2021년 프랑스문화예술학회 · 프랑스학회
추계 연합학술대회

유토피아, 돌아보기와 내다보기

UTOPIE, réflexions & perspectives

- 일시 : 2021년 11월 6일 (토) 11:50-18:20
- 장소 : 온라인 ZOOM 화상 회의실
- 주최 : 프랑스문화예술학회, 프랑스학회
- 주관 : 숙명여자대학교 프랑스언어 · 문화학과, 한국외국어대학교 프랑스어교육과
- 후원 : (재)김희경유럽정신문화장학재단

CFAF 프랑스문화예술학회
Association des études de la culture française et des arts en France

SEFC 프랑스학회

2021년 프랑스문화예술학회 · 프랑스학회
추계 연합학술대회

유토피아, 돌아보기와 내다보기

UTOPIE, réflexions & perspectives

- 일시 : 2021년 11월 6일 (토) 11:50-18:20
- 장소 : 온라인 ZOOM 화상 회의실
- 주최 : 프랑스문화예술학회, 프랑스학회
- 주관 : 숙명여자대학교 프랑스언어 · 문화학과, 한국외국어대학교 프랑스어교육과
- 후원 : (재)김희경유럽정신문화장학재단

CFAF 프랑스문화예술학회
Association des études de la culture française et des arts en France

ISEFC 프랑스학회

Association d'Études de la Culture Française et des Arts en France (CFAF)
Société d'Études Franco-Coréennes (SEFC)
COLLOQUE COMMUN D'AUTOMNE 2021

UTOPIE
Réflexions & Perspectives

- DATE : Samedi 6 novembre 2021 (11:50-18:20)
- LIEU : Colloque en ligne
- ORGANISATEUR : Association d'Études de la Culture Française et des Arts en France (CFAF)
  Société d'Études Franco-Coréennes (SEFC)
- HÔTE : Département de Langue et Culture Françaises de l'Université Sookmyung
  Département de Didactique du FLE de l'Université Hankuk des Études Étrangères
- PARRAINAGE : Kim Hee-Kyung Scholarship Foundation for European Humanities

CFAF 프랑스문화예술학회
Association des études de la culture française et des arts en France

SEFC 프랑스학회

초대의 글

회원 선생님들께,

현재 인류가 처한 COVID-19 팬데믹 상황 속에서, 많은 인문학자가 포스트 코로나 시대에 대한 적지 않은 전망을 내놓고 있습니다. 이 전망에는 예기치 않게 바뀌어버린 일상의 힘겨운 시공을 어떤 희망에 대한 기대로 채워보려는 성찰이 있음은 물론입니다.

프랑스문화예술학회와 프랑스학회는 이러한 현 시국에 발맞추어 〈유토피아, 돌아보기와 내다보기〉라는 주제로 2021년도 비대면 연합학술대회를 기획하였습니다. 중세부터 오늘날까지, 시대마다 기대 지평을 달리했던 유토피아의 다양한 해석과 표현을 문학과 예술, 사회적 담론 등의 영역에서 되짚어 봄으로써 프랑스 인문학과 문화예술 속 유토피아와 그 현재성을 재고하고, 가능하다면 대안 사회의 모델도 가정해보는 시간을 갖고자 합니다.

다양한 분야의 전공자 선생님들의 흥미로운 발표들과 토론들로 채워질 본 연합학술대회는 우리 모두에게 소중하고 의미 있는 학문의 장이 되리라 생각합니다. 회원 선생님들의 많은 관심과 참여 부탁드립니다.

2021년 10월

프랑스문화예술학회 회장 **정상현**

프랑스학회 회장 **이종오**

배상

Invitation

Chères et chers collègues,

Nous avons le plaisir de vous inviter à un colloque coorganisé par l'Association d'Études de la Culture Française et des Arts en France (CFAF) et la Société d'Études Franco-Coréennes (SEFC).

La situation actuelle, où de nombreuses perspectives sur l'ère post-corona affluent au milieu de la pandémie de COVID-19, nous fait revenir sur le passé mais aussi sur le présent de l'utopie discutée dans les sciences humaines ainsi que dans la culture et les arts français du Moyen Âge jusqu'à nos jours. Le colloque de cette année 2021 a donc pour thème "Utopie, Réflexions et Perspectives". En choisissant ce thème, nous voulons reconsidérer l'utopie et sa valorisation dans notre société actuelle et ainsi prendre le temps de la réflexion sur les perspectives pour une société d'avenir.

Des chercheurs de différents domaines évoqueront les sujets dans les trois sessions <Utopie et Littérature>, <Utopie dans les Arts et la Culture> et <Utopie et ses Horizons>. Des débats intenses et ouverts se poursuivront. Nous tenons d'ailleurs à exprimer toute notre gratitude aux chercheurs qui ont volontiers accepté les présentations et les discussions malgré leur emploi du temps très chargé, et nous tenons à remercier également les membres de nos deux sociétés pour l'intérêt qu'ils portent à ce colloque.

Octobre 2021

Président de la CFAF **JEONG Sang Hyun**

Président de la SEFC **LEE Jong Oh**

세부일정 및 프로그램

Ⅰ. 기조강연 및 총회

11:30-11:50	**학술대회장 입장 (온라인 로그인)**	
11:50-12:20	**학회별 총회 및 연구윤리교육**	
12:20-12:30	**개회사 및 축사** 개회사 : 정상현 (프랑스문화예술학회 회장) 축사 : 이종오 (프랑스학회 회장)	
기조강연		**사회자 : 최희재 (한국외대)**
12:30-13:10	허망한 시, 앞날의 시 : 시인의 유토피아적 의식	한대균 (청주대)
13:10-13:50	수치적 유토피아와 법치적 토폴로지	박제성 (한국노동연구원)
13:50-14:20	종합토론 토론자 : 신옥근(공주대), 김영욱(서울대)	
14:20-14:40	**휴식 및 이동**	

Ⅱ. 분과발표

제1분과	**유토피아와 문학**		**사회자 : 이순희 (고려대)**
14:40-15:30	김준현 (고려대)	중세 문학에 나타나는 '이상향' : 코카뉴를 중심으로	김준한 (고려대)
15:30-16:20	허지영 (서울대)	유토피아와 행복	이충훈 (한양대)
16:20-16:40	**휴 식**		
16:40-17:30	이정환 (인천대)	'없는' 장소를 어떻게 '있게' 만들 것인가? : 졸라의 『네 복음서』 총서의 「로로르」지 신문연재 과정에 나타나는 '유토피아'의 커뮤니케이션 방식에 관하여	정예영 (서울대)
17:30-18:20	서지형 (서울대)	유토피아와 정신분석 : 블랑쇼의 『아미나다브』에 나타난 상상계와 실재계	차지연 (충남대)

세부일정 및 프로그램

제2분과	유토피아와 문화예술		사회자 : 신지영 (경상대)
14:40-15:30	이나라 (동의대)	크리스 마케르의 정치적 유토피아와 디지털 유토피아	여금미 (광운대)
15:30-16:20	임동욱 (한국외대)	지역의 기억에 담긴 역사 인식과 유토피아 : 프랑스 역사야외극의 사례	송희영 (서울예대)
16:20-16:40	휴 식		
16:40-17:30	이현주 (프랑스고등사회 과학연구소 [북파리] 에뜨노세노로지 연구소)	팬데믹과 유토피아 : 한국의 프랑스 선교사와 순교 연극	임재일 (경기대)
17:30-18:20	한지형 (아주대)	20세기 지어지지 않은 건축과 도시의 상상	염대봉 (조선대)

제3분과	유토피아의 지평		사회자 : 윤현 (한남대)
14:40-15:30	신정아 (한국외대)	유토피아와 파국 사이 : 쿠쟁 드 그랭빌의『최후의 인간』에 나타난 종말론적 상상	박아르마 (건양대)
15:30-16:20	송태미 (한국외대)	우엘벡의 소설 『어느 섬의 가능성』에 나타난 유토피아의 불가능성	이수진 (인하대)
16:20-16:40	휴 식		
16:40-17:30	최인령 (서울대 이론물리학 연구소)	포스트 코로나 시대에 에코토피아 : 정보와 떠오름의 관점	김대영 (충북대)
17:30-18:20	토마 부셰 (로잔대)	유아기에 대한 유토피아적 해석. 데지레 베레(1810-1891)의 교육 사상과 실천	조화림 (전북대)

PROGRAMME

I. Session plénière

11:30-11:50	**Entrée dans la salle de conférence**	
11:50-12:20	**Assemblées générales & Formation de l'éthique de la recherche**	
12:20-12:30	**Cérémonie d'ouverture** Allocution d'ouverture : JEONG Sang Hyun (Président de la CFAF) Allocution d'accueil : LEE Jong Oh (Président de la SEFC)	
Intervention liminaire		**Modératrice** CHOI Hee Jae (Univ. Hankuk des Études Étrangères)
12:30-13:10	Poésie illusoire, poésie à venir: la conscience utopique du poète	HAN Dae Kyun (Univ. Cheongju)
13:10-13:50	Utopie numérique et topologie juridique	PARK Je Seong (Institut du Travail de Corée)
13:50-14:20	**Table ronde** SHIN Ok Keun (Univ. Nationale de Kongju) KIM Young Uk (Univ. Nationale de Séoul)	
14:20-14:40	**Pause-café**	

II. Sessions parallèles

Session 1	**Utopie et Littérature**		**Modératrice** LEE Soon Hee (Univ. Korea)
14:40-15:30	KIM Jun Hyun (Univ. Korea)	Paysage idéal dans la littérature médiévale: autour du pays de Cocagne	KIM Jun Han (Univ. Korea)
15:30-16:20	HUH Ji Young (Univ. Nationale de Séoul)	Utopie et bonheur	LEE Choong Hoon (Univ. Hanyang)
16:20-16:40	**Pause-café**		
16:40-17:30	LEE Jung Hwan (Univ. Nationale d'Incheon)	Comment rendre un lieu « inexistant » comme « existant » ?: une étude sur la communication d'une utopie dans les romans-feuilletons des *Quatre Évangiles* de Zola	CHUNG Ye Young (Univ. Nationale de Séoul)
17:30-18:20	SEO Ji Hyong (Univ. Nationale de Séoul)	Essai psychanalytique sur l'utopie: l'imaginaire et le réel dans *Aminadab* de Maurice Blanchot	CHA Ji Yeon (Univ. Nationale de Chungnam)

PROGRAMME

Session 2	**Utopie dans les Arts et la Culture**		**Modératrice** SHIN Ji Young (Univ. Nationale de Gyeongsang)
14:40-15:30	LEE Na Ra (Univ. Dongeui)	Utopie politique et utopie numérique de Chris Marker	YEO Keum Mee (Univ. Kwangwoon)
15:30-16:20	IM Dong Uk (Univ. Hankuk des Études Étrangères)	L'utopie dans la mémoire régionale et la reconnaissance de l'histoire: spectacles historiques en plein air en France	SONG Hee Young (Institut des Arts de Séoul)
16:20-16:40	**Pause-café**		
16:40-17:30	LEE Hyun Joo (Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord -Laboratoire d'Ethnoscénologie)	Crise et Utopie: théâtre des missionnaires catholiques français en Corée dans les années 1920	LIM Ja Eil (Univ. Kyonggi)
17:30-18:20	HAN Ji Houng (Univ. Ajou)	Imagination de l'architecture et de la ville non bâties au XX^{e} siècle	YEOM Dae Bong (Univ. Chosun)

Session 3	**Utopie et ses Horizons**		**Modérateur** YUN Hyeon (Univ. Hannam)
14:40-15:30	SHIN Jung A (Univ. Hankuk des Études Étrangères)	Entre utopie et catastrophe: imagination eschatologique dans *Le Dernier homme* de Cousin de Grainville	PARK Arma (Univ. Konyang)
15:30-16:20	SONG Tae Mi (Univ. Hankuk des Études Étrangères)	L'impossibilité d'une utopie dans *La Possibilité d'une île* de Houellebecq	LEE Soo Jin (Univ. Inha)
16:20-16:40	**Pause-café**		
16:40-17:30	CHOI In Ryeong (Univ. Nationale de Séoul -Centre de Physique théorique)	L'écotopie à l'ère post-corona: perspective de l'information et de l'émergence	KIM Dae Young (Univ. Nationale de Chungbuk)
17:30-18:20	Thomas BOUCHET (Univ. Lausanne)	La prime enfance saisie par l'utopie. Pensées et pratiques de l'éducation chez Désirée Véret (1810-1891)	CHO Hwa Rim (Univ. National Jeonbuk)

목차

기조강연

• 허망한 시, 앞날의 시 : 시인의 유토피아적 의식 ····· 3
한대균(청주대학교)

• 수치적 유토피아와 법치적 토폴로지 ····· 15
박제성(한국노동연구원 선임연구위원)

분과발표 제1분과 유토피아와 문학

• 중세 문학에 나타나는 '이상향' : 코카뉴를 중심으로 ····· 35
김준현(고려대학교)

• 유토피아와 행복 ····· 59
허지영(서울대학교)

• '없는' 장소를 어떻게 '있게' 만들 것인가? : 졸라의 『네 복음서*Les Quatre Évangiles*』 총서의 『로로르*L'Aurore*』 誌 신문연재 과정에서 나타나는 '유토피아'의 커뮤니케이션 방식에 관하여 ····· 71
이정환(인천대학교)

• 유토피아와 정신분석 : 블랑쇼의 『아미나다브*Aminadab*』에 나타난 상상계와 실재계 ····· 81
서지형(서울대학교)

분과발표 제2분과 유토피아와 문화예술

• 크리스 마케르의 정치적 유토피아와 디지털 유토피아 ····· 105
이나라(동의대학교)

• 지역의 기억에 담긴 역사 인식과 유토피아 : 프랑스 역사야외극의 사례 ····· 113
임동욱(한국외국어대학교)

목차

• 팬데믹과 유토피아 : 한국의 프랑스 선교사와 순교 연극 ····· 129
이현주(프랑스고등사회과학연구소 [북파리] - 에뜨노세노로지 연구소)

• 20세기 지어지지 않은 건축과 도시의 상상 ····· 141
한지형(아주대학교)

분과발표 제3분과 유토피아의 지평

• 유토피아와 파국 사이 : 쿠쟁 드 그랭빌의『최후의 인간』에 나타난 종말론적 상상 ····· 163
신정아(한국외국어대학교)

• 우엘벡의 소설『어느 섬의 가능성』에 나타난 유토피아의 불가능성 ····· 175
송태미(한국외국어대학교)

• 포스트 코로나 시대에 에코토피아 : 정보와 떠오름의 관점 ····· 189
최인령(서울대학교 이론물리학연구소)

• 유아기에 대한 유토피아적 해석.
데지레 베레(1810-1891)의 교육 사상과 실천 ····· 207
토마 부셰(로잔대학교)

발표자 약력 ····· 217

TABLE DES MATIÈRES

Intervention liminaire

• Poésie illusoire, poésie à venir: la conscience utopique du poète ····· 3
HAN Dae Kyun(Univ. Cheongju)

• Utopie numérique et topologie juridique ····· 15
PARK Je Seong(Institut du Travail de Corée)

Session 1 Utopie et Littérature

• Paysage idéal dans la littérature médiévale: autour du pays de Cocagne ····· 35
KIM Jun Hyun(Univ. Korea)

• Utopie et bonheur ····· 59
HUH Ji Young(Univ. Nationale de Séoul)

• Comment rendre un lieu « inexistant » comme « existant » ?:
une étude sur la communication d'une utopie dans les romans-feuilletons des *Quatre Évangiles* de Zola ····· 71
LEE Jung Hwan(Univ. Nationale d'Incheon)

• Essai psychanalytique sur l'utopie:
l'imaginaire et le réel dans *Aminadab* de Maurice Blanchot ····· 81
SEO Ji Hyong(Univ. Nationale de Séoul)

Session 2 Utopie dans les Arts et la Culture

• Utopie politique et utopie numérique de Chris Marker ····· 105
LEE Na Ra(Univ. Dongeui)

TABLE DES MATIÈRES

• L'utopie dans la mémoire régionale et la reconnaissance de l'histoire:
spectacles historiques en plein air en France ····· 113
IM Dong Uk(Univ. Hankuk des Études Étrangères)

• Crise et Utopie:
théâtre des missionnaires catholiques français en Corée dans les années 1920 ····· 129
LEE Hyun Joo(Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord -Laboratoire d'Ethnoscénologie)

• Imagination de l'architecture et de la ville non bâties au XX^{e} siècle ····· 141
HAN Ji Houng(Univ. Ajou)

Session 3 Utopie et ses Horizons

• Entre utopie et catastrophe:
imagination eschatologique dans *Le Dernier homme* de Cousin de Grainville ····· 163
SHIN Jung A(Univ. Hankuk des Études Étrangères)

• L'impossibilité d'une utopie dans *La Possibilité d'une île* de Houellebecq ····· 175
SONG Tae Mi(Univ. Hankuk des Études Étrangères)

• L'écotopie à l'ère post-corona: perspective de l'information et de l'émergence ····· 189
CHOI In Ryeong(Univ. Nationale de Séoul-Centre de Physique théorique)

• La prime enfance saisie par l'utopie Pensées et pratiques de
l'éducation chez Désirée Véret (1810-1891) ····· 207
Thomas Bouchet(Université de Lausanne)

기조강연

- 허망한 시, 앞날의 시 : 시인의 유토피아적 의식
  - **한대균**(청주대학교)
- 수치적 유토피아와 법치적 토폴로지
  - **박제성**(한국노동연구원 선임연구위원)

기조강연

허망한 시, 앞날의 시

- 시인의 유토피아적 의식

한대균(청주대학교)

I

존경하는 학회 회원 교수님, 저는 오늘 유토피아라는 주제를 놓고 토론하는 학회장에서 용어를 통한 논의의 관점에서 볼 때 사소하다 할 수 없는 한 가지 문제를 말씀드리면서 발표를 시작하고자 합니다. 토머스 모어가 자신의 저서 『유토피아』의 끝에 놓은 (물론 책의 편집은 판본마다 상이합니다만) 몇 가지 단시 중의 한 곳에서 "어디에도 없는 나라"와 "행복한 나라"가 언급됩니다. 즉, "Utopia"와 "Eutopia"인데, 전자는 우리가 흔히 발음하는 유토피아입니다. 이 두 나라가 하나의 동일한 나라가 될 수 있다는 점을 알리고자 하는 것이 토머스 모어의 책 내용일 것입니다. 우토피아가 과연 유토피아인지, 혹은 우토피아를 그리는 자들은 모두 유토피아를 향하는 것인지 살펴볼 때 이 구분은 필요하다고 생각합니다. 이 짧은 시 한 편은 우토피아에 5년간 거주했다는 히틀로다이오의 조카가 쓴 것으로 모어는 말하고 있습니다. 어디에도 없는 나라를 나의 나라로 불렀던 시인이 이제 행복한 나라를 자신의 이름으로 만든다는 이 단시는 그 자체로 시인의 유토피아적 의식을 드러내고 있습니다. 어디에도 없는 나라와 행복한 나라가 한 몸이라고는 하나, 그 우토피아는 문자 그대로 없는 나라가 아니겠습니까. 따라서 저는 본 발표에서 식민지 혹은 제국주의 통치에 억압된 시인들이 찾고자 하는 나라를 행복의 나라, 유토피아라고 부를 것입니다. 유토피아적 의식에 무장된 작가들이지만 그들의 노래는 늘 허망합니다. 없는 것, 사라진 것, 되찾고 싶은 것에 대한 그들의 그리움은 유토피아를 향한 "거꾸로 선 꿈"이기 때문입니다. 일제 강점기의 윤동주, 프랑스 식민지 마르티니크의 시인 에메 세제르 등이 남긴 탈식민화 작품들은 이런 그리움의 전형입니다. 그들의 '허망한 시'는 식민지를 자연법에 따른 정당한 권리로 말하는 토머스 모어, "위치를 가지는 유토피아"의 하나인 "헤테로토피아"로 규정하고 있는 푸코를 다시 읽게 합니다. 무엇보다 식민지 지식인으

로서의 절규와 절망은 담론 속 식민지를 넘어서는 것이며, 허망한 시어들 속에서도 앞날에 대한 시적 기대는 무르익기 때문입니다.

시적 메시지는 시인의 존재와 그를 둘러싸고 있는 현실과의 괴리에서 생산됩니다. 시가 현실로 그 무엇을 말한다 해도, 시인의 의식은 이미 다른 곳의 생에 닿아있으며 이 엇갈림 속에서 시어는 생명력을 획득할 것입니다. 존재하지 않는 장소를 시의 나라로 삼고자 하는 것, 이것이 시인의 유토피아적 의식입니다. 오래전 제가 유학을 마치고 돌아와 처음 맞닥뜨린 감동의 시는 진이정의 『거꾸로 선 꿈』이었습니다.[1] 시집의 첫 시 「시인」을 읽어보겠습니다.

시인이여,
토씨 하나
찾아 천지를 돈다

시인이 먹는 밥, 비웃지 마라

병이 나으면
시인도 사라지리라

춘천 기지촌의 기억과 이름 지울 수 없는 시간에 대한 그리움을 담고 있는 시인, 진이정의 표현대로, 시인은 병든 존재입니다. 그것은 보들레르에게는 '불운'이요, 랭보에게는 '저주'에 해당하는 숙명적 병일 것입니다. 시인은 병이 들었기에, 토씨 하나 찾아 천지를 돌고 있습니다. 역사와 현실이 존재하는 한, 그 앞에서 자신의 언어를 찾아야 하는 책무는 끝이 없을 것이며, 병은 낫지 않을 것입니다. 시인이 사라지는 일도 없을 것입니다. 이 시적 의식이 시인의 본질적 자아, 즉 '아트만'이라고 시인 진이정은 말합니다. 영혼이라고도 불릴 수 있는 자아가 몰락하고 심지어 자아의 존재를 부인하는 것은 "거꾸로 선 현실"에서 시인이 살고 있기 때문입니다.

아트만이 무너진 마당에
인생이 꿈이란 건, 그 얼마나 번한 비유인가
이제부터 나의 우파니샤드는
거꾸로 선 현실이다.

1) 진이정, 『거꾸로 선 꿈을 위하여』, 세계사, 1994.

이 “거꾸로 선 현실” 앞에서, 우리는 랭보가 던지는 저 절대의 질문, “오 계절이여, 오 성이여 / 결함 없는 영혼이 어디 있으랴”를 생각하게 됩니다. 모든 영혼에는 상처가 있으며, 흠결이 있다는 것이 아니겠습니까? 영혼이라는 아름다운 말 자체에 존재성이 부여되었다고 사르트르는 언급합니다만, 진이정의 이 결함투성이의 아트만은 제국주의적 지배의 가난한 나라에서는 하나의 수치스러운 병명에 불과합니다. 미국 중앙정보부, 백인 병사, 적산가옥, 허망한 나라.... 그의 메시지는 반-제국, 탈-식민의 구렁에서 자라나고 있었습니다. 토씨 하나 찾아 천지를 헤매는 시인의 언어는 미 병사들과 합석시킨 지아이의 위스키와 웃음소리가 음악처럼 흐르던 ‘엘 살롱 드 멕시코’라는 캠프 페이지 기지촌 살롱에서 만발합니다. 시인은 빈 위스키 병을 손에 쥐고 쓰러져 있는 외삼촌을 혁명에 참여할 수 없는 룸펜프롤레타리아로 묘사하고, 제 삶의 패배를 노래합니다. 시인이란 “자기의 개별적 패배를 통해 인간 모두의 패배를 증언하기 위하여 자신의 삶이 좌절을 겪도록 처신”[2]하는 자라고 사르트르는 주장합니다. 그러나 랭보의 저 절대적 질문에서처럼, 시인의 영혼은 스스로 존재하는 것이며, 상처받고 패배하기를 의도적으로 선택한 것은 아닙니다. 랭보는 이 질문을 던지기 전에 “행복은 나의 숙명, 나의 회한, 나의 구더기였다”라고 말합니다. 회한이고 구더기였던 행복을 숙명으로 안고 가는 영혼은 결함과 상처투성이의 패배한 자의 것이지만, 그 자만이 누구도 피할 길 없는 행복에 대한 연구, 유토피아에 대한 기획에 나서는 것입니다.

시의 감동은 아름다운 언어에 역사성이 부여될 때 나타납니다. 그런 시적 특성은 패배한 역사에 대한 회한이며 그 회한으로부터 나오는 저항의 언어 자체라는 것을 현대시가 말해주고 있습니다. 말하자면 그것은 유토피아를 향한 아트만의 끊임없는 몸부림일 것입니다. 제국주의나 식민주의 속에서 자신의 땅을 잃은 어처구니없는 현실에서 시인은 이방인이 되고, 시어를 통해 이 병의 증상을 드러내며 세계와 소통하고 패배 의식을 공유함으로써 반항은 역사성을 띠게 됩니다. 지배하는 자와 지배당하는 자의 관계에 대한 항거, 두 민족 사이의 사물화 된 이 관계가 일상이고 합법인 사회 자체에 대한 전도를 역사적 반항이라고 할 수 있습니다. 현 상황에 대한 역사 뒤집기- 즉 유토피아에 대한 실현- 는 프란츠 파농의 말처럼, 물리적 힘으로도 사상의 힘으로도 가능할 것입니다. 그러나 시인은, 자신의 언어로, 서정과 서사가 절묘하게 어울려진 시의 언어로, 거꾸로 선 현실을 돌려놓을 책무가 있는 것입니다.

그 점에서 저는 1984년 동아일보 신춘문예 당선작인 안도현의 「서울로 가는 全琫準」을 읽고자 합니다.[3] 시란 바로 이런 서정적 앙가주망이 근간이어야 한다는, 시의 본질에 대한 확고

2) Jean-Paul Sartre, “Qu'est-ce que la littérature?”, *Situation, II*, Gallimard, 1975(1948), p. 87 : Il (...) s'arrange pour échouer dans sa propre vie, afin de témoigner, par sa défaite singulière, de la défaite humaine en général.”

3) 안도현, 『서울로 가는 전봉준』, 민음사, 1984.

한 생각을 가지고 같은 해 가을 유학을 떠났던 기억이 납니다. 시는 이렇게 시작됩니다.

눈 내리는 萬頃들 건너 가네
해진 짚신에 상투 하나 떠 가네
가는 길 그리운 이 아무도 없네
녹두꽃 자지러지게 피면 돌아올거나
울며 울지 않으며 가는
우리 琫準이
풀잎들이 북향하여 일제히 성긴 머리를 푸네

[...]
못다한 그 사랑 원망이라도 하듯
속절없이 눈발은 그치지 않고
한 자 세 치 눈 쌓이는 소리까지 들려오나니

동학 농민 운동이 처참히 진압되고 추운 겨울 서울로 압송되어 가는 전봉준의 참담한 모습, 한 개인의 운명의 실패일 뿐 아니라, 역사의 패배가 시어의 리듬을 바탕으로 한 서정성으로 더욱 절절히 우리 가슴에 와 닿고 있습니다. 「서울로 가는 全琫準」은 죽음의 도정에 선, 혁명을 이끈 어느 영웅 이야기에 그치지 않고, 좌절된 혁명을 바라보는 민중의 슬픔, '북향하는 풀잎들'의 한 서린 분노라는 내면적 시적 서정이 언어의 리듬 속에서 동반되고 있는 것입니다. 마지막 연에서 시인은 관군에 끌려가며 우리를 바라보는 전봉준의 강렬한 눈빛에서 이렇게 외치는 소리를 듣습니다.

들꽃들아
그 날이 오면 닭 울 때
흰 무명띠 머리에 두르고 동진강 어귀에 모여
척왜척화 척왜척화 물결소리에
귀를 기울이라

한양으로 압송되는 전봉준'의 저 허망함을 어느 누가 그 무엇으로 달래줄 수 있겠습니까? 동진강 가에서 척왜척화를 외치는 저 민중들의 물결 같은 외침은 1980년 5월 '광주'를 겪은 직후인 1984년 초 독자의 의식이 품고 있는 역사성 속에서 육화되고 있는 것입니다. 일본이나 청나라의 제국주의적 지배와 부패한 조선 관리들의 억압으로 부터 벗어나 농민들이 스스로 찾

고자 하는 나라는 ‘어디에도 없는 나라’의 이상적인 모습이 아니라, ‘행복한 나라’라는 구체적 존재이어야 합니다. 그것은 농민-민중들이 자신의 주권을 찾아 수치와 억압에서 벗어날 수 있는 나라임이 분명하다는 것을 우리는 잘 알고 있습니다. 힘없는 농민들이 농기구를 들고 무장한 채 봉기하는 것은 유토피아 건설의 한 과정입니다. 그들은 파농이 말하는 ‘대지의 저주받은 자들’의 대표적 계층으로서, 민족에 대한 순수한 헌신성을 지닌 채, 늘 해방의 문제를 생각합니다. 그들이 유토피아의 꿈을 그리며 자신을 완전히 희생할 각오로 “흰 무명 띠 머리에 두르고 동진강 어귀에 모여” 혁명에 참여한들 그들에게 무슨 잘못이 있겠습니까? 그들의 유토피아는 신화 속 황금시대의 것도, 약속의 땅 가나안도 아니며, 모어가 묘사하는 유토피아는 더욱 아닙니다. 특히나 모어의 유토피아는 그들이 그토록 고통을 당하는 식민지이기 때문입니다.

II

집단주의적 국가형태를 띠고 있는 모어의 유토피아에는 지배당한 원주민이 있고 노예가 있습니다. 더구나 유토피아 섬 인구가 일정 수준을 넘어서면 시민들을 징발하여 섬 근처 본토로 파견, 그곳을 식민지로 다시 개척합니다. 식민지 개척자들은 원주민의 생활방식과 문물제도를 동화시키려 하지만, 자신들이 만든 법을 원주민들이 거부한다면 개척지에서 추방하고 심지어 그들에게 전쟁도 선포한다는 토머스 모어의 저 이상한 유토피아는 피지배자에게 결코 유토피아가 될 수 없을 것입니다. 그것은 조지 오웰의 『1984』[4]에서 끊임없이 반복되는 슬로건, “전쟁은 평화”라는 해괴한 논리를 통치 수단으로 삼는 극단적 전체주의 세계와 다를 바 없는 것입니다. 소유권을 주장하는 자가 땅을 경작하지 않고 버려두었을 때 다른 사람이 그 땅을 사용하거나 소유해서 경작하는 것이 자연법에 따라 당연한 권리로 보장되어 있다는 토머스 모어의 주장[5]은 근대 제국주의의 식민지 지배 정당화에 차용되어왔습니다. 이것이 과연 모어의 책 제목대로 ‘최상의 공화국의 형태’일까요? “모어 당시에는 이러한 세계가 미래적인 것이었지만, 오늘날 안목에서 보면 산업혁명 후의 자본주의 체제에서 여지없이 실현된 세계이며, 진보의 개념을 주축으로 했다는 점에서 보면 올더스 헉슬리의 『굉장한 신세계』라든가 조지 오웰의 『1984년』과 같은 역(逆) 유토피아(antiutopia)의 계보에 드는 것”[6]이라는 김윤식 선생의 언급은, 비록 그것이 제국주의가 아닌 자본주의 체제에 관한 것으로 머물러 있지만, 상당히 타당합니다. 이 지점에서 우리는 에메 세제르를 이야기해야 할 것입니다. 프랑스 식민지 마르티니

4) 조지 오웰, 『1984』, 정회성 옮김, 민음사, 2003.
5) 토머스 모어, 『유토피아』, 박문재 옮김, 현대지성, 2020, 122-123쪽 참조.
6) 김윤식, 『황홀경의 사상』, 홍성사, 1984, 34-35쪽.

크의 시인 에메 세제르가 『식민주의에 관한 담론』[7]에서 서구의 근대 인본주의를 사이비라고 외치기 전까지는, 19세기에서 20세기 전반부까지 이어지는 제국주의 역사의 불합리성과 잔혹함 그리고 제국주의자들의 터무니없는 자연법의 해석에 대하여 누구도 이의제기한 적이 없었습니다. 스스로 만들어낸 프롤레타리아 문제와 식민주의 문제를 서구 문명이 해결할 능력을 잃어버린 것은 그것들을 합리화하고 있는 르낭을 비롯한 소위 인본주의자들 때문이라고 에메 세제르는 비판합니다. 피식민지배자들을 야만인이라고 부르고, 그들이 모든 사람의 부를 위해 사용하라고 신이 맡겨준 풍요로운 것들을 그들의 무능력과 게으름 때문에 버려두는 것을 인본주의는 용인할 수 없다고 주장하며 식민 지배를 정당화하는 뮐러 목사도 예로 들고 있습니다. 강하고 모든 것이 잘 갖추어진 국가들을 위하여 공적 이익이라는 목적으로 비유럽 민족들을 동원하는 것은 합법이라고 판단하며, 심지어 “우수한 인종에 의한 열등한 혹은 퇴화된 인종의 갱생은 인류애의 섭리적인 질서에 속하는 일이다”[8]와 같은 르낭의 말은 히틀러의 것으로 착각할 수 있다고 격렬히 비난합니다. 1955년도에 쓴 이 책에서 이미 나치의 광기를 접했던 에메 세제르이기에 사이비 인본주의자들과 비교할 수 있었을 것입니다.

여기서 우리는 나치의 집권 초기인 1935년 파시즘에 대항하는 국제작가회의에 주목할 필요가 있습니다. 더구나 1935년 6월 21일부터 25일까지 닷새간 파리에서 열린 이 작가회의는, 에메 세제르는 물론이거니와, 우리의 저항 시인 윤동주와 관련 있기 때문입니다. 유럽에서 파시즘과 같은 극단적 민족주의가 민주주의와 인권을 파괴하고, 식민주의 통치가 만연하였던 제국주의 시대에 38개국 230명의 대표단들이 「문화의 옹호를 위하여」라는 주제로 개최한 대규모 작가회의였습니다. 100여 명의 작가들이 세션의 소주제에 따라 각자 발표하였는데, 이들 중에 올더스 헉슬리, 앙드레 지드, 로맹 롤랑, 브레히트, 트리스탕 짜라, 앙드레 브르통, 루이 아라공, 보리스 파스테르나크 등 당대의 저명한 작가들이 다수였습니다.[9] 같은 해 3월 창간호가 나왔던 에메 세제르의 『검은 학생』은 5-6월 호에 카리브 해 군도 대표단이 이 작가회의에서 읽은 선언서 전문을 게재했을 뿐 아니라, 방다, 지드, 말로, 앙리 바르뷔스, 엘뤼아르 등의 발제 및 토론 내용을 상술하고 있습니다. 세제르가 파리에서 만났고 또 영향을 받았다고 회상하는 미국 흑인작가들 중에 랭스턴 휴즈가 있습니다. 휴즈는 이 작가회의를 주최한 협회의 미국 정회원이었는데, 또 한 명의 미국 정회원이 월도 프랭크라는 작가입니다. 국내에서도 1935년 이 작가회의 이후, 정인섭, 백철, 임화 등을 중심으로 인본주의에 대한 토론이 활발해지고 “행동적 휴머니즘”이 새롭게 대두되지만[10], 윤동주가 이 파리 작가회의와 직접 관련되는 것은 바

7) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la négritude*, Présence africaine, 1955 et 2004.

8) *Ibid*., p. 15.

9) Cf. *Pour la défense de la culture*, Les textes du Congrès international des écrivains. Paris, juin 1935, réunis et présentés par Sandra Teroni et Wolfgang Klein, Éditions Universitaires de Dijon, 2005.

로 이 월도 프랭크의 발제문에 대한 강독을 통해서입니다.

윤동주의『하늘과 바람과 별과 詩』에 수록되지 않는 작품 중에「못자는 밤」[11]이란 초고 형태의 시가 있습니다. 이 시가 쓰인 원고지의 여백에 시인이 메모 형식으로 적어놓은 다음과 같은 내용의 글에 주목하고자 합니다.

> 월도 프랭크
>
> 미(美)를 구하면 구할수록 생명이 하나의 가치임을 인정한다. 왜냐하면 미를 인정하는 것은 생명에 대한 참여를 기꺼이 승인하고 생명에 참가하는 것과 다름없기 때문이다.[12]

미국 대표로 참가한 월도 프랭크는「작가의 본질적 의무」라는 제목으로 발표하였는데 윤동주는 1935년 11월에 출판된 일본어 번역본으로 이 글을 읽고 원고지 여백에 몇 문장을 적어두었던 것입니다. 프랭크는 이 글에서 서구에서 목격되는 인본주의의 위기를 지적하고 작가의 본분이 무엇이어야 하는가를 말하고 있습니다. 예술가는 개별적 특성 속에서 아름다움을 추구하는 존재이지만 다른 대상과의 일체감 속에서 보편성이란 가치를 설명해야 할 의무를 지녔다고 그는 주장합니다. 20세기 전반의 역사적 혼란들이 모두를 서로 간의 갈등 속에 빠뜨리고 불신과 절망만을 안겨줄지 모르지만, 작가는 자신과 자신이 속한 사회의 가장 암울하고 어두운 역사를 말할 때도 삶에 대한 사랑으로 글을 써야 한다는 것입니다. 프랭크의 발표문은 작가회의 직후에 발행된 1935년 8월 15일 자『유럽』지에 실려 있는데, 이에 관한 글과 아울러 연이어 나오는 윤동주의 인용문을 우리의 번역을 통하여 읽어보겠습니다.

> 우리 실존의 갈등들은 우리를 지치게 하고 우리가 죽음 후에도 살아 숨 쉰다고 생각할 정도로 우리를 혼동시킬 수 있다. 불신과 절망으로 우리를 가득 채울 수도 있다. 그렇지만, 우리가 쓰는 글의 가장 암울한 부분은, 비록 상처받고 변형된 사랑일지라도, 삶에 대한 그런 사랑으로 이루어진 것이다. 아름다움이 탐구되는 한, 삶은 하나의 가치라는 것이 인정된다. 아름다움에 대한 인정은 우리 쪽에서 그것을 즐겁게 받아들인다는 것이고, 삶의 한가운데에 우리가 참여하는 것과 다름 아니기 때문이다[13]

---

10) 김영민,『한국근대문학비평사』, 소명출판, 1999, 453쪽 이하.

11) 윤동주,『사진판 윤동주 자필 시고전집』, 왕신영, 심원섭, 오오무라 마스오, 윤인석 엮음, 민음사, 2002(1999), 173쪽.

12) 다고 기치로,「생명의 시인 윤동주」, 이은정 옮김, 한울, 2018, 51쪽.

13) Waldo Frank, “Le devoir essentiel de l'écrivain”, *Europe*, numéro 152, 15 août 1935, p. 545.

식민통치의 어두운 시대를 보내고 있는 지식인 윤동주는 비록 상처받고 변형된 사랑일지라도 시를 쓸 수 있는 것은 “삶에 대한 사랑”이라는 프랭크의 글에 크게 감동되었을 것입니다. 시인에게 “병”이 있는 한, 시대에 의하여 불운에 빠져 있고 저주받고 있는 한, 시는 계속되는 것입니다. 그 시가 현실의 고통을 사랑으로 표현하는 것은 시인의 유토피아적 의식에서 나온 것이며, 이는 ‘작가의 본질적 의무’가 될 것입니다. 윤동주가 릿교 대학 유학 시절 동경 하숙방에서 썼던, 1942년 6월 3일 자 작품 「쉽게 씨워진 詩」[14]는 이렇게 시작됩니다.

窓밖에 밤비가 속살거려
六疊房은 남의 나라,

詩人이란 슬픈 天命인 줄 알면서도
한줄 詩를 적어볼가

시인이란 슬픈 천명인 줄 알면서도 / 한 줄 시를 적어볼까...글쓰기에 대한 시인의 이 소명은 어디서 나오는 것입니까? 삶에 대한 상처 입은 사랑이며 치유될 수 없는 시인의 병이 아니겠습니까? “육첩방은 남의 나라”라며 동경 유학생 윤동주는 절대적 고립감과 소외감을 토로합니다. 억압된 민족의 시인에게서 “나라”라는 말은 그 자신 자체이며 그의 실존이 정당성을 갖게 되는 공간입니다. 그곳은 ‘게니우스 로키’라는 장소에 대한 형이상학적 특성을 넘어 조상 대대로 이어져 왔던 내 민족의 진정한 삶이 앞으로도 지속될 땅입니다. 빼앗긴 내 나라 밤하늘에서 시인이 불러보는 멀리 북간도의 어머니, 그리고 소학교 때 책상을 같이 했던 이국 소녀들과 애기 어머니 된 계집애들과 가난한 이웃 사람들의 이름들....이 독백의 「별 헤는 밤」은 그 얼마나 허망한 시입니까? 별들이 아스라이 멀 듯, 너무나 멀리 떨어져 있는, 존재하지 않는 저 존재들, 이곳에 없는 것들에 대한 시어의 몸부림은 나라가 탈취된 시인이 앞길을 찾아가는 역사의 도정입니다. 여기서 윤동주가 불러보는 프랑시스 잠이나 릴케의 시가 그에게 그 무엇도 주지 못할 것은 자명합니다. 서구의 시인들이, 그들의 시가 동양의 식민지 청년에게 허망하긴 마찬가지입니다. 없는 것들, 그리운 것들에 대한 응답 없는 부름, 식민지 지식인이 기댈 곳 없는 서구 지성의 의미 잃은 인본주의, 시인의 절망은 이중적입니다. 이것은 귀국을 앞에 두고 『어느 귀향에 관한 수첩』을 써 내려간 파리 유학생 에메 세제르의 참담함과 다름없습니다. 이 장편의 서사시는 그의 나라를 되찾기 위한 고통스러운 고백이며, 유토피아에 대한 존재론적 탐구인 것입니다.

14) 윤동주, 『사진판 윤동주 자필 시고전집』, 위의 책, 180-182쪽.

III

세제르는 1935년 국제작가대회에 참가했거나 파리에서 만났던 미국 흑인 작가들이 자신에게는 하나의 계시였으며, 학교에서 읽고 배우는 호메로스, 베르길리우스, 코르네유, 라신으로는 부족했다고 말합니다. 라마르틴, 빅토르 위고, 알프레드 드 비니는 식민지 작가들의 현실적 근심에 전혀 응답하는 것이 없었다고 토로합니다. 피식민지 작가들은 지배자의 문화가 아닌 그들 자신의 문화에 속한다는 의식을 통해 흑인들의 자존을 찾아야 하며, 자유, 평등, 박애라는 혁명 이념에서 벗어나, 민족의 정체성을 본질로 하는 새로운 인본주의가 필요한 것입니다. 그들이 찾는 행복한 나라, 그들의 유토피아는 프랑스 고전적 작가들의 것과는 결코 같은 세계가 될 수 없습니다. 세제르가 랭보를 인정한 것은 랭보가 "나는 검둥이다"라고 선언한 데 연유가 있습니다. 1941년 뉴욕으로 향하던 중 마르티니크에 들른 앙드레 브르통이 랭보의 『검둥이 책』을 놓고 세제르와 토론하고, 세제르를 "위대한 흑인 시인"[15]이라고 칭송하는 것은 『어느 귀향에 관한 수첩』에서 그의 고향, 마르티니크에 대한 무서운 자책과 비난 그리고 강한 저항의 생명을 보았기 때문입니다. 그 '수첩'에는 유토피아에 대한 시인의 의식이, 상상력의 광기가 아닌 지배자에 대한 저항의 광기로 무장한 채, 논리와 싸워 이기는 시어의 새로운 체계로 드러나고 있다는 점을 앙드레 브르통은 주목했던 것입니다. 앙드레 브르통은 『초현실주의 선언』을 "실존은 다른 곳에 있다"[16]라고 외치며 끝내고 있습니다. 이 메시지는 식민이나 제국통치 아래의 작가들에게 유토피아에 대한 희망을 버릴 수 없게 만들며, 그들을 초현실주의로 끌어들이는 강렬한 단언이 되었습니다. 그 '다른 곳'과 현실의 괴리에서 시가 태동 되고, 시는 절망의 언어로 희망의 시간을 노래합니다. 이것은 "진정한 삶은 없다"라고 선언한 후, 여기를 떠난 랭보의 시적 전언이 아니겠습니까? 그렇기에 앙드레 브르통은 "랭보는 삶의 실천 속에서 그리고 다른 곳에서 초현실주의자다"[17]라고 말한 것입니다. 프란츠 파농은 혁명문학이나 민족문학이 나오는 과정을 설명하며, 초기에는 식민지 문학도 상징주의, 초현실주의를 발견하지만, 자신의 정체성이 혼란에 빠진 이후에야 투쟁의 단계로 나아간다고 말합니다.[18] 에메 세제르 역시 상징주의 시인 랭보와 시적 교감을 이루고, 초기 작품에서 초현실주의적 경향을 보이고 있지만, 지배자 문학의 모방이 아닌 것은 분명합니다. 브르통이 상상력을 옹호하며 이성의 질

15) André Breton, "Un grand poète noir", Préface à l'édition de 1947, in *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire, Présence africaine, p. 77.

16) André Breton, "Manifeste du surréalisme", *Oeuvres complètes*, T.I, Gallimard, 1988, p. 346 : "L'existence est ailleurs".

17) *Ibid*., p. 329 : "Rimbaud est surréaliste dans la pratique de la vie et ailleurs".

18) Cf. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Préface de Jean-Paul Sartre (1961), préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002), Éditions La Découverte & Syros, 2002, p. 211-212.

곡을 거부하는 글쓰기로 문학 사조를 이끌어왔다면, 세제르는 이성 중심의 서구 근대사 자체를 부인했던 것입니다. 세제르의 『어느 귀향에 관한 수첩』이나 『놀라운 무기들』의 시편들은 그런 독법을 요구하고 있습니다. 사르트르가 "검은 오르페우스"[19]라고 부르는 이 마르티니크의 시인은 서사시의 주체로 포르-드-프랑스의 배고프고 게으른 민중을 선택했으며 자신의 언어로 그 민중을 바라보고 그들이 포기한 희망을 말한 것입니다. 그것이 민중을 위해 글을 쓰는 식민지 작가의 의무이기 때문입니다.

지난 2017년 6월 말, 제가 학회 참가 차 들른 마르티니크의 포르-드-프랑스의 거리 풍경은, 세제르가 묘사한 것과 같을 수는 없겠지만, 토요일 오전 시내를 어슬렁거리는 민중들의 무기력은 그리 변한 것 같지 않았습니다. 오후가 되자, 상점의 문들은 모두 닫혔고 우리 같은 여행자들이나 집 없고 하릴없는 하층민들만이 듬성듬성 모여 있는 황량한 거리에는 활력이 사라지고, 희망 따위의 듣기 좋은 것들은 일찍이 포기된 것으로 보였습니다. 그들이 행복한 나라, 흑인의 정체성이 본질인 나라로 나아가는 길은, 세제르가 후에 회상하는 것처럼, 이 "닫힌 비좁은 세상, 식민지적 세상"[20]을 당당하게 마주하며 시작됩니다. 파리의 라땡 가에서 식민지 유학생 에제르는 이렇게 외칩니다.

> 떠나리라. 이 나라 내 나라로 젊고 팽팽한 얼굴로 돌아와 내 육신을 만든 진흙의 이 나라에게 말하리라, "난 오랫동안 방황했노라 이제 그대 상처의 버림받은 추악함으로 돌아오리라"[21]

고향 땅 진흙으로 시인의 육신은 만들어졌고, 상처투성이의 대지는 시인에게 결함 많은 영혼을 육신에 넣어주었습니다. 그리고 시인의 언어는 치유의 대상으로 시인의 영혼을 선택한 것입니다. 지배당한 시인들은 늘 이런 상처 속에서 존재합니다. 시인은 본래 거꾸로 선 꿈을 노래하는 자일지도 모릅니다. 위고는 망명지 건지 섬에서 죽은 딸의 영혼을 불러내려 하였고, 랭보는 몰락한 파리의 함성을 재건하고 자신의 언어로 삶을 바꾸려 하였으며, 본푸아는 표현해내길 없는 현존의 인상을 시어로 환기하고자 했습니다. 그렇기에, 앙드레 브르통이 위고도 랭보도 초현실주의자였다고 말하는 것인지 모릅니다. 그렇지만 꿈과 현실의 상치가 해소되는 "절대적 현실", 초현실의 대상이 되는 현실이란, 그들에게는 이성으로 파악되는 것으로 인식된다는 점에서, 나라 잃은 지식인들의 그것과는 문학적 삶에서나 일상의 생활에서나 유추 관계가 설립될 수 없는 것입니다. 예컨대, 그들에게 모어의 『유토피아』는 헨리 8세가 통치하고

19) Jean-Paul Sartre, *Orphée noir*, dans *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, éd. de Léopold Sédar Senghor, Puf, 2005, p. IX-XLIV.

20) Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Entretiens avec Françoise Verges, Albin Michel, 2005, p. 21.

21) Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, 1983, p. 22.

있던 당시 영국의 현실에서 나온 허구의 담론이며, 셰익스피어가『템페스트』의 극중 인물을 통하여 식민지를 모든 이들이 무위도식하는 천상의 공화국으로 만들겠다는 선언은 지배자들만이 행복한 불구의 문학일 뿐입니다. 셰익스피어의 이 극을 캘리밴이라는 노예의 담론으로 풀어나가며 다시쓰기 한 세제르의 창작세계는 사이비 인본주의에 대한 저항, 그 자체일 것입니다.

IV

피식민지배자들은 자신들을 보호해줄 국가가 없다는 것에서 극도의 불안을 느낍니다. 인간의 이성이라는 자연법에서 해결할 수 없는 상황에서 국가의 존재 필요성이 대두되었던 것이며, 공동 사회는 일정하고 영속적인 어떤 규칙에 따라 개개인의 생명, 자유, 자산이 보장되어야 합니다. 국가는 자신을 보호해 줄 것이라는 믿음 속에서 형성되었던 것인데, 근대 이래로 제국주의는 식민지를 양산했고, 과거 식민통치 국가의 영향에서 벗어나지 못한 반-식민 상태의 국가, 준-식민 상태의 사회는 지금도 수없이 존재하고 있습니다. 따라서 시인들의 참여는 이상적 사회를 구축하겠다는 것이 아니며, 이데올로기적으로 한 진영에서 일상적 자유를 지키겠다는 것도 아닙니다.[22] 작가가 이상적 가치의 수호자이어야 한다는 방다의 주장에 사르트르는 반대의 편에 서며, 사르트르와 리세 루이-르-그랑의 동문인 폴 니장은 1935년 파리 국제작가회의에서 공산주의와 정치적 자유의 문제에 대하여 방다와 논쟁을 벌이기도 합니다. 분명한 것은 제국주의적 통치아래 억압된 작가들에게는 소외와 자기 상실에 빠진 그들 민족의 문제가 있는 것이며, 존재의 탈식민화가 참여하는 글쓰기의 본질이 될 수밖에 없는 것입니다. 그렇기에 사이비 인본주의의 미망에서 벗어나 그들이 세우고자 하는 유토피아는 다른 이들의 유토피아와 상충하거나 대립하지는 않을 것입니다. "어떤 종족도 아름다움과 지성과 힘을 독점할 수 없다"[23]고 세제르는 정당하게 외치고 있습니다.

억압받은 시인들의 황홀경이 성취되는 장소는 유토피아 섬의 중심도시인 아마우로스도 아니고, 헤테로토피아의 하나로 제시된, 남아메리카에 세워진 예수회의 특별한 식민지도 아닐 것입니다. 그 세계는 '당신들의 천국'이지 결코 '우리들의 천국'은 아니기 때문입니다. 윤동주

22) Cf. Jean-Paul Sartre, "Qu'est-ce que la littérature ?", *op. cit*., p. 114.: "Engagé à quoi ? demandera-t-on. Défendre la liberté, c'est vite dit. S'agit-il de se faire le gardien des valeurs idéales, comme le clerc de Benda avant la trahison, ou bien est-ce la liberté concrète et quotidienne qu'il faut protéger, en prenant parti dans les luttes politiques et sociales ?"

23) Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, *op. cit*., 1983, p. 57.

가 밤하늘에서 추억과 사랑으로 세고 있는 별들이 ‘유토피아’의 언덕으로 내려오고, 배고픈 흑인들이 어슬렁거리는 에메 세제르의 고향 마르티니크 섬의 낡은 상점들이 일상의 ‘헤테로토피아’로 나타나는 공간, 과연 시 밖에서 이런 존재와 공간은 존재할 수 있는가, 다시 한 번 랭보의 질문을 던집니다. ‘결함 없는 영혼이 어디 있으랴?’ 이렇듯 완벽하지 못한 영혼은 유토피아를 향하게 됩니다. 시인은 늘 그 고통과 패배에서 자신의 언어를 만들고, 행복한 나라의 허무와 희망을 지금도 우리에게 전달하고 있습니다. 진이정의 시 몇 구절 읽으며 마치도록 하겠습니다.

고구려 병사가 나의 국적을 물었다
전 허망한 나라에서 왔습니다요,
(...)
나는 또 울었다 그리고 국내성을 향해 절했다
나라가 망하니, 나의 절만 남는구나

감사합니다.

기조강연

수치적 유토피아와 법치적 토폴로지

박제성(한국노동연구원 선임연구위원)

I. 기예로서의 법

6세기 동로마제국의 유스티니아누스 황제는 제국의 부흥을 위해 『로마법대전(Corpus Juris Civilis)』을 편찬했다. 『로마법대전』은 「학설휘찬」(학설집), 「법학제요」(법학개론), 「칙법전」(법령집), 「신칙법전」(신법령집)으로 구성되어 있다. 가장 중요한 것은 고대 로마의 법학자들이 남긴 학설들을 가려 뽑아 편찬한 「학설휘찬(Digesta)」이다. 일종의 학설집이다.[1] 법의 의미에 관하여 「학설휘찬」은 2세기 로마의 법학자 셀수스(Celsus)의 "우아한(eleganter)" 정의를 채택하였다. 이에 따르면 "법은 정의와 형평에 관한 기예이다(ius est ars boni et æqui)."[2] 불어로는 보통 이렇게 번역된다. "Le droit est l'art du bon et de l'équitable." 정의(boni)와 형평(aequi)을 성서의 언어로 옮기면 이렇게 될 것이다. "오로지 공의를 실천하며 인자를 사랑하라."[3] 이것을 다시 동양(맹자)의 언어로 옮기면 수오지심(羞惡之心)과 측은지심(羞惡之心), 즉 인의(仁義)가 될 것이다. 정의는 공평무사함이다. 단호하며 인정머리가 없다. 두 눈을 가린 채 칼을 들고 서 있는 정의의 여신상이 상징하는 바와 같다. 반면에 형평은 법이 냉혹한 칼이 되지 않도록 한다. 정의의 여신상의 그 맹목성의 위험을 경계한다.

르네상스 법학자들이 좋은 군주를 논할 때 인용하던 로마법의 문구가 있다. "황제는 무기로

1) 재판은 법률과 판례에만 의거하지 않는다. 법률의 의미를 확정하는 작업, 즉 해석이 필요하다. 나폴레옹은 1804년 민법전을 만들고 나서 이 법전은 누가 읽어도 그 뜻이 명확하기 때문에 이제 법학자는 필요없다고 외쳤지만, 그때부터 지금까지 200년 넘게 법과대학에서는 민법 교수들이 논쟁하고 있다. 법학자들의 해석은 직접적인 재판규범은 아니지만 판사의 법 해석에 영향을 미침으로써 간접적인 재판규범으로서 기능을 발휘한다. 특히 권위 있는 법학자의 의견은 때로 재판에 결정적인 영향력을 행사한다. 이 때문에 법에 대해 온갖 비난이 제기된다. 법은 언제나 부자와 권력자의 편이라고. 법 없이도 사는 사람이 훌륭한 사람으로 간주되곤 한다. 법대로 하자고 하면 싸움이 난다.

2) D., 1.1.1.

3) 미가서, 6:8.

장식하고 법으로 무장해야 한다(armis decoratam legibus armatam).” 이를 나타내는 상징이 “ex utroque Caesar”(양손의 카이사르)인데, 이것을 보면 카이사르가 오른손에는 칼을 들고 왼손에는 책을 들고 서 있다.[4] 여기에서 책은 법전이다. 칼과 법은 서로를 비춘다. 칼은 법처럼 아름다워야 하고, 법은 칼처럼 위엄을 갖추어야 한다. 법(Loi)을 상징하는 책은 나중에 문학(Lettre)을 상징하는 것으로 의미가 변한다.[5] 왜냐하면 카이사르는 칼과 문학으로 세상을 지배했기 때문이다. 카이사르는 실제로 위대한 라틴문학 작가였으며, 낮에는 칼을 잡고 밤에는 펜을 잡는 카이사르의 이미지는 르네상스의 이상적 군주의 이미지였다.[6] 책은 다시 예술을 상징하는 것으로 의미가 변주된다. “ex utroque Caesar”를 장식하는(판본에 따라서 위에 있는 것도 있고 아래에 있는 것도 있다) 문구가 그것을 드러내고 있다. “카이사르를 가장 고귀하게 만드는 것은 무기를 다루는 솜씨와 예술에 대한 사랑이다.”

법(ius)은 칼과 법(loi), 칼과 문학, 칼과 예술, 그 양자의 균형을 찾아가는 기예인 것이다. 기예로 번역되는 아르스(ars)는 불어 아르(art)의 라틴어 어원이다. 이 의미는 그리스에서 왔다. 플라톤은 우주를 창조하는 조물주를 데미우르고스(demiourgos)라고 불렀다.[7] 데미우르고스는 장인 혹은 만드는 사람(poietes)이라는 뜻이다. 데미우르고스가 우주를 창조할 때 구사한 기예를 테크네(techne)라고 한다. 기술(technique)의 어원이다. 테크네는 자기에게 주어진 재료들을 최선을 다해 하나로 구성하여 최상의 것을 만들어 내는 기예를 의미한다. 즉 구성적 기예이다. 테크네는 나라를 다스리는 일이나 자기 자신을 다스리는 일로 확장된다. 신의 우주창조 = 나라의 통치 = 개인의 자기실현 = 목수의 노동. 이런 등식이 성립한다. 이러한 노동을 창조적 노동(travail poiétique)이라고 할 수 있다. 이 그리스어 테크네(techne)를 라틴어로 번역한 말이 아르스(ars)이다. 그리고 셀수스는 법(ius)을 정의할 때 이 ars를 사용했다. 법은 구성적 기예인 것이다. 법은 과학이 아니라 art이다. 기술이면서 또한 예술이다. 그러므로 법학자(juriste)는 아티스트(artiste)로 불러야 한다.

「학설휘찬」에서 채택한 법의 정의는 법이 정의와 형평에 관한 기예라고만 말할 뿐, 정의의 내용에 대해서는 침묵한다. 이에 대해서는 「법학제요」가 답을 한다. “정의는 각자의 것을 각자에게 돌려주고자 하는 의연하고 항구적인 의지이다.”[8] 하지만 무엇이 각자의 것인지 누가

4) Gabriel Rollenhagen, Nucleus emblematum selectissimorum (1611), http://diglib.hab.de/drucke/21-2-eth-1/start.htm?image=00070.

5) Ernst Kantorowicz, “La royauté médiévale sous l’impact d’une conception scientifique du droit”, Politix. Revue des sciences sociales du politique, 32, 1995, p. 5-22, https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_1995_num_8_32_2087.

6) Bruno Méniel, “César écrivain, d’après les lecteurs de la Renaissance”, Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes, 13 spécial, 2006, p. 205-220, https://doi.org/10.4000/crm.2606.

7) 플라톤, 『티마이오스』, 28a, 박종현 · 김영균 공동역주, 서광사, 2000, 75쪽.

8) Institutes, 1.1.

어떻게 알 수 있단 말인가. 여기에도 정의의 실체적 내용은 없다. 법은 텅 빈 그릇이다. 시니피에가 아니라 시니피앙이다. 저자가 아니라 텍스트이다. 술을 담으면 성배요, 독을 담으면 독배가 된다. 그러나 법의 잔에 독을 담은 자는 자신도 그 잔을 마셔야 한다. 법은 재귀적이다. 법은 거울이다.

II. 덕치와 법치 : 비인격적 통치의 이상

좋은 정부/통치(bon gouvernement. 오늘날에는 bonne gouvernance로 재명명)란 무엇일까? 독일의 나치 법학자 칼 슈미트는 적과 동지의 실존적 투쟁이라는 개념을 제시했다. 이에 따르면 적의 위협에 맞서 동지들을 하나의 정치공동체로 규합하는 것이 법과 정치의 역할이다. 이 적은 외부의 적일 수도 있고, 내부의 적일 수도 있다. 적과 동지의 투쟁은 실존적 투쟁이다. 즉 죽느냐 사느냐의 문제이다. 나치는 패망했지만 슈미트의 이론은 사라지지 않았다. 나치는 이론으로 패한 것이 아니라 무력으로 패했을 뿐이다.

그러나 적과 동지의 이분법은 정치적 위기를 일시적으로 극복하는 데에는 효과가 있을지 몰라도, 지속가능한 정부를 정초하기에는 역부족이다. 그 개념상 적과 동지의 실존적 투쟁은 나 혼자 살아 남을 때까지 계속 반복되어야 한다. 항상적 위기상태를 야기한다. 위기를 다른 위기로 대체한다. 이것은 평화가 아니다. 지속가능한 정부는 나 이후에도 지속되는 정부, 세대와 세대를 이어 존속하는 정부를 의미한다. 이것은 적과 동지의 이분법을 초월하는 제3자의 존재를 요청한다. /n/ 차원의 갈등을 /n+1/ 차원으로 끌어 올릴 수 있는 공통의 준거. 지속가능한 정부는 나와 타인이 공유하는 공통의 준거를 상정한다. 그것은 라캉적 의미에서의 금기(inter-dit), 즉 서로 간에 말하여진 것이다. 서로 죽이지 않는다는 금기. 공동체의 존속 여부는 죽느냐 사느냐의 문제가 아니라, 함께 살아가기의 문제라는 것. 그 금기를 어떻게 수립할 것인가? 어떻게 사람들의 일상 속에, 타인과의 관계 속에 새겨넣을 것인가? 이것이 좋은 정부의 첫 번째 기능이라고 할 수 있다.

적과 동지의 이분법은 항상적인 실존적 투쟁상태를 야기한다. 이른바 예외상태가 계속되는 것이다. 슈미트에 의하면 예외상태를 결단하는 자가 주권자이다. 이 주권자는 법률적 형상이 아니라 사실적 주체여야 한다. 왜냐하면 법적 질서가 의미를 갖기 위해서는 먼저 질서가 확립되어야 하고, 따라서 이 질서는 법의 지배와 무관하게, 법의 개입 이전에 형성되어야 하기 때문이다. 슈미트의 주권자는 법의 결과가 아니라 법의 원인이다. 슈미트의 이론에서 이 주권자는 지도자(Führer)와 동일시된다. 결단력을 갖춘 지도자는 위기상태에서 적의 위협에 맞서 동지들을 하나의 정치공동체로 규합한다. 결단은 지도자의 힘(force)에 의존한다. 지도자는 다른

어떤 법적, 제도적 장치가 아니라 자신의 힘을 통해서 자신의 의지/결정을 관철시키는 존재이다. 슈미트의 주권론을 결단주의라고 하는데, 1970-80년대 한국의 헌법학을 풍미했던 이론이다.

하지만 카리스마 넘치는 지도자는 잠시일 뿐, 그 이후를 장담하지 못한다. “아무리 강한 자라도 자기의 힘을 권리로, 복종을 의무로 전환시키지 않는 한, 언제나 주인일 수 있을 만큼 강한 것은 아니다.”[9] 지속가능한 질서, 공동체의 존속은 그 정의상 일개 지도자의 결단이나 의지를 초월한다. 그러므로 세대와 세대를 이어 지속가능한 정부를 정초하기 위해서는 통치의 준거를 생물학적 개인이 아니라, 힘을 권리로 전환하고 복종을 의무로 전환하는 원리에 결합시킬 필요가 있다. 우리는 이 원리를 정초적 원리, 절대적 준거라고 부른다. 지도자의 개인기에 의존하지 않는 정부가 필요하다. 힘/권력을 다스릴 수 있는 통치체제가 필요하다. 통치체제는 요순을 만들어 내기 위함이 아니라 걸주를 방지하기 위함이다. 이것은 곧 비인격적 통치의 이상이다.

동양의 덕치와 서양의 법치는 이 이상을 나름대로 구현하고자 한다. 동양은 인치를 덕치로 내부화하고, 서양은 인치를 법치로 외부화한다는 차이가 있을 뿐이다.

동양의 덕치는 통치의 준거를 통치자 내부에 둔다. 대신 통치자 자체를 비자의적 존재로 만든다. 덕을 갖추고 예를 아는 통치자는 자의를 억제하는 존재가 아니라, 아예 자의 자체가 생겨나지 않는 존재를 의미한다. 군자란 그런 존재이다. 공자는 이를 북극성에 비유했다. “덕으로 정치를 하는 것은 북극성과 같다. 북극성은 제자리에 가만히 있지만 뭇별들은 북극성을 따른다.”[10] 원래의 군주는 말하는 사람이다. 君은 다스리는(尹) 입(口)이라는 뜻이다. 무엇이 법인지 말할 수 있는 사람이 곧 군주이다. 반면에 덕치의 군주는 듣는 사람이다. “듣기는 덕치의 조건을 구성한다.”[11] 덕치는 힘을 덕으로 전환시키고, 그럼으로써 통치를 정치로 전환시킨다. “천리마는 그 힘을 일컫는 것이 아니라 그 덕을 일컫는 것이다.”[12] 덕치에서 통치자와 피통치자는 정의를 바탕으로 맺어진 관계일 뿐(군신유의), 통치자가 피통치자의 벼리가 되고 피통치자는 통치자가 이끄는 대로 끌려가는(군위신강) 지배와 종속의 관계가 아니다. 덕치는 삼강의 정치가 아니라 오륜의 정치를 말한다. 그래서 덕치는 불의한 군주에 대한 저항권을 인정한다. 맹자의 폭군방벌론이 대표적이다.[13]

반면에 서양의 법치(État de droit)는 통치의 준거를 인간 외부에 둔다. 이 외부적 준거가 법이다. 영미법계에서는 주로 법의 지배(rule of law)라 부른다. 여기에서 법은 이중적 지위를 갖

9) Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social, Livre I, Chapitre III.
10) 논어, 위정편.
11) 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 녹색평론사, 2012, 180쪽.
12) 논어, 헌문편.
13) 맹자, 양혜왕 하편.

는다. 첫째, 도구로서의 법이다. 이때 of는 목적격이다. 즉 법을 다스린다는 뜻이다. 법은 통치자의 뜻에 따라 굴절될 수 있다. 법은 통치기술(ars)이기 때문이다. 둘째, 주체로서의 법이다. 이때 of는 주격이다. 즉 법이 다스린다는 뜻이다. 통치자도 자신이 만든 법에 구속된다는 것이 법치의 핵심이 된다. 법이 권력의 도구라는 말은 틀린 말은 아니다. 하지만 반만 맞는 말이다. 법은 권력 그 자체를 구속하기도 한다. 법은 권력이 권력을 행사하기 위하여 스스로 자신의 목에 걸어 놓은 올가미이다. Tu patere legem quam ipse fecisti : 너의 법을 너에게도.

「학설휘찬」에 의하면, "군주는 법의 구속에서 자유롭다."[14] 이 구절은 마치 법가(法家)를 연상시킨다. 법가의 법은 공평무사하긴 하지만 군주에게는 미치지 않는다. 왜냐하면 군주는 법을 따르는 자가 아니라 법을 만드는 자이기 때문이다. 이것은 법을 이용해서 지배하는 것(rule by law)이다. 그런데 「칙법전(Codex)」에 의하면, "스스로 법에 구속됨을 공언하는 것은 군주의 위엄에 합당한 말이다. 우리의 권위는 법의 권위에 의존하기 때문이다. 정말이지 군주가 법에 복종하는 것이야말로 통치권보다 더 위대하다."[15] 이를 Digna vox라고 한다. 18세기 계몽주의 사상가들이 저항권을 주장하기 전에 이미, 16세기의 탁월한 종교개혁가 테오도르 드 베즈(Théodore de Bèze, 1519-1605)는 폭군방벌론을 지지하는 책 『통치권에 대하여(Du droit des magistrats sur leurs sujets)』(1574)를 쓰면서 Digna vox를 인용했다.

『로마법대전』에 나오는 이 두 구절의 모순. lex regis 대 lex digna. 권력의 도구로서의 법과 권력을 구속하는 법의 긴장. 이 모순과 긴장은 서양의 중세시대 내내 그리고 근대에 이르기까지 정치철학의 뜨거운 논쟁 대상이었다. 중세의 법학자들은 이 모순을 그리스도의 이미지를 빌려와서 풀었다. 그리스도는 스스로의 의지로 기꺼이 법에 복종한다. 왜냐하면 법 속에 그리스도의 뜻이 존재하기 때문이다. 마찬가지로 군주가 자신이 제정한 법에 스스로 복종하는 것은 그 법 속에 새긴 군주 자신의 이성/근거(Raison)를 드높이는 것이 된다.[16]

이러한 의미에서의 법은 곧 율칙(律則)으로서의 법(Loi)이다. 이 불어 단어는 신의 율법(loi divine), 과학의 법칙(loi scientifique), 인간의 법률(loi humaine)에서 공통적으로 사용된다. 한국어는 이 세 가지를 구분하지만, 불어는 가리지 않는다. 세 단어에 공통으로 들어가는 말은 법이다. Loi는 법이다. 그런데 Droit도 법이다. droit는 또한 권리를 의미하기도 한다. 독일어의 Recht도 법과 권리를 둘 다 가리킨다. 영국은 법(Law)과 권리(Right)를 구별한다. 헤겔의 『Philosophie des Rechts』를 우리는 『법철학』으로 번역하지만 영국은 『Philosophy of Right』로 번역한다. 그래서 율법과 법칙과 법률에 공통적으로 내포되어 있는 어떤 의미를 가리키는 경우에는 Loi를

14) "Princeps legibus solutus est"(D., 1.3.31).

15) "Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri : adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum."(Cod.1.14.4).

16) Ernst Kantorowicz, Les deux corps du roi, (1957), trad. fr., OEuvres, Quarto, Gallimard, 2000, p. 739.

율칙으로 번역하는 것이 적절하다. 그것은 곧 외부에서 강제되는 보편적 규칙이라는 뜻이다.

법의 지배라는 개념을 발명한 것은 고대 그리스 사람들이었다. “그들의 주인은 법이며, 그들은 전하[페르시아의 왕]의 신하들이 전하를 두려워하는 것 이상으로 법을 두려워하옵니다.”[17] 그리스 사람들은 모두 법의 신민이었고, 따라서 법 앞에 평등했다(이소노미아). 로마인들은 당시 최고의 선진국이었던 그리스를 모방했고, 법의 지배라는 개념도 수입했다. 그리스의 노모스(nomos)는 로마의 렉스(lex)로 이어졌다. 하지만 그리스 개념을 그대로 수입한 것이 아니라, 로마 고유의 법(ius) 개념과 결합시켰다. ius는 lex를 담는 그릇이다.

서양은 율칙의 준거를 신에서 과학으로, 신에서 인간으로 옮겨 왔을 뿐, 율칙의 지배라는 이상 자체는 변함없이 이어왔다. 신에 대한 찬미를 멈춘 인간은 과학과 국가를 찬미하였다. 그리고 이제 기업과 시장을 찬미한다. 탈주술화(désenchantement)는 없다. 오늘날 과학자들과 기업가들이 하는 말은 중세 신학자들이 하는 말과 구조적으로 동일한 위상을 갖는다.

현대의 한국인은 덕치가 아니라 법치의 이상을 품고 산다. 다시 말하면 현대의 한국인은 서양법의 규범구조에서 살아간다. 좀더 정확하게 말하면 로마-교회법의 규범구조에서 살아간다. 이것은 부끄러워할 일은 아니다. 조선시대의 사람들이 중국에서 유래한 성리학적 규범구조에서 살아간 것과 위상학적으로 동일하다.

예를 하나 들어보자. 한국 사람들이 나이를 셀 때 흔히 우리나이 또는 세는나이라는 말을 많이 쓴다. 이 나이 개념은 태어나면 한 살 먹고 해가 바뀌면 또 한 살을 먹는다. 그래서 12월 31일에 태어나면 다음날 두 살이 된다. 서양 사람들에게 한국 문화를 설명할 때 제일 곤란을 겪는 부분 중 하나이다. 보통은 태아로서 1년(정확하게는 10개월)을 이미 살았기 때문이라고 설명한다. 하지만 그런 것이 아니다. 서양의 나이 개념은 개인이 살아온 시간의 길이를 의미한다. 2021년 11월 6일에 태어나서 2022년 11월 6일까지 살면 1년, 즉 1세가 된다. 반면에 한국의 전통적인 나이 개념은 태어난 해의 갑자(甲子)를 따지는 것이다. 그래서 같은 해에 태어나면 월일이 달라도 동갑(同甲)이다. 즉 갑자가 같다. 반면에 하루 차이가 나도 갑자가 다르면 동갑이 아니다. 한국 사람들이 나이를 따질 때 “민증을 까보자!”라고 하지만, 정작 민증에서 확인하는 것은 우리나이가 아니라 만 나이이다. 대한민국의 법은 만 나이를 기준으로 한다. 한국인의 정체성을 규정하는 가장 기본적인 요소가 이미 서양법에서 유래하는 개념인 것이다.

한발 더 나아가면 인격(personne) 개념이 있다. 한국인의 모든 법률생활의 가장 기초에 있는 개념이다. 한국어로는 번역이 안 된다. 이런 대화를 상상해보자. “Personne?” — “Personne!” 이 말의 어원은 가면을 의미하는 라틴어 페르소나(persona)이고, 이 말은 또 얼굴을 의미하는 그리스어 프로소폰(prosopon)에서 유래한다. 누구의 얼굴인가? 신의 얼굴이다. 왜? 인간은 신

17) 헤로도토스, 『역사』, 천병희 역, 도서출판 숲, 2009, 685쪽.

의 형상으로(imago Dei) 창조되었으므로. 거울에 비친 자기 얼굴을 들여다보는 신의 이미지가 여기에 등장한다.[18] 마르셀 모스는 이렇게 말했다. “우리가 인간의 인격에 대해 갖고 있는 개념은 여전히 근본적으로 기독교적 개념이다.”[19]

절대적 준거는 죽지 않는다. 신에서 국가로 자리를 옮겼을 뿐이다. 그리고 이제 숫자로 다시 자리를 옮기려 하고 있을 뿐이다.

III. 수치(數治)의 유토피아 : 숫자의 표상을 준거로 삼기

국가에 관한 얘기를 할 필요가 있겠다. 국가를 의미하는 영어의 State는 똑바로 서 있는 것을 의미하는 라틴어 스타투스(status)에서 유래한다. 똑바로 서 있는 것, 예를 들어 동상(statue), 법령(statute. 우리말에서도 입법, 즉 법을 세운다고 한다), 신분(status) 등이 모두 같은 어원이다. 불어의 état가 신분을 의미하고, 이것을 대문자화한 것이 État 즉 국가이다. 하지만 한국어에서 국가(國家)는 똑바로 서 있는 것이라기보다는, 혹은 그 이전에, 하나의 장소로서의 의미를 갖는다. 國이라는 글자 자체가 그렇다. 땅(或)을 성벽으로 둘러친 것이 國이다. 그 땅을 영토라고 한다. 대한민국 영토에 있는 사람에게는 대한민국 국법이 적용된다. 이것을 법률용어로 속지주의라고 한다. 땅에 속한다는 뜻이다. 예를 들어 형법 제2조에 따르면, “본법은 대한민국 영역 내에서 죄를 범한 내국인과 외국인에게 적용한다.” 예외적으로 속인주의가 적용된다. 예를 들어 형법 제3조에 따르면, “본법은 대한민국 영역 외에서 죄를 범한 내국인에게 적용한다.” 관할권이 충돌하는 경우에 이를 해결하는 법이 국제사법이다.

“다리 밑에서 주워 왔다.”라는 표현을 통해서 속지주의의 의미를 좀 더 살펴보자. 이 표현에 대해서 좀 다른 해석을 해보고자 한다.

고대 로마의 제사장을 폰티펙스(Pontifex)라고 부른다. 직역하면 다리 만드는 사람이다. 불어의 pont을 생각하면 이해가 쉽다. 폰티펙스는 법률사무를 주관하는 법무관을 겸했다. 폰티펙스 막시무스(Pontifex Maximus)는 대제사장을 가리킨다. 이 말은 점차 종교적 지위에서 정치적 지위로 변모하다가, 카이사르가 이 자리에 취임한 이후 로마 황제의 공식 칭호로 사용된다. 4세기 말 그라티아누스 황제가 이 칭호를 버린 이후 폰티펙스는 로마 가톨릭 교회의 주교를 가리키는 말로 사용되고, 폰티펙스 막시무스는 최고 주교인 교황을 가리키는 말로 사용된다. 이

18) Pierre Legendre, Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l’institution des images, Paris, Fayard, 1994 참조. 이 주제에 대해서는 뒤에서 다시 다루기로 한다.

19) Marcel Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain : la notion de personne, celle de ‘moi’”, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, 2004, p. 357.

처럼 다리에는 법, 통치, 종교의 의미가 있다. 한마디로 하면 정초적 준거(Référence fondatrice)로서의 기초(Fondement)라는 의미가 있다. Fondement은 Terre이며, Raison이다. 즉 땅(장소)이며, 근거이다.

카프카의 단편「다리」에도 이런 의미가 나온다. 이 소설은 골짜기에 놓여 있는 돌다리에 관한 이야기이다. 어느날 한 여행자가 이 다리에 올라섰다. 그러자 다리는 여행자를 보려고 몸을 돌리다가 무너져 내린다. 무너져 내리는 다리와 함께 여행자도 허공으로 떨어진다. 다리는 준거, 토대, 근거, 법이라고 했다. 법이 무너지면 인간은 무의미의 심연으로 추락한다. 모든 일에는 근거가 있어야 한다. 이것을 근거율(principe de Raison)이라고 한다. 그런데 근거율 자체에는 근거가 없다. 모든 일에는 근거가 있어야 한다는 이 원리 자체에는 이유가 없다. 근거율의 근거는 무엇이냐? 이런 질문은 허용되지 않는다. 끝없이 근거를 따져 올라가면 결국 무의미의 심연으로 추락할 뿐이기 때문이다. 어느 지점에서는 근거의 추급을 끊어내야 한다. 그 자리에 금기(Interdit)가 들어선다. 금기는 하지 말라는 명령이며, 동시에 그 이유를 묻지 말라는 명령이다. “다리 밑에서 주워 왔다.”라는 말은 법의 관할 아래 태어났다는 말이다. 속지주의의 인류학적 의미는 이것이다.

제1-2차 세계대전은 국가에 의해 자행된 대규모 파괴와 학살을 동반했다. 서양인의 관점에서 볼 때 홀로코스트는 문명인에 의한 문명인의 학살이라는 점에서 충격을 주었다. 신대륙 원주민 학살은 문명인에 의한 야만인의 학살이라는 점에서 정당화되었지만. 좀 더 정확히 말하면 야만인은 인간(human)이 아니었다. 문명인은 humanitas였고, 야만인은 anthropos였으므로. 히틀러는 “백인을 대상으로 백인만의 전유물인 식민주의 정책을 시행”[20]했다. 그리고 이를 위해 숫자에 의한 인간의 비인간화가 진행되었다. 희생자들은 이름이 아니라 숫자로 불렸다. 숫자가 상징하는 것은 근대성이다. “홀로코스트는 전근대적 야만을 향한 역행이기는커녕, 근대성을 필수적 조건의 하나로 요구한다. [...] 근대의 과학과 기술, 산업화 과정에 의해 홀로코스트라는 과업은 더욱 합리적이고 효율적으로 수행될 수 있었던 것이다.”[21] 근대적 합리성이 도달한 곳이 홀로코스트였다는 사실은 근대성의 육화로 여겨졌던 근대국민국가의 정당성에 대한 의심을 불러 일으켰다. 국가에 대한 탈주술화가 진행되었고, 포스트모더니즘이 등장했다. 그리고 그 끝에 “숫자에 의한 협치(gouvernance par les nombres)”[22]라는 현상이 있다.

숫자에 의한 협치, 이것을 법치와 비교하자면 수치(數治)라고 할 수 있겠고, 법의 지배와 비교하자면 숫자의 지배라고 할 수 있겠다. 다만 법치와 법의 지배는 통치(gouvernement)를 의미하는 것인 반면에, 수치와 숫자의 지배는 협치(gouvernance)라는 점이 다르다. 협치는 번역이

20) 에메 세제르,『식민주의에 대한 담론』, 이석호 역, 그린비, 2011, 14쪽.
21) 마크 네오클레우스,『파시즘』, 정준영 역, 이후, 2002, 151-152쪽.
22) 알랭 쉬피오,『숫자에 의한 협치』, 박제성 역, 한울아카데미, 2019.

어려워 그냥 거버넌스라고 부르는 경우도 많다. 기업거버넌스라는 말이 대표적이다. 통치와 협치는 어떻게 다른가? 통치가 신호등사거리라면, 협치는 원형교차로(rond-point)이다. 통치가 수동기어 자동차라면, 협치는 오토메틱 또는 자율주행 자동차이다. 통치가 규제(réglementation)라면, 협치는 규율(régulation)이다. 통치가 정부 또는 정부의 운영 원리라면, 협치는 기업 또는 기업의 운영 원리이다.

통치와 협치는 키잡이를 뜻하는 그리스어 쿠베르네테스(kubernetes)가 어원이다. 이 어원에서 또다른 말이 탄생한다. 사이버네틱스(cybernetics)라는 말이다. 통치와 협치와 사이버네틱스는 모두 배를 다루는 기술에 관한 말이다. 이때 배는 사람들이 같이 모여 사는 공동체를 은유한다. 어떻게 공동체를 난파시키지 않고 건너편까지 무사하게 항해할 것인가? 1999년에 영국 총리 토니 블레어와 독일 총리 게르하르트 슈뢰더는 유럽 좌파의 새로운 진로에 관한 공동성명을 발표하면서 이렇게 말했다. “국가는 노잡이가 아니라 키잡이가 되어야 한다.” 키잡이가 어떻게 제3의 길로 연결되는지는 잘 모르겠지만. 사이버네틱스는 인간과 동물과 기계(컴퓨터)를 모두 피드백 원리에 근거한 정보처리 시스템으로 간주한다. 이 원리를 정부와 기업의 경영에 적용하면 어떻게 될까?[23]

퍼포먼스 아웃풋이 피드백 되어 인풋의 품질을 개선하고, 이에 따라 차기 퍼포먼스 아웃풋이 개량될 것이다, 이 과정이 반복되면서 전체적으로 퍼포먼스가 향상될 것이다... 이 과정이 원활하게 돌아가려면 퍼포먼스의 수준이 객관적으로 확인될 수 있어야 한다. 좋다 나쁘다 이견이 발생하면 안 되므로. 그래서 퍼포먼스는 숫자로 표시된다. 흔히 지표라고 부른다. 이 과정에는 더 이상 인위적인 개입이 필요 없다.

이제 지표의 개선이 정부와 기업과 개인의 최종목표가 된다. GDP, 실업률, 주가 같은 것이 대표적이다. 선거철에는 지지율도 중요한 지표가 된다. 그 이면에서 어떤 현실이 전개되고 있는지 지표는 무관심하다. 지표는 자신의 존재이유에만 충실할 뿐이다. GDP는 후생의 증가가 존재이유이다. 환경이 파괴되고 기후위기가 심각해지는 사정은 고려하지 않는다. 그것은 NDC(국가별 온실가스 감축 목표) 같은 다른 지표가 관리하면 된다. NDC가 야기하는 문제는 또 다른 어떤 지표에게 맡기면 된다. 그런 지표가 없으면 새로운 지표를 만들면 된다...

오랫동안 테일러 시스템에서 예외로 있었던 지식노동도 오늘날 더 이상 예외가 아니다. 그런 점에서 지식노동은 오늘날 직업세계에서 숫자의 지배가 어느 정도로 심화되고 있는지 보여주는 척도가 되기에 충분하다. KCI(한국학술지인용색인)가 반영하는 학문의 세계는 한치의 오차도 없이 투명하고 객관적이다. KCI는 여덟 가지 지수로 구성된다.[24] 영향력지수(Impact

23) 정부의 경영이라는 말이 좀 어색하게 들릴 수 있지만, New Public Management라는 신조어가 유행한지는 이미 오래되었다.

24) https://www.kci.go.kr/kciportal/po/citationindex/explanation.kci.

Factor), KCI+WoS 통합영향력지수, 중심성지수(SJR), 통시적 학술지 영향력지수(IMP), 즉시성지수(Immediacy Index), 자기인용비율, H-지수, 피인용반감기 등이다. 예컨대 중심성지수(SJR)는 아래과 같이 계산된다. 가히 숫자가 지배하는 유토피아의 공식 휘장으로 삼을 만하다. 교수와 연구자의 능력(실적)은 이제 정확하게 계량되고 평가된다. 동료 연구자의 주관적 비판 혹은 사사로운 개인의 감정이 개입할 여지는 없다. 심지어 굳이 공들여 논문을 읽을 필요도 없다... 우엘벡의 소설『지도와 영토』에 나오는 구절을 연상시키는 상황이 아닐 수 없다. “지도는 영토보다 흥미롭다.”

$$PSJR_i = \frac{(1-d-\epsilon)}{N} + \epsilon \cdot \frac{Art_i}{\sum_{j=1}^{N} Art_j} + d \cdot \sum_{j=1}^{N} \frac{C_{ji} \cdot PSJR_j}{C_j} \cdot \frac{1-\left(\sum_{k\in\{Dangling-nodes\}} PSJR_k\right)}{\sum_{h=1}^{N}\sum_{k=1}^{N} \frac{C_{kh} \cdot RSJR_k}{C_k}} + d \cdot \left[\sum_{k\in\{Dangling-nodes\}} PSJR_k\right] \cdot \frac{Art_i}{\sum_{j=1}^{N} Art_j}$$

사람들은 숫자에는 정념에 휩싸이는 인간적 결함과 오류가 없다고 생각한다. 숫자는 순수이성의 반석 위에 세워져 있는 신의 작품이라고 여긴다. 하지만 미국의 수학자 토비아스 단치히는 이렇게 말했다. “수학은 의외의 사건과 우연한 발견에 좌우되었고 종잡을 수 없는 방식으로 발전해왔으며 또 그러한 발전 과정에서 인간의 직관이 결정적 역할을 했다.”[25] 숫자는 분명 매혹적이다. 하지만 숫자가 지배하는 체제를 구축하려는 기획은 그 매력을 반감시킬 것이다. 인간의 고민과 숙고와 논쟁과 시행착오가 말끔히 제거된 체제. 지표가 가리키는 바에 따라 자동적으로 또는 기계적으로 행위방식과 방향이 결정되는 체제.[26] 이른바 과학이 정치를 대체하는 체제. 이 유사과학은 시몬느 베이유가 “진리의 정신(l’esprit de vérité)”이라고 부른 것과는 아무런 상관이 없다. 시몬느 베이유에 의하면 진정한 과학이란 “세계의 아름다움에 대한 학문”[27]이다.

수치의 유토피아(utopie numérique)는 법치의 장소(lieu)가 아니라, 협치의 공간(espace)이다. 이 장소의 공간화는 법치의 제도적 몽타주를 해체하는 기획, 이른바 세계화(지구화)에 의하여 더욱 가속화된다.

한 가지 예를 들어보자. 우리가 먹는 수입 생선의 원산지는 어떻게 결정될까? 공산품이나 농산품은 대부분 영토 안에서 생산되기 때문에 원산지 결정이 어렵지 않다. 하지만 생선은 영해와 공해를 넘나들기 때문에 원산지 결정에 약간 어려움이 있다. 영해에서 잡은 생선은 해당

25) 토비아스 단치히,『과학의 언어, 수』, 심재관 역, 지식의숲, 2007, 227쪽.

26) 가령 국가채무비율을 GDP의 60% 이내로 제한하고, 통합재정수지를 GDP의 -3% 이내로 관리하는 재정준칙을 도입하면, 국가의 부를 어디에 얼마나 쓸 것인지를 둘러싼 사회적 정치적 논의는 사라지고, 그 근거를 찾을 수 없는 지표를 관리하는 기술적 문제로 환원된다.

27) 시몬 베유,『뿌리내림. 인간에 대한 의무 선언의 서곡』, 이세진 역, 이제이북스, 2013, 278쪽.

국가를 원산지로 본다. 공해에서 잡은 생선은 어선의 국적에 따라 원산지가 결정된다.[28] 그런데 선박의 국적을 정하는 방법은 좀 독특하다. 한국은 한국 국민이 소유한 선박에만 한국 선적을 부여한다. 미국은 미국에서 건조한 선박에도 미국 선적을 부여한다.[29] 그런데 어떤 나라들은 그런 것과 무관하게 페이퍼컴퍼니를 두기만 해도 선적을 부여하는 경우가 있다. 파나마가 대표적이다. 이것을 편의치적(便宜置籍, pavillon de complaisance)이라고 한다. 대부분 선박 관련 조세와 금융과 고용에 관한 규제가 느슨한 나라를 선호한다. 선박에 적용되는 법은 선적이 등록된 국가의 법이다.[30] 예를 들면 이런 것이다. 선주들은 배를 만들 때 은행에서 대출을 받는다. 은행은 배에 저당권을 설정한다. 나중에 폐업할 때 선원들의 임금채권과 은행의 저당권이 순위 경쟁을 하는 경우가 생길 수 있다. 한국은 노동자들의 임금채권을 우선하지만, 파나마는 저당권자를 우선한다. 그래서 돈을 빌려주는 은행은 파나마에 편의치적 하는 것을 선호하게 된다.[31] 선박들의 등록을 유치하고자 원하는 국가들 사이에는 최저가 입찰 경쟁이 발생할 수 있다. 규제가 더 약한 나라로 편의치적을 할 것이기 때문이다.

오늘날의 초국적 기업들은 이 편의치적을 육상으로 이식시키고자 한다. 초국적 기업들은 조세, 금융, 환경, 노동에 대한 규제가 약한 나라에 투자를 하려고 한다. 이를 위해서 국제기구들은 세계 각국의 규제 수준을 수치로 만들어 보여준다. 경제협력개발기구(OECD)가 작성해서 발표하는 고용보호지수(Employment Protection Legislation indicator)가 좋은 사례이다. 2019년 조사에서 1등은 미국(1.3)이다. 한국은 20등(2.4)이다. 점수가 낮을수록 등수가 높고 해고규제가 약하다는 뜻이며, 그만큼 투자자들에게 매력이 있다는 뜻이다. 상위권에 있는 나라들을 보면 미국, 스위스, 캐나다, 호주, 영국 등이다. 주로 영미법 국가들이다.[32]

더 노골적인 것은 세계은행(World Bank)의 기업환경평가(Doing Business) 랭킹시스템이다. 이 랭킹시스템은 전세계 190개국을 대상으로 어느 나라가 기업하기에 더 유리한가를 점수로 환산하여 순위를 매긴다. 2019년 평가 결과에 의하면 1등이 뉴질랜드다. 한국은 5등이다.[33]

---

28) 해양수산부, 「수산시장 속 활어의 원산지는 어디일까?」, 해양수산부 공식 블로그, https://m.blog.naver.com/PostView.naver?isHttpsRedirect=true&blogId=koreamof&logNo=221207683557, 2018. 2. 14. (2021. 9. 2).

29) 김인현, 「사람의 국적, 선박의 선적」, [김인현의 바다와 배, 그리고 별], <48>, 『동아일보』, 2021. 5. 7.

30) 국제사법 제60조 참조.

31) 다만 한계가 있다. 국제사법 제8조 제1항에 의하면, "이 법에 의하여 지정된 준거법이 해당 법률관계와 근소한 관련이 있을 뿐이고, 그 법률관계와 가장 밀접한 관련이 있는 다른 국가의 법이 명백히 존재하는 경우에는 그 다른 국가의 법에 의한다." 대법원은 이 규정에 근거하여, 파나마에 편의치적 한 선박에 대해서 파나마 법이 아니라 대한민국의 법이 적용된다고, 즉 선박에 대해서 은행이 갖고 있는 근저당권보다 선원들의 임금채권이 우선한다고 판결한 바 있다(대법원, 2014. 7. 24., 2013다34839).

32) OECD, 2020 Edition on the OECD Employment Outlook, https://www.oecd.org/els/emp/oecdindicatorsofemploymentprotection.htm (2021. 9. 3).

33) 이에 대해 기획재정부는 이렇게 말했다. "2014년 이후 6년 연속 Top 5 달성, G20 국가중 1위 및 OECD 국가중 3위로 우수한 기업환경을 보유한 것으로 평가 (...) 정부는 앞으로도 기업하기 좋은 환경을 조성

참고로 미국은 6등이고, 프랑스는 32등이다.[34] 이 카탈로그를 들고 초국적 기업들은 자신들의 입맛에 맞는 입법상품을 구매하러 다닌다. 일종의 로쇼핑(law shopping)을 하는 것이다. 각 국가는 투자자의 선택을 받기 위하여 앞다투어 규제를 완화시킨다. 국가들 간의 최저가 입찰 경쟁이 벌어지는 것이다.[35]

국민국가를 줄세우는 데 성공한 초국적 기업들은 이제 스스로가 절대적 준거, 제3자 보증인의 지위에 올라서려고 하기에 이르렀다. 두 가지 사례를 보자.

첫번째 사례. 록펠러 가문의 총수 데이비드 록펠러(1915-2017)는 이렇게 말한 적이 있다. "최근 몇 년 동안 세계 곳곳에서는 민주주의와 시장경제화 경향이 나타났다. 그 결과 정부의 역할은 축소됐고, 이는 기업인들에겐 유리한 일이다. (...) 그 이면에는 무엇인가가 정부의 자리를 대신해야 한다는 문제점이 남아 있는데, 나는 '비즈니스'야말로 그 자리를 맡을 만한 논리적 개체가 될 것으로 본다."[36]

두번째 사례. 2007년 가을에 앨런 그린스펀(전 미국 연방준비제도 이사회 의장)은 한 스위스 신문과 인터뷰를 했다. 신문은 그린스펀에게 다가오는 미국 대통령 선거에서 누구를 지지하는지 물었다. 그린스펀은 자기가 누구를 지지하는지는 하등 중요하지 않다고 대답하면서 이렇게 말했다. "다행스럽게도 세계화 덕분에 미국의 정책 결정은 대부분 글로벌 시장권력[초국적기업]으로 대체되었다. 국가 안보를 제외하면, 누가 다음 대통령이 되든지 별 차이가 없다. 세계는 시장권력[초국적기업]에 의해 지배되고 있다."[37]

이러한 사태 변화를 이해하기 위하여 중세서양의 핵심적인 정치사상 가운데 하나인 왕의 두 신체 이론을 인용하는 것도 나쁘지 않을 것 같다.[38] 이 이론에 따르면 왕은 두 개의 신체를 갖는다. 하나는 생물학적 신체이고, 또 하나는 정치적 신체이다. 생물학적 신체는 죽지만, 정

하기 위하여 기업활동 관련 규제・제도개선 등을 지속 추진해 나갈 예정 (...) 평가가 포괄하지 못하는 신기술・신산업 진출 관련 규제, 노동・금융・환경 등 규제 역시 적극 개선해 나갈 계획임."(기획재정부 보도자료, 「'19년 세계은행 기업환경평가, 한국 5위」, 2019. 10. 24). 여기에서 말하는 개선이 완화 혹은 약화를 의미한다는 점은 새삼 언급할 필요가 없을 것이다.

34) World Bank, Doing Business 2020. Comparing Business Regulation in 190 Economies, 2020, https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/32436/9781464814402.pdf (2021. 9. 3).

35) 발제문을 작성하는 도중 2021년 9월 16일에 세계은행이 기업환경평가를 중단한다는 성명을 발표했다. 데이터 신뢰성 문제와 내부 임원들의 윤리적 문제가 원인이라고 한다. 세계은행 인터넷 홈페이지(worldbank.org/) 참조.

36) David Rockefeller, "Looking for new leadership", Newsweek International, New York, 1999. 2. 1., 피에르 뮈소, 「코퍼레토크래시(기업국가)의 시대가 열린다」, 『르몽드 디플로마티크』, 2019년 7월호에서 재인용.

37) "[we] are fortunate that, thanks to globalisation, policy decisions in the US have been largely replaced by global market forces. National security aside, it hardly makes any difference who will be the next president. The world is governed by market forces."(Adam Tooze, "Beyond the crash", The Guardian, 2018. 7. 29., www.theguardian.com (2021. 8. 31)에서 재인용).

38) Ernst Kantorowicz, Les deux corps du roi, op. cit.

치적 신체는 죽지 않는다. 죽지 않고 왕권의 지속성과 왕국의 불멸성을 담보한다. 왕이 죽고 새로운 왕이 즉위할 때 외치는 말이 왕의 두 신체를 드러낸다. “The King is dead. Long live the King!” 왕의 두 신체 이론은 국민국가의 두 신체 이론으로 변주된다. 국민국가를 구성하는 개개의 생물학적 국민은 나고 죽지만, 추상적 존재이자 정치적 존재로서의 국민은 죽지 않는다. 죽지 않고 세대와 세대를 이어가면서 국가의 영속성을 담보한다. 이제 이 이론은 기업의 두 신체 이론으로 변주된다. 주주와 사장의 면면은 바뀌지만 기업은 존속한다. 생물학적 존재인 주주와 사장은 죽어도, 기업의 법인격은 죽지 않는다. 지금의 우리는 기업의 법인격을 당연하게 생각하지만 옛날에는 그렇지 않았다. 19세기에 기업의 법인격을 인정할 것인가를 두고 법학적 논쟁이 뜨거웠다. 기업의 법인격 인정이 갖는 진짜 중요한 함의는 기업이 마치 과거의 왕이나 국가처럼 사멸하지 않고 영생하는 존재로서의 상징적 지위를 획득한 데 있다고 할 것이다.

왕이든 국가든 기업이든 생멸하는 개인을 초월하는 불멸의 존재로서의 상징적 위상을 획득하지 않고서는 개인의 삶을 제정하고 관장하는 제3자 보증인으로 자처할 수가 없다. 하지만 문제가 있다. 기업은 제3자로 머무는 것이 아니라 직접 선수로 뛰기 때문이다. 기업은 자기 자신이 체결한 계약의 효력을 자기 자신이 보증한다고 한다. 자기 자신을 신으로 착각하는 위험. 자기 자신을 절대적 준거로 세우는 규범적 셀프서비스의 망상. 국가를 대체하고자 하는 초국적 기업의 욕망. 최근에 유행하고 있는 ESG(환경, 사회, 거버넌스)는 그 한 징후에 불과하다. 이것은 폭력과 자기파멸로 귀결되는 나르시시즘이다.

Ⅳ. 법치적 토폴로지 : vitam instituere

불어에서 avoir lieu는 어떤 일이 일어난다는 뜻인데 직역하면 장소를 갖는다는 뜻이고, donner lieu는 어떤 일을 야기한다는 뜻인데 직역하면 장소를 준다는 뜻이다. 이처럼 인간의 존재와 행위가 모두 장소와 관련이 있다. 프랑스의 지리학자 오귀스탱 베르크에 의하면, “현실은 무엇보다도 그리고 직접적으로 인간이 지리적 존재라는 사실에 달려 있다(La réalité dépend d’abord, et directement, du fait que l’être de l’humain est géographique).”[39] 산에 있는 밭(山田), 서쪽 골짜기(西谷) 등 구체적인 장소를 성씨로 삼는 일본 사람들의 이름은 이 점에서 매우 상징적이라고 하지 않을 수 없다.

공간은 원래 인간이 거주할 수 없는 곳을 가리킨다. 땅이 없는 곳이다. 우주를 공간이라고 부

39) Augustin Berque, Écoumène : Introduction à l’étude des milieux humains, Paris, Belin, 1987, p. 11.

르는 까닭이다. 하기야 지금은 우주공간에 우주정거장도 떠 있고, 억만장자들이 전용 우주선을 타고 관광도 다니는 곳이 되긴 했지만. 헐리우드 영화 <엘리시움>을 꿈꾸는 것인지...

이 지점에서 우리는 장소의 개념이 함축하는 한계/경계의 의미를 상기할 필요가 있다. "장소란 하나의 현장으로서, 그것의 형태, 기능, 의미는 물리적 연속성을 지닌 경계 내에서 자족적이다."[40] 한계/경계가 그어지지 않으면 사물의 가시적 형태도 구성되지 않는다. 장소의 구체성과 가시성은 그 경계에서 비롯된다. 인간이 지리적 존재라는 말은, 인간은 땅을 벗어나서 살 수는 없다는 사실을 말하기도 하지만, 동시에 인간의 존재는 인간이 그 자신의 몸으로써(몸의 윤곽선이라고 해야 할까) 공간에 긋는 경계선에 의해서 주어진다는 사실을 말하는 것이기도 하다. 인간의 존재를 재현하는 몸은 그 자체가 공간 속에 체현된 장소인 것이다.[41]

세계화는 경계/한계/국경을 제거하려는 기획이다. 흔히 세계화로 번역하는 Globalisation은 지구화 혹은 엄밀한 의미에서는 전체화로 번역하는 것이 적절하다. 세계화는 mondialisation의 번역어로 남겨두어야 하기 때문이다. monde는 세계라는 뜻도 있지만, 깨끗하다는 뜻도 있다. 따라서 반대로 immonde는 더럽다는 뜻이지만, 비세계라는 뜻도 된다. mondialisation은 사람이 살 수 없는 비세계를 사람이 살 수 있는 깨끗한 세계로 만든다는 의미가 된다. 어떻게? 경계를 지음으로써. 世界(세계)라는 한자어가 그것을 말해준다. 사람이 사는 세상(世)은 한계(界)를 갖는다. 지구화는 세상의 울퉁불퉁한 옹이를 대패로 밀어버리듯이 평평하고 균질한 세계를 의도하지만, 세계화는 옹이를, 장애물을, 한계를 긍정한다. 긍정할 뿐만 아니라 그것을 토대/근거/이유(Fondement, Raison)로 삼는다. 지구화는 유리수만의 세상이지만, 세계화는 유리수와 무리수가 조화를 이루는 세상이다.

플라톤은 우주를 구성하는 가장 기본적인 두 개의 삼각형을 제시한다.[42] 하나는 직각이등변삼각형(한 변의 길이가 1인 정사각형을 대각선으로 자른 것)이다. 이 삼각형의 세 변의 길이의 비는 $1:1:\sqrt{2}$이다. 또 하나는 한 변의 길이가 2인 정삼각형을 절반으로 자른 것이다. 세 변의 길이의 비는 $1:\sqrt{3}:2$이다. 두 개의 유리수는 언제나 한 개의 무리수로 보충된다. 유리수

40) 마뉴엘 카스텔, 『네트워크 사회의 도래』, 김묵한 외 역, 한울아카데미, 2003, 550쪽.

41) 이와 정확하게 반대되는 개념이 인적 자본이다. 도대체 이 인적 자본은 어디에 투자하는 자본일까? 돈이나 토지 같은 물적 자본은 기업의 생산에 투자한다고 치자. 인적 자본도 기업에 투자하는 자본일까? 아니다. 인적 자본은 원래 노예상인의 회계장부에 기록된 노예를 가리키는 용어였으며, 신자유주의 이데올로기가 지배하는 오늘날에는 각각의 개인을 시장의 교환가치로 환원하는 용어로 사용된다. 학업, 취직, 결혼 등은 각각 교육시장, 노동시장, 결혼시장에서 각 개인이 보유하고 있는 인적 자본의 크기에 따라 거래가 이루어지는 과정으로 환원된다. 시장에서 높은 평가를 받으려면 인적 자본에 투자해야 한다. 즉 자기 자신을 일종의 공장으로 취급하고 여기에 투자해야 한다. 그런 점에서 인적 자본이라는 용어는 개인이 자기 자신을 하나의 "생산공간"으로 상정하는 개념이라고 할 수 있다(윤자영, 「포스트코로나 시대 돌봄노동의 정의로운 전환」, 『황해문화』, 112, 2021, 62쪽).

42) 플라톤, 『티마이오스』, 53a 이하, 앞의 책, 148쪽 이하.

(commensurable)는 동일한 척도로 잴 수 있는 것, 비교할 수 있는 것, 계산할 수 있는 것이다. 무리수(incommensurable)는 동일한 척도로 잴 수 없는 것, 비교할 수 없는 것, 계산할 수 없는 것이다. 피타고라스 학파에서는 무리수를 알로곤(Alogon), 즉 입 밖으로 낼 수 없는 것이라고 불렀다. 무리수를 발설하는 사람은 난파를 당해 죽을 것이라고 했다. 고대 그리스 사람들만 그렇게 생각한 것이 아니다. "무한 과정을 허용하고 무리수를 유리수와 대등한 위치로 놓는 것은 19세기 엄격주의자들로서는 고대 그리스 사람들이 그랬던 것처럼 도저히 받아들일 수 없는 일이었다."[43]

그러나 세상은 유리수만으로 채워지지는 않는다. 임의의 두 유리수 사이에는 반드시 다른 유리수가 있다는 개념, 즉 유리수의 조밀성 개념에도 불구하고 그 사이에는 무리수가 존재한다. 그것도 무한의 무리수가. 유리수로 맞아 떨어지지 않는다고 해서 대각선($\sqrt{2}$)이 존재하지 않는 것일까? 이렇게 우리 눈 앞에 버젓이 실재하고 있음에도 불구하고? 계산의 영역(계약/기업/시장) 그 가능성 자체를 보증하는 것은 계산할 수 없는 것의 심급이다. 사회는 이해타산의 능력으로 무장한 개인과 개인이 맞부딪히는 이항대립의 공간이 아니다. 무리수의 심급, 제3항의 심급이 있어야 비로소 사회는 구성된다. 이 제3항의 심급이 법의 땅, 법치적 토폴로지(topologie juridique)이다.

법의 무대에서 이 제3항은 개인과 개인이 이해타산에 따라 주고받은 말, 즉 계약의 효력을 보증하는 제3자 보증인(Tiers garant)으로 등장한다. 주류 법학에서는 계약을 쌍무관계로, 즉 채권자와 채무자만 등장하는 이항관계로 설명하지만, 그렇지 않다. 계약의 구조는 삼각형이다. 대각선이 제3자 보증인의 자리이다. 제3자 보증인은 눈에 보이지 않는다. 상징을 통해서만 모습을 드러낸다. 법정에 가면 법좌에 앉아 있는 상징을 볼 수 있다. 교회 주교좌에 앉아 있는 상징을 神父(Dieu-Père)라고 부르듯이. 제3자 보증인이 없다고 가정하자. 채무자가 채권자보다 힘이 세다. 채권자는 어떻게 자신의 권리를 실현할 수 있을까? 제3자 보증인이 존재하지 않으면 법이 아니라 힘이 말을 하게 된다. 약자는 자신의 생존을 위해 강자에게 의존할 수밖에 없고, 다시 자신보다 더 약한 자를 찾아 대가를 구할 수밖에 없게 된다. 이미 곳곳에서 우리는 그 징후를 목도하고 있지 않은가...

초국적 기업이 제3자 보증인의 자리를 자처하는 나르시시즘을 극복하기 위해서는, 자연과 인간에 대한 무한착취를 초래하는 글로벌 경쟁 체제에 한계를 설정하기 위해서는, 지구화를 세계화로 전환시키기 위해서는, 초국적 기업에 다시 적정한 자리를 잡아주는 일부터 시작하지 않을 수 없다.

예를 들어 Due diligence 개념이 있다. 우리말로는 실천점검의무 혹은 실사의무로 번역된다.

43) 토비아스 단치히, 앞의 책, 153쪽.

초국적 기업들이 자회사와 하청회사에서 인권과 환경을 침해하는 행위가 발생하지 않도록 감독하고 책임을 지도록 하는 개념이다. 2016년에 세계 최초로 프랑스는 실천점검의무에 관한 법(Loi sur le devoir de la vigilance)을 제정했다. 2021년 7월에는 독일에서도 프랑스 법을 모델로 하여 같은 법이 제정되었다. 그밖에도 유럽 여러 나라에서 유사한 입법 움직임이 진행되고 있다. 원래 Due dilligence는 강성법(hard law)이 아니라 연성법(soft law)에 속하는 개념이었다. CSR(기업의 사회적 책임)에 대항하는 개념으로 제시된 것이었다고 할 수 있다. 그러다가 연성법으로는 부족하다는 비판이 계속 제기되었고, 급기야 프랑스에서 강성법으로 도입되기에 이른 것이다. 반대편에서 CSR은 ESG로 업그레이드 되었다.

한편, 초국적 디지털 플랫폼 기업의 독점을 규제하기 위한 각국의 노력이 진행되고 있는 가운데, 2021년 10월에 경제협력개발기구(OECD)와 주요 20개국(G20) 주도로 130여개 나라들이 합의한 글로벌 법인세도 특기할 만하다.

이러한 시도들은 법을 다시 제3자 보증인의 자리에 앉히는 데 기여할 것이다. 하지만 법의 지배를 회복하는 일의 중요성은 단순히 기업의 독점을 규제하고 경제민주화를 실현하는 데 그치지 않는다.

제1-2차 세계대전의 폐허에서 길어올린 사상에는 포스트모더니즘 말고 또 다른 사상이 있다. 실질적 법치주의가 그것이다. 법의 지배에서 생략할 수 없는 질문이 하나 있다. 법이 법이 아니라면 어쩔 것인가? 하는 질문이다. 이것은 나치의 경험에서 길어 올린 질문이다. 히틀러는 불법을 저지른 것이 아니었다. 히틀러의 지배는 합법적 절차와 수권법에 근거한 것이었다. 그래서 종전 후에 법실증주의에 대한 반성과 비판이 대두되었다. 실질적 법치주의와 법의 (합법성이 아니라) 정당성에 대한 문제를 고민하기 시작했다. 독일의 법철학자 라드브루흐는「법률적 불법과 초법률적 법」(1946)이라는 논문에서 나치의 법은 악법이 아니라 아예 법이 아니라고 주장했다.[44] 프랑스의 법제사가 피에르 르장드르의 말을 빌리자면, 나치의 법률적 불법은 법이 아니라, “정육점 주인의 회계장부”[45]에 불과하다고 할 수 있다. 나치의 법은 인간의 주체성이 내포하고 있는 상징적 차원을 제거하고 주체성의 문제를 생물학적 인종의 문제로 환원했다. 즉 “과학적으로 관찰할 수 있는 고기덩어리”[46], 그 고기덩어리를 어떻게 처리할 것인가의 문제로 환원한 것이다.

바로 그렇기 때문에 우리는 다시 법의 존재이유를 고민하지 않을 수 없다. 성서에는 이런 구절이 있다. “누구든지 다시 태어나지 않으면 하느님의 나라를 볼 수 없다.”[47] 다시 태어난다

44) 이재승,「역주 : 법률적 불법과 초법률적 법」,『법철학연구』, 제12권 제1호, 2009, 477쪽 이하 참조.
45) Pierre Legendre, Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père, Paris, Fayard, 1989, p. 21.
46) Ibid., p. 22.
47) 요한복음, 3:3.

는 것은 무엇인가? “사람이 육체적으로는 그의 부모로부터 태어나지만, 영적으로는 성령으로부터 태어난다.”[48] 이 두 번째 탄생은 신의 형상으로(imago Dei) 창조된 인간이 내면에 간직하고 있는 신성을 재발견하는 과정이다.[49]

이것의 세속적 버전이라고 할 만한 구절이 「학설휘찬」에 나온다. “... communis sponsio civitatis, ad cuius praescriptum omnes, qui in ea republica sunt, vitam instituere debent.”[50] 르장드르는 이 구절을 불어로 이렇게 번역한다. “ce qui a été posé ensemble dans la cité, selon quoi tous doivent vivre.”[51] 즉, 이 구절은 도시(공동체)에 사는 모든 사람들의 삶에 근거/의미/이유를 부여하는 공통의 준거에 관한 것이다. 이것은 렉스(Lex/Loi)의 정의에 관한 것이다. 여기에서 가장 상징적인 개념이 “vitam instituere” 즉 “삶을 제정하기”이다. 삶은 제정된다. 즉 사람은 두 번 태어난다. 한번은 생물학적으로. 또 한번은 제도적/사회적으로. 제정하기, 즉 삶의 근거/의미/이유(Raison)를 공통의 준거(Référence) 속에 새겨 넣기. 이것이 기예(ars)로서의 법(ius)이 수행하는 인류학적 역할이다.

말하는 동물로서의 인간에게 있어서 이 공통의 준거는 일종의 텍스트(Texte), 즉 담론의 구조로 등장한다. 일단 삶의 근거를 텍스트 속에 새기는 데 성공하면, 더 이상 삶의 근거를 찾기 위해 길가메시처럼 헤매고 다니지 않아도 된다. 그것은 말하는 동물로서의 우리가 언어로서, 담론으로서 사람들과 관계를 맺어나가는 일상의 평범함 속에 스며 있기 때문이다. 그것은 물과 공기처럼 지극히 자연스러운 것이라서 우리는 일상의 삶 속에서 그것을 인식하지는 못하지만, 그것에 의지해서 살아가며, 그것이 없으면 살지 못한다. 산소의 필요성을 느끼지 못할 때가 건강한 삶인 것처럼, 법의 필요성을 느끼지 못할 때가 행복하고 평화로운 삶이다. 다시, 라드브루흐는 이렇게 갈파했다. “법치국가는 일용할 빵, 마실 물, 숨 쉴 공기와 같은 것이다.”[52]

그런데 다시 태어나기와 관련하여 생략하면 안 되는 내용이 있다. 신의 속성을 재발견하기에는 히브리스(hybris)의 위험이 있다. “네 자신을 알라.”라는 말에는 네가 신의 형상으로 태어났음을 알라는 뜻과 그럼에도 불구하고 네가 신이 아니라는 사실을 알라는 이중의 명령이 내포되어 있다. 이것은 거울의 심급이다. 거울은 두 가지를 동시에 수행한다. 첫째, 이것은 나다(동일성의 원리). 거울에 비친 모습이 나라는 사실을 인식할 때 자아가 형성된다. 나르키소스는 수면에 비친 모습이 자기라는 사실을 알지 못했다. 둘째, 하지만 이것은 내가 아니다(타자성의 원리). 나의 표상일 뿐이다. 범소유상 개시허망. 나와 나의 표상(autre de moi) 사이에 존

48) 요한복음, 3:6.

49) 배철현, 『인간의 위대한 질문』, 21세기북스, 2015, 228-229쪽.

50) D., 1.3.2.

51) Pierre Legendre, Sur la question dogmatique en Occient, Paris, Fayard, 1999, p. 108.

52) 이재승, 앞의 글, 502쪽.

재하는 간격. 소외. 차이. 분리. 이 간격을 유지하는 것이야말로 삶의 관건이다. 나르키소스는 이 간격을 유지하는 데 실패했다. 거울은 이 간격을 유지하는 상징적 장치로서 기능한다.

이처럼 거울은 동일성의 원리와 타자성의 원리를 동시에 수행한다. 모순을 생산한다. 이 모순을 견디어 내어야 주체가 생산된다. vitam instituere. 삶이 제정된다. 그리고 그 모순을 극복하는 장치도 거울 속에 이미 설계되어 있다. 거울이 고도로 치밀하게 조작된 구조물인 이유가 여기에 있다. 거울은 동일자(moi)와 소타자(autre de moi)의 대립을 초월하는 대타자(Autre)로 등장한다. 거울에 비친 것은 신의 얼굴이다. 나는 신의 형상으로 창조되었으므로. 거울에 비친 것은 나의 얼굴을 하고 있는 신, 혹은 신의 얼굴을 하고 있는 나다. 나는 신이다. 그러나 신은 거울에 비치지 않는다. 거울에 비치는 것은 신이 아니라 신의 피조물이다. 나는 신이 아니다. 거울에 비친 나를 보는 것은 상상적이고 상징적으로 신을 보는 것이다. 본다는 것은 이미지 너머의 이미지를 보는 것이다. 거울은 이미지를 보여주면서 동시에 이미지 너머를 보여준다. 인간은 이미지를 통해서 자기 자신을 보게 된다.

거울은 법이다. 신성로마제국의 가장 중요한 법전이었던 작센슈피겔(Sachsenspiegel)은 작센인의 거울이라는 뜻이다. 법은 존재(être)와 당위(devoir-être)의 긴장이다. 거울을 들여다보는 신은 존재로서의 법이다. 그러나 거울에 비친 것은 당위로서의 법이다. 대한민국 헌법 제11조에 의하면 “국민은 법 앞에 평등하다.” 이것은 평등한 현실을 반영한 법이 아니다. 평등한 현실을 지향하는 법이다. 평등한 사회에 대한 이상을 거울 삼아 불평등한 현실을 수정하기 위한 법이다. 이론이 현실에 앞서는 것은 법에서는 흔한 일이다.

분과발표 제1분과

유토피아와 문학

- 중세 문학에 나타나는 '이상향' : 코카뉴를 중심으로
  - **김준현**(고려대학교)
- 유토피아와 행복
  - **허지영**(서울대학교)
- '없는' 장소를 어떻게 '있게' 만들 것인가? :
  졸라의 『네 복음서*Les Quatre Évangiles*』 총서의 『로로르*L'Aurore*』 誌 신문연재 과정에서 나타나는 '유토피아'의 커뮤니케이션 방식에 관하여
  - **이정환**(인천대학교)
- 유토피아와 정신분석 :
  블랑쇼의 『아미나다브*Aminadab*』에 나타난 상상계와 실재계
  - **서지형**(서울대학교)

분과발표 제1분과

중세 문학에 나타나는 '이상향'

- 코카뉴를 중심으로

김준현(고려대학교)

'유토피아'라는 말 안에는 '세상 어디에도 존재하지 않는 곳'이라는 의미뿐만 아니라 이상적인 지복의 공간이라는 속성 또한 들어 있다. 또 다른 관점에서 본다면, '유토피아'는 실제로 삶을 영위하는 '현실' 사회와 대조되는 어떤 모습, 부정적인 현실의 실상과 제약들에서 벗어난 모습들을 취할 수밖에 없어 보이기도 한다. 한편 '유토피아'는 필연적으로 공간뿐만 아니라 시간의 문제 역시 되짚어보게 만들기에, 과연 '유토피아'가 현재, 과거, 미래 가운데 어디에 존재하는 것일지를 재차 생각하게 만들며, 토마스 모어의 작품이 나오기 이전, 특히 중세의 경우, '유토피아'에 대해 어떤 층위의 논의들이 가능할지를 되짚어볼 필요도 있다.

중세의 정신적인 지주였던 기독교의 이상향은 분명 현세가 끝나는 시점, 현세 바깥에서 선민들과 함께 시작되며, 그렇기에 사실상 '시간' 저 너머에 존재하는 것이라 볼 수 있다. 하지만 이 이상향은 상상에 그치는 것이 아니라 분명 존재하는 것에 해당한다. 비록 431년 에페소 공의회가 성경의 이야기를 문자 그대로 해석하지 말 것을 공표함으로써 '천년왕국'에 대한 경계를 표했지만, 혹자에게는 종말론 혹은 묵시록의 성격을 보이는 이상향이 현실에 구현될 것으로 여겨졌으며, 여하튼 세상이 끝난 뒤 영원한 현실로서의 이상향이 도래할 것임을 기독교인들은 믿어 의심치 않았다.[1] 하지만 또 다른 관점에서 볼 경우, 아우구스티누스가 말하듯, 기독교는 '불완전한 세속'과 '완벽한 천상'으로 뚜렷하게 양분되는 논리를 견지함으로써, 사실 '유

1) "나는 또 많은 높은 좌석과 그 위에 앉아 있는 사람들을 보았습니다. 그들은 심판할 권한을 받은 사람들이었습니다. 또 예수께서 계시하신 진리와 하느님의 말씀을 전파했다고 해서 목을 잘린 사람들의 영혼을 보았습니다. 그들은 그 짐승이나 그의 우상에게 절을 하지 않고 이마와 손에 낙인을 받지 않은 사람들입니다. 그들은 살아나서 그리스도와 함께 천 년 동안 왕노릇을 하였습니다. / 이것이 첫째 부활입니다. 그 나머지 죽은 자들은 천 년이 끝나기까지 살아나지 못할 것입니다. / 이 첫째 부활에 참여하는 사람은 행복하고 거룩합니다. 그들에게는 둘째 죽음이 아무런 세력도 부리지 못합니다. 이 사람들은 하느님과 그리스도를 섬기는 사제가 되고 천 년 동안 그리스도와 함께 왕노릇을 할 것입니다."(「요한묵시록」, 제20장, 4-6) 인용은 『공동번역 성서 개정판(가톨릭용)』, 대한성서공회, 2001에 의거한다.

토피아’의 자리를 만들지 않았다고도 볼 수 있다.

물론 고대 및 중세 작가들은, 엄밀한 의미에서의 ‘유토피아’라고 말하기는 어렵지만, 상이하면서도 공통적인 일종의 ‘이상향’ 혹은 ‘지상 낙원’을 노래하곤 했고, 그 대표적인 예로 쿠르티우스(E. R. Curtius)가 상세히 검토한 바 있는 ‘로쿠스 아모에누스’(locus amoenus)를 들 수 있다.[2] 호메로스, 테오크리투스, 베르길리우스, 오비디우스 등 여러 고대 작가들의 작품에서부터 빈번히 등장하는 이 공간은 현실 세계의 공간이면서도 현실에는 존재하지 않는 것처럼 여겨지며, ‘향기롭고 감미로운 꽃향기, 푸른 풀밭, 무성한 나무들과 숲, 갖가지 풍성한 과일들, 새들의 감미로운 노랫소리, 고요히 흐르는 강물, 봄철의 미풍’ 등의 요소들로 특징지어진다.[3] 일례로 콘스탄티누스 시대의 작가였던 티베리아누스는 시에서 이렇게 말한다.

> 들판 사이로 흐르는 강은 서늘한 골짜기 아래로 굽이치고
> 꽃핀 식물들이 주변을 장식하고, 반짝이는 자갈들에 둘러싸여 환하게 미소지으며
> 도금양 가지들 옆에는 색깔 짙은 월계수가 강물 위에서 물결치고 있었고
> 미풍의 속삭임과 어루만짐에 부드럽게 흔들거리고 있었다.
> [...]
> 노랫소리와 향기 가득한 아름다운 작은 숲을 지나는 방랑자에게
> 새들과 강물, 미풍과 숲, 꽃들과 녹음은 황홀함을 선사했다.

물론 ‘로쿠스 아모에누스’의 연원에는 하느님이 만든 지상 낙원, 즉 에덴 동산이 존재하며, 성경은 이에 대해 다음과 같이 말한다.

> 야훼 하느님께서는 동쪽에 있는 에덴이라는 곳에 동산을 마련하시고 당신께서 빚어 만드신 사람을 그리로 데려다가 살게 하셨다. / 야훼 하느님께서는 보기 좋고 맛있는 열매를 맺는 온갖 나무들을 그 땅에서 돋아나게 하셨다. 또 그 동산 한가운데는 생명나무와 선과 악을 알게 하는 나무도 돋아나게 하셨다. / 에덴에서 강 하나가 흘러 나와 그 동산을 적신 다음 네 줄기로 갈라졌다. 첫째 강줄기의 이름은 비손이라 하는데, 은과 금이 나는 하윌라 땅을 돌아 흐르고 있었다. / 그 땅은 좋은 금뿐만 아니라 브돌라라는 향료와 홍옥수 같은 보석이 나는 곳이었다. / 둘째 강줄기의 이름은 기혼이라 하는데, 구스 온 땅을 돌아 흐르고 있었다. / 셋째 강줄기의 이름

2) E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trans. Jean Brejoux, Paris, Pocket, 1991, pp. 301-326.

3) 이하 ‘로쿠스 아모에누스’와 관련된 논의는 선행 연구를 다시 정리, 요약한 것임을 밝힌다: 김준현, “‘로쿠스 아모에누스’로서의 여성 – 마리 드 프랑스와 크레티엥 드 트루아의 작품을 중심으로”, 「중세영문학」, 제9집 제1호, 2001, pp. 43-66; 김준현, “‘로쿠스 아모에누스’(locus amoenus)의 중세적 변용”, 「중세르네상스영문학」, 제11집 2호, 2003, pp. 219-241을 참조.

> 은 티그리스라 하는데 아시리아 동쪽으로 흐르고 있었고, 넷째 강줄기의 이름은 유프라테스라고 하였다.[4)]

한편 1150년 경에 씌어진 것으로 추정되는 『플루아르와 블랑슈플로르 이야기』(*Le Conte de Floire et Blancheflor*)에서는 사방이 온통 황금빛과 쪽빛으로 칠해진 벽으로 둘러싸인 어느 정원의 모습이 길게 그려진다.[5)] 정원을 감싼 성벽의 요철부에는 청동으로 주조되고 세공을 거친 갖가지 종류의 새들이 있고, 유프라테스 강이라 불리는 천국의 강이 흐르는 이곳에서 "여러 향기들과, 향료들, 그리고 꽃향기를 들이마시고, 또 새들이 은은하게 사랑 노래를 부르는 것을 듣는 자는, 그 소리가 너무도 감미로워 마치 자신이 천국에 있는듯" 여기게 된다는 점이 강조된다. 루비, 토파즈, 수정 등 갖가지 진귀한 보석들이 가라 앉아 있는 강물, 정원 한 가운데에서 솟아나는 샘물, 어떤 인간도 본 적 없을 만큼 사시사철 꽃이 만발한 사랑의 나무 등이 이야기되는 이 정원은 맨더빌이나 마르코 폴로가 이야기하는 '인공 천국'의 모습과도 다르지 않다.

맨더빌은 거짓과 교묘한 속임수에 능란했던 가톨로나베스라는 부자가 산 위에 세운 튼튼하고 아름다운 성에 대해 다음과 같이 이야기하며,

> 그리고 성벽 안에는 어느 누가 보더라도 세상에서 가장 아름다운 정원을 만들어 놓고는, 그 안에 다양한 과일이 열리는 온갖 종류의 나무를 심었다. 그리고 좋은 향기를 풍기는 다양한 종류의 허브들과 아름다운 꽃을 피우는 허브들도 심었다. 그 정원에는 훌륭한 샘들도 많이 있었는데, 부자는 그 곁에다 온통 황금색과 하늘색으로 채색된 아름다운 홀과 방들을 만들게 했다. 그리고 다양한 층마다 각양각색의 물건들을 가져다 놓았다. 그중에는 기계장치로 움직이지만 마치 살아 있는 것처럼 재빨리 움직이며, 정말로 유쾌하게 지저귀는 짐승이나 새도 있었다. 그는 이 정원에 떠올릴 수 있는 모든 새와 짐승들을 옮겨다 놓고는 사람들이 놀고 즐길 수 있게 했다. 그리고 찾을 수 있는 가장 아름다운 15세 이하의 처녀들과 같은 나이대의 외모가 매우 뛰어난 어린 청년들을 그곳에 모아 놓고는 모두에게 금으로 장식된 화려한 옷을 입혔다. 그리고 그들을 천사라고 불렀다.
>
> 그는 그 정원에 아름답고 훌륭한 우물도 3개 만들었다. 그 우물들은 둘레를 벽옥과 수정으로 감싸고 황금으로 장식을 했으며, 보석과 커다란 동양 진주를 박아 넣었다. 그는 땅속을 지나는 관을 만들어서 그가 바라는 대로 3개의 우물 가운데 하나에서는 젖, 다른 하나에서는 포도주, 또 다른 하나에서는 꿀이 나오게 했다. 그리고 그곳을 낙원이라고 불렀다.[6)]

---

4) 「창세기」, 제2장, 8-14.

5) *Le Conte de Floire et Blancheflor*, éd. Jean-Luc Leclanche, Paris, Champion, 1983, pp. 70-71을 참조.

6) 존 맨더빌, 『맨더빌 여행기』, 주나미 옮김, 오롯, 2014, pp. 310-311. 아울러 Jean de Mandeville, *Le Livre des merveilles du monde*, éd. Christiane Deluz, Paris, CNRS Éditions, 2000을 참조.

이러한 기술은 마르코 폴로가 산상의 노인과 암살자들을 이야기하는 대목과 거의 차이를 보이지 않는다.

> ‘노인’은 그들 말로 알라오딘(Alaodin)이라 불렸다. 그는 두 산 사이의 계곡에 여태까지 본 것 중에서 가장 크고 아름다운 정원을 짓도록 했다. 세상에서 좋은 과일은 거기 모두 다 있었다. 여기에 그는 지금껏 본 중에서 가장 아름다운 집과 가장 아름다운 궁전들을 짓게 하고, 세상의 온갖 멋진 것들로 치장하고 장식하도록 했다. 게다가 그는 도랑을 파서 그 중 어떤 것에는 포도주가 흐르고, 어떤 것에는 우유가, 어떤 것에는 꿀이, 어떤 것에는 물이 흐르게 했다. 다른 어떤 여자들보다 무슨 악기든 잘 타고 노래하며 춤을 추는, 세상에서 가장 아름다운 부인과 아가씨들을 두었다. [더구나 그들은 상상할 수 있는 모든 기교와 교태를 남자들에게 부리는 데에도 능숙했다. 그리고 금과 비단으로 된 옷으로 아름답게 치장한 이 아가씨들이 정원 사이로 궁전 사이로 끊임없이 장난치며 다니는 모습은 볼 수 있지만, 시중을 들어주는 부인들은 실내에 가두어 야외에서는 결코 보이지 않도록 했다.]
> 그 ‘노인’은 자기 밑에 있는 남자들에게 그 정원을 천국으로 생각하게 했다. 그리고 이를 위해 그는, 마호메트가 사라센들에게 천국에 가는 사람들은 희망하는 대로 마음껏 아름다운 여자를 소유할 것이며 포도주와 우유와 꿀과 물이 흐르는 강들을 볼 것이라고 하며 천국에 대해 생각하게 했던 그러한 방식으로, 즉 마호메트가 사라센들에게 말했던 그 천국과 비슷한 정원을 만들도록 했던 것이다.[7]

‘로쿠스 아모에누스’는 중세 서정시와 궁정풍 이야기의 주된 배경 가운데 하나가 되며, 특히 연인들이 조우하는 ‘사랑’의 공간으로 특별한 지위를 얻기에 이른다. 크레티앵 드 트루아(Chrétien de Troyes)의 작품 『클리제스』(*Cligès*)는 다음과 같은 공간 배경을 그려보이며,

> 정원 중앙에는 우거진 가지와 만발한 꽃을 아래로 늘어뜨린 기이한 형태의 나무가 있었다. 가지들은 땅에 닿을 듯 또 입맞출 것처럼 대지 가까이에 드리워져 있었고, 반면 가지들이 시작되는 꼭대기는 매우 곧고 대단히 높이 뻗어 있었다. 페니스는 이 곳 외의 다른 장소는 원치 않았다. 이 기이한 형태의 나무 아래에는 매우 아름답고 훌륭한 풀밭이 있었다. 여름 태양이 작열할 때나 하늘 저 높은 곳에 있을 때에도, 햇살은 전혀 이 나무를 통과해 비치지 못했다. [...] 페니스는 나무 아래로 몸을 쉬러 갔고 거기에 침상을 준비했다. 연인들은 이 곳에서 즐거움과 쾌락을 맛보았다. 정원은 탑에 인접한 높은 벽으로 둘러싸여 있었고, 탑을 거치지 않고서는 아무도 여기에 들어올 수 없었다.[8]

7) 김호동 역주, 『마르코 폴로의 동방견문록』, 사계절, 2000, pp. 143-144. 아울러 Marco Polo, *La Description du monde*, éd. Pierre-Yves Badel, paris, L.G.F., 1998, pp. 116-118을 참조.

아래의 어느 트루바두르가 남긴 시의 서두 역시 유사한 면모를 제시한다.

정원의 샘,
조약돌 가의 푸르른 풀들
과실수 그늘 아래
하얀 꽃들 주위를 두르고
새로운 계절의 익숙한 노랫소리 속에서
나 발견했으니, 동무 없이 홀로 있는
내 위무를 바라지 않는 여인을.[9]

'정원'으로 구현되는 '로쿠스 아모에누스'는 13세기 사랑의 정화(精華)로 꼽히는 『장미 이야기』(*Roman de la Rose*)에 이르러 정점에 이르게 된다고도 볼 수 있다. 기욤 드 로리스(Guillaume de Lorris)는 맑고 차가운 물이 넓게 흐르는 강 옆의 아름다운 초원 부근에서 전체가 높은 성벽으로 둘러싸인 정원을 발견한 젊은이가 <환대>의 도움으로 보게 된 사랑의 신이 머무는 정원을 더없이 세밀하게 기술한다. 자로 정확히 측정한 것처럼, 길이와 폭이 같은 완벽한 정사각형의 형태를 한 정원에는 석류나무, 호두나무, 편도나무, 무화과나무, 대추야자나무, 월계수, 느릅나무, 소나무, 올리브나무, 실편백, 소사나무, 사시나무, 물푸레나무, 단충나무, 전나무, 떡갈나무 등 갖가지 나무들이 심어져 있었고, 심황, 아니스, 계피 등의 향료와 다른 향신료들뿐 아니라 마르멜로 열매, 복숭아, 마름, 호두, 사과, 배, 모과, 자두, 밤, 버찌, 마가목, 개암 등이 풍성히 열려 있었다. 또 일정한 간격으로 나무들이 심어져 있는 이 공간은 높은 나무들이 햇살과 열기를 막아주고 있었고, 겨울에나 여름에나 항상 다양한 색깔과 감미로운 향기를 발산하는 꽃들이 만발한 곳이자 사슴, 노루, 토끼, 다람쥐들이 뛰놀고 냇물과 샘 주변에 무성한 풀들이 마치 깃털 침대처럼 펼쳐진 정경으로 재현된다.[10] 또 이 사랑의 신이 머무는 쾌락의 정원은 『장미 이야기』의 후반부에서 장 드 묑(Jean de Meun)이 기술하는 지난날의 황금시대와 별로 다르지 않다.

아침마다 기쁨을 가져다 주는 여명을 새들이 자신들만의 언어로 맞이하고자 하는 영원한 봄철에서처럼 대기가 잠잠해지고 기후는 청명하고 온화하며, 부드러운 미풍이 불 때, <서풍>과 그

8) Chrétien de Troyes, *OEuvres complètes*, éds. Daniel Poirion *et al*., Paris, Gallimard, 1994, pp. 920-921.

9) "A la fontana del vergièr, / On l'erb' es vertz josta'l gravièr, / A l'ombra d'un fust domesgièr, / En aiziment de blancas flors / E de novèl chant costumièr, / Trobèi sola, ses companhièr, / Cela que non vòlc mon solatz."(*Anthologie des troubadours*, éd. Pierre Bec, Paris, L.G.F., 1979, p. 88.)

10) *Le Roman de la Rose*, éd. F. Lecoy, Paris, Champion, 1973, vv. 1319-1408.

> 의 아내 플로라, 꽃의 여신이자 귀부인은 [...] 작은 꽃들로 만들어진 이불을 사람들을 위해 펼쳐놓는다. 이 꽃이불은 풀밭이나 초원, 숲에서 찬란히 빛을 발해, 누구의 별이 더 멋지게 수놓아져 있는지 대지가 하늘과 다투거나 싸움을 벌이려는 것처럼 생각될 정도였다. [...]이 잠자리에서, 사랑의 유희를 즐기는 이들은 서로을 포옹하고 입맞추었는데, 그들은 탐욕이나 강탈을 알지 못했다. 작은 숲 속의 푸른 나무들은 가지를 드리워 사랑하는 이들에게 천막과 가리개가 되어 주었고, 그들을 햇살로부터 보호하였다.[11]

하지만 장 드 뫵은 '어린 양의 목장'을 이야기하는 대목에 이르러, 40년 전 기욤 드 로리스가 그렸던 쾌락의 정원과 완전히 대비되는 또 하나의 이상향을 제시한다. 순백의 양모를 두른 성모의 아들 어린 양은 지나간 이가 거의 없기에 풀과 꽃들이 만발한 조용한 길을 걷고, 그 뒤를 양들이 무리를 지어 따라간다. 언제나 낮이 계속되고 모든 것이 정지된 듯한 영원한 모습을 주는 이 정적인 공간은, 모든 것이 헛되고 일시적인 것이고 항구적이지 못한, 결국 전부 소멸되는 '쾌락의 정원'의 대척점에 있는 공간으로 기술된다. 에메랄드나 구슬보다 더 둥근 모습의 어린 양의 목장 외부에는 지옥과 악마들, 모든 죄악과 세속적인 것들이 자리를 잡는다. 또 이 목장에는 성경의 한 구절을 연상시키듯,[12] 한 번 마시면 다시는 갈증을 느끼지 않으며 영원히 질병과 죽음을 피할 수 있는 샘물이 흐르며, 마치 하나처럼 보이며 흐르는 세 갈레 물길은 은연중에 삼위일체를 떠올리게 만든다. 스스로 물을 솟아나게 하는 이 샘물은 작은 올리브 나무 아래로 흐르며, 그리고 흐르는 생명의 샘물 옆에 자리잡은 구원의 열매를 달고 있는 잎이 무성한 올리브 나무는 영원한 어린 양의 목장이 천상의 그것, 기독교의 천국의 모습에 다름 아니라는 점을 짐작하게 만든다.[13]

『장미 이야기』가 모습을 드러냈던 13세기에는 또 다른 기이한 공간, 일순 '유토피아'라는 이름에 걸맞는 것처럼 보이는 새로운 '이상향' 하나가 청중들의 눈과 귀를 사로잡게 되며, 그것이 바로 '파블리오'라는 이름 아래 기술된 '코카뉴'(Cocagne)이다. 이 이야기는 세 개의 필사본을 통해 오늘날 전해지며, 두 개의 필사본은 대략 1250년 경에 제작된 것으로, 또 다른 하나는 13세기 말에서 14세기 초로 제작 연대가 추정된다. 프랑스 북부에서 만들어진 것으로 보이는 필사본 A(Bibliothèque nationale, fr. 837)에는 전체 186행의 이야기가 수록되어 있기에 세 가지 버전 가운데 가장 충실한 텍스트로 간주된다. 프랑스 동부 지역에서 제작된 것으로

11) *Ibid*., vv. 8373-8382, 8393-8408.

12) "이 우물물을 마시는 사람은 다시 목마르겠지만 내가 주는 물을 마시는 사람은 영원히 목마르지 않을 것이다. 내가 주는 물은 그 사람 속에서 샘물처럼 솟아올라 영원히 살게 할 것이다."(「요한복음」, 4: 13-15)

13) *Le Roman de la Rose*, *op. cit*., vv. 19945-20493. 아울러 Nathaniel B. Smith, "In Search of the Ideal Landscape: From *Locus Amoenus* to *Parc du Champ Joli* in the *Roman de la Rose*", *Viator*, 11, 1980, pp. 225-243을 참조.

추정되는 필사본 B(Bibliothèque nationale, fr. 1593)는 13세기 시인 뤼트뵈프(Rutebeuf)의 시가 다수 수록된 필사본으로도 유명하며, 필사본 A의 결말 부분이 빠진 전체 158행의 내용을 소개한다. 마지막으로 필사본 C(Bibliothèque de la ville de Berne, 354)는 가장 작은 분량인 전체 136행의 내용이 수록되어 있으며, 필사본 A와 상당히 상이한 내용이 빈번히 발견되는 동시에 다른 두 필사본에 나오지 않는 20행 정도의 새로운 내용이 포함되어 있다는 점에서 흥미를 끈다. 다만 세 필사본 사이의 직접적인 영향 관계는 없는 것으로 추정된다.

영어로는 'Cokaygne, Cockaigne', 이탈리아어로는 'Cuccagna', 독일어는 'Schlaraffenland' 등으로 옮겨지는 'Cocagne'의 어원은 무수한 논의와 추정들에도 불구하고 여전히 불분명한 것이 사실이다. 다만 이 말과 관련된 몇 가지 사실들 가운데 확실한 것은, 12세기 경의 『카르미나 부라나』(*Carmina Birana*)에서 한 화자가 자신을 '코카뉴의 수도원장'(abbas Cucaniensis)으로 소개하고 있으며, 12세기 이후 영국, 네덜란드, 이탈리아 등지에서 '코카뉴'와 관련되는 여러 고유명사들이 발견되는 만큼, 우리가 살펴볼 '파블리오 코카뉴'가 최초로 '코카뉴'를 언급한 텍스트는 아니라는 점이다.[14]

'파블리오 코카뉴'에서 이야기되는 내용과 유사한 선례들은 민담이나 고대 작가들의 글에서도 빈번하게 발견된다.[15] 일례로 루키아노스(Lucien)의 『진실한 이야기』의 경우, '지복의 섬'에 대한 내용에서 황금과 보석으로 만들어진 성채, 영원한 봄, 밤도 없고 한낮의 열기도 없는 기후, 온화한 서풍, 플루트 소리를 닮은 선율과 그윽한 향기가 감도는 공간, 샘에서 솟아나 강으로 흐르는 우유와 포도주, 늙지 않고 온갖 감각적인 쾌락을 만끽하는 삶이 이야기되기 때문이다. 또 후대 역시 코카뉴에 대해 다양한 변용을 가미하면서 조롱과 풍자적인 성격을 부각시킨다. 일례로 14세기 보카치오는 여덟 번째 날 세 번째 이야기에서 상이한 지명인 '벤고디'를 다음과 같이 기술하며,

> "그곳은 사람들이 벤고디라고 부르는 지방에 있는데, 그곳에서는 소시지로 포도나무를 묶고 1데나로만 있어도 거위 한 마리를 살 수 있으며 거기에 병아리를 덤으로 준다면서 말입니다. 뿐만 아니라 그곳에는 파르마산(産) 치즈가 산처럼 쌓여 있고, 그 산에 사는 사람들은 다른 일은 할 것도 없이 마카로니와 라비올리를 만들어 닭을 삶은 수프에 넣어 요리하면 되고, 그걸 아래로 던지면 먹고 싶은 사람이 얼마든지 먹는다고도 했지요. 또 근처에는 물 한 방울 섞이지 않은 진짜 백포도주 강이 흐르고 있어서 아무나 실컷 마실 수 있다는 말도 덧붙였어요."[16]

14) Ben Parsons, "Fantasy and fallacy in the Old French *Cocaingne*", *Viator*, 46, no 3, 2015, p. 175.

15) Guy Demerson, "Cocagne, utopie populaire?", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 59, no 3, 1981, p. 529를 참조.

16) (조반니 보카치오, 데카메론 3, 박상진 옮김, 민음사, 2012, 33)

영국 작가는 가상의 수도원의 모습 아래 코카뉴의 특징들을 구현하면서 진미(珍味)와 성욕, 유희가 주를 이루는 방탕한 삶의 모습 하나를 전달한다.

에스파냐 서쪽 먼 바다에
코케인이라 불리는 나라가 있다.
하늘 아래 그 어디에도 이보다 더 즐거운 곳은 없다.
비록 천국이 활기차고 밝은 곳이라 해도
코케인보다 더 영광스럽지는 않으리.
사실 말이지 천국에서 보여 줄 것이라고는
줄지어 서 있는 식물 말고 무엇이 있는가?
그곳의 꽃은 붉고 풀은 푸르고 도덕적 분위기는 엄숙하며
지복至福이 넘친다 해도 먹을 것이라고는
과일뿐이요 마실 것이라고는 물뿐이니
별로 재미는 없어 보이네.
게다가 사람들도 많지 않으니
엘리아와 에녹말고 누구와 말을 나눌꼬?
그들이 비록 좋은 사람들이지만
그 외에 아무도 없지 않은가.
코케인에는 고기와 술이 넘치네.
땀 흘리고 애쓰고 열심히 일하지 않아도
고기는 공짜고 술은 넘쳐흐르니
돈 없어도 되고 걱정 안 해도 된다네.
낮이나 밤이나 원하는 것은 달라면 되고
모든 것이 당신의 즐거움을 위해 있다네.
[...]
근엄한 외관을 한 고귀한 수도원이 하나 있어서
희색 혹은 회색 옷의 수도사들을 잔뜩 거느리고
하늘 높이 깃발을 올리고 있네.
그곳에는 많은 정자와 홀이 있는데
벽들은 고기 파이로 되어 있고 하늘까지 뻗은 소탑小塔들은
생선과 고급 육류로 채워져 있어서
누구나 그중 가장 맛있는 것을 먹을 수 있다네.
교회와 수도원의 탐과 홀은 모두 생강 빵으로 되어 있고

기름진 푸딩으로 만든 뒷문은 왕자나 왕의 잔치용으로 써도
좋을 정도인데 누구든 먹고 싶은 만큼 먹고 먹고 또 먹어도 된다네.
[...]
원장이 수사들을 불러 모아 놓고
"저녁 기도 드립시다"하고 소리쳐도
말 안 듣는 수사들은 놀이에 정신이 팔려
언덕 너머 저 멀리 뛰어간다네.
수사들이 장난치며 시야에서 멀어져 갈 때
이를 본 수도원장님께서는 무리 중에서
처녀 한 명을 골라내어 예쁜 속옷을 걷어 올리고
그녀의 엉덩이를 작은북 삼아 돌아오라는 북소리를 낸다네.
[...]
그곳에는 또 다른 수도원이 있는데
달콤한 우유 같은 강이 흐르는 곳
비단처럼 부드러운 시골에 있는
정말이지 훌륭하기 그지없는 수녀원이라네.
여름 날씨가 너무 더우면 젊은 수녀들은 보트를 타고
노를 힘껏 저어 강에 들어가
용감하게 강변으로부터 멀리 나가서
집에서 아주 멀어졌을 때
옷을 벗고 물결과 바람을 즐기다가
물속으로 첨벙 뛰어들어가
물을 튕기고 헤엄친다네.
이를 본 젊은 수사들은 기쁜 마음에
서둘러 다가오도다.
곧바로 수녀들에게 가까이 가는 동안 각자 자기 파트너를 정하고는
재빨리 자기 노획물과 함께 호기심에 찬 눈들을 피해
수도원의 은밀한 오두막으로 가서
진실한 사랑의 매듭을 엮는다오.
[...][17)]

17) 토머스 모어, 『유토피아』, 주경철 옮김, 을유문화사, 2021, pp. 215-216.

14세기 모의 주교였던 필립 드 비트리(Philippe de Vitri)는 궁정의 질시와 음모, 화려함에서 벗어난 목가적인 공간을 이상향으로 그리지만,

초록 나뭇잎 아래, 싱그러운 풀밭 위에,
졸졸 흐르는 냇물과 맑은 샘 옆에
안락한 초가 한 채 있는 것을 나는 보았네.
그곳에서 공티에는 귀부인 엘렌과 함께 먹고 있었네
신선한 치즈, 우유, 버터, 유즙,
크림, 엉긴 우유, 사과, 호도, 자두, 배,
마늘과 양파, 다진 골파를
회갈색 빵껍질 위에 얹어, [...]

'파블리오 코카뉴'에서는 문자 그대로 '진수성찬'의 향연이 연이어 이야기된다. 신원미상의 저자는 '나이와 지혜'의 상관성에 대한 이야기로 글을 시작하며, 이러한 그의 표명은 '아이와 노인' 혹은 '청춘과 노년'의 기묘한 중첩을 통해 특별한 능력을 강조했던 토포스 'puer senilis', 'puer-senex'를 떠올리게 한다.[18]

이제 들어보시라, 여기 모인 여러분
필경 그대들 모두 내 친구 될 터이고
또 그대의 선조처럼 나를 존경하게 될 터이니.
드러내는 것이 마땅하고 옳은 일이라,
신께서 내게 주신 커다란 지혜를.
하지만 여러분에게 이를 들려주기 전에,
여러분들을 대단히 즐겁게 해 줄
그런 것을 그대들 들을 수 있으리.
내 나이 결코 많지 않지만
이 때문에 내가 덜 현명한 것은 아니라네.
그대들이 알아두어야만 하는 한 가지는
바로 무성한 수염 안에 학식이 있지 않다는 점.
만약 수염이 학식을 갖고 있다면
숫염소와 암염소도 대단한 학식을 지녔을 터라

18) E. R. Curtius, *op. cit*., pp. 176-180을 참조.

수염을 높이 평가하지 말지니,
수염 무성한 이들 그 반만큼의 학식도 없고
젊은이들 충분한 학식을 갖고 있도다.(1-17행)[19]

오비디우스에 따르면 '젊음과 원숙함'을 한데 구비하는 것은 황제나 반신들에게나 허용되는 천상의 축복인 만큼, 저자의 표명은 응당 자신의 뛰어남을 부각시키려는 의도로 파악된다. 그러나 암시적으로 "노인은 오래 살았다고 해서 영예를 누리는 것이 아니며 / 인생은 산 햇수로 재는 것이 아니다. / 현명이 곧 백발이고, / 티없는 생활이 곧 노년기의 원숙한 결실이다."(「지혜서」, 제5장 8-9)라는 성경의 한 대목을 떠올리게도 하는 저자의 언급은, 12-13세기 시학에서 'puer-senex'라는 토포스가 일종의 농담이나 과장된 장난기어린 표명으로도 상용되었던 만큼,[20] 앞으로 이어질 글의 내용을 어떻게 받아들여야 하는지에 대해 의구심을 갖게도 만든다.

경이로운 어느 땅을 찾게 된 자신의 여행이 교황에 의해 부과된 일종의 벌이자 속죄였음을 밝힌다. 이러한 도입부는 당대에 유행했던 종교적인 이야기, 특히 죄의 사함과 관련된 이야기의 풍자일 가능성도 없지 않다.[21]

로마의 교황에게
나 속죄를 구하고자 갔었고,
그가 나를 어느 땅으로 보냈으니,
거기서 나 무수한 경이를 보게 되었다.
그 곳에 살고 있던 이들이
어떻게 처신했는지를 이제 들어보시라.
내 생각에 신과 모든 성인들

19) "Or entendez qui estes ci, / Tuit devez estre mi ami / Et honorer con vostre pere, / S'est bien droiz et reson que pere / Li granz sens que Diex m'a doné; / Mes ainz quel vous aie conté, / I porrez vous tel chose oïr / Qui mout vous fera resjoïr. / N'est mie trop granz mes aages, / Por ce ne sui je pas mains sages. / Une chose poez savoir: / Qu'en grant barbe n'a pas savoir; / Se li barbé le sens seüssent, / Bouc et chievres mout en eüssent. / A la barbe ne baez mie, / Tels l'a grant n'a de sens demie: / Assez ont de sens li jone homme."(이하 텍스트 인용은 Veikko Väänänen, "Le » fabliau» de Cocagne", *Neuphilologische Mitteilungen*, 48, no 1, 1947에 의거한다.)

20) "Dans la poétique latine des XIIe et XIIIe siècles, le *topos* dégènère en un badinage maniéré."(E. R. Curtius, *op. cit*., p. 179.)

21) "Cet épisode curieux introduit par le trouvère français sert sans doute à parodier les contes pieux tels que le *Miracle de l'excommenié qui ne pouoit trouver qui l'asousist* par Gautier de Coinci."(*Ibid*., pp. 9-10)

다른 어느 나라보다 더
이 곳을 축복하고 축성하였다.(18-26행)[22]

아마도 이 이야기에서 가장 유명한 대목이자 브뢰겔의 그림으로도 재현된 27-30행의 내용은 다음과 같다.

이 곳의 이름은 코카뉴였고
여기서 사람들은 자면 잘수록 더 많이 벌어들였다.
정오까지 잠을 자는 이가
벌어들이는 것은 5수 하고도 절반.(27-30행)[23]

라블레(Rabelais)의『팡타그뤼엘』32장에서, "그리고는 내리막길에서 작은 마을을 하나 발견했는데, 그곳에서 (그 이름은 잊어버렸지만) 전보다 더 훌륭한 식사를 했고 먹고살기 위해서 돈을 좀 벌기도 했다. 어떻게 벌었는지 아는가? 잠을 자면서이다. 왜냐하면 이곳에서는 잠을 자기 위해서 사람들을 일당을 주고 고용하는데, 그들은 하루에 5 내지 6수를 번다. 하지만 코를 크게 잘 고는 사람은 7수 반을 벌기도 한다."로 변용된 상기 대목은,[24] 현실과 기존 사회가 '노동-돈'의 관계를 부각시키는 데 반해 게으름 혹은 무위와 돈을 직결시킨다는 점에서 흥미롭다. 일종의 '거꾸로 된 세상'의 한 단면처럼 해석 가능한 '자면 잘수록 늘어나는 돈', 다시 말해 잠이 이득의 원천이자 부의 기반이라는 점은 '잠든 사이에도 불어나는 고리대금업자의 이자'를 비난하고 단죄했던 교회의 입장에 대한 암시이자 풍자로도 이해될 수 있다.[25] 여담이지만, 13세기 초 영국에서 "5수 하고도 절반"의 금액은 대략 소 한 마리 혹은 돼지 세 마리, 암양 여섯 마리의 값어치에 해당했던 만큼, 상당한 금액이 아닐 수 없다.[26]

---

22) "Entor l'apostoile de Romme / Alai por penitance querre, / Si m'envoia en une terre / La ou je vi mainte merveille: / Or oiez comment s'apareille / Li pueples qui ou païs maint. / Je cuit que Diex et tuit si saint / L'ont miex beneïe et sacree / Que il n'ont une autre contree."

23) "Li païs a a non Cocaingne; / Qui plus i dort, plus i gaaigne: / Cil qui dort jusqu'a mïedi / Gaaingne .v. sols et demi."

24) 프랑수아 라블레,『가르강튀아 | 팡타그뤼엘』, 유석호 옮김, 문학과지성사, 2004, p. 474. "Puis trouvay une petite bourgade à la dévallée; (j'ay oublié son nom), où je feiz encore meilleure chère que jamais, et gaignay quelque peu d'argent pour vivre. Sçavez-vous comment? A dormir; car l'on loue les gens à la journée pour dormir, et gaignent cinq et six solz par jour; mais ceulx qui ronflent bien fort gaignent bien sept solx et demy."(Rabelais, *Pantagruel*, éd. Pierre Michel, Paris, L.G.F., 1972, p. 407.)

25) Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2005, p. 128.

26) Edward Miller and John Hatcher, *Medieval England: Rural Society and Economic Change, 1086-1348*, London, Longman, 1987, p. 67.

이어서는 '음식' 혹은 '탐식'과 관련된 풍성한 먹을 것에 대한 내용이 소개되며,

모든 집들의 담장은
농어와 연어 그리고 청어로 만들어져 있었고,
집의 서까래는 철갑상어로
지붕은 베이컨으로
그리고 울타리는 소시지로 되어 있었다.
진수성찬의 나라에는 많은 것이 있으니
그도 그럴 것이 구운 고기와 햄으로
사방의 밀밭이 둘러싸여 있기에.
길가에서는 구워지고 있으니
기름진 거위들 돌면서,
전부 스스로, 또 그런 다음에는 온통 끼얹으니
하얀 마늘 소스를.
또한 그대들에게 말하노니 모든 길들,
도로와 가로들에서,
사람들 준비된 식탁들을 발견하게 되며
식탁 위에는 하얀 천이 깔려 있고,
거기서 마시고 먹을 수 있으니
원하는 이는 누구나, 무료로
반대없이, 또 금지없이.
저마다 제 마음이 생각하는 무엇이든 취할 수 있으니
어떤 이들은 생선을, 또 다른 이들은 고기를.
혹 누군가 수레 하나를 가득 채우고자 원한다면
그는 제 마음대로 그렇게 할 수 있으니
사슴 고기 혹은 날아다니는 새들,
원하면 구운 것을, 원하면 단지에 요리한 것을
이곳에서는 먹은 것의 계산을 하지 않으며
먹은 뒤에 아무도 셈하지 않기 때문이다
이 나라에서 행해지는 바는 이와 같다.(31-58행)[27]

27) "De bars, de saumons et d'aloses / Sont toutes les mesons encloses; / Li chevron i sont d'esturjons, / Les couvertures de bacons, / Et les lates sont de saussices. / Mout a ou païs de delices, / Quar de hastes et de cours os / I sont li blé trestuit enclos; / Par les rues vont rostissant / Les crasses oies et tornant / Tout par eles, et tout adés, / Et si vous di que toutes voies / Par les chemins et par les voies / Trueve l'en les tables

곧바로 마실 것에 대한 내용이 더해진다.

이는 진정 증명된 진실이니
이 행복한 나라에서는
포도주의 강이 흐르며,
잔들이 대령하니
이곳에 당도하는 것은 유리잔들,
그리고 금잔들과 은잔들
내가 말한 이 강은
절반은 적포도주로
본이나 바다 건너에서
사람들이 찾을 수 있는 최상의 것이고,
나머지 절반은 백포도주이니
최상의 또 더없이 정순한 것으로
오세르에서도
라 로셸이나 토네르에서도 재배된 적 없는 것이라
원하는 이는, 그저 다가가면 되니
강 가운데나 가장자리로 가서
복판이든 어디서든 마시면 될 뿐.
반대도 없고 염려도 없으니
여기서는 드니에 한 푼도 내는 일 없네.(59-77행)[28]

"드니에 한 푼도 내는 일 없"이 도처에서 먹고 마실 수 있다는 77행은 코카뉴에서 이루어지는 막대한 음식의 소비량과 무상성을 연계시키며, 이로써 다시 돈의 문제가 화두로 등장

assises, / Et desus blanches napes mises, / S'i puent et boivre et mangier / Tuit cil qui vuelent sanz dangier; / Sanz contredit et sanz desfensse / Prent chascuns quanques son cuer pensse, / Li uns poisson, li autres char; / S'il en voloit chargier .j. char / Si l'avroit il a son talant; / Char de cerf ou d'oisel volant / Qui veut en rost, qui veut en pot, / Ne ja n'i paieront escot / N'aprés mangier n'i conteront / Ausi comme en cest païs font."

28) "C'est fine veritez provee / Qu'en la terre beneüree / Cort une riviere de vin, / Si arrivent li mazerin / Et li voirre i vont arrivant, / Et li hanap d'or et d'argent. / Cele riviere que je di / Est de vin vermeil dusqu'en mi, / Du meillor que l'en puist trover / En Biausne, ne de la la mer; / Et d'autre part est d blanc vin / Le meillor et tout le plus fin / Qui onques creüst a Auçuerre, / A rocele, ne a Tonnuerre. / Et qui que veut, si s'en acoste, / Prendre en puet en mi et encoste, / Et boivre par mi et par tout / Sanz contredit et sanz redout, / Ne ja n'i paiera denier."

하게 된다. 13세기 시인 뤼트뵈프의 시에서는 '돈'이 세상의 주인 노릇을 하지만, 일체의 금전 거래가 없는 코카뉴에서 돈은 무가치하며 아무런 효용성을 갖지 않는다. 31-77행에 걸쳐 길게 이야기되는 음식의 풍성함은 우선 당대 현실의 빈곤, 그리고 빈번했던 먹을 것의 결핍과 무관하지 않다. 뤼트뵈프 역시 벗어날 길 없는 가난과 불행을 다음과 같이 말하지 않았던가.

> 살아가는 데 돈이 많이 들고, 아프지도
> 식욕이 떨어지지도 않는 식구들의 부양은
> 제가 가진 것을 거덜냅니다.
> 제가 만나게 되는 이들은 거절하는 데 능란하며
> 베푸는 데는 소질이 없습니다.
> 저마다 자기 재물을 지키고자 애를 씁니다.
> [...]
> 제게는 빵을 얻을 어떤 수단도 없습니다.
> 파리에, 갖가지 재물들 속에 둘러싸여 있건만,
> 이 가운데 제 차지가 되는 것은 아무것도 없습니다.[29]

또 다른 측면에서 볼 때, 풍요로운 먹을 것과 마실 것의 열거는 교회가 강제했던 여러 규율들, 이를테면 단식과 금욕에서 야기되는 불만의 표출로도 해석 가능하다. "금식이 천상의 정수이며 그 재현이 아니라면 대체 무엇이겠는가? 금식은 영혼의 식사이자 정신의 양식이고 천사의 생명이자 과오의 소멸이다. 또한 채무의 소거이자 구원의 약이며 은총의 근원이자 정절의 토대이다. 금식을 통해 인간은 신에게 더 빨리 닿을 수 있다."라고 말하는 밀라노의 암브로시우스의 언급에서도 충분히 짐작되듯,[30] 또 "탐식은 가증스러운 악덕이다. 왜냐면 최초의 인간이 탐식의 죄로 타락했기 때문이다. 흔히들 원죄가 신의 말씀에 복종하지 않은 것이라 말하지만, 아담이 탐식의 죄를 저지르지 않았다면 벌을 받은 일은 없었을뿐더러 인류가 그와 함께 벌을 받지도 않았을 터이다."라는 초범의 토마스의 지적에서 알 수 있듯이,[31] 교회는 식욕을 경계했으며, 나아가 음식을 향해 게걸스럽게 달려드는 이들을 재물

29) "Entre chier tens et ma mainie, / Qui n'est malade ne fainie, / Ne m'ont laissié deniers ne gages. / Gent truis d;escondire arainie / Et de doneir mal enseignie: / Dou sien gardeir est chacuns sages. / [...] Je n'ai de quoi do pain avoir. / A Paris sui entre touz biens, / Et n'i a nul qui i soit miens."(Rutebeuf, *OEuvres complètes*, éd. Michel Zink, Paris, L.G.F., 2001, p. 970-972, vv. 13-18, 38-40.)

30) 플로랑 켈리에, 『제7대 죄악 탐식. 죄의 근원이냐 미식의 문명화냐』, 박나리 옮김, 예경, 2011, p. 16.

31) *Ibid*., p. 22.

을 향해 달려드는 수전노와 같이 간주함으로써 기독교가 강조하는 자비와 후의에 반하는 것으로 보았기 때문이다. 이렇게 받아들일 경우, 브뢰겔의 그림 <카니발과 사순절의 전투>에서도 극명하게 드러나듯, '파블리오 코카뉴'에서 이야기되는 풍요 예찬은 교회에 대한 은밀한 도전이자 반항이며, '식욕'(gula)을 중대한 죄악의 하나로 비난하던 입장에 대한 반대표명이 아닐 수 없다. 그런데 음식에 대한 과도할 정도로 강렬한 이러한 욕망은 '인색함'에 대한 비난의 성격을 가지기도 하며, 중세 기사도와 궁정풍 사회가 늘 강조했던 하지만 결코 구현하지 못했던 '너그러움(후의)'의 문제를 되짚어보게 만들기도 한다. 나아가 '풍요로움'과 '욕망의 충족'은 '제한 없음'을 의도하는 것이며, 달리 말한다면 모든 것이 허용되는 기회를 제공한다. 이렇게 본다면 코카뉴는 일체의 '강제'와 '위험', '금기'가 없는 세상처럼 다가오게 된다.

이곳 사람들은 전혀 비열하지 않으며
반대로 고상하고 정중하다네.
한 달은 6주로 이루어지고
1년에 네 번의 부활절과
네 번의 성 요한 축일이 있고,
1년에 네 번의 포도 수확이 있네
매일 매일이 축일이자 일요일이고
네 번의 만성절과 네 번의 성탄절
네 번의 성촉절(聖燭節)
네 번의 카니발(사순절 전의 3일간의 축제)
그리고 20년에 한 번씩 사순절이 있으니
단식하는 것 나쁘지 않고
새벽부터 세 시(9時課)까지
사람들 신께서 주신 것을 먹게 된다네,
고기, 생선, 혹은 다른 것을
아무도 감히 이를 금하는 이 없기에.
이를 농담이라 생각하지 마시라.
결코, 높은 이든 낮은 이든 간에
누구도 굶주림에 시달리는 일 없어,
[이때는] 일주일에 삼 일 비가 내리니
따끈한 플랑 파이 소나기라,
머리숱이 무성하건 대머리건 간에

몸을 피하지 않으니, 이것이 사실임을 나 알고 있네,
그러는 대신 원하는 모든 것을 먹는다네.(78-102행)[32]

코카뉴의 달력은 1년에 4번의 부활절, 4번의 성 요한 축일, 4번의 만성절, 4번의 성탄절, 4번의 성촉절을 담고 있으며, 현실의 서글픈 사순절도 유쾌한 향연이 된다. 즐거운 시간의 극대화는 괴롭고 슬픈 시간의 최소화이며, 노동이 존재하지 않기에 노동의 시간, 즉 일해야 하는 평일은 사라지고 오직 쾌락의 시간만 남게 된다. 일면 정지된 듯한 코카뉴의 시간은 현실의 대척점에 있는 일종의 반-모델로서의 유토피아를 닮아 있으며, 시간으로부터의 해방은 다른 시각에서 볼 때 교회가 강제하던 수많은 금욕의 시간들, 정해진 수많은 금기일들이 사라진 시간을 염두에 두고 있는지도 모른다.

또 이 나라는 어찌나 풍요로운지
드니에 가득한 지갑들이
들판 주위에 놓여 있네
사람들 에스파니아 동전과 비잔틴 금화들을
도처에서 찾아볼 수 있지만, 무용하네
이곳에서는 사는 이도 파는 이도 없기에.(103-108행)[33]

현실과는 다른 달력에 대한 소개 이후, 풍성한 음식을 열거했던 앞부분에서 언급되었던 '돈'의 문제가 짧게 다시 거론되며, 코카뉴가 일체의 상행위가 없는 공간이라는 점이 재차 강조된다. 이어서 여성과 성의 문제가 중심 화제로 등장하며, 이 대목은 1215년 결혼에 있어서의 남성과 여성의 동등한 동의를 강조했던 교회의 입장이 극대화된 것이라는 점에서도 이채롭다.

이곳의 여인들은 무척이나 아름다우니
결혼한 여인들과 아가씨들 [모두],

32) "La gent n'i sont mie lanier, / Ainçois i sont preu et cortois, / .vj. semaines a en .j. mois, / Et .iiij. pasques a en l'an, / Et .iiij. festes saint Jehan, / Et s'a en l'an .iiij. vendenges, / Toz jors festes et dïemenches, / .iiij. toz sainz, .iiij. noez, / Et .iiij. chandeliers anvez, / Et .iiij. quaresmiaus prenanz, / Et .j. quaresme a en .xx. anz, / Et cil est a juner si bons / Que chascuns i a toz ses bons; / Des le matin jusqu'aprés nonne / Menjue [ou] ce que Diex li done, / Char ou poisson ou autre chose, / Que nus desfendre ne lor ose. / Ne cuidiez pas que ce soit gas, / Ja n'iert ne si haut ne si bas / Qui de jeüner soit en paine: / .iiij. jors i pluet en la semaine / Une ondee de flaons chaus / Dont ja ne cheveluz ne chaus / N'ert destornez, jel sai de voir, / Ainz en prent tout a son voloir."

33) "Et tant est li païs pleniers / Que les borsees de deniers / I gisent contreval les chanz; / De marbotins et de besanz / I trueve l'en tout por neent; / Nus n'i achate ne ne vent."

저마다 자신이 원하는 여인을 얻는다네
이로 인해 화를 내는 이는 아무도 없으니
저마다 자기 원하는 대로 행한다네
그가 바라는 그 만큼, 또 여유롭게
또한 여인들 이로 인해 비난받지 않고
반대로 더 높이 존경받는다네.
또 우연히 생긴다면,
자신이 본 남자에게
어느 여인이 마음을 두는 일이,
여인은 길 한복판에서 그 남자를 잡아
자신이 원하는 바를 행할 수 있으니
이렇듯 한 쪽이 다른 쪽에게 기쁨을 주게 된다네.(109-122행)[34]

오늘날의 관점에서 보아도 지극히 진보적이라 할 수 있을 남녀의 동등한 자유, 다름 아닌 전적인 성적 자유가 이야기되며, 코카뉴에서의 성과 사랑은 일체의 성적인 규약들과 사랑의 코드들, 결혼과 '궁정풍 사랑'이 강조하던 모든 사항들과 단계들을 배제하는 것이라는 점에서도 흥미를 끈다.

이어서는 의복의 문제가 길게 상술되며,

그대들에게 하는 내 말 진실이라
이 축복받은 나라에는
무척이나 후한 나사 상인들이 있어
이들이 매달 나누어주니
기꺼이 또 환한 얼굴로
다양한 의복들을.
의복을 원하는 이에게 갈색,
선홍색, 보라색,
혹은 잘 만들어진 얇은 질감의
혹은 초록색, 혹은 짙은 아마포

34) "Les fames i par sont tant beles, / Les dames et les damoiseles / Prent chascuns qui afere en a, / Ja nus ne s'en coroucera, / Et si en fet a son plesir / Tant comme il veut et par loisir; / Ja por ce n'en seront blasmees, / Ainz en sont mout plus honorees. / Et s'il avient par aventure / C'une dame mete sa cure / A .j. homme que ele voie, / Ele le prent en mi la voie / Et si en fet sa volenté. / Ainsi fet l'uns l'autre bonté."

혹은 알렉산드리아에서 만든 비단천
줄무늬가 있는 천 또는 낙타의 털로 만든 모직물을.
그대들에게 더 열거해야 할까?
이곳에는 그렇게나 많은 의복들이 있어
저마다 원하는 대로 얻으니,
혹자는 회색 모피 또 다른 이들은 쥐색 모피를
담비 모피를 안감으로 한 옷을 원하는 이는.(123-139행)[35]

의복에 대한 이야기 다음으로는 신발이 화제가 된다.

이 땅은 그리도 축복받아
제화공들 여러 명 있고
내 보기에 그들 심술궂지 않으니
큰 즐거움 가득한 이들이라
나누어주네, 끈이 달린 신발들
잘 만들어진 장화들과 편상화들을
신발을 원하는 거의 유사하게 재단된 신발을 얻으니
발에 맞고 신기 좋은 것들을.
하루에 300 켤레를 원한다 해도,
아니 그 이상을 원한다 해도, 신발을 얻으리니
그런 제화공들 그곳에 있네.(140-150행)[36]

신발에 대한 이야기는 도시를 생활공간으로 삼았던 하층민들에 대한 뤼트뵈프의 시 한 구절을 떠올리게도 한다.

35) "Et si vous di par verité / Qu'en cel païs beneüré / A drapiers qui mout sont cortois, / Quar il departent chascun mois / Volentiers et a bone chiere / Robe de diverse maniere; / Qui veut s'a robe de brunete, / D'escarlate ou de violete, / Ou biffe de bone maniere, / Ou de vert, ou de saie entiere, / Ou frap de soie alixandrin, / De roié ou de chamelin. / Que vous iroie je contant? / Diverses robes i a tant / Dont chascuns prent a sa devise, / Li uns vaire, li autres grise, / Qui veut s'a d'ermine forree."

36) "La terre est si beneüree / Qu'il i a uns cordoaniers / Que je ne tieng mie a laniers, / Qui sont si plain de grant solaz / Qu'il departent soullers a laz, / Housiaus et estivaus bien fais; / Qui veut si les a en biais, / Estrois es piez et bien chauçanz. / S'il en voloit le jor .iij. cenz / Et encor plus, ses avroit il: / Tels cordoaniers i a il."

거렁뱅이들, 너희 참 꼴이 좋구나
나무들 가지에서 잎을 떨구는데
너희들은 입을 옷이 없으니
엉치가 시리겠구나
[...]
너희들 신발에는 기름칠할 필요가 없겠구나
발뒤꿈치가 깔창에 다름 아니니. (Li diz des ribaux de Greive)[37]

마지막으로는 코카뉴의 경이를 완성하는 마지막 요소인 '젊음의 샘'이 이야기되며, 이는 이교적 신화와 관련된 소재라는 점에서 우선 흥미를 끈다. '젊음의 샘'에 대해 최초의 언급을 남긴 이는 아마도 헤로도토스였을 것으로 추정되며, 관련 논의는 뱅상 드 보베(Vincent de Beauvais)의 손에서 확장되기도 한다. 일례로 맨더빌 역시 이와 관련해 다음과 같은 언급을 남겼고,

이 숲[콤바르(Combar)] 위쪽에는 폴롬브라고 불리는 도시가 있다. 그리고 도시 위쪽에는 매한 가지로 폴롬브라고 불리는 커다란 산이 있다. 도시 이름은 이 산의 이름에서 비롯된 것이다. 그 산의 기슭에는 매우 크고 아름다운 샘이 하나 있는데, 그 물은 모든 종류의 맛과 향을 지니고 있다. 물은 날마다 맛과 향기가 시간에 따라 다양하게 변화한다. 누구든 단식을 하고 그 샘물을 3번 마시면 어떤 병이라도 낫는다. 그래서 그곳에 살면서 그 물을 자주 마시는 사람들은 결코 병에 걸리지 않으며, 언제나 젊어 보인다. [...] 이 것을 '젊음의 샘Fons Juventutis'이라고 부르는 사람들도 있는데, 그것은 이 물을 마신 사람들이 언제나 젊게 보이며 아프지 않고 살아가기 때문이다. 그리고 전해지는 이야기에 따르면, 이 샘물은 낙원에서 흘러온 것이어서 그렇게 효능이 탁월하다고 한다.[38]

「사제왕 요한의 편지」에서도 아래와 같은 '젊음의 샘'에 대한 언급을 발견할 수 있다.

이 숲은 올림포스 산 발치에 자리잡고 있으며, 여기서 온갖 종류의 맛들을 머금은 맑은 샘물이 흘러나온다. [샘물의] 맛은 낮과 밤의 매 시간마다 바뀌며, 이 샘물은 아담이 추방당했던 낙원에서 3일 정도 되는 거리에서 흐른다. 이 샘물을 단식 중에 세 번 마신 이는 바로 그날부터 어떤 병에도 고통받지 않을 것이고, 그가 사는 한 늘 32세의 나이처럼 있게 될 것이다.[39]

37) "Ribaut, or estes vos a point: / Li arbre despoillent lor branches / Et vos n'aveiz de robe point, / Si en aureiz froit a voz hanches. [...] Vostre soleir n'ont mestier d'oint: / Vos faites de vos talons planches."(Rutebeuf, *OEuvres complètes*, éd. Michel Zink, Paris, L.G.F., 2001, p. 214, vv. 1-4, 9-10)

38) 존 맨더빌, 『맨더빌 여행기』, 주나미 옮김, 오롯, 2014, p. 206.

요컨대 앞서 기술되었던 기이한 시간 및 달력과 궤를 같이하는 이 부분에서는 '죽음'의 부재가 강조된다.

> 이곳에는 또 다른 경이 하나 더 있으니
> 이와 같은 것을 그대들 결코 들어본 적 없으리.
> 사람들을 다시 젊게 만드는
> 젊음의 샘이
> 거기 있고, 다른 혜택을 주네
> 이곳에서는 없어라, 나 잘 알고 있으니,
> 매우 늙은 남자도 흰수염 무성한 남자도,
> 매우 늙은 여자도
> 머리가 센 이도 반백인 이도 없으니,
> 서른 살로 되돌아가지 못하는 이 없다네.
> 샘을 찾기만 하면
> 그곳에서 젊음을 되찾을 수 있다네
> 여기 사는 이들은.(151-163행)[40]

필사본에 따라 코카뉴에 사는 이들이 회귀하는 젊음의 나이는 열 살, 혹은 스무 살로 상이하게 언급되지만, 우리가 저본으로 삼았던 필사본 A는 서른 살의 나이를 명시한다. '영원한 봄의 공간'을 닮은 코카뉴에서 유지되는 사람들의 나이인 서른 살은 아담의 나이이자 예수의 나이이며, 미숙함이나 쇠락의 흔적이 없는 나이의 표상이라는 점에서도 주목을 끈다. 또 다른 관점에서 본다면, 고대 신화의 영향을 받은 '젊음의 샘'의 효과로 코카뉴에 일체의 무덤과 죽은 자들이 부재한다는 점은 일종의 기득권자, 나이든 이들의 권위에 대한 반항의 표시이자 죽음 및 사자들에 대한 의식에 대한 거부의 소산으로도 읽힐 가능성을 남긴다.

---

39) "Cette forêt se situe au pied du mont Olimpus, où sourd une claire fontaine retenant en elle toutes sortes de saveurs. La saveur change toutes les heures du jour et de la nuit, et la fontaine coule sur une distance de trois jours de marche près du Paradis d'où Adam fut expulsé. Si quelqu'un goûte trois fois à jeun de cette fontaine, il ne souffrira dès ce jour d'aucune maladie, et il sera toujours comme à l'âge de trente-deux ans, aussi longtemps qu'il vivra."(István Bejczy, *La lettre du Prêtre Jean. Une utopie médiévale*, Paris, Imago, 2001, p. 183.)

40) "Encore i a autre merveille, / C'onques n'oïstes sa pareille, / Que la fontaine de Jouvent / Qui fet rajovenir la gent, / I est, et plusor autre bien. / Ja n'i avra ce sai je bien, / Homme si viel ne si flori, / Ne si vielle fame autressi, / Tant soit chanue ne ferranz, / Ne viegne en l'age de .xxx. anz, / S'a la fontaine puet venir; / Ilueques puet rajovenir / Cil qui conversent ou païs."

분명 대단히 어리석고 멍청한 이라
이 곳에 들어올 수 있었으나
여기 머물다 이곳을 나간 이.
사실, 내 자신이 그러하니,
나 이 점을 아주 잘 알 수 있기에.
어리석음에 사로잡혀 바보같이
그때 나 이 곳을 벗어났어라
내 벗들을 찾으러 갔으니
이 땅으로 그들을 데려오기 위해서.
내가 할 수 있었다면, 나와 함께 [벗들] 모두를.
하지만 그때 이후로 나 그곳에 다시 들어갈 수 없었으니
내가 떠나왔던 그 길로.
오솔길로도 어떤 길로도
나는 그 이후로는 들어갈 수 없었네.
그리고 나 그곳으로 돌아갈 수 없기에
내게 남은 것이라고는 체념뿐.
그러나 그대들에게 한 가지를 말하고자 하니
그대들 사정이 좋을 때 주의하기를
무엇을 위해서건 바꾸지 말아야하니
그대들 역시 불행에 빠지게 될 것이기에,
무수히 나 들었으니
어느 속담에서 찾을 수 있네
잘 지내는 자 움직이지 말지어다
그것은 얻는 것 미미할 것이기에.
이것이 글이 우리에게 이야기하는 바라네.(164-188행)[41]

경이로운 한 세계에 대한 기술 이후 이어지는 결론은 “잘 지내는 자 움직이지 말지어다”라

41) “Certes mout est fols et naïs / Qui en cel païs entrer puet, / Quant il i est, s’il s’en remuet. / Je meïsmes, ce sai de voir, / M’en puis mout bien apercevoir, / Por fol me tieng et je si fui / Quant onques du païs me mui; / Mes je ving ça mes amis querre / Por la mener en cele terre, / Se je peüsse, ensamble o moi. / Mes onques puis entrer n’i poi / Ou chemin que lessié avoie, / Ne ou sentier, ne en la voie / Ne poi je entrer onques puis. / Et des que je entrer n’i puis, / N’i a mes que du conforter. / Mes une rien vous vueil conter: / Esgardez quant vous estes bien, / Ne vous mouvez por nule rien, / Qu’il ne vous en meschiee ausi. / Quar je ai maintes foiz oï / En .j. proverbe que l’en trueve: / Qui bien est, qu’il ne se remueve, / Que li gaains seroit petis; / Ce nous raconte li escris.”

는 한 줄로 요약된다. 자크 르 고프는 다소 진부하면서도 지극히 세속적인 이러한 결론을 통해, 저자가 자신의 이야기의 대담함을 평범함 속에 감추고자 했을 것이라는 입장을 보였고, 반대로 어느 연구자는 불가능한 만족을 추구하려는 무용한 시도는 현재 누리고 있는 공고함과 즐거움을 포기하는 결과를 낳게 된다는 점을 강조한 것으로 보기도 했다. 이런 맥락에서 결론의 의미를 반어적으로 파악해 본다면, 물질적인 세계에 대한 집착에서 벗어나 정신적인 것을 추구해야 한다는 종교적인 의도 역시 발견될 여지는 있다.[42)]

신원미상의 저자가 들려주는 파블리오 코카뉴는 자연 그대로의 낙원이라기보다는 일종의 문명화된 산물들의 낙원이며, 여기에는 기존의 이상향 혹은 지상 낙원들이 그리던 공통 요소들, 이를테면 신비한 나무, 향기로운 꽃들, 신비한 동물들이 별로 등장하지 않는다. 이런 측면에서 파블리오 코카뉴는 과거의 신화, 달리 말한다면 고대의 황금시대에 대한 향수를 이야기하는 것도 아니며 미래의 가상 현실을 제시하는 것도 아닌, 전적으로 당대의 현실에 존재하는 것이라는 점에서 '중세의' 유토피아라고 말할 수 있다.

13세기는 질서와 통제의 시기였고, 새로운 사회를 구축하려는 다양한 시도들이 행해진 시기라고도 말할 수 있다. 노동의 장려, 화폐 경제의 활성화, 법률과 제도의 확립, 종교적 규율의 강화 등의 측면을 고려한다면, 코카뉴는 당대의 제반 제약에 대한 일종의 반동이라고도 볼 수 있으며, 이것이 '풍요로움, 무위(게으름), 젊음과 자유'로 변용된 것일지도 모른다. 이런 맥락에서 코카뉴는 가혹한 삶의 현실을 거꾸로 만든 일종의 '뒤집힌 세계'처럼 다가오며, 감각적인 낙원이라는 점에서도 주목을 끈다. 당대의 봉건 도시 사회에 대한 비판처럼, 코카뉴에서의 삶에서는 노동과 돈의 무용성이 강조되며, 그러는 동시에 현실의 주된 관심사들인 음식, 의복, 경제, 성, 축제 등이 상세히 거론된다. 또 기독교 혹은 기독교의 교리에 대한 명시적인 내용이 드러나지 않기에, 이 이야기를 기독교 사회에 무관심한 것이자 오직 지상에서의 행복만을 이상으로 제시하는 것으로 볼 수 있다. 하지만 다른 시각에서 본다면 제약보다는 기쁨을 원하는 신의 의도를 그리고자 했던 저자의 생각을 따져볼 여지도 있으며, 나아가 이야기의 이면에는 기독교의 입장에 부합하는 저자의 의도가 숨겨져 있다고 볼 가능성도 부정할 수는 없을 것 같다.

42) Ben Parsons, *op. cit.*, p. 180.

분과발표 제1분과

유토피아와 행복

허지영(서울대학교)

시작하며

'유토피아'라는 단어에서 우리가 즉각적으로 떠올리게 되는 것은 '행복', 그러면서도 '어디에도 없는 곳'이다. 일차적으로는 너무나 잘 알려져있다시피, '유토피아 장르'의 효시가 되는, 토마스 모어의 동명 소설『유토피아*Utopia*』의 어원 자체가 가지고 있는 이중적인 의미 때문일 것이며, 이차적으로 다른 유토피아 작품들이 여전히 이 주제를 되풀이하고 있다고 여겨지기 때문일 것이다.

그런데 우리가 막상 유토피아 작품을 읽고 난 후에 드는 느낌은 대개 '이것이 과연 행복인가?'라는 의문이다. 유토피아에서 추구하는 것은 행복이 아니었던가? 작품들에서 그려지는 유토피아들은 '실현만 된다면 행복한 곳'이지만 '현실적으로 실현이 되기 어려운' 곳이 아니라, '이대로 실현이 된다면 그곳에 사는 사람들은 과연 행복할까?'라는 생각을 종종 들게 한다. 본 발표는 이러한 의문에서 출발하게 되었다.

유토피아의 대표작으로 불리는 여러 유명한 작품들이 있지만, 본 발표에서는 아직 자세히 알려져 있지 않은, 퐁트넬(Fontenelle)의『철학자들의 공화국, 혹은 아자오인들의 이야기 *République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens*』[1]를 중심으로 살펴보며 이 문제를 고찰해 보고자 한다.『아자오 이야기』는 퐁트넬의 유작 형태로 1768년에 제네바에서 출간되었는데, 1680~1690년대 정도에 집필된 것으로 추정된다.

1516년에 토마스 모어의『유토피아』가 출간된 이후, 17-18세기에 수많은 유토피아 작품들[2]

1) *République des philosophes ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage posthume de Mr. de Fontenelle,* Genève, 1768. 이하 한국어로는『아자오 이야기』, 프랑스어로는 *HA*로 표기. 인용 시 괄호 안 숫자는 상기 프랑스어 판본 페이지임.

2) 레몽 트루송(Raymond Trousson)이 지적하는 바와 같이, 유토피아 장르가 무엇인지를 정의하는 것은 매우 어려운 일이다. 유토피아에 대한 정의는 이미 훌륭한 선행 연구들이 많기 때문에 여기에서 따로 다루지는

이 특히 영국과 프랑스에서 출간되며 유토피아 장르의 전성기를 이룬다.

대표적이라고 할 수 있는 작품들이 아닌『아자오 이야기』를 중심 텍스트로 삼은 이유는,『아자오 이야기』는 기존 유토피아 장르의 '클리셰'를 상당 부분 반복하는데 이런 요소들을 통하여 유토피아의 전형적인 특징들을 다시 살펴보면서, 아자오의 독특한 점들을 통해 유토피아 장르 초기인 17세기의 퐁트넬이 제기하는 유토피아의 문제와 행복에 대해 되짚어볼 수 있을 것이라는 기대 때문이다.

1. 아자오의 유토피아적 특성

트루송이『아자오 이야기』에서 별로 새로울 것이 없다고 말한 것은[3], 우리가 유토피아에 공통된 특징이라고 생각하는 것들이『아자오 이야기』에서도 대다수 반복되기 때문이다. 일차적으로 눈에 띄는 것은, 다른 유토피아 작품들에서와 마찬가지로, 풍요로운 자연이 주는 물질적인 풍족함이다.『아자오 이야기』는 반 도엘벨트(Van Doelvelt)라는 네덜란드인 화자가 풍랑을 만나 동료들과 난파하여 아자오에 도착하는, 유토피아에 전형적인 이야기 구조로 이루어져 있다.「일러두기Avertissement qu'il faut lire」이후「1장」에서 화자가 어떻게 여행을 떠나 아자오에 도착하게 되었는지 짧게 서술한 후「2장」은 아자오인들의 섬에 대한 묘사로 이루어지는데, 강에는 "엄청난 양의 온갖 종류의 물고기(une si prodigieuse quantité de toutes les especes)"가 있으며, 산과 들에 대해 서술할 때도 '풍부한'("abondantes"), '풍부함'("une telle abondance"), '비옥한'("fertiles", "fertilité"), '온갖 종류의'("totues les sortes", "les fruits de toutes les especes"), "그토록 많은 양(une si grande quantité)" 등 풍족한 식량 자원과 기타 천연 자원을 강조하는 표현들이 반복된다.[4] 즉, 아자오는 무엇보다, 풍요로운 자연 환경에 의해 굶주림의 괴로움에서 벗어난 유토피아다. 매장되어 있는 광물들도 풍부하여 아자오인들은 유럽인들이 흙과 주석, 구리를 사용하는 곳에 은을 사용하고, 납을 사용하듯이 금을 사용한다. "우리 유럽의 가장 탐욕스러운 민족들의 욕심도 만족시킬"(*HA*, 29) 수 있을 정도이다. 다시 말해, 인간의 모든 욕

않을 것이다. 다만 본 연구에서는 유토피아 장르 정의의 어려움에 따른 단순화나 사장의 오류를 인정하면서, 유토피아적인 특성 또는 요소들에 관련하여서는 트루송의 정의와 기준을 빌려오려고 한다. (Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part : Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1999.)

3) Raymond Trousson, *op. cit*., p. 99. 트루송은 특히 아자오의 사회적 구성에 대해 위와 같이 평가하는데, 유토피아 작품들의 농업 기반 사회나 공유경제 등은 풍족한 자연 환경을 바탕으로 하기 때문에 아자오의 자연 환경에 대한 특성 또한 다른 작품에서 유사하게 드러난다고 볼 수 있다. 그가『아자오 이야기』에서 독창적으로 보는 것은 무신론에 대해 부분이다.

4) *HA*, chapitre 2. 이하 인용은 원문의 표기를 따름.

망을 충족시킬 수 있는 자원이 있다. 그러나 아자오인들은 탐욕을 부리지 않는데, 일차적인 이유는 필요할 때 언제나 쓸 수 있기 때문에 욕심을 부릴 필요를 느끼지 않는 까닭이다.

그들에게 필요한 식량과 재화는 계획 경제에 의해 필요한 만큼, 공동으로 생산되며, 필요에 따라 배분된다. 모어의 『유토피아』를 비롯한 대부분의 유토피아 작품들에서 그러하듯이, 아자오도 "내 것과 네 것이 따로 없는"[5], 공동소유의 사회이다. 화폐는 존재하지 않으며 필요한 것이 있으면 요청하거나 교환할 수 있고, 교환이 아니더라도 다른 이가 필요한 것을 나누는 것에서 기쁨을 느낀다. 아자오도 마찬가지로 자급자족이 가능한 농업 기반의 사회이다. 기름진 땅은 과도한 노동을 요구하지 않지만, 농업은 아자오에서 가장 중요한 것이며 일은 모두에게 공평하게 부과된다.

이런 사회의 모든 요소들이 체계적으로 수행될 수 있도록 하기 위해서는 당연히 사회적 조직과 제도가 필요하다. 아자오 섬은 6개의 지구(district), 즉 6개의 도시로 나뉘어져 있으며, 화자는 그 도시들 중 아자오에 대해 서술한다. 토마스 모어의 유토피아에서 하나의 도시를 보면 모든 도시를 다 보는 것과 마찬가지이듯이, 아자오에서도 "하나[=한 도시]의 구성을 알면, 다른 5개 도시의 구성을 아는 것"(*HA*, 53)과 같다. 모두 동일하기 때문이다. 평등을 지향하는 유토피아에서 차별의 요소를 없애기 위해 동일성을 지향하는 경향은 종종 발견되는데, 뒤에서 다시 보겠지만 아자오에서도 이런 도시의 조형적인 구조의 동일성은 아자오를 구성하는 개인들에게도 투사되어 그들이 '서로 거의 구별이 되지 않는' 데까지 나아간다.[6] 아자오 시는 6개의 삼각형 모양으로 나뉘어지는며, 그것이 각 구역(quartier)을 형성한다. 각 구역마다 600에서 800 채의 저택이 있으며, 각각의 저택에 보통 스무 가구가 거주한다. 저택들은 각자 분리된 긴 건물들로서 각기 작은 궁전들 같으며, 사람들은 1층과 2층에 거주한다.

아자오는 가부장적인 사회로서, 민치(Minchi)라고 불리는 가장들 중에서 민치스트(Minchist) 2명을 선발하여 저택을 감독한다. 그리고 서로 이웃하는 스무 저택에서 뽑힌 마흔 명의 민치스트들은 그들 중 두 명을 민치스코아(Minchiskoa)로 선출한다. 민치스코아들은 다시 그들 사이에서 민치스코아-아도에(Minchiskoa-Adoë)를 뽑아, 이들이 시의회(conseil de la ville)를 구성하며, 이들 중 가장 신중하고 현명한 사람들을 뽑아 국가의 의회(Assemblée)에 보낸다. 이들이 최고행정관(Souverain Magistrat)를 구성하는 스물네 명의 국가 위원들(député)이 된다. 이들은 6년 동안 책무를 맡는데, 3년마다 2명씩 교체된다.

이렇게 투표로 선출된 그들이 국정을 논하며, 각 행정 단위에 따라 임무를 수행한다. 예를 들어, 각 마을에는 공동 창고가 있는데, 민치스코아-아도에가 필요하다고 생각하는 만큼의 물

5) "Le tien & le mien sont ignorés dans l'Isle d'Ajao." (*HA*, p. 70)

6) 다름에 의한 시기나 차별이 생기지 않도록 동일한 의복을 입는 등의 통일성은 많은 유토피아 작품들에서 발견된다.

자를 도시로 옮기고 그것을 구역별로 나누어주면, 민치스코아가 각 저택에 나눠주고, 그것을 다시 민치스트가 각 가정에 나누어주는 방식이다. 이러한 행정 조직은 단위별로 신속하고 합리적으로 배분이 이루어지고 문제가 해결될 수 있도록 한다. 이런 질서에 따라 공화국 전체가 세상에서 가장 평온한 방식으로 통치된다.

『아자오 이야기』가 다른 유토피아 작품들과 특히 구별되는 점은 종교에 대한 아자오인들의 관점에 있다. 아자오는 최초로 무신론을 공공연하게 표방한 유토피아이다.[7] 오직 자연과 이성에서 나온 원칙들만이 아자오인들의 근간을 이룬다. 모든 피조물들을 어머니 자연으로부터 태어났으며, 자연이 그들의 신이다. 아자오인들은 신이나 영혼의 불멸에 대해 믿지 않는다. 유럽인들이 영혼의 불멸이라고 하는 것은, 사람들이 지속적으로 미래에 대한 두려움을 느끼도록 정치인들과 입헌자들이 만들어낸 신기루(chimere)에 지나지 않기 때문이다.[8] 라코(Racault)도 지적하듯이, 이것은 '도덕적인 무신론자들의 사회가 가능한가?'라는 피에르 벨의 유명한 질문에 답하는 것으로 보인다.[9] 화자는 "신도 없고 미래에 대한 두려움도 없는" 아자오인들의 정부가 더 건전하고 풍습은 더 흠잡을 데 없으며, 법률들은 어느 나라에서보다 더 잘 준수된다고 말한다.

아자오인들의 기원에 대해 정확히 알려진 바는 없지만, 사람들은 아자오인들의 조상이 중국 또는 타타르인들일 것이라고 짐작한다. 독재나 종교적 미신에서 벗어나기 위해, 그들이 원하는 정부를 새로운 곳에 만들기 위해 조국을 버렸을 것이라고 추측하는 것이다. 그리고 화자는 아자오의 선조들이, 유럽에서 오늘날 '자유사상가(esprits forts)'라고 부르는 이들과 유사하다고 말한다. 다시 말해, "편견도 없고 건전한 이성에 의해" 판단하는 '자유사상가'들이 세운 나라의 모습은 바로 이러한 모습에 가까울 것이라고 상상할 수 있다.

타락한 사회를 떠난 그들은 편견과 미신에서 벗어나, 오로지 이성과 자연에 따르는 합리적인 사회를 형성하였고, 그곳에서는 사람들이 풍부한 물자를 공평하게 나누며 '행복하게' 살아가고 있다. 사람들을 공포와 비참에 빠뜨리기 위해 권력자들이 만들어낸 종교가 없기 때문에 오히려 더더욱, 도덕적인 무신론자들의 사회는 완벽한 유토피아인 것처럼 보인다.

---

7) Raymond Trousson, *op. cit*., p. 101.

8) *HA*, pp. 37-50.

9) Jean-Michel Racault, 《De l'idéal d'une république d'"esprits forts" à l'utopie critique. Pour une réinterprétation de l'Histoire des Ajaoiens》, *Revue Fontenelle*, n° 6-7, 2010.

2. 아자오의 위화감

2-1. 아자오의 노예

그런데 우리는 이 유토피아에 대해 계속 어떤 위화감을 지울 수 없다. 특히, 탐욕도 없고 서로를 존중하며 평등하게 살아가는 것 같은 그들이 '노예'를 대하는 방식은 충격적이다. 노예는 개인이 아닌 국가에 속하는데, 아자오에서의 노예는 죄를 지은 사람들, 또는 아자오의 원주민들과 그 자손들이다. 자신들이 원하는 정부를 새롭게 만들기 위해 사람이 없는 땅을 찾아 떠났던 아자오인들의 선조들은, 아자오의 원주민들을 침략하여 그들을 노예로 삼는다.

아자오인들에 비해 노예들의 수가 너무 늘어나는 것을 막기 위하여 그들은 노예의 인구를 통제하는데, 남자 아이들의 수를 조절하는 방식을 통해서이다. 여성 노예들로부터 태어난 남자 아이들은, 14개월 또는 1년 동안 태어난 아이들 중 전 해에 죽은 아이들의 2배에 해당하는 수만 남기고, 그 수를 초과하여 태어난 아이들은 질식사 시켰다. 이 법은 결국은 사라졌으나, 노예 소년들이 섬에 너무 많아지는 것은 여전히 경계했던 아자오인들은, 열두 살 이하 소년들의 숫자가 지나치게 많다고 여겨지면 그들이 첩자를 내보내는 함선을 통해 이 소년들을 다른 곳에 버리고 오도록 한다. 그 아이들이 죽든 살든 아이들의 운명에 맡기는 것이다. 이 아이들은 그들이 만나게 되는 사람들에게 그들의 조국이나 그들의 정부에 대해 알려줄 수 없도록 자신들 외에 다른 사람들이 지상에 있다는 것을 모르고 자란 아이들이다.

"한 피조물로부터 우리가 그에게 줄 수 없는 것을 앗아간다"는 것은 자연에 반하는 일이므로 사형을 내리는 일은 결코 없다는 아자오인들이, 노예를 대하는 방식은 지나치게 가혹하고 잔인하지 않은가? 이것은 '그들이 당신을 대하기를 원하는 것처럼 다른 이들을 대하라'는 두 번째 원칙에도 어긋나는 일이다. 특히나 아자오인들이 "그들이 섬의 원주민들에게 겪게 한 취급을 어느 날 그들이 당할 수도 있음을 알고 있었다"는 것을 고려할 때 더더욱 그렇다. 그리고 이것은 위에서 말했듯이 인간이 다른 존재의 생명을 빼앗지 않는다는 자연의 원칙에도 반하는 일이다. 그럼 우리는 이 모순을 어떻게 해석해야 할까? 혹자는 노예 제도가 당시엔 당연한 것이었으므로 퐁트넬 또한 시대적 한계를 보인다고 말한다. 실제로 토마스 모어의 『유토피아』를 비롯하여 많은 작품들에서 노예 제도는 유지되고 있다. 또 혹자는 노예 제도를 인정한다고 하여 현대의 관점으로 시대착오적인 비판을 하는 것을 피해야 한다고 말하기도 한다.

그러나 아자오를 찬양하는 화자 또한 이 행위가 자연에 반하는, "비인간적인 법(loi inhumain)"(*HA*, 95)임을 인정하는 것을 볼 때, 아자오인들의 이런 행위에 대하여 퐁트넬이 단지 당시 제도를 당연시하며 무비판적으로 차용했다고 말하기는 어려울 것이다. 무엇보다 이렇게까지 잔인한 방식으로 노예를 다루는 것은 독자들에게 충격을 준다. 특히나 '인간만이 가진 불멸의

영혼’이라는 것을 부정하는 아자오인들은, 인간과 동물을 구별하는 것은 완전성에 있어서 동물이 더 열등하다는 것일 뿐 근본적으로 다르지 않다고까지 여긴다. 그런 그들이 원주민 노예에 대해서는 같은 인간을 대한다고 느껴질 수 없이 잔인한 방식으로, 마치 가축처럼 그들을 대한다.

게다가 이런 결정을 내리는 것은 가장 상위 기관인, 아도에-레지(Adoë-Rezi)들로 이루어진 위원회이다. 소수나 한 명의 개인에게 권력이 집중되는 것을 막고 합리적인 결정과 효율적인 국가 운영을 위해 그들은 각 단위에서 대표를 뽑은 후 그 중에서 계속 그 중에서 현명한 이들을 대뽑아 상위 기관으로 올려 보낸다. 이런 방식은 개인이나 소수의 독재나 횡포를 방지하고, 보다 합리적으로 일이 처리되도록 하는 장점이 있을 것이다. 그러나 이론상 가장 상위 기관에 있는 사람들은 가장 현명하고 공정한 사람들이어야 할 것임에도 불구하고, 그들은 스스로 그들의 원칙과 자연에 반하는 결정을 내린다. 여러 장점을 가질 수 있는 가장 합리적으로 여겨지는 체계이지만, 기대처럼 완벽히 공정하게 작동한다고 보기엔 어렵다. 자신들의 가장 근본적인 원칙을 깨면서 그들은 아자오인들과 노예들에게 이중의 잣대를 들이대기 때문이다.

『세계의 다수성에 대한 대화*Entretiens sur la pluralité des mondes*』에서, 신대륙을 ‘발견’한 이들이 아닌, 침략당하는 인디언의 입장에서 상상을 펼치는 퐁트넬이, 아자오인들이 ‘원주민’이라는 타자를 대하는 방식에 무감했을 것으로 보이진 않는다. 오히려 이런 충격적인 잔인한 방식과 이해하기 힘든 모순은, 합리성으로 건설된 그들의 ‘도덕적인(vertueux)’ 사회가 자신들이 생각하는 ‘우리’에 포함되지 않는 타자들에게는 얼마나 배타적인지를 보여준다.

유토피아가 흔히 그렇듯 아자오도 섬의 형태로 존재하는데, 암초로 이루어진 자연 환경은 외부로부터의 접근을 거부하며, 그것은 외부 사회와의 접촉으로 인한 타락으로부터 아자오를 지켜주는 역할을 한다. (*HA,* 33) 그렇기에 화자와 동료들이 아자오에 도착한 것도, 난파로 인한 우연한 방법으로만 가능했던 것이고, 처음 도착했을 때는 경계를 당하다가 해롭지 않은 이들이라고 판단된 후 받아들여진다. 안정을 추구하는 사회에서 변화나 통제하기 어려운 외부적 요소는 경계해야 할 대상이다. 그렇기에 아자오 또한 타자들에게 배타적인, 그들만의 유토피아라고 할 수 있다. 하지만 아자오인들 안에서도 완벽한 평등이 이루어지진 않는다. 행정관들은 선거에 의해 뽑히는 것이라고 하더라도 오로지 가장들, 즉 남성들로만 구성되며, 그들은 여성을 정치에서 배제하기 위해 의도적으로 여성들에게 글을 가르치지 않는다.[10] 안정을 누리며

10) 비슷한 시기에 창작되었을 것으로 추측되는『세계의 다수성에 대한 대화』에서 퐁트넬이 화자인 철학자의 입을 통해 ‘후작부인Marquise’이 책을 많이 읽은 (남성) 학자보다 더 자질이 풍부하다고 하는 것이나, 작품에서 잠시 등장한 다른 남성 인물들과 비교했을 때 진리에 다가가는 것이 여성 인물인 후작부인이라는 것을 고려할 때, 여성의 역할이나 여성 교육에 대한 이러한 차별적인 내용은 퐁트넬의 여성차별적인 시각을 나타낸다기보다 오히려 현실 사회, 또는 아자오에서의 모순에 대한 비판적인 관점을 제시하는 설정이라고 보는 것이 더 타당할 것이다.

효율적이고 완벽한 시스템으로 작동하고 있는 것처럼 보이는 아자오에서 차별은 여전히 존재하고 있으며, 교육을 통해 그것을 영속화한다.

2-2. 국가와 개인

한편, 결혼은 보통 유토피아 사회에서 매우 중요한 요소 중 하나인데, 인간의 삶에서 매우 중요한 요소들인 결혼, 탄생, 죽음을 대하는 아자오인들의 태도에서도 우리는 위화감을 느끼게 된다. 아자오에서는 청년이 스무 살이 되자마자 곧바로 두 명의 부인을 선택하여 결혼을 해야 한다. 게다가 두 여성과 같은 날에 결혼하며, 그 직후 그들은 시골로 가서 농사를 짓는다. 아자오에서 사회의 가장 기본적인 단위는 가족이지만, 끈끈한 애정을 가진 구성원으로 이루어진 가정이라기보다 사회의 기본 생산 단위로서의 가족이다. 즉, 국가를 위한 시민의 생산과 노동을 통한 생산이 그들의 가장 중요한 의무이다. 그들이 낳은 아이들이 6세가 되면 국가가 아이들을 맡아 교육하는데 "국가에 유용한 방식으로 길러낼 수 있도록" 그들은 "시민"을 국가에 제공하는 것이다. (*HA*, 55) 사람들은 이 어린 시민들에 대한 훌륭한 교육에 공화국의 행복이 달려있다고 믿는다.

아자오인들은 병에 걸렸을 때 식이요법 외에는 자연이 치유하게 내버려 둠에도 불구하고, 80에서 90세 정도까지 큰 병이 없이 건강하게 산다. 죽음을 대하는 그들의 태도는 꽤 특이한데, 마지막이 다가오면 노인은 민치스코아에게 이렇게 말한다.

> "저는 언제 어느 장소에서 태어났습니다. 저는 제가 나온 자연의 품으로 돌아갑니다. 저는 조국에 감사를 표합니다. 조국은 선으로 저를 가득 채워주었고, 조국의 보호 아래 평온한 삶을 보냈습니다. 제 피를 이은 시민들을 조국에 남깁니다. [...]"

말을 마친 후 그는 평온하게 죽음을 기다리며, 죽음을 맞는 이나 가족을 비롯한 가까운 이들 모두, 두려움이나 슬픔, 상실에 대한 괴로움 등을 전혀 느끼지 않는다. 생의 마지막 순간에, 가족도 친구도 어떠한 의미를 갖지 못한다. 개인의 죽음이라기보다 공화국의 구성원으로서 자신의 역할을 끝내며 확인하는 행위로 느껴지며, 무엇보다, 아자오에서는 개인이 사라지고 '기능(fonction)'으로서만 존재하는 것처럼 보인다.

라코(Racault)도 지적하듯이 아자오의 최고행정관(Souverain magistrat)은 한 개인이 아니라 집단이다. 이런 체계가 권력의 신성화나 개인화를 막는 역할을 하는 목적이 있다는 것은 분명해 보인다. 그러나 당시 페늘롱(Fénelon) 등이 계몽군주의 역할을 기대하며 자신의 이상을 실현시킬 수 있을 것 같은 힘을 가진 이들에게 자신의 작품을 헌정한 것과 달리, 아자오에서는

한 개인의 역량에 국가의 운명을 맡기지 않는다. 『텔레마크Télémaque』에서 우리는 어떤 왕이 선출되는가에 따라 나라의 운명이 달라지는 것을 본다. 그러나 아자오에서는 개인의 자질이나 역량이 아닌 시스템이, 사회가 합리적으로 문제없이 굴러가는 것을 보장한다. 국정을 운영하는 행정관들은 투표로 선출되지만 언제든 다른 사람으로 대체될 수 있고, 다른 이로 대체된다 하더라도 변하는 것은 없을 것이다. 아자오인들은 그들의 직업(농부, 목수...) 또는 사회적 역할로서 존재하며, 개인의 개성은 드러나지 않는다. 큰 틀은 여행기의 형식임에도 불구하고, 라코가 말하듯 화자는 텍스트 내내 거의 부재한다. 뚜렷한 개성을 가지고 살아 있는 인물로서 우리에게 다가오는 등장인물은 이 작품 속에 존재하지 않는다. 화자와 그의 동료들은 아자오에서 지낸 지 얼마 되지 않아 아자오로 귀화하는데, 그의 동료들 또한 점점 아자오인들과 거의 '구별이 되지 않게' 된다. 이 책은 화자가 아자오에 귀화한 후에 쓴 형식으로 되어 있는데, 「일러두기」에서 편집자는 반 도엘벨트 씨의 이 글을 "아자오인들 자체에 의해 작성된 것처럼 읽어야 한다"고 말한다. 화자인 반 도엘벨트도 이미 아자오에 완전히 동화되어, 그의 존재는 사라지고 오직 아자오의 목소리를 대신할 뿐이다.

결혼, 탄생, 죽음이라는 인생의 중요한 사건들에서 가장 중요한 목적은 국가에 시민을 제공한다는 것이며, 노인은 자신이 조국에 남긴 시민을 자랑스러워하며 편안히 눈을 감는다. 그런데 자신의 존재 이유가 오로지 자신이 속한 집단의 영속을 위해서라는 것은 마치 무리의 존속이 가장 중요한 동물의 삶과 오히려 비슷하지 않은가? 여기에서 개인으로서의 삶은 어떤 의미를 지닐 수 있으며, 개인의 행복은 어떤 방식으로 존재할 수 있을까? 아자오에서는 개인들이 사라지고, 인간은 마치 유기체의 세포와 같이 국가의 일부로서만 존재하는 것으로 보인다. 아자오인들에게 느끼는 위화감은, 특히 그들이 어떠한 사적인 감정이나 정념이 모두 제거된 것처럼 보이는 것에서 기인할 것이다. 죽음 앞에서 상실의 슬픔을 느끼지 않는 그들에 대해 화자는 "그들은 우리[=유럽인들]의 정념도, 애정도, 욕망도 가지고 있지 않다."고 말한다. 화자의 입장에서 '유럽인들'로 표명되는 그 '우리'는, 바로 현실의 우리 인간들을 지칭한다고도 볼 수 있지 않을까?

2-3. 교육과 본성

인간은 다양한 욕망과 바람을 갖기 때문에, 개인의 행복이나 갈망과 집단의 지향이 항상 조화를 이루기는 힘들다. 그리고 그러한 갈등은 전체의 조화를 위협하는 요소가 될 수 있다. 그런데 아자오에서 이 문제는 매우 손쉽게 해결되고 있다. 바로 개인의 바람이 사회의 공익에 일치하기 때문이다. 모든 욕망을 만족시킬 만한 자원이 있음에도 불구하고, 그들은 욕망하지 않는다. 한편으로는 '필요'를 못 느끼기 때문이기도 하지만, 무엇보다 그들에게 온화함이나 법

과 질서에 대한 복종, 조국의 영속 이외의 다른 욕망이나 격정적인 감정이 아예 존재하지 않는 것처럼 보인다. 화자는 아자오인들이 자연과 이성의 법칙에 따라 산다고 하는데, 자연을 따른다는 것은 본성을 따른다는 것으로도 해석된다. 그리고 그들이 죄를 짓는 것은 (매우 드문 일이기도 하거니와) 그들의 본성이 타락했을 때라고 이야기한다. 그러나 모든 욕망과 감정이 배제된 것과 같은 이 상태가 정말 인간의 본성일까?

작품의 「1장」에서 화자는 이익과 증오심, 야망에 따라 움직이는 선동자들에 의해 분열되는 조국의 혼란을 피해 네덜란드를 떠나기로 결심한다. 당시 유럽은 여전히 종교 전쟁으로 인한 분열과 혼란을 겪고 있었는데, 그런 화자의 동기는 조국의 혼란을 피해 떠나왔던 아자오인들의 선조와 유사해 보인다. 그러나 동인도회사의 배를 타며 화자는 다른 한편으로, 다른 세계를 발견하는 것에 대한 열정과 "미지의 또는 사람이 살지 않는 첫 해안을 보면 도엘벨트랜드(Doelveltland)라고 명명하여 내 이름을 영원히 남기자"는 욕망을 내보인다. 그는 종교 전쟁으로 인해 어지러운 정세를 피하고픈 마음과, 새로운 지식에 대한 열망과 새로운 세계를 발견하고 그곳을 '정복'하여 부를 이루고자 하는 당시 유럽인들의 욕망을 대변하는 인물이기도 하다. 그러나 아자오에는 이런 욕망과 야심은 존재하지 않는 것처럼 보이며, 네덜란드를 떠날 당시 이런 야망을 보이던 화자마저 나중에는 완전히 아자오에 동화된다.

다시, 앞에서 살펴본 원주민 노예 이야기로 되돌아가보자면, 아자오인들의 선조들은 아마도 탄압을 피해서 사람이 살지 않는 섬을 찾아 떠났지만, 그곳에서 원주민들을 발견하고 함께 어우러져 사는 대신 그들을 침략하고 노예로 삼았다. 그런데, 풍요로운 자연 덕분에 생존을 위해 극한 노동을 할 필요가 없는 사회에서 어째서 굳이 노예가 필요할까? 노동력 부족 때문이 아니라면, 그들의 '본성' 속에 잠재된 정복과 지배에 대한 욕망이 침략과 노예 제도로 나타난 것일까? 아자오인들의 선조들과 화자가 비슷한 인간 존재라는 점을 고려한다면, 그들에게도 역시 같은 욕망의 싹이 잠재되어 있었을 수도 있다. 화자의 눈에 비치는 대로 묘사된 것만큼, 그들의 '본성'이라는 것 자체가 온화하고 합리적이지만은 않다는 것을, 그들이 노예를 다루는 방식에서 우리는 확인하게 된다.

작품의 마지막에 배치된 "후작 부인에게 보내는 편지"에서 저자는 특정 신체 부분을 드러내는 것을 수치스럽게 느끼는 것은 본래 그런 것이 아니라 관습과 교육의 효과라고 이야기한다. 어느 나라에서는 아무렇지 않거나 오히려 자랑스럽게 여기는 것을 다른 나라에서는 수치스럽게 여긴다면, 그것을 수치스럽게 여기는 것은 '자연적인' 것이 아니라는 것이다. 우리는 이 이야기를 아자오인들에게 적용해볼 수 있다. 어떠한 욕망이나 개인적인 애정을 느끼지 않고, 오직 공익에 대한 기여와 조국에 대한 사랑만으로 충만한 것이 과연 자연스러운 '본성'일까, 아니면 아자오에서의 교육과 관습의 결과일까?

화자는 아자오인들이 "이 지상에 사는 이들 중 가장 행복한"(*HA*, 26) 이들이라고 말한다.

그런데 아자오인들의 “이 행복(ce bonheur)”은 “그들의 교육” 덕분이며, 이 행복은 “정념도, 애정도, 욕망도 가지고 있지 않은” 아자오인들이 가질 수 있는 행복이다. 하지만, 이것이 정말 그들의 본성이 아니라 교육에 의해 왜곡되고 억눌린 것이라면 그것이 언제까지나 지속될 수 있을까? 유토피아처럼 보이는 아자오의 위화감은 그들이 말하는 ‘행복’에 대해 의심하게 만든다.

마무리하며

그렇다면 아자오는 ‘유토피아’가 아닌 것일까? 퐁트넬이 그리고 있는 것은 오히려 안티-유토피아의 모습인가?

그렇게만 말할 수는 없을 것이다. 유토피아의 풍족한 자연 환경은 분명 행복의 중요한 조건이다. “우리가 상상할 수 있는 가장 안락하고 행복한 삶을 영위할 수 있도록” “이 섬은 주민들에게 그들이 필요한 모든 것을 제공”한다. 그들의 안녕과 평안을 위협하던 모든 요소들을 제거하고 안정적으로 평화롭게 살아갈 수 있는 기반이 마련되는 것이 행복의 일차적인 조건인 것은 명백하다. 또한 자연과 이성을 따르는 아자오인들은 불합리한 편견이나 미신에 대해 비판적으로 바라볼 수 있으므로, 기득권이 자신들의 권력 유지를 위해 고안한 불합리한 두려움에 빠지지 않는다. 자유사상가들이 꿈꾸는 사회의 모습은 현실의 모순과 문제들이 해결된, 행복의 가능성에 더 가까운 사회라는 것은 부정할 수 없다. 이 텍스트에서 아자오의 ‘행복’이 언급되는 맥락을 살펴보면, 위에 언급된 바와 같이 굶주림에 시달리지 않고 충분한 물질적 풍요로움을 누릴 수 있다는 데에서, 그리고 그들의 교육 덕에 국가에 대한 사랑이나 공익에 어긋나는 어떠한 욕망이나 정념을 가지고 있지 않은, 국가와 자신을 동일시하는 개인에게 가능한 행복이라는 것을 알 수 있다.

그러나 그것만으로는 충분하지 않다는 것을 우리는 느낀다. 퐁트넬은 현실의 문제와 모순들을 해결할 수 있는 풍요로운 아자오에서 온전히 합리성에 기반한 사회를 시도하였다. 그러나 사회를 이루는 것은 ‘인간’이라는 점을 생각할 때, 온전히 합리성에 기반한 그 사회가 정말 현실에서 실현될 수 있을 것인가? 또는 그러한 사회가 어떤 방식으로든 실현되었을 때, 그곳의 개인들은 정말 ‘행복’한가?

오로지 종의 보존과 영속에만 헌신하며, 사회에 완전히 동화되어 어떠한 개성도 없이 구별되지 않는 무리 속의 한 개체로서만 존재하는 것은 인간의 삶이라기보다 동물의 삶에 가까운 것이 아닌가? 우리는 디스토피아아 유토피아는 한 끗 차이라는 것을 안다. 조국에 대한 넘치는 사랑, 오직 내가 속한 집단의 영속과 번영이 나의 행복이라는 것은 우리가 몇 세기 후에 발견하게 될 전체주의의 모습과 흡사하지 않은가? 또한 모든 희노애락이 제거된 채, ‘평온’과

‘안정’을 누리는 삶이 우리가 궁극적으로 꿈꾸는 행복일까? 기하학적인 도시나 숫자로 이루어진 단위들은 이성에 기반한 질서와 통제에 대한 유토피아의 욕망을 나타낸다. 아자오인들은 자연과 이성만을 따른다고 하지만, 이 두 요소가 합치될 수 있는 것인가? 통제하려고 하는 이성은 모든 불확실한 요소들을 가능하면 배제하려고 한다. 그러나 『신 죽은자들의 대화 *Nouveaux Dialogue des Morts*』에서도 언급되듯이, 정념은 모든 것을 만들어내고 파괴한다. 이성만 있다면 아무 것도 일어나지 않을 것이다. 그러나 “정념은 인간에게 있어, 때때로 뇌우를 일으키더라도 모든 것을 움직이기 위해 필연적인 바람과 같은 것”이다.

그럼에도 불구하고, 이 작품은 안티-유토피아 소설이 아니라, 라코의 표현처럼 유토피아에 대한 ‘지적 실험’의 하나로 보는 것이 적합할 것이다. 안티-유토피아 형태의 유토피아 비판은 결국 유토피아의 허상, 또는 불가능성으로 해석되어 의도와는 달리 유토피아에 대한 포기와 현실에 대한 순응으로 귀결될 수 있다. 18세기부터는 유토피아에 대한 비판이 본격화되며 안티-유토피아의 작품들이 나오기 시작한다. 그러나 아직 근대 유토피아의 초기라고 할 수 있는 17세기는, 예전 신화의 세계에서 벗어나 인간이 세우는 진정한 유토피아에 대한 모색의 시기라고 할 수 있을 것이다. 17세기 작가들이 꿈꾸고 구상하고 제안했던 유토피아는 그러므로 유토피아에 대한 비판적인 모습을 담기보다는, 현실의 문제들을 해결해줄 수 있을 희망을 품고 있었다. 그것을 실현 가능한 기획으로 보았든지, 아니면 당장은 실현될 수 없는 꿈으로 보았든지, 공통적인 것은 현실의 문제들에 대한 대안으로서 추구한 어떤 방향들이 거기에 담겨 있었던 것이다.

그러나 퐁트넬이 어떤 완벽한 정답을 내놓을 수는 없었을 것이다. 아자오라는 유토피아에서 발견되는 모순들은 인간 자체에 내재된, 본질적인 것처럼 보인다. 변화 자체가 인간의, 그리고 이 세상의 본질적인 속성인 까닭에, 완벽한 평등과 정의를 위해 변화의 요소들을 제거하고 통제하려는 유토피아의 속성과는 충돌을 일으킬 수밖에 없다. 그리고 그런 갈등을 해소하기 위해 개인의 의지와 바람이 온전히 집단의 지향과 일치할 때, 우리가 목격했듯이 개인으로서의 인간은 사라지고 오히려 집단의 영속만을 위해 존재하는 동물과 같은 상태, 또는 유기체의 세포와 같은 상태가 되어 ‘과연 이것이 진정한 행복인가?’라는 의문을 품게 한다. 퐁트넬로서는 완벽한 해결책을 제시할 수는 없었겠지만 –그리고 완벽한 해결책이란 사실 존재할 수 없는 것이겠지만- 앞선 이들의 시행착오로 더 나아갈 수 있다는 그의 믿음에 부합하듯이, 그는 자신이 생각하는 대안을 제시하며 동시에 그 대안이 품고 있는 위험성이나 문제점에 대한 그의 고민 또한 같이 보여주고 있다. 그의 작품에서는 아직 모호한 형태로 제기되는 유토피아의 문제들은 18세기, 20세기의 사고와 경험들을 거치며 더욱 뚜렷한 방식으로 형상화될 것이다. 그런 의미에서 『아자오 이야기』는 하나의 완벽한 유토피아 모델의 제시가 아니라, 그를 포함한 당시 자유자들이 꿈꾸던 유토피아에 대한 모색과 고민을 담고 있는, 독자와 후세가 고민을 이어

나가며 발전시킬, 하나의 지적 실험이라고 할 수 있다.

막상 유토피아 작품을 읽을 때 행복이 없는 것 같다고 느끼면서도 ‘유토피아’에서 ‘행복’을 떠올리는 이유는, 그곳이 ‘행복한 곳’이어서라기보다 ‘행복이 무엇인가?’에 대해 끊임없이 고민하게 하기 때문일 것이다.

그리고 ‘행복’을 추구하고 ‘행복한 사회’를 위한 노력을 포기하지 않는 한, 이런 고민을 담은 유토피아 작품들은 계속 생산되고, 우리는 계속 유토피아의 꿈을 꿀 수밖에 없을 것이다.

분과발표 제1분과

'없는' 장소를 어떻게 '있게' 만들 것인가?

- 졸라의 『네 복음서*Les Quatre Évangiles*』 총서의 『로로르*L'Aurore*』 誌 신문연재 과정에서 나타나는 '유토피아'의 커뮤니케이션 방식에 관하여

이정환(인천대학교)

에밀 졸라와 '유토피아'. 발자크의 사실주의의 계승자를 자처하며 현실에 대한 엄밀한 관찰을 통한 문학의 가능성을 주창한 '자연주의'의 창시자라는 이미지의 졸라와 이상적 세계의 추구를 뜻하는 유토피아가 어떻게 같은 주제로 엮일 수 있을까?

이 둘은 사실 깊은 관련이 있다. 졸라는 20부작 『루공-마카르 총서*Les Rougon-Macquart*』를 마감한 1893년 이후, 19세기 후반에 다시 세력을 확장하고 있었던 가톨릭교회에 대한 회의를 담은 『세 도시 이야기*Les Trois Villes*』연작 (1893~1898)을 거쳐, 프랑스 사회가 최종적인 사회개혁을 이루게 되는 과정을 담은 『네 복음서*Les Quatre Évangiles*』연작(1899-1903)에 이르기까지, 전술한 '엄밀한 관찰'의 영역을 벗어난다고 할 수 있을 작품을 다수 발표 한 바 있다. 특히 마지막 『네 복음서』는 19세기 후반에서 20세기 중, 후반, 즉 미래를 다루고 있다는 점에서 에밀 졸라의 문학 세계의 다양함을 보여준다.

『네 복음서』는 1899년 작 『다산*Fécondité*』, 1901년 작 『노동*Travail*』, 1903년 작 『진실*Vérité*』 세 권으로 구성되어 있다. 총서의 제목과는 달리 세 작품으로 구성된 것은 네 번째 작품으로 기획했던 『정의*Justice*』가 졸라의 죽음으로 몇 장의 노트만 남긴 채 완성되지 못했기 때문이다. 이 노트는 1927년에 와서야 『메르퀴르 드 프랑스*Mercure de France*』誌를 통해 공개되면서 그 존재가 알려진다.[1].

『네 복음서』는 여러 면에서 졸라 연구자에게 숙제와도 같다. 일단 졸라가 작품에서 추구한 것은 쥘 베른 같은 공상과학이 아니라는 점이다. 『네 복음서』의 발전은 철저히 모럴morale의 관점에서 나타나고 있으며[2], 주인공들의 삶의 조건은 졸라의 작품에서 나타나는 19세기 사회,

1) Zola. Œuvres complètes, t. VIII, Paris, Fasquelle/Le Cercle du livre précieux, 1968, p. 1533.

즉 부르주아와 노동자 계급이 주가 되는 산업혁명기의 프랑스에 크게 벗어나지 않는다. 또한 총서 내 주요 주제들 (『다산』에서 저출산, 『노동』에서 노동자 계급의 고통, 『진실』에서 반유태주의)이 작품 속에서 '해결되어'가는 것도 특징이다. 노골적으로 유토피아적이지 않지만 유토피아적인 결말로 끝을 맺는다는 것이다.

그래서 졸라와 유토피아의 관계 대한 연구는 1970년대까지도 몇 편 정도만 나오는 등 큰 관심을 끌지 못하다가, 1987년의 '제3의 졸라le troisième Zola[3]'라는 이름의 학술대회와 1990년의 『네 복음서』에 대한 단행본급 연구서의 출간[4]을 통해 점차 졸라 연구에서 존재감을 가지게 된다. 이 '제3의 졸라'는 졸라 연구자들 사이에서 전술한 '현재와 미래의 변화'를 요구하는 졸라를 상징하는 표현이 되었고, 이 시기에 바로 졸라가 드레퓌스의 구명운동에 참여하게 되는 시기이기도 하다는 점에서, 사회개혁 차원의 유토피아와 졸라가 연결되어 연구될 수 있는 기틀이 만들어진다.

그러나 지금까지 졸라와 유토피아 간의 연결고리로 전혀 연구되지 않은 주제가 있는데, 바로 이 둘을 이어주는 '매체les médias'의 역할이 그것이다. 19세기는 종이 매체의 전성기다. 이런 시기에 자신의 거의 모든 작품을 신문 연재를 하고 저널리즘 활동 및 인터뷰, 문학 비평을 했던 인물이 졸라였다. 바로 이 매체와 졸라와의 연관성은 많은 연구를 통해 점차 인정받고 있다. 이러한 환경은 프랑스 국립도서관의 Gallica라는 언론 및 서적 자료의 디지털화, 여러 졸라 연구소의 데이터베이스 확충으로 이전에는 프랑스를 일일이 방문해야만 했던, 시간과 공간의 한계로 인해서 하기 어려웠던 연구들이 가능해지면서 점차 그 가능성을 널리 알려가고 있다. 그러한 측면에서 볼 때, 작가의 단행본에만 기반한 연구가 가지는 여러 가지 한계 중 가장 큰 한계라고 할 수 있는 '이 작품이 당대에 어떤 상황 속에서 이해되고 있는가'에 대한 보다 명확한 증거를 제시 해주는 것이 매체에 관한 연구라고 할 수 있다.

본 발표에서는 졸라의 『네 복음서』를 통해 졸라가 추구하고자 한 '유토피아적 소통'의 중심으로 보고, 이러한 커뮤니케이션이 어떻게 가능했는지에 대한 한 부분을 자세히 보고자 한다. 그래서 단행본보다, 총서를 연재해 주었고, 현재 Gallica에 전체 호가 디지털화되어 있는 신문 『로로르*L'Aurore*』가 이 총서를 어떤 식으로 독자들에게 졸라식 유토피아 소통을 가능케 했는지를 보여주고자 한다.

---

2) Owen, Morgan, Pagès, Alain, Guide Emile Zola, Paris, Ellipses, 2002, p. 307.

3) Menichelli, Gian Carlo (éd.). *Il Terzo Zola. Emile Zola dopo i 'Rougon-Macquart'*. Atti del Convegno Internationale (Napoli-Salerno 27-30 maggio 1987) a cura di Gian Carlo Menichelli con la collaborazione di Valeria De Gregorio Cirillo. Naples, Istituto Universitario Orientale, 1990, 670 p. (Studi e ricerche di letteratura e linguistica francese, III)

4) Cosset, Évelyne, *Les Quatre Évangiles d'Émile Zola: espaces, temps, personnages*, Genève, Librairie Droz, 1990.

『로로르*L'Aurore*』는 1897년 10월 19일 에르네스트 보강Ernest Vaughan이라는 언론인에 의해 창간된 일간지quotidien다. 당대의 유명한 무정부주의 성향anarchiste 신문이었던 『랭트랑시쟝*L'Intransigeant*』에서 나온 보강은 "자유주의, 진보, 인본주의적 여론이 자유로이 의견을 표명할 수 있는 신문을 만들고자[5]" 이 신문을 창간하게 된다. 당시 프랑스는 1881년 언론 자유 기본 원칙을 제정한 언론 자유에 관한 법loi du 29 juillet 1881 sur la liberté de la presse제정이 잘 보여주듯, 본격적인 신문 매체 전성시대였다. 그러나 무정부주의 테러, 반동적 교회 언론, 극우 언론 등의 영향으로 인해 1880년 이후 자유주의나 진보 언론 등은 상당히 불리한 상황이었고, 1893년 12월 12월 국가 안보에 위해를 가할 수 있는 기사를 실은 언론에 대한 처벌을 강화하는 항목을 넣은 언론자유법 일부 개정까지 일어나게 된다. 이러한 언론의 극단화radicalisation와, 처벌의 강화라는 언론에 대한 압력이 매우 높아지고 있었던 것이 『로로르』를 둘러싼 당시의 언론 상황이었다. 보강은 독자를 늘리고 신문의 영향력 향상을 위해 훗날 총리에까지 오르게 되는 유력 정치인이자, 당시 1893년 총선 낙선으로 인해 야인野人이 된 조르주 클레망소Georges Clemenceau를 주필로 영입한다.

그런데도 『로로르』는 초기에는 생각보다 판매부수가 상승하지는 못하는 상태였다. 한편, 1898년 1월, 1894년 프랑스를 떠들썩하게 했던 스파이 사건의 진범이 유대인 출신 알프레드 드레퓌스가 아닌 에스테르하지Esterhazy 소령commandant이었다는 것이 언론을 통해 드러났음에도 에스테르하지가 무죄로 풀려나게 되는 사건이 벌어진다. 이에 대한 항의 표시로 졸라는 「나는 고발한다...!J'accuse...!」라는 장문의 글을 썼고, 클레망소를 통해 이 기사를 『로로르』지 1898년 1월 13일 호를 통해 발표하게 된다. 클레망소는 단순히 이 글을 실어주는 것 뿐 아니라, 평상시보다 훨씬 많은 총 15만부의 신문을 찍은 다음, 파리 전역에 판매원들을 총동원하여 1898년 1월 13일 파리 전역에서 그 누구도 『로로르』지를 보지 않을 수 없는 환경을 조성해 주었다. 「나는 고발한다...!」의 폭발성은 단순히 이 기사가 다루고 있는 사건, 사건에 대한 여론의 격앙된 반응 못지 않게, 기사를 실어준 신문사의 대대적인 투자와 홍보가 모두 혼합되어 나온 결과라고 할 수 있다. 이 기사의 대성공(과 논란)으로 인해 『로로르』는 「나는 고발한다...!」가 나온 다음해인 1899년까지도 15만 부라는 높은 발행 부수를 유지할 수 있었다.

그사이 졸라는 상당한 고초를 겪었지만, 『로로르』와 졸라의 관계는 상당히 깊어지게 되면서, 드레퓌스 사건과 사실상 동의어가 된 언론과 작가의 만남은 졸라가 그동안 쌓아놓은 스타의 지위와 합쳐지며, 새로운 시너지를 기대할 수 있게 된다. 이러한 상황은 프랑스의 고통스러운 과거를 지나 (『루공-마카르 총서』), 과거의 유산이 발목을 잡는 현재를 넘어 (『세 도시 이야기』) 이제는 어떠한 미래로 가야 할지를 보여주는 『네 복음서』는 그야말로 작가의 문학세계

5) Vaughan, Ernest, "Souvenir sans regrets ; la constitution de *L'Aurore*" in *L'Aurore*, 16 avril 1901.

차원에서 논리적으로도 맞으면서, 흥미로운 미래, 즉 아직 '존재하지 않고 있지만, 존재 하게 될' 프랑스에 대한 청사진으로 독자에게 인식될 수 있는 충분한 환경이 조성되었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

『네 복음서』와 『로로르』를 통해 졸라가 펼치는 유토피아적 소통의 방식을 몇 가지 키워드로 정리하면, '반복répétion'과 '기념commémoration'그리고 '정기성périodicité' 세 가지라고 할 수 있다.

여기서 말하는 반복이란 단순히 똑같은 형태의 문구만을 그대로 반복하는 것 못지 않게, 반복과 함께 약간의 변형을 가하는 것도 포함한다. 『네 복음서』의 첫 번째 작품 『다산』의 경우도 그러하다.

Tandis que la Vérité continuait sa marche, Zola exilé travaillait. Il ajoutait à tant d'œuvres admirables un nouveau chef-d'œuvre :

FÉCONDITÉ

tel est le titre du roman nouveau dont

ÉMILE ZOLA

a bien voulu réserver la primeur à nos lecteurs et abonnés.

FÉCONDITÉ

paraîtra prochainement en feuilleton dans

L'AURORE

L'AURORE publiera désormais chaque semaine deux articles de M. Francis de Pressensé.

위 문구들은 『로로르』지 1899년 4월 2일에 등장한, 작품에 대한 최초의 예고다. 이 문구들은 신문 1면 상단에 4월 2~6일, 8일, 11~12일, 20~30일, 5월 1~2일, 4~9일, 이렇게 총 28회에 걸쳐서 반복된다. 여기서 중심이 되는 것은 졸라가 당시 겪고 있던 고초와, 특히 아직 나오지도 않은 작품을 "un nouveau chef-d'œuvre"라고 하면서 독자의 기대감을 높이는 것, 그리고 이러한 '유명인의 명작'이 『로로르』라는 신문을 통해 나온다는, 독자-매체-작가-작품간의 연결고리의 강화이다. 작품명Fécondité은 2번에 걸쳐 반복되고, 작가명은 Émile Zola이 그 사이에 오고 (이미 신문제목을 통해 한 번 나왔음에도 불구하고 다시 반복되는) L'Aurore가 끝에 반복되는 것은 그러한 연결고리의 각각의 요소를 시각적으로 눈에 띄게 하는 역할을 한다.

이러한 기대심 높이기는 실제 『다산』의 연재가 시작된 1899년 5월 15일에서 5일 전에 『로로르』지 1면을 거의 다 채운 작품에 대한 소개글 문구들과 연결되고 있다. 여기서는 좀 더 글이 자세해지면서도, 위 문구의 기본적인 디자인 구성이 일정 부분 반복되고 있다는 점을 눈여겨볼 필요가 있다.

FÉCONDITÉ

est une étude, drame et poème, à la gloire des familles nombreuses. Autour du héros central, qui sait aimer et vouloir, qui travaille, crée, enfante sans relâche

ÉMILE ZOLA

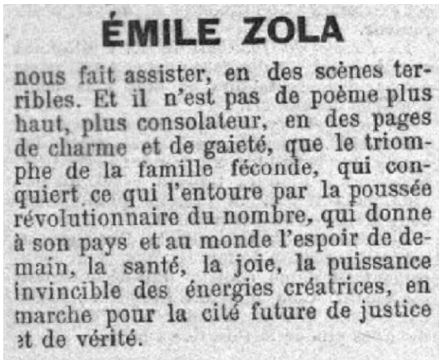
a groupé, en plus de cinquante personnages secondaires, tous les mauvais combattants sociaux, tous les artisans de mort par la fraude malthusienne, par l'avortement, par l'infanticide, par l'effroyable mortalité de la petite enfance.

FÉCONDITÉ

c'est toute la décomposition de la société capitaliste actuelle, la pourriture de la misère, le ferment empoisonneur de l'injuste répartition de la richesse, qui mènent au gouffre la patrie et l'humanité.

Il n'est pas de drame plus poignant que ces assassinats prémédités de la vie, auxquels

작품명, 작가명, (반복되는) 작품명 사이에 새로운 설명들이 첨가되면서, 독자들에게 이제 연재될 작품에 대한 자세한 인상이 드러나게 된다. 『다산』은 단순한 소설이 아니라 "une étude, drame, poème"으로서 문학과 연구를 넘나드는, 즉 지난 한 달간 반복되어온 "nouveau chef-d'œuvre"라는 칭호가 절대 아깝지 않은 작품이라는 것이다. 저출산이라는 소재는 이미 1896년부터 졸라가 『피가로』지를 통해 대중에게 자신의 관심사라는 것을 알린 적이 있기도 한데[6], 다산이 새로운 아이들, 미래의 인류가 늘어나는 기본적인 조건이라는 점에서, 졸라에게는 "현재의 자본주의 사회société capitaliste actuelle"를 넘어서는 '새로운 사회'의 상징이라고 할 수 있겠다. 이 문구 다음에 이어지는 설명에서 이러한 졸라의 계획이 이어진다.



ÉMILE ZOLA

nous fait assister, en des scènes terribles. Et il n'est pas de poème plus haut, plus consolateur, en des pages de charme et de gaieté, que le triomphe de la famille féconde, qui conquiert ce qui l'entoure par la poussée révolutionnaire du nombre, qui donne à son pays et au monde l'espoir de demain, la santé, la joie, la puissance invincible des énergies créatrices, en marche pour la cité future de justice et de vérité.

6) Owen, Pagès, *op.cit.*, p. 322.

작품이 마띠외 프로망Mathieu Froment라는 설계사dessinateur industriel가 파리 근교 시골 마을을 개발하여 자신의 다산 가족을 통해 완전히 새로운 곳으로 변모시키는 내용이라는 점을 생각해 볼 때, 『로로르』지가 여기서 “미래의 희망espoir de demain”이라고 하는 것은 『다산』이 지금의 괴로운 현실이 아닌, 미래에 펼쳐질 무언가에 대한 내용이 될 것임을 독자에게 명시적으로 보여주는 것이라고 할 수 있다.

또한 다소 소급적 시각일 수도 있지만, 『네 복음서』의 이후 작품의 제목인 진실vérité와 정의justice가 여기서 나오면서, 이것이 “미래의 도시cité future”에서 펼쳐질 희망의 상징이라는 것 역시 이후 『네 복음서』의 진행으로 봤을 때 미래의 관련성을 읽을 수 있다. 또한 이 두 단어 중 진실이 『로로르』지에 이후 졸라의 『진실』이 나올 때, 작품명과 함께 거의 매일 같이 반복되는 단어였다는 것도 이 작품들의 작품과 『로로르』 독자와의 연관성을 읽을 수 있는 부분이라 하겠다.

『네 복음서』의 연속성은 이후 작품을 통해 좀 더 강화된다. 1900년 12월 3일부터 『로로르』지에 연재되기 시작한 『노동』의 예고 문구는 그러한 특성을 잘 보여주고 있다.

L'Aurore commencera prochainement la publication de

TRAVAIL

grand roman inédit

PAR

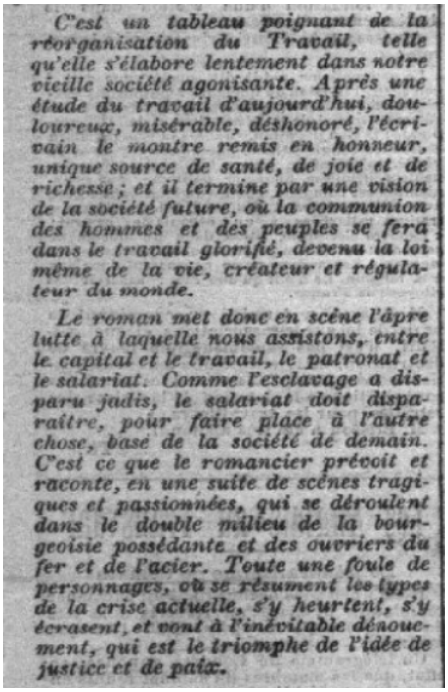
ÉMILE ZOLA

이 문구는 1900년 11월 16일에 처음 등장한 『노동』의 첫 예고인데, 작품명, 작가명, 연재하는 신문의 제목이라는 하나의 쌍이 계속 예고의 디자인에서 유지되는 것을 볼 수 있다. 이 예고는 1900년 『로로르』지에 총 17회 정도 반복되는데, 항상 밑의 문구들과 함께 나오는 것을 특징으로 하고 있다.

Travail, *le nouveau roman* d'EMILE ZOLA, *est le second épisode des* **Quatre Evangiles** *qui auront pour titres :* **Fécondité, Travail, Vérité, Justice.** *Dans* **Fécondité,** *il avait fondé la famille. Dans* **Travail,** *il fonde la cité.*

『로로르』지를 통해 연재 될 작품이 『네 복음서』라는 새로운 졸라의 연작 안에 있음이 여기서 독자들에게 처음 고지가 된다. 그리고 전에 나온 작품 『다산』이 다시 나옴과 동시에, 이제 나올 『노동』, 그리고 앞으로 나오게 될 『진실』, 『정의』가 큰 글씨로 인쇄되었다. 또한 간단한 작품 설명에서도 전작과 이번에 연재되는 작품 『노동』은 가족의 탄생에서 새로운 도시로의 탄생으로, 즉 졸라가 『네 복음서』로 만들고 있는 새로운 세상이 점차 규모를 확장하는 과정의 한 부분이라는 점을 『로로르』지가 독자에게 고지해 주고 있는 것이 흥미롭다. 작품명은 언급이 될 때마다 동일한 굵은 글씨체가 반복되고 있다는 것은, 그러한 고지를 통한 '각인 효과'를 극대화하려는 광고 전략의 일환이라고 볼 수 있다.

『다산』과도 같은 작품 연재를 앞두고 작품의 특성에 대한 자세한 설명이 여기서도 나온다. 이는 연재 시작 일주일 전인 1900년 11월 26일에 나오는데, 전작의 "미래의 희망"과도 연결되는 표현들이 눈에 띈다.



C'est un tableau poignant de la réorganisation du Travail, telle qu'elle s'élabore lentement dans notre vieille société agonisante. Après une étude du travail d'aujourd'hui, douloureux, misérable, déshonoré, l'écrivain le montre remis en honneur, unique source de santé, de joie et de richesse ; et il termine par une vision de la société future, où la communion des hommes et des peuples se fera dans le travail glorifié, devenu la loi même de la vie, créateur et régulateur du monde.

Le roman met donc en scène l'âpre lutte à laquelle nous assistons, entre le capital et le travail, le patronat et le salariat. Comme l'esclavage a disparu jadis, le salariat doit disparaître, pour faire place à l'autre chose, base de la société de demain. C'est ce que le romancier prévoit et raconte, en une suite de scènes tragiques et passionnées, qui se déroulent dans le double milieu de la bourgeoisie possédante et des ouvriers du fer et de l'acier. Toute une foule de personnages, où se résument les types de la crise actuelle, s'y heurtent, s'y écrasent, et vont à l'inévitable dénouement, qui est le triomphe de l'idée de justice et de paix.

『로로르』의 해설에 따르면, 연재될 『노동』은 "미래 사회에 대한 비전의 일종une vision de la société future"를 제공하는 역할을 하게 될 것이라고 하며, "앞으로의 사회의 기반base ded la société de demain"으로서 노예나 다름없는 자본에 예속된 노동이 아닌, 진정한 노동이란 것이 무엇인지를 보여주는 소설이 될 것이라고 한다. 이는 『다산』에서 언급한 미래도시cité future와도 연결된다. 여기서 "자본과 노동의 엄혹한 투쟁âpre lutte (...) entre le capital et le travail라는 표현도 주목할 만한 가치가 『노동』의 줄거리 뼈대는 다음과 같다. "구렁l'Abîme"

이라는 비인간적 환경의 공장에 반발하여 새롭고 인간적인 공장 “요람Crêcherie”를 만드는 뤽 프로망Luc Froment이라는 엔지니어의 활약이다. 앞에서 나오는 ‘자본과 노동의 엄혹한 투쟁’은 앞으로 전개될 이야기를 함축적인 언어로 요약하고, 작품에서 무엇을 기대할 수 있을지에 대한 일종의 가이드 역할을 하는 것이다.

또한『노동』은 단순히『로로르』지를 통해 이야기만 전달하는 것에서 머무르지 않는다. 이는 졸라가『로로르』지를 통해 전 프랑스에 충격을 가한「나는 고발한다...!」의 저자라는 점과 연결되는 것이다.『노동』이 연재되는 1900년 12월은 드레퓌스 사건에 연루된 모든 인물에 대한 사면이 결정된 시기 (12월 24일 상원 투표)이기도 하다. 이로 인해 드레퓌스를 억울하게 처벌한 군 인사들에 대한 처벌을 할 수 있는 합법적인 방법이 없어지게 된다. 관련 논의가 진행되는 것을 알게 된 졸라는 당시 대통령 에밀 루베Émile Loubet에 대한 항의 편지를『로로르』를 통해 12월 22일 발표 하는데, 이때는『노동』의 연재도 동시에 진행되던 상태였다.

Cinq Centimes

L'AURORE

LETTRE AU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

Par ÉMILE ZOLA

LETTRE A M. LOUBET

이 1900년 12월 22일 자의「공화국 대통령께 보내는 편지」의 한 구절 “(...) j’ai la tenace espérance de voir bientôt beaucoup de vérité, beaucoup de justice (...)”는『다산』에서 사용된 ‘진실’과 ‘정의’가 다시 사용되면서,『로로르』독자들에게 지금까지 축적된 읽기 경험과 연결해주고 있기도 하다.

「편지」에서 사면 결정에 반대하면서 졸라는 드레퓌스 사건이 잊혀지지 말아야 한다는 점을 강조한다. “Selon moi, je ne cesse de le répéter, l’Affaire ne peut pas finir, tant que la France ne saura pas et ne réparera pas l’injustice.” 이러한 현실의 무력함에 미래를 기약하는 졸라에게서, 같은 날에 연재된『노동』의 에피소드는 어떤 내용이었는가? 독자들에게 열악한 공장에서 신음하는 자신의 처지를 파악하게 되는 뤽의 모습이『로로르』독자들에게는 오버랩의 가능성이 보이고 있다. “Lui (Luc Froment), directeur de l’usine, défendait le capital, le matériel,

la propriété, qu’on lui avait confiés. (...) Son devoir unique était de conserver ce qui existait, le fonctionnement (...). Toute la vérité pratique était là, il n’existait en dehors que des rêveries coupables, ce collectivisme (...) dont l’application aurait déterminé la plus effroyable des catastrophes.” 뤽의 이러한 불리한 상황이 작품이 진행되면서 어떻게 승리로 귀결되느냐가 독자들에게는 연재소설『노동』을 읽는 중요한 길잡이가 된다.

드레퓌스 사건의 진실 수사는 어쩔 수 없이 종료되었지만, 드레퓌스는 항상 잊혀지지 않고, ‘기념commémoration’되어야 한다는 졸라의 말은 1901년 9월 10일부터『로로르』에 연재되는『진실』을 통해 신문의 독자들에게 다시 나타나게 된다.

Dix Centimes

ERNEST VAUGHAN

L’AURORE

ERNEST VAUGHAN

VÉRITÉ, PAR ÉMILE ZOLA

Action de Grâces

LE PREMIER TUÉ

위의 1902년 9월 10일자『로로르』1면은 이 신문의 매우 전형적인 1면 구성을 보여준다. 당시 프랑스 신문들과는 달리 대형 1면 제목을 항상 맨 위에 놓는 이 신문의 구성은, 당일의 주요 소식과 함께, 졸라의 연재 소설이 시작한다는 것을 독자들에게 강하게 각인시켜주는 역할도 한다.『진실』에서는 시몽Simon이라는 유대인이 누명을 썼던 것을 법정을 통해 벗게 되는 내용으로, 그의 구명에 큰 공헌을 하는 것이 마르크 프로망Marc Froment이라는 초등학교 교사라는 점은 그야말로 드레퓌스 사건에 대한 일종의 ‘대체 역사물’이라는 인상을 주고 있다.

『진실』은 지금까지의『로로르』의 반복을 통한 논리의 연장선상에 놓여 있다.

VÉRITÉ

PAR ÉMILE ZOLA

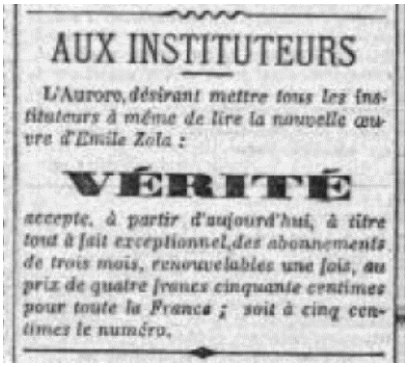
On sait que « Les Quatre Evangiles » dont Émile Zola a conçu le plan, se composent de quatre romans :

FÉCONDITÉ, TRAVAIL

VÉRITÉ, JUSTICE

L’Aurore a publié déjà les deux premiers et elle va prochainement commencer la publication du troisième.

이 작품은 여기서 그치지 않고 초등학교 교사들을 대상으로 한 작품 홍보를 하고 있기도 하다.



AUX INSTITUTEURS

L'Aurore, désirant mettre tous les instituteurs à même de lire la nouvelle œuvre d'Emile Zola :

VÉRITÉ

accepte, à partir d'aujourd'hui, à titre tout à fait exceptionnel, des abonnements de trois mois, renouvelables une fois, au prix de quatre francs cinquante centimes pour toute la France ; soit à cinq centimes le numéro.

이것은 당시 최초의 무료 의무교육기관이 된 초등학교 교육을 담당하는 초등학교 교사 instituteur들을 대상으로 한 광고로,『진실』의 연재가 시작된『로로르』1902년 9월 10일 호에 실린『로로르』3개월 정기구독권 광고이다. 이러한 작가-작품-신문 매체간의 소통은 프랑스의 문제가 소설을 통해 해결되는『네 복음서』의 유토피아 제안을 반복적으로 각인시켜준다. 졸라-신문-작품은 드레퓌스에 대한 기억으로 연결되며, 이러한 상황에 관심을 가진 독자들에 대한 홍보와 반복적 각인 효과로『네 복음서』의 유토피아는 점차 '없는 장소에서 있는 장소'로 각인되어 간다. 그 사이에 졸라는 1902년 9월 29일 사망하지만,『진실』연재 동안 계속해서 졸라 추모관련 기사를 내는『로로르』지를 통해 독자는 졸라와 그의 작품을 계속해서 접한다. 그리고『진실』연재가 1903년 2월 15일 종료된 바로 다음 날 졸라의『루공-마카르 총서』의 첫 작품『루공가의 재산*La Fortune des Rougon*』재연재되는 상황으로 이어지게 된다.

분과발표 제1분과

유토피아와 정신분석

- 블랑쇼의 『아미나다브*Aminadab*』에 나타난 상상계와 실재계

서지형(서울대학교)

1. 유토피아의 상상적 힘

유토피아라는 말 안에는 이미 두 가지의 의미가 내포되어 있다. '세상에 없는 곳', '비현실적'이며 '실현 불가능한 것'을 가리킨다. 유토피아는 더 좋은 세계에 대한 동경과 이상에 대한 기대와 열망을 드러낸다. 유토피아는 막연한 이상 세계에 관한 열망을 넘어 현실 개혁적 특성을 지닌다는 점에서 신화적 세계관과는 차이가 있다. 유토피아는 이상 세계를 창조하고자 하며 그러한 행위에는 기본적으로 현실 억압에 대항하여 해방을 지향하고자 하는 인간의 의지가 담겨 있다. 마르크스는 푸리에 오웬 등으로 대표되는 19세기의 초기 사회주의가 18세기의 프랑스 유물론에 그 근원을 두고 있다고 하면서 모든 사회주의의 이론적 체계를 단지 '공상적'이라고 매도하는 태도는 옳지 않다고 말한다. 즉 초기 사회주의자들의 저술들은 "현존하는 사회의 모든 기초를 공격" 하며 "노동자들의 계몽을 위한 가장 가치 있는 자료를 제공" 한다는 것이다.[1)]

특히, 유토피아에 관한 마르쿠제와 블로흐의 접근은 유토피아의 상상적 측면에 주목했다. "유토피아적 상상력은 무의식에 보존된 과거의 행복했던 기억을 되살려 유토피아적인 미래상을 보여주는 예기적 성격"을 지녔다고 말한다. 즉 유토피아는 태초의 황금 시절뿐만 아니라 또한 아직 실현되지 않았으나 실현 가능한 세계에 대한 전망을 보여준다는 것이다. 우리는 의식되지 않은 것에 주목한다. 의식되지 않은 것은 블로흐가 언급했듯이 "아직 이루어지지 않은 것을 세계의 최전선에서 심리적으로 보여주는 것"과도 같다. 이렇게 보면 기존 사회 비판과 개혁과 해방의 의미를 담은 유토피아의 개념에는 다분히 미적, 쾌락적 요소가 반영되어 있음

1) 손철성, 『비판적 사회이론에서 유토피아가 왜 중요한가?: 블로흐의 논의를 중심으로』, 『철학논구』 제 29집, 2002, pp. 2~4.

을 알 수 있다. ‘무의식에 보존된 과거의 행복했던 기억의 실현’은 유토피아의 열망이 근본적으로는 욕망에 의거한 것으로, 밤의 꿈을 낮에 꾸는 꿈으로 바꾸는 작업이 될 수 있음을 가능케 한다.

> 깨어있는, 따라서 개방된 꿈은 결코 체념하지 않는다. 낮꿈은 가상적으로 만족하거나 또는 갈망을 단지 정신적인 차원의 문제로만 만드는 것을 거부한다. 낮의 환상은 물론 밤꿈처럼 갈망에서 출발하지만, 그러나 그것은 갈망을 급진적으로 최후로 이끌면서 갈망을 성취하는 장소에 도달하려고 한다 (Hoffnung I, p. 107).[2)]

희망의 원리에서 언급한 유토피아에의 갈망에 관한 블로흐의 서술에는 유토피아의 구성에는 일종의 갈망과 선취의 문학적 드라마가 내재함을 시사한다. 현실에 대한 비판적 인식, 더 나은 세계에 대한 열망, 아직 도래하지 않은 미래에 건립될 사회에 대한 몽상은 문학의 서사성을 지니고 있다. 이는 놀랍게도 「창조적 작가와 몽상 (Le créateur littéraire et la fantaisie)」에서 언급한 프로이트의 의견과 일치한다.[3)] 인간의 상상력이 ‘창조해’ 낸다고 여겨지는 현상들은 정신분석의 입장에서볼 때 무의식과 의식의 변주, 혹은 무의식의 일정한 법칙에 의해서 나타나는, 분석 가능한 것이다. 일종의 정신 현상이라고도 할 수 있을 꿈과 망상이 아무런 근거 없는 데서 나온 상상력의 산물이 아니라 마음속에서 지금도 활동하고 있는 내용에 의해 결정된 것이라는 주장이다. 일깨워진 무의식적 욕망의 미래는 낮의 꾸는 꿈, 즉 몽상으로 화한다. 프로이트의 관점에서 보면 유토피아의 구축은 현실에 기반을 두고 있다 할지라도 언어를 통해 소망을 상상적으로 실현하는 행위 자체에 무의식적 욕망의 작동을 배제할 수 없다는 것이다. 일례로, 많은 연구들이 푸리에와 같은 초기의 공상적 사회주의자의 저작에 나타난 정념의 문제에서 사드의 그림자를 찾아내는 것과 같은 이유이다.[4)] 프로이트는 그의 저작에서 세계관을 다음과 같이 정의한다.

---

2) 위의 논문 p. 10에서 재인용.

3) “une expérience actuelle intense réveille chez l'écrivain le souvenir d'une expérience antérieure, appartenant la plupart du temps à l'enfance, dont émane maintenant le désir qui se crée son accomplissement dans l’œuvre littéraire; l’œuvre littéraire elle-même permet de reconnaître aussi bien des éléments de l'occasion récente que des éléments du souvenir ancien. [...] que la création litteraire, comme le reve diurne, est la copntinuation et le substitut du je enfantin d’autrefois. 현재의 강한 체험은 작가에게 어린 시절의 기억에 포함되어 있던 이전의 기억을 다시 일깨우는데 이렇게 환기된 어린 시절의 기억에서 풀려 나온 욕망은 마침내 문학 창조 속에서 그 충족을 얻게 되는 것이다. [...] 요컨대 문학 창조는 백일몽과 마찬가지로 그 옛날 어린 시절이 유희의 연장이면서 동시에 대체물이다. in 「Le créateur littéraire et la fantaisie」in *L’inquiétante étrangeté et autres essais*, Éditions Gallimard, 1990, p. 44.

4) 정의진, 「산업화, 문학예술, 유토피아 : 샤를르 푸리에와 문학예술」 in『프랑스문화예술연구』75집, pp. 141~142.

> Je crois qu'une conception du monde est une construction intellectuelle, capable de résoudre d'après un unique principe tous les problèmes que pose notre existence. Elle répond ainsi à toutes les questions possibles et permet de ranger à une place déterminée tout ce qui peut nous intéresser. Il est bien naturel que les hommes tentent de se faire une semblable représentation du monde et ,que ce soit là un de leurs idéaux. La foi qu'ilsy ajoutent leur permet de se sentir plus à l'aise dans la vie, de savoir vers quoi ils tendent et de quelle façon ils peuvent le plus utilement placer leurs affects et leurs intérêts
> 세계관이란 하나의 지적 구성체로서 우리 존재의 모든 문제들을 고차원적인 전제에 의해 통일적으로 해결해주는 것이며 그래서 어떤 물음도 대답 되지 않은 채로 남아 있지 않게 하며, 우리의 관심을 끄는 모든 것이 그 안에서 자신의 특정한 위상을 차지하는 상태를 의미한다. 그러한 세계관을 소유한다는 것은 인간의 이상적인 소망에 속하는 일이다. 그에 대한 믿음 속에서 인간은 자신의 삶 속에서 안전함을 느끼며 무엇을 추구해야 하고 어떻게 자신의 감정과 관심을 가장 합목적적으로 운용할 것인가를 알게 된다.[5)]

그는 세계관이 인간의 문제들을 고차원적으로 해결해주는 통일적인 인식의 구성체로 보고 있다. 그러나 이 세계관은 항상 완벽할 수는 없고 완벽한 세계관을 가질 수 있다는 믿음은 계속 요청되는 것이라 생각한다. 특히 그는 이 세계관에서 사실적인 것이라기보다는 가치적인 부분을 짚어 이야기하는데 세계관을 기반으로 한 믿음 속에서만이 인간은 안전함을 느끼며 자신의 감정과 관심을 합목적적으로 운용할지를 결정할 수 있게 된다는 것이다. 즉, 합목적적 실천이 먼저가 아니라 그 실천을 가능케 만드는 믿음을 전제로 한다는 것을 강조한다. 모든 합리적 행동의 실현은 개인이 속한 세계관 하에서만 가능하다. 프로이트의 이러한 접근방식은 집단적 가치에 믿음이 어떻게 작용하는지에 관한 학술적 사유를 열어 놓는다. 이 믿음의 문제는 세계관에 내재된 것이고 환상성과 연결될 수밖에 없다.[6)] 사회 이론에 내재된 환상성의 문

---

5) S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. A. Berman, Gallimard, 1936, p. 95.

6) “Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, elle n'est pas non plus nécessairement une erreur. L'opinion d'Aristote selon laquelle la vermine se développerait à partir de déchets, opinion à laquelle le peuple ignorant tient encore aujourd'hui fermement attaché, était une erreur,[...]En revanche, ce fut une illusion de la part de Christophe Colomb que d'avoir cru découvrir une nouvelle route maritime vers les Indes. [...]ou bien la croyance-que la psychanalyse a été la première à détruire-selon laquelle l’enfant serait un être dépourvu de sexualité, Il n'en reste pas moins que ce qui caractérise l’illusion, c'est qu'elle dérive des aspirations humaines.[...] 환상은 오류와는 다르다. 그리고 환상이 반드시 오류인 것도 아니다. 해충은 오물에서 생겨난다는 아리스토텔레스의 믿음(무지한 사람들은 아직도 이 믿음을 버리지 못하고 있다)은 오류였다. [...] 반면에 인도로 가는 새로운 항로를 발견할 수 있다는 콜럼부스의 믿음은 환상이었다. [...] 어린 아이에게는 성욕이 없다는 믿음은 얼마 전에야 정신분석학이 깨뜨린 환상이었다. 환상의 특징은 바로 인간의 원망에서 유래한다는 점이다.[...]” in *L’avenir de l’illusion*, Les Éditions du Cerf, p. 198.

제는 프로이트 이후 세대들이 이데올로기에 대한 연구로 나아갈 수 있는 활로를 열어주고 있다. 우리는 알튀세르의 이데올로기에 대한 이해가 앞서 언급한 프로이트의 환상성과 종교, 그리고 믿음에 관한 문제와 얼마나 유사한지를 보게 된다. 아울러 알튀세르는 그의 저작『마르크스를 위하여 (Pour Marx)』에서 이데올로기와 유토피아가 밀접한 관련성을 맺고 있음을 피력했다.

> L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. Tout se passe comme si les sociétés humaines ne pouvaient subsister sans ces formations spécifiques, ces systèmes de représentations (de niveau divers) que sont les idéologies. Les sociétés humaines sécrétent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historiques. Seule une conception idéologique du monde a pu imaginer des sociétés sans idéologies, et admettre l'idée utopique d'un monde où l'idéologie [,,,]disparaitrait sans laisser de trace, pour être remplacée par la science. Cette utopie est, par exemple, au principe de l'idée que la morale qui est, dans son essence, idéologie, pourrait être remplacée par la science ou devenir de part en part scientifique ; ou la religion dissipée par la science, qui en prendrait en quelque sorte la place ; que L'art pourrait se confondre avec la connaissance ou devenir « vie quotidienne », etc.
>
> 이처럼 이데올로기는 그 자체로서 모든 사회적 총체의 유기적인 부분을 이룬다. 인간 사회들은 이데올로기라는 이 특수한 구성체들, 이 표상들의 체계들 없이는 존속할 수 없는 것처럼 모든 것이 이루어지고, 이 표상체계들은 (다양한 층위에서) 이데올로기 자체가 된다. 인간 사회는 이데올로기를 사회의 호흡에 불가결한, 사회의 역사적 생존에 불가결한 요소로 공기처럼 퍼뜨린다. 오직 이데올로기적 세계관만이 이데올로기 없는 사회들을 상상할 수 있었고 [...] 이데올로기가 과학으로 대체되어 흔적도 남기지 않고 사라져 버린 세계에 대한 유토피아적 관념을 받아들일 수 있었다. 이런 유토피아는 예컨대, 본질적으로 이데올로기적인 도덕이 과학에 의해 대체될 수 있거나 점차 과학적으로 될 수 있다는 관념, 또는 종요가 과학에 의해 사라지고 말하자면 과학이 그 자리를 차지한다는 관념, 예술이 지식과 합쳐질 수 있거나 "일상생활"이 될 수 있다고 믿는 관념의 핵심 원리다.[7]

알튀세르에게 이데올로기란 우리가 세계 속에서 겪은 경험을 이해하는 데 지대한 영향을 미치는 담론이다. 우리는 그 담론에 의지해서만 세계를 이해할 수밖에 없는데 그것이 우리의 세계 자체를 구성한다.[8] 즉, 주체는 이미 이데올로기에 의해 구성될 수밖에 없으며 주체는 '구체

7) Louis Althusser, *Pour Marx*, Éditions la Découverte, 1986, pp. 238~239.

8) "이데올로기는 그들의 실재 조건에 대한 개인들의 상상적 관계를 표현한다. [...] 그러나 그것들이 상당 부

적이고도 개별적이며 혼동될 수 없고 바뀔 수 없는' 이데올로기적 인지의 관습들을 끊임없이 실천함'으로써 가능하다고 언급했다. 예를 들어, 기독교의 종교 이데올로기를 보자면 우리는 독특한 수사학의 형태를 사용하고 그것을 통해서만 말해야 한다. 즉, 기독교의 종교 이데올로기가 신학자들, 설교뿐만 아니라 그 실천, 관계, 의식에서도 '말하고 있는' 허구적 담론 속에 집중하도록 만든다. 이 허구적 담론은 일반 주체들을 이데올로기 속의 독특한 주체로 다시 태어나게 하는 새로운 장이다.

알튀세르는 여기서 더 나아가 이데올로기에 내재된 욕망의 문제를 제기한다. 현실조건의 상상적 관계에는 사람들의 바람과 이상이 투영되어 있다. 그의 저작 철학과 과학자들의 자생적 철학에서 이데올로기는 사람들에게 "세계에 대한 일정한 인식"을 가능하게 해주고 오히려 더 나아가 "세계 내에서 사람들이 그들 자신을 확인하는" 재인의 기능을 가진다고 말한다. 그러나 세계 내 속에서 인식된 '재인'은 욕망이 투사된 거울이 보여준 오인된 상일 뿐이다. 알튀세르는 이데올로기가 현실적 조건들의 재현이 아닌 상상적 관계의 표상이라는 주장에서 더 나아가 바람이나 욕망이 투영된 오인의 표상으로 실재가 아니라 어떤 '의지'와 '희망' 혹은 '향수'를 표현한 것이라 언급한다. 즉 우리의 인식은 '그렇게 하기를 원하는' 욕망 때문에 오인된 상을 믿게 된다[9].

알튀세르의 '오인'의 문제는 그대로 라캉이 이어받는다. 라깡의 대타자 개념은 개인들 간의 상상적 관계 속에 이데올로기가 어떻게 구성되는지를 더욱더 명확하게 보여준다. 라캉의 상징계는 문화의 명령을 체현하는 시니피앙으로서의 '아버지의 이름'을 주체가 내면화함으로써 기능한다. 상징계의 개입에 의해 인간은 어머니의 품을 떠나 사회라는 고통스러운 현실 속으로 들어가게 되며, 이 과정에서 유아는 생물학적 존재에서 벗어나 인간적 존재, 즉, '주체'로 다시 태어난다. 이때의 주체는 언어에 종속된 대타자의 개입에 의해 발생한 개인을 의미한다. 즉, 상징계는 인간을 자기 영상에 빠진 미숙한 소타자의 상태로부터 분리시키지만 문화 명령을 상상적 관계를 통해 받아들이게 함으로써 대타자에 자발적으로 종속된 주체를 만들어낸다.

분 현실에 일치하지 않을뿐더러 그것들이 환상을 만들어낸다는 것을 인정하면서도, 우리는 그것들이 현실을 암시한다는 것, 그리고 세계에 대한 상상적 표상 하에서 이 세계의 현실 자체를 발견하기 위해서는 그것들을 해석하는 것으로 충분하다는 것(이데올로기=환상/암시)을 인정할 수밖에 없다. [...] 즉 사람들은 상상적 형태로 그들의 실재 존재 조건들을 표상한다." in『아미엥에서의 주장』, 솔, 서울, 1991, p. 107.

9) 루크 페레터, 『루이 알튀세르의 이데올로기』, 심세광 역, 앨피, 2006, 서울, p. 150.

2. 동일화와 자발적 종속의 문제

집단적 믿음에 개입된 하나의 가치는 반드시 그 가치를 방해하는 다른 가치와 양립할 수 없다. 세계관 속에 구현된 집단 가치는 한번 성립되면 종교적 교의성을 획득한다. 여기에는 많은 작가, 정치가들이 구현한 유토피아의 일면과 상통하는 부분이 있다. 페르디난트 자입트는 1972년에『유토피카, 과거로부터 투시한 미래의 상(Utopica, Modelle totaler Soziaplnung)』에서 유토피아의 조건으로 몇 가지 특징을 제시하는데, 유토피아를 형성시키는 기본적 조건은 주어진 시대를 뛰어넘는 어떤 반대 세계를 구상하는 일이며, 유토피아의 사회상은 주어진 세상과는 반대되므로, 세부적 영역에 이르기까지 독자적이며 고립된 특성을 드러낼 수밖에 없다는 것이다.[10] 일례로 대부분의 공동체주의를 표방한 유토피아에서는 개인의 사적인 욕망이나 쾌락에 봉사하는 여러 요소들이 배제될 수밖에 없다. 왜냐하면 공동체는 구성원의 건강, 사회 전체의 부와 안녕을 도모하며, 평화로운 삶이 우선시 되기 때문이다. 개인의 가치는 고유한 의지에 있는 것이 아니라 사회적 가치에 의해 결정된다. 그러므로 유토피아의 가치는 전체적이고 반개인주의적으로 영위될 수밖에 없는 것이다.

그렇다면 개인에 반하는 집단의 열망을 어떻게 개인의 열망으로 이끌어낼 수 있을 것인가? 프로이트는 세계관의 환상성이 작동하는 방식에 관하여 동일시의 문제를 제기했다. 프로이트의 저작『환상의 미래』는 집단적 동일시의 문제를 설명한다. 문명은 권력과 강제의 수단을 손에 넣는 방법을 알고 있는 소수가 그들에게 저항하는 다수에게 효과적으로 강요할 수 있기 위해 고안한 이데올로기적 장치에 대응된다. 여러 측면에 있어 자신을 소외시키는 억압적 장치들을 개인들이 내면화할 수 있는 이유는 양가감정에도 불구하고, 종교화된 환상적 믿음-그 믿음이란 유아기적 발달 과정에서 나타나는 양가감정에 머물러 있는 상상적 환상-에 있다. 이 동일시를 지속시키는 힘은 자기애적 만족인데 문명의 혜택을 누리는 특권층만이 아니라 억압을 받는 계층도 나눌 수 있다. 뿐만 아니라, 피억압계층은 감정적으로도 지배층에 적의를 품으면서도 지배층을 자신의 이상으로 생각할 수 있다. 즉, 강자와의 동일시는 개인이 문명 속에서 종교적인 관념들의 존재를 발견하는 데서 비롯된 산물이라 해석된다. 즉, 신의 위치는 인간의 태생적인 결함과 폐해를 없애고 공동생활에서 서로에게 주는 고통을 치유할 의무를 부여받는다.[11]

이러한 신들의 의무는 인간이 외부적 자연력을 인간화하는 하나의 방식으로써 종교의 형성에 지대한 영향을 끼친다. 프로이트는 이 과정이 유아기의 무력함과 그 연장인 어른의 무력함

10) Lienhard, Marc, “Ferdinand Seibt, Utopica, Modelle totaler Sozialplanung, éditions L. Schwann, Düsseldorf, 1972” in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 56e année n°3, 1976, pp. 455~456.

11) S. Freud, *L'avenir de l'illusion*, p. 183.

이 맺고 있는 관계에서 발생 될 수 있음을 이야기한다. 유아의 배고픔을 채워주는 어머니는 사랑의 첫 번째 대상이 될 뿐만 아니라 외부 세계의 온갖 막연한 위험으로부터 그 아이를 지켜주는 최초의 보호자가 되기도 한다. 어머니의 이러한 역할은 곧 어머니보다 강한 아버지가 떠맡게 되고 유아기가 끝날 때까지 아버지는 그 지위를 유지한다. 아버지에 대한 아이의 태도는 독특한 이중성을 띠게 된다. 아버지 자체가 아이에게는 위험을 내포하는 존재가 되고 아이는 아버지를 동경하고 존경하는 만큼 아버지를 두려워한다. 인간은 성장하면서 자신이 영원히 어린아이로 남을 운명이며 미지의 우월한 힘으로부터 보호받지 않고는 결코 살아가지 못한다는 것을 알고 아버지라는 인격의 속성을 그 힘에 부여한다. “유아기의 아버지 콤플렉스에서 생겨나는 갈등이 마음에서 제거되고 보편적으로 인정되는 형태로 해결된다면 개인의 마음은 커다란 위안을 얻게 될 것이다.”[12]

프로이트의 문명 연구는 개인적 신경증적 증상이 보편적인 현상일 뿐만 아니라, 개인의 성장 과정에 있어 사회의 상징적 관계를 개인이 어떻게 받아들이고 편입되는지를 보여주기 위한 의도를 담고 있다. 즉, 한 개인의 무의식적 억압의 차원을 가족적 차원에서 사회적 차원으로 확대하는 것이다. 이러한 프로이트의 연구는 개인 주체의 내부가 형성되는 과정 속에서 외부적 영향력이 어떻게 작용하는지를 잘 보여준다. 동일시는 대상과의 감정적 결합의 근원적 형식이다. 집단이 같은 대상을 자아 속에 받아들이는 방법으로 리비도적 결합이 가능해진다. 결합된 대상은 자아 이상을 대신한다. 이러한 방식으로 유토피아를 바라본다면, 유토피아는 자아 이상을 대체하는 공동의 대상에 대한 리비도적 결속을 동반한 동일시의 산물이자, 모든 이데올로기가 그러하듯 오인된 상에 대한 열망의 형식으로 해석된다.

3. 죽음충동의 유토피아: 『아미나다브(Aminadab)』의 상상계와 실재계

3-1. 『아미나다브(Aminadab)』 소개

『아미나다브』는 1942년에 발표된 장편 소설이다. 이 소설을 발표하기 전에 블랑쇼는 『알 수 없는 자 토마 (Thomas, l'obscur)』를 발표했다. 앞의 소설과 공교롭게도 주인공의 이름이 같지만, 이 둘은 형식적인 면에서 완전히 다른 작품이다. 첫 소설이 전적으로 의식의 흐름에 의거한 전개였다면, 『아미나다브』는 미궁과도 같은 거대한 건물에 호명되어 배회하며 여러 사건들을 겪게 되는 소설이다. 그동안 이 소설은 블랑쇼의 첫 장편소설이었음에도 불구하고, 거의 주

12) 앞의 책, p. 198.

목받지 못했다.『아미나다브』는 비평가들에 의해 거의 언급되지 않는 소설이긴 하지만, 블랑쇼의 문학적인 행보 속에서는 매우 중요한 위치를 차지한다. 블랑쇼가 1940년에서 작고하기 전까지 쓴 마지막 소설들을 살펴보면,『아미나다브』는 앞으로 출간될 소설들에 대한 예비적인 작품이었다는 사실을 알게 된다. 블랑쇼는『아미나다브』를 집필하면서 문학적 유토피아를 기획한 듯이 보인다. 블랑쇼의 후속 작품들은 몇 가지 주제로 분류할 수 있을 만큼 반복적인 테마로 구성되어 있는데,『아미나다브』는 이 모든 주제를 총체적으로 보유하고 있는 소설이다. 이를테면, 억압적인 법과 제도 속에서 방황하는 개인의 문제는『하느님(*Le très-haut*)』이라는 소설에서 변형되어 나타나고, 여성성과 공포의 문제는 그의 첫 소설인『알 수 없는 자 토마』에서 비롯되어『아미나다브』를 거쳐,『죽음의 선고 (*L'arrêt de mort*)』를 비롯한 여러 소설들에서 반복적으로 제시된다. 뿐만 아니라,『아미나다브』의 쌍둥이 신화를 차용한 분신의 문제는『하느님』과『나를 동반하지 않았던 자 (*Celui qui ne m'accompagnait pas*)』에서 더욱 구체화된다. 이와 같이, 모든 주제는 이미 첫 장편 소설인『아미나다브』에서 각각의 의미망을 형성하면서 총체적으로 제시되고 있다.

우리는 블랑쇼의 소설『아미나다브』를 죽음 충동이 완성한 유토피아로 접근해보기로 한다. 이 소설은 반(反) 성장, 반(反)오이디푸스적 표상으로 가득 차 있다. 이 소설에는 순수 형식으로서의 법의 외부성과 억압의 표상으로 나타난 건물의 작동 방식이 드러나 있다. 블랑쇼는 이 소설에서 신화적 상상으로의 회귀를 꾀하고 타자와 분리되지 않은 채 영원한 공동의 존재로 남기를 원하는 열망을 그려낸다.

-간략한 줄거리

주인공 토마는 건물 창가로 보이는 병약한 젊은 청년의 미소를 자신을 호명하는 신호로 보고 그 건물에 들어가 출구를 찾지 못하고 배회하게 된다. 이 집에 들어오면, 수위의 안내에 의해 방을 배정받고, 세든 사람이 된다. 세 든 사람은 그 방에서 오래 기거할 수가 없고 늘 옮겨가도록 명령을 받는다. 방을 옮겨가는 과정은 수위와 직원이라고 불리는 자와 하인이라고 불리는 자들에 의해서 실행된다. 법은 건물 위쪽으로부터 하달되며, 이 집에 속한 하인들에 의해 실천되며 세 든 사람들은 그 법에 예속되어 살아간다. 이 법은 임대계약을 통해서 실행되는데, 계약의 가장 중요한 사항은, 오직 한 방에서만 살며, 자신이 사는 곳이 아닌, 다른 층에는 절대로 방문해선 안 되며, 복도로 이어진 거처 외의 공간을 오르내리는 것은 모두 금지되어 있다. 하인들과 직원, 수위들은 한편으로는 끊임없이 방의 세입자들을 감시하지만 다른 한편으로는 마치 감옥의 죄수들처럼 감시 받는 삶을 산다. 뿐만 아니라, 법을 어겼을 경우에는 거의 고문에 가까운 교화과정을 거쳐야만 한다. 자신의 층을 벗어나 위층으로 가는 것을 금지하는 법에 대한 일탈의 욕구로 이 집에는 마치 혁명과 유사한 폭력 사태가 종종 일어났고 그

럴 때마다 맨 꼭대기 층에서는 마치 존재를 와해시키는 듯한 고통을 느끼게 하는 소음이 들려와 모두를 제압한다. 이러한 반복된 법의 실행에, 아무도 위층의 존재에 대해 알려고 시도하지 않게 된다. 토마는 자신의 분신인 돔이란 인물과 함께 수갑이 채워진 채 계속해서 출구를 찾으며 불법의 이방인으로 배회한다. 이러한 토마의 방황은 뤼시를 만나면서 종료된다. 뤼시의 목소리는 토마를 호명한다. 저 멀리서 들려오는 뤼시의 목소리는 먼 과거를 떠올리게 하며 토마 내부에 있던 또 다른 자신처럼 익숙한 최초의 기억을 되돌려준다. 이후 토마와 뤼시는 모호한 관계를 맺게 된다. 그 둘의 관계란 주인과 노예의 관계이자 연인의 관계다. 뤼시는 토마와 계약을 맺으면서 토마의 문제를 단번에 해결한다. 토마는 건물 내에서는 불법의 이방인이었지만 뤼시의 계약서에 서명하고 뤼시의 법에 등록된다. 뤼시의 계약서는 이 집의 모든 규칙과 질서들을 뛰어넘어, 토마에게 자유를 준다. 자유를 얻은 대신 토마는 메두사적인 여성인 뤼시의 포로가 된다. 뤼시는 토마에게 사람들이 그토록 법망을 뚫고 가기를 원했던 꼭대기 층에 갈 수 있도록 돕는다. 꼭대기 층은 아무것도 없는 텅 빈 공간이자 눈을 멀게 할 것만 같은 빛이 쏟아지는 곳이다. 그리고 이 집의 진실인 출구는 지하에 있다는 사실을 알려준다. 뤼시를 만나면서 사라졌던 분신인 돔이 다시 나타나 자신은 바로 토마의 일부고 이 건물을 나가기 위해 지금까지의 방황을 할 필요가 없었다고 말한다. 그리고, 뤼시와 한 쌍의 존재가 되어 다가온다. 마지막에는 어둠이 찾아와 모든 것을 덮는다.

3-2. 『아미나다브』에서 공간의 배치

유토피아 이론에서 '이상 도시'는 유토피아를 구축하는 필수적인 개념으로 사용된다.[13] 『아미나다브』는 건물 전체가 수백 명의 사람을 한꺼번에 수용하는 하나의 큰 커뮤니티의 형태를 하고 있다. 이 건물은 한 번 들어오면 나갈 수 없도록 외부가 완벽히 차단되어 있고 사람들은 이 건물에 들어와 강제로 배치된 방을 옮겨다니며 살아간다. 이 건물은 출구 없는 미로처럼 얽히고설켜서 결국에는 처음 들어온 곳이 어딘지, 애초부터 무엇을 목적으로 들어온 것인지, 자신이 누구였는지조차 잃어버리게 만든다. 블랑쇼에게서 공간은 하나의 법의 순수 형식과 보이지 않는 억압을 드러내는 장치로 쓰인다. 내재적 구조와 규범은 건물 자기 자신에게 가장 알맞은 상태로 되어 있는 것이다.[14] 결국 출구를 찾지 못한 채 계속해서 거주하는 사람들이 그토록 손에 넣고자 했던 이 건물의 배치도는 얽힌 실과도 같은 미로의 선이 전부다.

---

13) 조극래, 김동영, 「19세기 유토피아 사상사들의 이상적 커뮤니티 이론에 관한 연구」, 『한국주거학회 논문연구』, 14권 제 6호, 2003, p. 106.

14) "...et vous savez bien que même avec tous les pouvoirs du monde nous ne réussirions pas à déprécier l'immeuble, pas plus du reste qu'a en augumenter la valeur. Non, la maison est toujours à chaque instant exactement dans l'état qui lui convient. Elle est hors d'atteinte." (p. 147.)

[...] La jeune femme [...] lui glissa dans la main une fine pointe qu'il eut de la peine à saisir tant elle était petite et que seul son éclat l'empêchait de perdre de vue. Il continua avec ce nouvel outil à creuser les lignes; leur enchevêtrement lui apparaissait toujours plus grand; il s'éloignait de plus en plus du point de départ, et les cercles qu'il traçait étaient comme les différents chemins d'un labyrinthe qui n'avait pas d'issue. Parfois il pensait s'être trompé et il se disait que tout était à recommencer, puis la pointe qui ressemblait à un éclat de diamant le conduisait dans une autre voie dont les circonvolutions passaient à côté des obstacles, laissant une trace brillante qui était comme un point de repère. [...] Il se recula un peu et tout le dessin qu'il avait tracé en accord avec le modèle lui apparut dans une douce lumière, chaque ligne ayant reçut de la pointe de diamant quelques parcelles brillante qui la faisaitent étinceler. Ce dessin, à proprement parler, n'avait pas grand sens; c'était un écheveau qui n'avait pas encore été débroullié et dont les fils entraînaient le regard dans d'interminables détours à la recherche de l'image qu'ils avaient servi à construire. Peut-être était-ce un plan, peut-être un simple travail de broderie; il n'importait.

[...] 젊은 여인은 너무나 작아서 쥘 수 조차 없을 만큼 가는 바늘을 그의 손으로 넘겨주었다. 오직 바늘의 반짝거림만이 시선을 잃는 것을 막아주었다. 그는 이 새로운 도구로 선들을 따라 홈을 파는 일을 계속했다. [...] 그것은 모두 심하게 얽혀있는 것 같았다. 그는 점점 출발점에서 멀어져서 그가 그리는 원들은 출구 없는 미로의 각각 다른 길들 같았다. 때로는 길을 잘못 들었단 생각이 들어 모두 다시 해야겠다고 생각했다. 그러자 다이아몬드 빛과도 같은 바늘 끝이 그를 다른 길로 이끌었다. 그 마치 기준점처럼 빛나는 흔적을 남기면서, 원들이 장애물을 통과하는 다른 길로. [...] 그는 조금 물러섰다. 모형에 따라 그가 그린 그림이 부드러운 빛 속에서 모습을 드러냈다. 각각의 선이 다이아몬드 바늘 끝으로부터 빛나는 입자를 받아들여 반짝이고 있었다. 이 그림은 실제로 별다른 의미를 갖고 있지 않았다. 그것은 아직 다 풀리지 않은 실타래였을 것이다. 그래서 그 실타래의 선들은 그들이 구축하는데 쓸 이미지들을 찾아서 끝없는 우회로 속으로 시선을 끌어들였다. 아마 그것은 배치도일 것이다. 아니, 어쩌면 단순한 자수의 무늬일지도 모른다. 무엇이라 하더라도 상관은 없다. (pp. 233~234.)

블랑쇼는 작품에서 규범의 체계와 언어의 체계, 그리고 건축물의 공간배치를 긴밀한 관계에 놓고 있다. 건물에서 방황하던 토마는 자신을 하인으로 착각한 뤼시의 요구에 방청소를 시작한다. 객실 안에 놓여 있는 한 책상을 윤이 나게 닦다가 두텁게 쌓인 먼지에 가려 보이지 않던 세공된 흔적을 파서 다시 재구성한다. 뤼시에게 미세한 바늘을 얻어 감추어져 있었던 진실을 드러내듯이 책상의 본 무늬를 찾아 홈을 파는 일에 열중한다. 미로 같은 책상의 문양은 이 건물의 배치도였다. 토마가 가늘게 파인 홈을 따라서 재구성한 미로는 그 자체로 선이 아니라

빛으로 존재한다. 그 누구도 본 적이 없는 이 집의 배치도이자, 배치도 본연의 기능을 아예 상실해버린, 선으로만 남겨진 문양이다. 실제로 그것이 이 집의 어딘가를 가리키고, 무엇을 의미하는지는 전혀 알 수 없다. 그 자체로 기의를 전혀 갖지 않는 순수 기표 (pur signifiant)[15] 로서의 빛나는 문양일 뿐인 것이다. 뒤에 언급될 뤼시의 글씨나 부조처럼 새겨진 토마의 서명의 의미 역시 이와 같은 맥락으로 읽을 수 있을 것이다. 자수 문양처럼 그려진 이 집의 배치도는 이유 없는 호명, 내용을 담고 있지 않은, 겉봉만 남겨진 메시지일 뿐이다. 문과 문, 방과 방, 창은 모두 인간의 행동을 제어하는 중요한 규칙과 질서의 형식으로 기능한다. 인간이 공간을 만들었으나 이미 배치된 공간은 인간을 전혀 다른 사람으로 만들어간다. 토마는 처음부터 주어져 있지 않은 호명의 이유를 찾아, 남겨진 메시지를 찾아 얽히고설킨 선의 표면을 따라 이방 저 방으로 미끄러져 왔을 뿐이다. 주인공인 토마가 거대한 집을 배회하는 것이 전부일 수 밖에 없는 것 역시, 이 건물의 배치도가 지닌 비어있음 때문일 것이다. 토마가 이 건물에 들어온 목적은 자신을 호명했던 사람을 다시 만나는 것과, 배회하던 중 바르브(Barbe)라는 하녀를 통해 남겨진 메시지를 되찾는 것이다. 토마는 자신의 계획을 전혀 실행하지 못한다. 자신을 호명했던 사람에 대한 단서를 얻기는커녕, 자신에게 남겨진 메시지를 끝까지 전달받지 못하기 때문이다. 바르브를 기다리는 동안, 방에 세들어 사는 사람들에 부여되는 규칙에 의해 계속해서 방을 옮겨 다닐 뿐이다. 호명한 자를 찾지도, 메시지를 손에 넣지도 못한 토마는 건물에서 나가고자 애쓰지만 출구를 찾지 못하고 타의에 의해 이리저리 끌려 다닌다. 공간 때문에 결국은 최초의 메시지는 소멸되고 이 공간을 전전하는 동안 부여된 목적성, 의지, 소명 등은 다 사라져 버린다. 남은 것은 최초의 메시지가 있었다는 것을 기억하고 끝없이 부유하는 개인, 표류하는 개인의 실존뿐이다.

사실, 이 부분은 블랑쇼의 문학 비평 이론을 이해할 수 있는 중요한 에피소드가 된다. 블랑쇼는 초기 비평에서부터 지속적으로 언어의 불능성에 관하여 언급해왔다. 기원은 빈 공간처럼 도달할 수 없고, 원형을 잃어버린 불완전한 언어의 파편들을 가지고 계속해서 쓰는 작업을 할 수 밖에 없는 작가의 모순된 존재에 관하여 언급했었다. 결국 작가는 '쓸 수 없음'을 계속해서 말하는 반신불수의 상태를 유지한다.[16] 아무 것도 얻지 못한 토마의 여정 역시 블랑쇼가 생각

15) 라캉의 '순수기표' 개념은 소쉬르(Saussure)의 개념에서 차용한 용어로 '기의를 갖지 않는 기표'를 의미한다. 라캉은 세미나 20권, *Le séminaire XX: Encore* (1975)에서 '의미의 실패'를 상징하는 기표로 표현한 바가 있다. 이는 궁극적으로 무(無)를 지향하는 팔루스의 기표로서 설명되고 있다. (pp.74~75 참조)이 순수기표와 관련한 설명은『에크리 (Écrits)』를 포함한 라캉의 저작 여러 군데에서 설명되고 있는데, 1955년에서 1956년 사이에 쓰인 세미나 3권, Le *séminaire III, Les psychoses* 에서도 이미 언급된 바가 있다. 여기에서도 기표를 라캉은, '그 자체로서는 아무것도 의미화하지 않는 것', 그리고 '의미화 될 수 없을수록 파괴할 수 없는 것'으로 표현했다. 그러나 여기에는 하나의 역설이 존재하는데, 이 비어있는 순수기표 덕분에, '비로소 우리가 세계를 손에 넣을 수 있는 것이다.'

16) M. Blanchot, *Faux-pas(renouvelé)*, Gallimard, 1971, p. 10.

했었던 비어있는 기원과 원형에 태생적으로 도달할 수 없다는 허무주의적 맥락으로 읽어낼 수 있다. 원형은 현실 속에서 폐제되었다는 (forclusion) 본질을 은폐하려는 기표들만이 부유할 뿐이다.

소설의 이러한 면모는 많은 연구자들이 『아미나다브』를 분석하면서 법과 권력, 근대적 삶의 모순에 관하여 알레고리적인 소설을 썼던 카프카 (Frantz Kafka)와 비교하는 이유일 것이다. 사르트르는 그의 저작 『상황 1(Situation1)』에서 『아미나다브』의 토마를 카프카의 『성』에 나오는 K에 비교하여 설명하기도 했다.[17] 또한 위에서 제시한 본문은 많은 부분에서 카프카의 단편, 『황제의 전갈』[18]이나 『법 앞에서』[19]와 같은 작품과 연계되어 논의되곤 한다.

분명, 블랑쇼는 카프카가 가졌던 문제 의식을 가지고 있었으며, 사회와 개인, 법의 안과 밖의 문제를 고민했다. 특히나 블랑쇼가 주목했던 부분은 법의 비가시성과 형식성이었던 것으로 보인다. 『아미나다브』에서의 법은 궁극적으로 형식 그 자체에 상응하는 것으로 드러난다. 법

17) J-P. Sartre, *Situation1,* Éditions Gallimard, 1947, p. 127.

18) “황제가-그랬다는 것이다-그대에게, 한 개인에게, 비천한 신하, 황제의 태양 앞에서 가장 머나먼 곳으로 피한 보잘것 없는 그림자에게, 바로 그런 그대에게 황제가 임종의 자리에서 한 가지 전갈을 보냈다. [...] 사자는 즉시 길을 떠났다. 그는 지칠 줄 모르는 강인한 남자로 이켠 저켠 팔을 번갈아 앞으로 뻗쳐가며 사람의 무리를 헤쳐 길을 트는데, 제지를 받으면 태양 표지가 있는 가슴을 내보인다. 그는 역시 다른 누구보다 수월하게 앞으로 나아간다. [...] 그러나 그러는 대신 그는 속절없이 애만 쓰고 있다. 아직도 그는 가장 깊은 내궁의 방들을 힘겹게 지나고 있는데, 결코 그는 그 방들을 벗어나지 못할 것이고, 설령 그 방들을 벗어난다 해도 아무런 득이 없을 것이니, 계단을 내려가기 위해 그는 또 싸워야 할 것이고, 설령 싸움에 이긴다 해도 아무런 득이 없을지니, 뜰을 지나야 할 것이고, 뜰을 지나면 그것을 빙 둘러싸고 있는 제 2의 궁전이 있고, 다시금 계단들, 궁전들이 있고 또다시 궁전이 있고 등등 계속 수천 년을 지나 드디어는 가장 바깥쪽 문을 뛰쳐나온다면-그러나 결코 그런 일은 일어날 수가 없다-비로소 세계의 중심, 그 침전물이 높다랗게 퇴적된 왕도가 그의 눈앞에 펼쳐질 것이다. 그 어떤 자도 이곳을 통과하지는 못한다.“ in 프란츠 카프카, 『변신・시골의사』, 전영애 역, 민음사, 2007, pp. 189-190.

19) “법 앞에 문지기 한 사람이 서 있다. 시골 사람 하나가 와서 문지기에게 법으로 들어가게 해달라고 청한다. 그러나 문지기는 지금은 입장을 허락할 수 없노라고 말한다. 그 사람은 이리저리 생각해보다가 그렇다면 나중에는 들어갈 수 있게 되느냐고 묻는다. “그럴 수는 있지만”하고 문지기가 말한다. “그렇지만 지금은 안 되오.” 문은 언제나 그렇듯이 열려 있고 문지기가 옆으로 물러섰기 때문에 그 사람은 문을 통해 안을 들여다보려고 몸을 굽힌다. 문지기가 그것을 보고는 웃으면서 말한다. “그렇게 마음이 끌리거든 내 금지를 어기고라도 들어가도록 해보라고. 그렇지만 명심하시오. 내가 막강하다는 걸. 그런데 나로 말하면 최하급 문지기에 불과하거든. 방을 하나씩 지날 때마다 문지기가 서 있는데 갈수록 막강해지지. 셋째 문지기만 되어도 나조차 쳐다보기도 어렵다고.” 그런 어려움을 그 시골 사람은 예기치 못했었다. 법이란 누구에게나 언제나 개방되어 있어야 마땅한 것이거늘 하고 생각하지만, [...] 차라리 입장허가를 받을 때까지 기다리는게 낫겠다고 결심한다. [...] 마침내 시력이 약해져 그는 자기의 주위가 정말로 어두워지는지 아니면 눈이 자기를 속이는 것인지 분간을 못한다. 그런데 이제 어둠 속에서 그는 분명하게 알아본다, 법의 문들로부터 끌 수 없게 비켜나오는 사라지지 않는 한 줄기 찬란한 빛을. 이제 살 날이 얼마 남지 않은 것이다. [...] “이 여러 해를 두고 나 말고는 아무도 들여보내 달라는 사람이 없으니 어쩐 일이지요?” 문지기는 이 사람이 임종에 임박해있음을 알아차린다. 그리하여 그의 스러져가는 청각에 닿게끔 고함질러 이야기 한다. “여기서는 다른 그 누구도 입장 허가를 받을 수 없었어. 이 입구는 오직 당신만을 위한 것이었으니까. 나는 이제 문을 닫고 가겠소.”” in 프란츠 카프카, 『변신・시골의사』, 전영애 역, 민음사, 2007, pp. 167~169.

은 비가시적인 전체의 총체성을 드러내며 그 스스로에 의해 폭로된다. 법은 그 어떤 장소로부터도 비어있고 그 스스로에게 적합한 자기 동일적인 것이다. 이 집을 배회하는 누구도 새로운 법칙을 발의하기 위해 법의 원전, 즉 실체를 참조해 본 적이 없으며, 법과 불법적인 행위를 구분할 기준 역시 모호하다.

『아미나다브』에서는 법의 고유한 표상이란 그 어디에도 없다는 사실이 계속 폭로된다블랑쇼가 법을 이와 같이 이해한데는 '형식성(formule)' 속에 가두어진 이상 '주체'의 질적인 특성은 모두 인정받을 수 없다는 문제의식에서 나온 것으로 보는 연구자들도 있다. 법의 테두리 안에서 개별자들은 모두 익명의 존재가 된다. 법은 위반하기 전까지는 아무것도 나에게 요구하지 않는다. 그러므로 법이 '나'에게 부여한 권리는 없는 것이나 마찬가지이다. 블랑쇼가 구현하는 법의 표상은 미셸 푸코 (Michel Foucault, 1926~1984)의 해석을 통해 더욱더 명확해진다. 푸코 역시『바깥의 사유 (Pensée du dehors)』에서 법의 비가시성에 대해 언급했다. "법의 현존은 법의 은폐 (La présence de la loi, c'est sa dissimulation.)"[20]와 동격이며, "그것은 도시와 제도들, 처신과 동작을 절대적으로 구속한다.(La loi souverainement, hante les cités, les institutions, les conduites et les geste[...])"[21] 뿐만 아니라, 법의 외부성에 관해서는, "행동의 내적 원리나 규칙이기보다는 오히려 우리의 행위들을 둘러싸고 있어서 오히려 그 행위들을 일체의 내면성으로부터 빠져나오게 하는 외부(dehors qui les enveloppe, et qui par là les fait échapper à toute intériorité)"[22]로 표현한다. 법은 하나의 순수한 형식으로서 존재하기 때문에 개별자들의 특수한 질적인 측면은 "보편이라는 무미한 단조로움(en la grise monotonie)" 안으로 포섭한다.[23] 개인의 질적인 삶은 표준화된 법칙과 관습 안으로 재편된다.

이와 마찬가지로, 배치도의 본 모습은 아무런 의미 없는 얽힌 선에 불과하지만 그 배치도를 중심으로 만들어진 건물의 공간은 실질적으로 사람들의 삶을 규정한다. 그 실체가 없는 법을 실행하는 집행자들이 존재하기 때문이다. 블랑쇼는 제롬이라는 청년의 입을 빌어 이 집의 규칙과 금기, 그리고 세입자와 하인의 관계, 소송이 만들어낸 해프닝을 설명하는데 약 40페이지에 가까운 긴 지면을 할애하고 있다. 본문에서 장황하게 언급된 것처럼 소송의 과정은 절차의 연속에서 개인이 옴짝달싹할 수 없다. 데리다가 그의 저작『종말 (*GLAS*)』에서 법 앞에 주체가 '마비된다'는 표현을 쓴 것은 우연이 아닐 것이다.[24] 자신의 권리를 위해서 소송을 하지만 입증해내는 과정과 절차에 개인의 삶은 고사될 지경이다. 악덕을 저지른 하인들에 대한 처벌이

20) Michel Foucault, *Pensée du dehors*, p. 33.
21) 앞의 책, p. 33.
22) 앞의 책, p. 34.
23) 앞의 책, p. 34.
24) J. Derrida, *GLAS,* Éditions Galilée, 1974, p. 227.

나 조정은 전혀 이루어지지 않고 절차를 힘겹게 이행하는 개인만 남아있을 뿐이다. 관료 체제 속에서는 책임자 없는 피해자만이 속출하는 것과 같은 이치다. 법 앞에서 그것이 진실한지 아닌지, 어떤 의미를 지니는지 간에 개인은 굴종해야 한다.

호텔인지, 공동주택인지, 감옥인지 혹은 병자들 때문에 병원이랄지 구분가지 않는 이 건물이 상징하는 바는 법체계 하에 살아가는 근대 사회 전체의 모습인지도 모른다. 병원이든 호텔이든, 규율이 작동하는 방식은 같다. 하인들과 직원, 수위들은 한편으로는 끊임없이 방의 세입자들을 감시하지만 다른 한편으로는 마치 감옥의 죄수들처럼 감시 받는 삶을 산다. 뿐만 아니라, 법을 어겼을 경우에는 거의 고문에 가까운 교화과정을 거쳐야만 한다. 자신의 층을 벗어나 위층으로 가는 것을 금지하는 법에 대한 일탈의 욕구로 이 집에는 마치 혁명과 유사한 폭력 사태가 종종 일어났고 그럴 때마다 맨 꼭대기 층에서는 마치 존재를 와해시키는 듯한 고통을 느끼게 하는 소음이 들려와 모두를 제압한다. 이러한 반복된 법의 실행에, 아무도 위층의 존재에 대해 알려고 시도하지 않게 된다.

3-3. 초월적 법과 신화적 상상력: 여성

블랑쇼 작품에 나타난 순수 형식으로서의 법의 외부성과 억압의 표상으로서의 건물의 배치를 언급하는 이유는 바로 이에 저항하는 방법으로써 블랑쇼가 신화적 상상으로의 회귀를 택했다는 점에 주목했기 때문이다. 그리고 블랑쇼는 뤼시라는 여성 인물을 통해 모성적 신화와 구원의 표상을 구현하고 있다. 블랑쇼에게서 새로운 근대적 가치는 개인 존재의 부정과 소외를 주는 억압으로 작용한다. 그리고 제도와 시스템에 의거한 보이지 않는 억압이 권력자의 자의적이고 임의적인 지배에 놓이는 것보다 더 큰 억압으로 여겨졌다. 이러한 일련의 과정을 고려하면, 초기의 블랑쇼가 극우 잡지에 기고했던 실제 행적을 이해할 수 있는 부분이기도 하다. 블랑쇼의 정치적 입장 변화에 대해 서술한 한 논문에서는 그와 같은 사유 방식에 영향을 줄 수밖에 없었던 사회적 상황에 대해 자세히 서술하고 있다. 이는 비가시적인 법체계와 개별자들에 대한 억압에 대한 블랑쇼의 인식과 밀접한 영향을 가진다. 박규현은 2009년에 발표한 논문에서, 필립 메스나르의 의견을 인용하여 블랑쇼의 정치적 경향의 연원을 설명한다. “1907년생인 블랑쇼는 프랑스 사회가 급격히 산업화 되던 시기에 태어났다. 블랑쇼는 1895년과 1910년 사이에 태어난 세대에 속하며, 이 당시 일부는 생산과 이윤이 전통적 가치를 곧바로 잠식해버린, 급격한 산업화 사회에 격분한다. 프롤레타리아 계층과 거리가 있고 아직은 현실적인 가치를 평가받지 못한 마르크스적 전통에 낯선 모든 부류의 젊은 지식인들의 인식을 지배한 현실적인 것이었다.”[25] 이 당시의 극우파 잡지들은 자본주의와 공산주의 둘 다, 물질주의 문화의 구현으로 보았고 시장의 지배를 국가의 지배로 대체해야 한다고 주장했다. 프랑스의 극

우파들은 법이 아니라 신화와 민족의 역사, 종족의 생물학적 순수성이 지탱해주는 국가를 꿈꾸었다.[26] 이런 정황으로 볼 때, 블랑쇼가 샤를르 모라스(Charles Maurras, 1868~1952)의 반순응주의에도 충분히 동의할 수 있었을 것이라 여겨진다.

이에 반하여 뤼시의 존재는 내밀한 자기 환시의 대상인 분신을 뛰어넘는, 그야말로 초월적인 지위를 지녔다. 뤼시는 이 집의 모든 규칙과 질서들을 뛰어넘어, 토마에게 새로운 체계를 제시한다. 즉, 뤼시는 세계 속의 '다른' 법체계이다. 뤼시의 법은 앞서 언급했던 순수형식으로서의 법과는 판이하게 다른, 실체가 존재하는 신화적인 규범이다. 토마의 방황은 뤼시를 만나게 되면서 급격하게 반전을 맞게 된다. 토마는 이 집에 등록되지 않은 외부인, 이방인으로서 존재했다. 토마는 이방인과 등록된 자의 경계 선상에서 아무런 선택을 하지 못한다. 토마는 법적 등록과 상징적 교환을 거부하며 계속해서 건물을 방황하는 '불법적인' 상태에 놓인다.

뤼시의 계약서는 토마에게 이러한 모순된 상황을 탈피하게 만든다. 뤼시의 계약서는 마법처럼 건물의 규범을 뛰어넘게 한다. 이 계약서의 특징은 우리가 보통 알고 있는 계약서와는 사뭇 다른 성격을 지닌다. 보통, 계약은 계약에서 명시하고 있는 요구에 대한 이행을 의무로 한다. 하지만 이 계약서는 오히려 이 집의 규율로부터 해방하는 자유의 역설을 보여준 것이다. 블랑쇼에게서는 언제나 모순되는 두 가지의 어법을 발견하게 되는데, 뤼시의 법은 이러한 작가의 지향성을 반영하는 듯하다. 뤼시에게 등록되는 '갇힘'은 오히려 이 집의 모든 계약에서 '해방됨'을 의미한다. 뤼시는 토마가 자유로워졌음을 두 번이나 확인해준다. 이 계약서가 보이는 증명은 이 집의 여러 층이 토마에게 요구하는 것을 해제한다. 뤼시의 존재는 이 집에 속해있으면서도 자유로우며, 그녀를 둘러싼 여러 규정들에 둘러싸여 있으면서도 예외적인 조항을 둘 수가 있다. "여러 층의 요구"로부터 해방시키는 뤼시의 힘은 비가시적인 상태서 오는 블랑쇼의 불안감을 해소하는 '선고'와도 같이 기능한다. 뤼시는 법을 대체할 새로운 법이자 규범이다. 아무도 법의 모습을 본 적은 없었다. 법은 일탈자에게만 그 모습을 드러낼 뿐이다. 하지만 뤼시는 보이지 않는 법을 가시화하여 정체를 알 수 없는 법을 강박적으로 인식하고 두려워하지 않게 만들어준다. 뤼시의 입에서 발설된 법은 그 위력을 잃고 자기 한계를 드러내며 사라진다. 뿐만 아니라, 건물과 뤼시의 요구는 전혀 다름을 알 수 있다. 건물에서는 토마에게 일시적으로 두 직원의 소임을 맡기기로 했다는 전언을 보낸다. '직원'이라는 존재는 건물이라는 거대한 기계의 한 부품처럼 살아가기를 요구한다. 등록되어 있지 않은 불법적인 토마에게 부여된 여러 층의 요구는 뤼시와의 계약에서 말끔히 사라진다.[27] 법의 텍스트가 비어있었다면, 뤼

25) 박규현,「블랑쇼에게서 글쓰기와 유대성의 관계」in『불어불문학연구』80집 겨울호, 2009, p. 153 재인용.

26) 위의 논문, p. 152.

27) "[...] En même temps on était heureux que la sentence eût été édictée par elle dans toute sa vérité et dans toute sa force, telle d'une fois exprimée il semblait qu'il n'y eût plus rien à en redouter. "[...] 본래 있는 그대로, 전심을 다해, 그 목소리에 의해서 선고가 내려지는 동시에 사람들은 행복함을 느낀다. 한

시와의 계약서는 직접 쓰이고, 그녀의 입을 통해 낭독된다. 뤼시의 선언문은 주목해볼 필요가 있는데, 이는 마치 '비어있음', '비가시적' 성격의 대척점에 있는 듯이 보인다. 뤼시는 글을 쓰지 않고 '그린다.' 뤼시는 선언문에 내적인 의미(signifié)를 부여한다기 보다는 글의 외관인 글씨의 세부에 더욱 정성을 들인다. (pp. 245~246.) 특히나, 호흡의 향방에 따라 다르게 느껴질 수 있는 구두점 같은 경우, 뤼시의 입을 통해 발설될 때만 가질 수 있는 목소리의 유일성을 부여하는 것이다. 보편성에 반하는 뤼시의 계약서는 철저히 개인의 임의성에 의해 만들어진 것이다. 뤼시에게 등록되면서 토마는 한 사람만의 요구에 복종하게 된다. 뤼시의 계약서는 의미의 심층이 아니라 의미를 둘러싸고 있는 외연, 표층적인 것이다. 내용이나 의미가 아니라, 뤼시의 그림처럼 쓰인 글씨가 해방하는 것이기에 유일무이의 계약이 되고 토마와의 관계에서만 유효하다. 그러나 이 사적인 계약서는 건물 내의 법적 효력을 무화시키는 힘으로 작용한다. 법이 개인의 모든 질적 특이성을 소멸시키고 가두는 현상에 대한 거부감은 블랑쇼로 하여금 뤼시라는 구원의 대상을 만들게 한 동력이라 할 수 있다. 반면 뤼시와의 관계 역시 법칙에 의존하고 있는 것은 마찬가지다. 뤼시와의 관계 역시 타자의 강요로부터 벗어날 수는 없다. 하지만, 계약서를 통해 만들어진 관계는 이전의 투명한 법의 체계의 비가시적인 요구와는 전혀 다른, 자의적인 쾌락의 요소를 내포하고 있다. 뤼시의 법에는 토마 외에 다른 어떤 이도 참여할 수가 없다. 뤼시는 서명된 토마의 글씨에 흡족해하며 그를 칭찬한다. 토마가 쓴 문자의 아름다움은 계약의 기초가 된다. (pp. 252~253.) 뤼시의 계약서는 현실적인 계약서와는 전혀 다른 의미를 지닌다. 현실의 계약서는 표준화된 형식 그 자체로서만 의미를 갖는다. 서명을 어떻게 하든, 계약서의 가치는 거기에 있는 것이 아니라, 서명을 한 형식에 주체가 동의했다는 사실에 있다. 하지만 뤼시와 토마의 접촉은 한 사람의 타자의 임의적인 감정에 기반해 이루어진다. 뤼시의 등장은 법과 관습의 비어있음에서 오는 허무감의 초월을 가능하게 한다. 대신 이 관계에서는 사적인 애정의 문제가 개입하며 토마는 뤼시의 쾌락에 봉사하게 된다.

이 소설에서 뤼시의 위치는 매우 독특하다. 거대한 건물의 규범에서 자유로운 초월적인 대상이자, 유일하게 자신의 욕망을 충실히 실천하는 인물이라고 하겠다. 토마를 단단히 구속하고 옭아매던 모순적인 규율과 규범으로부터 자유롭게 만드는 뤼시는 여성이자, 여성의 표상을 뛰어넘는 존재자로 나타난다. 흔히, 여성의 실재성과 법의 한계의 문제를 논의 할 때 언급되는 인물로 안티고네를 든다. 게다가 안티고네는 라캉의 정신분석적 해석으로 여성성과 실재성을 대표하는 문제적 인간형으로 각인되고 있다. 문학적 환상 속에서 여성이 남성성으로 대변되는 법과 제도, 아버지의 규율에 대한 저항적인 지점으로 나타나는 것처럼, 뤼시와 안티고네 역시 주어진 규율의 감시를 일탈하고 무력화하는 존재로 나타난다는 점에서는 상당한 유사성을 보

번 표현되면 더이상 그것에 대해서는 아무것도 두려울 것이 없는 것 같기 때문이다." (pp. 230~231.)

인다. 이는 다분히 성정치적인 접근으로 해석될 수 있는 부분인데, 여성 히스테리가 남성 중심적인 언어의 세계에서 주변화된 삶을 사는 것을 거부하고 몸의 언어로 일탈과 저항을 표현했던 것과 일맥상통하는 부분이 있다.

하지만, 블랑쇼의『아미나다브』는 뤼시의 '실재성'을 다른 방식으로 표현해냈다. 뤼시는 토마에게 이 건물의 진실을 보게 해주는 초월적인 역할을 하기 때문이다. 뤼시는 카프카의『성』에 등장하는 K의 보호자를 자처했던 프리다나 올가도, 남성적 법규와 규범가치 속에서 자신의 욕망을 끝까지 포기하지 않았던 안티고네도 아니다. 특히, 뤼시와 안티고네는 법을 어기고, 또한 법을 가로지르는 일탈적인 인물이라는 데서 많은 유사점을 찾을 수 있다. 하지만, 안티고네가 규범은 정의로운 것이 아니라 상징계의 균열적인 부분을 스스로 드러내는 의미의 실재의 무게[28]를 보여주었다면, 뤼시는 그 차원을 넘어 아무도 본적 없는 이 건물의 배치도의 진실적 차원을 토마에게 제시해주는 궁극적인 인물이다. 여기서 우리는 토마가 건물의 실체를 목도하는 장면에 주목해보기로 한다.

> [...] D'une main tenant le balai et le torchon, de l'autre saisissant la corde, il monta lentement, les regard dirigés vers la draperie dont les plis avaient des reflets d'argent. Parvenu peut-être à mi-chemin, il leva les yeux et remarqua que l'échelle n'atteignait pas le sommet de l'édifice, mais était fixée par deux crampons à un chapiteau au-dessus duquel s'élançait une nouvelle colonne. Voilà qui réglait la question. Néanmoins il reprit l'ascension et, ayant atteint la corniche, il redressa a nouveau la tete pour voir ou il en etait. Les voûtes, cette fois paraissaient toutes proches. Une dizaine de mètres, un peu plus peut-être, le séparait de premiers arceaux. Quant au sommet des arcs, il ne savait jusqu'où il s'élevait, car la pierre en était si blanche et elle brillait d'un tel éclat qu'on ne pouvait que se sentir très loin de tous ces rayons. Il était bien question de nettoyage. Thomas éprouva un vertige en pensant à son projet. Pour retrouver l'équilibre, il s'accrocha à la colonne et s'assit sur l'entablement. Il y avait quelque

28) 라캉은 그의 세미나 7권에서 현실적 도덕 규칙의 균열을 이야기하는 소재로 실재성을 설명했다. "[...]Ma thèse est que la loi morale, est ce par quoi, dans notre activité en tant que structurée par le symbolique, se présentifie le réel- le réel comme tel, **le poids du réel.**(필자 강조) Thèse qui peut paraître à la fois vérité triviale et paradoxe. Ma thèse comporte en effet que la loi morale s'affirme contre le plaisir, et nous sentons bien aussi que parler de réel à propos de la loi morale semble mettre en question la valeur de ce que nous intégrons d'ordinaire sous le vocable de l'idéal. 나의 전제는 바로 다음과 같다. 도덕적 법칙은 상징계에 의해 구조화된 범위의 활동 속에서 실재를 드러낸다는 것이다. 바로 그 스스로에 의해. 그 실재란 마치 실재의 무게와도 같은 것으로 설명되는 것이다. 아마도 내 명제는 진부한 진리인 동시에 역설적인 것일지도 모른다. 사실 나의 명제는 도덕법칙이 쾌락적 요소에 반하여 정의되는 것을 포함한다. 그래서 우리는 도덕 법칙 앞에서 실재를 말한다는 것은 보통 '이상'이라는 단어 하에 포함된 것의 가차에 의문을 제기하는 것으로 느끼게 된다.", in *Le séminaire VII: Éthique de la psychanalyse,* p. 28.

chose de glacial dans la lumière qui tombait de là-haut. Elle ne repoussait pas les regards, au contraire elle les attirait, mais ensuite elle ne leur donnait rien et ceux-ci, après s'être réjouis de la splendeur à laquelle ils étaient admis, se sentaient dédaignés et ne rapportaient de leur élan que dégout et amertume. Où donc étaient les voûtes? On se demandait si réellement la pierre existait derrière cette poudre étincielante qui brisait en gouttes innombrables et se reformait constamment sas chasser le regard. C'était à croire que les arceaux, en arrivant au sommet, s'étaient rompus et que ce que l'on prenait pour la clé de l'édifice n'était qu'une grande ouverture par laquelle pénétrait la lumière du jour. Thomas eût aimé parler à cette lumière. Était-il possible qu'elle l'écalarât en vain? Ne pouvait-il pas lui dire qu'un homme ne se perd pas ainsi, sans un signe, sans un mot d'écalircissement, sans rien comprendre aux efforts infinis qu'il a faits pour arriver jusque-là?

[...] 한 쪽 손에 빗자루와 걸레를 들고 다른 한 쪽 손으로 밧줄을 잡고 그는 천천히 올라갔다. 눈은 은색의 반영을 보이는 커튼의 접힌 부분을 보고 있었다. 반쯤 올라갔을 때 눈을 드니 사다리가 건물 꼭대기까지는 이르러 있지를 않고 기둥머리에 두 개의 꺾쇠로 고정시켜 놓았는데 그 기둥머리 위에 다른 두리기둥이 서있는 것을 알았다. 그는 될 수 있는 대로 높이 올라가려고 했다. 두리기둥의 차양에 다다른 다음 다시 얼굴을 들고 어디까지 왔는가를 살폈다. 둥근 천장이 이번에는 바로 가까이 보였다. 아치의 제일 가까운 부분에서 10미터. 혹은 조금 더 될까. 아치의 정점은 어디까지 솟구쳐 올라가 있는지 알 수가 없었다. 이유는 석재가 너무나 희고 또 빛났으므로 그 빛나는 곳까지는 아직도 무척 멀게 밖에 느껴지지 않았던 것이다. 그런데 어떻게 청소를 할 것인가. 토마는 그 생각에 이르자 현기증이 났다. 균형을 잡으려고 그는 두리기둥을 붙잡고 윗부분의 장식 위에 앉았다. 위에서 내려오는 빛에는 어딘지 얼음 같은 느낌이 있었다. 그것은 시선을 물리친다기 보다는 반대로 끌어들이지만 막상 끌어들여도 시선에는 아무것도 잡히지 않았으므로 시선은 허용된 광휘를 즐긴 후에는 무시당한 상태가 되어서 그 비약에서는 혐오감과 불쾌감밖에 전해지는 것이 없었다. 둥근 천장은 도대체 존재하는 것일까? 수많은 물방울처럼 흩어져서 항상 반짝반짝 자신의 존재를 뚜렷하게 빛내면서 그렇다고 해서 시선을 물리치는 것도 아닌 이 분가루 같은 반짝거림 뒤에 실제로 천장의 돌이 있을까 의심스러워지는 것이었다. 어쩐지 둥근 천장을 구성하는 궁형이 꼭대기에 해당 되는 부분에서 망가져, 건물 천장의 중심이 되는 돌인 줄 알았던 것이 사실은 커다란 환기통이어서 거기서 햇빛이 비쳐드는 것 같았다. 토마는 이 빛을 보며 말을 하고 싶었다. 이 빛이 그를 쓸데없이 비추고 있다는 일이 될 수 있을까? 이 빛을 향해 인간이란 이런 식으로 표지도 없고 해명의 말도 없이, 거기까지 다다르기 위해서 행한 무한한 노력 .을 아무것도 이해하지 못한 채 허무하게 멸망해 가는 것은 아니라고 말해 줄 수는 없을까? (pp. 236~238)

이곳은 빛이 들지 않는 건물에서 빛을 경험할 수 있는 유일한 공간이며 공교롭게도 '빛'의 의미가 내재된 이름의 뤼시에 의해 토마에게 개방된다. 아치의 정점은 그 끝을 알 수가 없고 석재는 너무 희고 빛나서 천장의 모습을 직시할 수 없다. 빛은 마치 얼음과 같아서 시선을 한없이 끌어들이지만 허용된 빛을 즐긴 다음에는 마치, 완전한 무기력에 빠지듯이 눈이 멀게 된다. 뤼시의 지시에 따라 도달한 맨 꼭대기층은 실재의 부재에 대한 실망과 두려움을 반영하는 듯하다. 그곳은 투명한 얼음 같은 빛만이 가득 찬 곳으로, 텅 비어있다. '빛'을 설명하는 대목은 블랑쇼의 어법을 이해하는데 우리에게 많은 것을 알려주고 있다. 어둠 속에서 밝게 빛나는 빛에 우리의 시선은 저절로 빛을 향하게 된다. 빛은 우리의 시선을 마치, 요청받는 신처럼 실재로의 지향성을 강요하지만 아무것도 보여주지 않는다. 빛을 보는 장면은 허용된 쾌락의 총량을 넘어서는 고통을 수반하는 향락의 의미로 해석될 수 있다. 그 비약은 이내 불쾌감을 수반하는 경험으로 바뀌기 때문이다. 빛을 경험한 주체, 즉 쾌락의 한계치 이상을 경험한 주체는 더이상 현실적 사물을 볼 수가 없다. 이미 눈이 멀어버렸을 뿐 아니라 현실적 삶으로 돌아올 수 없어서 불쾌감만 남긴다. 빛의 본질 때문에 인간 삶이 '표지도 없고 해명의 말도 없이, 거기까지 다다르기 위해서 행한 무한한 노력을 아무것도 이해하지 못한 채 허무하게 멸망해 가는 것'으로 의미를 잃어버린다.

사실, 이 장면은 많은 해석의 여지들이 있다. 플라톤의 '동굴의 이데아'를 변용한 듯한 장면이기도 하고, 플라톤의 영향을 받아 중세 신학의 체계를 구축한 아우구스티누스의 '조명설'[29] 처럼 해석될 수도 있다. 건물의 통풍구를 뚫고 들어오는 빛은 선택된 인간을 비추고, 현실 너머를 경험하게 한다. 하지만 왜 그가 선택되었는지 이유는 알 수가 없으며, 신의 선택을 받는 일은 인간의 노력과 의지에 의해서도 가능한 것이 아니다. 이 소설에서도 '빛'을 의미하는 이름을 지닌 뤼시의 선택 덕분에 '위로 가는 것'이 허락된다. 신의 뜻과 뤼시의 선택은 닮은 적이 많다. 단지 한 글자밖에 쓰이지 않은 서명이지만, 마치 새긴 것 같은 아름다운 글씨가 뤼시를 만족시켰기 때문에 토마는 그 누구도 볼 수 없는 곳을 경험했다. 인간을 초월적인 공간으로 이끄는 신의 선택 역시 뤼시의 쾌락만큼이나 자의적인 것이다. 뤼시와 토마와의 관계는 마치 결여를 은폐하는 어머니-아이와의 관계처럼 뤼시의 일방적인 요구에 순응하는 관계다. 뤼시의 요구는 건물의 규범과 법에 비해 즉각적인 것이다. 사랑에 빠진 토마는 육체적 실체가 있는 그녀의 모든 것이 되고자 노력한다. 블랑쇼는 이 사랑의 대상에 초월적인 존재성을 부여

29) 아우구스티누스는 필연, 불변, 영원의 진리를 우리가 어떻게 얻게 되는 것인지를 '조명'이라는 개념을 통해 설명하고자 했다. 영원의 진리는 감각 경험으로부터 얻을 수 없는 것이기 때문에, 하느님의 작용 하에서만 가능한 것이라 생각했다. 하느님은 우리의 정신을 비추는 태양과 같다. 이때의 조명은 육안으로 볼 수 있는 대상을 태양빛이 비추어야만이 볼 수 있듯이 하느님이 우리 정신에 진리를 현현하게 하는 방식이라는 것이다. 이에 관한 내용은 역시 C. F. 코플스톤의『중세철학사』, 박영도 역, 서광사, 1988, pp. 94~98까지의 내용을 참조했다.

해주고 있다. 건물의 법이 가진 결여를 뛰어 넘을 수 있는 '있음'을 상정해놓고 있는 것이다. 법적 규범이 가진 한계성은 순수한 형식으로서의 경계에 불과한 것이었다. 윤리, 법을 상징계의 산물이라고 한다면, 대타자의 선물[30]은 원초적 욕구로 표현되는 만족 자체의 '특수성'을 취소하는, 결여의 선물인 것이다. 인간은 태어나자마자 상징과 타자의 욕망에 둘러싸여 거울 이전의 실재를 영영 잃어버리지만, 상징계의 장(場) 때문에 법 바깥에 존재하는 무한한 쾌락이 삶을 과도하게 위협하는 것으로부터 해방되며, '주체'로 거듭나게 된다. 토마는 상징적 주체로 '다시' 거듭나는 것을 거부한다. 토마의 긴 방황은 욕망의 법적 한계선 바깥에는 아무것도 없다는 것을 이야기 한다. 뿐만 아니라, 법적 한계선조차 통제와 지배 욕구라는 대타자의 쾌락의 한 산물이었을 뿐이란 사실을 깨닫는다. 그러므로 건물이라는 하나의 거대한 사회를 운용하기 위한 법-효용적 도구는 푸코가 그의 저작에서 언급했듯이, 지배 규율의 이성을 가장한 비이성, 때로는 광기의 산물처럼 묘사된다.

『아미나다브』에서 드러나고 있는 허무주의는 사람들이 당연하다고 믿고 있는 현실적 가치에 무능함을 되돌려준다. 법적 금기 너머로 잃어버린 대상들에 대한 역방향적인 추동은 현실적 가치의 부정 혹은 거부로부터 출발한다. 진실적인 것은 '여기', '현재'에 머무를 수가 없다. 블랑쇼에게서 삭제되지 않고 '통일된' 얼굴은 상징계가 억압한 일련의 통합 과정 속에서 부분 대상들이 박탈된 채 '재편'된 얼굴이다. 이에 반해 블랑쇼의 삭제된 얼굴, 훼손된 얼굴의 초상화는 거울 이전 상태의 원형적 환상의 덫에 빠진 것으로, 계속해서 진실 차원을 약속하고 유혹한다. 비어있는 얼굴은 진실의 차원, 실재의 차원을 다 담지 못한 채 현실적 언어로 그려낼 수 없는 불가능성의 지표이자, 반대로 베일로 가려둠으로써 실재로의 추동을 부추기는 덫이다.

30) "[...]Comme ayant le <<privilège>>de satisfaire les besoins, c'est à dire le pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits. Ce privilège de l'Autre dessine ainsi **la forme radicale du don**(필자 강조) de ce qu'il n'a pas, soit ce qu'on appelle son amour. C'est par là que la demande annule(*aufhebt*) la particularité de tout ce qui peut être accordé en le transmuant en preuve d'amour, et les satisfactions même qu'elle obtient pour le besoin se ravalent (*sich erniedrigt*) à n'être plus que l'écrasement de la demande d'amour[...]([...]욕구들을 만족시키는데 특권을 소유하고 있다는 것은 다시 말해 그것에 의해서만 만족될 수 있는 것들을 빼앗을 수 있는 힘을 의미한다. 이렇게 대타자의 이러한 특권은 그가 가지고 있지 않은 선물(증여)의 근본적인 형태를 말한다. 그것을 우리가 대타자의 사랑이라고 부르는 것이든 간에. 바로 그것에 의해 요구는 사랑의 증거들로 전환하는 것과 일치하는 모든 것의 특수성을 삭제한다. 그리고 요구가 욕구를 위해 획득한 만족 그 자체 역시 사랑의 요구를 분쇄하는 것에 지나지 않는 것으로 격하되는 것이다.)" in *Écrits,* p. 691.

참고문헌

Althusser, Louis, *Pour Marx*, Éditions la Découverte, 1986.

Blanchot, Maurice, *Aminadab*, Gallimard, 2004.

_____, *Faux-pas(renouvelé)*, Gallimard, 1971.

Derrida, Jacques, *GLAS,* Éditions Galilée, 1974.

Foucault, Michel. *Pensée du dehors*, éditions fata morgana, 1986.

Freud, Sigmund, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, trad. A. Berman, Gallimard, 1936.

_____, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Éditions Gallimard, 1990.

_____, *L'avenir de l'illusion*, Les Éditions du Cerf, 1986.

Lacan, Jacques, *Écrits,* Seuil, 1966.

_____, *Le séminaire VII: Éthique de la psychanalyse,* Seuil, 1986.

_____, *Le séminaire XX: Encore,* Seuil, 1975.

Sartre, J-P. , *Situation1,* Éditions Gallimard, 1947.

루이 알튀세르,『아미엥에서의 주장』, 김동수 역, 솔, 1991.

프란츠 카프카,『변신·시골의사』, 전영애 역, 민음사, 2007.

코플스톤, C. F. ,『중세철학사』, 박영도 역, 서광사, 1988.

Lienhard, Marc, "Ferdinand Seibt, Utopica, Modelle totaler Sozialplanung, éditions L. Schwann, Düsseldorf, 1972" in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 56e année n°3, 1976, pp. 455~456.

박규현,「블랑쇼에게서 글쓰기와 유대성의 관계」,『불어불문학연구』80집, pp. 149-182.

조극래, 김동영,「19세기 유토피아 사상사들의 이상적 커뮤니티 이론에 관한 연구」,『한국주거학회 논문집』, 14권 제 6호, pp. 105~114.

정의진,「산업화, 문학예술, 유토피아 : 샤를르 푸리에와 문학예술」,『프랑스문화예술연구』75집, pp. 121~156.

손철성,『비판적 사회이론에서 유토피아가 왜 중요한가?: 블로흐의 논의를 중심으로』,『철학논구』제 29집, pp. 1~21.

분과발표 제2분과

유토피아와 문화예술

- 크리스 마케르의 정치적 유토피아와 디지털 유토피아
  - **이나라**(동의대학교)
- 지역의 기억에 담긴 역사 인식과 유토피아 : 프랑스 역사야외극의 사례
  - **임동욱**(한국외국어대학교)
- 팬데믹과 유토피아 : 한국의 프랑스 선교사와 순교 연극
  - **이현주**(프랑스고등사회과학연구소 [북파리] - 에뜨노세노로지 연구소)
- 20세기 지어지지 않은 건축과 도시의 상상
  - **한지형**(아주대학교)

분과발표 제2분과

크리스 마케르의 정치적 유토피아와 디지털 유토피아*

이나라(동의대학교)

"몸은 가면, 화장, 문신과 관련해서도 역시 위대한 유토피아적 배우이다. 가면을 쓰고 분을 바르고 문신을 하는 것은 우리가 흔히 상상하듯 조금 더 아름답고, 더 잘 치장된, 더 쉽게 눈에 띄는 또 다른 몸을 얻는 일이 아니다. (...) 가면, 문신, 분은 몸을 또 다른 공간에 위치시킨다. 이것들은 이 세상에 장소를 갖지 않는 하나의 장소 안으로 몸이 들어가게 한다."

미셸 푸코, 유토피아적인 몸, 34쪽

1. 들어가며

크리스 마케르(Chris Maker, 1921-12)는 사진, 극영화, 다큐멘터리, 멀티미디어, 설치 등 매체의 경계를 가로지르며 다양한 분야에서 창작활동을 했던 프랑스의 시네아스트다. 마케르는 기자, 작가, 여행가, 사진작가, 시네필, 음악애호가로도 알려져 있다. 신디사이저로 자신의 영화 음악을 만들었으며, 영화를 만들기 전 외국 소설을 번역했고, 직접 소설을 썼다. 그의 창작작업은 평생 지극히 독립적인 방식으로 이루어졌으며, 그는 매번 실험적이고 시적인 형식으로 이미지, 목소리, 서사를 직조해냈다. 마케르의 <시베리아로부터의 편지 *Lettre de Sibérie*, 1957>, <전투의 기록 *Description d'un combat*, 1960>, <태양 없이 *Sans Soleil*, 1982> 등은 실험적인 에세이 영화이자 여행 영화에 가깝다면, 베트남전 반대의 메시지를 담은 집단 창작물인 <베트남에서 멀리 Loin du Vietnam, 1967>, 카운터 인포메이션 영상 <프라하에서 전한다 *On vous parle du Prague*, 1969>, <펜타곤의 여섯 번 째 면 *La Sixième Face du Pentagone*, 1969> 등은 현실에 대한 위급한 발언이기도 하다. 또한 마케르는 SLON[1], ISKRA[2]을 단 콜렉티브 활

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1S5B8102066).

1) SLON : Société de Lancement des Œuvres Nouvelle 불어로 신작 추진회사라는 뜻을 의미하는 문구의 머

동을 했고 67년 전후 최장 기간 파업을 벌인 노동자 투쟁을 기록한 영화를 만든 후 공장 노동자들과 함께 영화 생산 콜렉티브 <메드베드킨 그룹 Les groupes Medvedkine>을 만들었다. 이는 마케르의 영화가 내용에서 뿐 아니라 제작의 방식에서도 반자본, 반제국주의적 실천을 수행했음을 입증한다. 미디어 언어에 대한 실험 역시 크리스 마케르의 영화 세계를 구성하는 주요한 특징이다. 1970년대 후반 이미 디지털 변환 프로그램을 직접 활용하기 시작한 마케르는 확장된 미디어에서 영화적 주제를 표현할 수 있는 새로운 언어를 발견한 선구자이기도 하다. <레벨 파이브 Level Five, 1997>와 <비기억 Immemory, 1997>은 컴퓨터와 비디오 게임을 영화의 형식과 내용에 적극적으로 활용한 사례이고, <재핑 존 Zapping zone, 1990-2021> 등의 설치 작업은 영화 너머의 미디어로 실험을 확장한 경우라고 할 수 있다.

그는 무엇보다 예술의 언어로 공동체의 역사를 기록하고자 했다. 달리 말하자면 크리스 마케르에게 세계사, 정치, 혁명이라는 주제와 이를 기록하는 이미지, 기록된 기억, 기억 이미지라는 주제는 하나로 이어진 주제였다. 또한 크리스 마케르는 기억의 사적인 측면을 탐구의 대상으로 삼는 대신 집합적 기억을 탐구했다는 점을 강조해야 할 것이다. 크리스 마케르의 유일한 극영화인 <환송대 La Jetée, 1962>는 유년의 기억에 사로잡힌 3차 세계 대전 이후 세계의 남성의 이야기이고, 일견 지극히 사적인 여행의 기록이자 잊을 수 없는 행복의 이미지에 대한 영화로 보이는 <태양 없이>는 인류를 사로잡고 있는 재난의 이미지와 집합적 기억에 대한 이야기이기도 하다. 가령 파리와 프랑스 전역뿐 아니라 아프리카, 중국, 북한, 시베리아, 모스크바, 쿠바, 칠레, 보스니아 등 혁명과 분쟁의 지대 곳곳을 여행하고 기록했던 마케르는 여행자의 시선으로 북경이나 도쿄, 아프리카의 기니비사우의 일상적인 공간과 사람들을 묘사하는 동시에 장소와 사람들에게 남은 혁명과 전쟁의 흔적, 또는 망각을 묘사한다. 마찬가지의 이유에서 크리스 마케르는 영화의 역사와 영화인들을 다루는 다수의 작품을 남겼다. 크리스 마케르에게 영화는 20세기 집합적 기억의 담지체이기 때문이다. 크리스 마케르는 1992년 <알렉산더의 무덤 Le Tombeau d'Alexandre>에서 세상을 떠난 소련 감독 메드베드킨에게 보내는 편지의 형식을 빌어 19세기와 20세기 러시아와 소비에트 연맹의 공산주의의 역사와 영화의 역사를 연결한 바 있다. 자크 랑시에르(Jacques Rancière)가 지적한 것처럼 마케르의 <알렉산더의 묘>는 장 뤽 고다르의 <영화사>처럼 영화사와 세계의 역사를 교차하고 역사를 기술하는 작품이다[3]. 그러므로 유토피아, 평등한 사회에 대한 19세기와 20세기의 상상으로서 공산주의의 역사는 기억과 마찬가지로 크리스 마케르가 영화와 영상을 통해 쉼 없이 탐색했던 또 하나의 주제

리글자를 조합한 SLON은 러시아어로 코끼리를 뜻한다. 1967년 <베트남에서 멀리> 공동연출을 계기로 만들어진 콜렉티브다.

2) ISKRA : Image Son Kinetoscope Réalisation Audiovisuelle 이미지 사운드 활동사진 시청각 연출의 첫 글자를 조합한 이 명칭은 러시아어로 “불꽃”을 뜻하기도 한다. 1974년 SLON은 이름을 ISKRA로 바꾸었다.

3) Jacques Rancière, *La fable cinématographique*, 영화우화, 유재홍 역, 인간사랑, 272쪽.

라고 해야할 것이다. 우리는 20세기의 인간 크리스 마케르의 작업은 20세기의 유토피아적 기획을 “19세기의 유산으로 20세기와 19세기의 관계”를 보여주는 영화[4]가 어떻게 기록하고 있는지 살피는 작업인 동시에 스스로 새로 쓰는 작업, 유토피아라는 공동체의 꿈을 이미지로 기억하는 작업이었다고 이야기할 수 있을 것이다.

이 글은 크리스 마케르의 작업에 등장하는 유토피아의 성격과 유토피아 상실에 대한 영화적 응답을 다루는 글이다. 이 글에서 필자는 우선 대문자 역사, 특히 1960년대의 좌파의 정치적 투쟁를 다루는 크리스 마케르의 기념비적 장편 다큐멘터리 <붉은 대기>가 정치적 유토피아와 유토피아의 상실을 회고하고, 기록하는 방식을 먼저 살핀다. 이후 다큐멘터리 <태양 없이>, <레벨 파이브>와 설치 작업 <재핑 존>에서 반복적으로 등장하는 ‘구역(Zone)’을 잃어버린 정치적 유토피아를 기록하고 기억하는 크리스 마케르의 디지털 유토피아로 의미화하는 것을 목표로 삼는다. 장 꼭또의 <오르페우스 Orphée>, 타르코프스키의 <잠입자 Stalker>에 등장하는 동명의 ‘구역’ 또는 히치콕의 <현기증 Vertigo> 에 등장하는 소용돌이에 비견되는[5] 크리스 마케르의 ‘구역’은 크리스 마케르의 작업 중 <태양 없이>에 처음 등장한다. <태양 없이>에서는 가상의 일본인 친구가 “현재의 이미지를 바꿀 수 없다면 과거의 이미지를 바꿔야한다”라고 말하는 가상의 일본인 친구가 이미지를 조작할 수 있는 전자 장치를 활용하여 변형시킨 이미지들의 지대로 등장한다. 이 구역은 뱅상 자끄가 잘 지적하고 있듯 크리스 마커의 구역은 장꼭또나 타르코프스키의 구역과 다른 성격의 지대이다. 뱅상 자끄는 장 꼭또의 구역이 삶과 죽음의 경계이자 물리적 법칙이 유예되는 폐허, 노 맨스 랜드를 뜻하고 타르코프스키의 구역이 유기적인 질료성의 지대라고 지적한다. 반면 크리스 마케르의 구역은 역사, 시간, 기억의 불가능성을 응시하는 이미지들의 유토피아적 지대[6]일 것이다. 그런데 앞서 말했듯 역사, 시간, 기억의 가능성과 불가능성을 질문하는 일은 유토피아에 대한 영화적 기억, 영화적 글쓰기의 가능성을 묻는 일이다. 이 글은 크리스 마커의 작품 속에 등장하는 구역의 성격을 살피면서 궁극적으로 구역이 유토피아적 희망을 품는 일이 더는 불가능하다는 “비관주의를 이미지로 (재)조직”[7]하는 사유의 지대이자 ‘이질성의 장소 hétérotopie’[8]라는 주장을 개진해보려고 한다.

4) 같은 책, 271쪽.

5) Vincent Jacques, *Chris Marker, Les médias et le XXe siècle*, Creaphis editions, pp. 41-46.

6) Raymond Bellour, *L’entre-images 2*, P.O.L Trafic, p. 229. “이 유토피아는 초과하는 꿈의 세계이자 미쇼의 정신적 유토피아의 연결지대다.”

7) Geoges Didi-huberman, *Survivance des lucioles*, 반딧불의 잔존, 김홍기 역, 도서출판 길, 2012, 155쪽.

8) 헤테로토피아에 대해서는 이 글의 3장에서 추가로 논의를 개진할 것이다. 헤테로토피아의 개념은 미셸 푸코에게서 빌려왔다. Michel Foucault, *Le corps utopique/ Les hétérotopies*, Nouvelles éditions lignes, 2009.

II. 〈붉은 대기〉 : 정치적 유토피아를 기억하기

1921년생인 마케르는 2차 세계대전 레지스탕스 활동에 참여하기도 했다. 마케르는 1960년대의 제 3세계 혁명, 동유럽 반소 시위, 서유럽 68년 시위 등을 목격한 세대이자, 2차 세계대전을 경험한 서유럽 노동자가 가난을 벗어나 중산층이 되고, 거실의 텔레비전 앞을 떠나지 않는 장면을 목격한 세대이기도 하다. 그래서 전쟁과 혁명, 시위 장면 뿐 아니라 산업사회, 대중문화, 소비사회의 풍경 역시 세계를 향한 카메라를 놓지 않았던 마케르의 다큐멘터리에 고스란히 들어있다. 이 중에서도 알제리 전쟁이 막 끝난 프랑스 사회의 기운을 감지했던 <아름다운 5월 Le joli mai >을 이어받고 <알렉산더의 무덤>으로 이어지는 크리스 마케르의 <붉은 대기>는 67년과 77년 사이 유토피아를 위한 공산당, 좌파, 신좌파, 마오주의자, 노동자, 학생, 시민의 이념적 투쟁이 세계에 미친 영향을 기록한다. 마케르는 이를 위해 68년 서유럽 구좌파의 몰락과 신좌파의 등장, 동유럽의 자유화 운동, 남미의 좌파 블록과 쿠데타 등의 역사적 사건에 대한 크리스 마케르와 SLON의 방대한 러쉬 필름 아카이브, 필름, 사진, 포스터, 전단, 뉴스 자료를 망라한 미디어 아카이브, 인터뷰 자료 등을 편집했다. 마케르는 <붉은 대기>의 텍스트북(1978, 프랑수와 마에스트로 출판사) 서두에서 오데사 계단, 문명, 정보, 독일 적군파 리더, 게릴라, 1968년 오월, 권력, 물레방아의 물, 여인, 늑대를 이 영화의 표제어로 꼽았다. 하지만 이 영화가 다루고 있는 정치적 유토피아는 우선 공산주의 혁명과 공산주의 이념이다. 마케르는 영화의 서두에 러시아 혁명에 큰 영향을 미친 오데사 봉기를 다룬 에이젠슈테인의 영화 <전함 포템킨>의 이미지를 배치한다. <전함 포템킨>은 공산주의라는 유토피아의 이미지를 전달하고 있는 한 편의 영화이기 때문이다. 영화는 이후 60년대와 70년대 냉전 시대의 세계정치와 봉기의 사례들을 열거하며 정치적 유토피아에 대한 희망이 좌초되거나 유토피아의 이미지 자체가 깨지는 과정을 적지 않게 열거한다. 소련의 프라하 침공, 공산당의 제국주의적 타락에 대한 쿠바 카스트로의 옹호 등이 그 사례다. 마케르는 68년 7월 프랑스 남부 아비뇽 페스티벌에서 부르주아 연극의 중단을 외치며 장 빌라(Jean Vilar)[9]에게 야유를 퍼붓던 시위대의 모습에서도 좌초하고 있는 유토피아적 희망을 읽어낸다. 마케르는 보이스 오버 해설자의 목소리를 빌어 다음과 같이 말한다. “분명 이는 후퇴였고, 쓰라림과 광기의 순간이었으며 어떤 이들은 이 시기에서 결코 빠져나오지 못했다. 이는 역사의 반동에 막무가내로 복수하려는 것이었고 아주 빠르게 오월의 정신에 대해 절망하려는 것이었는데, 이는 그럼에도 기묘한 방식으로 오월의 정신에 충실한 일이었다.”

그런데 공산주의 유토피아에 대한 마케르의 영화는 유토피아를 위한 투쟁과 실패의 서사를

9) 1947년 아비뇽 페스티벌을 만들고 1971년까지 집행위원장을 지낸 연극 배우이자 연출가

기술하는 것을 목적으로 삼지 않는다. 마케르는 유토피아적 투쟁의 사건을 살피면서 궁극적으로 유토피아적인 아이디어, 유토피아적인 이미지의 성격을 살피고자 한다. 마케르가 <붉은 대기>의 서두에 <전함 포템킨>의 장면을 몽타주 하는 방식도 이를 잘 보여준다. 마케르는 <전함 포템킨>의 이미지와 <전함 포템킨>을 보았던 기억을 떠올리는 사람들의 목소리를 함께 몽타주했다. 마케르는 <전함 포템킨>을 인용하며 유토피아에 대한 공동체적 이미지의 환영적 성격을 비판하는 동시에 희망에 내재하고 있는 환영의 필수불가결성을 증언한다. 크리스 마케르는 텍스트 <60년대 Sixties>에서 알튀세르(Althusser)와 그 시절 나누었던 대화를 인용하며 희망의 환영적 성격을 언급한다.

> "그에게나 또 다른 이들에게 혁명은 소문으로 무성한 것이었다. 마치 체셔 고양이의 웃음처럼 그러해야 했다. 알튀세르는 늘 그 웃음을 볼 수 있었을 것이다. 그리고 그나 다른 사람들이나 결코 그 고양이는 보지 못했을 것이다."[10]

크리스 마케르에게 유토피아의 이념은 <환송대>에서 주인공을 사로잡았던 유년의 이미지처럼 공동체를 사로잡는 하나의 이미지와 다르지 않다. 마케르는 공동체를 사로잡는 이미지를 허위의 이미지로 비난하는 대신 이미지가 포착하는 진실의 순간을 응시하며, 공동체의 정서를 이미지로 기록하고자 한다. 이는 재현할 수 없는 것을 재현하는 일이며, 기억할 수 없는 것을 기억하는 작업이다. 칠레의 군사 쿠테타를 다룬 대목은 이에 대한 하나의 예시일 것이다. 칠레의 사회주의 정권인 아옌데 정권의 수립과 군사 쿠테타로 인한 비극적 종말은 <붉은 대기> 2부의 가장 중요한 내용 중 하나다. 영화에는 아옌데의 대중 연설 시퀀스, 산티아고 시내의 동요, 쿠테타가 일어난 날 아옌데의 마지막 대중 인사 등이 등장한다. 그런데 마케르는 아옌데의 죽음을 알린 후 쿠바로 망명한 아옌데 딸의 연설 시퀀스를 이어 붙인다. 그녀는 말한다. "...자유로운 이 아메리카로부터 우리는 대통령 동지에게 답할 수 있습니다. 당신의 민중은 무너지지 않을 것입니다! 그들은 혁명의 깃발을 내리지 않을 것입니다! 파시즘에 죽음으로 맞서는 투쟁이 시작되었으며 투쟁은 당신이 목숨을 바쳐 지키려했던 자유롭고, 주권을 갖춘, 사회주의 칠레와 함께 완수될 것입니다...친애하는 대통령 동지, 우리는 승리할 것입니다." 연설과 연설 사이 박수가 쏟아지는 몇 초 동안 아옌데 대통령의 딸 베아트리스 아옌데는 무표정한 얼굴로 정면을 응시한다.[11] 이후 검은 화면이 이어지고, 화면에는 베아트리스 아옌데의 자살을 알리는 자막이 떠오른다. 그녀는 망명 이후 4년만에 아버지처럼 자살한다. 이 시퀀스의 목적

10) <이상한 나라의 앨리스>에서 따온 아이디어인 <고양이 없는 웃음 A grin without a cat>은 <붉은 대기>의 영어 제목이기도 하다.

11) <붉은 대기>의 코멘터리를 수록한 책에서 마케르는 그녀가 표정 없이 정면을 응시하고 있다고 적었다.

은 베아트리스 아옌데의 용감한 연설이 실은 위장된 연설이라는 것을 폭로하는 것이 아니다. 이는 역사적 사건의 시간과 또 다른 역사의 시간, 더는 존재하지 않는 과거의 시간과 도래할 미래의 시간을 이어 붙이는 <붉은 대기>의 전형적인 몽타주가 만들어내는 이미지의 시퀀스다.

<알렉산더의 무덤>에서 19세기에 태어나 러시아 혁명을 경험하고 소련에서 영화를 만들고 페레스트로이카의 도래와 공산당의 몰락을 경험한 감독 메드베드킨의 삶과 러시아 공산주의의 역사는 보다 직접적으로 교차된다. 이에 반해 <붉은 대기>는 정치적 유토피아에 대한 희망과 좌절의 양상을 다루는 영화로 보이지만 그것은 표면적인 인상일 뿐이다. <붉은 대기> 역시 정치적 유토피아를 꿈꾸었던 이들의 열망과 좌절의 역사와 이를 기록하는 카메라의 관계를 성찰한다. 마케르가 다른 영화와 달리 <붉은 대기>에 대한 편집을 개봉 후에도 삼십 년 넘게 이어나간 이유도 그 때문일 것이다. 영화는 78년 처음 4시간 분량으로 공개되었지만 93년 판본에서는 3시간 판본으로 편집된다. 그리고 마케르는 93년 판본에 “77년 완성한 몽타주를 15년 후에 바라보는 자”의 시선에 대한 내레이션을 첨가했다. 다시 말해 <붉은 대기>는 대문자 정치적 유토피아의 역사를 하나의 이야기로 구성하는 다큐멘터리가 아니라 역사라는 하나의 이야기, 랑시에르의 용법을 빌면 하나의 우화와 우화에 대한 성찰적 우화를 포개고 있는 영화인 셈이다.

III. 디지털 헤테로토피아의 구상

크리스 마케르는 <붉은 대기>에 바탕을 두고 1978년 만든 설치 작업인 <세기가 모습을 갖추었을 때 – 전쟁과 혁명>에서 이미 전자 정보 장치 스펙트론Spectron을 사용하여 아카이브 이미지의 변형을 시도했다. 이 전자 장치는 갈색의 독일, 붉은 색의 러시아 등 각각의 나라마다 하나의 색상을 부여했다. 크리스 마케르가 컴퓨터 프로그래밍을 배우고 만들기 시작한 것도 이 무렵이다. <전함 포템킨>에서 학살당하는 민중의 이미지에 색상을 입혀 미국 펜타곤 시위대의 모습을 겹쳤던 <붉은 대기>의 작업이 시각적 유사성에 근거하여 두 가지의 사건을 연결했다면 전자 장치의 이미지 변형을 사용한 <세기가 모습을 갖추었을 때>의 작업은 한 발 더 나아간 작업이다. 이 작업은 “이미지의 내용을 바꾼다. 이미지의 세부가 완전히 사라질 뿐 아니라 형태 역시 거의 사라지려고 한다.”[12] 형태의 ‘흐릿함’은 궁극적으로 이미지의 의미를 모호하게 하는 것으로 이어진다. 마케르는 정확하게 같은 방식으로 <붉은 대기>의 ‘구역’의

12) Vincent Jacques, op. cit., p.44.

이미지를 만들어낸다. 이 때문에 우리는 물리적 세계의 환영을 벗어나 비디오 이미지에 고유한 변형의 표면에 진입하게 된다. 푸코는 얼굴을 위장하고 바꾸는 일, 화장, 문신, 가면과 같은 일로 우리의 몸이 유토피아적 배우가 될 수 있다고 적었었다. 이런 위장이 우리의 몸을 이 세상에 장소를 갖지 않는 하나의 장소, 다른 장소로 이동시키기 때문이라는 것이다. 크리스 마케르는 역사의 이미지에 디지털 장치로 변형을 가한다. 이는 역사의 이미지를 외면하는 작업이 아니라 더는 존재하지 않고, 아직 도래하지 않은 유토피아의 이미지를 상상하기 위한 하나의 방책일 수 있다. 다만 크리스 마케르에게 이 유토피아는 과거의 유토피아와 다른 성격의 유토피아여야 할 것이다. 이는 디지털 헤테로토피아여야 한다. 마케르는 57년 구소련을 방문했을 때 소련 당국은 '오직 긍정적인 것'만을 강요했다고 회상한다. 그는 이에 반해 긍정과 부정이 충돌하는 "변증법적인 영화를 만들고 싶"었다고 말한다. <태양 없이>의 구역, <레벨 파이브>의 역사 비디오 게임, CD-Rom과 설치 작업 <비기억>, 세컨드 라이프에 만든 <작업실 L'Ouvroir> 등은 모두 변증법적 영화의 장치이자 디지털 기술을 활용하여 "우리가 사는 공간에 신화적이고 실제적인 이의제기를 수행하는 다른 공간", 디지털 헤테로토피아가 아닌가. 크리스 마케르는 <태양 없이>의 말미 다시 전자적으로 변형된 아프리카 여인의 얼굴과 일 드 프랑스 공원의 에뮤의 이미지 등을 몽타주하며 다음과 같이 말한다.

> "작은 구멍 옷가게들이 난 길을 따라 걸었고 확성기에 실린 아카오씨의 상기된 목소리가 멀리서 들려왔어. 마지막으로 나는 자기의 전자 낙서 앞에서 분주하게 움직이고 있는 내 편집광적인 친구가 있는 지하실로 내려갔어. 친구의 언어는 감옥 벽 위에 고집스럽게 윤곽을 그리고 있는 우리 중 일부를 향하는 탓에 나는 이 언어에 감동을 받아. 존재하지 않는 것이나 더는 존재하지 않는 것, 또는 아직 존재하지 않는 것의 윤곽을 그리고 있는 분필 조각 말이야. 모두가 자기의 심장을 뛰게 하는 고유한 사물의 리스트를 만들고, 선물하거나 지우기 위해 사용하게 될 글쓰기 말이야. 이 순간 모두가 시를 쓰게 될 거야. 그리고 존에는 에뮤가 있을 거야."

여전히 다른 공간, 유토피아를 꿈꾸고 있는 이들만이 "역사가 자신의 빈 병들을 창밖으로 내던져버린" 후에도 감옥 벽 위에 아직도 윤곽을 그린다. 그 윤곽은 아직 도래하지 않은 것의 윤곽이다.

- 디지털 변형과 몽타주

몽타주는 의문을 제기하는 방식이며 의문에 답하는 방식이다. 마케르는 끊임없이 몽타주를

갱신하며 역사적 경험과 결부된 이들의 기억과 욕망에 대해 묻고, 이미지를 다시 조직한다. 현 시간 주체의 시선과 과거의 시선은 몽타주를 통해 만난다. 몽타주는 과거를 대면하고 기록에 개입하는 수행적 활동이다.

분과발표 제2분과

지역의 기억에 담긴 역사 인식과 유토피아

- 프랑스 역사야외극의 사례

임동욱(한국외국어대학교)

1. 서론: 프랑스의 중앙집권제와 지방분권

프랑스는 본래 중앙집권주의적 경향이 강한 나라에 속한다. 프랑스 혁명 이전의 왕정을 뜻하는 '구체제(Ancien Régime)' 하에서도 국왕 중심의 절대주의 체제가 유지되어 중앙의 관리들이 지방에 파견되어 조세를 징수했다.[1] 이에 1789년 프랑스 혁명이 발발하면서 제헌의회는 '주(州)'에 해당하는 봉건적인 행정단위 '프로뱅스(Province)'를 폐지하고,[2] 그보다 작은 규모의 '데파르트망(département)', '아롱디스망(arrondissement)', '코뮌(commune)'을 도입해 국토를 재구획화했다.[3] 그러나 1799년 나폴레옹의 집권 후에는 정부에서 전국 83개 데파르트망에 도지사(préfet)를 파견하는 등 중앙집중화(centralization) 방식으로 복귀했다.

이렇듯 뿌리 깊은 중앙집권화의 전통으로 인해 프랑스의 각 지방은 여러 차례의 지방분권화 정책에도 불구하고 여전히 수도권과의 격차를 느끼며 살아왔다. 파리가 거대도시로 성장하면서 지방인구의 전입을 촉진한 면도 있지만, 중앙정부의 지침을 따르는 단일한 공교육 제도를 실시하면서 지방색이 사라지고 오히려 중앙에 대한 지방의 종속성을 더욱 강화시킨 것도 원인이 되었다.[4]

---

1) 호광석, 「서유럽 국가의 지역주의와 지방분권화 - 영국과 프랑스를 중심으로」, 『한국정치학회 학술발표대회 자료집』, 제10권, 1997, 156쪽.

2) '프로뱅스'는 폐지되었지만 이후 '레지옹'이 부활함으로써 광역 행정구역의 필요성을 증명했으며, 이는 프랑스의 경우에는 행정단위가 '지역성'을 대표하려면 규모가 '데파르트망'보다 커야 한다는 사실을 증명한 셈이 되었다.

3) 윤기석, 「프랑스 근대국가 형성과정의 지방행정구역 개혁에 나타난 정치적 함의 - 프로뱅스(Province) 폐지와 데파르트망(Département) 설치」, 『한국정치학회보』, 제37권 5호, 2003, 424쪽.

4) 이용재, 「20세기초 프랑스의 '지역주의' 이념과 지방분권화 운동 - 프랑스 지역주의 연맹과 샤를-브룅의 활동을 중심으로」, 『서양사론』, 제86권, 2005, 124쪽.

이후 그라비에(Gravier, 1945)가 “위대한 파리(grand Paris)의 뒤안길에는 프랑스라는 사막(desert fran ais)이 가로놓여 있었다”는 표현을 통해 중앙집중화로 인한 지역의 황폐화를 비판한 사례나,[5] 코르뱅(Corbin, 1992)이 수도와 지방의 문화적・경제적 격차가 심해지는 것을 지적하며 “프랑스는 파리가 아니다(La France n’est pas Paris)”[6]라고 외친 것도 이와 유사한 맥락이다.

이에 정부는 “지방의 이익을 위해 파리 지역의 활동을 감소시킨다”[7]는 계획 하에 지방분권 정책을 실시하게 된다. 1981년 당선된 사회당의 미테랑(François Mitterrand, 1916~1996) 대통령은 지방분권화의 의지를 강력하게 표명하면서 행정상의 탈중앙집권화(décentralisation)를 다시금 가동시켰다. 1982년 3월 2일 ‘코뮌・데파르트망・레지옹의 권리와 자유에 대한 법안’[8], 1983년 1월 7일 ‘국가와 코뮌・데파르트망・레지옹 간의 권한 재분배에 대한 법안(이른바 ‘데페르(Defferre) 법안’)’[9] 등 1986년까지 지방분권에 관한 30개 이상의 법률과 300개 이상의 포고령이 제정되며 지방 행정단위를 새로 정비했고 예전보다 더 많은 권한을 부여했다.[10]

그러나 “지역의 이익을 보호하거나 발전시키려는 목적의 정치적 또는 문화적 움직임”[11]으로 규정할 수 있는 지역주의(régionalisme)는 위세가 사그라들기는커녕 유럽 전역으로 확산되었다. 1985년에는 ‘지역들의 유럽(Europe of regions)’이라는 구호와 더불어 서유럽 내 180여 개 지역이 참여한 ‘유럽지역의회’가 결성되기도 했다.[12]

2002년 5월에 우파 정권의 시락(Jacques Chirac, 1932~) 대통령이 당선되면서 그동안의 지역 요구가 받아들여졌다. 2003년 3월 28일 개정된 헌법은 국가 조직의 지방분권화, 자치단체의 권한 결정권 보장, 국가 일부 권한의 지방 이양, 주민투표에 의한 꼬뮌・데파르트망・레지옹의 지방자치 결정, 지방자치단체의 재원 확보와 과세표준 결정권 보장, 명령제정권을 통한 자치입법권 강화 등의 내용을 담았다.[13]

---

5) Jean-François Gravier, *Paris et le desert français*, Flammarion, 1947. (이용재, 같은 책, 122쪽에서 재인용)

6) Alain Corbin, “Paris-Province,” Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de Mémoire: 3. Les France, Volume 1. Conflits et Partages*, Gallimard, 1992, p.816.

7) Yves Mény, *Centralisation et décentralisation dans le débat politique français (1945-1969)*, Pichon et Durand-Auzias, 1974, p.42.

8) Loi n° 82-213 du 2 mars 1982 relative aux droits et libertés des communes, des départements et des régions.

9) Loi n° 83-8 du 7 janvier 1983 relative à la répartition de compétences entre les communes, les départements, les régions et l'Etat (loi Defferre).

10) 민유기, 「프랑스 좌ㅇ우파의 지방분권 담론과 관련 정책에 대한 역사적 고찰 (1946-2003)」, 『서양사론』, 제86권, 2005, 211쪽.

11) Graham E. Smith, “Regionalism,” Derek Gregory et als. (eds.), *The Dictionary of Human Geography,* Oxford: Blackwell, p.686.

12) 황태연, 『지역패권의 나라』, 무당미디어, 1997, 157-158쪽.

현재 ‘프랑스 공화국(la République Française)’의 헌법 제1조는 “프랑스는 분리할 수 없는 비종교적 사회민주주의 공화국”[14]이라는 표현으로 시작하지만, 프랑스 전체의 정체성을 구성하는 각 지역이 모두 단일한 성격을 지녔다고 보기는 어렵다. 지역마다 특색이 다양하고 요구사항이 서로 달라서 중앙정부는 지역의 권익을 최대한 보장하는 것을 원칙으로 한다. 이러한 이유로 헌법 제1조의 마지막은 “프랑스의 조직은 지방분권화되어 있다”는 문장으로 끝맺음을 한다.

토마스 모어의 저서 ‘유토피아’에 등장하는 섬 유토피아(utopia)는 이상적인 국가를 상징한다.[15] 국가는 거대 조직을 안정적으로 운영하기 위해 국민들에게 유토피아의 모습을 제시하게 마련이다. 그러나 모든 국민들이 이에 동의하지는 않을 것이며, 특히 수도권 중심의 정책에 대항하는 지역의 요구도 존재할 것이다. 본 발표문은 역사야외극이라는 사례를 통해 프랑스의 국가적 유토피아에 대항하는 남프랑스 옥시타니 지역의 움직임을 조명하려 한다.

2. 프랑스의 지역 소속감

지방분권조직 중에서 가장 큰 단위는 ‘레지옹(région)’이다. 우리말로는 ‘광역도(廣域道)’ 또는 ‘주(州)’로 번역된다.[16] 현재 프랑스의 본토 내 레지옹은 2016년 행정개편으로 인해 오베르뉴론알프(Auvergne-Rhône-Alpes), 부르고뉴프랑슈콩테(Bourgogne-Franche-Comté), 브르타뉴(Bretagne), 상트르발 드 루아르(Centre-Val de Loire), 코르스(Corse), 그랑 에스트(Grand Est), 오드프랑스(Hauts-de-France), 일드프랑스(Île-de-France), 노르망디(Normandie), 누벨아키텐(Nouvelle-Aquitaine), 옥시타니(Occitanie), 페이 드 라 루아르(Pays de la Loire), 프로방스알프코트다쥐르(Provence-Alpes-Côte d'Azur) 등 13개로 통합되었다.

‘레지옹’은 프랑스 대혁명 이후 ‘프로뱅스(province)’라는 기존의 광역 행정단위를 폐지한 이후에 이를 대체하기 위해 1983년 다시 등장했다. 1865년 발표된 ‘낭시 강령(Programme de Nancy)’은 지방 고유의 문화를 보존하기 위해서 중앙집권화를 지양하고 지방자치단체의 권한을 늘려야 한다는 지방분권화의 내용을 담고 있다.[17] 여기서 영향을 받아 1900년 창설된 ‘프

13) 배준구, 『프랑스의 지방분권 개헌』, 지방분권운동본부 발표자료, 2011. (윤상용・권기일・이동관・윤기석, 『프랑스 지방분권 조사 연구』, 대구경북연구원, 2011, 16-19쪽에서 재인용)

14) La Constitution du 4 octobre 1958 (JORF n° 0238 du 5 octobre 1958, page 9151).

15) 토마스 모어, 『유토피아』, 박문재 옮김, 현대지성, 2020.

16) 문재우, 「외국 지방의회의원의 겸직○겸업금지 제도」, 『자치의정』, 제6호, 1999, URL=<http://www.rilc.re.kr/root/pds_page/pdslist_view.asp?r_no=26&page=2&Se_con=&Se_obj=&div_code=T04&division=>.

17) 윤기석, 「프랑스 근대국가 형성과정의 지방행정구역 개혁에 나타난 정치적 함의 - 프로뱅스(Province) 폐

랑스 지역운동연합(FRF, Fédération Régionaliste Français)'은 중앙정부에서 도지사가 파견되어 관리하는 '데파르트망'보다 큰 단위의 광역 행정단위를 도입하고 자치권을 부여하자는 주장을 펼쳐서 프랑스 지역주의 운동의 효시로 평가받고 있다. 결국 '레지옹'이라는 행정단위는 프랑스의 경우에 있어 하나의 행정단위가 '지역성'을 대표하려면 그 규모가 '데파르트망'보다 커야 한다는 사실을 증명한 셈이다.[18)]

게다가 프랑스 사람들의 소속감을 묻는 질문에서도 레지옹의 의미가 두드러진다. 프랑스 국립정치학재단(Fondation Nationale des Sciences Politiques)과 국립과학연구센터(Centre National de la Recherche Scientifique) 그리고 각지의 지역평의회(Conseils Régionaux)는 1985년 공동으로 '지역간 정치학 관측소(OIP: Observatoire Interrégional du Politique)'를 설립했다. 이 관측소는 1985년부터 1992년까지 매년 그리고 2000년에 프랑스 각 지역거주민들을 대상으로 설문조사를 실시해 '지역정체성'을 파악하는 작업을 진행했다. 그 중 한 질문은 "다음 보기 중에서 어떤 장소에 가장 큰 소속감을 느끼십니까"였고 보기는 "1) 거주하는 도시나 코뮌 2) 데파르트망 3) 레지옹 4) 프랑스 5) 해당 없음"이었다.[19)]

이 질문에 대해 매년 조사를 실시한 레지옹은 알자스, 아키텐, 상트르, 프랑슈콩테, 랑그독루시용, 리무쟁, 미디피레네, 노르파드칼레, 페이드라루아르, 푸아투샤랑트, 프로방스알프코트다쥐르 레지옹이다. 이들은 대부분 가장 작은 행정단위로서 일상생활과 관련이 깊은 '코뮌'이나 강력한 국가 형태인 '프랑스' 차원에서 가장 큰 소속감을 느낀다고 대답했다. '코뮌'은 평균 45.4퍼센트를 차지해 비율이 가장 높았다.[20)] '프랑스'는 평균 35.1퍼센트를 차지해 두 번째였다.[21)] 레지옹에 소속감을 느낀다는 사람은 평균 13.2퍼센트, 데파르트망은 평균 8퍼센트에 불과했다. 그러나 슈레이버(Schrijver, 2006)는 18세기에 만들어진 데파르트망보다 20세기 말에 행정구역이 된 레지옹에 대한 소속감이 더 높게 나타난 부분을 주목했다.[22)] 게다가 레지옹에 대한 소속감은 2000년도에 15.1퍼센트까지 올라갔다. 게다가 이것은 다섯 중에 하나만을 선택해야 하는 조건에서 얻어진 결과다. 여러 개를 선택하는 조건에서는 레지옹에 대한 소속감이 더 높아질 수도 있음을 뜻한다.

프랑스어 '레지옹(région)'은 지역화, 지역주의, 지역정체성 등에 쓰이는 영어 표현 'region

지와 데파르트망(Département) 설치」, 『한국정치학회보』, 제37권 5호, 2003, 411쪽.

18) 윤기석, 같은 책, 408-409쪽.

19) Frans Schrijver, *Regionalism After Regionalisation: Spain, France and the United Kingdom*, Amsterdam University Press, 2006, p.185.

20) 코뮌에 대한 선호도는 1985년 38.8퍼센트(%), 1987년 41.2%, 1988년 45.7%, 1989년 40.5%, 1990년 40.5%, 1991년 40.6%, 1992년 42.7%, 2000년 34.2%였다.

21) 프랑스에 대한 선호도는 1985년 38.3%, 1987년 37.2%, 1988년 28.6퍼센트, 1989년 35.4%, 1990년 31.8%, 1991년 37%, 1992년 32.9%, 2000년 39.8%였다.

22) Frans Schrijver, *Ibid.*, pp.185-186.

(지역)'과 유사해 혼동을 줄 우려가 있다. 그러나 지리학에서 '지역(region)'은 "지점보다는 크고 지구보다는 작은 지표면 단위"[23] 또는 국가보다 작으면서 "타 지역과 구별되는 규범을 구성하는"[24] 지리적 단위로 정의되며, 정치・문화적으로는 "국가보다 작으며 동질성(homogeneity)과 결절성(nodality)을 가진 단위"[25]라는 개념으로 사용된다. 이것은 프랑스의 '레지옹'이 가장 큰 행정단위로서 지리・인문적인 환경요건에 의해 구분된 자연스러운 경계와 거의 일치하기에 프랑스의 지역색을 이야기할 때 흔히 등장하는 것과 연결된다. 또한 위 설문조사 결과에서 보듯이 생활공간과 국가 사이의 행정단위 중에서는 데파르트망보다 더 높은 소속감을 보이고 있다. 그러므로 프랑스의 지역정체성과 지역주의 등을 설명할 때 '각 지역'이라는 단어를 사용할 경우에는 기본적으로 '레지옹' 단위의 지리적 규모와 유사하게 파악해도 무방할 것이다.

이처럼 프랑스는 중앙집권화의 전통에 맞선 지방분권화의 목소리가 꾸준히 힘을 유지해왔고, 결국 각 지역이 '하나의 공화국'을 구성하는 다양한 일원으로서 충분한 권리를 가질 수 있는 원동력으로 작용해왔다. 그리고 지방분권화 양상의 중심에는 '옥시타니아(Occitania, [프] Occitanie)'라는 또 하나의 지역 개념이 자리하고 있다.

3. 옥시타니의 역사와 지역주의의 발흥

고대와 중세에 쓰인 프랑스어는 갈로로망어(Gallo-roman)라 부르는데 크게 북프랑스어와 남프랑스어로 나뉜다. 현대 프랑스어의 원류가 되는 북프랑스어는 'langue d'oïl[랑그도일]' 또는 'langue d'oui[랑그뒤]'라 부르고, 옥시타니아 지역에서 사용되던 남프랑스어는 'langue d'oc[랑그독]'이라 부른다. 1291년에 라틴어로 쓰여진 당시 행정문서에는 'LINGUA DE OC[링구아 데 옥크]'라는 표현이 등장하는데, 이는 언어가 아닌 '옥크어를 사용하는 사람들이 사는 지역'을 가리킨다.[26]

옥시타니아 지역은 단일한 왕국이나 국가를 이루지 않았기 때문에, '옥시타니아(Occitania)'는 공식 국가 명칭이 아닌 일종의 '문화권'에 대한 호칭으로 보아야 한다. 옥시타니아 문화권은 로마시대에는 대서양부터 알프스에 이르는 '셉템 프로빈키아이(Septem Provinciæ)' 즉 '7

23) James M. Rubenstein,『세계의 문화경관 - 현대인문지리학』, 정수열 외 옮김, 시그마프레스, 제10판, 2012, 21쪽.

24) Derek Gregory, "Region and regional Geography," Derek Gregory, Ron Johnston, Geraldine Pratt & Michael Watts (eds.) *The Dictionary of Human Geography*, Oxford: Blackwell, 2000, p.687.

25) 임병조,『지역정체성과 제도화 - 지역지리학의 새로운 모색 : 내포 지역 연구』, 한울, 2010, 10쪽.

26) William D. Paden, *An Introduction to Old Occitan*, New York: The Modern Language Association of America, 1998, p.3.

개 속주’에 속했다.[27] 415년 게르만족의 일파인 서고트족이 로마로부터 프랑스 남서부 해안 지역을 이양받아 비지고트 왕국(Visigothic Kingdom)을 건설한 바 있지만 문화나 언어에 끼친 영향력은 미미했다. 이후로도 아키텐 공작령, 푸아 공작령 등에 일부 속했지만 13세기에 프랑스로 편입되기 전까지는 각 지역이 개별적인 정치 세력을 가지고 있었다. 이런 이유로 베르너(Werner, 1979)는 옥시타니아를 ‘왕국’이 아닌 ‘공국’이라 보아야 한다고 주장했다.[28]

그러므로 옥시타니아라는 명칭은 ‘옥크어(oc)’를 사용하는 ‘지역(-nia)’을 합쳐서 12~13세기경에 누군가 만들어냈다고 보여진다. 옥크어 사용 지역은 로마시대 ‘갈리아 아퀴타니아(Gallia Aquitania)’라 불리던 프랑스 남부와 겹쳐 있기 때문에 ‘옥크어(oc)’와 ‘아퀴타니아(Aquitania)’를 합성해 옥시타니아를 만들었다는 견해도 있다.[29] ‘c’가 2개 겹쳐 사용된 것은 프랑스의 ‘서쪽(occident)’에 위치해 있다는 것을 강조하기 위해서라는 추측도 존재한다. 옥시타니아가 단일 국가로 존재하지 않는 바람에 해당 지역에서 사용하는 언어 이름을 이용해 지역명을 표현하기도 했다.[30] 지역명 뿐만 아니라 공식적인 언어명도 존재하지 않았다. 12세기의 남프랑스 문학가들도 자신이 사용하는 언어를 ‘옥시타니아어(occitan)’라고 부르지 않고 ‘토착어’라는 뜻의 ‘romans[로만스]’라 표현했다. 동쪽의 론강 유역과 이탈리아에 이르는 지역에서는 ‘프로방스어’라는 뜻의 ‘proensal[프로엔살]’이라 불렀고, 옥시타니아 문화권의 동쪽 경계에서와 서쪽 경계에서는 ‘리모주어’라는 뜻의 ‘lemozin[레모신]’이라 불렀다.[31]

옥시타니아는 다양한 이문화가 교류하던 복합적인 문화권이었다. 지리적으로는 대서양, 지중해의 두 바다에 잇닿아 있어서 사람들의 이동과 교류가 활발했고, 피레네 산맥, 프랑스 중앙산맥 등 타 문화권과의 경계를 이루는 산지를 아우르고 있어서 새로운 문화의 유입이 잦았다. 영토상으로는 피레네 산맥 너머의 해양강국 아라곤 왕국과 지중해 연안의 크고 작은 백작령까지 연결해 다양한 접촉이 일어났다. 문화적으로는 북아프리카에서 이베리아 반도로 진출한 이슬람 국가 알안달루스(Al-Andalus) 제국의 무슬림, 무슬림의 박해를 받아 이베리아 반도에서

27) 314년에 확정된 ‘7개 속주’는 대서양부터 알프스 동부까지 걸쳐 있으며, 아퀴타니카 프리마(Aquitanica I), 아퀴타니카 세쿤다(Aquitanica II), 아퀴타니카 테르티아(Aquitanica III), 나르보넨시스 프리마(Narbonensis I), 나르보넨시스 세쿤다(Narbonensis II), 알페스 마리티마이(Alpes Maritimae), 비엔넨시스(Viennensis)로 이루어져 있다.

28) Andrew Roach, “Occitania Past and Present - Southern Consciousness in Medieval and Modern French Politics,” *History Workshop Journal*, 43, 1997, p.2.

29) ‘c’가 2개 겹쳐 사용된 것은 프랑스의 ‘서쪽(occident)’에 위치해 있다는 것을 강조하기 위해서라는 추측도 존재한다.

30) 1242년부터 1254년까지 교황 자리에 올랐던 인노켄티우스 4세(Innocent IV)는 집권 기간 중 보낸 편지에서 ‘lingua occitanae’라는 표현을 사용했다. 이후 1302년의 문서상에도 등장하는 ‘lingua occitana’는 남서부 프랑스의 ‘아퀴타니아 지역’을 가리키는 ‘lingua aquitana[링구아 아퀴타나]’를 대체하기 위한 표현이었던 것으로 보인다.

31) William D. Paden, *Ibid.*, p.3.

피신해온 ‘세파라드(Sepharad)’ 계열 유태인, 종교의 전파를 위해 동유럽에서 이주한 기독교 계열 ‘카타르파(cathares)’가 한데 뒤섞였다. 12~13세기에는 ‘트루바두르(troubadour)’라는 음유시인을 배출해 유럽 전체의 궁정문화와 대중문화에 커다란 영향력을 끼치며 황금기를 누렸다.

그러나 이처럼 크게 융성했던 옥시타니아는 13세기에 잔혹한 사건을 겪으면서 멸망의 길을 걸었다. 교황 인노켄티우스 3세가 카타르파를 이단으로 규정하고 십자군을 소집했는데, 영토 확장과 부의 획득이라는 정치적 목적을 가진 북프랑스의 귀족들이 이에 적극적으로 가담해 ‘알비파 진압 십자군’을 조직하고 남프랑스 곳곳을 침략해서 학살과 파괴를 일삼았다. 카타르파 학살 사건 이후 옥시타니아는 19세기 남프랑스에서 지역주의가 부활할 때까지 역사의 뒷편에 숨어 있어야만 했다.

이러한 배경에서 프랑스 남부는 국가적 유토피아에 대항해서 지역주의의 목소리를 높여왔고 2016년 행정개편 때도 레지옹 명칭을 ‘옥시타니(Occitanie)’로 수정하기에 이르렀다. 프랑스에서 ‘지역주의(régionalisme)’라는 용어가 처음으로 쓰인 것은 옛 옥시타니아 영토에 해당되는 프랑스 남부 지방이었다. 지방어의 일종인 옥시타니아어로 된 문학과 문화를 지켜온 프레데릭 미스트랄(Frédéric Mistral, 1830~1914)에 힘을 실어주기 위해 지방의 지식인들이 1874년부터 ‘지역주의’라는 표현을 사용하기 시작한 것이다. 미스트랄은 1854년 ‘펠리브리주(Félibrige)’를 결성하고 꾸준한 활동을 통해 지역어를 보존하는 데 앞장선 공로로 1904년 노벨 문학상을 받았다. 펠리브리주에 참가한 사람들은 프랑스어로 ‘펠리브르(félibre)’ 또는 옥시타니아어로 ‘펠리브레(felibre)’라 부르는데, 이는 ‘옥시타니아어로 창작을 하는 사람’을 가리킨다.[32] 여성형은 프랑스어로 ‘펠리브레스(félibresse)’, 옥시타니아어로 ‘펠리브레소(félibresso)’다.

펠리브리주는 1901년 법률에 의해 단체로 공식 인정되면서 남프랑스 곳곳에서 활동가와 예술가들의 참여가 늘어났고 지금도 계속되고 있다. 지역어 보존 단체임에도 외지인이나 외국인을 회원으로 받아들인다는 점이 독특하다. 문학과 극작뿐만 아니라 영화・음악・노래 등의 예술 활동도 지원하며, 유치원에서 대학교까지 옥시타니아어 교육을 진행하는 일도 담당한다. ‘산토 에스텔로(Santo Estello)’라고 불리는 의회는 펠리브리주 결성 당시부터 현재까지 매년 한 번씩 열리며, 옥시타니아 문화권 내의 도시를 순회하며 개최된다.

펠리브리주에 대한 호응은 파리에서도 나타났다. 파리에 유학을 와 있던 남프랑스 출신의 학생 중 장 샤를브룅(Jean Charles-Brun, 1870~1946)은 펠리브리주 결성에 자극을 받아 ‘파리 펠리브리주 학파(Ecole parisienne de Félibrige)’를 결성하고 1892년에 ‘청년 펠리브리주 선언’을 발표했다. 선언은 지역 언어와 지역 문학가들의 자유에서 더 나아가 지역 정치의 자유까지 요구하며, 여러 지역이 뜻을 모아 연방제를 실시하자는 주장까지 담았다.[33] 이들의 선언에 힘입어 1895년

32) Francis Manzano, “Situation and use of Occitan in Languedoc”, *International Journal of the Sociology of Language*, 2004(169), 2004, p.69.

에는 각계 각층의 인물이 모인 ‘전국 탈중앙집권화 동맹(Ligue Nationale de Décentralisation)’이 결성되었고, 1900년에는 샤를브룅의 주도로 프랑스 지역주의 연맹(FRF: Fédération Régionaliste Française)이 탄생했다. 연맹은 프랑스 유일의 전국적인 편제와 조직을 갖춘 지역운동 단체로 자리매김했고 ‘지역주의’라는 용어를 정치의 중심에 등장시켰다.

샤를브룅이 제안한 대표적인 지역문화 활성화 아이디어로는 ‘지역화된 학교’가 있다. 전국에서 동일한 과목과 내용을 가르치는 공교육 대신에, 자신이 나고 자란 지역을 ‘작은 조국(petite patrie)’으로 여기도록 초등학교부터 대학교까지 지역사와 지리를 가르쳐야 한다는 것이다. 지역경제 활성화 문제도 강력하게 지적했다. 중앙정부로부터 재원과 결정권을 얻어내고 지역의 경제기반을 확충시켜서 ‘자생적 지역화’를 이뤄야 한다는 내용이다.[34] 샤를브룅이 제안한 지역어 학교 설립 아이디어는 1979년 ‘칼란드레토 학교(Escòla Calandreta)’라는 명칭으로 현실 세계에 등장했다. ‘칼란드레토’는 공식어와 지역어를 동시에 가르치는 비종교 무상교육 사립학교다. 옥시타니아어 ‘칼란드레토(calandreta)’, 프랑스어 ‘칼랑드레트(calandrette)’는 ‘아기 개똥지빠귀’ 또는 ‘어린 학생’을 뜻한다. 지역문화를 이어받을 다음 세대를 소중하게 보호하고 정성 들여 교육해야 한다는 지역어 학교의 목표를 반영한 명칭이다. 피레네 산맥에 위치한 도시 포(Pau)에 처음으로 지역어 수업을 진행하는 초등학교가 생긴 것을 시작으로 점차 옥시타니아 문화권 전 지역에 확산되었다.

지역의 언어와 문화를 정규교육으로 편입시키려는 지역사회의 움직임도 규모와 강도가 커지고 있다. 2013년 2월 16일 프랑스 남부 몽펠리에(Montpellier)에서는 랑그독루시용 레지옹 전역에서 몰려든 300여 명의 칼란드레타 학교 교사와 학부모들이 거리로 몰려나와 시위와 가두행진을 벌였다. 이들은 붉은색과 노란색으로 된 옥시타니아 문양이 새겨진 깃발과 플래카드를 들고 있었다. 뱅상 페이용(Vincent Peillon) 교육부장관이 발표한 초등학교 교육 개혁안의 내용에 지역어 교육에 대한 보호와 지원이 빠진 데 항의하기 위해서다.[35]

‘칼란드레토 운동(Mouvement Calandreta)’은 미스트랄이 시작한 ‘펠리브리주 운동’과 샤를브룅이 이어받아 지역문화와 지역어 교육을 통한 ‘자생적 지역화’의 결실이라 할 수 있다. 칼란드레타에서 유치원, 초등학교, 중학교 교육을 받은 아이들은 프랑스어와 옥시타니아어를 자유롭게 말하고 읽고 쓰는 수준에 도달하므로 지역사와 지역성에 대한 관심과 애정을 평생 유지시킬 수 있다. 학부모들은 옥시타니아어 구사도가 다소 낮더라도 자녀교육에 관련된 만큼 지역의 미래에 대한 고민과 활동을 열정적으로 펼쳐나가게 된다. 또한 지역어 사용자가 늘어

33) Jean Charles-Brun, *Le Régionalisme*, Bloud et Cie, 1911, pp.273-276.

34) 이용재, 같은 책, 140-141쪽.

35) MidiLibre, *Montpellier : manifestation pour l'enseignement des langues régionales*, 2013.2.16., URL= http://www.midilibre.fr/2013/02/16/montpellier-manifestation-pour-l-enseignement-des-langues-regionales,645576.php>.

날수록 정치, 경제, 문화, 산업, 관광 등 사회 전반에 단일한 지역정체성을 불어넣어 자긍심을 고취시키기가 수월해진다. 이에 북서부의 브르타뉴, 남부의 옥시타니, 북동부의 그랑 에스트 등 각지의 레지옹에서는 지역어 학교를 설립해온 것이다.

4. 역사야외극의 장소정체성

프랑스 각 지역의 여름밤은 '송에뤼미에르(Son et Lumière)'라는 행사로 장식된다. '빛과 소리의 축제'라는 이름 그대로 역사유적에 조명을 비추고 내레이션과 음악을 섞어 공연을 펼친다. 샹보르 성(Château de Chambord)의 복원작업을 진행한 건축가 폴 로베르우댕(Paul Robert-Houdin)은 1952년 5월 30일 밤 '샹보르의 화려한 나날들(Les Très Riches Heures de Chambord)'이라는 행사를 펼쳤다.[36] 당시 신문에 "조명 장치에서 광채가 비칠 때마다 대사, 음악, 노래가 합쳐지는 이 쇼는 '소리와 빛의 무도극(Ballet du Son et de la Lumière)'이라 이름붙일 만하다"는 기사가 실렸다.[37]

이에 '소리와 빛'이라는 뜻을 지닌 프랑스어 '송에뤼미에르'라는 명칭이 일반명사처럼 퍼져나갔고, 영어권에서조차 야간 조명쇼를 지칭하는 단어로 사전에 등재되어 있다. 영어권에서는 '쇼'를 뒤에 붙여 '사운드앤라이트 쇼(sound and light show)'로 호칭하기도 하며, 불어권에서도 쇼와 같은 의미인 '스펙타클'을 앞에 붙여 '스펙타클 송에뤼미에르(spectacle son et lumière)'라 부르기도 한다.[38] 우리말로는 '조명음향쇼'로 번역할 수 있다.

지리학에서는 동일한 공간에 부여되는 의미가 달라지는 현상을 설명하기 위해 '공간 (space)'과 '장소(place)'의 개념을 서로 구분한다. 공간은 일반적이고 보편적인 개념으로서 의 물리적인 위치를 가리키는 반면, 장소는 물리적 공간 위에 주관적이고 개성적인 인간의 경험을 축적시킨 곳을 뜻한다. 인본주의 지리학자 렐프(Edward Relph)는 "장소는 행위와 의도의 중심"[39]이라고 규정했으며 인간의 의식과 경험으로 이루어진 의도성을 눈여겨봄으로써 공간과는 다른 장소의 본질을 파악할 수 있다고 강조했다. 특히 "우리가 어떤 존재와 어디서 어떻게 관련

36) Bertrand Fillaud, *Les Magiciens de la Nuit: Son et Lumière*, Sides, 1993.

37) Pierre-Frederic Garrett, *Les Premiers Son et Lumière (1952-1961)*, Ecole Nationale Supérieure de Bibliothécaires, 1990.

38) 라루스 프랑스어 사전은 "음악과 조명 기술을 이용해 오래된 건물의 역사를 추적하는 방식의 야간 쇼"로 규정한다. 옥스퍼드 사전은 "조명 효과와 녹음된 음 향을 이용한 오락거리의 한 형태이며 야간에 역사유적에 상영함으로써 해당 장소에 얽힌 이야기와 감동을 제공하는 행사"로, 미리엄-웹스터 사전은 "빛과 소리의 효과와 더불어 녹음된 해설을 이용 해 역사유적에서 실시되는 야외 쇼"로 규정한다.

39) Edward Relph, *Place and Placelessness*, Pion, 1976, p.42.

을 맺든 반드시 정체성이 생겨난다”는 하이데거(Martin Heidegger)의 의견에 동조하며 장소 개념의 파악에도 정체성이라는 관점을 대입시켰다. 일반적으로는 정체성을 인간의 고유한 속성으로 여기지만 렐프는 장소에도 정체성을 접목시켜서 ‘장소정체성(identity of place)’개념을 탄생시켰다.

장소정체성은 ‘장소의 정체성(identity of a place)’과 ‘장소에 대한 정체성(identity with a place)’으로 구분된다.[40] 광장, 교차로, 골목 등 공적인 장소는 의도적으로 건설된 조형물 과 환경 등 평범한 공간보다 더 많은 시선을 끌기 때문에 ‘장소의 정체성’ 관점으로 파악한다면 장소 그 자체가 ‘장소성(placeness)’을 표출하는 것으로 본다. 반면에 거실, 주방 등 사적인 장소는 물리적 형태가 아닌 누군가의 심상에 의해 의미가 부여되므로 ‘장소에 대한 정체성’ 관점으로 파악한다. 아파트 내부의 공간들은 겉으로 보기에는 큰 차이가 없이 비슷하게 생겼지만 가족들의 생활 터전이 되고 집집마다 완전히 다른 평가를 받기 때문에 특별한 감흥 즉 ‘장소감(sense of place)’을 불러일으킨다고 여긴다.

대부분 연구자들이 사용하는 장소성이라는 용어는 장소의 성격 즉 ‘장소성’과 사람의 느낌 즉 ‘장소감’을 통칭해서 부르는 개념으로 보여진다. 장소성과 장소감이 일치하는 장소가 존재한다면 ‘진정성(authenticity)’을 가지고 있다고 간주한다. 그러나 일치하지 않는 장소는 진정성이 결여되어 있으므로 ‘무장소성(placelessness)’ 또는 ‘장소상실’이라는 비판을 받는 것이다.

1952년의 첫 번째 송에뤼미에르는 샹보르 궁성에 얽힌 역사적 인물들의 이야기를 풀어냄으로써 건축물을 배경으로 시간 여행을 체험시켰고 특별한 장소에 와 있는 느낌을 주었다. 장소가 가진 정체성과 장소에 대해 관객이 느끼는 정체성을 일치시킴으로써 장소의 진정성을 획득한 것이다. 최초의 송에뤼미에르에 참여한 가레(Jean-Wilfrid Garrett)는 “송에뤼미에르의 주인공이 자 무엇보다 우선시되는 것은 역사유적이라는 배경 그 자체”라고 강조했다.[41] 송에뤼미에르의 발전 과정에서 주목할 점은 단순히 건축물에 조명을 비추고 음향과 음악을 곁들이는 데서 그치지 않고 역사유적이 가진 고유의 정체성을 적극적으로 부각시켰다는 데 있다. 이를 위해서는 역사유적과 문화유산에 대한 관심과 이해가 필수적이다. 이러한 전략은 송에뤼미에르가 이후 2세대 ‘타블로 비방(tableau vivant)’, 3세대 ‘역사야외극(spectacle historique)’, 4세대 ‘프로젝션 매핑(mapping vidéo)’으로 발전하는 과정에서도 그대로 적용되어 역사유적의 장소성 극대화의 모범사례로 자리 잡았다.[42]

송에뤼미에르는 역사유적과 지역정체성을 결합시킴으로써 각 지역 고유의 문화와 공동체

40) Edward Relph, *Ibid.*, p.45.

41) Pierre-Frederic Garrett, *Ibid.*, p.26.

42) 임동욱,「‘빛과 소리의 쇼’를 통한 역사유적의 장소성 극대화: 프랑스 '송에뤼미에르' 콘텐츠의 발전 과정」, 『글로벌문화콘텐츠』, 23, 2016, 162-167쪽.

정신을 되살리고 있다. 특히 지역주민이 자발적으로 연출과 출연과 진행에 참여하는 3세대 송에뤼미에르 '역사야외극'은 관객들이 지역의 역사유적에 동일시하게 만듦으로써 진정한 장소 정체성을 구축하는 데 핵심적인 역할을 맡는다. 루부탱(Hervé Louboutin)이 "되찾은 고향(C'est le pays retrouvé)"[43]이라는 표현을 사용했듯이, 프랑스 북서부 '퓌뒤푸(Puy Du Fou)' 테마파크에서 진행되는 역사야외극 '시네세니(Cinéscénie)'를 대표로 꼽을 수 있다. 시네세니는 프랑스 혁명에 반기를 들며 왕정 복고를 주장했던 농민전쟁의 발발지인 방데(Vendée) 지역의 정체성을 1979년부터 지금까지 매년 야간 야외공연으로 표현했다. 이에 프랑스의 국가적 지향점과 방데라는 지역적 지향점의 결어긋남을 상쇄시켜 전국적 호응을 얻어냈으며 현재 프랑스 테마파크 최상위권을 잃지 않고 있다.[44]

프랑스 남부 옥시타니 지역에서도 역사야외극이 활발하게 진행되고 있다. 아그드(Agde)의 '1918년의 승리(1918, La Victoire!)', 푸아(Foix)의 '역사의 땅 푸아(Foix, Terre d'Histoire)', 프레쥐스(Fréjus)의 '역사 속의 여걸(Les Héroïne du Passé)', 그로예(Graulhet)의 '시대와 인간(Des Siècle et des Hommes)', 라블라네(Lavelanet)의 '라블라네여 들려다오(Raconte-moi Lavelanet)', 르마스다질(Le Mas-d'Azil)'의 '세월은 흘러(Au Fil du Temps)', 생장뒤가르(Saint-Jean-du-Gard)의 '칼뱅파의 밤(La Nuit des Camisards)', 생라파엘(Saint-Raphaël)의 '에스테렐의 여인들(Les Dames de l'Estérel)', 프라츠드모요라프레스트(Prats-De-Mollo-La-Preste)의 '라가르드 성채(Le Fort Lagarde)' 등이 있다.

가장 대표적인 것은 푸아의 역사야외극이다. 피레네 산맥 기슭에 위치한 푸아는 1957년부터 송에뤼미에르 축제를 시작했으며 푸아백작령의 핵심기지인 푸아성(Château de Foix)을 배경으로 활용했다. 1982년에는 역사야외극 '전설의 밤(La Nuit des Légendes)' 공연을 시작했으며 지금까지 '먼 옛날 아리에주의 푸아에서는(Il était une Foix l'Ariège)', '아리에주의 역사와 전설(Histoires et Légendes d'Ariège)', '아리에주의 세월은 흘러(L'Ariège au fil du temps)', '시대의 탐험대(Les Explorateurs du Temps)', '카타르파의 비밀(Le Secret des Cathares)' 등으로 바뀌어왔다. 공통적인 소재로 등장하는 것이 13세기 초반에 벌어진 카타르파 박해 사건이다.

5. 결론: 국가적 유토피아에 대응하는 지역의 집단기억

카타르파는 동유럽에서 유래한 기독교의 일파로, 로마가톨릭의 지배력이 불완전했던 프랑스

43) Bertrand Fillaud, *Ibid.*, p.109.

44) 송희영,「프랑스 역사야외극의 구성 요소와 지역 정체성」,『문화경제연구』, 19(3), 2016.

남서부에서 가장 큰 융성을 맞이했다. 10세기에 파리를 중심으로 카페 왕조가 세워졌으나 봉건제의 실시로 인해 그 영향력은 프랑스 남부 지역까지 미치지 못했다. 프랑스의 언어 지형은 북부의 랑그도일과 남부의 랑그독으로 나뉘어 있었고, 정치적으로는 여러 공작령과 백작령으로 나뉘어져 이합집산을 반복했다. 종교적으로는 기독교의 중심을 이루던 로마가톨릭이 주교와 신부들을 남프랑스에 파견했고 일반인들의 세속생활에까지 간섭하기 시작했다. 당시 서유럽의 주교와 수도원장들은 가장 많은 토지를 보유하고 있었으며, 소작 농민들에 대한 십일조 징수권과 재판권까지 행사했다. 그러나 온갖 비리와 통제로 인해 주민들의 불만이 높아지기 시작했다.

바로 이 시기 '보고밀파(Bogomils)'라는 불가리아의 기독교 사상이 옥시타니아에 전래되었고 선악의 구분이 더욱 명확한 '카타르파(Cathares)' 사상이 번성했다. 카타르파의 명칭은 '카타르시스'와 동일하게 '순수함'을 뜻하는 그리스어 'catharos[카타로스]'에서 유래했다.[45] 프랑스에서는 남프랑스 알비(Albi)에서 가장 번성했다는 의미로 '알비파(Albigensis, [프]Albigeois)'라 부르기도 했다. 카타르파는 이 세상을 빛과 어둠, 선과 악, 정신과 물질의 둘로 구분하는 이원론자들이었다.

당시 로마가톨릭에서는 교회에 대항하고 대립했다는 이유 때문에 '제3차 라테란 공의회(The 3rd Council of the Lateran)'에서 카타르파를 이단으로 판결했다.[46] 종교적 이단이 번성한 지역들은 정치 권력이 파편화되어 있고 심한 박해를 받은 지역은 중앙집권화된 곳이었다는 공통점이 있다.[47] 11~12세기 랑그독 지역도 수많은 전쟁으로 인해 단일하고 독립적인 정치 세력이 유지되지 못하는 상황이었다. 아키텐 공장, 툴루즈 백작, 푸아 백작, 로데즈 백작, 나르본 자작, 몽펠리에 남작, 트랑카벨 가문 등 다양한 소규모 권력들이 복잡한 역학관계를 만들었다.[48] 대부분의 세력가들은 로마가톨릭에 호의적이었으나 당시 랑그독 지방에서 활동한 사제들은 주교의 영향력에서 벗어나 있었고 심지어는 라틴어를 모른 채 미사를 집전하기도 했다. 이러한 혼란 속에서 카타르파는 랑그독의 농민들 때로는 귀족들을 대상으로 교세를 확장했다.

1208년 교황의 특사로 랑그독 지방에 파견되었던 피에르 드 카스텔노(Pierre de Castelnau)가 암살되자 1209년 인노켄티우스 3세는 마침내 십자군 결성을 명령했다. 남프랑스로 영토를

45) Cathy Rapin, 「Pays cathare, terre d'images et de légendes」, 『프랑스문화예술연구』, 제8권, 2003, 392쪽; 김복래, 「중세 카타리주의와 카타리 종교에 대한 고찰」, 『외대사학』, 제12권, 2000, 655쪽.

46) 주세페 알베리고 외 엮음, 「제3차 라테란 공의회 (1179)」, 『보편 공의회 문헌집 제2권 전편 - 제1~4차 라테란 공의회, 제1~2차 리옹 공의회』, 김영국 · 손희송 · 이경상 · 박준양 · 변종찬 옮김, 가톨릭출판사, 2009, 224쪽.

47) Robert I. Moore, "The Origins of Medieval Heresy", *History*, 55(183), 1970, p.19-23.

48) Jean-Louis Biget, "Hérésie, politique et société en Languedoc", Jacques Berlioz (ed.), *Le Pays Cathare: les religions médievales et leurs expressions méridionales*, Paris: Seuil, 2000, pp.18-21.

확장하려던 북프랑스의 귀족들이 적극적으로 참여해 군대를 결성했다. 십자군에 참여하면 사회적 신분 상승이 약속되었고, 빚과 이자의 지급유예 혜택을 입었으며, 40일 동안 예비의 의무로부터도 면제되었기 때문에 사회에 불만이 많은 인물들이 대거 참여했다.[49] 이들은 1209년 7월 21일 시몽 드 몽포르(Simon de Monfort)의 주도로 베지에(B←ziers)를 포위했다. 230명의 카타르파 신도들을 숨겨주었다는 명목이었다. 주민들 중에는 기독교도들이 대다수여서 일부 기사들은 공격을 머뭇거렸지만, 교황의 특사로 함께했던 시토회 수도원장 아르노 아말르릭(Arnaud Amalric, ?~1225)은 "모두 죽여라. 주님은 자신의 백성을 알아볼 것이다(Caedite eos. Novit enim Dominus qui sunt eius)."라는 유명한 대답으로 공격을 재촉했다. 재물과 영지를 노렸던 군대는 7월 22일 결국 무자비한 공격을 퍼부어 2만 명 가량의 남녀노소 주민과 군사들을 남김 없이 학살했다.

이 사건 이후 옥시타니아의 크고 작은 세력들은 항복이나 투항을 하기도 하고 반대파를 집결시키기도 했으나 십자군의 만행은 그치지 않고 계속되었다. 1210년 미네르브(Minerve) 공격에서는 140명의 카타르파 신도들이 화형 당했고 12011년 라보르(Lavaur) 공격에서는 400명이, 같은 해 카세스(Cassès)에서는 40명이 산 채로 불태워졌다. 몽포르의 공격은 멈추지 않아 1212년에는 아주네(Agenais), 케르시(Quercy), 코맹주(Comminges)가 점령 당했다. 1213년 뮈레(Muret) 전투에서도 옥시타니아 측이 패배했고 이후에도 승기를 잡기 어려웠다. 툴루즈 백작 레몽 7세는 결국 1229년 3월 파리에서 로마카톨릭과 카페 왕조와 더불어 '파리 조약(Traité de Paris)'에 서명하게 된다. 이후 옥시타니아는 단계적으로 프랑스에 복속됨으로써 역사 속에서 사라지는 운명을 맞았다. 1243년에는 몽세귀르(Montségur) 성에서 마지막 항전을 벌이던 병사 5천 명과 신도 400명이 항복을 선언했고, 그중 220명의 신도들은 회개를 거부하고 화형대의 불 속으로 자진해서 뛰어들었다.

로마가톨릭의 강성한 세력에 비하면 카타르파는 약자에 불과했다. 전쟁을 불사하면서까지 남프랑스 곳곳에서 이들을 보호한 이유는 정치적・경제적 이유만으로 설명할 수 없다. 사회적인 약자에 대한 무자비한 탄압을 피하고, 새로운 사상에 대해 열린 마음을 유지하며, 옥시타니아라는 문화 강국으로서의 자부심을 가지지 않았더라면 귀족뿐만 아니라 평민 계층까지 나서서 카타르파를 위해 목숨을 내어주는 일은 불가능했을 것이다. 카타르파의 비극으로 인해 옥시타니아도 멸망의 길을 걸었지만 개방성, 포용성, 도덕성 등 당시 가졌던 문화적 전통은 현대에도 영향을 끼치고 있다. 이를 계승하려는 것이 푸아의 역사야외극이다.

'역사'는 객관적인 사건에 기초해 절대적인 가치를 세우는 작업의 결과물이다. 국가는 공식 역사를 기록함으로써 국가적 유토피아의 방향과 모습을 제시해왔다. 그러나 한편으로는 민족

49) 폴 존슨, 『기독교의 역사』, 김주한 옮김, 포이에마, 2013, 443쪽.

정체성을 형성하기 위해 소수 엘리트의 주체적 의지만을 계승해 연속성을 세우는 폐쇄성을 보이기도 했다. 이에 20세기 후반에는 역사를 대신할 개념으로 '기억'의 중요성이 강조되기 시작했다. 개인은 '사회'라는 공시적 타자와 '과거'라는 통시적 타자를 인식함으로써 정체성을 획득한다. 마찬가지로 각 지역들은 수도권이라는 권력의 중앙에서 밀려난 입장에 기반해 역사가 아닌 기억이라는 관점에서 자신의 역사문화자원을 바라봄으로써 공시적 타자인 '국가' 그리고 통시적 타자인 '역사'와는 분명하게 다른 차별점을 확보해왔다. "기억은 역사에 못 미치는 동시에 그 이상"[50]이라는 라카프라(Dominick LaCapra)의 표현은 객관주의와 주관주의라는 상이한 역사적 관점에 의해 기억에 대한 평가가 달라질 수 있음을 지적한 것이다.

알브박스(Maurice Halbwachs)는 '집단기억(mémoire collective)' 개념을 통해 기독교 성지 순례를 설명한 바 있다.[51] 특정 집단에서는 구성원들이 공유하는 '사회적 구성틀(cadres sociaux)'을 통해 타자와 자신을 구별하는 내용의 의사소통이 이루어지는데, 이것이 집단적인 기억을 발생시키며 결국 외부에는 배타적인 반면에 내부에서는 지속성, 연속성, 동질성을 유발해 '전통'을 탄생시키고 구성원의 기억을 통합한다는 것이다. 집단기억은 공간을 토대로 형성된다. 근대 이전에는 물리적 공간을 중심으로 집단의 정체성이 자연 발생했으므로, 해당 공간에서 펼쳐졌던 사건에 대한 생생한 기억이 집단기억으로 발전해 구성원들의 정체성을 구체화시켜왔다. 알브박스는 이를 "모든 집단기억은 시공간을 점유하는 집단의 지지를 필요로 한다"[52]는 표현으로 설명했다.

과거 중앙정부 주도 하에 진행된 지역 개발 논리에서는 지역이 보유한 기억을 국가의 집단기억에 일치시키는 관행이 있어왔다. 그러나 주관주의적 역사관은 지역 고유의 기억에 일관성이나 사실성이 다소 결여되어 있다고 하더라도 충분한 가치가 있다고 평가한다. 지역민의 경험과 기억을 반영함으로써 역사가 더욱 풍부하고 다양한 관점과 시각을 가질 수 있다고 보는 것이다. 그러므로 역사문화자원은 국가 차원의 가치관에서 분리되어 지역 고유의 정체성을 다채롭게 보여주는 도구로 쓰일 수 있다. 특히 중앙정부 또는 국가에 의해 억압과 탄압을 당하고 결국 비극으로 끝을 맺는 지역의 기억과 경험을 담고 있는 역사문화자원도 지역정체성에 기반한 해석을 통해 고유하고 독특한 가치를 확보하게 되는 것이다.

마르갈리트(Margalit)는 국가가 구성원에게 특정한 공동체 기억을 받아들이도록 윤리성을 부여할 가능성이 있기에 이를 극복해야 한다는 지적을 한 바 있다.[53] 또한 지역 애착이 지역

50) Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, 2001, pp.135-136.

51) Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des évangiles es terre sainte: Etude de mémoire collective, Paris, 1941. (전진성, 『역사가 기억을 말하다』, 휴머니스트, 2005, 49쪽에서 재인용)

52) Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York: Harper-Colophon Books, 1950, p.84.

53) Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, 2002, p.86.

민 중심으로만 형성되면 외부 세력에 대한 경계와 대립을 유발할 수 있고, 이는 결국 외부관광객들에 대한 불친절 또는 지역민에 대한 괴리감 등으로 이어질 가능성이 있다. 게다가 중앙집권화에 반대해 지역화를 주장하는 목소리가 높아질수록 그동안의 차별과 소외에 대한 불만이 터져나와 외지인들에게는 공격적인 성향으로 비칠 수 있다. 결국 지역 고유의 기억과 역사에 담긴 가치를 개인적 감정이나 집단적 이익을 넘어선 보편적인 도덕의 차원으로 연결시키는 것이 바람직하다. 이에 퓌뒤푸와 푸아의 역사야외극은 국가적 유토피아에 반기를 들어 역사 속의 폭력을 고발하는 데서 그치지 않고, 다 같은 프랑스인이라는 화합의 가치를 강조하는 것으로 스토리를 맺는 방식으로 지역 자체의 움직임인 액티비즘(activism)의 외연을 확장하는 전략을 가지고 있다.

참고문헌

김복래, 「중세 카타리주의와 카타리 종교에 대한 고찰」, 『외대사학』, 제12권, 2000, 655쪽.

배준구, 『프랑스의 지방분권 개헌』, 지방분권운동본부 발표자료, 2011.

민유기, 「프랑스 좌・우파의 지방분권 담론과 관련 정책에 대한 역사적 고찰 (1946-2003)」, 『서양사론』, 제86권, 2005.

송희영, 「프랑스 역사야외극의 구성 요소와 지역 정체성」, 『문화경제연구』, 19(3), 2016.

윤기석, 「프랑스 근대국가 형성과정의 지방행정구역 개혁에 나타난 정치적 함의 - 프로뱅스(Province) 폐지와 데파르트망(Département) 설치」, 『한국정치학회보』, 제37권 5호, 2003.

이용재, 「20세기초 프랑스의 '지역주의' 이념과 지방분권화 운동 - 프랑스 지역주의 연맹과 샤를-브룅의 활동을 중심으로」, 『서양사론』, 제86권, 2005.

임동욱, 「'빛과 소리의 쇼'를 통한 역사유적의 장소성 극대화: 프랑스 '송에뤼미에르' 콘텐츠의 발전 과정」, 『글로벌문화콘텐츠』, 23, 2016.

임병조, 『지역정체성과 제도화 - 지역지리학의 새로운 모색 : 내포 지역 연구』, 한울, 2010.

폴 존슨, 『기독교의 역사』, 김주한 옮김, 포이에마, 2013.

Alain Corbin, “Paris-Province,” Pierre Nora (ed.), Les Lieux de Mémoire: 3. Les France, Volume 1. Conflits et Partages, Gallimard, 1992.

Andrew Roach, “Occitania Past and Present - Southern Consciousness in Medieval and Modern French Politics,” History Workshop Journal, 43, 1997.

Avishai Margalit, The Ethics of Memory, Harvard University Press, 2002.

Bertrand Fillaud, Les Magiciens de la Nuit: Son et Lumière, Sides, 1993.

Cathy Rapin,「Pays cathare, terre d'images et de légendes」,『프랑스문화예술연구』, 제8권, 2003.

Derek Gregory, Ron Johnston, Geraldine Pratt & Michael Watts (eds.) The Dictionary of Human Geography, Oxford: Blackwell, 2000.

Dominick LaCapra, Writing History, Writing Trauma, The Johns Hopkins University Press, 2001.

Edward Relph, Place and Placelessness, Pion, 1976.

Francis Manzano, “Situation and use of Occitan in Languedoc”, International Journal of the Sociology of Language, 2004(169), 2004.

Frans Schrijver, Regionalism After Regionalisation: Spain, France and the United Kingdom, Amsterdam University Press, 2006.

Jean Charles-Brun, Le Régionalisme, Bloud et Cie, 1911.

Jean-Louis Biget, “Hérésie, politique et société en Languedoc”, Jacques Berlioz (ed.), Le Pays Cathare: les religions médievales et leurs expressions méridionales, Paris: Seuil, 2000.

Maurice Halbwachs, The Collective Memory, New York: Harper-Colophon Books, 1950.

Pierre-Frederic Garrett, Les Premiers Son et Lumière (1952-1961), Ecole Nationale Supérieure de Bibliothécaires, 1990.

Robert I. Moore, “The Origins of Medieval Heresy”, History, 55(183), 1970.

William D. Paden, An Introduction to Old Occitan, New York: The Modern Language Association of America, 1998.

분과발표 제2분과

팬데믹과 유토피아

- 한국의 프랑스 선교사와 순교 연극

이현주(프랑스고등사회과학연구소 [북파리] - 에뜨노세노로지 연구소)

들어가기

1910-20년대 한국의 프랑스선교사들과 그들이 지도하였던 용산 신학교 학생들의 연극 활동 아카이브를 통해 그 활동의 의미와 역할을 고찰하는 것이 본인의 박사 논문 연구였다. (2014. Université Paris 8-Vincennes- Saint-Denis) 현재 Covid 19 범유행 (Pandemic) 을 통해 세계는 다시 한번 '전쟁'을 겪고 있댜. 초연결 사회 (Hyper-connected society)속에서 죽음과 질병, 국가의 위신, 현대 자본주의 사회의 정치, 경제, 문화 시스템 등의 균열 등을 눈앞에서 바라보고 있다. 이 현상을 통해 역설적으로 19-20세기 초 한국의 프랑스선교사들의 상황과 활동을 재고찰 해보고자 한다. 당시 대한민국과 세계의 역사적 사건들과 트라우마들을 직,간접적으로 겪은 후에 그들은 한국에서 교회와 신앙을 중심으로 한 새로운 세상을 꿈꾸었다.

순교 즉 죽음이 은총이 되는 교회의 유산, 종교인의 전쟁 참전이 의무화 되었던 1차 세계대전 (1914-1918)과 그 전쟁보다도 더 많은 사상자를 낸 유럽의 스페인 독감 (1918)의 대유행 등을 겪고 나서 다시 한국으로 돌아온 한 프랑스선교사 (Emile Devred, 兪世俊, 유세준, 1877-1926)는 라틴어 (당시 로마가톨릭교회의 공식 언어)로 새로운 연극 작품을 썼고 학생들은 라틴어로 그 작품을 무대에 올렸다 : « Acta et Gesta Venerabilis Andreas Kim » (Faits et gestes de vénérable André Kim). 복자 김대건의 일생과 업적을 말하는 이 연극을 통해 일제 강점기 시대에 한국로마가톨릭교회가 놓여있던 상황과 당시 한국인과 프랑스선교사들의 신앙과 삶을 조명해보자 한다.

본론

단어의 의미정리 (définition)

우선 본고에서는 전염병(Epidémie)이라는 단어를 비유적 (au sens figuré)으로 다룰 것이다. 즉, 생물학적인 전염병이 아니라(A), 사회학적인 현상으로 다룰 것이라는 말이다 (B).

Epidémie :

A. Augmentation inhabituelle et subtile du nombre d'individus atteints d'une maladie transmissible existant à l'état endémique dans une région ou une population donnée (...) Multiplication considérable de cas de toute maladie (transmissible, carentielle ou autre : intoxication) ou de tout autre phénomène biologique ou sicial (accident, divorce, suicide, etc.)

B. Au fig. (En parlant de tout autre phénomène hum. jugé comme un mal collectif) Ce qui touche rapidement et dans un même lieu un grand nombre de personnes en se propageant comme une épidémie.[1)]

그리고 팬더믹이라는 단어는 모든 국민으로 번지는 "전염병"이라는 1차원적인 의미가 아닌 보다 어원적인 의미에서 "모든 국민"을 지칭하는 것으로 그 의미를 정리한다.

Pandémie ;

Epidémie qui s'étend à la quasi-totalité d'une population. Étymol. et Hist. 1752 (Trév.). Comp. de l'élém. formant pan-* et du gr. δ η μ ο ς « peuple » sur le modèle de épidémie*, cf. gr. π α ν δ η μ ι ́ α « le peuple tout entier ».[2)]

1920년대 시대상 (situations)

위의 정의처럼[3)], 당시 집단악(un mal collectif)으로 판단되는 현상으로서 전염병처럼 많은

1) https://www.cnrtl.fr/definition/epidemie.

2) https://www.cnrtl.fr/definition/pandemie

3) (En parlant de tout autre phénomène hum. jugé comme un mal collectif) Ce qui touche rapidement et dans un même lieu un grand nombre de personnes en se propageant comme une épidémie.

사람들에게 빠르게 그리고 같은 장소에 영향을 미친 현상을 찾아보자면 일제강점기 일 것이다. 그리고 조금 더 넓게 보자면 꼭 악은 아니여도 우리나라의 “독립적이고 자주적인 근대화”의 속도에 방해가 되었을 수도 있는 외국 특히 서구 문명의 빠른 도입과 수용일 것이다. 왜냐하면 그것은 객관적이고 주체적인 필요에 의한 받아드림이라기 보다는 세계 정세의 흐름에 따른 수동적인 정치적 행위에 가까웠기 때문이다. 본고에서는 그 중에서도 특히 개항기 한국 가톨릭 교회와 선교사들의 문화 도입에 집중하고자 한다. 이 주제 연구에 큰 기여를 한 가톨릭대학교 장동하 교수에 따르면 한국 천주교회는 조선의 봉건제 개혁이라는 사회적 요구와 봉건제도 탈피라는 사회적 변화를 외치던 일부 실학자들이 한문으로 번역되어 있던 서양의 학문, 과학, 사상, 종교 등의 관련 서적들을 중국에서 들여와 연구하면서 서학이라는 이름으로 천주교 관련 서적들을 학문으로 받아드린 것이 시작이다. 그 후 1784년 독자적으로 신자 공동체를 이루고 학문적인 수용을 넘어서 신앙적인 수양 생활을 시작하였으나, 당시 그들은 교회법과 제도에 대한 지식이 거의 없었다. 장동하의 글을 빌리면 1831년 한국 천주교회가 세계 교회로 편입되어 조선대목구가 설정되고 프랑스 선교사들이 한국교회 지도를 담당했다는 사실은 우리나라의 교회가 프랑스 교회와 포교성성의 직접적인 영향에 놓이게 되었음을 의미한다. 또한 조선이 프랑스를 포함한 서구 문화와 직접적인 접촉을 시작했음을 의미하기도 한다. 또 다른 한편으로 한국교회는 차츰 파리외방전교회의 선교정책에 의존하게 되었고, 신앙생활과 교회 문화도 프랑스 교회의 직접적인 영향을 받게 되었다고 볼 수 있다. 특히 1886년 한불조약 체결 이후 프랑스 교회에 대한 한국 교회의 종속 관계는 교회 재정과 문화 등 제반 분야에 걸쳐 전반적인 종속관계에까지 이르렀다고 볼 수 있다.[4] 그러나 한불조약체결과 종교의 자유 이전에는 프랑스에서 온 선교사들과 신자가 된 한국인들은 1세기 이상 박해의 삶을 살았고, 자의적 타의적으로 숨어서 사는 법을 택하게 되었다. 즉 프랑스인들 역시 생존과 신앙 전파를 위해 한국의 문화와 정서에 적응 혹은 순종할 수밖에 없었던 것이다.[5]

개항기 한국교회의 변화의 물결에서 종속관계가 더욱 부각되는 이유는 당시 전국적으로 증가하는 복음화 안에는 “프랑스선교사를 통한 조직적인 선교와 자금”이 큰 비중을 차지하고 있기 때문이라고 장동하는 말한다. 이 때부터 프랑스 문화와 프랑스 교회의 전통과 제도 등이 다수 흘러 들어왔고, 프랑스선교사들은 의식적이든 무의식적이든, 자신들이 살아왔던 프랑스

4) 장동하, 『개항기 한국 사회와 천주교회』, 가톨릭 출판사, 2005, 36-37 쪽. 참고. 최종고, 「구한말의 주한 프랑스인 사회」, 『교회사연구 제 27집』, 한국교회사연구소, 2006.
나정원, 「한일합방 이후 한국 가톨릭 지도자들의 국가관 연구」, 『한국 근.현대 100년 속의 가톨릭 교회(중)』, 가톨릭 출판사2004.

5) 1836년 이후 지속된 프랑스 선교사들의 밀입국은 그것만으로 중죄인에서 벗어날 수 없었고, 늘 정부와 관리들의 눈을 피해 위장하고 다녀야 했다. 즉, 누구에게도 신변을 보호받을 수 없었다. 그러나 한불조약 규정에 따라 선교사들은 프랑스인 자격으로 국내 거주와 선교 활동이 묵인되고 인정받게 되었다.

의 문화와 문명을 들여와 이를 확대하고자 하였다는 점을 부인할 수 없다. 또한 프랑스선교사들은 당시 한국 교회의 구성원이자 교회 지도자의 자격으로 예비자와 신자들을 교육하였으나 그들이 전하고 교육한 것은 대부분이 “프랑스 천주교회의 것”이었다.[6)]

토착지에서의 선교사들의 특성

당시 한국에 거주하던 외국인 중에서 왜 선교사들에게 관심을 갖는가? 왜냐하면 상인이나 여행가 혹 정치가와는 다르게 토착인들의 일상적, 철학적 삶과 사상에 깊이 관심을 가질 수 밖에 없었던 부류가 바로 선교사 들이였기 때문이다. 그들은 “좋은 소식 (La Bonne Nouvelle)”을 전하려 먼 땅 까지, 그들의 기독교 신앙 –가톨릭 (18세기부터) 그리고 개신교 (19세기 말부터)–을 전교하고자 그 땅에서 평생 살고자 했다. 목숨을 걸고 조선에 들어왔고, 목숨을 걸고 신앙을 전파했으며 목숨을 걸고 그들의 신앙을 지켰다. 이런 근본적인 목적과 절실함으로 조선에 오기 전부터 그리고 온 후에도 다른 직종의 외국인들보다도 더 오랫동안, 그리고 체계적이고 구체적으로 해당 국가의 사람, 사회, 문화를 연구하였다. 당시 서양 인류학자들이 주로 서적, 관찰 그리고 통역가를 통한 질문과 답을 통해 토착민들을 연구한 것에 반해 대부분의 선교사들은 그들의 삶을 통해 현대에 사용하는 인류학적 방법론 중의 하나인 관찰하는 참여(participation observante) 혹은 참여하는 관찰 (observation participative)를 이미 시행하고 있었다.[7)] 그들은 그런 이유로 종교 뿐 아니라 사회, 경제, 국. 내외 정치, 이데올로기, 인문학적 등의 다양한 접근을 하였고 그런 상황들에 때로는 적응하였고 때로는 그것들을 이용하였음을 알 수 있다.

그들만의 유토피아: 환상과 현실 사이

당시 그들의 유토피아는 서구화를 따르는 근대화도, 일제 강점기에서 벗어나는 자주 독립적 국가 설립도 조선 사회의 궁극적 발전도 아니였다. 그것은 하느(나)님 나라의 도래와 그리스도교의 존속이였다. 이러한 목적의식에서 교회는 역사 속에서 잘못된 판단을 하기도 하였고 전

6) 장동하, 『개항기 한국 사회와 천주교회』, 가톨릭 출판사, 2005, 16쪽.
참고. 최석우 외, 『한불수교 100년사』, 한국사연구협회, 1986.
조 광, 『조선 후기 천주교사 연구』, 고려대학교 민족문화연구소, 1988.

7) - Rémi Hess, Gabriele Weigand, 『L’observation participante – dans les situations interculturelles (Anthropologie)』, Paris: Economica, 2005.
- Michel Izard, Pierre Bonte, 『Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie』, Paris: PUF, 2010.
Sophie Caratini et Maurice Godelier, 『Les non-dits de l’anthropologie, suivi de Dialogue avec Maurice Godelier』,

쟁의 중심에 서기도 하였으며 유태인 학살 앞에서도 비겁한 모습을 보였음은 이미 알려진 사실이다.[8)]

> "우리 교회는 열강의 침략과 일제의 식민 통치로 민족이 고통을 당하던 시기에 교회의 안녕을 보장받고자 정교분리를 이유로 민족 독립에 앞장서는 신자들을 이해하지 못하고 때로는 제재하기도 하였음을 안타깝게 생각합니다. 우리 교회는 광복 이후 전개된 세계 질서의 재편 과정에서 빚어진 분단 상황의 극복과 민족의 화해와 일치를 위한 노력에 적극적이지 못하고 소홀히 한 점을 반성하고, 이 과정에서 생겨난 수많은 사람들의 희생을 마음 아파합니다."[9)]

프랑스 선교사들은 일본이 조선의 합법적인 정부임을 인정한다는 교회의 입장을 보인다.

> "천주교회는 정치적인 변화에 개의하지 않고 그 나라의 합법적인 정부에 충성할 줄 안다는 것을 선언할 생각이였다. 또한 그것이 우리 모든 선교사의 생각이고 또한 우리 신자들에게도 그렇게 가르치고 실천시키도록 노력하고 있다고 데라우치 장군에게 말했다."[10)]

19세기 조선에서 선교사들의 적(ennemi)은 순교를 강요하는 당시 사회의 가톨릭 억압과 박해였고, 20세기 초에는 전염병과도 같이 조선을 휩쓸던 근대화, 사실 유럽화였다. 1789년 프랑스 혁명이후 프랑스의 교회는 수많은 곤욕과 모욕을 치르며 교회의 사회적, 정치적, 경제적 위상은 땅에 떨어졌고, 서구의 근대화 과정, 전교분리 등을 거치며 교회의 권력 역시 매우 흔들리게 되었다. 근대 서구 역사에서 유럽의 식민지 확대 정책과 기독교 확장 정책은 부끄럽게도 어느 시점 함께 발전하였으며 교차한다. 1886년 한불수교 이후 선교사들은 프랑스 국가의 보호를 받기 시작하였고 교회는 안정을 찾아가게 되었다. 이것은 당시 프랑스의 권력 그리고 조선이 자의적, 타의적으로 수용한 근대화와 서구화 물결의 보호를 받은 것이기도 하다. 그럼에도 불구하고 선교사들은 그들의 교회, 그들이 만드는 세상, 그들만의 유토피아를 파괴한 서구 유럽 문화와 그 문화의 아시아, 아프리카 확장 앞에서 이중적인 태도를 가질 수 밖에 없었다.

---

8) - Émile Guerry Monseigneur, 『L'Église catholique en France sous l'Occupation』, Paris, Flammarion, 1947.
- Yagil, Chrétiens et Juifs sous Vichy (1940-1944). Sauvetage et désobéissance civile, préface de Yehuda Bauer, Paris, Le Cerf, 2005.
- Andrea Riccardi, 『L'Hiver le plus long. 1943-1944 : Pie XII, les Juifs et les nazis à Rome』, Desclée de Brouwer.
- Annie Lacroix-Riz, 『Le Vatican, l'Europe et le Reich de la Première Guerre mondiale à la Guerre froide (1914-1955)』, Paris : Armand Colin, 1996.

9) 2002년 12월 3일 대림 첫 주일 한국 천주교 주교회의.

10) 뮈텔주교일기, 1911년 6월16일, 한국교회사 연구소.

1920년대 선교사들에게 또 하나의 사회악은 1914-17년 일어났던 1차 세계 대전이였다. 당시 한국가톨릭교회의『경향잡지』에는 일제 강점기의 압박과 고통을 받는 사람들의 현실보다는 1차 세계대전으로 고생하는 유럽인들의 이야기 그리고 그에 따른 교황의 메시지를 종종 전하고 있다.

> "파리외방전교회의 선교사들은 프랑스 사람이었고, 프랑스 조국과 프랑스 민족에 대한 의식을 분명히 갖고 있었다. (...) 제 1차 세계대전의 전황에 대한 관심, 한국에 파견된 선교사들의 징집 문제, 독일에 대한 승리의 기쁨 등은 분명히 보편 교회를 추구하는 성직자가 아니라 국적이 있는 세속인으로서의 모습이었다.[11] 한국에 진출한 프랑스 선교사들은 세계대전이 일어났을 때 한국 신자들에게 프랑스의 승리를 기도해줄 것을 당부하였음을 감안해 볼 때, 그들은 당연히 한국의 신자들에게 조국의 독립을 위해 기도할 것을 권했어야만 했다.[12]"[13]

정치학자 나정원(강원대)에 의하면, "1784년 이후 1910년까지 한국 가톨릭 지도자들의 국가관과 관련된 가장 큰 장애는 국가의 통치 이념인 유교였다. 유교의 정치 이념과 생활양식을 부정하고, 포교를 위해 외세에 의존을 시도 하면서 조선이라는 국가에 대항한 교회는 고난을 감수할 수밖에 없었다. 교회 지도자들은 현세의 국가보다 내세의 국가를 중시하였고, 정치 지도자들은 내세의 국가보다는 현세의 국가를 중시하면서 교회가 주장하는 내세의 국가를 경시하였다. (...) 또한 1910년 조선이 일본의 식민지가 되면서, 조선이라는 한민족 국가의 실종으로 민족 국가의 추구인 근대화가 한민족에게는 새로운 목표로 등장한다. 일본의 자본주의에 의한 근대화와 한민족의 민족 국가 추구라는 근대화가 갈등하게 된다. 한편 1920년대 이후 도입된 사회주의, 공산주의는 일제하에서는 물론 해방 이후 좌우익의 대결과 남북분단, 6.25를 통해서 그리고 민족 통합, 국가 통일을 정치의 과제로 삼은 이후의 한국 정치에서 교회 지도자들의 행동을 결정하는 하나의 변수가 된다."[14]

11) 내일 우리는 베를린으로 공격해 갈 것이다! (드망즈 주교일기, 1914년 8.26), 한국교회사연구소고문서고.
12) 최석우,「일제하 한국 천주교회의 독립운동-3.1운동을 중심으로」,『한국 교회사의 탐구 III』, 한국교회사연구소, 2000, 303쪽.
13) 나정원, 위의 책, 374-375쪽.
14) 나정원,「한일합방 이후 한국 가톨릭 지도자들의 국가관 연구」,『한국 근.현대 100년 속의 가톨릭 교회(중)』, 가톨릭 출판사2004, 365-366쪽.

3.1운동 이후 교회의 자세와 태도

3.1 운동 한일합방 이후 어느 정도 잠재되어 있던 교회와 국가(민족)의 갈등은 3.1 운동을 계기로 본 모습을 보인다고 나정원은 말한다. 한국 교회의 최고 지도자인 뮈텔 주교는 한국의 독립이 '절대적으로 불가능하다'는 판단을 한다.

> "그들은 독립이 절대적으로 불가능하다는 사실에는 아랑곳하지 않고 독립을 요구하려 할 것이다" (뮈텔주교의 일기, 1919년 3월1일)

그들에게 대한민국 독립의 추구는 당시 가톨릭교회의 존립과 정신을 위협하는 것이었다. 교회는 사회의 교회가 아닌 신앙의 교회에 머물러 있었기 때문에 당시 파도처럼 일어나는 독립의 물결 속에서 그들은 신자들 특히 젊은이들의 반항과 개혁을 걱정할 수 밖에 없었다.

> "심각한 걱정들이 여러 가지 있습니다. 독립 정신이 나타내고 있는데, 이것은 모든 신임을 잃게 하고 우리의 젊은이들에게 교만을 일으켜 신앙 정신을 잃게 합니다. 이것 역시 시대의 한 표지입니다. 가장 심각한 정신이 유행하고 있습니다." (루블레, 공주본당, 1921년 연말 보고 서한)[15]

나정원의 글을 인용하면, 교회 지도자들의 3.1 운동에 대한 행동은 교회에 대한 자부심으로 표현되었다고 한다. 뮈텔 주교는 3.1 운동에 대해 파리 본부에 다음과 같이 보고하였는데, "올봄에 전국적으로 독립운동이 일어났는데, 그것은 대중적이어서 극히 종교적인 사람들까지도 모두 그 운동에 가담하지 않을 수가 없었다. 그러나 우리 가톨릭은 이 운동에 가담하지 않음으로써 정부에 대한 충성의 좋은 모범을 보였다." 대구의 드망즈 주교 역시 가톨릭측은 시위에 불참하는 것으로 보고하여 "우리 가톨릭은 '체사르의 것은 체사르에게 돌리고, 천주의 것은 천주에게 돌려라'는 성서 말씀을 지켰다. 그러므로 우리 신자들은 이 운동에 가담하지 않았다"라고 하였다.[16]

이렇듯, 민족주의 정신은 한국교회에서 그들의 유토피아를 구축하려는 프랑스선교사들에게 방해 요소가 되었다. 1933년 드망즈 주교의 기록에는 한국인 성직자들이 포교 정신이 결여되어있고 기성 신자들만 알고 외교인의 개종에 대해 무관심하며, 한국인의 민족주의와 선교사들에 대한 불신을 걱정하였다. 나정원에 따르면 드망즈 주교는 교회의 최대 사명인 선교보다 한

15) 대전교구사 자료 제 1집, 『파리외방전교회 선교사 서한집』, 한국교회사연구소대전교구홍보국, 1994, 8., 571쪽.

16) 참조. 나정원, 위의 책, 377쪽.

국인 사제들이 가지고 있던 민족주의를 더 걱정하였다고 한다. 드망즈 주교가 한국인 신부들이 민족의식을 갖는 그 자체를 두려워한 것은, 바꾸어 말하면, 민족의식이 없는 '무골'의 교회를 원한 것이다.[17)]

역사적으로 1659년 최초 아시아 선교를 시작하면서 로마 가톨릭 교회는 교서(敎書)에서 오직 (유일하고 하나뿐인 그리스도교) 믿음만을 선포하며 토착민들의 문화, 의식, 관습 등 그 어떤 것도 바꾸려고 하지 않고 그 어떤 것도 주입하려 하지 않겠다는 것을 분명히 한다.[18)] 그들에게 기독교라는 종교는 유일무이(唯一無二)하고 완벽하며 그 어떤 문화나 관습에도 섞이지 않으면서 불변한다. 그들은 그것이 가능하다고 믿었으며, 그런 (하늘의) 나라를 땅에 세우는 것이 그들의 목표였고 그들만의 유토피아 실현이였다. 그들의 이런 노력은 프랑스파리외방전교회 설립의 근본이라고도 할 수 있는 토착민 성직자 양성에서도 잘 보인다. 신학교 안에서의 교육 방침과 규율 및 실천 등이 그것인데, 즉, 그 안에서는 교회의 언어로 말하고 교회의 법을 따르며 교회의 규칙에 순종한다. 그러나 장동하가 위에서 언급한 것처럼 그들의 이상은 허구였다. 인간의 삶에서 다양한 문화들은 서로 공존하고 섞이고 융화하면서 때로는 변화하고 때로는 변질하기 때문이다. (In-culturation, A-culturation, Trans-culturation...)

용산신학교과 연극

파리외방전교회의 주요 설립 목적 중 하나는 선교지의 토착민 신학생 양성이였다. 1 세기 넘게 박해받던 한국 교회에서는 오랫동안 비공식적으로 몰래 숨어서 아이들을 가르칠 수 밖에 없었고 그들이 서울 한복판으로 나와 공식적으로 학교를 세운 것은 1892년이 다 되어서이다.[19)] 그리고 현재 발견한 아카이브들로 추정해보면 용산 신학교에서 교육과 유희를 위해 연

17) 참조. 나정원, 위의 책, 378쪽.
참조. 김진소,「일제하 한국 천주교회의 선교 방침과 민족의식」,『교회사 연구 제 11집』, 한국교회사연구소, 1996.

18) « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples dechanger leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. (…) n'introduisez pas chez eux nos pays mais la foi, cette foi qui ne repousse, ni ne blesse les rites, ni les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. »
Mgr Bernard Jacqueline,『Instructions aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de la Cochinchine (1659)』et Jean Guennou et André Marillier,『Instructions pour ceux qui iront fonder une mission dans les royaumes du Laos et d'autres pays (1682)』, réédités par les Archives des Missions Etrangères Paris, Paris, 2008, p.18.

19) 참고. 이원순,『소신학교사 : 사제 성소의 작은 못자리』, 한국 교회사 연구소, 2007.
장동하,『한국 근대사와 천주교회』, 가톨릭 출판사, 2005.
김정환,「한말・일제강점기 뮈텔 주교의 교육활동」, 한국근현대사연구 56, 2011.

극 공연을 올리기 시작한 것은 1912년 경이다. 연극은 오늘날에도 서구 교육에서 특히 엘리트 교육과정에서 (영국 이튼 컬리지 (Eton College), 프랑스 그랑제콜 (Grandes Ecoles)) 단순히 유희적이 아니라 도의적이고 교육적인 이유로 여전히 매우 중요한 과목이고 그것은 그들의 사회 문화이다. 반면, 한국교회사연구소장이었던 고 최승룡 신부(+1938-2017)는 2010년 귀중한 연극 아카이브 자료들을 건네주시며 “그 때는 박해에서 벗어난 지도 얼마 안됐고, 먹고 살기도 힘들 때라 연극은 뭐...” 하셨다. 우리에게 연극이란 그런 것이었다. 교회의 문화이기도 했지만 프랑스의 유서 깊은 문화였던 서양의 연극 문화와 전통은 이렇듯 프랑스선교사들을 통해서도 우리나라에 직접적으로 들어온다.[20] 프랑스선교사들이 신변에 안전을 느끼고, 목숨에 위험이 없는 안정적인 공간을 설립하고, 프랑스의 법으로부터 확실한 보호를 받고, 학교의 조직과 운영도 어느 정도 안정 되었을 때부터 그들의 공간에서 그들의 형식에 맞는 그들 전통의 공연을 시작한 것이다. 그리고 이는 인류학적, 문화학적으로 중요한 의의가 있다고 생각한다.

1920년 김대건의 치명성극

드브레드 (E. Devred) 부주교는 용산 예수성심신학교 교수 신부로 있을 때인 1920년, 당시 교장으로 있던 기낭 (P. Guinand, 陳普安, 진보안, 1872-1944) 신부의 은경축[21]을 축하하고 신학생들의 라틴어 공부에 도움을 주고자 김대건(金大建, 안드레아, 1821-1846) 신부의 치명 순교를 주제로 연극 대본「Acta et gesta Venerabilis Andreas Kim (Faits et gestes de Vénérable André Kim)」을 쓰고 연출하였다. 그리고 이듬해 왕림 본당의 김원영(金元永, 아우구스티노, 1869-1936) 신부가 미리내 본당 주임으로 있던 강도영(姜道永, 마르코, 1863-1929) 선배 신부의 은경축 축하 공연을 위해 이를「김대건 전」이라는 국한문 혼용체로 번역한 뒤 공연하여 신자들에게 깊은 감동을 안겼다. 그리고 1921-22년에는 순 한글 버전이『경향잡지』에 연재되었다. 지금까지의 연구에 비추어 보면, 라틴어 버전의 큰 성공이 한국어 번역의 결정적 동기가 되었던 것으로 추정된다. 비록 외국어 공연이었지만 (예비) 신학생들과 학부형 그리고 일반 관객들에게 좋은 영향을 미친 것으로 보이기 때문이다. 다음의 예시에서 오기선(吳基先, 요셉, 1907-1990) 신부가 그의 자서전에서 그와 그의 어머니가 경험한 공연의 감상평과 이 공연이 그들에게 미친 영향 등을 서술하고 있다.

---

20) 참고. 노용필,「1910년대 임성구의 신극 운동과 천주교」,『교회와 역사』, n°138, 한국교회사 연구소, 2004년 1월호, 8-14쪽.
김재석,『일제강점기 사회극연구』, 서울: 태학사, 1995, 30쪽.
윤진현,『조선 시민극의 구상과 탈계몽의 미학 - 수산 김우진의 생애와 문학』, 경기: 창비, 2010,19-20쪽.

21) 사제나 주교 서품 또는 수도자 서원 25주년을 축하하는 일.

> “김대건의 전기를 들은 나의 가슴은 용솟음쳤으며 신학교 가기로 결심한 성소에 불을 질렀다. 그리하여 신학교에 입학한 나는 대신학교 부속 중학 오 년과 그 이후 일 년 더 라틴어를 배울 때 ‘나도 김대건 신부와 같이 되겠다’고 밤마다 이불 속에서 다짐하곤 하였다.”[22]

> “ ‘왜 이리 눈이 부으셨어요?’하고 물으니, ‘기가 막히더라. 너도 신학교 가면 그렇게 모질 게 되어야 하는 거냐?’하면서 김대건 신부의 치명 성극을 보고 울지 않은 사람이 없었다고 말씀하시는 것이 아닌가. 어머니의 말씀을 듣고 보니 내가 신학생들한테서 들은 이야기 내용과 똑같은 것이었다.”[23]

이 공연의 직접적인 목적은 용산 신학교 은경축 행사를 위한 것이었으나, 보다 넓은 의미에서 학생들과 교회 신자들의 교육 (언어적, 도의적, 종교적)이었다. 달리 말하면 용산 신학교의 소, 대신학교 학생들의 라틴어 교육과 실습; 성소의 동기와 활력; 신자들의 신앙심 돈독과 부흥이 그것이었다. 그러나 당시의 상황과 배경에서 다시 한번 살펴볼 때 이 공연의 또 다른 목적 또한 엿볼 수 있다. 앞서 말한 것처럼, 당시 한국교회는 “교회의 비참함”을 극복하고 싶었으나 “민족의 비참함”에는 관심을 기울이지 않았다. 그에 따라 줄어드는 가톨릭 인구수와 한국성직자, 신자들의 신뢰가 떨어지는 것 역시 막아야 하였다. 그리고 그들의 선택은 순교와 영웅이었다 ; 내적 신앙의 강조, 순교와 순명의 교회, 다시 말해 침묵의 교회였다.[24] 그것이 역사적으로 교회가 보인 선택이었다.

나가는 글

COVID19 이후 프랑스 교회는 예전과는 조금 다른 방향을 선택하였다. 아니 그런 선택을 할 수 밖에 없게 되었다. 코로나라는 바이러스는 인간의 유약함과 동시에 사회와 교회의 약함도 드러나게 하였다. 사람과 사회 그리고 교회는 현실과 사실 그리고 진실 앞에 섰다. 코로나 시대 이전부터 현대 프랑스 사회의 큰 문제였던 노동, 계층, 난민, 경제 등은 난관에 부딪쳤다.

---

22) 오기선, 『다시 태어나도 사제의 길을』, 성황석두루가서원, 1985, 41쪽.

23) 오기선, 위의 책, 41쪽.

24) “뮈텔 주교 이전 신자들이나 파리외방전교회의 주교들의 최고의 관심사는 ‘교회의 비참함’이었다. 교회는 이러한 ‘비참함’을 가져다주는 국가와 권력층을 거부하고 순교의 길을 선택했다. 선교의 자유를 용인받고, 공식적으로 인정된 시기에서 뮈텔주교는 이 ‘교회의 비참함’극복이었다. 하지만 뮈텔 주교는 개화기와 일제 보호 통치 기간을 거치는 동안 ‘민족의 비참함’에는 전혀 관심을 기울이지 않는다.” (나정원, 위의 책, 295쪽.)

그리고 기독교 특히 구교인 가톨릭교회의 오래된 관습과 전통은 거리두기, 봉쇄, 통금 등과 함께 새로운 방법을 모색해야 했다. 미투를 시작으로 교회 내에 만연되어 있던 아동 성추행과 성폭행 사건들은 만인에게 공개되었다. 그리고 이런 객관적 사실 앞에서 교회는 처음으로 그리고 공식적으로 본인들의 수치과 치욕에 대해 인정하고 고개를 숙였다.[25] 허구라는 모래사장 위해 비겁과 침묵이란 방법으로 만들려고 했던 교회의 유토피아는 갑작스럽게 전 세계를 덮쳐버린 코로나라는 팬더믹 앞에 무너지고 있다. 그러나 그 덕분에, 진실과 보편이라는 교회의 본질 또한 새롭게 부각되고 있다.

시작처럼 단어의 정의로 본고를 마무리를 지어 보자면 :

> “Utopie: Système de conceptions idéalistes des rapports entre l'homme et la société, qui s'oppose à la réalité présente et travaille à sa modification.”[26]

코로나 시대를 거치며 교회도 사람과 사회 속에서 만들어 낸 이상적이고 추상적인 개념적 시스템의 유토피아가 아닌, 현재를 살아가는 있는 그대로의 사람들의 실제와 실존적인 삶에 더 관심을 기울이길, 그래서, 메타버스가 아닌 사람에게 더 큰 연민과 공감을 느껴주길, 그리고 그것이 그들이 추구하는 새로운 유토피아가 되길 희망해본다.

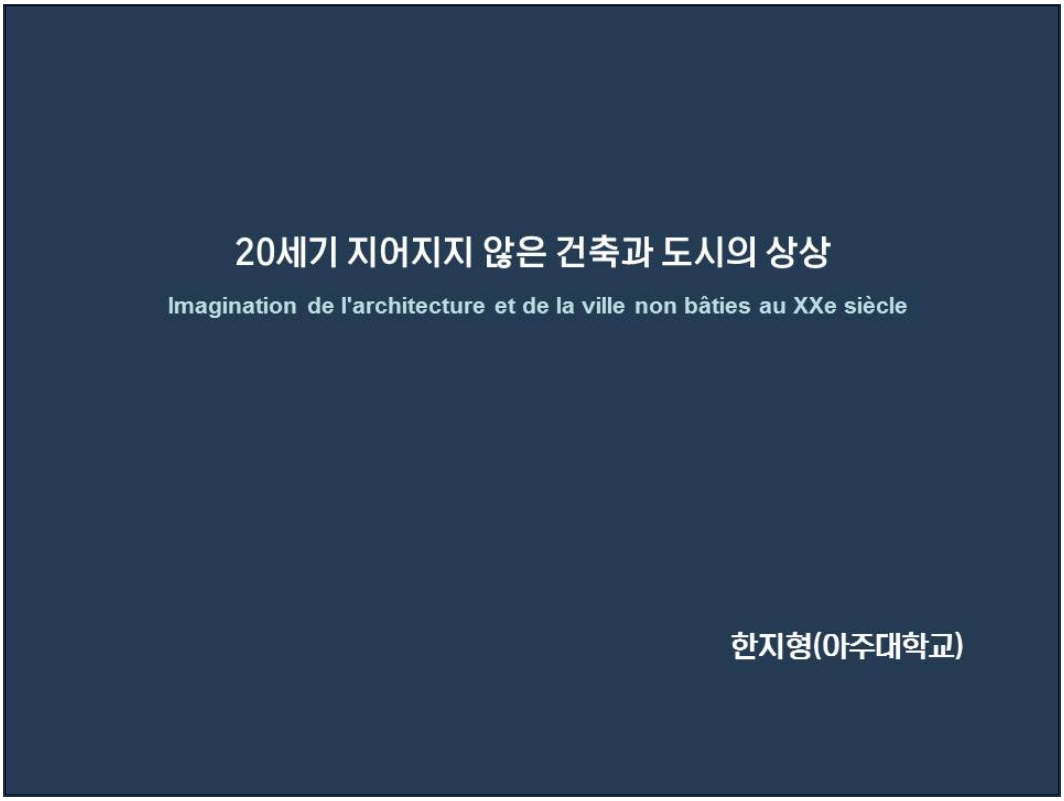
25) https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/10/05/pedocriminalite-un-etat-des-lieux-devastateur-pour-l-eglise-catholique_6097197_3224.html.
https://www.la-croix.com/Religion/l-Eglise-face-a-la-pedophilie.
https://legrandcontinent.eu/fr/2021/04/05/10-points-sur-le-covid-19-et-leglise-catholique/.
https://www.ecdq.org/covid-19/.

26) https://www.cnrtl.fr/definition/utopie.

분과발표 제2분과

20세기 지어지지 않은 건축과 도시의 상상

한지형(아주대학교)



건축과 도시에 대한 상상력을 바탕으로 1950년대-1970년대에는 진보적 건축가들에 의해 시대를 앞서가는 전위적 프로젝트들이 많이 등장한 시기이다. 특히 서유럽과 일본은 제 2차 세계대전 이후 침울한 도시환경의 재건에 힘을 쓰고 있는 분위기 속에 새로운 유토피아와 미래를 예견하는 계획들이 급진적이고 과학적인 실험정신을 담아 이론으로 발전되기도 했다.

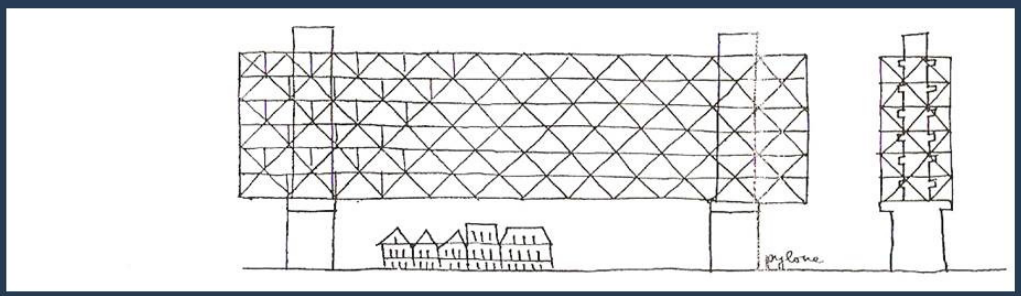
여러 형식으로 다양하게 상상의 프로젝트들이 전개되지만, 이 시기에 거대구조(super-structure)를 기반으로 한 건축 및 도시 프로젝트의 유형을 다음과 같이 세 가지로 구분해보고 그 특성들을 혁신성과 지속성의 측면에서 살펴보고자 한다.

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형 : Yona Friedman, Constant 등의 중성적인 그리드에 의해 수평적으로 펼쳐진 거대 프로젝트.
2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형: Metabolism 건축가들의 조각적인 현대 프로젝트.
3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형: Archigram 건축가들의 유토피아 프로젝트

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

Yona Friedman(요나 프리드만, 1923-2020)

- 헝가리 태생. 부다페스트 대학. 이스라엘의 하이파 대학에서 공부.
- 1956년 CIAM 제10회 회의에 이스라엘 대표로 참가.
- Ciam 붕괴 후 다음해 파리로 이주해서 '가변 건축 연구 그룹(Groupe d'étude d'archtiecture mobile : G.E.A.M.)' 결성.
- 1957년 '가변(유동적) 건축의 이론' 책 발간.



Yona Friedman, 가변 건축(L'Architecure mobile), 1958

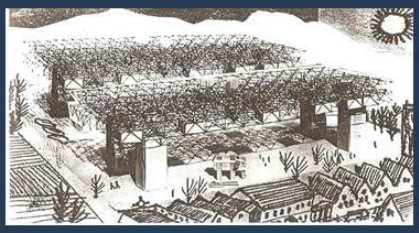
1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

Yona Friedman의 가변 건축 개념:

기본적으로 건축가가 다수의 거주자 모두를 만족시킬 수 없다는 전제에서 출발. '인간의 행동은 예측할 수 없다'는 프리드만의 확고한 신념에서 만들어짐.

가변 건축 계획의 핵심:

- 건물의 구체적인 디자인을 거주자 개인의 취향에 맡기고, 이를 위해 구조와 구조 내부의 디자인을 처음부터 분리함.
- 누가든 지불가능한 저렴한 가격으로 완성되는 조립 생산의 가변적인 구조를 만들고 나면 그 이후의 디자인 과정은 거주자의 몫이 됨.
- 나중에라도 원하기만 하면 변경할 수 있는 방식을 원했고 무엇보다 구조가 만들어진 이후 거주자가 자신의 공간을 만들어가고 건축가는 그것을 돕는 보조적인 역할만을 수행해야 한다고 함.



1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

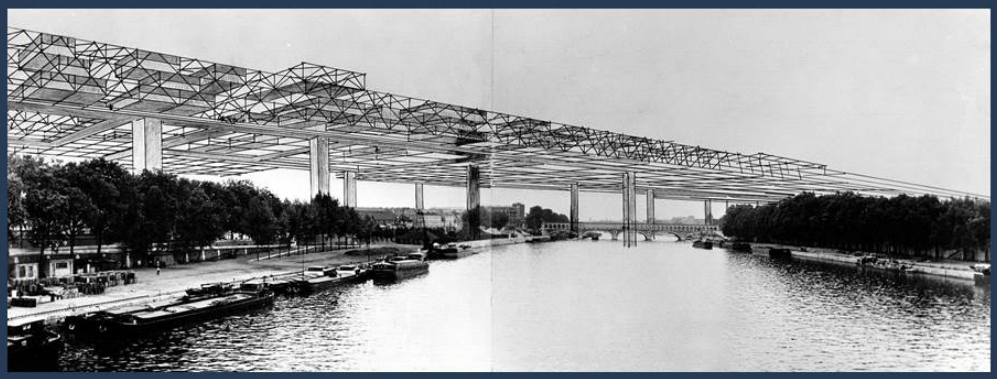
« 공중 도시(Ville spatiale)», 1958년 : 도시의 미래를 예측한 계획안

- 요나 프리드만(Yona Friedman). 가변 건축 연구 그룹 (GEAM : Groupe d'études d'architecture mobile, 1957년)을 창설.
- 공중에 떠서 아무런 구속없이 발전할 수 있는, 다양한 활동을 수용하는 넓게 펼쳐진 도시로 덮히는 것을 상상.
- '여가, 오락, 공동생활, 조직 등의 기능 지동화가 진행되어, 규모가 큰 주거지역과 결합되는 일은 드물 것이다' 라고 함. 유럽 도시의 지상 재개발이 이제 거의 불가능에 가까운 현실 속에서 새로운 건축 및 도시의 형태를 추구함.

Yona Friedman, 공중 도시(Ville spatiale), 1958

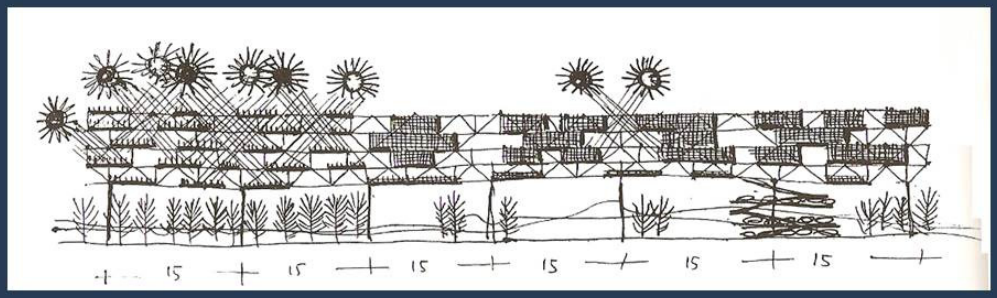
1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

- **'공간적 기반시설구조 (infrastructure spatiale)'**라는 3차원 구조물 설치: 10미터 높이에 6미터의 모듈로 설치. 무거운 대규모 공공 시설들은 지상층에 위치하고 가벼운 주거는 이 '공간적 기반시설구조' 안에 위치함. 도시에서 오랜 시간 동안 고정적인 상태로 유지되는 것은 하부구조이고 사용자들이 직접 보고 만지는 등의 경험 대상들은 모두 가변적이고 유동적이고 일시적인 것이 됨. '공간적 기반시설구조'는 그 물리적 한정성에도 불구하고 다수의 사용자와 지속되는 시간 속에 일시적이고 수많은 사용의 패턴들을 수용할 수 있게 됨.
- 지면과의 접촉을 최소화함: 기존 도시 조직과 갈등을 일으키지 않는 공중도시는 의식적으로 두 개 이상의 수직적인 켜를 형성하여 서로 다른 시간적 맥락의 충돌을 우회함. 역사적으로 층상의 구조를 형성하며 조형적으로는 3차원의 공간성을 보장함.



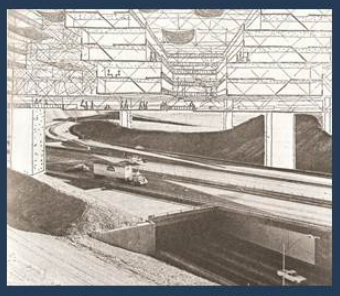
Yona Friedman, 공중 도시(Ville spatiale), 1958

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

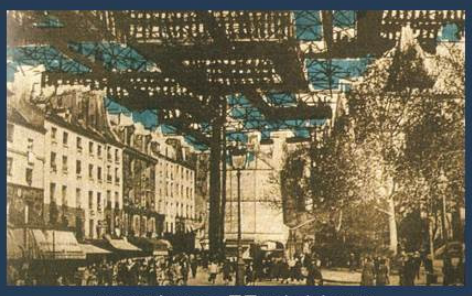


Yona Friedman, 10 000명을 위한 공간 집적, 1960

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



Yona Friedman, 고속도로 위의 공중 도시, 1960

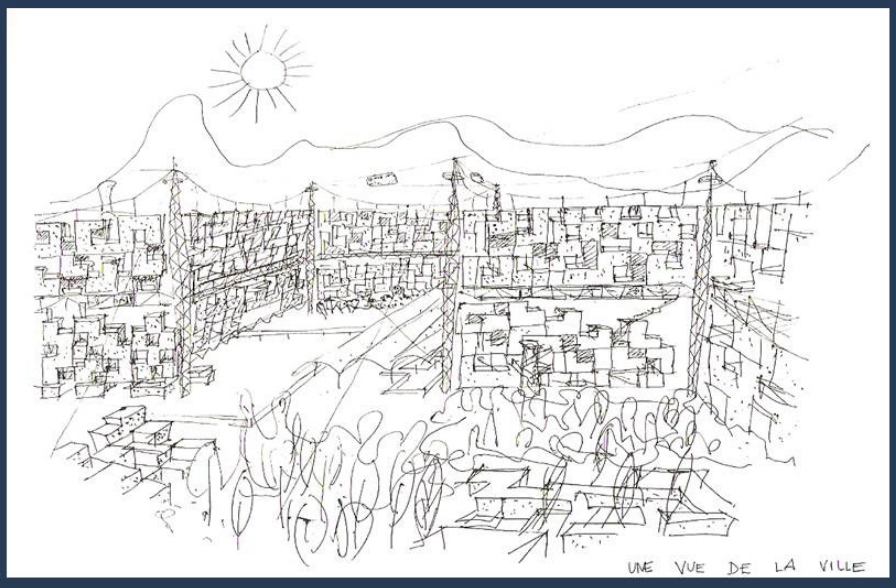


Yona Friedman, 공중도시 파리, 1959

1960년 '가변 건축 선언문' 발표:

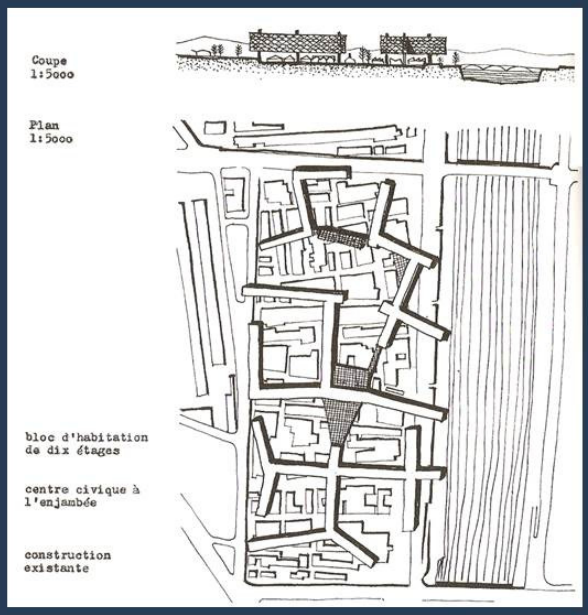
- 도시계획가는 사라지게 되고 **도시와 거주의 문제는 사회적인 자발성의 몫이 됨.**
- 가변 건축은 쾌적함과 효율성을 갖추기 위해 전체적으로 공기조화 설비를 포함하고 도시의 물리적 조직을 형성하는 건물의 구조는 수킬로미터를 연결할 수 있는 교량과 같이 근대 기술의 진보를 반영하고 이후에 원하는 대로 내용을 채워넣을 수 있는 골격(skeleton)이 되어야 한다고 함.
- 완전히 새로운 것을 만드는 것이 아니라 도시는 역사적인 도심을 근거로 성장해야 한다는 주장도 포함함.

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



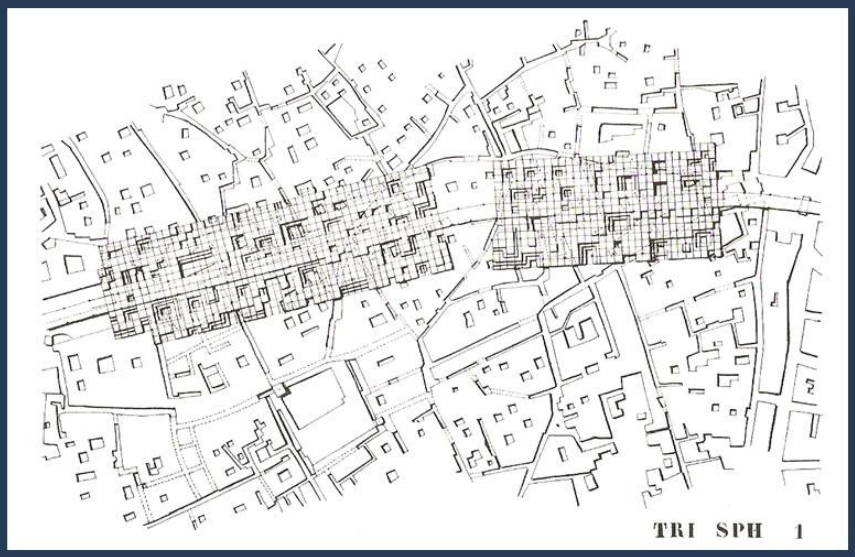
Yona Friedman, 가변 도시, 1958

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



Yona Friedman, 베르시 물류창고 위의 가교 구역, 1958

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



Yona Friedman, 튀니지를 위한 계획, 1960

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

프리드만이 생각하는 새로운 도시는 **기존 도시에 대한 보강을 의미하는 것**이고, 모든 것을 허물고 새로 계획하는 방식의 도시는 아니었음.

"건축가는 항상 새로운 건축 기술과 도시 계획 기술에 눈을 돌려야만 일반 시민 각각의 주장에 응할 수 있는 주거 방법과 생활 양식의 변화에 대응시킬 수 있다. 바꾸어 말하면, 건축가는 건축의 이용자가 그 자신의 사회와 함께 움직이고, 자신의 사회를 형성하기 위한 가능성을 부여해 줄 수 있는 것과 같이 탄력성있게 움직이는 건축을 만들어내야 한다." - Yona Friedman

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

콘스탄트(Constant Anton Nieuwenhuys, 1920-2005):

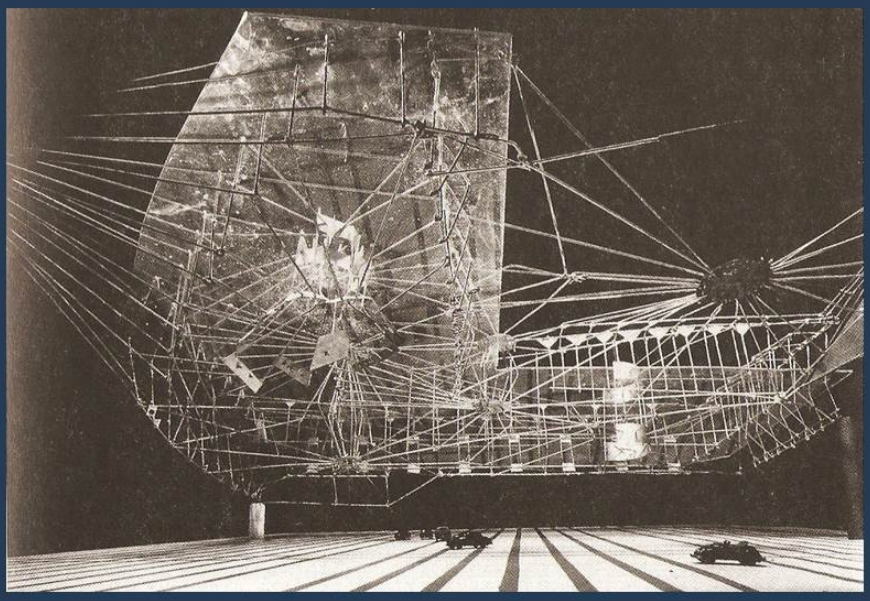
- 이동 가능한 주거개념을 네델란드에서 독자적으로 발전시켜나간 건축가.
- 뉴 바빌론(new Babylon) 작업에 열중함.

콘스탄트가 꾸준히 이데올로기적 관심을 공상적인 제안들에 투영

<->

GEAM의 프리드만은 논리적으로나 형식적으로 명쾌한 '건축적 대안' 제시. 팀 텐을 비롯한 유럽 젊은 건축가들에게 많은 영향을 끼침.

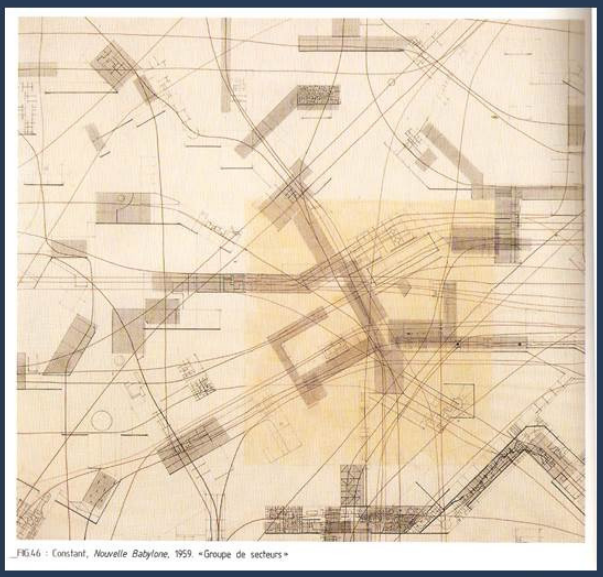
1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



Constant, 현대의 자동차 동선을 고려한 전(前)상황주의적 모형, 1959

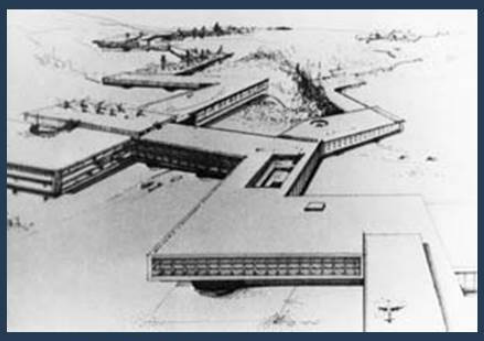
1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

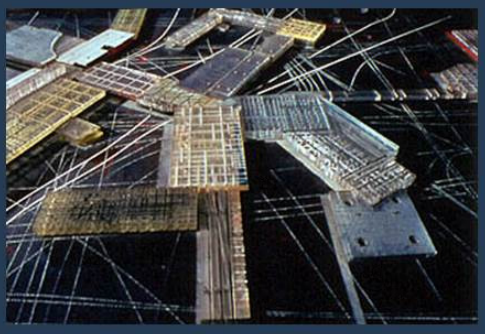
- **뉴바빌론 계획**: 일원적 도시계획을 구체화된 도시의 형태로 보여주고 있음. 그 실현을 토지의 공유와 생산의 완전한 자동화에 의존.



Constant, 뉴바빌론(Nouvelle Babylone), 1959. "섹터들의 그룹"

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



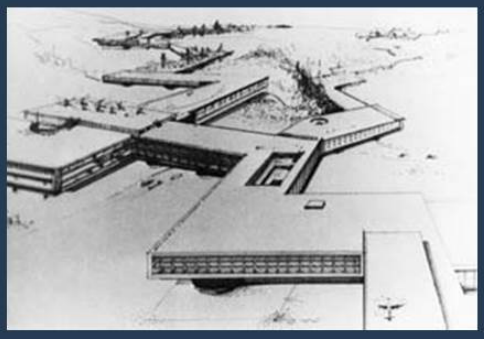


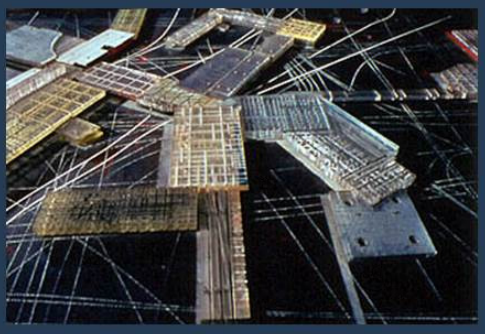
두 가지의 가정:

1) 뉴바빌론에서 사람들은 더 이상 구속되지 않고 억압받지 않으며 심지어 '일을 할 필요도 없이' 새로운 사회의 표류자가 되어 창조적인 존재로서의 특권을 누리는 **유희의 인간**이 됨.

2) 건축적으로 **지상에서 15m이상 떠있는 단위구조인 sector들이 자유로이 연결되어 무한히 확장되는 네트워크**를 이루고 있음. 섹터 아래의 지면은 미개척지로 남겨지거나 농업, 자연, 숲, 공원 그리고 도로나 완전 자동화된 생산설비 등을 수용함.

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

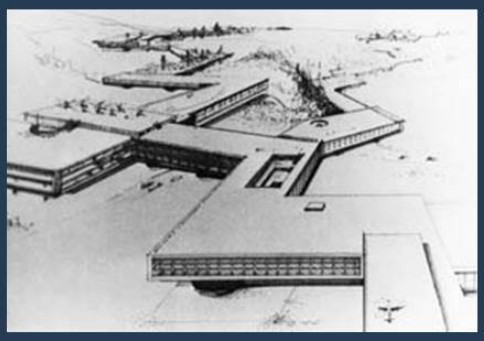


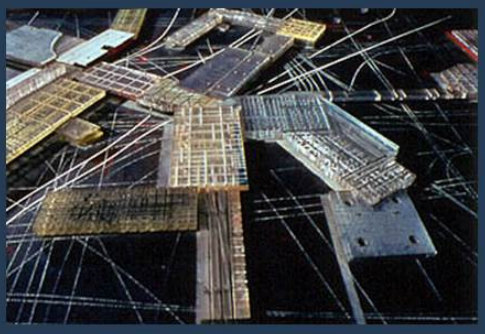


뉴바빌론의 섹터:

- 70퍼센트가 거주 공간. 이 섹터들이 어떤 기능이나 목적을 전제로 하지 않음.
- 섹터의 이름도 노란 섹터, 빨간 섹터, 매달려 잇는 섹터, G섹터 등 단순하게 외양에 대해 붙인 이름이나 구분. 아무런 의미를 포함하지 않으므로 전통적인 의미의 프로그램은 존재하지 않음.
- 섹터들은 거의 영속적.
- 규정되지 않은 중성적인 상태이므로 끊임없이 달라지는 거주자들이 창조적인 행위들을 수용할 수 있다고 봄.

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



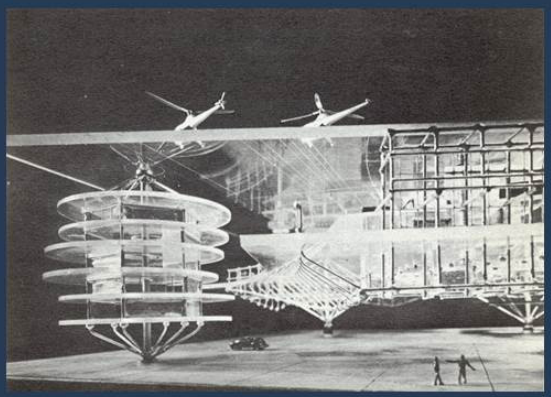


뉴바빌론 구조:

- 미결정성이나 중성적인 성격과 더불어 상황의 구축을 위한 직설적인 장치인 **'움직이는 미로'.**
- 뉴바빌론의 섹터의 내부는 계속해서 그 요소들이 움직이는 미로 형상의 공간으로 계획되어 있으므로 그것을 경험하는 사람들에게는 언제나 낯설고 언제나 새로운, 창조와 구축의 질료가 되는 공간만이 기다리고 있음.
-

-> **일원적 도시계획의 구조는 끊임없는 상황의 구축과 결합됨.**

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형



Constant, 뉴바빌론(Nouvelle Babylone), 1959

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

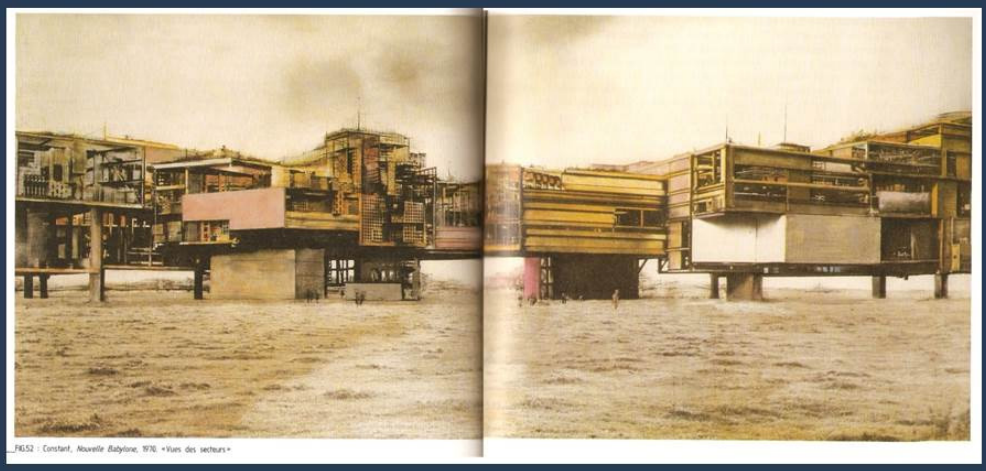


FIG.52 : Constant, *Nouvelle Babylone*, 1970. «Vues des secteurs»

뉴바빌론의 외양: 여타 거대구조물과 별로 다르지 않음.

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

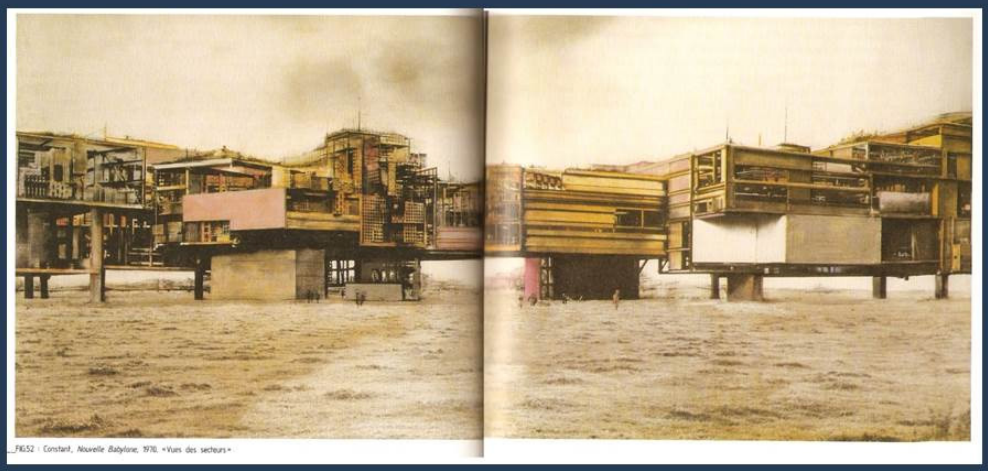


FIG.52 : Constant, *Nouvelle Babylone*, 1970. «Vues des secteurs»

이 유토피아적 계획에 주목하는 이유: 초현실주의의 파괴적이고 부정적인 **입장에서 도시의 현실에 대한 직관적이고 감성적인 '심리적인 측면의' 인식으로부터 출발**했으면서도 **점차 논리적으로든 물질적으로든 구조화를 향해 나아감으로써 은유의 수준을 넘어섬.**

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '증성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '증성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형

한계와 의의:

•미래의 도시 이미지를 보여주는 것이 아니라 **상황주의의 총체적인 개념들이 공간의 차원에서 구체화 될 수 있도록 하려는 시도** 혹은 그 구체화된 상태에 대한 **일종의 시뮬레이션**.

•도시생활의 기본 구도를 완전 자동화된 생산과 유희라는 공상위에 성립되어 있으므로 물질적인 건설이 아니라 **어떤 특수한 지적 층위에서 작동하는 시스템**을 드러내고자 한 시도.

•**아방가르드적 위치**를 지니며 뉴바빌론은 건축 뿐만아니라 **사회적 제안**으로 만듦.

•가상 속의 거주자들만이 아니라 현실 세계에서 그 가상을 들여다보는 관객들에게 유효함

2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형

Metabolism

물질대사 [物質代謝]

신진대사 또는 단지 대사라고도 한다. **생물이 외계와 물질의 교환을 행하고 생물체의 구성물질이 끊임없이 신구(新舊) 교대하는 과정**이다. 생물은 외계로부터 물질을 섭취하여 그것을 자체의 구성물질로 전화한다(이 과정을 동화同化라고 함). 동시에 한편으로는 동화물질을 분해하여 에너지를 얻고, 분해해서 생긴 물질을 체외로 배출한다(이 과정을 이화異化라 함). 생물체는 동화와 이화가 밀접히 연관되면서 끊임없이 진행하고 있는 동적인 구성체이고 외계와의 교류에 의해서 형성되고 존립하는 개방적인 물질계이다. <네이버 지식사전 중에서>

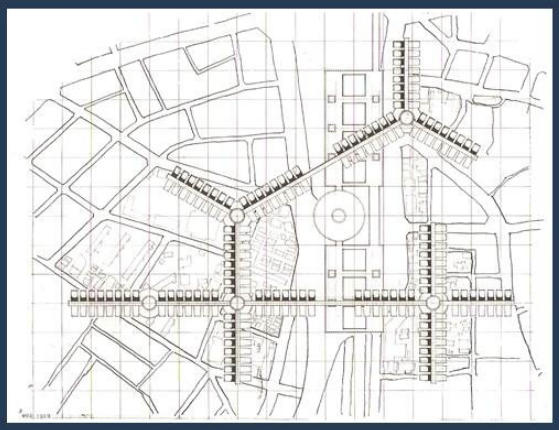
2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형

Metabolism

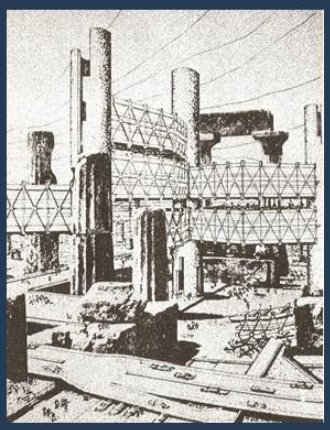
- 1960년 도쿄에서 열렸던 세계 디자인 컨퍼런스에서 기쇼 구로카와, 후미코 마키 등의 신진 일본 건축가들이 발전시킨 개념.

- **건축과 도시가 생명체와 같이 신진대사를 통해 성장하는 개방적이고 역동적인 유기체가 되어야 한다고 주장.**

2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형



Arata Isozaki, Clusters in the Air, 1960-1962 "*Joint-Core System*"



Arata Isozaki, City in the Air,
1962 "*Incubation Process*"

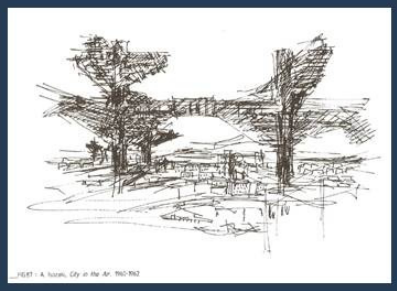
이소자키 '공중도시':

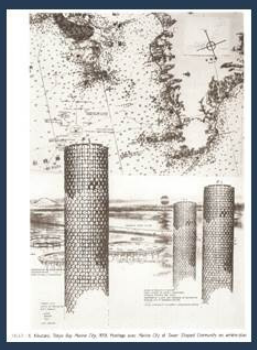
• 도시의 하부구조를 이루는 거대구조인 '조인트-코어'에 주거, 사무소 등의 기능을 담는 단위 공간 혹은 작은 건물들이 자유로이 결합되는 방식으로 이룸.

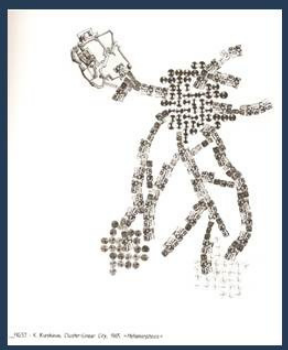
• 거대구조가 계속 증식하고 자람으로써 도시 자체가 되는 것을 꿈꿈.

• 시간에 따라 성장하고 진화한다고 주장.

2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형







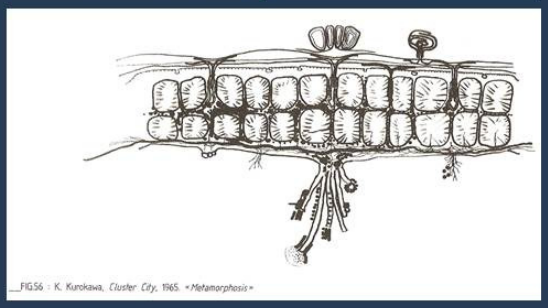
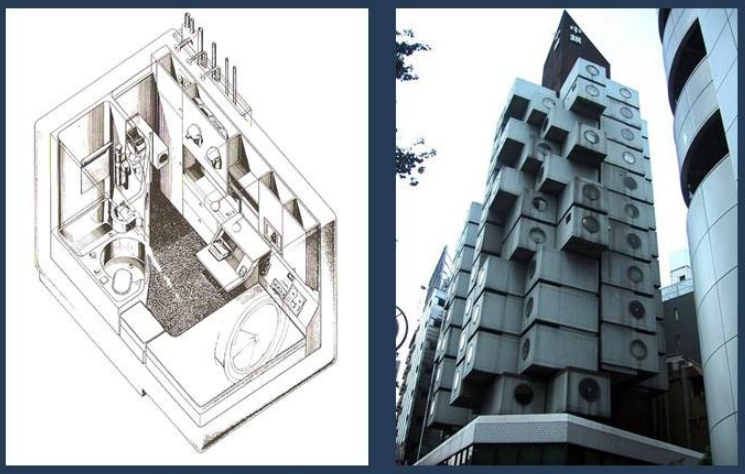


FIG.56 : K. Kurokawa, *Cluster City*, 1965. «Metamorphosis»

2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형

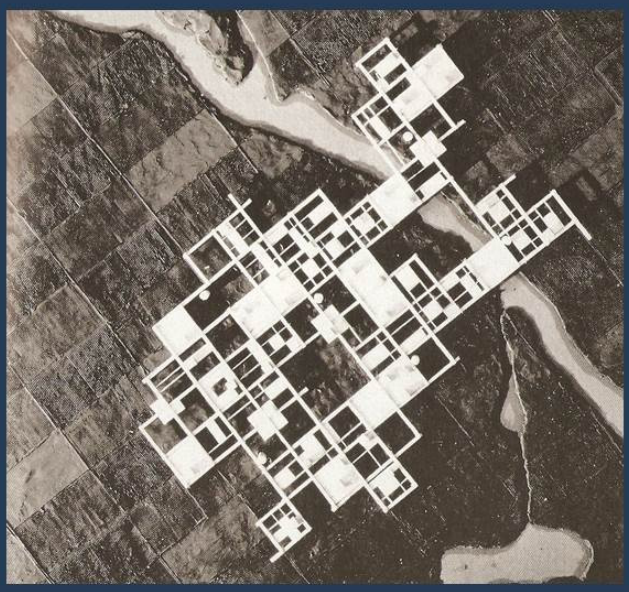


Kisho Kurokawa, Nakagin Capsule Tower, 1970-1972

나가킨 캡슐타워(1970-1972년):

- 캡슐 각각이 생명체의 세포처럼 반복, 증식 가능하게 계획됨.
- 대사, 변화, 성장이론 등의 메타볼리즘의 기본 개념을 충실하게 적용함.
- 당시의 시대적 요구인 주택양산과 정책적 대응으로 건축부품의 프리패브리케이션을 적용함.

2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형



Kisho Kurokawa, Agricultural City Plan, 1960

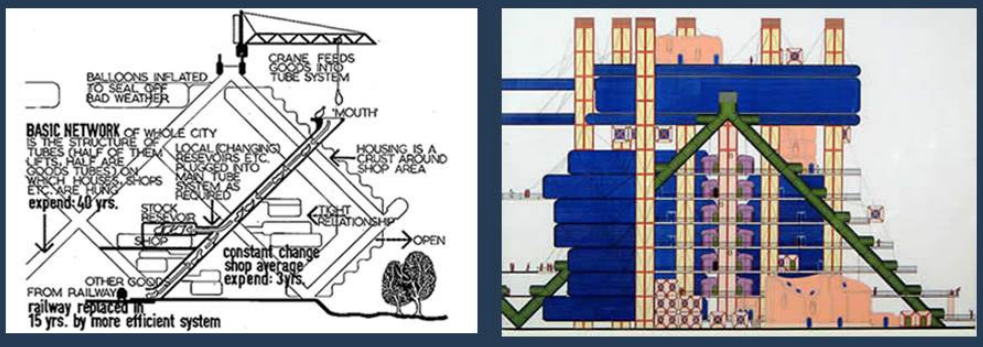
3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형

Archigram

Architecture + telegram 의 합성어

- 날로 무의미해져가고 척박해져가는 전쟁 이후 영국 주류 건축계와 디자인계 현실에 제동을 거는 긴급 안건, 즉, 전보를 띄운다는 의미가 담겨있음.
- 꼴라쥬와 그래픽, 만화 등의 기법을 활용하며 '드로잉에 의한 건축'을 시도했던 그들만의 고유 작업 방식을 반영한 이름이기도 함.
- 개인적 활동의 연합체.
- 1961년 피터 쿡, 마이크 웨브, 데이비드 그린, 론 헤론, 마이크 웹, 워렌 초크, 이렇게 6명의 젊은 영국 건축가들이 결성한 아방가르드 건축 그룹.

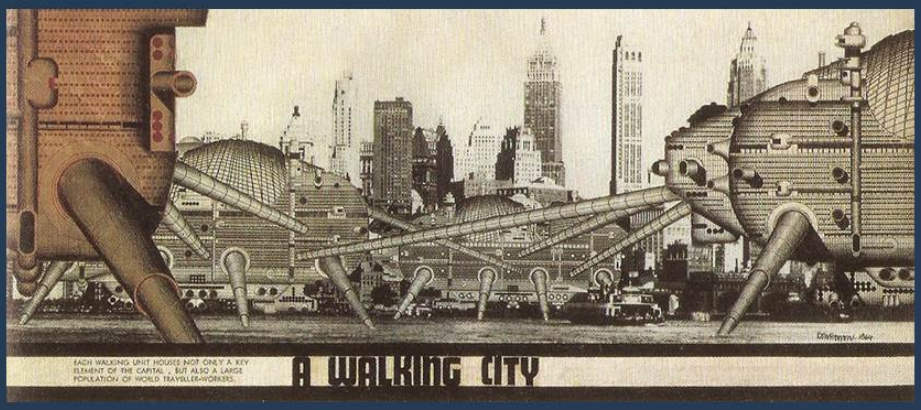
3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형



P. Cook, 플러그 인 시티(Plug-in City), 1964

- 도시의 이미지를 기계적으로 표현.
- 교통과 동선 체계를 비롯한 기반시설과 기본적인 서비스 기능을 포함하는 거대한 구조의 프레임과 개별적인 프로그램을 담는 단위체의 조합을 도시를 이루는 기본 논리로 삼음.
- 거대구조의 정점에선 레일을 따라 움직이는 크레인에 의해 교체가 이루어짐.
- 모든 종류의 프로그램을 담을 수 있는 공간의 단위체를 설치하고 교체하며 이 단위체 안에는 각종의 전기, 기계 장치들이 내장됨으로써 노동과 삶의 조건을 변화시켜나감.
- 각 요소들의 수명: 쇼핑공간(반년), 각종 바닥재(3년), 거실과 침실은 5-8년, 주거 단위자체는 15년, 주차장과 도로는 20년, 가장 긴 거대구조의 프레임도 40년으로 한정.

3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형



론 헤론(R. Herron), 위킹 시티(Walking City), 1964

- 고도 기술이 집적된 수십층 높이의 거대 동물 형상의 도시 단위체들 제안
- 뉴욕의 초고층 건물군을 배경으로 콜라쥬
- 움직이는 도시라는 구상으로 지상의 근대건축 및 도시 비판

3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형

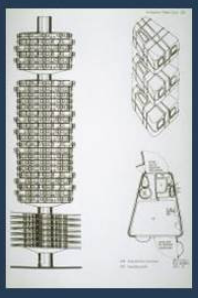
리차드 로저스, 렌조 피아노, 퐁피두 센터(Centre Pompidou), 파리, 프랑스, 1971-1977

피터 쿡, 콜린 푸르니에(Peter Cook, Colin Fournier), 그라츠 쿤스트하우스(Kunsthaus Graz),그라츠, 오스트리아, 2003

3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형

나가킨 캡슐타워, 1970-1972

	메타볼리즘	아키그램
캡슐(Capsule)의 개념	기계시대에 반하는 생명시대로의 추구과정에서 발생한 세포의 이미지 변형 : 성장, 변화로의 발전	과학기술의 발전과정에서 도출된 문명의 편리함을 적용하는 방식의 하나
작품	헬릭스 시티, 나가킨 캡슐타워	캡슐타워



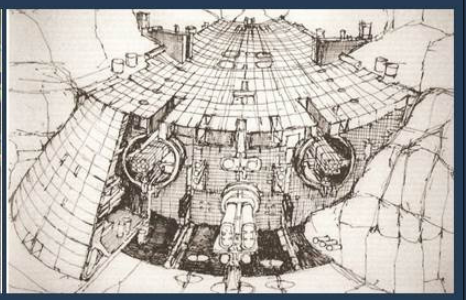
Capsule-Tower Project, 1966

	메타볼리즘	아키그램
과학기술의 기반	생태지향적 기술관(인간과 기술의 공생, 자연과 인간의 공생, 자연과 건축의 공생) +기술지향주의적 기술관(과학기술의 적극적 활용)	과학기술적 낙관론

(출처: 류재호, 이강업, 메타볼리즘과 아키그램 건축운동에 있어서 과학기술의 건축적 적용에 관한 비교 연구, 대한건축학회논문집, 2002.02)

3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형

P. Maymont, *Paris sous la Seine*, 1962



R. Abraham, *Glacier City*, 1964

3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형

상상적 거대구조(super-structure)를 기반으로 한 1950-1970년대 건축 및 도시 프로젝트의 유형

1. '차별성이 없고 무한정한 장소'를 추구하는 '중성적인 그리드'의 미학과 관련된 유형 : Yona Friedman, Constant 등의 중성적인 그리드에 의해 수평적으로 펼쳐진 거대 프로젝트.
2. '미적으로 아름다운 오브제'의 전형(prototype)인 '구조-기념비(structure-monument)의 유형: Metabolism 건축가들의 보다 조각적인 현대 프로젝트.
3. '과학기술적 낙관론'을 근간으로 '이동성과 기계적 속성'을 적용한 유형: Archigram 건축가들의 유토피아 프로젝트.

새로운 미래를 예견하는 급진적이고 기술적 실험정신이 담긴 건축 및 도시의 상상적 거대구조 프로젝트를 통한 미래 선언: 왜 20세기 중반의 전위적 건축가들은 유토피아를 꿈꾸었는가? 어떤 유토피아를 원했는가? 오늘날의 건축과 도시는 어떤 변화를 지향하는가? 미래 디지털 세상(스마트 시티, 디지털 트윈, 메타버스 등)은 유토피아인가, 디스토피아인가?

참고문헌

- Dominique Rouillard, *Superarchitecture. Le futur de l'architecture 1950-1970*, Les Editions de la Villette, Paris, 2004
- Jacques Lucan, *Architecture en France (1940-2000). Histoire et théories*, Le Moniteur, Paris, 2001. Édition coréenne, 2006
- Kisho Kurokawa, *Metabolism in Architecture*, Westview Press, 1977
- Kisho Kurokawa, *Kisho Kurokawa: From Metabolism to Symbiosis*, John Wiley & Sons, 1992
- Sabine Lebesque, Yona Friedman, Helene Fentener van Vlissingen, *Yona Friedman: Structures Serving the Unpredictable*, NAi Publishers, 1999
- Yona Friedman, Marianne Homiridis, *Yona Friedman. Drawings & Models 1945-2010*, Les presses du réel / kamel menour, Paris, 2010
- Peter Cook 저, 민수홍 역, *아키그램 실험적 건축 1961-74*, 홍디자인, 서울, 2003
- 류재호, 이강업, "메타볼리즘과 아키그램 건축운동에 있어서 과학기술의 건축적 적용에 관한 비교 연구", *대한건축학회논문집*, 2002.02
- http://yonafriedman.com/

분과발표 제3분과

유토피아의 지평

- 유토피아와 파국 사이 :
  쿠쟁 드 그랭빌의『최후의 인간』에 나타난 종말론적 상상
  - **신정아**(한국외국어대학교)
- 우엘벡의 소설『어느 섬의 가능성』에 나타난 유토피아의 불가능성
  - **송태미**(한국외국어대학교)
- 포스트 코로나 시대에 에코토피아 : 정보와 떠오름의 관점
  - **최인령**(서울대학교 이론물리학연구소)
- 유아기에 대한 유토피아적 해석.
  데지레 베레(1810-1891)의 교육 사상과 실천
  - **토마 부셰**(로잔대학교)

분과발표 제3분과

유토피아와 파국 사이

- 쿠쟁 드 그랭빌의 『최후의 인간』에 나타난 종말론적 상상

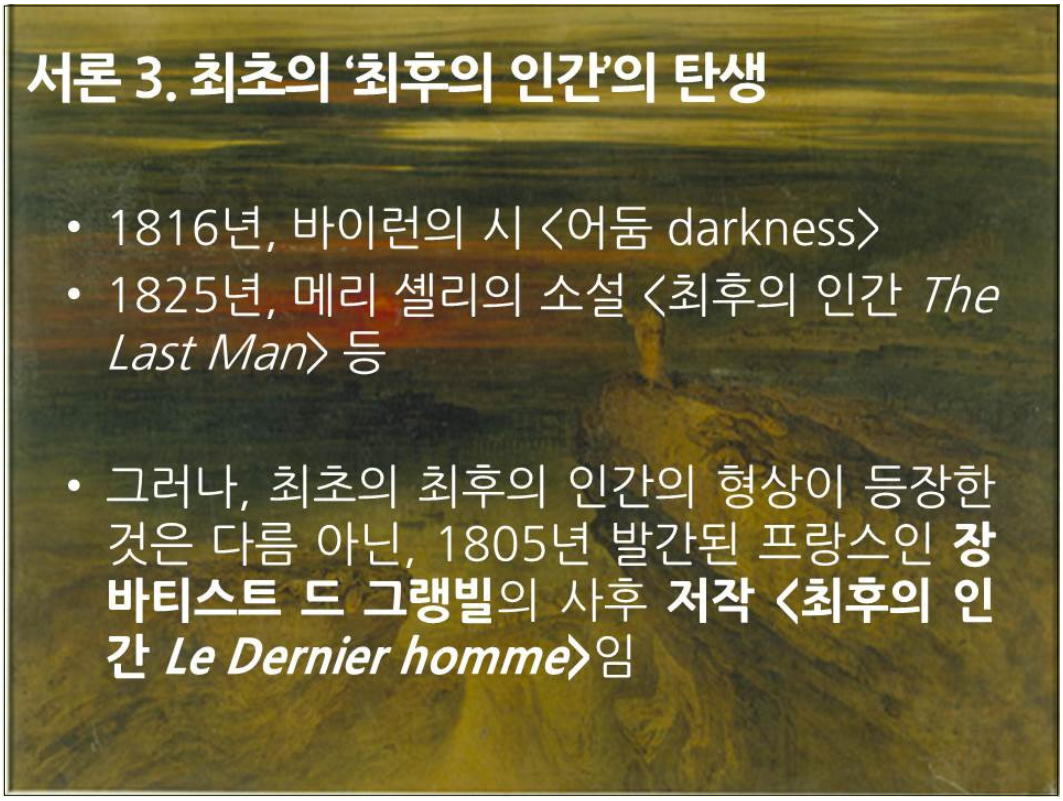
신정아(한국외국어대학교)

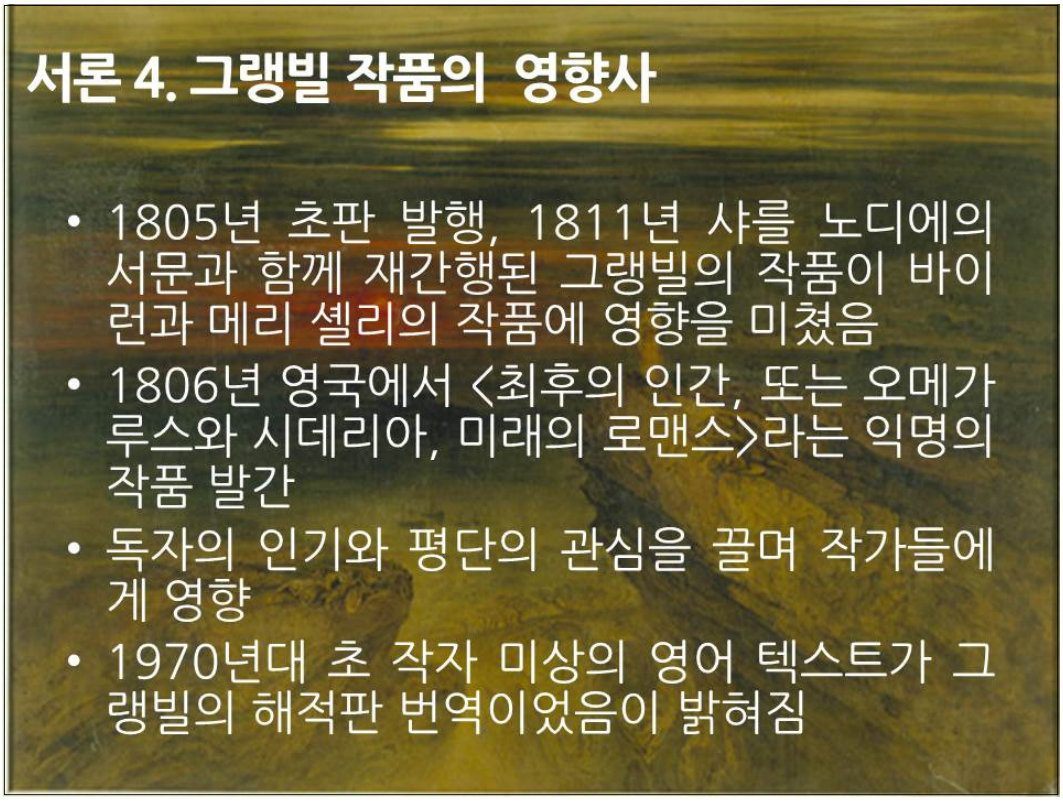
서론 1. 프랑스 혁명과 영국 낭만주의 문학

- 영국 시인 셸리는 바이런에게 보낸 편지에서 프랑스혁명이야말로 “우리가 살고 있는 시대의 지배적인 주제”라고 천명
- 새로운 시대에 대한 약속으로서의 프랑스혁명에 대한 열광과 함께 그 실패로부터 비롯된 환멸의 감정이 영국 낭만주의 시대 작가들의 작품에서 다양한 반응으로 형상화
- 무엇보다 예언적이면서 묵시적인 담론들이 폭발적으로 등장

서론 2. ‘최후의 인간’의 형상

- 사실 ‘세상의 끝’은 인류의 가장 오랜 판타지 중 하나
- 예컨대 요한계시록으로 상징되는 서구의 기독교적 묵시론 모델은 서구 문학의 한 흐름
- 낭만주의 시대에 나타난 ‘최후의 인간’의 형상은 최후의 심판과 뒤이은 새로운 시작을 상정하는 기독교적 종말론과 차이
- 최후의 인간은 인류에게 닥친 재앙의 희생자이자 목격자로서 신적인 영원성과 관계없는 인간적인 시간의 끝을 보여줌


서론 3. 최초의 '최후의 인간'의 탄생
• 1816년, 바이런의 시 〈어둠 darkness〉
• 1825년, 메리 셸리의 소설 〈최후의 인간 *The Last Man*〉 등
• 그러나, 최초의 최후의 인간의 형상이 등장한 것은 다름 아닌, 1805년 발간된 프랑스인 **장 바티스트 드 그랭빌**의 사후 **저작 〈최후의 인간 *Le Dernier homme*〉**임

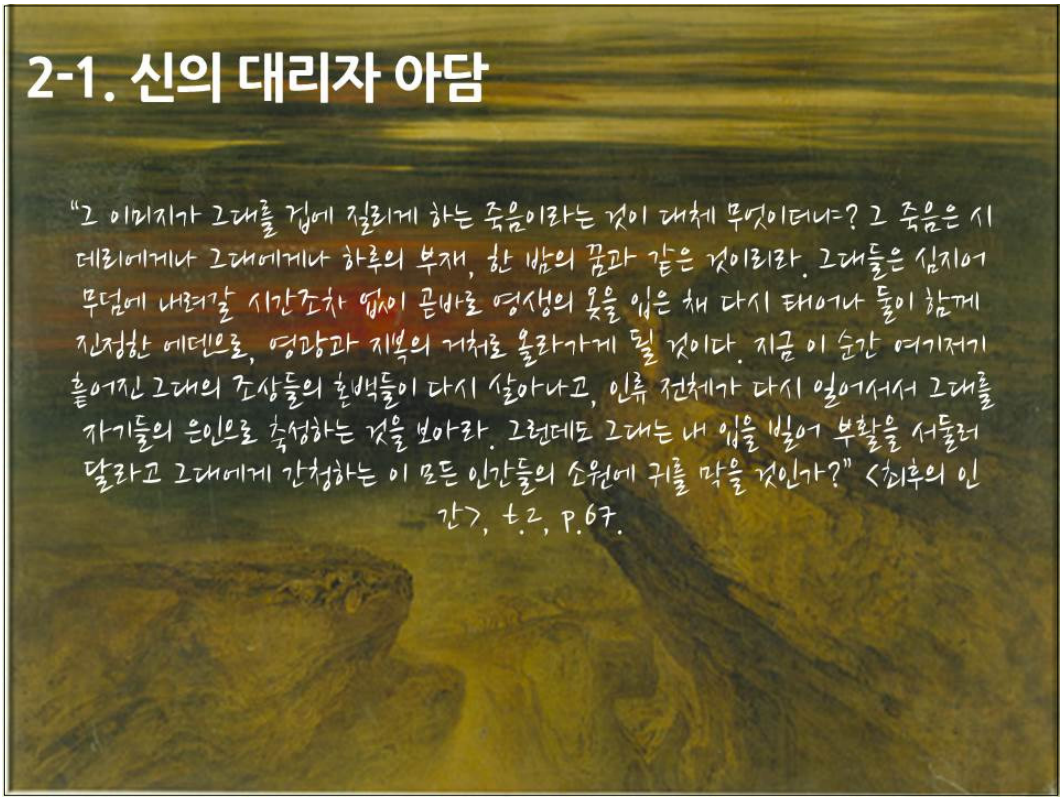

서론 4. 그랭빌 작품의 영향사
• 1805년 초판 발행, 1811년 샤를 노디에의 서문과 함께 재간행된 그랭빌의 작품이 바이런과 메리 셸리의 작품에 영향을 미쳤음
• 1806년 영국에서 〈최후의 인간, 또는 오메가루스와 시데리아, 미래의 로맨스〉라는 익명의 작품 발간
• 독자의 인기와 평단의 관심을 끌며 작가들에게 영향
• 1970년대 초 작자 미상의 영어 텍스트가 그랭빌의 해적판 번역이었음이 밝혀짐

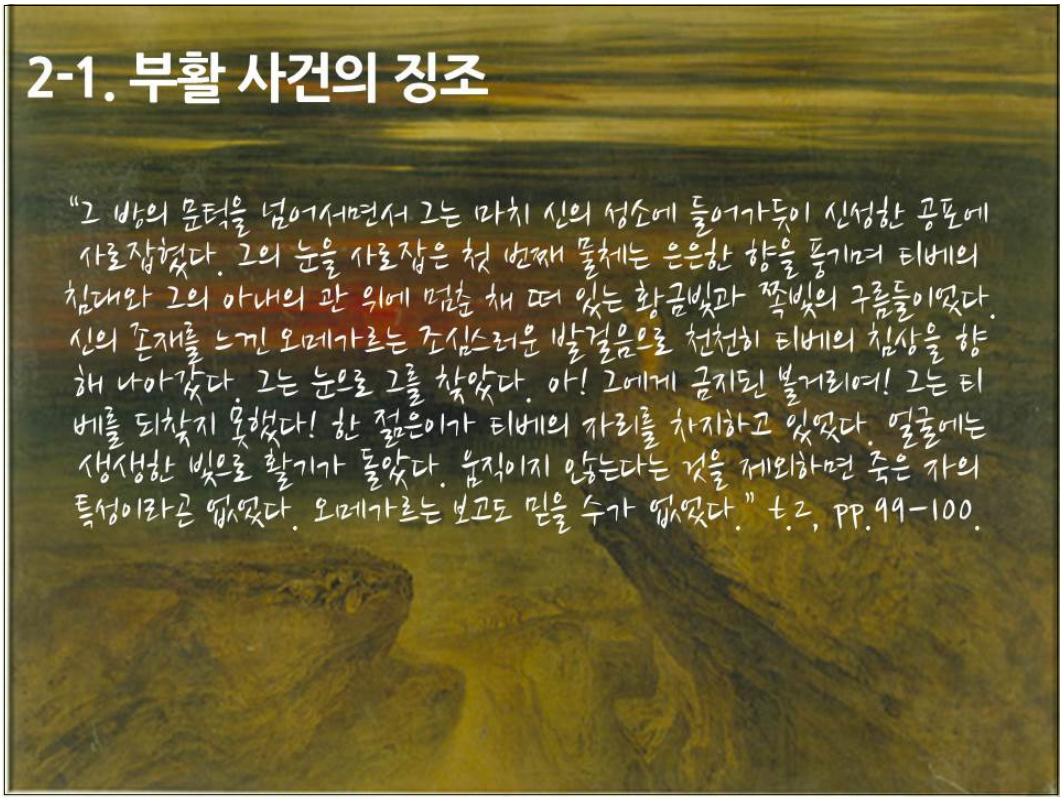
1. 작가와 작품 소개

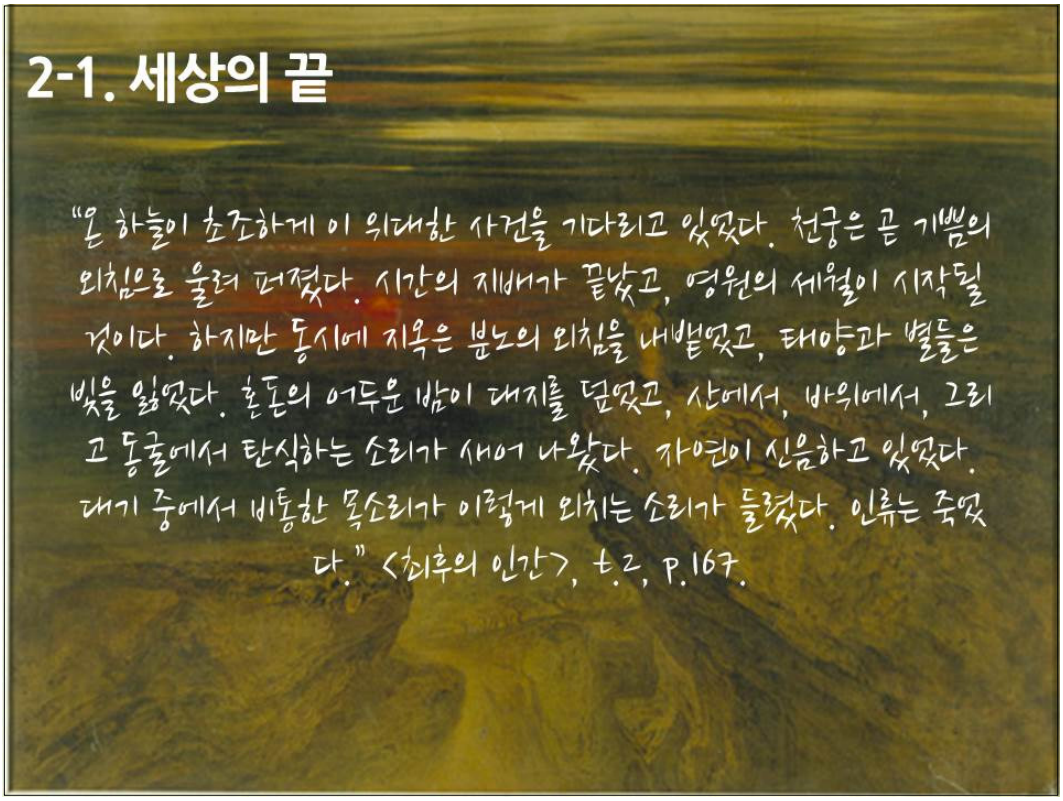
- **장 바티스트 쿠쟁 드 그랭빌**(1746-1805)
- 르아브르 출생
- 루이 르그랑 중학교, 생 쉴피스 신학교 세미나
- 아미앵 생-뢰 성당에서 사제직 수행
- 혁명 초기 시민헌법에 선서, 헌법친우회 회원
- 공포정치 이후 사제직 떠나 사촌누이와 결혼, 교육 분야 종사했으나 파산
- 비극 집필, 미완의 초고 〈최후의 인간〉 완성
- 1805년 솜므 운하에 몸을 던져 사망

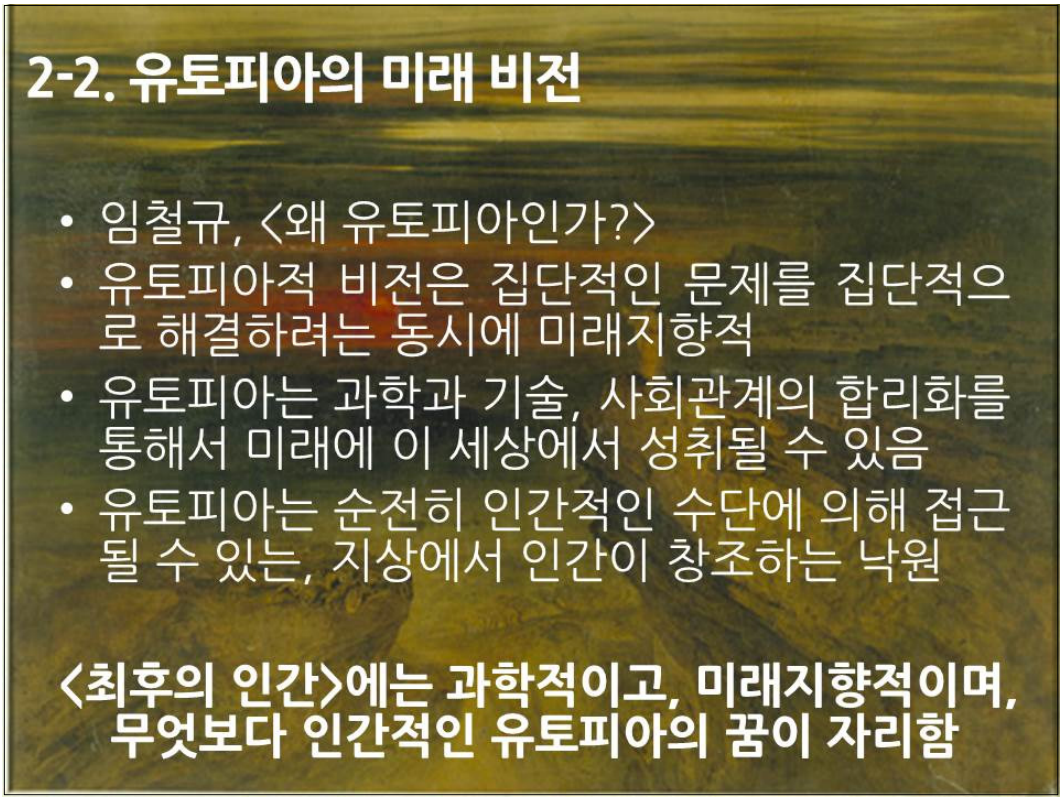
1. 〈최후의 인간〉 개요

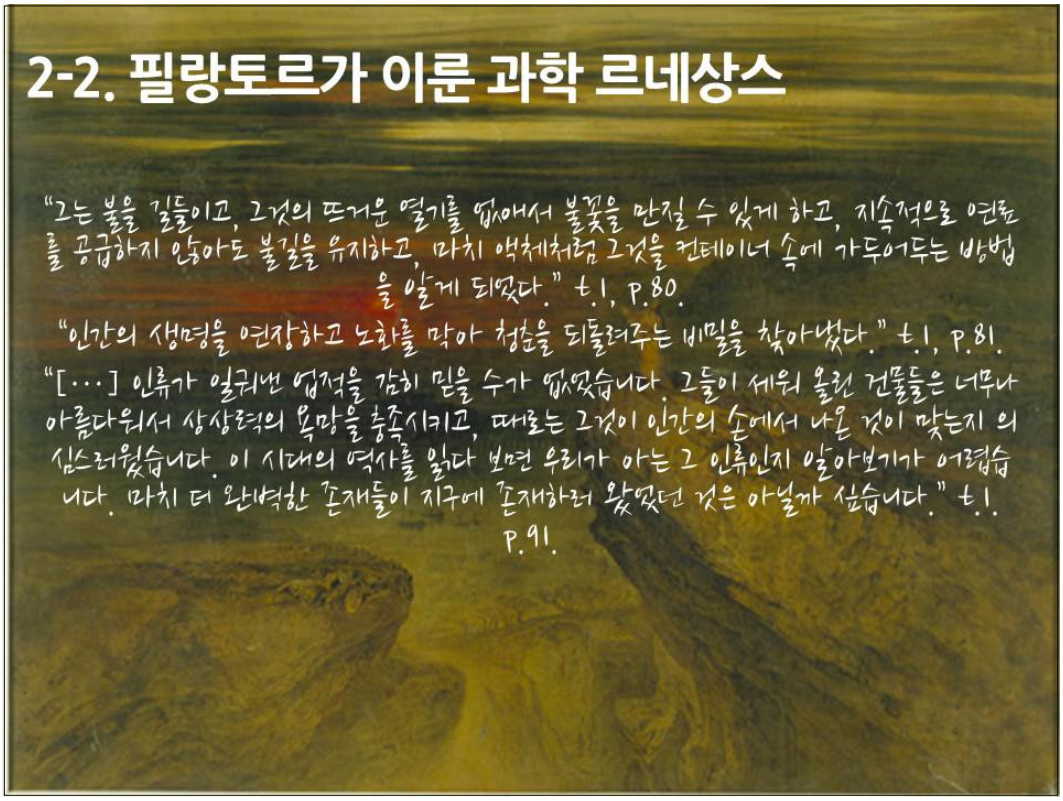
- 시간적 배경 : 먼 미래의 '지구의 마지막 세기'
- 공간적 배경 : 프랑스와 아메리카(브라질)
- 줄거리 : 최후의 인간 오메가르는 신탁에 따라 인류의 재생을 가능케 할 짝을 만나기 위해 일군의 사람들과 함께 비행선을 타고 브라질로 떠남. 우여곡절 끝에 결혼식을 올리고 유럽으로 돌아옴. 아담이 등장하여 신의 왕국이 도래하기 위해서는 젊은 신부와 뱃속의 아이를 버리고 인류의 절멸을 선택하라는 신의 메시지를 전함. 고민 끝에 아담의 뜻에 따르고 지구 종말 사건을 목격함

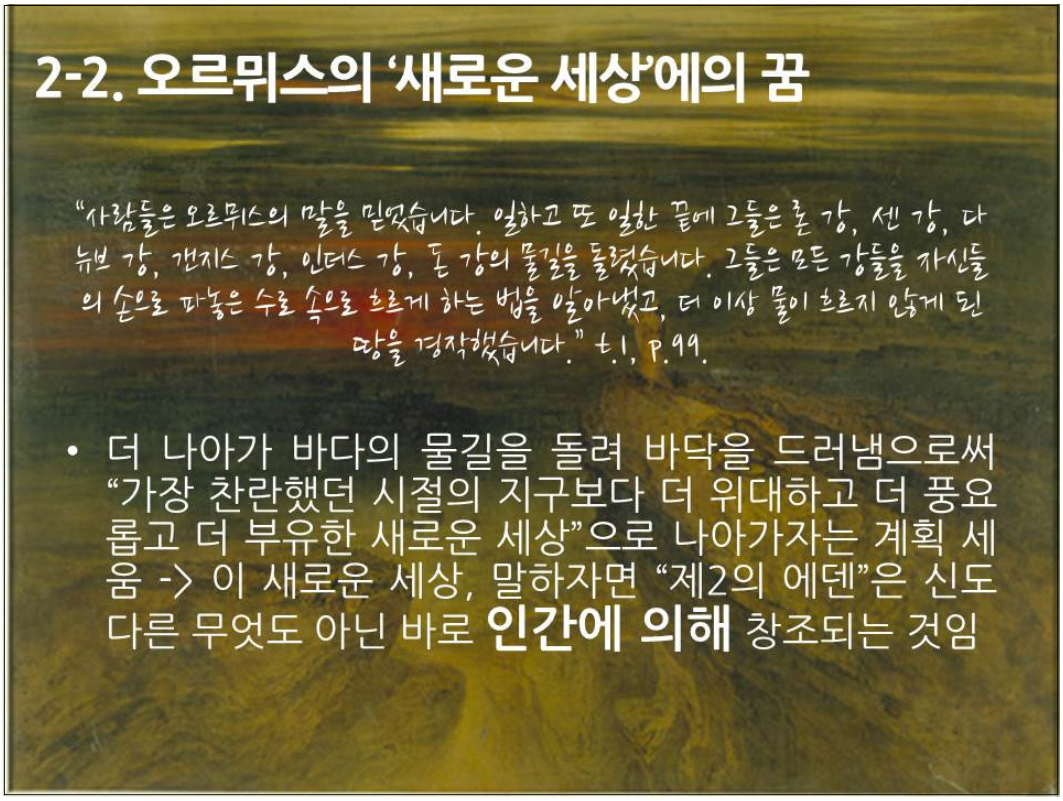

2-1. 신의 대리자 아담
"그 이미지가 그대를 깊이 질리게 하는 죽음이라는 것이 대체 무엇이더냐? 그 죽음은 시데리에게나 그대에게나 하루의 부재, 한 밤의 꿈과 같은 것이리라. 그대들은 심지어 무덤에 내려갈 시간조차 없이 곧바로 영생의 옷을 입은 채 다시 태어나 둘이 함께 진정한 에덴으로, 영광과 지복의 거처로 올라가게 될 것이다. 지금 이 순간 여기저기 흩어진 그대의 조상들의 흰백들이 다시 살아나고, 인류 전체가 다시 일어서서 그대를 자기들의 은인으로 축성하는 것을 보아라. 그런데도 그대는 내 입을 빌어 부활을 서둘러 달라고 그대에게 간청하는 이 모든 인간들의 소원에 귀를 막을 것인가?" <최후의 인간>, t.r, p.67.

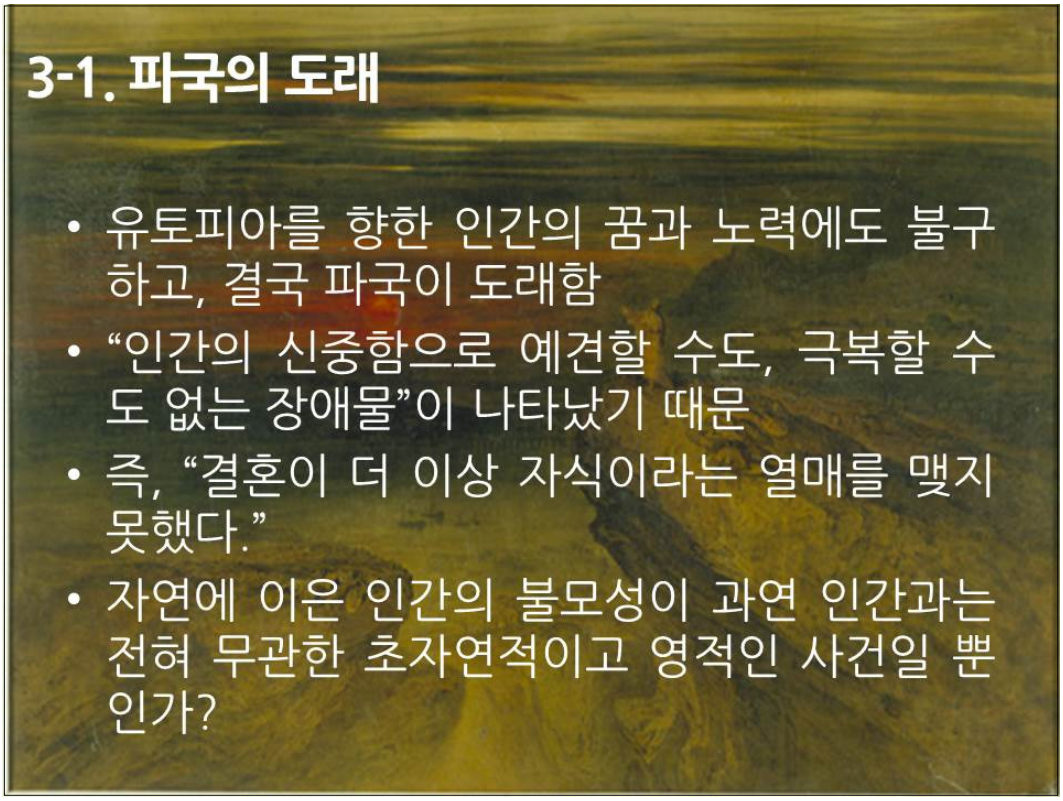

2-1. 부활 사건의 징조
"그 밤의 문턱을 넘어서면서 그는 마치 신의 성소에 들어가듯이 신성한 공포에 사로잡혔다. 그의 눈을 사로잡은 첫 번째 물체는 은은한 향을 풍기며 티베의 침대와 그의 아내의 관 위에 멈춘 채 떠 있는 황금빛과 짙빛의 구름들이었다. 신의 존재를 느낀 오메가르는 조심스러운 발걸음으로 천천히 티베의 침상을 향해 나아갔다. 그는 눈으로 그를 찾았다. 아! 그에게 금지된 볼거리여! 그는 티베를 되찾지 못했다! 한 젊은이가 티베의 자리를 차지하고 있었다. 얼굴에는 생생한 빛으로 활기가 돌았다. 움직이지 않는다는 것을 제외하면 죽은 자의 특성이라곤 없었다. 오메가르는 보고도 믿을 수가 없었다." t.r, pp.99-100.

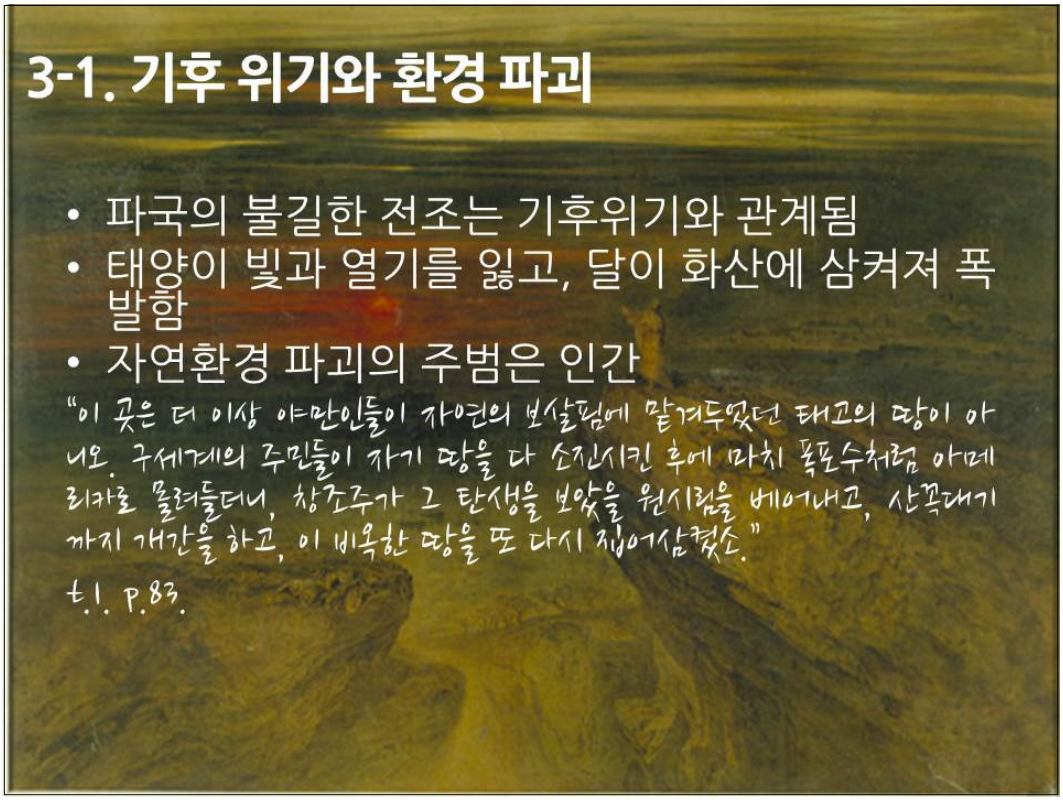

2-1. 세상의 끝
"온 하늘이 초조하게 이 위대한 사건을 기다리고 있었다. 천궁은 곧 기쁨의 외침으로 울려 퍼졌다. 시간의 지배가 끝났고, 영원의 세월이 시작될 것이다. 하지만 동시에 지옥은 분노의 외침을 내뱉었고, 태양과 별들은 빛을 잃었다. 혼돈의 어두운 밤이 대지를 덮었고, 산에서, 바위에서, 그리고 동굴에서 탄식하는 소리가 새어 나왔다. 자연이 신음하고 있었다. 대기 중에서 비통한 목소리가 이렇게 외치는 소리가 들렸다. 인류는 죽었다." <최후의 인간>, t.2, p.167.


2-2. 유토피아의 미래 비전
• 임철규, <왜 유토피아인가?>
• 유토피아적 비전은 집단적인 문제를 집단적으로 해결하려는 동시에 미래지향적
• 유토피아는 과학과 기술, 사회관계의 합리화를 통해서 미래에 이 세상에서 성취될 수 있음
• 유토피아는 순전히 인간적인 수단에 의해 접근될 수 있는, 지상에서 인간이 창조하는 낙원
<최후의 인간>에는 과학적이고, 미래지향적이며, 무엇보다 인간적인 유토피아의 꿈이 자리함


2-2. 필랑토르가 이룬 과학 르네상스
"그는 불을 길들이고, 그것의 뜨거운 열기를 없애서 불꽃을 만질 수 있게 하고, 지속적으로 연료를 공급하지 않아도 불길을 유지하고, 마치 액체처럼 그것을 컨테이너 속에 가두어두는 방법을 알게 되었다." t.1, P.80.
"인간의 생명을 연장하고 노화를 막아 청춘을 되돌려주는 비밀을 찾아냈다." t.1, P.81.
"[…] 인류가 일궈낸 업적을 감히 믿을 수가 없었습니다. 그들이 세워 올린 건물들은 너무나 아름다워서 상상력의 욕망을 충족시키고, 때로는 그것이 인간의 손에서 나온 것이 맞는지 의심스러웠습니다. 이 시대의 역사를 읽다 보면 우리가 아는 그 인류인지 알아보기가 어렵습니다. 마치 더 완벽한 존재들이 지구에 존재하러 왔었던 것은 아닐까 싶습니다." t.1. P.91.


2-2. 오르뮈스의 '새로운 세상'에의 꿈
"사람들은 오르뮈스의 말을 믿었습니다. 일하고 또 일한 끝에 그들은 론 강, 센 강, 다뉴브 강, 갠지스 강, 인더스 강, 폰 강의 물길을 돌렸습니다. 그들은 모든 강들을 자신들의 손으로 파놓은 수로 속으로 흐르게 하는 법을 알아냈고, 더 이상 물이 흐르지 않게 된 땅을 경작했습니다." t.1, P.99.
• 더 나아가 바다의 물길을 돌려 바닥을 드러냄으로써 "가장 찬란했던 시절의 지구보다 더 위대하고 더 풍요롭고 더 부유한 새로운 세상"으로 나아가자는 계획 세움 -> 이 새로운 세상, 말하자면 "제2의 에덴"은 신도 다른 무엇도 아닌 바로 **인간에 의해** 창조되는 것임


3-1. 파국의 도래
• 유토피아를 향한 인간의 꿈과 노력에도 불구하고, 결국 파국이 도래함
• “인간의 신중함으로 예견할 수도, 극복할 수도 없는 장애물”이 나타났기 때문
• 즉, “결혼이 더 이상 자식이라는 열매를 맺지 못했다.”
• 자연에 이은 인간의 불모성이 과연 인간과는 전혀 무관한 초자연적이고 영적인 사건일 뿐인가?

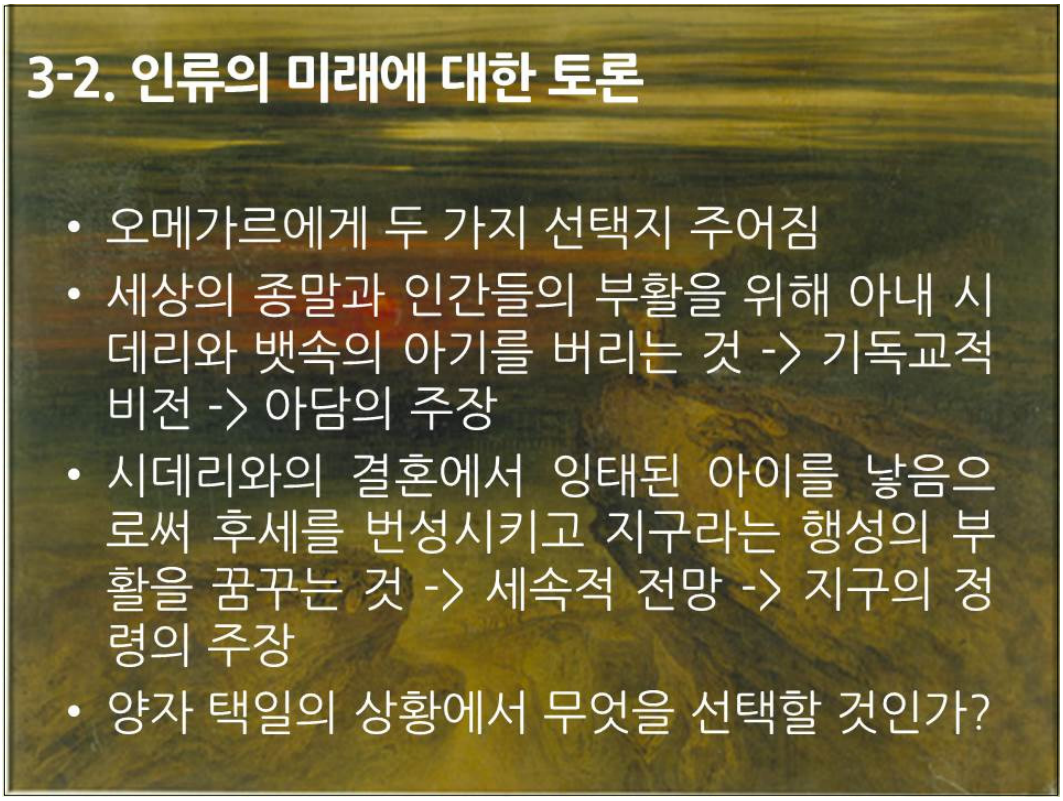

3-1. 기후 위기와 환경 파괴
• 파국의 불길한 전조는 기후위기와 관계됨
• 태양이 빛과 열기를 잃고, 달이 화산에 삼켜져 폭발함
• 자연환경 파괴의 주범은 인간
“이 곳은 더 이상 야만인들이 자연의 보살핌에 맡겨두었던 태고의 땅이 아니오. 구세계의 주민들이 자기 땅을 다 소진시킨 후에 마치 폭포수처럼 아메리카로 몰려들더니, 창조주가 그 탄생을 보았을 원시림을 베어내고, 산꼭대기까지 개간을 하고, 이 비옥한 땅을 또 다시 잡아삼켰소.”
t.1. P.83.

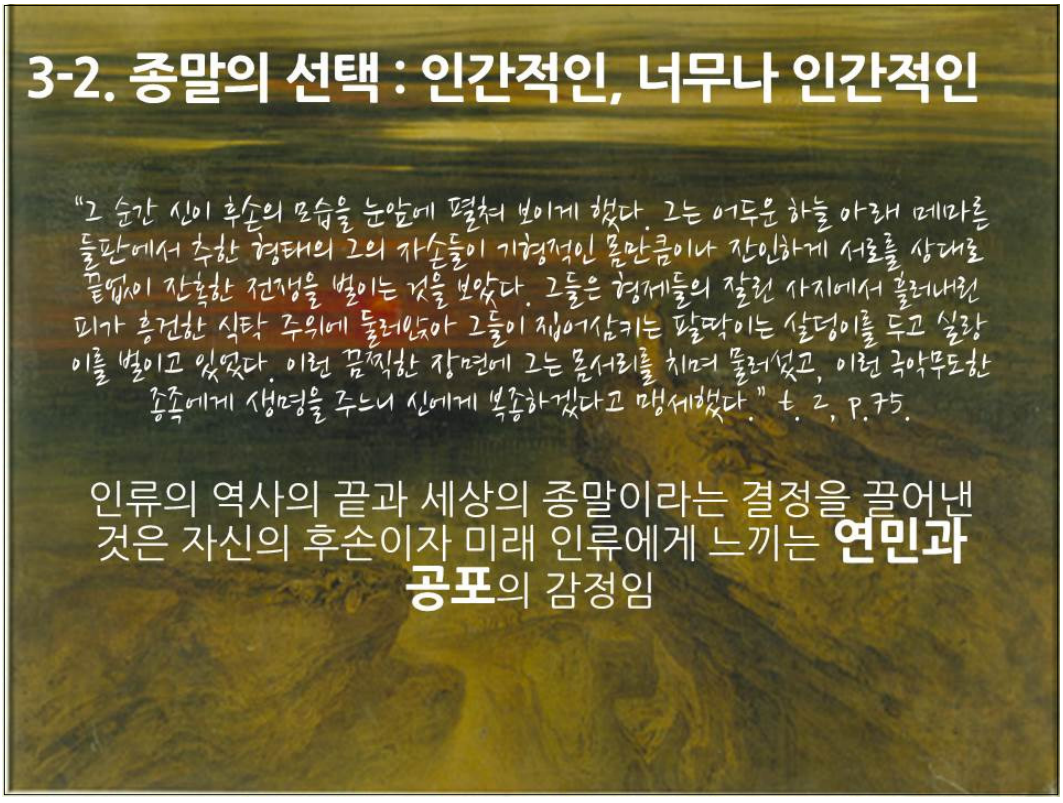
3-1. 인간의 탐욕, 비극적 '휘브리스hybris'

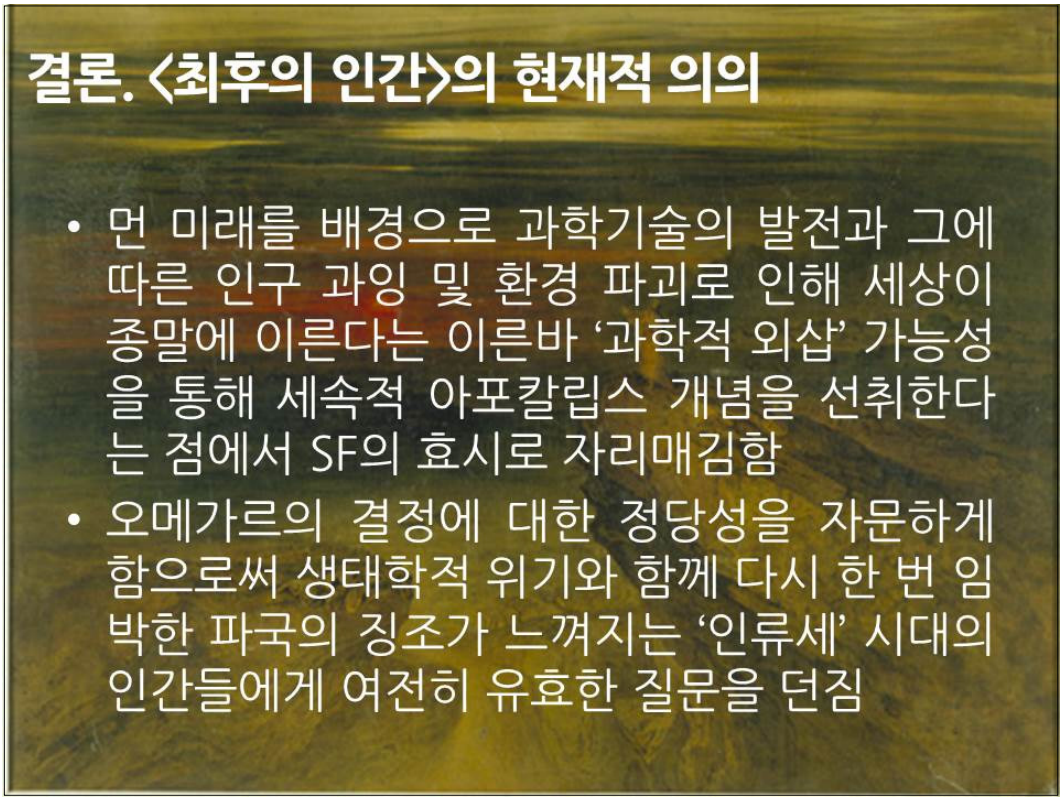
- 오르뮈스 : 과학과 기술의 비약적 발전으로 자연을 정복하고 문명의 절정에 달한 인간은 제한 없는, 한계 없는 진보에의 열망을 지님
- 필랑토르 : 인구 과밀의 위협이 불멸의 묘약의 일반화, 대중화를 방해하자 엘리트주의적인 해결책 제시 -> 오로지 위대한 사람들만이 그 혜택을 입어야 한다 -> 인류의 놀라운 진보
- 그때 달이 폭발함 -> "인간이 그들의 한계를 망각했다는 사실과 그로 인해 야기되는 위험을 드러내는 것일까?

3-2. 최후의 인간 오메가르의 중요성

- 오메가르는 그리스 알파벳 마지막 철자
- 최후의 인간을 오메가르로 명명함으로써 인류의 시조인 아담과 함께 시작된 인류의 역사를 인간에 의해 완결 짓고자 함
- 〈최후의 인간〉은 기독교적 종말론의 색채에도 불구하고 최후의 심판을 위한 그리스도의 재림에 대한 언급 없음
- 최후의 인간의 동의 없이는 인간의 시간을 끝낼 수 없기에 세상의 종말은 **인간적인 사건**임


3-2. 인류의 미래에 대한 토론
• 오메가르에게 두 가지 선택지 주어짐
• 세상의 종말과 인간들의 부활을 위해 아내 시데리와 뱃속의 아기를 버리는 것 -> 기독교적 비전 -> 아담의 주장
• 시데리와의 결혼에서 잉태된 아이를 낳음으로써 후세를 번성시키고 지구라는 행성의 부활을 꿈꾸는 것 -> 세속적 전망 -> 지구의 정령의 주장
• 양자 택일의 상황에서 무엇을 선택할 것인가?


3-2. 종말의 선택 : 인간적인, 너무나 인간적인
"그 순간 신이 후손의 모습을 눈앞에 펼쳐 보이게 했다. 그는 어두운 하늘 아래 메마른 들판에서 추한 형태의 그의 자손들이 기형적인 몸만큼이나 잔인하게 서로를 상대로 끝없이 잔혹한 전쟁을 벌이는 것을 보았다. 그들은 형제들의 잘린 사지에서 흘러내린 피가 흥건한 식탁 주위에 둘러앉아 그들이 집어삼키는 팔딱이는 살덩이를 두고 실랑이를 벌이고 있었다. 이런 끔찍한 장면에 그는 몸서리를 치며 물러섰고, 이런 극악무도한 종족에게 생명을 주느니 신에게 복종하겠다고 맹세했다." t. 2, P.75.
인류의 역사의 끝과 세상의 종말이라는 결정을 끌어낸 것은 자신의 후손이자 미래 인류에게 느끼는 **연민과 공포**의 감정임


결론. 〈최후의 인간〉의 현재적 의의
• 먼 미래를 배경으로 과학기술의 발전과 그에 따른 인구 과잉 및 환경 파괴로 인해 세상이 종말에 이른다는 이른바 '과학적 외삽' 가능성을 통해 세속적 아포칼립스 개념을 선취한다는 점에서 SF의 효시로 자리매김함
• 오메가르의 결정에 대한 정당성을 자문하게 함으로써 생태학적 위기와 함께 다시 한 번 임박한 파국의 징조가 느껴지는 '인류세' 시대의 인간들에게 여전히 유효한 질문을 던짐

Q & A
감사합니다
그림 출처: John Martin, The Last Man(1823), Laing Art Gallery, Newcastle

분과발표 제3분과

우엘벡의 소설『어느 섬의 가능성』에 나타난 유토피아의 불가능성

송태미(한국외국어대학교)

Ⅰ. 들어가며

이런 세계를 상상해보자.

> 굶주림도, 질병도, 전쟁도, 범죄도, 폭력도 존재하지 않는 세상. 빈부격차도, 신분의 위계도 없고, 노동도, 경쟁도 없는 세상. 사람들은 독서와 글쓰기를 하며 하루를 보낸다. 이 사회에는 높은 수준의 정신성을 추구하는 종교가 있고 사람들은 정신의 고양을 위해 기도한다. 이 세계의 인간 육체는 노화도 죽음도 겪지 않고 스스로 포기하지 않는 한 언제까지나 청년의 몸으로 산다.

상술한 세계는 미셸 우엘벡의 장편소설『어느 섬의 가능성』(2005)에 등장하는 미래사회 신인류의 삶이다. 전작『소립자』(1998)에서 시작된 현대 자본주의 문명에 대한 신랄한 비판과 인류 종말에 대한 상상은『어느 섬의 가능성』(2005)에서 본격화되어 인류의 종말과 그 대안으로 출현하는 미래 사회를 묘사한다. 이와 같은 줄거리는 유토피아 문학의 전통적인 문법을 따르는 것처럼 보인다. 그런데 대안으로 출현한 미래 사회의 삶이 또 다시 권태와 무력감으로 점철되면서 작품의 메시지는 모호해진다. 미래 인류는 많은 현대인들이 겪는 감정과 유사한 슬픔, 우울감, 무기력을 고백한다.

> [...] cette routine solitaire, uniquement entrecoupée d'échanges intellectuels, qui avait constitué ma vie, qui aurait dû la constituer jusqu'au bout, m'apparaissait à présent insoutenable. [...] c'est au contraire la tristesse, la mélancolie, l'apathie languide et finalement mortelle qui avaient submergé nos générations désincarnées.

> 내 삶을 구성했던, 그리고 틀림없이 내가 죽을 때까지 반복될 그 고독한 일상을 이제 도저히 견뎌낼 수 없을 것 같았다. [...] 우리 세대들을 집어삼킨 것은 슬픔, 멜랑콜리, 치명적이기까지 한 무기력이었다.[1)]

우엘벡이 상상한 미래가 유토피아인지 디스토피아인지에 관해서는 비평가들의 견해도 엇갈린다. 우엘벡을 두고 노게 Dominique Noguez 는 유토피아 옹호자라고 평한 반면(Noguez, 2003, p. 16), 베제마엘은 우엘벡을 "반-유토피아의 왕자"라고 불렀고 스위니는 우엘벡의 문학을 "절망의 문학"이라고 규정했다.(Sweeney, 2013, p.181) 이러한 모호성은 디스토피아 소설로 알려진『복종』(2015)에서도 나타난다. 이슬람정당이 정권을 차지하면서 변화되는 프랑스의 미래 사회를 상상한 이 소설은 현재의 삶이 참을 수 없이 불행하다면 이슬람 권위주의 체제로의 이행을 수용하지 못할 이유는 무엇인가를 묻는다. 이 물음에 끝내 답을 찾지 못한 주인공이 결국 이슬람 권위주의 체제를 따르기를 선택하는 듯한 소설의 결말은 권위주의 체제의 복귀를 옹호하는 것인지 우려하는 것인지 그 모호성을 증폭시킨다. 이 모호성은 2019년에 발표된 작품『세로토닌』과 함께 읽을 때 더욱 두드러진다. 현 글로벌 신자유주의 체제가 서구 현대인의 삶을 얼마만큼 불행하게 만들었는가를 묘사하는 이 작품은 자유주의 체제에 희망이 없음을 선언하는 것처럼 보이기 때문이다.

요컨대 우엘벡의 유토피아를 바람직한 정치, 경제, 사회 모델에 대한 전망으로 읽으면 작품의 의미는 모호해진다. 바람직하지 않은 정치, 경제, 사회 모델 대해 경고하는 디스토피아로 읽기도 어렵다. 우리가 보기에 우엘벡의 유토피아적 상상은 '나와 세계'라고 하는 휴머니즘적 주체성과 이러한 주체성을 왜곡된 방식으로 생산하는 현대 자본주의 문명에 대한 매우 근본적인 차원의 물음을 담고 있다. 여러 작품 속 우엘벡의 인물들은 공통적으로 세계와의 관계, 타자와의 관계에서 자기 정체성을 확인하지 못하는 문제, 이른바 주체성의 문제를 겪고 있다. 이것은 41세기 유토피아적 공간에서 사는 미래의 인물 또한 마찬가지다. 우엘벡이 포착하는 시, 공간은 언제나 주체화의 수단이나 토대가 사라진 지점이다.[2)] 주지하다시피 모든 사회적, 경제적, 정치적 조건은 그에 적합한 주체성을 요구하며 이런 주체성을 매개로 그런 조건들이 인식되고 지속될 수 있다. 만약 적절한 주체성 생산에 실패한다면 그것이 어떤 유형의 사회이든 유지될 수 없다.[3)] 본 발표에서는 소설『어느 섬의 가능성』(2005)을 중심으로 우엘벡의 유토피아 또는 디스토피아가 새로운 정치적, 경제적, 사회적 조건에 대한 전망 또는 경고가 아니라

1) *La possibilité d'une île* (이하 LPDI), pp.405-406.

2) 우엘벡 작품에 나타난 주체화 양식을 기호학적으로 분석한 선행 연구에서 우리는 이 문제의식을 다룬 바 있다: 송태미(2019)

3) 마우리치오 랏자라또(2017, 14)

현대 문명이 주체성을 생산하는 방식과 그 위기 양상에 대한 분석이라는 우리의 가설을 확인할 것이다. 논의는 먼저 신자유주의 자본주의 사회의 주체성 위기를 탁월하게 분석한 랏자라또의 주체성 이론을 간략하게 살펴보고 그 이론을 통해 우엘벡의 작품을 읽는 순서로 진행될 것이다.

II. “기계”에 종속된 주체성

1. 주체성 생산의 위기

이탈리아 출신 철학자 마우리치오 랏자라또의 주체성 이론은 1980년대 미셸 푸코, 질 들뢰즈, 펠릭스 가타리가 각자 상이한 경로로 도달한 하나의 문제의식에서 출발한다. 그것은 바로 전 세계를 하나의 시장으로 만든 현대 자본주의 문명의 가장 심각한 위기는 다른 무엇이 아닌 주체성 생산의 위기라는 진단이다. 푸코 식으로 말하면 이것은 ‘자기와의 관계’를 구축하는 문제를 가리킨다. 랏자라또는 주체성 메커니즘을 분석하는 과정에서 들뢰즈, 가타리의 공동 작업을 적극적으로 수용하는 한편 대안으로서의 주체화, 이른바 ‘미적 패러다임’을 탐구하는 과정에서 가타리의 ‘미적 패러다임’과 푸코의 ‘자기 배려’ 개념을 함께 수용한다. 여기서는 푸코의 담론을 통해 주체성 생산의 위기라는 문제의식을 이해해보자.

60년대와 70년대 푸코는 권력과 지식의 상보적 관계에 대한 흥미로운 분석과 비판을 선보이면서 학계와 대중의 공감을 불러일으켰다. 그런데 80년대에 돌연 그는 ‘자기 배려’, ‘자기 문화’와 같은 말들을 쏟아내기 시작한다.[4] 고독한 주체의 내면적 수행을 연상시키는 이 개념들은 전반기 푸코의 연구 맥락에서 벗어나 보였고 “실망스러운 전향”[5]이라는 표현이 나올 정도로 많은 동료 지식인과 독자들이 실망감을 드러냈다. 왜냐하면 푸코가 이야기하는 ‘자기를 배려하는 삶’은 사회 구조적인 문제의 해결을 개인의 내면에 요구하는 방향으로 퇴행한 듯한 인상을 주었기 때문이다. 그러나 시간차를 두고 푸코의 후반기 작업에 대한 연구가 활발하게 이루어지면서 푸코 일생의 연구가 일관되게 하나의 문제를 다루고 있었음이 점차 확인된다. 요컨대 전반기 푸코가 권력과 지식의 상호보완적 메커니즘에 의해 권력에 예속되는 주체, 이른바 ‘근대적 주체화’ 유형을 분석한 것이라면 후반기 푸코는 권력의 주체화에 저항할 수 있는 새로운 주체화의 가능성을 논하기 위해 고대 그리스의 ‘자기 배려’ 개념을 소환한 것이다.

4) 미셸 푸코(2001)

5) Descombes V., “Je m’en foucault”, in *London Review of Books*, vol. 9, n°5, 1987.

푸코에 따르면 자유주의와 결합한 자본주의의 취약점은 그 속성상 자유주의가 구축하는 ‘개인’의 주체성을 해체시킨다는 데에 있다. 화폐나 금융이 당신을 인식하는 방식을 생각해보면 금방 알 수 있다. 화폐와 금융은 당신의 직업, 가족 관계, 신념이나 사상, 즉 모든 종류의 ‘인격’에 아무런 관심이 없다. 그 세계에서 당신은 시스템 작동에 기여하는 요소, 숫자와 데이터로 환원되는 초개인적 요소일 뿐이다. 그렇기 때문에 자본주의는 지금까지 체제 유지에 필요한 주체성을 충실히 생산해왔다. 가타리의 표현을 빌리자면 “(자본주의는) 자동차 산업이 새로운 자동차 라인을 출시하듯이 새로운 (주체성) 모델을 출시한다.”[6] 서구 18세기, 19세기 주체성 생산의 방식을 푸코는 ‘규율사회’로 명명하고 이 사회에서 학교, 공장, 정신병원, 감옥 등이 어떤 방식으로 개인의 주체성을 생산해왔는지 분석한다. 예컨대 당신이 스스로를 프랑스인, 노동자, 서민, 여성 등으로 인식할 수 있도록 하는 장치들이었다. 20세기와 21세기에 규율사회société disciplinaire는 통제 사회société de contôle(생명관리 사회)로 이행하는데 후자의 사회에서는 전자에서 매우 중요한 주체성 생산의 역할을 수행했던 학교, 공장, 병원, 감옥 등이 해체된다. 이것은 우리가 현재 목도하는 바와 같다. 푸코는 이 장치들이 해체되는 속도로 개인의 주체성 또한 해체될 수 밖에 없는데 그 대안을 마련하지 못하는 한 자본주의는 심각한 위기에 봉착할 것이라고 예견한다.[7]

들뢰즈와 가타리는 푸코의 문제의식을 공유하면서 자본주의 체제하에서 주체성이 생산되는 양식을 ‘사회적 예속subjectivation sociale’과 ‘기계적 종속assujettissement machinique’이라는 두 장치로 구분함으로써 자본주의가 어떤 왜곡된 방식으로 주체성 생산의 위기를 모면하고 있는가를 분석한다. 여기서 주목할 부분은 ‘기계적 종속’이라고 부른 두 번째 차원인데, 이 부분에서 들뢰즈와 가타리의 이론은 다른 비판 이론들과 차별화된다. 이 내용은 다음 장에서 좀 더 자세히 살펴볼 것이다.

2. 사회적 예속과 기계적 종속

랏자자또는『기호와 기계』,『정치실험』,『부채인간』을 비롯한 여러 저서를 통해 주체성 생산의 위기에 봉착한 자본주의 시스템이 어떤 왜곡된 방식으로 시스템의 붕괴를 유예시키고 있는가를 추적한다. 그에 따르면 자본주의는 푸코가 이야기한 21세기 ‘통제사회’에서 다시 한번 자기계발하는 주체, 이른바 ‘기업가형 주체’를 생산했으나 2008년 금융위기를 기점으로 그러한 주체성을 유지하는 일에 완전히 실패했다. 이러한 실패는 자본주의 체제의 붕괴를 예고하는데 이후 자본주의는 ‘자기계발 주체’와 ‘부채 인간’ 사이에서 개인을 포획함으로써 그 붕괴

6) Guattari F.(1989)

7) 미셸 푸코(2012)

를 유예시키고 있다. 랏자라또는 부채인간으로 거듭난 현대인들이 이러한 종속 상태를 무력화시키고 새로운 주체화를 시도하기 위해서 무엇을 할 수 있는가를 탐구한다.

들뢰즈, 가타리가 '사회적 예속'과 '기계적 종속'이라는 두 차원으로 구분한 주체화의 메커니즘을 수용한 랏자라또는 담론적인 것과 비-담론적인 것이 맺고 있는 역설적 관계를 중심으로 자본주의적 주체화의 도식적 모델을 제안한다. 무슨 말인가? 사실 '주체성'이라는 단어는 우리에게 전혀 새롭게 들리지 않는다. 랑시에르, 바디우, 지젝, 버틀러 등 많은 비판이론들이 주체성을 이야기해왔다. 랏자라또가 보기에 이 비판이론들은 "경제"와 "주체성"을 무관한 것으로 볼 뿐만 아니라 둘 사이의 근본적 분리를 인정해야 한다고 강조하기까지 하며 제한된 분석을 하고 있다. 이들에게 주체성은 어디까지나 "상부구조"에만 속한 것이며 따라서 철저히 담론적인 차원에서 논해야 할 주제가 되는 반면 랏자라또는 자본주의 시스템의 주체화는 "상부구조"와 "하부구조"가 투트랙으로 상호보완적으로 작동하는 과정에서 이루어진다고 주장한다.

> 자본주의는 이중의 냉소주의를 눈앞에 가져온다. 첫째, "인간적" 냉소주의는 개체성individuality과 사전에 규정된 역할(노동자, 소비자, 실업자, 남성/여성, 예술가 등)을 우리에게 할당한다. 이런 상태에서 개인들은 소외상태를 일종의 숙명처럼 받아들인다. 둘째, "탈인간적" 냉소주의는 인간과 비인간, 주체와 대상, 말과 사물이 더 이상 구별되지 않는 특정한 배치 상태로 우리를 데려간다.(랏자라또, 2017)

자본주의 시스템에서 한편으로는 "사회적 예속"의 장치들이 구성원들의 개인적 자아정체성을 확립시키고 다른 한편으로는 "기계적 종속"의 장치들이 사회구성원들의 개인성을 해체시키는데[8] 두 작용이 교차하는 지점에서 주체성 생산이 일어난다는 것이 그의 주장이다. 이러한 주체화는 자본주의 사회라고 하는 "거대기계megamachine"[9]를 위해 생산되며 이 "거대기계"의 동력으로 이용된다.

"사회적 예속"은 언어, 담론을 통해 의미화와 재현의 망을 구성함으로써 "개체화된 주체", 즉 특정 정체성 – 성, 직업, 민족 등 - 을 생산한다. 이를 통해 개인들은 사회적 분업 속에서

8) 역자는 subjectivation sociale 을 '사회적 복종'으로, asservissement machinique을 '기계적 예속'으로 번역했으나 본 논의에서는 '복종'이라는 단어가 일으키는 오해를 방지하기 위해 전자를 '사회적 예속'으로, 후자를 '기계적 종속'으로 바꾸어 번역한다.

9) 루이스 멈포드는 고대 피라미드를 만든 거대기계의 부품이 10만명의 인간들이었듯이 산업혁명과 자본주의 이후 등장하는 거대기계는 핵폭탄, 우주로켓을 만들어내고 있다. 여기서 무수한 인간들은 거대기계의 부품이 되어 자본주의 사회를 작동시킨다 : 루이스 멈포드 지음, 유명기 옮김,『기계의 신화 I』, 아카넷, 2013.

각자 자기의 위치와 역할에 맞는 생각을 하고 행동을 한다. 오늘날 개체화된 주체의 전형은 “기업가형 자아”다. 모두가 자기 삶을 스스로 선택하고 책임지는 기업가형 개인으로 주체화된다. ‘자율적으로 사고하라’, ‘스스로 선택하라’, ‘인생을 주도하라’는 자본주의의 명령에 따라 1인 기업가가 된 자아는 모든 실패에 대해 100% 스스로 책임을 져야 한다. 그리고 그의 운명은 부채에 묶여 있다. 사회적 예속은 인격화된 자본을 생산하며 이들의 기능은 자본의 흐름에서 유래한다. 부채에 대해 죄책감을 느끼는 개인은 부채를 상환하기 위해 최선을 다하는 방식으로 ‘인격 자본’의 기능을 충실히 수행한다.

사회적 예속과 나란히 자본주의가 주체성에 작용하는 전혀 다른 포획 과정이 “기계적 종속”이다. 기계적 종속은 탈주체화를 통해 이루어진다. 사회적 예속이 언어, 담론, 재현체계를 통해 이루어졌다면 기계적 종속은 숫자, 데이터, 다이어그램과 같은 비재현적이고 비기표적인 기호를 동원한다. 기계적 종속에서 개인들은 더 이상 ‘인간’, ‘시민’으로 인식되지 않는다. 기업, 금융, 미디어, 복지 시스템 속에서 개인은 하나의 기어, 톱니바퀴가 된다. 여기서 말하는 기계는 흔히 우리가 떠올리는 기술적 도구들과 다른 성격을 갖는다. 예컨대 하나의 공장을 기계로 볼 수 있다. 거기서 인간과 각종 기술적 기계들은 공장의 구성 요소나 부품이 될 것이다. 공장은 인간과 기술적 기계들의 배치, 물질적인 동시에 기호적인 배치이며 현실적인 동시에 잠재적인 배치다. 이런 의미에서 공공 기관, 미디어, 복지국가 등도 모두 “기계”들로 간주할 수 있다. 100년 전만 해도 기계장치들은 소수였지만 오늘날 기계 장치들은 모든 곳에 존재하고 무엇보다 우리의 일상을 가득 채우고 있다.

> 나는 아침에 일어나 전등을 켠다. 나는 전력망을 켜는 촉매가 된다. 만일 우리가 거대한 전력망을 따라 전류를 쫓아간다면, 결국에는 핵 발전소에 이르게 될 것이다. 아침식사를 준비하면서 나는 일련의 기계를 작동시킨다(레인지, 냉장고 등). 경우에 따라서는 그것들이 가사노동을 벗어나게 해준다. 적어도 가사노동의 효율이 좋아진다. 여전히 몽롱한 상태에서, 나는 라디오 스위치를 올린다. 라디오는 말과 음성을 “기계적” 변환에 완전히 종속시킨다. 그 결과 소리의 일상적인 시공간 차원이 중단된다. 소리 지각의 중추를 이루는 인간의 감각-운동 도식이 무력화된다. 말, 음성, 소리는 탈영토화된다. 왜냐하면 그것들이 신체, 장소, 영토, 상황과의 모든 관계를 상실하기 때문이다.
>
> 집을 나서기 전에는 전화를 건다. 이 대화는 어떤 시공간에서 일어나는 것인가? 외출한 다음에는 현금인출기에서 돈을 찾는다. 현금인출기는 명령을 하달한다(비밀번호를 입력하세요. 카드를 받으세요. 돈을 받으세요!). 내가 실수를 하면 기계는 지불을 거부한다. 그것은 카드를 “먹어버린다.” 지하철을 타기 위해서 나는 다른 자동장치, 즉 티켓 발매기의 명령을 따라야 한다. 그것은 매표소에서 직원들을 아예 치워버렸다. (...) 나는 위성에 연결된 휴대폰으로 통화도 하고 문자도 보낸다. (...) 슈퍼마켓에서는 시간을 줄여준다는 자동계산기 앞에서 진땀을 흘린

다. (...) 이제는 지역도서관에서 인간이 아니라 기계가 "대출과 반납"을 처리한다. 인간은 (기계의) 고장을 처리하기 위해서 존재한다.[10]

들뢰즈는 "사회적 예속"과 "기계적 종속"의 이중적 권력 장치가 주체성의 형태를 어떻게 통제하는가를 '개체'와 '가분체'라는 용어로 설명했다. 사회적 예속은 개체들individuals을 생산하고 기계적 종속은 개체들을 가분체dividuals, 즉 '분할가능한 것'으로 만든다. 분할가능한 것이 된 대중들masses은 표본, 데이터, 시장, 은행이 된다. 우리는 자주 인간은 주체이며 "기계"의 이용자라고 생각하지만 그것은 착각이다. 실제로 우리는 경제적, 사회적 과정들 속에 투입되고 산출되는 요소들이며, 연접conjunction이나 이접disjunction의 부품들에 불과하다.

'기계적 종속'의 과정에서 탈개체화된 개인들은 불행한가? 그렇지 않을 수도 있다. 실제로 우리는 일상에서 인간과 대화해야 했던 일들을 기계와 처리하면서 불행하다고만 느끼지는 않는다. (만약 그랬다면 그러한 기계화는 일어나지 않았을 것이다.) 탈개체화는 일종의 자유와 해방감을 준다. 점점 더 많은 사람들이 식당에서 카페에서 직원에게 직접 말을 건네지 않고 기계를 이용한 자동 주문을 선택한다. 그런데 '기계적 종속'에서 탈개체화되어 "자유롭게" 된 인간들은 '사회적 예속'을 통해 재인격화됨으로써 이른바 '탈주체화'의 가능성을 가로막는다. 자본주의는 언제나 주체로서의 '개인'을 필요로 하기 때문이다. 오직 '개인'만이 각종 욕망, 죄책감, 공포, 사적 책임을 느끼고 자본을 투자하고 이러저러한 생산 활동을 감당하며 세금을 지불하고 부채에 대한 이자를 지불한다. 요컨대 자본주의 국가라는 "거대기계"는 기계적 종속으로 탈주체화된 인간을 사회적 예속의 장치로 재주체화하면서 가동된다. 랏자라또는 '사회'도 '기계'도 모두 기호로 작동한다고 본다. 개체에게 각종 정체성과 역할을 부여하는 '사회'가 언어, 담론, 의미, 재현으로 이루어진 기표적 기호계라면 개체의 정체성을 해체하는 '기계'는 숫자, 데이터, 방정식, 다이어그램이 지배하는 비기표적 기호계로 볼 수 있다.

Ⅲ.『어느 섬의 가능성』의 유토피아 또는 디스토피아

소설『어느 섬의 가능성』은 41세기를 사는 어느 미래 인간의 독서와 논평의 과정에 독자를 초대한다. 미래 인간은 21세기 인간의 자서전을 읽으며 논평을 하는데 이 논평에는 자서전의 내용에 나타난 선조 인류의 미개한 삶에 관한 사색과 함께 자신의 삶에 대한 이야기가 추가로 기록된다. 독자는 논평에서 41세기 미래인 서술자들 – 다니엘 24, 25 - 을 만나고 이들이 읽는

10) 랏자라또 M.(2017, 131~135)

자서전, 즉 책 속의 책에서 독자와 동시대를 사는 21세기 서술자 – 다니엘 – 를 만난다. 현인류 다니엘의 자서전에 기록된 21세기 서구 사회는 전통적인 윤리적 가치들이 기능하지 않는 가운데 점점 더 육체의 쾌락만을 추구하는 사회로 묘사된다. 이러한 사회에서 늙어가는 육체, 죽어가는 육체는 철저히 거부된다. 세계로부터, 타자로부터 소외된 고독한 삶 속에서 괴로워하던 다니엘은 자살로 생을 마감한다. 다니엘이 남긴 자서전을 읽는 41세기 신인류 다니엘 24, 25는 모든 면에서 21세기 인간 조건의 결함이 해결되고 극복된 조건에서 살아간다. 그럼에도 불구하고 41세기 신인류 다니엘 24, 25 역시 고독한 삶 속에서 괴로워한다. 결국 다니엘 25는 그 안전한 사회를 이탈하여 죽음의 위험이 도사리는 야생으로 떠난다.

1. 신인류라는 거대기계

서문에서 이야기한대로 우엘벡이 상상한 미래 사회는 굶주림도, 질병도, 전쟁도, 범죄도, 폭력도 존재하지 않고 빈부격차, 신분위계, 노동, 경쟁도 없으며 독서와 글쓰기로 하루를 보내는 평화로운 일상이 있는 세계다. 여기에서 사람들은 늙지 않는 청년의 몸으로 영원히 산다. 어떻게 이런 삶이 가능할까?

> 22세기 경 핵전쟁과 기후변화가 겹치면서 인류는 종말을 맞는다. 피폭된 자연 속에서 유일하게 복제인간들이 살아남았고 이때부터 클론들로 이루어진 사회가 조성된다. 방사능을 비롯한 모든 종류의 오염으로부터 안전한 거대한 보호 구역에서 클론들이 생산된다. 클론들은 21세기 경 확보한 인간 유전자의 복제를 통해 생산된다. 클론들은 건장한 청년의 몸으로 태어나 각자 할당된 처소에서 일정 기간을 사는데 이들의 육체 기능이 퇴행하기 전에 동일한 유전자로 복제된 새로운 육체가 도착한다. 이전 클론은 환수되어 폐기된다. 복제된 육체로 생산된 클론이 정신을 갖추기 위해서는 별도의 자의식 생산 장치가 필요하다. 사회는 '지고한 누이'라는 지침을 마련하여 클론들로 하여금 스스로를 미개한 과거와 구별된 존재로, 진보할 미래를 향해가는 중간 단계의 현재를 살고 있는 존재로 인식하게 하는 한편, 클론이 선조인류의 자서전을 읽으면서 뇌에 그 내용을 입력하게 만든다. 또한 클론 자신의 논평을 기록하게 함으로써 클론의 기억이 계속해서 역사로 축적되게 만든다. 이런 방식으로 새 클론은 원본 인간과 기존 클론들의 기억을 보존하고 그 기억장치에 자신의 데이터를 추가하는데 이 기억 보존은 거의 아무런 의무도 존재하지 않는 클론들의 사회에서 유일하게 중요시되는 활동이다. 클론이 기록한 모든 논평은 중앙 데이터 장치에 저장된다.

우엘벡의 유토피아를 조금 자세히 들여다보면 우리는 하나의 거대한 공장을 연상시키는 기계 장치를 발견한다. 클론은 이 "거대기계"의 중요한 부품이자 동력처럼 존재한다. 소모성 부

품 클론은 주기적으로 새 부품으로 교체된다. 상품처럼 생산되고 폐기되며 그 사이 거대기계에 필요한 데이터를 생산하는 클론은 우리의 관점에서는 거대기계에 종속된 탈개체화된 존재, '비인간'이다. 이 거대기계를 조작하는 지도부의 존재는 나타나 있지 않다. 지도부의 존재 여부와 상관없이 이 거대기계가 자기조직력을 가지고 작동하기 위해서는 클론 인간들이 최소한의 삶의 의지를 가져야만 가능하다. 만약 클론 인간이 존재하기를 포기하면 유전자의 재생산이 중단되며 그 숫자가 많아지면 이 거대기계는 더 이상 작동하지 못한다. 작품에서 '신인류의 사회'라고 불리는 이 기계 장치는 무려 2000년 이상 멈추지 않고 작동한 것으로 묘사된다. 이 사회를 유지시키는 클론의 삶의 의지는 독서와 글쓰기, 정신성을 추구하는 기도로 구성된 신인류의 삶의 양식과 무관하지 않다.

2. 기계적 종속과 사회적 예속

클론 인간이 생존하기 위해서 필요한 두 가지는 인간 육체와 정신이다. 육체의 생산은 21세기 이후 과학기술의 수준에서 전혀 문제가 되지 않았을 것이다. 문제는 자아의 형성, 즉 자의식을 생산하는 방법이다. 신인류 사회는 자의식 생산의 문제를 선조인간의 기억 장치에 재부팅하는 방법으로 해결한다.

> La première loi de Pierce identifie la personnalité à la mémoire. Rien n'existe, dans la personnalité, que ce qui est mémorisable. [...] Selon la seconde loi de Pierce, la mémoire cognitive a pour support adéquat le langage. La troisième loi de Pierce définit les conditions d'un langage non biaisé. [...] à la suite des travaux de Pierce, [...] cette avancée logique majeure allait curieusement conduire à la remise à l'honneur d'une forme ancienne, au fond assez proche de ce qu'on appelait jadis l'autobiographie.
> 피에르스의 제 1 법칙은 개성을 기억과 동일시한다. 개성 속에는 기억으로 남길 수 있는 것 외에는 아무 것도 존재하지 않는다. [...] 피에르스의 제 2 법칙에 따라, 인지적 기억은 언어를 적합한 매체로 한다. 피에르스의 제 2 법칙은 우회적이지 않은 언어의 조건들을 정의한다. [...] 피에르스가 한 작업들의 결과로 [...] 신기하게도 예전에 <자서전>이라 불렸던 것과 아주 유사한 한 낡은 형식이 다시 빛을 보게 될 것이다.[11]

이와 같은 맥락에서 자서전 독서와 논평은 클론이 '인간'으로서의 생존을 유지할 수 있도록 하는 중요한 실천이 된다.

11) LPDI, p.30.

선조인류의 자서전을 독서하고 논평하는 과정에서 획득한 클론 인간의 자의식은 21세기의 우리와 다르지 않다.

> Daniel 1 revit en moi, son corps y connaît une nouvelle incarnation, ses pensées sont les miennes, ses souvenirs les miens; [...] Ma propre vie pourtant, j'y pense souvent, est bien loin d'être celle qu'il aurait aimé vivre.
> 다니엘 1은 내 안에서 다시 살고, 그의 몸은 나를 통해 다시 현현된다. 그의 생각들이 내 생각들이며 그의 기억들 또한 내 기억이기도 하다. [...] 하지만 내 삶은 – 나는 이것을 자주 생각한다 – 그가 꿈꿨을 인생과는 거리가 멀다.[12)]

선조인류의 기억을 학습하는 방식으로 자의식을 획득한다고 할 때 또 다시 제기되는 문제는 독서와 논평을 하며 보내는 하루하루의 일상을 멈추지 않고 계속해야 할 이유, 삶의 의미를 부여하는 문제일 것이다. 신인류 사회는 <지고한 누이>라는 일종의 종교를 통해 클론 인간들이 삶의 의미와 가치를 발견하도록 한다. 클론 인간들은 <지고한 누이>의 가르침을 따라 '완전한 정신성'을 가진 미래인의 도래를 준비하며 기다린다.

> Je sais que mon ascèse n'aura pas été inutile, je sais que je participerai à l'essence des Futurs.
> 내 고행이 헛되지 않으리라는 걸 나는 안다. 미래인의 도래에 내가 중요한 기여를 하고 있다는 것도 알고 있다.[13)]

<지고한 누이>는 무엇보다 인간의 욕망, 그 격렬한 감정적 동요를 야만적인 것으로 규정하며 모든 욕망에서 자유로운 '해탈'을 지향한다.

> Selon la Sœur suprême, la jalousie, le désir et l'appétit de procréation ont la même origine, qui est la souffrance d'être. [...] Nous devons atteindre en un mot à la liberté d'indifférence, condition de possibilité de la sérénité parfaite.

지금까지 우리는 미래 신인류의 사회가 하나의 거대기계로서 한편으로는 기계적 종속을 통해 클론들을 탈개체화하고 다른 한편으로는 사회적 예속을 통해 탈개체화된 클론들을 다시 개체화하고 있으며 이 상보적인 두 작용이 교차하는 지점에서 클론들이 주체화되고 있음을 확인

12) LPDI, p.383.
13) LPDI, p.157.

하였다. 독서와 글쓰기, 기도와 묵상이라는 신인류의 삶의 양식을 언어, 담론, 의미, 재현으로 이루어진 기표적 기호계에만 속한 것으로 고려한다면 그 본질을 파악할 수 없을 것이다. 이 실천들은 기계적 차원, 곧 비기표적 기호계에서 이 사회를 작동시키는 필수불가결한 요소이기 때문이다. 다음 장에서는 우리가 거대기계라고 부른 신인류 사회가 21세기 현대 사회의 주체화를 거울처럼 비춰주는 기능을 하고 있음을 논할 것이다.

3. 인류라는 거대기계

신인류의 논평을 보면 알 수 있듯이 그들은 신인류 사회를 거대기계와 같이 느끼거나 그들 자신을 거대기계의 부품처럼 느끼지 않는다. 시공간적인 외부의 낯선 시선으로 보면 그 거대기계의 작동 원리가 자명한데도 말이다. 우리 자신에 대해서도 동일한 의문을 품을 수 있을 것이다. 낯선 시선으로 보면 우리가 살고 있는 지금, 여기도 그러한 거대기계일지 모른다. 우리는 때로 아주 기꺼이 때로 권태로움을 느끼며 이 거대기계의 톱니바퀴로 돌아가고 있는지 모른다. 우엘벡의 "유토피아"는 거울상처럼 우리의 현재를 보여주고 있는 것이 아닐까?

신인류는 거울상처럼 모든 면에서 인류의 특성을 뒤집어 놓은 것 같은 조건을 갖추고 있다. 신인류는 '논평'을 하면서 시간차를 두고 타자와의 연대 관계를 구축하고 그것을 통해 종의 재생산 요건을 충족시킴과 동시에 자신의 주체성을 구축한다. 신인류 사회에서 '논평'이 담당하는 기능은 인류의 사회에서 '연애'가 담당하는 기능에 상응한다. 인류는 연애를 하면서 동시간대를 사는 타자와 배타적인 관계를 구축하고 그것을 통해 종의 재생산 요건을 충족시킨다. 이 배타적인 관계는 또한 인간에게 삶의 의미를 부여함으로써 자신의 주체성을 구축하도록 해준다. 신인류의 주체성을 구성하는 중요한 조건은 이성적 거리두기다. 이것을 위해 필요한 정서는 '정신적 평정상태'다. 반면 인류의 주체성을 구성하는 중요한 조건은 타자와의 합일 가능성이며 이것은 우리가 사랑이라고 부르는 배타적 애착의 감정, 곧 '욕망'을 통해 이루어진다.

인류와 신인류, 두 유형의 거대기계는 모두 2천년 이상 작동하다가 작동이 멈출 위기를 맞이한다. 위기는 기계적 종속과 사회적 예속의 상보적 작용이 더 이상 기능하지 않는 지점에서 닥친다. 인류는 타자와의 배타적 관계를 구축할 가능성을 상실한 지점에서 주체성을 상실하며 위기를 맞는 반면 신인류는 불필요한 타자와의 관계가 우연히 맺어지는 지점에서 주체성을 상실하며 위기를 맞는다.

Ⅳ. 나오며

과거 수 천년 동안 인류는 굶주림, 전염병, 전쟁(폭력)으로 생존을 위협당했고 이러한 문제를 “어느 정도” 관리할 수 있게 된 현대인들은 빈부격차, 노동, 경쟁 등에 시달리며 스스로 생존을 포기하는 지경에 이르고 있다. 이러한 문제들로부터도 해방된 소수의 재력가들은 노화와 죽음이라는 육체의 한계를 극복하기 위해 안간힘을 쓰고 있다. 점점 더 많은 과학자, 사상가들이 현대 과학의 주력 산업이 곧 죽음을 극복하고 인간에게 영원한 젊음을 선사하는 일이 될 것이라고 예언한다.[14] 2012년 구글 엔지니어링 이사로 임명된 세계적 석학이자 발명가 레이 커즈와일은 ‘죽음 해결하기’를 목표로 하는 ‘칼리코’라는 자회사를 설립한 바 있다. 실리콘밸리의 유명인사들 다수가 죽음을 극복하려는 커즈와일의 꿈을 공유하고 있는 것은 엄연한 사실이다.[15] 지금, 여기의 모든 고통의 요인이 해결된 어딘가를 유토피아라고 부른다면 우엘벡이 묘사하는 미래 사회는 우리에게는 틀림없는 유토피아일 것이다. 그러나 문제는 그 유토피아가 내일이라도 당장 여기에 도래한다 해도 ‘나’는 그 유토피아에 존재할 수 없다는 데에 있다.

유토피아의 어원을 살펴보면 ‘어디에도 없는 곳’과 ‘좋은 곳’이라는 두 가지 의미로 해석될 수 있다.[16] 16세기 토마스 모어는 그의 소설『유토피아』를 통해 ‘실현불가능성’을 가리키던 유토피아를 ‘여기보다 나은 곳’을 가리키는 단어로 바꿔 사용하면서 ‘더 나은 세상은 과연 실현 불가능한가’의 물음을 제기한 것 같다. 그 시기는 바로 인간이 세계를 바꿀 수 있다는 믿음, 이른바 휴머니즘의 신념이 대두한 16세기 유럽 르네상스의 한가운데였다.[17] 이 시기부터 인간은 주체로서의 ‘나’와 대상으로서의 ‘세계’를 동등한 항으로 나란히 두고 ‘세계’로부터 독립적으로 존재하는 ‘나’라는 특권적 위상을 인간에게 부여하기 시작했다. 유토피아 문학의 흐름을 보면 대체로 정치, 경제, 사회적 조건에 대한 비판과 더 나은 세상에 대한 구상을 담고 있거나 바람직하지 않은 사회 모델, 디스토피아를 제시하여 인간이 만들어갈 세상에 경고음을 울리는 내용을 자주 발견한다.[18] 사유의 장을 제공하는 이러한 문학의 가치는 부인할 수 없을 것이다. 다만 인간이 세계로부터 독립된 존재라는 휴머니즘적 세계관이 재고됨에 따라 지금,

14) 유발 하라리(2017, 44~45)

15) 실제로 유전공학, 재생의학, 나노기술의 발전을 두고 전문가들은 늦어도 2200년 전에는 인류가 죽음을 극복하게 될 것이라고 예측한다.

16) Le mot utopie est un néologisme latin issu du nom grec *topos*, qui veut dire 《terre》, et du préfixe négatif *ou-* qui signifie 《non》 ou 《ne pas》. Le mot *utopie* se traduit donc par 《nulle part》. La translation du grec au latin effectuée par More, a supprimé le *o* du *ou* et a ainsi créé une ambiguïté sur le sens du terme, qui est souvent lu comme l’*eutopie*, qui signifie 《bon lieu》 à partir du préfixe *eu-* ou bon (Vieira, 2010, p.4).

17) 1516년 영국에서 출간된 토마스 모어의 작품『유토피아』는 유토피아 문학의 효시로 알려져 있다.

18) 대표적인 디스토피아 소설로는 올더스 헉슬리의『멋진 신세계』가 있다.

여기보다 더 나은 세계를 만들 수 있는 가능성으로서의 유토피아의 개념도 실현불가능성으로 귀결될 수 밖에 없을 것이다. 왜냐하면 '지금, 여기'가 아닌 '다른 어딘가'에는 지금 여기의 '나'가 존재하지 않기 때문이다. 여기보다 나은 어딘가에는 다른 방식으로 주체화된 '누군가'가 존재할 뿐이다. 모든 사회적, 경제적, 정치적 조건은 그에 적합한 주체성을 요구하며 이런 주체성을 매개로 그런 조건들이 인식되고 지속될 수 있다. 이것은 인간이 주어진 환경에 종속되는 운명에서 벗어날 수 없다는 것을 뜻하지는 않는다. 인간이 세계를 바꾸고자 할때 정치적, 경제적, 사회적 조건을 기획하기에 앞서 우선적으로 고민해야 하는 문제는 새로운 주체화의 가능성을 모색하고 새로운 주체화 양식을 실험하는 일이어야 할 것이다.

분석 대상 작품

Michel Houellebecq, *La possibilité d'une île*, éd. J'ai lu, 2005.

참고 문헌

가타리 F. 지음, 윤수종 옮김,『분자혁명』, 푸른숲, 1989.

들뢰즈 G., 가타리 F. 공저, 김재인 옮김,『안티 오이디푸스 – 자본주의와 분열증』, 민음사, 1997.

랏자라또 M. 지음, 신병현, 심성보 옮김,『기호와 기계』, 갈무리, 2017.

_ 주형일 옮김,『정치 실험』, 갈무리, 2018.

_ 양진성 옮김,『부채 인간』, 메디치미디어, 2012.

멈퍼드 L. 지음, 유명기 옮김,『기계의 신화 1』, 아카넷, 2013.

모어 T. 지음, 전경자 옮김,『유토피아』, 열린책들, 2012.

송태미,「미셸 우엘벡의『어느 섬의 가능성』에 나타난 자아의 해리성 연구」,『프랑스학연구』90호, 67~97쪽, 2019.

이수진,「프랑스의 포스트휴머니즘적 상상력과 문학적 재현 – 미셸 웰벡의『어느 섬의 가능성』과 사색」,『불어불문학연구』93호, 215~239쪽, 2019.

푸코 M. 지음, 오생근 옮김,『감시와 처벌』, 나남, 2012.

_심세광 옮김,『생명 관리 정치의 탄생: 콜레주드프랑스 강의 1978~79』, 난장, 2012.

_심세광 옮김, 『주체의 해석학: 콜레주드프랑스 강의 1981~82』, 동문선, 2001.
하라리 Y. 지음, 김명주 옮김, 『호모데우스』, 김영사, 2017.

Campbell, F., « Houellebecq à l'encontre ou au centre de l'utopie ? Une analyse de l'ambivalence utopique dans La Possibilité d'une île », ReS Futurae [En ligne], 8 | 2016, mis en ligne le 28 décembre 2016, consulté le 20 septembre 2021.
URL : http://journals.openedition.org/resf/896 ; DOI : 10.4000/resf.896

Dominique N., *Houellebecq, en fait*, Paris : Fayard, 2003.

Morrey, D., "Michel Houellebecq: Humanity and its Aftermath", Sabine Van Weselmael &

Sweeney, C., *Michel Houellebecq and the Literature of Despair*, London: Bloomsbury.

Viard B., *L'Unité de l'œuvre de Michel Houellebecq*, Garnier.

Vieira F., « The Concept of Utopia », in Claeys Gregory (dir.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010, p. 3-27.

분과발표 제3분과

포스트 코로나 시대에 에코토피아

- 정보와 떠오름의 관점

최인령(서울대학교 이론물리학연구소)

1. 왜 포스트 코로나 시대에 에코토피아인가?

2019년 말에 나타나 2020년 초부터 창궐한 코로나19의 세계적 대유행을 우리나라도 피해가지 못했다. 사회적 거리두기가 실시되면서 '뭉치면 죽고 흩어지면 산다'나 '불효자는 옵니다' 등의 표현이 회자되고 있다. 첫 번째 표현은 '뭉치면 살고 흩어지면 죽는다'라는 속담의 변형이고 두 번째 표현은 '불효자는 웁니다'라는 노래 가사의 변형이다. 이러한 새로운 언어 현상을 통해 주목할 점은 갑자기 나타난 코로나 역병이 우리의 오랜 사회 통념까지도 바꾸고 있다는 점이다.

이러한 코로나19의 세계적 대유행은 세 가지 중요한 사실을 재차 확인시켜준다. 첫째, 코로나 사태는 심각한 생태 위기에 대한 경고이며, 둘째, 온 인류와 동식물이 서로 연결된 거대한 유기체로서 '온생명'의 가치를 일깨워주고, 셋째, 20세기 중반부터 시작된 정보혁명을 가속화시켜서 정보 중심으로 구조화된 인간의 삶을 급속도로 변화시키고 있다는 점이다. 따라서 이 연구는 포스트 코로나 시대에 온몸으로 체감하는 온생명의 의미를 깊이 되새기고 온생명・온문화 패러다임에 기반한 에코토피아를 생태 위기에 대한 대안으로 모색하고자 한다.

이러한 대안을 모색하기 위해 먼저 영미권에서 나타난 유토피아와 에코토피아의 개념과 유래를 살펴본 후, 리스본 대지진을 둘러싸고 논쟁을 벌인 프랑스 계몽주의 시대를 대표하는 두 사상가, 볼테르와 루소의 이상세계에 대한 세계관을 고찰한다. 마지막으로 포스트 코로나 시대에 온생명 기반 에코토피아를 모색하기 위해 정보information와 떠오름(창발創發)émergence의 관점으로 접근하려 한다. 정보와 떠오름은 21세기 물리학과 철학에서 중요한 개념이다.

2. 유토피아와 에코토피아의 개념과 유래

행복을 추구하는 인류의 욕망은 오래전 영어권에서 유토피아적 상상으로 나타났다. 온 세계를 강타한 코로나 사태에 직면한 오늘날, 유토피아적 상상을 계승한 에코토피아적 상상이 그 어느 때보다 우리의 관심을 끈다.

16세기 르네상스 시대는 종교개혁과 과학혁명으로 인해 신 중심의 세계관으로부터 인간을 해방시키기 위한 인본주의 사상이 유럽에 널리 퍼지며 학문과 예술이 부흥하던 시기이다. 이 시기에 나온 토머스 모어Thomas More(1478-1535)의 소설『유토피아Utopia』(1516)에서 '유토피아Utopia'라는 용어가 처음으로 사용되었다. 모어가 그리스어로 '아니다, 없다'를 뜻하는 '우U'와 '장소'를 뜻하는 '토포스topos', 그리고 장소를 표현할 때 사용하는 라틴어 접미사 '이아ia'를 결합해서 '어디에도 없는 곳'이라는 뜻으로 만든 용어이다. 이 소설은 모어가 살았던 영국의 절대왕정 시대의 뒤틀린 현실, 즉 권력의 남용과 엄청난 빈부 격차 등의 처참한 현실에 대한 비판과 함께 대안으로 세상에서 가장 살기 좋은 곳, 곧 유토피아를 공화국으로 그렸다. 절대왕정과는 대척점에 있는 민주주의는 그 당시에는 낯선 개념이었다. 결국 모어가 그린 유토피아는 상상 속에 존재는 단순한 이상향이 아니라 비참한 현실에 대한 날카로운 인식에 토대를 두고 이상적인 인간의 삶을 실현하는 이상 사회에 대한 꿈이다. 모어는 헨리 8세 때 최초로 평민 출신 대법관이 되었으나, 국왕이 교회의 수장이 되는 종교개혁에 반대해 반역죄로 처형되었다. 모어의 유토피아는 행복론, 민주주의, 종교적 관용의 세 가지로 정리된다.
유토피아적 상상은 당대 핵심 패러다임에 따라 그 모습을 달리한다. 유럽에서 산업화가 한창 진행 중인 19세기 말에 출간한 윌리엄 모리스William Morris(1834-1896)의『존재하지 않는 곳에서 온 소식News from nowwhere』(1890)[1]은 그 당시 핵심 쟁점인 발전과 진보에 대한 맹목, 자연을 착취의 대상으로 여기는 산업화와 기계화, 그리고 도시화로 인한 시골의 황폐화 등을 비판하고 아래로부터의 사회주의 혁명을 통해 이루어진 중세풍의 미래를 유토피아로 그린다. 이 소설은 꿈이라는 기제를 통해 하룻밤 사이에 250여 년 후인 2152년의 유토피아로 이동한다. 피지배계급이 오랜 혁명을 통해 만들어 낸 유토피아로 정치가 소멸된 세상에 대한 이야기이다. 모리스는 근대 서구 제국주의와 세계화의 역기능을 비판하고 시골의 중요성과 인간의 자연적 속성, 예술 혹은 노동-즐거움을 강조하는데, 이러한 특징 때문에 그의 유토피아를 '전원적 유토피아pastoral utopia'라고 일컫기도 한다(Frye 44-46; 김형규 2008: 17 재인용).

에코토피아 용어는 20세 후반 미국 작가 어니스트 칼렌바크Ernest Callenbach의 소설『에코토피아Ecotopia』(1975)에서 처음 등장했다. 모어가 유토피아 용어를 만든 것처럼, 칼렌바크는

1) 이 소설은 한국어 번역으로『에코토피아 뉴스』라는 제목으로 출간되었다.

그리스어를 조합해서 에코토피아를 만들었음을 그의 소설 맨 앞에 밝힌다. ‘에코Eco’는 집이나 가정을 뜻하는 그리스어 오이코스*oikos*로부터 유래했고, 토피아Topia는 유토피아에서처럼 ‘장소’를 뜻하므로 에코토피아는 어원적으로 안락한 장소를 말한다. 다른 한편, 에코는 ‘생태학écologie/ecology’의 접두사라는 점을 고려하면 에코토피아는 생태와 유토피아의 합성어로서 생태적 유토피아를 의미한다. 곧 칼렌바크의 에코토피아는 20세기 성장과 소비 중심의 자본주의 패러다임에 대한 비판이자, 지구 온난화, 생태계 파괴, 그리고 종 다양성의 훼손 등으로 드러난 지구 위기의 대안적 이상향을 그린다.

1968년 12월 24일 아폴로 8호가 달에서 찍은 아름다운 푸른색의 지구 사진이 공개되고 그 2년 후에 현대 환경운동이 태동했다. 지구 밖에서 담아낸 둥근 지구의 사진은 인간과 지구의 유기적 관계를 깊이 깨닫게 하는 계기가 되었다. 이러한 시대적 상황에서 칼렌바크의 『에코토피아Ecotopia』는 자본주의 세계화는 생태적으로 위험할 뿐만 아니라 지속 가능성 또한 담보할 수 없다는 메시지를 담고 있다.

16세기 르네상스, 19세기 산업화, 20세기 자본주의의 세계화는 서구 패러다임의 핵심적 변화이다. 이러한 역사적 진화과정에서 인간 중심적 세계관이 강화됨에 따라 인간은 자연을 착취하고 파괴하는 선을 넘어 정복할 대상으로 여기게 된다. 그러나 20세기 후반 인간은 자연과 생태의 중요성을 새롭게 인식하기 시작하면서 생태적 이상향인 에코토피아적 상상이 모어와 모리스의 유토피아적 상상을 대체한다(김형규 2008: 56).

3. 볼테르와 루소의 이상세계: 유토피아인가, 에코토피아인가

프랑스에서 유토피아적 상상이나 에코토피아적 세계관은 18세기 계몽주의 시대의 두 사상가, 볼테르Voltaire(1694-1778)와 루소J.-J. Rousseau(1712-1778)로 거슬러 올라갈 수 있다. 세계 인식의 중심이 신에서 왕으로 그리고 인간으로 옮겨가는 과도기에서 파격적인 사상을 펼치며 활발하게 활동한 이 두 인물은 프랑스 대혁명의 발발에도 지대한 영향을 미쳤지만, 사상의 본질은 오히려 정반대였기 때문에 때로는 대립각을 세운다.

근대 들어 유럽에서 가장 심각한 자연 재앙으로 기록되는 1755년 포르투갈 수도 리스본 대지진은 온 유럽을 엄청난 충격에 빠뜨렸고, 이 지진을 주제로 유럽의 여러 사상가들이 글을 썼는데 그 가운데 볼테르와 루소가 문학을 통해 벌인 논쟁은 잘 알려져 있다. 먼저 볼테르가 이 지진을 주제로 「리스본 재앙에 관한 시Poème sur le désastre de Lisbonne」(Votaire 1997)를 지어 루소에게 보고, 이 시를 읽고 격분한 루소가 1756년 서한문을 작성하여 볼테르에게 보낸다. 그리고 볼테르는 그의 시를 발전시켜 소설 『캉디드 혹은 낙관주의Candide ou l’optimisme

』(Voltaire 1998)를 1759년에 출간하는데, 이 작품 속에 등장하는 상상의 황금 나라, 곧 “엘로라도”가 우리의 관심을 끈다. 루소는 이상세계에 대한 문학 작품을 남기지는 않았지만 자연주의 사상을 통해 에코토피아적 세계관을 여러 곳에서 드러낸다.

1755년 11월 1일 모든 성인 대축일 아침에 리스본에서 일어난 대지진은 전 유럽에서 지진의 충격파를 느낄 수 있을 만큼 강력했다. 식민국가 건설에 앞장서며 위력을 떨쳤던 해상국가 포르투갈의 수도 리스본은 그 당시 유럽에서 활력 넘치고 부유한 대도시로서 인구가 대략 20만명으로 추산하는데, 그 중 3만내지 4만명이 지진과 이어진 여진과 해일, 화재로 목숨을 잃었고 모로코와 스페인에서 사망한 사람까지 포함하면 4만에서 5만 명으로 추산한다. 또한 리스본 건물의 85% 정도가 파괴되었으며, 나머지 건물도 화재로 거의 불에 타서 리스본 전체가 아수라장이 된 끔찍한 대재앙이었다.

이 대지진을 둘러싸고 그 당시 유럽에서는 신의 심판으로 보는 성직자들의 입장, 지질학적 자연 현상으로 보는 과학자들의 입장, 마지막으로 종교적 믿음에 의문을 품고 세속적 세계관으로 이행하는 입장의 세 부류로 나눌 수 있다. 이 대재앙을 기점으로 해서 세계에 대한 인식이 신학과 형이상학에서 과학과 인간 책임으로 옮겨간다(송태현 2016).

3.1. 볼테르의『캉디드 혹은 낙관주의』에 등장한 ‘엘도라도’

볼테르는 지진 소식을 듣고「리스본 재앙에 관한 시」라는 제목으로 12음절의 234행 시를 지었다. 그는 이 시에서 지진의 충격으로 인한 처참한 심경을 표현하고, 지진을 인간의 죄악에 대한 심판이라고 주장하는 사람들에게 분노하고, 라이프니츠G. W. Leibniz(1646-1716)[2] 및 포프A. Pope(1688-1744)의 ‘낙관주의 optimisme’를 비판한다. 이 세계는 신의 예정조화이며 “가능한 세계 가운데 가장 좋은 세계”라는 독일 철학자 라이프니츠의 낙관주의는 영국 시인 포프에게 계승되어 “존재하는 것은 모든 것이 옳다Whatever is, is right”라는 낙관주의로 계승된다. 볼테르는 3년 동안 머물렀던 영국 망명 시절에 포프의 시에 감동해서 그를 직접 방문한 바 있다. 그러나 지진의 대참사에 직면하여 볼테르는 자연 재앙과 인간의 고통, 신의 정의 문제를 해결해 줄 수 없는 낙관주의에 대해 회의론에 빠진다. 그럼에도 불구하고 그는 ‘희망’만이 처참한 현실 앞에서 삶의 희망을 줄 수 있다고 생각한다. 결국 그는 ‘존재하는 모든 것이 옳다Tout est bien aujourd’hui’라는 낙관주의 표현을 대체하는 ‘언젠가는 존재하는 모든 것이 옳은 것이 될 것이다Un jour tout sera bien’라는 표현을 제시한다.

2) 라이프니츠는 리스본 지진이 일어나기 45년 전에 출간한 그의『신정론Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu; la liberté de l’homme et l’origine du mal』(1710)에서 전지전능한 선한 신은 가능한 세계 가운데 가장 좋은 세계인 이 세계를 창조했다고 주장했다(신정론에 대한 보다 상세한 내용은 송태현 2016 참조).

다른 한편, 루소는 볼테르가 그에게 보낸 「리스본 재앙에 관한 시」를 읽고 격분하여 긴 편지를 써서 볼테르에게 보낸다.[3] 볼테르는 구체적인 답신은 후일로 미룬다는 말과 함께 짧은 답장을 루소에게 보냈지만 그 이후로 회신은 없었다고 한다. 대신 볼테르는 1759년에 소설 『캉디드 혹은 낙관주의』를 출판했는데, 이 소설은 「리스본 재앙에 관한 시」를 발전시킨 것이다.

볼테르는 1726년 부당한 사법 권력에 의해 바스티유 감옥에 투옥되었다가 풀려나는 조건으로 영국 망명 길에 올라 3년 동안 영국에서 생활한 경험이 있다. 그 체류 기간동안 포프 시를 알게 된 것처럼 모어의 『유토피아』도 접했을 것으로 추정되며, 『캉디드』에서 모어의 영향을 엿볼 수 있다. 모어가 16세기 비참한 현실에 대한 비판을 토대로 이상세계인 유토피아 섬을 상상했던 것처럼 볼테르는 자연과 인간이 빚은 온갖 재앙과 사건 속에 황금 나라 엘도라도를 삽입한다(제17-18장).

『캉디드 혹은 낙관주의』라는 소설 제목이 시사하는 것처럼 주인공 캉디드는 고아로 독일 베스트팔렌의 한 성에서 성장하면서 영주인 남작의 자식들과 함께 가정교사 팡그로스로부터 "이 세계는 가능한 모든 세계 중에서 최선의 세계"라는 라이프니츠의 낙관주의에 대한 가르침을 받아 낙관주의 형이상학에 물들어 있는 순진한 청년이다. 사생아인 주제에 영주의 딸 퀴네공드를 사랑한다는 이유로 캉디드는 성에서 쫓겨나고 그때부터 정처 없이 떠돌며 전쟁, 리스본 대지진, 종교 재판, 약탈, 폭풍우, 태형, 화형식 등 온갖 사건 사고를 온몸으로 겪으면서 낙관주의 세계관에 의문을 던진다. 볼테르는 이러한 일련의 사건을 통해 신분에 대한 편견, 군대의 부조리와 전쟁의 참상, 종교의 편협성과 광신 등을 맹렬하게 공격한다.

그리고 캉디드는 우여곡절 끝에 험준한 산과 강으로 고립된 엘도라도에 우연히 도착하는데, 그곳은 그가 경험한 처참한 현실과는 전혀 다른 세상, 곧 금과 루비와 에메랄드가 흔한 돌처럼 취급되고 평등과 자유가 법으로 보장되고 부가 분배되며, 그리고 성직자도 재판소도 고등법원도 감옥도 없지만 우수한 과학 아카데미가 있는 이상적인 왕국이다. 또한 그곳의 왕은 권위보다는 친절하고 공손한 태도로 그를 환대하고 토론을 좋아하며 뛰어난 화술을 구사한다. 꿈꾸던 유토피아다. 이곳에서 캉디드는 자유와 평등이 보장된 평화롭고 풍요로운 삶을 누릴 수 있다. 그러나 그곳에는 그가 사랑하는 퀴네콩드가 없기 때문에 희망이 없는 곳이다. 결국 그는 왕의 허락을 받아 엄청난 황금과 식량을 수십 마리의 양에 싣고 그곳을 떠나지만 얼마 지나지 않아 그 재물을 거의 잃고 만다. 허망한 재물에 대한 비판이다.

그렇다면 볼테르가 희망하는 행복한 삶은 어떤 삶일까? 볼테르는 이 소설의 마지막 장에서 농사를 짓고 사는 평범한 노인을 만나서 그의 집에 초대된다. "일은 권태, 방탕, 궁핍이라는 3대 악으로부터 우리를 지켜 줍니다"[4]라는 노인의 말을 통해, 그리고 소설의 맨 끄트머리에서

3) 이 편지는 1759년 『장작크 루소가 볼테르에게 보낸 편지 Lettre de J.J Rousseau à Monsieur de Voltaire』라는 제목으로 출간된다.

“우리는 우리의 밭을 갈아야 합니다”[5]라는 캉디드의 말을 통해 볼테르의 행복관이 형이상학이나 유토피아적 상상을 떠나 노동하고 나누는 현실에 충실한 삶 속에서 찾고 있음을 알 수 있다.

3.2. 자연주의자 루소의 에코토피아적 세계관

리스본 대지진이라는 극단적인 상황에 직면하여 루소의 자연주의 사상은 회의론에 빠진 볼테르와 확연한 차이를 보인다. 볼테르의 「리스본 재앙에 관한 시」를 읽고 분노한 루소는 악의 기원을 신에게 전가하는 그를 반박하고 악의 책임이 사람 자신에 있음을 주장한다. 즉 리스본 참사에 대한 책임은 신과 자연보다는 사람, 사람이 만든 문명에 있다고 보았다(송태현 2016).

루소는 볼테르처럼 당시 사회가 불평등하고 타락했으며 왕과 귀족이 통치하는 불평등 사회에서 많은 이들이 착취당하며 고통받고 있다는 사실을 인정한다. 이러한 불평등의 기원을 파헤치면서 자연 상태에서 사람은 자유롭고 평등하며 행복했다고 주장한다. 곧 자연 상태에서 사람은 행복을 누렸다는 것이다. 그렇다면 사람의 불행과 타락은 어떻게 시작된 것일까? 그 불행과 타락의 원인은 “모든 것이 조물주의 손에서는 선했으나 사람의 손으로 넘어오면서 변질되었다”[6]라는 루소의 『에밀Emile』 제1권을 여는 이 문장에서 엿볼 수 있다. 자연 상태에서 사람은 본질적으로 선한 존재이다. 그러나 인위적 사회 제도와 문명이 발달함에 따라 사람이 타락하고 불행하게 되었다는 것이다. 따라서 사회와 문명에서 벗어나 ‘자연으로 돌아갈 것’을 주장했다. 이러한 루소의 파격적인 사상은 인류 문명은 진보한다는 지식인 대부분의 믿음과 대치한 것이었는데, 르네상스 이래 활기를 띠고 발전해온 과학과 르네 데카르트의 합리주의적 이성의 빛에 힘입어 인류의 역사는 진보한다고 믿고 있던 볼테르를 비롯하여 디드로, 콩디약 등의 계몽주의 사상가조차도 경악하게 했다. 루소는 당시 사회적 통념을 정면으로 반박하며 인간의 역사를 타락과 퇴보의 역사로 바라보았다.

루소의 파격적인 사상은 『언어의 기원에 관한 시론』에서도 나타난다. 루소는 원시 언어에서 문명 사회의 언어로 변천해온 흐름을 발전이 아니라 퇴보한 것으로 보았다. 언어의 기원 문제에 먼저 관심을 보였던 콩디약E.B. de Condillac(1715-1780)은 사람의 언어가 몸짓에서 시작된다고 보았다. 이와 달리, 루소는 사람 언어의 기원을 목소리에서 찾았다. 그리고 인간만이 가진 진화된 언어의 특징을 정념과 사회적 협약이라는 두 가지 요소로 설명한다. 루소에 따르면,

4) “le travail éloigne de nous trois grands maux : l'ennui, le vice, et le besoin”(Voltaire 1998; 이봉지 번역 2009: 195).

5) “il faut cultiver notre jardin”(Voltaire 1998: 233; 이봉지 번역: 200).

6) “Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.” (Rousseau 1966: 35)

말의 탄생은 콩디약이 주장하는 육체적 욕구besoins가 아니라 정신적인 정념passions에서 비롯되었다(Rousseau 1995: 380). 생존을 위한 필요가 몸짓을 이끌어낸 반면에 정념은 최초로 목소리를 토하게 하였으므로 최초의 목소리는 배고픔도 목마름도 아닌 사랑, 증오, 동정, 분노에서 비롯되었으리라는 추론이다. 이때의 말은 발음이 명확하지는 않았더라도 억양이 다양하고, 노래하는 듯 감정이 풍부했을 것이며 낱말 숫자는 적었더라도 감탄사나 의성어 및 의태어가 많았을 것으로 추정된다. 따라서 원시 언어는 조잡하고 빈약했지만, 말하는 감정에 따라 음조와 리듬의 변화가 달라지면서 말하는 자체가 노래하거나 시를 읊는 것처럼 감동적이었을 것이다. 이러한 원시 언어를 감정 기반 언어라고 부를 수 있다. 그러나 사회가 복잡해지고 문명이 발전하면서 보다 정교한 정보 전달 매체가 필요해짐에 따라 글말인 문자가 등장한다. 글말은 보다 정교한 조음과 문법을 갖춘 언어로 진화함에 따라 감정적 요소는 줄어들고 개념적 요소가 늘었고, 더 이상 마음이 아니라 이성에 호소하게 되었고, 마침내 입말의 생기와 활력을 잃고 차갑고 밋밋한 언어로 변했다. 이러한 언어의 진화를 콩디약은 진보한 것으로 본 것과 달리, 루소는 퇴보한 것으로 보았다. 루소에 따르면, “말은 최초의 사회 제도la parole étant la première institution sociale”(Rousseau 1995: 375)로서 자연 상태에서 발생한 언어가 사회집단의 이성 언어로 진화하는 과정에서 언어 본래의 풍부한 감정적 요소를 잃고 차갑고 단조로운 언어로 변질된다(최인령・한경림・최무영 2021).

루소의 볼테르 비판은 라이프니츠의 낙관주의에 관해서 더욱 명백히 드러난다. 볼테르가 라이프니츠의 낙관주의를 맹렬히 조롱한 것과는 반대로, 루소는 모든 것이 악이라고 보는 볼테르의 시를 비판하고, 모든 것이 선이라고 보는 라이프니츠와 포프의 낙관주의를 지지한다. 루소는 라이프니츠가 한 사람 한 사람의 고통보다 우주 전체의 조화에 역점을 두었던 점에 동의했다. 그러나 루소는 라이프니츠의 낙관주의를 요약한 포프의 ‘존재하는 모든 것이 옳다’는 표현은 오해를 불러일으킬 수 있다고 보고, 이 표현을 “전체는 좋다Le tout est bien” 혹은 “전체로 보면 모든 것이 좋다Tout est bien pour le tout”라는 표현으로 대체할 것을 제안한다(Rousseau 1974: 41, 송태현 2016: 158).

볼테르가 변함없이 이성의 빛을 신뢰한 계몽주의 사상가였던 것과는 달리, 루소는 계몽주의자 디드로D. Diderot(1713-1784)와『백과전서』집필에도 참여하였으나 그와 헤어지고 반계몽주의 사유를 펼쳤는데, 이성보다 저급한 차원으로 여겼던 감정에 중요성을 부여함으로써 새로운 감성 시대, 곧 낭만주의 탄생에 기여했다.

이처럼 250여 년 전에 사람을 옥죄는 사회 제도와 문명을 떠나 자연 상태에서 사람의 본성을 회복할 것을, 그리고 전체의 조화 속에서 개인의 감정과 고유성을 되찾을 것을 주장했다. 250여 년이 지난 오늘날, 사람은 자연 속에서 자연과 교감하며 살아갈 때 행복하다는 루소의 자연주의 사상은 에코토피아적 세계관으로 더욱 절실히 다가온다. 20세기 문학작품 중에 장

지오노Jean Giono(1895-1970)의『나무를 심은 사람L'homme qui plantait des arbres』은 에코토피아적 상상이 녹아있는 대표적인 소설이다. 또한 꽃이 핀 산사나무는 언어의 마술사인 시인의 첫 번째 알파벳이라고 노래한 르네 샤르의 다음 시구는 시의 감성 회복을 생태적 상상으로 펼쳐 보인다(이찬규 2004: 18).

"꽃이 핀 산사나무는 나의 첫 번째 알파벳
L'aubépine en fleur fut mon premier alphabet"(René 1983: 766).

4. 포스트 코로나 시대에 온생명 · 온문화 기반 에코토피아: 정보와 떠오름의 관점

21세기에 접어들어 신자본주의의 가속화와 함께 정보와 자본, 기술이 지배적 위치를 차지하며 탈인간(포스트휴먼) 사회로 빠르게 선회하고 있다. 또한 자연 파괴와 온실가스 배출량의 급속한 상승으로 지구온난화라는 심각한 상황에 봉착해 있다.

현재도 진행 중인 코로나19의 세계적 대유행도 이러한 상황에서 발생한 것이다. 코로나19 역병은 전 세계를 강타하며 스페인독감 이후 최대 인명 피해를 가져왔을 뿐만 아니라 사회적 근간을 뒤흔들고 있다. 놀랍게도 세계 최대 강국인 미국을 비롯하여 유럽의 여러 선진국들이 코로나에 속수무책으로 당하며 처참한 상황에 놓여있다. 인류가 과거에 전혀 경험하지 못한 이러한 코로나19의 세계적 대유행이 우리에게 시사하는 바는 크게 세 가지다.

첫째, 기존의 역병과는 달리 코로나19는 확산을 막으려는 필사의 노력에도 불구하고 한 지역이나 국가에 국한되기는커녕 정치 체계나 경제 규모를 가리지 않고 온 세계로 걷잡을 수 없이 퍼져 나갔다. 이러한 현상은 우리 모두가 더 나아가 지구에 있는 모든 생명체가 서로 연결되어 있다는 사실을 밝혀 주며, 온 인류와 동식물이 서로 연결된 거대한 유기체로서 '온생명'의 가치와 중요성을 절실히 깨닫게 한다. 특히 20세기 후반에 미국과 영국에서 시작해서 유럽과 아시아로 퍼진 신자유주의 정책은 끝없이 경쟁을 조장하면서 엄청난 불평등과 환경 파괴, 그리고 공동체 의식의 상실을 초래했는데, 이번 코로나19 사태는 이러한 신자유주의 체제의 위험성을 드러내 보여주고 있다(최무영 2020).

둘째, 코로나 바이러스의 원래 숙주는 박쥐라고 알려져 있다. 그런데 생태계 파괴로 박쥐의 개체 수가 감소하자 이 바이러스는 인간에게 건너와서 코로나19 역병을 초래한 것이다. 이처럼 자연에서 출현한 코로나바이러스는 정치・사회・경제를 포함하여 인간의 모든 영역에 엄청난 영향을 끼치고 있다. 이러한 현실은 특정 전문분야로 한정된 조각난 사고로는 온전하게 이해하고 극복할 수 없다. 특히 바이러스는 독자적으로 물질대사를 하지 못해서 숙주, 곧 '보

생명’에게 전적으로 의존하는데, 이는 보생명의 중요성과 함께 이를 포함한 온생명 개념의 타당성을 명확히 보여준다. 따라서 인간・사회・자연이 서로 얽혀 있는 온생명과 온문화에 대한 통합적 사고가 요구되며, 나아가 개별 학문 사이의 소통과 협력의 중요성을 다시금 일깨운다.

셋째, 코로나19 사태는 도구적 지식으로서 과학과 기술을 활용한 현대 문명이 얼마나 취약한지도 명백히 드러냈지만, 다른 한편으로 비대면 활동의 급증을 부추기면서 지능정보사회를 가속화시켰다는 점도 주목해야 할 중요한 점이다. 부연하면, 1960년대부터 진행된 정보혁명이 인간의 삶을 구성하는 조건들인 자연, 생명, 사회, 문화의 존재 양식을 정보 중심으로 구조화시켜왔는데, 코로나 사태는 정보 중심으로 구조화된 인간의 삶을 급속도로 변화시키고 있다. 특히 부와 정보 이용의 양극화, 현실과 가상 세계의 혼재 그리고 가상 세계 뒤에 숨은 인간의 소외 등의 문제가 심각한 현상으로 드러나고 있다.

이처럼 생태 위기와 인류의 문명에 경종을 울리는 코로나 역병에 직면하여 온생명・온문화 패러다임에 기반한 에코토피아를 정보와 떠오름의 관점으로 제안하고자 하며, 이는 21세기 인류 문화를 자연과 사람이 더불어 행복한 방향으로 이끌어 가기 위한 모색으로 볼 수 있다. 물리학과 인문학의 통찰을 통해 출현한 온생명・온문화 패러다임에서 “온”은 ‘전체’와 ‘온전함’이라는 두 가지 뜻을 지닌다. 따라서 이 패러다임은 앞서 보았던 자연주의자 루소의 “전체로 보면 모든 것이 좋다”라는 관점과 일면 상통하지만 근대 과학의 물리법칙과 정보교류에 기반한 정교한 체계이다.

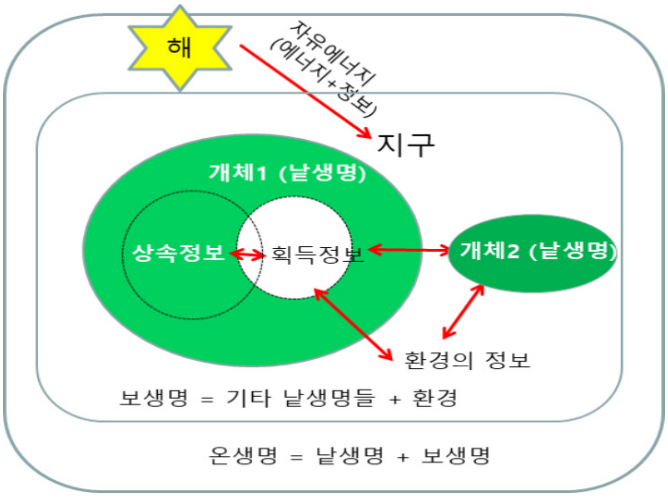
4.1. 온생명과 정보

20세기 중반 슈뢰딩거는『생명이란 무엇인가What is life?』(Schrodinger 1944)라는 저서에서 정보가 생명의 핵심 요소임을 시사했고 그 이후 DNA가 모든 유기체와 많은 바이러스의 유전정보를 담고 있다는 사실이 알려졌다. 또한 상대론과 우주론 분야에서 뛰어난 업적을 남긴 물리학자 휠러J.A. Wheeler는 처음에는 “모든 것이 입자다”라고 생각했고, 다음으로 “모든 것이 마당이다”라고 생각했다가 마침내 “모든 것이 정보다”라고 깨닫게 되었다고 한다. 정보는 과학의 언어로서만이 아니라 인간의 삶 전반을 정보 중심으로 바꾼 ‘정보혁명’을 일으켰고, 최근에 비약적으로 발전한 인공지능과 빅 데이터(거대자료, big data)도 정보혁명의 산물이며, 세계 누리망(인터넷)을 통해 수집한 온 세계의 최대정보를 보유한 구글이 새로운 신으로 떠오르고 있다(정하웅・김동섭・이행웅 2013).

생명현상을 복잡계의 관점에서 정보교류로 설명하고, 이를 물리학자이자 과학철학자 장회익의 온생명의 개념에 접목하여 고찰한 바 있다(최인령・최무영 2017, 최무영 외 2017: 14-43). 장회익에 따라면, 생명의 진정한 단위는 우리 눈에 보이는 존재론적 개체가 아니라, ‘살아있

음’을 나타내는 개념이다. 그는 “우주의 빈 공간 안에서 생명현상을 외부의 아무런 도움 없이 자족적으로 지탱해나갈 수 있는 최소연건을 갖춘 물질적 체계”(장회익 2008), 곧 해와 지구 사이에 나타나는 생명현상의 전체 체계를 생명의 단위로 보아야 한다는 주장을 펴고, 이 체계를 ‘온생명’이라 부른다. 온생명의 체계 안에서 발생하는 각 단계의 개체들은 온생명과 구분하여 ’낱생명‘이라 부른다. 낱생명은 독자적으로 살아갈 수 없고 살아가기 위해서는 온생명 안에서 해로부터 나온 자유에너지와 주변의 도움이 반드시 필요한데, 낱생명에게 필요한 이러한 주변 여건을 ’보생명‘이라 이른다. 이렇듯 온생명은 생명을 유지하는 데 필요한 여러 요소들이 서로 얽혀 있는 그물얼개의 전체가 하나의 실체로 파악되는 것을 말하며, 낱생명과 이를 가능하게 하는 여건인 보생명을 모두 포함하는 단위이다. 결국 온생명은 해와 지구가 하나의 자족적 단위로 작동하는 전체 체계이며, 이 체계에서 보생명은 환경의 진정한 의미가 되고, 낱생명은 온생명에 의존해서만 살아갈 수 있는 의존적 존재이다.

이처럼 정교한 체계를 갖춘 온생명은 물리법칙을 따른다. 곧 열역학 두 번째 법칙에 따라 뜨거운 해에서 상대적으로 차가운 지구로 에너지가 전달되고, 지구에 있는 개체들은 그 에너지를 자신에게 필요한 자유에너지(에너지와 정보)로 전환시켜 사용하며 생명을 유지한다. 다시 말해서 살아있는 생명체가 생명을 유지하기 위해서는 개체와 환경 사이에 에너지와 정보의 교류는 필수적이다. 이러한 온생명의 관점에서 볼 때, 인간을 포함한 모든 생명체는 보생명 없이는 절대로 존재할 수 없고 해로부터 자유에너지를 받아 살아간다. 개체가 환경과 정보를 교류하면서 생명을 유지할 수 있다는 사실은 그 개체는 다른 개체와도 연결되고, 다시 그 개체는 또 다른 개체와 연결됨을 의미한다. 이렇게 지구에 존재하는 모든 개체는 환경을 포함하여 서로 연결되어서 온생명을 이룬다.



[그림 1] 생명현상에서 정보교류와 온생명

온생명 안에 존재하는 ‘나’라는 낱생명은 결과적으로 지구에 생명체가 나타난 40억 년 이래로 변이와 선택이라는 다윈의 진화 기전(mechanism)에 따라 형성된 개체이다. 다시 말해서 낱생명은 40억 년의 온생명적 진화과정이 축적된 최종 결정체라 할 수 있다.

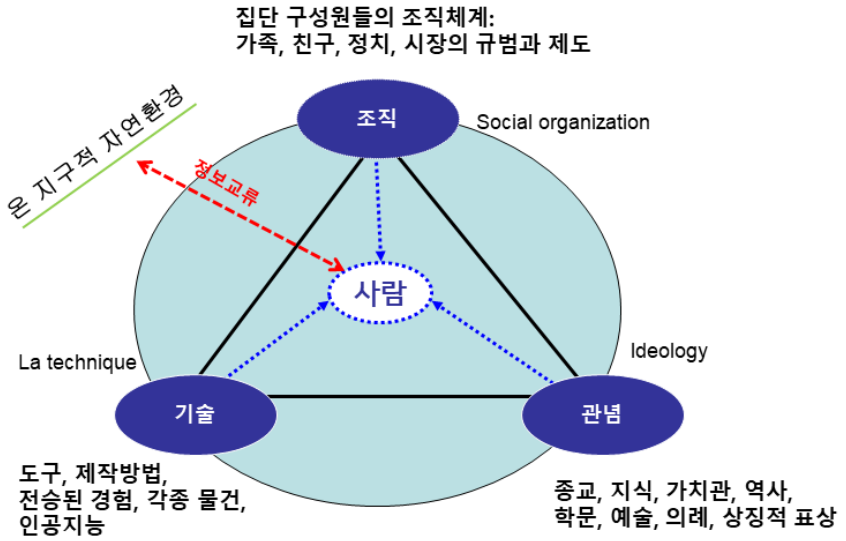
온생명은 21세기 정보통신망에 의해 온의식을 가진 주체로 등장한다. 오늘날 지구촌 전체를 실시간으로 연결하는 정보통신망에 힘입어서 생명이 지구에 출현한지 40억 년 만에 최초로 온생명은 통합적 의식을 가질 수 있게 된 셈이다. 이처럼 정보를 매개로 해서 성립하는 의식 모형에서 ‘나’는 가족으로, 나아가 국가나 민족 단위의 공동체로, 궁극적으로는 인류 공동체로 점점 확대되어 ‘가장 큰 나’에 이르게 되고, “온생명의 유기적 조직에 대응하는 정보적 온의식에 닿을 수 있다”(정대현 2016: 570). 이렇게 볼 때, 장회익의 온생명 체계에서 인간의 문명은 온생명의 두뇌가 되고, 이것의 정신적 측면인 통합적 문화는 온생명의 정신이 되고, 그 안에 나타나는 인간의 집합적 의식이 온생명의 자기의식이 된다(장회익 2008: 88).

4.2. 온생명에서 온문화로

“문화란 형성・보존・전승되는 본질을 가지고 있지만, 동시에 생활공동체・민족・국가로 이루어지는 문화형성 단위의 내부와 외부에서 추동되는 자극에 의해 끊임없이 변화하는 ‘살아 있는 생명체’에 가깝다”라고 보는 관점에서 ‘온문화’는 온생명 체계에 기반하여 인문학적 고찰을 통해 자연-인간-사회의 통합모형으로 발전시킨 것이다(최인령・최무영 2017, 최무영 외 2017: 14-43). 이러한 온문화 패러다임은 문화를 자연과 대립 관계로 보는 서구적 인식을 지양하고 동양의 인간-자연의 지속적 세계관을 반영하여 문화의 단위를 ‘온 지구적 자연환경과 인류 삶의 총체’로 확장한 것이다. 이처럼 물리학과 인문학의 통합적 고찰을 통해 출현한 온생명・온문화 패러다임은 동양의 인간-자연의 지속적 세계관을 복원하여 자연-인간-사회의 화해를, 궁극적으로 인류의 행복한 삶을 추구한다.

여기서 말하는 온문화란 온 지구적 문화로서의 획일화를 뜻하지 않는다. 지구의 모든 생명체가 각각 낱생명으로서 적절한 자율성을 유지하면서 보생명을 통해 서로 연결되어 온생명을 이루듯이, 온문화는 인류의 모든 크고 작은 낱문화들이 각각 독자성과 고유성을 견지하면서 동시에 서로 정보교류를 통해 연결되어 조화로운 온전함을 이루게 됨을 뜻한다.

온문화: 인류의 역사 속에서 자연자원을 활용하며 이룩한 인류 삶의 총체로 환경과 끊임없이 상호작용하며 스스로 변화하는 생명체에 가깝다.



[그림 2] 온문화 모형

이러한 온생명・온문화의 패러다임이 추구하는 가치는 포스트 코로나 시대에서 자연–인간–사회의 화해와 균형을 통한 온 인류의 행복한 삶이다. 이러한 온문화 패러다임으로 기대되는 효과는 다음과 같다. 첫째로는 정보혁명이 유발한 그리고 코로나19의 대유행이 심화시킨 경제적 양극화, 생태계 파괴, 문화 획일화, 현실과 가상 세계의 혼재, 그리고 가상 세계 뒤에 숨은 인간의 소외 등의 부정적인 결과들을 극복할 수 있는 인식론적 토대를 제공한다는 점이다. 둘째로 문화형성 단위인 생활공동체・민족・국가가 일군 낱문화들이 각각 독자성과 고유성을 견지함과 동시에 정보교류를 통해 서로 연결되는 건강하고 풍요로운 온문화를 기대할 수 있다. 셋째로 자연과 문화를 대립적 관계로 보는 서구의 이분법적 사유를 극복하고, 인간과 자연을 상호작용하는 순환관계로 보는 동양적 사고를 수렴하는 온문화 패러다임은 현재 지구 전체에서 자행되고 있는 생태계 파괴의 궤도를 수정할 수 있는 가능성을 열어준다. 넷째로 정신문화로서의 과학의 본질을 회복하여 인공지능, 사물인터넷 등의 급속한 기술 문명으로 점증되고 있는 물질만능주의를 극복하고 정신과 물질이 균형을 이루는 삶을 영위할 수 있도록 대비할 수 있다. 마지막으로 정보혁명이 잉태한 암세포들을 억제할 수 있는 가능성을 열고, 향후 정보혁명 과정이 인간의 삶의 질을 보편적으로 높이는 방향으로 나아가는 데에 도움을 줄 수 있을 것으로 기대한다.

4.3. 에코토피아의 떠오름을 위하여: 언어를 중심으로

떠오름은 21세기 물리학과 철학에서 중요한 개념으로서 많은 구성요소로 이루어진 뭇알갱이계, 즉 복잡계[7]와도 깊이 관련된다. 떠오름은 '뭇알갱이계에서 많은 구성요소 사이의 상호작용에 의해 집단성질이 새롭게 생겨남'으로 정의된다. 새롭게 생겨난 집단성질은 자율성을 지닌 개개 구성요소로는 알 수도 예측할 수도 없었던 성질이다(최무영 2020: 21). 이러한 떠오름의 개념은 고전물리학의 기계론, 환원론, 결정론에서 벗어나 유기체론, 총체론, 예측불가능성을 특징으로 한다. 이러한 떠오름의 관점에서 온생명・온문화에 대한 진지한 성찰이 그 어느 때보다 중요한 시기라고 생각된다. 즉 온생명을 구성하는 개개인들 사이의 협동현상에 따라 온문화의 특성이 결정되기 때문이다. 이를테면 온문화에 공해의 잿빛 옷을 입힐 것인지 건강한 녹지의 푸른 옷을 입힐 것인지를 결정하는 것은 온생명의 집합적 의식에 달려있다. 또한 떠오름은 개인과 집단이라 두 차원에서 살펴볼 수 있는데, 지능이 개인 차원에서 일어나는 떠오름 현상이라면, 온문화은 온생명의 온의식 차원에서 형성된 것이다.

과거에 볼테르와 루소가 과학과 문명 사회에 대해 상반대 견해를 보였듯이, 정보혁명의 산물인 인공지능, 사물인터넷, 블록체인, 자율주행차 등의 기술 문명과 자본의 쏠림현상을 둘러싸고 요즘 세계는 낙원을 기대하는 낙관론과 파멸을 우려하는 비관론으로 양분되고 있다. 이 상세계에 대한 상상은 미래 인류 문화를 어느 방향으로 이끌 것인가를 제시한다는 점에서 중요하다. 21세기에 접어들어서 기후 온난화, 생태계 파괴, 세계화, 자본 권력의 강화, 문화 획일화, 특히 코로나 사태로 인류는 심각한 정체성의 혼란에 빠져있다.

이러한 시점에서 2015년 파리협정Accord de Paris은 기후변화 및 생태계 위기를 극복하고 에코토피아적 온문화를 향한 인류의 의미 있는 행보라고 볼 수 있다.[8] 특히 선진국뿐만 아니라 개도국 모두(총 195개국)가 참여할 수 있는 합의체제를 마련했다는 점에서, 이번 파리협정은 온생명을 구성하는 보다 많은 국가 간 상호작용의 효과를 높일 수 있을 것으로 기대된다. 더 나아가 선진국은 개도국이 탄소 감축을 실행할 수 있도록 재원 및 기술을 지원하고 역량을 배양할 수 있도록 도울 것을 약속했다. 이에 한국에서도 2050 탄소중립위원회가 설립되었다.

이 연구에서는 에코토피아적 온문화를 위해 언어로 그 범위를 한정하여 고찰하려 한다. 언

7) 복잡계란 많은 구성요소로 이루어진 뭇알갱이계이며, 그 구성원들은 비선형 형태로 상호작용하여 복잡성을 떠오르게 한다. 또한 복잡계란 열린 계로서 주변 환경과 끊임없이 교류하며 스스로 복잡해 질 수 있으며, 완전한 질서도 완전한 무질서도 아닌 질서와 무질서의 경계에 있는 상태를 말한다(최무영 2019: 590-686, 최인령・최무영 2017, 최무영 외 2017: 14-43).

8) 파리협정은 '산업화 이전 대비 지구 평균 기온 상승을 2°C보다 상당히 낮은 수준으로 유지, 즉 1.5°C 이하로 제한하기 위해 노력할 것을 장기적인 목표로 정했다. 이에 따라 2021년 국내에서도 '2050 탄소중립위원회'를 설립하고 민관 협력을 통한 탄소중립시대의 첫 걸을 뗐다 (http://www.climate.go.kr/home/03_policy/policy02_04.php).

어는 인류가 축적해 온 최고의 지적 문화유산이다. 현재 지구상에는 약 6,800개의 언어가 존재하는 것으로 추정되고 있다. 그 가운데서 모국어 사용자 인원수로 세계 언어의 서열을 보면 중국어(만다린어)가 1위이고 스페인어에 이어 영어가 3위, 한국어는 12위, 그 뒤를 이어 프랑스어가 13위를 기록하고 있다.[9)]

그런데 정보혁명 시대에 인류의 소통이 인터넷기반 가상공간으로 빠르게 이동하고 세계화 mondialisation 또는 전지구화globalisation의 시대적 상황에서 영어의 언어 지배력이 세계적으로 급격하게 증대되고 있다. 이로 인해, 20세기 초까지 서구에서 국제적 공용어의 위상을 지니고 있던 프랑스어가, 그리고 동양에서는 한자가 중심 언어로서의 역할을 영어에 내주었고, 소수민족의 언어들은 사라졌거나 사라질 위험에 처해있다. 이는 인류의 사유 방식과 관념까지 변화시키고 있다. 2005년 <세계 문화 다양성 증진에 관한 협약> 서문에서 “언어적 다양성은 문화적 다양성의 근간”(Madinier 2013: 241)이라고 밝혔던 것에 비추어 보면 오늘날 언어 획일화는 문화가 다양성을 상실하고 획일화될 수 있음을 의미한다. 이에 1996년 <세계 언어 권리 선언>을 비롯한 2007년 <세계 언어문화 센터 설립> 등을 통해 언어 다양성을 유지해야 한다는 인식이 확산되고 있다.

코로나 사태로 인해 회자되고 있는 ‘뭉치면 죽고 흩어지면 산다’나 ‘불효자는 옵니다’는 우리의 사회의 통념을 뒤집는 표현들이다. 이를 통해서도 알 수 있는 것처럼 언어는 인간의 사고를 담아 전달하는 매체로서, 문화와 상호작용하며 발전한다. 다양한 언어의 상실은 문화 다양성의 상실로 이어지고, 이는 문화의 획일화를 초래하여 ‘온문화’의 정신세계까지 획일화할 수 있는 위험을 불러온다. 언어 다양성의 감소는 생물종 다양성의 감소[10)]에 비견되는 현상이다. 지금도 급격히 진행되고 있는 수많은 생물종의 소멸로 인해 ‘온생명’의 생태계가 파괴되고 있듯이, 영어의 쏠림 현상으로 인한 수많은 언어의 상실은 문화 다양성의 보존과 공존을 추구하는 ‘온문화’의 건강한 패러다임을 위협한다고 볼 수 있다. 이는 영어가 세계 언어 생태계에서 더 나아가 온문화의 패러다임에서 볼 때, 강한 암세포가 될 수 있음을 시사한다.

한국도 영어 쏠림 현상이 최근 들어 가속화되고 있다. 한글 대신 영어 간판이 거리 구석구석을 메우면서 거리의 언어풍경이 변하고 있다. 이처럼 영어 간판이 급속하게 늘어나는 현상은 미국의 ‘문화제국주의impérialisme culturel’에 한글문화가 잠식되어 가는 징후로서 우리의 내면이 타자의 언어코드에 포획당해 관리되는 현상을 초래할 수도 있다.

9) 세계 언어의 모국어 사용자 인원수에 따른 서열은 중국 만다린어, 스페인어, 영어, 방글라데시어, 힌디어, 포르투갈어, 러시아어, 일본어, 독일어, 중국의 우어, 인도네시아 자바어, 한국어, 프랑스어, 베트남어의 순이다(강순경 2003: 210, 214).

10) 지구상에는 약 1억종의 생물이 서식하는 것으로 추정되고 있는데 그 가운데서 약 170만종이 알려져 있다. 과학자들은 50년 이내에 지구상 생물종의 약 1/4이 소멸될 것으로 예측하고 있다(환경부 환경교육교재, <국민생활과 환경보전>(1999/2015).

실제로 서울 거리의 언어풍경이 급속하게 변하고 있다. 로마자 간판이 한글 간판을 밀어내고 거리 구석구석을 파고들더니 근래에는 중국 관광객이 몰려드는 명동, 이화여대, 홍익대 부근에는 중국 문자로만 된 간판이 슬그머니 들어서고 있다. 정작 많은 한국인들은 그 간판의 뜻도 모른 채 커피를 마시고 물건을 산다.

이러한 사회적 현상을 어떻게 볼 것인가? 오늘날 세계가 하나라는 '세계화'의 구호가 일상이 되고 있는 현실에서 경제 망에 빠르게 대응하는 낙관론으로 볼 것인가? 그러나 문제는 그리 간단하지 않다. 한글문화연대가 2014년에 서울을 비롯하여 광역시와 수도권 등 전국 13곳[11] 약 40,000여 간판을 조사한 결과 한글 간판이 51%, 외국문자가 포함된 간판이 49%, 그리고 외국문자 간판의 96%는 로마자라는 통계를 발표했다. 이러한 추세가 계속된다면 서울 거리의 언어풍경은 로마자가 주인행세를 하는 주객전도의 상황이 벌어질 수도 있을 것이다. 이는 한글의 위기를 넘어, 미국의 문화제국주의에 마약처럼 잠식되어가는 한국문화의 정체성의 위기로 치달을 수 있다는 데 심각성이 있다. 바로 우리에게 닥친 언어전쟁의 현실이고 이 현실의 다른 이름은 문화전쟁이다.

프랑스의 사회언어학자 장-루이 칼베J.-L. Calvet는 그의 저서 『언어전쟁과 언어정책*La guerre des langues et les politiques linguistiques*』에서 언어 갈등은 사회 갈등에서 비롯되며 언어정책이 때로는 군사 공격보다도 더 무서운 경우도 있음을 지적했다. 그는 또한 언어적 제국주의는 다른 종류의 제국주의를 의미하며, 언어전쟁 이면에는 경제전쟁이나 문화전쟁과 같은 다른 전쟁이 있다고 했다.

거리는 도시의 공공 공간이고 그곳의 간판들은 언어풍경을 만듦과 동시에 거리 문화의 징표로 떠오른다. 프랑스와 캐나다 퀘벡 주는 영어의 침탈 현상을 일찍이 간파하고 언어정책을 통해 적극적으로 자국어의 수호와 확산을 위해 애쓰고 있다. 이러한 사례 연구를 통해 '한글이 돋보이는 언어풍경'의 조성을 위해 언어정책 차원의 대안을 제시한 바 있다(최인령 2017: 346-372)). 한글의 수호는 다양한 언어가 살아 숨 쉬고 상호 교류하는 건강한 언어 생태계의 보존을 위해서, 그리고 자연-인간-사회의 균형과 화해를 추구하는 온문화 패러다임를 위해서도 필연적이다.

11) 서울(종로, 강남, 신촌, 대학로), 경기(수원, 성남, 안양), 부산(서면, 행운대 등), 광주(충장로, 금남로 일대), 대전(중앙로 일대 등), 대구(동성로 일대 등), 울산(삼산동 등), 인천(부평역, 동암역 일대). (한글문화연대 2014 <간판・상호 언어의 외국어 남용 실태> 참조).

참고문헌

김형균 (2008),「유토피아에서 에코토피아로: 근대 문명의 지속 불가능성과 지속 가능성」, 경희대학교 석사학위 논문.

송태현 (2016),「'리스본 대지진'을 둘러싼 볼테르와 루소의 지적 대결과 근대지식의 형성」,『비교문학』제70집, 143-166.

이찬규 (2004),「르네 샤르의 자연과 생태학적 상상력」,『프랑스문화예술연구』제12집, 1-22.

장회익 (2008),『온생명과 환경, 공동체적 삶』, 생각의 나무.

정하웅 · 김동섭 · 이행웅 (2013),『구글 신은 모든 것을 알고 있다』, 사이언스북스.

최무영 (2019),『최무영 교수의 물리학 강의』, 책갈피.

_____ (2020),『과학, 세상을 보는 눈』, 서울대학교출판문화원.

최무영 · 최인령 (2017),「정보혁명 시대, '온문화 패러다임 모색: 정보교류 동역학과 온생명 개념에 기초하여」. 최무영 외『정보혁명: 정보혁명 시대, 문화와 생명의 새로운 패러다임을 찾다』, 휴머니스트.

최인령 (2017),「온문화와 언어: 파리 · 퀘벡 · 서울의 언어풍경을 중심으로」. 최무영 외『정보혁명: 정보혁명 시대, 문화와 생명의 새로운 패러다임을 찾다』, 휴머니스트.

_____ (2020)『환기시학과 예술: 인지주의 관점으로 읽는 시, 음악, 회화, 광고』, 이학사.

최인령 · 최무영 (2017),「정보교류과 온생명 개념에 기초한 '온문화' 패러다임의 고찰과 학제간 융합연구 모형 제시」,『열린정신 인문학연구』, 제18집 1호, 181-210.

최인령 · 한경림 · 최무영 (2021 발행 예정),「언어의 복잡계적 진화: 인문학과 신경과학의 관점」,『언어와 언어학』.

Callenbach, Ernest (1975), *Ecotopia,* New York, Bantam [김석희 옮김 (1991),『에코토피아』, 정신세계사].

Char, René (1983), *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.

Dynes, R. R. (2000), "The Dialogue between Voltaire and Rousseau on Earthquake", *International Journal of Mass Emergencies and Disasters,* 18.1.

Giono, Jean (1983), *L'homme qui plantait des arbres*, Gallimard [김경온 옮김 (1995),『나무를 심은 사람』, 두레].

More, Thomas (2003), *Utopia*. Trans. Paul Turner, London, Penguin [박문재 옮김 (2020),『유토피아』, 현대지성].

Morris, William (2003), *News from Nowhere or An Epoch of Rest*. 1890. New York, Oxford UP [박홍규 옮김 (2008),『에코토피아 뉴스』, 필맥].

Rousseau, Jean-Jacques (1966), *Emile*, Paris, Garnier Frères [박호성 옮김 (2003),『에밀』, 책세상].

_____ (1974), *Lettres philosophiques*, J. Vrin, 1974.

_____ (1995) “Essai sur l’origine des langues”, in *Oeuvres complètes V: Ecrits sur la Musique, La langue et le théaître*. Bibliothèque de la Pléiade [주경복・고봉만 옮김 (2002),『언어의 기원에 관한 시론』, 책세상].

Voltaire (1997), *Poèmes sur le désastre de Lisbonne, et sur la loi naturelle, avec des préfaces, des notes, etc.*, Genève: Athena.

_____ (1998), “Candide”, in *Romans et Contes*, Paris, Garnier Frères [이봉지 옮김 (2009),『캉디드 혹은 낙관주의』, 열린책들].

분과발표 제3분과

La prime enfance saisie par l'utopie
유아기에 대한 유토피아적 해석

- Pensées et pratiques de l'éducation chez Désirée Véret (1810-1891)
- 데지레 베레(1810-1891)의 교육 사상과 실천

Thomas Bouchet(Université de Lausanne)
토마 부셰(로잔대학교)

Si son parcours de vie mouvementé, ses écrits et ses engagements éclairent sur le rôle de l'éducation dans l'histoire de l'utopie au XIX[e] siècle, Jeanne-Désirée Véret dite Désirée Véret[1] n'est pas pour autant une figure connue de cette histoire et elle tient une place paradoxale dans les études dix-neuviémistes. Au mieux évoquée au détour d'un paragraphe ou en note de bas de page au même titre que d'autres femmes socialistes aussi peu visibles qu'elle, elle mène pourtant une existence particulièrement riche et instructive[2].

L'éducation n'est pas la seule préoccupation qui anime Désirée Véret. C'est néanmoins un fil rouge pour ses réflexions et ses engagements. La question éducative éclaire ses prises de

1) Véret est son nom de naissance. Elle devient Désirée Gay par son mariage avec Jules Gay au milieu des années 1830 mais il lui arrive de signer J. D. Véret ensuite (voir *Statuts de l'Association des travailleurs de toutes les professions et de tous les pays*, Paris, Bailly, Divry et Compagnie, 1849). Elle est Désirée Véret veuve Gay après la mort de Jules dans les années 1880.

2) Elle est avec Eugénie Niboyet et Jeanne Deroin l'une des trois femmes étudiées par Michèle Riot-Sarcey dans *La Démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994. Jacques Rancière l'évoque à la fin de *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981. Jonathan Beecher est l'auteur de sa biographie dans le *Dictionnaire biographique du fouriérisme*, en ligne sur le site de l'Association d'études fouriéristes (http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article833. Consulté le 18 octobre 2021). Beecher a également signé « Désirée Véret ou le passé retrouvé. Amour, mémoire, socialisme », *Cahiers Charles Fourier*, 14, 2003. Voir aussi : Maria Tamboukou, *Fighting and Writing: Radical Practices in Work, Politics and Culture*, Londres, Rowman and Littlefield, 2015.

position sur la condition des femmes et s'en nourrit. Car la place des femmes dans la société la mobilise très tôt – ses écrits des premières années de monarchie de Juillet en témoignent[3] – tandis que l'éducation des enfants s'impose pour elle un peu plus tard mais structure ses combats et l'accompagne jusqu'au soir de son existence. Tout cela est en outre indissociable d'une cause qui fédère la contestation au XIX^{e} siècle : la question sociale, à laquelle elle se montre toujours sensible. Car si Désirée Véret mérite attention, c'est parce qu'elle élabore dans le champ éducatif une pensée audacieuse, novatrice et ouverte. Elle prend en compte l'ensemble des composantes de la question même si elle consacre l'essentiel de son attention au sort des femmes, des mères, des enfants ; à ce titre elle tisse des liens entre socialisme et féminisme. Plus généralement elle n'a de cesse de défendre l'idée d'une émancipation de toutes et tous par l'éducation.

Il est malheureusement difficile de reconstituer le cours de sa vie et de sa pensée, pour diverses raisons. D'abord, ce qu'il est possible de savoir sur elle repose sur des sources lacunaires et fragmentées – c'est un problème qui se pose souvent pour les femmes en général, dont l'histoire est moins documentée que celle des hommes[4]. On a en outre peine à délimiter le périmètre de ses écrits : une partie de ses idées, discutées avec son mari Jules dans un rapport de confiance mutuelle, transparaissent dans les textes qu'il signe en son nom propre et sans qu'il y soit question d'elle. Contrairement à son contemporain John Stuart Mill qui explicite sa dette à l'égard de sa femme Harriet[5], Jules Gay n'en dit jamais mot. Comment faire à coup sûr la part des choses ? Comment procéder par exemple lorsque Jules aborde frontalement la thématique de l'éducation dans son journal *Le Communiste* sous la Deuxième République ou dans son livre *Le Socialisme rationnel et le socialisme autoritaire* sous le Second Empire[6] ? Une autre difficulté encore mérite mention : entre les années de jeunesse parisiennes de Désirée Véret et ses années de veuvage bruxellois, le monde s'est transformé ; ses écrits et ses engagements sont colorés par des changements de contexte mais

3) *Lettre au roi, écrite sous l'impression des événements des 5 et 6 juin 1832*, *Suivi de : Aux femmes privilégiées*, par Jeanne-Désirée, prolétaire, saint-simonienne, Paris, imprimerie Auffray, 1832, 3 p. Puis : *La Femme libre, apostolat des femmes*, 1832-1833 (Désirée Véret est co-fondatrice de ce journal)

4) Voir par exemple à ce propos Michelle Perrot, *Les Femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

5) Dale E. Miller, « Harriet Taylor Mill », *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, notice révisée en décembre 2018 (https://plato.stanford.edu/entries/harriet-mill/). Consultée le 18 octobre 2021.

6) *Le Communiste*, un numéro paru, printemps 1849 ; Jules Gay, *Le Socialisme rationnel et le socialisme autoritaire*, Genève-Londres-Amsterdam, Gay et fils, 1868.

aussi par des transformations en profondeur : statut des individus, y compris les plus jeunes d'entre eux, en société ; liens entre sphère familiale et sphère publique ; attention aux corps (la question de l'hygiène prend une place croissante dans les projets éducatifs et au-delà), etc. Il convient donc de ne pas dissocier le parcours de Désirée Véret d'une histoire de l'éducation et de la médecine, d'une histoire de l'Etat, de l'histoire d'une Eglise catholique très engagée sur ces questions.

Dernier point à souligner, et non des moindres : c'est à la prime enfance – aux enfants entre leur naissance et l'âge de six ans – que Désirée Véret accorde l'essentiel de son attention. Pour elles et eux, elle fonde un Institut de l'enfance en 1840 et sur elles et eux porte *Education rationnelle de la première enfance*[7]. Or la prime enfance, qui est beaucoup moins prise en considération au XIX^{e} siècle que les âges suivants, est logiquement un domaine relativement peu exploré dans l'historiographie de l'éducation et de l'enfance, continent en partie invisible[8]. Or avec Désirée Véret il est question d'allaitement, de salles d'asile et de crèches, de la prise en charge des tout petits par une société qui ne leur accorde guère d'intérêt.

Jusqu'en 1839 : maturation d'une pensée sur la prime enfance

C'est d'abord aux côtés des saint-simoniennes et des saint-simoniens que Désirée Véret fait entendre sa voix au tout début de la monarchie de Juillet. Ensuite, les pensées de Fourier et surtout d'Owen attirent son attention et prennent l'ascendant sur le saint-simonisme. Ces influences ne sont pas exclusives les unes des autres. L'élaboration de sa pensée et celle de son mari Jules Gay prennent corps dans les années 1830 sous la forme d'un syncrétisme très marqué par le communisme owénien mais très perméable aussi aux divers courants qui

7) Désirée Gay, *Education rationnelle de la première enfance. Manuel à l'usage des jeunes mères,* Paris et Genève, Delahaye et Gay, 1868.

8) Voir, pour s'en faire une idée, les tables de la revue *Histoire de l'éducation*. On ne peut s'appuyer dans ce domaine, pour ainsi dire, que sur les précieux travaux de Jean-Noël Luc : *L'Invention du jeune enfant au XIX^{e} siècle. De la salle d'asile à l'école maternelle*, Paris, Belin, 1998 ; « 'Messieurs les enfants'. Les derniers venus dans l'historiographie de la France au XIX^{e} siècle », *Revue d'histoire du XIX^{e} siècle*, 1996-2, 79-86 ; « Introduction : La scolarisation du jeune enfant depuis le début du XIX^{e} siècle : Action sociale et projet pédagogique », dans « La petite enfance à l'école, XIX^{e}-XX^{e} siècles », Publications de l'INRP, 1982, 1, pages 7-50.

concourent à la grande ébullition doctrinale d'alors – celle des premiers socialismes[9].

Pour ces années-là on ne trouve pas trace chez Désirée Véret d'une réflexion spécifiquement orientée vers l'éducation de la prime enfance. Tout au plus évoque-t-elle indirectement et dans une perspective très générale les bénéfices que peut procurer l'éducation pour la vie en société. Aux lendemains de l'insurrection des 5 et 6 juin 1832 elle s'adresse au roi Louis-Philippe pour l'inviter à changer de cap, à mettre le peuple vainqueur de Juillet 1830 en position de vivre mieux, à troquer la logique répressive contre la logique éducative. « Il est dur pour un Père, lui écrit-elle, d'être obligé de punir des enfants dont il n'a su diriger les passions. »

On ne peut pas exclure pour autant qu'elle ait abordé la question de l'éducation de la prime enfance dès cette époque-là, à la faveur de ses discussions et de ses lectures d'écrits de Fourier et d'Owen – mais elle ne les remobilise explicitement que dans la suite de son parcours. De fait, Charles Fourier propose un ensemble de réflexions sur la « basse enfance » dans des textes qu'il publie au tournant des années 1820 et des années 1830[10] ; il explique que sa théorie des passions s'applique à toutes et tous, quel que soit l'âge, et donc à toutes les phases d'une enfance qui vaut pour elle-même et non comme préfiguration de l'âge adulte ou comme période de vie sans relief et sans éclat. Selon des lois de la nature qui n'ont, selon Fourier, strictement rien à voir avec les lois civilisées se déploie notamment entre la naissance et l'âge de quatre ans et demi une phase décisive avec les âges du « Nourrisson », du « Poupon » et du « Bambin »[11]. Sur ce monde de l'enfance repose *via* l'éducation l'espoir du règne d'harmonie. Voilà pourquoi Fourier accorde une attention toute particulière aux projets d'expérimentation enfantine, aux phalanstères d'enfants[12].

Robert Owen est une source d'inspiration encore plus directe pour Désirée Véret. Il oriente

9) L'expression « premiers socialismes » est aujourd'hui préférée à celle de « Socialismes utopiques », forgée par Marx et Engels et trompeuse. Sur la nécessaire requalification du mot « utopie » hors de la sphère d'un socialisme dit « scientifique » voir Thomas Bouchet, *Utopie*, Paris, Anamosa, 2021.

10) Charles Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire, ou l'invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées*, Paris, Bossange, 1829. Notamment la « Section III : éducation harmonienne » ; Voir Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes sur l'éducation*, réunis et présentés par René Schérer, Paris, La Fabrique, 2006.

11) De nombreux développements sont spécifiquement consacrés à la basse enfance dans Charles Fourier, *Vers une enfance majeure, op. cit.,* p. 65-154.

12) Pour aller plus loin sur Fourier : Florent Perrier, « Furetages en utopie. L'éducation sociétaire, un geste pour Walter Benjamin », *Illusio*, 19, 2020, p. 17-3.

une partie de son énergie réformatrice, dès le début du XIX[e] siècle, à l'éducation des enfants. Il importe selon lui de forger très précocement le caractère et la personnalité des tout petits[13]. Avant même la création de l'*Infant School* de New Lanark en Écosse (1816), il publie des textes théoriques qui vont dans ce sens. Il s'agit de préserver les enfants du milieu très défavorable dans lequel ils sont placés : dès les premiers mois de leur vie, il est crucial qu'ils contractent de bonnes habitudes. « Beaucoup d'impressions durables, écrit-il, sont faites au cours des douze ou même des six premiers mois de l'existence »[14]. Il est probable que Joseph Rey, l'un des principaux passeurs de la pensée d'Owen en France, apporte lui aussi des éléments à la réflexion de Désirée Véret, d'autant qu'il est justement au milieu des années 1830 l'auteur d'un texte centré sur la première enfance[15].

Toutes ces pensées convergent sur l'idée que l'enfant, même à l'âge le plus tendre, est un être social, qu'il aura sa place dans la société non atomisée de l'avenir, qu'il jouera son rôle dans un avenir aussi proche que possible. Ces projets, Désirée Véret tente de les mettre en application dans les années 1840.

1840-1849. La prime enfance à Châtillon-sous-Bagneux

Au tournant des années 1830 et des années 1840, Désirée Véret et Jules Gay ont deux enfants. Si le prénom du premier – Jean – n'inspire aucun commentaire particulier le second (né en 1842) se prénomme Owen. Une lettre adressée par Jules Gay à Robert Owen montre à qui en douterait que ce choix a comme source vive l'admiration que vouent les deux époux à leur maître britannique[16].

13) Marie Vergnon, « Robert Owen, pédagogue de la modernité ? ». Thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université de Lorraine, 2013. Marie Vergnon, « Robert Owen, James Buchanan et l'Infant School de New Lanark », *Recherches en éducation*, 17, 2013, p. 38.

14) Robert Owen, *A New View of Society; or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character, and the Application of the Principle to Practice* dans Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, Londres, Penguin, 1991 (1813). Cité dans Marie Vergnon, « Robert Owen, James Buchanan et l'Infant School de New Lanark », *loc. cit.*

15) Joseph Rey, *Lettre à ma femme sur les écoles de la première enfance, dites salles d'asile,* Grenoble, Prudhomme, 1835. Voir à ce propos Nathalie Brémand, *Les socialismes et l'enfance. Expérimentation et utopie (1830-1870)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 21.

16) Lettre du 10 mai 1846, Manchester, National Co-operative Archive, Owen Collection, GB-1499-ROC.

Deux ans avant la venue d'Owen Gay au monde, sa mère fonde et anime dans une vaste demeure proche de Paris, à Chatillon-sous-Bagneux (pas loin de Montrouge), une structure qui lui permet d'appliquer ses idées éducatives sur la prime enfance. C'est l'« Institut de l'enfance pour l'allaitement, le sevrage et l'instruction élémentaire des enfants âgés d'un jour à six ans »[17]. Il s'agit d'accueillir nourrissons, poupons et bambins des deux sexes ; de semer en elles et eux – pour reprendre un terme employé dans le journal *Le Nouveau Monde* – les « germes » d'une éducation tout à fait novatrice. L'Institut, composé d'une crèche et d'une salle d'asile, s'inscrit dans le sillage des écrits de Fourier sur la question. Désirée Véret entend mettre en pratique l'alternance des activités et des tâches, le respect des penchants des tout petits. Jamais les enfants ne doivent être brusqués ; ils bénéficient d'une éducation intégrale qui s'applique à leurs corps aussi bien qu'à leurs esprits. L'allaitement artificiel, qui donne à la mère la possibilité de ne pas consacrer tout son temps à l'enfant dans ses premiers mois, est vu comme un levier vers une éducation au-delà de la sphère strictement maternelle. La répartition des bénéfices entre les actionnaires de l'Institut, ou encore le fonds de secours en cas de maladie aussi bien pour les enfants que pour les adultes sont autant de signes de l'ambition du projet : l'objectif est de faire société autrement, de pratiquer l'utopie.

Selon toutes les apparences l'Institut de l'enfance périclite rapidement pour des raisons d'ordre financier et administratif. Désirée Véret et Jules Gay n'en abandonnent pas pour autant l'idée. Sous la Deuxième République, « en 1848-1849, les deux époux tent[…]ent à nouveau de créer à Châtillon, dans les mêmes locaux, une communauté en relation avec l'Association des travailleurs de toutes les professions que présid[e] Jules Gay.[18] » Les statuts de cette association qui comprend dix membres fondateurs[19] réservent une surprise : après un assez classique exposé des motifs et avant les statuts eux-mêmes s'intercale un développement sur l'« Education des Enfants ». En voici un extrait significatif, qui éclaire sur l'esprit de l'initiative – pari sur l'avenir *via* les enfants, responsabilité collective, attention aux filles aussi

17) Nathalie Brémand, *Les socialismes et l'enfance*, *op. cit.,* p. 131-134. Nathalie Brémand s'appuie notamment sur J. Goodwyn Barmby, « Journal of a Mission to France », 6 juin – 15 août 1840, dans *The New Moral World* (un organe owénien), cité par Jacques Grandjonc, *Communisme, origine et développement international de la terminologie communautaire pré-marxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, Trier, Karl-Marx-Haus, 1989 ; « Institut de l'enfance, à Châtillon, près Paris », *Le Nouveau Monde* (un organe fouriériste), 4 et 11 mai 1840.

18) Nathalie Brémand, *Les Socialismes et l'enfance, op. cit*., p. 134.

19) Leurs noms : J. Gay, P. E. Alliot, D. J. L. Grout, F. D. Lefèvre, J. Pialoux, J. D. Tréheux, E. A. Christal, J. D. Véret, J. Sébert, H. Vignot.

bien qu'aux garçons et aux besoins d'éducation de l'un et l'autre sexe, éducation intégrale, méthodes adaptées et sans cesse retravaillées, insistance sur le rôle des enseignant.es, discrétion sur le rôle des familles.

> Les enfants des Associés seront élevés aux frais de l'Association et de manière à pouvoir continuer et perfectionner l'entreprise commencée par leurs parents. L'éducation sera professionnelle et agricole ; les pensionnats seront situés dans les localités reconnues les plus saines pour l'enfance. […] L'instruction générale sera la même pour tous, garçons et filles ; mais les études spéciales varieront suivant le sexe et suivant les travaux différents pour lesquels les élèves montreront de l'aptitude. […] Les instituteurs et les institutrices se concerteront ensemble pour l'adoption des méthodes d'enseignement, afin d'agir avec unité et en conformité parfaite avec les vues et les principes de l'Association.[20)]

Aucune trace tangible ne subsiste de la mise en œuvre du projet. Les écoles maternelle, primaire et professionnelle, mais aussi les logements et le système de restauration communautaire ne voient donc pas le jour. C'est sans doute parce que Désirée ainsi que celles et ceux qui s'engagent comme elle dans le projet n'obtiennent pas les autorisations indispensables ; selon un rapport des autorités, il importe même d'ouvrir l'œil sur Désirée – présentée comme « exaltée » tandis que Jules, jugé moins dangereux, se comporte de manière « honnête et paisible »[21)].

Des recherches complémentaires permettraient peut-être d'en savoir plus sur ces deux projets qu'un peu moins de dix années séparent. Ce qui est sûr en l'état des connaissances disponibles, c'est qu'à cette période Désirée Véret est une militante des plus audacieuses dans le domaine de l'éducation pour la prime enfance, et au-delà.

Penser, dans l'exil, la prime enfance

Sous le Second Empire et face à la politique répressive exercée par le régime en place Jules Gay et Désirée Véret choisissent finalement de mener une existence d'exil dans divers pays d'Europe pour préserver leur liberté. Leurs pas les conduisent en particulier en Suisse, à

20) *Statuts de l'Association des travailleurs de toutes les professions et de tous les pays*, *op. cit*., p. 6.
21) Nathalie Brémand, *Les Socialismes et l'enfance, op. cit*., p. 134.

Genève, d'où Jules poursuit ses activités d'édition tandis que Désirée continue à s'engager sur le terrain de la contestation politico-sociale. Elle participe par exemple à la mise en place d'une section des femmes au sein de l'Association internationale des travailleurs – dite Première Internationale – et elle la préside en 1868. Cette année-là paraît le seul livre qu'elle ait écrit, *Education rationnelle de la première enfance*. À première vue le contenu pourrait laisser penser que son audace réformatrice s'est réduite et qu'elle s'est convertie à des vues plus convenues, plus moralisantes aussi ; une lecture plus attentive permet pourtant de retrouver nombre de causes qui la mobilisaient déjà dans les phases précédentes de sa vie d'engagement.

Elle s'inspire en partie de la pensée éducative de Jean-Jacques Rousseau – elle cite à plusieurs reprises des extraits de l'*Emile*[22] –, mais ce sont surtout des idées de Fourier et d'Owen qui apparaissent avec insistance en filigrane. Désirée Véret met l'accent sur la liberté dont doivent jouir les tout petits sur le plan corporel, dans leurs activités, dans l'expression de ce qui a de l'importance pour leur développement. Elle préconise les berceaux en osier qui garantissent non seulement une bonne hygiène, mais aussi – tout comme dans l'esprit de d'Owen et surtout de Fourier – une suffisante liberté de mouvement. Elle se prononce en faveur de l'éducation des cinq sens, en particulier du goût et du toucher. Elle est d'avis que la prime enfance a besoin avant tout de mouvement pour conjurer l'ennui et pour explorer le vaste monde. Lorsque les tout petits brisent leurs jouets, écrit-elle, il ne faut pas y voir un goût pervers pour la destruction mais l'expression de cette insatiable curiosité qui les pousse à se demander comment fonctionnent les choses. Et dans les dernières pages de l'ouvrage (c'est-à-dire le chapitre sept, qui a statut de conclusion) Désirée Véret réaffirme des orientations fortes : si dans les deux premières années d'enfance les mères ainsi que les nourrices (à condition qu'elles soient bien formées) ont un rôle important à jouer dans le processus d'éducation, il ne faut pas hésiter à placer ensuite le tout petit à l'« l'école de la sociabilité »[23] ; il est également à espérer que se mettront en place des établissements d'assistance publique car l'éducation collective a plus de valeur que l'éducation isolée.

> En principe, j'aime mieux l'enfant à la crèche que seul à la maison, dans un local souvent malsain pour lui. J'aime mieux l'enfant dans la maison de sevrage à la campagne, que seul

22) Exemples : sur les désirs, les besoins et la liberté (page 50) ; sur la familiarisation avec les objets (page 57) ; sur l'apprentissage raisonné des mots (page 60).

23) Désirée Véret, *Education rationnelle de la première enfance*, *op. cit.,* p. 109.

> dans une chambre où il s'ennuie et s'étiole ; mais je voudrais voir les crèches au milieu de nos squares, de nos jardins publics, de nos bois d'agrément, entourées d'air, de fleurs, d'arbres aux senteurs saines et fortifiantes »[24].

De tout cela il est possible de conclure qu'*Education rationnelle de la première enfance* ne marque pas une inflexion majeure dans la démarche de Désirée Véret. Ce livre dessine plutôt les contours d'une utopie praticable, ici et maintenant, dans les détails, une métamorphose qui ne passe pas par la révolution mais par la réorganisation des relations entre les êtres.

Jules Gay défend des positions tout à fait comparables dans *Le Socialisme rationnel et le socialisme autoritaire*, paru la même année. Le chapitre 9 de son livre est intitulé « Application des principes du socialisme rationnel » ; la lecture des pages 152-157, spécifiquement consacrées à la question de l'éducation, permet de comprendre qu'il y a certes de très fortes convergences d'idées avec Désirée Véret, mais aussi des différences d'approche non négligeables. Jules s'inspire plus directement d'Owen et de Fourier et il met l'accent sur des aspects théoriques qu'elle accentue moins dans *Education rationnelle de la première enfance*. Désirée est en revanche plus attentive que lui aux enjeux concrets d'éducation ; elle apporte des idées issues de son expérience personnelle ; elle se demande en quoi peut consister une utopie en acte.

Une série de lettres que Désirée Véret adresse en 1890-1891 de Bruxelles – son ultime exil – à son vieil ami fouriériste Victor Considérant, la présentent fidèle à ses choix passés[25]. Il y est question d'amour et d'amitié, et aussi d'« utopie », d'« utopie scientifique », d'un « journal utopiste » à créer, des liens entre utopie et poésie. Quant à l'éducation pour les petits et les grands, elle continue à irriguer ses réflexions jusqu'à ses derniers moments. Le 6 mai 1890, elle invite Considerant à encourager « la jeunesse à l'étude des sciences sociales. Là est l'avenir. Et l'avenir est à la jeunesse heureuse devant laquelle s'ouvre un champ d'action immense ». Quatre mois plus tard (1er septembre) elle déplore la situation de nombreux enfants victimes de l'ordre politico-social, qui « vagabondent pitoyablement ils n'ont que le sermon et le catéchisme pour leur enseigner le respect des uns des autres : mais on ne peut les accuser » ; elle ajoute un peu plus loin qu'« il faut faire entrer la théorie dans l'action en commençant par les enfants et les femmes ». Le 8 septembre elle souligne que « la force et la santé est [*sic*] donnée aux anciens, pour enseigner les jeunes, qui ont la fougue souvent irréfléchie ».

24) *Ibid*., p. 111.

25) Lettres conservées aux Archives nationales, 10AS 42 (8).

Le 17 elle explique que « les jeunes sociétés sont comme les jeunes individus, c'est la puissance passionnelle qui les troublent [*sic*], et qui fait en même temps leur bonheur et leur force » avant de reprendre à son compte une des idées majeures d'Owen sur l'éducation (la « transformation des caractères » est l'objectif principal à poursuivre). Le 4 octobre 1890, elle décrit la Belgique en des termes qui sembleraient étonnants s'ils ne faisaient pas écho aux engagements de toute sa vie. « Je disais jadis, en plaisantant, que la Belgique n'est qu'un Bébé. Elle entre maintenant dans la période virile et passionnelle » ; ce pays a la « sûreté d'instinct de la jeunesse » avant que vienne pour lui « la maturité du raisonnement ». Ce qui est valable pour l'histoire des individus l'est donc aussi pour l'histoire des peuples. Dans les deux cas l'enfance est une période à ne négliger sous aucun prétexte, et l'éducation l'une des clés de la vie en société.

« La vie terrestre m'a toujours été pénible », écrit Désirée Véret dans la dernière lettre connue d'elle[26]. Elle n'a jamais pour autant baissé pavillon. On peut voir en elle une utopiste, une femme persuadée malgré tout qu'il est possible de vivre mieux en dénonçant les travers de la vie en société pour proposer autre chose, non pas dans un lointain abstrait mais ici et maintenant.

Elle ne trouve sans doute pas sa place le schéma proposé par Nathalie Brémand, selon qui la plupart des socialistes du XIX^{e} siècle se coulent en définitive dans un moule éducatif classique malgré les grands plans qu'ils élaborent[27]. Prendre soin des tout petits c'est au contraire, selon Désirée Véret, une des meilleures façons de s'attaquer à la misère sociale pour former grâce à eux le noyau de la société future.

26) Lettre datée du 6 juillet 1891.

27) Nathalie Brémand, *Les socialismes et l'enfance, op. cit.,* conclusion. On mesurera par exemple, grâce aux réflexions de Nathalie Brémand, les différences entre les choix de Désirée Véret et ceux que Jean-Baptiste Godin met en pratique au familistère de Guise.

발표자 약력

2021 프랑스문화예술학회-프랑스학회 추계 연합학술대회

발표자 약력

◆ 기조강연

■ 이름 : 한대균
■ 소속 : 청주대학교
■ 이메일 : jeseong.park@gmail.com
■ 최종학력 : 프랑스 투르대학 불문학 박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「랭보와 탈식민주의」, 『프랑스문화예술연구』, 2020.
- 「에메 세자르와 1960년대 퀘벡문학」, 『한국프랑스학논집』, 2017.
- 『시를 버린 시인, 랭보』, 한국학술정보, 2012.

■ 이름 : 박제성
■ 소속 : 한국노동연구원
■ 이메일 : jeseong.park@gmail.com
■ 최종학력 : 프랑스 낭트대학 법학박사 (2005)

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「크라우드형 플랫폼 근로의 법률관계」, 『노동정책연구』, 2021.
- 『노동과 민주주의. 문집 2020』, 무빈다방, 2021.
- 『문집 2019. 사회정의를 향한 백년의 꿈』, 무빈다방, 2020.

◆ 1분과 : 유토피아와 문학

■ 이름 : 김준현
■ 소속 : 고려대학교 불어불문학과
■ 이메일 : villon@korea.ac.kr
■ 최종학력 : 고려대학교 불어불문학과 문학박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- “Villon en Corée et au Japon”, *Revue de litterature comparée*, 2018.
- 미셸 쟁크,『중세, 사랑과 매혹의 노래』, 김준현 옮김, 고려대학교출판문화원, 2018.
- 프랑수아 비용,『유언의 노래』, 김준현 옮김, 민음사, 2016.

■ 이름 : 허지영
■ 소속 : 서울대학교 불어불문학과
■ 이메일 : aporia@snu.ac.kr
■ 최종학력 : 서울대학교 불어불문학과 문학박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「퐁트넬과 ‘pourquoi non ?’의 상상력」,『프랑스고전문학연구』, 2020.
- 『퐁트넬의 무한과 상상력 :『세계의 다수성에 관한 대화Entretiens sur la pluralité des mondes』를 중심으로』, 서울대학교 대학원 박사논문, 2020.
- “Nouvelles découvertes et littérature : du récit de voyage au dialogue scientifique - Pérégrination et Entretiens sur la pluralité des mondes”, *Limite*, vol. 11, n° 1, 2017.

■ 이름 : 이정환
■ 소속 : 인천대학교 불어불문학과
■ 이메일 : ilshyf@hotmail.com
■ 최종학력 : 프랑스 파리4대학 정보 커뮤니케이션 과학 박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「예술 작가라는 게토를 넘어 : 장-파트리크 망셰트와 ‘네오 폴라르’로 보는 추리소설 장르의 범장르, 범매체적 변주」,『프랑스학연구』, 2020.
- 「『제르미날』 혹은 사건/이벤트 :『제르미날』의 신문연재텍스트 홍보과정을 통해 보는 텍스트-매체 간 소통에 관하여」,『프랑스학연구』, 2019.
- *La foule dans les écrits journalistiques et romanesques : études de la spécificité de la foule dans l’écriture zolienne*, 프랑스 파리4대학 박사논문, 2019.

■ 이름 : 서지형
■ 소속 : 서울대학교 불어불문학과
■ 이메일 : asekumza@hanmail.net
■ 최종학력 : 서울대학교 불어불문학과 문학박사
■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「알튀세르 자서전에 나타난 모래 환상 연구」, 『프랑스문화예술연구』, 2021.
- 「모리스 블랑쇼, 『최후의 인간』에 나타난 '우리' 연구」, 『프랑스어문교육』, 2020.
- 「'전이'와 '정동'에 관한 세 가지 접근 : 프로이트, 라캉, 마수미」, 『프랑스학연구』, 2020.

◆ 2분과 : 유토피아와 문화예술

■ 이름 : 이나라
■ 소속 : 동의대학교 영화•트랜스미디어 연구소
■ 이메일 : im.dong.uk@gmail.com
■ 최종학력 : 프랑스 파리1대학 영화학 박사
■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「아녜스 바르다 영화의 목소리 연구」, 『프랑스문화예술연구』, 2021.
- 「조르주 디디 위베르만의 이미지론에서 부재의 형상」, 『현대미술사 연구』, 2019.
- 조르주 디디-위베르만, 『색채 속을 걷는 사람』, 이나라 옮김, 현실문화A, 2019.

■ 이름 : 임동욱
■ 소속 : 한국외국어대학교 문화콘텐츠학전공
■ 이메일 : im.dong.uk@gmail.com
■ 최종학력 : 한국외국어대학교 문화콘텐츠학 박사
■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「지역 액티비즘의 확산에 기여하는 비극 기반 스토리텔링 콘텐츠의 기제 연구」, 『글로벌문화콘텐츠』, 2021.
- 「싱가포르 민족별 뮤지엄의 전시 스토리텔링 분석: 4개 헤리티지 센터와 페라나칸 뮤지엄을 중심으로」, 『글로벌문화콘텐츠』, 2020.
- 「몰입형 디지털 전시의 예술교육적 기능 분석: 제주 '빛의 벙커'를 중심으로」, 『글로벌문화콘텐츠』, 2019.

■ 이름 : 이현주
■ 소속 : Maison des Sciences de l'Homme Paris Nord-Laboratoire d'Ethnoscénologie
■ 이메일 : Hyun-joo.LEE@univ-cotedazur.fr
■ 최종학력 : 프랑스 파리8대학 연극학 박사
■ 대표 저서, 역서 및 논문
• Direction d'ouvrage et de no de revue
De Sanctis A., Jeong A.-R., Lee Hyun-joo, Eleonore Martin (coordonnées par), *L'évolution de la langue et le traitement des « intraduisibles » au sein de la recherche*, Éditions des archives contemporaines, 2016.
Pradier J.-M. et Hyun-joo Lee (dir.), *Scènes coréennes*, Revue Théâtre/Public, n° 218, 2015.
• Articles dans des revues à comité de lecture
"Modern Korean Catholic and Western Theatre", *Drama Research*, n° 57, 2019.

■ 이름 : 한지형
■ 소속 : 아주대학교 건축학과
■ 이메일 : hanjh@ajou.ac.kr
■ 최종학력 : 프랑스 파리10대학 도시학 박사
■ 대표 저서, 역서 및 논문
• "Urban Regeneration Strategy in Lyon as Historical and Cultural City", International Symposium Dong-A, 2019.
• "Transformation of the Urban Tissue and Courtyard of Residential Architecture : with a Focus on the Discourses and Plans of Paris in the 20th Century", *Journal of Asian Architecture and Building Engineering*, 2015.
• "Architectural Professionals' Needs and Preferences for Sustainable Building Guidelines in Korea", *Sustainability*, 2014.

◆ 3분과 : 유토피아의 지평

■ 이름 : 신정아
■ 소속 : 한국외국어대학교 프랑스학과
■ 이메일 : claireshin@hufs.ac.kr
■ 최종학력 : 프랑스 파리3대학 불문학 박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 몰리에르, 『수전노 외』, 신정아 옮김, 열린책들, 2021.
- 「아기와 목욕물 : '포스트' 이론 시대에 부치는 이론을 위한 변명」, 『불어불문학연구』, 2020.
- 「몰리에르의 두 <학교> 비교 연구 : 웃음과 교훈을 중심으로」, 『프랑스고전문학연구』, 2020.

■ 이름 : 송태미
■ 소속 : 한국외국어대학교 프랑스학과
■ 이메일 : taemi.song@gmail.com
■ 최종학력 : 한국외국어대학교 대학원 불어불문학과 언어학 박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 「‘파상력’ 개념을 통해 본 우엘벡의 소설 『세로토닌』」, 『프랑스어문교육』, 2021.
- 「‘가능화된 주체’의 기호학적 위치」, 『기호학연구』, 2020.
- 「미셸 우엘벡의 『어느 섬의 가능성』에 나타난 자아의 해리성 연구」, 『프랑스학연구』, 프랑스학회, 2019.

■ 이름 : 최인령
■ 소속 : 서울대학교 이론물리학 연구소, 홍익대학교 불어불문학과
■ 이메일 : reflet91@hanmail.net
■ 최종학력 : 프랑스 파리8대학 언어학 박사

■ 대표 저서, 역서 및 논문
- 『환기시학과 예술: 인지주의 관점으로 읽는 시, 음악, 회화, 광고』, 이학사, 2020.
- 『정보혁명 – 정보혁명 시대, 문화와 생명의 새로운 패러다임을 찾다』(공저), 휴머니스트, 2017.
- *Le chemin des correspondances et le champ poétique : à la mémoire de Michael Pakenham*(공저), Paris, Classiques Garnier, 2016.

■ 이름 : Thomas BOUCHET
■ 소속 : Université de Lausanne, Sciences sociales et politiques
■ 이메일 : thomas.bouchet@unil.ch
■ 최종학력 : Doctorat en Histoire à l'Université de Dijon
■ 대표 저서, 역서 및 논문
- *Utopie*, Paris, Anamosa, 2021.
- *De colère et d'ennui : Paris, chronique de 1832*, Paris, Anamosa, 2018.
- *Les fruits défendus : socialismes et sensualité du 19e siècle à nos jours*, Paris, Stock, 2014.