J. Lacan의 해석이 주류를 차지해왔다. 다시 말하면, 안티고네가 옹호한다고 이야기되는 친족은 사회적인 것이 아닌 친족, 즉 근친상간 금기로 상징되는, 완전히 생물학적이거나 전적으로 문화적인 것이라기보다는 ‘문화의 문지방threshold’에 존재하는 하나의 규칙이라는 것이다(Butler, 2005: 37).

하지만 버틀러의 관심은 금기로서 이해되는 규칙은 그것이 아무리 효과적으로 기능하고자 해도, 현실적으로 기능하기 위해서는 그것이 침범되는 무엇을 생산하거나 유지하지 않고서는 작동될 수 없는 어떤 것, 즉 ‘유령’ specter적인 어떤 것을 향해 있다. 『안티고네의 주장』은 이러한 기존의 해석들에 저항Claim하며, 안티고네의 사랑을 친족 간의 사랑이 아닌, 친족

계보를 위반하려 하는, 즉 오빠에 대한 근친상간적 애정으로 해석하며, 국가에 의해 허용된 애도의 거부가 초래하는 ‘공적 멜랑콜리’의 가능성을 읽어내고자 한 논쟁적인 텍스트이다.

이 책에서 버틀러는 “근친상간의 금기가 근친상간이 아닌 어떤 사랑을 폐쇄foreclosure시키는 작용을 할 때 만들어지는 어슴푸레한 사랑의 영역”(그것이 다음 아닌 멜랑콜리이다)이 갖는 힘, 즉 “삶에서 존재론적 확실성의 의미를 빼앗고, 공적으로 구성된 정치 영역 내부의 견고성을 파괴하는(ibid., 132)” 힘에 대해 주목한다. 다시 말하면, 애도의 거부 속에서 애도할 권리를 요청하는 안티고네의 주장은 말할 수 없는 곳에서부터 등장하여 “말할 수 있는 것의 가능성의 한계선까지 자신을 끌고 가는 폭력”을 초래하면서, 이를 통해 “말해질 수 없는 것으로 남겨진 것이 무엇인지”를 분명히 드러내는 역할을 수행한다는 것이다(ibid., 134). 버틀러의 절대적 관심사는 바로 그 사회적 금기와 우울증의 수렴점으로서의 ‘남겨진 것’이었다. 그것은 아렌트H. Arendt가 포착하고자 했던 공적 영역에 귀신처럼 나타나는 ‘그림자 영역’, 나아가 아우슈비츠의 증언을 통해 아감벤G. Agamben이 사유하고자 했던 ‘남겨진 것’remnants이기도 할 것이다.

이렇듯 안티고네의 주장에 대한 독해를 통해 버틀러는 ‘구성적 외부’constitutive outside의 생산이라는 측면에 주목하고, 나아가 안티고네를 ‘새로운 영역의 인간’으로까지 끌어올린다. 이 새로운 영역의 인간은 인간보다 못한 것이 인간으로서 말할 때, 젠더가 뒤바뀌고, 친족이 자신이 토대한 범위에서 비틀거릴 때 생겨나는 존재이지만, 그의 발화행위가 낳은 치명적 범 죄가 인식 가능성의 담론 안으로 들어가면서, 전혀 없는 미래의 담론을 만들어 낸다는 점에서(ibid., 138), 앞서 앤더슨이 암시했던 ‘불온한 가능성’을 떠올리게 하는 대목이며, 여기서 앤더슨의 저서 제목이기도 한 ‘유령’spectre의 의미를 더 강하게 끌어당겨 독해할 수 있는 가능성이 열린다. “앤더슨이 무명전사의 묘에서 발견한 유령ghost에는 버틀러가 발견했던 안티고네의 유

령specter이 함께 깃들어 있다”는 도미야마의 해석 역시 이 지점에서 보다 분명해진다. 결국 “안티고네의 주장은 유령의 이야기다. 하지만 그 말은 명확히 받아들여져 사회를 만든다. 기억은 이 때 정치가 된다(富山一期, 2006 : 15 / 강조-인용자).”

그리고 이렇게 해석했을 때, ‘상상’imagine의 의미도 보다 분명해진다. 물론 ‘상상’이 가상이나 허구를 의미하는 것은 아니라는 점은 무수히 지적되어 왔다. 하지만 여기서는 ‘상상’이 현실reality의 반대 항이며, ‘실질적·현실적’real이라는 표현은 ‘왕의’royal, ‘왕에 속하는’이란 뜻의 스페인어 ‘레알’real에서 나온 것이라는 그레이버D. Graeber의 논의를 통해 상상의 의미를 조금 더 급진적으로 사유하고자 한다. 다시 말하면 real의 영역은 국가가 그것을 장악하거나 파괴할 수 있는 영역이라고 한다면, imagine의 영역은 그 힘이 미치지 못하는 영역을 의미한다는 것. 또한 imagine이란 단어가 명확히 현실적이지 않은 어떤 것을 의미하게 된 것은 실제로 데카르트 이후였을 뿐이며, 고대와 중세의 공통적 개념 속에서 ‘상상’은 일종의 중간 지대, 즉 물리적 현실과 합리적 영혼을 연결하는 통로 구실을 하는 공간을 의미하는 것이라는 해석도 있다 (Graeber, 2016 : 135-140). 이렇게 본다면 상상의 공동체로서 네이션을 사유하는 행위에는 혁명 이후, 혹은 독립국가 수립 이후 관료주의적 장치들에 의해 제도적으로 포섭되어버린 ‘네이션’의 역동성을, 혹은 이후 제기할 선성을 탈환할 수 있는 가능성 역시 내포되어 있다는 해석 역시 지나친 것이 아니다.

물론 버틀러의 『안티고네』 독해, 나아가 버틀러의 『안티고네』 독해를 통해 『상상의 공동체』를 내파하는 가능성을 찾고자 하는 도미야마의 독해가 갖는 현실정치적 개입의 지점에 대해서는 여전히 많은 논란의 여지가 남아 있다. 왜냐하면 원-비극(『안티고네』)의 결말이 시사하듯, 결국 오빠에 대한 치명적 사랑과 애도의 거부가 몰고 온 멜랑콜리는 안티고네 그녀 자신의 죽음을, 그리고 그녀의 상실로 인한 약혼자 하이몬의 비탄에 찬 자살과 그의 어머니인 에르리디케의 죽음이라는 폭력의 연쇄를 초래했기 때문이다. 그 파국적인

결말은 어찌면 바타이유G. Bataille적인 ‘연인들의 공동체’가 빠지기 쉬운 ‘검은 구멍’이라고 보는 것이 더욱 적절하지 않을까. 하지만 여전히 어떤 애도가 가능할 것인가라는 물음, 다시 말하면 “죽은 자와 어떻게 만나야 할 것인가”라는 물음이 네이션을 재사유하는 근원적인 힘이 될 수 있다는 가능성을 부정할 수는 없다. 다시 말하면 “안티고네의 주장을 언어화하고, 계속 써가면서 ‘이해 가능한 언설the discourse of intelligibility’로 만들며, 전방을 향해 시선을 함께 맞춰 정렬하는 것이 아닌 관계를 만들어 내가는 것”에서 정치는 시작될 수 있는 것이며, 그것이 “꿈에 대해 언어가 해나가야 할 영역(富山一朗, 2006: 16)”이기도 한 것이다. 결국 네이션의 선성을 둘러싼 문제는 우리를 그 이면에 깔려 있는 ‘애도’의 문제로 다시 인도하는 것이다.

5. 역사의 천사Angel of History

『상상의 공동체』 1판은 ‘역사의 천사’라는 마지막 장으로 끝난다. 그리고 그 역사의 천사는 앤더슨이 마지막에 인용하고 있듯, 벤야민이 『역사의 개념에 대하여』에서 썼던, 파울 클레P. Klee의 바로 그 “새로운 천사”Angelus Novus의 이미지이다.

그 천사의 얼굴은 과거를 향하고 있다. 우리에게 일련의 사건들이 모습을 드러내는 바로 그 곳에서 그 천사는 잔해 위에 또 잔해를 씌 없이 쌓아 올리고 또 이 잔해를 자기 발 앞에 던지는 단 하나의 파국만을 본다. 천사는 머물고 싶어 하고 죽은 자들을 깨우고 또 산산이 부서진 것을 모아서 다시 결합하고 싶어 한다. 그러나 낙원에서 폭풍이 자신의 날개를 꼼짝달짝 못하게 할 정도로 세차게 불어오기 때문에 천사는 날개를 접을 수도 없다. 이 폭풍은, 천사가 등을 돌리고 있는 미래 쪽을 향해 저항할 수 없이 천사를 떠밀고 있으며, 반면 천사의 앞에 쌓이는 잔해의 더미는 하늘까지 치솟고 있다. 우리가 진보라고 일컫는 것은 바로 이런 폭풍을 두고 하는 말이다(Benjamin, 2008: 339).

천국에서 불어오는 거센 진보의 폭풍을 맞으면서, 날개를 접을 수조차 없이 미래를 향해 떠밀려 가는 천사의 이미지. 여기에 앤더슨은 “하지만 그 천사는 불멸하다. 그리고 우리의 얼굴은 우리 앞에 놓인 불투명을 향해 있다.”라는 비의적인 주석을 달며, 글을 맺고 있다. 상상의 공동체로서의 네이션이 역사적으로 구성되는 과정에 대한 지나긴 기술 이후에 도달한 종착점으로서 “역사의 천사”는 무엇을 의미하는가?

역사의 천사가 던져주는 의미를 사유하기 위해 우리는 다시 벤야민의 역사철학, 그리고 그가 개념화한 변증법적 이미지로 돌아가야 한다. 벤야민 W. Benjamin은 『역사개념에 대하여』의 17장을 다음과 같이 쓰고 있다. “유물론적 역사서술은 하나의 구성의 원칙에 근거를 둔다. 사유에는 생각들의 흐름만이 아니라 생각들의 정지도 포함된다. 사유는, 그것이 긴장으로 가득 찬 상황(성좌, Konstellation) 속에서 갑자기 정지하는 바로 그 순간에 그 상황에 충격을 가하게 되고, 또 이를 통해 그 상황은 하나의 단자(Monade)로 결정된다. 역사적 유물론자는 역사적 대상에 다가가되 그가 그 대상을 단자로 맞닥뜨리는 곳에서만 다가간다. 이러한 단자의 구조 속에서 그는 사건의 메시아적인 정지의 표식, 다시 말해 억압 받은 과거를 위한 투쟁에서 나타나는 혁명적 기회의 신호를 인식한다.” 다시 말하면, 변증법적 이미지는 “과거가 인식 가능성의 지금과 관계 맺는 형식이자, 점진적인 역사의 발전 과정이라는 연속성의 고리를 파괴하고 역사적 존재의 의식에 스치듯 나타나는 과거의 ‘진정한’ 형상”(강수미, 2011: 89)이다.

이렇게 본다면 저서의 마지막에 등장한 역사의 천사는 국민국가 체제가 굳건히 자리 잡은 현세계에서 앤더슨이 포착하고자 했던 변증법적 이미지라고 보는 것이 타당할 것 같다. 그리고 그 이미지를, 나아가 역사를 인식하는 주체는 벤야민이 이어 12테제에서 쓰고 있듯이, “투쟁하는, 억압받는 계급 자신”이다. 그들은 역사의 연속체를 폭파시켜, 다시 말해 시간을 멈추고 정지시켜, 자기의 인격을 걸고 그 이미지를 포착해내야 한다. 메시아적 구

원의 계기 역시 여기서 찾아질 수 있다. 물론 “그 이미지는 확 지나간다. … 그것은 복원할 수 없는 과거의 이미지이며, 각각의 현재가 자신이 그 이미지에 의해 의도되어 있음을 인식하지 못한다면, 그 이미지는 그 현재와 더불어 사라질 위험에 놓이게 된다(Benjamin, 2008: 333-334).”

이는 이미지가 마치 혜성처럼 모든 부동적인 지평을 돌파하는, 지나가는 미광임을 의미하는 것이기도 하다. 벤야민은 역사와 정치에 대해 성찰하는 바로 그 맥락-육필원고 『누락본과 이본』-에서 “변증법적 이미지는 과거의 모든 지평을 돌파하는 하나의 불덩이”라고 썼다. 우리의 역사적 세계-그러므로 궁극의 목적과 모든 최후의 심판과는 동떨어진-에서는, 즉 “작은 승리하기를 멈추지 않고” 지평은 왕국과 그 영광에 의해 가로막힌 것처럼 보이는 이런 세계에서, 정치적인 항의·위기·비판·해방을 작동시키며, 전체주의적 구축물을 지평을 돌파하는 제일 주체는 이미지이기 때문이다(Didi-Huberman, 2012: 115). 그리고 정치 상태의 변증법의 역사가/인류학자는 과거사를 단순히 정리하는 것이 아니라 이들을 각성시키는 실천가, 말 그대로 억압받는 계급의 사자(使者)(Benjamin, 2005: 81)⁴⁾ 역할을 수행해야 한다.

물론 그것은 지난하고 고통스러운 작업이다. 서두에서 이미 밝혔듯이, 앤더슨 역시 자랑스러운 민족해방운동의 상징처럼 보였던 베트남이 같은 사회주의 형제국가인 캄보디아를 침공하고, 뒤이어 사회주의 중국이 베트남을 침공하는 등, 역사유물론자로서 받아들이기 어려운 일련의 상황들이 전개되어 가는 가운데 민족주의의 기원에 대한 연구를 수행했고, 역사의 천사라는 이미지를 발견하는 것으로 그 작업의 일단락을 지었다. 그것이 마치 “과거의 모든 지평을 돌파하는 하나의 불덩이”가 되기를 바라듯이 말이다.

비관주의를 조직한다는 것은 … 정치적 행위의 공간 내에서 … 이미지의 공간

4) 이 표현은 발터 벤야민의 『아케이드 프로젝트』(새물결, 2005) 한국어 번역본에 실린 Rolf Tiedeman의 편집자 서문에서 가져온 것이다.

을 발견하는 것을 뜻한다. 그러나 이런 이미지의 공간은 관조적인 방식으로 측량될 수 없다. 우리가 추구하는 이런 이미지의 공간은 ... 전방위로 열려 있으며 온전한 현실성을 갖춘 세계이다(Benjamin, 2008: 360/ 번역 일부 수정).

6. ‘영령’(英靈)들의 전후

민족주의의 고전 커리큘럼에 들어 있기 때문에 누구나 읽지만 또 쉽게 건너뛰는 『상상의 공동체』라는 텍스트를 더욱 깊이 읽게 된 계기는 전후 일본의 전쟁사자(戰爭死者) 제사/기념과 애도, 그리고 유령을 테마로 한 일련의 연구를 구상하기 시작하면서부터였다. 주지하다시피 근대 일본이라는 국가는 끊임없는 전쟁을 거치면서 야스쿠니신사를 정점으로 하는 ‘영령’(英靈) 제사를 통해 “전사(戰死)”를 둘러싼 새로운 감정의 공동체(矢野敬一, 2006)”를 만들어냈다. 근대 일본사회에서 새롭게 만들어진 ‘영령’이라는 호칭, 그리고 “전사 → 영령 · 위령(慰靈) → 교육 → 징병 → 전사로 이어지는 소위 ‘영령 사이클’이야말로 근대 일본 국민국가의 완성을 보증하는 것이었다.”⁵⁾

‘패전’과 뒤이은 ‘전후’는 이전 시기 국민통합을 만들어낸 강력한 상징이었던 위령-장치들의 기능이 (강제로) 정지되어버렸다는 점에서, 살아남은 자들에게 새로운 난제를 던져준 시공간이었다. 야스쿠니신사가 전후, 국가로부터 지원이 끊긴 채 일개 ‘종교법인’으로 전락했음에도 불구하고 여전히 커다란

5) 한국사회에서도 ‘영령’은 국민의례의 식순에 있는 ‘순국선열 및 호국영령에 대한 묵념’과 함께 울려 퍼지던 ‘애수어린’ 음악을 기억하는 세대라면 결코 낯설지 않은 단어이지만, 실제로 영령의 원뜻이 무엇인지, 또 어떤 경위로 한국 사회에서 사용되게 되었는지에 대해서는 그다지 주의 깊은 분석이 이루어지지 못했다. 하지만 일본에서 이루어진 논의들을 참조한다면, ‘영령’이라는 호칭은 결코 일본 사회에서도 오래 전부터 사용되던 것이 아니며, 이 호칭이 일반적으로 사용되기 시작한 것은 러일전쟁 이후라는 설이 지배적이다(村上重良, 1974; 田中丸勝彦, 2002; 新谷尙紀, 2006). 근대 일본 사회에서 영령이라는 말이 출현하고 받아들여지게 된 배경, 그리고 전후의 변화에 대해서는 즐고(2012: 48-55)를 참조할 것.

힘을 가질 수 있었던 가장 중요한 이유는, 3백만이라는 자국의 전사자들의 죽음을 “균질적이고 공허한 시공간” 안으로 회수하면서, 유족들의 슬픔을 위무하고, 그들의 결여를 다른 무엇인가로 대리 보충하는 강력한 감정기관 emotive institution(White, 2005)으로서의 역할을 계속 수행해왔기 때문이다. 그럼에도 불구하고 전후 70여년이 흐른 현재까지 아직 공식적인 국가의 전사자 기념시설이 없다는 것, 그리고 야스쿠니신사 국가호지를 위해 전후 여러 차례 보수파들의 움직임이 있었음에도 불구하고, 그 시도가 결국 무위로 끝났다는 사실은, 전쟁에 연루되어 희생된 무수한 무의미한 죽음들을 묵도하면서 전후 일본사회가 체득했던 경험이 무엇인가를 다시금 성찰하게 한다.

이를 단적으로 말하면, 과거의 공적 애도방식, 그리고 국가의 수사학에 염증을 느끼게 된 사람들이 공통적으로 도달하게 된 질문, 즉 그렇다면 죽은 자들과 진정 어떻게 만나야 할 것인가라는 문제의식이라고 할 수 있을 것이다. 전사자들을 ‘정결한 영령’으로 만들어내는 야스쿠니신사의 제사, 그리고 국민들의 희생을 전후 번영의 초석으로 자리매김하려는 정부의 공식 수사에 위화감을 느끼면서, 전쟁을 체험했던 사람들이 추구했던 것은 전장에서 스러져간 사람들 개개인의 삶과 죽음의 의미였다. 자신의 전쟁/포로체험을 작품화한 『포로기』로 잘 알려진 작가 오오카 쇼헤이大岡昇平가 6년에 걸친 저술 작업 끝에 출간한 『레이테 전기』(1971)는 이들 무명전사들을 영령으로 미화/포획시켜 버리는 야스쿠니적인 움직임에 맞서, 저자가 만들어낸 그들에 대한 전혀 다른 성격의 기념비이자 묘비명이었다. 문고본 총 3권으로 이루어진 ‘전기(戰記)에는 셀 수 없이 많은 병사들이 등장하는데, “죽은 병사들에게”라는 헌사와 함께 소설의 마지막에는 부록으로 태평양전쟁 연표·레이테전투 관련 육군부대편성표·서지뿐만 아니라 지명·인명·부대명에 관한 꼼꼼한 색인이 이백여 페이지를 가득 채우고 있다.

레이테 섬의 포로수용소에서 듣는 이야기는 비참한 대목들로 가득 차 있었다. 하지만 그만큼 원(元) 군인들에게는 치욕스런 싸움터였기에 책임 있는 자의 보고는 좀처럼 나오지 않았다. 방위청 전사실의 전사(戰史)가 나온 것은 겨우 작년(1970년) 말, 실로 전후 25년이 지난 뒤였다. 더구나 그에 대한 기술은大本營) 방면군(方面軍)의 작전이 주였고, 전투경과가 차지하는 비중은 지극히 적었다. 그런데 내가 알고 싶은 것, 또한 많은 유가족들이 알고 싶어 하는 것은 전투의 실상이다. 자신의 아버지와 형이 어떤 곳에서 어떻게 죽어갔는가 하는 것이다. … 나의 의도는 처음에는 레이테 전투를 전체적으로 파악하는 것이었다. 하지만 써나가다 보니, 전사한 병사 한 사람 한 사람에 대해서 그가 어디서 어떻게 죽었는지를 열거하는 것이 되어갔다(『필리핀과 나』, 1971년).

한 가지 흥미로운 것은 병사들 개개인의 고유명을 확인하고 새기는 작업을 통해 오오카가 마주하게 된 것이 전장이었던 ‘필리핀’, 그리고 그 전장에 연루되었던 필리핀 사람들이었다는 그의 사후 발언이다. 지나긴 연재를 마치고 난 후 소감에서 그는 “레이테 전투에 대한 기록을 마치고보니, … 결국 가장 지독한 고통을 겪은 것은 필리핀 사람들이 아닌가”라고 쓰고 있다. 오오카의 이러한 ‘발견’은 머나먼 ‘전방’을 응시하며 서 있는 형제들 사이에서 어떻게 다른 관계성을 만들어나갈 수 있는가라는 앞서의 물음에 대한 하나의 가능성이기도 할 것이다. 이렇게 본다면 흔히 전후 일본 사회의 심층의식에 자리 잡은 피해자 의식 역시 반드시 부정적으로 볼 수는 없다. 피해자 의식의 심화는 피해자 일반에 대한 공감으로, 나아가 이러한 피해를 야기한 권력에 대한 비판, 가해 인식에의 자각으로 나아갈 수 있는 가능성도 내포하고 있기 때문이다. 나가사키에서의 피폭체험을 거쳐, 전후에는 원수폭(原水爆) 금지운동에 관여해온 이와마츠 시게토시(岩松繁俊, 1982)의 다음과 같은 발언은 피해자로서의 입장을 철저히 추구해나갈 경우 열릴 수 있는 가능성을 조심스럽게 시사해준다.

피해자로서의 입장을 마지막까지 추구해가면 두 개의 국면에 부딪치지 않을 수 없을 것이다. 하나는 타국의 피해자와의 공통성이라는 인식이다. 그리고 또 하나는 가엾은 피해자를 만들어낸 가해자라는 존재에의 인식이다. 전자는 전쟁 피해자로서의 공통인식에 의한 국제연대의 자각이며, 후자는 피해자 인식의 극한에서 가해자 인식에로의 의식의 전환이다(岩松繁俊, 1982: 50).

전후 일본사회는 오히려 피해자로서의 의식이 박약했기 때문에 가해자로서의 의식과 인식 역시 박약할 수밖에 없었으며(ibid., 52), 나아가 피해자 인식의 심화가 가해자에 대한 추궁, 나아가 전쟁책임에 대한 인식으로 이어질 수 있다는 것. 이러한 인식은 내셔널리즘을 하나의 긍정적인 방향으로 인도하는 것으로서, 내셔널리즘과 연동되는 도덕적 감정으로서 ‘부끄러움’에 주목했던 앤더슨의 언급(“이런 짓을 하는 우리나라가 부끄럽다!”)을 다시금 상기시킨다(Anderson, 1998: 362-3; 앤더슨·백원담, 2015: 244). 이렇듯 국민의 정부가 어떤 죄를 범했다 해도, 그리고 때로 시민들이 그 죄에 어떻게 가담했다 해도 다름 아닌 네이션의 선성을 포기할 수 없는 난제 앞에서 패전, 그리고 전후라는 경험은 네이션 안에서 네이션의 경계를 해체해 나가는 하나의 해답을 제공해준다.

물론 오오카가 붙잡으려 한 무명전사의 이미지는, 국민국가 체제가 굳건히 자리 잡은 현 세계에서 앤더슨이 포착하고자 했던 ‘역사의 천사’ Angel of history와 같은 변증법적 이미지에 가까운 것이다. 그리고 그 이미지는 앞서 언급한 것처럼 획 지나가며, 과거는 인식 가능한 순간에 인식되지 않으면 영영 다시 볼 수 없게 사라지는 섬광 같은 이미지로서만 붙잡을 수 있을 뿐이다. 오오카가 포착한 이 ‘무명전사들의 개개의 묘비명’ 역시 이후 1990년대를 거치면서 “2천만 아시아 사자를 애도하기 위해 3백만 자국의 전사자의 무의미한 죽음을 우선 애도해야 한다(加藤典洋, 1997)”는 ‘기묘한’ 보수의 논리에 포획되어 버렸다.⁶⁾

6) 1995년 발표되어 일본 논단에서 화제가 된 가토 노리히로[加藤典洋]의 『패전후론敗戰

하지만 바르부르크A. Warburg, 그리고 그의 이미지 연구의 계승자인 디디-위베르만이 힘주어 말하듯, 끊임없이 변신하는 이미지 자체는 결코 파괴되지 않는다. 따라서 이를 ‘감각할 수 있게 하기’ rendre sensible(Didi-Huberman, 2014) 위해 사유는 ‘예전’이 ‘지금’을 만나서 우리의 ‘장래’ 자체를 위한 어떤 형식이 마련되는 하나의 미광, 하나의 섬광, 하나의 별자리를 형성하는 방식을 거쳐 진행되어야 한다. 다시 말하면 우리의 상상하는 방식 속에 근본적으로 우리의 정치하는 방식을 위한 조건이 놓여 있음을 긍정하며, 상상력은 정치에 관련된다는 것, 그리고 정치에 대한 성찰은 어떤 결정적인 전개의 순간에 이미지, 상상력, “감각적인 것의 나눔(Rancière, 2008)”, 즉 공동체의 공통적인 것에 대한 감각적 경계설정의 수준에 대한 물음으로 집중될 수밖에 없다(Didi-Huberman, 2012: 58-62)는 것을 상기해야 한다는 것이다.

이러한 이미지를 포착하는 역사 유물론자에게 필요한 것이 “과거에 지나가 버린 것 속에 희망의 불꽃을 일으키고”, “역사적 전통을 그것을 억압하려는 순응주의로부터” “새롭게 회복할 수 있는” 재능이다(Benjamin, 2008: 334). 변증법을 정지 상태에 뒹뒹으로써 역사의 ‘승리자들’이 지금까지 역사와 맺어온 계약은 취소되며, 모든 파토스는 억압된 것들의 구원으로 옮겨갈 수 있는 것이다. 물론 이 때의 구원은 하나의 지평, 조화론적 완결이나 충실한 현전(現前)을 지향하는 것이 아니다. 오히려 구원의 길은 충실한 현전으로서의 긍정적 장소를 거부하고, 또 시간적으로도 단절적(disjunctive)이며, 트라우마가 만들어지는 시간의 어긋남의 경험에 대한 주목을 통해서만 확보될 수 있다(Jay, 2003: 28-29). 그리고 물론 그 기회는 저절로 오는 것이 아니라, “그때까

後論』(『군조群像』1995년 1월호 게재, 1997년 단행본 『敗戰後論』(講談社)으로 출판)은 자국의 3백만 전사자와 아시아의 2천만 전사자라는 대비를 통해, 전후 일본이라는 국민국가에서 자국의 전사자를 어떻게 마주대할 것인가에 대한 문제를 직접적으로 제기하면서 논단에서뿐만 아니라 일반 매스컴에서도 상당한 논란을 불러일으킨 바 있다. 가토 노리히로의 주장이 일본 사회 안에서 가졌던 반향 및 이에 대한 일본 사회 내부의 비판에 대해서는 줄고(2014) 참조.

지 닫혀 있던 과거의 어떤 특정한 방을 열어젖히는 힘을 통해서”, 즉 “정치적 행동”을 통해서 확인된다.⁷⁾

귀기서린 상상력으로 가득한 무명전사의 기념비에서 앤더슨이 찾고자 했던 것(또는 우리가 찾아내야 할 것) 역시, 국민국가의 기념비문화, 받아들여진 전사자와 자신들의 순교자들과의 사이에 이음매 없는 연속성을 추구하는 상징적 애도를 거부하면서, 그리고 무명전사이자 혁명전사였던 그들의 죽음이 무엇이었는가를 되물음으로써, 네이션을 구원해내는 하나의 이미지(소망-이미지)였을 것이다. 물론 앤더슨 역시 국민국가 형성의 메커니즘을 고찰하면서 이 문제를 충분히 의식하고 있었다. 다만, 국민국가라는 괴물의 이미지에 지나치게 압도된 탓인지, 적어도 『상상의 공동체』라는 텍스트 속에서는 그 균질하고 공허한 시간을 찢어내는 ‘지금시간’, 즉 “과거 속으로 뛰어드는 호랑이의 도약(Benjamin, 2008: 345)”과 같은 변증법적 도약의 계기들을 종종 놓쳐버리고 만다. 하지만 역사적 유물론자로서 그에게 가장 중요한 과업은 역사적 시간에 대한 개념에 힘입어 균질적이고 공허한 시간, 즉 역사의 연속체를 폭발시키는 것이지 않았을까(Löwy, 2017: 168).⁸⁾ 그리

7) 이 구절은 벤야민의 『역사의 개념에 대하여』의 테제 17a에 들어있으며, 17a는 다른 판본에는 없이 1940년 벤야민이 조르주 바타이유에게 맡긴 초고에만 들어 있다. “사실상 자신의 혁명적 기회를 그 안에 담고 있지 않은 순간은 단 하나도 없다. 그 기회는 다만 특수한 기회로 즉 전혀 새로운 과제에 직면해 전혀 새로운 해답을 얻을 기회로 정의될 필요가 있다. 혁명적 사상가에게 각각의 역사적 순간에 고유한 혁명적 기회는 정치적 상황 속에서 확인된다. 하지만 그 기회는 그 순간이 그때까지 닫혀 있던 과거의 어떤 특정한 방을 열어젖히는 힘을 통해서도 그에 못지않게 확인된다. 이 방에 들어서는 일은 정치적 행동과 엄격하게 합치된다. 그리고 그렇게 들어서는 일을 통해 정치적 행동은 제 아무리 파괴적일지언정 메시아적 행동으로 인정받을 수 있다(Löwy, 2017: 186).”

8) 뢰비에 따르면 벤야민의 ‘역사의 개념에 대하여’의 14번 테제의 이본에서 Jetztzeit는 “폭발물”Explosivstoff로 정의된다. “역사는 구성의 대상이며, 그 구성의 장소는 균질하고 공허한 시간이 아니라 ‘지금시간’으로 충만한 시간이다. 과거가 이 폭발물로 채워진 곳에서, 유물론적 연구는 ‘역사의 연속체’를 향해 도화선을 당긴다. 이 과정 속에서 유물론적 연구 앞에 떠오르는 것은 역사의 연속체를 폭발해 거기에서 그 시대를 끄집어내는 일이다(Löwy, 2017: 168).”

고 그것이야말로 죽어가는 자의 권위에서 모든 이야기, 모든 경험의 증언을 궁극적으로 재가하는 권위의 원천을 찾고자 했던(Didi-Huberman, 2012: 127-8) 벤야민적 사유 전통⁹⁾의 계승이자, '전후'라는 경험이 우리에게 주는 유산이기도 할 것이다.

참고문헌

앤더슨, 베네딕트·백원담, 『[대담] 아시아 혹은 아시아라는 정체』, 『황해문화』 2015.
이영진, 『전후 일본의 특공 위령과 죽음의 정치』, 서울대학교 사회과학대학원 인
류학과 박사학위논문, 2012.
_____, 『애국과 동아시아』, 한순미 외 지음, 『우리 시대의 사랑』, 전남대학교 출
판부, 2014.

Agamben Giorgio, 『아우슈비츠의 남은 자들』, 정문영 역, 새물결, 2012.
Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and
Spread of Nationalism*, London · NY: Verso [new edition], 2006[1983].
_____, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia
and the World*, London · NY: Verso. 1998.
_____, 『세 깃발 아래에서: 아나키즘과 반식민주의 상상력』, 서지
원 역, 도서출판 길, 2009.
Benjamin, Walter, *The Location of Culture*, London · NY: Routledge, 1994.
_____, 『아케이드 프로젝트』, 조형준 역, 새물결. 2005.
_____, “역사의 개념에 대하여,” 『발터 벤야민 선집 2』, 최성만 역, 도
서관출판 길. Bhabha, Homi K. 2008.
Butler, Judith, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, NY:
Columbia University Press, 2000.

9) 앤더슨의 관심이 이후 필리핀 민족주의 운동의 아버지인 호세 리살과 당대 아나키즘을 비롯한 유럽의 급진적 운동 및 쿠바를 위시한 주변부의 저항적 민족주의라는 연구테마로 향했던 것(『세 깃발 아래에서: 아나키즘과 반식민주의적 상상력』(2005)은 이러한 '전통'에서 본다면 어쩌면 필연적 귀결이었을 것이다.

- Chow, Rey, 『디아스포라의 지식인: 현대 문화연구에 있어서 개입의 전술』, 장수현 · 김우영 역, 이산, 2005[1993].
- Didi-Huberman, George, 『반딧불의 잔존』, 김홍기 역, 도서출판 길, 2012[2009].
_____, “감각할 수 있게 만들기,” 알랭 바디우 외, 『인민이란 무엇인가』, 서용순 외 역, 현실문화, 2014.
- Faust, Drew Gilpin, *This Republic of Suffering: Death and the American Civil War*, NY: Alfred A. Knopf, 2008.
- Graeber, David, 『관료제 유토피아』, 김영배 역, 메디치, 2016[2015].
- Hobsbawm, Eric, J. and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge · NY: Cambridge University Press, 1983.
- Jay, Martin, *Refractions of Violence*, New York: Routledge, 2003.
- Löwy, Michael, 『발터 벤야민: 화재경보』, 양창렬 역, 난장, 2017.
- Rancière, Jacques, 『감성의 분할』, 오윤성 역, 도서출판b, 2008.
- Renan, Ernest, 『민족이란 무엇인가』, 신형선 역, 책세상, 2002[1996].
- Simpson, David, “명백한 운명: 휘트먼 시의 스타일,” in 호미 바바 편, 『국민과 서사』, 류승구 역, 후마니타스, 2011[1990].
- Tiedemann Rolf, “편집자 서문(Dialectics as a Standstill),” in 발터 벤야민 『아케이드 프로젝트』, 조형준 역, 새물결, 2011[1982].
- White, Geoffrey M, “Emotive Institutions,” in Casey, Conerly and Robert Edgerton eds., *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychological Change*, pp.241-254, MA: Blackwellm, 2005.
- 岩松繁俊, 『反核と戦争責任』, 東京: 三一書房, 1982.
- 大岡昇平, 『レイテ戦記 上, 中, 下』, 東京: 中央公論社, 1974[1971].
- 加藤典洋, 『敗戦後論』, 東京: 講談社, 1997.
- 新谷尚紀, 『慰靈と軍神再考』, 『國立歴史民俗博物館研究報告』第133集, 2006.
- 徐京植, 『시대의 증언자 뿌리모 레비를 찾아서』, 박광현 역, 창비, 2006.
- 田中丸勝彦, 『さまよえる英霊たち: 國のみたま, 家のほとけ』, 東京: 柏書房, 2002.
- 富山一郎, 『増補版 戦場の記憶』, 東京: 日本經濟評論社, 2006.
_____, 『유착의 사상』, 심정명 역, 글항아리, 2015.
- 村上重良, 『慰靈と招魂: 靖國の思想』, 東京: 岩波書店, 1974.
- 矢野敬一, 『慰靈・追悼・顯彰の近代』, 東京: 吉川弘文館, 2006.

Abstract

Getting out of Nation in the Nation
 – Reflections on the Imagined Communities –

Lee, Yung-jin*

This essay is an attempt to read Benedict Anderson's *Imagined Communities*, which has already become a classic of study of nationalism, in the text of "passion". This work appropriates Anderson's practical intervention in the reality in the attempt to regain the future in the remnants of dreams rather than simply regarding his work as a theory on the origin of nationalism. Furthermore, in the current essay I attempted to break through the theoretical predicament Anderson had faced by exploring its implications on post-colonialism or images of dialectics.

Specifically, I try to investigate the above-mentioned issue by focusing on the four key words, namely, "homogeneous, empty time", "ghostly national imaginings", "the goodness of nation", "angel of history", which together characterize the work by Anderson. Furthermore, I apply the four key words in bringing a new light to the work of *Shōhei Ōoka*. *Shōhei Ōoka's* work is characterized by his critical perspective on why individual soldiers drafted to the Imperial Japanese troops had to die meaninglessly and his defiance of post-war years' memorial service at the Yasukuni shrine, which honors the dead of past war as "glorious spirits" that willingly gave their life for the sake of the nation, as well as the Japanese government's euphemistic reference to the sacrifice of the fallen soldiers as the cornerstone of prosperity experienced in the postwar Japan.

In pursuit of a possibility to dismantle the boundary of nation inside the nation in the reflection of the war experience without giving up the goodness of Nation, *Ōoka* attempted to refute the symbolic mourning of the

* Sogang University

monumental culture sponsored by the nation-state, which pursued the seamless continuity between the national heroes and their martyrs. Instead, *Ōoka* explored personal meanings of death to soldiers and revolutionaries whose suffering was unilaterally imposed by the Japanese military and government during the war. The main contribution of the current essay is to reinterpret the work by *Ōoka* and explore its linkage to the work by Anderson, who sought to find an image that tried to save the nation, and to the work of W. Benjamin, who sought the source of authority to ascribe all the stories and testimonies of all experience from the authority of the dead.

Key Words : imagined communities, homogeneous empty time, ghostly national imaginings, the goodness of nation, angel of history

<필자소개>

이름 : 이영진

소속 : 서강대학교

전자우편 : ventose@hanmail.net

논문투고일 : 2018년 1월 22일

심사완료일 : 2018년 2월 7일

게재확정일 : 2018년 2월 20일