

# “새로운 통합은 옛 뿌리 위에서만 자랄 수 있다”

- 엘리어트의 (반)모더니티 의식 -

김 태 철\*

매 시대마다 전통을 압도하려하는 순응주의로부터 전통을 떼어내려는 노력을 새로이 해야 한다.

발터 벤야민, “역사의 개념에 대하여” 391.

엘리어트(T.S. Eliot, 1888-1965)는 모더니티가 지속적으로 심화되어가는 시대에 반동을 자임했다. 시인의 감수성과 저널 편집인의 안목, 비평가의 감식력을 지닌 그는 스스로 “현대적임을 주장”할 마음이 전혀 없었다(*Selected* 478). 오히려 그의 악명 높은 자기 선언인 “고전주의자”이자, “왕당파”, “성공회 교도”의 관점에서 보면 모더니티란 문학에서는 낭만주의요, 정치적으로는 자유주의, 그리고 종교적으로는 세속적 휴머니즘에 다름 아닐 것이다(Andrews 7). 이는 그의 전체 저작을 모더니티 담론으로 다시 읽기가 가능함을 의미한다. 그가 창작에서 소위 심미적 모더니티에 기대면서도 비평에서는 근대 이전의 상상된 중심성을 추구하는 양면성을 보이고 있어서 ‘현대’이란 어휘가 그의 모더니스트 감수성을 묘사할 때처럼 긍정적 함의로 그의 전체 저작에 쓰이고 있는 것은 아니다. 그러나 모더니티의 관점에서 말하자면 그의 창작과 비평 활동은 서구 “문명의 전 역사를 당대의 특정한 돌발 상황에 적용”하려는 야심 찬 작업으로 이해할 수 있다(Ancient 116).

엘리어트는 당대를 진전되어가는 모더니티 상황 하에서 ‘낮선 신들을 좇아’ 현재를 부각시키고 일시적인 것에 집착하는 “형체 없는 시대”(Sacred 64)로 인식하면서, 오늘날 문학 논의에서 금기어나 다름없는 ‘권위,’ ‘중심,’ ‘도그마,’ ‘정통

---

\* 한국외국어대학교 비평전공 강사

성, '영원' 등을 일관성 있게 옹호했다. 또한 "다양성 속에 통합이라는 이상적 모형"과는 거리가 먼 시대를 지칭하는 그의 어휘인 '불연속,' '해체,' '분열,' '불일치,' '편심성(eccentricity)' 등에는 "인류 감수성의 전체 전통과의 단절" 의식이 배어있다(Notes 81; Criterion XV 460). 이 의식은 「전통과 개인의 재능」(1919), 『황무지』(1922), 「세 종류의 촌스러움」(1922), 「텅 빈 사람들」(1925), 「현대 정신」(1933), 「현대의 딜레마」(1933), 『낮선 신들을 좇아서』(1934), 「현대의 이단들」(1934), 『고대와 현대의 에세이들』(1936) 등 그의 에세이나 시의 제목들에서도 드러난다. 이 목록에는 그가 계획했지만 쓰지 못한 삼부작의 제목 '지성의 해체'와 같은 운명의 또 다른 책제목 '현대 이단의 원리'도 포함될 수 있을 것이다(Varieties 41; Andrews 7). 이처럼 그는 모더니티의 심화에 대해 경멸적이어서 이를 현대세계의 복잡성과 편심성, 파편화의 총체 정도로 이해했다. 그러나 엘리엇이 문제 삼는 것은 이런 종류의 현대적 변화 자체가 아니고 "그 변화를 위한 미화"이다(Strange 23).

오늘날 진전된 모더니티의 상황에서는 모더니티라는 어휘가 더 이상 '고대'의 대척점을 지칭하기 위해 쓰이지는 않는다. 그 대신 이는 '전통' 일반에 대한 반대 개념으로 제시되는데 적어도 엘리엇에게는 역사적 현상으로서 다양한 종류의 가치 체계의 해체를 의미한다. 단순화하자면 그에겐 현대적인 것이란 영속성 혹은 보편성 보다는 일시적이고 지엽적인 것의 승리와 더불어 무엇보다도 "세속화된 국가, 떼거리로 전락한 사회, 그리고 해체된 식자층"을 지칭한다(*Idea* 67). 그래서 그는 모더니티의 출발점으로서 '감수성의 분열'을 반복적으로 되돌아보고 당대 모더니티의 요구에 따라 '전통'의 의미를 다시 규정하며 전통적 종교 문화의 가치와는 단절된 시대에 '기독교 사회의 이념'을 거론함으로써 분열 전후의 두 세계 사이의 불연속선을 이으려는 불가능한 시도가 그의 비평 기획의 중심을 이룬다.

## I

엘리엇은 자신의 반모더니티 의식에도 불구하고 모더니티 개념의 정의에 관

심이 없었을 뿐 아니라 그 용어 자체에도 특별한 의미를 부여하지 않았다. 그의 이해는 오히려 상식적이었다. 그는 영속성과 일시성, 중심과 변두리, 옛것과 새것의 관점에서 모더니티에 접근한다. 그래서 그의 비평 활동이 구심적 전통과 원심적 모더니티 사이의 변증법적 관계의 개념화에 바탕을 두고 있다. 현대적 해체에 대처하려는 그의 비평 기획의 관점에서 보면 초기 에세이 「전통과 개인의 재능」을 통하여 전통 논의에 관여함으로써 그가 비평 활동을 시작했음은 역사적 우연만은 아니었다. ‘전통’ 논의는 모더니티 담론의 중심 주제 중 하나인데 그 주요 논객으로는 쿠르티우스(Ernst Curtius), 가다머(Hans-Georg Gadamer), 아도르노(Theodor Adorno), 머킨타이어(Alasdair MacIntyre) 등을 들 수 있고 1992년에는 한 저널의 특집 주제가 되기도 했다(Telos 94). 그러나 엘리어트는 파운드(Ezra Pound)와 드 구르몽(Remy de Gourmont)의 영향을 받기는 했지만 이 전통 논의에서 선구자 중 한 사람임에는 틀림없다.

영어 단어 ‘tradition’은 ‘전승하다’ 혹은 ‘전해준다’의 의미인 라틴어 ‘tradere’에서 유래했는데 14세기에 영어에 유입된 이래 모더니티의 진전과 더불어 그 함의의 변전을 거듭해왔다(Williams 318). 오늘날 회의적인 지적 풍토에서는 홉스봄(Eric Hobsbawm) 등이 펴낸 『전통의 발명』(1983)이란 책의 제목이 암시하듯이 ‘전통’이란 당대 현실의 요구에 따라 구축된다고 보는 견해가 지배적이다. 보다 정확히는 아도르노가 말했듯이 전통이란 “합리성 안에서 그 모습을 형성했으면서도 합리성에는 반대적이다”는 의미에서 역사적 우연성(contingency)의 범주에 속한다고 할 수 있다(75). 모더니티는 적극적으로 과거 전통을 꾸며내어 그에 대해 대항하고 “이성에 ... 자신의 발판”을 마련하면서 스스로를 자리매김해간다(Habermas, “Conceptions” 132). 이는 모더니티가 시간성에 매어있는 만큼 전통도 또한 그럴 수밖에 없음을 의미한다. 그래서 아놀드가 말했듯이 모더니티 상황에서는 “해체되려 위협하지 않는 물려받은 전통이란 없다”(“Study” 161)고 볼 수 있다. 모더니티가 새로운 양상을 띠어감에 따라 전통에 대한 항구적 규정은 불가능하며 역으로 전통의 새로운 인식에 따라 모더니티의 이해도 달라진다. 아무튼 심화된 모더니티는 전통에 대한 새로운 이해를 요구하는데 이점이 특히 엘리어트에게는 사실이었다. 머킨타이어가 “역사적으로 확대되고 사회적으로 구현된” 연속성(222)이라고 이해한 엘리어트의 “살아있는 전통” 개념은 모

더니티에 대한 그 자신의 유보적 태도에 다름 아니다(*Strange* 19). 그는 전통이 의심스런 가치로 전락한지 오래된 현실에서 모더니티의 자기반성을 위한 필요조건으로서 전통에 접근한다(*Selected* 13). 그는 “전통을 상실함으로써 우리는 현재에 대한 우리의 장악력을 상실한다”고 믿었다(*Sacred* 62).

엘리어트는 역설적이게도 현재를 긍정하는 방법으로 전통을 논의했다. 그는 현재를 과거의 연속으로 여기지만 “새로움이 되풀이보다는 낫다”(*Selected* 14)고 믿고 있어서 반드시 전통을 옹호하고 새로움을 부정하려 들지는 않는다. 그에게 ‘전통’이란 억압적이지도 방종적이지도 않고 또한 “고정불변적”이지도 “모든 변화에 적대적”이지도 않은 무의식적 연속성을 의미한다 (*Strange* 18). 그는 프랑스 비평가 드 구르몽처럼 전통을 “진정한 명에”로 인식하지는 않는다 (261). 엘리어트의 견해는 마르크스가 말하는 “살아있는 자들의 두뇌 위에 악몽처럼 짓누르는 모든 죽은 세대의 전통”(“Brumaire” 93)과도 다르고 또한 “그 유물이 현대의 풍경 여기저기에 흩어져있는 죽은자들의 제국”(Bruns 5)도 아니다. 그는 최초의 전통 논의 이래 십오 년이 지나서 논란이 많은 저작인 『낮선 신들을 쫓아서』(1934)에서 자신의 견해를 보다 정교화하여 “전통은 오히려 여러 세대에 걸쳐 한 집단을 특징짓는 감정과 행동의 방식이며 ... 그 안의 많은 요소들은 무의식적임에 틀림없다”(29)고 한다. 엘리어트는 전통을 한 공동체 전체에 깊숙이 박혀있는 문화적 에토스의 양식으로 보고 있다. 그에겐 전통이란 “도중에 아무 것도 버리지 않고 ... 셰익스피어나 호메로스, 구석기 시대의 동굴벽화를 시대에 뒤진 것으로 폐기하지도 않는” 유산의 저장고이다(*Selected* 16). 그렇다고 해서 “정지되어 있는” 것도 아니다(*Strange* 24). 그는 이런 속성의 전통이 “그것의 과시”를 위해서가 아니라 “다른 방향이 아닌 어떤 한 방향으로 성장했고 ... 그것의 미래 성장이 미리 정해진다면 과거에 그 방향으로 성장했다는 점에 의해 특정 방향으로 결정된다”(*Criterion* XIV 88)는 사실 때문이라고 본다. 이 인식은 그의 시 「번트 노트」(1935)에서 “영원히 현존하는” 시간에 대한 명상에 이르게 된다.

현재 시간과 과거 시간은  
아마 모두 미래 시간에 존재하고

미래 시간은 과거 시간에 담겨있다.

...

있을 수 있었던 것들과 있었던 것들은  
한 목적지를 향하는데 그것은 언제나 현존한다.

Time present and time past  
Are both perhaps present in time future  
And time future contained in time past.

...

What might have been and what has been  
Point to one end, which is always present. (*Complete* 171)

엘리어트는 현재와 과거가 모두 미래를 향해 열려있기 때문에 양자를 서로 대립시키지는 않는다. 그에겐 현재란 “과거와 미래의 이상적 구성들이 통합하는 하나의 이상적 구성”이다(Knowledge 54). 그의 견해는 결정론적 역사인식에 해당하지만 끊임없이 변화하는 모더니티의 상황에서 연속성에 대한 그의 일관성 있는 관심의 표현에 다름 아니다.

그러나 인류학적 연속성 문제는 전통 논의의 일면에 불과하다. 엘리어트는 전통의 무의식적 양상의 이면을 충분히 의식하고 있었다. 그는 전통에는 이성의 자기비판과 같은 “스스로를 비판할 수 있는 수단”이 없어서 “본질적인 것과 비본질적인 것, 실재적인 것과 감상적인 것을 혼동할” 위험에 늘 노출되어있다고 본다(*Strange* 29 & 18). 전통의 이름으로 우리가 때로는 “직전 세대의 성공 때문에 그들의 방식”에 맹목적으로 혹은 소심하게 집착하여 “영원한 것과 일시적인 것, 본질적인 것과 우연적인 것”(Selected 14) 사이의 구별을 무시해버리기 때문에 그는 “전통 그 자체로만은 충분하지 못하다”(Strange 62)고 주장한다. 그 대신 전통이 “우리의 의식적인 지성의 발휘와 감시 하에 꾸준히 비판되고 새로워질” 필요가 있다고 생각한다(*Strange* 29). 그는 또한 전통이 모더니티에 대항하여 자기규정을 하기 위해서는 단지 “무차별적인 덩어리”일 수는 없고 그 무의식성에도 불구하고 반드시 경직된 것만은 아닌 “훨씬 넓은 중요성을 지닌 문제”

가 되어야 한다고 본다(*Selected* 16 & 14). 엘리엇트는 때로는 그의 독특한 개념인 “역사의식”을 통하여 때로는 “정통성”에 비추어 각 세대가 의식적으로 “획득해야” 할 요소가 전통에는 있다고 본다(*Selected* 14; *Strange* 29). “한 공동체의 습관들이 교회의 계속되는 사고와 지도에 의해 규정되고 교정되며 고양될 수 있다”는 점에서 그는 정통성을 전통과는 상호보완적 요소로 제안한다(*Strange* 29). 엘리엇트가 역사의식과 정통성의 개념을 제시할 때 그의 논의는 또한 전통이 ‘세대를 통하여’ 무의식적으로 전승되든지 ‘커다란 노력에 의해’ 의식적으로 획득되든지 간에 이데올로기적으로 순수하지는 않다는 점을 드러내는데 그런 만큼 전통은 필요에 따른 발명이거나 전용이라 할 수 있다.

다른 한편 엘리엇트의 비평 기획에 관한 그의 ‘역사의식’ 개념이 ‘정통성’ 개념보다는 더 주의를 요하는데 이 또한 현재의 과거에 대한 의식적 관계 맺기 혹은 이데올로기적 전용의 한 양식이기 때문이다. 그는 모든 과거 연구의 궁극적 가치를 그 연구가 우리로 하여금 “현재 우리의 모습과 우리의 한계를 더욱 의식하게” 하고 “우리가 지금 살고 있는 세계를 더 잘 이해”하도록 이끈다는 사실에서 찾는다(*Poets* 192). 역사의식은 현재를 역사적이도록 할뿐만 아니라 전통이 화석화되는 것을 막는다. 그것은 카(E. H. Carr)가 지적하듯이 “과거는 현재에 비추어서만이 우리에게 이해될 수 있고 우리는 과거에 비추어서만이 현재를 충분히 이해할 수 있다”(49)는 인식에 해당한다. 특히 “의식적인 현재는 과거의 자기인식이 보일 수 없는 방식과 정도로 과거를 이해한다”(Selected 16)고 말할 때 엘리엇트의 생각이 그렇다. “전통이 전용적이지 않기가 얼마나 어려운 일인지”라는 신필드(Alan Sinfield)가 탄식(184)한 적도 있지만 엘리엇트는 과거를 있는 그대로 보려하지는 않는다.

역사의식은 과거의 과거성 뿐만 아니라 그것의 현재성의 인식을 동반한다. 역사의식은 어떤 사람으로 하여금 뼈 속에 자기 세대와 더불어서 뿐만 아니고 호메로스 이래 전 유럽의 문학과 그리고 그 안에서 자국의 전 문학이 동시적 존재이고 동시적 질서를 형성한다는 느낌으로 글을 쓰게 한다(*Selected* 14).

이런 의미의 역사의식은 왓슨(George Watson)에 의해 “반역사 의식”(182)

이라고 조롱받기까지 하지만 가다머가 지적하듯이 “과거의 메아리가 들리는 수많은 목소리들”(252-53) 중에서 역사적 비교 의식이다. 엘리엇에겐 역사의식이란 “역사에서 우리 자신의 위치를 보려는” 의식적인 노력 없이는 충분히 깨어 있을 수가 없다(Poets 61). 그에 따르면 역사의식은 “과거가 현재와는 분명히 다른 그것만의 위치에 있으면서도 또한 살아있어서 현재만큼 현존함을 볼 수 있는 눈”에 다름 아니다(*Selected* 64). 이런 종류의 현재의식은 압도하는 현재의 편견을 벗어나면서 “시간의 축적된 지혜”로서 전통을 깨뜨리는 관점을 지향한다(*Selected* 29). 역사의식이란 개념을 통해 엘리엇은 모든 과거와 현재로부터 비록 임시적이라 해도 독특한 “동시대성”을 형성하는 의식을 상징하는데 그 동시대성은 모든 시대를 통해 동질적이라 할 수는 없다. 왜냐하면 역사의식은 “초시간성뿐 아니라 시간성 그리고 초시간성과 시간성의 동시적 감각”이기 때문이다(*Selected* 14).

역사의식이 ‘의식적 현재’에서 창조한다고 엘리엇가 생각하는 ‘동시적 질서’ 혹은 ‘동시적 존재’는 갑작스런 모습으로 스스로를 드러낸다. 왜냐하면 그것은 그의 주장에 따르면 우리가 “새로운 것”에 비추어 과거를 보는 “새로운 틀”이기 때문이다(*Criticize* 57). 오히려 그것은 초시간적인 것과 지속적으로 변하는 시간적인 것 사이의 변증법적 상호작용이다. 그래서 그것은 벤야민(Walter Benjamin)이 말하는 “정지된 변증법”과도 유사성을 보인다.

지난 것이 현존하는 것에 빛을 비추거나 현존하는 것이 비난 것에 빛을 비추는 것은 아니다. 오히려 이미지는 그 안에서 있었던 것이 섬광 속에서 지금과 함께 어울려 좌표(constellation)를 형성하는 바로 그것이다. 다시 말하면 이미지는 정지된 변증법이다. 왜냐하면 현재의 과거에 대한 관계는 순전히 시간 속에 연속적인 것인 반면에 있었던 것의 지금과의 관계는 변증법적이기 때문이다. 그것은 진전이 아니고 갑자기 나타나는 이미지이다. (*Project* 462)

벤야민처럼 구별하자면 동시적 질서는 역사의식이 바탕을 두고 있는 ‘현재의 과거에 대한 관계’라기보다는 ‘있었던 것의 지금과의 관계’이다. 그것은 지속성 있는 ‘진전’으로 이해하기는 어렵고 오히려 갑자기 나타나는 ‘이미지’에 해당하며 시

간적인 것과 초시간적인 것 사이에 그 좌표가 설정되고 역사의식을 가진 '의식적인 현재'에 순간적으로 나타난다. '동시적 존재'나 '동시적 질서'라는 표현을 통해 엘리어트는 과거의 현재에 대한 혹은 현재의 과거에 대한 "일방적" 순응을 의미하지는 않는다(*Selected* 15). 그것은 영속적인 것과 일시적인 것 사이의 때로는 상호보완적이기도 하고 때로는 상호배타적이기도 한 관계에서 유래하는 상호결합을 지칭한다. 다시 벤야민의 표현을 빌리자면 동시적 질서는 "위험한 순간에 섬광처럼 빛난 그대로" 고착된 "기억"으로 이해할 수 있을 것이다("History" 391).

엘리어트의 비평 기획으로 말하자면 모더니티 상황에서 전통 자체보다는 승리적인 현재를 영웅시하려는 당대의 '위험한 순간'에 그는 독특한 동시성이라는 개념을 정교화하고 나선다. 그것은 벤야민이 전통을 압도하려드는 모더니티의 "순응주의"에 대해 경계했던 것과도 유사성을 지닌다("History" 391). 엘리어트는 쇄도하는 새로운 것을 기존의 것과의 관계 속에서 파악하려한다. 그가 이 세상의 어떤 것도 홀로서는 온전한 의미를 지닐 수 없다고 생각할 때(*Selected* 15) 어느 정도는 그의 견해가 포스트구조주의적 이해에 가깝다. 그는 변증법적 대립의 관점에서 한 사물이나 사건을 다른 것들과 통시적일 뿐만 아니라 공시적인 관계 속에서 비교 대조할 때에 그것의 올바른 이해에 이른다고 본다. 기존의 옛것과 같등하는 새것 사이의 상호작용은 그의 모더니티 인식의 중심을 이룬다.

기존의 기념비적 예술 작품들은 그들 사이에 이상적 질서를 형성하고 있는데 그 질서는 그들 중에 새로운 (진정으로 새로운) 작품이 도입됨으로써 변한다. 새로운 작품이 도래할 때까지는 기존 질서가 완전하다. 새로움의 개입이후에도 질서가 지속되기 위해서는 전체 질서가 아무리 조금일지라도 변경되어야 한다. 그래서 각 예술 작품의 전체에 대한 관계, 비율, 그리고 가치는 재조정된다. 이것이 옛것과 새것 사이의 순응이다. 이 질서 개념을 인정하는 사람은 누구나 ... 현재가 과거에 의해 인도되는 만큼 과거도 현재에 의해 변경된다는 견해가 터무니없지만은 않다고 생각할 것이다. (*Selected* 15 & 23)

사물의 '기존 질서'는 이데올로기의 다른 이름인데 엘리어트의 변증법적 구도



에서 그것이 어느 순간까지는 ‘이상적’이고 ‘완전하다’ 해도 그것은 잠정적인 것에 불과하고 대립적인 새로운 것이 기존 질서 내부로부터 태어나서 그 질서를 교란시키고 새로운 “유기적 전체”를 형성하게 된다(*Selected* 23).

다시 말하면 새로운 것에 비추어 “우리는 과거를 새로운 틀에서 바라보고 우리의 과거 인식을 확장한다”(*Criticize* 57). 이데올로기의 관점에서 말하자면 여기서 엘리엇은 기존의 것과 새로이 나타나는 것 사이의 긴장 없는 순응을 상정하고 기존 질서에서 새로운 유기적 전체로의 갈등 없는 이행을 암시함으로써 현실을 지나치게 단순화하고 있다. 이는 그가 일관성 있게 ‘질서 개념’에 입각하여 현실을 이해하고 있음을 의미한다. ‘기존 질서’는 변화 없이 지탱되는 것이 아니고 ‘진정으로 새로운’ 것의 개입에 의해 계속하여 출현하는 또 다른 질서로 변형된다. 이러한 구도는 영국 문학계의 ‘기존 질서’ 속에 동화되고 또 새로운 ‘유기적 전체’에서 자신의 위치를 설정하려했던 자신을 위해서라도 자기 정당화를 해야 했던 이민자 엘리엇의 개인적 필요의 산물이었을지도 모른다. 아무튼 ‘동시적 질서’ 혹은 ‘동시적 존재’의 또 다른 표현인 ‘유기적 전체’는 ‘현재가 과거에 의해 인도되는 만큼 과거도 현재에 의해 변경된다’고 믿는 ‘역사의식’을 통해서만 파악될 수 있는 것이다.

전통의 관점에서 보면 “과거의 현재성”뿐만 아니라 “과거의 현재적 순간” 혹은 벤야민적인 “지금시간(Jetztzeit)으로 충만한 시간”(“History” 395)에 대한 관심에도 불구하고 엘리엇은 사실 권위 있는 전통에 대한 현재의 영광스런 순종이나 한없이 커 보이는 현재에 대한 전통의 무조건적인 항복을 제시하지는 않는다. 그 대신 모더니티에 대한 그의 비평기획은 유기적 질서의 인식에 바탕을 둔다. 그는 “비평의 기능 또한 질서의 문제로 보인다”고 말하면서(*Selected* 23) “전통을 유지하는 일이 비평가의 임무의 일부”라고 덧붙일 때 “우리시대의 최상의 작품들과 이천 오백 년 전의 최상의 작품들을 한 눈으로 보는” 동시적 질서를 상정한다 (*Sacred* xv-xvi). 여기서 엘리엇은 심화되어가는 모더니티의 한 양상으로 소쉬르의 언어 연구에 반영된 공시적 관점을 당대의 시대정신으로 드러낸다. 이는 모더니티 상황에서 변화하는 ‘질서’가 비평의 기능에 대한 새로운 관심을 유발하고 있음을 의미하는데 그 때문에 “매 세대마다 자기들 자신의 문학

비평을 제시해야 한다”고 그는 주장한다(*Poets* 104). 이처럼 엘리어트는 한편으로 ‘초시간성’과 ‘시간성’ 사이의 변증법적 순응 그리고 다른 한편으로는 중심 없는 모더니티의 시대에 “개인과 종족 사이의 불가결한 연관관계를 재구성”하고 “전통적 지혜와 우리의 결속을 새롭게 하려는” 노력에 다른 아닌 ‘연속성’을 위한 ‘질서의 문제’에 지속적인 관심을 보인다(*Strange* 48). 다시 말하면 그가 이상적으로 보는 비평은 “현재의 문제들에 몰두”하면서도 “그 문제들의 해결에 관련하여 과거의 힘을 적용”하는 것이다(*Sacred* 37-38). 그래서 그는 ‘연속성’의 관점에서 지속적으로 변화하는 모더니티의 온갖 종류의 분열에 대처하려 하는데 연속성 없이는 현재가 과거로부터 “점점 더 유리”되고 우리의 과거 문학은 “우리에게서 더욱 더 멀어져” 마침내는 외국문학처럼 “우리에게 낯설게” 될 것이라고 우려한다(*Poets* 104).

## II

동시적이고 유기적 질서 속에 유지된 연속성으로서의 전통이라는 엘리어트의 독특한 관점은 모더니티 경험으로서 역사적 해체와 분열에 대한 그의 관찰의 결과이다(*Selected* 288; *Varieties* 223). 그는 사실상 현대를 단테(Dante Alighieri)의 시대이래 “지성의 해체”요 또한 계속해서 던(John Donne)의 시대이래 “감수성의 분열”로 단순화시킨다 (*Varieties* 158). “역사적 비평가”(Ransom 138)라고까지 평가받는 엘리어트의 시와 그 “정신적 사회적” 맥락과의 관계(*Sacred* viii)에 대한 관찰에 기인하는 이 두 표현은 그의 모더니티 담론에 다른 사회학적 철학적 담론과의 차별성을 부여한다. 시인의 임무란 “자기 시대의 가장 커다란 정서적 강도를 표현하는 것”(Selected 137)라고 생각하는 그는 때로는 시대의 문제를 개별 시인의 문제로 환원시키고 또 때로는 개별 시인의 한계를 시대의 한계와 동일시하면서 ‘해체’와 ‘분열’이라는 용어를 사용한다. 그러나 보다 구체적으로는 해체라는 용어가 엘리어트에겐 모더니티의 일반적 지표가 되며 감수성의 분열이란 표현은 모더니티의 출발점을 의미한다. 그는 감수성의 분열이 17세기 중반에 “시작되어 그로부터 우리는 결코 회복되지 못했다”고 진단한다(*Selected* 288). 그래서 ‘분열’은

그의 모더니티 이해의 중심어가 되는데 감수성의 분열로부터 회복한다는 것은 그에겐 모더니티의 극복이나 다름없다. 현대의 성향이 어떤 사물의 총체적 모습을 보는 대신 사고와 감정 사이에 나뉜 정신으로 그 사물을 이해한다는 의미에서 감수성의 분열은 “사물을 있는 그대로 보기”라는 아놀드적 객관성의 상실에 해당한다 (“Reflections” 118).

감수성의 분열이란 표현이 자신의 조어인데 그 기원은 자신의 “감수성”에 있었다고 주장하는 엘리엇트는 그 말을 처음 사용한지 이십오 년이 지난 1947년에 그 표현의 성공이 “진정으로 당혹스럽고 놀랍다”고 회고했다(*Criticize* 20; *Poets* 152). ‘분열’이라는 역사적 현상이 엘리엇트의 각별한 관심의 대상이 되는 것은 “우리의 삶의 근원이자 목표”로서 “즉각적 경험”을 언급하는 경험주의 철학자 브래들리(F. H. Bradley)의 견해에 비추었을 때 가능했다. 엘리엇트에 따르면 “감정과 사고가 배타적이고 가장 많이 그리고 가장 잘 사고하는 사람들이 또한 가장 많은 감정의 능력을 갖춘 것은 아니다 라고 생각하는 것보다 더 큰 잘못은 없다”(Knowledge 18). 그러나 베이트슨(F. W. Bateson)은 엘리엇트의 견해 그 자체가 그다지 독특하지는 않고 “왕정복고기에 정서가 늘 사고에 동반하는 시의 종말에 이르렀다는 상투적인 19세기의 견해”(304)에 다름 아니라고 주장한다. 그럼에도 엘리엇트가 현대적 단절을 지칭하는 여러 용어 중 하나로 ‘분열’을 사용했고 ‘감수성의 분열’이란 표현을 통해 근대에 발생한 인간 의식의 커다란 변화를 파악했다는 사실은 주목할만 가치가 있다. 옥스퍼드 영어사전에 따르면 ‘분열’이란 어휘는 19세기 중반에 이미 화학 분야에서 그리고 그 세기 말에는 심리학 분야에서 전문용어로서 위치를 확립했다. 프랑스에서도 또한 1880년대에 이 말이 심리학 분야에서 쓰였다(Hacking 112). 그렇다고 해서 과학적 객관성을 보이려하는 엘리엇트의 성향을 반영하기도 하는 이 용어의 창조적 전용이 그에게서만 독특하게 나타나는 것은 아니었다. 「사상의 분열」(“La dissociation des idées”)이란 제목의 글을 엘리엇트가 가장 좋아했던 프랑스 비평가 중 한 사람인 드 구르몽이 이미 1900년에 썼는데(*Rabate* 216) 베이트슨도 엘리엇트가 “개인의 정신 과정에 대한 드 구르몽의 분석을 민족에 적용”(302-03)했다고 말함으로써 엘리엇트가 그의 영향을 받았음을 지적한다. 이 때문에 엘리엇트는 일관성 없이 ‘감수성의 분열’이 때로는 현대를 단적으로 상징한다고 보았다가 또 때로는 일부의 개별

적 시인들에게 전형적으로 나타났다고 하는지도 모른다. 그러나 그는 이 용어를 그의 전체 비평을 통하여 전문적 함의 없이 사용했는데 옥스퍼드 영어사전의 한 예문에 따르면 이 단어가 이미 17세기 초에 “교제(association)”에 반대되는 일반적인 의미로 베이컨(Francis Bacon)에 의해서도 사용되었다. 흥미롭게도 나일스(L. C. Knights)는 베이컨 자신에게서 분열된 감수성 현상을 발견한다. 베이컨이 바로 “상상력과 이성, 정서와 지성 사이의 분리를 인정함으로써 정서적이고 표현적인 것을 묘사적이고 분석적인 것에 종속시키면서 본능적이고 정서적인 삶을 사고와 실용적 활동 영역보다 열등한 것으로의 강등을 조장했다”고 나일스는 주장한다(280-81). 나일스가 보기에는 분열이 계몽주의 초에 시작되었음을 의미한다. 여기서 또 하나 흥미로운 점은 엘리엇이 감수성의 분열을 시대정신에 연관지은 것은 연대기상 나일스가 1942년에 베이컨과 17세기 감수성의 분열에 대한 글을 발표하고 난 후였다는 사실이다. 청교도 혁명을 일으켰던 원인 바로 그것이 감수성의 분열도 야기시켰다고 엘리엇이 자신있게 언급한 것은 1947년이였다(Poets 153). 아무튼 엘리엇이 주장하는 감수성의 분열이 “던의 시대와 ... 테니슨(Tennyson)과 브라우닝(Browning)의 시대 사이 영국의 정신”(Selected 287-88)에 심리적인 현상으로 시작되었다는 사실은 역사적 우연만은 아니었다. 왜냐하면 커모드도 지적하듯이 분열의 시대는 “분열의 개념을 만들어내고 발전시킨 시대”(161)이기도 하기 때문이다. 언어의 일반적 속성에 따라 그 어휘도 시대의 필요를 충족시키면서 모더니티 상황에서 사고와 감정 사이의 단절의 징후를 개념화하기 위해 나타났다고 할 수 있다.

이처럼 엘리엇은 ‘분열’의 개념이 필요하지 않았던 모더니티 이전 단계를 그의 유토피아적 환시를 통해 ‘감수성의 분열’ 이전 시대로 여긴다. 이는 “감수성과 사고”(Varieties 221), “느낌과 이성”(127), “생각과 이미지”(120), 언어와 사물, 감각과 언어, “청각적 상상력”과 “시각적 촉각적” 상상력(Poets 143), “영혼과 육체”(Varieties 285), 그리고 개인과 사회 혹은 자아와 세계뿐만 아니라 사고와 감정 사이에 획일성이 아닌 다양한 종류의 일치 그리고 혼돈이 아닌 혼합 등 일체감이 있는 시대였다. 루카치(Georg Lukacs)의 표현을 빌리자면 이때는 “별이 빛나는 하늘이 가능한 모든 길의 지도가 되고 길들이 별빛에 의해 밝혀지는 시대”였고 “그 시대의 모든 것은 새롭지만 친숙하고 모험으로 가득 차 있으면

서도 그들 자신의 것”(29)이었다. 엘리엇 또한 고대 그리스에 대해 말하면서 “철학에는 구체와 추상 사이에 통일성이, 삶에서는 사고와 감정, 행동과 사고 사이에 통일성”이 있어서 “그들 사고의 윤리가 행동의 윤리와 일치했다”고 한다 (*Selected* 68 & 72). 엘리엇가 “무정부주의와 해체, 부패의 ... 철학적 기초”를 지닌 “현재의 유럽 체제에서 정점을 이룬 진보와 타락을 향한 이동의 일부”로 여긴 엘리자베스 시대인들조차도 “종족과 유머감각, 정의감의 근본적 동질성”에 바탕을 두고 있어서 적어도 극장에서만은 “공연자와 피공연자” 사이에 소통적 “정서의 합일”을 즐겼다고 한다(*Selected* 116-17; Use 52). 호메로스나 소포클레스, 베르길리우스, 단테, 셰익스피어의 분열 이전 시대에는 “지적 규정을 하려하는 모든 정밀한 정서”를 통해 “지적으로 표현될 수 있는 것을 이해한다”고 그는 생각한다(*Selected* 135). 그의 견해로는 ‘분열’ 이전의 시대가 어떤 면에서는 “더욱 성숙”해서 “의미는 분명하고 언어는 단순하고 고상”했고 “사고가 ... 감수성을 변화시키는 경험”이었으며 무엇보다도 “사고의 직접적인 감각적 이해 혹은 사고의 감정으로의 재창조”가 있었다(*Selected* 285-89). 그러한 시대는 엘리엇에게 “지성이 즉각적으로 감각의 끄트머리를 통해 느껴지는” 인류 역사의 정점을 보여주었는데 철학과 문학, 정치 등 모든 인간 활동영역에서 근대 이전의 균형을 통해 “느낌이 말이 되고 말이 느낌이 되었다”는 것이다(*Selected* 210).

이와는 대조적으로 “분열 이후”에는 모더니티에 전형적인 사고와 감정의 극화가 나타난다(*Selected* 286). 이제는 분열된 감수성으로 인해 “사고를 즉각적으로 장미 향기로 느낄” 수가 더 이상은 없는데 엘리엇가 보기에는 테니스과 브라우닝이 그 본보기이다(*Selected* 286). 감수성의 분열은 “사고가 여러 갈래 사고들로 갈라지고” “정서가 여러 갈래 정서로 갈라지는” 현대적 현상이기 때문에 이제 한편의 시에서조차 하나의 정서가 시 전체를 더 이상 조망하지 못하게 되어 부분과 전체 사이의 어떤 유기적 구조도 없이 “정서가 정서 위에 그리고 이미지가 이미지 위에 쌓인다”고 그는 주장한다(*Varieties* 277). 분열된 감수성의 한 모습인 언어와 감정의 불일치 역시 모더니티의 증상으로 언어가 더욱 세련되면 될수록 감정은 더욱 조야해진다는 것이다(*Selected* 288). 엘리엇가 감수성의 분열에 해당한다고 보는 시기는 17세기에 시작되어 “감정에 의해 비판되지 않은 사소한 지성과 사고에 의해 비판되지 않은 무성한 감정을 발전시킨” 18

세기로부터 “운문에서 사고와 감정 사이에 진정한 친밀성이 없는” 19세기를 거쳐 “생각과 이미지 사이의 불일치” 그리고 “사회적 해체”의 시기인 자신의 시대에 이른다 (*Varieties* 221, 175 & 219; *Criticize* 153). 이는 그가 심화되는 모더니티를 해체와 분열의 긴 과정으로 여김을 의미하는데, 즉 “우리 세대에 와서 베르사이유 조약에서 정점을 이룬 해체의 과정”(*Varieties* 220)은 이미 “단테의 시대 직후에 시작되었다”(Selected 240)는 것이다. 그러나 엘리어트가 깨닫지 못한 아이러니는 스스로 그 과정의 정점으로 본 시기는 바로 모더니티 상황에서 그가 소위 ‘비개성 시론’을 제시해 한 시인에게서조차도 “경험하는 사람과 창작하는 마음”(Selected 18)을 구별하게 했던 시대이기도 하다는 점일 것이다.

현대 감수성의 분열의 관점에서 엘리어트는 시대와 장소가 서로 다른 세 명의 시인들에 주목하는데 13세기 플로렌스의 단테와 17세기 런던의 존 던, 19세기 파리의 라포르그(Jules Laforgue)가 그들이다(*Varieties* 256-57). 모더니티에 대한 그의 전체 비평 담론을 통해서 궁극적으로는 던에 초점을 맞추면서 이 세 시대의 차이에 대해 그가 보인 집착은 쉽게 무시할 수가 없다. 거칠게 말하면 그의 인식에서는 모더니티가 던과 더불어 시작되는데 단테의 전모더니티가 그 앞에 있고 라포르그의 진전된 모더니티가 뒤따른다. 근대 이전인 13세기에는 여전히 인간 활동의 통합성, 특히 공적 사적 도덕의 일치가 있었으며 엘리어트의 말로 직접 표현하면 “사고와 감정이 매우 조화롭게 발전”했고 “그 이전이나 이후의 어느 때보다 인간 정신이 정서의 폭과, 강도, 완전성의 더 큰 총화에 이르렀다”(Varieties 222). 그가 지적하듯이 “질서 정연한 사고 체계의 수용이 단순하고 직접적이며 간결하기까지 한 화법을 불러온” 시대였다(*Varieties* 265). 이런 지적 정신적 분위기의 시대에 태어난 행운을 누린 “시인으로서 단테는 토마스 학파의 우주관이나 영혼관”을 믿는 일에 관계없이 “단순히 그것을 이용했고” “시를 생산하기 위해 그의 애초의 정서적 충동들과 이론을 융합”하게 되었다고 엘리어트는 설명한다(Selected 138). 이는 시대가 단테에게 “일찍이 가장 복잡적이고 가장 정돈된 정서의 제시”가 가능하고 형이상학파의 기상과는 대조되는 “합리적 필요성”이 있는 “은유와 직유의 ... 심상”을 구사 가능하게 했다는 의미이다 (Selected 168; *Varieties* 266). 이처럼 시대가 단테를 엘리어트의 이상인 “사상과 감정이 서로 동일물의 이면을 이루는”(Varieties 183) 시인 중 한사람

으로 만들었다면 당대의 모더니티 단계에서 다른 시인들과는 달리 프랑스의 시인 라포르그에게나마 통합된 감수성을 겨우 엿보게 한 것도 또한 시대였다. 엘리어트가 보기에 19세기는 형이상학적이라고 하기에는 어려운데 인간의 구원을 추구하면서 비록 도구적이긴 해도 순수 이성에 의존한 “소위 이성의 시대의 제약들과의 싸움”을 여전히 수행하고 있었다(*Varieties* 203). “생각을 감각으로 바꾸고 관찰을 심정의 상태로 변형시키는 본질적 속성”(Selected 290)에도 불구하고 라포르그는 “감정의 지성화와 사고의 정서화” 사이의 끊임없는 갈등으로부터 일어나는 “자신에 대하여 늘 구사된 아이러니”인 소위 라포르그적 아이러니를 드러낸다는 것이다(*Varieties* 213). 엘리어트가 보기에 이점은 13세기가 당테에게 “완전한 일관성과 온전성”을 부여했다면 19세기는 라포르그에게서 단지 “또 다른 단계의 해체”를 드러냈음을 의미한다 (*Varieties* 268). 그리고 그 두 시기 사이에 “무질서 상태의” 13세기 정신과 정돈된 상태의 19세기 정신의 동시적 형태 혹은 “특이한 지적 통합과 종교적 강도의 시기”로서 형이상학과 시인 던의 시대가 놓여있다(*Varieties* 133 & 279).

엘리어트는 근본적으로 모든 시대를 “과도기”로 보지만 던의 시대는 특히 그의 모더니티 인식에서 전환점이었다 (“Johnson’s” 302). 그의 관찰에 따르면 17세기 초에 “옛 유럽에서 새로운 유럽으로 변천의 심한 위기를 경험했다”는데 프로테스탄티즘이 “산발적인 이단적 분파들”로부터 성장하여 “강력한 민족주의의 성장과 동일시”하게 된다(*Varieties* 74-75). 그는 당대의 다른 유럽 국가들처럼 영국에서도 “로마적 요소”가 미미해질수록 “프로테스탄트 분파들”이 더욱 강성해졌다고 말함으로써 이제 종교적 관점에서 분열의 전모를 파악하고자 한다 (*Varieties* 75). 즉, 17세기 유럽에서는 다양한 프로테스탄트 교회들이 신학적 일뿐 아니라 정치적 이해관계에서 “다른 교회들에 대항한 논쟁이나 방어”에 나섰다는 것이다(*Varieties* 77). 엘리어트에게 프로테스탄티즘의 성장은 사회적 통합의 상실과 “그리스적 심정의 사심없음 혹은 순수 관념의 빛”의 소멸에 해당한다(*Varieties* 261). 그의 관찰에 의하면 왕정복고로부터 종교와 신학은 “형이상학적 진리의 추구”라기보다는 “심리학의 방향으로” 발전하여 현대적 정신성향을 형성하는데 기여한다(*Varieties* 261). 그는 “기독교 통합의 해체, 공통 신앙

과 공통 문화의 쇠퇴”의 측면에서 청교도 혁명에 특별한 관심을 갖는다 (*Poets* 61). 1921년에 처음 거론했고 평생 동안의 관심사 중 하나인 감수성의 분열 문제를 청교도 혁명과 관련지어 그는 1947년에 재론한다.

그런 분열이 실제로 발생했다면 그 원인들은 너무 복잡하고 너무 심오해서 문학비평의 관점에서 그 변화를 우리가 설명하는 일을 정당화할 수 없다고 생각한다. 내가 말할 수 있는 것은 ... 그것이 청교도 혁명과 모종의 관계가 있지만 ... 그 혁명 또한 같은 요인의 결과이며 우리는 영국에서만이 아닌 유럽에서 그 요인을 찾아야 한다는 점이다. (*Poets* 153)

엘리어트는 시문학사에 기초한 자신의 접근법의 한계를 인정하면서 모더니티의 과정에서 분열의 이해에 청교도 혁명의 중심성을 상당히 확신한다. 커모드가 지적하듯이 청교도 혁명에는 “지성의 자만으로서 퓨리턴들과 정신적 통합성으로서 왕”(141)이 자리하고 있어 알레고리적이다.

사실상 엘리어트는 청교도 혁명의 결과가 현 단계 모더니티 상황에서도 “여전히 느껴지는” 아직 끝나지 않은 혁명이라고 말하여 이 혁명을 모더니티 자체와 동일시한다 (*Poets* 148). 청교도 혁명은 엘리어트에겐 모더니티의 원인은 아니라 해도 출발점이자 그 역사이기도 하다. 그는 혁명 중 “무너진 왕”(Complete 191) 찰스 1세의 유적지 리틀 기딩에서 명상한다.

우리가 시작이라 일컫는 것이 종종 끝이고  
 끝맺음이란 시작하는 일이 된다.  
 끝은 우리가 출발하는 곳이다.

What we call the beginning is often the end  
 And to make an end is to make a beginning.  
 The end is where we start from. (*Complete* 197)

엘리어트는 ‘시작’과 ‘끝’이라는 시간 순서의 관점에서 청교도 혁명 혹은 모더니티



니티 자체에 접근한다. 그는 현대인들이 끝과 시작을 동시에 향한 것으로 파악하는데 그들의 시간이 빠르게 지나가는 중에 그들 취향의 정전들이 끊임없이 “무용지물”이 되어버린다(*Poets* 148). 엘리엇에게 “인간과 신, 삶과 죽음의 항구적 진리”라는 단단한 기반의 종말을 지켜본 모더니티는 “새로움에 계속 발맞추는” 분주한 시대의 시작이요 미학적 안정감의 끝이다(*Selected* 337).

이와 마찬가지로 던이 통합된 감수성의 종말과 모더니티의 시작을 경험한 전적으로 “자기 자신의 시대인”이었다고 엘리엇은 주장한다(*Varieties* 89). 던은 “어떤 종류의 표현도 집어삼킬 수 있는 감수성의 장치”(Selected 287)를 지니고 “감정의 연속성 안에서 전혀 별개의 사고를 결합”(Varieties 222)하는 특이한 종류의 통합을 이루었던 시대에 태어났다는 것이다. 그러나 통합성의 관점에서 던이 단테와는 전적으로 달랐다고 엘리엇은 보는데 단테에게는 “감정 체계”에 상응하는 “사고 체계”가 있었던 반면 던은 “감정의 흐름”에 상응하는 “일종의 사고의 흐름”만을 갖추고 있다고 한다(*Varieties* 200). 그래서 던의 경우에 사고가 “검토되고 음미되긴” 했어도 “여러 개의 사고로 나뉘고” “감정과 그 감정이 자신과 이성에 행하는 지적 해석 사이의 의식적인 갈등”을 엘리엇은 관찰한다(*Varieties* 169 & 127). 이점은 형이상학과적 감수성에는 낫설었고 보다 심화된 모더니티의 취향을 지닌 존슨(Samuel Johnson)의 표현을 빌리면 “가장 이질적인 관념들이 폭력적으로 함께 묶이는”(Selected 283) 형이상학과 시인들의 인위적 감수성을 던이 드러내고 있음을 의미한다. 그러나 엘리엇가 보기에는 던이 “훨씬 덜 신비적이고” 또한 “일차적으로 인간에 관심”이 있다는 점에서 현대적이다(*Selected* 352). 이런 의미에서 던은 전통의 무게를 그다지 크게 느끼지는 않았는데 그대신 이제 덜 “순수”하게 된 그의 정신에서 엘리엇는 “가장 추상적인 형태로 공존하는 그 시대의 모든 관념들”을 발견한다(*Varieties* 83 & 185). 이런 이유로 엘리엇는 던의 시대 분위기에 주입된 “비 아리스토텔레스적인” 예수회 교리로부터는 아니라 해도 그와 함께 일어난 일종의 심리주의를 특별히 주목한다(*Varieties* 76 & 89). 엘리엇의 요약에 따르면 예수회는 원래 “그리스 로마의 고전적 전통에서 벗어난” 16세기 초의 스페인에서 이단과 싸우기 위해 형성되어서 빠르게 성장하여 카톨릭 교회를 방어하는데 두드러진 활약을 하

게 되었다 (*Varieties* 76). “전투적인” 예수회 교리는 반종교개혁의 시대에 보다 큰 적응력을 위한 많은 중세적 관행과의 단절 때문에 엘리엇의 관심을 끈다 (*Varieties* 259). 던은 일생에 걸친 예수회와의 투쟁 중에 그 교리에 접했는데, 엘리엇는 던에 대한 예수회의 영향을 그의 “인간 심성의 연약함에 대한 기민한 앎과 ... 가변적인 마음을 달래고 설득하여 신성한 대상으로 관심을 이끄는 기술, 저주의 위협 속에서 일종의 미소짓는 관용” 등에서 감지한다(*Selected* 352). 이 관점에서 볼 때 “현대인” 던은 “순전히 중세적인 시인들”에 비하면 “어떤 의미에서는 심리학자”라는 것이다(*Varieties* 114 & 261). 그래서 엘리엇는 던에게서 “현대 유럽의 기원”과 더불어서 두 세계 사이에서 “소멸하고 변화하는 변경지방의 통치자”의 모습을 발견한다(*Varieties* 185 & 127).

### III

엘리엇가 주장하는 바는 사실상 “존슨(Ben Jonson)의 아들”이요 “드라이든(John Dryden)과 올덤(Oldham)의 부모”요 “포우프(Alexander Pope)와 골드스미스, 사무엘 존슨의 조상”이며 무엇보다도 청교도 혁명의 “상징적인 인물”이고 밀튼(John Milton)의 적이던 존 던에 초점을 맞추어 영시의 역사를 다시 쓰려는 그의 노력에 다름 아니다 (*Varieties* 129; *Poets* 148). 엘리엇는 같은 17세기임에도 불구하고 던과 “인위적 문체의 거장” 밀튼(*Selected* 310) 사이에서 건널 수 없는 단절을 감지하고 그 시대 언체썸인가에 감수성의 분열이 시작되었다고 지목하는 것이다. 다른 감각들의 희생을 바탕으로 한 “청각적 상상력의 기형적 발달”은 모더니티 현상 중 언어적 분열을 대표하는데 그 분열로부터 영어는 오늘날까지도 “완전히 회복하지는 못했다”고 엘리엇는 본다(*Poets* 143 & 145). 이 분열은 모더니티 상황에서 지식의 세분화와 더불어 동일한 어휘들이 서로 다른 활동 분야에서 서로 다른 불분명한 의미로 쓰이게 되는 또 다른 현대적 현상에 이른다(*Sacred* 9-10). 한편 엘리엇는 보들레르가 현대적 삶의 화가에 대한 그의 에세이에서 언급하는 정물화의 시각성(1-41)과는 다른 종류의 “시각적 상상력”의 상실을 모더니티의 한 특징으로 밝힌다. 단테의 시대에는 “심리적 습관”

이며 “보다 의미 있고 흥미로우며 혼란된 종류의 꿈”인 “삶에 대한 분명한 규정”을 통해 보았던 비전(*Varieties* 170)을 시각적 상상력의 상실을 경험한 현대인은 더 이상 볼 수 없어서 결과적으로 이제 우리 “내면아래에서” 솟아나는 “꿈 이되는 아무 것도 없다”고 엘리엇은 진단한다(*Selected* 243).

엘리엇에게는 청교도 혁명의 이면에 놓인 요인이 밀튼에게서 청각적 상상력과 시각적 상상력을 나눠 놓았을 뿐만 아니라 모더니티의 과정에서 자아와 세계의 통합을 또한 손상시켰다. 현대인의 ‘마음의 자기 자신과의 대화’라는 아놀드의 진단처럼 심리주의의 시대에는 “분열이 매우 빈번히 내면에서 비롯된다”고 케임브리지 대학의 「클라크 강연」(1026)에서 엘리엇은 주장한다.

혁명은 대단했다. 의미, 즉 외부 세계에 대한 지시로서 관념 대신에 당신의 마음 내면에 그래서 당신의 머리 속에 일상적 암시에 의해 갑자기 새로운 세계가 존재하게 된다. 인간은 갑자기 자신의 여러 개의 두개골 속으로 물러나게 되고, 마침내 니체(Nietzsche)가 ... ‘[외부에 존재하는 것이 내면에 있기 때문에] 내면에는 아무 것도 없고 외부에도 아무 것도 없다고 하는 말을 듣게 된다’.  
(*Varieties* 80-81)

여기서 엘리엇은 모더니티의 지속적 심화와 더불어 19세기에 프로이트가 무의식을 발견하고 “이드(id)가 있는 곳 거기에 에고(ego)가 있게 될 것이다”(112)고 또 다른 선언하기 이전인 17세기에 인간 정신의 내면에서 ‘신세계’를 발견한 순간을 포착한다. 중심 없는 모더니티가 객관적 세계의 공통성을 깨뜨리고 인간이 ‘자신의 여러 개의 두개골 속으로 물러나게’ 되는 모습을 엘리엇은 머리 속에 그려본다. 이 역사적 환경에서 자신의 마음과 두개골 내부에 갇힌 현대인은 『황무지』에서처럼 다음과 같이 홀로 중얼거릴 수밖에 없다.

### 나는 열쇠가 문에서

한번 도는 소리를 들었다, 단 한번 도는 소리를.  
우리는 각자 자기 감옥에 갇혀 열쇠를 생각한다,

열쇠를 생각하며 각자 감옥을 확인한다.

### I have heard the key

Turn in the door once and turn once only

We think of the key, each in his prison

Thinking of the key, each confirms a prison. (*Complete* 74)

엘리어트는 분열 전후의 차이를 근대 이전의 “존재주의”와 현대의 “심리주의”의 차이로 구체화한다 (*Varieties* 83).

“예전에는 세상에 존재하지 않았던 자의식”의 관점에서 보면 17세기 초의 프랑스 철학자 데카르트(Rene Descartes)가 “우리가 알고 있는 것은 사물의 세계가 아니고 사물들에 대한 우리 자신의 관념들이다”고 주장할 때 그는 서양 문화의 “지성의 해체”의 화신으로 엘리어트에게는 보인다(*Varieties* 262). 엘리어트 당대의 독일 철학자인 만하임(Karl Manheim)도 “전체의 파괴” 현상을 데카르트와 홉스(Thomas Hobbes)까지 추적해 올라감으로써 이 견해를 뒷받침한다(165-82). 이는 다시 말하면 모더니티가 청교도 혁명으로 하여금 현대 정체의 기원이 되고 감수성의 분열은 현대 정신 성향의 출발점이 되도록 작용한 것처럼 데카르트로 하여금 현대 철학을 향한 역사적 변화의 일부가 되도록 작용했다는 의미이다. ‘존재주의’에서 ‘심리주의’로 시대의 혁명적 변화 중에 이제 그 유명한 이원론적 구별을 통해 데카르트는 자아와 세계의 분리는 말할 것도 없고 “정신과 육체 사이에 진정한 구별”을 한다(57). 그는 육체를 “단지 확대된 사고력이 없는 사물”로 강등시키고 인간의 본질은 정신이라고 밝히면서 정신없이는 우리가 생각을 품을 수 없다고 주장한다(62). 이와 같이 데카르트는 지성을 육체적 감각들과 구별하여 후자 없이도 인간이 존재할 수 있다고 생각하기 때문에 이를 열등하고 비이성적이라고 무시해버린다(62). 이런 이유 때문에 윌리(Basil Willey)는 엘리어트의 견해를 바탕으로 데카르트적 정신은 감수성의 분열을 더욱 조장하고 “산문과 시의 영역의 구별”을 촉진했다고 보는데, 현대인이 “운문이나 산문에서 동시에 사고하고 느낄” 수는 없어서 이제 “산문적으로 사고하고 시적으로 느끼는 일”

만이 가능하다는 것이다(83-84). 윌리의 주장으로는 현대 세계에서는 산문과 “판단력”에 호소하는 진리와 관계는 시와 “공상력”에 기대는 “즐거움”과 관계와 같다(84). 그래서 현대인이 “산문만이 현대적 감정의 전반을 제시하고 실제에 상응”하는 것으로 생각한다고 엘리엇은 주장한다(*Selected* 46).

그러나 모더니티의 이 양상이 분열된 감수성의 데카르트적 이원론에서 산문적 사고와 시적 감정의 분화에만 국한되어 나타나는 것은 아니다. 엘리엇가 어디선가 말했듯이 모더니티는 진척되어가면서 19세기 초에는 램(Charles Lamb)에게 셰익스피어를 운문에서 산문으로 옮기게 하기도 한다. 셰익스피어의 원문에서 산문은 예를 들면 『헨리4세』에서처럼 “고위 정치의 세계와 보통 삶의 세계 사이의 아이러니적 대조”와 같은 “대조의 효과를 위해 고안되었다”고 엘리엇은 생각한다(*Poets* 74). 그의 견해에 따르면 보다 깊고 풍부한 그 의미 때문에 운문이 산문보다 본질적으로 우위에 있는데, 시는 산문이 표현할 수 있는 ‘우리의 의식적 삶의 이름짓고 종류지을 수 있는 동기와 정서’ 너머에 “음악만이 표현할 수 있는 특별한 범위의 감수성”에 적합하다고 본다(*Poets* 86-87). 이 같은 영원하고 보편적인 운문과 덧없고 피상적인 산문의 위계적 이분법으로 엘리엇은 산문 양식의 우세를 단순히 현대적 우발 현상으로 격하시킨다(*Selected* 46). 그는 소설 장르 또한 모더니티의 진전과 더불어 중국에는 보다 “형태 없게” 될 운명이지만 “보다 엄격한 그 무엇의 필요성을 느끼는 모든 형식을 완전히 상실하지는 않은 시대의 표현”으로 여긴다(“Ulysses” 177). 그럼에도 불구하고 엘리엇은 변화하는 모더니티의 조건아래에서는 시가 “산문으로부터 배울 점이 많다”(Use 152)고 주장하는 한편 현대 분열의 시대에 예전의 통합을 회복하기 위해서는 “운문과 산문의 상호작용이 문학의 연속성을 위한 조건”이 되어야 한다고 본다(“Johnson’s” 304-05).

이제 엘리엇은 19세기에 통합된 감수성을 향한 몇몇 시인들의 노력의 흔적(*Selected* 288)에도 불구하고 모더니티 상황에서는 ‘지성의 해체’와 ‘감수성의 분열’을 극복하기가 거의 불가능함을 인식하게 된다. 모더니티가 “거대한 다양성과 복잡성”으로 구성된 현대 문명에서 “지식의 증가와 그에 뒤따르는 주의력의

분산” 때문에 해체와 분열을 “피할 수 없는 과정”으로 만들었다는 것이다 (Varieties 223; Selected 289). 그는 현대 해체나 분열의 역사를 타락의 역사로 논의한다.

인류는 주로 사고의 개선이나 감각의 증진과 다양성에 의해서가 아니고 또 예민한 감각과 예리한 사고 간의 협력의 정도에 의해서가 아닌 [다른 방법으로] 보다 높은 수준의 문명에 도달한다. 상상 가능한 가장 역겨운 사회 상태는 감수성의 최대 조건이 사고의 최대 성취와 공존하지만 어떤 정서도 양자를 결합시키지는 못하는 그런 사회일 것이다. 그건 어쩌면 가장 만족스런 상태일지도 모르지만 그 때문에 더욱더 역겹다. ... 그것은 생각보다 더 심한 악몽이고 생각보다 더 가능한데 고도로 완성된 곤충 종족의 존재에 불과하다.(Varieties 220-21)

엘리어트가 우려하는 이 악몽적 비전에 따르면 모더니티 상황에서 인간의 영혼은 ‘사고의 최대 성취’와 ‘감수성의 최대 조건’의 통합 방법을 찾지 못하고 ‘자신의 여러 개의 두개골 속으로’ 만족스럽게 물러난다. 고도의 문명이 사고와 감정의 어떤 융합도 이룰 수 없어서 인류를 극단으로 몰고 가 ‘고도로 완성된 곤충 종족’ 혹은 “단위가 아니고 단지 일관성 없는 충동과 신념의 멍치에 불과한 인간 집단”으로 환원시킨다(Scott 63에 인용됨). 엘리어트가 인간은 “구성원이 되지 않고는” 자신일 수가 없고 “뭔가 독자적 존재가 되지 않고서는 또한” 구성원도 될 수 없다고 지적하는 부분과 전체의 변증법적 관계의 관점에서 보면 사회 자체가 단순한 “개인들의 총합”으로 여겨진다면 현대인은 개인으로서 뿐만 아니라 사회 구성원으로서도 불완전할 따름이다. (“Literature” 20)

그래서 현대적 정신이 “온갖 극단과 모든 정도의 의견”을 보인다고 엘리어트는 주장한다(Use 124). 이제 “아리스토텔레스가 드라마의 종교와 관계에 대해 ... 예술의 정치와 관계에 대해 걱정할 필요가 없었던” 그런 시대는 전혀 아니라서 극작가가 “모종의 도덕적 태도를 관객들과 공유하기”가 거의 불가능해졌다고 그는 본다(Selected 44 & 45). 현대적 심성 면에서도 “우리는 너무 많이 알고 너무 적게 사고”(Selected 44)한다고 믿는 엘리어트는 현대적 다양성과 복잡성에

대해 말한다.

알게 되어야 할 것이 너무 많을 때 그리고 동일한 어휘가 서로 다른 의미로 쓰이는 지식의 분야가 너무 많은 곳에서, 모두가 아주 많은 것들에 대해 약간씩을 알 때 누구든지 자기가 말하고 있는 것을 아는지 어떤지를 알기가 점차 어려워진다.(Sacred 9-10)

이와 같은 모더니티의 다양성과 복잡성의 와중에 아놀드라면 “지적 구원” 혹은 “우리의 마음이 수없이 많은 사실들의 범칙인 일반적 관념들을 이해하기 시작하는” 지적 파악의 필요성을 떠올렸을 것이다(“Element” 20). 그러나 모더니스트 엘리엇은 현대 문명의 해체에서 파생하는 ‘거대한 다양성과 복잡성’은 “세련된 감수성에 작용하여 다양하고 복잡한 결과를 생산할 것임에 틀림없다”고 말하면서 희망적이다(*Idea* 73). 그래서 모더니티에 대한 시적 반응 또한 다양하고 어려워질 수밖에 없으며 현대 시인은 지적인 시대에 대항하여 “보다 복합적이고 보다 인위적이며 보다 간접적”이게 되어 때로는 내성적이고 감상적인 내면성을 보인다고 그는 생각한다.(*Selected* 288)

이제 엘리엇가 모더니티에 대한 그의 비평 기획을 통하여 근대 이전과 근대 혹은 현대의 단절을 대면하려 하듯이 그의 비평 담론에서는 현대의 분열과 근대 이전의 통합성 사이의 대조가 중심 없는 모더니티 혹은 그의 언어로 표현하면 “뿔뿔히 찢어진 신념과 허약해진 전통의 시대”(Strange 62)에 접근 틀을 이룬다. 이 대조가 다양하게 변주되어 “전통”과 “개인의 재능” 혹은 “독창성”(Selected 13), “본질적” 요소와 “우연적” 요소(Selected 23), 고전적 “외부 권위”와 낭만적 “내면의 목소리”(Selected 29), “초자연적” 요소와 “자연적 삶”(Selected 398), “절대적” 요소와 “우연적” 요소(*Idea* 77), “영원한” 것과 “유동성”(Idea 178), 질서와 “현재의 혼돈”(Criticize 160), “중심”과 “변두리”(Notes 73), 유럽 문화와 지방 문화 등으로 나타난다. 이런 종류의 이항 대립에서 현대의 속성을 “현대 문명의 살아있는 죽음” 속에서 “경험적이고 어떻게든지 실험적”이라는 의지로 엘리엇은 이해한다(*Idea* 185; *Selected* 478; *Strange* 60). 그가 든 본질적 속성에

대한 현대적 반감의 한 예는 극적 소통을 통해 정서적 일체감을 느끼기 위한 최상의 장소인 극장에 가는 대신 연극을 읽는 일(Use 154)인데 이런 경향을 통해 그는 “우리의 행동을 다른 사람들의 행동에 적응시키는 일”(Knowledge 143)에 대한 현대의 무능력으로 일반화한다. 즉 그에게 이 경향은 자아 속으로의 퇴각과 “현대 문화의 민주주의”에서 겉혀하게 “자기 외부의 것에 전념”하지 못하는 성향이라는 현대적 증상뿐만 아니라 편심적인 모더니티의 “부수적”이고 “주변적”인 것의 선호를 의미한다(*Criterion* II 235).

그러나 엘리엇트가 의도하는 것은 ‘유기적 질서’의 관점에서 단지 모더니티 이전과 현대적 우연 요소들 사이의 차이를 밝히려는 것만은 아니다. 그가 “시인이거나 소설가가 지방적이지 않고서도 보편적일 수 있는가”(Critique 56)를 의심스러워 할 때 진정으로 그는 현대적 변종이나 지방적 요소들을 전적으로 무시하지 않은 않는다. 이처럼 그의 비평 기획은 항구적인 것과 일시적인 것의 적절한 관계와 “지속적인 것과 변하는 것의 항구적인 관계”(Criterion XII 79), 중심적인 것과 지방적인 것 사이에 변증법적 긴장, “유럽의 다양성 속에서 문화적 통일”의 필요성(Critique 160) 등에 대한 일관된 관심으로 특징지어진다. “중심 부재”(no centre)를 “기괴하다”(eccentric)고 일컬으면서 엘리엇트는 모더니티 상황에서 “일시적인 것을 항구적인 것으로 오해”하지 않도록 경계한다 Poets 57 & 169). 그는 오히려 “일시적인 것을 고착시켜 항구적 요소를 찾으려” 모더니티의 노력을 “헛된”것으로 무시하고 그 방향을 재조정하려 한다 (Varieties 115). 그는 “그렇게 고도로 조직화되고도 그렇게 형태 없는” 모더니티의 자기 미화나 자기 영웅화의 추구를 인정하지 않는다 (Critique 69).

지속적으로 심화되는 모더니티 상황에서 전통의 의의에 대한 논의와 감수성의 분열에 대한 역사적 조망은 결국 둘 다 “파괴자인 시간이 보존자인 시간이다”는 엘리엇트 자신의 신념의 결과물이다(Complete 187). 그래서 그는 현대의 “편심성과 형태 부재”를 근대 이전의 중심성이나 본질성에 비추어서 변증법적으로 파악하려 시도한다(Critique 59). 현세적 가치가 “기계화되고 상업화되고 도시화된 생활 방식”에서 더욱 더 오를수록 “신이 우리에게 이 행성에서 살 수 있도록



허용한 항구적 조건에 대면”할 필요가 더 많아진다고 엘리엇은 느낀다(*Idea* 81). 그는 변화가 더욱 선호되는 시대에 혹은 “늘 지나가고 또 알려지지 않은 미래를 향하는 현재”에 모더니티는 “일시적인 것으로부터 영원한 것을 정제”하려는 보들레르적 시도(12)보다는 “무의식적 보편성”이나 “근본적 상황”에 관심을 보여야 한다(*Poets* 262)는 그의 입장에 일관성이 있다.

## 인 용 문 헌

- Adorno, Theodor W. "On Tradition." *Telos* 94 (Winter 1992-93): 75-82.
- Arnold, Matthew. "On the Modern Element in Literature." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. I. Ed. R. H. Super. Ann Arbor: U of Michigan P, 1960. 18-37.
- . "The Study of Poetry." *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*. Vol. IX. Ed. R. H. Super. Ann Arbor: U of Michigan P, 1973. 161-88.
- Bateson, F. W. "Contributions to a Dictionary of Critical Terms II: Dissociation of Sensibility." *Essays in Criticism* 1 (1951): 302-12.
- Baudelaire, Charles. "The Painter of Modern Life." 1863. *The Painter of Modern Life and Other Essays*. Trans. and ed. Jonathan Mayne. 2nd edn. London: Phaidon, 1995. 1-41.
- Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Ed. Rolf Tiedemann. Tans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, MA: Belknap/Harvard UP, 1999.
- . "On the Concept of History." 1940. *Selected Writings*, Vol IV: 1938-1940. Trans. Edmund Jephcott, et. al., and ed. Howard Eiland and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap/Harvard UP, 2003. 389-400.
- Bruns, Gerald L. "What is Tradition?" *New Literary History* 22 (1991): 1-21.
- Carr, E. H. *What is History?*. 2nd edn. Intro. Richard J. Evans. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- Curtius, Ernst R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. 1948. Trans. Willard Trask. New York: Pantheon, 1953.
- de Gourmont, Remy. "Tradition and Other Things." *The Egoist* 1

(1914): 261-62.

Descartes, Rene. *Meditations and Other Metaphysical Writings. 1641.* Trans and intro. Desmond Clarke. London: Penguin, 1998.

Eliot, T. S. “Reflections on Contemporary Poetry.” *The Egoist* 4 (1917): 118-19.

---. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism.* London: Methuen, 1920.

---. “The Three Provincialities.” *The Tyro* 2 (Spring 1922): 11-13.

---. “Ulysses, Order and Myth.” 1923. *Selected Prose Of T. S. Eliot.* Ed. and intro. Frank Kermode. London: Faber, 1975. 175-78.

---. “A Commentary.” *The Criterion* 2 (1924): 231-35.

---. *For Lancelot Andrews: Essays on Style and Order.* London: Faber, 1928.

---. “A Commentary.” *The Criterion* 12 (1932): 73-79.

---. “The Modern Dilemma.” *Christian Register* 19 Oct. 1933: 675.

---. “Johnson’s ‘London’ and ‘The Vanity of Human Wishes.’” *English Critical Essays: Twentieth Century.* Ed. and intro. Phillis M. Jones. London: Oxford UP, 1933. 301-10.

---. *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of Criticism to Poetry in England. 1933.* London: Faber, 1964.

---. *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy.* The Page-Barbour Lectures at the University of Virginia. London: Faber, 1934.

---. “Modern Heresies.” *New English Weekly* 3 May 1934: 71-72.

---. “A Commentary.” *Criterion* 14 (1934): 86-90.

---. “Literature and the Modern World.” *American Prefaces* 1. 2 (1935): 20.

- . *Essays Ancient and Modern*. London: Faber, 1936.
- . "A Commentary." *The Criterion* 15 (1936): 458-63.
- . *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber, 1948.
- . *Selected Essays*. 3rd enlarged edn. London: Faber, 1951.
- . *On Poetry and Poets*. London: Faber, 1957.
- . *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*.  
New York: Farrar, 1964.
- . *To Criticize the Critic and Other Writings*. London: Faber,  
1965.
- . *The Complete Poem and Plays of T. S. Eliot*. London: Faber,  
1969.
- . *The Idea of Christian Society and Other Writings*. 2nd edn.  
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.
- Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*.  
1932. Penguin Freud Library II. Trans. James Strachy, and  
ed. Angela Richards. London: Penguin, 1973.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 1965. New York:  
Crossroad, 1975.
- Habermas, Jurgen. "Conceptions of Modernity: A Look back at Two  
Traditions." *The Postnational Constellation: Political Essays*.  
Trans., ed. and intro. Max Pensky. Cambridge: Polity, 2001.  
130-56.
- Hacking, Ian. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the  
Sciences of Memory*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1995.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger, eds. *The Invention of*

- Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.
- Kermode, Frank. *Romantic Image*. London: Routledge, 1957.
- Knights, Lionel Charles. “Bacon and the Seventeenth-Century Dissociation of Sensibility.” *Scrutiny* 11 (1942-43): 268-85.
- Lukacs, Georg. *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. 1920. Trans. Anna Bostock. London: Merlin, 1971.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd edn. London: Duckworth, 1985.
- Manheim, Karl. *Essays on Sociology and Social Psychology*. Ed. Paul Kecskemeti. London: Routledge, 1953.
- Marx, Karl. “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.” 1852. *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence, 1968. 91-171.
- Moody, A. David, ed. *The Cambridge Companion to T. S. Eliot*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- Pound, Ezra. “The Tradition.” 1913. *Literary Essays of Ezra Pound*. Ed. and intro. T. S. Eliot. New York: New Directions, 1968. 91-93.
- Rabate, Jean-Michel. “Tradition and T. S. Eliot.” *Moody, Companion* 210-22.
- Ransom, John Crowe. *The New Criticism*. Norfolk, CO: New Directions, 1941.
- Sinfield, Alan. “Against Appropriation.” *Essays in Criticism* 31 (1981): 181-95.
- Scott, Peter Dale. “The Social Critic and His Discontents.” *Moody, Companion* 60-76.
- Watson, George. *The Literary Critics: A Study of English Descriptive Criticism*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

- Wiley, Basil. *The Seventeenth-Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Rev. edn. London: Fontana, 1983.

Abstract

**“A New Unity Can Only Grow on the Old Roots” :  
T. S. Eliot on Modernity**

Tae-Chul KIM

Eliot betrays an impasse in which he was situated at once as a child of decentred modernity and as a self-imposed reactionary to it. While unconsciously residing in ‘eccentric and formless’ modernity, he made a conscious attempt to transcend it. He wandered between Eliot the poet and Eliot the critic or more precisely between aesthetic modernity and the glorifying submission of transient modernity to the imagined pre-modern centrality. His critical project begins with a strong desire to nullify historical discontinuities under ever-deepening modernity. He goes against all the modern trends, determined to apply what he thinks is permanent, complete and fundamental to the particular, the fragmentary and the provincial under modernity. For this reason, he repeatedly looks back to the disintegration of the intellect and the dissociation of sensibility in the course of modernity for what he suspects is the origin of modern rupture, attempting to bridge historical faultlines running through between the two worlds. Likewise, the self-claimed anti-modern Eliot, who is ironically faithful to modernity’s dialectical impulse to deny the past, is explicit in putting forward various kinds of oppositional pairs suggesting his conceptual map of pre-modern absolutes and modern contingencies: centre and periphery, the timeless and the temporal, the eternal and flux, the enduring and the changing, Christendom and the Civil War, Dante and Donne, universal verse and

superficial prose, the visual and the auditory imagination, ontologism and psychologism, religious orthodoxy and secular humanism, outside authority and inner voice, tradition and the individual talent, etc. These binary oppositions make it clear that Eliot, reducing modern emergencies just to the empirical and experimental, attempts to reformulate the relationship of contemporary modernity to the past tradition in the hope to reactivate the former group in each pair with a sweeping dismissal of the latter in his anachronistically dualistic world-view. Even if the age is to be edged forward beyond modernity or at least into another stage of modernity, Eliot sees no point in going forward, in which vision the pre-modern integrity is the only alternative for modernity and other possibilities are also nothing but modernity's impulse for another experimentalism towards an uncertain future.

Keywords : T. S. Eliot, modernity, tradition, disintegration, dissociation.

주제어 : 엘리엇, 모더니티, 전통, 해체, 분열.