

## 선물과 이름: ‘근본적인 인정 행위’로서의 증여\*

박세진\*\*

“증여란 무엇인가?”라는 질문을 다시 사고하고자 하는 본 연구는, 이에 대한 마르셀 모스의 인식론적 공헌, 클로드 레비스트로스의 ‘구조주의적’ 장애물, 그리고 알랭 테스타의 개념적 명료화 작업을 검토하는 것에서 출발한다. 이어 『증여론』의 포틀레지 분석을 경유하면서 행위주체들 간 ‘상호 인정’의 문제가 증여 현상의 배후에 존재함을 확인한 후, 사람들은 자신이 타자와의 관계 안에서 체현하는 ‘이름’의 가치를 확인받기 위해 선물한다는 주장이 제기된다. 즉, 사람들은 증명해야만 할 이름 때문에 증여에 사로잡힌다. 이 가설은 증여의 행위주체가 담지하는 이름이 사회적 실효성을 갖기 위해 반드시 그 안에 기입되어야 하는 ‘이름의 의미구조’에 대한 분석을 통해 뒷받침된다.

〈주요개념〉: 증여, 호혜성, 돌려줄 의무, 이름과 인정, 선물의 이유, 이름의 의미구조

\* 이 논문은 2015년 10월에 열린 ‘한국문화인류학회 추계학술대회’와 성공회대학교 ‘김수행콜로키움’에서 연구자가 발표했던 내용 중 일부를 발전시킨 것이다. 이 자리를 빌려 유익한 논평을 해준 김진업, 이종영, 이경목 선생님에게 감사의 인사를 전한다.

\*\* 프랑스 사회과학고등연구원 사회인류학·민족학 박사. parksejin515@gmail.com

## 1. 들어가며

이 글은 증여에 대한 일련의 기초 연구의 첫 번째 결과물이다. 더 정확하게는 증여의 ‘개념’을 대상으로 하는 이 연구는, 『증여론(*Essai sur le don*)』에서 마르셀 모스가 스케치한 개념이 충분히 엄밀하지 못하며 충분히 ‘조작적’이지 않다는, 특히 증여와 교환 사이의 구분이 불투명한 채로 머문다(Testart 2001: 742)는 문제의식에서 비롯된다. 증여를 주제로 한 많은 연구에도 불구하고 그 개념을 이론화하려는 시도는 흔치 않으며(Graeber 2010: 52), 이러한 무관심이 증여를 둘러싼 개념적 혼란과 짝을 이룬다는 사실이 우리의 문제의식을 강화한다. 프랑수아 아타네는 이 혼란의 실상을 아래와 같이 상술한다.

예를 들어, 이하의 논의에서 우리는 증여가 교환의 여러 형태 중 하나라고 주장하는 저자들을 만나겠지만, 반대로 어떤 이들은 이러한 진술을 승인하는 것을 전적으로 거부한다.<sup>1)</sup> 또 다른 저자는 증여가 선물을 준 자에 대한 선물을 받은 자의 채무를 만들어낸다고 쓰는 반면, 혹자는 정의상 빚을 산출하는 것은 증여일 수가 없다고 답한다.<sup>2)</sup> 다른 문헌들에서 우리는 증여가 호혜성(*réciprocité*)의 요구를 내포한다는 진술을 읽지만, 또 다른 저작은 호혜성은 증여와 아무런 관련이 없다고, 호혜성 또는 호혜성의 요구가 있자마자 사람들은 교환의 영역에 자리 잡게 된다고 우리를 설득하려 한다<sup>3)</sup>(Athané 2008: 9).

- 1) 『증여론』의 부제가 ‘태고사회에서의 교환의 형태와 이유’라는 점을 염두에 둘 때, 그리고 모스가 사용하는 ‘선물교환(*échange des dons*)’이라는 표현을 고려할 때, 증여를 교환의 한 형태로 간주하는 것은 『증여론』의 입장이라고 볼 수 있을 것이다. 테스트아는 『증여론』(원제를 있는 그대로 번역하자면 『증여에 대한 시론』)이 실은 『주는 행위에 대한 시론(*Essai sur le donner*)』일 뿐이라고 하면서, 그 안에서 모스가 증여와 교환을 계속해서 혼동하고 심지어 혼합하기까지 한다고 비판한다(Testart 2013: 252-253).
- 2) 모리스 고들리에에는 『증여의 수수께끼』에서 “빚을 갚지 못한 사람들이 자기 자신이나 아이들을 노예로 팔 수밖에 없게 되어 결국 증여한 사람의 ‘점유물’, 소유물이 되는 사회가 무수히 많다.”고 쓴다(2011: 29). 이에 반해 자크 데리다는 『증여론』에 대한 그의 유명한 비판에서 다음과 같이 주장한다. “증여가 있으려면 수증자가 결코 돌려주고, 상환하고, 대금을 갚고, 채무를 이행하고, 계약관계에 들어가서는 안 된다. 결코 빚을 저서는 안 된다”(Derrida 1993: 26).

인용문이 분명하게 보여주는 것은 증여의 개념적 이해에 있어 교환이 준거를 구성한다는 사실이다. 한쪽에서는 증여를 교환이 아닌 것으로, 즉 호혜성의 논리에 종속되지 않고 따라서 빚을 만들어내지 않는 것으로 이해한다. 반대쪽에서는 증여를 교환과 같은 것으로, 그것이 급부와 반대급부의 호혜성을 실현한다는 점에서 궁극적으로는 상품교환과 동일한 원리를 따르는 것으로 간주한다. 증여의 변별적 개념을 얻고자 하는 우리가 후자의 입장을 수용할 수 없다는 것이 분명하다면, 증여를 교환의 부정(호혜적이지 않은 것, 채무를 만들지 않는 것)으로만 파악하는 전자의 입장 역시 충분하지 않다. 관건은 증여를 재화이전의 한 형식으로 특수화시켜주는 속성·구조·원리를 파악하는 것이다.

이 작업이 갖는 어려움의 큰 부분은 증여라는 용어가 포괄하는 실천들의 다양성과 이질성에 있다. 자녀에게 주는 크리스마스 선물, 친구들이 번갈아 가면서 내는 술자리, 이웃 간의 일상적 도움, 걸인에게 건넨 천원짜리 한 장, 부모님의 칠순잔치를 위해 형제들이 각출한 돈, 동생의 이사를 돕는 일, 불우이웃돕기 성금, 헌혈, 경조사에서 오가는 부조, 보육원에서의 봉사활동, 이 모든 것들이 증여의 이름 아래에서 논의될 수 있다. 이같이 행해지자마자 곧 잊히는 평범한 제스처들 외에도, 장기기증이나 재산의 사회환원(빌 게이츠, ‘김밥 할머니’)과 같은 예외적인 행위들이 또한 증여의 질서에 포함된다. 반면 모스의 관심을 사로잡았던 쿨라<sup>4)</sup>나 포틀래치<sup>5)</sup> 등의 공적·의례적 증여는, 집단과 그 수장의 정치

3) 아래에서 볼 것처럼, 레비스트로스는 호혜성 원리의 보편성을 주장하면서 증여를 교환의 하위범주처럼 취급한다. 반면 그의 제자인 필립 데스콜라는 호혜성을 교환에 한정시키면서, 교환과 반대로 증여는 “역방향의 [재화]이전의 의무 없이 행해지는 [재화]이전”이라고 말한다(Descola 2005: 431).

4) 쿨라(kula)는 뉴기니 북동부(특히 트로브리안드 군도)의 섬들을 연결하는 부족 간 그리고 부족 내 교역 체계로서, 말리노프스키의 고전적 연구 『서태평양의 항해자들』을 통해 널리 알려진 것이다. 쿨라에서 핵심적인 것은 이웃 섬의 수장들 사이에서 행해지는 위광재, 특히 바이구아라고 불리는 조개 팔찌와 조개 목걸이 선물이다. 각각은 한 방향(팔찌는 시계방향, 목걸이는 반시계방향)으로만 순환될 수 있는데, 이는 곧 팔찌는 목걸이와만 맞바뀌질 수 있다는 뜻이다. 쿨라에 대한 소개로는 고들리에(2011: 121-145)와 그레이버(2009: 357-364)를 참고할 것.

적 이해관계와 연루되어 있다는 점에서 이해관심의 결여로 특징되는 듯한 오늘날의 증여 현상들과 구별된다. 증여라는 용어가 포괄하는 실천의 이러한 다양성을 고려할 때, “증여 일반에 대해 말하는 것은 심각한 인식론적 위협을 내포”할 수 있다는 지적은 간과될 수 없다(Hénaff 2012: 69). 그러나 증여의 만족할 만한 개념은 당연히 ‘증여 일반’을 설명할 수 있어야 하기에, 증여의 이질적 실천들은 오히려 증여의 개념을 놓고 맞서고 있는 주장들을 지지·확인하거나 반박·문제화하는 사례들로 다뤄져야 할 것이다.

본격적인 논의에 앞서 한 가지 환기해 둘 것은, 사회과학의 대상이 되는 현상들이 언제나 특정한 개념들과 함께 우리에게 모습을 드러낸다는 점이다. 이 글을 읽는 어떤 독자들은 증여를 둘러싼 인류학적·사회학적 논의들에 대해 과문할 수 있겠지만, 그럼에도 증여가 무엇인지에 대한 나름의 이해를 가지고 있을 것이다. 증여의 행위주체로서 우리 각자는 증여의 성격·내용·가치 등에 대한 주어진 관념 또는 믿음 아래에서 그것을 실천하고 있기 때문이다. 행위자가 자신의 활동에 대해 갖는 이러한 자연발생적 관념은, 부르디외가 말한바 “사고의 자율운동”(Bourdieu 1984: 37, 51)을 보장함으로써 관건이 되는 실천의 재생산을 위해 복무한다. 이런 유의 개념, 바슐라르의 표현을 빌리자면 현상에 대한 “의견” 혹은 “통속적 인식”(Bachelard 1934: 17-18)이 바로 사회세계를 연구하는 학자들에게 주어진 일차적 소여이다. 모스의 『증여론』 역시 여기서 출발한다. 모스는 ‘통속적 인식’ 안에서 “우리가 교환, 증여

---

5) 콰키우틀(Kwakiutl), 툴링깃(Tlingit), 하이다(Haida), 침시안(Tsimshian), 벨라콜라(Bella Coola) 등 북아메리카 북서해안의 정주성 수렵채집 사회들에서 관찰되는 포틀래치(potlatch)는, 갖가지 명목(관혼상제, 자식에 대한 이름의 부여, 지위 변화와 맞물린 이름의 변경, 새로운 집의 건축 등)으로 열리는 큰 잔치, 보다 협소하게는 그 가운데 이뤄지는 주최측 수장에 의한 위광제의 과시적 지출을 가리킨다. 포틀래치의 대상이 되는 전통적 물품으로는 동판, 동물 가죽, 담요, 카누 등이 있고, 백인들과의 접촉 이후에는 허드슨 만 회사의 모포, 재봉틀, 축음기, 식기류, 달걀 등이 목록에 추가되고 기존의 것을 대체한다. 포틀래치에 대한 소개로는 고들리에(2011: 91-121)와 그레이버(2009: 435-440)를 참고할 것.

또는 이익이라고 지극히 불완전하게 이름 짓는 것”(Caillé 2007: 30)을 폴리네시아, 멜라네시아, 북서 아메리카 원주민 사회들에서 관찰된 선물공여 현상들에 대한 분석을 통해 새롭게 조명하고자 하였다.

사회적 세계의 어떤 현상에 대해 ‘이미 주어져 있는 견해’를 개념이라고 부르기로 하자. 사회과학은 이른바 ‘객관적 현실’이 아니라 언제나 이 개념I에 의해 장악된 현실에 대해 노동한다. 과학적 노동은 개념I과 대상의 운동 사이의 괴리를 보여주는 ‘징후’—예컨대 선물의 관대함을 강조하는 개념I을 문제 삼는 이해관심의 은밀한 추구—를 포착하는 데서 출발하고, 이에 입각해 현상의 구조적 운동을 보다 정합적으로 설명해주는 개념II를 지향한다. 징후들이 개념I의 비판을 촉구하고 또 그것의 극복이 이뤄질 방향을 일정하게 지시해준다면, 비판적 극복이 개념II 속에서 구체화하는 과정에서는 연구자가 가진 ‘문제틀(*problématique*)’이 핵심적인 중요성을 갖는다. 아래에서 간략히 언급될 것처럼, 모스의 증여 개념II는 ‘사회적 사실’의 분석에 대한 뒤르케임적 문제틀의 비판적 수용이라는 맥락 밖에서는 이해될 수 없다(Cf. 박정호 2009: 13-17). 『증여론』의 또 다른 두드러진 문제의식은 선물공여 현상의 분석을 통해 인간 사회의 보편적이자 시원적 기초를 해명한다는 것이다. 프랑스 사회학계의 대표적인 ‘모스주의자’인 알랭 카이에의 표현을 빌자면, 모스가 천착한 “주고, 받고, 돌려주는 삼중의 의무는 모든 고대적이고 전통적인 사회들이 그 위에 성립하는 사회인류학적 보편향”일 것이다(Caillé 2007: 11). 증여의 도덕과 경제는 현대 사회에서도 완전히 소멸하지 않은 “인간반석”의 하나이다(ED: 49).<sup>6)</sup>

모스의 개념II는 증여를 연구하는 후대의 학자들에게 주어진 개념I의 일부가 되고, 각자는 자신의 문제틀에 따라 새로운 개념II를 발전시켜 나간다. 아래에서는 『증여론』이 증여의 적절한 개념화를 위한 인식

---

6) 이하 『증여론』(ED로 축약 표기)의 인용 쪽수는 이상률의 국역본(모스 2002)을 따르되, 필요한 경우 불어판(Mauss 1950)에 따라 번역을 수정하였다.

론적 기반을 제공한다는 사실을 확인한 뒤, 모스의 증여 개념이 그럼에도 불구하고 내포하는 난점을 극복하려는 클로드 레비스트로스<sup>7)</sup>와 알랭 테스타의 시도를 검토할 것이다. 이어 논문의 후반부에서는 ‘이름과 인정의 문제들’이라고 잠정적으로 불러줄 수 있을 관점에 따라, 우리 나름의 증여 개념<sup>8)</sup>을 발전시키기 위한 기초 작업이 진행될 것이다.

## 2. 증여의 역설: 모스의 인식론적 기여<sup>7)</sup>

모스가 대결했던 증여 개념I은 오늘날에도 여전히 통용되면서 증여의 실천을 뒷받침하는 것이다. 그것은 무엇보다 무상성과 자발성의 관념에 의해 특징된다. ‘증여’로 번역되는 불어 ‘don(동)’은 “어떤 사물의 소유권을 대가 없이 자발적으로 주거나 양도하는 행위”를 의미한다.<sup>8)</sup> 같은 맥락에서 대한민국 민법은 증여를 “당사자의 일방(증여자)이 무상으로 재산을 상대방에게 준다는 의사표시를 하고, 상대방(수증자)이 그것을 승낙함으로써 성립하는 계약”으로 정의한다. 증여에 대한 이러한 일상적·법적 이해는 철학자들의 그것과도 크게 다르지 않다. 마르셀 에나프는 증여에 대해 사고하는 많은 철학자들이, ‘반대급부에 대한 기대 없이 행해지는 재화의 양도’라는 증여의 정의를 마치 “보편적 확실성”인 것처럼 수용한다고 비판한다(Hénaff 2012: 55). 이 확실성은 기독교적 세계관에 뿌리를 두는 것이자, 상품교환의 질서를 특징짓는 ‘공리주의적 정신’에 대한 반발을 내포하는 것이다. 교황 베네딕토 16세는 회칙 『진리 안의 사랑』 34항에서 다음과 같이 말한다. “무상성은 [인간의]

7) 『증여론』에 대한 해설로는 그레이버(2009: 6장), 김성래(2005), 박정호(2009)를 참고. 오명석(2010)은 ‘신화적 상상력’이라는 개념 아래에서 『증여론』을 주술적 표상, 공회, 자아의 개념에 대한 모스의 다른 저술들과 연계시켜 독창적으로 재해석하고 있다는 점에서 따로 언급해 둘 필요가 있다.

8) 프랑스 국립 중앙문서 및 사전자료실, <http://www.cnrtl.fr/definition/don>.

삶 속에서 존재에 대한 순전히 소비지상주의적이고 공리주의적 관점으로 인해 종종 인정되지 않는 다양한 형태들로 나타나고 있습니다. 인간은 증여를 위해 만들어진 존재입니다. 증여가 인간의 초월적 차원을 표현하고 실현합니다”(Benedict XVI 2009).

무상성의 도덕 하에서 자발적으로 실천되는 증여라는 관념은 『증여론』의 민족지적 준거들에 의해 의문에 부쳐진다. 쿨라와 포틀래치에서 모스가 확인한 것은 오히려 급부와 반대급부는 “꽤 자발적인 형식”을 취하지만 “그 본질에서는 엄격하게 의무적이며, 그것을 이행하지 않을 때는 사적이거나 공적인 전쟁이 일어난다.”는 사실이었다(ED: 53). 또 포틀래치를 주지 않는다는 것은 수장이 “씩은 얼굴”을 갖게 된다는 것(ED: 152), 포틀래치에 답례하지 않는다는 것은 수증자가 “‘체면’을 영원히 잃어버린다.”는 것을 의미한다(ED: 164). 이와 유사하게 “쿨라에 인색한 자는 경멸받고 때에 따라서는 마술에 걸린다”(ED: 113). 모스는 북아메리카 북서 해안 원주민 사회에 대해 다음과 같이 기술한다. “수장의 개인적인 위세와 그가 속한 씨족의 위세가 부의 지출, 그리고 수락된 선물에 대한 더 큰 답례의 엄수 — 이를 통해 당신에게 의무를 지운 자가 의무를 진 자로 변형된다 — 와 이토록 결부된 곳은 어디에도 없다”(ED: 138-139).

이처럼 공적·의례적 증여에는 집단과 그 수장의 운명이 걸려 있는 바, 그것은 “진실로 이해관계를 벗어나 있는 것이 아니다”(ED: 265). “겉으로는 자유롭고 무상인 것처럼 보이지만 [실제로는] 강제적이며 타산적인” 방식으로 선물이 오간다는 것(ED: 47), 바로 여기에서 모스는 ‘태고적’ 형태의 증여를 관통하는 역설을 발견한다. 하지만 문제는 이런 식의 대립을 통해 증여 일반에 대한 이해를 확보하는 것이 불가능하다는 점이다. 예컨대 과연 자식에 대한 부모의 선물을 강제된 것이라고, 걸인에게 주는 작은 돈을 타산에 따른 것이라고 말할 수 있을까? 우리가 적극적으로 평가해 줄 수 있는 모스의 기여는 오히려 인식론적인 것이

다. 자유와 의무, 무사무욕과 이해관심 사이의 긴장을 표출하는 선물공여의 사례들을 통해, 증여의 실재를 그 해석을 둘러싸고 대립하는 현대적 관점들 너머에 위치시켰다는 기여가 그것이다.

첫째, 증여의 배후에서 물질적 이해관계의 추구를 찾아내려는 공리주의적 관점도, 이해관심을 결여한 순수한 행위로 증여를 이상화하는 도덕주의적 관점도 증여의 실재에 가닿지 못한다. 증여를 관대함과 무사무욕의 표현으로 한정지을 수 있게끔 해주는 사례를 찾는 것이 매우 어려운 일임이 분명하다면,<sup>9)</sup> 귀중한 재화를 아무것도 아닌 양 선물하고 심지어 과파하기까지 하는 공적·의례적 증여(ED: 141-143)가 ‘경제적 인간’의 모델에 부합하지 않는다는 점 역시 자명하다.<sup>10)</sup> 오히려 증여가 보여주는 것은 “인간들 사이의 관계가 모든 관점에서 물건들 사이의 관계보다 더 중요하다.”는 사실이다(Hénaff 2012: 238). 선물을 동반하는 일상적 표현들(“별거 아니에요”, “작지만 제 마음의 표시이니...” 등) 역시 “사물은 다만 우회물에 불과하다는, 목적은 사물이 아니며 그것은 사회적 제휴의 의도를 알리기 위한 임시적 매체에 불과하다는” 진실을 상대방에게 전달한다(Haesler 1993: 190). 증여는 어디까지나 사물을 매개로 한 인간들 사이의 관계이며, 따라서 선물의 의미는 그것의 중개를 통해 확립되고 재생산되는 사회관계와 분리되어서 사고될 수 없다.

둘째, 증여의 실재는 방법론적 개인주의와 전체주의의 대립 역시 벗

- 
- 9) 사심 없음의 도덕을 앞세우는 기독교적 증여도 그것을 실천하는 자가 모종의 이익을 얻으리라는 점을 언급하길 잊지 않는다. “자선을 베풀 때에는 오른손이 하는 일을 왼손이 모르게 하여 그 자선을 숨겨 두어라. 그러면 숨은 일도 보시는 네 아버지께서 갚아 주실 것이다”(마태복음 6장 3-4절). 선물이 어떠한 사심도 없는 순수한 이타성이라는 증여자의 주관적 상태를 필히 전제해야만 한다면, 답례의 존재 자체가 증여를 부정할 것이고 그렇다면 그것은 테리다의 표현처럼 ‘불가능한 것’이 될 것이다. 예컨대 신의 은총에 대한 기대만으로도 선물이라는 관념을 붕괴시키기에 충분할 것이다.
- 10) 짐멜은 『돈의 철학』에서, 현대인들의 선물 주고받기 역시 “증여가 경제적인 성격을 갖는 것으로 보여서는 결코 안 된다는 점 또는 적어도 증여의 경제적 성격이 드러나지 않으면서 그 증여가 특별히 마음으로부터 우러나오는 것으로 보여야 한다는 점”에 대한 인식에 기초하고 있음을 지적한다(2013: 453). 즉, 이미 경제적 동물이 된 현대인들조차 선물의 순간만큼은 경제적 동물이길 멈춰야 한다는 것이다.



어난다(Caillé 2007: 45-51). 증여를 관계로 파악해야 한다는 것은 그것을 개인적 동기(이기적이건 이타적이건)나 의지(자발성)로 환원되는 고립적 행위로 간주할 수 없다는 것이다. 그렇다고 해서 증여의 행위지를 사회가 부과하는 규범을 수동적으로 내면화하고 집행하는 존재로 축소시킬 수도 없다. 증여의 의무가 존재한다면, 이는 전체로부터의 외적 강제 — 이것이 뒤르케임의 제시한 ‘사회적 사실’의 핵심적 속성이다 — 로서가 아니라 행위주체들(개인 혹은 집단)을 잇는 사회관계의 표현으로서일 것이다. 선물이 증여자와 수증자의 관계 안에서 가지는 의미가 증여를 의무로 만들며, 따라서 의미에 대한 감수성을 가진 주체를 사상한 채 의무를 논하는 것은 불가능하다. 『증여론』에서 모스는 선물의 몇 가지 가능한 의미를 제시한다. 그것은 전쟁과 단절을 피하게 해주는 것, 집단 간 동맹의 상징이다. 그것은 명예를 드높이고 모욕을 면하게 해주는 것, 즉 수증이 가진 위세의 상징이기도 하다. 모스는 또한 선물이 “장사치와 은행가, 그리고 자본가들의 냉정한 동기”(ED: 269)에 대항하는 사회적 연대성의 상징이기를 바랐다.

중요한 사실 한 가지가 드러난다. 자유와 의무, 이타성과 이기성 사이의 역설은 엄밀히 말해 ‘증여의 역설’이 아니라, 증여를 바라보는 현대적 관점들(개인주의/전체주의, 공리주의/도덕주의) 사이의 역설일 것이다. 즉 역설은 증여가 주변화되고 상품교환이 지배하는 사회의 프리즘으로 증여 현상을 바라볼 때만 존재한다는 것이다. 역설을 표현하는 범주들 역시 이러한 입장을 지지해준다. 우선 개인의 ‘자유’라는 관념. 상품교환은 사람들로 하여금 상대방과 인격적 관계를 맺지 않고도 원하는 물건을 얻을 수 있게 해준다. “우리가 모두 본능적으로 시장 속에서 좋아하는 것, 그것은 바로 이러한 자유이다. … 이 자유는 채무의 즉각적이고 항구적인 청산에 기초하고 있다”(Godbout 2013: 127). 상품교환의 행위자에게 있어 자유란 궁극적으로 물질적 채무의 청산을 통해 보장되는 타자와의 관계로부터의 자유이다. 자유란 타자에게 구속되지

않는 것, 즉 의무로부터의 해방이며 반대로 의무는 자유를 제약하는 것, 즉 타자에게 얽매이게 하는 것이다. 한마디로 의무는 ‘자유가 아닌 것’이고, 자유란 ‘의무가 아닌 것’이다.

하지만 시장에서의 자유는 한 가지 필수불가결한 의무에 기초한다. 급부를 받았으면 합당한 반대급부를 이전해야 한다는 의무가 그것이다. 여기에서 벗어날 때 비로소 자유가 시작된다. 이 의무는 또한 경제적 동물들의 공존을 위해 요청되는 것이기도 하다. 모두가 자유롭게 물질적 이해관계의 증진을 추구할 수 있으려면, 각자가 받은 것에 상응하는 대가를 지불한다는 사실이 반드시 전제되어야 하기 때문이다. 이 억압 불가능한 의무에 의해 경제적 동물과 자유로운 개인은 공외연적인 범주로 드러나며, 이는 인간의 ‘본원적 이기성’이라는 개념이 개인의 자유의 그것과 마찬가지로 상품교환 체제의 발명품이라는 사실을 확인해 준다. 모스가 말하듯, “서구 사회가 아주 최근에 인간을 ‘경제적 동물’로 만들었다”(ED: 271). 그리고 이 체제가 보편화하는 인간의 이미지에 대한 거부로서 이타적 인간형에의 추구가 출현한다. 이타적인 것은 ‘이기적이지 아닌 것’이고, 이기적인 것은 ‘이타적이지 아닌 것’이다.

우리가 자유/의무, 이기성/이타성의 이항대립을 통해 구성되는 담론의 장 내부에 머무는 한, 모스가 ‘원시사회’의 민족지들에서 추려낸 증여의 실천들은 역설로 해석될 수밖에 없다. 증여는 “이해관심과 무사무욕의 분리될 수 없는 혼합”으로, 선물은 “자유롭게 그러나 동시에 의무적으로” 주어지는 것처럼 보인다(Caillé 2007: 10). 하지만 이렇게 증여를 ‘잡종’(더욱이 개인 심리학의 상충하는 경향들의 잡종)으로 파악하는 것은, 잡종을 정의하는 속성들이 갖는 형식 논리적인 관계로 인해 혼란을 불러일으킨다. 만일 증여가 이기적(A)이라면, 그것이 동시에 이타적(not A)일 수는 없다(무모순성의 원리). 마찬가지로 자유와 의무에 대한 통속적 이해를 전제로 할 때, 증여를 “자유에의 의무”(Ibid.: 37), 즉 not A인 A라고 정의하는 것은 문제를 오히려 더 복잡하게 만들 뿐이다.

“조건적인 무조건성”(Ibid.: 94), “빛을 쬐지만 자유로운”(Godbout 2013: 43) 등과 같은 표현 역시 마찬가지이다.

그렇다고 해서 이러한 모순적 정식들이 무의미한 것은 아니다. 최소한 증여의 특수성이 ‘묘사’되었고, 증여가 상품교환 사회의 대립하는 이데올로기들로는 포착될 수 없다는 사실이 분명해진다. 『증여론』의 핵심적인 기여는 바로 여기에, 즉 우리로 하여금 이기성과 이타성의 대립과 자유와 의무의 역설 너머로 나아가도록 촉구한 데 있다. 모스는 증여가 이기적인 동시에 이타적인 행위라고 말하지 않았다. 그가 보여준 것은 “전적인 자기이해의 추구나 사심 없는 이타심의 발휘라는 두 대립항이 사실 동일한 위조 주화의 두 측면일 뿐”이라는 점이었다(그레이버 2009: 550-551). 『증여론』의 ‘도덕적인 결론’ 부분에서 모스는 “의무와 자유가 혼합된 증여의 분위기”(ED: 248)에 대해서 말하기도 하지만, 이 표현은 현대 사회에서 증여가 가질 수 있는 실천적 함의를 부각하려는 그(‘사회주의자’로서의 모스)의 정치적 의도를 반영하는 것이다. 모스가 다시 ‘사회학자’로 돌아올 때, 그는 우리에게 이 혼합이라는 미봉책을 넘어설 것을 제안한다.

우리는 지금까지 도달한 것보다 더 멀리 나아갈 수 있다. 우리는 지금까지 사용해온 주요 관념들을 분해하고, 뒤섞고, 윤색하고 또 다르게 정의할 수도 있다. … 우리가 기꺼이 대조시키는 법률·경제상의 개념들 — 자유와 의무, 무상공여·관대함·사치와 검약·이익·유용성 — 을 용광로에 다시 집어넣는 것이 좋을 것이다(ED: 263-264).

그러나 비록 다른 함의를 갖게 될지언정 용광로 안에서 용해될 수 없는 개념이 하나 있다. 의무가 그것이다. 『증여론』의 연구주제가 바로 주고, 받고, 돌려줄 의무를 해명하는 것이었다. 이 세 가지 의무를 통해 모스는 순환되는 선물 자체가 아니라 그것이 행위자들의 사회관계 안에서 갖는 의미에, 나아가 사람과 사물 사이에 존재하는 관계의 이해라는

궁극적인 문제에 천착할 수 있었다. 모스에 따를 때 선물은 “그것을 사용하는 사람들과 연루된 담보물”이며, 또한 “이 담보물이 사람들을 연결짓는다”(ED: 266). 의무가 존재한다면, 이는 전체(사회)로부터 부과되어 개인을 조종하는 외적 강제력이 아니라 행위주체들 간 사회관계의 함수로서일 것이다. 즉 오직 관계가 있는 한에서만 또한 의무가 있다. 선물에 의해 매개되는 행위자들의 사회적 관계에 내재하는 의무란 곧 선물을 주고-받고-(돌려)주는 사이클 안에 머무름으로써 관계를 지속해야 할 의무, 관계가 개인에게 기쁨을 가져다줄 때 기꺼이 수행될 수도 또 어떤 경우에는 마지못해 수행될 수도 있을 그러한 의무이다. 모든 것은 관계의 성격, 그 안에서 순환되는 선물-상징<sup>11)</sup>이 의미하는 바(동맹의 수단, 위세의 증개물, 연대성의 표현, 친밀성과 사랑의 담보물 등)에 달려있다. ‘의무를 진다’는 것은 다만 ‘관계 안에 있다’는 것을 의미하며, 각자는 이를 자각함으로써 의무에 떠밀린다.

### 3. ‘돌려줄 의무’를 둘러싼 두 가지 비판

주지하다시피 선물을 주고, 받고, 돌려줄 의무 중 『증여론』이 가장 많은 논의를 할애한 것은 세 번째 의무였다. 사실 증여자는 답례에 대한 투명한 요구와 함께 선물을 전달하지 않는다. “포틀라치에서의 분배의 경우, 어떤 관찰자도 증여자가 수증자에게 되돌려받을 품목에 대해 언급하거나 아니면 되돌려줘야 한다는 사실 자체를 말하는 것을 보고한

11) 카이에에 의하면, 모스는 『증여론』에서 “사회가 오직 방대한 상징체계(symbolisme)에 의해서만 가능하다는 뒤르케임의 아이디어를 일반화하고 급진화했다”(Caillé 2007: 20). “아마도 모스에게서 상징과 선물(don)은 동일한 것, 최소한 공의연적인 것일 것이다. 그 상징적 차원을 통해 재화와 서비스의 기능적이고 효율적인 차원을 초과하는 것만이 진정한 선물이다”(Ibid.: 34). 그렇다면 ‘사회적 사실’은 뒤르케임의 주장대로 ‘사물(chose)’처럼 여겨질 수 있는 것이 아니라 ‘상징’으로 다뤄져야 할 것이다 (Ibid.: 36).

바가 없다”(Testart 1999: 22). 또 귀중한 재화를 들고 이웃 섬을 방문한 트로브리안드 군도의 수장은 “과장된 겸손함”을 내보이면서 자신의 파트너에게 “찌꺼기만을 준다는 점을 사과한다”(ED: 100). 그러나 그럼에도 불구하고 “상당한 정도로 답례해야 할 의무는 절대적이다”(ED: 163). 요구되지 않은 것이 돌아온다는 것, 그것도 반드시, 바로 여기에 모스가 마주했던 증여의 수수께끼가 있다. “미개 또는 고대적 형태의 사회에서 선물이 의무적으로 답례되게끔 하는 법적·이해관계적 규칙은 무엇인가? 받은 물건에는 어떤 힘이 있기에 수증자는 답례하는 것인가?”(ED: 48)

#### 1) 레비스트로스: 상징적 사고와 교환의 보편성

이 질문은 대답을 이미 가정하고 있다. 물건이 갖는 ‘힘’이 수증자를 답례로 이끈다는 것이 그것이다. “멜라네시아와 폴리네시아에서 선물은 답례가 있으리라는 확실성과 함께 순환하는데, 이를 ‘보증’하는 것은 제공된 물건의 효력이며 물건 자체가 그 ‘보증물’이다. 어떤 사회에서나 훗날의 [답례] 의무는 선물의 본성에서 비롯된다”(ED: 136-137). 모스는 증여된 사물이 갖는 힘의 실체를 ‘선물의 혼’이라고 번역될 수 있을 마오리족의 용어 하우(hau)를 통해 지칭하는데, 선물의 이러한 ‘영성’은 물론 증여자로부터 이전된 것이다. 왜냐하면 “어떤 사람에게서 무엇인가를 받는 것은 그의 정신적인 본질, 즉 영혼 일부를 받는 것이기 때문이다”(ED: 71).

흔히 우리가 ‘마음을 담은 선물’이라는 표현을 쓰듯이, 선물에 증여자의 ‘영혼’이 달라붙어 있다는 생각은 어렵지 않게 이해할 수 있다. ‘증여자의 영혼’이 ‘선물의 혼’이 되는 주객전도 또한 이해 불가능하지 않다. ‘선물을 주고받는다’는 것은 곧 ‘선물이 오간다’는 것 아닌가? 우리가 빼적거리기 시작하는 부분은 주어의 자리에 놓인 물건이 인과적

힘을 부여받을 때이다. 선물은 “수증자에게 주술적·종교적 영향력을 미치기 때문”에 증여자에게 상환되어야 한다. 수증자가 증여자의 영혼을 담은 “물건을 간직하는 것은 위협하며 죽음을 초래한다”(ED: 71). 나아가 혼을 가진 선물은 물신(物神)과도 같은 자립성을 획득한다. “하우는 그 탄생지, 숲과 씨족의 성소 그리고 그 소유자에게 돌아오려고 한다”(ED: 70). 포틀래치를 통해 순환하는 구리 동판은 “말을 하고 투덜거리며, 주어지거나 파괴되기를 요구”한다(ED: 189). 그것은 “살아있고 자율적인 운동을 하고 있으며, 다른 동판들을 끌어당긴다”(ED: 186).

레비스트로스는 모스의 논문집 『사회학과 인류학』에 붙인 서문에서, 돌려줄 의무의 이유를 선물의 혼에서 찾으려는 시도를 일종의 인식론적 추문으로 간주하고 비판한다. “교환이 특별한 중요성을 가지는 특정한 사회의 사람들이, 그 존재 이유가 다른 곳에 있는 무의식적 필요를 파악하는 의식적 형태”에 불과한 하우를 통해 모스가 선물의 순환을 ‘설명’하려고 할 때(Lévi-Strauss 1950: XXXIX), 그는 원주민들에 의해 “신비화”되었던 많은 인류학자의 오류를 반복하고 있을 뿐이라는 것이다(Ibid.: XXXVIII). “만일 한 걸음 더 나아가 사회적 현실을 그에 대해 사람들(미개인조차도)이 가지고 있는 관념으로 환원시킨다면, 우리는 사회학을 그것의 파멸에 다름없을 위태로운 길로 이끄는 위험에 봉착하게 될 것이다”(Ibid.: XLVI). 표상(하우)이 대상(증여)을 설명하지 않는다는 점에는 이론의 여지가 없는 것이고, 따라서 여기서 레비스트로스가 『증여론』의 ‘약한 고리’를 적절히 포착하고 있다는 점은 분명해 보인다. 그러나 하우의 신비성을 비판하면서 레비스트로스가 제출하는 선물과 답례의 호혜성에 대한 설명은 더욱 문제적이며, 또 다른 의미에서 ‘신비적’이기도 하다.

설명의 무대는 사회가 아직 존재하지 않는 세계, 그가 ‘자연상태’라고 부른 무규범적 세계, 소규모의 가족 집단들이 서로에 대한 ‘무지’와

‘두려움’, ‘증오’에 사로잡혀 대립하고 있던 세계이다(Lévi-Strauss 1983: 84). 이른바 ‘상징적 사고’의 출현과 함께 이 대립이 말끔히 해소된다. 비로소 인간은 사물을 “대화의 요소”로, 즉 “한 사람의 손에서 다른 사람의 손으로 건네지도록 운명지어진 것”으로 파악하게 되고(Lévi-Strauss 1950: XLVI), 이 대화 위에, 다시 말해 사물의 호혜적 교환 위에 사회가 성립한다. 과거 적대의 주요 원천이 “가장 귀중한 재화의 종류인 여자”(Lévi-Strauss 1967: 71)였기에, 적대의 극복은 여자를 ‘가장 귀중한 선물’로 만듦으로써 달성될 것이다. “상징적 사고의 출현은 여자가, 말과 마찬가지로, 서로 교환될 것을 요구해야만 했다”(Ibid.: 569). 여기까지가 레비스트로스의 설명이다.

교환과 함께 비로소 사회적 삶이 시작된다는 설정 속에서 호혜성의 원리가 ‘목적론적 필연성’을 획득한다. 사회가 있기 위해서는 교환해야만 하며, 사회에 복무하기 위해서 교환은 호혜적이어야만 한다는 것이다. 한 발 더 나아가, 레비스트로스는 호혜성을 “정신의 무의식적 활동을 관장하는 보편법칙들”과 연결지으면서까지 그 필연성을 강조한다(Lévi-Strauss 2003[1958]: 74). 이 가정된 연결 속에서 교환은 이제 “근원적인 현상”(Lévi-Strauss 1950: XXXVIII), “상징적 사고에 의해 상징적 사고에 직접 주어진 종합”(Ibid.: XLVI)으로 선언된다. 레비스트로스에 따를 때 교환은 그 요소 혹은 단편들(즉 모스의 세 가지 의무)로 분리될 수 없는 통일체로서 존재하며, 이 전체를 부분들에서 출발해서 파악하려고 했던 것이 모스의 오류였다(Ibid.: XXXVIII).

모스는 호혜성을 그것이 요구되지 않는 것처럼 보이는 증여 과정의 ‘기대하지 않는 결과’로 파악했고, 그렇기에 그에게는 돌려줄 의무가 수수께끼로 나타났다. 반면 레비스트로스는 호혜성의 원리에 가상의 필연성을 부여함으로써 수수께끼를 해소한다. 모든 인간은 사회 안에서 살아가기 위해서, 그리고 또한 그의 무의식에 의해, ‘교환을 위한 존재’일 수밖에 없고, 그렇다면 선물은 오고가게 되어 있다는 것이다. 이제

“인간 문화의 선형적 공리의 자리로 격상된 ‘호혜성의 원리’의 이름 하에서, 사물들(여자와 마찬가지로)은 순수한 기호라는 유명과 같은 존재로 축소된다”(Bazin and Bensa 1994: 4). 선물은 다만 주체와 타자간의 ‘대화’에 동원되는 기호일 뿐이며, 그것에 대한 ‘실재하는’ 신비적 담화와 그것을 마주하는 사람들의 ‘실질적’ 감정(소유의 기쁨, 욕망, 마음의 안정, 영험에 대한 믿음 등)은 분석 대상으로서의 지위를 박탈당한다. 그러나 사회의 기원에 대한 상상적 이론 — 레비스트로스 자신이 말년에 일종의 ‘신화’로 간주해야 한다고 이야기한 — 과 그 실체가 해명되지 않은 ‘상징적 사고의 무의식적 층위’를 호출해야만 하는 이 해법을 과연 우리가 받아들일 수 있을까? 만일 사회적 실재를 모든 인간에게 공통적인 정신의 무의식적 활동으로 환원시킨다면, 우리는 정말이지 사회학을 위태로운 길로 내모는 것이 아닐까? 레비스트로스가 민족학은 “우선 무엇보다 심리학”이라고 선언할 때(1999: 206), 이 염려가 기우가 아니었음이 드러난다.

또 다른 문제는 레비스트로스의 이론 안에서 증여가 교환의 범주 안으로 흡수되어 버린다는 점이다. 『증여론』의 핵심적인 의의는, 상품교환이 아닌 증여의 형식을 따르는 재화이전을 전(前) 자본주의적 사회구성체들 안에서 식별해내고 그 원리를 밝혀내고자 한 데 있다. 테스트타가 말하듯이 “상품교환과 [증여의] 분리는 『증여론』에서 완전히 명백하게 표명되며, 저작 전체를 지배하고 있다고 해도 과언이 아니다”(Testart 2001: 742). 이 분리가 레비스트로스적 관점에서는 무의미해진다. 그에게는 증여 현상의 고유성이 보이지 않는다. 오가는 것이 말이건 여자인건 물건이건, 또 이 물건이 상품의 형태를 취하건 선물의 형태를 취하건, 교환은 언제나 행위자들 사이에 소통을 성립시킴으로써 사회적 삶 자체를 가능하게 해 준다는 것, 그것이 레비스트로스가 말하는 것의 전부다. 레비스트로스는 정신의 무의식적 구조라는 열쇠로 판도라의 상자를 열었다. 그 결과 모스가 천착했던 온갖 흥미로운 문제들은 상자를



빠져나가고, 남은 것은 호혜성의 보편법칙과 이에 따라 무조건 교환을 실천하는 인간뿐이다.

결국 레비스트로스의 비판은 모스가 열어 놓은 사고의 길을 차단하기는커녕, 오히려 그 발견론적 가치를 방증하는 것으로 귀결된다. 최소한 그곳에서 증여는 하나의 ‘문제’를 구성하며, 교환과 변별되는 증여의 고유성이 신비적 표상을 통해서나마 시사되고 있으므로. 그리하여 우리는 레비스트로스에 반해, 그러나 “모스와 함께, 사물의 아릿함과 그것이 지닌 ‘혼’에 대해 진지하게 사고해야만 하며, 또 증여는 결코 교환이 아니라는 점을 이해해야만 한다”(Bazin and Bensa 1994: 6). 아래에서 우리는 표상(하우)의 중요성은 대상(증여)을 설명하는 데 있는 것이 아니라 대상의 고유한 구조에 대한 인식을 매개하는 데 있다는 사실을 확인하게 될 것이다. 이에 앞서 우선 교환으로부터 증여를 분리시켜주는 기준 하나를 살펴보기로 하자.

## 2) 테스트아: 반대급부의 청구 가능성에 따른 교환과 증여의 구분

레비스트로스는 모스가 증여의 진정한 본질을 이해하지 못했다고, 즉 증여가 일종의 ‘위장된 교환’임을 알아채지 못했다고 비판한다. 정반대로, 테스트아가 보기에 『증여론』의 결정적 한계는 증여와 교환을 명확하게 구분하지 못했다는 데 있다. 그는 모스가 돌려줄 의무에 천착했다는 사실에서 이 실패를 확인한다. 만일 돌려줄 의무가 정말로 핵심적이라면, 증여는 교환과 마찬가지로 보상의 필연성 속에서 정의되게 되고 따라서 양자를 구획하는 것이 불가능해진다는 것이다(Testart 2001: 742). 테스트아에 따를 때, 증여를 교환과 변별적으로 정의하기 위해서는 반대급부 자체에 주목하는 것으로는 부족하다. “교환과 마찬가지로 증여의 경우에도 반대급부(역방향의 재화이전)가 있을 수 있으며, 따라서 그것의 존재 여부는 둘을 구분해주지 않는다”(Testart 2013: 253-254).

그가 보기에 핵심은 반대급부가 내포하는 의무론적 속성이다. 교환의 경우, 등가물의 역방향 이전은 ‘법’(그것이 성문화된 것이든 관습 안에 실체화된 것이든)에 의해 강제되는 의무를 구성한다. 교환에서 보상은 “폭력을 포함해서 한 사회 안에 존재하는 모든 합법적 수단을 통해 청구 될 수 있다”(Ibid.: 257). 다시 말해,

교환과 증여를 구분 짓는 것은 언제나 법적인 질문이다. 반대급부를 청구 할 권리가 있을 때마다 우리는 교환의 영역 안에 있고, 이 권리가 부재할 때 우리는 증여의 영역에 있다. 어떤 사회들에서 증여가 규칙적으로 역증여로 이어진다는 사실은 중요하지 않다. 증여자가 역증여를 청구할 적법성을 갖지 않는 한, 이러한 규칙성이 증여를 교환으로 만들어주지는 않는다(Testart 2001: 720).

예컨대 상품을 받고 대금을 치르지 않았을 경우, 노동력을 제공받고 임금을 지급하지 않았을 경우, 또 대출금을 갚지 않았을 경우, 현대인들은 “모든 합법적 수단”은 물론 불법적 수단을 통한 압력에 봉착할 수 있다. 우리는 이 압력이 때로는 한 사람을 죽음으로 내몰 만큼 강력하다는 것을 알고 있다. 많은 전(前) 국가사회들에서도 빚의 문제는 사람들의 삶에서 핵심적인 중요성을 가진다. 테스트아는 인도네시아의 니아스(Nias) 섬 원주민의 사례를 인용한다.

수장과 평민의 관계는 큰 부분에서 채권자와 채무자의 관계이다. 수장의 변치 않는 관심사는 자신의 금을 어디에 투자할지의 문제이다. 또 사람들이 만날 때면, 열에 아홉 그들은 빚에 관해 이야기할 것이다. 그들은 자신들이 빌린 것, 갚은 것, 그리고 이자로 갚아야 할 것을 끊임없이 계산하고 다시 계산한다. … 많은 이들에게 빚을 완전히 청산하는 것은 불가능한 일일 것이며, 그들은 평생 돈을 빌려준 수장에 대한 경제적 의존 상태에서 벗어나지 못할 것이다(Schröder 1917: 341, Testart 2005: 42에서 재인용).

모스 역시 포틀래치를 논하면서 물건을 받은 쪽이 1년에 30에서

100%의 이자를 얻어 돌려줘야 한다고 적고 있는데(ED: 163), 이는 사실 포틀래치 자체와 그 준비 과정에서 이뤄지는 판매/구매, 대출/상환을 혼동한 보아스의 오류에 기인하는 것이다(Mauzé 1986: 34-37). 정확한 해석은 청구 가능한 반대급부를 갖지 않는 증여(포틀래치)가, 고리의 이자를 동반하는 교환(Cf. 그레이버 2009: 444-445)과의 ‘접합’ 속에서 존재한다는 것이다.<sup>12)</sup> 교환의 질서에서 상환되지 않은 채무가 대인적 의존성을 만들어낼 수 있음이 분명하다면, 이때 채무자가 봉착할 수 있는 운명의 하나로서 채권자의 ‘불모’, 나아가 ‘노예’가 되는 것은 특기할 만하다. 테스타는 흔히 ‘종족제 사회(société lignagère)’라고 불리는 서아프리카와 중앙아프리카, 그리고 동남아시아의 부족사회들에서는 빗더미에 눌린 가난한 이들이 채권자의 노예로 전락하는 일이 비일비재하다고 지적한다(Testart 2000: 619-621).<sup>13)</sup>

이 모든 것들은 증여와 무관하다. 증여의 질서 안에서 반대급부는 ‘채무’(즉, 미지불 상태에 있는 청구 가능한 반대급부)가 아니며, 그렇기에 수증자는 상기한 압력과 위협으로부터 자유롭다. 물론 테스타가 환기하는 것처럼 증여자는 답례를 기다릴 수 있고, 아예 보상을 목적으로 선물했을 수도 있다. 또 답례하지 않은 수증자에게는 도덕적 비난이나 제재가 가해질 수도 있다. 그러나 어떠한 법과 관습도 증여자에게 반대급부를 반드시 회수할 수 있도록, 또는 되돌아오지 않은 보답을 근거로

12) 예를 하나 들어보자. 콰키우틀족 수장 라기우스는 이웃 부족 수장과의 협상 끝에, 후자가 보유한 이름난 동판을 모포 14,500장이라는 천문학적 금액에 양도받기로 합의한다. 이후 라기우스와 그의 사위 찰스 노웰은 약속한 양의 모포를 마련하기 위해 기존에 자신들이 보유하고 있던 모포를 고리로 부족원들에게 빌려준다. 예외적으로 ‘대출시장’이 열리고, 수장은 “모포가 필요한 누구에게나” 그것을 빌려준다. 이처럼 교환의 형식을 띤 재화이전을 통해 동판이 확보되었다면, 그 목적은 어디까지나 증여에 있다. 노웰은 자신이 연 포틀래치에서 문제의 동판을 라기우스로부터 증여받고, 같은 포틀래치에서 이를 다시 자신의 동생에게 증여한다. 그 후 동생은 라기우스가 구매했던 것보다 더 비싼 가격에 동판을 되팔고, 이를 발판으로 자신을 위한 성대한 포틀래치를 개최한다(Testart 1999: 13-15).

13) 반면 답례를 하지 못하는 포틀래치의 수증자가 증여자의 노예가 된다는 모스의 기술(ED: 164)은 보아스의 텍스트를 잘못 해석한 데서 비롯된 오류이다(Testart 1998: 106-108).

수증자의 인신을 구속할 수 있도록 해주지 않는다. 오히려 “반대급부를 청구한다는 것은 내가 당신에게 선물을 했다는 관념을 소멸시킨다”(Testart 2013: 257). 이 관념의 부재가 보상의 미지불을 이유로 한 인격적 구속의 전제가 된다는 것은 물론이다.

증여 개념의 ‘정화’를 위한 테스트아의 노력은 매우 귀중한 것이다. 무엇보다 레비스트로적 ‘종합’의 불가능성이 명료하게 드러난다. 보상의 청구 가능성이라는 기준이 증여와 교환을 한데 묶는 것을 금지하기 때문이다. 증여는, 교환과는 반대로, “재화의 양도로부터 발생할 수 있는 모든 권리, 특히 반대급부로 무엇인가를 청구할 수 있는 권리의 포기를 내포”한다(Ibid.: 258). 이는 선물이 (모스의 생각처럼) ‘겉보기에만’ 무상인 것이 아니라, 실제로 그러하다는 것을 의미한다. 무상성은 증여자의 도덕적 의지와는 아무런 관계가 없는 선물의 ‘객관적 속성’이다. 즉 무상성은 ‘당위’가 아니라 ‘존재’의 문제, 가치진술이 아니라 사실진술의 대상이다. 가장 저급한 동기를 지닌 증여(예컨대 뇌물이나 춘지)의 경우에도, 보상은 선물의 순간 명시적으로 요구될 수도(비록 은밀히 언급될 수는 있을지언정) 사후에 공공연하게 청구될 수도(비록 뒤에서 ‘추구’될 수는 있을지언정) 없는 것으로 머문다. 모든 선물은 그 출발점에서 무상이며(무상이어야만 하는 것이 아니라), 보상을 강제하지 않는다는 점에서(보상이 없어야만 하는 것이 아니라) 그 도착지점에서도 마찬가지다.<sup>14)</sup> 만일 답례가 있다면, 이는 다만 ‘무상의 선물들’(이 표현은 동어반복이다. ‘유상의 선물’이라는 반대의 표현이 형용모순이므로)이 행위자들 사이를 오갔음을 의미할 따름이다.

---

14) 그렇다면 우리는 세네카의 주장과는 달리, 더 이상 “보답을 얻기 위해 선물한 이는 정말로 선물을 한 것이 아니”라고 생각할 필요가 없다. 반대급부가 청구의 대상을 구성하지 않는 한, 그는 선물을 한 것이다. 대가를 바라고 선물을 했건 타자에게 영향력을 행사하기 위해 그렇게 했건, 증여자의 동기는 이차적인 문제일 뿐이다. 이제 증여는 그 도덕적 이미지로부터 자유로워진다. 더는 보답을 고려하지 않는 것이 ‘순수 증여’라고, 행위자의 자발성을 따른 것만이 ‘진짜 증여’라고 말할 필요가 없다. 순수하건 아니건, 진짜건 아니건, 보상이 청구될 수 없는 한 증여는 증여이다.

또 한 가지 지적할 것은 선물이 공짜라는 사실을 전제할 때만 증여의 수수께끼가 가능하다는 점이다. 정의상 공짜인 선물이 대개 답례를 부른다는 수수께끼, 즉 보상에 대한 청구권의 부재에도 불구하고 증여와 역증여의 호혜성이 존재한다는 수수께끼는 “선물이 실제로는 무상이 아니었다.”고 선언하는 순간 저절로 소멸한다. 동시에 증여라는 현상 자체가 사라지는데, 유상으로 제공되는 재화와 서비스는 교환의 영역에 속하기 때문이다.

교환의 호혜성이 청구 가능한 등가물의 역방향 이전을 통해 달성된다면, 증여의 호혜성은 우리가 아직 파악하지 못한 또 다른 원리를 통해 보장될 것이다. 주고-받고-(돌려)주는 증여의 사이클이 오직 공짜 선물만을 취급한다는 사실이 이 알려지지 않은 원리에 관한 단서를 제공한다. 선물이 무상이라 함은, 논리적으로 말해, 제공된 재화의 질적·양적 가치가 반대급부의 역방향 이전을 촉발하는 이유가 될 수 없음을 의미한다. 즉 공짜 선물은 자신의 교환가치나 효용성을 넘어서는 다른 어떤 속성을 가질 때만 또 다른 공짜 선물을 부를 수 있다. 모스는 이 논리적 요구를 정확히 인식하고 있었고, 이것이 그를 증여자의 ‘영혼’의 삼투를 통해 형성되는 선물의 ‘혼’에 근거해 증여의 호혜성을 이해하도록 이끌었다. 증여와는 달리 교환은 행위자들의 영혼과 무관하게 이뤄진다는 사실을 고려할 때,<sup>15)</sup> 하우리는 신비적 표상에 대한 모스의 ‘현혹’은 최소한 우리에게 증여와 교환을 가르치는 심연의 존재를 알려준다는 의의를 가질 것이다.

그리하여 우리는 원점으로, 다시 모스에게로 돌아온다. 인간 정신의 무의식적 구조에 입각한 레비스트로스의 가설은 그 동역학을 해명하는

15) 오히려 사람들은 영혼은 다른 곳에 놓아두고, 오직 계산하고 비교한다. “우리는 우리가 적절한 등가물을 얻는 경우에만 돈을 희생시킨다”(집멜 2013: 189). 이처럼 ‘경제적 동물’로서의 현대인들이 교환을 통해 최소한 자신이 내놓은 것만큼 돌려받으려고 한다면, 전자본주의 사회의 구성원들은 인격적 의존성을 대가로 반대급부의 회수를 연기(또는 포기)할 수도 있을 것이다. 그러나 양쪽 모두에서, 교환은 공히 사물에 대한 우리의 “주관적 감정 상태를 객관적 가치 평가로 전환”시켜버린다(Ibid.: 87).

이론을 동반하지 않는 한 증여 현상을 해명하는데 아무런 기여도 할 수 없다. 테스트가 제시한 ‘청구 가능한 반대급부를 갖지 않은 재화이전’이라는 증여의 부정적 정의는,<sup>16)</sup> ‘돌려줄 의무’의 문제를 보다 정확하게 제기할 수 있게 해줄 뿐 그 해답을 제공하지는 않는다. 도대체 왜, 선물의 순간 명시되지도 않고 사후에 청구될 수도 없는 답례가 대가 선물을 뒤따르는가? 그러나 이에 답하기 위해서는 우선 “왜 선물하는가?”(즉 왜 공짜로 주는가?)라는 질문과 마주해야 한다. 사실 상품교환에서 돌려줄 의무가 아무런 의문을 남기지 않는 까닭은 애초에 주는 이유가 명백하기 때문이다. 교환의 행위자는 자신이 보유한 것과 상이한 효용가치를 갖는 등가물을 획득하기 위해 자기의 것을 내놓는다. 돌려주는 행위, 즉 등가물의 역방향 이전은 주는 행위의 목적성에 의해

---

16) 우리는 이 정의를 증여를 둘러싼 개념적 혼란을 불식시켜줄 수 있을 중요한 이론적 성과로 간주하지만, 테스트가 이 정의에 입각해 쿨라를 증여가 아니라 교환의 영역에 속하는 것으로 판결 내리는 것에 대해서는 유보적인 입장을 취할 수밖에 없다 (Testart 1998: 101-102). 테스트는 이러한 판결의 근거로 다음과 같은 두 가지 사실을 제시한다. 첫째, 바가(최초의 ‘선물’)를 이전할 때 그 제공자가 특정한 물건으로 보답해야 하는 상대방의 의무를 환기한다는 점. 둘째, 최소한 이론상, 답례할 물건을 가지고 있음에도 불구하고 상대방이 답례를 미룰 때면 힘의 행사를 통해 그것을 ‘압류’할 수 있다는 점. 즉 쿨라에서 반대급부는 청구 가능한 것으로 보이며, 그렇다면 쿨라를 증여가 아니라 교환(테스타의 표현을 빌자면 ‘비상품교환’)으로 이해하는 것이 합당하다는 것이다. 하지만 아래의 논의를 통해 윤곽이 드러날 증여의 긍정적 정의(수증자에 대해 증여자가 담지하는 이름의 가치를 증명하는 것을 목표로 하는 재화이전)에 따르면, 쿨라 역시 포틀레치와 마찬가지로 수증의 이름을 빛내주는 기능을 수행하는 공적·의례적 증여로 이해하는 것이 적절해 보인다.

이러한 상반되는 해석을 어떻게 ‘화해’시킬 수 있을까? 무엇보다 쿨라에 투입되는 조개 팔찌는 오직 조개 목걸이와만 맞바꿔질 수 있다는 사실을 고려해야 한다. 즉 수증은 자신이 상대방에게 준 조개 팔찌를 조개 목걸이로 보상받을 때에만 쿨라의 망 안에 계속 머물 수 있다(그 경우에만 그는 이 조개 목걸이를 또 다른 파트너에게 주고 다른 조개 팔찌를 얻을 수 있으므로). 따라서 답례의 미이행은 수증자 B에게 불명예를 가져올 뿐만 아니라 답례로 얻은 선물을 제삼의 파트너 C에게 건네야만 하는 증여자 A에게도 직접적인 문제를 야기하며, 이것이 답례의 엄수에 대한 보다 강력한 요구를 결과하는 원인이 될 수 있다. 그리하여, 명확한 목표를 가지고 제공한 뇌물이 기대했던 결과를 이끌어내지 못했을 때 그 공여자가 뇌물을 수수한 이에게 “그렇다면 받은 것을 토해내라.”고 요구할 수도 있는 것처럼, 쿨라에서는 ‘실패한 증여’가 사후적으로 일종의 교환으로 전락하게 되는 것일지도 모른다. 아무튼 쿨라의 지위에 대해서는 보다 면밀한 분석이 필요하며, 여기에 아래의 논의에서 우리가 포틀레치의 사례에 집중하는 한 이유가 있다.

설명된다. 『증여론』에서 답례의 의무가 끝까지 수수계끼로 남아있다면, 이는 어쩌면 모스가 선물을 해야만 하는 이유에 대한 사고를 충분히 밀고 나가지 않았다는 사실에 한 이유가 있을 것이다.

#### 4. 왜 선물하는가?

##### 1) 『증여론』이 제공하는 실마리: 인정과 이름

대체 왜 선물을 해야만 하는 것일까? 포틀래치에 대한 분석에서 모스는 “줄 의무가 포틀래치의 본질”이라고 하면서 다음과 같은 논리를 전개한다. (1) 수장이 가족, 마을, 부족에 대한 권위를 유지하고 또한 수장들 사이에서 지위를 지키기 위해서는 (2) 자신이 정령들의 비호 속에 큰 재산을 소유하고 있다는 것을 증명해야만 하는데, (3) 이 증명은 부의 분배를 통해 다른 이들을 “자기 이름의 그림자” 아래에 놓을 때 달성된다(ED: 150-151). 관건이 되는 것이 그의 권위와 지위라면, 이를 위해 수장이 해야 할 일은 재화를 지출함으로써 집단 구성원들의 환심을 얻는 것이 아니다. 부와 관대함을 증명하려는 수장은 타집단의 엘리트들(수장+귀족)을 대상으로 포틀래치를 연다. 오직 수장만이, 아무런 재화가 아닌 오직 위광재를, 아무나가 아니라 오직 다른 집단의 엘리트들에게 증여하는 것이 바로 포틀래치이다.

수장만이 포틀래치를 열 수 있다는 것은 곧 그것이 수장이라는 지위 자체의 획득 수단은 아니라는 말이다. 지위와 칭호는 한 세대에서 다른 세대로 전승되거나 전쟁을 통해서 약탈하는 것이지, 부의 과시적 지출을 통해 얻을 수 있는 것이 아니다. 테스트가 지적하듯 “이 지출은 이름이나 자리를 ‘더 강하게’, ‘더 단단하게’ 하는 것을 목적으로 한다. 그것은 어떤 이에게 지위를 점유할 권리를 주는 것이 아니라, 다만 기존의

지위를 현재의 위치에서 강화해 준다”(Testart 1999: 24). 포틀래치의 목적은 이미 수장으로 존재하고 있는 어떤 이의 명성을 드높이는 것, 그의 칭호를 다시금 빛내는 것이다. 요컨대 수장이 노리는 것은 자신의 가치에 대한 인정을 확인하는 것이다. 모스가 쓰는 것처럼.

포틀래치, 즉 재화의 분배는 군사적·법적·경제적·종교적 ‘인정(reconnaissance)’의 근본적인 행위이다. 인정이라는 말이 가진 모든 의미에서 말이다. 사람들은 수장이나 그의 아들을 ‘알아보고(reconnaît)’, 그들에게 ‘감사한다(devient reconnaissant)’(ED: 158).

모스가 여기서 굳이 “인정이라는 말이 가진 모든 의미”라는 표현을 쓰는 이유는 불어에서 이 단어가 갖는 다의성 때문이다. 그것은 무엇인가를 ‘알아보다’, ‘식별하다’라는 의미, 어떤 사실을 ‘시인한다’는 의미, 두 대상 사이에 공통점·유사점을 ‘지각한다’는 의미로 사용되며, 또 호의에 대한 ‘감사’를 표현하기 위해 쓰이기도 한다. 그러나 포틀래치에서 관건이 되는 것은 무엇보다 ‘가치를 승인하다’, ‘존중을 표시하다’는 의미에서의 인정이다.<sup>17)</sup> 다시 한번 모스가 쓰고 있듯이.

우리가 물건을 주고 돌려준다면, 그것은 우리가 서로에게 존경을 주고 돌려주기 때문이다. … 그뿐만 아니라 물건을 주면서 자신을 주기 때문이며, 만일 우리가 자신을 준다면 이는 자기와 자기의 재산을 다른 사람에게 헌신해야 (se doit) 하기 때문이다(ED: 192).

---

17) 비록 모스는 ‘인정’이라는 용어를 거의 사용하지 않지만(그가 ‘호혜성’이라는 단어를 두어 차례밖에 쓰지 않는 것과 유사하게), 대신 그 관념(존중, 가치의 승인, 명예 등)은 『증여론』에 편재한다. 예를 들어 모스는 틀링기이나 하이다족의 두 포족(phratric)이 포틀래치를 통해 “서로에게 존경을 나타낸다.”고 쓴다(ED: 54). 포틀래치란 “서로 간의 봉사를 명예로 생각하는 것이다”(ED: 146). 선물이 상대방에 대한 존중을 나타내기에 “원칙적으로 모든 선물은 항상 받아들여지고 칭찬된다”(ED: 160). 사실상 ‘원시사회’의 증여 현상과 연계된 모든 요소들, 즉 “방문, 혼인이나 동맹을 맺는 것, 평화협정, 잘 조정된 결투와 놀이에의 참가, 향유 교환, 의례적 봉사와 명예의 제공”(ED: 137) 등은 파트너들 간의 근본적인 상호인정을 표현하는 행위들이다.



마르셀 에나프는 위의 단락을 다음과 같이 주해한다. “그러니까 목표는 자기를 내놓는 것이다. 더 멀리 나가보자. 제공된 사물은 재화의 자격으로 희구되는 것이 아니라, 그것을 주는 사람의 대체물이자 담보물로서 원해지는 것이다. 사물은 동맹 또는 협정의 수단, 상징이다. 물건은 그것을 제공하는 집단의 가치를 표시하는 것이자 위세의 담지체로서, 확립된 유대를 공고히 한다. 선물의 가장 고귀한 표현은 배우자이다”(Hénaff 2012: 46-47, 강조는 저자). 여기서 에나프는 선물을 주고, 받고, 돌려줄 의무를 소홀히 하는 것이 곧 “결연과 교제를 거부하는 것”이자 “전쟁을 선언하는 것”과 같다(ED: 74)는 모스의 진술을 긍정적인 표현으로 바꿔주면서, 동시에 여자를 집단 간 동맹을 확인하는 선물의 대명사로 보는 레비스트로적 관점을 승인한다. 그러니까 쿨라와 포틀래치와 같은 “의례적 교환”을 “상징들의 교환, 더 정확하게는 집단들 간 상호인정의 공적 절차처럼” 이해해야 한다는 그의 주장은(Hénaff 2012: 69), 여자교환을 통한 주체와 타자 사이 대립의 극복이라는 레비스트로스의 테제에 상호인정이라는 주제를 추가하는 데 불과한 것이다. 즉, 결론: 교환=동맹=상호인정.

이 등식 속에서 인정의 개념이 빈곤해진다. 인정을 정치적 목표에 복무하는 것으로 국한함으로써, 모스가 포틀래치에 내걸린 것이 수장의 ‘얼굴’(체면), ‘페르소나’(인격), 또는 ‘영혼’이라고 쓰면서(ED: 152) 시사했던 인정의 존재론적 함의가 사실상 축출된다. 이 함의를 사고해주기 위해서는, 그리하여 비단 수장들 사이에서 이뤄지는 위광재의 증여뿐 아니라 친밀성의 인격적 관계 안에서 오가는 일상적 선물 역시 인정의 문제들 아래에서 파악하기 위해서는, 인정을 증여자와 수증자의 ‘지위’(이 용어의 정치적·법적 함의는 분명하다)가 아니라 그들이 체현하는 이름과 연결지어줄 필요가 있다. 모스는 보아스의 정보제공자였던 조지 헌트의 말을 인용한다. “나는 수장 막수알리제가 결코 축제를 베풀지 않은 이유를 모르겠습니다. 그뿐입니다. 따라서 그는 켈셈, 즉 썩은 얼굴

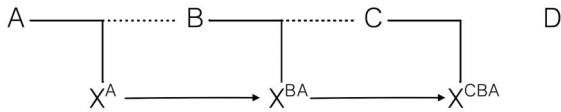
이라고 불렀습니다”(ED: 152). 힌트는 포틀래치를 등한시했던 이가 그로 인해 수장이 아닌 다른 무엇인가가 되었다고 쓰지 않는다. 다만 그의 이름이 평가절하되었고, 그의 체면이 망가졌을 따름이다.

사실 포틀래치에 내걸린 것은 문자 그대로 이름이다. 앞서 인용한 것처럼, 포틀래치를 통해 증여자는 수증자를 “자신의 이름의 그늘 아래 놓는다.”<sup>18)</sup> 수증자가 역증여를 하지 못했을 때 하이다족은 “이름이 나 빠다.”고 말한다(ED: 151). 역증여의 실패는 곧 “이름의 권위를 잃어버리는 것”이다(ED: 159). 다른 은유는 포틀래치를 여는 이의 이름이 그것을 통해 ‘무거워진다’는 것, 반대로 포틀래치를 받는 자의 이름이 ‘가벼워진다’는 것이다”(ED: 151). 또 콰키우틀족에서 장인과 사위가 카누를 주고받는 것은 “마치 그들이 자신들의 이름을 교환한 것과 같다”(ED: 150). 소유자의 이름에 대해 그것이 행사하는 효과로 인해 사물 자체가 이름을 갖게 되기도 한다. “신화는 종종 동판을 주는 정령, 동판의 소유자, 동판 자체 이 모두를 동일시하고”(ED: 188-189), 어떤 동판들은 그 자신만의 “이름과 개성”을 가진다(ED: 184). 쿨라의 망에서 순환되는 위광재 바이구아 또한 “이름·개성·내력과 전설을 갖고 있다. 그래서 어떤 이들은 자신의 이름을 그것에서 따오기도 한다”(ED: 106).

이제 ‘선물하는 것은 곧 자기 자신을 주는 것’이라는 주장을 다시 한번 숙고해 보자. 모스는 이 표현을 통해 ‘사람’과 ‘사물’ 사이의 독특한 관계, 그 안에서 이 두 범주가 ‘영혼’이라는 제삼의 범주를 매개로 ‘뒤섞이는’ 그러한 관계(ED: 76, 94), 사물의 운동이 행위자의 이름에 대한 효과를 가지고 그리하여 그의 이름이 사물의 이름이 되고 또 그 역이 성립하기도 하는 관계를 가리킨다. 우리는 이를 환유적 관계, 한 시니피양(수장)이 자신과 인접한 또 다른 시니피양(동판, 바이구아)에

---

18) 동판을 사는 것 역시 “그것을 구입자의 ‘이름 아래’ 놓는 것”이라고 표현된다(ED: 151).



〈그림 1〉 증여의 질서 안에서 사람과 사물의 관계

의해 지시되는 관계로 파악한다. 수장과 위광재의 관계는 예를 들어 조상과 신주의 관계, 어떤 유명인(스티브 잡스)과 그가 남긴 유품(직접 사용한 애플 I)의 관계와 형식적으로 동일한 것이다. 위의 〈그림 1〉을 보자.

A, B, C, D는 수장이라는 이름을 가진 행위자들이고,  $X^A$ ,  $X^{BA}$ ,  $X^{CBA}$ 는 이들에 의해 순차적으로 보유되는 하나의 사물, 말하자면 동판이다. 사람들 사이를 순환하면서도 자신의 물리적 실체를 보존하는 이 동판은, 그러나 순환의 각 시점마다 상이한 가치를 가진다. 예를 들어 A의 증여를 통해 B의 손으로 넘어온  $X^{BA}$ 의 가치는 두 가지 측면에서  $X^A$ 의 가치를 넘어선다.

- 1)  $X^A$ 가 행위자 A에 의해 실질적으로 보유된 동판이라면,  $X^{BA}$ 는 A로부터 비롯된 동판, 과거에는 A의 물건이었지만 현시점에서는 A의 이름이 덧붙여져 있는 B의 동판이다. A가 자신의 일부, 즉 이름을 담아 선물한  $X^{BA}$ 의 가치는 그것이 A와 B의 관계의 산물이라는 이유에서, 혹은 역으로 말해 이 관계에 ‘힘을 실어준’ 물건으로서 아직 이러한 효력을 행사하지 않은  $X^A$ 의 가치로 환원될 수 없다.
- 2) 또한  $X^{BA}$ 는, 대외적으로, 최소 두 명의 영예로운 이름과 연루된 물건으로서 그 가치가 상승한다. 그리하여  $X^{BA}$ 는 새로운 관계를 만들어낼 수 있는 힘 또는 기존의 어떤 관계를 자신을 통해 새롭게 의미화할 수 있는 능력을 소유자인 B에게 부여한다.  $X^{BA}$ 는 B뿐만 아니라 A를 환유적으로 표상하는 사물로서 C에게 증여될 것이고, 그것은 당연히 C와 B의 관계, 나아가서는 C와 A의 관계에 이바지할 수 있을 것이다.

앞서 각주에서 언급한, 라기우스에서 노웰을 거쳐 노웰의 동생에게 증여된 동판의 경우에서처럼, 사물은 매 이동의 순간 증여자와 수증자

사이의 관계에 의미를 더해주고 이를 통해 새로운 가치를 획득한다. 어쩌면 노웰의 동생은 라기우스 대신 이웃 수장으로부터 문제의 동판을 직접 구매할 수 있었을지도 모른다. 그러나 이 경우, 라기우스와 노웰이라는 이름이 덧붙여지지 않은 동판은 그 반대의 경우에 훨씬 못미치는 가치를 가질 것이며, 노웰의 동생은 라기우스로부터 비롯되었고 노웰로부터 증여받은 동판을 판매해 획득했던 것만큼 많은 수의 모포를 자신이 직접 구매한 같은 동판의 재판매로는 얻을 수 없었을 것이다. 이로부터 선물의 가치는 그것이 이름을 운반한다는 사실에서 비롯된다는 명제가 도출된다. 이 명제는 또 하나의 명제에 의해 곧바로 보충되어야 하는데, 그것은 선물의 가치가 그것이 증여자나 수증자의 관계 안에서 생산하는 의미와 동일하다는 것이다. 선물의 매개를 통해 증여자의 이름은 수증자의 이름과 만나며, 이 만남 속에서 전자는 ‘무거워지고’ 후자는 (‘가벼워지기’만하는 것이 아니라) ‘존중을 얻는다’(왜냐하면 우리는 결코 아무에게나 선물을 하지 않으므로). 선물의 가치는 이러한 의미효과(즉 인정의 효과)와 동일하며, 바로 여기에 증여된 물건의 가치가 언제나 그것이 증여 이전에 가졌던 가치를 초과하는 근본적인 이유가 있다.

모스가 말하듯 증여의 질서 안에 존재하는 사물이 “감정으로 충만해 있”(ED: 107) 그것을 소유하면 “기분이 좋아지고, 용기가 생기며, 마음이 가라앉는다”(ED: 106), 이는 사물 안에 증여자나 수증자 간 관계의 역사가 침전되어 있기 때문이고, 또 그것이 미래에 새로운 역사를 만들어 낼 수 있는 행위주체의 힘을 보장하기 때문이다. ‘선물의 혼’이라는 상상적 표상 속에서 사물에 부여되는 ‘지동성’은, 관계의 역사 속에서 그것이 행사하는 객관적 효력을 전도된 방식으로 표현한다. 즉 사물이 자신이 기원했던 곳으로 ‘돌아가려’ 하는 것이 아니라, 원소유자의 이름이 덧붙여진 선물 속에서 현소유자가 관계에 대한 헌신의 요구를, 예를 들어 적절한 답례를 통해 증여자의 이름을 승인해야 한다는 요구를 보고 있는 것이다. 또 물건이 ‘투덜거리고’ 다른 이에게 ‘주어지

기를 요구한다’는 것은, 그 소유자가 사물 속에서 또 다른 관계(혹은 이름)에 대한 자신의 헌신(인정)을 표현할 수 있는 수단을 본다는 것에 다름 아니다. 이처럼 사물은 정말로 모스가 말한바 ‘타자에 대한 주체의 헌신’을 매개해준다.  $X^{BA}$ 는 B에 대한 A의 헌신을 증명함과 동시에 A에 대한 B의 헌신을 또한 촉구하며,  $X^{CBA}$ 는 B에 대한 C의 헌신을 보장함과 함께 C로 하여금 그것을 손에 넣길 원하는 D에게 헌신할 힘을 가지도록 해 주는 것이다.

그러니까 모스는 비단 증여가 ‘선물이라는 상징에 의해 매개된 사회 관계’임을 가르쳐 준 것이 아니다. 그는 이 사회관계가 또한 이름들의 관계임을, 즉 물건만이 아니라 증여자와 수증자가 또한 상징(시니피양)임을, 사물은 이름에 대해 어떤 효과를 갖는 한에서 가치가 있다는 사실을 ‘넌지시’ 보여준다. 증여란 곧 증여자와 수증자의 이름이, 그것과 환유적 관계에 있는 사물의 중개를 통해 의미화되는 과정이라는 것, 그리고 이때의 의미란 궁극적으로 둘 사이의 상호인정과 관련되리라는 것, 이것이 우리가 『증여론』의 독해를 통해 확인하는 모스의 유산이다. 남은 것은 이 유산 아래에서 사고를 더욱더 멀리 밀고 나가는 것이다.<sup>19)</sup>

---

19) 앞서 언급한 에나프의 경우처럼, 인정의 개념 아래에서 증여의 실천들을 이해하려는 시도는 다른 곳에서도 이미 진행되고 있다(Cf. 연구모임 사회비판과대안, 2012). 예컨대 인정 개념을 주제로 한 『MAUSS지(Revue du MAUSS)』의 2004년 전반기 호 머리말에서, 알랭 카이에에 헤겔의 ‘주인과 노예의 변증법’에 대한 알렉상드르 코제브의 해석과 포틀레지에 대한 모스의 분석 사이의 공약 가능성을 논의한다(Caillé 2004: 6-7). 코제브의 주석 가운데는 우리의 연구와 관련해 흥미로운 함의를 가진 것들도 있는데, 논의의 상당한 추상성에도 불구하고 옮겨줄 가치가 충분히 보인다.

첫째, 사람과의 환유적 관계에 의해서만 물건이 가치를 획득한다는 주장과 연결지을 수 있는 진술이 있다. “자연적 대상에 대한 욕망은, 그것이 같은 대상을 향한 타자의 욕망에 의해 ‘매개되어’ 있는 한에서만 인간적이다. … 생물학적 관점에서는 완벽하게 무용한 대상(장식품이나 적의 깃발과 같은)이, 다른 욕망의 대상이 된다는 이유에서 욕망될 수 있다”(Kojève 1947: 13). 트로브리안드 군도의 수장이 생물학적 견지에서는 아무짝에도 쓸모없는 커다란 조개껍데기를 얻고자 하는 이유 역시 그것이 다른 사람들의 욕망의 대상으로서 “최소한 한 세대에 걸쳐 쿨라에서 순환하고 이름을 가지는, 그것을 점유했던 사람들의 정체성을 담고 있는”(고들리에 2011: 124) 그러한 물건이기 때문이다. 다시 말해 수장이 욕망하는 것은 조개껍데기 자체가 아니라 그것에 대한 타자의 욕망이다. “그런데 욕망을 욕망한다는 것은 이 욕망에 의해 욕망되는 가치를 자기 자신으로 대체하기를 원하는 것이다. … 따라서 타자의 욕

## 2) 가설: 증여와 ‘이름의 의미구조’

이제 우리는 포틀래치를 복수의 고유명들의 관계, 예를 들어 ‘거대한 포틀래치의 제공자’<sup>20)</sup>와 ‘화장실에 있는 자’<sup>21)</sup> 사이의 관계에 입각해 파악할 수 있다. 이 두 이름은 수장이라는 일반명 하에서 서로 만난다. ‘거대한 포틀래치의 제공자’와 ‘화장실에 있는 자’는 서로를 수장으로 알아보며(reconnaître), 사회의 다른 구성원들, 귀족들과 평민들도 이를 알고 있다. 이 기존의 인정이 포틀래치라는 극적인 연출을 통해 갱신된다. 한쪽이 다른 쪽을 초대해 자기의 환유적 대체물인 온갖 사치재들을 선물할 때, 그들이 체현하는 이름들의 관계가 재활성화되고 그 결과로 의미(그들이 수장이라는 이름에 걸맞은 존경을 얻었다는 것)가 산출된다. 이와 관련해 모스는 흥미로운 사실 하나를 인용한다. 콰키우틀족

---

망을 욕망하는 것은 궁극적으로 나의 가치(또는 내가 표상하는 가치)가 타자에 의해 욕망되는 가치이기를 욕망하는 것이다”(Kojève 1947: 14). 결국 수장이 욕망하는 것은 바로 ‘조개껍데기를 보유한 자신’, 그로 인해 타자에게 욕망될 자신이다. 이런 의미에서, 코제브가 쓰듯이, 인간의 모든 욕망은 “‘인정’에의 욕망의 함수”일 것이다 (Ibid.).

둘째, 인간들 사이의 ‘상호인정’이 의미하는 바에 대한 진술이 있다. 오늘날 상호인정이라는 표현은 주체들이 자율적일 뿐만 아니라 개성화된 존재로 인정되어야 한다는 정치적 ‘신념’을 반영한다. 즉 상호인정은 동등한 권리를 가진 주체들 사이의 인정으로 받아들여진다. 그러나 만일 그렇다면 인정의 개념은 증여의 실천들 중 상당 부분(예컨대 왕과 신하, 수장과 평민, 조상과 후손 사이의 선물)에 대해서는 설명력을 잃어버릴 것이다. 하지만 코제브에 따를 때, 상호인정은 심지어 주인과 노예 사이에도 존재할 수 있다. 헤겔이 상정하는 두 인간 사이의 목숨을 건 인정투쟁에서, 한쪽이 상대에게 굴복하는 대신 생명을 보존하는 쪽을 선택했다고 해 보자. 이제 “그는 자신의 욕망을 포기하고 타자의 욕망을 충족시켜줘야 한다. 그는 타자에 의해 ‘인정됨’ 없이 타자를 ‘인정해야’ 한다. 그런데 이렇게 타자를 ‘인정한다’는 것은, 그를 주인으로 인정함으로써 자기 자신을 주인의 노예로 인정하고 인정받는다는 것이다”(Ibid.: 15). 여기서 인정의 대상이 되는 것은 주인과 노예라는 위치, 상대적 관계에 있는 이름들이다. 따라서 상호인정은 필수적이다. 주인 없이는 노예도 없고, 노예 없이는 주인도 없기 때문이다.

- 20) 이것은 콰키우틀족의 한 수장이 자랑스럽게 언급하는 조상들로부터 물려받은 이름이다(ED: 150).
- 21) 이것은 벨라콜라족의 어느 수장이 자신이 연 포틀래치에서 화장실을 자주 들락거렸다는 이유에서 획득하게 된 이름이다. 이 우스꽝스러운 이름은 그 담지자의 호스러스러운 포틀래치로 인해 커다란 ‘위엄’을 얻게 된다(Testart 1999: 32).

의 가장 명망 높은 수장은 다벤드라는 칭호를 보유하고 있는데, 이 칭호는 포틀래치 전에는 “목적은 달성할 수 없는”이라는 이름을 지니지만 포틀래치 후에는 “목적은 달성할 수 있는”을 뜻하는 이름을 얻는다(ED: 151). 이처럼 포틀래치에서 제공되는 물건은 의미작용을 촉발하는 매개체로 기능한다. 그것을 통해 이름과 이름의 관계가 다시 무대 위로 올라오고, 각각은 자신의 가치를 확인받거나 증명할 수 있게 된다.

이를 다음과 같이 표현해 보자. 선물의 의미작용은 행위자들의 고유명(A, B)을 그들을 포괄하는 일반명(P) 아래에서 승인하는 데 있다고. A는 자신이 P(여기서는 수장)에 속한다는 것을 증명하기 위해 자신과 비교 가능한 B에게 선물을 한다. A의 선물은 그 선별적 성격으로 인해 B에 대한 존중을 또한 나타낸다. 선물은 B를 “돋보이게” 함으로써 그를 “기쁘게 한다”(Barnett 1938: 356). 이 기쁨의 원천은 수장이라는 일반명이 전제하는 대립, 즉 수장(P)은 평민(not P)이 아니라는 사실에 있다. 이 해소 불가능한 차이가 포틀래치를 통해 ‘상연’된다. “다른 모든 이들, 줄 수 없는 모든 이들, 받기는 하지만 돌려줄 수는 없는 모든 가난한 이들의 면전에서 [포틀래치의] 증여자와 수증자 양쪽 모두가 드높아진다. 이것은 상호인정의 엘리트주의적 놀이이다”(Testart 1999: 29).

포틀래치가 내포하는 이름들의 변별적·상대적 관계를 아래와 같이 정식화할 수 있다.

$$\text{not P} \mid \text{P(A} \leftrightarrow \text{B)}$$

행위자 A와 B의 대립( $\leftrightarrow$ )은 P라는 일반적 카테고리 안에서 극복되는 대립이다. 수장으로서 A와 B는 동일한 속성(예를 들어 정령의 보호 속에서 큰 재산을 소유한다는)을 나눠 가진다. 이에 대한 인정이 그들 사이 선물순환의 전제조건이며, 각자가 포틀래치를 통해 달성하고자 하는 것 역시 자신의 이름을 P 안에서 다시금 승인받는 것이다. 요컨대

P는 행위자들이 갖는 정체성에 준거점을 제공한다. 이는 곧 P와 not P가 상호배타적 관계에, 극복될 수 없는 차별성의 벽( | )으로 가로막힌 관계에 있다는 것을 의미한다(수장은 평민일 수 없다). 포틀래치의 경우 not P가 ‘평민’이라는 구체적 내용을 갖는다면, 일반적으로 그것은 P라는 범주의 외부를 지시하는 내용이 불특정된 부정적 범주인 것으로 족하다. 즉 not P의 대명사는 ‘남’이고, P의 대명사는 곧 ‘우리’이다. 결국 ‘나’와 ‘너’ 사이를 오가는 선물이 드러내 주는 것은 우리가 남이 아니라는 사실, 거꾸로 말해 우리가 아닌 남이 있다는 사실이다. 포틀래치는 ‘우리 수장들’이 ‘너희 평민들’ 앞에서 노는 놀이이다. 이제 위에서 제시한 정식을 다음과 같이 ‘번역’해줄 수 있다.

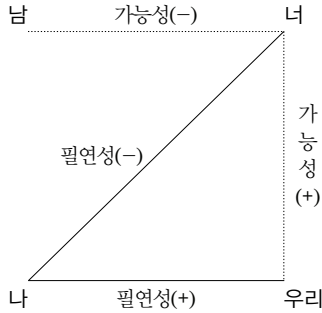
남 | 우리(나↔너)

같은 논리가 일상적 증여의 사례들에서도 쉽사리 확인된다. 이때 우리는 가족·친척·친구·이웃·연인·동창·동료·사제 등이고, 그 안에서 순환하는 크고 작은 선물과 호의는 너와 내가 남이 아님을 끊임없이 드러내준다. 친구라는 이름 아래에서 나는 너에게 술을 사고 너는 나에게 밥을 산다. 친척이라는 명목하에 사람들은 서로를 초대하고, 돕고, ‘청탁’하고, 때로는 위협(예컨대 연대보증)도 불사한다. 또 벨런타인 데이에 정환이에게 주는 덕선이의 초콜릿은 정환이를 우리(연인) 안으로 이끌어오려는 시도이며, 덕선이에게 답례되는 사탕은 이에 대한 정환이의 응답이다.

이쯤에서 “왜 선물하는가?”라는 질문으로 돌아가 보자. 아래의 <그림 2>가 답변을 도와준다.

두 가지 필연성이 나를 둘러싸고 있다. 우선 긍정적인 것(+), 나는 언제나 우리에게 속한다는 필연성이 있다. 반면 내가 그 안에서 자신을 식별하지 않는 무리가 곧 남이다. 다음으로 부정적인 것(-), 나는 너일





〈그림 2〉 이름의 의미구조

수 없다는 필연성이 있다. 대신 너는 두 가지 가능성 사이에 자리 잡는다. 너는 나와 같이 우리일 수 있지만(+), 나에게 남으로 머물 수도 있다(-). 이 필연성들과 가능성들에 의해 구조화되는 체계는 하나의 ‘합목적성’에 의해 관통된다. 우리 안에서 나를 확인하기 위해서는 반드시 네가 필요하다는 것이 그것이다. 너(여자친구, 아들) 없이 내가 우리(연인, 가족) 안에서 의미화될 길은 없다. 네가 없으면 나(남자친구, 아버지)도 없다.

나·너, 우리·남이라는 네 가지 대립적·상관적 항들로 이뤄진 이 체계를 이름의 의미구조라고 부르기로 하자. 그것이 이름의 ‘의미구조’인 이유는, 사회적 효과를 갖는 모든 이름(고유명이든 일반명이든)이 나와 너의 상대적 위치와 관계를 우리에의 소속 여부에 대한 고려 속에서 표명해줘야 하고 또 표명해주기 때문이다. 오직 이름의 의미구조 안에서 그 논리적 요구에 부합하는 방식으로 배치되어 있는 이름만이 의미있는 이름이다. 예컨대 정환이라는 이름은 ‘정환이 형’ 정봉이가 있기에, 그것이 ‘정환 엄마’라고도 불리는 미란 씨와 ‘정환 아빠’이기도 한 성균 씨와의 관계하에 있기에, 그리하여 그 담지자가 우리 안에서 스스로를 확인할 수 있기에 사회적 실효성을 가진 이름인 것이다. 반면 리처

드라는 이름을 가진 백인(인류학자 리처드 리)이 칼라하리 사막의 어느 부시먼 집단에 도착했다고 할 때, 원주민들에게 이 이름은 생소한 음가를 갖는 뜻 모를 단어일 뿐만 아니라 그 담지자를 사회적으로 의미화할 수 있는 능력을 결여한 무가치한 것으로 나타날 것이다. 즉 리처드라고 자신을 소개하는 사람은, 이 이름에도 불구하고, 원주민 사회 안에서는 무명 상태(그저 어떤 백인일 뿐인)로 머문다. 사회 안에서 ‘행위성(agency)’을 획득하기 위해 그는 우선 새로운 이름을 얻어야 한다.

리처드는 정말로 얼마 지나지 않아 백인(/ton)이라고 불리는 대신 /Tontah라는 부시먼 이름을 얻게 되고, 곧이어 /N!eishi와 //Gumi 부부에게 ‘입양’된다(Lee 2003: 59). 이뿐만이 아닌데, 잘 알려진 부시먼의 ‘동명 관계(namesake link)’로 인해 사회의 구성원 전부가 그의 친족으로 변환될 것이기 때문이다.<sup>22)</sup> /Tontah라는 이름의 친족을 가지거나 가졌던 모든 이들이 이제 그를 다양한 친족 호칭으로 부르고 거기에 걸맞게 처우할 것이며, 또 그는 /N!eishi라는 이름을 가진 모든 이들을 아버지로, 모든 //Gumi의 딸들을 자매로 부르고 대할 것이다(Ibid.: 70-71).

이처럼 이름을 갖는다는 것은 곧 사회적 관계망 안에 들어간다는 것이다. 그러나 이는 아무런 이름(리처드)을 통해서가 아니라, 이름의 의미구조 안에서 다른 고유명·일반명들과 관계지어진 그러한 고유명(/Tontah)을 행위주체가 체현할 때에만 가능한 것이다. 즉 이름을 갖는다는 것은 내가 우리 안에서 너와 관계 맺을 수 있게 된다는 것에 다름 아니다.<sup>23)</sup> 그렇다면 우리에의 소속을 증명할 수 없고 너와의 관계에 의

22) 부시먼 사회에서는 상당히 적은 수의 이름만이 유통된다. 리처드 리가 연구했던 지역에 분포하는 500명가량의 부시먼들은 35개의 남자 이름과 32개의 여자 이름을 나눠 가진다. 그 결과 예컨대 ≠Toma라고 불리는 25명의 남성이 있다(Ibid.: 69). 동명 관계의 논리는 ≠Toma라는 이름의 친척을 가진 이들을 모든 ≠Toma들, 나아가 ≠Toma들의 모든 친척들과 친족관계로 연결시킨다.

23) 이 지점에서 인간의 삶은 역시 사회적 집단 속에서 영위되는 다른 영장류들의 삶과 본질적으로 구분되며, 이것이 이름의 문제들에 입각한 인간 사회 분석에 원리적 정당성을 부여한다. 연구자는 친족에 대한 최근의 논문에서 이 문제들이 갖는 설명적 가치를 시험해 본 바가 있다(박세진 2015: 183-192).

해 지지되지 않는 이름, 예컨대 부시먼의 세계에 홀로 떨어진 리처드는, 엄밀한 의미에서의 이름이 아니다. 그것은 기의를 갖지 않는 기표, 내용 없는 껍데기, 비유하자면 포도주 애호가가가 아닌 보통 사람의 손에 쥐어진 ‘샤토 라투르’와 같은 것이다. 그것은 내 앞의 개별자를 ‘식별’해주지만, 그를 나에 대해 ‘의미’해주지도 주어진 ‘분류’체계 안에 위치시키지도 않는 해석 불가능한 라벨에 불과하다. 그리하여 리처드는 사회적 세계의 문턱에 머물러 있었다. 그가 /Tontah라고 새롭게 명명될 때에야 비로소 그를 둘러싼 /Xashe, N/ahka, /Tasa, Hwan//na 등의 타자들은 그의 아버지, 형제, 조카, 아내 등으로 나타나며, 그들과 /Tontah는 이제 서로를 낡아 아니라 우리(가족, 친족) 안에서 인지하게 된다. 명명을 통해 그는 사회적으로 유의미한 분류체계 안에 위치하게 되고, 그의 존재는 타자들의 눈에 하나의 의미로 드러난다.

사실 이름의 문제는 상당한 인류학적 논의가 축적되어 있는(특히 프랑스에서는 레비스트로스가 『야생의 사고』 6장과 7장에서 전개한 논의에 자극을 받아) 분야로서, 지면의 제약상 이 자리에서 그 심층으로 들어갈 수 없는 주제이다. 후속 연구에서 이 문제(특히 고유명과 일반명의 관계)를 보다 깊이 있게 다룰 수 있기를 기대하면서, 여기서는 관계 안에 기입되지 않은 이름은 아무런 의미도 가질 수 없다는 일반론을 강조하는 것으로 만족하기로 하자. 마치 이 사실을 명확하게 인식하기라도 하는 듯이, 이로쿼이(Iroquois)인들은 상대의 개인명 대신 상대와 자신의 관계를 드러내 주는 호칭(친족 호칭이나 연령 관계에 따라 선택된 호칭)의 사용을 선호한다(레비스트로스 1999: 288). 이는 형, 누나, 동생, 삼촌, 이모 등의 관계적 호칭이 친족의 세계 밖에서도 널리 유통되는, 또 당사자 쌍방이 서로를 이름으로 부른다는 사실 자체가 그들이 친구관계에 있음을 뜻하는 한국의 경우와도 크게 다르지 않은 것이다. 또 캘리포니아의 유록(Yurok)족은 개인명의 사용을 피하기 위해 사람들을 ‘~출신의 여자와 결혼한 남자’, ‘~태생의 부친을 모신 아들’, ‘~출

신의 독신자' 등과 같은 이름으로 부르는데(Ibid.), 이 역시 예컨대 '김해 김씨 안경공파 성자 균자 쓰시는 어른의 차남 정환'이라고 자기를 소개 하던 우리의 옛 관례를 떠올리게 한다.

사회적 효력을 갖는 모든 이름이 상술한 의미구조 안에 자리해야 한다는 사실로부터, 이름을 가진 모든 자가 증여의 실천에 이끌린다는 또 다른 사실이 해명될 수 있지 않을까? 동사 없이 문법적 주어 가 불가능하듯, 이름의 주체는 자신과 떼어 수 없는 관계에 있는 다른 이름의 담 지지들을 상대로 유의미한 행위를 할 때만 사회적으로 존재할 수 있다. 타자가 욕망하거나 필요로 하는 재화와 서비스를 증여하는 것이 이 행위의 특권적 형태임은 물론이다. 남과 우리의 대립에 의해 각인되어 있는 의미구조를 상정할 때, 모든 이름은 다른 어떤 이름과 함께 우리의 편에 속한다는 것을 증명하기 위해 '선물하다'라는 동사와 결합되어야만 하는 것이다. 부모는 부모라는 이름에 대한 의무로서, 자식은 자식이라는 이름에 충실하기 위해, 친구는 친구라는 이름이 주는 기쁨에 의해, 또 수장은 수장이라는 이름의 우월성에 도취되어 증여의 실천들로 이끌린다. 그러니까 사람들은 다른 어떤 재화를 얻기 위해서 혹은 더 많은 것을 받기 위해서 선물하는 것이 아니라, 자신의 사회적 존재를 증명하기 위해서, 즉 이름 속에 거주하기 위해서 주는 것이다. 그래서 "사람들은 주려고 인달한다"(ED: 153).

한마디로 증여는 이름의 의미구조에 내재적인 합목적성, 즉 나는 나의 정체성이 뿌리내리는 우리의 카테고리들 안에서 결코 홀로 존재할 수 없다는, 나는 언제나 너의 반쪽이며 너와 우리 안에 함께할 때만 나 자신일 수 있다는 합목적성의 실현에 이바지한다. 위에서 주장된 것처럼 선물의 가치는 그것이 증여자의 이름을 운반한다는 사실에서 비롯된다. A가 B에게 공여하는 사물 X는 그 양적가치나 효용성으로 환원될 수 없는, A의 이름이 덧붙여져 있는  $X^A$ 인 한에서만 선물이며, B에 의해 수락될 때 그것은  $X^{BA}$ 가 되면서 A와 B의 관계를 다시 한 번 긍정해준

다. 이를 증여가 은유를 발생시킨다고 표현해 줄 수 있을까? 은유란 무엇인가를 다른 어떤 것의 중개를 통해(예컨대 ‘시간’의 개념을 ‘돈’의 개념을 통해) 이해하고 경험하는 것이다(Lakoff and Johnson 1985: 12). 그렇다면 증여의 은유는 한편으로는 수증자(B)를 증여자의 선물( $X^A$ )을 통해 의미하는 것, 다른 한편으로는 증여자(A)가 수락된 선물( $X^{BA}$ )을 통해 의미되는 것을 가리킬 것이다. 그리고 이때 의미란, 원리적으로, 증여자와 수증자의 관계를 우리와 남의 대립과 관련해서 확인하는 데 있을 것이다.

인간이 본능적으로 이욕(利慾)을 추구한다는 입장을 거부하면서, 자크 고드부는 오히려 “증여욕”이 인간 존재를 특징짓는다고 주장한다(Godbout 2013: 107). 현대 사회에서는 재회순환의 장의 변두리에서만 확인되는 이 주고자 하는 욕구는, 물론 인간의 ‘도덕적 본성’과는 무관한 것이다.<sup>24)</sup> 사람들이 선물을 하는 이유는 다만 증명해야 할 이름이 있기 때문이며, 선물의 기능은 증여자와 수증자의 이름을 그들의 정체성이 뿌리내리는 우리(가족, 친구, 연인, 수장, ‘명예로운 남자’ 등) 안에서 확인할 수 있게 해주는 데 있다. 『증여론』에서 ‘명예 관념’에 대한 논의를 마무리하면서 모스가 쓰는 것처럼, “인간은 서명하는 것을 알기 훨씬 전부터 자신의 명예와 이름을 거는 것을 알고 있었다”(ED: 146). 여기에 덧붙여야 할 것은, 인간은 또한 이기성과 이타성의 대립을 개념화하기 훨씬 이전부터 선물을 통해 이름을 거는 법을 알고 있었다는 사실이

---

24) 『증여론』의 가장 빈곤한 독해는 아마도 그 안에서 증여가 곧 선이라는 등식을 읽어 내는 것, 증여를 시장경제의 폐해로부터 사회를 보호해주는 것으로 이상화하는 독해일 것이다. “이렇게 이상화된 ‘계산 없는’ 증여는 상상적인 것 안에서, 인류 진화의 다른 시대들을 특징지었을 연대와 나눔의 관대함의 마지막 피난처로 기능한다. 증여는 (과거로도 미래로도 투사될 수 있는) 유토피아를 담지한다(고들리에 2011: 294, 번역 일부 수정). 그러나 『증여론』이 가장 많은 논의를 할애하는 콜라와 포틀레치가 정치적·경제적 불평등의 재생산에 직접 이바지하는 엘리트주의적 증여였음을 고려할 때, 우리는 오히려 에나프를 따라 “연대를 호소하는 『증여론』의 결론이 [본문에서 이뤄진] 모든 논증의 부당한 확대 적용이 아닌지 물어볼 수 있”을 것이다(Hénaff 2012: 22).

다. 이름들의 상대적 관계가 이를 필연적인 것으로 만든다. 자식, 친구, 연인으로 존재하기 위해서 나는 반드시 당신을 아버지, 친구, 연인으로 인정해야만 한다. 인정은 오직 상호인정의 형식 아래에서만 가능하며, 따라서 선물은 애초에 나만을 위한 것(즉 이기적인 것)일 수도 그렇다고 너만을 위한 것(이타적인 것)일 수도 없다. 증여는 단지, 모스가 말하듯, 인간의 ‘근본적인 인정 행위’의 일환이며, 오직 이 인정 속에서만 인간이 ‘존재’할 수 있다는 의미에서<sup>25)</sup> 그것은 원리적으로 가치판단의 영역 너머에 있는 문제일 것이다.

## 5. 나가며

증여를 이름과 인정의 문제로 파악하는 이 글의 관점은 모스에게서 너무 멀리 떨어져 있는 것이 아닐까? 그렇지 않을 것이다. 모스는 『증여론』의 결론부에서, 사회의 구성원으로서 우리 각자는 “자기 자신뿐만 아니라 타자들과 사회적 현실에 대한 예리한 의식을 가져야만 한다.”고 개인은 “그 자신은 물론 사회와 그 하위집단들을 고려하면서 행동하지 않으면 안 된다.”고 말한다(ED: 257-258). 연대의 중요성을 강조하는 진부한 도덕론으로 읽힐 수도 있을 이 문장들은, 그러나 인간의 사회적 존재에 대한 직접적인 서술로 이해해주는 것이 가능하다. 이 경우 모스가 말하고자 하는 것은 이름의 의미구조로부터 도출되는 상술한 주장과 정확하게 일치한다. 즉 인간은 자기와 타자, 그리고 자신이 속해 있는 집합체에 대한 ‘의식’ 아래에서만 행위한다는 것, 따라서 타자(너)와 집단(우리)에 대한 준거 속에서 형성되는 ‘자기의식’(나)이 그의 사회적 삶을 지탱하고 있다는 것. 바로 여기에 모스가 말한바 인간 사회성의

---

25) 코제브가 쓰듯 “오직 타자에 의해, 타자들에 의해, 극단적으로 말하자면 모든 타자들에 의해 ‘인정될’ 때에만 인간은 진실로 인간일 수 있다”(Kojève 1947: 16).

‘반석’이 존재하는 것 아닐까? 증여란 곧 이 반석 위에서 “인간들이 그들 자신과 타인에 대한 자신들의 상황을 감정적으로 의식하는 찰나적 순간”(ED: 277), 자기와 자기의 재산을 다른 사람에게 헌신함으로써 자기 자신을 또한 긍정할 수 있게 되는 순간에 다름 아니지 않을까?

나, 너, 우리, 남이라는 네 가지 항 간의 변별적·상대적 관계들로 조직된 이름의 의미구조—온갖 고유명과 일반명들이 그 안에 자리 잡을 수 있는—가 증여 현상의 배후에서 작동하고 있다는 이 글의 핵심 주장은, 아직 증여의 구체적인 사례들에 대한 분석을 통해 충분히 지지되지 않은 채로 남아 있다. 그리하여 일련의 의문이 꼬리를 문다. 선물을 통한 이름의 상호인정이라는 테마는, 사회적 유대의 형성과 재생산이라는 ‘전통적’ 관점이 제공하는 증여에 대한 이해에 무엇을 더해줄 수 있는 것일까? 공적·의례적 증여의 행위주체들이 위광재의 지출에 자신의 이름이 걸려있음을 인식한다는 것이 분명해 보인다면, 가족·친구·이웃과 같은 친밀성의 관계 내부에서 순환되는 작은 선물과 도움을 이름의 증명이라는 논리로 설명하는 것은 지나친 것이 아닐까? 과연 증여는 언제나 우리가 남이 아니라는 것을 표현해 주는 것일까? 이방인을 향하는 선물, 나아가 너와 내가 남임을 증명하고자 하는 선물—자신이 수증자보다 “더 위대하고 더 높으며 주인이라는 것”(ED: 268)을 보여주려는 ‘투기적(鬪技的, agonistique)’ 형태의 포틀래치처럼(ED: 142-143)—도 존재하는 것 아닐까?

이 질문들과 함께 우리의 후속 연구가 시작하게 될 것이다. 답변을 위한 단초는 이미 주어져 있다. 선물이 이름을 운반한다는 것은 그것이 증여자와 수증자의 이름이 자리하는 의미구조 안에 어떤 ‘파장’을 일으킬 수 있다는 것이다. 몇 가지 논리적인 가능성이 존재한다. 우선 이미 확고한 우리를 구성하는 너와 나(예컨대 부모자식, 친구) 사이의 관계가 선물을 통해 다시 한 번 의미를 부여받을 수 있다. 반대로 증여는 남으로 머무를 수도 있을 너를 우리 안으로 끌어오는 효과를 가질 수도 있다

(장기기증, 재해의연금, 해외아동결연 등과 같은 ‘모르는 사람’에 대한 증여의 경우). 또 엘리트주의적 증여의 투기적 형태에서처럼, 우리(예컨대 수장)의 테두리 안에 있던 너를 일시적으로(즉 적절한 답례의 시점까지) 혹은 영구적으로(답례에 실패할 경우) 남으로 만드는 것을 목표로 하는 증여가 있다. 이러한 가능성들이 시사하는 것은, 증여의 이질적 실천들을 이름의 의미구조가 허용하는 상이한 형태의 운동들(남이었던 너를 우리 안에 위치시키는 운동, 반대로 너를 우리 밖으로 축출하는 운동 등)로 파악해줄 수 있다는 것이다. 각각의 운동 속에서 이름의 의미구조에 내재하는 함목적성 — 우리 안에서 나를 확인하기 위해서는 반드시 네가 필요하다 — 이 다양한 방식으로 표현된다. 너와 나의 우리 안에서의 함께함은 부모자식, 확고한 우정의 관계에서처럼 사실상 ‘무조건적’일 수도, 덕선이와 정환이의 연인관계나 포틀래치의 놀이를 노는 수장들의 관계처럼 조건적일 수도, 또는 이방인에 대한 증여에서처럼 일시적이거나 상징적인 것일 수도, 그도 아니면 투기적 증여의 경우처럼 극복의 대상일 수도 있는 것이다. 그리하여 논의의 현 단계에서, 사람들은 증명해야 할 이름 때문에 증여에 사로잡히며 선물은 증여자와 수증자 간 이름의 관계를 활성화한다는 이 글의 주장은 최소한 검증을 시도할 값어치가 있는 것으로 확인된다.

논문접수일: 2015년 11월 30일, 논문심사일: 2015년 12월 21일, 게재확정일: 2016년 1월 3일

## 참고문헌

고들리에, 모리스

2011 『증여의 수수께끼』, 오창현 역, 서울: 문학동네.



그레이버, 데이비드

2009 『가치이론에 대한 인류학적 접근』, 서정은 역, 서울: 그린비.

김성례

2005 “증여론과 증여의 윤리,” 『비교문화연구』 11(1): 153-186.

레비스트로스, 클로드

1999 『야생의 사고』, 안정남 역, 서울: 한길사.

모스, 마르셀

2002 『증여론』, 이상률 역, 서울: 한길사.

박세진

2015 “성적 결합관계와 가족의 형태들: 두 가지 일반모델과 보편성의 구조,” 『한국문화인류학』 48(2): 153-201.

박정호

2009 “마르셀 모스의 증여론,” 『문화와 사회』 7: 7-49.

연구모임 사회비판과대안 편저

2012 『2012 베스텐트 한국판』, 사월의책.

오명석

2010 “선물의 혼과 신화적 상상력,” 『한국문화인류학』 43(1): 3-46.

짐멜, 게오르크

2013 『돈의 철학』, 김덕영 역, 서울: 도서출판 길.

Athané, François

2008 “Le don. Histoire du concept, évolution des pratiques,” Thèse de doctorat en philosophie, Université Paris X.

Bachelard, Gaston

1934 *La formation de l'esprit scientifique*, Collection Les classiques des sciences sociales[online], URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard\\_gaston/formation\\_esprit\\_scientifique/formation\\_esprit\\_scientifique.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/formation_esprit_scientifique/formation_esprit_scientifique.html)

Barnett, Homer G.

1938 “The Nature of the Potlatch,” *American Anthropologist* 40(3):

349-358.

Bazin, Jean and Alban Bensa

1994 “Les objets et les choses: Des objets à ‘la chose,’” *Genèses* 17: 4-7.

Benedict XVI

2009 *Cariats in Veritate*, URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)

Bourdieu, Pierre

1984 *Questions de sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Caillé, Alain

2004 “Présentation,” *Revue du MAUSS* 23: 5-28.

2007 *Anthropologie du don*, Paris: La Découverte.

Derrida, Jacques

1991 *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

Godbout, Jacques T.

2013 *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs. Homo œconomicus*, Paris: Le Bord de L'eau.

Graeber, David

2010 “Les fondements moraux des relations économiques,” *Revue du MAUSS* 36: 51-70.

Haesler, Aldo

1993 “La preuve par le don. Approches philosophiques et approches sociologiques,” *Revue du MAUSS* 1: 174-193.

Hénaff, Marcel

2012 *Le Don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris: Seuil.

- Kojève, Alexandre  
 1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- Lakoff, George and Mark L. Johnson  
 1985 *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Lee, Richard B.  
 2003 *The Dobe Ju/'hoansi*, 3rd ed., Belmont, CA: Wadsworth.
- Lévi-Strauss, Claude  
 1950 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," in Marcel Mauss, ed., *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, pp. I-XLVII.  
 1967 *Les structures élémentaires de la parenté*, 2nd ed., Paris: Mouton.  
 1983 *Le regard éloigné*, Paris: Plon.  
 2003[1958] *Anthropologie structurale*, Paris: Pocket.
- Mauss, Marcel  
 1950 "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, pp. 142-279.
- Mauzé, Marie  
 1986 "Boas, les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une reevaluation," *L'Homme* 26: 21-63.
- Schröder, E. E. W. Gs.  
 1917 *Nias, ethnographische, geographische en historische aantekeningen en studiën*, Leiden: Brill.
- Testart, Alain  
 1998 "Uncertainties of the 'Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss," in Wendy James and N. J. Allen, eds., *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, Oxford: Berghahn Books, pp. 97-110.  
 1999 "Le potlatch entre le lustre et l'usure. Contribution à la

- sociologie de la Côte nord-ouest,” *Journal de la société des américanistes* 85: 9-41.
- 2000 “Importance et signification de l’esclavage pour dettes,” *Revue française de sociologie* 41(4): 609-641.
- 2001 “Échange marchand, échange non marchand,” *Revue française de sociologie* 42(4): 719-748.
- 2005 *Éléments de classification des sociétés*, Paris: Errance.
- 2013 “What is a Gift?,” translated by Susan Emanuel and Lorraine Perlman, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(1): 249-261.

〈Key concepts〉: gift-giving, obligation to reciprocate, name and recognition, reason of the gift, meaning structure of names

## The Gift and the Name: Gift-Giving as a “Fundamental Act of Recognition”

Park, Sejin\*

After reviewing the propositions of Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss and Alain Testart on what a gift is, the present paper attempts to elucidate the reason why people make a gift. It is argued that the circulation of gifts within a social relationship is a procedure of mutual recognition between the agents who are involved in that relationship. The object of this recognition is the name that each agent carries *vis-à-vis* the other, and he makes the gift to prove the value of his own name. This hypothesis is supported by the analysis of the meaning structure of names in which the one of the agent must be placed in order for it to be socially effective.

---

\* Ph. D. in Social Anthropology and Ethnology, École des hautes études en sciences sociales

