

# 보르헤스와 포스트모더니즘

金 春 鎮

(서어서문학과 조교수)

## I. 서 론

보르헤스는 자신의 철학적 입장을 “본질적 회의주의 El escepticismo esencial”<sup>1)</sup>라고 일렀다. 그것은 대상세계에 대한 인식의 상대성 또는 불가능성을 말하는 것이기도 하지만, 동시에 “회의주의적” 태도 그 자체도 본질적일 수 없다는 반어적 명제를 내포한다. 왜냐하면, 현상세계에 대한 모든 인식에 대해 회의적이라면, 어떤 인식론적 질서의 항구성을 상정하는 “본질적”이라는 수식어는 아이러니칼하게도 회의주의 자체를 무의미하게 만들기 때문이다. 그렇다면, 현실에 대한 보르헤스의 인식론적 회의는 그의 회의주의 자체에 대해서도 회의적일 수밖에 없음을 인정하는 것으로 간주된다. 실제로 보르헤스는 모든 형이상학적 또는 신학적 문제를 현상세계에 존재하는 법칙적 질서의 해아림이라는 인식론적 관점에서가 아니라 환상과 허구의 생성이라는 심미적 관점에서 조망한다. 이같은 맥락에서 “본질적 회의주의”는 보르헤스의 글쓰기를 분석하는 하나의 출발점으로 고려될 수 있지 않을까? 보르헤스를 금세기 문학의 스승으로까지 일컬었으며, 그의 문학에 관한 한 가장 권위 있는 비평가 중의 한 사람으로 알려진 알라스라끼 Jaime Alazraki가 주목했던 점도 바로 보르헤스의 “반철학적” 태도에서 비롯된 글쓰기의 독창성이라고 생각된다. 그에 의하면, “보르헤스”라는 이름은 이미 하나의 고유명사가 아니라, 어떤 새롭고 독특한 문학적 태도를 지칭하는 일반적 개념 el concepto으로 인식되기에 이르렀다는 것이다.<sup>2)</sup> 알라스라끼가 지적한 바의 “개념화된 보르헤스”는 새로운 글쓰기라는 스타일과 기법의 혁신은 물론, 그러한 변화의 배경이 되는 문학적 인식을 포괄하는 보다 넓은 범주의 의미를 가리키는 것으로 이해된다. 요컨대, 보르헤스의 글쓰기는 스페인어권에서 기존의 문학 경향과는 대비되는 어떤 새로운 것을 시사하며, 그 두드러진 일면은 인간의 인식론적 의지를 풍자하려는 심미주의적 또는 반철학적 태도라 할 수 있을 것이다.

이러한 문제 제기는 보르헤스와 포스트모더니즘과의 관계를 고찰하거나, 그의 작품 속에 나타나는 포스트모더니티를 검토하는 하나의 출발점이 될 수 있다. 그러나 알라스라끼가

1) “Epílogo”, *Otras Inquisiciones, Obras Completas*, Bruguera, Barcelona, vol. II, 1980, p. 304.

2) Jaime Alazraki; “Jorge Luis Borges”, *Narrativa y Crítica de Nuestra América*, Castalia, Madrid, 1978, p. 35.

제기한 바와 같은 “보르헤스적 borgeano”인 것의 개념은 명확하게 정의된 것이 아니며, 마찬가지로 포스트모더니즘에 대한 이론의 정립도 확고하게 이루어지지 않은 현실을 고려해야 한다. 주지하는 바와 같이, 포스트모더니즘에 대한 이론화 과정은 계속되고 있으며, 모더니즘과의 관계에 대해서 조차도 상반된 견해가 교차하고 있다. 현대의 예술론이나 문학 이론에서 언급되는 용어 중 포스트모더니즘이야말로 “가장 과장된 동시에 가장 미흡하게 정의된 the most over and under-defined” 것이라는 지적은 시사적이다.<sup>3)</sup> 어찌됐든, “포스트모더니즘”이란 말이 쓰이고 광범위하게 확산되어 있다는 사실은, 이론이나 정의의 옳고 그름을 떠나, 적어도 현대의 문학현실에 대한 새로운 자각 현상을 반증하는 것으로 볼 수 있다. 또한, “보르헤스적”인 것이 전통적 글쓰기 형식이나 개념에 대비되는 “새로운” 어떤 것을 의미하는 것이라면, “보르헤스적”인 것을 포스트모더니즘과 견주어 검토하려는 시도는 결코 무의미하지만은 않을 것이다.

이 학자 Ihab Hassan은 니체의 회의주의 또는 급진적 투시주의는 전통적 철학체계가 추구해온 철학적 진리의 절대성이나 경전적 목표를 뿐리채 혼들어 놓았으며, 그 결과 포스트모더니즘 시대의 새로운 인식소는 “불확정성”이라고 말한다.<sup>4)</sup> 허천 L. Hutcheon도 포스트모더니즘의 공통인자는 인파율과 시간적 동질성, 선형성 및 연속성에 대한 경험적 인식을 전복시키는 것이며, 근원과 종말, 통일성과 총체성, 논리와 이성, 의식과 인성 consciousness and human nature, 진보와 운명, 재현과 진리에 대한 믿음 등과 같이 “오늘날 우리의 이론과 예술적 개념을 조건짓는 문학적 사회적 가정들에 대한 일련의 도전”으로 파악한다.<sup>5)</sup> 같은 맥락에서 새롭 Madan Sarup은 포스트모더니즘 이론을 선구적으로 개척해온 루이Jean-François Lyotard의 기본표적이 “헤겔과 마르크스의 총체성의 개념”이라고 단언한다.<sup>6)</sup> 말하자면, 포스트모더니즘을 논하면서 일관되게 제기되고 있는 주요한 가정 중의 하나는, 총체적이며 통일적인, 합목적적이며 합법적적인 사유체계의 구축이라는 전통적 철학목표나 모더니즘 예술의 가치의식에 대한 명백한 도전으로 여겨진다. 보르헤스가 천명한 “본질적 회의주의”는 포스트모더니즘에 대한 이론바 “부정화 수사학 a negativized rhetoric”<sup>7)</sup>

3) Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism, History, Theory, Fiction*, Routledge, London, 1988, p. 3.

4) “The Right Promethean”, *Humanities in society*, 1, No. 1 (autumn, 1978), (한국어 번역본: 『포스트모더니즘: 이 학자 Ihab Hassan의 문학 및 문학 이론』, 정정호 편역, 종로서적, 1985, p. 171). 이 학자에게 있어 세계는 “궁극적으로 불확정한 상태”에 머물러 있어야 하며, 따라서 상대성이거나 불완전성은 논리적으로 개념화되어야 할 어떤 것이 아니라, “인간의 문화 언어들을 구성하기 시작하는 개념들”, 즉 새로운 인식과 지식질서를 향한 출발점인 것이다.

5) 인용된 책, p. 87.

6) Madan Sarup; *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, London, 1988, p. 138.

7) “[Postmodernism] is usually accompanied by a grand flourish of negativized rhetoric: we hear of discontinuity, disruption, dislocation, decentering, indeterminacy, and antitotalization,” (Linda Hutcheon, 인용된 책, p. 3).

에 얼마간 공통되는 가정으로 접근한다. 다시 말해, 보르헤스의 본질적 회의주의는 전통적 사유체계에서 비롯된 철학적 명제들의 소위 “철학적” 가치에 의문을 제기하고 이를 문학적 은유로 환원시키고자 한다. 그것은 포스트모더니즘적 태도의 주요한 특징 중의 하나로 이해될 수 있다. 보르헤스의 작품이 포스트모더니즘 비평의 주목을 받게 된 것도 무엇보다 “진리의 진리치 부정” 또는 “진리의 메타포적 이해”라는 독특한 사유태도에서 비롯된 것일 것이다.<sup>8)</sup>

## II. 본 른

### 1. 제논 Zenon의 역설

“본질적 회의주의”라는 보르헤스의 “미학적” 궤변은 진리에 대한 헬레니즘 전통의 믿음을 거부하려는 태도라고 할 수 있다. 그는 궤변으로만 여겨져 온 소피스트들의 논리에서 오히려 합리주의 철학이 범해 온 자기모순의 필연성을 발견하게 된다고 주장한다. 이를 보면, 거북이보다 열배나 빠른 아킬레스 Aquiles가 10미터 앞서 달리는 그 거북이를 결코 따라잡을 수 없다고 논단한 것은 제논 Zenón의 궤변이었다(D, I, 199-200). 보르헤스는 성 토마스 아퀴나스가 신의 존재를 증명하기 위해 제시한 논거도 바로 제논의 궤변에 내포된 바의 “무한 퇴행 Regressus in infinitum”이었고<sup>9)</sup> 그것이 데카르트 Descartes, 러셀 B. Russel 등의 현대철학에 이르기까지 부단히 되풀이 되어왔음을 확인하면서 (*idem*, 204), 철학적 명제의 진리치보다 논리적 궤변의 심미적 가능성은 더 높이 평가하려 한다.

제논의 논리가 비현실적인 것은 자연적 시간의 연속성을 은폐시키고 있기 때문이다. 아킬레스가 출발시의 거북이의 위치에 다다르는 동안 거북이는 느리게나마 또 다른 행보를 이룰 것이고, 이 순간의 거북이의 위치에 아킬레스가 다다르는 동안 거북이는 또 다시 제삼의 행보를 했을 것이므로 영원히 아킬레스가 거북이를 따라잡을 수 없다는 제논의 논리

8) 보르헤스의 주요한 작품들이 발표된 것은 대체로 1940년대부터라고 할 수 있으며, 따라서 이 차 대전 이후의 문화 현상으로 여겨지는 포스트모더니즘과 시기적으로 일치한다. 관심을 끄는 첫 작품으로 1932년 빛을 본 에세이집 「논쟁 Discusión」을 들 수 있으나, 포스트모더니즘 문학으로서의 본격적 특질을 보여주는 것은 1944년의 「픽션, Ficciones」, 1949년의 「알렙, El Aleph」, 또는 1952년의 에세이집 「또 다른 탐문 Otras Inquisiciones」 등을 들 수 있다. 본논문에서는 다음과 같은 약어를 쓰기로 한다 : *Discusión* (D), *Ficciones* (F), *El Aleph* (A), *Otras Inquisiciones* (OI). 팔호안의 숫자는 텍스트로 사용한 *Jorge Luis Borges. Prosa Completa* (Bruguera, Barcelona, 2 vols., 1980)의 권수(로마 숫자)와 쪽수(아라비아 숫자)를 표기한다.

9) “우주에는 충분한 원인을 갖지 않는 것은 없으며, 그 원인은, 분명, 그 앞의 또 다른 원인의 결과라고 주장한다. 세계는 원인의 끝없는 연쇄사슬이며 각각의 원인은 하나의 결과이다. 각각의 상태는 그 앞의 상태로부터 나오며 그 다음 것을 결정하지만, 전체적 연쇄과정은, 그 구성인자들이 조건적이요 곧 우연적이므로, 다를 수도 있었다. 그럼에도 불구하고 세계는 그대로의 세계이다; 이로부터 우리는 우연적일 수 없는 어느 태초의 원인, 즉 神을 추론해낼 수 있다”(D, I, 202).

는 시간을 불연속적인 정지된 순간의 집합으로 이해할 때만 성립한다. 그러나, 불연속적 시간이라는 묵시적 가정하에 적용될 수 있는 제논의 논리를 연속적 시간성에 토대를 둔 경험체계의 인식논리로 적용한 소위 “합리주의” 전통의 논리형식도 궤변일 수밖에 없는 것이다. 인간의 이성은 경험적 시간이라는 의식의 한계를 피할 수 없다. 제논의 역설에 대한 보르헤스의 태도는 그것이 진리임을 주장하려는 것이 아니라, “진리” 자체가 갖는 의미의 아이러니와 허구성을 폭로하려는 것이다. 그것은 경험적 현실에 대한 이성적 믿음의 결과인 인식체계나 언어질서를 근본적으로 뒤흔드는 것이다. 제논에 대한 보르헤스의 성찰은 총체적이고 일관된 자유의 논리성을 부인하고 기호체계를 불확정적 유희과정으로 파악하는 포스트모더니즘적 자유의 근간을 이룬다.

제논의 논리적 역설에서 보르헤스는 무엇보다 경험적 현실의 일관성을 지탱해 주는 “시간”的 문제에 주목하였다. 현실의 총체적 질서나 논리적 자유체계가 전도되고 와해되는 과정은 필연적으로 시간적 질서의 교란을 동반한다. 새롭은 이차대전 이후 출현하는 “틸마르 크스적 신사회 the new society post-Marxist”에 대한 이론이라고 할 수 있는 포스트모더니즘은 무엇보다 항구적 시간성의 파편화와 같은 독특한 시간의식을 내포한다고 지적한다.<sup>10)</sup> 시간의 항구적 연속성에 대한 보르헤스의 회의는 그의 에세이나 광선을 통해 빈번하게 다루어진다. 때때로 그는 “원형으로 회귀하는 그러나 영원히 그 원형으로부터 일탈해 가는” (D, I, 367), 다시 말해 연속적인 동시에 불연속적인 시간을 가정하기도 한다. 그것은 니체가 얘기하는 “역사의 영원한 회귀”와는 다른 것이며, 처음에서 종말을 향해 달리는 단선적인 시간 진행도 거부하는 것이 된다. 또는, 제논의 역설과 크게 다를 바 없는, 시간은 “분리될 수도, 분리되지 않을 수도 없다”는 엠베리코 Sexto Empirico나 브래들리 F.H. Bradley의 다음과 같은 가설에 주목하기도 한다.

현재는 분리할 수 없는 것이 아니다. 만일 분리할 수 없다면 과거와 이어지는 현재의 처음도, 미래와 이어질 현재의 끝도 없는 것이 되며, 처음과 끝이 없는 것은 중간이 있을 수 없으니, 현재라는 중간은 없다는 것이 된다. 그렇다고 분리할 수 있다고도 할 수 없다. 그런 경우, 현재는 과거와 과거가 아닌 것으로 이루어져야 하기 때문이다. [...] 만일 현재가 여러 개의 현재들로 나누어질 수 있다면, 시간은 너무도 복잡한 것이 될 것이다. 그리고, 불가분리라면, 시간은 비시간적 개체들 사이의 단순한 관계에 지나지 않는다(OI, II, 299).

그러나 현재라는 “순간”으로서의 시간을 부정함으로써 시간 전체를 부정하는 엠베리코에

10) 인용된 책, p.134. 라캉 J. Lacan은 정신분열증을 “언어질서의 파괴현상”으로 보았는데, 곧 과거, 현재, 미래의 시간적 연속성 속의 체험인 언어현상이 정신분열자에게는 영원한 현재로만 기억되고 과거와 미래로 연결되는 말에서 시간의 사슬이 끊어진다는 것을 의미한다. 요컨대, 정신분열자에게 언어현상은 고립되고 단절된 지시기호들의 불연속적 나열에 불과해 어떤 일관된 의미체계로 인식되지 못하며, 그것은 다름아닌 “시간의 파편화, 항구적 현재의 연속체 a fragmentation of time, a series of perpetual presents”的 체험을 의미한다. 이러한 정신분열적 언어현상이 야말로 포스트모더니즘의 광선에서 주요한 모티브 중의 하나였거니와, 그것은 포스트모던 문학의 존재 양식이 정신분열적 언어현상의 체험과 유사하다는 것을 보여준다.

대해, 보르헤스는 총체적 시간 또는 시간의 연속성 그 자체를 부인하고 싶어 한다. 다시 말해, 그는 시간 자체를 부정하기보다 무한히 파편화된 시간의 불연속성을 받아들이려 한다 : 엠베리꼬나 브래들리의 “추론은, 보다시피, 부분을 부정하고 이어서 전체를 부정한다. 나는 전체를 부정하고 개개의 부분을 지지한다”(*ibid*, 299). 보르헤스는 과거와 오늘과 미래로 이어지는 경험적 시간의 연속성이 의식의 오류일 수 있다는 데 주목하고, 그러한 가정을 토대로 연쇄적 인과사슬로부터 해방된 무한한 시간의 파편조각들이 불연속적으로 산포되어 있는 우주를 상정하기에 이른다. 흄 D. Hume과 같은 관념적 경험주의자들이 모든 현상을 지각작용의 총합에 불과한 것으로 보아 개개의 사물들이 구체적으로 존재하는 절대 공간을 거부한다면, 보르헤스는 모든 현상을 하나의 고리로 연결시키는 절대시간을 부인한다(*idem*, 289).<sup>11)</sup> 요컨대, 그에게 시간은 우주의 질서를 지탱하는 공간축이 아니라, 고립되고 단절된 파편적 현상들의 무질서한 나열이며, 처음도 끝도 없는 미로와도 같은 것이다. 이처럼 시간의 연속 개념을 부인할 때 역설적이고 비현실적으로만 보이던 제논의 궤변은 현실적 개연성을 보인다. 그래서 보르헤스는 비현실적 궤변의 불가사의한 현실성이야 말로 경험적, 논리적 이성에게는 금지된, 이를테면 세계는 인과법칙적이기보다 우연적일 수 있다는, 비약적 유추를 가능하게 해주는 “현실과 허구 사이의 간극”(D, 1, 204)을 암시하는 것이라고 말한다.

제논의 역설이 시사하는 바와 같은 경험적 시간의식의 교란에 주목하게 되면, 현상세계에 대한 총체적 또는 통일적 체계는 일거에 와해 된다. 시간적 전후관계에 의해 지탱되는 인과율이 법칙성을 상실하면, 논리적 추론이 불가능해지며, “진리”를 지향하는 목적론적 사유체계도 신기루에 불과한 것이 된다. 그리하여 세계는 중심 부재의 현실로 나타나며 무질서와 혼돈으로 투시된다. 세계의 무정부적 파편화 현상은 사유의 주체라는 페카르트적 자아의 본질을 공허하게 만들며, “개인”的 정체성에 문제를 제기하게 한다. 자아와 현실이라는 인식의 주체와 객체를 해체시키는 보르헤스의 글쓰기는 언어현상으로 보면 기호와 의미의 불연속성이라는 문제와 연결되어, 그의 퍽션에서 의미의 교란과 해체로 나타난다.<sup>12)</sup>

11) 그러므로 시간과 경황에 따라 언어의 의미는 가변적이 되거나와 개인도 일관적이 아닌 가변적 시간 질서에 의해 경계성을 상실하게 된다. 범신론적 주제로 해석되어온 개인의 경계성의 문제를 시간적 경황을 고려하여 분석한 다음 글을 참조할 것(Arturo Echevarría Ferrari, “Tiempo, Lenguaje e Identidad: <Los Teólogos> de Jorge Luis Borges,” *Texto y contexto en la Literatura Iberoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Madrid, 1983, pp. 79-87.

12) 데리다 Jacque Derrida의 탈구조주의적 시각에서는 구조, 본질, 실존, 존재, 진리와 같은 “초월적 기의 transcendental signifieds”란 혼존하지 않으며, 그것은 어떤 위치요소라기보다는 기능적 요소로 언어 그 자체에 귀속된다(Art Berman, *From the New Criticism to Deconstruction. The reception of Structuralism and Post-Structuralism*, Univ. of Illinois Press, Uress, Urbana and Chicago, p. 201.).

## 2. 인과율의 전도

철학적 태도는 무엇보다 인간과 인간을 둘러싼 세계에 대한 경외심으로부터 출발한다. 대상현실과 그 존재현상을 지배하는 보편적 법칙의 가정은 그와 같은 철학적 의문을 인식론적 의지로 발전시킨다. 인식이란 단순히 존재하는 바대로의 사물의 현실을 감각에 의해 지각하는 데서 그치지 않고, 존재의 세계를 법칙적 현상으로 가정함으로써 그것을 규율하는 본질적 질서를 파악하려는 지각작용의 종합을 의미한다. 그러나, 존재의 현실이 고립되고 단절된 파편적 개체들의 무질서한 집적에 불과하다면, 즉 사물들을 인과의 사슬로 연결짓는 시간의 연속성마저 부인된다면, 인간의 인식론적 노력은 무모한 것이거나 기껏해야 허구의 창조에 지나지 않을 것이다. 결국, 인간의 철학적 의지는 바로 인간이 그 일부가 되어 살고 있는 우주의 현실에 어떤 질서가 존재하리라는 가정에서 비롯되었다고 할 수 있다. 그러한 질서란 죽어 있는 불변의 세계가 아니라 끊임없이 변화하는 존재의 세계를 지지해주는 무게 중심이기도 하다. 그것은 부단히 진행되는 생성과 소멸, 창조와 파괴라는 변형의 과정을 지탱해 주는 힘이다. 적어도 인간의 역사의식은 그러한 질서를 창조적 원동력으로 신뢰하는 데서 비롯되었다. 인간의 관념적 사유란 바로 그 질서의 실체에 접근하려는 의지와 노력의 결과이다.

인식의 대상현실로 존재해야 할 “법칙적 질서”에 대한 믿음에 의문을 제기한 것은 누구보다도 니체 F. Nietzsche였다. 그는 목적론적 중심으로 밀어져 온 신의 죽음을 선언하고, 현상세계의 필연적 질서로 생작되어 온 인과법칙에 대해 회의한다. 그의 말대로 원인의 결과를 일으키는 것이 아니라 결과가 원인을 만들어내는 “시간의 전도 Die Chronologische Umdrehung”<sup>13)</sup>가 개연적이라면, 현상의 법칙으로 받아들여져 온 인과율은 무너진다. 결과가 원인의 자리에 서거나, 또는 원인도 결과도 다같이 기원의 위치를 점할 수 있다면, “기원은 더이상 기원적인 *originary* 것이 되지 못하고 그의 형이상학적 특권을 잃”게 되며, 게다가 “기원적인 것이 아닌 기원은 기존의 체계에서는 이해될 수 없는 ‘개념’으로 그 체계를 교란한다.”<sup>14)</sup> 因果의 관계가 果因의 관계로 전도될 수 있다면, “진리”나 그것을 뒷받침하는 “논리”라는 것은 자기모순을 피할 수 없게 된다. 이를테면, 보르헤스가 말하는 모든 문학이 “한 작가에 의한 ‘하나의’ 문학이라는 범티스트성”은, “모든 문학 행위는 무한한 원인의 결합이자 무한한 결과의 원천”임을 가정하며, 그리하여 인과적 관계는 뒤바뀔 수 있다. 다시 말해, “개개의 작가들은 그의 선구자들을 ‘창조’하고 그 작가의 작업은 미래에 영향을 미치는 동시에 우리의 과거의 개념도 변화시킨다”(OI, II, 139-140). 예를 들면,

13) Jonathan Culler; *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell Univ. Press, New York, 1982, pp. 86-87 참조.

14) 같은 책, p. 88.

카프카는 그와 유사한 경향을 보여준 선구적 작가들의 영향을 받은, 원인에 대한 결과이지만, 그 선구적 작가들이란 카프카의 독창적 글쓰기에 의해 새로운 모습으로 존재하는, 즉 카프카를 원인으로 하는 결과적 존재가 되기도 한다(*ibid*, 228).

카프카의 작품이라는 하나의 사실이 원인인 동시에 결과일 수 있다면, 즉 시간적 전후관계나 인과율이 뒤바뀔 수 있다면, 논리적 추론이란 허상에 지나지 않는다. 제논의 역설이 내포하는 도달할 수 없는 기원에의 영원한 “무한퇴행 Regressus in infinitum”도 실은 근원과 결과의 원초적 단절을 암시하는 脱 인과법칙의 원리라고 할 수 있다. 보르헤스의 괴선에 나타나는 세계는 이와같이 기원이 없으며 유기적 인과법칙이 파괴된 우연과 혼돈의 세계이다. 다시 말해, 리얼리티를 구성하는 본질이나 법칙이 존재하지 않기 때문에, 그러한 본질적 원리를 추적하고 답을 구하는 인식론적 과정을 따를 수 없다는 것이다. 그렇다면, 세계는 인식의 대상으로서보다 존재론적 시각을 통해 조망되어야 한다. 맥케일 B. MacHale은 모더니즘과 포스트모더니즘 사이에서 보여지는 근본적 변화의 인자를 바로 현실에 대한 인간의 철학적 자세가 인식론적 물음에서 존재론적 물음으로 바뀌었다는 점에서 찾는다. 비록, 인식론적 불확실성은 곧 “존재론적 다원성이나 불안정성 ontological plurality or instability”으로 변환될 수 있고 그 역의 과정 역시 가능해서 양자가 동전의 양면처럼 분리될 수 없는 것이라 하더라도,<sup>15)</sup> 그 두 요소 중 어느 것을 전경화하는가에 따라 모더니즘 문학과 포스트모더니즘 문학은 대비된다는 것이다.<sup>16)</sup> 전자가 “세계는 어떻게 해석되어야 하며 그 가운데 존재하는 나는 누구인가”, “무엇을 어느 정도 확실하게 알 수 있”으며, “그것을 아는 주체는 누구”이며, “그 지식은 어떻게 전수될 수 있”으며, “그러한 지식의 한계는 무엇인가”와 같은 인식론적 물음을 전경화 foreground하는 데 대해, 후자는 지식이 아닌 존재양식에 관한, 소위 ”탈인식적 post-cognitive” 물음, 이를테면, “이 세계는 어떤 종류의 것인가”, “거기에서는 무엇이 이루어져 가며, 나의 어떤 것이 그것을 이루어 가는가”, 또는 “어떤 종류의 세계들이 존재하며”, “그들은 어떻게 서로 다르며, 그러한 세계 상호간의 영역이 침범되거나 서로 갈등의 관계에 놓일 때는 어떻게 되는가”와 같은 존재론적 물음을 전경화하는 전략에 치우친다.<sup>17)</sup> 보르헤스에게 현상세계의 질서란 합리적 논리에 의해 인식될 수 있는 대상이 아니다. 우리는 “우주가 무엇인가를 알 수 없”으며, 따라서 “그런 우주가 존재하는 것이라면 [...]신의 비밀스런 사전 속의 낱말

15) Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, Methuen, London, 1987, p.11. “Intractable epistemological uncertainty becomes at a certain point ontological plurality or instability: push epistemological questions far enough and they ‘tip over’ into ontological questions. By the same token, push ontological questions far enough and they tip over epistemological questions—the sequence is not linear and unidirectional, but bidirectional and reversible.”

16) 맥케일은 보는 시각에 따라서 인식론적으로 또는 존재론적으로 전경화되는 양면성을 보이는 텍스트들을 “Limit modernist”라고 지칭한다(같은 책, p.13).

17) 같은 책, pp.9-10.

들, 정의들, 어원들을 추측”(OI, II, 224) 함으로써 세계의 가능한 존재 양식에 접근할 수 밖에 없다는 것이다. 그것은 “이성에 의해 합리적으로 운용되고, 변함 없는 도덕적 지적 지표에 의해 해독할 수 있으리라고 믿어 온 논리정연한 세계란, 실은, 사실이 아닌 것”이라는 회의주의적 입장<sup>18)</sup>에서 비롯되는 당연한 결과이며, 그의 인식론적 의지의 포기는 존재론적 현실을 지향하는 관점의 전환을 시사한다.

보르헤스는 “신은 신학을 해서는 안되며, 작가는 예술이 우리에게 요구하는 잡정적 믿음을 인간의 이성으로 무력화시켜서는 안된다”(OI, II, 211)고 말한 바 있다. 이성적 철학행위를 통한 세계의 인식을 목표로 하기보다 세계의 존재 현실에 대한 잡정적 미의식을 갖는 태도야말로 보르헤스가 보여주는 글쓰기의 전략인 것이다. 존재론적 물음의 전경화는 현상 인식의 근원적 회의를 제기하는 보르헤스의 광선이 선택한 회화적 전략과 궤를 같이 한다. 과학적 이성이나 종교적 섭리에 의해 지탱되어 온 도덕적 가치구조와 인식론적 질서를 상상력에 기초한 예술적 상징체계로 대체한 것이 모더니즘이라면, 예술의 인식론적 가치를 부인하려는 포스트모더니즘은 反모더니즘이다. 보르헤스는 논리적 이성이나 예술적 상상력에 의해 인식론적 지평에 도달하리라는 철학적 믿음이나 모더니즘적 환상을 다같이 거부하고 그것을 무모한 모험이나 자기도취로 풍자하고 회화화한다. 그리하여 현상세계에 대한 해석과 추론은 회극적이건 비극적이건 하나의 존재론적 유희의 범주를 벗어날 수 없다고 생각한다. 따라서 우주의 현실은 유희의 공간이며, 법칙성보다는 우연과 무질서가 그려한 유희과정의 지배적 동인임을 암시한다. 신의 죽음과 과학적 이성의 가치 붕괴로 심화된 종체성의 혼란은 현실적으로 기원, 질서, 또는 본원적 중심의 상실을 의미한다. 무질서와 비논리 또는 반이성은 바로 인과법칙이라는 근원적 질서의식의 상실감에서 비롯된 허무의식이기도 하다. 보르헤스는 종교적 섭리가 부정되고 역사의 진보나 철학적 인식이 회의에 빠진, 질서 부재의 세계에 주목하면서 “유럽사상의 전통이 세계를 개체와 전체가 질서와 조화를 이룬 코스모스로 이해하였지만, 내게 있어 우주는 혼돈이외의 아무 것도 아니”라고(OI, II, 162) 말한다.

세계는 아마도 어떤 유아신의 초보적 스케치에 지나지 않는지 모른다.… 그는 자신의 불완전한 작업을 부끄러워하여 세상을 만들다 내버려 두었는지도 모른다. 세상은 고차원의 신들이 비웃을 저차원의 신의 작품이다. 그것은 이미 죽어버린, 노쇠한 퇴역신의 잡동사니 작품이다(OI, II, 224).<sup>19)</sup>

신은 더이상 세계의 근원 el Origen이나 무게중심이 아니다. 자연의 신비로운 조화 속에서 신의 섭리를 생각하던 —신은 창조의 근원 Ex nihilo으로, 세상은 폐조된 결과로 단정지어온—창조론적 인과질서는 더이상 존재하지 않는다. 이제 인간에게 남은 과제는 진리의 보

18) Emir Rodríguez Monegal, *Borges Por El Mismo*, Monte Avila Editores, Cáracas(Venezuela), 1983, p. 82.

19) David Hume, *Dialogos Concerning Natural Religion* (V, 1779)에서 보르헤스가 재인용 한 것.

편성이나 절대성의 추구가 아니라, 존재론적 상황을 추정하고 그려내는 것이다. 이렇게 보르헤스가 그려내는 우연적이고 유아적인 세계에서는 사물과 현실에 대한 인간의 경험적 인식이 풍자적 허구로 일그러진다. 이처럼 존재현실의 불확정성을 드러내는 보르헤스의 담론은 “근본적으로 모방예술 전통에 대한 모더니즘의 비판과 혁신의지를 계승하면서도 현실의 무정부 상태나 무의미성에 대해 질서와 형식을 부여하고 의미를 구하려는 모더니즘적 노력은 거부하는 포스트모더니즘”<sup>20)</sup>적 사유의 당연한 귀결인 것이다.

「뜰린, 우끄바르, 제 삼의 세계」 Tlön, Uqbar, Orbis Tertius는 “존재론적 전략”으로 세계의 혼돈을 전경화한 포스트모던적 메타포라고 할 수 있다. “뜰린”에서는 의미를 부여하거나 질서를 발견하려는 행위가 무의미하다. 뜰린은 객체들이 유기적으로 구성된 존재세계가 아니라, “독립된 행위들의 이질적 연속체 Una serie heterogénea de actos independientes)” (F, I, 414)이다. 주체나 객체의 존재 의미가 부정되며, 존재하는 모든 현상이나 사물은 독립적으로나 상호적으로 관계지울 수 없는 우연한 편린들에 지나지 않는다. 따라서 행위의 주체도 없고 객체도 없으며, 처음과 그 다음이라는 인과적 통합질서는 존재하지 않는다. 모든 것은 산포되어 있으며 그들의 결합이란 기껏해야 우연한 연합에 지나지 않는다. 이를테면,

[...] 뜰린에서는 아무도 첫 번째 것과 두 번째 것의 병치 Yuxtaposición—그것이야말로 코스모스와 완전한 동의어일진데—를 이해하지 못할 것이다. 다시 말하면, 공간적인 것이 시간 속에 지속될 것이라고는 아무도 생각지 않는다. 지평선에 떠오르는 열기, 그리고 이어서 불타는 벌판, 그리고 이어서 그 화재를 일으킨 반쯤 꺼진 담배꽁초에 대한 지각은 서로 별개의 생각들을 연합시키는 한가지 예로 간주된다(F, I, 415).

따라서 뜰린에서는 과학이나 논리적 사유가 불가능하다. 왜냐하면, 하나의 사물을 설명하거나 판단한다는 것은 또 다른 사물과 관계지울 수 있을 때에만 가능한데, 뜰린에서는 모든 사물이 고립되어 있기 때문이다. 게다가, 과학적 사유의 초보적 행위인 사물의 명명, 분류행위조차도 “허구를 부가하는”것 “el mero hecho de nombrarlo-id est, de clasificarlo-importa un falseo”(F, I, 416)에 불과하다. 그러나 「뜰린」은 또 다른 문제를 제기한다. 뜰린을 건설한 것은 우주의 현실을 모방한 인간의 작업이었지만, 허구의 뜰린이 그것의 모태인 현실을 침식해가면서 인간은 그것이 자신들의 창조물이었다는 사실조차도 혼동하기에 이른다. 그렇다면, 뜰린의 세계가 현실의 일부가 되고 언젠가 현실전체를 암도하게 된다면, 어느 것이 진정한 현실이고 어느 것이 허구인가? 현실이 허구를 만들고 그 허구가 다시 현실을 침식하는, 그러한 현실과 허구의 뒤바뀜이 일어날 수 있다면, 그 두 세계를 어떻게 구별지울 수 있는 것인가? 마치 장자가 나비가 되는 꿈을 꾸고 깨어나서 자신이 나비 꿈을 꾸는 사람인지, 아니면 지금 장자를 꿈꾸는 꿈 속의 나비인지 알 수 없었던 것처럼

20) David Lodge; *The Modes of Modern Writing*, Edward, London, 1977, p.220.

(OI, II, 197), 인간은 자신들의 세계가 현실인지 끊된인지 알 수 없다. 현실세계와 모방된 허구사이의 인과적 관계가 뒤바뀐다. 요컨대, 「뜰된」은 인간의 경험적 논리구조를 이중적으로 허구화한다. 하나는 끊된이라는 은유화된 허구세계에 의한 것이고, 또 다른 하나는 그 허구세계와 현실 사이의 질서 교란에 의한 것이다.<sup>21)</sup> 그리하여 인과율과 같은 논리적 질서는 허구화 된다.

### 3. “Everything and Nothing”

보르헤스는 우리의 경험적 의식 속에 뿌리박혀 있는 시간의 연속성 개념을 부정하여 경험론적 인식의 허구성을 드러내려 하였다. 제논의 역설은 시간의 연속성을 허구화하고 그 논리적 메카니즘이 “무한퇴행”은 논리적 사유의 한계를 암시한다. 이러한 기본적 사유질서의 교란은 인식론적 회의에 머무는 것이 아니라 철학의 일반적 가정들을 뒤바꿔 만든다. 이를테면, 그의 에세이 「존재에서 無로」 *De Alguien a Nadie (Otras Inquisiciones)*는 “신” 또는 “절대성”에 도달하려는 개념화 과정이 실은 허구의 생성과정에 불과하였다는 사실에 주목한다. 우선, 원시적 기독교 전통에서 “여호와”는 인간적 노여움과 질투를 가진 구체적 개인, 즉 “누군가 Alquien”였다. 그러나 이 “누군가”는 그것을 정의하려는 역사적 과정에서 갈수록 추상화되고 모호해져, 마침내는 “누구도 아닌 것 Nadie”으로 귀착된다. 이를테면, 히브리어에서는 “‘나’는 ‘나’나라 Soy El Que Soy”라는 정의가, 뛰어어 로마 시대에는 “상상을 초월하는 최상급의 존경스러운 카오스 un respetuoso caos de superlativos no imaginables(전지 omnisciente, 전능 omnipotente, 현재 omni-presente, 등)”가 범람하고, 그리고 마침내 중세에 이르러서는 에리하나 Escoto Erigena 처럼 신은 “유일절대자이지만 어떤 누구도 아닌 원초적 무 La Nada Primordial”나 “무에서의 창조 Creatio ex nihilo”와 같은 이론바 허무적 정의에까지 이르게 된다(OI, II, 259). 요컨대, 절대자에 대한 인식론적 정의 과정은 “無化” 내지는 의미의 空洞化 과정을 동반하였으며, 이는 신이라는 종체성의 인식에 이르는 것이 아니라 단순한 우상화로 발전되었다는 것이다. 다시 말해, 절대적 의미의 추구과정은 필연적으로 그 의미의 부정을 내포하는 모순을 일으키게 되었다는 것이다.

유사한 논리과정은 불교의 세계관에서도 발견된다. 보르헤스는 삼카라 Samkara의 “불성은 만인에 내재하며, 인간은 곧 우주요 신”이라는 불교적 법진론에 대해 언급하면서 다음과 같은 결론에 이른다 :

21) 패트리샤 워 Patricia Waugh는 진실과 문학적 허구에 대한 전통적인 철학적 입장, a) 문학적 허구 Fiction는 거짓말 또는 허구의 세계로만 받아들이는 것 ‘falsity’ theorist b) 그것을 비지시적 세계로 간주하는 것 ‘non-referentiality’ theorist의 두 가지 입장으로 정리하면서, 메타픽션 작가들은 제삼의 입장, 즉 픽션을 과거나 현재의 있는 그대로의 세계와는 다르지만 그러나 사실적인 세계로 인정하는 입장을 취하며, 특히 창조/묘사 (creation/description)의 역설을 과시하려 한다고 말한다(Patricia Waugh; *Metafiction*, Methuen Series, 1984, p. 90).

“어떤 것”이라는 것은 불가피하게도 “모든 것”이 아니라는 게 된다. 바로 이 진리에 대한 막연한 직관으로 인간은 “아무 것도 아닌 것”은 “어떤 것”이라는 것 이상의 것이며, 다른 말로 “모든 것”이 될 수도 있다는 상상에 이르게 되었다(OI, II, 261).

이어서, 존재하는 것은 전부인 동시에 각각이요, 그러므로 “모든 것”은 “無”라고 설파한 불교적 명제는 총체적 절대성을 “존재하지 않는 것”에서 구현하는 논리적 비약이요, “전설적” 셔가모니가 유포한 허구의 진리라고 반박한다. 결국, 불교에서도 “절대성”을 정의하려는 인식론적 시도는 오히려 그 내용을 공허화하는 과정으로 귀착되었고, 진리 또는 의미의 부재를 확인하는 결과에 이른다는 얘기가 된다. 따라서 진리를 추구하는 인식론적 노력은 허구화 과정으로 귀결되며, 그 극명한 예가 바로 동서양의 형이상학적 사유에서 공통적으로 검증되는 “全部와 無 Everything and Nothing”의 논리형식이라는 것이다.

보르헤스가 논리적 비약이라고 선언한 “Everything and Nothing”的 사유형식은 의미와 무의미, 또는 존재의 “있음”과 “없음”을 표리의 관계로 확인해 준다. 이러한 논리형식은 보르헤스의 픽션과 에세이에서 주제동기나 글쓰기의 틀로 재현된다. 보르헤스는 앞서의 에세이에서 위와 같은 논리형식이 내포하고 있는 모순을 지적하면서 신의 절대성에 대한 기독교나 불교의 정의를 반박하고 있는데, 그 반박을 위한 또 하나의 논거는 쇼펜하우어의 명제이다. 즉, “역사란 세대를 이어 전개되는 인간의 간단없는 난해한 꿈”이며, 그 꿈 속에는 형식 las formas 만이 존재할지 모른다는 쇼펜하우어의 말을 인용하면서 “Everything and Nothing”的 논리적 비약을 거부한다. 쇼펜하우어의 논리에 의하면, 기독교의 “신”이나 불교의 “절대적 불성”은 실질적 내용이 아니라 형식에 불과하며, 그것은 인간의 간단없는 꿈의 일부에 지나지 않는 것이 된다. 그러나 “Everything and Nothing”과 쇼펜하우어의 명제 사이에 놓인 논리적 관계에 주목할 필요가 있다. 후자는 전자를 반박하기 위한 안티테제로 유도되었지만, 역설적으로 전자의 논리형식을 반증하는 것으로 이해될 수도 있다.

알라스라끼는 보르헤스의 에세이나 픽션의 논리적 구조에 대해 “옥시모론 Oximorón적”이라고 지적한 바 있다. 그에 의하면, 보르헤스의 모순어법적 논리구조는 (a) 문제의 제기, (b) 문제를 해명하려는 제반 가설의 요약, (c) 보르헤스 자신의 해결, (d) b와 c의 반박 및 결론이라는 단계로 전개된다는 것이다.<sup>22)</sup> 보르헤스의 논리적 전개방식은 하나의 철학적 명제를 제시하고 이를 뒷받침하는 가설들을 전개시킨 뒤에, 본명제를 또 다른 가설로 반박함으로써, 통상적인 논리구조와 결별하고 있는데, 알라스라끼는 이를 “언어에 의해 개념적으로 규정된 현실의 허구성을 폭로하려는 기도이거나 언어의 합리적 한계가 갖는 경직성을 초월해 보려는 노력”<sup>23)</sup>으로 풀이한다. 그러나 알라스라끼가 제시한 옥시모론적 논

22) Jaime Alazaki; *La Prosa Narrativa de Jorge Luis Borges*, Gredos, Madrid, 1983, p. 327.

23) 같은 책, p. 331.

리구조에 함축된 중요성은 무엇보다 테제와 안티테제의 관계를 동일한 의미차원에서 용해시키려는 “초논리적” 기도에서 발견될 것이다. 보르헤스의 논리적 전개의 특징은 결론의 도출이 아니라 그 유보에 있다. 이런 의미에서 앞서 알라스라끼가 내세운 다섯 단계의 논리전개 과정에서 특히 (a)와 (c)의 관계에 초점을 맞출 필요가 있다. 일반적 논리과정을 따르면, (a)와 (c)는 명제와 반명제의 관계에 놓일 것이며, 양자 중 하나가 논리적 결론에 상응하는 것으로 전제될 것이다. 반면에, 보르헤스의 경우, 양자의 관계는 명확히 반명제적인 동시에 수사적 반증 관계로 전도됨으로써 결론의 유보에 다다르게 된다. 이를테면, 앞서의 에세이 「존재에서 無로」는 “Everything and Nothing”의 사유형식 (a)과 “쇼펜하우어의 ‘형식’ 논리” (b)를 대립시켜, 전자의 논리적 비약을 후자로 반박하는 반명제적 구조로 전개되는 것 같지만, 실은 양자의 논리가 상호 용해되어 결론을 불가능하게 하는 것이다.

부연하자면, 보르헤스의 옥시모론 구조에서 이항대립 관계에 있는 두개의 의미구조는 특별한 역학관계에 놓인다고 할 수 있다. 쇼펜하우어의 명제는 “Everything and Nothing”의 논리를 부정하기 위한 논거이다. 그러나, 쇼펜하우어의 명제는 “Everything and Nothing”을 “꿈”이나 “형식”에 불과한 무의미하고 내용없는 논리적 비약으로 반박하는 것이면서도, 인간의 사유체계를 총체성의 개념으로서의 “꿈”과 실체가 없는 “형식”的 집합으로 파악함으로써 총체성 또는 절대성을 무화하는 “Everything and Nothing”的 논리적 골격을 그대로 재현하고 있는 셈이다. 따라서 후자는 그 논리적 유사성으로 인해 전자에 대한 하나의 메타포임을 알 수 있다. 그렇다면, 총체성과 무를 동일시한 “Everything and Nothing”的 논리형식과 인간의 사유의 역사사를 “간단없는 꿈과 형식”으로 파악한 논리형식은 서로를 부정하고 반박하는 동시에 서로의 의미를 강화하기도 한다. 요컨대, 명제와 반명제로서 (a)와 (c)의 논리적 관계는 그 반증적 효과로 의미의 전도를 일으키지만, 양자는 “총체성”, “절대성”과 같은 실체없는 공허한 수사어와 다를 바 없는 메타포들이며, 결과적으로 보르헤스의 논리는 논리 속에 논리를 부인하는 논리형식인 것이다. 이로써 “옥시모론”으로 일컬어진 보르헤스의 논리구조는, “부정”과 “반증”的 이중적 구조를 통해 의미의 전도와 치환을 무한히 거듭할 수밖에 없다. 보르헤스는 “우주의 역사란 몇 가지 메타포의 간단없는 변주” (OI, II, 134)라고 일렀거니와, 불교적 명제도 쇼펜하우어의 명제도 “우주”와 같이 “야심적이지만 공허한” 메타포 — “우주”라는 저 야심적 단어가 내포하는 바와 같은 “유기적이고 통일적 의미에서의 세계란 존재하지 않는다” (OI, II, 224)고 보르헤스는 말하지 않는가! —에 대한 또다른 변주에 불과하며, 그러한 메타포들의 불가피한 반복은 원관념이어야 할 “의미” 또는 “절대성”이나 “총체성”으로 이름지을 리얼리티에 다다를 수 없다는 인식의 한계, 언어의 한계를 암시하는 것이다.

### 3. 「神의 문자」 La Escritura Del Dios

이 항대립과 순환이라는 옥시모론적 구조는 보르헤스의 광선에서 자아반영성 self-reflexivity에 조응하며, 그 예시적 단편은 「신의 문자」이다. 「신의 문자」는 세계를 “문자들의 무한조합에 토대를 둔 본질적으로 언어적인 진행과정”으로 보는 카발라 Kabbalah 신비주의의 패러디로 볼 수도 있다.<sup>24)</sup> 주인공 치나깐 Tzinacán에게 계시되는 “마흔 음절 열네 단어”의 신의 문자는 온 우주를 창조한 신의 비밀이 담겨져 있다는 히브리어의 스물네자 알파벳을 연상시킨다. 스페인 정복자들의 침탈로 포로가 된 까울롬 Qaholom의 제사장 치나깐은 칠혹 속의 감방에 갇혀진다. 치나깐은 그에게 덕친 불행은 신이 점지한 최후의 날이 임박했음을 알리는 것이며, 멀당한 까울롬 부족의 마지막 제사장인 자신에게 신의 秘典이 계시되는 특권이 부여되었다고 믿는다. 그래서 감방의 맞은 편에 갇혀 있던 표범의 무늬를 신의 문자로 여기게 되고, 그 문자의 해독에 혼신의 노력을 기울인다. 반구체로 된 지하의 감방에는 식사시간마다 채광창이 열리고 빛을 볼 수 있었으며, 그 짧은 순간이 표범의 무늬를 관찰할 수 있는 유일한 시간이기도 했다. 신의 비전에 도전하는 치나깐의 노력은 무엇보다 신의 계시적 말씀과 인간의 언어가 어떻게 다른 것인가에 대한 성찰로 시작된다.

접차, 나를 골몰케 하던 구체적 수수께끼보다 신에 의해 쓰여진 말씀의 총체적 수수께끼가 더 나를 불안케 했다. 절대적 의식이란 어떤 형태의 문장을 (나는 스스로 자문했다) 만들어 낼까? 인간의 언어에는 말마다 우주 전체를 내포하지 않는 것이 없다. ‘표범’이라고 말하는 것은 그것을 탄생시킨 모든 표범들, 그것이 잡아먹은 사슴과 거북이, 그 사슴의 양식이 된 목초, 그 목초의 어머니인 대지, 그 대지에 빛을 내린 하늘, 그 모든 것을 말하는 것이라고 여기게 되었다. 신의 언어에는 모든 말들이 무한한 연쇄적 사실을, 묵시적이 아니라 명시적으로, 점진적으로가 아니라 즉각적으로, 발화하는 것이라고 믿어졌다. [...] 신은 —나는 반추해 보았다— 오직 한 마디만 얘기했을 것이고, 그 한 마디에 모든 것을 얘기했으리라. 신에 의해 발생된 어떤 소리도 우주보다 작을 수 없고 시간의 총합보다 적지 않으리라. 그 신의 말씀의 그림자요 모조품으로 언어 또는 언어가 포괄하는 모든 것에 해당하는 것이 저 야심에 찬 그러나 하잘 것 없는 인간의 말인 “총체성”, “세상”, “우주”들이 다(A, II, 88).

시간을 초월하며 온 우주를 일시에 발화하는 신의 “말씀”에 비하면, 인간의 언어는 그것을 흉내내는 모조품에 지나지 않는다. 그러므로 우주를 혼존케 할 것만 같은 저 야심에 찬 인간의 말들, 이를테면 “총체성”이나 “우주”와 같은 말들은 실은 “하잘 것 없는” 허상이요 “그림자”에 지나지 않는다. 신의 계시에 이르기까지는 치나깐은 무의미한 말의 치환과정을 끊임없이 거듭해 나갈 뿐이다. “표범”에서 “사슴”으로, “사슴”에서 “목초”로, “대지”로, “하늘”로… 그것은 “의미” 또는 “지시대상” el significado 아니라 “지시기호 el significante”

24) Nicolás Emilio Alvarez, “Borges y Tzinacán”, *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, No. 127 (marzo-abril), 1984, p. 470.

의 치환과정이며, 의미와 기호 사이의 간극에서 연출되는 끊임없는 “지시기호 el significante”의 치환과정이다.

의미와 기호 사이의 자의적 관계에서 비롯되는 언어의 재현성의 한계에 대한 알레고리는 치나깐의 꿈으로도 표현된다. 이를테면, 계시적 말씀의 “그림자”요 “허상”에 불과한 언어의 치환과정은 치나깐에게 되풀이 되는 꿈으로의 윤회에 비유될 수 있을 것이다. 꿈을 꾸던 치나깐이 마침내 자신이 꿈에서 깨어났다고 생각했을 때, 누군가가 그에게 말한다 : “그대는 현실로 깨어난 것이 아니라, 앞의 꿈으로부터 그 다음의 꿈으로 깨어났을 때이다. 그 꿈은 다른 꿈 속에 들어 있으며, 이것은 또 다른 꿈 속에… 그렇게 끝없이 계속 되리라 [...] 그대가 돌아나가야 할 길은 끝이 없고, 정말로 깨어나기 전에 그대는 죽게 되리라” (A, II, 89). 그렇다면 깨어남이란 있을 수 있는 것인가? 의미란 도달 가능한, 실재하는 것인가? 아마도, 치나깐이 항구적으로 되풀이 되는 꿈의 미로에서 벗어날 수 없는 것처럼 언어는 언어 자체의 순환적 미로를 벗어날 수 없을 것이다.

그러나, 치나깐은 마침내 신과 합일을 이루는 신비의 체험에 이른다. 그 순간 신의 계시적 말씀을 통해 온 우주를 통시적으로 투시할 수 있게 되며, 전지전능의 신통력을 얻는다. 이제 그는 마흔 음절, 열네 단어로 된 신의 소리를 발화함으로써 원하는 바의 모든 것을 이룰 수 있으며, 그가 갇힌 감옥의 파괴도, 정복자들에 대한 복수도, 인디안 제국의 재건도, 그의 뜻대로 성취할 수 있다. 그것은 인간의 언어로부터 해방되는 것이며, 꿈의 사슬로부터 벗어나게 되는 신비로운 자유를 의미한다. 그러나 모든 것을 손에 넣을 수 있게 된 바로 그 순간, 치나깐은 “마흔 음절 열네 단어”的 발화를 포기하며, 신통력을 발휘하기를 거부한다. 왜냐하면, 그가 바라던 모든 것, 아니 온 우주 질서의 비밀을 얻는 그 순간에 그가 깨닫는 것은 존재의 무의미요, 그래서 치나깐이라는 자신의 정체성조차 의미를 상실하기 때문이다. 그러므로,

나와 함께 표범에 쓰여진 신비도 사라지리라. 우주를 투시한 자는, 우주의 저 격렬한 비밀을 투시한 자는 한 인간을, 설사 그가 그 자신이라 하더라도, 그의 사소한 행, 불행을 생각할 수는 없는 것이다. 그 인간은 바로 그 자신이지만 그에게 지금 그는 아무 의미도 없는 것이다. 그가 이제 누구도 아니라면, 저 타인의 운명이 무슨 의미가 있으며, 저 타인의 나라가 무슨 의미가 있단 말인가. 그래서 나는 신의 말씀을 발화하지 않으리라. 그래서 세월이 어둠 속에 누워있는 나를 잊게 내버려 두리라 (A, II, 90).

모순어법적 수사구조를 원용한다면, 치나깐의 이야기는 깨달음으로 의미의 혼존, 곧 신의 말씀의 계시에 도달할 때, 혼존이 “혼존” 자체를 부정하는, 즉 의미의 무의미로 반전되는 명증과 반증의 복합구조로 이해될 수 있을 것이다. 일면, 그것은 알라스라끼가 말했던 “언어의 합리적 한계가 갖는 경직성을 초월하려는 노력”으로 해석될 수도 있을 것이다. 그러나 그와 같은 형식주의적 의미에서의 경태적 해석을 넘어, 보르헤스의 픽션이 보여주는 보

다 역동적인 의미를 찾아 볼 수도 있다.<sup>25)</sup> 이를테면, 의미를 깨달은 결과가 “무의미”의 확인이라면, 그것은 곧 존재의 세계가 무의미하다는 것을 확인하는 것이며, 따라서, 그와같이 무의미한 존재의 세계에서 어떻게 의미의 깨달음이 있을 수 있는가라고 반문하게 된다. 존재의 세계가 의미없는, 의미로부터 베어있는 것이라면, 의미를 발견하는 행위인 “깨달음”이란 존재할 수 없는 것이 된다는 말이다. 그것은 “깨달음” 자체를 무의미화 시킴으로써 “깨달음”的 행위과정을 무화시키는 것이다. 요컨대, 주인공의 깨달음은 “무의미”的 깨달음인 동시에, 그 깨달음의 무의미다. 까울롬의 마지막 제사장인 자신에게 주어진 신의 말씀은 “계시” 또는 “깨달음”에 대한 또다른 문제 제기이다. 깨달음에 의해 얻어진 것은 “의미” 또는 “계시”的 혼존이 아니라, 그 “부재”이며, 따라서 치나깐은 어둠 속의 감방에 예전처럼 머물 수밖에 없었는지 모른다.

결국, 보르헤스의 옥시모론 구조는 언어 내부에서 의미를 교란시키는 해체적 글쓰기의 양상으로 이해된다. 그것은 “의미를 지향하는 글쓰기”에 대한 글쓰기로서 언어의 자아반영성 self-reflexivity을 부각시킨다. 언어는 지시기호로서의 끊임없는 자기수렴 과정에 불과할 뿐, 영원히 그 지시대상에 다다를 수 없다. 「신의 문자」에서 드러나는 인간의 언어와 “신”的 말씀 사이의 극복될 수 없는 간극은 곧 기호와 의미의 단절을 보여주는 것이기도 하다. 다시 말해 보르헤스의 모순어법 구조는 단순히 의미의 효과적 구성을 위한 수사가 아니라 언어의 내재적 한계를 폭로하는 언어의 언어에 대한 문제인 것이다. 인간의 언어는 “신의 말씀” 또는 “의미”를 흉내내는 “모조품”에 지나지 않는다는 것이다. 존재는 혼존하는 것이 아니라 부재의 혼적이며, 의미는 실체나 본질이 아니라 그 혼적들이다. 치나깐의 계시가 보여준 것은 “우주”와 같이, 의미를 향한 “야심”에 차있으면서도 “공허한 모조품”, 즉 언어의 비결정성이자, 존재의 불확정성이다. 그러므로 치나깐은 신의 비전을 계시받았다가 보다, 그 계시의 “의미있음”과 “의미없음”, 감방에 드리우는 “빛과 어둠”, 그리고 자신의 존재의 “현실과 비현실” 사이의 불확정적 간극에 머물고 있는 것이다.

치나깐이 경험하는 “계시”에의 충동이 진리에 도달하려는 인식론적 몸부림이라면, 그에게 주어진 “계시”는 그러한 “인식론적 행위”的 자위<sup>26)</sup>적 성격을 확인시켜 준 것에 불과하다.<sup>27)</sup> 그렇다면, 치나깐이 계시에 의해 얻은 “통찰” Insight이란 통찰이 아닌 또다른 “눈

25) 보르헤스의 핵심은 어떤 논지나 객관적 리얼리티를 제시하는 것이 아니라, 텍스트 자체를 스스로 창조되어 가는 과정으로 보임으로써 그에 대한 독자의 반응이 무한으로 개방되게 된다(Carter Wheelock, “Borges and the ‘Death’ of the Text,” *Hispanic Review*, Philadelphia, Vol 53, 2, 1985, p. 151).

26) 루소 J. Reaussau는 “글”은 “본원적 말”에 대해 그 의미에 이르지 못한 채 의미를 찾아 방황하는 일종의 자위행위라고 규정한다(Jacque Derrida, *Of Grammatology*, The John Hopkins Univ. Press, 1976. Paul De Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Univ. Minnesota Press Minneapolis, 1983, p.123.에서 재인용).

27) “의미없음”이란 역설적으로 의미의 구속으로부터의 자유를 의미하는 것은 아닌가? 기호는 스스로를 구속하는 “의미”라는 존재의 벽을 부수고 자유로워지며, 무한한 유희의 공간으로 산포될

멀” Blindeness이다. 드만 Paul De Man은 “눈멀”이란 “즉각적 현존의 존재론” an ontology of unmediated presence의 적접적 결과라고 말한다.<sup>28)</sup> 치나깐이 통찰한 것은 “존재의 무의미”이며, 그러한 “존재의 무의미”를 “즉각적 현존” 또는 존재론적 본질로 단정짓는 것은 그의 눈멀이다. 그렇다면, 치나깐의 “통찰”이 “눈멀”으로, 그의 “눈멀”은 또 다른 “통찰”로 되풀이 치환되어갈 때, “신의 계시”나 “세계의 무의미”는 현존의 “지시대상” 또는 “의미”가 아니라 그 부재를 확인해 주는 “기호”들인 것이다. 그것은 바로 텍스트의 자아요, 통찰과 눈멀, 의미와 기호, 빛과 어둠 사이에 존재하는 언어의 유보적 자의식을 보여준다. “빛”, “계시”, “우주”, “총체성”, “깨달음” 등은 의미를 유보하는 또는 그 지시적 기능을 상실한 “언어의 감옥”에 갇힌 “언어” 그 자체이다. 그런 의미에서 치나깐이 계시를 불러 온 “빛”이 아니라 칠혹같은 감방의 “어둠”을 택한 것은 얼마나 상징적인가! 여기서 다시 보르헤스의 “본질적 회의주의”를 되새겨 볼 수 있겠거니와, 그것은 합리주의적 형이상학의 눈멀을 시사하는 것이며, 불확정성의 존재론적 전략으로 “눈멀을 예비하는 또 다른 통찰”을 암시하려는 것이다. 보르헤스에게 “철학은 진리를 발견하는 것이 아니라 현실을 용해하고 해체하는 것”이며, “세계에 대해 일종의 허황함을 부여하는 것”이며, 결국 모든 조직적 철학체계란 자기모순의 “속임수”를 내포하는, 달리 말하면, “눈멀게 함”이다.<sup>29)</sup>

### 5. 보르헤스의 아이러니

보르헤스가 보여주는 의미의 전도와 불확정성은 현실을 바라보는 그의 심미적 태도와 관련되어 있다. 우주에 산재한 불가사의에 대해서, 철학이나 신학에 담긴 인간의 논리적 가설에 대해서, 그는 진리에 대한 구도적 진지성이 아니라, 전기하고 경이적인 것을 발견하려는 심미지향적 태도로 일관한다(OI, II, 284). 그 경이성과 전기성은 다른 무엇보다도 현실에 대한 비현실적 조망에서 비롯된다. 의미 또는 존재의 “불확정성”이란 현실의 “비현실성”, 비현실의 “현실성”을 유발시키려는 심미적 태도를 부추긴다. 역으로, 이러한 심미적 태도야말로 인식론적 한계에 대한 침묵의 시위이기도 할 것이지만 말이다. 「신의 문자」는 “있음”과 “없음”, 계시적 “통찰”과 “눈멀”이라는 텍스트의 자의식적 의미반전을 보여주는 동시에, 현실과 비현실을 가르는 경험적 인식을 심미적 관점에서 풍자하고 있는 것이다. 이를테면, 보르헤스는 「동끼 호테」에 관한 고찰에서 다음과 같은 물음을 던진다 :

다. 그렇다면, 그것은 다시 신의 계시적 언어로 다가가는 것은 아닌가? 신의 말이 —카발라의 해석자들이 말하는 것처럼, 단 하나의 우연성이나 임의성도 용납하지 않는 절대적 비전(D, I, 146)이라면, 인간의 언어는 아마도 그런 우연성과 임의성을 극대화함으로써 신과 같은 계시적 언어로 둔갑하는 것이 아닐까?

28) 인용된 책, p.116.

29) Jean de Milleret, *Entrevista con Jorge Luis Borges*, Monte Avila Editores, Cáracas, 1970, pp. 113-116. (Jaime Rest, *El laberinto del Universo*, Fausto, Buenos Aires, 1977, pp. 30-31에 서 재인용).

지도 속에 지도가 들어 있고 『천일야화』에 “천일야화”가 들어있는 것이 왜 우리를 불안하게 하는가? 둘끼호테가 『동끼호테』의 독자가 되고, 햄릿이 『햄릿』의 관객이 되는 것이 왜 우리를 불안하게 하는 것일까? 그 깊은 뒤집기는 허구의 인물이 독자요 관객일 수 있고, 그들의 독자요 관객인 우리들이 허구일 수 있다는 것을 암시한다(OI, II, 175).

다시 말해, 보르헤스는 현실과 비현실을 비서열화, 비계층화, 말하자면, 무차별화 한다. 그러므로 현실이나 경험적 세계는 비현실과 다를 바 없이 합리적 또는 합목적적 경직성에서 벗어나 미적 상상력의 원천이 된다. 그러나 불확정적 현실과 그 언어적 유희 앞에 보르헤스는 미적 태도에만 머무는 것인가? 「신의 문자」에서 치나깐의 통찰과 눈淚은 언어의 유희로만 보여지는 것인가? 언어에 돌려졌던 인식기능을 무모한 환상으로 치부하고, 진리지향적 사유체계의 오류를 회화화하는 보르헤스의 광선들은 분명히 아이러니적이다. 그렇다고, 그러한 반어와 역설을 통한 풍자적 담론의 형식은 문자 그대로의 심미적 언어유희로만 남는 것인가? 오히려 보르헤스의 글쓰기나 문학적 태도에서 풍자적 회극성보다 비극적 인자들이 주목 받아왔던 것은 무엇 때문인가?

히오르다노 E. Giordano는 미니-맥스 게임 Mini-Max Play 이론을 적용하여, 보르헤스에게 유희는 우주에 대한 정보의 불완전에서 출발하고, 최소의 순실과 최대의 이득이란 게임 전략상 전지전능의 적수인 우주는 그에게 최대의 난적일 수밖에 없기 때문에 그의 유희는 필연적으로 긴장과 고뇌를 수반하게 되고 그것이 곧 보르헤스의 작품들에서 비극적 인자를 파할 수 없게 한다고 지적한다.<sup>30)</sup> 바레네체아 A.M. Barrenechea도 보르헤스의 “시간과 코스모스와의 유희”는 그의 절망적 고뇌를 함축하고 있다고 말한다.<sup>31)</sup> 존재 세계의 합리성과 진리에의 믿음을 거부하면서 보르헤스의 사유는 기호의 공간에 갇힌다. 그러한 언어의 유희공간이 보르헤스적 아이러니와 미의식을 내포하는 것이라면, 그만큼의 자조적 비애가 결들여질 수 있다는 사실도 부인할 수 없을 것이다. 알라스라끼도 보르헤스의 문학을 가리켜 “정교하게 이루어진 패배의 철학”이라고 규정한다:

수많은 신학체계와 형이상학적 명제에서 보르헤스는 우주를 이해하고 해석하려는 지칠줄 모르는 인간정신의 노력을 본다. 수세기, 수천년에 걸쳐 나타난 이러한 (사상) 체계들의 다양성 그 하나만으로도 그러한 노력의 실패를 시사하는 것이 된다. 그런 어마어마한 작업은 인간의 지적 능력을 초월한다. “현실은 파헤쳐질 수 없는 것이며 우주가 무엇인지 우리는 모르며, 그래서 우주의 체계화는 임의적이고 추측적일 수밖에 없다”는 것이 보르헤스의 해명인 것이다.<sup>32)</sup>

30) “El juego de la creación en Borges”, *Hispanic Review*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, vol. 53, No. 2, spring, 1985, p. 158. 히오르다노가 제시한 정보의 불완전이라는 게임 이론은 경제학에서 얘기하는 소위 미니맥스 이론에서 도출한 것으로, 최소의 순실과 최대의 이득이라는 게임의 전략은 바로 정보의 불충분을 전제하는 것이며, 그 전략 자체는 또한 게임에서 필연적으로 요구되는 긴장과 고뇌의 요체라는 것이다.

31) *La expresión de la irrealdad en la obra de Borges*, Bibliotecas Universitarias, Buenos Aires, 2 ed. 1984, p. 203.

32) *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, p. 346.

결국, 보르헤스의 비극성에 대한 논의는 현실초국의 의지의 존재여부에 대한 인본주의적 가치판단에서 시작되는 것으로 볼 수 있다. 다시 말해, 언어의 유희과정을 자족적이며 자기충족적인, 따라서 가치중립적인 세계로 보지 않고, 오히려 언어기호와 그 지시대상으로서의 현실 사이의 긴장관계에 주목할 때 보르헤스의 퍼션들은 비극적으로 관찰될 수 있게 된다.

「원형의 유적지」 *Las Ruinas Circulares (Ficciones)*는 「뜰AWN…」이나 「선의 문자」에서 보여지는 바와 같은 대칭적 의미치환이 아니라, 그 치환 과정이 순환적이다. 주인공 마법사는 아들을 “꿈꾸어 만들어 낸” 목적으로 火神의 유적지로 은밀히 찾아든다. 온갖 정성과 비밀스런 마력을 발휘하여 마침내 아들을 지어내는 데 성공한다. 주인공의 마력과 아들을 지어내기 위한 고뇌의 싸움에서 아들을 꿈꾸어낸 마법사는 승리를 구가하는 것처럼 보인다. 그러나 그 자신도 그보다 상위의 초월적 “누군가”에 의해 꿈꾸어졌으며, 그의 아들도 똑같이 자신의 행위를 반복하여 아들을 지어내게 될 것이다. 그렇다면, 존재의 비밀은 마법사, 그의 아들 또는 마법사를 꿈꾸어낸 “누군가”的 정체성에 있는 것이 아니라, “아들을 지어내는 꿈” 자체에 있을 것이다. 신비스런 마력으로 아들을 완성해내는 순간부터, 마법사의 육신과 영혼은 소진되어 가며, 마침내는 원형의 불길로 사라진다. 그의 존재는 그를 꿈꾸어낸 꿈과 그가 아들을 지어내기 위해 꾼 꿈 사이에 나타난 하나의 변별적 순간에 지나지 않는다. 다시 말해, 그의 “있음”은 그를 꿈꾸어낸 “누군가”的 흔적이며, 동시에 그가 꿈꾸어 낸 아들의 흔적이기도 하다. 그의 존재는 “현존”이 아니라 “없음”的 흔적들인 것이다. 마법사와 아들은 꿈이라는 간극을 통해 서로의 존재를 담보하는 동시에 상쇄시키는 존재의 “있음”과 “없음”的 자리바꿈에 불과하다. 개인의 정체성은 무의미해진다. 마침내, 마법사는 “자신이 허상임”을 느낀다. 그는 사원에 벤져오는 “동심원”的 불길로 뛰어들면서 “그의 부끄러움과 위안과 두려움과 함께 그 자신도 역시 누군가에 의해 꿈꾸어졌다는 것”을 깨닫는다(F., I, 440). 그러나 그의 아들마저 “자신이 꿈꾸어진 허상에 지나지 않는다는 사실을 눈치채기라도 한다면 얼마나 수치스럽게 여길 것인가. 인간이 아니라 또 다른 인간이 꿈과 꿈으로 이어지는 미로는 “원형적 순환의 공간”이며, 그 꿈은 영원히 반복된다. 화신의 유적지는 불에 태워진다. 신들의 유적지도 순환하는 원형의 공간이다. 새로이 태어난 아들은 또다른 사원으로 보내진다. 원 속의 원, 공간 속의 공간, 꿈 속의 꿈… 그 모든 유희는 “원형의 유적지”처럼 되풀이 되어 순환적 자리바꿈의 미로가 된다.

보르헤스의 아이러니가 단순히 심미적 언어유희로만 여겨지지 않는 것은 바로 “언어의 미로”的 속명성에 기인하는지도 모른다. 보르헤스의 이론바 차아반영적 글쓰기에서 인본주의적 가치판단의 문제인 비극성을 논하는 것은, 우리가 논해 온 바대로, 그의 퍼션의 탈인식적 post-cognitive 성격에 배치되는 것처럼 보인다. 그렇다면, 우리는 보르헤스를 다시 모

더니즘의 지평으로 환원시키는 것이 아닌가? 오르페가 가셀 José Ortega y Gasset은 모더니즘 예술의 비인간화는 인간의 문제를 객관적 거리를 두고 바라보려는 관망적 태도에서 비롯된다고 말한다. 이를테면 죽음을 눈앞에 둔 남편을 그 병상 옆에서 간호하는 부인의 인간적 고뇌는 남편의 고뇌 안에서 거의 동일한 밀도로 느껴질 것이다, 그것을 취재하는 기자의 태도는 객관적이면서도 비인간적이다.<sup>33)</sup> 모더니즘이 꿈꾸어 온 인식론적 예술의 이상은 현상세계는 물론, 인간적 현실까지도 객관화시키고 예술적 자아를 인식의 주체로 신화화하는 데 있는 것이다. 그렇다면, 작가자신과 현실과의 거리를 극대화하는 모더니즘적 비인간화로 여겨질 수도 있는<sup>34)</sup> 보르헤스의 풍자적이고 회화적인 태도에는 마치 인식을 통한 현실초극이라는 모더니즘의 환상이 결들여져 있는 것처럼 보인다. 그래서, 보르헤스에게서 형이상학적 인식의 초월이나 존재의 정당화와 같은 모더니즘적 향수를 얘기하는 것이 낯설게 느껴지지 않을 수도 있다.

인식논리로 표현할 수 없는 것을 표현해 내는 데서 모더니즘 미학이 예술의 숭고성을 드높였다면, 보르헤스의 자유세계에는 그런 모더니즘의 잔영이 짙게 깔려 있다. 그렇다면 보르헤스가 또다시 문학을 신비화하고 신성화하는 것은 아닌가? 문학이 철학의 숙제를 대신하여 해결하고 예술이 만능의 사회적 지성으로 복귀할 것으로 믿고 있는 것은 아닌가? 오르페가는 지난 세기에 예술이 특권적 지위를 누린 것은 “종교의 몰락과 과학의 필연적 상대주의”를 대체할 수 있는 일종의 종교적 믿음의 대용물로 여겨졌기 때문이라고 갈파한 바 있다.<sup>35)</sup> 그러나 이러한 믿음과 보르헤스가 보여주는 단순한 향수는 구별되어야 한다. 오히려 그는 인식의 주체로서의 자신이 결코 인식의 대상으로서의 객체적 질서로부터 분리될 수 없을 뿐만 아니라, 바로 주체도 객체도 그 정체성을 상실하게 되는 세계를 상정한다. 다시 말해, 그가 꿈꾸고 추측해낸 모든 현실이, 그의 글쓰기조차도 정지된 꿈에 머물 수 없는 또 다른 꿈이요 허구라면 어찌되는가?<sup>36)</sup> 그래서 노발리스 Novalis가 말하듯이,

“최대의 마술사란 자신의 마술적 환각들까지 자율적 출현으로 착각할 정도로 스스로도 마술에 빠지는 자일 것이다. 그것이 바로 우리들의 경우가 아닐까?” 나는 그러리라고 추측한다. 우리들(우리 안에서 작용하는 불가분리의 신성)은 세계를 꿈꾸었다. 드러내기 싫어하는, 신비스러운, 가지쳐 인, 공간의 도처에 펼쳐하며 시간에 철두철미한 세계를 꿈꾸었다. 그러나 그 꿈의 전축 내부에서 세

33) “La deshumanización del arte”, *Obras Completas*, Alianza Editorial, Vol. III, 1983, pp. 362-363.

34) Stelio Cro, “La Deshumanización de la Literatura en Jorge Luis Borges”, *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, Seminario de Menéndez Pelayo, Madrid, No. 1, 1978, pp. 78-97.

35) 인용된 책, p. 383.

36) 폴 드만 Paul De Man은 문학 텍스트는 그 자체가 비평적이지만 눈멀어 있으며 critical but blind, 비평적 독서는 이러한 눈물을 해체시키도록 노력하는 것이라고 갈파한다(*Blindness and Insight*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, p. 141). 그러나 그런 눈물의 해체란 필연적으로 또 다른 눈물에로 인도될 수밖에 없는 것이 아닌가!

계가 허구임을 깨닫게 해주는 가느다랗고 영원한 불합리의 간극들이 있음을 인정할 수밖에 없었다 (D, I, 204).

세계에 대한 인간의 인식이 언제나 “자의적이고 추측적일” 수밖에 없는 언어의 마술에 불과하고 그래서 우리가 철학자일 수 없는 단순한 마술사임을 인정한다면, 더구나 영원히 우리 자신의 허구와 마술에서 벗어날 수 없다면, 그것은 비극적인가, 희극적인가? 인간은 우리의 경험적 현실인식에 도취되어 우리자신이 “꿈꾸고 지어낸” 마술적 세계를 마술이 아니라 “현실”로 받아들일 만큼 철저한 마술사이다. 보르헤스의 희극은 바로 그것이 마술이요 허구라는 가능성의 발견에서 시작된다. 그러나 그 희극이 순전히 희극일 수만은 없는 것은 그 마술의 세계에 펼쳐하는 “불합리의 간극들”을 통해 그것이 허구임을 깨닫게 된다 하더라도 그 허구로부터 자유로울 수 없기 때문이다. 바로 그 “불합리의 간극”은 우리를 꿈에서 현실로 깨어나게 하는 것이 아니라, 실은 또 다른 꿈과 마술의 세계로 인도하는 것일 뿐이다. 우리의 경험적 현실이 꿈이라면, “꿈이 아닌 진정한 현실”이란 바로 우리의 경험적 현실을 부인하는 “꿈” 그 자체가 되어야 하기 때문이다. 이것이 바로 보르헤스의 미로인 것이다. 경험적 현상세계에서의 의미는 스스로 교란되어 불확정적이며, 그 때문에 아무리 경험적 현실을 꿈이라는 의미로 치환시킨다 하더라도 그 의미치환의 되풀이 과정은 멈추지 않게 된다.

그렇지만, 그렇지만… 시간의 연속성을 부인한다는 것은, 나를 부정한다는 것은, 은하가 있는 우주세계를 부인한다는 것은 겉으로는 절망인 것 같지만 온밀한 위안이기도 하다. 우리의 운명은 (...) 그것이 비현실적이기 때문에 경악스러운 것은 아니다. 그것이 철의 원칙처럼 돌이킬 수 없는 것이기 때문에 경악스러운 것이다. 시간은 나를 몰수해 가는 강물이요, 그러나 나는 바로 그 강물이다. 나를 갈갈이 엎는 호랑이요, 그러나 나는 그 호랑이이다. 나를 불태워버리는 불길이지만 나는 그 불길인 것이다. 세상은 불행하게도 현실이다. 나는, 불행하게도, 나는 보르헤스인 것이다(OI, II, 300).

경험적 현실은 “강물”이건, “호랑이”건, “불길”이건, 우주를 나타내는 어떤 메타포로 표현되든지, 그것은 마술적이거나 신화화된 언어에 불과하며, 그것은 우리를 가두는 미로요 우리는 그로부터 해방될 수 없다. 우리의 경험적 현실이나 언어세계 속에서 우리의 경험적 자아도 그 일부에 지나지 않는 까닭에, 우리가 그 허구적 현실로부터 벗어날 수 없다는 바로 이 결론적 언어조차도 허구일 수밖에 없는 것은 풍자적이라기보다는 비극적이 아닌가<sup>37)</sup>? 포스트모더니즘은 시작과 종말이 교차하는 묵시론적 시대의 발영이라거나, 또는 무

37) 또도로프 T. Todorov는 그러한 문학의 죽음을 통해서만 역설적으로 문학은 가능해진다고 말한다: “쓴다는 것은, 그것이 문자 자체에 대한 것이라도, 무엇인가에 대하여 쓰는 것이다. 쓰기가 가능해지기 위해서는 말하고자 하는 대상인 그 무엇의 죽음으로부터 출발해야 한다. 그러나 이 죽음은 다시 그 쓰기를 불가능하게 만든다. 왜냐하면 그렇게 되면 써야 할 것이 없기 때문이다. 문학은 오직 그 자체가 불가능해져 감에 따라 가능해져 간다.”(Tzvetan Todorov, *Introducción a la literatura fantástica, versión española*, Ediciones de Buenos Aires, Barcelona, 1982, p. 207).

엇보다 글쓰기의 고갈과 위기의식을 반영한다든가 하는 논의는<sup>38)</sup> 경험적 인식논리와 사유방식에 대한 허무적 성찰에 대한 언급인 것이며, 그것은 보르헤스의 핵심들이 보여주는 미로의 비극성과도 무관하지 않을 것이다. 보르헤스는 형이상학이야말로 “환상문학의 한 계열”(F, I, 416)이라고 지적하였거니와, 그에게 있어 문학의 위기는 철학의 위기요, 곧 인본주의의 위기를 의미하는 것이기도 하다.

### III. 결 론

지금까지 우리는 보르헤스가 자신의 글쓰기에서 하나의 철학적 사유행태로 제시한 “본질적 회의주의”에 주목하면서 그것이 글쓰기의 어떤 새로운 형식으로 변용되는가를 검토해왔다. 그것은 알라스라끼가 구체화하지 않은 채 막연히 개념화한 “보르헤스적”인 것이라면 무엇인가를 규명하려는 시도이기도 하였다. 보르헤스는 관습적 언어의 틀을 벗어나려는 부단한 노력을 기울이고 있음이 입증된다. 이를테면, 제논과 같은 소피스트들의 상대주의를 재해석하여 종체적이며 유기적인 인식논리의 체계를 와해시키거나, 경험적 시간의 연속성을 부인하여 인과율의 전도와 같은 리얼리티의 상대성과 반논리성을 실현하는 것 따위이다. 요컨대, 보르헤스는 “이성에 의해 논리정연하게 설명될 수 있는 세계”라는 전통적 사유체계나 철학에서의 환상을 거부한다. 합목적적 또는 인식론적 언어체계라는 것은 허구에 지나지 않는 것이며, 현실세계에 대한 개념화 과정인 인간의 언어구조는 “현실”과 “개념”사이의 단절을 영원히 초국할 수 없는 것이 된다. 결국, 보르헤스의 “본질적 회의주의”는 스스로 언어의 합정에 빠지게 되고, 그의 글쓰기는 글쓰기에 대한 글쓰기를 되풀이 하는 아이러니의 미로를 벗어날 수 없다는 것을 보여준다. 보르헤스가 보여준 “언어의 미로”는 현실과 비현실이라는 경험주의적 이분법을 교란시키고, 언어의 “구조”나 사유의 “체계”와 같은 종체성의 원리를 허구화 한다. 그가 검토한 “Everything and Nothing”的 논리나 「신의 문자」와 같은 자아반영적 핵심은 그러한 의미의 모순과 내적 교란의 필연성을 극명히 드러내 준다. 이와같이, “체계”와 “구조” 또는 “논리”와 “이성”을 통해 현실을 유기적이며 종체적인 질서로 파악하려는 서구의 전통적 형이상학을 거부한다는 점에서 “보르헤스적인” 것은 곧 포스트모더니즘적인 것이기도 하다.

보르헤스가 보여준 포스트모던적 아이러니는 문제의 해결이라기보다는 또다른 문제의 시작을 예고하는 데 지나지 않는다. 왜냐하면, “경험적” 현실에 눈먼 인간의 인식론적 환상에 대해 풍자적인 보르헤스는 동시에 자신의 풍자성을 풍자하고 있기 때문이다. 다시 말해 보르헤스는 현실을 허구화시키는 자신의 논리에 의해 스스로 허구화됨으로써, 자신이 만

38) Charles Altieri, “The Qualities of Action: A Theory of Middles in Literature”, *Boundary 2*, V: 2 (Winter 1977), p.323.

든 미로에 자신도 회생될 수밖에 없는 것이다. 그래서 보르헤스는 인간이란 “신이기를 저주하여 태초에 자폭하며 흘어진 신의 파편조각들”이요, “우주의 역사는 이 조각들의 암울한 고뇌”(OI, II, 216)라고 말했는지 모른다. 체논의 역설이 인식의 허구성을 폭로하는 것이라고 하지만, 그 현실과 허구의 상대성은 보르헤스의 꾹션에서 전경화된 미로의 연출자인 동시에, 헤어날 수 없는 비극의 심연 그 자체일 수도 있다. 「신의 문자」에서 “무의미의 깨달음”이 “깨달음”을 불가능하게 하는 것이나, 「원형의 유적지」에서 생명의 잉태란 곧 그 것의 소멸을 필연적으로 동반한다는 것은 “있음”과 “없음”的 논리적 이분법을 해체하는 미로의 얘기들이 것이다. 경험적 현실에 대한 보르헤스의 허구화는 그러한 허구화 자체를 또 다시 허구화함으로써 허구의 개념은 불확정적이 되고, 그래서 보르헤스 스스로 자신의 미로의 회생물이 되는 아이러니는 단순히 풍자적이거나 희극적으로만 여겨지지 않는다. 다시 말해 그의 회화화나 풍자의 대상에서 자기자신조차도 예외일 수 없을 때 보르헤스는 비극적이 될 수밖에 없다. 현실을 “꿈”으로 여기는 경험적 세계의 신화화를 인식의 비극이라고 한다면, “현실을 꿈으로 인식한” 경험적 자아가 현실과 꿈의 불확정성에서 헤어날 수 없음은 그 비극조차도 미로에 빠뜨리는 무한심연이라고 할 수 있는 것이다.

료마르는 포스트모더니즘은 모더니즘이 단절이 아니라 연장선상에서 파악되어야 한다고 말한다.<sup>39)</sup> 그러나 양자의 관계를 단절로 보든 연장으로 보든 어느 것도 문제를 남기기는 마찬가지이다. 경험적 의식을 가지면서 초월적이기를 갈구하는 인간에게 역사나 시간은 항상 연속적인 동시에 단절적일 수 있기 때문이다. 료마르는 포스트모더니즘이란 언제나 새로이 시작되는 상태의 모더니즘이라고 파악하면서, 모더니즘이 “표현할 수 있는 presentable” 것과 “느낄 수 있는 conceivable” 것 사이의 “숭고한 관계”나 “현실에 대한 현실성의 결핍 the lack of reality of reality”的 발견을 통해, 현실의 보충 또는 새로이 만들어지는 리얼리티를 부가하는 “숭고성의 미학 an aethetic of the sublime”인 데 대하여, 포스트모더니즘은 오로지 표현할 수 없는 것을 표현 그 자체로 구현하는, 다시 말해 “느껴질 수 있지만 표현될 수 없는 것에 대한 부단한 암시를 통해 표현할 수 없는 것에 대해 보다 강력한 의미를 부여”하려는 태도라고 규정한다.<sup>40)</sup> 그렇다면, “불확정성”, 또는 “총체성의 파편화”와 같은 탈신화적이며 탈인식론적인 도전을 통해 포스트모더니즘이 모더니즘과 단절되는 것 같지만, 그러한 “탈인식론적 인식론”은 모더니즘에서와 다를 바 없이 또 다른 인식론에 볼 두함으로써 모더니즘을 계승하고 있는지 모른다.

같은 맥락에서, 인문주의의 구심적 힘이었던 경험적 이성을 그 뿌리에서부터 불신함은 물론 모더니즘적 숭고성의 미학과도 결별하는 포스트모더니즘은 인본주의 전통의 종말선상

39) Jean-François Lyotard; *The postmodern condition: A report on knowledge*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p. 79.

40) 같은 책, pp. 79-81.

에 서있는 것처럼 보이지만, 실은 바로 그 종말의 지평에서 행해지는 인본주의에의 비판적 태도야말로 새로운 인본주의에의 예언적 성찰을 결들이는 것이 된다. 이점에서 우리는 보르헤스의 인식론적 모순과 불합리에 대한 풍자적 태도가 하나의 회극적 희화화에만 머물 수 없는, 인간 존재에 대한 보다 정교하게 파헤쳐진 비극의 문제를 내포하는 것으로 볼 수 있다. 따라서 보르헤스의 글쓰기는 포스트모던적 특질과 동시에 그에 대한 비판적 자의식을 내포한다는 사실에 주목해야 할 것이다. 던 A. Dunn이 탈구조주의자들을 겨냥하여 그들을 진정으로 위협하는 것은 그들의 모든 노력의 기원이 언어가 아니라 감성 Pathos에 있다는 엄연한 현실이며, 그들의 허구성과 불합리는 “비극성의 결핍과 결핍의 비극성”에 기인한다고 지적한 것은 기억해 둘 만하다.<sup>41)</sup> 그렇다면, 보르헤스의 새로운 “인본주의적 예언”은 어디로 나아가는 것인가? 그는 자신을 “형이상학에 미쳐버린 아르헨띠나인”(OI, II, 284)이라고 말하면서도, 철학이란 “우주에 대한 있을 법한 묘사”이며, 종교적 혹은 철학적 사상 그 자체보다는 그것이 지니는 “심미적 가치, 더 나아가 그것이 담고 있는 경이적이고 전기한 사실들을 데 평가한다”(OI, II, 304)고 선언한다. 그러므로 사르트르식의 철학 지상주의도 배척하지만, 문학의 합목적적 기능이나 예술의 인식론적 가능성은 예찬하지도 않는다. 그가 말하는 “본질적 회의주의”는 이와같은 맥락에서 새로운 의미가 주어지며, 그것은 철학에 대한 거부인 동시에 또다른 철학적 표현이 되는 까닭에 인본주의에 대한 종말의 선언이라기보다는 새로운 “인본주의”的 해석에 지나지 않는 것이다. 어쨌든, 보르헤스야말로 “총체성의 과편화” 또는 “불확정성”에 대한 미학적 인식이라는, 다시 말해 모더니즘의 지평을 넘어 모더니즘을 계승하는 새로운 기호체계의 역학 속에서 이해되어야 할 것이다. 바로 그 “느껴질 수 있지만 표현할 수 없는 것들”의 심미적 인식을 보르헤스는 다음과 같이 적고 있다.

음악, 행복의 순간들, 신화, 풍상에 짜든 얼굴들, 어느 황혼녘의 들판, 어느 장소들, 그것들은 무언가를 말하고 싶어 하거나, 놓쳐서는 안되었을 무언가를 말했거나, 혹은 무언가를 말하려 한다. 결코 실현되지 않는 이러한 계시의 임박성이야말로, 아마도, 미적인 것이다(OI, II, 133).

41) Allen Dunn; “Derrida at Work and Play: Morality and the Appropriation of Deconstruction”, *Boundary 2*, XIV:1, 2 (Winter 1986), p. 257.

## BORGES Y “POSTMODERNISM”

Pretendemos examinar en este trabajo algunos factores peculiares de los escritos de Borges con el fin de verificar su íntima relación con el llamado “postmodernism”. Partimos del concepto de un “escepticismo esencial” con que Borges define su postura filosófica fundamental en sus escritos. En el “escepticismo esencial” está implícita su pretensión de negar las verdades filosóficas poniéndolas en tela de juicio, sobre todo, en la dimensión epistemológica. Borges pretende reinterpretar, a lo largo de sus escritos, los sistemas filosóficos y teológicos por nuevos paradigmas estéticos, de modo que las doctrinas no le interesan por sus valores filosóficos sino por sus maravillas singulares. Según Borges, la paradoja de Zenón, que le proporciona la ocasión de probar la falacia del racionalismo filosófico, está apuntando a la borrosidad de la diferencia abismal entre realidad e irreabilidad, lo cual está vedado a la razón humana tan bien arraigada, desde Sócrates, en todo el sistema del pensamiento teleológico sobre la verdad.

Uno de los temas preferentemente explorados por Borges es el de “Everything and Nothing”, un mecanismo lógico que se repite en la reflexión metafísica tanto del Oriente como del Occidente. La teología cristiana ha venido desde su etapa primitiva esforzándose por definir el dios, ese “Alguien” que era uno “concreto” como Jeová, y su concepto posterior va amplificándose para convertirse en “nadie”, un “respetuoso caos de superlativos” de “omnisciente”, “omnipotente”, “omnipresente, etc”. En fin, el mecanismo lógico de alcanzar lo Absoluto falla siempre, ya que el mundo es “indeterminado”, “desordenado”, y más casual que lógico como se piensa en el racionalismo empírico. El salto lógico de identificar “Everything” y “Nothing”, como queda dogmatizado ya en el budismo, prueba la imposibilidad de alcanzar el sentido de lo “Absoluto.” A nuestro modo de ver, tal mecanismo lógico pone de manifiesto “la ruptura abismal entre el significante y el significado”.

Esta reflexión muy original de Borges, que fragmenta los tradicionales conceptos como “Totalidad”, “Origen”, o “Causalidad”, se proyecta a través de sus escritos que llamaríamos auto-reflexivas, cuya manifestación ejemplar podemos observar en “La Escritura del Dios.” J. Alazraki denomina “oximorónica” la estructura lógica de las ficciones de Borges, en la cual podemos identificar, a su vez, una alegoría del laberinto lingüístico, como se demuestra en su ensayo, “De Alguien a Nadie”, y en el magnífico cuento, “La Escritura

del Dios." En este cuento, el protagonista, que esperaba la revelación del dios, apenas llega a conseguir su último propósito de unirse con dios, cuando entiende el sin-sentido de todo el ser para perder la identidad de su propio ser.

Así, el modo de pensar y escribir de Borges que, según suponemos, se fundamenta en un "escepticismo esencial", se muestra evidentemente "postmodernista." Sin embargo, Borges parece ser víctima de su propio laberinto lingüístico, de modo que Borges se convierte en un trágico que no pueda negar ni afirmar su scepticismo "infiinitamente" irónico. Borges puede ser irónico ante la filosofía, la teología y todos los pensamientos metafísicos, pero su ironía tampoco puede estar libre de la misma ironía. Esto no nos plantea una nueva forma del humanismo? Cuando no rechazamos que el postmodernismo no es el fin del humanismo sino su replanteamiento dramático, podríamos decir que la manifestación "postmodernista" de Borges queda doblemente confirmada.