

울산대학교 연구논문집 제20권(인문·사회과학편) 제2호, pp. 107~122, 1989.
UOU Report Vol 20. (Humanities and Socience) NO.2, pp. 107~122, 1989.
University of Ulsan

르네 지라르의 욕망 모방과 소설적 진실 —소설의 이해와 문명의 이해—

金 鎮 植
불어불문학과

〈요약〉

문학비평가일 뿐 아니라 사회인류학자이기도 한 르네 지라르를 이해하는 것은 인간적 현실의 이해에 많은 도움을 준다. 소설 주인공의 욕망 구조를 재구성하여 소설 결말의 의미와 중요성을 밝혀내려는 새로운 소설 이해의 방법을 그의 <낭만적 거짓과 소설적 진실>을 통해서 재구성해 보았다.

나아가 욕망 중개에 의해 빚어지는 짹째 갈등의 위기에서 나오는 본질적이고 초석적인 폭력을 예방하는 인류 문화적 제의의 의미와 그 기원, 궁극적인 차별화라는 개념을 만나게 되었다.

Mimésis du désir et la Vérité romanistique chez René Girard -Compréhension du roman et de la culture-

Kim Jin-Chic
Dep.de langue et littérature francaises

〈Résumé〉

Comprendre René Girard non seulement en tant que critique littéraire mais aussi en tant que sociologue culturel, c'est de permettre la compréhension plus authentique de notre réalité

Nous avons essayé d'illustrer la structure du désir, le sens de la conclusion du roman et la vérité romanistique. Et plus, nous avons cherché à établir un cadre de principe qui peut nous donner une nouvelle voie de la compréhension du roman. Et alors, à travers l'analyse de ses textes sur les rites culturels, nous avons essayé d'accéder à l'idée fondamentale girardienne qui peut se résumer ainsi: la différenciation est l'entité de toutes les institutions qui interdit la naissance de la violence, c'est-à-dire la défense de conflit de doubles trop proches.

I . 모방—욕망의 삼각형

르네 지라르 René Girard의 작업은, 소설 주인공의 욕망 구조를 분석하여 소설 이해의 새로운 시각을 제공하는 문학비평에서 출발하여, 거기에서 발견한 욕망 구조를 토대로 하여 문화적 장치인 제의 속에서 인간의 폭력과 그것을 방지하는 제도를 연구하는 문화인류학에까지 이르고 있다.

그의 이러한 관심의 다양함은, 그가 단순한 문학비평가일 뿐만 아니라 사회학자 혹은 문화인류학자로서의 면모를 갖추고 있음을 말해 주고 있다. 이 현상은 어느 편으로 보나 바람직 스러운 현상이 아닐 수 없다. 사회인류학적 지식이 문학연구에 기여하는 바가 작지 않을 것이며 그 역도 마찬가지일 것이기 때문이다.

지라르의 일차적 관심은 소설 속의 인물들을 통해서 우리 인간의 욕망은 어떻게 행해지고 있는냐하는 문제였다. 여기에서 얻은 결과는, 소설 주인공들이 비자발적 욕망을 하면서도 자발적이라 여기고 있는 낭만적 태도를 갖고 있다는 사실과, 그러다가도 소설 결말에 가서는 진실에 귀의한다는 사실이었다. 이러한 진실을 외면하는 또 다른 낭만적 비평가들의 문학연구 태도를 비판하면서 새로운 소설 이해의 길을 연 것이 문학비평가로서의 그의 작업이었다면, 욕망의 메카니즘을 재구성하여 인류의 폭력 발생과 그 방지책을 연구한 것은 사회인류학자로서의 작업이라 하겠다.

이에 우리는 지라르의 문학비평가로서의 업적을 정리해 보고, 나아가서 이러한 문학비평가 지라르와 사회인류학자 지라르를 연결지어 보고자 한다. 소설사회학을 주창한 뤼시엥 골드만 Lucien Goldmann이 그의 『소설사회학을 위하여 Pour une sociologie du roman』의 서문에서, “소설사회학의 연구를 루카치와 르네 지라르에게서 출발했다”라고 밝히고 있는 것은 지라르 이론의 생산성을 잘 말해주고 있는 것이라 할 수 있다.¹⁾

그는 우선 『낭만적 거짓과 소설적 진실 Mensonge romantique et vérité romanesque』에서, 세르반테스의 『동키호테』, 스탈당의 『적과 혹』, 프루스트의 『잃어버린 시간을 찾아서』와 노스트예프스키의 여러 소설을 예로 들면서, 주인공들의 욕망이, 스스로 그렇게 여기고 있는 자발적 욕망(désir volontaire)이라는 환상을 깨고 비자발적 욕망(désir involontaire)이란 것을 밝혀내고 있다.²⁾

비자발적인 욕망의 구조는 어떠한 것일까? 욕망 주체와 그 대상으로만 구성되어 있는게 아니라 그 사이에는 어떤 대상을 욕망하도록 유발하는 세삼자가 있다는 것을 지라르는 밝힌다. 그 타인에 의해 대상을 욕망하게 되는 비자발적 욕망이 인간 욕망의 방식이라는 것이다. 욕망을 불러일으키는 이 제 삼자는 욕망 주체에게 욕망 대상을 가리켜주므로 욕망의 전범 modèle이 되며 동시에 욕망을 연결시켜주기에 욕망의 중개자 médiateur가 된다.

실제 욕망의 구조는, 욕망 주체와 욕망 대상이라는 이항 구조가 아니라, 그 사이에 중개자가 들어가 있는 3항 구조가 되는데, 이것을 가리켜 지라르는 <삼각형적인 욕망 désir triangulaire>, <중개된 욕망 désir médiatisé>, <모방된 욕망 désir imité>이라 명명한다.

1) Lucien Golmann, *Pour une sociologie du roman*, p.22

2) René Girard, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, pp. 16~23

동키호테가 멋진 기사도를 꿈꾸면서 유명한 기사 아마디스를 흡모할 때, 그의 모든 욕망은 아마디스에 의해 중개되고 있다. 그는 그 사실을 숨기지 않는다. 오히려 그는 그런 사실을 자랑스럽게 외치고 있을 정도이다.

<적과 흑>에서 이 소설의 무대가 되는 베리에르 시의 시장인 레날씨가 자식의 교육을 위해 줄리앙 쏘렐을 가정교사로 채용하려는 욕망의 대목을 지라르는, 실제로 자기 지식에 대한 애정의 발로인 자발적 욕망으로 보지 않고, 그 도시에서 가장 부유하며 자기 다음으로 영향력 있는 발르노씨가 쏘렐을 자기집 가정교사로 노릴지도 모른다는 생각을 한 레날씨가 쏘렐을 발르노씨에게 빼앗기지 않으려는 의도에서 나온 비자발적 욕망이라고 분석하고 있다. 지라르는 다음과 같이 단언하고 있다.

Il désire faire de Julien Sorel le précepteur de ses deux fils. Mais ce n'est pas par sollicitude pour ces derniers, ni par amour du savoir. Son désir n'est pas spontané.³⁾

(그는 줄리앙 쏘렐을 자기 두 아들의 가정교사로 삼고 싶었다. 그러나 그것은 자기 아이들에 대한 그의 마음씀에서 나온 것도, 그의 지식욕에서 나온 것도 아니었다. 그의 욕망은 자발적인 것이 아니었다).

동키호테의 욕망의 중개자는 그가 탐독하는 기사도 책에 나오는 글로의 멋진 기사 아마디스이며, 위에서 레날씨의 욕망의 중개자는 발르노씨인 셈이다. 이 둘은 다같은 중개자이지만 그 양상은 다르게 나타난다. 우선 동키호테는 아마디스가 자기 욕망의 모델이라는 사실을 숨기지 않고 자랑스럽게 생각하고 있는 반면에, 레날씨는 발르노씨를 따라서 욕망하고 있다는 사실을 숨기면서 자신의 욕망이 자발적인 욕망으로 간주되기를 바라고 있다.

지라르는 전자와 같이 욕망 주체와 중개자의 거리가 먼 중개 현상을 <외면적 중개 médiation externe>라고, 후자의 경우와 같이 욕망 주체와 중개자의 거리가 가까운 중개 현상을 <내면적 중개 médiation interne>라고 부르고 있는데, 외면적 중개에서 동키호테가 아마디스를 모방하듯이, 내면적 중개에서도 염밀한 의미에서 모방이 일어나고 있으나 욕망 주체는 가까운 사이의 중개자에 대한 모방을 조심스럽게 감추면서 자발적인 욕망을 하고 있다는 환상에 사로잡혀 있는 것이 두 중개의 큰 차이이다.

이 중에서 문제가 되는 것은 내면적 중개의 경우인데, 그것은 바로 이 중개에서 증오와 원한, 나아가서는 폭력이 발생하게 되는 짹째의 갈등 위기가 나오기 때문이다.

II. 폭력-증오, 원한

어떤 초월적인 절대자나 역사상의 위인을 본보기로 삼고 그를 모방하는 외면적 중개는 그 모방 자체가 욕망 주체에 의해 인정되고 감추어져 있지 않다는 점에서 아무런 갈등의 요인이 되지 못한다. 아니 오히려 그것은 교육의 유익한 방식이 되고 있는 실정이다.

그러나 내면으로는 모방하고 있으면서도 모방을 감추고 있는 내면적 중개의 경우에, 중개자는 욕망 주체에게 대상에 대한 욕망을 갖게하면서 동시에 그 욕망실현의 방해자로 간주되어진다. 욕망 주체의 입장에서 보면 중개자는 욕망의 유발자인 동시에 방해자인 것이다. 왜

3) Ibid. p.19

냐하면 내면적 중개자는 현대로 올수록 더 가까운 사이 즉, <적과 혹>의 레날씨와 발로노씨처럼 같은 대상을 욕망하는 같은 입장의 개인들이기 때문이며, 그러므로 대상에 대한 충동은 바로 중개자에 대한 충동이며 이런 내면적 중개에서 이 충동은 바로 그 중개자에 의해 제지당하게 되는데, 그건 특히 요즈음처럼 이 중개자 자신이 그 대상을 소유하고 있든지 아니면 그것을 똑같이 욕망하고 있는 경우가 많기 때문이다.

이런 상황에서 욕망 주체는 모델(중개자)에 대해 “가장 순종하는 경외심 la vénération la plus soumise”과 “가장 강렬한 악의 la rancune la plus intense”라는 분열된 감정을 느끼게 되는데, 이것이 바로 <증오 haine>라는 감정의 실체이다.

Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine. Celui qui hait se hait d'abord lui-même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine. Afin de cacher aux autres, et de se cacher à lui-même, cette admiration éperdue, il ne veut plus voir qu'un obstacle dans son médiateur Le rôle secondaire de ce médiateur passe donc au premier plan et dissimule le rôle primordial de modèle religieusement imité⁴⁾

(그 스스로 우리에게 불어넣어준 욕망을 우리가 만족할 수 없도록 막는 그 존재야 말로 진정한 증오의 대상이다. 이때 증오하는 자는 우선 자기자신을 미워하는데, 그것은 그 증오가 숨기고 있는 은밀한 찬양 때문이다. 이 절망적인 찬양을 타인들에게 그리고 자기 자신에게 숨기기 위해 그는 중개자를 장애물 이상의 어떤 것으로도 보려 하지 않는다. 결국 세심하게 모방되는 모델이라는 중개자의 원래 역할은 감춰지고 중개자의 두번째 역할이 일차적인 것으로 전면에 나서게 된다).

욕망하는 자가 그 욕망의 중개자를 증오하게 되면, 자기 욕망의 모델을 증오하는 것이므로 자기 자신을 증오하는 것과 마찬가지인 것이다. 그러면 욕망 주체는 욕망의 중개자를 자기 욕망 발생의 유발자라는 역할은 완전히 무시하고서 단지 자기 욕망의 실현을 가로막는 경쟁자(rival)로서만 여기게 된다.

욕망 주체가 자기 욕망의 모방을 감추려 함에 따라, 이처럼 욕망 중개자의 역할 변화가 일어나며 동시에 욕망 발생의 순서도 왜곡된다. 자신의 욕망은 자발적이기에, 즉 독창적이기 때문에 경쟁자의 욕망보다는 먼저 생겨났으며, 욕망이 같거나 닮은 것은 자신 때문이 아니라 경쟁자가 원인이며, 그래서 자기와 경쟁자 사이의 경쟁관계는 순전히 그 경쟁자(중개자)의 책임이라고 주장하게 되는 것이다.

이렇게 가까운 사이의 중개자의 모든 것은 안으로는 은밀하게 욕망되어지고 있으면서도 겉으로는 철저히 평화되어지게 되는 것이다. 그러므로 지라르는 중개자의 이런 입장을 미묘하고 악마같은 적이라고 표현하고 있다.

Le médiateur est maintenant un ennemi subtil et diabolique , il cherche à dépouiller le sujet de ses plus chères possessions , il contrecarre obstinément ses plus légitimes ambitions.⁵⁾

4) Ibid. pp. 24~25

5) Ibid. p. 25

(이렇게 되자 중개자는 미묘하고 악마같은 적이 된다. 그는 욕망 주체가 가진 가장 소중한 것을 빼앗으려 하고, 욕망 주체의 가장 합당한 야망마저도 방해하는 것이 된다).

지라르는 가까운 사이의 증오 이외에도 질투(jalousie)와 선망(envie)도 이러한 내면적 중개의 산물로 보고 있다. 모든 내면적 중개와 마찬가지로 질투하는 사람은 자기의 욕망이 항상 자발적이라고, 다시 말해 그의 욕망은 그 대상에만 깊이 뿌리박혀 있다고 쉽게 생각한다. 그러나 그 대상이 중개자에게 소유되어 있거나 중개자에게 더 유리한 위치에 있는 것처럼 여겨질 때, 욕망 주체는 스스로를 가혹한 부정의 회생물로 여기길 원하면서 자신이 당한 이 치사의 정당성을 의심하려 한다. 이렇게 되면 중개자와의 경쟁관계는 중개 작용을 더 가속화시키게 되며, 그럴수록 중개자의 위력은 더 커져가고, 중개자와 대상의 긴밀한 관계는 더 강화될 따름이다.

스팅달이 보편적 허영의 산물인 현대적 감정(sentiments modernes)이라고 경고한 선망, 질투, 무기력한 원한 등은 모두 현대로 올수록 심해지는 가까운 사이의 내면적 중개의 부작용들이다. 그것은 아마도 예전에 비해서 각 개인들의 차이점들이 점차 줄어들고 모두가 비슷해진 무차별화와 무관하지 않을 것이다.

Si les sentiments modernes fleurissent, ce n'est pas parce que les "natures envieuses" et les "tempéraments jaloux" se sont fâcheusement et mystérieusement multipliés, c'est parce que la médiation interne triomphe dans un univers où s'effacent, peu à peu, les différences entre les hommes.⁶⁾

(이 현대적 감정들이 만연하는 것은, 유감스럽고 기이하게도 선망의 기질이나 질투심이 많아졌기 때문이 아니라, 인간들 사이의 차이가 점점 없어져 가는 세계에서 이 내면적 중개가 드세하고 있기 때문이다).

현대에 와서 욕망의 모방성이 쉽게 식별하기 힘들어졌는데, 그것은 왜냐하면 그 전보다 모방이 적어서가 아니라 훨씬 많은데도 불구하고, “가장 강렬한 모방일수록 가장 강렬하게 부인되고 있기 때문이다(l'imitation la plus fervente est la plus rigoureusement niée.”)⁷⁾

내면적 중개가 극심해 지면서 자율적 욕망은 줄어들어간다. 바꾸어 말하자면 자신의 판단을 믿지 않고 타인(중개자)에 의해 욕망된 대상을 욕망할 만한 것으로 그대로 믿는 타율적 욕망이 성행하게 된다는 말이다. 그러므로 우리는 속물(snob)이나 자본주의 경제 체계가 조장하는 유행의 노예가 양산되는 내재적인 원인이 인간의 모방 본능에 있다고 생각할 수 있다.

Le snob n'ose pas se fier à son jugement personnel, il ne désire que les objets désirés par autrui. C'est pourquoi il est l'esclave de la mode.⁸⁾

(속물은 자신의 개인적 판단을 믿을 엄두도 못내고, 단지 타인이 욕망하는 것만을 욕망한다. 그래서 그는 유행의 노예가 되는 것이다).

6) Ibid. p. 29

7) Ibid.

8) Ibid. p. 38

인간 사이의 차이가 없어진다는 것은 욕망 주체와 중개가 사이의 거리가 더 가까워진다는 것은 의미하게 된다. 그렇게 되면 장애물로 나타나는 중개자를 극복하기가 더욱 더 어렵게 된다.

Plus le médiateur se rapproche du sujet désirant, plus les possibilités des deux rivaux tendent à se confondre et plus l'obstacle qu'ils s'opposent l'un à l'autre se fait infranchissable.⁹⁾

(중개자와 욕망 주체 사이가 더 가까울수록 두 라이벌이 뒤섞일 가능성은 더 많아지고 둘 사이의 장애물의 극복은 더 어려워진다).

이렇게 되면 가까운 중개자에 대한 모방은 마치 신의 권위에 마비되듯이 더 비굴해지고 더 안안ти에 행해져서 원격 조종당하는 것 같아지면서, 욕망 주체에 대한 중개자의 위력은 강해진다. 지라르는 이런 현상을 다음과 같이 이야기한다.

L'imitation du héros contemporain est plus humble, plus écrasée et comme paralysée par une terreur religieuse. La puissance de l'Autre sur le Moi est plus grande que jamais et nous allons voir qu'elle n'est pas limitée à un médiateur unique comme chez les héros antérieurs.¹⁰⁾

동시대 인물의 모방은 마치 종교적 공포에 마비되듯이 더 비굴하고, 더 굴욕적이다. 자아에 대한 타인의 힘은 그 어느 때보다 더 강하여, 이전의 인물들에서처럼 단 하나의 중개자에 제한 국한되지 않게 된다).

이처럼 욕망 주체와 너무 가까운 사이여서 온갖 갈등을 빚는 내면적 중개자를 자라로는 특별히 짹파(double)라고 부르고 있다. 이 표현은 각 개인 사이의 변별적인 차이가 점점 줄어들어 거의 쌍동이와 같은 욕망주체와 중개자 사이가 되어버린 현대 자본주의 사회에 거의 모든 욕망에서 만나게 되는 자신과 너무나 유사한, 그래서 자신의 분신과도 같은 중개자에 대한 적절한 표현인 것 같다. 인간 욕망의 대상이 거의 대동소이한, 다시 말해 무차별 상태에 가까운 상황에서는 결국 인간은 서로 상대방에 대한 악마와도 같은 짹파인 셈이다.

III. 낭만적 거짓/소설적 진실

세르반테스, 스탑달, 그루스트, 도스토예프스키 등 서구의 중요한 소설가들의 소설을 분석해보면 인물들의 욕망이 중개되어 있다는 것과 그 중개의 양상도 시대에 따라 다르게 나타나고, 그다음 욕망 구조의 분석 못지않게 지라르의 소설 분석의 뛰어난 점은, 소설 결말의 분석이다.

인물들은 중개된 비자발적 욕망을 하고 있으면서도 스스로는 자발적인 욕망을 하고 있다는 듯한 상에 사로잡혀 있는데, 지라르는 이러한 태도를 <낭만적 romantique>이라 부르고 이런 태

⁹⁾ Ibid. p.40

¹⁰⁾ Ibid. p.46

도하의 욕망을 <형이상학적 욕망 désir métaphysique>이라 부르면서 비판한다. 그것들은 모두 <낭만적 거짓 Mensonge romantique>이다.

소설 속의 인물은 계속해서 이런 낭만적 거짓 속에서 형이상학적 욕망을 하고 있지만, 그 모습을 그려 보여주고 있는 소설가 자신은 이미 그런 태도의 허구상을 인식한 자이기에 독자들에게 넌지시 인물들이 자발적 욕망이라는 환상에 빠져서 행동하는 것을 보여주면서 혼자 즐기고 있는 자신지도 모른다.

Le romancier laisse agir et parler ses personnages puis, d'un clin d'oeil, il nous révèle le médiateur Il rétablit en sous-main la hiérarchie véritable du désir, tout en prétendant ajouter foi aux mauvaises raisons qu'allègue son personnage pour accréditer la hiérarchie contraire.¹¹⁾

(소설가는 자기 인물들을 행동하고 말하게 해놓고는 한쪽 눈을 훑듯하면서 우리에게 그 중개자를 내보이는 것이다. 소설가는 그의 인물이 내세우는 욕망 위계의 서투른 이치를 믿는 것처럼 하여 그 인물을 안심시키면서 은밀하게 진정한 욕망의 위계를 다시 세워나가는 것이다).

그러므로 소설가와 인물의 내면세계는 일치하지 않고 있는 것이다. 작가와 작품 인물이 일치하지 않는다는 이 사실은 다른 문학 장르와 소설을 구분짓는 변별적인 지표가 된다.

그러나 서로 만나지 않던 소설가와 인물의 의식이 같이 만나는 화해의 순간이 있는데, 그것은 소설의 결말 부분이다. 결말에 가서 소설가의 의식이 낭만적인 태도로 변하는 것이 아니라, 소설 주인공의 의식이 낭만적 태도의 허위를 인식하고서 여태까지의 자기 욕망이 중개(모방)되어 왔다는 것을 인정하면서 중개의 굴레를 벗어던지며 죽어간다는 것이다.

낭만적 태도의 탈피로 나타나는 소설 결말은 여러소설의 공통된 특징으로 발견되고 있다. 가령 다음과 같이 도스트예프스키의 인물 스테판은 죽음이 가까워질수록 낭만적인 거짓에서 멀어지면서 다음과 같이 고백한다.

Toute ma vie j'ai menti. Même quand je disais la vérité. Je n'ai jamais parlé en vue de la vérité mais uniquement en vue de moi-même. Je le savais avant mais c'est maintenant seulement que je le vois.¹²⁾

(난 일생 동안 거짓말만 해왔다. 진리를 말할 때 조차도, 난 진리를 위해서가 아니라 나 자신을 위해서 말했다. 그것을 전에도 알고는 있었지만 깨닫게 된것은 바로 지금에 와서이다).

이렇게 인물은 소설 결말에 가서 이전의 생각과는 명백히 대치되는 말을 하고 있다(*des paroles qui contredisent nettement ses anciennes idées*).

또한 아마디스를 숭배하면서 모든 욕망에서 그의 지배를 당하고 있던 동키호테도 소설 결말에 가서 다음과 같이 말하면서 자신의 거짓된 태도를 자각하는 시작을 회복하면서 죽어간다.

11) Ibid. p.29

12) Ibid. p.326

Je possède à cette heure un jugement libre et clair, et qui n'est plus couvert des ombres épaisses de l'ignorance que la lecture triste et continue des détestables livres de chevalerie avait mises sur moi. Je reconnaiss leur extravagance et leur duperie.¹³⁾

(난 이제는 자유롭고 명확한 판단력을 갖게 됐네, 이젠 더 이상 그 슬프고도 끈질겼던 그놈의 저주할 기사도 책의 탐독이 날 가렸던 무지의 환영에 싸여 있지 않아. 이제는 그것들의 터무니없음과 기만성을 알겠어).

그러므로 이 순간 동키호테는 기존의 형이상학적 욕망을 포기하는 것이기도 하다. 자기 욕망을 지배해 온 중개자의 존재를 폭로하면서 더 이상 중개자를 인정치 않으려 하기 때문이다. 죽어가면서 그는 다음 고백으로서 중개자를 부인한다.

Je suis l'ennemi d'Amadis de Gaule et de tout l'infini bataillon de sa race..... aujourd'hui, par la miséricorde de Dieu, ayant été fait sage à mes propres dépens je les abhorre.¹⁴⁾

(골의 아마디스와 그 부류의 무수한 모든 군인들은 나의 적일세, 오늘에서야 신의 은총으로 내 자신을 회생하고 나서 혁명하게 된 난 그들이 지긋지긋해).

중개를 인정하게 되면 자기 욕망의 비자발성을 인정하는 것이 되며, 욕망의 비자발성을 인정하게 되면 자신의 독창성을 부인하는 것이며, 그것은 또한 자신의 자존심에 대한 심한 타격이 된다.

Désavouer le médiateur c'est renoncer à la divinité, c'est donc renoncer à l'orgueil. La diminution physique du héros exprime et dissimule à la fois cet écrasement de l'orgueil.¹⁵⁾

중개자를 부인하는 것은 신성을 포기하는 것이며, 그것은 또한 자존심을 포기하는 것이다. 인물의 이러한 물리적 왜소화는 자존심의 패배를 드러내면서 동시에 감추고 있다).

그러므로 소설의 결말 부분은 낭만적이고 형이상학적이던 단계를 초월하는 진정으로 숭고한 순간이 된다. 소설 대단원의 전환은 다름아니라 이 진실에의 도달이다. 부분적이거나 상대적인 변화가 아니라 전면적이고 절대적인 변화이며 그 이전 단계에 대한 완전한 해체와 재구성이 있다 할 수 있다. 지라르는 소설 결말의 장엄한 의미를 다음과 같이 묘사한다.

Tous les plans de l'existence s'invertissent, tous les effets du désir métaphysique sont remplacés par des effets contraires. Le mensonge fait place à la vérité, l'angoisse au souvenir, l'agitation au repos, la haine à l'amour, l'humiliation à l'humanité, le désir selon l'Autre au désir selon Soi, la transcendance déviée à la transcendance verticale.

13 Ibid. p.327

14 Ibid. p.329

15 Ibid.

Il ne s'agit plus, cette fois, d'une fausse mais d'une véritable conversion. Le héros triomphe dans la défaite : il triomphe parce qu'il est à bout de ressources ; il lui faut, pour la première fois, regarder en face son désespoir et son néant. Mais ce regard si redouté, ce regard qui est la mort de l'orgueil est un regard sauveur.¹⁶⁾

(존재의 모든 국면은 전도되며 형이상학적 욕망의 모든 결과들은 반대의 결과들로 바뀐다. 거짓은 진실에게 자리를 내주며, 고뇌는 회상으로, 흥분은 평정으로, 증오는 사랑으로, 경멸은 겸손으로, 타자에 의한 욕망은 자신에 의한 욕망으로, 빛나간 초월은 수직적 초월로 바뀌게 된다.

이 때에는 허위가 아니라 진정한 개종이 문제이다. 주인공은 패배 속에서 승리하는데, 그것은 그가 더 이상 어쩔 수가 없기 때문이다. 그는 처음으로 그의 결망과 허무를 정면으로 마주 대해야만 한다. 그토록 두려워했던 이 대면, 자존심의 멸망인 이 대면은 그러나 구원의 대면이다).

이렇게 되면 위대한 소설 결말의 특징은 거의 드러난 셈이다. 그럼에도 불구하고 이 주요한 특징을 무시하는 사람이 있는데, 그들은, 결말에 이르기 전의 소설 인물이 그러했던 형이상학적 욕망에 사로잡힌 낭만적 태도에서 아직 벗어나지 못하고 있는 낭만적 비평가들이다. 이런 낭만적 비평을 지라르는 도처에서 비난하고 있다.

Tous les héros prononcent, dans la conclusion, des paroles qui contredisent nettement leurs anciennes idées, et ces idées sont toujours celles des critiques romantiques.¹⁷⁾

(결말에서 모든 주인공들은 그들의 이전 생각과는 완전히 다른 말을 하는데, 그 이전 생각은 항상 낭만적 비평가들의 그것과 같다).

소설 주인공은 이미 그 단계를 초월했는데도 계속해서 그 단계에 안주해있는 소설 이해의 태도를 비난한 것이다. 앞서 조사했듯이 여러 소설에서 확인된 공통된 결말 부분의 중요성을 무시하는 태도도 낭만적인 태도이다.

Les analogies entre les grandes conclusions romanesques détruisent *ipso facto* toutes les interprétations qui en minimisent l'importance. Il n'y a qu'un phénomène, il faut en rendre compte par un même principe.¹⁸⁾

(위대한 소설 결말의 유사성은 이 사실 자체로 그 중요성을 축소시키려는 모든 해석을 깨뜨려 버린다. 거기엔 단 하나의 현상이 있을 뿐이며, 단 하나의 똑같은 원칙으로 설명되어져야 한다.)

낭만적이고 형이상학적인 욕망을 견지하던 주인공들이 수직적 초월을 통해 진실의 세계로 들어간다는 소설 결말의 분석은 사실 천편일률적으로 보인다. 바로 이 같은 도식적 진부함이, 낭만적 비평가들이 소설 결말의 중요성을 무시하는 평제로 쓰이고 있다.

16) Ibid. pp. 329~33

17) Ibid. p. 329

18) Ibid.

그리나 지라르는 오히려 이 진부함을 인정할 때에 소설의 참다운 가치를 찾을 수 있다고 주장한다. 동일한 현상에 대해서 정반대의 해석이 나오는 대목인데, 그래서 지라르와 다른 (지라르 식으로는 낭만적인) 비평가들과의 차이점을 잘 나타내 주는 소설 결말의 진부함에 대한 지라르의 해석을 살펴 보자.

La vérité est partout agissante dans l'oeuvre romanesque mais elle habite plus spécialement la conclusion La conclusion est le temple de cette vérité. Lieu de présence pour la vérité, la conclusion est un lieu dont l'erreur se détourne. Si l'erreur ne parvient pas à mier l'unité des conclusions romanesques, elle s'efforce de la rendre inopérante. Elle s'efforce de la frapper de stérilité en l'appelant *banalité*. Il ne faut pas nier cette banalité mais la revendiquer hautement.

De médiate qu'elle était dans le corps du roman l'unité romanesque se fait immédiate dans la conclusion Les conclusions romanesques sont forcément banales puis qu'elles répètent toutes, littéralement, la même chose.

Cette banalité des conclusions romanesques n'est pas la banalité locale et relative de ce qui fut naguère <original> et peut le redevenir à la faveur, d'abord, de l'oubli et, ensuite, d'une <redécouverte> et d'une <réhabilitation>. C'est la banalité absolue de ce qui est essentiel dans la civilisation occidentale. Le dénouement romanesque est une réconciliation entre l'individu et le monde, entre l'homme et le sacré. (~)Le romancier rejoint dans ce dernier moment tous les sommets de la littérature occidentale . il rejoint les grandes morales religieuses et les humanismes supérieurs, ceux qui élisent la part la moins accessible de l'homme.¹⁹⁾

(진실은 소설 작품 도처에서 활동하고 있지만 특히 소설 결말에 있다. 결말은 진실의 사원이다. 진실이 있는 이 결말은 낭만적인 틀린 생각이 비켜가는 곳이다. 그런 틀린 생각이 소설 결말의 통일성을 부정하려다 그렇게 하지 못하면 그것을 효력없는 것으로 만들려고 애쓴다. 즉, 그것을 진부하다고 부르면서 쓸모없다고 강조한다. 그러나 이 진부함은 거부해야 하는 게 아니다. 아니 소리높여 외쳐야 하는 것이다. 소설 본문에서는 간접적으로 존재하던 소설의 통일성이 결말에서는 직접적인 것으로 된다. 소설 결말들은 모두 문자그대로 똑같은 것을 되풀이하므로 진부하지 않을 수가 없다.

소설 결말의 진부함은, 전에는 <독창적>이었으며, 지금은 처음에는 망가에 의해, 다음에는 <재발견>과 <재전>에 의해 다시 독창적이 될 수 있는 그런 것의 지엽적이고 상대적인 진부함이 아니다. 그것은 서구문명의 본질적인 것의 절대적인 진부함이다. 소설의 대단원은 개인과 사회, 인간과 성스러운 것 사이의 화해이다. (~)소설가는 이 마지막 순간에 서구 문학의 모든 정상에 도달한다 , 즉, 위대한 종교적 모랄과 숭고한 휴머니즘이라는 인간이 도달하기 가장 힘든 부분에 도달하는 것이다).

소설 결말의 한결같은 진부함 때문에 그것의 중요성을 무시하는 낭만적 경향의 비평은, 현실 자체의 진부함을 인정하지 않으려는 경향이 있다. 왜 진부함을 인정치 않는 걸까, 그것은 소설 인물이 형이상학적 욕망에서 벗어나지 못했던 이유와 같은 이유이다. 소설 결말의 진부

19) Ibid. pp. 344~34

함을 인정하게 되면 욕망의 모방을 인정하게 되고, 욕망의 모방을 인정하게 되면 자신의 자존의 바탕인 독창성을 포기해야 하기 때문이다.

우리는 여기서 지라르의 첫번째 문학 연구서의 제목 <낭만적 거짓과 소설적 진실>의 의미를 이해할 수 있을 것이다.

지라르의 생각대로 소설 인물의 의식 세계의 전이를 중심으로 하여 소설을 정의 내리자면, 소설은, 독창성, 자발적 욕망이라는 형이상학적, 낭만적 허위(*Mensonge romantique*)의 세계 속에서 진실을 찾아 헤매다가 결국 결말에 가서야 진정한 세계, 즉 소설적 진실(*Vérité romanesque*)에 도달하는 과정의 이야기로 볼 수 있다. 이 때, 진실은 결말에 가서 도달하게 되므로, 과정의 이야기인 소설의 세계는, 정확히 말해 소설 본문의 세계는 아직 형이상학적 태도의 낭만적 단계인 것으로 볼 수 있다. 이런 의미에서,

Pour lui(=Girard)aussi, le roman est l'histoire d'une recherche dégradée de valeurs authentiques, par un héros problématique, dans un monde dégradé.²⁰⁾

(그에게 있어서도 역시, 소설은 문제적 자아에 의한, 타락한 세계 속에서 진정한 가치에 대한 타락한 추구의 이야기이다).

라는 골드만의 지적을 이해해야 할 것이다. 물론 골드만이 말하는 <타락한 dégradé>, <진정한 authentique>의 의미는, 지라르의 <형이상학적, 혹은 낭만적 métaphysique, romantique>, <소설적 romanesque>의 의미가 될 것이다.

이렇게 놓고 보면 우리는, 지라르의 <낭만적 거짓과 소설적 진실>을 소설 주인공의 내면의식의 개종 과정으로 이해하여, <낭만적 거짓에서 소설적 진실 까지 Du Mensonge romantique à la Vérité romanesque>가 진정한 소설의 주제라고 정리할 수 있을 것이다.

IV. 짹패의 위기

앞에서 우리는 지라르의 소설 인물들의 욕망 분석을 통해서, 서구의 중요한 소설가들의 작품에 나타나는 주인공들의 욕망이 증개되고 있다는 사실을 확인했었다. 그리고 개인의 차이가 점점 없어져가는 현대로 읊수록 성행해져 가는 내면적 증개의 부작용, 즉 짹패(double)의 갈등이 원한, 질투 등으로 발전되어 나타난다는 것도 살펴보았다.

이 짹패는 상대방의 입장에서 보면, 항상 자기의 소중한 것을 빼앗으려 하거나 욕망의 실현을 방해하는 존재이다. 그러므로 자기 욕망의 발생이 사실은 그 짹패로부터 나왔다는 사실은 항상 망각되어지면서, 질투, 숨은 원한, 선망, 증오와 같은 극심한 내면적 증개만이 일어나는 갈등을 빚게 되는데, 이것이 바로 짹패의 갈등인 것이다.

이 짹패의 갈등은 모방을 본능으로 타고 난 인간의 입장으로서는 어쩔 수 없는 한계와 같은 것이기에, 인간은 거기서부터 출발하지 않을 수 없다. 그래서 한 지라르 연구가는 이것을 인류 문명의 <영도 degree zero>로 보고 있다.

20) Lucien Goldmann, *상계서*, p. 26

As far as the cultural order was concerned, there was nothing beyond the doubles. They were the degree zero, so to speak, of human culture.²¹⁾

(문명의 영역에 있어서, 짹패가 가장 근본적인 것이었다. 짹패는, 이를테면, 인류문명의 영도였다).

狎汰의 갈등은 그려므로 인류의 숙명과 같아서, 언제 터질지 모르는 폭력, 즉 잠재적인 폭력 혹은 폭력의 잠재태라고 할 수 있다. 그리고 이것은 인류가 그 위에서 출발해야 하는 가장 근본적인 기초가 되는 폭력이라는 점에서, 지라르는 이것을 <초석적 폭력 la violence fondatrice>이라고 부른다.

만약 이 초석적 폭력을 자연발생적인 상태 그대로 내버려둔다면, 인간의 모방 본능에서 출발한 짹패 갈등, 초석적 폭력의 발생은, 그에 대한 복수로서 또다른 폭력이 나타나게 되는데, 폭력이 폭력을 만들어낸다는 점에서 폭력의 모방으로 볼 수 있을 것이다. 이 복수의 폭력은 다시 또다른 복수의 폭력을 낳는데, 지라르는 이런 폭력을 <상호적 폭력 la violence reciproque>이라 부른다. 결국 자연발생적인 상태의 인간 현실은 이런 상호적 폭력의 확대 재생산일 뿐이다.

그러나 인류 역사는 그렇지만은 않았다. 즉, 질서와 체계를 유지해 오면서 문명을 이루어 왔다. 어떻게 해서 이것이 가능했을까하는 의문에 봉착하게 되는데, <낭만적 거짓과 소설적 진실>에서 남게 된 이 의문은 정확히 말해서, 인류 문명은 이 영도, 즉 짹패 상태로부터 어떻게 이룩될 수 있었느냐, 다시 말해, 짹패를 어떻게 감추면서 이 근원적이고 극심한 위기로부터 문명의 질서가 어떻게 생겨날 수 있었느냐하는 문제이다.

V. 모방 위기—무차별화

狎汰의 갈등을 어떻게 극복했는냐하는 문제의 논의에 들어가기에 앞서, 우리는 모방 본능에 대한 지라르의 생각을 간추려 볼 필요가 있다. 짹汰의 갈등은 애초에 인간의 모방 본능에 의해 빚어진 것이기 때문이다.

『낭만적 거짓과 소설적 진실』에서 밝혀진 비자발적 욕망, 중개자에 의한 욕망 유발, 짹汰의 갈등 등을 지라르의 출발 전제였던 모방(mimésis)으로 설명할 수 있을 것이다.

우선 짹汰 갈등을 야기하는 것은 인간 본성의 선악과는 무관한, 인간은 타인의 행동을 모방한다는 모방 본능이다. 말하자면 인간의 모든 문화적 활동의 동인은 모방인 셈이다.

Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation. Si les hommes, tout à coup, cessaient d'imiter, toutes les formes culturelles s'évanouiraient. Les neurologues nous rappellent fréquemment que le cerveau humain est une énorme machine à imiter.²²⁾

(인간 행동은 거의 모두 배워서 된 것이며 모든 학습은 모방으로 귀결한다. 만약 인간

21) Cesareo Bandera, *The Doubles Reconciled*, MLN, 93(Johns Hopkins Univ. Press, 1978), pp. 1010~1011

22) René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 15

이 일거에 모방을 멈춘다면, 모든 문화 형식들은 사라지고 말 것이다. 종종 신경의학자들은 인간의 두뇌는 하나의 거대한 모방 기계란 사실을 우리에게 환기시켜 주고 있다).

인간이 인간다운 문화를 이룰 수가 있는 것도 인간의 모방 덕택이라는 것이다. 이렇듯 모방 그 자체는 좋거나 나쁘거나 하는 것이 아니다. 인간이 무리를 짓고 사회적인 조화를 이루면서 살아가는 것은 모방의 긍정적인 면이라 볼 수 있고, 바로 그것 때문에 개인 사이의 차이가 없어지는 무차별 현상이 생겨나 극심한 내면적 중개, 즉 각파의 갈등으로 치닫는 것은 모방의 부정적인 면이라 볼 수 있다.

자본주의 초기기에 나왔던 예정조화설이나, 한 사회가 지향할 목표에 합당한 인물을 내세워 모든 구성원들을 하나의 가치체계로 묶는 것이 가능했던 것은 모두 이 모방 본능 때문이라고 할 수 있다. 인간의 모방은 전면적인 것이어서, 소유 행위도 모방된다.

Or, il est évident que les comportements d'appropriation, qui jouent un rôle formidable chez les hommes comme les êtres vivants, qui sont susceptibles d'être copiés.²³⁾

(그런데, 모든 생물에서와 마찬가지로 인간에게서 아주 중요한 역할을 하고 있는 소유 행위도 모방될 수 있다는 것은 명백하다).

이러한 사실들은 실은 중개자의 행위에 대한 모방에서 나온 것이지만, 그 결과만을 놓고 보면 중개자의 행위가 고스란히 모방자에게로 모방된 것으로 볼 수 있다. 그렇다면 앞에서 살펴 본 짹파 갈등의 위기와 초석적 폭력의 발생은 결국 모방 위기(*crise mimétique*)이며, 그것은 각 개체간의 차이의 소멸, 즉 『무차별화 *indifférenciation*』에서 기인한 것이다.

Le processus de crise mimétique, c'est littéralement la différence culturelle qui s'inverse puis s'effiloche et s'efface. Elle fait place à la violence réciproque.²⁴⁾

(모방 위기의 과정, 그것은 문화적 차이가 전도되고 해체되어 사라지는 것을 말한다. 상호적 폭력이 생겨나는 소지가 여기에 있다).

여기서 우리는 문화적 차이라는 것의 중요성을 느끼게 된다. 즉, 지라르가 찾던 의문 해결의 실마리를 예측할 수 있게 됐다.

VI. 회생 대체

다시 한번 우리의 의문, 인류 문명은 이 짹파 갈등, 모방의 위기를 어떻게 극복했는가하는 문제로 돌아와 생각해 보자.

이 의문의 해결을 위해 지라르는 『폭력과 성스러움 La Violence et le Sacré』에서 폭력의 예방과 그 피해 축소라는 관점에서 인류 문명의 기록을 세밀히 분석하면서, 문화적 제의의 기원과 그 사회적 의미를 연구한다.

모방 위기의 극복은 크게 두 가지 방향에서 이루어지는데, 폭력의 발생을 막으려는 금기

23) Ibid. p. 15

24) Ibid. p. 32

(interdit)와 그 피해를 다른 데로 돌리거나 줄이려는 희생 제의(rite sacrificiel)가 그것이다.

짝패의 갈등이 일어나지 않게 하기 위한 방편으로 금기를 생각할 수 있는데, 그것은 개인이나 계층간의 단절을 강조하여, 애초부터 상대방을 “나와 같다. 그러므로 나도 저 사람과 똑같은 욕망을 할 수 있다”라는 생각이 들지 않게 하여 상대방을 중개자로 만들지 않게 할 수 있기 때문이다.

또한 어떤 사람에게는 허용되는 행동이 다른 사람에게는 허용되지 않는 금기는 그 개인들 사이의 동일성을 인정치 않는 장치라 할 수 있으며, 그 본질은 차별화(differentiation)라 할 수 있다.

내면적 중개와 그것의 극심한 형태인 짝패 갈등이 모두 가까운 사이에서 나왔다는 사실을 상기하면, 개체의 유사성을 거부하는 이 금기가 짝패 갈등과 모방 위기의 예방책이 되는 것을 충분히 이해할 수 있게 된다.

그러나 개인들 사이의 유사성을 거부하는 이런 금기는 역사적으로 여러번 거부당해 온 것이 사실이다. 천부인권설이나 사회계약론으로 대표되는, 인간 평등 사상은 이러한 금기를 인정할 수가 없었다. 더군다나 만인의 욕망이 차이가 없을 정도로 거의 같아서 서로가 서로에 대한 욕망 중개자, 즉 짝패가되는 현대 자본주의 사회에서는 이런 의미의 금기의 효과는 거의 사라졌다고 볼 수 있다.

이렇게 서로가 서로의 짝패가 되어버린, 그래서 서로가 서로를 증오하는 이 상황은, 지라르의 표현대로 <만인의 만인에 대한 대립 l'opposition de chacun contre chacun>인 셈이다. 이런 상황에서 나오는 폭력은 계속되는 폭력을 낳는 상호적 폭력이 되므로 그 피해는 전체 구성원에게 파급될 정도로 엄청난 것이 된다. 이런 상황에서 집단 전체가 당하는 큰 피해를 막거나 작은 피해로 줄이기 위해서 다른 생물이나 일부분의 사람에게 그 폭력의 방향을 돌리는 것이 희생제의(*le sacrifice*)의 속성이다.

희생제의의 희생물을 선정하는 기준에서 지라르는 폭력의 주요한 속성을 찾아내는데, 일단 한번 발생한 폭력은 어떤 식으로든 외부로 분출된다는 사실과, 희생 제의에 쓰이는 희생물은 폭력의 실제 대상과 가장 닮은 것이어서 그 폭력을 속이고 있다(*trômper*)는 사실이 그것이다.

결국 희생제의는, 폭력의 실제 대상을 희생물로 대체하여 폭력을 속이는 <희생 대체 substitution sacrificielle>가 그 본질이라 하겠다.

그러나 이 제도가 효력을 갖고 구성원 전체에게 설득력을 가지기 위해서는 선결 조건이 있다. 가령 집단 전체의 피해를 피하기 위해 상대적으로 가장 무관한 어떤 개인에게로 폭력의 방향을 돌려버리는 이 희생 제의 그 자체는 그 개인에게는 분명히 하나의 또 다른 폭력인 것이다. 폭력으로 똑같은 폭력을 막는다는 이율배반적인 행위이며 자연발생적 상태의 복수라는 또다른 폭력과 다를 바가 없어진다. 이런 혼란을 극복하기 위한 조치가 바로 폭력 사이의 차별화이다.

집단 전체를 향하던 애초의 폭력은 마땅히 거부되어야 할 나쁜 폭력이며, 희생물에게 가해지는 폭력은 전체를 구원한다는 숭고한 뜻이 있는 좋은 폭력, 아니 전혀 폭력으로 여겨지지 않을 정도로 성스러운 행위로 간주되도록 장치되어 있다는 것이다.

이렇게 되면 결국, 폭력에도 나쁜 폭력과 좋은 폭력이 있게 된 셈인데, 지라르는 전자를

<본질적 폭력 violence essentielle>, 혹은 <불순한 폭력 violence impure>이라고, 후자를 <순수한 폭력 violence pure>, 혹은 <순화 폭력 violence purificatrice>이라고 구분해서 부르고 있다.

그러므로 회생 제의의 본질도 결국 금기와 마찬가지로 차별화(*differenciation*)라는 사실을 확인할 수 있다. 그렇다면 본질적 폭력과 순화 폭력을 구별짓는 차이가 있어야 하는데, 그 차별적 지표는 무엇일까? 우리는 그것을 인류 역사에서 발견할 수 있을 것이다. 온갖 전쟁에 꼬리표처럼 붙어 다니는 성전(聖戰)이라는 이름에서 암시반듯이, 순화 폭력에는 <성스러움 le sacré>이라는 속성과 대단한 명예와 권위가 부여되고 있다.

이 같은 회생제의에는 분열 상황에 이른 집단의 단합을 끼하는 기능도 부여된다. <만인의 만인에 대한 대립>을 <만인의 일인에 대한 대립>으로 집단의 분위기를 전환시킨다는 말이다.

C'est l'unité d'une communauté qui s'affirme dans l'acte sacrificiel et cette unité surgit au paroxysme de la division, au moment où la communauté se prétend déchirée par la discorde mimétique, vouée à la circularité interminable des représailles vengeresses. A l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un. A la multiplicité chaotique des conflits particuliers succède d'un seul coup la simplicité d'un antagonisme unique : toute la communauté d'un côté et de l'autre la victime.²⁵⁾

(회생 제의를 통해서 집단의 단합은 확실하게 된다. 집단이 끝없는 복수의 순환에 빠져 버리고, 모방의 갈등에 의해 분열된다고 주장하는 그 순간, 즉 분열이 최고조에 도달했을 때, 이 단합이 갑자기 나타난다. 그래서 만인의 만인에 대한 대립 다음에 갑자기 만인 대 일인의 대립이 나타나는 것이다. 개개의 갈등이 뒤씩인 복잡한 혼란이 갑자기 단 하나의 적대 관계로 바뀌게 되는 것이다 : 즉, 한편에는 집단 전체가 있고 다른 한편에는 회생물 혼자만 있는 그런 적대 관계로 말이다).

집단 전체가 엄청난 피해를 당하여 민심이 사분오열 분열되어 버린 사건이 있고 난 다음에는 항상 그 사건에 책임이 있다고 주장되어지는 어떤 개인에 대한 집단의 이름으로 행해진 단죄라는 회생제의가 있어온 것을 우리는 인류역사에서 자주 볼 수 있다. 천재지변의 경우에도 같은 반응이 나타나기도 하는데, 치수에 책임을 지던 옛 임금이나, 관동대지진 이후의 민심 수습으로 재일 한국인에 대한 무차별적 학살이 감행되던 것이 그 대표적인 예가 될 것이다.

만인 대 일인의 대립이 만인의 정당성을 이미 상정한 것은 당연하다. 예컨대 어떤 사람이 저지런 범죄적 폭력에 대한 복수라는 이름의 또 다른 폭력과, 재판을 통한 정벌이라는, 그것도 엄격한 의미에서 하나의 폭력인 공인된 폭력 사이에는, 본질에서는 대동소이하지만 복수와 재벌 방지라는 폭력에 부여되는 권위와 속성에 있어서는 큰 차이를 나타낸다. 그러므로 <성스러움>이나 권위 등과 같이 순화 폭력에 부여되는 차별적 지표들은, 이들 순화적 폭력의 폭력성을 정당화 시켜주는, 아니 폭력으로 인식되지 않게 해주는 제도적 장치라고 볼 수 있다.

어느 시대에나 재판 제도가 시행되는 사회에서는 재판을 집정하는 담당자는 예외없이 권위

25) Ibid. p. 38

를 부여받았다는 사실은 이런 점에서 많은 것을 시사한다.

그러므로 우리는, 재판정의 좌석이나 실내 배치가 기실은 모두 뚜렷한 차별을 조성하기 위한 장치라는 사실을 알게 된다. 바꾸어 말하면 모든 권위는 차별화에서 나온다고 하기도 크게 지나친 일은 아닐 것이다.

VII. 차별화 (différenciation)

간악 드는 차이가 없어지는 무차별화(indifférenciation)의 극치에 이르게 되면, 순수와 불순의 구별도 사라지고 개인간의 변별적 차이도 없어지면서, 아버지와 아들, 어머니와 다른 여자, 상사와 부하의 구별도 사라진 상황하의 무차별적 폭력이 나타나게 될 것이다. 다시 말해 문화의 위기 상황이 나타날 것이다. 이런 상황이 고대 비극의 주된 테마였는데 희랍 비극 Oedipe는 그 좋은 예가 될 것이다.

이런 의미에서, 우리는 인류 문화의 주요한 본질 중의 하나는 분명히 무차별(indifférenciation)에서 차별화(différenciation)로의 이행이라 할 수 있을 것이다.

Bibliographie

Rene Girard, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, Bernard Grasset, 1961

_____. *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, 1972

_____. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, 1978

Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, 1964

Cesareo Bandera, *The Doubles Reconciled* in MLN (Johns Hopkins Univ. Press, 1978) 93°