

버림받은 자유 그리고 사랑

- 고정희와 사르트르를 중심으로

김동규*

1. 회합의 장소
2. 화답의 묘미
3. 사르트르의 사랑론
4. 부정의 가시
5. 버림받은 자의 뒷모습

〈국문초록〉

이 글의 목적은 서양 멜랑콜리의 한국적 변용 과정을 추적하기 위하여 사르트르의 철학(특히 사랑론)과 고정희의 시를 비교하는 데 있다. 상호 문화철학적인 관점과 방법이 본 논문의 기본 구조를 이루고 있다. 사르트르와 고정희가 공유하는 만남의 지평은 자유와 사랑이다. 사르트르는 자유를 바탕으로 서양의 사랑 담론을 재정립한 철학자다. '계약결혼'은 그의 사랑론을 잘 대변해 준다. 실체적 존재론을 바탕으로 사르트르는 자유인들 사이의 사랑을 규명하였는데, 이 사랑에서 필연적으로 멜랑콜리라는 정조가 파생된다. 한편에서 고정희는 사르트르식 자유를 적극 수용하기 때문에 그녀의 시에도 멜랑콜리 정조가 감돈다. 그러나 다른 한편에서

* 연세대학교

그녀는 의식적으로 전통적인 한국 여성의 한을 멜랑콜리에 접목시킨다. 온전히 서양의 자유, 즉 실체적 존재론에 뿌리내린 자유를 시인은 받아들일 수 없었기 때문이다. 사르트르의 사랑이 근본적으로 자기애에서 유래한 것이라면, 고정희의 사랑은 타자 중심적 사랑에서 유래한 것이다. 사르트르에게 자유가 사랑에 앞서는 것인 반면, 고정희에게 사랑은 자유에 앞선다. 그것은 곧 사랑의 '관계'가 실체(주체)에 선행한다는 뜻이다. 시인이 관계적 존재론의 관점에서 자유와 사랑을 재해석함으로써, 사르트르와는 다른 길을 간다.

고정희는 사르트르와 결별하는 지점에서 한을 탐구하고, 그것은 놀랍게도 탈근대적 성찰로 이어진다. 그녀의 시, 「드디어 신 없이 사는 시대여」는 서양의 근대적 자유가 얼마나 역설적으로 인간을 자유롭지 못하게 하는지를 잘 보여주는 작품이다. “버린 것들 속에 이미 버림받음이 있다”는 시 구절 속에서 필자는 “존재유기”를 말한 하이데거와 ‘인간 조건의 망각’을 지적했던 아렌트의 성찰을 읽어내고 있다.

주제어: 멜랑콜리, 한(恨), 자유, 사랑, 실체, 주체, 개체, 매체, 관계

1. 회합의 장소

이 글에서 나는 1970년대 말에서 90년대 초반까지 열정적으로 활동했던 고정희의 시세계에 주목할 것이다.¹⁾ 그녀가 살아낸 기간은 멜랑콜리

1) 고정희는 1948년 해남에서 태어나 짧은 기간 동안 폭발적으로 시를 창작했고 여성주의 운동에 헌신했다. 안타깝게도 불혹의 나이에 즐겨 산행하던 지리산에서 실족사 했다(1991.6.9). 시인은 '나이'에 관한 시를 많이 남겼는데, 특히 유작인 「사십대」(전집2: 560)에는 자신의 운명을 예고하듯 “씨뿌리는 이십대”, “가꾸는 삼십대”, “거두는 사십대”로 인생을 규정한다. 고정희 삶의 궤적을 잘 추적한 글로는 다음의 글을 참조하시오. 이소희, 「고정희 글쓰기에 나타난 여성주의 창조적 자아의 발전과정 연구 -80년대 사회운동 및 사회문화적 담론과의 영향을 중심으로-」, 『여성문학연구』, 제30호, 한국여성문학학회, 2013. 이미 고정희 시전집

가 한(恨)을 만나 변용되는 모습²⁾을 잘 살펴볼 수 있는 시간대이다. 그 기간은 정치·경제·문화의 측면에서 서구적 근대화가 압축적으로 성취된 시대이면서, 동시에 전통적인 한 담론이 폭발적으로 흥기했던 시대³⁾이기도 하다. 시인은 멜랑콜리와 한 정조가 충돌했던 현장에서 둘의 근원을 깊이 사유했고 시작(詩作)했다. 나는 고정희 작품에 등장하는 멜랑콜리의 정체를 식별하기 위해서 사르트르의 철학, 특히 그의 사랑론을 간략히 요약대조할 것이다. 사르트르는 원제목이 '멜랑콜리'였던 작품 『구토』의 저자이자, 사랑(멜랑콜리의 근간)을 자유와 접목시킨 철학자다. 사실 고정희가 직접적으로 사르트르 철학에 영향을 받았던 것 같지는 않다. 차라리 기독교 사상 내지 민중 신학의 세례를 받았다.

다만 계약결혼과 보부아르의 여성주의에 대해서만큼은 어느 정도 알고 있었으며, 더 나아가 보부아르의 여성주의를 접하면서 자연스럽게 사르트르 철학을 접했을 수는 있다. 설사 시인이 그 철학자를 전혀 몰랐더라도, 그것이 우리 작업의 결정적인 흠은 되지 않는다. 시인이 사르트르식의 자유와 사랑 개념을 충분히 간파하고 있음은 시가 증명해 주기 때문

판본이 출간되었기에, 이 글에서는 작품 출처를 전집판본에 의거하고 본문에 약호와 쪽수를 표기할 것이다. 고정희, 『고정희 시전집 1·2』, 도서출판 또하나의문화, 2011.

- 2) 이 글의 일차적인 목적은 사르트르와 고정희를 비교하는 데 있지만, 궁극적으로는 서양 멜랑콜리의 한국적 변용 과정을 추적하는 데 있다. 이미 다른 지면에서 필자는 서양 문화를 이해하는 핵심어로서 멜랑콜리를 규명하고, 한용운, 이성복, 기형도, 진은영 등의 작품을 중심으로 한국 현대시에 멜랑콜리가 수용된 과정과 변용 방식을 철학적 관점에서 살펴본 바가 있다. 그 연장선상에서 한(恨)과 멜랑콜리를 비교하는 시론적인 글을 발표하기도 했다. 본 논문은 그 후속 작업에 속한다. 이런 주제로 묶인 필자의 저작에는 (『멜랑콜리아-서양문화의 근원적 파토스』, 문학동네, 2014)와 (『멜랑콜리 미학-사랑과 죽음 그리고 예술』, 문학동네, 2010)이 있으며, 멜랑콜리와 한을 비교한 논문은 서울대학교 Brain Fusion Program '우울사회의 도래: 실패와 전망' 연구팀의 심포지움(2015. 2. 25)에서 발표했고, 이후 학술지(『한국적 우울의 정체: 한(恨)과 멜랑콜리 사이』, 『헤겔연구』 37호, 한국헤겔학회, 2015)에 게재했다.
- 3) 이 과정을 일괄하려면, 한 담론을 집대성한 세 권의 책을 참조하시오. (서광선 편, 『恨의 이야기』, 보리, 1988), (천이두, 『한의 구조 연구』, 문학고지성사, 1993), (김진 외, 『한의 학제적 연구』, 철학과 현실사, 2004).

이다. 사르트르와 고정희, 서양의 철학자와 우리의 시인이 만나는 곳은 '자유와 사랑'이라는 장이다. 그리고 자유와 사랑을 엮어내는 방식의 차이, 바로 그것이 멜랑콜리가 한(恨)을 만나 굴절되고 변형되는 지점이다. 자유와 사랑 사이, 이 '그리고(and)'에서 멜랑콜리와 한의 회합이 이루어진다.

자유와 사랑, 그것은 고정희 시를 지탱하는 두 개의 기둥이다. 통상 시인은 여성주의 시인, 광주항쟁을 노래한 민중시인, 기독교적 세계관에 기초한 서정시인 등으로 알려져 있는데,⁴⁾ 시인을 어떻게 규정하든, 자유와 사랑은 작품 내에서 지고의 위상을 점한다. 악폐와 불의에 저항하는 시에서는 자유가, 타자(신, 타인, 자연)와의 관계를 노래하는 시에서는 사랑이란 단어가 특별히 빛을 발하지만, 대부분의 시에서 두 개념은 희미하게나마(따로 혹은 함께) 자취를 남긴다. 반면 사르트르는 자유와 사랑의 관계에 대한 모범적 성찰을 제시한 서양 철학자다. 대표작 『존재와 무』 3부 3장 '타자와의 구체적인 관계'에서 사르트르는 자유의 지평에서 사랑을 논하고 있다. 면면히 전승된 서양의 자유 개념을 극단에까지 밀고 나간 그는 "나는 자유를 선고받은 자다"(Sartre: 484/764/725)⁵⁾라고 단언한다. 그는 이런 자유 개념을 바탕으로 사랑 담론을 다시 쓴다.

4) 주지하다시피, 고정희는 남성 중심적 가부장 사회의 지배 이데올로기에 맞서 시로 저항했으며 여성해방을 실마리로 삼아 인간해방을 꿈꾸었다. 하지만 그녀는 용감한 투사이자, 동시에 사랑의 사제였다. 즉 사랑의 시선으로 세계에 대한 깊은 이해와 인간에 대한 통찰을 시에 담았다. 일견, 전자가 그리스·로마 전통에서 유래한 자유인의 면모라면, 후자는 기독교적 사랑의 실천가처럼 보인다. 어쨌든 고정희는 기본적으로 서양 문화(헬레니즘과 헤브라이즘)를 배경으로 시작 활동을 수행했다. 그러나 시인의 작품에는 이런 배경과는 전혀 다른 역사적 문맥, 즉 시인이 살며 체험했던 한국적 상황과 전통문화가 삽입되어 있다. 이 글에서 한(恨)은 바로 이 부분을 총칭하는 낱말이다. 반면 멜랑콜리는 서양문화 전반의 핵심코드를 가리키는 낱말이다.

5) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2012(1943). 독일어 번역본(*Das Sein und das Nichts*, hrsg., von Traugott König, übers., von Hans Schöneberg und Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 9. Aufl. 2003)과 한국어 번역본(『존재와 무』, 정소성 역, 동서문화사, 2014) 참조. 이후 인용된 쪽수는 불어, 독일어, 한국어 순서대로 본문에 병기한다.

서양 철학의 문맥에서 자유는 사랑에 앞서는 개념이다. 근대 이후 자유는 '개인'의 자유이며, 사랑은 그런 자유로운 개인들의 '관계'를 뜻한다. 여기서 자유로운 개인의 (구체적이고 역사적인) 실체는 성인, 백인, 남성이며, 생사를 건 투쟁의 승자이자, 역사를 견인하는 주체다. 이 자유인들의 사랑은 근본적으로 '자기애(narcissism)'이며, 이들의 근본정조는 멜랑콜리다. 고정희는 이런 자유를 갈망했다. 동시에 경계했다. 간절히 동경했으나 끝내, 온전히 받아들일 수 없었다. 왜 그랬을까? 아마 시인 스스로가 백인, 성인, 남성, 주체이라는 범주에서 소외된 존재임을 자각했기 때문일 것이다. 보다 중요한 이유를 꼽으라면, 시인은 사랑이 자유에 앞선다고 생각했던 것 같다. 시인의 통찰에 따르면, 오로지 사랑이라는 관계 안에서만 개인의 자유는 가능하다. 이처럼 '자유와 사랑'의 선후가 뒤바뀌면서 멜랑콜리는 변질된다. 한(恨)에 근접해진다.

2. 화답의 묘미

우리가 고정희를 주목하는 까닭은 단지 그녀가 멜랑콜리와 한의 정조(正調)로 짓무른 여성 시인이기 때문만은 아니다. 오히려 의식적으로 서양의 멜랑콜리와 한국적 한의 이질성을 직시했으며 둘의 소통을 마음에 두었던 희귀한 시인이기 때문이다. 고정희 이전과 이후, 술한 선후배 시인들이 멜랑콜리의 변용된 모습을 선보인 바 있다. 그러나 의식적으로 멜랑콜리와 전통적 한의 만남을 적극 주선한 시인은 극히 드물다. 그녀는 허난설헌의 입을 통해 “해동의 딸들에게” 이렇게 말한다.

오늘날 조선의 자매들에겐/이념이나 투쟁능력이 승하다고 하나/오

-
- 6) 종종 그녀는 한의 정조와 내용뿐만 아니라 전통적인 (국어) '형식'을 차용하여 시 작(詩作)하기도 했다. 그것에 해당하는 시로는 『실낙원기행』(1981)에 수록된 「환인제(還人祭)」, 『초혼제』(1983), 『저 무덤 위에 푸른 잔디』(1989), 『여성해방출사표』(1990), 그리고 『모든 사라지는 것들은 뒤에 여백을 남긴다』(1992)에 수록된 「몸통일 마음통일 밥통일이로다」 등을 꼽을 수 있다.

천년 서린 여자들의 눈물과 한숨에 대하여/서책으로 남을 만한/자매
간의 화답의 묘미가 부족한 듯싶사외다

- 「허난설헌이 해동의 딸들에게」 중에서 (전집2: 270-271)

시인은 장구한 시간지평의 격차에서 “화답의 묘미”를 찾고 있다. 정조 (Stimmung)의 측면에서 보자면, 그 묘미는 전통적인 한과 오늘날의 멜랑콜리 간에 오가는 화답에 있다고 볼 수 있다. 서양문화에서 배태된 자유 (여성주의 포함)와 그것에 기초한 투쟁은 멜랑콜리의 근간을 이루는 것이다. 서양 지성사에서 멜랑콜리란 한갓 우울증이 아니라, 자유를 위해 분투하는 자의 근본 정조를 가리키는 말이다.⁷⁾ 고집스럽게 자신의 자유에 집착함으로써 험싸일 수밖에 없는 검은 정념이 바로 멜랑콜리다. 여성주의자 보부아르와 그녀를 따르는 “오늘날 조선의 자매들”은 멜랑콜리라는 기본 정조에 험싸여 있다. 그런데 ‘자유를 향한 투쟁’도 좋지만 그것만으로는 뭔가 부족하다. 역사상 실재해온 여성들의 한과 만나야 한다. “화답의 묘미”가 있어야만, 한 많던 우리 여성의 몸에서 “조선의” 자유가 잉태될 수 있다.

고정희는 「황진이가 이옥봉에게」라는 시에서 황진이의 목소리에 자신의 희망을 투영한다. 고정희가 생각하는 이상적인 삶은 다음의 한 마디 말로 요약된다. “남자와 더불어나 예측되지 않는 삶”(전집2: 241). 어깨동무한 자유인 남성들끼리의 우정⁸⁾처럼, 여남의 관계도 평등한 우정의 관

7) 이 점에 관해서는 필자의 선행연구를 참조하시오. 『멜랑콜리아-서양문화의 근원적 파토스』, 2장 4절 <자유인의 숭고한 멜랑콜리>, 4장 5절 <노예적 명랑성과 자유인의 명랑성>, 6장 <유아론과 멜랑콜리-하이데거II>, 8장 2절 <자기의 존재론> 참조. 『멜랑콜리 미학-사랑과 죽음 그리고 예술』, 2부의 <선택>, <존엄성>, <숭고>, <남성적 자유> 참조.

8) 아리스토텔레스는 사람을 결속하는 끈(이익과 즐거움, 탁월성)에 따라 우정을 세 가지로 분류하고, 탁월한 사람들 간의 우정을 최고로 친다. 그는 친구를 “또 다른 자기”로 이해함으로써 우정의 기저에 자기애가 놓여있다고 주장한다. “각자는 무엇보다도 자기 자신의 친구이니까. 따라서 자기 자신을 가장 사랑해야 하는 것이다.” 아리스토텔레스, 『니코마코스윤리학』, 이창우, 김재홍, 강상진 역, 이계이북스, 2008. 제9권·10권, 277-348쪽. 레비나스는 동일성에 기초한 남성들의

계여야 한다. 이런 생각에서 고정희는 조선시대 황진이를 ‘계약 결혼’을 주창한 급진적 여성주의자로 탈바꿈시킨다.

…나는 사랑했지만 머물지 않았고/결혼했지만 집을 짓지 않았습니
다 … 흐름과 머뭇이 마주치는 그곳에/나의 계약결혼이 있었습니다
… 밥과 돈을 똑같이 책임지는 일/정해진 시간만 서로 하나 되는
일/이것이 결혼에서 매우 중요합니다/이것이 깨질 때 머물게 됩니다
/이것이 깨질 때 집을 짓게 됩니다/머물면 마땅히 쌓이는 것 정이요/
집을 지으면 대범 남는 것 미련이라/정과 미련 훌훌 털어내는 화두
하나,...

- 「황진이가 이옥봉에게」 (전집2: 243-245)

시인의 눈에 비친 황진이는 태생이 서녀라서 혹은 자기로 말미암아 상사
병으로 죽은 총각에 대한 충격 때문에, 어쩔 수 없이 기생이 된 여자가
아니다. 그녀는 당대 대부분의 여성들처럼 주어진 숙명에 순응하며 살았
던 여자가 아니다. 그녀는 주체적으로 자신의 삶을 선택했다. 기생이기를
자처했다. 왜냐하면 당시 상황에서 “남자와 더불어나 예측되지 않는 삶”
이 허락된 곳은 오직 기방뿐이었기 때문이다. 황진이는 기방에서 계약결
혼을 실험하고 성취한다. 즉 연인과 정해진 시간에만 함께 머물고, 이후
에는 각자 자유로이 자신의 길을 떠난다. 자유로운 영혼들끼리 맺는 사랑
의 최대 장애물은 오랜 머뭇이 남겨놓은 정과 미련이다. 사랑을 가장(假
裝)하고 참칭(僭稱)하는 정과 미련이 서로의 자유를 해치기 때문이다. 시
간의 퇴적물이 자유의 강을 막는 댐이어서는 안 된다. 이 시의 창작 의도

우정을 “어깨를 나란히 하는 *côte-à-côte*” 관계라고 표현한다. 그 관계는 타자의 일
굴을 마주보는 (타자)관계가 아니라, 동일한 것을 응시하는 균질화된 집체(集體)
의 자기관계에 불과하다. 반면 타자성은 레비나스에게 “여성적인 것(*le féminin*)”
이다. 엠마누엘 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 역, 문예출판사, 2001. 103,
116-117쪽 참조. 데리다는 『우정의 정치학』에서 서양 정치가 자유로운 남성들
사이의 우정에 토대를 두고 있다는 점을 잘 밝히고 있다. Jacques Derrida, *Politik
der Freundschaft*, trans. by Stefan Lorenzer, Suhrkamp, 2002.

를 시인은 이렇게 말한다. “나는 여성주의 시각의 핵심을 한국에서, 그리고 아시아 여성들의 삶과 수난에서 찾으려 하는 사람 중의 하나이다. 보부아르보다 더 선진적이고 주체적인 계약결혼의 모델을 나는 조선조 황진이와 이사종의 계약결혼에서 보고”(전집2: 339) 있다.

이런 언급을 통해서 고정희가 보부아르의 여성주의에 영향을 받았음을 확인할 수 있다. 어떤 점이 “보부아르보다 더 선진적이고 주체적인 계약결혼의 모델”인지는 아직 불분명하다. 다만 ‘계약결혼’이란 말의 출처가 보부아르와 사르트르에게 있다는 점만큼은 분명하며,⁹⁾ 시인이 이들로부터 모종의 영향을 받은 것도 확실하다. 그런데 계약결혼은 자유인들의 우정이 기본 모델이다. 즉 자유로운 남성들 간의 우정 관계가 여남 사이의 관계 모델로 확장된 것이다. 당연히 계약결혼은 사르트르의 자유와 사랑에 관한 담론과 밀접히 연관된다. 그렇다면 사르트르는 자유와 사랑을 어떻게 보고 있을까?

3. 사르트르의 사랑론

자유와 근본 토대는 실체인 반면, 사랑의 토대는 관계다. 실체적 존재론에서 자유는 사랑에 선행한다. 반면 관계적 존재론에서는 사랑이 자유에 선행한다. 다시 말해서 실체를 바탕으로 깔고, 추후에 복수의 실체들끼리의 관계를 설정하는 것이 실체적 존재론이라면, 관계를 통해서 실체의 형성 과정과 잠정적인 그것의 정체성을 해명하려는 태도가 관계적 존재론¹⁰⁾이다. 실체적 존재론에서는 먼저 ‘무엇’인가가 존재하고 차후에 관계

9) 이혼의 가능성이 열려있는 (일반적인) 결혼도 일종의 약속이자 계약이다. 사르트르와 보부아르 계약결혼의 변별성은 그들이 합의한 특별한 계약내용에 있다. 1) 서로를 사랑하면서도 동시에 제 3의 인물과 사랑에 빠지는 것을 허락할 것, 2) 상대방에게 거짓말을 하지 않고 숨기는 것이 없을 것, 3) 서로 경제적으로 독립할 것. 세 가지 내용의 핵심은 각자의 자유를 최대한 보장하면서도 둘의 사랑관계를 유지한다는 데 있다. 계약결혼에 관해서는 다음의 책 참조. 번광배, 『사르트르와 보부아르의 계약결혼』, 살림, 2007. 발터 반 로슈, 『실험적 사랑-사르트르와 보부아르』, 양인모 정승화 역, 생각의 나무, 2003.

가 맺어지는 반면, 관계적 존재론에서는 무엇이라 규정될 수 있는 바탕에 반드시 '관계'가 놓여있다.

자유는 실체, 주체, 개체를 전제한다. 그리고 이 개념들은 모종의 연결고리로 묶여 있다. 고대 그리스 철학에서 휘포케이메논(hypokeimenon), 즉 실체(substance)란 가변적이고 다양한 속성들을 아래에서 떠받치고 있는 부동의 기반, 그래서 그것이 없이는 '무엇'으로서 존재할 수조차 없는 존재의 핵심을 뜻한다. '하나'의 실체란 '다수'의 속성들을 거느릴 수 있는 굳건한 발판이다. 이런 실체 개념은 근대 이후 데카르트의 코기토와 칸트의 코페르니쿠스적 전회를 통해, 즉 존재론의 인식론적 전회를 통해 주체 개념으로 이행한다. 하이데거의 통찰에 따르면,¹¹⁾ 한 낱말이 내장한 역사적 의미의 변천이 그것을 잘 보여준다. 고대 그리스어 휘포케이메논의 라틴어 번역어가 *subiectum*이고 이것이 영어 *subject*가 되었다. 중세에는 라틴어 *subiectum*이 실체의 번역어이기 때문에 주체(주관)보다는 객체(대상)에 가까운 의미였다. 그것이 근대에 이르러 그 의미가 역전되어 지금

10) 이런 개념의 열개, 특히 관계적 존재론은 아직 존재론적으로 충분히 다듬어진 개념이 아니다. 이 개념에 대한 면밀한 탐구는 길고 지난한 후속작업으로 유예될 수밖에 없을 것 같다. 일단 실체적 존재론과 관계적 존재론의 차이에 관해서는 다음의 책과 논문을 참조하시오. 신영복, 『담론 : 신영복의 마지막 강의』, 돌베개, 2015. 김동규, 『하이데거의 사이-예술론: 예술과 철학 사이』, 그린비, 2009. Jiri Benovsky, "Relational and Substantial Ontologies, and the Nature and the Role of Primitives in Ontological Theories", in: *Erkenntnis*, Vol. 73, No. 1 (July 2010), pp. 101-121. Mustafa Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology", in: *American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 2 (September 1997), pp. 281-317.

11) 하이데거의 육성을 그대로 옮기면, "그렇다면 객관(Objekt)이란 무엇인가? 중세 시대에는 라틴어의 오비엑툼(*obiectum*)이란 지각, 상상, 판단, 욕구를 향해 던져 되받아진 것을 뜻한다. 이에 반해 수비엑툼(*subiectum*)이란 그리스어의 휘포케이메논(*tò ὑποκειμενον*), 즉 (표상함으로써 마주 세워지는 것이 아니라) 그 스스로 앞에 놓여 있는 것, 현전하는 것, 예컨대 사물들을 뜻했다. 수비엑툼과 오비엑툼이라는 낱말의 의미는 오늘날 사람들이 일반적으로 사용하는 의미와 비교해 본다면 완전히 전도된 것이다. 말하자면 [중세시대에] 수비엑툼이란 그 자체로 (객관적으로 *objektiv*) 현존하는 것을, 오비엑툼은 단지 (주관적으로 *subjektiv*) 표상된 것만을 뜻했다." M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S.72-73 (한국어번역본: 『이정표 1』, 신상희 역, 한길사, 2005. 116쪽)

의 주체 개념으로 확정되었다. '무엇임'을 확정짓는 데 가장 근본적인 것이 인간 외부에 있다가 내부로 들어온 셈이다. 이런 맥락에서 헤겔은 자신의 철학체계 내에서 "실체가 본질적으로 주체"라는 점을 입증하려 했다.¹²⁾ 실체가 주체로 전환되는 시기에, 자유롭게 가설을 정립하고 과감하게 가설을 검증해보려는 근대인의 모습이 엿보인다. 동시에 이런 주체 개념은 근대적 개인주의의 만개와 동반한다. 사회 철학적 관점에서, 분리 불가능한 개체(혹은 개인, in-dividual)란 공동체를 구성하는 최소 단위이자 원칙적으로 양도 불가능한 권리의 주체를 가리킨다. 요컨대 실체로서의 개체, 개체로서의 주체야말로 서양식 자유 개념이 안착할 수 있는 최적의 장소였다.

사르트르는 실체와 개체 그리고 주체에 기반을 둔 자유 개념을 정치하게 가공한 현대철학자다. 그의 존재론에서는 '즉자(en soi)'와 '대자(pour soi)'라는 두 개념이 뼈대를 이루는데, 즉자란 그저 무차별적으로 존재하는 사물적 존재이며, 대자란 즉자존재를 부정함으로써 스스로를 형성하는 의식적 존재를 뜻한다. 전자는 실체에 해당되며, 후자는 고정된 실체를 거부하는 자유로운 주체의 활동에 가깝다. 이런 개념 구분을 통해서 사르트르는 실체와 주체 개념을 분리해 냈으며, 자유로운 주체를 고정된 실체, 곧 자아(ego)로 환원시키는 데카르트적 이해 방식¹³⁾에 저항했다. 자유로운 의식 주체는 고정된 실체적 존재가 아니다. 부단히 즉자존재를 부정할 수 있는 대자존재만이 자유로운 주체라 말할 수 있다. 한걸음 더 나아가, 사르트르는 실체적 본질을 가지지 않는 그런 대자존재를 과감하게 무(無)라고 명명한다. 여기에서 사르트르가 말하는 무는 '아니다(Nicht)'라고 부정할 수 있는 근원으로서의 무(Nichts)이다. 이점에서 사르트르는 실체에 자유를 귀속시키려 했던 전통과는 멀리 떨어져 있다. 분명

12) Georg W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. S.39.

13) 사르트르는 이것을 "데카르트의 실체적 환상(l'illusion substantialiste de Descartes)" (Sartre: 120/180/171)이라고 규정한다.

이 점은 사르트르가 일으킨 철학적 혁신이다. 하지만 그가 과연 실체적 존재론에서 완전히 탈피할 수 있었을까? 대답은 부정적일 수밖에 없다. 왜냐하면 대자는 오직 즉자에 의거해 있기 때문이다. 대자는 오로지 '즉자의 대자'일 뿐, 그 이외에는 아무 것도 아니다. 개체적인 즉자존재에 의존하지 않는 대자존재는 없다.¹⁴⁾ 결국 주체는 오로지 개체적 실체의 바탕 위에서만 자유로울 수 있다.

사르트르가 여전히 실체적 존재론에 머물고 있다는 점은 사랑을 언술하는 곳에서 명백히 밝혀진다. 그에게도 사랑은 관계다. "타자와의 근원적인 관계"(Sartre: 406/641/608)이다. 정확히 그것은 '자유로운 주체들'의 관계다. 이 관계는 복수의 자유로운 주체들을 전제한다. 즉 자유로운 주체들이 복수의 개체로서 먼저 있고, 다음에 그들 간의 관계가 형성된다. 전형적으로 실체적 존재론에 바탕을 둔 사랑론이다. 『존재와 무』에서 사랑이 논의되는 순서도 그것을 보여준다. 일단 즉자와 대자를 구분하고 자유로운 주체를 대자로 확정한 다음, '대타존재(l''être-pour-autrui)'를 언급하면서 사랑을 거론한다. 자기에 대한 논의를 거친 다음, 타자와의 구체적인 관계로서 사랑을 논하고 있다. 이런 사랑론은 전통적인 서구의 사랑담론에서 크게 벗어나지 않는다. 물론 사르트르는 선배철학자들이 빠졌던 유아론의 함정을 직시하고 있다(Sartre: 261/405/387 이하 참조). 하지만 사랑에 대한 접근방식만 보더라도, 유아론과 그것의 사랑 버전인 나르시시즘에서 완벽하게 벗어날 수 있는 가능성은 처음부터 차단되어 있다.

14) 사르트르는 이점을 다양한 방식으로 피력하지만, 다음의 인용구가 결정적이다. "대자는 존재의 무화(néantisation)를 통해서만 실제성을 가진다. 대자의 유일한 특징은, 대자가 존재 일반(général)의 무화가 아니라 개체적이고 개별적인(individuel et singulier) 즉자의 무화라는 데서 발생한다. 대자는 무 일반이 아니라 하나의 개별적인 결여이다."(Sartre: 666/1056/1000) 놀랍게도 정명교는 일찌감치 사르트르 철학의 핵심을 간파하고 있었다. 그에 따르면, 사르트르의 "자유 의 형이상학"은 "주체의 형이상학"이자 "개인적 실체주의"이며 "일종의 중심주의"이다. "실천되는 것은 모든 본질성·실체성의 무화이지만 실천하는 것은 순수 주관이라는 실체이다. 그 실천됨에는 실존만이 있으나, 그 실천함에는 주체만이 있다." 정명교, 「자유 의 형이상학」, 『사르트르의 문학적 세계』, 문학과 지성사, 1989. 124-130쪽.

타자관계에 선행하는 자기관계, 타자사랑에 선행하는 자기사랑을 밑그림으로 삼고 있기 때문이다. 그러면 이제 사르트르의 사랑론을 간단히 요약해 보기로 하자.

'나는 실체적 본질을 가지고 있는 무엇이 아니다. 나의 실존은 본질에 앞선다. 언제든지 실체로 고정된 자아는 부정을 감행하는 나의 의식, 자유로운 자기를 통해 허물 수 있다. 나는 '무엇'이 아니라 무엇 '일 수 있는' 가능존재다. 이렇게 이해된 '나'와 사물과의 관계에서는 별 문제가 없다. 자유로운 나의 시선에 포착되어 대상으로 응고된다고 해서, 사물이 심각하게 저항하지는 않기 때문이다. 인식이란 기본적으로 보는 것이고, 시선의 그물망에 대상을 사로잡는 것이며, 포획된 것을 내 것으로 만드는(전유하는) 소화 작용이다. 물론 그물망을 벗어나는 사물들도 간혹 존재한다. 그 경우에는 시선을 변경하면 된다. 다른 그물망, 다른 지적 가설을 제작하여 대상에 투사하면 된다. 그런데 상대가 나와 동일한 자유로운 주체일 경우에는 상황이 달라진다. 상대방도 자유로운 대존재로서 내게 시선의 그물망을 던지기 때문이다. 결국 시선들 사이의 충돌은 불가피하다. 자유로운 개체들 사이의 근본적인 관계가 사랑이라면, 그것은 필연코 투쟁 관계일 수밖에 없다. 아무리 사랑을 미화한들, 자유인들의 관계는 "투쟁의 관점(la perspective du conflit)"(Sartre: 404/638/605, 원문 강조)에서 볼 수밖에 없다.

사랑은 자유로운 주체들의 '만남'이자 "합일(unification)"(Sartre: 406/641/608)이다. 사랑의 만남은 단순한 이합(離合)이 아니라 합일을 지향하는 만남이다. 여기에서 합일은 각자의 편에서 자기에로의 전유를 통해 일어나는 합일을 뜻한다. 사랑이란 기본적으로 "사랑받으려는 요구(exigence d'être aimé)"(Sartre: 408/645/612)이자, 서로가 서로를 소유하려는 열망이다. 그렇기에 투쟁은 불가피하다. 서로가 상대를 자신의 한 부분으로 동화하려 들기 때문이다. 사랑이란 타자를 전유함으로써 각자의 자유를 최대화하려는 기획에서 발생하는 불가피한 투쟁이기에, 결국 이런 사랑은 애초부터 파국을 예고한다.

자유인들의 관계에서는 다소 복잡한 상황이 발생한다. 나는 너를 사랑하기에 나의 시선에 담고 싶어 한다. 너를 시선의 '대상'으로 만들어 소유하고자 한다. 그러나 너는 한갓 즉자존재가 아니다. 너 또한 나처럼 자유인이기에 "특별한 전유방식(un type spécial d'appropriation)"(Sartre: 407/642/610)이 요구된다. 사랑의 기본이 전유라는 점에는 변함없지만, 자유인이 대상일 경우 그 특수성을 고려해야 한다. 너는 한갓 내 시선의 대상이 될 수 없으며, 그래서 안 된다. 만일 연인이 내 시선에 쉽사리 포획된다면, 그래서 사랑의 포획물로서 내 뜻대로 움직이는 로봇처럼 된다면, 너와 나, 그리하여 '우리'의 사랑은 자유인들 간의 사랑이 아닐 것이다. 나는 너의 즉자존재만이 아니라 대자존재까지 원한다. 너의 의식과 자유마저 소유하기를 원한다. 즉 네가 자유롭게 나를 선택해 주기를 바란다. 술한 선택의 가능성들도 불구하고 또 언제든지 배신할 수 있(있)음에도 불구하고, '나만을 선택하는 너'를 원한다. 자신의 존재이유로 자유롭게 나를 선택한 너, 나는 이런 너를 사랑함으로써 내 존재의 정당성을 확보할 수 있다. 이것이 바로 사르트르식 자유인의 사랑이다.

하지만 그것은 성취 불가능한 사랑, 좌초될 수밖에 없는 사랑이다. 연인을 전유하면서 동시에 그이의 "개체성을 보존한다"는 것은 한갓 "사랑하는 자의 몽상(le rêve de l'amant)"(Sartre: 625/993/938)일 뿐이다. 자유는 전유의 대상일 수 없기 때문이다. 전유의 대상이 되는 순간, 상대의 자유는 파괴된다. 반대로 상대의 자유를 무제한 허용하는 순간, 전유는 불가능해진다. 자유와 전유의 주체가 동일 인물이 아닌 이상, 전유와 자유는 양립 불가능한 모순이다. 그리하여 자유인들끼리의 사랑은 처음부터 불가능하며, 이런 사랑에는 애당초 실패와 파국이 내장되어 있다. 하지만 불가능함에도 그들은 이런 사랑을 멈출 수 없다. 상대의 자유를 최대한 인정하는 동시에 그것을 전유하려는 자는 필연적으로 불안할 수밖에 없다. 이 경우 불안은 자유의 심연에서 기인한 현기증이다. 결국 사르트르식 사랑에 따르면 연인들은 대부분의 시간을 불안과 멜랑콜리의 수렁에서 보낼 수밖에 없다. 물론 '자유에의 사랑'을 포기 못하는 그들은 이 고통

스러운 멜랑콜리를 마다하지 않는다.

4. 부정의 가시

고정희의 시는 멜랑콜리 정조로 넘실댄다. 정도의 차이는 있지만, 초기 시에서 유작까지 거의 모든 작품에 조금씩 멜랑콜리가 묻어있다. 강한 개성과 곳곳한 의지로 다져진 시인은 이 땅에 부재하는 자유를 갈망했고, 이내 절망했다. 훔덜린처럼 고정희는 다양한 삶의 문맥에서 불거진 문제들을 기독교적 신과 함께 묵상했다.¹⁵⁾ 마치 마르크스나 프로이트, 레비나스나 데리다가 그리스 중심의 서양 문화 한복판에서 유대·기독교 문화를 원천으로 삼아 획기적인 사유를 감행했던 것처럼, 고정희는 기독교적 신 혹은 사랑을 통해 그리스적 자유를 반성한다. 이점에서 시인에게 민중 신학적으로 이해된 기독교는 전통적인 한과 함께 그리스·로마의 자유 개념으로부터 반성적 거리를 확보해 주는 역할을 한다. 물론 기독교가 시인의 모든 문제를 해결해주는 것은 아니다. 그리스의 멜랑콜리는 중세 기독교 문화에서 아케디아, 즉 무관심과 무기력¹⁶⁾로 변용되었는데, 헤브라이즘 문화에서도 자유에 바탕을 둔 멜랑콜리는 쉽게 사위지 않는다. 우리 시인의 경우도 마찬가지다. 정치적 자유를 위한 기획이 실패하고 좌절하는 장면에서는 멜랑콜리가 등장하지만, 기독교적 사랑으로 윤색된 곳에서도 신의 부재에서 비롯된 아케디아가 스멀거린다. 딱히 중세의 아케디아는 아니더라도, 프로이트적 멜랑콜리에 빠져든다.

너를 내 가슴에 들여앉히면/너는 나의 빛으로 와서/그 빛만큼 큰 그

15) 튀빙엔 대학 신학부를 다녔던 (그곳에서 헤겔, 셸링과 어울렸던) 독일 시인 훔덜린처럼, 고정희는 광주 YWCA(Young Women's Christian Association)와 한국신학대학교라는 교육공간을 거치면서 지적 성장을 할 수 있었다. 이소희, 같은 글, 244-251쪽 참조. 시인 자신의 육성에 따르면, "회고하건대 광주 Y가 내게 생의 길을 열어준 곳이라면 수유리의 한국신학대학은 생의 내용을 가르쳐준 곳이라고 부연하고 싶다."(전집1: 97)

16) 김동규, 『멜랑콜리아-서양문화의 근원적 파토스』, 100-104, 191-195쪽 참조.

늘을 남긴다/그늘에 서 있는 사람/아벨이여/내가 빛과 사랑하는 동안/그늘을 지고 가는 아벨이여/나의 우울한 숙명/단 하나의 너마저
되어야 하느냐?

- 「빛 - 편지 5」 전문 (전집1: 612)

이 시는 프로이트의 멜랑콜리론을 그대로 작시(作詩)한 것처럼 보일 정도로 멜랑콜리의 핵심을 잘 묘화한 작품이다.¹⁷⁾ 사랑의 대상인 '너'는 사랑의 주체인 '나'에게 빛이자 그늘이다. 내게 지극한 기쁨을 선사할수록, 너는 그만큼의 고통까지 안겨준다. 이런 대상에서 유발되는 감정이 바로 애증의 '양가감정(Ambivalenz)'이다. 로맨틱하게 사랑할 때 증오의 그늘은 눈에 들어오지 않는다. 하지만 사라진 것은 아니다. 눈에 띄지 않도록 억압되었을 뿐이다. 그러다가 사랑의 대상이 상실될 때, 비로소 증오가 목소리를 내기 시작한다. 억눌렀던 증오의 아우성이 터져 나온다. 한편 도무지 상실을 받아들일 수 없는 멜랑콜리커는 영원히 상실할 수 없는 곳에 사랑대상을 안치한다. 즉 "너를 내 가슴 속에 들어앉"힌다. 시인은 증오의 그늘에 서 있는 (내 안의) 너를 아벨이라 부른다. 이제 나는 어두운 아벨과 언제나 함께 할 수밖에 없다. 아벨은 나와 한 몸이자 나의 "우울한 숙명"이다. 비록 아벨이 증오의 대상이자 나를 증오하는 어둠의 자식이지만, 시적 화자는 내 전부이자 유일무이한 너를 놓아 줄 수는 없다면서 우울한 운명을 받아들인다.

여기까지만 보면, 고정희의 자유와 사랑은 사르트르의 그것과 유사해 보인다. 그녀가 즐겨 억압된 자유의 해방을 노래하기 때문이다. 조선시대 여인과는 다르게, 실체, 주체, 개체에 대한 관념, 자유로운 자의식과 주권 의식을 분명하게 가지고 있기 때문이다. 하지만 그녀의 시를 자세히 들여다보면, 사르트르와 미묘하게 갈라지는 지점이 발견된다. 사르트르가 냉정하고도 멜랑콜리한 정조 속에서 자유와 사랑을 논하고 있다면, 고정희

17) 김동규, 위의 책, <제7장 서양주체의 문화적 기질론-프로이트> 참조.

는 서러운 한에 가까운 정조 속에서 자유를 노래한다.¹⁸⁾ 자유는 아름답고 황홀하기만 한 것이 아니라 서러운 것이다. 사르트르는 도저히 '자유롭지 않을 수 없다'는 의미에서 멜랑콜리한 어투로 '자유라는 천형을 선고받았다'라고 말한다든가 타자의 자유를 소유할 수 없기에 마주해야만 하는 치명적인 자기애적 불안을 내비치지만, 자유가 서럽다고 울지는 않는다. 아니, 결코 그럴 수 없다. 그의 철학에서 서러운 자유가 자리 잡을 곳은 없기 때문이다. 그의 자유는 사랑에 앞서며, 궁극적으로 자기사랑에 뿌리를 두고 있다. 반면 고정희는 자유가 서럽다고 울음을 터트린다. 사랑이 자유에 앞서는 것인데, 자꾸만 자유가 사랑을 깨트리기 때문이다.

한곳으로 한곳으로 달려가던 끈/타 트인 하늘에 겁 없이 놔주고/흐르는 바람결에 아쉬움도 놔주고/자유가 서러워 서러워 울었지요/풀잎 뜯어 날리며 울었지요/내 쪽으로 부는 바람 있으리라 믿으면서/네 쪽으로 가는 길 있으리라 믿으면서/귀뚜라미 우는 쪽에/사랑을 문었지요

- 「천둥벌거숭이 노래 6」 중에서 (전집1: 580)

시는 '끈 달린 풍선' 이미지를 떠올리게 한다. 풍선은 떠나간 연인을 빗대고 있다. 시인이 보기에 일단 사람은 자유로운 존재다. 가벼운 풍선처럼 그는 하염없이 하늘로 비상한다. 잠시 끈으로 묶어 잡아둘 수는 있지만, 영원히 그럴 수는 없다. 자기만큼이나 타인은 자유로운 존재이기에,

18) 이미 필자는 멜랑콜리와 한의 차이점을 밝힌 바 있는데, 그것을 간단히 도식화하면 다음과 같다. 김동규, 「한국적 우울의 정체: 한(恨)과 멜랑콜리 사이」 참조.

기준	한	멜랑콜리
존재론	관계적 존재론	실체적 존재론
향유층	피지배층 민중	지배층 지성인
성차	여성적	남성적
자타관계	타자 중심	자기 중심
문명사적 위상	문명의 주변부	문명의 중심부
이상적 모델	바보 현자(賢者)	자유인

마음대로 타인을 통제할 수는 없는 법이다. 그런데 이 시에서 특이한 점은 자유가 개체에서만 유래한 것으로 묘사되지 않는다는 점이다. 일단 하늘에 풍선을 띄우는 것은 풍선 내부의 가벼운 공기이지만, 결정적으로 그것을 자유롭게 하는 힘은 바람이다. 바람이 없다면 풍선은 기껏 제자리에서 상하운동만 할 것이다. 한 명의 개체를 자유롭게 움직이는 힘은 바람이다. 이런 점에서 개체는 자유의 진정한 주체가 아니다. 시에서 바람이 무엇을 상징하는지는 속단하기 어렵다. 하지만 시적 화자가 내 쪽으로 향하는 풍향의 가능성을 믿고, 이별한 연인을 상징하는 귀뚜라미를 향해 사랑을 묻는다고 말한다는 점에서, 바람은 사랑의 전체 관계망, 그것이 펼쳐내는 리드미컬한 파동이라고 해석할 수 있다. 아무튼 분명한 것은 시적 화자는 연인에게 집착하지 않고, 거자필반(去者必返)의 지혜를 믿으려 한다. 이런 시적 화자는 상실 대상을 놓아줄 수 없어 자기의 한 부분으로 내면화, 동일화, 합체하는 멜랑콜리커와는 전혀 다른 모습을 보인다. 멜랑콜리커가 상실 대상을 자기 가슴에 묻는다면, 이 시의 화자는 연인(귀뚜라미)으로 향하는 길에 김칫독 묻듯 사랑을 묻는다. 이별의 한을 말짱게 삭힌다.

고정희는 억압받는 민중, 특히 여성 민중의 자유와 해방을 노래한 시인이다. 그런데 시인은 서양에서 유래한 자유 개념을 변형시킨다. 그 기저에는 시인의 독특한 사랑관이 놓여 있다. 서양식 자유의 바탕에 자기에, 곧 나르시시즘이 놓여 있는 반면, 고정희의 자유에는 그와는 다른 사랑관이 깔려있다. 물론 겉보기에 그 차이가 크지 않다. 특히 자유와 해방의 기치를 높이 든 많은 시에서 그녀의 사랑은 (남성적인) 자기사랑에 근접해 있다. 남성들의 전유물이었던 자유를 여성이 되찾자고 외치고 있기 때문이다. 괴물과 싸우면서 닳아가듯, 욕망의 대상을 독점한 자에게 증오와 선망의 양가감정을 가지듯, 자유를 소리 높여 외칠수록 시인은 자기사랑에 빠진 듯 보인다.¹⁹⁾

19) 정과리도 고정희의 시집, 『여성 해방 출사표』를 두고, 다음과 같이 결론짓는다. “고정희의 이 시집은 짙은 자기사랑의 시집이다. 그것은 자기 속에 침닉하는

여기에서 자기애(narcissism)는 이기주의(egoism)와는 다른 것이다. 자기애는 이타주의와 이기주의를 아우를 수 있는 포괄적인 개념이다. 나르시시스트는 자기를 중심으로 사랑의 범위를 확대시킬 수 있다. ‘마치 나를 사랑하듯’ 주위의 타자를 사랑할 수 있는 것이다.²⁰⁾ ‘내가 나를’ 사랑하는 자기애는 자기를 대상화하고 타자화함으로써 자기변신을 꾀한다. 주체의 재귀적 반성 회로를 따라 순환하며 자신을 변용시킨다. 기존의 고착된 즉자를 부정함(대자)으로써 새로운 자기를 형성한다. 하지만 자기애는 기본적으로 동일성의 틀 내에서만 변용의 동력이 될 수 있다. 반성의 회로가 자기의 경계를 유연하게 만들 수 있지만, 궁극적으로 폐쇄회로임을 숨길 수는 없다.

허나 정말로 고정희의 사랑을 자기애로 귀착시킬 수 있을까? 그러기에는 자꾸만 걸리는 것이 있다. 자기애로 환원할 수 없는 지점은 바로 어머니의 한이다. 과거 한국여성들의 한은 다수의 작품에서 직·간접적으로 등장한다. 그것이 부재하는 작품조차, 즉 서양 문화에 침윤된 세련된 이미지와 시어를 사용할 때조차, 시인의 사랑은 자기애로만 해명하기 어려운 지점을 남긴다. 시인은 오천년 한국여성의 한을 “어머니 하느님”(전집2: 172)²¹⁾의 끈질긴 사랑으로 규정한다. 이처럼 신격화된 사랑은 ‘관계의 절

자기애이기도 하면서, 자기를 드넓은 통일을 향해 넓히는 자기증진의 사랑이기도 하다. 그것이 자기애의 자장 속에 있기 때문에 그것은 종결을 모른다. 자기를 되돌아보는 태도는 항상 자기를 변용시키는 움직임을 생산하기 때문이다.” 정과리, 『1980년대의 북극꽃들아, 빨고등을 불어라 - 내가 사랑한 시인들 두번째』, 문학과지성사, 2014. 416쪽.(인용자 강조)

- 20) 「나르시시즘에 관한 서론」(1914)에서 프로이트는 나르시시즘을 인간의 보편적인 조건이라고 주장한다. 정신의 발달 과정을 거치면서 아무리 정상적인(이타적인) 모습을 보이더라도, 인간이 근본적으로 나르시시스트라는 점만큼은 프로이트에게 부인할 수 없는 확고한 사실이다. (타자가 배제된) 자기의 확대로서 공동체를 이해하는 가라타니 고진도 나르시시즘과 에고이즘을 구분한다. 가라타니 고진, 『언어와 비극』, 조영일 역, 도서출판b, 2004. 254-255쪽. 더불어 고진은 나르시시즘을 유아론(solipsism)과 거의 같은 의미로 사용한다. 그에 따르면, “유아론은 나밖에 없다는 의미가 아니라 ‘나’가 어떤 나에 대해서도 타당하다는 생각이다. 그리고 유아론을 떠받치고 있는 것은 바로 ‘나’가 언어이며 공동적인 것이라는 생각이다.” 가라타니 고진, 『탐구2』, 권기돈 옮김, 새물결, 1998. 37쪽.

대상'을 뜻한다. 개체, 실체, 주체의 절대성이 아니라, 그것들에 앞선 사랑 관계의 절대성이다. 사르트르의 견해처럼 사랑이란 자유로운 개체들 사이에서 추후에 맺어진 관계가 아니다. 자기를 중심으로 타자의 자유를 전유하는 것은 더더욱 아니다. 오히려 사랑이란 시원적인 관계로서 자기의 자유마저 무화하는 것이다. 시인은 이것을 '제 몸에 돌아난 부정의 가시를 자르는 행위'로 묘사한다.

밤마다 하루만큼의 살갓에 돌아난/밤마다 하루만큼의 슬픔에 돌아
 난/부정의 가시를 자르며 운다/밤마다 하루씩 깊은 어둠을 넘어/그
 어둠의 기슭에 흐르는 물처럼/바람 부는 마당을 가로질러 가는 너/
 더운 목숨의 정으로도 어찌지 못하는/그대 불박인 혼 앞에서/정물
 하나까지 소리내어 끊는 밤은/하늘의 정적이 지상을 덮는다/아는
 가, 우리가 등돌려/거리에서 돌아올 때/하늘로 귀를 연 나무들이/본
 능으로 사랑하는 바람의 고향을,/그리고 사라지는 황홀한 경악을/
 사랑아, 내 더운 부분만을/잘라내는 사랑아,/눈물겨워라/수액을 나
 무가 거부할 수 없듯이네 혼 속에 내 넋을 박고/이 세상 끝을 걸어
 가리라는 꿈

- 「변증의 노래」 전문 (전집1: 75)

시 제목부터 서양 문화의 향기로 가득하다. 사르트르식 실존주의의 영향도 보인다.²²⁾ 정반합으로 지양·고양해 가는 헤겔 변증법이 아니라, 끊임

21) 시인에 따르면, 어머니란 “눌림받은 여성의 대명사”이고 “역사의 수난자요 초월성의 주체”이며, “잘못된 역사의 고발자요 증언의 기록이며 동시에 치유와 화해의 미래”이다.(전집2: 121) 시인은 이런 어머니의 의미를 신으로까지 확장한다. 이 개념에 대한 자세한 설명은 다음의 글 참조. 김문주, 「고정희 시의 종교적 영성과 ‘어머니 하느님」, 『Comparative Korean Studies』, 19권 2호, 국제비교한국학회, 2011. 121-147쪽.

22) 이 시가 실린 첫 시집, 『누가 홀로 술틀을 밟고 있는가』(1979)의 후기에서 고정희는 실존(實在)이란 용어를 반복해서 중요 의미로 사용한다. “시(詩)를 쓴다는 것은 내게 있어서 비로소 나를 성취해 가는 실존(實在)의 획득 외에 아무것도 아니다.” “시를 쓴다는 것은 내게 있어 가리고 선택하는 문제를 넘어선 내 실

없이 부정을 부정하는 아도르노식 변증법이 연상되기도 한다. 그러나 표면은 표면일 뿐, 그 이면(裏面)에는 전혀 다른 사랑 논리가 전개된다. 새로운 사랑의 변증이 시작된다. 매일 시적 화자의 몸에서는 부정의 가시가 자란다. 너를 부정하는 가시가 자라난다. 너를 부정하는 까닭은 너의 자유가 나의 자유를 침해하기 때문이다. 곧 나의 자유를 긍정하기 때문이다. 날카로운 부정이 가시처럼 너를 찌를 것이다. 그것이 염려되어 나는 부정의 가시를 매일 자르고 또 자른다. 부정의 부정이다. 부정의 가시를 자를 때마다, 시적 화자는 너와 나를 부정하는 아픔에 울고 있다.

이렇게 해석한다면, 서양식 사랑 모델과 별반 다를 것이 없어 보인다. 예컨대 사르트르식 사랑 모델도 '사랑받기 위해' 자기를 희생하는 모습 정도는 충분히 '연출'할 수 있기 때문이다. 그런데 시의 후반부에서 반전이 일어난다. 부정의 가시를 자르는 주체는 내가 아니다. 따라서 이것은 단순한 자기부정(자기인식과 자기확장을 위한 서양식 자기부정)이 아니다. 밤마다 부정의 가시를 싹둑 잘라내는 주체는 내가 아닌 바로 사랑이다. "사랑아, 내 더운 부분만을 잘라내는 사랑아." 사랑이 사랑을 지속시키기 위해 내 손을 빌려서 부정의 가시를 잘라낸 셈이다. 시 속에 등장하는 연인들은 불박이 나무처럼("불박인 혼") 움직일 수 없다. 당연히 서로에게 다가가 합일할 수 없다. 오직 "사라지는 황홀한 경악"만을 느낄 수 있을 뿐이다. 사르트르에게서처럼 이 시에서도 합일로서의 사랑은 불가능한 꿈이다. 그러나 사랑 주체들이 자유로워서가 아니라 불박이 영혼이

존(實存) 자체의 가장 고상한 모습이다." "지금 내가 알 수 있는 건 진실이 다 편한 것은 아니며 확실한 것이 다 진실은 아니라는 점이다. 너그러움이 다 사랑은 아니며 아픔이 다 절망은 아니라는 것이다. 때문에 내 실존(實存)의 겨냥은 최소한의 출구와 최소한의 사랑을 포함하고 있다."(전집1: 96-인용자 강조) 두 번째 시집, 『실낙원 기행』(1981) 발문에서도 이 용어는 사용된다. "그때 나에게서는 늘 두 가지의 고통이 뒤따르고 있었다. 그 하나는 내가 나를 인식하는 실존적(實存的) 아픔이고, 다른 하나는 나와 세계 안에 가로놓인 상황적 아픔이었다."(전집1: 188-인용자 강조) 여기서도 실존과 상황이라는 사르트르의 전문용어를 사용하고 있다는 점이 이색적인데, 아마도 당시 한국 지성계를 풍미했던 실존주의의 영향이라 추정된다.

기에 합일이 불가능하다. 정확히는 사랑이 불가능한 것이 아니라, 단지 불박이들의 합일이 불가능할 따름이다. 시인에게 사랑이란 불박이들이 귀를 열어놓는 “하늘”이고 그들 사이를 오가는 “바람의 고향”이며, 궁극적으로 연인들이 불박인 바로 그곳이다. 요컨대 고정희의 이 시는 사랑의 합일 불가능성에서 초래된 멜랑콜리를 시적 정조의 표면으로 삼고 있지만, (사랑을 위한, 사랑에 의한) “눈물겨운” 고통을 감내하면서 “몇 번의 겨울을 버티게”(전집1: 584)할 “황홀한 경악”을 고대하는 정한(情恨)의 정조를 이면으로 삼고 있다. 그럼으로써 멜랑콜리한 한(恨), 한스러운 멜랑콜리 정조를 발산하고 있다. 이 묘한 정조를 나는, 의미상으론 애매하지만 정조에는 잘 어울리는 시어, “용융한”(전집1: 368, 602, 전집2: 345, 390)²³⁾을 따와 용융한 멜랑콜리라고 명명하고 싶다.

5. 버림받은 자의 뒷모습

지금까지 우리는 고정희의 시에 나타난 자유와 사랑의 관계에 초점을 맞추어 서양의 멜랑콜리 정조가 한의 정조와 만나 어떻게 변용되었는지를 살펴보았다. 근대에 이르러 본격적으로 서양의 자유는 정치·경제체제 및 문화를 창출했다. 한편으로 고정희는 여성해방, 민중해방을 위해서 근대적 자유 개념을 적극 도입하면서도, 다른 한편으로 끝내 그것을 온전히 받아들이지는 않았다. 서양의 자유가 궁극적으로 자기애에 동지를 둔 것이어서, 의식적으로든 무의식적으로든 시인이 그것을 용납할 수 없었

23) 특히 「그대 생각」에 등장하는 “용융한 서러움에 불을 지르듯”(전집2: 390)과 「괘지」의 “혼자서 건너는 용융한 삼십대”라는 표현에서 이런 정조를 확인할 수 있다(인용자 강조). 참고로 국립국어원의 <표준국어대사전>에 따르면, ‘용융하다’라는 단어는 이질적인 의미들을 포함하고 있다. (1) “센 바람이 나뭇가지 따위에 부딪치는 소리가 나다” 또는 (2) 북한어로서 “말소리가 잘 알아들을 수 없게 울리다”, 그리고 (3) “화목하고 평화스럽다”(融融)라는 뜻이 담겨 있다. 이 세 의미 모두 고정희 시의 정조를 구성하는 축이 될 수 있다. 자유의 멜랑콜리는 (1), 사랑의 정한은 (3) 그리고 둘 사이에서 낯선 소리를 내는 새로운 정조 (2). (<http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>)

던 것으로 보인다. 자유인의 고유한 정조인 멜랑콜리는 시인의 내면 깊숙이 웅크리고 있던 한국적 한, 특히 여성적 한을 통해 굴절된다.

시 속에서 수없이 한을 호명하지만, 시인은 한을 통해서는 적극적으로 세계인식과 시대정신을 해명하지 않는다. 대신에 시인은 서양 문화에서 배태된 기독교의 언어를 통해 자신의 세계인식을 표명한다. 이제 마지막으로 고정희 시의 탈근대적 위상을 여실히 보여주는 작품을 분석해 보기로 한다. 우리가 주목할 작품은 「드디어 신(神) 없이 사는 시대여 -암하레즈 시편 18」이다. 이 시에서 근대적 자유에 대한 시인의 날카로운 통찰을 경험할 수 있다. 이 작품은 '궁핍한 시대'를 노래했던 윌덜린, '신의 죽음'을 선포한 니체, 그리고 서양문명의 문제점을 가장 깊은 수준에서 해부한 하이데거, 아렌트의 통찰과 견주어도 전혀 모자람이 없다. 이들은 모두 자유로운 인간 주체가 기획한 근대적 세계가 아름다운 낙원이기는 커녕 척박한 황무지임을 천명하고 있다.

드디어 성인이 된 시대, 신 없이 사는 시대여/나 홀로 성주가 되어/
죽음같은 황혼/속을 걸어가는 시대여/쓸쓸한 봉분 위에/그대 젊음을
놓히는 시대여 // 우리는 이제 모두 성주가 되었다/내가 내 밥을 결
정하는 성주/내가 내 길을 결정하는 성주/내가 내 운명을 결정하는
성주가 되었다/우리는 모두 성주가 되었다 // 그대와 담을 쌓고 나는
성주가 되었다/세상과 담을 쌓고 나는 성주가 되었다/신과 담을 쌓
고 나는 성주가 되었다/나는 성주가 되었으므로/내 밥에 대하여/내
출세에 대하여/내 인생에 대하여/스스로 책임지는 성주가 되었으
므로/나는 성곽을 높이높이 쌓아올리고/담벼락 너머에 그대를 버렸다
// 담벼락 너머에 신을 버렸다/내 허락 없이는 아무도 들어올 수 없
는/이 밥의 성, 지식의 성, 논리의 성,/유아독존의 성에서/문득 불쑥
불쑥 치미는 그대를 죽이고,/호시탐탐 발현하는 신을 죽였다 // 아아
그러나 어찌랴/내가 그대를 버렸을 때/나는 이미 그대에게 버림받
았다/내가 신을 버렸을 때/나는 이미 신에게서 버림받았다/버린 것
들 속에 이미 버림받음이 있다/우리가 우리를 버렸을 때/거기, 버림

받은 뒷모습이 있을 뿐이다

- 「드디어 신(神) 없이 사는 시대여 - 암하레츠 시편 18」 전문
(전집2: 190-191)

시의 첫머리에 등장하는 성인이란 칸트적 의미의 성인(成人), 즉 타자에 의존하지 아니하고 스스로 판단하는 계몽된 주체를 뜻한다.²⁴⁾ 이런 성인은 자율적 주체 개념에 과도하게 경도되면서, 자기만의 성을 건립했던 근대적 개인을 가리킨다. 그는 신에게조차 무릎을 꿇지 않는 자유인이자, 자기 판단에 절대적 권한을 쥐고 있는 주권자이며, 스스로 결정하고 선택한 결과에 책임을 지는 주체다. 자기를 수호하기 위해 “나”는 자본과 지식 그리고 자기정당화의 논리로 무장한다. 자기만의 성을 구축하기 위해서 신을 포함한 타자적인 것을 모조리 내다 버린다. 인용된 시에서 신이란 유대-기독교적 절대자이자 동시에 “나”와 대척점에 놓인 궁극적 타자를 가리키며, 특별히 시인에게는 존재의 근원인 “어머니 하느님”이다. 니체에 이르러 마침내 근대적 주체는 신의 죽음을 선포한다. 세계에서 완전히 신을 몰아내고 세계의 세속화를 완수해낸다. 이제 유아독존 양식의 성내(城內)에 신이 거주할 공간은 없다. 인간만의 성에서 신은 불필요해졌고 인간은 “담벼락 너머에 신을 버렸다”.

보통 근대는 자유의 신장과 과학 발전으로 미화되기 일쑤다. 하지만 시인은 근대 계몽의 시대를 결코 낙관하지 않는다. 굴종과 무지에서 벗어난 장밋빛 시대가 아니라, “죽음같은 황혼”, “쓸쓸한 봉분”이라는 암울한 이미지로 이 시대를 그리고 있다. 타자를 깔끔하게 자기라는 성 밖으로 버릴 수 있다는 생각, 또는 모든 것을 주체의 능동적 소산이라 강변하는 태도는 치명적인 자기기만일 수 있다. 장광설을 늘어놓을수록 궁색해져

24) “계몽이란 인간 스스로에게 떠맡겨진 미성숙한 상태(Unmündigkeit)로부터 벗어나는 것이다. 미성숙 상태란 다른 사람이 지도하지 않고는 자신의 지성을 사용할 수 없는 상태다.”(원문강조) I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*1, hrsg., von Wilhelm Weischedel, Bd.,XI, 4. Aufl., Suhrkamp, 1982. S.53.

만 가는 자기 정당화일 수 있다. 타자와 나 사이에 울타리를 쌓기 시작하면서 배제함과 배제됨이, 버림과 버림받음이 동시에 작동한다. 이 작동기제에는 능동과 수동의 역전(逆轉), 주체와 객체의 전도(顛倒)가 처음부터 내장되어 있다. 때리는 것은 동시에 맞는 것이요, 미는 것은 동시에 밀리는 것이다. 성벽을 사이에 두고 버리는 자와 버려지는 자는 언제나 뒤바뀐다.²⁵⁾ 자타를 분리하는 성벽을 “높이높이” 쌓아올릴수록, 능동과 수동은 수시로 역전된다. 여기에서 주체가 단지 관계의 일시적 마디 (provisional node)일 뿐임이 폭로된다. 시인은 능동과 수동의 동시성과 더불어, “이미”라는 부사를 통해서 수동의 시간적 선차성을 말한다. 인간은 성인이기 이전에 유아였으며, 자유인이기에 앞서 타자 의존적인 존재였다. 더욱이 수동의 우선성은 시간적 선차성일 뿐만 아니라 존재론적 우선성이기도 하다. 인간존재는 오로지 타자 관계 내에서만, 그 타자적 관계망에 몸을 맡길 때에만 자유로울 수 있다. 타자와 맺는 수동성은 능동성의 가능 조건이다.

칸트에서 사르트르까지 서양 철학자들은 자유를 인간에게만 한정했

25) 단테의 『신곡』 지옥편에도 이와 비슷한 장면이 연출된다. 단테의 상상에 따르면, 지하에 위치한 지옥은 깊숙이 아래로 내려갈수록 죄가 무거운 사람들이 살고 있다. 지옥은 크게 상부지옥과 하부지옥으로 양분되는데, 상부지옥에는 욕망에 눈이 팔려(예컨대 음욕, 폭식, 탐욕, 분노 등) 신에게로 시선을 고정시키지 못한 사람들이 있으며, 하부지옥에는 자유의지로 신을 떠난 사람들이 있다(예컨대 이단자, 자살자, 동성애자, 유다 같은 배신자 등). 그런데 진정한 의미의 지옥은 하부지옥이다. 흥미롭게도 단테는 하부지옥이 성벽으로 에워싸여 있다고 묘사한다. 이 성벽은 죄수를 가두는 감옥의 담장 같은 것이 아니다. 오히려 그것은 성 안에 사는 사람들이 스스로를 방어하기 위해 쌓아올린 요새(要塞)다. 요컨대 단테가 상상한 지옥은 신을 버리고 자기만의 성을 짓고 사는 성주들의 세계다. 신으로부터 버림받은 지옥의 거주민들은 자기의 성 밖으로 신을 버린 사람들이었다. 『달린 방』에서 사르트르는 “타자는 나의 지옥이다(L'enfer, c'est les Autres)”라고 말한 적이 있는데, 타자가 지옥인 것이 아니라 타자가 철저히 배제된 자기만의 성 안이 지옥이다. 단테 알리기에리, 『신곡』, 김운찬 역, 열린책들, 2008. 「지옥편」 참조. 이와 관련된 해석은 다음 책을 참조하시오. 휴버트 드레이퍼스-손 켈리, 『모든 것은 빛난다 - 허무와 무기력의 시대, 서양 고전에서 삶의 의미 되찾기』, 김동규 역, 사월의책, 2013. <5장 자율성의 매력과 위험-단테에서 칸트까지> 참조.

다. 인간만이 철저히 자연의 필연적 수동성에서 벗어날 수 있다고 보았기 때문이다. 그러나 인간의 자유가 결국에는 타자 관계성에 뿌리박고 있는 것일 수밖에 없다면, 인간 아닌 다른 모든 것들과의 관계도 같은 논리가 적용된다. 즉 능동적인 버림은 수동적인 버림받음을 전제한다는 논리가 적용된다. 이어지는 다음의 시(연작시)에서 우리는 그것을 확인할 수 있다.

버림으로써 사라지는 것은 이 세상에 아무것도 없/다 오직 버림받은 뒷모습이 있을 뿐이다 우리가 땅을/버렸을 때 우리는 땅으로부터 버림받았다 우리가 산/과 들과 숲을 버렸을 때 우리는 산과 들과 숲으로부터/버림받았다 우리가 강과 바다를 버렸을 때 우리는 강/과 바다로부터 버림받았다 우리가 푸른 하늘과 맑은/공기를 버렸을 때 우리는 푸른 하늘과 공기로부터 버/림받았다 우리가 하나뿐인 지구를 버렸을 때 우리는/하나뿐인 지구로부터 버림받았다/그리하여 우리는 지성과 이성과 문명의 자존심으로/우주시대를 개척하였고 지구촌의 난민인 우리는 우주/선 시대의 유랑민이 되었다 아니 우리는 우주인이 되/었다

- 「버림받은 지구, 그 이후 - 암하레츠 시편 19」 중에서
(전집2: 192)

여기에서 시인은 인간에게 버려진 것들로 땅, 산과 들과 숲, 강과 바다, 하늘과 공기, 지구를 호명한다. 첨단과학의 시대를 살고 있는 현대인들은 지상의 모든 것들을 버리고 우주로 진출하고자한다. 모험심에 가득 찬 그들은 우주 식민지를 개척한다고 생각하지만, 실상 그들은 지구로부터 버림받은 우주의 “유랑민”에 불과하다. 인간이 자신의 거주공간인 지구를 훼손하고 또 다른 거주공간을 찾아 떠나기 이전부터 이미 인간은 지구로부터 버림받은 셈이며, 애써 자신을 우주인이라고 미화하는 인간의 뒷모습에는 자기존재의 근원으로부터 버림받은 자의 쓸쓸함과 처참함이 어려 있다.

20세기 서양철학의 지형을 바꾼 하이데거는 전통철학의 문제점을 한마디로 '존재망각(Seinsvergessenheit)'이란 말로 요약한다. 그에게 존재망각이란 존재자와 존재의 '차이'에 대한 망각을 뜻하며, 역동적인 존재를 자꾸만 존재자성(Seiendheit)으로 고정시키려는 태도를 가리킨다. 처음 하이데거는 망각마저 망각한 사람들에게 망각을 일깨우려 했다. 망각의 망각이라는 최악의 어둠을 막아보려 했다. 그러나 그는 곧 이런 '능동적' 시도조차 궁극적으로는 망각의 연장선상에 놓인 것임을 깨닫는다. 인간의 뜻대로 존재를 망각하거나 기억할 수는 없기 때문이다.

존재망각은 인간 주체의 과도한 빛(이성, 자유의지, 시선) 덕분에 발생한 맹목이다. 능동적인 기획으로 존재를 포착하려고 하면 할수록, 존재망각은 심화된다. 포착에 성공한 것만을 존재라고 믿기 때문이다. 존재를 잡기 위해 그물을 던지지만, 걸리는 것은 인간의 그림자뿐이다. 하이데거는 존재망각 대신에 종종 '존재유기(存在遺棄, Seinsverlassenheit)'라는 표현을 애용한다.²⁶⁾ 이 표현에 따르면, 존재는 인간에게 버려지기 이전에, 이미 인간을 버렸다. 우리가 존재를 떠나기 전에 이미 존재가 우리를 떠난 셈이다. 이런 점에서 하이데거는 사르트르적 시선의 주체가 아니라, 존재의 소리에 공명할 수 있는 매체가 되어야 한다고 주장한다. 능동은 오직 수동의 근본 조건을 충족시킬 때에만 긍정된다. 어찌면 타자적 존재를 온전히 감내하려는 노력만이 능동의 최대치일 수 있다.

여성철학자 아렌트는 『인간의 조건』에서 고정희와 비슷한 생각을 표현한 적이 있다.²⁷⁾ 우주선을 쏘아 올리면서 현대인들은 마치 우주의 거주민인 것처럼 행동한다. 사실 그들은 오래전부터 지구로부터의 탈출을 꿈꿔왔으며, 마침내 꿈을 현실로 만들었다. 그러나 아렌트가 보기에, 지구

26) 두 표현의 연관성을 언급하는 대목을 꼽는다면, 다음의 인용구를 지목할 수 있다. "존재유기는 존재망각의 근거이다."(M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989. S.114) "그것 [존재유기] 은 존재망각의 표지다."(M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976. S.339)

27) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우·태정호 역, 한길사, 1997. 서론 49-54쪽 참조.

는 인간의 조건이다. 물론 인간은 지구와 같은 자연적 세계만이 아니라 인공적 세계에서 거주한다. 바로 그 점에서 인간이 동물과 구별되지만, 인간이 생명체인 이상, 인공적 세계에서만 살 수는 없다. 생명 자체는 인공적 세계의 바깥에 있기 때문이다. (인간을 포함한) 개별 생명체는 지구상의 다른 모든 생명체들과 긴밀한 공생관계를 맺고 있기에, 그 관계망에서 이탈하면 죽음을 모면하기 어렵다. 인간은 자신이 그런 생명체임을 망각한 채 과학기술의 빛에 눈이 멀어, 자신과 지구가 연결되어 있다는 것을 보지 못한다. 심지어 인간의 생명조차 '인공적'으로 만듦으로써 자연과 이어진 마지막 땀줄까지 끊으려 한다. 현대인들은 인간의 조건인 지구로부터 탈출하려 하지만, 결과는 우주의 미아, 시인의 표현처럼 "지구촌의 난민"이자 우주의 "유랑민"이 될 뿐이다.

한편의 시가 내장하고 있는 시대인식의 폭과 깊이를 가늠해 보았다. 놀랍게도 시인은 벌써 오래전에²⁸⁾ 서구 현대철학의 고민까지 직관적으로 간파했다. 이것만으로도 시인은 우리에게 "황홀한 경악"을 안겨준다. 그런데 이와는 별도로 필자의 눈에 자꾸만 밟히는 구절이 있다. "우리가 우리를 버렸을 때 / 거기, 버림받은 뒷모습이 있을 뿐이다"라는 구절이다. 이제 마지막으로 한 가지만 더 묻기로 하자. 무엇이 시인에게 이토록 탁월한 혜안을 주었을까? 시인이 첨단인 서양 지성계를 바둥바둥 따라잡으려 했기 때문일까? 아니면 단지 시인의 천재덕분일까? 분명 그것만은 아니다. 눈에 밟히는 구절에 기대어 본다면, 아마 그녀가 초라했던 우리의 과거를 버리지 않았기에, 간절하게 어머니의 한과 "화답의 묘미"를 추구했기에, 이 같은 혜안을 얻지는 않았을까? 한(恨) 담론의 급격한 소멸이 잘 보여주듯, 전근대적인 냄새가 난다는 이유로 과거를 한시바빠 쓸어

28) 이미 첫 시집(1979)에 수록된 「아우슈비츠2 -십관의 날을 거두소서」에서 훨씬 더 신학적인 톤으로 동일한 모티브를 선취하고 있다. "너는 별판에서 무엇을 보았느냐? / 길의 끝은 아무도 몰라라 수 갈래 / 얼크러진 길, 그러나 모든 것은 / 두 갈래 길로 흐르고 있다 / 땅 버린 지주 땅 없는 저승길 가고 / 인정 버린 그대 이미 인정 없는 삶에 / 편다 하나님 버린 목숨 / 하나님 밖에 산다 버린 것들 속에 / 이미 버림받음이 있다"(전집1: 45)

버리는 것이 능사가 되어버린 오늘날, 버림받은 자의 참담한 뒷모습이 우리의 자화상은 아닐지. 시대에 버림받지 않기 위해 바빠 버리려고만 하는 우리들에게 시인은 또 말한다. “마차가 빠를수록 / 먼 곳을 보거라” (전집1: 389).

| 참고문헌 |

- 가라타니 고진, 『언어와 비극』, 조영일 역, 도서출판b, 2004.
- 가라타니 고진, 『탐구2』, 권기돈 역, 새물결, 1998.
- 고정희, 『고정희 시전집 1·2』, 도서출판 또하나의문화, 2011.
- 김동규, 「한국적 우울의 정체: 한(恨)과 멜랑콜리 사이」
- 김동규, 『멜랑콜리 미학-사랑과 죽음 그리고 예술』, 문학동네, 2010.
- 김동규, 『멜랑콜리아-서양문화의 근원적 파토스』, 문학동네, 2014.
- 김동규, 『하이데거의 사이-예술론—예술과 철학 사이』, 그린비, 2009.
- 김문주, 「고정희 시의 종교적 영성과 '어머니 하느님」, 『Comparative Korean Studies』, 19권 2호, 국제비교한국학회, 2011.
- 김진 외, 『한의 학제적 연구』, 철학과 현실사, 2004.
- 단테 알리기에리, 『신곡』, 김운찬 역, 열린책들, 2008.
- 발터 반 로숨, 『실험적 사랑-사르트르와 보부아르』, 양인모·정승화 역, 생각의 나무, 2003.
- 변광배, 『사르트르와 보부아르의 계약결혼』, 살림, 2007.
- 서광선 편, 『恨의 이야기』, 보리, 1988.
- 엠마누엘 레비나스, 『시간과 타자』, 강영안 역, 문예출판사, 2001.
- 이소희, 「고정희 글쓰기에 나타난 여성주의 창조적 자아의 발전과정 연구 -80년대 사회운동 및 사회문화적 담론과의 영향을 중심으로-」, 『여성문학연구』 제30호, 한국여성문학학회, 2013.
- 정과리, 『1980년대의 북극꽃들아, 빨고등을 불어라 - 내가 사랑한 시인들 두번째』, 문학과지성사, 2014.
- 정명교, 「자유의 형이상학」, 『사르트르의 문학적 세계』, 문학과지성사, 1989.
- 천이두, 『한의 구조 연구』, 문학과지성사, 1993.
- 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우·태정호 역, 한길사, 1997.
- 휴버트 드레이퍼스·손 켈리, 『모든 것은 빛난다 - 허무와 무기력의 시대,

서양 고전에서 삶의 의미 되찾기』, 김동규 역, 사월의책, 2013.

Benovsky Jiri, "Relational and Substantial Ontologies, and the Nature and the Role of Primitives in Ontological Theories", in: *Erkenntnis*, Vol. 73, No. 1 (July 2010).

Mustafa Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology", in: *American Journal of Sociology*, Vol. 103, No. 2 (September 1997).

I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*1, hrsg., von Wilhelm Weischedel, Bd.,XI, 4. Aufl., Suhrkamp, 1982.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2012(1943). (독일어 번역본: *Das Sein und das Nichts*, hrsg., von Traugott König, übers., von Hans Schöneberg und Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 9. Aufl. 2003, 한국어 번역본: 『존재와 무』, 정소성 역, 동서문화사, 2014)

M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989.

M. Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976.

〈Abstract〉

Discarded Freedom and Love
: Ko Jung-Hee and J. P. Sartre

Kim, Dong-gyu
(Yonsei University)

The aim of this paper is to compare Sartre's philosophy(especially his love-discourse) with the poems of Ko Jung-Hee in order to pursue the Korean change of western melancholy. The basic structure of this paper is constituted with the viewpoint and method of intercultural philosophy. Freedom and love are the dialogic horizon that Sartre shared with Ko. Sartre is a representative philosopher who reestablished the western discourse on love upon the basis of the freedom. The marital contract represents symbolically his own ideas about love. Sartre defines the meaning of love between free persons on the basis of substantial ontology. The mood of melancholy is necessarily derived from this kind of love. In Ko's poems is also the melancholic mood, because she accepted positively Sartre's ideas about the freedom. But that is not all the aspects Ko's poems have. She had grafted consciously the melancholy on the Han(恨) that Korean women have embraced traditionally. Because the poet could not accept the western freedom that is based on the substantial ontology. While Sartre's love is originally derived from narcissism, Ko's love is derived from the other-centric-love. For Sartre, freedom precedes love, while for Ko, love precedes freedom. It means that the 'relation' of love precedes the substance(or subject). Reinterpreting concepts of freedom and love in the viewpoint of the relational

ontology, she could poetize it from a different angle.

Ko Jung-Hee was interested in Han, when she was confirmed in her opinions, e.g. the western freedom is not perfect. And she had criticized modern freedom in her poems. In a poem, The period when we live without God after all!, she describes that modern freedom forced us to imprison ourselves in the end. "In the discarding there was already the discarded". In this quotation, we can read insights of postmodern philosophers, e.g. Heidegger and Arendt.

Key words: Melancholy, Han(恨), Liberty, Love, Substance, Subject, Individual, Medium, Relation

논문접수일 : 7.15 / 심사기간 : 7.16 - 8.5 / 게재확정일 : 8.10