

무젤만과 증언의 윤리: 아감벤의 오리엔탈리즘*

임경규**

목 차

1. 서론
2. 무젤만과 증언의 윤리
3. 무젤만과 우리의 얼굴
4. 진짜 무젤만은 어디에?

<국문초록>

본 논문은 조르조 아감벤의 증언의 윤리에 관한 이론을 소위 무젤만과의 관계를 통하여 비판적으로 검토하는 것을 목적으로 한다. 무젤만은 나치 수용소에서 삶을 포기한 수감자들을 지칭하던 은어로서 생중사의 존재 혹은 걸어 다니는 시체를 의미한다. 『아우슈비츠의 남은 자들』에서 아감벤은 전통적인 인본주의적 윤리학은 증언의 올바른 위치를 정립할 수 없으며 따라서 무젤만을 인간의 영역에서 배제하는 결과를 가져왔다고 주장한다. 따라서 그는 인간과 비인간, 정치적 삶과 벗겨벗은 생명, 유대인과 무젤만이라는 전통적인 이항대립의 관계를 허물고 무젤만을 비인간의 영역에서 구원할 수 있는 새로운 윤리의 영토를 탐색하고자 시도한다. 하지만 새로운 윤리학을 정립하려는 그의 시도는 비윤리적인 요소를 포함하고 있다. 이 요소는 그의 이론 속에서 하나의 공백 혹은 누락으로서 표출되는데, 그 중심에 무젤만이 존재한다. 아감벤은 언어 사용에 있어 민감하며 절대적인 세심함을 기울이는 철학자임에도 불구하고, 그래서 거의 모든 핵심적인 단어에 대하여 라틴과 그리스어 어원을 제공하며 인간 사유의 원형을 탐색하려고 시도했던 철학자였음에도 불구하고, 무젤만이라는 말에 대해서는 어떤 어원적 설명이나 역사적

* 이 논문은 2015학년도 조선대학교 학술연구비의 지원을 받아 연구되었음.

** 조선대학교

배경에 대해 탐색하지 않는다. 무젤만이 분명 자신만의 구체적인 역사와 지리적 배경을 가지고 있는 말이라는 사실을 애써 망각한 듯하다. 본 논문은 바로 이런 누락 혹은 공백을 하나의 징후로 파악하고 이를 통해 그의 이론이 가지고 있는 오리엔탈리즘적인 요소를 분석하고자 한다.

주제어 : 조르조 아감벤, 윤리, 무젤만, 증언, 오리엔탈리즘

1. 서론

증언이 공백을 포함하고 있고, 그러한 공백이 증언의 본질적인 부분을 이루고 있으며, 그리하여 생존자들이 증언할 수 없는 어떤 것을 증언하고 있다는 점이 곧 분명해졌기 때문에 그들의 증언에 주석을 다는 일은 이 공백을 심문하는 일이나 기껏해야 그것에 귀를 기울이려는 일을 뜻했다. 공백에 귀를 기울이는 일이 필자에게는 헛된 것이 아니었다. 그러한 공백은 우선 필자에게 아우슈비츠 이후 ‘윤리학’이라는 이름으로 개진된 모든 학설을 몽땅 걷어낼 것을 요구했다. 앞으로 살펴보겠지만 우리 시대가 타당한 것으로 인정할 수 있다고 믿었던 윤리적 원리들 가운데 거의 아무 것도 이 결정적인 시험, 즉 아우슈비츠가 드러낸바 그대로의 윤리학이라는 시험을 버텨내지 못했다. 이 작업을 통해 증언에 대해 그에 합당한 자리를 찾아내고 그러한 주제를 명확히 밝히려는 시도를 하면서 점차 새로운 윤리적 영토를 찾아내 이를 그려내고자 하는 사람들이 좌표를 확인할 수 있는 몇 개의 이정표를 세웠다면 필자는 노고를 보상받았다고 느낄 것이다.

(Agamben, *Remnants of Auschwitz* 13-4)

조르조 아감벤(Giorgio Agamben)은 『아우슈비츠의 남은 자들』(*Remnants of Auschwitz*)의 기획 의도를 짧게 규정한다. 홀로코스트에 관한 “윤리와 증언에 대한 탐구”가 그것이다. 그에 따르면, 우리는 홀로코스트의 “윤리적 이고 정치적인 의미”를 잘못 이해하고 있다. 그에 대한 “온전한 이해라고

할 만한 것을 결여하고 있을 뿐만 아니라 가해자와 피해자의 행위의 의미와 이유”조차도 “난해한 수수께끼”로 남아 있다는 것이다(RA 11). 따라서 앞선 이론가들의 전철을 열심히 좇는 것은 그에게 큰 의미가 없다. 오히려 아우슈비츠 이후 “윤리학”이라는 이름으로 개진된 모든 학설을 몽땅 걷어내”고 새로운 관점에서 “새로운 윤리의 영토”를 찾아내야 한다. 그런 의미에서 아감벤에게 프티모 레비(Primo Levi)는 이 새로운 영토의 개척자이다. 그에게 있어 레비는 아우슈비츠에서 “유례없는 발견”을 통하여, “새로운 윤리의 원소”를 분리해내고 이 “새로운 윤리적 물질”로 아우슈비츠를 사유했던 최초의 인간이다(RA 21). 레비가 발견한 이 새로운 영토는 다름 아닌 죽음의 수용소 그 자체이며 이 공간을 그는 “회색지대”(gray zone)라 명명한다. 그리고 그가 이 회색지대에서 발견한 새로운 윤리적 물질이 바로 “**무젤만**”(Muselmann/Muselmänner)¹⁾이라 지칭되는 존재들이다.

아감벤과 레비에게 있어 “회색지대”는 “주인과 하인의 두 영역을 나누는 동시에 연결하는, 경계가 불분명한” 따라서 “우리의 판단 욕구를 혼란시키기에 충분한 것을 안에 품고 있”는 지역이다(레비, 『가라앉은 자』 46). 다시 말해 모든 윤리적 판단이 유보되는 공간이다. 이러한 전(前)윤리적 공간 속에, 오로지 죽음과 죽음의 공포만이 횡행하는 그 공간 속에, “끊임없이 교체되면서도 늘 똑같은, 칠푼 속에 행진하고 힘들게 노동하는 익명의 군중”이 존재한다(『이것이 인간인가』 136). 그들은 아우슈비츠의 공포 그 자체이자, 삶 속에 죽음을 체현하는 ‘생중사’의 존재들이며, 오로지 살아 있다는 생물학적 사실을 통해서만 인간의 범주에 포함될 수 있는 인간이다. 한마디로 말해서 그들은 인간임과 동시에 비인간이다. 아우슈비츠의 수감자들은 그들을 **무젤만**이라 부른다. **무젤만**이 동료 수감자와 수용소 밖의 사람들에게

1) 레비에 따르면 “**무젤만**”은 수용소 수감자들 사이에서 사용되던 은어로 일반적으로 심각한 영양 불균형으로 인하여 정신적·육체적으로 나약해진 부적응자들을 지칭한다. 이 말의 축어적 의미는 ‘이슬람교도’이지만 이에 내재된 인종주의적 함의로 인하여 본 논문에서는 원어 발음 그대로 “**무젤만**”이라고 지칭하고자 한다.

전하는 잔인한 소식은 한 가지다. 인간이 “상상을 초월할 정도로 존엄과 품위를 잃을 수 있다는 것, 가장 극단적인 전략 속에서도 그 안에는 아직 생명/삶(life)이 존재한다는 것”이다(RA 69). 이는 곧 존엄성을 가진 정치적·사회적 존재로서의 인간과 생물학적 존재로서의 생명을 가진 존재가 분리될 수 있음을 의미한다. 그러기에 레비는 질문하고 있는 것이다. “이것이 인간인가?” 즉, 인간이 기본적인 존엄성을 상실했을 때, 순수하게 삶과 죽음이 현현되는 장소로서의 몸만을 가지고 있을 때, 그들은 인간이 될 수 있는가?

선과 악, 명예와 존엄성 등과 같은 전통적인 윤리 범주들은 **무절만**이 제기하는 이 질문에 답하지 못한다. 그들은 인간 밖의 인간, 윤리 밖의 인간이기 때문이다. 즉, 그들은 전통적인 윤리의 외부에 존재한다. 아감벤이 주목한 것은 바로 **무절만**이 상징하는 이러한 윤리적 외재성이다. 이 외재성은 **무절만**이 선과 악의 문제를 초월한 존재임을 의미하는 것이 아니다. 그것은 초월자의 영역이다. **무절만**은 윤리 이전에 존재한다. 그들은 인간보다 못한 인간이기 때문이다. 따라서 아감벤에게 그들은 “선과 악의 문제와 더불어 전통적인 윤리학의 물질들”의 윤리성을 시험할 수 있는 가장 근원적인 시금석이자 그 물질들이 “용융점에 이르게 되는 희생의 부단한 연금술”의 시발점이 된다(RA 21). 다시 말해, **무절만**은 인간의 “존엄성이 끝나는 지점에서 시작되는 어떤 형태의 생명/삶의 윤리의 문턱”에 존재하며 새로운 윤리의 영토의 “문턱을 지키는 문지기”가 되는 것이다(69).

결국 아감벤이 기획한 새로운 윤리의 영토 건설은 **무절만**을 망각으로부터, 전통적인 윤리의 범주로부터, 그리고 아우슈비츠로부터 탄생한 근대 생명정치의 패러다임으로부터 구원하려는 시도라 할 수 있다. 본 논문은 아감벤이 기획한 이 윤리의 영토에 포함된 몇 개의 이정표를 점검하며 이 영토 속에 포함된 공백의 지점에 대해 탐색해보고자 한다. 이는 **무절만**과 증언 그리고 윤리의 관계에 대한 검토이며, 아감벤의 생명정치 이론에 대한 다소 비판적인 검토가 될 것이다.

2. 무젤만과 증언의 윤리

프리모 레비는 1947년에 출판되었던 『이것이 인간인가』에서 처음 **무젤만**을 언급한다. 당시의 그에게 **무젤만**은 큰 관심의 대상이 아니었다. 단지 공포의 대상이었다. 그러했기에 그 역시 그들로부터 눈을 돌렸다. 마치 고르곤의 얼굴인 양, 단테가 연옥에서 발견한 죄인의 얼굴인 양. 그리고 그들에 대한 기억을 이렇게 진술한다.

얼굴 없는 그들의 존재가 내 기억 속을 가득 채우고 있다. 우리 시대의 모든 악을 하나의 이미지로 형상화할 수 있다면, 나는 내게 친근한 이 이미지를 고를 것이다. 고개를 숙이고 어깨를 구부정하게 구부린, 뼈만 앙상한 한 남자의 이미지이다. 그의 얼굴과 눈에서는 생각의 흔적을 찾을 수 없다.

(『이것이 인간인가』 136)

그에게 있어 **무젤만**은 “수없이 많고 험하고 가파르며 실제로 있을 것 같지 않”은 구원의 길을 포기하고 “죽음으로 이르는 ... 단 하나의 드넓은 길”을 선택한 자들이며(137), “죽음을 이해하기에는 너무 지쳐있기 때문에” 죽음을 두려워하지 못했고, 그래서 그들의 죽음을 인간의 죽음이라 부를 수 없는 그러한 존재들이었다(136). 그러했기에 레비는 그들에게 딱히 연민과 동정을 느껴야 할 이유도, 그 어떤 윤리적 책임감을 느껴야 할 이유도 찾지 못한 듯하다. 그들은 시대의 모든 악을 하나로 표현하고 있는 이들에 불과했던 것이다.

하지만 그가 자살을 선택하기 바로 직전 해인 1986년에 출판된 『가라앉은 자와 구조된 자』에서 레비는 밀린 숙제를 하듯 **무젤만**을 다시 찾는다. 아우슈비츠에서 자신의 생존만을 위해 애써 눈길을 피했던 바로 그 지점으로 말이다. 그리고 이렇게 말한다.

‘다른 사람 대신에, 다른 사람을 희생하여 내가 살아있는 것일 수도 있다. 다른 사람의 자리를 빼앗은 것일 수도, 그러니까 사실상 죽은 것일 수도 있다.’ 라거의 ‘구조된 자들’은 최고의 사람들, 선한 운명을 타고난 사람들, 메지지의 전달자들이 아니었다. 내가 본 것, 내가 겪은 것은 그와는 정반대임을 증명해주었다. 오히려 최악의 사람들, 이기주의자들, 폭력자들, 무감각한 자들, ‘회색시대’의 협력자들, 스파이들이 살아남았다. 확실한 원칙은 아니었지만 …… 그래도 원칙이었다. 나는 물론 내가 무죄라고 생각하고 있었지만, 구조된 사람들 무리에 어찌 다 섞여 들어간 것처럼 느꼈다. 그래서 내 눈앞에서, 남들의 눈앞에서 끝없이 스스로를 정당화하려고 애쓰고 있다고 느꼈다. 최악의 사람들, 즉 적자(適者)들이 생존했다. 최고의 사람들은 모두 죽었다. (레비, 『가라앉은 자』 97)

이로써 그가 왜 돌연 자살을 선택할 수밖에 없었는지 명료해진다. 아우슈비츠를 탈출한 그 이후부터, “험하고 가파르며 실제로 있을 것 같지 않”은 구원의 길을 선택한 이후부터, 그를 괴롭힌 것은 수치심이었고 죄책감이었다. 그리고 그 죄책감의 근원에는 바로 **무절만**이 있었다. 살아 있지만 죽은 자 혹은 죽을 수밖에 없었던 자들이라 여겨졌던 **무절만**은, 삶을 향한 그들의 용기를 상실했거나 그 “용기에도 불구하고 죽은 것이 아니라 자신들의 용기 때문에 죽은 것”이라는 역설적 상황의 발견은 전통적인 생존자와 **무절만** 사이의 관계를 역전시킨다(『가라앉은 자』 98). 생존자는 인간이기를 포기했기에 생존했고, **무절만**은 인간의 존엄성을 지키고자 했기에 죽었던 것이다. 이는 곧 생존자의 생명은 **무절만**의 죽음을 대가로, 그들의 인간성을 박탈함으로써 얻어진 것임을 의미한다. 바로 이 지점에서 **무절만**과 윤리의 문제는 풀리지 않는 아포리아의 영역으로 침잠한다. 그리고 이것은 홀로코스트 연구 전체와 연관된 핵심적인 문제로 우리를 안내한다.

리사 스키톨스키(Lissa Skitolsky)는 홀로코스트 증언과 **무절만**을 둘러싼 이 윤리적 아포리아의 영역 속에서 세 가지 다른 철학적 입장을 구별해낸다. “구원의 논리”(logic of redemption), “허무주의”(nihilism), 그리고 “나르시시즘”이 그것이다(75). 스키톨스키에 따르면, 이는 각각 홀로코스트

증언의 가치에 대한 입장이기도 하지만 동시에 이와 연관된 윤리의 문제를 대변하기도 한다. 그리고 이 세 입장 간의 차이가 명확해지는 지점에 위치하는 것이 바로 **무젤만**이다. 즉, **무젤만**을 어떤 방식으로 대하느냐에 따라서 홀로코스트의 재현과 그와 연관된 윤리적 입장이 변한다는 것이다.

먼저 “구원의 논리”는 전통적인 서구 휴머니즘과 이를 기반으로 한 윤리적 입장을 대변한다. 그들에게 있어 홀로코스트는 인간성을 황폐화하려는 시도로서 생존자의 증언은 인간 본성의 궁극적 승리를 입증하는 증거가 된다. 빅토르 프란클(Victor Frankl)이나 부르노 베텔하임(Bruno Bettelheim)과 같은 학자가 이 진영에 속한다. 이들이 주장하는 바는 명료하다. 수용소의 평균적인 수감자들은 자신에 대한 “믿음”과 삶에 대한 “희망” 그리고 삶에 대한 “의지”를 확고하게 지켜나갔다면 생존의 기회를 충분히 확장시킬 수 있었다는 것이다(77). 즉, 개인의 능동적 힘과 도덕적 확신이 있다면 누구든 죽음의 수용소를 지배하던 비인간화의 논리에 저항할 수 있었으며 또한 생존할 수 있었으리라는 주장이다. 예를 들어, 베텔하임은 이렇게 말한다. “오로지 능동적인 사고만이 수감자가 살아있는 시체(**무젤만**)가 되는 것을 막을 수 있었고, 그들은 생각과 희망을 포기했기에 죽을 수밖에 없었다”(Bettelheim 293, 재인용 Skitolsky 77).

이러한 증언의 논리 속에서, 홀로코스트로부터의 생환은 우연이 아닌 인간 의지의 결과물이 된다. 선을 향한 의지, 생명을 향한 의지, 진실을 향한 의지의 결과인 것이다. 따라서 여기에는 두 가지 종류의 사람만이 존재한다. 선한 자와 악한 자, 인간임을 포기하지 않은 자와 인간임을 포기한 자, 산 자와 죽은 자, 그리고 인간과 **무젤만**이다. 이로써 **무젤만**은 인간의 영역에서 영원히 추방된다. 아니 추방되어야만 한다. 그들은 죽음으로부터 돌아와서는 안 된다. 그래야만 인간의 전통적인 도덕적 가치를 지킬 수 있기 때문이다. 결국 “아우슈비츠에서 인간의 정신적 가치를 지킬 수 있는 유일한 길은 인간 공동체의 영역으로부터 **무젤만**을 배제하는 것이며, 인간 인지에

대한 신뢰를 유지할 수 있는 유일한 방법도 역시 도래할 인간의 공동체로부터 **무절만**을 배제하는 것이다”(Skitolsky 79). 이런 의미에서 보면, 스키톨스키가 명명한 “구원의 논리”는 아이러니를 자아낸다. 그들의 논리는 구원의 논리가 아닌 배제의 논리가 될 수밖에 없기 때문이다.

스틀리츠키에 따르면, 구원의 논리에 정반대 편에 서 있는 입장은 바로 허무주의적 관점이다. 장 아메리(Jean Améry)와 로렌스 랑거(Lawrence L. Langer), 모리스 블랑쇼(Maurice Blanchot)가 이 진영에 속한다. 그들에게 홀로코스트 생존자의 증언은 그 어떤 것도 증언하지 못한다. 그들의 증언은 “인간의 정신이나 우리의 도덕적 개념의 중요성을 입증하는 증거가 아닌 그것의 극단적 파괴”만을 표시할 뿐이다(79). 홀로코스트가 도덕적 세계의 근간뿐만이 아니라 세계를 설명하고 재현할 수 있는 근원적 토대마저 박살 내버렸기 때문이다. 따라서 홀로코스트에 대해 우리가 할 수 있는 유일한 반응은 이해 불가능성과 재현 불가능성을 인정하는 것뿐이다. 예컨대, 랑거는 수용소 수감자들의 삶을 한 마디로 요약한다. “선택 없는 선택”의 삶이다(Langer 9, 재인용 Skitolsky 80). 이러한 삶 속에서 인간은 결코 도덕적 행위의 주체가 되지 못한다. 게다가 증언이 증언하는 것은 과거의 완전한 복원의 불가능성뿐이다. 수용소 삶에 대한 그들의 기억은 따라서 필연적으로 분열될 수밖에 없다. 그러한 분열된 자이를 정직과 진실과 같은 전통적인 도덕적 관념에 따라 판단하는 것 역시 불가능하다. 그러하기에 그로부터 인간의 의미를 구원하려는 모든 시도는 무의미한 것이 되고 만다.

증언에 대하여 허무주의적 입장을 취하는 학자들이 **무절만**에 대하여 취하는 입장은 두 가지 연관된 태도로 나뉜다(Skitolsky 80). 하나는 **무절만**의 존재를 무시하는 것이고 또 하나는 우리와 그들 사이에 단절을 강조하는 것, 즉 과거 그들의 고통을 현재의 우리는 절대 이해할 수 없다는 것이다. 아메리는 희생자에 대한 사유로부터 **무절만**을 완전히 배제시켜야 한다고 주장한다. 그는 단순히 “비틀거리는 시체이며 마지막 단계의 신체적 기능

을 가지고 있는 덩어리”에 불과하기 때문이다. **무젤만**에 대한 이런 무시는 사실상 홀로코스트에 대한 이해 불가능성을 반영한다. 우리가 홀로코스트에 대해 논리적이고 역사적인 설명을 구축하고자 하는 순간, 왜 무슨 이유로 그토록 많은 사람들이 상상도 할 수 없는 고통을 받아야 했는지 제대로 이야기하지 못한다. **무젤만**은 바로 그러한 이해 불가능성과 재현 불가능성의 중심에 존재한다. 즉, **무젤만**은 홀로코스트 희생자의 표본인 것이다. 따라서 **무젤만**을 설명하려는 모든 시도는 홀로코스트 전체를 설명하려는 시도와 다름 아닌 것이다.

이러한 태도에 내재된 윤리적 함의에 대해 스키틀스키는 별다른 부연설명을 가하지는 않는다. 하지만 한 가지 반드시 문제 삼아야 할 것이 있다. 이는 이 허무주의적 시각이 궁극적으로 나치 친위대의 의도와 교묘하게 겹쳐지기 때문이다. 예를 들어, 프리모 레비는 나치 친위대 병사가 포로들에게 던진 냉소적 농담을 『가라앉은 자와 구조된 자』의 서문에 다음과 같이 기록한다.

이 전쟁이 어떤 식으로 끝나든지 간에, 너희와의 전쟁은 우리가 이긴 거야. 너희 중 아무도 살아남아 증언하지 못할 테니까. 혹시 누군가 살아 나간다고 하더라도 세상이 그를 믿어주지 않을 걸. 아마 의심도 일고 토론도 붙고 역사가들의 연구도 있을 테지만, 확실한 건 아무 것도 없을 거야. 왜냐하면 우리가 그 증거들을 너희와 함께 없애버릴 테니까. 그리고 설령 몇 가지 증거가 남는다 하더라도, 그리고 너희 중 누군가가 살아남는다 하더라도 사람들은 너희가 얘기하는 사실들이 믿기에는 너무도 끔찍하다고 할 거야. 연합군의 과장된 선전이라고 할 거고 모든 것을 부인하는 우리를 믿겠지. 너희가 아니라. 라거의 역사, 그것을 쓰는 것은 우리가 될 거야. (9-10)

홀로코스트의 절대적 재현 불가능성과 이해 불가능성에 대한 주장은 유럽의 전통적 윤리 범주와 이성중심주의에 대한 파산선고라 할 수 있다. 하

지만 그들은 홀로코스트의 실질적 고통을 인식의 영역 밖으로 추방하고 말았다. 이제 홀로코스트 희생자들의 고통은 이해할 수 없는 것이 되었으며, 이해하려는 모든 시도는 의미 없는 것이 된다. 인식의 영역 밖으로 추방된 **무젤만**에게 주어진 것은 영원한 침묵이며, 이해할 수 없는 대상으로서만 인간 인식의 영역 가장자리에 포함될 수 있을 뿐이다. 그런데 그들에게 붙여진 인식적·윤리적 침묵은 불행히도 나치 친위대가 원하던 바로 그것이었다. 그 침묵 위에 역사를 쓰는 것은 생존자도 **무젤만**도 아닌, 나치가 될 수도 있기 때문이다. 이는 **무젤만**에 대한 또 다른 형태의 윤리적 방기가 된다.

3. 무젤만과 우리의 얼굴

구원의 논리라는 인식적·윤리적 폭력으로부터 **무젤만**을 구원하고 동시에 허무의 공간에 방치된 그들의 시신에 의미를 부여하려는 시도가 바로 아감벤의 『아우슈비츠의 남은 자들』이라 할 수 있다. 아감벤이 이 책의 서문에서 “어떤 사람들은 너무나 많은 것을, 너무 쉽게 이해하려고 한다. 그들은 모든 것에 대한 설명을 갖고 있다. 또 어떤 사람들은 이해를 거부한다. 그들은 그저 값싼 신비화만을 제공한다”고 썼던 이유가 바로 여기에 있다 (15). 그는 이 양극단 사이에서 새로운 윤리의 영토를 만들어내고자 시도했던 것이다. 스킨스키는 이런 아감벤의 시도를 **무젤만**에 대한 “나르시시즘”적인 태도로 정의한다. 그 이유에 대해서는 추후에 다시 돌아오기로 하고 일단 『호모사케르』(*Homo Sacer*)부터 이어지는 생명정치와 증언의 윤리에 대한 아감벤의 생각을 짧게나마 정리해보자.

『호모사케르』에서 아감벤은 인간 존재의 두 층위로서 조에(zoe) 혹은 “벌거벗은 생명”(bare life)과 “정치적 삶”으로서의 비오스(bios)를 구별한다. 조에는 생물학적 영역으로 “살아있음이라는 단순한 사실”을 지칭하는 반면, 비오스는 인간의 문화적이고 정치적인 영역으로 “어떤 개인이나 집

단에 특유한 삶의 형태나 방식”을 가리키는 것이라 할 수 있다(1). 아감벤에 따르면, 고대 그리스 시대 이래로 조에는 정치적 삶의 영역으로부터 분리되어 가정의 영역으로 한정되었으며 오직 포합적 배제의 형식을 통해서만 비오스의 영역, 즉 정치적 삶의 영역에 포함될 수 있었다. 아감벤은 이 과정을 로고스와 포네(phone)의 관계와 연결시킨다. 인간이 로고스, 즉 언어를 획득함과 동시에 포네를 언어의 영역으로부터 배제하지만 포네가 완전히 사라지는 것은 아니다(8). 그것은 여전히 그 자리에 남아 소음과 비명과 같은 비언어적 요소로 언어 속에 포함되는 것이다. 그리고 여기에서의 언어는 단순히 의사소통의 도구가 아니다. 그것은 사유와 판단의 수단이 된다. 즉, 비오스는 로고스와 언어에 기반한 삶이며 따라서 정치적 문화적 삶은 필연적으로 언어적 구성물이 된다. 인간은 말하는 동물이 됨과 동시에 자신의 동물성을 삶의 영역에서 배제시킨 것이다.

『호모사케르』에서 아감벤이 규명하고자 했던 것의 핵심은 벌거벗은 생명의 포합적 배제라는 고대 사회의 구성원리가 근대 생명 권력의 핵심에 존재한다는 사실이다. 아감벤은 자신의 논리를 푸코의 “생명정치” 개념과 결합시키며 이를 나치 독일의 국가 사회주의의 통치원리를 설명하는데 사용한다. 생명정치는 건강과 여가, 노동과 같은 인간의 일상적인 자연적 삶을 권력의 통제 하에 두는 것을 의미한다. 전통적인 주권권력은 “죽이거나 살게 놔둔다”(to make die and to let live)는 원칙을 통해, 즉 죽일 수 있는 권리를 주장함으로써 작동했다고 한다면, 근대의 생명 권력은 “살리거나 죽게 놔둔다”(to make live and to let die), 즉 생명에 대한 배려의 특권화라는 원칙을 통해 작동한다(RA 155). 푸코는 이런 권력 작용 방식의 변화를 이렇게 설명한다. “주권 권력을 상징하는 고전적인 죽음의 권력은 몸에 대한 행정적 통제와 생명에 대한 정밀한 관리에 의해 조심스럽게 대체되고 있다”(Foucault 139-40). 푸코가 이야기한 “몸에 대한 행정적 통제”가 바로 아감벤이 말하는 벌거벗은 생명의 포합적 배제이라 할 수 있다. 이제 생명

이 정치의 대상이 된 것이다. 아감벤에 따르면 생명의 정치 대상화가 극단적인 형태로 나타난 것이 나치의 죽음의 수용소이다.

수용소는 일반적 시민사회에 대한 “예외상황”으로 기능한다. 예외상황은 “규범적 법질서의 토대와 정의를 가능케 한다”(RA 48). 그것은 법질서 내부에서 법의 외부를 설정해줌으로써 법이 존속할 수 있는 토대를 제공해주는 것임과 동시에, 법의 내부에 법이 아닌 것을 포함함과 동시에 배제함으로써 법의 유예 지점 혹은 법의 공백지점을 마련해준다. 이러한 예외상황의 전범적 공간이 바로 나치의 유대인 수용소라 할 수 있다. 이 수용소는 예외상황이 일상이 되고 규범이 될 수 있는 공간을 열어준다. 다시 말해 수용소에서는 예외가 상례가 된다. 수용소의 수감자들은 법의 이름하에 감금되었지만 법의 보호 외부에 존재한다. 그곳은 법에 의해 법이 유예되는 공간이기 때문이다. 즉, 수감자들이 위치하고 있는 곳은 정확하게 예외와 규범, 합법과 불법의 비식별역인 것이다. 바로 이 비식별역 속에 서게 되는 순간 그들은 정치적 인간에서 법률적 보호를 박탈당한 벌거벗은 생명으로 전락한다(이는 곧 말하고 사유할 수 있는 권리도 박탈당했음을 의미한다). 하지만 이때의 벌거벗은 생명은 단순 조예의 상태를 의미하지는 않는다. 조예는 법 이전의 상태이다. 반면 벌거벗은 생명으로서의 수감자들은 법률 속에 배제적인 형태로 포함된 조예다. 즉, 그들은 조예와 비오스 사이에 사로잡힌, 정치적 삶과 자연적 생명 사이의 림보 공간에 포획된 존재들인 것이다. 이런 벌거벗은 생명의 가장 극단적인 예가 바로 **무젤만**이라 할 수 있다.

아감벤은 **무젤만**을 “생물학적 연속체에서 격리될 수 있는 최종의 생명정치적 물질”이라고 정의하며 **무젤만** 너머에는 오직 죽음만이 있다고 말한다(RA 85). 그런 의미에서, **무젤만**은 “절대적으로 증언 불가능한, 생명권력의 보이지 않는 은신처”가 된다(156). **무젤만**은 말하지도 생각하지도 않는다. 아니 그러지 못한다. 그들은 인간이 아니지만 그렇다고 자연 생명체도 아니다. 그는 인간성의 내부에 존재하는 인간의 외부이다. 그는 인간과 비인간,

조예와 비오스 사이의 문턱에, 다시 말해, 인간이 “외관상으로는 여전히 인간임에도 불구하고, 인간이길 그치는 그 어떤 순간에” 위치한다(55). 따라서 그는 인간이 존재하기 위한 전제조건이 된다.

그런데 여기에서 아감벤이 풀어내고자 하는 질문은 **무젤만**이 인간이나 아니냐 하는 것이 아니다. 오히려 **무젤만**의 인간성을 부정하는 것은 “나치 친위대의 평결을 받아들이고 그들의 제스처를 반복하는 것”임을 우리에게 상기시켜주는 것이다(63). 즉, **무젤만**은 일반적인 의미에서의 인간학(ethology)의 범위 밖에 존재한다. 이 자명한 사실은 윤리학에 대해 의문을 제기한다. 인간을 존엄한 존재로 파악하려는 종래의 윤리학은 **무젤만**을 인간으로 인식하지도 또 설명하지도 못하기 때문이다. 결국 이 시점에서 아감벤이 요청하는 것이 분명해진다. 그것은 새로운 윤리학이다. 그리고 이 윤리학은 반드시 **무젤만**을 증언할 수 있어야 한다. 그러므로 **무젤만**을 증언한다는 것은 존엄의 윤리학의 인식론적 폭력과 그들에 대한 윤리학의 침묵과 결별하는 일이며, 인간 속에 있는 비인간이 말할 수 있도록 하는 일이다. 하지만 비인간을 증언한다는 것은 인간과 비인간의 경계를 무화시키는 일이며 인간이 비인간이 되고, 비인간이 인간이 되는 과정에 다름 아니다. “증언의 주체는 탈주체화를 증언하는 자”가 되는 것이다(121).

이런 의미에서 증언은 “생명체와 언어, 포네와 로고스, 비인간과 인간을 맞물리게” 하는 일이다. 즉, 증언은 로고스에 무의미를 도입하는 것이며, 언어에 공백을 가져오는 작업이 된다. 따라서 증언은 필연적 역설 속에 놓이게 된다. 증언은 조예와 로고스의 결합이 불가능하다는 것 말고는 아무 것도 증언하지 못하기 때문이다. 하지만 아감벤은 이 공백이야 말로, 다시 말해 이 “맞물림의 비-장소”야 말로 증언을 가능케 하는 장소라고 주장한다(130). 왜냐하면 “인간은 인간의 비-장소에, 생명체와 말(=로고스) 사이의 어긋난 맞물림 속에 실존”하기 때문이다(134). 게다가 이 맞물림의 비-장소는 **무젤만**의 자리이기도 하다. 이는 곧 인간은 **무젤만**임을 의미한다. 그렇

기에 아감벤은 주장한다. “인간은 비인간인 한에서 인간이다.” 또는 보다 정확히 하자면 “인간은 비인간을 증언하는 한에서 인간이다”(121).

결국 아감벤이 말하는 윤리는 인간과 비인간 사이의 단절에 저항하는 것이며, 그에게 윤리적 주체란 인간과 비인간 사이의 공백지점에 스스로를 위치시키고 그 공백을 증언하는 자가 된다. 이러한 증언과 윤리의 관계를 니콜라 차레(Nicholar Chare)는 이렇게 정리한다.

윤리적 주체란 따라서 공백(interval)과 관계하는 증언이며 이 공백은 바로 관계이다. 그러한 증언은 생명권력이 인간과 비인간을 나누려는 시도에 저항하며, 그들의 증언은 인간과 비인간 어디에도 관계하지 않으며, 단지 그들이 관계 속에 있다는 그 사실과 관계한다. 증언은 그 둘 사이에서 하나를 선택하는 것이 아니며 그 둘 사이에 존재한다. ... 『아우슈비츠의 남은 자들』의 윤리는 따라서 증언을 이러한 관계 속에 위치시키는 것이다. 그러한 증언의 생산은 이 관계의 보존과 함께 한다. (48)

나치의 생명권력이 추구하는 것은 크리스테바(Julia Kristeva)가 비체화(abjection)²⁾라 명명했던 과정을 통하여 **무젤만**을 인간과 비인간의 이항대립 외부로 추방시키고 인간과 비인간의 사이의 관계를 단절시키는 것이라고 한다면, **무젤만**은 증언을 이항대립의 부재하는 중간지대, 혹은 인간과 비인간 사이의 비-장소에 위치시킴으로써 그러한 시도를 좌절시킨다. 따라서 증언의 윤리가 궁극적으로 문제시하는 것은 **무젤만**을 비체화하는 생명권력 그 자체라고 할 수 있다. 이 지점에서 아감벤의 기획은 “윤리와 증언에 대한 탐구”라는 최초 의도를 넘어 생명권력 일반에 대한 비판으로까지 확장된다. 아감벤의 체계 내에서 이러한 이론적 확장은 필연적 결과라 할만하다. 아감벤에게 나치가 창안한 수용소와 생명정치의 원리가 바로 우리 시

2) 유대인의 “비체화”와 관련한 크리스테바의 논의는 『공포의 힘』(Power of Horror)를 참고하라.

대 “정치적 공간의 숨겨진 패러다임”이기 때문이다(HS 123). 다시 말해, 히틀러가 “사람 없는 공간”이라고 칭했던 이 죽음의 수용소와 그 지배원리가 현대 사회 전반의 통치 원리로 작동하고 있다는 것이다. 이는 곧 지금의 우리 사회가 “생명 정치적 기계”가 되었음을 의미한다. 이 기계는 우리의 사회적 공간을 “절대적인 생명 정치적 공간, ‘삶의 공간’이자 ‘죽음의 공간’인 것으로 전화시키는 기계인 바, 여기에서 인간의 삶은 특정 가능한 모든 생명 정치적 동일성을 초월한다. 이 지점에 이르면 죽음은 그저 부대현상에 지나지 않는 것이 되고 만다.” 그러하기에 이 사회적 기계 속에서 “점차적으로 인민은 인구의 일부가 되고, 인구는 ‘무젤만’들의 일부가 된”다(RA 84). 우리의 정치적 공간이 인간이 없는 공간, 비인간의 공간, 무젤만의 공간이 되는 것이다. 이렇게 본다면, 무젤만은 우리의 얼굴인 것이다. 바로 이런 이유로 스키톨스키는 아감벤의 무젤만에 대한 접근을 나르시시즘이라 정의한 것이다. 즉, 아감벤은 무젤만의 얼굴 속에서 “현대인의 존재 조건의 근원적 특징”을 발견한 것이다(Skitolsky 85).

4. 진짜 무젤만은 어디에?

스키톨스키가 아감벤의 이론적 기획을 “나르시시즘”이라 정의한 것은 분명 아감벤이 무젤만의 얼굴 속에서 보편적 현대인의 얼굴을 보았기 때문이라는 사실에는 이론의 여지가 없을 것 같다. 하지만 이 명명은 의도치 않게 아감벤의 진실 혹은 아감벤의 이론적 공백을 들추어내는 거울이 된다. 여기에서 다소 뜬금없는 질문을 던져보자. 아감벤의 철학적 상상력 속에 존재하는 ‘우리’는 누구일까? 그리고 그 ‘우리’ 속에 이론적 비유와 형상으로서 제시되는 무젤만이 아닌 실제 무슬림 혹은 아랍인도 포함될까?

아감벤은 철학자이자 서지학자로서 모든 단어의 어원을 추적한다. 『아우슈비츠의 남은 자들』에서도 그는 그 의미가 자명해 보이는 말조차 그대로

사용하지 않는다. 그리스 어원과 라틴어 어원을 찾아다니며 그 말의 근원을 발굴하고 인간 사유구조의 원형을 찾아낸다. 예를 들어, 프리모 레비의 증언 속에 등장하는 증언의 역설적 구조에 대한 탐색 역시 어원에 대한 분석으로 시작한다. 라틴어 “*testis*”(제3자 위치에서의 증언)와 “*superstes*”(사건을 처음부터 끝까지 경험한 자의 증언)에 대한 분석이 그것이다(17).

그런데 언어에 관하여 그토록 치밀했던 아감벤이 가장 핵심적인 용어인 **무젤만**에 대해서는 아무런 어원적, 역사적 설명도 가하지 않는다. 그가 제시하는 것이라곤 레비의 설명에 따라 그것이 수용소에서 특정 부류의 사람들을 지칭하는 은어였다는 사실과 더불어 “신의 의지에 무조건적으로 복종하는 자”라는 사전적 의미뿐이다(45). 그런 의미에서 아감벤이 “다른 용어들에 대해 세심하게 언어학적이고 어원학적인 설명을 가하면서도 **무젤만**이라는 말에 대해서는 수용소의 은어라는 설명 이외에 아무런 역사적 배경을 설명하지 않은 것은 놀라운 일이다”라는 질 자비스(Jill Jarvis)의 주장은 충분한 타당성을 갖는다(718). 특히나 아감벤은 “우리가 만약 **무젤만**이 누구이고 정체가 무엇인지를 먼저 이해하지 못한다면, 즉 우리가 **무젤만**과 함께 고르곤을 응시하는 법을 배우지 못한다면 아우슈비츠의 본질을 이해하지 못할 것”라고 주장하지 않았던가(RA 52).

자비스는 **무젤만**이라는 용어가 탄생한 구체적인 공간적·역사적 맥락을 제시한다. 그에 따르면 이 용어는 수용소의 은어로 사용되기 이전부터 프랑스의 사법적인 용어로 사용되었다(709ff). 1848년 프랑스의 제2공화국 헌법은 알제리를 프랑스에 합병함과 동시에 알제리를 세 부분으로 나누고, 사법적인 측면에서 식민지인들을 두 개의 범주로 구분한다. 첫 번째는 완전한 시민권자이고, 두 번째 범주는 군대 징집 과 강제 징용, 그리고 수용소 수감 대상자들이다. 이를 통해 알제리의 땅과 자원을 착취하고 재분배할 수 있는 법적 근거를 마련한다. 이후 1865년 프랑스는 알제리의 피식민지인들을 ‘토착 유대인’과 ‘토착 무슬림’(musulmans)으로 구별하였고, 1870년에는 프랑

스 알제리에 있는 3만 명의 토착 유대인에게 프랑스 시민권을 부여한 반면, 1946년까지 토착 무슬림에게는 사법적으로 상당히 애매한 지위를 부여하였다. 또한 2차 세계대전 기간 중 **무젤만**은 프랑스 제국이 보호하거나 처분해야 할 사람들을 구별하는 용어로 사용되기도 했다. 흥미로운 것은 이 당시 알제리에서 **무젤만**이라는 용어는 종교나 문화만을 지칭하는 투명한 용어가 절대 아니었다는 사실이다. 이 용어가 무슬림을 번역한 말이기도 했으나 그 말과 완전히 일치하는 것도 아니었다. 즉, **무젤만**은 프랑스 제국주의자에 의해 재발명된 인종정치학적 용어였으며 제국의 영토에서 추방되어야 할 자들에게 붙여진 법률적 이름이었던 것이다.

이러한 사실은 살아있는 유대인과 ‘걸어 다니는 시체’로서의 **무젤만** 사이의 이분법이 나치 수용소가 세워지기 이전부터 이미 시작되었음을 암시한다. 물론 이런 **무젤만**이라는 말이 어떤 경로로 수용소의 은어로 유입되었는지는 분명하지 않다. 그럼에도 불구하고 중요한 것은 **무젤만**이라는 용어가 역사의 외부에서 갑작스레 등장한 것은 아니라는 것이다. 그것은 구체적인 역사적 배경을 가진 말이었다. 그 역사는 다름 아닌 유럽에 의해 자행된 제국주의 폭력, 아프리카에 대한 폭력, 무슬림과 아랍인들에 대한 폭력의 역사이다. 이는 **무젤만**의 몸이 히틀러에 의한 유대인 대학살의 역사만을 안고 있는 것이 아닌 유럽 제국주의의 폭력의 역사도 함께 기억하고 있음을 의미한다. 그런데 아감벤은 홀로코스트의 폭력만을 기억할 뿐 **무젤만**에 각인된 또 다른 폭력에 대해서는 철저하게 침묵한다. 물론 그의 침묵이 의도적인 역사의 왜곡이나 누락 혹은 선택적 기억상실증은 아닐 수도 있다. 단순 우연일 수도 있다. 하지만 그의 이론 속에 존재하는 이 공백은 하나의 징후임에는 분명하다. 오리엔탈리즘의 징후인 것이다.

프랑스 제국주의에 대항하여 알제리 민족해방전선에 참여했던 프란츠 파농(Frantz Fanon)은 『아프리카 혁명을 향하여』(*Toward the African Revolution*)에서 아프리카 시인 아이메 세제르(Aimé Césaire)의 말을 인용

한다. “그가 (20세기의 부르주아 인본주의자가) 히틀러를 용서하지 못하는 이유는 범죄 그 자체 때문이 아니다. 그것은 백인에 대한 범죄였기 때문이다. 그것은 유럽의 식민주의자들이 알제리의 아랍인과, 인도의 쿨리, 아프리카의 니그로들을 위해 마련해두었던 그 방법으로 유럽인들에게 고통을 주었기 때문이다”(166). 이 말은 아감벤의 침묵에 많은 것을 시사한다. 유럽의 제국주의자들은 식민지 경영을 위해 다양한 통치 방식을 개발했다. 아감벤도 밝히고 있듯이 수용소도 그 중에 하나였다(*HS* 166). 나치는 그러한 통치 기술을 유럽인을 향해 사용했던 것이다. 다시 말해 히틀러는 실제 **무젤만**을 위해 고안된 폭력적 사회 기계를 유럽인들에게 적용하여 유럽인을 **무젤만**으로 전락시킨 것이다. 이는 아리아인의 민족적 순수성을 강화하려는 자신의 의도와는 다르게 유럽과 아시아(혹은 아프리카), 혹은 주체와 타자 사이의 경계를 지워버리는 결과를 낳았다. 그리고 **무젤만**은 그 경계의 와해를 표상하는 실질적 희생자이자 그 희생자의 메타포로 유럽인과 아시아인, 주체와 타자, 인간과 비인간의 중간지대에 위치하게 된 것이다. 이렇게 본다면 **무젤만**이 왜 인간과 비인간의 문턱을 구성하는 존재인지 그 이유가 분명해진다. 그리고 유럽의 부르주아 인본주의 지식인들이 히틀러에 대해 왜 분노했는지 역시 분명해진다.

물론 아감벤은 그러한 부르주아 인본주의 지식인들의 분노에 분노하고 있는 것처럼 보인다. 최소한 표면적으로는 그렇다. 하지만 그 역시 주체 위치의 한계와 유럽중심주의의 한계를 벗어나지 못했다. 그에게 유럽인의 고통은 보였으나 아랍인과 실제 무슬림의 고통은 보이지 않았으며, 히틀러의 생명권력의 폭력은 보였으나, 그보다 더 크고 광범위했던 제국주의의 폭력은 보이지 않았다. 그러했기에 제국주의의 실질적 희생자이자 나치 국가주의 폭력의 희생자였던 **무젤만**에게서 실질적 희생자의 몸을 삭제하고 오로지 유럽 희생자에 대한 메타포로서의 **무젤만**만을 보았던 것이다. 동양인의 주검 속에서 유럽인의 얼굴만을 보았던 것이다. 그런 의미에서 아감벤의 **무**

젤만에게는 **무젤만**이 없다. 그러기에 그의 이론적 체계 내에서 **무젤만**을 증언하려는 그 어떤 증언도 윤리적인 수 없다. 역사적인 의미의 **무젤만**은 이미 배제되었으며, 그 어떤 제국주의 폭력의 생존자도 증인석에 앉을 수 있는 기회를 부여받지 못했기 때문이다.

마지막으로 “나르시시즘”이라는 말로 돌아가 보자. 어떻게 보면 **무젤만**이라는 이름은 고통 받는 타자의 요청이 서려있는 이름이다. 유럽 속의 **무젤만**은 그 몸과 이름 모두 제국주의 폭력의 결과물이기 때문이다. 아감벤은 그러나 그 요청에 침묵했다. 에코의 부름을 거부하고 자신의 이미지와 사랑에 빠졌던 나르키소스처럼 말이다.³⁾ 신화 속 에코는 헤라의 저주를 받은 인물이다. 그녀는 결코 타인에게 먼저 말하지 못한다. 오직 타인의 말 일부를 반복할 수 있을 뿐이다. 그녀에게는 언어가 거부된 것이다. 그녀의 말은 오로지 메아리를 통해서만 언어의 세계로 포함될 수 있을 뿐이다. 일종의 포합적 배제인 것이다. 따라서 그녀의 나르키소스를 향한 요청과 욕망은 언제나 증인과 증언을 요구한다. 하지만 나르키소스는 증인이 되길 거부했다. 결국 에코의 몸은 바람 속에 흩어지고 메아리만 남게 된다. 아감벤에게서 **무젤만**은 또 다른 에코가 되었다. 아감벤은 실제 **무젤만**의 욕망과 요청에 대한 증인이 될 수도 있었다. 충분한 기회도 부여받았다. 물론 그의 증언은 **무젤만**을 증언하지는 못한다. 그러나 그의 증언이 서양과 동양의 이분법과 오리엔탈리즘을 분쇄할 수는 있었다. 하지만 아감벤은 침묵했고, **무젤만**은 자신의 몸을 잃고 죽은 유대인의 메아리가 되었다. 결국 증언은 윤리적인 수 있었으나 아감벤은 윤리적이기 않았다.

3) 에코와 나르키소스의 관계에 대한 포스트콜로니얼리즘적 독해에 대해서는 스피박 Gayatri C. Spivak의 논문 「에코」 “Echo”를 참조하라.

참고문헌

- 레비, 프리모, 『가라앉은 자와 구조된 자』, 이소영 역, 돌베개, 2014.
_____, 『이것이 인간인가』, 이현경 역, 돌베개, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford UP, 1995.
_____, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Trans. Daniel Heller-Roazen, New York: Zone Books, 1999.
- Chare, Nicholas, "The Gap in the Context: Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz," *Cultural Critique* 64 (2006), 40-68.
- Fanon, Franz, *Toward the African Revolution*, Trans. Haakon Chevalier, New York: Grove Press, 1967.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality: An Introduction*, Trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1990.
- Jarvis, Jill, "Remnants of Muslims: Reading Agamben's Silence," *New Literary History* 45.4 (2014), 707-728.
- Kristeva, Julia, *Power of Horror: An Essay on Abjection*, Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982.
- Skitolsky, Lissa, "Tracing Theory on the Body of the 'Walking Dead': *Der Muslim* and the Course of Holocaust Studies," *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 30.2 (2012), 74-90.
- Spivak, G.C., "Echo," *New Literary History* 24 (1993): 17-43.

Abstract

Muselman and the Ethics of Witness: Agamben's Orientalism

Im, Kyeong-kyu*

This paper aims at critically reviewing Giorgio Agamben's theorization of witness and ethics and his characterization of so-called *Muselman* or 'walking dead' in Nazi camp. In his book *Remnants of Auschwitz*, Agamben argues that almost all the ethical principles of the traditional philosophy have proved to be inappropriate to locate the proper place of testimony in relation with *Muselman* whom he isolates as a new ethical element in Auschwitz studies. And he attempts at mapping the new ethical territory by reestablishing testimony as an ethical act that puts into question the rigid binary opposition between human and inhuman, political life and bare life, Jews and *Muselman*. However, this paper will argue that Agamben's theorization of witness and *Muselman* has an important omission. That is to say, Agamben does not dig deep into the origin or the historical background of the word *Muselman* although it is at the heart of his theory. In fact, he makes it a rule to provide etymological explanations for every important word in his books. In *Remnants of Auschwitz*, for example, he begins with Latin origin of the word testimony. As for *Muselman*, however, he does not do so. Here, I will read this important omission symptomatically and argue that he is trapped in Eurocentrism and Orientalism.

Key Words : Giorgio Agamben, ethics, witness, Muselman, Orientalism

* Chosun University

<필자 소개>

이름 : 임경규

소속 : 조선대학교 영어영문학과

전자우편 : mobydick77@chosun.ac.kr

논문투고일 : 2017년 6월 30일

심사완료일 : 2017년 8월 9일

게재확정일 : 2017년 8월 22일