

Wallace Stevens의 시를 읽기 위한 하나의 틀 : Nietzsche, Derrida, Foucault, 선(禪), 그리고 Heidegger

李 廷 鎬
(英文科 副教授)

수레 바퀴의 구조는 서로 개의 바깥살이 한 개의 속 바퀴에 모여 있으나, 그 속 바퀴 구멍(無)속에서 바퀴가 회전하는 작용이 일어난다. চাল흙을 이겨서 그릇을 만드는 경우에도 그 빈 곳(無)이 그릇으로서의 구실을 한다. 분이나 창을 내고 방울 만드는 경우에도 그 비어 있는 부분(無)이 방으로서 이용된다. 그러므로 있음(有)이 어떤 구실을 하는 것은 없음(無)이 작용하는 까닭이라 할 수 있다.
『老子』 제11장¹⁾

말은 <있음>이 사는 집이다. <있음>이 사는 집에 사람이 산다. 낱말을 가지고 생각하고 새로운 것을 만들어 내는 사람들은 이 집을 지키는 사람들이다. 그들이 이 집을 지키기 때문에 <있음>이 드러난다……

마르틴 하이데거, <인본주의에 관한 서한>²⁾

시는 가장 그럴듯하게 꾸며낸 허구입니다. 부인.

윌러스 스티븐스, <목소리가 높은 기독교 여신자>³⁾

I. 틀어 가는 말

윌러스 스티븐스 Wallace Stevens(1879~1955)는 T.S. Eliot(1888~1965)보다 여덟 살이 많지만 Eliot 보다 10년 앞서 세상을 떠났다. 이 두 시인들은 여러가지 면에서 미국을 나름대로 가장 잘 대표하는 시인들이다. Eliot가 그의 『황무지』 *The Waste Land*를 1922년에 발표하여 1차 세계 대전 이후의 서구의 정신적인 불모상태를 극명하게 보여주었다면, Stevens는 조용하면서도 차분한 목소리로 이러한 정신의 불모지에 사는 서구현대인의 삶의 여러가지 모습과 또한 이러한 정신적인 황폐를 어떻게 극복할 수 있는가를 보여 주었다. 그러므로 이 두 시인들은 Eliot의 말처럼 시대를 뼈 속에서 느끼며 살았고, 이들의 시는 이렇게 해서 이들이 뼈 속에서 울어낸 시대상황의 함축이다.

1) 李元燮譯註, 『老子』(三中堂文庫)(서울:三中堂, 1984), p.28.

2) Martin Heidegger, "Letter on Humanism" (1947), trans. Frank A. Capuzzi and J. Glenn Gay in *Martin Heidegger, Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1977), p.193. (번역은 필자).

3) "A High-Toned Old Christian Woman" in Wallace Stevens, *The Collected Poems of Wallace Stevens* (N.Y.: Vantage Books, 1954), p.59.

Eliot가 시인, 비평가, 극작가로서 20세기의 위대한 문인으로서 커다란 발자취를 남기고, 많은 사회의 이목을 집중시키는 일생을 마치고 간 반면에, Stevens는 보험회사의 부사장으로 일생을 보냈다. 그러므로 그가 시인이라는 사실을 그의 생전에 아는 사람은 많지 않았다. 더구나 Eliot는 미국의 시민권을 포기하고 영국시민이 되었지만, Stevens는 자신의 조국 미국에서 자신의 직업과 시쓰는 일에 정력을 기울이면서 일생을 보냈다. Eliot가 아주 보수적인 고전주의자로서 낭만시의 전통을 전적으로 부정한 반면, Stevens는 철저한 낭만 시인으로서, Keats의 영향을 많이 받은 시인이다. 그러나 이렇게 전혀 다른 기질과 성향을 가진 Eliot와 Stevens는 자신의 독특한 방식으로 자신들이 몸담고 살던 시대를 그들의 시 속에 드러내 보여주고 있다.

Eliot가 아주 이해하기 어려운 시를 남겼지만, Stevens의 시도 또한 대단히 어려운 지적(知的)인 시에 속한다. 이는 그가 살던 시대가 그의 감수성을 통하여 여과되고 투영되어 나온 소산으로서, 그의 이러한 시 세계를 이해하는데는 그에 따르는 독특한 접근법이 요구된다. 필자는 이 글에서 우리가 Stevens의 시를 접근하는 한 가지 예비적인 틀을 설정해 보코저 한다.

II. Stevens의 시를 이해하는 데 필요한 틀

아무런 준비도 없이 Stevens의 시를 직접 읽기보다는 순서로 보아 그의 시를 읽기 위한 마음의 준비를 해 둘 필요가 있다. 이러한 마음의 준비를 위하여 아주 어설피나마 하나의 틀을 만들어 볼 필요가 있다. 이러한 틀은 오직 그의 시를 좀 더 잘 읽기 위한 시도이기 때문에 그 자체로서는 아무런 중요성을 갖지 못한다. 이러한 틀을 만들기 위하여 우리는 Stevens의 취향이나 또는 그에게 영향을 끼친 인물들을 알아 볼 필요가 있다. 또한 그의 시를 읽기 위하여 거기에 적합한 비평경향도 염두에 둘 필요가 있다.

그의 편지를 읽어 보면, 그가 Heidegger에 대해서 특별한 관심과 경의를 표했음을 볼 수 있다. 그가 Paule Vidal에게 1952년 7월 29일에 보낸 편지를 보기로 하자.

친애하는 Vidal양에게

스위스의 철학자인 Heidegger가 독일 시인 Holderlin[Hölderlin을 잘못된 것임—필자註]의 시에 관하여 작은 책을 낸바 있습니다. 나는 그 책 이름이 무엇인지 전혀 알지 못하고 있으며, 여기 Hartford에서는 그 책을 구할 곳이 없군요. 그 책을 꼭 좀 구해 보고 싶은데, 불어로 번역한 것이면 더욱 좋겠습니다. 불어로 번역된 것이 없을 경우에는 독일어 원본이라도 갖고 싶습니다...⁴⁾

4) Holly Stevens, ed., *Letters of Wallace Stevens* (N.Y.: Alfred A. Knopf, 1981), p.758. 이 책은 이후로는 *Letters*로 줄여 본문에 적겠음. Paule Vidal을 A. Vidal의 딸이다. A. Vidal은 배리에 있는 Librairie Coloniale이라는 서점의 주인이었다. Stevens는 그로부터 책과 그림을 많이 샀다. 그는 1944년에 죽었는데 그 뒤로는 그의 딸인 Paule Vidal과 서신 왕래가 있었다.

이 편지를 읽으면서 알 수 있듯이, Stevens는 Heidegger에게 각별한 관심이 있었으며 다른 사람에게도 Heidegger에 대해서 물어 보는 편지가 있다. 다음은 1954년 6월 30일에 이 학수(영어 이름은 Peter H. Lee) 교수에게 보낸 편지에서 뽑은 것인데, 여기서도 Heidegger에 관하여 묻고 있다. 그 당시 이 학수 교수는 독일에서 공부하고 있던 학생이었으며, 이 학수 교수는 Stevens에게 한국의 시조를 영어로 번역한 것을 보인 것으로 돼 있다.

이 학수씨에게 :

일전에 Heidegger[교수]가 Fribourg에 살고 계시다는 얘기를 한 것을 기억하시리라 생각합니다. Heidegger 교수의 강의를 듣게 되거나 만나시게 되거든 제게 알려 주세요. 그렇게 되면 그가 어떤 인물인가를 구체적으로 알게 될 것 같습니다. 지금으로서는 철학적인 것이 그렇듯이 그도 신비의 배열에 가려져 있습니다.……(Letters, p. 839)

Stevens가 이 학수 교수에게 1954년 9월 29일에 보낸 또 다른 편지에는 Heidegger가 불어로 강의하는지 아니면 독일어로 강의하는지 묻고 있다(Letters, p. 846). 이로 미루어 보아 Stevens가 Heidegger에게 보인 관심은 대단한 것으로 추측된다. 그러나, Stevens가 Heidegger를 직접 만나 봤는지에 대해서는 확인된 바가 없다.

여기서 우리가 생각해야 할 점은 두 가지이다. 우선은 Stevens의 시를 읽는데 있어 Heidegger가 Stevens에게 미친 철학적인 영향을 보는 것이 그 첫째이다. 잘 알려진 바와 같이, Heidegger는 손꼽히는 실존주의 철학자이므로, 그에 대한 이해가 Stevens의 시에 대한 이해로 연결되리라는 가정은 쉽게 할 수 있다.

다음으로 생각할 수 있는 것은 Heidegger가 Nietzsche의 영향을 많이 받았다는 점이다. 그러므로 우리는 또한 이해의 폭을 넓혀 Nietzsche에 이름으로써 Stevens의 이해에 더욱 보탬을 얻게 된다. 이렇게 확대된 관계는 Heidegger와 Nietzsche에게서만 끝나지 않는다. Nietzsche는 따지고 보면 Derrida와 Foucault에게까지 영향을 미치고 있기 때문이다. 이처럼 Heidegger에 의하여 연결된 고리의 특징을, 이들은 모두 <있음>에 대해 심각한 문제를 제기한 철학자들이며, 또한 이러한 문제의 제기가 서양철학의 전통을 뛰어 넘거나 또는 서양철학의 존재 근거 자체를 뒤집어 놓는다는 데에서 우리는 이들의 중요성을 발견할 수 있다.

Heidegger로 인해서 만들어진 연결 고리는 서양철학에만 국한되지 않는다. Stevens가 이 학수 교수에게 Heidegger에 관하여 문의한 편지 내용은 위에서 본 바 있다. 여기서 우리가 유의해야 할 것은 Stevens가 이로 인해서 동양사상과 연결된다는 점이다.

우선 이 학수 교수와의 접촉으로 인하여 Stevens는 한국적인 정취에 대해 알게 되었고, 또한 이 학수 교수가 번역한 시조를 교정하여 다시 이 교수에게 보낸다. Stevens가 1954년 6월 30일에 이 학수 교수에게 보낸 편지에 담긴 내용을 보면, Stevens가 한국의 그림—아마 한국의 산수화일듯—을 좋아한 것이 드러난다.

당신이 가지고 있는 한국 그림 하나를 내게 보내고저 한다면, 주저마시고 보내 주세요. 나는 한국 그림이 아주 좋습니다(Letters, p.839).

Stevens가 1954년 6월 9일 이 학수 교수에게 보낸 편지에서 Stevens는 이 교수가 번역한 한국 시조가 “매력있다”(charming)(Letters, p.840)고 적고 있다.

Stevens가 한국과 한국적인 정취에 대하여 가지고 있는 이해의 폭은 단지 한국에만 머물지 않고 중국과 일본등 다른 극동의 나라에 대한 관심으로 확대된다. 그의 편지에는 중국에 관한 언급이 자주 눈에 띄이는데 다음에서 보는 바와 같이 그의 중국과 중국 정서에 대한 이해는 피상적인 단계의 호기심을 넘어서 있다. 그의 중국에 대한 이해는 단편적인 지식의 축적이 아니고, 시인으로서의 직관에 의한 이해의 경지라고 할 수 있다. 다음의 인용은 Stevens가 1909년 3월 18일에 Elsie Moll에게 보낸 편지에 담겨 있는 내용이다. Elsie Moll은 후에 Stevens의 부인이 된 사람이다.

당신도 중국처럼 멀리 떨어져 있고 잘 알려져 있지 않은 곳에 대해서 내가 느끼는 것처럼 느끼고 있는지 어떤지 모르겠습니다. 나는 중국이라는 나라에 대해 정확한 현실 감각을 가지고 있지는 않습니다. 중국에 대해 감을 잡기가 힘들기 때문에 중국에 대한 사소한 묘사도 내게는 경이롭고 믿겨지지 않는군요. 지금 막 중국 사람들이 정치에 대해 느끼는 감정에 대해 쓴 것을 읽고 있는 중입니다. 미국의 화가들이 즐겨 다루는 전통적인 소재가 있듯이(예를 들면 “텔라웨어 강을 도하하는 워싱턴 장군”이라든지 “어머니와 애기”등과 같은), 중국사람들도 즐겨 다루는 자연이나 경치의 어떤 측면이 있어서 이런 것들이 그들의 즐겨 쓰는 소재가 되었습니다.... 이런 소재를 적어 보면 다음과 같습니다.⁵⁾

은은히 들려오는 저녁 종소리

어촌(漁村)의 저녁노을

한가로운 산골 마을에 폭풍이 지난 후의 청명한 날씨

아득히 먼 바닷가에 떠 있는 고향으로 돌아가는 배들

동정호(洞庭湖)에 비치는 가을달빛

모래 사장을 거니는 기러기들

소상(瀟湘)에 내리는 밤비

위에 적은 것들은 아주 흥미 있는 소재들로서 대단히 포괄적이지요. 예를 들면 위에 든 첫번째 항목, 즉 은은히 들려 오는 저녁 종소리라는 소재 속에는 황혼을 묘사한 어떠한 그림도 들어갑니다.... 동양에서 보내온 진기한 것들이 들어 있는 소포에는 다음과 같은 왕안석(王安石)의 시도 들어 있음

5) Stevens는 일곱 가지의 소재만 적었으나, 이는 중국에서 유명한 소상팔경(瀟湘八景) 중에서 하나를 빼뜨리고 적은 것이다. 이를 적어보면 다음과 같다.

- ① 煙寺晚鐘(안개 자욱한 절에서 들려오는 저녁 종소리)
- ② 漁村夕照(어촌의 저녁노을)
- ③ 山市晴嵐(산골마을에 소나기 개다)
- ④ 遠洲歸帆(먼 포구에 돛단배 돌아오다)
- ⑤ 洞庭秋月(동정호에 비치는 가을달빛)
- ⑥ 平沙落雁(평평한 모래밭에 기러기 내려앉다)
- ⑦ 瀟湘夜雨(소상강에 밤비 내리다)
- ⑧ 江天暮雪(강가에 저녁눈 내리다)

니다.

때는 자정(子正)
 집안은 적막한데
 물시계도 멎었다.
 잠못 이루는 이밤
 문에 드리운 발에 달빛이 비추이고
 봄 꽃의 아름다운 자태가
 그위에 떨고 있다.⁶⁾

나는 이보다 더 아름답고 또 더 중국적인 것을 어느 곳에서도 본 적이 없습니다(*Letters*, 137-138).

이처럼 Stevens는 중국적인 정취의 진수를 지인의 직관을 통해 터득하고 있었다.

Stevens의 이와같은 동양에 대한 이해는 중국적인 것에서 그치지 않는다. 그는 또한 일본에도 관심이 많았다. 그는 그의 편지에서 중국시의 영향뿐만 아니라 일본시의 영향을 받은 바 있다고 적고 있다. 그는 1935년 11월 5일 Ronald Lane Latimer에게 보낸 편지에서 다음과 같이 적고 있다.

그렇습니다. 나는 중국의 서정시와 일본의 서정시의 영향을 받아왔다고 생각합니다. 그런데 당신은 내가 [이들 시의] “어떤 점을 의식적으로 모방하려고 했는가”를 묻는군요. 그럴 가능성은 아주 높습니다(*Letters*, p. 291).

그리고 Earl Miner에게 1950년 11월 30일에 보낸 편지에서도 다음과 같이 적고 있다.

내가 일본의 하이쿠(俳句)에 대해서 아는 바는 있지만, 하이쿠를 특별히 공부한 바는 없습니다[...] 나는 일본의 판화에 더 관심이 있습니다. 그러나 일본 판화를 수집한 적은 없습니다[...] 우리 집 어더엔가에 한(漢)시집과 일본 시집이 여섯권쯤은 분명히 있을 겁니다. 그러나 이것들은 어쩌다가 갖게 된 것이지요(*Letters*, 291).

위의 인용에서 우리가 유의할 점은 Stevens가 일본의 하이쿠에 대해서 알고 있다는 점이

- 6) 中文科의 李炳漢 教授에 따르면 이 시는 王安石的 夜直(야간당직)이라는 시에 가장 가깝다고 한다. 그런데 둘째 연이 빠져 있다. 원시를 소개하면 다음과 같다.

夜 直
 金爐香盡漏聲殘
 剪剪輕風陣陣寒
 春色惱人眠不得
 月移花影上闌干
 금빛 향로에 향 다 잦아들고
 물시계 소리도 멈추었다.
 사랑대는 가벼운 바람이
 섬뜩섬뜩 한기를 몰고 온다.
 봄경치 하도 고와서
 잠못 이루는데
 달빛 따라 꽃 그림자
 난간 위로 올라선다.

다. Stevens 자신도 중국시와 일본시의 영향을 받았다고 분명히 말하고 있다. 우리가 그의 시를 읽을 때 특히 하이쿠의 영향은 더욱 잘 드러난다. 특히 <한 마리의 찌르레기를 보는 열 세가지 방법 Thirteen Ways of Looking at a Blackbird> 같은 시에서는 하이쿠의 영향이 두드러지게 나타난다. 특히 <눈사람 The Snow Man> 같은 시에서는 하이쿠에 담겨 있는 선(禪)의 세계가 아주 잘 드러나 있다.

그러면 하이쿠는 무엇인가? 이는 일본 시가(詩歌)의 한 가지인데, 일곱음절로 쓰여진 정형시이다. 이는 우리나라의 시조를 생각하면 쉽게 이해가 될 것이다. 그러나 우리나라의 시조는 3 4 3 4조의 연이 세개가 모여 하나의 정형시가 된 것인데, 하이쿠는 이에 비하면 길이가 아주 짧다.

하이쿠를 논할 때 우리가 염두에 두어야 할 점은 이것이 어떤 형식을 갖춘 것인가 하는 점 보다는 하이쿠에 내포된 정신세계가 더 중요하다. 어느 면에서 보면 일본의 하이쿠는 불교가 일본 문화에서 가지고 있는 영향력을 아주 잘 나타낸 것이라 할 수 있다. 일본에서의 가장 큰 종교적인 영향은 대승불교이며, 그 중에서도 선(禪)이 지대한 영향력을 미쳤다.⁷⁾ 이러한 선의 영향이 문학에 나타나 하나의 문학적인 형식을 갖춘 것이 하이쿠라고 할 수 있다. 아주 간단히 정리해 보면 선에서는 삶을 긍정적으로 보면서(불교가 염세적이라는 견해는 잘못된 견해이다), 우리의 일상 생활에서의 모든 면이 곧 선에서의 깨달음에 이르게 하는 계기가 된다고 본다. 그러므로 자연에서 발견되는 모든 현상은 선수행의 아주 좋은 계기가 된다. 또한 자연 속의 모든 사물과 인간은 따로 따로 존재하는 것이 아니고 서로 긴밀하게 연결돼 있다고 본다.⁸⁾ 이와같은 세계관이 곧 하이쿠에 담겨 있으며, 일본의 유명한 하이쿠 작가들은 선객(禪客)이었다. 이러한 예를 일본의 대표적인 하이쿠 작가인 바쇼(芭蕉)에서 볼 수 있다.

지금까지 우리는 Stevens의 시를 이해하기 위하여 필요한 몇가지 점을 간단히 짚어 보았다. 이제 이에 대해 좀더 자세히 보기로 하자.

개(dog)가 신(God)인 Nietzsche의 세계

Nietzsche가 현대 사상에 끼친 영향은 아주 크다. 그는 어떤 의미에서 우리가 살고 있는 현대의 철학적인 모델을 제시한 셈이다. 특히 그가 느끼고 선포한 신(神)의 죽음은 곧 우리의 현실이라고 할 수 있다. Nietzsche가 주장한 신의 죽음은 그의 <즐거운 지식 The Gay Science, Die Fröhliche Wissenschaft>에 다음과 같이 나타나 있다.

7) 불교와 특히 선(禪)이 일본문화와 정신세계에 미친 영향에 관해서는 다음을 볼 것.

Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton Univ. Press, 1959) 특히 Chapter III. Zen and Haiku을 볼 것,

8) Harold G. Henderson, *An Introduction to Haiku: An Anthology of Poems and Poets from Bashō to Shiki* (Doubleday, 1958), p.21.

미치광이. 그대들은 헤뜨는 아침 녀에 등불을 밝히고 시장으로 뛰어 나가 “나는 신을 찾고 있다! 나는 신을 찾고 있다!”라고 외치는 미치광이에 대해서 들은바가 없는가? 그때 신을 믿지 않은 많은 사람들이 이 미치광이를 밧돌려 서 있었고, 그는 그들의 비웃음을 샀다. 이 친구가 길을 잃은게 아냐? 하고 한 사람이 물었다. 이 친구 어린애처럼 길을 잃은게 아냐? 하고 다른 사람이 물었다. 그렇지 않다면 숨으려는게 아닌가? 이 친구가 우리를 무서워 하는지도 모르지. 이 친구는 떠돌아 다니는 것인가? 그렇지 않다면 다른 나라로 도망가기라도 하려는 건가? 그들은 이렇게 말하면서 크게 웃었다.

이 미치광이는 그들 속에 뛰어들어 가서는 그들을 뚫어지게 바라 보면서 외쳤다. “신이 어디 있는가? 내가 그대들에게 알려주리라. 우리가—나와 그대들이—그를 죽였다. 우리 모두가 바로 그를 살인한 사람들이다. 그러면 어떻게 우리가 이런 일을 했는가? 어떻게 우리는 마담뿔을 뽕뽕 들이킬 수 있었던 말인가? 모든 지평선을 모두 닦아낼 수 있는 스폰지를 누가 우리에게 주었는가? 우리가 살고 있는 지구를 태양의 끈으로부터 잘라냈을 때 우리는 무엇을 하고 있었던가? 지구는 지금 어디로 가고 있는가? 우리는 지금 어디로 움직이고 있는가? 모두 태양으로부터 떠나가고 있는 건가? 우리는 계속해서 밑으로만 빠져 들어가고 있는 것은 아닌가? 뒤로, 옆으로, 앞으로, 모든 방향으로 빠져들어 가고 있는가? 도대체 위나 아래나 싸우라는 방향 감각이 있거나 한건가? 우리는 무한의 허공 중에 표류하고 있는 것은 아닌가? 우리는 텅 빈 공간의 숨결을 느끼지 못 하는가? 텅 빈 공간은 좀 더 쉼해지지 않았는가? 우리에게 밤이 계속해서 엄습해 오는 것은 아닌가? …신은 죽었다. 신은 살아나지 않고 죽어 있다. 그리고 우리가 신을 죽였다. … 이 세상에 존재하던 가장 거룩하고 가장 권능있는 존재는 우리의 칼에 찢려 피를 흘리고 죽었다. 누가 우리에게 묻은 피를 발꿈치 닦아 낼 것인가? …”⁹⁾

위에서 인용한 니체의 말은 지금까지의 서양의 사상과 종교의 근본까지를 뒤엎는 가히 폭탄적인 선언이라고 할 수 있다. 니체의 이러한 선언의 중요성은 신이 죽었다는 단도직입적이고 직설적인 선포에도 있지만, 이의 궁극적인 중요성은 좀 더 다른 측면에서도 찾아질 수 있다. 신이 스스로 존재하는 것이 아니고, 단지 인간이 생각할 수 있는 최상의 특질을 투영한 것이라는 Ludwig Feuerbach(1804~1872)의 생각은 이미 Nietzsche 이전에도 있었다. Feuerbach는 다음과 같이 그의 생각을 적고 있다.

인간에게 신이라고 여겨지는 것은 인간의 감정과 영혼에 [이미] 존재하는 것이다. 바꿔 말하면 신은 한 인간의 내적인 특성이 바깥으로 드러난 것이며, 그의 표출이다. …

종교는 인간의 어린애 같은 상태에서 가능하다… 신은 인간이 가지고 있는 특성이 절대적인 진리로 변화된 것이다.¹⁰⁾

그러나 니체의 선언은 이에서 한 발 더 나아가서 신과 인간과의 연결끈을 완전히 끊어버린 것이기에 더욱 중요한 것이다. 니체이전의 서양의 정신사에서 신의 존재가 그 중심에 자리하고 있었기 때문에 신의 부재(不在)는 감히 생각할 수도 없었을 뿐만 아니라, 신의 존재가 사실이 아니라고 여겨질 때에는 서양의 사상체계까지도 흔들리게 되는 커다란 혼란

9) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R.J. Hollingdale (Penguin Books, 1961), p. 14.

10) Ludwig Feuerbach, “Religion as Projection of Human Nature,” in *Issues in Religion: A Book of Readings*, ed. Allie M. Frazier, 2nd Ed. (New York: D. Van Nostrand, 1969), pp. 115-120.

과 공포를 초래하게 된다. 그러므로 니체 자신도 이러한 혼란과 공포를 위의 인용에서 보여주고 있다.

그러면 니체의 이러한 신의 죽음에 대한 폭탄선언이 어떤 의미를 갖는지를 차근차근 살펴 보기로 하자.

우선 첫째로 니체이전의 서양사상에서 신이 가지는 중요성은 신이 가지는 <신성한 목적론 divine teleology>에 근거하고 있었다.¹¹⁾ 그러므로 신은 우주 만물의 창조주이며, 인간은 단지 그의 지음을 받은 존재로서 그 스스로는 아무런 가치나 목적이 없다. 단지 인간이 가치가 있는 근거는 인간으로 하여금 신의 영광을 드러내는 데에만 있다.¹²⁾ 이의 중요성은 다음과 같다. 신의 목적론적 존재이유를 믿는 이는 그의 신앙 속에 안주하여 마음의 위안을 얻을 수 있는 반면에, 그렇지 못한(또는 앓은)이에게는 신의 목적론은 아주 큰 부담이 된다. 그러나 니체가 선포한 신의 죽음은 또 다른 측면에서 신의 목적론과 맞먹는 혼란과 부담을 가져온다. 지금까지 신의 존재를 믿었던 이들에게는 신이 없어진다면 위안의 근거가 없어지기 때문에 겪게 되는 혼란과 공포가 생기는 반면에, 신의 존재를 믿지 않는 이들은 신이 제공할 수 있는 위안을 스스로의 힘으로 찾아야 한다는 위험부담을 새로 떠맡게 되는 셈이 되었다. 이러한 신의 존재에 대한 신앙은 신앙의 덕목으로만 존재한 것이 아니고 기독교라는 거대한 조직에 의하여(후에는 개신교에 의해서도) 철두 철미하게 지켜져 왔었다. 예를 들면 Galileo의 지동설은 천주교의 교리에 어긋난다 하여 천주교회에서는 그의 생명을 위협함으로써 철회시켰다는 것은 너무나 잘 알려진 사실이다(Galileo가 종교재판에서 생명의 위협을 느껴 지동설을 철회하고 나서, 재판소의 문을 나서면서, “그래도 지구는 돈다”라고 한 유명한 말을 기억할 것). 사실상 서양 과학의 발전은 이러한 천주교(기독교)의 목적론적 교리에 대한 끊임없는 투쟁의 결과의 축적에 다름 아니다. Galileo 이전의 Evangelista Torricelli(1608~47)도 이러한 중요한 예의 하나이다. 기독교의 목적론에 의하면 신은 전지전능하며 어느 곳에도 다 존재하는 것으로 돼 있다. 즉 이 우주의 어느 곳에도 신이 존재(presence)하지 않는 곳은 없다는 말이다. 이와같은 교리에 근거하여 Torricelli 이전까지는 이 우주는 ether라는 물질로 꽉 채워져 있는 것으로 생각되었다. 즉, ether라는 물질은 신의 편재(遍在, omnipresence)를 이론적으로 뒷받침하는 것이다. 이러한 ether의 존재는 곧 신의 존재가 되며, ether가 존재하지 않는다는 것은 곧 신이 없다는 것(absence)을 의미하게 된다. 그러므로 우주의 어느 곳에도 신의 존재(이 경우에는 ether의 존재)가

11) Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. (Princeton Univ. Press, 1974), p. 101.

12) 이러한 생각은 천주교의 교리서인 <천주교 요리문답>에 아주 잘 나타나 있는데, 이 교리서의 처음은 이렇게 시작한다.

문 : 사람이 무엇을 위하여 세상에 났느냐?

답 : 천주를 공경하고 자기 영혼을 구하기 위하여 세상에 났느니라.

(이 교리서는 제 2차 바티칸공의회 이후로는 쓰이지 않는다)

미치지 않는 진공(眞空, vacuum)은 존재할 수 없다는 결론에 도달하게 된다. 그러나 Torricelli는 한 쪽 끝이 막힌 유리 관에 수은을 채우고, 끝이 막힌 곳을 위로 가게 세움으로써, 여기에 진공이 생긴다는 실험에 성공한 것이다. 이것이 수은 기압계의 발명의 원리이지만 그의 이러한 실험의 중요성은 기압을 발견하고, 수은 기압계를 발명했다는 데에도 물론 있지만, 그보다 더욱 중요한 것은 이 우주에는 신이 존재하지 않는 진공이 있을 수 있다는 사실을 실험으로 증명했다는 사실이다. 이와같은 사실은 그것 자체로서는 큰 의미가 없을지 모르나, 이러한 사실들이 하나씩 축적되어 결국에 가서는 니체의 신의 죽음에 대한 선언에까지 이르게 된 것이다.

둘째로 우리가 생각해 볼 수 있는 것은 신에 대한 목적론적 생각이 제거됨으로 인하여, 우리는 신과 인간사이에 존재하던 인과법칙(causality)의 허구성과 무의미성을 알게 된다. 인과법칙은 Thomas Aquinas가 신의 존재를 증명할 때 사용하는 기본원칙이다. 이는 신의 존재의 목적론적 신학에서도 드러난다. 즉, 세상의 모든 것은(사람이나 사물을 막론하고) 제 스스로는 존재하지 못 한다. 무엇이 존재하기 위해서는 그것을 존재하도록 하는 그 무엇이 있어야 한다. 그러므로 연필은 연필공장이 있어야 생산되듯이, 사람은 부모에게서 태어나지만, 우리의 조상을 거슬러 올라가면 Adam과 Eve가 나온다. 이들은 스스로 존재한 것이 아니고 신이 무(無)에서(*ex nihilo*) 창조한 것이다. 그러므로, 신은 무(無)에서 스스로 존재하는 유일한 실재이지만, 인간은 신에 의하여 신의 형상대로(*imago Dei*)로 빚어진 존재이다. 그러나 신이 죽은 상태에서는 인과론이 힘을 쓰지 못하게 된다. 인간은 홀로서는 두려움과 용기가 필요하게 된 것이다. 인과론이 존재하지 않는 상황에서는 원인이 제거되었을 뿐만 아니라, 어떤 원인은 어떤 결과에 언제나 앞서는 것이 아니고, 결과가 원인보다 시간적으로 먼저 옴을 니체는 또한 보여준다. 이것이 곧 니체가 말하는 <시간적인 뒤바뀜 Chronological reversal, *chronologische Umdrehung*>인 것이다.¹³⁾

니체가 말하는 시간적인 뒤바뀜을 들어 보기로 하자. 이제 어떤 사람이 아픔(pain)을 느낀다고 가정해보자. 그러면 그는 이 아픔이 어디서 왔는지를 알기 위하여 열심히 주위를 살펴볼 것이다. 그러자 그는 핀(pin)이 있는 것을 발견한다. 그러자 그는 이 핀(pin)이 아픔(pain)을 일으켰다고 생각한다. 그제서야 그는 원인과 결과의 연결고리를 찾아내게 된다. 이에 대한 니체의 말을 들어보자.

바깥 세상이 (동일성을 잃은) 조각난 단편들로 뒹다고 느끼게 되는 것은 우리가 어떤 것을 경험하고 난 후에야 그 결과로 알게 되는 사실이다. 그러므로 외부 세계가 조각난 단편이라는 것은 우리가 느끼게 되는 현상의 <원인>이라고 선험적으로 여겨지고 만다. <내부 세계>의 현상론(phenomenalism)에 의하여 이 경우 우리는 원인과 결과의 시간적인 순서를 바꾸고 만다. <내적인 경험>에 있어서 근

13) Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Cornell Univ. Press, 1982), p.86.

본적인 사실은 [이처럼] 결과가 생기고 나서야 원인을 상정하게 된다는 것이다.¹⁴⁾

이는 목적론에 의거한 세계관과는 전혀 다르다. 이 단계에서의 니체의 생각은 아직 성숙하지 못한 초보적인 단계이긴 하지만(즉, 원인과 결과가 단지 시간적으로만 뒤따라 있을 뿐, 근본적으로는 원인이 먼저이고 결과가 뒤따라 온다는 것은 곧 알 수 있다), 그럼에도 불구하고 니체의 〈시간적인 뒤바뀐〉은 목적론적인 세계관과는 방향이 다름을 볼 수 있다. 여기에서 우리는 목적론적인 기독교 교리에 의하여 교육받은 기독교인이 니체가 말하는 바와같은 원인과 결과가 뒤바뀐 현대사회에서 생활하면서 당하게 되는 고통을 잠시 생각해 볼 필요가 있다. 즉, 인간은 신에 의하여 창조되었기 때문에 인간의 가장 큰 행복은 신을 위하여 자신을 신에게 맡기는 것이며, 이는 곧 인간의 절대절명의 의무이기도 하다. 니체 이후의 현대사회에서는 이러한 신이 있을 자리가 없어진다. 그러나, 아직도 기독교 교육은 인간이 자신의 의무를 하지 않았을 때에 겪게 되는 불안과 공포에 대하여 가르치며, 인간은 신이 없이는 아무 쓸모가 없다고 인간의 무력함을 가르친다. 더구나 인간의 육체는 쓸모없는 것이고 어느 의미에서는 구원에 방해가 되기까지 한다고 가르친다.¹⁵⁾ 이러한 경우에 기독교인은 자신의 기독교 교육과 신이 제일원인(primary cause)이 어닌 현대 사회에서 심한 정신적 갈등을 겪게 되며 결국에는 노이로제 환자가 된다. 이는 곧 기독교의 목적론에는 커다란 결함이 있다는 단적인 증거이기도 하다.

니체가 선언한 신의 죽음에 가져오는 세번째의 중요한 의미는 여기서 말하는 신의 개념이 기독교나 또는 종교적인 의미에서의 신이 아니고 철학이나 형이상학에서 쓰이는 개념으로서의 신이라는 점이다. 신이란 그러므로 〈초월적인 지시대상 transcendental signified〉을 의미하게 된다. 그렇다면 이 경우 신의 죽음이란 지시어(signifier)와 지시대상(signified) 사이의 단절을 의미하며, 그렇게 되면 지금까지 우리가 생각해 오던 바와는 달리 지시어가 그의 본래의 기능인 지시(representation) 기능을 완전히 잃어버리고 만다. 즉, 지시어와 지시대상은 아무런 연결을 갖지 못하며, 지시어는 지시어대로 지시대상과 떨어져 유흥하고, 지시대상은 지시어와는 전혀 관계가 없게 된다. 이렇게 되면 지시어는 지시대상에 대하여 의미를 확정하고 또한 이렇게 해서 확정된 의미가 어떤 다른 의미보다도 타당성이 있다는 근거를 몰수당하고 만다.¹⁶⁾ 이렇게 되면 지시어와 지시대상 사이의 연결이 끊어짐은 물론이려니와, 원인과 결과사이의 관계도 단절되므로 지시어가 지시대상의 자리를 차지하게 된다.

14) Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed., Karl Schlechta(Munich: Hanser, 1966), Vol. 3, p.804. (Jonathan Culler, *On Deconstruction*, p.86에서 재인용).

15) Pierre Solignac, *The Christian Neurosis*, trans. John Bowden(New York, Crossroad, 1982), p.52. 이 책은 기독교의 목적론과 신이 없는 현대사회 사이에서 심한 갈등을 겪는 기독교인이 어떻게 하여 노이로제환자가 되며, 또한 이를 어떻게 치유할 것인가에 대하여 한 정신과의사가 쓴 저서이다.

16) Culler, *On Deconstruction*, p.189.

이러한 상황을 Jacques Derrida는 다음과 같이 보여주고 있다.

이와같이 조월적 지시대상이 가능한가에 대하여 의심하게 되면, 우리는 모든 지시대상이 지시어의 자리에 있음을 인정하게 된다. 그렇게 되면 지시어와 지시대상의 차이, 더 나아가서는 기호(sign)라는 개념자체가 그 근본부터 흔들리게 된다.¹⁷⁾

이에서 필연적으로 뒤따르는 결과는 지시어는 지시어로써만 따로 있게 되며, 이것이 나타내는 의미의 확정은 불가능하게 된다. 즉, “개”라는 단어는 어느 대상을 지시하기 보다는 단지 “가”나 “거”또는 그외의 다른 지시어와의 차별로서만 존재한다. 마찬가지로 “신”이라는 지시어도 어느 의미물 확정하거나 단일 지시대상을 갖기 보다는, 단지 다른 지시어와의 변별(distinction)으로서만 존재한다. 이것이 바로 James Joyce의 *Ulysses*에서 Dogce(개)가 God(신)와 대체되는 이유가 된다.¹⁸⁾ 이미 지시대상을 잃어버린 Dog과 God라는 지시어는 아무런 의미를 갖지 못하며, Dog를 God라고 불러도 하등의 의미상의 차이를 가져오지 않는다. 단지 Dog는 God를 거꾸로 쓴 것뿐이며, 그러므로 God는 Dog일지도 모른다는 아주 우스운 생각에까지 미치게 된다. 이는 바로 니체가 선언한 신의 죽음의 필연적인 귀결이기도 하다. 니체의 세계에서는 개(dog)가 신(God)이 되기도 하고, 신(God)이 개(dog)가 될들 무슨 상관이 있겠는가? 그러므로 니체가 생각한 것처럼 언어는 지시적(referential)이거나 표상적(表象的, representational)이 아니고, 근본적으로는 언체나 수사적(figural, rhetorical)일 뿐이다. 그러므로 수사적이 아닌 원초적인 언어는 존재하지 않는다.¹⁹⁾ 지시성과 표상성을 잃어버린 언어의 세계는 목적과 근원 그리고 진리에 대한 추구를 불가능하게 하는 좌절의 세계이기도 하지만, 세계를 목적이 없는 유희로 보게 한다. 이러한 세계에서 우리는 의미를 잃은 기호(sign)의 세계를 긍정하고, 진리와 근원에 대한 꿈을 버릴수 있다. 또한 중심(center)에서 지시어의 자유유희를 즐기며 해석의 자유로움을 즐길수도 있다.²⁰⁾

Derrida와 Foucault의 중심이 해체된 decentered 세계

이같은 니체의 해체된 중심을 한 발 더 진전시킨 사람들 중 대표적인 인물들로 우리는 자크 데리다 Jacques Derrida와 미셸 푸코 Michel Foucault와같은 프랑스 철학자들을 들 수 있다. 이들은 탈중심화(脫中心化)된 세계에서 언어의 문제를 가장 중점적으로 다룬 철학자들이기 때문이다.

데리다의 생각을 가장 잘 드러내는 개념으로 우리는 그가 만들어낸 *différance*라는 말을 보기로 하자. 이는 다음 세가지의 복합체이다. (1)이 말에는 “다르다”는 뜻인 “differ”을

17) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Univ. of Chicago Press, 1981), p.20.

18) James Joyce, *Ulysses* (New York: Random House, 1961), p.600.

19) Vincent B. Leitch, *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction* (N.Y.: Columbia Univ. Press, 1983), p.47.

20) Leitch, p.38.을 볼 것.

포함한다. (2) 두번째로는 라틴어로 “확[분]산하다”(scatter, disperse)는 뜻을 가진 “differe”를 포함한다. (3) 마지막으로 이 말은 “지연시키다”(delay, postpone)는 뜻을 가진 불어인 “defer”를 포함하고 있다. 이렇게 적어도 세 가지의 다른 의미를 포함하고 있는 새로운 단어인 *differance*(Derrida는 *différance*라고 표기함)는 불어에서 “다름”을 뜻하는 *différence*와 발음에 있어서는 같다. 그러나 후자(*différence*)의 경우는 위에서 든 세가지 의미 중 오직 (1)만을 나타낼 뿐이다. 이 경우, *differance*와 *différence*는 발음이 똑같기 때문에 *differance*가 가지고 있는 다른 의미들은 표기에 의해서만 그 의미들이 드러나게 된다. 더군다나 위의 세 가지 다른 의미 중, (1)과 (2)는 공간에 관한 것이고 (3)은 시간에 관한 것임을 또한 유의할 필요가 있다.²¹⁾

이러한 데리다의 *differance*가 가지는 의미는 다음 몇 가지로 요약될 수 있다. 첫째로 우리가 지금까지 가지고 있었던 음성중심주의(logocentrism)의 존재 근거는 허구임이 드러난다. 음성중심주의는 서구의 형이상학의 기초를 이루는 틀이 되어 왔는데, 이것이 허구임이 드러났다는 사실은 “있음의 형이상학”(metaphysics of presence)이 허구임이 드러났다는 것과 같은 뜻이다. 음성은 존재의 근본으로 여겨져 왔다. 신약의 요한복음은 이렇게 시작된다. “태초에 천지가 창조되기 전부터 말씀이 계시었다. 말씀은 하느님과 함께 계시었고 하느님과 똑같은 분이셨다. 말씀은 맨처음 천지가 창조되기 전부터 하느님과 함께 계시었다. 모든 것은 말씀을 통하여 생겨났고 그분 없이 생겨난 것은 아무것도 없다”(요한 1:1-3). 말[씀](logos)은 하느님이며, 천지가 창조되기 전부터 있었다. 그러나 데리다에 의하면 태초에 말이 있었다기 보다는 글이 있었다고 해야 할 것이다. 그럴 경우 하느님의 존재와 동일시되는 하느님의 목소리는 없어지게 되며, 이는 곧 니체가 말한 신의 죽음과 같은 주장이 된다. 이러한 결론은 데리다의 신조어(新造語)인 *differance*에서 뿐만 아니라, 그의 Leibniz의 인용에서도 끌어낼 수 있다. 중국어는 소리를 표시하는 알파벳이 아니고 뜻을 적는 표의 문자이므로, 중국의 여러 다른 방언(또는 언어)를 쓰는 민족에게 있어 한 글자는 뜻은 같으나 발음은 다르기 때문이다.

말이란 본질적으로 발음된 음성을 가지고 우리가 가지고 있는 생각을 표시하는 것이다. 글이란 종이에다 영구적인 글자를 씌으로써(우리의 생각을) 표시하는 것이다. 우리가 한자를 보면 분명하듯이 후자[글]은 음성을 근거로 할 필요는 없다.²²⁾

이처럼 탈중심화된 세계에서는 logos로 나타내지는 말[씀]과 이성이 사라진 세계이다.

데리다의 *differance*가 의미하는 두번째의 의미는, 우리의 <있음>은 단지 <흔적>으로서의 있음이라는 사실이다. 위에서 보았듯이 *differance*가 내포하고 있는 의미들은 단지 이들이

21) Leitch, p.41을 볼 것.

22) Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press), p.79.

남겨 놓은 흔적에 의해서만 존재한다. 이는 이 *differance*가 어느 한 단어에서 파생된 실재로 존재하는 단어가 아니고, 위에서 본 세 가지의 다른 뜻이 있는 단어들을 임의로 복합하여 만든 단어이기 때문이다. 그러므로 이 단어는 이 단어를 이루는 다른 단어들의 존재가 부재(不在)한다는 흔적이며, 이미 언제나 부재(不在)하는 <있음>의 흔적이고, 우리의 생각과 경험의 원천은 비어 있다는 흔적이기도 하다.²³⁾ 이는 *differance*가 가졌던 두번째 의미, 즉, “확[분]산하다”가 가지고 있는 글의 특징이기도 하다. 말이 중심 지향적이라면, 글은 확산지향적이다. 이 경우 본래의 뜻은 공간에 확산되며 단지 이의 흩어진 뜻이 흔적의 형태를 가지고 글로 남게 되는 것이다. 그러므로 “글은 살아있는 현재[의 시간]속에 그리고 모든 형태의 있음 속에는 죽은 시간이 있음을 보여준다.”²⁴⁾ 이는 곧 살아 있다고 여겨지는 <있음>이란 죽음의 흔적에 지나지 않을 뿐이며, 살아 <있음> 속에는 죽음이 바로 남아 <있음>을 단단하게 받히고 있다는 것을 보여준다.

*Differance*가 시사하는 세번째의 중요성은 이단어는 단지 차이로서만 존재한다는 점이다. 즉, *differance*는 *difference*와의 차이로 인하여 존재하며, 이것이 내포하고 있는 단어들(*differ*, *differe*, *defer*)과의 차이 속에서만 존재한다. 그러므로 *differance*는 “존재도 아니고 실질(essence)도 아니다. 이는 있다든지 또는 없다든지 하는 존재의 범주에 드는 것도 아니다.”²⁵⁾ 그렇기 때문에 *differance*는 단지 차이(*difference*)로만 존재한다. “[*Differance*는] 차이의 근원 즉 차이의 생산을 보여주며, 차이들간의 차이를 보여주며, 차이들의 유희(play)를 보여준다.”²⁶⁾ *Differance*는 엄격한 의미에서 실체가 있는 단어도 아니고 개념도 아니기 때문에,²⁷⁾ 과정이거나 또는 이의 결과도 아니며, 단지 아무것도 아닌 어떤 것(nothing)일 뿐이다.²⁸⁾

이와같은 중심이 해체된 세계에 대한 데리다의 생각은 또 다른 불란서 학자인 미셸 푸코 Michel Foucault(1926~1984)에 의해서도 입증된다. 푸코는 니체의 역사관을 훑어보는 과정에서 역사에 대한 자신과 니체의 생각이 같음을 알게 되었다. 우선 니체는 지시어와 지시대상은 이미 연관이 단절된 것으로 보았기 때문에 인간과 신과의 유대관계를 인정하지 않는다. 신이 인간과 밀접히 관계지워졌을 경우에는, 신은 인간의 역사(歷史)속에서 참으로 역사(役事)할 것이다. 그러나, 인간의 역사는 곧 신의 역사가 아닌 이상, 인간의 역사에는 <초역사적인 조망(Suprahistorical perspective)>²⁹⁾가 있다고 하는 생각은 더 이상 설득력이

23) *Of Grammatology*, p. xvii.

24) *Of Grammatology*, p. 68.

25) Jacques Derrida, *Speech and Phenomenon, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (North Western Univ. Press, 1973), p. 134.

26) *Speech and Phenomenon*, p. 130.

27) *Speech and Phenomenon*, p. 130.

28) Leitch, p. 43.

29) Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1977), p. 152.

없다. 초역사적인 조망이란 인간의 역사에는 목적이 있다고 여겨질 때 하나하나의 개별적이고 무의미하게 보이는 사건들도 일관된 의미를 갖고 합쳐져 커다란 의미를 갖게 된다. 더구나 이 경우 영원한 진리가 존재하며, 인간의 영혼은 불멸한 것이고, 그러므로 역사의 시간이 끝나고 모든 과정이 끝나면 모든 것이 합쳐진다는 목적론적인 세계관이 있어야만 역사의 가치가 인정된다. 그러나 니체의 세계에서는 역사의 일관된 발전은 불가능하게 된다. 푸코는 이러한 목적론적인 역사관이 철폐되어야 한다고 역설한다.

총체적인 역사관을 구축하여 과거를 하나의 꾸준한 연속적 발전으로 추적하기 위하여 쓰여지던 지금까지의 방법들은 철저히 제거되어야 한다. ... 역사가 “효과적”이기 위해서는 역사는 우리의 삶 자체에 불연속성 discontinuity을 도입해야 한다.³⁰⁾

이처럼 푸코는 지금까지의 역사가 가지던 초역사적인 조망과 연속적인 발전 대신에 우연과 불연속성과 구체성 chance, discontinuity and materiality를 도입했다.³¹⁾

이러한 불연속의 개념은 푸코로 하여금 연속의 역사 대신에 불연속의 계보학 genealogy이라는 개념을 세우게 한다. 계보학은 니체가 쓰던 개념이기도 한데(예를 들면 니체의 『도덕의 계보학 *The Genealogy of Morals*』 등), 계보학이라는 단어에는 다음과 같은 특징이 있다.

계보학에는 역사와는 다르게 목적성에 의한 끝이 없기 때문에, 계보학은 목적성에 의하여 일어나는 것이 아닌 하나하나의 사건들의 개별적인 특이성(the singularity of events)을 기록해야 한다.³²⁾ 이는 계보학이 관념적인 의미를 가지고 있는 초역사적인 발전을 부정하며 또한 우리에게 남득이 가지 않는 목적들을 부정하기 때문이다. 그러므로 계보학에서는 시작(origin)에 대한 탐구를 하지 않게 된다.³³⁾ 사실 시작에 대한 탐구는 역사의 끊임없는 연속성을 가정한 것이므로, 이미 목적성을 상실한 계보학에서는 시간을 저승러 올라가는 시작에 대한 추구를 할 필요가 없게 된다. 목적론에서의 시작은 창조주가 그의 능력에 의하여 하나의 창조물을 만들어 내는 순간으로서, 이는 숭엄하고 경건한 탄생의 순간이다(창세기에 나오는 아담의 창조의 순간을 생각할 것. 그는 신의 형상 *imago Dei*에 의하여 창조되었다). 그러나 신도 없고, 따라서 목적론도 상실된 해체된 중심에서는 시작은 아무런 의미가 없다(목적론적인 세계에서는 시작은 언제나 후에 타락을 가져왔음을 또한 상기할 것). 이제 중심이 빠져 나간 세상에서는 시작도 없을 뿐만 아니라, 모든 사물에는 하나의 시작만이 있는 것이 아니고 모든 것은 각기의 시작을 가지고 있다. 더구나 이들의 시작은 신이 아담을 창조한 순간처럼 완전한 순간이 아니고 그저 많은 시작중 단지 하나의 시작에 불과할 뿐이다. 역설적으로 말하면 시작은 엄숙한 탄생의 순간이거나 진리의 장소가 아니고,

30) *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 154.

31) Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith (N.Y.: Pantheon, 1972), p. 231.

32) *Language, Counter-Memory*, p. 139.

33) *Language, Counter-Memory*, p. 140.

필연적인 상실(喪失)의 장(場)일 수 밖에 없다.³⁴⁾ 왜냐하면, 시작(origin)에서 사건의 목적을 보기 보다는 근원 상실에 대한 상실감을 맛보기 때문이다. 근원을 찾는 역사학자와는 달리 근원을 상실한 계보학자는 개개의 사건을 면밀히 검증하고 이를 기록한다. 그러나 그에게는 그가 쓰는 계보학이 하나의 확실한 근원을 밝히는 작업이기 보다는 썼다 지워지고 지웠다 다시 쓰기를 여러 번 되풀이한 양파지에 다시 쓰는 무의미한 작업의 연속일뿐이다. 그러므로 그는 계보학을 씌으로써 근원에 대한 망상을 타파할 뿐이다.³⁵⁾

테리다와 푸코의 이와같은 근원상실의 사상은 지금까지 서구의 사고 방식을 지배해오던 인과론의 틀에 의해서 형성된 이분법적인 대립항의 위계를 무너뜨리는 결과를 가져왔다.³⁶⁾ 인과론에서 원인이 원인이게 하는 것은 원인이 결과에 앞서 발생하기 때문에 시간적으로나 논리적으로 원인은 결과의 근원이 된다. 그러나 결과가 있고 나서야 원인이 있게 되는 것이라면, 이 경우에는 결과가 오히려 근원이 되어야한다. 이렇게 되면 인과론의 틀이 깨어지고, 대립항의 위계질서가 파괴된다. 이 경우 원인이나 결과중 어느 하나도 근원 origin의 자리에 있게 되며, 또한 근원은 더 이상 근원적 ordinary가 되지 못한다. 그러므로 근원은 그것이 이제껏 유지해 오던 <형이상학적인 특권 metaphysical privilege>를 잃고 만다.³⁷⁾

서양에서 지금까지 유지되어 오던 이분법적인 사고방식에서는 두 개의 서로 다른 항목이 대비되는 것으로, 대개의 경우 앞에 오는 항목이 우선하고, 또한 근원적인 것으로 여겨졌다. 예를 들면 남/녀라는 이분법적인 대립항에서는 남자가 여자에 우선하며, 근원적이라고 생각된다. 이 경우 이러한 이분법은 필연적으로 가부장적인 사회체제에서 통용되는 지배체제의 이데올로기가 된다. 그러나 중심이 해체된 테리다와 푸코의 세계에서는 이러한 이분법적인 사고 방식은 이미 통용되지 않는다. 그러므로, 우리가 앞에서 이미 보았듯이, 소리/글이라는 이분법은 테리다에게서는 위계의 전도를 맞았다. 이러한 이분법적 대립항의 해체는 더 나아가서는 전통적인 사회에 내재하고 있는 많은 대립항의 붕괴를 가져오게 된다. 이러한 예들은 작가/독자, 서양/동양, 백인/흑인, 문화/미개 등의 수없이 많은 다른 항목에까지도 적용된다. 대개의 경우 이러한 대립항은 사회규범을 고정시키는 통념으로 굳어져 왔고, 기성체제는 이러한 이분법적인 규범을 정당화시키기 위하여 법이라는 정당화된 폭력을 사용해왔다. 그러나, 중심이 해체된 세계에서는 더 이상 그럴 필요가 없다. 이러한 이분법적인 사고방식은 서양에서만 있었던 것은 아니다. 莊子는 언어를 논의하는 문장에서辯이라는 글자를 사용한다. 이는 “언어로서 판별하고 구별한다”는 뜻을 가지고 있다. 어원을 추적해 보면 “辯”은 辨, 判과 서로 연관이 있다. 이 글자 가운데는 칼(刀)이 포함되어 있다. 이는 칼을 가지고 물건을 자르듯이 이성과 분석으로 사물을 자른다는 뜻이다. 이는

34) *Language, Counter-Memory*, p.143.

35) *Language, Counter-Memory*, p.144.

36) *On Deconstruction*, p.88.

37) *On Deconstruction*, p.88.

곧 이성과 분석의 이분법적인 역할을 뜻한다.³⁸⁾

그러면 이와같은 중심해체가 물고 온 효과는 무엇일까? 우선 이분법적인 지배논리는 사회의 안정을 가져온다는 이점이 있었다. 그러나, 그 반면에 이러한 안정은 배제를 위한 억압의 구조에서 나오는 것이기 때문에, 억압당한 쪽을 항상 억압해야 한다는 사실이다. 이러한 억압구조를 제거하기 위해서는 폭력을 수반하는 반동이 있게 마련이다. 그러나, 위계체제가 없어진 중심이 해체된 세계에서는 이미 폭력적으로 전복해야 할 지배논리가 없어져 버렸다. 물론 이 경우 과거에 보던 지배체제에 의한 안정은 기대하기 어렵다. 이제는 불안을 긍정적으로 제도 속에 수용함으로써 굳어진 사고의 틀을 벗어날 수 있다. 그러므로, 이분법적 대립항이 없어진 세계에서는 불안을 불안 자체로 긍정함으로써, 열린 세계로의 가능성을 넓힐 수가 있다.

이러한 논의가 우리에게 시사하는 중요성은 우리가 이제껏 가지고 있던 언어에 대한 생각이 더 이상 통용되지 않는다는 사실이다. 지금까지는 언어는 지시(signifier)이므로, 그것은 어떤 지시대상(signified)를 지시하는 것으로 생각돼 왔다. 그러나 지시로서의 역할을 잃어버린 언어는 지시의 기능을 못하게 된다. 지금까지의 “언어는 무엇을 의미하느냐?”라는 질문에서 이제 “언어는 어떻게 작용하느냐?”라는 질문으로 바뀌어야 한다. 지시 대상을 상실한 언어는 공간 속에 존재하는 <끝없는 유희 vast play>³⁹⁾일 뿐이다. 생각을 가뭇두던 언어로서의 기능은 이제 더 이상 찾아 볼 수 없으며, 그렇기 때문에 언어는 어떠한 의미확정에도 도움이 안된다. 언어는 이제 <하나의 해석 체계 a system of interpretation>⁴⁰⁾이거나 <일련의 환상들 a set of illusions>⁴¹⁾에 지나지 않는다. 지시대상을 잃은 언어는 그러므로 그 자체로서 존재하며, 이렇게 해서 해방된 놀이로서의 언어는 <전혀 새로운 형태의 생각을 할 수 있게 하는 결정적인 도약 a decisive leap towards a wholly new form of thought>의 발판이 된다.⁴²⁾ 이러한 점은 특히 Stevens의 시를 읽는데 있어 유의할 점이다.

빈 것이 곧 차있는 것인 비어있는(空, sunyata) 불교의 세계

서양의 사상과 철학이 근원(origin)에 기초를 둔 것이며, 이러한 기초가 니체이후의 사상가들에 의하여 일대 전기를 맞게 됨을 위에서 보았다. 데리다와 푸코에 와서는 이러한 철

38) 시미(奚密), 「작고 데리다와 장자의 비교」, 장원철 옮김, 『외국문학』 13호(1987 가을호), p.280. 장자는 더 나아가서 우리가 온갖 대립적인 개념들을 버리면 이들이 형성하는 격자(格子)의 속박으로부터 벗어날 수 있다고 보았다. 이러한 대립적인 개념은 是/非, 善/惡, 生/死, 美/醜, 得/失, 成/敗, 多/少, 長/短, 大/小 등이다(p.281).

39) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*(불어판 *Les Mots et Les Choses*의 영어번역판)(N.Y.: Random House, 1970), p.307.

40) Alan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Univ. of Cal. Press, 1985), p.95.

41) *Prophets of Extremity*, p.95.

42) *The Order of Things*, p.307.

학 체계의 이분법적인 대립항의 논리체계가 깨어지게 되고, 이와 더불어 근원 상실에 대한 불안이 뒤따른다. 그러나, 데리다와 푸코등 소위 말하는 해체주의자들 deconstructionists은 없어진 근원에 대한 향수를 갖지 않고 오히려 중심이 해체된 세계에서 무목적의 유희를 즐긴다. 이들은 근원이 없어진 세계에서 불안을 느끼기보다는 불안을 하나의 생활의 특성으로 받아들여서 열려진 세계를 구가하려고 한다. 서양의 사상이 근원에 대한 생각에서 출발하여, 근원을 상실했다는 깨달음에 이르게 되고, 이로 인한 근원상실의 불안을 감수하게 되며 결국에는 이러한 불안을 동반자로 삼는 지경에까지 이르게 된 것이다.

이에 미하면 동양의 사상, 특히 불교에서는 처음부터 근원이 없는 세상을 인정했다. 결국 해체주의자들이 여러가지의 우여곡절을 거쳐 얻게된 깨달음을 불교에서는 처음부터 알고 있었다는 데에 불교와 해체주의의 공통점이 있다. 그러므로 불교는 애초부터 <빈 중심 empty center>⁴³⁾에서 시작했다. 이점에 바로 불교의 위대함이 있다. 이것은 위에서 우리가 본 이분법적인 대립항이 제거된 곳이기도 하다. <비어 있음 sunyata> 의구체적인 예는 곧 영(零, zero)의 개념이다. 이는 그 기원을 인도철학에서 찾아 볼 수 있는데, 영의 개념이란 있음(有)의 반대인 없음(無)도 아니고, 부정(否定)도 아니다. 영은 부정 또는 긍정과 같은 이분법적인 가치기준의 정지를 뜻한다. 즉, (+)와 (-)가 만나는 곳이므로, 불교에서의 <비어있음 空>은 단지 <없음 無>만을 뜻하지 않는다.⁴⁴⁾ 영(0)의 개념은 인도, 즉, 불교사상에서 나온 것이며, 이는 수학 사상 가장 위대한 발견이다.⁴⁵⁾ 위에서도 본 바와 같이 토리첼리(E. Torricelli)가 진공을 실험으로 증명하기 전까지는 서양의 형이상학체계에서는 “진공, 즉 영(0)이 존재할 수 없다”는 것이 형이상학의 명제였다. 그러나, <빈 중심>인 영(0)을 중심으로 삼는 인도 및 불교 철학에서는 <비어있음 sunyata>이 우주의 중심에 자리하고 있다. 그러므로 사물이 있다가 없어지면 영(0)이 된다($a-a=0$). 즉, 우리가 살다가 죽으면 비어있는 중심으로 돌아간다는 뜻이다. 그러므로 우리는 비어있는 곳(空)에서 태어난 것이다. 영(0)은 사물의 중심이므로, 영(0)에 무엇을 곱하거나 나누어도 언제나 영(0)이다 ($a \times 0=0$, $0 \times a=0$, $0 \div a=0$, $a \div 0=0$). 이는 곧 영(0)은 어느 숫자보다도 힘이 있다는 의미이기도 하다. 그러므로 용수(龍樹, Nagarjuna)가 일체법(一切法)은 무자성공(無自性空), 즉, 자성(自性)없이 모든 존재와 현상이 성립할 수 있다고 말한 것은 흔히 허부주의적발언이라고 여기기 쉬우나 이는 곧 영(0)에 모든 것이 근거하고 있으며, 영(0)이 모든 것의 근본이라는 말이다. 수학에서도 영(0)은 (+)와 (-)의 분기점이며, 이들을 포함하는 빈(空) 곳이기도 하지만, 또한 십진법에서 하나의 십단위를 표시할 때 영(0)을 붙이는 것은 존재의 근본에는 빈(空)이 있다는 것을 보이는 반증이기도 하다. 그러므로 불교에서는 열반(涅槃

43) Uta Liebmann Schaub, "Foucault's Oriental Subtext," *PMLA*, Vol. 104, No. 3 (May 1989), p. 309.

44) Schaub, p. 310.

45) 金容雲, 「불교와 수학」, 『불교와 계과학』(동국대학교, 1987), p. 88.

樂, nirvana)이라고 불리우는 빈(空, sunyata)이 곧 생사윤회(samsara)와 같다는 것을 근본 사상으로 삼는다. Schaub에 의하면 이와같은 불교의 근본 사상이 1968년 이전에 발간된 푸코의 저술에 나타나 있다. 이는 우리가 우연이라고 생각했던 해체주의의 해체된 중심과 불교의 빈(空) 중심의 만남은 우연이 아니고, 푸코나 데리다에 의해서 적극적으로 수용된 것임을 알 수 있다.⁴⁶⁾

해체주의 비평의 근본은 logos에 중심을 둔 서양 문화의 철저한 비판이었다. 즉, logos는 논리, 말 등의 뜻을 가진 말인데, 로고스중심적(logocentric)인 사상은 <있음의 형이상학 metaphysics of presence>에 기초하고 있다. 그러므로 logos와 presence는 데리다에게 있어서는 같은 뜻으로 쓰인다. logos는 모든 사고와 논리의 중심이 된다. 즉, logos는 스스로 증명하는 절대(a self-certifying absolute), 근본, 기초, 중심들을 지칭하며, 말이나 글의 뜻을 확정지우는 <궁극적인 지시어 ultimate referent>⁴⁷⁾이다. 우리가 앞에서 보았듯이 이러한 중심은 단지 허구에 지나지 않음이 판명되었다. 불교의 한 수행 방식(修行方式)인 선(禪)에서는 깨달음에 이르는 방법으로서 논리(logos)를 철저히 배제한다. 특히 언어로 대표되는 논리적이고 분석적인 사고의 틀은 깨우침에 이르는데 하등의 도움이 안될 뿐만 아니라 더 나아가서는 방해요인으로 작용한다. 그러므로 참다운 깨달음에 이르기 위해서는 인과론에 기초한(즉, logos에 기초한) 삼단논법을 버리고 논리의 횡포와 일상언어의 편향성에서 탈피할 수 있는 새로운 시각을 열어야 한다.⁴⁸⁾ 그러기 때문에 선에서는 불입문자(不立文字), 즉 이론적 구성이나 말이나 글에 의존하지 않는다. 이와같은 예를 몇개 보기로 하자.

나는 다리 위를 지나간다.
보라, 그런데 물이 흐르는 것이 아니고,
다리가 흘러가고 있다.

두 손바닥이 맞부딪치면 소리가 난다.
한 손바닥의 소리를 들어보라.⁴⁹⁾

위의 예를 보면 우리의 언어와 논리가 얼마나 허술한 것인가를 쉽게 알 수 있다. 우리는 이처럼 허술한 언어와 논리의 포로가 돼왔기 때문에 새로운 「눈」을 가지고 보는 방법을 두려워하게 된 것이다(위에 든 예를 읽고 「왜?」라는 물음을 하지 말것. 선에서는 답은 각자가 스스로 찾는 것이다).

선에서는 언어와 논리적 사고를 타파할 뿐만 아니라, 스승이나 부처에 대한 권위를 믿지

46) Schaub, p. 311.

47) M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 5th ed., (N.Y.: Holt, Rinehart, and Winston, 1988), pp. 203-204.

48) D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism* (N.Y.: Grove, 1977), p. 59. (이의 한글번역판은 沈在龍, 『아홉마당으로 풀어 쓴 禪』(서울: 玄奘社, 1986)임).

49) *An Introduction to Zen Buddhism*, pp. 58-59.

않는다. 이는 곧 <궁극적인 지시어 ultimate referent>를 타파하기 위함이다. 선의 가르침은 그러므로 스스로 배우고 깨우치는 전통의 계승일뿐, 어느 교리나 신앙목록을 강요하는 것이 아니다. 이를 교외별전(敎外別傳)이라고 한다. 아주 재미있는 예를 보기로 하자.

당대(唐代)의 선승 단하(丹霞)가 수도인 장안(長安)의 혜림사(慧林寺)에 이르렀을 때의 일이다. 날이 무척 추웠다. 단하는 불당에 안치되어 있던 나무로 된 불상을 꺼내 장자 대신 쪼개 불을 지폈다. 목불(木佛)은 아주 잘 타올랐다. 그 불에 몸을 녹이고 있는 참에 혜림사의 주지가 놀라 휘둥그레진 눈으로 달려왔다.

<부처님을 쪼개 불을 때다니, 부처님을...>

주지는 말문이 막혀 말이 제대로 나오지 않았다. 단하는 천연스레 재를 뒤적이면서 엉뚱한 소리를 했다.

<사리(舍利)가 얼마나 나오는지 보고있는 중입니다.>

주지는 더욱 기가 막혔다.

<목불에서 무슨 사리가 나온단 말인가?>

<사리가 없다면 부처가 아니지, 추운데 나머지 두 개도 마저 때 버립시다>

단하의 서릿발같은 일침이었다.⁵⁰⁾

이 얼마나 통쾌한 중심부재(中心不在)의 확인인가? 더구나 우리가 선에서 보는 것은 철학적인 허무주의가 아니고 삶에 기초를 둔 삶의 긍정이다. 이러한 선의 측면은 선의 유모어적인 측면을 더욱 값지게 한다. 이러한 선승들의 대화는 『임제록 臨濟錄』이나 『마조어록 馬祖語錄』 등에 실려있다.⁵¹⁾

선에서의 중심부재 증명은 삶을 무의미한 것으로 전락시키지 않는다. 이제 절대적인 중심의 부재는 중심과 주변과의 구별을 허무러뜨려서, 주변이 중심이 되게 한다. 그러므로, 로고스중심주의적인 중심이 없는 반면에 모든 사물이 각각 중심이 된다. 중심이 존재하는 것으로 믿어지던 때에는 인간은 현세를 초월(transcend)하려고 했었다. 세상의 모든 것은 아무 가치가 없는 것이기 때문에(Vanity! Vanity!...) 세상과는 교섭을 끊고 신과의 일치만이 유일한 삶의 목적이었다. (예수회신부들의 모토중의 하나인, "In this world, but not of this world"를 상기할 것). 그러나 선에서는 초월보다 내재(內在, immanence)가 더욱 강조된다. 세상의 모든 것은 아무런 가치가 없다(중심이 없으므로), 그러나 동시에 모든 사물은 가치가 있다고 가르친다(空即是色, 色即是空). 선에서는 중심이 빠져나간 세상을 인정하고, 여기에 의미를 부여하려는 실존적인 노력을 기울이는 것이다. 절대적인 진리가 없는 세상에서는 이것만이 바로 삶의 길이다.

이러한 선의 삶의 태도를 가장 잘 나타낸 문학 형태로 우리는 일본의 시 형태 중의 하나인 하이쿠(俳句)를 들 수 있다(물론, 한국과 중국에서 쓰인 선시(禪詩)도 마찬가지이다.)

50) *An Introduction to Zen Buddhism*, pp.124-125. (번역은, 섬재룡, pp.189-190).

51) 『임제록』(서울: 고려원, 1988).

『마조어록』(서울: 고려원, 1988).

하이쿠는 모두 합쳐서 12자밖에 안되는 짧은 시지만, 그렇기 때문에 건너뛰기 없이 사물의 진수를 꿰뚫어보는 혜안으로 쓰여진 시이다. 하이쿠는 선문답에서처럼 의미를 배제하고(언어의 논리성을 부정하므로), 사물성(事物性)을 중요시한 문학형태이다. 그러므로 하이쿠에서는 사물의 구체성을 드러내며, 그래서 이태올로기나 로고스를 중심으로 하는 문학과는 좋은 대조를 이룬다.⁵²⁾ 하이쿠는 일본에서 오랫동안 선승(禪僧)들이 즐겨 쓰던 시형태로, 그 중에서 가장 유명한 하이쿠 시인인 바쇼(芭蕉)의 하이쿠 한 수(首)를 보기로 하자.

| | |
|-------------------------|----------|
| 古池や(Furu-ike-ya) | 해묵은 연못 |
| 蛙飛びこむ(Kawazu-tobi-komu) | 개구리 뛰어드는 |
| 水の音(mizu-no-oto) | 물소리 |

이 짧은 하이쿠에서 바쇼는 깨달음의 경지를 아주 극적으로 보여 준다(이 하이쿠는 바쇼가 그의 스승인 Bucchō 밑에서 수행하는 동안 그의 스승과 한 문답 중에 지어진 것이다).⁵³⁾ 우선 우리가 주목해야 할 점은 이 시에는 화자(話者)가 드러나 있지 않다는 점이다. 화자는 이미 우주와 하나가 되어 주체와 객체의 구별을 떠난 초월과 내재의 경지에 있다. 여기에 존재하는 것은 서로 상반되는 대립 개념의 융합이고 합일이다. 즉 생물(개구리)과 무생물(연못), 시간(뛰어드는 동작의 과정)과 공간(연못), 동작의 시간과 영원의 시간(연못), 침묵과 소리, 동작과 정지 등의 대립 개념들이 따로 따로 존재하면서도, 동시에 합쳐져 있다. 이는 Christmas Humphreys가 지적하는 깨달음의 경지를 보여준다. 깨달음의 경지에서는 분별과 구별(대립)이 없고 둘이 하나가 되지만, 동시에 둘로 있는 것을 볼 수 있는 경지이다.⁵⁴⁾

· 세상에 내던져진 존재로서의 인간인 Heidegger의 세계

하이데거는 인간의 본질의 구명을 그의 철학에서 가장 중요하게 생각했다. 그는 인간이 어디에서 유래하며 왜 존재하는가를 구명하기보다는 인간을 <세상에 그저 내던져진 존재>라고 보고 있다. 그가 *Dasein*(그는 가끔 이 독일어 단어의 어원을 보이기 위하여, *Da*와 *Sein* 사이에 하이픈을 넣어 *Da-sein*이라고 쓰기도 한다)이라고 부르는 인간의 이와 같은 실존적인 상황은 이미 목적론적인 의미를 잃은 인간의 참 모습이기도 하다.⁵⁵⁾ 그러므로 인간은 세상에 내던져 있는 *geworfen*(BT, 174) 존재일 뿐이다. 이 경우 인간은 그가 어떤 본질을 가지고 있는가가 다른 사람에 의하여 이미 정의된 것이 아니고, 각자 스스로가 자신의 <인감됨>을 정의해 나가야 한다는 말이 된다. 인간의 본질(essence)은 그러므로 곧 그의 실존(existence)인 셈이다. 하이데거에 있어서 실존(existence)은 <드러나 있음 ek-sist>

52) 이어령, 『하이쿠 문학의 연구』(홍성사: 1986), p.7.

53) D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton Univ. Press, 1959), p.239.

54) Christmas Humphreys, *Zen Buddhism* (N.Y.: Macmillan, 1964), p.108.

55) Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Harper and Row: 1962), p.27. 이 책에서 인용할 경우에는 BT로 줄이고, 그 뒤에 쪽수만을 표시하여 본문에 넣겠다.

이다. 인간의 본질이 어떤 정의에 의하여 드러나는 것이 아니고, 단지 <드러나 있음> 자체 라면, 우리가 인간을 가장 정확히 아는 방법은 그를 <드러내 보이는 것>일 것이다. 그러므로 하이데거는 어떤 정의에 들어맞는 것을 진리라고 보지 않고(예를 들면 삼각형은 세 변과 세 각이 있으며, 세 각의 합은 180이다라고 할 때, 어떤 도형이 삼각형이 되기 위해서 이 정의에 들어 맞아야 한다), 지금까지 가려져 있던 것이 드러나고 보여지는 것을 진리라고 보았다. 희랍어에서 진리라는 말은 *aletheia*인데 이는 감추어지지 않은 것(un-hiddenness) 또는 드러남이라는 뜻이다(BT, 57). 그러므로 인간의 진실은 단지 인간의 본성의 <드러남 *aletheia*>일 뿐이다. <거기 드러나 있는 존재 *Dasein*>으로서의 인간은 그러므로 세계와 열려져 있는 존재이며 또한 자신 속에서 세계가 드러나는 <하나의 열려짐의 장소 a space of openness>이다. 그러므로 인간 *Dasein*은 <드러남 *Erschlossenheit*>로 정의될 수 있다.⁵⁶⁾ 인간은 세계와의 열림 속에서, 그리고 자신을 열음으로써 <있음>을 드러낸다.

그러면 <있음>은 무엇인가? 하이데거는 지금까지의 서양 철학 및 서양의 형이상학은 하나의 구체적이고 객관적인 대상으로서의 <있음>에만 집착해 왔음을 지적한다. 이는 주체와 객체를 분리하여 이원론적인 대립항으로 보기 때문에 생긴 결과이다. 예를 들면 식탁은 하나의 <있음>이다. 이는 식탁을 보는 <나>라는 주체에 대립하여, 인간이 만든 하나의 쓰임을 위한 가구일뿐이다. 이는 데카르트 Descartes적인 사고인 주체와 객체의 분리에서 온 결과이다. 이러한 객체로서의 있음은 주관에서 본 하나의 사물을 지칭할 때에만 가능하다. 하이데거는 이를 개별적인 <있음 *das Seiende*>이라고 부른다. 이와 같은 부류를 지칭하는 말로는 *to on*(희랍어), *ens*(라틴어) *l'étant*(불어), *being*(영어) 등이 있다. 그러나 이러한 개별적인 있음을 모두 포함하는 <있음>을 하이데거는 *das Sein*이라고 부른다. 이는 앞의 *das Seiende*와 구별되는 말로서, *to einai*(희랍어), *esse*(라틴어), *l'être*(불어), *Being*(영어) 등이 이에 해당하는 말이 된다. 서양철학에서는 후자의 <있음 *das Sein*>을 철학의 연구대상으로 삼지 않고 전자, 즉 개별적인 있음을 연구대상으로 삼아왔기 때문에 <있음>에 대한 연구를 포괄적인 <있음>의 연구인 *einai-logy* 라고 부르지 않고 개별적인 있음에 대한 연구인 *ontology*라고 불러왔다.⁵⁷⁾ 이것이 바로 하이데거가 문제로 삼는 것이고, 그는 포괄적인 <있음 *Being*>에 대한 연구를 해야한다고 주장한다. 이는 소크라테스 Socrates 이전의 희랍 철학자들이 연구 대상으로 삼았던 <있음>이다. 하이데거는 이러한 <있음>에 관한 물음을 되풀이해야 한다고 주장한다(BT, 21-24).

그러면 개별적인 <있음 *being*>으로서의 사물과 대치되는 포괄적인 의미의 <있음 *Being*>은 어떤 특징을 갖는 것인가? 이러한 <있음>에서는 우선 주관과 객관은 분리되어 있지 않은

56) Allen Thiher, *Words in Reflection: Modern Language Theory and Postmodern Fiction* (Univ. of Chicago Press, 1984), p.39.

57) William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (New York: Doubleday, 1962), p.212. 이 책에서의 인용은 Barrett으로 본문에 포기하겠음.

열려진 장(場)이다(Barrett, 232). 이는 지금까지 서양철학에서 인식의 주체인 나(또는 의식)와 의식의 대상인 물체(object) 사이의 이분법적인 대립을 타파하고 초월한 것이다. 대상이라는 뜻으로 쓰이는 object라는 단어는 라틴어의 *ob-jectum*에 어원을 두고 있다. 이는 던져져 있다(throw) 또는 앞에 놓여 있다(put before)는 뜻을 가진 말이다. 그러므로 대상은 정복되고, 관리되고, 변형되어야 할 하나의 장애물로 여겨졌다(Barrett, 232). 이러한 생각은 Plato 이후의 회담철학의 바탕이다. 특히 데카르트 이후의 기술문명의 발전은 이러한 객체의 철저한 추상화에 기인한다. 그러나 하이데거는 이러한 이분법적인 사고방식을 배격하며, 회담사상 이후 계속적으로 발전한 <있음>의 타락(the fall of Being, Barrett, 230)을 막아야 한다고 주장한다. 이처럼 회담 사상가들은 개별적인 존재자(being)를 커다란 <있음 Being>으로부터 분리시켰다. 그러나 하이데거는 개별존재자가 있게 하는 근거로서의 <있음>을 인정하며, 여기에서는 주체로서의 의식(mind)과 객체로서의 세계(world)가 서로 떨어져 있지 않다.⁵⁸⁾ 이러한 하이데거의 철학은 인도나 중국 등의 동양철학에 가깝고 특히 중국철학의 도(道)에 아주 가까우며(Barrett, 234), 또한 개별 존재자(being)와 그 근원인 <있음>을 둘로 보지만, 동시에 하나로 보는 선(禪)과도 같은 입장에 있다.

하이데거의 <있음>에 대한 생각은 이것 말고도 여러가지 점에 있어서 동양철학, 특히 불교와 비슷한 점이 많다. 그는 니체와 마찬가지로 신의 죽음을 체험한 사람이다(Barrett, 209). 이러한 그에 있어서 중심으로서의 신의 없음은 큰 의미를 가진다. 개별 존재자의 있음의 근본인 <있음>도 이러한 신의 죽음에 기초한다. 그러므로 그것은 중심이 없는 세계이다. 이는 또한 데카르트적인 단단한 인식 주체로서의 자아(ego) 또는 의식이 없음을 의미한다. 이러한 세계는 중심이 없는 <있음>의 장(場)일 뿐이다. 이러한 곳에 위치한 인간은 단지 세계—내—존재(Being-in-the-world)일 뿐이고, 나의 존재의 중심에 내가 위치하기보다는 내가 모든 <있음>의 장(場)에 스며있다고 볼 수 있다(Barrett, 219). 우리는 <있음>과 통해 있으며, 동시에 있음의 빈터에 와 있는 셈이다(Barrett, 227). 이제 우리는 우리의 있음의 근본인 <있음 Being>이 저절로 드러나도록 내버려 두는 법을 배워야 한다. 이는 우리 주체와 객체의 구별이 없어진 <있음> 속에 있게 되므로, 우리 속에 <없음 Nothing>을 품게 됨을 알게 된다는 뜻이다. 이는 곧 우리의 삶 속에는 죽음이 내포되어 있음을 뜻한다. 이 경우 <없음 Nothing>을 단지 죽음으로 봐서 두려움의 대상으로만 여길 것이 아니라, 이를 모든 <있음 Being>의 근본인 <빈 空, Sunyata>으로 긍정적으로 받아들임으로써 있음의 큰 의미를 창조적으로 활용해야 한다.

그러면 현존재(Dasein)로서의 인간과 언어는 어떤 관계를 가지고 있는가? 인간은 <있음> 자체로부터 내던져져 <세계 내의 존재, Being-in-the-world (In-der-Welt-sein)> (BT, 65)가

58) Thomas Hines, *The Later Poetry of Wallace Stevens: Phenomenological Parallels with Husserl and Heidegger* (New Jersey, Cranbury: Associated Univ. Presses, 1976), p. 20, n. 11.

되어 〈현존재, Dasein〉로서 거기 있게 된다. 그러나 이는 인간이 〈있음〉으로부터 멀리 떨어져 있게 됨이 아니고, 반대로 〈있음〉의 진리 속에 놓임을 의미한다. 왜냐하면 그렇게 함으로써 인간은 실존적으로 〈있음〉의 열린 장(場)에서 〈드러나 있게 ek-sist〉 됨으로써, 자신의 있음이 드러나 보이기 때문이다.⁵⁹⁾ 이는 마치 숲속의 개간지(clearing, *Lichtung*)가 자신을 드러내는 것과 같다고 하이데거는 말한다(BT, 171). 이 경우 언어는 〈있음 Being〉을 드러내 보여 주는 역할을 한다. 〈현존재, Dasein〉로서의 인간은 바로 〈있음〉이 울려 퍼지는 장(場)이며, 언어는 〈있음〉에 화답하기 때문이다.

이와 같은 하이데거의 언어에 대한 생각은 독특한 것이다. 그에게 있어 언어는 무엇을 묘사(represent)하는 것이 아니다. 철학이 이미 무엇을 묘사하는 것이 아니듯, 언어는 그 자체가 곧 보여주는 것(showing)이기 때문이다.⁶⁰⁾ 언어는 우리가 〈있음〉의 주파수를 바로 맞추게 한다(attunement, *Gestimmtheit*, BT, 172). 주파수에 맞춘다는 은유는 아주 특유한 것이다. 이는 악기의 조율을 의미하기도 하는데, 그렇게 하기 위해서는 적당한 기분이 있어야 하고 이렇게 되면 우리는 〈있음〉의 주파수에 맞춰져서 〈있음〉이 우리 속에서 울려 퍼진다는 뜻이다. 이 경우 우리가 말한다는 것은 곧 〈있음〉의 주파수에 맞춰진 언어가 울려 소리를 내는 것이다. 그러므로 우리가 스스로 말하는 것이 아니라, 우리는 언어를 사용하여 말하는 것일 뿐이므로, 곧 언어가 말하는 (〈있음〉의 주파수에 맞춰져서 떨리는) 것일 뿐이다(*On the Way*, p. 124). 인간만에게만 이러한 말의 능력이 주어졌으며, 그렇기 때문에 언어는 인간 존재의 기초가 된다(*On the Way*, p. 112). 그러므로 인간은 언어 속에 살면서 언어 안에서 움직이고 있는 셈이 된다(*On the Way*, p. 82). 시인은 이러한 인간 존재의 근본인 언어를 경험하는 사람이다. 그는 말만이 유일하게 어떤 존재의 본성을 드러낸다는 것을 경험한다(*On the Way*, p. 65). 그러므로, 그의 소명은 말의 근원이 되는 〈있음〉의 장(場)에 귀를 기울이는 것이다(*On the Way*, p. 66).

시와 생각은 이 경우 같은 이웃이 된다(*On the Way*, p. 80). 생각은 이미 주체가 객체를 분석적으로 추상함이 아니다. 생각은 어떤 지식을 얻기 위함이 아니며, 단지 〈있음〉의 발에 고통을 내는 것일 뿐이다(*On the Way*, p. 70). 시와 생각은 단지 말하는 방식일 뿐으로(*On the Way*, p. 93), 우리는 단지 〈있음〉의 소리에 귀를 기울여, 〈있음〉이 우리 속에서 울려 나오도록 해야 한다.

그러나, 언어의 본질은 말로 자신을 표현하지 않으려는 속성이 있음을 우리는 알아야 한다(*On the Way*, p. 81). 왜냐하면 말(언어)은 곧 음성 언어만을 뜻하는 것이 아니기 때문이다. 말하여지는 모든 것은 말하여지지 않는 것에 근거하고 있으며(*On the Way*, p. 120),

59) Martin Heidegger, *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell (N.Y.: Harper and Row, 1977), pp. 210, 228-229.

60) Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (N.Y.: Harper and Row, 1971), p. 126. 본문에서는 *On the Way*로 줄여서 쓰겠음.

그렇기 때문에 언어는 근본적으로 노자의 『도덕경』 첫머리에 나는 도(道)와 같다(*On the Way*, p.92). 우리는 언어 속에 살고 있으며, 언어는 어느 무엇보다 우선한다(*On the Way*, p.112). 이 경우 언어를 도(道)로 바꿔 놓아도 의미상의 차이는 없다. 생각이 추구하는 바는 언제나 이러한 원초의 경지이기 때문에(*On the Way*, p.71), 언어는 있음의 집이고 또한 인간의 아늑한 보금자리이기도 하다(*On the Way*, p.239). 거기에는 울려 퍼지는 소리만큼이나 깊은 침묵도 같이 사는 곳이기도 하다.

Ⅲ. 맺는 말

지금까지 우리는 Stevens의 시를 읽기 위한 준비 작업으로 하나의 준거틀을 마련해 보았다. 이들 중의 어느 것은 서로 모순되고 충돌하는 요소들도 있다. 그러나 이러한 모순과 충돌도 Stevens의 시를 읽는 데는 도움이 된다. 왜냐 하면, 그의 시는 매끈하게 정돈되어 인위적으로 쓸데없는 가지를 제거한 이본의 틀이 아니고, 서로 모순되고 충돌하는 요소들 까지도 있는 그대로 드러내 보여주는 장(場)이기 때문이다.

A Frame of Reference for Understanding Wallace Stevens' Poetry: Nietzsche, Derrida, Foucault, Zen, and Heidegger

Chong-Ho Lee

As a major American modern poet, Wallace Stevens deserves our careful reading. Stevens is quite different from T.S. Eliot. Eliot has depicted the spiritual Waste Land of modern man in his poetry and believed that Christianity is the only way to restore the lost center of mankind. Stevens, on the other hand, has accepted the fact that man no longer needs any external belief system to sustain him in the decentered world of ours. Stevens has written his poetry in the tradition of romanticism. But he is not an old guard romantic poet who believes in the supreme power of imagination. On the contrary, he thinks that poetry, the product of imagination and reality, is the supreme fiction. It means that he believes and at the same time disbelieves in the efficacy of poetry. To properly understand his poetry, we need a certain frame of reference to orient ourselves.

Nietzsche comes at the top of the list of people who form this frame of reference. He is the one who has set in motion some of the seminal ideas of modern philosophy which are helpful in understanding Stevens' poetry. Nietzsche views that the modern world is the locus where the tie between the signifier and the signified has been severed once and for all. This is the world about and in which Stevens' poetry is written. Jacques Derrida and Michel Foucault take up the train of thought that Nietzsche has initiated.

Martin Heidegger is also important in understanding Stevens' poetry. In reading his letters, we can see that Stevens is personally interested in Heidegger. Heidegger views that man is thrown in the world without any support system to sustain him. Man, therefore, has to recognize that he is open to Being. Being is the source and background of all beings and man as *Dasein* best reveals Being in the decentered world. Because there no longer exists the divine teleology in this kind of world, Being is also Nothing.

Heidegger's idea of Nothing is very similar to *Sunyata* (emptiness) in Zen Buddhism. *Sunyata* means Nothing, but this Nothing is not a negative nothing. *Sunyata* is a positive nothing where all beings originate and Being reveals itself. By setting up this frame of reference, we can better understand Wallace Stevens' poetry.