

## 시와 혁명:

옥따비오 빠스의 근대성에 대한 사유를 중심으로

김은중(한국의국어대)

### 글의 순서

- I. 머리말
- II. 革故鼎新(옛 것은 갈리고 새것은 드러우며 끊임없이  
역사는 펼쳐지는데)
- III. 反省, 道之動(돌아가는 것이 도의 움직임이다)
- IV. 인간은 간관(機關)이다.
- V. 和而不同(함께 또 따로)-빛의말에 대산하여

근대인이 열망한 것은 눈을 뜨고(覺醒) 사유하는 것이었다. 그러나 이러한 눈 뜬 사유가 우리를 인도한 곳은 이성의 거울들이 만들어 내는 고문실로 가득찬 끔찍한 악몽의 회랑이다. 만일 이곳을 벗어나한다면 우리는 눈을 뜬 채 꿈꾸고 있었으며 이성의 꿈이 잔인했음을 알게 될 것이다. 아마도 그때 우리는 다시 눈을 감고 꿈꿀 수 있으리라.

옥따비오 빠스, 『고독의 미로』(El laberinto de la soledad)

## I . 머리말

우리는 지금 고도로 근대화된 시대에 살고 있다. 너무나 명백해서 오히려 진부하게 들릴 수도 있는 이 말이 우리에게 시사하는 점은 이중적이다. 전통적 사회에서 근대적 사회로의 이행은 우리의 삶에 전근대적 시대에는 생각할 수 없었던 개체적 자유와 물질적 풍요로움을 제공했지만 그에 못지않은 상실의 어두운 측면들을 근대성이 지니고 있는 양면성으로서 부각시키고 있기 때문이다. 김우창은 「국제공항—포스트모더니즘의 상황에 대한 명상」(김우창, 1992 : 345~359)이라는 글에서 현대인의 삶의 공간을 국제공항에 비유함으로써 이러한 근대성의 양면성에 대해 매우 시사적인 언급을 하고 있다. 현대인이 필요로 하는 또는 필요하다고 생각하는 모든 것을 제공하는 편의시설들이 깨끗하고 합리적인 공간에 배치되어 서비스되는 것이 현대 사회가 지향하고 갈구하는 삶의 이상이라면 그것은 거대한 국제공항의 모습과 흡사하다는 것이다. 그러나 문제는 공항이 매우 편리한 곳이라는 하지만 거기서 살겠다는 사람은 없다는 사실이다. 공항은 길을 떠나고 돌아오는 사람들이 잠시 머무르는 곳일 뿐 애정을 가지고 그곳을 가꾸며 살겠다는 사람은 없기 때문이다. 루카치의 수제자 중의 한 사람이었던 아그네스 헬러(Agnes Heller)도 이와 유사한 언급을 하고 있다(Heller, 1991 : 48~51). 다만 공항 대신에 기차역을 예로 들어 이야기하는 점이 다를 뿐이다. 기차역도 사람들이 늘 분주한 곳이지만 사람이 살지는 않는 곳이다. 역을 거쳐가는 사람들에게 중요한 것은 청결함, 기능성, 정확성 같은 것들이다. 공항과 기차역은 목적지를 향해 떠나기 위해 필요한 절차를 거치는 장소이며 무엇보다도 기술적 상상력의 결과물에 인간의 몸을 접속시키기 위하여 필요한 곳일 뿐이다. 그러나 김우창과 아그네스 헬러가 현대 사회를 바라보는 공통된 인식은 지상에서의 인간의 거주가 바로 공항이며 기차역이라는 것이다. 다시 말해 기능성과 효율성을 강조하며 분주하게 움직이는 곳이

지만 아무도 뿌리를 내리고 살고 싶어 하지 않는 공항과 기차역이 근대 문명이 만들어 낸 현대인의 집이라는 것이다. 여정을 마치고 돌아와 피곤한 몸을 쉬는 인간의 집을 또다시 여행을 떠나기 위한 터미널로 만드는 것이 근대 문명의 기획이라면, 여행의 목적은 지금—여기의 지상의 거주지를 살 만한 곳으로 가꾸는 것인가, 아니면 어딘가에 있을 최종적 거주지를 찾기 위한 것인가? 근대 문명을 통한 인간의 역사적 여정은 고향으로 돌아오기 위해 떠나는 것인가, 아니면 미지의 땅을 찾기 위한 것인가? 근대성의 결과로 초래된 탈근대적 상황에 대한 혼란스러울 만큼 다양한 논의들은 사뭇 단순해 보이는 위의 물음에 관계되어 있다.

멕시코 시인 옥따비오 빠스는 탈근대성(postmodernidad)이라는 용어가 대중성을 획득하기 훨씬 이전인 60년대 초부터 근대성에 대한 성찰을 시작했다.<sup>1)</sup> 그러나 근대성에 대한 빠스의 비판은 탈근대적이 아니다. 그가 시도하는 것은 근대성의 면면들을 극단화시키는 것이 아니라 근대성의 토대를 검증하여 근대 이전의 서구 전통의 중심적 흐름과 재결합을 꾀하는 것이다.<sup>2)</sup> 이러한 의도를 가지고 그가 검증의 칼날을 들이대는 곳은 근대적 시간 개념이며 이러한 시간 개념 위에 세워진 근대적 역사 개

1) 옥따비오 빠스가 탈근대성에 대해 언급한 첫번째 글은 1961년에 파리에서 전시회를 갖은 멕시코의 젊은 화가 페드로 코로넬에 관한 글 「페드로 코로넬의 전시회」(Presentación de Pedro Coronel)(Octavio Paz, 1966)이다. 이후로 「공전하는 기호들」(Los signos en rotación)(Paz, 1972 : 253~286), 「새로운 아날로지」(Nueva analogía)(Paz, 1973 : 11~30), 「예술 비평가로서의 보들레르」(Baudelaire, crítico de arte)(Paz, 1973 : 31~45) 등 근대성과 탈근대성에 대한 일련의 글들을 계속해서 발표했다. 이후 근대성은 빠스의 지속적인 관심사이며 자신의 시적인 전통의 뿌리를 낭만주의에 두고 근대성과 더불어 시작된 근대시의 역할에 대해 끊임없이 성찰하고 있다.

2) Postmodernidad이라는 용어가 단순히 modernidad(근대성)의 뒤에 온다는 뜻에서 post-가 첨가되었다면 후근대성이 되겠으나 근대성을 극복했다는 의미에서 이해된다면 탈근대성이라고 번역될 수 있다. 그러나 빠스의 경우에는 정확히 말하자면 후근대성도 아니고 탈근대성도 아니다. 빠스는 후근대성

넘이다. 이 글에서는 혁명이라는 개념을 통하여 이러한 근대성의 편력을 재점검하고 근대의 혁명과 더불어 출발한 근대 시가 근대성에 대하여 행사하는 비판의 목소리를 살펴보려고 한다. 빠스가 밝히듯이 시와 혁명은 본래 서로 대립되는 것이 아니었다. 양자는 동일한 움직임의 다른 국면 들일 뿐이었다. 여기서 동일한 움직임이란 앞에 언급한 서구 전통의 중심적 흐름에 닿아 있는 것이며, 근대의 진행 과정에서 지적 일탈의 결과로 현격히 다른 모습을 취하게 된 움직임을 가리킨다. 이 글의 목적은 근대성의 편력을 통하여 이러한 일탈들이 전통으로 회귀하는 모습을 살펴보는 것이다. 근대성에 대한 빠스의 성찰은 바로 이러한 편력과 회귀의 이중적 성격 안에서만 온전히 이해될 수 있다.

## II. 革故鼎新無盡展(옛것은 갈리고 새것은 드리우며 끊임없이 역사는 펼쳐지는데)

빠스가 근대성(modernidad)이라는 용어로 의미하는 것은 무엇일까? 한마디로 그것은 비판의 등장이라고 할 수 있다. 근대성은 종교와 철학, 도덕과 법, 역사와 정치 등 전통의 이름으로 행사되어 온 모든 것에 대한

---

이든 탈근대성이든간에 근대성의 연장선상에 있을 뿐이라고 생각한다. 그가 문제삼는 것은 post-가 아니라 modernidad이기 때문이다. 한동안 가열 차게 논의가 계속되었던 근대성과 탈(후)근대성의 문제는 하나의 근대성(위르겐 하버마스의 주장), 근대성을 지탱하는 하나의 논리(프레드릭 제임슨의 주장), 혹은 하나의 탈근대적 조건(프랑스와 룩타르의 주장)에 집중되어 왔음이 사실이다. 빠스가 근대성에 대한 성찰을 통하여 숙고하는 것은 역사 속에 펼쳐지는 인간 인식의 보편성이다. 끊임없이 근대성에 대한 성찰을 지속하는 옥따비오 빠스가 찾고자 하는 보편성의 모습은 이러한 하나의 근대성과 탈근대성에 대한 배타적 선택이 아니라 본래 근대성이 내포하고 있던 양면성의 동시적 포착이라는 점을 말해 두고자 한다.

비판으로 시작되었으며, 근대를 지탱하는 기본적인 개념들인 진보, 진화, 혁명, 자유, 민주주의, 과학, 기술은 비판의 산물이다. 빠스는 “비판은 근대성의 차별적 특성이며 출생신고서”(Paz, 1990 : 32)라고 말한다. 근대를 예비한 역사적 사건들—르네상스 운동, 종교개혁, 아메리카 대륙의 발견, 과학혁명, 근대 국가의 탄생, 자본주의 체제의 등장 등—의 지류가 흘러 모여든 18세기 계몽의 시기에 일어난 근대성의 상징적 사건은 프랑스혁명이었으며, 바스티유 감옥이 민중들에 의해 점령되었다는 소식을 듣고 헤겔은 ‘자유 나무’를 심었다. 자유란 개체(혹은 개체들의 집합인 민중)의 비판의 자유를 뜻하는 것이었으며, 헤겔의 식수행위가 상징하는 것은 그가 인간의 역사를 자유 의식의 진보의 역사라고 파악하고 있다는 것을 뜻한다. 데카르트나 칸트가 인간의 이성의 사용을 주로 자연의 인식과 인간의 내적인 정신에 한정된 것에 대하여 헤겔은 그것을 사회에 잘 들어맞는 모양으로 만들어 냈다. 사회 그 자체를 고찰하는 사상이 달리 없었던 것은 아니지만 헤겔의 사상은 개인과 사회의 관계를 총체적으로 묻는 거의 첫번째 사상이었다. 근대 철학이 헤겔에게서 하나의 완성을 보았다고 일컬어지는 것도 이러한 연유 때문이다.

근대가 비판한 종교적 세계관은 기독교적 영원성이다. 하늘나라는 지상의 세계와 동질화되기를 거부하는 다른 세계였으며 비판이 면제된 세계였다. 전통적 사회들과 근대 세계를 가르는 근본적인 변화는 이 세계와 다른 범주에 속하는 천상의 세계에 대한 부정이라고 할 수 있다. 비판은 기독교적 영원성이 내세웠던 가치들을 천상에서 지상으로 내려보냈다. 이러한 방향성의 전환은 절대자의 자기현현에서 인간의 자기실현으로 초월자가 내재적 지평에서 자기를 구현하는 것에서 인간이 구체적 역사적 실존 속에서 자기의 내재적 본질을 창출하는 것으로 전환해 가는 것을 의미했다. 이것이 의미하는 바는 이제 역사의 목표는 역사 밖에 존재하는 것이 아니라 역사 내에 존재한다는 것이다. 이러한 맥락에서 빠스가 인식하는 근대적 인간은 초월적 세계에 있어서의 인간의 무고향성

(無故郷性)을 선언하고 그 대가로 인간 작위의 역사적 지평 속에서 자유를 획득한 존재이다. 그러나 신을 부정한 근대인은 진정 신으로부터 자유로워질 수 없었다. 종교적 하늘이 물리적 우주로 변화해 갔음에도 불구하고 신성의 세계는 여전히 근대인을 유혹했다. 근대적 비판을 탄생시킨 지적인 호기심 너머에는 근원에 대한 향수가 존재하고 있었다. 빠스가 “인간이란 그저 있는 존재가 아니라 초월을 욕망하는 존재이다”(Paz, 1972 : 136)라고 말하는 것도 이 때문이다. 그는 자신의 첫번째 시문집 『활과 리라』(El arco y la lira)에서 생물학적 몸을 가진 형이상학적 존재로서의 인간을 팽팽하게 당겨져 있는 리라의 현과 활시위의 긴장감이 만들어 내는 생성적이고 역동적인 이미지로 표현하고 있다. 아름다운 울림을 가진 몸은 동시에 어딘가를 향하여 끊임없이 몸 밖으로 튀겨져 나가려는 힘과의 미묘한 균형 속에서만 제대로 파악될 수 있음을 이러한 이미지를 통하여 말하고 있는 것이다.

빠스는 근대에 있어서 시와 혁명은 같은 뿌리에서 자라났다고 말한다. 양자가 공유한 뿌리는 비판이었으며, ‘아니다’라고 말할 수 있는 자유, 그것이 근대적 비판이 자양분을 섭취하는 토양이었다는 것이다. 그러나 이러한 근대적 자유를 이해하는 차이가 역사의 도정에서 시와 혁명을 등 돌리게 했으며 다른 줄기로 갈라지게 만들었다. 혁명이 주도한 근대의 한줄기는 도도한 흐름이 되어 근대가 비판한 천상을 향해 뻗어 올랐고 미약한 시의 줄기는 근원을 향하여 뿌리를 내리려고 시도했다. 여기서 빠스가 주목하는 것은 근대인이 신으로부터 쟁취하여 세속의 도시에서 실천해 온 비판의 자유가 가면이었다는 사실이다. 초월을 욕망하는 인간이 천상을 비판하고 세운 혁명적 근대 세계는 모습만 바꾼 또 다른 천상의 도그마였다는 것이다. 그래서 근대의 개체적 자유에 대한 찬양은 실상은 의탁할 곳이 없다는 감정의 역설적 표현일 뿐이었고, 고아적 감정은 보편적 생명의 근원인 온전한 삶의 세계로부터 떨어져 나왔다는 감정과 짝을 이룬다. 자유란 날개이면서 동시에 돌아갈 고향이 없다는 고아

의식이다. 제2차 세계대전이 끝날 무렵에 썼던 자작시 한편을 언급하면서 빠스 자신도 이러한 실수를 저질렀음을 고백하고 있다.

자유는 날개다.

작은 꽃송이에 잠시 머무는

잎새의 바람이다. 자유는 꿈이며

그 속에서 우리는 우리의 꿈이 된다.

자유는 금단의 사과를 깨무는 것이며,

오래 전에 닫혀진 문을 열고

죄수를 풀어 주는 것이다.

이제 들은 빵이 되고,

하얀 백지는 갈매기가 된다,

잎들은 새가 되고,

네 손가락들도 새가 된다. 모든 것은 날개를 갖는다(Paz, 1992 : 181).

서구의 역사에서 새로운 개념으로 솟아오른 근대적 혁명에는 두 개의 서로 다른 전통이 결합되어 있었다. 하나의 전통은 지적인 소수의 사람들에게서 연유된 유토피아의 전통이고, 또 다른 하나의 전통은 그것이 비록 천년지복설(el milenarismo)이나 구세주출현의 신앙(el mesianismo) 그리고 다른 종교적 형태들과 닿아 있었으나 철학적 사변과는 무관한 민중적인 회귀(la revuelta)의 전통이었다. 유토피아는 비판의 또 다른 얼굴이며 단지 비판의 시대만이 유토피아를 창조할 수 있었다. 그 이유는 비판정신에 의해 붕괴된 초자연적 세계의 자리 위에 세워진 것이 유토피아적 건설이었기 때문이다. 근대 철학은 오래된 회귀의 전통에 유토피아가 표방하는 기하학적 이성을 접목시킴으로써 이러한 전통을 이데올로기적 체계로 변화시켰다. 빠스는 1967년에 출판한 책 『교류(交流)』(Corriente alterna)에서 회귀(혹은 재귀, revuelta), 혁명(혹은 회전,

revolución) 그리고 반란(혹은 반역, rebelión)이라는 세 가지 용어를 구별하고 있다.

회귀라는 말은 스페인어에서 거의 사용되지 않는다. 많은 사람들이 선호하는 말은 혁명과 반란이다..... 회귀라는 말은 여러 가지 어의를 갖고 있으나 어느 것도 긍정적인 의미로 사용되지 않는다. 회귀가 가치있는 일이라는 뜻이라는 의미는 없다. 17세기 스페인 사회에서 회귀라는 말은 계급의 혼동, 태초의 혼돈으로의 복귀, 사회적 안정을 위협하는 무질서같은 불길한 원리를 의미했다. 회귀는 차별성을 무정형의 덩어리로 용해시켜 버리는 것이었다..... 이것이 민중들의 자발적 봉기라는 의미로 쓰이게 된 시점은 명확치 않다..... 혁명의 어원이 회귀와 동일함(굴러가다, 회전하다, 둥그렇게 말다)에도 불구하고, 양자가 돌아감을 의미함에도 불구하고,..... 혁명에 있어서 돌아감과 운동의 개념은 질서를 의미하고, 회귀에 있어서는 무질서를 의미한다. 이렇게 회귀라는 말은 천치창조적 혹은 역사적 비전을 가리키지 않으며 혼돈스럽고 불안한 현재이다. 회귀가 소요이기를 멈추고 역사로 승격되기 위해서는 혁명으로 변화되어야 한다. 이것은 반역의 경우에도 마찬가지이다. 반역자의 행위가 아무리 용감하다고 할지라도 혁명적 교의에 의해 뒷받침되지 않는다면 무익한 영웅적 행위가 될 뿐이다. 18세기 말경부터 주도권을 잡은 용어는 혁명이다. 혁명은 개념의 빛으로 윤기를 발하는 행위하는 철학이며 행동으로 옮겨진 비판이고 명철함을 소유한 폭력이다. 회귀는 민중의 폭력이며, 반란은 고독한 자나 소수의 폭동이다. 양자는 자발적이며 동시에 맹목적이지만 혁명은 반성적 자발성이다. 혁명은 과학이며 예술이다 (Paz, 1967 : 147~149).

회귀와 혁명의 갈라짐에서 빠스가 강조하는 것은 철학과 종교의 결탁이다. 혁명가의 원형(el arquetipo)은 이성의 권위로 역사적 필연성을 부여하는 철학자이며, 신의 구원을 대신하여 지상에서 사회적 정의를 구현하는 수행자이자 전투원이다. 혁명가는 역사의 발전단계를 과학적으로



설명할 수 있다고 주장했고 앞으로 도래할 역사의 단계는 이런 것이라고 제시했다. 이것이 혁명가들이 민중적 회귀를 불신의 눈으로 바라보는 이유이며, 이러한 불신의 눈길은 신학자들이 신비주의자들을 바라보는 눈길과 동일하다. 기독교의 잔해로부터 태어난 혁명은 지상에 보편적 교회를 건설하고자 한 것이다. 근대성은 기독교의 시간을 세속화시켰고 과거, 현재, 미래 중에서 미래를 권좌에 앉혔다. 근대성의 시간관은 기독교적 시간관의 부정이자 상속이다. 기독교는 고대 그리스와 로마의 순환적 시간을 부수고 직선적이며 시작(낙원에서)의 추방)과 종말(최후의 심판)을 갖는 유한한 시간을 상정했다. 근대성은 직선적이며 회귀불능한 기독교적 시간을 받아들였으며 동시에 그것을 시작도 끝도 없는 시간으로 변화시켰다. 이러한 시작도 끝도 없는 시간의 지상에서의 구현이 역사라고 본 것이다.

근대의 주인공은 타락한 영혼이 아니라 인류의 진화이고 그것의 진짜 이름은 역사이다. 근대성을 이루는 토대는 이중적 역설이다. 즉 한편으로 근대성의 의미는 과거에도, 영원에도 있지 않고 미래에 있다. 그래서 역사를 진보라고도 부른다. 또 다른 한편으로 시간은 어떠한 신적 계시에도, 어떠한 불변의 원리에도 의지하지 않는다. 그리고 우리는 이러한 시간을 끊임없이 스스로를 부정하고 자신을 변화시켜가는 과정으로 인식한다. 근대성의 시간의 토대는 자신을 비판하는 것이며 분리이고 계속적인 단절이다. 그것이 자신을 표명하는 방식은 영원한 진리 혹은 원형의 반복이 아니다. 그것의 실체는 변화이다. 다시 말해 근대적 시간은 실체가 결여되어 있다…… 그래서 구원의 자리를 혁명이 점령하게 된 것이다 (Paz, 1972 : 12).

과정이라는 개념이 가리키는 것은 급격한 도약에 의해서건(혁명) 점차적인 변화에 의해서건(진화) 사물들이 차례대로 발생한다는 것이다. 또한 과정은 진보와 동의어이며, 그것은 모든 변화란 길건 짧건간에 앞으

로 나아간다고 생각하기 때문이다. 이러한 사건의 양상은 역사를 어딘가를 향해 가는 것으로 보는 비전에 해당한다. 그곳이 어딘지는 정확히 모르며 다만 지금보다 더 좋고 미래에 있다는 것만을 알 뿐이다. 이러한 인간의 역사적 숙명을 빠스는 '미래의 식민지화' (Paz, 1974 : 196)라고 부른다. 데카르트에서 칸트를 거쳐 헤겔에 이르러 인간의 이성적 정신이 처음으로 엄밀한 방식으로 사회적 총체의 구조를 문제삼고 그 구조를 움직이려고 했던 시도의 밑바탕에는 이러한 미래의 식민지화라는 개념이 자리잡고 있다.

인간이 제도를 통하여 추구하는 것은 개인과 사회 사이의 대화이다. 다시 말해 제도란 사회적 관계에 대한 사유가 구체화된 것이다. 그러나 이러한 사회적 관계의 고찰에 있어 직선적 시간 개념을 바탕으로 한 미래의 식민지화는 결국 기독교의 묵시론적 시간관의 단선(單線)과 동일하다. 헤겔의 사유에 결여되어 있는 사회적 구성요소간의 투쟁의 양상을 직관했던 맑스에게도 이러한 비판은 동일하게 적용된다. 맑스는 사회적 관계들에 대한 학문을 성립시켰지만, 경제적 생산체계 너머에서 사회들과 문명들을 차별지우는 문화형태학(*la morfología cultural*)을 무시했다는 점에서 헤겔과 동일한 오류를 저질렀다. 초월을 향한 인간의 욕망은 어떤 형태로건 개체들을 규합하는 통일적 원리를 꿈꾸는 것이지만 그러한 원리가 구체적 현실에서 그 의의를 얻지 못할 때 인간의 자유는 가면의 모습을 보이게 된다.

빠스는 어떤 사회나 '세계의 이미지' 라는 공통된 어떤 것을 갖고 있다고 말한다. 그러한 이미지는 그 사회의 무의식적인 구조에 뿌리를 내리고 있으며 특수한 시간 개념으로부터 자양분을 공급받고 있다. 이런 관점에서 볼 때 칸트와 헤겔을 거쳐 맑스에 이르기까지 유물과 유심의 실체적 도식이 어떠한지간에, 근대성을 떠받치고 있던 시간 개념은 직선이라고 빠스는 말한다. 그리고 이제 우리는 이러한 직선적 시간 개념의 붕괴를 경험하고 있으며 새로운 시간 개념이 움트고 있다고 말한다.

우리는 지금 근대성의 탄생을 가능하게 했던 두 가지 개념의 붕괴를 목격하고 있다. 하나는 갈수록 좋아지는 미래를 향하는 직선적이고 진보적인 시간관이며 또 다른 하나는 변화란 직선적 시간관이 낳은 가장 우월한 형태라는 개념이다. 이 둘이 합쳐져서 역사란 진보를 향한 전진이라는 근대적 역사관이 형성되었다. 이것은 사회란 끊임없이, 때로는 폭력적인 방법으로 변화하며 모든 변화는 전진이라는 역사관이다..... 미래는 약속의 땅이었고 정치적 행위의 분야에서 변화라는 개념은 혁명사상을 낳았다..... 오늘날 미래는 자성(磁性)을 상실하고 미래를 지지하고 정당화시켜 준 직선적 시간 개념도 사라지고 있다. 그와 함께 20세기에 그토록 많은 사람들을 사로잡고 영감을 주었던 혁명이라는 위대한 신화도 증발되고 있다(Paz, 1990 : 6~7).<sup>3)</sup>

직선적 시간 개념이 종말을 고하고 있다는 것은 무엇을 의미하는가? 이것은 두 가지 경우를 의미한다고 생각할 수 있다. 첫째는 핵전쟁의 경우처럼 실재적으로 세계가 종말을 맞이할 수 있다는 가정이다. 이 경우 역사는 변증법적인 과정이 아니며 이성을 향해 나아가는 현실의 목표는 비합리적이고 하찮은 것이 되고 만다. 실제로 핵폭탄이 세계를 파괴하지는 않을지라도 진보적 희망을 가지고 바라보던 세계에 대한 이미지는 여지없이 파괴된다. 둘째는 근대의 역사가 방향을 선회하고 있으며 우리는 진정으로 시간의 회귀(revuelta : 거꾸로 돌아감 혹은 재귀)에 직면해 있다는 생각이다. 직선적 시간이 끝났다고 말하는 것은 지적인 이단도 아

3) 서구의 몰락에 대한 예측은 19세기 후반 이래 몇몇 사상가들 사이에서 이미 거론되기 시작했으며 근대 문명은 세계의 다른 곳에서 발생되었다가 스러져 갔던 여타 문명들처럼 단지 특정 지역에 자리잡은 하나의 문명으로 보일 수도 있다. 그러나 근대성은 단순히 다른 문명들과 유사한 또 하나의 문명이 아니며 불연속적이다. 세계의 나머지 지역에 대한 서구 지배의 쇠퇴는 서구에서 처음 탄생했던 제도의 영향력이 약화되었기 때문이 아니라, 역으로 그것들이 전세계적으로 확산되었기 때문에 생겨난 결과임에 주목해야 한다.

니며 신화로 복귀하는 것도 아니다. 그것은 시간이 형태를 바꾼 것이며 이와 더불어 세계에 대한 우리의 비전, 지성적 개념, 예술 그리고 정치가 변화하는 것을 뜻한다. 근대적 시간 개념의 종말을 이야기하면서 빠스는 위의 두 가지 경우를 모두 상정하고 있지만 더욱 강조하는 것은 회귀에 대한 인식이며 이러한 인식을 통하여 과거의 전통과의 연결점을 모색하고 있다. 그리고 이것은 다름 아닌 앞에서 언급한 편력을 거친 회귀를 뜻하는 것이다.

### III. 反者, 道之動(돌아가는 것이 도의 움직임이다)

20세기에 들어와 기하학과 물리학(원자의 구조)에서도 직선적 시간 개념이 붕괴되고 있다. 이는 문제가 되는 것이 요소들이 아니라 상호작용의 영역, 관계의 장(場)임을 말하는 것이다. 미시진보생물학, 언어학, 정보이론, 구조주의 인류학 등은 직선적인 설명을 포기하고 현실이란 공시적 관계들의 총체라는 인식과 일치하고 있다. 야콥슨의 언어학적 성과가 가르쳐 주는 것은 본질이 규정되어 있지 않은 요소들이 단지 차별성(alteridad)을 가지고 관계 속에서 의미를 만들어 낸다는 것이다. 음성학의 수준에서 좀더 상위의 수준으로 올라가면 언어란 대립 혹은 연합관계(relación de oposición o asociación)이며 이러한 이가적(二價的) 조합관계(combinación binaria)로부터 무한한 형태와 의미의 스펙트럼이 형성된다. 음운의 단계에서 텍스트의 단계에 이르기까지 이러한 관계는 직선적, 즉 통시적이 아니다. 다시 말해, 언어는 지속적 구조라는 것을 뜻한다. 의미의 변화는 공시적인 관계의 변화에서 발생하는 것이다.

60년대 후반에서부터 이러한 사상사적 궤적을 면밀히 살피기 시작한 옥파비오 빠스가 20세기 전반과 후반의 사유를 가르는 사상의 특성을 존재(실체) 철학에서 생성(관계) 철학으로의 전환이라고 말하는 연유가 여

기에 있다. 화이트헤드가 모든 서양철학사는 플라톤 철학의 각주에 불과하다고 말했던 것처럼, 서양의 사유 속에서 존재에 대한 탐색은 한 순간도 잊혀져 본 적이 없으며 근대성의 역사가 보여 주는 혁명적 직선 시간 개념 역시 이러한 탐색의 일환이며 극단화라고 생각한다. 그러나 빠스는 근대성이 보여 준 직선적 편력을 결코 무시하지 않으며 돌아오기 위해서 반드시 앞으로 나아가야만 했던 필연적 과정이었다고 생각한다.<sup>4)</sup> 그리고 20세기 후반에 들어와 서양 사상과 동양 사상이 합류하고 있다면 그것은 서양이 자기 나름의 근대적 편력을 통하여 얻은 결과라고 말하는 것도 이런 맥락에서 비롯된다.<sup>5)</sup> 그렇다면 근대성의 성찰에 있어서 동양과 서양이 합류하는 지점에서 빠스가 발견하고자 하는 것은 무엇일까? 그것은 근대적 혁명과 역사 개념이 무시했던 근대성의 양면성이 합류하는 지점의 발견이다. 그 지점은 직선과 순환이 합류하는 지점이며 존재와 생성이 합류하는 지점이기도 하다.

근대의 시인들은 변화의 원리를 발견했다. 그리고 지금 새롭게 시작하고 있는 시대의 시인들은 변화의 토대가 되는 불변의 원리를 찾고 있다. 우리는 『오디세이』와 『잃어버린 시간을 찾아서』 사이에 공통점이 있는지 자문한다. 변화의 미

- 4) 여기서 우리는 노자의 생각과 유사한 일치점을 발견할 수 있다. 도덕경 25장을 보자. “큰 것은 가게 마련이고, /가는 것은 멀어지게 마련이고, /멀어지는 것은 되돌아오게 마련이다. /그러므로 길은 크다/하늘도 크고/땅도 크고/사람의 주인 또한 크다./너른 우주 가운데/이 넷의 큼이 있으니/사람의 주인이 그 중의 하나로다”(노자, 1990 : 25장).
- 5) “스스로 그리고 자신의 지적이고 기술적인 수단을 통하여 서양은 동양이 이천 오백년 전에 발견했던 증거와 유사한 증거를 지금 발견하려고 하고 있다. 이러한 새로운 태도는 동양의 가르침에 대한 지식의 결과가 아니라 서양 역사의 결과다. 어떠한 진리도 (머리로) 배워지는 것이 아니다. 각자가 스스로 생각하고 몸으로 경험해야만 한다”(Paz, 1967 : 110)(강조는 필자). 빠스의 이러한 언급에서 “동양이 이천 오백년 전에 발견하였고 서양이 이제 막 발견하려고 하고 있는 증거”란 자아가 幻色이라는 사실을 가리킨다.

학이 시편의 역사적 성격을 강조했다면, 이제 우리가 스스로에게 묻는 것은 변화의 원리가 지속의 원리와 합류하는 지점은 없는가 하는 것이다(Paz, 1974 : 208).

혁명적 유토피즘이 효력을 상실하면서 이제 회귀가 복권되고 있음을 빠스는 주목한다. 이것은 혁명의 직선적 시간이 회귀의 순환적 시간에 자리를 내주고 있다는 뜻이기도 하다. 여기서 대단히 중요한 사실은 혁명이 표방한 근대의 직선적 시간은 시간 개념에 있어서 하나의 이형(異形)일 뿐이라는 사실이다. 사건의 순차적 발생을 설명하는 시간의 직선적 개념도 인과의 한 양태이기는 하지만 그것이 유일한 것도 아니며 더 중요한 것도 아니다. 회귀는 거꾸로 돌아감(反)을 의미한다. 그러나 더 엄밀히 말한다면 회귀가 뜻하는 거꾸로 돌아감은 전통의 단절이라는 근대적 혁명의 의미에다가 혁명이 본래 가지고 있었던 자연이나 천체의 규칙적인 질서로서의 회전이라는 의미가 미묘한 합치를 이루고 있음을 뜻한다고 볼 수 있다. 혁명이라는 단어는 원래 순환적 시간 개념을 표방하는 '변화의 규칙성'을 의미했기 때문이다. 근대 과학은 통시적 관계를 배제하지 않으면서 동시에 공시적 관계를 중요시 한다. 다시 말해 직선 개념을 거부하고 다시 신화적 순환 개념을 선택하는 배타적 양자택일이 아니라 중용이라는 내재적 구심점을 가능케 하는 모든 역동적 맥락이 생기론적으로 활성화되는 데서 이루어지는 시간의 복합성인 것이다. 앞서 말한 것처럼 빠스가 인식하고 있는 인간은 생물학적 존재이며 동시에 형이상학적 존재이다. 생물학이 근거하는 시간 개념은 순환이며 형이상학이 존립 근거로 삼는 시간 개념은 직선이다. 인간에 대한 전체적이고 유기적인 통찰이 이루어지기 위해서는 시간의 두 가지 개념 역시 두 개의 별개적인 외부적 사건으로 이해되어서는 안된다. 그러므로 직선과 순환을 실체론적으로 대립시키고 양극화시킬 때 양자는 모두 허상이 되며 무생명적, 존재론적 형해(形骸)로 변해 버리게 된다. 빠스는 이 점을 잘 통

찰하고 있다. 그래서 “변화의 미학이든 전근대적인 모방의 미학이든 모두 허상이다. 후자가 변화를 최소화시키려고 한다면, 전자는 변화를 과장하려고 한다”(Paz, 1974 : 207~208)고 말한다. 시간 개념의 변화와 더불어 역사 개념도 변화한다. 빠스는 역사란 나그네이며 나그네는 길(道) 위에 있다고 말한다. 역사가 길 위에 있다 함은 역사의 정해진 방향성이란 존재하지 않는다는 것을 말하기 위함이다. 그리고 길 떠난 나그네는 역사가 아니라 편력하는 우리 자신이다.

역사가 의미하는 것은 무엇보다도 과정을 뜻하는 것이며 과정이란 일반적으로 무의식적인 편력이다. 과정이 편력이라 함은 과정이란 운동이며 운동이란 어딘가를 향하여 가는 것이기 때문이다. 역사는 어디로 가는 것일까? 아마도 역사는 목표도 없으며 끝도 없는 것이라. 역사의 의미는 우리가 만들어 가는 우리 자신이며, 만들어 가면서 동시에 부수어 가는 우리 자신이다. 역사와 역사가 갖는 의미의 종말은 인간의 종말일 것이다. 그러나 역사에서 목표를 가려내는 것이 불가능하다고 할지라도 역사적 과정과 그 결과들의 현실을 긍정하는 것은 불가능한 일이 아니다. 인간이 역사 속에서 갖는 의문이 그 결과들 중의 하나이다. 내가 편력이라고 부른 것은 의문이 품고 있는 갈등을 해결하고자 하는 시도이다 (Paz, 1993 : 21).

근대성의 편력을 거쳐 빠스가 발견한 것은 잃어버린 성배도 아니었고 지상의 낙원도 아니었다. 어느날 문득 그가 발견한 것은 자신이 앞으로 나아간 것이 아니라 출발점으로 되돌아왔다는 사실이었다. 근대성의 편력은 대지와 연결된 끈을 끊어 버리는 고도 비행의 사유가 아니라 근원으로의 하강이었다. 근원으로의 하강이 의미하는 것은 역설적으로 근대성이 비판했던 전통의 재발견이었다. 여기서 전통이 뜻하는 바는 서양 문명이 강요한 하나의 근대성에 상대적인 의미를 갖는 하나의 전근대적 전통이 아니라, 근대성의 자의적인 기준에 억눌렸던 다양한 전통들을 뜻

하는 것이다. 다시 말해 멕시코 시인 옥따비오 빠스에게 근대성은 철학적이고 역사적인 가설들을 앞세운 학파들이 아니라, 여러 대륙에 흩어져서 2세기 동안 수많은 성쇠와 불운 — 대중적 무관심, 고독 그리고 종교적, 정치적, 학문적, 성적(性的) 정통교리를 내세운 재판소들 — 을 견디고 살아 남은 정신적 가문과 혈통이었다. 이들이 증언하는 것은 역사란 하나가 아니며 여럿이라는 것이다. 인간이 창조한 사회들과 문명들의 놀라운 다양성의 역사가 바로 인간의 역사인 것이다. 1950년에 출판한 책 『고독의 미로』(El laberinto de la soledad)에서 “우리들(멕시코인들)은 우리의 역사에서 처음으로 모든 사람들과 동시대인이 되었다(Paz, 1959 : 174)고 선언했을 때 그가 말하고자 했던 것은 보편성을 가장한 특수성(서구의 자본주의)에 의해 억압당해 온 다양한 특수성들에 대한 정당한 재인식이었다. 그것은 앞서 말한 복합적 시간에 대한 인식이며, 하나의 목적론적 이상의 실현을 위한 강제성으로 인해 묵살되었던 여타의 생리적 측면을 살려내야 한다는 선언이기도 하다.

인간에 대한 다양하고 대립되는 이상들을 상정했고 다양하고 대립적인 미래 상들을 제시했던 다양한 문화들은 하나의 문명과 하나의 미래로 대체되었다. 얼마 전까지 역사(la Historia)는 각각의 문화가 제안한 여러 가지의 적대적인 진리들과 각각의 사회와 원형이 제시하는 지나친 이질성의 검증에 대한 숙고였다. 이제 역사는 단일성을 회복하고 인간에 대한 명상이라는 본래의 모습으로 돌아갔다. 근대적 역사주의가 되찾아 준 문화의 다원성은 우리 시대의 다원성이라는 하나의 함으로 귀결된다. 모든 문명들은 자신의 경쟁자들을 동화시켜 버렸거나 짓밟아 버린 서구 문명으로 합류되었다. 이제 모든 특수성들(개별적 문명들)은 역사가 우리가 남겨준 질문 — 모두에게 동일하게 적용되는 — 에 대답해야 한다..... 현대의 위기는 서로 다른 두 문명 사이의 투쟁으로 나타나는 것이 아니라 우리의 문명 내부의 균열로 나타난다..... 이제 개인의 운명은 인류의 운명과 다르지 않다. 그러므로 멕시코적 현실에서 우리들의 갈등을 해결하려는 모든 시도



는 보편적 가치를 가져야만 한다. 그렇지 않으면 전혀 무의미한 것이 되고 만다 (Paz, 1959 : 154~155).<sup>6)</sup>

위의 인용에서 빠스가 우리에게 이야기하는 것은 두 가지 명제이다. 하나의 명제는 앞서 언급한 단계적 혹은 직선적 모순발전 도식으로부터 다양한 문화유형론을 살려내야 한다는 것이며, 또 다른 하나의 명제는 모든 문화유형론은 보편인식론으로 전환되어야 한다는 것이다. 지금까지 살펴본 것처럼 근대성의 토대에 대한 검증을 통하여 빠스가 보여 준 것은 이성과 권력의 폭력에 의해 억압되어 있었던 진정한 현실(*la realidad real*)에 생명을 부여하는 작업이었다. 그러나 각각의 문화유형론이 보편인식론으로 전환되어야 한다는 두번째 명제는 무슨 뜻인가? 역사란 좌와 우 사이를 시계추처럼 왔다갔다 하는 것인가? 그렇다면 혁명

6) 빠스가 멕시코 혁명을 해석하는 틀도 이와 동일하다. 혁명이라는 용어가 붙은 것은 당시증적 도식을 차용한 시대적 강요였으며, 그것의 진정한 의미는 회귀라고 말한다. 혁명이 되찾아준 것은 스페인 식민지 시대와 독립 이후의 사회에서 소외당한 많은 그룹의 사람들이었지만, 그들은 노동자 계급이 아니라 농민이며 원주민들이었다. 멕시코 사회가 가지고 있었던 갈등은 고독과 교감(혹은 합일) 사이에서 생겨나는 인간의 보편적 갈등과 투쟁의 모습이지 역사의 목적론적 진행 과정에서 생겨나는 갈등이 아니었다고 말한다. 최근에 발생한 치아빠스 사태를 보는 빠스의 시각도 근본적으로 이와 동일한 맥락에 있다. 노벨 문학상을 수상한 소감을 밝히는 글에서 빠스는 멕시코 혁명에 대해서 이렇게 말한다. “멕시코 혁명이라는 사건은 근대화를 추구한 개혁가들의 수행방법에 의문을 품게 하였습니다. 20세기의 다른 혁명들과는 달리 멕시코 혁명은 유토피아적 이념의 표현이라기보다는 억눌린 역사적, 심리적 현실의 지상으로의 폭발이었습니다. 그것은 정치적 이론에 근거한 일련의 원칙을 사회에 심으려는 이념가 그룹에 의하여 일어난 것이 아니라 멕시코의 감추어졌던 얼굴을 만천하에 드러내 놓은 민중의 봉기였습니다. 바로 이 점 때문에 그 사건은 혁명이라기보다는 드러남(계시)이었던 것입니다. 멕시코는 현재를 밖에서 찾았지만 그것은 바로 이 땅에 생생히 살아 있었습니다. 근대성의 추구는 우리의 옛것— 우리의 감추어진 얼굴—을 발견하게 인도했습니다. 여기서 우리는 전통과 근대성 사이에는 서

대신에 회귀를 이야기한 것은 무슨 의미를 갖는 것인가? 여기서 우리는 다시 한 번 회귀가 의미하는 자리로 돌아가 보아야 한다.

나는 우리가 다른 시간, 아직 형태를 드러내지 않은 시간 그리고 직선도 아니고 순환도 아닌 시간으로 진입하고 있다고 믿는다. 만일 우리가 실제로 시간의 돌아옴, 즉 일반적인 회귀(재귀)를 경험하고 있다면, 되돌아오는 시간은 미래의 시점도 아니고 과거의 시점도 아니며 현재의 시점일 것이다. 적어도 현대의 반란들이 항의하는 것들은 바로 이것이다..... 현재가 우리에게 제시하는 것은 어떤 초월—이 세계 밖의 저 세계에 있는 영원 혹은 역사의 목표가 보여 주는 추상적인 천국—도 아니며, 시간의 보이지 않는 중심, 필수, 즉 여기 그리고 지금이다. 그것은 몸적 시간(tiempo carnal)이며 치명적 시간(tiempo mortal)이다. 현재는 다다를 수 없는 것도 아니고 금지된 영토도 아니다. 그렇다면 어떻게 그것을 만질 수 있을까? 어떻게 그 투명한 심장을 뚫고 들어갈 수 있을까? 아마도 시와 반역의 동맹이 우리에게 비전을 줄 수 있을 것이다. 그들의 결합에서 나는 몸이라는 기호(el signo cuerpo)가 복귀할 수 있는 가능성을 본다(Paz, 1969 : 142~143).

회귀가 우리를 데려가는 시점은 시와 혁명이 갈라지는 바로 그 시점이다. 그 시점에서 우리는 초월적 세계에서 인간의 무고향성을 선언하고 그 대가로 인간 작위의 역사적 지평 속에서 자유를 획득한 근대인과 다시 만나게 된다. 근대적 혁명의 편력이 우리를 데려다 준 곳, 우리가 회귀한 곳에서 재회하는 것은 지난 2세기 동안 정치적 이데올로기들이 저질렀던 엄청난 최악의 결과로 역사의 고려 대상에서 누락되었던 인간이

---

로를 이어주는 다리가 있다는, 예기치 않았던 역사적 교훈을 얻게 되었습니다. 서로 떨어져 있을 때 전통은 화석화되고 근대성은 氣化되지만, 그들이 결합되면 근대성은 전통에 생기를 불어넣고 전통은 근대성에 무게와 중력을 주게 되는 것입니다”(Paz, 1991 : 15).

다. 빠스는 역사를 예견할 수 없는 것은 역사의 동인(動因)으로서의 인간이 끊임없이 자신을 확장시켜 나가는 불확정적인 인격체(persona)이기 때문이라고 파악한다. 근대의 위기는 흔히들 진단하듯이 사회적이고 역사적인 상황에만 기인하는 것이 아니라 인간 자체에 기인한다. 인간은 상황의 산물이면서 동시에 상황을 변화시켜 나가는 주체이기 때문이다. 다시 말해서 공동체의 역사적 삶 속에서 형성되는 주체는 능동적 재구성과 변형적 실천을 통하여 역사적 상황을 변화시켜 나가는 것이다. 근대성은 자연을 정복하는 데는 부분적으로 성공을 거두었지만 이러한 인간과 인간의 욕망을 이해하고 다스리는 데는 실패했다. 근대의 종말이 뜻하는 것은 바로 이러한 인간성에 대한 반성을 뜻하는 것이지 근대적 역사관을 대신하는 새로운 역사관을 제시하는 것이 아니라고 빠스는 말한다.

#### IV. 인간은 간관(間觀)이다.

근대에 들어와 나르시스가 재등장했지만 근대의 나르시스는 거울에 비친 자신을 사랑하지 않는다. 근대의 나르시스는 자유의 역사 속에서 스스로를 구원할 수 있는 낙관적인 존재가 아니라, 수면에 비쳐진 분열된 자신의 이미지를 바라보는 불행한 나르시스이다. 초월을 거부하는 자유를 가지고 있으면서 동시에 스스로의 힘으로는 초월을 꿈꿀 수 없는, 꿈꾸어서는 안되는 모순적 존재가 바로 근대인이다. 빠스는 이러한 인간의 상황을 명료하게 인식하는 자가 진정한 근대인이라고 규정짓는다. 그래서 그는 페르라르카를 이러한 인간의 모순을 깨닫고 그것을 자신의 시의 본질로 삼았다는 의미에서 최초의 근대 시인이라고 말하며, 케베도(Quevedo) 또한 타락을 인간의 조건으로 인식하였으나 신과의 화해나 합일을 꿈꾸지 않았다는 사실 때문에 그를 최초의 근대 시인들 중의 한

사람이라고 말한다.” 니체는 “인간이란 동물과 초인 사이에 놓인 하나의 밧줄이고, 심연 위에 놓인 밧줄이다. 그 줄을 타고 건너가는 것도 위태롭고, 뛰어넘는 순간도 위태롭고, 뒤돌아보는 것도 위태롭고, 공포에 질린 채 그 위에 머물러 있는 것도 위태로운 일이다. 인간이 위대하다는 것은, 그의 삶이 하나의 다리일 뿐 목적은 아니기 때문이다. 인간을 사랑할 수 있는 것은, 인간의 삶이 과도이며 몰락이기 때문이다”(니체, 1995 : 15)라고 말했다. 이와 유사하게 빠스는 인간이란 주관도 아니고 객관도 아니며 간관(interject)이라고 말한다.

만일 인간을 정의하는 것이 형이상학이 아니고 역사라면 우리의 관심사의 중심에서 ‘.....이다’ 라는 말을 치워 버리고 그 자리에 ‘사이에’ 라는 말을 놓아야 한다. 하늘과 땅 사이의 인간, 물과 불 사이의 인간, 식물과 동물 사이의 인간, 시간의 반복과 과거와 미래 사이의 인간, 신화와 행동 사이의 인간. 이러한 모든 구절들은 단 하나의 구절로 환원될 수 있다. 그것은 인간 사이의 인간이라는 구절이다(Paz, 1983 : 52).

간관이란 불편부당한 신적 존재라는 것이 아니라 인간이 불완전하다는 것을 의미하며 불완전이 인간의 존재 조건이라는 것을 뜻한다. 근대의 혁명은 세속화된 세계에서 신의 위치에 놓인 인간을 상정했을 뿐, 자연 속에서 인간의 본래적 위치에 대한 이해에는 눈을 감았다. 빠스가 파악하는 인간은 결코 ‘.....이다’ 라고 규정되는 현재의 자기자신이 아니

---

7) 페르라르카에 대한 언급은 Paz(1993 II : 99~100)을 참조하라. 께베도에 대한 빠스의 언급은 여러 곳에서 찾아볼 수 있다. 맨 처음의 언급은 “고독의 시, 교감의 시”(Poesía de soledad, poesía de comunión)(Paz, 1957 : 103~105)에서 찾아볼 수 있으며, Paz(1983 II)에서도 도처에서 그에 대한 언급을 볼 수 있다. 께베도에 대한 독립적인 글 “께베도, 헤라클레이토스 그리고 몇 개의 소네트”(Quevedo, Heróclito y algunos sonetos)는 Paz(1983 III : 117~130)을 참조하라.

라, 되고자 하며, 찾고자 하는 자기자신이다. 자기자신에 이르는 순간 혹은 이르렀다고 믿는 순간 다시 자기자신을 거부하며 떨어져 나와 자신을 쫓아가는 것이 인간이라고 빠스는 말한다. 인간은 시간의 자식이다. 시간은 인간의 본질이자 타고난 병이다. 인간됨의 조건에 대한 빠스의 인식은 인간이 시간적 존재라는 사실, 즉 인간의 유한성에 대한 인식과 동일선상에 있다. 빠스는 인간은 유한하기 때문에 절망하는 것이 아니라 오히려 욕망한다고 본다. 인간의 유한성은 무한성의 신 앞에서 결핍으로 인식되는데 바로 이 결핍이 예술적 창조의 기능이라는 것이다. 멕시코의 시인이자 소설가이며 비평가인 후안 가르시아 뽀네(Juan Garcia Ponce)는 이 점을 명료하게 지적하고 있다.

옥파비오 빠스의 시에 두 개의 기본적인 흐름이 나란히 존재함을 발견하는 것은 어려운 일이 아니다. 이 평행하는 두 개의 흐름 안에서 시인은 작품을 창조하고 자신을 세워 나가며 그것을 운명으로 시인한다. 하나의 흐름은 인간의 삶에서 타락과 은총의 부재를 인식하는 것인데, 이러한 인식은 뿌리 뽑힘의 감정, 세상에서 떨어져 나옴 그리고 본래의 순진함을 상실한 데서 오는 소외의 느낌으로 해석된다. 또 다른 하나의 흐름은, 빠스가 이러한 타락의 인식에 맞서는 자세에서 부분적으로 비롯되는 것인데, 예술적 창조의 능력에 대한 믿음으로 근본적으로 우리에게 소외되어 있는 세계를 언어의 힘을 빌어 세계를 재구성하고 재정렬하여 우리와 화해시키는 것이다. 후자의 흐름은 전자에서 비롯되는데 왜냐하면 타락에 대한 인식에도 불구하고 빠스는 결코 기독교적 시인이 아니기 때문이다. 그의 작품 어디에도 잃어버린 신앙에 대한 향수가 나타나지 않고 그러한 신앙에 다다르고자 하는 희망을 찾아볼 수 없다. 그에게 타락이란 본래 가지고 있었으나 빼앗겨 버린 재능이 말소되는 것을 의미하지 않는다. 은총은 가지고 있다가 잃어버린 것이 아니고 인간의 삶에서 본래 부재한 것이다. 인간은 혼자이며 세상과 분리되어 있다고 느끼는데 왜냐하면 이것이 인간 조건의 최종적 본질이기 때문이다(Garcia Ponce, 1974 : 19~20).

이제 빠스에게서 변화의 원리와 지속의 원리가 합류하는 지점에 대한 탐색이 모습을 드러내는데 그것은 근대에서 공적 종교였던 혁명에 필박을 받아 그늘진 곳에서 근근히 생명을 이어가던 사적 종교로서의 시(詩)다.

그렇다면 시가 노래하는 것은 무엇인가? 그것은 인간이 중용론적 존재(건곤병건(乾坤竝建)의 원리)라는 사실이다. 인간이 중용론적 존재라고 함은 인간이란 대립적이며 동시에 상보적인 양극(사유의 이가적 대비극(二價的 對比極))으로 이루어진 존재이며 이 양극 사이에서 끊임없이 균형을 모색해 가는 존재라는 뜻이다.<sup>8)</sup> 시인이 노래하는 인간은 개체의 탄생을 알리는 환희와 고통의 울음으로 시작해 개체의 죽음으로 얻어지는 깨달음을 향하여 편력하는 자이다. 편력하는 자의 여정(旅程)은 집을 떠나와 다시 집으로 돌아가는 것이다. 시인은 이러한 편력의 과정을 통하여 끊임없이 중용론적 균형을 시도하는 자이며 자신의 존재를 깨달아가는 자(보는 자(見者)이며 듣는 자(聖人))이다. 편력의 길은 깨달음의 길이다. 길의 모퉁이마다 기다리고 있는 모험은 치명적 위험일 수도 있으며 동시에 극복 뒤에 얻어지는 성숙일 수도 있다. 위험과 성숙은 역설의 관계를 이룬다. 양자는 상대를 말살하지 않고 인정하며 적당한 거리를 유지함으로 존재 가능한 것이다. 거리를 유지한다 함은 다리를 놓는다는 뜻이다. 이는 양자가 차별성을 잃지 않은 채 소통하는 것이다. 빠스는 이런 생성적이고 역동적인 이가적 원리에 대해서 대단히 일찍 깨닫고 있었다. 십자가의 성 요한(San Juan de la Cruz) 탄생 400주년을 기념하는 강연(1942)에서 발표한 “고독의 시, 교감의 시”(Paz, 1957 : 95~106)

8) 乾坤竝建의 원리와 사유의 이가적 대비극에 관한 원리는 김용옥의 이론에서 빌어 왔다. 건곤병건의 원리란 그가 王夫之 철학에 대한 논문에서 왕부지의 주역외전에 대한 해석의 체계로서 이야기한 것이다(Young-Oak Kim, 1982를 참조할 것). 사유의 이가적 대비극이란 용어는 인간의 사유의 보편적 원리를 일컫는 것이며 이것은 김용옥의 독창적인 생각은 아니지만 용어 자체는 그의 조어이다. 이에 대해서는 김용옥이 자신의 여러 글 속에서 반복해서 설명하고 있다.

라는 글에서부터 이러한 인식을 잘 보여 주며 1969년에 출간한 『결합과 해체』(Conjunciones y disyunciones)에서는 언어의 원리를 들어 설명하고 있다.

술어들 사이의 관계는 기본적으로 대립성 혹은 유사성이다. 지나친 대립성은 관계를 형성하는 술어들 중의 하나를 제거시키는 결과를 가져오며 지나친 유사성 역시 관계를 망가뜨린다. 그러므로 술어들 사이의 관계는 과장된 유사성이나 과장된 대립성에 의해서 언제나 위협받고 있다. 술어를 구성하는 것중의 어느 하나가 지나치게 우세하면 양자 사이의 관계에 불균형—억압 혹은 이완—을 초래하게 된다. 그 반대도 마찬가지이다. 양자 사이의 완벽한 동등함은 중립 상태를 유발하고 결국은 움직임을 멈추게 된다. 이상에서 추론할 수 있는 것은 술어 사이의 이상적인 관계는 첫째, 양자 사이의 미세한 힘의 불균형을 필요로 하며 둘째, 서로간에 상대적인 자율성을 필요로 한다. 그러한 미세한 불균형의 상태가 승화(문화)의 원천이며 자발성(창조)을 가지고 문화를 개간해 가는 가능성의 원천이다. 그리고 그러한 제한된 상대적 자율성이 곧 자유이다. 중요한 것은 술어 사이의 관계는 정적인 것이 아니라 역동적이라는 것이다. 움직임과 정지 사이의 역동성이 문화에 생명력을 부여하며 생명에 형태를 부여한다(Paz, 1969 : 43).

시인은 앞(미래)으로 달려가는 것도 아니며 뒤(과거)로 돌아가는 것도 아니다. 그렇다고 이 세계 밖의 저 세계로 초월하는 것도 아니다. 늘 제 자리에서 양극 사이에 존재하는 힘의 미세한 불균형의 상태를 유지하는 것이다. 늘 제 자리에서 힘의 미세한 불균형의 상태를 유지한다는 것은 부동을 뜻하는 것이 아니라 자신을 싣고 가는 시간의 가속도를 부단히 감지하는 동중정(動中靜)의 상태를 뜻한다. 인간은 자기 초월에 대한 욕구로 고통받는 존재(동물)이다. 여기서 초월이라는 용어가 가지고 있는 의미는 종교적(혹은 유사 종교적) 계시가 아니라 시적 계시이며, 시적 계

시는 중용이라는 용어로 이해되어야 한다. 인간이 초월을 의식하는 것은 시간적 존재이기 때문이다. 그래서 인간의 초월이 가능하다면 그것은 시간 속에서 이루어지는 초월이어야 한다. 인간의 초월은 이 세계 밖에 있는 저 세계로의 초월이 아니며 이 세계 안의 다른 세계로의 초월이다. 이 세계 안의 다른 세계로의 초월이란 시간 속에서 이루어지는 것이며 정확히 말해 그것은 초월이 아니라 포월(匍越)이다.<sup>9)</sup> 포월은 개방적 편력이며 이러한 포월적 편력을 지배하는 시간은 순환이다. 순환적 시간이란 진보가 아니라 조합을 뜻한다. 혹은 다른 말로 표현하면 매순간마다 조합을 달리하는 수렵이다. 그것은 직선적 나아감이 아니라 넓힘이요 방사(放射)다. 직선적 시간 개념을 끊을 때 드러나는 것은 순환적 시간이며, 한 걸음 더 나아가 순환적 시간 개념마저 끊을 때 드러나는 것이 초월이며 피안이다. 다시 말해 순환적 시간을 끊는다는 것은 반복이 아니라 시간성이 갖는 모든 가능성을 폭발시키는 것이다. 이러한 가능성의 폭발이 인위적 질서 앞에서 혼돈으로 인식되는 것은 당연하다. 그러나 혼돈이란 무질서가 아니라 이름 없는 곳으로 돌아가는 초논리이며 초질서를 뜻한

---

9) 포월이라는 용어는 김진석의 글에서 차용하였다. 그는 초월이라는 용어가 갖는 형이상적 일탈을 경계하는 의미에서 포월이라는 용어를 사용하고 있다(김진석, 1994를 참조할 것). 앞서 언급한 바처럼 만일 미래와 역사성에 대한 검증이 제대로 이루어진다면 탈근대라는 용어가 뜻하는 바가 근대성을 넘어서 움직이고 있는 것이라고 이해하는 것은 옳지 못하다. 근대성의 한계에 대한 인식으로부터 탈근대의 논의가 이루어지고 있는 것이라면 근대성이 부딪히고 있는 한계가 바로 '넘어서 간다' (바티모(Gianni Vattimo)의 경우 이것을 '극복'이라는 개념의 종말이라고 표현한다) (Vattimo, 1985)는 계몽적 사유 자체이기 때문이다. 그러므로 탈근대성의 특징으로 거론되고 있는 다원성에 대한 이해도 달라져야 할 필요가 있다. 탈근대적 분열이 생겨나는 것은 전통과 신을 통한 전망이 사라진 뒤에 남은 잔여물로서, 오히려 근대적 사고의 자기 규명에서 결과하는 것으로 인식되어야만 한다. 우리는 근대성을 넘어서 움직이고 있는 것이 아니라, 정확히 말하자면 그것이 급진화되는 한 국면에 살고 있는 것이다.



다. 그것은 기나긴 근대의 작위적 편력을 겪은 후에 자아가 허상임을 깨닫는 것이며, 자아가 허상임을 알고 다시 존재로 돌아가는 것이다.

빠스에게 시는 무엇보다 다른 목소리(*la otra voz*)이다. 혁명과 종교 사이에서 시는 다른 목소리이다. 시의 목소리가 다른 목소리인 까닭은 열정과 비전의 목소리이기 때문이다. 그것은 이 세계의 목소리이며 다른 세계의 목소리이고, 오래된 목소리이며 지금 이 순간의 목소리이기도 하다. 어느 순간이건 시인이 듣는 목소리는 바로 이 다른 목소리이다. 그의 목소리이기도 하며 타인의 목소리이기도 하고, 그 누구의 목소리도 아니며 동시에 모든 사람의 목소리이기도 하다. 시인을 시인에게 만드는 것은 자기자신이면서 타자가 되는 바로 그 순간이다. 그 순간은 어디서 생겨나는 걸까? 이상한 힘에 사로잡힌 순간일까? 아니면 존재의 가장 내면에 묻혀 있는 정신적 밑바탕이 솟아오른 것일까? 혹은 말과 이미지와 소리와 형태를 결합시키는 신비한 능력일까? 이 질문에 대답하는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러나 확실한 것은 근대시의 특성 역시 이러한 다른 목소리라는 것이다. 그것은 원죄의 표식이 아니라 원초적 차별성(*diferencia original*)의 표식이다. 시의 위반성은 이러한 원초적 차별성으로부터 기인한다. 시는 대지와 역사의 산물이면서 동시에 초역사적인 저 너머를 향하여 열려 있다. 다시 한 번 강조하지만 여기서 초역사적인 저 너머란 종교적 초월을 가리키는 것이 아니라 끊임없이 다르게 보이는 현실의 낯선 측면에 대한 인식을 뜻한다. 낯선 곳으로의 확장이 포월이며 포월은 낯선 곳의 소식을 가지고 길 떠났던 곳으로 회귀(귀향)한다. 이러한 인식은 모든 시대 모든 사람에게 공통된 경험이며 모든 종교와 모든 철학에 앞서는 경험이다.

시장논리에 의해 지배되는 사회에서나 효율에 의해 지배되는 사회에서 시는 아무런 생산성이 없는 행위인 듯 보인다. 그러나 비판 위에 세워진 근대성은 근대성 자체에 대한 비판을 자연스레 분비한다. 근대시의 효용성은 이러한 비판이 보여 주는 가장 정력적이고 생생한 표명 중의

하나이다. 빠스가 규정하는 근대시의 비평은 합리성과 철학 위에 근거하는 것이 아니라 인간의 정열 위에 세워진 것이며 근대에 의해 무시되거나 부정된 현실들의 이름으로 행해지는 비평이다. 시적 사유의 작용방법은 상상력이며 상상력은 근본적으로 대립적이거나 혹은 불일치의 현실들을 관계 맺는 능력이다. 상이한 대상들 사이에 숨어있는 유사함을 탐색하고 발견하는 일이다. 그러한 탐색의 과정이 곧 인간의 역사라고 빠스는 말한다.

역사는 길이다.  
그 길은 방향이 없다,  
우리 모두 그 길을 간다,  
진실은 길을 가는 것이다.  
우리는 가지도 오지도 않는다.  
우리는 시간의 손아귀에 있다.  
진실은  
인간이란 태초부터,  
길의 중간에 멈춰 있음.  
아는 것이다.  
빔(虛) 위의 연대의식(聯帶意識)  
(Paz, 1979 : 637)

## V. 和而不同(함께 또 따로) — 맺는말에 대신하여

산업 사회를 거쳐 정보화 사회로 진입하고 있는 오늘의 문명적 상황에서 시와 기술 문명 사이에 존재하는 새로운 아날로지를 발견하는 것은 어려운 일이 아니라고 빠스는 말한다(Paz, 1973 : 11~30). 그가 말하는

새로운 아날로지는 다름 아닌 '다리 놓기'이다. '다리 놓기'란 나와 타자 사이에 존재하는 시간적이고 공간적인 거리를 순간적으로 소멸시켜 양자를 소통시키는 작업이다. 사통팔달의 '다리 놓기.' 그러나 이러한 원리적 공통점이 시와 기술 문명 사이를 갈라 놓는 차이점을 감출 수는 없다. 그것은 기술 문명이 추구하는 '다리 놓기'에는 인간이 자기자신을 되돌아보는 회귀적 성찰이 결핍되어 있다는 점이다. 이러한 결핍은 이중적으로 추상화된 욕망의 결과이다. 다시 말해서 자연적 사물로부터 멀어지며 동시에 자기 성찰적 주체로부터 멀어진 때문이다. 이에 반해 시적 '다리 놓기'는 직접적 경험에서 상상적 초월의 세계로 이행되었다가 낮은 곳의 소식을 가지고 삶의 세계로 회귀하는 임무를 수행한다. 시적 '다리 놓기'는 불가능한 기하학적 통일성을 꿈꾸는 것이 아니라, 다리로 소통되는 양극의 차별성을 인정하면서 동시에 유사성의 조합을 통해 가능한 화해를 시도한다. 빠스가 말하는 시적 계시란 끊임없이 '자신의 맥박을 짚어 보는' 회귀적 편력을 시도하는 개체들이 '함께 또 따로' 살아 가는 화해의 세계이다. 그리고 그것은 혁명이 아니라 개혁이다.

## 참고문헌

기든스, 안토니, 『포스트모더니티』, 이윤희, 이현희 공역, 서울 : 한국사회학연구소, 민영사, 1991.

김우창, 『심미적 이성의 탐구』, 서울 : 솔, 1992.

김진석, 『탈형이상학과 탈변증법』, 서울 : 문학과 지성사, 1992.

『초월에서 포월로』, 서울 : 솔, 1994.

노자, 『도덕경』, 김용옥 역, 서울 : 통나무, 1990.

니체, F.W., 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』, 서울 : 홍신문화사, 1995.

Garcia Ponce, Juan, "La poesía de Octavio Paz," en *Aproximaciones a Octavio Paz*, Edición de Angel Flores, México : Joaquín Mortiz, 1974.

Heller, Agnes, "El mundo, las cosas, la vida y el hogar," en *Vuelta*, Núm. 177, agosto, 1991.

Kim, Young-Oak, *The Philosophy of Wang Fu-Chih*, Cambridge, MA : Harvard University Press, 1982.

Paz, Octavio, *Las peras del olmo*, Barcelona : Seix Barral, 1957.

*El laberinto de la soledad*, México : Fondo de Cultura Económica, 1959.

*Puertas al campo*, México : UNAM, 1966.

*Corriente alterna*, México : Siglo XXI, 1967.

*Conjunciones y disyunciones*, México : Joaquín Mortiz, 1969.

*El arco y la lira*, México : Fondo de Cultura Económica, 1972.

*El signo y el garabato*, México : Joaquín Mortiz, 1973.

*Los hijos del limo*, Barcelona : Seix Barral, 1974.

*Poemas*, Barcelona : Seix Barral, 1979.

- I El ogro filantrópico*, Barcelona : Seix Barral, 1983.
- II Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México : Fondo de Cultura Económica, 1983.
- III Sombras de obras*, Barcelona : Seix Barral, 1983.
- La otra voz*, Barcelona : Seix Barral, 1990.
- Convergencias*, Barcelona : Seix Barral, 1991.
- Al paso*, Barcelona : Seix Barral, 1992.
- I Itinerario*, México : Fondo de Cultura Económica, 1993.
- II La llama doble*, Barcelona : Seix Barral, Vattimo, Gianni, 1993.
- El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México : Gedisa, 1986.