

기획특집 | Special Reports

지성의 비관, 의지의 낙관: 호세 카를로스 마리아테기와 안토니오 그람시

최영균

두 개의 혁명, 하나의 운명

1919년 겨울, 페루 출신의 이방인이 제노바 항구에 도착한다. 검은 머리와 어두운 피부, 오른쪽 다리가 불편해 보이지만 정장을 단정히 차려입은 남성이다. 피로와 병마에 시달렸지만 커다란 눈에는 충기가 가득했던 스물다섯의 호세 카를로스 마리아테기(José Carlos Mariátegui)는 이곳에서 보낸 2년 동안 평생을 함께할 반려자 안나 키아페(Anna Chiappe)와 사회주의 사상을 만나게 된다. 조직된 공업노동자의 투쟁과 몰락, 그리고 파시즘의 도래를 목도한 마리아테기에게 이탈리아의 경험은 후에 페루의 혁명론을 구상하는 가장 중요한 밑거름이 되었다.

삶의 궤적이나 정치 활동에서 마리아테기는 안토니오 그람시와 종종 비교된다. 마리아테기는 1894년에 태어나 1930년에 죽었고, 그람시는 1891년에 태어나 1937년에 죽었다. 서로 친분이 있었는지는 알 수 없지만¹⁾, 이

1) 아니발 키하노(Aníbal Quijano)는 마리아테기의 책 『페루 현실에 관한 일곱 가지 해석』의 서문(호세 카를로스 마리아테기: 재회와 논쟁)에서 그람시와 마리아테기의 개인적 관계에 관해 짧게 언급한다. 마리아테기의 부인이 둘 사이에 친분이 있었음을 주장했고, 1921년 1월 리보르노에서 열린 이탈리아 사회당 대회에 참석하여 그람시를 만났을 가능성이 있지만, 이를 확실히 증명할 구체적인 자료는 없다고 키하노는 설명한다(José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 2007, XLIII).



마리아테기와 부인 안나 키아페

십 대 후반의 치열한 시기를 같은 공간에서 보냈다는 점만은 확실하다. 기예르모 로우이온(Guillermo Rouillón)은 마리아테기의 삶을 다룬 저작 『호세 카를로스 마리아테기의 영웅적 창조』(La creación heroica de José Carlos Mariátegui)에서 마리아테기의 행보가 그람시와 유사했다고 설명한다. 두 사람 모두 모국에서 진보적 잡지를 창간하여 편집자로서 활발하게 언론활동을 하는 한편, 타협적인 기존 정당에 맞서 새로운 마르크스-레닌주의 정당을 건설했다는 공통점이 있다.²⁾

2) 마리아테기는 1926년 페루에서 전위주의 문예지 『아마우타』(Amauta)를 창간하고 민족부르주아와 공동전선을 구축하려 했던 아메리카 혁명 인민동맹(Alianza Popular Revolucionaria Americana)의 노선에 반대하며, 1928년 노동자와 농민 중심주의를 표방하는 페루 사회주의당(Partido Socialista Peruano)을 건설한다. 그람시는 1919년에 만들어진 사회주의 주간지 『신질서』(L'Ordine Nuovo)의 편집자였고, 부상(하는 파시즘 세력에 타협적이고 무기력한 모습을 보였던 이탈리아 사회당에 반대하며, 1921년 공산당(Partito Comunista Italiano)을 창당한다.

오스발도 페르난데스 디아스(Osvaldo Fernández-Díaz)는 「그람시와 마리아테기: 정통에 맞서서」(Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia)에서 그람시와 마리아테기가 제2인터내셔널과 제3인터내셔널이 대변했던 ‘공식적이고 보편적인’ 마르크스주의에 반기를 든 이단적 성향을 공유하고 있었다고 주장한다. 지나친 경제(토대) 중심적 해석을 경계하고, 혁명에서 지역적 특수성을 고려하려 했다는 점에서 페르난데스 디아스의 주장은 옳다. 노동자 중심의 혁명을 주창하던 당대 마르크스주의의 지배적 경향과는 달리 그람시와 마리아테기는 농민집단의 중요성을 강조했다. 그람시는 농업지역(북부)과 농업지역(남부)의 권력관계에서 드러나는 이탈리아 국가 내부의 식민성에 주목했고, 마리아테기 또한 페루의 해안지대에 있는 수도리마와 지방 고산지대에 있는 원주민 농민 공동체 사이의 불균형을 지적했다. 인구의 상당 부분을 차지하지만 반봉건 상태에 처해 있는 농민을 끌어들이지 않고서는 사회주의 혁명을 이룰 수 없다는 것이 이들의 주장이었다.

그람시와 마리아테기의 삶과 사상에서 유사한 궤적이 나타나고 있음은 부정할 수 없다. 하지만 이를 근거로 상호 간에 직접적인 교류가 있었을 것이라고 추측하는 것은 성급하다. 이탈리아에서 이름 없는 이방인에 불과한 마리아테기의 글을 그람시가 읽었으리라고 생각하긴 어렵다. 그람시의 저작 어디에서도 마리아테기의 이름은 등장하지 않는다. 키하노가 지적하는 것처럼, 반대로 마리아테기가 그람시의 『신질서』를 읽고 그의 주장을 접했을 가능성은 있다. 실제로 마리아테기는 자신의 저작에서 그람시의 이름을 몇 차례 언급한다. 하지만 유럽의 젊은 좌파 운동 중 하나로써 열거될 뿐, 주된 논의의 대상은 아니었다.

조르주 소렐이라는 갈림길

정신과 물질 사이에 결정론적 이분법을 설정하는 후대 마르크스주의자의 기계적인 유물론을 비판하고, 다시 마르크스의 원래 사상으로 돌아가 실천을 매개로 한 인간과 자연의 유기적인 변증법을 실현하려 했다는

점에서 그람시와 마리아테기의 태도는 일치한다. 하지만 이후 사상을 구체적으로 발전시켜 나가는 과정에서 두 인물은 조르주 소렐(Georges Sorel)을 만나게 되고, 각자 소렐의 철학을 전적으로 수용(마리아테기) 혹은 비판(그람시)하면서 방향을 달리하게 된다. 소렐은 사회주의 혁명을 실현하기 위한 프롤레타리아의 비타협적 태도(폭력)와 세상을 변화시키는 노동의 담지자로서 갖춰야 할 주체성(생산자의 도덕)을 강조한 인물이다. 소렐은 『폭력에 대한 성찰』에서, 혁명의 구체적 계획보다 중요한 것은 대중의 열정을 불러 일으켜 투쟁할 수 있게 하는 총체적 신화라고 주장한다.

신화는 현재에 영향을 미치는 수단으로 이해되어야 한다. 신화를 역사의 흐름에 실제적으로 적용하는 방식에 대한 모든 논의는 아무런 의미도 없다. 오직 중요한 것은 전체로서의 신화 자체이다. [...] 설사 혁명가가 총파업에 대한 환상적 청사진을 품음으로써 완전히 오판했다고 할지라도, 그 청사진은 혁명을 준비하는 과정에서 일차적 힘의 요소가 될 수도 있었을 것이다. 이 청사진이 사회주의의 모든 열망을 완벽하게 수용하고 나아가 다른 사고방식으로는 좀처럼 얻기 어려웠을 정확성과 강경함을 혁명사상 전체에 가져다주기만 했다면 말이다(조르주 소렐, 180).

소렐은 신화가 만들어내는 현재적 효과에 주목한다. 민족국가의 건설을 설명하는 서사로서 신화는 대중으로 하여금 그들의 ‘뿌리’ 혹은 과거로 돌아가 되새김질하도록 부추기지만, 혁명적 신화는 미래를 향한 현재의 실천을 이끈다. 과거의 현실로부터 구성된 구체적 계획에 따라 움직이게 되면 급진적 변화를 이끌 수 없다고 소렐은 생각했다. 신화는 유토피아와 달리 각각의 단계가 논리적으로 설명될 수 있는 청사진이 아니므로, 직관을 통해서만 공유가 가능하다. 신화는 미리 구성되어 있는 것이 아니며, 프롤레타리아의 집단적 실천 속에서 느껴지는 영웅적 감정이다. 소렐은 사회주의의 신화로서 총파업의 의미에 대해 다음과 같이 설명한다.

총파업이란 사회주의의 모든 것이 담긴 신화, 달리 말하자면 현대사회에 맞서서 사회주의가 별이는 다양한 표현에 부합하는 모든 감정을 본능적으로 일깨울 수 있는 이미지의 총화이다(조르주 소렐, 181).

실증주의 역사관이 논리적으로 설명할 수 있고 보편적으로 적용 가능한 일직선의 단계적 발전을 가정하는 것이라면, 이의 대척점에는 순간의 직관적 깨달음과 이에 따른 폭발적 실천을 주장하는 소렐의 혁명관이 있다. 소렐의 가르침은 부르주아의 자연주의 미학을 비판하는 전위주의와 함께 어우러져 마리아테기의 사상적 토대가 되었다. 흥미로운 점은 공업 노동자의 총파업에 주목한 소렐과는 달리 고산지대에서 농경활동을 하며 살아가는 원주민 집단의 공동체 문화에서 신화 형성의 가능성을 보았다는 것이다. 마리아테기는 『페루 현실에 관한 일곱 가지 해석』에서 내세보이는 현세의 삶을 조직하는 규범으로 작용했던 잉카 종교의 실용주의를 높이 평가한다. 이러한 공동체 문화가 일부나마 고산지대에 존속하고 있으므로 원주민 집단이야말로 공산주의의 정신과 신화를 형성해 나갈 수 있는 주체라는 것이 마리아테기의 주장이다. 억압되었던 과거(잉카 공산주의)의 소망이 인도아메리카 사회주의라는 현재의 신화로 되살아난다는 대목은 발터 벤야민을 떠올리게 한다.³⁾ 잉카 공산주의라는 “소망-이미지”는 과거로의 회귀를 말하는 것이 아니다. 마리아테기는 『페루를 페루답게』(Peruanicemos al Perú)에서 자신의 원주민 공동체 옹호가 잉카의 전제정치를 회구하는 “이상주의적 과거 복원”이 아니며, 그는 단지 과거를 “뿌리로 생각할 뿐, 현재의 계획으로 생각하지 않는다”고 밝혔다. 수잔 벅 모스(Susan Buck-Morss)가 『발터 벤야민과 아케이드 프로젝트』에서 잘 설명한 것처럼, 마리아테기와 발터 벤야민이 말하는 “집단적 소망 이미지”, 먼 과거의 억압된 꿈은 “[가까운] 과거와 혁명적으로 단절할 동력”을 얻기 위한 것이며, 따라서 이 이미지가 유도하는 “해방은 ‘우리가 겨우 추측하기 시작한’ 새로운 형식에 기초”한다(158-159). 니콜라 밀러또한 『라틴아메리카의 근대를 말하다』에서 과거와 현재가 결합하는 벤야민의 “메시아적 시

3) 벤야민은 마리아테기와 동시대를 살았던 사상가였다. 물질적 토대와 생산방식에만 천착하는 기존의 경향과는 달리 마르크스주의의 윤리성과 종교성에 주목하려 했다는 점에서 벤야민과 마리아테기에겐 공통점이 있다. 두 인물 모두 찰리 채플린의 무성영화에 대해 짧은 글을 썼다는 점도 흥미롭다. 하지만 마리아테기에게 벤야민의 글을 접할 기회는 없었을 것이다. 벤야민의 독창적 시각이 엿보이는 핵심 저작(『기술복제시대의 예술작품』, 『아케이드 프로젝트』)은 대부분 마리아테기의 사망(1930) 이후에 출간되었기 때문이다. 만약 마리아테기가 자신이 죽기 전에 출판된 벤야민의 저술(『일방통행로』, 『폭력에 대하여』)을 읽었다면 자신의 논의와 밀접하게 관계가 있으므로 어떤 식으로든 논평했을 것이다. 하지만 벤야민이라는 이름은 어디에도 언급되지 않았다.

간” 혹은 “제로타임”과 마리아테기의 “최후의 투쟁”이 갖는 유사성을 지적한 바 있다(212-213). 법과 제도를 뛰어넘는 신적 폭력의 의미를 밝히고자 했던 벤야민의 사상은 무력(기득권을 유지하는 힘) 폭력(기득권을 무너뜨리는 힘)을 구분했던 소렐의 작업과 무관하지 않다는 점에서, 일직선의 시간 계열이 사라진 역사 속에서 발현되는 폭력, 신화, 의지(열정)라는 연결고리를 읽어낼 수 있다.



안토니오 그람시

그람시의 소렐 비판

그람시를 이 관계망에서 제외할 수는 없다. 그는 『옥중수고』에서 “지성의 비관주의는 적극적·현실적인 정치가에게서 의지의 낙관주의와 결합될 수 있다”(198)며 변화를 위해서는 이성뿐만 아니라 열정이라는 요소가 필요함을 인정했다. 또한, 마키아벨리를 재해석하여 현대의 군주, 즉 대중의 집단 의지를 이끄는 이미지의 현현을 그려내고자 했던 그람시의 기획은 그 자신도 인정하는 바처럼 분명 소렐의 신화에 빚지고 있다(131-132). 하지만 그람시는 소렐과의 만남을 뒤로하고 다시 마키아벨리에게 돌아가 정치와 정당의 현대적 의미를 숙고하기 시작한다. 한편 마리아테기는 소렐이 밟아온 길을 따라 신화와 도덕에 대한 논의를 이어나간다. 혹자는 정치와 신화 모두 상부구조에 속하는 것이므로 유사점으로 받아들일 수 있지 않느냐고 반문할지도 모르겠다. 하지만 그람시의 정치는 전략적이고 이성적인 판단의 문제이며, 마리아테기와 소렐의 신화는 숭고한 감정의 영역이다. 위험을 무릅쓰고 단순화하자면 전자는 실천의 구체적 계획을 추구하고, 후자는 직관적 실천의 추동 자체에 주목한다. 그람시는 『옥중수고』에서, 소렐의 논의가 정당과 정치가 만들어내는 총체적 계획의 실천으로 나

아가지 못하고, 국가와 의회를 부정하며 노동조합만의 국지적 신화에 머물렀다고 비판한다(134). 그람시가 보기에 소렐의 신화는 혁명의 초기 단계에 가장 부합하는 요소였지, 모든 과정을 관통하는 절대 상수(常數)가 아니었다. 그는 소렐이 “사전에 수립된 모든 계획은 유토피아적·반동적”이라며 “생의 약동”(élan vital)에서 비롯되는 자생성만을⁴⁾ 지상과제로 삼았기 때문에 정치활동가로 하여금 변화되는 국면 속에서 아무런 실천도 하지 못하는 수동성의 감옥에 들어가도록 만들었다고 비판한다(134). 나아가 “자생성 뒤에는 철저히 기계론적인 가정이 깔려 있고, 그 자유(의지·생명력) 뒤에는 극도의 결정론이 놓여 있으며, 관념론 뒤에는 절대적 유물론이 놓여 있음에 틀림없다”며 소렐의 모순을 지적한다(136). 이 모순을 극복하는 것이 현대의 군주에게 부여된 의무라며 그람시는 다음과 같이 말한다.

이상의 두 가지 기본적인 요점—곧 현대의 군주가 그것의 조직가인 동시에 그것의 적극적·능동적인 표현인 국민적·민중적 집단의지의 형성, 그리고 지적·도덕적 개혁—이, 현대의 군주론 전체의 틀이 되어야 한다. 그리고 마지막 부분에는 반드시 구체적인 강령적인 요소가 들어가야 한다. 다시 말해 그 요소는 일련의 논의의 결과 ‘극적으로’ 제시되는 것이어야 지 냉랭하고 현학적인 주장이 되어서는 안 된다.

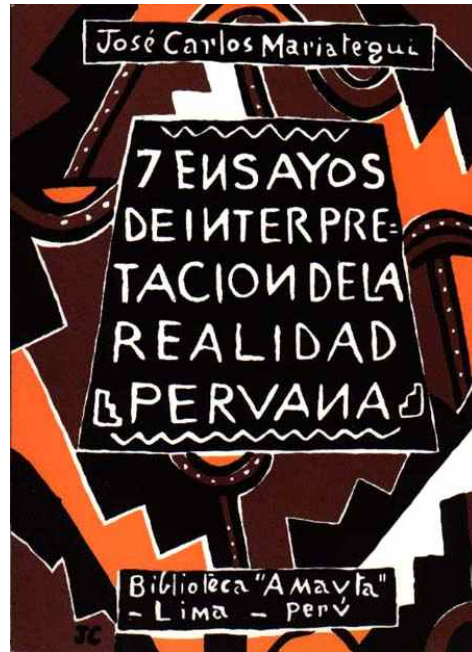
[...] 지적·도덕적 개혁은 경제적 개혁의 강령과 연결되어야 한다—진정, 경제적 개혁의 강령이야말로 바로 모든 지적·도덕적 개혁이 표현되는 구체적인 형태이다. [...] 인간의 의식에서 현대의 군주는 신성(神性), 또는 지상명령의 위치를 차지하며 삶의 모든 측면과 관습적인 관계를 완전히 세속화하는, 현대의 세속주의의 기초가 된다. (143-144)

그람시는 정신(지적·도덕적 개혁)과 물질(경제적 개혁)의 연결점으로서 실천의 영역인 정치를 제시하고 있다. 그가 마르크스의 사상을 실천철학이라 부른 것은 『옥중수고』의 편집인이 머리말에서 밝힌 바처럼 검열을 피하기 위해서였지만, 한편으로 그가 생각하는 마르크스 사상의 핵심을 표현한 것이기도 하다(17). 기계적 경제주의와 무책임한 정신주의의 이분법이라는 굳어진 동토(凍土)에서 그람시는 정치라는 부동액(不凍液)을 발

4) 이를 대변하는 조직이 노동자 ‘스스로’ 만들어낸 노동조합이다. 그래서 소렐은 생디칼리스트(조합주의자)로 분류된다.

전한다.

소렐 사상에 대한 그람시의 비판은 대체로 옳다. 게다가, 소렐에겐 결코 지울 수 없는 혐의가 존재한다. 프롤레타리아와의 폭력적 대립을 통해 부르주아의 초기 전투성을 회복해야 한다는 그의 주장은 파시즘을 정당화하는 수사로 읽혔다. 이탈리아 파시즘의 지도자 무솔리니는 종종 소렐을 언급하며 대중의 광기를 부추기곤 했다. 소렐 자신이 우파를 지지한 적도 있었다는 사실은 그의 사상에 대한 오해와 경계를 더욱 부추겼다. 그럼에도 불구하고, 마리아테기는 소렐을 ‘마르크스의 진정한 후계자’라고 추켜세우며, 정신의 위기를 극복할 프롤레타리아의 신화를 제시했다고 평가한다. 반면 그람시는 소렐의 반실증주의가 현학적 관념론으로 변질될 위험성을 경계했다. 이처럼 소렐에 대한 마리아테기와 그람시의 태도는 달랐다. 따라서 단순히 두 인물에게 보이는 이단성 혹은 혁신성에만 주목하여 차이점을 읽어내지 못하고 마리아테기를 라틴아메리카의 그람시로 평가한다면, 이는 이중의 실수를 범하는 것이다. 하나는 두 인물의 사상 형성과정에서 드러나는 분명한 차이를 간과한 것이고, 다른 하나는 그람시가 대변하는 보편자로서의 서구(유럽)의 권위에 기대 정당성을 획득하려는 식민주의적 태도이다.⁵⁾



5) 1960년대부터 아르헨티나와 브라질의 젊은 마르크스주의자들은 제3인터내셔널의 관료주의를 극복하고 좌파진영을 혁신하기 위해 그람시의 이론을 수용했다. 월터 미놀로(Walter D. Mignolo)는 그람시가 주장한 ‘내부 식민성’은 ‘외부 식민성’의 문제를 함께 겪고 있는 라틴아메리카에 부합하지 않는다고 비판한다. 그리고 ‘주변부’(아시아, 아프리카, 라틴아메리카)의 지식인들이 프란츠 파농과 마리아테기보다 사르트르와 그람시에 주목하는 이유(혹은 사르트르와 그람시를 ‘통해’ 파농과 마리아테기를 이해하려는 경향)를 “지식의 식민성” 개념으로 설명한다. 이에 관해서는 미놀로가 『식민시기 이후의 그람시』(The postcolonial Gramsci)에 수록한 논문 「‘라틴’아메리카의 그람시와 마리아테기: 혁명과 탈식민성 사이에서」(Mariátegui and Gramsci in “Latin” America: Between Revolution and Decoloniality)를 참고하라.

마리아테기: 소렐을 넘어선 신화와 현실의 변증법

소렐의 제자 마리아테기 또한 스승과 마찬가지로 비판을 받아야 할까? 그는 정치경제학의 토대에서 떨어져 나와 현학적 수사로 공중전만을 펼치며 현실정치의 헤게모니 투쟁이 갖는 중요성을 간과했을까? 그렇지 않다. 마리아테기는 파시즘의 광기를 목도했다. 절망적 상황이었지만, 냉정하게 그 원인을 분석했다. 그리고 그는 스승을 비판하는 대신, 이탈리아 미래파와⁶⁾ 프랑스 초현실주의자가 보인 행보의 차이에서 해결의 실마리를 찾아낸다. 마리아테기는 『예술가와 시대』(El artista y la época)에 다음과 같이 썼다.

초현실주의자는 미래파와 매우 다른 태도를 보였다. 초현실주의적 정치 사업에 착수하는 대신, 현존하는 구체적인 혁명의 계획, 즉 프롤레타리아 혁명이라는 마르크스주의 노선을 수용한다. 또한 경제적·정치적·사회적인 영역에서 오직 마르크스주의 운동만의 가치를 인정한다. 초현실주의자들은 정치를 예술의 입맛과 규범에 맞추지 않았다.(47)

앙드레 브르통, 루이 아라공, 파블로 피카소 등 대다수의 초현실주의자가 공산당에 가입하여 활동했다는 사실은 상징적이다. 억압된 욕망과 무의식을 직관적이고 순간적으로 감각시키고자 하는 미학적 목적과, 공산당원으로서 가져야 할 정치적인 책임과 구체적인 계획이 공존할 수 있음을 보여주는 사례이기 때문이다. 마리아테기의 저작에서 미학은 정치경제학만큼이나 중요한 부분을 차지했다. 그가 정신과 감정의 빈곤을 채우는 신화와 미학의 중요성을 강조한 것은 사실이다. 하지만 현실정치와 경제적 토대를 넘어서는 절대적 우위를 주장하지는 않았다. 키하노가 지적하듯, 마리아테기가 깨뜨리고자 한 것은 유물론(정치경제학)과 관념론(미학·종교·윤리)의 상호불가침성이었다(LXV). 그가 소렐의 사상에 열광한 이유는 의회 의석을 차지하는 데만 급급했던 사회주의자 관료를 비판할 근거

6) 필리포 토마소 마리네티(Filippo Tommaso Marinetti)가 대표하는 미래파는 유럽의 전위주의 예술을 선도하는 진보적 집단이었으나, 이름에서 드러나듯 과거와의 단절에 집착한 나머지 모든 것을 파괴하는 폭력과 전쟁을 찬미하며 파시즘의 광란에 불을 지폈다.

를 제시했기 때문이다. 동지였던 아야 데 라 토레(Haya de la Torre)가 부르주아와 타협하며 그의 조직을 의회정당으로 변화시키고자 했을 때, 이에 반대하며 노동자·농민 중심의 사회당을 건설한 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

제도정치의 보수성에 대한 비판을 민주주의에 대한 전적인 부정으로 오해해서는 안 된다. 마리아테기는 대중의 열정만으로 굳어버린 현실을 갈아엎을 수 있다고 생각하지 않았다. 적어도 혁명에 대한 태도에 있어서는, 마리아테기와 그람시를 함께 묶을 수 있다. 반봉건적 대토지소유구조가 철폐되지 않고 있는 페루의 경제를 비관적으로 분석하고, 원주민 집단의 공동체 문화에서 낙관적 미래를 제시하는 『페루 현실에 관한 일곱 가지 해석』은 마리아테기 또한 ‘지성의 비관주의, 의지의 낙관주의’라는 그람시의 좌우명을 공유하고 있었다는 것을 증명한다. 마리아테기 또한 『여명의 영혼과 지나간 계절』(El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy)에 다음과 같이 썼다. “현실에 비관하더라도, 이상(理想)에는 낙관하라”(34). 마리아테기는 이 경구를 멕시코의 호세 바스콘셀로스(José Vasconcelos)에게, 그람시는 프랑스의 로맹 롤랑(Romain Rolland)에게 듣고 가슴에 새겼다. 비록 소렐을 경유하는 사상적 여정에서 그람시와 마리아테기는 반대의 길을 걸었지만, 결국 정신과 물질의 삼투(滲透)작용이라는 역사적 변증법에 함께 다다랐다.

최영균 — 서울대학교 서어서문학과 대학원 박사과정