

특집
논문

‘평범한 악’과 함께 살아가기

아우슈비츠 이후의 윤리*

이영진 _강원대학교 문화인류학과 교수

논문요약

이 글은 거대하고 잔인한 국가폭력의 과거사를 가지고 있는 한국 사회에서 화해와 용서, 나아가 윤리를 어떻게 정초할 것인가라는 물음에 대한 사색과 성찰로 이루어진 에세이이다. 이 윤리적 난문에 대한 하나의 답을 찾기 위해 이 글에서는 그 우회로서 아우슈비츠의 폭력의 본질, 그리고 경험을 성찰했던 두 명의 사상가 한나 아렌트와 프리모 레비에 주목한다. 한나 아렌트의 ‘악의 평범함’, 그리고 프리모 레비의 ‘회색지대’의 사유는 ‘이행기 정의를’ 고민하는 혼란스러운 한국 사회에서 하나의 윤리적 감각을 확보하기 위한 사유의 방법을 제공해 줄 것이다.

물론 ‘악의 평범함’과 ‘회색지대’는 전대미문의 홀로코스트라는 가공할 폭력을 이해하기 위한 하나의 방법론적 개념일 뿐 결코 가해자를 용서하기 위한 면죄부가 될 수는 없다. 그렇다면 용서, 특히 집단적 용서는 불가능한 것인가. 이 글에서는 사이몬 비젠탈, 장 아메리, 프리모 레비, 자크 테리다, 자우메 카브레 등 홀로코스트 이후 서구 사회에서 논의된 용서에 대한 다양한 성찰들을 리뷰하면서, 현실 사회에서 종종 정치적

* 이 논문은 2022년 5·18기념재단의 지원과, 2017년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(2017S1A6A3A01079727). 유익한 논평을 해주신 세 분의 익명의 심사위원께 깊은 감사의 말씀을 드립니다.

논리로 작동하는 사면/화해와 용서를 구분하고자 한다. 왜냐하면 용서는 사면/화해와는 달리 결코 어떤 상황의 종식을 의미하지 않기 때문이다. 저질러진 악을 바로잡으려는 끝없는 노력과 생존자들의 증언에 귀를 기울이기, 즉 기억의 의무야말로 '평범한 악'과 함께 살아가는 우리 사회의 중요한 윤리이다.

■ **주요어:** 악의 평범함, 회색지대, 이행기 정의, 용서, 기억의 의무

1. 들어가며

평범한 볼펜이었습니다, 모나미 검정 볼펜. 그걸 손가락 사이에 교차시켜 끼우게 했습니다. 그야 왼손이죠. 오른손으로 조서를 써야 하니까. 예 그렇게 비틀었습니다. 이 방향으로도 이렇게. 처음엔 견딜 만했습니다. 하지만 날마다 같은 곳에 그렇게 하니 상처가 깊어졌어요. 피와 진물이 섞여 흘렀습니다. 나중엔 이 자리에 하얀 뼈가 들여다보였습니다. 뼈가 드러나니까 알코올에 적신 약솜을 끼워주더군요. 제가 수감된 방에는 남자들만 약 아흔 명이 있었는데, 절반 이상이 같은 자리에 약솜을 끼우고 있었습니다. 대화는 금지돼 있었어요. 손가락 사이에 낀 약솜을 눈으로 확인하면, 잠깐 서로 마주보다가 시선을 피했습니다. 저도 그렇게 생각했습니다. 뼈가 드러났으니 그 자리는 이제 그만할 거라고. 그렇지 않았습니까. 더 고통스러울 걸 알고, 약솜을 뺐 다음 더 깊게 볼펜을 끼우고 짓이겼습니다.

— 한강, 『소년이 온다』 중에서

스페인의 현대사를 가리키며 한 시인(하이메 힐)은 이렇게 말했다. “인류의 모든 역사들 가운데 스페인의 역사가 가장 비극이라는 점에는 의심의 여지가 없다. 왜냐하면 끝이 잘못되었으니까(세르카스 2010, 26).” 여기서 시인이 빗대어 풍자하는 대상은 스페인 현대사의 「망각협정」이다. 「망각협정」이란 스페인 현대사에서 1975년 프랑코의 사망으로 1인 독재체제가 끝나고 1982년 사회당 정권이 들어설 때까지의 과도기에, 좌우파 정치지도자들에 의해 내전과 독재 기간 중에 자행된 모든 폭력 행위에 대해 책임을 거론하지 말자는 일종의 ‘합의’를 말한다. 하지만 이 협정은 프랑코의 불법적인 군사 쿠데타로 초래된 내전에서 공화국을 위해 싸우다 희생되었거나 이후에 들어선 독재 정권에 의해서 갖은 고초를 당한 공화국 지지자들의 시각에서 보면 용납할 수 없는 조치였을 것이다.

전쟁에서 이긴 사람들에게겐 끝이 잘 된 것이겠지. 하지만 전쟁에서 진 우리들에게겐 끝이 잘못된 거야. 아무도 우리가 자유를 위해서 투쟁한 것에 대해 감사하는 시늉조차 하지 않았어. 모든 마을마다 전쟁에서 죽은 사람들을 추모하는 기념물들이 있지. 그런데 당신은 그 중에서 양측의 전몰자 이름이 다 새겨진 기념물들을 몇 개나 보았는가. … 염병할 놈의 이행기(세르카스 2010, 27-28).

프랑코의 죽음 이후 이행기 스페인 사회의 기억 문제를 다룬 하비에르 세르카스의 소설 『살라미나의 병사들』 속에 등장하는 이 푸념 아닌 푸념은, 1990년대 말 ‘국민의 정부’가 들어섰을 때 이루어진 일련의 화해와 용

서 이후 우리 사회에 만연했던 어떤 감정의 풍경들을 떠올리게 한다. 80년 오월 광주와 그 이후의 민주화운동에서 고초를 겪고, 피해를 입은 사람들이 두 눈을 시퍼렇게 뜨고 살아 있는데, 한 시기 재야운동의 상징이자 당시의 대통령이던 그는 학살의 원흉들을 용서했다. 심지어 그는 이전 독재자의 기념관을 건립하겠다는 계획에 국고를 지원하겠다고까지 말했다. 그런 방식의 용서가 과연 가능한 것일까. 공식적으로 사망 154명, 행방불명 4명, 부상 2,711명, 연행 및 구금 509명에 이르는(광주광역시 5·18 사료 편찬위원회, 1997 참조), 그리고 아직도 체포 후 고문 등의 후유증으로 시달리고 있는 피해자들까지 포함한, 저 엄청난 희생이 그렇게 쉽게 용서될 수 있는 것인가.

이 물음은 제2차 세계대전 당시 야노프스카 수용소에 수감되었던 시몬 비젠탈(S. Wisenthal)의 일생을 사로잡았던 성찰과도 겹쳐지는 것이다. 부상으로 죽어가는 한 젊은 SS대원의 침상에 불려가 유대인이라는 이유로 그에게 자신의 죄를 고백하는 SS대원의 ‘참회’를 자신이 과연 받아주었어야 했을까. 용서받을 자격과 용서할 권리에 대한 이 물음은 그 고백을 들었던 직후에도, 그리고 수용소에서 귀환한 이후에도 평생에 걸쳐 시몬 비젠탈을 고뇌하게 했던 사유의 주제였다(비젠탈 2013). 과연 1990년대 말 한국 사회에서 이루어진 이 ‘세기의 용서’는 그러한 고뇌의 산물이었을까, 아니면 하나의 정치적 쇼에 불과했던 것일까. 왜 누구도 미안하다고 말하지 않았는데 용서가 먼저 이루어진 것일까(문부식 2002).

화해와 용서보다 “진상규명”, “책임자 처벌”이 우선해야 한다는 목소리도 있었다. 하지만 5월 21일 발표명령의 책임자도 밝혀내지 못했듯이 진

상은 규명되지 못했고, 책임자 처벌은 ‘특검’과 ‘재판’이라는 법치국가의 상징적 절차를 통해 이루어졌지만, 결국 ‘대사면’이라는 희대의 쇼로 끝나 버리고 말았다. 5·18의 최고 책임자에게 사형이 언도되었을 때, 그가 실제로 처벌을 받으리라고 믿었던 이는 우리 사회에서 과연 얼마나 될까. 실로 전쟁 책임의 문제에서 천황에게 면책을 주었던 전후 일본 사회의 “무책임의 체계”(마루야마 마사오 2012, 94)를 우리 사회는 그대로 되풀이하고 있지 않은가. 우리는 설마 ‘그’가 오이디푸스처럼 스스로 자신의 눈을 찌르고 세상을 방랑이라도 할 것이라 생각했는가(물론 오이디푸스의 ‘결함(hamartia)’과 ‘그’의 ‘죄’는 범주상 비교할 수 없다는 점을 인정한다 하더라도). 아우슈비츠 이후 그리스 비극의 모델을 윤리에 적용할 수는 없지 않은가(아감벤 2012, 149). 아니, 오히려 “정말 유감이에요. 하지만 우리 순진한 독일인은 아무것도 몰랐어요”라고 아우슈비츠의 증언자 프리모 레비에게 말을 걸어오던 독일인 들처럼, 대다수의 국민들은 지금까지 광주에게 말을 걸어오지 않던가.

화해와 용서라는 기표들의 기묘한 부유(浮游)는 80년 오월 거리에서 쓰러져갔던 사람들의 죽음을 기념하는 망월동 신묘역과 ‘국가’의 명령으로 그날 그들을 ‘폭도’로 규정하며 진압하다 희생된 20여 명의 공수부대원들의 시신이 묻힌 ‘현충원’이 같은 ‘국립’ 묘지로서 공존하고 있는 현실에서도 극명하게 드러난다. 신묘역의 건립이 한국 사회의 민주주의가 이뤄낸 ‘성과’라는 점은 분명하지만, 성격이 다른 두 희생을 국가의 이름으로 동일하게, 그것도 비슷한 디자인의 거대한 추모탑을 세워 ‘기념’하고 있는 현 상황은 본질적인 무엇인가를 해결하지 못한 채 서둘러 봉합해 버린 듯한 ‘씹씹함’을 동시에 내포하고 있다. “국가의 명령이라 군인들도 어쩔 수 없

있어! 그들도 결국은 희생자야”라고 말하는 사회. 우리는 언제부터 ‘회색 시대(grey zone)’에 대해 그렇게 관대했던가.

따라서 그들을 애도하기 위해서는 우선 그들이 왜 그 현장에 있었고, 무슨 이유로 어떻게 죽었는가에 대한 이해가 선행되지 않으면 안 된다. 다시 말하면 그 죽음의 애도에 앞서 “어쩔 수 없었다”는 상황주의적 인식이 아니라, 그들의 ‘행위’에 대한 철저한 역사적 규명과 평가가 선행되어야 한다는 것이다. 여기에는 비단 5·18 10일간의 시간뿐만 아니라 27일 이후 이어지는 상무대 영창과 보안대에서 자행된 국가폭력과 그로 인한 신체적·정신적 피해의 전 과정이 포함되어야 한다. 평범한 ‘모나미 검정 볼펜’이 고문 도구로 변질되고, “미칠 듯한 통증, 오줌똥을 지리도록 끔찍한 통증”만이 허용된 공간에서 살아남았지만, 이후에도 정상적인 일상으로 복귀하지 못한 채 평생에 걸쳐 고문 트라우마에 시달리는 사람들이 생존해 있는 한국 사회에서 ‘악의 평범함’ 혹은 ‘이행기’라는 말로 모든 게 ‘과거사’로 치부되어도 좋은 것일까. ‘평범한 악’과 함께 살아간다는 것은 무엇일까. 거대하고 잔인한 국가폭력이 자행된 사회에서 화해와 용서, 나아가 우리는 어떻게 다시금 정초될 수 있는 것일까.

이 글은 이 물음에 대한 하나의 답을 찾기 위해 아우슈비츠의 폭력의 본질, 그리고 경험을 성찰했던 두 명의 사상가/작가 한나 아렌트(H. Arendt)와 프리모 레비(P. Revi)에 주목한다. 죽음을 ‘생산’하는 시스템을 구축한 홀로코스트/쇼아라는 전대미문의 폭력을 이해/사유하기 위해 ‘악의 평범함’이라는 개념을 제시했던 한나 아렌트, 그리고 평범한 악과 함께 살아갈 수밖에 없는 아우슈비츠 이후의 세계에서, 과거 수용소에서 자신이 겪었던 폭

력에 대해 문학과 비평적 글쓰기를 통해 계속해서 성찰해 온 프리모 레비의 일련의 작업을 통해, ‘이행기’ 이후의 혼란스러운 한국 사회를 정초할 수 있는 하나의 윤리적 감각을 확보하고자 하는 것이 이 글의 목적이다. 물론 절멸수용소의 체험에 대해서는 어마어마한 양의 텍스트들이 출간되었고, 수감자가 처한 환경에 따라 – 남성인가 여성인가, 정치범인가 아닌가, 유대인인가 아닌가, 독일어가 가능한가 아닌가 등 – 그 체험도 너무 다양해서 수용소의 삶을 일원화해서 정리하는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 레비를 선택한 것은 귀환 이후 죽기 직전까지 계속해서 수용소의 삶을 언어화했고, 그가 제기한 문제들이 아우슈비츠라는 체험의 특수성에 매몰되지 않으면서, 가공할 폭력의 메커니즘이 작동하는 장으로서의 ‘회색지대’, ‘부끄러움’, ‘집단적 죄와 용서’ 등 아우슈비츠 이후의 윤리를 논의하는 데 있어 하나의 공통의 언어를 제공했기 때문이다.

2. 악의 평범함(banality of evil)

어떤 사람에게 괴물이라는 꼬리표를 다는 것은 그 사람이 우리하고는 아무 상관도 없는 판 세상에서 온 존재라는 의미를 내포합니다. 괴물이라는 말은 애정과 두려움이라는 굴레를 끊어 버리고 우리가 그들보다 더 나은 존재라는 느낌을 주지만, 그래서 아무것도 배울 수 없고 아무것도 얻을 수 없습니다. 그건 간단하지만 비겁한 짓입니다. 이제 저는 외할아버지 같은 사람과 공감할 수 있어야만 그가 초래한 고통의 깊이를 이해할 수 있다는 걸 압니다.

괴물 같은 건 없습니다. 우리가 괴물입니다.

— 켈 리우, 『종이 동물원』 중에서

‘악의 평범함’은, 예루살렘의 재판정에 섰던 나치 전범 아이히만의 행위와 증언을 계속 접하는 과정에서 아렌트가 추상화해 낸 표현으로, 사실 이 책은 ‘아이히만 재판’이라는 세기의 사건을 다루고 있다는 점과 더불어, 바로 이 개념 때문에 전 세계적인 논란이 되었다. 하지만 그 유명세에도 불구하고 사실 악의 평범함이라는 표현은 이 책의 마지막 장, 교수대에 선 아이히만의 마지막 모습을 지켜보는 대목에서 마치 신탁처럼 단 한 번 나올 뿐이다(물론 책 출간 이후 논쟁 이후에 씌어진 「후기」에서는 조금 더 자세히 고찰되지만). “인간의 연약함 속에서 이루어진 이 오랜 과정이 가르쳐준” 이 “두려운 교훈(아렌트 2006b, 349)”, 즉 악의 평범함을 아렌트는 어떤 의미에서 쓰고 있는 것일까.

물론 아이히만이 동화 속에 나오는 ‘푸른 수염의 사나이’처럼 실제로 괴물이었다면 문제는 단순했을 것이고, 또 평범한 사람들에게 많은 위로를 줄 수도 있을 것이다. 하지만 예루살렘 법정의 방청석에서 아이히만을 관찰하면서 아렌트가 내린 결론은 아이히만은 결코 그런 인간의 한계를 넘어서는 초인 혹은 괴물이 아니라는 것이었다. 무수히 많은 유대인을 죽음의 수용소로 보낸 유대인 문제 전문가(이주의 달인) 아이히만이 그런 행동을 너무나 자연스럽게 반복적으로 수행했던 그 근원에 자리하는 것은, 아렌트가 보기에는 ‘타인의 관점에서 바라볼 수 있는 능력의 결여, 나아가 사고능력의 결여’, 즉 무사유였다. 물론 여기서 사고능력의 결여는 결코 그의

지능이 낮다는 의미가 아니라, 자신이 사는 체제나 환경에 대해 인식할(비판할) 수 있는 능력의 결여, 즉 순전한 무사유(sheer thoughtfulness)를 의미한다. “그는 생각하지 못했다. 그는 판단하지 못했다. 그는 칸트가 기술했고 규정했던 바로 그런 의미의 ‘실천 이성’을 이용하지 못했다. 요컨대 아이히만은 자신은 칸트주의자라고 주장했던 만큼 칸트주의자가 되지 못했다”는 주디스 버틀러의 지적은 그 ‘순전한 무사유’의 실체를 잘 표현하고 있다(버틀러 2016, 294).

그리고 이러한 능력의 결여를 아렌트는 증언 도중 끊임없이 ‘공허한’ 관청용어(Amtssprache)에 집착하는 – “저는 관청용어밖에 말할 수 없습니다(아렌트 2006b, 105)” – 그리고 모순 따위는 한 번도 의식하지 않은 채 “상투어로 자신을 위로하는 끔찍한 재능(아렌트 2006b, 113)”을 지닌 아이히만의 모습에서 찾아내고 있다. 그의 이런 행위는 그 이면에 다른 끔찍한 생각들을 감추기 위한 것이 아니라, 그가 실제로 그렇게밖에 말을 할 수 없었기 때문이라는 것이다. “그의 말하는 능력의 부족(inability to speak)은 그의 생각하는 능력의 부족(inability to think), 즉 타인의 입장에서 생각하는 능력의 부족과 매우 깊이 연관되어 있음이 점점 더 분명해진다. 그와는 어떠한 소통도 가능하지 않았다. 이는 그가 거짓말하기 때문이 아니라, 그가 말(the words)과 다른 사람들의 현존(the presence of others)을 막는, 따라서 현실 자체(reality as such)를 막는 튼튼한 벽으로 에워싸여 있었기 때문이다(아렌트 2006b, 106).” 심지어 죽음, 즉 교수형 집행이 임박한 상황에서도 아이히만의 이러한 태도는 변하지 않았다. “잠시 후면, 여러분, 우리는 모두 다시 만날 것입니다. 이것이 모든 사람의 운명입니다. 독일 만세. 아르헨티나 만세.

오스트리아 만세. 나는 이들을 잊지 않을 것입니다(아렌트 2006b, 349 / 강조_저자).”

그렇다면 그의 언어 구사능력은 왜 이렇게 빈곤한가. 왜 그는 마지막까지 무사유, 상투적인 언어 사용으로 일관했는가. 아렌트는 그 원인으로 제3제국의 엄격한 ‘언어규칙(Spracheregulung)’에 주목한다. 유대인 학살을 다루는 제3제국의 보고서에서 ‘제거’, ‘박멸’ 또는 ‘학살’이라는 단어를 찾아보기 힘들다. 대신 학살은 ‘최종해결책’, ‘소개(Aussiedlung)’, ‘특별취급(Sonder-behandlung)’으로 표기되어 있고, 죽음의 수용소로의 ‘이송’은 ‘재정착(Umsiedlung)’과 ‘동부지역 노동(Arbeitseinsatz im Osten)’으로 표기된다. 왜 이러한 언어규칙이 만들어진 것일까. 그 이유는 여러 가지가 있겠지만, 아렌트는 “이러한 언어규칙이 고안된 이유가 무엇이건 간에 이 규칙은 이 문제 처리에 본질적이었던 아주 다양한 많은 협조체제가 이루어짐에 있어 질서와 제정신을 유지하는 데 엄청난 도움이 되었음이 입증되었다”고 쓰고 있다. 다시 말하면 “이러한 거짓말 체계의 통상적 효과는 자신들이 하고 있는 일을 사람들이 모르도록 하는 것이 아니라 살상과 거짓말에 대한 그들의 오랜 ‘정상적인’ 지식과 동일시하지 않도록 만들기 위한 것”이었다는 점이다(아렌트 2006b, 150).¹⁾

1) 아시아-태평양 전쟁 당시 제국 일본의 경우를 떠올린다면 침략의 이데올로기로 동원된 아시아주의의 미사여구들 역시 이러한 언어규칙의 한 예로 볼 수 있을 것이다. 이런 각종 미사여구들을 되풀이함으로써, 자신의 행위가 아시아에 대한 침략인지 해방인지 애매해져버리는 상황이 전시기 일본에서도 자주 나타났기 때문이다. 이는 ‘침략’ 대신 ‘진출’을, ‘패전’ 대신 ‘종전’이라는 단어를 고집하는 현대 일본 사회에도 강고히 남아 있다.

이러한 상황에서 양심, 이상주의는 우리가 그 말을 떠올리게 되는 일반적인 양상과는 다른 식으로 작동하게 된다. 실제로 아이히만은 이상주의자였다. 하지만 이때 이상주의자란 “자신의 이상을 삶을 통해 실천한 사람이고, 자신의 이상을 위해서라면 어떤 것, 특히 어떤 사람이라도(아이히만의 말대로라면 자신의 아버지라도) 희생시킬 각오가 된 사람(아렌트 2006b, 97)”을 의미한다. 또 그는 양심에 대해서도 자신이 명령받은 일을 하지 않았다면 양심의 가책을 받았을 것이라고 증언했다. 그런데 그 일이란 수백 만 명의 남녀와 아이들을 상당한 열정과 가장 세심한 주의를 기울여 죽음으로 보내는 것이었다(아렌트 2006b, 78-79). 다시 말하면 아이히만으로 하여금 종전 무렵 유대인 처리 문제에 대해 결코 타협하지 않는 태도를 갖도록 만든 것은 그의 광신이 아니라 바로 그의 양심이라는 점이다(아렌트 2006b, 223). 이는 비단 아이히만 개인의 문제가 아니라 제3제국이라는 구조의 문제이기도 하다. 아니, 악의 평범함이라는 문구를 극단적으로 사유한다면, 이는 우리가 사는 이 세계의 문제이기도 한 것이다.

문명화된 나라들의 법에서는 비록 인간의 자연적 욕구와 성향이 때로 살인의 충동이라 하더라도 양심의 소리는 모든 사람에게 “살인하지 말라”고 추정하는 것과 마찬가지로, 히틀러의 땅에서 법은 비록 살인이 대부분의 사람들의 정상적인 욕구와 성향에 반한다는 것을 대량 학살 조직자가 아주 잘 알고 있다고 하더라도 양심의 소리가 모든 사람에게 “너는 살인할지어다”라고 말하기를 요구한다. 제3제국의 악은 대부분의 사람들이 그 악을 인식하게 되는 특질(유혹이라는 특질)을 빼앗아버렸다. 수많은 독일인들과 많은 나치스,

아마도 엄청난 수의 그들은 살인을 하지 않으려는, 도둑질하지 않으려는, 그들의 이웃이 죽음의 길로 가지 않도록 하려는 ... 그리고 그들로부터 이익을 취함으로써 이 모든 범죄의 공범자가 되지 않으려는 유혹을 분명히 받았을 것이다. 그러나 맵소사, 그들은 그러한 유혹에 어떻게 저항하는지를 배워버렸던 것이다(아렌트 2006a, 226-227).

물론 악의 평범함이라는 개념을 지나치게 확대해석해서는 곤란하다. 왜냐하면 고문과 같이 실제로 순수하게 사악한 폭력이라는 것도 존재하기 때문이다. 아메리는 체포된 자신을 고문했던 SS대원들을 상기하며 “그들은 온 영혼을 다해 자기 일에 몰두했으며, 그것은 정신과 육체에 관한 권력이자 지배, 저해되지 않은 과도한 자기 확대”이며, “그 결과 그 사람들이 내게 가진 고문할 권리에 일종의 경외심 같은 것을 표하게 되는 순간이 있었다”고 쓰고 있다(아메리 2012, 84). 아메리에게 있어 아렌트식의 ‘이해’는 “오로지 인류의 적에 대해 들어서만 알 뿐이고 오로지 유리로 된 새장을 통해서만 그(아이히만_저자 주)를 보았기 때문에(아메리 2012, 67)”, 즉 재판장의 방청객으로 보았기 때문에 가능했던 것이었는지도 모른다.

아렌트의 이러한 주장을 더욱 강력하게 뒷받침해 주었던 것은 1960년대 심리학계에서 진행된 일련의 실험들이었다. 잘 알려진 것처럼, 효율적인 학습방법을 발견하기 위한 연구의 일환이라는 이름으로 약간의 보수를 받고 자발적으로 실험에 참여한 ‘평범한’ 사람들이 실수를 저지른 학습자에게 어느 정도까지 전기 충격을 가하는지를 관찰한 예일대학 심리학과 교수 스탠리 밀그램(S. Milgram)은 충격적인 결과를 보고했다. ‘절대적인 위

험'으로 표시된 450볼트의 버튼을 누를 참가자는 1% 미만일 것이라는 실험 전문가들의 예측과는 달리, 실제 실험에서 65%의 참가자가 450볼트의 버튼을 눌렀다는 것이다. 이렇듯 매우 논쟁적인 '권위에 대한 복종 실험'을 통해 밀그램은 잔혹 행위가 수행자들의 개인적 특성보다는 권위와 종속의 관계, 매일 마주치는 정상적인 권력과 복종의 구조와 매우 강한 상관관계가 있음을 밝혀냈다. 조금 더 부연하자면, 밀그램의 실험은 비인간성이 사람들 사이의 사회적 거리와 함수관계에 있으며, 연속적인 행동 과정에서 행위자들은 자기 자신의 과거의 행동들의 노예가 된다는 점을 증명해냈다. 그리고 그러한 관료제적 권위 체계 내부에서 충성, 의무, 규율 등과 같은 도덕의 언어가 중요한 가치를 갖게 되며, 관료제라는 조직문화의 특성상 사람들이 행위 연쇄의 중간고리일 뿐, 행위의 최종 결과로부터 멀리 떨어져 있을 때 책임을 무시하기 쉽다는 것이 밀그램의 지론이다(밀그램 2009; 바우만 2013, 260-261).

이상의 아렌트와 밀그램의 논의는 우리에게 두 가지 논점을 상기시킨다. 하나는 '평범함(banality)'이 결코 '보통(commonplace)'을 의미하지는 않는다는 것, 즉 법과 정책이 자신에게 요구한 것에 대해 비판적 거리를 두지 못했다는 점에서 아이히만의 잘못은 분명하다는 것이다. 아렌트가 사유의 중요성을 강조했던 이유도 여기에 있다. 버틀러가 지적한 것처럼, 사유는 주체를 사회성이나 복수성 — 학살을 목적으로 나눌 수도 파괴할 수도 없는 — 에 얽어매며, 그렇기 때문에 사유하는 존재는 인간 삶의 복수성의 일부를 파괴하는 학살을 획책할 수도 저지를 수도 없다. 그러한 파괴는 본질적으로 복수성과 연계되어 있는 자기 자신을 파괴하는 것일 뿐 아니라 사유

자체의 조건을 파괴하는 것이기 때문이다(버틀러 2016, 290).

다른 하나는 그러한 사유를 가능하게 하는 사회적 조건은 무엇인가라는 문제이다. 앞서 밀그램의 실험 조건을 조금 변경해서 프로젝트에 실험 참가자들이 한 명 이상의 실험 조작자와 대면하고, 실험 조작자의 명령에 대해 공개적으로 불복하고 논쟁을 벌이라는 지시를 받은 일련의 실험이 추가되었을 때, 이전 실험에서 관찰되었던 노예적 순종은 흔적도 없이 사라졌다고 한다. 이러한 밀그램의 일련의 실험으로부터 도출되는 가장 주목할 만한 결론은 도덕적으로 정상적인 사람이 도덕적으로 비정상적인 행동에 연루되는 것을 막는 최상의 예방약은 다원주의라는 것이다(바우만 2013, 276-278). 다원주의, 그것은 누구나 ‘잠재적 아이히만’이 될 수 있는 것은 아닌가라는 불길한 신탁으로부터 벗어날 수 있는, 판도라의 상자 가장 밑바닥에 남겨진 희망과 같은 것인지도 모른다.

결론적으로 악의 평범함은 결코 범죄자들에게 면죄부를 주기 위한 논리가 아니다. 악을 행하는 것은 분명히 어떤 선을 넘는, 혹은 유혹에 굴복하는 것이다. 한나 아렌트가 말했듯이 “많은 독일인들은 … 아마도 그들 중 대다수가 살인하지 않고, 약탈하지 않고, 이웃을 죽게 하지 않도록 하는 유혹을 분명히 받았을 것이다.” 그들 대다수는 그 유혹에 결국 굴복했지만, 모두가 그 선을 넘는, 즉 유혹에 굴복하는 것은 아니다. 다만, 악의 평범성은 누구나 악에 연루될 수 있다는 사실에 대한 경고, 극악무도한 소수의 악의 집행자를 골라내서 처벌하기 위함이 아니라, 그러한 돌이킬 수 없는 악이 저질러져버린 현실을 직시하고 그러한 악에 공모하거나, 이를 방관한 사회 전체에 각성을 촉구하는 의미로서 받아들여져야 한다. 다시 말

해 악의 평범함은 당시 일어난 전대미문의 홀로코스트라는 악의 실체를 이해하기 위한 하나의 '방법'으로서의 개념이다.

3. 회색지대

공포, 이데올로기적 유혹, 승자를 끝이끝대로 모방하는 것, 어떤 권력이건 간에 — 우스꽝스러울 정도로 시간과 장소에 제한된 권력이라 할지라도 — 그것을 향한 근시안적 욕망, 비겁, 명령이나 규율 자체를 교묘하게 피하려는 철저한 계산에 이르기까지 그 동기는 다양하다. 이 모든 동기들은 각개교든 서로 결합되어서든 이러한 회색지대를 만들어내는 데 작용했고, 이 회색지대의 구성원들은 특권을 갖지 못한 사람들에 대해 자신들의 특권을 지키고 강화하려는 의지로 서로 결합했다(레비 2014, 48).

악의 평범함이 대규모 인간의 파괴를 가능하게 한 악의 실체를 이해하는 과정에서 만들어진 개념이라면, 회색지대(grey zone)는 그러한 학살이 일어났던 실제 공간인 수용소, 즉 라거에서 자행되었던 악의 복잡다단한 양상을 파악하기 위한 하나의 실마리를 제공하는 수단이라고 할 수 있다. 수용소의 인간관계를 선과 악, 혹은 피해자와 가해자로 확실히 구분할 수 있다면 모든 것이 단순명쾌할 것이다. 아우슈비츠의 생존자이자 작가인 프리모 레비는 그의 마지막 작품인 『가라앉은 자와 구조된 자』(2014[1986])에서 이 회색지대를 문제화하면서 우리들 각자의 사이에 놓인 여러 개의

복잡한 경계선들에 대한 섬세한 이해의 필요성을 촉구한다. 아우슈비츠 해방 이후 무수한 역경을 무릅쓰며²⁾ 이탈리아의 고향집으로 돌아가 『이

2) 아우슈비츠로부터의 해방. 하지만 해방 이후 집으로 돌아오는 레비의 여정은 결코 순탄치 않았다. 그 8개월에 걸친 고난의 여정의 기록이 『휴전(La tregua)』(1962)이다. 이 책은 전작 『이것이 인간인가』가 출간된 후 어언 16년이 지난 후 출간되었다. 아우슈비츠에서 자신의 고향 토리노까지 그 기나긴 여정을 기록한 이 책에 레비는 왜 『휴전』이라는 제목을 붙인 것일까. “전쟁은 끝났잖아요”라는 말에 “전쟁은 늘 있는거야”라고 응수하던 위대한 그리스인 모르도 나훔의 “있을 수 없는” 대답이 하나의 단서가 될 수 있다. 하지만 그런 일반론으로는 — 감히 일반론이라고 말할 수 있을까 — 여전히 조금 부족하다. 책을 읽으면서 계속 들었던 의문에 대한 답을 레비는 마지막 장에서, 기차가 이탈리아 국경으로 진입하면서, 힘든 귀환의 여정이 드디어 그 막을 고하는 시점에야 비로소 이야기해 준다. 책의 마지막 페이지의 지도가 선명하게 보여주듯 이들을 태운 그 기차가 왜 그리도 이상한 궤적을 그렸는지 — 그것은 어떤 <의지>의 작동인지, 아니면 당시의 혼란이 초래한 우연적인 것인지 — 에 대해서는 물론 알 수 없다.

“레오나르도와 나는 기억으로 가득한 침묵에 잠겨 있었다. 출발할 때의 인원 650명 중에 단 세 명이 돌아가고 있었다. 그 20개월 동안 우리는 얼마나 많은 것들을 잃었을까? 집으로 돌아가면 무엇을 되찾게 될까? 우리 자신의 얼마나 많은 부분이 침식당하고 꺼져버렸을까? 돌아가는 우리는 더 풍요로워졌을까 아니면 더 가난해졌을까, 더 강해졌을까 아니면 더 공허해졌을까? 우리는 알지 못했다. 그러나 우리 집의 문턱에서, 결과가 좋은 쪽으로든 나쁜 쪽으로든 판가름이 날 하나의 시련이 우리를 기다리고 있음은 알고 있었다. 그리고 두려움을 가지고 그것을 미리 상상하고 있었다. 혈관 속에서, 기진맥진한 피와 함께 아우슈비츠의 독이 흐르는 것을 느꼈다. 어디에서 우리가 다시 살아나가기 위한 힘을, 버림받은 집집마다 텅 빈 등지마다 그 주위로 아무도 없는 동안 저절로 자라나는 울타리와 장벽들을 허물기 위한 힘을 끌어올린단 말인가? 조만간, 내일 당장, 우리 안에 그리고 우리 밖에 있는, 아직 우리가 알지 못하는 적들에 대항해서 싸움을 시작해야 할 텐데, 무슨 무기로, 무슨 기력으로, 무슨 의지로 한단 말인가? 1년간의 잔혹한 기억들에 짓눌려 우리는 공허해지고 무장해체되고 수백 년은 늘어버린 것 같았다. 이제 막 지나간 달들은 문명의 언저리를 서성이던 힘겨운 시간이었지만, 지금 우리에게는 하나의 휴전으로, 무한한 자유로움의 막간으로, 하늘이 내려준 그러나 다시는 되풀이될 수 없는 운명의 선물로 보였다(레비 2010, 326).”

것이 인간인가』(1946), 『휴전』(1962), 『지금이 아니면 언제』(1982) 등 초인적인 열정으로 과거 자신의 경험을 기록하면서도 잔혹한 기억들에 결코 짓눌리지 않았던 작가, 그래서 “이타카로 귀환한 오디세우스”, “인간성의 척도”로 불렸던 작가가 생애 말년에 ‘회색시대’, ‘부끄러움’ 등과 같은 무거운 주제를 사유의 마지막 과제로 삼았던 이유는 무엇일까. 『가라앉은 자와 구조된 자』가 출간된 지 1년이 채 되지 않아 생을 마감했기 때문에, 더 이상 작가의 대답을 들을 수 없는 우리에게 남겨진 과제는 그가 남겨준 아포리아들에 성실하게 마주하는 것뿐이다.

『가라앉은 자와 구조된 자』는 아우슈비츠에서의 체험, 그리고 귀환 후 그가 걸어온 생애 전체의 집대성이자 성찰의 기록이다. 책 제목이기도 한 ‘가라앉은 자와 구조된 자’는 그의 첫 번째 작품 『이것이 인간인가』에서 회색시대를 다룬 한 장의 제목을 다시 소환한 것이며, 그런 점에서 이 주제는 아우슈비츠의 체험을 돌이켜보며 작가가 평생에 걸쳐 구애받으며 또 사유해 온 것이라고 할 수 있다. “선한 사람과 악한 사람, 지혜로운 사람과 멍청한 사람, 비겁한 사람과 용기 있는 사람, 불행한 사람과 운 좋은 사람 등 사람을 구분하는 다른 범주들과는 달리, 구조된 자와 가라앉은 자라는 범주는 중간 단계를 결코 허용하지 않은(레비 2007, 132)” 수용소의 가혹한 자연도태의 결과가 만들어낸 범주였다. 왜 자신은 구조되었는가. 왜 다른 훌륭한 이들은 가라앉고 말았는가. 떠올라 구조되어 집으로 무사히 귀환한 레비에게 이 물음은 자신의 존재 이유를 추궁하는 가장 근원적인 질문이자, 부끄러움에 대한 사유를 촉발시키는 매개였을 것이다. 하지만 부끄러움이라는 감정에 대한 탐구로 들어가기 전에, 먼저 규명해야 할 대상이

있다. 그것은 수용소라는 공간의 작동방식이다.

수용소 내 지배 권력 출신 가용 인원들의 수적 한계가 분명할수록 그만큼 외부의 조력자가 더 필요해지는 것은 상식이다. 해프틀링 반장(라거 엘테스터/ 수용소 최고참)에서부터, 카포, 요리사, 간호사, 불침번, 막사 청소부와, 샤이스미니스터(변소 감독), 바데마이스터(샤워실 감독)에 이르기까지 수용소의 모든 관리들, 당시 ‘프로미넨텐(Prominenten)’으로 불리던 이들이 그들이다. 레비는 이들을 가리켜 “독일 수용소가 구조적으로 만들어낸 전형적인 작품”으로 “위에서 받은 모욕을 밑에 있는 사람에게 증오의 형태로 폭발시키면서 쾌감을 느끼는” “비사교적이며 무례한 괴물들”이라고 명명한다(레비 2007, 137-138). 하지만 무엇보다 협력의 가장 극단적인 예는 죽은 유대인들의 시체를 처리하고 소각하는 임무를 수행했던 ‘특별부대’ 즉 ‘존더코만도스(Sonderkommandos)’이다. 같은 희생자들에게 죄의 짐을 떠넘기려 했다는 점에서 존더코만도스를 기획하고 조직한 것은 국가사회주의의 가장 악마적인 범죄라고 할 수 있을 것이다. 마지막 특수부대의 극소수 생존자이자 헝가리 출신의 의사였던 미클로스 니즐리(M. Nyiszli)가 아우슈비츠의 수용소에서 실제 있었던 친위대(SS)와 존더코만도스(SK)의 축구시합을 회상하며 남긴 회고는 존더코만도스의 의미를 상징적으로 일깨워준다.

“일은 완료되었다. 우리는 해냈다. 너희는 더 이상 다른 인종도 아니고, 反인종도 아니고 라이히 천년왕국의 주된 적도 아니다. 너희들은 더 이상 우상을 거부하는 민족도 아니다. 우리는 너희를 끌어안았고 타락시켰으며 우리와 함께 바닥으로 끌고 내려갔다. 자부심 가득한 너희들은 이제 우리와 같다.

우리처럼 너희는 너희 자신의 피로 물들었다. 너희도 우리와 같이, 카인과 같이 형제를 죽였다. 어서 와, 우린 함께 경기할 수 있어(레비 2014, 62-63).”

신에게 할당된 임무를 수행하지 않으면 죽음 아니면 삶이라는 두 가지 선택지밖에 존재하지 않았던, “진정한 ‘베펠노트슈탄트(Befehlnotstand)’, 즉 ‘명령에 따른 강제상태’(레비 2014, 67)”에 처해 있었던 존더코만도스는 물론, 카포와 같은 충실한 협력자들에 대해서도 레비는 심판하기를 주저한다. “억압받는 환경이 면죄부를 주는 것은 아니다. 또한 종종 그 죄가 객관적으로 무겁기도 하다. 그러나 나는 그에 대한 심판을 맡길 만한 인간의 법정을 알지 못한다(레비 2014, 49).” 레비가 이런 태도를 취한 이유는 사람들을 그러한 행동으로 이끈 전체주의 국가의 구조 자체에 문제를 제기하기 위해서였다고 생각된다.

하지만 라거 당국과 다양한 규모로 협력했던 카포들, 그리고 학살을 실제로 실행했던 사람들을 언급하면서, 반복해서 “그 누구도 그들을 심판할 권한은 없다(레비 2014, 69)”고 말하는 텍스트 속 레비의 포지션은 지극히 불안정하고 위태롭다. 특히 「회색시대」에서 협력자 리스트의 마지막에 이름을 올리고 있는 폴란드 우치의 게토 위원장 하임 롬코프스키의 처신을 어떻게 평가할 것인가의 문제는, 출간과 함께 1960년대 유대인 사회에 파문을 일으켰던 『예루살렘의 아이히만』에서 아렌트가 지적한 제3제국 시기 점령지 내에서 이루어진 유대인 사회, 특히 존경받는 유대인 지도자들의 협력을 연상시킨다는 점에서 더욱 문제적이다. 당시 어마어마한 수의 유대인들을 한정된 행정력으로, 더구나 아무런 저항 없이 아우슈비츠까지

이송한다는 것은 사실상 불가능한 것이었다. 그리고 잘 알려진 것처럼 “이송될 사람들의 명단을 작성하고, 자신들의 추방과 학살 비용을 충당하기 위해 추방자들로부터 돈을 인수하고, 소개된 아파트를 계산하고, 유대인을 체포하는 데 도움을 주고 그들을 기차에 태우도록 경찰력을 제공(아렌트 2006b, 188)”했던 조직은 해당 계토의 유대인 위원회였다.

“왜 당신은 결국 자기 자신의 파괴로 이어지는 당신 자신의 민족의 파괴에 협력했는가?”라는 물음에 당시 법정에서 출석한 유일한 증인이었던 한 유대인위원회 위원은 “우리가 무엇을 할 수 있었겠는가? 우리가 무엇을 할 수 있었겠는가”라고 응답했다고 한다(아렌트 2006b, 195). 진정 그들은 침몰하는 배에서 100명의 희생자를 내고, 1,000명을 구하는, 아니면 1,000명을 희생시키고 1만 명을 구한다는 선장의 심정으로 나치에 협력했던 것일까. 하지만 진실은 끔찍했다. 아렌트는 “헝가리에서 카스트너 박사는 대략 47만 6천 명의 희생자를 내고 정확히 1,684명을 구출했다”고 신랄하게 비판하면서, “자기 민족을 파괴하는 데 유대인 지도자들이 한 이러한 역할은 유대인에게는 의심할 여지 없이 이 모든 어두운 이야기 가운데 가장 어두운 장을 이루고 있다”고 묵묵히 적고 있다(아렌트 2006b, 187-188).³⁾

3) 수용소와 계토마다 있던 유대인 본부의 정당성에 대해, 1942년 12세의 나이로 테레지엔 슈타트에 수감, 이후 아우슈비츠를 거쳐 크리스티안슈타트 수용소로 이송되었다가 ‘죽음의 행군’ 도중 탈출했던 생존자 루트 클뤼거는 또 하나의 입장을 제시한다. “어린아이 시각에서 나는 이렇게 말하고 싶다. 독일인이 우리 주변 도처에 던져놓은 혼돈을 줄이는 일을 유대인들이 하지 않았다면 우리는 어떻게 되었을까? 나치의 규정에 따라 조직되고 관리된 이 어린이 시설이 없었다면 우리는 어떻게 되었을까(클뤼거 2018, 115)?” 클뤼거의 증언은 회색지대에 대한 더욱 두터운 기술(thick description)과 사유가 필요함을 일깨

레비의 말처럼, “자신의 희생자들을 타락시키고, 그들을 자신과 비슷하게 만들어버리는” “국가사회주의와 같은 무시무시한 부패권력을 행사하는 지옥 같은 체제”에 저항하기 위해서는 “매우 단단한 도덕적 뼈대”가 필요한 것인지는 모르다. 당시를 살았던 대다수의 사람들의 도덕적 뼈대는 약했다. 하지만 과연 오늘날 우리의 도덕적 뼈대는 강한가. “만약 불가피하게 몰릴 때, 동시에 유혹이 우리 마음을 부추길 때 우리들 각자는 어떻게 행동할 것인가”라는 레비의 물음(레비 2014, 78)은 회색지대를, 그리고 아우슈비츠 이후의 윤리를 어떻게 정립해야 할 것인가 라는 지극히 어려운 문제를 우리에게 던지고 있다.

80년 오월 광주 이후 한국 사회 역시 이 ‘회색지대’의 문제에서 자유롭지 않다. 『당대비평』(1999년 겨울호)에 연재된, 그리고 동명의 저서(2002, 삼인)에 실린 「잃어버린 기억을 찾아서, 광기의 시대를 생각함」이라는 에세이에서 문부식은 1980년 5월에 출현한 광기의 실체를 국가 폭력이라고 지적하면서, 그 폭력을 묵인, 혹은 방관해 온 한국 사회의 불편한 진실을 털어놓는다. 광주 학살이 그토록 무자비한 야만에도 불구하고 우리를 침묵시키고 야만의 권력이 국민적 지지를 그렇게 광범위하게 받을 수 있었던 근본 원인은 바로 반공주의와 근대주의와 속도주의의 결합체인 한국의 국가주의이며, 우리 사회는 단순히 전두환의 야만을 ‘용인’한 것이 아니라, 조국 근대화를 약속했던 박정희가 죽고 난 빈자리, 그가 우리에게 약속했던 낙원을 대신 실현시켜 줄 과단성 있는 권력을 ‘고대’하고 있었는지도 모

.....
워준다.

른다는 그의 주장(문부식 2002, 29-40)은 80년 오월을 둘러싼 회색지대, 그리고 학살을 용인하고 묵과해 온 사람들의 부끄러움의 문제를 정면으로 제기한 것이었다.

문부식이 이러한 민감한 물음을 던졌던 배경에는 당시 ‘국민의 정부’의 수반이었던 김대중 대통령의 주도 아래 이루어진 전두환 석방이라는 사건이 자리하고 있었다. 문부식은 되묻는다. “‘국민의 정부’는 이에 대해 국민에게 아무런 동의도 구하지 않았다. 과연 누가, 무엇이 승리한 것일까? 우리의 이성인가, 아니면 야만인가? 우리의 이성은 이때부터 커다란 혼란에 부딪혔다. 전두환은 잘못을 뉘우친 일이 없는데 우리는 그를 용서한 것이 되어야 했다. 광주에 진실은 여전히 은폐되어 있고, 그 비극의 현장에서 상처받은 이들은 여전히 치유되지 못했는데, 5·18은 축제가 되어야 했다. 야만은? 그 야만의 광포한 실천가들도(문부식 2002, 34)?” 그로부터 20여 년의 세월이 흐른 지금 우리 사회는 과연 문부식의 물음으로부터 자유로운가. “전두환 대통령이 정치는 잘했다”는 말이 유력 대선 후보의 입에서 공공연하게 나오고, 광주 망월동을 찾은 어느 정치인이 “전두환 이름 석자에 분노하며 살 순 없다”며, 국가폭력의 피해자들에게 용서의 의무를 운운하는, 하지만 정작 당시 학살의 최고 책임자는 단 한마디의 공식적 사죄 없이 세상을 떠나고, 당시 정권의 핵심 인사들이 여전히 사회의 요직과 부를 차지하고 있는, 그리고 그러한 정치인을 ‘기꺼이’ 용인하는 한국 사회에서 우리는 어떻게 윤리의 문제를 정초해야 하는 것일까. 그럼에도 불구하고 용서는 필요한 것일까.

4. 집단적 죄와 용서

국가의 명령이라면 무조건 따라야 하고, 그럴 때 그것은 개인의 책임이 아니라고 변명하는 인간 심성이 아무런 절차 없이 용서되는 것은 진실로 타당한 것인가? 그리하여 발포를 지시한 최고 책임자가 권좌에서 물러났을 때 그를 법정에 세우고 처벌하는 것으로 이제 우리는 역사의 비극이 되풀이되지 않을 것이라고 자신 있게 말할 수 있는가? 여기에는 혹시 비극 앞에서 눈을 돌렸던 우리의 침묵을 슬그머니 그 속에 묻어버리는 무의식이 숨어 있는 것이 아닌가? 화해라는 이름의 집단적 무책임 구조?

— 문부식, 「상처들이 말을 하기 시작했다」 중에서

그러니까 제 생각으로는 그렇습니다. 용서할 수 없는 것이 있다는 사실에서 출발해야 합니다. 사실상 그것이야말로 용서해야 하는 유일한 것이 아닙니까? 그것이야말로 용서를 요청해야 하는 유일한 것이 아닙니까?

— 자크 데리다, 『용서하다』 중에서

본격적인 논의에 들어가기에 앞서, 서론에서도 언급한, 홀로코스트와 용서의 문제에 대해 가장 잘 알려진 우화인 시몬 비젠탈의 『해바라기』를 다시금 상기해 보자. 저자 자신이 집단수용소에서 겪었던 상황을 회고하는 형식으로 이루어진 이 작품에서 핵심적인 메시지는, 죽어가는 젊은 나치 친위대원(SS)의 고해 상대로서 단지 유대인이라는 이유만으로 우연히 선택되어 그 앞에 불려간 주인공이 “제발 마음 편히 죽고 싶다며” 자신의

죄에 대해 용서를 청하는 SS대원을 그 자리에서 과연 용서했어야 하는가 하는 문제이다. 그 사건 이후 계속되는 물음들이 주인공을 괴롭힌다. “내게 동정을 구하고 있었지만, 과연 그에게 동정을 받을 만한 권리가 있을까? 그와 같은 사람에게 과연 남의 동정을 받을 만한 가치가 있을까? 아니면, 그는 스스로를 동정함으로써 누군가로부터 동정을 받게 되리라고 생각한 것일까(비젠탈 2019, 90-91)?” 용서를 간청하는 SS대원 앞에서 그가 고심 끝에 택한 것은 ‘침묵’이었다. 과연 그 죽어가는 나치의 침대 곁에 앉아 끝까지 침묵을 지킨 것은 옳은 일이었을까, 아니면 그른 일이었을까? 『해바라기』는 그 딜레마를 주인공의 고백에 대한 동료 유대인들, 가톨릭교도인 폴란드인 등 다양한 사람의 응답을 통해 풀어내고자 하며, 독자인 우리들에게도 그 문제를 사유할 것을 요청한다. “과연 나라면 어떻게 했을까(비젠탈 2019, 156)?”

이 글을 처음 읽었을 때, 가장 먼저 떠올랐던 생각은 왜 서구 사회는 그토록 ‘용서’라는 문제에 집착하는가라는 의구심이었다. 실제 당시 현장을 재구성해 보더라도, 단지 유대인이라는 이유로 강제로 불러나온 수용소의 유대인 수감자 앞에서 “마음 편히 죽고 싶다며” 용서를 간청하는 SS대원의 행위를, 과연 용서를 구하는 적절한 행위로 볼 수 있을지는 의문이다. 더구나 수용소의 동료 유대인이 주인공에게 말한 것처럼, 피해의 직접적인 당사자도 아닌, 그리고 “그 많은 희생자가 권리를 위임하지도 않은 상황”에서 비젠탈에게 용서의 권리라는 것이 존재할 수 있을까. 죽은 자들이 나중에 “당신이 도대체 무슨 권리로 우리를 죽인 자를 용서했단 말인가?”라고 물을 때, 어떤 대답을 할 수 있단 말인가(이상 비젠탈 2019, 150). 이렇듯

“누가 용서하는가? 누가 누구에게 어떤 시기에 용서해 달라고 하는가? 누구에게 이런 ‘권리’나 ‘권력’이 있는가(테리다 2019, 18-19)?”라는 물음은 ‘집단적 용서’라는 어려운 문제를 제기한다.

“오늘 마주친 이 난해한 질문의 가장 두드러지고 가장 쉽게 확인할 수 있는 형태[...]는 바로 ‘복수인 단수’입니다. 즉 ‘하나지만 그 이상인 대상, 그룹이나 집합, 공동체[예컨대 홀로코스트의 피해자들이었던 유대인]에 ‘용서’를 구할 수 있는가, 그럴 권리가 있는가, 과연 그것은 용서의 의미에 부합하는가’라는 문제입니다. 유일한 잘못이나 범죄에 그 피해 당사자가 아니라 타인에게 사죄하거나 피해자가 아닌 다른 사람이 그 가해자를 용서할 수 있을까요(테리다 2019, 20)?”

이미 이 문제는 같은 아우슈비츠 수용소의 생존자이자 작가인 장 아메리와 프리모 레비 사이에서도 다루어진 바 있다. 아메리의 입장은 훨씬 공격적이었다. 수용소에서 ‘엔트뷔어뒤궁(Entwürdigung)’, 즉 잃어버린 존엄에 괴로워하던 아메리가 그 존엄을 지키기 위해 만들어낸 새로운 도덕률은 ‘추릭슐라근(Zurückschlagen)’, 바로 ‘주먹 되돌려주기’였다. “나의 존엄은 전부, 그의 턱을 향한 그 주먹에 있었다. 결국에는 상대의 무자비한 구타에 육체적으로 훨씬 약한 내가 굴복했지만, 그 사실은 전혀 중요하지 않았다. 흠씬 두들겨 맞아 아팠지만, 나는 나 자신이 만족스러웠다(레비 2014, 163-164).” 수용소에서 귀환한 이후에도 그는 돌이킬 수 없는 것을 돌이키는 현실을 도저히 참아낼 수 없었다. 아메리가 되풀이하며 강조했던 것처럼

럼 “일어난 것은 일어난 것이다.” 그는 집단적 죄라는 개념을 포기할 생각이 없었다. 그것이 “독일인 공동체가 공동의 의식, 공동의 의지, 공동의 행동 주체성을 지니고 있었고, 그 점에서 유죄를 의미하는 한 명백히 난센스”이겠지만, “사람들이 그 말을 객관적으로 명백한 개인적인 죄의 총체 (Summe)라고 이해한다면 사용할 만한 가설”이기 때문이다(아메리 2012, 148). 그만큼 그의 원한은 강고한 것이었고, 그에게는 이 원한이야말로 인간적인 감정이었다. “모든 자연적인 사건에 동의하지 않는 것, 다시 말해 시간의 생물학적 증대에 동의하지 않는다는 것을 밝히는 것은 인간의 권리와 우선권(아메리 2012, 147)”이기 때문이다.

원한이 반자연적일 뿐 아니라 논리적으로도 모순된다는 것을 생각해 보지 않은 것은 아니다. 그것은 파괴된 과거의 십자가에 우리 스스로를 못 박는 것이다. 어처구니없게도 되돌릴 수 없는 것이 돌이켜지기를, 일어난 것이 일어나지 않은 것이기를 요구한다. 원한은 애초에 인간적인 차원으로의 출구, 미래로의 출구를 막아버린다. 원한에 사로잡힌 사람의 시간 개념은 비틀어져 버렸다는 것, 어긋나 버렸다는 것을 나는 안다. 그것은 지나가버린 것으로의 회귀와 일어났던 것의 지양이란 두 가지 불가능한 것을 요구한다(아메리 2012, 141-142).”

아메리가 “용서하는 사람(레비 2014, 165)”으로 명명한 프리모 레비의 입장은 조금 달랐다. 레비에게 있어 증오라는 감정은 “동물적이며 미숙한 감정”이자 “개인적인 것이고 한 사람에게, 어떤 이름에게, 어떤 얼굴에게 향

해지는 것(레비 2007, 268)”이었다. 하지만 나치스는 용의주도하게도 노예와 주인이 최소한의 접촉만 하도록 시스템을 만들어냄으로써 박해자들의 이름과 얼굴을 숨겼고, 또 『이것이 인간인가』라는 책을 쓸 무렵, 즉 1946년에 나치스와 파시즘은 정말 얼굴이 없는 듯했다고 말한다. “그런 유명 집단을 향해 내가 어떻게 분노를 키우고 복수를 바랄 수 있겠는가?(레비 2007, 269)” 하지만 그것이 용서를 의미하는 것은 아니다. 그는 이미 초기 저작에서 자신의 입장을 다음과 같이 분명히 밝히고 있다.⁴⁾

“나는 이성과 토론이 진보를 위한 최선의 도구라고 생각한다. 그래서 정의를 증오 앞에 놓는다. … 그렇지만 노골적인 판단을 내리지 않으려는 나의 이런 태도가 무분별한 용서로 받아들여지지 않는 것을 바란다. 나는 범죄자들을 한 사람도 용서하지 않았다. 지금도, 앞으로도 그 누구도 용서할 생각이 없다(레비 2007, 269-270).”

수용소의 생존자라는 공통의 조건에도 불구하고 레비와 아메리의 다소

4) 마지막 저작인 『가라앉은 자와 구조된 자』에서 레비는 장 아메리를 한 장으로 다루며, 그가 붙여준 ‘용서하는 사람’라는 칭호를 부정확한 것이라고 정정하며 다음과 같이 말한다. “나는 그 말을 모욕으로도 칭찬으로도 생각하지 않는다. 단지 부정확한 것이라고 생각한다. 내게 용서하는 경향이 있는 것도 아니고, 당시의 우리의 적들 중 그 누구도 나는 용서하지 않았다. 알제리, 베트남, 소련, 칠레, 아르헨티나, 캄보디아, 그리고 남아프리카에서 그들(나치_인용자 주)을 모방한 자들을 나는 용서할 마음이 없다. 인간의 어떤 행동도 범죄를 지울 수 없음을 알기 때문이다. 나는 정의를 요구하지만, 개인적으로 주먹다짐을 하는 것도 주먹을 되돌려주는 것도 내 능력 밖의 일이다(레비 2014, 165).”

엇갈리는 입장 차이에서 확인할 수 있듯, 집단적 죄와 용서의 문제를 논의함에 있어 하나의 원칙을 세우는 것은 중요한 과제이다. 그리고 그 원칙에 있어 명료한 기준을 제시한 이가 프랑스의 유대인 철학자 장켈레비치이다. 1971년에 출간된 『시효 없음(L'imprescriptible)』(1971)이라는 책에서 그는 두 가지 원칙을 제시한다. 첫째 원칙은, 용서는 용서가 '요청돼야만' 용서에 동의하거나 용서에 동의할 가능성을 고려할 수 있다는 것이다. 따라서 명시적이든 암시적이든 (이 차이는 중요한데) 용서받아야 할 사람이 먼저 용서를 빌어야 한다. 이는 자기 잘못을 자백하지 않는 자, 뉘우치지도 않고 명시적이든 그렇지 않든 용서를 구하지도 않는 자를 절대 용서할 수 없다는 것을 의미한다(테리다 2019, 29). 둘째 원칙은 범죄가 너무도 무거울 때, 근본적인 악의 경계, 나아가 인간의 경계를 넘었을 때, 이 범죄가 거대한 괴물이 됐을 때, 용서는 (이렇게 말할 수 있다면) 사람 사이에 인간의 척도에 남아 있어야 하는 만큼, 용서는 불가능하다는 것이다(테리다 2019, 29-30). 이상의 원칙에 따르면 비젠탈에게 용서를 구한 친위대원의 행위는 실제로 용서를 간청하는 것으로 바라보기 어렵다는 점에서, 또 유대인들을 무자비하게 학살한 그 행위가 인간의 경계를 넘어서는 것이라는 점에서 결코 용서의 대상이 될 수 없다.

용서? 그런데 그들이 우리에게 용서를 빈 적이 있던가? 단지, 죄인의 낙담과 비탄만이 용서에 의미와 존재 이유를 부여할 수 있을 것이다. 죄지은 자가 우적우적 잘 먹고, 잘 살고, '경제적 기적'으로 부유해진다면 용서는 한낱 불길한 농담일 뿐이다. 아니다, 용서는 돼지들과 그 돼지들의 암컷을 위해 만들어

진 것이 아니다. 용서는 죽음의 수용소에서 죽었다. 만약 피고가 우리에게 동정심을 일으킨다면. ... 엄밀한 의미의 분별력이 납득할 수 없는 것에 대한 공포가 그 동정심이 발생하는 그 순간부터 그것을 억누를 것이다(Jankélévich 1971, 51; 데리다 2019, 31. 강조_인용자).

“용서는 죽음의 수용소에서 죽었다”라는 이 너무나 단순명료하고 확고부동한 선언 앞에, 데리다는 “용서를 구하지도 않고, 용서받은 자격도 없는 것, 나아가 가장 근본적인 악마져 용서하라고 명령하는 궁극적 윤리가 가능하다는 입장(데리다 2019, 34)”을 대치시킨다. 실제로 속죄 불가능으로 용서할 수 없는 것이 있는 지점, 이로부터 장켈레비치가 용서는 불가능해지고 용서의 역사도 끝났다고 결론짓는 지점, 여기서 우리는 매우 역설적으로 용서의 가능성이라는 것이 있다면, 그것은 바로 이런 지점이 그 기원이 된다는 것, 즉 용서가 끝난 것으로 보이는 곳, 불가능해 보이는 곳, 바로 용서의 역사와 용서의 역사로서의 역사가 마지막에 다다른 바로 그 지점에서 오히려 용서가 시작된다는 것이다. 데리다는 “용서라는 것이 있다면, 용서할 수 없는 것, 속죄할 수 없는 것만을 용서해야 하고, 따라서 할 수 없는 일만을 할 수 있다는 아포리아, 형식적으로 비어 있고 말라 있지만 집요하게 까다로워서 빠져나올 수 없는 아포리아를 ‘한 번 이상’ 검토해야 한다(데리다 2019, 35)”고 말한다. 회복 불가능성이 용서 불가능을 의미하는 것이 아니며 “흘러갈 수 없는 과거와 과거 사건의 부동성과 그 다양한 형태, 즉 역전 불가능, 망각 불가능, 변경 불가능, 속죄 불가능” 등과 같이, “모든 것이 시간화하는 구조에서 과거의 이런 끈질긴 지배적 특성”을 고려할 때

비로소, “용서 불가능한 것만을 용서한다”는 “용서의 독창적인 문제제기가 가능하다(테리다 2019, 39-40)”는 입장 안에는, 테리다 스스로 밝히고 있는 것처럼 “법적·정치적인 것이 다가설 수 없는, 전유하기는 더더욱 어려운 일종의 ‘광기’(테리다 2016, 255)”, 즉 “불가능한 것의 광기(테리다 2016, 233)”가 존재한다.

하지만 테리다의 텍스트를 읽을 때 주의해야 할 것은, 테리다의 텍스트가 결코 이런 단정적인 서술형 종결어미로 끝나는 것이 아니라, 대부분의 문문의 종결어미, 즉 아포리아의 형태를 취하고 있다는 것이다. 그리고 이러한 수사를 구사하는 테리다의 의도는 결코 장켈레비치와 같은 또 하나의 절대적 입장을 내세우는 것이 아닌, ‘불가능한 용서’라는 자신의 입장을 다시 해체하려는 시도로 보는 것이 더욱 타당할 것 같다. 이러한 테리다의 전략은 장켈레비치와 독일의 전후 세대 청년과 주고받은 편지에 대한 일련의 사색에서 더욱 분명히 나타난다.

전후 세대라는 점에서 나치의 범죄에 대해서는 완전히 무결하지만, 그럼에도 계속해서 악몽에 시달리는 — “죽음은 독일에서 온 지배자”라는 켈란의 「죽음의 푸가」 앞에서 독일인들은 결코 자유로울 수 없다는 점에서 — 한 독일 청년이 보낸 하소연이자 항의, 고해, 변론, 그리고 집으로의 초대가 뒤섞인 서신에 답장을 쓰면서, 장켈레비치는 “저는 당신을 만나러 독일에 가지 않겠습니다. 그렇게까지는 하지 않겠습니다. 이 새로운 시대를 열기에 저는 너무 늙었습니다”라고 거절의 의사를 분명히 한다. 하지만 뒤이어 “어쨌든 지금은 새로운 시대, 너무도 오랫동안 기다려온 시대입니다. 하지만 젊은 세대인 당신은 이런 것들과 무관합니다. 당신이 넘지 못할 장벽은 없습니다”라

고 말하며, 언젠가 파리에 오면 자신의 집에서 함께 피아노를 연주하자는데 그의 답장은 과거 “용서는 죽음의 수용소에서 죽었다”고 선언했던 장켈레비치의 단호한 태도에 균열이 발생했음을 의미하며, 나아가 데리다가 즐겨 언급하는 ‘환대’의 가능성을 보여준다(데리다 2019, 65-68). 그렇다면 ‘용서의 불가능성’이라는 장켈레비치의 단호한 원칙은 깨어진 것일까. 데리다는 장켈레비치의 답장에 다음과 같은 주석을 덧붙이면서 일단 유보의 태도를 취한다.

용서의 역사로서 역사는 중단됐고, 절대 악에 의해 중단된 상태 그대로 영원히 남아야 한다는 뜻입니다. 그 역사는 영원히 멈췄습니다. 우리는 여기서 진실하면서도 모순적인 두 신념, 자기-모순적 신념을 느낄 수 있습니다. 장켈레비치는 역사가 분명히 계속될 것이며 용서와 화해는 다음 세대에 가능하다는 것을 의심치 않고, 심지어 진심으로 희망합니다. 그러나 동시에 그는 이를 원치 않고, 자신을 위해서는 이를 원치 않으므로, 그가 바라는 것, 원하기를 받아들인 것, 원하기를 원하는 것, 원하기를 바라는 일을 원치 않습니다. 그는 그것을 (아마도 바람직한 개연성처럼) 믿지만 믿지 않고, 이런 화해와 용서는 환상이고 거짓이라고 믿습니다. 그것은 진솔한 용서가 아니라 징후들, 애도하는 일의 징후, 망각의 치료법과 시간이 흘러간 징후, 요컨대 일종의 나르시시즘, 치유와 자기치유, 재-자기애적 회복의 징후일 겁니다(데리다 2019, 69).

이 주석의 핵심은 용서를 현실의 정치적 장으로 바로 끌고 들어와서는

곤란하며, 일종의 아포리아이자, 징후로서 읽어야 한다는 요청이다. 왜냐하면 현실의 정치적 장에서는 화해의 조건, 속죄와 회개의 규칙, 일반화된 자아비판 범정 등에서 기대할 수 있는 정치적 이득 따위의 계산으로 윤리가 항상 변질될 수밖에 없기 때문이다. 사회(국가)의 분열과 대립을 극복하고, 정신적 외상은 애도의 작업에 자리를 내어주어야 한다는 주장이 그 단적인 예이다. 그런 점에서 용서와 화해는 결코 동일한 것이 아니다. 사면, 화해, 배상은 제삼자의 개입이 있어도 가능하지만, 용서는 엄밀한 의미에서 피해자와 가해자라는 두 단독성과 관계를 맺기 때문이다(테리다 2016, 237). 나아가 피해자와 가해자가 이쪽이든 저쪽이든 공유된 언어가 없다면 용서는 불가능하다.

하지만 이 불가능해 보이는 지점에서 테리다는 역설적으로 모든 가능한 용서의 논리를 끌어낸다. “용서가 절대적인 단독성과 관계되어야 할 곳에서조차 용서는 제삼자, 제도, 사회성, 세대를 넘어서는 유산, 대개는 살아 남은 자에게 호소하지 않고서는 어떤 식으로든 스스로를 표명할 수 없기” 때문이다. 그렇기 때문에 “희생자와 범죄자가 어떠한 언어도 공유하지 않고, 어떤 공통적이고 보편적인 것도 그 둘이 서로 이해하도록 해주지 못하며, 그리하여 용서가 의미를 잃은 것처럼 보이는” 바로 그때, “이 절대적으로 용서 불가능한 것을, 그럼에도 역설적으로 모든 가능한 용서의 요소 자체라고 말했던 용서의 불가능성을 마주하게 된다(테리다 2016, 245)”는 역설이 성립된다.

이상의 테리다의 아포리아는 우리에게 “절대적으로 이질적이며 서로에 대해 환원 불가능한 채로 남아 있는, 무조건적인 것(순수한 용서)과 조건적

인 것(화해의 정치적 쟁점)의 관계를 새로운 발명의 장소와 기회로 만들 것(윌크레퓔 2017, 186)”을 주문하는 것이라고도 할 수 있을 것이다. 화해 불가능하지만 분리 불가능한 이 두 극단 사이에서 결정이 내려지고 책임이 부과된다(테리다 2016, 240). 하지만 현실 사회에서 목도하듯 정치적 용서는 항상 주권적인 권력을 상징하며, 어떤 정상 상태를 재확립하려고 한다. 국민의 정부 시절 두 독재자의 사면으로부터 최근 정치권에서 불거진 용서 담론에 이르기까지 80년 오월 이후 한국 사회에서 용서는 항상 주권 권력의 행사와 함께 이루어졌고 어떤 규범화, 정상화(정치적 타협)를 지향해 왔다. 그것은 테리다의 말처럼 “나는 너를 용서한다”라는 말을 참을 수 없거나 가증스러운 것, 더 나아가 외설적인 것으로 만드는” “용서의 능력을 부당하게 가로채 버리는” “주권의 주장”이다(테리다 2016, 261).

그렇다면 지나치게 종교적인 맥락에서 발전되어 온, 그래서 공론 영역에서는 비현실적인 것으로 여겨지기 쉬운 용서의 담론을 넘어, 또 현실적인 주권의 주장에도 굴복하지 않는 용서는 어떻게 가능한가. 한나 아렌트는 그 가능성으로 ‘인간 마음의 어두움’에서 비롯되는 불신, 즉 예측불가능성을 걷어내는 ‘약속’에 내재하는 안정화의 힘에 주목한 바 있다. 약속의 능력은 자가지배와 그에 따른 타인 지배에 의존하는 지배형식의 유일한 대안이 되며, 그런 점에서 정확히 비주권의 조건에서만 자유의 존재가 주어진다라는 것과 일치한다는 것이다. 한나 아렌트는 인간사회라는 불확실성의 바다에서 약속이 확실성의 섬이 될 수 있기를 희망했다(아렌트 2019, 350-351). 그 약속 이행의 출발은 무엇보다 기억의 의무로부터 시작될 것이다. 남아프리카 공화국의 진실화해위원회 활동을 주도하면서 가해자의

참회와 자백과 같은 조건에 구애받지 않는 용서의 중요성을 역설했던 투투 대주교가, 하지만 결코 용서가 잊으라는 의미가 아님을, 오히려 정반대로 기억하는 것이라고 말했던 것도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다(투투 2009, 320). 그리고 그 기억의 의무는 피해자가 아닌 가해자에게 더 강하게 요구되는 것이다.

하지만 약속이 이행될 것이라는 믿음 자체가 너무 순진한 것은 아닐까. 카탈루니아의 소설가 자우메 카브레의 작품 『나는 고백한다』는, 주인공의 가족사와, 아우슈비츠의 유대인 학살, 그리고 중세의 광기 어린 종교재판이라는 세 시공간의 역사를 겹쳐 쓰면서(팔립프세스투스[palimpsestus]) “이미 저질러진 악을 바로잡는 것은 가능한가”라는 물음을 계속해서 탐구한 대작이다. 그 하나의 삽화에 등장인물, 콘라드 부텐은 아우슈비츠에서 생체 실험에 종사했던 ‘죽음의 의사’였다. 전후 체포되어 수용소에 수감된 그는 비로소 지금까지 철저히 외면해 온, 하지만 결코 용서받을 수 없는 악행에 대해 깨닫게 된다. 자유의 몸이 된 후, 오이겐 뮌스로 이름을 바꾼 그는 회개의 길을 찾기 위해 수도원들을 전전하다가, 자신이 저지른 악을 바로잡는 하나의 방법으로 생의 마지막 수십 년 동안 아프리카의 오지에 병원을 건립하고 헌신적으로 환자들을 치료하는 데 전념하는 삶을 선택한다. 그러던 어느 날 그를 살해하기 위해 고용된 청부 암살자가 병원을 찾아온다. 죽기 직전 마지막 대화에서 그는 암살자 앞에서 거듭 자신을 “비천한 자”라고 되뇌면서, “어느 누구에게도 용서를 바라지 않으며” “그저 이 지옥을 바로잡을 기회를 구할 뿐”이라고 고백하며 경건하게 처형을 받아들인다(카브레 2020[2], 374-375).

소설가는 부덴, 아니 뤼스라는 한 인물의 우화를 통해 용서는 결코 끝이 아니며 – “당신이 저지른 악을 어떻게 바로잡을지 생각해 보아야 합니다. … 바로잡는 것이 가능하다면 말입니다(카브레 2020[2], 340-341).” – 가해자들에게는 자신의 악을 바로잡기 위한 의무가 생의 마지막까지 부과됨을 이야기하고 싶었는 지도 모른다. 용서는 결국 누군가를 위한 용서로, 자신을 용서하는 것은 불가능하기 때문이다(아렌트 2019, 350). 그리고 그 의무는 가족의 부가 아버지의 탐욕스러운 수집욕과 악행으로 이루어졌음을, 아버지의 탐욕이 자신이 가장 사랑하는 연인의 가족사에 치명적인 해악을 끼쳤음을, 그리고 자신의 학식과 교양 역시 그 부패한 가족사의 산물이라는 것, 즉 악의 유전(遺傳)의 결과 – “나는 내 가족 중 한 사람으로 태어난 것이 결코 용서할 수 없는 실수라는 사실을 알게 되었다(카브레 2020[1], 11)” – 입을 비로소 깨닫게 된 주인공의 처절한 ‘고백’이자 ‘유언’으로 표현된다.

죄인에게 구원이란 없어. 기껏해야 희생자의 용서가 주어지지. 하지만 보통 그 용서로는 살아갈 수가 없어. 뤼스는 악을 바로잡으려고 시도했었지. 누구에게도, 심지어 신에게도 용서를 기대하지 않고 말이야. 나는 수많은 것에 대해 책임을 느꼈고 계속 삶을 지속하려 노력했어. 고백합니다(카브레 2020[3], 369).

“약속이 불확실성의 바다에서 확실성의 섬 같은 성격을 잃게 되면, 다시 말해 미래의 모든 근거를 확보하여 모든 방향에서 안전한 길을 닦는 경우처럼 약속의 능력을 잘못 사용하면, 약속은 구속력을 상실할 것이고 모든

일은 실패할 것이다(아렌트 2019, 351)”라는 아렌트의 불길한 결론은 카산드라의 저주받은 예언처럼 현재의 우리를 무겁게 짓누르고 있다.

5. 난파선과 구경꾼

그들은 그 참사를 겪었기 때문이 아니라 그것에 대해 글을 썼기 때문에 자살을 선택한 거야. ... 그들은 참사를 기록했고, 이제 죽을 수 있었어. 나는 그렇게 생각해. 하지만 그것을 쓴다는 것은 그것을 다시 살아내는 거라는 사실도 깨달았지. 수년 동안 지옥을 다시 경험하는 것은 견디기 어렵지. 그들은 이미 경험했던 비극을 쓰느라 죽었던 거야. 결국 그렇게 극심한 고통과 공포는 1000쪽 혹은 2000쪽의 운문으로 축소되었거든. 그러한 고통을 손바닥 반 정도 되는 두께의 종이 묶음에 집어넣다니 조롱에 가깝지.

— 자우메 카브레, 『나는 고백한다』 중에서

『가라앉은 자와 구조된 자』를 출간한 지 채 1년이 채 지나지 않은 1987년 4월 11일, 레비는 토리노 자택에서 돌연 생을 마감한다.⁵⁾ 그리고 1996

5) 그의 죽음이 자살인지 사고사인지 확인할 수 있는 방법은 없으며, 논쟁은 분분하다. 다만 그가 남긴 글들에 남아 있는, 공포의 흔적들만이 그가 평생 아우슈비츠의 트라우마에서 벗어나지 못했음을 불길하게 예시하고 있을 뿐이다. 한 예로 그의 두 번째 책인 『휴전』의 마지막은 이렇게 끝난다. “간간이, 때로는 드물게, 공포로 가득한 꿈이 여전히 나를 찾아왔다. ... 나는 가족들이나 친구들과 함께 식탁에 앉아 있거나 일터에 있거나 푸른 전원에게 있다. 그러니까 외관상으로는 긴장과 고통이 없는 평온하고 느긋한 환경 속에 있다. 그

년, 레비가 죽은 9년 후, 재일조선인 서경식(徐京植)은 레비의 무덤을 찾아 이탈리아로 떠났다. 이탈리아로의 “짧은 여행의 기록”인 『시대의 증언자 프리모 레비를 찾아서』(창비, 2006)는 프리모 레비에 대해 씌어진 가장 아름답고 치열한 주석의 하나이다. 그가 레비, 그리고 유럽 유대인의 운명에 깊이 공감할 수 있었던 데에는 재일 3세로서 일본에서 보냈던 자신의 경험이 깔려 있었을 것이다. 식민지 본국에서 하층민으로 차별과 멸시를 받으며 살아야 했던 자신의 부모님, 친척들의 모습은, 몇 세기에 걸쳐 이탈리아에서 동화 유대인으로 살아야 했던 레비의 부모님 세대들의 그것과 그대로 겹쳐진다. 그의 두 형은 부조리하게 운명 지어진 자신들의 삶을 극복하기 위해 20대에 ‘조국(祖國)’인 대한민국으로 유학을 떠났지만, 재일교포 간첩단 사건에 연루되어 감옥에 갇히고 만다(그의 두 형은 『옥중 19년』을 쓴 서승, 그리고 저명한 인권운동가 서준식이다). 병든 어머니, 그리고 한국에서 지나간 옥중투쟁을 하는 형들의 뒷바라지를 하며, 힘든 나날을 보내야 했던 그에게 프리모 레비는 자신이 기댈 수 있는 가장 아름다운 인간의 한 전형이었으리라.

럼에도 미묘하고도 깊은 불안감을, 닥쳐오는 위협에 대한 뚜렷한 느낌을 갖는다. ... 이제 안의 꿈, 즉 꿈속의 꿈은, 평화의 꿈은 끝이 난다. 차갑게 계속되는 바깥의 꿈속에서 나는 익히 알려진 어떤 목소리를 듣는다. 고압적이지도 않고 오히려 짧고 낮은 한마디다. 아우슈비츠에서 들려오는 새벽의 명령 소리, 두려워하면서 기다리는 외국어 한마디, ‘브스타 바치’(기상)(레비 2010, 328-329).” 그의 사망 소식을 접한 또 다른 아우슈비츠 생존 작가였던 엘리 위젤은 한 신문에 다음과 같이 투고했다. “프리모 레비는 아우슈비츠에서 40년 후에 죽었다”(로즈너 2021, 218).

나에게 프리모 레비는 ‘인간’의 척도였다. 말하자면 그야말로 오디세우스였던 것이다. 그를 보라. 인간은 역유토피아를 살아남아, 귀환해서 증언할 수 있다. 그리고 ‘인간’의 가치를 한층 보편적인 것으로 드높이기 위해 무엇인가를 행할 수 있다. 그가 그렇게 했던 것처럼 당시 옥중에 있던 나의 형제에게도, 나아가 내 자신에게도 언젠가 인간의 세계로 생환해서 증언하는 날이 반드시 올 것이다. … 예전의 나는 그렇게 생각하고 있었다. 이 생각은 지나치게 ‘단순명쾌’했던 것일까(서경식 2006, 124-125).

물론 레비는 결코 오디세우스는 아니었다. 레비의 죽음을 자살로 단정하면서 서경식은 츠베탕 토도로프(C. Todorov)의 입을 빌어 읊조린다. “그(레비)가 자살하지 않았다면 모든 것이 단순명쾌했을 것이다(서경식 2006, 150).” 그는 삶의 신산(辛酸)을 다 겪은 후 이제 평온한 노년에 들어선 것처럼 보였던 68세의 나이에 아파트 계단에서 떨어져 사망했다. 그가 죽었던 1987년은 그 전해 독일사회를 들끓게 했던 ‘역사가논쟁’[에른스트 놀테(E. Nolte) vs. 위르겐 하버마스(Habermas)]의 열기가 아직 식지 않았던 해였고, 이스라엘이 PLO의 군사거점을 공격한다는 명목으로 레바논을 침공했던 82년의 사건 이후 5년이 지난 해였다. 서경식은 묻는다. “그는 왜 자살했을까. ‘독일인’을 이해하려는 노력에 결국 지쳐버린 것일까. 한없이 거듭되어 증식하는 어리석은 행위와 유형 사태 때문에 결국 ‘인간’에 대한 희망을 잃은 것일까. ‘누구나 카인인’ 강제수용소의 진상이 실은 수용소 바깥에서도 진실이었던 것, 더욱이 그것을 유대인의 국가 이스라엘이 증명하고 있다는 현실 앞에서 끝을 알 수 없는 허무에 빠져버린 것일까(서경식 2006, 269).”

사인이 자살인지 사고사인지는 여전히 명확히 밝혀지지 않았지만, 그의 죽음은 그 역시 난파의 저주를 벗어나지 못했음을 일깨워준다. 블루멘베르크(H. Blumenberg)에 따르면 ‘항해’와 ‘난파’는 고대 그리스에서 20세기에 이르기까지 인문학의 가장 중요한 은유의 하나였다. 바다는 잠잠해 보이지만 항상 폭우와 거센 파도의 위협에 직면해 있다. “이 세상에서는 모든 것이 위험하며, 모든 것이 불가결하다(볼테르).” 이러한 위협을 피할 수 있는 자리가 항구 혹은 육지의 ‘구경꾼’의 자리이며, 여기서 구경꾼은 ‘이론’의 다른 이름이다[그리스어 테오리아(theoria)는 테오로스(theoros), 즉 구경꾼에서 유래한다. 하지만 파스칼이 “우리는 승선했다”라고 말했다 때, 이 은유는 삶이란 이미 거친 바다 위에 있으며, 거기에는 행운 아니면 난파 외의 해결책은 존재하지 않으며, 문제 해결을 미루는 것은 불가능하다는 암시를 내포하고 있었다(블루멘베르크 2021, 66). 다시 말해, 근대, 그리고 현대는 이러한 생존술이 더 이상 통용될 수 없는, 즉 구경꾼이 구경꾼의 위치를 잃을 수밖에 없는 사회이다. 고대의 은유가 상징했던 인간과 자연 사이의 보호적 거리는 사라져버렸고, 이론적 조망 자체도 위협에 처해 있다(블루멘베르크 2021, 34-35). 이렇듯 구경꾼이 되는 것이 불가능하다면, 우리에게 남은 과제는 무엇일까. 블루멘베르크의 어휘를 빌려 말한다면, 어떻게 우리는 ‘난파로부터 배를 만들’ 수 있을 것인가.

따라서 시작에 대해 생각하는 것은 이 비유의 맥락에서는 자연언어라는 모션이 존재하지 않는 상태를 상상하는 것을, 부력과 무관하게 사유실험 속에서 “삶이라는 바다 한가운데서 헤엄치면서 뗏목이나 심지어 배를 만들 수 있

도록 해주는 행위를 재수행하는 것”을 의미한다. 근대 특유의 데미우르고스적, 로빈슨적 동경은 또한 배 밖으로의 도약이라는 별거벗은 무위에 삶을 정초하기 위해 고향과 유산을 버리는 구성주의의 수법 속에도 존재한다. 구성주의자가 인공적으로 초래할 해난은 배의 노후화로 인해 생기는 것이 아니다. 그것은 지루한 건조와 개조를 반복한 끝에 마침내 나타난 결과이기 때문이다. 하지만 바다는 분명히 이미 사용된 것과는 다른 목재를 품고 있다. 그것은 도대체 어디에서 와서 새로 시작하려는 사람들에게 용기를 줄 수 있을까? 혹시 이전의 난파들에서(블루멘베르크 2021, 164-165)?

난파로부터 벗어나는 새로운 ‘시작’에 대한 블루멘베르크의 사유를 이 어받는다면, 어쩌면 난파된 자들의 ‘증언(testimony)’은 위의 인용에 표현된 “이미 사용된 것과는 다른 목재”의 가장 단단한 부분일 지도 모르겠다. 다시 말해 ‘증언’의 아카이브야말로 거친 바다로부터 우리를 지켜줄 수 있는 배와 같은 것이다. 아우슈비츠에서 살아 돌아와 ‘가라앉은 자들’의 목소리를 대리하는 행위로서의 ‘증언’의 의미에 대해 일생에 걸쳐 고민했던 레비의 사유가 갖는 중요성 역시 여기에 있다. 진정한 증인은 자신을 포함한 소수의 생존자들이 아닌, “밑바닥까지 떨어진 자”, 고르곤의 머리를 보아 버린 자들”이라는 것, 따라서 생존자이자 증언자는 그들 대신에 ‘대리인’(代理人)으로서 말하는 자에 불과하다는 레비의 인식(레비 2014, 99)에는 “인간이라는 사실에 대한 부끄러움”이 짙게 드리워져 있다. 그것은 생존자인 자신들이 희생자임에도 불구하고, 자신이 가해자인 인간들과 같은 인간이라는 종(種)에 속한다는 사실이 주는 부끄러움이며, 그래서 이 부끄러움은

“인간으로서 부끄럽다”는 인간주의적 언표마저 초월한 하나의 극한(limit)의 언표이다(우카이 사토시 2001, 41-47).

제사에서 인용한 것처럼, 레비는 그 참사를 겪었기 때문이 아니라, 그것에 대해 글을 썼기 때문에 자살을 선택한 것인지도 모른다(카브레 2020[3], 197-198). 그것을 쓴다는 것은 그것을 다시 살아내는 것이고, 그것은 극심한 고통과 공포의 체험이었으리라. 하지만 레비는 자신의 경험을 증언함으로써 우리에게 부끄러움이라는 또 다른 유산을 전해주었다. 그리고 그 부끄러움의 감정은 마치 치명적인 바이러스처럼 우리 몸속으로 들어오고 우리의 우리 자신에 대한 이해 및 과거와 우리의 관계에 대한 이해를 변화시킨다. 라카프라(D. LaCapra)가 말한 것처럼, 공감(empathy)은 무분별한 일체감, 대리 경험, 대리 희생과는 다른, 다르다고 인정된 타자와의 정동적 관계나 화합 또는 유대의 측면에서 이해되어야 한다(라카프라 2008, 177). 그리고 그때 비로소 부끄러움의 감정은 이 사회 구석구석까지 퍼질 것이다. 살아남은 자로서, 어쩌면 진정한 증언이어야 할 자기보다 더 인간적으로 훌륭하고 위대한 사람들이 결국 살아서 돌아오지 못했다는 사실을 뼈저리게 느끼면서, 죽은 자를 대리하여 아우슈비츠를 증언한다는 것, 그리고 살아남은 그들의 증언에 귀를 기울이는 것. 절멸이라는 거대한 폭력 아래 ‘벌거벗은’ 인간의 존재의미를 둘러싼 문제의 핵심 역시 여기에 있다. 그리고 그러한 문화가 만들어졌을 때에야 비로소 용서와 화해는 정치적 수사의 영역을 넘어설 수 있을 것이다. ~~이~~

참고문헌

- 광주광역시 5·18사료편찬위원회 편 1997. 『5·18 광주민중항쟁』.
- 테리다, 자크. 2016. 『신앙과 지식 / 세기와 용서』. 신정아·최용호 역. 아카넷.
- _____. 2019. 『용서하다』. 배지선 역. 이숲.
- 라카프라, 도미니크. 2008. 『치유의 역사학으로』. 육영수 역, 푸른역사.
- 레비, 프리모. 2007. 『이것이 인간인가』. 이현경 역. 돌베개.
- _____. 2010. 『휴전』. 이소영 역. 돌베개.
- _____. 2014. 『가라앉은 자와 구조된 자』. 이소영 역. 돌베개.
- 로즈너, 엘리자베스. 2021. 『생존자 카페: 트라우마의 유산 그리고 기억의 미로』. 서정아 역. 글항아리.
- 리우, 켄. 2018. 『종이 동물원』. 장성주 역. 황금가지.
- 마루야마 마사오. 2012. 『일본의 사상』. 김석근 역. 한길사.
- 문부식. 2002. 『잃어버린 기억을 찾아서: 광기의 시대를 생각함』. 삼인.
- 밀그램, 스탠리. 2009. 『권위에 대한 복종』. 정태연 역. 에코리브르.
- 바우만, 지그문트. 2013. 『현대성과 홀로코스트』. 정일준 역. 새물결.
- 버틀러, 주디스. 2016. 『주디스 버틀러. 지상에서 함께 산다는 것』. 양효실 역. 시대의 창.
- 비젠탈, 시몬. 2019. 『모든 용서는 아름다운가』. 박중서 역. 뜨인돌.
- 블루멘베르크, 한스. 2021. 『난파선과 구경꾼』. 조형준 역. 새물결.
- 서경식. 2006. 『시대의 증언자 브리모 레비를 찾아서』. 박광현 역. 창비.
- 세르카스, 하비에르. 2010. 『살라미나의 병사들』. 김창민 역. 열린책들.
- 아감벤, 조르조. 2012. 『아우슈비츠의 남은 자들: 문서고와 증인』. 정문영 역. 새물결.
- 아렌트, 한나. 2006a. 『전체주의의 기원 1-2』. 박미애·이진우 역. 한길사.
- _____. 2006b. 『예루살렘의 아이히만』. 김선옥 역. 한길사.
- _____. 2019. 『인간의 조건』. 이진우 역. 한길사.
- 아메리, 장. 2012. 『죄와 속죄의 저편: 정복당한 사람의 극복을 위한 시도』. 김희상 역. 돌베개
- 우카이 사토시. 2001. “어떤 감정의 미래: <부끄러움>의 역사성.” 박성관 역. 『흔적 1: 서구의 유령과 번역의 정치』. 문화과학사.

웜, 프레데릭·크레퓔, 마크. 2017. 『폭력 앞에 선 철학자들: 사르트르에서 데리다까지』. 배지선 역. 이숲.

카브레, 자우메. 2020. 『나는 고백한다 1-3』. 권가람 역. 민음사.

클뤼거, 루트. 2018. 『삶은 계속된다』. 최성만 역. 문학동네.

투투, 데즈먼드. 2009. 『용서 없이 미래 없다』. 홍종락 역. 흥성사.

플라스펠러, 스페냐. 2020. 『조금 불편한 용서』. 장혜경 역. 마음생각.

한강. 2014. 『소년이 온다』. 창비.

Jankélévch, Vladimir. 1971. *L'imprescriptible*. Paris: Seuil.

Abstract

Living with 'Banal Evil'

Ethics after Auschwitz

Lee, YungJin

Kangwon National University

This essay engages in the contemplation and reflection on the question of how we may reach at reconciliation, forgiveness, and ethics in Korean society, whose modern history was riddled with large and brutal acts of state violence. To address this difficult question, this essay takes a necessary detour that draws on the works of Hannah Arendt and Primo Revi, two thinkers who reflected on the nature and experience of the violence committed in Auschwitz. Hannah Arendt's reflection on Holocaust/Shoah, which was a system created to "produce" mass death, introduced the concept of "the banality of evil" as a keyword for understanding unprecedented state violence; while Primo Revi contemplated on the violence and the "grey zone" he had experienced in Auschwitz concentration camp as a Holocaust survivor. These concepts present a path for contemplating about how we may secure a common ethical sensibility that could guide the debate on realizing 'transitional justice' amid the confusion in today's Korean society.

It must be made clear that while "the banality of evil" and "grey zone" are concepts proposed to help us better understand the terrible, unprecedented violence of the Holocaust in Europe, which can be transplanted for understanding state violence in Korea, but they cannot be used to provide an excuse for forgiving the perpetrators of violence. Based on this understanding, the next question this essay explores is whether

forgiveness, especially collective forgiveness for state violence, is impossible. In answering this question, various reflections on forgiveness offered by writers in the post-Holocaust Western society, such as Simon Wiesenthal, Jean Amery, Primo Revi, Jacques Derrida, and Jaume Cabre, are reviewed to distinguish forgiveness from amnesty/conciliation, which often operates based on the logic of politics in real-world society. Unlike amnesty or conciliation, forgiveness does not mean that the situation caused by the tragic incidents of state violence have come to an end. It is important to remind ourselves that making continuous efforts to correct the evil committed by the state and paying close attention to the testimony of survivors, which may be termed as the “collective duty of memory,” is an important element of our societal ethics in modern day Korea, where living with “banal evil” is unavoidable.

■ **Keywords:** The Banality of Evil, Grey Zone, Transitional Justice, Forgiveness, Duty of Memory

투고 2022.09.30. 심사 2022.10.25. 확정 2022.11.15.