

# “두 세계 사이에”: 미들튼 머리와 T S 엘리엇의 모더니티 논쟁

김 태 철

## 차 례

글머리에

I. 고전주의와 낭만주의

II. 영국적 속성

III. 고전적 지성과 낭만적 직관

코다

두 세계 사이에 삶이 맴돈다,  
밤과 아침 사이에, 지평선 끝자락 위 별처럼. ...  
세월의 영원한 파도가 굴러와  
우리의 거품을 멀리멀리 나른다.  
옛 것은 터지고 새로운 모습이 드러난다,  
후려치는 오랜 세월의 포말로부터.

Between two worlds life hovers like a star,  
'Twixt night and morn, upon the horizon's verge. ...  
The eternal surge  
Of time and tide rolls on, and bears afar  
Our bubbles; as the old burst, new emerge,  
Lash'd from the foam of ages ....  
— Lord Byron, Don Juan XV, xcix.

하나는 죽고 다른 하나는 태어날 힘이 아직 없는,  
두 세계 사이에 배회하며,  
머리 하나 설 곳 없이,  
이처럼 나는 지상에 버려진 채 기다린다.

Wandering between two worlds, one dead,  
 the other powerless to be born,  
 With nowhere yet to rest my head,  
 Like these, on earth I wait forlorn.  
 — Matthew Arnold, “Stanzas from the Grande Chartreuse”

## 글머리에

벤야민(Walter Benjamin)이 클레(Paul Klee)의 그림 ‘새로운 천사’ (*Angelus Novus*, 1920)를 통해 형상화한 모더니티의 이미지는 당혹스럽다(392). 얼굴을 과거로 향하고 있는 역사의 천사가 일련의 역사적 사건들의 잔해 파편이 켜켜이 쌓여가는 현재를 구원하기 위해 내려앉으려 해도 파라다이스로부터 불어오는 진보의 광풍 때문에 날개를 접을 수가 없어 조금씩 뒤로, 그가 등 돌리고 있는 미래로 밀려난다. 벤야민은 과거와 미래, ‘두 세계 사이에’ 모더니티의 곤경을 위치시킨다. 활짝 펼친 두 팔(혹은 날개), 말뚱말뚱한 두 눈, 쫓긋한 두 귀, 그리고 약간 벌린 입. 미래는 별 관심의 대상이 아니라는 듯이 오로지 ‘지금여기’만을 응시하고 있는 이 역사의 천사 모습에 미들튼 머리(John Middleton Murry, 1889-1957)와 엘리엇(Thomas Stearns Eliot, 1888-1965)의 모습을 차례로 겹쳐 보자. 이제 두 그림 사이의 거리, 역사의 천사를 닮아 내려앉은 수 없는 두 사람 사이의 거리, 심화되어가는 모더니티 상황에서 “옛 소통을 되살리고 새로운 소통을 창조하려는” 공통의 목표를 지향하는 두 프로젝트 사이의 거리(Eliot, *Wood* viii), 제1차 세계대전 후 1920년대의 두 라이벌(?) 저널, 창간호만 15,240부 팔린 『아델피』 (*The Adelphi*, June 1923-1948)와 800부 팔린 『기준』 (*The Criterion*, Oct. 1922-Jan. 1939) 사이의 거리(Goldie 94), 세계대전(the Great War)을 온몸으로 살아낸 경험주의자와 그 전쟁의 “가장 중요한 의미는 무의미(*insignificance*)”라고 선언한 합리주의자 사이의 거리(Eliot, *Criterion* IX 183), 영국적 낭만주의와 대륙적 고전주의 사이의 거리, 그러니까 한 시대를 경험한 ‘두 세계 사이’의 거리가 모더니티의 곤경을 더욱 통렬한 느낌으로 이끈다.

미들튼 머리와 엘리엇은 1차 세계대전을 겪으면서 기존의 가치가 의문시되고 해체되는 시기를 자의식으로 살아낸 세대에 속했다. 언어생활만을 예로 든다면, 버지니아 울프는 전쟁 전 레스토랑에 가면 들려오는 대화소리에서 음악이 느껴졌는데, 전후에는 단지 소음만 들려온다는 관찰을 통해 변화하는 인간성을 증언했다. 또 지시대상에서 점점 유리되는 언어에 대한 안타까움을 이미 포스트모던한 감각으로 “읽는 어휘를 하나도 믿을 수 없다”고 토로한 사람이 있고(Montague 98), 또 “중요한 어휘 대부분은 대전 중에 죽었다”고 선언한 사람도 있었다(Collis 118). 대서양 건너편에서도 소설가 휘튼(Edith Wharton)이 작중 인물을 통해 “수많은 우리의 오랜 어휘들이 마치 크게 부딪혀 마개가 튀어나간 듯 의미가 증발해버렸다”고 아쉬워한다(187-8). 그러나 공교롭게도 제1차 세계대전보다 조금 앞선 시대를 제네바에서 살았던 소쉬르(Ferdinand de Saussure)가 ‘기호’의 구성요소로서 ‘기표’와 ‘기의’ 사이의 자의적 관계에 주목했던 역사적 사실을 돌이켜 생각한다면, 이와 같은 해체가 온전히 전쟁 탓이라고만 볼 수는 없을 것이다. 그보다는, 당대의 가장 두드러진 특징은 “지속적인 의식의 해체”라고 진단하는 머리나(“Poetry” 408), ‘지성의 해체’와 ‘감수성의 분열’이라는 표현으로 온갖 현대적 증상을 설명하려하는 엘리엇이라면, 전쟁과 상관없는 해체과정 자체를 모더니티와 동일시할 것이다.

미들튼 머리와 엘리엇, 이 두 사람 사이의 견해 차이는 엘리엇 스스로 안타까워하듯이 “180도 정반대”였다(Criterion X 308). 본 논의는 그들의 차이가 보다 큰 틀에서 사실상 모더니티에 대한 입장 차이였다는 인식에서 출발한다. 주지하듯이 두 사람의 문학사적 평가는 이미 되돌릴 수 없을 만큼 확고하다. 1929년까지 이미 1,000여 편의 글을 저널에 기고했던 미들튼 머리는 관심의 방향이 종교 논의로 바뀌면서 1930년대 이후 문단에서 점차 사그라지는 목소리가 되었다. 반면, 같은 시기에 300여 편을 기고했던 엘리엇은 1948년에 노벨문학상을 받음으로써, 적어도 영문학사에서는, 20세기 전반을 대표하는 시인 비평가로 자리매김 되어있다(Goldie 10). 한때 비평가 엘리엇을 발굴하고, 엘리엇이 문학적 발언들을 가다듬을 수 있는 계기가 되어주고, 어쩌면 엘리엇이 딛고 올라설 수 있는 발판이었던, 머리는 엘리엇의 명성에 기댈으로써 문학사에 남아있다. 이제 머리는 고작 레즈비언 소설가 맨스필드(Katherine Mansfield)

의 두 번째 남편이자 소설가 로런스(D H Lawrence)의 애증의 친구로나 기억되는 반면, 엘리엇은 38세 연하의 두 번째 부인의 비호아래 사생활이 철저히 가려져 여전히 품위있는 지성인으로 남아 있다. 그렇다면 이제 와서 감히 두 사람을 함께 논의하겠다는 발상 자체가 불경스런 일일지도 모른다. 게다가 본 논의는 문학사의 무덤을 파헤쳐 부관참시라도 하겠다는 것이 아니고, 포스트이론 시대의 수정주의 분위기에 편승하여 ‘다시읽기’를 시도해 그들의 관계를 재평가하겠다는 것도 아니기 때문에 더욱 그렇다.

본 논의는 “당대 영국에서 가장 진지한 지적 논쟁”으로 평가되는 두 사람 사이의 상호작용을 추적하는 것이 그 일차적 과제이다(Rees, *Theory* 44). 그들은 당대의 가장 대표적인 저널들을 통해 논쟁을 펼치는데, 머리는 총 9차례 개입하고, 엘리엇은 자신이 직접 5차례 참여하고 다른 논객들의 지원을 4차례 유도한다. 문학과 종교, 철학을 통합적 시각으로 접근하는 머리와 세 영역의 독자성을 고수하는 엘리엇 사이의 이 논쟁은 모더니티에 대한 상반된 태도를 반영하면서 주제에 의해 두 차례로 나뉜다. 첫 번째는 각각 1920년과 1923년에 쓰인 두 사람의 「비평의 기능」에서 비롯되어 1924년 머리의 「낭만주의와 전통」(“Romanticism and the Tradition”)으로 끝나는 ‘고전주의’와 ‘낭만주의’의 개념 틀을 통한 모더니티의 인식 논쟁이었다면, 두 번째는 엘리엇의 저널 『기준』을 중심으로 1926년부터 1927년 사이에 벌어진 ‘모더니티 의식’, 즉 내면의 자유영역에 대한 낭만주의적 ‘직관’과 외부의 필요영역에 대한 고전주의적 ‘지성’의 종교철학적 ‘통합’ 가능성에 대한 모더니티의 기획 논쟁이었다. 이번에는 머리의 「고전주의의 부흥」(“The ‘Classical’ Revival,” Feb. & March 1926)으로 촉발되어 머리의 「통합을 향하여」(“Towards a Synthesis,” June 1927)와 엘리엇의 「미들튼 머리의 통합」(“Mr Middleton Murry’s Synthesis,” Oct. 1927)을 거쳐 다시 머리의 「지성에 관하여」(“Concerning Intelligence,” Dec. 1927)로 끝난다. 이 두 번째 논쟁에서는 엘리엇이 당대의 여러 논객들(Charles Mauron, Ramon Fernandez, Rv. M C D’Arcy, and T Sturge More)을 끌어들이므로써 대중적 관심이라는 저널리즘의 목적을 어느 정도는 달성한다. 이와 같은 상호작용을 통해 두 사람은 자신의 입장을 보다 분명히 다듬어 나가고 있음이 드러나는데, 가령 밀튼(John Milton)이나 드라이든(John Dryden)의 평가

에서 보이는 엘리엇의 태도변화 중 상당부분 머리의 영향을 배제하고는 이해하기 힘들다고 할 것이다(Goldie 7). 그러나 끝내는 화해 불가능한 인식 차이로 귀결되고 마는 두 사람의 관계는 노년의 엘리엇에게 자기 삶이 “머리가 쓴 도스토예프스키 소설”이었다고 토로하게 할 만큼 결코 유쾌할 수만은 없는, 일생 동안 삶에 드리워진 어두운 그림자였다(qtd. in Scharma 2). 반면, 당대에 이미 논쟁의 패자로 관정을 받았음에도 불구하고 머리는 엘리엇과 부딪히면서 단순한 시대이해를 넘어 포괄적인 인생철학을 형성해간다. 이 상호작용의 과정을 모더니티 담론으로 접근하는 본 논의를 통해, “의견 차이의 공통적 바탕”의 확인으로 귀착하는 두 사람의 논쟁은 단순히 기질이나 시대이해의 차이를 넘어 결국 ‘두 세계 사이’의 상이한 사상과 신념에 바탕한 일종의 모더니티 기획(a project of modernity)에 다름 아님이 드러날 것이다(Eliot, *Criterion* VI 194).

## I. 고전주의와 낭만주의

하버마스(Jurgen Habermas)의 관찰에 따르면, 모더니티는 본질적으로 그 방향을 설정하는 데 있어서 기준을 이전 시대의 모델로부터 빌려올 수도 없고 또한 더 이상 빌려오려 하지도 않는 속성이 있다. 그는 자기 “규범성을 스스로 창조해야” 하는 모더니티의 운명을 “모더니티는 도망칠 가망도 전혀 없이 꿈쩍 못하고 자신이 스스로에게 되던져지는 모습을 본다”고 마치 무기력한 생명체를 지켜보듯이 생생하게 시각화한다(7). 이런 모더니티의 이미지는 미들튼 머리가 엘리엇과의 논쟁을 통해 점차 정교하게 제시하는 낭만주의의 모습이다. 그는 영국의 전통이 “정치적으로는 개인주의, 종교적으로는 개신교, 그리고 문학적으로는 낭만주의”라고 천명함으로써 “철저히 낭만주의적”인 영국적 속성(Englishness) 자체를 모더니티와 동일시한다(“Defence” 785). 이는 또한 스스로 “고전주의자”이자, “왕당파”이며, “영국국교도”임을 선언한 엘리엇이 느끼는 모더니티의 한계이기도 하다(Andrews 7). 엘리엇이 시인의 감수성과 저널 편집자의 관찰력, 그리고 비평가의 통찰력을 가지고서도 스스로 모더니즘의 경향에 속할 마음도, “현대적임을 주장”할 생각도 전혀 없도록 만드는 데는 머리의 역

할이 컸다(Wood 478; 김태철 69). “창작은 의지가 아니라 성향”이라고 믿는 머리에게는 이처럼 자가당착의 엘리엇이 “고전주의를 정식 부인으로, 그리고 정부로는 낭만주의”를 거느린 모습으로 비쳤지만(“Revival” 182), 8년여에 걸친 논쟁을 통해 엘리엇은 모더니티란 문학적으로는 낭만주의요, 정치적으로는 자유주의이며, 종교적으로는 ‘낯선 신을 좇는’ 세속적 인간중심주의에 다름 아니라는 확신을 갖게 되었다(Wood 28; Gods 48; Christian 55). 다시 말하면, 모더니티란 “인간이 도저히 다다를 수 없는 절대적 경지”가 있다는 사실을 망각한 나머지, “악의 문제”도 “죄의식”도 사라져버린 상황이라는 것이다(Selected 490). 한마디로 엘리엇에게 모더니티는 “외부의 그 어떤 것”으로서의 ‘전통’, 혹은 “인간 밖(extra-human) 척도”를 추구하기보다는 “인간을 만물의 척도”로 삼는 상황이다(Selected 24; “Books” 755). 엘리엇의 반현대적, 반낭만적 정서는 그의 전체 저작에서 ‘자연’이란 어휘는 거의 찾아볼 수 없고 ‘삶/생명’(life)은 지극히 부정적 함의로만 등장하는 지경에까지 이른다. 그가 낭만주의를 “현실과는 동떨어진 괴상망측함에 이르는 지름길”로 매도하고 “이를 따르면 결국 스스로에게 귀찮게 된다”고 폄하할 때, 긍정적이든 부정적이든 간에 허버마스가 관찰한 모더니티의 속성, 즉 스스로에게서 ‘규범’을 구해야하는 모더니티의 운명에 대한 통찰에 다름 아니다(Wood 31). 여기서 한발 더 나아가, 이제 “우리는 전형적인 교회가 아니라 우리의 교회(our Church, not the Church)를 원한다”고 말함으로써 전통의 권위에서 벗어날 필요성을 역설하는 미들튼 머리는 끊임없이 새로워지고자 하는 모더니티의 충동에 충실하다고 할 것이다(“Worlds” 865).

미들튼 머리와 엘리엇, 두 사람의 관계는 1919년에 이미 문단의 중심인물로서 월간지 『아테나에움』(The Athenaeum)의 편집자였던 머리가 「프루프록의 연가」(1917)의 시인 엘리엇에게 부편집자 직책을 제안함으로써 시작된다. 결국은 그 자리가 엘리엇에게 돌아간 것은 아니었지만 초기의 그들 관계를 엿볼 수 있는 에피소드이다(Goldie 39). 그 후 『월간챗북』(Monthly Chapbook)에 실린 엘리엇의 에세이 「시비평소론」(“A Brief Treatise on the Criticism of Poetry,” March 1920)에 대한 개입으로 머리가 『타임즈문학부록』(The Times Literary Supplement)에 기고한 「비평의 기능」(May 1920)에서 엘리엇을 실명으로 거론한다. 엘리엇이 비평의 종류를 논의하면서 아리스토텔레스나 콜리지

(Samuel Coleridge)보다 드라이든을 더욱 순수한 비평가로 평가한 데 대해 머리는 문제 삼으며 그 순서를 아리스토텔레스, 콜리지, 드라이든으로 제안한다 (*Aspects* 16). 이에 화답이라도 하듯이 엘리엇은 2개월 후 머리의 저널 『아테나에움』에 기고한 「완전한 비평가」 (“The Perfect Critic,” July 1920)에서 그 문제를 상세히 재론할 뿐만 아니라 애초의 「시비평소론」은 이후 어떤 에세이도 음 저서에도 포함시키지 않음으로써 자신의 판단에 문제가 있었음을 인정한다. 그러나 엘리엇이 드라이든과 같은 시인비평가(practitioner) 혹은 ‘작업실비평’을 높이 평가하는 기본인식에는 아무런 변화가 없음이 3편의 에세이 모음인 『존 드라이든에 대한 경의』 (*Homage to John Dryden*, Oct. 1924) 등과 같은 이후의 활동을 통해 드러난다.

사실 1920년에 이미 두 사람은 드라이든에 대한 견해 차이를 통해 고전주의와 낭만주의에 대한 입장 차이를 드러낸 셈이다. 엘리엇이 고전주의자 드라이든을 높이 평가한 반면, 머리는 프랑스에서 “이미 불모화되고 생명력없는 아리스토텔레스이론”을 받아들인 드라이든을 최상의 비평가로 평가하는, 그것도 프루프록의 시인 엘리엇의 안목을 묵과할 수 없었던 것이다(*Aspects* 18). 반면, 엘리엇도 머리는 아널드(Matthew Arnold, 1864)와 가까운 머리(1920)의 되받아 쓰기인 「비평의 기능」(1923)에서처럼 머리를 실명으로 거론하기도 한다. 엘리엇의 「비평의 기능」은 그보다 1개월 전에 발표된 머리의 「두려움에 대해, 그리고 낭만주의에 대해」 (“On Fear; and on Romanticism,” Sept. 1923)에 대한 직접적인 반론이기도 했다. 대체로 당시의 보편적 상식을 통해 자신의 편견과 해안을 동시에 드러내던 소심한 ‘유럽중심주의자’ 엘리엇과 활동적인 ‘영국인’ 머리는 필요에 의해 서로 의존한다. 이처럼 1919년 이후 엘리엇은 “마음속에 머리의 유행”없이 글쓰기가 사실상 불가능했을 것이라는 추측이 가능할 정도로 두 사람 사이에 상호작용의 흔적이 그들 저작 도처에서 느껴진다 (Sharma 2).

머리와 엘리엇 사이의 논쟁을 모더니티 담론으로 읽을 때, 모더니티를 대체로 “연대기가 아닌 질적 범주”로 접근하는 아도르노(Theodor W Adorno)의 관점은 유효하다(218). 이는 모더니티 현상에 역사적 시간 이상의 특별한 경험으로서의 의미를 부여하려는 시도이다. 그러나 엘리엇이 모더니티를 단테(Dante

Alighieri, c.1265-1321)의 시대이래 “지성의 해체”이자 존 던(John Donne, 1572-1631)의 시대이래 “감수성의 분열” 현상으로, 혹은 해체전후를 “존재주의”와 “심리주의”로 규정할 때, 그의 인식은 모더니티의 질적 측면뿐 아니라 역사적 시간을 배제하지 않는다(*Varieties* 158 & 83). 이와 마찬가지로, 미들튼 머리에 게도 모더니티는 연대기적으로는 르네상스에서 비롯되었고 질적으로는 낭만주의였다. 왜냐하면 그가 르네상스를 개인이 “자신의 경험에 의해 일어서고 넘어질 권리, 혼자 힘으로 우주를 탐구할 권리”로 이해할 때, 자신의 낭만주의 인식을 정확히 되풀이 하고 있기 때문이다(“More” 559). 반면, 엘리엇은 앞서 언급한 「비평의 기능」에서 “인간이란 자신 외부의 무언가에 매달리지 않고는 살아갈 수 없다”고 천명하면서 처음으로 자신의 고전주의적 입장을 분명히 드러낸다(*Selected* 26). 그는 머리의 낭만주의 논의(「두려움에 대해」)를 “내면의 목소리”와 “외적 권위”라는 이분법적 틀을 통해 이해한다. 사실 엘리엇이 「비평의 기능」에서 거론함으로써 대중적 관심을 끌게 되었다고 해도 과언이 아닌 ‘내면의 목소리’는 다분히 엘리엇의 ‘전통’ 개념을 의식한 표현이다. 엘리엇은 이런 ‘내면의 목소리’가 “영원한 허영과 공포, 욕망의 메시지를 뱉어낸다”고 이해하면서, 아널드의 표현을 빌려, “자기 좋을 대로 행하기”로 덮어씌우기를 한다(*Selected* 27).

반면, 엘리엇이 자신의 논지를 지나치게 단순화했다고 느낀 머리는 약 2개월 후에 발표된 에세이 「낭만주의 토론」(“More about Romanticism,” Dec. 1923)과, 또 그로부터 4개월 후 엘리엇의 저널 『기준』의 초청으로 쓴 「낭만주의와 전통」(April 1924)을 통해 자신의 입장을 보다 정교화할 수 있었다. 머리는 먼저 자신이 낭만주의자임을 자인하고, 엘리엇의 의견을 적극 수용하여 고전주의가 ‘외부의 정신적 권위’에 순종하는 반면, 낭만주의는 ‘내면의 목소리’를 따른다고 한다. 그는 또한 ‘외부의 정신적 권위’가 “보편적”이라면 ‘내면의 목소리’는 “영원하다”고 함으로써 양자에 대등한 위상을 부여한다(“Tradition” 138). 사실 서양지성사에서 지배적 관점 중 하나가 오랫동안 ‘외적 권위’로 존재하던 신이 종교개혁 이후 ‘내면의 빛’으로 자리잡는 의식의 변화가 일어났다고 보는 시각인데, 머리의 표현 ‘내면의 목소리’는 이를 전용한 것이다. 엘리엇도 또한 이를 의식하고 ‘외적 권위’라는 표현을 쉽게 떠올렸던 것이다. 계몽주



의시대의 새로운 개념인 “내면의 빛”은 이성 혹은 “도덕의식,” “자연과 선의식” 등과 거의 동의어로 여겨져 왔다(Willey 74). 물론 엘리엇은 ‘내면의 빛’에도 ‘내면의 목소리’ 못지않은 불신을 보인다. 이 또한 “자기비판의 기능”이기는커녕 “방황하는 인간에게 자칭하여 나선 가장 미답지 못하고 사기성 강한 안내자”이긴 마찬가지이기 때문이다(Gods 59). 그럼에도 불구하고 ‘내면의 목소리’에 집착하는 머리는 르네상스의 본질을 “외부의 정신적 권위로부터의 독립”으로 규정하고, 낭만주의가 ‘계몽주의의 문제아’로서 ‘루소 이후의 현상’ 혹은 19세기 초 몇몇 영국시인들이 시도한 “자연으로의 회귀와 관습에 대한 저항”이라는 일반적 인식과는 달리 시간적으로 그 보다는 앞선 “르네상스 이후 유럽인들의 영혼에 깃들었다”고 봄으로써, 낭만주의를 모더니티의 역사와 동일시한다 (“Tradition” 135).

모더니티 의식의 본질을 수동적 “수용”이 아닌 적극적 “발견 혹은 재발견”으로 특징짓는 미들튼 머리에겐 낭만주의가 ‘질적 범주’라면(“Tradition” 143), 엘리엇에게는 ‘연대기 범주’에 더욱 가깝다. 엘리엇은 낭만주의가 “지난 250여년을 그 이전 시대와 구별짓는 거의 모든 것”을 포괄하는 개념으로서 이제는 “칭찬이나 비난”의 느낌이 사라졌다고 푸념한다(Use 129). 한마디로 낭만주의는 그가 감당하기에 벅찰 만큼 살아움직이고 있음을 인정한 셈이다.

낭만주의는 서로 다른 맥락에서 끊임없이 의미변화하는 용어인데, 때로는 순수하게 문학적이고 순수하게 국지적으로 보이는 문제에 국한되고, 때로는 한 시대 삶의 거의 전부를 그리고 거의 전 세계의 삶을 온통 포괄할 만큼 확장되기도 한다.

[Romanticism] is a term which is constantly changing in different contexts, and which is now limited to what appear to be purely literary and purely local problems, now expanding to cover almost the whole of the life of a time and of nearly the whole world. (Use 128)

엘리엇은 낭만주의를 ‘문학’이나 ‘국지적 문제’로 한정시키고 싶어하지만 그럴 수 없는 그 속성에 적잖이 당혹스러워 한다. 그래서 그는 낭만주의를 “어떤 방

향으로든 지나침(*excess*)”으로 환원시키면서, 일종의 ‘사실감각’ 상실의 양 극단, 즉 “모호한 정서성”과 같은 “사실세계로부터의 도피” 혹은 “과학의 승배(리얼리즘)”처럼 “야만적 사실에 대한 몰두”로 드러난다고 한다(“Syllabus” 43). 전자의 경우는, 사실 머리가 보다 보편적인 “이차 낭만주의”와 구별함으로써 경계하는 자아중심적인 “일차 낭만주의”에 다름 아니다. 이 ‘일차 낭만주의’는 “외부세계를 환상의 세계로 무시”하면서 단단한 “예고의 요새”로 물러나 “직접적인 경험에 호소함으로써 우주의 신비를 해결”하려는 경향으로서 “위험하고, 일방적이며, 진실이 아니다”고 비난한다(“More” 561). 그러나 리얼리즘이나 자연주의를 낭만주의의 한 유형으로 단순화하는 것은 엘리엇의 독특한 역사인식이라 할 수 있지만, 고전주의 이외의 모든 경향을 낭만주의로 동일시하는 그의 이분법적 사고를 드러낸다. 이때 엘리엇은 머리처럼 낭만주의를 특정 시대에만 국한된 예술적 현상 이상으로 다룸으로써 그 ‘질적 범주’를 어느 정도는 인정한다. 그러나 그는 여전히 낭만주의의 ‘연대기 범주’에 집착하여 그 의미를 축소시킨다.

흥미롭게도, 엘리엇은 이처럼 혼란스런 낭만주의를 “고전시대” 앞뒤로 나타나는 “편심성(*eccentricity*)과 단조로움”으로 다시 환원시키는데, 결국은 연대기상 고전주의를 낭만주의 사이에 위치시킨 셈이다(*Poetry and Poets* 57). 반면, 낭만주의에도 고전주의 못지않은 “고귀하고 위엄있는” 전통이 있다고 보는 머리도 본질적으로는 두 사조 사이의 순환관계를 인정하지만 미묘한 시각차이가 있다(“Tradition” 129). 그는 낭만주의를 고전주의보다 우선하는 질적 범주로 인식한다. 양자가 시대뿐 아니라 심지어 “완전한 인간의 충분한 정신적 삶”에서도 “되풀이 발생하는 순간들”로도 보는 머리는 “인간영혼의 역사”를 “낭만주의가 고전주의로 조직화된” 후, 다시 그 “고전주의에 낭만주의가 반항하고 패퇴시켜온 이야기”로 요약한다(“Towards” 196; “More” 559). 그에게 고전주의는 “일반적으로 정돈되고 확일적인 경험이론을 수용하는 시기”로서, 인간이 “기계가 아니고 유기체”이기 때문에 그 체계는 무너지고 다시 낭만주의로 돌아올 수밖에 없다(“Revival” 183). 그렇다면 궁극적으로는 상호보완적으로 활동하는 정신작용임에도 불구하고, 이처럼 엘리엇과 머리는 공히 시대구분에서 이분법적 단순화의 오랜 관행을 따른다. 그러나 역사인식에서 순환사관은 새

로울 것이 전혀 없다. 이미 문학사에서 ‘창작의 시대’와 ‘비평의 시대’가 반복된다고 주장한 비평가가 있었고, 문명사에는 ‘팽창의 시대’와 ‘집중의 시대’가 되풀이한다고 주장한 비평가도 있었다. 또한 고전주의와 낭만주의의 순환론은 1911년경에 발표된 흄(T E Hulme)의 에세이 제목 「낭만주의와 고전주의」 나, 1923년 캠브리지 대학교에서 행한 그리어슨(Herbert Grierson)의 강연(the Leslie Stephen Lecture) 제목 「고전적인 것과 낭만적인 것」이 암시하듯이 당대에는 이미 상투화된 시대인식이기도 했다. 그러나 흔히 이분법은 어느 한쪽의 타자화 혹은 배제를 전제하듯이, 머리의 관점에서도 순환하는 낭만주의와 고전주의의 관계에서 고전주의가 타자가 된다는 점이 특징이다. 일단 낭만주의가 일어났다가 생명력을 잃고 고전주의로 조직화되고, 이윽고 이에 반항하는 새로운 생명현상으로서 낭만주의가 도래하여 화석화된 고전주의를 물리친다는 역사인식이다. 낭만주의를 고전주의보다 우위에 두려는 머리는 끊임없이 변화하는 현재로부터, 즉 새로움으로부터, 기존질서로 정착되어가는 바로 직전의 과거나 전통을 매 순간순간 타자화하려는 모더니티의 동력학에 충실한 것이다.

이에 비해, 모더니티를 ‘영원한 것’과 ‘일시적인 것’, ‘옛 것’과 ‘새 것’, ‘고전주의’와 ‘낭만주의’ 사이의 이항대립적 긴장관계의 관점에서 인식하면서 모더니티 기획에 보다 관심이 있는 엘리엇은 작은 희망의 징조에도 커다란 의미를 부여한다. 엘리엇의 모더니티 기획의 중심에는 흄의 용어로 표현하자면 “고전주의의 부흥”이 있다(Hulme 68).

20세기 초에 고전주의의 이념이 되돌아왔다. 이를 거칠게 특징짓는다면 예술에서는 ‘형식’과 ‘규제’로, 종교에서는 ‘규율’과 ‘권위’로, 정치(사회적이든 군주제든 간에)에서는 ‘중앙집권’이 될 것이다. 고전주의의 관점은 본질적으로 원죄에 대한 믿음, 즉 엄격한 규율의 필요성으로 규정되어왔다.

The beginning of the twentieth century has witnessed a return to the ideals of classicism. These may roughly be characterised as *form* and *restraint* in art, *discipline* and *authority* in religion, *centralisation* in government (either as social or monarchy). The

classicist point of view has been defined as essentially a belief in Original Sin—the necessity for austere discipline. (Eliot, "Syllabus" 44)

엘리엇의 최초의 공식적인 글 중 하나(1916년)인 이 인용문은 오늘날 포스트이론의 시대에 읽는다면 ‘권위’, ‘중심화/중앙집권’ 등의 용어 때문에 다소 불편하다. 사실 그는 처음에는 “현대적 경향”을 고전주의라고 부를 의도가 없었다. 그러나 그가 19세기 말의 “절충주의적, 관용적, 민주적 정신의 대척점”으로 평가하는 흠의 선례도 있고 또한 “보다 나은 명칭이 없어서” 그렇게 불렀다고 훗날 회고한다(*Criterion* II 231; “Review” 4). 엘리엇이 고전주의를 “균형상태”이자 “정지(*stasis*)의 순간”이라고 정의할 때, 사실 이는 흠을 단순화한 편의적 이해이다. 또한 엘리엇은 고전주의가 “반동적”이고 “혁명적”이라고 할 때도, 흠의 이분법을 답습한다(*Criterion* II 232). 이런 고전주의는 “이성에 의한 정서의 보다 평온한 통제”가 특징이라면, 낭만주의에서는 “정서에 휘둘리는 지성을 보인다”고도 한다(“Review” 5 & 6). 이처럼 낭만주의의 반대편에 고전주의를 위치시킨다면, 그 가치는 주로 “일시적이고 정치적”인 정도이며 그 결과는 “정치적 열정에 불붙이는” 꼴임을 엘리엇은 익히 알고 있었다(*Gods* 25; *Use* 53). 그러나 그는 고전주의와 낭만주의 사이의 긴장관계에서 “완전과 파편, 성숙과 미숙, 질서와 무질서”의 대비를 통해 낭만주의를 주변화함으로써 은연중 스스로 정치색을 드러내고 만다(*Selected* 26). 엘리엇 못지않게 정치적인 머리의 입장에서 볼 때, 고전주의와 낭만주의의 오랜 대립에서 이제 낭만주의의 시대는 가고 대망의 고전주의가 다시 도래할 것이라는 흠이나 엘리엇의 기대는 적어도 영국적 상황에서는 성급하다기보다는 사실일 수 없다고 잘라 말한다(“Revival” 175). 그의 모더니티 기획에서는 당대 “유럽의식의 조건”에 낭만주의의 전통이 “더욱 직접적 중요성”을 떨 뿐 아니라 진정한 고전주의라면 그 자체로 “모더니티 정신의 관점에서는 모순”이기 때문이다(“Tradition” 129; “Revival” 181).

## II. 영국적 속성

미들튼 머리와 엘리엇은, 아널드 이래 일반화된 이해를 따라, 유럽대륙에는 이제 낭만주의 이후 새로운 시대가 오고 있다는 사실뿐 아니라 대륙의 전통은 고전주의임도 인정한다. 그러나 영국에는, 성숙이든 미숙이든, 뚜렷한 고전주의의 전통이 없다는 것이 두 사람의 공통적 인식이다. 머리가 영국에서는 역사적으로 ‘고전주의’가 아닌 ‘고전주의자’가 18세기에 잠깐 있었지만 “유행”에 지나지 않았다고 주장하면서 “지금 이 순간에 다시 그런 자가 활동하고 있다고 진정 믿고 싶다”고 할 때, 다분히 엘리엇을 의식하고 있다(“Fear” 275). 머리는 ‘고전주의’와 ‘고전주의자’를 구분함으로써 다시 한 번 고전주의를 주변화 시키면서 영국에서 다시 일어나는 고전주의 운동이 성공할 수 없다고 확신한다. 더군다나 이런 시도가 이전의 낭만주의를 계승 혹은 대신할 것이라는 기대를 일축한다. 이와 같은 시대착오적 운동은 모더니티 상황에 비춰볼 때 편협하고 부적절한 모더니티 기획일 따름이다. 왜냐하면 고전주의의 부활을 주창하는 자들은, 사실주의조차 낭만주의의 한 흐름으로 이해하는 엘리엇처럼, 전시대의 “사회적 낙관주의와 종교적 무가치”의 문학을 낭만주의로 잘못 이해하고 있기 때문이다(“Revival” 175). 덧붙여 머리는 대륙의 모더니티 환경에서 고전주의와 낭만주의를 대비시키는 것이 지금까지는 의미 있었을지도 모른다는 다소 유보적인 태도를 보이면서도, 역사적으로 영국에서는 고전주의가 “한 번의 의미 있었던 적이 없다”고 단언한다(“Fear” 275).

관점은 전혀 다르지만, 엘리엇도 영국에는 ‘고전시대’도 ‘고전시인’도 없다는 인식을 머리와 공유한다. 이때 엘리엇이 의미하는 고전의 특질은 성숙성, 즉 “정신의 성숙, 습속의 성숙, 언어의 성숙, 그리고 범속한 문체(common style)의 고양”인데, 이를 충족하는 시대도 시인도 영문학에는 없었다는 의미이다(Poetry and Poets 59). 그런 의미에서 유럽중심주의자 엘리엇은 단테의 『신곡』 한 작품에 셰익스피어의 전 작품과 맞먹는 비중을 서슴없이 부여한다(Criterion VI 97; Selected 264). 성숙한 작품이 고전이라는 데는 머리도 당연히 동의하겠지만, 영국에는 성숙한 시인과 작품이 없었다는 주장에는 선뜻 동의할 수 없을 것이다. 엘리엇의 유럽중심주의에 맞서 ‘영국적 속성’에 집착하는 머리는 영국에서

‘고전’과 ‘고전주의’를 구분한다. 물론 이런 구분은 그 자체로 고전주의를 타자화하는 정치적 행위이다.

우리의 모든 고전은 낭만주의적이다. 다시 말하면, 위대한 영국작가들이 자연스럽게 준수하는 ‘규범’은 자신들의 내면 깊숙이로부터 끌어낸 것이다. 그 규범을 전통이나 권위가 부여하지 않는다. 영국인의 삶과 영문학에는 물론 전통이 있지만 그게 표면에 있는 것은 아니다. 그것은 공식화되지도 않고 공식화할 수도 없다. 이는 마치 영국정치의 전통을 공식화할 수 없는 것과 같은 이치이다. 혹시 알고자 한다면 직관에 의해 감지해야만 하는 그 어떤 것이다. 영국작가, 영국종교인, 그리고 영국정치가는 조상으로부터 어떤 규칙도 물려받지 않는다. 그들이 물려받는 것이 있다면 오직 한 가지, 즉 그들이 결국에는 내면의 목소리에 의존해야 한다는 의식뿐이다. 자아 탐구의 과정에서 충분히 깊이 파고들면, 그러니까 지성만이 아니라 전인적으로 행한 일종의 채굴작업에 의해, 보편적 자아를 마주하게 된다. 종교적인 측면에서 영국전통은 진정으로 자신을 캐묻는 자는 궁극적으로 신의 목소리를 듣는다는 것이고, 문학비평에서는 작가가 개성을 통해 비개성에 이른다는 것이다.

All our classics are romantic. That is to say, the *decorum* the great English writers naturally observe is one that they fetch out of the depths in themselves. It is not imposed by tradition or authority. There is a tradition in English life and English literature, of course, but it is not on the surface; it is not formulated or formulable, any more than the tradition of English politics is formulated or formulable. It is something you have to sense by intuition, if you are to know it at all. The English writer, the English divine, the English statesman, inherit no rules from their forebears: they inherit only this: a sense that in the last resort they must depend upon the inner voice. If they dig deep enough in their pursuit of self-knowledge—a piece of mining done not with the intellectual alone, but with the whole man—they come upon a self that is universal: in religious terms, the English tradition is that the man who truly interrogates himself will

ultimately hear the voice of God, in terms of literary criticism,  
that the writer achieves impersonality through personality.  
("Fear" 274-5)

“개별 정신보다 훨씬 중요한 ... 유럽정신(the mind of Europe)”의 추구가 자신의 모더니티 기획의 중심인 엘리엇(Selected 16)에게 「비평의 기능」을 쓰는 직접적 계기를 제공한 이 글에서 머리는 ‘전통,’ ‘권위,’ ‘비개성’ 등 엘리엇의 어휘를 되받아 쓴다. 엘리엇이 「전통과 개인의 재능」(1919)에서 ‘전통’에 부여했던 ‘권위’를 머리는 ‘낭만주의’에서 찾고 있는 것이다. 머리는 이제 ‘지성’과 ‘전인’의 대비를 통해 지성중심인 고전주의의 불모성을 암시함으로써 영국의 전통에서 단순명료하게 주변화시킨다. 그런 의미에서 머리가 생각하는 영문학의 고전은 끊임없이 변화하는 영국적 이상을 개별적으로 실현하는 작품으로서 ‘표면적’ 권위라기보다는 ‘공식화되지 않는’ 모범으로 그 모습을 드러낸다. 이제 낭만주의 철학담론의 중심어인 ‘구체성’과 ‘보편성’이나 자신의 용어인 ‘소아’(the lesser I AM)와 “대아”(the greater I AM)를 포기하고 굳이 ‘개성’과 ‘비개성’을 구사하는 머리의 머릿속을 엘리엇이 짓누르고 있다(“Tradition” 132). 궁극적으로는 엘리엇의 유럽중심주의에 대립적으로 낭만주의가 ‘영국적 속성’의 본질로 제시된다. 머리의 인식을 하버마스의 용어로 표현하면, 낭만주의는 ‘규범(성)’(normativity or decorum)을 ‘전통’이나 외적 ‘권위’가 부여하는 고전주의와는 달리 스스로 ‘내면 깊숙이에서 끌어낸다’. 그의 낭만주의 이해가 일반적인 모더니티 인식과 정확히 겹치는데, ‘전통’이 비록 자국의 것이라 할지라도 ‘지금여기’가 아닌 과거, 즉 외부로부터 주어진다라는 의미에서 영문학 혹은 영국인의 삶에서는 ‘권위’가 없다는 이해에 이르는 정교한 모더니티 담론이 된다. 다시 말하면, 머리의 관점은 오랜 역사의 영문학 전체가 끊임없이 새로움을 추구하는 모더니티 충동의 산물이라는 주장에 다름 아니다.

모더니티 담론의 관점에서 머리와 엘리엇의 ‘전통’과 ‘외적 권위’에 대한 상반된 이해는 각자 서로 다른 모더니티 기획의 중심이다. 엘리엇의 전통의식이 현재의 필요에 의해 과거를 전용하는 방편이듯이, 그의 ‘역사 감각’ 또한 “과거의 과거성 뿐만 아니라 그 현재성의 인식”이다(Selected 14). 이 개념들이 과거의 권위에 기댈으로써 자신의 ‘지금여기’ 인식에 상대적 우위를 확보하려는 방

편이라는 의미에서 엘리엇의 모더니티 기획은 외부 지향적이다. 종종 지적되는 바와 같이, 그는 첫 에세이 모음의 제목인 ‘성스런 숲’을 자신의 전통 개념에 대한 객관적 상관물로 제시한다(Baldick 112). 프레이저(James Frazer)가 『황금가지』(*The Golden Bough*)에서 충격적으로 묘사한, 네미(Nemi)의 사제들은 ‘성스런 숲’을 세습에 의해 저절로 물려받는 것이 아니고 전임사제를 살해하고 적극적으로 쟁취한다는 특이한 관습에서 엘리엇은 ‘전통’의 전승방식을 읽어낸다. 그런 전통은, 엘리엇의 설명처럼 노력의 결과로 외부에서 주어지는 모종의 ‘기준’이다. 또한, 수동적으로 전승되는 것이 아니고 추구의 대상인 ‘전통’을 획득한다는 것은 그가 중시하는 ‘성숙’ 혹은 ‘비개성’에 이음을 의미한다. 엘리엇의 전통 개념은 결국 한시도 방심할 수 없고 늘 의식해야하는 ‘외적 권위’로 수렴한다. 그러나 그런 권위의 ‘전통’조차도, 머리에게는 원래 “생명력있던 움직임”이 종교에서는 돌처럼 단단해진 “도그마와 의식”이고 문학에서는 뼈처럼 굳어진 “형식과 정전”에 불과하다(“Tradition” 132). 그가 보기에 이런 전통이란 “문학이 실내 게임이 되고 종교가 교회 무언극이 된” 상황으로서, 이때 문학과 종교는 “오직 죽음의 상태”를 공유하게 된다고 신랄하게 비판한다(132). 머리는 중세의 가톨릭교회와 고전주의 문학을 전통의 전형으로 이해한 것이다. ‘전통’이란 사실은 역사상 “수많은 낭만주의들이 조직화되고 공고화된 것”으로서, 비유적으로 말하자면 가톨릭교회가 “예수의 위대한 낭만주의의 조직화이자 공고화”였던 것과 같다고 한다(“More” 564). 가톨릭교회를 전통과 등치시키는 머리에게는 이제 ‘전통’의 자리에 ‘고전주의’를 위치시켜도 같은 의미가 된다. 다양한 낭만주의의 활동이 시간이 지나면서 굳어진 것이 전통 혹은 고전주의라면, 이는 낭만주의의 죽음이다. 예수의 살아있는 활동과 제도화된 교회를 대비시킴으로써 은연중에 고전주의가 추구하는 것은 개별성보다는 대표성이고, ‘전통’이 연상시키는 것은 생동감보다는 제도화이다. 살아있는 낭만주의와 화석화된 고전주의라는 이분법적 대립의 계속되는 반향을 통해 ‘전통’을 이해하는 머리를 따라가면, 어떤 전통이든 의미를 띠기 위해서는 그 존재방식이 전형성이 아니고 개별적 모범의 형태일 수밖에 없다는 결론에 이르게 된다.

엘리엇이 ‘유럽정신’이라는 보다 큰 참조의 틀을 통해 일반론으로 나아간다면, 영국의 현실은 머리를 전혀 다른 인식으로 이끌었다고 할 수 있다. 머리의



관찰에 따르면 영문학과 영국의 삶에서 ‘전통’은 ‘권위’라기보다는 생동감있는 ‘모범’의 모습으로 존재해왔다. 두 사람이 보이는 외적 ‘전통’에 대한 인식의 차이는 바로 모더니티에 대한 그들의 상반된 태도를 반영하는 것인데, 머리가 계속 심화되어가는 모더니티의 당대 단계의 요구에 보다 충실하다고 볼 수 있다.

전통의식이 온통 상실된 상황에서 우리의 것도 아닌 전통에 호소해 봐야 소용없다. 알아볼만한 권위가 존재하지 않는 데도 권위를 들먹이는 척 해 봐야 소용없다. 지난 세기동안 정신적 노력이 바탕한 가치체계는 대전이래 완전히 붕괴됐다. 우리는 도덕적 혼란과 지적 가벼움의 시기에 불안한 모색을 하고 있다.

It is no good appealing to tradition which is not our own, when all sense of a tradition had been lost; it is no good pretending to invoke authority when there is no authority which men will recognise. The system of values on which the spiritual effort of the last century was based has collapsed utterly since the War: we are groping uneasily in a period of moral anarchy and intellectual triviality. (“Defence” 786)

모더니티의 현상 중 하나는 과도기 의식이다. 여기서 머리는 전후 기존 가치체계의 붕괴를 경험한 세대의 한 움직임으로서 ‘고전주의 부활’의 중심 개념인 엘리엇의 ‘전통’과 ‘권위’를 애써 부인한다. 이와 같은 단절의 경험은 고전주의 보다는 낭만주의의 영역일 뿐 아니라, 르네상스 이후 모더니티가 되풀이하는 단절의 경험은 그때마다 새로운 낭만주의로 체현되어왔다는 것이다. 그런 의미에서 머리의 낭만주의의 본질은 반전통이자 반제도화로 이해된다. 그러나 이는 영국의 ‘전통’은 낭만주의라는 적극적인 주장으로 나아가기 위한 전제이다.

머리가 이해한 대로라면 모더니티 상황의 인간영혼(the soul of man under modernity)은 당연히 낭만주의 정신의 회복을 지향할 것이다. 르네상스와 낭만주의, 그리고 모더니티를 동일시하는 그에게 모더니티 의식은 “조직화된 기독교에 대한 배격”으로부터 비롯하기 때문이다. 즉, 인간이 “내세를 의심하고

현세의 삶을 보다 충만하게 살기 위해 내세의 위협으로부터 자신을 해방시킬 용기를 자기내면에서 발견한 순간” 모더니티 의식이 시작되었다고 본다 (“Tradition” 137). 이와 같은 진술이 친숙한 느낌으로 다가온다면, 그것은 널리 알려진 칸트(Immanuel Kant)의 계몽에 대한 정의, 즉 “인간이 자발적으로 부과한 미숙의 상태로부터 벗어나기”의 변주이기 때문일 것이다(54). 칸트의 계몽 개념이 종교적 함의에서 자유롭지 못하듯이 머리의 모더니티 인식 또한 그렇다. 사실 머리의 ‘내면의 목소리’도 종교적 연상을 지닌다. 이처럼 머리가 종교적 혹은 정신사적 논의를 통해 낭만주의의 속성을 이해하고, 나아가서는 모더니티의 본질에 접근하려는 시도 이면에는 문학과 종교는 “영원한 한 뿌리에서 자란 가지들”이라는 신념이 자리잡고 있다(“Tradition” 132). 그는 궁극적으로 문학은 “삶과 신을 추구하는 인간영혼의 투쟁기”라고 한다(135). 그런 의미에서 “인간영혼의 필요한 움직임, 즉 인간존재의 근본적 리듬”으로서 종교의 영원한 진리가 이미 “아무리 최종적으로, 아무리 아름답게, 그리고 아무리 심오하게” 표현되었다 해도, 그 살아있는 의미를 이해하기 위해서는 우리 각자가 “자신 안에서 재발견”해야 한다면, 그것은 문학의 몫이다(143). 머리는 영문학의 면면한 전통을 바로 그 “재발견으로 귀결하는, 자유로운 인간정신의 도전과정”으로 이해하는데, 그 도전은 “일차적으로 인간존재의 표현인 문학에서 성취되어야”하기 때문이라고 한다(143). 그렇다면 그의 지적처럼 “위대한 문학일수록 더욱 종교적”일 수밖에 없을 것이다(144). 이는 그의 낭만주의적 종교인식인 한편, 문학과 종교의 관계에 대한 또 다른 제시이다. 그는 “진정한” 문학과 “진정한” 종교라면 그 “유대관계가 밀접하여 서로 분리불가능하다”고 하는데, 이는 모두 종교를 통해 고전주의와 낭만주의 차이를 정교화하고 영문학의 낭만주의적 전통을 부각시키려는 의도이다(132). 게다가 그가 작가의 본령은 “신의 칭송”이 아니고 “신의 발견 혹은 재발견”이라고 말할 때조차도 비유 이상의 함의를 통해 문학과 종교 사이의 태생적 친화성(a connatural affinity)을 드러내는데, 이는 발상자체가 자신이 정의한 고전주의와 낭만주의의 대비에 바탕하고 있기 때문이다(“Tradition” 135). 머리는 “신의 존재를 믿지 않는 고전주의는 무의미”라고 전제하고, 신앙을 물려받은 고대 그리스나 중세에는 누구나 쉽게 고전주의적일 수 있지만, 르네상스이래 세속의 시대, 즉 모더니티 상황에

역으로 고전주의의 부활운동을 통해 신앙을 성취하기는 불가능하다고 함으로써 흄과 엘리엇의 입장을 비판한다(“Revival” 185). 고전주의에서는 신의 존재가 “지적으로 당연한 가정”이지만, 낭만주의에서는 “진정한 정신적 체험”이다(176). 그래서 신을 가정하고 이해하려는 고전주의는, 그리스 고전이나 단테처럼, 선악의 문제에 매달려 “신의 길을 인간에게 예시적으로 정당화하려” 하고, 낭만주의는 “신의 존재를 발견하고 또 아는 것만으로 만족하기” 때문에 셰익스피어처럼 선악의 구분을 초월한다고 주장한다(“Revival” 175).

그렇다면 영국을 대륙의 라틴문화권과 대비시킬 때 자연스럽게 또 다른 영국적 속성으로서 영국의 종교문제가 거론되는 것은 당연할 것이다. 문학과 종교가 상호의존의 관계가 있다고 보는 데는 엘리엇도 머리와 다르지 않다. 그러나 머리가 낭만주의 논의의 틀 안에서 양자 사이의 불가분의 관계를 명시적으로 논의하지만, 그의 종교적 자유주의는 다시 엘리엇과의 대비를 확인하는 계기로 작용한다. 엘리엇은 이와 같은 종교를 통한 문학논의에 동의하지 않는다. 이는 문학비평이 문학 밖의 문제인 “삶 혹은 종교, 사회에 대한 태도와 다양한 인도주의적 정서의 표현”을 다루려는 경향인데, 엘리엇은 한마디로 “놀랍다”고 한다(*Criterion* II 232). 왜냐하면 “문학과 종교를 혼동”한다면 “문학을 타락시키고 종교를 말살시킬” 수도 있기 때문이라고 한다(232). 이는 마치 문학에는 지켜야 할 순수성이 있고, 종교는 보존의 대상이라는 듯한 언급이다. 이처럼 문학 비평을 문학의 영역에만 한정시키려 하는 엘리엇은 각 분야의 독자성을 허무는 시도에는 근본적으로 반대 입장이다. 이때 엘리엇은 자신도 모르게 구획화(compartmentalisation)라는 모더니티의 충동에 충실하다. 엘리엇이 근본적으로 인간중심의 낭만주의를 “늘 무한에 대해서 이야기”하는 “엮질러진 종교”, 즉 “인간을 신봉”하고 “지상의 천국”을 믿는 종교로 규정한 흄의 관점에서 크게 벗어나지 않는 반면(Hulme 71), 낭만주의를 영국적 속성으로 여기는 머리에겐 영국이 개신교 국가일 수밖에 없다는 것이 논리적 귀결이다. 엘리엇이라면 고전주의와 낭만주의의 관계를 종교적으로는 ‘정통’과 ‘이단’의 관점에서 접근하겠지만, 머리에게도 “낭만주의적 가톨릭교회”는 표현 자체로 모순이다(“Fear” 276). 왜냐하면 가톨릭 신앙을 “개개인 외부에 존재하는 누구도 의심할 수 없는 정신적 원칙”으로 이해하기 때문이다(276). 이는 문학의 고전주의 원칙

과 다르지 않은데, 영국의 민족적 성향은 그런 뚜렷한 불변의 원칙에는 막연하나마 저항적이라고 본다. 머리가 심지어 민족문화학으로서 영문학의 출발과 영국 종교 사이의 관계를 탐색할 때에도 역시 정교한 모더니티 담론이 된다.

영국은 이미 400년 전에 가톨릭교회를 거부했다. 그리고 가톨릭교회의 거부와 더불어 영문학이 시작됐다. 영문학은 인간의 자유로운, 자유롭게 질문하는 정신의 표현이다. 가톨릭교회를 거부한 이유는 인간본성에 대한 관점이 본질적으로 잘못되어서가 아니라 인간이 스스로 사물을 찾아내도록 허용하지 않기 때문이었다. 이런 영향아래서 영문학은 태어났다. 영문학은 철두철미 개인주의 문학이다.

England rejected Catholicism four centuries ago. And with the rejection of Catholicism English literature began. It was the expression of the free and freely inquiring spirit of man. For Catholicism was rejected, not because it was essentially false in its view of man's nature, but because it would not allow men to find out thing for themselves. Under this star English literature was born: it is, through and through, an individualistic literature. ("Revival" 183)

다시 말하면 머리는 종교적 낭만주의와 영문학의 기원을 르네상스에서 찾는다. 그가 이미 르네상스의 본질을 낭만주의로 규정한 바 있기 때문에 자연스럽게 영문학의 전통은 낭만주의이며, 영문학은 종교적 낭만주의와 더불어 영국적 속성 혹은 영국 모더니티의 중심을 이룬다. 인간 자율성에 대한 믿음에 바탕한 종교적 낭만주의는 '외부의 정신적 권위'를 부정하기 때문에 그 강압과 통제에서 벗어나기 위한 '가장 현실적 대안'으로 종교적으로는 국왕을 "일시적인" 수장으로 받아들이는 타협으로 나타났다고 머리는, 흥미롭지만 어느 정도는 아전인수 격으로, 진단한다("Fear" 276). 그의 해석이 옳다면, 르네상스에서 기원한 영국적 속성은 지극히 정치적이며, '개인주의 문학'으로서 영문학 또한 마찬가지일 것이다.

영국적 현상으로서 종교적 낭만주의는 자연스럽게 '개인주의' 문제로 이어

진다. 일반적으로 르네상스가 ‘근대적 개인의 탄생’의 관점에서 논의되기도 한다는 점에서, 르네상스를 모더니티의 시작으로 보는 머리에겐 ‘개인주의’가 논의의 대상이 되는 것은 당연하다. 그는 ‘개인주의’를 “낭만주의의 또 다른 이름”으로 규정하면서 개인주의 정신이 영국인의 뱃속 깊이 스며있었다고 한다 (“Fear” 276). 그런 의미에서 그는 이 고유의 개인주의를 충분히 발현시키지 못하고 있는 현실을 당대의 문제점으로 든다. 그렇다면 당대 모더니티는 “충분히 낭만적”이지도 “제대로 낭만적”이지도 못한 셈이다(276). 그는 또한 ‘개인주의’를 자유의지론(libertarianism)이나 평등주의와도 구별한다. 즉,

개인주의는 본질적으로 자아를 통한 현실의 탐색으로서 그 탐색을 통해 발견하는 것을 수용한다. 자아를 진정으로 치열하게 지켜보고 거기서 발견하는 것은 모든 개성을 뛰어넘는 그 어떤 것이 된다. 그것을 신의 목소리라 해도 좋고, 총체적 개인이라 해도 좋고, 생명 그 자체의 감춰진 원칙에 대한 충실감이라 해도 좋다. 낭만주의란 내면현실의 발견이자 구별이다. 내면현실을 참조함으로써만이 낭만주의를 진정으로 규정할 수 있고, 그에 비추어봄으로써만이 낭만주의는 유효성과 가치를 띤다. 그런 의미에서 내면현실은 최종목표이다.

[Individualism] is essentially a search for reality through the self, and an acceptance of what one discovers there. And what one does discover there, if one looks hard enough, is something beyond all personality—call it the voice of God, call it the individual in his wholeness, call it a sense of loyalty to the hidden principle of life itself. Romanticism is the discovery and discrimination of inward reality; that is the end by reference to which alone Romanticism can be truly defined, in the light of which alone it has validity and value. (“Fear” 276)

홉(Hulme)의 지적대로 개인을 “무한한 가능성의 저장고”(70)로 여기는 낭만주의가 추구하는 것이 내면에서 들려오는 ‘신의 목소리’요, 외부에서 주어지는 권위의 원칙이 아니고 ‘감춰진 생명원칙에 대한 충실감’이라면, 궁극적으로 그것

은, 엘리엇 식으로 표현하여, ‘개성’을 통한 ‘비개성’에 이름을 의미한다. 결국 머리가 의미하는 낭만주의 또한 ‘내면현실’에 대한 철저한 탐구와 순종인데, 그것이 “허영에 차고, 작은, 짜증내길 잘하는 예고”는 아니라는 것이다(“Fear” 276). 그의 설명대로 “자신의 자아에 대한 스스로의 순종”과 “타인이 이룬 완성에 대한 순종”까지를 의미한다면, 이는 ‘인간’ 밖의 ‘권위’와 ‘전통’에 대한 순종이라는 고전주의의 원칙과도 크게 다르지 않다(277). 그렇다면 머리는 ‘내면의 목소리’의 당위성에 윤리적 의미까지 부여한다. 그는 윤리적 측면에서 낭만주의를 “내면세계를 탐구함으로써 행동의 문제를 해결하려는 시도”로 재정의하기도 한다(“More” 568). 개인을 중심으로 보면 개인주의적 낭만주의와, 긍정적인 의미에서, 전체주의적 고전주의는 단지 그 방향이 서로 상반될 뿐이다. 모더니티 기획으로서 머리의 낭만주의는 ‘내면현실’의 탐색을 통해 윤리적 행동문제를 해결하려한다면, 엘리엇의 고전주의는 ‘외적 권위’를 통해 동일한 문제에 접근하는 것이다(“More” 568).

### III. 고전적 지성과 낭만적 직관

미들튼 머리와 엘리엇 사이의 제 2차 논쟁은 고전주의와 낭만주의의 이분법적 구분으로는 자신들의 모더니티 인식과 기획을 담기에 한계가 있음이 점차 분명해지면서 시작된다. 사실 머리는 고전주의와 낭만주의를 “변화무쌍하고 불만스러운 어휘들”이라고까지 좌절스러움을 토로한다(“Towards” 190). 종교적 낭만주의 논의의 확장으로 출발한 2차 논쟁은, 또 다시 이분법적인, 그들의 중심개념 ‘지성’과 ‘이성’에 대한 서로 다른 이해와, 분열된 사고와 감정의 통합 가능성으로서 ‘지성’과 ‘이성’에 대한 서로 다른 기대를 중심으로 이루어진다. 머리가 지향하는 통합의 중심에 개인의 윤리적 양심에 바탕한 ‘생명’ 원칙이 있다면, 엘리엇의 경우는 ‘정통’ 도그마에 대한 호소가 될 것이다. 머리의 에세이 제목 「통합을 향하여」가 암시하듯이 어느 정도는 두 사람 사이의 합의 가능성을 모색하고 공통의 영역을 탐색하려는 시도로 볼 수 있다. 그는 이 에세이에서 비평이 과학적 엄정함을 추구하기보다는 분석적 지성과 미학적 직관

사이의 균형을 이루는 방향으로 나가야 할 것이라고 말함으로써, 먼저 엘리엇에게 고전주의적 ‘지성’과 낭만주의적 ‘직관’의 ‘통합’을 제안한다. 사실 성공한 문학작품에서는 고전주의적 요소와 낭만주의적 요소가, 이들 두 사람의 논쟁을 위한 구분과는 달리, 그렇게 뚜렷하게 구별되지 않다는 것이 주지의 사실이다. 특히 머리는 셰익스피어나 키츠(John Keats)와 같은 ‘고전적’ 영국작가들의 영혼에서 이루어지는 머리와 가슴의 융합, 지성과 감성의 통합적 면모에서 고전주의와 낭만주의의 이분법적 대립의 극복 가능성을 발견한다. 엘리엇도 또한 「비평의 기능」에서 실제 창작과정에서 일어나는 ‘창작’과 ‘비평’의 상호작용, 혹은 감정과 지성 사이의 구분이 불가능함을 지적한 적이 있고, 또 「단테」에서는 독자로서 시의 이해와 개인적 신념을 서로 분리할 수 없음을 인정할 적도 있고, 또한 경험하는 사람과 창조하는 마음을 구별할 수 없다고 진술한 적도 있다(Selected 30 & 271). 사실상 머리의 ‘지성’과 ‘직관’의 통합 시도는 엘리엇의 인식의 연장선에서 이루어진다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 이 논쟁에서 드러나는, 모더니티의 속성으로서 분열(rupture) 혹은 세분화의 극복과 통합에 대한 두 사람의 입장차이는 바로 그들의 모더니티 기획의 성격을 반영한다.

여러 차례 머리의 부정에도 불구하고 엘리엇은 이번 2차 논쟁을 ‘지성’과 ‘직관’ 사이의 대립으로 몰고 간다. 사실 먼저 ‘지성’과 ‘직관’을 구분한 쪽은 머리였지만, 그것은 통합을 모색하는 과정에서 나온 잠정적 구분이었다. 그러나 엘리엇은 그 구분이 “신비롭다”는 냉소적인 반응을 보인다(“Murry’s” 343). 그의 사고체계에서 ‘지성’은 통합적 정신활동의 여러 조건 중 하나가 아니고 그 최종결과이기 때문에, ‘직관’도 당연히 ‘지성’의 일부가 되어야 한다. 그렇다면 엘리엇이 보기에 문제는 머리가 종(직관)을 속(지성)으로 다룬다는 데 있다. 반면, 머리로서는 엘리엇의 ‘지성’ 개념이 지나치게 포괄적일 뿐 아니라, 모더니티 상황에서는 중세와는 달리 진리를 단순히 이해하는 것만도 ‘지성’이 아닌 ‘직관’의 기능이라고 한다(“Towards” 187). 이 구분에 집착하는 데는 논쟁을 지속하고자 하는 엘리엇의 저널리즘적 목적외에도 서로 다른 모더니티 인식이 작용하고 있다. 이 논쟁 과정에서 머리의 진지함에 비하면 엘리엇의 태도는 스스로 밝히듯이 반대를 위한 반대나 다름없다. 머리는 자신이 “직관 쪽”이라

고 주장할 마음이 전혀 없고 굳이 선택한다면 “현실과 이성 쪽”이라고 밝히는 데도(“Concerning” 204), 엘리엇은 머리에 반대하기 때문에 자신은 “지성 쪽에” 선다고 공개적으로 말할 정도이다(“Murry’s” 342-3). 다시 말하면 단순히 당대 비평계에 널리 알려진 논객 머리를 자신의 저널 『기준』에 끌어들이으로써 상업적 성공을 도모하려는 논쟁을 위한 논쟁의 성격을 부인할 수 없다.

머리와 엘리엇이 공통적으로 모더니티를 ‘의식의 해체’와 ‘지성의 해체’, ‘감수성의 분열’로 특징지을 때, 그들은 이미 고전주의의 본질을 통합된 의식과 통합된 지성, 그리고 ‘통합된 감수성’으로 이해한 것이다. 가령, 엘리엇이 모더니티 상황에서는 “망실된 기능”으로서 “사람들이 비전”을 보는 “심리적 습관”이 단테의 시대에는 있었다고 말할 때, 그는 고전주의의 ‘통합된 감수성’을 의식하고 있다(*Selected* 243). 이제 문제는 통합을 성취한 고전주의 시대와는 전혀 다른 모더니티 경험과 새로운 형태의 ‘통합’의 관계이다. 엘리엇은 “새로운 통합은 옛 뿌리 위에서만 자랄 수 있다”는 신념을 지닌 반면(*the Critic* 160; 김태철 69-100), 머리는 만약 고전주의가 도래한다 해도 중세 고전주의와는 다른 모습일 것을 확신한다. 왜냐하면 이미 ‘해체’와 ‘분열’의 비순수를 경험한 모더니티 상황에서는 “인간 경험의 실제 조직”이 변했고 “통합될 요소”가 다르기 때문이다(“Towards” 192-193). 이제 모더니티는 중세의 지적 조건, 즉 아퀴나스(Thomas Aquinas)철학이 성취한 이성과 신앙의 통합으로 되돌아갈 수도 없고, 되돌아간다 해도 같을 수가 없다. 머리의 판단에 따르면, 중세적 통합의 두 요소 중, ‘신앙’은 ‘모더니티 상황의 인간영혼’의 능력을 이미 벗어났고 ‘이성’은 그 인간영혼에 부적절하다(192). 이는 아퀴나스의 ‘이성’이 데카르트(Rene Descartes)의 “과학적 사고”로서의 ‘이성’과 “동일한 종류”일 수 없음을 의미한다(192). 엘리엇에게는 중세 고전주의 ‘전통’이 노력에 의해 회복해야 할 이상적 가치이지만, “진리체계”이자 동시에 “종교체계”인 스콜라철학은 모더니티 경험사실이 아니라는 머리의 인식은 엘리엇과는 그 기본 전제가 다르다(188). 머리는 중세의 고전주의에서 오직 통합의 선례와 그 바람직한 모습을 구할 수 있을 따름이라고 본다. 그러나 머리로 엘리엇과 마찬가지로 “새로운 통합”이 “오늘날 비평의 가장 급박한 과제”라고 말함으로써 자신의 모더니티 기획의 중심에 ‘통합’이 있음을 분명히 한다(“Towards” 192).



“중세적” 통합, 혹은 아퀴나스의 “형이상학적” 통합의 해체과정에 대한 머리의 설명은 사실상 그의 모더니티 역사기술에 다름 아니다(“Towards” 189 & 190). 우선 그는 아퀴나스의 철학체계(Thomism)를 “동일 대상에 대한 앎 (*scientia*)과 믿음(*fides*)이 (따로) 있을 수 없다”는 명제로 단순화하여 이해한다(189). 아퀴나스에게는 지성(*intellectus*)과 신앙(*fides*)이 서로 구분되지 않는 영혼(*anima*)이 “심리적 실체”(reality)였다는 것이다(189). 모더니티와는 달리 사람들이 지식을 얻는 방법으로는 감각에 바탕한 자연적 이성뿐 아니라 신앙도 있었다는 의미이다. 그래서 그의 철학체계에서는, ‘모더니티 상황의 인간영혼’으로서 이해하기 힘든 일이지만, 지성이나 신앙이 영혼과 동일 시공간에 독립적으로 존재할 수 없다. 이 상태를 머리는 “내면적 인간의 심리적, 도덕적 통합을 우주에 투사”한 이상적, 즉 인간과 우주의 ‘통합’(가령, “도덕적 판단이 본질적으로 법률적 판단”인 합리성)이라 지칭하고, 모더니티의 기원을 그 통합의 해체라는 관점에서 제시한다(189 & 193). 그러나 그 변화를 중립적으로써 모더니티에 대한 반응을 드러내는 그의 아름다운 문장을 직접 읽어본다.

토마스 아퀴나스의 시대에 정신생활은 이중으로, 즉 신앙과 이성으로 표현 가능했다. 그 당시에는, 역설적으로 들리겠지만, 이성이 보다 이성적이고, 지성이 보다 지성적일 수 있었는데, 이는 바로 신앙이 보다 신앙적이었기에 가능했다. 그러나 인간의 정신적 삶에서 본래의 두 표현수단 중 하나, 그러니까 신앙이 허용되지 않게 되자, 스콜라철학에서 이성이 번성할 수 있었던 기반인 지적 체계 또한 더 이상 어울리지 않게 됐다. 아퀴나스철학의 인식론과 형이상학만으로는, 신앙으로부터 부자연스럽게 분리된 채, 원래 일체였고 또 본질적으로 분리 불가능한 영혼의 삶이 만족할 수 없었다. 신앙이 약화되자, 이성과 신앙의 구별짓기(상대적 위상) 또한 변질됐다. 그렇게 ‘모더니티 의식’의 시대가 시작되었고, 그 의식은 이성과 신앙을 의식적, 무의식적으로 결합시키려는 시도를 수없이 해왔다. 그런 상황에서 우리는 지금 살고 있다.

In the days of St. Thomas the spiritual life ... found two-fold utterance—in faith and in reason. In those days, if we may speak

paradoxically, reason could be more rational and intelligence more intelligent, precisely because faith was more faithful. But once the spiritual life of man was deprived of one of its two natural means of expression, namely faith, then the intellectual schematism into which reason had proliferated in the School ceased also to be adequate. The Thomist epistemology and metaphysic alone, unnaturally divorced from faith, could not satisfy the originally undivided and essentially indivisible life of the soul. When the faith had failed, the separation of reason and faith failed also; and there began that epoch of 'the modern consciousness' with its innumerable conscious and unconscious amalgams of reason and faith, under which we live now ... ("Towards" 190)

머리는 르네상스 이래 '신앙과 이성의 상대적 위상'에 대한 무관심(indifference) 혹은 구별무시(indifferentiation)로 모더니티를 특징짓는다. 이 상황이 바로 낭만주의라면, 낭만주의에서 고전주의로 되돌아갈 수는 없다는 것이 그의 역사 인식이다. 고전주의로의 회귀는 고대나 중세에 성취한 "순수한" 신앙과 이성의 관계를 모더니티가 회복한다는 의미이기 때문에, 불가능하다는 것이다 ("Towards" 191). 르네상스는 멀리는 아우구스티누스(Augustine of Hippo) 이래 스콜라철학으로 이어지는 통합의 두 축인 이성과 신앙의 상대적 위상을 재조정하면서 신앙의 본질을 변화시킨 결과, 르네상스 전후의 신앙의식은 비교가 거의 불가능할 정도가 되었다. 심화되는 모더니티를 정신사적으로 접근한다면, 교회가 더 이상 정신적 삶의 구심점이 아닌 시대에 중세적 신앙은, 비록 가톨릭교회가 흔적기관처럼 남아있다해도, 재구성할 수가 없게 되었다고 할 것이다. 모더니티는 "심리영역에서 신앙행동을, 그리고 현실영역에서 신앙대상을 배제"했기 때문이다(191). 그렇다고 해서 신앙 경험의 배경으로서 세계관과, 그 세계관이 지탱하고 그 세계관을 지탱하던, 아퀴나스의 철학체계까지 모더니티가 이해 불가능한 것은 아니다. '모더니티 상황의 인간영혼'에게는 신앙과 지식은 본질적으로 서로 다른 영역이라서 신앙요소를 무시하고도 아퀴나스에 게서 여전히 "매력적인 ... 지성중심주의"를 느끼기도 하고 교회에서는 그가 차지하는 비중을 "예전보다 더욱 생생하게" 깨닫기도 한다(188). 그래서 머리는

신앙을 상실한 모더니티 시대에 아퀴나스의 추종을 “허울뿐인 지성중심주의”라고 명명하는데, 이는 물론 모더니티 기획으로서 엘리엇의 고전주의를 비판하기 위한 것이다(189). 즉, 모더니티 상황에서는 “아퀴나스철학을 ‘통해서’ 아퀴나스의 통합과 동일체계 혹은 동일의미의 통합”을 이룰 수 없다는 주장이다(190).

이와 같은 모더니티의 기원 논의는 사실 모더니티 기획으로서 “새로운 통합”을 모색하는 과정의 일부이다. 머리의 관찰에 따르면 중세의 신앙과 이성온 모더니티 환경에서 “질적 세계의 지식”과 “양적 세계의 지식”으로 대치된다(“Towards” 194). 이로서 그의 모더니티 기획의 예비적 고찰이 완성된 것이다. 이제 그는 ‘질적 지식과 양적 지식’을 각각 “충만하고 구체적인 현실을 인식작용 필요없이 파악하고, 마주하고, 흡수하는 기능”과 “개념화와 추상화를 통해 작용하는 인식기능,” 즉 “직관과 지성”으로 바꾸어 이해한다(195). 이는 결국 중세적 통합의 중심인, 머리 자신도 높이 평가하는 아퀴나스철학 체계를 모더니티 환경에서 모방 추구하는 야심찬 기획이다. 물론 직관과 지성의 구분은 중세의 선례에서처럼 보다 큰 통합을 전제한 잠정적 ‘구별짓기’이다. 이런 노력에는 자신의 기획에 역사적 당위를 부여함으로써 엘리엇의 인식보다 우위에 서기 위한 전략적 측면을 무시할 수 없을 것이다(195). 머리는 ‘직관’을 ‘지성’에 포함시키려는 엘리엇의 시도가 마치 ‘지성’을 ‘직관’에 포함시키려는 것만큼이나 “퇴행적”이라고 잘라 말하면서 양자 사이의 단선적 ‘통일’이 아닌 상호지양의 변증법적 ‘통합’을 제시한다. 그가 엘리엇의 분석적 ‘지성’ 개념에 맞서 ‘직관’이란 “전체를 부분의 합이 아닌 전체” 자체로 이해하는 기능이라고 정의할 때는 어느 정도 전체론적 모호함이 있다(“Concerning” 204). 그리고 모더니티 상황에서 통합은 바로 “이성”의 이름으로 가능하다고 제안한다. 이때 그는 중세의 통합에 비하면 스스로도 균색함을 느끼는지 ‘이성’이 ‘지성’보다는 “만족스러운” 개념이라고 덧붙이지만, 사실 그의 ‘이성’은 엘리엇의 ‘지성’과 크게 다르지 않다(“Towards” 195). 이 때문에 “지성에 대한 뿌리 깊은 경멸”이라는 엘리엇의 비난에도 불구하고(“Murry’s” 343), 머리는 “지성의 이름으로 이성을 부인”하는 엘리엇의 ‘지성중심주의’에 반하여 모더니티의 산물인 계몽주의의 중심 개념 ‘이성’에서 그 통합을 찾는다는 사실이 공교롭다(“Concerning” 202).

이성은 ‘지성’과 ‘직관’의 진정하고 창조적인 융합의 산물로서, 그 아래 새로운 통합이 이뤄질 수 있는 기호인 듯하다. 그 기호아래서 라면 지성이 스스로 ‘우리의 직관적 경험의 완전한 구체성’에 이르기에는 부적합하다는 것을 깨달을 만큼 충분히 지적이고, ‘직관’은 직접경험을 다루고 궁극적으로 구성하려면 지성의 도움이 필요함을 알 만큼 충분히 직관적이게 될 것이다. 지성이 자기 작업에 직관적 사실의 풍요로움을 점점 더 많이 허용하려는 긴장된 노력은 이성의 탄생을 위한 길을 닦는 일이다.

Reason, as the product of a true and creative fusion of ‘intelligence’ and ‘intuition’ would seem to be the sign under which a new synthesis may be achieved; intelligence being intelligent enough to realize its own inadequacy to ... ‘the complete concreteness of our intuitive experience’, ‘intuition’ intuitive enough to see that the manipulation and ultimate ordonnance of immediate experience depends upon the help of the intelligence. The tension of the effort of the intelligence to admit to its workings more and more of the richness of intuitive fact is what prepares the way for the birth of reason. (“Towards” 195)

머리는 ‘직관적 경험’, ‘직접적 경험’ 등의 표현을 통해 영국적 경험주의 전통을 상기시킨다. 또한 ‘직관’과 ‘지성’의 관계가 마치 정신분석학적 ‘원초적 작업’과 ‘이차적 수정’의 관계를 연상시키기도 한다. 이 정신분석학적 연상은 중세의 통합과 모더니티의 ‘새로운 통합’ 사이의 질적 차이에서도 유효하다. 전자는 세계관이 작용한 ‘무의식적’ 통합이라면, 후자는 기획으로서 ‘의식적’ 노력의 대상이라는 데서 더욱 그렇다. 일반적으로 모더니티의 한 속성으로 이해되는 자아성찰(self-reflexion)을 통한 ‘직관’과 ‘지성’의 변증법적 통합이 바로 모더니티 ‘이성의 탄생’의 계기라는 인식 또한 놀라운 통찰이다. 그렇다면 이성은 “직관과 지성의 마찰”로 생성된다(199). 이와 같은 통합적 이성 개념이 “문제를 단순화시켜 불변의 종교적 가치와 ‘현세’의 예술적 가치를 구별하지 못한다”는 엘리엇의 비판에도 불구하고(“Murry’s” 344), 머리가 자아성찰적 혹은 통합적 이성의 활동을 ‘긴장된 노력’의 산물로 이해한다는 데 의의가 있다.

흥미롭게도, 머리의 관찰에 따르면 르네상스이후 “모더니티 상황에서의 통합 가능성”은 “몇몇 개인에게서” 찾아볼 수 있다(“Towards” 196). 중세적 통합은 시대의 철학체계였지만, ‘새로운 통합’은 개인적 사건이기 때문이다. 가령, “르네상스이후 의식의 상징”인 햄릿이란 인물을 다루는 비극은 “개인의 영혼에 뿌리를 내리고 있다”는 점에서 고대 비극과 다르고 “미래 통합의 가능성에 대해 예언적”이다(197). 그래서 중세의 통합이 “객관적 통합”이라면 모더니티 상황에서 통합의 예는 “주관적 통합”이라고도 한다(196). 머리는 개인에게서 발견되는 통합 중 저절로 이뤄진 ‘통합된 이성’의 “가장 완벽한 본보기”는 셰익스피어의 작품들이고, ‘긴장된 노력’으로 이뤄진 경우는 괴테(Johann Wolfgang von Goethe)라고 한다. 셰익스피어는 중세의 ‘객관적’ 통합이 해체됨과 동시에 활동했기 때문에 무의식적으로 통합을 이룰 수 있었지만, 심화되어가는 모더니티의 산물인 괴테의 경우는 지성과 직관의 “보다 의도적 조절”로 인해 “보다 투박한” 균형을 보인다고 다소 상투적인 해석을 한다(196). 그런 의미에서 머리는 ‘새로운 통합’의 ‘상징과 시금석’을 문학에서 구한다(198). 특히 그는 셰익스피어 작품에는 그 새로운 통합의 모든 요소가 암시되어 있다고 말할 때, 문학에 새로운 사명을 부여한다. 엘리엇도 “사상과 감정이 동일물의 이면을 이루는” 시인(Varieties 183)으로 높이 평가한 단테의 시에 드러나는 중세 통합은 아퀴나스가 구조를 설정하고 그 틀 안에서 단테가 활동했음을 보여주지만, 모더니티는 전도된, 역전된 관계를 요구한다는 것이다. 이는 보다 심화된 모더니티 상황에서는 시가 종교를 대신할 것이라는 아널드의 기대 섞인 전망을 상기시킨다. 머리에겐 모더니티란 문학이 철학에 선행하는 상황을 의미한다. “철학을 공부해야 하는 것은 시인이 아니고 ... 철학자가 시인을 연구해야” 하는 상황이다(198). 머리는 철학자의 ‘지성’보다는 예술가의 ‘이성’이 진리에 통합적으로 접근한다고 믿는다. 즉, 시인은 “직접적으로 신성한 실재와 접촉”하기 때문에, “신의 의복이자 신 자신인 실재를 신학과 의식의 개입 없이 직접적으로” 파악한다고 믿는다(“Poetry” 656). 즉, 문학적 ‘이성’은 직접적 ‘직관’에 철학적 ‘지성’이 개입한 것이다. 이는 그의 모더니티 기획이 시의 통합성에서 모더니티의 극복 가능성을 체득하고 문학에서 모더니티의 대안을 추구함을 의미한다. 동시대 유럽대륙에서는 하이데거(Martin Heidegger)가 예술작품을 드러냄

(*aletheia*)으로서 진리의 실현체로 보았고, 아도르노는 극도로 심화된 모더니티 상황에서 인간 삶의 온전한 모습을 엿보게 하는 유일한 계기로 예술작품을 평가했던 사실은 역사적 우연만은 아닐 것이다. 해체와 세분화, 파편화로 특징지어지는 모더니티의 당대 단계가 문학 혹은 예술작품에 거는 기대로 이해할 수 있을 것이다.

이처럼 머리는 낭만주의를 모더니티 자체로 인식하면서도 모더니티 기획으로는 자신이 규정한, 보다 철저한 낭만주의의 실현을 제시한다. 반면, 엘리엇도 낭만주의를 모더니티로 이해하는 인식은 머리와 공유하지만 그의 기획은 전혀 다르다. 엘리엇에게는 낭만주의가 극복의 대상이며 회복해야 할 고전주의적 이상이 있지만, 머리에겐 돌이킬 수 없는 역사적 과정으로서 낭만주의는 ‘일차 낭만주의’에서 ‘이차 낭만주의’로 성숙하는 역동성으로 특징지어지는 진전이다. 이와 같은 모더니티에 대한 입장차이 때문에 그들 사이에는 의외로 많은 공통점에도 불구하고 엘리엇이 머리에 대해 더욱 비판적이다. 가령, 머리가 시는 “초자연성없는 종교”요 “추상화없는 철학”이라는 명제를 긍정할 때 (“Concerning” 203), 엘리엇은 모더니티 기획의 측면에서 문학과 종교, 철학을 동일시하는 머리의 ‘통합된 이성’에는 동의할 수 없다(“Murry’s” 344). 엘리엇은 문학을 “우월한 즐거움”으로 보고 “당대뿐 아니라 다른 시대의 정신적, 사회적 삶”과 연관되어있다는 신념을 머리와 공유함에도 불구하고(Wood vii-x), 문체의 세 영역의 독자성에 관한 그는 자신의 ‘분석적 이성’에 충실하다. 이처럼 엘리엇이 때로는 일관성을 잃는 것처럼 비취는 데는, 머리의 낭만주의에 대한 전면적 불신이 있다.

머리의 유동적인 세계에서는 영속적인 것이 없기 때문에, 존중받지 못할 것도 없다. 그러므로 인간의지가 개입할 여지가 없다……. 머리의 세계 같은 곳에서는 보존할 가치가 있는 것이 없기 때문에 경계할 것도 없다.

In Murry's fluid world everything may be admired, because nothing is permanent. There is therefore no place for the human will ... for a world like Mr Murry's there is no danger, because

nothing in it is worthy of preservation. (“Murry’s” 346-7)

오늘에 와서 보면 포스트모더니티의 요소까지도 보인다고 할 수 있는 머리가 엘리엇에게는 모더니티의 화신이다. 엘리엇은 머리를 통해 모더니티란 분열과 단절임을 다시 확인했을지도 모른다. 머리의 비판에 등장하는 엘리엇의 어휘가 예사롭지 않다. ‘권위’, ‘정통’과 더불어 비평가 엘리엇의 일상어나 다름없는 ‘영속적인’, ‘인간의지’, ‘경계’, ‘보존’ 등은 고전주의적일 뿐 아니라 종교적이다. 이후에도 『낮선 신을 좇아서』(1934)와 같은 저작을 통해 ‘정통’과 ‘이단’의 관점에서 ‘고전주의’와 ‘낭만주의’에 대한 대립적 인식을 계속 유지하는 엘리엇이 종교적 정통의 계율을 들이댔으로써 머리를 이단으로 단죄하고, 낭만주의를 비판하는 것이다. 어떤 의미에서는 엘리엇이 분명한 모더니티 기획으로 인해 머리를 모든 면에서 자신의 대척점에 위치시키는 의도적 오류에 빠졌다고 할 수 있을 것이다.

## 코다

본 논의는 미들튼 머리와 엘리엇 사이의 논쟁을 모더니티 담론으로 접근함으로써 비평적 모더니티 담론의 속성을 확인하고 그 가능성을 탐색하는 작업이 되었다. 모더니티 측면에서, 논쟁에 임하는 머리의 말을 빌리자면, 머리 자신은 외적 “필요성을 인식하지 않고 선택”을 한 반면, 엘리엇은 내적 “선택을 하지 않고 필요성”을 인식했던 것이다(“Tradition” 129). 즉, 머리가 경험으로부터 우러나온 가치체계에 바탕한 모더니티 인식과 기획을 제시한 데 비해, 엘리엇은 기존의 역사적 성과의 권위를 참조의 틀로 삼아 모더니티 기획에 주력한다. 머리가 모더니티 인식으로 낭만주의적 직관을 거론한다면, 엘리엇은 ‘통합된 감수성’의 회복으로 요약되는 모더니티 기획에서 고전주의적 지성을 강조한다. 그러나 두 사람은 공히 심화되어가는 모더니티의 당대 단계에서 모더니티 인식과 기획 중 어느 한쪽에 치우침으로써 벤야민의 ‘역사의 천사’의 모습을 닮아버렸다. 파라다이스로부터 불어오는 광풍의 시대에 현재에 내려앉을

수도 없고 현재를 구원할 수 없이 역사의 공중에 매달린 채 한없이 미래로 밀려나는 미완의 모더니티 기획이자 미완의 모더니티 담론이 되고 만다. 두 사람의 논쟁에서, 엘리엇의 모더니티 인식과 기획에는 일관성이 보여주는 힘과 집중력은 있지만 기계적, 혹은 도식적, 인식이라는 한계가 있는 반면, 머리의 경우 매번 논쟁에 생동감 있는 유기체적(organismic) 반응을 보이지만 기본 인식의 동어반복적 확장에 그친다는 한계를 드러낸다. 또한, 끝까지 이분법적 사고를 극복하지 못하는 머리와 엘리엇은 공히 은연중 그들의 표현인 ‘분열’의 예가 됨으로써 그들 또한 모더니티의 산물로 판명된다. 그리고 무엇보다도 두 경향의 통합보다는 한쪽의 전면적 패배를 기도한다는 점에서 엘리엇이, 그의 치열한 모더니티 기획에도 불구하고, 머리보다는 모더니티의 충동에 더욱 충실하다는 사실이, 마치 그의 창작에서 드러나는 모더니티 충동만큼이나 흥미롭다.



## 인 용 문 헌

- 김태철. 「새로운 통합은 옛 뿌리 위에서만 자랄 수 있다»: 엘리엇의 (반)모더니티 의식」. 『영미연구』 9 (2003): 69-100.
- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans. E F N Jephcott. London: Verso, 1974.
- Baldick, Chris. *The Social Mission of English Criticism, 1848-1932*. Oxford: Clarendon, 1983.
- Benjamin, Walter. “On the Concept of History.” 1940. *Selected Writings IV*. Trans. Edmund Jephcott, et al, and ed. Howard Eiland and Michael Jennings. Cambridge, MA: Belknap/Harvard UP, 2003. 389-400.
- Collis, J S. *Farewell to Argument*. London: Cassell, 1935.
- D’Arcy, M C. “The Thomistic Synthesis and Intelligence.” *Criterion* 6 (1927): 210-28.
- Eliot, T S. “Syllabus of a Course of Six Lectures on Modern French Literature.” Oxford University Extension Lectures in 1916. David Moody. *Thomas Stearns Eliot: Poet*. Cambridge: Cambridge UP, 1979. 41-9.
- \_\_\_\_\_. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. 1920. London: Methuen, 1980.
- \_\_\_\_\_. A Commentary. *Criterion* II (1924): 231-5.
- \_\_\_\_\_. “The Idea of Literary Review.” *Criterion* IV (1926): 1-6.
- \_\_\_\_\_. “Books of the Quarter.” *Criterion* IV (1926): 751-7.
- \_\_\_\_\_. A Commentary. *Criterion* VI (1927): 97-100 & 197.
- \_\_\_\_\_. “Mr. Middleton Murry’s Synthesis.” *Criterion* VI (1927): 340-47.
- \_\_\_\_\_. *For Lancelot Andrews: Essays on Style and Order*. London: Faber, 1928.
- \_\_\_\_\_. A Commentary. *Criterion* IX (1930): 181-4.
- \_\_\_\_\_. A Commentary. *Criterion* X (1931): 308-9.
- \_\_\_\_\_. *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of*

- Criticism and Poetry in England*. 1933. London: Faber, 1964.
- \_\_\_\_\_. *After Strange Gods: A Premier of Modern Heresy*. The Page-Barbour Lectures at the University of Virginia. London: Faber, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Selected Essays*. 3rd ed. London: Faber, 1951.
- \_\_\_\_\_. *On Poetry and Poets*. London: Faber, 1957.
- \_\_\_\_\_. *To Criticize the Critic and Other Writings*. London: Faber, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Idea of a Christian Society and Other Writings*. 2nd ed. Intro. David L Edwards. London: Faber, 1982.
- \_\_\_\_\_. *The Varieties of Metaphysical Poetry: The Clark Lectures at Trinity College, Cambridge, 1926 and the Turnbull Lectures at the Johns Hopkins University, 1933*. Ed and intro. Ronald Schuchard. London: Faber, 1993.
- Fernandez, Ramon. "A Note on Intelligence." *Criterion* 6 (1927): 332-9.
- Goldie, David. *A Critical Difference: T S Eliot and John Middleton Murry in English Literary Criticism, 1919-1928*. Oxford: Clarendon, 1998.
- Grierson, Herbert. "Classical and Romantic: A Point of View." *The Background of English Literature*. Harmondsworth: Penguin, 1962. 221-49.
- Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity, 1987.
- Hulme, T E. "Romanticism and Classicism." *Selected Writings*. Ed. and intro. Patrick McGuiness. Manchester: Carcanet, 1988. 68-83.
- Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" *Political Writings*. Ed. with Intro. Hans Reiss. Trans. H B Nisbet. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 54-60.
- Mauron, Charles. "Concerning 'Intuition'." Trans. T S Eliot. *Criterion* 6 (1927): 229-35.
- Montague, Charles E. *Disenchantment*. London: Chatto and Windus, 1922.
- Moore, T Sturge. "Towards Simplicity." *Criterion* 6 (1927): 409-17.

- Murry, John Middleton. "Poetry and Criticism." *Athenaeum* 4691 (26 March 1920): 408-9.
- \_\_\_\_\_. *Aspects of Literature*. London: Jonathan Cape, 1920.
- \_\_\_\_\_. "On Fear; and on Romanticism." *Adelphi* 1 (1923): 269-77.
- \_\_\_\_\_. "More about Romanticism." *Adelphi* 1 (1923): 557-69.
- \_\_\_\_\_. "The Two Worlds." *Adelphi* 1 (1924): 859-66.
- \_\_\_\_\_. "Romanticism and the Tradition." 1924. *Defending Romanticism* 129-45.
- \_\_\_\_\_. "In Defence of the 'Adelphi'." *Spectator* 17 May 1924: 785-6.
- \_\_\_\_\_. "Poetry, Philosophy, and Religion." *Adelphi* 2 (1925): 645-58.
- \_\_\_\_\_. "The 'Classical' Revival." 1926. *Defending Romanticism* 175-85.
- \_\_\_\_\_. "Towards a Synthesis." 1927. *Defending Romanticism* 186-99.
- \_\_\_\_\_. "Concerning Intelligence." 1927. *Defending Romanticism* 200-6.
- \_\_\_\_\_. *Defending Romanticism: Selected Essays of John Middleton Murry*. Ed. Malcolm Woodfield. Bristol: Bristol P, 1989.
- Rees, Sir Richard. *A Theory of my Time: An Essay in Didactic Reminiscence*. London: Secker and Warburg, 1963.
- Sharma, L R. *The T S Eliot-Middleton Murry Debate: The Shaping of Literary Theory; Modernist to Post-Structuralist*. Allahabad: Silver Birch, 1994.
- Wharton, Edith. *A Son at the Front*. New York: Scribner's, 1923.
- Willey, Basil. *The Seventeenth-Century Background*. 1934. Harmondsworth: Penguin, 1972.

Abstract

## **“Between Two Worlds”: J Middleton Murry and T S Eliot on Modernity**

Tae-Chul Kim

This essay reads as the critical discourse of modernity the interactions between John Middleton Murry and T S Eliot in the literary journals of the *Adelphi* and the *Criterion* in the 1920s, through which approach their debate proves to be no other than diametrically different versions of modernity recognition, and then modernity project, between two worlds. Their controversies can be sorted out into two groups by topics and roughly in time sequence: in the first round of the debate, they form their own different conceptions of classicism and romanticism with the help of the other's arguments, which serves as the frames of reference for the next one; now in the second, exploring the human soul under modernity, they seek for the possibility of a synthesis between romantic intuition and classical intelligence. Over this debate, the British empiricist Murry identifies romanticism with modernity itself dating back to the Renaissance, and then presents as his project of modernity a fuller realisation of romanticism of his own idiosyncratic understanding. Which is to say a new synthesis of intuition and intelligence into enlightened reason in allusion to the mediaeval Thomist synthesis of reason and faith. On the other hand, the Euro-centric rationalist Eliot expects much of classical intelligence for romanticism to be overcome, and for classical ideals to be restored or, more precisely, for the unified sensibility to be regained and for the integrated intelligence to be revived, which means he is in resolute and unshakable pursuit of a project of modernity. In the course of their eight-year-long interactions, it transpires, Murry elaborates on the recognition of modernity rather than on its project, and Eliot does the other way round. In other

words, both of them fail to represent their contemporary stage of ever-deepening modernity fully enough in their discourse of modernity. Theirs remain as unfinished projects of modernity.

**Key words:** J Middleton Murry, T S Eliot, classicism, romanticism, the critical discourse of modernity, the recognition of modernity, the project of modernity  
미들튼 머리, T S 엘리엇, 고전주의, 낭만주의, 비평적 모더니티담론, 모더니티인식, 모더니티기획

논문접수일: 2010. 4.15

심사완료일: 2010. 5. 7

게재확정일: 2010. 6.14

이름: 김태철

소속: 한국의국어대학교 대학원 영문학과

주소: (137-754) 서울 서초구 방배3동 삼익아파트 5-1209

이메일: T.C.KIM@hotmail.com

