

타자를 범주화하는 문화적 태도에 대한 현상학적 비판*

-르네 지라르의 모방이론을 중심으로-

신용식

(부산장신대학교)

1. 들어가기
2. 세계화 현실 속에서의 문화의 위기
3. 문화적 차이를 다루는 사회적 메커니즘
 - 3.1. 문화적 다양성과 모방욕망
 - 3.2. 모방의 해석학적 접근과 모방의 윤리적 요청
4. 결론 및 추후 연구를 위한 고찰

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF-2022S1A5B5A16050750)이며, 2022년 11월 26일 <다문화사회와 교육연구학회> 3차 전국학술대회에서 발표한 원고를 수정 및 보완한 것이다. 그리고 본 연구에서 “현상학”은 현상학의 창시자 에드문드 후설(Edmund Husserl)에게 국한한 개념이라기 보다는 그로부터 파생된 현상학적 고찰을 통칭하는 개념으로 사용되었다. 그렇기에 “현상학” 자체를 자세히 다루는 것이 아니라, 문화형식을 통해 드러나는 인간의 본성을 현상학적 방법으로 들추어내는 것에 주안점을 두었음을 밝혀둔다.

Ⅰ 국문초록

본 연구는 세계화 현실 속에서 문화적 다양성을 다루는 우리 사회의 사회-문화적 태도를 비판적으로 검토하고, 이를 보다 더 성숙된 관점에서 다룰 수 있는 태도변경으로서의 상호문화적 관점의 필요성을 학문적으로 제시하고자 한다.

지라르는 한 인간이 타인을 모방하는 일련의 사회적 과정과 모방조절 메커니즘에서 문화가 비롯되었다고 본다. 문화가 곧 모방적 욕망을 관리하는 체계로서 기능한다는 것이다. 현상학적으로 본다면, 인간의 모방적 욕망의 정당성은 그 의식이 지향하는 바가 그 대상과 부합하는지의 여부에 따라 결정된다. 왜곡된 욕망은 선입견으로 인해 오염된 지향성 때문에 대상 본질을 마주할 수 없다.

그렇기에 본 연구는 지라르의 주장을 거울삼아 무조건적으로 다른 이들의 모방적 욕망을 복제하듯이 모방할 것이 아니라, 최대한 객관적인 시각으로, 곧 현상학적 판단증지를 통해서 그 욕망의 면면을 직면할 수 있는 판단능력이 필요함을 밝히고자 한다.

【주제어】 세계화, 문화, 태도변경, 현상학, 희생양, 모방

1. 들어가기

본 연구는 세계화 현실 속에서 문화적 다양성을 다루는 우리 사회의 사회-문화적 태도를 비판적으로 검토하고, 이를 보다 더 성숙된 관점에서 다룰 수 있는 태도변경으로서의 상호문화적 관점의 필요성을 학문적으로 제시하고자 한다. 현상학적으로 문화는 우리의 삶을 근거지우는 조건이면서 동시에 상호주관적으로 형성되기도 하는 생활세계를 의미한다(신용식 2021: 98-100). 우리는 다음과 같은 질문을 결코 피해갈 수 없다: 세계화 현실 속에서 “문화의 시대”(Schafer 2014)를 살아가는 우리는 과연 타인에게서 무엇을 배울 수 있는가? 그리고 어떻게 그 만남과 배움을 기술할 수 있을까?

이 두 질문을 둘러싸고 있는 사회-경제적 담론과 철학적-학문적 담론들을 거칠게나마 정리하면서 핵심적인 논의지점을 선명하게 다듬기 위

해 가장 우선시 되는 작업은 우리 시대의 거시적인 조건에 대한 탐색이다. 이어서 이루어져야 할 작업은 그 조건 속에서 이행되고 있는 타자 및 타문화화를 향한 태도에 대한 분석 및 점검이다.

본 연구가 주시하는 우리 시대의 학문적 담론을 가능케 하는 거시적인 조건은 세계화(Globalization)이다. 세계화는 전 세계가 정치, 경제, 사회, 문화적으로 긴밀히 연결되어 있는 거대한 공동체를 이루어 가고 있음을 지칭하는 표현이다(Shaules 2007: 14). 세계화라는 이 거대한 비가시적인 세계체계는 그 속에서 살아가는 우리들의 사유와 태도를 전반적으로 둘러싸는 환경과도 같다. 하지만 우리는 이 세계화가 우리가 하나의 세계에서 살고 있음을 입증하는 구조로서가 아니라, 다양한 세계 지평의 뒤섞임의 조건임을 인지해야 한다. 이 다양한 문화의 뒤섞임이 차별의 메커니즘으로 전락하지 않도록 안내하는 것이 우리 학문의 과제이다. 세계화 속에서 문화의 다양성은 가시화되었으나, 질적으로는 점차 단일화되고 단조로워졌다. 결국 문화적 다양성은 본디 해석의 맥락에서 다루어져야 하지만, 점차 통제와 맥락에서 작동되고 있는 것이다. 문화는 다양하지만, 이 다양성을 어떻게 다룰 것인지는 여전히 어려운 과제이다. 타자를 범주화하여 어떠한 이념 및 문화적 양상에 예측시킴으로써 대상화한다면 그 문화는 내적으로 소통 역량을 상실해 버린다. 반면, 차이를 그 자체를 강조한다면 문화적 다양성은 긴장의 영역들로 가득한 공간으로 전락하기 십상이다. 그러므로 이 문화적 다양성과 그 차이들은 해석을 통하여 새로이 진술되어야 한다.

오스트리아 출신의 철학자 칼 포퍼(Karl Popper)는 『열린사회와 그 적들』 서문에서 전체주의에 대항하여 인간 개인의 자유와 권리 및 비판적 사유가 충분히 허용된 열린사회와 그렇지 못한 폐쇄적이고 주술적인 닫힌사회를 대립시키면서 우리 시대의 철학담론을 형식화했다(Popper 1963: 1-7). 포퍼의 지적을 적용해보면, 우리는 과연 세계화가 우리 시대를 향하여 사유의 자유로움과 비판적 판단의 즐거움을 충분히 보장해 주었는지 묻지 않을 수 없다. 우리는 형식적으로 뿐 아니라, 내용적으로도 열린사회를 살아가고 있는가, 아니면 여전히 닫힌사회를 살아가고 있는가? 문화적으로 다양하다고 해서, 가장 최신의 것이 소개되고 유통되

고 있다고 해서 우리 사회가 성숙되고 열려있다고 말 할 수 있는가?

열리고 닫힌 상태에 관한 진술은 문화적 내적 태도에 의해 결정된다. 또한 결코 간과되어서는 안 될 것은 그 열리고 닫힘의 정도에 대한 논의가 수반될 때에야 비로소 우리 사회의 문화적 태도에 대한 비판적 자기성찰이 가능하다는 것이다. 타자 및 타문화에 대한 개방 및 수용은 필히 자기에 대한 비판적 성찰과 동시에 이루어져야만 한다.¹⁾ 열림과 닫힘은 포퍼가 말한 것처럼 엄격히 대립화하기 힘든 측면이 많다. 왜냐하면 타자와의 관계를 필연적인 현실조건으로 삼고 있는 우리 사회는 타자에 대한 열림과 닫힘 사이에서 그 열림과 닫힘의 다양한 정도의 차이를 경험하고 또한 그 정도를 실천하면서 구성되기 때문이다. 하지만 우리는 타자에 대한 열고 닫음의 다양한 실천 양식들이 구현되는 과정, 또는 그러한 과정을 통해서 우리 사회의 문화적 태도가 형성되는 메커니즘을 어떻게 확인할 수 있을까? 그리고 그 타자에 대한 문화적 태도가 극단으로 치닫는 상황을 우리는 어떻게 취급해야 하는가?

본 연구는 위 물음을 프랑스 사상가 르네 지라르(René Girard 1923-2015)의 “모방이론”(Mimesis Theory)을 통하여 살펴볼 것이다. 실제로 지라르가 『문화의 기원』에서 시종일관 논증하고자 한 주제가 바로 한 인간이 타인을 모방하는 일련의 사회적 과정과 모방조절 메커니즘에서 문화가 비롯되었다는 것이다(Girard 2004). 문화가 곧 모방적 욕망을 관리하는 체계로서 기능한다는 것이다. 카메론 톰슨(Cameron M. Thomson)에 따르면 지라르의 인류학적 고찰이 인간에 관한 학문적 고찰에 끼쳤던 공헌 중 가장 중요한 것이 바로 (폭력적 잠재력을 가진 채) 타인을 모방하는 인간의 본성을 조명했다는 사실이다(Thomson 2014: 19). 지라르는 서양의 다양한 신화 및 문학작품을 분석함으로써 문화라는 체계 속에서 사회적 갈등을 해소하기 위한 일종의 폭력적 모방을 (역설적이지만) 폭력적으로 해소하는 메커니즘을 관찰했다. 그 폭력적 모방의 폭력적 해소 메커니즘이 다름 아닌 “희생양”(Scapegoat)이다. 지라르에 따르면 “모방은 인간의 욕망과 경쟁, 그들 사이의 비극적

1) 연구자는 이전의 한 연구에서 왜 타자에 대한 절대적 환대가 현실적으로 불가능한지 그리고 그러한 요구가 왜 폭력으로 돌변할 수 있는지를 논한 바 있다(신용식 2022).

이고 그로테스크한 오해에 의한 인간 분열의 기원”(Girard 1982: 271)이며, 이것을 해소하기 위한 집단적 화합의 장치가 희생양이다. 심지어 그는 이 희생양을 매개 속에서 “질서의 기원”(Girard 1982: 271)을 발견하였는데, 이 “질서”라는 것이 바로 그가 『문화의 기원』에서 논증하였던 그 문화와 다르지 않다.

그의 주장이 인권과 관용 등의 시대적 윤리담론이 넘쳐나는 오늘날 다소 생경하게 들릴지 모르지만, 실제로 그러한 희생양 전략은 오늘날 문화현장 곳곳에서 일어나고, 일어날 법한 일이다. 다만 그 정도에 있어서 차이가 있을 뿐이다. 그래서 지라르가 “다문화주의자들은 [...] 이 세상에는 희생양이 가득 차 있다는 것을 알고 있다”(Girard 2001: 58)라고 다문화주의자를 꼬집어 이야기 했을 때, 그는 이미 우리 사회 속에서 희생양 메커니즘의 생생한 후기를 다문화사회 속에서 발견하고 있었던 것이다. 그래서 만일 우리가 르네 지라르의 그 밖의 다양한 저서들을 비판적으로 검토한다면, 다문화 사회 속에서 이미 발생하고 있는 그리고 발생 가능한 문화적 폭력 및 희생양 전략을 간파할 수 있을 뿐 아니라, 우리에게 요구되는 문화적 태도를 발견할 수 있을 것이다.

이에 본 연구는 우선적으로 2장에서 우리의 문화적으로 다양한 세계화 현실을 거시적 관점에서 살핌으로써 세계화의 허와 실, 그것이 남긴 위기의 현장을 다각도로 분석할 것이다. 이어서 3장에서는 이 현실 속에서 여전히 작동하는 문화적 구별짓기의 양상과 그 메커니즘을 르네 지라르의 사상을 통하여 살펴보고, 르네 지라르의 한계를 비판적으로 보완함으로써 우리 시대의 문화담론이 지니고 있어야 하는 학문적 방향을 논의할 것이다.

2. 세계화 현실 속에서의 문화의 위기

여기 2장에서 우리는 세계화가 남긴 피해의 참상을 들추어보고, 그 중 가장 참혹한 손상이 문화적 차이의 상실에 있음을 확인하고자 한다. 우리는 문화적 다양성을 가시화한 세계질서의 내외적 구조를 살필 필요

가 있다. 세계화 논의가 본격적으로 이루어진 것은 양차대전 이후, 특히 1960-1970년대부터 세계 경제가 긴밀히 연결되면서, 이른바 세계화 프로젝트가 가동되면서 부터이다. 세계화는 전 세계가 긴밀한 네트워크를 통해 하나로 연결되어 있음을 표현하는 추상적 개념이다. 하지만 반세기 넘도록 체계적으로 이행된 세계화 프로젝트의 현실태는 어떠한가? 필자의 눈에는 세계화를 통한 기술 및 문화의 전파속도가 이에 대한 인간의 사유속도를 훨씬 앞질러버린 나머지 우리의 사유는 마치 폭풍이 휩쓸고 지나간 자리의 피해정도를 파악하는 데 주력할 뿐이다.

세계화를 어떠한 관점에서 정의하느냐에 따라 그 내용이 달라지겠으나, 오늘날 세계화라는 그 표현은 정치-사회-문화적 프로그램이라기보다는 일종의 경제적인 체계를 의미하는 경향이 있다. 그래서 세계화 현상을 자본과 노동의 불평등과 양극화의 관점에서 그 맹점을 정확히 찌른 토마 피케티(Thomas Piketty)의 지적은 결코 과장이 아니다(Piketty 2013: 특히 37-40). 피케티는 복잡한 정치-경제학적 논리를 사유재산의 증가와 국가성장률의 대소관계라는 공식으로 환원하여 분석하였다. 그리고 그 사유재산의 증가폭의 대부분의 지분이 상위 10%가 독점하다시피 한다는 사실은 오히려 경제적 양극화를 극단으로 몰고 가기 마련이다. 그러면 그 나머지 90%는 무엇인가? 이러한 현실 속에서 모든 노동은 자본증식의 수단으로 전락하기 쉽다. 이는 오래전 칼 마르크스가 예언했던 자본주의의 구조적 모순이었다. 이를 달리 표현하면, 문화적 삶이 경제적 구조에 잠식되어 버린 것이 세계화의 어두운 그늘인 것이다. 그리고 이러한 일상적 생활세계가 사회적 체계에 잠식되어 문화가(다소간) 계급적 구별짓기의 표지석으로 전락한 암울한 현실은 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)의 연구에서 여실히 드러난 바 있다(Bourdieu 1979a & 1979b).

그리고 『세계화 신화』에서 셰넌 오닐(Shannon K. O'Neil)은 경제적 관점에서 볼 때에 세계화 구호가 일상이 된 현실 속에서 오히려 지역적 연합 곧 지역화(Regionalization)가 더 효율적이고 적합하다고 지적한다. 왜냐하면 종래의 세계화가 모든 세계의 삶의 질의 향상으로 이어진 것이 아니라, 특정 지역에 집약된 경제적 부를 안겨줬기 때문이다. 세계

화는 지구촌의 모든 이들의 삶의 질을 향상시켜줄 수 있는 낭만적 프로그램으로 굳게 믿었는데, 실상은 국가적, 대륙적 불균형을 더 가속화했을 뿐이다. 오늘날은 ‘남미, 아프리카, 인도와 남아시아, 그리고 중동 국가 들끼리의 무역은 전체의 1/5도 채 되지 못하며’(O’Neil 2022: 23), 북미 - 아시아(중국, 대만, 한국, 일본 등) - 그리고 유럽 중심의 경제적 교류가 활발하다고 지적한다(O’Neil 2022: 14-18). 물론 지역주의 및 지역국가 간의 무역이 어제 오늘의 일은 아닐 터인데, 세계화라는 개념이 국제화(Internationalization)와 차이를 보이는 점은 국가적, 경제적 그리고 사회적 차원의 “글로벌 가치망”이 모든 상업적 공급망 역할을 하고 있다는 것이다(O’Neil 2022: 30). 지역의 연결을 통한 세계의 삶의 질의 향상이라는 구호를 걸고서 지역들의 견고한 연결을 시도했으나, 오히려 그 지역들이 희생당했다는 것이 세계화가 남긴 치명적인 오점이다. 결국, 우리가 아무런 의심도 없이 믿었던 세계화 현실이라는 우리 생활세계의 보편적 조건은 시장경제체제의 효율적인 기능에만 초점이 맞춰진 나머지, 진정한 의미의 다자간의 교류와 동반성장, 더 나아가 글로벌 차원의 사회적 관계형성이라는 이상과는 멀어졌다. 이것이 우리 시대의 세계화가 처한 역설적 현실이다. 물론, 오늘날의 논의는 경제학적 관점에서의 지적이지만, 이것이 시사하는 바는 결코 경제학 특히 북미 경제정책에 국한될 수 없어 보인다.

폴 쉐퍼(Paul Schafer)는 현재 세계질서 및 지배적인 가치체계와 앞으로 요구되는 질서 및 가치체계를 대조시키면서 앞으로 펼쳐질 시대를 “문화의 시대”로 규정하였다. 그의 주장은 종래의 세계질서는 정치적 안정을 기반으로 한 경제적 생산력 증대를 목표로 하는 “경제의 시대”였으나, 이제는 이전의 전통적인 지배적인 가치체계에 대한 강력한 도전이 이루어지면서 과학, 경제 및 정치에 집중된 학문의 관심이 예술, 인문, 생태 및 문화로 이전되고 있음을 골자로 하고 있다(Schafer 2014: 951-1043, 1874-2429). 경제의 시대에는 문화가 주변부로 밀려나 사소한 것으로 취급되었다. 이와 관련하여 그는 이렇게 강조하고 있다:

“문화적 세계관은 [종래] 경제적 세계관의 결점들을 이야기하고자 요구되는 요소들과 내용들을 상당수 함축하고 있기에, 지금 이 문화적 세계관

에 주의를 기울여야 합니다. [중략] 이 세계관은 하나의 새로운 세계체계 곧 인지, 원리, 정책, 우선순위 그리고 실천의 다른 장치(set)로부터 유래한 체계의 기초를 놓을 수 있는 잠재력을 지니고 있을 뿐 아니라, 문화의 시대로의 문을 열어줄 수 있는 잠재력도 지니고 있습니다(Schafer 2014: 2090).”

이 인용문은 경제에 집약된 가치체계가 어떻게 우리의 문화적 삶을 망가뜨릴 수 있는지에 대한 경고로 읽혀질 수 있다. 경제적 발전을 목표로 삼고 있는 경제의 시대에는 시장의 유동성이 곧 사회의 유기적 상태를 판단하는 척도였다면, 문화의 시대에는 그것을 뛰어넘는 소통과 의미담론의 유동성이 그 자리를 대신할 것이다. 물론 이러한 분석 역시도 이론적 작업에 불과하지만, 우리 시대의 변화하는 가치체계를 거시적으로 조망한 것이기에 결코 간과될 수 없다. 이는 두 시대가 엄밀히 분리될 수 있음이 아니라, 사람들이 추구하는 가치가 변화하고 있음에 대한 분석이다. 문화의 시대에도 여전히 경제의 시대가 남긴 유산을 향유 할 것이 분명하며, 반대로 지금 경제의 시대에도 문화적 내용에 대한 관심이 없다고 말 할 수 없다. 다른 하나 없이 독립적으로 현실을 설명할 수 있는 유일한 시대담론은 없다. 쉐퍼의 지적은 문화적 시대의 관점은 경제의 시대의 관점이 설명해주지 못하는 부분들을 충분히 해명해 줄 수 있다는 것이다.

한 예로, 코로나19의 끝자락에서 우리는 다시금 전체주의 망령의 공포에 시달리고 있음을 상기해보자. 러시아의 우크라이나 침공 현실과 대만에 대한 중국의 무력통일 시도를 눈앞에 둔 시점에서 우리 시대가 양차대전에서 보인 인류 최대의 시행착오를 망각한 것은 아닌지 착각을 불러일으킬 정도이다. 분명한 사실은 세계화의 정치-경제적 조건을 볼모로 세계질서의 거대한 패권 경쟁이 다시금 고개를 들고 있다는 것이다.²⁾ 인류의 과학기술은 가시적으로 발전하고 있을지는 몰라도, 그 사

2) 2020년 5월, 미국의 The Council of Foreign Relations는 “The End of World Order and American Foreign Policy”라는 특별보고서를 발간하였는데, 여기에서 9/11 사태부터 감지되기 시작한 미국 중심의 세계질서가 막을 내릴 수밖에 없음을 지적했다. https://cdn.cfr.org/sites/default/files/report_pdf/the-end-of-world-order-and-american-foreign-policy-csr.pdf (2022.10.12. 접속) - 하지만 일찌감치

유의 깊이와 성숙의 측면에서는 후진성을 여과 없이 노출하고 있다. 미시적으로는 다양한 인권 담론들로 장식된 인간성 프로파간다 속에서 인류의 도덕성을 말하는 듯하면서도, 거시적으로는 여전히 정치-경제학적 인 세력 균형에 따른 양극화와 혐오가 인류의 야만성의 발톱을 드러내고 있다. 개인적 영역에서는 도덕성을 이야기하는 듯하면서도, 사회 및 정치적 맥락에서는 혐오와 분쟁이 만연하다. 이는 21세기 세계화 시대가 직면한 역설이다. 그렇기에 우리는 ‘지난 30년 동안 19세기의 사리 추구 계산법이 지나칠 정도로 우리의 삶을 지배했다’는 판가지 미쉬라(Pankaj Mishra)의 지적을 무시할 수 없다(Mishra 2017: 204).

그렇다면 우리는 과연 이미 우리에게 익숙해진 이 사리 추구 계산법을 정면으로 마주할 수 있는가? 이 사리 추구 계산법을 달리 표현하면, 자기중심적 정체성 또는 타자에 대한 경계심일 것이다. 비록 자기 자신과 타인을 양적인 척도에 의해 평가하는 것이 사실상 잠정적 평가임에도 불구하고, 그 평가에 대한 절대적 신뢰를 내비치고 있는 것이 우리 시대의 학문적 객관성이다. 우리 시대의 학문이 간과했던 이 “주관 정서”는 실증학문이라고 해서 마음대로 제거해도 되는 영역이 아니다. 왜냐하면 인간은 그 주관 정서의 근원성에 대한 향유를 객관적 지표에 양도할 수 없을 뿐 아니라, 그렇게 주관 정서의 소유권을 자발적으로 상실하고자 하지도 않기 때문이다. 결국 인간은 자기 자신에 대한 새로운 인식과 타인과의 상호작용을 근간으로 삼을 때에야 비로소 세계에 대한 객관적 진술을 의미미하게 활용할 수 있다. 미쉬라의 염려는 타자와의 만남과 이에 대한 가치판단의 불가능에 대한 진단으로 읽혀지기에 충분하다.

하지만 미쉬라가 염려한 주관 정서를 도외시한 현실에 대한 비판의 정반대의 것도 생각해 볼 수 있다. 지나치게 주관 정서에 함몰된 현실

1983년에 임마누엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein)은 자본주의 문명 속에서 경제적, 정치적 그리고 문화적 혼란이 극에 달할 것이라고 그리고 경제적 양극화로 인하여 일부 국가로의 인구유입이 가속화함으로써 국가구조의 효율성의 저하되어 중국에는 자본주의 문명이 막을 내릴 것이라고 예측한 바 있다(Wallerstein 1983: 173f). 월러스틴은 (비록 정치적 맥락에서 논의를 전개하지만) 문화적 다양성이 집단화되어 사회 속의 또 다른 제3세계화로 이어짐으로써 사회-정치적 부담을 가중시킬 것이라고 지적한 바 있다. 이는 지금으로부터 대략 40년 전의 학문적 예측임에도 불구하고, 오늘의 관점에서 조망해 본다면, 그 분석적 예측의 정확성에 놀라지 않을 수 없다. 그러나 그 역시 문화적 다양성에 대한 정치적 통제 이상의 대안을 제시하고 있지는 않다.

인식은 세계화 현실 속에서 어떠한 극단으로 귀결될 수 있을까? 이에 올리버 나흐트바이(Oliver Nachtwey)는 ‘물질적, 문화적 위치를 상실할지도 모른다는 두려움이 타자 및 타문화에 대한 혐오와 적개심 등을 야기하기에 더욱 폐쇄적인 집단 정체성이 탄생’ 할 수 있음을 강조했다(Nachtwey 2017: 257). 이는 곧 타자를 향한 고도로 합리화된 폐쇄적인 태도는 집단의 행위 및 태도를 바꾸는 것으로 이어지기도 한다는 것이다. 나흐트바이는 사회통제를 벗어나 탈문명화로 후퇴하는 이른바 “증오와 분노의 동맹”(Nachtwey 2017: 257)을 염려하고 있다. 인간은 본성상 타자를 경계하는 존재이다. 이는 곧 인간이란 자신의 안정감에 기반하는 존재라는 것과 동일하다. 그렇다면 타자와의 만남을 위한 유일하면서도 가장 효율적인 조건은 그것에 조금씩 익숙해짐으로써 타자를, 그리고 더 나아가서는 자기 자신을 공격하지 않도록 하는 길 뿐이다.³⁾ 우리는 자칫, 증오와 분노는 타자의 위협에 대한 자신의 면역반응으로 볼 수도 있으나, 증오와 분노의 대상이 사라진 후에도 그 분노의 감정이 여전히 진정되지 않아 자신의 정서적 안정을 헤치는 경우를 생각해 볼 수 있다. 나흐트바이가 염려하는 부분이 바로 이 지점이다. 타인 및 타문화를 향한 면역반응이 자기 자신을 향할 수도 있다는 것이다. 타인을 향한 두려움이 ‘폐쇄적 집단 정체성’으로 귀결될 수 있다는 경고는 결국 집단의 문화상실로 이어질 수 있음에 대한 염려로 읽혀질 수 있다. 타인을 향한 폭력적 시선이 자기 자신을 향할 때에는 더 큰 대가를 치를 수도 있다는 것이다. 모든 세계가 상호 간 개방되어 있는 세계질서 속에서 오히려 폐쇄적 집단 정체성의 위협이 도사리고 있다는 것이 세계화의 역설이다.

위에서 언급된 폴 쉐퍼의 논의를 조금 더 살펴보면, 세계화가 남긴 문화의 위기가 폐쇄적 집단 정체성과 어떻게 연관되어 있는지 조망해 볼 수 있다. 그는 경제적 관점에서 볼 때에, 세계화가 우리 세계를 점차

3) 인체의 면역기전에 대한 연구는 강희경(2008)을 참고할 것. 타인의 장기를 이식한 환자의 경우, 인체는 원칙적으로 그 이식된 장기를 적으로 간주하여 공격하는데, 이 공격하는 면역반응(곧 이식거부반응)을 억제하기 위하여 면역억제제를 복용한다. 우리가 일상적으로 하는 예방접종이 항원-항체 반응에 기반 한 것이라는 점을 상기하면 이해가 쉬울 것이다. 하지만 이 면역체계의 비정상적인 기능이 자신의 건강한 세포 및 기관들을 향할 때에는 자가면역질환(류마티스, 염증질환 등)으로 이어진다.

인간미 없는 냉담한 공간으로 만들어버렸다고 지적하였다. 세계화가 효율적인 세계 경제시스템을 구축하였을지는 몰라도, ‘사람, 국가 그리고 대륙을 한 데 묶어줄 수 있는 사회적, 인간적 연결고리를 만드는 데에는 실패’했다는 것이다(Schafer 2014: 2057). 그는 ‘다양한 문화와의 접촉을 가능케 하는 문화역량은 문화적 차이로부터 발생하는 두려움과 의심을 그리고 타자의 문화에 대한 몰이해를 극복하도록 도와줌으로써 사회적 조화와 통일을 구축’하는 데에 기여한다고 지적한다(Schafer 2014: 1835). 그의 눈에는 세계화가 표면적으로는 문화적 다양성을 전제하고 있으나, 실질적으로는 그 다양성을 어떻게 취급해야 하는지를 면밀히 검토하지 않고, 방치한 것과 다르지 않다. 이것은 일종의 문화상대주의에서 비롯된 다문화주의의 양면성과 부합한다. 문화적 다양성 그 자체를 인정하는 자세를 취한다고 하여 무조건적으로 그 사회가 열린사회라고 볼 수 없다. 다양성에 대한 인정만이 아니라, 그 속에서 발생하는 다양한 긴장적 요소들을 조화시킬 수 있는 문화역량을 갖추었을 때에야 비로소 열린사회라고 보아야 한다.

결론적으로 문화적 다양성을 다루는 정당한 태도는 문화적 차이의 제거가 아니라, 이에 대한 몰이해를 해석학적으로 해소하는 것이다. 한 마디로 차이의 제거가 아닌, 차이의 해석학이 상호문화적 만남의 올바른 방향이다. 하지만 인간 사회는 이 문화적 차이를 제거하는 방향으로 기울어 가는 습성이 있다. 왜냐하면 그것이 개인적으로나, 사회적으로나 더 손쉬운 작업이기 때문이다. 르네 지라르는 인간의 폭력성이 이 문화적 차이를 다루는 지점에서 가장 분명히 드러난다고 보고 있다. 아래에서는 지라르의 논의를 비판적으로 검토함으로써 오늘날 우리에게 요구되는 문화적 다양성을 다루는 태도의 윤곽을 그리고자 한다.

3. 문화적 차이를 다루는 사회적 메커니즘

위에서는 세계화 현실이 남겨놓은 역설적 상황, 곧 상호개방된 문화세계와 폐쇄된 집단정체성의 관계를 분석함으로써 문화적 다양성을 다

루는 윤리적 태도를 모색하기 위한 조건들을 살펴보았다. 세계화는 문화적 차이를 직접적으로 다루지 않고 외면하는 전략을 택함으로써 차이로 인한 긴장의 폭력적 전개를 억누르고 있었을 뿐이다. 하지만 과연 이 문화적 차이는 외면전략을 통해서 통제될 수 있는가? 문화적 차이에 대한 몰이해를 유발하는 메커니즘은 무엇이며, 이 메커니즘을 뛰어넘을 수 있는 실천은 무엇인가?

르네 지라르의 사상 전반은 이 물음들을 관통하고 있다. 그는 인간은 본디 자기와 타자 사이의 차이를 제거하는 방식으로 자신의 통제권을 확보하려는 습성과 욕망을 지니고 있다고 본다. 이는 개인 뿐 아니라, 사회적 차원에서도 그대로 적용될 수 있다. 그의 사상은 타자와의 차이를 통제하는 사회적 메커니즘을 조명하고 있다. 물론, 비극적인 인간 사회의 현실을 극복할 수 있는 대안적 사유로까지 논의를 충분히 확장하지 않았다는 점이 그의 사상이 지닌 한계이기도 하다. 이 3장에서는 그의 사상을 조명(3.1)하는 것에 그치지 않고, 그 한계를 지적하고 이를 극복할 수 있는 방안을 타자에 대한 책임적 태도에서 찾고자 한다(3.2).

3.1. 문화적 다양성과 모방욕망

르네 지라르의 사상은 문화와 욕망의 상관관계를 다루고 있다. 그에게 인간의 욕망이란 문화 형식을 통해서 현상하기에, 이 욕망의 양상을 어떻게 조절하는지가 문화형성에 있어 관건이다. 지라르는 겉으로는 문학과 신화 연구에 천착하는 듯 보이지만, 내용적으로는 텍스트를 통해 드러나는 인간행동의 의식현상적 기저를 분석한다. 그는 부정적이고 극단적인 문학 텍스트를 예로 들고 있으나 그 핵심은 인간의 행동이 집단 안에서 얼마나 흔들리기 쉬운지를 추적한다. 요아힘 뎀담(Joachim Duyndam)에 따르면, 지라르는 “현상학” 및 현상학적 “방법”의 구체적인 내용을 근원적으로 파악하고 있지는 않았으나, 현상학의 핵심과제인 인간 의식활동의 “지향성”을 대상에 대한 모방적 욕망을 통해 철저하게 이행하고 있었다(Duyndam 2019: 242-246). 이제 그의 대표적인 저서들을 간략히 살펴봄으로써 문화를 통해 현상하는 인간의 욕망의 실태를

파악해보고자 한다.

지라르의 첫 학문적 작업 『낭만적 거짓과 소설적 진실』은 인간의 의식이 주체적이고 자율적이라는 서양적 관념을 뒤엎는 것이었다. 여기에서 지라르는 인간은 타인을 욕망하고 모방하면서 관계를 형성한다고 지적했다(Girard 1961: 특히 56-58). 그는 서양 문학을 구조적으로 분석함으로써 인간이 자율적이라는 서구정신의 낭만이 거짓일 수밖에 없음을 고발하고자 했다. 왜냐하면 인간의 삶 자체가 모방의 연속일 수밖에 없는데, 이 모방이라는 자연발생적 욕망이 인간의 의식과 행동을 결정짓기 때문이다. 단지 모방하는 대상이 바뀔 뿐이지, 그 모방하는 욕망은 여전히 생생하게 살아 있다는 것이다. 하지만 문제되는 상황은 ‘인간의 모든 욕망이 동일한 대상을 경쟁적으로 욕망할 때’이다(Girard 1961: 167f). 그리고 그는 그 욕망이 허영심으로 포장되기 때문에 인간은 불행을 경험한다고 본다(Girard 1961: 179f). ‘허영심 많은 사람은 자신의 욕망을 자신의 내부에서 끌어내지 못하고 다른 사람에게서 빌려올 뿐이다’(Girard 1961: 45). 그 허영심으로 가득한 사람은 “자신의 개인적인 판단을 감히 믿지 못하고, 다른 사람이 욕망하는 대상들만 욕망”하는데, 지라르는 이러한 속성을 “속물근성”이라고 칭한다(Girard 1961: 67f). 이 글의 결론부에서 지라르는 속물근성의 극치로서 자아가 욕망하는 대상과 완전히 일치해 버리는 병적인 상태⁴⁾를 경계해야 한다고 강조하였다(Girard 1961: 388-389). 실제로 허영심으로 치장된 속물근성은 단순히 다른 사람의 행동을 아무런 주체적인 판단 없이 모방하기 급급한 문화적 유행현상에서도 감지된다.

지라르는 『낭만적 거짓과 소설적 진실』을 통해서 인간 의식의 기저를 대상욕망 곧 모방에서 찾은 이후에, 『폭력과 성스러움』을 통해서 그 모

4) 이후에 지라르는 『폭력과 성스러움』에서 자아와 타자의 완벽한 일치상태를 “짝패”(double)라고 칭했다. 이 짝패의 상황 속에서는 ‘자아와 타자 사이의 모든 차이들이 소멸되어 있음에도 불구하고, 여전히 엄청난 차이가 있다’고 믿는다(Girard 1972: 122). 여기에서 지라르는 자아와 타자 사이에서 차이가 소멸되었음에도, 여전히 차이가 존재한다고 믿는 이 짝패의 “환상”(Girard 1972: 122)을 고발한다. 짝패는 곧 자신의 참된 모습을 타자의 타자됨을 배제하는 방식으로 획득하려다 결국 자신마저 상실해버리는 병리적인 이중상실의 전형이다. 그래서 지라르는 “모방은 자신의 실패를 낳을 것이며, 이 실패는 역으로 모방 경향을 더 강화할 것”이라고 강조했던 것이다(Girard 1972: 222).

방(Mimesis)이 야기하는 문화적 폭력현상을 조명하였다. 1972년에 출간된 이 저서는 인간의 모방적 욕망이 폭력을 촉발한다는 것, 하지만 이 폭력이 공동체의 파괴로 귀결되지 않도록 하는 제의적-사회적 장치 곧 희생양(Scapegoat) 메커니즘을 분석한 것이다. 그리고 이어 1982년에 출간된 『희생양』은 이 희생양 메커니즘 자체를 분석하였다. 물론 이미 그는 『낭만적 거짓과 소설적 진실』에서 모든 이들이 동일한 대상을 경쟁적으로 욕망할 때 모방적 욕망이 과열된다는 사실을 분석한 바 있으나 희생양 메커니즘의 내적 구조 자체를 면밀히 다루지는 않았다. 거기에서 그가 남겨둔 물음은 이러한 모방적 욕망의 과열은 어떤 식으로 해소되는가였다. 이에 지라르는 『폭력과 성스러움』에서 그 모방적 욕망의 자연발생을 강조함과 동시에 이것의 갈등적 과열을 우려하기도 했다. 왜냐하면 “욕망에 기반을 둔 모든 모방은 자동적으로 갈등으로 귀착”되기 때문이다(Girard 1972: 220).

지라르의 욕망과 갈등의 상관관계에 대한 분석은 2004년의 저작 『문화의 기원』에서 보다 더 구체적으로 다루어진다. 이 저작은 욕망의 모방성 곧 모방이론에서부터 희생양 메커니즘에 이르기까지 그의 인류학 전반을 조망하면서 문화의 형성 체계를 분석한 결과물이다. 그의 다양한 논의의 핵심은 ‘모방은 갈등을 유발하지만, 모든 문화 전수의 토대이기도 하다’는 것으로 요약될 수 있다(Girard 2004: 13). 인간을 본질적으로 모방하는 존재로 이해한다는 것은 인간 행동과 사유의 내적 구조를 집단과 개인의 상호관계에서 파악한다는 것을, 더 나아가서는 모방 자체가 개인행동의 집단적 차원을 설명해줄 수 있음을 시사한다.⁵⁾

그가 염려하는 문화의 위기는 지나칠 정도로 과열되고 있는 “지구적인 차원에서 일어나고 있는 모방적 경쟁의 모습”(Girard 2004: 55)과

5) 이에 대한 실례로 노베르트 엘리아스(Norbert Elias)의 『문명화 과정』을 떠올려 볼 수 있다. 그는 개인의 삶의 태도가 어떻게 사회적으로 형성 및 전수되고 구조화되는지를 보여주고자 했다. 야만과 문명은 한 개인의 삶의 태도의 사회적 규범성 유무에서 찾아 볼 수 있다는 것이다. 이성은 곧 사회의 질서유지와 관계되어 있다. 그는 사회적 통제에서 자기통제로의 자발적 이행이 문화를 형성했으며, 이는 더 나아가 사회적 교양을 구축해 나갔음을 실증적으로 논증하였는데, 비록 그의 저서에서는 “모방” 및 “욕망” 등의 개념이 등장하지는 않으나, 모방의 연쇄가 어떻게 문화 및 교양적 태도를 형성했는지를 충분히 보여주고 있다. 이에 대해서는 Elias(1939: 311ff)를 참고할 것.

다르지 않다. 그는 특히나 이러한 모방적 경쟁의 과열은 세계화 속의 시장경제체제에서도 여전히 관찰되는 현상임을 지적한다. 역사상 처음 경험하는 ‘세계화 속에서는 과거 어떤 시대보다 많은 희생양을 양산’하고 있다는 사실이 더 극심한 문화의 위기를 초래할 뿐이다(Girard 2004: 267-268). 이 희생양을 양산하는 문화적 구조는 지라르가 오래도록 천착했던 주제였다. 그는 동일한 대상을 향한 욕망의 과열로 발생하는 경쟁관계가 자아와 타자 사이의 차이 때문에 발생하는 것이 아니라, 오히려 이 차이의 소멸이 경쟁을 야기한다고 본다(Girard 1972: 236-242). 우리는 자칫 자아와 타자 사이의 경쟁관계가 차이의 소멸을 야기한다고 생각하기 쉽지만, 실상은 차이의 소멸이 오히려 갈등의 상승작용을 견인한다(심혜영 2011). 물론 극단적인 사례이기는 하지만, 지라르는 그 구체적인 예로 왕과 신하의 차이를 소멸해버리는 정치적 반란, 가인-아벨의 형제살인, 쌍둥이를 버리는 원시사회의 전통, 근친상간과 친부살해 등을 거론했다(Girard 1972: 87-90, 280-281, 304-305, 459-462; 김모세 2008: 128-155; 오세정 2011: 82 참고).

지라르는 상호 간의 차이가 만든 긴장을 통해서, 즉 그 차이를 좋은 상호성에 입각하여 해석함으로써 사회의 안정이 담보되기 마련인데, 오히려 이 차이를 소멸시킴으로써 갈등과 경쟁이 격해진다고 진단한 것이다. 바로 이러한 맥락에서 그는 “질서와 평화와 풍요로움은 모두 문화적 차이에 근거한다”고까지 주장하였다(Girard 1972: 77). 그러므로 그에게 폭력이란 차이를 제거하는 것과 다르지 않으며(Lascaris 2013: 237), 그에게 문화의 위기는 이 문화적 차이의 폭력적 제거와 진배없다. 더 나아가 그는 『희생양』에서 문화적으로 전면적인 혼동이 “문화적인 것의 소멸”, 곧 차이의 말살에서 비롯된다는 점을 간파했다(Girard 1982: 30). 바로 여기에 지라르의 주장의 독특함이 드러난다. 지라르는 차이를 제거해버리는 공동체가 오히려 혼동을 야기한다고 보는데, 그 이유는 타자들에 대한 주체들의 다양한 혐오가 우선은 주체들 사이의 다양한 차이의 지평들을, 그리고 이어서 그 타자들의 다양한 면모들을 무시하고 범주화하는 것을 정당화하기 때문이다. 이러한 타자의 범주화는 희생양 메커니즘 작동의 전조증상이다. 인간 사회는 주체들 사이 뿐 아

나라, 주체와 타자 사이의 다양한 차이들에 익숙해져야만 하나, 현실적으로서는 이러한 차이들이 제거된 모습이 마치 이상사회의 모습처럼 비춰진다. 하지만 이러한 차이가 제거된 사회가 과연 가능한가? 오히려 이 차이를 제거하는 과정에서 폭력의 악순환이 더 극심해지기 쉽다. 그렇기에 차이를 제거하는 것만큼 사회의 긴장과 혼란의 상승작용을 부추기는 것은 없을 것이다.

3.2. 모방의 해석학적 접근과 모방의 윤리적 요청

위에서 다루어진 희생양 메커니즘과 문화적 차이의 소멸은 오늘날 사회 속에서도 여전히 고심하는 주제이다. 지라르는 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』와 『그를 통해 스캔들이 왔다』를 통해서 희생양 메커니즘과 차이의 소멸이라는 현실적 양상들을 분석했다. 특히 그는 『그를 통해 스캔들이 왔다』에서 ‘사람들이 세계화를 통한 세계의 단일화를 진심으로 기원하였지만, 지금 세계화는 차이를 소멸하는 전략을 펼쳤기에 자부심보다는 불안감을 안겨주고 있다’고 평가했다(Girard 2001: 16).

오늘날 세계화 현실 속에서의 차이의 소멸은 폭력적 유흔사태로 이어지지 않았으나, 폐쇄적 집단정체성이라는 괴상한 문화의 위기를 낳았다. 세계화 속에서 서로 다름 사이의 화해를 원했으나, 결국 이 화해는 이루어지지 않았다. 왜냐하면 나와 너, 자문화와 타문화 사이의 차이를 이어주는 사회적, 인간적 연결고리를 상실해버렸기 때문이다. 이에 우리는 차이를 다루는 방식에 대해서 다시금 숙고해야 한다.

우선, 우리는 차이의 소멸에서 차이의 해석으로의 전환이 우리 시대의 윤리적 요청임을 간과해서는 안 된다. 문화적 다양성을 조건으로 삼고 있는 사회 속에서 이 차이는 해석의 대상이지, 결코 제거 가능한 압덩어리가 아니다. 세계화 현실 속에서 차이의 인정과 수용은 일종의 윤리적 요청이 되었다. 하지만 그럼에도 불구하고 문화 속에 내재한 이 차이의 현상은 실제 삶 속에서는 계층적 구별짓기의 기준점으로 변모하기 마련이다. 그리고 이러한 구별짓기의 문화적 차이의 현상은 효율적으로 모방되고 전수되어 사회적 구조로 자리매김되어 있기도 하다. 지라르

가 염려했던 것은 정작 차이의 소멸에 따른 폭력의 상승작용이었으나, 더 우려되는 것은 이 차이가 사회적으로 구조화되고 있는 현실이다.⁶⁾ 극단적으로 차이를 제거하지 않는 대신 그것을 사회적으로 구조화하는 것을 달리 표현하면, 타자를 범주화하는 것이다. 우리는 이를 타자에 대한 희생양 전략의 현대적 버전이라고 이해해 볼 수 있다. 타자를 완전히 동화시키지는 않으나, 타자를 대상으로, 이념적으로, 인종적으로 범주화하는 것은 차이를 형식화하는 것이다. 인종차별이 그 대표적인 예라고 볼 수 있다. 타자를 범주화하는 문화적 태도는 자기중심주의에 기반한 폭력적 시선의 모방적 결정체이다. 지라르는 『그들을 통해 스캔들이 왔다』에서 타문화에 대한 호기심 이면에 가려져 있는 자기중심주의의 폭력적 시선을 들추어냈다.

“서구에는 모든 문화가 그러하듯이 가족, 도시, 국가, 서구 전체와 같은 문화적인 모든 소속감에 자신을 일치시키는 경향도 있지만 그와 상반된 경향도 아주 빨리 나타나는데, 이것은 바로 이 소속감에 반대되는 경향이다. [중략] 서구인들은 자문화와 타문화의 관계에 대해 세계 모든 문화들이 행하고 있는 자문화 찬양과는 전혀 상반된 새로운 사고방식을 만들어낸 것이다. [중략] 한 마디로, 이 사람들은 서구 문화에 대한 찬양에 반대하기 위해 타문화 찬양을 택하고 있다(Girard 2001: 48).”

이 인용구는 서구인들의 타문화 찬양은 타문화 자체에 대한 관심에서 비롯된 것이기 보다는 내가 다른 서구인들과는 달리 상식과

6) 문화가 그 속에 차별의 모방적 메커니즘을 감추고 있음을 간파한 사람은 프랑스 사회학자 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)이다. 일찌감치 부르디외는 “문화게임으로부터 빠져나올 수 있는 방법은 전혀 없다”고 천명하면서 “문화자본의 획득 정도와 이 자본을 갖고 문화시장에서 가장 많은 이윤을 뽑아낼 수 있는 조건에 따라 문화에 대한 서로 다른, 심지어는 상호 적대적인 관계를 맺고 있는 여러 집단들 간의 관계가 은폐되어 있다”고 지적한 바 있다(Bourdieu, 1979a: 35). 지금으로부터 40여년 이전의 저작임에도 문화는 그 속에 구별짓기의 욕망들이 상호 충돌하는 게임이라는 그의 지적은 거의 반박 불가이다. 우선 이는 인간이 근본적으로 타자에 대한 경계심을 지닌 존재이기 때문일 것이다. 타자에 대한 환대 및 관용이 지극히 낭만적으로 들린다고 한다면, 이것은 타자의 윤리에 대한 의식의 부재라기보다는 인간의 본래적인 한계성과 연관해서 이해하는 것이 더 쉬울 듯하다. 그럼에도 불구하고 결코 간과될 수 없는 것은 문화가 일종의 학습되고 전승된 사회적 태도로서 이해될 경우일 것이다. 부르디외는 “사회적 행위자가 사회세계에 대한 실천적 지식에서 활용하는 인식구조는 내면화되고 육화된 사회구조”라고 강조하고 있다(Bourdieu 1979b: 765).

인간미를 가졌음을 증명하고자 타문화에 대한 인정과 수용을 전략적으로 사용하고 있음에 대한 우회적 비판이다. 이러한 서구 중심주의에서 비롯한 타문화 찬양이 서구의 인류학적 작업의 이중적 현실이다. 서구 인류학자들이 원시인을 선량하고 순수하게 묘사하는 것은 서구의 문명사회에 대한 자기찬사와 결코 다르지 않은 것이다. 그래서 지라르는 ‘집단 소속감에 기대어 타문화에 대한 폭력에 가담하는 것’이 서구주의의 민낯이라고 여기는 듯하다(Girard 2001: 55, 59).

타문화에 대한 호기심에서 증식한 타자 범주화라는 현대적 희생양 전략은 다문화 사회 속에서 “다문화”로 통칭되는 이주민들에게 쉽게 적용될 수 있다. 이주민들이 희생양 전략에 취약하게 노출되어 있음을 지라르는 이미 간파하고 있었다. 지라르에 따르면, 가장 이상적인 희생양은 공동체 내부와 외부의 경계선 위의 존재이다(Girard 1972: 410; 김모세 2008: 204). 실제로 이주민이 이 경계선이라는 조건에 부합하기도 한다. 『희생양』의 한 문구에서 이를 충분히 유추해 볼 수 있다.

“희생양은 타지에서 온 뛰어난 이방인이다. [중략] 주인들이 보기에 그 이방인이 낯설고 불경스럽게 처신하는 것은, 그가 이방의 규범을 따르고 있기 때문이다. 자민족중심주의의 문턱 저쪽에 있는 이방인은 최선이자 최악으로 정말 신화적이 된다”(Girard 1982: 58).

이방인이 희생양이 되는 이유는 그들이 비단 다르게 생기고 다르게 행동하기 때문만은 아니다. 오히려 그들은 우리와 달라야 한다는 암묵적 기제가 미리 작동하기 때문이다. 문화적 차이를 철저히 외면해 버리는 방식으로 차이를 소멸시키는 것이 곧 희생양 징후이다(Girard 1982: 39). 타자를 범주화하는 폭력적인 문화적 태도는 차이를 배제하지 않는다. 오히려 차이 자체에 집중한다. 그러나 문제는 그 차이에 집중하는 태도의 근원적인 의도이다. 얼마만큼 우리와 그들이 차이를 보이는지 곧 차이의 정도에 집착된 태도는 우월감의 위협에 쉬이 노출될 수밖에 없다. 지라르의 염려는 차이의 소멸 뿐 아니라, 차이를 우월감 확보를 위한 도구로 사용하는 태도를 향하고 있다. 그러므로 결국 지라르는 이

차이를, 단지 모방과 희생양 등의 메커니즘에 입각해서가 아니라, 더 성숙되게 다룰 수 있는 태도에 대한 고민을 요청하고 있는 셈이다.

그렇다면 차이의 해석을 위한 구체적인 윤리적 요청은 무엇인가? 물론 지라르 역시도 이에 대한 자신의 생각을 단편적으로 던지시 알리기는 했다. 하지만 그의 분석이 문화분석에 있어 많은 부분 기여한 것은 사실이나, 희생양 메커니즘을 넘어서는 윤리적 대안에 대하여 충분히 다루지 않았다. 그가 남겨놓은 학문적 과제가 곧 (차이의 제거가 아니라) 차이의 해석을 통한 문화의 성숙의 구체적인 전략을 모색하는 것일 것이다.

그의 모방이론의 진심은 폭력적 모방과 희생양 메커니즘에 지배당하지 않는 문화적 성숙으로의 나아감이다. 그래서 『희생양』의 마지막 문장에서 “우리 서로를 용서해야 할 시간이 왔다”(Girard 1982: 345)고 이야기 한 것은 희생양 메커니즘의 폭력성을 타개하기 위한 그의 학문적 처방으로 읽혀질 수 있다. 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』에서는 폭력적 모방을 능가하는 힘을 (기독교 신앙고백에서 삼위일체의 세 번째 위격인) “성령”(파라클레이토스) 곧 ‘박해자의 진상을 밝힘으로써 부당하게 기소된 희생양을 보호하는 존재’를 모방하는 것이라고 지적하기도 했다(Girard 1999: 238). 좋은 상호성으로 나쁜 상호성을 극복해야 한다는 것이 르네 지라르의 모방이론이 지닌 윤리적 지향점이다(Girard 2004: 276; 정일권 2013: 322).

네덜란드의 요아힘 텐덤(Joachim Duyndam)은 지라르의 모방이론에서 현상학적 지향성을 해석해냈다(Duyndam 2019). 텐덤에 따르면 모방적 욕망은 단지 모방하는 그 대상을 소유하려는 욕망만이 아니라, 그 욕망하는 자신의 잠재력 자체를 소유하려는 것과도 동일하다(Duyndam 2013: 253). 이를 달리 표현하면 모방행위의 궁극적인 목적은 모방하는 대상의 의미를 자신에게 해석학적으로 적용하는 것이다. 지라르는 모방행위의 메커니즘은 드러냈으나, 자신의 분석을 그 모방행위를 통한 모방 대상에 대한 해석학적 작업으로까지 확장하지는 않았다. 하지만 텐덤은 모방이라는 것이 타자를 단순히 베끼는 것이 아니라, 해석학적으로 이해하고 적용하는 과정이라고 보고자 했다(Duyndam 2013: 254).

“모범에 의해서 표현된 가치를 자신의 삶으로 번역하고 해석하는 해석학적 모방과는 달리, 지라르의 모방행위자는 바로 그 모델이 적용한 바를 모방하기에 진정성 있는 적용을 가능케 하는 자신의 창조적 가능성을 망각해 버린다”(Duyndam 2013: 255).

지라르가 모방의 형식적 차원을 보았다면, 텐덤은 내용적 구성을 살폈다고 볼 수 있다. 주체가 지향하는 모델은 단순한 베끼기의 대상이 아니라, 그 모델이 지금 나에게 어떤 의미를 지니는지에 입각하여 의미 부여 된 타자인 것이다. 이러한 의미에서 텐덤은 모방은 철저히 “해석학적 모방”이 될 수밖에 없다고 본 것이다. 진정한 모방은 모방하고자 하는 대상이 적용하고 있는 바를 자신의 삶에 그대로 베끼는 것이 아니라, 그 대상의 욕망과 나의 욕망을 구분하면서 지금 나의 삶에 그 대상의 욕망이 어떠한 의미를 줄 수 있는지를 모색하는 창조적 적용의 과정이다.

하지만 현실적으로 이러한 창조적 해석과 적용의 과정으로서의 모방이 이루어지는 과정 속에서 이 해석과 적용을 왜곡시키는 방해요소들이 적잖다. 모방적 욕망이 과열되는 이유는 단순히 베끼기에 급급한 심리적 조급증이나 타인들의 모방행위 자체에 대한 질투에만 있는 것이 아니다. 오히려 그 근본적인 과열이유는 자신의 욕망의 정당성과 적절성에 대한 분명한 자기비판이 작동하지 않았기 때문이다. 타자의 모방적 욕망이 직접적으로 나의 욕망을 자극하지 않도록 해야 한다. 하지만 많은 문화현상 속에서 자기비판 및 자기성찰 없이 모방의 또 다른 모방의 연쇄반응에 휩쓸리어 자신의 모방행위를 정당화하는 경우를 마주한다. 인간이 본성상 모방적 욕망을 인간행동의 근원으로 삼고 있다고 해서 모든 모방적 욕망이 정당하고 올바른 것은 아니다.

우리는 위에서 보았듯, 지라르가 “용서”, “보호”, “좋은 상호성” 등으로 어렵풋하게 단편으로만 남겨둔 모방의 창조적 발현의 가능성을 묻지 않을 수 없다. 텐덤은 타자에 대한 책임에 기반 한 모방을 통해서만이 모방의 창조적 발현이 가능하다고 본다. 텐덤은 지라르가 남겨두었던 모방과 윤리의 상관관계를 들여다보았다. 지라르가 『폭력과 성스러움』에서 창세기 4장의 가인과 아벨 이야기 속에서 차이의 제거 곧 모방적 욕

망의 폭력적이고 부정적인 의미만을 들추어낸 반면, 그는 거기로부터 도덕성 곧 타자에 대한 책임을 이끌어 낸다. 텐덤은 하나님께서 아담과 하와가 에덴 동산에서 죄를 저질렀을 때에 “네가 어디 있느냐?”(창 3:9)라고 물었지, “네 아내가 어디 있느냐?”라고 묻지 않았다고, 하지만 가인과 아벨 사건에서는 질적으로 완전히 다른 질문을 던진다고 지적한다(Duyndam 2008: 239-240). “네 아우 아벨이 어디에 있느냐?”(창 4:9)라는 하나님의 물음은 동생에 대한 책임을 묻는 것 뿐 아니라, 동생에 대한 자신의 모방적 욕망을 조절할 것을 요청하셨음을 의미한다(Duyndam 2008: 240, 245).⁷⁾

텐덤의 관점에서 이 타자에 대한 “책임”은 모방의 긍정적, 윤리적 확장이자이다. 지라르에게 모방은 주체가 모방하려는 대상에 붙들리는 과정이요 그러한 상태이다. 그렇기에 긍정적으로든 혹은 부정적으로든 인간의 모방적 욕망이 희생양 메커니즘으로 휩쓸리지 않도록 지속적인 욕망의 통제가 필요하다는 것이 지라르의 학문적 결말이다(Duyndam 2015: 61). 텐덤은 지라르를 비판하고 거부하기 보다는 모방적 욕망을 “책임”이라는 윤리적 태도와 결합하고자 했다. “책임”(responsabilitas)은 말 그대로 타인에게 반응 및 대답(responsa)하는 개방된 태도를 의미한다. 타자에 대한 책임을 이야기하기 위해서는 두 가지가 전제되어 있어야 한다. 우선, 인간을 무리나 공동체에 입각해서 보기 전에 개인단위로 나누어 보아야 한다. 나와 타인을 이미 전제된 사회적 정체성에 입각하여 판단한다면, 이 둘의 관계에는 선입견이 개입되어 있다. 그렇다면 희생양 메커니즘이 작동하기 쉬워진다. 전체성으로부터의 해방을 통하여 타인을 직면할 수 있는 자유가 필요하다(Duyndam 2015: 62). 그리고

7) “네 아우 아벨이 어디에 있느냐?”라는 하나님의 질문 앞에서 가인이 그제 “내가 내 아우를 지키는 자니이까?”(창 4:9)로 응수했다는 점은 그가 품은 모방적 욕망의 왜곡에 대한 무책임을 드러낸 것이다. 동생에 대한 가인의 분노는 형식적으로는 자신은 단지 동생의 제사를 따라 했음에도 하나님이 자신의 제사만을 거부하셨다는 것에서 비롯되지만, 심층적으로는 그의 왜곡된 모방적 욕망에서 촉발된 것이다. 가인은 동생에 대한 그의 왜곡된 모방적 욕망에 붙들리어 자기 자신 혹은 하나님을 향해야 할 분노를 동생에게 쏟았을 뿐이다. 성경이 기록한 이 인류 최초의 살인은 인간의 모방적 욕망이 얼마나 왜곡되기 쉬운지를 보여준다. 그리고 가인의 그 응수 속에서 자신의 그 왜곡된 모방적 욕망을 정당화하는 변명거리를 확인할 수 있다. 바로 여기에서 모방의 윤리적 전환이 요청된다.

둘째로 타자에 대한 책임은 타자의 존재 자체로부터 나에게 주어지는 것이다. 타자에 의해서 책임이 나에게 주어진다는 것은 타자를 향한 대다수의 왜곡된 욕망을 마주한다는 것과 동일하다. 마치 간음한 여인을 향해 살기를 내뿜던 서기관과 바리새인들에게 “너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라”(요 8:7)고 한 예수의 이야기에서처럼 말이다(Girard 1999: 76-80 참고).⁸⁾ 예수의 이 말은 간음한 여인을 두둔하는 것이라기보다는 그녀를 죽이고자하는 모방적 욕망에 사로잡혀 있는 군중들을 향하여 그들의 품고 있던 모방욕망이 과연 정당하고 올바른 것인지를 꼬집는 표현이다. 그 이후에야 비로소 군중들은 그 여인을 향한 그들의 욕망이 왜곡되어 있음을 침묵으로 마주한 것이다. 책임이란 타인의 존재에 대한 나의 반응이기도 하지만, 동시에 타인에 대한 나의 왜곡된 욕망에 대한 비판적 반응이기도 하다.

4. 결론 및 추후 연구를 위한 고찰

지금까지 세계화 현실 속에서 우리에게 요청되는 문화적 태도를 확보하고자 르네 지라르의 모방이론을 살펴보았다. 다문화사회가 마주하는 다양한 삶의 양상들은 결국 타자와의 만남들의 모자이크로 환원될 수 있다. 타인에 대한 주체의 태도는 개인의 것인 듯 보이지만, 이는 철저히 모방과 전수를 통하여 구체화된 문화적, 사회적 태도에서 비롯된다. 현상학적으로 살펴본다면, 인간의 모방적 욕망의 정당성은 그 의식이 지향하는 바가 그 대상과 부합하는지의 여부에 따라 결정된다. 왜곡된 욕망은 선입견으로 인해 오염된 지향성 때문에 대상 본질을 마주할 수 없다. 그렇기에 본 연구는 무조건적으로 다른 이들의 모방적 욕망을 복제하듯이 모방할 것이 아니라, 최대한 객관적인 시각으로, 곧 현상학적 판단중지를 통해서 그 욕망의 면면을 직면할 수 있는 판단능력이 필요함을 주장하고자 했다.

8) 실제 지라르의 본문에서 타자에 대한 책임은 등장하지 않는다. 이는 지라르의 해석에 대한 덴덤의 평가를 적용한 것이다(Duyndam 2008: 246-247 참고).

이를 위하여 2장에서는 세계화 현실 속에서 드러난 문화의 위기를 폐쇄된 집단정체성의 증대 속에서 살펴보았다. 우리는 세계화의 수혜를 입고 있으면서도, 그것이 만들어 놓은 경제적 세계관이라는 뒷에 걸려있다. 타인과의 상호작용도 경제로 환원시키기 일췌이다. 그래서 본 연구는 경제 중심주의에서 벗어나 인간 삶의 구체적이고 다양한 면모들을 서술할 수 있는 문화적 세계관에 관심을 가져야 함을 서술하고자 했다.

그리고 3장에서는 문화적 다양성 속의 긴장적 요소들을 조화시킬 수 있는 문화역량을 갖추기 위해서 필요한 과제를 르네 지라르의 사상을 통하여 살펴보았다. 지라르는 인간의 모방적 욕망이 문화적 구조 속에서 현상하는 방식을 희생양 메커니즘을 통하여 분석했다. 그는 세계화가 남긴 불안감이 문화적 차이를 소멸시킨 것에 있다고 보았다. 문화적 차이를 소멸시키는 폭력적 방식은 주변과 중심을 엄밀히 구분하여 욕망의 주체를 중심에서만 찾는 것이었다. 문화적 주변부의 욕망에는 하등의 관심도 두지 않는 이러한 문화 차별적 폭력은 오늘날 다문화사회 속에서도 관찰된다. 지라르는 희생양을 대량으로 그리고 효율적으로 생산하는 이러한 뒷으로부터 빠져나오기 위하여 나쁜 상호성의 악순환의 고리를 끊어야 한다고 했다. 그는 이 희생양 메커니즘을 넘어서는 윤리적 담론을 충분히 전개하지 않고 파편적인 암시만 남겨두었을 뿐이다. 그래서 본 연구는 요아힘 텐덤의 논의를 통해 인간의 모방적 욕망을 긍정적이고 윤리적으로 확장할 수 있는 태도변경을 “책임”에서 찾고자 했다.

하지만 본 연구의 확장을 위한 학문적 요구사항들이 적잖다. 무엇보다 한국 다문화사회를 둘러싼 학문적 담론에서 지라르의 사상을 다룬 연구들이 극히 드물다. 그리고 그의 사상 자체가 서양 학문에 있어서도 혁신적이기는 하나, 폭력에 대항하는 윤리적 대안에 있어 극단적으로 소극적이라는 비판을 받아왔다. 물론 본 연구 역시 그 대안모색의 경계선에 있으나, 아직 걸음마 단계에 불과하다. 그러므로 다문화사회 속에서 왜곡된 모방적 욕망에 저항하고, 희생양 메커니즘을 넘어서는 창의적이고 생산적인 문화적 태도를 모색하는 학문적 시도들이 다양하게 나와야 할 것이다.

참고문헌

- 김모세(2008). 『르네 지라르. 욕망, 폭력, 구원의 인류학』. 파주: 살림출판사.
- 신용식(2021). “상호문화교육의 철학적 근거에 대한 고찰: 위르겐 하버마스의 의사소통행위이론을 중심으로”. 『다문화교육연구』14(1), pp. 95-116.
- 신용식(2022). “타문화에 대한 관용인가, 환대인가? - 상호문화적 만남의 한계선으로서의 고향세계”. 『다문화사회와 교육연구』 제11집, pp. 127-151.
- 심혜영(2011). “반평화적인 삶의 문화와 그 근거 - 모방욕망의 창으로 우리 안의 폭력성 들여다 보기”. 『다문화와 평화』5(2), pp. 121-141.
- 오세정(2011). “폭력과 문화, 희생양의 신화 - 지라르의 정화이론을 중심으로”. 『인문학연구』 제15집, pp. 71-93.
- 정일권(2013). “새로운 희생위기로서의 현대사회 - 르네 지라르의 현대사회에 대한 분석”. 『철학연구』 제125집, pp. 313-344.
- Bourdieu, Pierre(1979a). *La distinction. Vrutique sociale du jugement I*. 최종철 역. 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학』(상). 서울: 새물결, 1995.
- Bourdieu, Pierre(1979b). *La distinction. Vrutique sociale du jugement II*. 최종철 역. 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학』(하). 서울: 새물결, 1996.
- Duyndam, Joachim(2008). “Girard and Levinas, Cain and Abel, Mimesis and the Face”. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 15, pp. 237-248.
- Dunyndam, Joachim(2013). “Hermeneutical Mimesis”. Vern Neufeld Redekop, Thomas Ryba ed.(2013). *René Girard and Creative Mimesis. Lanham: Lexington Book*, pp. 249-258.
- Duyndam, Joachim(2019). “De Fenomenologie van René Girard”. *Rijdschrift voor Filosofie*, Vol. 81, pp. 233-253.
- Elias, Norbert(1939). *Über den Prozess der Zivilisation II*. 박미애 역. 『문명화 과정』 II. 파주: 한길사, 1999.
- Girard, René(1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. 김치수·송의경 역. 『낭만적 거짓과 소설적 진실』. 경기: 한길사, 2001.
- Girard, René(1972). *La violence et le sacré*. 김진식·박무호 역. 『폭력과 성스러움』. 서울: 민음사, 1997.
- Girard, René(1982). *Le bouc émissaire*. 김진식 역. 『희생양』. 서울: 민음사, 2007.
- Girard, René(1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 김진식 역. 『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』. 서울: 문학과 지성사, 2004.

- Girard, René(2001). *Celui par qui le scandale arrive*. 김진식 역. 『그를 통해 스캔들이 왔다』. 서울: 문학과 지성사, 2007.
- Girard, René(2004). *Les origines de la culture*. 김진식 역. 『문화의 기원』. 서울: 샘터사, 2006.
- Lascaris André(2013). “New Creation Metaphors? Mimesis and Difference, Creation and Ecology”. Vern Neufeld Redekop, Thomas Ryba(ed.). *René Girard and Creative Mimesis*. Lanham: Lexington Book, pp. 233-245.
- Mishra, Pankaj(2017). “Politics in the age of scorn: The dark legacy of the enlightenment”. Heinrich Geiselberger(ed.). *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. 박지영 · 박효은 · 신승미 · 장윤경 역. 『거대한 후퇴. 불신과 공포, 분노와 적개심에 사로잡힌 시대의 길찾기』. 파주: 살림, 2017: 187-205.
- Nachtwey, Oliver(2017). “Entzivilisierung: Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaft”. Heinrich Geiselberger(ed.). *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. 박지영 · 박효은 · 신승미 · 장윤경 역. 『거대한 후퇴. 불신과 공포, 분노와 적개심에 사로잡힌 시대의 길찾기』. 파주: 살림, 2017: 237-259.
- O’Neil, Shannon(2022). *The Globalization Myth. Why regions matter*. Kindle-Version: Yale University Press.
- Piketty, Thomas(2013). *LE CAPITAL AU XXI^e SIÈCLE*. 장경덕 외 역. 『21세기 자본』. 서울: 글항아리, 2014.
- Popper, Karl(1963). *The Open Society and Its Enemies I*. 이한구 역. 『열린사회와 그 적들 I』. 서울: 민음사, 2006.
- Ricoeur, Paul(1975). “Phenomenology and Hermeneutics”. *NOÛS* 9, pp. 85-102.
- Shaules, Joseph(2007). *Deep Culture. The Hidden Challenges of Global Living*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.
- Schafer, David Paul(2014). *The Age of Culture*. Kindle-Version: Rock’s Mills Press.
- Thomson, Cameron M.(2014). “Mimetic Desire, Aphetic Mimesis, and Reconciliation as the Nexus of Letting Go and Turning Around”. Vern Neufeld Redelpp, Thomas Ryba ed. *René Girard and Creative Reconciliation*. Lanham: Lexington Book, pp. 19-47.
- Wallerstein, Immanuel(1983). *Historical Capitalism/Capigtalist Civilization*. 나종일 · 백영경 역(1993). 『역사적 자본주의/자본주의 문명』. 파주: 창작과 비평사.

필자 소개

성 명 신용식

소 속 부산장신대학교 신학과 학술연구교수

주 소 경상남도 김해시 가야로 451번길 9, 106-104

전자우편 sinysik0292@naver.com

| Abstract

A Phenomenological Criticism of cultural attitude categorizing others - Focusing on René Girard's Mimesis Theory -

Shin, yong-shik

(Busan Presbyterian University)

This study aims not only to critically analyse our society's socio-cultural attitudes dealing with cultural diversity in the globalized reality, but also to present academical necessity of the intercultural perspective as attitude change.

Girard believes that culture originated from social processes of imitating others and from mechanism to control the degree of imitative behaviors. It can be said that culture functions as a system for controlling imitative desires.

Phenomenologically, the legitimacy of imitative desire is determined by whether the consciousness intentionally coincides with its object. But the distorted desire cannot correspond to the essence of its objects. Because intentionality of the consciousness is distorted by prejudiced Pre-Understandings.

As a result, this study, focusing on Girard's Mimesis Theory, aims to clarify that we need to enhance our judgment ability to face essential facets of desires through phenomenological Epoche, so rather than formally and superficially imitating others' mimetic desires.

[Key words] Globalization, culture, attitude change, phenomenology, scapegoat, imitation/mimesis

투고일 2023. 02. 16 / 심사일 2023. 03. 09 / 심사완료일 2023. 03. 15

www.kci.go.kr