

# 「대중의 장식(Das Ornament der Masse)」에서 지그프리트 크라카우어의 변증법적 분석

신양섭\*

## 【요약】

본고에서는 1927년에 집필된 에세이 「대중의 장식」에서의 크라카우어의 변증법적 분석에 대한 체계적인 재구성이 시도된다. 변증법의 전형적인 논리 전개 방식이라고 볼 수 있는 테제 - 반테제 - 신테제의 패턴을 크라카우어는 범주 차원에서 잘 지켜 가고 있는 것으로 보이지만 그보다도 그 저변의 생철학적 세계관이 크라카우어의 논리 전개 방식을 오늘날의 수준으로 보더라도 상당히 독창적으로 만들어준다. 최종적 신테제로서의 진리를 분석해 낼 수 있다. 세 개의 테제인 인간, 이성, 현실이 크라카우어의 사고 구조로부터 논증적으로 도출 가능하며 유기체, 합리성, 형상이 반테제로서 여기에 추가될 수 있다. 계속 분석을 해 보면 주제적 상상의 사물이라고 볼 수 있는 ‘대중의 장식’ 안에서 인간/유기체, 이성/합리성, 현실/형상이라는 테제/반테제 쌍에 대해 이 둘을 매개시켜주는 부정적/긍정적 지평을 발견할 수 있다. 그것은 목적 없는 합목적성/정의, 상부 구조와 토대의 애매모호함/동화, 미학/역사이다.

【주제어】 지그프리트 크라카우어, 대중의 장식, 변증법적 분석, 테제, 반테제, 신테제

---

\* 건국대학교 영상학과 겸임교수

## I. 서론

지그프리트 크라카우어는 『영화 이론 (Theory of Film)(1960)』으로 널리 알려진 영화 이론가이다. 그러나 그는 1920년대부터 Frankfurter Zeitung이라는 유력 일간지의 편집부에서 일하면서 수많은 에세이를 써 왔으며 특히 영화에 투영된 사회상을 민감하게 포착하는 필력으로 나름대로 유명했다. 그러나 앞서 언급한 『영화 이론』이 표방하는 영화 사실주의는 오히려 그의 프로필을 영화 이론계의 교조적이고 고전적인 인물로 고착시킨 경향이 강했으며,<sup>1)</sup> 게다가 『칼리가리에서 히틀러까지 (Von Caligari zu Hitler)(1947)』라는 영화 사회학에서의 명작을 저술했음에도 불구하고 영화 이론 일반에 대한 그의 영향력은 그렇게 폭넓지 못했다.<sup>2)</sup> 미완성인 채 작고함으로써 말 그대로 유작이 된 『역사: 끝에서 두 번째 세계(1969)』는 헤이든 화이트류의 포스트 모던 역사학과 연결시켜 생각해 보더라도 상당히 흥미로울 수 있고 오늘날까지 적지 않은 시사점을 주는 문제작임에 틀림없다. 하지만 크라카우어는 영화 이론가, 영화 평론가, 역사학자, 사회학자 그리고 무엇보다도 탁월한 에세이스트로서 다방면에 재주와 역량을 가진 지식인임에는 틀림없지만<sup>3)</sup> 그러한 종합적 재능이 오히려 인문학의 특정 분야에서 그를 거장으로 자리매김한 데 오히려 장애가 된 감이 적지 않다.

---

1) 하선규 (2004), pp. 187-188.

2) 현대 미디어 연구가들도 크라카우어의 영화 이론을 고전적인 것으로 보는 경향이 있는 것 같다. 다음과 같은 서술들에서 과연 크라카우어의 예술 형이상학에 대한 충분한 이해와 관심이 수반되었는지 의구심을 완전히 지울 수는 없다. “크라카우어의 영화 이론을 다양한 관점에서 설명했지만, 전체적으로 말하면 그의 이론은 비교적 엄격하고 경직되어 있다. 그의 이론의 편협성은 예를 들어 영화의 예술적 요구와 실험적 장르로부터 거리를 두려는 방어적인 태도에서 알 수 있다.” 랄프 슈넬, 강호진 외 역 (2005), p. 189.

3) 임홍배 (2014), p. 122.

사실 크라카우어는 50년대 전후 서구 지성계를 풍미했고 오늘날까지 그 영향력이 감지되는 프랑크푸르트 학파의 변방에 속해 있는 인물이었으며 그 구성원들과 개인적인 깊은 친분을 지녔을 뿐 아니라 서로간에 분명한 학술적 영향력을 주고 받았다. 뿐만 아니라 『작은 점원 처녀들 극장에 가다 Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino(1927)』가 훗날 아도르노, 호크하이머 등에 의해 만개할 바로 그 이데올로기 비판의 효시였던 것이다. 이러한 전력을 차치하고라도 크라카우어는 90년대 이후 다시 특히 매체학 분야에서 주목받기 시작하고 있으며<sup>4)</sup> 사실 장기간에 걸친 방대한 저술을 관류하는 그의 사상은 폭과 깊이를 지니고 있으며 오늘날 보기에도 주목할 만한 현대성을 보여준다.<sup>5)</sup>

그러나 그의 비판적 지식인으로서의 진면목이라면 종합적 ‘지성’이라는 큰 테두리 안에서 과연 어떻게 정치, 사회와 문화, 예술이 만날 수 있을지 그 상호 비옥화(cross-fertilization)의 가능성에 대해 진지하면서도 생산적인 모색을 한 점일 것이다. 과연 그의 저술들은 그것이 20년대의 여러 다양한 신문 기사들, 에세이들이든, 아니면 그 이후 이차대전 발발 전까지 출간되었던 소설들이든<sup>6)</sup> 시대와 사회를 읽어내는 날카로운 안목과 건축학도 출신다운

4) 김중국은 크라카우어의 『Theory of Film』이 뉴미디어론에 대해 방법론의 원천이라고 말한다. 김중국 (2015), p. 108.

5) 크라카우어의 영화 이론의 골격 자체가 영화의 매체적 측면에 대한 확고한 자각의 바탕 위에서 탈이데올로기적 인간 소통의 가능성을 타진한다는 점에서 21세기에 들어와서도 동시대성을 잃지 않는 것으로 보인다. 그가 보기에 형이상학적 욕구를 가진 영화들은 “이데올로기의 차원 속으로 들어가기 십상이다. 그러나 우리가 [영화라는] 매체에 충실하고자 하면 이제 영화들은 미리 구상한 이념의 세계에 바탕을 둔 채 우리의 물질의 세계로 내려와 이념을 주입시키는 식은 아닐 것이다. 반대로 이제 영화들은 자연 하나 하나를 탐색하기 시작할 것이며 그들이 제시한 방향으로부터 그 어떤 인간의 고민 또는 믿음의 문제로 그들의 작업을 펼쳐갈 것이다. 이렇게 해서 영화는 유물론적으로 생각되어지는 것이고 ‘아래’에서 ‘위’로 움직여 가는 것이다.” Kracauer (1985), pp. 399-400.

6) 크라카우어는 소설도 집필했다. 익명으로 쓴 1928년작 『Ginster. Von ihm selbst geschrieben』과 1937년작 『Jacques Offenbach』인데 단순히 그의 저술 목록의 구색을 갖춘다는 차원에만 머무르는 것은 아니다. 이차대전 이후 그의 일

풍부한 공간적 상상력이 의외의 곳에서 생산적으로 분출한다. 이차대전 직후 거의 십년 터울로 나온 크라카우어의 세 주작(主作)들, 『칼리가리에서 히틀러까지』, 『영화 이론』, 『역사: 끝에서 두 번째 세계』는 그의 원숙해진 사유의 정수(精髓)를 맛 볼 수 있는데 거기에서도 그의 영화와 역사를 넘나드는 사유는 특유의 이미지적인 감수성을 여실히 보여준다.

본고에서는 그의 청년기 후반부의 에세이 『대중의 장식(1927)』에서 크라카우어가 행한 변증법적 분석을 논리적으로 재구성해보고자 한다. 형식적으로만 보자면 이 짧은 글에서 저자는 오로지 당시 커다란 인기를 누렸던 무희들의 군무에만 포커스를 맞춰 전형적인 사회 문화적 징후로서 독해할 뿐이다. 그러나 실질적으로 크라카우어는 이러한 ‘표면적’ 텍스트의 저변에 투영되었다고 간주하는 여러 세계관들이 형성하는 이념적 긴장 관계를 그 역동적 모순과 발전(또는 퇴행)의 도상에서 개념적으로 재구성해 나간다. 이를 통하여 자본주의 경제 체제하에서 소외된 대중들의 현대 사회 속에서의 삶의 조건들을 변증법 특유의 ‘정’과 ‘반’의 대립 구도 속에서 재정립하며 동시에 ‘합’의 가능성을 반추해 보면서 에세이를 마무리한다.

『대중의 장식』은 단순히 그가 왕성한 필력을 과시하던 20년대의 대표작 중 하나일 뿐 아니라 크라카우어의 사상 발전사 및 사상 계보사의 차원에서도 의미심장한 글이다.<sup>7)</sup> 여기에서 이미 전후 그의 주작들을 특징짓는 사고의

---

련의 주작들에 비해서는 훨씬 덜 유명하지만 그럼에도 불구하고 그의 문학 세계는 그의 사상 체계의 늘 한 칸을 차지하는 미학적 영역의 생생한 구원물이라는 점에서 중요할 뿐 아니라 Koch가 강조하듯, 이 작품들은 크라카우어의 철학적 사유를 근본적으로 이해하는 데 있어서 필수 불가결하다. 그만큼 그의 사상 세계는 이성과 감성의 교호 작용이 그의 청년기 시절부터 말년까지 변함없이 활발했다. Koch (1996), pp. 8-9.

- 7) 정확하게 20년 뒤에 출간된 『칼리가리에서 히틀러까지』에서 『대중의 장식』의 대중문화 형식 분석의 틀은 그 기본 논리 구조와 전개 양식이 상당 부분 그대로 유지되는 것으로 보인다. 첫째, 여기에서 영화는 다른 예술 매체보다 사람들의 멘탈 리티를 더 직접 반영한다고 말한다. 군중의 양식을 통해 더 직접적으로 특정 시대가 더 잘 읽혀질 수 있는 것처럼 말이다. 둘째, 『칼리가리에서 히틀러까지』에서 영화는 익명적 대중들에게 다른 예술들보다 큰 호소력을 발휘한다는 점을 분명히

스타일이 그 개략적 윤곽을 드러내는데 말하자면 사회학과 미학, 개념과 형상을 넘나들면서 특유의 생동감과 현상학적 날카로움을 보여주고 있는 것이다.

「대중의 장식」은 1927년에 집필되었지만 다른 수많은 당시 그가 신문상으로 발표했던 에세이들과 마찬가지로 문헌상으로는 존재하지 않고 완전히 잊혀진 상태였다. 이후 1963년에 주어캄프 출판사에서 다른 중요 에세이들과 함께 『대중의 장식』의 이름으로 단행본으로 발간되었다. 이후 비로소 이 문헌들이 본격적으로 연구될 수 있었다. 「대중의 장식」은 사실 20년대 청년기의 크라카우어에게 사상 발전사적으로 보더라도 중요한 변화를 시사한다. 기존의 생철학류의 낭만주의적 터치는 대폭 사라지고 대신 그는 파시즘의 발흥을 예감해가면서 사회 전반에 대한 비판적인 시각을 지니고 이를 바탕으로 사회 현상에 대한 유물론적 접근을 하게 된다. 이러한 시점에 나온 「대중의 장식」은 크라카우어의 사상의 발전의 궤적을 이해하는 데 중요한 위상을 차지한다.<sup>8)</sup> 이후 본고의 분석 및 결론 부분에서의 확대된 논의를 통해 알 수 있겠지만 이 짧은 에세이에는 크라카우어 사상의 중심적 흐름이 담겨 있다고 하겠다. 그러나 글의 분량 자체가 짧은 이유에서인지 미시적 차원에서 변증법이라는 특정 주제를 가지고 집중한 논의는 따로 발견할 수 없었다. 대신 「대중의 장식」에 대한 상세한 논리 구조 설명을 한 시도가 있는데 그 중 지크의 연구가 주목할 만하다. 여기에서 그는 「대중의 장식」의 논의가 크라카우어의 사상에서 차지하는 중요한 위상을 잘 설명할 뿐 아니라 향후 크라카우어를 문화 연구의 선구자 중의 한 사람으로 위치지우는 데 커다란 역할을 한다고 결론 내린다.<sup>9)</sup> 또한 슈로어는 「대중의 장식」 등 크라카우어의 초중기 저작들에서 발견되는 그러한 사회 현상 자체의 객관성에 대한 분석

---

강조한다. 대중의 장식이 바이마르 공화국 당시 서구의 대중들에게 대단한 대중적 인기를 누렸듯이 말이다. Kracauer (1984), p. 11.

8) Oswald (1980), p. 76.

9) Sieg (2008), p. 100.

차원의 충실함과 조심스러움에서 주목할 만한 반(反)형이상학적 현대성의 단초를 발견한다. 특히 크라카우어가 이념적 권위에 바탕을 둔 관념적 접근이 아니라 형상적 사유를 통해 사회학적 탐색을 하는 자세에서 미래의 사회학의 가능성을 인정해주고 있다.<sup>10)</sup>

본 연구에서 이 열 쪽이 약간 넘는 짧은 수필의 텍스트 자체를 해설하고 논평하는 데 집중한 이유는 일차적으로 이 작품의 주제 및 형식의 측면에 기인한다. 첫째, 앞으로의 서술에서 밝히고자 하지만 『대중의 장식』은 내용 및 형식적 완결성이 탁월한 작품이다. 마치 베토벤의 피아노 소나타를 연상시킬 만큼 앞과 뒤가 수미일관할 뿐 아니라 주제를 끌어가는 모티프들은 특히 중간 부분에서 전개(Durchführung)해 나가는 데 있어서의 밀도 및 집중력 그리고 간명함과 박진감이 읽는 사람들의 감탄을 자아낸다. 사실 이 정도의 통일된 형식미는 크라카우어의 작품 세계에서도 동류를 발견하기 어려울 정도이다.

텍스트 분석 중심으로 하는 두 번째 이유는 첫 번째 이유로부터 사실상 도출될 수 있는데, 즉 제시되는 주장이 시종일관 체계적으로 진행되기 때문에 텍스트의 구성을 따라가는 방식을 취하지 않을 경우 『대중의 장식』을 유의미하고 생산적으로 해석하기가 쉽지 않다. 특히 크라카우어가 이 에세이에서 시도한 동시대 대중문화 현상에 대한 야심적인 변증법적 해석은 마치 법원의 판결문을 읽어가듯이 일직선상으로 논리가 전개되어 가지만 거시적으로 보면 다시 출발점에 돌아오는 순환적인 구조의 경향을 보이기도 한다. 그것은 한마디로 이 글의 형식이 자기 완결적이라는 말과 진배없을 것이다.

결국 본고는 이 논문의 특성상 전반부부터 중반부까지 미시 분석을 시도하면서 거의 전적으로 텍스트 내재 분석에 몰두한다. 『대중의 장식』에서 진행되는 크라카우어의 변증법적 논리 전개에서 테제를 정립하는 과정을 확인해내고 이후 같은 문제 지평에서 어떻게 안티테제가 반정립 되는가를 밝혀내도록

10) Schroer (2007), pp. 3-24.

노력할 뿐 아니라 최종 결과물인 신테제로 논리가 종합되는 그 과정 자체에 집중하는 구성이기 때문에 상호 텍스트적으로 다른 문헌들과 생산적인 담론을 펼칠 기회가 많지 않을 것이다.

대신 본고는 분석의 결과물들을 결론 부분에서 크라카우어 사상의 전체적 맥락과 결부지어 논의를 확대하는 식으로 마무리할 것이다. 그리고 이러한 과정에서 「대중의 장식」 자체의 연구 실태를 논하기가 변변치 않은 이 작품 자체에 대한 수용 실태 대신 이 에세이가 크라카우어의 이후 후기 작품까지 지속되는 사유 방식에 어떤 뚜렷한 인식론적 틀을 마련해준 것으로 평가될 수 있을지 일종의 영향사적 맥락에서 논하게 될 것이다. 그리고 이러한 확대된 주제적 맥락과 결부지어 본고의 문제 제기와 주제적 맥락이 닿고 또 본고가 만들어지는 데 실질적 도움을 준 문헌들을 언급해 갈 것이다.

결과적으로 본고가 선택한 이 글 자체의 변증법적 논리 구조에 미시적으로 집중하는 선행 연구를 찾기가 쉽지 않고 또한 비교적 최근에 크라카우어의 이차대전 이전의 저술들이 전문적으로 연구되어 가는 현 추세를 감안하면서 결론 부분에 본고 논증의 토대 역할을 한 선행 연구를 논하는 특이한 구성을 취하게 되었다. 4장까지 텍스트의 자체 논리 알고리즘을 파악한 작업이 전제된 후 그 결과물을 결론 부분에서 저자의 사상 전반에 대해 「대중의 장식」이 가지는 영향력을 생각해가면서 그 작품의 위상을 자리매김하는 본고의 특성상 어쩔 수 없는 선택인 것으로 사료된다.

이제 본고의 구성에 대해서 살펴본다. 2장 ‘신테제와 테제 부분에 대한 서론적 고찰’이라는 일종의 입문적 도입부(Propädeutik)를 설정한 취지는 본래 공시적 고찰이 대단히 어려운 변증법적 논리의 분석을 위해 최소한의 이론적 토대를 마련하기 위한 필자의 방법론적인 교육지책이다. 여기에서 「대중의 장식」의 변증법적 구성의 궁극적 지향점이라고 할 만한 신테제를 먼저 밝히고 이후 테제라고 생각되는 세 개의 이념들을 순서적으로 소개할 것이다. 이러한 선취적 방법(anticipation)은 자칫 해석학적 순환상의 방법론적 자가당착이 될 수도 있지만 이 수순을 생략하고 변증법적 분석을 시도할

경우 방법론상의 커다란 혼란이 불가피할 것으로 사료되었다. 따라서 2장에서는 해당되는 구절들의 주제적 의미 및 맥락을 고려하면서 해당하는 신테제와 테제를 찾아본다.

3장 ‘통시적 차원에서의 구체적 분석을 통한 안티테제와 변증법 자체의 구체적 메커니즘에 대한 이해’에서 크라카우어의 『대중의 장식』에서 시도되는 변증법적 사유를 요점별로 정리하면서 순서대로 따라가며 해설하는 방식을 취한다. 여기에서의 관건은 텍스트를 읽어가면서 테제와 안티테제가 서로 어떤 변증법적 ‘모순’의 단계에 진입하면서 크라카우어 사유의 역동적인 진행 방식을 일궈내는가 그 중심적 양상을 포착해 보고자 한다. 이 과정에서 논리 전개 시간적 계기성에 특히 주목한다. 방법론상으로 특히 유념하고자 한 부분은 대중의 장식이라는 동시대적 대중 문화 자체에 대해서 크라카우어가 어떤 심층 해석을 시도하면서 상기한 테제/안티테제 구도를 구체화하는지 그 논증의 구체적 양상을 가능한 한 왜곡 없이 재구성한다는 점이다.

4장 ‘『대중의 장식』에서 보여지는 크라카우어의 변증법적 사유의 내적 구조’에서는 변증법적 분석이라는 것이 정태적으로 그 양상을 종합, 정리하기에는 워낙 그 방향성이 유동적이고 가변적이어서 앞에서 논한 부분들을 정리, 논평하는 방식을 택했다. 이로써 『대중의 장식』에서의 크라카우어의 변증법의 논리적 구조의 전체 지형도를 그려볼 수 있을 것이다.

마지막 결론 부분은 앞서 말했듯 『대중의 장식』의 영향사적 맥락을 염두에 두면서 결국 이 소논문에서 본격적으로 체계가 드러난 크라카우어의 변증법적 사유 방식이 향후 그의 사상 전반에 걸쳐 어떠한 상응하는 구조적 대응물을 발전시켜 나가는지 그 개략적 양상을 소개할 것이다. 특히 크라카우어의 인식론을 구성해가는 실질적인 이념항들을 포착하는 데 주력하였다. 그래서 결론의 제목을 ‘크라카우어의 인식론 전체에서 차지하는 『대중의 장식』의 변증법적 논리 전개의 위상’이라고 붙여 보았다.



## II. 신테제와 테제 부분에 대한 서론적 고찰

우선 어떠한 방법론에 입각해서 크라카우어가 「대중의 장식」에서 시도하는 변증법적 분석을 논리적으로 재구성할 것인가의 문제를 생각해 보아야 한다. 그러나 여기에 대해 미리 답을 하는 것은 애당초 한계가 있다. 왜냐하면 변증법이라는 방식은 미리 어떤 방법론적 방향성을 취하고 이후 그것에 준해서 사유를 진행시킨다고 해서 해결될 차원의 문제가 아니기 때문이다. 우선 실제적인 주제적 정향(定向)이 존재와 사유에 대해 동일성의 입장에서 해결될 수 없다는 분명한 ‘근대적’<sup>11)</sup> 인식을 전제로 해야 하며 동시에 변증법적 사유의 과정을 통해 ‘전체’ 차원으로 우리의 얇이 커지면서 고전의 형식 논리의 동일률로는 도저히 파악할 수 없는 그러한 삶과 인간, 사회에 대한 생동감 넘치는 통찰이 수반되는 것이다.<sup>12)</sup> 이 두 가지 부분에 대해서는 미리 이론적 차원에서 상응하는 방법론을 정립할 수 있는 성격의 것이라기보다는 「대중의 장식」 텍스트를 분석해 가는 과정 중에서 지속적으로 변증법이라는 방법론적 지향점을 유념하면서 ‘실천’해 갈 수 밖에 없다. 따라서 문제 해결적(heuristic) 측면에서 그 때 그 때 필요한 변증법적 성찰을 수행해 가면서 가능한 한 효과적이고 일관성 있게 변증법적 논리를 재구성해 가는 입장을 취할 수밖에 없다.

그럼에도 불구하고 원론적으로 보자면 「대중의 장식」의 저변에 크라카우어의 변증법적 사고가 분명히 각인되어 있다고 미리 말할 수 있는 여지는 있다. 무엇보다도 크라카우어가 꽤 여러 군데에서 논리의 매듭을 풀어주면서 명쾌하게 해설해 줌으로써 그의 사고의 궁극적 지향점과 이를 위한 실천적 긍정향들(테제)이 분명히 밝혀지기도 한다. 이러한 이점(利點)을 텍스트 분석

11) 근대 철학에서 가장 근본적인 문제라면 사유와 존재의 관계에 대한 고찰인 것이다. 모리스 콘포스(1986), p. 25.

12) 로베르트 하이스(1987), pp. 72-73 참조.

에서 적극 활용할 것이다. 텍스트를 유의미하게 읽고자 할 때 결코 놓칠 수 없는 부분들이다.

동시에 그가 긍정적으로 생각하는 부분들과 부정적으로 생각하는 부분들이 해당 문제 지평 안에서 길항하면서 그로부터 어떤 주제적 문제들이 파생되는지에 대해 크라카우어는 대개 오해의 여지없이 상세히 설명하는 경향을 보인다. 논리 전개 자체가 평이하다는 의미는 결코 아니지만 그가 자신의 논리를 펼쳐가면서 과연 어느 편에 ‘손을 들어주는’ 것인지 그 여부를 상당히 명료하게 알 수 있다는 것이다. 이 부분 역시 적극 활용하면서 『대중의 장식』을 독해해 갈 것이다.

이하 진행되는 텍스트 분석에서 ‘정’, ‘반’, ‘합’이라는 도식을 사용할 것이다. 물론 이러한 변증법 사유 자체의 일반화는 자칫 무리한 도식화를 초래할 수도 있으나 본고에서 그럼에도 불구하고 이러한 유형론을 포기하지 않는 이유는, 아래 서술에서 명현하게 드러날 것이지만, 실제로 크라카우어가 이러한 변증법적 도식을 최소한 형식적 차원에서는 분명하게 의식한 것으로 보이기 때문이다. 물론 그는 짐멜류의 생철학적 사회학의 영향을 크게 받은 사람으로서<sup>13)</sup> 결코 헤겔이나 피히테 시대의 교조적(教條的)인 느낌이 없지 않은 형이상학적 변증법과는 본질적으로 거리를 두는 사람이다. 그래서 그가 행하는 변증법적 사유 그 안에 내재되어 있는 탈형이상학적 의미소들을 텍스트 분석에서 분명히 유념하는 것은 중요하다. 그럼에도 불구하고 이하 텍스트 분석에서 드러나겠지만 크라카우어는 특정 이념들에 대한 긍정적, 부정적 입장을 분명히 보여주는 경우가 적지 않다. 그리고 그들은 실제로 상호간에 변증법적 관계 안으로 들어가는 식으로 그의 논리가 전개된다. 따라서 이 이념들은 이러한 논리적 지형도 속에서 결국 ‘정’ 또는 ‘반’의 위상을 점하고 있음이 드러나게 되는 것이다. 물론 변증법 특유의 모순적 개방성으로 말미암아 크라카우어 자신의 철학적 입장이 『대중의 장식』의

13) 피종호 (2000), pp. 184-185.

후반부에서는 전반부와 다르게 변하거나 또는 절대적인 듯 했으나 나중에 유보적으로 바뀌는 경우도 있긴 하지만 말이다.

## 1. 신테제로서의 진리

적지 않게 우리가 따르는 일반화라고 말할 수도 있겠지만 변증법은 ‘철학적 사유의 논리적 자족성과 폐쇄성을 넘어서는, 인간과 사회 그리고 세계에 대한 궁극적인 앎’이라는 모토로 그 근본 취지가 요약될 수도 있겠다.<sup>14)</sup> 즉 ‘진리’인 것이다. 얼마만큼 이러한 변증법 노선의 일반적 지향점 또는 통상적 어법을 염두에 두었는지는 심층 논의의 여지가 있지만 크라카우어도 「대중의 장식」에서 진리(Wahrheit)라는 단어를 언급한다. 그러나 최소 수십 번 언급되는 다른 개념들, 이를테면 이성과 달리 진리는 대략 여섯 군데에 등장할 뿐이다. 그것도 중반부 이후에 비로소 본격적으로 개념화된다.

그렇게 본다면 과연 우리가 진리를 크라카우어의 이 글의 사고 체계에서 변증법적 사유의 궁극점인 신테제라고 말할 수 있을까? 결론부터 말하자면 진리를 큰 무리 없이 「대중의 장식」에서의 변증법적 논리 전개에 종합이라고 추론할 수 있고 또한 이러한 인식을 본고의 실제 변증법적 분석에 있어서 방법론적인 출발점으로 삼을 수 있다. 변증법적 해석이라는, 전체의 일관된 방향 및 해석상의 적절한 전후 관계 설정이 용이하지 않은 과제를 임하면서 현 단계에서 현실적으로 생각해 볼 수 있는 선택인 것이다. 해당 부분의 논리 구조는 이 ‘진리’라는 단어가 등장하는 그 주제적 맥락을 분명히 보여주고 있다. 따라서 해석학 차원의 모호함은 최소한 이 문제와 관련해서는 그렇게 크지 않은 것으로 사료된다. 그러나 진리를 그의 변증법의 ‘합’으로 볼 수 있는 가장 큰 (그의 다른 작품들과의) 상호 텍스트적인 맥락이라면 크라카우어

14) 변증법의 발전 도상에서 바로 이러한 ‘총체성’에 다다르려는 철저한 철학적 노력들이 업존한다. 그리고 그 결과는 바로 철학의 ‘운동성’으로 현시(顯示)된다. 로베르트 하이스 (1987), pp. 52-53.

의 한결같은 인식론적 노력일 것이다. 즉 세계에 대한 얇 즉 진리 차원의 모색인 것이다.<sup>15)</sup>

『대중의 장식』의 변증법적 논리 전개에서 진리가 신테제라는 것은 환언하면, 크라카우어가 제시하는 이념의 수직적 위계질서 속에서 최상위에 있는 이념(궁극적 지향점)이 바로 진리라고 말할 수 있는 것이다. 한편 텍스트에 수시로 등장하면서 크라카우어의 구도(構圖)에서 대단히 높은 단계에 있다고 볼 수 있는 이념은 이성(Vernunft)이다. 『대중의 장식』에서 의심할 바 없는, 인식과 가치에 있어서의 절대적인 긍정항이라고 할 만하다. 수사학적으로 제법 꼬여 있고 복잡한 논증을 전개해 감에도 불구하고 이성의 이 글 안에서의 인식론적 위상은 시종일관 흔들림이 없다. 그리고 핵심적인 논지가 소개되는 각 장에서 거의 어김없이 등장하면서 인식과 가치의 차원에서 논리를 정리해주는 바로 그 이념이 이성이다.

그러나 자세히 읽어보면(close-reading) 이성은 목적론적 차원에서 결코 최종 심급이 아닌 것임이 몇 군데에서 명현하게 드러난다. “이성은 자연스러운 삶이라는 순환 속에서 움직이지 않는다. 이성에게서 관건은 이 세계의 진리를 담는 것이다.”<sup>16)</sup> 진리는 이성에게 일종의 목적론적인 과제인 셈이다. 진리가 이념적 수직 구도상의 가장 위에 있다는 것을 암시하는 또 하나의 구절은 크라카우어가 역사 철학의 최종적 귀결점으로 바로 진리를 말하며 거기에서도 바로 이러한 궁극적 임무의 차원을 언급한다는 것이다. “진리를 관찰해야 하는 임무에 있어서 역사 프로세스는 …”<sup>17)</sup>라는 구절이 이를 입증한다.<sup>18)</sup>

15) Barnouw (1994), Preface, x. 바르노프는 해석적 자세 및 객관성에 대한 인식을 크라카우어 사유의 핵심적 입장으로 본다.

16) “Nicht in dem Zirkel des natürlichen Lebens bewegt sich die *Vernunft*. Ihr geht es um die Einsetzung der Wahrheit in der Welt,” Kracauer (1963), p. 59.

17) “Im Dienste des Durchbruchs der Wahrheit wird der Geschichtsprozeß …,” Kracauer (1963), p. 56.

18) 크라카우어의 유작 『역사: 끝에서 두 번째 세계』는 역사적 진리의 불가능성을 논하는 것 같지만 여기에서도 진리라는 지평이 여전히 존재한다.

크라카우어는 이 에세이의 특히 후반부에서 인간적인 체취가 완전히 사라진 무희들의 군무는 현대인이 종래의 전통적 가치들로부터 완전히 소외된 징후적 상징임을 강조한다. 현 단계에서 자본주의 합리성이 진정한 이성으로부터 거리를 보이는 현상은 전통을 완전히 상실했기 때문이 아니라 정반대로 여전히 자연 상태에 머물러 있기 때문으로 진단을 내리는데 여기에서도 이성의 궁극적 지향점은 진리이다.<sup>19)</sup> 그리고 세계관적 암시(allusion)들로 가득 찬 이 글 맨 마지막 문장을 보자. “그러면 대중의 장식 또한 사라지고 진리를 목도하면서 동화 속에서 스스로를 각인하게 되는 그러한 장식의 면모들을 인간적인 삶 스스로가 취하게 될 것이다.”<sup>20)</sup> 인간과 동화 또한 그의 변증법상에서 중요한 기능을 담당하게 된다는 점을 나중에 밝히겠지만 ‘진리를 목도’한다는 이 구절은 목적론적으로 보자면 이 글의 분명한 피날레임에 의심의 여지가 없다. 결국 크라카우어가 생각하는 계몽은 “꾸밈없는 진리”가 새로운 인간을 만든다는 것이다.<sup>21)</sup>

## 2. 진리를 향한 노력에서의 테제(정)로서의 인간, 이성, 현실

이성(Vernunft)을 크라카우어의 변증법적 세계관의 도상에서의 하나의 중요한 정(正)으로 파악하는 데는 별 무리가 없는 것으로 보인다. 우선 이성은 이 글의 어느 부분에서도 부정향의 성격을 띠지 않고 긍정적 의미 일변도로 묘사되며 개념화되고 있다. 반복의 여부를 떠나서도 그 서술 방식 자체에서 테제로서의 이성이 확실히 각인된다. 우선 이성은 인간의 인간다움에 내재되어 있다. 이 글 말미의 해당 구절을 보자. “사고가 자연을 제한하고, 인간을

19) Kracauer (1963), p. 57.

20) “Dann auch wird das Ornament der Masse hinschwinden und das menschliche Leben selber die Züge jenes Ornaments annehmen, zu dem es in den Märchen angesichts der Wahrheit ausprägt,” Kracauer (1963), p. 63.

21) Kracauer (1963), p. 60.

이성에서부터 온 것처럼 그러하게 만들 때, [역사] 프로세스는 전진할 수 있는 것이다.”<sup>22)</sup> 이 문장에서도 암시되듯 인간과 이성의 주/객의 관계는 이중적이다.<sup>23)</sup> 이성이 인간을 진리의 단계로 이끌기도 하지만, 구체적으로 발현된 인간의 과거인 역사에서 이성은 인간의 이성적 노력의 부족함으로 말미암아 인간으로부터 멀어질 수 있으며 따라서 현 상태의 비이성적인 부분에 대한 인간의 이성적인 판단이 요청된다. 크라카우어가 보기에 현 자본주의 체제 하에 만연된 추상적 일반화(대중의 장식이 바로 그 대표적 징후이다.) 경제, 사회, 정치, 도덕적 분야에서 본래 이성에 속할 것들을 이성에게 주지 못하고 있다.<sup>24)</sup> 아래에서 과연 이러한 현대인의 이성의 문제에 대해서 어떠한 변증법적 접근을 저자가 시도하고 있는지 살펴볼 것이다.

변증법의 일반적인 ‘정 - 반 - 합’의 도식을 염두에 두고 『대중의 장식』의 테제를 찾고자 할 때 이성 이외의 다른 긍정항들은 쉽게 찾아지지 않는다. 그만큼 ‘정’의 변증법적 지평에서의 이성의 역할이 독보적이라고 하겠다. 그러나 다른 두 테제들은 그럼에도 불구하고 발견 가능하고 그 중 하나가 바로 위에서 이성과 함께 언급된 인간이다. 이성과 범주적으로 잘 구분되지 않음으로써 더한층 혼란을 초래하는데 사실 인간과 이성은 크라카우어의 사유 체계로 보건대 표리일체의 관계이면서도 다른 차원의 분석적 범주이기도 하다. 그것은 그의 사상 계보상으로 보자면 한편으로 짐멜류의 생철학의

22) “Er kann nur vorangehen, wenn das Denken die Natur einschränkt und den Menschen so herstellt, wie er aus der Vernunft ist,” Kracauer (1963), p. 63.

23) 크라카우어의 정신세계에 커다란 영향을 준 짐멜의 인식론에서 “인식의 주체는 그가 파악하려는 세계나 사물의 중심에 서 있게 된다. 인간의 의식구조는 인식자의 끝없는 분석과 경험적 검증 하에 있는데 이러한 검증은 그 자신 주변의 물질적 정신적 현실과 더불어 일어나게 된다. 짐멜은 그의 인식론에서 인간의 능동적이고 창조적이며 실용적인 근본태도를 강조했다. 즉 그러한 근본적인 인간의 인식에 대한 태도는 인식의 주체로서 그 자신이 자신이 속해 있는 주변세계와 인식으로부터 현실에 이르는 과정까지 매우 능동적인 논쟁을 한다는 것이다.” 김태원 (2007), p. 42.

24) Kracauer (1963), p. 58.

영향을 받았기 때문에 인간적인 면을 탈각하고 이성 일변도로 사유하는 것에 대해 크라카우어는 세계관 차원에서 거리를 둔다.<sup>25)</sup> 다른 한편으로는, 그러나 칸트, 후설 등을 사숙하면서 주체로서의 인간이 객체로서의 세계에 대한 이성적인 비판적 또는 자기 성찰적 ‘거리’를 뒀으로써 이 두 범주를 이론적 구분 없이 하나로 혼용하는 것에 대해 경계하는 입장도 섞여 있다.<sup>26)</sup>

본문에서는 크게 두 가지 점에서 인간의 독자성이 부각되기도 하는데 앞에서 말한 주체로서의 인간과 객체로서의 인간의 양 측면을 고려해 보자. 우선 전자를 보자면 “추상화가 강화될수록 그만큼 더 인간은 이성에 의해 통제되지 않은 채로 남게 된다.”<sup>27)</sup>고 말한다. 즉 여기에서 인간이 스스로 이성적 자각에 의해 행동하고 실천할 수 있는 단계에 다다르지 못했다는 점이 강조되면서 인간 스스로가 성숙해져야(mündig) 하는 점이 우회적으로 역설된다. 인간 자신이 이성의 지배를 받을 수 있도록 노력해야 하는 것이다.<sup>28)</sup> 그러나 「대중의 장식」에서 테제로서의 ‘인간’의 지위가 확고한 이유는 역시 객체적 측면에서 볼 때 인간은 사회 체제적으로 소외되어서는 안 될 존재임이 분명히 부각되기 때문이다. 자본주의 생산 공정에서 더 이상 인간은 고려되지 않는다. 인간을 바탕으로 경제, 사회 조직이 세워져 있는 것도 아니고 그

25) 짐멜의 ‘감각의 사회화’는 개별자가 무시된 채 추상화된 인식을 근본적으로 문제 시한다. “그런데 사회과학은 오늘날에도 일반적으로 여전히 전적으로 아주 크고 명백한 사회 구조들을 관찰하고 이로부터 사회적 삶을 총체적으로 인식하는 단계에 머물러 있는 실정이다. 국가와 노동조합, 성직자 집단과 가족의 형태, 길드와 공장 구조 그리고 계급 구성과 산업적 노동 분업 혹은 이와 유사한 커다란 조직들과 시스템들이 사회를 구성하는 듯이 보이고 사회에 대한 과학의 영역을 구성하는 듯이 보인다. 하지만 이것들은 고차원적 질서의 구조들로서, 사실 사회화된 개인들 사이에서 구체적으로 진행되는 실제적인 삶은 그 안에서 결정(結晶)을 이루게 되고 또한 그러한 구조들로 결정화(結晶化)된다.” 게오르그 짐멜, 김덕영·윤미애 역 (2005), p. 154.

26) 지성인이 관찰자로서의 추상적이면서도 거리를 둔 입장을 취해야만 하는 어려움에 대해서 크라카우어는 깊이 인식하고 있다. Barnouw (1994), p. 27.

27) Kracauer (1963), pp. 58-59.

28) 이 문제와 관련한 비판적 시각의 인식론적 조건과 관련해서는 윤미애 (2007), p. 194를 참조.

어디에서도 인간의 근본(Grund)이 시스템의 근본이 되지 못한다는 것이다.<sup>29)</sup> 이러한 테제로서의 인간이 어떤 식으로 크라카우어의 변증법의 사유 체제 속에 위치 지워질 것인지는 나중에 고찰해 볼 것이다.

나머지 하나의 테제라면 ‘현실’을 꼽을 수 있겠다. 현실은 크라카우어의 변증법에서 ‘정’의 이념으로 그렇게 잘 드러나지 않는다. 언어적으로 언급되는 것이 열 번 남짓할 정도이다. 그럼에도 불구하고 크게 세 측면에서 현실이 그의 변증법적 사유 체제에서 테제로 기능한다는 점을 알 수 있다. 첫째, 이 부분은 나중에 크라카우어 변증법을 통시적으로 고찰할 때 안티테제와의 대비 구도 속에서 자신의 존재가 비로소 뚜렷해진다. 즉 ‘반’의 부정항들이 결국 인간과 사회를 현실로부터 소외시킨다는 점이 밝혀지면서 상대적으로 현실의 ‘정’의 긍정항으로서의 이념적 윤곽이 뚜렷해지는 것이다.

둘째, ‘현실’이라는 테제의 측면에서 대중의 장식을 생각하는 부분은 반대 방향의 안티테제의 그것과 그 주제적 의미에서 비교적 확연히 구분된다. 대중의 장식에서의 대중은 사무실과 공장으로부터 온 존재들이다. 그들이 그 대중의 양식에서 모델화된 그러한 형식적 원리가 현실 속에서도 그들을 규정짓는다.<sup>30)</sup> 여기서 크라카우어가 역사적으로 분명히 긍정적 가치를 언급하는 대목이 있다. “아무리 대중의 장식의 가치가 낮게 책정되더라도 대중의 장식은 지나가버린 형식 속에 철 지난 고상한 느낌을 배양하고자 하는 예술가들의 제작물들보다 현실성의 정도 면에서 우월하다.”<sup>31)</sup> 즉 크라카우어가 보기에 현실은 동시대성을 지니고 있고 그것이 함유하는 부인할 수 없는 긍정성으로 말미암아 그것은 테제의 위치를 누린다.

셋째, 앞에서도 말했듯 에세이 말미에 소개되는, 마치 크라카우어의 육성(肉聲)이 담긴 듯한 세계관은 그의 변증법적 사고를 재구성하는 데 있어서 중요한 방향점을 제시해준다. 여기에서 그의 현실관을 짐작해 볼 수 있다.

29) Kracauer (1963), p. 57.

30) Kracauer (1963), p. 54.

31) Kracauer (1963), pp. 54-55.



크라카우어는 우리의 역사적 위상을 도외시한 전통 예술들은 공허하고 표면적인 ‘평평함’의 단계를 결코 넘어서지 못하며 그것은 즉 현실로부터의 도피라고 말한다. 여기서 암시되는 공간적 범주(그로부터 다른 곳으로 갈 수 있기 때문에)로서의 현실은 크라카우어의 사상 체계에 있어서 ‘인간’과 ‘이성’이 말 그대로 현실화될 수 있는 그러한 ‘터’, 즉 물리적 실체로 이해되고 있는 것으로 보인다. 그의 공간 중심의 사고가 곁들여 있는 것이다.<sup>32)</sup>

### Ⅲ. 통시적 차원에서의 구체적 분석을 통한 안티테제와 변증법 자체의 구체적 메커니즘에 대한 이해

변증법은 방법론적 지향점이 미리 분석 이전에 이론적으로 정해져 있는 것이 아니다. 분석이 진행되어 가면서 그 때 그 때 필요에 따라 문제 지평, 분석의 주제적 구도 자체가 변하는 관계로 공시적 차원에서 그 메커니즘을 이해하기 대단히 어려울 뿐만 아니라 자칫 비생산적인 사변에 빠지기 쉽다.<sup>33)</sup> 따라서 본장에서는 「대중의 장식」에서 펼쳐지는 크라카우어의 사유의 실제 양상을 마찬가지로의 서사적 순서를 따라가면서 통시적으로 고찰하고자 한다. 그리고 이로부터 결론적으로 얻어지는 크라카우어 변증법의 내적 구조에

32) 크라카우어의 역사관 자체가 근본적으로 인간 중심적이다. 이로부터 그는 인간적 사건을 개념화하려는 것으로 보인다. “그리고 마지막으로 역사를 정의하는 또 다른 특징이 눈에 들어온다. 그것은 이야기를 들려주는 매체라는 특징이다. 과학자라면, 가령 지구의 역사를 서술하는 경우, 주어진 사실을 사실 그 자체 - 다시 말해, 일반 법칙이라고 인정할 수 있는 요소 - 로 기록하는 반면, 역사가 쪽에서는 (그저 과거 사실들을 기록해야 하는 일도 있겠지만) 그러한 기록에 만족하지 않고 과거 사실들의 특정한 모양과 속성을 탐구할 의무를 느낀다. 역사가가 다루는 것은 결국 사람들이다. 우리가 관심 갖는 것은 사람이니, 사건들을 다루는 역사가는 그 사건들의 구체성, 나아가 단독성을 포착해야 한다.” 지그프리트 크라카우어, 김정아 역 (2012), p. 59.

33) 로베르트 하이스 (1987), p. 168.

대한 통찰은 다음 장에서 정리할 것이다.

## 1. ‘인간’에 대한 반대향으로서의 유기체는 아직 안티테제로서 정립되어 있지는 않다

무희들의 집단 군무를 통해 이루어지는 대중의 장식에 대한 묘사로 크라카우어의 변증법적 논의는 시작된다. 그는 장식의 형상 속에서 구성원들의 개별적 인간성은 무화되어 버린다는 점을 지적한 후 전통 예술 양식을 언급한다. 대중의 장식의 ‘대중’에 대비되어 민족을 언급하면서 그들이 대안으로 유기체적 세계관을 내놓는다고 말한다. 여기에는 대중의 장식이 가지는 차가운 익명성의 미학과 반대로 인간의 영혼이 담기는 것으로 간주된다.<sup>34)</sup> 이에 대한 대중의 장식의 ‘비인간적인’ 면은 새삼 강조된다. “스타디움과 카바레의 양식들은 [인간의 영혼이 담긴] 그러한 인간적 유래에 대해 아무 것도 보여주지 않는다. 그들은 요소들로 이루어져 있는데 그것은 구성 재료일 뿐 그 이상의 아무 것도 아니다.”

아직까지는 인간에 대한 부정향으로서의 유기체라는 ‘반’의 구도는 모습을 드러내지 않고 있다. 그리고 이 단계에서 크라카우어는 장식이 자신의 목적을 가진다는 점을 강조한다. 유기체적 세계관에 바탕을 둔 예술이 인간을 위한 목적을 가진 것이며 대중의 장식은 아무런 목적을 가지지 않은 것이 아닌가? 그런데 크라카우어는 대중의 장식의 ‘자기목적(Selbstzweck)’을 강조한다. 이 부분이 어떻게 앞으로 논리 전개가 될 것인지 지켜보아야 할 대목이다. 여하한 유기체적 해석이 불가능한 상태에서 대중의 장식을 크라카우어는 그것들이 완전히 자체 안에 폐쇄되어 있어서 여하한 실체를 함유한 구성 요소들도 그 안에서는 무화된다고 말한다.<sup>35)</sup>

34) Kracauer (1963), p. 53.

35) Kracauer (1963), p. 52.

## 2. 합리성으로서의 대중의 장식

반유기체적인 속성을 대중 장식의 양식으로부터 해석해내는 크라카우어는 다음 단계에서 그것을 합리적이라고 규정한다. 앞에서 ‘자기 목적적’이라고 일단 개념화한 후 여기에서 본격적으로 대중의 장식이 보여주는 기하학적 구성 방식을 언급한다. 그리고 여기에서 한 번 ‘역사성’의 범주를 논의에 연결 짓는다. 즉 대중의 장식의 구조는 현재의 시대 상황을 총체적으로 반영한다는 것이다. 그리고 그것은 자본주의 생산 프로세스의 원칙이 자연으로부터 파생하는 것이 아닌 만큼 그것은 “자연스러운 유기체를 폭파해 버린다 (sprengen).”고 말한다. 그리고 결론적으로 자본주의 생산 프로세스는 자기 자신에게 스스로 목적이 된다면서 그것을 대중의 장식과 등가화시킨다.<sup>36)</sup> 자본주의는 스스로 이윤을 창출하는 데에 매진할 뿐 재화의 창출이나 인간을 위한 효용 가치를 만드는 것 자체에 관심이 없다. 그리고 같은 논의의 맥락에서 생산에 참여하는 인간의 노동 과정 자체가 자본주의 생산 체제 안에서 자신의 존재를 잃어버리고 무화된다는 점을 강조한다. 그리고 해당 단락의 말미에 대중의 장식은 지배하는 경제 체제가 원하는 그러한 합리성의 미학적 반응 (Reflex)이라고 규정한다. 여기서 ‘미학’이라는 범주가 도출됨을 주목하자.

한편 전통예술로 훈련된 교양 있는 사람들은 대중의 양식을 단지 대중들의 ‘산만함(Zerstreuung)’<sup>37)</sup>이라고 치부하는데 그러한 비판에 대해 크라카우어는 대중들의 집단 운동이 ‘미학적’<sup>38)</sup>으로 정당하다고 말하면서 처음으로

36) Kracauer (1963), p. 53.

37) “분산이나 산만함, 파편성들이 그 자체로 목적이 될 수는 없지만 그것은 드러나야만 하고 총체화 경향에 반하는 타자로 기능할 수 있을 것이다.” 크라카우어의 입장은 이렇게 메타 비판적이다. 김병규·김병철·김형기 (2009), p. 76.

38) 크라카우어는 이 ‘미학적’이라는 단어를 ‘ästhetische’의 이탤릭체로 특별히 강조한다. Kracauer (1963), p. 54.

본격적으로 대중의 장식 쪽에 손을 들어준다. 즉 유기체적 인간관과 세계관이 인간에 대한 안티테제로 정립될 조짐이 나타나고 있는 것이다. 그리고 앞서 ‘현실’ 부분에서 말한바 사무실과 공장으로부터 온 그들이 만들어내는 대중의 양식은 그들의 생산 작업의 ‘현실’에 준한다고 덧붙인다. 앞서 말한 현실의 테제로서의 측면이 ‘긍정’의 논리 속에서 거듭 강조되고 있다.

그리고 바로 다음 문장이 크라카우어의 변증법적 구조의 근간을 이해하는데 의미심장하다. “우리의 세계로부터 대부분의 현실의 내용들이 사라져버렸을 때, 예술은 남아 있는 부분들에 대해 경제적으로 운영해야 한다. 왜냐하면 예술적 재현은 그것이 예술적 영역 그 밖에 있는 현실이 될 없으면 없을수록 그만큼 더 현실적이다.”<sup>39)</sup> 이 일종의 부정의 변증법에 대해서 크라카우어는 다시 한 번 결론적으로 분명히 정리한다. 대중의 장식의 가치가 아무리 하찮게 여겨지더라도 그것은 그 현실의 정도에 있어서 시대가 지난 형식 속에서 버려진 고귀한 정서(Gefühle)를 배양하는 예술적인 생산들보다 우위에 있다.<sup>40)</sup>

논의가 여기까지 진전된 상태에서는 앞에서 언급한 ‘유기체적 세계관’의 안티테제는 부정항의 성격을 분명히 가지기 시작한다.

### 3. 신화적 사고가 보여주는 역사성의 결핍

이제 크라카우어의 변증법적 논리 전개는 본격화되는데 그것은 앞에서 언급한 ‘현실성’의 이념을 이제 그 역사적 차원에서 활성화시키면서 전통 예술이 보여주는 신화적 사유와 대비시킨다. 형이상학적으로 신들의 존재에 의존하는 후자로부터 신화적 사유의 상부 구조가 생겨난다는 것이다. 그리고 여기에서 인식론적인 비판을 가한다. 그들은 자연이 가한 제한들 속에 안주한

39) Kracauer (1963), p. 54.

40) Kracauer (1963), pp. 54-55.

다는 것이다. 그리고 곧 이어 본격적으로 위에서 언급한 유기체적 발상이 역사의 발전적 흐름 속에서 퇴행적인 부정함을 명시한다. “신화적 사유는 유기체를 원형적 모델로 받아들이며 그러한 존재자의 형상적인 면에 기대면서 스스로 파열되고 운명의 장난에 굴복하는 것이다.”<sup>41)</sup>

#### 4. 긍정적인 미래적 지표로서의 동화

후속되는 언급에서 논의 자체의 인식론적 터치가 갑자기 강해진다. 그리고 여기에서 크라카우어는 특유의 메타포적 표현을 빌어 변증법적 논리 전개에서의 테제의 측면을 분명히 부각시킨다. “자연스러운 삶의 흐름 속에서 이성이 움직이는 것이 아니다. 이성에게는 세계에서의 진리를 도입하는 것이 관건이다.”<sup>42)</sup> 앞에서 말했고 이후 논의에서도 확인할 수 있듯 진리는 테제의 차원을 넘어 이 에세이의 궁극적인 신테제이다. 그리고 역시 전술했듯, 이성은 이러한 종합을 가능하게 하기 위한, 이 글에서의 가장 명료하고 철두철미한 정(正)이다. 향후 이성에 대한 안티테제의 측면을 심층 이해하기 위한 사전 작업의 일환으로 삶의 흐름의 “자연스러운” 측면을 이성의 측면에서는 부정적으로 규정한다는 점을 유념하자.

그리고 여기에서 이성과 진리에 직접 관련되어 크라카우어는 동화를 언급한다. 동화는 결코 기적을 다루는 이야기가 아니다. 동화는 정의의 기적 같은 도래를 말한다.<sup>43)</sup> 그리고 그 역사적 차원을 거듭 강조한다. 즉 천일야화가 계몽주의의 프랑스로의 길을 발견했다는 것, 그리고 18세기의 이성이 동화의 이성을 자신과 같은 것으로 인식했다는 점은 깊은 역사적 의미를 지닌다고 말하는 것이다.<sup>44)</sup>

41) Kracauer (1963), p. 55.

42) Kracauer (1963), p. 55.

43) Kracauer (1963), p. 55.

44) Kracauer (1963), p. 55.

이 부분의 크라카우어의 변증법의 내적 구조를 이해하기 위한 해석적 단서로서의 역할은 아무리 강조해도 지나치지 않겠지만 그는 동시에 역사적 지평 자체에 함유된 역사의식이야말로 진리의 구현과 직결된다고 부연 설명한다. 즉 역사의 초기 시대의 동화에서 진리의 승리를 위해 단순한 자연 자체는 이미 지양되어 있었다는 지적이다.

## 5. 안티테제로서의 합리성

신화를 역사적으로 청산했다는 것은 합리성의 공헌이다. 문명 발전에서 자연의 힘과 제약으로부터 인류가 자유롭게 되었다는 것은 신화의 비합리성을 혁파했기에 가능했을 것이고 그 점은 분명 “이성의 행복”<sup>45)</sup>이다.

그러나 특유의 복잡한 구조를 보여주는 크라카우어의 부정의 변증법은 갑자기 다음 구절에서 자신의 진면목을 드러낸다. 자본주의 경제 시스템의 합리성은 이성 자체가 아니고 단지 “탁해진(getrübt)” 이성이라는 것이다. 그리고 바로 이 대목에서 크라카우어는 그것의 안티테제적 속성을 적시(揭示)한다. “어느 시점에서부터인가 합리성은 어느 정도 자신이 공헌을 한 바 있는 진리를 그 상태에서 방치한다. 합리성은 인간을 포함하지 않는 것이다.”<sup>46)</sup> 그리고 바로 이 대목에서 처음으로 본격적으로 등장하는 진리라는 신테제가 인간과 구조적으로 연결됨으로써 후자의 정(正)의 측면이 새삼 부각된다. 그 이유는 자본주의 체제에서는 인간의 근본이 시스템의 근본이 아니기 때문이라는 것이다. 그러나 이러한 인본주의는 유기체적 세계관과 무관함을 크라카우어는 분명히 말한다. 자본주의의 합리성이 인간에게 폭력을 가했다는 것이 아니다. 그리고 그 논리를 분명히 말한다. “자본주의는 너무 많이 합리화한 것이 아니라 너무 적게 합리화한 것이다.” 이 부분을 가지고 우리가

45) Kracauer (1963), p. 56.

46) Kracauer (1963), p. 57.

합리성이 안티테제가 아니라고 말하는 것은 변증법의 현대적 측면을 간과한 것이다. ‘반(反)’은 일방적인 부정향이 아니라 ‘합’으로 발전될 잠재성을 지닌 변증법적 ‘모순’으로 해석해야 하는 것이다.<sup>47)</sup> 즉 합리성 자체가 역사 발전에서 부정적인 것이 아니라 그것이 테제에 대해 의미하는 그 부정적 측면을 인식과 실천 차원에서 직시하고 발전적으로 승화시켜야 할 계제인 것이다. 그리고 이렇게 변증법적 논리 전개가 상당히 진전된 상태에서 크라카우어는 다시 이성과 인간을 같은 맥락에서 강조하면서 양자 모두 그의 변증법 체계에서 테제임을 거듭 밝힌다. 즉 이성은 인간의 근본으로부터 우리에게 말을 건넨다는 점이다.<sup>48)</sup>

## 6. 부정향으로서의 추상성과 또 다른 미묘한 부정향으로서의 형상의 미묘한 상호 관계

후속 논의에서는 일견 자본주의적 사고의 합리성에 대한 변증법적 논의가 이어지는 것처럼 보인다. 그러나 자본주의 생산 시스템으로부터 도출된 ‘추상성’이라는 개념은 여기 논의에서 해석 차원의 쉽지 않은 다의성을 함축한다. 우선 전통적 입장에서의 추상성 비판에 대해서 크라카우어는 반론을 제기한다. 추상적인 것의 한계를 지적한 바는 있지만 현상의 구체성을 옹호하면서 유기체와 형상(Gestalt) 안에서 최종 목적을 인식하는 그러한 신화적 구체성에 함몰된다면 그것은 잘못된 것이다.<sup>49)</sup> 그리고 그 다음 구절에서 다시 크라카우

47) 짜르트르 등의 실존주의류의 현대 변증법에서는 “부정의 부정은 하나의 긍정일 수 있는 것, 개인 내부이건 집단 내부이건 여러 가지 항쟁이 역사의 원동력”이라는 점을 한층 강조한다. 茅野長男 (1983), p. 179.

48) Kracauer (1963), p. 57.

49) 사실 크라카우어는 철학적 성찰의 필요하고 합법적인 모멘트로서 추상화를 의미 규정한다. 반면 관념론적 전통이지만 현존하고 있는 역사 속의 물질적 조건들을 회피하는 것으로서의 부정적인 이성적 사유 그리고 그 결과물을 추상성이라고 말한다. 동시에 크라카우어는 이러한 추상성을 한편으로는 부분적 소외의 결과로, 다른

어류의 미묘한 부정의 변증법이 등장한다. “그런 단계로 되돌아갈 경우 겨우 획득한 추상화로의 능력은 포기되고 추상성은 극복되지 않을 것이다.”<sup>50)</sup> 그것은 스스로 지체된 합리성의 표현이다. 바로 앞 절에서 언급한 모순적 측면으로서의 안티테제의 측면이 합리성의 이념에서 명현하게 드러나는 구절이다. 그런데 다음 구절에서는 앞 장에서 언급한 테제로서의 ‘현실’과 관련되어 그 ‘반(反)’의 지평이 처음으로 그 단서를 보여준다. 그런데 그 절차가 복잡하다. 논리적 우회로를 거치는 것이다.

이 추론의 과정을 단계적으로 따라가보자. “경험은 추상적 일반성 속에서 행해진 의미 규정 속에서는 충분히 생각되지 않은 채 남아 있게 된다.”<sup>51)</sup> 짐멜 등의 생활학의 영향을 깊이 받은 크라카우어에게서 현실은 이와 같은 경험적, 체험적 측면을 그 안에 분명히 함유하고 있음을 우선 상기할 필요가 있겠다. 크라카우어의 변증법적 도식에서 인간, 이성 그리고 현실이 불가분, 복잡다단하게 혼용되어 삶에 표면화된다는 점을 감안할 때 여기서 ‘생각되지 않은’이라는 표현을 썼다는 점을 유념할 필요가 있다. 이 부분은 부정적으로 묘사된 것이다. 반대로 긍정의 방향으로 돌려 생각하면 인간과 이성의 차원에서 해석되어야 마땅할 대상은 현실이며 그것은 여기에서의 논리 구도에 이미 함축되어 있다. 그렇다면 여기에서 추상적 일반성이라는 말은 어떤 심층 의미를 지니는 것일까? 현실은 경험되고 체험되어야 한다. 결국 해석 차원에서 그 표면에 드러나는 방식을 구체성을 상실한 채 일반화하는 것은 인식론적으로 충분히 사려되지 않은 상태라고 봐야 한다는 말이다.

그리고 이제 앞에서 언급한 구절을 유념해 보자. “유기체와 형상(Gestalt) 안에서 최종 목적을 인식하는 그러한 신화적 구체성”을 신화적 사유의 부정적 측면으로 논한 바 있다. 바로 여기에서의 ‘형상’이라는 단어가 문제이다.

---

한편으로는 세계의 재신화화의 소치로 이해한다. Gilloch (2015), pp. 69-70; Kracauer (1963), p. 57.

50) Kracauer (1963), p. 58.

51) Kracauer (1963), p. 58.



유기체가 분명 인간이라는 테제와 연결된 안티테제라고 한다면 유기체라는 존재가 우리에게 보여지게 존재한다는 사실만으로 그 유기체에 우리가 형이상학적으로 매달리는 것은 체험 등 복합적인 삶의 차원을 아우르는 현실의 측면에서 볼 때 철학적으로 충분히 여과되지 않은 실증주의적 발상인 것이다. 이러한 사변적 추리의 연장선상에서 볼 때 앞의 구절에서는 형상이 현실에 대한 ‘반(反)’으로서 그 변증법적 심층 의미가 표면화되었다는 결론이 가능한 것으로 사료된다.

## 7. 대중의 장식이 보여주는 합리성에 대한 이성 차원에서의 내재 비판

그러나 이 에세이 중반부에서는 여태까지의 논의와는 반대로 대중의 장식에 대한 이성 차원에서의 비판이 이루어지는데 여기에서는 토대의 차원을 건드린다. 현재의 사고는 그것의 하부 구조인 경제 시스템이 바뀌지 않는 한 자신이 스스로 부여한 그 제한을 넘어설 수 없다. 하부 구조가 존속되면 그 방식은 현재의 사고 자체를 같은 방향으로 끌고 간다.<sup>52)</sup> 그래서 대중의 장식의 추상성은 이중의 의미를 가진다. 한편으로 그 합리성은 자연스러운 것의 축소로서 인간 스스로에게도 좋은 것이지만 반대로 이성의 쪽에서 본다면 이 합리성은 역시 그 한계로 말미암아 신화적 켈트와 진배없다.<sup>53)</sup>

여기서 대중의 장식의 합리성은 자기 반영적 방식으로(self-reflexive) 자신의 존재를 정당화시킨다. (문맥에 따라 생각해 볼 때 그러한 재구성이 가능하다고 본다.) 그래서 이성을 목전에 둔 상태에서 이성을 피해 추상적인 것으로 도망간다. 즉 추상적 표시들을 자신의 자기표현으로 사용하는 것이다. 그래서 전통 예술처럼 상징으로 작용하는 그러한 형상화의 방식으로까지 변화되지

52) Kracauer (1963), p. 58.

53) Kracauer (1963), p. 60.

는 못하지만 대신 합리성은 (이성의 바람을 무시하고) 자신의 침묵을 깨지 않는다. 즉 존재론적으로 자신의 정태적인 측면에 안주한다. 그래서 즉물화된 자연이 그 안에서 활성화되고 거기에서 자신이 가지는 의미의 자기표현과 자기 이해는 원초적으로 거부되는 것이다.<sup>54)</sup> 그래서 결과적으로 신화로 다시 뒷걸음친다. 즉 이성에 대해서 자본주의적 합리성의 자기 완결체적인 폐쇄성이 분명해진다.<sup>55)</sup> 신화적으로 자연적인 것에 함몰되는 대신 이제 대중의 양식은 스스로 육체적인 것에 함몰되어 동시대적인 현실을 거부하게 된다. 그리고 결국 그 자체로 대중의 이데올로기로 기능한다.<sup>56)</sup> 그래서 구성원들은 부분적으로는 무의식의 상태에서 이러한 퇴행적인 육체의 센세이션에 스스로를 떠맡기는 것이다.<sup>57)</sup>

## 8. 상부 구조 없는 상부 구조의 대중의 양식은 결국 비현실로 귀결된다

즉물화된 대중의 양식에 대해 육체적인 것에 대해 의미를 부여하는 전통 양식의 리드미컬한 체조는 돌파구가 될 수 없다. 그러나 여기에서 크라카우어는 또 다시 부정의 변증법을 시도하면서 대중의 양식에 대해 비판적인 결론을 제시한다. 대중의 양식은 일체의 상부 구조가 없는 침묵의 자연을 표현한다는 것이다. 그리고 그 방식은 다시 전통 예술의 낭만적 자연관과 흡사해진다. 결과적으로 대중의 양식은 외부에 대한 일체의 상징 차원에서의 의미적

---

54) Kracauer (1963), p. 61.

55) Kracauer (1963), p. 61.

56) Kracauer (1963), p. 62.

57) 프리스비는 합리성에 대한 자기 성찰적 모멘트를 적시한다. "The mass ornament is thoroughly 'rational', consisting of geometric planes and circles. It is 'the aesthetic reflection of the rationality that the dominant economic system strives for.'" Frisby (1985), p. 148.

연결을 스스로 차단한 채 자신이 만든, 결국 신화적인 의미 내용들을 향해서 퇴행한다. 그들의 운명은 비현실이다. 그리고 에세이를 마무리하면서 크라카우어는 결론 내린다. 이제 상당히 복잡한 내적 체계를 보여준 그의 변증법적 사유가 마무리 단계에 접어들었기 때문이다. [역사 발전의] 프로세스는 대중의 장식‘을’ 관통하여 이루어지는 것이지 대중의 장식 ‘앞에서’ 다시 후퇴하는 것이 아니다. 그리고 앞장에서 언급한 바와 같이 사유가 자연을 제한하고 인간을 이성에서 비롯된 바와 같이 다시 창출해야만 하는 것이다. 그러면 사회는 비로소 바뀔 것이다. 그러면 대중의 양식은 드디어 사라지고 인간적 삶이 다시 장식의 모습들을 얻게 될 것이다. 동화에서 인간적 삶은 진리를 목도하며 자신을 분명히 각인시킬 수 있을 것이다.

이러한 변증법 논리 전개에 대장정은 여기서 끝난다. 여기까지의 서술을 바탕으로 후속되는 장에서 크라카우어의 변증법적 사유의 내적 구조를 재구성해 본다.

#### IV. 「대중의 장식」에서 보여지는 크라카우어의 변증법적 사유의 내적 구조

대중의 장식이라는 현대 사회의 대중 문화적 징후에 대해서 크라카우어가 투영하는 변증법적 독해의 발전적 지향점은 궁극적으로 진리이다. 즉 신테제이다. 그리고 이러한 발전의 도상에서 테제는 인간, 이성 그리고 현실이라고 볼 수 있다. 그들은 ‘정(正)’으로 부각된다. 동시에 이들 각각에 대한 부정향으로서의 유기체, 합리성 그리고 형상이라는 결론이 가능하다는 점은 앞 장들의 서술에서 밝힌 바 있다.

물론 이러한 논의가 가능해지고 또 그에 상응하는 주제적 의미가 부여되기 위해서는 상응하는 서술 및 논리 전개가 전제된다. 그러나 동시에 그러한

논의가 제대로 본격화될 수 있는 그러한 비판적 시간성의 계기 - 변증법은 논의의 발전 도상을 따라가면서 비로소 사후적으로 자신의 논증적 실체를 획득해가기에 -를 마련해주는 주제적 대상이 동시에 요청된다.

그리고 바로 이러한 심층적 맥락에서 과연 대중의 장식은 적합한 주제적 상징물임이 입증된다. 이제 인간성의 흔적을 전혀 남기지 않는 이러한 무희들의 집단 군무의 현상으로부터 어떻게 총체적인 사회 문화적 진단을 해석 차원에서 재구성할 수 있을 것인가? 말하자면 테제와 안티테제가 여기에서 어떤 식으로 발전적 모순의 단계로 접어들면서 크라카우어가 원하는 그러한 현대인의 대중문화 일반 그리고 그것을 넘어서서 현대인의 현대적 삶에 대한 전면적인 동시대적 비판을 가능하게 할 것인가?

앞의 통시적 고찰에서 분명히 밝히지 못한 그 미묘하면서도 절묘한 크라카우어의 논리 전개상의 요점들을 되새겨보고자 한다.

우선 인간, 이성, 현실 각각에 대해서 크라카우어는 유기체, 합리성, 형상을 주제적으로 결부시키는데 거기에서 재차 그의 인문학적 상상력이 빛난다. 우선 그의 논리 전개(要處)에서 그 예리함을 더하게 해주는 이념적 매개항들이 새롭게 등장하면서 우리의 주목을 끈다. 우선 인간/유기체의 대립항을 염두에 두면서 그는 대중의 장식을 목적 없는 목적성이라는 관점으로 일단 결론 내린다. 전통 예술과의 비교 속에서 그것이 생명체로서의 인간적 의미와는 근본적으로 무관하다는 점을 적시한다. 그러나 대중의 장식은 자신의 태생적인 무의미함에 안주하기 위해서 존재론적인 역설을 범하게 된다. 결국 예술사의 역사적 발전 도상에서 동시대적인 대중 문화로서 목적 없는 목적성으로 귀결되어야만 한다.

여기서 본격적인 역설이 발생한다. 인간은 반대항인 유기체에 대해서 그들이 역사적 비판 의식을 상실한 채 자연의 있는 그대로의 상태에 순응한다는 점에서 비판할 수 있다. 그러나 그렇다면 반대로 유기체는 인간에게 역으로 비판을 할 수 있을 것이다. 자연스러운 삶이라는 가시적 목적이 없는 상태에서 과연 무목적성이라는 또 다른 가상적 목적에 안주하지 않고 과연 더 나은

역사적 대안을 제시할 수는 없단 말인가? 과연 이러한 딜레마 - 왜냐하면 목적 없는 목적성이라는 것이 과연 존재론적으로 이해 가능하단 말인가? - 에 직면하면서 크라카우어는 완전한 발상의 전환을 마련한다. 그리고 거기에는 물론 진리에 대해서 인간과 또 다른 두 테제들인 이성 및 현실에서 비판적 자세를 견지할 자세와 능력을 요구하긴 한다. 그리고 그것은 인간/유기체에 대한 긍정적 발전의 지평으로서 ‘정의’이다. 기묘하게도 이 단어를 크라카우어는 이 에세이에서 딱 한 번 사용한다. 결국 진리의 도래를 가능하게 하는 동화는 결코 기적의 이야기가 아니고 정의의 기적 같은 도래를 의미한다는 것이다.<sup>58)</sup> 인간은 역사 발전의 도상에서 결국 ‘마땅한 올바른’에 다다라야 할 것이다. 결국 인간은 궁극적으로 가치적 존재임을 크라카우어는 말한다.<sup>59)</sup>

인간/유기체에 대해 1. 첫 번째 단계에서 상호 해석 차원에서의 애매모호함을 부각시키고, 2. 두 번째 단계에서 이를 존재론적으로 극복하는 대안적 지평을 마련하는 방식은 다른 두 테제들의 경우도 마찬가지이다. 이성/합리성의 모순의 관계를 자세히 들여다보면 여기에서도 애매모호한 이들의 관계가 드러나는 부분이 있다. 그것은 대중의 장식이 과연 토대적 차원의 징후로 봐야 할 것인가, 아니면 상부 구조의 차원에서 생각해봐야 할 것인가의 문제이다. 합리성은 역사 발전 도상에서 자본주의 경제 시스템이 정착되면서 본격화되었다. 그것은 본래 자연의 굴레로부터 인간이 삶의 근간이라고 할 수 있는 생산 차원에서 자유를 획득하고자 하는 문명사적 노력이라고 하겠다. 그렇다면 그것은 토대 차원이 아닌가? 그러나 논의를 전개해 가면서 이 문제에서도 크라카우어는 모호함의 여지를 마련한다. 즉 재화 생산 시스템이 본격적으로 기계화되면서 그러한 삶의 양태 변화가 현대인의 의식, 무의식에 변화를 초래하면서 결국 그것은 대중의 장식으로 이어진다. 그런데 이것이 문화적 현상으로 고착되면서 본래의 경제 체제의 토대적 차원이 희박해진다면 우리

58) Kracauer (1963), p. 55.

59) 이 ‘정의’에 대해서는 본고의 결론 부분에서 크라카우어의 형이상학 차원과 연결 지어 한 번 더 언급할 것이다.

는 여기서 이제 상부 구조를 말하고 있는 것이 아닌가? 그리고 이러한 모순은 크라카우어에게서 다시 한 번 심층 해석의 여지를 남기는 것으로 보인다. 합리성을 비판하는 이성은 과연 토대 차원에서 그것을 비판하는 것인가? 그럴 여지도 있다. 그는 특히 글의 후반부에서 경제 시스템의 변화가 인간의 동시대적인 사고를 변화시킨다고 말한다. 그러나 사실 합리성을 이성이 비판하는 것은 전자가 가지는 문화적 상징으로서의 차원이 아니던가? 그렇다면 그것은 상부 구조와 관련된 것이 아닌가? 이성이 합리성을 합리적으로 비판한다는 것은 쉽지 않다. 도대체 무슨 논리를 가지고 스스로 상부 구조화된 합리성을 비판할 수 있단 말인가? 여기에서 크라카우어는 동화적 세계를 그 대안으로 가지고 나온다. 동화는 정의를 향한 미래 지향적 지평 속에서 신화가 가지는 ‘자연스러움’에의 맹종을 비판한다. 진리여로의 노력을 역사적 발전의 도상에서 절대 망각해서는 안 된다는 것이 동화의 메시지이며 그것은 이성 스스로에게 대한 실천적 지향점이다. 합리성에 대한 근본적 차원의 대안은 이렇게 이성이 가지는 미래에 대한 진보적 ‘개방성’이다. 그것은 과연 앞에서 언급했듯 변증법의 형이상학적 전제 조건이기도 한 것이다.

마지막으로 현실/형상의 테제/안티테제 관계에서도 대중의 상징은 애매 모호한 역설적 관계의 가능성을 남기고 있다. 그것은 특히 앞장에서 거의 언급이 안 되었지만 ‘미학’이라는 단어로 요약될 수 있겠다. 형상의 문제가 무엇인가? 그것은 현재 있는 그대로 보여지는 모습이다. 크라카우어는 결코 이 단어를 특별히 개념화시키지 않고 다음 논의로 넘어감으로써 미학이 과연 현실/형상의 모순적 관계를 함축하고 있는지 잘 보여주지 않는다. 그러나 그것은 현실에 대해서 형상이 가지는 존재론적 불확실함을 잘 나타내주는 말이기도 하다. 형상은 이성이 전통적 신화관을 혁파하는 데 있어서 우리가 거기에 현혹되어서는 안 되는 그러한 대상이다. 그렇게 보자면 형상은 매혹적인 가상이기도 한 것이다. 그러나 미학이라는 것은 반대로 대중의 장식이라는 해석의 대상물을 경유하여 현실이 형상에 대해 시대적 비판을 가하는 주제 지평이기도 하다.<sup>60)</sup> 그리고 그것은 현실 속에서 인간과 이성이 대중의 장식을

체험하는 그 삶의 장(場)이기도 하다. 그래서 “대중의 장식은 지배하는 경제 시스템으로부터 갈망되는 합리성에 대한 [대중들의] 미학적 리플렉스이다”라고 크라카우어는 말한다.<sup>61)</sup> 그렇게 본다면 미학적 차원에서 현실이 형상에 대한 역사적 비판을 가할 수도 있는 것이지만 반대로 형상에 대해 현실이 대안적 지평을 마련하는 것이 논리적으로 쉽지 않다. 그리고 여기에서 크라카우어는 대안적 이념으로 ‘역사’를 주목한다. 크라카우어는 인간과 이성을 현실 속에서 논하고자 한다. 그래서 대중의 장식이라는 문화적 현상을 가지고 귀납적으로 범문화적 사변을 펼쳐가는 것이다. 그러나 사실 그가 자신의 논지를 전개해 가는데 중심적인 방법론으로 삼는 것은 과거로부터 현재 그리고 미래로 연속되어 진행되는 현실 즉 역사이다. 그의 현실관이 역사적인 관계로 인간과 이성은 삶과 죽음의 순간들을 늘 주체적으로 조형해가는 것이다.

## V. 결론: 크라카우어의 인식론 전체에서 차지하는 「대중의 장식」의 변증법적 논리 전개 의 위상

「대중의 장식」에서 크라카우어가 시도하는 변증법적 논리 전개 자체에 대한 내재적 분석은 그 자체로서 연구 실태를 논하기는 어렵다. 분량상으로 짧은 에세이일 뿐 아니라 거대 담론 자체에 대해 거부 반응을 보이는 크라카우어의 형이상학적 입장을 감안한다면 이러한 방향으로의 시도를 학계에서 애당초 꺼린다고 볼 수 있다. 그만큼 직접적인 선행 연구를 준거 텍스트로 삼고 이에 대해 논평을 하기가 쉽지 않다.

60) 코흐 또한 이 부분을 적시하고 「대중의 장식」의 텍스트 구조 분석을 하는데 있어서 구조적 관점과 미학적 관점의 이중적 시도를 한다. 그리고 거기에도 변증법적 모멘트가 있다. Koch (1996), pp. 46-52.

61) Kracauer (1963), p. 54.

그러나 크라카우어가 상당 부분 메타 차원임에도 불구하고 평생에 걸쳐, 마지막 『역사: 끝에서 두 번째 세계』에 이르기까지 인간과 사회에 대한 인식론적 노력을 기울였다는 점을 감안한다면 그의 전반적인 작품 세계와 연관시켜 『대중의 장식』의 생성사 내지 영향사적 위상을 논할 수 있는 것이다. 따라서 크라카우어의 인식론이 학계에서 수용되는데 있어서 그의 사상 일반에 대해 『대중의 장식』이 지니는 인식론적 연속성과 비연속성을 살펴본다는 것 자체가 『대중의 장식』의 선행 연구에 대한 실질적인 검토가 될 수 있을 것이다.

이 점에서 바르노프의 『*Critical Realism*』은 풍부한 해석학적 논거를 마련해 준다. 크라카우어의 변증법적 논리의 핵심 테제로 삼은 인간, 현실 그리고 이성에 대한 일관된 내재 분석을 시도하면서 크라카우어의 사상을 그의 방대한 저작들의 텍스트적 논리 구조와 결부시켜 종합해 간다. 필자는 바르노프가 주장하는 크라카우어 특유의 비판적 리얼리즘이 그의 사상 체계 전체를 아우를 정도의 깊이와 폭을 지니고 있다는 결론에 대체적으로 동의한다.

또한 크라카우어에 대한 체계적인 연구의 선구자중의 한 명이라고 할 수 있는 데이비드 프리스비의 『대중의 장식』에 대한 내재적 분석은 그 논리적 명료함이 빼어나며 크라카우어의 사상 체계가 가지는 다양성에 대한 충분한 이해가 전제되어 있다. 그의 분석에 대해 필자의 분석 또한 힘입은 바 크다. 다만 본고에서 취한 변증법적 분석을 프리스비가 직접적으로 다루지 않음으로써 크라카우어 사유의 내적 구성에 대해 주목을 덜 한 점은 못내 아쉬움으로 남는다.

국내 연구자중에서는 임홍배의 크라카우어 연구가 필자의 크라카우어 이해에 대한 ‘전체성’을 더해 주었다는 점에 의미가 크다고 하겠다. 특히 그가 언급하고 있는 여러 항목들은 사실상 크라카우어의 현대적 수용에 있어서 핵심적 사안들을 망라하는 것으로 보여지며 동시에 해당 논점들이 직간접적으로 『대중의 장식』과 논리적 연결점을 보여준다는 점이 필자에게 『대중의 장식』의 변증법적 논리에 대해 집중하는 데 대해 고무적이었다.



상기한 연구 방향들을 감안하면서 앞에서 논한 「대중의 장식」에서의 크라카우어의 변증법적 논리 전개를 크라카우어의 인식론 일반과 연결시켜 다음과 같이 종합해 볼 수 있는 것으로 사료된다.

우선 「대중의 장식」의 첫 번째 테제인 인간과 안티테제인 유기체와의 관계를 생각해 보자. 크라카우어는 인간을 지속적으로 ‘국외성’의 존재로 규정짓는다. 즉 인간은 유기체의 차원을 넘어가는 것으로 사유되는데 그것은 크라카우어 특유의 객관성의 철학에서 생각되어질 수 있는 부분이다. 인간은 하나의 고정된 생명체를 가진 존재가 아니라 그 인간성은 객체를 알아가는 과정에서 비로소 의미(Sinn)가 주어진다. 그것은 「대중의 장식」에서의 비판적 고찰의 매개적 범주로서의 무목적성과 형이상학적으로 궤를 같이 한다. 인간은 유기체라는 자기 존재의 확보라는 목적론적 지평을 넘어선다. 즉 인간성으로부터 목적성이 도출되지 않는다. 인간은 자기 자신에 안주하는 차원을 넘어서는 존재로서 인식된다. 그것은 크라카우어의 전기뿐만이 아니라 후기 저작을 관통하는 이른바 ‘형상적 사유’의 소산이다.<sup>62)</sup> 그의 영화론도 그러하고 그 영화론의 형상적 사유를 그대로 이어받는 『역사: 끝에서 두 번째 세계』에서도 그는 클로즈업을 운운하면서 자신의 인식론을 구축해 간다. 즉 그것은 형상을 통한 재현을 인식론 차원에서의 ‘발견’의 과정으로 확장시켜 가는 것이다.<sup>63)</sup> 즉 이러한 발견의 노력이야말로 크라카우어가 보는 인간 차원의 목적론 아닌 목적론적 지평이다. 그리고 거기에서 지향점으로서의 정의를 추구하는 것 같다. 인간성은 이러한 인식론적 존재로 이해되어야 마땅할 터이다. 이러한 확장적(extensive) 모티프는 그의 사상을 이해하는 핵심일

62) 바르노프는 해석학 차원에서 이 부분을 누누이 강조하지만 코흐는 크라카우어 사유 자체의 구조성에 더 집중하면서 이러한 개념들을 도출해 낸다.

63) 바르노프는 이러한 해석학적 계기를 크라카우어 사유의 형이상학 차원과 연결지어 생각한다. “[Barnouw] have used Kracauer’s work to think about some of the more puzzling interdependencies of representation and knowledge in two eminently modern cultural activities—historiography and photography—starting with the analogies between them that he himself drew.” Barnouw (1994), Preface xi.

뿐만 아니라 그의 형이상학을 해석학적 차원에서 근거짓는 첫 번째 출발점이다.

『대중의 장식』의 두 번째 테제(앞에서의 논의와 달리 여기에서는 논리 전개와 일관성을 위해 ‘현실’을 먼저 언급하겠다)는 현실이고 안티테제는 형상이다. 그리고 그러한 ‘보여지는 것’으로서의 형상을 넘어서는 비판적 고찰의 매개 개념으로서의 미학이 등장한다. 이 부분에서 크라카우어 인식론의 ‘포용적(integrative)’ 측면이 확인된다.<sup>64)</sup> 그는 『대중의 장식』의 서두에서도 암시하고 있지만 형상 자체는 보여지는 것과 보여지지 않는 것의 이중의 관계 속에서 바라보아야 하고 따라서 현실에 대한 고찰은 가시적인 차원을 넘어서서 사유된다. 그리고 그것은 바로 대안적 범주로서의 역사성으로 연결된다. 말하자면 인식은 실증적 차원을 넘어서서 시간의 ‘흐름’으로서의 맥락 속에서의 역사를 같이 고찰해야 하는 것이다.<sup>65)</sup> 그런데 한 가지 특이점은 크라카우어가 이렇게 형상의 이해되는 부분과 이해되지 않는 부분들을 동시에 생각해야 하고 또 그의 영화론에서도 강조하듯 영화 매체로서 충실한 영화는 바로 이렇게 가시적인 부분과 비가시적인 부분 모두에서 올바르게 만들어지고 또 올바르게 이해되어야 마땅하다는 변증법적인 입장을 견지함으로써 말미암아 크라카우어의 사고방식은 동시대의 정신분석학 노선과 입장을 분명히 달리 한다는 사실이다. 여기에서 발견되는 비합리성과 차별되는 이성 중심주의적 정향은 바로 그 다음의 『대중의 장식』의 테제에서 재차 확인된다.

64) 임홍배가 지적하듯 크라카우어의 역사론을 특징짓는 거시사와 미시사의 ‘상호침투’ 또한 바로 이러한 이성의 ‘포용적’ 입장에서부터 이해될 수 있을 것이다. 임홍배 (2014), p. 125.

65) 이 역사 이해의 측면에서 『대중의 장식』은 후기 작품들과 분명히 차별된다. 후자의 경우 특히 『역사: 끝에서 두 번째 세계』가 그러하듯 더 이상 대안으로서의 역사는 존재론적 사유의 대상이 되지 않고 상대주의 속에서 역사성은 메타 지평으로만 남을 뿐이다. 그리고 동시에 전후 크라카우어는 대중 문화 일반에 대해 좀 더 용인해주는 차원으로 넘어가는데 그것은 대중 문화가 대중에게 부여하는 ‘분산’의 차원을 일단 대중 문화적 가치로 인정해주는 것이다. 그의 사상 편력에서 가장 근본적인 변화라고 보겠다. 크라카우어의 저작의 전반기와 후반기 사이의 연속성과 불연속성에 대해서는 Inka Mülder-Bach (1990), pp. 249-266을 참조할 것.

그것은 바로 이성이다. 그리고 그것에 대한 안티테제는 합리성이다. 합리성이 스스로 자기 체계에 함몰됨으로 말미암아 생겨나는 상부 구조/토대상의 아포리아를 해결하기 위해서 이성이 택하는 대안적 범주는 동화이다. 그것은 이성이 자신의 실천적 지향을 늘 같이 생각하는 것으로서 그것은 이성이 오성 차원의 완결된 체계 차원을 넘어서 실천적으로 자신의 존재성을 발휘해 나가는 것으로 보여진다. 그것은 인식론에서의 이성 스스로의 자기 반영성 차원의 ‘확인’인 것이다. 그것은 특히 미학 중심으로 펼쳐지는 형상적 사유에 대한 관념론적 반대향으로서의 사회학적 지향을 통해 주관성의 실천적 계기를 늘 마련해가는 것이다. 그리고 이 지점에서 코흐가 강조하듯 그의 현상학적 정향이 새삼 확인된다.

사실 크라카우어 사유의 전체구도를 보자면 테제인 인간/현실/이성은 표리일체이다. 이성의 이러한 자기 반영적인 자기의식으로 늘 이성의 지평을 스스로 확인해가는 전제 하에 비로소 인간과 현실은 주관/객관으로서의 상호 비옥화 차원의 인식론적 소통이 이루어지는 것이다. 그래서 그의 인식론은 ‘재현’이라는 지평 위에서 계속 진행되는 ‘발견’이며 또 의미론 차원에서 구체와 관념, 개별자와 일반자를 아우르면서 생각해 가고(‘포용’) 또 그러한 과정에서 이성은 늘 비판적 존재로 지속적으로 남아 있는 것이다.(‘확인’) 철저히 국외자이면서 철저히 인본주의적으로 남으려는 크라카우어에게 어찌면 이러한 복잡한 형이상학적 우회로는 필연적인 귀결일지도 모른다.

## 참고문헌

### 1. 본문

Kracauer, Siegfried [1927] (1963), *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

### 2. 일차 문헌

지그프리트 크라카우어 (1969), 김정아 역 (2012), 『역사: 끝에서 두 번째 세계』, 경기도: 문학동네.

Kracauer, Siegfried [1947] (1984), *Von Caligari zu Hitler*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

\_\_\_\_\_ [1960] (1985), *Theorie des Films*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

### 3. 이차 문헌

김병규·김병철·김형기 (2009), 「20세기 초 “지각 Wahrnehmung”의 등장 양상에 관한 연구 - 벤야민, 아도르노, 크라카우어를 중심으로」, 『예술과 미디어』, 8(2): 69-77.

김종국 (2015), 「크라카우어 영화론의 서술방법」, 『정보디자인학연구』, 25: 107-115.

김태원 (2007), 『짐멜의 사회학』, 경기도: 한국학술정보(주).

윤미애 (2007), 「현대문학: 보이지 않는 도시의 서술 가능성 - 크라카우어의 모던 도시」, 『브레히트와 현대연극』, 17: 185-210.

임홍배 (2014), 「물질적 구체성과 직관적 구성의 변증법」, 『독일어문화권연구』, 23: 121-147.

피종호 (2000), 「크라카우어의 영화미학」, 『뷔히너와 현대문학』, 14: 183-199.

하선규 (2004), 「영화: 현대의 목시록적 매체 - 크라카우어와 벤야민의 이론을 중심으로」, 『미학』, 37: 185-216.

茅野長男, 편집실 편 (2003), 『변증법의 본질과 역사』, 서울: 인간사.

게오르그 짐멜, 김덕영·윤미애 역 (2005), 『짐멜의 모더니티 읽기』, 서울: 새물결출판사.

랄프 슈넬 (2000), 강호진 외 역 (2005), 『미디어 미학』, 서울: 이론과 실천.

로베르트 하이스, 황문수 역 (1987), 『변증법 - 그 본질과 형식』, 서울: 일신사.

모리스 콘포스, 양운덕 역 (1986), 『유물론과 변증법』, 서울: 백산서당.

Barnouw, Dagmar (1994), *Critical Realism. History, Photography and the Work of Siegfried Kracauer*, London: The Jones Hopkins University Press.

Frisby, David (1985), *Fragments of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Gilloch, Graeme (2015), *Siegfried Kracauer. Our Companion in Misfortune*, Cambridge: Polity Press.

Koch, Gertrud (1996), *Kracauer zur Einführung*, Hamburg: Unius.

Mülder-Bach, Inka (1990), “Schlupflöcher. Die Diskontinuität des Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracaues”, *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Michael Kessler, Thomas Y. Levin (ed.), pp. 249-266, Tübingen: Stauffenburg-Verlag.

Oswald, Stefan (1980), “Die gebrochenen Farben des Übergangs”, *Text+Kritik*, 68: 76-81.

Sieg, Christian (2010), “Beyond Realism: Siegfried Kracauer and the Ornaments of the Ordinary”, *New German Critique*, 109: 99-118.

Schroer, Markus (2007), “Auf der Suche nach der verlorenen Wirklichkeit: Aufmerksamkeit und Dingwahrnehmung bei Siegfried Kracauer”, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 32(1): 3-24.

## Abstract

In this study a systematic reconstruction of the author, Kracauer's dialectical analysis for the essay "The Mass Ornament" from the year 1927 is carried out, whereby the thesis - antithesis - synthesis, which characterizes the typical logical course of dialectics, is followed categorically by Kracauer, but the underlying Lebensphilosophie makes the entire reasoning also for today significantly original. As a final synthesis, the idea of truth can be worked out, and the three theses of man, reason, reality can also be deduced from Kracauer's whole thought-building. In addition, there are the three ideas that turn out to be antithesis: organism, rationality, gestalt.

In the thematic thing-symbol, the ornament of the mass, with a more extensive interpretation, there are to be found for three thesis-antithesis pairs of man / organism, reason / rationality, reality / gestalt negative or positive ideal horizons which play a mediating role here: purposeless self-purpose / justice, ambiguity of superstructure and substructure / fairytale, aesthetics / history.

**【Keywords】** Siegfried Kracauer, The Ornament of the Mass, Dialectical Analysis, Thesis, Antithesis, Synthesis

논문 투고일: 2017. 3. 15

심사 완료일: 2017. 4. 12

게재 확정일: 2017. 4. 28