

허경 <프랑스 대표 지성사> 4강 강의록

* 르네 지라르(René Girard, 1923-)

1961	<i>Mensonge romantique et vérité romanesque</i>	『소설의 이론』, 김윤식 편역, 삼영사, 1977/1991[발췌번역]/ 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, 김치수·송의경 옮김, 한길사, 2001.
1972	<i>La Violence et le sacré</i>	『폭력과 성스러움』 김진식·박무호 옮김, 민음사, 1993/2000.
1982	<i>Le Bouc émissaire</i>	『희생양』, 김진식 옮김, 민음사, 1998/2007.
1999	<i>Je vois Satan tomber comme l'éclair</i>	『나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다』, 김진식 옮김, 문학과지성사, 2004.
2001	<i>Celui par qui le scandale arrive</i>	『그를 통해 스캔들이 왔다. 모방적 욕망과 르네 지라르 철학』 김진식 옮김, 문학과지성사, 2007.
2004	<i>Les Origines de la culture</i>	『문화의 기원』 김진식 옮김, 기파랑, 2006.

-르네 지라르, 「지금 벌어지고 있는 현상은 전 세계적 차원에서의 모방적 라이벌 의식의 구현이다」, 김동윤 옮김, 『비평』 통권 6, 생각의 나무, 2001.

- 르네 지라르·토마 레니에, 「성서로의 필연적 회귀」, 김진식 옮김, 『문학과 사회』, 제 17권 3호, 통권 67호, 문학과지성사, 2004.

* 지라르 관련

- 김현, 『르네 지라르 혹은 폭력의 구조』, 나남, 1987; 『폭력의 구조·시칠리아의 암소』, 문학과지성사, 1992.
- 류성민, 『성스러움과 폭력』, 살림, 2003.
- 김진식, 『르네 지라르에 의지한 경제논리 비판』, 울산대학교출판부(UUP), 2005.
- 김모세, 『르네 지라르 - 욕망, 폭력, 구원의 인류학』, 살림, 2008.
- 정일권, 『붓다와 희생양 - 르네 지라르와 불교문화의 기원』, SFC출판부(학생신앙운동출판부), 2013.

* **모방(mimétisme)** - 모든 인간의 욕망(désir)이 모방적(mimétique, mimetic)이다. 굶주림 같은 모방적이지 않은 바람은 동물적 욕구(appetit, need).

* 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, 1961

- **욕망의 삼각형**: 욕망의 모방적 성격을 드러내어 자연 발생적 욕망이라는 환상을 꺾.

외적 매개(médiation externe) - 욕망하는 주체와 매개자 사이의 거리가 극복할 수 없을

정도로 멀리 떨어져 있는 경우, 다시 말해 매개자가 추종자의 세계밖에 있는 경우. 돈키호테와 아마디스. 엠마 보바리의 수도원 소설들, 파리 사교계. 마르셀의 베르고트.

내적 매개(médiation interne) - 욕망하는 주체와 매개자가 같은 세계에 속해 있는 경우. 쥘리앙 소설. -> **모방경쟁(mimetic rivalry)**: 경쟁, 질투.



낭만적인 허영심 많은 사람은 신의 욕망이 평온한 주체성에서 우리나라의 것, 즉 거의 신(神)에 가까운 자아(Moi)의 무(無)로부터의 창조라고 확신하고 싶어 한다. 이 도그마들은 현대인이 열렬히 애착을 지니고 있는 욕망의 자율성이라는 하나의 동일한 환상을 옹호하고 있다 (57-58).

mensonge romantique 낭만적 거짓: 자신의 욕망이 자아에 의한 무로부터의 창조라고 여김.
vérité romanesque 소설적 진실: 중개자의 존재를 드러내고, 욕망의 허상을 폭로.

“따라서 소설적이라는 용어가 그 모호함 때문에 모든 매화에 대한 우리의 무지를 반영한다고 놀랄 필요는 없다. 이 용어는 기사도 소설을 가리키고 『돈키호테』라는 작품을 가리킨다. 이 용어 낭만적이라는 용어의 동의어가 될 수도 있고, 낭만적 주장의 쇠퇴를 의미할 수도 있다. 지금부터 우리는 낭만적이라는 용어를 매개자의 존재를 결코 드러내지 않은 채 그 존재를 반영하는 작품들에 사용할 것이고, 매개자의 존재를 드러내는 작품들에는 소설적이라는 용어를 사용할 것이다. 또한 이 책은 근본적으로 서설적인 작품들을 다루게 될 것이다.”(58-59)

- 1) 게오르그 루카치의 <소설의 이론>: 소설은 주인공의 이상과 그가 살고 있는 현실 사이에 단절이 있기 때문에 모든 소설의 주인공은 그 단절을 극복하고자 한다.
- 2) 뤼시앵 골드만의 <소설 사회학을 위하여>: 루카치와 지라르의 이론을 접목하여 발전시킴. “소설은 타락한 세계에서 타락한 방식으로 진실한 가치를 추구하는 문제적 개인의 이야기이다.” 자본주의 사회의 문제는 모든 대상을 ‘돈’으로 치환하여 삼각형의 내적 매개 안에 놓기 때문에, 매우 작아진 삼각형 안에서 발생하는 모방과 경쟁, 그리고 그 허위에 대한 미끄러짐(좌절)이 크다. 사용가치보다 교환가치가 커지는 점에 집중. 상징[기호]소비?

“쥘 드 고티에는 속물근성인 ‘의기양양한 보바리즘’ 외에도 ‘유치한 보바리즘’을 찾아내서, 이 두 가지 보바리즘을 매우 비슷하게 묘사한다. 속물근성이란 ‘자기의 진정한 존재가 의식의 영역에 나타나지 못하게 하고, 자신은 이렇다고 스스로 인정하고 싶은 더욱 잘 난 인물이 끊임없이 의식에 나타나게 하기 위하여, 그 사람에 의해서 사용된 방법들의 집합’이

다.”(81)

“[프루스트가] 시간을 되찾는다는 것은 대부분의 사람들이 진실을 피하는데 인생을 바치고 있다는 진실을 받아들이는 것이며, 자신에게와 마찬가지로 남에게도 독창적으로 보이기 위해 언제나 **타인들**을 모방했음을 인정하는 일이다. 시간을 되찾는다는 것은 언제나 자신의 자존심을 좀 깎아내는 일이다.”(84)

“2-3세기 전부터 이어져 내려오는 서구의 모든 학설의 이면에는 언제나 다음과 같은 동일한 원리가 있었다. 즉 신은 죽었고 인간이 신의 자리를 대신해야 한다는 원리이다. 자만심의 유혹은 영원하지만 현대에 와서는 그 유혹이 대대적으로 조직화되고 놀라울 정도로 증대된 까닭에 억제할 수 없게 되어버렸다. 현대의 복음은 누구나 들을 수 있다.”(107) “현대복음의 희생자들은 최상의 협력자들이 된다. 더욱 심하게 노예가 될수록 그 노예는 더욱 열렬하게 노예상태를 옹호한다. 자만심은 단지 거짓의 도움으로 유지될 수 있을 뿐이며, 그 거짓은 욕망의 삼각형에 의해서 유지된다. 주인공은 신의 유산을 향유하는 것처럼 보이는 타인에게 열정적인 관심을 쏟는다.”(109) “신에 대한 부정은 초월성을 배제하는 것이 아니라, 초월을 내세의 것에서 현세의 것으로 바뀌게 한다. 예수 그리스도에 대한 모방이 이웃에 대한 모방으로 바뀌는 것이다.”(111) “가짜 예언자들은 미래의 세계에서 사람들은 **서로에게 신으로 비칠 것**이라고 확인한다. [...] 불행한 사람들은 천국을 예언한다고 믿고 있으나, 사실은 지옥에 관해, 그들 스스로가 빠져 들어가고 있는 중인 지옥에 대해 말하고 있는 것이다.”(113)

“키에르케고르의 자아처럼 도스토예프스키의 의식은 외부의 받침점이 없으면 존속하지 못한다. 그 의식은 신이라는 매개자를 포기할 때만 인간이라는 매개자에 의지한다. 삼차원의 원근법에서 그림의 모든 소실점들이 확폭의 후경이나 전경에 있는 고정된 한 점을 향하는 것과 마찬가지로, 기독교는 신 혹은 **타인**이라는 하나의 소실점을 향하도록 존재를 이끈다. 선택이란 늘 자신을 위해 하나의 모델을 선택하는 것이고, 진정한 자유는 인간이라는 모델과 신이라는 모델 사이에서 근본적인 양자택일을 하는 것이다.”(110)

“모든 사람들은 자신만이 홀로 지옥에 있다고 생각하는데, 바로 그런 생각이야말로 지옥이다. 환상은 일반화될수록 그 정도가 심해진다. 도스토예프스키의 반(反)영웅이 ‘나는 혼자인데, **저들은 모두** 한 통속이구나!’라고 부르짖는 외침에서 지하생활의 회극적인 면모가 확실하게 드러난다.”(108)

“그 자신이 속물이어야 비로소 **타인들의** 속물근성으로 고통을 받는다. [...] 속물만이 진정으로 다른 속물을 안다. 그가 다른 속물의 욕망, 즉 그의 존재의 본질 자체를 **모방하기** 때문이다. 여기에서 복사본과 원본 사이의 통상적 차이를 찾아낸다는 문제는 있을 수 없는데, 원본이란 존재하지 않는다는 적절한 이유 때문에 그러하다. 속물의 중개자는 그 스스로 또 하나의 속물, 즉 첫 번째 복사본이다.”(127)

“연인의 ‘절망’과 사랑받는 여자의 교태(coquetterie)는 두 감정이 서로를 복사하기 때문에 일치 협력하여 증가한다. 이것은 두 상대방 사이에서 순환하면서 언제나 더욱 강렬해지는

동일한 욕망이다. 두 연인이 동의하지 않는다 하더라도, 그것은 상식이나 애정소설들이 주장하고 있듯이, 그들이 너무나 ‘다른’ 사람들이 아니라, 그들이 너무나 서로 비슷한 사람들이기 때문이며, 서로의 복사이기 때문이다. 하지만 그들은 서로 비슷해져 갈수록 더욱 자신들이 다르다고 상상한다. 그들은 자신들의 강박관념인 이 **동일자**(ce Même)를 마치 절대 타자(L'Autre absolu)처럼 이해한다. 이중 매개화는 서로 역방향으로 대칭을 이루는 두 인물의 선과 선, 점과 점을 잇는 대립을 공허한 만큼이나 결정적인 것으로 고정시킨다.”(165)

주인과 노예, 사디스트와 마조히스트는 모두 욕망의 삼각형 구도에 종속되어 있다.

“성은 실존 전체를 비추는 거울이다. [...] 우리의 현대문학이 지닌 성적 강박관념을 연구할 필요가 있을 것이다.”(232) 누보 로망, 알랭 로브그리에, 엿보는 자(le voyeur).

“무관심함을 가장하는 자가 댄디로 정의된다. 그런데 이 냉담함은 금욕주의자의 냉담함이 아니라 욕망에 불을 붙이도록 계산된 냉담함, **타인들에게 끊임없이 ‘나 자신으로 충분하다’**고 반복하는 냉담함이다. 댄디는 그가 스스로에게서 느낀다고 주장하는 욕망을 **타인들이** 모방하게 만들고 싶어 한다.”(233)

“돈키호테의 매저키즘 전(前) 단계와 마르셀이나 지하생활자의 두드러진 매저키즘은 확연하게 구분되지 않는다. 특히 전자를 ‘정상적’ 상태로, 후자를 ‘병적인’ 상태로 분리할 수도 없다. 건강과 질환 사이의 분리선은 늘 자의적인 것으로, 우리 자신의 욕망에 의해 그어지는 것이다. 천재 소설가는 이 경계선을 지워버릴 뿐만 아니라 또 하나의 경계선을 폐지한다. 그 누구도 혐오스러운 매저키즘이 어디서 시작되는지, 위협에 대한 고상한 취미와 이른바 ‘정당한’ 야심이 어디서 끝나는지 말할 수 없다.”(256)

“속물근성이란 무엇인가? / 속물은 어떤 구체적 이익도 추구하지 않는다. 속물의 쾌락과 특히 고통은 순전히 형이상학적이다. [...] 속물은 허무를 욕망한다.”(300) - ‘머리로 하는 욕망’(désir de tête, 60)

“속물근성의 모방적 성격을 다루기 위해서는 속물의 욕망을 다루는 것으로 충분하다. [...] 사랑에 있어서 속물이 된다는 것은 질투에 헌신하는 것이다.”(68)

“마르셀의 마음에 ‘초대받고’ 싶다는 강렬한 욕망을 일으키는 것은 바로 게르망트 집안에 대한 **접근불가능성**이다.”(254) “베르뒤랭 부인은 게르망트 살롱에 억제할 수 없는 혐오감을 느낀다고 주장한다. [...] 그러나 이 여주인은 자신이 게르망트 집안에 받아들여지기를 열렬히 욕망한다는 사실을 남에게 그리고 **자신에게 고백하느니** 차라리 천 번이라도 죽음을 택할 것이다. 이제 우리는 욕망의 실현을 위한 고행이 의지적이지 않은 단계에 이르렀다. 쥘리앵 소설의 명석한 위선에 장폴 사르트르가 ‘자기기만’이라 명명한 거의 본능적인 이러한 위선이 뒤이어 나타난다.”(315)

“소설의 결말은 모두가 시작이다. / 소설의 결말은 모두가 **되찾은 시간**이다.”(385)

“- 카라마조프, 하고 콜리야가 소리쳤다. 종교에서 말하는 게 사실인가요, 우리가 죽은 자들

가운데서 부활하여 서로 다시 만난다는 게, 모두를, 그리고 일류샤도?

- 그럼, 사실이란다. 우리는 부활하여, 서로 다시 만나고, 지난간 일들을 즐겁게 이야기하게 될 거란다…….”

* 『문화의 기원들』, 2004

“초석적 폭력(violence fondatrice)에 관한 생각을 발전시켜나간 것은 1965-1968년 사이였지만, 책(『폭력과 성스러움』)이 나온 것은 1972년이었습니다. / 인류학을 읽기 이전인 1963-1964년 무렵 그리스 비극을 읽다가 저는 오이디푸스 신화에 오랫동안 빠져 있었습니 다. 거기서도 모방적 욕망이 작동하고 있다는 것을 보았던 것입니다.”(45)

“투석과 허공에서 떨어내리게 하는 것은 가장 널리 퍼져 있던 제의적(祭儀的) 살해 형태입 니다. 이것들은 또한 모든 사람이 처형에 가담하게 하면서 그 누구에게도 책임이 없는 처형 방식입니다.”(50)

“프랑스의 인류학자들은 이 책[『세상의 설립 이래 감추어져 온 것들』(1978)]과 제 첫 번째 책[『낭만적 거짓과 소설적 진실』(1961)] 사이의 연관성을 못 보았을 뿐만 아니라, 모방이론을 확대 적용한 것이 이 책이라는 점도 이해하지 못했던 것이지요. [...] 제 이론 전 부를 완벽하게 표현하고 싶은 마음에서 『세상의 설립 이래 감추어져 온 것들』에 매달렸습 니다. 이 책에서 저는 한 부분은 모방적 욕망에 대해서, 다른 부분은 인간화 과정과 고대 종교에 대해서, 또 다른 부분은 성서에 대해서 다루고, 마지막에 가서는 이 모든 것과 인간 의 관계에 대해 고찰해보려고 하였습니다.”(53)

“레이몽트 슈바거는 이 모방 이론을 받아들이게 되면 먼저 자신의 개종이 있어야 한다는 것 을 정확하게 지적했습니다. 왜냐하면 중요한 것은 자신의 모방적 욕망을 스스로 깨닫는 것 이기 때문입니다. 실존적 진정성의 문제는 중요합니다. 그렇지만 이 문제는 더 이상 진정한 욕망이나 진정하지 않은 욕망이냐의 문제가 아닙니다. 진정한 욕망이란 존재하지 않기 때문 입니다. [...] 모방적 욕망의 정의는 [하이데거의 이론보다] 더 근본적이며 어떠한 예외도 허용하지 않습니다. 모방적 욕망의 정의에는 진정성과 비진정성의 낭만적인 구분 같은 것이 더 이상 없습니다. 다시 말하지만, 진정한 욕망이란 없으며, 욕망은 모두 타인을 거쳐 나타 납니다. 진정성이라는 환상의 제거에 슈바거가 말하는 개종의 의미도 들어있는 듯합니다. 그것이 바로 개종인데, 이것은 이러한 개종을 통해 연구자가 자신도 자기의 연구에 연루되 어 있다는 것을 인정하게 되는 그런 개종입니다. 다시 말해 자기 자신도 모방적으로 욕망하 고 있다는 것을 인정하는 것입니다. ‘진정한’ 욕망과 ‘진정하지 못한’ 욕망 사이의 구분이 언 제나 근거가 없는 것은 아닙니다. 그러나 이 구분이 자신과 타인 사이에 행해질 때는 지극 히 의심스러운 것이 됩니다. 연구자가 자신이 발견한 법칙에서 자신은 예외라고 여기면서 행하는 이런 구분이야말로 진정하지 못한 욕망에 해당됩니다. 이런 것은 ‘소설적’이 아닌 ‘낭만적’ 도식입니다.”(62)

“모방 메커니즘이라는 말은 아주 다양한 현상을 아우르고 있습니다. 이 말은 모방적 욕망에 서 시작하여 모방적 경쟁을 거쳐 모방위기 또는 희생위기로 격화되었다가 마침내 희생양의

해결로 끝나는 모든 과정을 가리킵니다. 이 과정을 체계적으로 설명하려면 맨 처음, 즉 모방 욕망부터 시작해야 합니다. [...] 욕망이 모방적이라면, 즉 모방에 의해 생겨나면 주체는 그의 모델이 소유하거나 욕망하는 것을 욕망합니다. 주체는 그의 모델과 같은 세계에 있을 수도 있고 다른 세계에 있을 수도 있습니다. 후자의 경우, 즉 다른 세계에 있을 경우 주체는 당연히 그의 모델이 소유하거나 욕망하는 대상을 소유할 수 없고, 이때 모델과는 제가 **외적 중개**라고 이름 붙인 그런 관계만 맺게 됩니다. [...] 말하자면 외적 중개는 갈등을 불러일으키지 않습니다. 그와 반대로 우리의 모델과 우리가 같은 환경에 살고 있다면, 다시 말해 모델이 우리의 **이웃**이라면 그가 소유하거나 욕망하는 대상을 우리도 소유하고 욕망할 수 있게 됩니다. 이러한 모방적 관계를 저는 **내적 중개**라고 이름 붙였는데, 이 내적 중개는 끝없이 격렬해집니다. 주체와 모델의 물리적·심리적 근접성 때문에 내적 중개는 갈수록 더 많은 대칭을 만들어냅니다. 그의 모델이 자신을 모방하는 만큼 주체는 모델을 모방합니다. 결국 주체는 그의 모델의 모델이 됩니다. 그리하여 우리의 관계는 갈수록 더 많은 상호성 쪽으로, 그러므로 더 많은 갈등으로 나아가게 됩니다. 이것이 제가 **짜페(double)**의 관계라고 부르는 관계입니다. 경쟁관계가 뜨거워지면 욕망의 대상은 사라지고 맙니다. 이때 두 경쟁자를 사로잡고 있는 유일한 목표는 대상을 획득하는 것이 아니라 상대방을 이기는 것으로 바뀌고 맙니다. 이렇게 되면 대상물은 별 의미도 없어지면서 그 갈등을 격화시킨 단순한 핑계거리가 되고 맙니다. 이렇게 되면 경쟁자들은 갈수록 더 똑 같은 사람이 되는데, 이런 상태가 바로 짜페입니다. 모방 위기는 항상 무차별의 위기이며, 주체와 모델의 역할이 이런 경쟁 상태로 변할 때 이 같은 무차별화가 생겨납니다. 또한 대상이 소멸함으로써 무차별화가 가능해지는데, 이렇게 되면 무차별화는 더 격화될 뿐만 아니라 그 주위를 전염시키면서 퍼져나갑니다.”(66-67)

“흉내(mimétisme)에는 의식(conscience)이 적게 개입되어 있는 반면, 모방(imitation)에는 의식이 많이 개입되어 있습니다.”(70)

“폭력적 상호성, 즉 이중모방이 작동하면 갈등의 에너지가 쌓이게 됩니다. [...] 만약 두 사람이 같은 대상을 놓고 싸우면 이 경쟁을 보고 있는 제삼자의 눈에 이 대상은 더 많은 가치가 있는 것으로 보입니다. [...] 모방이 경쟁으로 변하려면 대상이 사라지거나 부차적인 것으로 변해야 합니다. 이렇게 되면 짜페는 늘어나고 모방위기는 점점 더 심해집니다. 영국의 정치학자 홉스가 만인에 대한 만인의 투쟁이라고 한 것이 바로 이 상태입니다.

이 위기를 중지시키고 공동체를 자기파멸에서 구원할 수 있을 가능한 유일한 해결책은 공동체의 분노와 원한 모두를 모방에 의해 지목되어 만장일치로 채택된 희생양에게로 향하게 하는 것입니다. 모방적 폭력의 광기는 공동체의 한 구성원에게 수렴하는데, 사람들은 그를 자신들이 직면한 무질서한 사태의 유일한 원인으로 간주합니다. 그는 격리되며, 결국에는 모두에 의해 살해되고 맙니다. 그는 다른 사람보다 더 큰 죄를 지은 것이 아닙니다. 그렇지만 공동체는 그 반대라고 믿습니다. 희생양 살해가 위기를 해결하는데, 그것은 그 살해가 만장일치에서 나온 것이기 때문입니다. 희생양 메커니즘은 이렇듯 집단 폭력을 자의적으로 선택한 공동체의 한 구성원에게 집중적으로 향하게 합니다. 그러면 이 희생양은 집단 전체의 적이 되며, 이리하여 ‘맨 끝에 가서는’ 집단은 다시 화해됩니다.”(80-81)

“가령 희생양은 희생양 메커니즘의 작동을 방해한 사람이 될 수도 있습니다. 예컨대 어떤

사람이 희생양 메커니즘을 고발했지만 이 메커니즘이 결국 우세해지면 그런 혼란을 일으킨 사람은 모두에게 희생양으로 지목되는 것이 그렇습니다. 복음서에 나오는 그리스도에게 일어난 일이 바로 이런 일입니다. [...] 그리스도는 박해자들에게 또다시 폭력을 행사하여 희생자들을 처벌하고 있다고 비난했는데, 이는 곧 그리스도가 스스로를 희생양으로 지목한 것과 같습니다. [...] 이런 점에서 희생양은 우연히 선택된다고 말해도 안 되지만, 그렇다고 우연히 선택되지 않는다고 말해도 안 되는 것 같습니다. [...] ‘희생양으로 선택될 우선적 징후’를 하나 이상 갖고 있다는 사실은 그가 ‘희생양’의 역할을 할 수 있는 기회를 증가시킵니다. 그렇다고 그가 언제나 꼭 희생양이 된다는 것은 아니지만 말입니다.”(84)

“**작폐**라는 말 자체가 탈상징의 상징으로 모든 차이의 부재라는 무차별을 뜻하고 있습니다. 신화에 나오는 쌍둥이는 하나의 은유입니다. 쌍둥이는 제가 희생양 메커니즘을 발견하는데 아주 중요한 역할을 했습니다.”(87)

“사람들이 흔히 ‘동지(同志) 의식’이라고 일컫는 것은 주의 사람들과 똑같은 희생양을 택한다는 것을 의미할 따름입니다. 그러나 희생양은 근본적으로 무고한 존재이며 그에 대한 비난은 근거가 없다는 것이 그리스도교에 의해 폭로됨으로써, 오늘날 어느 한 사람에게 증오를 수렴시키는 행위는 곧 그 정체가 드러나면서 만장일치에 따른 집단적 결정도 쉽게 이루어지지 않고 있습니다. [...] 그리스도교 이야기가 나온 김에 희생양 메커니즘의 역사에서 그리스도교가 차지하는 위상에 대해 한두 마디만 덧붙이고 싶군요. 요약하자면, 유대교와 그리스도교가 나타나기 이전에 희생양 메커니즘은 어쨌든 정당한 것으로 받아들여졌습니다. 이 메커니즘의 정체가 제대로 알려져 있지 않았기 때문입니다. 요컨대 이 메커니즘은 온통 모방에 의한 카오스에 빠져서 싸우고 있던 공동체에 성공적으로 다시 평화를 갖다 주곤 했습니다. 고대 종교들은 모두 초석적 폭력의 되풀이에 기초하여 그들의 제의를 만들었습니다. 다른 말로 하자면, 이들 종교들은 이러한 위기의 폭발은 희생양들에게 책임이 있다고 보았다는 겁니다. 이런 종교들과 달리 그리스도교는 예수를 통하여, 폭력에 휩싸인 공동체의 평화를 위해 무고한 희생양을 살해하는 이 메커니즘의 정체를 널리 알립니다. 희생양 메커니즘의 정체가 만천하에 알려지는 순간이 바로 이 순간입니다.”(92-93)

“인지불능(méconnaissance, 誤認) - 드레퓌스 사건. 만약 어떤 희생양에게 죄가 있다고 생각한다면 그는 [실제로 죄가 있는 것이지, 무고한] ‘희생양’이 아닙니다. [...] 희생양의 무고함을 알자마자 우리는 그에게 더 이상 폭력을 행사하지 못하게 되는데, 그리스도교는 정확히 말하면 희생양이 무고하다는 것은 아주 분명하게 말하는 하나의 방식으로 볼 수 있습니다. 희생양 메커니즘에서 인지 불능의 핵심적 역할은 ‘역설적’이기도 하지만 명백하기도 합니다. 인지불능 때문에 사람들은 희생양이 정말로 유죄이며, 그래서 벌을 받아 마땅하다는 생각을 품게 됩니다. 희생양을 갖기 위해서는 진실을 봐서는 안 되고, 그리하여 그 희생물을 희생양으로 표현해서는 안 되고, 신화가 그렇게 하고 있듯이 정당하게 처벌받은 사람으로 표현해야 하는 것입니다. 오이디푸스의 친부살해와 근친상간이 사실로 간주되었다는 것을 잊지 마시기 바랍니다. 희생양을 갖는다는 것은 결국 자신이 희생양을 갖고 있다는 것을 모른다는 것을 뜻합니다.”(94-95)

“저는 특히 모방에 들어있는 경쟁과 갈등의 양상을 많이 강조해왔습니다. 제가 그렇게 한

것은 갈등관계의 표현이 아주 중요한 역할을 하고 있던 소설 분석을 통해서 모방 메커니즘이라는 생각을 했기 때문입니다. 그래서 제 책에 서는 언제나 ‘나쁜’ 모방이 지배하고 있습니다. 그렇지만 물론 현실에서는 ‘좋은’ 모방이 더 많이 지배하고 있습니다. 모방이 없다면 교육도 없고, 문화 전수도 없고, 평화로운 관계도 없을 겁니다.”(101-102)

“신화는 희생양의 반대편이고, 구약은 희생양 편입니다.”(108) “서로 싸우던 사람들이 자신들의 폭력을 제3의 희생양에게 돌리는 고대의 희생과 이기적 요구, 그리고 타인을 죽이지 않기 위해 필요하다면 자신의 생명까지도 포기하는 그리스도교적 의미의 희생과의 차이입니다. [...] 인류 정신의 역사는 첫번째 의미의 (타인) 희생에서 두 번째 의미의 (자기) 희생으로 이행한 것이라 할 수 있습니다.”(131-132)

“지금까지 한 말은 모두 니체의 말과 같지만, 그 정신은 정반대입니다. 니체의 말은 모두 박해자의 처지에서 한 말입니다. 니체는 군중에 반해서 생각한다고 믿고 있으나 볼니다. 그렇지만 니체는 디오니소스적 만장일치가 바로 군중의 목소리라는 것을 모르고 있습니다. 복음서를 제대로 읽으면 그리스도 곁에는 열두 명의 사도들밖에 없었으며 그 사도들마저도 흔들리고 있었다는 것을 충분히 알 수 있습니다. 니체는 만장일치의 모방적 성질을 보지 못했던 것입니다. 니체는 그리스도교가 군중 현상에 비춘 빛의 의미를 깨닫지 못했습니다. 말하자면 니체는 디오니소스적인 것이 군중이며, 그리스도교가 영웅적인 예외라는 것을 몰랐던 것입니다.”(109)

“타인들을 비난하는 것은 모두 희생양을 이용해 자신의 ‘궁지에서 벗어나려는’ 노력입니다. 이것이 바로 그리스도가 한 번도 하지 않은 일입니다.”(142)

“사회불안은 희생양을 통해 해소됩니다. 희생양이 질서를 만들어내기 때문입니다. 이것을 두고 ‘사탄이 사탄을 추방한다’고 말하는데, 이것은 희생양 메커니즘이 거짓 초월자를 만들어낸다는 것을 뜻합니다. 이 거짓 초월자는 모든 질서는 언젠가는 스캔들의 무질서 속으로 다시 빠져들 것이므로 일시적인 질서일 수밖에 없다는 사탄의 법칙을 이용해 사회를 안정시키고 있습니다. [...] 사탄은 모방 시스템 그 자체이며, 이 시스템이 인간관계를 지배하고 있습니다.”(144-145)

“다윈, 로렌츠, 월슨 - 모든 문화는 종교의 산물입니다. 문화적 요소의 출현과정에는 절대적 시작이 존재하지 않습니다. [...] 모든 문화의 유일한 공통점이 언어, 제의와 신입니다. 종교는 모든 것의 기원이며, 모든 것의 핵심입니다. 이런 생각을 거침으로써 비로소 우리는 제의, 언어, 상징성 등의 발생을 생각할 수 있을 겁니다. 결국 종교는 그 자체가 희생양 메커니즘에 의해 생겨난 것입니다.”(149, 162)

“특정 집단 내부의 공격성을 외부의 대상(또는 추방당한 내부의 한 대상)으로 향하게 함으로써 그 집단 내부나 부부에게는 강한 응집력이 생겨나게 됩니다. [...] 상징적이든 실제적 희생양이든, 공동의 희생은 공범들 사이를 가깝게 만들어줍니다.”(154-155)

“내부/외부의 문제는 희생양 메커니즘의 핵심적 문제입니다. 진정한 분노는 분명 짝패를 향

하고 있습니다. 그러므로 거기에는 거기에는 ‘모델이자 장애물’의 형태가 있어야 하는데, 원래 쌍둥이와 같은 존재였던 이 짝패는 분노에 의해 변화하게 되는데, 모방 이론에 따라 ‘악마 같은 존재’로 변하는 것이 그것입니다. 악마 같은 짝패가 본래적인 희생양이 되면 그의 죽음으로 사회질서가 복원되므로 이것은 결국 신격화됩니다. 집단에서 추방당한 희생양을 받아들이는 외부의 집단은 악마 같은 짝패의 특징들도 다 받아들이는 것으로, 그래서 이 외부 집단에는 엄청난 폭력이 모여있는 것으로 간주됩니다. 자기 부족 외에는 사람이 없다고, 다시 말해 자기 부족 구성원들만이 유일한 사람이라고 생각하던 고대사회가 많이 있었습니다.”(171)

합리성과 언어도 희생양의 종교의식에서 나온 것이다(181).

“근대소설이 [저의] 모방갈등 발견에 도움을 준 것과 마찬가지로, 그리스 비극이 희생양 메커니즘의 발견에 큰 도움을 준 것은 사실입니다. [...] 그리스 비극은 제의의 한 형식인 동시에 제의에 대한 부분적 폭로입니다. 물론 그리스도교의 폭로보다는 덜 하지만 말입니다. 제 직관의 주된 원천은 집단 살해의 역할을 드러내고 있는 복음서들이었습니다.”(188)

“오늘날에도 희생양 메커니즘의 존재를 거부하면서 이를 은유의 차원으로 폄하하는 인류학자를 두고도 [종교를 배제했던 프레이저의 경우와] 같은 말을 할 수 있을 겁니다. 달리 말해서, 종교에 적의를 품는 전통 속에서 성장한 오늘의 학자들은 지금도 언제나 종교를 하나의 희생양처럼 대하고 있습니다.”(191)

“신과 과학이 왜 양립할 수 없는지 이해가 안 되는군요. 신을 믿는다고 해서 객관성을 거부하는 것은 아닙니다. 신에 대한 믿음은 저로 하여금 이 세상의 객관적인 사실을 더 믿게 만들었습니다. 결국 저는 아주 전통적인 도식 안에 있는 셈인데, 물론 이런 것도 좀 더 현대화될 수 있겠지요. 제 말은 중요한 문제에 대해서 저는 토마스 아퀴나스의 인식론 속에서 작업하고 있다는 것입니다. 사물을 현실적인 것으로 보고 또 신이 이런 현실을 책임지는 분이라고 여겼던 아퀴나스의 인식론 말입니다. 그래서 저는 제 이론에 대해 과학의 틀 안에서 토론하는 것이 왜 문제가 되는지 알 수가 없군요.”(202) / “종교를 믿는 사람들이 종교적 전제를 요구하는 것은 잘못입니다. 그런 사람이 만약 종교는 **선형적으로** 진실이라고 가정한다면 그 사람의 작업은 그 종교를 옹호하는 의미를 지닐 수 있을 것입니다. 모방이론에는 그리스도교 옹호의 의미가 있긴 하지만, 그것은 **오직** 과학적 지식의 한계를 의식하고 있을 때에만 그러합니다.”(206)

“이 이론[우리의 초석적 살해이론]은 복음서이 예수 그리스도의 십자가 처형에 대한 해석에 이미 다 들어있었는데, 이것은 모든 종교의 궁극적 가르침이자 종교의 핵심으로 나타납니다.”(220)

“19세기 말과 20세기 초의 인류학자들은 거의 식민주의자들일 뿐만 아니라 특히 반종교적이었던 것 같습니다. 그들은 인류학의 다윈 같은 사람이 되고 싶어 했는데, 다윈이 그렇게 했던 것보다 더 치열하게 종교의 신뢰성을 떨어뜨리려는 야망을 갖고 있었습니다. 그들이 품고 있던 본질적인 야망은 결국 그리스도교는 다른 종교와 마찬가지로 하나의 신화에 불과

하다는 것을 입증해 보이는 것이었습니다. 어떤 의미에서 보면 저는 이들의 작업을 다시 손질하고 있다고 말할 수도 있습니다. 왜냐하면 저는 그리스도교가 그 어떤 인류학자들보다 더 나은 신화해석을 제공한다는 것을 알게 되었기 때문입니다. 그뿐 아니라 그리스도교를 통해 우리는 처음으로 모방메커니즘, 특히 원초적 살해의 내막을 알게 되었습니다. [...] 희생양 메커니즘을 이해하는 데서 가장 결정적인 기록은 정확히 말해서 복음서라는 것을 알게 되었습니다. 복음서에는 스캔들론이라는 개념과 모방에 대한 문제제기 그리고 비난자라는 사탄의 개념 등에 모방이 분명히 나와 있습니다.”(223-225)

“인문학 연구자 대부분이 그러한 것처럼 그[카르로 긴즈부르그]에게도 인간 문화의 기원은 미지의 것으로 남아 있습니다. [...] 그러나 제가 하는 작업은 여러 가지 기록에 나타나는 단서에 의지하여, 인류 문화 기원의 순간에는 살해가 있었고, 그 살해는 집단적이었으며, 그 때 죽은 무고한 희생양은 공동체 전체에 의해 살해되었다는 것을 솔직하게 인정하는 것입니다. 그런데 그런 결정적인 확신을 전해주는 것은 바로 복음서라는 것입니다.”(244)

“법정에서는 누가 증거를 없애는 행위 그 자체가 대단한 증거, 초특급의 증거 역할을 합니다. 그 행위는 그가 없애버리려는 그것이 중요한 것임을 인정하는 것이기 때문입니다. 누군가가 어떤 범죄의 단서를 없앤다면 그것이야말로 바로 그 사람이 그 사건에 연루되었다는 훌륭한 증거가 될 것입니다. 초석적 살해에 대해 말하자면, 이 살해는 거기에 연루되어 있는 인류 문화의 모든 기원인데, 정확히 말해서 이런 기원이야말로 우리 모두 인정하고 싶지 않은 것입니다.”(244-245)

“프랜시스 후쿠야마, 『역사의 종언』에 대하여 - 이데올로기의 종말을 역사의 종말로 보는 생각은 간단히 말해 잘못된 생각입니다. 이데올로기는 그 자체로 폭력적인 것이 아닙니다. 그 보다는, 정말 폭력적인 것은 인간입니다. 그에 비해 이데올로기는 희생양 제의에 의지하는 우리의 경향을 감추는 대서사시를 제공해주고 있을 뿐입니다. 박해의 이야기에 나타나는 신화적 해피엔딩이 그것입니다. 주의 깊게 살펴보면 신화는 언제나 긍정적이고 낙관적인 결말로 끝난다는 것을 알게 될 것입니다. 위기와 희생양을 통한 그 위기의 해결 뒤에는 언제나 문화의 회복이 나타납니다. 희생양은 그 집단 구성원들에게 감쪽같은 맹신을 심어줍니다. 이 맹신 덕분에 그 사회집단은 다시 기능을 회복하면서 자신들이 처형한 그 희생양이 실제로 죄가 있다고 믿는 그런 맹신에 대해 계속해서 전혀 의식하지 못하게 됩니다. 그러나 그리스도의 가르침 이후로 이런 맹신은 이제 불가능해졌습니다. 그래서 파르마코스(pharmakos)를 이용하는 어떤 해결책으로도 시스템이 회복될 수 없으며, 어떤 모방적인 폭력도 마음대로 퍼져나가지 못하게 되었습니다. 그래서 예수는 ‘내가 세상에 화평을 주러 온 줄 생각하지 말라 화평이 아니요 검을 주러 왔노라’(<마태복음> 10:34)라고 말했던 것입니다. 십자가는 희생양의 정화 능력을 단숨에 없애버렸습니다. 복음서가 인류 역사에 해피엔딩을 제공해주지 않는 것도 이 때문입니다. 그것은 단순히 우리에게 두 가지 갈림길을 보여주고 있을 뿐입니다. 이 갈림길은 지금까지의 이데올로기가 한 번도 주지 않던 자유로운 선택지들입니다. 모방적인 폭력을 단념하고 그리스도를 모방하느냐, 아니면 자기파멸의 위험을 감수하느냐 하는 것이 바로 이 갈림길입니다. 종말론의 느낌은 바로 이런 위험에 근거해 있습니다.”(254-255)

“저는 모든 문제를 항상 ‘차이’라는 범주로만 풀어가려는 것이 잘못됐다고 생각합니다. 왜냐하면 모든 갈등의 뿌리에는 오히려 ‘경쟁’, 즉 개인·국가·문화 사이의 모방적 경쟁관계에 있기 때문입니다. 경쟁이란 타인이 소유한 것과 똑같은 것을, 필요하면 폭력을 사용해서라도 획득하기 위해 그 상대방을 모방하려는 욕망입니다. 물론 테러는 우리와 ‘다른 세계’에 한정된 것이긴 합니다. 그렇지만 테러가 발생하는 원인은 우리가 테러를 상상도 하지 못할 정도로 아주 멀리하고 있다는 ‘차이’에서 나오는 것이 아닙니다. 테러의 원인은 그보다는 오히려 서로 하나로 수렴되면서 같은 것이 되고자 하는 지나친 욕망에 있습니다. 인간의 관계는 본질적으로 모방의 관계 그리고 경쟁의 관계입니다. 현재 우리가 경험하고 있는 것은 지구적 차원에서 일어나고 있는 경쟁적 경쟁의 모습입니다. 빈 라덴의 첫 번째 기록에서 그가 일본에 대한 원자폭탄 투하를 암시하는 것을 보면서 처음에는 단순한 이슬람이 아니라 지구 전체의 차원에 있다는 기분이 들기도 했습니다. 이슬람의 기치에서 우리는 서구세계와의 모방적 경쟁관계 속에 뒤쳐진 희생양이 되어 있는 제3세계 전체를 규합하고 동원하려는 의지를 볼 수 있습니다. 그렇지만 그 빌딩에는 외국인도 미국인만큼이나 많이 있었습니다. 그들이 추구한 효과, 사용한 수단에 대한 합리화나 강변 그리고 미국에 대한 지식이나 그들 요원들의 훈련과정으로 미루어볼 때, 9·11을 감행한 사람들은 적어도 부분적으로는 미국인이 아니었을까요? 이처럼 우리는 지금 모방 감염의 한복판에 있습니다. / 서구에서 멀어지는 커녕 그들은 서구의 가치를 채택하면서 서구를 모방할 수밖에 없습니다. 비록 인정은 하지 않겠지만, 그들도 우리처럼 개인과 집단의 성공 욕망에 온 마음을 태우고 있습니다.”(254-255)

“요즘 시대에는 이제 더 이상 [고대 인도의] 다르마(dharma, 法)에 근거하지 않은 안정이 있는데, 이것은 물론 자신의 폭력 충동을 자기 스스로 제어하는 개인이라는 유대-그리스도교적 원칙에 기반을 둔 안정입니다.”(259) “물어볼 것도 없이, 미국은 유럽보다 사회적 유동성이 큰 사회입니다. 지역적 경직성과 온갖 금지를 경험하는 기회는 항상 늘어나고 있긴 하지만 말입니다. 구조적인 불의는 여전히 존재하지만 그때마다 그리스도교 윤리로 진정되고 시장도 인적 자본이 더욱 넓게 유통되는 것을 요구하고 있습니다. [...] 오늘날의 서구 경제는 모방적 욕망을 긍정적으로 이용하는 법을 터득한 첫 번째 문화입니다. 이것은 경제적 경쟁으로 잘 알려진 것입니다. 이것은 때로 통제를 벗어나기도 합니다만, 흔히 경쟁을 하는 비즈니스맨들은 서로에게 총을 쏘지는 않습니다(물론 가끔은 자신에게 총을 쏘는 경우가 있긴 해도 말입니다...). 왜 우리는 모방경쟁을 긍정적으로 이용할 수 있을까요? 그것은 이 경쟁이 폭력적으로 되는 것을 막을 수 있다고 우리 스스로 믿기 때문입니다. 만약 궁극적으로 그리스도교에서 나오는 도덕적 규칙의 견제가 없다면 자본주의적 경쟁은 불가능할 것입니다.”(261) “과거를 돌이켜볼 때 만약 그리스도교라는 틀이 없었더라면 경제는 존재할 수 없었을지도 모릅니다.”(265)

“오늘날의 세상은 처음으로 지구 전체적인 규모를 가진 세상이어서 비교할 만한 대상 사회가 없습니다. 이런 일은 세계 역사상 처음 있는 일입니다. 정말 흥미롭게도, 모든 시대와 문화는 제각기 자기 자신을 아주 특이하다고 생각하고 있었습니다. 지금 우리도 의심할 여지 없이 특이합니다. 오늘날과 같은 전세계적인 문화가 있었던 적이 없습니다. 게다가 우리는 15세기의 대발견과 함께 이 모든 것이 시작되었다는 것도 알고 있습니다. 우리의 문화는 정말 특이하면서도 과거 문화의 기분을 건드리지 않으려고 자신의 특이성을 부인하는 최초의

문화이기도 합니다. 이것은 정말 희한한 일입니다. 그러나 우리 문화의 최근 몇 단계를 제외하고는 비교할 다른 대상이 없는 문화입니다.”(267)

“할리우드 영화나 텔레비전 제작물을 대부분 개인은 자율적인 존재이며 그 개인의 욕망은 진정한 것이라는 잘못된 낭만적 생각에 토대를 두고 있습니다. 물론 예외도 있습니다. NBC의 <사인필드>(Seinfeld, 1989-1998) 같은 시트콤 드라마가 그것인데, 이 드라마는 모방 메커니즘을 이용하여 등장인물들을 모방 욕망의 꼭두각시로 묘사하는 등 뛰어난 통찰을 보여주고 있습니다.”(272)

“희생제의의 준비라는 생각의 도움을 받을 때 우리는 비로소, 사람들은 애초에 그럴 의도가 없었는데도, 동물들이 어떻게 해서 가축으로 변화했는지를 깨닫게 될 것이다.”(296)

“레지 드브레는 폭력을 이해하는 데에는 철학적 고찰보다는 차라리 신화가 낫다고 생각한다. 여기서도 내 생각과 일치하고 있다. 조금만 차이도 없다. 지난 세기말의 퇴폐적이던 걸치레 세련의 진짜 목표 혹은 포스트모더니즘과 해체주의가 갖고 있던 제일 큰 야망은 같은 것이었는데, 그것은 바로 한 순간에 현실을 없애버리고 와해시키고 숙청시키고 증발시켜버리는 것이었다. 레지 드브레는 연구의 이점을 송두리째 앗아가 버리는 이런 유행을 단호히 거부한다. 아니, 거들떠보지도 않는다. 그는 폭력을 미화하는 니체-하이데거적인 유희에도 빠지지 않고, 아주 치명적인 오늘날의 포스트모더니즘 예술가들이 하고 있는 이른바 ‘유희 같은’ 가벼움에도 굴하지 않는다. / 레지 드브레의 『성화』는 좌파, 제3세계 지지자, 다문화주의자들이 갖고 있는 엄청난 편견과도 다른 것이다. 이들은 물론 정치적으로는 옳다. 그러나 이들은 1960년대 이래로 지금까지 서구 제국주의에 직면한 비서구 문화권의 ‘보호가 필요하다’는 명분의 케케묵은 핑계를 그대로 되풀이함으로써 우리의 연구를 그 어느 때보다 더 속박하고 있다. 제국주의 비난에 시간을 보내는 것은 곧 우리가 정치적으로 실제보다 더 큰 중요성을 갖고 있는 척하는 것이다. 좌파운동은 모든 구식의 폭력을 축소하고 있는데, 이것은 결국 오늘날 못사는 나라 사람들의 ‘문화적 허영’이라고 부를 수밖에 없는 것을 보호하기 위해서다. 그런데 이 허영은 결국 잘 사는 나라 사람들의 허영만큼이나 나쁜 것이다.”(299)

“검은 녀석(bête noir)은 과연 어떤 녀석일까? 공동체 내의 어려운 상황이 누적되고 구성원들이 서로 화를 내는 난감한 상황이 계속될 때, 구성원들은 무의식적으로 그 무리 안에서 모두로부터 가장 많은 반감을 살 만한 동물을 선택하는 경향이 있다. 그런데 이때 가장 자주 선택되는 녀석은 색깔도 가장 어둡고 피부색도 가장 짙은 녀석이었던 것이다. / 검은 녀석의 검은 색은 많은 ‘희생양 선택 징후’, 다시 말해 그것을 지니고 있는 자들로 하여금 집단의 희생양 역할을 맡게 될 사람으로 즉각 선택될 가능성을 높여주는 특징들 중 하나이다. 사람들은 대부분 자신의 피부가 어떤 색이든 간에 어두운 색보다는 밝은 색, 갈색보다는 금빛, 검은색보다는 흰색을 더 좋아한다. 자민족중심주의나 백인종의 인종차별주의에 근거한 것이라기보다는 이 같은 상징체계는 지구상의 모든 민족에게 공통된 것이다. 백인들이 자신들을 조롱하는 **흰둥이**라는 말을 듣고도 별로 신경 거슬려 하지 않는 것처럼 흑인들도 자신들을 비꼬는 **검둥이**라는 말에 대해 별로 신경 거슬려 하지 않는 것도 이 때문이다. 검은색의 이런 상징체계 때문에 인종차별주의가 조장되는 측면도 분명 있지만, ‘처음부터’ 인

종차별주의적인 것은 아니다. 어둠을 걷어가는 빛을 좋아하는 것은 인류 전체의 공통적인 것이다.”(302-303)

“신화에서는 언제나 폭력을 행사한 자가 옳고 그 희생양이 잘못을 저지른 것으로 되어 있다. 구약이 복음서에서는 폭력을 행한 자가 잘못이고 희생양이 옳다. 구약과 복음서가 옳다는 것은 평범한 사람들의 상식으로도 충분히 알 수 있다. 한 희생양에게 린치를 가하는 성난 군중이 갖고 있는 그런 생각을 구약과 복음서는 거부한다는 말이다. / 박해자들을 인도하는 것은 냉철한 이성이 아니라 폭력에 대한 탐욕이다. 사람들을 죽인 박해자들이 자신들의 행위에 대해 이야기할 때마다 그들의 린치는 언제나 정의의 행위로 탈바꿈된다. 그러나 이 모든 것을 거부하는 것이야말로 진정한 정당한 것이 아닐까?”(308)

“해체주의자들은 언제나, 어떤 기록에 대한 해석은 무수히 많아서 [어떤 것이 옳은 것인지] 선택을 할 수가 없다고 말한다. 그렇지만 실은 이런 시각이야말로 그 모든 해석을 무의미한 것으로 만들고 있다. 이처럼 얼버무리므로써 해체주의자들은 진실의 문제에서 자유로울 수 있는 것이다. 그러나 희생자의 생명이 문제가 될 때는 이런 식으로 비극적 딜레마를 피할 수 있는 것이 아니다. 그 희생양은 무죄이거나 유죄일 것이다. 그리고 우리는 일단 그 희생양을 복권해야 할 것이다.

군중으로 하여금 예수에게 돌을 던지게 하는 구조의 거짓을 알고 있는 복음서는 우리에게 하나의 열쇠를 주고 있다. 그 열쇠는 여태까지 풀리지 않던 수많은 수수께끼를 풀어주고, 서구문화만이 아니라, 인류 전체의 문화를 근본적으로 변화시키는 열쇠다.

그리스도교 사회인 서구는 **신화**라는 말에다 자연발생적으로 거짓이라는 의미를 부여하고 있었는데, 서구 사회는 그 내막은 몰랐지만 지금 우리는 잃어버렸어도 진실에 대한 본능이 있었던 것이다. 우리로서는 이런 취향을 되찾을 필요가 있다.

복음서는 유죄임이 분명한 박해자들이 믿고 있던 생각은 거짓이지만 용서해주어야 하는 것으로 본다. 이들이 거짓된 믿음은 그들이 의도한 것도 아니고 그들 스스로도 어떻게 할 도리가 없던 것이기 때문이다. 십자가에 못박힌 예수가 하늘을 향해 ‘아버지 저들을 사하여주소서. 자기들이 하는 것을 알지 못하고 있나이다’(<누가복음>, 23:34)라고 한 말도 바로 이런 생각을 전하고 있으며, <사도행전>에서 베드로가 한 말도 같은 의미이다. 베드로가 하는 말을 요약하면, 너희와 너희의 우두머리들은 너희가 생각하는 것보다는 죄가 중하지 않다는 것이다. 이런 정신을 이해하지 못하는 열치기 그리스도교인들이 먼 훗날 유대인을 그리스도 수난의 유일한 책임자라고 단정하고서 끈질기게 증오하는 것이 성서의 이런 기록과 초기의 그리스도교 때문이라고 몰아간다면 그것은 크게 잘못 생각하는 것이다.

예수 그리스도의 수난은 모든 사람의 책임이다. 왜냐하면 그것은, 예수 수난에는 좋은 의미에서든 나쁜 의미에서든 당연히 인류에게 중대한 영향을 끼치고 있는 집단 폭력에서 나온 문화에 뿌리박은 인류 전체의 진실이 들어 있기 때문이다.

복음서가 나오기 이전에는 신화 속의 박해자들이 합리적 근거도 없이 그들의 희생양을 선택한다는 사실이 전혀 알려지지 않았다. 오늘날에는 이를 모르는 사람이 없지만, 그것이 성서 덕분에 그렇게 되었다는 것을 짐작이라도 하는 사람은 한 명도 없다.”(319)

Criticism

1. Originality

Some critics have pointed out that while Girard may be the first to have suggested that all desire is mimetic, he is by no means the first to have noticed that some desire is mimetic. (Gabriel Tarde's book *Les lois de l'imitation* (The Laws of Imitation) appeared in 1890.) René Pommier mentions La Rochefoucauld, a seventeenth-century thinker who already wrote that "Nothing is so infectious as example" and that "There are some who never would have loved if they never had heard it spoken of."

Stéphane Vinolo sees Baruch Spinoza and Thomas Hobbes as important precursors. Hobbes: "if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies." Spinoza: "By the very fact that we conceive a thing, which is like ourselves, and which we have not regarded with any emotion, to be affected with any emotion, we are ourselves affected with a like emotion. Proof... If we conceive anyone similar to ourselves as affected by any emotion, this conception will express a modification of our body similar to that emotion."

Wolfgang Palaver adds Alexis de Tocqueville to the list. "Two hundred years after Hobbes, the French historian Alexis de Tocqueville mentioned the dangers coming along with equality, too. Like Hobbes, he refers to the increase of mimetic desire coming along with equality." Palaver has in mind passages like this one, from Tocqueville's *Democracy in America*: "They have swept away the privileges of some of their fellow creatures which stood in their way, but they have opened the door to universal competition; the barrier has changed its shape rather than its position."

At times, Girard acknowledges his indebtedness to such precursors, including Tocqueville. At other times, however, Girard makes stronger claims to originality, as when he says that mimetic rivalry "is responsible for the frequency and intensity of human conflicts, but strangely, no one ever speaks of it."

Use of evidence

Girard has presented his view as being scientifically grounded: "Our theory should be approached, then, as one approaches any scientific hypothesis." René Pommier has pointed out, however, that Girard's readings of myths and bible stories—the basis of some of his most important claims—are often tendentious. Girard claims, for example, that the disciples actively turn against Jesus; since Peter warns

himself by a fire, he says, and fires always create community, and communities breed mimetic desire, this means that Peter becomes actively hostile to Jesus, seeking his death. Or again, Girard claims that the Gospels present the Crucifixion as a purely human affair, with no indication of Christ dying for the sins of mankind. (This is contradicted by Mark 10:45, Matthew 20:28.)

The same goes for readings of literary texts. For example, Molière's Don Juan only pursues one love object for mediated reasons, not all of them, as Girard claims. Or again, Sancho Panza wants an island not because he is catching the bug of romanticism from Don Quixote, but because he has been promised one. And Pavel Pavlovitch, in Dostoevsky's *Eternal Husband*, has been married for ten years before Veltchaninov becomes his rival, so Veltchaninov is not in fact essential to Pavel's desire.

Accordingly, a number of scholars have suggested that Girard's writings are not in fact science but mere metaphysics. Theorist of history Hayden White did so in an article titled "Ethnological 'Lie' and Mystical 'Truth'"; Belgian anthropologist Luc de Heusch made a similar claim in his piece "L'Évangile selon Saint-Girard" ("The Gospel according to Saint Girard"); and Jean Greisch sees Girard's thought as more or less a kind of Gnosis.

Non-mimetic desires

René Pommier has pointed out a number of problems with the Girardian claim that all desire is mimetic. First, it is very hard to explain the existence of taboo desires, such as homosexuality in repressive societies, on that basis. Second, every situation presents large numbers of potential mediators, which means that the individual has to make a choice among them; either authentic choice is back in the picture, then, or else the theory leads to a regress. Third, Girard leaves no room for innovation: surely somebody has to be the first to desire a new object, even if everyone else follows that trend-setter.

It should be noted that it's not clear that the first objection really provides a challenge to Girard's theory, as even in repressive societies men are still desired (albeit by women). However, such a response leaves unexplained why homosexuals would imitate the desires of heterosexual members of the opposite sex. One might also argue that the last objection ignores the influence of an original sin from which all others follow, which Girard clearly affirms. However, original sin, on Girard's interpretation, explains only our propensity to imitate, not the specific content of our imitated desires. Thus, the doctrine of original sin does not solve the problem of how the original model first acquires the desire that is subsequently

imitated by others.

Beneficial imitation

In the early part of Girard's career, there seemed no place for beneficial imitation. Jean-Michel Oughourlian objected that "imitation can be totally peaceful and beneficial; I don't believe that I am the other, I don't want to take his place [...] This imitation can lead me to become sensitive to social and political problems." Rebecca Adams argued that because Girard's theories fixated on violence, he was creating a 'scapegoat' himself with his own theory: the scapegoat of positive mimesis. Adams proposed a reassessment of Girard's theory that includes an account of loving mimesis or, as she preferred to call it, creative mimesis.

More recently, Girard has made room for positive imitation. But as Adams implies, it is not clear how the revised theory accords with earlier claims about the origin of culture. If beneficial imitation is possible, then it is no longer necessary for cultures to be born by means of scapegoating; they could just as well be born through healthy emulation.

Anthropology

Various anthropologists have contested Girard's claims. Elizabeth Traube, for example, reminds us that there are other ways of making sense of the data that Girard borrows from Evans-Pritchard and company—ways that are more consistent with the practices of the given culture. By applying a one-size-fits-all approach, Girard "loses... the ability to tell us anything about cultural products themselves, for the simple reason that he has annihilated the cultures which produced them."

Religion

One of the main sources of criticism of Girard's work comes from intellectuals who claim that his comparison of Judeo-Christian texts vis-a-vis other religions leaves something to be desired. There are also those who find the interpretation of the Christ event—as a purely human event, having nothing to do with redemption from sin—an unconvincing one, given what the Gospels themselves say.[34] Yet, Roger Scruton notes, Girard's account is with a divine Jesus: "that Jesus was the first scapegoat to understand the need for his death and to forgive those who inflicted it...Girard argues, Jesus gave the best evidence...of his divine nature."

http://en.wikipedia.org/wiki/Rene_Girard

