creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학박사학위논문

관계의 상실로 인한 비존재성의 문제

: 부버의 인격체론과 셰익스피어(Shakespeare)『리어왕』(*King Lear*)

2017년 8월

서울대학교 대학원

영어영문학과 문학전공

정 선 아

관계의 상실로 인한 비존재성의 문제

: 부버의 인격체론과 셰익스피어(Shakespeare)『리어왕』(*King Lear*)

지도교수 이 종 숙

이 논문을 문학박사 학위논문으로 제출함

2017년 4월

서울대학교 대학원

영어영문학과 문학전공

정 선 아

정선아의 문학박사 학위논문을 인준함

2017년 7월

위 원 장 _____ 인

부위원장 _____ 인

위 원 _____ 인

위 원 _____ 인

위 원 _____ 인

국문초록

이 논문에서는 『리어왕』의 비극성이 관계를 구현하지 못하는 인간성으로부터 비롯되었음을 규명하고, 그러한 비극성의 한가운데에 인격체간의 관계에 대한 비전이 부정적인 방식으로 드러나고 있음을 밝히고자 하였다. 이 극에서 등장인물들이 비존재로 와해되는 것은 관계성을 구현하지 못하기 때문인데, 이때의 관계성은 중세적인 특성을 지니고 있다기보다 오히려 근대적인 자아간의 관계성을 의미한다고 할 수 있다. 리어는 절대군주로서 타자를 자기화하려는 근대적인 자아의 속성을 노정하고 있으며, 그 결과 타자와의 관계를 맺지 못하고 비존재로 전락하게 된다. 그는 점차로 자신의 비존재성을 직면하게 되는데, 이는 황야에서 절정에 이른다고 할 수 있다. 또 에드먼드를 위시하여 고너릴과 리건은 관계로부터 단절되어 있고, 그 결과 인간을 도구화하는 태도를 지니게 된다. 하지만 그들이 결국 바랐던 것은 인간과의 관계를 맺는 것이며, 이는 공서적 관계라는 도착적이며 파괴적인 형태로 나타나게 된다. 타자를 도구화함으로써 동시에 자기자신마저 도구화하게 되어버리고 만 그는 진정한 관계를 맺을 수 없는 불모의 상태에 처하게 된 것이다. 한편 코딜리아와 켄트는 리어를 구원하고자 하나, 그들은 상에 경도된 까닭에 리어의 실재를 보고 관계를 맺지 못하게 된다고 볼 수 있다. 그들이 리어를 구하고자 하는 방식은 신적 실재의 상속으로 그를 재편입하는 것으로서, 이는 리어에게 필요한 너와의 관계와는 사뭇 다른 것이라고 할 수 있다. 실재를 직면하지 못하는 인간의 문제는 에드가를 통해 다른 각도에서 고찰된다. 에드가가 실재로부터 끊임없이 이탈하게 되는 것은 두려움 때문으로, 그는 현실과의 괴리를 민감하게 인지하면서도 안전을 위해 기존의 세계로 되돌아가고자 하는 모습을 보인다. 바로 그렇기 때문에 글로스터와의 실재적인 관계를 맺지 못하며, 의도와는 달리 글로스터를 죽음으로 이끄는 데 일조하게 된다고 할 수 있다.

관계 맺음의 실패가 또 한번 반복됨으로써 마지막 장면에서는 등장인물들의 비존재로의 와해가 더욱 심화되는 양상이다. 리어는 코딜리아의 죽음이라는 진실과 직면하지만 결국 그녀의 환상을 보는 것으로 도피하고 만다. 그녀의 환상을 본다는 것은 타자의 실재가 아니라 자기화된 대상을 욕망한다는 것을 의미하는 것으로, 실재하지 않는 것을 만들어내고 있다는 점에서 이전보다 더욱 심각해진 그의 비존재성을 증거한다고 할 것이다. 또 환상 속에서 죽어간다는 것은 그러한

비존재성의 적나라한 드러남이라고 할 수 있을 것이다. 또 신적 실재의 상을 충실히 구현하고자 하였던 코딜리아는, 정작 리어와는 표면적인 관계에만 머물게 되며 따라서 일종의 상징적인 죽음의 상태에 있다고 할 수 있는데, 마지막 장면에서는 그 가시화로서의 죽음을 맞게 된다고 할 수 있다. 글로스터는 일시적이나마 에드가와 진정으로 만나고 있으나, 이미 비존재성에 깊이 침윤되어 있던 까닭에 오히려 만남의 기쁨이 죽음을 초래하는 비극을 맞게 된다. 에드먼드는 최후의 순간 사랑에의 갈망을 인정하고 있지만, 이미 비존재의 나락으로 떨어진 그는 그러한 갈망과 충돌할 수밖에 없으며 또 진정한 관계에 대해 분명한 인식을 가질 수도 없다. 그리고 그를 받아들이지 않는 다른 인물들로 인해 또다시 관계로부터 배제되어 온전히 회개하지 못하고 비존재로서 죽음을 맞게 된다. 그리고 두려움으로 인해 기존의 안전한 세계로 되돌아가고 있는 에드가는, 이전보다 더욱 경직된 모습을 보여주며 불모의 상태를 노정하게 된다.

주요어: 관계, 인격체, 자아, 사랑, 비존재, 비존재성, 실재, 실재성

목 차

국문초록

Ⅰ. 서론 1

Ⅱ. 부버의 인격체론..... 5

Ⅲ. 비존재로의 전락: 관계성의 상실.....42

1. 절대군주의 문제: 타자 없는 세계 42

2. 인간의 도구화 67

Ⅳ. 구원의 실패: 너를 만나지 못하는 인간 80

1. 상에 경도되는 인간의 문제..... 80

2. 실재에 대한 두려움 110

Ⅴ. 총체적 파국: 비존재로의 와해 131

Ⅵ. 결론 155

Bibliography.....157

Abstract.....167

Ⅰ. 서론

근대적 자아에 대한 재고가 요청되고 있는 시점이다. 이는 근대가 도래하면서 인간의 자아를 자기충족적이고 자율적인 존재로 파악하여 왔는데, 근대 후기로 접어들면서 이러한 환상이 점차로 깨어지고 있기 때문이라고 할 수 있다. 심지어는 '자아의 죽음'이라는 표현까지 공공연히 생겨날 정도인데, 그렇다면 과연 자아란 존재하지 않는 것일까. 혹은 자아에 대한 다른 식의 접근이 필요한 것은 아닐까. 무엇보다 과연 인간은 자기충족적이며 자율적인 존재인지에 대해 다시 생각해볼 필요가 있다고 여겨진다. 어쩌면 인간은 근본적으로 타자지향적이며 타자와의 관계를 통해 실재성을 지니는 존재가 아닌가.

근대적 자아의 자기충족성과 자율성에 대한 비판적 논의는 현 학계에서 활발하게 행해지고 있는 바다. 이는 무엇보다 타자에 대한 발견과 자아와 타자간의 관계에 대한 반성적 논의를 통해 수행되어 왔다고 할 수 있다. 특히 그린블랏(Stephen Greenblatt)을 위시한 신역사주의에서 이와 같은 작업이 활발하게 진행되어 왔다고 할 수 있는데, 신역사주의에서는 근대 서구의 자아가 어떻게 타자를 배제·소외시킴으로써 형성되어왔는가를 집중적으로 분석하며 근대적 자아의 한계에 대해 근본적으로 성찰하는 모습을 보인다. 이에 대해 잭슨 (Ken Jackson)과 마로띠 (Arthur F. Marotti) 는 그린블랏이 타자성을 존중할 것을 요구하고 또 그러한 요구를 중심으로 비평적 작업을 수행하여 왔다는 점에서 레비나스(Emmanuel Levinas)에 이론적 기반을 두고 있다고 주장하는데[1], 그러나 레비나스와는 달리 그린블랏은 자율적인 근대적 자아의 범위 내에서 자아를 성찰할 뿐 이를 넘어서 새로운 자아관을 제시하고 있지는 못하다고 할 수 있다. 말하자면 신역사주의에서는 기존의 근대적 자아에 대한 논의를 근본적으로 뛰어넘는 자아에 대한 새로운 비전을 제시하는 단계로까지는 가고 있지 못한 것이다.

반면 타자와의 관계를 중심으로 자아의 존재 가능성을 고찰하는 인격체(person)론이 철학과 신학 양 분야에서 시작되어 점차로 그 영향력을 넓혀가는 추세다. 인격체는 자기충족성과 자율성을 기반으로 성립하는 기존의 자아와는 달리, 타자로부터 출발하여 타자를 향해 가는 탈근대적 인간을 지칭하는 새로운 용어라고 할 수 있다. 인격체는 독자적으로가 아니라 관계 속에서 존재한다는 특징이 있다. 매킨토쉬(M. McIntosh)에 따르면 레비나스는 타자로부터 말미암고 또 타자를 향해 가는 자아를 진정한

[1] Ken Jackson and Arthur F. Marotti, “The Turn to Religion in Early Modern English Studies”, *Criticism*, 1 January 2004, Vol.46(1), 175-6.

주체로 자리매김하며 근대적 자아를 극복하는 새로운 경지의 인간학을 주창하고 있다고 할 것이다.[2] 레비나스는 근본적으로 자아를 타자와의 관계를 통해 형성되어 간다고 봄으로써 기존의 근대적 자아관을 뛰어넘고 있다고 할 수 있는데, 그럼에도 타자를 고아, 나그네, 과부 등 불특정한 사회적 약자로 정의함으로써 실제 대부분의 인간의 삶에서 더욱 중요한 비중을 차지하는 상호성의 친밀한 관계에 대해서는 침묵하는 한계를 보인다. 물론 사회적 약자를 중심으로 사고하고 행동하는 것은 매우 중요하다고 할 수 있으나, 레비나스가 말하는 대로 사회적 약자에 대한 조건없는 내어줌이 인간성의 범위 내에서 얼마만큼이나 가능한 일인지도 질문하지 않을 수 없는 것이다. 반면 부버(Martin Buber)가 말하는 타자와의 관계는 친밀하고 상호적인 것으로 좀더 경청해볼만한 현실성을 지닌다고 여겨진다. 그는 관계를 통해서 비로소 인간이 실재하게 된다고 말하고 있는데, 이는 부버 철학의 독창적이면서도 획기적인 부분이라고 할 수 있다. 부버는 관계의 철학을 통해 그간 자기충족적이며 자율적으로 여겨져왔던 자아상에 반기를 들고, 모더니즘에서의 인간의 고립과 소외로 인한 인간성의 와해에 대한 근본적인 치유책을 제시하려 하고 있다고 할 수 있다. 그리고 철학 뿐만 아니라 신학에서도 신이라는 실재가 삼위일체의 관계성으로 이루어져 있다고 보는 견해가 점점 더 설득력을 얻어 가고 있는데, 신이라는 실재를 관계성으로 파악함으로써 인간 역시 관계를 통해 실재성을 형성하게 된다는 쪽으로 논의가 확산되고 있다고 할 수 있다.[3] 이처럼 철학과 신학 양 분야에서 실재성을 관계성으로 파악하는 연구가 활발하게 진행되고 있다고 할 수 있으나, 아직 타자지향적이고 관계적인 인격체에 대한 논의가 충분히 이루어지고 있다고 볼 수는 없으며 여러 각도에서 좀더 깊이 있게 들어갈 필요가 있다고 여겨진다.

이 논문에서는 특별히 셰익스피어(William Shakespeare)의 『리어왕』(*King Lear*)과 관련하여 부버의 논의를 참고하여 이 문제를 살펴보고자 한다. 이 논문에서 셰익스피어의 『리어왕』에 천착하고자 하는 것은, 인간의 현실에 대한 셰익스피어의 치밀한 탐구가 관계성과 관련해서는『리어왕』에서 특히 부각되고 있다고 여겨지기 때문이다. 또 인간을 바라보는 셰익스피어의 시각이 지금까지 언급하였던 인간 자아에 대한 포스트모던적인 논의와 상당히

[2] M. McIntosh, *Mystical Theology* (New York: Blackwell Publishers, 1998) 250.

[3] 이에 대해서는 M. McIntosh의 *Mystical Theology* 외에도 Stanley J. Grenz. *Rediscovering the Triune God: the Contemporary Theology* (Minneapolis: Fortress P, 2004), Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, San Francisco: Harper & Row, 1981, Peter C. Phan ed. *The Cambridge Companion to the Trinity* (Cambridge: Cambridge UP, 2011)을 참고해볼 수 있다.

닮아있다고 생각되며, 특히 그중 부버의 논의와 유사성을 띤다고 여겨지기 때문이다.

그런데 이 극에서 인격체간의 관계가 긍정적으로 구현되고 있다고 할 수는 없다. 다만 이 극에서는 그 관계가 형성되지 못함으로써 발생하는 인간의 비존재성을 성찰함으로써 '부정적인 방식으로' 그 관계가 어떠해야 하는지를 드러낸다고 할 수 있다. 말하자면 어떤 관계를 이루지 못하기에 비존재로의 와해가 일어나고 있는지를 드러냄으로써 이상적 관계의 모습이 어떠한 것인지를 암시하고 있다고 할 수 있는 것이다. 이는 아도르노(Theodor Adorno)가 말한 바 이상적 비전이 '부정적으로' 구현되는 방식이라고 할 것이다.[4]

이 논문은 무(nothingness)에 집중하여 이 극을 파악하는 비평의 연장선상에 있다고 할 수 있을 것이다.[5]『리어왕』이 무(nothingness)에 대해 특히 천착하고 있는 작품이라는 것은 주지된 바다. 이 극에서는 무의 성질이 심오한 복합성을 지니며 드러나는 바 이에 대한 연구가 다각도로 행해져왔다. 이에 대해 간략히 정리해보면, 그것을 초월적 질서가 부재한 세계의 실존주의적 어둠으로 보는 견해로부터 중세적 통합적 질서의 해체의 결과로 보는 견해, 인간에게 도덕적 깨달음을 주는 가난의 상태로 보는 견해, 재현(representation)과 관련하여 연극적인 재현의 이면에 실제로 존재하는 텅빔(emptiness)으로 보는 견해, 역사주의적 관점에서 물질적 소유의 상실로 보는 견해 등이 있다.[6] 이 논문에서는 무를 관계의 상실로 인한 비존재성으로 보고자 하는데, 이러한 입장은 실존주의적 비평과 유사한 데가 있다고 할 것이다. 하지만 이 논문에서는 비존재성을 초월적 질서의 부재와 인간실존의 부조리의 관점에서가 아니라 관계의 부재라는 관점에서 접근하고 있다는 차이가 있다. 실존주의

---

[4] William Dodd, "What Happens in *King Lear,* Act 1, Scene 1?," *Shakespeare Quarterly*, 50.4 (Winter, 1999) 488에서 재인용.

[5] 『리어왕』에 대한 비평은 대략 다음과 같다. 해이즐럿으로 대표되는 낭만주의적 비평에서는 이 극을 리어의 정신에서 일어나는 일로 내면화하여, 리어가 보여주는 거대한 감정의 격변에 대해 집중하는 경향이 있다. 19세기 후반 브래들리는 이 극을 리어의 순례로 파악하고, 이 극에서 궁극적으로 리어의 구원이 이루어진다고 본다. 이러한 독해에서는 코딜리아를 리어의 구원을 위한 그리스도교적 순교자로 파악하는 경향이 있다. 또 이 극을 성경과 관련하여 연구하는 비평은 과거로부터 지금까지 꾸준히 진행되고 있다. 20세기 중반에는 댄비의 비평과 실존주의적 비평이 대표적이라 할 수 있다. 이중 댄비는 이 극에서 중세적 자연관과 근대적 자연관이 충돌하고 있다고 보고, 코딜리아, 에드가, 이 극의 갈등구조를 켄트를 위시한 중세적 인간과 고너릴, 리건, 에드먼드를 위시한 근대적 인간간의 투쟁으로 파악한다. 다음으로 실존주의 비평에서는 1960년대의 암울한 시대 분위기와 맞물려 이 극을 허무주의적으로 파악하여 무질서로의 와해가 이 극에서 드러나고 있다고 보고 있다. 그리고 근래의 비평으로는 이 극을 이데올로기간의 투쟁과 모순을 중심으로 파악하는 역사주의 비평을 위주로 하여, 페미니즘 비평, 해체주의적 비평 등이 있다고 할 것이다.

[6] Brian Sheerin, "Making Use of Nothing: the Sovereignties of King Lear," *Studies in Philology*, 110.4 (Fall, 2013) 791.

비평에서도 인간간의 관계의 부재에 대해 강조하고 있기는 하지만, 관계의 부재를 인간실존의 필연적인 현상으로 바라본다는 점에서 이 논문에서의 시각과는 다르다고 할 수 있을 것이다. 또 비존재성을 중세적 통합적 질서의 해체로 접근하는 비평과 이 논문을 비교해보면, 이 논문에서 천착하는 비존재성은 중세적 초월적 질서의 부재로 인해 말미암은 것이 아님을 지적할 수 있다. 물론 신과 인간, 자연/우주 간의 통합적 관계가 깨어지면서 인간의 삶에 비존재성의 비극이 드리워지게 되었다는 것은 주지된 바다. 하지만 이 극에서 천착해 들어가는 비존재성은 그러한 중세적 질서의 와해로 인해 비롯되고 있지 않다. 이 극에서 중세는 이미 문자로 경직되어 가는 모습으로 나타나는 바, 중세적 세계에 대한 성찰 속에서 비존재성을 탐구하고 있다고 보기는 힘든 것이다. 오히려 이 극에서는 이미 도래한 근대 속에서 뒤가 아니라 앞을 바라보며 근대적 자아의 부정적 모습에 대한 해결책을 모색하고 있다고 여겨지는 것이다.

또 이 논문은 사랑을 중심으로 이 극에 접근하는 비평적 흐름 속에 자리매김될 수 있을 것이다. 사랑을 중심으로 이 극에 접근하는 대표적인 비평은 페미니즘 비평이라 할 수 있는데, 페미니즘에서는 근대 서구의 남성 중심의 가부장적 세계 속에서 남녀 사이의 관계가 어떻게 비틀어지고 왜곡되는가에 중심을 두는 바, 근대적 자아의 문제에 천착하는 이 논문에서의 문제의식과 유사한 점이 있다고 할 것이다. 하지만 페미니즘에서 주로 남성을 가해자로, 여성을 희생자로 보는 입장과는 달리 이 논문에서는 여성 또한 문제적인 성격을 지니고 있다고 보고 있다는 차이가 있다. 인격체로서 타자와의 관계를 맺지 못하는 것은 비단 남성의 문제만이 아니라 보다 근본적으로 인간의 문제라고 여겨지기 때문이다.

.

Ⅱ. 부버의 인격체론

부버는 관계성 속에서 인간의 실존을 규명한다. 부버의 인격체론에 따르면 인간은 결코 홀로 독립하여 존재하는 것이 아니라 늘 관계 속에 있다. 그 관계의 양상에 따라 인간은 다른 방식으로 존재할 뿐이지, 관계로부터 동떨어져서 홀로 존재하는 것은 아닌 것이다. 그러므로 인간이 홀로 고립되어 존재한다는 것의 참다운 의미는 자신과 마주보고 있는 존재를 너 아닌 대상으로 파악하는 것이지, 실질적으로 홀로 존재하는 것은 아니다.[7] 인간에 대한 부버의 이러한 입장은 인간이 태생적으로 타자를 향해 정향되어 있다는 레비나스의 시각과 유사하다고 할 수 있다.[8] "유한한 인간은 필연적으로 타자를

---

[7] 부버는 모든 관계를 나-너와 나-그것으로 나누어 설명한다. 나-너의 관계는 매우 특별한 성격을 지니는데, 그는 나-너에 속하지 않은 관계를 모두 나-그것의 관계라고 말하고 있는 것이다. 엄밀히 말해 나-그것은 관계라고 할 수 없으며, 인간과 세계 사이에서가 아니라 인간 안에서 일어난다고 프리드만은 설명하고 있다. 나-그것은 주체-객체에 대한 부버적인 용어다. Maurice Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Chicago: U of Chicago P, 1976) 57. 그런데 버나스코니와 로젠츠웨이그가 지적하는 대로 나-너와 나-그것의 구분이 과연 얼마만큼이나 인간의 실존을 해명하는 데 유용한 해석적 틀이 되고 있는지 질문하지 않을 수 없다. Robert Bernasconi, "'Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 71. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Briedfe und Tagebucher* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979) 824-27. Bernasconi, 71에서 재인용. 나-그것은 그 자체로서도 설명이 미진하거니와 나-너를 제외한 실존의 제반 양상을 포함하고 있는지도 의문이다. 그가 공들여 설명하고 있는 나-너에 비해 나-그것은 매우 개괄적이고 한정적이라는 인상을 주며, 뿐만 아니라 나-너를 보완 설명하는 데 그치고 있다는 느낌이다. 그러한 까닭에 학자들 사이에서도 나-그것에 대해서는 비판적인 시각이 많다고 할 것이다. 부버도 후기저작에서는 굳이 그것이라는 개념을 사용하지 않고 나-너 관계가 아닌 다른 관계의 양상에 대해서는 각자가 지닌 고유성을 부각시키면서 설명하고 있다. 이러한 모든 점을 고려하여 필자는 나-너 관계에 집중하여 부버의 인격체론을 살피되, 나-그것에 대한 정의는 비교를 통해 나-너의 의미를 좀더 구체적이고 맥락적으로 밝혀준다는 의미를 지닌다고 판단되는 바, 굳이 그것의 개념을 사용하지 않고 그것에 해당하는 구체적인 양상을 밝히며 이와 대조되는 나-너의 관계를 설명할 것이다.

[8] 그러므로 칼라코가 주장하는 대로 부버철학을 주의주의(voluntarism)의 명목으로 비판할 수 있을지는 의문이다. 그는 부버에게 있어 타자를 향하는 것과 타자로부터 되돌아오는 것 모두는 타자로부터가 아니라 "the self-conscious I" 내에서 비롯된다고 말한다. 주체를 언제나 타자를 향해 있는 것으로, 자아 쪽에서의 어떤 결정에 선행하여 타자를 향해 "ex-posed"되어 있으며, "in-clined"되어 있는 것으로 다시 생각할 필요가 있다는 것이다. Matthew Calarco, "The Retrieval of Humanism in Buber and Levinas," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 256-7. 하지만 부버의 인격체론에 의하면 자아는 어떤 결정 이전에 이미 타자와의 관계 속에 있으며, 자아가 결정하는 것은 타자를 너로 대하는가, 그렇지 않은가이지 자아의 타자에로의 정향성이 아니라고 할 수 있다. 다만 레비나스에 따르면 타자는 나와 동등한 존재가 아니라 나의 위에 있는 존재라는 점, 불균형성(asymmetry)과 불평등성(inequality)이 나와

향해 있고, 역동적으로 개방되어 있으며, 성격상 외재적"[9]이라고 할 수 있는 것이다. 다만 부버는 관계 중에서도 너와의 관계를 순전한 것으로 보고 있다는 차이가 있다. 비단 너와의 관계만이 가치로운 관계는 아닐 수 있으나, 너와의 관계가 배제되어버린 인간의 삶은 실재성을 상실하게 된다고 그는 역설하는 것이다.[10]

말하자면 오로지 나-너의 관계를 통해서만 인간은 비로소 인간, 즉 인격체가 될 수 있는 것이다. 부버는 이에 대해 "인간성 일반은 본질적으로 세대와 사회 속에서 함께 결속된 인류의 집단 안에서의 인간의 실존을 의미한다(Humanity in general is essentially the existence of man in entities of mankind

---

타자와의 관계의 성격이라는 점이 부버와는 다르다고 할 수 있을 것이다. 프리드만이 지적하듯 레비나스가 "수직적" 관계라면, 부버는 "수평적" 관계라고 할 수 있는 것이다. 부버에 따르면 타자와 어떻게 관계 맺는가는 나의 의지에 달려있다. 또 레비나스는 부버의 관계가 "angelic spiritualism"에 머물고 있으며, 경제적인 차원을 고려하고 있지 않다고 비판한다. 모든 구체적인 인간관계는 경제적인 차원을 지니기에 경제적인 차원을 고려하지 않은 관계는 구체적인 인간의 관계라기보다 "천사적인" 것에 불과하다는 것이다. 그는 나에게 관심을 가지는 타자 없이, 타자에 대한 관심 없이, 근심과 배려(solicitude) 없이 대화가 "conceivable"한지 되묻고 있다. 부버의 너는 경제적으로 베푸는 것과는 거리가 멀기에, 순수하게 영적이고, "ethereal"한 우정에 국한된다고 비판한다. Stephen Strasser, "Buber and Levinas: Philosophical Reflections on an Opposition," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 45-6. 이에 대해 부버는 땅에 밀착한 현실을 중시하고 있지, 결코 영적인 차원만을 추구하고 있지 않다고 대답한 바 있다. 프리드만이 지적하듯 레비나스는 나-너의 관계가 배고픈 자를 먹이고, 헐벗은 자를 입히는 것과 같은 윤리적 행위로부터 출발하지 않을 때 영적인 차원에 머무는 것을 우려한 듯하다. Maurice Friedman, "Martin Buber and Emmanuel Levinas: An Ethical Query," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 120-1. Neve Gordon, "Ethics and the Place of the Other," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 99.

[9] Andrew Tallon, "Affection and the Transcendental Dialogical Personalism of Buber and Levinas," *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*, ed. Peter Atterton, Matthew Calarco and Maurice Friedman (Pittsburgh: Duquesne UP, 2004) 54. 또 우리는 "의미와 가치가 되는 것에의 경험은 사고와 자유, 지각과 선택, 지력과 의지, 이성과 계약 등에 선행한다. 우리는 알기 이전에 이미 사이를 공동으로 구성하고 있다. 그것이 우리 안에 있기 이전에 우리는 그것 안에 있다. 우리는 마치 물 속의 물고기처럼 의미 속에서 헤엄친다"라는 스트레써의 발언을 상기해볼 수 있다. Strasser, 50-1

[10] 비록 부버 자신은 나-너 외의 관계가 반드시 악한 것은 아니라고 설명하고 있으나, 인간실존에 대한 그의 이분법적인 접근은 나-너만을 가치 있는 것으로 보고 있다는 오해를 야기하는 듯하다. 예를 들어 나-너만이 인간의 삶에서 가치 있는 것은 아니라고 반박하며 "정치적 행위, 특히 정의를 향한 투쟁에서도" 인간의 가치는 발견될 수 있음을 역설하는 고든의 반응만을 보더라도 이러한 오해의 골이 얼마나 깊은지를 짐작할 수 있다. Gordon, 146. 또 레비나스가 비판하듯이 부버는 경제, 행복에 대한 추구, 사물의 재현 등을 모두 타락이나 병으로 받아들였다고 볼 수는 없고, 부버가 모든 진정한(authentic) 삶을 나-너로 밀어 넣었다고 할 수는 없겠으나, 나와 너의 관계가 없다면 진정한 삶이 불가능하다고 말하고 있는 것은 분명해 보인다. Bernasconi, 71.

which are bound together in generations and in society)"라든가, "인간이 세대와 사회와 결속하는 것이 그의 본질을 이루기 때문에, 인간의 본질은 고립된 개인 속에서는 발견될 수 없다(man's essence is not to be found in isolated individuals, for a human being's bonds with his generation and his society are of his essence)와 같은 말로 설명하고 있다.[11]

그런데 부버의 이러한 견해는 포이에르바흐(Ludwig Feurbach)의 사상적 전통의 연장선상에 있다고 할 수 있다. 이에 대해 그는 다음과 같이 밝히고 있다.

> 포이에르바흐에게 인간은 개인이 아니라, 인간과 더불어 존재하는 인간—나와 너의 결합으로 된 인간을 의미한다. 그의 강령서식에서 말하기를, "자기 자신을 위한 개인적 인간은 도덕적 존재로도 혹은 생각하는 존재로도 인간의 존재를 자기 자신 안에 지니고 있지 않다. 인간의 존재는 오직 공동체 속에만, 인간과 인간의 일치 속에만 합류되어 있다—즉 오로지 나와 너의 차이라는 리얼리티에 의존하는 일치 속에만 있는 것이다.
>
> Feuerbach does not mean man as an individual, but man with man—the connexion of I and Thou. "The individual man for himself," runs his manifesto, "does not have man's being in himself, either as a moral being or a thinking being. Man's being is contained only in community, in the unity of man with man—a unity which rests, however, only on the reality the difference between I and Thou."[12]

그렇다면 부버의 인격체론에서 인간성의 핵심을 형성한다고 할 수 있는 나-너의 관계에 대해 구체적으로 살펴보기로 한다. 먼저 관계가 나-너가 되는가, 그렇지 않은가는 마주보고 있는 존재의 성격에 따라서가 아니라 내가 그 존재를 어떤 태도로 대하는가에 따라 결정된다는 점을 인지할 필요가

[11] Martin Buber, *Between Man and Man*, trans. Ronald Gregor Smith (New York: Mackmillian Company, 1967) 160.
[12] Buber, *Between Man and Man*, 147.

있다. 말하자면 나-너 관계는 내가 나와 마주보고 있는 존재를 너로 명명할 때 발생한다고 할 수 있는 것이다.

나-너의 관계는 실존적이고, 신체적이라는 특성을 지닌다. "실재적 나는 너를 통해 순수한 이상을 보는 것이 아니라 현실을 직시할 수 있고 현실에 참여할 수 있다. . . . 부버에게 나 자체보다는 관계 속의 '나'가 더 중요하고 순수자아보다는 실재적인 '나'가 더 중요한 것이다."[13] 또 만남의 전제는 신체다. "관계는 마주대하는 현상"인데, "마주대하는 현상은 인간의 신체적 성질에 의해 발생"하는 것이다. "몸은 내면적 관계의 본질적인 조건이다. 몸의 만남은 내면적·정신적 만남인 것이다. 또한 몸의 만남은 경험이 아니라 접촉하는 것인데, 접촉의 본질은 사랑이다. 접촉에 의한 만남은 부분을 경험하는 것이 아니라, 전체를 체험하기에 신체적 만남은 전체에 대한 인식이다." 트레지아크 역시 접촉을 "정신적 직관"으로 본다. "부버에 의하면 "존재자의 본질은 우리의 내적 상상력으로 인식되는 것이 아니라 직접적인 만남에 의해 인지되는 것"이다.[14]

그런데 너와의 만남은 통상적으로 만남이라 부르는 것과는 다른 성격을 지니고 있다. 그것은 초월성과 신비성, 독특성, 현재성을 지닌다. 부버는 너가 종교성을 띠고 있다고 말한다. 부버는 너의 초월적이고 신비적인 성격을 영원한 너 즉 신과의 관계 속에서 설명한다 기도가 시간 속에 있는 것이 아니라 시간이 기도 속에 있듯, 너는 시·공간을 초월하여 존재한다. "너는 경계를 지니지 않는다(Thou has no bounds)." 우리가 타자를 너로 대할 때 그것은 나의 세계를 온통 차지한다. 너는 전 세계, 전 우주를 의미한다. 너는 배타적이며,[15] "다른 모든 것이 그 빛 속에 존재한다(all else lives in his light)."

---

[13] 윤석빈, 「고립된 이성적 존재에서 공동체 인간성으로」, 『인간의 문제』, 마틴 부버 저, 윤석빈 역 (서울: 길, 2007) 37. 또 Friedman은 "it is only when one meets a man as Thou that one really remains concrete"라고 말하며 오로지 너와의 관계 속에서만 인간이 구체적으로 실존할 수 있음을 밝힌다. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, 58.

[14] 윤석빈, 32.

[15] 부버는 모든 실재적인 관계는 배타적이라고 주장하는데, 단 신과의 관계에서는 배타성(exclusiveness)과 포괄성(inclusiveness)이 일치한다고 말한다. Martin Buber, *I and Thou*, trans. Ronald Gregor Smith (Edinburgh: T&T Clark, 1958) 78. 부버의 *I and Thou*와 관련해서는 좀더 신뢰성 있는 번역으로 학자들 사이에서 선호되는 스미스(Ronald Gregor Smith)의 영문판 번역을 사용하기로 하겠다. 다만 필요한 경우 카우프만(Walter Kaufmann)의 번역(Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970))을 주석에 병기할 것이다.

이때 너는 초월적이고 신비적인 성격을 지닌다. 멜로디가 음조의 조합이 아니며, 시가 단어의 조합이 아니고 조각이 선의 조합이 아니듯, 너는 결코 단순한 조합이 아니며 이러한 조합을 모두 포함하는 동시에 초월하여 있는 것이다. 너는 우리가 단순히 대상으로 파악하는 것과는 다르다. 나는 어떤 것을 인지할 수 있고, 알 수 있고, 상상할 수 있고, 의지하고 느끼고 생각할 수 있지만, 이것은 타자를 대상화할 때 일어나는 일이며, 너로 대하는 것은 아니라고 부버는 말한다. 대상화할 때 타자는 경계를 지니지만, 언급하였듯 너에게는 경계가 존재하지 않는 것이다.[16]

또한 부버는 너를 만나는 것을 대상을 경험하고 이용하는 것과 비교하여 설명한다. 너와의 관계는 경험하고 이용하는 것과는 거리가 멀다. 부버는 경험을 "사물의 표면을 여행하는(travels over the surface of things)" 것이라고 표현한다. 경험은 "표면에 머물며(stays on the surface)"[17] 사물로부터 지식을 추출하는 것을 의미한다. 경험은 "정보의 축적(accumulation of information)"에 불과하다. 경험하는 인간은 세계에 참여하지 않으며, 세계 역시 경험에 참여하지 않는다. "세계는 단순히 경험되도록 허용하며, 사태에 대해 관심을 가지지 않는다(It permits itself to be experienced, but has no concern in the matter)." "경험이 발생하는 것은 '인간 안'에서이지 인간과 세계 사이에서가 아니다(it is 'in him' and not between him and the world that the experience arises)." 타자를 경험하게 되는 것은 인간이 너와의 만남으로부터 빠져나올 때다. 부버는 인간이 경험에 의해 세계를 재구성하며, 이용함으로써 세계를 인간 삶의 목적에 맞게 재편한다고 말한다. 경험하고 이용하는 능력은 너와의 관계로 들어가는 힘이 쇠퇴할수록 더욱 발달한다.[18]

너와의 만남은 현재에 일어난다. 대상에 대한 인식은 너가 체계와 틀 속에 자리 잡혀진 과거의 상태에서 이루어지는 반면,[19] 너와의 만남은 생생한 현재 속에서 발생하는 것이다. 부버가 말하는 현재는 단순히 과거-현재-미래라는 일직선위에 개념적으로 존재하는 시간을 의미하지 않는다. 이때의

[16] Buber, *I and Thou*, 4, 8-9.
[17] 이 부분은 특별히 카우프만의 설명을 참조하였다. Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann, 55.
[18] Buber, *I and Thou*, 5, 9, 38-9.
[19] Buber, *I and Thou*, 63-4

현재는 인간의 의식이 만들어낸 허구일 따름이고 실재적으로 존재하는 시간이 아니다. 부버가 현재를 말할 때 이것은 실재적(actual)이고 실현된(fulfilled) 시간을 의미하는데, 이는 오로지 현재성, 만남, 관계가 있을 때에만 존재할 수 있다. 너가 현존할 때에만 비로소 현재라는 시간은 탄생하는 것이다. 이에 대한 부버의 설명은 다음과 같다.

> 현재, 그리고 현재는 우리의 생각 속에서 때때로 단순히 "완결된" 시간의 결론을 지시하는 단순히 지점, 고정된 종결의 단순한 나타남이 아니라, 실재적인, 충만한 현재를 의미하는데, 오로지 실재적인 현존성, 만남, 그리고 관계가 실존하는 한 실존한다. 오로지 너가 현존한다는 사실에 의해서만 현재는 발생한다.

> The present, and by that is meant not the point which indicates from time to time in our thought merely the conclusion of "finished" time, the mere appearance of a termination which is fixed and held, but the real, filled present, exists only in so far as actual presentness, meeting, and relation exist. The present arises only in virtue of the fact that the Thou becomes.[20]

> 너는, 또한, 시간 속에서, 그러나 그 자체로 실현된 사건의 시간 안에서 나타난다. 너는 지속적이고 조직된 순서의 한 부분으로 사는 것이 아니라, 순수하게 강렬한 차원이 오로지 그 자체의 관점에서만 정의될 수 있는 "지속" 안에서 산다.

> It [the Thou] appears, too, in time, but in that of the event which is fulfilled

[20] Buber, *I and Thou*, 12.

> in itself: it is not lived as part of a continuous and organised sequence, but is lived in a "duration" whose purely intensive dimension is definable only in terms of itself.[21]

이와 같은 설명을 고려해보면 부버가 말하는 현재는 완전한 시간, 즉 영원에 가깝다고 할 수 있는 것이다. 프리드만에 따르면 그것은 신비주의자의 "영원한 현재"와 유사하다.[22] 또 부버는 현재가 지니는 성격에 대해 "현재는 일시적이거나 순간적이지 않고, 계속적으로 현존하며 지속적이다(The present is not fugitive and transient, but continually present and enduring)"[23]와 같이 기술한다.

그런데 결코 이 순간은 오래 지속되지 않는다. 사실 이 순간은 아주 짧다. 부버는 인간이 언제까지나 너와의 만남 속에, 완전한 현재 속에, 참된 실재 속에 있을 수는 없다고 말한다. 그것은 인간의 한계를 벗어나는 일이며, 자칫 인간의 목숨을 앗아갈 수도 있다. 언제나 너로 있을 수 있는 존재는 신뿐이다.[24] 인간은 너와의 만남 이전의 세계로 되돌아와야 하는데, 다만 너와의 관계를 완전히 상실한 인간은 참된 인간이라 할 수 없다는 것이다.

> 순전한 현재에 사는 것은 불가능하다. 현재를 신속하고 철저하게 억누르기 위해 예방조치가 취해지지 않는다면 삶은 완전히 연소되어버릴 것이다. 하지만 순전한 과거에 사는 것은 불가능하다. 진실로 과거 속에서만 삶은 조직될 수 있다. 우리는 단지 각각의 순간을 경험하고 이용하는 것으로 채울 필요가 있고, [그럴 때에만] 각 순간은 타버리는 것을 멈출 것이다. . . [이러한 변화] 없이 인간은 살 수 없다. 하지만 [이러한 변화]와만 살아가는 인간은 인간이 아니다.

---

[21] Buber, *I and Thou*, 30.

[22] Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, 58.

[23] Buber, *I and Thou*, 13. 이에 대한 카우프만의 번역은 "Presence is not what is evanescent and passes but what confronts us, waiting and enduring"(64)이다.

[24] Buber, *I and Thou*, 66-7, 75, 99. 부버는 "Only one *Thou* never ceases by its nature to be *Thou* for us"라고 말한다.

> It is not possible to live in the bare present. Life would be quite consumed if precautions were not taken to subdue the present speedily and thoroughly. But it is possible to live in the bare past, indeed only in it may a life be organised. We only need to fill each moment with experiencing and using, and [only at this time] it ceases to burn. . . . without [this transformation] man cannot live. But he who lives with [this transformation] alone is not a man.[25]

너에서 대상으로의 변화는 인간성에 주어진 한계로 인해 불가피한 일이기에 부버는 이를 가리켜 인간운명의 "숭고한 우수(sublime melancholy)"라고 일컫는다. 그러한 변화가 "숭고한" 것은 이러한 변화를 통해 인간은 지식을 생산하고, 예술작품을 창조하며, 이미지와 상징을 만들기 때문이다. 예술작품이 실현될 때 그것은 얼마간의 실재성을 상실하고, 하느님과의 매개 없는 만남인 관상(contemplation)은 장시간 지속되지 않는다. 상호성의 신비 속에서 우리에게 자기 자신을 드러낸 존재는 묘사될 수 있고, 분석될 수 있고, 분류될 수 있는 대상으로 전락한다. 사랑조차도 언제까지나 나와 너의 직접적인 관계 속에서만 지속되지는 않는다.[26] 대상에서 너로의 전환은 끊임없이 일어나는 것이며, 어떤 것이 대상으로 혹은 너로 고정되어 존재하는 것이 아니다. 앞에서 언급한 바 있듯 우리가 마주보고 있는 존재를 대상으로 대할 때 그 존재는 대상이 되는 것이고, 너로 대할 때 그 존재는 너가 되는 것이다.

이처럼 만남을 통해 발견되는 실재만이 참된 실재라고 할 수 있지만, 실재는 인간에게 안정감을 주지 않는다. 앞에서도 설명하였듯 실재와의 대면의 순간은 극히 짧으며 영속적이지 않다. 뿐만 아니라 그것은 만날 때마다 새롭다. "이러한 방식으로 너에게 나타나는 세계는 믿을 수 없다. 왜냐하면 그것은 계속하여 새로운 모습을 취하기 때문이다. 너는 그것이 약속을 지키게끔 할 수 없다. . . . 그것은 오고, 또 와서 너를 끌어낸다. 만일 그것이 너에게 도달하지 못한다면, 만나지 못한다면, 그것은 사라진다. 하지만 그것

[25] Buber, *I and Thou*, 34.

[26] Buber, *I and Thou*, 16-7, 40. 이 경우에는 스미스의 "exalted melancholy"보다 카우프만의 "sublime melancholy"가 의미를 더욱 명료하게 밝혀준다고 판단되는 바 카우프만의 번역을 사용하기로 한다.

은 다른 형태로 되돌아온다. 그것은 너의 밖에 있는 것이 아니라, 그것은 너의 심연에서 움직인다(The world which appears to you in this way is unreliable, for it takes on a continually new appearance; you cannot hold it to its word. . . . It comes, and comes to bring you out; if it does not reach you, meet you, then it vanishes; but it comes back in another form. It is not outside you, it stirs in the depth of you).”[27] 결코 나의 안정된 체계 속에서 하나의 소유물로서 지속되지 않으며 내가 움켜쥘 수 있는 것이 아니기에 실재는 오히려 믿을 수 없다는 인상을 부여한다. 나는 그것을 파악할 수 없고 소유할 수 없으며 이용할 수 없다. 너와 나와의 관계에서는 오로지 서로를 내어주는 상호성이 있을 뿐이다. 이 관계는 상호간에 서로를 내어주는 역동성 속에서만 유지되므로 결코 정적이지 않고 고정된 구조를 허용하지 않는다. 그것은 일치가 아니라 관계의 역동성이라 할 수 있다. “그것은 단순히 생존하는 것을 돕는 것이 아니라, 단지 영원을 일별하게끔 돕는다(It does not help to sustain you in life, it only helps you to glimpse eternity).”[28] 너, 너와의 만남, 그리고 그 만남을 통해 발견되고 창조되는 실재는 안정적이라기보다 위험하며, 만족을 준다기보다 질문을 야기하고, 편안하다기보다 유혹적이다.

> 견실한 이득을 지닌 이러한 연대기에서 너의 순간들은 낯선 서정시와 드라마틱한 에피소드로 나타난다. 그것들은 유혹적이고 마술적이나, 우리를 위험한 극단으로 찢어놓고, 잘 묶여진 맥락을 헐겁게 하고, 그 뒤로 만족보다는 더 많은 질문을 남겨놓고, 안전성을 부서뜨린다—간단히 말해, 이는 없이도 잘 지낼 수 있는 기이한 순간들인 것이다.

> In this chronicle of solid benefits the moments of the Thou appear as strange lyric and dramatic episodes, seductive and magical, but tearing us away to dangerous extremes, loosening the well-tied context, leaving more questions than satisfaction behind them, shattering security—in short,

[27] Buber, *I and Thou*, 32-3.

[28] Buber, *I and Thou*, 33.

uncanny moments we can well dispense with.[29]

이 순간은 인간에 의해 소유되는 것이 아니며 온전한 파악도 불가능하다. 인간은 그것이 무엇인지를 완전히 알 수는 없다.

비록 이 순간은 안전하지는 않을지언정 너와의 관계 속에서만 인간의 장벽은 무너지고 타자에 대해 개방되어 있을 수 있다. 말하자면 인간의 고립과 소외가 해소되는 것이다. 이에 대해서는 다음의 예문을 참고해볼 수 있다.

> 반면 본질적 관계에서 개인주의적 존재의 장벽은 사실상 무너지고, 단지 그 과정에서만 발생할 수 있는 새로운 현상이 생겨난다. 그것은 타자를 향해 개방된 삶이다—언제나 개방되어 있는 것은 아니나, 말하자면 단지 한 지점에서 다른 지점으로 극단적인 실재성을 획득하고, 그렇지만 또한 삶의 연속성 속에서 형상을 획득할 수 있는 그러한 삶인 것이다. 타자는 단순히 상상력이나 감정 속에서가 아니라, 실체의 깊숙한 곳에서 현존하게 된다. 그리하여 인간은 자기자신의 존재의 신비 속에서 타자의 신비를 경험한다. 둘은 서로의 삶에 바로 사실 속에서, 심리적으로가 아니라, 존재적으로 참여한다.

> In an essential relation, on the other hand, the barriers of individual beings are in fact breached and a new phenomenon appears which can appear only on this way: one life open to another-not steadily, but so to speak attaining its extreme reality only from point to point, yet also able to acquire a form in the continuity of life; the other becomes present not merely in the imagination or feeling, but in the depths of one's sub-stance,

[29] Buber, *I and Thou*, 34.

so that one experiences the mystery of the other being in the mystery of one's own. The two participate in one another's lives in very fact, not psychically, but ontically.[30]

개별적 인간에 대한 본질적 관계는 오로지 인간의 거리낌이 해소되고 자기존재의 장벽이 부숴지는, 생명에서 생명으로의 직접적 관계일 수밖에 없다.

An essential relation to individual men can only be a direct relation from life to life in which a man's reserve is resolved and the barriers of his self-being are breached.[31]

개별자가 타자를 그의 모든 타자성 안에서 자기 자신으로서 그리고 인간으로서 알게 될 때에만, 그리고 거기서부터 타자를 향해 돌파할 때에만, 개별자는 엄격하고 변형시키는 만남 속에서 고독을 돌파하게 된다. 그러한 일이 오직 인격체가 인격체로서 일깨워질 때에만 일어날 수 있다는 것은 명백하다.

Only when the individual knows the other in all his otherness as himself, as man, and from there breaks through to the other, has he broken through his solitude in a strict and transforming meeting. It is obvious that such an event can only take place if the person is stirred up as a person.[32]

[30] Buber, *Between Man and Man,* 170.
[31] Buber, *Between Man and Man,* 178.
[32] Buber, *Between Man and Man,* 202.

그러나 인간은, 특히 과도하게 발달된 문명세계 속에 사는 인간은 너와의 살아있는 만남을 갖기보다, 너를 문명의 세계 속에 맥락화하는 경향이 강하다. 인간은 세계가 너로서 나에게 다가오는 것을 받아들이기보다 세계에 대한 정보로 무장하고, 인간을 역사 속에서 부여한 위치에 고정시켜 놓는다. 인간은 너를 받아들이기보다 인위적인 구조의 세계를 선택하는 것이다. 이 세계는 인식의 체계에 의해 질서 지워지고, 정의되고, 개념화된 세계다. 그것은 이미 파악된 결과로서 존재하는 것이다. 부버는 세계에 대한 경험과 이용에 만족하는 인간, 너와의 만남을 추구하지 않는 인간은 "관념의 구조(a structure of ideas)"를 만들고, 그 안에서 "도피와 휴식(refuge and repose)"을 찾으려 하는 경향이 있다고 말한다. 이러한 구조는 "아무리 고귀한 허구라도 주물에 지나지 않으며, 아무리 고매한 허구적인 감정이라도 타락한 것에 지나지 않는다(The noblest fiction is a fetish, the loftiest ficticious sentiment is depraved)"고 부버는 신랄하게 비판한다.[33]

이처럼 비록 인간은 마주보고 있는 존재를 대상화하면서 그것에 질서를 부여하지만, 이때의 질서는 임의적이며 인위적인 것에 불과하다. 다시 말해 인간에 의해 "질서 지워진 세계가 세계의 질서를 의미하는 것은 아닌 것이다(a world that is ordered is not the world-order)." 참된 질서는 오로지 너와의 만남 속에서만 현존한다. "그것은 나의 대상으로서, 내가 원하는 한 머물러 있지만, 나에게는 완전히 낯선 존재로 있으며(It is your object, remains it as long as you wish, and remains a total stranger)," 그것과 나 사이에서는 소외가 발생한다고 할 수 있다. 그것은 나에게 이질적인 것이다. 인간에 의해 질서 지워진 인위적인 세계는 나로부터 취해질 수 있도록 스스로를 허용하나 결코 그 자신을 나에게 주지는 않는다. 이렇듯 나와는 어떤 본질적인 유대도 없이 있는 그것은 실재성을 지니지 않은 허구일 뿐이다. 너와는 달리 나는 그것으로부터 어느 정도의 안정감과 신뢰감을 획득할 수 있고 우리는 그것 없이 살아갈 수 없지만, 이것은 온전한 안정, 온전한 신뢰는 아니다.[34] 그것은 인위적인 구조에 안착하여 안전감을 획득하고자 하는 인간의 본성과 연관되어서만 힘을 발휘한다. 하지만 인간은 대체로 너와의 만남보다 인위적인 구조의 안전한 세계에 안주하는 것, 그러한 세계로 도피하는 것을 선택한다. 하지만 이러한 방식으로 얻어진 인간성은 "육체적인 인간성(bodily humanity)"과는 사뭇 다르다고 부버는

[33] Buber, *I and Thou*, 13, 42.

[34] Buber, *I and Thou*, 31-2.

주장한다. 그것은 허구이며, 주물(fetish)이며, 악일 뿐이다.[35]

실재가 현존하는 것은 오로지 너와의 관계를 통해서다. 실재는 너와의 관계에서 탄생하며, 너와의 관계는 "실재적인 삶의 요람(the cradle of the Real Life)"이다. "관계 속에 서는 인간은 실재를 공유한다. . . . 공유가 없는 곳에는 실재도 없다. 너와의 접촉이 직접적일수록 공유는 완전하다. 나는 실재를 공유하는 까닭에 실재한다. 공유가 완전하면 할수록 더욱 실재적이 된다(He who takes his stand in relation shares in a reality. . . . Where there is no sharing there is no reality. Where there is self-appropriation there is no reality. The more direct the contact with the Thou, the fuller is the sharing. The *I* is real in virtue of its sharing in a reality. The fuller its sharing the more real it becomes)."[36] 인간은 오로지 관계 속에서 비로소 현존할 수 있음을 부버는 다음과 같이 강조하고 있다.

> 삶은 내가 홀로 수수께끼 같은 체스게임을 하는 데서 이루어지는 것이 아니라, 내가 함께 어떤 게임규칙도 합의하지 않고 어떤 게임규칙도 합의 될 수 없는 어떤 존재의 현존 앞에 놓여질 때 이루어진다. 내가 그 앞에 놓여져 있는 존재의 현존은 그 형상, 외양, 드러남을 바꾼다. 그것은 나와는 다른데, 종종 경악할 정도로 다르고, 내가 기대했던 것과 다른데, 종종 경악할 정도로 다르다. 내가 그것들에 맞서고, 그것들과 관련되고, 그것들을 실재로 만날 때에, 즉 내 모든 삶의 진실을 다하여 그것들을 만날 때에, 그때 그리고 바로 그 때에만 나는 "실재적으로" 거기에 있다. 내가 거기에 있다면 나는 거기에 있는 것이다. 이 "거기"가 있는 곳은 언제나 나 자신에 의해서라기보다는 형상과 외양을 바꾸는 이 존재의 현존에 의해 결정된다. 만일 내가 실재로 거기에 있지 않다면 나는 죄가 있는 것이다. 만일 내가 현존하는 존재의 부름—"너는 어디에 있느냐?"—에 "나는 여기에 있다"고 대답하면서 실재로 거기에

[35] Buber, *I and Thou*, 13.

[36] Buber, *I and Thou*, 9, 63.

> 있지 않을 때, 즉 내 모든 삶의 진실을 다해 거기에 있지 않을 때, 나는 죄가 있는 것이다.
>
> Life is not lived by my playing the enigmatic game on a board by myself, but by my being placed in the presence of a being with whom I have agreed on no rules for the game and with whom no rules can be agreed on. This presence before which I an placed changes its form, its appearance, its revelation, they are different from myself, often terrifyingly different, and different from what I expected, often terrifyingly different. If I stand up to them, concern myself with them, meet them in a real way, that is, with the truth of my whole life, then and only then am I "really" there: I am there if I am there, and where this "there" is, is always determined less by myself than by the presence of this being which changes its form and its appearance. If I am not really there I am guilty. When I answer the call of present being--"Where art thou?"--with "Here am I," but am not really there, that is, not with the truth of my whole life, then I am guilty.[37]

이처럼 인간은 너와의 관계 속에서 실재하기에, 너를 통해 세계와의 결속을 확신하게 된다고 할 수 있다.[38]

나아가 "인간이 내가 되는 것은 너를 통해서(Through the Thou a man becomes I)"[39]라고 부버는 말한다. 오로지 너와의 만남 속에서만 나는 나일 수 있다. 내가 너와의 관계를 공유하였기 때문에 즉 "내가 실재를 공유하였기 때문에 나는 실재적이 되는 것이며, 그 공유가 온전하면 할수록 나는 그만큼 더 실재적이 된다(The *I* is real in virtue of its sharing in reality. The fuller its sharing the more

[37] Buber, Between Man and Man, 166.

[38] Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 60.

[39] Buber, *I and Thou*, 28.

real it becomes)."[40] 그러므로 "나 자신을 일깨우기 위해서는 네가 나에게 올 수 있게끔 나를 너에게 열어놓아야" 한다. "나는 너와의 관계를 통해 나 자신을 인식하고, 나를 '나'로 명명할 수 있다."[41] 너와의 관계 속에 있었던 나는 너와의 관계로부터 서서히 빠져 나오게 되면서 나를 나로, 너를 너로 분명하게 인식하기 시작한다. 관계 속에서는 뚜렷하지 않았던 독립된 실체로서의 자신의 존재를 깨닫게 되는 것이다. 이때 너는 그 자신만의 독특성과 독자성을 지닌 존재로 인식되며 너가 아니라 대상으로 변화하기 시작하지만, 아직 나에 의해 이용되고 경험되는 대상으로 존재하는 것은 아니다. 부버는 이때 너가 변화된 대상이란 그 자체로서 존재하는 대상이지 나를 위해 존재하는 대상은 아니라고 말한다. 말하자면 나와 그것은 나란히 존재하며 아직 나와 대상 간의 절대적인 분리가 이루어지지는 않았다고 할 수 있다. 내가 인격체로부터 주체로 변화하는 시점, 즉 "실체성(substance)"과 "충만성(fulness)"을 지닌 존재로부터 "기능적인 지점(functional point)"으로 위축되는 것은 이후에 일어나는 일이며, 적어도 인간이 인격체라 일컬어질 수 있는 동안에는 발생하지 않는 일이다.[42]

내가 나를 인식하는 것은 거리를 통해서다. 부버에게 내가 나 자신으로 존재한다는 것, 나의 나됨을 잃지 않는 것은 중요하다. 거리는 바로 이러한 나의 나됨을 인식하게 해주는 기본요건이라 할 수 있다. 또한 거리는 관계를 형성하는 데 필수요건이다. 비록 인간이 자신의 독립성을 인식하는 것보다 관계 속에 존재하는 것이 선행한다고 부버는 주장하고 있지만, 또한 덧붙여 그는 오로지 자기 자신으로 존재하는 인간, 자신의 독립된 인격을 성취한 인간만이 온전한 관계를 맺을 수 있다고 말한다. "Distance provides the human situation, relation provides man's becoming in that situation"[43]이라는 그의 말을 참고해볼 때, 거리는 인간이 처한 상황이 무엇인지를 정확하게 가늠하게 해주는 조건이라고 할 수 있다. 자신의 상황을 정확하게 인식하도록 해주는 거리 속에서 인간은 자신 외의 존재와 연결되어 있음과 또한 분리되어 있음을 깨닫게 된다고 부버는 말한다. 인간이 주관성의 영역 속에 있을 때는 바로 이 거리가 발생할 때이다. 주관성은 바로 나됨을 의미한다.

이것은 내가 결합과 분리의 연대에 대한 유일한 인지를 인지하는 주관성의

[40] Buber, *I and Thou*, 63.
[41] 윤석빈, 33.
[42] Buber, *I and Thou*, 28-9.
[43] Buber, *I and Thou*, 80.

영역이다. 진정한 주관성은 오로지 그 외로운 진실 속에서 나의 좌우로 왔다감으로, 역동적으로 이해될 수 있다. 여기가, 또한, 욕망이 더욱 고귀하고 더욱 무조건적인 관계를 향해, 존재에의 충만한 공유를 위해 고조되는 장소다. 주관성 속에서 인격체의 영적인 실체는 성숙해간다.

This is the province of subjectivity in which the I is aware of a single awareness of its solidarity of connexion and of its separation. Genuine subjectivity can only be dynamically understood, as the swinging of the I in its lonely truth. Here, too, is the place where the desire is formed heightened for ever higher, more unconditioned relation, for the full sharing in being. In subjectivity the spiritual substance of the person matures.

상상과 환상이 끝날 때 가능하고 피할 수 없는 인간의 자기자신과의 만남은 오직 개별자와 동료와의 만남을 통해서만 발생할 수 있고 이것이 자기자신과의 만남이 발생해야만 하는 방식이다. 개별자가 타자를 그의 모든 타자성 속에서 그 자신으로서, 인간으로서 알 때에만, 그리고 거기서부터 타자를 향해 돌파할 때에만, 개별자가 그의 엄격하고 변형된 만남 속에서 그의 고독을 돌파하게 된다. 그러한 사건이 오직 인격체가 인격체로서 불러일으켜질 때에만 발생할 수 있다는 것은 명백하다.

When imagining and illusions are over, the possible and inevitable meeting of man with himself is able to take place only as the meeting of the individual with his fellow-man and this is how it must take place. Only when the individual knows the other in all his otherness as himself, as man, and from there breaks through to the other, has he broken through his solitude in a strict and transforming meeting. It is obvious that such an

> event can only take place if the person is stirred up as a person.[44]

반면 만남이 없을 때 인간은 실재성을 상실하게 된다.

> 에고는 실재성을 공유하지도 획득하지도 못한다. . . . 주체는, 스스로 그러하다고 생각하듯이, 자기자신 속으로 편입하고 싶은 만큼 만들어낼 수 있다. 이로 인해 주체가 실체성을 획득하는 것은 아니며, 경험하고 사용하나, 그 이상은 아닌, 기능적인 점으로만 머물 뿐이다. . . . 인간이, 인간성이, 에고에 의해 지배되면 될수록 *나*는 비실재로 가라앉는다.
>
> The ego neither shares in nor obtains any reality. . . . The subject, as it thinks itself to be, may make as much as it likes into its own; in virtue of this it acquires no substance, but remains a functional point, experiencing and using, no more. . . . The more a man, humanity, is mastered by the ego, the deeper does the *I* sink into unreality.[45]

너와의 만남으로부터 생성된 나는, 또한 만남을 위한 전제조건이 된다. 부버는 오로지 자기자신에 도달한 인간만이 관계를 맺을 수 있다고 말한다. "관계는 오로지 나와 너 사이에서만 가능하기에, 나의 존재는 모든 관계에서와 마찬가지로 이것, 즉 최상의 관계에 필수불가결하다(the I is as indispensible to this, the supreme, as to every relation, since relation is only possible between *I* and *Thou*)"[46]는 것이다. 또 부버는 다음과 같이 말한다.

> 위대한 관계는 오직 실재적인 인격체들 사이에서만 존재한다. 그것은 죽음처럼 강할 수 있다. 왜냐하면 그것은 고독보다 강하기 때문이고 고매한

[44] Buber, *Between Man and Man*, 202.
[45] Buber, *I and Thou*, 64-5.
[46] Buber, *I and Thou*, 78.

> 고독의 장벽을 허물어뜨리고 고독의 엄격한 법칙을 누그러뜨리며 세계의 불안의 심연을 가로질러 자기 존재에서 자기 존재로 다리를 놓기 때문이다. 어린 아이가 나를 말하는 법을 배우기 이전에 너를 말한다는 것은 사실이다. 그러나 인격체적 실존의 정점에서 인간이 너의 비밀을 그것의 모든 진실 속에서 알기 위해서는 진정으로 나를 말할 수 있어야만 한다. 단독자가 되어버린 인간은—비록 우리가 내재성에 우리 자신을 제약해 버린다고 할지라도—어떤 것을 위해 거기에 현존한다. 인간은 어떤 것, 즉 너의 완전한 실현을 위해 "이러한 단독자" 가 된 것이다.

> A great relation exists only between real persons. It can be strong as death, because it is stronger than solitude, because it breaches the barriers of a lofty solitude, subdues its strict law, and throws a bridge from self-being to self-being across the abyss of dread of the universe. It is true that the child says Thou before it learns to say I; but on the height of personal existence one must be truly able to say I in order to know the mystery of the Thou in its whole truth. The man who has become a Single One—even if we limit ourselves to immanence—is there for something: he has become "this Single One" for something, for the perfect realization of the Thou.[47]

부버의 견해에 따르면 만남을 위해 "포기해야 하는 것은 내가 아니라, 인간으로 하여금 믿을 수 없고 위험한 관계의 세계의 면전에서 사물의 소유로 도피하게끔 하는, 저 거짓된, 자기를 주장하려는 본능이다(It is not the *I*, then, that is given up, but that false self-asserting instinct that makes a man flee to the possessing of things before the unreliable, perilous world of relation)."[48] 부버는 대상과

[47] Buber, *Between Man and Man*, 175.

[48] Buber, *I and Thou*, 78.

관계하는 인간을 "에고(ego)"[49] 혹은 "주체(subject)"라 일컫는다. 에고는 다른 에고와 구별됨으로써 나타나며, 자연적인 고립(natural detachment)의 영적 형태다. 이러한 자기구별의 목적은 경험하고 사용하는 것인데, 그 목적은 삶이나 이때의 삶은 실제로는 죽음에 지나지 않는다고 부버는 역설한다. 이때의 나는 "권위적인 외면상의 자아(authoritative apparent self)"를 구축한다. 이때 나는 그 자신을 위해 만들어낸 특별한 존재라는 허구 속에서 자족하는 경향이 있다. 나는 이렇게 만들어진 외면상의 자아를 바라보고 영예롭게 하면서 그것이 실제의 나 자신이라고 기만한다. 이때 나는 오로지 나의 것에만 치중하며, 만나기보다 자기자신 안으로 편입시키려, 즉 소유하려고 한다. 그 결과는 실체를 갖지 못한 채 "하나의 기능적인 점(a functional point)"으로 축소된 비실재일 뿐이다. 에고는 인격체와는 달리 자유롭지 못하며 독단적인 자기의지에 좌우된다. 그는 상황과 본능에 지배되며, 삶의 참된 목적을 이루기 위해 작은 의지를 희생하는 일을 하지 못한다. 그는 자신의 주권이라고 믿는 것을 가지고 점점 더 비실재 속에 얽혀 들어갈 뿐이다. 그는 자신의 이러한 모습을 스스로에게 감추기 위해 갖은 노력을 다하지만, 때로 깊은 곳에서부터 절망감이 엄습하여 오는 것을 막지 못한다.[50]

"너와의 관계는 상호적이다(Relation is mutual)."[51] 관계가 상호적이라는 것은 너와의 만남에서 "내가 너에게 영향을 미치듯이, 나의 너는 나에게 영향을 미친다(My Thou affects me, as I affect it)"[52]는 것을 의미한다. 나와 너의 관계를 통해 나와 너는 동시에 변화하게 되는 것이다. 그러한 까닭에 나-너 관계에 있어 창조와 발견은 동의어로 존재하게 된다. 창조는 곧 발견이며, 발견은 곧 창조다. "만남은 결코 존재의 결핍 때문에 발생하는 것이 아니고, 만남은 존재의 발견을 의미한다. 나는 너의

[49] 이에 대한 원어는 "Eigenwesen"이다. "Eigenwesen"에 대한 Smith의 번역은 "individuality"인데, 부버는 이 번역이 적합하지 않음을 표명한 바 있다. 부버는 "individualities"에 대해 아무런 반감을 가지고 있지 않음을 강조하고 있다. Kaufmann은 "ego"가 "Eigenwesen"에 대한 적합한 번역임을 주장하는데, 그러나 이때의 "ego"는 Freud가 말한 "ego"와는 다르며 일반적인 영어 용법에서의 "ego"의 의미와 흡사함을 밝힌다. 필자 역시 Smith보다는 Kaufmann의 번역이 더욱 적합하다고 판단되는 바, 이 경우에는 특별히 Kaufmann의 번역을 사용하기로 한다 (111-2).

[50] Buber, *I and Thou*, 60-4.

[51] Buber, *I and Thou*, 15.

[52] Buber, *I and Thou*, 15.

현존재를 통해 나의 현존재를 일깨운다. 즉 만남을 통하여 나는 내가 지금 여기에 있다는 것을 깨닫는다."[53] 나-너 관계의 상호성은, 스트래써가 지적하듯 부버 철학에 있어 결정적인 역할을 한다고 한다고 할 수 있다. 하지만 이때의 상호성은 스트래써가 말하듯 주제화될(thematizable) 수 있고 대상화될(objectifiable) 수 있고, 따라서 제 삼자가 그 권력의 영역의 총체성 속에 포함될 수 있는 것은 아니다.[54] 부버의 상호성의 개념을 제대로 이해하기 위해서는 그것이 나와 타자가 서로를 향하는 전 존재의 지향임을 감안할 필요가 있다.

그렇다면 만남에 임할 때에 나의 자세는 어떠해야 하는가. 먼저 만남은 전적으로 은총에 달려 있다는 것을 인지할 필요가 있다. 너는 나에게 "발생하는(happens)" 것이지 나의 의지로 나에게 오도록 할 수 있지 않다. 하지만 그렇다고 나와 너의 관계가 수동적이라는 것을 의미하지는 않는데, 나에게 다가오는 너에 대해 전 존재로 응답할 때에만 관계가 이루어질 수 있기 때문이다. 그러므로 너와의 관계에서는 선택되어짐과 선택함, 수동성과 능동성이 일치한다고 할 수 있다.

> 너는 은총에 의해 나를 만난다—너는 찾음으로써 발견할 수 있지 않다. 하지만 내가 너에게 근원어를 말하는 것은 내 존재의 행위이다. 진정 내 존재의 행위인 것이다.
>
> 너는 나를 만난다. 하지만 나는 너와 직접적인 관계에 들어선다. 그리하여 관계는 선택됨과 선택하는 것, 겪음과 행위가 하나인 것을 의미한다. 이는 마치 내 전 존재의 행위가, 이는 모든 부분적인 행위의 정지와 그리하여 단지 특정한 한계에 기반을 두는 행위에서 비롯되는 모든 느낌의 정지를 의미하는데, 겪는 것을 닮게 되는 것과 같다.

> The Thou meets me through the grace—it is not found by seeking. But my speaking of the primary word to it is an act of my being, is indeed the act of my being.

[53] 윤석빈, 37.

[54] Strasser, 44.

> The Thou meets me. But I step into direct relation with it. Hence the relation means being chosen and choosing, suffering and action in one; just as any action of the whole being, which means the suspension of all partial actions and consequently of all sensations of actions grounded only in their particular limitation, is bound to resemble suffering.[55]

그렇다면 전 존재로 응답한다는 것을 구체적으로 무엇을 의미하는가. 이에 대해 알기 위해 우리는 다음의 발언을 참조할 수 있다.

> 이것은 온전한 존재가 된 인간의 활동, 아무것도 하지 않는다고 일컬어져 왔던 활동이다. 분리되어 있거나 부분적인 어떤 것도 더 이상 인간 안에서 움지이지 않으며, 따라서 인간은 세계에 개입하지 않는다. 유효한 것은 그의 온전함 속에 둘러싸여 휴식하고 있는 온전한 인간이다—그는 유효한 온전함이 된 것이다. 이러한 상태에서 안전성을 획득한다는 것은 최상의 만남으로 나아갈 수 있다는 것을 의미한다.
>
> This is the activity of the man who has become a whole being, an activity that has been termed doing nothing: nothing separate or partial stirs in the man any more, thus he makes no intervention in the world; it is the whole man, enclosed and at rest in his wholeness, that is effective—he has become an effective whole. To have won stability in this state is to be able to go out to the supreme meeting.[56]

그런데 프리드만이 설명하듯 "전 존재로의 집중과 통합이 발생하는 것은 관계를 통해서, 너를 말함에 의해서다(it is through the relation, through the speaking of Thou, that concentration and fusion into

---

[55] Buber, *I and Thou*, 11.

[56] Buber, *I and Thou*, 77. "effective"에 대한 카우프만의 번역은 "active"(125)임을 밝혀둔다.

the whole being takes place)."[57] 말하자면 관계 속에 있을 때 인간은 온전한 존재가 되는 것이지, 자기의지에 의해 온전한 존재가 되어 너에게 응답하는 것이 아니라는 것이다.

이어 부버는 너를 만날 때 침묵해야 함을 강조한다. 침묵 없이 너와의 만남은 불가능하다는 것이다.

> 응답이 강하면 강할수록 그것은 더욱 강하게 *너*를 묶어서 대상으로 추방한다. *너* 앞에서의 침묵만이—모든 말의 침묵, 형성된 음성의 응답에 선행하는 분리되지 않은 세계 속에서의 침묵하는 인내만이—너를 자유롭게 놓아두며, 영이 나타나는 것이 아니라 *존재하는* 침묵 속에 인간으로 하여금 설 수 있도록 허용한다.

> The stronger the response the more strongly does it bind up the *Thou* and banish it to be an object. Only silence before the *Thou*--silence of all tongues, silent patience in the undivided world that precedes the formed and vocal response--leaves the *Thou* free, and permits man to take his stand with it in the reserve where the spirit is not manifest, but *is*.[58]

이와 같이 부버는 너에 대한 반응이 강하면 강할수록 너를 나를 위한 대상으로 환원시키는 경향이 있고, 너를 온전히 자기자신으로 자유롭게 존재하게끔 하지 못하게 한다고 말한다. 주체로서 나는 너를 자유롭게 풀어주기보다 억누르고, 단순히 바라보기보다 관찰하며, 있는 그대로 받아들이기보다 자신을 위해 이용한다. 이처럼 인간은 자신의 목적을 위해 너를 왜곡하고 비틀려고 하는 강한 성향을 가지고 있는 것이다.[59] 그러므로 나는 나의 속박으로부터 너를 풀어줄 필요가 있다. 나는 침묵하고 인내하며 너를 기다릴 줄 알아야 하고, 너가 왔을 때 네가 너 자신으로 존재하게끔 나 자신을 삼가야 한다. 나는 나 자신을 내세우고 드러내는 것이 아니라 단순히 존재해야 하는 것이다. "기다림은 어떤 것이 나에게

[57] Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, 59.
[58] Buber, *I and Thou*, 39.
[59] Buber, *I and Thou*, 39-40.

오도록 하는 것을 의미하고, 너가 거기 있도록 하는 것을 의미하는데, 즉 나는 네가 나에게 다가올 것을 여기서 준비하고 있다는 의미이다. 그러나 이러한 기다림은 결코 나의 욕망에 의한 것이 아니라 '내버려둠'이다. 내버려둠은 결코 소극적인 의미가 아니고 보다 적극적인 의미인데, 오직 자기자신을 긍정하는 자만이 내버려두고 기다릴 수 있다는 것이다." 이런 의미에서 만남은 "순수한 발생", 다시 말해 "발생하도록 함"이라고 할 수 있다. 발생하도록 하는 것은 "나와 너의 능동적이고 적극적인 마주침"을 의미한다.[60]

또 너와의 관계는 직접적이다. 그것은 매개되어 있지 않다.

> 너와의 관계는 직접적이다. 어떤 관념의 체계도, 어떤 예지도, 어떤 공상도 나와 너 사이에 개입하지 않는다. 분리된 상태로부터 전체의 일치로 돌입할 때 기억 그 자체는 변형된다. 어떤 목적도, 욕망도, 기대도 나와 너 사이에 개입하지 않는다. 욕망 그 자체는 꿈으로부터 출현으로 돌입할 때 변형된다. 모든 수단은 방해물이다. 모든 수단이 허물어질 때에만 만남은 발생한다.

> The relation to the *Thou* is direct. No system of ideas, no foreknowledge, and no fancy intervene between *I* and *Thou*. The memory itself is transformed, as it plunges out of its isolation into the unity of the whole. No aim, no lust, and no anticipation intervene between *I* and *Thou*. Desire itself is transformed as it plunges out of its dream into appearance. Every means is an obstacle. Only where every means has collapsed does the meeting come about.[61]

"너와 내가 서로를 위해 수단이 된다면 서로는 사물화되어 주·객의 관계로 전락하고 만다. 이 관계에는

[60] 윤석빈, 33-6.

[61] Buber, *I and Thou*, 11-2.

자유가 결핍되어 있다." 반면 "직접적인 만남에서 나는 나 자신일 수 있는 것이다. 즉 나는 관계에 예속되는 것이 아니라 관계 속의 자유인이다."[62]

이처럼 너는 자유롭기에 그 어떤 법칙에도 구애됨 없이 온전히 자기자신으로 존재한다. 너는 독특성과 개별성을 지닌다. 너의 세계에 일반적이고 종합적인 것이란 없다. 너라는 실재가 지니는 독특성과 개별성을 부버는 다음과 같이 설명한다.

> 존재는 이후에 외관으로부터 도출된 법칙의 관점에서가 아니라, 그 자체의 관점에서 그[인간]와 그 자신을 공유하였다. 인간이 이러한 결합 속에서 일반적인 생각을 할 때, 그는 단순히 얽혀있는 사건의 실타래를 풀고 있는 것에 불과하다. 왜냐하면 그것은 특정한 형태로, 그와 마주보고 있는 것 안에서 보여졌기 때문이다.

> Being did not share itself with him [man] in terms of the law that was afterwards elicited from the appearance, but in terms of its very self. When a man thinks a general thought in this connexion, he is merely unravelling the tangled incident; for it was seen in particular form, in what was over against him.[63]

여기서 부버가 설명하고 있듯이 만남 속에서 존재는 "그 자체의 관점"으로, "특정한 형태로" 있다. 그것이 "일반적"으로 변형되는 것은 너가 아니라 대상으로 바뀔 때 일어나는 현상인 것이다. 이처럼 너는 독특성과 개별성을 지니기에 "만남의 필연적 전제는 '다름'"이라고 할 수 있다. "근본적 다름과 떨어져있음이 만남을 필연적으로 요구한다는 것이다." "만남은 이런 유일자들의 현존"을 전제로 한다. 존재자의 떨어져있음은 만남을 발생하도록 할 뿐 아니라 우선적으로 자아인식과 자아발견의 조건이다."[64]

---

[62] 윤석빈, 33.

[63] Buber, *I and Thou*, 40-1.

[64] 윤석빈, 37-8.

너와의 관계에 수반되는 것은 사랑이다.[65] 사랑은 우주적인 힘이며, 사랑 안에 있고 사랑 속에서 보는 사람은 일상의 속박으로부터 벗어난다. 이때 인간은 초월적인 위치에 서게 된다고 볼 수도 있겠는데, 부버의 견해에 따르면 이때 인간은 해방되어 너와의 독특한 대면 속으로 들어간다고 할 수 있다. 부버는 사랑할 때 상대방의 선과 악, 지혜와 어리석음, 아름다움과 추함은 모두 실재적이 되며 너가 된다고 말한다. 조금 다른 말로 하면 상대방의 타자성이 온전히 받아들여질 수 있는 때, 어떤 기존의 틀에 의해서 상대방의 타자성이 개념화·질서화되지 않고 있는 그 자체로 인식되고 수용될 수 있는 때인 것이다. 사랑할 때 기적적으로 배타성이 생겨나고, 바로 그 사람만이 배타적으로 현존하는 그 시간에 상대방을 돕고, 치유하고, 교육하고, 일으키고, 구원하는 일이 가능하다. 부버는 나아가 사랑은 너에 대한 나의 책임이라고 말한다. 부버의 견해에 따르면 사랑은 맹목적인 것이 아니다. 사랑하는 인간은 진실 속에서 보며, 그것도 단지 부분만이 아니라 전 존재를 본다. 부버는 오히려 증오가 맹목적인 것이라고 말한다. "오로지 존재의 일부만을 증오할 수 있기(Only a part of a being can be hated)" 때문이다. 부버는 존재의 전체를 보고 그것을 거부하게 된다면 이는 증오하기 때문이 아니라, 너라고 말할 수 있는 능력이 제한되어 있기 때문이라고 말한다.[66] 하지만 인간을 이용할 대상으로 대하는 것보다는 차라리 증오하는 편이 낫다는 것이 부버의 의견이기도 하다.[67] 부버에 의하면 사랑은 욕망과 다르다. 사랑은 "조건 없는 헌신"이며, "아무 이유 없이 주는 것"이다. "나는 나를 위해서가 아니라 너를 위해 나 자신을 너에게 주"는 것이다. 또 "존재는 사랑"이라 할 수 있는데, "나는 너가 거기에 있기에 너를 사랑하고, 동시에 나도 여기에 있다는 것을 발견한다." "내가 너를 사랑하는 것은 네가 거기에 살아서 현존하기 때문"이며, "나의 사랑은 너의 지금 있는 그대로의 모습"이다. "이런 의미에서 사랑은 '거기에 있도록 함'일 뿐만 아니라, '살도록 함'이다. 사랑을 뿌리로 가지고 있는 만남은 따라서 욕망이

[65] 사람들은 이때 감정을 떠올리기 쉽지만, 부버는 감정이란 사랑에 수반되는 것일 뿐 사랑을 구성하는 것은 아니라고 말한다. 부버에 따르면 인간은 감정을 소유하지만 사랑은 발생하는 것이다. 감정은 인간 안에 있지만 인간은 사랑 안에 있다. 사랑은 나와 너 사이에 존재한다는 점에서 감정과 다르다. Buber, *I and Thou*, 14-5. 하지만 탈롱은 감정을 사이에 있는 것으로 보는 견해가 전통적으로 있었음을 강조하며 감정을 "사이의 영역"에 속하는 것으로 간주한다. 그는 "Affectivity is out best access to the 'between'"라고 말하며 레비나스를 따라 "감성적 주체"의 새로운 가능성을 언급하고 있다. Tallon, 55-63. 부버가 감정을 평가절하하는 것은 감정이 존재의 깊은 곳까지 건드리지 않기 때문인 듯하다.

[66] Buber, *I and Thou*, 14-6.

[67] Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue. 60.

아니라, 적극적으로 발생하도록 내버려두는 것이다."[68] 그러므로 사랑은 너를 너의 모습으로 창조하는 것이라고 할 수 있겠다. 또 "만남은 인간에게 세계와 결속되어 있다는 확신을 주는(each [of meetings] assures you of your solidarity with the world)"[69] 까닭에 인간은 세계를 사랑할 수 있다.

부버는 다음과 같이 너를 만나고, 그리하여 신을 만난 인간은 단순히 의무의 차원에서가 아니라 마음으로 세상을 사랑할 수 있음을 말하고 있다.

> 신의 얼굴에 다가가는 인간은 진실로 의무와 책무를 넘어선다—하지만 이는 현재 세상으로부터 멀리 떨어져 있기 때문이 아니라, 진정으로 세상과 더 가깝게 되었기 때문이다. 의무와 책무는 단지 이방인에게만 제공된다. 우리는 친밀한 사람에게 이끌리며, 그에 대한 사랑으로 가득 차있다.
>
> He who approaches the Face has indeed surpassed duty and obligation—but not because he is now remote from the world; rather because he has truly drawn closer to it. Duty and obligation are rendered only to the stranger; we are drawn to and full of love for the intimate person.[70]

이처럼 너, 나아가 영원한 너를 만난 인간은 세상과 가까워지게 되며 모든 인간을 사랑하게 된다는 것이다.

부버는 인간에게 관계에 대한 갈망이 잠재되어 있음을 밝힌다. "관계에 대한 갈망이 먼저이며(The longing for relation comes first)," "실재적인 관계는 두 번째(second is the actual relation)"인 것이다.[71]

---

[68] 윤석빈, 34.

[69] Buber, *I and Thou*, 32.

[70] Buber, *I and Thou*, 108.

[71] Buber, *I and Thou*, 27. 스미스는 "the longing for relation" 대신 "the effort to establish relation"라고 표현하고 있으나, 문맥

> 최초에 관계가 있다—존재의 범주로서, 준비되어 있음으로서, 채워지기 위해 뻗은 형식으로서, 영혼의 거푸집으로서 있는 것이다. 이것은 관계에 선천적인[72] 것이며, 타고난 너다.
>
> 타고난 너는 만나는 것과의 산 관계 속에서 실현된다.

> In the beginning is relation--as category of being, readiness, a form that reaches out to be filled,[73] mould for the soul; it is the *a priori* of relation, the inborn Thou.
>
> The inborn Thou is realised in the lived relations with that which meets it.[74]

말하자면 최초에 있었던 것은 관계가 아니라 관계에 대한 갈망이다. 관계에 대한 갈망은 인간 안에 늘 존재하며, 너를 만남으로써 비로소 실현되는 것이라고 할 수 있다. "관계에 선천적인 것(*a priori* of relation)"은 달리 말하면 "타고난 너" 혹은 "선천적인 너"라고 할 수 있는데, 이는 "인간과 세계 사이에 존재하는 관계의 잠재력(the potentiality of relation which exists between him and the world)," "만남을 통해 인격체가 되는 타고난 잠재력(the innate potetiality of becoming a person through

---

으로 미루어 볼 때 "the effort to establish relation"은 "the *a priori* of relation," "the inborn Thou"의 핵심적인 의미를 살려주지 못한다고 판단되어 이 경우에는 특별히 카우프만의 번역을 사용하기로 한다.

[72] 스트래써는 비록 여기서 부버가 칸트의 "a priori"라는 용어를 그대로 가져오고 있기는 하나, 이는 어디까지나 당시 학계의 풍토가 신-칸트적이었기 때문일 뿐, 부버의 "a priori"는 칸트의 "a priori"와는 그 의미가 다름을 지적하고 있다. Strasser, 41-2.

[73] 이에 대한 스미스의 번역은 "grasping form"인데, 카우프만의 번역이 좀더 생생한 의미를 살려준다고 판단되어 특별히 사용하기로 한다.

[74] Buber, *I and Thou*, 27.

meeting)"을 의미한다.[75]

> 인간이 세상과의 삶 속에서 관계에 선천적인 것을 재현하지 않는다면, 인간이 타고난 너를 만나는 것에게서 실현하지 않는다면, 그것은 내면으로 침투한다. 그것은 나의 비정상적이고 불가능한 대상 위에서 발전한다. 즉 그것은 그것이 발전할 수 없는 곳에서 발전하는 것이다. 이렇게 그와 마주보고 있는 것과의 대면은 그 자신 안에서 일어나고, 이는 관계나, 현존이나, 흐르는 상호작용이라 할 수 없으며, 단지 자기모순이라 할 수 있다.

> If a man does not represent the a priori of relation in his living with the world, if he does not work out and realise the inborn Thou on what meets it, then it strikes inwards.[76] It develops on the unnatural, impossible object of the I, that is, it develops where there is no place at all for it to develop. Thus confrontation of what is over against him takes place within himself, and this cannot be relation, or presence, or streaming interaction, but only self-contradiction.[77]

"관계에 선천적인 것" 즉 관계에 대한 근원적인 열망이 세상 속에서 "재현"되지 못할 때, "타고난 너"를 대면하는 것 속에서 실현하지 못할 때, "타고난 너"는 내면으로 침투하게 된다고 부버는 말한다. 그렇다면 관계에 대한 근원적인 열망, 혹은 "타고난 너"가 내면으로 침투한다는 것은 어떤 의미인가. 프리드만은 이것이 일종의 "광기(insanity)"로서 "세계는 그에게 그의 나의 투사가 되는(The world has become for him the projection of his I)" 것을 의미한다고 말한다. 이때 나는 실재적인 관계를 맺는다고

[75] Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, 60, 164.
[76] 이 부분에 대한 카우프만의 번역은 "turns inside"(119)이다.
[77] Buber, *I and Thou*, 69-70

생각하지만, 실제로는 내가 만들어낸 가상의 현실과 관계를 맺는 데 불과하다. 나의 욕망이 투사된 일종의 환상과 관계하게 된다는 의미인 것이다. 관계 맺는 대상은 타자가 아니라 나의 일부에 불과하다. 말하자면 이는 너를 "소멸시키는(annihilate)" 것을 의미하는 것이다. 이때 "인간은 오로지 허구적인 너를 향해서만 말할 수 있을 따름(he can only speak to a fictitious Thou)"이며 "구체적인 너를 향해 말하지 못한다(he . . . is unable to speak to a concrete Thou)." 이는 "너에 대한 나의 완전한 폐쇄성(the complete closedness of the I to the Thou)"을 의미하며, "언어도 사랑도 더 이상 미치지 못하는 영적인 상태(a spiritual condition in which neither the word nor love is any longer able to reach the individual)"다. 허구적인 너라는 환상은 인간이 너와의 연결을 잃어버렸을 때 나타나는 불가피한 현상이라는 것이다.[78] 인간은 이것을 관계로 생각하려 하지만, 엄밀히 말해 이것은 진정한 관계라고 할 수 없다. 부버가 말하기를, 이때 인간은 세상과의 근원적인 절연, 즉 세상으로부터의 소외를 경험하게 된다. 그러한 인간에게는 세계도, 그 자신도 참으로 실재하는 것이 아니라고 할 수 있으며, 그는 실재성을 지니지 못하기에 공허하다고 할 수 있다.

나와 너의 관계가 실현되는 것은 대화론적인 삶 속에서다.[79]

> . . . 나와 너는 단지 관계 속에서만이 아니라 또한 담화의 견실한 주고받음 속에서도 선다. 관계의 순간은 그들이 몰입하고 있는 담화라는 요소에 의해 서로 묶여, 여기에 [사람들과의 우리의 삶에] 있고, 오로지 여기에 있다.

> . . . I and Thou take their stand not merely in relation, but also in the solid give-and-take of talk. The moments of relation are here [in our life with men], and only here, bound together by means of the element of the speech

[78] Friedman, Martin Buber: The Life of Dialogue, 60, 185-6.

[79] 윤석빈, 42.

in which they are immersed.[80]

인간과의 관계는 언어에 의해 “서로 묶여(bound together)” 있다. “진실한 대화는 차별성을 받아들이는 것이고, 다른 존재자를 긍정하는 것이다. 내가 너의 다른 본성을 받아들인다는 것은 인간의 본질적 행위에 속하고, 이러한 행동을 ‘대화론적인 근본움직임’, 또는 ‘저쪽으로 향함’이라고 칭한다. 저쪽으로 향함에는 ‘응시’ 또는 ‘저쪽으로 향한 말’을 의미하는데, 이 말의 뜻은, 내가 너의 고유성을 알고 너의 차이성을 인정하기에, 즉 나와는 본질적으로 다르다는 것을 인정하기에 진심으로 나의 말을 너에게로 향한다는 것이다.” “다른 사람의 다양성을 인정한다는 것은 나를 타자에게 열어놓는다는 것을 말하고, 타자에게 향한다는 것을 의미한다.” 대화는 “너를 향한 언어이다. 이 ‘향한’ 언어는 바로 헌신을 의미하고, 내가 너에게 말한다는 것은 내가 너에게 봉사한다는 것을 의미한다.”[81]

오로지 관계 속에서만 인간은 자유롭다. 너와의 관계 속에 있는 인간은 어떤 필연성의 법칙에도 구애됨 없이 온전한 자유를 구가한다. 전 존재의 집중으로, 관계에 들어갈 능력을 지니고 너에게로 다가가는 인간만이 진정으로 자유로운 것이다.[82] 이러한 인간만이 참된 인간이라 할 수 있으며, 자신의 인간성의 본질을 구현하는 인간이다. 그리고 자유로운 인간만이 그 자신의 존재의 심연으로부터 참된 결정을 내릴 수 있다. 인간이 온전한 자유에 이를 때 인간은 자신을 기다리고 있는, 자신만이 할 수 있고 해야 하는 숙명이 자신 앞에 있음을 안다. 이때 숙명과 자유는 정확히 일치한다.

> 인과되어 있는 모든 것을 잊어버리고 심연으로부터 결정을 내리는 자, 소유와 의복을 그 자신으로부터 제거하고 벌거벗은 채로 신의 얼굴에 다가가는 자는, 자유로운 인간이며, 숙명은 자유에 대응하는 것으로서 그를 대면한다. 숙명은 그의 경계가 아니고 그의 실현이다. 자유와 숙명은 의미에 있어 함께 관련되어 있다.

---

[80] Buber, *I and Thou*, 103.

[81] 윤석빈, 40, 43.

[82] Buber, *I and Thou*, 58.

> He who forgets all that is caused and makes decision out of the depths, who rids himself of property and raiment and naked approaches the Face, is a free man, and destiny confronts him as the counterpart of his freedom. It is not his boundary, but his fulfillment; freedom and destiny are linked together in meaning.[83]

반면 관계 속에 있지 않은 인간은 인과론의 법칙에 예속된 상태로 머무르게 된다. 부버는 이에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 오늘날의 유사-생물학적 그리고 유사-역사학적 사고는, 각각의 목적은 비록 다르지만, 서로 협력하여 이전에 존재했던 어떤 것보다 더욱 완강하고 억압적인 운명에의 믿음을 확립하였다. . . . 인간은 저항할 수 없거나, 혹은 오로지 광란 속에서만 저항할 수 있는, 벗어날 수 없는 과정의 틀 속에 놓여있다.

> The quasi-biological and quasi-historical thought of to-day, however different the aims of each, have worked together to establish a more tenacious and oppressive belief in fate than has ever before existed. . . . man is set in the frame of an inescapable happening that he cannot, or can only in his frenzy, resist.[84]

여기서 언급되는 필연성의 세계는 인간이 스스로에게 덧씌운 세계, 인간 자신이 만들어낸 세계에 다름

[83] Buber, *I and Thou*, 53. 여기서 "freedom and destiny are linked together in meaning"은 카우프만의 번역에서는 "freedom and destiny embrace each other to form meaning"(102)임을 밝혀둔다.

[84] Buber, *I and Thou*, 56.

아니다. 인간은 이 세계 앞에서 자신의 인간됨을 포기하는 경향이 있다.[85]

부버의 주장에 따르면 인간의 숙명은 세계 속에서 너를 실현하는 것이다. 그 소명이 구체적으로 어떤 형태를 띠는가는 개인에 따라 다른데, 인간은 자신만의 소명을 통해 이 세상을 구원하는 일에 참여한다. 소명은 그가 실현할 것을 결정할 때에만 비로소 실현될 수 있다. 그것은 저절로 이루어지는 일이 아니다. 인간은 단순히 실재를 세계 속으로 끌어들이는 통로의 역할을 하는 것이 아니며, 소명은 그가 전 존재로 다가가 행할 때에만 비로소 현실이 되고, 세계를 창조하고 변화시킨다. 세계는 단순히 대상으로 그 앞에 있는 것이 아니라 그의 참여를 기다리는 너로 그 앞에 현존하는 것이다. 부버에 따르면 실재가 얼마만큼이나 실재성을 지니는지의 문제는 오로지 자기자신에게 달려있다.[86] 그러므로 소명을 달리 표현하면 "나를 너에게 주는 것"이라고 할 수 있겠다.[87]

> 그는 숙명을 믿는다. 그는 숙명이 그를 필요로 하고 있다는 것을 믿는다. 숙명은 그를 인도하는 것이 아니라, 그를 기다린다. 그는 숙명을 향해 가야만 하지만, 어디에서 숙명을 발견할 수 있는지는 알고 있지 못하다. 하지만 그는 그의 전 존재로 가야 한다는 것을 안다. 사태는 그의 결정에 따라 되어가지는 않을 것이다. 하지만 와야 할 것은 오로지 그가 하고자 할 수 있는 것을 결정할 때에만 올 것이다. . . . 그는 일들이 단지 일어나게만 버려두지는 않는다. 그는 그 자신으로부터 나오는 것들, 세계 안에서의 존재의 길에 귀를 기울인다. 이는 그것에 의해 지지되기 위해서가 아니라, 그것이 그를 필요로 하면서, 갈망하는 대로 그것을 현실화시키기 위해서—인간의 영과 행위로, 인간의 삶과 죽음으로 현실화시키기 위해서다.
>
> He believes in destiny, he believes that it stands in need of him. It does not keep him in leading-strings, it awaits him, he must go to it, yet does not know where it is to be found. But he knows that he must go out with his

[85] Buber, *I and Thou*, 56.

[86] Buber, *I and Thou*, 32.

[87] J. B. Lotz, *Ich-Du-Wir, Fragenum den Menschen* (Frankfurt, 1968) 57. 윤석빈, 35에서 재인용.

whole being. The matter will not turn out according to his decision; but what is to come will come only when he decides on what he is able to will. . . . he does not let things merely happen. He listens to what is emerging from himself, to the course of being in the world; not in order to be supported by it, but in order to bring it to reality as it desires. in its need of him to be brought—with human spirit and deed, human life and death.[88]

창조는 우리에게 일어나고, 그 자신을 우리 안으로 불태우고, 태우면서 우리를 다시 주조한다—우리는 떨고 현기증을 일으키며, 우리는 굴복한다. 우리는, 조력자들이자 동반자들로서, 창조에 참여하고, 창조주를 만나고, 그에게로 내뻗는다.

Creation happens to us, burns itself into us, recasts us in burning—we tremble and are faint, we submit. We take part in creation, meet the Creator, reach out to Him, helpers and companions.[89]

. . . 그것들 [세계의 시작과 소멸]은, 나와, 나의 삶과, 나의 결정과, 나의 일과, 나의 봉사와 연관되어 그리고 나에게, 나의 삶에, 나의 결정에, 나의 일에, 나의 봉사에 의존하면서, 계속적으로 일어난다.

. . . they [the beginning and the extinction of the world] are a continuous happening, connected with and dependent on me, my life, my decision, my work, and my service.[90]

인간이 너와의 만남으로부터 되돌아올 때, 여전히 만남의 불꽃을 지니고 있으므로 세상을 변화시키는

[88] Buber, *I and Thou*, 59-60.
[89] Buber, *I and Thou*, 82.
[90] Buber, *I and Thou*, 94.

일을 수행할 수 있다. 이때 되돌아온 인간으로부터 자연스럽게 신뢰가 사람들에게로 흘러 들어가고, 사람들은 확신을 지니게 되며 너에 대한 인식을 갖게 된다. 이러한 일이 가능한 것은 무엇보다 그가 실재를 믿고, 실재가 너와 나라는 두 실체의 연대를 의미한다는 것을 믿기 때문이다.[91] 그 자신이 살아있는 믿음을 증거하기에 그는 따로 믿음을 가르칠 필요가 없다. 믿음과 신뢰는 그로부터 자연스럽게 다른 사람들을 향해 흘러 들어가는 것이다. 이처럼 너와의 만남의 순간은 인간에게 안전한 소유물로서 보관되는 것은 아니지만, 참된 만남이 지니는 힘은 인간의 세계에 침투하여 세계를 재창조해내는 역할을 하게 된다고 부버는 말한다.

> 이러한 순간들은 영원하며, 모든 순간들 중에 가장 짧다. 어떤 내용물도 그러한 순간들로부터 확보될 수 없고, 그러한 순간들이 지닌 힘이 인간의 창조와 지식으로 침투한다. 그러한 순간들이 지닌 힘의 빛줄기가 질서 지워진 세계 속으로 흘러 들어와 그 세계를 녹이고 또 녹이는 것이다.

> These moments are immortal, and most transitory of all; no content may be secured from them, but their power invades creation and the knowledge of man, beams of their power stream into the ordered world and dissolve it again and again.[92]

나-너 관계에 기반한 부버의 윤리는 다음과 같다. 먼저 부버가 말하는 책임은 너를 향한 나의 응답이다. 그러므로 책임은 "사랑에 토대"를 두고 있다고 할 수 있다. 그리고 나의 응답은 "내가 지금 여기에 있다는 것을 긍정"하는 것을 의미한다. 다시 말해 "내 존재의 긍정"을 의미하는 것이다.[93] 또한 책임은 일상의 삶의 사건에 대한 실재적인 반응이다. "정제하지 않은 조야함과 부조화 속에서 각 순간의 축소될 수 없는 요구(the unreduced claim of each hour in its crudeness and disharmony)"를 듣고 존재의 깊은 곳

[91] Buber, *I and Thou*, 53, 59.

[92] Buber, *I and Thou*, 31.

[93] 윤석빈, 35.

으로부터 반응하는 것이 윤리적 책임인 것이다. 그런데 이는 결코 모든 것과 모든 사람에게 응답하는 것을 의미하지 않으며, "그 순간의 부름(the address of that moment)"에 응답하는 것을 의미한다. 즉 "새롭게 창조된 구체적 현실(a newly created concrete reality)"에 대한 응답인 것이다.[94] 그는 신에 대한 응답이 "언제나 새롭게 발견될 필요가 있는, 존재의 근원에서의 알려지지 않은 양심(the unknown conscience in the ground of being, which needs to be discovered ever anew)"에 의해 이루어져야 함을, 진정한 책임은 오로지 진정한 응답이 있는 곳에서만 가능하다는 것을, 진정한 응답은 매일의 삶의 구체적인 사건에 대한 것임을 역설한다. 부버의 윤리는 "완전히 상황적인 윤리(thoroughly situational ethics)"다. 또 상황은 지나간 것을 요구하지 않으며, 그것은 현재, 책임, 그리고 바로 나 자신을 요구한다. 그에 따르면 "진정한 규범(true norm)"은 복종이 아니라 우리 자신을 요구한다.[95] 그리하여 그는 매 순간을 새롭게 맞이하며, 매 순간 새롭게 창조되어가는 인간을 지향하게 되는 것이다. 그런데 책임은 엄밀히 말해 나만의 책임이 아니라 "나와 너의 책임"이라고 할 수 있다.[96]

부버의 너는 "영원한 너" 즉 신으로 연결된다. 나는 너에게서 신을 보고, 너와의 만남을 통해 신을 만나며 "영원한 너"에게 말을 거는 것이다.

> 모든 영역에서 그 자신만의 방식으로, 우리에게 현존하는 형성의 각 과정을 통하여 우리는 영원한 너의 술을 응시한다. 각각의 너에게서 우리는 영원한

[94] Friedman, "Martin Buber and Emmanuel Levinas: An Ethical Query," 123-4.

[95] 이처럼 부버에게 있어 윤리는 전 존재로 너를 만나는 것, 너와 관계를 맺는 것을 의미하는 반면, 레비나스의 윤리는 배고픈 자를 먹이고, 헐벗은 자를 입히는 일에 초점을 둔다. 부버는 비개성적이고 비인격적인 윤리를 거부하는 반면, 레비나스는 그러한 윤리의 입장을 취한다. 레비나스는 제삼자를 강조한다. 그에게 있어 도덕적 당위의 근원은 인간의 얼굴이다. 타자의 근본적인 타자성과 그의 상처받기 쉬움과 "mortality"로부터 무조건적인 명령이 발생한다. 그는 "존재의 깊은 곳에서 올라오는 불길 없이" 전통 속에서 도덕적 당위를 발견한다. 반면 부버에 따르면, "If all were well clothed and well nourished, then the real ethical problem would become wholly visible for the first time" (*PMB*, 723)인 것이다. 또 부버의 "사이의 존재론(ontoloty of between)"은 플라톤으로부터 사르트르까지 이어져온 존재의 전체성(totality of being)과는 다르다. 그것은 진실로 실재적인 것(really real)이며, 실재성의 시금석이다. 모든 실재적인 삶(all real living)은 너와의 만남인 것이다. Friedman, "Martin Buber and Emmanuel Levinas: An Ethical Query," 120, 125-6, 129.

[96] 윤석빈, 35.

너의 숨결을 인식한다. 각각의 너에게서 우리는 영원한 너에게 말을 건다.

In every sphere in its own way, through each process of becoming that is present to us we look out toward the fringe of the eternal Thou; in each we are aware of a breath from the eternal Thou; in each Thou we address the eternal Thou.[97]

전 존재로 그의 너를 만나기 위해 나아가고 너에게 세계 속에 있는 모든 존재를 가져가는 사람은, 찾을 수 없는 신을 발견한다.

He who goes out with his whole being to meet his *Thou* and carries to it all being that is in the world, finds Him who cannot be sought.[98]

[신과의] 순수한 관계로 들어가는 것은 모든 것을 경시하는 것이 아니라 너에게서 모든 것을 보는 것이고, 세계를 부정하는 것이 아니라 세계를 그것의 진정한 근거 위에 확립하는 것이다. . . . 신 안에서 세계를 보는 사람은 신의 현존 안에 서는 것이다.

For to step into pure relation [with God] is not to disregard everything but to see everything in the Thou, not to renounce the world but to establish it on its true ground. . . . he who sees the world in Him stands in His

[97] Buber, *I and Thou*, 6.

[98] Buber, *I and Thou*, 79.

presence.[99]

너에 대한 그의 지각은, 이 지각은 그가 영원한 너를 발견하기 전에는 충족될 수 없는데, 처음부터 너를 그에게 현존하게 하였다. 다만 영원한 너의 현존은 세계의 거룩해진 삶의 실재 속에서 그에게 온전히 실재하게 하기만 하면 된다.

His sense of Thou, which cannot be satiated till he finds the endless Thou, had the Thou present to it from the beginning; the presence had only to become wholly real to him in the reality of the hallowed life of the world.[100]

[99] Buber, *I and Thou*, 79.

[100] Buber, *I and Thou*, 80.

II. 비존재로의 전락: 관계성의 상실

1. 절대군주의 문제: 타자 없는 세계

1.1. 대상의 자기화

리어가 세계와 인간을 대상화하며 자신의 의지와 목적대로 이용하는 절대군주의 모습을 보이고 있다는 점에서, 그를 통해 근대적 자아의 문제가 노정되고 있다고 할 수 있다. 절대군주는 중세로부터 근대로 넘어가는 시기의 산물로 양자의 성질을 모두 지니고 있다고 할 수 있으나, 이 글에서 천착하고자 하는 부분은 바로 절대군주를 통해 드러나는 근대적 자아의 모습이다. 그는 인간을 독립성과 타자성을 지닌 인격체가 아니라, 자기자신의 욕망을 실현하기 위한 대상으로만 취급하고 있으며, 그 결과 그 자신도 인격체가 아닌 비존재로 전락하게 되는 결과를 맞는다. 그의 이러한 모습이 가감없이 표출되는 것은 첫 장면에서다. 이는 그가 막간극을 연출[101]하는 것을 통해 적나라하게 드러나며, 또 막간극의 실패에 그가 대응하는 모습에서 나타난다고 할 수 있다. 그는 이미 영토를 삼등분해 놓았지만, 딸들에게 자신을 얼마나 사랑하는지를 말해보라고 하며 그 말에 따라 영토를 분배할 것임을 공표한다. 그런데 이때 그가 "말하라, 나의 딸들이여,/ 너희 중에서 누가 나를 가장 사랑한다고 내가 말할 수 있을지를(Tell me, my daughters,/ Which of you shall we say doth love us most,/ That we our largest bounty may extend)" (1.1.48-52)[102]라고 말하는 데에서 그가 그들을 경쟁구도 속에 밀어 넣으려 하고 있음을 확인할 수 있다. 그가 그렇게 하는 이유를 짐작하기란 어렵지 않은데, 이는 그가 그들로부터 가능한 한 가장 완전한 사랑의 언어를 끌어내려 하기 때문이다. 그러므로 표면적으로는 그들에게 발언의 자유가 허용된 것처럼 보이지만, 실제로 그들은 리어의 의중에 부합하는 말을 할 수 있을 따름이다. 이미 구획된 영토가 표시된 지도처럼 그들이 해야 할 말은 정해져 있다시피 한 것이다. 이러한 의미에서 이때 리어는 막간극을 연출하고 있으며, 그들은 그의 연출에 따라 움직여야 하는 배우라고 할

---

[101] G. Wilson Knight, *The Wheel of Fire: Interpretations of Shakespearian Tragedy with Three New Essays*. (London: Routledge, 1949) 161.

[102] 이 글의 인용문에서는 해석의 문제와 관련하여 또 가능한 한 극이 산출하는 다양한 의미에 귀 기울이기 위하여 Folio판과 Quarto판의 합본이라 할 수 있는 Arden판을 사용하고자 한다.

수 있을 것이다.

하지만 그가 딸들로부터 가능한 한 가장 완전한 사랑의 언어를 듣고자 한다고 해서 그가 그들이 실제로 지니고 있지 않은 애정을 강요하려든다고 할 수는 없을 듯하다. 그로서는 딸들이 자신을 사랑한다는 것을 의심한 적이 없을 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그가 딸들로부터 사랑한다는 말을, 그것도 가장 커다란 사랑으로 사랑한다는 말을 듣고 싶어 한다면, 이는 단순히 과시를 넘어 그러한 말을 통해서만 달랠 수 있는 무언가가 그에게 엄습하고 있기 때문이라 추측할 수 있다. 그것은 관계를 통해 실재를 형성해 나가지 않고, 오로지 대상을 자신의 의지에 따라 좌지우지하려 한 삶이 가져오는 비존재성이라고 할 수 있다. 이에 대해서는 차후 자세히 설명하기로 한다. 이처럼 리어의 막간극 연출은 다만 사랑한다는 말을 듣고 싶어 하는 아버지의 소박한 바람과는 분명히 다른 차원의 것을 내포하고 있다고 할 수 있다. 그것은 말하는 사람의 주체성과 타자성을 인정하지 않는다는 점에서 비윤리적이라 할 수 있다. 이때 고너릴과 리건, 코딜리어는 절대적인 사랑의 말을 듣고자 하는 그의 의지를 실현하는 꼭두각시에 불과하다. 이미 구획된 지도를 보여주는 데에서 드러나듯, 그들이 말을 통해 변경시킬 수 있는 것은 아무 것도 없음을 그는 처음부터 분명히 하고 있다. 그는 이미 그가 정해놓은 계획에 따라 영토를 분배받을 것이며, 그가 원하는 말을 그에게 들려주어야 할 의무를 지고 있을 뿐이다. 그는 자신의 절박한 욕망을 실현하기 위해 상대방의 독립성과 타자성을 파괴하고 다만 그 자신을 위해서만 존재하는 대상으로 대하고 있는 것이다.

그가 원하는 것은 절대적인 사랑인데, 여기서 우리는 욕망을 제한 없이 실현하려는 그의 의지를 목도한다. 그는 타자성이 제거된 빈 공간에서 자신의 욕망을 이루고자 하고 있는 것이다. 그가 세 딸을 서로 경쟁하게끔 해 놓았으므로 리건이 고너릴의 말에 한층 더한 과장을 보태는 것에서 드러나듯, 뒤로 갈수록 더욱 과장된 언어가 나올 것임은 자명하다. 이에 첫딸 고너릴로서는 가장 최고의 언어를 구사할 수밖에 없는 바, 실제로 그녀는 불가능한 사랑의 언어를 리어에게 들려준다. 자신에게 돌아올 몫을 포기할 수 없는 고너릴로서는 다른 선택이 불가능할 것이기에 모든 것은 결국 리어에 의해 연출되고 있다고 할 수 있을 것이다. 그러므로 그녀들의 과잉의 언어는 리어의 욕망을 재현하고 있다고 할 수 있으며, 동시에 이는 한계선을 넘어간 군주의 욕망에 대한 셰익스피어의 페러디라 할 수 있다. 그들의 말이 위선이요, 거짓이라는 점은 그러한 무한한 욕망의 실현이 불가능하다는 사실과 일맥상통한다. 또 그녀들의 말의 허구성은 실현 불가능한 것, 즉 실체를 지닐 수 없는 것을 꿈꾸는 리어의 비실재성을

폭로한다.

하지만 첫 장면에서 우리가 목도하는 것은 리어의 자의성과 독단성만은 아니다. 그가 이미 영토를 공평하게 삼등분해놓았다는 데에서 그가 가장 중요한 결정을 자의나 기호에 상관없이 질서에 의해 내리고 있음을 확인할 수 있다. 첫 장면이 시작할 때 켄트와 글로스터의 대화 중 글로스터의 말 “왕국의 등분에 있어 어느 공작을 가장 높이 평가하고 계시는 것 같지 않습니다. 질이 너무 균등하여 아무리 정밀하게 따져보아도 어느 쪽의 몫이 더 나은지 가려낼 수가 없으니까요(in the/ division of the kingdom, it appears not which of the/ dukes he values most, for qualities are so weighed that/ curiosity in neither can make choice of either's moiety)” (1.1.3-6)에서 짐작할 수 있듯, 그는 그 자신의 마음에 따라서가 아니라 질서에 의거하여 영토를 배분하고 있는 것이다. 다만 가장 좋은 영토를 코딜리어에게 주려고 하는 데에서 약간은 편애가 작용하고 있음을 짐작할 수 있을 것이다. 이처럼 리어에게서는 모든 것을 뜻대로 지배하려드는 폭군의 면모와 질서에 의해 왕국을 다스리는 위엄 있는 왕의 모습이 공존하고 있음이 발견된다. 만일 리어가 임의로 절대 권력만을 휘두르는 폭군이었다면 켄트의 충성과 광대의 애정이 그에게 머물러있지 않았을 것임을 추측할 수 있다. 또 코딜리어와 광대를 특히 사랑하였고, 콘월보다 올바니를 더 총애했다는 점에서 그가 아첨이나 위선에 쉽게 넘어가는 류의 인물이 아니었음 또한 짐작할 수 있다. 광대와의 대화에서, 그리고 1막 4장에서 카이우스로 변장한 켄트와의 대화를 통해 우리는 그가 상대방을 제멋대로 조종하려드는 인물이 아니라는 점, 낮은 이들과도 허심탄회하게 소통할 수 있는 인물이라는 점을 발견한다.

하지만 그의 의지가 저항에 부딪칠 때, 그의 막간극이 실패로 돌아가게 되었을 때 그가 보이는 반응은 가장 극단적으로 타자를 배제하는 것이다. 그가 코딜리어와 켄트에게 줄곧 퍼붓는 “내가 보는 데에서 물러나라(avoid my sight)"라든가 “내 눈 앞에서 사라져라(Out of my sight)"라는 말은 자신의 욕망에 거스르는 것은 그 어떤 것도 받아들이지 않겠다는 그 자신의 확고한 의지를 피력함과 동시에, “see”에는 '알다', '이해하다'라는 의미가 있는 만큼 나아가 인식과 이해의 범주로부터도 제외시켜버리겠다는 의사를 드러낸다고 할 것이다. 리어가 코딜리어에게 “하지만 이제 나의 기쁨이여,/ . . . 너의 언니들보다 더욱 비옥한 세 번째의 땅을 끌어내기 위해 너는 무엇을 말할 수 있느냐?(But now our joy,/ . . . what can you say to draw/ A third more opulent than your sisters?)" (1.1.85-86)라고 말할 때 우리는 그가 목적하는 바를 분명히 감지한다. 앞에서 그는 자신을 가장

사랑하는, 혹은 사랑한다고 말하는 딸에게 가장 좋을 몫을 주리라고 의사를 밝힌 바 있었는데, 이미 고너릴과 리건이 절대의 사랑을 드러낸 직후 언니들보다 더 비옥한 땅을 얻기 위해 무슨 말을 할 것이냐는 그의 질문은, 의심할 바 없이 언니들보다 더 큰 사랑을 드러내 보이라는 요구에 다름 아니기 때문이다. 그러므로 이때 코딜리어에게는 이미 선택권이 없다는 평자들의 말은 옳다고 할 수 있다. 이에 코딜리어는 “Nothing"(1.1.87)이라는 말로 대답한다. 이에 대해서는 이후에 자세히 살펴보겠는데, 여기서는 다만 그녀의 “Nothing”이 사랑을 의미하는 기표라는 점을 밝혀두고자 한다. 하지만 불행하게도 이는 리어의 이해의 범위를 넘어서는 것이다.

이에 리어는 자신의 마음을 배신했다고밖에 생각할 수 없는 코딜리어에 대해 심하게 분노한다. 리어의 복수는 코딜리어의 행위를 넘어 끔찍한 정도로 행해진다. 그가 하는 일은 그녀를 낯선 존재, 심지어는 악마적인 존재로 변형시켜 그 자신으로부터 축출하는 것이다.

> 여기서 나는 모든 나의 부정과
> 혈족관계와 혈연의 소유권을 부인하노라.
> 그리고 이제부터 영원히 너를
> 나의 마음과 나에게 이방인으로 여긴다. 야만스러운 스키타이인이나,
> 혹은 식욕을 게걸스럽게 채우기 위해
> 일족을 음식물로 만들어버리는 자가, 내 가슴에는
> 나의 이전의 딸인 너만큼
> 이웃이 되고, 측은하게 여겨지고, 고통으로부터 구해주려 하는 이가 될
> 것이다. (1.1.114-121)

> Here I disclaim all the paternal care,
> Propinquity and property of blood,
> And as a stranger to my heart and me
> Hold thee from this for ever. The barbarous Scythian,
> Or he that makes his generation messes
> To gorge his appetite, shall to my bosom

Be as well neighboured, pitied and relieved,

As thou my sometime daughter. (1.1.114-121)

그리고 그는 그녀로부터 지참금을 회수하여 고너릴과 리건에게 나누어준다. 이때 우리는 리어가 그 어떤 질서도 무시하고 있으며 오로지 자의적으로 행동하고 있음을 발견한다. 또 우리는 가장 낮고 비참한 존재, 모든 것을 박탈당한 채 아버지의 저주에 둘러싸여 있는 존재가 된 코딜리어를 목도할 수 있다. 말하자면 리어는 코딜리어를 "nothing"으로 만들어버린다고 할 수 있는데, 엄밀히 볼때 이는 그가 그녀의 독립성과 타자성을 인정하지 않음으로 해서 그에게 이미 “nothing”을 의미하게 된 그녀가 가시화된 것에 불과하다고 할 수 있을 것이다. 하지만 “nothing”이 된 것은 그의 뇌리 속에 있는 그녀일 뿐, 그녀 자체는 아니라고 할 수 있다. 그리고 그녀를 "nothing"으로 만들어버릴 때 정작 “nothing”이 되는 것은, 아이러니컬하게도, 그 자신이 되는 것이다.

이는 바꿔 말하면 코딜리어를 “nothing”으로 변형시킬 때 그 자신 역시 “nothing”으로 변형된다는 것을 의미한다. 타자를 그만의 고유성을 지닌 인격체로 대하지 못하고, “nothing”, 즉 오로지 자신의 욕망이 실현되는 장(place)으로만 대하는 그는 그 결과 비실재로 전락하게 되고 마는 것이다. 인간이 실재성을 지닌 인격체로 발전하는 것은, 타자를 자신의 목적과 욕망에 따라 이용하는 것이 아니라 고유한 인격체로 관계 맺는 데서 가능하기 때문이다. 하지만 그는 절대군주로서 인간과 세계를 오로지 자신의 의지가 실현되는 장으로만 취급하기 때문에 점점 더 비실재성을 띠어가게 된다고 할 수 있다. 그리하여 그에게는 생명력이 소실되어 버리며, 스스로 죽음의 길을 선택하는 비극적 성격을 지니게 된다고 할 수 있다.

그가 죽음의 길을 선택하는 것은 왕으로서의 의무를 망각하고 유아적인 상태로 퇴행하고자 하는 데에서 드러난다고 할 수 있다. 그 자신 “짐을 던져버린 채 죽음을 향해 기어간다Unburdened crawl toward death” (1.1.40)라고 표현하듯이 그가 정사로부터 물러나는 것은 죽음에로의 길을 가는 것을 의미한다. 이러한 그의 결정에서 읽을 수 있는 것은 그가 은밀하게 죽음을 동경하고 있다는 사실이다. 특히 이러한 동경은 그가 코딜리아의 애정어린 보살핌을 통해 자궁으로의 퇴행을 바라고 있다는 점에서 드러난다고 할 것이다. 그가 정사로부터 물러나고자 하는 것은 코딜리아의 손길 아래에서 휴식을 취하고자 하는 갈망과 분리될 수 없다. 존재의 충만함(fullness)에 대한 갈망이 타자와의 살아있는

관계를 통해 실현되지 못하고 퇴행하여 모성에 대한 갈망, 혹은 죽음, 안식, 정지에의 동경을 낳게 된다고 할 수 있는 것이다. 주체성을 지닌 자아가 타자와의 분리를 인정하면서도 이를 넘어서 타자에게로 가는 과정을 통해 충만함을 실현하는 것이 아니라, 주체성이 소실되고 분리가 존재하지 않는 어머니의 자궁으로의 퇴행을 통해 충만함을 이루고자 하게 되는 것이다. 아델만은 리어가 모성의 풍만함의 형태로 코딜리어와 죽음을 동일시한다고 말하며, 리어에 대한 리어의 욕망 안에서 모성에의 갈망과 죽음에의 동경이 융합되고 있음을 주장한다.[103]

그런데 비록 리어가 자신의 욕망을 채우기 위해 코딜리아를 이용하는 셈이 되고 있다고 하더라도 그에게 사랑이 없다고는 말할 수 없다. 오히려 리어에게는 사랑을 향한 갈망이 절대적이라고 할 수 있을 만큼 크다고 할 수 있을 것이다. 하지만 사랑과 관계에 대한 그의 욕구는 퇴행적으로 변모되고 만다는 데 비극적 성격이 있다고 할 것이다. 인격체간의 관계를 통해 실재성을 지니지 못한 그는, 비존재성의 고통을 극복하기 위해 공생적 합일을 추구하는 퇴행의 길을 밟고 있는 것이다. 미성숙한 사랑의 형태로서의 공생적 합일에 대해서는 다음과 같은 프롬의 견해를 경청해볼 수 있다.

> 우리는 사랑을 실존의 문제에 대한 성숙한 해답으로 보고 있는가, 아니면 공생적 합일이라고 부를 수 있는 사랑의 미숙한 형태에 대해 말하고 있는가? 다음 페이지에서 나는 사랑을 단지 전자라고만 하겠다. 후자와 더불어 "사랑"에 대한 토론을 시작할 것이다. 공생적 합일은 그 생물학적인 모형을 임신한 엄마와 태아간의 관계에서 발견한다. 그들은 둘이나, 하나이다. 그들은 "함께" 살고, 서로를 필요로 한다. 태아는 엄마의 일부이고, 엄마로부터 필요한 모든 것을 얻는다. 말하자면 엄마는 태아의 세상인 것이다. 엄마는 태아를 먹이고, 보호하지만, 또한 태아에 의해 자신의 생명이 강화된다. 심리적인 공생적 합일에서, 두 신체는 독립되어 있으나, 동일한 종류의 애착이 심리적으로 존재한다. 공생적 합일의 수동적 형태는 복종이거나, 임상적인 용어를 사용한다면, 매저키즘이다. 매저키즘적인 사람은 그를 이끌어주고, 지도하며, 보호하는 다른 사람의 일부가 됨으로써

[103] Adelman, Janet, *Suffocating Mothers: Fantasies of Maternal Origin in Shakespeare's Plays, Hamlet to The Tempest* (New York: Routledge, 1992) 117-118, 304.

> 견디기 어려운 고립감과 분리감으로부터 도피한다. 말하자면 그 사람이 그의 생명이자 산소가 되는 것이다.

> Do we refer to love as the mature answer to the problem of existence, or do we speak of those immature forms of love which may be called symbiotic union? In the following pages I shall call love only the former. I shall begin the discussion of ″love″with the latter. Symbiotic union has its biological pattern in the relationship between the pregnant mother and the foetus. They are two, and yet one. They live ″together″, they need each other. The foetus is a part of the mother, it receives everything it needs from her; mother is its world, as it were; she feeds it, she protects it, but also her own life is enhanced by it. In the psychic symbiotic union, the two bodies are independent, but the same kind of attachment exists psychologically. The passive form of the symbiotic union is that of submission, or if we use a clinical tern, of masochism. The masochistic person escapes from the unbearable feeling of isolation and separateness by making himself part and parcel of another person who directs him, guides him, protects him; who is his life and his oxygen, as it were. [104]

1-2. 진실의 탐색: 비존재성과의 대면

리어에게 진실에의 탐색은 유의미한 가치를 지니며, 그의 여정의 동력이 된다고 할 수 있다. 리어는 그가 믿어왔던 바 절대적인 진리의 세계가 붕괴됨에 따라 발생하는 혼돈 속에 있다. 이 혼돈 속에서 그는 무엇이 진실인가를 독자적으로 탐색해 나가기에 이르는 것이다. 이 극에서 리어가 믿었던 바 절대적인 진리의 세계가 붕괴되는 과정은 사적인 경험을 통해 구체화된다. 리어는 이 과정을 배신으로 경험한다.

[104] Fromm, *The Art of Loving*, 18-19.

리어에게 배신은 고너릴과 리건에 의해서만이 아니라, 그에게 왕이라는 정체성을 부여하였던 세상으로부터 행해짐을 주지할 필요가 있다. 이 과정에서 그는 배신이라는 어휘에 걸맞는 혹독한 고통을 경험하게 되는 것이다. 그는 자신이 철두철미 왕이라고 믿었으나 이러한 믿음에 균열이 가게 되고, 이러한 균열은 나아가 인간과 세계, 삶으로부터 기만 당했다는 인식을 낳게 되는 것이다. 이것은 단순히 믿었던 인간으로부터 배반당하는 경험을 넘어, '나'라는 존재와 내가 몸담고 있다고 믿었던 세계, 그리고 삶 전체의 붕괴를 의미하게 된다.

이것은 심각한 위기의 순간이다. 일종의 죽음을 의미한다고까지 말할 수 있는 철저한 와해의 순간인 것이다. 그에게는 더 이상 안전감을 누릴 수 있는 집이 존재하지 않는다. 고너릴이 그가 머무는 곳을 더 이상 지금까지의 동일성을 지닐 수 없는 낯선 공간으로 만들어놓게 되는 때부터 그는 집으로부터의 추방을 겪고 있었다고 할 수 있을 것이다. 그런데 이는 리어가 인지하는 순간일 뿐 추방은 그보다 먼저 그가 이해할 수 없고, 받아들일 수 없었던 대답을 하였던 코딜리아로부터 시작되고 있었다고 할 수 있다. 그리고 이 추방은 시간이 흐르면서 황야로의 추방으로 가시화된다. 리어는 더 이상 그 어느 곳에서도 안전감을 누릴 수 없다. 그의 내면과 외면은 철저히 낯선 곳으로 변모해버린다. 이전의 세계는 그에게 두 번째의 유년기를 제공해줄 수 있을 것이라는 생각을 불러일으킬 정도로 편안하고 자족적인 공간이었다. 비록 그가 누렸던 안전감이 거짓된 것이고 그의 내부에는 불안과 두려움, 허무감이 도사리고 있었다고 할지라도, 적어도 그는 그러한 세계 속에서 자족할 수 있을 만큼 자신의 실체와는 대면하지 않을 수 있었던 것이다. 그런데 자기자신조차 그 자신에게 낯설게 변해버린 순간, 그는 자신의 타자성과 대면하는 동시에 그렇다면 지금까지 나에게 내가 나라고 가르쳐준 세상은, 사람들은 무엇이었는지를 반문하기에 이른다. 그에게 이제 모든 것은 낯설다. 갑자기 낯선 이로 변모해버린 코딜리아와 함께, 또한 그녀의 침묵과 함께, 익숙하고 안주할 수 있는 공간으로부터의 추방이 시작되고 있었던 것이다.

추방이 감지되는 시점부터 그는 나는 누구인가를 질문하기 시작한다. 부버가 "집이 있고 문제적이지 않은 인간에게, 자기와의 대면을 질문하려는 어떤 충동도 일어나지 않거나, 곧 진정되어버린다(in man, housed and unproblematic, no impulse stirs to questioning self-confrontation, or it is soon appeased)"[105]라고 말했듯이, 집이 사라져버리자 그는 비로소 자아와 직면하는 질문을 스스로에게 던지기 시작하는 것이다. 그리고 이로부터 시작된 리어의 탐색에 대해 우리는 부버의

[105] Buber, *Between Man and Man*, 126

다음과 같은 발언을 적용해볼 수 있을 것이다.

> 얼음과 같은 고독 속에서 인간은 가장 가차 없이 자기자신에게 하나의 질문이 되고, 단지 그 질문이 사정 없이 그의 가장 내밀한 자아를 소환하고 움직이게 하기에 그는 그 자신에게 하나의 경험이 된다.
>
> In the ice of solitude man becomes most inexorably a question to himself, and just because the question pitilessly summons and draws into play his most secret self he becomes an experience to himself. [106]

자신의 정체성에 대한 리어의 탐색은 다음과 같은 말로 시작된다.

> 여기서 누가 나를 아느냐? 아니, 이 사람은 리어가 아니다.
> 리어가 이렇게 걷더냐, 이렇게 말하더냐? 그의 눈은 어디에 있느냐?
> 지력이 약해진 것이거나, 그의 분별력이
> 무기력하게 된 것이다—하! 자고 있는 것인가 혹은 깨어있는 것인가? 분명히 그럴 리가
> 없다. 내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?
>
> Does any here know me? Why, this is not Lear.
> Does Lear walks thus, speak thus? Where are his eyes?
> Either his notion weakens, or his discerning are
> Lethargied—Ha! sleeping or waking? Sure 'tis not
> so. Who is it that can tell me who I am? (1.4.217-21)

그런데 이때 그가 자신이 누구인지에 대한 답을 스스로 내리려 하는 것이 아니라 답을 줄 수 있는 권위를

[106] *Between Man and Man*, 126

찾고 있다는 점이 주목된다. 분명히 그는 “나는 누구인가(Who am I?)”가 아니라 “내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?(Who is it that can tell me who I am?)”라고 묻고 있었던 것이다. 말하자면 그는 내가 지금까지 받아들여왔던 내가 내가 아니라면, 누가 나에게 내가 누구인지를 말해줄 수 있는지를 질문하고 있는 것이다. 그가 이런 방식으로 질문을 던지는 것은 지금까지 그에게 정체성을 결정지어주었던 주체가 그 자신이라기보다 전적으로 외부의 권위였기 때문이라고 추측해볼 수 있겠다.

그가 정체성의 와해를 경험하기 시작하는 것은 고너릴과의 관계 속에서다. 권력의 물질적 기반이 사라진 리어를 무로 규정하는 것은 다른 아닌 그의 두 딸들이다. 리어는 “이것은 리어가 아니다(This is not Lear)”라고 말하며 자신의 왕으로서의 정체성이 흔들리고 있다는 것을 토로하는데, 그가 그렇게 생각하게 된 것은 고너릴이 그를 이전처럼 왕으로 대하지 않기 때문이다. 인간이 실재성을 갖게 되는 것은 사랑의 관계 속에 있을 때다. 그러므로 고너릴이 리어에 대해 사랑이 결여된 냉정한 태도로 일관할 때 그는 자신이 무화되고 있다고 느끼게 된다고 할 수 있다. 자신의 존귀함을 일깨워주는 애정 어린 시선이 아니라, 자신을 한낱 도구적 존재로 격하시키고 쓸모 없는 늙은이 취급을 하는 시선 안에서 그는 자신이 사라져버리는 듯한 상태를 경험하게 되는 것이다. 사랑이 결여된 냉혹한 시선 앞에서 쉽게 약해지는 리어의 모습은 그가 얼마나 사랑을 필요로 하고 있는지를 보여준다. 사랑에 대한 그의 필요는 절대적인 것 같다. 바로 이 필요가 그로 하여금 딸들의 애정을 갈구하게 하였으며, 코딜리아에 대해 그토록 분노하게 만들었다고 할 수 있을 것이다. 고너릴의 냉랭함을 직면하면서 가장 먼저 깨닫게 되는 것도 그가 코딜리아의 사랑을 알아보지 못하였다는 사실이다. 이에 그는 “슬프게도 너무나 늦게 후회하는구나!(Woe that too late repents!)”라고 말하면서 깊은 회한을 토로하게 된다. 하지만 그가 사랑이 그의 실재를 형성한다는 것을 깨달았다고는 보기 힘들며, 사랑이 실재를 형성한다는 점에 대한 자각은 무의식적으로 이루어지고 있다고 여겨진다. 그러므로 “내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?”에는 나를 바로 나 자신으로 존재할 수 있게 하여 내가 누구인지 알려줄 수 있는 자, 즉 나를 사랑하는 자는 누구인가라는 심층적 의미가 깔려 있다고 할 수 있을 것이다.

언급하였듯 그가 자신이 누구인지에 대해 절박한 의문을 갖고 그 대답을 찾으려 하고 있는 것은 분명하지만, 적어도 이 시점에서 그의 뇌리를 사로잡는 것은 자신의 정체성에 대한 개방적인 질문이

아니라 기존의 정체성을 재확인하고자 하는 욕망인 것 같다. 그의 눈앞에 있는 이는 그를 더 이상 이전과 같은 태도로 대하지 않는 고너릴이다. 고너릴의 위협적인 시선 앞에서 그는 자신이 그녀가 보는 대로 변화하는 것을 느낀다. 타자의 시선이 단순히 외부에만 머무는 것이 아니라 안으로 꿰뚫고 들어와 그를 변화시키는 것이다. 말하자면 고너릴을 통해 일종의 내사가 이루어진다고 할 수 있는데, 그는 이 낯설고 위협적인 힘에 굴복하기를 거부하며 본능적으로 자신이 왕이라는 것을 다시 확인시켜줄 시선을 갈구하고 있다고 여겨진다. 이렇게 볼 때 "내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?"는 내가 누구인지를 알려줄 권위가 아니라, "나인 바(who I am)" 즉 왕이라는 나의 정체성을 다시금 나에게 확인시켜줄 이를 찾는 질문이라고 할 수 있을 것이다. 이는 자신이 믿고 있는 바대로의 정체성을 되찾으려는 절박하고 간절한 호소에 가까우며, 개방성보다는 폐쇄성을 특징으로 하고 있다고 하겠다. 정체성에 대한 불안과 그것을 재확인하려는 욕망은 그로 하여금 고너릴에게서 리건에게로 가게 하고 있다고 할 수 있다. 말하자면 비록 그가 정체성에 대한 혼돈과 혼란을 겪고 있다고는 할 수 있어도, 이때 그가 지금까지 불변한다고 믿어왔던 왕으로서의 정체성이 허구에 불과하였다는 것을 받아들이고 있다고 보기에는 다소간 무리가 있는 것이다.

하지만 시간이 흐름에 따라 리어는 고너릴의 시각을 점점 더 내화하여 왕으로서의 정체성이 허위에 불과한 것이었다고 생각하게 된다. 이후 코딜리아와의 재회에서 그가 스스로를 "나는 늙고 어리석다(I am old and foolish)"라 말하는 것 역시 바로 이러한 고너릴의 시각을 내화한 결과로 여겨지는 면이 있다. 리어의 이러한 자각이 그가 궁극적으로 도달해야 할 자기인식인지는 생각해볼 여지가 있다고 판단된다. 물론 인간이 자신의 보잘것없음을 인지하는 것은 긴요한 일일 것이다. 하지만 이러한 인식이 자유를 가져오기보다 자존감을 해치는 결과를 낳는다면 이는 생각해볼 문제인 것 같다. 자신의 하잘것없음을 인지하는 것은 스스로를 대단한 존재로 보고자 하는 에고의 망상, 그러한 가치평가로부터만 자존감을 획득하게 되는 왜곡된 심리구조로부터 해방시켜 진정한 자유를 가져오게 한다. 말하자면 성취와 존재의 증명을 향한 강박으로부터 자유롭게 되는 것이다. 자신의 한계에 대한 명확한 인식은 꼭 필요할뿐더러 매우 고무적인 일이기도 할 것이다. 하지만 리어가 자신을 보잘것없는 인간으로 인식한다면 이는 그를 쓸모 없는 늙은이로 치부하고자 하는 고너릴과 리건의 시선이 내화된 결과로 여겨지는 면을 무시할 수 없는 것이다. 그렇다면 이때 자신의 보잘것없음을 인식하는 것은 다만 인간을 도구적 가치로만

자리매김한 결과로 볼 수 있기에 결코 긍정적으로 평가될 수 없을 것이다. 이때의 자기인식이 긍정적일 수 없음은 그가 이후 전쟁에서 패배한 이후 현실과의 냉정한 대면을 수행해나가기보다 헛된 환상 속으로 도피하려 하고 있다는 데에서 증명된다고 할 수 있다. 만일 그가 자신의 하잘것없음에 대한 인식을 통해 진정한 자유와 해방을 경험하였다면 코딜리아와 함께 감옥에 갇히게 되었을 때 유사신비주의에로 도피하는 대신 현실적인 대응을 했을 것이라 추측해볼 수 있다. 그러므로 그는 겸손을 체득하고 있다기보다 스스로에 대한 자존감을 완전히 상실하여 자신에 대해 가장 혹독하고 잔인한 평가를 받아들이게 된다고 볼 수 있을 것이다. 그리고 이는 그들의 화해를 불완전한 수준에서 그치게 하는 데 일조하고 있다고 할 수 있을 것이다.

그런데 이처럼 그가 자신의 정체성에 대해 쉽게 혼돈을 느끼게 되는 것은 어떤 이유에서인가. 그가 정체성에 대한 혼란을 겪게 되는 최초의 시점이 그가 영토를 이양한지 얼마되지 않은 때였다는 것은 그에게 정체성이 확고하게 형성되어 있지 않았음을 보여준다 할 것이다. 또한 고너릴은 수행기사에 대한 적절한 조처가 필요하다는 것을 주지시키며 단지 두 차례 말을 했을 뿐인데도 “이것은 리어가 아니다”라든가 “내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?”과 같이 반응한다는 것은 그에게 왕으로서의 정체성이 약하다는 것을 의심해보게 한다. 고너릴이 그를 일개 노인으로 취급한다고 해서 평생을 걸쳐 지녀온 정체성이 흔들린다는 것은 상식에 어긋난다. 단지 어떤 한 인간이 자신의 정체성을 인정하지 않는 태도로 나온다고 해서 오랜 시간에 걸쳐 형상되어온 정체성에 균열이 일어나지는 않는 것이다. 이처럼 외부의 시선에 의해 평생에 걸쳐 살아온 자신의 정체성이 순식간에 흔들린다는 것은 그만큼 정체성이 인격의 깊숙이에 뿌리 내리고 있지 않다는 것을 반증한다고 하겠다.

이에 대해서 살펴보면, 우선 리어가 영토를 내어주고도 왕일 수 있다고 믿는 것 자체가 그가 왕성에 대해 그릇된 이해를 하고 있다는 것을 노정한다고 할 것이다. 리어가 이해하듯이 영토는 단순히 물적인 의미만을 지니는 것은 아니다. 영토는 또한 그 안에 살고 있는 백성들까지 포함하는 것이며, 영토가 왕에게 속해 있다고 할 때 이는 단순히 땅만이 아니라 백성이 왕에게 속해 있다는 의미인 것이다. 따라서 우리는 리어가 왕으로서의 정체성을 그 본연의 목적과 연관시켜 이해하고 있지 않다는 것을 짐작할 수 있다. 왕이란 특정한 영토 위에 살아가는 백성을 다스리는 존재라는 것, 따라서 만일 백성이 존재하지 않는다면 왕의 존재 역시 그 의미를 상실하게 된다는 것을 이해하지 못하는 것이다. 이처럼 그는 타자에 대한 배려와 책임의 자세가 전적으로 결여되어 있다시피 하다고 할 수 있다. 그는 “세계를 자신의

의지대로 조작하기 위해서 실재로부터 모든 의미를 제거"하고 있으며, 타자 없는 세계에서 살고 있다고 할 수 있는 것이다.

군주에게 절대적 권력이 주어진 것은 위기와 혼란의 시기에 국가를 효율적으로 다스리기 위해서라고 할 수 있다. 모레티(Franco Moretti)가 주장하듯, "절대주의의 힘(또는 약함)은 왕이라는 개인이 아니라 오히려 현실에서 기능중인 관료세, 건전한 제정체제, 상비군 그리고 효율적인 법률적 통일성과 같은 집단적 제도들의 체계에 달려있으며", 이는 국정의 효율적 운영을 목적으로 하고 있다고 할 수 있다. 하지만 실제로 왕은 "국가가 아니라 왕을 위해 권력을 증대시킬 것을 주장하는 이론의 맥락에서 행동했음"을 모레티는 밝히고 있다.[107] 리어 역시 마찬가지다. 황야에서 애민정신이 생겨나고 있었음을 감안할 때 그에게 왕으로서의 자질이 없었다고 할 수는 없겠지만, 이러한 마음이 평소 절대적 권력의 행사라는 폐단에 가려져 있었던 것 역시 사실인 것이다. 그는 권력의 행사가 무엇을 위한 것인지를 망각한 채 오로지 권력 그 자체를 향유하고 있었던 바, 왕임에도 불구하고 왕으로서의 정체성을 잃어가는 지경에 처해 있었다고 할 수 있다.

다음의 대사는 그가 왕성을 어떻게 이해하고 있는지를 적나라하게 드러낸다.

> 그들은 마치 개처럼
> 나에게 아첨하고 내 턱수염에 검은 수염이 나기 전에
> 흰 수염이 생긴다고 나에게 말했지. 내가 '그렇다'와 '아니다'라고
> 말하는 모든 것에 '그렇습니다'와 '아닙니다'라고 말하는 것은 좋은 신학은
> 아니었어. 언젠가 비가 와서 나를 젖게 하고
> 바람이 나를 덜덜 떨게 했을 때, 천둥이 나의 명령에
> 조용해지려 하지 않았을 때, 그때 나는 그들의 정체를 알아냈고, 그때
> 나는 그들의 정체를 눈치챘지. 아니야, 그들은 그들의 말을 지키는 이들이
> 아니야.
> 그들은 나에게 나는 모든 것이라고 말했어. 그것은 거짓말이야. 나는 오한을
> 견딜 수 없어.

[107] Franco Moretti, Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms, Ttrans. by Susan Fischer, David Forgacs, David Miller. (London: Verso, 1988) 66.

They flattered me
like a dog and told me I have the white hairs in my
beard ere the black ones were there. To say ‘ay’ and ‘no’
to everything that I said ‘ay’ and ‘no’ to was no good
divinity. When the rain came to wet me once and the
wind to make me chatter, when the thunder would not
peace at my bidding, there I found’em, there I smelt
’em out. Go to, they are not men o’their words: they
told me I was everything; t'is a lie, I am not ague-proof. (4.6.96-104)

황야에서도 그는 이와 같은 대사를 통해 그가 전능함, 무소불위의 권력, 초-인간적 능력 등을 통해 군주성을 이해하고 있음을 보여주며, 군주성에 대한 그의 이해가 지극히 피상적인 것임을 노정한다. 군주성에 대한 그의 이해가 이러한 차원에 머물고 있음은 그가 폭풍우를 향해 명령을 내리는 것을 통해 희화화된다. 이때 그는 노아의 홍수를 가져왔던 신을 모방하고 있다고 할 수 있는데, 여기서 왕성에 대한 그릇된 이해가 감지되는 것이다. 또한 그러한 이해마저 전적으로 타자의 말에 의지해온 것임이 드러나며, 군주로서의 그의 정체성이 존재의 깊은 곳에서 형성되어 온 것이 아님이 밝혀지고 있다. 그는 군주로서의 윤리를 실천해나가는 과정, 즉 구체적인 관계 속에서 사랑을 실천하는 과정을 통해 실재 속에 정체성을 뿌리내리게 하지 않았다고 할 수 있는 것이다. 그는 백성의 삶을 향상시키고자 하는 관대한 사랑, 사랑의 관계성에 의해 정체성을 형성하여 온 것이 아니며, 관계를 통해 인격체를 구현하여 온 것이 아니다. 군주는 백성을 위해 존재하며, 백성을 위해 자신의 모든 것을 내어주는 존재라는 인식, 벤야민의 표현에 따른다면 일종의 순교자라는 의식이 그에게는 결여되어 있다.[108] 그리하여 그는

[108] 리어의 무화가 그의 행위에서 비롯되었다고 보는 평자로는 Sheerin이 있다. 비록 그가 관계성의 결여라는 차원에서 리어의 문제를 조망하고 있는 것은 아니지만, 군주란 본질적으로 무에 불과하며 오로지 행위만이 그를 참된 군주로 만든다는 그의 의견은 이 글의 논지와도 유사성이 있다고 생각된다. Sheerin은 이 극에서 Fortescue의 “the behavioralist condition of sovereignty”가 나타난다고 말하면서 “nothingness”는 “absence of appropriate kingly performance”를 의미한다고 말한다. 첫 장면에서와 같은 “bad giving”은 군주를 무화시키는 위협을 가한다는 것이다. 군주의 덕성은 법에 대한 열정에서 비롯된다는 것이다. 그는 이 극에에서 제한된 군주제를 옹호한다고 말한다. 왕의 본질이 폭군적 행위로

단순히 계급제도라는 인위적 구조에 안주해왔다고 할 수 있다. 인위적인 구조를 실재에 근접시켜 생명력을 부여하는 것은 바로 사랑의 관계성을 통해서이나, 그는 이를 깨닫지 못한 채 인위적인 구조를 절대적인 진리라고 믿는 오류를 지녀왔던 것이다.

그리고 왕의 정체성을 한낱 직분(office)에 불과한 것으로 받아들이는 것 역시 왕으로서의 정체성의 결여로 인해 말미암은 바가 크다고 할 것이다. 그는 "개도 직분에 있을 때에는 복종을 받는다(A dog's obeyed in office)" (4.6)라고 말하며 직위 때문에 어쩔 수 없이 하는 순종과 자발적인 순종을 구분하지 못하고 있는데, 이는 그 자신이 백성과의 관계를 통해 자발적인 순종을 이끌어내지 못했던 결과라고 할 수 있다. 이 부분에 대해 리어가 비로소 불평등하고 임의적인 사회의 계급구조를 깨닫는 완전한 돌파의 순간을 맞이하였다고 보는 라이언의 견해[109]는 일리가 있으나, 콘월에 저항하는 하인들의 존재는 권위에 대한 리어의 통찰을 이러한 범위 안에서만 이해할 수 없게 만들고 있다. 이때 우리가 발견할 수 있는 것은 그가 진정한 권위를 알지 못한다는 점이다. 프롬은 다음과 같이 합리적인 권위와 비합리적인 권위를 구분하며, 참된 권위란 어떠한 것인가에 대해 설명한다.

> 합리적인 권위는 능력에 기반하고 있으며, 그것에 의존하는 사람이 성장하도록 돕는다. 비합리적인 권위는 힘에 기반하고 있으며 그것에 종속된 사람을 착취하는 결과를 낳는다.
>
> Rational authority is based on competence, and it helps the person who leans on it to grow. Irrational authority is based on power and serves to exploit the person subjected to it. [110]

인해 위협당할 때, 왕은 국민의 의지를 대표하는 단체에 종속되어야 한다는 것이다. John Ponet는 군주가 법의 대리인(minister)에 불과하며, 본질적으로는 "nothing"에 불과하다고 주장한다. 또 Buchanan에 따르면 신하와의 계약을 어기는 왕은 왕으로서의 본성을 상실하고 있다. 좋은 왕은 법, 정의, 공적인 선이라는 추상적 개념의 암호다. 반면 제임스 1세는 아버지와 같은 왕이 없으면 populace, 혹은 의회는 의미가 없고, 머리 없이 몸은 살아갈 수 없다고 주장한다. 리어에게 군주의 성질을 잃게 만드는 것은 그의 잘못된 행위와 잘못된 "policymaking"이다. 그러므로 그의 무화는 실제적인 박탈이 시작되기 이전 이때 이미 이루어졌다고 볼 수 있다. Sheerin, 794-804.

[109] Kiernan Ryan, *Shakespeare* (New York : Harvester Wheatsheaf , 1989) 80-1.

[110] *To Have or To Be?* (New York: Harper & Row, Publishers, 1976) 35.

> 존재의 권위는 특정한 사회적 기능을 수행하는 개인의 능력뿐만이 아니라, 마찬가지로 고도의 성장과 통합을 성취한 인성의 바로 그 본질에 기반을 두고 있다. 이러한 사람들은 권위를 방사하며 명령을 내리거나 위협하거나 뇌물을 줄 필요가 없다. 그들은 그들이 어떤 존재인가에 의해—주로 그들이 무엇을 하는가 혹은 무엇을 말하는가에 의해서가 아니라—인간이 어떤 존재일 수 있는가를 보여주는 고도로 발달한 개인들이다.
>
> Being-authority is grounded not only in the individual's competence to fulfill certain social functions, but equally so in the very essence of a personality that has achieved a high degree of growth and integration. Such persons radiate authority and do not have to give orders, threaten, bribe. They are highly developed individuals who demonstrate by what they are—and not mainly by what they do or say—what human beings can be.[111]

이처럼 백성과의 실재적인 관계를 통해 왕으로서의 정체성을 구현하지 않았던 그는 이제 상징계를 벗어나 비존재의 심연을 대면하게 된다. 말하자면 관계의 결여가 그를 그림자와 같은 비존재로 만들어 버리게 되는 것이다. 황야에서 그는 세계와 인간, 그리고 자기자신을 일종의 비존재로 이해하고 있는데, 이는 결국 사랑하지 않고 사랑으로 인격체를 형성해가지 않은 그 자신의 삶으로부터 말미암고 있다고 할 것이다. 리어가 "우리가 태어날 때, 우리는 바보들의 이 거대한 무대에 온 것을 절규한다(When we are born, we cry that we are come/ To this great stage of fools)"와 같이 말할 때 그 비통함이 지니는 보편적인 울림으로 말미암아 이 대사를 무비판적으로 받아들일 위험이 크다. 하지만 그에게서 이 세계가 단순히 기만적인 무대가 되고마는 것은, 그가 실재에 기반하여 삶을 영위해나가지 않았기 때문이라고 할 수 있다. 단순히 왕으로서의 지위를 향유하고 권력을 무분별하게 행사했을 뿐, 참된 정체성을 구현하지 못했기 때문이며, 실재와 접촉하지 못했기 때문인 것이다.

---

[111] *To Have or To Be?,* 35.

그러므로 이 극에서 왕권신수설에 의문을 제기하고 물적 토대를 근거로 왕성을 파악하고 있다고 할 수는 없을 듯하다. 이 극에서 왕권신수설의 신화에 대해 문제의식을 제기하고 그 허구적인 성격을 드러내는 면이 있다고 할 수 있겠으나, 그것을 전면적으로 부정한다고 볼 수 있을지는 의문이다. 오히려 이러한 시각을 고너릴과 리건의 것으로 한정지음으로써 그 한계를 뚜렷이 드러낸다고 여겨지는 것이다. 그들은 권력욕, 물욕, 성욕 등 본능적인 욕망에 의해 지배되고 있으며, 동물의 연장(extension)으로만 존재한다. 그들의 견해대로라면 인간에게는 그 어떤 신비적 본질이 존재하지 않는 셈인데,[112] 이것이 이 극에서 이야기하려는 바라고 보기는 힘들 것 같다. 리어를 통해 동일한 의견이 제기되는 것은, 그가 그들의 시각으로부터 영향을 받았기 때문이라고 할 수 있다. 또한 마찬가지로 인간에 대한 이상주의적인 견해를 용인하지 않는 광대의 시각을 그는 내화하여, 인간에 대한 허무적인 통찰을 하고 있다고 할 수 있을 것이다. 오히려 이 극에서 강조하고자 하는 바는 왕은 태어난 것만으로가 아니라 왕으로서의 삶을 살아냈을 때 비로소 완성된다는 점이라고 여겨진다. 핵심은 왕이 백성에게 왕으로 존재하고 있는가, 군주로서의 윤리를 실천하고 있는가이지, 물적 토대를 가졌는가가 아닌 것이다. 코딜리아와 켄트가 리어를 왕으로 대하는 것의 근거에는 그를 이상적인 군주, 백성에 대한 의무를 다하는 군주로 보는 시각이 있다는 것을 간과해서는 안 될 것이다.

이처럼 그의 정체성은 실재에 기반을 두고 있지 않기에 그는 곧 그것의 비실체성, 허구성을 인식하게 된다고 할 수 있다. 이러한 인식의 과정은 앞에서 언급하였던 고너릴과의 대화를 통해 서서히 시작되었다고 할 수 있는데, 톰과의 대면을 통해 비로소 뚜렷이 자각되고 있다고 할 수 있겠다. 그런데 비록 인식의 범위로부터는 벗어나 있으나 첫 장면에서 코딜리아의 말에 대한 그의 도를 넘어선 분노는 바로 이 허무에의 공포로부터 비롯되었다고 볼 수 있겠다. 그가 딸들로부터 사랑을 요구하다시피 하게 되는 것도, 앞에서도 설명하였지만, 그 자신의 비존재성, 즉 영혼의 핵심에 꿰뚫린 공허를 채우기 위한 것으로 이해할 수 있다. 그는 이 공허를 딸들의 사랑한다는 말, 그리고 특히 코딜리아의 위로와 보호로 채우고자 하였으나, 코딜리아에게서 그러한 의도가 거절당하자 극심하게 분노하게 되는 것이라 할 수 있다. 말하자면 그는 그를 엄습하는 허무에 대해 두려워하며 이 두려움을 감추기 위해 분노하게 되는 것이다. 고너릴과 리건에 대해서도 마찬가지다. 그들의 냉정한 태도는 그에게는 사랑하지 않겠다는

[112] "sovereignty may be precisely noting other than one's property …there is no mystical residue of kingship [that] will somehow remain … after the material proof of kingdom is gone. The equation of nothingness with the literal absence of land or material goods might be called the materialist condition of sovereignty." Sheein, 794

의미로 이해되고, 그의 깊은 두려움을 건드리게 되는 것이다. 자신의 딸들에 대해 광기에 가까운 분노를 폭발시키고 자식을 저주하는 반인륜적 행동을 서슴지 않게 되는 것은 바로 이 비이성적인 공포 때문이라고 할 수 있다. 그러므로 코딜리아를 일종의 괴물로 만들어, 말하자면 타자화시켜 쫓아내는 그의 태도는 비판받아 마땅하겠으나, 한편으로 그러한 두려움이 엄습해올 때에 상대방을 타자화시켜 배제해버리지 않을 수 있는 힘이 과연 인간에게 있겠는가고 질문해본다면 그 답이 썩 명쾌하지만은 않다고 하겠다. 이 극에서 리어에게서는 힘이 아니라 연약함이 강조되고 있다고 여겨지는데, 이 부분에서도 비록 폭압적인 권력을 휘두르는 주체는 리어라고 하겠으나 동시에 그렇게밖에 할 수 없는 인간의 연약함이 감지되면서 우리는 그에 대해 안타까움을 느끼지 않을 수 없게 되는 것이다.[113]

리어가 톰의 모습으로 변형된다는 것은 지금까지 그가 향유하여 왔던 군주의 이상적 이미지가 그로부터 사라지고 있다는 것을 의미한다. 동시에 이는 오랜 세월에 걸쳐 누적되어 왔던 그의 비존재성이 비로소 드러나고 있다는 것을 의미할 것이다. 그런데 톰과의 대면을 통해 그가 의식하기 시작한 비실체성은 비단 왕이라는 정체성에만 해당되는 것은 아니다. 그는 좀더 광범위하게 자신의 존재 자체의 비실체성, 즉 비존재성을 깨닫게 되는 것이다. 그리고 톰이라는 비존재를 대면하게 되면서 자신의 진면목을 목도하는 한편, 지금까지 서서히 깨달아오고 있었던 자신의 비존재성을 그에게 투사함을 통해 인식하게 된다고 할 수 있다.

톰은 존재(being)를 상실한 인간의 형상이다. 그에게는 이른 바 존재라고 할만한 특징이 결여되어 있다.

> 인간은 이것밖에 되지 않는가? 그를 잘 눈여겨 보아라. 너는
> 벌레에게 비단을, 짐승에게 가죽을, 양에게 양털을,
> 고양이에게 향수를 빚지지 않았다. 하! 여기 치장을 한
> 우리 세 사람이 있고, 너는 그것 자체로구나.
> 옷을 입지 않은 인간은 이러한 가련하고,
> 헐벗고, 두 발 달린 짐승에 지나지 않는구나.

[113] 프롬은 성정과 표현과 생존을 구하는 삶의 경향이 방해되면, 삶을 구하는 에너지는 파괴를 구하는 에너지로 변화한다고 말하면서, "파괴성의 정도는 삶의 신장이 억압되는 정도에 비례"함을 밝힌다. *Escape from Freedom*, 195.

> Is man no more than this? Consider him well. Thou
> ow'st the worm no silk, the beast no hide, the sheep
> no wool, the cat no perfume. Ha! Here's three on's
> are sophisticated: thou art the thing itself.
> Unaccommodated man is no more but such a poor,
> bare, forked animal as thou art. (3.4.101-6)

그는 인간에게서 빌어온 것들(lendings)을 벗겨내면 톰과 같은 존재만이 남는다고 결론짓는다. 그는 모든 것을 "빌어온 것들"로 규정하고, 모든 것의 근저에는 톰, 즉 무만이 있을 뿐이라고 생각하는 것이다. 그의 사고는 과감하며, 극단적이다. 이러한 결론이 도출되는 내적 사고의 과정은 단순하다. 그는 지금까지 천부적이라고 믿어왔던 자신의 왕성을 단순히 빌어온 것으로 파악하게 되는데, 이러한 인식은 그렇다면 빌어오지 않을 것, 즉 나의 본질을 형성하는 것은 무엇인가라는 질문으로 연결된다. 그리하여 "빌어온 것들"이 사라지고 난 지금 자신을 단순히 한 마리 짐승에 지나지 않는 존재로 파악하게 된 것이다. 인간의 본질이란 단순히 그 이상을 의미하지 않게 된 것이다. 이때 리어는 이 세계에 본질적인 신적 구조가 있는 것이 아니라는 것, 세계의 현상은 임의적이라는 것, 내적인 신적 구조가 있는 것이 아니라는 것을 드러내고 있다고 할 수 있다. 말하자면 탈신비화된 인간과 세계를 제시하는 것이다.

그런데 이처럼 인간를 껍데기와 비존재로 이분화할 수 있는지는 생각해볼 문제인 것 같다. 이는 인간에 대한 보편적 진실이라기보다, 그의 삶의 결과 그의 인격에 나타난 현상인 듯하다. 그가 실재에 근거하여 인간됨을 형성해오지 않았기에 그의 정체성은 단지 비존재성을 가리는 껍데기가 되어버렸다고 할 수 있는 것이다. 앞에서도 설명하였듯이 리어의 이러한 허무적 인식은 관계를 통해 실재를 구현하지 않았던 그 자신의 삶으로부터 파생되어 나온 것이라고 할 수 있다. 그리고 이렇듯 톰을 통하여 인식하게 된 그 자신의 비존재성은, 언급하였듯 인간에 대한 정의로까지 확장되며, 나아가 세계에 대한 시각에도 영향을 미치게 되는 것이다. 말하자면 존재론적인 허무가 인간과 세계에 대한 허무주의적 시각을 낳는다고 할 수 있는 것이다. "내가 누구라고 나에게 말할 수 있는 자는 과연 누구인가?"으로 시작된 자기자신에 대한 탐색은 내가 누구인지를 가르쳐줄 권위가 부재한다는 인식으로 이어지며, 더 나아가 인간과 세계는 그 어떤 내재적 가치도 지니지 않는 허무일 뿐이라고 결론

내리게 된다. “바보들의 이 거대한 무대”와 같은 표현을 통해 드러나듯, 세계는 무대이며, 인간은 그 위에서 삶을 연기하는 “바보”에 지나지 않음을 주장하는 것은, 세계와 인간의 본질적 가치를 부정하는 허무주의적 태도라고 할 수 있는 것이다.

다시 한번 강조하자면, 일련의 비평에서 주장하는 대로 이러한 리어의 인식을 통해 인간과 세계에 대한 보편적 시각이 드러나있다고 볼 수는 없다. 이러한 시각은 리어라는 특정한 인물의 주관적인 성질을 관통하여 도출된 것임을 주시해야 하는 것이다. 말하자면 리어는 자신이 이룬 존재만큼 보고 있는 것이며, 실재로부터 유리된 만큼, 마찬가지도 실재로부터 유리된 인간과 세계의 현실, 즉 인간과 세계의 무성을 보게 되는 것은 아닌지 생각되는 것이다. 그러므로 인간과 세계가 무에 지나지 않는다는 그의 자각은 그 자체로 진리를 드러낸다기보다, 비존재성으로 인해 흐릿해진 그의 시각을 노정하고 있다고 할 것이다. 그는 인간과 세계를 균형잡힌 시각으로 보지 못하고, 자신의 존재론적인 결핍을 투사하여 보고 있다고 할 수 있다. 인간과 세계가 무에 지나지 않는다는 이러한 자각은 무에서는 무밖에 나올 수 없다는 첫 장면에서의 그의 대사를 좀더 구체화하고 있다. 다시 말해 그의 비존재성이 점점 더 심화되어 갈수록 그가 보는 인간과 세계도 존재성을 상실해 가게 되는 것이다.[114]

리어가 인간과 삶, 세계에 대한 통찰을 이루어낼 때 그것은 흄이 말한 대로 주로 심리적인 작용에 의존하는 듯 보인다. 그는 그의 경험을 기반으로, 심리에 근거하여, 인식을 이루어내고 있는 것이다. 인간이 다만 “그것 자체”에 불과하다든지, 인간은 배우요 세계는 무대일 뿐이라든지, 또 이 세상은 고통으로 가득 차 있을 뿐이라는 발언은 모두 전적으로 그의 개인적이고 주관적인 경험의 산물이다. 그가 심리에 근거하여 해석을 하고 있다는 증거는 결정적으로 톰에 대한 인식을 그 자신의 경험을 투사하여 하고 있는 데에서 발견된다. 이때 강조되는 점은 인간의 판단이 심리에 좌우된다는 것이지, 레가트(Alexander Legatt)가 주장하듯이 그가 자기 안에 갇혀 유아론적으로 대상을 파악한다[115]는 것이 아닌 것이다. 글로스터의 통찰 역시 마찬가지다. 인간은 다만 신의 장난감이며, 삶을 무가치하다는 그의 통찰은 그 자신의 경험과 심리작용으로부터 연유한다. 이때 우리는 비슷한 경험을 한 두 인물의 성찰의 결과가 기본적인 골조에 있어서는 비슷하다 할지라도 차이가 있으며, 이 차이는 두 인물의 성향과 기질, 삶의 역사 등에 따라 결정되고 있다고 할 수 있다. 또 삶은 무조건 견뎌내야 하는 것이며, 느낀 대로

---

[114] S. L. Goldberg, *An Essay on King Lear* (London: Cambridge UP, 1974) 108.

[115] Alexander Leggatt, *Shakespeare's Tragedies: Violation and Identity*. Cambridge : Cambridge UP, 2005) 100.

말해야 한다는 에드가의 발언도 얼마간의 보편성을 지니고는 있겠으나 또한 그의 개인적인 영역에 국한되어 있다고 할 수 있는 것이다. 비록 리어 자신은 스스로를 절대적인 존재로 생각하는 습관 속에 있는 까닭에 비록 그 자신은 보편적인 진리를 말하고 있다고 생각하지만, 또 이러한 확신이 그의 언어에 매우 강렬한 울림을 부여해주지만, 그의 발언은 부분적이며 주관적이라는 점을 간과해서는 안 될 듯하다.

그런데 인간과 세계의 비존재성은 그 자체로 완전한 진리라고 할 수는 없으나, 관계성의 결여는 근대성이 지닌 일반적인 성질을 나타내는 까닭에 유의미한 역사적 진실을 드러낸다고 할 수 있다.[116] 리어의 절대군주적 면모를 통해 근대적 자아의 일반적인 모습이 노정되고 있으며, 이것은 우리의 경청을 요한다고 할 수 있는 것이다. 또 그가 비존재로 와해되어 가는 것은 진실이라는 관점에서 보면 유의미하다고 할 수 있다. 비존재성은 그 자체로 고통스러운 성격을 지니고 있다. 실재로부터의 유리는 존재를 내부로부터 파편화시키는 고통을 수반하는 것이다.설명하였듯 그의 와해는 군주로서 백성과 신하에 대한 사랑의 윤리를 실천하지 않았기 때문에 비롯되었다고 할 수 있다. 말하자면 사랑의 실재에 참여하지 않았던 결과 그의 존재 자체가 비실재적이 되어버리고 만 것이다. 그럼에도 그는 자신의 실체를 파악하지 못한 채 허위의 세계 속에서 왕으로서의 권위만을 주로 향유하여 왔다고 할 수 있는데, 그가 이렇듯 허위의식에 젖어 있었기 때문에 그의 와해는 진실로의 개안, 즉 자신의 실체와의 가감 없는 대면이라는 의미를 지닌다고 할 수 있다. 비록 그가 자신에게 결핍되어 있었던 것이 사랑의 관계였음을 깨닫고 있다고 할 수는 없지만, 적어도 확고하다고 믿어 의심하지 않았던 자신의 정체성이 허구적인 것이었음을 알게 되는 것은 허위의 세계로부터 벗어난다는 의미를 지니는 것이다.

그런데 이 과정은 지독한 고통을 수반한다. 허위로부터 벗어나는 것은 통상적으로 고통이 따르게 마련이지만 리어의 경우에는 광기를 유발할 정도에 이르게까지 되는데, 이는 그가 허위의식에 젖어 있었던 정도가 그만큼 심각했음을 보여준다고 할 수 있다. 리어의 경우에는 존재자체가 와해되고서야 비로소 진실이 들어설 여지가 생기는 것이다. 그는 지금까지 그를 지탱해오던 정체성의 내부로부터 와해되고 난 이후에야, 지금까지 그의 인식범위 밖에 있었던 인간의 참혹한 실존, 비존재의 심연에 대해 깨닫게 되는 것이다. 이글턴은 리어와 같이 허위의식에 젖은 인간에게 있어 진실에 접근해가는 것이

[116] Madeleine Doran은 이 부분에 대해 “devasting vision of a corrupt world . . . was choric, in a way, extending as it does beyond anything Lear is shown to have experienced directly”라고 말하며 그 보편적 성격을 강조한다. Madeleine Doran, *Shakespeare's Dramatic Language* (The U of Wisconsin P, Madison, 1976) 115.

얼마만큼이나 고통스러운 일인지를 다음과 같이 설명한다.

> 아마도 일상적인 의식이 이제 불가피하게 허위의식이 되어버렸기에 오로지 지옥을 통과하는 폭력적인 과정만이 그것을, 정화시키고 탈신비화하여, 참된 인식으로 되돌려 보내게 될 것이다. 진실에로 돌파하는 것은 활기가 넘쳐흐르면서도 엄정하며, 고통스러운 자기변화를 요구한다. 이는 분명히 리어에게 해당된다…
>
> It may be … that common-or-garden consciousness is now so ineluctably false consciousness that only such a violent passage through hell will return it, purged and demystified, to true cognition. Breaking through to the truth is both ebullient and exacting, demanding a painful self-transformation. This is certainly true of Lear . . . [117]

이처럼 그가 광기의 고통을 겪게 되는 것은 비단 허위의식과 결별하는 과정에서 비롯되는 것만은 아니며, 그가 새롭게 직면하게 되는 진실이 충격적인 성격을 지니는 것이기 때문이기도 하다. 자신이 아무것도 아닌 존재라는 것, 허무에 불과하다는 것을 깨닫는 것은 정신이 와해될 정도의 고통을 초래하게 되는 것이다. 또 한편으로 우리는 그를 통하여 정신이 파괴될 정도의 고통에도 불구하고 진실을 직면하겠다는 의지를 발견할 수 있을 것이다.

리어가 직면한 진실인 그의 비존재성은 광기의 성격을 지니며, 광기를 통해 인식되고 드러난다. 리어의 광기는 톰과 대면하게 되면서 갑작스럽게 발현된 현상은 아니며, 그간의 내적인 문제가 축적되어 나타난 것이라고 할 수 있다. 이 극에서 리어의 광기가 어느 순간부터 시작되었는지는 모호하며, 이에 대한 학자들의 견해 또한 분분하다. 본격적인 광증은 톰을 본 순간 발현되고 있다고 하겠으나, 실제로 광기는 그 이전부터 시작되었을 가능성이 짙다. 그런데 그것은 그가 코딜리아에 대해 부모가 자식에게 할 수 없을 저주를 퍼부을 때부터였는지, 아니면 그보다 먼저 왕국을 분할할 것을 결정할 때부터였는지 명료하지가 않은 것이다. 아니, 어쩌면 그보다 이전이었을 가능성도 있을 것이다.

---

[117] Terry Eagleton, *The Sweet Violence: the Idea of the Tragic* (Malden, MA: Blackwell, 2003) 34.

어쨌든 그의 광기는 오랜 시간 축적되어온 건강하지 못한 내면이 드러난 병적인 현상이라고 할 수 있다. 사랑의 관계의 결여로 인해 파생된 비존재성이 심화되어 나타났다고 할 수 있는 것이다.

그런데 광기를 통해 더 잘 볼 수 있다면, 이는 인간의 이성이 허위의식에 젖어 있기 때문이라고 할 수 있다. 광기를 통해 볼 수 있는 대상은 한정되어 있다. 그것은 사랑과 기쁨과 같이 존재성과 연관된 것이 아니라, 증오와 환멸, 인간과 세계에 대한 허무적 인식 등 비존재성과 관련된 것이다. 후자는 전자가 오로지 허위적으로만 삶의 구성요소가 될 때, 그러한 허위에 가리워진 진짜 모습 즉 후자의 성질을 깨닫는 것은 필요하다고 할 수 있다. 하지만 그것은 삶에 실제로 드리워진 부부정적 속성을 알게 한다는 점에서 의미가 있는 것이지, 그 자체로 대안이 되고 있다고는 할 수 없다. 말하자면 광기를 통한 앎은 전적으로 과정에 속한 것이어야 하며, 그것으로서만 의미를 지닐 수 있어야 한다고 할 수 있겠다.

그런데 리어의 광기에는 다만 이러한 의미만이 있는 것은 아니다. 우리는 그가 톰을 인간의 본질을 상징하는 존재로 보고, 톰과 같이 인간의 본질을 구현하려는 의지적 결단, 좀더 정확하게 표현하면 자신이 발견한 진실 그 자체를 향해 근접해 들어가려는 의지의 결과 광기가 발생하고 있다는 점에 유의할 필요가 있겠다. 이것은 매우 기이한 일이나, 적어도 극을 통해 보자면 그는 이성조차도 허식에 불과하다고 간주하고 이것을 벗어버리고자 하는 의지를 드러내고 있는 것이다. 심지어 이 극에서는 이성이 허위의식을 조장하는 반면, 광기야말로 진실에의 접근방식이 된다는 암시까지도 주고 있다. 이성이 허위의식에 너무도 철저히 젖어 있어서, 이성을 잃어버리고서야 비로소 제대로 볼 수 있게 된다고 할 수 있는 것이다. 광기를 선택한다는 것, 광기가 인간의 구성요소가 된다는 것은, 상식적인 관점에서 본다면 받아들일 수 없는 일이다. 하지만 극에서 그러한 점이 명시적으로 드러나고 있다면, 이에 대해 진지하게 접근해볼 필요가 있다고 여겨진다.

> 인간은 이것밖에 되지 않는가? 그를 잘 눈여겨 보아라. 너는
> 벌레에게 비단을, 짐승에게 가죽을, 양에게 양털을,
> 고양이에게 향수를 빚지지 않았다. 하! 여기 치장을 한
> 우리 세 사람이 있고, 너는 그것 자체로구나.
> 옷을 입지 않은 인간은 이러한 가련하고,
> 헐벗고, 두 발 달린 짐승에 지나지 않는구나.

> Is man no more than this? Consider him well. Thou
> ow'st the worm no silk, the beast no hide, the sheep
> no wool, the cat no perfume. Ha! Here's three on's
> are sophisticated: thou art the thing itself.
> Unaccommodated man is no more but such a poor,
> bare, forked animal as thou art. (3.4.101-6)

위의 예문이 드러내듯, 리어에게 톰은 인간 그 자체를 상징하는 인물이다. 그를 비롯한 다른 이들이 모두 본질에서 벗어나 "기교적인(sophisticated)" 수준에 그칠 뿐인 데 반해 톰은 인간의 본질 그대로 존재한다. 그리하여 리어는 "벗겨져라, 벗겨져라, 너 빌어온 것들이여(Off, off, you lendings)"라고 말하며 본질을 가리는 자신의 모든 것을 벗어버리고 있는 그대로의 인간이 될 것을 결단하는 것이다. 이때 그가 말하는 "빌어온 것들(lendings)"의 범위가 어디까지인지는 명료하지 않다. 하지만 그가 이 말을 한 직후 광기의 심연으로 떨어진다는 점에서 그것이 인간의 이성까지를 아우르는 것이라고 짐작해볼 수 있는 것이다.

그런데 리어는 왜 이렇게까지 비참한 수준으로까지 스스로를 내던질 것을 촉구하는가. 이러한 비참한 수준이 바로 인간에 대한 진실임을 주장하고자 하는, 다시 말해 비-인간성에서 인간성을 보고자 하는 그의 의지를 우리는 어떻게 받아들여야 하는가. 톰은 인간됨을 모두 벗어버린 존재다. 그는 당대의 사회가 소위'인간성'의 범주에 포함된다고 간주하는 것을 하나도 가지고 있지 않으며, 리어가 표현하듯이 동물에 가까운 존재다. 리어는 더 이상 허례허식에, 말하자면 껍데기에 지나지 않는 것에 속박되지 않겠다는, 본질만을 구현하겠다는 결단을 내리고 있다. 리어의 시각으로 본다면, 결국 모든 것은 외적인 것에 불과하였고 인간은 한 마리 짐승에 지나지 않을 뿐 그 이상도 이하도 아니라는 결론이 도출된다. 그는 자신이 타고난 왕이며 왕이야말로 자신의 본질이며 참된 정체성을 이루고 있다고 믿었으나, 결국 발견하게 되는 것은 그 모든 것이 허구요, 비존재성이라는 인간의 진짜 본질을 가리기 위해 은밀하게 조작된 인위적 구조에 불과하였다고 보는 것이다. 리어의 육성으로 전달되는 이러한 깨달음은 큰 울림을 주고 있으나, 좀더 냉철한 시각으로 본다면 이처럼 그가 파악하듯 인간을 껍데기와 비존재로 이분화할 수 있는지는 생각해볼 문제일 것이다. 그런데 리어의 경우에는 그의 실체가, 진실이

비존재에 지나지 않는다면 과감히 이를 받아들이고 드러내야 한다고 생각하는 듯하다.

그런데 앞에서도 잠깐 언급하였지만 리어에게 있어 진실과의 대면이 철저하고 완전한 것이라고 보기는 힘들다. 그가 근원적인 수준에서 자신의 실체에 대해 깨달아가고 있다고 할 수 있지만, 이에 대한 인식이 철저하다고 할 수는 없다. “나는 죄를 지었다기 보다 죄지음을 당하였다(I am sinned against than sinning)”라는 표현은 그가 여전히 자신을 희생자로 인식하고 있다는 것을 드러낸다. 이후 “사려 깊은 심판이여(judicious punishment)”라고 말하며 근원적인 차원에서 그가 고너릴과 리건의 악행에 연루되어 있다는 것을 자각하기는 하지만, 그는 여전히 자기자신을 희생자로 여기려는 경향을 보여주며, 냉철하게 가해자로서 자기자신을 살펴보지 못하는 태도를 드러낸다고 할 수 있다. 철저하게 그 뿌리에서부터 자신의 잘못을 헤아리지 않는 그의 태도는, 진실에 다가가기를 꺼리는 인간의 무지와 어리석음이 얼마만큼이나 강한 것인지를 보여준다고 할 수 있다.

2. 인간의 도구화

이 극에서는 에드먼드를 통해 인간을 도구화하는 인간성의 문제를 통찰한다. 그런데 이러한 문제는 관계의 단절로부터 비롯된다고 할 수 있다. 동료인간으로부터의 소외와 배제가 한 인간의 인격을 어떻게 변형시켜놓는가. 극에서 에드먼드를 통해 천착하는 것은 바로 이러한 문제다. 9년간의 해외생활이 입증하듯 그는 사회에 편입하지 못한 이방인이며, 국외자다. 사생아인 그는 사회에서 “비천한 자(the base)”에 불과하다. 글로스터는 그를 사랑한다고 말하지만, 앞의 장에서 설명하였듯 그의 태도를 보면 그의 인격에 대한 존중이 있다고 하기 어렵다. 이 극에서는 에드먼드를 통해 이러한 소외가 인간에게 얼마나 치명적인 결과를 가져오는가가 탐구되고 있는데, 그것은 그의 악행을 통해 극적으로 가시화된다고 할 수 있다. 그의 악행은 자신을 인간으로 존중하지 않은 아버지와 사회에 대한 복수, 또 자신의 존재가치의 확인이라는 복잡한 그물망 속에서 발생하는 것이다.

사랑받지 못한 경험은 사랑하는 능력의 상실을 가져오게 된다. 그는 타인에 대해서뿐만 아니라 자신마저도 사랑하지 못하며, 인간은 그 자체만으로 가치를 지니며 존중받아야 한다는 것을 알지 못한다. 그리하여 그는 자기자신을 포함하여 모든 인간을 도구화하는 데에로 나아가고 있는 것이다. 그가 다른 이들을 자신의 자아감을 강화하기 위한 수단으로 삼을 뿐만 아니라, 자기자신조차도 도구적으로만 파악한다는 것은 그에 대한 비극적 정서를 심화시키고 있다고 여겨진다. 그런데 자신의 이익만을 중시하고, 자신의 성공을 위해 수단과 방법을 가리지 않는 그에게 자기애가 결여되어 있다고 말하는 것은 이상하게 들릴 수도 있을 것 같다. 하지만 이것은 엄밀히 볼 때 자기자신에 대한 사랑이라기보다 이기심에 불과하며, 자기애와 이기심은 엄연히 구분되는 것이라고 할 수 있다. 양자의 구분에 대해서는 다음과 같은 프롬의 견해를 경청해볼 수 있을 것 같다.

> 이기심과 자기애는, 동일한 것이기는커녕, 실제로 반대되는 것이다. 이기적인 사람은 자기자신을 지나치게 사랑하는 것이 아니라 거의 사랑하지 않는 것이다. 사실 그는 자기자신을 미워한다. 생산성의 결여에 대한 표현에 지나지 않는, 자기자신에 대한 애정과 관심의 이러한 부족은 그를 공허하게 만들고 좌절하게 한다. 그는 필연적으로 불행할 수밖에 없으며 애타게

> 삶으로부터 만족을 취하려고 하지만 자기자신 스스로 만족을 얻는 것을 가로막고 있다. 그는 지나치게 자기자신을 좋아하는 것처럼 보이지만, 실제로 그는 단지 그의 실재 자아를 돌보는 데 실패한 것을 은폐하고 이를 보상하려고 성공적이지 못한 시도를 하고 있을 뿐이다.

> Selfishness and self-love, far from being identical, are actually opposites. The selfish person does not love himself too much but too little; in fact he hates himself. This lack of fondness and care for himself, which is only one expression of his lack of productiveness, leaves him empty and frustrated. He is necessarily unhappy and anxiously concerned to snatch from life the satisfactions which he blocks himself from attaining. He seems to care too much for himself, but actually he only makes an unsuccessful attempt to cover up and compensate for his failure to care for his real self.[118]

프롬이 말하는 대로 자신에 대한 사랑이 결여된 에드먼드는 "보상을 얻으려고 노력"하는데, 그 보상은 사회적인 지위와 권력이라고 할 수 있다. 그가 지위와 권력을 얻는 일에 혈안이 되어 있는 것은 그렇게 함으로써 자신에게 결여된 자존감을 회복하기 위해서라고 할 수 있다. 말하자면 그는 자신의 가치를 입증하기 위해 지위와 권력을 얻고자 하는 것이다. 하지만 프롬이 언급하듯 이러한 노력은 결국 실패로 끝나기 마련이며, 에드먼드에게 있어서도 그러한 결과가 예비되어 있다고 할 수 있을 것이다. 무엇보다 그러한 시도의 이면에는 부와 권력을 획득하기 위한 수단으로 자기자신을 사용하고 그 결과의 유무에 따라 자신의 가치를 판단하는 태도가 깔려있다고 할 수 있는데, 이러한 태도는 그 자체로 자기파괴적일 수밖에 없기 때문이다. 이에 대해 좀더 설명하기 이전에 먼저 그가 자신의 존재의 정당성을 입증하기 위해 지위와 권력을 취하고자 한다는 점에 대해 살펴보고자 한다.

> 그대, 자연은, 나의 여신이다. 그대의 법에

[118] Fromm, *The Art of Loving*, 60-61

나는 봉사한다. 어찌하여 나는

인습이라는 역병에 종속되어 나라의 까탈스러움이

나를 박탈하도록 허용해야 한다는 말인가?

내가 형보다 열달이나 열네달쯤

늦어졌기 때문에? 왜 '사생아'인가? 어째서 '천한' 것이냐?

나의 육신이 정숙한 부인의 자식만큼이나 잘 짜여지고,

내 정신도 관대하며, 내 형체도

제대로 되어 있음에도? 왜 그들은 우리에게

'비천한'이라고, '비천함'이라고 낙인을 찍는 것인가? '서출'이라고'? '천한,

천한'이라고?

우리는 둔하고, 김빠지고, 지쳐버린 침대 안에서

졸음과 깨어있는 상태 사이에서 태어난

바보들의 전체 족속을 만들어내는 것보다

자연의 욕정어린 은밀한 행위 속에서

더 나은 체격과 격렬한 기질을 취하였음에도? 자 그렇다면

적자인 에드가여, 나는 그대의 영토를 가져야만 하겠다.

우리들의 아버지의 사랑은 적자에게만큼이나,

서자인 에드먼드에게 향해 있으니. '적자'라니, 좋은 말이다.

그런데, 나의 적자여, 이 편지가 지체없이 달리고,

나의 발명이 융성한다면, 에드먼드 비천한 자는

적자를 능가하게 될 것이다. 나는 자라나고, 나는 번성하리라.

이제, 신들이여, 서자들을 위해 일어서소서!

Thou, nature, art my goddess; to thy law

My services are bound. Wherefore should I

Stand in the plague of custom, and permit

The curiosity of nations to deprive me,

For that I am some twelve or fourteen moon-shines

Lag of a brother? Why bastard? wherefore base?

When my dimensions are as well compact,

My mind as generous, and my shape as true,

As honest madam's issue? Why brand they us

With base? with baseness? bastardy? base, base?

Who, in the lusty stealth of nature, take

More composition and fierce quality

Than doth, within a dull, stale, tired bed,

Go to the creating a whole tribe of fops,

Got 'tween asleep and wake? Well, then,

Legitimate Edgar, I must have your land:

Our father's love is to the bastard Edmund

As to the legitimate: fine word,--legitimate!

Well, my legitimate, if this letter speed,

And my invention thrive, Edmund the base

Shall top the legitimate. I grow; I prosper:

Now, gods, stand up for bastards! (1.2)

에드가의 이 유명한 독백은 그가 “사생아”라는 출신에 대해 얼마만큼이나 괴로워하고 있는가, 또 그러한 비천함을 극복하기 위해 어떤 시도를 하려고 하고 있는가를 보여준다고 할 수 있다. “왜 '사생아'인가? 어째서 '천한' 것이냐?”, “왜 그들은 우리에게/ '비천한'이라고, '비천함'이라고 낙인을 찍는 것인가? '서출'이라고'? '천한, 천한'이라고?”와 같이 자신의 사생아됨에 대한 반복되는 언급은 그에 대한 그의 고통의 정도를 가늠하게 해준다. 그리고 그는 자신의 “육신”과 “정신”, “형체”가 어느 적자와 비교해도 손색이 없음을 강조하고, 나아가 성욕이 한창일 때 태어난 자신이 “체격”과 “기질”에 있어 오히려 우월하다는 것을 주장함을 통해 자신의 가치를 입증하려고 한다. 그런데 이 대사는 얼핏 보아 자신이 적장자보다 못한 것이 없고 오히려 더 나은 면도 있다는 논리로 태생에서부터 자신으로부터

박탈된 권리인 영토를 되찾겠다는 의미로 읽혀지지만, 찬탈당하게 될 에드가의 권리에 대한 언급이 없다는 점에서 일종의 궤변이요, 자기중심적 욕망의 발현에 지나지 않는다고 할 수 있다. 이 대사는 사생아 일반의 권리를 옹호하고자 하는 혁명적 인식이라기보다, 오로지 자신의 이익을 추구하고자 하는 탐욕에 더 근접해있다고 여겨지는 것이다. 또 사실상 그가 인정하지 않고 있음에도 글로스터의 사랑이 자신에 대해서나 에드가에 대해서나 별 차이가 없다는 점을 통해 평등을 주장하려고 하는 것은, 그가 오로지 에드가의 영토를 빼앗기 위해 궤변을 늘어놓고 있다고밖에 여겨지지 않는다. 사회로부터 무시당하고 소외된 자신의 처지에 대한 울분으로 가득 찬 그는 오로지 자신의 권리에 대한 자기중심적 인식으로 가득 차 있을 뿐, 인간의 평등과 권리회복이라는 인류애적 목표를 향해 전진할 만큼 사심 없는 상태가 되지 못한다고 할 수 있을 것이다. 그는 자신에게 사회적 지위와 권력을 가져다 줄 영토에 집착하고 있는데, 이는 그것이 자신의 비천함을 극복하게 해 줄 수단이 되고 있다고 믿기 때문인 듯하다.

최후의 순간 에드먼드가 보이는 태도는 바로 이러한 점을 증거한다고 여겨진다.

에드가: 신들은 공정하셔서, 우리의 즐거운 악으로
우리를 벌할 도구를 만드시지.
아버지가 너를 낳으셨던 어둡고 사악한 장소가
아버지의 눈을 잃게 한 거네.
에드먼드: 옳게 말했습니다. 그것은 사실이지요.
운명의 바퀴가 한 바퀴를 완전히 돌아서, 나는 여기에 있습니다.

Edgar: The gods are just, and of our pleasant vices
Make instruments to plague us:
The dark and vicious place where thee he got
Cost him his eyes.
Edmund: Thou’s spoken right, ’tis true;
The wheel is come full circle, I am here. (5.3.168-72)

자신을 죄의 결과물로 낙인 찍는 에드가의 말에 대한 에드먼드의 이와 같은 응답은, 그가 지금까지

싸워온 것이 자신의 존재의 정당성을 입증하기 위해서라는 것을 암시한다고 할 것이다. 그는 에드가의 발언에 대해 순순히 시인하고 있는데, 이는 근본에서부터 자신을 인간 이하의 존재로 취급해버리는 사회의 시선이 틀렸다는 것을 밝히기 위해 그의 악행이 시작되었다는 것을 역으로 드러내는 것이다. 그가 에드가의 말에 대해 이의를 제기하지 않는 것은, 이미 모든 것이 끝났다는 체념상태에 있기 때문이라고 할 수 있다. 지금까지는 그들의 견해가 틀렸다는 것을 밝히기 위해 그는 자신의 존재가치를 입증하려고 고군분투해왔으나, 모든 것이 끝난 지금에 와서는 그 모든 것이 소용이 없다고 포기해버리고 있는 것이다.

그런데 단순히 에드먼드의 악행을 자신의 존재가치를 확인하기 위한 사투로만 볼 수는 없다고 할 수도 있을 것 같다. 자신을 존중하지 않고 자신을 함부로 대하는 글로스터에 대해 그가 분노와 적개감, 증오의 감정을 가지고 있었으리라고 추측할 수 있는데, 이러한 감정은 그에게 복수심을 낳고 있다고 여겨지는 것이다. 뿐만 아니라 글로스터로 대변되는, 자신을 인정하지 않는 사회에 대해서도 복수를 행하고자 하는 욕구가 그의 악행의 동기가 되고 있다고 할 수 있겠다. 특히 글로스터에 대해서는, 그를 철저히 장악하여 좌지우지함으로써 자신을 무시하여온 그에게 복수하고자 한다고 볼 수 있으며, 또한 그 과정에서 자신의 힘을 확인하고 향유하는 심리 또한 발견할 수 있을 것이다. 그가 "쉽게 속아넘어가는 아버지(A credulous father)"를 언급할 때 우리는 글로스터에 대한 경멸을 감지할 수 있으며, 아버지라는 가부장적 권위를 하찮은 것으로 만들어버림으로써 그로 인해 고통당해온 세월에 대한 심리적 복수를 감행하고 있다고 여겨지는 것이다. 하지만 이러한 복수심 역시 복수를 통해 자신의 존재가치를 증거하기 위한 심리적 방편이라고 할 수 있을 것이다.

앞에서 언급하였듯 에드가는 혁명가로서의 면모를 보이고 있다고는 할 수 없다. 그가 "어찌하여 나는/ 인습이라는 역병에 종속되어 나라의 까탈스러움이/ 나를 박탈하도록 허용해야 한다는 말인가?" (1.2)라는 질문을 던질 때, 그는 사회를 운영하는 질서에 대해 근본적으로 의문을 품고 있음은 자명하다. 그리고 그러한 질서를 단지 인습으로만 규정하는 태도를 통해 일종의 사회전복적인 태도마저 나타난다고 할 수 있을 것 같다. 말하자면 그의 시각에는 사회의 변화를 가능하게 하는 일종의 혁명적 씨앗이라고 할 만한 것이 내포되어 있다고 할 수 있는 것이다. 하지만 그가 "그대, 자연은, 나의 여신이다. 그대의 법에/ 나는 봉사한다" (1.2)라고 말할 때, 그가 기존의 질서와는 다른 새로운 자연관을 대안적 질서로 내세우고 있다고 본다면 이는 지나친 확대해석일 것이다. "우리는 둔하고, 김빠지고, 지쳐버린

침대 안에서/ 졸음과 깨어있는 상태 사이에서 태어난/ 바보들의 전체 족속을 만들어내는 것보다/ 자연의 욕정어린 은밀한 행위 속에서/ 더 나은 체격과 격렬한 기질을 취하였음에도?"와 같이 이후 그가 구사하는 언어를 자세히 살펴보면, 그는 새로운 자연관을 피력한다기보다 자신에게 이로운 자연에 대한 해석을 사용하여 자신의 가치를 입증하려는 의도를 지닌 것에 불과함이 밝혀지기 때문이다. 이 대사를 통해 그는 성욕이 한창일 때 태어난 자신이 기존의 질서관이 볼 때에도"더 나은 체격과 결격한 기질"과 같은 좀더 훌륭한 자질을 지니기 때문에 우월하다고 판단하고 있음을 보여준다. 이러한 생각을 통해 드러나는 것은, 그가 성욕과 같은 "자연성(nature)"을 그 자체로 인정하는 것이 아니라는 점이다. 그가 성욕의 가치를 인정한다면 그것은 그것이 지배이데올로기에 부합하는 우월한 인간을 만들어내기 때문이라는 것을 주목할 필요가 있다. 뿐만 아니라 "나의 육신이 정숙한 부인의 자식만큼이나 잘 짜여지고,/ 내 정신도 관대하며, 내 형체도/ 제대로 되어 있음에도?"와 같은 대사를 보면, 그가 자신이 바로 기존의 질서에 부합하는 인간이기에 가치를 지닌다고 생각하고 있음이 드러난다. 그러므로 댄비가 주장하는 대로, 그는 새로운 자연관을 진리로 보고 옹호한다고는 볼 수는 없을 것 같다. 그는 전통도덕이 아닌 새로운 방식으로 세상에 대응하고자 하는 것이 아니다. 그는 철저히 기존의 세계관이 원하는 바로 그 모습으로 세상 속에서 인정을 받고자 한다. 그는 기존의 사회질서를 그대로 답습하고 있다고 할 수 있으며, 주체적으로 사고하고 행동한다고 볼 수 없는 것이다. 오히려 그가 정작 하는 말이나 행동을 보면, 그는 에드가보다도 더 보수적인 인물이라 할 것이다. 예를 들어 에드가라면 "그대가 귀족이라면/ 나는 그대를 용서하오(If thou'rt noble,/ I do forgive thee)" (5.3)와 같은 말은 하지 않았을 것이라 생각된다. 그는 지배이데올로기에 근거하여 생각하고 행동하고 있으며, 그가 바라는 것은 혁명가가 되는 것이 아니라 지배계급에 편승하는 것이며, 그렇게 함으로써 권세를 누리는 것이다.

언급하였듯 그는 주체적으로 사고하고 결단하는 인물이라고 볼 수 없다. 오히려 그는 타자의 시선인 지배이데올로기를 내사하여 자신을 규정하고 있다. 그는 자신의 존재의 중심으로부터 행동하고 있지 않기에, 엄밀히 말해 자신으로부터 '소외'되어 있으며 진정으로 '살아있다'고 보기 힘들다. 그는 자아감을 강화하기 위해 다른 이들을 이용하고 수탈하고 있지만, 정작 그에게서 발견되는 것은 '자아의 상실'인 것이다. 그가 자신으로부터 소외되어 있다는 것은, 그가 자신의 삶을 독자적으로 형성해나가지 않고 다른 이가 가진 것을 빼앗는 식으로 존재감을 유지하려 하고 있다는 데에서 드러난다. 그는 자신의 존재의 중심으로부터 독자적인 인격을 형성해 나가는 것이 아니라, 다른 이의 것을 대신하는 방법을

통해 자신의 삶을 형성해 나가는 것이다.[119] 이는 에드가의 것을 빼앗는 것으로 시작되는데, 이후 글로스터의 것을, 그리고 종국에는 굳이 그럴 필요가 없는데도, 즉 리건의 남편이 되는 것으로 왕의 자리를 노려볼 수 있음에도 불구하고, 올바니의 것을 빼앗는다는 좀더 위험한 길을 선택하는 데에로까지 나아가고 있다. 그가 올바니의 아내인 고너릴과 위험한 관계를 맺게 되는 것은, 이미 그의 기형적인 자기형성이 벗어날 수 없을 정도에 이르렀기 때문이라고 여겨지는 것이다. 그러므로 사회가 그에게 가한 최악의 폭력은 단지 그를 사회로부터 소외시킨 데 있는 것이 아니라, 그를 그 자신으로부터 소외시킨 데에 있다고 할 수 있는 것이다.

이처럼 그는 자기자신으로 존재하지 못하기에, 그의 내면 깊은 곳에는 절망이 도사리고 있다고 할 수 있다.[120] 말하자면 그는 비존재의 고통을 앓고 있다고 할 수 있는 것이다. 그의 멈출 줄 모르는 욕망에의 내맡김은 바로 이러한 절망으로부터 말미암고 있다고 여겨진다. 그는 자신으로부터 소외되어 있기에, 사회 안으로 들어가 권력과 지위를 갖는다고 해도 기쁨이 없다. 기쁨이란 존재로부터 비롯되기 때문이다. 그는 존재의 깊숙이에서는 이 모든 것이 무의미하다는 것을 알고 있으며, 그러한 까닭에 더욱 절망하고 있다고 할 수 있겠다.

이러한 자기파괴적인 내면은, 일견 냉철하게 계산하여 사회적인 지위를 쟁탈해가고 있는 듯 보이지만 정작 그가 벌이고 있는 일은 냉철함과는 거리가 있다는 점에서 드러난다.

> 두 자매 모두에게 나는 사랑을 맹세했고,
> 마치 독사에게 물린 자가 독사를 의심하듯이
> 그들은 서로를 의심하고 있다. 그들 중 누구를 취할까?
> 둘 다? 하나를? 아니면 누구도 취하지 않을까? 두 사람이 살아있으면,

---

[119] 캐롤은 에드먼드에게는 에드가가 되는 것이 목적이며, 따라서 그는 다른 누군가의 언어를 말하고, 다른 누군가의 이름을 쓰는 복화술사에 불과하다고 말하는데, 이는 경청해볼만한 주장이라고 생각된다. 다만 에드먼드의 목적은 단순히 에드가가 되는 것에 있는 것이 아니라 계속하여 타인의 것을 빼앗고 그럼으로써 타인의 자리를 대신하는 데 있다는 점에서 필자의 생각과는 다소 다르다는 것을 밝혀둔다. William C. Carroll, *Fat King, Lean Beggar: Representations of Poverty in the Age of Shakespeare* (Ithaca: Cornell University Press, 1996) 186.

[120] 자기자신으로 존재할 수 없는 것으로부터 말미암은 인간의 절망감은 Kierkegaard가 그의 저서 *The Sickness unto Death*에서 상세하게 설명하고 있다. Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakenin*, Ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton UP, 1980) 29-74.

어느 쪽도 즐길 수는 없다. 과부를 취한다면

그녀의 자매 고너릴을 격노하게 하고 미치게 할 테고,

그녀의 남편이 살아있으면

나는 (그녀와의) 협정에서의 내 쪽의 것을 거의 이행할 수가 없을 것이다.

자, 그렇다면, 전쟁을 위해 그의 원조를 이용하고, 전쟁이 끝나면,

그로부터 벗어나고 싶어하는 그녀로 하여금

그를 신속한 제거를 계획하게 해야겠다.

To both sisters have I sworn my love,

Each jealous of the other as the stung

Are of the adder. Which of them shall I take?

Both? One? Or neither? Neither can be enjoyed

If both remain alive. To take the widow

Exasperates, makes mad her sister Goneril,

And hardly shall I carry my side,

Her husband being alive. Now then, we'll use

His countenance for the battle, which being done,

Let her who would be rid of him devise

His speedy taking off. (5.1.56-66)

위의 대사를 통해 짐작할 수 있듯, 그가 고너릴과 리건을 저울질하는 것은 계산의 결과라기보다 차라리 유희에 가깝다. 그가 "그들 중 누구를 취할까?/ 둘 다? 하나를? 아니면 누구도 취하지 않을까?"라는 대사를 말할 때 감지되는 것은 그들을 좌지우지하는 자신의 힘에의 즐거운 확인이다. 물론 그로서는 둘 중 누가 더 자신에게 이익이 될 것인가를 두고 보는 것이 필요했겠지만, 둘 모두에게 사랑을 약속한 것은 모든 것을 일시에 망가뜨릴 수 있는 위험한 행동이라 할 수 있다. 그의 위험한 행각이 에드가에게 발각되어 그가 파멸하게 되는 결정적인 요인이 된다는 것은 이 점을 증거한다 할 것이다. 또 에드먼드 자신도 언급하고 있듯 그들을 모두 차지하는 것은 불가능하기도 할 뿐더러, 어떠한 실질적인 이득도

주지 않는다. 그럼에도 그는 고너릴과 리건 모두에게 사랑을 약속하며 그들을 곁에 두고 있는데, 그가 그렇게 하는 것은 자신의 성적 권력을 확인하려는 욕구 외에도 그들이 서로를 질투하는 것을 일종의 즐거운 놀이로 삼고 있기 때문이라 여겨진다. 그는 리건을 차지할 경우 고너릴이 질투로 미치게 되다시피 하게 될 것을 상상하면서 가학적 즐거움을 느끼고 있는 듯하다. 또 그는 고너릴을 곁에 두며, 그의 남편을 제거할 것을 계획하며 일종의 쾌감을 느끼고 있다. 그는 지금까지 에드가와 글로스터 등 다른 이의 것을 찬탈하며 자신의 입지를 견고하게 만들어왔는데, 이제 또 올바니의 것을 빼앗을 계획에 들떠있다고 할 수 있는 것이다. 이처럼 우리는 그가 자신의 사회적인 입지를 강화하기 위한 계산적인 행위로부터 점차 파괴적인 유희로 빠져들고 있는 것을 확인할 수 있다. 이때 우리가 보게 되는 것은 점차로 와해되어가는 그의 자아다. 그리고 이는 종국적으로 그의 생명을 앗아가는 치명적인 결과로 이어지게 되는 것이다.

그렇다면 관계에 대한 에드가의 태도는 어떠한가. 살펴보았듯 그는 동료인간들로부터 관계의 단절을 겪고 있고, 그 결과 다른 이들만이 아니라 자기자신마저도 도구로 취급하고 있다고 할 수 있다. 말하자면 그에게서는 모든 인간이 일종의 비존재로 전락하는 양상을 보이는 것이다. 이러한 그가 관계에 대한 갈망을 가질 리가 없다고 생각하는 것이 상식적으로 보인다. 표면적으로 보면 그는 관계를 회피하는 인물인 듯하다. 블룸이 주장하듯 그는 모든 관계와 감정으로부터 자유로운 것처럼 여겨지는 것이다.[121] 관계에 대한 그의 태도를 구체적으로 알기 위하여는 고너릴과 리건에 대한 그의 태도를 살펴보는 것이 긴요할 듯하다. 이 극에서 관계에 대한 그의 태도가 구체적으로 나타난다고 할 수 있는 인물은 고너릴과 리건이기 때문이다. 고너릴과 리건이 그에게 치명적인 열정을 보이고 있음에도 불구하고 그는 그러한 열정으로부터 전혀 영향을 받지 않는 것처럼 보인다. 그는 그들에게 마음을 내어주지 않을 뿐더러, 그들에 대해 욕망조차도 느끼지 않는 것처럼 여겨지는 것이다. 그들이 뛰어난 성적인 매력을 지니고 있다는 점, 그 역시 욕망이 들끓는 젊은 나이라는 점을 감안하면, 그같은 그의 반응은 정상적이라고 보기는 힘들다. 그가 그들을 곁에 두는 것은 오로지 그들이 자신의 사회적 지위를 향상시켜줄 것이라 기대하기 때문인 듯하다. 어찌되었든 그가 그들과의 관계에서 냉정한 거리를 두고 있는 것은 분명해 보인다.

하지만 좀더 심층적으로 보면 관계에 대한 에드먼드의 염오는 표면적으로 드러나는 것에 지나지

[121] Harold Bloom, *Shakespeare: the Invention of the Human* (New York: Riverhead Books, 1998) 502.

않는 것 같다. 소외로 인해 그는 냉정함이라는 일종의 자기보호막을 사용하고 있지만, 그러한 표면 아래에서도 관계에 대한 근원적인 갈망은 여전히 존재한다고 여겨지는 것이다. 사랑과 인정에 대한 갈망은 애초부터 그에게 크게 자리하고 있었다고 할 수 있다. 그가 지위와 권력을 획득함으로써 자신의 존재가치를 입증하려고 하는 것도 이러한 갈망과 깊이 관련되어 있다고 볼 수 있을 것이다. 하지만 그에게 관계에 대한 갈망은 왜곡된 형태로 나타나고 있는데, 그 왜곡의 양상은 고너릴과 리건과의 관계 속에서 구체화되고 있다. 그들과의 관계 속에서 사랑에 대한 그의 갈망은 공생적 형태로, 좀더 정확하게 표현하자면 새디즘적인 형태로 나타나고 있다고 할 수 있다. 그는 그들을 자신에게 예속시킴으로써 고립감으로부터 벗어나고자 하며, 자신을 숭배하는 그들을 흡수함으로써 자기자신을 강화시키고자 하는 것이다. 그는 그들에게 "명령하고 착취하고 상처를 입히고 모욕을 가함으로써 자신의 힘을 확인"하고자 하는 듯 보인다.

> 두 자매 모두에게 나는 사랑을 맹세했고,
> 마치 독사에게 물린 자가 독사를 의심하듯이
> 그들은 서로를 의심하고 있다. 그들 중 누구를 취할까?
> 둘 다? 하나를? 아니면 누구도 취하지 않을까? 두 사람이 살아있으면,
> 어느 쪽도 즐길 수는 없다. 과부를 취한다면
> 그녀의 자매 고너릴을 격노하게 하고 미치게 할 테고,
> 그녀의 남편이 살아있으면
> 나는 (그녀와의) 협정에서의 내 쪽의 것을 거의 이행할 수가 없을 것이다.

> To both sisters have I sworn my love,
> Each jealous of the other as the stung
> Are of the adder. Which of them shall I take?
> Both? One? Or neither? Neither can be enjoyed
> If both remain alive. To take the widow
> Exasperates, makes mad her sister Goneril,
> And hardly shall I carry my side,

Her husband being alive. (5.1)

이 대사를 통해 그들이 자신에 대한 애욕으로 질투하고 분노하는 것을 즐기는 그의 심리를 읽을 수 있다. 또한 그들에 대해 그처럼 영향력을 행사하는 데 대한 즐거움 또한 있음을 알 수 있다. 그러므로 그가 관계를 회피하는 냉정한 개인주의자가 된 것은, 관계 자체를 염오했기 때문이 아니라 사회가 자신을 받아들이지 않는 까닭에 관계에 대한 두려움이 있었기 때문이라고 할 수 있다.

에드먼드는 냉정하고 차가운 인물인데, 그에게서 감정이 거의 발달하지 않은 것은 인간사회로부터 소외된 데서 비롯된 일종의 자기보호막이라 할 수 있다. 그에게는 관계에 대한 열망이 없으며, 그러한 까닭에 성욕 또한 없다. 고너릴과 리건이 그에게 치명적인 열정을 보이고 있음에도 그는 그러한 열정으로부터 영향을 받지 않는다. 그들이 퍽 뛰어난 외모를 지니고 있다는 점, 그 역시 욕망이 들끓는 젊은 나이라는 점을 감안하면, 이 같은 그의 반응은 기이한 데가 있다고 할 것이다. 그가 그들에게 관심을 보이는 것은, 오로지 그들이 자신의 사회적 지위를 더욱 상승시켜줄 것이라 기대하기 때문이다. 그들과의 관계에 대해서는 오히려 냉정한 거리를 두고 있다고 여겨지는데, 여기서 관계를 회피하는 그의 심리가 읽힌다. 이처럼 그가 관계를 거부하는 것은 먼저 거부당했기 때문이다. 또 그가 인간의 가치를 도구적인 효용성에 의해서만 판단하는 냉정하고 계산적인 인물인 것은, 그가 그 자신의 가치를 인정받은 적이 없었기 때문이라 할 수 있다. 그가 심각한 정도로 인간됨의 정도에서 벗어난 것은 사실이나, 그러한 일탈을 만들어낸 일차적 원인이 바로 사회에 있다는 점이 주목된다. 우리는 그를 통해 어떻게 사회가 한 인간의 비인간성을 조장하게 되는가를 목도하게 되는 것이다.

그런데 고너릴과 리건 역시 에드먼드와 마찬가지로 인간을 도구화하고 자기이익만을 추구하여 관계로부터 단절되어 있는 특징을 드러낸다. 세 인물은 모두 서로간에 놀랄만큼의 유사성을 보여주고 있는데, 평자들에 의해서 이미 지적되어 왔듯이, 이 중 에드먼드만이 행위의 동기와 심리가 뚜렷이 드러나고 있다고 판단되는 바 에드먼드를 통하여 관계성과 관련하여 인간을 도구화하는 인간성의 문제에 접근해 볼 수 있었다. 그리고 비록 완전히 동일하지는 않겠으나 인간을 도구화하는 그들의 태도 이면에 숨은 동기가 에드먼드를 통하여 암시되고 있다고도 할 수 있을 듯하다. 세 인물이 지닌 이기주의, 관계로부터의 단절, 권력욕의 추구 등은 모두 동일선상에서 파악될 수 있다고 여겨지는 것이다. 고너릴과 리건의 경우는 에드먼드와는 달리 사회로부터의 소외와 배제를 겪고 있었다고는 할 수 없으나,

타자에 대한 리어의 태도를 통해 살펴볼 수 있었듯이 일차적인 관계인 부모와의 관계에서 인격체로서 자신들의 존재가 온전히 긍정되고 있었다고 보기는 힘든 것이다. 또 고너릴과 리건을 파멸시킨 동인이 에드먼드에 대한 공서적인 관계에의 열망이었다는 점은, 그들 역시 에드먼드와 마찬가지로 관계에의 열망을 가지고 있었으나 잘못된 삶의 방식으로 인해 그것이 퇴행적인 형태로 발현될 수밖에 없었다는 것을 드러낸다고 할 수 있다. 그들은 에드먼드를 우상화하고 그에게 노예처럼 굴종함으로써 관계의 결여로 인한 비존재의 고통으로부터 벗어나고자 하지만, 이는 자기파멸적인 성격을 지닌 것으로서 결국 그들을 죽음으로 이끄는 결과를 빚고 있다고 하겠다.

Ⅲ. 구원의 실패: 너를 만나지 못하는 인간

코딜리아와 켄트에 대해서는 그들이 리어를 구원하고 있다는 의견이거나, 혹은 구원하지는 못하나 그들의 헌신에 대해 가치평가를 하는 입장이 대부분이다. 반면 이 글에서는 그들의 헌신이 그 숭고한 성격에도 불구하고 근본적으로 한계를 가지고 있다고 보며, 이 한계가 무엇인지에 대해 살펴볼 것이다.

1. 상에 경도되는 인간의 문제

비존재로 전락한 리어의 곁에는 코딜리아와 켄트가 있지만 그들은 리어를 구원하지 못한다. 선을 향한 그들의 강력한 의지에도 불구하고 그들이 리어가 비존재로 전락하여 가는 것을 막지 못하는 이유는 무엇인가. 그것은 그들이 리어라는 인격체와의 직접적인 만남을 통해서가 아니라 신적 실재의 상의 회복을 통해 그를 구원하려 하기 때문이다. 그들의 시선은 실재가 아니라 주로 실재의 상에 머물고 있다. 그들은 실재와의 직접적인 만남보다 실재의 상을 통해 실재와 관계하고자 한다.

그런데 그들의 시선이 모두 신적 실재의 상을 향하고 있기 때문에 리어와 나-너의 관계를 맺지 못하고 있다고 할 수 있으나, 신적 실재의 상을 지향함에 있어 그들이 동일한 양상을 보이고 있는 것은 아니다. 코딜리아에게 중요한 것은 리어보다 신적 실재의 상이며 이 상의 범주 안에서 리어를 바라보고 있다면, 켄트에게 무엇보다 중요한 존재는 리어이며 리어 안에서 신적 실재의 상을 보고 있다는 차이가 있는 것이다. 코딜리아가 리어를 넘어 신적 실재를 지향하는 데 온 힘을 쏟고 있다면, 반면 켄트는 리어에게서 신적 실재가 구현되는 이상적인 군주의 이미지를 보고 이와 적극적인 관계를 맺어갈 것을 모색하는 것이다.

1.1. 코딜리아의 신적 실재의 상 지향

리어와 코딜리아의 관계의 파탄은 비단 리어의 책임이라고만 할 수 없다. 그들은 구체적인 양상이 다를 뿐 서로에 대해 너로 다가가지 못한다는 점에서 유사한 문제점을 드러내는 것이다. 리어가 코딜리아를 욕망의 대상으로 대하고 있다면, 코딜리아는 리어가 아니라 비인격적이고 추상적인 진리를 향해 시선을 고정시키고 있어 진정한 만남에로 정향되고 있다고 보기 힘들다. 리어가

진정으로 원했던 것이 온전한 관계요, 사랑이었다면 비록 리어의 접근법이 틀렸다고는 할지언정 파탄으로 인도되고 만 것이 비단 리어만의 잘못이라고 할 수 있을까. 장담할 수는 없겠으나 적어도 코딜리아가 리어와의 참된 관계를 시도하고 있었더라면 리어 역시 변화될 수 있는 여지가 있지 않았을지 질문해보게 된다. 또한 적어도 리어는 잘못된 방식으로일지언정 코딜리아를 보며 그녀를 갈구하고 있다면, 코딜리아는 리어가 아닌 비인격적인 진리를 바라보고 있다는 점에서 관계에 관련된 한 더 큰 문제를 노정하고 있다고 할 수도 있을 것이다. 코딜리아를 사랑지향적인 인물로 볼 수는 있어도 관계지향적인 인물로 보기는 힘들기 때문이다. 적어도 코딜리아를 선량한 희생자로 보는 시각으로는 그 둘 사이에서 일어나는 문제를 제대로 파악할 수 없으리라는 것이 필자의 생각이다.

다음의 대화는 리어와 코딜리아 사이에 균열이 시작되는 순간을 보여준다.

> 리어: 네 언니들보다 더 윤택한 세 번째의 땅을 끌어내기 위해
> 너는 무엇을 말할 수 있느냐? 말하라.
> 코딜리아: 무입니다, 전하.
> 리어: 무라고?
> 코딜리아: 무입니다.
>
> LEAR what can you say to draw
> A third more opulent than your sisters? Speak.
> CORDELIA Nothing, my lord.
> LEAR Nothing?
> CORDELIA Nothing. (1.1.85-9)

위와 같이 리어가 그녀에게 자신에 대한 사랑이 얼마만큼인지를 밝힐 것을 요구했을 때 그녀는 무를 말할 수 있다고 말한다. 그런데 부쓰가 예리하게 지적하고 있듯 침묵하는 것과 무를 말하는 것은 엄연히 다르다.[122] 이는 "사랑하고, 그리고 침묵하라(Love, and be silent)"는 그녀의 처음의 계획에서 다소간의 변경이 시도된 것이라고 할 수 있다. 그녀는 온전한 침묵 속으로 들어가는 대신 무라는

[122] Stephen Booth, '*King Lear', 'Macbeth', Indefinition, and Tragedy* (New Zealand: Cybereditions, 2001) 24.

침묵의 이미지를 언급하며, 자신의 사랑에 대해 암시적으로나마 설명할 것을 모색하는 것이다. 그런데 여기서 무는 단순히 침묵을 가리키는 기표만은 아니다. 그녀가 침묵하려는 이유가 그녀의 사랑은 오로지 침묵으로만 표현될 수 있다고 믿었기 때문이므로, 무는 단순히 침묵에 대한 상만이 아니라 이를 넘어 침묵으로서만 표현될 수 있는 그녀의 사랑에 대한 상이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 침묵을 지향하고 침묵으로 드러나는 사랑은 어떤 사랑인가. 그것은 현실화된 사랑의 모습이라기보다는 사랑의 근원, 그리고 지향점에 가깝다. 무를 통해 그녀는 그녀의 사랑이 뿌리내리고 있으며 또 지향하고 있는 궁극적인 지점을 암시하려고 한다고 할 수 있는 것이다. 그것은 사랑이 흘러나오는 궁극적 실재, 즉 신적 실재다. 그녀는 인간의 한계로 인해 현실에서는 부재로 보이나, 실상은 충만한 현존인 궁극의 실재를 지칭하고 있는 것이다.

이 순간은 기로의 순간이다. 언급하였듯 침묵하는 것과 무를 언급하는 것 사이에는 차이가 있다. 그녀는 침묵하는 대신 무를 말할 것을 선택하고, 이 선택이 리어와 그녀 사이의 관계의 향방을 결정짓게 되는 것이다. 무는 엄밀히 말해 신적 실재 그 자체라기보다 신적 실재에 대한 상이다. 신적 실재 그 자체는 오로지 너로서만 대면할 수 있는데, 코딜리아는 이 순간 신적 실재에 대한 상을 가리키고 있는 것이다. 만일 그녀가 무를 말하는 대신 침묵하였다면 어쩌면 그 침묵의 시간 속에서 그와의 만남이 이루어질 가능성이 있었을 것이다. 하지만 그녀는 말없이 사랑 속에 머무는 대신 사랑의 근원이자 지향점인 신적 실재를 가리킬 것을 시도함으로써, 그와의 관계를 직접적인 만남에서 신적 실재의 상으로 이동시킨다고 할 수 있다. 이는 그와의 직접적인 관계로부터 비껴감을 의미한다. 여기서 우리는 그녀가 리어를 정면으로 응시하기보다 저 위를 바라보고 있는 것을 연상할 수 있다. 그녀는 침묵 속에서 그가 너로서 그녀에게 오기를 기다리는 대신 신적 실재의 상인 무를 발언하고 있다는 것은, 그녀가 신적 실재와의 직접적인 만남보다 신적 실재의 상을 구현하는 일에 더 경도되어가고 있다는 것을 시사한다. 그리하여 그녀는 그와의 직접적인 만남을 이룸으로써 그를 치유하려 하는 대신, 신적 실재의 상이 구현되는 세계 속으로 그를 재편입시킴으로서 그의 구원을 모색하는 길을 밟게 되는 것이다.

그녀는 무를 발언함으로써 리어의 치유를 시도한다. 그녀는 그 안에 있는 신적 실재의 상을 일깨우려 하고 있는 것이다. 그녀의 눈앞에는 신적인 질서로부터 이탈한 현실이 전개되고 있다. 고너릴과 리건은 사랑을 욕망 충족의 도구로 이용하려는 목적으로 거짓을 거리낌없이 공언하고

있으며, 리어는 그들의 아첨에 넘어가있다. 뿐만 아니라 그는 그들 사이에 경쟁을 부추겨 그녀에게서도 결코 진실일 수 없는 말을 강요하려고까지 한다. 이에 그녀는 현실로부터 추방된 것처럼 보이는 신적 실재를 언급함으로써 리어로 하여금 타락한 현실을 넘어 본연의 실재를 바라보게 하려고 한다고 할 수 있다. 침묵함으로써 사랑의 심연 속에 머무르는 대신 순전한 사랑의 기표인 무를 발언함으로써, 전혀 예상하지 못한 수수께끼 같은 답변으로 인한 충격과 당황 속에서 허황된 말을 따라가는 그의 마음의 움직임을 정지시키고 무의 무한한 심연 속에 그의 마음이 있게 함으로써 그로 하여금 그 의미를 숙고해보게 하겠다는 의도가 읽히는 것이다. 말하자면 리어가 망각한 것처럼 보이는 신적 실재의 존재를 상기하게 하려는 것이다. 그리하여 그를 각성시켜 신적인 질서 속으로 다시 돌아오게 하려는 것이며, 고너릴과 리건으로 인해 흐릿해져 버린 그 안의 신적 실재의 이미지를 회복시키려 하는 것이다. 또 만일 그가 다시 돌아온다면 신적 실재의 질서 속에서 그녀의 사랑을 발견할 수 있으리라는 암시까지를 하고 있다고 할 수 있다.

하지만 무는 리어가 이해할 수 없는 말이며, 오히려 그에게서는 정반대의 의미를 지니게 되는 말이다. 그는 그녀의 무에 대해 "무로부터는 무밖에 나올 수가 없다"는 말로 대응하며 그가 신적 실재가 부재한 황폐한 세계 속에 살고 있음을 노정한다. 이렇듯 자신의 의도가 받아들여지지 않자 그녀는 "저는 폐하는 도리에 따라 사랑하며, 그 이상도 그 이하도 아닙니다(I love your majesty/ According to my bond, no more nor less)"와 같이 좀더 명시적으로 신적 실재가 구현된 현실의 질서상인 도리를 언급하기 시작한다. 도리는 터너가 지적하듯 감정과 의무를 통합한 중세적 덕목이다.[123] 도리는 진리 안에서 사랑하는 방법이며, 인간됨과 직결되는 윤리적 덕목이다. 신적 실재의 상을 수호하는 일에 치중하기 시작한 코딜리아는 무라는 발언으로 이를 이룰 수 없게 된 것에 대해 초조감을 느낀 듯하다. 그녀는 "그 이상도 그 이하도 아닙니다"라는 말을 덧붙임으로써 질서상에 대해 다소간의 강박적 태도를 드러내며, 그녀의 마음을 진실로 갈구하는 리어에게 상처를 주게 된다. 그가 "아니, 코딜리아! 말을 좀 고쳐 해보아라. 네가 받을 재산을 잃어버릴 지도 모르니(How, how, Cordelia! mend your speech a little,/ Lest it may mar your fortunes)" (1.1)라고 말할 때 우리는 놀라움과 당황스러움, 그리고 약간의 슬픔을 감지할 수 있다. 그러나 코딜리아에게 그의 마음은

[123] John Turner, "King Lear," *Shakespeare The Play of History*, eds. Graham Holderness, Nick Potter and John Turner (Hong Kong: Macmillan P, 1987) 100.

보이지 않는 듯하다. 그녀는 달리 말해줄 것을 요청하는 리어에게 다음과 같이 도리에 대해 설명을 덧붙이며 질서상의 정립에 치중하고 있다.

아버지,
아버지께서는 저를 낳으시고, 기르시고, 사랑하셨습니다. 저는
꼭 적절한 대로 저 의무를 되돌려 드리며,
아버지께 순종하고, 아버지를 사랑하고, 가장 존경합니다.

Good my lord,
You have begot me, bred me, loved me: I
Return those duties back as are right fit,
Obey you, love you, and most honour you. (1.1. 95-8)

"꼭 적절한 대로"라는 말을 덧붙이면서까지 도리에 대한 정확한 설명을 시도하는 그녀에게 마음의 부드러움은 찾아볼 수 없다. 언급하였든 도리에는 의무만이 아니라 감정 또한 결부되어 있으나 "저 의무를 되돌려 드리며"라는 식의 그녀의 설명을 통해 우리는 오로지 의무의 차원에서의 사랑만을 발견할 수 있을 따름이다. 여기서 우리는 그녀의 마음이 다소간 경직되어 있음을 감지할 수 있는데, 계속되는 다음의 대사를 통하여는 이러한 경직성이 심화되고 있는 양상이다.

아버지를 전부로 사랑한다고 말한다면,
어째서 언니들은 남편을 얻은 것입니까? 아마도 제가 결혼하게 되면,
저의 혼인서약을 취해야 하는 그분께서
아마도 저의 절반의 사랑과 절반의 보살핌과 의무를 가져갈 것입니다.
분명히 저는 언니들처럼 아버지만을 전부로 사랑하기 위해
결혼하지는 않을 것입니다.

Why have my sisters husbands, if they say

They love you all? Haply when I shall wed,
That lord whose hand must take my plight shall carry
Half my love with him, half my care and duty.
Sure I shall never marry like my sisters
To love my father all. (1.1.99-104)

아버지와 남편에게 주어야 할 사랑을 정확하게 절반으로 나누는 사랑의 수량화까지 불사하는 그녀의 태도는 당혹스러움을 자아낸다. "절반의 사랑," "절반의 보살핌과 의무" 등 반복되는 "절반"이라는 표현을 통해 우리는 이러한 언어 사용이 단순한 우연이 아님을 짐작할 수 있다. "언니들"에 대한 두 번의 언급에서 추측할 수 있는 것은 이러한 경직된 태도가 고너릴과 리건의 거짓을 폭로하는 데 중점을 두는 데에서 비롯되고 있다는 점이다. 이 순간 그녀는 리어의 요청에 응답하여 그에 대한 사랑을 표현하는 일에는 크게 관심이 없는 것이다. 말하자면 신적 질서가 지켜지지 않는 현실에 대한 초조감, 당혹감, 분노 등이 작용하여 그녀로 하여금 이와 같은 발언을 하게 하고 있다고 할 수 있겠다.

이처럼 그녀는 질서상의 수호에 치중하고 있기에 나아가 대화적이지 않으며, 관계적이지 않다는 문제를 노정한다. "진실한 대화는 차별성을 받아들이는 것이고, 다른 존재자를 긍정하는 것이다. . . . 내가 너의 다른 본성을 받아들인다는 것은 . . . 내가 너의 고유성을 알고 너의 차이성을 인정하기에, 즉 나와는 본질적으로 다르다는 것을 인정하기에 진심으로 나의 말을 너에게 향한다는 것이다. . . . 다른 사람의 다양성을 인정한다는 것은 나를 타자에게 열어놓는다는 것을 말하고, 타자에게 향한다는 것을 의미한다."[124] 하지만 그녀는 무라는 자신의 발언을 리어가 어떻게 받아들일지에 대해 고려하고 있지 않다. "무로부터는 무가 나올 것이다(Nothing will come of nothing)" (1.1)라는 말이 암시하듯, 리어는 무를 정반대의 의미, 즉 사랑하지 않는다는 뜻으로 받아들이는데 이는 있을법한 해석이다. 하지만 그녀는 일원론적이고 총체적인 질서상에 시선을 고정시키고 있는 까닭에 대화의 장에서 벌어지는 해석의 다양성에 주의를 기울이지 못한다. "시간은 겹겹이 쌓인 속임수를 드러내줄 것입니다(Time shall unfold what plighted cunning hides)" (1.1)라는 그녀의 대사를 통해 드러나듯

[124] 윤석빈, 39-40.

그녀는 진리를 향해 정향되기만 하면 모든 문제는 자연스럽게 해결된다는 확신을 지닌 듯하다. 이러한 확신이 모든 것이 잘못된 채로 돌아가는 상황에서도 그녀로 하여금 마음의 평정은 잃지 않게 하는 듯하다. 그녀에게 있어서는 신적 실재의 상에 속해 있는가가 중요할 뿐 개별적인 대화의 장에서 서로가 서로를 얼마나 이해하고 있는지의 여부는 별로 문제가 되지 않는 것이다. 이 점은 다음의 대화에서 명시된다.

리어: 아니 진심이냐?

코딜리아: 네, 아버지.

리어: 그토록 젊고 그토록 매정한 것이냐?

코딜리아: 매우 젊고, 아버지, 그리고 진실합니다.

Lear But goes thy heart with this?

Cordelia Ay, my good lord.

Lear So young and so untender?

Cordelia So young, my lord, and true. (1.1.105-108)

리어에게 "But goes thy heart with this?"라는 질문은 '너의 마음, 곧 너의 사랑이 이 말에 담겨있느냐?'라는 의미인데, 코딜리아는 이것을 '진심이냐?' 즉 '네 말이 사실이냐'라는 뜻으로 받아들인다. 여기서 드러나는 것은 리어에게는 마음이 중요한 반면 코딜리아에게는 진리가 중요하다는 점이다. 여기서 우리는 두 인물간의 대화의 단절이 적나라하게 드러나고 있음을 목도하게 된다. 비록 코딜리아가 진리를 중시하는 것은 진리 안에서 사랑하고자 하는 의지가 강하기 때문이라고 할 수 있으나, 엄밀히 말해 그녀가 진리라고 간주하는 것은 진리에 대한 상이다. 그것은 추상적인 원칙에의 충실일 뿐 진정한 사랑이며 관계라고 하기에는 미흡하다고 할 수 있을 것이다. 적어도 상호인간(interhuman)의 영역에서 진실은 타자에게 있는 그대로의 나를 내어주고, 타자로 하여금 나의 존재에 참여하도록 허용하는 것을 의미한다. 하지만 그녀는 자신의 말을 매정하다고 느끼는 리어의 마음에 반응하고 있지 않다. 그녀는 오로지 진리를 드러내는 일에 관심이 있을 뿐 리어의 마음을 헤아리고 있지 않은 것이다. 그렇다면 그녀의 태도가 리어에게 몰인정하고 오만하게

받아들여지는 것을 비단 잘못된 해석의 문제로만 치부할 수 있을까. 우리는 그러한 반응의 부당함을 지적하기보다 그녀가 왜 이러한 반응을 불러일으키는지에 대해 진지한 주의를 기울여볼 필요가 있을 것이다. 일례로 골드버그는 이때의 코딜리아에 대해 비판적인 입장을 취한다. 그가 볼 때 이때 그녀는 리어가 원하는 것을 알아차렸어야 마땅하다. 그럼에도 그녀는 굽히지 않는 자기의(self-righteousness)와 심지어는 고집스러운 거짓(obstinate untruth)을 표방하고 있을 뿐이다. 이때 그녀에게서 발견되는 것은 "지나치게 의식적인 강직함, 지나치게 단지 반응적인 에고(too much conscious rectitude, too much merely reactive ego)," 그리고 "실재적인 진실함을 위하여는, 지나치게 적은 적극적인 과감함과 주어짐(too little actively ventured and given, for real integrity)"이다. 골드버그에 따르면 물론 사랑을 강요하는 리어에게 잘못이 없는 것은 아니지만, 오로지 그러한 강요에만 반응하고 그러한 강요 뒤에 있는 필요를 보지 못하는 것 역시 잘못인 것이다.[125] 하지만 골드버그의 주장과는 달리 코딜리아가 리어의 필요를 보고 있지 못하는 것은 자기의 때문이 아니라 이데아에의 경도 때문이라고 할 수 있다. 언급하였듯 이때의 진리는 리어의 개별적인 마음을 별로 고려하고 있지 않다. 그것은 인간의 개별적이고도 구체적인 실존과 상호작용하는 것이라기보다 추상적이고 보편적인 성격을 지닌다. 심지어 그것은 일률적이고, 전체적(total), 비인격적, 객관적이라고까지 할 수 있다. 이후 "제가 가지고 있지 않은 것을 다행으로 여기는/ 언제나 애걸하는 눈빛와 혀—비록 그것을 가지지 못함이/ 아버지의 총애를 잃게 만든다고 할지라도(A still soliciting eye and such a tongue/ That I am glad I have not—though not to have it/ Hath lost me in your liking)" (1.1.233-4)와 같은 대사를 통해서도 드러나는 것은 그녀가 리어의 사랑을 잃는 것을 진리를 위한 기꺼운 희생으로 받아들이고 있다는 점이다. 이처럼 그녀는 신적 질서상에 경도되어 있는 까닭에 원칙주의적 성격을 지니며, 때로 경직된 모습을 노정한다. 언급하였듯 이는 "그 이상도 그 이하도 아닙니다"라든가 "절반의 사랑," "절반의 보살핌과 의무," "분명히 저는 언니들처럼 아버지만을 전부로 사랑하기 위해/ 결혼하지는 않을 것입니다," "매우 젊고, 아버지, 그리고 진실합니다"와 같은 대사를 통해 드러나는 바라고 할 것이다.

코딜리아에 대해 가장 당혹스러운 부분은 고너릴과 리건에게로 향하는 노골적인 경멸이다. 특히 "아버지의 보석들이여, 눈물에 젖은 눈으로/ 코딜리아는 언니들을 떠납니다. 저는 언니들이 어떤

[125] Goldberg, 23.

사람들인지를 알고 있지만,/ 자매로서 언니들의 결점을 사실대로/ 말하고 싶지 않습니다(The jewels of our father, with washed eyes/ Cordelia leaves you. I know what you are,/ And like a sister am most loath to call/ Your faults as they are named)" (1.1)와 같은 대사를 통해 그녀는 그들에 대한 뿌리 깊은 경멸감을 가감 없이 드러낸다. 이처럼 그녀가 그들에 대해 경멸감을 표출할 수 있는 것은, 신적 질서상에 적합하지 않은 자들을 단호하게 거부하기 때문이라고 할 수 있다. 하지만 부버에 따르면 만남을 체험한 사람은 세상과 인간에 대해 좀더 깊은 책임과 결속을 보여주며, 판단하기보다 사랑하게 된다.

> . . . 신의 얼굴 앞에서 모든 추적할 수 없는 세계의 사건과 세계에 대한 깊은 결속에 대해 그는 커다란 사랑의 책임을 지니게 된다. 그는, 분명히, 도덕적 판단을 영원히 폐기하였다. "악한" 인간은 단순히 더 커다란 책임을 위해 그에게 맡겨진 사람, 사랑을 더욱 필요로 하는 사람에 불과하다.

> . . . he has got the mighty responsibility of love for the whole untraceable world-event, for the profound belonging to the world before the Face of God. He has, to be sure, abolished moral judgments for ever; the ″evil″ man is simply one who is commended to him for greater responsibility, one more needy of love.[126]

그러한 사람에게 악인은 "더 커다란 책임을 위해 그에게 맡겨진 사람, 사랑을 더욱 필요로 하는 사람"에 불과하다. 하지만 코딜리아는 악인인 고너릴과 리건에 대해 도덕적 판단자로 군림하게 되는데, 이와 같은 태도를 통해 드러나는 것은 신적인 질서의 상에 경도된 그녀가 보여주는 분명한 한계다.

---

[126] Buber, *I and Thou*, 108-9.

그녀는 고너릴과 리건에 대해서는 강한 혐오감을 표출하는 반면 리어에 대해서는 연민의 시각을 보이는데, 이는 그에 대해서만큼은 윤리적인 판단을 접어두고 있기 때문이라고 할 수 있다. 그녀는 군주로서 신적 질서상의 구심점이 되는 리어를 함부로 판단할 수 없으며, 이상적인 군주상의 틀 밖에서 그를 이해할 수 없다. 그리하여 그는 "자식으로 인해 변해버린 아버지(child-changed father)" (4.7.17), "나의 두 언니들이 경외하는 아버지께 가한/ 저 폭력적인 해악 those violent harms that my two sisters/ Have in thy reverence made "(4.7.28-9)과 같은 표현이 암시하듯, 고너릴과 리건에 의한 가련한 희생자로서만 그녀에게 인식될 뿐이다. 이러한 표현은 우선 황야에서의 떠돎으로 인해 리어에게 가해진 심신의 파괴, 즉 광기를 지칭하고 있다고 할 수 있으나, 코딜리아의 의식 속에서 이는 비단 광기만을 의미한다고만 할 수는 없을 듯하다. 이처럼 이 모든 것은 그들의 간악한 욕망이 초래한 일이기에 그녀는 그들에 대해 더욱 심한 혐오감을 지니게 된다고 할 수 있다. 어쩌면 그녀는 이상적인 군주상에 부합하지 않는 리어의 실체를 막연하게 느끼고 있기에 그를 정면으로 바라볼 것을 회피하고 있는 것일까. 이에 대해서는 확실하지 않다. 다만 우리가 알 수 있는 것은 그녀는 이 모든 문제, 즉 리어의 일탈과 그로 인한 질서상의 붕괴를 고너릴과 리건의 탓으로 돌리고 있다는 점이다.

프랑스 왕과의 결혼으로 영국을 떠났던 코딜리아는 리어를 구원하기 위해 다시 돌아온다. 코딜리아에게 구원은 훼손되어버린 질서상의 회복을 의미한다. 그녀가 그를 사랑하는 방식은 그를 신적인 질서 안에 있게 하는 것이다. 바로 그러하기에 그녀는 고너릴과 리건이 그를 질서의 범위 밖으로 끌어내려 한다고 생각될 때 이를 저지하려 했던 것이고, 이제 그가 왕위로부터 쫓겨나 황야를 헤매는 것을 알고 그를 다시 왕위로 되돌리기 위해 전쟁까지 불사하게 되는 것이다. "제가 하려는 것은 아버지의 일입니다(It is thy business that I go about)"라거나, "허영에 가득 찬 야심이 아니라/ 사랑, 소중한 사랑, 그리고 늙으신 아버지의 권리가 우리의 군대를 일으켰습니다(No blown ambition doth our arms incite,/ But love, dear love, and our aged father's right)"와 같은 대사를 통해 짐작할 수 있는 것은 그녀의 사랑이 구체적으로 향하는 방향은 그와의 직접적인 관계가 아니라 그에 대한 "일"이자 그의 "권리", 즉 신적 질서 속에 그를 다시 편입시키는 것이라는 점이다. 그리고 이처럼 코딜리아는 신적 질서상에 강하게 경도되어 있는 까닭에 실재의 리어를 볼 수 없으며, 만날 수 없다는 아이러니한 비극을 보여주게 되는 것이다.

코딜리아와 리어가 재회하는 장면에서 우리가 목도하게 되는 것은 그들 사이의 완전한 화해와 용서가 아니라 기묘한 단절이다. 그들의 화해는 완전한 것처럼 보이지만 그것은 표면적인 것일 뿐, 그들은 서로를 이해하지 못하며 서로를 진심으로 받아들이는 것이 아니다. 적어도 그녀는 리어의 고통의 한가운데로부터, 왕성의 와해에 대한 그의 고통스러운 인식으로부터, 장기간에 걸친 절대권력의 행사로 말미암은 그의 내적 허무의 한가운데로부터 그를 보고 이해할 수 있었어야 했을 것이다. 적어도 그녀에게서 모든 지참금을 빼앗고 그녀를 사회적인 죽음으로 몰아낼 때, 그렇게 하였던 그의 마음을 알 수 있었어야 용서도 가능한 것이 아닐까. 그녀가 그의 진면목을 제대로 바라보고 있지 않다는 점에서 그녀는 그에 대해 용서할 것이 없었다고 보는 것이 오히려 더 진실에 가까울 듯하다. 또 그의 마음을 제대로 볼 수 없었고 그리하여 그의 마음에 화답할 수 없었던 자기자신에 대한 반성이 있었어야, 그리하여 단순히 용서하는 것이 아니라 용서를 구할 수 있었어야 그들 사이에 진정한 화해가 있을 수 있으리라고 생각할 수 있다. 이에 대해 좀더 자세히 살펴보도록 하겠다.

이 장면에서 극은 비참함과 절망의 나락에서 그리스도의 자비를 체험하여 치유된다는 알레고리적 서사를 사용하고 있음은 분명하다. 하지만 우리가 이 장면을 통해서 확인할 수 있는 것은 기존의 알레고리적 서사가 비틀리고 있다는 점이다. 알레고리적 서사에서 인간이 완전히 부서져 지옥에 있는 듯한 때 신의 자비가 임하고, 인간은 신의 자비를 선택함으로써 회심하게 된다. 리어가 지옥에서 막 빠져나왔음은 다음의 대사가 상징적으로 드러낸다고 할 것이다.

> 나를 무덤에서 꺼내는 것은 잘못하는 거야.
> 그대는 천상의 기쁨 속에 있는 영혼이지만, 나는
> 나 자신의 눈물이 녹은 납처럼 씻어내는
> 지옥의 불바퀴에 묶여 있다오.
>
> You do wrong to take me out o’the grave.
> Thou art a soul in bliss, but I am bound
> Upon a wheel of fire that mine own tears
> Do scald like molten lead. (4.7.45-9)

이 대사를 통해 “천상의 기쁨 속에 있는 영혼”인 코딜리아가 그 자신의 “눈물이 녹은 납처럼 씻어내는 지옥의 불바퀴에 묶여 있”는 리어를 “무덤에서 꺼내”듯 구원하는 강력한 이미지가 생성된다. 이때 코딜리아의 조건 없는 용서가 주어지고, 리어는 용서를 받아들여 새로운 인간으로 거듭나는 것처럼 보여지도록 일견 극에서는 유도하는 듯하다. 만일 그렇다면 마지막 장면의 참혹함은 더욱 받아들일 수 없는 일이 될 것이고, 더욱 허무적이며 절망적인 결말이 될 것이다. 하지만 문제는 화해장면에서 그들의 관계가 완전한 것으로 그려지고 있지 않다는 것, 리어가 완전히 치유된 것이 아니라는 것, 완전한 치유가 아니기에 어쩌면 그만큼 더 나쁠 수도 있다는 것이다.[127]

이 점을 살피기 위해 무엇보다 코딜리아의 용서와 자비에 대해 숙고해볼 필요가 있겠다. 어떤 용서가 참된 용서이며, 어떤 자비가 참된 자비인가. 이러한 질문은 우리가 삶을 통해 끊임없이 반추해보게 되는 것이자, 이 극에서도 던지게 될 수밖에 없는 것인 듯하다. 특히 에드가가 글로스터와 동행하며 벌이는 실제의 일을 볼 때, 그것이 그가 생각하는 대로 용서와 자비와 또 치유의 참된 과정인지가 매우 모호하게 된다고 할 수 있고, 어쩌면 에드가는 인간을 참으로 사랑한다는 것이 어떤 것인지 거의 알고 있지 못한 인물이 아닌가라는 의구심마저 들게 된다. 코딜리아의 경우에는 에드가에게서 보여지는 것만큼의 분명한 아이러니가 있다고는 할 수 없고, 작가는 그녀를 에드가와는 다른 방식으로 그려내고 있다고 할 수 있겠으나, 그럼에도 에드가와 그녀의 역할의 유사성은 그녀에 대해서도 동일한 질문을 던져보도록 유도하고 있는 것이다.

아름다운 음악을 배경으로 근심 어린 눈길로 리어를 살피는 그녀의 여성적인 섬세함은 리어가 지옥을 뚫고 나와 마침내 사랑이 있는 곳에 도달하였다는 확신마저 가지게 하는 듯하다.

> 오 그대 자비로운 신들이여!
> 아버지의 학대 받은 심신에 생긴 이 거대한 틈을 치유해 주소서.
> 오, 이 자식으로 인해 변해버린 아버지의
> 화음을 잃고 거슬리는 소리를 내는 의식의 줄을 조여 주소서!

[127] 이 부분에 대해 두 인물간의 화해가 이루어졌으며, 또 리어의 구원이 이루어졌다는 비평이 커다란 흐름을 형성하고 있는 것이 사실이다. Madeleine Doran은 “Lear is come back to sanity, under the ministration of Edgar's counterpart, Cordelia.”라고 말한다. Doran, 115.

O you kind gods!

Cure this great breach in his abused nature;

Th'untuned and jarring senses, O wind up

Of this child-changed father. (4.7.14-7)

오 사랑하는 아버지, 회복의 여신이 아버지의 약을

제 입술에 첨가하여, 이 입맞춤으로 하여금

저의 두 언니들이 존경하는 아버지께 가한

저 지독한 손상을 고쳐드리게 해주소서.

O my dear father, restoration hang

Thy medicine on my lips, and let this kiss

Repair those violent harms that my two sisters

Have in thy reverence made. (4.7.26-9)

이와 같은 코딜리아의 음성이 들려올 때 우리는 그녀 안에서 활동하는 사랑의 부드럽고 섬세한 움직임을 감지하게 된다. 또 그녀는 다음과 같이 혹독한 추위 속에서 겪었을 리어의 고통에 대해 깊은 연민을 보이고 있다.

비록 당신이 그들의 아버지가 아니었다 하더라도, 이 하얀 머리카락은

그들의 연민에 도전했을 텐데 말이지요. 이것이

전쟁을 치르는 바람에 거슬러 있어야 할 얼굴이었나요?

요란하고 무시무시한 번개를 동반한 천둥에 맞서야 할?

빠르게 하늘을 가로지르는 번개의

가장 무섭고 민첩한 타격 속에서? 가련한 보초병처럼, 이 얇은 투구로

밤을 새워 망을 보셔야 할? 내 적의 개도

비록 나를 물었다고 할지라도 저 밤에는 내 난롯가에

있어야 했거늘. 그런데도 가엾은 아버지, 당신은

돼지와 버림 받은 부랑자들과 함께 기꺼이 헛간에 드셔서

빈약하고 곰팡내 나는 짚 속에 머무르셨나요? 슬프도다, 슬프도다!

아버지의 생명과 정신이 즉시

끝장나버리지 않았던 것이 놀랍습니다.

Had you not been their father, these white flakes

Did challenge pity of them. Was this a face

To be opposed against the warring winds?

To stand against the deep dread-bolted thunder,

In the most terrible and nimble stroke

Of quick cross-lightning? To watch, poor perdu,

With this thin helm? Mine enemy's dog

Though he had bit me should have stood that night

Against my fire; and wast thou fain, poor father,

To hovel thee with swine and rogues forlorn

In short and musty straw? Alack, alack!

'Tis wonder that thy life and wits at once

Had not concluded all. (4.7.30-42)

"전쟁을 치르는 바람에 거슬러 있"고, "빠르게 하늘을 가로지르는 번개의/ 가장 무섭고 민첩한 타격 속에서" "요란하고 무시무시한 번개를 동반한 천둥에 맞서"고, "얇은 투구로/ 밤은 새워 망을 보"고, "돼지와 버림받은 부랑자들과 함께 기꺼이 헛간에 드려서/ 빈약하고 곰팡내 나는 짚 속에 머무르"는 등 리어의 고통에 대한 상세한 묘사, 그리고 "비록 당신이 그들의 아버지가 아니었다 하더라도, 이 하얀 머리카락은/ 그들의 연민에 도전했을 텐데 말이지요"와 같은 대사를 통해 드러나는, 그러한 고통에 대해서도 전혀 연민을 보이지 않는 고너릴과 리건에 대한 은근한 질타는, 그토록 심한 고통을 겪었다는 사실 하나만으로도 인간은 연민의 대상이 되기에 충분하며, 또 어떤 잘못을 저질렀다 해도

용서받을 자격이 충분하다는 사고를 드러내는 듯하다. 그녀는 “연민”, “가련한”, “가엾은”, “슬프도다, 슬프도다!” 등의 표현을 통해 반복적으로 리어에 대한 동정심을 표출하고 있다. 이 대사를 통해 우리가 확인할 수 있는 것은 도리가 가난하고 궁핍한 자들에 대한 연민과 결합한 양상으로 코딜리아의 사랑이 전개되고 있다는 점이다. 그리하여 그녀는 “이유는 없어요, 이유는 없어요(No cause, no cause)”라는 말이 드러내듯, 자신에게 가한 그의 잘못에 대해 이유를 묻지 않고 무조건 용서하겠다는 의지를 드러낸다고 할 수 있다. 이러한 용서는 아름다운 것이며, 감동적인 것임에는 틀림없다.

하지만 우리는 질문하지 않을 수 없다. 그녀의 용서와 자비는 과연 그녀의 실재로부터 그의 실재로 향하고 있는 것인가. 그리하여 그들의 관계 속에서 파생되고 있는 것인가. 앞에서도 언급하였듯 그녀는 그를 가련한 희생자로 볼 뿐 그의 죄의 심연을 알고 있지 못하기에 엄밀히 말해 그녀에게는 그에 대해 용서할 것 자체가 있지 않았다고 할 수 있을 것이다. 또 그녀 역시 자신의 실재로부터가 아니라 이상적인 자아로부터 다가간다고 할 수 있기에, 그녀의 용서 역시 실재적인 것이 되기 힘들다고 여겨진다. 무엇보다 그녀는 자신을 향한 아버지의 사랑의 갈망을 이해하지 못하고 추상적 진리의 관점으로만 그에게 접근하려 하였으며, 그리하여 그토록 심한 분노를 자아낼 정도로 그의 마음에 상처를 주고 있었음을 알고 이에 대해 용서를 구했어야 하는 것이 아닌지 생각된다. 하지만 그녀에게 리어의 실재는 보이지 않는 것이다. 그녀는 그를 중세의 이상적 군주라는 프리즘을 통해서 바라보고 있기에,[128] 인격체로서 리어가 지니는 근본적인 필요, 장기간에 걸친 절대권력의 행사로 말미암아 그에게 축적되어 온 비존재의 양상, 그로 인한 그녀에 대한 집착적 갈망 등을 알지 못한다. 이처럼 그녀의 용서는 그에 대한 진정한 이해로부터 비롯된 것이 아니기에 그 용서는 그의 심연으로 뚫고 들어가 그를 창조적으로 변화시키는 힘을 지니지 못한다고 할 수 있다. 자신의 실재로부터 이해받고 받아들여지는 것이 아니기에, 그들의 관계는 표면적일 수밖에 없으며 리어가 그녀를 바라보는 시각 역시 현실과는 유리된 성격을 지닐 수밖에 없다. 그녀의 선함이 그의 비존재성을 매만지고 끌어안는 것이 아니기에, 그는 황야에서 어렵게 이룬 현실과의 대면으로부터 다시금 벗어나게 된다고 할 수 있다. 자기자신의 실제 모습으로부터 이해되고 받아들여지는 것이 아니므로 자기자신과의 유리가 또다시 일어나게 된다고 할 수 있는 것이다. 그러한 까닭에 그는 황야에서의 체험이 일어나기 전과 마찬가지로

[128] Turner, 103-4

여전히 그녀에게 이상적 인간상을 투사하고 그녀에게서 모성의 아늑한 공간을 찾는 불가능한 욕망을 지니고 있게 되는 것이다. 만일 그들이 서로의 실재를 기반으로 하여 서로를 바라볼 수 있었다면, 그들은 이렇듯 헛된 환상이 아니라 있는 그대로의 서로를 보고 포용할 수 있었을 것이다. 하지만 그들의 관계는 실재에 기반하여 서로를 이해하고 포용하는 관계가 아니기에 상상적 영역을 벗어나지 못하게 되고 만다고 할 것이다. 리어 역시 코딜리아를 진실로 사랑하기 위해 그녀의 실재로부터 관계맺을 수 있었어야 하는데, 여전히 이상적인 여인상으로만 그녀를 대하며 그녀에 대한 그의 시각이 상상적 영역에 머물고 있음을 보여준다. 코딜리아의 자비 역시 그의 심부에까지 파고들지 못하고, 결국 리어를 겉으로만 치유하여 오히려 그를 실제가 아닌 환상으로 견인하게 되는 역할을 하게 된다고 할 것이다.[129] 이처럼 코딜리아는 리어를 그의 존재의 심연으로부터 이해하지 않기에 그들의 화해는 불완전한 채로 있을 수밖에 없으며, 이는 코딜리아를 만남으로써 리어의 인격적 성장이 이루어지지 않고 오히려 퇴보가 일어나는 현상을 낳게 된다. 리어는 일종의 퇴행을 갈망하게 되면서, 지금까지 고통스러운 여정을 통하여 비로소 획득할 수 있었던 비전을 모두 소실하게 되는 것이다.

리어의 퇴행은 다음의 대사를 통해 적나라하게 드러난다.

> 아니, 아니, 아니, 아니! 자, 감옥으로 가자꾸나.
> 우리 단둘이 새장 속의 새처럼 노래할거야.
> 네가 나에게 축복을 청하면, 나는 무릎을 꿇고,
> 너에게 용서를 빌거야. 그렇게 우리는 살아가고,
> 기도하고, 노래하고, 옛 이야기를 하고,
> 도금된 나비들을 비웃고, 가련한 자들이
> 궁정의 소식들을 말하는 것을 듣고, 또한 그들과 더불어 이야기할 거야.
> 누가 지고, 누가 이기며, 누가 권력을 잡고, 누가 쫓겨나는지를,
> 우리는 신의 감시자인양 세상일의 신비로움을

[129] 돌리모어는 코딜리아가 보여주는 연민이 무익(ineffectual)할 수밖에 없는 이유를, 애초 연민이란 이데올로기적 권력구조로부터 파생된 것에 불과하기 때문에 권력구조가 무너지게 되면 힘을 발휘할 수 없게 되기 때문이라고 설명한다. 반면 이 글에서는 연민을 인간본성에 내재한 가치로 파악하며, 코딜리아의 연민이 실패하게 되는 것은 연민이 철저하게 발휘되지 않기 때문으로 본다. Jonathan Dollimore, *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries* (Durham: Duke UP, 1993) 193.

아는 체 할거야. 그리고 우리는 벽으로 둘러싸인 감옥에서
달에 의해 간만하는 권력자들의 도당이나 파벌보다
더 오래 살 거야.

No, no, no, no! Come, let's away to prison:
We two alone will sing like birds i' the cage:
When thou dost ask me blessing, I'll kneel down,
And ask of thee forgiveness: so we'll live,
And pray, and sing, and tell old tales, and laugh
At gilded butterflies, and hear poor rogues
Talk of court news; and we'll talk with them too,
Who loses and who wins; who's in, who's out;
And take upon's the mystery of things,
As if we were God's spies: and we'll wear out,
In a wall'd prison, packs and sects of great ones,
That ebb and flow by the moon. (5.3.8-19)

새장에서 노래하는 새로 코딜리아와 스스로를 비유하는 리어의 천진난만함은 그의 마음이 어린아이의 상태로 되돌아가 있음을 암시한다. 그는 감옥에서의 삶을 “기도하고, 노래하는” 천상적 행복으로 묘사하지만, 감옥생활이 실제로 천상적 행복을 줄 리는 만무하다. 하지만 그는 현실을 외면한 채 그녀와 “단둘이” 있을 수 있다는 기쁨에 도취된 모습을 보여준다. 그의 상상 속에서 그녀와의 사이에서는 참된 “용서”가 존재하기에 어떠한 틈도 없이 완전한 관계를 구가하고 있는 것이다. 이러한 기쁨은 단번에 그를 “신의 감시자들”이라는 초월적 위치로 격상시켜 지상의 현실에서 일어나는 모든 일을 관조적으로 내려다보게 만들고 있다. 하지만 바로 이처럼 그가 현실로부터의 이탈을 상상한다는 점에서 이러한 갈망이 현실에 기반하지 않은 환상적 속성을 지니고 있다는 것을 증거한다고 하겠다.

여기서 드러난 코딜리아와의 상상적 결속은 다음의 대사를 통해 다시 한번 반복된다.

내가 너를 붙잡고 있니?

우리를 갈라놓으려는 자는 하늘에서 횃불을 가져와서

우리를 여우들인 양 여기서 불로 몰아내야 할거야.

Have I caught thee?

He that parts us shall bring a brand from heaven,

And fire us hence like foxes. (5.3.21-2)

이 대목에서 리어는 코딜리아를 꼭 붙잡고 있는 것이 분명하다. 아마도 그것은 팔짱을 끼는 정도이겠으나, 그럼에도 그들은 마치 한 몸처럼 꼭 붙어 있는 느낌을 줄 것이다. 그는 그 어떤 인간의 힘도 자신과 코딜리아를 떨어뜨려 놓을 수 없을 것이라 말하며, 그녀와의 결속이 절대적인 것임을 강조한다. 여기서 발견되는 것은 그녀와 결코 떨어지려 하지 않는 그의 갈망이다. 좁은 감옥에서 그녀와 단둘이 있는 것을 상상하면서, 그는 그녀와 함께라는 사실에 자족한다. 그것은 그가 처음부터 갈망했던 것이자, 모든 것을 잃어버리게 된 지금 결코 그 상실이 상실로 느껴지지 않을 만큼 그의 마음을 충만하게 만드는 것이다. 그는 비로소 자신이 그토록 원했던 것에 마침내 도달하여 있다고 스스로를 기만하고 있다.

1.2. 켄트의 확정된 세계상

코딜리아와 마찬가지로 켄트 역시 리어와 나-너 관계 속에 있지 않다. 이처럼 그가 관계성으로부터 벗어나있는 것은 이미 고정되고 확정된 세계상 안에서 움직이기 때문이다. 그는 리어에게서 그러한 상 속에서의 이상적인 군주의 이미지만을 보고 이에 갇혀 있다. 또한 그는 그러한 상에서의 군주와 신하의 전통적인 윤리에 의해 리어를 따른다. 이 윤리는 비개성적이며 일률적인 윤리라고 할 수 있으며, 새롭게 창조되는 너에 반응하는 상황적 윤리라고 할 수 없다. 그가 준수하는 윤리는 코딜리아의 도리와 유사하다고 할 수 있으나, 코딜리아가 도리에 충실하면서도 자비라는 또다른 도덕률에 충실한 반면, 켄트는 철저히 실적 실재가 현실에서 구현된 상징질서의 범위를

벗어나고 있지 않다는 차이가 있다. 이처럼 그는 이미 결정된 윤리를 따르고 있기에 리어와의 관계에서도 기존의 틀을 벗어나지 못하는 한계를 보여주게 되는 것이다. 엄밀히 볼 때 리어와 그의 관계는 이미 결정되어버린 서사의 모방에 지나지 않으며, 그는 리어를 너로 만나고 있지 못한 것이다.

그런데 이러한 생각은 켄트에 대한 주된 비평적 흐름으로부터는 다소간 벗어나있다고 할 수 있다. 켄트에 대한 비평은 대체적으로 켄트의 사랑을 긍정적으로 평가하는 데 동의한다. 대표적으로 나이츠(L. C. Knights)는 코딜리아, 에드가, 광대와 더불어 켄트가 "'타자'의 진정한 존재를 향해—일시적이든 지속적이든—자신을 잊어버리는 집중으로부터 비롯된 비인격성(impersonality that comes from a self-forgetful concentration--momentary or enduring--upon the true being of 'the other')"을 포함하는 사랑을 보여주는 인물이라고 주장하며, 이로 인해 이 극에서 "*모든 것에도 불구하고* 긍정성(affirmation *in spite of everything*)"을 발견할 수 있다는 유명한 말을 남긴다.[130] 또 브래들리(A. C. Bradley) 는 켄트의 사랑에 대해 "리어에 대한 그의 사랑은 생의 열정이며, 그의 삶*이다*(His love for Lear is the passion of his life: it *is* his life)"라는 찬사를 보낸다. 이어 그는 "마치 개가 그의 주인이자 신에게 속하여 있는 것처럼, 그는 육신과 영혼이 모두, 리어에게 속하여 있다(He belongs to Lear, body and soul, as a dog does to his master and god)"[131]와 같이 그의 사랑의 헌신적 성격을 강조한다. 그런데 이처럼 비록 켄트의 사랑이 긍정적인 요소를 가지고 있는 것은 분명하나, 나이츠가 말한 대로 켄트가 리어라는 타자의 "진정한 존재(true being)"에 집중하고 있는지는 의문이다. 오히려 이 극을 통해 발견되는 바로는 켄트는 리어의 타자성을 제대로 인식하지 못하고, 리어에게서 이상적인 군주의 모습만을 읽어내고 있다는 인상이 짙다. 따라서 켄트가 상호성을 구현하는 인물이라는 비평적 흐름에 대해서도 되짚어볼 필요가 있겠다. 켄트에 대해서는 코딜리아와 더불어 중세적인 상호성을 실현하는 인물이라고 보는 것이 비평계의 대체적인 입장인 듯하다. 역사주의적 관점으로 이 극에 접근하고 있지는 않지만 린드하임(Nancy R. Lindheim)은 비록 켄트가 극이 시작될 무렵에는 플라톤적인 절대적이고 추상적인 입장을 고수하나, 극이 진행되어 감에 따라 이러한 추상성을 탈피하고 "인간적인

[130] L. C. Knights, *Some Shakespearean Themes and An Approach to Hamlet* (Middlesex: Penguin Books, 1960) 100-1.
[131] Bradley, 268.

반응성(human response)"을 띠어가게 된다고 주장한다.[132] 다드(William Dodd)와 같은 경우는 여기서 한층 더 나아가 그가 단순히 "봉건적인 관계의 상호성(reciprocity of the feudal relation)"의 세계에 머물러 있는 것이 아니라, 이를 넘어 대화적인 관계까지를 구현하는 인물이라고까지 말한다. 다드의 견해에 따르면 켄트는 "인격체가 인격체로서 가치를 지니는(persons valued as persons)" 세계를 구현하고자 하며, 대화적인 관계에 대한 셰익스피어의 갈망을 드러내는 인물이다.[133] 그런데 이처럼 켄트가 상호성을 구현하는 인물이라고는 볼 수 없을 듯하다. 다드가 주장하는 대로 켄트가 리어라는 인격체에 말을 걸고 있다고 할 수 있을까. 오히려 이 논문에서 말하고 싶은 바는, 켄트는 리어를 향한 충성스러운 헌신에도 불구하고 기존의 질서상에 갇혀 있는 까닭에 그를 제대로 보고 있지 못하며 따라서 진정한 상호성을 구현하고 있지 못하다는 것이다. 그는 이미 결정되어버린 서사적 틀을 넘어서지 못하기에, 리어를 진정으로 만날 수가 없다는 것이 이 논문의 입장이다. 이는 리어에 대한 켄트의 온 힘을 다한 헌신을 고려해볼 때 매우 안타까운 일이라고 할 것이다.

이 극에서 특히 신적 실재의 상에 충실한 인물은 켄트이다. 에드가의 경우 그가 고수하는 세계상과의 사이에서 아이러니를 보이고 있는 반면, 켄트는 자신이 따르는 세계상에 대해 회의가 없다. 그는 군주와 신하에 대한 중세적 윤리에 기반한 서사를 충실하게 따라가는데, 문제는 그가 대면하는 현실이 그러한 서사와 일치하지 않는다는 점이며, 리어 역시 그가 생각하는 이상적인 군주가 아니라는 점이라고 할 것이다. 터너는 이러한 불일치의 원인을 현실사회의 모순에서 발견하지만,[134] 정작 문제는 이상에 부합하지 못하는 현실이 아니라 그가 고정된 서사에 갇혀 현실을 보지 못하여 현실을 치유할 수 있는 힘을 상실해버린 데 있다고 할 수 있다. 켄트는 충성스러운 신하임에는 틀림 없으나 이처럼 결정된 서사만을 고수하는 까닭에, 새로운 경험 속에서 변화되어가는 리어를 이해할 수 없으며 진정으로 그를 만날 수도 없다고 하겠다. 이에 대해 자세히 살펴보기로 한다.

리어에 대한 켄트의 충심이 진실된 것임을 의심할 수는 없다. 그가 다음과 같이 말할 때 우리는 그의 삶에서 리어가 차지하는 비중이 거의 전부에 해당한다는 것을 짐작할 수 있으며, 그의 충성은 다만 형식적인 것이 아니라 전심으로 이루어져 있다는 것을 깨달을 수 있다.

---

[132] Nancy R. Lindheim, "King Lear as Pastoral Tragedy," *Some Facets of King Lear: Essays in Prismatic Criticism.* ed. Rosalie E. Colie and F. T. Flahiff (Toronto: U of Toronto P, 1974) 178.
[133] Dodd, 501-6.
[134] Turner, 97-106.

제가 평생을 저의 군주로 받들어 모셔왔고,
아버지로서 사랑하였고, 주인으로 섬겨왔으며,
위대하신 보호자로서 기도 중에 기억하여왔던
폐하시여--

Royal Lear,
Whom I have ever honoured as my king,
Loved as my father, as my master followed,
As my great patron thought on in my prayers-- (1.1.140-3)

이와 같은 대사는 의례적인 궁정언어라고 할 수 있으나 적어도 켄트에게 있어서 만큼은 이 언어가 공허한 기표에 지나지 않는 것이 아니라 문자 그대로의 의미를 지니고 있다고 볼 수 있을 것이다. 이 대사를 통해 그는 리어를 단순히 "왕"으로만이 아니라 "아버지"이자 "주인"이자 "보호자"로 명명하고 있는데, 이는 그만큼 그의 삶에서 리어가 차지하는 의미가 크고 각별하다는 것을 의미한다고 할 것이다. 그는 그러한 리어를 받들어 모시고, 사랑하며, 섬기며, 기도 중에 기억하는 행위를 통해, 즉 자신의 전존재로 대한다고 할 수 있다. 또 다음의 대사를 통해 보여지듯, 그는 리어를 위해서라면 자신의 목숨조차 아끼지 않는다.

저는 저의 목숨을 폐하의 적과 싸우기 위해 내놓은 담보물이외로는
결코 생각한 적이 없습니다. 폐하의 안전이 동기가 될 때,
그것을 잃는 것은 결코 두렵지 않습니다.

My life I never held but as a pawn
To wage against thine enemies, ne'er fear to lose it,
Thy safety being the motive. (1.1.156-8)

이처럼 리어를 위해서라면 자신의 생명조차 경시하는 태도, 오로지 리어를 위해서만 자신의 삶이 존재한다고 생각하는 태도는 커다란 울림을 지닌다. 그는 진실로 리어를 위한 존재로서 살아가기를 원하고 있으며, 리어 없이는 그 또한 존재할 수 없다는 것을 밝히고 있다. 리어와의 관계는 그의 정체성의 핵심이라 할 수 있는 것이다.

하지만 안타까운 것은 그러한 전존재의 투신에도 불구하고 그가 실제로 리어를 만나고 있는지, 그와 실재적인 관계를 맺고 있는지 의심스럽다는 점이다. 그가 전존재를 투신하여 따르고자 하는 리어는 실재적인 리어인가, 아니면 그가 리어에 대해 지니고 있는 상(image)인가. 현실의 삶을 영위해 감에 있어 이상과 실재를 명확히 구분할 수는 없다고 할지라도, 즉 이상은 현실의 구성요소가 되고 있다고 하더라도,[135] 켄트의 경우에는 그 괴리가 너무도 큰 것은 아닌지 생각되는 것이다.

리어를 통해 그가 보는 것은 이상적인 군주의 상이다. 켄트는 왕성이 리어의 존재의 핵심을 이루고 있다고 생각한다.

> 이데아와 이데아에 뿌리박고 있는 것은, 원형과 모상이 그렇게 많이 떨어져 있지 않은 것처럼, 크게 분리되어 있는 것이 아니다. . . . 원형은 모든 사물들의 심장이며, 사물들은 이 심장 안에서 살며, 존재하고 있다. . . . 그래서 사물들은 그 근거의 흔적과 모습을 저절로 띠게 되며, 희미하게 상징되는 것으로부터 분명하게 (그 사물을) 대표하는 여러 가지 모습들까지를 나타낸다. . . . 신 이외의 모든 것들은 그들 자체의 존재가 아니며, 존재하는 것 이외의 아무것도 아니라는 사실이다. 그래서 각자가 서로 다르게 관여함으로서 서로 다른 존재자가 되며 따라서 완전성에 있어서도 차이가 나는 모든 사물들은 가장 완전한 자인 최초의 존재에 근원을 두어야 한다는 것은 틀림없는 일이다.[136]

---

[135] 이에 대해서는 이글턴의 발언, “signs and illusions are structural to reality”, “all experience, because driven by desire, has an inescapable dimension of fantasy and mystification”을 참조해볼 수 있을 것이다. Terry Eagleton, *William Shakespeare* (Oxford: Basil Blackwell, 1986) 70.

[136] 요한네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』, 상, 강성위 역 (대구: 이문출판사, 1999) 612-4.

비록 리어의 현재 모습에서 그러한 이상과의 괴리가 다소간 발견되고 있다고 할지라도, 켄트가 볼 때 그것은 리어의 존재의 핵심이며, 깊은 비밀인 것이다. 켄트는 그 어떤 상황에서도 리어에게서 바로 이 왕성을 봄으로써, 또 지적함으로써 그것을 끌어내려 한다고 할 수 있다. 켄트는 일시적인 타락에 의해 잠깐 가리워져 있는 리어의 본질인 왕성을 보고 그 본질과 대화하고자 하는 것이다.

그가 리어에게서 이상적인 군주의 이미지를 보고 있음은 다음의 대화를 통해 명시되는 바다.

> 리어: 너는 나를 아느냐, 친구?
> 켄트: 아닙니다. 하지만 전하의 풍모에는 제가 기꺼이 주인이라고 부르고자 하는 것이 있습니다.
> 리어: 그것이 무엇이냐?
> 켄트: 권위입니다.
>
> LEAR Does thou know me, fellow?
> KENT No, sir; but you have that in your countenance which I would fain call master.
> LEAR What's that?
> KENT Authority. (1.4.26-30)

이 대화에서 켄트는 리어의 "권위"를 언급하지만, 실제 극을 통해 리어의 권위를 좀처럼 발견하기 힘들다는 아이러니가 있다. 켄트가 보는 리어와 실제의 리어 사이에 기묘한 불일치가 존재하고, 이 대화는 그러한 불일치를 보여준다고 여겨지는 것이다. 그런데 그러한 불일치는 너무도 명백하게 드러나는 바라, 이는 현실에 접근하는 켄트의 시각이 문제적이라는 것을 적나라하게 보여준다고 여겨진다. 터너가 주장하듯 켄트는 "(적어도 부분적으로는) 외적 세계의 실제 대상으로부터 분리되어 내적인 이상적인 대상으로 향하고 있는(turn back towards an ideal internal object, split off (in part at

least) from any real object in the external world)" 것이다.[137]

켄트가 리어를 구원하기 위해 하는 일은 그를 이상적인 군주로 되돌려놓는 것, 그의 왕성을 회복하는 것이다. 코딜리아와는 달리 그는 첫 장면에서 리어의 일탈의 책임이 비단 고너릴과 리건에게 있다고만은 생각하지 않는다. 하지만 켄트는 이상적인 군주에서 멀어진 리어의 모습을 본질로부터의 잠정적인 일탈로 보고 있지, 왕성이 리어의 본질을 형성한다는 점에 대해서는 한치의 의심도 없다. 그는 리어의 잠정적인 일탈에 대해 "리어가 미칠 때", "늙은이", "아첨에 고개 숙일 때", "어리석음에 굴복할 때", "악을 행하고 계십니다(thou dost evil)" (1.1.167) 등의 적나라한 비판을 서슴지 않지만, 그렇다고 해서 군주로서의 리어에 대해 존경심을 잃은 것은 아니다. 그는 철두철미 리어를 군주로 생각하기에 직언을 통해 그의 군주성을 회복할 수 있다고 생각한다.

리어가 미칠 때에는
켄트로 하여금 무례하도록 합니다. 당신은 무슨 짓을 하시려는 것입니까,
늙은이여?
당신은 권력이 아첨에 고개를 숙일 때 의무가 말하는 것을 두려워할
것이라고
생각하시는 것입니까? 왕이 어리석음에 굴복할 때
명예는 직설적으로 말해야 합니다.

be Kent unmannerly
When Lear is mad. What wouldst thou do, old man?
Think'st thou that duty shall have dread to speak,
When power to flattery bows? To plainness honour's bound
When majesty falls to folly. (1.1.146-50)

[137] Turner는 "the compassion that Kent and Cordelia come to feel for Lear, on the dispersal of whatever anger and indignation they may have felt at first, belongs to an idealistic transformation of reality of which the most striking aspect is the idealization of the person of the king himself," "they turn back towards an ideal internal object, split off (in part at least) from any real object in the external world. That ideal object is, of course, the sovereign who they had once seen in Lear and whom now, in Lear's dereliction, they cannot relinquish."와 같이 말하고 있다. Turner, 103-4.

무례하다고도 여겨질 수 있는 이 대사는, 그러나 켄트가 자신이 보는 바 있는 그대로를 말하는 인물이라는 것을 드러내준다. 이 대사는 터너가 지적하듯 느끼는 바와 말해야 하는 바 모두를 말할 수 있는 언어를 사용하는 켄트의 특징을 보여준다. 그는 느끼는 그대로를 말하는 솔직 담백한 인물이며, 결코 거짓이나 속임수를 알지 못하는 청렴 결백한 인물이다. 따라서 짓너(Zitner)가 지적하듯 그의 무례함은 그의 고귀함을 드러내는 역설적인 성격을 지니고 있다고 할 수 있는 것이다. 그가 바로 이러한 인물이기에 그는 자신이 느끼는 바 진실을 그대로 드러냄으로써 리어의 일탈에 대해 치유를 시도하게 된다고 할 수 있다.

그가 이렇듯 단순성을 소유할 수 있는 것은 신적 실재의 상이 구현되는 세계에 살고 있기 때문이다. 그리고 코딜리아와 마찬가지로 그는 그러한 세계 속으로 리어를 재편입시킴으로써 구원을 이루려고 한다. 그런데 코딜리아가 신적 실재가 구현되는 현실의 질서상만이 아니라 신적 실재 그 자체를 지향하는 면모를 지니고 있다면, 그리하여 현실의 질서상에 대한 전복적인 에너지를 잠재적으로 지니고 있다면, 켄트는 그러한 질서상 안에서만 움직이는 특징을 보인다. 그는 세계에 대한 확고하고 고정된 상을 지니고 있으며, 그 안에서 자신이 추구해야 하는 윤리, 즉 군주에 대한 신하의 윤리에 대해서도 이미 고정된 기존의 것을 받아들여 체화하고 있다. 리어에 의해 추방되었을 때 여전히 그를 섬길 것을 밝히고 있는 다음의 대사는, 그의 윤리가 어떤 것인지, 또 그러한 윤리에 기반하여 그가 상정하는 서사가 어떤 것인지를 보여주고 있다.

> 단지 또 내 말투를 흐트러뜨릴 수 있는 다른 말투를
> 빌릴 수 있다면, 나의 좋은 의도는 스스로를 관철하여
> 그것을 위해 나의 외관을 지워버린 저 완벽한 결과를
> 거둘 수 있을 것이다. 이제, 추방당한 켄트여,
> 만일 네가 비난 받는 곳에서 섬길 수 있다면
> 네가 사랑하는 너의 주인이
> 너의 노고를 알아보아주실 것이다.

If but as well I other accents borrow
That can my speech diffuse, my good intent
May carry through itself to that full issue
For which I razed my likeness. Now, banished Kent,
If thou canst serve where thou dost stand condemned
So it may come thy master whom thou lov'st
Shall find thee full of labours. (1.4.1-7)

"외관을 지워버"리고 "말투를 흐트러뜨"리는 것은 일종의 죽음을 의미하며, 켄트는 이러한 죽음을 감내할 정도로 리어에게 헌신하는 모습을 보여준다. 그런데 죽음을 통과하면서까지 그가 "관철"시키려는 것은 새로운 창조가 아니라 기존의 세계로의 되돌아감이다. 그의 "좋은 의도"는 "완벽한 결과"를 가정하고 있는데, 그 결과란 첫 번째로는 리어의 복위이다. 3막 1장에서 프랑스 군대가 영국 땅에 와있음을 알고 이에 대비하고 있는 켄트의 모습에서 우리는 그가 리어의 복위를 적극적으로 계획하고 이에 맞추어 민첩하게 움직이고 있다는 것을 확인할 수 있다. 그 다음으로는 터너가 말하듯 "진정으로 그가 어떤 인간인지가 마침내 영광스럽게 인정되고 군주와 신하간의 이상적인 관계가 재정립될 수 있는(what he really is may finally be gloriously recognized and the ideal relationship between authority and service re-established)" 것이라고 할 수 있다.[138]그에게는 이 두 번째의 "결과" 또한 첫 번째의 것과 다름없는 가치를 지니고 있다고 여겨진다. 이때의 군주와 신하간의 이상적인 관계는 "사랑하는 너의 주인이 너의 노고를 알아보아 주"는 것을 의미한다. 이처럼 그는 군주와 신하의 관계에 대해 이미 확고한 상을 지니고 있는데, 이는 전통적인 윤리에 근거한 것이다. 그것은 독특성과 개별성을 지닌 구체적인 상황에 반응하는 부버의 상황적 윤리와는 다른 것으로서, 일반적이고 일률적인 윤리이다. 그리고 그는 이러한 윤리에 근거하여 리어와의 관계에 대해 마찬가지로 이미 확립되어 있는 서사를 가정한다고 할 수 있다. 그는 리어가 그의 노고를 알아보아 주는 때에 대한 고정된 이미지를 지니고 있는데, 이는 군주와 신하간의 전통적인 윤리가 실현되는 순간이다. 그는 이러한 윤리가 완전하게 구현되는 순간을 기다리고 있었기에 마지막 순간까지 그에게 자신을 드러내지 않는 것이라고 할 수 있는 것이다. 결국 영원히 오지 않은 그 때는

[138] Turner, 103

그가 가정하는 서사가 실재와 일치하지 않았음을 보여주고 있는 것이다.

고정된 서사의 세계 속에서 살아가는 켄트의 특징은 극을 통해 반복적으로 나타난다. “새로운 나라에서 늘 하던 방식을 형성해 갈 것입니다(He'll shape his old course in a country new)” (1.1.188)와 같은 대사는 새로운 환경에서도 오래된 길을 따르겠다는 의미인데, 이는 한편으로 설혹 환경이 바뀌더라도 이에 따라 변화하는 것이 아니라 기존의 가치관과 세계관을 고수하는 그 자신의 태도를 드러낸다고 할 수 있다. 코딜리아가 그에게 더 이상 변장을 하지 말아 줄 것을 간청했을 때에도 그는 “의도했던 계획(made intent)”과 “적절하다고 생각하는 때(time and I think meet)”를 언급하며 그러한 요청을 물리친다. “이것이 약속된 결과인가?(Is this promised end?)” (5.3)와 같은 그의 대사 역시 그가 특정한 결과를 가정하고 행동해왔음을 드러낸다.[139] 이처럼 그는 중세의 질서상에 입각한 고정된 서사에 기반하여 때를 가늠하는데, 이는 에드가와 유사하다고 할 수 있다. 군주로부터 버림받은 극한의 상태에서 그럼에도 변함없이 군주를 따르는 그에게 힘을 주는 것은, 군주에 대한 사심 없는 헌신만이 아니라 이 서사의 결정성이기도 하다. 그는 정해져 있으며 또 유효하다고 믿는 서사의 틀 속에서 움직이기에 자신이 하는 행동에 회의가 없으며 확신에 차 있다고 할 수 있는 것이다.

하지만 문제는 왕성이 과연 리어의 본질을 형성하고 있는지 매우 의심스럽다는 점이다. 첫 장면에서 그가 군주로서의 의무를 내려놓으려 하고 있는 것은 신체적·정신적 노쇠 탓으로 이해할 수 있다고 하더라도, 짧은 시간 안에 스스로의 왕성을 의심하게 된다는 것, 마지막 장면에서 올바니가 그에게 왕권을 되돌려주려고 하고 있음에도 이에 대해 아무런 관심도 보이지 않는다는 것, 또 이후 자세히 언급하겠지만 오로지 코딜리아의 죽음에만 집중할 뿐 마지막 순간에 밝혀지는 신하인 켄트의 충정에 대해서는 무심하다는 것은, 왕성이 그의 존재의 핵심이 아닐 수 있다는 의구심을 불러일으킨다. 반면 황야에서 그가 가난한 백성들에 대해 연민을 느끼고 그들에 대해 무심했던 자신의 과거를 반성하고 있다는 점은, 한편으로 왕성이 그의 정체성의 핵심이 되고 있지 않은지 생각해보게 한다. 이처럼 이 극에서는 리어의 왕성에 대해 확정적인 것으로 제시하기보다 질문을 던지고 있다고 할 수 있을 것이다. 그리고 설혹 왕성이 리어의 본질에 해당된다고 할지라도, 아직 잠재적인 가능성으로만 있을 뿐 실존의 영역에서 실현되고 있다고 보기 힘든 왕성을 기정사실화하여 그것을 중심으로 리어에게 다가가는 것이 과연 올바른 관계 맺음이라고 할 수 있는지 질문해볼 수 있다. 또 고정불변하는 본질이란 존재하지

[139] 이 대사는 여러 가지 의미로 해석이 가능하다는 점, 그중 종말론적인 해석이 가장 일반적이라는 점을 밝혀둔다.

않으며 모든 것이 사회·경제적 관계망 속에서 형성되어 가는 것이라면, 리어의 왕성을 회복하기 위한 켄트의 방식이 과연 적합한 것이라고 할 수 있을까. 안타깝게도 우리가 보게 되는 것은 리어를 향한 충정 어린 헌신에도 불구하고, 그가 리어를 제대로 알고 있지 못하며 진정한 관계를 맺고 있지 못하다는 점이다. 그가 리어를 이해하고 있지 못함은 "아버지,/ 아버지께서는 저를 낳으시고, 기르시고, 사랑하셨습니다."로 시작되는 코딜리아의 대사를 그가 전적으로 지지한다는 점에서 발견된다. 켄트는 이 대사에 대해 "적절하게 생각하고 가장 올바르게 말하였습니다(justly think'st and hast most rightly said)" (1.1.184)와 같은 반응을 보이며, 그녀의 말이 리어의 마음에 가져왔을 충격과 상처를 전혀 감지하지 못한다. 그는 오로지 기존의 질서상의 틀 속에서만 리어를 바라보고 있기에 그러한 틀로부터 벗어나있는 리어에 대해서는 전혀 알 수 없게 되어버리고 만 것이다.

리어가 코딜리아를 만나지 않으려 하는 이유에 대해 설명하는 다음의 대사를 통해서도 그가 리어를 제대로 알고 있지 못하다는 것이 다시 한번 드러난다.

> 군주의 수치가 그분을 강하게 들쑤시는 거지요. 주어야 할 축복을
> 공주님으로부터 앗아버리고, 이국에서의 생존의 위험 속으로
> 내쫓고, 공주님의 소중한 권리를 개의 마음을 지닌 딸들에게
> 주어버린 전하 자신의 무자비함, 이런 것들이
> 전하의 마음을 독처럼 쓰리게 하여 타오르는 수치심이
> 코딜리아 공주님을 만나지 못하게 붙드는 거지요.
>
> A sovereign shame so elbows him. His own unkindness
> That stripped her from his benediction, turned her
> To foreign casualties, gave her dear rights
> To his dog-hearted daughters, these things sting
> His mind so venomously that burning shame
> Detains him from Cordelia. (4.3.39-48)

이 대사는 켄트가 리어에 대해 길게 설명하고 있는 예외적인 부분이다. 그런데 그는 리어의 여러 모습

중에서도 하필 코딜리아를 만나려 하지 않는 리어의 심정, 즉 “군주의 수치”에 대해 이야기하고 있어, 그가 리어를 어떻게 이해하고 있는지를 짐작해보게 한다. 이 대사를 통해 리어의 주된 고뇌가 코딜리아의 “소중한 권리를 개의 마음을 지닌 딸들에게 주어버린” “무자비함”에 있다고 켄트가 보고 있다는 것이 드러나는 것이다. 그가 이렇게 보는 것은 군주로서 질서상을 훼손시킨 것이야말로 가장 커다란 잘못이라고 리어가 생각하고 있으리라고 가정하기 때문이다. “난 그 애에게 잘못했어(I have wronged her),” “만일 네가 나에게 독을 준다면, 나는 그것을 마실 것이다. 나는 네가 나를 사랑하지 않는다는 것을 알고 있어(If you have poison for me, I will drink it. I know you do not love me),” “너에게는 이유가 있어(you have some cause)”와 같은 대사를 통해서도 드러나듯, 리어에게 코딜리아에 대한 가책, 그녀에게 했던 행위에 대한 수치심이 있는 것은 분명하다. 하지만 그러한 가책과 수치심이 리어의 의식을 얼마나 차지하고 있는지를 묻는다면 그 대답은 다소 부정적일 수밖에 없을 것 같다. 황야에서 그가 내뱉는 말을 살펴보면 이는 코딜리아에 대한 가책이라기보다 고너릴과 리건을 향한 분노와 환멸, 왕성의 허구성에 대한 통찰, 가난하고 학대 받는 이들에 대한 연민, 인간과 세계의 비존재성 등으로 점철되어 있는 것이다. 하지만 켄트는 코딜리아에 대한 회개를 주로 강조하는데, 이는 그가 리어에 대해 가지고 있는 상으로 말미암은 바가 크다고 할 것이다. 켄트가 보기에 리어의 주된 잘못, 이 모든 고통을 야기한 원인은 코딜리아에 대한 부당한 처사이기에, 혹독한 시련에 직면하여 그가 이를 뉘우치고 있다고 보게 되는 것이다. 이때 그는 리어에게서 자신의 잘못에 대해 회개하는 군주에 대한 상을 보고 있다고 할 수 있겠다. 그러므로 황야에서 그가 리어를 통해 보는 것은, 실재와는 다르게, 본래의 이상적인 군주로 되돌아오는 그의 모습이 되는 것이다. 반면 그는 황야에서 리어를 뒤흔드는 깊은 깨달음에 대해서는 거의 무지하다. 리어의 광기에서 이성을 보는 에드가와는 달리, 켄트에게 있어 리어의 광기는 단순히 광기일 따름이다. 켄트는 리어의 회개가 “더 나은 선율(better tune)” (4.3) 속에 있을 때 이루어진다고 보고 있으며, 광기의 의미를 전혀 감지하지 못하는 것이다.

이처럼 켄트는 리어를 이상적인 군주로 이해할 뿐, 그의 실체를 보지 못하기에 그와 나-너의 관계를 맺을 수 없다고 할 수 있다. 또 안타깝게도 그는 때로 리어에게 해를 끼치게 되고 있기도 하다. 이미 우리는 첫 장면에서 켄트의 직설적인 간언이 오히려 리어를 자극시키고 있다는 것을 살펴본 바 있다.

이때 진리에 대한 그의 단선적인 이해는 리어의 '진실'로부터 그를 단절시키며, 오히려 '진리의 말'로 리어를 진리로부터 더욱 멀어지게 하는 아이러니컬한 결과를 낳고 있었던 것이다. 또한 오스왈드에 대한 지나친 태도, 콘월에 대한 무례는 콘월과 리건으로 하여금 리어에 대해 더욱 냉혹한 마음을 갖게 한다는 점을 들 수 있겠다. 켄트의 말과 행동에 대한 글로스터의 반응만 보더라도 이때 그가 현명하게 처신하지 못했다는 점을 확인할 수 있을 것이다.

그런데 그가 어떻게 행동했든지간에 이미 가시화되기 시작한 리어의 비존재로의 와해를 막을 수 있었다고 보기는 어려울 것이다. 하지만 만일 그가 이상적인 군주의 프리즘을 통해서가 아니라 그러한 군주상으로부터 한참이나 동떨어진 실제의 리어를 보고 사랑할 수 있었다면, 추락의 지점으로부터 새로운 도약, 즉 새로운 창조를 이루어낼 수 있었을 것이라 예상할 수 있다. 리어는 복원되지 못했을 수도 있었겠지만 적어도 그는 리어가 새로운 정체성, 그러나 이전과는 달리 실재에 기반하여 쉽게 흔들리지 않을 정체성을 형성하는 데 기여할 수는 있었을 것이다. 또 리어가 복원되었을 때 다시금 자신에게 주어진 왕의 임무로부터 그토록 쉽게 뒷걸음치지 않고, 미약하나마 그 역할에 충실함으로써 삶의 의미를 새롭게 발견하도록 할 수 있었을 것이다. 그리고 그 또한 리어와 함께 참된 관계에 기반한 공동체를 만들어가는 데 일조할 수 있지 않았을까. 그리고 설령 그가 리어를 구원하는 데 전혀 힘을 쓸 수 없었다고 할지라도, 말일 그가 이상적인 세계와 과감히 결별하고 실재에로 틈입해 들어갈 수 있었다면, 적어도 그 자신의 삶에 있어서 중요한 전환을 이루어낼 수 있었을 것이다. 만일 그렇게 했다면 올바니가 그에게 왕국을 통치해줄 것을 요청했을 때 지난한 여정을 통하여 새롭게 획득한 의미를 창조적으로 풀어낼 수 있는 기회를 발견할 수 있었을 것이다. 같은 맥락에서 에드먼드가 회개의 완성을 이루지 못한 채 버려지지 않도록 할 수 있었을 것이다. 그러나 그는 리어에 대한 기존의 고정된 상에 갇힘으로써 이 모든 실제적인 가능성을 사장해버리고 마는 것이다.

2. 실재에 대한 두려움

에드가가 역시 중세적 세계상에 고착되어 있는 인물이라고 할 수 있으나, 그의 경우는 코딜리아나 켄트와는 달리 그러한 세계상에 대한 강한 신념 때문이 아니다. 그는 중세적 세계상에 대해 질문하고 회의하고 있다고 할 수 있으나, 그럼에도 중세적 질서상으로부터 벗어나지 못하는데, 이는 그에게 실재에 대한 두려움이 강하게 작용하고 있기 때문이라고 할 수 있다. 그는 실재를 직면하지 않고, 교묘히 비껴감으로써 비존재의 상태로 점점 전락해간다. 이는 실재에 대한 두려움 때문이라고 할 수 있다. 삶은 실재와의 관계를 통해 형성되어 가는 것이기에, 이와 같은 실재에의 회피는 삶이 아닌 죽음을 선택하는 것이나 다름없다고 할 것이다. 그는 창조성을 실현하지 못하고 이미 확정되어 있고 고정되어 있는 세계의 반복을 선택한다. 이는 댄비의 표현을 빌자면 '영'이 아니라 '문자'를 선택하는 것이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 언뜻 그는 켄트와 유사한 것 같지만, 켄트와는 달리 그는 실재를 아예 보지 못하는 인물이 아니라는 차이가 있다. 그는 켄트의 단순성을 지니고 있지 못하며 매우 복잡한 내면을 소유하고 있다. 최종적으로 그가 선택하는 것은 이미 확정되어 있는 기존의 세계이지만, 그러한 선택에 확신을 가지고 있다고는 할 수 없다. 표면적인 태도는 경직되어 있고, 그 아래에서 감지되는 것은 균열과 충돌, 회의이다.

그는 두 눈을 잃어버린 글로스터를 만났을 때 그의 구원자를 자처하지만, 정작 그에게 자기자신을 드러내지는 않는다. 그는 그에게 자신을 감추며 신의 기적을 연출하는 것이다. 그리하여 그는 인격체 대 인격체로서의 실재적인 관계를 이루어가기보다 허구를 선택한다고 할 수 있다. 그런데 이는 실재를 대하는 그의 전반적인 태도로부터 비롯된다고 할 수 있다. 그리고 이러한 태도의 아래에 깔려 있는 것은 두려움이라고 할 것이다. 실재와의 대면에 있어 그가 선택하는 방식은 허구를 연출하는 것이라고 할 수 있는데, 이는 그가 사회적 죽음의 나락으로 추락했을 때 톰이라는 허구적 존재를 연출하고 있다는 점에서 발견된다. 나아가 그가 때를 기다리고 또 기다린 끝에 때를 맞이하는 것은 얼핏 보아 실재와의 직접적 대면인 듯 여겨질 수 있지만, 좀더 심층적으로 살펴보면 그의 때조차도 그의 연출이라는 것을 확인할 수 있다. 그는 현실의 변화에 좀처럼 열려있지 않으며 이미 고정되어 있는 구조만을 따라갈 따름이므로, 실재적인 만남을 이루고 관계를 형성하여 가는 데에는 취약하다고 할 수 있다. 그는 자신이 기대하는 바를 고스란히 현실에 재현하며, 기대하지 않은 것은 제외시킬 뿐이다.

톰으로의 가장을 통해 실재에 대한 그의 전반적인 태도가 드러난다고 판단되는 바, 이에 대해 살펴보기로 하겠다. 그가 톰을 연출하는 것, 즉 톰을 가장하는 것은 무엇보다 생존의 수단을 확보하기 위해서다. 그 역시 다음과 같이 가장의 목적이 이와 같이 지극히 단순한 동기를 지니고 있음을 밝히지만, 실제로는 이보다 훨씬 더 복잡한 동기와 또 의도하지는 않았다고 하더라도 파생되는 다양한 현상을 지닌다.

내가 수배자로 선포되는 소리를 들었고,
나무의 다행스러운 빈 구멍에 의해
추적을 피하였다. 어떤 항구도 자유롭지 않고,
경비와 가장 이례적인 경계가 나를 잡는 데 주의를 기울이지 않는
어떤 장소도 없다. 내가 달아날 수 있는 동안
나는 나를 보전할 것이고, 극도의 가난이
인간을 경시하여 짐승과 가깝게 만들어버린
가장 비천하고 가장 가난한 형상을 취하려는
생각이 떠올랐다. 나는 내 얼굴을 오물로 더럽히고,
허리에는 담요를 감고, 모든 머리털을 매듭마다 엉켜 헝클어지게 하고,
드러난 알몸으로
하늘의 바람과 박해에 맞설 것이다.
이 나라는 베들렘의 거지들이라는 본보기와 선례를
나에게 준다. 그들은 아우성치는 목소리로
마비되고 무감각해진 팔에
핀, 나무꼬챙이, 못, 로즈메리의 잔가지를 찔러 넣고,
이 끔찍한 꼴로, 초라한 농가,
가난하고 볼품없는 마을, 염소우리, 그리고 방앗간으로부터,
때로는 미친 저주로, 때로는 기도로,
그들의 자선을 강요한다. 가련한 털리가드, 가련한 탐,

그것은 아직 무언가야. 에드가인 나는 존재하지 않아.

I heard myself proclaimed,
And by the happy hollow of a tree
Escaped the hunt. No port is free, no place
That guard and most unusual vigilance
Does not attend my taking. While I may escape
I will preserve myself, and am bethought
To take the basest and most poorest shape
That ever penury in contempt of man
Brought near to beast. My face I'll grime with filth,
Blanket my loins, elf all my hair in knots
And with presented nakedness outface
The winds and persecutions of the sky.
The country gives me proof and precedent
Of Bedlam beggars, who, with roaring voices,
Strike in their numbed and mortified bare arms
Pins, wooden pricks, nails, sprigs of rosemary;
And with this horrible object, from low farms,
Poor pelting villages, sheepcotes and mills,
Sometime with lunatic bans, sometime with prayers,
Enforce their charity. Poor Turlygod, poor Tom,
That's something yet: Edgar I nothing am. (2.2.172-92)

이 대사를 통해 드러나듯 에드가가 톰으로 변장하려는 것은 그 누구도 톰이 그 자신이라고는 의심하지 않게 하려는 단순한 목적에서다. 자신을 추적하는 소리에 둘러싸여 어디에도 안전한 장소가 없다는 것을 확인하는 것은 극도의 두려움을 가져올 것임이 틀림 없다. 이처럼 우리는 에드가가 공포에

질려있음을 추측할 수 있는데, 이러한 극단적 공포로 말미암아 그는 본능적으로 생존을 위한 가장 안전한 방책을 생각해내게 되는 듯하다. 그것은 차마 인간이라고는 할 수 없는 최악의 형상으로 탈바꿈하여 생명을 지탱하는 것이다. 그는 그 누구도 그를 보고 인간이라고는 생각할 수 없을 것이기에 그가 에드가라고는 전혀 의심하지 않을 존재의 형상을 취하기로 결심한다.

하지만 이는 블룸이 지적하듯 지나친 반응이라 하지 않을 수 없다.[140] 우리는 그가 이렇게까지 할 필요가 있는지 질문하지 않을 수 없는 것이다. 그렇다면 이렇게 과한 반응이 의미하는 바는 무엇인가. 그가 톰으로 변장하는 것은 이러한 단순한 목적만을 지니고 있지는 않다고 할 수 있다. 톰을 통해 그가 도모하려는 생존은 단순히 물리적인 것 이상의 의미를 지니고 있는 것이다. 그는 그 누구도 차마 인간이라고는 생각할 수 없을 존재, 즉 "극도의 가난이 인간을 경시하여 짐승과 가깝게 만들어버리는 가장 비천하고도 가장 가난한 형상(the basest and most poorest shape/ That ever penury in contempt of man/ Brought near to beast)"으로 변장하고 있는데, 이는 인간세계에서의 일종의 '사라짐'이요, '죽음'을 의미한다고 할 수 있다. 말하자면 그는 '죽음을 연출'하고 있다고 할 수 있는데, 이는 죽음 이후에 반드시 도래한다고 믿고 있는 '부활'의 서사를 쓰기 위해서다. 다음의 예문은 그가 최악의 상태 이후에 "웃음(laughter)"이 온다고 믿고 있음을 드러내며, 그가 톰으로 변장하는 것이 단순히 생명의 연장만을 목적으로 하는 것이 아니라 미리 최악을 연출하려는 의도를 품고 있음을 암시한다.

> 하지만 언제나 멸시 당하며 아첨을 받는 것보다는
> 이런 꼴로 있으며, 멸시 당한다는 것을 아는 것이 낫다. 최악이 되는 것,
> 운명의 가장 낮고 가장 낙담한 것이 되는 것은
> 언제나 희망 속에 있으며, 두려움 속에 살지 않는다.
> 한탄할만한 변화는 최고의 것에서 온다.
> 최악은 웃음으로 돌아온다. 그렇다면, 환영한다,
> 너 내가 끌어안는 실체 없는 공기여.
> 네가 최악으로 불어버린 비참한 이는
> 너의 강풍에 아무것도 빚지고 있지 않다.

[140] Bloom, 490

Yet better thus, and known to be contemned
Than still contemned and flattered. To be worst,
The lowest and most dejected thing of fortune,
Stands still in Esperance, lives not in fear.
The lamentable change is from the best,
The worst returns to laughter. Welcome then,
Thou unsubstantial air that I embrace;
The wretch that thou has blown unto the worst
Owes nothing to thy blasts. (4.1.1-9)

이 예문은 그가 최악의 상황을 어떤 식으로 해석하고 있는지를 보여준다. 그에게 최악은 "웃음"으로의 전환점을 의미한다. 바로 이러한 최악에 대한 해석으로부터 우리는 톰이라는 그가 생각해낼 수 있는 최악의 존재로 가장하는 것이, 다름 아니라 고통스러운 현실로부터의 전환을 희망하기 위해서임을 짐작할 수 있다. 말하자면 그는 최악의 지점에 미리 가 있음으로써 더 나빠지는 상황을 모면하려고 하는 것이다. 말하자면 그는 두려움을 벗어버리고 희망을 품기 위해 톰이라는 최악의 존재가 되고자 하는 것이다. 하지만 그는 그 자신을 톰과 같은 존재라고는 추호도 생각하지 않기에 최악을 단순히 이용하는 것에 불과하게 된다. 이는 실제로 톰과 같은 존재로 변화하고 마는 리어와 선명한 대조를 이룬다고 할 것이다.

의미심장한 것은 그가 다음과 같이 자신을 죽은 자로 선언하려 하고 있다는 점이다. 그는 죽음을 연출하려 하는 것이다. "불쌍한 톰,/ 그것에는 아직 무언가가 있다. 하지만 에드가로서 나는 존재하지 않아(poor Tom,/ That's something yet: Edgar I nothing am)" (2.2.191-2)라고 말하는데, 여기서 "Edgar I nothing am"은 이중의 함의를 지닌다. 하나는 "에드가로서 나는 존재하지 않아"이며, 다른 하나는 "(에드가인) 나는 존재하지 않아"이다. 첫 번째 의미는 에드가라는 특정한 사회적 정체성을 지닌 인물로서 그 자신은 이미 끝장이 났다는 것을 인지하고, 톰으로 살아가는 데에서 일말의 가능성을 발견하려는 그의 태도를 드러낸다고 할 수 있다. 그리고 이것이 이 대사의 일차적인 의미이다. 이때 그는

에드가라는 정체성에 국한되지 않는 자기자신을 인식하고, 톰이라는 존재 또한 자신의 일부로 인정하고 있다고 할 수 있다. 즉 그는 은연중에 자신의 정체성의 균열을 인정하고 있다고 할 수 있는 것이다. 하지만 에드가는 이러한 균열을 받아들일 수 없는 인물이다. 그리하여 이 대사는 또한 "(에드가인) 나는 존재하지 않아"라는 또다른 의미로 확장된다. 그는 기존의 사회적인 정체성에 불과한 에드가의 일시적 죽음을 단순히 인격의 한 부분의 소멸로만 받아들이지 않고, 에드가와 자기자신을 동일하게 취급함으로써 자신을 죽은 자로 취급할 것을 결단하기에 이르는 것이다. 이처럼 그는 사회적인 자아와 자기자신을 동일시하여 자신의 타자성, 즉 톰과의 유사성을 배제해 버리려고 시도한다.

이제 그는 죽은 자로 자처하지만, 리어와는 달리 자신의 죽음으로 인해 고통 받고 죽음 속에 머물며 죽음을 성찰하지는 않는다. 에드가에게 주어진 경험은 리어와 마찬가지로 심연으로의 무한한 추락이다. 하지만 그가 리어와 다른 점은 그는 결코 이것을 허용하지 않고 있다는 것이다. 에드가는 사회적 신분을 잃고 황야로 추방되다시피 하지만, 이로 인해 짓이겨지지 않으며 자신의 하잘것없음과 대면하지도 않는다. 그는 자신이 처한 것보다 더 심각한 상황, 말하자면 최악의 상황을 연출하여 그를 짓누르고 있었을 절망과 비탄을 극복하고자 한다.

말하자면 이런 것이다. 그는 가짜 상황과 싸우느라 진짜 상황을 외면할 수 있다. 그는 톰으로서 갖은 수모와 학대를 겪어야 하겠지만, 그럴 때조차 자신은 실제 톰이 아니라는 것, 톰처럼 전락하지는 않았다는 것으로 자위할 수 있다. 그는 모든 에너지를 허구적 상황에로 집중시켜 허구로 실재를 은폐하는 작전을 사용하는 것이다. 말하자면 그는 톰으로 가장함으로써 자신의 죽음을 일종의 허구로 만들어 죽음 그 자체로부터 벗어나고자 한다고 할 수 있다. 여기서 최악은 도구가 되고 있다. 하지만 실재는 에드가의 그림을 와해시키며 틈입한다. 눈먼 글로스터와의 만남이 그 첫 번째 경우요, 글로스터의 죽음이 그 두 번째 경우라고 할 수 있다. 눈에서 피를 흘리는 글로스터와의 만남은 그로 하여금 최악은 규정될 수 없으며, 언제나 더 깊은 고통 속으로 빠져들 위험이 언제나 존재한다는 것을 알게 한다. "오 신들이여! 누가 '내가 최악의 상태에 있다'고 말할 수 있겠는가? / 나는 전보다 더 나빠졌다(O gods! Who is't can say 'I am at the worst'?/ I am worse than e'er I was)" (4.1.26-8)와 같은 대사가 드러내듯 인간이 겪을 수 있는 고통의 정도에는 한계가 없다는 것이다.

최악을 이용함으로써 그는 부활의 서사를 쓰고자 하나, 결국 드러나게 되는 것은 이러한 방식으로는 부활이 불가능하다는 점이다. 이글턴은 다음과 같이 최악을 도구적으로 이용하는 태도의 문제성을

지적한다.

> 하지만 아이러니는 일단 고통을 이러한 도구적이거나 결과론적인 방식으로 이해하게 되면, 마치 보답을 생각하게 될 때 선물이 진정으로 선물일 수 없게 되는 것처럼, 그것은 구원하는 것을 멈추게 된다는 것이다. . . . 예수의 죽음이 영광 속에서 부활하기 위한 단순한 장치라면, 즉 일종의 이보전진을 위한 일보 후퇴라면, 그것은 싸구려 마술에 지나지 않을 것이다. 그의 죽음이 결실을 거둘 수 있었던 것은, 십자가 위에서의 그의 절망적인 성서 인용이 암시하듯이, 그것이 그에게 막다른 골목처럼 여겨졌기 때문이다. . . 진실은 예수가 비참한 실패자였다는 것이며, 그를 따르는 이들이 살아있는 동안 그가 지상으로 되돌아오리라는 그의 있을 법한 기대는 다소간 지나치게 낙관적인 것처럼 보인다. 하지만 그것을 넘어 도약하기 위한 편리한 발판으로서가 아니라 단순히 최악을 있는 그대로 받아들임으로써만 인간은 그것을 극복할 것을 희망할 수 있다. 최악을 인간의 상황에 대한 최후의 말로 받아들이는 것에 의해서만 최악은 최후의 말이기를 멈출 수 있다. . . . 그러나 고전적으로 비극적인 리듬에서 새로워진 삶의 원천이 될 수 있는 것은 정확하게, 마지막 쓰디쓴 방울까지 맛본, 이러한 박탈이었다. 중요한 것은 이러한 리듬의 정치적 의미이다. 인간성의 궁핍한 상태는, 만일 온전히 회복되고자 한다면, 대충 때우거나 단축시키거나 하기보다, 무의미와 황량함의 지옥으로의 하강의 극단적인 한계까지 철저하게 살아내야만 하는 것이다.[141]

> The irony , however, is that once suffering is conceived in this instrumental or consequentialist way, it ceases to be redemptive, rather as a gift ceases to be truly a gift when one is thinking of a return. . . . If his death was a mere device for rising again in glory, a kind of *reculer pour*

[141] Eagleton, *Sweet Violence*, 87-8.

> *mieux sauter,* then it was no more than a cheap conjuring trick. It was because his death seemed to him a cul-de-sac, as his despairing scriptural quotation on the cross would suggest, and that it could be fruitful. . . . The truth is that Jesus a miserable failure, and his probable expectation that he would return to earth in the lifetime of his followers seems to have been a little too optimistic. However, only by accepting the worst for what it is, not as a convenient springboard for leaping beyond it, can one hope to surpass it. Only by accepting this as the last word about the human condition can it ceases to be the last word. . . . But it was precisely this bereftness, savoured to the last bitter drop, which in a classically tragic rhythm could then become the source of renewed life. It is the political meaning of this rhythm which matters. The destitute condition of humanity, if it was to be fully restored, had to be lived all the way through, pressed to the extreme limit of a descent into the hell of meaninglessness and desolation, rather than disavowed, patched up or short-circuited.

여기서 이글턴은 부활이 도래하게 하기 위해서는 먼저 최악을 있는 그대로 살아내야 한다는 것을 강조한다. 새로운 미래는 오로지 현실을 철저히 살아내는 것을 통해서만 도달할 수 있다는 것이다. 하지만 그는 자신의 사회적 죽음을 고통스러워하기보다 미래를 미리 쓰는 것에서 의미를 찾는다. 그는 최악을 도구적으로 이용하려 들고 있으며, 그렇게 함으로써 미래의 이름으로 현재를 반복적으로 생산해내고자 하는 것이다. 에드가는 실재보다 안전성을 선호한다고 할 수 있다. 이처럼 에드가는 실재와의 정직한 대면을 이루지 못하기에, 실재를 향한 돌파를 이루어내지 못하고 안전하기는 하나 실재와의 창조적 관계성을 상실한 기존의 세계로 되돌아가게 된다고 할 수 있다.

하지만 상황을 복잡하게 하는 것은 톰은 이처럼 단순히 도구적 존재로서의 위상에 머물러주지만은 않는다는 점이다. 그는 단순히 톰을 이용하려는 것에 불과하나, 톰으로의 가장은 이른바 그의 내적 정체성에도 상당한 변형을 일으켜놓게 된다. 주지하다시피 에드가에게 일관된 내적 자아가 있는지의 문제는 비평계의 오랜 논쟁거리가 되어왔다. 끊임없이 역할을 바꾸는 에드가에게서 변함없는 자아의

존재를 확인하기 어렵다는 것이다. 캐롤은 그의 정체성이 모호하다고 주장하는데[142] 이는 썩 설득력이 있다. 비록 에드가가 "나는 복장만이 변했을 뿐/ 어떤 것에서도 변하지 않았어요(in nothing am I changed/ But in my garments)" (4.6.9-10)라고 말하며 그 자신의 정체성의 확고함을 주장하고 있을 뿐만 아니라 이러한 태도가 극의 전반을 걸쳐 일관되게 나타난다고 할지라도, 과연 에드가의 경험이 이를 얼마만큼이나 반증하고 있는지 확언하기 어렵다. 우리가 극을 통해 확인하게 되는 것은 그 자신과 경험 사이에 괴리가 있다는 것, 경험을 통한 깨달음이 논외사항이 되어 그의 전체 인격과 조화를 이루고 있지 못하다는 것이며, 그가 고수하려는 태도, 그가 끝까지 놓지 않고 싶어하는 믿음, 즉 '나는 에드가'라는 당당하고 확고한 선언에 균열이 가해지고 있다는 것이다. 그런데 무엇보다 톰을 통해 이러한 그의 정체성의 문제가 밀도 있게 파헤쳐진다고 할 수 있다.

그가 톰으로 가장하는 것에는 이처럼 생존의 수단을 확보한다는 의미 외에도 고통의 출구를 마련한다는 의미가 있다. 그는 광인의 음성으로 공포와 분노를 표출함으로써 내적 고통을 발산하고 있으며, 고통으로부터의 거리를 확보하고 자신의 비참한 처지로부터 거리를 둠으로써 자기 자신을 지키려한다고 볼 수 있는 것이다.[143] 그는 모든 고통을 톰-화(Tom-ify)시켜서 외부로 내쫓고 있다. 그는 에드가로서는 "nothing"에 불과하며, 그가 겪는 고통, 소외, 박탈감 등의 감정은 에드가가 아닌 톰으로서 겪는 것에 불과하다.

그러나 그 어떤 경우에도 그는 자신이 톰이 되며, 될 수 있다는 것을 의도하지는 않는다. "Edgar I nothing am" (2.2)은 에드가로서 그가 끝장이 난 상태라는 것을 의미하기도 하지만, 톰의 외양을 띠게 되는 순간 그는 에드가의 정체성을 전혀 지니고 있지 않다는 것, 즉 톰과 에드가 사이에는 어떤 연결점도 없다는 것을 스스로에게 더욱 강하게 각인시키는 효과를 지니고 있다고 할 수 있는 것이다. 목숨을 위협당하며 공포에 질려있었을 때 그는 심리적으로는 이미 짐승과도 같은 상태로 전락해 있었다고 여겨진다. 이성이 아니라 오로지 공포만이 그를 덮치고 있었을 것이기에 그는 자신을 사람이라고 생각하기 힘들었을 것이라고 추측해볼 수 있다. 이성을 잃을 정도의 두려움에 시달리고 있었다는 점, 모든 소유물을 상실했다는 점에서 그는 광기 들린 거지 톰과 유사성을 지니고 있다고 할 수 있다. 따라서 그가 톰으로 가장할 것을 결심하게 되는 데에는, 생존을 위한 선택이라는 측면도 있지만 자연스럽게 그 자신의 현재 상태에 순응하게 된다는 측면도 있다고 할 수 있는 것이다. 하지만 그가 의식적으로 이것을

[142] Carroll, 185
[143] Adelman, 19; Carroll, 197 재인용

알고 받아들였을 것이라고는 보기 힘들다. 톰은 그를 대신하여 고통을 겪어야 할 존재일 뿐이며, 톰의 고통을 통해 그는 고통으로부터의 안전한 거리를 확보하려 하는 것일 뿐이다. 그의 내면에서 진짜 고통이 올라오고 있다면, 그리고 그 고통이 견딜 수 없는 정도로 그를 옥죄고 있다면, 그는 이 고통을 톰에게 투사함으로써 고통으로부터 벗어남을 도모할 수 있는 것이다.

이처럼 어떤 경우든 그는 자신을 위해 톰을 이용하려 드는 것이지만, 그가 톰의 가장을 하는 것은 단순히 고통의 결과만이 아니라 역으로 고통의 원인이 된다는 아이러니가 있다.[144] 톰의 고통과 소외를 연기함으로써 실제로도 고통과 소외를 경험하게 되는 것이다. 그는 톰의 고통을 실제 몸으로 겪는다. 그의 의식이 어떻게 받아들이든 간에 그의 육체는 톰과 그 사이에 어떠한 거리도 있을 수 없음을 말하고 있는 것이다. 육체적 고통은 정신적 고통의 결과이기도 하지만 그 원인이 되기도 하며 또 그 징후가 된다는 점에서[145] 육체와 정신의 관계는 에드가가 생각하듯 단순한 것이 아님이 서서히 드러난다. 이처럼 톰은 그가 인정하려 하고, 인정할 수 있는 것과는 달리 그의 정체성과 유리된 존재가 아니다. 언제든지 톰이 될 수 있는 가능성이 그에게도 열려 있는 것이며, 그는 톰을 가장함으로써 실제로 톰이 되는 측면이 있다고 할 수 있는 것이다.[146]

그리고 에드가와 톰과의 유사성은 단순히 그가 톰을 가장함으로써 생겨나지는 않는다. 톰 자체가 이미 에드가 안에 있는 어떤 심연을 상징하는 존재라 여겨지는 것이다. 나아가 톰은 에드가만이 아니라 모든 인간 안에 잠재적으로 도사리고 있는 괴물 같은 성질을 의미한다고 할 수 있다. 톰은 지옥과 악몽의 존재이며, 그의 신체가 훼손된 것은 혼돈과 괴물성을 상징한다. 또 그는 부정과 자기소외의 화신이기도 하다.[147] 물론 에드가가 톰을 통해 자신 안에 있는 어두운 실체를 발견하고 있지는 않다. 하지만 극을 면밀히 살펴보면 톰이 에드가의 내면에 존재하는 심연을 상징하는 인물이라는 점이 감지된다. 에드가에게서 의아스러운 점은, 그가 리어와 유사한 경험을 하고 있음에도 불구하고 리어와는 달리 내적 갈등이 전혀 발견되지 않는다는 것이다. 자신이 처한 '새로운' 상황을 이해하고 받아들이기 위한 사투의 과정이 그에게는 없고, 모든 것이 유연하고 매끄럽기만 하다. 그는 너무 쉽게 인내와 희망의 경지로 넘어가는 것이다. 일례로 아버지의 오해로 인해 나락으로 추락한 그에게서 아버지에 대한 원망을 좀처럼 발견하기 힘들다는 점은, 아무리 그의 "고결한(noble)" 성품을 감안하더라도

[144] Carroll, 197, 203
[145] Carroll, 196
[146] Adelman, 190
[147] Carroll 194, 185

자연스럽다고 보기는 힘들다. 아버지가 자신에 대한 신뢰를 그처럼 쉽게 저버린 것에 대해서는, 어떤 비평가들이 주장하는 대로 분노와 복수심에 이르기까지의 감정은 아니라 할지라도 어느 정도의 섭섭함과 배신감을 보여주어야 정상일 듯하다. 일련의 비평이 지적하듯 자신에 대한 자학과 세상에 대한 분노가 그의 내면을 갉아먹고 있다고까지는 할 수 없겠지만, 사회의 안전망으로부터 추방되어 갖은 멸시와 학대를 경험하는 그에게 부정적인 감정이 없다고 보기는 힘들다. 비록 악한 일을 많이 저질렀을지언정 죽어가는 오스왈드에 대해서 일말의 동정심마저 보여주지 않는다거나, 최후의 순간선을 선택하려는 에드먼드를 그가 죽어가고 있음에도 글로스터의 죄의 결과물로만 파악하는 것에서 그의 잔인함이 돌출적으로 드러나고 있다고 할 수 있겠는데, 여기서 우리는 그가 자신 안의 어두운 성질을 단순히 억압하고 있음을 추측해볼 수 있겠다.

그에게 톰으로의 가장이 의식적이며 계산적인 행위만이 아님은, 그가 톰을 벗어버리게 되는 것이 어떤 기능적인 목적과는 관계 없이 이루어진다는 점에서 드러난다고 할 것이다. 오히려 그것은 자연스럽게 이루어지는 측면이 크다. 만일 그가 생각하듯 톰으로의 가장이 단순히 생존을 위한 수단의 의미만을 지닌다면, 그가 톰을 가장하게 되지 않는 시점도 그가 생존의 위협을 더 이상 느끼지 않을 때여야 할 것이다. 하지만 극을 살펴보면 그가 더 이상 톰을 가장하지 않게 되는 시점은 그가 톰과도 같은 어두운 내면을 치유 받기 시작할 때임을 알 수 있다. 글로스터의 연민 어린 시각이, 한낱 광기 들린 거지에 불과한 그를 동료인간으로 존중하는 태도가 일차적으로 그러한 변화를 이끌어낸다고 할 수 있는 것이다. 우리는 그에게 "자, 이 지갑을 받게, 하늘의 역병이/ 모든 타격으로 비천하게 만든 그대여. 내가 비참하다는 것이/ 그대를 더 행복하게 만드는구나(Here, take this purse, thou whom the heaven's plagues/ Have humbled to all strokes. That I am wretched/ Makes thee the happier)," "단지 나를 그곳의 가장 가장자리로 데려가 주게,/ 그러면 나는 내가 가진 값진 것으로/ 그대가 짊어진 불행을 회복시켜 주겠네. 그곳으로부터/ 나는 더 이상의 인도를 필요로 하지 않을 거네(Bring me but to the very brim of it,/ And I'll repair the misery thou dost bear/ With something rich about me. From that place/ I shall no leading need)" (4.1) 등의 대사를 통해 말을 거는 글로스터에 대해 "네 주인님(Ay master)," "나에게 불쌍한 톰이 당신을 인도할/ 팔을 내어주세요(Give man thy arm,/ Poor Tom shall lead thee)"와 같이 지금까지와는 다른 정상적인 인간의 음성으로 대답하기 시작하는 에드가를 발견할

수 있다. 이는 얼마 안가 글로스터마저 알아차리게 될 정도로 눈에 띠는 변화다(“Methinks thy voice is altered and thou speak’st/ In better phrase and matter than thou didst,” “ Methinks you’re better spoken” (4.6)). 그가 톰을 벗어버리는 것은 자기방어적 보호가 더 이상 필요하지 않게 되었기 때문이 아니라 타자의 존중과 애정으로 인해 자연스럽게 그 자신으로 존재하게 되었기 때문임을 확인할 수 있는 것이다. 여기서 우리는 인간을 자기자신으로 만드는 힘은 사회질서 속에서의 지위나 권력에 있지 않고 동료인간의 애정과 존중에 있다는 것을 짐작해볼 수 있다. 비록 에드가 자신은 “당신은 몹시 속고 있는 거예요. 나는 복장만이 변했을 뿐/ 어떤 것에서도 변하지 않았어요(You’re much deceived; in nothing am I changed/ But in my garments)” (4.6.9-10)라고 말하며 자신의 내면에는 어떠한 변화도 일어나지 않았음을 주장하지만, 이는 그가 자신을 바라보는 시각일 뿐 실제 그에게 일어나는 일과는 차이가 있다고 할 수 있다. 그를 향한 수배령이 해제되었다고 확신할 수 있는 상황이 아닌데에도 그가 더 이상 톰이지 않기로 결심한 것은 애초에 그가 톰이 된 것이, 굳이 톰이라는 극단적 상황을 선택한 것이, 생존을 위한 전략과는 무관한 면이 있음을 암시하는 것이다.

살펴보았듯 톰과 에드가의 관계는 복잡하다. 그는 톰이라는 허구를 이용하려들지만, 역으로 말려들어간다는 아이러니가 있는 것이다. 또 톰은 그 자신의 타자성을 드러내는, 그의 일부다. 톰이 되는 것은 그에게는 하나의 기회라고도 할 수 있다. 이러한 경험을 통해 그는 세계와 인간에 대한 자신의 인식적 지평을 확장하고, 나아가 확장된 인식을 기반으로 새로운 창조를 이루어갈 수 있을 것이다. 그런데 그는 톰을 허구화시킴으로써 톰을 '없는' 존재로 만들어버리고자 한다. 말하자면 톰을 자기자신으로부터 배제시켜버리는 것이다. 애초부터 톰은 그의 일부일 뿐만 아니라, 그가 톰을 가장하여 톰으로서 살아감에 의해 톰과의 유사성을 점점 더 띄어간다고 할 수 있으나, 그는 결국 톰을 그 자신으로부터 끊어내게 된다. 그는 톰을 허구로 정의하기에 최종적인 순간에 자기자신이 아니라고 거부할 수 있는 것이다. 이처럼 그는 변화하였으나 변화를 받아들이지 않으며, 결국 이전의 에드가로 돌아가게 된다. 그런데 그는 이처럼 변화에 대해 완고하게 닫혀있었던 까닭에 이전보다 더 협소한 자아를 갖게 되며, 더욱 비존재로 떨어지게 된다고 할 수 있다.

이처럼 두려움으로 인해 실재를 회피하려는 하는 그는 글로스터와의 관계에 있어서도 마찬가지의 모습을 보여주게 된다. 그리하여 그는 글로스터를 구원하고자 하는 강한 의지에도 불구하고 이를 실현하지 못하는 비극적인 모습을 노정하게 되는 것이다. 그는 다음과 같은 글로스터의 간절한 염원을

들었음에도 불구하고 좀처럼 그에게 자신의 정체를 드러내지 않는다.

> 나에게는 길이 없고, 그러니 눈을 필요로 하지 않는다네.
> 내가 보았을 때 나는 비틀거렸지. 우리의 부유함은 우리를 방심하게 하고,
> 우리의 단순한 결함은 우리를 유용하게 하는 것으로 판명된다는 것은,
> 매우 종종 발견되고 있다네. 오, 사랑하는 아들 에드가,
> 학대당한 아버지의 분노의 먹이여.
> 내가 살아서 너를 나의 만짐 속에서 볼 수만 있다면,
> 내가 눈을 다시 갖게 되었노라고 말할 수 있을 텐데.
>
> I have no way, and therefore want no eyes:
> I stumbled when I saw. Full oft 'tis seen,
> Our means secure us, and our mere defects
> Prove our commodities. Oh, dear son Edgar,
> The food of thy abusèd father's wrath:
> Might I but live to see thee in my touch,
> I'd say I had eyes agian. (4.1.20-6)

그는 있는 그대로의 자기자신을 드러내고 글로스터와 만남을 이루려고 하는 대신, 여전히 변장을 풀지 않은 채로 그에게 신의 기적을 연출하고자 한다. 에드가는 아버지에 대한 애정어린 돌봄을 자처하지만 이때 에드가의 사랑은 다분히 문제적이라고 할 것이다. 그는 글로스터에게 일종의 구마사제의 역할을 자처하는데, 이는 사랑의 관계가 아닌 기적으로 구원을 일으키려는 그의 의도를 암시한다. 이때 우리는 그가 신에 대해 권위주의적인 상을 지니고 있음을 알 수 있으며, 그는 마찬가지로 자신을 드러내고 관계 속으로 들어가기보다 위에서 은혜를 하사하는 역할을 자임한다. 그는 자신을 벗지 않으며, 관계 속에서 자신을 비우고 타자를 향해 열리지 않는다. 이처럼 아버지에게 그 자신을 있는 그대로 드러내고, 화해를 통해 진정한 '관계'를 맺는 '실재'의 길이 아니라 신의 기적을 연출하는 '허구'의 길을 선택하는 데에서 앞에서 언급한 실재에의 회피가 다시 한번 반복되고 있다고 할 수 있다.

하지만 에드가가 판단하는 바와는 달리 그가 글로스터를 맞닥뜨린 그 순간이야말로 자신을 드러내야 하는 진정한 때라고 할 수 있다. 글로스터가 위의 말을 할 때에는 절망 속으로 침윤되어 가던 그가 잠시나마 긍정적인 태도를 취하고 있다. 그는 두 눈이 없는 상태를 긍정적으로 받아들이고 있는 것이다. “결함”이 “유용한 것들”이 된다는 것을 깨닫는다. 또 그는 고난으로 인해 에드가의 가치를 알아보게 되고 있으며, 그에 대해 지금까지와는 다른 진실한 열망이 생겨나게 된다. 그는 에드가를 만나는 것이 바로 눈을 얻는 것이나 다름 없다고 말하고 있는데, 시력의 상실이 그에게 생에 대한 의지를 앗아가게 한 주요한 원인이 되고 있다는 점에서 에드가는 그에게 삶 그 자체를 의미하는 존재로 격상되고 있다고 할 수 있다. 또 여기서 그가 생에 대한 희망을 지니고 있다는 것을 감지할 수 있다. 하지만 이러한 순간은 오래가지 못한다. 그의 부정적 인식은 점차로 심화되어 그는 절망 속으로 침윤되고 마는 것이다. 이때 우리는 에드가를 만나는 것이 그에게 절대적으로 필요하였다는 것을 직감할 수 있다. 이때는 에드가에 대한 그리움, 즉 내적 필요가 절정에 달한 순간이며, 그와의 진정한 관계를 시작할 수 있는 변화의 순간이라고 할 수 있다. 이것은 중대한 순간이며, 위기의 순간이다. 에드가의 판단과는 달리, 이 순간이야말로 진정한 “때”인 것이다. 글로스터가 최후의 순간 에드가를 봄으로써 경험하게 되는 환희의 정도는, 만일 이때 그가 에드가를 볼 수 있었다면 어떤 다른 식의 결말이 예비될 수 있었을지를 짐작해보게 한다. 적어도 만일 이때 그가 에드가를 볼 수 있었다면 자살욕망은 일어나지 않았을 것이며, 극도의 절망으로부터는 치유될 수 있었을 것이라 생각해보는 것은 어렵지 않다.

이처첨 그가 글로스터와의 실재적인 만남을 회피하는 것은, 우선 글로스터와의 사이에 신뢰가 형성되어 있지 않았기 때문이라고 볼 수 있다. 그들이 겪는 것은 부버가 말한 바 “신뢰의 위기(crisis of confidence)”다.

> 소망은 종종 공동체의 필요와 융합하는데, 공동체는 명령함으로써 이러한 필요를 표현한다. 이러한 융합은, 진실로, 공동체 내부에서 모든 것이 모든 것과 더불어 실재적으로 사는 곳에서만 실재적으로 일어날 수 있다. 말하자면 강요되고 상상된 신뢰가 아니라 진정하고 기본적인 신뢰가 다스리는 곳에서만 일어날 수 있는 것이다. 유기체적 공동체가 내부로부터

> 와해되고 불신이 삶의 기조가 될 때에만 억압은 지배적인 중요성을 획득한다. 소망의 가식 없음은 불신에 의해 질식하게 되고, 주위의 모든 것들이 적대적으로 변하거나 적대적이 될 수 있으며, 자신의 욕망과 타자의 욕망간의 일치는 사라진다. 왜냐하면 지탱해주는 공동체에 필수적인 것과의 진정한 융합이나 화해가 없고, 둔하게 되어버린 소망은 영혼의 구석으로 희망 없이 기어들어가기 때문이다. 하지만 이제 영의 방식은 또한 변화하였다.

> They[wishes] often coalesce with the needs of the community, which are expressed by its commands. This coalescence, indeed, can really take place only where everything really lives with everything within the community, where, that is to say, there reigns not an enjoined and imagined but a genuine and elementary confidence. Only if the organic community disintegrates from within and mistrust becomes life's basic note does the repression acquire its dominating importance. The unaffectedness of wishing is stifled by mistrust, everything around is hostile or can become hostile, agreement between one's own and the other's desire ceases, for there is no true coalescence or reconciliation with what is necessary to a sustaining community, and the dulled wishes creep hopelessly into the recesses of the soul. But now the ways of the spirit are also changed. [148]

자신을 신뢰하지 않고, 심지어 죽음으로 내몰려고까지 했었던 글로스터 앞에 거지의 모습으로 나타날 수는 없었을 것이라고 추측해볼 수 있다. 그로서는 그와 같은 몰골을 하고 있는 자신이 받아들여지리라고 확신할 수가 없었을 것이다. 또 자신을 신뢰하지 않았던 아버지와의 불화가 여전히 계속되고 있었기 때문이라고 추측해볼 수 있다. 우리는 그가 글로스터를 완전히 용서하지 않았다고 짐작해볼 수 있다. 아버지의 고통은 그에게 이전의 일을 잊게 할 만큼의 동정심을 불러일으키고

[148] Buber, *Between Man and Man*, 196, 197

있겠으나, 동시에 자신을 죽음으로까지 몰고가려한 아버지에 대한 원망이 사라져버렸다고는 보기 힘든 것이다. 아버지에 대한 반감이 커서라기보다는, 만일 그가 글로스터에게 자신의 정체를 밝힌다면 그와 화해를 해야 하는데, 그로서는 이와 같은 상황을 피하고 싶은 마음이 들었으리라고 추측된다. 아버지에 대한 미움과 원망을 품고 있는 자기자신을 정면으로 들여다보고 시인하는 과정이 선행되어야 하는데, 자기자신에게 정직하지 않은 에드가는 이러한 일을 할 수가 없다. 결국 그는 글로스터와의 진정한 화해도, 진정한 용서도 이루지 못했다고 할 수 있는데, 그러한 까닭에 그는 자신의 정체를 밝히는 순간에서조차 갑옷으로 자신을 무장하여 얼굴을 드러내지 않게 되는 것이다.

그런데 이때 에드가가 추구하는 것은 하이데거의 "심려의 관계"에 대한 다음과 같은 부버의 설명과 유사한 듯하다.

> 왜냐하면 그[하이데거]가 유일하게 고려하고 있는 심려의 관계는 그 자체로서는 본질적인 관계일 수 없기 때문이다. 이는 심려의 관계가 인간의 삶을 다른 이의 삶과의 직접적인 관계에 놓지 않고, 단지 그러한 도움을 결핍하여 필요로 하는 다른 인간의 결핍과 필요에 대한, 한 인간의 심려하는 도움의 관계에 놓기 때문이다. 비록 가장 강력한 연민에 의해 움직여지고 있다고 할지라도, 단순한 심려에서 인간은 본질적으로 자기 자신과 함께 머물러 있는다. 행위와 도움에 있어 인간은 타자에게로 향하나, 그렇게 함으로써 그 자신의 존재의 장벽이 부서지는 것은 아니다. 그는 그 자신이 아니라 자신의 도움을 타자에게 접근 가능한 것이 되게 한다. 그는 어떤 실재적인 상호성을 기대하지도 않는데, 사실상 아마도 피하고 있을 것이다. 그는 "타자에게 관심을 보이나", 타자가 그에게 관심을 보이는 것을 바라지는 않는다.

> For the relation of solicitude which is all he considers cannot as such be an essential relation, since it does not set a man's life in direct relation with the life of another, but only one man's solicitous help relation with another

> man's lack and need of it. . . . In mere solicitude man remains essentially with himself, even if he is moved with extreme pity; in action and help he inclines towards the other, but the barriers of his own being are not thereby breached; he makes his assistance, not his self, accessible to the other; nor does he expect any real mutuality, in fact he probably shuns it; he "is concerned with the other", but he is not anxious for the other to be concerned with him.[149]

마찬가지의 태도로 그는 글로스터의 마음을 헤아리고 공감하려 하기보다 자신의 언어로, 자신의 관점으로, 또 자신의 방식으로 글로스터의 절망에 접근한다.

> 에드가: 단지 위를 보세요.
> 글로스터: 아아, 나에겐 눈이 없다오.
>
> EDGAR Do but look up.
> GLOUCESTER Alack, I have no eyes. (4.6.59-60)

그가 자신의 관점에 갇힌 인물이라는 점은 이 짧은 대화를 통해서 압축적으로 드러난다. 눈에서 피를 흘리고 있는 글로스터에게 올려다보라고 말하는 것을 단순히 실수로만 치부하기는 어려우며, 그가 타자의 상태와 필요에 민감하게 열려있지 못한 인물이라는 것을 보여준다. 뿐만 아니라 이 대화는 글로스터를 위한다고 하는 행위가 오히려 그에게 더 큰 슬픔을 가져다 주고 있음을 드러낸다고 할 수 있다. 이 대사 자체가 글로스터의 아픔을 생생하게 전달해주고 있기도 하지만, 이어지는 그의 대사 "비참함은 죽음으로써 스스로를 끝낼/ 저 유익을 박탈당하였는가?(Is wretchedness deprived that benefit/ To end itself by death?)" (4.6)에서 드러나는 절망감은, 물론 이 시점에서 생겨난 것이라고 볼 수는 없겠지만 눈이 없다는 것에 대한 새삼스러운 상기로부터 비롯된 면이 있다고 볼 수 있는 것이다. 또 그는 결투를 앞두고 글로스터에게 자신을 드러내는데, 이는 의도적이었다고는 할 수 없으나 그에게

[149] Buber, *Between Man and Man*, 170

죽음을 야기하는 일종의 폭력이 된다는 점에서, 우리는 그가 인간과의 관계에 있어 얼마나 섬세하지 못한가를 발견할 수 있다.

관계를 향해 열리지 않는 에드가의 방식이 가진 문제점이 단적으로 드러나는 것은 결과적으로 글로스터에게 희망을 불어넣는 데 전혀 성공을 거두고 있지 못하다는 점에서다. 만남이 주는 힘을 상실한 글로스터는 에드가의 기대와는 달리 점점 더 깊이 절망 속으로 침윤해가고 있는 것이다.

> 그대 언제나 온화하신 신들이시여, 당신들이 뜻하시기 전에 죽게끔
> 저의 더 나쁜 영이 저를 다시 유혹하지 않도록
> 저의 숨을 저로부터 거두소서.
>
> You ever gentle gods, take my breath from me;
> Let not my worser spirit tempt me again
> To die before you please. (4.6.213-5)
>
> 왕께서는 미치셨다. 나의 지독한 감각은 얼마나 뻣뻣하기에,
> 나는 기립하여 거대한 나의 슬픔에 대해
> 기발한 느낌을 지니고 있는 것일까! 미치는 것이 나았을 텐데.
> 그러면 나의 생각은 나의 슬픔으로부터 분리되어,
> 비애는 잘못된 상상력에 의해
> 그것들 자신에 대한 앎을 상실하게 될 텐데.
>
> The king is mad: how stiff is my vile sense,
> That I stand up and have ingenious feeling
> Of my huge sorrows! Better I were distract;
> So should my thoughts be sever'd from my griefs,
> And woes by wrong imaginations lose
> The knowledge of themselves. (4.6.274-9)

더는 가지 않겠소. 인간은 심지어 여기서도 썩을 수가 있소.

No farther, sir; a man may rot even here. (5.2.8)

이와 같은 일련의 대사가 드러내듯 에드가에 의해 인도된 시간은 인내와 희망으로부터 비롯된 내적 힘을 축적하는 시간이 아니라, 슬픔과 절망이 점점 더 깊어지고 그로 인해 정신과 육체가 모두 마모되어가던 시간이라고 할 수 있다. 그렇기에 그의 정신과 육체는 에드가와의 만남이 주는 강렬한 기쁨을 감당해낼 수 없었던 것이다. 에드가로서는 자신이 글로스터에게 행한 것이 모두 그에게 치명적인 결과를 가져왔다는 것을 인정하기 힘들 것이다. 그런데 그것은 엄연한 '사실'로서 그들 앞에 있다. 그가 자살을 하지 않았다는 것을 제외하고 사실상 달라진 것은 없는데, 죽은 것이나 다름 없는 삶을 영위하는 것이 죽는 것과 무엇이 다른지 생각해보게 되는 것이다. 이는 죽은 것만 못한 삶이요, 죽은 것이나 다름 없는 삶이다. 에드가가 글로스터를 인도하는 지점은, 아이러니컬하게도, 일종의 죽음과도 같은 삶이 되고 있는 것이다.

그런데 다음과 같은 에드가의 대사를 눈여겨본다면 그 자신에게도 삶이란 생명력을 상실하고 죽음을 벗어나지 못하는 상태를 의미하고 있음을 알 수 있다.

오, 우리들의 생명은 달콤하여,
우리는 한꺼번에 죽기보다
차라리 매시간 고통스럽게 죽고자 하게 되지요!

O, our lives' sweetness,
That we the pain of death would hourly die
Rather than die at once! (5.3. 183-5)

이 대사를 통해 드러나는 것은 그가 죽을 수 없는 인물이라는 점이며, 삶을 매시간 죽음의 고통을 겪는 것으로 받아들이고 있다는 점이다. 이 대사는 당장 주어진 삶이 죽은 것이나 매한가지의 상태를 벗어날

수 없다 할지라도 살아갈 것을 선택하겠다는 의지를 드러내기 위한 것이지만, “삶의 달콤함”을 “죽음의 고통을 매시간 겪는 것”과 동일시하는 그의 태도를 통해 삶에 대한 그의 일반적인 자세가 은연중에 드러나고 있다고 할 수 있다. 이때 삶과 죽음은 별로 구분되지 않고 모두 죽음의 세력 안에 포섭되는 듯하다. 그에게는 삶의 생동하는 움직임이 결여되어 있다. 이처럼 만일 삶에 삶 자체의 요소가 결여되어 있다면, 이러한 삶을 받아들이는 것이 그 자신이 믿고 싶어하는 대로 희망이고, 인내이며, 기다림이라고 할 수 있을까. ‘삶’에 대한 희망이 없는 채로 기다리는 것도 기다림이라 할 수 있을지 의문이다. 오히려 그에게 삶은 죽음과 동의어라고까지 말할 수 있을 듯하다. 에드가는 글로스터를 구원하는 것이 아니라 바로 자신과 같은 삶을 살도록 만들어버리고 있다. 극을 통해 우리가 발견하게 되는 것은 그가 경험을 통해 새롭게 다시 태어나지 못하는 인물이라는 점이다.

만일 그가 믿음과 생명력으로 충일해 있는 인물이었다면 글로스터를 만났을 때 자신이 에드가임을 밝혔을 것이라 추측할 수 있다. 물론 에드가로서는 스스로를 드러내는 것이 글로스터에게 삶에 대한 희망을 줄 것이라고는 생각하기 힘들었을 것이라고 생각해볼 수 있다. 미친 거지와 맹인의 모습으로 황야를 떠도는 부자가 서로를 만난다고 해서 좋은 일이 일어날 수 있으리라고는 상식적으로 기대하기 어렵기 때문이다. 서로의 비참한 처지를 확인하는 것이 오히려 더 큰 절망을 가져오리라고 예상하리라는 것이 에드가다운 생각일 듯하다. 하지만 이러한 생각은 상식적인 선에서는 타당하다고 할 수 있으나 희망이라든가 믿음과는 전적으로 다른 것이다. 만일 그가 사랑을 믿을 수 있었다면, 아무리 비참한 상황 속에서일지언정 사랑의 교류가 그들에게 삶의 새로운 장을 열어줄 것이라고 희망할 수 있었을 것이다. 하지만 그는 사랑을 믿지 않으며, “내가 단지 살아서 나의 접촉으로 너를 볼 수만 있다면,/ 나는 눈을 다시 가졌다고 말할 수 있을 텐데(Might I but live to see thee in my touch,/ I'd say I had eyes again)”와 같은 글로스터의 말 또한 믿지 않는 듯하다. 순전히 남의 말만 듣고 쉽게 자신을 의심하고 심지어는 수배령까지 내린 글로스터를 신뢰하는 것은 그로서는 어려운 일이었겠지만, 그의 불신은 이보다 더 깊은 곳에 뿌리를 내리고 있는 듯하다. 만일 평소 그가 아버지를 신뢰하고 있었다면 반드시 그와 같은 한 가지 일로만 그를 불신하게 되지는 않았을 것이기 때문이다. 기실 그는 사랑이라는 ‘실재’에 대한 믿음이 심각하게 결여되어 있으며, 그러한 까닭에 신의 자애로운 손길을 기다리기보다 기적을 거짓으로 연출하는 행동을 하게 되는 것이다. 이처럼 그는 사랑이라는 실재 속에서 그 자신이 되지 않기 때문에 자기로부터 소외되어 있다고 할 수 있다. 그의 정체성의 공고한 표면 아래에는

자기소외라는 진실이 도사리고 있는 것이다.

Ⅴ. 총체적 파국: 비존재로의 와해

대단원에 이르러 우리가 목도하게 되는 것은 총체적인 파국이다. 기나긴 여정을 통과하면서도 그들은 비존재성에서 벗어나지 못한 상태로 그 모습을 드러내는 것이다. 이에 대해서는 우선 리어의 비존재성을 목도할 수 있겠으나, 현실과의 연계성을 상실한 이데아의 적극적 드러남으로서의 죽음을 맞는 코딜리아, 만남이 오히려 죽음으로 이어지는 글로스터, 죽음을 선택하는 켄트, 온전히 회개하지 못하는 에드먼드, 자기파괴성에 함몰되고 마는 고너릴과 리건, 불모의 상태에 머무는 에드가 등을 통해 비극의 총화를 대면할 수 있다.

1. 비존재로 와해되는 리어

이처럼 만남의 비전에 도달하지 못하고 비존재로 와해되는 비극적 결말을 맞는 것은 글로스터만이 아니라 모든 등장인물에 해당된다고 할 수 있다. 이에 먼저 주인공인 리어의 비극적 종말인 비존재로의 와해에 대해 살펴보기로 한다. 리어는 단순히 무기력하게 죽음을 맞는 것은 아니다. 최후의 순간을 맞아 리어가 지닌 모든 힘이 집약되고 있다는 것, 이 힘이 한끝의 차이로 환상으로 떨어지고 만다는 것, 그리하여 그의 비존재성이 최종적으로 나타나게 된다는 것이 최후의 장면에서 목도하게 되는 바라고 할 것이다. 그가 지닌 힘은 절망과 희망 사이의 투쟁을 통해 가시화되고, 극한으로까지 솟구쳐 오른다고 할 수 있다. 이에 대해 자세히 살펴보기로 하겠다.

리어의 죽음은 절망의 극한과 희망의 극한이 만나는 경계선에서 일어난다. 절망은 코딜리아가 더 이상 살아있지 않다는 현실에 대한 명확한 인식으로부터 비롯된다. 그러므로 우리는 리어가 환상으로 도피하고 있다고 쉽게 판단할 수는 없을 것이다. 리어의 죽음에는 그러한 부정직, 연약함이 아니라 현실을 있는 그대로 받아들이는 정직함과 강인함이 내포되어 있음을 간과하고서는 리어의 죽음과 나아가 리어라는 인물을 제대로 이해하지 못할 것이라 사려된다. 인간의 본성이 수용할 수 있는 범위를 넘어서까지 현실과 정직하고 철저하게 대면하기 때문에 리어의 정신이 마침내 깨어지고 만다는 것을 먼저 고려할 필요가 있을 것 같다. 진실로 절망할 수 있다는 것, 절망과 존재 사이에 한치의 괴리도 발생하지 않을 정도로 절망할 수 있다는 것은 인간성이 지니고 있는 위대함일 것이며, 동시에 리어의 위대함일 것이다. 코딜리아의 시신을 끌어안고 절규하는 리어를 통해 어떤 의미와 가치도 더 이상

남아있지 않은 삶과 대면하는 한 인간이 형상화된다. 이는 코딜리아가 그의 존재에 차지하는 의미가 그만큼 절대적이라는 것을 반증하는데, 비슷한 예가 『안토니와 클레오파트라』의 "그대가 없다면 다만 보잘것없는 것에 지나지 않는/ 이 둔탁한 세계(this dull world, which in thy absence is/ No better than a sty)" (4.15)와 같은 대사를 통해 발견되지만, 리어가 겪는 고통의 순전성은 이러한 말 자체가 허영이자 사치이며 한낱 인위적인 것으로 여겨지게 만들어 버리고 말 정도다. 그럼에도 거짓위안으로 도피하지 않을 수 있다는 것, 죽음을 무릅쓰고라도 '진실'과 대면할 수 있다는 것은 리어가 지닌 힘일 것이다. 삶에 임하는 에드가의 태도와 비교하여 본다면 리어가 지닌 이 같은 가치가 더욱 분명하게 드러나리라 생각된다. 그는 고너릴과 리건의 죽음, 켄트의 등장, 왕권의 회복이 분산시킬 수도 없으며, 그러한 일들이 다만 허구로 느껴질 만큼 오로지 코딜리아의 죽음에 집중하고 있다.[150]

그는 코딜리아의 죽음이 자신의 존재를 기반에서부터 산산이 부서뜨리고 있다는 것을 본능적으로 의식하고 있었을 것임에도 불구하고, 그러한 고통을 정면으로 직시한다. 그는 자신의 전 존재를 고통 속에 던져놓음으로써 고통 속에서 산산이 부서지는 것을 허용하고 있는 것이다. 설혹 그것이 죽음을 가져오더라도 그는 코딜리아의 죽음이 자신의 생에 가하는 고통으로부터 털끝만큼도 벗어나려고 하지 않는다. 이와 같이 그는 고통을 살아내고, 고통 그 자체가 되는 것이다. 이는 리어로서는 선택의 여지가 없는 일이라고 할 수도 있겠으나, 설혹 그렇다고 하더라도 이는 그가 코딜리아의 죽음에 자신의 전 존재를 집중시킬 수 있을 정도로 그러한 방향을 향해 그의 전 존재를 정향시켜 왔기 때문이라고 할 수 있다. 그의 삶과 존재가 이 최후의 순간 가감 없이 드러난다고 할 수 있는 것이다.

그러므로 이 순간은 현실과 의미, 인식, 존재, 고통이 일치되어 하나로 있는 삶의 최고점이라 할 수 있을 듯하다. 이는 아마도 극에서 리어가 단순성에 도달한 유일한 시점이 아닐까. 이때 그는 자신의 기대, 두려움, 공포, 원한을 초극하여 실재와 맞닥뜨리고 있다고 여겨진다. 그렇다고 리어에게 이 모든 감정이 없다는 것은 아니며, 다만 그것들을 지니되 넘어서고 있다고 할 수 있는 것이다. 극을 통해 파악해보건대 리어는 자신의 감정으로부터 초연할 수 있는 종류의 인물은 아니라고 할 수 있다. 다만 이 마지막 순간 고도의 집중된 긴장이 그로부터 다른 모든 감정이 무화되다시피 하는 초극을 이루어내고 있다고 할 것이다. 황야에서조차 실재와의 대면은 완전하게 수행되지 않는다. 황야에서의 체험은 고너릴과

[150] […] the particular fact of Cordelia's death is so demanding and yet so hard to realize in full that it drains the particularity of 'a dog, a horse, a rat' away into a mere mental conception, possibilities the mind has no desire or capacity to realize at the moment. Goldberg, 172

리건과의 관계망 속에서 이루어지며, 그는 그들에 대한 분노와 경멸, 복수심으로 인하여 그들과 나아가 세상을 왜곡된 시각으로밖에 파악할 수밖에 없는 한계를 지닌다. 황야에서 그는 이전의 그 어느 때보다 진실에 근접해있기는 하지만, 이때의 진실조차 부분적인 것에 지나지 않는 것이다.

하지만 리어의 죽음에는 단순히 절망만이 작용하고 있는 것은 아니다. 우리는 그의 죽음이 희망의 결과 발생했다는 점 또한 고려해야 할 것이며, 어쩌면 바로 이것이 리어의 죽음에 독특하고 특별한 의미를 부여할 것 같다. 이 마지막 장면에 대한 골드버그의 경탄할만한 해석은 그럼에도 리어의 절망에만 초점을 맞춤으로써 그 의미를 절반만 파악해내는 한계를 보이고 있는 듯하다. 하지만 부플롯으로서 어떤 식으로든 리어의 죽음을 설명해주고 있을 글로스터의 죽음이 슬픔과 기쁨이 충돌하여 빚어낸 결과라는 점을 감안한다면, 리어의 죽음 역시 단순히 절망만이 아니라 좀더 복잡한 작용의 결과일 것이라는 추측이 좀더 설득력을 지닐 듯하다. 리어는 코딜리아가 죽어 더 이상 이 세상에 없다는 현실을 있는 그대로 받아들이고 있지만, 또 한편으로는 받아들이지 못한다. 하지만 이때 주의해야 할 것은, 앞에서 설명하였듯, 그렇다고 해서 그가 현실을 인정하지 않는 것이 아니라는 점이다. 그는 인식과 감정으로만이 아니라 전 존재로 코딜리아의 죽음에 반응하고 있으며, 코딜리아의 죽음과 그 자신의 사이에 한치의 거리도 허용하지 않을 만큼 그 죽음의 의미에 전 존재를 던져 넣고 있다. 비록 리어는 존재자체가 고통이 될 정도로 코딜리아의 죽음이라는 현실성과 대면하지만, 그럼에도 그녀가 살아있으리라는 희망을 놓지 못한다.

그런데 이때 희망의 성격에 대해서는 잠시 설명이 필요할 듯하다. 일견 이는 지금까지 리어가 일관되게 보여주었던 태도, 즉 현실을 수용하지 못하고 그 자신의 기대로 현실을 왜곡하여 받아들이고자 하는 고집을 의미하는 듯 보이지만, 이미 그가 현실을 온전히 수용하고 있다는 것을 감안한다면 이때 리어의 태도는 전혀 다른 양상을 보여준다고 할 수 있을 것이다. 이때 희망은 무의 심연을 환상으로 채워 넣으려는 욕망과는 다르다고 할 수 있다. 그는 모든 것이 사라져버린 허무의 자리에서 비로소 그녀가 그녀에게 줄 수 있는 것, 즉 위안과 휴식처를 구하던 첫 장면에서와는 달리, 그녀의 존재 자체를 구하고 있다고 할 수 있는 것이다. 그녀의 상실은 그로 하여금 그녀를 통해 얻을 수 있는 것이 아니라 바로 그녀의 존재 자체의 중요성을 알아보게 하고, 그의 욕망을 정화시키고 있다고 여겨진다. 물론 이때에도 “모든 슬픔을 보상한다(redeem all sorrows)”와 같은 대사를 통해 드러나듯, 그녀를 통해 삶의 보상을 구하려는 마음을 완전히 버리고 있다고 할 수는 없다. 하지만 그것은 그의

마음의 일부분일 뿐 첫 장면에서와 같이 행위의 주된 동기가 되고 있다고 할 수는 없는 것이다. 비록 여전히 그녀는 그의 욕망의 투사체적 성격이 짙다고 하더라도, 그는 자기자신보다 코딜리아에게 더 마음을 쏟고 있다는 것은, 이 최후의 순간 그의 태도에 근본적인 변화가 일어났음을 보여준다 할 것이다. 코딜리아와의 환희에 찬 사랑을 노래하던 감옥에서조차 그의 주된 관심사는 그녀가 아니라 그녀를 통해 고양될 수 있는 그의 자아에 있었음을 상기한다면, 이 같은 변화가 더욱 뚜렷하게 부각되리라 생각된다. 또 우리는 리어를 생의 마지막 자리에서 데스데모나가 아니라 그 자신으로 뇌리를 온통 채우고 있었던 오셀로와 비교해볼 수도 있을 것이다. 그러므로 이때 리어는 비로소 '욕망'에서 '사랑'으로의 전환을 이루어내고 있다고 조심스럽게 말해볼 수도 있을 듯하다. 여전히 유아적인 자기중심성이 남아 있다고 할 수 있지만 마침내 전환이 일어나고 있으며, 극은 이 지점을 섬세하게 극화하고 있다고 여겨지는 것이다. 극에서 욕망과 사랑의 구분이 유의미한 것은 에드먼드에 대한 고너릴과 리건의 마음이 욕망이되 결코 사랑일 수는 없다는 점에서 암시되고 있다 할 것이다. 욕망하는 대상의 결핍은 욕망을 정화시킨다. 대상의 소유는 탐욕을 낳는 반면, 대상의 상실과 부재는 인간을 정결하게 만드는 것이다. 그러므로 욕망하는 대상을 가장 순수하게 갈구하는 때는 바로 그 대상이 부재할 때라 할 수 있다. 이 마지막 장면을 통하여 극은 모든 것이 벗기워진 자리에 무엇이 남는가라고 탐문하는 듯하다.

바로 이 지점, 절망과 희망이 일치하는 예외적인 지점에서 그의 죽음이 발생하는 것이다. 이때 절망과 희망은 각각 서로의 존재에도 불구하고 각자가 지닌 절대성을 조금도 상실하지 않는다. 그러므로 리어의 위대함은 철저하게 절망하는 데 있는 것뿐만 아니라, 동시에 끝까지 철저하게 희망하는 데 있다고 할 수 있을 것이며, 나아가 희망과 절망이라는, 인간성이 지니는 어떤 것도 포기함 없이 철저하게 견지하는 데 있다고 할 수 있을 것이다. 그 결과가 죽음이라면 그 죽음은 그 어떤 죽음보다 숭고한 죽음이며, 조금 조심스럽게 말한다면 삶보다 우위에 있는 죽음이라 할 수 있지 않을까.

그 애는 영원히 가버렸다.

언제 사람이 죽어있고 언제 살아있는지 나는 알아.

그 애는 흙처럼 죽어있구나. 나에게 거울을 빌려다오.

그 애의 숨이 이 돌을 흐리게 하거나 얼룩지게 한다면,

그렇다면 그 애는 살아있는 것이다.

she’s gone for ever.

I know when one is dead and when one lives;

She’s dead as earth. Lend me a looking-glass;

If that her breath will mist or stain the stone,

Why then she lives. (5.3.257-61)

이 예문이 보여주듯 그는 그녀가 죽어 더 이상 존재하지 않는다는 사실을 분명하게 인식하지만, 그녀가 살아있을 수 있다는 희망을 견지한다. 우리는 이때 양 극단을 향해 팽팽하게 당겨져 극도의 긴장 속에 있는 한 정신을 목도한다. 그에게 코딜리아는 없어서는 안 될 절대적인 존재이며, 바로 그렇기에 그는 또한 전 존재를 다해 코딜리아의 생존을 희망하지 않을 수 없는 것이다. 그녀의 부재는 바로 그의 죽음을 의미하기에 그에게 그녀의 생존에 대한 희망은 생을 포기하지 않으려는 강렬하고 집요한 갈망을 뜻한다. 그가 “이 깃털이 움직인다, 그 애는 살아있어. 만일 그렇다면,/ 내가 겪어왔던 모든 슬픔을 보상하는 기회일 텐데(This feather stirs, she lives: if it be so,/It is a chance which does redeem all sorrows/ That ever I have felt)” (5.3)라고 말할 때, 우리는 극심한 고통과 슬픔이 보상되기를 바라는 인간의 기본적인 절실한 욕구를 대면한다. 이는 그가 존재의 밑바닥에서부터 필사적으로 갈망하는 것이며, 이 갈망은 오로지 코딜리아만이 충족시켜줄 수 있다. 이때 우리는 코딜리아에 대한 이기적인 필요를 결코 넘어서지 못하는 리어의 사랑의 한계를 상기할 수도 있겠으나, 그보다 먼저 이러한 발언이 코딜리아에게 부여하는 가치의 절대성에 주목하여야 할 듯하다. 그가 겪은 슬픔은 쉽게 보상될 수 있는 성질의 것이 아니라는 것, 아니, 보상 자체가 불가능하다고 해야 더 마땅하리라는 것을 먼저 고려하지 않는다면, 코딜리아의 존재가 그에게 부여하는 의미가 거의 절대적인 것임을 알아채지 못할 것이다. 리어의 죽음은 이처럼 절망과 희망이 충돌하는, 혹은 일치하는 지점에서 발생한다. 그는 코딜리아의 죽음이 이미 돌이킬 수 없는 현실임을 알지만, 그러한 앎에도 불구하고 ‘절대로’ 그녀의 생존에 대한 희망을 놓을 수 없다. 리어의 의식에서 벌어지는 절망과 희망의 팽팽한 대립은 “이제 그녀는 영원히 가버렸어./ 코딜리아, 코딜리아, 조금만 머물러다오. 하? 너는 무어라고 말했지?(now she’s gone for ever./ Cordelia, Cordelia, stay a little. Ha? What is’t thou sayst?)” (5.3)라는 대사를 통해 다시 한번 변주된다. 이 희망은 헛것을 보는 환상으로 귀결되지만, 이때의 환상은 현실과의 대면을 통해

파괴되어버린 그의 존재가 낳은 결과임을 간과할 수 없다. 말하자면 현실과의 철저한 대면이 없었다면 환상은 생겨나지 않았으리라는 점에 주목하여야 하는 것이다.

> 그리고 나의 불쌍한 바보는 교살되었어. 생명이 없다는, 없다는, 없다는
> 것이로구나!
> 왜 개도, 말도, 쥐도 생명이 있는데
> 너는 조금도 생명이 없다는 말이냐? 오 너는 더 이상 오지 않으리,
> 결코, 결코, 결코, 결코, 결코.
> 제발 이 단추를 끌러주시오. 고맙소, 경. 오, 오, 오, 오.
> 이것을 보는가? 그 애를 보아라. 보아라, 그 애의 입술을,
> 저기를 보아라, 저기를 보아라!
>
> And my poor fool is hanged. No, no, no life!
> Why should a dog, a horse, a rat have life
> And thou no breath at all? O thou'lt come no more,
> Never, never, never, never, never .
> Pray you undo this button. Thank you, sir. O, o, o, o.
> Do you see this? Look on her: look, her lips,
> Look there, look there! (5.3.304-9)

다섯 번의 "never"를 부르짖을 때 그는 절체절명의 위기의 순간을 맞고 있다고 할 수 있다. 이는 최종적이며 변경 불가능한 그녀의 죽음에 대한 가감 없는 확인이라 여겨지는 것이다. 바로 이 순간 그의 의식은 정점에 도달한다. "그리고 나의 불쌍한 바보는 교살되었어"와 같이 그녀의 죽음을 다시 한번 진술한 이후, 그는 "생명이 없다는, 없다는, 없다는 것이로구나!"라고 절규하며 그녀가 죽고 없다는 사실에 대해 경악과 절망을 토로한다. "왜 개도, 말도, 쥐도 생명이 있는데/ 너는 조금도 생명이 없다는 말이냐?"와 같은 질문은 그녀의 죽음이 그에게 주는 아픔을 생생하게 전달한다. 개도, 말도, 쥐도 생명이 있는데, 그녀만이, 오로지 그녀만이 생명이 없다는 사실은 감당할 수 없는 아픔이다. 살아있는 다른

생명체와의 비교를 통해 그녀의 부재에 대한 육체적 인식이 이루어지고 있는 것이다. 그리고 그는 다시 한번 "오 너는 더 이상 오지 않으리,/ 결코, 결코, 결코, 결코, 결코"와 같이 그녀가 다시는 돌아오지 않음을 최종적으로 확인하게 된다. 다섯 번의 "never" 이후 그의 의식에는 일종의 휴지기가 찾아온 듯하다. 그는 자신의 단추를 끌러줄 것을 요청한다. "부디 이 단추를 끌러주게. 오, 오, 오, 오(Pray you undo this button. Thank you, sir. O, o, o, o)" (5.3). 여기서 우리는 지금까지 팽팽하게 견지되어 오던 절망과 희망 사이의 긴장이 허물어지는 것을 감지할 수 있다. 아마도 이때 그는 죽음에 대한 준비를 하게 된 것이 아니었을까. "undo"라는 단어가 암시하듯, 그는 모든 것을 '무화'시키는 죽음에 그 자신을 온전히 묻어버리기를 소망하는 듯하다. 그의 감정은 고통스러운 절망감에서 다소간의 평온을 지닌 체념으로 넘어가는 것 같다.[151] 물론 이 대사를 단순히 울화통으로 인한 히스테리컬한 반응쯤으로 해석할 수도 있을 것이며, 그렇지 않더라도 이와 같은 해석이 과하다고 여길 수도 있을 것이다. 하지만 리어가 다섯 번에 걸쳐 "never"를 말하며 절규하는 순간 그의 의식이 정점에 도달한다는 것을 인정한다면, 이때가 그의 힘이 소진되는 순간이라는 것을 수긍한다면, 단추를 끌러줄 것을 요청하는 위와 같은 대사는 다른 식의 해석을 용인하지 않을 것 같다. 모든 것을 놓아버린 짧은 이 순간, 비로소 가능해진 한 자락 여유로 인해 그는 단추를 끌어준 이에게 감사를 전한다. 이는 분명히 이전의 리어와는 달라진 모습이다.

그런데 모든 것을 놓아버린 이 순간 그가 보게 되는 것은, 다시, 코딜리아다. 이것은 무엇을 의미하는가. 절망과 체념 속에서 죽는 것과 코딜리아를 본 기쁨 속에서 죽는 것 사이에는 분명히 커다란 차이가 있다. 이때 셰익스피어가 전자가 아니라 후자를 선택하는 이유는 무엇인가. 이는 단순히 결말의 끔찍함을 더 끔찍하게 만들기 위한 장치인가. 할 수 있는 한 가장 참혹한 인간실존의 현상을 보여주기 위해 마지막 순간 리어의 환상이 필요하였던 것일까. 마지막 순간 리어의 환상에서 우리는 사랑하는 딸의 죽음을 받아들일 수 없는 고통스러움, 인간으로서는 도저히 수용할 수 없는 현실의 참혹함을 읽는다. 그리고 이러한 고통스러움의 근저에는 자신의 기대대로 펼쳐지지 않는 현실을 끝까지 수용하지 않으려는 인간의 집요함이 또한 있다고 할 것이다. 그녀의 죽음은 기대를 투영할 수 없는 절대타자이다. 어떤 기대에 의해서도 왜곡될 수 없는 실재 그 자체인 것이다. 그럼에도 리어는 끝내 현실의 타자성을 인정하지 않고 자신의 기대를 덧씌워 그것을 믿음으로써 환상으로 도피하고 있다고 여겨진다. 그는

[151] Edith Sitwell, *A Notebook on William Shakespeare* (Toronto: Macmillian, 1965) 51; Goldberg, 101.

결국 코딜리아를 자신의 욕망의 투사체로 대하는 태도를 버리지 않고 있으며, 나아가 그녀의 생존에 대한 환상을 만들어내고 있다는 점에서 이전보다 더욱 공고한 태도로 대상을 자기화하고 있다고 할 수 있을 것이다. 이렇게 볼 때 우리가 발견하게 되는 것은 인격체간의 관계성 형성에의 철저한 실패다. 지금까지 리어가 코딜리아가 죽은 것을 받아들이지 못하는 것은 순수한 희망이라고 볼 수 있는 측면이 강하다고 할 수 있다. 하지만 코딜리아는 이미 죽었기에 결국에는 그러한 현실을 받아들여야 할 것이다. 하지만 받아들이는 듯 보이다가도 끝내 그것을 받아들이지 못하고 있다면, 죽어가는 순간에조차 현실을 수용하지 못하고 환상을 선택하고 있다면, 이는 더 이상 희망이라는 이름으로 불리기에는 무색해 보인다. 네보가 지적한 대로 이는 절망보다 더 비참한 것이라고 할 것이다.[152] 코딜리아의 실재가 아니라 환상을 보고 있다는 점 그리고 그 환상의 기쁨 속에서 죽음을 맞는다는 점은, 그가 실재적인 관계로부터 얼마나 멀어져 있는지를 증거하며 또한 그의 비존재성이 얼마나 심화되었는가를 드러낸다고 하겠다.

2. 총체적 비극성

죽음의 세력에 삼켜지고 만 리어뿐만 아니라 그를 정점으로 다른 등장인물들의 비존재로의 와해 또한 그려지면서 마지막 장면의 비극성이 형성되고 있다고 할 수 있을 것이다. 먼저 코딜리아의 죽음에 대해 살펴보면, 그녀가 실재가 아닌 상을 선택하였을 때 그녀의 죽음은 이미 예정되어 있었다고 할 수 있다. 리어와 코딜리아의 화해가 표면적인 것에 불과한 것도 바로 이러한 선택의 연장선상에 있다고 할 수 있는데, 그러한 까닭에 그녀의 죽음은 내적인 필연성을 지닌다고 할 수 있다. 말하자면 그들의 표면적인 화해와 그러한 화해 아래에 감추어진 뿌리 깊은 불일치로 말미암아 이미 코딜리아가 가지게 된 죽음의 성격이 가시화될 필요가 있었다고 할 수 있는 것이다.

다음으로 글로스터에 대해 살펴보면, 그의 경우는 비존재로의 와해가 독특한 양상으로 전개된다. 그는 다른 인물들과는 달리 비록 일시적일지언정 타자와의 만남을 경험하고 있으며, 이 만남이 주는 환희가 오히려 그의 죽음에 일조하게 된다는 아이러니를 보이고 있는 것이다. 글로스터의 죽음에서 나타나는 환희는 만일 이 극의 등장인물들이 만남을 이루었더라면 어떤 변화가 가능했을지를 암시한다고 할 것이다. 글로스터의 죽음이 드러내는 환희의 비전은 이 극 전체의 비전이라 할 수 있는

[152] Ruth Nevo, *Tragic Form in Shakespeare* (New Jersey: Princeton UP, 1972) 105.

것으로, 등장인물들 모두가 도달하여야 하는 궁극적 지점을 드러낸다고 할 수 있다. 이 비전이 에드가의 대사를 통해 간접적으로 드러나고 있는 것은, 그 비전이 이 극의 인물들을 통해 삶 속에서 다다를 수 없는 것으로 그려지고 있기 때문이라 보여진다. 그러한 까닭에 간접적으로 그 광휘를 암시함으로써 만남과 관계를 이루지 못하는 인간의 비극적인 성격을 드러내고자 하는 데 그 의미가 있다고 할 것이다.

또 이러한 기법은 콘래드 소설에 대한 이글턴의 다음과 같은 설명과 유사한 듯하다.

> 콘래드의 소설에서 몇몇 가장 중심적인 사건들은 정면에서 보여지기보다 옆으로 곁눈질하게 되어있거나, 혹은 한 명 혹은 그 이상의 매개자에 의해 보고된다. . . . 이것들은 재현을 무산시키는 주체의 중대국면이거나 에피퍼니인 결정적인 순간이다. . . . 엄격한 인과성과 시간적 지속성의 세계에서 어떻게 이러한 근본적인 변화가 가능한가 하는 것은 칸트의 물자체와 마찬가지로 사유 불가능하다. 다다이스트들의 해프닝처럼 이러한 행위는 맥락이나 이유로부터 면제되어 단순히 그 자체로 존재한다.
>
> Several of the most central events in Conrad's fiction are squinted at sideways rather than seen head-on, or reported by one or more intermediary. . . . These are decisive moments, crises or epiphanies of the subject which defeat representation. . . . how such radical change is possible in a world of strict causality and temporal continuity is as unthinkable as the Kantian *noumenon.* Like a Dadaist happening, such an act simply is what it is, absolved from rhyme or reason. [153]

이는 결정적인 순간의 재현불가능성에 대해 이야기하고 있는데, 이는 마치 글로스터의 죽음의 순간과 같다. 그것은 오로지 간접적으로만 전달될 수 있는 것으로, 문학에서 그것을 정면으로 응시할 수 없음은 인간의 한계와도 유사한 성질을 지니고 있는 듯하다.

여기서 글로스터의 죽음을 술회하는 에드가의 대사를 살펴보기로 하겠다.

---

[153] Terry Eagleton, *Holy Terror* (New York: Oxford UP, 2005) 125-6

결코--오 잘못이여!--나 자신을 아버지께 드러내지는 않았습니다.
제가 무장을 한, 한 시간 반 전까지는 말이지요.
비록 좋은 결과를 기대했음에도, 확신하지는 못하여,
저는 아버지의 축복을 요청했고, 처음부터 끝까지
저희의 순례에 대해 이야기해 드렸습니다. 하지만 아버지의 으스러진
심장은,
슬프도다, 몹시도 약해져서 기쁨과 슬픔이라는 격정의 두 극단의 갈등을
지탱하지 못하시고, 그 사이에서
웃으면서 터져버렸습니다.

Never - O fault! - revealed myself unto him
Until some half hour past, when I was armed.
Not sure, though hoping of this good success,
I asked his blessing, and from first to last
Told him our pilgrimage; but his flawed heart
Alack, too weak the conflict to support
'Twixt two extremes of passion, joy and grief,
Burst smilingly. (5.3)

이때 그의 대사를 통해 드러나는 한 가지 점은 글로스터의 죽음이 기쁨의 성격을 지니고 있다는 것이다. 글로스터는 에드가를 그리워하였으나 그 그리움을 충족시킬 수 없었기 때문에, 에드가를 만나게 된 순간의 기쁨이 충만할 수 있었다고 여겨진다. 꽉 찬 기쁨은 그간의 불행으로 인해 노쇠해진 마음이 감당할 수 없는 것이라 그의 심장은 마침내 터지고 만다고 에드가는 술회하고 있다. 기쁨은 충만하게 꽉 차 생과 사의 경계선을 넘어가게 되는 것이다. 바로 이때 삶과 죽음은 용해되어 일치한다. 이 순간은 신비의 순간이다. 그 동안 그를 비껴갔던, 만남에서 비롯되는 충만한 실재가 비로소 그에게 임하게 된다고 할 수 있는 것이다. 그가 그토록 갈구하였던, 그러나 결코 획득하지 못했던 죽음에, 그는 비로소

다다르고 있는 것이다. 그러므로 글로스터에게 임하는 죽음은 상실과 파멸로서의 죽음이 아니라 완성으로서의 죽음의 성격을 지닌다고 하겠다.

또 자신의 곁을 지켜주는 이가 에드가임을 전혀 알아보지 못하던 글로스터는, 에드가가 그에게 지금까지 그들이 함께 걸어온 여정, 즉 그들의 "순례"에 대해 이야기할 때 그가 에드가임을 알아보게 된다. 그가 에드가를 알아보게 되는 것은 그 동안 그가 에드가라고 생각하지 않았던 수많은 에드가들이 바로 에드가였음을 깨닫게 되는 것을 포함한다. 말하자면 에드가를 그의 타자성 안에서 수용하게 될 때 에드가가 에드가임을 비로소 알아보게 된다고 할 수 있는 것이다. 그러므로 글로스터의 여정은 에드가를 알아보게 되는 여정이라고도 할 수 있을 것 같다. 있는 그대로의, 실재 그대로의 에드가를 만난다는 것은, 에드가의 모든 타자성 속에서 그를 받아들인다는 것을 의미한다. 실재는 이질성을 지닌다. 그것은 내 안으로 포섭될 수 없기 때문이다. 나는 실재를 소유함으로써가 아니라 나 자신을 내어줌으로써 실재와 관계를 맺을 수 있다. 또 에드가는 그 모든 에드가들이 자신이 아니라고 부정하고 있기 때문에, 그리하여 자기자신을 참으로 만나고 있다고 할 수 없기 때문에, 어떤 의미에서 글로스터는 에드가 자신보다 에드가를 더 잘 알게 되며, 심지어는 더 가깝게 된다고도 할 수도 있겠다.

하지만 이 극이 더욱 비극적인 것은 그러한 환희가 오히려 죽음을 야기하는데 크게 일조한다는 데 있다고 할 것이다. 그들이 서로를 마주보게 된 순간에는 만남의 환희가 있다고 할 수 있겠으나, 비극적인 것은 이미, 위의 에드가의 대사를 통해 짐작할 수 있듯, 글로스터의 존재 깊숙이 배어있던 슬픔은 기쁨을 감당하지 못한다는 점에 있다고 여겨진다. 어쩌면 글로스터의 비극의 정수는 만남이 죽음이라는 불행한 결과를 가져온다는 데 있다고 할 것이다. 아이러니컬하게도, 에드가가 글로스터를 구원하기 위해 그를 이끌었던 여정은 그에게 슬픔을 더욱 깊게 각인시키는 과정이 되었고, 그 결과 갑작스럽게 다가온 기쁨은 슬픔과 충돌을 일으켜 존재의 파열을 초래하게 되는 것이다. 그러므로 에드가가 글로스터를 이끌었던 이른 바 "순례"는 죽음의 과정이 되고 있었다고 할 수 있는 것이다. 이미 생명을 받아들일 수 없을만큼 절망이라는 글로스터의 병이 더 악화되고 있었다고 할 수 있는 것이다.

다음으로는 켄트의 비존재성에 대해 고찰해보기로 한다. 앞의 장에서 살펴보았듯 켄트는 단순히 이미 실체성을 상실해버린 리어, 리어에 대한 허구적인 상에 집착함으로써, 이 모든 실제적인 가능성을 사장해 버리고 존재하지 않는 허상을 쫓고 만다. 그는 황야에서 직접적으로 드러나기 시작한 리어의 실체를 볼 수 있었어야 하나, 그렇게 하지 못한다. 그리고 이는 그 또한 황야를 거치면서도 전혀

변화하지 않는다는 점과 긴밀한 연관관계를 가지고 있다고 생각된다. 이미 고정되고 확정되어버린 세계 속에 사는 그는 타자와의 직접적인 대면을 통해 삶을 이루어나가는 것이 아니라, 고정된 서사의 흐름을 충실히 쫓아가는 것으로 관계를 대체하는 것이다. 켄트에게 있어 리어와의 관계는 그의 정체성의 핵심을 형성하는 중요한 것이고 또 인격체(person)란 관계 맺음에 의해 형성되어 가는 것이므로, 이처럼 리어의 실체를 보지 못하고 그의 허상만을 쫓고 마는 것은 궁극적으로 그의 자아로부터 실재성을 상실해버리게 되는 중대한 결과를 낳게 된다고 할 수 있다. 그러므로 켄트에게서 안타깝고 또 비극적으로 여겨지는 것은 단순히 그가 리어에게 도움이 되지 못한다는 결과가 아니라, 그러한 어긋남을 통해 그 자신의 정체성 또한 허상에 머물고 만다는 데 있다고 하겠다. 군주에게 이로움을 준다고 확신되어 왔던 고정되고 확정된 이상적 서사를 모방함으로써 그가 종국적으로 잃어버리는 것은 그 자신의 삶이요, 그 자신 자체라고 여겨지는 것이다.

그에게 있어서의 가장 커다란 비극은 이렇듯 더 이상 실재를 담지 못하는 이상적 질서에의 고수가 그로 하여금 리어와의 실재적인 관계를 가로막는다는 점이다. 그의 가치의 핵심에 있고 또 그가 온 힘을 다해 추구하는 리어와의 관계가 허상에 머물고 만다는 것은 그 자신의 삶조차 무의미하게 만들어버리는 최대의 비극이라 할 수 있는 것이다. 마지막 순간 그는 이미 리어에게 의미 없는 존재라는 점이 드러나는데, 더욱 안타까운 것은 그가 이 사실을 깨닫지 못한다는 데 있다고 여겨진다. 스나이더(Snyder)에 따르면 코딜리아의 권고에도 불구하고 켄트가 변장을 지속하는 이유는, 이 극의 마지막에서 무언가가 잘못되었다는 인식을 심화시키기 위해서다.[154]

켄트: 오, 전하!

리어: 제발, 저리가게.

에드가: 이 사람은 전하의 친구인 켄트 백작입니다.

리어: 염병이 너희 살인자들, 반역자들 모두 위에 떨어져라.

나는 그 애를 구할 수도 있었어. 이제 그녀는 영원히 가버렸다.

. . . . . .

[154] Snyder에 따르면 코딜리아의 권고에도 불구하고 켄트가 변장을 지속하는 이유는, 이 극의 마지막에서 이 극에서 일어나는 일들이 잘못되었다는 인식을 심화시키기 위해서이다. 다시 말해 비틀리고 어긋나있다는 것을 강조하기 위해서인 것이다. Snyder, 150

나는 이제 늙었고,

이 똑같은 십자가들은 나를 망쳐놓았어. 너는 누구지?

내 눈은 최상의 상태가 아닌데, 내가 곧 알려주지.

켄트: 만일 운명의 여신이 사랑하고 미워한 두 사람을 떠벌린다면,

그 중 한 사람을 우리는 보고 있습니다.

리어: 눈이 침침하군. 그대는 켄트가 아닌가?

켄트: 바로 그러하옵니다.

전하의 종 켄트이옵니다. 전하의 종 카이우스는 어디에 있습니까?

리어: 그는 좋은 녀석이야. 난 그걸 너에게 말할 수 있어.

그가 때려줄 거야, 그것도 재빨리. 그는 죽었고 썩었어.

켄트: 아닙니다, 전하. 제가 바로 그 사람입니다.

리어: 내가 곧 알아보겠네.

켄트: 전하의 변화와 쇠락의 시초부터

전하의 슬픈 발자국을 따라다녔던.

리어: 여기에 온 것을 환영하네.

켄트: 다른 누구도 아니옵니다. 모든 것이 활기를 잃고, 어둡고, 죽음과도

같사옵니다.

전하의 큰 따님들은 자결하시고

절망 속에 죽어 있습니다.

리어: 그래, 그렇게 생각하네.

올바니: 전하는 당신께서 무슨 말을 하는지 알지 못하시니 우리를 전하께

드러내는 것은

소용이 없습니다.

에드가: 매우 무익합니다.

Kent: O, my good master!

Lear: Prithee, away!

Edgar: 'Tis noble Kent, your friend.

Lear: A plague upon you murderers, traitors all;

I might have saved her; now she's gone for ever.

. . . . . .

I am old now

And these same crosses spoil me. Who are you?

Mine eyes are not o'the best, I'll tell you straight.

Kent: If Fortune brag of two she loved and hated,

One of them we behold.

Lear: This is a dull sight: are you not Kent?

Kent: The same;

Your servant Kent; where is your servant Caius?

Lear: He's a good fellow, I can tell you that;

He'll strike and quickly too. He's dead and rotten.

Kent: No, my good lord, I am the very man—

Lear: I'll see that straight.

Kent: That from your first of difference and decay

Have followed your sad steps—

Lear: You're welcome hither.

Kent: Nor no man else. All's cheerless, dark and deadly;

Your eldest daughters have fordone themselves

And desperately are dead.

Lear: Ay, so I think.

Albany: He knows not what he says and vain is it

That we present us to him.

Edgar: Very bootless. (5.3.265-92)

이 예문을 통해 켄트는 때가 오면 리어가 자신의 노고를 인정해주리라는 것을 의심하지 않았다는 것이 다시 한번 드러나고 있다. 그가 “O, my good master!”라 말하고 있었을 때, 그는 리어가 자신을 알아보아 주리라고, 자신의 노고의 가치를 제대로 평가하여 주리라고 기대했다고 할 것이다. 만일 그가 결정된 서사에 의해 움직이는 인물이 아니었다면, 이 순간에 이러한 방식으로 자신을 드러내는 일은 없었을 것이라 할 수 있다. 그는 실제의 리어를 보지 못하고 오로지 이상적인 상에 의해서만 그를 이해해왔기에 희망을 놓지 않고 희망이 주는 힘으로 살아올 수 있었던 것이다. 그러나 이 예문에서 드러나듯이 리어는 그를 제대로 알아보지도 못할뿐더러, 설혹 알아보게 되더라도 그의 노고에는 관심이 없을 것임을 예상할 수 있다. 코딜리아의 죽음이라는, 리어의 전존재를 흡인할만한 사건이 없었다고 하더라도, 리어가 그의 노고에 대해 얼마만큼이나 진지한 관심을 기울였을지 의심되는 측면이 많은 것이다. 우리가 목도하게 되는 것은 그가 기대했던 것과는 전혀 다른 일이 벌어지고 있다는 점이다. 그러나 켄트는 그러한 현실을 보지 못한다.

올바니: 우리가 지금 할 일은
국상을 치르는 것이오. 내 영혼의 친구인, 그대 두 사람은,
이 왕국에서 다스리고 이 피흘리는 나라를 지탱해주오.
켄트: 저는 곧 가야 여정이 있습니다, 경.
나의 주인이 나를 부릅니다. 나는 거절해서는 안 됩니다.

Albany: Our present business
Is to general woe. Friends of my soul, you twain,
Rule in this realm and the gorged state sustain.
Kent: I have a journey, sir, shortly to go;
My master calls me, I must not say no. (5.3.317-21)

그는 현실에서 창조적 임무를 수행할 것을 요청하는 올바니에게 주군을 따라 죽을 것임을 천명한다. 자신이 담당할 수도 있었을 역사적 책임을 외면하고, 자신을 부르지도 않은 군주를 따라 떠나고자 하는

것이다. 실재를 이룰 수 있는 길을 외면하고 허상을 선택한다고 할 수 있다. 이처럼 온 힘을 기울여 힘들게 지나온 그 자신의 여정이 무의미한 것으로 되어버리는 이 순간을 바라보는 것은 안타깝다. 그런데 삶이 아니라 죽음을 선택하는 마지막 순간의 켄트에게서 우리가 발견하는 것은, 어쩌면 실재에 기반하여 형성되지 않은 그의 삶 전체에 대한 축약본인지도 모르겠다. 죽음을 향한 군주의 부름은 비단 이 마지막에서만 해당되는 것이 아니라, 허구적 서사에 기반하여 리어를 따랐던 그의 삶 전체를 상징적으로 보여주는 메타포의 기능을 하고 있다고 여겨지는 것이다. 그는 실재에 기반하여 자아를 형성해오지 않았기에 삶보다는 죽음이 더 가까운 비존재성을 띨 수밖에 없게 되며, 이러한 비존재성의 종착지로서 죽음을 선택하게 되는 것은 동족성의 원리에 따른 자연스러운 귀결이라고 보여진다.

다음으로 살펴볼 인물은 에드먼드다. 최후의 순간 그는 무엇보다도 바래왔던 것이 사랑이었다는 것, 관계에 대한 깊은 열망이었다는 것을 인정하기에 이른다. 무관심과 냉정함의 가면이 벗겨져나가고, 그의 본심이 바야흐로 드러나게 되는 것이다. 그는 다음과 같이 자신이 “사랑 받았다”는 것을 강조하며, 잃어버린 모든 것을 상쇄하는 가치로 자리매김하고 있다.

> 하지만 에드가는 사랑받았어.
> 나를 위하여 한 사람은 다른 사람을 독살하고,
> 그 뒤에 자살하였다.
>
> Yet Edmond was beloved:
> The one the other poisoned for my sake,
> And after slew herself. (5.3.238-40)

하지만 이때 그가 피력하는 사랑이 결코 진정한 것이 아님을 간과해서는 안 될 듯하다. 앞에서 설명하였던 새디즘적 사랑의 양상이 여기서도 다시 한번 드러나고 있기 때문이다. 그는 고너릴이 자신으로 인해 리건을 독살하고 자살로 삶을 마감하는 데에서 사랑을 발견하고 있는데, 엄밀히 말해 이것은 사랑이라 보기는 어려울 것이다. 만일 그가 진실로 사랑을 알게 되었더라면 자신으로 인해 그토록 커다란 비극이 일어난 데 대해 고통스러움을 느꼈어야 마땅할 것이다. 하지만 그는 그들이 자신을 차지하기 위해 살인과 자살을 감행한 것에 대해 의미를 부여하고 있는데, 이는 그들에 대한

가학적 태도를 다시 한번 드러내고 있다고 여겨진다. 말하자면 그는 자신의 자존감을 회복하기 위해 노예처럼 자신에게 굴종하는 그들의 태도를 이용하고 있다고 할 수 있는 것이다.

하지만 이처럼 최후의 순간 그가 사랑에 대한 열망을 인정하고 있다는 점에서 이는 뚜렷한 변화이며 일명 '회개'라고 할 수 있을 것 같다.[155] 그가 위와 같이 말하며 그들로부터 사랑 받았던 것에 의미를 부여하는 것은, 이는 관계를 거부하였던 이전의 그로서는 있을 수 없었을 일이다. 그런데 이때 발견할 수 있는 것은, 사랑과 인정에 대한 갈망은 애초부터 그에게 크게 자리하고 있었다는 점이다.[156] 그리고 어쩌면 그러한 갈망이야말로 그의 행위의 동력이 되었다고까지 할 수 있을 것이다. 이처럼 그가 변화하였다면 그 변화는 갑작스럽게 사랑의 가치를 깨달았다는 데 있는 것이 아니라, 지금까지 부정하였던 자신의 진짜 모습을 인정하게 되었다는 데 있다고 생각된다. 처음부터 그가 진실로 갈구했던 것은 사회 안으로, 사람들 속으로 들어가는 것이었으며, 권력과 지위에 대한 그의 욕망조차 인간사회로 편입하고 싶은 갈망에서 비롯된 것이라고 할 수 있는 것이다. 그리고 최후의 순간 그는 이를 인정하게 되었다고 여겨진다. 또 그는 다음과 같이 말하며, 그의 죽음을 '결혼'으로 해석하고 있는데, 이는 처음부터 관계에 대한 갈망이 있지 않았다면 불가능했을 발언이라고 생각된다. "나는 그들 두 사람에게 계약되어 있었으니, 셋 모두가/ 이제 동시에 결혼하는구나(I was contracted to them both; all three/ Now marry in an instant)" (5.3.227-8). 죽음이란 어떻게 보면 인생에서 가장 중요한 순간이라고도 할 수 있을 것인데, 이 순간에 자신을 "계약된" 인간으로 보고 있다는 것, 결혼하는 신랑으로 보고 있다는 것은, 그가 진정으로 원했던 것은 교류이며 합일이지 고립이 아니었다는 것을 드러낸다고 할 것이다.

하지만 이때의 회개가 온전하지 못하다는 것, 채 완성되지 못하고 있다는 것을 간과해서는 안 될 듯하다. 그의 회개하고 있다는 시각에 무엇보다 힘을 실어주는 것은 최후의 순간 그가 리어와 코딜리아를 살리려는 "선"을 베풀고 있다는 점일 것이다. 에드먼드는 다음과 같이 말하며 그들의 목숨을 구할 것을 촉구한다.

---

[155] 이에 대해 캐블은 그가 실제적으로 사랑을 할 수 없는 죽음의 순간에 이르러서야 사랑을 인정할 수 있게 되었다고 주장한다. Stanley Cavell, *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge: Cambridge UP, 2003) 70.

[156] Goldberg, 77-8.

나는 숨이 가쁩니다. 나 자신의 본성에도 불구하고,
무언가 선을 행하고자 합니다. 재빨리 보내십시오—
이 일에 있어 서두르십시오—성으로. 나의 지령이
리어와 코딜리아의 목숨에 대해 내려졌습니다.
아니, 늦지 않게 보내십시오.

I pant for life: some good I mean to do,
Despite of mine own nature. Quickly send,
Be brief in it, to the castle; for my writ
Is on the life of Lear and on Cordelia:
Nay, send in time. (5.3.241-5)

하지만 설혹 그가 그들의 목숨을 살리기 위한 구체적인 행동을 하고 있다고 할지라도, "나 자신의 본성에도 불구하고(Despite of mine own nature)"라는 말을 덧붙임으로써 이러한 행위의 가치를 모호하게 만들어 버리고 있다는 점을 간과할 수 없을 듯하다. 그런데 그는 어떤 심중에서 "나 자신의 본성에도 불구하고"를 언급하고 있는 것일까. 이에 대해서는 두 가지 해석이 가능할 듯하다. 하나는 비록 그가 선을 행하려고는 하고 있지만 이는 변화된 그의 존재의 핵심으로부터 비롯된 것이 아니라는 것, 그러므로 그가 행하는 선을 자발적이라고 볼 수 없다는 것이다. 즉 그는 자신이 패배했기 때문에 지배계급의 가치관에 순응하고 있을 뿐, 자신의 심정으로부터 선에 대한 갈망이 있는 것은 아니라는 것을 강조하고 있다고 할 수 있는 것이다. 그렇게 본다면 그가 결국 보여주는 것은 자발적 선의가 아니라 권력에의 맹종이 된다고 할 것이다. 앞에서도 잠시 언급하였듯 그는 자신을 죄의 결과물로만 취급하는 에드가의 견해에 대해 "옳게 말하였소. 그것은 사실이오(Thou's spoken right, 'tis true)"라고 말하며 순순히 수긍하는 모습을 보여준 바 있다. 여기서 발견할 수 있는 것은 그가 패배로 인해 자기자신을 포기해버리고 있다는 점이다. 그는 지배권력의 시선으로 자기자신을 바라보고 있으며, 자신을 무가치하고 쓸모 없는 존재로 규정하는 시선에 항복하고 있는 것이다. 자신의 가치를 입증하기 위해 투쟁하던 때라면 이러한 낙인에 결코 굴복하지 않았겠지만, 패배가 확실해진 다음에는 그들이 옳다는 것을 인정하지 않을 수 없게 된 것이다. 그러므로 그가 패배를 통해 권력으로부터 자유를 획득하는 것이

아니라 권력에 굴복하고 있다는 것에 주의할 필요가 있을 것이다. 탐욕스러운 에고의 확장에서 비천한 인간으로의 몰락이라는 전환이 일어났다고 해서 이것을 회개요, 겸손의 체득이라고 볼 수는 없다. 앞에서도 살펴보았듯 그가 여전히 에고에 기반하여 사고하고 있다는 점은, 그의 회개가 불완전한 수준에서 그치고 있음을 증거한다고 할 것이다.

하지만 이것이 전부라고 할 수는 없다. 비록 불완전하기는 할망정 에드가의 심중에는 선을 행하고자 하는 진심이 있다고 여겨지는 까닭이다. 그러한 에드가의 변화는 앞에서 언급하였듯 사랑에 대한 갈망을 인정하고 있는 데에서도 드러나지만, 또한 에드가의 이야기를 듣고 난 후의 반응을 통해서도 명료하게 나타나고 있다고 여겨진다. 아버지를 향한 헌신적인 배려라는 에드가의 장황한 "순례(pilgrimage)"의 이야기가 끝난 직후 에드먼드는 다음과 같이 말하며 이 이야기에 깊이 감동받았음을 밝힌다.

> 형의 이 말이 내 마음을 움직였습니다.
> 그래서 아마도 선을 행하게 될 것 같습니다. 하지만 더 말하세요.
> 형은 뭔가 더 할 말이 있는 것 같습니다.
>
> This speech of yours hath moved me,
> And shall perchance do good; but speak you on,
> You look as you had something more to say. (5.3.198-200)

앞의 장에서 살펴보았듯 글로스터에 대한 에드가의 헌신은, 에드가 자신이 생각하는 바와는 달리 문제적인 성격을 지니는 것이지만, 에드먼드에게는 에드가가 해석하는 그대로 전달되고 있다. 아이러니컬하게도 에드가의 이야기는 에드가 자신에 대해서라기보다 에드먼드의 가족애에 대한 숨은 내적 갈망에 대해 더 많이 보여주고 있는 듯 여겨진다. 아버지에 대한 에드가의 헌신의 "순례"는 에드가가 아닌 에드먼드의 갈망을 더 많이 반영하고 있다고 할 수 있는 것이다. 따라서 에드먼드는 이 이야기를 더 듣고자 하며, 그 이야기의 한가운데 있고자 하며, 그리하여 그 이야기로 인해 변화되고자 하는 심중을 드러낸다. 이는 실패로 인해 생겨난 마음의 빈 공간에 지금까지 그가 거부해왔던 가치관이 들어설 자리가 생겼기 때문이라고 할 수 있다. 선에 대한 갈망은 모든 인간의 내부에 잠재되어 있다고 할

수 있는데, 모든 것을 다 잃고 난 빈 자리에 잠재해 있던 갈망이 비로소 나타나게 된다고 볼 수 있는 것이다. 그리고 이는 모든 것을 잃고 난 이후에 인간에 대한 연민을 지니게 되는 리어와 글로스터의 변화와 유사하다고 할 수 있다.

그리하여 그는 변화하여 생명이자, 삶을 갈구하게 된다고 할 수 있다.“I pant for life”는 문자 그대로 “나는 숨이 가쁘다”로 해석할 수 있지만, 또한 “나는 생명/삶을 갈구한다”의 의미를 함축하고 있다고 할 수 있다. 그리고 생명과 삶에 대한 갈구는 자연스럽게 그로 하여금 선을 행하도록 촉구하는 것 같다. 그렇다면 그의 선의가 단순히 지배계급의 가치관에 순응하는 것만을 의미한다고는 볼 수 없으며, 그 자신의 내밀한 곳으로부터 자연스럽게 우러나오는 움직임이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이때 주의를 끄는 것은 선에의 의지가 그 자신을 배반하는 것을 의미한다는 점이다. 그는 “나 자신의 본성에도 불구하고”라는 말을 덧붙임으로써 이러한 행위가 자신의 본성과는 상반되는 것임을 밝힌다. 우리가 여기서 목도하게 되는 것은 선의 세계에 들어가고 싶지만 그러한 가능성을 애초부터 배제한 이의 태도다. 마지막 순간 드러나는 것은 그가 선을 갈망하고 있지만, 자신에게 그러한 자격을 부여하지 않는다는 것, 그 자신조차 자신을 자기자신으로부터 추방해버리고 있다는 것이다. 그가 “나 자신의 본성에도 불구하고”를 언급하는 것은 끝까지 자신의 악한 본성을 고수하기 위해서가 아니라, “죄의 결과물”에 불과한 자신에게 선을 행할 자격이 없다고 생각하기 때문인 듯하다. 여기서 후회하면서도 후회하지 못하고, 뉘우치면서도 뉘우치지 못하는 마음이 미세하게 읽힌다. 우리는 사회로부터의 소외와 낙인이 어떻게 마지막 회개의 순간에까지 영향을 미쳐 회개를 변형시키게 되는가를 목도하게 되는 것이다.

그런데 그가 이처럼 자기자신으로부터도 소외된 채 죽음을 맞는 것은, 그의 마지막 회개의 순간에조차 그를 도구로만 파악하는 동료인간들의 태도로 말미암은 바가 크다고 여겨진다. 그들은 오로지 리어와 코딜리아에게만 집중할 뿐, 그가 마지막 순간 변화하고 있다는 것에 전혀 관심을 두지 않으며, 다만 그 변화를 리어와 코딜리아를 살리기 위한 도구로만 파악한다. 그의 회심은 누구도 주목하지 않은, 철저히 그 혼자만의 일이 되고 있는 것이다. 그런데 그들이 그에 대해 이처럼 무심한 것은 단순히 그가 악행을 저질러왔기 때문이라고 볼 수는 없으며, 그보다는 그가 사생아라는 이유가 더 크다고 할 수 있다. 만일 그가 그들의 일원이었다면 최후의 순간 보이는 회개의 조짐에 대해 그토록 무관심할 수는 없었을 것이기 때문이다. 그는 그들의 세계에 속하지 않은 까닭에 처음부터 그가 어떤

인간인가, 혹은 어떤 인간이 될 수 있는가에 대해서는 관심을 기울이지 않았다고 할 수 있는 것이다. 이처럼 그에 대한 그들의 냉담한 태도는 끝까지 그를 받아들여지지 못한 자로 치부하여, 그의 회개가 채 완성되지 못하게 만드는 중요한 요인이 되고 있다고 여겨진다. 그리하여 그는 결국 존재를 실현하지 못한 채 삶의 현장으로부터 퇴장하게 되어버리고 마는 것이다.

마지막으로 살펴볼 인물은 에드가다. 에드가는 실재와의 개방적인 관계 속에 있지 않기 때문에 현실과의 창조적 관계성을 상실하고 기존의 세계로 되돌아가게 된다. 그는 위험의 요소가 도사린 실재를 외면하고 사회질서의 잠정적 안정성을 선택하는 것이다.[157] 아래와 같은 그의 발언은 그가 여전히 전통적인 도덕률에 의해 에드먼드를 '해석'해내고 있음을 보여주고 있다.

> 신들은 공정하셔서, 우리의 즐거운 악으로
> 우리에게 재앙을 내릴 도구를 만드시지.
> 아버지가 너를 낳으셨던 어둡고 사악한 장소가
> 아버지의 눈을 잃게 한 거네.
>
> The gods are just, and of our pleasant vices
> Make instrument to plague us.
> The dark and vicious place where he
> Cost him his eyes. (5.3.168-71)

이 발언을 통해 드러나는 것은 그의 독단적이고 권위적인 성격이다. 그는 에드먼드가 죽어가고 있으며

---

[157] 반면 캐롤은 "I am no less in blood than thou art, Edmund"(5.3), "thy father's son"이라는 발언을 근거로, 에드가가 에드먼드와 신분이 같다는 것, 같은 아버지 밑에서 태어났다는 것을 지적함으로써 더 이상 사회질서에 근거한 자신의 정체성의 확실함을 주장하고 있지 않다고 주장한다. 에드가는 아들이자 상속자로서 자신의 위치를 세우는 사회적 시스템의 임의성을 받아들이고 있으며, 더 이상 그 자신의 사회적 정체성이 절대적인 것이라고 생각하고 있지 않다. 에드-라는 그들의 이름의 동일성을 통해 이미 에드가의 독보적 특별함이 훼손되고 있다고 그는 말한다. 일견 극은 "ritual battle"을 통해 뚜렷한 알레고리적인 의미를 보여주는 것 같지만, 에드가의 심경의 변화, 극의 끝부분에서의 왕으로서의 에드가의 신분적 불투명성으로 인해 그 의미는 복잡성을 띠게 된다고 말한다. 캐롤에 따르면 에드가는 톰이 되는 경험을 함으로써 에드먼드의 소외의 고통을 이해하게 된다. 에드먼드의 서자됨과 에드가의 톰됨은 임의적인 사회적 배제라는 공통점이 있으며, 그는 경험을 통해 에드먼드와의 동질성을 깨닫게 된다는 것이다. Carroll, 197, 201-3.

또 자신의 죄를 순순히 인정하고 있음에도 불구하고, 그를 악 그 자체(“our pleasant vices”)로 만들어버리는 냉혹함을 보인다. 에드먼드가 자비의 교환을 요청하고 있음에도 그는 표면적으로만 그를 용서할 뿐이다. 그리고 그는 더 이상 에드먼드에 대해서는 관심을 두지 않는다. 첫 장면에서 그가 에드먼드와 우호적인 대화를 나누었던 것을 상기한다면 이러한 그의 태도는 오히려 더욱 경직된 것이라고 할 것이다. 이는 에드먼드에 대한 복수심이 작용한 탓도 있겠으나, 황야에서의 경험은 오히려 그를 더욱 완고하고 협소한 틀 안에 가두고 있다고 여겨지는 것이다.

비록 에드가 자신은 스스로를 “운명의 타격에 길들여져,/ 알고 또 느끼는 슬픔이라는 예술에 의해, 연민을 품게 된/ 가장 가련한 인간(A most poor man, made tame to fortune’s blows,/ Who, by the art of known and feeling sorrows,/ Am pregnant to good pity)” (4.6)으로 자처하지만, 오스왈드나 에드먼드의 죽음을 목전에 두고 하는 말을 살펴보면 그가 타자에 대해 “연민”을 품는 인물이라고는 생각할 수 없다. 황야의 경험에도 불구하고 그의 연민의 대상은 지극히 한정된 범위 안에 머물고 있을 뿐만 아니라, 글로스터의 경우를 통해 보여지듯 그 한정된 범위의 대상에게조차 참된 연민을 지니고 있는지 의아한 면이 있다. 하물며 악인으로 공인된 대상에 대해서는 말할 나위가 없다고 할 것이다. 비록 그들이 용인하기 힘든 악행을 저질렀다고 할지라도, 그들이 최후의 순간에 보여주는 모습은 그들에게조차 내재한 선을 감지할 수 있게 한다고 할 것이다. 하지만 에드가의 시각 속에서는 그들은 여전히 악인일 뿐이며, 그는 이러한 시각에 조금의 변화도 허용하지 않는다. 그는 타자의 실재에 대해 열리지 않는 완고한 모습을 노정하고 있는 것이다.

그런데 그는 황야를 막 벗어나기 전에도 비슷한 태도를 보여주고 있었음을 다음과 같이 확인할 수 있다.

> 난 너를 잘 알지. 쓸만한 악당이지.
> 사악함이 욕망하고자 하는 만큼
> 여주인의 악에 충성했지.
>
> I know thee well; a serviceable villain,
> As duteous to the vices of thy mystress

As badness would desire. (5.3.247-9)

오스왈드가 마지막 순간에 보여주는 고너릴에 대한 충성은 에드가의 눈에는 다만 악의 욕망에 불과하다. 비록 오스왈드의 삶은 야욕과 거짓으로 점철되어 있었다고 할지라도, 이미 그 어떤 보상도 기대할 수 없게 되어버린 시점에 고너릴의 명령을 수행하고자 하는 것은 그 자신의 의무를 끝까지 다하려 하는 태도, 비록 불순한 동기가 주가 되어 있었다 할지라도 그럼에도 존재하는 여주인에 대한 사심 없는 충성심을 드러낸다고 할 수 있다. 하지만 오스왈드의 이러한 선한 자질은 에드가의 눈에는 보이지 않는 것이다. 그는 애초의 자신의 시각에 조금의 유연함도 허용하려 하지 않고 있는 것이다. 인간의 선함은 판단 이전에 마음을 감동시키고 이러한 감동으로부터 비로소 올바른 판단이 가능해지는데, 에드가의 경우는 상대, 특히 악인으로 여겨지는 상대에 대해서는 마음을 열어놓을 생각이 아예 없는 것처럼 보인다. 에드가의 눈에 그들은 인간이 아니며 다만 악의 화신으로만 여겨질 뿐인 듯하다. 이는 톰에 대한 그의 시각에서도 확연하게 드러나는 바라 사려된다.

살펴보았듯 에드가의 흔들림 없는 정체성은 허상에 불과하다. 이는 허위의식에 의해 형성된 것이다. 중세이데올로기가 현실과의 관계성을 상실하고 허위의식으로 변모된 것이다. 허위의식은 실재와의 관계 맺음, 참된 앎으로의 깨어남, 존재의 변화에로의 길을 가로막는다. 우리가 에드가의 여정을 통해 확인하는 것은 이러한 가로막힘이 끈질기게 계속되고 있다는 것이다. 그러나 이러한 표면상의 공고함 아래로 흔들림, 균열과 갈등, 모순이 감지된다. 정체성의 모호함으로 인한 고통, 존재의 불확실성에 대한 예민한 인식이 엿보이는 것이다. 그가 반복적으로 역할을 바꾸는 이유는, 그의 자신만만한 선언과는 달리 그 역시 자신의 정체성이 확고하지 않으며 어떤 외양을 취하는가에 따라 다른 존재가 될 수 있음을 의식의 심연에서는 알고 있기 때문이라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 그는 톰과의 아슬아슬한 가까움에 대해서 위기의식을 느끼고 있다고 여겨진다. 여기서 우리가 확인할 수 있는 것은 에드가는 실재를 예민하게 감지하고 있다는 것이다. 하지만 그는 실재와 용기 있는 대면을 하는 대신, 이미 구축되어 있는 세계의 안정성을 선호한다. 불완전하고 거짓된 구조 속으로 되돌아가는 것을 선택하는 것이다. 그는 자기자신뿐만 아니라 세계를 일종의 고정된 상으로 파악하는 우를 범한다. 이는 그의 아버지 글로스터나 켄트가 신봉하는 점성술과도 매우 흡사한 것이다.

에드가는 그 무엇에 대해서도 온전한 믿음을 지니지 못한 인물이라고 할 수 있다. 그리하여 일견

확신에 찬 것처럼 보이는 그의 표면 이래에서 발견되는 것은 불안과 두려움, 회의, 의심이다. 바로 이 불안과 두려움, 회의, 의심을 일소하기 위해 그는 더욱 더 공고한 표면의 확신을 유지하려 하는지도 모른다. 황야가 주는 체험의 폭과 깊이, 깨달음에도 불구하고 그가 경직된 도덕률을 고수할 수 있는 것은 바로 이 두려움 때문이라고 여겨진다. 두려움을 억압하기 위해 그는 표면의 경직된 도덕주의를 표방하게 되는 것이다. 또 역으로 그가 삶에 존재를 과감히 개방하고 믿음으로 살아가지 못하기 때문에 두려움, 의심으로부터 벗어나지 못하게 된다고도 할 수 있겠다. 에드먼드와 글로스터에 대해 그가 여전히 경직된 도덕주의를 적용하고 있다는 것은 황야에서의 체험이 그를 존재의 심연에서부터 변화시켜놓지 못했음을 방증한다고 할 것이다. 에드가야말로 변화할 듯 하면서도 변화하지 않는, 본질적으로는 변화를 받아들이지 못하고, 삶에 존재를 내어놓지 않는 일반적인 인간의 전형이다. 황야의 체험과 경직된 도덕률의 뚜렷한 대조는 그가 속한 양 극단의 세계가 그 안에서 여전히 충돌하고 있음을 보여주며, 황야를 통과하면서 그가 성숙을 이루어내는 데 실패하였음을 드러낸다. 극의 마지막에서 그는 슬픈 시대를 짊어지는 결단을 감행하고 있으나, 이는 커모드가 말한 대로 “황량한 결심(bleak resolution)”에 지나지 않는다고 할 것이다.

Ⅴ. 결론

지금까지 우리는 이 극에서 관계성을 구현하지 못한 인간이 어떻게 비존재로 와해되는가에 대해 살펴보았다. 이 과정에서 드러나는 것은 인격체간의 관계에 대한 셰익스피어의 비전이다. 예를 들어 절대군주적 자아를 지닌 리어가 타자성을 인정하지 못하고 오로지 모든 것을 자기화하는 데에서 발생하는 문제의 해결은, 코딜리아를 실재의 모습 그대로 받아들이고, 자신의 실재로부터 코딜리아와의 관계를 맺는 데에서 비로소 가능하다는 것이 뚜렷이 암시되고 있다고 할 것이다. 또한 동료인간과 더불어 자기 자신마저 한낱 도구로 치부하는 고너릴과 리건, 에드먼드의 문제 역시, 존엄을 가진 자신의 실재를 있는 그대로 직면하고 바로 여기에서부터 타자와 관계맺음을 통해 해결될 수 있다는 시각이 부정적으로 드러나고 있다고 할 수 있다. 코딜리아와 켄트는 상에 강력하게 경도되어 있는데, 만일 그들이 리어의 실재와의 관계 맺음에 몰입할 수 있었다면 리어에게 근본적인 변화를 가져올 수 있었으리라는 것이 암시되고 있다고 여겨진다. 에드가 역시 거짓 연출 대신 글로스터와 실재적인 관계를 맺을 수 있었다면, 최후의 순간 글로스터의 기쁨을 통해 암시되고 있듯, 글로스터와 자기 자신 모두를 생명력이 넘치는 세계로 인도할 수 있었을 것이라는 메시지가 읽힌다.

그런데 이렇듯 '관계성'을 중심으로 이 극을 규명해 보는 것은, 우리 시대에 심각한 문제로 대두되고 있는 근대적 자아의 문제를 조망하고 그 해결책을 모색해보는 의의를 가진다. 근대적 자아는 애초의 기대대로 자율성과 자기충족성을 가지기보다 타자와의 관계망 속에서 파생되고 있다고 할 수 있다. 타자의 다름을 인정하지 않고, 타자를 자기화하는 과정에서 근대적 자아가 생겨나고 있다고 할 수 있는데, 이와 같은 유아론적 자기몰입은 오히려 자아의 상실이라는 비극적 결과를 초래하게 된다고 할 수 있다. 그런데 이러한 문제의 근원에는 '관계의 상실'이라는 보다 근본적인 문제가 도사리고 있다고 할 수 있다. 말하자면 타자와의 관계망 속에서 자아는 생성되나, 정작 타자와의 관계에 있어서는 타자를 자기 자신에게로 종속시켜 버리거나 혹은 아예 배제하고 소외시키면서 타자와의 진정한 관계를 맺는 데에는 무관심한 모습을 보이는 것이다. 이에 무엇보다 타자와의 관계성 회복이 근대적 자아의 문제를 해결하는데 긴요하다고 할 수 있는데, 이 과정에서 근대적 자아의 특징적 성격인 자율성과 자기충족성은 폐기되고 탈근대적인 자아, 즉 인격체(person)가 생겨나게 된다고 할 수 있다.

이렇듯 실재를 관계성으로 보는 견해는 실재를 다루는 학문인 철학과 신학의 분야에서 점차로 설득

력을 얻어가고 있다. '인격체론'에서 인간은 더 이상 홀로 존재하는 독립된 개체가 아니며, 어디까지나 타자와의 관계 속에서만 존재할 수 있다고 본다. 또 근대가 도래하면서 신을 절대군주로 보는 견해가 지배적이었는데, 점차로 탈근대를 지향하게 되는 현 시점에서 신은 삼위의 교제를 통해서만 비로소 신일 수 있다고 보는 시각이 더 타당성을 얻어가고 있다. 그런데 이와 같은 인격체론은 근대성이 인간에게 가져온 불모의 상태를 벗어버리고, 인간이 지닌 생명력을 재발견하게 하고 또 생명력이 넘치는 존재로 거듭나게 하는 의미를 지니고 있다고 할 것이다.

인격체론은 사랑을 중심으로 인간을 재정의한다는 의미를 지닌다. 단순하게 말하면 인격체는 사랑하는 인간이라고 할 수 있다. 프롬이 지적하듯 사랑은 자본주의 사회의 구조 속에서는 그 가치가 제대로 자리매김될 수 없다. 그러나 사랑은 인간의 삶의 핵심을 이루는 동력이다. 인격체론은 사랑을 인간성의 핵심으로 적극적으로 자리매김하면서, 인간이 존엄한 존재임을 근본적으로 밝히는 의의를 지닌다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 인간이 지닌 힘을 기존의 프레임 안에서는 약함으로 정의되어왔던 희생, 내어줌, 헌신의 차원에서 파악하는 의미를 지니고 있다고 할 수 있을 것이다. 그러므로 우리가 인격체를 참된 인간으로 정의하고 또 지향하게 될 때 그동안 인류사회에서 자행되어왔던 폭력과 불의는 자연스럽게 자취를 감추게 될 것이다.

Bibliography

Primary Sources

Shakespeare, William. *The History of King Lear.* Ed. Stanley Wells. Oxford: Oxford UP, 2000.

---. *King Lear*. Ed. R.A. Foakes. The Arden Shakespeare, 1997.

---. *The Riverside Shakespeare*. Ed. G. Blackmore Evans et al. Boston: Houghton Mifflin Com., 1997.

---. *The Tragedy of King Lear*. Ed. Jay L. Halio. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

Secondary Sources

Adelman, Janet. *Suffocating Mothers: Fantasies of Maternal Origin in Shakespeare's Plays, Hamlet to The Tempest*. New York: Routledge, 1992.

Albrecht, W.P. "Hazlitt, Passion and *King Lear*." *Studies in English Literature* 18 (October 1978): 611-24.

Anderson, David K. "The Tragedy of Good Friday: Sacrificial Violence in King Lear." *ELH* 78 (2011): 259-86.

Anderson, Judith H. "The Conspiracy of Realism: Impasse and Vision in 'King Lear'." *Studies in Philology* 84 (January 1987): 1-23.

Atterton, Peter, Matthew Calarco and Maurice Friedman, eds. *Levinas & Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne UP, 2004.

Auden, W. H. *Lectures on Shakespeare*. Ed. Arthur Kirsch. Princeton: Princeton UP, 2000.

Bala, Michael. "An Archetypal Self-Journey." *Jung Journal: Culture & Psyche* 4 (2010): 50-71.

Bate, Jonathan. "Shakespeare Foolosophy." *Shakespeare in Southern Africa* 13 (2001): 1-10.

Bennett, Josephine Waters. "The Storm Within: The Madness of Lear." *Shakespeare Quarterly* 13.2 (Spring 1962): 137-155.

Berlin, Normand. *The Secret Cause: A Discussion of Tragedy*. Amherst: U of Massachusetts P, 1983.

Barron, Frank, and Marvin Rosenberg. "King Lear and His Fool: A Study of the Conception and Enactment of Dramatic Role in Relation to Self-Conception." *Educational Theatre Journal*. 22.3 (October 1970): 276-283.

Bloom, Harold. *Shakespeare: The Invention of the Human.* New York: Riverhead Books, 1998.

Bodkin, Maud. *Archetypal Patterns in Poetry: Psychological Studies of Imagination*. New York: Vintage Books, 1958.

Boehrer, Bruce Thomas. *Monarchy and Incest in Renaissance England: Literature, Culture, Kinship, and Kingship*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1992.

Boose, Lynda E. "The Father and the Bride in Shakespeare." *PMLA* 97.3 (May 1982): 325-347.

Booth, Stephen. '*King Lear', 'Macbeth', Indefinition, and Tragedy*. New Zealand: Cybereditions, 2001.

Bradley, A.C. *Shakespearean Tragedy*. London: Macmillian, 1992.

Bradshaw, Graham. *Shakespeare's Skepticism*. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1987.

Brockbomk, Philip. *On Shakespeare: Jesus, Shakespeare and Karl Marx and Other Essays*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Brown, David. *God and Enchantment of Place*. Oxford: Oxford UP, 2004.

Buber, Martin. *Between Man and Man*. Trans. Ronald Gregor Smith. New York: Macmillan Company, 1967.

---. *I and Thou*. Trans. Ronald Gregor Smith. Edinburgh: T&T Clark, 1958.

---. *I and Thou*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Barker, Francis. *The Culture of Violence: Tragedy and History*. Chicago: U of Chicago P, 1993.

Bulhof, Ilse N., and Laurens ten Kate, eds. *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*. New York: Fordham UP, 2000.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Trans. S.G.C. Middlemore. New York: Penguin Books, 1990.

Burke, Edmund. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: Penguin Books, 1998.

Calderwood, James L. "Creative Uncreation in *King Lear*", *Shakespeare Quarterly* 37.1 (Spring 1986): 5-19.

Carroll, William C. *Fat King, Lean Beggar: Representations of Poverty in the Age of Shakespeare*.

Ithaca: Cornell UP, 1996.

---. "The Base Shall Top Th'Legitimate': The Bedlam Beggar and the Role of Edgar in 'King Lear'." *Shakespeare Quarterly* 38.4 (Winter 1986): 426-441.

Cavell, Stanley. *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Cohen, Derek. *The Politics of Shakespeare*. New York: St. Martin's P, 1993.

Coleridge, Samuel Taylor. *Seven lectures on Shakespeare and Milton*. Ed. John Payne Collier. London: Chapman and Hall, 1856.

Clare, Janet. "Self-Speaking in Medieval and Early Modern English Drama: Subjectivity, Discourse and the Stage by Richard Hillman." *The Review of English Studies* 50.198 (May 1999): 225-227.

Colie, Rosalie L. *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton: Princeton UP, 2015.

Collier, Arlen. "'King Lear' and the Patterns of Romance." *Rocky Mountain Review of Language and Literature* 30.1 (Winter 1976): 52-60.

Coppelia, Kahn. "The Absent Mother in *King Lear*." *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Ed. Margaret W. Ferguson. Chicago: U of Chicago P, 1986.

Craig, Leon Harold. *Of Philosophers and Kings: Political Philosophy in Shakespeare's Macbeth and King Lear*. Toronto: Toronto UP, 2001.

Danby, John F. *Shakespeare's Doctrine of Nature: A Study of* King Lear. London: Faber and Faber, 1961.

Dodd, William. "What Happens in King Lear, Act 1, Scene 1?." *Shakespeare Quarterly* 50.4 (Winter 1999): 477-507.

Dollimore, Jonathan. *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*. Durham: Duke UP, 1993.

Doran, Madeleine. *Shakespeare's Dramatic Language*. Madison: U of Wisconsin P, 1976.

Drakakis, John, ed. *Alternative Shakespeares*. London: Routledge, 1985.

Draper, John W. "The Occasion of 'King Lear'." *Studies in Philology* 34.2 (April 1937): 176-85.

Dunn, E. Catherine. "The Storm in *King Lear*." *Shakespeare Quarterly* 3.4 (October 1952): 329-33.

Dupré, Luis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature.* New Haven: Yale UP, 1993.

Eagleton, Terry. *Holy Terror*. New York: Oxford UP, 2005.

---. *The Sweet Violence: The Idea of the Tragic*. Malden: Blackwell, 2003.

---. *William Shakespeare*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Eccleshall, Robert. *Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and limited Monarchy in Early Modern England*. Oxford: Oxford UP, 1978.

Ellis, Roger. "The Fool in Shakespeare: A Study in Alienation." *The Critical Quarterly* 10.3 (1968): 245-268.

Empson, William. *The Structure of Complex Words*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1967.

Ferguson, Margaret W., Maureen Quilligan, and Nancy J. Vickers, eds. *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: U of Chicago P, 1986.

Fleissner, Robert F. "The 'Nothing' Element in *King Lear*." *Shakespeare Quarterly* 13.1 (Winter 1962): 67-70.

French, Carolyn S. "Shakespeare's 'Folly': *King Lear.*" *Shakespeare Quarterly* 10.4 (Autumn 1959): 523- 29.

Freud, Sigmund. *Civilization, Society and Religion: Group Psychology, Civilization and Its Discontents and Other Works*. Trans. James Strachey. London: Penguin Books, 1985.

---. On *Metapsychology: Beyond the Pleasure Principle and Ego and the Id and Other Works*. Trans. James Strachey. London: Penguin Books, 1984.

---. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works (1911-13).* Ed. and Trans. James Strachey. Vol. 12. London: Hogarth P, 1958.

Friedman, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: U of Chicago P, 1976.

Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1941.

---. *The Art of Loving*. New York: Harper Colophon Books, 1956.

---. *To Have or To Be?*. New York: Harper & Row, Publishers, 1976.

Frye, Northrop, and Robert Sandler. *Northrop Frye on Shakespeare*. New Haven: Yale UP, 1986.

Garber, Marjorie. *Shakespeare and Modern Culture*. New York: Pantheon Books, 2008.

Girard, Rene. *The Scapegoat*. Trans. Yvonne Freccero. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1989.

---. *Violence and the Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1977.

Goldberg, S. L. *An Essay on King Lear*. London: Cambridge UP, 1974.

Grady, Hugh. *The Modernist Shakespeare: Critical Texts in a Material World*. Oxford: Oxford UP, 1995.

---. *Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne: Power and Subjectivity from* Richard II *to* Hamlet. Oxford: Oxford UP, 2002.

---, ed. *Shakespeare and Modernity: Early Modern Millennium*. London: Routledge, 2000.

---. *Shakespeare's Universal Wolf: Studies in Early Modern Reification*. Oxford: Clarendon P, 1996.

Granville-Barker, Harley. *Prefaces to Shakespeare*. Vol. 2. Princeton: Princeton UP, 1963.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: U of Chicago P, 1980.

---. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Los Angeles: U of California P, 1988.

Hardion, O.B. "Myth and History in *King Lear*", *Shakespeare Quarterly* 26.3 (Summer 1975): 227-42.

Hazlitt, William. "Lear." *Characters of Shakespeare's Plays*. http://en.wikisource.org/wiki/Characters of Shakespeare's Plays/Lear.

Herbage, Alfred. *Shakespeare The Tragedies: A Collection of Critical Essays*. Eaglewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1964.

Holahan, Michael. "'Look, Her Lips': Softness of Voice, Construction of Character in King Lear." *Shakespeare Quarterly* 48.4 (Winter 1997): 406-431.

Holland, Norman N. “Transactive Teaching: Cordelia’s Death.” *College English* 39.3 (November 1977): 276-285.

Huizinga, John. *The Waning of the Middle Ages*. New York: Dover Publications, INC, 1999.

Holderness, Graham, Nick Potter and John Turner. *Shakespeare The Play of History*. Hong Kong: Macmillan P, 1987.

Honigmann, E. A. J. *Myriad-Minded Shakespeare: Essays, Chiefly on the Tragedies and Problem Comedies,* 1989.

Isenberg Arnold. “Cordelia Absent.” *Shakespeare Quarterly* 2.3 (July 1951): 185-194.

Jackson, Ken and Arthur F. Marotti, “The Turn to Religion in Early Modern English Studies.” *Criticism* 46.1 (January 2004): 167-190.

Kantorowicz, Ernst H. *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1957.

Kerrigan, William & Gordon Braden. *The Idea of the Renaissance*. London: Johns Hopkins UP, 1989.

Kermode, Frank, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. London: Oxford UP, 1967.

---, ed. *Shakespeare: King Lear a Casebook*. London: Macmillan, 1992.

---. *Shakespeare, Spenser, Donne: Renaissance Essays*. New York, Viking P, 1971.

Kernan, Alvin B., ed. *Modern Shakespearean Criticism: Essays on Style, Dramaturgy, and the Major Plays*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1970.

Kierkegaard, Søren. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Ed. and Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton UP, 1980.

Knight, G. Wilson. *The Imperial Theme: Further Interpretations of Shakespeare's Tragedies, Including the Roman Plays*. London: Routledge, 1931.

---. *The Christian Renaissance, with Interpretations of Dante, Shakespeare and Goethe and New Discussions of Oscar Wilde and the Gospel of Thomas*. New York, W.W. Norton, 1962.

---. *The Wheel of Fire: Interpretations of Shakespearian Tragedy with Three New Essays*. London: Routledge, 1949.

Knights, L.C. *Some Shakespearean Themes and An Approach to Hamlet*. Middlesex: Penguin Books, 1960.

Knowlton, Edgar C. "Nature and Shakespeare." *PLMA* 51.3 (September 1936): 719-44.

Kott, Ian. "'King Lear' or 'Endgame'." *Modern Shakespearean Criticism: Essays on Style, Dramaturgy, and the Major Plays*. Ed. Alvin B. Kerman. London: Yale UP, 1970.

Learner, Laurence, ed. *Shakespeare's Tragedies: An Anthology of Modern Criticism*. New York: Penguin Books, 1968.

Leggatt, Alexander. *Shakespeare's Tragedies: Violation and Identity*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.

Lehnof, Kent R. "Relation and Responsibility: A Levinasian Reading of King Lear." *Modern Philology* 111 (February 2014): 485-509.

Lewis, C. S. *Studies in Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1966.

Mack, Maynard. *King Lear in Our Time*. Abingdon: Routledge, 2010.

McElory, Bernard. *Shakespeare's Mature Tragedies*. New Jersey: Princeton UP, 1973.

McIntosh, M. *Mystical Theology*. New York: Blackwell Publishers, 1998.

Martin, Christopher. *Constituted Old Age in Early Modern England Literature, from Queen Elizabeth to King Lear*. Amherst: U of Massachusetts P, 2012.

Matthews, Richard. "Edmund's Redemption in King Lear." *Shakespeare Quarterly* 26.1 (Winter 1975): 25-29.

Moretti, Franco. *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms*. Trans. Susan Fischer, David Forgacs and David Miller. London: Verso, 1988.

Morris, Ivor. "Cordelia and Lear." *Shakespeare Quarterly* 8.2 (Spring 1957): 141-158.

Nevo, Ruth. *Tragic Form in Shakespeare*. New Jersey: Princeton UP, 1972.

Patterson, Annabel M. *Shakespeare and the Popular Voice.* Cambridge: Basil Blackwell, 1990.

Peck, Russell A. "Edgar's Pilgrimage: High Comedy in *King Lear*." *Studies in English Literature, 1500-1900*, 7.2 (Spring 1967): 219-37.

Plato. *Republic*. Trans. Robin Waterfield. Oxford: Oxford UP, 1993.

Rackin, Phyllis. “Delusion as Resolution in *King Lear*.” *Shakespeare Quarterly* 21.1 (Winter 1970): 29-34.

Ribner, Irving. “The Gods Are Just: A Reading of ‘King Lear’.” *The Tulane Drama Review* 2.3 (May 1958): 34-54.

Rossiter, A. P. *Angel with Horns*. London: Longman, 1989.

Rudnytsky, Peter L. “‘The Darke and Vicious Place’: The Dread of the Vagina in ‘King Lear’.” *Modern Philology* 96.3 (February 1999): 291-311.

Rusche, Harry. “Edmund’s Conception and Nativity in King Lear.” *Shakespeare Quarterly* 20.2 (Spring 1969): 161-4.

Ryan, Kiernan. *Shakespeare*. New York: Harvester Wheatsheaf , 1989.

Rzepka, Charles J. “Chekhov’s ‘The Three Sisters,’ Lear’s Daughters, and the Weird Sisters: The Arcana of Archetypal Influence.*” Modern Language Studies* 14.4 (Autumn 1984): 18-27.

Savvas, Minas. “King Lear as a Play of Divine Justice.” *College English* 27.7 (April 1966): 560-562.

Schoenfeldt, Michael C. *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton*. Cambridge: Cambridge UP, 1999.

Seiden, Melvin. “The Fool and Edmund: Kin and Kind.” *Studies in English Literature 1500-1900* 19.2 (Spring 1979): 197-214.

Sheerin, Brian. “Making Use of Nothing: The Sovereignties of King Lear.” *Studies in Philology* 110.4 (Fall 2013): 789-811.

Shickman, Allan R. “The Fool’s Mirror in King Lear.” *English Literary Renaissance* 21.1 (1991): 75-86.

Shuger, Debora Kuller, *Habits of Thought in the English Renaissance: Religion, Politics, and Dominant Culture.* Toronto: U of Toronto P, 1997.

---. *Political Theologies in Shakespeare’s England: The Sacred and the State in* Measure for Measure. New York: Palgrave, 2001.

---. *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*. Waco, Tex.: Baylor UP, 2010.

Sitwell, Edith. *A Notebook on William Shakespeare*. Toronto: Macmillian, 1965.

Skinner, Quentin. *Foundations of Modern Political Thought 1: The Renaissance.* Cambridge: Cambridge UP, 1978.

---. *Foundations of Modern Political Thought 2: The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge UP, 1978.

Skulsky, Harold. "*King Lear* and the Meaning of Chaos." *Shakespeare Quarterly* 17.1 (Winter 1966): 3-17.

Smith, Molly. *The Darker World Within: Evil in the Tragedies of Shakespeare and His Successors*. Newark: U of Delaware P, 1991.

Soellner, Rolf. *King Lear and the Magic of the Wheel. Shakespeare Quarterly* Baltimore: Johns Hopkins UP, 1950.

Stroup, Thomas B. "Cordelia and the Fool." *Shakespeare Quarterly* 12.2 (Spring 1961): 127-132.

Synder, Susan. *The Comic Matrix of Shakespeare's Tragedies: Romeo and Juliet, Hamlet, Othello, and King Lear*. Princeton: Princeton UP, 1979.

---. "*King Lear* and the Prodigal Son." *Shakespeare Quarterly* 17.4 (Autumn 1966): 361-9.

---. "*King Lear* and the Psychology of Dying." *Shakespeare Quarterly* 33.4 (Winter 1982): 449-60.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. New York: Cambridge UP, 1998.

Tragedies, *Shakespeare's Mature. King Lear: The Tempest in The Mind*, New Jersey: Princeton UP, 2014.

Tillyard, E.M.W. *The Elizabethan World Picture*. New York: Vintage Books, 1956.

Walton, J.K. "Lear's Last Speech." *Shakespeare Survey* 13 (1960): 11-9.

Wellsford, Enid. *The Fool: His Social and Literary History*. Gloucester: Faber and Faber, Ltd., 1966.

Weimann, Robert. "History and the Issue of Authority in Representation: The Elizabethan Theater and the Reformation." *New Literary History* 17.3 (Spring 1986): 449-476.

William, Dodd. "What Happens in King Lear, Act 1, Scene 1?" *Shakespeare Quarterly* 50.4 (Winter

1999): 477-507.

Williams, George W. “The Poetry of the Storm in King Lear.” *Shakespeare Quarterly* 2.1 (January 1951): 57-71.

Wittreich, Joseph. *“Image of that Horror”: History, Prophecy, and Apocalypse in* King Lear. San Marino: The Huntington Library, 1984.

Zizek, Slavoje. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 2008.

김영아. 『절대군주제의 위기와 폭군살해논쟁 그리고 셰익스피어』. 파주: 한국학술정보, 2007.

라너, 칼. 『죽음의 신학』. 김수복 역. 서울: 가톨릭 출판사, 1985.

부버, 마틴. 『인간의 문제』. 윤석빈 역. 서울: 길, 2007.

임승휘. 『절대왕정의 탄생』. 서울: 살림출판사, 2004.

최종렬. 『타자들: 근대 서구 주체성 개념에 대한 정신분석학적 탐구』. 서울: 백의, 1999.

힐쉬베르거, 요한네스. 『서양철학사』. 상, 하. 강성위 역. 대구: 이문출판사, 1999.

ABSTRACT

This dissertation attempts to examine that the tragic nature of *King Lear* comes from the failure of human nature to enter the relation, and that the vision of relation between persons is revealed in the middle of the tragedy in the negative way. The reason why characters in the drama dissolve into non-being is that they fail to enter the relation. This relation is not of medieval nature but of modern one. Lear as an absolutist reveals the nature of a modern self of I-ing the other and, as a result, he falls to non-being with the failure of entering relation with the other. He, by degrees, comes to confront his own non-being, and it reaches to climax in the wilderness. Edmond, Goneril and Regan are cut off from relations and, therefore, they come to instrumentalize human beings. However, their hidden aspiration is to come into relations with other human beings; it inevitably manifests itself in the perverse and destructive form of symbiotic relationship. This means that they, who simultaneously instrumentalize themselves by instrumentalizing others, come to barrenness of inability to enter the relation with others. On the other hand, Cordelia and Kent, in spite of trying to save Lear, cannot see and relate to real Lear because they are immersed in the image, not the reality. Their way of saving Lear is to make Lear re-enter the world of the image of the Real, and yet it is not what Lear really needs, the relation with the Thou. Through Edgar, the problem of human beings of not facing the reality is examined from a different view. The reason why Edgar continues to escape from the reality is fear; he sensitively perceives his gap from the reality and, nevertheless, chooses to return to the existing world for the sake of safety. Because of this, he cannot enter the real relation with Gloucester, and makes contribution to lead Gloucester to death contrary to his original plan.

In the last scene, the disintegration of the characters into non-being happened in a far deeper way. In spite that Lear confronts the truth of Cordelia's death, he escapes from it into the illusion of seeing her. Seeing her illusion means wishing the object onto which he projects his own desire, not the reality of the other. Therefore, it proves his non-being which has been more serious than before in that

he tries to make real what is not real. Also, his dying into the illusion means the naked manifestation of this non-being. Cordelia, who attempts to faithfully embody the image of the Real, comes to remain at the superficial relation with Lear and thereby at the state of symbolic death, and to die as its visualization. Gloucester really meets Edgar although only momentarily but, because he is already permeated with the non-being, comes to face the tragedy that this joy of meeting rather causes his death. Edmond, in the last moment, acknowledges his aspiration for love, but cannot but collide with it and is unable to have the clear recognition for what true relation is because he has been too deeply permeated with his own non-being. Also, due to the nonacceptance of him into the society by other characters, he dies as non-being, cut off from relation again. Edgar, who comes back to the existing safe world because of fear, reveals the more stiffness and sterility than before.

Keywords: relation, person, self, love, non-being, reality.