

모방 욕망, 소수자 재생산과 그 극복의 동력

르네 지라르의 폭력 이론을 중심으로 *

이찬수 (서울대학교 통일평화연구원)

국문요약

르네 지라르에 의하면, 인간은 '모방하는 인간(Homo Mimeticus)'이다. 모방의 근간은 타인과 같아지거나 그 이상이 되려는 욕망이다. 이 욕망은 멋진 식당에서 식사를 하는 어떤 '모델'(매개자)을 보면서, 과히 배고프지 않은데도 그 식당에 가고 싶다는 느낌이 들게 하거나, 실제로 가게 만드는 동력과 같다. 자본주의 사회도 자본 자체에 대한 욕망이 아닌, 자본의 소유자를 욕망의 대상으로 삼으면서 형성되고 증폭된다. 지라르에 의하면, 욕망의 주체와 대상 사이에는 매개자가 있다. 그래서 욕망은 늘 매개적 욕망이다.

이 논문에서는 지라르가 말하는 매개적 욕망 이론으로, 우리 사회에서 소수자가 여전히 존재할 뿐더러, 더 강력하게 재생산되고 있는 그 기초를 살펴보고자 한다. 소수자는 매개적 욕망이 중첩되어 형성되는 사회적 흐름에서 밀려났거나 주변부에 있는 부류다. 역으로 매개적 욕망의 시스템에 적응해온 주류는 그 시스템을 유지하고 강화시켜서, 그 시스템 속으로 들어오지 못할 소수자를 재생산시키는 데 일조한다.

이 논문에서는 인간의 매개적 욕망을 기반으로 하는 지라르의 사유체계의 핵심, 즉 '희생양 메커니즘', '성스러운 폭력' 등의 개념을 정리하면서, 희생양 메커니즘이 자유 경쟁을 추동하는 신자유주의적 사회를 어떻게 고착화시키고, 폭력을 구조화시키는지 살펴볼 것이다. 그의 희생양 이론에서 종교적, 사회적 의미를 주로 찾던 기존의 연구 경향을 확장시켜, 오늘날 구조화된 폭력이 소수자를 낳고 배제시키는 논리의 근간을 먼저 살펴보고, 소수자를 사회적 희생물로서만이 아니라, 사회의 폭력적 구조 및 중심 권력의 실상

* 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-361-A00017).

을 드러내는 근간으로 읽도록 해줄 기초도 찾아볼 것이다.

이를 위해 아감벤, 스피박, 한병철 등의 입장을 보조적으로 살피면서, 복잡한 현대 사회에 그대로 적용하기에는 일정한 한계를 지니고 있는 지라르 폭력 이론의 아쉬운 점도 비판적으로 계승하고자 한다. 아울러 다소 기독교 편향적으로 전개되는 지라르 사상의 현주소에 대해서도 짚어볼 것이다. 이상의 정리를 토대로, 구조화하고 내면화한 폭력을 극복할 수 있는 가능성을 벤아민과 우치다 타츠루에게서 아이디어를 얻으면서 논문을 마무리하고자 한다.

주제어 : 르네 지라르, 모방 욕망, 희생양 메카니즘, 성스러운 폭력, 소수자, 탈폭력적 폭력, 신적 폭력.

I. ‘모방하는 인간’과 모방적 욕망

문예비평가이자 문화인류학자인 르네 지라르(René Girard)는 고전적 작품, 고대의 신화, 세계 곳곳의 인류학적 자료들을 분석하면서, 모방이 인간 행위의 동력이자 문명의 근간이라는 사실을 상세하게 밝힌 바 있다. 그에게 인간은 ‘모방하는 인간(호모 미메티쿠스)’이다.

모방의 근간은 타인과 같아지거나 그 이상이 되려는 욕망이다. 이 욕망은 어떤 대상을 직접 향하고 있는 좁은 의미의 욕구와 구분된다. 욕망은 배고픈 이가 음식을 갈망하거나 목마른 이가 물을 찾는 욕구와 다르다. 그보다는 과히 배고프지 않은데도 분위기 있는 식당에서 식사를 하는 어떤 ‘모델’(매개자)을 보면서, 그 식당에 가고 싶다가나 실제로 찾아가도록 하는 동력이 가깝다. 욕망은 주체 안에서 자연발생적으로 생겨난 것이 아니라, 나의 외부에서, 그 누군가로부터 빌려온 감정이다. 욕망은 매개자로부터 던져진 타율적인 것으로서, 인간은 자신의 감정을 타인의 감정에 의존해 고양시키려 한다.

가령 늘씬하고 흰칠한 광고 모델의 욕망을 통해 그 모델 너머의 성을 욕망하고, 그 모델이 소유한 상품을 욕망한다. 성형 수술에 대한 욕망의 근간은 자신의 얼굴이나 신체 자체라기보다는, 스스로 이상적이라고 여기는 모델의 이미지에 대한 매개적 욕망이다. 이 욕망이 실제로 자신의 몸에 칼을 대게 만든다. 명품을 소유하려는 욕망은 명품 자체에 대한 욕망이라기보다는 명품을 사용하는 어떤 매개자를 통해 암시되는 욕망이다. 그 욕망이 명품을 만들고, 명품이라는 명성도 상당 부분 매개자를 통해 얻어진다. 유행도 매개자를 통해 보이는 그 이상에 대한 모방적 욕망의 흐름이다.

이것은 인간이 사물에 대한 주체가 아니라, 도리어 사물을 매개로 인간 관계가 맺어진다는 마르크스의 입장과 통한다. 마르크시즘에 따르면, 자본이 인간관계를 주도한다. 지라르식으로 바꿔 표현하면, 자본을 향한 어떤 이의 욕망을 모방적으로 욕망함으로써 자신의 존재를 고양시키려는 시도가 자본주의 사회를 구성하는 것이라고 할 수 있다. 인간은 그저 물질에 종속되는 것이 아니라, 물질의 사용자를 상상하며 그가 누릴 것이라고 암시되는 내용에 종속된다. 물질의 절대적 사용가치보다는 상대적 교환가치에 종속되는 것이다. 욕망의 주체와 대상은 직선으로 연결되어 있지 않고 매개자를 통한 삼각형의 관계에 있다는 것이다. 지라르에 따르면, 모방 주체와 모방의 매개자와 모방의 대상은 ‘삼각형 욕망’을 이룬다.¹⁾

이렇게 자본주의 사회도 자본 자체 보다는 자본의 소유자를 욕망의 대상으로 삼으면서 형성되고 증폭된다. 순수하고 단순한 의미에서의 물건의 소유가 아니라, 그 물건을 소유한 이에 대한 질투가 모방을 부추기고 또 물건을 소유하게 만든다는 말이다. 조선 후기에 전 재산을 바쳐서라

1) 르네 지라르, 김치수 외 옮김, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』 (파주: 한길사, 2001), 제1장.

도 양반 족보를 사는 평민이 급증한 것은 양반이라는 매개자에게서 이상적인 신분을 보았기 때문이다. 이렇게 모방은 내가 처한 현실 너머의 이상적 가치와 연결된다는 점에서 어느 정도 ‘형이상학적’이다. “매개된 욕망은 항상 모델의 우월성을 전제하고 있으며, 그 우월성을 모방함으로써 자기 존재 가치를 상승시키려는 형이상학적 욕망”²⁾이다.

그런 점에서 자본주의도 엄격한 의미에서 보면 ‘물질적’이기보다는 질투와 모방에 기반한 ‘정신적’인 것이다. 개인의 욕망은 순수하게 자연발생적이기보다는, 광고에서 잘 드러나듯이, 매개자가 암시하고 있는 욕망을 따라간다. 지라르는 이 매개자를 “욕망의 매개자”라 부른다.³⁾ 이러한 매개적 욕망 이론이 지라르 사상의(특히 초기의) 근간을 이룬다.

이 글에서는 지라르가 말하는 욕망의 매개자 혹은 매개적 욕망 이론으로 우리 사회에서 소수자가 여전히 존재할 뿐더러, 어쩌면 더 강력하게 재생산되고 있는 그 기초를 살펴보고자 한다. 소수자는 매개적 욕망이 중첩되어 형성되는 사회적 흐름에서 밀려났거나 주변부에 있는 부류다. 역으로 중심 세력 안에 있는 이들은 매개적 욕망의 시스템에 적응하며 소수자를 생산하는 폭력을 은폐하는 데 공헌한 자다. 지라르는 이렇게 말한다. “개인적이거나 혹은 집단적인 모든 적응의 기원에는 어떤 불법적인 폭력의 은폐가 있다. 적응하는 자는 자기 스스로 이 은폐를 실현하는 자이거나, 아니면 문화질서가 이미 이 은폐를 행했을 때에는 그것에 순응할 줄 아는 자이다. 부적응자는 순응하지 못한다.”⁴⁾ 부정적 현상처럼 간주되는 우리 사회의 소수자 현상의 이면에는 매개적 욕망에 적응해 온 이들의 폭력에 대한 은폐 혹은 용인이 있다는 것이다. 이른바 적응자들이 은폐해온 폭력의 구조가 사회적 소수자를 낳는다는 말이다.

2) 김모세, 『르네 지라르』 (서울: 살림, 2008), p. 55.

3) 르네 지라르, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, p. 41.

4) 르네 지라르, 김진식 외 옮김, 『폭력과 성스러움』 (서울: 민음사, 2000), pp. 265~266.

지라르는 매개자에서 긍정적 측면도 읽는다. 다음 장에서 보겠지만, 그가 ‘외적 매개’라고 명명한 것은 앞에서 말한 매개적 욕망과 같은 형식이 되, 내용과 지향은 다르게 나타난다. 외적 매개 이론을 적극적으로 활용하면 모방 욕망으로 가속화하는 폭력의 구조를 폭로하고 폭력의 농도를 줄이는 데 공헌할 가능성을 찾을 수 있다. 물론 어느 이론이나 그렇듯이, 지라르의 사상만으로 신자유주의 시대의 극단적인 양극화 현상과 경제적, 문화적 소수자를 양산하는 폭력적 현실을 규명하고 극복하는 이론을 찾는 데는 한계도 있다.

이 논문에서는 이러한 문제의식을 가지고 폭력적 현실에 대한 성찰적 분석과 함께 지라르 이론의 한계도 검토하겠다. 이를 위해 아감벤(Giorgio Agamben), 스피박(Gayatri Chakravorty Spivak), 한병철, 벤야민(Walter Benjamin) 등의 입장을 보조적으로 살피면서, 무엇보다 모방이 어떤 식으로 이른바 신자유주의적 자본주의의 동력이 되고, 모방에 적용하지 못하는 이를 배제시키는지에 대해서 살펴보고자 한다. 그리고 소수자를 사회적 희생물로서만이 아니라, 중심 권력의 속살을 드러내는 근간으로 읽을 수 있는 기초도 찾아보고자 한다. 마지막으로는 지라르의 모방 이론을 참조하되 그 한계를 인정하고 넘어서면서, 강력하게 두루 내면화하고 있는 오늘날의 구조적 폭력이 과연 극복될 수 있겠는지 그 대안적 가능성에 대해서도 모색해보고자 한다.

II. 두 가지 매개

좀 더 생각해보아야 한 문제는 매개의 종류다. 지라르는 매개를 ‘외적 매개(médiation externe)’와 ‘내적 매개(médiation interne)’로 구분한다.⁵⁾ 외

적 매개는 매개자가 추종자 밖에 있는데다가 자신보다 월등하다고 인정되는 매개이기에, 그 매개와 관련해 갈등이 생겨날 가능성이 적다. 그 매개자를 따라하려 들 뿐이다. 유명 연예인과 같아지거나 그 이상이 될 수 없다는 것을 알면서도 유명 연예인 ‘코스프레’하기가 그 예다. 기독교인이 예수를 매개로 그 너머를 모방하려는 경우가 외적 매개의 대표적인 사례를 잘 보여준다.

이에 비해 내적 매개는 욕망의 주체와 정신적 거리가 서로 접근해있는 매개를 말한다. 욕망의 주체가 자신도 욕망의 대상처럼 될 수 있다고 확신할 때의 그 매개다. 이 때 욕망의 매개자는 욕망의 주체에게 경쟁자가 된다. 매개자도 다른 매개자를 통해 경쟁자보다 자신이 우월하다는 것을 보여주려 한다. 그럴수록 서로 간에 욕망은 확대된다. 욕망은 전염성을 가지고, 서로가 서로에게 경쟁적으로 매개자가 된다. 서로가 서로에게 모델이자 장애물(model-obstacle)이 되고, 당겼다가 밀어내는(attraction-repulsion) 관계에 놓인다.⁶⁾ 그러면서 대립과 갈등은 확대되고, 둘 사이의 정신적 거리 혹은 차이가 줄어들거나 사라진다는 착각 속에 놓인다.

지라르에 의하면, 매개자를 통한 모방은 ‘거울 뉴런(mirror neuron)’ 구조를 하며, 서로 ‘쌍패(double)’가 된다. 서로 간의 모방적 경쟁 구도는 상대방의 욕망을 자신의 것으로 삼도록 추동하며, 모방의 주체는 상대방의 욕망을 소유해 자기 존재를 상승시키려 한다. 그러다가 그것이 불가능하다 싶어지면 매개자를 깎아 내린다. 매개자의 초월성을 지상으로 끌어 내림으로써 자신을 상승시키려 시도하지만, 애당초 욕망의 주체 너머에

5) 르네 지라르, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, pp. 49-50. 이 번역서에서는 médiation externe와 médiation interne를 각각 ‘외면적 간접화’, ‘내면적 간접화’로 번역하고 있지만, 이 글에서는 ‘외적 매개’와 ‘내적 매개’라는 번역어를 사용하기로 한다.

6) René Girard, *Battling to the End: Conversation with Benoît Chantre*, tr. by Mary Baker (Michigan: Michigan State University Press, 2010), p. 31.

자리잡고 있는 매개자는 지상으로 내려오지 않는다. 매개자에 집착할수록 욕망의 주체는 매개자에게서 드러나는 욕망을 완전히 자기화하지 못한 채 도리어 자기 존재의 위기를 겪는다. 거울 속의 자신을 주먹으로 치다가 자신의 손을 다치듯이, 급기야 스스로에게 상처를 입힌다. 이것은 거울처럼 ‘짜페’의 형태로 나타나 결국 서로가 서로에게 상처를 입힌다. 서로 닳은 한 쌍의 원수들만 남는다.

그러나 서로 ‘르상티망’을 축적해 스스로를 파괴할 때까지 이들은 이것을 알지 못한다. 매개자에 대한 주체의 숭배는 아주 은밀해서 주체도 이러한 자신의 처지를 잘 파악하지 못한다. 전쟁이 서로를 파괴시키지만 전쟁에서의 승리를 위해 파국에 이를 때까지 경쟁적으로 싸워대는 것과 비슷하다. 클라우제비츠(Carl von Clausewitz)가 예상한 ‘절대전쟁’에서 파국으로 치닫는 상호 투쟁의 전형적인 모습을 읽을 수 있다.⁸⁾

7) ‘르상티망(ressentiment)’은 강자를 향한 약자의 원한, 울분, 증오, 비난의 감정이다. 키에르케고르가 철학화했고, 니체가 『도덕의 계보』에서 사회적 약자가 지닌 노예 감정의 특징으로 설명하면서 널리 알려졌으며, 지라르도 차용해 사용했다. 지라르에 의하면, 르상티망은 극복할 수 없는 이상적 모델에 대한 일종의 질투심이다. 넘어서질 수 없는 모델을 도리어 비난하고 깎아내리면서 모델을 극복하려는 형태로 나타난다. 그러나 결국 모델을 넘어서지 못해 르상티망은 쌓여가고 상극적 폭력으로 이어진다. 지라르에 의하면, 르상티망은 상대의 것을 모방적으로 욕망하는 데서 벌어지는 형이상학적 질병이다.

8) 서양 군사학의 고전적 인물인 클라우제비츠는 전쟁을 “나의 의지를 실현하기 위해 적에게 굴복을 강요하는 폭력행위”라고 규정한다(카알 폰 클라우제비츠, 김만수 옮김, 『전쟁론(제1권)』, 서울: 갈무리, 2009, p. 46). 이 폭력행위는 상호적이다. 전쟁에는 제한전쟁(limited war, 현실전쟁)과 절대전쟁(absolute war, 총력전쟁)이 있는데, 제한전쟁이 국민보다는 정부와 군대가 주도하는 전쟁이라면, 절대전쟁은 국가 체제가 바뀌면서 영향력이 커진 국민까지 개입하는 총력전이다. 절대전쟁은 서로가 자신의 의지를 실현하기 위해 서로에게 폭력을 점점 더 잔인하게 행하다가, 폭력 그 자체에 몰두하게 되고, 결국 어느 한쪽의 파국에 이르고서야 끝나는 전쟁이다. 지라르는 클라우제비츠가 말하는 절대전쟁 이론에서 모방 폭력적 형태, 즉 적들이 서로를 닳아가는 폭력적 모방의 흔적을 볼 수 있다고 분석하기도 한다. 정일권, “슬픈 현대: 글로벌 시대의 종교

Ⅲ. 나쁜 상호성과 스캔들

지라르는 상대방의 소유를 자기도 소유하기 위해 상대방을 모방하려는 욕망이 일상화하면서 제도나 문화가 발생되었다고 본다. 제도나 문화가 발생했을 뿐만 아니라, 모방욕이 여러 사람들 사이에 겹치면서 더 경쟁적으로 바뀌고, 모방적 경쟁관계가 갈등을 불러일으키다가 폭력도 벌어진다. 폭력의 주도자는 모방 자체다. 모방적 경쟁 관계가 심해지면서 서로의 가치를 떨어뜨리고 급기야 살생마저 벌어진다.⁹⁾

하지만 경쟁 관계에서의 승리가 주는 강렬함 때문에 모방 경쟁은 지속된다. 경쟁 대상과 경쟁하면 할수록 서로 대립하고, 상대방과 차별화하면 할수록 이들은 서로 비슷한 존재가 되어간다. 욕설을 주고받다가 주먹질로 가듯이, ‘나쁜 상호성’이 폭력적 열기를 상승시키고, 대립자들은 서로가 서로를 넘어뜨리는 ‘걸림돌’(스캔들¹⁰⁾)이 된다. 부정 모방의 극단에서 상극적 폭력으로 이어지는 것이다.

서로 모방한다지만, 이 상호성은 단순히 양자의 문제가 아니다. 이미

와 평화: 르네 지라르의 최근 저작 『클라우제비츠를 완성하다』를 중심으로.” 『한국조직신학논총』, 제36집 (2013), p. 252 참조.

9) 르네 지라르, 김진식 옮김, 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』 (서울: 문학과 지성사, 2004), p. 24.

10) 지라르는 모방적 경쟁 상태와 그 결과를 지칭하는 그리스어 ‘스캔달론’(명사), ‘스캔달리젠’(동사)을 중시하며, 신약성서, 특히 공관복음의 배경이 되는 사회적 상태를 풀어가는 열쇠말로 삼는다. 우리말 성서에서는 ‘스캔들’을 죄의 기회, 죄의 유혹, 장애물 등 맥락에 따라 달리 번역하고 있다. 당시 사회상의 근간을 보여주는 낱말이다. 르네 지라르, 김진식 옮김, 『그를 통해 스캔들이 왔다』 (서울: 문학과 지성사, 2007)이 이에 대해 상세히 해설하는 대표적인 책이지만, 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』, pp. 30~41 등에서도 집약적으로 해설하고 있다.

본대로 양자 사이에는 욕망과 모방을 정당한 것인 냥 충동하는 매개자가 있다. 매개자는 상이해도, 욕망의 주체가 그 매개자를 통해 자신의 욕망을 증폭시킨다는 점에서는 매일반이다. 나아가 욕망의 구도가 복잡해질수록 모방의 대상도 복잡해진다. 서로가 서로의 욕망을 추동하는 매개자 역할을 할 뿐만 아니라, 매개 자체도 복잡해진다. 저마다 매개자의 우월성을 모방함으로써 자기 존재를 상승시키려 한다. 자기 존재를 상승시키는 그 매개자는 마치 신과 같은 작용을 한다. 지라르는 말한다. “사람들은 서로에게 신으로 비칠 것이다.”¹¹⁾ 이런 욕망들이 중층적으로 얽히면서 집단의 구성원 서로가 서로에게 걸림돌(스캔들)로 작용하는 것이다.

그런데 이 “스캔들은 부딪혔다가 쉽게 피할 수 있는 그런 일반적인 장애물이 아니라, 거의 피할 수 없는 기묘한 장애물이다. 스캔들은 우리를 물리칠 수 없도록 우리를 더 끌어당긴다. 우리는 이전에 그 스캔들에서 상처를 많이 입었을수록 더 열정적으로 다시 그 스캔들에 빠져들어 더 큰 상처를 입는다.”¹²⁾ 이 현상의 기초에 모방적 경쟁의 행동이 있는 것이다.

IV. 희생양 시스템

이 스캔들(걸림돌)이 집단화하고, 집단 전체의 문제가 되던 즈음, 이 집단적 걸림돌을 해소시키는 방식으로 인류가 취해온 방식이 ‘희생양’을 만드는 것이다.¹³⁾ 가령 고대 그리스에서는 역병, 기근, 침략 등으로 사회

11) 르네 지라르, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』 제2장의 제목이기도 하다.

12) 르네 지라르, 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』, p. 31.

13) 희생양(엄밀하게는 희생염소)은 유대인들이 유대력 티슈리월(음력 9, 10월 경)

적 불안이 고조될 때, 혼란을 극복하고 새로운 질서를 회복하기 위한 수단으로 인간 제물을 바쳤다. 그 제물을 ‘파르마코스’(pharmakos)라고 한다. 테베 사람들에게 번진 페스트에 대한 책임을 지고 희생된 오이디푸스는 전형적인 희생제물이다.

이 희생제물은 단순히 개인을 대신하는 것이 아니고, 피를 좋아하는 특정인에게 바쳐지는 것도 아니다. 그것은 사회 구성원 전체에게 바쳐지는 것이다. 희생제의를 폭력의 방향을 하나의 대상으로 돌려 공동체 전체를 상호적 폭력으로부터 보호하려는 문화적 장치다.

희생제의를 공동체 전체를 그들의 폭력으로부터 보호하는 것이며, 폭력의 방향을 공동체 전체로부터 돌려서 외부의 희생제물에게로 향하게 한다는 말이다. 희생제의를 도처에 퍼져 있는 분쟁의 씨앗을 희생물에게로 집중시키고, 분쟁의 씨앗에다가 부분적인 만족감을 주어서 방향을 딴 데로 돌려버린다.¹⁴⁾

예수 시대 제사장 가야바가 예수를 죽이기로 결정하는 회의에서 했던 말은 이러한 문화적 장치를 잘 보여준다. “온 민족이 멸망하는 것보다 한 사람이 백성을 대신해서 죽는 편이 더 낫다는 것도 모릅니까?”(요한복음 11, 50). 이 때 희생물로는 대체로 희생제의를 찬성하는 세력에 대해 ‘복수할 수 없는’ 존재가 선택된다. 동물은 말할 것도 없거니와, 사회에서

의 ‘욘 키푸르’라는 절기(속죄일)에 제사장이 백성의 죄를 위해 숫염소 두 마리를 속죄제물로 바치고, 숫양 한 마리를 번제 제물로 바친 데서 잘 알려진 개념이다. 유대인 제사장은 제물 가운데 염소 한 마리를 잡아 그 피를 지성소 내 속죄소에 뿌리고, 다른 한 마리는 제사장이 머리에 손을 얹고 백성들의 죄를 고한 뒤 광야에 풀어주는 의식을 했다. 인간의 속죄를 위한 희생제물을 영어권에서는 주로 희생염소(scapegoat)라 불렀고 가끔 희생양(sacrificial lamb)이라는 표현을 써왔는데, 우리말로는 속죄양 혹은 희생양이라는 표현이 더 익숙하다.

14) 르네 지라르, 『폭력과 성스러움』, p. 19.

어느 정도 배제되어 있거나 주변적인 인물들이 희생제물이 되는 것이다. 지라르는 말한다.

여기(인간희생의 대상자)에는 전쟁포로, 노예, 파르마코스처럼 사회에서 배제됐거나 그 속에 거의 속하지 못하는 사람들이 있다. 대부분의 원시 사회에서 아이들이나 성인식을 거치지 않은 청년들은 그 사회에 속하지 못했으므로 권리나 의무도 거의 없었다. 그러므로 사회와 그 구성원 사이의 관계나 그와 유사한 관계를 그 사회와 갖지 못하는 사회 외부 혹은 주변의 사람만을 문제 삼는다. ... 제의적 희생물과 그 사회적 관계 사이에는 어떤 유형의 사회적 관계가 결여되어 있다. 이 결여된 사회적 관계는 가까운 사람의 원수를 갚는 것이 의무라고 여기는 다른 사람들의 복수 위협 때문에 어떤 개인에 대해 폭력을 행사하지 못하게 되는 사회적 관계를 말한다. ... 복수의 위협 없이 희생시킬 수 있는 소위 '희생할 만한 희생물'에게로 이 욕망의 방향을 돌리는 것이다.¹⁵⁾

“공동체에 속해 있으면서도 완전하게 속해 있지는 않은 존재, 공동체와 외부 세계의 경계선 상에 위치한 존재”가 희생물로 선택된다는 것이다.¹⁶⁾ 주변인 혹은 경계인은 주류에서 밀려나 있기에 복수할 힘을 가지지 못한다. 조르조 아감벤이 고대 로마법에 등장하는 ‘호모 사케르(Homo Sacer)’의 개념을 원용하며 권력의 속성을 설명할 때의 그 ‘호모 사케르’도 일종의 경계인이라 할 수 있다. 고대 로마법에 따르면 ‘호모 사케르’는 신에게도 바쳐질 수 없고 누군가에게 죽임을 당해도 죽인 자가 죄를 받지 않는 존재다. 제물로 바쳐질 수 없다는 점에서 종교 질서에서부터 배제된 존재이고, 누군가에게 죽임을 당해도 죽인 자가 죄를 받지 않는다는 점에서 법질서에서도 배제된 존재인 것이다.¹⁷⁾ 아감벤에 의하면, “호모

15) 위의 책, pp. 25~27.

16) 김모세, 『르네 지라르』, p. 204.

17) 가령 2~3세기경의 라틴어 문법학자인 페스투스(Sextus Pompeius Festus)는 ‘호모

사케르는 희생물로 바쳐질 수 없음의 형태로 신에게 바쳐지며 또한 죽어도 괜찮다는 형태로 공동체에 포함된다.”¹⁸⁾ 보복할 수 없을 만큼 무력한 존재가 희생물로 선택된다는 지라르의 분석은 이러한 구조 및 내용과 통한다.

V. 희생양과 소수자

아감벤이 아우슈비츠의 은어인 ‘무젤만’(‘이슬람교도’)¹⁹⁾을 아우슈비츠의 진정한 증언자로 거론하는 것도 비슷하다. 아우슈비츠에서 무젤만이라 불리던 수감자들은 주위에서 아무런 관심도 받지 못해 살아있다 할 수 없는 이들, 거의 ‘걸어 다니는 시체’나 다름없던 이들도 철저히 ‘사물화’되어서 더 이상 인간이랄 수 없는 이들도, 홀로코스트 자체도 의심스러우리만치 예외적이고, 사물이나 다름없었던 수감자들도 더 이상 없을 불행한 존재 같지만, 아우슈비츠에서는 일상이었던 이들도. 아우슈비츠의 실상을 증언할 수 있는 의지와 의식은 없었지만, 역설적으로 아우슈비츠의 진정한 증언자들이라는 것이다.

사케르를 이렇게 규정한다. “호모 사케르란 사람들이 범죄자로 판정된 자를 말한다. 그를 희생물로 바치는 것은 허용되지 않지만 그를 죽이더라도 살인죄로 처벌받지 않는다. 최초의 호민관법은 ‘만약 누군가 평민 의결을 통해 신성한 자(호모 사케르)로 공표된 사람을 죽여도 이는 살인이 되지 않는다’는 점을 명기하고 있다. 이로부터 나쁘거나 불량한 자를 신성한 자라 부르는 풍습이 유래한다.” 조르조 아감벤, 박진우 옮김, 『호모 사케르』 (서울: 새물결, 2008), p. 156에서 재인용.

18) 조르조 아감벤, 『호모 사케르』, p. 175.

19) 조르조 아감벤, 정문영 옮김, 『아우슈비츠의 남은 자들』 (서울: 새물결, 2012), p. 61.

가야트리 스피박(Gayatri Chakravorty Spivak)이 그람시(Antonio Gramsci)의 입장을 비판적으로 계승하며 연구의 주제로 삼았던 ‘서발턴(subaltern)’도 구조적으로는 이와 비슷한 부류다. 그람시는 이탈리아 남부의 조직화되지 않은 시골 농민 집단을 가리키는 용어로 ‘서발턴’이라는 말을 사용했다. 서발턴은 사회적 구성원이라는 정치적 자의식이 없기에 국가의 지배적인 사상 체계, 지배력에 영향 받기 쉬운 부류이자, 지배계층의 헤게모니에 종속되거나 헤게모니로의 접근을 부인당한 그룹이다. 스피박은 노동자, 농민, 여성, 피식민지인 등 인도의 소외층, 특히 억압받는 여성들의 사례에 집중하면서, 폭력적 구조 한복판에 있지만 그 구조를 폭로할 수 없는 이들(서발턴)의 의미를 끝없이 드러낸다. 서발턴의 의사가 주류 사회에 전달되지 못하도록 하는 구조를 지속적으로 폭로한다. 그렇게 폭로하는 작업이 말할 수 없는 서발턴에게 말을 거는 작업이자, 서발턴에게서 말을 듣는 작업이기도 하다.²⁰⁾ 서발턴은 주변부가 중심 질서의 모순에 대한 강력한 폭로자라는 사실을 잘 보여준다.²¹⁾

사실 어려운 언어로 멀리 갈 것도 없다. 서울의 전철 입구 계단에 등잔바구니 앞에 놓고 아무런 표정 없이 무력하게 앉아있거나 자고 있는 허름한 걸인은 돈 한 푼 달라고 적극 구걸하지도 않는다. 사회적 모순을 말로 폭로하지도 않으며, 사실상 그럴 의지도 없다. 행인들도 그냥 옆을 스치듯 지나간다. 이런 사람, 이런 현상은 예외적인 어떤 것이어야 할 것 같다. 하지만 오늘날 한국 사회의 실상을 역설적으로 증언하는, 사실상의 일상사다. 주류가 배제하고 법이 보호하지 않는 예외는 일상의 이면이며 증언자다.

20) 가야트리 차크라보르티 스피박 외, 로절린드 C. 모리스 역음, 태혜숙 옮김, 『서발턴은 말할 수 있는가: 서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들』 (서울: 그린비, 2013)이 서발턴 개념에 대한 각계의 입장을 정리하고 있다.

21) 스티븐 모튼, 이운경 옮김, 『스피박 넘기』 (서울: 엘피, 2005), 제3장 참조.

마찬가지로 이른바 ‘소수자’로 불리는 우리 사회의 여러 인간 군상은 일시적인 특수 현상이 아니라, 사실상 다수자, 즉 주류의 실상의 증언자다. 이른바 ‘커밍아웃’한 성적소수자처럼 의식적으로 소수자의 정체성을 견지하는 이들도 있지만, 어쨌든 이들이 ‘소수자’로 규정되고 구분되는 기준은 주류 중심의 질서다. ‘소수’를 충분히 용납하지 못하는 ‘다수’가 이들을 사회적 논쟁 거리로 내몬다. 그런 점에서 소수자의 실상은 다수자의 실상의 속살이다. 폭력적 구조를 은폐하거나 그 질서에 순응하면서 주류를 형성하지만, 그럴수록 주류 사이의 빈틈도 드러난다. 그 틈이 희생양 시스템의 감출 수 없는 본질이다. 소수자라는 말은 일차적으로 다수자에 대한 ‘양적’ 개념에 기반하고 있지만, 사실은 다수자의 실상을 증언하는 ‘질적’ 개념인 것이다.

(소수자에게) 세상은 침묵을 강요하는 공간이다. 적막한 곳이다. ‘여기 사람이 있어요.’ 그들의 존재는 날마다 속으로 외친다. 그러나 들리지 않는다. 들리지 않아야 하나까 들리지 않는다. 질서에 속하지 않는 언어는 말해져서는 안 된다.²²⁾

물론 소수자를 의도적으로 소수자로 몰아가는 주체를 특정할 수도 없고, 특정 사람이나 부류가 이들을 희생자로 내모는 것도 아니다. 주류 중심의 구조 혹은 질서가 이들을 몰아낸다. 이른바 질서라는 것이 주류 중심일 수밖에 없기 때문이다. 게다가 질서는 필연적으로 법 및 법의 운용 체계로서의 정치를 필요로 한다. 그런데 법은 아래로부터의 한 사람 한 사람의 의사를 반영하여 종합된 것이라기보다는, 사실상 위로부터 만들어져 아래에 던져진 일방적 규칙에 가깝다. 이 규칙에 동의하거나 적응

²²⁾ 신윤동욱, “영성을 듣는 시간: 말하지 못하는 이들의 영성을 듣다.” 『사회적 영성: 세월호 이후에도 삶은 가능한가』 (서울: 현암사, 2014), p. 302.

하는 사람이 많아지면서 법은 주류를 정당화한다. 이 흐름은 규칙에 맞지 않은 행위나 사람을 사회적 무질서로 간주한다. 위로부터 규정된 질서, 법, 정치의 체계에 어울리지 않는 이들, 중심에서 벗어나는 소수자가 필연적으로 발생할 수밖에 없는 구조인 것이다.

중심 혹은 주류는 소수자의 문제를 가능한 한 개인 탓으로 돌리며 외면한다. 그것이 개인 탓이라는 판단 속에 이미 중심의 권력이 자리 잡고 있다. ‘주변’은 ‘중심’ 중심의 언어다. 무언가 중심 ‘밖’에 있다는 사실은 중심의 자기중심성을 증언한다. 길거리의 무력한 걸인은 자본중심주의의 속살에 대해 자발적으로는 증언할 수 없는 근원적 증언자인 것이다.

중심 혹은 주류는 소수자를 주변으로 밀어내며 존재한다. 희생양 시스템도 그렇게 밀려난 이들이 당하는 희생을 정당화시키면서 성립된다. 지라르 연구자 김모세가 결론처럼 말하듯이, “한국 사회에서 왕따 문제, 예전 유럽의 여러 나라에서 일어났던 유대인들에 대한 박해, 제2차 세계대전 당시 유대인들과 집시들에 대한 폭력, 오늘날 유럽의 이슬람교도들, 나아가 한국 사회의 외국인 노동자 문제 등도 모두 희생양의 조건과 직·간접적으로 연관되어 있다.”²³⁾ 난민 문제, 성소수자 문제 등에서도 이런 구조가 보인다. 모두들 바로 그들 때문에 사회가 무질서하고 불결해진다고 간주되는 존재들이다. 중심지향의 세력이 이들을 포함해 여러 측면의 소수자들을 소수자로 남겨놓으면서 소수자 현상은 지속되고, 예외여야 할 것이 일상이 된다.

이렇게 오늘날의 소수자 현상은 지라르의 희생양 시스템과 비슷한 형식으로 진행된다. 차이가 있다면 희생양 시스템은 희생물을 사회적으로 배제하는 것으로 끝나지 않고, 희생의 이유를 정당화시키고 나아가 희생물을 성화시키는 기능까지 한다는 점이다. 그에 비해 호모 사케르, 무절

23) 김모세, 『르네 지라르』, p. 208.

만, 서발턴을 포함한 사회적 소수자들은 사회 구조의 경계인 혹은 사회로부터의 배제자로 남는다. 후자가 사회적 배제와 포함의 장치를 주로 보여준다면, 희생양 시스템은 배제된 희생물을 다시 사회통합 기능의 한 복판으로 끌어들이는 성화의 기능도 한다는 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 양쪽 모두 구조적 폭력이 작동하는 증거라는 점에서는 매일반이다. 다시 지라르의 언어로 돌아가 이 문제에 대해 좀 더 구체적으로 알아보자.

VI. 희생양의 변형

지라르에 의하면, 희생양은 희생당하는 것으로만 끝나지 않는다. 그가 신화들에서 분석해낸 바에 따르면, 희생양에게는 희생의 정당성을 확보하기 위한 두 가지 변형 작업이 행해진다. 첫째는 이미 본대로 희생양에게 집단 전체를 둘러싼 폭력과 위기의 책임을 전가하는 것이다. 둘째는 집단적 폭력이 잦아들고 사회가 정화되면 희생양의 죄악을 정화하고 성화시키는 것이다. 공동체의 단합을 통해 희생물을 사회적 구원자나 화해자로 성화시키는 것이다.

처형하기 전에 희생물에게 행하던 적의와 경멸의 징후들과 그것에 대한 잔혹함은 곧 글자 그대로 종교적인 존경의 표시로 바뀌게 된다. 이 존경은 확실히 희생제의에서 나온 ‘정화적인’ 긴장완화와 일치한다.²⁴⁾

폭력을 당하지만 새로운 보복을 유발시키지 않을 희생물이 집단적 평

²⁴⁾ 르네 지라르, 『폭력과 성스러움』, p. 150.

화를 위해 피치 못하게 폭력의 동인을 제공한 성스러운 존재로 격상된다. 인간을 병들게 만들었던 존재가 이제는 치료해주는 두렵고도 신비한 구원자가 되는 것이다.²⁵⁾

희생자가 구원자로 둔갑하는 과정에는 폭력의 실상에 대한 무의식적(때로는 의식적) 외면이 전제되어 있다. 집단적 폭력 가담자는 희생자가 본래 죄인이었고, 희생자가 사회적 위기의 진원지라고 믿는다. 그리고 희생된 이후에는 구원도 그 희생양으로부터 왔다고 믿는다. 희생양 시스템은 폭력의 가해자들이 스스로 가담한 일의 본질을 의식하지 않거나 의식할 수 없을 때 유지되어간다는 말이다.

폭력과 구원의 사이클을 만들어가는 세력은 실제로 자신이 하는 일의 본질을 알지 못할 때가 많다. 설령 알더라도 회피한다. 그들 모두 서로에 의해 매개된 모방 갈등에 사로잡혀 있으면서, 갈등과 폭력으로부터 거의 무의식적으로 자신은 제외시킨다. 예수가 십자가에서 죽으며 자신을 처형하는 이들을 용서해달라며 했던 기도는 이런 실상을 잘 보여준다. “아버지, 저 사람들을 용서하여 주십시오! 그들은 자기가 하는 일을 모르고 있습니다.”(누가복음 23, 34). 폭력의 가해자는 폭력에서 거의 무의식적으로 자신을 제외시키며 폭력을 조성한다. 폭력의 책임이 배제되어 있기에 폭력은 지속되고 강화된다.

그럼에도 불구하고 폭력은 여전히 부담스럽다. 폭력은 누구에게든 자신이 그 피해를 당할지 모른다는 불안을 야기시킨다. 카인이 동생 아벨을 죽이고 자신도 살해당할까봐 염려했던 성서의 이야기는 이것을 잘 보여준다. 하지만 자기가 한 행동의 정당성을 확보하기 위해서라도 희생물이 희생된 이유의 정당성을 강화시킨다. 사회적 불안이 커질 즈음 “온 민족이 멸망하는 것보다 한 사람이 백성을 대신해서 죽는 편이 더 낫다”고

²⁵⁾ 위의 책, p. 132.

생각하는 군중은 폭력의 책임을 짊어질 ‘희생양’을 찾고 만들어간다. 이것은 특히 폭력적 권력이 좋아하는 행위다.

이러한 지라르 이론의 현재적 적용을 위해 좀 더 자세히 보아야 할 것은 국가의 역할이다. 좀 더 정확하게 말하면, 국민의 주권을 위임받았다고 선전하는 권력자의 역할이다. 이들은 사회적 무질서를 경계한다. 설령 일부 국민을 버리더라도 중심질서가 확립되기를 더 바란다. 가령 ‘세월호 사건’으로 사회가 흥흥해지면 권력자는 희생으로 인한 고통을 국가화한다. 사람들이 죽어간 고통스런 사건을 국가의 위기로 몰아간다. 304명의 세월호 희생자를 집단화, 단일화해 국가가 기억하겠다고 개인과 가족의 고통을 희석시킨다. 희생에 대한 기억의 주체가 국가인 것처럼 호도하면서, 국가를 재건하겠다고 나선다. 사람들의 불안을 국가 중심의 세력 안에 모아 국가가 위협에 처한 냥 ‘기억을 국가화’한다.²⁶⁾ 이 때문에 국가가 더 견고해질 수 있었다며 이들의 희생을 헛되이 하지 않겠다고 선전한다. 이런 식으로 폭력의 책임은 배제한 이른바 성스러운 폭력은 오늘도 진행된다.

이처럼 세계의 위기가 반복되어 온 것은 폭력 혹은 폭력적 구조의 진실을 은폐하며 중심 지향적 질서를 추구해왔기 때문이다. 이른바 ‘성스러운 폭력’은 진실이 은폐될 때 작동하며, 그럴 때 희생물의 ‘신성화’도 이루어진다. 그렇게 성립되고 규정된 ‘성스러운 폭력’은 사실상 전체를 위해 피치 못하거나 좋은 것이라며 위장된 폭력이다. 이러한 폭력의 시스템은 지라르의 책 제목마따나 “세상 처음부터 감춰져온 것들”²⁷⁾이다.

26) 엄기호, “고통, 말할 수 없는 것을 기억하기”, 『사회적 영성: 세월호 이후에도 삶은 가능한가』, pp. 39~40.

27) René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, tr. by Stephen Bann and Michael Metteer (California: Stanford University Press, 1987).

Ⅷ. 두 가지 모방과 주변부에 대한 기억

희생제의는 사람들이 이른바 ‘순화적 폭력’으로 ‘불순한 폭력’을 제어하는 행위라고 생각하면서 지속된다. 희생제의에는 폭력의 양면성이 있다. 다시 말하면 폭력에 대한 폭력 사용자의 이중적 생각이 함축되어 있다. 불순한 폭력을 극복하기 위해서라도 다른 종류의 폭력이 필요하다는 집단 인식이 폭력을 사회적이고 문화적인 차원에서 ‘성스럽게’ 만든다. 그런 사회문화적 장치로 인해 폭력이 잠잠해지면서 동시에 유지된다. ‘파르마코스’에서 나온 ‘파르마콘(pharmakon)’이 ‘독’과 ‘약’, ‘독’과 ‘해독제’를 동시에 의미하듯이 폭력도 같은 이치를 따른다.

인도의 종교 전통에서 보호의 신 비슈누에 대한 설명에 파괴의 신 시바와 창조신 브라흐마가 빠질 수 없는 이유도 구조적 차원에서는 비슷해 보인다. 공존해오고 있는 인간의 파괴적 경험과 창조적 경험 및 부정적 경험과 긍정적 경험을, 파괴의 신 시바와 창조신 브라흐마로 형이상학화 혹은 신성화해 설명하는 방식이다. 인간의 부정적 경험이 신의 개입으로 해석되면서 부정적 경험의 피해자도 사회적 폭력을 내면화하며 정당화시키는 흐름이 생긴다. 이러한 양상은 희생제의의 구조와 크게 다르지 않다. 이러한 양상에 대한 상세한 분석을 통해 지라르는 인류의 문화 및 제도가 폭력 통제용으로 사용된 이른바 ‘성스러운 폭력’을 통해 형성되어 왔다고 본다.

그럼에도 불구하고 성스러운 폭력도 분명히 폭력이다. 그것이 아무리 ‘성스럽다’고 하더라도, 사회적 질서를 위해 개인적 희생을 기꺼이 자처하는 경우는 드물다. 소수자, 경계인을 낳는 일종의 집단적이거나 구조적인 폭력이 궁극적으로는 극복되기를 바라는 것도 자연스럽다. 그러려면, 인류가 폭력으로 폭력을 극복해 왔다고 해도, 앞의 폭력과 뒤의 폭력

의 관계를 재설정하고, 두 폭력의 농도를 재조정해야 한다. 가령 예방주사는 미량의 병균을 미리 주입시켜 내성을 키워서 향후 더 큰 병을 극복할 수 있도록 하기 위한 방법이다. 재판과 처벌도 폭력을 공식적으로 응징함으로써 이후의 폭력을 예방하는 과정이라 할 수 있다. 그렇더라도 예방주사가 도리어 새로운 세균을 증식시키지는 않는지, 재판이 도리어 부당한 응징이 되지 않는지 지속적으로 감시하고 교정해 폭력을 최소화하는 작업이 필수적이라는 말이다. 폭력을 최소화할 뿐 아니라 폭력이 온전히 극복된 세계에 대한 상상도 이어가야 한다. 지라르 안에서 지라르를 넘어서는 논리를 찾는 작업이라고 할 수 있다.

이 때 희생양 시스템에 담긴 폭력을 줄이는 측면을 긍정적 차원에서 재조명할 필요가 있다. 이와 관련하여 지라르는 성서의 십계명(출애굽기 20,1-17) 가운데 열 번째 계명(“네 이웃의 집을 탐내지 못한다. 네 이웃의 아내나 남종이나 여종이나 소나 나귀 할 것 없이 네 이웃의 소유는 무엇 이든지 탐내지 못한다.”)을 중시한다.²⁸⁾ 지라르에 의하면, 앞의 네 계명(살인하지 못한다, 간음하지 못한다, 도둑질하지 못한다, 이웃에게 불리한 거짓 증언을 못한다.)은 어떤 ‘행위’를 금하는 데 비해, 열 번째 계명은 어떤 ‘욕망’을 금한다. 십계명의 입법자는 이웃의 소유에 대한 욕망을 금하면서 “모든 인간 사회의 제일 중요한 문제, 즉 내적 폭력을 해결하려고 애쓰고 있다”²⁹⁾는 것이다. 그 계명은 이웃의 소유를 욕망하는, 즉 ‘이웃 숭배’ 안에 숨겨있는 ‘자신 숭배’를 폭로함으로써, 폭력을 주체적으로 줄이려는 시도라는 것이다.

이 때 계명이 야훼로부터 직접 주어졌다는 성서의 선포를 눈여겨보길 하다. 정작 지라르 자신은 언급하고 있지 않지만, 열 번째 계명은 인간을

²⁸⁾ 르네 지라르, 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』, pp. 19~25.

²⁹⁾ 위의 책, p. 21.

행위의 매개로 삼는 욕망의 발현 양식을 원천적으로 차단하면서 행위의 근원과 지향을 직접 신에게 두어야 한다고 선포한다. 율법이라는 문자가 신에게로 나아가는 매개이되, 그 율법 자체가 신으로부터 직접 왔다는 선언은 이러한 내용을 함축적으로 담고 있다. 기존의 모방 욕망의 구도를 넘어서는, 한 차원 높은 ‘외적 매개’의 사례를 보여준다고 할 수 있다.

그렇다면 외적 매개의 구체적인 내용은 어떻게 드러나는 것일까. 모방으로 인한 폭력을 줄이려면 ‘외적 매개’의 양식을 추구하되, 모방의 대상을 희생자, 가령 소유를 강탈당한 자가 겪은 고통으로 전환해야 한다. 주류 질서가 형성해놓았으되, 온전히 막을 수 없는 ‘틈’에 주목해야 한다. 사회적 고통의 상징인 주변인, 소수자에게서 중심성을 보아야 한다. ‘기억의 중심화·국가화’를 거절하고, ‘주변부에 대한 기억’, ‘소수자에 대한 기억’으로 중심의 실상을 폭로해야 한다. 예외를 부각해 주류 중심의 일상의 속살을 드러내야 한다. 내적 매개를 따라 ‘부정 모방’을 ‘하지 않을 수 있는 힘’을 써야 한다는 뜻이기도 하다. 그 ‘하지 않음’이 긍정 모방으로의 전환인 것이다. 한병철의 말을 잠시 들어보자.

힘에는 두 가지 형태가 있다. 하나는 긍정적 힘으로서 무언가를 할 수 있는 힘이고, 다른 하나는 부정적 힘으로서 하지 않을 수 있는 힘, 니체의 말을 빌린다면 아니라고 말할 수 있는 힘이다. ... 무언가를 할 수 있는 힘만 있고 하지 않을 수 있는 힘은 없다면 우리는 치명적인 활동과잉 상태에 빠지고 말 것이다. 무언가 생각할 힘밖에 없다면 사유는 일련의 무한한 대상들 속으로 흩어질 것이다. 돌이켜 생각하기(Nachdenken)는 불가능해질 것이다.³⁰⁾

하던 것을 멈출 수 있는 힘, 돌이켜 생각하기는 수동적 행위가 아니다. 도리어 극도로 능동적 행위다. 그 능동적 행위의 내용을 기독교적으로

30) 한병철, 김태환 옮김, 『피로사회』 (서울: 문학과지성사, 2012), pp. 52~53.

말한다면, 중심부를 거부하고 주변부에서 살아갔던 예수, 주변인으로서의 예수³¹⁾에 대한 모방이다. 주변인 예수를 통해 주변인이 세상의 속살이라 믿으며 기존 중심을 해체하는 주체적 실천이다.

VIII. 작은 차이, 큰 의미

그 실천, 새로운 세상은 어떻게 형성되는가. 언젠가 벤야민이 유대인 랍비에게서 들은 메시아의 왕국에 관한 이야기를 에른스트 블로흐에게 전해주었는데, 아감벤은 그 이야기를 이어받으며 이렇게 말한다.

평화의 왕국을 재건하기 위해서 모든 것들이 파괴되었다가 다시 완전히 새로운 세계가 시작될 필요는 없다. 그저 이 찻잔 하나, 이 관목 한 그루, 이 돌 한 알, 이렇게 모든 것들이 그저 조금씩만 자리를 옮기기만 하면 된다. ... 벤야민은 이것을 이렇게 옮겼다. ... 지금 우리의 방이 그러한 대로 도래할 세계에서도 우리의 방은 그러한 것이다. 우리 아이가 지금 자는 곳에서 도래할 세계에서도 우리 아이는 자게 될 것이다. 우리가 이 세계에서 입고 있는 옷은 우리가 그곳에서도 입게 될 것이다. 모든 것은 지금과 같을 것이다. 아주 약간만 다를 뿐이다. ... (이에 대해 아감벤은 다시 해설한다 - 필자) 하지만 이 미세한 전위, 이 '모든 것은 지금과 같을 것이고, 아주 약간만 다를 뿐이다'라는 것은 설명하기 어렵다. ... 미세하게 위치가 달라지는 것은 사물들의 상태가 아니라 사물들의 의미와 한계이다. 그것은 사물들 안에서가 아니라 오히려 사물들의 주변부에서, 모든 사물과 자기 자신 사이에 놓인 아조 (agio, 교환 비율에 따른 차이³²⁾ - 필자)에서 일어난다.³³⁾

31) 이정용, 신재식 옮김, 『마지널리티』 (서울: 포이에마, 2014), 제4장 참조.

32) 이태리어 agio는 사전적으로는 할증액이나 할인액처럼 사물들의 교환 과정에 생기는 차이를 말한다. 아감벤은 agio를 토마스 아퀴나스를 따라 본질적 완전

의미는 사물과 자신 간 차이에서 발생한다. 아감벤에 의하면, 그 차이는 본질에 변화를 일으키는 정도는 아니지만, 큰 의미를 발생시킨다. 부정 모방에서 긍정 모방으로 전환하는 그 지점의 크기는 작다. 두 모방 간 경계는 불확정적이고 흐릿하다. 하지만 긍정 모방을 싸고 있는 그 흐릿한 지점이 긍정 모방을 제대로 긍정 모방이 되게 한다. 그 모방의 결과 폭력이 줄어든다. 지라르도 긍정 모방으로 전환할 수 있어야 한다면서, 성서에서 살인자 카인 이야기(창세기 4,1-15)를 한 사례로 든다.

성서에서 카인은 인류 최초의 살인자다. 살인은 질투에서 비롯되었다. 질투와 살인 사이의 심리적 간격은 좁다. 작은 차이이다. 그러나 질투가 부정 모방을 더 부정적이 되게 하고, 그 결과가 살인으로 이어진다. 살인은 부정 모방의 본질을 반영한다. 부정 모방의 본질은 달라지지 않았다. 그 의미는 물론 효과는 확 다르다. 이 때 눈여겨보아야 할 것은 카인이 동생을 살해하고 나서 자신도 누군가에 의해 살해될까 걱정하는 그 두려움이다. 살해와 두려움 사이의 물리적 거리는 좁고 흐릿하지만, 의미는 확 달라진다. 자신도 다른 누군가에게 모방 폭력의 희생이 될까 염려하는 것은 삶의 시선을 비로소 자신에게로 옮겨왔다는 뜻이다. 성서에 의하면, 그렇게 자신을 보는 곳에서 신은 “카인을 죽이는 사람에게는 내가 일곱 갑절로 벌을 내릴 것”이라며 최초의 법을 공포한다. 최초의 살인에서 다른 살인을 막는 법이 생겨난 것이다. 자신을 보는 것이 폭력의 일상화를

함에 덧붙여지는 후광 같은 것으로 이해한다. 자신은 그대로 있으며, “자신의 한계를 불확정적인 것으로 만들고 흐릿하게 만들며 스스로 임의성이 되는 완료된 것의 감지할 수 없는 떨림”이며, 그 떨림이 “메시아적 세계에서 모든 것이 성취해야 할 그 미세한 전위”이다. 그 미세한 전위는 본질을 바꾸지는 않는 ‘비본질적 보충’이 되, 그 보충이 보충되는 주체를 완전하게 한다는 것이다. 아감벤은 agio에서 ‘미세한 차이 혹은 전위’에 담긴 ‘큰 의미’를 읽어낸다. 조르조 아감벤, 이경진 옮김, 『도래하는 공동체』 (서울: 꾸리에, 2014), pp. 77-82 참조.

33) 조르조 아감벤, 『도래하는 공동체』, pp. 77-78.

막는 시원이 된다는 것이다. 자신을 보는 데서 질투와 갈등을 상승시키는 내적 매개, 부정 모방을 제어하려는 장치가 만들어지기 시작한다. 카인 이야기는 폭력의 가해자를 희생양으로 삼지 않고 그 시스템에서 벗어난 사례라고 지라르는 말한다.

성서에서는 한 걸음 더 나아간 사례를 보여준다. 희생양 시스템에 의해 희생되고, 무고한 죽음을 당하면서까지 가해자들을 용서했던 예수의 경우다. 예수는 희생양 시스템 자체를 폭로하고 파괴한다. 부정 모방으로 문화가 폭력적 구조를 띄어오게 된 것은 유사 이래 감추어져 온 불편한 진실이었지만, 예수의 십자가 죽음은 이러한 불편한 진실을 폭로하는 사건이었다. 예수의 죽음은 그 죽음을 상상하는 이들에게 자신의 폭력성을 보게 함으로써 모방적 경쟁 관계로 인한 폭력성을 극복하도록 자극하는 사건이었다. 폭력이 어떻게 해서 구조화하고 힘을 얻어 가는지 보여주는 사건이기도 했다. 희생양 메커니즘의 근간인 내적 매개, 부정 모방은 인류 폭력성의 근간이지만, 역설적으로 그 극복 가능성도 동시에 보여주고 있다는 것이다. 주변과 경계에서 일어나는 작은 움직임이 중심을 바꿀 수 있는 것이다.

IX. 차이의 소멸과 탈폭력적 폭력

희생양 시스템은 극복될 수 있을까. 긍정 모방으로 폭력이 사라질 수 있을까. 유감스럽게도 오늘날 상황은 또 다르게, 더 어렵게 흘러간다. 희생양 시스템이 폭로되기도 하지만, 그렇다고 해서 희생양 시스템이 사라지지 않는다는. 도리어 희생양 시스템의 근간인 모방 욕망의 양식이 더 복잡해지고 정교하게 노골화한다. 모방 욕망은 모방의 주체와 대상 및

매개 사이의 차이를 자기화하면서 강화된다. 차이를 자기 안에 흡수해 자신을 확대하려는 욕망이 그 어느 때보다도 커질 뿐만 아니라, 모방의 대상이 다양하고 복잡해진다. 표출된 욕망들 간 관계가 중층적으로 얽히고설키면서 사회는 광범위한 위험 속으로 들어간다.

사회의 복잡한 위험성이 커지고 있지만, 도리어 그 위험을 소비하면서 재생산해내고 있다. 울리히 벡(Ulrich Beck)이 『위험사회』에서 설득력 있게 제시했듯이, 사람들은 위험마저 소비하며 더 많이 자신을 드러내는 길에 나선다.³⁴⁾ ‘안전’을 목표로 한다면서도 ‘불안’은 확대된다. 불안해하면서도 불안의 근원을 묻지 않는다. 대다수가 복잡한 인과관계 때문에 겪는 고통조차 개인 안에 내면화하면서 폭력이 광범위하게 구조화되고, 문제투성이인 신자유주의는 도리어 극단으로 치닫는다.

이른바 신자유주의는 성과를 지속적으로 산출해야 한다며 자유의 이름으로 경쟁을 충동한다. 자유를 빙자한 사실상의 강제지만, 대다수는 그러한 요청을 자발적으로 수용한다. 그로 인한 중압감과 스트레스는 자신이 감당할 몫이 된다. 그렇게 폭력적 구조는 강화된다. 그래도 대다수 폭력의 원인 제공자들이 풀기 어렵도록 얽혀있어서 특정 책임자를 지목해 ‘희생’시키기도 힘들다. 설령 특정인을 희생시킨다 해도 그 희생이 세상을 바꿀 만큼 사회가 단순하지도 않다. 누군가의 희생이 사회적 안정이나 평화로 대변에 이어지지 않는다. 안정의 방식과 평화의 개념마저 다양해지고 있는 중이다. 저마다 ‘평화’를 이야기하지만 그 다양한 자기 중심적 ‘평화들’이 도리어 충돌한다.³⁵⁾ 모든 것이 워낙 다양해서 어떤 선택이 옳은지 모호한 방향으로 흘러간다. 정희진의 설득력 있는 표현따라, “이 시대의 지배방식은 국민을 억압하는 것이 아니라 방치하는 것이

34) 울리히 벡, 홍성태 옮김, 『위험사회』 (서울: 새물결, 2006), pp. 97~98.

35) 이찬수, 『평화와 평화들: 평화다원주의와 평화인문학』(서울: 모시는사람들, 2016)에서 이러한 내용을 다루고 있다. 특히 pp. 52~74 참조.

고, 주권의 역할은 국민을 보호, 탄압, 통제하는 것이 아니라 국민을 모호한 곳에 있게 하는 것이다.”³⁶⁾

지난 세기가 “안과 밖, 친구와 적, 나와 남 사이에 뚜렷한 경계선이 그어진 시대”였다면,³⁷⁾ 오늘날 그 경계선은 사라지거나 벌어지고 있다. 외형적으로는 각종 차이를 존중하되, 실질적으로는 다양한 차이, 나아가 이질성마저 내면화하도록 요청하는 사회다. 다양성을 긍정하는 다원화한 사회이되, 지젝(Slavoj zizek)이 비판했듯이, 다원화가 도리어 타자를 제외시키는 형태로 나타난다. 형식적으로는 다원화되었지만, 내용적으로는 다양성마저 자기화하려는 욕망의 그물이 촘촘해졌다. 차이가 당연해지면서 차이가 별 의미를 발생시키지 못하고 있는 형국이다. 마루야마 마사오(丸山眞男)가 근대 학문이 저마다의 향아리 속에 박혀있는 문어의 모습과 같으며 진작에 비판한 바 있듯이,³⁸⁾ 다원화한 개인의 방 안에 들어가는 순간, 더 이상 타자를 묻지 않는다. 인류를 사랑해야 한다는 보편적인 주장도 현실에서는 누구도 형제나 자매가 아닐 수 있다는 역설을 품고 있다. 이웃 사랑이라는 말 속에 이웃이 없을 수 있다는 것이다. 그래서 지젝이 보건대 “이웃은 사물이다.”³⁹⁾

지라르도 가령 “다문화주의가 배제의 욕구를 서구의 주된 잘못이라고 비난하고 있으면서도 종종 자기 스스로 이 욕구를 따르고 있다”⁴⁰⁾며 비판한다. 다양성의 이름으로 사실상 배제하고, 차이를 당연시하는 무한한 모방 경쟁이 서로를 사물화하고 있는 것이다. 그렇게 전체주의 사회로 몰려간다. 지라르는 차이를 삭제하는 ‘도시의 전체성(totality of the city)’

36) 정희진, “일상과 비일상의 구별?”, 『한겨레신문』 2014년 6월 2일자 2면에서 ‘호모 사케르’에 대해 정리한 내용의 일부다.

37) 한병철, 『피로사회』, p. 12.

38) 丸山眞男, 『日本の思想』(東京: 岩波書店, 1961), p. 64.

39) 슬라보예 지젝, 이현우 옮김, 『폭력이란 무엇인가』(서울: 난장이, 2011), p. 80.

40) 르네 지라르, 『그를 통해 스캔들이 왔다』, p. 53.

이 도리어 양극화를 낳는다고 비판하며⁴¹⁾ 이렇게 말한다: “차이의 종말, 그것은 약한 자를 억압하는 힘이며 아버지를 때려죽이는 아들이다. 따라서 이것은 인간 정의의 종말이다.”⁴²⁾ 정의라는 것은 차이의 질서에 뿌리 박고 있기에 차이의 질서가 사라지면 함께 사라지고 만다는 것이다. 차이·없음(in·difference)이 무관심(indifference)이 되고, 다른 폭력의 진원지가 되는 것이다.

희생위기는 ‘차이의 위기’, 다시 말해서 총체적인 문화질서의 위기라고 규정할 수 있다. 사실 문화질서는 차이들의 조직된 제도에 다름 아니다. 모든 개인들이 타인과의 관계에 따라 자신의 자리를 잡은 것은, ‘자기동일성’을 부여해주는 바로 이 차별적 편차 때문에 가능한 것이다. ... 질서와 평화와 풍요로움은 모두 문화적 차이에 근거한다. 광란의 경쟁관계, 즉 같은 가족이나 같은 사회의 사람들 사이에서 일어나는 극단적인 투쟁은 이 차이들 때문이 아니라 이 차이의 소멸 때문에 일어난다.⁴³⁾

다원화한 사회는 차이를 긍정하는 사회이되, 신자유주의 긍정사회에 서는 그 차이마저 수용하면서 차이가 실종된다. 차이가 실종되었기에 ‘나’만 남는다. 거기서는 사실상 타자를 묻지 않는다. 모든 것을 자신이 감내하는 그곳에서는 폭력의 종류도 달라진다. 여기서는 상대방을 부정하거나 적대하는 데서 오는 폭력과 다른 종류의 폭력을 낳는다. 한병철의 말마따나, “시스템 자체에 내재하는 ... 바로 그러한 내재적 성격으로 인해 면역 저항을 유발하지 않는” 폭력이다. 그 폭력은 “부정이 없는 동질적인 것의 공간, 적과 동지, 내부와 외부, 자아와 타자의 양극화가 일어나지 않는 공간”에서 벌어지기에 “직접적으로 지각되지 않는다.”⁴⁴⁾

41) René Girard, *Battling to the End: Conversation with Benoît Chantre*, pp. 103~104.

42) 르네 지라르, 『폭력과 성스러움』, p. 80.

43) 위의 책, pp. 76~77.

44) 한병철, 『피로사회』, p. 21.

자기가 자기에게 끝없는 기대와 희망과 자유의 이름으로 가하는 폭력이기 때문이다.

이렇게 폭력도 자기화하면서 폭력의 사회적 책임을 특정하지 못한다. 타자에 의한 강요가 아니라 자기 주도적 자발성의 이름을 내세우다보니, 저마다 폭력을 기꺼이 감수하는 형태로 나타난다. 신자유주의 시대 폭력은 개인의 자유를 보장하는 가운데 이루어진다는 점에서 가해와 피해라는 이분법적 도식을 넘어선다. 이렇게 폭력이 자발적으로 내면화되어 가해자가 실종되어버린 상태 내지는 가해자와 피해자가 동일해서 폭력을 당하면서도 폭력의 책임을 물을 수 없는 상태를 ‘탈폭력적 폭력(de-violent violence)’이라 명명할 수 있겠다.⁴⁵⁾

자유 경쟁을 추동하고 부추기는 탈폭력적 폭력의 시대는 대다수 개인들에게 스스로 희생하고 그 속에서 성취감을 맛보라며 부추긴다. 구조화된 폭력에 대한 책임을 강력하게 내면화하고 무언가 더 산출해내면 사회적으로 성공했다는 평판으로 이어진다. 종교조차 경쟁을 통한 승리 속에 ‘신성’이 발현한다고 칭송한다. 경쟁에서의 승리를 하느님의 은혜이고, 부처님의 가피라며 격려하는 것이 오늘날 교단의 현실이기도 하다. 종교가 사회 구조를 정립하고 보존시키면서 그로 인한 폭력을 정당화시키는 역할을 해오고 있는 것이다. 그렇게 오늘날도 폭력을 지속시키는 거짓 신은 여전하지만, 지라르에 의하면, 참 신은 출현하지 않는다.⁴⁶⁾ 벤야민의 표현을 빌리면, 종교가 정립된 법의 배후에 어떤 권위가 부여되어 있는 듯 ‘신비적’ 기초를 제공해 온 탓도 크다.⁴⁷⁾ 이론적으로는 예수의 십

45) 이찬수, “탈폭력적 폭력: 신자유주의 시대 폭력의 유형”, 이문영 편, 『폭력이란 무엇인가: 기원과 구조』 (파주: 아카넷, 2015), p. 115.

46) René Girard, *Battling to the End: Conversation with Benoît Chantre*, p. 102 참조.

47) 발터 벤야민, 최성만 옮김, 『발터 벤야민 선집 5』 (서울: 길, 2008), p. 96, p. 108, pp. 111~112.

자가 사건이 희생양 시스템, 폭력적 구조를 폭로했다지만, 현실에서는 기독교인도 도리어 그 폭력적 구조를 재강화시키고 있는 것이다.

오늘날 사회적 약자, 소수자는 여러 걸음 양보해 배려의 대상일 수는 있으나, '성스러운' 존재는 못 된다. 이들을 사회적 '구원자'로 격상시키는 시스템도 사실상 없다. 희생물의 성화 장치가 사라진 자리에 내면화한 폭력의 미세하고 촘촘한 그물이 드리워 있다. 이런 문제 의식 속에서 소수자에게서 중심의 실상을 보아야 한다는 통찰적 목소리도 나오지만, 소수자를 딛고 주류에 편입될수록 하늘에 가까운 존재로 평가하는 흐름이 훨씬 크다. 오늘의 사회는 경쟁에서의 승리에 박수를 보내며 사실상 폭력을 찬양한다. 그러나 그 폭력은 책임을 물을 수 없는 폭력이다. 희생제의도 강력하게 개인화하고 있는 것이다. 종교도 신자유주의적 신성을 긍정하는 방식으로 공동체를 지배하는 가운데, 희생양 시스템은 복잡하게 업그레이드 되어간다.

X. 신적 폭력과 하류지향

이것은 폭력의 목적성과 연결된다. 지라르에게서 본대로, 모방은 매개자의 세계를 자기화하려다가 폭력을 만들어간다. 욕망을 확대시키려는 목적들의 충돌인 셈이다. 폭력이 목적의 성격을 지니고, 폭력의 목적성들이 충돌하면서 폭력이 커지지만, 그 목적 때문에 폭력이 다시 정당화되는 구조다. 그래서 벤야민은 폭력의 목적성으로부터 자유로워져야 폭력이 정당화되는 순환적 구조가 타파된다고 말한다. 지라르에게서는 폭력의 탈목적성과 같은 언술을 찾아보기는 힘들지만, '순화적 폭력'의 신적 고양 정도로 해석하는 것은 가능해보인다. 타자와의 차이의 긍정을

통한 폭력의 극복이라고 할 수 있다. 예수가 차이를 자기화하는 데서 형성되는 폭력의 사이클에서 벗어나면서 희생양 시스템 자체를 폭로했다는 사실, 그럼으로써 폭력 너머의 세계를 제시해주었다는 사실이 지라르에게는 거의 유일한 희망의 모델이다. 벤야민의 언어로 해석하면, 예수의 십자가 죽음은 폭력의 목적성에서 자유로워진 데 따른 희생이다. 벤야민은 이러한 탈목적적 폭력에 대해 이야기하면서 그것을 ‘신적 폭력’이라고 명명한다. 지라르가 신화에서 발견되는 ‘성스러운 폭력’을 비판하고 그 너머의 세계를 제시했듯이, 벤야민도 신화적 폭력을 넘어설 ‘신적 폭력’에 대해 말하며 그에 대한 희망을 품는다.

신화적 폭력이 죄를 부과하면서 동시에 속죄를 시킨다면 신적 폭력은 죄를 면해주고, 신화적 폭력이 위협적이라면 신적 폭력은 내리치는 폭력이고, 신화적 폭력이 피를 흘리게 한다면 신적 폭력은 피를 흘리지 않은 채 죽음을 가져온다.⁴⁸⁾

벤야민에 의하면, ‘신적 폭력’은 기존의 폭력에 담긴 목적성이 탈각된 이상주의적인 힘이다. 희생을 요구하지 않고 희생을 받아들이는 순수한 폭력이다.⁴⁹⁾ 신학이 강조하는 종말론적 이상의 현재적 선취(先取)와도 상통하는 어떤 상태라고 할 수 있다.

문제는 이러한 이상이 어떻게 성취될 수 있을까 하는 데 있다. 지라르는 외적 매개를 통한 긍정 모방의 가능성을 제시한 바 있지만, 실천적 차원에서는 그다지 간단한 과제가 아니다. 마찬가지로 순수한 폭력, 이상주의적 힘도 과연 현실화할 수 있는 것인지 고민스럽게 만드는 주제다. 벤야민은 법의 테두리 밖에서 완성된 형태의 교육적 폭력에서 신적 폭력

48) 위의 책, p. 111.

49) 위의 책, p. 112.

을 볼 수 있다며 다소 애매한 예를 들기도 하지만,⁵⁰⁾ 유감스럽게도 그 이상의 답은 별로 없다. 법의 테두리 밖에서 완성된 교육적 폭력이라는 것이 무엇인지, 구체적인 사례까지 제시하고 있지는 않다.

이러한 상황에서 우치다 타츠루(内田樹)가 소개하는 일본사회의 『하류지향』(下流志向)적 사례는 다소 급진적 상상의 계기를 제공한다. 그가 상세히 해설하고 있지는 않지만, 폭력과 신자유주의에 대한 비판적 문제 의식을 가진 독자의 눈에 “하류지향”의 자세는 성과를 낳기 위한 자유 경쟁 사회가 파국으로 가고 있음을 암시하는 내용으로 읽히기도 한다. 이 책의 요지는 한국어판 부제에 잘 요약되어 있다. “공부하지 않아도 일하지 않아도 자신만만한 신인류 출현.”⁵¹⁾ “배움을 흥정하는 아이들, 일에서 도피하는 청년들, 성장 거부 세대.”⁵²⁾

다소 과장된 출판사의 상업적 기술일 수도 있지만, 실제로 오늘날 많은 학생들이 제도화된 교육 시스템을 대단히 부담스러워한다. 일부에게는 제도화한 교육이 고역이다. 기성 교육의 틀을 적극적으로 거부하고, 시험에서 일부러 0점을 받는 데서 성취를 느끼기도 한다. 선택과 책임을 개인의 자유와 역량에 맡기며 폭력적 구조를 강화시켜가는 시대에, 권리와 의무로부터 아예 도피하는 이들이 등장하게 된 것이다. “노동으로부터의 도피”도 같은 추세를 반영하는 현상이라고 우치다는 말한다.⁵³⁾ ‘할 수 있다’는 강력한 의지를 찬양하다가 ‘자유로운 강제’라는 모순을 경험하게 된 극단의 시대에, 자기 주도적 의지를 포기하는 ‘자발적 낙오자들’이 생겨나고 있는 것이다.

한편에서 보면, 자발적 하류 지향의 자세는 신자유주의가 자체 안에

50) 위의 책, p. 112.

51) 우치다 타츠루, 박순분 역, 『하류지향』 (서울: 열음사, 2007).

52) 우치다 타츠루, 김경옥 역, 『하류지향』 (서울: 민들레, 2013).

53) 우치다 타츠루, 『하류지향』 (서울: 열음사, 2007), p. 138 및 서문.

내장하고 있었던 자기 파괴적 가능성의 극단적 사례이자, 다른 한편에는 신자유주의가 극복될 수 있는 가능성을 역설적으로 드러내는 사례일지도 모른다. 사회의 구조적 폭력은 그 폭력에 아예 무관심한, 이른바 자발적 낙오자들을 통해 극복될 수 있다는 상상도 소박한 추측만은 아니다. 신적 폭력이 법의 테두리 밖에서 이루어지는 탈목적적인 것이라면, 교육과 노동이라는 사회적 요청 혹은 의무 자체를 벗어버리려는 자세는 폭력의 탈목적성을 역설적으로 보여준다. ‘신적 폭력’이라는 이상주의적인 폭력이 이들에 의해 현실화하고 있는 것일 수도 있다. ‘모방적 욕망’조차 탈각한 탈목적적 삶의 유형, 경쟁을 내세운 자기 착취의 대열에서 아예 자유로운 이들이 크든 적든 폭력적 구조를 폭로하고 약화시키는 데 일조하고 있는 중인 것이다.

XI. 지라르 이론의 비판적 계승

‘신적 폭력’이 ‘성스러운 폭력’으로 유지되어 온 폭력의 구조를 와해시키기 위한 극단 긍정의 언어라면, ‘하류지향’은 극단 부정의 자세라 할 수 있다. 탈목적적 신적 폭력이 이론적 기초를 제공하고, 하류지향의 삶이 현실화하면서 폭력이 축소되고 희생양 시스템이 극복되어 갈 가능성이 있다는 것이다. 내적 매개를 통한 모방이 그동안 폭력의 동력으로 작동해왔다면, 그런 모방을 ‘하지 않을 수 있는 힘’으로 전환할 때 폭력이 축소될 수 있다는 말이다.

모든 ‘무젤만’, 길거리의 무심한 걸인들이 노력 자체가 박탈된 채 일상의 모순적 실상을 증언한다면, 하류지향의 자발적 낙오자들은 역설적이게도 그동안의 사회적 동력이었던 모방 욕망을 긍정적 차원에서 계승하

는 자라고 할 수 있다. 넓은 의미에서 자발적 낙향, 나아가 은둔도 그런 행위의 일환일 수 있을 것이다. 이들로 인한 사회경제적 후퇴는 중심 권력에게는 무질서의 근간이겠으나, 주변인에게는 중심의 모순을 폭로해 중심과의 거리를 좁히는 희망의 근거일지도 모른다.

물론 지라르가 이 정도의 주장까지 구체적으로 제시하고 있지는 않다. 그런 점에서 그의 사상 및 논리를 오늘의 현실에 그대로 적용하기에는 무리가 따른다. 매개를 통한 긍정 모방의 사례를 주로 성서에서만 찾는 시도도 비기독교인 독자에게는 다소 편파적으로 보인다. 지라르의 성서 인용이 역사비평적 성서학자와 같은 ‘전문가’의 눈에는 다소 설득력이 떨어진다든 것도 그의 단점이다. 특히 부정 모방의 사례를 주로 서술하다가, 예수의 십자가 죽음과 같은 ‘예외적’이고 ‘엘리트적’인 사건에서 긍정 모방의 전형, 인류 구원의 가능성을 확보하려는 기독교 중심적 시도는 폭력 극복을 위한 그의 제언이 얼마나 보편적일 수 있겠는지도 다소 의심스럽다.

그럼에도 불구하고 그의 ‘성스러운 폭력’ 개념은 오늘날의 소수자 현상 안에서 소수자를 딛고 중심 권력을 형성해가는 현실을 비판적으로 성찰 하는데 여전히 유의미한 일차적 통찰을 제공해준다. 외적 매개를 통한 긍정 모방의 가능성을 현실화시켜야 한다는 그의 요청에서 기독교 윤리적 함축성도 읽어낼 수 있다. 특히 그리스도를 “오시는 타자(the Other who is coming)”로 보는 그의 언어는 기독교적 세계관을 넘어 논리적 보편성을 확보하려는 시도로 적극 해석해볼 수 있다.⁵⁴⁾ ‘오신다’가 긍정 모방의 계속성을 보여주고, ‘타자’가 차이의 회복을 담고 있다면, ‘오시는 타자’는 차이를 살려 폭력을 줄여야 한다는 종교적 요청이기도 하다. 지라르의 하느님은—폭력의 시스템에 공헌하는 제도종교의 거짓 신이 아

⁵⁴⁾ René Girard, *Battling to the End: Conversation with Benoît Chantre*, p. 105.

닌 ‘회칠한 무덤(white sepulchers)’을 열어젖히고, 전체주의 시스템을 파괴하는 타자(the Other)다.⁵⁵⁾

지라르는 부정 모방의 소용돌이와 그로 인한 폭력에 저항할 수 있는 ‘올바른 거리’를 요청한다. 그리스도에게서 그 거리를 발견할 수 있다고도 말한다. 이것을 일반화해 표현하면, 차이를 흡수해 자기화하지 않을 수 있는 힘’을 발휘해야 한다는 것이다. 그것이 그리스도 모방(imitation of Christ)이다.⁵⁶⁾ 희생양 시스템을 만드는 차이는 극복하되, 차이(difference)마저 흡수해(in) 타자에 대해 무관심(indifference)해서는 안 된다는 것이다. 소수자 혹은 희생자는 이 양극단에서 생겨나기 때문이다.

이와 함께 예수의 십자가 상 기도를 연상시키는 그의 진중한 요청도 새길 만하다: “참혹한 유혈극을 동반하는 우상, 가짜 종교의 신들, 정치와 이데올로기 등의 출현 같은 것” 등을 별 생각 없이 행하는 이들, 자신이 “무엇을 하는지도 모르고 행하는 그들을 우리는 마땅히 용서해야 할 것이다.”⁵⁷⁾ 폭력적 구조에 숨지 않고 자신을 폭력적 구조에 내맡겨 그 구조를 폭로하는 십자가 사건은 일견 더 폭력적 사건으로 보일 수도 있지만, 역설적으로 ‘비폭력적 저항’이 어떤 것인지도 함축적으로 보여준다. 나아가 폭력적 구조를 형성해온 이들에 대한 용서의 기도도 외적 매개를 통한 긍정 모방의 깊은 세계를 반영해낸 ‘신앙적’ 자세로 보인다. 지라르를 통해 소수자를 재생산시키는 희생양 시스템의 극복이 단순히 초역사적 이상이기만 한 것은 아니라는 기대와 실천을 읽어내는 것은 후학들의 필연적인 과제일 것 같다.

■ 접수: 2016년 10월 31일 / 심사: 2016년 11월 1일 / 게재확정: 2016년 12월 5일

55) Ibid., p. 104.

56) Ibid., pp. 133~134.

57) 르네 지라르, 김진식 옮김, 『희생양』(서울: 민음사, 2007), pp. 344~345.

【참고문헌】

국문 단행본

- 가야트리 차크라보르티 스피박 외, 로절린드 C. 모리스 역음, 태혜숙 옮김. 『서발턴은 말할 수 있는가: 서발턴 개념의 역사에 관한 성찰들』. 그린비, 2013.
- 김모세. 『르네 지라르』. 살림, 2008.
- 김진호 외. 『사회적 영성: 세월호 이후에도 삶은 가능한가』. 현암사, 2014.
- 르네 지라르. 김치수 외 옮김. 『낭만적 거짓과 소설적 진실』. 한길사, 2001.
- 르네 지라르. 김진식 외 옮김. 『폭력과 성스러움』. 민음사, 2000.
- _____. 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』. 문학과 지성사, 2004.
- _____. 『그를 통해 스캔들이 왔다』. 문학과 지성사, 2007.
- _____. 『희생양』. 민음사, 2007.
- 발터 벤야민. 최성만 옮김. 『발터 벤야민 선집 5』. 길, 2008.
- 스티븐 모튼. 이운경 옮김. 『스피박 넘기』. 서울: 엘피, 2005.
- 슬라보예 지젝. 이현우 옮김. 『폭력이란 무엇인가』. 난장이, 2011.
- 아우구스티누스. 성염 옮김. 『신국론』. 분도출판사, 2004.
- 우치다 타츠루. 박순분 역. 『하류지향』. 열음사, 2007.
- 우치다 타츠루, 김경옥 역. 『하류지향』, 민들레, 2013.
- 울리히 벡. 홍성태 옮김. 『위험사회』. 새물결, 2006.
- 이정용. 신재식 옮김. 『마지널리티』. 포이에마, 2014.
- 이찬수. 『평화와 평화들: 평화다원주의와 평화인문학』. 모시는사람들, 2016.
- _____. “탈폭력적 폭력: 신자유주의 시대 폭력의 유형.” 이문영 편. 『폭력이란 무엇인가: 기원과 구조』. 아카넷, 2015.
- 정일권. 『붓다와 희생양』. 서울: SFC, 2013.
- _____. 『십자가의 인류학』. 대전: 대장간, 2015.
- 조르조 아감벤. 박진우 옮김. 『호모 사케르』, 새물결, 2008.
- 조르조 아감벤. 정문영 옮김. 『아우슈비츠의 남은 자들』, 새물결, 2012.
- 조르조 아감벤. 이경진 옮김. 『도래하는 공동체』. 서울: 꾸리에, 2014.
- 카알 폰 클라우제비츠. 김만수 옮김. 『전쟁론(전3권)』. 서울: 갈무리, 2009.
- 한병철. 김태환 옮김. 『피로사회』. 서울: 문학과지성사, 2012.

국문 논문

정일권. “슬픈 현대: 글로벌 시대의 종교와 평화: 르네 지라르의 최근 저작 『클라우제비츠를 완성하다』를 중심으로.” 한국조직신학회 편. 『한국조직신학논총』, 제36집 (2013).

외국 저서

丸山真男. 『日本の思想』. 東京: 岩波書店, 1961.

Girard, René. *Battling to the End: Conversation with Benoît Chantre*, tr. by Mary Baker. Michigan: Michigan State University Press, 2010.

_____. *Things Hidden Since the Foundation of the World*, tr. by Stephen Bann and Michael Metteer, California: Stanford University Press, 1987.

Williams, James G., ed. *The Girard Reader*. New York: Crossroad, 1996.

Mimetic Desire, Power of the Minority Reproduction and it's
Overcoming:
Focusing on René Girard's Theory of Violence

Yi, Chan Su

(Institute for Unification and Peace Studies at Seoul National University)

Abstract

René Girard states that humans are Homo Mimeticus, which means humans imitate one another. The foundation of imitation stems from humans' desire to become equal to, or better than, one another.

This desire is, for example, the same as someone's impulse that could be strong enough to cause him/her to enter a restaurant when he/she witnesses 'a model'(a mediation) eating inside the fine-dining, not necessarily because he/she is hungry.

Capitalistic society is formed and grown not by the plain desire for capital, but by making whoever owns the capital as a target desire. Girard claims that a mediation exists between the subject and the target of desire. Thus desire is always mimetic.

With regard to Girard's Theory of Mimetic Desire, this paper will not only look into how the minority in our society still exists, but also review the basics that reproduces the minority even more powerfully. The minorities are the ones staying on the edges and the ones left out from the mainstream of society of overlapping mimetic desires.

Inversely, the majority who have adapted to the system of mimetic

desires keep and strengthen the system to reproductively block the minority from entering into the system.

This paper will review the core of Girard's thoughts based upon humans' mimetic desires, such as 'the scapegoat mechanism' and 'the sacred violence', to examine how scapegoat mechanism solidifies neo-liberal society that stimulates free competition and structuralizes violence.

Rather than viewing the minority as social victims, this paper will determine the logic which the structuralized violence could produce and exclude the minority, and come up with the basics that could be used to visualize society's violent structures and the reality of the power-focused system.

To do so, this paper will supportively incorporate Giorgio Agamben, Gayatri Chakravorty Spivak, and Han Byung-Chul's ideas while critically adopting Girard's theory of violence, which may be skewed toward the idea of Christianity to a certain extent. The paper will conclude by seeking possibility to overcome structuralized and internalized violence by getting some ideas from Walter Benjamin and Uchida Tatsuru.

Key words: René Girard, mimetic desire, scapegoat mechanism, sacred violence, minority, de-violent violence, divine violence.

이찬수(Yi, Chan Su)

서울대 통일평화연구원 HK연구교수. 서강대 화학과를 졸업하고 같은 대학원 종교학과에서 칼 라너(Karl Rahner)와 니시타니 케이지(西谷啓治)를 비교하며 박사학위를 받았다. 강남대 교수, (일본)WCRP평화연구소 객원연구원 등을 지냈고, 종교철학에 기반한 평화인문학의 심화와 확장을 연구 과제로 삼고 있다. 『평화와 평화들』, 『다르지만 조화한다』, 『평화인문학이란 무엇인가』(공저), 『녹색평화란 무엇인가』(공저), 『폭력이란 무엇인가』(공저), 『재난과 평화』(공저), 『근대 한국과 일본의 공공성 구상1·2』(공저) 외 다수의 책 및 논문을 썼다.