

영어권문화연구

14권 1호, 2021년 4월

영어권문화연구소

Contents

Ⅰ 김 대 중 Ⅰ

플래너리 오코너의 『난민』 속 신학적, 존재론적 난민 연구 5

Ⅰ 김 상 미 Ⅰ

니체의 ‘정신의 세 가지 변화’를 통한 미국 원주민의 허무주의 극복하기
: 셔먼 알렉시의 『파트타임 인디언의 사실 그대로의 일기』 29

Ⅰ 김 종 갑 Ⅰ

코로나19와 몸, 그리고 디지털 친밀성
: 인간과 인공지능의 경계 51

Ⅰ 이 승 복 Ⅰ

나와 다른 이를 포용하지 못하는 미국 사회의 상징
: 메릴린 로빈슨의 『집』 87

Ⅰ 이 현 숙 Ⅰ

워즈워스의 「송시」
: 감각을 통한 사유로서 불멸의 암시 읽기 115

Ⅰ 임 경 규 Ⅰ

프레드릭 제임슨의 『포스트모더니즘』의 현재적 가치
: 유토피아적 사유의 복원을 위하여 141

· 『영어권문화연구』 발간 규정	167
· 『영어권문화연구』 편집위원회 운영 및 심사 규정	169
· 『영어권문화연구』 편집 및 교정 기준	174
· 『영어권문화연구』 투고 규정	181
· 『영어권문화연구』 원고 작성 및 기고 요령	182
· 원고작성 세부 지침	185
· 영어권문화연구소 연구윤리규정	188

플래너리 오코너의 『난민』 속 신학적, 존재론적 난민 연구*

김 대 증**

I. 전세계에 출현하는 유령으로서의 난민

전세계에 걸쳐 ‘난민’이라는 유령이 출몰하고 있다. 코로나 19의 창궐 이후에 난민은 전염병과 같은 대우를 받기도 한다. 그러나 난민은 어떤 측면에서 인류 전체의 잠재적 상태이다. 난민이 전쟁과 같은 급박한 상황에서 국가를 잃거나 정치적 박해 등을 피해 국경을 넘은 이들 혹은 최근 기후위기나 불균형한 국제 자본주의 시스템에 의해 비롯된 경제 위기로 인하여 국경을 넘는 이들이라는 점에서 인류 누구나 잠재적 난민이다. 따라서 난민은 보편성을 지닐 뿐 아니라 특수한 상황 속에서 여러 지역에서 발생하는 다양한 공동체들을 포괄한다. 이탈리아의 철학자인 조르시오 아감벤(Giorgio Agamben)은 난민을 ‘도래하는 공동체’(the coming community)의 한 예라고 본다. 아감벤에 따르면 난민은 예외상태(state of exception)인 수용소 등에서 발생하는 인류의 잠재적 상태로서의 별거벗은 인간들이다. 이러한 점에서 난민은 정치적으로 배제된 존재들이면서 ‘인류 보편

* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문사회분야 신진연구자 지원사업의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2019S1A5A8037873)

** 강원대학교 부교수, daimon100@hanmail.net

적 존재'이다. 플래너리 오코너(Flannery O'Connor)의 단편들 중 하나인 「난민」(“The Displaced Person”)은 이러한 배제된 존재이지만 보편적 존재인 ‘난민’의 현실 정치 속 의미뿐 아니라 그 안에 감춰진 존재론적, 신학적 의미를 기괴한 방식으로 드러낸다.

오코너의 작품들에 대한 대부분의 해석이 그렇듯 이 작품 역시 주로 신학의 관점에서 많이 해석됐다. 가령 벤티 볼튼(Betsy Bolton)은 「난민」이 신학적 “비전과 폭력, 고통받는 것과 고통을 지켜보는 것”에 초점을 두고 쓰였다고 분석한다(87). 수산 시글리(Susan Srigley)는 르네 지라르(Rene Girard)의 자기희생의 관점에서 이 작품의 신학적 의미를 분석해 낸다. 신학적 관점 외에 상당수 비평가는 이 작품을 보편적 인간의 상황에 연결시켜 분석한다. 가령 로버트 피츠제럴드(Robert Fitzgerald)는 작품 속 인물들이 대변하는 남부 백인이나 몇몇 특정 계층이 아니라 인간들이 보편적으로 겪는 ‘소외’(estrangement)가 이 기괴한 소설의 중심이라고 논한다. 랜디 보야고다(Randy Boyagoda)는 이 작품을 남부에 있던 가부장적 사회구조와 인종 문제를 연결해 논한다. 레이첼 캐롤(Rachel Carroll)은 역사와 트라우마를 화두로 작품을 분석한다. 캐롤은 특히 이러한 역사와 트라우마의 중심에 홀로코스트와 인종 문제가 있음을 지적한다. 레오나르드 올슈너(Leonard M. Olschner) 역시 작품 속에 나타난 2차 세계대전과 같은 역사적 사건과 인종 문제와 같은 사회문제를 문맥화하여 분석한다.¹⁾

그러나 이들 비평가는 대부분 작품의 제목이자 중심 주제인 ‘난민’이 어떤 맥락에서 초월적이거나 신학적 혹은 역사적 의미를 지니는지와 더불어 이 세 영역이 어떻게 ‘난민’이라는 중심기표로 모일 수 있는지 통합적으로 밝히지 못한다. 오코너의 「난민」은 ‘난민’이라는 기표를 중심에 두고

1) 이외에도 작품의 형식에 대한 비평도 존재한다. 윌리엄 버크(William Burke)는 「난민」의 드라마적 효과라는 측면에서 작품의 형식에 나타나는 “공동체의 전치”(displacement of community)를 통해 작품 속 3개의 장들이 가진 구조적 특성을 논한다(219). 캐롤 해리스(Carole K. Harris)는 작품에 드러나는 ‘진부한 표현들’(cliche)들을 분석하여 작품 속 계급관계를 조명하였다.

초월과 세속이 피비우스의 띠처럼 연결되어 있다. 「난민」에서 국제 정치적 맥락에서의 난민과 존재론적이고 신학적인 측면에서의 난민이 함께 문맥화되며 ‘보편적 인간’의 조건이 된다. ‘난민’이라는 은유 안에서 극단적으로 세속적인 사실들은 때론 초월적 의미를 지니지만 초월적이거나 성스러움의 영역에 속하는 것들은 또한 극단적으로 세속적이다. 오코너 소설의 중요 주제인 극단적 상황과 폭력을 통해 다다른 초월적 깨달음으로써의 ‘은총’(grace)은 계급이나 경제적 이득이나 성적 지배종속 관계나 인종 문제나 외국인 혐오와 차별과 같은 세속적 대립들 속에서 발생한다. 「난민」은 난민들의 등장이 가져온 혼란과 그것의 도덕적 의미를 존재 윤리적 차원에서 보여준다. 작품 속에 등장하는 미국으로 건너온 난민인 유대계 폴란드인들은 편협한 남부 백인들의 세계관을 분열시키고 이들이 실제로는 유대인들과 다름없는 ‘난민’됨을 역설적으로 보여준다. 신학적으로 ‘난민’은 이 세계에서는 구원받을 수 없는 인간들로 해석될 수 있고 존재론적으로 작품 속 ‘난민’은 ‘존재의 고향을 찾지 못한 이들’로 해석될 수 있다. 본 논문은 실제 난민의 역사와 함께 성과 속이 연결된 인간 존재 자체의 보편적 문제로 ‘신학적 난민’과 ‘존재론적 난민’을 제시하고 이를 통해 오코너의 작품세계를 고찰하려 한다.

II. 구원자로서의 내방자

스티븐 솔로서(Stephen Schloesser)는 오코너가 남긴 글이나 당시 역사 자료들에 관한 연구를 통해 오코너가 1945년 전후 유럽으로부터 들어온 많은 유럽 ‘난민’들, 특히 유대인 난민들의 삶에 관해 관심을 가졌다고 주장한다. 솔로서에 따르면 당시 난민에 관한 관심은 오코너에게 한정되지 않는다. 많은 서구인이 난민 문제에 대해 다양한 매체를 통해 접하고 있었다. 가령 1947년 이스라엘로 가는 유대인들의 선박이 영국에 의해 제

지되고 이들 난민이 모두 수용소에 갇히는 사건 등으로 전 세계가 난민 문제에 관심을 기울이고 있었으며, 1949년 소련이 첫 원자폭탄을 터트리고 마오쩌둥이 중국 인민공화국을 세운 이후 난민은 서구 사회에서 공산주의에 반대하여 도망친 냉전의 피해자라는 이미지마저 생겨났다(Schloesser 46-7). 이러한 분위기 속에 1950년 “난민법”(Displaced Persons Act)이 의회에서 통과되었다(Schloesser 47). 오코너의 난민 특히 유대인 난민에 관한 관심은 역사적 상황과 더불어 신학적 맥락을 가지고 있다. 오코너는 자신의 영적 일기에 “블로아가 내게로 왔다”라고 기술할 정도로 프랑스 신학자인 레온 블루아(Leon Bloy)의 신학과 철학에 관심이 많았다(Schloesser 39). 블루아는 홀로코스트 당시 유대인들을 사례로 들면서 고통을 통해서만 영적 깨어남이 있다는 주장을 했다.²⁾ 가톨릭 신학은 오코너 작품의 핵심이다. 남부 여성 작가로서 평생을 난치병과 투쟁하며 살다 작고한 오코너의 작품들은 남부 고딕 소설(Southern Gothic fiction)이라는 장르에 걸맞게 기괴한 설정을 통해 가톨릭 신학 속 주제를 가장 세속적인 현상들로 드러낸다.

「난민」은 미국 조지아주에서 농장을 혼자서 운영하는 맥킨타이어 부인(Mrs. McIntyre)에게 난민이 고용되면서 벌어진 기괴한 사건들을 다룬다.³⁾ 작품 속 맥킨타이어 부인은 오코너 소설에 전형적으로 제시되는 편견과 아집에 사로잡혀 있으며 위선으로 푹푹 뭉친 백인 여성이다. 농장에

2) 이러한 문맥 속에서 술로서는 작품에 나오는 난민으로서의 귀작씨의 고난은 “보이지 않는 엄청난 우주적 드라마”를 보여주며 작품 속 맥킨타이어 부인이 말하듯 귀작씨는 “또 다른 예수님”으로서 구원의 가능성을 가져온다고 평한다(49). 보아가다는 귀작씨가 신약의 예수님이라기보다 구약에 나오는 “정의의 보증인”과 같다고 본다(62).

3) 브래드 구치(Brad Gooch)의 전기인 『플래너리: 플래너리 오코너의 삶』(*Flannery: A Life of Flannery O'Connor*)에 따르면 실제 오코너가 살던 지역에 매티시악(Matysiaks)라는 폴란드계 난민 가족들이 그녀가 사는 조지아주에 정착했고 오코너의 어머니와 성당에서 만났으며 이후 오코너의 농장에 있는 오두막에서 살았다고 한다.

서 키우는 꼬리가 화려하지만 꼬리 때문에 뒤통뒤통 걷는 공작은 그녀를 상징된다. 화려하지만 무거워서 질질 끌리는 공작 꼬리는 맥킨타이어 부인이 가진 아집과 위선과 잇고 싶은 과거나 현재의 고난을 상징한다. 맥킨타이어 부인은 첫 남편이 죽고 나서 농장을 지키며 살아간다. 그녀의 첫 남편이었던 판사는 30세의 그녀가 비서로 일하다가 만난 75세의 노인으로서 얼굴에 “신비롭도록 구시대로 보이는 표식들”을 지닌 인물이었다(241). 판사는 미국 남부의 전통을 상징한다. 맥킨타이어 부인을 판사와 사랑에 빠져 결혼을 했다고 주장하지만, 이 결혼에서 그녀가 진정으로 원했던 것은 판사가 죽은 후 남기게 될 재산이었다. 그러나 판사가 죽은 후 맥킨타이어 부인은 그가 사실상 빈털터리고 자신에게 평생의 짐이 될 ‘50 에이커의 땅과 집’밖에 남겨주지 않았다는 것을 알게 된다. 맥킨타이어 부인은 명목상 농장의 주인이지만 실제로는 판사의 유물을 관리하는 노예가 된다. 어떤 측면에서 이 농장의 진정한 소유주는 죽은 판사이고 맥킨타이어 부인은 그 대리로 일하려 온 ‘난민’이며 더 나아가 농장에 묻힌 판사를 제외하고 이 농장에 온 이들은 모두가 ‘이주’(displaced)된 난민이다.

이후 맥킨타이어 부인은 크룸씨(Mr. Crooms)와 맥킨타이어씨(Mr. McIntyre)와의 연이은 결혼을 통해 농장을 지키려 하지만 결국 모두와 이혼하고 마지막 남편이었던 맥킨타이어의 성으로 살아간다. 맥킨타이어 부인에게 판사를 제외한 전남편들은 이 지역에 잠시 왔던 뜨내기애 불과하다. 맥킨타이어 부인은 자신의 욕심으로 물려받은 이 땅을 관리하기 위해 평생 전전공공한다. 그러면서도 맥킨타이어 부인은 겉으로는 판사가 했던 “누군가의 불행은 다른 이의 이득”이라거나 “돈은 모든 악의 근원이다”와 같은 모순된 진부한 말들을 명언처럼 반복한다(227). 맥킨타이어 부인은 판사의 유령에서 벗어나지 못한다. 판사의 진부한 언어는 무의식화되고 맥킨타이어 부인은 판사의 진부한 표현에 맞게 행동한다. 그러면서도 맥킨타이어 부인은 자신의 말에 반박하는 흑인 일꾼에게 “여기서 비용을 지급할 판사는 죽은 지 오래야”라며 죽은 남편에 대한 경멸 역시 드

러낸다(239). 맥킨타이어 부인의 표리부동한 위선과 모순과 속물로서의 모습은 그녀 밑에서 일하는 마름인 쇼틀리(Shortley) 부부에게서도 목격된다. 쇼틀리 부인은 맥킨타이어 부인의 밑에서 그녀에 대한 경멸과 질시를 감추고 겉으로는 순종하듯 일하면서도 맥킨타이어 부인의 과거를 조롱한다. 남편인 쇼틀리 씨 역시 자신들의 노동 값어치를 정당하게 인정하지 않는 주인 몰래 위스키를 만들어 팔며 산다. 쇼틀리 씨는 맥킨타이어 부인이 절대 하지 말라고 한 우유 통 옆에서의 흡연을 지속하는 등 맥킨타이어 부인을 무시한다.

맥킨타이어 부인은 쇼틀리부부와 흑인 하인들이 게으르고 부도덕하며 새로운 일꾼을 구하게 되고 그녀가 다니는 성당의 폴란드 출신의 신부는 폴란드에서 난민으로 미국에 넘어온 귀작 씨(Mr. Guizac)를 맥킨타이어 부인에게 소개한다.⁴⁾ 귀작 씨는 쇼틀리 부부와 대척점에 서 있다. 귀작 씨 가족은 난민이 되기 전에 중산층 이상의 생활수준을 지녔을 것으로 추측되는 유대계 폴란드인들로서 반유대주의와 나치의 탄압을 피해 정치적 난민으로 미국으로 왔다. 그들은 오코너 작품에 나오는 인물로는 드물게 도덕적으로 깨끗한 인물들일 뿐 아니라 근면 성실하고 재능을 지닌 인물들이다. 귀작씨는 영어를 잘하지 못할 뿐이지 쇼틀리씨를 비롯한 일꾼들 누구보다 똑똑하며 “전문가급 기계공이고 목수이며 석재공이다. 그는 검소하며 활력이 넘친다”(218). 그러나 쇼틀리씨는 자신이 2차 세계대전에 참전하여 유럽에서 보았던 나치 군인과 귀작씨를 동일시한다. 쇼틀리씨는 자신이 전쟁 중에 보았던 나치군이 쓰던 “작고 동그란 안경”을 귀작씨도 쓰고 있다며 유럽인들은 모두 똑같다고 생각한다.⁵⁾ 단지 유사한 형태

4) 올슈너에 따르면 1948년에 ‘난민법’이 통과되고 미국에 오는 난민들 중 절반이 카톨릭 신자임이 밝혀지자 실제로 카톨릭 주교들이 난민의 정착에 대한 도움을 제공했다고 한다(66). 그러나 올슈너도 역사적으로 밝히듯 남부가 복음주의 개신교의 세상이라는 점에서 많은 남부인들이 카톨릭에 대한 반감을 가지고 있었다.

5) 볼튼은 이 장면에 대해 안경을 매개로 나치군인과 귀작씨 사이에 “환유법의 전치”(displacement of metonymy)가 일어난다고 본다.

의 안경을 쓰고 있다는 것만으로 정치적으로 가해자인 나치 군인과 희생자인 유대계 폴란드인인 귀작씨를 하나로 보는 왜곡된 인식은 해외 경험이라고는 2차 세계대전 당시 유럽밖에 없고 ‘백인 쓰레기’(white trash) 계층에 속하는 쇼틀리씨만이 갖는 편견이 아니다. 쇼틀리씨의 편견과 윤리의식은 자신과 귀작씨를 높게 평가하던 맥킨타이어 부인에게서도 발견된다. 이 둘에게 ‘난민’은 외국인이며 동일화될 수 없는 이물질들이다. 이러한 점에서 맥킨타이어 부인과 쇼틀리씨는 그들이 혐오하는 유럽의 전체주의 사상에 동화되어 있다. 테어도르 아도르노(Theodore Adorno)가 밝히듯 전체주의의 사유는 ‘동일자’의 사유이다. 모두가 하나의 유기체로 동화되는 것이 전체주의의 환상이다. 이 유기체에 합일을 이루지 못하는 이들은 타자화되고 제거의 대상이 된다.

물론 귀작씨가 이주해온 초반에 맥킨타이어 부인은 모든 것을 척척 해내는 귀작씨를 예수와 같은 ‘구원자’(savior)로 여긴다. 그러나 난민을 대하는 태도에서 보이는 맥킨타이어 부인의 도덕과 윤리란 자신의 이득을 위해 이용하는 가식에 불과하다. 그녀는 자신의 영토를 지키기 위해 일꾼들을 착취해야 했고 윤리를 자신의 행동들에 대한 변명으로 이용한다. 맥킨타이어 부인은 귀작씨의 일에 만족하고 그가 유럽에서 도망 나와 미국 남부 시골 농가에서 생계를 유지하기에도 어려운 급여를 받으며 일해야 하는 상황을 동정하면서도 이 고난이 그녀의 책임은 아니라고 생각한다. 그러면서 그녀는 “자신이 너무나 어려운 시절들을 겪었다. ... 사람들은 싸워야 한다. 귀작씨는 아마도 유럽을 건너 여기까지 오면서 너무나 많은 혜택을 받았을 것이다. 그는 충분히 투쟁하며 살지 않았을 것이다. 더구나 그녀가 직업까지 주지 않았는가?”라고 자신을 설득한다(242). 맥킨타이어 부인과 쇼틀리씨의 시각에는 유럽에 대한 미국인들의 편견이 들어가지 있으면서도 속내에는 이들에 대한 질시가 숨겨져 있다. 맥킨타이어 부인은 점점 더 귀작씨에게 의존하게 된다. 그녀는 결국 그동안 설렁설렁 일해왔다는 이유로 불만스러웠던 쇼틀리 부부를 해고한다.

멕킨타이어 부인과 귀작씨의 관계는 점점 헤겔(Hegel)의 주인과 노예의 변증법에 나오는 주인의식과 노예의식의 관계와 닮아간다. 헤겔의 『정신현상학』에 따르면 인간의 ‘자기의식’은 주인의식과 노예의식으로 나뉜다. 이 두 의식은 욕망의 자유를 두고 목숨을 건 ‘인정 투쟁’을 벌인다. 주인의식은 중심에 위치하지만, 노예의식이 가져다주는 감각기관의 정보 등을 통해서만 생존할 수 있다. 주인의식은 노예의식의 노동으로 생존이 가능해지면서 노예의식의 복종에만 의존하게 된다. 그러나 점점 고립되어가고 자립도가 약해진 주인의식의 힘은 사라져가고 노예의식은 결국 변증법적으로 힘없는 주인의식을 쳐내고 그 자리에 자신이 올라간다. 그러나 노예의식이 주인의식이 된다고 해도 결국 주인의식과 노예의식의 대립과 전복은 영원히 반복된다. 인간의 의식 속 변증법을 설명해낸 이 짧은 담론은 마르크스주의에서의 계급투쟁과 혁명을 설명하는 하나의 근거가 된다. 멕킨타이어 부인과 귀작씨 사이의 관계 역시 처음에는 이와 유사한 과정을 밟는다. 주인의식인 멕킨타이어 부인은 노예의식인 귀작씨의 복종을 기반으로 농장을 운영하지만, 점점 주도권을 잃어간다. 결국, 이전의 농장 일꾼인 쇼틀리부부를 제거한 귀작씨는 우월한 현실감각과 뛰어난 재능으로 멕킨타이어 부인을 무능력하게 만들고 그 자리를 위협한다. 그러나 멕킨타이어 부인과 귀작씨의 관계는 주인과 노예의 변증법과 같은 방향으로 귀결되지 않는다. 이 둘의 인정 투쟁은 둘의 관계가 전복되기 전에 양자의 파국으로 끝난다.

파국은 귀작씨가 멕킨타이어 부인을 분노하게 만든 한 사건으로 시작된다. 귀작씨가 약간 아둔한 흑인 일꾼인 설크(Sulk)에게 일주일에 3달러 씩 받고 자신의 사촌을 데려와 결혼시키겠다고 한 약속을 알게 된 멕킨타이어 부인은 이 약속에 경악한다. 사실 그녀가 경악한 것은 귀작씨가 유럽에서 가족을 데려오겠다는 계획보다는 흑인과 백인을 결혼시킨다는 생각 때문이다. 멕킨타이어 부인은 흑백의 경계가 무너질 수 없다고 믿는다. 이 일이 있고 난 뒤 멕킨타이어 부인은 귀작씨의 얼굴에 숨겨져 있던 “괴

물”(monster)을 발견한다(246). 맥킨타이어 부인의 내면에서 구원자는 악마로 변한다. 물론 귀작씨가 괴물이나 악마가 되었다기보다 맥킨타이어 부인이 가지고 있던 속내가 드러났다고 보는 것이 정확하다. 귀작씨는 흑인과 결혼을 해서라도 자신의 사촌을 데려와야 하는 도덕과 인륜에 따른 이유가 있다. 귀작씨의 사촌인 소녀는 부모가 수용소에서 돌아가신 후 수용소에 3년을 더 있었으며 어떻게 해서라도 그 지역을 탈출해야 한다. 하지만 맥킨타이어 부인에게는 이러한 도덕적 당위보다 자신의 흑인 일꾼이 백인과 결혼해서 일으킬 지역 사회의 동요를 더 걱정한다. 이 계획을 그대로 실행할 경우 해고하겠다고 귀작씨에게 경고를 한 맥킨타이어 부인은 자신 밑에서 일해온 모든 사람이 다 똑같이 문제만 일으킨다고 하며 “그녀의 삶에서 늘 세계에서 넘쳐나는 것들과 맞서 싸웠는데 이제는 폴란드인의 모습을 가지고 온 이들과 싸워야 한다”라고 생각한다(249).

판사에게 맥킨타이어 부인이 ‘난민’에 불과하듯 맥킨타이어 부인에게 자신의 밑에서 일해온 뜨내기 일꾼들은 모두 일종의 ‘난민’들이다. 그녀에게 ‘난민’은 구원자이자 악마이며 그녀가 믿지 못할 ‘잠시 머무는 어긋난 인간들’을 통칭한다. 맥킨타이어 부인에게 외지에서 온 이들은 잠시 머물러 자신을 위해 일하지만 결국 위협이 되는 존재로 여겨진다. 그녀의 이 시각은 정치적으로 미국 우선주의 혹은 남부 귀족 정신을 강조하며 외지인에 대한 두려움을 보이는 청맹과니 같은 미국 남부 백인들의 모습을 보여준다. 그러나 ‘난민’에 대한 맥킨타이어 부인의 편견이나 사회적 담론을 초월해 그녀 역시 신학적으로 존재론적으로 난민임을 이 작품은 보여준다.

III. 신학적 난민

난민의 도래와 맥킨타이어 부인의 고난은 성(sacred)과 속(profanation)의 대립을 보여준다. 귀작씨의 자신의 사촌을 데려오려는 계획에 분노한

멕킨타이어 부인은 귀작씨 가족을 소개한 신부에게 가서 “나는 신학적이
 지 않아요. 나는 실용적이라고요!”라고 하며 신부에게 귀작씨 가족을 쫓아
 보낼 거라고 소리친다(251). 신부는 귀작씨 가족이 갈 곳이 없다면 멕킨
 타이어 부인을 설득하려 한다. 그러다가 공작이 꼬리를 화려하게 펼치는
 장면을 보면서 “예수님은 이런 모습으로 나타나지!”라고 외친다(251). 그리
 고 다시 한 번 이것을 예수님이 자신의 모습을 드러낸 “현성용”(The
 Transfiguration)이며 “예수님이 우리를 구원하러 오셨다”라고 연달아 외
 친다(251). 신부의 이 외침은 한편으로는 멕킨타이어 부인의 분노를 다른
 주제로 돌리기 위한 술책이면서 다른 한편으로는 신부의 입을 통해 오직
 ‘난민’과 같은 진정한 타자로서의 내방자의 방문을 통해서만 멕킨타이어
 부인과 같은 위선적 인물들의 구원이 이루어질 수 있다는 오코너의 생각
 을 담고 있다. 공작이 예수님의 현현이라는 신부의 주장은 앞에서 논했듯
 공작이 또한 멕킨타이어 부인과 같은 위선적 인물의 상징이라는 점에서
 역설이다. 예수님이 공작에서 발견되는 이유는 멕킨타이어 부인의 위선
 적 모습을 폭로하기 위해서이다. 오코너 작품에서 예수님은 ‘악마’나 ‘내방
 자’나 ‘공작’의 모습으로 등장해 인물의 본모습을 드러내고 ‘은총’의 순간
 으로 이끈다.

공작은 예수님을 거쳐 귀작씨로 대표되는 난민으로 다시 한번 은유된
 다. 멕킨타이어 부인은 자신이 도덕적 양심을 거부하고 귀작씨를 해고하
 려고 하면 할수록 신부의 말처럼 점점 더 해고하지 못하는 모순상황에 빠
 져든다. 그녀는 쇼틀리 부인을 죽게 했다는 양심의 가책 때문에 쇼틀리씨
 를 다시 고용하고는 자신이 신부의 말대로 결국 귀작씨를 해고하지 못하
 는 자신에게 분노한다. 그러나 멕킨타이어 부인은 신부에게 설복을 당한
 듯 “예수는 단지 또다른 난민이구나”라며 난민을 예수님과 비교한다
 (256). 멕킨타이어 부인이 신부가 예수의 현현이라고 말한 공작을 난민과
 더불어 해석할 때 이 말은 세속적인 맥락과 신학적인 맥락 양쪽으로 해석
 될 수 있다. 한 편으로는 속물인 멕킨타이어 부인에게 예수님이나 난민이

나 불필요한 도덕적 문제와 양심의 문제를 일으킨다는 점에서 똑같다는 불만으로 해석될 수 있다. 종교를 단순히 자신의 도덕적 위선을 위한 수단으로 활용하는 맥킨타이어 부인에게 예수님과 난민은 모두 자신의 세속적 이득에 반하는 도덕적 양심을 저버리지 못하게 하는 골칫거리들이다. 이 골칫거기를 해결하기 위해 맥킨타이어 부인은 미국을 위해 세계대전에 참전했던 쇼틀리씨의 말에 따라 자신에게 종교와 도덕적 책무란 미국인에게 한정되는 것이지 외국인까지 포함할 수 없다고 자신을 설득한다(256). 돈과 남편이 남겨준 유산의 노예인 맥킨타이어 부인에게 양심이란 사치에 불과하다.

또 한편으로 공작-예수님-난민의 계열로 신학적 해석이 가능하다. 예수님이 공작의 모습으로 나타남으로써 맥킨타이어 부인의 위선을 폭로할 뿐 아니라 그녀와 같은 이들이 성스러움과 세속의 어느 중간에 있는 고성소 혹은 림보(limbo) 속 인간들, ‘신학적 난민’임이 폭로된다. 변방을 의미하는 라틴어 *limbus*에서 유래된 ‘림보’는 지옥과 천국 사이에 위치하면서 구원을 받을 자격이 있으나 구원을 받지 못한 채 지옥과 천국의 변방에 머무는 이들의 공간이다. 오코너의 작품 속 남부 백인들은 도덕적으로 선과 악의 어느 곳에도 명확하게 속하지 않으며 신학적으로는 구원과 세속 모두에 속하면서도 그 모두에서 배제되었다. 또한, 정치적으로는 미국 편협과 무지에 갇혀 있으면서도 흑백 인종 문제와 같은 첨예한 정치적 대립의 본질을 자신의 세계가 파괴된다. 오코너가 볼 때 현대 문명 속 인간들, 특히 맥킨타이어 부인 같은 미국 남부 백인들은 자신이 선하다고 믿지만 실제로는 본인이 전혀 지각하지 못하는 ‘타자에 대한 혐오’와 ‘위선’과 ‘오만함’등의 죄악들로 림보에 갇혀 있다. 이들은 지복을 믿고 남부의 전통과 도덕성을 믿지만, 은총의 순간까지 자신이 누구인지 알지 못한다. 오직 외부로부터 온 내방자(the visitor)인 귀작씨와 같은 난민만이 맥킨타이어 부인과 같은 남부 백인들이 림보 속에 놓인 ‘신학적 난민’임을 폭로한다.

IV. 그로테스크와 존재론적 난민

앞에서 논한 대로 ‘난민’은 외국인혐오(xenophobia)와 같은 현실 정치 문제뿐 아니라 종교적 성과 속의 문제와 맥락화 된다. 쇼틀리 부인의 종말론적 환영은 이러한 ‘난민’의 정치적 측면과 더불어 존재론적 의미와 그 맥락 속에 있는 성과 속의 변증법을 더욱 복잡하게 보여준다. 이 변증법 속에서 성스러운 것들은 세속적인 것, 특히 그로테스크한 이미지를 통해 접근할 수 있고 세속적인 것은 성스러운 기표를 지녀야 의미화 된다. 맥킨타이어 부인만큼 세속적인 인물인 쇼틀리 부인은 성과 속의 경계에 위치된 인물로서 이 둘 사이의 모순을 보여준다. 쇼틀리 부인은 “성서적 권위, 남부의 쇼비니즘적 충동들, 그리고 외국인 혐오주의를 통한 미국 국가주의”를 한 몸에 갖고 있다(Boyagoda 64). 쇼틀리 부인은 그의 아들인 H.C.가 신학교에 들어가 목사가 될 것이라고 자랑스러워하면서도 그가 “뭐든 팔 수 있는” 자본주의적 능력을 갖추고 있다는 것에 더 큰 의미를 둔다. 또한 쇼틀리 부인은 귀작씨가 남부의 전통적 복음주의의 기독교가 아닌 가톨릭을 믿기 때문에 신뢰할 수 없다고 생각하면서도 종교란 뇌가 없는 인간들이나 가지는 것이라고 믿는다. 그러나 쇼틀리 부인에게 성스러움이 세속적 욕망의 외피이지만 역설적으로 세속적인 욕망들 속에는 예언자와 같은 예지가 숨겨져 있다. 누구보다 세속적인 쇼틀리 부인은 하늘에서 “피처럼 붉은 것과 하얗게 변하는 바퀴들”과 같은 종말론적 비전을 본다(230). 쇼틀리 부인은 귀작씨를 믿는 맥킨타이어 부인에게 직접 말하지 못하지만 “나는 구원이 악마에게서 온다는 의심이 있다우”라고 말한다(220). 겉으로 종교를 믿으면서도 종교를 무의미하다고 여기는 쇼틀리 부인은 표면적으로 귀작씨를 ‘악마화’하여 자신의 이득을 세속적으로 차리기 위해 성스러움을 사용한다. 그러나 이러한 불순한 의도 밑에는 쇼틀리 부인만이 내방자인 귀작씨가 ‘공작’으로 상징화 되는 악마의 역할까지 하는 예수님의 대리자임을 알고 있다는 것을 보여준다.

쇼틀리 부인의 말 속에는 ‘난민’의 종교적 의미와 진정한 구원에 대한 그로테스크한 예지가 숨어 있다. 프레드릭 애설(Frederick Asals)이 논하듯 오코너의 작품에서 그로테스크는 성찬식과 일종의 대립을 이루며 깨달음과 구원으로 향하는 길이다 (72). 성찬식은 신의 현현을 보여주는 것으로서 폴란드계 신부가 공작을 통해 예수님을 보거나 쇼틀리 부인이 종말론적 비전을 보는 것과 연결된다. 가장 세속적이고 그로테스크한 물질이나 신체의 모습은 가장 성스러운 비전을 감춘다. 귀작씨의 등장 이후에 쇼틀리 부인은 귀작씨 가족을 보며 ‘난민’이라는 단어로 연상되는 한 기이하고 그로테스크한 이미지를 떠올린다.

작은 방에 죽은 벌거벗은 이들의 몸들이 켜켜이 쌓여 있다. 이 몸들의 팔들과 다리들은 서로 얽혀있으며, 이 더미들 속에 어떤 머리가 이쪽에 불거져 나와 있고 어떤 머리는 저기에 있으며 발과 무릎과 덮여져 있어야 할 중요한 부위들이 빠져나와 있고 손이 아무것도 잡지 못한 채 들려 있다

small room piled high with bodies of dead naked people all in heap, their arms and legs tangled together, a head thrust in here, a head there, a foot, a knee, a part that should have been covered up sticking out, a hand raised clutching none. (210)

쇼틀리 부인이 떠올린 이 장면은 아마도 아우슈비츠 수용소가 배경인 것 같고 반독일 미국 선전 뉴스의 한 장면에서 나왔을 것으로 추측된다.⁶⁾ 표면적으로 쇼틀리 부인에게 이 장면은 더럽고 역겨운 비체(object)로서의 시체들이 영겨 붙은 지옥도를 연상시킨다.⁷⁾ 그러나 볼튼이 논하듯 이

6) 올슈너에 따르면 쇼틀리 부인이 작품에서 “시간은 전진한다”(Time marches on)라는 표현을 쓴 점을 들어 쇼틀리 부인이 본 이 영상은 2차대전 당시 이태올리기적 선전물로 극장에서 상영되었던 <시대의 행진>(The March of Time) 속 여러 영상들이 혼재되어 있을 가능성이 높다고 본다(63).

7) 비체(아브젝, abject)과 비체화(아브젝시옹, abjection)은 모두 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva)의 사상들이다. 크리스테바는 『공포의 권력: 아브젝시옹에 관

이미지는 “작품 전체 이야기를 구조화하는” 이미지이다(92). 기이하게도 쇼틀리 부인은 이 영상과 귀작씨와 같은 난민을 연결하며 “티푸스 벼룩이 있는 쥐들이 난민들과 함께 우리를 죽일 방법을 가지고 대서양을 건너 이곳으로 왔구나”라고 생각한다(210). 쇼틀리 부인에게 ‘난민’은 티푸스균을 퍼트리는 숙주들이다. 쇼틀리 부인의 난민을 해충이나 세균으로 전치시키는 ‘환유’(metonymy)는 표면적으로 그녀의 편견을 드러낼 뿐 아니라 수용소에서 죽어가는 난민의 모습을 통해 그들의 존재가 갖는 정치적 의미를 드러낸다. 난민은 국가의 권력으로부터 보호를 받지 못하는 인간들의 모임일 뿐 아니라 겉으로는 보이지 않지만 속은 세균과 같은 전염물질로 감염된 더럽고 위험한 존재들로 매겨지고 배제당한다. 역설적으로 전염병으로서의 난민의 위험함은 그들의 외부가 아닌 내부에서 온다는 점에서 난민이 병에 걸려 죽어야만 드러난다. 비체로서의 난민 시체들은 죽었지만 ‘난민’의 신체들이기에 남부 백인들이 욕망하는 ‘통일체’로서의 공동체의 정체성을 부정하는 해로운 물질들로 판단된다. 따라서 난민은 살아 있건 죽었건 민족주의와 국가주의와 인종주의의 완성을 방해하는 요소들로 비춰진다.⁸⁾

그러나 이러한 비체화된 난민의 모습이 담아내는 정치적 의미는 표면적이다. 심층적으로 쇼틀리 부인의 머릿속에 있는 난민의 모습은 근대 서구인들의 존재론적 근원에 있는 ‘인간의 언어가 아닌 동물같은 비명을 지

한 에세이』(*Powers of Horror: An Essay on Abjection*)에서 주체의 자기 인식에 부정적일 정도로 더럽고 역겨운 물질성들을 ‘비체’라고 표현하고 그러한 비체를 통해 주체의 정체성이 불안정해지는 것을 ‘비체화’라고 본다. 시체들의 몸들은 남부 백인들의 정체성과 주체에 부정적인 물질성들을 보여준다는 점에서 ‘비체’라고 볼 수 있다.

8) 이러한 난민에 대한 편견은 현재까지도 난민의 스펙타클을 형성해 왔다. 최근 전세계에서 벌어지는 난민들에 대한 거부감은 이러한 스펙타클과 다르지 않다. ‘차이’는 혐오의 이유가 되고 ‘혐오’는 ‘배제’의 구실이 된다. 20세기 초 중국인들을 ‘황역’(Yellow Peril)이라고 부르던 것이나 아시아계 미국인들을 더러운 쥐와 같은 해충들로 인식한 것도 이러한 편견과 그 결을 같이한다.

르며 죽어간 타자들의 벌거벗은 몸들’을 드러낸다. 더구나 이 몸들이 각각의 신체 부위들이 뒤섞인 ‘더미’ 상태로 존재하는 모습은 비체화된 신체를 드러낼 뿐 아니라 인간의 존재론적 부정성의 근원에 있는 ‘무엇이든 존재’(whatever being)로서의 ‘난민’이 타자들로서 개별자가 아닌 해체된 시체의 부분들로 모인 공동체로까지 형성될 수 있음을 보여준다.⁹⁾ 온전한 형태마저 지니지 못하고 신체 부위들이 엉켜있는 ‘생명과 온전한 형태가 상실된 인간’으로서의 난민들의 ‘공동체’는 인간이 상상할 수 있는 가장 부정적인 공동체의 모습이면서 이에 대한 사유만이 가져올 윤리적 태도에 대한 질문을 담고 있다. 그리고 그 질문은 가장 극단적 부정성에 속한 인간의 시체들을 통해 ‘존재’의 근원을 물으며 ‘타자’에 대한 윤리적 태도가 무엇인지 묻는다. 아도르노가 주장하듯 아우슈비츠 이후로 이러한 부정적 타자를 고려하지 않는 예술은 비윤리적이다.

그러나 쇼틀리 부인의 비전에 나타난 ‘타자’의 가장 부정적인 모습과 그들의 공동체는 존재론적으로 보편적이다. 비체화된 시체들을 전염병이나 해충과 연결하는 환유는 가장 부정적 타자의 공동체가 인류의 잠재적 상태라는 보편성을 보여준다. 가령 쇼틀리 부인의 상상 속에서도 같이 난민들의 시체가 전염병 덩어리이고 살아 있는 난민들조차 더러운 역병과 같다면 누구도 이 역병을 피할 수 없게 되고 맥킨타이어 부인이나 쇼틀리 부부 같은 남부인들 역시 중국에는 전염병에 걸려 병자들이 되었다가 썩은 시체더미들 속의 하나가 될 수밖에 없게 된다. 난민이 전염병을 부르는 세균과 동등한 전염체가 되면 만나서 전염시킨 모든 이들이 난민과 동등한 존재론적 상태가 된다. 이런 측면에서 ‘전염병’과 ‘난민’을 교접시키는 것은 폭력의 보편성을 보여줄 뿐 아니라 인류 전체를 난민화시키는 사유이

9) 간단히 언급하자면 ‘무엇이든 존재’는 아감벤의 『도래하는 공동체』(*The Coming Community*)에서 다른 개념으로 정체성 없이 어떤 소속에 대한 의의감과도 절연된 상태로 있는 존재들이다. 즉 단지 ‘속함’만이 남는 공동체 안에 존재하는 이들이 ‘무엇이든 존재’이며 이 존재들이 ‘도래하는 공동체’의 요소들이 된다. 난민은 이러한 ‘무엇이든 존재’의 한 예이다.

다. 더구나 이러한 왜곡된 사유 속에서 귀작과 같은 난민들은 정치적 희생자로 존재할 뿐 아니라 가해자로 둔갑하게 되고 “이에 따라 폭력의 주체와 대상 사이의 경계가 무너지게 된다”(Bolton 91)

보편적이고 잠재적인 존재 상태로서의 난민은 시체들의 부분들이 쌓여진 더미로 형상화되면서 생명뿐 아니라 언어 차원까지도 부정성으로 드러난다. 귀작씨를 보기 위해 자주 방문하는 신부와 귀작씨가 폴란드어로 이야기를 나누는 장면에서 쇼틀리 부인은 귀작씨가 신부와 공모해 더 많은 폴란드인을 난민으로 데려오려는 의도가 있다고 의심한다. 쇼틀리 부인은 영어와 폴란드어가 교차하는 장면을 상상하며 “언어들의 전쟁이다. … 그녀는 더럽고 뭐든 다 알고 있는 듯하면서도 종교 개혁을 이루지 못한 폴란드 언어들이 깨끗한 영어에 흙더미를 던져서 결국 모두가 동등하게 더러워지는 것을 보았다. 그녀는 자신의 것들과 그들의 것들 모두 더러운 죽은 언어가 되어 마치 아우슈비츠 현장 뉴스에 나온 벌거벗은 몸들처럼 그 언어들이 방 안에 쌓이는 것을 보았다.”라고 상상한다(228). 쇼틀리 부인이 상상하는 언어의 전쟁은 미국 제일주의에 빠진 남부인과 외부세력과의 대립을 보여줄 뿐 아니라 존재와 언어 그리고 그 관계에 감춰진 성과 속의 대립을 보여준다. 또한 쇼틀리 부인이 떠올리는 ‘엉켜진 시체들의 더미’는 아감벤이 말하는 ‘생명만이 남은 존재’로서의 호모 사케르의 정치적 상황을 보여줄 뿐 아니라 서구 존재론의 부정성을 드러낸다. 쇼틀리 부인이 상상하는 언어와 인간의 부정성은 아감벤의 오래된 철학적 사유의 주제이다. 아감벤은 죽어가는 인간의 동물의 외마디 비명과 같은 이해할 수 없는 목소리나 아우슈비츠 수용소에서 영양실조 등으로 죽어가기 직전 아무런 생각 없이 몸만이 움직이는 뮤젤만(Muselman)과 같은 존재들의 영역을 탐구한다. 그리고 이 목소리와 생즉사 속 인간의 모습이 근대 인류의 근원에 있는 부정성 안에 꿈틀대고 있음을 증명해 낸다.¹⁰⁾ 언어의 전쟁

10) 아감벤은 『유아기와 역사』(*Infancy and History*)나 『언어와 죽음』(*Language and Death*)와 같은 저작들에서 존재와 언어의 부정성을 함께 탐구하고 이 둘의

속에서 쇼틀리 부인이 상상하는 “죽은 더러운 언어들”과 별거벗어 쌓이고 전염병을 지닐 것 같은 시체들과 난민의 동일화는 인간 ‘존재’와 ‘언어’가 시체가 된 몸과 죽어가는 이들의 언어화되지 못하는 비명이나 시체의 무언(無言)을 존재의 부정성에 가지고 있다는 것을 보여준다. 죽어가는 이의 비명과 시체의 언어는 인간 존재의 현존을 언어로 규정하는 서구 형이상학의 그늘을 보여주고 그 안에 숨겨진 성과 속의 포함과 배제 관계 역시 보여준다.

그러나 비명과 시체의 무언은 가장 세속적이지만 또한 인간의 구원의 가능성을 담는다. 쇼틀리 부인이 뉴스 속 난민들의 시체들과 같은 모습으로 죽음을 맞는 장면과 종말론적 예지는 완벽한 성스러움은 죽음에서만 가능하다는 역설을 보여준다. 이러한 측면에서 오코너가 제시한 난민은 정치적 존재일 뿐 아니라 특이성을 지닌 ‘존재론적 난민’으로서 인간의 근원을 보여준다. 어느 순간이라도 인간은 난민의 영킨 신체들의 더미의 하나가 될 수 있고 구원의 가능성은 이 모습 속에서 나온다. 쇼틀리 부인의 최후의 모습은 이러한 사실을 유머스러우면서도 그로테스크하게 증명한다. 맥킨타이어 부인에게 해고당해 이사하던 쇼틀리 부인은 농장에서 가져온 물건들로 가득한 차 안에서 그녀가 기억하는 뉴스 속 난민들과 유사한 자세로 죽는다. 쇼틀리 부인은 “짐 박스에 발을 하나 두고 앉았는데 그녀의 무릎은 그녀의 배로 밀쳐졌다. 쇼틀리씨의 팔꿈치는 거의 그녀의 코 아래에 있고 사라 메의 맨발이 앞좌석으로 빠져나와 그녀의 귀를 만지고 있다” (234). 비체화된 몸들이 짐들과 뒤섞인 차 안에서 쇼틀리 부인은 패닉에 빠져 주변에 있는 모든 사람들의 몸과 물건들을 당기고 밀치다가

연결에 주목했다. 알렉스 머레이(Alex Murray)도 주장하듯 아감벤의 가장 큰 철학적 주제는 서구 존재론과 정치신학에서의 주체인 ‘나’(I)와 ‘말하다’(Speak)의 배제와 포함의 변증법이다. 주체의 탄생은 죽음이라는 부정성을 안고 탄생했으며 언어는 의미가 없는 ‘목소리’(voice)의 영역을 부정적으로 안고 탄생한다. 이 부정성들은 근대 역사와 인권의 근원에 놓인 모순을 드러낸다. 그리고 이 목소리는 죽어가는 인간의 동물과 같은 소리에 근원을 둔다.

“놀란 표정”(a look of astonishment)을 하고 죽는다(235). 쇼틀리 부인은 그녀가 본 비전 속 시체들의 무리들에서처럼 자신의 신체의 완결성조차 갖지 못한 채 비체화되고 신체 부분들이 타자들이나 물건과 뒤섞인 채 죽게 된다. 물론 난민들의 모습과 쇼틀리 부인의 죽음은 차이가 있다. 정치적으로 전자가 끔찍한 대량 학살로 죽은 이들의 무리라면 후자는 자본주의의 악령을 가진 욕심 많은 한 미국 남부인의 희극적 죽음이다. 그러나 쇼틀리 부인의 최후는 정치적 의미뿐 아니라 아무나 난민들의 ‘죽어가며 내는 목소리만 남은 죽어가는 시체들의 공동체’에 속할 수 있는 ‘무엇이든 존재’라는 존재론적 진실을 보여준다. 존재론적으로 볼 때 인간이 최종적인 “이주”(displaced)된 상태는 ‘죽음’이다. 온몸이 영킨 난민들의 시체와 욕심의 산물인 사물들로 가득한 차량에서 서로의 몸이 얽힌 채 죽음을 맞이하는 쇼틀리 부인은 모두 성과 속의 경계의 모순 속에서 인간의 부정성을 보여준다.

쇼틀리 부인은 자신의 죽음으로 자신과 아우슈비츠에서 죽은 유대인들과 마지막에 신체가 부서져서 죽게 될 귀작씨가 모두 하나의 ‘신학적 난민’이자 ‘존재론적 난민’임을 증명해낸다. 그녀의 죽음 앞에서 가족들은 “그녀가 엄청난 경험을 했거나 이 세계에서 그녀에게 속했던 것들로부터 이주당했다”라고 생각한다. 쇼틀리 부인은 존재론적 난민으로 죽음 직전의 외마디 비명을 지르며 신비롭고 성스러운 ‘놀라움’을 안고 성과 속의 경계가 사라지는 죽음의 세계로 ‘이주’(displaced)된다. 쇼틀리 부인은 죽음을 통해 “그녀가 속한 진정한 국가의 어마어마한 변방들”을 깨닫는다(235). 목소리가 사라진 시체들의 공동체라는 죽음의 국가에서는 난민과 국민의 차이가 없다. 오직 존재의 변방, 림보 속 인간들의 공간만이 변방에 있을 뿐이다. 쇼틀리 부인의 놀라움은 그녀에게 ‘은총’의 순간이다.

V. 결론: 도래하는 공동체로서의 난민

멕킨타이어 부인은 쇼틀리 부인과는 다르게 ‘마비된 은총’의 순간을 보여준다. 주인과 노예의 변증법에서처럼 귀작씨 가족들을 보내는 것에 대한 양심과 현실적 문제로 고민하던 멕킨타이어 부인은 점점 말라가고 약해져 간다. 이에 반해 귀작씨 가족들은 점점 더 통통해지고 건강해진다. 멕킨타이어 부인은 농장관리를 점점 더 힘겨워하고 일도 잘 진행되지 않지만, 쥐꼬리만한 급여에서 한푼이라도 모으는 귀작씨 가족의 재정 상황은 점점 더 나아진다. 그러나 멕킨타이어 부인은 귀작씨 가족을 쇼틀리씨에게 약속한 것처럼 내보내지 못한다. 귀작씨를 해고하기를 고대하던 쇼틀리씨는 귀작씨를 쇼틀리 부인을 죽인 악마라고 생각하고 신의 뜻을 들먹이며 복수를 다짐한다. 마침내 해고를 최종적으로 결심한 멕킨타이어 부인이 귀작씨에게 가지만 귀작씨가 트랙터 밑에서 수리를 하는 것을 보고 기다린다. 그 사이 쇼틀리씨는 자신이 몰던 트랙터가 브레이크를 풀고 귀작씨가 있는 방향으로 내려가게 두고 내려 그 트랙터에 귀작씨가 깔리도록 만든다. 귀작씨가 트랙터에 깔리는 장면에서 멕킨타이어 부인과 흑인 소년은 모두 아무 말도 없이 이 사건이 일어나는 것을 지켜보기만 한다. 이 광경을 지켜본 멕킨타이어 부인은 “그녀가 원주민들이 죽은 시체를 넘어 가는 외국 땅에 있는 느낌이 든다”(264). 폭력은 “현실의 경험과 연결될 뿐 아니라 그 초월까지도 연결된다”(Bolton 90).

트랙터에 깔려 죽는 귀작씨의 모습은 사뭇 나치의 탱크에 깔리는 유대인들이나 수용소에서 트랙터로 옮겨져 집단으로 묻히던 집시와 유대인들의 시체들을 연상시킨다. 귀작씨는 우리 안에 사는 모든 타자가 겪는 전체주의적 폭력 대상들의 상징이 된다. 난민은 그 쓸모에도 불구하고 ‘우리’라는 테두리에 함께 둘 수 없는 존재이다. 데리다가 논하듯 타자에 대한 환대는 애초부터 불가능하다. 귀작씨의 절단된 몸은 인간 본질과 난민에 대한 초월적 경험을 제공한다. 귀작의 부서진 몸은 성찬식에 부서지는 빵처럼 초월적 의미가 있다. 귀작이 죽은 날 저녁 흑인 일꾼인 설크는 농장

을 떠나기로 하고 애스터 역시 동료가 없이는 일하지 않기로 한다. 정신적으로 큰 충격을 받은 맥킨타이어 부인은 병원으로 갔다가 돌아와서 가지고 있던 소들을 모두 팔아넘기고 혼자 농장에 남는다. 결국 그녀의 팔과 손은 마비가 되고 병상에 온종일 누워있게 된다. 그녀 옆에는 그녀를 돌보는 흑인 여자 하인만이 있게 되고 시력과 청력마저 잃게 된다. 오직 늙은 신부만이 일주일에 한 번 공작들에게 줄 빵 쪼가리를 가지고 방문해서 죽어가는 그녀에게 교리에 대해 말해준다. 맥킨타이어 부인은 자신이 이주해 온 ‘외국땅’에서 신학적이자 존재론적인 ‘난민’으로 마주한 구원의 빛에 마비된다. 오코너 소설의 ‘은총’은 이렇게 실현된다. 늘 자기 삶의 순간순간을 위기로 여겨온 맥킨타이어 부인이 진정한 위기가 가져온 구원의 빛 속에서 움직이지 못하는 신체가 되어 신부의 설교만을 들어야 하는 모습은 림보 속 인간의 모습으로 신학적, 존재론적 난민의 상태를 존재의 부정성을 통해 보여준다. 코로나 시대가 도래한 세계에 도래하는 공동체로서의 난민들은 현재 전염병으로 여겨지고 더욱 배제되고 있다. 난민 캠프에서 보건의료혜택을 받지 못하는 난민들은 몰래 국경을 넘어 불법체류자가 되고 있다. 그리고 이들의 모습은 결국 우리 모두가 잠재적 난민임을 더욱 명확히 보여주고 있다. 21세기에도 오코너가 보여주려는 ‘존재론적, 신학적 난민’의 은총이 필요한 이유이다.

(강원대학교)

■ 주제어

플래너리 오코너, 「난민」, 조르시오 아감벤, 존재론적 난민, 신학적 난민

■ 인용문헌

- Agamben, Giorgio. *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. Trans. Heron, Liz. London: Verso, 2007. Print.
- _____. *Profanations*. Trans. Jeff Fort. New York: Zone Books, 2007. Print.
- _____. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 2002. Print.
- _____. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: U of Minnesota P, 2007. Print.
- _____. *Language and Death: The Place of Negativity*. Trans. Karen Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: U of Minnesota P, 1991. Print.
- _____. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.
- _____. *Nudities*. Trans. David Kishik and Stefan Pedatella. Stanford: Stanford California P, 2011. Print.
- Asals, Fredrick. *Flannery O'Connor: The Imagination of Extremity*. Athens, Georgia: The U of Georgia P, 1982. Print.
- Bolton, Betsy. "Placing Violence, Embodying Grace: Flannery O'Connor's "Displaced Person"." *Studies in Short Stories* 34.1 (1997): 87-104. Print.
- Boyagoda, Randy. "A Patriotic *Deus ex Machina* in Flannery O'Connor's "The Displaced Person"." *Southern Literary Journal* 43.1 (2010): 59-74. Print.
- Burke, William. "Displaced Communities and Literary Form in Flannery

- O'Connor's "The Displaced Person." *Modern Fiction Studies* 32.2 (1986): 219-27. Print.
- Carroll, Rachel. "Foreign Bodies: history and trauma in Flannery O'Connor's 'The Displaced Person'." *Textual Practice* 14.1 (2000): 97-114. Print.
- Fitzgerald, Robert. "The Countryside and the True Country." *The Sewanee Review* 70.3 (1962): 380-94. Print.
- Gooch, Brad. *Flannery: A Life of Flannery O'Connor*. New York: Back Bay Books, 2010.
- Harris, Carole K. "The Politics of the Cliche: Flannery O'Connor's "Revelation"" and "The Displaced Person." *Partial Answers* 9.1 (2011): 111-29. Print.
- Kristeva, Julia. *Power of Horror*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980. Print.
- O'Connor, Flannery. "The Displaced Person," *A Good Man is Hard to Find and Other Stories*. New York: A Harvest Book, 1983. 207-65. Print.
- Olschner, Leonard M. "Annotation on History and Society in Flannery O'Connor's "The Displaced Person"." 16 (1987): 62-78. Print.
- Schloesser, Stephen. "Revelation in History: Displaced Persons, Leon Bloy, and Exegesis of the Commonplace." *Revelation and Convergence: Flannery O'Connor and the Catholic Intellectual Tradition*. Eds. Mark Bosco and Brent Little. Washington: The Catholic U of American P, 2017. 10-51. Print.
- Srigley, Susan. "The Violence of Love: Reflection on Self-Sacrifice Through Flannery O'Connor and Rene Girard." *Religion & Literature* 39.3 (2007): 31.45. Print.

■ Abstract

Study on Theological, Ontological Refugees in Flannery O'Connor's "The Displaced Person"

Kim, Dae-Joong

(Kangwon Univ.)

This essay aims to closely read and analyze Flannery O'Connor's "Displaced Person" to find political, theological, and ontological understandings of refugees. As theoretical scaffoldings, the essay utilizes mostly Giorgio Agamben's theories of ethico-ontology and refugees as whatever beings of coming community. In the novel, Mrs. McIntyre, a white female farm-owner, after recommended by a Catholic priest, hires Jewish Polish refugees because she has not been satisfied with other workers including the Shortleys. Mrs. McIntyre, a hypocrite hiding her prejudices, micromanages workers around her. Mr. Guizac, the Jewish Polish refugee, proves his capabilities in the maintenance of the farm; however, Mrs. McIntyre begins to regard Mr. Guizac as a monster and demonize him after she finds out that Mr. Guizac intrigues Sulk, a black worker, to emigrate his cousin prisoned in a concentration camp by promising him to get married to her. Peacock, a transfiguration of theologically displaced person, unfolds the theological status of white Southern people who are placed in limbo where profanation and consecration dialectically coexists. Mrs. Shortley's vision of heap of bodies, described as a

pandemonium, also reveals ontological meaning of community which refugees, dead or alive, create, disclosing the meaning of ontological refugees based on commonality of human conditions.

■ Key words

Flannery O'Connor, "The Displaced Person," Giorgio Agamben, Ontological Refugee, Theological Refugee

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 3월 20일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

니체의 ‘정신의 세 가지 변화’를 통한 미국 원주민*의 허무주의 극복하기

: 셔먼 알렉시의 『파트타임 인디언의 사실 그대로의 일기』**

김 상 미***

I. 서론

셔먼 알렉시(Sherman Alexie)는 『민족 연구 저널』(*The Journal of Ethnic Studies*, 1988)의 8편의 시를 시작으로, 소설, 시, 시나리오, 영화 등 다양한 장르의 작품을 선보이고 있는 미국 원주민 작가이다. 1966년 워싱턴 인근의 스포케인 인디언 보호구역(Spokane Indian Reservation)에서 나고 자란 알렉시는 어릴 적 뇌수막염을 앓았으며, 알코올 중독자인데다가 오랜 기간 집을 떠나 있던 아버지 때문에 힘들게 쉼트를 뜨며 6남매를 키우셨던 어머니와 함께 힘든 시절을 보낸다. 사춘기 시절 알렉시는 보호구역을 떠나 백인 부촌의 리어단(Reardan) 고등학교에 진학했으며 토론과 농구를 잘했으며, 대학에서도 장학금을 받는 우수한 학생이었다. 하지만 그러한 그도 알코올 중독이 일상이었던 인디언의 삶에서 벗어나기는 어려웠다. 졸업을 하지 못할 정도로 알코올 중독자가 돼버린 알렉시는 여러 차례 낙제의 고배를 마신 끝에 겨우 졸업한다. 그 후 다수의 작품을 집필하

* 본 논문에서는 백인 이주 이전부터 미국에 거주하던 원주민을 미국 원주민 혹은 인디언이라고 지칭한다.

** 본 논문은 필자의 박사학위논문을 바탕으로 작성되었음을 밝힌다.

*** 동국대학교 전임연구원, smk@dongguk.edu

고, 그 중에서도 자신의 고달픈 삶을 그린 작품 『파트타임 인디언의 사실 그대로의 일기』(*The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*)¹⁾를 쓰기에 이른다. 이를 통해 전통문화로의 복귀와 정체성 회복과 같은 기존 가치의 고집을 지양하고 자유의지를 강조하면서 알렉시는 『파트타임 인디언』을 통해 새로운 가치창조를 해야 함을 보여준다. 다시 말해 알렉시는 보호구역에서의 허무한 삶보다는 백인들과의 조화 속에서 혼종성의 삶을 지향하며, 더욱 건설적이고 생산적인 ‘새로운 삶’을 추구하는 것이다.

『파트타임 인디언』은 청소년 문학으로 인디언 보호구역 내에서 허무한 삶을 살아가는 인디언의 모습을 잘 그려내고 있으며 미래가 불확실하고 가난한 그들의 현실을 어떻게 극복해야 하는지를 잘 보여주는 작품이다. 알렉시는 이 작품으로 ‘보스턴 글로브 혼 북 상’(Boston Globe-Horn Book Award)(2008)을 수상하기도 했다. 인디언 소년이 백인 부자들이 다니는 학교로 전학을 가면서 생기는 일들을 담은 『파트타임 인디언』은 다른 인디언 작가들과는 다른 반민족주의 성향을 띠어 많은 인디언들의 질타를 받은 작품이다. 미국에서 식민지적 상황 속에서도 부족의 주권을 지지하는 탈식민 담론 비평가 엘리자베스 쿡 린(Elizabeth Cook-Lynn)은 인디언 작가들은 부족의 삶과 공동체 관련 작품을 써야한다며 항상 주장해왔다(54). 이에 맞서 알렉시는 인디언 전통문화를 고수하는 것은 더 이상 미국 원주민이 추구해야 할 길이 아니며, 전통문화를 회복할 수조차 없다고 주장한다(Nelson 40). 이것은 오랜 인디언 고유의 전통을 버리자는 것이 아니라 인디언 문화와 백인 문화의 조화를 통해 미국 원주민들의 더 나은 삶을 모색하고자 함을 의미한다. 그 방법으로 알렉시는 보호구역을 떠나 교육 받을 것을 제시하고, 그것이 인디언들의 삶을 운택하게 하는 유일한 길이라고 주장하며(Nelson 41), 인디언들을 백인사회로 적극 안내한다.

미국 원주민들 중 2/3 이상이 도시생활을 하고 있음에도 불구하고, 많은 독자들과 인디언 문학연구자들 등은 인디언에 대해 말할 때 자연환경

1) 이후부터 이를 『파트타임 인디언』이라 표기한다.

과 티피(Tipi)와 카누 등을 떠올리며(Ladino 50), 게으르고, 폭력적이고, 별거벗고 다니고, 백인을 위협하는 열등한 존재로 인식하고 있다. 이렇듯 알렉시는 미국 원주민에 대한 잘못된 인식을 바로잡고 무가치한 삶에서 벗어날 것을 강조하며 탈보호구역의 삶을 위해 “명백한 운명”(manifest destiny)²⁾을 되받아 몸소 실천한다. “명백한 운명”은 원래 유럽 백인 이주민들이 부의 축적을 목적으로 서부로의 팽창을 위해 자행한 정치·경제·인종적 탄압과 착취를 정당화 했던 용어이지만, 알렉시는 유럽 이주민이 결정해놓은 인디언의 삶에서 벗어나 그들의 당연한 권리를 “명백한 운명”에 되받아 실천해야 한다고 보고 있다. 이에 알렉시는 미국 원주민이 고집하는 전통과 정체성 회복과 같은 그들 삶의 절대적 가치들을 긍정적으로 망각하여야만 가능하다고 여긴다. 절대적 가치에 대한 인디언들의 과도한 집착은 그들을 민족주의의 굴레에 빠져들게 할 뿐 힘든 역사를 극복하고 긍정적으로 망각함으로써 가능한 새로운 삶의 시작은 가로막기 때문이다.

이렇게 절대적 가치들에서 탈가치를 주장하고 과거의 기억을 긍정적으로 망각해야 한다고 주장하는 이가 바로 철학자 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)이다. 그는 인간이 규정하고 추구하던 절대적 가치로부터 탈가치가 실현되었을 때 자유로워질 수 있다고 강조하며, 자신의 책 『즐거운 학문』(*The Gay Science*, 1882)의 광인의 입을 통해 탈가치를 주장하며 “신은 죽었다.”(47)를 설파한다. 신의 죽음은 도덕과 진리 등 인간의 기본 가치라 여겼던 이원론적 사고의 죽음이며, 이는 기독교적 사고가 인간 삶의 최고라고 여긴 당대의 사람들에게 큰 충격을 안겨준다. 우리 삶의 모든 토대와 의지했던 중심이 사라져버렸고, 기존의 가치는 더는 절대적 가치가 되지 않으므로, 신의 죽음은 삶의 허무주의를 도래케 된 것이다(이진우

2) 1845년 민주당원인 존 오설리번(John L. O'Sullivan)이 신문 사설에서 사용한 용어이다(Walker 185). 그는 “하느님이 자유와 연방 자체의 위대한 실험장으로 대륙을 우리에게 주었다”고 주장한다(Walker 192).

46-47 재인용). 기존 가치의 붕괴로 생겨난 허무주의는 ‘할 수 있는 게 아무것도 없다’라고 하는 ‘수동적 허무주의’와 오히려 ‘모든 것이 가능하다’라고 보는 ‘능동적 허무주의’ 두 가지 형태로 나눌 수 있다. 첫째, 수동적 허무주의는 ‘왜?’라는 물음에 대답이 불가능한 상태이며, 절대적 진리가 부재한 상황을 그대로 받아들이며 생존하는 것 자체가 삶의 목표인 상태를 말한다. 둘째, 능동적 허무주의는 ‘왜?’라는 물음에 대답할 수 있으며, 삶을 의심하며 자기 의지적 삶의 가치를 설정하는 상태이다. 둘 중 능동적 허무주의를 강조한 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』(*Thus Spake Zarathustra*, 1885)에서 ‘정신의 세 가지 변화’에 대해 설교한다. 니체는 이 변화를 통해 인간이 허무주의를 인식/극복하고, 새로운 삶의 가치를 정립해 나가는 과정, 즉 인간의 변화 과정을 보여주고 있다.

니체의 ‘정신의 세 가지 변화’는 낙타의 정신(Camel Spirit) → 사자의 정신(Lion Spirit) → 어린아이의 정신(Child-like Spirit)의 과정을 통해 인간을 새로운 가치 정립에 이르게 된다. 첫 번째로 낙타의 정신은 절대적 가치라는 가장 무거운 짐을 짊어지고 견뎌내며 “너는 마땅히 해야 한다”(You should)는 복종하는 정신이다. 하지만 기존 가치에 절대 복종하는 ‘낙타의 정신’은 자유의지를 호소하는 ‘사자의 정신’으로의 변화를 시도한다. 하지만 “나는 할 것이다”(I will)의 ‘사자의 정신’ 역시 가치의 전환에 도달하지 못한다. 결국 니체는 새로운 유희의 시작이며, 순진함과 망각인 ‘어린아이의 정신,’ 즉 ‘위버멘쉬’(Übermensch)에서 가치전환이 가능하다고 주장한다. 알렉시는 바로 이러한 인간의 변화과정을 『파트타임 인디언』에 녹여내고 있으며, 허무주의의 삶을 사는 인디언에게 새로운 목표를 설정하고, 긍정적 노력이 필요함을 강조한다.

『혼 북 매거진』(*Horn book Magazine*)을 통해 알렉시가 “78퍼센트 사실”(Sonneborn 56)이라고 이야기할 정도로 『파트타임 인디언』은 그의 삶을 그대로 담고 있는 일기형식의 자서전이라 할 수 있다. 주인공인 아놀드 스피리트 주니어(Arnold Spirit Junior)가 스포캐인 인디언 보호구역

에서 가난, 폭력, 알코올 중독 등에 노출되어 성장하는 모습은 알렉시의 어린 시절과 다를 바가 없다. 또한 알렉시도 주니어도 어릴 적 뇌수종(hydrocephalus)을 앓았으며, 이로 인해 생긴 신체적 문제들 때문에 고생하고, 혀 짧은 소리, 두꺼운 안경 때문에 동네 강패들의 놀림감이 되기도 한다. 그러던 어느 날 주니어에게 인디언 보호구역의 삶에 분노와 허무감을 가져다주는 사건이 발생한다. 수십 년 전 어머니가 보던 수학책을 받아들던 순간 처음 느끼는 수치심과 분노로 집어던진 책에 백인 수학선생님이 맞은 것이다. 하지만 수학선생님은 야단 대신 주니어에게 희망을 찾아보 호구역을 떠나라는 주니어로서는 믿기 어려운 얘기를 해준다. 이를 계기로 주니어는 보호구역에서의 삶을 의심하기 시작하고 결국 고향을 떠나 새로운 인디언이 될 결심을 하게 된다.

자유의지를 안내하고 강조하는 『파트타임 인디언』은 알렉시의 주요 소설 『인디언 킬러』(*Indian Killer*)와 『플라이트』(*Flight*)의 종착역 같은 소설이다. 다시 말해 '새로운 시작'을 의미하는 '위버멘쉬'에 가장 이상적인 작품으로 평가가 가능한 것이다. 본 논문에서는 니체의 '정신의 세 가지 변화' 과정을 살펴보면서 주니어의 삶이 어떻게 변화되어 가는지를 모색해볼 것이다.

II. 절대적 가치에 복종하는 삶: 낙타의 정신

보호구역 내에서 살고 있는 미국 원주민들은 대개 미국정부의 지원에 의지한 채 비생산적인 삶을 살아간다. 소설가를 꿈꾸던 주니어 누나인 메리(Mary)의 삶도 이런 인디언들의 모습과 크게 다르지 않다. 고등학교를 졸업하고도 아무 일도 하지 않고, 대학에도 안가는 방치된 삶을 사는 누나의 모습이 주니어에게는 슬픈 일로 느껴진다(26)³⁾. 삶의 목적도 없이 오

3) 작품 인용은 쪽수만 표기한다.

로지 전통과 정체성을 고수하고 유럽 이주민들이 지정해놓은 인디언 보호구역 안에서 그들에 의해 주어진 삶을 살아가는 인디언들의 허무주의의 삶은 인디언의 새로운 목표 설정을 방해하는 요소들이다. 필자는 이런 허무주의의 삶에 좋고 싫음도 느끼지 못하고 무조건적으로 복종하는 삶을 사는 미국 원주민들의 모습을 찾아보고 삶을 긍정하여 무가치한 삶에서 벗어나는 방법을 모색해볼 것이다.

인디언 보호구역 내 미국 원주민들이 직면해 있는 문제점은 가난하고 폭력적인 삶과 알코올 중독의 굴레에서 헤어나지 못한다는 것이다. 특히 『파트타임 인디언』에서는 알코올과 가난에 대해 잘 나타나고 있는데, 이는 너무도 비극적이다. 우선 이 작품에서는 7명에게서 알코올 관련 문제가 발생한다. 그 첫 번째는 알코올 중독자이자 가난한 가정을 돌보지 않고 외박을 일삼는 주니어의 아버지이고, 두 번째 인물은 역시나 알코올 중독자이면서 술에 취해있을 땐 아들과 아내에게 폭력을 가하는 로디의 아버지이다. 그리고 세 번째는 주니어 누나 메리인데, 그는 머무르던 트레일러에 화재가 발생했을 때 술에 취해 깨어나지 못해 사망하고 만다. 그리고 술에 취해 친구에게 총을 쏜 바비(Bobby) 아저씨와 그 총탄에 사망한 알코올 중독자 유진(Eugene) 아저씨, 어린나이에 벌써 음주를 시작한 로디, 마지막으로 음주운전 차량에 희생당한 주니어의 할머니가 이와 관련 있는 인물들이다. 이 7건의 상황만 보더라도 보호구역 내에서는 술이 관련된 사건이 빈번하게 발생한다는 것을 짐작할 수 있다.

이중 바비 아저씨는 얼마 남지 않은 술을 서로 마시겠다고 절친한 친구 유진과 다투다 유진을 사망케 했다는 죄책감에 결국 자살하기 이른다(169-71). 술에 의해 흐려진 판단력으로 이와 같은 사소한 일을 대형 참사로 만들어 버리기 쉬운 장소가 바로 인디언 보호구역인 것이다. 심지어 14살인 로디는 인디언 축제 파우와우(powwow)에서 밀주를 사자고 제안한다. 추해지지 말라는 주니어의 말에 로디는 “나 이미 추해져버렸어.”(20)라고 대응한다. 이처럼 로디는 자신의 추한 모습을 인지하고는 있지만 보

호구역 내의 허무한 삶을 당연하다는 듯 받아들일 뿐 벗어나려는 노력은 하지 않는다. 영원히 반복되는 삶을 극복하려는 의지가 “왜?”라는 의심과 함께 작동될 때 복종하던 절대적 가치에서 비로소 벗어나는 방법이지만 이는 실천되지 못하는 것이 현실이다.

술 때문에 발생한 사고 중 가장 슬픈 일은 주니어의 정신적 지주였던 할머니가 음주운전 교통사고로 사망한 일이다. 하지만 할머니가 죽어가면서 ‘그를 용서하거라’라고 말하는데, 이에 대해서 존슨(Jan Johnson)은 “정신의 상처를 치유하고자 하는 할머니의 관용과 사랑이 엿보이며, “그를 용서 하거라”의 ‘그’는 자신을 친 음주운전자, 보호구역을 떠나버린 주니어, 그리고 떠난 주니어를 ‘반역자’라 부르는 인디언 보호구역의 부족민이 될 수 있음”을 주장한다(235). 다시 말해 할머니의 용서는 허무주의자와 반역자(새로운 인디언)와 민족주의자 모두가 서로를 이해하고 화합해야 함을 강조하는 것이다.

그러니까 로디와 고디, 그리고 나는 진실과 정의, 그리고 인디언의 앞날을 위해 싸우는 슈퍼히어로 3인조가 될 수 있다. 그래, 좋아. 고디는 백인이지만, 누구든지 우리 주변에 오래 머물게 된다면, 인디언처럼 행동할 수 있으니까 말이다.

Or maybe Rowdy, Gordy, and I could become a superhero trio, fighting for truth, justice, and the Native American way. Well, okay, Gordy was white, but anybody can start to act like an Indian if he hangs around us long enough. (131)

반역자 주니어, 민족주의자 로디, 그리고 백인 고디가 결합하면 인디언의 더 나은 길을 위해 힘을 모으는 슈퍼히어로가 될 수 있으며, 백인인 고디도 인디언 주변에서 오래 지내게 된다면 인디언처럼 될 수 있다는 부분은 두 문화의 긍정적 혼종이 가능성이 있음을 보여주는데 이는 오랜 슬픔의 역사를 긍정적 망각/기억하는데서 비롯된 서로를 향한 용서와 화합을 통

해서 이루어짐을 의미한다. 역사는 우리 모두의 삶에 긍정적으로 도움이 되어야 하는 것이지 삶의 이유가 되어서는 안 되기 때문이다.

보호구역 내의 인디언들은 가난하다. 작품에 나타나는 대표적 가난의 모습은 첫째로 노숙 잡종개 오스카(Oscar)를 데려다 기른 주니어 가족이 오스카가 병이 들자 결국 총으로 안락사시킨 일이다. 오스카를 동물병원에 데려갈 형편도 아닌데다가 총알은 고작 2센트였기 때문이다(14). 두 번째로는 일반적인 치아숫자보다 더 많은 치아를 갖고 있는 주니어가 보호구역 내 인디언 보건소(Indian Health Service)에서 10개나 되는 치아를 한꺼번에 빼야 했던 일인데, 이는 인디언 보건소가 치과 치료에 일 년에 딱 한번 지원했기 때문이다. 심지어 백인 의사들은 인디언들은 고통도 덜 할 거라고 여겨 진통제도 백인들에게 주는 것의 절반만 제공했다(2). 또한 텅 비어있는 냉장고와 텅 빈 배, 저녁식사로 잠을 청하는 일은 보호구역에서는 흔한 모습이다(8). 이렇듯 가난은 보호구역 인디언들의 삶 그 자체인 것이다.

떠돌이 잡종개 오스카의 죽음을 지켜보면서 주니어는 보호구역 안에서의 가난한 현재의 삶에 대해 “우리는 그냥 가난하고, 그게 전부이다.”(13) 라고 생각하며 꿈을 꿀 기회조차 없음에 괴로워하며, 자신의 현재 상황이 얼마나 허무하고 무가치한 것인가를 느끼게 된다. 조르지오 아감벤(Giorgio Agamben)이 수용소 내부의 “살아있을 가치가 없는 생명”(265) 이라고 언급한 것처럼, 누구든지 보호구역 내의 가난한 인디언들을 죽여도 처벌받지 않는 생명, 즉 미국 원주민은 가난하고, 작고, 약한 오스카와 같은 별거벗은 존재인 것이다.

누나 메리가 소설가를 꿈꿨다는 P선생님의 말에 주니어는 “인생을 바꿀 시간은 항상 존재하고 가능하다”고 얘기하지만 자신의 삶은 “바꿀 수 없고, 불변”이라는 생각도 한다(40). 전통, 정체성, 역사적 트라우마, 허무의 삶 등의 무거운 짐을 짊어진 주니어/낙타는 ‘사자의 정신’으로 변화되어야 하지만 그 짐의 무게가 얼마인지 짐작할 수 있는 방법이 없다. 하지

만 낙타에게도 '힘에의 의지'가 있으므로 방법을 터득하고 앞으로 나아가는 방법을 찾아야 한다. 힘에의 의지는 "자신을 통제가능하고, 스스로의 주인이 되는 것"(박찬국 55)을 뜻하며, 이것은 고통이든 즐거움이든 과거의 무한반복을 뜻하는 '영원회귀'와 같은 시련에 직면하게 된다. 결국 주니어/낙타는 힘에의 의지를 통해 스스로 주인이 되고자 하는 사자를 갈망한다.

이 변화를 가능하게 하는 사건이 학기 초 발생한다. 30년 전 엄마가 사용하던 수학책을 받아 든 주니어는 "믿을 수 없다," "끔찍한 일이다"(31) 등 해일처럼 밀려드는 충격에 휩싸인다. 이 충격으로 자신이 던진 수학책에 맞은 수학 선생님의 "희망이 있는 곳으로 가야해."(43)라는 조언은 또 다시 주니어를 강타한다. 이를 계기로 마침내 "세상이 핵전쟁을 선포하면 우리는 무엇을 해야 하는가."(31)라는 의심하기 시작한 주니어는 세상 앞에 나설 준비를 한다. 삶에 대해 의심해야 새로운 세상이 열리고, 기존 세상과 가치에 대해 무조건적으로 믿는 것은 낯선 것과 이질적인 것, 그리고 다른 것을 배척하게 되는데(이진우 29), 이는 힘에의 의지로 극복 가능한 것이다. 니체가 "나는 살아있는 것을 발견한 곳 어디에서든지 힘에의 의지를 찾아냈다. 그리고 노예의 의지에서도 주인이 되고자 하는 의지를 발견했다"(Zarathustra 122)라고 하며 변화를 위한 힘에의 의지를 강조하듯이, 주니어는 마침내 복종을 멈추고 희망을 위해 허무한 삶을 극복하고, 삶을 위한 새로운 가치설정을 가능케 하는 자유의지를 지닌 사자가 되고자 한다.

Ⅲ. 자유의지를 위한 외침: 사자의 정신

새로운 희망을 찾기로 한 주니어는 백인 동네에 위치한 리어단(Reardan) 고등학교로 갈 결심을 한다. 민족주의자 로디는 그런 주니어를 이해하지 못하고 백인화 되려 한다는 오해를 하며 결국 주니어에게 겁쟁이라 부르

며 주먹질을 하고 만다(75). 주니어를 막아서는 로디의 모습은 니체가 『차라투스트라』에서 언급하는 거대한 용을 대변한다. 자유의지를 지닌 사자의 정신이 되고자 하는 낙타의 정신을 가로막으며 “너는 해야 한다,” “모든 가치는 이미 창조되었고, 그 창조된 가치들을 내가 대신한다. ‘나는 하고자 한다’는 더 이상 없을 것이다.”(Zarathustra 36)라며 기존의 가치에 대해 설명하는 거대한 용의 비늘 하나하나에는 ‘너는 해야 한다’라는 기존의 가치가 쓰여 있고, 더 이상의 창조는 무의미하며 자유의지 또한 필요치 않다고 낙타를 설득한다. 이러한 낙타의 정신에 대해 정낙림은 “가치 창조를 할 수 없는 정신적 불임상태”를 상징하지만, 복종에 대해서는 “홀로 서기의 고통에서 자유로운 것”이라고 표현한다(238).

주니어의 탈보호구역에 결정적 역할을 한 인물은 백인 수학 선생님 P이다. 주니어는 학교에서 제공하는 수학책에 아그네스 아담스(Agnes Adams) (31)라는 어머니의 결혼 전 이름이 선명하게 적혀 있는 것을 발견하고는 분노를 느낀다. 30년도 더 됐을 책을 현재에도 보고 있다니! 참을 수 없는 분노로 집어던진 책에 P선생님이 맞고 만다. 하지만 P선생님은 주니어를 야단치는 대신 수용소와 다를 바 없는 보호구역을 떠나는 것이 삶의 희망이라고 강조하며, “우리가 너(희)를 죽일 거야.” “너(희)는 태어날 때부터 싸우고 있어.” “희망이 있는 어떤 곳으로 가야해.”(43)라고 언급한다.

P선생님의 조언은 주니어가 미국 원주민의 허무한 삶에서 벗어나 새로운 세상으로 한 발 나아가 탈보호구역을 이뤄내는 것이 새로운 희망에 도달하는 것임을 깨닫게 해주는 길잡이가 된 것이다. 탈보호구역의 의지가 확고해진 주니어는 부모님께 누가 희망을 가지고 있느냐는 질문을 하고 주니어의 재촉에 부모님은 백인이라고 대답하자 부모님께 전학을 선언한다. 주니어가 그저 가난한 인디언과 백인들로 가득한 보호구역 내 또 다른 학교로 전학을 원할 것이라 생각했지만 주니어는 부자 백인들과 인종차별주의 경찰들이 가득한 리어단 마을로 가겠다고 고집한다(45).

주니어의 부모님이 희망은 백인들에게 있다고 대답했듯이, 알렉시도

백인 사회에서 인디언이 희망의 삶을 가질 수 있다고 강조한다. 인종차별이 만연한 백인사회가 왜 미국 원주민들의 삶의 희망이 될 수 있으며, 인디언 보호구역은 그들에게 어떤 의미를 갖는 장소인가? 1830년대 백인 이주민으로부터의 탄압과 거짓에 속아 강제로 서쪽으로 쫓겨나 “눈물의 길”(Trail of Tears)을 지나온 인디언들에게 백인들이 제공한 보호구역이 더 없이 안전하고 안락한 공간으로 느껴졌을지 모른다. 하지만 보호구역은 그들을 ‘방치된 인간’으로 만들어버리는 그러한 곳일 뿐이었다. 그곳은 폭력과 가난은 물론이고 알코올 중독에 빠진 무능력한 자들의 공간이며, 인디언들의 비생산적 활동을 지지하고 통제가 가능한 수용소와 다를 바 없는 공간이다. 필리프 재클린(Philippe Jacquelin)에 따르면 백인들이 주장하는 인디언 보호구역의 명분은 “미국 원주민들을 백인의 탄압으로부터 보호하기 위한 것이었으나, 사실은 1880년대 인디언들의 보호구역에서의 생활은 그들의 대륙정복 순간부터 의도된 것”(116)이었다고 밝히고 있다. 다시 말해, 인디언 보호구역은 백인 이주민들의 식민 체제 합리화를 위한 공간인 것이다. 아감벤은 수용소에 대해 “누구든지 수용소 내부로 들어서는 사람은 그 안과 밖, 예외와 규칙, 합법적인 것과 불법적인 것이 구별되지 않는 곳으로 들어서는 것”이라고 설명하며, “그 어떤 법의 영향도 받지 않는 벌거벗은 생명(bare life)으로 변화”된다고 주장한다(322-23). 즉 인디언 보호구역은 인디언들이 살해를 당해도 법이 닿지 않는 예외적 공간이 되어버리는 것이다. 이처럼 인디언에 대해 “백인은 위대하고 흥인 종은 별 볼일 없다. 그러니 흥인을 죽인 백인은 용서해야한다.” “열등한 사람들을 제거한 것은 신의 역사를 이행한 것이기에 인디언을 살해한 것은 죄가 아니다.”(황훈성 261 재인용)라고 하며 백인 자신들의 행동을 정당화한다.

이렇게 법의 효력 밖에 있는 인디언들이 살아남기 위해서는 수용소를 벗어나 규율과 법이 있는 곳에서 희망을 찾고 행복을 추구해야 한다는 것이다. 그들의 고향인 보호구역을 벗어나는 방법은 인디언 스스로가 자유

의지를 가질 때에만 가능해지는데, 그곳의 허무적 요소들은 이 실천에 방해만 될 뿐이다. 보호구역이 배제된 공간인 것에 대해 알렉시는 다음과 같이 표현하기도 한다.

만약 정부가 누군가를 숨기고 싶어 한다면, 우리 인디언 보호구역보다 더 고립된 곳은 없을 것이다. 우리 보호구역은 ‘중요함’으로부터 약 100만 마일 북쪽에 위치해 있고, ‘행복’으로부터 20억 마일 서쪽에 있기 때문이다.

If the government wants to hide somebody, there's probably no place more isolated than my reservation, which is located approximately one million miles north of Important and two billion miles west of Happy.
(30)

보호구역은 누군가를 완벽하게 숨기는 것이 가능할 정도로 철저하게 고립되어 있고, 행복과는 20억 마일 떨어져 있어 행복과도 전혀 무관한 공간 것이다. 이러한 곳에서의 삶에 의심을 품고 백인들이 다니는 리어단으로 떠나려고 하는 주니어는 자신의 자유의지로 이것을 실천하고 있다는 점에서 긍정적이라 할 수 있다. 리어단의 백인학교로 떠나려는 주니어에게 아빠는 언제든지 돌아와도 좋다고 조언하지만 주니어는 그럴 마음이 없음을 분명히 한다. 주니어는 스스로에게 “일방통행 길에 서 있고, 돌아갈 길은 없음”(55)을 다짐한다.

주니어의 자유의지는 니체가 최고의 인간으로 언급한 ‘위버멘쉬’로 나아가는 그 밭줄 위에 서 있다. 니체는 ‘위버멘쉬’로 변화되어가는 중간 단계에 인간이 위치하고 있으며, 멈춰서거나 뒤돌아보는 것은 위험하다고 단언한다(*Zarathustra* 25). 주니어가 보호구역으로 돌아갈 경우 영원회귀에서 벗어나지 못하며 이는 계속해서 허무한 삶을 살 수 밖에 없음을 의미한다. 그러기 때문에 주니어는 지금 일방통행의 밭줄 위에서 앞으로 나아가 갈 방법밖에 없는 것이다. 반복되는 삶인 영원회귀로부터 벗어나는 방법은 ‘힘에의 의지’로 자기극복을 하는 것이다. 니체는 『즐거운 학문』에서

영원회귀를 “가장 무거운 짐”(78)으로 표현한다. 과거의 고통과 즐거움을 똑같이 반복적으로 경험해야 하는 영원회귀의 삶 속에서 인디언의 트라우마와 허무한 삶 역시도 끊임없이 반복되어야 한다는 것은 이 세상 최고의 허무주의 삶을 살아간다는 것을 의미하기 때문에 자기 극복의 최대한도를 이끌어내는 ‘힘에의 의지’가 반드시 요구된다.

리어단 고등학교에서의 생활을 시작한 주니어는 등교 후에는 백인의 삶을, 그리고 하교 후에는 인디언의 삶을 살아간다. 미국 원주민으로서 백인 되기의 노력을 끊임없이 시도하는 주니어에게 보호구역 친구들은 하얀 속을 가진 빨간 “사과”(an apple)(131)에 비유하며 그를 비난한다. 뿐만 아니라 보호구역 대부분의 인디언들도 주니어를 “반역자”라 부르며, 변화에 인색한 민족주의의 모습을 보인다. 인생은 “개인주의자 되기와 공동체 일원되기 사이의 끝없는 투쟁”(132)이라고 말하는 주니어는 두 문화권 사람들의 이해와 협력에 어려움이 있음을 토로하기도 한다. 하지만 주니어는 두 문화를 포용하고 새로운 인디언이 될 준비가 되어있다.

“내 이름은 주니어이고”라고 내가 말했다. “또 내 이름은 아놀드이기도 해. 주니어와 아놀드. 나는 양쪽 다 해당 돼.” 하나의 내 몸 안에 다른 사람 두 명이 있는 것 같았다.

“My name is Junior,” I said, “And my name is Arnold. It’s Junior and Arnold, I’m both.” I felt like two different people inside of one body. (60-61)

주니어는 보호구역의 주니어도, 리어단의 아놀드도 모두 자기 자신임을 받아들이면서 사자의 정신에 이르게 된다.

주니어에게 계속해서 ‘넌 절대로 못가’와 ‘반역자’라고 외치며, 그의 ‘탈 보호구역’의 의지를 강하게 부정했던 거대한 용 로디에게도 마음의 변화가 생겨난다. 로디가 주니어에게 “나 책 읽고 있어. 옛 인디언에 관한 책 말이야. 그리고 사전에서 유목민에 대해 찾아봤어.”(229)라고 말하면서

지금껏 충돌하던 고통스럽지만 안주해오던 세상과 새로운 세상 사이에서 변화를 시도하는 모습을 보인다. 이러한 모습은 민족주의자 로디/낙타도 점차 자유의지의 사자의 정신에 이르게 될 수 있음을 긍정적으로 바라보게 하는 대목이다.

IV. 망각, 새로운 시작: 어린아이의 정신

허무주의 극복 방법으로 제시되는 세 가지 정신의 변화의 마지막 단계인 아이의 정신은 망각할 줄 알기 때문에 과거의 기억에서 자유롭다. 다시 말해 과거에 집착하면 미래지향적 목표 설정이 불가능하므로 과거는 긍정적으로 망각되어야 한다는 것이다. 니체는 자신의 저서 『반시대적 고찰』(*Unfashionable Observations*, 1873-1876)의 「삶에 대한 역사의 공과」(“On the Utility and Liability of History for Life”, 1874)에서 어제가 무엇인지 그리고 오늘이 무엇인지 알지 못하고, 우울하거나 지루하지도 않는 동물은 망각할 줄 알기 때문에 행복하다고 서술하며(*Unfashionable* 87), 행복을 위한 망각의 중요성을 강조한다.

현재 삶을 의심하고 스스로의 자유의지로 사자의 정신에 이르게 된 주니어는 또 다시 어린아이의 정신이 되고자 한다. 그러기 위해서는 과거의 굴레와 인디언 보호구역에서의 허무한 삶을 긍정적으로 기억/망각하고 새로운 시작을 위한 가치설정을 해야 한다. 니체는 망각은 하되, ‘잊지 않는’ 망각을 강조하며, “스스로의 방식으로 발전시키고, 과거와 낯선 것을 변화·동화시키고, 상처를 치료하고, 잃어버린 것을 대신하고, 부서진 모양을 스스로 재건할 수 있는 힘”(Unfashionable 87)인 “조형력”(shaping power)을 통해 긍정적으로 망각해야 한다고 강조한다.

알렉시는 주니어의 긍정적 기억/망각을 돕기 위해 작품 끝부분에 역사적 고통과 현재의 허무한 삶에 대한 이야기를 ‘기억하기’(Remembering)

(215)라는 제목 안에 담고 있다. '기억하기'에서 주니어는 “보호구역은 감옥이며, 인디언들이 그곳으로 옮겨져 죽어 없어지는 공간”(216)이라 기억하고, “스스로를 천천히 죽음에 이르게 하는 많은 인디언 친구들”(216)을 회상하면서 그들을 살리고 싶다는 생각을 하게 된다. 또한 백인 사회에서 지금보다 ‘더 나은 삶’(217)을 바라던 주니어는 외롭다고 느끼지만, 그 외로움과 비슷한 외로움도 생각해본다.

나는 외로운 인디언 소년이지만, 나의 외로움만 있었던 것이 아니라는 것을 깨달았다. 꿈을 찾아서 태어난 곳을 떠나왔던 수백만의 미국인들이 있었기 때문이다.

I realized that I might be a lonely Indian boy, but I was not alone in my loneliness. There were millions of other Americans who had left their birthplaces in search of a dream. (217)

식민 체제 건설을 목적으로 미대륙에 도착했던 수많은 이주민들이지만 그들도 새로운 곳에서의 삶에서 외로움을 느꼈을 것이라 이해하고 그들을 용서하면서 자신이 느끼는 외로움을 극복하고자 한다. 알렉시는 백인 이주민들의 식민 역사를 긍정적으로 기억/망각하려는 노력으로 현재의 삶에 헌신하는 것이 미국 원주민들이 지향해야 하는 점임을 보여주고 있다.

또한 중국의 만리장성에 있는 주니어 꿈을 꾸었다는 로디는 주니어를 “유목민”(229)이라 부르는데, 로디가 생각하는 유목민은 다큐멘터리에 등장하는 유목민이 아닌 보호구역에서의 허무주의의 삶을 극복하는 ‘새로운 유목민’을 의미한다. 주니어는 자신이 “스포케인 보호구역 인디언”임과 동시에 “미국 이민자의 부족”(217)에 속한다고 말하면서 두 집단 사이의 넘나들이 가능함을 확신한다.

V. 결론

알렉시는 『파트타임 인디언』에서 미국 원주민이 허무주의를 극복하기 위해서는 자유의지가 필요하다고 강조하며, 인디언들을 위한 ‘새로운 세상’으로의 비전을 잘 담아내고 있다. 민족의 전통과 정체성 등의 절대적 가치에서 탈가치를 이룩하고 과거를 긍정적으로 망각하기를 주장하는 알렉시처럼, 니체는 무거운 과거를 짊어지고 복종하는 삶을 선택하면 노력하지 않아도 삶이 보장되지만, 인간은 변화되어야 하는 존재로서 ‘왜?’라는 물음에 대답할 줄 알고 삶을 의심할 줄 알아야 자유의지로의 변화를 경험하게 된다고 언급한다. 인간은 복종하는 낙타의 삶에서 자유의지의 사자의 삶으로 변화를 꾀하여야 하지만, 이것만으로 가치전환은 불가능하므로 놀이와 망각과 새로운 시작을 의미하는 어린아이의 삶으로 변화해야 한다. 『파트타임 인디언』은 니체의 정신의 변화 과정을 통해 백인 사회로의 삶을 갈망하는 주인공/인디언의 자유의지와 ‘새로운 인디언 되기’의 가능성을 분명하게 보여준다. 하지만 똑같은 삶이 계속해서 반복되는 영원회귀의 삶은 ‘어린아이/위버멘쉬’의 단계에서도 똑같이 반복되므로 인간은 끊임없이 생성하는 삶을 살아야 한다.

알렉시는 미국 백인에 의한 인디언의 가난한 삶은 무조건적 저항으로 벗어날 수 있는 것이 아니므로, 자신이 할 수 있는 것은 작품으로 적극적으로 백인 사회에 참여함으로써 미국 원주민과 백인 모두가 각자에 대한 인식을 변화시킬 수 있도록 노력하는 것이라 생각한다. 인디언들의 희망적 삶은 과거에 지나치게 얽매는 것을 삼가하고, 미래를 위한 목표를 세우고, 백인과 서로 얽혀 살아가는 삶이다. 이러한 삶을 통해 인디언들은 현재 그들의 삶을 해치는 허무주의를 극복하게 될 것이고, “새로운 미국 원주민 되기”에도 성공한 행복한 삶을 살아가게 될 것이다.

(동국대학교)

- 니체의 '정신의 세 가지 변화'를 통한 미국 원주민의 허무주의 극복하기 | 김상미

■ 주제어

서만 알렉시, 『파트타임 인디언의 사실 그대로의 일기』, 프리드리히 니체, 낙타정신, 사자정신, 어린아이정신

■ 인용문헌

- 박찬국. 『니체와 하이데거』. 서울: 그린비, 2016. Print.
- 아감벤, 조르지오. 『호모 사케르』. 박진우 옮김. 서울: 새물결, 2008. Print.
- 이진우. 『니체의 인생 강의』. 서울: 휴머니스트 출판그룹, 2015. Print.
- 재클린, 필리프. 『아메리카 인디언의 땅』. 송숙자 옮김. 서울: 시공사, 2002. Print.
- 정낙림. 「차라투스트라의 ‘세 가지 변화’에 대한 몇 가지 해석-진화론적, 역사철학적, 변증법적 해석의 문제점-」. 『철학연구』 106 (2008): 235-262. Print.
- 황훈성. 『기호학으로 본 연극세계』. 서울: 신아사, 1998. Print.
- Alexie, Sherman. *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*. New York and Boston: Little, Brown Young Readers, 2009. Print.
- Cook-Lynn, Elizabeth, “American Indian Intellectualism and the New Indian Story.” *American Indian Quarterly* 20.1 (1996): 57-76. Print.
- Johnson, Jan. “Healing the Soul Wound in *Flight* and *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*.” *A Sherman Alexie: A Collection of Critical Essays*. Salt Lake City: U of Utah P, 2010. Print.
- Ladino, Jennifer K. “A Limited Range of Motion: Multiculturalism, “Human Questions,” and Urban Indian Identity in Sherman Alexie’s *Ten Little Indians*.” *Studies in American Indian Literatures* 21.3 (2009): 36-57. Print.
- Nelson, Jashua B. “Humor Is My Green Card” A Conversation with

- 니체의 '정신의 세 가지 변화'를 통한 미국 원주민의 허무주의 극복하기 | 김상미

Sherman Alexie. *World Literature Today* 84.4 (2010): 38-43. Print.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. Trans. Thomas Common. Lexington: Mockingbird Classics Publishing, 2015. Print.

_____. *The Gay Science*. Trans. Thomas Common. Lexington: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. Print.

_____. *Unfashionable Observations*. Trans. Richard T. Gray. Stanford: Stanford UP, 1995. Print.

Sonneborn, Liz. *Sherman Alexie*. New York: Rosen, 2013. Print.

Walker, Cheryl. *Indian Nation: Native American Literature and Nineteenth-Century Nationalisms*. Durham and London: Duke UP, 1997. Print.

■ Abstract

**Overcoming Native American Nihilism through
“Three Metamorphosis” of Nietzsche:
Sherman Alexie’s *The Absolutely True Diary of a Part-Time
Indian***

Kim, Sang-Mi
(Dongguk Univ.)

The purpose of this paper is to answer the question: is it possible for the Native American to overcome the nihilism caused by historical trauma in order to become a ‘New American Indian?’ I endeavor to do this through a close study of *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* by Sherman Alexie. In this paper, I will use ‘The Three Metamorphosis’ of Nietzsche to overcome the inherent nihilism of Native Americans. The first step in Nietzsche’s ‘The Three Metamorphosis’ is the Camel Spirit which carries the heaviest burden of prevailing values and morality: the principle of “I must do.” Here the absolute value of the Native American is the return to tradition and the restoration of identity that Alexie wants to forget positively. A submissive camel tries to become a lion through free will. The Lion Spirit is a spirit that shows free will by exclaiming ‘I will do.’ Also Nietzsche suggests the Child’s Spirit as the final step in the becoming of “Übermensch.” The Child-like Spirit means: forgetfulness, a game, a new beginning, and a holy affirmation. It is Nietzsche’s claim that if we do not forget the past, we cannot move towards a new future. Through this process, Alexie hopes to escape from the nihilism life

and become a 'New American Indian.'

■ Key words

Sherman Alexie, *The Absolutely True Diary of Part-Time Indian*, Friedrich Nietzsche, Camel Spirit, Lion Spirit, Child-like Spirit

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 3월 20일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

코로나19와 몸, 그리고 디지털 친밀성 : 인간과 인공지능의 경계*

김 종 갑**

I. 서론

“1910년 전후해서 인간이 바뀌었다.” 지금으로부터 약 100년 전 버지니아 울프(Virginia Woolf)가 당시의 세계의 변화를 증언했던 말이다. 과연 그러한 격변이 있었는가? 혹은 의아해 할 것이다. 그러나 “2020년 전후해서 인간이 바뀌었다.”는 주장에 대해서는 어느 누구도 반박하지 않을 것이다. 2019년 말에 중국 우한에서 코로나19가 발생했다. 더 이상 설명을 덧붙일 필요가 있을까. 온 세상이 송두리째 바뀌었다. 대문을 활짝 열어 놓았던 지구촌이 서둘러 문을 닫고 빗장을 잠그기 시작하였다. 일순 세상이 숨을 죽였다. 하늘에서 비행기가 잦아지고 차량으로 몸살을 앓던 도로가 한적해지고, 인파가 북적이던 광장과 상가에 인적이 끊겼다. 사회적 거리 두기와 마스크 쓰기, 집에 머물기, 섯다운이 일상의 새로운 질서가 되었다. 열린 세상이 닫힌 세상이 된 것이다. 사람들의 관계도 달라지기 시작했다. 사람과 사람 사이에 마스크의 벽을 세우고, 그것으로도 모자라서

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2020S1A5B8097404)

** 건국대학교 교수, jonggab@konkuk.ac.kr

2미터 이상 거리를 두어야 했다.

코로나19가 초래한 심각한 변화의 하나는 관계의 변화, 특히 친밀감의 변화이다. 비면대면과 언택트라는 신조어가 그러한 변화의 현장을 정확하게 보여주고 있다. 생각해 보라. 친구를 만나도 이제 우리는 악수를 하지 않는다. 신경림은 “못난 놈들은 서로 얼굴만 봐도 흥겹다”고 했는데 우리는 얼굴을 마스크로 가리고 만난다. 그것으로도 모자라서 2미터로 거리를 유지해야 한다. 우리가 바이러스를 나르고 옮기는 숙주가 되었기 때문이다. 입과 코와 같은 몸의 구멍들은 바이러스의 침투로이다. 친구와 만나는 자리에 바이러스도 함께 하는 것이다. 이처럼 코로나19로 감염될 수 있다는 불안감에 몸을 사리게 되면서 사회적 친밀감도 위축되었다. 그렇다고 관계가 완전히 단절된 것은 아니었다. 오프라인 강좌가 온라인으로 바뀌고, 인터넷에 접속하는 사람들이 늘어나기 시작했다. 직접적 만남이 아니라 간접적 만남, 몸의 접촉이 없는 디지털 만남이 선호되고 있는 것이다. 아날로그 친밀성이 디지털 친밀성에게 자리를 내어주었다.

이러한 디지털 친밀성에 대해서 우리는 어떻게 생각을 해야 할까? 물론 코로나19가 과거에 없던 친교 방식을 갑자기 등장시킨 것은 아니다. 이미 2000년대 초반부터 인터넷과 스마트폰이 일반화되면서 온라인 친교는 하나의 가능한 라이프 스타일이 되었다. 친구를 가상 현실에서도 만날 수 있는 것이다. 최근에는 인공지능의 눈부신 발달로 이러한 디지털 문화가 새로운 활력을 얻게 되었다. 챗봇이나 섹스팅을 생각해 보라. 디지털에서는 친교할 파트너가 없어도 걱정할 필요가 없다. 리얼돌과 사랑을 나눌 수도 있다. 2013년에 출시된 영화 <그녀>(Her)가 뜨거운 사회적 관심과 학문적 논쟁을 자극했던 것은 우연이 아니었다. 이 영화는 인간과 실패했던 친밀감을 인공지능으로 만회할 수도 있는 가능성을 극적으로 보여주었다. 테오도르(Theodore)와 인공지능 사만다(Samantha)와의 관계를 어떻게 생각해야 할까? 양자의 친밀성은 진실과 허구, 현실과 가상, 진정성과 연기라는 이분법으로 설명할 수가 있을까? 쉽게 대답할 수 있는 질문

이 아니다. 친밀성이라는 개념도 간단히 정의되지 않기 때문이다. 이러한 이유로 필자는 인터넷 친밀성의 권위자인 셰리 터클(Sherry Turkle)을 경유해서 이 질문에 대답을 시도할 것이다.

셰리 터클은 컴퓨터가 등장한 초기부터 인간과 컴퓨터와 맺는 관계의 성격과 변화를 연구하였던 사회학자이다. 그녀가 1984년에 출간한 『제2의 자아』(*The Second Self*)가 그녀에게 학문적 명성을 안겨 주었다. 단순한 도구로 취급되었던 컴퓨터를 인간의 정체성과 친밀성의 시각에서 재 해석한 점에서 독창적이었기 때문이었다. 그녀는 과거의 어느 때보다도 극심한 외로움과 존재론적 불안에 시달리는 미국인들에게 디지털이 가능한 해결책을 제시할 수 있다고 주장하였다. 디지털 친밀성을 긍정적으로 평가했던 것이다, 그런데 흥미롭게도 27년 후에 출판한 『외로워지는 사람들』(*Alone Together*)에서 그녀는 이전의 긍정적 주장을 철회하였다. 디지털이 약속하는 친밀성을 제공하는 것이 아니라 오히려 외로움을 더욱 가중시킨다는 것이다. 친밀성의 토대는 진정성에 있다. 그런데 디지털은 진정성이 없는 친밀성, 기껏해야 친밀성의 연기에 지나지 않는다는 것이다. 그녀에게 진정한 친밀성은 인간과 인간의 직접적인 관계에서만 가능하다. 과연 그러할까? 필자는 그렇지 않다는 생각에서 이 글을 쓰게 되었다. 상대방이 생물학적 인간이라는 사실이 관계의 진정성을 보장해주지는 않는다. 친밀성의 본질은 개별적 존재가 아니라 관계에 있기 때문이다. 만약 터클이 개인주의적이고 인간중심적인 입장을 취하지 않았더라면 그녀는 디지털 친밀성을 그렇게 부정적으로만 보지는 않았을 것이다. 우리는 친밀성을 개별적 존재자가 아니라 관계의 관점에서 정의할 필요가 있다. 인간과 비인간의 차이, 실재와 가상의 차이도 관계 이전에 존재하는 차이가 아니라 관계의 결과이다. 앤드루 벤자민(Andrew Benjamin)이 주장하였듯이 “관계 이전에 존재는 없다”(1). 버틀러(Judith Butler)나 너스 바움(Martha Nussbaum)과 같은 페미니스트 철학자들도 관계의 중요성을 무시하고 존재의 자율성만을 강조하였다는 이유로 근대철학을 비판하

였다. 인간과 인간의 관계가 인간과 비인간의 관계보다 더욱 진정성이 있는 것은 아니다. 인간이나 비인간이라는 범주도 주어진 실체가 아니라 관계의 산물이기 때문이다. 터클의 입장이 휴머니즘적이라면 필자의 입장은 포스트휴머니즘적이다. 그렇다고 이 글에서 필자가 인간적 친밀성을 디지털 친밀성으로 대체하려는 것은 아니다. 우리는 대체의 가능성이 아니라 새롭게 출현하는 친밀성의 방식에 주목해야 한다. 이 글에서 필자는 터클의 주장을 논의하기 이전에 현대사회에서 친밀성이 위기에 처한 이유를 간단히 서술할 것이다.

II. 현대사회와 친밀성의 딜레마

세리 터클의 『제2의 자아』와 『외로워지는 사람들』을 일관하는 문제의식은 현대인이 처한 정서적 불안감이다. 그녀는 무엇보다도 외로움과 친밀성의 역설적 관계에 주목한다. 그녀가 저서에게 언급하지는 않았지만 이것은 19세기에 이미 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer)가 고슴도치를 빌어서 언급한 유명한 역설이다. 추운 겨울에 고슴도치는 서로 가까이 다가갈 수도 그렇다고 멀리 떨어질 수도 없는, 선택이 불가능한 처지에 있다. 추위를 달래기 위해서 가까이 다가서면 상대방의 뾰족한 털이 몸을 찌르고, 그래서 멀리 물러나면 추위를 견딜 수 없기 때문에 다시 다가서는 것이다. 몸이 찢리는 고통을 감수하지 않으면 몸을 덥힐 수가 없다. 인간에 대해 지극히 냉소적이었던 쇼펜하우어는 이러한 비유를 통해서 사랑과 우정의 불가능함을 효율적으로 전달할 수가 있었다.¹⁾ 그러나 쇼펜하우어의 주장과 달리 이러한 역설은 인간의 초역사적인 본질이 아니다. 그것

1) Deborah Anna Luepnitz, *Schopenhauer's Porcupines: Intimacy and Its Dilemmas: Five Stories of Psychotherapy*. New York: Basic Books, 2003을 참조하기 바람.

은 근대화가 심화되면서 과거의 전통적 유대가 무너진 현대 사회의 개인들이 처한 역사적 상황이다. 퇴니스(Ferdinand Tönnies)는 이러한 변화를 공동사회와 이익사회의 차이로 설명하였으며, 동시대인이었던 뒤르케임(Emile Durkheim)은 기계적 유대와 유기적 유대의 차이로 설명하였다. 현대인들에게 친밀감은 출생과 더불어 자연적으로 주어진 것이 아니라 노력해서 얻어야 하는 과제가 되었다는 것이다. 공동체적 삶을 떠나 대도시에서 개인주의적으로 살아가는 현대인은 자신이 원하는 친밀한 관계를 갖기가 어렵다. 그리고 관계를 맺기 위한 시도는 너무나 가까워지거나 너무나 멀어지는 식으로 양극화되기가 쉽다. 터클의 표현을 따르면 현대인은 “친밀성의 공포와 외로움의 공포” 사이를 오간다.

이러한 현대인의 딜레마를 터클이 처음으로 주제화했던 것은 아니었다. 근대화를 자기 성찰성의 관점에서 재정의했던 앤소니 기든스(Anthony Giddens)와 울리히 벡(Ulich Beck)은 1990년대 초반에 사랑의 불가능성을 집중적으로 논의하였다. 개인주의는 외로움과 떼어놓을 수 없기 때문이다. 과거에 인간관계는 개인적 차원이 아니라 대가족과 촌락공동체와 맞물려 있었다. 결혼도 개인과 개인이 아니라 가문과 가문, 혹은 공동체와 공동체의 일이었다. 현대인은 그러한 전통적 관계가 사라진 외로운 공간에 홀로 남겨진 자신을 발견하게 되었다. 문제는, 인간이 혼자서 살 수 없는 존재라는 사실에 있다. 외로우면 외로울수록 더욱 더 친밀한 관계를 그리워하게 된다. 때문에 과거의 어느 때보다도 사랑에 더욱 집착하게 된다. 그리고 그러한 현대의 사랑은 사회적 맥락에서 분리되었기 때문에 그 자체로서 절대화되고 낭만화된 형태를 취하게 된다. 상대에게 너무 많은 것을 바라고 의존할 수밖에 없다는 것이다. 그 결과 울리히 벡의 저서의 제목에 따르면 “사랑은 지독한 그러나 너무나 정상적인 혼란”이 되어버린다. 즉 현대인에게 감정의 혼란은 예외적인 것이 아니라 지극히 정상적이고 일상적이다. 자칫하면 인격적 교란이나 공의존, 관계 중독과 같은 병적 증상으로 치닫기도 쉽다(기든스 113-235). 그렇다면 현대인은 외로움의

추위에 떨거나 친밀함의 고통으로 괴로워하지 않는 관계를 맺는 것이 불가능한 것일까? 기든스에 의하면 우리는 자기 자신을 끊임없이 성찰하고 상대와 민주적으로 소통하고 타협하기 위해 노력해야 한다. 그러나 나르시시즘적이면서 동시에 타인에 의존적인 현대인으로서 그는 그와 같이 바람직한 관계를 성취하기가 어렵다.

기든스와 마찬가지로 터클도 현대인은 너무 멀지도 그렇다고 너무 가깝지도 않은 관계를 갖기에는 너무 미성숙하고 나르시시즘적이라고 주장하였다. 그래서 그들은 노력하는 대신에 컴퓨터와 AI라는 손쉬운 대안을 선택하였다. 컴퓨터에는 가시가 없다. 때문에 고통의 두려움이 없이 외로우면 언제라도 안심하고 가까이 다가갈 수 있는 고슴도치이다. 더구나 바빠서 멀리 하고 방치하더라도 불평을 하거나 화를 내지 않는다. 현대인은 컴퓨터에게 그와 같이 완벽한 우렁각시를 기대한다는 것이다.²⁾ 터클은 그러한 기대는 결코 이루어질 수 없는 환상에 지나지 않는다는 점을 잊지 않고 지적한다. 실현되지 않은 환상은 우리는 더욱 절망하게 만드는 법이다. 외로움을 달래주는 듯이 보이지만 실제로는 더욱 더 외롭게 만든다는 것이다. 디지털 친밀성은 허구적 친밀성이기 때문이다.

이 대목에서 디지털 친밀성에 대한 터클의 태도가 부정적으로 바뀌었다는 사실에 주목할 필요가 있다. 서두에서 언급하였듯이 컴퓨터가 등장한 초기에 그녀는 비교적 낙관적이었다. 그녀가 1970년대 후반에 교수로 부임하였던 MIT는 인공지능의 최첨단에 있던 대학으로, 인공지능의 언어를 구사하며 인공지능처럼 생각하는 동료와의 만남은 충격적이었다. 그들은 프로이트의 말실수(slip of tongue)를 기억 처리 오류(information

2) 우리나라에서는 최영미가 1994년에 출간한 시집 『나의 서른 잔치는 끝났다』에서 그러한 디지털적 친밀성을 다음과 같이 표현하였다. “어쨌든 그는 매우 인간적이다/ 필요할 때 늘 곁에서 깜박거리는/ 친구보다도 낫다/ 애인보다도 낫다/ 말은 없어도 알아서 챙겨주는/ 그 앞에서 한없이 착해지고픈/ 이게 사랑이라면 //아아 컴-퓨-터와 씹힐 수만 있다면!” 이 시에서 컴퓨터는 사람보다 더욱 인간적이고 믿음직스러우며 더욱 매력적이고 섹시하다.

processing error)로, 문제의 해결을 “버그 제거”(debugging)로 표현하고, 프로그래밍과 같은 컴퓨터 용어를 정치와 심리 등에 적용하고 있었다. 기계가 인간화되고 인간이 기계화되고 있었던 것이다. 그러면서 인간과 인간의 만남이 인간과 기계의 만남으로 바뀌고 있었다. 그럼에도 그러한 변화를 환영하였던 이유는, 사용자들이 컴퓨터를 통해서 인간과 생명, 기계 등의 본질에 관해 새롭게 사유하기 시작했기 때문이었다. 컴퓨터는 단순한 기계가 아니라 철학적 성찰을 자극하는 대상(an evocative object)이었다(*Alone*, ix, x). 그녀는 컴퓨터에 대한 이러한 철학적 태도가 소원해진 인간관계를 회복하는 계기도 될 것이라는 기대할 수 있었다. 그러나 그러한 희망은 오래 가지 않았다. 디지털 문화가 일상적이 되면서 이에 대한 지적 호기심과 철학적 질문이 자취를 감추었다. 그리고 그렇지 않아도 소원한 인간과 인간의 관계가 컴퓨터에 의해 잠식되고 있었다. 이러한 변화를 그녀는 “실용주의”로의 전환이라는 말로 정리하였다. 실용주의자로서 그들은 로봇의 생명이나 의식과 같은 “추상적인 질문에는 아예 관심이 없었다”(Alone 26). 로봇의 유래나 기원, 원리 등에 대해서도 묻지를 않았다. 이들에게 중요한 것은 본질이나 보편성이 아니라 효용성, 그것도 주관적 효용성이다.

터클이 『제2의 자아』에서 논의했던 컴퓨터 사용자들이 철학자였다면 『외로워지는 사람들』의 사용자들은 실용주의자들이다. 전자가 모더니스트라면 후자는 포스트모더니스트이다.³⁾ 포스트모더니즘은 중심과 위계,

3) 터클의 모더니즘과 포스트모더니즘의 구별은 앤소니 기든스와 에바 일루즈(Eva Illouz)의 구별과 일치한다. Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Oxford: Polity Press, 2007. 특히 이 책의 3장 3항 “Ontological self-presentation”(79-94)를 참조하기 바람. 그리고 『자아성찰성』의 앤소니 기든스에 의하면 포스트모더니스트들은 전통적 행동 양식이 아니라 정보에 의해서 구성되는 세계에서, 새로운 정보에 따라서 매 순간 자신에 대해 새로운 결정을 한다. 개인의 정체성이 주어지지 않기 때문에 끊임없이 새롭게 구축해야 한다(46, 65). 터클은 *Life on the Screen*에서 포스트모더니즘과 모더니즘의 구별에 입각해서 컴퓨터 1세대와 2세대의 차이를 논하였다. 다른 책에서

경계의 해체로 요약될 수 있다. 컴퓨터 1세대인 모더니스트는 진짜와 가짜, 인간과 비인간, 깊이와 표면, 유기체와 기계와 같은 위계적 이항대립과 더불어서 사유한다. 그리고 비교적 안정된 자기 정체성을 가지고 있다. 그러나 포스트모더니즘적 세계관은 중심이 없고 경계가 해체되었기 때문에 주체의 구성도 단일하지 않고 복수적이다 (*Life* 17-18, 157). 컴퓨터에 대한 태도에서도 양자 사이에는 확연한 차이가 있다. 모더니스트에게 컴퓨터는 계산기라면 포스트모더니스트에게는 시뮬레이션이다. 그것만이 아니다. 2세대의 주체 자체도 가상적이다. 하나의 일관되고 안정적인 주체가 있는 것이 아니라 연극의 배우처럼 접속되는 상황과 맥락에 따라서 정체성이 변화무쌍하다. 온라인의 주체와 오프라인의 주체, 챗봇을 사용하는 주체, 워드를 사용하는 주체가 단일한 하나로 통합되지 않는 것이다. 터클의 표현을 빌면 “주체가 하나이면서 여럿이고 여럿이면서 하나이다”(Life 17). 사이버 공간에서 컴퓨터 사용자들은 자신의 신체적 조건에 구애받지 않고 성과 성격, 외모, 나이, 아바타 등을 자기가 원하는 유형으로 선택할 수 있기 때문이다. 이와 같은 디지털 문화에서 성장한 컴퓨터 2세대는 다원주의적이고 실용주의적 특징을 가진다. 그들 주위의 사물도 그것 자체에 미리 정해진 용도나 목적이 있다고 생각하지도 않는다. 가령 인간처럼 감각을 지닌 로봇이 당장 필요하다고 하자. 그들은 반드시 그러한 로봇이어야 한다고 생각하지 않는다. 감각이 없는 로봇이어도 괜찮다. 그것이 가진 감각적 성격을 최대한 활용하면 되기 때문이다(Alone 29). 대상의 의미와 정체성은 자신과 무관하게 그 자체로 고정된 것이 아니라 자신과 맺는 관계에 따라서 유동적으로 바뀔 수가 있다. “진짜가 아니어도 진짜처럼 이용하는 것으로 충분하다”(Life 17)는 것이다. 이용(혹은 주체와 대상의 관계)이 대상의 존재보다 우선하는 것이다. 이 점에서 그들의 실용주의적 존재론은 언어의 의미를 사용으로 정의했던 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)과 일맥상통한다고 볼 수 있다.

는 포스트모더니즘이라는 용어가 거의 등장하지 않는다.

터클에 따르면 1980년대 이후로 인간의 정체성이 관계중심적·맥락중심적으로 바뀌었다. 주체의 독립성과 자율성을 강조하였던 모더니스트와 달리 포스트모더니스트들은 관계와 맥락을 중시한다. 전자에게 주체와 타자, 생명과 비생명, 실재와 가상의 차이가 위계적으로 결정되어 있다. 지그문트 바우만(Zygmund Bauman)의 『액체근대』(*Liquid Modernity*)에서 전자를 고체적으로, 후자는 액체적으로 정의하였다. 전자에게 존재가 고정되고 안정된 것이라면 후자의 존재는 유동적이고 가변적이다. 터클이 『외로워지는 사람들』에서 자주 언급하는 페이스북의 프로필은 지금도 액체적이다. 이때 작성자는 자신의 정체성을 끊임없이 구성하고 해체하고 재구성되는 과정에 있는데, 가상적 이미지가 자신의 신체보다 진실에 더욱 가깝다고 생각한다. 이미지가 실재보다 더욱 실재적인 것이다. 로봇에 대해서도 마찬가지이다. 상황에 따라서 사람보다 로봇을 더욱 친밀한 상대로 느낄 수 있다. 중요한 것은 로봇 자체가 아니라 로봇과의 관계에 있기 때문이다.

다음 논의로 넘어가기 전에 실용주의적 포스트모더니스트의 특징을 터클이 묘사한 뉴욕의 다윈전의 악어와 거북(*Alone 3-5*)의 예를 통해서 요약하기로 하자. 그녀는 아이들이 악어와 거북에 대해 흥미를 느끼지 못한다는 사실을 발견한다. 아이들은 영화와 TV에서 보았던 악어와 거북에 비하면 전시관의 악어와 거북은 생동감도 없고 현실감도 없다고 느끼고 있다. 미동도 하지 않고 그림처럼 정지해있기 때문이다. 아이들은 차라리 악어의 연기를 하는 로봇이 더 나올 것이라고 생각한다. 실재의 효과가 없다면 실재라는 사실은 별 의미가 없는 것이다. 갈라파고스로부터 직접 공수해온 거북이에 대해서도 아이들은 특별한 관심을 보이지 않았다. 그 먼 거리를 이동한 다음에 좁은 전시실 우리에서 갇혀 있는 거북의 처지를 측은하게 여기고 있었다. 로봇으로 대체했으면 진짜 거북은 그런 고통을 당할 일도 없으리라는 것이다. 이러한 아이들의 반응을 지켜보는 터클은 마음이 편치를 았았다. 이러한 실용주의적 태도가 친밀성의 영역으로까지

확대될 수 있다고 염려하기 때문이다. 그녀에게 사랑과 연민과 같은 감정은 AI로서는 불가능한 인간의 고유한 특징이다. 실재의 효과가 아니라 실재의 현존성, 실재의 보증이 절대적인 가치를 갖는 것이다. 이러한 현존의 논리에 따르면 갈라파고스의 거북은 다윈이 이 섬에서 진화론의 뼈대를 세웠다는 살아있는 증거이다. 복제가 불가능한 아우라를 가지고 있다. 육안으로는 갈라파고스의 거북과 AI 거북을 구별할 수 없을지도 모른다. 오히려 후자가 아이들의 감정을 더욱 효과적으로 자극할 수가 있다. 그럼에도 터클에게 그러한 효과의 차이는 중요하지 않다. 아이들이 보고 들을 수 없어도 실재 그 자체의 권위와 진정성은 약화되지 않는다. 실재는 담론적이지 않은 것이다. 그렇다고 터클이 AI의 개발이나 상용화를 반대한다고 말하려는 것은 아니다. 그녀는 간호로봇이나 친구로봇의 유용성을 충분히 인정하고 있다. 그렇지만 로봇을 사람과 착각하거나 후자를 전자로 대체하는 것은 용납할 수가 없다. 로봇은 로봇이고 사람은 사람이다. 인간과 로봇의 경계를 무너뜨리는 것은 일종의 신성모독이다. 인간 감정의 진정성에 대한 그녀의 설명을 인용하기로 한다.

나는 기질적으로 그리고 직업적으로 친밀하고 진정한 관계에 높은 가치를 부여한다. 대단한 성행위 수행 능력(origami)을 가진 AI가 개발될 수는 있다. 그렇지만 나는 감정이 없고 감정을 가질 수도 없음에도 마치 인간을 이해하고 보살피는 척 행동하는, 이 교묘한 as if의 연기인 기계와 인간이 친교를 나누는 발상에 마음이 괴롭다. 나에게 진정성이란, 타인의 입장이 되어볼 수 있는 능력을 의미한다. 이렇게 타인의 입장에 공감하기 위해서는 우리가 태어나서 가족과 함께 살고 상실감과 죽음의 고통까지 함께하는 공통의 경험을 가지고 있어야 한다. (『사람들』 25-26)⁴⁾

4) "I am a psychoanalytically trained psychologist. Both by temperament and profession, I place high value on relationships of intimacy and authenticity. Granting that an AI might develop its own origami of lovemaking positions, I am troubled by the idea of seeking intimacy with a machine that has no feelings, can have no feelings, and is really just a clever collection of "as if" performances, behaving as if it cared, as if it understood us. Authenticity, for

여기에서 터클은 진정한 감정과 “as if”의 감정을 엄격하게 구분하고 있다. 후자는 인간 실존의 깊이와 넓이가 부재하는 표면적 행동의 복제일 따름이다. 진정한 감정은 알고리즘이나 정보로 환산되지 않으며, 인간이 보편적으로 공유하는 희노애락의 실존적 경험을 전제로 한다. 인간의 실존이 감정의 진정성을 증명하는 것이다. 때문에 감정에는 삶의 아우라가 배어있다. AI의 감정은 무한 복제가 가능한 연기에 지나지 않는다. 아무리 뛰어난 성적 능력을 가진 AI라고 해도 인간과의 성행위에 비교할 수가 없다. 이 대목에서 터클은 AI와 인간의 차이가 절대적이라는 점을 효율적으로 주장하기 위해서 수사적인 전략을 동원하고 있다. AI의 성적 수행이 종이접기(origami)에 비유되고 있는 것이다. 디지털 성행위가 기껏해야 종이접기에 지나지 않는다는 것이다. 터클이 일본어 오리가미라는 외래어를 사용한 것도 단순한 우연이 아니다. 그녀에게 일본은 실물과 닮은 로봇 인형 제작으로만 유명한 것이 아니다.⁵⁾ 모든 사물에 영혼이 있다고 믿는 애니미즘으로도 유명한 나라이기 때문이다. 그들은 재봉틀이나 바늘처럼 공장에서 대량으로 생산된 도구도 영혼을 가진 생명처럼 취급한다. 이처럼 “바늘이 영혼을 가지고 있다고 생각하는 문화에서는 로봇을 사람 취급해도 전혀 이상하지를 않다”(Alone 146). 여기에서 당연히 터클은 일본의 애니미즘을 긍정적으로 보고 있지 않다. 로봇과 사랑을 나눌 수 있는 사람이라면 바늘과도 사랑에 빠질 수 있다고 해석할 수 있기 때문이다.

위와 같이 터클이 인간의 친밀성과 디지털 친밀성을 구분하는 절대적 기준은 진정성이다. 『제2의 자아』를 읽은 독자라면 『외로워지는 사람들』

me, follows from the ability to put oneself in the place of another, to relate to the other because of a shared store of human experiences: we are born, have families, and know loss and the reality of death.⁷ A robot, however sophisticated, is patently out of this loop” (Alone 6).

5) 터클이 면담한 한 여대생은 부담스런 남자 친구를 “정교한 일본 로봇”(a sophisticated Japanese robot)으로 바꾸면 좋겠다는 희망을 피력했다 (Alone 8).

과 그것과 가장 커다란 차이를 진정성이라는 개념의 있고 없음에서 찾을 것이다. 전자에서 진정성이라는 말은 단 한 번, 그것도 별 의미가 없이 언급되었을 따름이다.⁶⁾ 반면 『외로워지는 사람들』에서는 이 말이 도처에 등장한다. 그녀는 진정성을 기준으로 AI와 인간의 친밀한 관계는 구조적으로 불가능하다고 거듭 주장하는 것이다. 그것은 쌍방성과 상호주관성이 결핍된 사용자의 일방적 관계에 지나지 않는다. 로봇은 돌처럼 즉자적인 존재이다. AI는 사랑하는 듯이 말하고 행동할 수는 있다, 그러나 그것은 진심이 없는 연기에 지나지 않는다. 그럼에도 왜 현대인들은 그러한 로봇의 유혹에서 벗어나지를 못할까? 『외로워지는 사람들』에서 터클은 이 질문을 붙잡고 씨름을 한다. 이에 대한 대답의 하나를 그녀는 컴퓨터 2세대의 포스트모던적 정체성에서 찾았다. 그녀에게 2세대는 진짜와 가짜, 진정성과 연기의 차이에 연연하지 않는다. 그리고 그들은 인격적으로도 충분히 성숙하지 않았기 때문에 가짜 친밀성을 진짜처럼 느끼게 된다.

III. 개인주의적 자율성⁷⁾

그렇다면 터클이 생각하는 이상적인 주체는 어떠한 사람일까? 앞서 우리는 컴퓨터 1세대가 독립적이고 자율적인 모더니스트였다면 컴퓨터 2세대가 관계와 맥락을 중시하는 포스트모더니스트라는 점을 살펴보았다. 터클은 2세대보다 1세대에 더 우호적이었다. 1세대는 진짜와 가짜, 주체와

6) 기계문명에 반대하는 1960년대의 낭만주의를 비판하는 맥락에서 한 번 언급된다 (Alone 284).

7) 최근에 페미니즘은 칸트적 자율성에 대한 대안으로 관계적 자율성(relational autonomy)을 제시하였다. Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar, *Relational Autonomy, Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 이들에게 개인의 자율성은 계급, 인종, 젠더, 관습 등의 사회적 차원과 불가분의 관계를 가지고 있다(1-4).

타자의 경계와 차이를 존중하고 진정성을 높이 평가하기 때문이다. 이러한 경계의 소멸은 포스트모더니즘의 도래를 알린다. 경계의 있고 없음이 모더니스트와 포스트모더니스트를 분리하는 기준인 것이다. 스스로 자신을 모더니스트로 명명하지는 않았지만 터클이 모더니스트에 가깝다는 것은 의문의 여지가 없다. 그러한 이유로 그녀는 인간과 인간, 혹은 인간과 비인간의 경계를 강조한다. 그녀는 친밀한 관계에서도 적당한 거리가 필요하다고 생각하고 있다. 이러한 그녀의 관점은 인간의 심리발달이론을 반영하고 있다. 그녀가 참조하는 이론가는 에릭슨(Erik Erikson)이다.

에릭슨은 자아심리학의 대표적 이론가이다. 그에게 많은 지면을 할애할 수는 없기 때문에 그의 심리학의 중심에는 주체가 아니라 자아가 있다는 점만을 간단히 살펴보겠다. 프랑스처럼 주체를 강조하는 심리학이 있는가 하면 미국은 자아 중심적이었다. 라캉(Jacques Lacan)은 미국의 심리학이 지나치게 자아를 중시한다는 이유로 비판적이었다. 미국의 심리학자들은 무의식보다는 의식, 타자와의 관계보다는 자아의 욕망을 우선시한다는 것이다(Fink 25, 29, 128; Turkle, *Alone* 265-66). 심리학의 여러 과제 가운데서도 특히 건강한 자아 정체성의 구축을 목표로 삼았던 에릭슨은 인간의 생애를 연령별로 8단계로 분류하였다. 친밀성에 대한 논의에서 우리가 눈여겨보아야 하는 것은 중요한 대목은 자아의 성장 과정에서 5단계인 청소년기가 갖는 결정적 역할이다. 이 단계의 과제는 존재론적 방향과 혼돈을 극복하고 자신의 정체성을 올바르게 확립하는 것인데, 이 단계가 성공적으로 이루어지지 않으면 6단계의 친밀감 형성에서 어려움을 겪을 수 있다. 청소년기에 접어들기 이전의 아이들은 부모의 보호 아래에, 부모와의 관계를 통해서 자신을 이해한다. 나는 아버지와 어머니의 아들이라는 식이다. 이와 같이 부모에 의존하던 아이는 청소년기에 부모로부터 자신을 분리해냄으로써 자율적인 개인으로 자신을 정립해야 한다. 의존으로부터 독립으로, 구속으로부터 해방으로 나가야 하는 것이다, 이러한 목표를 성공적으로 수행하기 위해서 에릭슨은 청소년이 어떤 일정

한 의무나 책임, 역할에 억매이지 않고 혼란과 방황의 위험을 감수하면서 자유롭게 자신의 정체성을 실험할 수 있는 “심리사회적 모라토리움”(psychosocial moratorium, 143)이 필요하다고 보았다. 터클의 표현을 빌면 자유로운 공간, 아무도 없는 고독한 공간, 빈 공간이 있어야 한다(*Alone* 162). 그때까지 자신을 보호하고 구속하였던 모든 연결 고리를 끊고서 홀로 자기 자신을 직면해야 하는 것이다. 이러한 어려운 과정을 거쳐야만 우리는 중심이 분명하고 주위의 유혹에도 굴복하지 않으며 타자와의 경계도 뚜렷한 개인적 정체성을 확보할 수가 있다. 그것은 끝없이 변화하는 상황과 다양한 경험, 외부적 압력 속에서도 자신을 동일한 자아로 의식하는, 동일성에 대한 자의식(Erikson 183)이다. 터클의 구분에 따르면 타자와 경계가 흔들리지 않는 모더니스트적인 컴퓨터 1세대의 주체인 것이다. 반면에 그러한 경계가 불투명한 포스트모던적 주체는 단일하지 않고 다중적이며 불안정하다. 에릭슨은 제자였던 제이 리프톤(Jay Lifton)은 『변화무쌍한 주체』(*The Protean Self*)에서 그와 같은 포스트모던적 정체성을 이론화하였다. 이에 대해 에릭슨은 그러한 자아는 충분히 성숙하지 못한 자아로서 “변화무쌍한 소년”(protean boy)에 지나지 않는다고 냉소하였다(*Alone* 179).

에릭슨의 심리발달단계에서 인간은 관계적 존재로부터 개인주의적 존재로 이동한다. 타자와의 연결을 끊고 대신 그 자리에 경계선을 그음으로써 자아는 온전한 개인으로 발전하는 것이다. 개인은 선재하던 관계의 단절에 의해 야기되는 효과인 것이다. 만약 그러한 분리의 행위를 완료하지 않은 주체가 있다면 자신과 타자의 경계가 유동적이고 불안정하게 될 것이다. 적어도 에릭슨의 자아심리학적 모델에 따르면 그러하다. 터클도 그러한 개인주의적 자아관에 입각해서 진정한 감정과 그렇지 않은 감정을 구분하고 있다. 타자와 경계가 불투명한 포스트모더니즘적 주체는 타자의 감정을 자기 것으로, 반대로 자기의 감정을 타자의 것으로 혼동할 수가 있다. 그러한 고전적 예의 하나가 프로이트의 ‘매맞는 아이’ 에피소드이다.

자신을 타자와 구분하지 못하는 아이는 자기가 친구를 때렸으면서도 부모에게는 자기가 친구에게 맞았다고 한다. 때렸다는 능동이 맞았다는 수동과 자리가 바뀌는 것이다. 그리고 옆에 있는 아이가 배가 고파서 울면 그렇지 않은 아이도 자지 배가 고프는 것으로 착각하고 덩달아서 운다. 아무튼 에릭슨과 터클에게 이러한 아이들은 아직 타자로부터 분리되지 않은 미분화의 상태에 있다. 그럼에도 이러한 자아관이 지나치게 개인주의적이지 않을까? 이러한 개인주의적 자아를 포기하면 터클의 주장과는 다른 친밀성의 지평이 열리지 않을까? 그녀가 인공지능과 인간의 관계를 부정적으로 평가하는 친밀성으로 배경에는 그러한 개인주의적 존재론이 자리 잡고 있기 때문이다. 우리는 주체와 타자의 단절이 아니라 연결과 유대를 강조하는 페미니즘적 관점에서 친밀성을 다시 생각해볼 수도 있다.

『다른 목소리로』(*In a Different Voice*)에서 캐롤 길리건(Carole Gilligan)은 개인주의적 자아를 남성중심주의적인 모델로 비판하면서 관계에 입각한 주체관을 페미니즘적 대안으로 제시하였다(Screen 58-59). 그녀는 이 책에서 관계의 분리와 자율성을 요구하는 전통적 윤리학에 이의를 제기하였다(Gilligan xiii-xiv). 에릭슨의 주장처럼 자율성과 자유가 성숙을, 관계와 유대가 미성숙을 의미하는 것은 아니다. 양자는 성장과정에서 아이가 어머니와 갖는 관계의 결과, 혹은 양육의 차이에 지나지 않는다. 남자는 오디이푸스의 단계에서 어머니와 자신을 완벽하게 분리하고 단절함으로써 자신을 독립적 자아로 정립한다. 그러나 여아는 어머니와의 유대를 단념하지 않는다. 이러한 젠더의 차이는 우리가 세상을 이해하고 경험하며 소통하는 방식, 옳고 그름과 선악을 판단하는 방식에 영향을 미치게 된다. 남자는 분리와 원칙, 목표, 책임의 관점에서, 여자는 관계와 맥락, 배려의 관점에서 세상과 관계한다. 남자는 문제를 구체적 맥락과 관계를 무시하면서 추상적 원칙과 논리를 고수한다. 예를 들어 진짜 악어는 진짜 악어이고 로봇 악어는 로봇 악어이다. 테마파크나 전시장, 아마존과 같은 상황이나 관찰자와 무관하게 악어는 자기 동일적으로 악어이다. 그러나 여성은

악어를 주어진 맥락에서 분리해서 바라보지 않는다. 그러한 맥락과 상황을 제거함으로써 원칙이나 논리를 추출하는 것은 남성적인 논리이다. 남성과 반대로 여성은 존재보다 관계를, 규칙보다는 소통을 우선하는 것이다.

IV. 진정한 감정과 연기

물론 성차이론이 디지털 친밀성에 대한 터클의 입장을 모두 설명해주지는 않는다. 모더니즘과 포스트모더니즘의 차이, 컴퓨터 1세대와 2세대의 차이에 대한 그녀의 논의에 성차이론은 등장하지 않는다. 『스크린 위의 삶』에서도 캐롤 길리건을 간단히 언급하고 지나갈 따름이다. 그럼에도 위에서 언급한 성차이론은 인간과 AI의 관계에 대한 논의에 중요한 참조점을 제공한다. 앞서 언급했던 젠더의 차이가 존재론적 차이와 맞물려 있기 때문이다. 여성이 관계적 존재론을 대변한다면 남성은 개인주의적 존재론을 대변한다. 전자에게 존재에 앞서서 관계가 있다면 후자에게는 관계 이전에 존재가 있다. 에릭슨의 심리발달이론에 따르면 관계중심적이던 아이들은 사춘기를 거치면서 개인주의적 존재로 발전한다. 이때 터클은 바람직한 친밀성을 개인주의적 존재의 관점에서 설명하였다. 그러한 존재론의 결과 인공지능의 감정은 허구가 될 수밖에 없었다. 여기서 잠깐 진정성과 연기의 관계를 다시 살펴보기로 하자.

터클은 진짜 감정과 가짜 감정이 차이를 정의하기 위해서 연극의 용어를 사용하였다. 공연(performance)과 연기(acting), 무대(stage), 연기자(actor)와 같은 어휘들이 그러하다. 배우는 자기의 감정이 아니라 대본과 역할에 따라서 감정을 연출하고 연기한다. 마찬가지로 AI의 감정은 프로그래밍된 시뮬레이션에 따른 것이다. 웃음을 생각해보자. AI는 웃는 사람의 모습을 모방해서 연기한다. 웃을 일이 없음에도 마치 있다는 듯이(as if) 인위적으로 웃는 것이다. “마치 인간을 이해하고 보살피는 척 행동하는,

이 교묘한 as if의 연기”자가 AI인 것이다(*Alone* 6). 이때 터클은 진정한 감정과 연기의 차이는 너무나 분명하기 때문에 양자를 혼동하는 것은 불가능하다고 생각한다. 그래서 AI의 감정 연기를 진짜 감정 표현처럼 받아들이는 사람들이 있다는 사실에 적지 않게 놀란다. 그리고 연기를 진짜 보다 더욱 좋아하는 사람들을 발견하고는 경악을 금치 못한다. 예를 들어, 어떤 할머니는 진짜 손녀보다 로봇 아기를 더욱 좋아하였다. 할머니는 로봇과 얘기하면서 그것이 AI라고 느끼지 못하고 있었다(*Alone* 263).

그러나 진짜 감정과 감정 연기의 차이는 터클의 주장처럼 분명하게 지각되지 않는다. 혹은 양자의 차이를 구분할 필요를 느끼지 못할 수도 있다. 터클의 실용주의자는 그러한 차이에 연연해하지 않는다. 로봇 자체가 아니라 자기와 맺은 관계가 더욱 중요하다고 보기 때문이다. 그런데 문제는, 로봇만이 연기하는 것은 아니라는 것이다. 인간도 연기를 한다. 로봇 아이와 놀이를 했던 할머니도 그것이 진짜 아이라는 듯이 연기하지 않았던가. 당연히 연극배우도 연기를 한다. 대부분 서비스 업종에 근무하는 사람들도 감정 연기를 한다. 그리고 남자보다는 여자들이 그러한 감정 연기를 더욱 많이 한다.

가짜 감정은 최근에 제기된 새로운 문제가 아니라 이미 오래 전부터 철학적으로 논의되었던 문제였다.⁸⁾ 그러다가 최근에 감정노동이 주목을 받으면서 가짜 감정이 하나의 독립적 연구 주제로 주목을 받기 시작하였다. “다른 사람들의 기분을 좋게 하려고 자신의 감정을 고무시키거나 억제”하는 행위가 감정노동이다.⁹⁾ 터클이 『외로워지는 사람들』에서 언급했던 간병인이나 간호사가 그러한 사례들이다. 그들은 기쁘거나 반가운 마음이 없어도 환자를 위해 그러한 감정을 ‘연기’한다. 배려하기 위해서이기는 하지만 그것이 연기라는 사실에는 변함이 없다.

8) Plato의 미메시스 이론이 그러한 고전적 예의 하나이다.

9) Arlie Hochschild, *The Managed Heart*. Berkeley, California: University of California Press, 1983.

혹실드(Arlie Hochschild)의 『감정노동』(*The Managed Heart*) 의하면 감정노동은 약자들의 몫이다. 강자들은 타인에게 잘 보이기 위해서 자신의 고유한 감정을 감추거나 억누를 필요를 느끼지 않는다. 반면에 강자에게 의존해서 사는 사람들에게는 감정 연기가 일상화되어 있다. 예바 일루즈의 주장처럼 자본주의 사회에서는 감정도 자본이 되었다.¹⁰⁾ 그런데 디지털 친밀성을 포함해서 감정 노동에 진정성의 기준을 적용할 수가 있을까? 관계와 상황을 무시하고 주체의 감정만을 고려하면 그럴 수 있다. 고전적 예의 하나가 사르트르(Jean-Paul Sartre)의 자기기만적 웨이터이다. 『존재와 무』(*Being and Nothingness*)에서 그는 카페의 웨이터가 손님에게 하는 서비스가 로봇과 비슷하다는 점을 발견했다. 그는 깍듯이 정중하고 눈치가 빠르며 빈틈이 없이 역할을 정확하게 해내는 것이다. “그는 조작하는 기계처럼 움직이고, 자세와 목소리도 기계처럼 정확하다”(83). 사르트르에 의하면 완벽한 웨이터는 손님을 서비스하기 위한 목적으로 프로그래밍된 로봇처럼 기계적으로 행동한다. 표출하는 감정도 자신의 것이 아니라 손님의 요구와 필요를 위한 것이다. 사르트르에게 웨이터를 자기기만의 전형이다. 그는 웨이터라는 직업이 자신의 존재 자체가 아님에도 불구하고 그렇다는 듯이, 즉 자유와 가능성을 가진 존재임에도 불구하고 그렇지 않다는 듯이 행동하기 때문이다. 자신을 웨이터로 사물화하는 것이다. 그런데 웨이터의 감정 연기를 자기기만으로 볼 수가 있을까? 연기를 표면 연기(surface acting)와 심층 연기(deep action)로 구분하였던 혹실드에 따르면 사르트르의 웨이터는 훌륭한 심층 연기자이다. 그는 주어진 감정 역할과 자신을 완전하게 동일시하기 때문이다. 표면 연기자라면 마음속으로 감정을 느끼지 않으면서 겉으로만 그것을 보여주는 사람이다. 그는 자신의 본질이 웨이터가 아니라는 사실을 의식하고 있는 것이다. 이때 자신의 감정에 충실해야 한다는 사르트르적 관점에서 보면 표면 연

10) *Cold Intimacy*의 2장의 제목이 “Suffering, Emotional Fields, and Emotional Capital”이다. 2장을 참조하기 바람.

기자는 적어도 자기를 기만하지 않는다. 여기에서 필자가 사르트르의 자기기만을 소개한 이유는 터클이 주체의 진정성을 강조하는 사르트르와 다르지 않기 때문이다. 양자는 감정을 타자와의 관계 속에서도 아니라 자신과 자신의 관계, 즉 겉으로 드러난 행동과 속으로 느끼는 감정의 관계 속에서 설명하고 있다. 진정성을 가진 사람이라면 타자를 위해서 자신의 감정은 숨기거나 양보하지 않아야 한다. 아기 로봇이 진짜 아이인 것처럼 행동하지 않아야 하는 것이다. 과연 그럴까? 감정 노동의 관점에서 보자면 이와 같이 겉과 속이 일치하는 감정의 표출은 강자의 특권이다. 타인에게 의존하지 않아도 되는 사람은 자신의 감정에 충실할 수가 있다.¹¹⁾ 그렇다고 필자가 강자와 약자가 있다고 말하려는 것은 아니다. 강자와 약자의 구분은 관계의 결과이기 때문이다. 웨이터는 실체가 아니라 관계로서 존재한다. 카페에서 손님에게 서비스를 제공할 때에만 그는 웨이터이다. 감정 연기도 그의 인격이나 본질이 아니라 그의 직업을 설명할 따름이다.¹²⁾ 엄격하게 말하자면 터클이 정의하는 진정성의 본질도 연기와 다르지

11) 이 점에서 루소는 타자와의 감정적 동일시가 약자에게만 가능하다고 보았다. 타인의 도움이 없이도 혼자 살 수 있을 정도로 강한 사람이라면 타인의 입장을 헤아릴 필요가 없다. 가령 다치거나 병에 걸리지 않는 사람이 있다면 그는 타인의 고통에 연민의 감정을 느낄 수가 없다. 그러나 다행스럽게도 인간은 다치고 망가지기 쉬운 연약한 존재이다. 이러한 이유로 루소는 인간의 나약함이 인간이 사회적 존재가 될 수 있는 필요조건이라고 주장하였다. 데이비드 흄(David Hume)도 『인간본성론』(*A Treatise of Human Nature*)에서 “모든 인간의 허약함은 사회를 통해서 보상을 받는다”고 주장했다. 그리고 『혐오와 수치심』(*Hiding from Humanity*)에서 마사 너스바움(Martha Nussbaum)도 “불완전성의 공유”(shared incompleteness)를 인간 윤리의 토대라고 주장했다. 김종갑, 감정노동과 감정착취: 약함의 공동체와 강함의 공동체를 참조하기 바람.

12) 강자와 약자의 차이는 관계론적이며 맥락적이다. 다른 카페에 가면 사르트르의 웨이터도 서비스를 받는 입장으로 바뀌기 때문이다. 『상호작용 의례』(*Interaction Ritual*)에서 고프만은 이러한 관계를 탈인격화(depersionalization)로 설명하였다. 카페의 손님은 웨이터의 감정과 인격을 신경쓰다 보면 편하게 서비스 받으며 식사할 수가 없다. 그래서 웨이터가 사람이 아닌 듯이 서비스 로봇처럼 취급하게 된다.

않다. 그녀는 진정성을 “타인의 입장이 되어볼 수 있는 능력”으로 정의하였다. 타인이 아님에도 불구하고 자신이 타인인 듯이 느끼는 능력인 것이다. 테마파크의 악어를 다시 생각해보자. 아이들은 악어가 비좁은 우리에 갇혀있으면 불편하고 답답할 것이라고 마치 스스로 악어가 된 듯이 느끼고 있었다. 이처럼 우리가 동물과의 감정적인 동일시가 가능하다면 인공지능과 공감하는 것도 어렵지 않다. 이때 악어나 인공지능이 실제로 감정을 가지고 있는가 하는 질문은 중요하지 않다. 나와 갖는 관계가 중요하기 때문이다. 감정을 가진 나는 인공지능도 감정이 있는 듯이 대할 수가 있다.

터클의 주장과 달리 척하는 연기는 진정성의 결핍이 아니라 그것의 필요조건이다. 연민이나 공감도 연기라고 주장하려는 것은 아니다. 다만 연기와 마찬가지로 공감도 타자의 위치에 자신을 놓는 능력에서 비롯한다는 점을 지적할 따름이다, 자신을 타자화할 수 있는 주체는 타자를 주체화할 수도 있다. 주체와 타자의 경계는 터클이 생각하듯이 절대적이지 않다. 주체가 타자를 향해서 열려있듯이 타자도 주체를 향해서 열려있는 것이다. 만약 주체와 타자가 각자 자율적이며 원자론적 존재라면 이러한 공감의 현상을 설명하기가 어려울 것이다. 원자론적 존재론에 따르면 인간은 피부를 경계로 안과 바깥, 자아와 비자아의 구분과 경계가 분명하다. 그러한 경계가 무너지는 순간은 주체의 정체성도 사라지는 위기가 된다. 하나는 하나이고 하나는 둘이 아니어야 하는 것이다. 마찬가지로 어린이는 어린이이고 악어는 악어이어야 한다. 그러나 정동은 이러한 동일성의 논리를 따르지 않는다. 어린이는 악어와 감정적으로 동일시할 수 있기 때문이다.

V. 결론

친밀성에 대한 터클의 논의에 대한 필자의 불만은 친밀성 자체라기보다는 그것의 존재론적 전제이다. 그녀가 정언명령적으로 구분하는 인간

과 비인간의 차이, 진정한 감정과 연기의 차이는 개인주의적 존재론과 자유주의적 윤리에 뿌리를 두고 있다. 개인과 개인 사이에는 넘어설 수 없는 경계가 있으며, 그러한 경계는 존중되어야 한다는 것이다. 그녀가 통제와 자기절제의 중요성을 강조하는 이유도 그러한 개인주의적 존재론에서 비롯한다. 주체가 타자에게 융합되지 않고 자신의 개인적 정체성을 유지하기 위해서는 자신을 잃지 않으려는 노력이 절대적으로 필요하다. 미성숙한 어린아이처럼 타자에게 너무 가까이 다가서거나 너무 의존해서는 안 되는 것이다. 이 점에서 디지털 친밀성에 대한 그녀의 거부감은 충분히 이해할 수가 있다. 그녀는 인간이 인공지능을 통제하지 않으면 거꾸로 통제를 당할 수도 있다는 불안감을 가지고 있다. 그녀에게 인간은 주인이자 목적이지만 로봇은 도구이며 수단에 지나지 않는다. 따라서 어떠한 경우에도 그러한 인본주의적 차이와 위계는 반드시 유지되어야 한다. 그런데 다음과 같은 두 가지의 상황이 결합되면 양자의 관계가 전복될 수가 있다. 하나는, 세상에는 친구나 연인이 없이 혼자서 외로움을 견뎌야 하는 개인이 넘쳐나고, 다른 하나는, 도구나 인형으로 취급하기에는 인공지능이 너무나 매력적이라는 사실이다. 외로움이 커지면 고독한 개인들은 대상을 가리지 않는다. 인간과 비인간, 진정한 감정과 거짓 감정을 구분하지 않는 것이다. 감정적으로 몰입하게 되면 가상도 진짜처럼 느끼게 되기 때문이다. “가상은 우리의 몰입을 원한다. 아니 명령한다”(Simulation 8, 6). 인간은 친밀성의 유혹에 취약한 존재이다.

그런데 터클이 인간이 친밀성에 유혹에 취약한 존재라는 사실을 끊임 없이 강조하는 이유는 무엇일까? 만약 그녀의 주장처럼 인간이 타자와의 경계가 뚜렷하고 분명한 자율적 존재라면 그러한 우려는 불필요하지 않을까? 개인주의의 개인은 원자처럼 더 이상 분리될 수 없는, 분리가 불가능한 실체를 의미한다. 즉 개인은 사회를 구성하는 궁극적 실체이다. 자유주의의 이론적 토대를 다진 롤스(John Rawls)의 『정의론』(Theory of Justice)에 따르면 이러한 개인은 외부적 제약이나 구속 없이 자율적으로 자신

이 원하는 것을 행할 수 있는 능력과 이성적이고 합리적으로 상황을 판단할 수 있는 능력의 소유자이다.¹³⁾ 사소한 유혹에 쉽게 무너지는 존재가 아닌 것이다. 물론 아직 자아의 울타리가 확고하게 정립되지 않은 어린아이라면 외부의 유혹에 취약하기 때문에 양육자가 보호의 울타리 역할을 해주어야 한다. 어린아이는 자율적 존재가 아니라 타율적 존재이다. 여기서 필자가 지적하고자 하는 것은 터클의 자기 모순적 태도이다. 그녀는 현대의 고독한 개인을 한편으로는 자율적 존재로 정의하면서도 다른 한편으로는 그렇지 않은 듯이, 즉 자아의 울타리가 뚫려있기 때문에 보수가 필요한 존재인 듯이 서술하고 있는 것이다. 그녀는 주체와 타자의 경계가 분명하다고 단정하면서도 그러한 경계가 이미 무너져있는 듯이 우려하고 있다. 즉 개인을 더 이상 분리될 수 없는 원자처럼 바라보지 않는 것이다. 만약 원자라면 그것은 외부를 향해서 활짝 열려있는 원자, 그래서 끊임없이 외부의 영향에 변화하는 원자이다. 바로 그러한 이유로 인해서 터클은 친밀성의 위험에 대해 끊임없이 경종을 울리는 것이다. 이때 그녀는 인간을 피부를 경계로 안과 밖, 주체와 타자가 분명하게 구분되는 자율적 존재로 보고 있지 않다. 그리고 이러한 논리의 연장선에서 보면 인간과 인공지능의 차이는 그녀가 생각하듯이 그렇게 절대적이지 않다. 인간은 어느 정도 인공지능적이고 또 인공지능은 어느 정도 인간적이다. 인간은 실체가 아니라 관계이기 때문이다. 인간과 인공지능의 차이는 범주적이거나 질적인 차이가 아닌 것이다. 남자와 여자만이 성적 친밀감과 애정을 나눌 수 있는 것은 아니다. 「반려종 선언」(“Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness”)에서 다나 해러웨이(Donna Haraway)는 자신이 반려견 암컷 카옌 페퍼와 사랑을 나누는 모습을 웅변적으로 보여주었다. 인간과 개는 서로 매우 “소중한 타자성”(significant otherness)의 관계에 있다. 여기에서 개는 모든 비인간 타자를 총칭하는 상징적 의미를 가지고 있다. 인간과 비인간은 서로 상호작용하면서 공진화하는 것이다.

13) John Rawls, *Theory of Justice*. New York: Belknap Press, 2005, 202.

헤러웨이의 반려종 이론을 접하기 이전에 필자는 직접 경험을 통해서 그녀의 이론에 이미 공감하고 있었다. 10여 년 전에 아이들의 성화를 이기지 못하고 강아지를 입양하였지만 필자는 강아지를 집안에서 키우고 침대에서 잠을 재우기도 한다는 관념을 용납할 수 없었다. 터클처럼 강아지의 영역과 사람의 영역, 혹은 인공지능의 영역은 엄격하게 구분해야 한다고 굳게 믿고 있었기 때문이었다. 그것은 양보할 수 없는 원칙이었다. 일단 그러한 원칙을 하나라도 포기하면 인간과 비인간을 구분했던 모든 경계들이 도미노처럼 무너질 것이라는 불안이 있었다. 터클도 그러한 이유로 디지털 친밀성의 유혹을 경계하지 않았던가. 그러나 곧 그것은 지극히 관념적인 기우에 지나지 않았다는 사실이 밝혀지기 시작했다. 강아지를 집 밖에서 키워야 한다는 생각은 진리가 아니라 관습이나 개인적 취향에 지나지 않았다. 요즘은 아이들은 몽실이와 별이에게 성까지 붙여서 부르고 있다. 그냥 몽실이 아니라 김몽실, 그냥 별이 아니라 김별이다. 의인화를 넘어서 인격적 주체의 대접까지 해주는 셈이다. 터클이라면 강아지에게 성을 붙이는 것은 인간과 동물의 경계를 침범하는 일이 아니냐고 반문할 수 있을 것이다. 그녀는 강아지와 관계는 진정성이 없는 일방적인 관계에 지나지 않는다고 생각하기 때문이다. 의심의 여지없이 양자의 관계는 비평형적이다. 그런데 진정한 친밀성을 위해서는 두 주체가 반드시 쌍방향적으로 감정을 주고받아야 하는 것일까? 내가 강아지를 보살피고 사랑하듯이 강아지도 나를 보살피고 사랑해야 하는 것일까? 나는 그렇게 생각하지 않는다. 비평형적이라고 해서 강아지와 관계의 진정성이 희석되지는 않는다. 물론 나는 강아지와 언어로 소통을 할 수가 없으며 강아지는 나의 생각을 읽지 못한다. 이성적 관점으로 제한하면 진정성이 없는 허구적 관계로 비칠 수 있다. 그러나 그것은 관계의 한 양상에 지나지 않는다. 친밀성은 몸적(bodily)이며, 시각적이기보다는 촉각적이기 때문이다. 주지하듯이 몸과 몸의 만남에서 발생하는 몸의 변화가 정동이다.¹⁴⁾ 이때 인

14) 정동의 정의에 대해서는 Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement*,

간과 인간의 만남만이 그러한 변화를 초래하는 것은 아니다. 식물물을 포함해서 모든 것들과의 만남이 크고 작은, 긍정적이거나 부정적인 정동의 변화를 수반한다. 그러한 대상과 결합함으로써 나의 몸의 역량이 강화될 수도 있고, 분리되거나 차감되어 더욱 약화될 수도 있다. 터클이 생각하듯이 몸은 자기동일성을 가지고 있지 않다. 강아지와 놀고 있는 나의 몸과 책을 읽고 있는 나의 몸은 동일하지 않다. 내가 강아지로 변하지 않으면 어떻게 강아지와 놀 수가 있겠는가. 에릭슨과 동시대의 심리학자였던 매슬로우(Abraham Maslow)는 망치와 인간의 관계에 관한 유명한 말을 남겼다. “망치를 들고 있으면 세상이 모두 못으로 보인다”(If all you have is a hammer, everything looks like a nail).¹⁵⁾ 몸은 실체라기보다는 타자와 관계 속에서 끊임없이 변화하는 과정인 것이다. 시각적인 지각의 장에서는 그러한 정동의 변화가 간과될 수도 있다. 몸을 피부에 감싸인 내부이며 타자와 분명하게 구별되는 실체로 생각하기 때문이다. 해러웨이는 “왜 우리는 자신의 몸이 피부에서 끝난다고 생각하는 것일까? 모든 존재가 피부로 밀봉되어 있다고 생각하는 것일까?”(“Why should our bodies end at the skin, or include at best other beings encapsulated by skin?”)¹⁶⁾라고 반문하였다. 그녀에게 피부는 존재를 봉인한 방어막이 아니라 존재자들이 서로 들락거리는 문턱이다. 『사이보그 선언문』에서 그녀는, 과거에 인간과 비인간을 구별했던 세 가지 경계가 와해되었다고 주장하였다. 인간과 동물의 경계, 인간-동물과 기계의 경계, 물질적인 것과 정신적인 것의 경계가 그것이다.¹⁷⁾ 사이보그는 그러한 경계 해체를 소환하는 이름이

Affect, Sensation. London: Duke University Press, 2011; 들뢰즈, 『스피노자의 철학』, 박기순 옮김, 민음사, 2001을 참조하기 바람.

15) Abraham Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, New York: Harper & Row, 1966, 15.

16) Donna Haraway, *A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the 1980s*. In *Feminism/Postmodernism*, ed. Nicholson, Linda. New York: Routledge, 1990: 61.

17) *Ibid.*, 9-11.

다. 터클이 생각하듯이 강아지와 사람, 감정로봇의 차이가 절대적인 것은 아니다.

앞서 언급했던 캐롤 길리건의 입장에서 보면 터클의 존재론은 남성중심적이다. 타자와의 관계를 중시하는 여성과 달리 남성은 타자를 배척하거나 통제함으로써 자신의 정체성을 강화한다. 이와 같이 타자의 공격에도 굳게 잠겨서 열리지 않는 단단한 성체의 이미지가 근대의 이상적인 몸, 남성적 몸이었다. 그것은 뚫린 몸(porous body)이 아니라 방어벽을 친 몸(buffered body)이었다.¹⁸⁾ 『공포의 힘: 비체화』(*Powers of Horror: An Essay on Abjection*)에서 크리스테바(Julia Kristeva)가 지적하였듯이 이러한 몸은 자기 안의 타자를 배척하고 비체화함으로써 자신의 남성적 정체성을 공고하게 한다. 이때 자신의 이상적 몸 이미지와 일치하지 않는 몸은 여성적인 것으로 타자화된다. 여성의 몸(생리혈)은 남성과 달리 시도 때도 없이 밖으로 새어나온다. 안과 바깥의 경계가 이미 해체되어 있는 것이다. 물론 남성의 몸도 예외가 아니다. 안과 바깥의 경계가 닫힌 몸은 죽은 몸이기 때문이다. 이 점에서 개인주의적이고 자율적인 몸은 남성적 환상에 지나지 않는다. 버틀러(Judith Butler)나 너스바움(Martha Nussbaum)과 같은 페미니스트 철학자들도 관계의 중요성을 무시하고 존재의 자율성만을 강조하였다는 이유로 그러한 남성적 환상을 강도 높게 비난하였다. 몸은 개체가 아니라 관계이며 실체가 아니라 관계인 것이다. 관계 이전에 존재는 없다. 존재는 관계의 결과인 것이다. 그리고 그러한 존재가 자율적이려면 그것은 상대적 자율성이다.¹⁹⁾

18) Charles Taylor, *A Secular Age*, New York: Belknap Press, 2018: 33. 테일러는 porous body를 전근대적인 몸으로, buffered body를 근대적인 몸으로 설명하였다.

19) Robyn Longhurst, *Bodies: Exploring Fluid Boundaries (Critical Geographies)*, New York: Routledge, 2000; Margrit Shildrick, *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*, New York: Routledge, 1997; Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford: Oxford

그런데 인간과 인간의 관계가 인간과 인공지능과의 관계보다 언제나 바람직하다고 말할 수 있을까? 전자보다 후자가 더욱 위험한 것일까? 필자는 소원해지는 인간 관계를 우려하는 터클의 문제의식에는 충분히 공감한다. 더욱이 디지털 친밀성에 대한 그녀의 고민의 시작은 관계중심적이었다는 점을 생각하면 더욱 그러하다. 한편에 인간, 다른 한편에 인공지능, 이와 같이 존재론적으로 결정된 상이한 개체가 있는 것은 아니다. 그녀는 양자의 상호작용뿐 아니라 상호변화까지 인정하였다. 기계를 사용하면서 인간은 기계화되고 반면에 기계는 인간화된다. 그녀가 즐겨 인용하는 처칠(Winston Churchill)의 격언이 있다. “우리가 집을 만들면 나중에는 집이 우리를 만들기 시작한다. 집이 우리 삶의 향방을 조절한다” (*Simulation* 9). 달리 말해서 인간과 기계는 공진화의 과정에 있는 것이다.²⁰⁾ 터클이 설명한 컴퓨터 1세대와 2세대의 차이처럼 컴퓨터를 사용하기 전의 인간과 사용한 다음의 인간은 동일하지 않다. 현실과 디지털, 인간과 비인간의 경계가 무너지며 뒤섞이고 혼재하기 때문이다. 모더니스트가 포스트모더니스트, 개인주의적 존재론이 관계론적 존재론으로 바뀌는 것이다. 논의의 이 지점까지 필자의 입장은 터클과 정확히 일치한다. 그렇다면 이제 인간은 기계와 더불어서 공진화의 새로운 국면을 모색해야 하지 않을까? 이것은 현실의 진단이 아니라 미래의 바람직한 방향을 지향하는 질문이다. 이 질문과 더불어서 터클의 입장은 필자의 입장은 나뉘기 시작한다. 필자는 인공지능과 인간이 차이가 절대적이 아니라 상대적이며 상호의존적이라고 주장한다. 인공지능이 발전을 거듭하면서 그것에 고유한 몸을 갖게 되면

University Press, 2000 등의 저술을 참조하기 바람.

20) 이러한 공진화를 대표하는 철학자가 Gilbert Simondon이다. 그리고 다음과 같은 해러웨이의 말을 참조할 수 있다. “Insofar as I use or employ a technology, I am used by and employed by that technology as well.” Donna Haraway, “Cittercam: Compounding Eyes in NatureCultures” in *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*, Ed, Evan Selinger, ed. New York: State University of New York (2006), 276.

인공지능도 진정한 감정을 가질 것이라고 예상한다.²¹⁾ 만약 리얼돌이라면 그것에게 사용자의 욕망을 거부할 수 있는 신체자기결정권도 인정해야 할 것이다. 우리는 인간중심주의적·인간예외주의적 특권을 내려놓아야 하는 것이다. 그런데 문제는 터클이 개인주의적 존재론과 개인의 자율성을 포기하지 못한다는 사실에 있다. 개인의 자율성을 위해서는 타자 및 비인간과의 경계가 필요하다고 생각하는 것이다. 그러한 경계가 이완되거나 약화되어 있으면 다시 보완해서 강화시켜야 한다고 생각하는 것이다. 그녀가 컴퓨터 1세대를 선호하는 이유도 그들의 그러한 자율적 정체성에 있었다.

그러나 필자는 컴퓨터 1세대의 형이상학이 아니라 2세대의 실용주의와 맥락주의를 선호한다. 2세대는 관계중심적이다. 인간이든 인공지능이든 강아지든 변치 않는 본질은 없다고 생각하는 것이다. 주어진 맥락과 상황이 존재의 의미(혹은 역사적 본질)를 결정하기 때문이다. 접속되는 맥락에 따라서 나는 인간보다 인공지능이나 강아지와 더욱 친밀한 관계를 형성할 수가 있다. 이때 필자의 존재론(혹은 2세대의 실용주의)은 비트겐슈타인(Ludwig Wittgenstein)과 데리다(Jacques Derrida)의 언어관과 맞닿아 있다. 비트겐슈타인은 언어의 의미를 사용에서, 데리다는 맥락에서 찾았다. 언어의 의미는 언어 자체가 아니라 그것이 사용되는 맥락에 있다. 여기에서 중요한 것은, 맥락은 계속해서 변화하는 과정이기 때문에 총체

21) 데이비드 레비(David Levy)는 21세기 중반에는 섹스 로봇이 상용화될 것으로 예측하였다. D. Levy, *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*(London: Harper Perennial, 2007). AI에 대한 윤리적 배려의 필요성에 대해서는 Mark Coeckelbergh, *AI Ethics*, Cambridge: MIT 2020를 참조할 수 있다. 인공지능에 감정에 대해서 필자의 생각은 다음과 같다. 본문에서 정의하였듯이 감정이란 몸의 변화이다. 감정이란 다른 것이 아니라 몸과 몸의 만남(충돌, 접촉, 공명, 오감)에서 발생하는 변화이다. 인공지능의 감정의 조건은 몸이다. 그러나 아직 인공지능은 이러한 몸을 가지고 있지 않다. 현 단계에서 인공지능을 탑재한 몸은 몸이 아니라 물질에 지나지 않는다. 물질에 부착된 센서를 통해서만 외부 환경이 정보로 입력되기 때문이다.

화될 수가 없다는 사실이다. 의미는 고체가 아니라 액체, 닫힌 몸이 아니라 열린 몸인 것이다. 이 점에서 우리는 인간과 인공지능은 분리된 개별적 존재가 아니라 상호작용하며 상대를 변화시키고 스스로도 변화되는 역동적 과정에 있다고 주장해야 한다.

(건국대학교)

■ 주제어

개인주의, 관계적 존재론, A.I. 친밀성, 감정, 주체, 세리 터클

■ 인용문헌

기든스, 앤소니. 『현대사회의 성, 사랑, 에로티시즘』. 배은경의 역. 서울: 새물결, 1996. Print.

_____. 『현대성과 자아정체성』. 권기돈 역. 서울: 새물결, 2010. Print.

김종갑. 「감정노동과 감정착취: 약함의 공동체와 강함의 공동체」. 『문학치료연구』 47 (2018): 59-83. Print.

누스바움, 마사. 『혐오와 수치심』. 조계원 역. 서울: 민음사, 2015. Print.

백, 율리히. 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』. 배은경의 역. 서울: 새물결, 1999. Print.

Banerjee, Debanjan and Rao, T. S. Sathyanarayana, “Sexuality, sexual well being, and intimacy during COVID-19 pandemic: An advocacy perspective.” *Indian Journal of Psychiatry* 62.4 (2020): 418-426. Print.

Benjamin, Andrew. *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*. Albany: State University of New York Press, 2015. Print.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1999. Print.

Christman, John. *The Politics of persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Print.

Erikson, Erik. *Identity: Youth and Crises*. New York: Norton, 1968. Print.

Fink, Bruce. *A Clinical Introduciton to Lacanian Psychoanalysis*.

- Cambridge: Harvard University Press, 1997. Print.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. Print.
- Haraway, Donna. "Crittercam: Compounding Eyes in NatureCultures" *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*. Ed. Evan Selinger. New York: State University of New York, 2006. Print.
- _____. "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the 1980s." *Feminism/Postmodernism*. Ed. Nicholson, Linda. New York: Routledge, 1990. Print.
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2005. Print.
- Held, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Print.
- Hochschild, Arlie Russell. *The Managed Hearts*. Berkeley: University of California Press, 1983. Print.
- Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Oxford: Polity Press, 2007. Print.
- Levy, David. *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*. London: Harper Perennial, 2007. Print.
- Luepnitz, Deborah Anna. *Schopenhauer's Porcupines: Intimacy and Its Dilemmas: Five Stories of Psychotherapy*. New York: Basic Books, 2003. Print.
- Maslow, Abraham. *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. New York: Harper & Row, 1966. 15. Print.
- Rawls, John. *Theory of Justice*. New York: Belknap Press, 2005. Print.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press, 1992. Print.

Selinger, Evan, Ed. *Postphenomenology: A Critical Companion to Ihde*. New York: State University of New York, 2006. Print.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. New York: Belknap Press, 2018. Print.

Turkle, Sherry. *Alone Together*. New York: Basic books, 2012. Print.

_____. *Life on the Screen*. New York: Simon & Schuster, 1995. Print.

_____. *Simulation and its Discontent*. Cambridge: The MIT Press, 2009. Print.

_____. *The Second Self*. Cambridge: The MIT Press, 2005. Print.

■ Abstract

**COVID 19, Body and Digital Intimacy:
The Ontological Relation between humans and A.I**

Kim, JongGab

(Konkuk Univ.)

This article concerns the nature of changes in intimacy caused by social distancing due to Corona 19. People's direct intimacy began to decrease while virtual intimacy such as chatbots is on the rise. How should we understand the emergence of this new form of digital intimacy? To answer this question, I will critically engage with Sherry Turkle, an authority on digital intimacy. She argued that AI's emotions are nothing more than programmed acting, thus having no genuine authenticity: AI doesn't have the ability to interact emotionally with humans. I can't entirely agree with her argument, for her view of emotion is anthropocentric and based on individualistic ontology. Against her, I argue that affect is fundamentally relational. Intimacy is not inherent in the individual existence of humans or AI. It occurs in the relationship between the two. Turkle is wrong to disqualify AI's emotion on the ground that it is programmed robots.

■ Key words

individualism, ontology, relationalism, A.I, intimacy, non-humans, subject, Sherry Turkle

• 코로나19와 몸, 그리고 디지털 친밀성 | 김종갑

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 2월 28일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

나와 다른 이를 포용하지 못하는 미국 사회의 상징 : 메릴린 로빈슨의 『집』

이 승 복*

I. 서론

메릴린 로빈슨(Marilynne Robinson)이 2008년에 발표한 『집』(*Home*)¹⁾은 『길리어드』(*Gilead*, 2004), 『라일라』(*Lila*, 2014)와 함께 “길리어드 3부작”이라 불리는 작품이다. 별칭이 말해 주듯 세 작품은 1950년대와 길리어드라는 공통의 시공간적 배경을 바탕으로 보턴(Boughton) 목사가족과 그의 평생지기인 에임스 목사 가족 간의 이야기를 그리고 있으며 서로 다른 입장에서 각각의 텍스트가 전개되기에 독자들이 두 가족의 이야기를 전체적으로 이해하는데 도움을 준다. 가장 먼저 발표된 『길리어드』가 죽음을 앞둔 에임스(John Ames) 목사가 7살 된 아들에게 남기는 편지 형식으로 3대에 걸친 가족사를 거쳐 자신이 살아온 삶을 정리하는 내용을

* 숭실대학교 부교수, tulsayi@hanmail.net

1) home은 집, 가정, 고향 등 다양한 의미로 해석될 수 있으며 이 작품에서는 전술한 세 가지 의미를 모두 포함하고 있다. 이 작품은 한국어로도 번역되어 있는데 옮긴이는 영어 원제목인 home을 그대로 살려 한국어 제목을 『홈』이라고 정했다. 그만큼 home이라는 단어가 이 작품에서 의미하는 것을 한 단어로 옮기기 자체가 매우 어렵다고 할 수 있다. 필자는 상징적인 의미에서의 가정이나 고향이라는 의미보다는 물리적인 집이라는 존재로 인해 보턴 목사 가족의 이야기가 전개되고 있는 점에 주목하여 “집”이라는 의미로 사용함을 밝힌다.

담고 있고, 가장 최근에 발표된 『라일라』는 에임스 목사의 부인이 된 라일(Lila)의 삶을 중심으로 성장과정과 가정을 이루기까지의 내용으로 이루어져 있다. 『집』은 보턴 가족의 문제아 잭(John Ames Boughton)과 동생 글로리(Glory), 그리고 쇠약할 대로 쇠약해진 아버지 등 세 인물을 중심으로 집의 의미는 무엇인가라는 질문을 기저에 흐르는 인종 문제와 함께 독자들에게 던지고 있다.

로빈슨의 작품은 국내 독자들에게도 잘 알려지고 국내 학자들에 의해서도 연구가 진척이 되고 있지만 아직 양적인 면에서는 수가 많지 않은데 『집』에 대한 국내 학자들의 연구는 몇 편 되지 않는다. 해외학자들의 경우 이 작품은 짝이라 할 수 있는 『길리어드』와 같이 논의된 논문이 매우 많으며, 다루어진 주제는 인종, 종교, 집에 대한 의미, 가족 간의 갈등 등이지만 많은 경우에 작가의 종교관을 기초로 하여 두 작품에 나오는 신학적 관점과 성경의 ‘탕자의 이야기’를 기초로 하여 그에 대해 다루어졌다. 또한 야구, 미디어 등 사회적이고 문화적인 측면에서 연구한 논문도 몇 편 볼 수 있다. 이 작품은 다른 두 작품과는 달리 인종문제라는 무거운 주제를 전면에서 내세우지만 독자들은 작품 중반이 넘어가서야 인종갈등이 주제임을 어렵듯이 접하게 된다.²⁾ 전작인 『길리어드』에서 잭의 대부 에임스 목사의 글을 통해서만 독자에게 소개되는 잭 보턴이 이 작품에서는 상세하게 묘사되며 작품의 전개를 이끌고 있는 만큼 잭에 대한 논의가 이 작품의 주제인 “귀향”에 대한 의미를 이해하는데 필수적이다. 그동안 많은 논문들이 성경에 나오는 ‘탕자의 이야기’에 빗대어 잭의 행동을 설명하거나 잭이 두 작품에서 던지는 신학적 질문들에 초점을 맞추어 논의를 하고 있지만 정작 잭이 어렸을 때부터 비정상적인 행동을 했던 원인에 대한 논의는 그

2) 『길리어드』에서도 인종에 관한 언급이 수차례 나오며, 아이오와 주 자체가 흑백 간의 결혼을 허용한 3개 주 가운데 하나일 정도로 인종 문제에 있어 상당히 개방적인 입장을 취했다. 하지만 『길리어드』의 화자인 에임스 목사에게 인종 문제는 자신의 아들에게 남겨 줄 인생의 회고에 비추어 볼 때 중요도가 떨어진다고 할 수 있다.

리 많지 않다. 책의 일탈적인 행위에 대해 논하기 위해서는 “집”이라는 물리적 공간에서 이뤄지는 가족 간의 관계에 대한 논의가 필수적이다. 가족 간의 관계를 논의하면 책의 일탈이 개개인에게 요구하는 미국 (주류) 사회의 기대치와 연계되기 때문이다. 따라서 책이 다시 고향을 등지게 되는 것 역시 개인적인 차원이 아닌 사회적 차원에서 논의가 되어야 한다. 이런 관점에서 볼 때 『집』은 인종 문제를 표면에 세우긴 하지만 주류 사회에 속할 수 없는 이들의 삶과 깊은 관계가 있음을 알게 된다. 본 논문은 “집”이라는 공간을 중심으로 가족 관계, 사회의 요구, 이향(離鄉)의 이유에 대해 논할 것이다.³⁾

II. 삶의 종착지로서의 집의 이미지

이 작품은 사회생활을 접고 길리어드로 귀향한 글로리를 아버지가 슬픈 마음으로 반기는 장면으로 시작한다. 그리고 20년 동안 의절하며 지낸 글로리의 오빠 잭 역시 집으로 돌아와서 길지 않은 시간 동안 세 식구가

3) 귀향(home, homecoming)이란 개념을 논의할 때 상당히 많은 비평가들이 “탕자 이야기”에 빗대어 논의하고 있다. 대표적인 예를 들자면, 잭(Alison Jack)은 『길리어드』 작품에 등장하는 잭의 귀향에 대해 논하면서 그의 귀향을 에임스 목사와 연계하여 논의하고 있다. 그에 의하면 『길리어드』와 “탕자 이야기”가 제기하는 질문은 “집(home)의 의미와 중요성”에 관한 것이며 “변화하지 않고 집으로 돌아오는 것이 가능한지에 대한 여부, 탕자를 용서하고 사랑하는 것이 무엇인지”(108)에 대한 논의가 중요하다고 주장한다. 비록 『길리어드』에 대한 논의는 하지만 책의 귀향에 대한 설명이면서 종교적인 측면에서 집으로 돌아오는 것이 무엇을 의미하는지를 잘 파악한 설명이다. 이런 시각에서의 논의가 이 작품의 결말 뿐 아니라 전체적인 맥락을 이해하는데 중요하긴 하지만 신학적, 종교적 논의가 필연적으로 수반될 수밖에 없다. 이러한 논의는 본 논문에서 다루는 내용과는 결을 달리하고 있다. 본 논문에서는 작품에 등장하는 인물들의 언행에 중점을 두고 논의를 하고 있기에 다루는 내용 역시 신학적, 종교적 시각에서의 논의를 가능한 배제하고 사회적 맥락에서 귀향과 이향이라는 측면에 초점을 맞추고 있다.

같이 지내며 점차 책의 고민을 알게 되지만 고민에 대한 해결책을 찾지 못한 책이 다시 집을 떠나게 되고 며칠 후 책의 흑인 부인과 아들이 보턴가를 찾아와 잠시 글로리와 얘기를 나눈 후 떠나는 장면으로 끝을 맺는다. 따라서 책의 고민이 무엇이며 가족 간의 관계가 어떠했는지, 그리고 책이 왜 다시 집을 영영 떠나야 했는지를 파악하는 것이 중요하다. 이들의 관계를 논의하는데 물리적인 공간으로서 집의 존재가 상당히 중요한데 집이라는 공간이 없다면 가족이 모여 갈등과 고민의 원인이 무엇인지 깨닫게 해 줄 매개체가 존재하지 못하기 때문이다.

이런 점에서 가장 먼저 논의될 사항은 가족이 모여 사는 물리적 공간으로서의 집과 가족 간 관계가 형성되는 삶의 공간으로서의 집을 어떻게 파악할 것인가이다. 작가 로빈슨은 집이란 곳을 “헌신적인 애정과 의무를 느끼며, 정체성을 부여받고 부여하며, 습관과 기호와 이야기와 관습과 기억을 공유하는 사람들”(Robinson, *Adam* 87)이 모인 곳이라 정의한다. 보턴가 사람들에게 집이란 곳은 따라서 하나의 작은 사회를 이루며 행동양식, 예의범절, 인간관계 등 사회생활에 필요한 다양한 가치를 배우며, 아울러 성장하는 아이들로 하여금 정체성과 가치관 확립에 필요한 여러 요소들을 제공해 주는 물리적 공간이자 정서적 유대감을 교감하며 공유하는 정신적 공간이기도 하다. 즉, 집이라는 곳은 한 가족이 가정을 이루며 사는 곳을 의미하는 동시에 서로 간에 정서적인 교감을 나누고 정체성의 근원이 되어 소속감을 느끼게 해 줄 수 있는 장소다. 사회생활을 접고 집으로 돌아온 글로리가 “집으로 온다는 것이 무엇을 의미하지?”(102)라고 던지는 질문은 작품 전체를 꿰뚫는 핵심이다.⁴⁾ 글로리의 질문에는 물리적인 건물, 가족 간의 정서적 유대감, 그리고 집으로 돌아와 정착한다는 귀향의 의미를 모두 담고 있기 때문이다. 게다가 자신과 오빠 책이 걸어온 삶의 궤적이 무엇이었으며 앞으로의 여정이 어떠할지에 대해 스스로 묻는 것

4) 본 논문에서 사용하는 텍스트는 한국어 번역본이며 앞으로 본문에서의 직접 인용은 괄호 속에 쪽수만 표기함을 밝힌다.

이기도 한데, 이에 대해 답하기 위해서는 집의 의미와 함께 가족사에 대해서도 논해야 한다.

이 작품에서 집은 잭과 글로리로 하여금 양가적인 감정이 들게 하는 공간이자 가족들 간의 관계를 다시 떠올리게 하는 기억의 공간이다. 집에 돌아온 잭과 글로리는 미래에 대한 희망과 절망이라는 모순된 감정을 갖는데, 이는 집의 구조나 상징적인 가치를 대하는 그들의 서로 다른 태도와도 밀접한 관련이 있으며 이들이 보이는 다른 태도는 어렸을 때부터 형성된 가족들 간의 관계 속에서 그 원인을 유추할 수 있다. 작품의 끝부분에서 보턴 목사는 칼뱅의 말을 인용하여 잭과 글로리에게 가족의 역할은 “우리 와 가장 가까운 사람들을 보살피”는 것이며 이것이 바로 “하나님의 섭리”(394)라고 말한다. 보턴 목사 부부는 평생을 자식들의 행복을 위해 기도하며 살아왔으며 이런 맥락에서 볼 때 보턴 목사에게 집이라는 곳은 단순히 가족이 모여 사는 물리적 공간을 넘어 지난날의 실패나 좌절을 극복하고 새로운 출발을 도모할 수 있는 치유와 기회의 공간으로 인식된다. 약혼자가 사실은 유부남이며 그로 인해 결혼을 하지 못한 채 사회생활을 접고 집으로 돌아온 글로리에게 집은 그동안 겪은 온갖 노고와 마음의 상처를 달랠 수 있는 치유의 공간이 될 수 있다. 마찬가지로 오랜 떠돌이 생활을 접고 집으로 온 잭 역시 사회에서 적응하지 못한 자신의 삶을 다시 추스릴 수 있는 기회를 가질 수 있다. 더욱이 보턴 목사에게 이 집은 “자신의 삶이 대체로 축복받았다는 사실을 두말할 필요없이 구체적으로 드러내는 명백한 실체”(16)이기에 집과 가족에 대한 자부심과 애정은 의심의 여지가 없다.

하지만 잭과 글로리가 집에 대해 갖는 감정은 다소 복잡하며 때로는 긍정적인 면보다는 부정적인 기억이 더 강하게 나타난다. 아버지나 그들 스스로 기대하는 치유와 기회의 장소보다는 이들이 함께 모여 생활하는 현재의 집 상태는 오히려 삶의 종착지, 즉 더 이상 나갈 곳이 없는 막다른 골목이라는 인상을 주기에 충분하며 결핍이나 죽음의 분위기가 지배적이

다. 작품의 시작 장면을 보면 집이라는 곳, 집으로 돌아온다는 것이 반드시 좋은 일은 아니라는 점이 두드러진다.

“집에서 머물겠다고, 글로리?” 아버지의 말에 그녀의 가슴이 무겁게 내려앉았다. 아버지는 글로리의 귀향에 애써 기쁜 눈빛을 보이려 했지만 딸이 가여워 그만 눈시울을 축축이 적시고 말았다. “그래, 이번에는 한동안 머물겠다고?” 아버지는 얼른 고쳐 말하며 지팡이를 기운 없는 손으로 옮겨 쥔 후 딸의 가방을 받아 들었다. ‘하느님, 오, 하느님.’ 이즈음 그녀의 기도는 모조리 이렇게 시작해서 이렇게 끝났으니, 깜짝 놀라 내지르는 비명이나 다름없었다. ‘아빠가 어찌면 이렇게 쇠약해지셨지? 그 와중에도 기사도 정신을 발휘해 내 가방을 방에 올려다 주려고, 지팡이를 계단 난간에 걸어 놓으셨어. 오, 하느님.’ 아버지는 딸의 가방을 옮겨 주고 나서야 마음을 가라 앉히며 방문 옆에서 있었다. (15)

미래에 대한 희망이나 과거 아픔을 치유하는 모습이 아닌 슬픔과 쇠약한 모습으로 시작하는 첫 장면은 작품 전체의 분위기가 어떨할 지를 암시한다. 특히 시작 장면은 집과 자식들에 대해 남부럽지 않은 자부심을 가졌던 아버지 보던 목사의 기대와는 다른 모습으로 잭과 글로리가 살아왔음을 의미한다. 더 이상 온 가족이 모여 살며 한창 성장하는 자식들의 떠들썩하고 활기찬 모습은 과거 속에 묻힌 채 이제는 은퇴하고 죽음을 가까이 둔 아버지, 결혼과 사회생활에 실패한 딸과 아들로 인해 적막함과 외로움, 그리고 무엇보다도 삶의 종착지라는 인상을 준다. 글로리와 잭이 또 다른 삶을 시작할 수는 있어도 그들의 미래는 발전된 모습이 아닌 오히려 퇴행적인 모습을 보이리라는 암시마저 주는데, 잭과 마찬가지로 글로리는 “달리 있을 만한 곳이 아무 데도 없어서” 집으로 온 것이고, 잭 역시 “이 집을 선택한 것은 아니”(65)였기에 어쩔 수 없이 집으로 올 수밖에 없었던, 일종의 반강제적으로 상황에 이끌린 탓이었기 때문이다. 그러기에 글로리는 “‘견고하게 우뚝 서 있는 이 집이 나한테는 왜 이렇게 버려진 듯 보일까? 왜 이렇게 안타깝고 가슴 아프게 느껴지는 걸까?’”(17)라고 속으로 되뇌일 수밖에 없다.

이런 맥락에서 이해할 때 보턴가의 집이 상징하는 또 다른 모습은 정체된 삶이다. 평화롭지만 따분하고 변하지 않는 곳, 변(화)하지 않고 변화를 무시하는 곳임을 상징한다. 집의 내외부 모습은 이러한 점을 뒷받침한다. “... 보턴가는 모든 것을 간직하고 있었다”(23)는 글로리의 설명은 모든 다양성을 아우르며 품고 미래로 전진하는 긍정적 의미에서가 아니라 과거를 있는 그대로 품고 있기에 앞으로 나가지 않고 과거에 머물러 있는 부정적 의미로 집을 해석한 것인데, 이는 마치 사람들 세계에서 서로 어울리며 발전하는 것이 정상인 사회로부터 “추방”(Ahn 74) 당한 기분을 들게 할 정도로 정상적인 삶의 모습과는 다름을 말한다. 이는 집에 대해 다른 형제자매들이 갖는 생각에서도 알 수 있다.

이제 여기에 살기 위해 돌아와 보니 그녀의 눈에 마을이 다르게 보였다. 그녀에게 익숙한 길리아드는, 오로지 그리운 추억 속의 장면과 대상일 뿐이었다. 잭을 뺀 언니 오빠들은 집에 오는 것을 무척이나 좋아하면서도 항상 다시 떠날 준비가 되어 있었다. 그들에게 옛날 집과 옛날 기억들은 말할 수 없이 소중한 것이었지만, 그럼에도 그들은 떠나면 사방팔방에 뿔뿔이 흩어져 살고 있었다. 과거는 그 자체로 무척 아름다웠다. 하지만 아버지의 말마따나 ‘머물려고’ 돌아와 보니, 과거의 기억이 불길하고 꺼림직하게 변했다. 이런 식으로 기억의 경계를 넘어 과거를 현재나 미래가 되게 하면 후회하게 되리란 걸, 언니 오빠들은 모두 알고 있었을 것이다. 그들이 자신에게 품게 될 동정을 생각하자 글로리는 속이 부글부글 끓었다. (22, 필자 강조)

위 인용구에서 중요한 구문은 맨 마지막 문장으로 성인이 된 자녀가 다시 부모 곁으로 돌아오는 것은 정상적이지 않다는 것, 발전이 없는 삶, 즉 퇴행적인 삶이라는 것이며 이는 가족 모두가 인정하고 있다는 것을 의미한다. 더욱이 형제들의 동정을 산다는 것 자체가 이미 실패한 삶이라는 것을 인정할 수밖에 없기에 집으로 돌아오는 것은 글로리에게는 사회 생활에서 겪은 실패를 떠올릴 수밖에 없다.

“모든 혼란과 분열로부터 초연한 그 오래된 질서 정연함,” 그리고 “평화

와 휴식이 있던 그 옛날의 안식일”(69)을 떠 올리기에 한편으로는 평온함을 주기도 하지만 또 다른 한편으로는 변하지 않는 과거, 시간의 흐름이 멈춘 정체된 과거의 삶의 답답함을 주기도 한다. 집의 식당은 “예전 그대로”였는데 “마음만 먹으면 쉽게 바꿀 수 있었던 것들이라 더 숨이 막히는 것 같았다”(69)는 글로리의 말 속에서 집이라는 공간이 주는 이중적인 모습, 특히 부정적인 감정을 더 강하게 느끼고 있음을 알 수 있다.⁵⁾ 식당 장식장의 “자질구레한 물건들과 예의상 간직하고 있는 선물들도 다 치워버릴 수만 있다면 얼마나 좋을까”(70)라는 말 속에는 과거와 이별하고 싶지만 그러지 못하는 심정을 읽을 수 있다. 작품의 시작 부분에 글로리는 어린 시절의 집을 “하나도 변하지 않은 어린 시절의 영토”로 표현하고 “모든 것을 간직하고 있었다”(23)라고 기억한다. 글로리에 의견에 의하면 결국 집이라는 공간은 과거의 유산을 유지하며 과거를 현재에 재현하는 역할을 담당하지만 역설적으로 그러한 재현 기능이 현재에는 더 이상 도움이 되지 않고 후속 세대에게는 오히려 버거운 짐이 될 뿐이다.

정체되거나 퇴행하는 삶을 상징하는 보턴 가의 집은 좀 더 넓은 의미에서 볼 때 변(화)하지 않거나 변(화)할 의지가 없는 길리아드의 분위기, 더 나아가 아이오와와 미국 사회를 상징한다고 볼 수 있다. 보턴 가족의 집 앞에는 “읍내를 통틀어 제일 나이 많은 떡갈나무”가 서 있는데 아버지의 주장으로는 “사람들이 하나님의 눈을 가졌다면, 지질시대에 땅속에서 솟아 나온 그 나무가, 아이오와의 떡갈나무로 태어난 것을 기뻐하는 모습을 볼 수 있”(17)다고 한다. 따라서 마을에서 제일 오래된 나무가 있고 “모든 것을 간직하고 있”(17)는 집은 길리아드를 대표한다고도 볼 수 있다. 또한 아이오와 주는 한때 “대통령인 그랜트 장군[이] 진보주의의 빛나는 별”이라 칭송했음을 떠올릴 때 길리어드라는 마을은 아이오와 주를 대표할 뿐

5) 멀레스타인(Daniel Muhlestein) 역시 글로리가 집에 대해 부정적으로 묘사한 것에 초점을 맞추고 있으며 “더 이상 그녀에게 집이라는 생각이 들지 않는 곳”(65)이라는 설명을 덧붙인다.

아니라 남북전쟁으로 갈라졌던 미국 사회를 다시 하나로 묶고 발전을 거듭한 원동력이던 진취적이며 진보적 정신을 지닌 주류 미국사회에 대한 비유로도 읽을 수 있다.⁶⁾ 그랜트 장군이 언급한 “진보주의의 빛나는 별”은 인종 문제에 있어 매우 진보적인 태도를 보였음을 의미한다.⁷⁾ 하지만 불과 백 년도 채 지나지 않은 현재에 남아있는 것은 “먼지와 재뿐”(『길리아드』 218)이라는 에임스 목사의 회상은 길리아드가, 그리고 비유적으로 아이오와 주 및 미국 사회가 이미 오래전부터 발전이 아닌 답보나 퇴행의 길을 밟아왔음을 암시한다.⁸⁾

III. 잭의 일탈적 행동

잭이 20년간 고향인 길리아드를 떠나 타지에서 살아온 것에는 여러 이

-
- 실제로 수전 페티트(Susan Petit)는 보턴 가에 있는 떡갈나무에 주목하여 그것을 보턴 가, 길리아드, 그리고 미국사회를 하나로 묶는 상징으로 해석하고 있다. 그에 따르면 떡갈나무는 “미합중국과 아이오와 주를 대표하는 나무”(the national tree of the United States and the state tree of Iowa)라는 것이다(“Names” 143).
 - 길리아드는 허구의 장소이나 아이오와 주의 타보(Tabor)라는 도시를 모델로 삼고 있는데 타보라는 곳은 미국 역사뿐 아니라 성경에서도 중요한 장소로 등장한다. 유대인 전통에 따르면 제2 성전 시대에 새로운 달의 시작과 절기를 알리는 불을 밝혔던 여러 산의 하나이며 롬바에 대한 반란의 장소로도 의미가 깊은 장소이다. 기독교 전통에서도 타보 산(Mount of Tabor)은 예수가 변모를 경험한 장소의 하나이며, 성경에 등장하는 길르앗(Gilead)은 아곱이 삼촌 라반 식구들의 부당한 대우를 피해 도피한 장소인 “길르앗 산악지대”(창 31:21)를 일컫는다. 또한 미국 역사에서 타보 시는 캔자스에 대한 노예주/자유주 결정을 위한 투표 전에 노예 반대론자들이 주 경계선을 넘기 전에 모여 무장을 하던 전초기지였으며 노예를 탈출시켰던 지하철도가 실제로 있었기에 노예철폐론자들에게 있어 자유에 대한 상징의 장소로 각인된 곳이다. 이런 연유로 아이오와 주는 자유에 대한 열망 뿐 아니라 열망을 행동에 옮길 수 있는 실천력을 겸비한 곳으로 세간에 인식되는 곳이었다.
 - 작품에서 잭이 다시 고향을 등지는 이유는 고향과 고향 주민들이 인종 문제에 대해 보이는 완고한 태도 때문이다.

유가 있다. 어머니가 돌아가셨을 때도 집을 찾지 않던 잭이 중년의 나이에 다시 돌아온 것에는 어떤 이유가 있으며 다시 떠난 이유는 무엇인가를 밝히는 것이 이 작품의 핵심이다. 여러 비평가들과 신간서적을 소개하는 신문기사들이 이 작품을 성경에 나오는 “탕자의 이야기”에 빗대어 논의하는데서 알 수 있듯 잭은 보턴 집안의 악동(blackship)으로 성장한다. 어렸을 때부터 다른 형제자매들과 잘 어울리지 않고 말썽을 피우며 적잖이 부모 속을 썩이는 아이다. 작품은 잭이 왜 그런 말썽꾸러기로 자라는지에 대해 직접적으로 언급하지는 않고 잭이 저지르는 행동의 결과에 대해서만 묘사하고 있어 그 원인에 대해서는 행간을 읽으며 추측할 수밖에 없다. 페티트는 잭의 행동을 자폐증을 앓는 이들의 전형적인 특징이라 규정하고 그를 기반으로 잭의 언행을 분석한다.⁹⁾ 하지만 잭의 행동상의 특성이 자폐증의 특성과 상당 부분 일치하긴 해도 잭의 기이한 행동이 모두 자폐증적인 특성에서 비롯되었다고 단정할 수는 없다. 무엇보다도 잭이 번민하는 가장 큰 원인인 흑인과의 결혼을 자폐증적인 특성만으로 설명하기에는 충분하지 않기 때문이다.

작가 자신이 잭의 행동에 대한 원인을 드러나게 설명하지 않는 것은 역설적으로 원인이 중요하지 않다는 의미로 이해할 수 있다. 즉, 왜 그런 행동을 했는가보다는 그 결과가 어떠했으며 그에 대한 주변인들의 생각이나 판단을 잭이 어떻게 받아들이는지에 대한 설명이 더 중요하다는 의미다. 잭이 다른 형제자매들과 사뭇 다르며 문제아로 찍히며 성장하는 원인에 대해 암시하는 대목은 그가 난산 끝에 태어난 대목을 들 수 있다. 너무 위험한 순간이었기에 식구들이 너무 놀랐는데 그로 인해 그의 두 누나들은 “한동안 절대로 결혼하지 않겠다고 맹세”(375)할 정도였는데 훗날 그

9) 페티트는 자폐증의 많은 전형적 증상이 잭의 언행에 나타나는데 그 중 두드러지는 것은 자신에 대한 타인의 판단을 그대로 받아들이며, 규율을 어기고 그 결과에 대해서 심각하게 인식을 하지 못하는 것, 그리고 타인의 감정을 제대로 인지하지 못한다는 점을 지적한다. 실제로 작품에서 잭은 어렸을 때부터 “꼬마 도둑에 술주정뱅이 머슴애”(28)로 동네에 소문이 날 정도로 말썽장이었다(“Autism”).

사실을 알게 된 책은 “절대로 잊을 수 없는 외로움”과 “그토록 쓸쓸한 거리감”(376)을 느낀다. 순조롭게 태어난 형제자매들과 비교할 때 “자기만 그러하지 못했다는 사실”에 “상처라도 입은 것 같았다”(376)는 글로리의 추측에서 독자들은 책이 열릴 때부터 다른 형제자매들과 남다른 성격을 형성했던 원인(遠因)을 가늠할 수 있다.

자신이 남달리 힘들게 이 세상에 태어났다는 사실에 충격을 받은 책이 느꼈을 외로움과 거리감은 작품을 관통하는 또 다른 주제인 소외와 연결된다. 이 작품에서 두드러지게 느낄 수 있는 감정은 외로움인데 이 작품의 이야기를 실제로 전개해 나가는 아버지, 아들, 딸 사이의 대화에서 의사소통이 잘 이루어지지 않거나 상대의 언행에 대해 곰곰이 그 의미가 무엇인지 생각하는 장면이 상당히 많이 나온다. 이 세 인물은 각각 배우자와 사별하거나 부인 및 아들과 타의로 헤어졌고, 결혼을 약속했던 남자의 배신으로 가정을 꾸리지 못한 외로움뿐 아니라 서로 간에 소통이 힘들거나 단절되어 상대방의 마음을 잘 이해하지 못하기에 상대의 세계에 쉽사리 들어가지 못한 채 서로 간에 소외되어 있다는 공통점이 있다. 이러한 거리감, 외로움, 소외감을 주로 주는 인물은 어릴 때부터 형제자매들과 다름을 느낀 책이다. 특히 20년 만에 아버지와 누이동생과 같이 지내는 동안 책의 일거수일투족은 아버지와 글로리로 하여금 어떤 의도에서 그런 언행을 보이는지 끊임없이 생각하게 한다. 작품에 자주 등장하는 장면 중 하나는 서로가 무슨 생각을 하고 있는지를 헤아리는 장면인데, 이처럼 가족 사이에 서로의 의중을 살피야 한다는 것은 겉으로 보이는 것과는 달리 이들이 실제로는 남과 다름 없음을 암시한다. 특히 식구들 중 책과 가장 가까이 지냈던 글로리조차 책과의 거리감을 다음과 같이 묘사한다.

엄마는 아들들을 교회의 왕자님들이라고 불렀는데, 성경을 손에 든 채 양복을 입고 벡타이를 맨 차림으로 교회 안을 어슬렁거리는 모습은 참으로 멋져 보였다. 보통은 셋이 그랬지만 *어쩌다가 책까지 넷이* 그럴 때도 있었다... 이제 다시 책을 보고 있노라니 그 시절이 떠올랐다. 다른 오빠들과는 성인이 된

후로 더 친밀해지면서 서로 잘 알게 되었지만 책은 예전처럼 여전히 그녀에게 거리를 두고 있었고, 그런 그의 모습에 그녀는 새삼 안달을 하면서 그가 자신을 알아보고 인정해 주기를 바라고 있었다. (114, 필자 강조)

식구들은 항상 책을 조심스러워했고 그를 만지는 걸 두려워하다시피 했다. 그에게는 수줍음이나 과묵함 이상의 범접할 수 없는 면이 있었다. 여성적이면서도 부서지기 쉬운 것이었다. 그 때문에 형제들 모두 본의 아니게 책에게는 별나게 예의 바른 태도를 취했고 심지어는 엄마까지도 그랬다. 다들 서로 붙잡고 끌어안고 난장판을 벌이며 상대방을 거칠게 다뤘지만, 책에게는 그렇게 하지 못했다. 아버지까지도 그의 어깨를 두드릴 때 머뭇거리며 조심스러워할 정도였다. 그 어린아이가 왜 그런 식으로 자신의 외로움을 방어해야 했을까? 그래도 그 애가 하는 대로 내버려 두라고, 안 그러면 집을 떠날 거라고 아버지는 말했었다. 책은 늘 가족들로부터 저만치 떨어진 채 미소를 지었고, 그 미소조차 슬프고 힘겹게 보였다. 이는 가족들과 함께 있을 때도 마찬가지였는데, 거기에는 진한 소외감이 배어 있었다. (262-63, 필자 강조)

책이 스스로를 고립시키는 이유는 자신만이 다른 형제들과 다르다는 일종의 자격지심으로 해석할 수 있지만 고립의 원인이 반드시 책에게 있지는 않고 오히려 주변인들이 책을 이해하지 못한 데서 기인할 것임을 알 수 있다. 아들이 돌아온 후 아버지가 아들에게 용서를 구하는 장면을 보면 책이 말썽꾸러기이자 문제아로 자라게 된 배경에는 가족의 무지에서 비롯되었다는 것이 드러난다.

“...사람들은 늘 이렇게 말했지. 엄하게 하세요! 야단을 치세요! 그 애를 위해서 그렇게 하세요! 하지만 나는 늘 슬픔이나 우울함 같은 걸 보았단다. 그 어린 네게서 말이다! 그러니 내가 어떻게 화를 낼 수 있었겠니? 너를 어떻게 도와줘야 할지 알아야 했는데 그랬구나.” (179)

아버지의 말은 작게는 부자 사이에, 넓게는 책과 나머지 가족 사이에 소통이 부재했음을 인정하는 후회 어린 고백이다. 어린 아들의 슬픔과 우울함을 알면서도 도울 방법을 알지 못했다는 것은 책의 슬픔을 나머지 가족

들에게 알리지 않고 아들과 대화를 나누지 못했다는 것이다. 부자 간의 소통은 비단 생물학적 부자 관계에 국한되지 않는다. 보턴 목사의 평생지기이자 책의 대부인 에임스 목사 역시 책의 고통을 이해하지 못한 채 그에 대한 질투로 책을 더욱 궁지로 몰아 넣는다. 책은 친아버지를 “목사님”(sir)으로 부르는데 비해 에임스 목사를 어릴 때부터 “아빠”(Papa)라고 불렀으며 중년의 나이에도 가끔 그렇게 부른다. “목사님”과 “아빠”라는 호칭이 암시하듯 책은 친부보다는 대부에게 더 친밀함을 느끼며 대부에게서 관심과 인정을 받고 싶어하는데, 식구들에게 얻지 못한 애정이나 소속감을 대부에게서 얻고자 하는 갈망이라 할 수 있다. 책이 중년의 나이에도 그를 “아빠”라고 부르는 이유는 “어느 아버지가 그러하듯 에임스 목사가 자신을 도와주리라는 희망을 버리지 않았기 때문”(Petit 310-11)인데 에임스 목사는 여전히 책을 이해하지 못하거나 이해하려는 시도조차 하지 않은 채 주일 예배에 자신의 교회에 참석한 책을 의식해 책을 비난하는 설교를 의도적으로 하여 책으로 하여금 예배 도중에 자리를 뜨게 한다.¹⁰⁾

IV. 정상적이지 않다는 이질감과 소외

책과 주변인들 사이의 소통 부재에 대한 이유가 무엇인지를 논의하는 것이 귀향 후 전개되는 사건들을 이해하는데 필수적이다. 이를 위해서는 집안에서의 책의 위치, 인종 문제, 그리고 책을 통해 작가가 상징하고자 하는 것이 무엇인지를 논의해야 한다. 책이 형제자매에게 느끼는 이질감은 다른 형제자매들 역시 책에게 갖고 있으며 이로 인해 그들은 점차 상호소통의 어려움을 겪는다. 소통의 어려움을 초래하는 원인 가운데 하나는

10) 페티트는 책을 거부하는 에임스 목사의 내면에는 그를 향한 질투가 자리잡고 있으며 책을 대할 때 상당히 위선적인 모습도 보인다고 설명한다. (“Finding” 305, 309) 작품에서도 에임스 목사는 여전히 책을 싫어한다고 묘사된다(88).

행위에 대한 잘잘못을 판단하는 기준, 더 나아가 자신의 행동이 도덕적으로 어떤 의미를 지니는지에 대한 기준이 다르다는 것이다. 행위에 대한 도덕적 판단의 기준이 다르다는 것은 책과 다른 형제들을 갈라놓는 매우 중요한 요인이며, 이 차이점은 더 나아가 상징적으로 미국 주류사회에 속하거나 소외되는 집단의 차이와도 연관이 있다. 책의 형제자매들은 미국의 건국이념의 하나인 기독교적인 가치와 사회가 요구하는 예의범절을 어려서부터 체득하며, 보턴 가족은 목회자 가정이기 때문에 “위낙 공적인 삶”(37)을 살 수밖에 없었다. 어릴 때 교회 예배가 끝났을 때나 평일에도 손님들을 맞이하는 장면을 보면 공동체에서 요구하는 예의범절을 철저히 지키고 사람들과의 관계를 통해 사회성을 배우며 성장하는 과정을 경험한다. 집에 방문한 손님들 앞에서 “예의범절을 배”우는데 “팔꿈치를 옆구리에 붙이고 다리를 흔들지 않은 채 서로 끊임없이 집적거리고 말씨름을 벌이는 짓을 한 시간이나 꼭 참아야”(69) 했고 손님들은 “오래 성직자의 위엄을 갖춘 나이 지긋한 남자들로 자기들 앞에서는 어린애 같은 행동을 해서는 안 된다는 티를 유별나게 내는 사람들”이었고 “아이들은 손님들이 말을 걸 때까지, 또는 식사가 끝날 때까지 기다”리거나, 아니면 “엄마가 포크를 들 때까지 기다렸다가”(69) 식사를 해야 하는 등의 기본적 예의를 몸에 익히며 성장한다.

어릴 때부터 교회 어른들과의 부단한 접촉은 보턴 자녀들의 언행 및 의식에 지대한 영향을 주었는데, 마을 어른들은 이들이 성장한 후에도 어른들의 기대, 즉 사회가 기대하는 삶을 영위하도록 이끄는 역할을 한다. 보턴 자녀들에게는 사적인 영역이나 삶조차 이처럼 공적인 영역이나 삶으로 될 수밖에 없기에 (Tanner 42)¹¹⁾ 보턴 가정은 작게는 길리어드 마을, 더

11) 특히 태너(Laura E. Tanner)는 항상 보턴 집안에 존재하는 이름도 알 수 없고 낯선 손님들이 아이들의 일거수일투족을 날카롭게 관찰하며 지도하는 일종의 감시자의 역할을 수행한다고 본다. 따라서 보턴가의 자녀들은 어릴 때부터 공적인 삶, 즉 미국의 주류 사회가 기대하는 삶을 살도록 은밀하게 그리고 노골적으로 강요받았다고 볼 수 있다.

넓게는 기독교적 가치에 바탕을 두는 당시 주류 사회의 축소판이라 할 수 있다. 어릴 때부터 공적인 삶을 살게 된 보턴 목사의 자녀들은 성장하여 각각의 길을 걸으며 독립된 가정을 꾸린다. 따라서 보턴가의 자녀들의 삶은 결과적으로 기독교적 가치에 바탕을 두고 있으며 이들은 미국 사회가 바라는 기대에 어긋나지 않는 삶, 누가 보더라도 평범하며 예측이 가능한 모범적인 삶을 산다. 이에 비해 잭은 애니 월러(Annie Wheeler)라는 십대 소녀와 부적절한 관계를 갖게 되는 충격적인 사건으로 인해 가출하여 굴곡진 삶을 산다. 어릴 때 잭이 저지르는 행위는 형제들의 기준으로, 그리고 사회적인 기준으로도 해서는 안 될 행위로 인해 감옥에 가지 않을까 하고 가족들이 걱정할 정도(19)의 행위를 자주 저지른다. 그때마다 형제들은 “잭이 한 말이나 잭이 저질렀거나 저지를 것으로 의심되는 일들은 아버지에게 고해야만 했”(18)다고 글로리는 기억하는데 이는 이미 어릴 때부터 그들 사이에 상당한 거리감이 존재했음을 알린다. 형제들이 항상 자신을 감시하고 밀고한 사실을 잭이 알아차려 상황이 더 나빠졌지만 잭이 절대로 보복하지 않았고 그로 인해 상황이 더욱 나빠졌다(19-20)는 것은 그들 사이에 존재하는 불통의 역사가 오래되었음을 알려준다.

이러한 사회성을 통한 예의범절을 잭 역시 체득하지만 형제자매들과 다르다는 이질감과 소외감은 잭의 마음 깊숙하게 자리 잡아 형제들과 갈등을 일으키는 원인이 된다. 잭이 느끼는 내적 갈등은 성장하면서 점차 외적인 소외감으로 나타나며 성인이 된 후에도 한 사회에 적응하지 못하거나 소속되지 못하며 자의반 타의반으로 스스로를 주변화시키는 요인으로 작용하며 정상적 삶의 궤도에서 더욱 멀어지게 한다. 집안의 악동으로 성장하는 잭은 이미 어릴 때부터 도둑이나 술꾼으로 낙인찍히기에 자신이 속한 공동체에서 통상적인 소년이나 청소년이 차지하는 것과는 전혀 다른 위치에 놓인다. 더욱이 집안에서 다른 형제자매들과 달리 잭 홀로 할 수 있는 일이 없다(411-12)는 설명은 각기 주어진 위치나 역할에서 잭은 벗어나 있음을 말하는데 이러한 ‘비정상적’인 위치는 그만큼 잭이 남들과

다르고 어울리지 못하는 특이한 존재라는 것을 드러낸다. 독특한 존재로 성장한다는 것은 겉으로 보이는 성격이나 기질이 남들과 다르다는 것을 넘어 책의 삶의 궤적이 홀로 다르게 된다는 것을 암시하는데 이는 다른 형제들이 보이는 평범한 삶을 책이 따르지 못하리라는 것을 예시해 준다.

집안의 말썽꾸러기로 성장하는 원인은 전술한 바와 같이 텍스트에서 직접 언급되지는 않고 그 결과에 대해서도 상세히 묘사되지는 않는다. 다만 평범한 삶을 사는 형제들과는 달리 책이 굴곡진 삶을 사는데 대해서는 글로리 및 아버지와 나누는 대화를 통해 단편적으로만 소개될 뿐이다. 이처럼 작가가 의도적이라 할 만큼 다른 가족들과 다른 모습을 보이는 책과 그의 삶에 대해 설명하지 않고 그 결과에 초점을 맞춰 이야기를 전개하는 것은 원인보다 결과를 어떻게 받아들일 것인가를 더 중시한다는 의미다. 이렇게 볼 때 책이라는 인물이 지닌 작품 속의 위치는 보턴 집안의 말썽꾸러기라는 개인적 차원을 넘어 작가는 길리어드 공동체, 넓게는 미국의 주류 사회에 속하지 못하는 인물이나 특정 집단을 대변하는 상징적인 인물,¹²⁾ 즉 새롭게 태어난 존재가 아니라 이미 오래 전부터 미국 사회에 존재해 오고 있는 상징적인 인물을 가리키고 있음을 암시한다. 따라서 책에 대한 주변인들의 반응은 미국의 주류 사회가 소외된 특정 집단을 어떻게 바라보고 있으며 그런 시선이 그들에게 어떤 영향을 끼치고 또 그들이 앞날을 선택할 때 어떤 결과를 가져다 주는지를 암시한다고 할 수 있다.

이런 맥락에서 본다면 형제들과 책 사이의 거리감과 불통은 넓은 의미에서 주류 사회와 그로부터 소외된 집단 간의 불통을 상징한다고 할 수 있다. 이는 집으로 돌아온 책이 에임스 목사 부부와 아버지와 나누는 대화에서 “단지 신에게 버림 받은 사람들을 대변해 제가 말을 해야 한다고 생각

12) 전술한 바와 같이 보턴 가정을 기독교적인 가치에 바탕을 두고 예외범절을 중시하며 자식들이 평범한 삶을 영위하고 있다는 면에서 주류 사회의 축소판이라 본다면 글로리와 책은 그 사회에서 일탈한 존재라 할 수 있는데, 글로리는 결혼에 실패를 했을 뿐 삶에 있어 큰 문제를 겪지 않은 반면에 책은 평범한 이들이 생각할 수 없을 정도로 정상에서 벗어난 삶을 산다는 차이를 보인다.

했을 뿐이에요. 그들은 사실 무해하거든요”(365)라며 스스로의 자리를 정의하는 장면에서 확인할 수 있다. 잭의 굴곡진 삶을 나타내는 대표적인 모습으로는 알콜 중독과 전과자, 그리고 이들보다 더 충격적인 흑백 인종 간의 통혼자들로서, 이들은 종교와 법, 그리고 사회적 금기사항을 모두 어긴 존재들이라 할 수 있다. 이들 소외집단을 대변하는 잭의 성장과정과 그 행을 묘사할 때 전술한 바와 같이 원인을 규명하기보다 결과를 중시한다는 것은 미국 사회에 속하지 못한 소수인들의 대표로 상정하고 주류 사회가 그들을 수용할 수 있는가에 초점을 맞춘다고 볼 수 있다. 이는 소외된 자들이 주류 사회가 자신들에 내리는 판단에 어떤 반응을 보이며¹³⁾ 그 결과로 어떤 행동을 선택해야 하는지를 다룬다는 것이다. 이런 방식으로 텍스트를 읽게 되면 비로소 전체적인 맥락에서 잭의 기행이나 주변인들의 얘기를 이해할 수 있게 된다. 보턴 가 사람들에게 가장 큰 충격을 준 사건은 잭이 스무 살 때 십대 소녀인 애니 휠러와 정을 통하고 아이를 갖게 된 사건이다. 더구나 잭의 어린 딸이 제대로 약도 쓰지 못하고 죽게 된 후 가족들은 “엄청난 슬픔에 이어 처음에는 죄책감이, 다음에는 잭에 대한 원망”(356)을 갖게 한다. 이어지는 글로리의 회상은 잭이 그런 일을 어떻게 저지르게 되었는지를 말하지 않는다. 단지 어떤 결과를 가져다 주었는지만을 밝힐 뿐이다.

잭은 어떻게 해서 그 소녀와 얽히게 되었을까? *바로 그것이 잘못이었다.* 어떤

13) 페티트는 잭의 삶을 무력하게 혹은 파괴시키는 주요 요인으로 “잭의 행동에 아버지, 에임스 목사, 길리아드 주민들 모두 도덕적인 해석을 적용하고, 그들의 도덕적 판단 기준에 맞춰 살지 못하지만 잭이 그러한 도덕적 판단을 받아들인다는”(“Autism” 45) 점을 지적한다. 페티트에 따르면 보턴 목사의 신학은 “은총”에 기반하지만 은총이란 개념은 “죄”를 전제로 하는데, 죄야 말로 잭이 초점을 맞춘다(45)는 것이다. 이런 맥락에서 이해할 때 잭은 이미 어렸을 때부터 죄인, 탕자 등으로 성장할 수밖에 없다. 이를 위의 맥락으로 해석한다면 미국 사회에서 차별받거나 소외된 자들이 주류 사회가 자신들을 바라보는 판단의 기준에 맞추지 못하고 좌절하는 상태에서 벗어나지 못함을 의미한다.

합리화도 통할 수 없었고 결코 용서할 수 없는 과실이였다. 누가 뭐라고 해도 그건 가족의 명예를 더럽힌 일이라는 게 아버지의 말이었고, 오랜 세월이 흐른 뒤에도 그 일은 그렇게 여겨졌다. 그런 아버지의 마음을 헤아리다 보니 글로리 속에서 그 옛날의 슬픔과 고통이 되살아났다. 아버지의 반쯤 감은 눈에도 실망으로 인한 고통이 부글부글 끓어오르는 것 같았다. (356, 필자 강조)

“바로 그것이 잘못되었다”라는 글로리의 말이야말로 작가의 의도가 명확하게 드러나는 대목으로써 어떤 경로로 만나게 되었는지를 밝히기보다 결과가 중요함을 표현하는 말이다. 책의 행동에 대한 가족들의 반응은 오직 결과에만 초점이 맞춰져 있는 것을 볼 수 있다. 이런 태도는 개인의 일탈에 대한 원인에 대해 관심을 갖기보다는 행위의 결과와 그 결과가 나머지 식구들에게 어떤 영향을 주는지, 주변인들이 개인 뿐 아니라 가족들을 어떻게 평가하는지에 더 신경을 쓰고 있음을 암시한다. 이는 결국 가장 가까운 식구들조차 개인에 대해 무지하다는 점을 시사한다.

V. 변화에 대한 갈망과 변(화)하지 않는 사회

책에 대한 식구들의 무지와 거리감은 곧 미국 사회가 주류 집단에 속하지 못하고 소외된 집단에 대한 무지와 거리감을 반영하며, 책의 귀향은 그러한 미국 사회에 대한 변화의 소망을 나타낸다. 『길리어드』에서 책이 에임스 목사와 사람의 천성이 변할 수 있는가에 대해 대화를 할 때 에임스 부인 라일라가 “사람은 변할 수 있어요. 모든 것이 다 변할 수 있어요.”라고 대답하자 책이 “고맙습니다. 그게 제가 알고 싶었던 겁니다”(153)라고 답한다. 사람이 변할 수 있는가 하는 책의 질문은 개인적이면서도 동시에 사회적 차원의 변화 가능성에 대한 질문이다. 표면적으로는 “악하게 태어나서 악한 삶을 살고 지옥에 가는”(『길리어드』 151) 자신처럼 악인도 변화의 가능성이 있는지에 대한 질문이지만, 악인뿐 아니라 선한 삶을 살고 있

다고 여기는 사람들 또한 변할 수 있는지를 묻고 있으며, 더 나아가 주류의 가치관과 기대에 부응하며 정상적 삶을 산다고 스스로 여기는 주류 사회 구성원들도 변(화)할 수 있는가에 대해 묻는 것이다. 이 질문은 따라서 에임스 목사를 넘어 동시대를 사는 미국인들에게 던지는 질문으로도 해석할 수 있으며 미국 사회가 안고 있는 여러 문제들을 해결하기 위한 전제 조건으로 구성원들이 변(화)할 의지가 있는가에 대해 묻는 것이다.

책의 과거 중 작품의 전개에 중요한 역할을 하는 요소는 알콜 중독과 인종 문제를 들 수 있다. 육체적인 고통을 안겨 주는 알콜 중독은 책의 자살 시도로 이어져 육체적인 삶을 끝낼 뻔했으나 자살을 시도하는 근본적인 원인이 인종 문제로 인한 번민에 기인한 점을 감안한다면 인종 문제가 훨씬 더 중요한 문제임을 알 수 있다. 작품의 배경인 1950년대는 미국 남부 지역에서 심한 인종차별이 행해지던 시기였다.¹⁴⁾ 백인들이 흑인들에 대해 보이는 태도는 무지나 무관심을 넘어 백인들의 부끄러운 역사를 존재하지 않거나 애써 망각하려고 언론매체나 교육 등의 분야에서 의도적으로 흑인에 대한 편견이나 부정적인 고정 관념을 심는 데까지 이른다. 이런 사회 분위기의 영향으로 영문학 석사 학위 소지자이자 고등학교 영어 교사였던 글로리조차 흑인 지도자인 듀보이스(W. E. B. DuBois)를 아느냐는 책의 질문에 “공산주의자로 알고 있는데요”(81)라고 대답한다. 책이 지적한 것처럼 “신문에 나오는 걸 곧이곧대로 믿는”(81) 결과다. 이는 백인 주류 언론의 교묘한 조작에 의한 것임을 지적하는 것이기도 하지만, 지식 인이라 할 수 있는 글로리가 흑인에 대한 그릇된 정보를 아무런 생각 없이 맹신한다는 것은 인종 문제에 있어서만큼은 백인의 무관심이 그만큼 크며, 적어도 인종문제에 대해서만큼은 백인들이 합리적이거나 객관적인 판단을 하지 못하거나 앓는 태도를 작가는 에둘러 지적하는 것이다.

14) 작품에서는 인종 문제나 인종 갈등에 대해 몇 차례 언급이 되고 있다. 그 중 하나가 유명한 몽고메리 버스 보이콧 사건으로 작품의 시대적 배경에는 이처럼 흑백 갈등과 그에 대한 아버지와 에임스 목사의 무관심이 책의 번민하는 원인임을 암시한다.

작품 중반에 이를 때까지 작가는 책이 번민하는 이유에 대해 독자에게 자세히 설명하지 않는다. 오직 책과 아버지, 에임스 목사 사이의 대화에서 그 이유를 추측할 수 있을 뿐이다. 책은 유난히 종교와 인종에 대한 주제에 민감하게 반응하는데, 독자들은 이야기가 전개됨에 따라 종교와 인종이 밀접하게 연관되어 있으며 책이 그토록 고대하던 것이 자신의 흑인 부인과 아들을 고향으로 데려와 가정을 꾸리는 것임을 알게 된다. 책은 자신이 먼저 길리어드로 와서 분위기를 파악한 후 부인에게 연락할 계획을 세우고 20년간 관계를 끊었던 고향집으로 돌아온 것이다. 하지만 아버지나 에임스 목사가 흑인에게 보이는 태도는 책을 실망시킬 뿐이다. “미국인이 흑인을 대하는 태도는 종교적인 진지함이 부족하다는 것을 보여준다”(147)는 책의 말에 에임스 목사는 백인들의 태도가 “기독교적 기준”(217)에 부합하지 않는다고 동의는 하지만 그 말을 끝으로 인종 문제에 대한 이야기를 더 이상 하지 않는다. 보턴 목사나 에임스 목사가 흑인 문제에 대해 신경 쓰지 않는 것은 길리어드 마을의 설립 이념과도 크게 배치되는 것으로 이는 타 인종에 대해 갈수록 관용을 잃어가는 미국 사회의 단면을 반영한다.¹⁵⁾

이러한 설정을 통해 작가는 흑인뿐 아니라 소수인들이 사회에서 소외되거나 배척당하는 원인은 사회가 아니라 바로 그들에게 있으며 따라서 그들 스스로가 자신들의 행위에 대해 책임을 져야 한다는 주류 사회 백인들의 태도를 비판한다. 주류 사회를 구성하는 백인들에 대한 비판적인 시각은 그들의 무지나 배타적인 태도에 대한 단순한 비판을 넘어선다. 이들에 대한 비판을 통해 작가는 과거 역사로부터 교훈을 얻지 못하거나 과거의 그릇된 행태에 대해 외면하는 보다 근본적인 문제를 지적하고 있다. 작가의 눈에 보이는 미국 사회는 정치적, 사회적 모순에서 발생하는 모든 사회 문제의 책임을 원인 제공자인 백인이 아닌 모순과 갈등의 결과로 발생

15) 작가는 인종문제를 대하는 미국 사회와 백인들의 태도를 비판하기 위해 길리어드라는 가상의 공간을 이 작품과 이 작품의 전편 격인 『길리어드』의 공간적 배경으로 삼는다. (각주 7 참조)

한 피해자들 탓으로 돌리고 그림으로써 적어도 자신들의 제공한 원인을 애써 잊으려 하는 문제를 안고 있다.

책이 아버지와 에임스 목사와 인종 문제에 대해 대화를 하는 장면을 보면 인종문제를 흑인들의 탓으로 돌리는 백인 및 주류 사회의 태도가 잘 나타나는데, 책이 보이는 행동이나 질문에는 변화에 대한 갈망 텔레비전에 방영되는 다른 내용들에는 관심을 기울이던 아버지는 정치에 관한 뉴스가 나오면 “으레 꾸벅꾸벅 조는 것 같았”(238)지만 남부에서 발생한 문제에 책이 나지막하게 “우라질!”이라고 중얼거리자 잠에서 깨는 장면은 자신들이 관심 있는 부분에만 신경 쓰는 백인들의 모습을 엿볼 수 있다. 흑인 여자가 엘라배마 대학에 가고 싶어하는데 백인들이 반대해서 소동이 일어났다고 책의 설명에 아버지는 “나는 흑인에 대해 아무런 반감이 없다. 하지만 자신들이 받아들여지기를 원한다면 그 사람들도 *자신을 개화할 필요가 있지*. 내 생각에는 *그게 유일한 해결책인 것 같구나*”(238-39, 필자 강조)라고 대꾸한다. 이어지는 대화에서 아버지는 흑인에 대해 자신의 의견을 피력하는데 이 말에는 인종 간의 갈등의 원인은 전적으로 흑인에게 있다는 것을 다시 한 번 강조한다. “내 생각에는, 흑인들이 자신들에게 손해가 되는 문제와 말썽만 일으키는 것 같구나. 이런 소동을 벌일 필요는 없는데……. *자기들만 손해지*.”(240, 필자 강조) 어릴 때부터 부인과 함께 자식들을 “어떤 사람과도 원만하게 잘 어울릴 수 있도록 키웠”으며 “존경할 만한 어떤 사람과도 친구가 될 수 있도록” 키웠고 “사람들은 친구를 통해 그 사람을 판단”(241)한다고 자랑스레 얘기하지만 세인트루이스에서 책이 알고 지내던 흑인들보다 “좀 더 훌륭한 계층의 친구들을 사귀면 너에게 도움이 될 거다”(241)는 말 속에는 흑인을 결코 백인과 동등한 인격체로 취급하지 않는다는 백인우월의식에 바탕을 둔 인종차별이 뿌리 깊게 자리 잡고 있음을 보여준다.

신실한 믿음을 가지고 있다는 보턴 목사의 이런 태도는 비단 보턴 목사 개인에게만 해당되는 것이 아니라 평생지기인 에임스 목사에게서도 볼

수 있다. 미국 건국의 정신적 기초인 기독교의 목회자들이 흑인에 대해 갖는 부정적 시각은 개인적 차원을 넘어 집단적 차원에서 흑인이나 소외된 계층에 대해 신도들에게 부정적이고 왜곡된 인식을 심어주는데 매우 중요한 역할을 수행한다는데 문제가 있다. 자신들과 다른 이들에 대한 백인들의 부정적 인식은 단순한 차별을 넘어 타자들의 아픔을 이해할 수 있는 공감능력의 결여라는 심각한 결과를 초래한다. 주류 사회와 그에 속한 백인들이 받아들이지 않기에 겪을 수밖에 없는 타자들의 고통에 대한 근본적인 원인이나 배경에 대해 무지할 수밖에 없고 그러기에 두 집단 사이의 간극은 결코 좁혀질 수 없기 때문이다. 『길리어드』에 나오는 잭과 에임스 목사 간의 대화에서 남북 전쟁 때 흑인으로 구성된 연대가 있었다고 잭이 말하자 에임스 목사는 바로 “그랬지. 노인 연대도 있었고, 감리고 연대도 있었지. 그들은 절대 금주자였었다네”(213)라고 답하는데 흑인 연대에 대해서는 언급도 하지 않고 다른 연대들에 대해 언급함으로써 의도적으로 흑인에 대한 존재를 무시한다. 바로 이어 잭이 어렸을 때 흑인 가족이 몇 가정 있었다고 하자 에임스 목사는 “그래, 있었지만 몇 해 전에 떠났다네”라고 답하고 흑인 교회에 화재가 났다는 얘기를 듣고서는 “아, 그랬지. 하지만 그건 *아주 오래 전*, 내가 소년 시절의 일이었지. 또 *작은 불*이었고, 손실이 거의 없었어.”(213, 필자 강조)라고 답한다.

전술한 보턴 목사의 말이나 에임스 목사의 말이 의미하는 것은 인종과 관련된 문제에 있어 흑인들이 아무리 정당한 주장을 하더라도 문제의 원인이 흑인에게 있기 때문에 백인들이 보기에는 “작은” 소동에 불과하고 더구나 흑인이란 존재는 “아주 오래 전”의 기억 속에 희미하게만 남아 있기에 현대의 백인들은 흑인들에 대해 신경 쓰지 않는다는 것이다. 흑인 소녀가 앨라배마 대학에 들어가려다 백인들이 반대하여 소동이 일어났을 때 보턴 목사가 흑인들이 회개해야 한다는 대답 속에는 흑인이나 소외된 계층이 주류 사회에 들어오려면 먼저 자신들의 죄를 회개한 후에만 가능함을 전제로 한다. 결국 인종 간의 갈등은 흑인들이 자신들의 ‘죄’를 참회

하지 않는 한 해결책이 없음을 의미한다. 보턴 목사나 에임스 목사가 보이는 이런 인종차별적인 언행이 무서운 것은 일말의 감정동요 없이 아주 자연스럽게 이루어진다는 것이다. 인종차별이 백인들의 의식적인 배타성에 기인한 것이 아니라 이미 일상생활의 일부처럼 자리 잡고 있기에 감정이 개입할 필요가 없음을 의미한다.

책이 길리어드에서 문제아로 낙인찍히고 급기야 고향을 등지게 된 것은 그의 행동이 평범한 삶을 영위하는 공동체의 기준에서 상당히 벗어났으며 공동체로 다시 복귀할 가망이 없기 때문이다. 기독교적 가르침이 금지하는 도둑질, 간음, 그리고 음주 외에 미국 사회가 금기시하는 타인종과의 육체적 결합은 책을 미국 사회의 이단아로 만들기에 충분하다. 백인들로부터 의식적, 무의식적으로 소외되거나 외면당한 흑인의 입장을 고려할 때 흑인과 결혼한 책을 “사라진 흑인”¹⁶⁾에 대한 상징으로 분석하는 것은 일견 당연하다. 백인들이 흑인을 외면하듯 흑인과 결혼한 책 역시 백인 사회에서 소외되어 보이지 않는 존재가 된다. 하지만 흑인과 결혼했다는 점만으로 책을 흑인을 대변한다고 단정할 수 없다. 책의 장인 역시 친부처럼 교회 목사지만 책을 가족의 일원으로 받아들이지 않기 때문이다. 이런 점에서 책은 흑백 두 사회에 속할 수도 있지만 반대로 두 사회에서 모두 거부당할 수 있기에 흑인문예전통의 하나인 비극적 몰라토의 예로도 볼 수 있다. 그러나 사라진 흑인이나 비극적 몰라토라는 개념은 모두 백인이 보는 흑인의 이미지라는 것을 전제로 하기에 한계가 있다. 흑인이 백인을 배제하는 경우는 독자들에게 매우 생소하기 때문이다.

책이 길리어드를 떠날 수밖에 없다는 점은 인종에 의한 거리감은 비단 백인이 흑인에 대해서만 느끼는 것이 아니라 흑인 역시 백인에 대해 쉽게 메울 수 없는 정신적, 육체적 거리감을 느낀다는 것을 보여준다. 아울러

16) 페티트는 흑인 지도자인 듀보아(W. E. B. DuBois)의 “Veil” 개념으로 책의 입장을 설명한다. 그에 따르면 듀보아의 “Veil”은 백인과 흑인을 분리하는 이중 의식이고, 흑인은 동굴 속에 갇혀 살 뿐 아니라 보이지는 않지만 끽하리만치 소름 돋으며 만져 느낄 수 있는 판유리 속에 봉인되어 있다고 한다.(49)

1950년대 미국 사회에서 인종은 단순한 생물학적 피부색을 넘어 개인 그리고 집단의 운명임을 시사한다. 잭이 떠난 지 이틀 후 잭의 아내는 언니가 운전하는 차에 아들을 데리고 길리어드로 잭을 찾아온다. 몇마디 대화와 인사 후 그들이 떠나자 글로리는 “델라 자매는 집 안으로 들어오려 하지 않았”(485)음을 알게 되는데 아직 백인의 세계로 들어갈 준비가 되어 있지 않음을 비유적으로 나타내는 장면이다. 말썽꾼이 잭을 그토록 많이 용서한 델라가 “과연 흑인 한 명 살지 않는 이 낯선 적대국 같은 길리어드를 용서할 수 있을까? … *해바라기의 마을* 길리어드를 용서할 수 있을까?”라는 글로리의 생각은 곧 남편이 살던 집을 바라보며 편안함이나 그리움 대신 “다른 사람이 의아한 눈길로 주시하고 있음을 의식한 듯 긴장한 자세로 서 있었다”(486, 필자 강조)라는 현실로 이어진다.¹⁷⁾ 해바라기가 미국의 나라꽃임을 떠올리면 흑인은 백인들에게 무찌르거나 쫓아내야 할 완벽한 타자에 지나지 않는다. 불가능함을 알면서 고향으로 가족을 데려와 함께 사는 “그런 꿈을 꾸지 않고는 배길 수 없었던”(486) 잭이었지만 고향에서, 그리고 미국 사회에서 자신과 가족이 설 자리를 찾지 못해 좌절한 채 자신만의 삶을 찾아 떠나는 잭을 통해 작가는 뿌리 깊은 인종 간의 거리감을 애절하게 보여준다.

VI. 결론

『길리어드』와 『라일가』가 평범한 가정을 이루어 소외와 분열에서 성취라는 행복한 결말로 끝나는 것과는 달리 『집』은 기존의 가족이 소외를 경험하고 끝내는 결합하지 못하고 해체되어 상실이라는 비극적 결말로 끝난다. 작품 마지막에 글로리가 먼 미래를 생각하는 장면은 인종이나 기독

17) 해바라기는 미국의 국화이기에 길리어드는 미국을 상징하는 마을로 해석할 수 있으며 흑인을 적 대하듯 하기에 적대국이라는 언어선택도 타당하다 하겠다.

교적 가치관의 기준에 맞지 않는 한 인한 미국 사회의 통합은 가까운 시간 내에 불가능하며 따라서 잭은 영원히 미국 사회의 이방인이 될 수밖에 없음을 암시한다. 잭의 아들 로버트가 청년이 되어 아버지가 살던 집을 찾아오는 것을 상상할 때 집으로 들이는 대신 베란다로 올라오라고 한다. 이는 잭과 가장 친했고 또 가장 잘 이해하며 마지막 순간까지 함께 했던 글로리마저 아직 타인종에 대해 가족의 일원으로서 완전히 받아들일 준비가 아직은 안되어 있다고 해석할 수 있다. 로버트 역시 “너무 수줍은 나머지 자기가 왜 이곳에 왔는지 말도 꺼내지 못한 채 얼마 후 감사하다는 인사만 남기고” 떠나다 잠시 멈추며 “응? 헛간이 아직도 그대로 있네. 아니, 라일락도 피튜니아 화분도 그대로 있잖아. 그래, 여기가 우리 아버지 집이었어”(487)라며 얘기하는 것으로 그려지는데 바로 글로리가 “하지만 아직 철들 나이는 아니지. 그러니 제 고모나 평생 그 순간을 기다리며 살아왔다는 것은 감히 상상도 못하겠지”(487)라고 반응한다. 그리고 작품은 “자신이 제 아버지의 기도에 응답했다는 것도……. / 주님이 얼마나 놀라운 분이 신지도…….”(487)라는 글로리의 생각으로 끝난다. 로버트가 집 안으로 들어가지 못하는/않는 것은 인종문제는 가장 기본적인 가족관계나 세월의 흐름마저 무시하는, 개인이 바꾸지 못하는 절대적인 운명처럼 미국 사회에 깊게 뿌리를 내리고 있음을 보여준다. 이런 점에서 글로리를 아버지의 집을 물려받아 지킴으로써 집/사회를 지켜야 하는 “책임감이라는 부담”을 감내하며 “가부장적인 질서를 유지”(Mauro 164)하는 인물로 해석하는 것도 가능하다. 작가는 이 작품을 통해 미국 역사, 그리고 미국 사회의 고질적인 아픔을 그리며 그 해결책이 아직은 요원함을 가족의 해체를 통해 애잔하게 묘사하고 있다.

(숭실대학교)

■ 주제어

메릴린 로빈슨, 『집』/집, 잭 보턴, 인종, 개인과 사회의 변화 가능성, 흑백 통혼

■ 인용문헌

로빈슨, 메릴린. 『길리어드』. 공경희 옮김. 서울: 한국방송통신대학교출판부, 2006. Print.

_____. 『홈』. 유희란 옮김. 서울: 랜덤하우스코리아, 2011. Print.

Ahn, Esther. ““Can a Person Change?”: Homecoming and Forgiveness in Marilynne Robinson’s *Gilead* and *Home*.” 『신학논단』 102 (2020): 65–90. Print.

Jack, Allison. “Barth’s Reading of the Parable of the Prodigal Son in Marilynne Robinson’s *Gilead*: Exploring Christlikeness and Homecoming in the Novel.” *Literature & Theology* 32.1 (2018): 100–16. Print.

Mauro, Aaron. “Ordinary Happiness: Marilynne Robinson’s Tragic Economics of Debt and Forgiveness.” *Symploke* 22.1–2 (2014): 149–66. Print.

Muhlestein, Daniel. “Transfiguring and Aporia: From *Housekeeping* to *Gilead* to *Home*.” *Literature and Belief* 28.2 (2008): 62–75. Print.

Petit, Susan. “Finding Flannery O’Connor’s ‘Good Man’ in Marilynne Robinson’s *Gilead* and *Home*.” *Christianity and Literature* 59.2 (2010): 301–18. Print.

_____. “Living in Different Universe: Autism and Racism in Robinson’s *Gilead* and *Home*.” *Mosaic* 46.2 (2013): 39–54. Print.

_____. “Names in Marilynne Robinson’s *Gilead* and *Home*.” *Names* 58.3 (2010): 139–49. Print.

Ribinson, Marilynne. *The Death of Adam: Essays on Modern Thought*.
New York: Picador, 1998. Print.

Tanner, Laura E. “Uncomforatble Furniture: Inhabiting Domestic and
Narrative Space in Marilynne Robinson’s *Home*.” *Contemporary
Women’s Writing* 7.1 (2013): 35–53. Print.

■ Abstract

**A Symbol for American Society Unable to
Embrace the Others:
Marilynne Robinson's *Home***

Yi, Seung-Bok
(Soongsil Univ.)

Marilynne Robinson's *Home* is the second book of the so-called Gildead trilogy, but its theme is quite different from the other two. The issue of race is more seriously portrayed here through the book's supposed main character Jack (John Ames Boughton). After twenty years' of absence from home and of disconnection from family members, Jack's returning home casts a fundamental question of what home and homecoming mean not only to himself but also to those around him. To answer this question, it is inevitable to discuss the background of Jack's growing up in family and his relationship with other family members, since it explains the reason of his abnormal behavior and of his leaving home. Despite its role as a place for parental and familial affection and protection, Jack's home is now seen as a place with full of past memories and legacies, hence no sign of future or change. Giving no clue to Jack's aberrational behavior, the text portrays the Boughton members' inability to communicate with and understand Jack and his behavior. This lack of communication further suggests the ignorant attitudes of those in mainstream society toward the marginalized of various kinds.

Returning home, Jack finds his hometown and his fathers unable to change especially when it comes to race issue. Disappointed at his fathers' stance toward race and finding out that he cannot provide home to his loving wife and son, Jack leaves home this time quite desperately. His leaving home also means his leaving away from his own family. This family breakup tells of the long way American society would have to go in terms of racial integrity.

■ Key words

Marilynne Robinson, *Home/home*, Jack Boughton, race, possibility of change of individual and community, interracial marriage

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 2월 18일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

워즈워스의 「송시」

: 감각을 통한 사유로서 불멸의 암시 읽기

이 현 숙*

I

윌리엄 워즈워스(William Wordsworth)는 『서정 담시집』(*Lyrical Ballads* 1802) “서문”(Preface)에서 “시인은 사람에게 말하는 사람이고 인간 본성에 대한 더 많은 지식과 함께 영혼을 더 잘 이해하는 사람”이라고 시인에 대한 정의를 내리고 있다(Wordsworth 14). “워즈워스에게 자연과의 교류에서 느끼는 감수성은 보통 사람들로부터 시인을 구분하는 기준이 될 만큼 중요한 사항이다”(김성중 83). 그러므로 그런 감수성을 가진 시인은 “자연의 사물로부터 그 이상의 것을 느낄 수 있는 사람”(김성중 82)인 것이다. 무지개를 보면 언제나 가슴이 뛰는 순수한 인간의 경험을 종교적 헌신과 같은 경건함의 영속으로 유지하기를 원했던 워즈워스는 보통 사람이 느낄 수 없는 것을 사람들에게 말해주는 것이 시인이라고 생각한 것이다. 그러한 시인으로서 워즈워스는 『서곡』(*Prelude*, 1850)에서 자연에서 느낀 어린 시절의 행복에 대해 “하늘의 태양도 우리보다 더 아름다운 골짜기는 보지 못했으며, 기쁨과 행복 속에 있는 종족을 보지 못했을 것”(the sun in heaven Beheld not vales more beautiful than ours Nor saw

* 동국대학교 박사과정 수료, h3061401@naver.com

a race in happiness and joy)(I , 479-81)이라고 표현하고 있으며, 자연에서 “무엇을 느꼈는지는 기억하지 못하나 어떻게 느꼈는지 기억하는 영혼은 있음직한 숭고성에 대한 희미한 감각을 간직한다”(but that the soul, Remembering how she felt, but what she felt Remembering not, retains an obscure sense Of possible sublimity)(II , 315-18)고 어린 시절에 가졌던 감각적 기억의 순수한 기쁨에 대해 말하고 있다. 이러한 어린 시절의 감각적 기억은 「어린 시절의 기억으로부터 불멸을 암시하는 송시」(“Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood”)¹⁾에서도 두드러진 개념으로 나타나고 있다.

도로시 워즈워스(Dorothy Wordsworth)의 일기에 따르면, 1802년 3월 26일 워즈워스는 「무지개」(“The Rainbow”)로 알려진 「내 가슴은 뛰어 오르네」(“My heart leaps up”)를 쓰고, 다음 날인 3월 27일 「송시」의 첫 4연을 썼다. 그리고 2년이 지난 1804년 4월에 5연 이후 부분을 쓰기 시작하여 마쳤으나 출판은 1807년(Abrams 306-7)에 하였다. 이 시를 처음 출판한 당시에는 「송시」(“Ode”)라는 단순한 제목이었지만, 현재의 제목인 「어린 시절을 회상하며 불멸을 암시하는 송시」로 정교하게 바뀐 것은 한참 후인 1815년이다. 이는 워즈워스가 초기 리뷰를 읽은 친구들과 다른 사람들의 마음의 혼란을 정리해주기 위해 시도되었는데, 헨리 크랩 로빈슨(Henry Crabb Robinson)은 자신이 “표류하는 독자들을 인도하기 위한 다른 제목의 필요성”을 역설하였다고 증언하고 있다 (Raysor 재인용 863).

「송시」에 있어서 주로 행해졌던 전기적 비평은 워즈워스의 시적 감각의 쇠퇴와 아네트 발롱(Annette Vallon)이나 사무엘 테일러 콜리지(Samuel Taylor Coleridge)와의 관계, 그리고 프랑스 혁명에 대한 시인의 태도 등이었다. 그러나 이러한 전기적 사실보다 ‘시 자체’에 관심을 가져야한다고 말하는 라이오넬 트릴링(Lionel Trilling)은 잘 알려진 바와 같이 시에서 표현된 인간의 삶을 “나이 먹어감”(growing old)이 아니라 “성장”(growth up)

1) 이후부터 이 시를 「송시」라고 부른다.

이라는 시각으로 해석한다(151). 그리고 「송시」를 종교적인 읽기(Religious Reading)로 분석하는 애나 테일러(Anya Taylor)는 불멸의 개념이 사고(thought)로서 기억을 재구축하는 것뿐만 아니라 필연적 결과로서 시의 중심에 있다고 주장한다(635). 또 비평가들 대다수가 트릴링의 주장을 받아들이기 때문에 종교적인 언급을 피하게 되고 따라서 독자들은 자연에 대해 우리가 받아들이는 안정적 감각과 자연의 힘에 대해 위즈워스가 갖고 있는 초월적 함의의 주장에 대해 고려하지 않게 된다고 말한다(633). 트릴링의 해석에 의존된 비평에 대해 제프리 하트만(Geoffrey Hartman)도 트릴링의 해석이 시의 아우라(aura)의 일부가 되어 독자들의 의식 속으로 들어가 있다고 말한다(152). 그만큼 트릴링의 해석은 오랜 세월 「송시」에 영향을 끼쳐왔다고 할 수 있다. 토마스 레이저(Thomas Raser)도 “이 시의 기초가 불멸”이라고 말하고 있지만 불멸이라는 것이 확실하게 시 전체에 드러나는 것은 아니다(863). 다만 전생으로부터 현생으로의 탄생이라는 시간적 이행 속에서 불멸의 정신을 찾을 수 있다고 보고 불멸을 주장하는 여러 조건들을 전개하는 것이다.

알란 그로브(Alan Grob)는 위즈워스가 대체로 회화적(pictorial)인 경향을 갖고 있기 때문에 불멸이라는 연속성을 나타낼 때, 경험의 두 요소인 청각과 시각 중 청각을 덜 중요시한다고 말한다(237, 41). 「송시」에 있어서 청각적 표현은 시각적 표현에 못지않게 주요한 감각 인식으로서 작용하고 있지만 어느 하나의 감각만이 우세하다고 말하긴 어렵다고 본다. `위즈워스가 「틴턴 수도원」(“Tintern Abbey”, 1798)에서 초록빛 대지를 바라보는 순간을 “눈과 귀가 만든 거대한 세계- 눈과 귀가 받은 창조한 것과 그것들이 지각한 것들”(all mighty world Of eye and ear, -both what they half create, And what perceive.)(105-7)이라고 묘사할 때, 인간의 시각적이고 청각적인 인식은 사물의 외양만을 습득하는 것이 아니라 모든 경험을 통해 인식되는 존재의 감수성에 의해 획득된 것이다. 그리고 이 요소들은 불멸을 일으키는 인식의 잠재적 요인들이 된다.

「송시」에 대한 수많은 논쟁에도 불구하고 워즈워스의 시대로부터 오늘 날에 이르기까지 여전히 여러 가지 비평적 해석들이 「송시」를 향해 이루어지고 있다는 것은 불멸이 암시하는 바가 무엇이고 그것에 어떻게 이르는가에 대해 독자들에게 요구하는 바의 독서가 있기 때문이라 여겨진다. 지금까지 불멸에 대한 많은 연구 방법 중 감각에 의한 인식의 변화에 대한 연구는 극히 미진한 듯 보인다. 그러므로 본 논문은 시각과 청각이라는 빛과 소리를 통한 감각으로 얻은 인지적 능력으로부터 사고라는 자각의 상태에 이르는 것이 「송시」에서 표현하고 있는 불멸의 암시라는 주장을 개진할 것이다.

II

워즈워스는 자신의 「송시」에 대해 이자벨 팬윅(Isabella Fenwick)양에게 구술한 노트(1843)에서 “나에게 유년기에는 죽음이라는 개념을 내 자신의 존재에 적용할 수 있는 상태로 인정하는 것보다 더 어려운 일은 없었다”(Nothing was more difficult for me in childhood than to admit the notion of death as a state applicable to my own being.)(Abrams 306)라고 말하고 있으며 캐서린 클락슨(Catherane Clarkson) 부인에게 쓴 편지(1815)에서는 다음과 같이 말하고 있다.

이 시는 전적으로 어린 시절에 대한 두 가지 회상, 즉 하나는 사라진 감각의 대상 속에 있는 화려함, 그리고 다른 하나는 우리 자신의 특정한 경우에 적용되는 죽음의 법칙에 고통할 수 없는 기분에 관한 것이다. 어린 시절 그의 마음속에 존재했던 이러한 감정들에 대한 생생한 기억이 없는 독자는 그 시를 이해할 수 없다.

This poem rests entirely upon two recollections of childhood, one that of a splendour in the objects of sense which is passed away, and the other

an indisposition to bend to the law of death as applying to our own particular case. A reader who was not a vivid recollection of these feelings having existed in his mind in childhood cannot understand that poem. (Owen 185-86)

불멸의 주제에 대한 반복된 언급에서 워즈워스는 죽음이라는 개념을 자신의 것으로 인지할 수 없는 어린 시절의 영혼의 감각과 개인의 영속성에 대한 확신을 표현하고 있다. 또한 「비문 에세이」(“Essay upon Epitaphs” 1810)에서 워즈워스는 과거의 기억을 통해 우리의 본성에 불멸인 부분이 있다는 암시와 확신으로 불멸의 부분을 찾을 수 있다고 말한다. 왜냐하면 이러한 불멸에 대한 신념이 아니라면 죽은 자를 애정으로 기리거나 그것을 글로 옮긴 기념비나 묘비명은 존재하지 않을 것이기 때문이다(*Excursion*).

「송시」의 구조는 총 11연으로 되어있다. 이 세상에 탄생함으로써 상실된 천상의 빛에 대한 탄식인 첫 4연을 1부로 보고, 이 세상의 삶인 5연에서 11연까지를 2부로 본다. 1부가 사라진 천상의 빛은 어디로 갔는가에 대한 질문이라면 2부는 그에 대한 응답이라고 할 수 있다. 이 응답은 절망과 그 절망을 극복하는 희망을 표현하는 것으로서 이 세상에서의 삶을 묘사한 5연부터 8연까지를 2부의 전반부로, 그리고 9연부터 11연까지는 그럼에도 불구하고 인간의 삶에서 불멸성을 찾는다는 결론으로서 2부의 후반부를 맺고 있다(Trailing 151). 1802년에 쓴 첫 4개의 연은 초원과 숲 그리고 시내가 찬란했던 때가 있었던 과거가 소실된 기억에서 시작한다. 모든 일상적인 광경이 천상의 빛으로 보였던 때가 있었지만 이제 그 빛은 더 이상 볼 수 없다는 비탄이다. 이러한 표현은 인간이 수태되고 출생하기 전에 인간의 영혼이 존재한다는 생각인 플라톤의 전생개념을 이용하는 것이다(Price 217). 워즈워스는 펜윅 양에게 전생개념에 대해 “제가 ‘영혼의 불멸’에 대해 이 시를 써야한다는 생각이 들었을 때, 저는 제가 시인으로서 할 수 있는 한, 제 목적에 맞게 그것을 최대한 활용하기 위해 나에게 부여된 인간성에 대한 충분한 근거가 있었기 때문에 전생의 개념을 택했다”

(When I was impelled to write this Poem on the ‘Immortality of the Soul,’ I took hold of the notion of pre-existence as having sufficient foundation in humanity for authorizing me to make for my purpose the best use of it I could as a Poet.)(Abrams 306)고 말하고 있다.

앤소니 윌리엄 프라이스(Anthony William Price)에 따르면 워즈워스가 쓴 이 전생이라는 개념은 출생 시에 가졌던 전생의 빛이 살아가며 점차 그것의 빛을 잃어간다는 의미로, 워즈워스의 경우 플라톤의 전생개념과는 달리 인간의 출생은 떠오르는 태양의 영광스러웠던 과거의 기억상실이라는 것이다. 반면 플라톤의 전생개념은 우리가 태어날 때 빛을 잃었지만 점차 그것을 회복하면서 삶을 살아간다는 것으로 형이상학적 기억과 반영을 자극하는 인식의 기억상실이라고 말하고 있다(221). 그러므로 전생개념은 워즈워스가 시를 더 잘 표현하기 위한 목적에 따라 차용한 개념인 것이다. 즉 아이가 성장해갈 때 그의 전생의 빛은 일상적 삶에 의해 점점 흐려지게 된다. 현재 살아가는 이 세상의 빛으로 가려져서 우리의 탄생 이전에 존재했던 삶과 그 기억을 잃어가는 것이다. 그러므로 이 첫 번째 연에서 천상의 빛은 지구상의 빛이 아니라 전생부터 갖고 있었던 내면의 빛이라고 할 수 있다. 천상의 빛을 간직한 아이는 이 세상에 물들어 흐려지지 않았으므로 우리가 온 자리의 근원으로서 위치를 갖는다. 1802년의 사라진 이 빛을 찾는, 강요된 질문을 시작으로 1804년 시를 재개하면서 이 빛의 유래를 묻는 질문으로 접근한다. 그리고 그것은 빛의 상실이 개인의 문제라기보다 인간의 “필연성”(Mannig 531)으로 나타나고 있다.

무지개는 떴다 지고
장미는 사랑스럽다
하늘이 맑을 때 달은 기쁨으로 주위를 둘러본다
별이 빛나는 밤에 물결은 아름답고 잔잔하다.
햇빛은 영광스러운 탄생이다
그러나 이제 나는 아노니, 내가 어딜 가더라도

지상에서 영광은 사라져버렸다는 것을

The Rainbow comes and goes,
And lovely is the Rose,
The Moon doth with delight
Look round her when the heavens are bare,
Waters on a starry night
Are beautiful and fair;
The sunshine is a glorious birth;
But yet I know, where'er I go,
That there hath past away a glory from the earth. (II, 10-18)

전생의 기억이라는 빛을 잃어가는 아이는 현생의 시간에서 시각 이미지로 세상과 만난다. 무지개와 달, 그리고 별빛 비친 물결은 변화는 시각적인 이미지이지만 그 본질은 존재하는 자연현상이다. 변화하는 물체들은 없어진 것처럼 보이지만 본질은 없어진 것이 아니라 인간의 시각에 나타난 변화일 뿐이다. 이 감각 이미지들은 눈과 귀의 세계를 통해 빛을 받아들이는 필멸의 인간의 육체에 속한 감각이다. 1802년의 첫 네 개의 연의 마지막 구절은 “환상의 빛은 어디로 갔는가? 꿈과 영광은 어디로 갔는가?”를 반복적으로 물으면서 이생으로 왔을 때 우리에게서 사라진 것들을 강조한다. 아이가 가졌던 전생의 빛은 가끔 아이의 눈에 잔광으로 남아 있지만 인간의 삶 속에서 아이는 이 빛을 인식하지 못한다. 하지만 3연에서 이 세상이 즐거운 노래와 노래하는 새들로 화려할 때, 불현듯 “슬픔에 대한 생각”(a thought of grief)(III, 21)이 찾아온다고 토로한다. 제프리 듀란트(Geoffrey Durrant)는 인간의 영혼이 즐거운 상태를 기억하는 마음의 능력은 인간이 가진 “슬픔에 대한 생각”의 원천이라고 설명한다. 그것은 역설적으로 인간 의식이 근본적으로 자연이 아니라 초월적인 것이라는 확신을 갖고 있기 때문에 우리의 위안의 근원이 되고(121), 그러므로 이 슬픔에 대한 생각은 영혼이 그의 본성을 인식하도록 깨우는 수단이 된다.

그러나 뒤이은 “적절한 발언”(A timely utterance)(Ⅲ, 22)은 나에게 슬픔을 없애고 힘을 주어 다시 강한 정신이 되도록 한다. 이 ‘적절한 발언’이 무엇을 의미하는지에 대해서 「무지개」이거나 「결의와 독립」(“Resolution and Independence” 1804)이라는 등의 주장들이 있다. 트릴링은 이 ‘적절한 발언’을 이해하는 것은 전기적 비평에서 주장하는 위즈워스의 ‘시 창작에 대한 (감각과 정신의) 쇠퇴’에 대한 생각을 없애는데 도움이 될 것이라고 말한다. 도로시의 일기에서 언급하듯이, 위즈워스는 3월 26일에 「무지개」를 쓰고 다음 날인 3월 27일 「송시」를 쓴 후, 위즈워스와 도로시는 뒤이어 콜리지를 방문했고 「송시」의 첫 4개의 연의 낭송을 들었던 콜리지는 4월 4일 「낙담부」(“Dejection Ode” 1802)를 썼다. 그 기간에 악화된 콜리지의 건강상태는 위즈워스를 계속해서 괴롭게 하였다. 위즈워스는 5월 3일 「거머리잡이」(“The Leech-Gather” 1802)를 썼고 이 시는 후에 「결의와 독립」으로 제목이 바뀌었다. 말하자면 ‘적절한 발언’이란 시인 자신의 현실적 환경에 대한 토로로서 보기 때문에 시를 썼을 당시에 32세였던 위즈워스에게 ‘감각의 쇠퇴’라고 말하기엔 무리라고 보는 것이다(120). 트릴링은 “오 불길한 날! 내가 만일 침울하다면 (Oh evil day! if I were sullen)”(Ⅳ, 42)의 구절에서 침울(sullen)이란 단어가 콜리지의 나쁜 정신 상태가 주는 위즈워스의 반응이라고 보고 이 단어에 알맞은 시의 출처는 「결의와 독립」뿐이라고 주장한다(157). 반면에 해롤드 블룸(Harold Bloom)은 히스콧 윌리엄 개로드(Heathcote William Garrod) 교수가 주장했던 「무지개」라고 말하고 있는데 이는 자연의 경건함으로 묶인 인간의 나날들이라는 관념이 시 전체를 해석할 수 있는 단서가 되기 때문이라고 생각한다(198). 그렇게 ‘적절한 발언’으로 힘을 얻고 이 세상에서 육체의 감각과 지각이라는 통로를 통해서 사물을 인식해야 하는 인간의 일상적 삶으로 성장하는 아이는 감각 인식이라는 현생의 감옥의 그늘에 둘러싸여 살아가게 된다. 하지만 아직 청춘인 젊은 시절은 자연의 사제로서 그의 육체가 성숙하는 시간에 따라 살아가야 하며, 비전이 사라짐을 받아들인 인간으

로 커가야 한다. 자연에 존재하는 장미꽃이나 물에 비친 별들의 사랑스러움과 달빛이 주는 기쁨들은 인간적인 감각과 지각의 시작인 시각적 이미지로서 육체에 속해있기 때문에 천상의 빛은 지구의 햇빛의 영광스러운 탄생에 가려져 보이지 않는다. 그러나 하트만의 표현대로 시각은 “잠재적인 청력으로서의 눈”(Wordsworth represents the eye as potentially listening)(182)으로 감각은 열린 채 존재한다. 이것은 시각과 청각이 감각의 측면에서 분리되어 존재하지 않는다는 생각으로 이어질 수 있다. 『서곡』에서 어린 시절의 시인이 다른 사람의 새알을 훔쳤을 때, “낮은 숨소리가 자신을 따라오는”(Low breathings coming after me)(I, 323) 환청을 듣거나, 또 갈까마귀 알을 꺼내려고 가파른 바위에 매달려 있을 때 바람 소리와 함께 자신의 귀에 들려오는 “기이한 소리”(what strange utterance)(I, 337)를 듣는 것은 그의 내면으로부터의 소리였던 점을 생각하면 시각과 청각은 통합될 수 있는 감각으로서 내면의 인식을 깨우는 감각으로 작용한다고 볼 수 있다.

그로브는 1802년에 쓴 첫 4개의 연의 물질적이고 직접적인 지각 체험들은 1804년의 연들에서 인식론적 은유로 전환되는 변화를 겪게 된다고 말한다(53). 즉 보는 방법은 영적 능력을 상징하는 것처럼 보이게 되며 청각의 힘은 인간의 자연적 속성인 감각기관과 그것이 반영하는 힘을 상징한다고 보고 있다. 「송시」에서는 아이가 세상을 인지하기 시작할 때, 청각적 능력의 용솟음에 그 주변의 환경과 일치된 기쁨으로 합세되어 나타나고 있다. “폭포는 절벽으로부터 그들의 나팔을 불고”(The cataracts blow their trumpets from the steep)(Ⅲ, 25) “겹겹의 산들을 통해 울리는 메아리 소리를 듣는다”(I hear the Echoes through the mountains throng)(Ⅲ, 27). 자연에서 폭포 소리나 바람 소리가 인간에게 들릴 때, 소리는 메아리 자체의 커다란 울림으로 인간존재와 마주한다. 이 울림은 단편적인 것이 아니라 군집되어 계속해서 밀려오는 뻗뻗한(throng) 현상이다. 이것들은 전체적으로 소리에 의한 감정을 몰아의 경지에 이르게 한다. 이것은

결국 자연에서 오는 소리와 함께 인간의 내부에서 나온 소리가 겹치기 때
문이다. 또한 하트만은 이것이 “내면의 지평선이 열리는 감성의 확장을
암시하기”(suggests an extension of sensibility, some inner horizon
opening up, as the poet hears into the distance)(154) 때문이라고 말한
다. 『서곡』 5권에서 위난더(Winander)의 소년이 산에서부터 오는 메아리
소리의 중첩을 들으면서 자신의 내면과 만나는 것은 자연의 반향과 자아
의 반향이 같은 울림을 내는 바로 그 순간인 것이다(Then sometimes, in
that silence while he hung Listening, a gentle shock of mild surprise
Has carried far into his heart the voice Of mountain torrents)(V,
381-84). 이러한 소리와 공감한 아이의 외침은 강한 절정에 이르며 “내 주
변에서 외쳐라 그래서 너의 함성을 듣게 하라”(Shout round me, let me
hear thy shouts)(III, 35)라는 소리의 기쁨으로 행복한 양치기 소년을 부
른다. 에덴동산의 소년처럼 양치기 소년은 과거를 기억하지도 못하고 현
재의 근심에도 몰들지 않은 아이의 순수한 기쁨의 감각으로 충만하다.
“새들의 즐거운 노랫소리와 작은 북소리에 뛰어오르는 어린 양들”(the
birds thus sing a joyous song, And while the young lambs bound As to
the tabor’s sound)(III, 19-20)은 신선한 생명력을 가지고 노래의 메아리
로 울려 퍼진다. 대지가 생명으로 즐거운 가운데 목동의 외침소리는 오월
의 빛나는 기쁨의 절정을 외친다. 현생에서 생명의 출발을 시작한 아이들
은 듣고 보는 것의 즐거움 속에 이 모든 것을 느끼려 한다. “따뜻한 햇빛이
빛나는 동안 어머니의 품에서 뛰는 아기”(while the sun shines warm,
And the Babe leaps up on his Mother’s arm)(IV, 49)는 『서곡』 2권의
“어머니의 품에서 양육된 가장 축복받은 아기”(blest the Bebe Nursed in
his Mother’s arms)(Prelude, II, 234-35)처럼 자연의 둥지 속에서 어머
니의 사랑을 받는 아이이다. 아이가 가진 이 생명의 흡수력은 시각에 의해
수용되고 청각적 감각에 의해 의식에 살아있는 생생함으로 내재하게 된
다. 인간이 느끼는 감각과 그것의 수용은 인간의 행복의 원천이다. 스테판

프릭릿(Stephen Prickett)은 “사실, 기억은 감각과 같은 방식으로 작용하는 인식의 한 형태로 취급된다”(Memory is, in fact, treated as a form of perception that operates in the same way as the senses)(120)면서 기억에 작용되는 감각과 그것의 수용을 같은 것으로 보고 있다. 이 유년의 감각은 기억 속에 기쁨으로 존재하게 되고 그 기쁨은 감각으로 다시 기억되는 것이다. 이처럼 감각은 기억에 내재하면서 의식의 변화를 일으킨다. 위즈워스는 『서곡』에서 아버지의 장례행렬을 따라가던 시간이 지난 후에 바람과 진눈깨비 같은 온갖 변화하는 대기들과 바람소리와 숲의 소리와 물소리들은 그의 감각에 내면의 소요를 불러일으키는 요소로서 작용한다고 말한다(*Prelude*, XII, 310-32).

이러한 기쁨 속에 나타나는 한 그루 나무와 들판과 팬지는 이 기쁨의 일체성에 자각을 일으키는 요소들로 출현한다. 왜냐하면 이 사물들은 천상의 기억 잔재이기 때문에 이 기쁨들의 근원인 “천상의 빛은 어디로 갔는가”라는 탄식을 재연하도록 하기 때문이다. 이들 이미지들의 출현은 기억 속에 있었던 과거의 자연이 현재에 말을 건네는 의인화된 자연물로서 팬지는 ‘사고’라는 은유로 나타난다. 팬지는 ‘꽃과 생각’의 불안정한 동일시의 암시로 보인다. 그러므로 퍼거슨은 팬지(*pansy*)를 생각(*pensée*)이라는 의미로 번역하는 것에 대해 “팬지의 명백한 직역은 마치 데카르트의 “나는 생각한다 고로 나는 존재한다”라는 바보 같은 질문을 하는 것처럼 기억 속에서 생각의 심연을 가리거나 떠돌게 한다(Ferguson 113)고 말하고 있다. 이 시각적 이미지들이 반복하여 말하는 것들은 전생을 망각하도록 하여서 시작된 현생의 탄생으로 귀결된 것들이다. 그리고 이러한 반복은 ‘우리의 영혼과 삶이 어디선가 와서 어디론가 진다’는 필멸의 사실을 인간이 다시 느끼도록 하고 있다.

우리의 탄생은 단지 잠과 망각이다
우리와 함께 떠오르는 영혼이, 우리 삶의 별은

다른 곳으로 졌다가
먼빛으로 나타난다.

Our birth is but a sleep and a forgetting:
The Soul that rises with us, our life's Star,
Hath had elsewhere its setting,
And cometh from afar. (V, 58-61)

1연에서 4연까지 비전의 상실은 신의 집에서 영원성을 가졌던 존재가 그곳을 떠나 이 세계로 와서 죽음의 운명인 필멸을 가져야 한다는 사실에 있다. 전생과 현생이라는 두 세계의 연속성은 5연에서 전생의 망각과 잠으로서의 탄생으로 연결된다. 삶의 과정 중에 있는 인간인 소년은 비록 감각이라는 감옥의 그림자로 가려져 있고 전생의 궁전을 기억할 수는 없지만 그는 빛을 보고 느낀다. 그가 살았던 이전의 집에서 매일 더 멀리 떠나 오는 시간을 살아가고 있지만 청년이 된 아이는 여전히 자연을 느끼고 감지한다. 빛은 완전히 사라진 것이 아니라 유년과 청년의 눈에도 빛을 보는 기쁨이 남아있으므로 영속성의 희망 역시 부재하는 것이 아니다. 우리가 온 “근원으로부터 멀어지는 절정의 순간은 완전한 어둠의 정착이 아니라, 평범한 하루”(The climax of man's falling away from his source is, as we have seen, not the settling down of complete darkness, but of common day)라고 브룩스가 말했듯이(175) 매일매일 살아가는 인간의 삶의 시간들은 살아있는 현재 속에서 인식되는 것이다. 그러므로 전생의 영원성을 기억하던 아이는 자라서 그리고 마침내 일상의 빛 속으로 사라지는 인간의 필멸성인 죽음을 받아들이게 된다. 존 호지슨(John Hodgson)은 “우리 삶의 별”(our life's Star)을 어떻게 보는가에 따라서 많은 것이 달라진다고 말한다. 호지슨은 “우리 삶의 별”이란 문구를 통해 유추할 수 있는 워즈워스의 우주론적 모델은 모든 생명체에 대한 세계가 두 개의 반구로 나뉜 것으로 상정하여 한쪽은 인간의 자연주의적 세계로 그리고 나머지 다른 한쪽은 천국과 초월주의적인 세계로 표현한다고 본다. 두 반구의

경계는 인간의 탄생과 죽음이라는 경계선으로 인간의 인식을 구분하는 것이다. 나이가 들면서 천체의 빛이 시야에서 사라지는 것은 마치 밤하늘의 별이 보통 낮의 빛에서 사라지는 것과 같다. 그러므로 호지슨은 천상의 빛을 이해하는 것은 「송시」에서 불멸성을 이해하는 것과 같다고 본다(105).

프라이스는 위즈워스가 클락슨 부인에게 쓴 편지에서 ‘감각대상에 대한 어린 시절의 인식에 대한 추억과 죽음의 법칙에 굴복하지 않으려는 생각’을 잘 정리한 찰스 셰리(Charles Sherry)를 인용하고 있다. 즉 우리가 죽음 이후에 돌아가는 곳은 우리의 영혼이 처음 출발한 곳이고 이런 불멸의 상징 개념 중에서 삶의 별(life’s Star)이 지구에 자리 잡을 때, 그것은 고향인 불멸의 하늘에도 다시 떠오를 것이라는 생각이다. 영혼은 불멸하는 작은 태양이 지구 주위를 도는 것처럼, 지구에 그 생명이 뜨고 지는 것은 영원한 삶의 과정에서 다만 순간적인 일이고, 이 플라톤적 개념은 선존재(pre-existence)는 후존재(post-existence)를 가리키는 것이라고 프라이스는 말한다(226). 이처럼 빛이라는 불멸의 본성은 우리 주위를 도는 태양처럼 존재하지만 삶의 시간 속에서 흐려진 채 보이지 않는 것으로 남아있다고 볼 수 있는 것이다. 천상의 기억을 가진 채 신의 집에 가까웠던 아이는 현생의 무덤 속 어둠 같은 세상에서 상실한 우리의 빛을 찾으려고 노력하는 “눈먼 자들 가운데의 눈”이 된다. 인간의 세상을 갈망의 눈먼 세계로 볼 때, 자연에 가까운 아이는 아직 흐려지지 않은 눈이다. 신의 집에 대한 잔광과 자연의 빛을 기억하는 아이는 회상의 감각을 갖는다. 그래서 “우리가 보는 모든 것의 주광”은 아이에게 과거와 현재를 이어주는 빛으로 내재한다. 위즈워스에게 천상의 빛을 경험하고, 지상에서 영원의 깊이를 읽는 아이는 “최고의 철학자”로 불리지만 아이가 영원의 깊이를 읽기 위해서는 병어리(deaf)와 귀머거리(silent)가 되어야한다. 우리의 눈이라는 감각 기관은 선천적으로 귀머거리고 조용한 것이다. 폴 프라이(Paul Fry)는 “영원이라는 시각적 공백도 또한 “영원한 침묵”이고, 소리는 전적으로 “우리의 시끄러운 세월”로 강등되었다”(The visual blankness of

eternity is also an “Eternal Silence,” and sound is relegated wholly to “our noisy years”)(78)고 말한다. 아이에게 기쁨이었던 소리와 시각은 세월이 지나면서 인간의 삶의 ‘멍에’를 가져오는 감각이 된 것이다. 그래서 결혼과 장례라는 인간의 시간적 의례를 따라 아이의 기쁨의 노래들은 이제 삶의 세속적인 계획이 되고 자그마한 여섯 살짜리 아이는 무대 위의 배우를 자신의 소명으로 삼고 살아간다. 영혼을 내리누르는 지상의 가득 찬 무게는 인간의 세속적인 욕망과 정신적인 갈망의 필연적 결과물이다. 천상의 빛에서 일상의 빛으로 바뀐 삶은 이제 무거운 관습이 “서리처럼 무겁게”(Heavy as frost)(VIII, 128) 누르는 현세의 삶으로 진행된다. 일상의 빛 속에서 과거를 잊으며 사는 인간은 대지로부터 양육을 받는다. 인간에게 그의 기원인 천상에서 온 사실을 잊게 만드는 자연은 어머니로서가 아니라 어머니 같은 마음으로 양육하는 유모의 본성에 따른다. 그렇기 때문에 인간은 자연의 수양 아이로 키워지며 자연으로부터 떨어진 그의 삶은 인간 세계에 점점 적응하기 시작한다. “어머니의 키스 세례에 안달하고 아버지의 시선으로부터 그에게 드리우는 빛”(Fretted by sallies of his mother’s kisses, With light upon him from his father’s eyes!)(VII, 88-9)을 받고 자라며, 이 땅에 태어난 축복받은 아이로서 인간은 이제 자신만의 서사로서 결혼, 출세, 죽음이라는 삶을 살아가게 된다. 이때 인간의 본질적 속성인 시각이라는 것은 “우리의 외양(exterior)이 영혼의 무한(Soul’s immensity)을 속이는 모양으로 보이는 것”(VIII, 108-09)이다. 그래서 인간의 감각적 삶은 세상이라는 익살맞은 무대의 시간을 그저 끝없는 모방의 세월에 길들여지고 익숙하게 된다.

9연의 갑작스러운 기쁨의 반전은 앞 연과의 논리적 비연결성으로 보이는 애매함의 중심에 있지만 역설적으로 그것은 갑작스럽다기보다 시에 내재된 것들의 반동일 수 있다. 사라진 것으로 여겼던 영원의 빛은 등결불(embers)처럼 우리 삶에 내재함을 깨닫는 기쁨이다. 현세의 삶의 짐으로 고통 받는 시간을 살아가는 인간에게는 스스로가 인식하지 못했던 불씨

가 있다. 천상의 빛이 사라진 인간에게 등걸불은 감각의 기억 속에 내재해 있었던 불씨였다. 최창영은 위즈워스의 기억의 근원이 자연경관으로부터 온 감각적 이미지로부터 출발한다고 한다. 이 감각적 이미지는 진짜 자연의 아름다움 대신 신비감과 환상(mystery and fantasy)을 주는 두려움의 대상으로도 느껴지기 때문에 그러한 감정은 자아 개념(ego conception)을 촉발하는 기억이 된다고 말한다. 고조된 시인의 감정과 명상을 통해 통합의식이라는 기억이 된다는 것이다(Choi, 152). 우리의 본성 중에서 자연은 우리의 무엇이 사라진 것인지(what was so fugitive)(IX, 132)를 기억한다. 재 속에 남아있는 불길, 우리의 과거의 생각인 그것은 노예의 주인 같고, 태양(Day) 같은 영원성이다. 잿더미 속에서 불쏘시개처럼 피어나는 등걸불의 이미지를 통해 우리는 우리가 영원성인 불멸의 빛을 가진 존재임을 생각한다. 이러한 우리의 인식은 감각과 사물에 대한, 우리에게서 떨어져며 떠나고(fallings), 사라지는 것들(vanishings)에 대한, 즉 인간의 유한성에 대한 우리의 고집스러운 의문들(obstinate questions)(IX, 141)에 대한 추구 때문이다. 그렇게 “인간의 일상적 소란스러운 삶의 여정인 세월은 이 영원의 침묵의 존재 속에서는 순간으로 보일 뿐이다”(our noisy years seem moments in the being Of the eternal Silence)(IX, 155-6). 현생에서의 첫 탄식으로 떨렸던 첫 애정의 어렴풋한 기억들은 우리가 보는 모든 주된 빛(master light)(IX, 152)이고 우리의 근본 빛(fountain light)(IX, 151)임을 이제 각성한 것은 기쁨이 아닐 수 없는 것이다.

고요한 날씨의 계절에
우리가 먼 내륙에 있을지라도
우리의 영혼은 우리를 이쪽으로 오게 한
불멸의 바다를 볼 수 있고
한 순간 저쪽으로 갈 수 있다
그리고 해안에서 아이들이 노는 것을 볼 수 있고
거대한 파도가 영원히 구르는 소리를 들을 수 있다.

Hence in a season of calm weather
Though inland far we be,
Our Souls have sight of that immortal sea
Which brought us hither,
Can in a moment travel thither,
And see the Children sport upon the shore,
And hear the mighty waters rolling evermore. (IX, 149-155)

레이저는 불멸의 바다는 인간존재의 근원을 은유한 것이라고 말하며 그것이 끝없는 삶으로서의 상징인 무한의 상징으로 아이의 영혼의 한 부분이라고 본다(864). 워즈워스는 「비문 에세이」에서 ‘기원’(origin)과 ‘지향성’(tendency)은 떨어질 수 없는 개념이라고 말한다. 그것은 마치 어린 아이가 강물의 기원과 목적지에 대해 끝없이 생각하며 정의를 추구하지만 그 대답은 무한(355)인 것과 같은 것이다. 강물들이 모이는 바다의 다양하고 영구한 모습은 우리에게 불멸의 개념을 일으키고 우리가 비록 먼 현실의 내륙에 있을지라도 한순간에 우리의 영혼은 영원의 해안가에서 놀고 있는 아이들을 시각적 인식으로 보고 또한 영원의 파도가 굴러가는 물소리를 청각적 인식으로 듣게 한다. 이에 대해 그로브는 워즈워스가 시각과 청각이 하나의 경험을 이해하는 별개의 방법이며 신성의 다양한 발현을 아는 방법이라고 주장하기 때문에 우리의 영혼이 불멸의 바다를 보고 파도 소리를 듣게 되는 것이라고 말하고 있다(255). 천상에서 온 아이에게 육체적 성장은 감각으로 인해 천상의 빛을 흐리게 하는 것이지만 역설적으로 그 감각을 통한 인식은 새로운 세상을 보는 창이 된다. 그러므로 잠과 망각으로 탄생하여 그늘진 감옥의 삶으로서 천상의 빛을 잃어가던 인간은 다시 감각을 통해서 세상을 인식한다. 브룩스는 이 시에서 빛과 어둠의 모호함은 혼란이 아니라 필요한 역설(176)이라고 표현한다. 따라서 영원과 불멸에 대한 영혼의 기능성의 이해는 새로운 인식이 된다. 이는 감각에서 자유로워지게 할 뿐 아니라 우리가 깊어진 근심과 걱정도 가벼워진다. 또한 새로운 감각은 새로운 사고를 불러온다. 그래서 새들이 노래하

고 양들이 작은 북소리에 튀어 오를 때, 피리를 불고 춤을 추는 기쁜 아이들의 무리에 우리는 생각(thought)으로 가담하는 것이다(X, 171). 아서 비티(Arthur Beatty)는 이 생각에 대해 다음과 같이 말한다.

「송시」의 마지막 3개의 연에서 워즈워스는 성숙한 사랑과 지성, 그리고 감정 모든 것이 어린 시절이 혹은 젊은 시절의 그것들보다 더 심오하게 중대한 것들이라는 그의 주된 생각이 가득 찬 흐름 속에 들어간다. 이것이 희망의 이유이고, 이것들이 영구적인 것이기 때문이다. 기쁨은 사라질지 모르지만, 더 깊은 즐거움은 남아 있다.

In the last three stanzas of the Ode Wordsworth enters the full flood of his main thought that the love, the intellect, the emotion, of maturity are all of more profound importance than those of either childhood or Youth; and this is a reason for Hope; for these are the Permanent, Delight may depart; but the deeper Joy remains. (Beatty 76)

이제 인간은 어린 시절에 대하여 향수 어린 갈망을 추구하는 것이 아니라 ‘생각’에 의해 그것이 잃어버린 것이 아니라는 것을 인식하게 된다. 그로브는 감각과 정신에 덧붙여 생각이 세 번째 형태의 인식(a third mode of cognition)이며 영혼과 자연을 연결하는 일종의 중간 용어(*tertium quid*)로서 기능하고 있다고 말한다. 즉 생각의 전환을 감각의 진리와 통합 시킴으로써 마침내 전체성에 있어서 삶의 패턴을 이해하도록 하는 것이다(256).

워즈워스가 『서정담시집』 “서문”에서 생각과 감정에 대해 “우리의 지속적인 감정의 유입은 우리의 생각으로 수정되고 방향이 정해지는 것이기 때문에 생각이라는 것은 실로 우리의 모든 지나간 감정들의 표상이다”(For our continued influx of feeling are modified and directed by our thoughts, which are indeed the representatives of all our past feelings)(237)라고 말하듯이 이 생각에 의해 인간은 살아가는 시간 속에

서 자기 자신을 이해하고 삶의 과정을 이해하기 시작한다. “인간의 고통에서 불쑥 나타나는 위로하는 생각”(In the soothing thoughts that spring Out of human suffering)(X, 183-84)과, “죽음을 꿰뚫어 보는 믿음(In the faith that looks through death)(X, 185)으로 “철학적 정신”(philosophic mind)인 ‘생각’을 받아들이는 것이다. 감각과 통합된 인간의 생각은 이제 새로운 세계관을 갖는다. 그리고 지금까지 감각을 지배해왔던 찬란한 빛과 아름다운 자연을 다시 바라보았을 때에 그 빛과 소리는 예전에 보았던 자연의 모습과는 다른 빛깔과 소리로 느껴진다. 그러므로 우리는 이제 감각에 의지하거나 되돌릴 수 없는 것들에서 “슬퍼하기보다 뒤에 남아있는 것에서 힘을 찾으려”(We will grieve not, rather find Strength in what remains behind)(X, 179-181)하는 인간의 삶으로 눈을 돌린다. 철학적 정신이라는 생각의 깨달음을 얻은 인간은 죽음이라는 필멸을 마주하면서 이 세상에 대한 새로운 자각의 시선을 갖는다. 그러므로 새로운 시선으로서 인간의 감각은 “수로 아래 흐르는 시냇물을 사랑한다”(I love the Brooks which down their channels fret)(XI, 192)는 것을 느끼고 “새로 솟는 태양의 순수한 밝음이 여전히 사랑스럽다”(The innocent brightness of a new-born Day Is lovely yet)(XI, 194-5)는 것을 깨닫는다.

초원과 숲에서 천상의 빛으로 된 옷과 같았던 전생의 빛을 상실했다고 한탄했던 시의 첫 연은 마지막 연인 11연에서 다시 분수와 언덕, 그리고 초원과 숲으로 무성하고 강렬한 자연의 힘으로 되돌아온다. 이때 자연을 보는 시각은 더 성숙한 감각으로 바뀌어서 “우리 사랑의 어떤 단절도 예언치 말라! 내 마음속에서 아직도 나는 너의 힘을 느낀다(Forebode not any severing of our loves! Yet in my heart of hearts I feel your might)(XI, 188-9)고 말한다. 이제 자연과 같이, 자연의 지배 아래서 살아가기 위해 흐린 감각으로 가졌던 단순한 기쁨들은 기꺼이 포기되고 양보되며 더 깊은 명상으로 자연에 대한 애정을 갖게 된다.

지는 태양 주위에 모여드는 구름들은
인간의 죽음을 지켜본 눈에 차분한 색조를 지닌다

The Clouds that gather round the setting sun
Do take a sober colouring from an eye
That hath kept watch o' ver man's mortality. (XI, 196-198)

2연에서 “영광스러운 탄생”(a glorious birth)(II, 16)이었던 밝은 햇빛은 삶의 유한함을 상징하는 지는 태양으로 나타나며 그 빛은 명상의 성격으로 바뀌었다. 전생이라는 광휘의 왕국으로부터 이 생으로 이어져 온 삶은 인간의 필연적인 일몰로서 필멸의 암시를 나타내지만, 유한성을 깨달은 인간의 눈에는 이제 사물에 대한 감각의 착시는 사라진다. 감각에 의한 기쁨이나 슬픔은 차분한 평정을 가지며 인식된다. 감각으로부터의 인식은 어린아이의 순수한 기쁨에서 성인이 되어 받아들이는 현명한 기쁨으로 수용된다. 따라서 이제는 인간의 마음에서 솟는 두려움과 기쁨 혹은 즐거움이나 슬픔은 육체적 감각의 수용을 넘어서게 된다. 이러한 감정의 전환은 명상적이고 실천적인 삶을 인식할 수 있게 한다. 이것은 인간의 필멸성을 알고 난 인간의 삶에 대한 명상의 결과이다. 그것은 또한 생각의 결과로서 획득한 삶의 자유이다. 생각과 마음에서 일으킨 감정들은 “우리가 사는 것에 의한 인간의 마음 덕분에”(Thanks to the human heart by which we live)(XI, 200) 그리고 그 “부드러움과 기쁨과 두려움 덕분에”(Thanks to its tenderness, its joys, and fears)(XI, 201), 이 현생에서의 삶은 두려움이나 기쁨을 기꺼이 받아들인다. 이렇게 수용된 감각과 생각들은 “가장 미미한 꽃”(the meanest flower)(XI, 202)에게서조차도 너무나 깊은 ‘생각’들을 인간의 삶에 부여한다. 그것은 필멸을 받아들임으로 인해서 얻을 수 있는 불멸을 넘어서는 자유로운 생각이라고 할 수 있다.

III

위즈워스는 「송시」에서 우리의 탄생이 전생의 광휘의 소실로부터 시작한다고 본다. 또한 인간의 삶은 찬란한 천상의 기억의 사라짐이며 인간의 성장은 점진적인 감각 세계의 세속화인 것이다. 그러나 인간은 그 감각이 야말로 우리 내부에 ‘등걸불’로 내재된 사유였음을 깨닫고 그 ‘생각’의 힘에 의해 인간의 필멸성을 자각한다. 그러므로 「송시」는 가장 미미한 사물 일지라도 우리에게 자연과 생명에 대한 생각을 준다고 말한다. 즉 어린 시절의 기억은 자연의 생명력에서 시작해 인간의 고통을 함께 인식할 수 있는 “원초적 연민”(the primal sympathy)(X, 181)을 불러일으키고 어린 시절 기쁨의 감각은 흐려진 청춘의 괴로운 멍에를 지나 인간에 대한 연민으로 발전해 온 것이다. 감각의 기쁨에서 생각의 전환에 이르기까지 성장해 온 우리에게 불멸이란 어린 시절 기억의 빛이 사라지거나 왜곡되지 않고, 잠재의식 속에 흐려져 있었던 ‘인간의 사랑으로 이끄는 자연의 사랑’을 드러나게 하는 또 다른 인식인 것이다.

위즈워스의 영적 역사에서 「송시」의 자리를 평가할 때, 우리는 「송시」의 중요성을 인식해야 한다고 그로브는 강조한다. 위즈워스의 시들에 대한 총체적인 분류에서 그의 시들의 일반적인 범주가 아닌 바깥 범주에 위치하는 「송시」는 불멸에 대한 그의 신념을 나타내는 특별함을 가짐으로써 삶에 대한 확신이 내면의 계시와 같은 마음의 확실성으로 나아갔다는 영적 기록(262)인 것을 확인할 수 있다. 또한 레이저는 이 시의 근본적 주제를 “노년의 시에서 죽음의 시로, 그리고 마침내 죽음 이후 삶의 시로서 존재”(one passes from the poetry of old age to the poetry of death and finally to the poetry of life after death)(867) 하는 시로 보았다. 빛을 보고 소리를 듣던 감각의 어린 시절에서 생의 모방으로 무대를 채우던 시절을 지나 성장해 온 인간은 인간에의 연민에 대한 부드러운 생각에 의하여 죽음을 건너는 힘을 갖는다. 인간은 삶의 경험과 자연과의 유대와 자

연 속에서의 연관성을 통해 연민의 마음이 인간과 자연에게 불멸하는 영혼으로 남으리라 생각하게 된다. 그렇게 위즈워스가 「송시」를 썼던 시기의 혁명적인 사회 변화 속에서 지냈던 불멸에 대한 생각은 급변하는 인공혁명의 시기인 현재의 시점에도 우리에게 인간의 불멸성에 대해 숙고하게 한다.

(동국대학교)

■ 주제어

불멸, 전생, 송시, 감각, 생각, 소리

■ 인용문헌

- 김성중. 『윌리엄 워즈워스 다시 읽기』. 서울: L.I.E, 2011. Print.
- Abrams, M. H. *The Norton Anthology of English Literature, Vol. 2 Eight Edition*. New York and London: W. W. Norton and company, 2006. E-book.
- Beatty, Arthur. *William Wordsworth, His Doctrine and Art in Their Historical Relations*. Miami: Hardpress, 2020. Print.
- Brooks, Cleanth. “Wordsworth and the Paradox of the Imagination.” *Wordsworth A Collection of Critical Essays*. Ed. M. H. Abrams. New Jersey: Prentice Hall, 1972. 170–87. Print.
- Choi, Chang-Young. “Integrated Time Consciousness of William Wordsworth in Immortality Ode.” *The Journal of English Cultural Studies* 10.2 (2017): 145–67. Print.
- Durrant, Geoffrey. *Wordsworth and The Great System*. Cambridge: Cambridge UP, 1970. Print.
- Ferguson, Frances. *Wordsworth: Language as Counter-Spirit*. New Haven and London: Yale UP, 1977. Print.
- Fry, Paul H. “Wordsworth’s Severe Intimations From The Poet’ Calling in the English Ode.” *Bloom’s Modern Critical View: William Wordsworth*. Ed. Harold Bloom. New york: Infobase, 2007. 67–88. Print.
- Gill, Stephen. *William Wordsworth*. Oxford: Oxford UP, 2010. 281–86. Print.
- Grob, Alan. “Wordsworth’s Immortality Ode and the Search for Identity.” *ELH* 32.1 (1965): 32–61. Print.

- _____. *The Philosophic Mind. A Study of Wordsworth's Poetry and Thought 1797-1805*. Columbus: Ohio State UP, 1973. Print.
- Hartman, G. H. *The Unremarkable Wordsworth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Print.
- _____. *Wordsworth's Poetry 1787-1814*. New Haven and London: Yale UP, 1971. Print.
- Hodgson, John. *Wordsworth's Philosophical Poetry, 1797-1814*. Lincoln: Nebraska UP, 1980. Print.
- Manning, Peter. J. "Wordsworth's Intimations Ode and Its Epigraphs." *The Journal of English and Germanic Philology* 82.4 (1983): 526-40. Print.
- Owen, W. J. B., ed. *Wordsworth's Literary Criticism*. London: Routledge, 1974. 184-87. Print.
- Price, A. W. "Wordsworth's Ode on the Intimations of Immortality." *Platonism and The English Imagination*. Ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton. Cambridge: Cambridge UP, 1994. 217-28. Print.
- Prickett, Stephen. *The Poetry of Growth*. Cambridge: Cambridge UP, 1970. Print.
- Raysor, Thomas. "The Themes of Immortality and Natural Piety in Wordsworth's Immortality Ode." *PMLA* 69.4 (1954): 861-75. Print.
- Trilling, Lionel. "The Immortality Ode." *English Romantic Poets: Modern Essays in Criticism 2Ed*. Ed. M. H. Abrams. New Jersey: Cornell UP, 1975. 149-69. Print.
- Wordsworth, Dorothy. *Journal of Dorothy Wordsworth*. Ed. Mary Moorman. Oxford: Oxford UP, 1971. Print.
- Wordsworth, William, Coleridge and Samuel Taylor. *Lyrical Ballads*

and Other Poems. Ed. Martin Scofield. Kent: Cumberland House, 2003. Print.

Wordsworth, William. *The Excursion: A Poem*. London: Sagwan Press, 2015. Print.

_____. *Prelude 1799, 1805, 1850*. Ed. Jonathan Wordsworth. New York: Norton, 1979. Print.

_____. "Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood." *William Wordsworth*. Ed. Stephen Gill. Oxford: Oxford UP, 2010. 281-86. Print.

■ Abstract

Wordsworth's "Ode": Reading Immortality as the Thought through the Sense

Lee, Hyun-Sook
(Dongguk Univ.)

This paper illustrates the argument that the immortal implications in Wordsworth's "Ode" range from changes in perception by senses, especially cognitive abilities obtained through sound of sight and hearing to the state of self-awareness. Wordsworth says we were born, forgetting the memories of our heavenly light. So human's physical growth is to blur the heavenly light through the senses, but paradoxically, the perception through the senses becomes a window to see the new world. Therefore, humans have the power to go beyond mortality by thoughts of sympathy for humans. So the sympathy for humans remains an immortality for humans and nature.

■ Key words

Immortality, Ode, pre-existence, thought, sense, sound

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 2월 28일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

프레드릭 제임슨의 『포스트모더니즘』의 현재적 가치 : 유토피아적 사유의 복원을 위하여*

임 경 규**

I. 서론

프레드릭 제임슨(Fredric Jameson)의 『포스트모더니즘 혹은, 후기자본주의의 문화논리』(*Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*)(1991)가 이 시대의 고전임을 부인하는 사람은 아마 거의 없을 것이다. 1984년 『뉴레프트리뷰』(*New Left Review*)에 출판된 동명의 논문은 포스트모더니즘과 관련하여 세계적으로 가장 많이 인용된 논문 중에 하나였을 뿐만 아니라, 포스트모더니즘 현상을 가장 광범위하고 가장 명쾌하게 분석한 논문으로 평가받는다. 또한 이 책은 포스트모더니즘이라는 용어 자체를 문학과 예술의 영역을 넘어 20세기 후반 미국 대중문화를 설명할 수 있는 가장 핵심적인 말로 각인시키고 대중적으로 유통시키는 데 결정적인 공헌을 했음은 물론이다. 그것도 가장 비대중적이고 가장 난해한 글쓰기를 통해서 말이다.

사실 이러한 고전이 아직까지 번역되지 않았다는 사실 자체가 의아스러운 일이 아닐 수 없다.¹⁾ 그리고 이제나마 그 번역 작업이 현실화되어 마

* 이 논문은 2018학년도 조선대학교 학술연구비의 지원을 받아 연구되었음.

** 조선대학교 교수, mobydick77@chosun.ac.kr

무리 과정에 있다는 것이 다소의 안도감을 주는 것 역시 사실이다. 게다가 그 작업을 직접 떠안을 수 있는 기회가 주어진 것 역시 필자인 본인에게도 큰 영광이었음은 물론이다. 본 논문의 목적은 필자가 직접 수행한 제임슨의 『포스트모더니즘』의 번역 과정에 대한 반성과 소회를 통하여 이 책의 의미를 되짚어보는 것이다. 특히 제임슨 특유의 총체성 개념과 시대구분론, 인식적 지도 그리기와 계급 중심주의 등은 여전히 우리에게 많은 논란 거리를 제공하고 있다. 따라서 본 논문에서는 그러한 제임슨적 사유와 문제의식을 정리하고, 그것이 현재 우리의 인문학 풍경 속에서 어떤 가치가 있는지 질문을 던져보고자 한다. 즉 『포스트모더니즘』의 문학사적 가치 이외에 이 책이 현재의 우리에게 던지는 질문과 답변, 그리고 우리가 그 책에 대해 던져야 할 질문과 답변을 생각해보고, 제임슨과 『포스트모더니즘』이 제시하는 유토피아적 사유의 복원을 강력하게 주장하고자 한다.

II. 포스트모더니즘과 마르크스주의

제임슨이 포스트모더니즘 논쟁에 개입한 시기와 방식은 철저하게 모순과 아이러니로 점철되어 있었다.²⁾ 장 보드리야르(Jean Baudrillard)와 미셸 푸코(Michel Foucault), 자크 데리다(Jacques Derrida), 자크 라캉

1) 1991년 출판된 『포스트모더니즘』 전체가 완역된 적은 없으나, 1984년 『뉴레프트리뷰』에 수록된 동명의 논문은 이미 1992년에 정정호와 강내희에 의해 번역되어 소개되었다. 필자 역시 그 번역본에 많은 빛을 지고 있음을 밝혀둔다.

2) 그가 포스트모더니즘 논쟁에 처음 공식적으로 가담한 것은 1982년으로, 휘트니 박물관(Whitney Museum of American Art)이 주최한 강연을 통해서였다. 당시의 강연문 「포스트모더니즘과 소비사회」(“Postmodernism and the Consumer Society”)는 이듬해 할 포스터(Hal Foster)가 편집한 『반미학』(*The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodernism*)에 수정 없이 수록되었다. 그리고 우리에게 잘 알려진 논문 「포스트모더니즘 혹은, 후기자본주의 문화논리」는 앞의 논문을 수정·확장하여 1984년 『뉴레프트리뷰』에 발표한 것이다.

(Jacques Lacan) 등을 비롯한 유럽의 고급 이론들과 다채로운 포스트마르크스주의의 담론들, 그리고 레이건 정권 이후 신보수주의 운동이라는 이름하에 전개된 보수파의 거센 반격이 1960년대의 진보적 성취를 무효화하며 미국 학계를 식민화하고 자본주의의 궁극적 승리와 계급 정치 및 이데올로기의 종언을 선언하던 1980년대 초반 즈음, 대륙 철학에 기반한 미국산 이론가라는 모순적 위치에 있던 그가 혈혈단신 포스트모더니즘 논쟁에 뛰어들 것부터가 아이러니한 사건이었다. 그것도 실천적인 측면에서나 이론적인 측면에서나 모두 죽은 개 취급을 당하던 “마르크스주의”를 “명백히 적대적이거나 통약 불가능한 비평적 작업들을 포괄”하는 “초월 불가능한 지평”이라고 선언하고, “항상 역사화하라!”는 역사적 유물론의 깃발을 앞세운 채 말이다(PU 9-10). 그것은 분명 모순이고 아이러니였다. 최소한 제임슨이 포스트모더니즘 논쟁에 개입하기 이전까지는 마르크스주의와 포스트모더니즘을 묶어서 사유한다는 것 자체가 상상할 수 없는 것으로 여겨졌던 터이기 때문이다. 더글러스 켈너(Douglas Kellner)의 표현을 그대로 옮기자면, 그는 “역사적 글 읽기”와 “비평적 실천을 들고 역사의 도살장으로” 들어간 것이다(5).

포스트모더니즘 논쟁에 대한 제임슨의 개입을 더욱 모순적이고 아이러니하게 만들었던 것은 그가 선택한 마르크스주의적 방법론의 문제성이었다. 그의 마르크스주의는 당시 유행하던 루이 알튀세르(Louis Althusser)의 (포스트)구조주의적 마르크스주의와는 거리가 먼 마르크스주의, 오히려 알튀세르에 의해 ‘표현론적 인과론’이라고 비판받았던 마르크스주의, 즉 루카치에서 사르트르로 이어지는 헤겔주의 전통의 마르크스주의, 총체적 사유의 중요성과 물질적 토대로서의 경제적 생산관계를 강조하는 정통 마르크스주의, 따라서 차이와 분리 그리고 텍스트성을 강조하는 포스트모더니즘 정치학이 혐오하고 애써 제거하고자 했던 그 마르크스주의에 좀더 가까웠다. 즉 정확히 반(反)포스트모더니즘적 방법론을 통해 포스트모더니즘을 분석하려 했던 것이다.

그렇다고 그가 알튀세르와 포스트마르크스주의 그리고 포스트구조주의의 이론적 성과를 무시한 것은 아니었다. 그는 ‘중층결정론’과 이데올로기론을 비롯한 알튀세르의 주요 개념을 포함하여, 보드리야르의 ‘시물라시옹,’ 라캉의 ‘정신분열증,’ 푸코의 ‘주체의 죽음’ 등 당대의 중요한 이론적 성과를 자신만의 독특한 변증법적 방법론을 통해 흡수하여 마르크스주의 해석학을 풍요롭게 만드는 자양분으로 삼기도 했다(PU9). 그 과정 속에서 정통 마르크스주의의 핵심 영토 상당 부분을 양보했다는 오해를 받기도 했다(물론 그것이 반드시 오해만은 아니었다). 그 덕에 그에게는 우군이 거의 없었다. 한편으로 그의 총체성 개념과 역사주의적 시대구분론은 포스트구조주의자들의 집중포화의 대상이 되었고, 또 한편으로 좌파에게는 “혁명이 불가능하다”는 인식을 확산시킨 변절자 혹은 포스트마르크스주의자 취급을 받기도 했다(Callinicos 1).

그럼에도 불구하고 그가 실패했다고 말할 수는 없다. 적어도 그는 유명처럼 실제 없이 부유하던 포스트모더니즘을 정치적으로 사유할 수 있는 하나의 절대적인 지평을 구축했기 때문이다. 즉 거대담론의 죽음이 유행병처럼 번지던 그 시절, 오히려 포스트모더니즘을 후기자본주의의 “문화적 지배종” 혹은 “문화논리”라는 거대담론으로 정식화함으로써 포스트모더니즘을 자본주의적 생산양식과의 관계 속에서 사유할 수 있는 확고한 마르크스주의적 토대 마련에 성공한 것이다. 그 덕분에 우리는 비로소 포스트모더니즘을 단순히 1960년대 이후 미국의 건축과 예술에서 나타난 고립된 문화 운동으로서가 아니라, 후기자본주의 혹은 다국적 자본주의의 핵심 모순과의 관계 속에서 총체적으로 이해할 수 있게 되었다. 즉 우리는 제임슨을 통해 ‘스펙터클 사회’(Guy Debord), ‘깊이 없음,’ ‘역사성의 쇠퇴,’ ‘시간성의 공간화’로 표현되는 포스트모더니즘의 표피성의 미학과 더불어 ‘텍스트성’과 ‘내재성’을 강조하는 포스트구조주의의 이론적 담론이 사실은 궁극적 지시대상체로서의 대문자 역사와의 트라우마적 조우를 차단하는 후기자본주의의 이데올로기적 봉쇄전략의 일부였음을 깨달았

다. 또한 보나벤처 호텔에 대한 그의 기념비적 분석은 포스트모더니즘의 공간 논리에 내재된 후기자본주의의 흥포한 사물화의 힘을 폭로했다. 포스트모던 하이퍼스페이스(hyperspace)는 우리가 우리의 주변 환경을 지각하고 조직화하여 현재의 위치를 인식적으로 지도 그럴 수 있는 능력을 초월했으며, 따라서 우리는 전 지구적으로 펼쳐진 후기자본주의의 관계망 속에서 정치적 좌표를 설정할 수 있는 인식적 능력을 상실했다는 것이다. 그리고 그는 경고한다. 정치적 불구가 되어버린 우리에게 주어진 선택지는 오직 소비사회의 강렬한 황홀경 속에서 그리고 무의미한 차이의 유희 속에서 현재의 영원한 지속을 찬양하는 정신분열적 주체가 되는 것뿐일 수 있다고 말이다.

그런데 만약 제임슨의 분석이 여기에서 끝났다면, 그는 그저 독특하고 난해한 언어와 문체로 세계를 명민하게 해석했던 수많은 이론가 중 한 사람 정도로만 기억되었을 것이다. 특히 그는 『정치적 무의식』(*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*)까지만 하더라도 마르크스주의적 해석학의 완성에 천착했을뿐더러, 그의 정신적·학문적 스승이자 행동하는 지식인의 표본이었던 사르트르(Jean-Paul Sartre)와는 다르게 현실 정치와는 철저히 거리를 두고 있지 않았던가? 실제로 그는 학문적 동료인 테리 이글턴(Terry Eagleton)으로부터 강단좌파라는 비난을 받기도 했다(Eagleton & Milne 12).

그러나 제임슨은 실천철학으로서의 마르크스주의의 핵심 명령만큼은 결코 포기하지 않았다. 그 명령은 바로 세계를 변화시켜야 한다는 것이다. 이는 곧 현재와 단절하라는 명령이자, 상상할 수 없는 것을 상상하라는 유토피아적 명령이다. 그것은 또한 포스트모더니즘과 그것의 문화적 산물을 “파국이자 진보”의 계기로서(PM47), 혹은 (『정치적 무의식』의 언어를 사용한다면) “이데올로기이자 유토피아”로서 파악하는 동시에 필연성의 영역에서 자유의 영역을 이끌어내라는 변증법적 사유의 명령이다. 결국 제임슨의 포스트모더니즘론은 바로 이런 마르크스주의적 명령을 사유하

는 포스트모던적 방식이라 할 수 있다. 그리고 포스트모더니즘 논문의 마지막에 미완(?)의 형태로 제시한 공간적 정치 미학으로서의 “인식적 지도 그리기”(cognitive mapping)는 그러한 실천적 사유의 결과물이라 할 수 있다.

III. 공간적 전회와 인식적 지도 그리기

포스트모던 시대의 새로운 공간적 정치 미학으로서의 인식적 지도 그리기는 제임슨의 이론적 발전 과정에 나타난 특수한 전환점을 표시한다. 『마르크스주의와 형식』(*Marxism and Form: 20th Century Dialectical Theories of Literature*)에서 『정치적 무의식』에 이르기까지 그가 추구했던 것은 앞서 잠시 언급한 바처럼 “초월 불가능한 지평”으로서의 마르크스주의 해석학을 완성하는 것이었다. 그러한 작업은 당시에 팽배했던 신비평의 형식주의적이고 탈정치적인 해석, (테리다의 급진성이 거세된) ‘미국산’ 해체주의의 반해석적 경향, 그리고 (포스트)구조주의의 탈역사적이며 공시적인 해석 경향에 맞서 마르크스주의의 역사주의적 해석학을 옹호하고 해석학적 깊이를 복원하기 위한 노력이라 할 수 있다. 중세 성서 해석학과 노스롭 프라이(Northrop Frye)의 작업으로부터 영감을 받은 『정치적 무의식』의 4단계 해석학은 그런 의미에서 역사주의적 해석학이며 깊이의 해석학이다. 텍스트의 표면에서 시작하여 텍스트 심층의 정치적 무의식, 즉 “절대적으로 상징화를 거부”하는 “부재동인”으로서의 대문자 역사에 접근하려는 수직적 해석학인 것이다(IT1107).

반면에 인식적 지도 그리기는 공간적인 정치 미학이다. 즉 전 지구적으로 펼쳐진 후기자본주의의 관계망 속에서 주체의 위치를 정치적으로 미학적으로 기능하기 위한 시도인 것이다. 따라서 인식적 지도 그리기는 수직적 차원이 아닌 수평적 차원에서 작동한다. 이는 곧 제임슨의 방법론에

혹은 문화적 상부구조와 경제적 토대 사이에 근본적인 변화가 일어났음을 의미한다. 제임슨은 『이론의 이데올로기』(*The Ideologies of Theory*) 제1권 서문에서 이를 다음과 같이 표현한다.

그것의 이야기는 이제 [...] 수직적인 것에서 수평적인 것으로의 전환 비슷한 것으로 말해질 수 있을지도 모른다. 즉 텍스트의 다양한 차원들과 단계들에 대한 관심으로부터 오로지 단속적으로만 읽을 수 있는 (혹은 쓸 수 있는) 내러티브의 다양한 짜임interweaving으로의 전환이며, 해석의 문제에서 역사 기술 문제로의 전환이고, 또한 문장sentence에 대해 이야기하려는 시도에서 (마찬가지로 불가능한) 생산양식들에 대해 이야기하려는 시도로의 전환이다. (ITI xxix)

제임슨은 이에 대한 부가적 설명을 삼가고 있지만, 짐작컨대 두 가지의 큰 변화를 감지할 수 있다. 먼저 포스트구조주의의 텍스트와 텍스트성 개념에 대한 방법론적 수용이다. 이는 “텍스트의 다양한 차원들과 단계들”에서 “내러티브의 다양한 짜임”으로의 전환이라는 말 속에 고스란히 드러난다. 물론 그전에도 그가 ‘작품’(work)이라는 고전적인 용어를 선호한 것은 아니다. 하지만 그가 깊이의 해석학을 추구했다는 점을 미루어본다면, 텍스트의 표층과 심층, 현상과 본질이라는 전통적인 해석학에 좀더 경도되어 있었음이 분명하다. 하지만 그는 이제 표층과 심층이라는 텍스트의 이원적 구조를 “내러티브의 다양한 짜임”으로 대체하여 평면적 공간으로 전환시킨다. 이는 그가 표층과 심층, 기호와 지시대상체, 기표와 기의가 상호 내파되어 그 구별이 모호해졌다는 포스트모던적 기설을 문화적 현실로 인정하고 그에 대한 변증법적 대안, 다시 말해서 포스트모던적 해석학을 모색하고 있음을 의미한다.

동일한 맥락에서 “문장”에 대한 이야기에서 “생산양식”에 대한 이야기로의 전환에 주목해보자면, 이는 문화적 상부구조와 경제적 토대 사이의 전통적 구별의 와해와 관련된다. 전통적인 표층/심층, 현상/본질, 기호/지시대상체 사이의 구별은 양자 간의 본질적 차이를 전제로 한다. 알튀세르

의 유명한 ‘기계적 인과론’과 ‘표현론적 인과론’ 혹은 심지어 ‘구조적 인과론’ 역시도 (‘최종심급’이라는 말이 암시하듯) 결국에는 양자 간 차이의 절대성에 대한 확인이다. ‘비판적 거리’ 혹은 상부구조의 ‘반부자율성’ 같은 말로 (제임슨의 용어를 사용하자면) ‘약호전환’(transcode)되기도 하는 이 절대적 차이는 종종 예술의 유토피아적 기능을 가능케 하는 원천으로 여겨졌다. 하지만 제임슨은 (“특히 ‘비판적 거리’를 포함하여) 거리 일반이 포스트모더니즘이라는 새로운 공간 속에서는 완전히 사라졌다”고 선언한다(*PM* 48). 이는 곧 표층/심층, 현상/본질, 기호/지시대상체, 상부구조/토대 사이의 차이가 완전히 소멸되었음을 의미한다. 이 과정을 기호의 탄생과 와해의 과정이라는 우화로 설명한 제임슨의 이야기는 상당히 흥미롭다. 길게 인용해보자.

옛날 옛적 자본주의와 중간계급 사회가 막 동터오던 그 무렵, 기호라 불리던 것이 태어났다. 그것은 자신의 지시대상체와 큰 문제없이 좋은 관계를 유지하고 있는 것처럼 보였다. 문자 그대로의 언어 혹은 지시적 언어의 시대이자 소위 과학적 담론을 아무 문제없이 주장할 수 있었던 이 시기, 즉 기호의 초기 전성시대는 사물화라는 힘이 마술적 언어의 오래된 형식을 파괴적으로 와해시키면서 도래했다. [...] 불행히도 지시성을 탄생케 했던 그 힘은 끊임없이 강해져 자본 자체의 논리가 되고 말았다. 따라서 탈약호화 혹은 리얼리즘으로 규정될 수 있는 이 첫 번째 시대는 오래 가지 못했다. [...] 사물화의 힘이 언어의 영역으로 침투하여 기호를 지시대상체로부터 분리해버린 것이다. 그러한 분리가 지시대상체, 대상 세계, 혹은 리얼리티를 완전히 철폐하지는 못했다. 그것은 마치 작아진 별처럼 혹은 적색왜성赤色矮星처럼 지평선 위에 간신히 자신의 존재를 여전히 유지하고 있었다. 그러나 지시대상체와 기호 사이가 너무 멀리 떨어져버린 탓에, 기호는 자율성의 시대로 들어서게 되었고, 자신의 예전 대상체와 대비하여 상대적으로 자유롭게 떠다니는 유토피아적인 존재가 되었다. 이러한 문화의 자율성 내지는 언어의 반부자율성의 순간이 바로 모더니즘 시대이자, 세계가 없어도 세계를 복제할 수 있는 그리하여 어떤 부정의 힘이나 비판적 힘과 더불어 탈세속적인 무의함도 획득할 수 있게 된 미학의 시대라 할 수 있다. ...

이제 지시성과 리얼리티는 완전히 종적을 감추어버렸다. 심지어 의미(기의)마저도 문제시되었다. 이제 우리가 포스트모더니즘이라고 칭하게 된 기표의 순수하고 무작위적인 유희만이 남겨졌다. 포스트모더니즘은 이제 더 이상 모더니즘적 유형의 기념비적 작품을 생산하지 않으며, 다만 기존 텍스트들의 파편과 오래된 문화적·사회적 산물들의 블록 조각들만을 끊임없이 새롭고 과장된 브리콜라주 방식으로 재배열할 뿐이다. (PM95-96)

지시성과 리얼리티 자체가 종적도 없이 사라지고, 의미마저 기표 간 물질적 차이에 의해 생산되는 ‘의미 효과’로 축소되었으며, 예술이 기표 간 조합과 순수한 물질적 차이의 유희로 전락한 현재, 토대와 상부구조의 구별은 이제 무의미해졌다. 이는 문화적 상부구조가 예전에 누렸던 상대적 자율성을 상실하고 물질적 토대 속에 통합되었음을 의미하는 동시에, 대문자 역사로서의 생산양식 혹은 물질 토대가 이제는 시뮬라크럼이 되어 ‘문화’라는 이미지의 블랙홀 속에 흡수되었음을 의미한다. 이제 모든 것이 문화적인 것이 되었고, 동시에 모든 것이 경제적인 것이 되었다. 둘 사이에 차이가 사라진 것이다. 이는 비판적 거리의 소멸이자 해석학적 깊이의 종말이다. 따라서 문장에 대한 이야기는 즉각적으로 혹은 무매개적으로 생산양식에 대한 이야기로 전환될 수밖에 없다. 문장에 대한 이야기가 곧 생산양식에 대한 이야기이기 때문이다(문장과 생산양식 사이의 관계에 대한 자세한 논의는 『포스트모더니즘』의 5장에서 심도 있게 다루고 있다).

제임슨이 수직적인 것에서 수평적인 것으로 전환을 선언한 것은 바로 이런 맥락에서 이해되어야 한다. 그리고 이런 관점에서 본다면 그의 포스트모더니즘론이 속류 마르크스주의의 경제 환원론으로 퇴행한 것이 아니냐는 일각의 비판은 크게 문제되지 않을 듯하다. 왜냐하면 제임슨의 논리는 토대와 상부구조의 이원론이 아닌, 문화와 경제의 구별이 사라진 일원론에 더 기깝기 때문이다. 일례로 제임슨은 미디어와 시장 “그 둘은 구별이 불가능하다” 주장한다(PM277).

다시 인식적 지도 그리기의 문제로 돌아가면, 상부구조와 토대라는 궁극의 차이가 지워지면서 모든 것이 평평해졌고 모든 것이 사진의 표면처럼 혹은 포스트모던한 건물 외벽의 거대한 유리처럼 반질반질한 표면으로 화했다. 그 표면은 “주변에 있는 모든 것들의 왜곡된 이미지들”을 제외하고는 아무것도 보여주지 않는다(*PM*42). 즉 그 공간은 무한 자기복제와 재생산만이 이루어지는 곳이다. 또한 자연과 무의식마저도 더욱 순수해진 자본의 논리에 의해 침탈당하고 식민화되었다(*PM*36). 그러하기에 포스트모던의 세계 공간은 절대적 자기 동일성의 공간이다. 거기에는 ‘바깥’도 없고, ‘타자’도 없다. 역사의 변증법이 멈추었고, 미래로 향하는 문은 닫혔다. 현재라는 시간의 무의미한 반복만이 있을 뿐이다. 이는 곧 우리가 누구인지, 어디에 서 있는지, 어디로 가고 있는지 알 수 없게 되었음을 의미한다. 한마디로 말해서, 실존적으로나 인식적으로나 자신의 위치를 파악하는 것이 그리고 지도를 그린다는 것이 도대체 불가능해진 것이다.

IV. 유토피아적 충동과 인식적 지도 그리기

이런 관점에서 본다면 인식적 지도 그리기는 지도 그리기가 불가능한 시대에 지도를 그리려는 불가능한 시도다. 그것은 또한 현재의 무의미한 반복을 멈추고 역사의 시계를 다시 돌리려는 시도이며, 재앙 같은 현재 속에서 유토피아적 계기를 이끌어내려는 마찬가지로 불가능한 시도다. 일견 모순 그 자체가 아닐 수 없다. 하지만 그것은 결코 풀리지 않는 아포리아만은 아니다. 왜냐하면 그 모순 속에 인식적 지도 그리기의 열쇠가 있기 때문이다. 인식적 지도 그리기의 이론적 토대인 알튀세르의 이데올로기에 대한 정의(“자신의 실재 존재 조건에 대한 주체의 상상적 관계의 재현”[the representation of the subject’s Imaginary relationship of to his or her Real conditions of existence])에 이미 암시되어 있듯이(*PM* 51),

그것은 실재 존재 조건 즉 후기자본주의를 정교하게 지도 그리려는 시도와 무관하며, 고전적인 의미에서의 ‘미메시스’와도 다르다. 오히려 역설적이게도 그것은 후기자본주의에 대한 미메시스적 재현의 불가능성 위에서만 기능한다.

제임슨의 인식적 지도 그리기는 “상상적 관계”라는 말이 암시하듯, 라캉적인 의미에서의 ‘상상계’(the Imaginary)적인 것이며, 따라서 그것은 주체의 영역과 실재(the Real)로서의 후기자본주의라는 두 개의 이질적 공간을 판타지적인 구조를 통해 연결하는 동시에 미래에 대한 변화의 열망을 표현하는 방식이다. 즉 인식적 지도 그리기는 후기자본주의 공간 속에서 금지된 것을 꿈꾸고 불가능한 인간관계와 존재의 형식을 상상하고 투사하려는 다양한 시도를 포괄한다(예를 들어 우리나라 대중문화에서 통용되고 있는 ‘갑/을’ 담론 혹은 ‘금 수저/흙 수저’ 논쟁도 후기자본주의 공간 속에서 개인과 세계, 개인과 개인의 관계를 비판적으로 상상하며 현재의 한국 사회가 제공할 수 없는 ‘평등한 계약 관계’나 ‘공정한 경쟁’이라는 판타지를 추구하는 인식적 지도 그리기의 한 양태다. 또한 『포스트모더니즘』에서 제임슨이 시도하고 있는 포스트모던의 제 현상에 대한 분석 역시 포스트모더니즘에 대한 인식적 지도 그리기의 본보기라 할 수 있다.)³⁾ 그런 의미에서 인식적 지도 그리기는 불가능한 유토피아를 상상하는 일이며, “가능한 그 어떤 대안도 부재하다는, 혹은 현재의 시스템에 대한 대안은 존재하지 않는다는 일반적인 이데올로기적 확신에 대한 답변이다”(AF 232). 바로 이 불가능한 유토피아에 대한 상상 그 자체가 현재의

3) 그리고 이후의 몇몇 제임슨의 저작들은 문학과 영화 텍스트를 전 지구적으로 펼쳐진 후기자본주의의 관계망 속에서 독해하려는 인식적 지도 그리기의 실천이라고 할 수 있다. 예컨대 「다국적 자본주의 시대의 제3세계 문학」(“The Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”)(1986)이 후기자본주의 시대 제3세계 문학에 대한 인식적 지도 그리기라고 한다면, 『지정학적 미학』(The Geopolitical Aesthetics)(1992)은 제3세계 영화에 대한 것이고, 『미래의 고고학』(The Archeologies of the Future)(2005)는 과학소설을 통한 전 지구적 자본주의에 대한 지도 그리기라 할 수 있다.

무한 재생산과 반복에 작은 균열을 가져오면서 현재와 단절할 수 있는 계기 혹은 비판적 거리를 제공해준다. 그것은 우리의 실제 존재 조건에 대한 접근 불가능성 하에서만 기능한다는 점에서, 다시 말해서 전 지구적인 자본의 폭주에 대한 총체적인 재현의 불가능성 하에서만 작동한다는 점에서, 정확히 포스트모던적인 실천이다. 그렇기 때문에 제임슨은 이를 “동종 요법적(homeopathic)” 전략이라고 말한다(RP 59).

V. 총체성을 향한 열망과 인식적 지도 그리기

인식적 지도 그리기의 상상계적 요소가 미학적 실천과 연관된다면, 그 안에 내재된 루카치(Georg Lukács)적인 ‘총체성을 향한 열망’은 보다 공간적이고 보다 적극적인 정치적 실천과 관계된다(물론 제임슨의 기획 속에서 미학적인 측면과 정치적인 측면은 사실상 분리되지 않는다). 제임슨은 이후의 논문을 통해 인식적 지도 그리기를 “의식/무의식적 재현을 통하여 전 지구적 규모로 펼쳐져있는 계급관계의 총체성을 가늠하고, 좌표를 설정하여 지도를 그릴 수 있도록 해주는 정치미학”으로 좀더 구체화한다(CM 353). 여기서 핵심은 “총체성”인데, 왜냐하면 “사회적 총체성의 개념(과 전체 체계를 바꿀 수 있는 가능성)이 없이는, 그 어떤 사회주의적 정치도 가능하지 않”기 때문이다(CM 355). 이러한 생각은 알튀세르의 구조적 총체성 개념에 대한 그의 비판에서 가장 명확히 드러난다.

그럼에도 불구하고 한편으로는 각 층위의 반자율성을 열어놓는 동시에, (경제라고 하는 여전히 고전적 마르크스주의의 궁극적 결정 심급을 가지고) 각 층위들을 ‘구조적 총체성’이라는 궁극의 통일성 속에 붙들어두려는 시도는 자신이 공동여 만들어낸 총체성에 대한 비판의 원심력 속에서 스스로의 힘을 견디지 못하고 스스로를 파괴하는 경향이 있다. [...] 이후에 나타나게 되는 것은 단지 각 층위의 이질성만은 아니다(따라서 반자율성은 완전한 자율성으

로 이완되고, 결국에는 후기자본주의라는 탈중심화되고 '정신분열적인' 세계에서는 진실로 다양한 심급들이 상호간 그 어떤 유기적 관계도 맺을 수 없다는 생각이 나타나게 될 것이다. 또한 보다 중요하게는 이질적인 각 층위에 적절한 투쟁들이 상호간 필연적 연관성을 갖지 않아도 된다는 관념(순전한 정치적 투쟁, 순전한 경제적 투쟁, 순전한 문화적 투쟁, 순전한 '이론적' 투쟁)이 나타나게 될 것이다. (IT II 192)

최근의 실천 담론에서 자주 등장하는 언술은 계급, 인종, 민족, 젠더, 섹슈얼리티 등 다양한 투쟁의 층위를 하나로 환원할 수 없다는 것이며, 우리가 할 수 있는 것은 기껏해야 각 층위간의 교차성을 강조하거나 투쟁 간의 연대를 강조하는 것이다. 그러나 제임슨의 입장에서 본다면 이는 결국 아무런 필연적 연결성도 창조하지 못하는 순수 미시정치학으로의 퇴행이며, 정치의 포기다. 특히나 최근의 사회적 투쟁은 필연적으로 특정 '사회적 쟁점'을 중심으로 각 투쟁 단위가 연대하는 성격을 보이는데, 이러한 경향은 "한편으로는 각 층위가 서로 분리되어 국가를 위한 혹은 국가를 중심으로 한 관료화되고 추상화된 투쟁으로 손쉽게 흡수"되거나, 다른 한편으로 "상호 연관된 쟁점들의 무한한 연속체" 속으로 떠밀려 들어가게 된다. 제임슨은 이를 포스트모더니즘 정치의 "나쁜 무한성"(bad infinity)으로 정의하며 이것이 "포스트모더니즘에 남아 있는 유일한 정치 형식"이라 주장한다. 그리고 그것의 목적은 "형이상학적 영구혁명이라는 의도된 행복감"을 부여하는 것이다(PM 330). 그러한 병리적 행복감은 혁명적 변화의 포기에 대한 보상적 행복감으로, 이는 현재를 영구적으로 지속시킬 뿐이다.

그러므로 인식적 지도 그리기는 '총체화'하라는 명령이며 혁명적 변화를 향해 사유하라는 명령이다. 이는 세계가 총체적으로 구성되어 있다고 주장하거나 세계에 형이상학적 총체성을 부여하라는 것과는 다르다. 그것은 차이를 강조하는 포스트모더니즘의 정신분열적 힘에 저항하여 계급, 인종, 젠더, 민족, 섹슈얼리티 같은 파편화된 주체 위치에 함몰되지 않

은 채, 계급 중심의 통합적 주체를 상상하는 동시에 그 주체와 그의 투쟁을 전 지구적 차원에 펼쳐져 있는 후기자본주의의 폭력적 힘과 연결시킬 수 있는 방법을 고안하라는 것이다. 국지적이고 미시적인 차원에서의 투쟁은 이 전 지구적인 자본의 힘에 저항하지 못한다. 그것은 오히려 후기자본주의의 차이의 논리를 반복하는 것에 불과하다. 예컨대 제임슨은 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)의 “정신분열자”나 탈주의 정치학이 혁명적 대안을 제시하기보다는 “사실상 현 사회질서의 가장 근본적인 경향을 복제”하고 있다고 주장한다(ET 711). 정신분열증적 주체 자체가 후기자본주의가 요구하는 이상적 주체이기 때문이다.

이런 관점에서 본다면, 총체화하는 전략으로서의 인식적 지도 그리기는 자본주의의 핵심 모순으로서의 계급 문제를 복원시키려는 시도이며, 계급에 정치적 우선성을 부여하려는 시도라 할 수 있다. 이 때문에 제임슨이 루카치적인 사회화 총체성과 계급의식에 대한 향수에 젖어 있다는 비판을 받기도 했다. 제임슨 자신도 “인식적 지도 그리기”는 사실상 ‘계급의식’에 대한 암호였다”고 고백한다(*PM*418). 하지만 스티븐 베스트(Stephen Best)는 이를 전략적인 차원에서 접근할 것을 주장한다. 즉 제임슨의 주장이 계급의 “선험적” 우선성을 주장하는 것은 아니라는 것이다. 그것은 오히려 “위계의 구체적 조항”을 “사후적으로 결정”하는 전략적 선택이다. 예를 들어 포스트구조주의의 비판을 수용하여 계급의 우위성을 포기하고 다원주의를 채택한다면, 중국에 우리는 부르주아 관념론이나 심지어 극우적 파시즘까지도 수용할 수밖에 없다. 이것이 다원주의의 모순이다. 그런 의미에서 다원주의적 접근은 분명 “잘못된 선험적 전략”이라고밖에 할 수 없다(Best 366). 따라서 계급의 전략적 우선성의 주장은 과거에 대한 향수가 아니라 오히려 현 포스트모던 시대의 핵심 모순의 분석에 따른 결과인 것이다.

물론 제임슨의 이론 자체에 모순이 없다고는 할 수 없다. 특히 인식적 지도 그리기는 제임슨의 포스트모더니즘론 중에서 가장 모순적인 지점이

다. 무엇보다도 그것이 고전적 마르크스주의의 과학과 이데올로기의 구별에 기대고 있다는 점에서 그렇다(PM 53). 이는 다른 이론 담론에 대한 “초월 불가능한 지평”으로서의 마르크스주의의 위상을 정립하는 것과는 별개로, 고전적인 의미의 현상과 본질의 형이상학과 깊이의 해석학을 상기시킨다. 즉 자신이 폐기되었다고 선언한 이론적 모델을 뒷문으로 다시 불러들이는 결과를 초래할 수도 있는 것이다. 또한 부재동인으로서의 역사에 대한 ‘과학적 지식’의 구축 가능성의 여부를 떠나, 우리가 세계에 대한 상상적이고 인식적인 지도를 그림에 있어 그러한 지식이 과연 필요한 지도 분명치 않다. 유토피아에 대한 상상은 옳고 그림에 대한 판단의 문제가 아니라 현재와 급진적으로 결별하는 하나의 방식이기 때문이다. 게다가 인식적 지도 그리기의 공간 정치학은 포스트모더니즘의 압도적인 공간 논리에 포섭되고 중화되어 급진성 자체가 거세될 수도 있다.

그럼에도 불구하고 제임슨의 이론에 도사리고 있는 균열과 모순을 마르크스주의의 실패나 제임슨 자신의 실패로 치부할 수는 없을 것 같다. 현재 거의 모든 실천적 기획들이 처해 있는 운명은 두 가지다. (포스트)구조주의 담론이 만든 언어의 감옥 속에서 담론 투쟁(예컨대 스투어트 홀 [Stuart Hall]의 적법성 투쟁)을 하거나, (사회주의 운동이나 급진적 페미니즘 운동처럼) 구조 밖으로 빠져나와 유토피아적 대안을 창안하는 것이다. 하지만 푸코가 주장하듯 전자의 방식은 구조 속에 다시 포섭될 수밖에 없으며, 후자의 방식은 현실 사회주의의 실패 이후 그 동력을 상실한지 오래다. 게다가 후자는 ‘본질주의’나 전체주의적 폭력의 징후로 치부되기 십상이다. 즉 현재의 이론 담론은 어떤 식으로건 체제의 ‘바깥’을 상상하는 것을 철저히 금지한다. 이런 상황 속에서 어떻게 해서든 유토피아적 사유의 전통을 복원하고 체제의 ‘바깥’을 상상하려 시도한다는 것만으로도 충분히 가치 있는 일이 아닐 수 없다. 그리고 비록 인식적 지도 그리기가 혁명의 성공이라는 행복한 결말이 아닌 패배로 귀결된다고 하더라도, 그것이 반드시 실패는 아니다. 왜냐하면 제임슨이 주장하듯 그 패배로 인하

여 오히려 “포스트모더니즘의 전 지구적 공간의 전체 구조가 궁극의 변증법적 장애물이나 보이지 않는 한계로서 그 뒤로 유령 같은 윤곽을 드러내 채 거대한 모습을 드러낼 수 있”기 때문이다(PM 415).

VI. 마르크스주의와 유토피아적 충동

이 시대 실천 이론의 소중한 자산인 『포스트모더니즘 혹은, 후기자본주의의 문화논리』가 지금까지도 아직 번역되지 않았다는 사실에 대한 부채 의식이나 죄책감과 더불어 그 작업을 어쨌든 해내야 한다는 의무감을 느끼는 것은, 이 책을 번역할 수 있는 위치에 있는 누구에게라도 당연한 것이었다. 그러나 그 의무감을 자발적으로 떠맡았던 지난 수년간 끊임없이 내 자신에게 던졌으나 아직 제대로 답하지 못한 한 가지 질문이 있다. 나는 왜 이 책을 ‘지금’ 번역하는가? 출판된 지 30년이 넘은 지금, 너무도 익숙한 탓에 (역자의 석사논문의 주제가 바로 이 책이었으나 부끄럽게도) 한 번도 제대로 통독하지 못했던, 아방가르드 시만큼이나 그 의미를 쉽사리 허락하지 않았기에 충분히 이해하지 못했던, 그래서 서가의 한 쪽에 방치해두고 애써 망각하고자 했던, 그리고 이제는 최신 문학 이론의 쟁점과는 다소 멀게 느껴지기까지 하는, 그 책을 나는(혹은 우리는) 왜 21세기 인문학 풍경 속에 소환하려 하는가? 이 책을 통해 지금 우리는 과연 무엇을 얻을 수 있는가?

고백컨대 이 책의 번역 과정은 역자인 나에게서는 제임슨적인 사유, 다시 말해서 총체성 개념과 계급 중심주의에 대한 지속적인 의심과 회의의 과정이었다. 여기에는 그럴 수밖에 없는 이유가 있다. 1980년대 초중반을 지배하던 포스트모더니즘 논쟁은 1980년대 후반부터 나타나기 시작했던 다양한 소수자의 목소리로 대체되었다. 포스트식민주의 이론과 민족주의와 초민족주의, 인종과 에스닉,⁴⁾ 젠더와 섹슈얼리티 담론 등과 관련된 여러

이론들이 기존의 보편주의를 가장한 유럽중심주의, 이성중심주의, 남성 중심주의에 심각한 의문을 제기하기 시작한 것이다. 또한 1990년대 말에서 2000년대 중반에는 영국 신좌파들에 의한 문화연구 담론이 미국 주요 대학의 커리큘럼과 학과 체제에 혁명적 변화를 가져오기도 했다. 그 결과 차이와 다양성, 이질성과 혼종성, 그리고 (체제의 전복이 아닌) 문화적 차원의 상징적 ‘전복’이 그 시대 인문학 논문의 핵심어를 독식했다. 개인의 ‘정체성’(identity)은 선(善)을 의미했으나, 집단적 ‘동일성’(identity)은 악(惡)이자 폭력을 의미했다. 따라서 제임슨 류의 총체적 사유나 계급 중심적 사유는 금지의 대상이었다.

예컨대 아이자즈 아마드(Aijaz Ahmad)의 1986년 제임슨의 논문 「다국적 자본주의 시대의 제3세계 문학」에 대한 포스트식민주의적 비판은 제임슨의 학문적 입지에 심각한 타격을 주었다. 사실 이 논문은 제임슨이 「포스트모더니즘」 논문에 대한 속편으로 기획했던 것으로, 후기자본주의 공간 속에서 제3세계 문학의 특수한 의미와 기능을 인식적으로 지도 그리려는 시도였다(TWL 88, n. 26). 하지만 아마드는 제임슨의 제3세계 문학의 “인식적 미학”이 제1세계와 제3세계 사이의 이항대립이라는 절대적 차이에 근거하여 “타자성”을 부여하고 있을 뿐만 아니라, 또한 그의 “제3세계” 개념은 광대한 제3세계의 내적 차이를 무시한 채 이질적 공간을 “동질화”시키고 있다고 주장한다(Ahmad 10). 이러한 비판은 제임슨의 이론에 내재하는 유럽중심주의를 폭로함으로써, 후기자본주의 비판에 앞장섰던 제임슨 역시도 백인 남성이라는 주체 위치의 한계를 극복하지 못했음을 보여주었다.⁵⁾ 사실 제임슨의 정치적 보편주의와 총체화 논리 속에는 계급

4) 영어의 nation은 민족으로, ethnic은 ‘에스닉’으로 표기했다. ethnic은 일반적으로 ‘종족’으로 번역되기도 하지만, 종족이라는 말에 포함된 생물학적 요소로 인하여 ethnic이 가지고 있는 문화적 요소를 희석시킬 수 있기 때문에 에스닉으로 음차하였다.

5) 그 이외에도 로버트 영(Robert Young)은 『백색 신화』(White Mythologies) (2004)에서 포스트구조주의와 포스트식민주의 관점을 통해 제임슨의 대문자 역사 개

이외에 인종, 젠더, 섹슈얼리티, 민족, 에스닉 등과 같은 자유주의적 ‘차이’의 개념을 수용하고 사유할 수 있는 공간이 처음부터 존재하지 않았다. 모든 문제를 후기자본주의의 핵심 모순으로 환원시켰던 탓에 제임슨이 인종과 제국주의 그리고 성차별주의에 의해 생산된 실질적·인식론적 폭력에 대해 다소 둔감했던 것은 분명 사실이다.

그런데 여기서 제임슨이 백인 남성으로서 유럽중심주의의 인식론적 한계에 머물러 있었는지는 부차적인 문제일 수도 있다. 보다 핵심적인 질문은 다른 곳에 있다. 과연 이 시대의 모든 모순을 후기자본주의와 계급의 문제로 환원시킬 수 있는가? 계급 문제의 해결이 인종, 젠더, 민족, 에스닉, 섹슈얼리티 문제 같은 현 시대의 다른 모든 모순을 해결할 수 있는가? 다문화주의와 다양성의 강조는 진실로 다른 다양한 ‘차이’들을 생산해냄으로써 ‘계급’이라는 궁극의 차이를 억압하려는 후기자본주의의 책략인가?

『포스트모더니즘』의 결론에서 제임슨의 논의에 따르면, 포스트모더니즘 시대의 언어와 미디어는 개인을 우선시하는 듯한 제스처를 보이지만 실제로는 모든 개인을 세분화하여 분류하며 집단화하고 정치 세력화한다. 이러한 소집단화가 바로 미시정치학 혹은 ‘정체성 정치’로 일컬어지는 것으로, 제임슨은 이를 “뿌리 깊은 포스트모던적 현상”이라고 진단한다(PM 319). 즉 정체성 정치는 후기자본주의에서만 나타날 수 있는 역사적으로 특수한 정치적 현상인 것이다. 많은 이론가들은 소집단을 중심으로 한 정체성 정치학이 ‘계급’의 소멸로 인한 정치적 공백 속에 출현한 계급 정치의 대체자라고 주장하지만, 이에 대해 제임슨은 “사회주의의 독특하고 특별한 시나리오를 통해서가 아니라면, 어떻게 사회 계급 자체가 사라질 수 있는지” 이해할 수 없다고 반문한다(PM 319). 이런 관점에 따르면, 다문화주의와 정체성 정치는 순전히 계급 문제를 억압하기 위한 자본의 책략이 아닐 수 없다.

넴과 유럽중심주의에 대해 심각한 의문을 제기하기도 했다.

알랭 바디우(Alain Badiou), 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek), 그리고 자크 랑시에르(Jacques Ranciere) 등과 같이 정치적 보편주의를 지향하는 유럽의 많은 좌파 이론가들 역시도 제임슨의 의견에 동조한다. 예컨대 지젝은 다문화주의는 “자본주의 세계 체제의 기본적 동질성은 손대지 않은 채 문화적 차이를 위한 싸움에서 대리 분출구를 발견한 것”이며 “우리가 인종적 소수자, 게이와 레즈비언, 상이한 생활 방식 등등의 권리를 위한 PC 전투를 벌이고 있는 동안, 자본주의는 승리의 행진을 하고 있다”고 주장한다. “고유의 정치적 투쟁이 주변적 정체성들에 대한 인정과 차이에 대한 관용을 위한 문화적 투쟁으로 변형”되면서 자본은 손쉬운 승리를 획득하고 있다는 것이다(Žižek 357).

반면에 인도 출신 포스트식민주의 이론가 호미 바바(Homi K. Bhabha)에게 모든 문제를 자본주의로 환원시키는 것은 계몽주의적 “보편문화”(common culture)에 대한 알리바이를 제공해주는 것에 지나지 않는다. 그에 따르면 “보편문화는 심각할 정도로 모순된 이데올로기적 전략이다. 그것은 다원주의적이고 다양한 사회에 대한 민주주의적 신념의 선언이다. 또한 동시에 민주적 다원주의를 향하여 문화적 차이를 이야기함으로써 역량을 강화하려는 소수자들의 진정하고 실질적인 요구에 대한 방언이다”(Bhabha 235). 즉 계급 환원론은 자본주의와 중첩되어 있는 제국주의, 인종주의, 가부장제, 성적 규범 같은 사회적 폭력 기제들을 비가시적인 것으로 만들고 결국에는 보편성과 규범에서 벗어나 있는 다양한 사회적 소수자들을 그들만의 계토로 추방하는 결과를 낳을 수도 있다는 것이다.

보편성과 특수성, 일자와 다자 사이의 모순으로 요약될 수 있는 이 논쟁에 대한 정답은 아직 존재하지 않는다. 여러 이론가들이 ‘교차성’과 ‘연대’ 혹은 ‘전략적 본질주의’ 같은 방법론을 통해 그 모순을 화해시킬 수 있는 방법을 제안하고 있지만 여전히 논쟁은 지속되고 있다. 이 시점에서 역자인 나는 2000년대 초반 미국 인문학 담론의 산물이며, 1990년대 말 이후 마르크스주의 이론을 떠나 소수자 담론에 투신했던 사람임을, 따라서 제

국주의와 인종주의 그리고 성차별주의 폭력에 조금 더 민감한 사람임을 자백해야 할 것 같다. 그렇기 때문에 이 책을 번역하는 과정은 단순히 제임슨의 난해한 언어와 이론에 대한 번역의 과정이 아닌, 포스트모더니즘에 대해 제임슨이 그려낸 불가능한 인식적 지도 속에서 나의 학문적 신념의 위치를 찾는 과정이었고, 그 둘 사이의 불가능한 화해 지점을 찾는 과정이었으며, 나만의 또 다른 인식적 지도를 그리는 작업이었다. 물론 그 지도는 영원히 완성될 수 없음을 알고 있다. 그런 의미에서 번역 작업은 여전히 끝나지 않았다고 고백해야 할 것 같다. 그럼에도 불구하고 우리가 제임슨을 현재 속으로 소환해야 하는 한 가지 명백한 이유가 있다. 그것은 바로 현재와 결별해야 한다는 것이며, 유토피아적 사유를 복원해야 한다는 것이다. 우리가 무엇에 어떻게 저항하건 결국 우리가 원하는 바는 지금의 세계를 근본적으로 변화시키는 것이기 때문이다.

이런 유토피아적 열망과 관련하여 마지막으로 우리가 현 시점에서 제임슨과 『포스트모더니즘』을 읽어야 하는 한 가지 이유를 더 부연해야 할 것 같다. 제임슨을 읽는다는 것은 곧 마르크스의 유산을 상속받고 그의 유령과 대화하는 여러 방법 중 가장 의미 있는 작업이 되리라는 것이다. 『마르크스의 유령들』(*Specters of Marx*)에서 데리다는 이렇게 이야기한다.

마르크스—및 또한 몇몇 다른 이들—를 읽고 다시 읽고 토론하지 않는 것, 그리고 학문적인 ‘독해’나 ‘토론’을 넘어서 나아가지 않는 것은 항상 잘못된 것이다. 그것은 이론적·철학적·정치적 책임이라는 점에서 더욱더 큰 잘못된 것이다. 교조적 장치와 ‘마르크스주의적인’ 이데올로기 장치들(국가, 당, 세포, 조합 및 다른 교리 생산의 장소들)이 소멸 과정에 있는 마당에, 우리는 더 이상 이러한 책임을 회피할 수 있는 아무런 변명거리를 갖고 있지 않으며, 있다면 그것은 다만 알리바이에 불과하다. 이러한 책임 없이는 어떠한 장래도 없을 것이다. 마르크스 없이는 없다, 마르크스 없이는 어떤 장래도 없다. 마르크스의 기억, 마르크스의 유산 없이는, 어쨌든 어떤 마르크스, 그의 천재/정령, 적어도 그의 정신들 중 하나에 대한 기억과 상속 없이는 어떠한 장래도 없다. 왜냐하면 우리의 가설 또는 오히려 우리가 택한 입장은 다음과 같은 것이

기 때문이다. 곧 하나 이상의/더 이상 하나가 아닌 정신이 존재하며, 하나 이상의/더 이상 하나가 아닌 정신이 존재해야 한다. (테리다 41)

마르크스 없이는, 그의 유산과 그의 정령이 없이는, 그에 정신에 대한 기억과 상속 없이는, 우리에게 미래는 없다고 테리다는 선언한다. 그러하기에 사회적 실천 이론을 생산해야 하는 자들에게는 끊임없이 마르크스를 읽고, 토론하며, 기억하여, 그의 유산을, 그의 비판 정신을 그리고 사회 변혁의 열망을 상속받아야 할 이론적·철학적·정치적 의무가 있다. 그리고 나는 그러한 마르크스를 읽고 토론하는 여러 가지 방법 중 최고의 방법은 분명 제임슨을 읽는 것이라 제안하고 싶다. 현 시대에 제임슨 만큼 우직하게 마르크스와 마르크스주의의 전통을 통해 이 세계를 해석하고 대안을 제시한 사람은 흔치 않다. 특히 『포스트모더니즘』의 7장이 보여주고 있듯이 제임슨은 마르크스를 통해 포스트모더니즘의 여러 이론들(예컨대 ‘신역사주의’와 폴 드 만[Paul de Man]의 해체주의)을 해석하고 그들과 대화할 수 있는 통로를 제공하고 있다는 점에서 더욱 그러하다. 만일 제임슨의 이론에 문제적인 것이 있다면, 그것은 그가 마르크스와 그의 유산에 충실했기 때문이지, 포스트마르크스주의적 타협을 시도했기 때문은 결코 아니다. 그런 의미에서 제임슨의 『포스트모더니즘』은 우리 시대에 점차 망각되고 사라져가는 마르크스의 유령들에게 새로운 외피를 입히고 새로운 에너지를 제공해주고 있다고 할 수 있다.

(조선대학교)

■ 주제어

프레드릭 제임슨, 『포스트모더니즘』, 마르크스주의, 인식적 지도 그리기, 유토피아적 사유

■ 인용문헌

- Ahmad, Aijaz. “Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory.’” *Social Text* 17 (1987): 3–25. Print.
- Best, Stephen. “Jameson, Totality and the Poststructuralist Critique.” *Postmodernism, Jameson, Critique*. Ed. Douglas Kellner. Washington DC: Maisonneuve Press, 1989. 333–368. Print.
- Bhabha, Homi K. “A Good Judge of Character: Men Metaphors and the Common Culture.” *Race-ing Justice, En-gendering Power*. Ed. Tony Morrison. New York: Pantheon Books, 1992. 232–250. Print.
- Callinicos, Alex. *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity, 1989. Print.
- Derrida, Jacques. *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge, 1994. [데리다, 자크. 『마르크스의 유령들』. 진태원 옮김. 서울: 그린비, 2014.]. Print.
- Eagleton, Terry & Drew Milne. *Marxist Literary Theory*. Oxford: Blackwell, 1995. Print.
- Jameson, Fredric. *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso, 2005. Print.
- _____. “Cognitive Mapping.” *Marxism and Interpretation of Culture*. Eds. C. Nelson & L. Grossberg. Urbana: Illinois UP, 1988. 347–360. Print.
- _____. “Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric

Jameson.” *Postmodernism, Jameson, Critique*. Ed. Douglas Kellner. Washington DC: Mausem Press, 1989. 43-74. Print.

_____. “The End of Temporality.” *Critical Inquiry* 29 (2003): 695-715. Print.

_____. *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986, Vol. 1 — Situations of Theory*, Minneapolis: U of Minnesota P, 1988. Print.

_____. *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986, Vol. 2 — The Syntax of History*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988. Print.

_____. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Methuen, 1981. Print.

_____. “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism.” *Social Text* 15 (1986): 65-88. Print.

Kellner, Douglas. “Introduction: Jameson, Marxism, and Postmodernism.” *Postmodernism, Jameson, Critique*. Ed. Douglas Kellner. Washington DC: Mausem Press, 1989. 1-42. Print.

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: the Absent Center of Political Ontology*. London: Verso, 1999. [지젝, 슬라보예. 『까다로운 주체』. 이성민 옮김. 서울: 도서출판b, 2005.]. Print.

■ Abstract

**Rereading Fredric Jameson's *Postmodernism*
'Here and Now':
Towards the Restoration of Utopian Thinking**

Im, Kyeong-Kyu
(Chosun Univ.)

This essay aims at questioning on the present significance of Fredric Jameson's 1991 book, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* with the forthcoming publication of its Korean translation. When the homonymous essay was first published in 1984, it immediately spawned both the loudest applauses and the harshest critiques. Yet it made innumerable contributions to our understanding of postmodernism: it successfully articulated the postmodernism with the so-called late capitalism; it provided a concrete foothold upon which we could read the post-1960s' American culture from a political economic perspective. Particularly, the "cognitive mapping" it suggested as a new spatial political aesthetics taught us how to struggle with the late capitalism that effectively transcends our ability to cognitively map our surroundings. As a translator, however, I would like to ask why we should read this book 'here and now,' more than 30 years later after its first publication. What kind of problematics could it address in our 21st-century climate? Finally I will argue that what we should restore from this book and Jameson is the very Utopian thinking, the very aspiration for social change.

• 프레드릭 제임슨의 『포스트모더니즘』의 현재적 가치 | 임경규

■ Key words

Fredric Jameson, *Postmodernism* (book), Marxism, cognitive mapping,
Utopian thinking

■ 논문게재일

○투고일: 2021년 3월 3일 ○심사일: 2021년 4월 12일 ○게재일: 2021년 4월 14일

『영어권문화연구』 발간 규정

제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

- (1) 동국대 영어권문화연구소(이하 '연구소'라 칭함)는 영어권 문화와 문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『영어권문화연구』(*The Journal of English Cultural Studies*)를 발간한다.
- (2) 본 학술지는 영어권문화연구와 관련된 논문들을 게재함을 원칙으로 하며 논문의 내용은 영어권의 인문, 철학, 문학, 문화 연구나 학제적 연구의 범위 안에 포괄될 수 있는 독창적인 것이거나 그러한 연구에 도움이 될 수 있는 것이어야 한다.

제2조 (학술지 발간 일정)

- (1) [학술지 발간] 학술지는 매년 4월 30일, 8월 31일, 12월 31일 연 3회 발간한다.
- (2) [원고 접수와 심사] 원고는 수시 접수를 원칙으로 하며 기고자에게 게재 희망호를 명시하도록 요구한다. 논문 접수 마감은 1권은 2월 28일, 2권은 6월 30일, 그리고 3권은 10월 31일로 하고 이때까지 접수된 논문에 대해 해당호 게재 여부를 위한 심사를 진행한다. 기한보다 늦게 투고된 논문들에 대해서는 편집회의를 통해 심사 여부를 결정한다. 투고 및 심사일정은 다음의 표와 같다. 투고 및 심사 일정에 변경이 필요할 경우에는 편집회의를 통해 결정한다.

제3조 (학술지의 발간규정에 대한 심의 및 제/개정)

- (1) 학술지의 발간규정에 대한 심의 및 제/개정은 편집위원 2/3 이상의 동의를 얻어 편집위원회에서 확정하고 편집위원장이 이사회에 보고한다.

부 칙

본 규정은 2010년 8월 30일부터 시행한다.

본 규정은 2012년 12월 31일부터 시행한다.

본 규정은 2013년 10월 31일부터 시행한다.

『영어권문화연구』 편집위원회 운영 및 심사 규정

제1조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

- (1) 연구소에서 발행하는 학술지 『영어권문화연구』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치, 운영한다.
- (2) 편집위원회는 학술지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
- (3) 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
- (4) 편집위원장은 연구소 운영위원 중에서 선임한다.
- (5) 업무수행의 효율성을 위해 편집위원 중에서 편집 간사를 선임할 수 있다.
- (6) 편집위원회는 10인 내외로 구성한다.
- (7) 편집위원은 학문적인 조예가 깊고, 연구소활동에 적극적으로 참여하는 회원 중에서 전문성, 대내외적 인지도, 경력사항, 연구실적, 연구소기여도, 지역 등을 고려하여 이사회에서 선임한다.
- (8) 편집위원은 연구실적이 우수한 상임이사나 회원 가운데서 추천을 받아 이사회 2/3 이상의 동의를 얻어 연구소장이 임명한다.
- (9) 편집위원회의 임기는 최소 2년으로 하고 연임할 수 있다.
- (10) 편집위원회는 연구소에서 추진하는 기타 출판 사업과 관련하여 연구소이사의 요청이 있을 경우, 이를 지원하도록 한다.
- (11) 편집위원은 전공 영역을 고려하여 투고 논문을 세부 전공에 맞게 심사할 수 있도록 각 분야의 전문가들로 고루 선정한다.

제2조 (편집위원회 구성원의 임무)

- (1) 편집위원장은 『영어권문화연구』의 편집과 출판에 관련된 제반 업무를 총괄 조정하고 편집위원회의 원활한 운영을 도모한다. 또한, 학술지와

관련하여 제반 대외 업무를 수행한다.

- (2) 편집위원장은 학술지의 편집 및 출판회의를 주관하고, 원고를 두고 받아 관리하며, 심사를 진행한다. 편집회의에 투고된 원고를 보고하면서 각 논문마다 전공분야에 맞는 심사위원을 추천받아, 해당 논문에 대한 3인 이상의 심사위원회를 구성하여 규정에 따라 심사를 진행하고 관리한다.
- (3) 편집위원은 편집위원장의 요청에 따라 편집회의에서 논문심사위원을 추천하고 위임받은 논문에 대한 심사를 수행한다.
- (4) 편집위원장과 편집위원은 연 2회 이상 학술지의 편집방향과 특성에 대해 협의한다. 특히 특집호를 기획할 경우, 편집위원장은 편집위원 전원의 의견을 수렴하고 편집위원 과반수 이상의 동의를 얻어 예정 발행일 8개월 전까지 편집계획을 수립하고 연구소의 이사회에 보고한다.

제3조 (원고 접수, 논문 심사, 사후 관리)

- (1) [접수 및 관리] 원고는 공정한 투고 시스템을 사용해 모집한다. 투고된 원고의 접수 및 심사와 관련된 제반 사항과 절차는 편집위원장이 총괄한다. 편집위원장은 접수된 원고마다 투고자의 인적 사항, 논문 투고 및 심사 현황, 출판 등 사후 관리를 일람할 수 있는 원고 대장을 작성하여 관리한다.
- (2) [심사 송부] 논문의 심사는 심사의 합리성, 투명성, 공정성을 위해 투고자와 심사자의 인적 사항을 공개하지 않고(blind test) 인비로 진행한다. 편집위원장은 접수한 논문의 저자에 관한 모든 사항을 삭제한 후 심사위원회에 송부한다.
- (3) [심사위원 위촉] 각 논문의 심사위원은 그 논문에 적합한 전공분야 3인의 편집위원으로 연구 기여도, 심사경력 등을 고려하여 편집위원회의 편집회의에서 선정하여 위촉한다. (편집위원 중에 해당분야 책임자가 없을 시에는 다른 회원에게 심사를 위촉할 수 있다.)

(4) [심사 일정] 심사위원은 심사를 위촉받은 후 20일 이내에 심사 결과를 심사결과서와 함께 편집위원장에게 통보한다.

(5) [심사 기준] 논문심사는 1) 논문 주제의 창의성, 2) 논문 주제의 시의성, 3) 논지의 명확성 및 일관성, 4) 논리적 논지 전개, 5) 논문의 가독성, 6) 학문적 기여도와 같은 논문의 질적 심사와 7) 논문 형식의 적합성, 8) 인용문헌의 적합성 및 정확성, 9) 논문 초록의 적절성, 10) 논문 작성법(MLA) 준수 등과 같은 형식 평가를 중심으로 평가한다. (2021년 1월 1일부터 시행)

심사자는 평가결과를 연구소의 심사결과서 양식에 따라 서술식으로 평가하고 종합평가 결과를 ‘계재 가’, ‘수정 후 계재’, ‘수정 후 재심사’, ‘계재 불가’ 중 택일하여 판정한 후 논문심사결과서를 편집위원회로 송부한다. ‘계재 가’ 판정이 아닐 경우 그 이유나 수정-보완 지시 및 계재 불가 사유를 구체적으로 서술하도록 한다.

(6) [계재 판정] 논문의 계재여부는 해당 분야에 학문적 조예가 깊은 전공자 3인으로 구성된 심사위원회의 심사결과를 기준으로 결정한다. 심사위원 2인 이상이 ‘계재가’ 혹은 ‘수정 후 계재’로 평한 논문만을 원칙적으로 계재 대상으로 한다. 각 논문에 대해 2인 이상의 심사위원이 ‘계재 불가’로 판정하면 그 논문은 해당호에 계재할 수 없다. 그 구체적인 판정기준은 다음과 같다.

가) 계재 가 : 논문 심사 결과 편집위원(심사위원) 3인 중 2인 이상의 “계재 가” 판정이 나왔을 경우.

나) 수정 후 계재: 사소한 문제점들이 있어 약간의 수정이 필요한 경우로서, 심사위원 3인 중 2인 이상이 “수정 후 계재” 혹은 그 보다 상위의 종합평가결과로 판정하는 경우.

다) 수정 후 재심사: 크고 작은 문제점들이 많아 대폭적인 수정을 한 후에 재심사가 요구되는 경우로서, 심사위원 3인 중 2인 이상이 “수정 후 재심사” 혹은 그보다 하위의 종합평가 결과로 판정하는

경우.

라) 게재 불가: 논문 심사 결과 편집위원(심사위원) 3인 중 2인 이상의 “게재 불가” 판정이 나왔을 경우.

- (7) [심사 결정 및 보고] 편집위원장은 심사위원 3인의 논문심사 보고가 완료되면 편집위원회를 소집하여 심사보고서를 검토한 후 게재 여부를 최종 결정한다. 편집위원장은 해당 논문에 대한 편집위원회의 결정을 투고자에게 통지하며, 이때 심사위원 3인의 심사평 사본을 심사자인적 사항을 삭제한 후 첨부한다.
- (8) [논문 수정 및 재심사] 심사위원이 ‘수정 후 게재’ 또는 ‘수정 후 재심사’로 판정할 때는 수정해야 할 사항을 상세히 적어 논문 필자에게 즉시 통보하여, 빠른 시일 내에 수정 보완 혹은 재심을 위해 다시 제출하도록 한다. 재심사는 1차 심사 위원 1인이 참여하고 2인의 신규 심사위원을 위촉하여 진행한다. 재심사의 경우 심사위원 2인 이상이 ‘수정 후 재심’이나 ‘게재 불가’로 판정하면 그 논문은 해당 호에 게재할 수 없다.
- (9) [심사결과 통보] 접수된 모든 논문은 연구소 일정에 따라 40일 이내에 필자에게 그 결과를 통보한다. 게재가 확정된 논문은 필자에게 유선이나 전자우편으로 게재 확정을 통보하고, 논문의 집필자가 학술지 발행 전에 <논문 게재 예정 증명서> 발급을 요청하면 편집위원장은 이 증명서를 발급한다. ‘게재 불가’로 판정된 논문은 집필자에게 <게재 불가 통지서>를 발송한다. ‘수정 후 게재’나 ‘수정 후 재심사’로 판정받은 논문은 편집위원(심사위원)의 심사평과 함께 수정 후 다시 제출할 일시를 적시하여 수정제의서를 발송한다.
- (10) [심사결과에 대한 이의 신청] 논문 심사결과에 이의가 있을 경우, 편집위원장에게서 심사결과를 통보받은 후 5일 이내에 서면 혹은 전자 메일로 이의신청을 할 수 있다. 논문 제출자의 이의 신청이 접수되면 편집위원회는 해당 심사위원에게 재심을 요청하고, 해당 심사위원은

5일 이내에 재심사 결과를 편집위원회에 통보한다. 단, '계재 불가'로 판정된 논문은 투고자가 이의를 제기하는 경우 편집위원회 ⅔이상의 동의를 얻는 논문에 한해 재심을 진행한다.

- (11) [수정제의 수용원칙] 논문 집필자는 편집위원회의 수정제의를 있을 경우 이를 존중하는 것을 원칙으로 한다. 단, 수정제의를 수용하지 않을 경우 반론문을 서면이나 전자우편으로 편집위원장에게 반드시 제출한다. 수정제의를 수용하지 않고 재심요구도 없는 경우와 답변이 없는 경우에는 편집위원회에서 해당 논문의 게재를 거부할 수 있다.

부 칙

본 규정은 2010년 8월 30일부터 시행한다.

본 규정은 2012년 12월 18일부터 시행한다.

본 규정은 2021년 1월 1일부터 시행한다.

『영어권문화연구』 편집 및 교정 기준

1. 논문의 구성

- (1) 제목 : 제목은 논문보다 큰 글자(14 포인트)를 사용하고 부제목 (12 포인트)이 있는 경우에는 주제목 다음에 콜론을 찍고 부제목을 쓴다. 작품제목은 영어로 쓴다.

예: 브라이언 프리엘의 휴머니티 이념: Translations를 중심으로

- (2) 논문의 소제목

로마 숫자를 원칙으로 하고, 다음의 방법으로 표기한다.

- 서론부분: I. 서론 (영문논문의 경우, I. Introduction)
- 본론부분: II, III, IV. . . (구체적 소제목 명기는 저자의 필요에 따른다)
- 결론부분: V. 결론 (영문논문의 경우, V. Conclusion)

- (3) 필자이름

▶ 논문 서두 우측 상단에 위치. 한글 성명을 쓴다.

예 : 홍길동

▶ 논문 본문 마지막, 주제어 전에 소속 학교 명칭을 넣는다.

예 : 동국대

▶ Abstract 경우에는 영문 성명 아래 영문 학교 명칭을 쓴다.

예 : Hong, Kil Dong (or Kil-Dong)

(HanKuk University)

▶ 영문 성명은 Hong, Kil Dong으로 한다.

▶ 공동필자의 경우: 맨 앞에 위치한 필자가 제1필자이고, 그 다음의 공동필자는 가나다 순 (영어 이름의 경우 알파벳순)으로 기재한다.

(4) 참고 / 인용 문헌(References / Works Cited)

본문이 끝난 뒤 반드시 인용 문헌(11 포인트)이라는 제목 하에 참고 및 인용 자료의 서지사항을 열거하고 인용 문헌이 끝나면 200 단어 내외의 영문 요약을 붙인다.

(5) 영문 요약

논문제목(14 포인트)은 영어로 쓴다. 제목 1줄 밑 오른쪽 끝에는 필자의 영문이름을 쓴다.

예: Myth-seeking Journey in Brian Friel

Hong, Gil Dong
(Dongguk University)

The theme of rebirth in Brian Friel is well expounded in many aspects : . . .

Its main objective is. . . .

(6) 주제어

본문이 끝나면 2줄을 띄고, 한글 논문인 경우 “주제어”를 제목으로 하여 5개 이상의 주제어를 한글로 명기한다. 그리고, 영문초록이 끝나고 “Key Words”를 제목으로 하여 5개 이상의 주제어를 영어로 기입한다. 영어 논문의 경우 “Key Words”를 제목으로 하여 5개 이상의 주제어를 영어로 기입한다.

(7) 본문

본문의 글자 크기는 10 포인트로 하되 줄 사이의 간격 비율은 160으로 한다.

2. 한글 논문에서의 외국어 사용

- 고유명사의 경우 작품명은 우리말로 번역하고 인명은 우리말로 옮겨 적되 교육인적자원부 제정 외국어 발음 규정을 따른다.
- 처음 나오는 모든 외국어는 괄호 속에 원어를 제시하되, 두 번째 부터는 원어제시가 필요 없다. 작품명과 번역된 저서명은 처음에 번역한 제목을 『』 안에 쓰고 이어서 () 안에 원어 제목을 병기하고, 그 다음에는 번역된 제목만 쓴다. 한글 논문 제목은 「」 안에 쓴다.
예: 『욕망이라는 이름의 전차』(A Streetcar Named Desire)

3. 강조와 들여쓰기 (Indentation)

- (1) 본문 중에서 강조하고자 하는 부분이 있을 때에는 방점 혹 밑줄을 사용하지 아니하고 ‘ ’ 안에 쓰며, 인용문 중 강조 부분은 원저자의 명기에 따르고, 논문 필자의 강조는 이탤릭체로 쓰며 인용문 끝 출처 표시 다음에 한 칸을 띄고 (원문 강조) 혹은 (필자 강조)를 명시한다.
- (2) 모든 새로운 문단은 두 글자만큼(타자 철자 5칸) 들여쓰기를 한다.

4. 인용 및 출처 밝히기

모든 인용문은 한글로 번역하고 바로 뒤의 괄호 안에 원문을 덧붙인다.

- (1) 직접인용의 경우
 - 한글로 된 번역본에서 인용할 경우에는 “ ” 안에 인용문을 쓰고 이어서 ()안에 출처를 밝히고 괄호 밖에 마침표를 찍는다.
예: 레이몬드 윌리엄즈(Raymond Williams)도 말하듯이, “주인공

은 죽지만 비극 의 종말은 항상 삶의 가치를 더욱 확인시켜 준다” (55-56).

- 외국어 원본에서 인용할 경우 “ ” 안에 한글로 번역된 인용문을 쓰고 이어서 ()안에 원문을 쓴 후에 적절한 문장부호를 사용하고 출처를 밝힌다.

예: “역설적으로, 오늘의 등장인물들은 저급하다고 여겨질 수도 있는 열정을 통해서 자신들의 위대함을 구축한다”

(Paradoxically, O'Neill's characters achieve their greatness through passions that might be thought of as base. 428-29).

예: “어제의 고통”(yesterday's pain, 471)

(2) 간접인용의 경우 출처는 문장의 마지막에 칸을 띄우지 않고 바로 이어서 ()안에 쪽수를 밝히고 괄호 다음에 마침표를 찍는다.

예: 레이먼드 윌리엄즈(Raymond Williams)도 말하듯이 주인공은 죽지만 비극의 종말은 항상 삶의 가치를 더욱 확인시켜 준다고 할 수 있다(55-56).

(3) 독립인용문

- 두 줄 이상의 인용의 경우 독립인용을 원칙으로 하며 이 때 독립인용문의 위쪽과 아래쪽은 한 줄씩 비워 놓는다. 독립인용문의 첫 줄은 어느 경우에도 들여쓰기를 하지 않으나 두 개 이상의 연속된 문단을 인용할 경우 두 번째 문단부터 들여쓴다. 또한 독립인용문은 본문보다 작은 9 포인트의 글자를 사용하고 전체적으로 좌우를 5칸 정도 본문보다 들어가게 한다.

- 괄호를 사용하여 독립인용문의 출처를 밝힌다. 본문 중 인용과 달리 인용문 다음에 마침표를 찍고 한 칸 띄 다음 괄호를 시작한다.

예: 길을 가다 영희를 만났다고 그가 말했다. (15)

(4) 인용문중 논문 필자의 첨삭

- 인용문의 중간부분을 논문필자가 생략할 경우 마침표 세 개를 한 칸 씩 띄운다.

예: 길을 가다 . . . 만났다고 그가 말했다.

길을 가다 영희를 만났다. . . . (뒤를 완전히 생략하는 경우에)

- 인용문의 대명사나 논문의 맥락에 맞춰 의미를 논문 필자가 지칭하여 밝힐 때 대명사나 어구 다음 []안에 쓴다.

예: In his [John F. Kennedy's] address, "new frontier" means . . .

(5) 구두점과 인용문

- 따옴표와 함께 마침표(또는 쉼표)를 사용할 때 마침표(또는 쉼표)는 따옴표 안에 오는 것이 원칙이지만 출처를 병기하여 밝힐 때는 '출처 밝히기' 원칙에 먼저 따른다.

예: 인호는 "영어," "불어"에 능통하다고 "철수가 주장했다."

레이몬드 윌리엄즈(Raymond Williams)도 말하듯이 "주인공은 죽지만 비극의 종말은 항상 삶의 가치를 더욱 확인시켜 준다" (55-56).

5. 영문원고 및 영문요약을 제출하기 전에 반드시 영어를 모국어로 사용하는 사람의 교정을 받은 후 제출한다.

6. 서지 사항

(1) 인용 문헌이라는 제목 하에 밝히되 모든 출전은 저자 항목, 서명 항목, 출판 배경 항목, 쪽수 항목 등의 순서로 적는다. 그리고 항목 내의 세

부 사항은 MLA 최신판의 규정을 따른다.

- (2) 단 한국어로 번역된 외국 문헌을 명기할 경우 다음의 순서에 따른다.
- 저자 항목: 원저자의 한국어 발음 이름 중 성, 심표, 이름 순으로 기재한다.
 - 번역자 항목: 번역자 이름을 쓰고 “역”을 붙인다.
 - 서명 항목: 번역된 책 명을 겹낫표 안에 쓰고 괄호 안에 원서 명을 이탤릭체로 쓴다.
 - 출판 배경 항목: 번역서의 출판 도시, 출판사, 출판 연도 순으로 쓴다.
예: 윌리엄스, 레이몬드. 이일환 역. 『이념과 문학』(Marxism and Literature). 서울: 문학과 지성사, 1982.
- (3) 하나의 문헌에 관한 서지항목의 길이가 길어서 한 줄 이상이 될 때 두 번째 줄부터 6칸 들여 쓰도록 한다.
- 예: Lewis, C. S. “View Point: C. S. Lewis.” Twentieth Century Interpretations of Sir Gawain and the Green Knight. Ed. Denton Fox. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968. 110-22.
- (4) 외국문헌 서지목록에 국내문헌도 함께 포함시킬 때는 국내문헌을 가나다순에 의해 먼저 열거한 다음 외국문헌을 알파벳 순으로 열거한다.
- (5) 외국대학 출판사의 경우 University는 U로 Press는 P로 줄여쓴다. 외국출판사의 경우 Publishers, Press, and Co., 등의 약호는 모두 생략하고 하나의 머리 이름만 쓴다.
- 예: Harper, Norton, Houghton, Routledge 등.
예외로 Random House로 표기한다.

- (6) 같은 저자의 2개 이상 출판물을 명기할 때는 두 번째부터 저자이름은 다섯칸의 밑줄로 처리한다. (_____.)
- (7) 공동저자의 경우, 맨 앞에 위치한 저자가 제1 저자이고, 그 다음의 공동 저자는 가나다 순 (영어 이름의 경우 알파벳 순)으로 기재한다.
- (8) 기타 상세한 논문 작성법은 MLA 최신판을 따르고 그 기준을 한국어 논문 작성법에 응용하도록 한다.

『영어권문화연구』 투고 규정

1. [학술지 발간] 매년 4월 30일, 8월 31, 12월 31일 연 3회 발행하며, 한글논문은 앞부분에 외국어 논문은 뒷부분에 게재한다.
2. [원고 제출시한] 1권은 2월 28일, 2권은 6월 30일, 그리고 3권 10월 31일까지 편집위원장에게 투고 예정논문을 제출한다.
3. [논문의 내용] 투고 논문의 내용은 영어권의 인문, 철학, 문학, 번역, 문화 연구나 학제적 연구의 범위 안에 포함될 수 있는 독창적인 것이거나 그러한 연구에 도움이 될 수 있는 것이어야 한다.
4. [기고 자격] 논문투고 자격은 원칙적으로 영어권문화연구에 관심 있는 대학원 박사과정 이상의 전공자나 연구자로 한다. 다만 석사과정생의 경우는 지도교수의 추천과 연구소장의 결정을 필요로 한다.
5. [원고 작성 및 기고 요령] 『영어권문화연구』 원고 작성 및 기고 요령을 따른다.
6. [편집요령] 『영어권문화연구』 편집 및 교정 기준에 따른다.
7. [심사기준] 『영어권문화연구』 발간 및 편집위원회 운영 규정 제4항 (원고 접수, 논문 심사, 사후 관리)을 적용한다.
8. [논문 게재료] 논문 게재 시 연구비를 지원 받은 논문은 30만원, 전임 논문은 20만원, 비전임 논문은 10만원을 논문 게재료로 납부하여야 한다.
9. [저작권 소유] 논문을 포함하여 출판된 원고의 저작권은 영어권문화연구소가 소유한다.
12. [규정의 개폐 및 수정] 본 규정의 개폐 및 수정은 편집위원회의 요청에 따라 이사회에서 개폐 및 수정을 의결한다.

『영어권문화연구』 원고 작성 및 기고 요령

『영어권문화연구』에 기고하는 논문은 아래의 원고 작성요령을 따라야 한다.

1. 논문은 제목을 포함하여 우리말로 쓰는 것을 원칙으로 한다. 한글로 된 논문은 본문에 한자와 영문 등을 쓰지 않기로 하되, 꼭 필요한 경우 괄호로 처리하는 것을 원칙으로 한다. 외국어로 쓰는 경우 보편적으로 많이 사용되는 언어를 사용한다.
2. 외국어 고유명사는 한글로 표기하되, 처음 나올 때 괄호 속에 원어 표기를 제시한다. 작품명은 한글로 번역하되, 처음 나올 때 괄호 속에 원어 표기를 제시한다. 인용문은 번역하되, 필요에 따라 원문을 괄호 속에 병기한다. 운문의 경우에는 원문을 번역문 바로 아래에 제시한다. (인명이나 지명의 경우 해당 언어권의 발음을 존중하되, 결정이 어려울 때는 교육부 제정 외국어 발음 규정을 따르기로 한다.)
3. 각주는 연구비 관련 내용 및 재인용 사실을 밝히거나 본문 내용의 필수적인 부연 정보를 위해서 간략히 사용하고, 인용문헌의 명시에는 사용하지 않는다.
4. 미주는 가능한 사용하지 않는다. 실용논문의 경우 조사 및 실험 내용을 미주의 부록으로 첨부할 수 있다.
5. 컴퓨터를 사용하여 논문을 작성하되, 우리말 논문은 45자×450행, 영문논문은 70자×500행 (출판지면 약 20쪽) 내외로 한다. 논문의 작성은 가능하면 <아래한글> 프로그램(hwp)으로 하고, 문단 모양, 글자 모양 및 크기 등은 기본양식으로 한다.
6. 직접, 간접 인용 부분의 마지막 구두점이 마침표의 경우에는 출처 표기 원칙을 적용 받아 (따옴표 다음의) 괄호에 이어서 표기한다.

7. 국내 서적이거나 논문을 인용하는 경우 본문 중에 괄호를 이용하여 미국현대어문학회(MLA) 『지침서』(MLA Handbook for Writers of Research Papers)의 규정에 따라 저자와 쪽수를 명시하고, 논문 말미에 다음과 같은 방법에 따라 인용문헌(Works Cited)으로 밝힌다.
 - 필자(또는 저자), 「논문제목」, 『책 이름』, 편자, 출판지: 출판사, 출판연도.
 - 영문문헌의 경우에는 다음과 같이 하고 책 이름은 이탤릭체로 한다.
 - 필자(또는 저자), 「논문제목」, 책 이름, 편자, 출판지: 출판사, 출판연도.
8. 국내문헌과 외국문헌을 함께 인용문헌으로 처리하는 경우, 국내문헌을 ‘가나다’ 순에 의해 먼저 열거한 다음, 외국문헌은 ‘ABC’순으로 열거한다. 인용문헌은 본문 중에 직접, 간접 인용된 문헌만을 명시하고 참고(references)로만 연구에 사용된 문헌은 (피)인용지수(impact factor)에 해당되지 않으므로 명기하지 않는다.
9. 기타 논문 작성법의 세부 사항은 미국현대어문학회(MLA)의 『지침서』(MLA Handbook for Writers of Research Papers) 최근판 규정을 따르며, 한글 논문의 경우에도 미국현대어문학회 『지침서』의 세부 사항을 응용하여 따른다.
10. 심사의 공정을 위하여 필자의 이름과 대학 이름을 논문에 표기하지 아니하고, 본문에 필자의 이름이 나타나지 않도록 한다. 원고 제출시 필자의 신원은 ‘논문게재 신청서’에 적어서 제출한다.
11. 원고는 편집위원장 혹은 편집간사에게 이메일로 전송하고, 3부의 인쇄본을 동시에 우송한다. 제출할 때, 다음의 기본사항을 명시한 표지를 붙이고, 원고(영문요약 포함)에는 일체 필자의 인적 사항을 밝히지 말아야 한다. 게재 확정 이후 출판 교정 시에 필요에 따라 인적 사항을 첨부한다.
 - 논문 제목 (한글 및 영문)

- 필자 이름 (한글 및 영문) 및 필자 정보
 - 공동 연구의 경우 제1저자 및 교신저자가 있을 때 명시
 - 필자 소속단체(학교)명(한글 및 영문)
 - 필자 연락처 (주소, 전화번호, 이동전화번호, 이메일 주소)
 - 게재 희망호
12. 모든 논문의 말미에 5개 내외의 어구로 주제어를 명시한다. 한글논문의 경우 논문 말미에 2줄 띄고 “주제어”를 제목으로 한글 주제어를 한글로 명기하고, 영문초록 말미에 2줄 띄고 “Key Words”를 제목으로 하여 5개 내외의 주제어를 영문으로 제시한다. 영어논문의 경우 논문과 영문요약 말미에 2줄 띄고 “Key Words”를 제목으로 하여 5개 내외의 주제어를 영어로 명기한다.
13. 모든 논문 뒤에는 20행 내외의 영문요약을 붙인다.
14. 원고는 접수 순서에 의해 편집위원회에서 각 논문의 심사위원회를 위촉하여 심사하고 게재여부는 원칙적으로 편집위원회 운영 규정 제4조 (원고 접수, 논문 심사, 사후 관리)에 의거하여 결정한다.
15. 편집위원회는 논문을 포함한 원고 필자에게 출판 최종 송고 이전에 논문 형식과 맞춤법에 대한 교정을 의뢰할 수 있고, 의뢰받은 논문의 경우 최종 교정 및 편집의 책임은 필자에게 있다.

원고작성 세부 지침

1. 용지규격: A4

2. 용지여백: 위 쪽: 56.00 mm 머리말: 10.00 mm
 왼 쪽: 49.99 mm 오른쪽: 49.99 mm
 아래쪽: 60.00 mm 꼬리말: 0.00 mm

3. 아래의 사항은 편집 메뉴 중 “모양 → 스타일”을 이용하여 정하시오.

구 분	정렬 방식	행간	왼쪽 여백	오른쪽 여백	들여 쓰기	글자 크기	글자 장평	글자 간격	글자모양
논문제목	가운데	160%	0글자	0글자	0글자	14pt	90%	0%	한글: HY신명조 영문: Times New Roman 한자: HY신명조
부-소제목	가운데	160%	0글자	0글자	0글자	12pt			
필자명	오른쪽	160%	0글자	0글자	0글자	10pt			
본문/바탕글	혼합	160%	0글자	0글자	2글자	10pt			
인용문	혼합	150%	2글자	0글자	2글자	9pt			
각주	혼합	130%	0글자	0글자	2글자	9pt			
머리말-홀수	오른쪽	150%	0글자	0글자	0글자	9pt			
머리말-짝수	왼쪽	150%	0글자	0글자	0글자	9pt			

* 2글자: 5칸 띄우기

* 인용문 들여쓰기: 두 개 이상의 연속된 문단을 인용할 경우, 두 번째 문단부터 들여쓰기

* 논문의 시작 쪽에서는 머리말 감추기를 하시오.

접수 제 호
(심사) 호

수정·보완 의뢰서

심사 위원 ()명의 심사와 편집위원회의 의결을 거쳐 회원님의 논문을 『영어권문화연구』 제 ()호에 게재하기로 결정되었음을 통보합니다.

아래의 심사위원들의 지적사항을 수정·보완하고 교정을 거쳐서 ()년 ()월 ()일까지 반드시 제출해 주시기 바랍니다.

-수정시 필수 기입 사항

1. 수정·보완 사항의 항목별로 심사위원의 지적사항을 어떻게 고쳤는지 기록해 주시기 바랍니다.
2. 심사위원의 지적사항에 동의하지 않으시면 그 이유를 상세히 밝혀주시기 바랍니다.

-제출방법

1. 수정·보완이 완료된 논문과 수정·보완 의뢰서를 영어권문화연구소 이메일 계정(esc8530@dongguk.edu)으로 보내주시기 바랍니다. 출력물의 우편송부는 편집시 그림이나 도표가 손상될 우려가 있을 때에만 한합니다.

년 월 일

영어권문화연구 편집위원장

수정·보완 확인서

논문 제목		
수정 및 보완 사항	논문 형식	
	논문 내용	

영어권문화연구소 연구윤리규정

제1장 총 칙

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 영어권문화연구소(이하 ‘연구소’)의 학술 연구 활동 및 연구소가 간행하는 학술지에 게재되는 논문 등의 성과물을 대상으로 한 연구 윤리와 진실성의 확보를 목적으로 하며 연구원 및 투고자는 학술연구자의 위상을 높이고 연구자에 대한 사회적 신뢰가 증진되도록 본 규정을 성실히 준수하여야 한다. 본 학술지는 학술연구 저작들을 엄정하게 심사하여 선정하고 게재한다. 이에 따라 학술지에 게재를 희망하는 논문 저자뿐 아니라 편집위원(장)과 심사위원들의 연구윤리규정을 명확하게 아래와 같이 정한다.

제2조(적용 대상) 이 규정은 본 연구소의 학술지, 학술행사 발표문, 단행본, 영상물을 포함한 모든 간행물과 출판물 및 심사행위를 적용대상으로 한다.

제3조(적용범위) 특정 연구 분야의 윤리 및 진실성 검증과 관련하여 다른 특별한 규정이 있는 경우를 제외하고는 이 규정에 의한다.

제4조(연구부정행위의 범위) 이 규정에서 정하는 연구부정행위는 연구개발과제의 제안, 연구개발의 수행, 연구개발결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조·변조·표절·자기표절·부당한 논문저자 표시행위 및 위행위를 제안하거나 강요하는 행위 등을 말하며 다음 각 호와 같다.

1. “위조”(forgery, fabrication)는 존재하지 않는 논문, 자료, 연구결과

- 등을 허위로 만들어 내는 행위를 말한다.
2. “변조”(alteration, falsification)는 참고문헌 등의 연구자료, 연구과정 등을 인위적으로 조작하거나 임의로 변형, 삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.
 3. “표절(plagiarism)”이라 함은 타인의 아이디어, 연구결과 및 내용 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위를 말한다.
 4. “자기표절”은 자신이 이미 발표한 논문 및 연구결과물(비학술단체 발간물, 학술대회 발표문, 연구용역보고서 등 국제표준도서번호(ISBN)가 붙지 않는 발표물은 제외)을 다른 학술지에 다시 게재하거나 그 논문 및 연구결과물의 일부나 전부를 출처를 밝히지 않고 자신의 다른 논문 및 연구결과물에 포함시키는 행위를 말한다.
 5. “부당한 논문저자 표시”는 연구내용 또는 결과에 대하여 학술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 학술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 사람에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문저자 자격을 부여하는 행위를 말한다.
 6. 기타 본인 또는 타인의 부정행위의 의혹에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자 또는 제보대상자에게 위해를 가하는 행위 등도 포함된다.

제2장 연구윤리위원회

제5조(설치) 연구소를 통해 연구를 수행하거나 발표하려는 자의 연구부정행위를 예방하고, 연구윤리규정 준수 여부에 관한 문제제기, 조사, 심의, 판정 및 집행에 관한 업무를 총괄하기 위하여 연구윤리위원회(이하 “위원회”라 한다)를 둔다.

제6조(구성)

1. 위원회는 위원장 1인을 포함하여 10인 이내의 위원을 둔다.
2. 위원회 위원은 연구소장, 편집위원장, 운영위원장, 연구소 전임연구원을 당연직으로 하고, 임명직 위원은 편집위원회의 추천에 의해 소장이 위촉한다.
3. 위원장은 임명직 위원 중에서 선출한다.
4. 위원회의 위원장 및 임명직 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.
5. 위원장은 위원 중에서 1인의 간사를 선임할 수 있다.

제7조(회의)

1. 위원회는 위원장의 소집으로 개최하며 과반수 출석에 출석위원 과반수 찬성으로 의결한다.
2. 연구부정행위로 제보, 또는 기타 경로를 통하여 연구기관에 의해 인지된 사안이 있을 경우 위원장은 지체 없이 위원회를 소집하여야 한다.
3. 위원회는 연구부정행위로 인지된 사안에 대한 조사의 적부 판단, 조사위원회의 설치, 조사위원회의 조사결과, 사안에 대한 조치 등에 대하여 심의·의결한다.
4. 간사는 회의록을 작성하고 관리한다.

제8조(조사위원회의 설치)

1. 위원장은 위원회에서 연구부정행위라고 판단한 사안에 대하여 그 진실성을 검증하는 과정의 전문성을 고려하여 연구윤리위원과 외부전문가 약간 명으로 구성된 조사위원회를 설치할 수 있다.
2. 조사위원회는 위원회의 의결에 의해 활동을 시작하며 조사결과에 대한 조치가 완결된 후 해산한다.
3. 조사위원회의 위원장은 연구윤리위원장으로 한다.

4. 연구소는 조사위원회의 활동에 필요한 비용을 지출할 수 있다.

제9조(조사위원의 의무와 자격정지)

1. 조사위원은 심의에 있어 진실함과 공정함에 기초하여야 한다.
2. 조사위원은 심의 안건과 관련하여 인지한 내용을 사적으로 공표하지 않아야 하며, 검증과정에서 제보자 및 피조사자의 명예나 권리가 부당하게 침해당하지 않도록 유의하여야 한다.
3. 조사위원은 심의에 있어 외부의 부당한 압력이나 영향을 거부하여야 한다.
4. 조사위원은 자신과 사안사이에 심의의 공정함을 침해할 정도의 관련성이 있을 경우 지체 없이 이를 위원장에게 통보하여야 한다.
5. 조사위원의 연구 결과 혹은 행위가 심의 대상이 될 경우, 당사자는 즉시 해당 심의 안건의 조사위원 자격이 정지된다.

제3장 연구윤리의 검증

제10조(검증 시효)

1. 연구 윤리성 및 진실성 검증 필요성이 제기된 때로부터 5년 이상이 경과한 연구부정행위는 심의하지 않음을 원칙으로 한다.
2. 5년 이상이 경과한 연구부정행위라 하더라도 그 대상자가 기존의 결과를 재인용하여 후속 연구의 기획 및 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에 사용하였을 경우 혹은 사회적으로 연구소의 학술 연구 활동의 신뢰성에 심각한 위해를 가한 경우에는 이를 심의하여야 한다.

제11조(검증절차)

1. 연구부정행위를 인지하였거나 또는 제보가 접수되면 위원장은 즉시

- 위원회를 소집하여 심의를 개시하여야 한다.
2. 위원회는 사안이 접수된 날로부터 60일 이내에 심의·의결·결과조치 등을 완료하여야 한다. 단, 위원회가 조사기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단할 경우, 위원장의 승인을 거쳐 30일 한도 내에서 기간을 연장할 수 있다.
 3. 위원장은 심의대상이 된 행위에 대하여 연구윤리와 진실성 검증을 위해 조사위원회를 설치할 수 있다.
 4. 위원회 혹은 조사위원회는 필요에 따라 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있다. 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다. 단, 사정에 따라 위원장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면 출석도 허용할 수 있다.
 5. 위원회는 심의를 완료하기 전에 피조사자에게 연구 윤리 저촉 관련 내용을 통보하고 충분한 소명의 기회를 제공한다. 당사자가 이에 응하지 않을 경우에는 심의 내용에 대해 이의가 없는 것으로 간주한다.
 6. 위원회는 심의 결과를 지체 없이 피조사자와 제보자에게 통보하여야 한다. 피조사자 또는 제보자는 심의 결과에 대해 불복할 경우 결과를 통보받은 날로부터 14일 이내에 위원회에 이유를 기재하여 서면으로 재심의를 요청할 수 있다.
 7. 피조사자 또는 제보자의 재심의 요청이 없는 경우 위원장은 심의·의결 결과에 근거하여 조치를 취하며 조사위원회는 해산한다.

제12조(제보자와 피조사자의 권리보호)

1. 제보자의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 비공개를 원칙으로 한다.
2. 제보자는 위원회에 서면 또는 전자우편 등의 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다.
3. 연구부정행위에 대한 제보와 문제 제기가 허위이며 피조사자에 대한

의도적인 명예 훼손이라 판단될 경우 향후 연구소 활동을 제한하는 등 허위 제보자에게 일정한 제재를 가하여야 한다.

4. 위원회는 연구부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 주의하여야 한다.
5. 연구소와 위원회는 조사나 검증 결과 연구 관련 부정행위가 일어나지 않은 것으로 판명되었을 경우 피조사자의 명예 회복을 위한 노력을 성실하게 수행하여야 한다.
6. 연구부정행위에 대한 조사 내용 등은 위원회에서 조사 결과에 대한 최종 심의를 완료하기 전까지 외부에 공개하여서는 안 된다.

제13조(조치) 연구윤리 위반에 대한 조치는 그 경중에 따라 다음 항목 중에서 취하며 하나 또는 몇 개의 항목을 중복하여 처분할 수 있다.

1. 해당 논문 혹은 연구결과물 게재 취소 및 연구소 홈페이지 서비스에서 해당 자료 삭제
2. 해당 지면을 통한 공개 사과
3. 논문 투고 금지
4. 연구소의 제반 간행물과 출판물 투고 및 연구소의 학술활동 참여 금지
5. 해당자의 회원자격 정지

제14조(후속조치)

1. 연구 윤리 위반에 대한 판정 및 조치가 확정되면 조속히 이를 제보자와 피조사자에게 문서로 통보한다.
2. 조치 후 그 결과는 인사비밀 문서화하여 연구소에 보존한다.
3. 필요한 경우 연구지원기관에 결과조치를 통보한다.

제4장 기타

제15조(행정사항)

1. 연구윤리 위반 사실이 인정된 경우, 논문 투고 및 심사 등에 사용하기 위하여 받은 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 이 규정에 명시되지 않은 사항은 연구윤리위원회에서 정한다.

부 칙

본 규정은 2010년 8월 30일부터 시행한다.

본 규정은 2012년 12월 18일부터 시행한다.

본 규정은 2013년 10월 31일부터 시행한다.

영어권문화연구 The Journal of English Cultural Studies

2021년 4월 30일 / 30 April 2021

14권 1호 / Vol.14 No.1

발행인 윤성이

편집인 노현균

발행처 영어권문화연구소/Official Publication by
Institute for English Cultural Studies
30, Pildong-ro 1-gil, Jung-gu
Seoul, Republic of Korea, 04620

04620 서울특별시 중구 필동로 1길 30 동국대학교
계산관B 102호
Tel 02-2260-8530
<https://english-culture.dongguk.edu/>
E-mail: esc8530@dongguk.edu

인쇄처: 동국대학교출판부
(우편번호 100-715) 서울 중구 필동 3가 26
전화: (02) 2260-3482~3
팩스: (02) 2268-7852