

가스통 바슐라르 혹은 행복의 생태학

— 몽상의 시학 을 중심으로 —*

이 찬 규**

- I. 서론
- II. 김현, 고통 그리고 몽상의 시학
- III. 아니마적 시간과 느낌의 상상력
- IV. 결론

• 국문초록

본 논문은 생태적 글쓰기가 잃어버린 자연의 아름다움을 예찬하거나 생태계 파괴와 환경 위기를 고발하는 방식들 그 이상의 것을 포괄하고 있어야 한다는 문제 제기로 시작된다. 이와 함께 오늘날의 친환경주의가 은밀하게 내포하고 있는 반생태학에 주목하고, 자연을 대상화 시키면서 “인간을 위한 사물”로 여기는 현대문명의 불길함에 맞서는 바슐라르적 사유를 조망한다. 바슐라르는 실상 자신의 작품들 속에서 생태학적 문제와 그에 대한 대상들을 논리적으로 개진한 적이 없다. 하지만 물질적 상상력과 몽상의 능동적 지향성을 바탕으로 한 그의 글쓰기는 인간이 만물의 영장이라기보다는 “자연이라는 거대한 집”에 다른 생물 그리고 무생물과 함께 세 들어 사는 평등한 관계론적 존재임을 끊임없이 일깨운다. 그것은 또한 자연 앞에서 ‘나라는 일인칭적 주체’, 즉 인간중심적인 관점들을 주체적으로 무효화하면서 ‘인간의 행복’에 다다르고자 하는 생태적 글쓰기의 전범을 보여준다.

• 주제어

바슐라르, 김현, 생태학, 몽상, 아니마, 행복, 자연

* 이 논문은 2006학년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음. (KRF-2006-353-A00112)

** 성균관대학교 프랑스어문학과 연구교수

I. 서 론

2007년 영국의 디자이너 안나 힌드마치가 “나는 플라스틱 백이 아니다 (I'm not a plastic bag)”라는 문구가 새겨진 장바구니를 한정 판매하자, 세계 각처에서 수만 명이 그것을 사기 위해 몰려들어 북새통을 이룬 적이 있었다. 현재는 당시의 약 30배가 넘는 옷돈으로 그 장바구니가 거래되고 있다고 한다. 이러한 쇼핑소동은 기술문명의 진보가 자연 정복을 정당화 한다는 그 오랜 믿음이 만료되었음을 키치적으로 보여준다. 이제 친환경주의가 대세이고, 인간은 비로소 자연과의 “잃어버린 화합(harmonie perdue)”을 사유하며 자신의 거처가 본디 자연이었음을 새삼 목도하는 것이다.¹⁾ 하지만 우리가 그동안 벌여놓은 자연 파괴와 생태계 오염은 참담했고, 이러한 결과의 이념적 토대가 된 인간중심주의는 아직 진행 중이다.²⁾ 자연에 대한 타자화가 속도전으로 진행되는 현대문명 속에서 인간은 과연 행복할 수가 있을까? 대답에 앞서, 이러한 문제제기는 다행스럽게도 진부하게 들린다. 왜냐하면 아니기 때문이다. 따라서 음식과 주거환경 심지어 패션까지 아우르는 웰빙(well-being)과 친환경주의가 21세기의 전 방위적 화두로 떠오르게 된 것이다. 환경을 뜻하는 에코(Eco)와 명품을 뜻하는 럭셔리(Luxury)의 합성어인 에코-럭셔리는 오늘날의 엘리트 소비문화를 주도하는 트렌드이다. 21세기 우리나라에서 각광받고 있는 초고층 주상 복합 타운에서도 자연친화적 환경·웰빙 마케팅이 빠지지 않는다. 한 대기업 건설사는 2008년 서울의 북한산 자락에 소위 “명품 타운 하우스”를 분양하면서 예외 없이 환경 프리미엄을 마케팅 전략으로 내세운다. 당시에 사업주가 주요 일간지에 게재한 전면 광고의 헤드라인은 이렇다. “자연을 지배하는 자, 세상을 가질 것이다.”

자연은 친환경주의를 앞세우는 구호들과 호사 속에서 다시 한 번 속절없이 파괴되고 이용당한다. 생태 정원을 자랑하는 초고층 아파트에 위치한 주거지는 최소한 일반 주거지의 5배가 넘는 전기를 공기 순환과 난방을 위하여 사용해야한다. 에너지는 무엇으로 생산되는가? 이미 1980년대 프랑스 파리 13지구에 세워진 초고층

1) Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992, p.22. (이하 각주에서는 인용서가 반복될 경우, 출판사와 출판연도는 생략할 것임. 이에 해당하는 정보는 참고문헌을 참조하기 바람.)

2) 남경희는 인간중심주의를 다음과 같이 요약하고 있다. “정신의 소유자로서 인간은 자연계 밖에 있으며, 이성적 존재로서 인간은 자연을 지배·주재하고, 인식할 수 있다. 인간은 자연에 비해 존재론적으로, 인식론적으로 우위에 있으며, 경제적으로는 자연에 대해 소유권을 주장할 수 있다.” (『생태주의 인문학 서설』, 생태주의와 기호학, 문학과 지성사, 2001, p.48.)

복합 타운 주민들의 행복 척도가 형편없었고, 결국 그 지역이 슬럼화 된 사실을 또한 어떻게 설명해야 할까? 아직도 자연을 지배할 수 있다는, 그래서 세상을 가질 수 있다는 광고가 자연친화 주거지의 현수막에 버젓이 쓰여 있는 사태를 어떻게 이해해야 하는가? 본 연구는 오늘날의 친환경주의가 은밀하게 내포하고 있는 반생태학에 주목하면서, 자연을 대상화 시키고 “인간을 위한 사물”로 여기는 현대 문명의 불길함에 맞서는 한 사유를 조망해보고자 한다.

J. J. 루소는 인간중심주의에 맞서 자연중심주의를 구체적으로 주장한 근대 생태사상의 태두이다. 그의 자연 합일 사상은 18세기 유럽 문학에 지대한 영향을 끼친다. 그럼에도 불구하고 프랑스 문학에 대한 생태학적 접근은 독일과 영미 문학 군에 비해 상대적으로 뒤떨어져 있는 실정이다. 하지만 프랑스 문학 속에서 생태적 글쓰기의 패러다임으로 묶을 수 있는 작품들이 상대적으로 적거나 질적 수준이 낮기 때문에 그와 같은 결과가 나왔다고 보기는 어렵다고 생각된다. 도리어 프랑스 문학 속에서는 자연에 대한 성찰이 너무나 다양하고 오랫동안 체질화 되어 있어서 연구적 방식으로서의 체계화가 늦어진 것이 아닐까? 이러한 문제 제기를 조금 더 앞으로 밀고나간다면, 생태적 글쓰기란 단순히 잃어버린 자연의 아름다움을 예찬하거나 생태계 파괴와 환경 위기를 고발하는 방식들 그 이상의 것을 포괄하고 있어야 한다는 또 다른 문제 제기와 연결된다. 그리고 그 중심에 가스통 바슐라르가 상기되는 것은 결코 우연이 아닐 것이다. 바슐라르는 실상 자신의 작품들 속에서 생태학적 문제와 그에 대한 대안들을 논리적으로 개진한 적이 거의 없다.³⁾ 하지만 물질적 상상력과 몽상의 능동적 지향성을 바탕으로 한 그의 글쓰기는 인간이 만물의 지배자라기보다는 “자연이라는 거대한 집”에 다른 생물 그리고 무생물과 함께 세 들어 사는 관계론적 존재임을 끊임없이 일깨운다.⁴⁾ 그것은 무엇보다도 자연 앞에서 ‘나라는 일인칭적 주체’, 즉 인간중심적인 관점들을 주체적으로 무효화

3) 졸고, 「가스통 바슐라르와 펠릭스 가타리: 생태학적 상생의 문화를 위하여」, 한국프랑스학논집, 제 62집, 2008, p.144.

4) 1866년 독일의 생물학자 헤켈은 생태학을 뜻하는 에콜로지Ecology라는 어휘를 선보이는데, 그 어원은 ‘오이콜로지Oekologia’라는 그리스어와 연결된다. 이 단어에는 oikos(집, 거처)와 logos(학문, 연구)라는 의미들이 결합되어 있다. 따라서 생태학이란 집을 연구하는 학문을 일컫는데, 여기서의 집이란 인간의 거처나 도시와 같은 인공적인 공간에 국한되는 것이 아니라 개체가 사는 환경, 넓게는 생태계 전체의 공간으로 확장된다. 바슐라르는 특히 공간의 시학 *La poétique de l'espace* (1974) 속에서 인간이 건축한 집 또한 자연 속으로 연장되고, 그 바깥에 펼쳐져 있는 “우주의 드라마”와 연결될 때 장소의 “내밀한 가치”가 성립될 수 있다고 사유한다. 따라서 그는 계획된 집이 도시와 문명을 이루는 기본적 단위라고 보는 일반적 시각을 넘어선다. 왜냐하면 집을 만든 인간이 무엇보다 우선 자연에 속해 있기 때문이다. (*ibid.*, p.145.)

(그것이 불가능한 꿈일지라도)하면서 ‘인간의 행복’에 다다르고자 하는 생태적 글쓰기의 서두이기도 할 것이다.⁵⁾ 따라서 본고는 생태주의를 밑바탕으로 하는 인간의 행복에 대해서 바슐라르가 어떻게 개진하고 있는지 두 개의 장들을 통해서 구체적으로 살펴볼 것이다. 첫 번째 장은 우선 김현이 바슐라르의 *몽상의 시학* 을 국내에서 처음으로 번역하면서 맞닥뜨리게 되는 고통의 사유에 대해 주목하고자 한다. 왜냐하면 그가 바슐라르를 번역하면서 체험하게 되는 “우주의 고통과 합일된 고통”, 일면면 ‘공감하는 고통’이 바슐라르의 가장 중요한 개념들 중 하나인 “몽상”속에 내포된 관계론적 생태주의의 요지를 드러내주고 있기 때문이다. 이와 함께 두 번째 장은 몽상의 아니마적 성향이 함의하고 있는 행복의 탈-근대적 경험들을 몇 가지 예들을 통해서 살펴보는 목적을 아우르고 있다. 이러한 경험들은 ‘몽상’과 ‘여성적인 것’들에게 오랫동안 가중되어 온 이데올로기적 선입견들을 걷어내는 자연적 요소들과 연결될 것이다.

II. 김현, 고통 그리고 몽상의 시학

김현은 1978년 가스통 바슐라르의 *몽상의 시학* 을 번역한다. 그는 역자후기에서 “자신이 심리적으로 가장 고통스러웠을 때” 번역작업을 시작했다고 다분히 개인적인 속내를 밝힌다.⁶⁾ 왜 그랬던 것일까? 70년대 말 한국의 한 인문학자가 겪게 되는 마음의 고통과 바슐라르는 어떻게 연관되는가? 김현 스스로가 그 대답을 하는데, 바로 *몽상의 시학* 이 격심한 마음의 “고통을 이겨내기 위한 하나의 방편”이 되었다고 술회한다. 김현은 또한 그 책에서 “고통을 순수하게 살 수 있게 만드는 놀라운 힘”을 발견하였다고 독자에게 알린다. 그리고 그 힘을 고통의 대립어라고 할 수 있는 “신비한 행복의 마술”로 명명하며 다음과 같이 부연한다: “고통의 부정적 성격을 승화시킬 때, 고통은 심리적 원형이 되어 그 고통과 유사한 고통을 느낀 사람들의 고통에 참여하며, 인류적인 고통, 우주적인 고통이 되는 법이다. 다른

5) 상상력은 자신이 지지했던 관점들을 무효화하면서 시작되기에, Ginestier가 언급했듯이 하나의 고행이 될 수도 있을 것이다: “달리 말해서 상상력은 고행이다. 잘 상상하기 위해서는, 스스로를 잊어버려야하고 스스로를 포기해야하기 때문이다. D'autre part, l'imagination est une ascèse: pour bien imaginer, il faut s'oublier, s'abandonner.” (Paul Ginestier, *Pour connaître Bachelard*, BORDAS, 1987, p.153.)

6) 가스통 바슐라르, *몽상의 시학*, 김현 옮김, 홍성사, 1978, p.237.

사람들의 고통에 합일된 고통, 우주의 고통과 합일된 고통이면 그 고통은 숨 쉬는 자를 얼마나 편안하게 만들어주는 것인지!7) 따라서 한 인문학자가 몽상의 시학을 번역하면서 발견하게 된 책의 가치는 지적 충족감이나 그 번성과는 다른 것이다.8) 프랑스의 그르노블 대학에서 바슐라르를 연구한 S. Vierne도 학생들과 그의 책을 읽으면서 분명 “지적 충족감 la satisfaction intellectuelle”과는 궤를 달리하는 행복감에 사로 잡혔었음을 조금 흥분해서 증언한다. 바슐라르를 언급할 때 김현과는 달리 고통이라는 단어를 한 차례도 사용하지 않은 그 프랑스 인문학자의 표현대로라면, 바슐라르의 글은 “따뜻한 빵”이다. 그리고 따뜻한 빵이기 때문에 바슐라르의 글을 분석하거나 정리하는 것은 따뜻함에 대한 모욕이 아니겠냐고 반문한다.9) 지적 충족감이나 그 번성과는 다른 것, 일테면 일정한 세월을 겪은 인간이 거대한 자연 속에서 “슬픈 추억”에 잠겨 있을 때 시나브로 “우수의 평화 la paix de la mélancolie”를 체험하게 되는, 그 설명할 수 없는 시간을 몽상의 시학이 선취하고 있기 때문일 것이다. 그래서 몽상의 시학이야말로 아주 “천천히 느릿느릿” 읽어야 한다고 김현이 번역 후기에서 충고한 것은 아닐까:10)

La rêverie cosmique, telle que nous l'étudierons, est un phénomène de la solitude, un phénomène qui a sa racine dans l'âme du rêveur. (...) Dans cette solitude, les souvenirs eux-mêmes s'établissent en tableaux. Les décors priment le drame. Les tristes souvenirs prennent du moins la paix de la mélancolie. Et cela encore met une différence entre la rêverie et le rêve.

우주적인 몽상은, 후에 우리가 연구하겠지만, 고독이라는 현상, 몽상가의 감성 속에 뿌리가 닿아있는 현상이다. (...) 그 고독 속에서 추억들은 스스로 그림처럼 자리 잡는다. 배경이 드라마를 앞선다. 슬픈 추억들은 적어도 우수의 평화를 자신의 것으

7) *ibid.*, p.237.

8) Gérard Gengembre는 우선 무엇인가를 설명하고자 하는 지적 욕구를 뛰어넘는 바슐라르의 비평적 방식에 대해서 다음과 같이 요약한다: “문학작품에 대해서 논평하는 경우, 바슐라르는 설명하지는 않지만 그것을 읽게 해주고, 보편적인 방식 속에서 심상의 반향을 불러일으킨다. Quand il y commente des oeuvres littéraires, Bachelard n'explique pas, mais donne à lire, développe le retentissement de l'image dans une démarche généralisante.” (*Les grands courants de la critique littéraire*, Seuil, 1996, p.24)

9) Simone Vierne, “Bonheur de rêver, bonheur d'écrire”, dans *Sud (Colloque du centenaire: Gaston Bachelard, l'homme du poème et du théorème)*, 1984, p.23.

10) “내가 그 재미를 많이 잃어버렸을 이 책은 천천히 느릿느릿 게으르게 읽어야 한다. 그래야 이 책의 진짜 맛을 완전히 맛볼 수가 있다. 이 책은 한 페이지쯤 읽다가 한두 시간 꿈꾸고, 다시 한 페이지쯤 읽다가 한두 시간 꿈꾸는 식으로 읽어야 할 것이다.” (가스통 바슐라르, *몽상의 시학*, p.239.)

로 삼는다. 이것 또한 몽상과 꿈의 차이를 만든다.¹¹⁾

김현이 인식한 ‘공감하는 고통’, 즉 타인과 우주에 합일된 고통은 책의 표제어이기도 한 바슐라르적 “몽상rêverie”의 밑바탕을 어느 정도 밝혀준다. 프랑스어 <rêverie>는 ‘꿈꾸다’라는 행위동사인 <rêver>에서 파생된 어휘이지만, 몽상은 분명 꿈과 별개의 의미적 영역을 가지고 있음을 바슐라르는 역설한다: “꿈은 하루의 삶에서 부당하게 경험된 열정들로 지나치게 짐을 지고 있다. 밤의 꿈속에서 이루어지는 고통은 언제나 적의를 지니고 있는 것이다.”¹²⁾ 바슐라르에게 있어서 몽상이라는 영역이 중요성을 갖는 이유는 그것이 무의식의 영역에 들이대는 정신 분석가들의 분석체계를 무엇보다도 ‘자연스럽게’ 뛰어넘기 때문이다. 심리학 또한 “명료한 사유와 밤의 꿈이라는 두 극점 les deux pôles de la pensée claire et du rêve nocturne”¹³⁾을 총괄하면서 인간 심리의 전 영역을 검토한다고 하지만, 몽상은 이러한 이분법적 사유에 점령되지 않은 ‘사이’ 혹은 중간 지대의 세계를 열어준다. 밤의 꿈이 무의식의 세계를 드러낸다면, 심리학자들이 보기에는 “구조도 없고 이야기도 없으며 수수께끼도 없는 혼란스러운 꿈에 불과한” 몽상 속에 분명 주체적 의식이 개입되고 있음을 바슐라르는 역설한다.¹⁴⁾ 그리고 이러한 의식의 개입이 꿈과 다른 결정적인 차이성으로 나타난다. 몽상이 현실과 세계에 대한 도피적 성향을 지니고 있다는 선입견, 바로 바슐라르가 받아들이지 않는 부분이다. 왜냐하면 주체적 의식이 개입된 몽상은 아래의 인용문이 함의하고 있듯이 ‘관계’를 향한 능동적 지향성을 가지고 있기 때문이다:

Les psychologues, dans leur ivresse de réalisme, insistent trop sur le caractère d'évasion de nos rêveries. Ils ne reconnaissent pas toujours que la rêverie tisse autour du rêveur des liens doux, qu'elle est du <liant>, bref que, dans toute la force du terme, la rêverie poétise le rêveur.

심리학자들은 현실주의에 도취된 나머지 몽상의 도피적 성격을 지나치게 강조한다. 요컨대 그들은 몽상이 몽상가 주변에 보드라운 관계를 엮어 내거나, <불임성>

11) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, PUF, 1960, p.13. 김현이 번역한 *몽상의 시학* 은 필자의 번역 작업에 많은 도움을 주었다.

12) “Le rêve reste surchargé des passions mal vécues dans la vie du jour. La solitude dans le rêve nocturne a toujours une hostilité.” (*ibid.*)

13) *ibid.*, p.10.

14) *ibid.*, p.9

는 것>이며, 몽상가를 이 단어의 진정한 힘 안에서 <시적으로 만든다>는 사실을 인정하지 않는 것이다.¹⁵⁾

아마도 김현은 바슐라르가 개진한 몽상이 세계에 대한 도피가 아니라 “관계”라는 천을 짜고 있었기 때문에 공감할 수 있었을 것이다. 따라서 고통으로부터 달아나는 것이 아니라 도리어 맞서고 공감하는 고통, “다른 사람들의 고통에 합일된 고통, 우주의 고통과 합일된 고통”이 한 인문학자가 겪어야 했던 정신적 고통을 위무하였던 것이다.¹⁶⁾ 김현은 살아생전 바슐라르의 책을 읽으면서 몽상의 관계적 역할을 한마디로 요약하고 있는 다음과 같은 구절에 선뜻 밑줄을 긋지는 않았을까? “몽상은 우리가 세계에 거주하도록, 세계의 행복에 거주하도록 도와준다. *La rêverie nous aide à habiter le monde, à habiter le bonheur du monde.*”¹⁷⁾ 앞에서 언급한바와 같이 심리학자들이 몽상의 의미를 폄하하기 위하여 사용하였을 법한 표현, 몽상은 “구조도 없고 이야기도 없으며 수수께끼도 없는 혼란스러운 꿈”에 지나지 않는다는 생각은 분명 재고되어야 할 선입견이라고 바슐라르는 지적한다. 하지만 심리학자들이 부정적인 의미로 간주한 이러한 ‘비완전성’이야말로 차라리 타인과 우주적인 고통을 지속적으로 공감토록 해주는 바탕이 되는 것이 아닌가? 완전함은 상호교환 혹은 공감을 필요로 하지 않는 상태인데, 일테면 인간이란 자연계 밖의 존재로서 자연을 온전하게 지배할 수 있음을 역설하는 인간중심주의가 그것의 가장 분명한 예가 아닌가? 관계, 그리고 단독적인 것이 아니라 “상호간의 행복”이 필요하다는 것, 아마도 이러한 필요성의 인식이 근본적으로 비완전한 상태를 수락한 것들의 심층적 윤리가 될 것이다.

하지만 몽상은 홀로 있는 정신의 상태 *état d'âme*에서 출발한다. 바슐라르가 지향하는 몽상은 말 보다는 침묵을, 그리고 밤의 고요한 시간을 마다하지 않으면서도 그것은 꿈의 시간이 아니라 “밤샘”, 즉 깨어있는 시간에 속한다: “침묵 자체가 영혼의 교감을 나타내는 신호였던 그 조용한 밤샘을 아는 것은 행복이며, 그것을 기

15) *ibid.*, p.14.

16) 김현은 광광수와 함께 국내에 바슐라르의 사상을 소개하는 책에서 그의 장점이 지적 번뜩임이라기보다는 고통과 대면하는 정신적인 힘에서 기인한다고 본다: “그의 제자이며, 바로 그랬기 때문에 훌륭한 바슐라르 개설서와 평론을 쓴 다고네, 지네스티에, 레스퀴르는 바슐라르의 신화에 대해 깊은 찬탄의 노래를 보내고 있다. 그들이 바슐라르에 대해 감탄하고 있는 것은 그의 사고의 넓이, 그의 강의의 유려함, 그의 인품의 온화함 때문만이 아니라, 그의 만학, 그의 고통을 이기는 방법, 그의 끈기 등에 대해서이다.” (광광수, 김현, 바슐라르 연구, 민음사, 1976, pp.258-259)

17) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.20.

억하는 것도 행복이어라!”¹⁸⁾ 바슐라르적 몽상에서 찾을 수 있는 행복은 그것이 비록 단독자의 시간으로부터 시작된다 하더라도 세상과 단절된 행복으로 머물지는 않는다. 이러한 공감과 관계에 대한 지향성이야말로 바슐라르가 몽상 속에서 개진한 ‘고유한 생동감’이라고 명명할 수 있을 것이다. 그는 같은 책에서 “삶을 시도”하기 시작한 아이가 겪는 고독에 대해서 언급한다. 그 고독은 어떤 인간들의 정신에는 “지울 수 없는 흔적 *marques ineffaçables*”을 남기기도 하지만, 이에 대한 걱정과 치료는 정신과 의사에게나 맡기라고 바슐라르는 덧붙인다. 정신분석이 아니라 “시적분석 *poético-analyse*”에 의할 것 같으면, 아이의 고독 또한 단독자의 고립을 넘어서 “우리를 세계와 결합시키는 몽상”을 종종 일깨우기 때문이다. 아이는 그때 “행복한 고독”을 경험하게 된다:

Seul, très seul, est l'enfant rêveur. Il vit dans le monde de sa rêverie. Sa solitude est moins sociale, moins dressée contre la société, que la solitude de l'homme. L'enfant connaît une rêverie naturelle de solitude, une rêverie qu'il ne faut pas confondre avec celle de l'enfant boudeur. En ses solitudes heureuses, l'enfant rêveur connaît la rêverie cosmique, celle qui nous unit au monde.

몽상하는 아이는 홀로, 정말 홀로 있다. 그는 자신의 몽상 속에서 산다. 그의 고독은 성인의 고독보다 덜 사회적이고, 또한 사회에 대해 보다 덜 맞서있다. 아이는 고독의 자연스러운 몽상, 불만에 싸인 아이의 그것과 혼동하면 안 되는 몽상을 경험한다. 자신의 행복한 고독 속에서 꿈꾸는 아이는 우주적인 몽상, 우리를 세계와 결합시키는 몽상을 경험하는 것이다.¹⁹⁾

바슐라르는 경제적인 문제로 대학을 진학할 수 없을 만큼 가난하였다. 그는 고등학교 졸업 후 우체국의 전신기사로 일을 하면서, 소위 주경야독 식으로 여러 개의 학사 학위와 수료증들을 취득해 나간다. 목록은 이렇다: “<수학 학사 학위>, <물리학 학사 학위>, <일반 수학 학사 학위>, <이론 역학 수료증명서>, <대수학 수료 증명서>, <미적분학 수료증명서>, <수리물리학 수료증명서>, <심화 천문학 수료증명서>”.²⁰⁾ 몇 가지 기록이나 증언들을 종합해보자면, 당시 심신을 해칠 만큼 과도한 우체국 업무를 수행하면서 약 4년 동안 그렇게 많은 학업 증명서들을

18) “Heureux qui connaît, heureux même qui se souvient de ces veillées silencieuses où le silence même était le signe de la communion des âmes!” (*ibid.*, p.39.)

19) *ibid.*, p.92.

20) 홍명희, 상상력과 가스통 바슐라르, 살림, 2006, pp.13-14.

취득한다는 것은 거의 불가능한 일이었다. 이러한 기적 같은 학업적 성과는 그의 천재성이나 합리적인 학문에 대한 열정 보다는 차라리 “홀로, 정말 홀로 있는” 그의 고독을 웅변적으로 대변해 주는듯하다. 그는 곧이어 철학까지 전공하게 되면서 마침내 근접인식에 대한 시론 *Essai sur la connaissance approchée* 과 물리학적 문제의 진화에 대한 연구 *Etude sur l'évolution d'un problème de physique* 라는 두 개의 논문으로 소르본 대학에서 박사학위를 취득한다. 하지만 바슐라르가 소르본 대학에서 과학사와 철학 담당 교수로 일하면서 그가 남긴 한마디 말은 유의미하다. 왜냐하면 자신이 전공한 과학철학에 대한 전면적인 회의뿐만 아니라 새로운 행복을 향한 그의 전회를 분명 시사하고 있기 때문이다. “과학의 실용적 교육에서 철학 교육으로 옮겨왔는데도, 나는 완전히 행복하지는 못했습니다. 그래서 나는 그 불만족의 이유를 찾고 있었습니다. 어느 날 디종에서 한 학생이 <나의 살균된 세계>를 상기시켜 주었습니다. 그건 하나의 계시였습니다. 인간은 살균된 세계 속에서는 행복할 수 없는 법이지요. 그 세계에 생명을 이끌어 들이기 위해서는 미생물들을 들끓게 해야 했습니다. 상상력을 회복시키고, 시를 발견해야 했던 거지요.”²¹⁾

과학과 철학 그 두 분야에서 자신의 행복이 결론적으로 이루어질 수 없음을 고백한 그의 전회는, 인간이 결국 “살균된 세계에서 살 수 없다”는 인식에 이른다. “살균된 세계”란 무엇을 환유하고 있는가? 이에 대하여 오랫동안 바슐라르의 사상 연구에 천착해 온 박치완은 다음과 같이 풀이한다: “그가 말하는 살균된 세계란 다름 아닌 오늘날의 과학 중심의 세계이고 과학이 모든 학문을 대신하는, 기계가 인간을 대체한 그런 황량한 세계를 말한다. 이는 가상 상황이 아닌 이미 우리의 현실이다. 전자·정보의 세계가 되면서 살균된 세계는 극에 다다라 있다.”²²⁾ 과학 지상주의의 세계가 오늘날의 인간을 “미생물들”까지 포함한 모든 생명체들의 관계망으로부터 따로 떨어져 놀게 하고 있다면, 박치완의 설명은 지극히 타당하다. 바슐라르는 같은 책에서 오늘날의 인간, 즉 “산업시대에 문명인으로 사는 삶”은 생명이 아니라 물건들에 사로잡혀 있다고 전언한다. 하지만 우리가 만일 세계의 유기체적 관계망 속에서 그 물건들을 새롭게 의식한다면, “삶 속에서 우리를 도와주고 보호”해주는 생명체들의 역할을 그것들이 다하고 있음을 확인하게 된다.²³⁾ 이러한

21) *ibid.*, p.23에서 재인용.

22) 박치완, 「상상력의 힘과 현대문명 비판」, 비교문화연구, 2005, p.50.

23) “Bientôt l'objet est une amulette, il nous aide et nous protège dans la vie. Son aide est maternelle ou paternelle.” (G. Bachelard, *La poésie de la rêverie*, p.31.)

역할은 단지 필요성으로 규명되거나 심리적 부담이나 친근성도 없이 사용하고 폐기처분되는 물건의 역할은 아니다. 따라서 바슐라르는 “그 도움이 모성적이고 부정적”이라고까지 표현한다. “과학철학에서 상상력 연구로의 개종”²⁴⁾을 보여주고 있다는 1938년의 저작인 불의 정신 분석 *La psychanalyse du feu* 이후, 바슐라르의 사유 속에서는 무기적 자연물까지도 살아있는 유기체로 의식하는 생기론이 물질적 상상력을 바탕으로 구체적인 힘을 얻게 된다.²⁵⁾ 대상을 외적 형태로 파악하는 것이 아니라 원초적 물질로서 의식하는 상상력은 설명적인 담론이나 인과론이 거의 효과를 발휘하지 못하고 마는 바슐라르적 몽상의 고유한 토대이기도 하다.²⁶⁾ 바슐라르는 이러한 방식의 예로 빅토르 위고의 글을 자신의 책, *몽상의 시학* 속에 인용한다.

Tout cela n'était ni une ville, ni une église, ni une rivière, ni de la couleur, ni de la lumière, ni de l'ombre; c'était de la rêverie.

Je suis resté longtemps immobile, me laissant doucement pénétrer par cet ensemble inexprimable, par la sérénité du ciel, par la mélancolie de l'heure. Je ne sais ce qui se passait dans mon esprit et je ne pourrais le dire, c'était un de ces moments ineffables où l'on sent en soi quelque chose qui s'endort et quelque chose qui s'éveille.

그 모든 것이 도시도, 교회도, 강도, 색깔도, 빛도, 어둠도 아니었다; 그것은 몽상이었다.

나는 오랫동안 꼼짝하지 않고 있으면서 이 표현할 수 없는 전체, 그 하늘의 고요함, 그 시간의 우수가 내 안에 부드럽게 스며들도록 하였다. 나는 내 정신 속에서 무슨 일이 일어났는지 모르며, 그것을 말할 수도 없을 것 같다. 그것은 자기 자신 속에서 무엇인가 잠들다가 무엇인가 깨어나는 것을 느끼는, 말로 형언키 어려운 순간들 중의 하나였다.²⁷⁾

위고는 1844년 느무르 지역을 방문했을 때 모든 대상들이 개체성을 넘어서 “표

24) 김현, 프랑스 비평사-현대편, 문학과 지성사, 1988, p.73.

25) 졸고, 「가스통 바슐라르와 펠릭스 가타리: 생태학적 상생의 문화를 위하여」, 한국프랑스학논집, 제 62집, 2008, p.144.

26) 미셸 마페졸리가 강조하는 바이지만, 설명적인 담론이라는 것이 특히 “설명하고자 하는 대상의 두께를, 다차원성을 단차원으로 ‘환원(ex-plicare)’하는 것”이라면, 이러한 환원성으로부터 벗어나서 환원되지 않는 부분들의 ‘결’을 지속적으로 보존하고 있는 것이 몽상의 자연성일 것이다. (김무경, 자연회귀의 사회학-미셸 마페졸리, 살림, 2007, pp.96-97 참조할 것.)

27) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.11.

현할 수 없는 전체”로 인식되는 경험을 한다. 그리고 그 “표현할 수 없는 전체” 속으로 자신마저 동화되어 사라져가는 경험을 위고는 ‘몽상’이라고 명명하고, 바슐라르는 이를 인용하면서 작가가 마침내 “원초적 개방 사태 l'éclat des ouvertures premières”에 다다르게 된 것이라고 해명한다. 자신의 관점을 무효화 하는 지점, 즉 “세계의 비인간성 l'inhumanité du monde”에 다다른 것이다. 그것은 “인간적인 것의 무le néant de l'humain”를 나타내는 시간이며, 자연을 지배하고 주재할 수 있다는 생각을 괄호 속에 집어넣어 배제하는 탈-인간중심주의의 시원적 경험이 될 수 있지 않을까?

Ⅲ. 아니마적 시간과 느낌의 상상력

여름날 저녁 몇 명의 남자와 몇 명의 여자들이 함께 어울려 강변을 천천히 산책하는 모습은 아름답다. 그런데 강변의 산책객들을 프랑스어로 묘사하자면, 그 주어의 대표성은 “Ils그들”이지 “그녀들Elles”은 아니다. 여성이 아무리 많다 하더라도 그 중에 남성이 한 사람이라도 끼어 있다면, 강변에서는 “Ils그들”이 산책하는 것이지 “그녀들Elles”이 산책하는 것은 아니다. 프랑스어의 모든 명사는 일반적으로 남성 또는 여성 중의 어느 하나로 구분되는데, 남성과 여성이 서로 대응하는 의미를 가진 명사들 중에는 남성 명사의 어미를 변형시킴으로써 여성 명사를 만들 수 있는 것들이 다수다. 이를테면 “학생étudiant”과 “여학생étudiante”의 경우와 같이 남성 명사의 어미에 <e>를 부가하면 여성 형이 되는 경우이다. 여성을 지칭하는 프랑스어가 “퐁므Femme”라면, 남성은 “옴므Homme”이다. 하지만 옴므는 남성이라는 의미에 앞서 “인간”을 우선 뜻한다. 이와 같은 예들을 일견해보자면, 인간의 사유를 시작케 하는 언어의 규약 속에서 여성은 분명 “제 2의 성”, 혹은 주변인, 비이성적인 것들과 같은 주제들이 겪는 운명들처럼 “나머지reste” 것으로 처리되어 있는 것이다. 바슐라르는 몽상이라는 언어 속에서 이와 같이 나머지로 간주되어 왔던 “여성적 상태”를 발견한다 :

La rêverie, si différente du rêve, qui, lui, est si souvent marqué des durs accents du masculin, nous est en effet apparue-au delà des mots cette fois-d'essence féminine. La rêverie menée dans la tranquillité de la journée, dans la paix du repos-la

rêverie vraiment naturelle-est la puissance même de l'être au repos. Elle est vraiment, pour tout être humain, homme ou femme, un des états féminins de l'âme.

몽상은 사실 남성형의 딱딱한 어조로 흔히 표명되는 꿈과는 아주 다르게—이번에는 단어들을 뛰어 넘어—여성적인 본질로 나타난다. 한낮의 고요와 휴식의 평화 속에서 이루어지는 몽상—정녕 자연스러운 그 몽상—은 쉬고 있는 존재의 힘 자체이다. 그것은 남녀를 불문하고 진정 인간 전체에 있어서 영혼의 여성적 상태들 중 하나인 것이다.²⁸⁾

바슐라르는 같은 책에서 남성 형에 문법적 어미를 부가하여 만들어지는 여성형의 규약으로 인해 그 말을 사용하는 인간의 심성 속에서 여성 형이 줄곧 하위 성으로 간주되어 왔음을 역설한다. 이와 같이 문법책과 단어집들은 줄곧 남성 형을 우대하여 왔지만, 몽상은 말들 속에 여성적인 깊이를 다시 열어놓는 하나의 방편이 된다.²⁹⁾ 그 여성적인 깊이profondeurs féminines란 무엇인가? 바슐라르는 몽상의 심층 속에서 그것을 발견하게 될 것이라고 전해준다.

Et nous voici au centre de la thèse que nous voulons défendre dans le présent essai: *la rêverie est sous le signe de l'anima*. Quand la rêverie est vraiment profonde, l'être qui vient rêver en nous c'est notre anima. (...) si l'on veut donner à la rêverie son caractère fondamental, si l'on veut la prendre comme un état, un état présent qui n'a pas besoin d'échafauder des *projets*, il faut reconnaître que la rêverie libère tout rêveur, homme ou femme, du monde des revendications. La rêverie va en sens inverse de toute revendication. Dans une rêverie pure, qui rend le rêveur à sa tranquille solitude, tout être humain, homme ou femme, trouve son repos dans l'anima de la profondeur, en descendant, toujours en descendant «la pente de la rêverie». Descente sans chute. En cette profondeur indéterminée règne le repos féminin. C'est dans ce repos féminin, à l'écart des soucis, des ambitions, des projets, que nous connaissons le repos concret, le repos qui repose tout notre être.

따라서 우리는 본 에세이 속에서 옹호하고자 하는 견해의 중심에 이른다. 즉, <몽상은 아니마의 특성을 지니고 있다>라는 것이다. 몽상이 진정 깊을 때, 우리 속으로 꿈꾸러 오는 존재는 우리의 아니마다. (...) 몽상에게 그것의 바탕 되는 성격을 부여

28) *ibid.* p.17.

29) "Le vocabulaire, semble-t-il, est partial, il privilégie le masculin en traitant bien souvent le féminin comme un genre dérivé, subalterne. Rouvrir, dans les mots eux-mêmes, des profondeurs féminines, voilà donc un de mes songes sur les vertus linguistiques." (*ibid.*, p.17)

하기를 바라다면, 몽상을 하나의 상태, 즉 <계획들>을 세울 필요가 없는 현재적 상태로 이해하려 한다면, 몽상이 남성이건 여성이건 모든 몽상가를 요구의 세계에서 해방시킨다는 점을 인정해야 한다. 몽상은 모든 요구와 반대 방향으로 간다. 몽상가에게 조용한 고독을 반환하는 순정한 몽상 속에서 남녀를 불문한 모든 인간은 <몽상의 비탈>을 내려가면서, 언제나 내려가면서, 그 심연의 아니마 속에서 휴식을 발견한다. 추락 없는 하강이다. 이 불확정의 심연에서는 여성적인 휴식이 지배한다. 근심·야망·계획에서 멀리 떨어져 있는 이러한 여성적 휴식 속에서, 우리는 구체적인 휴식, 즉 존재를 온전히 쉬게 하는 휴식을 경험한다.³⁰⁾

몽상의 아니마적 성향은 “존재를 온전히 쉬게 하는 휴식”의 맥락을 담고 있다. 이는 잠의 휴식과는 다르다. 잠자며 쉬는 것은 바슐라르가 언급한 바와 같이 육체만의 피로를 풀어주기 때문이다.³¹⁾ 하지만 몽상에서 비롯되는 “여성적 휴식 le repos féminin”은 무엇보다 “요구들의 세계 le monde des revendications”에서 우리를 해방시킨다. 바슐라르는 이러한 휴식이 “근심·야망·계획”의 시간을 조금씩 무화시켜 나갈 것이라고 본다. 요구로 점철된 세계가 무화된다는 것, 이는 삶에 대한 무기력증이라기 보다는 자연의 풍요와 풍취를 되찾는 방식이기도 하다. 만약에 우리가 인간의 필요성으로부터 벗어난 자연의 내재적 가치를 다시 인정하게 된다면, 그러한 “여성적 휴식”이 지향하는 느낌의 미덕을 자연 속에서 제일 먼저 발견하게 될 것이라고 바슐라르는 또한 전언한다: “느리게 사는 것, 천천히 나이를 먹는 것, 이것이 대지의 대상들, 즉 <대지적인> 물질의 시간 법칙이다. 대지의 상상력은 이 매몰된 시간을 살아간다.”³²⁾ 이와 같이 바슐라르가 지향하는 몽상은 가장 많은 경우 자연과 교감하고 있다. 물론 모든 몽상이 자연의 가치를 발견하는 원리로 환원되는 것은 아니지만, 자연과 교감할 때 몽상은 텅 빈 시간이 아니라 정신의 충만함을 잉태하는 행복한 시간으로 전환된다. 바슐라르는 그러한 몽상의 한 가지 예로 앙리 보스코 Henri Bosco의 한 구절을 자신의 책속에서 인용한다: “나는 행복했다. 맑은 물, 잎사귀들의 흔들거림, 생기 있는 연기가 드리우는 냄새, 언덕의 미풍들 외에 나의 즐거움에는 다른 어떤 것도 드러나지 않았다.”³³⁾ 김현이 바슐라르의

30) *ibid.*, pp.53-54.

31) “Car le repos du sommeil ne délasse que le corps. Il ne met pas toujours, il met rarement l’âme au repos.” (*ibid.*, p.54)

32) “Vivre lentement, vieillir doucement, voilà la loi temporelle des objets de la terre, de la matière terrestre. L’imagination terrestre vit ce temps enfoui.” (Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, José Corti, 1948, p.91.)

33) “«J’étais heureux. De mon plaisir, rien ne se détachait qui ne fût eau limpide, frémissement de feuillages, nappe odorante de jeunes fumées, brises des collines.»” (G. Bachelard, *La*

책은 “느릿느릿 게으르게 읽어야 한다”고 말했듯이, 바슐라르 또한 자신의 책에서 인용한 글들을 “너무 빨리 읽지 말기”³⁴⁾를 제안한다. 이때의 느린, 아니 “게으른” 독서는 바슐라르가 정의한 아니무스로서의 독서 *lecture en animus*와는 거리가 멀다. 아니무스로서의 독서 또한 느린 책읽기이지만, 그 느낌은 주의력을 흐트리지 않은 채 경직화된 인과론을 추구하는데서 비롯되는 시간 걸림이다. 따라서 아니마로서의 독서 *lecture en anima*가 지향하고 있는 느린 시간은 바슐라르가 언명하고 있듯이 차라리 “객관적인 문학 비평의 의무를 위반하는 탈주들”³⁵⁾을 조장한다. 일테면, 나무의 푸른 잎사귀들이 언덕의 미풍에 살며시 밀리며 흔들리는 것은 이유가 없다. 그 이유 없음은 이경호가 이미 언급한 “자연의 뜻 모를 이치”이기도 하다: “문명의 필요조건에 지배당하는 시선으로 자연의 뜻 모를 이치를 가늠하기는 어렵다. 그 이치는 ‘근대의 합리성’과 ‘육망의 심리학’의 원리가 훼손되거나 무력화 되는 지점에서 가늠될 수 있을 것이다.”³⁶⁾ 자연을 인간 생활의 수단이나 필요성으로 간주하는 인간중심주의에서 바라보자면, 미풍·언덕·연기의 냄새·잎사귀들의 떨림은 얼마나 사소한 것이며 쓸데없는 것들인가? 하지만 그 잎새에 이는 한 줄기 바람 때문에 앙리 보스코처럼 전적으로 행복할 수도, 시인 운동주처럼 괴로워할 수도 있을 것이다. “요구의 세계”에서 한 발짝 물러선 그러한 심성들은 인간이 존재하지 않아도 자연 속에 분명 존재하고 있을 가치들에 대한 인정, 일테면 인간과 자연을 죽음 앞에서 등가화 시킨 운동주의 “별을 노래하는 마음”에 와 닿기도 할 것이다. 위대하거나 유용한 것이 아니라 작고 사소한 것들 앞에서 느리게 몽상하는 것, 사실 이러한 방식의 문학적 연원은 그렇게 새로운 것은 아니다. 하지만 자연을 “인간을 위한 사물”로 종속시켜 나갔던 현대 문명의 위기 속에서 작은 것과 큰 것을 구별하지 않고 하나로 보는 방식, 그러한 탈-위계적인 무분별의 몽상은 분명 새로운 의미로 다가올 수가 있다:

Dans notre vie de civilisé à l'époque industrielle, nous sommes envahis par les objets. Chaque objet est le représentant d'une foule d'objets: Comment objet aurait-il

poétique de la rêverie, p.54.)

34) “Pour cela, on nous conseille de ne pas lire trop vite et de prendre garde d'avaler de trop gros morceaux.” (*ibid.*, p.23.)

35) “Nous donnerons, dans tout le cours de notre ouvrage, bien des exemples de rêveries de lecture, autant d'évasions qui dérogent au devoir d'une critique littéraire objective.” (*ibid.*, p.55.)

36) 이경호, 상치학교의 시인, 생각의 나무, 2008, p.63.

une <puissance> puisqu'il n'a plus d'individualité? Mais allons un peu vers le lointain passé des objets. Restituons nos rêveries devant un objets familier. Puis rêvons plus loin encore, si loin même que nous allons nous perdre en nos rêveries quand nous voudrions savoir comment un objet a pu trouver son nom. En rêvant entre chose et nom dans la modestie des êtres familiers, comme Clémence Ramnoux le fait dans les ténèbres héraclitéennes pour les grandeurs de la destinée humaine, l'objet, le modeste objet, s'en vient à jouer son rôle dans le monde, dans un monde qui rêve dans le petit comme dans le grand.

산업시대에서 문명화된 삶을 누리면서, 우리는 물건들에 사로잡혀 있다. 각각의 물건은 수많은 물건들을 대표한다. 그런데 물건에는 더 이상 개체성이 없는데 어떻게 <힘>을 지닐 수가 있을까? 그러나 물건들의 머나먼 과거를 향해 조금 가보자. 친근한 물건 앞에서 우리의 몽상을 회복해보자. 그리고는 조금 더 멀리, 우리가 어떻게 하나의 물건이 자신의 이름을 가지게 될 수 있었는지 알아보려 한다면, 몽상 속에서 우리의 길을 잃어버릴 만큼 그렇게 멀리 꿈꾸어 보자. 클레망스 랑누가 인간적 운명의 위대함을 위해 헤라클레이토스의 암흑 속에서 그렇게 하듯이, 조출하고 친근한 존재들의 이름과 사물 사이에서 꿈꾼다면, 물건, 조출한 물건은 작은 것에서도 큰 것에서처럼, 꿈을 꾸는 세계 속에서 제 역할을 하기에 이르게 된다.³⁷⁾

산업시대가 보다 많은 인류에게 물질적 풍요로움을 맛보게 한 것은 사실이다. 그래서 바슐라르의 표현처럼 “우리는 물건들에 사로잡혀envahis” 있게 되기도 한다. 화폐, 컴퓨터, 핸드폰, TV 등과 같이 인류가 광범위한 커뮤니케이션을 위해 만들어낸 물건들조차 인간에 대해 도리어 억압적으로 나타나거나 인간의 친연성을 해칠 때 인간은 근대적 소외를 겪게 된다.³⁸⁾ 요컨대, 인간은 물질적 풍요 속에서 마냥 행복하지 않다. 그런데 바슐라르는 물질적 풍요로움 속에서 또 다른 풍요로움의 경로를 제시한다. 하지만 이 새로운 풍요로움은 계량적 다수나 도구주의에서 비롯되지 않는다. 왜냐하면 그것은 다만 관계에 대한 인식이기 때문이다. 관계의 인식은 근대가 포괄하고 있는 대립과 소외의 속성들에 대한 가장 비판적인 담론의 토대가 될 수 있다. 바슐라르는 더군다나 우리가 ‘조출한 것’, ‘작은 것’들이라고 믿어왔던 것들을 통해서 모든 존재들이 동등한 본질적 가치를 지니고 있음을 역설한다. 따라서 바슐라르적 몽상의 지향점은 “명확하게 무용한 것의 유용성”³⁹⁾을 짚어

37) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.31.

38) 문명적 삶이 그 의도와는 달리 돌이킬 수 없는 환경오염과 생태계 파괴를 일으킨 것을 이제 부정할 수는 없다. 인간이 만들어낸 것들이 거꾸로 인간의 생존을 직접적으로 위협하고 있다는 점에 있어서는, 이 또한 근대적 소외 현상이라고 할 수 있을 것이다.

내는 지점까지 다다른다. “무용한 것의 유용성”이라는 모순어법에서 드러나는 가치관의 전환은 객관주의에서 주관주의로 이동하게 되는 바슐라르의 학문적 노정뿐만 아니라 여성다움에 대한 그의 지속적인 천착의 근원적 이유를 드러낸다. 여성다움이란 아래의 인용문이 표방하고 있듯이 모든 것이 존재하고 있다는 사실 그 자체에 대한 깊은 인식을 통해서, 인간 또한 그 무엇으로부터도 분리시키지 않는 상호연관성의 세계를 내면적으로 경험하는 것이기 때문이다:

Aimer les choses pour leur usage relève du masculin. Elles sont les pièces de nos actions, de nos vives actions. Mais les aimer intimement, pour elles-mêmes, avec les lenteurs du féminin, voilà qui nous engage dans le labyrinthe de la Nature intime des choses.

쓰임새 때문에 사물들을 사랑하는 것은 남성다움에 속한다. 그것들은 우리 행동의, 우리의 생생한 행동의 일부분들이다. 하지만 그것들을 내밀하게, 그 자체로, 여성다움의 느낌으로 사랑하는 것은 바로 우리를 사물들의 내면적인 본성의 미로 속으로 접어들게 한다.⁴⁰⁾

하지만 아니마/아니무스적 특이성을 비교하는 바슐라르의 노정이 서구의 전통적인 사고방식인 이분법적 틀 속에 갇혀 있는 것은 아니다. 그는 서구의 위대한 작가들마저 아니마와 아니무스라는 용어 속에서 이원성을 강조하는 환원적인 결론에 이르고 마는 허다한 경우들을 조목조목 구체적인 예를 들어가며 역설한다. 가령 폴 클로델이 랭보의 시 해설을 할 때 이 두 가지 용어들을 통해서 환기시키는 것은 안타깝게도 정신(아니무스)와 영혼(아니마)의 단순한 이분법적 분류일 뿐이라는 것이다. 그리고 바슐라르는 이러한 이분법적 사유의 지향을 “너무 분명한 심리학 Une psychologie trop évidente”이라고 명명한다. 남자가, “철의 제왕”이라고 불렸던 비스마르크 같은 남자가 눈물을 보였다고 해서 그것이 아니무스의 무너짐과 억압된 아니마의 긍정적 나타남으로 거의 자동적인 결론을 내리는 것은 옳지 않다. 왜냐하면 아니무스가 강함이요, 아니마가 허약함이라고 단순하게 구분할 수 없기 때문이다.⁴¹⁾ 바슐라르는 아니무스와 아니마 속에서 극단적인 분리가 아니라 여

39) “Dans une philosophie dialectique du repos et de l’acte, de la rêverie et de la pensée, le souvenir d’enfance dit assez clairement l’utilité de l’inutile!” (G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.99.)

40) *ibid.*, p.27.

41) “L’anima n’est pas une faiblesse. On ne la trouve pas dans une syncope de l’animus. Elle a

전히 다르면서도 서로의 특이성들을 끊임없이 교환하고 있는 생명성을 읽어내야 한다고 역설한다: “아니무스와 아니마라는 주제에 대해서, 그가 극단적인 분리를 행한다면, 그는 꾸민 인간이 될 것이다. 그런 꾸밈들이 실재한다. 지나치게 남성적인 남자와 여자가 있는가 하면, 지나치게 여성적인 남자와 여자가 있다. 좋은 본성은 하나의 같은 녀 속에서 아니무스와 아니마의 힘이 내밀하게 교류할 수 있도록 이러한 극단을 제거하려는 성향을 띤다.”⁴²⁾

바슐라르가 아니마/아니무스를 우주적인 대칭성의 원리로서 이끌어내면서도 이에 대한 이분법적 사유의 단순한 적용을 경계하였다면, 바로 그러한 사유가 앞에서 언급한 바와 같이 느린 사유에서 벗어나 “요구들의 세계”에 적응되는 경로들 중의 하나였기 때문이 아닐까? 바슐라르는 우리의 낱말들이 허락하는 아니마적 몽상에 대해 이렇게 적고 있다: “그렇다, 우리의 몽상을 도와주기 위해 오는 낱말들 속에 관습적인 생각들을 너무도 성급하게 복원시키지 않도록 주의해야 한다.”⁴³⁾ 따라서 아니마란 허약함이라기보다는 기계적인 판단 혹은 판결을 불가능하게 만드는 힘을 아니무스와 더불어 구성해내는 생명성이 될 것이다. 몽상의 또 다른 이름인 상상력 또한, 들뢰즈가 언급했듯이, “비현실이 아니라 현실과 비현실이 판별되지 않는 곳”⁴⁴⁾에서 시작되고 있기 때문이다. 바슐라르적 몽상은 결국 배타적 이원적 구조를 기반으로 하는 인간중심주의적 사고방식을 배반한다. 필연의 관계망, 즉 서로 놓아버리지 않고 사는 세계에 대한 전망이 몽상 속에 지속적으로 관류하는 정신적인 지향성이라는 점에서, 바슐라르가 생각했던 몽상의 “변함없는 용도”를 찾아보아야 할 것이다:

La poétique de la rêverie doit donner corps à toutes les rêveries d'idéalisation. Il ne suffit pas, comme le font communément les psychologues, de désigner les ré-

ses puissances propres. Elle est le principe intérieur de notre repos. Pourquoi ce repos viendrait-il au bout d'une avenue de regrets, de tristesse, au bout d'une avenue de lassitude? Pourquoi les larmes d'animus, les larmes Bismarck, serait-elles le signe d'une anima refoulée?” (*ibid.*, p.59.)

42) “Sur le thème d'animus et d'anima, s'il allait à l'extrême de la division, il deviendrait une grimace de l'homme. De telles grimaces existent: il y a des hommes et des femmes qui sont trop hommes - il y a des hommes et des femmes qui sont trop femmes. La bonne nature tend à éliminer ces excès au profit d'un commerce intime, dans une même âme, des puissances d'animus et d'anima.” (*ibid.*, p.79.)

43) “Oui, sous des mots qui viennent aider nos songes, il faut se garder de remettre trop vite des pensées habituelles.” (*ibid.*, p.57.)

44) G. 들뢰즈, 대담 , 김종호 옮김, 숲, 1993, p.76.

veries d'idéalisation comme des fuites hors du réel. La fonction d'irréel trouve son emploi solide dans une idéalisation bien cohérente, dans une vie idéalisée qui teint chaud au coeur, qui donne un dynamisme réel à la vie.

몽상의 시학은 이상화의 몽상을 육화시켜야 한다. 심리학자들이 일반적으로 하듯, 이상화의 몽상을 현실 밖으로의 도피로 생각하는 것으로는 충분하지 않다. 비현실적 기능은 가슴을 덥게 하며 삶에 역동주의를 제공해주는 이상화된 삶 속에서 변함없는 용도를 발견한다.⁴⁵⁾

IV. 결 론

1978년 겨울, 김현은 바슐라르의 몽상의 시학을 번역하면서 자신의 개인적인 고통을 위무해 줄 수 있는 우주적인 고통, 즉 “고통을 순수하게 살 수 있는 놀라운 힘”을 알게 된다. 그것은 바슐라르가 개진한 몽상이 세계에 대한 도피가 아니라 서로 놓아버리지 않고 사는 세계에 대한 가열한 전망이라는 점이 새삼 투영되는 순간이기도 하다. 김현은 그로부터 약 10년 후 기형도의 시집 *입속의 검은 잎*을 위한 해설에서 한 고통 받는 늙은이의 울부짖음에 대해서 말한다: “사람은 부수적인 것이지, 본질적인 것이 아니다. 자신을 부수적인 것으로 느끼는 사람은, 자신의 늙은 육체를 바라다보며 울부짖는다.”⁴⁶⁾ 사람이 ‘부수적’이라는 깨달음은 그것이 개인적인 것이든 일반적인 것이든 김현이 말한 바와 같이 사무치는 고통이 될 수 있을 것이다. 더군다나 인간이 만물의 영장이라는 인간의 자기 이해가 그 속에 가로놓여져 있다면, 늙은이의 깨달음과 고통은 인간중심주의라는 거대담론에 대한 전면적인 부정이 될 것이다. 하지만 인간이 부수적이라는 자기 인식이 고통을 유발하기 보다는 도리어 행복의 단초가 될 수도 있지 않은가? 바슐라르는 이러한 질문을 근본적으로 유도한다. 바슐라르가 자신의 책에서 역설한 몽상을 좀 더 현상학적 시각으로 접근해보자면, 몽상은 관계 속에서, 그것에 의해서만 펼쳐지는 것이다. 그리고 관계의 펼쳐짐은 모든 자신들이 제각기 세계의 중심이거나 본질적이라기보다는 ‘명백히 부수적’이라는 탈중심적이거나 탈서열적인 지향에서 시작된다. 가령 “식목일에 나무를 심는 행위가 인간을 위한 실용적인 차원으로만 그치지

45) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.63.

46) 기형도, *입속의 검은 잎*, 문학과 지성사, 1989, p.149.

않고 자연 자체의 유기적 자율성을 위한 심정으로 비롯되어야 하는 것이다.”⁴⁷⁾ 그것이 바로 바슐라르가 기계론적 사고를 넘어서 유기체적 과정 혹은 이야기로서의 관계를 통해 역설한 “겸손한 행복”이 될 것이다. 그리고 우리도 알다시피 겸손한 행복, 혹은 행복의 겸손만이 지속가능한 것이 아니겠는가? 그러할 때 우리의 늪어감을 경험세계의 차이와 개인적인 고통들을 무시하지 않으면서도 함께 받아들일 수 있지 않겠는가? 김현은 같은 책에서 자신을 본질적이 아니라 부수적인 것으로 인식한 늪어이의 고통을 가중시키는 자연물들을 기형도의 시에 빗대어 이렇게 열거한다: “죽음만을 마주하고 있는 늪어이에게 흥미 있는 것은—흥미? 흥미라고 할 수 없다. 차라리 관계있는 것은 이라고 써야 할 것이다—〈저 홀로 없어진 구름〉과 같은 우연한 것, ‘진눈깨비’와 같은 순간적인 것, ‘바람’과 같은 갑작스러운 것, (...) 그리고 〈쓸데없는 것〉들이다.”⁴⁸⁾ 우리는 이 부분에서 “명확하게 무용한 것의 유용성”을 짚어내면서 바슐라르가 시도했던 일상적인 가치관들의 전환을 상기해 볼 수 있을 것이다. 저 홀로 없어진 구름, 진눈깨비, 바람들은 인간중심적인 사유만 비껴간다면 자연의 순환적 질서 속에서 얼마나 명백하게 유용한 것들인가.⁴⁹⁾ 물질적 상상력이 전언하는 행복은 자연 속에 가득한 삶의 기미들을 잊지 말고 들여다보고, 만져보고 귀 기울이는 순간들 속에서 시작되기도 할 것이다. 그리고 바슐라르적 몽상이 제안하는 “보드라운 관계”의 세계를 이해하기 위해서는, 비록 학문적 연구의 패턴은 아닐지라도, 몽상의 근본적 애매성과 비완전성을 설명하거나 정리하지 않고 전체적으로 바라보는 것이 또한 필요할 것이다. 김현도 이렇게 말하지 않았는가?

이 책에서 지식을 찾아서는 안 된다. 이 책에서 즐거움을 찾아야 한다.⁵⁰⁾

47) 졸고, 『가스통 바슐라르와 펠릭스 가타리: 생태학적 상생의 문화를 위하여』, 한국프랑스학논집, p.153.

48) 기형도, 『입속의 검은 잎』, p.149.

49) 후속 연구에서 구체적으로 개진하겠지만, ‘기형도’론은 이제 죽음과 고통이라는 주제에서 얼마간 벗어나야 한다고 본다. 그가 시 속에서 펼쳐나간 겸손한 행복이 그만큼 빛나고 있기 때문이다.

50) 가스통 바슐라르, 『몽상의 시학』, p.239.

• 참고문헌

- 가스통 바슐라르, *몽상의 시학*, 김현 옮김, 홍성사, 1978.
곽광수, 김현, *바슐라르 연구*, 민음사, 1976.
기형도, *입속의 검은 잎*, 문학과 지성사, 1989.
김무경, *자연회귀의 사회학-미셸 마페졸리*, 살림, 2007.
김현, *프랑스 비평사-현대편*, 문학과 지성사, 1988.
남경희, 「생태주의 인문학 서설」, *생태주의와 기호학*, 문학과 지성사, 2001.
G. 들뢰즈, *대담*, 김종호 옮김, 숲, 1993.
박치완, 「상상력의 힘과 현대문명 비판」, *비교문화연구*, 2005.
이경호, *상처학교의 시인*, 생각의 나무, 2008.
이찬규, 「가스통 바슐라르와 펠릭스 가타리: 생태학적 상생의 문화를 위하여」, *한
국프랑스학논집*, 제 62집, 2008.
홍명희, *상상력과 가스통 바슐라르*, 살림, 2006.
Bachelard Gaston, *L'eau et les rêves*, J. Corti, 1942.
Bachelard Gaston, *La poétique de la rêverie*, PUF, 1960.
Bachelard Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, 1974.
Ferry Luc, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, 1992.
Gengembre Gérard, *Les grands courants de la critique littéraire*, Seuil, 1996.
Ginestier Paul, *Pour connaître Bachelard*, Bordas, 1987.
Vierne Simone, "Bonheur de rêver, bonheur d'écrire", dans *Sud (Colloque du
centenaire: Gaston Bachelard, l'homme du poème et du théorème)*, 1984.

Gaston Bachelard ou l'écologie du bonheur

- autour de *La poétique de la rêverie*. -

Lee, Chan-Kyu

La rêverie est l'un des thèmes les plus féconds chez Bachelard. La rêverie bachelardienne s'envisage comme un phénomène qui a sa racine dans le monde où l'on ne s'abandonne plus les uns des autres. Puisqu'elle n'est pas dans le sommeil nocturne en tant que le caractère d'évasion, mais dans le monde où l'homme est en harmonie avec lui-même, avec l'autre et avec l'univers: "La rêverie nous aide à habiter le monde, à habiter le bonheur du monde."⁵¹⁾ Par ailleurs, grâce à cette rêverie qui "nous place dans un monde et non pas dans une société",⁵²⁾ Bachelard nous conduit vers le bonheur; c'est le bonheur reposant sur les valeurs simples et naturelles d'où l'homme s'est éloigné à cause de la civilisation moderne. En traduisant *la poétique de la rêverie* en coréen, si Kim Hyun fait aussi l'expérience du bonheur qui surmonte sa souffrance individuelle, c'est le bonheur dans lequel la relation réciproque et égale se passe entre tous les êtres..... comme réel, idée, émotion et "l'état écologique". C'est ainsi que l'évocation récurrente de la nature chez Bachelard n'est pas simplement le retour vers le primitivisme, mais le tâtonnement de vivre ensemble. Cela suppose une véritable déconstruction du préjugé anthropocentrique qui a perdu le sens de ses propres limites.

C'est dans la rêverie que Bachelard trouve le féminin déployé dans sa simple tranquillité. En bref, l'anima nous éloigne du monde des revendications: "C'est dans ce repos féminin, à l'écart des soucis, des ambitions, des projets, que nous connaissons le repos concret, le repos qui repose tout notre être."⁵³⁾ Donner voir la façon de "vivre lentement et de vieillir doucement", c'est aussi une des

51) G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p.20.

52) *ibid.*, p.13.

53) *ibid.*, pp.53-54.

vertus de l'anima qu'on considère comme "le deuxième sexe" ou l'irrationnel. Mais l'anima ne commence pas simplement là où l'animus s'arrête. La nature se fait le plus souvent, pour Bachelard, la réserve du "commerce intime des puissances d'animus et d'anima"⁵⁴⁾ à travers les éléments qui se renouvellent indéfiniment dans leur co-existence.

Key Words: Bachelard, Kim Hyun, Ecologie, Rêverie, Anima, Bonheur,
Nature

필자 E-Mail : balcon15@hanmail.net (이찬규)

투고일 : 2008년 12월 31일/ 심사완료일: 2009년 02월 06일/ 게재확정일: 2009년 02월 12일

54) *ibid.*, p.79.