

마왕의 추락¹⁾

—자명성의 종언과 보이는 것의 수사학의 도래

자크 폰타니유/김성도 옮김

1. 서론

엘름슬레우와 그레마스로부터 영향을 받은 기호학은 십여 년 전부터 기호학 이론의 지각적 기초, 특히 지각 편린의 감각적 성질과 담화 속에서의 제가치들의 현동화actualisation 사이의 상관 관계의 정도와 형식에 대한 물음을 제기하고 있다. 물론 본다는 것과 믿는다는 것의 물음은, 보이는 것의 기호학, 보다 통용적이며 제한적인 의미에서의 시각 기호학의 내부에서 제기될 수 있을 것이다. 아울러 우리는 우리가 보는 것을 왜 믿거나 또는 믿지 않는가에 대해서 물음을 제기할 수 있으며, 시각 예술에서 믿음은 언어적 담론들 속에서 진행되는 믿음과는 다른 본질에 속하는지의 여부에 대해서 물음을 가질 수 있을 것이다. 그렇지만 그 같은 물음은 지각, 특히 시지각에 있어서 담론적 신탁 일반의 정박l'ancrage de la fiducie discursive en général의 문제이다.

바로 그런 연유에서 논자는 보다, 지각하다, 의미하다, 믿다 사이에 존

1) 이 글은 불어 원문("La chute de Lucifer: la fin des évidences et l'avènement de la rhétorique du visible")의 요약 발췌본입니다.

재하는 몇 가지 양상들을 인식론적 전망에서 상기시키려고 한다. 특히 논자는 여러 담론들의 인식론적 차원, 즉 문제가 되는 담론들이 조종하는 제반 지식들의 토대를 세워가는 방식에 초점을 두려 한다. 논자는 그 같은 물음이 제기되는 세 가지 종류의 담론들로 논의의 폭을 한계지으려 한다. 그 세 가지 유형의 담론에서 보이는 것과 믿음이 가는 것 사이의 단절은 이를테면 토대의 근거가 된다. 그 세 가지 담론은 종교적 담론, 역사적 담론, 그리고 정신분석학적 담론이다.

2. 마왕의 추락

이 같은 관점에서 '마왕의 추락'은 논자에게 있어서 보이는 것과 믿음이 가는 것 사이에 존재하는 제반 관계들이 조금씩 그 윤곽이 그려지도록 만든 수수께끼의 출발점이다. 즉 '빛을 지닌 porte-lumière' 신의 슬픈 운명을 목격하면서 그 문제는 논자에게 나타났다. 그리스-로마 신화에서 그 신은 매일 아침 요정 오로르, 예컨대 포스포로스 Phosphoros 또는 루시페르 Lucifer에게 문을 여는 일을 맡는다. 그런데 왜, 빛, 보이는 것, 자명성의 진리의 신(그리스와 로마 신화에서)이 중세부터 가치론적 기호의 도치에 이어서 사탄(어원적으로 헤브라이어로 적수를 의미한다)과 악마(그리스어의 어원으로는 혈뜰는 사람을 의미한다)와 혼동되었을까? 왜 빛의 신은 거짓말과 허위를 지닌 악마들의 우두머리가 되었을까? 때로는 빛의 천사의 가면을 한 암흑의 천사로 변한 것일까? 물론 빛과 암흑의 기독교 상징론은 이 같은 전복에 참여했지만, 이 같은 상징론은 이미 그리스와 로마의 신화론에서 나타난다. 그리스-로마 신화론에서 비록 기독교에서만큼이나 선명하게 선과 악에 결합되지는 않았지만 그 같은 상징론은 앞과 진리와 결부되었다. 그 같은 전복은, 만약 전복이 있었다면, 인지적·신탁적 차원 전체와 관련된 것이다. 왜냐하면 지식 역시, 특히 사탄에 의해서 잘못된 길

을 간 아담과 이브에게 있어서는, 문화적 역전에 의해서 영향을 받았기 때문이며, 지식은 심지어 신앙과 신에 대한 경배와는 양립 불가능한 것이 되었다.

이 같은 물음에 대한 정확한 역사적 답변은 현재로서는 논외일 수밖에 없다. 무엇보다 인식론적 전복이라는 문제들 자체가 사도들의 글에서, 즉 기독교의 정착 이후에 나타났다는 점에서 문헌학적 탐구를 필요로 하는데, 바로 이 점에서 그 같은 연구가 아쉽게도 부재한다. 하지만 직관적으로, 아울러 구조적이며 범시적 관점에서 몇몇 사실들은 두 가지의 일반적 가설들을 표명하는 것을 가능케 한다.

첫번째 가설은 보도와 믿다 사이의 일반적 관계와 관련된다. 그리스와 로마의 루시페르와 더불어 시지각의 외연과 믿음의 강도는 비례적이며 쌍방향으로 유지된다. 즉 진리는 불 준비가 되어 있는 사람의 눈에서 자명하게 불쑥 드러난다. 반대로 기독교인들의 사탄-루시페르와 더불어 그 관계는 도치된다. 즉 보는 것을 믿어서는 안 된다. 그것은 기만적일 수 있다. 자명성은 거짓말 천사의 한낱 겉모습에 불과하다. 지식, 그것은 우리의 호기심으로 경도된 덧이다. 일반적으로 성서에 있어서 오직 신만이 진리요 빛이며, 먼저 믿어야 하며 이어서 경우에 따라서 볼 수 있다. 요컨대, 시지각은 더 이상 신앙에 기초를 둘 수 없다. 덜 볼수록 더 확고부동하게 믿을 수 있다.

두번째 가설은 시지각과 논증 사이, 설득적 행동과 해석적 행동 사이에 존재하는 관계들과 관련된다. 사탄·적수 또는 혈뜯는 자로 언제나 구약 성서에서 특히 「욥서」에서 비난하는 자, 악마의 변호자 역할을 맡는다. 욥 오른쪽에 자리잡은 피고인(제1장과 2장)을 두고 신앙의 자명성을 문제삼는다. 또한 문제가 되는 동기를 의심하게 만든다. 신은 사탄이 욥을 시련 속에 갖다놓는 것을 받아들이며 조금씩 믿으려는 그의 관심을 자극할 수 있는 모든 것, 물질적 재산, 건강 등을 제거한다. 따라서 욥의 신앙을 보게 만드는 것은 먼저 그에게 있어서 신의 행복한 존재를 증거하는 모든 대상

들로부터 그를 분리하는 것이며, 그 결과 순전히 상호 주관적인 믿음, 엄밀한 의미에서 신임을 따로 분리하게 된다.

하지만 더 정확히 말해서, 욥 자신은 자신의 친구들과의 매우 긴 대화 도중에 그가 감수하는 시련들의 의미를 이해하려 애쓰며 그가 보고 목격할 수 있는 것의 의미를 이해하려 애쓴다. 바로 이런 이유에서 신은 최종적인 개입 속에서 그가 악의 신비스런 문제의 평가 속에서 자신을 대체하기를 원했다고 욥을 비난한다. 바로 그 같은 계기에서 그는 빛의 주인이 누구인지를 길게 상기하기 시작한다(「욥기」, 38장 12절 참조).

문제는 따라서 행동자적 역할들의 문제이다. 신에게는 진리의 담지자가, 인간에게는 보지 않고 믿는 것이, 사탄에게는 증거, 사실, 보이는 것을 통해서 계속해서 설득하려는 역할이 할당된다. 인간은 빛의 주인이 아니기 때문에 가시적 자명성을 포기해야 하며, 루시페르는 단지 그 자신이 완전히 변형된 인식론적 우주 속에서 남아 있으면서 사탄이 된다. 빛의 신 또는 천사에서, 단지 루시페르는 하나의 '적대자,' 상호 주관적 신임에 의해서 지배되는 우주 속에서 신탁적 반주체에 불과하다.

사실, 루시페르는 자만심으로 사탄이 되었다고 말들을 한다. 자만심은 자명성의 자율적 추구에 고유한 정념, 즉 양태적 장치로부터 도래한 정념이다. 그 같은 양태적 장치에서 보는 것과 믿는 것은 상호적으로 공고해진다. 아울러 그 같은 양태적 장치에서 피조물은 신 없이 믿으려고 애쓴다. 욥은 정념 속에서 넘어질 뻔한다. 하지만 궁극적으로 그는 다음과 같이 신과의 교환을 체결한다(「욥기」, 38장 12절 참조).

보이는 것은 따라서 자신의 권리를 회복하지만 그것은 신탁적 시련이 있고 나서이다. 즉 자명성의 시각적 추구가 문제가 아니라, 발신자의 시각적 인지가 문제된다. 그 둘 사이에서 신앙의 과정은 놓인다. 사탄의 수학은 그 자신에도 불구하고 신앙의 체제를 변형시키는 것을 가능케 한다.

마왕의 실추의 수수께끼의 기저에 있는 일반적 가설은 다음과 같을 수 있다. 우리는 보다와 믿다 사이의 상이한 두 가지 상관 관계를 앞에 두고

있다. 하나는 직접적이며 전환적인 것으로서 자명성으로 유도된다. 다른 것은 간접적이며 도치적인 것으로 신임으로 유도된다. 이 같은 상관 관계들의 각각은 믿음의 체제 *régime de croyance*의 토대를 세우며 가치론적 우주를 현동화하며 동시에 다른 체제는 잠재화되고 평가절하된다. 하지만 일체의 가치론적 우주 속에서 담화는 허락된 체제 내부에서 배제된 체제를 발현할 수 있는 능력을 갖는다. 원근법의 절차에 힘입어 그 같은 물음은 다음과 같이 제기된다: 체제 A의 관점에서 가치론적 체제 B는 어떻게 표상되는가?

자명성 체제의 관점에서 신임은 단지 말에 근거할 뿐이다. 예컨대 읍이 상기한 소문처럼 말이다. 이 점에서 신임은 의심을 유발시키며 오류적 논증의 전략들로 깎아내려진다. 그렇지만 동시에, 신임의 체제를 비난하는 것은 부분적으로 효율을 인정하는 것이다. 논증은 물론 오류적이다. 하지만 그것은 동시에 효율적이다. 사탄은 물론 험뜯는 자지만, 신은 그의 비난의 그럴싸함을 받아들인다.

신임 체제의 관점에서, 다른 체제인 가시적 자명성의 체제는 거짓, 특히 자만심으로 유도된다. 자만심을 통하여 주체는 그의 발신자와 맞먹으려 한다. 반대로 신에 대한 신임은 미리 굴종을 전제로 한다. 그것이 바로 읍에게 부과된 교훈의 의미이다. 하지만 반대로, 신임의 관점에서 대상에 대한 신임은 물음이 제기되어야 하며 의심받아야 한다. 사탄-루시페르가 신임의 상호 주관적인 관계를 구체적이며 가시적인 대상들에 대한 관심으로 가져다 놓으려 할 때 그는 자신의 대화 상대자들에게 다른 체제의 내부에서 '관심'의 힘과, 대상들의 가시적 현존에 고유한 효율성을 인지하도록 강요한다. 신은 자신이 표상하는 체제를 포기하지 않고 이 같은 원근법을 수용한다. 왜냐하면 그는 사탄이 읍을 시험에 빠지게 방치하기 때문이다. 물론 중국에 가서는 신임의 체제가 승리한다.

요컨대, 사탄-루시페르는 이중적 놀이를 한다. 루시페르로서 그것은 자명성의 관점을 나타내며 신임의 체제를 언어의 화용론적 효율성의 체제로

서 다룬다. 사탄은 신임의 관점을 채택하며 이 같은 다른 관점의 내부에서 보이는 것의 관심의 힘을 '자명하게 만든다.' 수사학의 도래는 이를테면 두 개의 체제의 교차로에 놓인다. 담화의 화용론적 효율성에 관련될 때는 피발화자의 '관심'을 자극하는 언어의 대상들을 산출하는 것, 즉 말의 효율성과 감각적 대상들의 관심의 힘을 결합시키는 것이다. 루시페르-사탄은 수사학의 악마인가? 이 점에서 그 자는 소크라테스와 플라톤이 소피스트들을 다룬 방식과 동일하게 다루어진다. 이 같은 가치론적 조직화는 신임과 자명성의 체제들을 교차시키면서 다음과 같이 요약될 수 있다.

	자명성의 관점	신임의 관점
자명성의 체제 대상들	보이는 것의 자명성 (직접적 지각)	설득적 동기에 대한 관심
신임의 체제	담화의 효율성	상호 주관적 신임

이 같은 탐구의 단계에서 보다는 믿다 사이의 환위적 상관 관계는 가치를 지닌 대상들과 더불어 주체의 자명한 둘만의 대화 속에서 자기-목적을 띤 믿음에 기초한다. 불어에서 그것은 무엇인가를 믿는 것이다. 반대로 도치된 상관 관계는 주체와 그 발신자 사이에서 둘만의 굴중 속에서 이질적인-목적을 띤 신임에 기초한다. 그것은 누군가를 믿는 것이다.

이와 평행하여 논자는 지금부터 '믿기 위해서 보는 것'과 '보는 것 없이 믿는 것'의, 아울러 소문과 신임의 형상물들이 인식론적으로 우세한 두 가지 유형의 담론에 관심을 가지려 한다. 역사 담론과 정신분석학의 담론이 그것으로서 둘 모두 루시페르의 증상에 감염되었으며, 옴의 처방을 추구한다.

3. 정신분석학과 역사(학): 원초적 장면과 그것의 지연된 이야기

『정신분석학 입문』에서 실패한 행위들을 다루는 초반부의 장에서 프로이트는 다른 것들 가운데서 치료의 가치에 대한 개인적 견해를 가질 때의 어려움에 대해서 강조한다. 그는 고전적인 의학적 실천을 ‘믿다’가 ‘보이는 것’에 기초하는 실천으로 특징짓는다. 그는 이것을 위해서 일종의 양면으로 이루어진 기호학을 배치한다. 즉 한편에서는 의학적 기의가, 다른 한편에서는 각각의 가시적인 기표들이 배열된다. 다음과 같은 목록이 작성된다.

화학적 반응	침전물
해부학	해부학적 준비
신경 자극	근육 수축
병	증상
발병 과정	가시적 생산물
정신성	생리 현상, 행동 양식

의학도는 구체적 발현들의 직접적인 시각적 지각에 의해서 설득된다. “[.....] 여러분들은 개인적 지각을 통하여 새로운 사실들의 존재의 확신을 획득했다고 믿는다”(같은 곳, p. 7).

문제는 더욱더 잘 설득되는 전환적 상관 관계이다. 이 같은 상관 관계는 중개자 없는 대상들과의 대화를 전제로 하며 그 결과 의학 교수는 “여러분들이 대상들과 직접적인 관계에 놓여 있는 동안, 박물관을 통할 때처럼 여러분을 동반하는 안내자와 통역자의 역할만을 맡을 뿐이다”(같은 곳).

자명성 체제의 관점에서 정신분석학적 실천은 불가피하게 진지하지 못

하고 거의 믿음이 가지 않는 것으로 평가절하될 수밖에 없다. 왜냐하면 그것은 오로지 말의 교환에 기초하기 때문이다.

하지만 다른 체제의 관점인 그의 관점을 부과하기 전에 프로이트는 언어의 화용론적 효용성을 강조한다. 실제로, 자명성의 체제의 내부로부터 그는 그 한계를 보여줄 요량으로 자명성에 대한 비판을 행하면서 또 다른 체제를 요청한다. 더 정확히 말해서, 자명성의 관점으로부터 그는 단어들의 힘을 무시하는 것은 온당치 못하고 비논리적인 것으로 간주한다. 이 점에서 또 다른 기호학이 빛을 보게 되는데, 그것은 더 이상 기호의 기호학도, 가시적 현존의 기호학이 아니라, 담화와 결부된 효용성의 기호학이다. 세 가지 부류의 크기 *grandeur*가 상기된다. 담화의 크기, 완수된 행위, 그것의 파급 결과:

아프다고 스스로에게 말하다	체험하다	아프다
자신의 증상들을 상상하다	느끼다……	……증상들
날말들과 더불어	밀다……	절망으로
날말들과 더불어	만들다……	행복하다
말들을 발설하다	유발시키다……	믿음
말들을 발설하다	촉발시키다……	정서

비록, 자명성의 체제의 관점에서 날말들과 담화는 직접적인 시지각과 비교해서 평가절하될 수밖에 없지만, 그 효용성은 부정되지 않는다. 단지 그 효용성이 경우에 따라서는 역겨운 '영향'으로서 다루어진다.

날말들은 원초적으로 마술의 부분이었다. [……] 인간들에게 서로 영향을 미치는 일반적인 수단을 성립했다. (같은 곳, p. 8)

그렇지만 프로이트는 정신분석학 담론을 마술 담론에 동화시키지 않는

다. 문제가 되는 것은 단지 자명성이 신임에 대해서 지니는 시선이다. 그렇다면 신임의 체제는 어떤가? 프로이트의 텍스트에서 그것은 좌절로 도래한다.

여러분들은 따라서 청취자로서 정신분석학적 치료에 참여할 수 없다.
(같은 곳, p. 8)

정신분석학은 오직 소문으로만 발견된다. 사람들은 정신분석학에 대해서 말하는 것을 듣고 이차 문헌의 정보만을 채집할 수 있을 뿐이다. 그때부터 신임의 다른 체제가 현동화된다.

모든 것은 여러분들에게 정보를 제공하는 사람이 여러분들에게 영감을 주는 신임의 정도에 많은 부분이 달려 있다. (같은 곳, p. 8)

프로이트는 곧 이어서 역사와의 유추를 전개시킨다. 그 같은 유추는 그의 관점에서 보았을 때, 정신분석학의 가르침에 고유한 난점들이 단지 무의식의 특수성뿐만이 아니라 인문과학의 일반적 인식론의 한 부분에 속한다는 점을 보여준다.

역사에 있어서 믿음은 프로이트에 따르면 시각적인 사건적 증인들, 게다가 오브제 또는 사료-증거에로까지 거슬러 올라가는 것을 가능케 하는 보장물들garants의 연속에 기초한다. 하지만 인물들과 사실들의 직접적인 시각이 문제가 아니라, 이 같은 시각 자체가 믿음으로 전환된다.

요컨대, 강연자는 신임에 버금간다. 바로 그때 신임의 체제의 한복판에서 다른 체제인 자명성의 체제, 하지만 왜곡되고 무시되는데, 그 이유는 신임의 관점에서 파악되었을 때 다른 체제는 신임의 메커니즘의 내적 비판을 하기 위해서 요청된다. 방금 전, 도치된 물음이 제기되었다. 감각적 자명성의 지나친 배타적 성격을 비판하기 위해서 아울러 그 한계를 그리

기 위해서 프로이트는 낱말들의 힘, 담화의 화용론적 마술에 호소하였다. 그런데 지금은 신임의 체제를 비판하고, 그 한계를 식별하기 위해서, 관심에 호소한다. 마치 고발자 사탄이 동기 유발에 호소하는 것처럼 말이다.

「읍서」에서처럼 그의 신임을 부여하기 전에 믿음의 다른 체제에서 온 물음은 “그가 나를 속이는 데 있어서 어떤 이익을 가질 수 있는가”라는 물음이다. 달리 말해서 “어떤 점에서 문제가 되는 오브제들에 대해서 자신의 담화를 굴절시킬 수 있는가?”이다.

그 문제는 신임을 받는 사람의 진솔성에 달려 있다. 그 같은 진솔성은 거짓말쟁이 사탄의 전략처럼, 두 개의 체제의 교차로에 놓여 있다. 마치 신임에 토대를 둔 체제의 내부에서 자명성의 기준에 대한 비판적 개입에 의해서 산출된 내적인 긴장에 기초하는 복잡한 형상물처럼 말이다.

4. 믿음의 두 가지 체제: 자명성과 신임

우리의 행로의 이 지점에 이르러서 몇 가지 형식화의 요소들이 진척될 수 있을 것이다. 만약 우리가 감각적 파지의 외연을 측정할 수 있는 속성을 ‘보는 것’과 이 같은 파지에 대한 결속의 강도를 지적할 수 있는 속성을 ‘믿는 것’에 배치된다면 그 두 개의 체제는 긴장적 상관 관계의 일반적 원칙, 즉 집중성 *intensité*과 신장성 *extensité*의 각각의 점증적 계수 사이의 환위적 또는 도치적 상관 관계의 일반적 원칙에 복종한다. 더구나 두 개의 의미론적 점증적 계수 사이의 상관 관계의 두 가지 유형들이 보다와 믿다라는 기본적인 두 개의 술부 사이의 긴장을 양태화한다는 점에서 그 둘은 두 개의 커다란 유형의 술어적 형태들을 낳는다. 환위적 상관 관계의 경우에 보다와 믿다를 결부시키는 양태적 서술화 *prédication*는 함의적 유형에 속한다. 즉 다음과 같은 모델에 복종한다:

만약 내가 A를 본다면, 나는 B를 믿는다;

만약 내가 A를 보지 않는다면, 나는 B를 믿지 않을 것이다.

도치적 상관 관계의 경우에는 반대로, 양태적 서술화는 양보적 유형, 즉 다음과 같은 모델에 따른다:

비록 내가 A를 보지 않는다 해도, 나는 B를 믿는다;

비록 내가 A를 본다고 해도, 나는 B를 믿지 않는다.

자명성의 체제 속에서 신임의 체제에 대한 비판적 개입은 담화의 화용론적 파워의 이름으로 이루어지는 반면, 신임의 체제 속에서 자명성의 체제에 대한 비판적 개입은 오브제들의 유인력의 명목으로 이루어진다는 사실을 기억해두자. 요컨대, 욕망의 효율성은 신임에 대한 유일한 비판으로 쓰이며, 이것은 마치 설득의 효율성이 감각적 자명성에 대한 비판적 문턱으로 쓰이는 것과 같다. 바로 그런 이유에서 신앙의 배후에 있는 '동기 유발'과 '관심' (신임의 체제)을 추구해야 하며, 마찬가지로, 눈을 통해서 획득된 신념의 배후에서(자명성의 체제) 자만심과 타자에 대한 우월감을 추구해야 할 것이다.

믿음의 각각의 체제의 기본적인 정의와, 다른 체제가 제안하는 왜곡된 제시를 기억하는 것이 매우 중요하다. 왜냐하면 바로 그 같은 왜곡된 양상 아래서 우리는 그 같은 체제들을 만나기 때문이다. 실제로, 자명성의 체제는 빈번하게 대상에 대한 관심의 체제로, 대상들에 대한 욕망의 관계의 체제로서 경멸적으로 제시되며, 신임의 체제는 담화의 체제로서, 말의 화용론적·수사학적 효율성의 체제로서 제시된다. 그 같은 체제는 때로는 타자에 대한 종속을, 때로는 자만적 분개를 나타낸다.

5. 인도 유럽어 세계에서의 보다와 듣다

운명은 칸돌에게 불행이 일어나기를 원했다. 그래서 운명은 기게스 Gyges에게 호소했다: “기게스야, 내 생각에 너는 내가 너에게 나의 여인의 아름다움에 대해서 말을 할 때 나를 믿지 않는 것 같다. 귀는 눈보다 더 의심이 많으니 그녀를 전라로 보게 만들어라”(헤로도투스).

헤로도투스가 전하는 이 같은 일화는 역사에 대한 그의 개념을 특징짓는다. 모든 것들 가운데서 최상의 것은 말에 의해서 설득당하도록 방치되는 것이 아니라 눈에 의해서 설득당하는 것이다. 더 정확히 말해서 그리스 텍스트에서 “너는 나를 믿지 않는다”라는 것은 “나는 신앙에 버금가지 못한다”라는 표현의 축사적 번역이다(apistos, pistis는 전통적으로 사람들이 믿는 이유들, 법률적 증거, 신임을 갖도록 만드는 보장물 따위를 지칭한다).

두 개의 믿음 체제 사이의 분할은 동일하다. 기게스는 자명성의 체제를 채택하도록 전제된 것이다. 이 같은 체제의 내부에서 신임의 체제를 텅 빈 오류적 ‘말들’의 체제로 간주하도록 되어 있다. 마찬가지로 신임의 체제의 관점에서 시각적 자명성의 탐구는 형상물의 경우, 별 어려움 없이, 관심과 욕망의 기호 아래서 재해석될 수 있다. 하지만 이 같은 전복은 여기서 잠재적일 뿐이며, 불행의 상기(간음)에 의해서 암시적으로 프로그램화되어 있을 뿐이며 이야기의 연속에서 발굴된다.

하지만, 그 대립은 여기서 전혀 다른 어조를 띤다. 더 이상 단지 말에 근거해서 보거나 믿는 것이 아니라 보거나 듣는 것이 문제가 된다. 사실, 신임의 두 체제 사이의 차이화는 두 개의 감각적인 채널 사이의 표면적 구별에서 이루어진다. 이 점을 신속하게 검토해보면 이 같은 구별이 첫번째 구별로 어려움 없이 환원됨을 알 수 있다.

벤베니스트는 이미 『인도 유럽어권 제도들의 어휘 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*』에서 맹세의 표현에 대해서 그리스인들과 로

마인들이 두 개의 상이한 선택을 했음을 지적했다. 그리스인들에게 있어서 맹세의 타당성의 기준은 시각이다:

제우스, 대지, 태양이 그것을 보고 있노라. (호머, 『일리아드』, 19, 258 s.)

이 점에 대해서 문헌학적 관점에서보다는 물론 알다를 의미하는 어근 *istos*는 *istor*/*histor*의 구성에 사용된다. 즉 보았기 때문에 알고 있는 사람, 보다 특수하게 말해서 눈의 증인으로서 하나의 법률적 행위에 시각적으로 참여하기 위해서 호출되는 사람을 말한다. 여기서 시각을 매개로 탐구 조사한다는 의미의 *historeo*가 나온다. 그와 평행하여 인도 유럽어의 어근 **wid*/**weid*(*videre*, *voir*)는 비록 형태론적으로 구별되지만, 동일한 의미론적 작동을 제공한다. *oida*는 *isto*와 마찬가지로 보았기 때문에 아는 것이다.

벤베니스트는 이 점에서 산스크리트어 텍스트 한 편을 인용하는데 그것은 인디언들이 그리스인들과 동일한 시점을 공유하였음을 증명해준다.

한편 라틴어의 맹세는 청각에 기초한다. 하지만 이 예에서 듣다가 청취를 통하는 것의 엄밀한 의미에서 취해져야 한다는 것을 결론짓는 것은 아무것도 없다. 경우에 따라서, 듣는 것은 보지 않는 것, 언제나 말을 듣는 것이며, 말은 고유한 화용론적 효율성을 머금으며, 시각적 현존의 효율성과는 다른 것이다.

두 가지 관찰을 할 수 있다: 1) 있는 그대로의 청각이 관련된 것은 아니다. 믿음의 두 가지 체제 사이의 구별과, 인도 유럽어권 속에서 할당된 구상적 열개로부터 하나는 본다는 것을 다른 하나는 듣는다는 것을 할당하면서 일반화가 있었으며, 소음과 음악을 포함한 청취를 통하는 모든 정보는 말과 동일한 체제에 속한다고 간주된다. 이 점은 서구 문화에서 다른 감각 기관적 질서에 비해서 시각체의 우세를 설명해줄 수 있을 것이다. 2) 믿음의 두 체제의 작동, 이어서 가시적인 것과 들리는 것의 작동은 정확한 법률적 위상을 수용한다. 보이는 증거들이 들리는 증거

보다 더 타당하며, 심지어 눈의 증언은 법적 진실의 힘을 갖는다. 이것은 곧 보이는 것과 들리는 것의 문제가 서구 문화에서 수사학의 출발점이 되는 법률적 논증과 직접적으로 관련이 있음을 말한다.

헤로도투스에 있어서 유추적 역전의 수사학

우리가 위에서 암시했듯이, 헤로도투스는 그의 『역사 *Histoires*』에서 최소한 원칙과 가치론의 차원에서 자명성의 체제를 채택한다. 클로드 칼람이란 학자는 헤로도투스의 텍스트에서 발화 작용의 JE는 주로 두 가지 유형의 발화체에서 나타난다는 사실에 주목했다. 1) 발화 작용의 주체가 한 가지 사실의 진실성을 자신의 고유한 시각에 기초할 때: 나는 그것을 보았다. 따라서 그것은 사실이다: 그것은 곧 부검(면밀한 분석)의 나이이다. 2) 발화 작용의 주체가 자신이 직접 보지 않고 단지 말하는 것을 들었기 때문에 주저를 내보내기 위해서 자신의 발화체를 양태화할 때 주관적 개입의 이 두 가지 용례는 고대 역사가에게 있어서 믿음의 두 체제 사이의 분할이 비판적 분할 *partage critique*임을 보여준다. 더구나 채택된 관점도 명백하다. 그것은 자명성의 관점이며, 이 같은 관점으로부터 말에 대한 믿음은 어떤 계약적 약속을 촉진시키지 않는다. 그때부터 타자의 말의 단순한 운반자인 발화 작용의 주체는 들리는 것을 재생하는 것으로 만족한다. 즉 기의의 확인서 없이 일련의 기표들의 연쇄를 재생하는 것이다.

이 같은 요구가 역사가의 가능성을 엄청나게 제한시키기 때문에 그는 보상 전략을 작동시켜야 한다. 그 같은 전략을 연구한 François Hartog의 『헤로도투스의 거울 *Le Miroir d'Hérodote*』에 따르면, 가장 빈번하게 채택된 전략은 유추와 병행 관계이다.

유추 형식은 아리스토텔레스의 비례 원칙과 완벽하게 일치한다: 아티에서 토리드 Tauride가 스키티 Scythie에 해당되는 것은, 아풀레 Apulée에서 라피지 Iapyges의 영토가 다른 민족의 영토에 해당되는 것과 같다(“이탈리아 장화의 발뒤꿈치에서”).

보다 일반적으로 말해서 $a R b = x R y$

보여지지 않는 y 를 믿기 위해서 나는 a 에 전주어서 b 를 본다. 가시적 관계 a/b 는 보이지 않는 x/y 에 전주어서 동등한 가치를 갖는다.

그런데 이 같은 비례는 아리스토텔레스에 있어서 메타포 이론의 토대에 놓여 있다. 나는 x 를 보는데 x 와 y 의 관계는 보여지지 않고, a 를 보게 만든다. 여기서 a 와 b 의 관계는 보여진다. 헤로도투스에게서 도치와 유추의 수사학은 요컨대 두 개의 관계에 적용된 동등 가치의 조작에 기초한다. 하나는 시각적 자명성의 체제에, 다른 하나는 신임의 체제에 속한다. 신임의 체제에만 속할 수 있는 사실에 대해서 말하기 위해(보다와 믿다의 도치적 상관 관계) 나는 유추적 비례 덕분에 자명성의 체제(보다와 믿다의 환위적 상관 관계)에 속하는 또 다른 관계와 더불어 연계성을 설정한다.

6. 분석적 해명

이미 우리는 프로이트가 정신분석학에 있어서의 진리와 역사에서의 진리를 동화시켰음에 주목했는데 그것은 양자 모두 보지 않고 믿는다는 것을 전제로 한다는 점에서다. 하지만 헤로도투스의 입장의 검토는 우리들로 하여금 이 같은 논지를 좀더 세심하게 다듬도록 만든다. 역사가는 프로이트처럼, 신임의 체제, 보다와 믿다 사이의 도치적 상관 관계를 장려하지 않으며 단지 그 같은 체제에 적응하도록 제약을 받는다. 이것은 곧 가치론적 관점에서 역사가의 선별 체제가 자명성의 체제이며, 바로 그 체제 한가운데서 역사가는 신임성의 체제 담화의 화용론적 효용성의 체제에 한 자리를 마련하도록 되어 있다. 그 같은 양보를 역사가는 보이는 것과 보이지 않는 것 사이의 유추의 형상물들 덕분에 보상한다.

반대로 정신분석학은 프로이트의 증명의 서두에서처럼, 자명성의 관점을 채택할 수 있다 해도, 단번에 신임성의 기호, 상호 주관적 관계, 보다와 믿다 사이의 도치적 상관 관계의 기호 아래 놓이게 된다. 액면적으로 아울

러 약간은 투박하게 말해서, 총체적으로 분석가를 신임하면서, 믿어야 할 것은 보여지지 않는 것 심지어 들려지지 않는 것이다.

세르트Certeau는 『이야기의 에크리튀르 *L'écriture de l'histoire*』에서 프로이트와 역사적 담론 사이의 관계를 검토한 바 있으며, 그 역시 프로이트가 연구한 악마적 신경증 환자에 대해서 유추의 역할을 자명하게 했다.

비례는 이 경우 17세기의 아버지의 실추와, 악마적 소유 사이의 가시적 관계가 20세기의 아버지의 실추와 정신적 동요 사이의 보이지 않는 관계에 동등가를 갖는다. 하지만 다른 조작들이 그 놀이를 복잡하게 만든다. 먼저, 가시적인 것의 잠재화potentialisation이다. 가시적인 신경 장애적 관계는 의학적 장에서 부재한다. 왜냐하면 과학적 담론들은 그 같은 관계에 대해서 일체의 신임성을 제거했기 때문이다. 그 결과 오늘날 누구도 아버지의 실추를 악마에 들렸다는 것으로 표현하지 않는다.

반대로, 정신분석학에 있어서 보이지 않는 관계는 재구성되고 현동화되지만 것처럼 가시적이지 않다.

지금까지 그 같은 작동은 헤로도투스에게서 관찰되는 작동과 비교될 만하다. 왜냐하면 비가시적인 관계는 담화 속에서 현동화되기 때문이다. 가시적인 관계는 잠재화된다. 그 같은 가시적 관계는 첫번째 관계를 가시적으로 만들기 위해서 요청될 것이다. 달리 말해서 가시적 관계는 비가시적인 관계의 현존을 자명하게 만들기 위해서 자신의 잠시적 상태에서 벗어나야 할 것이며, 비가시적 관계는 발현적 관계를 명시화하기 위해서 잠복적 상태를 벗어나야 한다.

세르트에 따르면, 프로이트는 거기서 인식론적 단절을 제안한다. 즉 문제의 핵심은 더 이상 담화들을 축적하는 것이 아니라, 또 가시적인 것을 불투명하게 만드는 것이 아니라, 감추어진 것을 밝혀놓는 것이며, 유추를 개발하면서 가시적인 것에 장을 다시 제공하는 것이다.

7. 결론: 보다와 믿다 사이의 상관 관계의 통사론

분석의 이 같은 단계에서, 보다와 믿다 사이의 관계들의 통사론이 그려지며 그것은 수사학의 형상의 도래를 정당화한다.

첫번째 단계는 자명성의 체제로서 거기서 보다와 믿다는 환위적 관계를 이루며, 프로이트에 따르면 억눌려진 아버지의 이미지가 거의 직접적으로 악마의 이미지 속에서 보여진다. 헤로도투스에 따르면, 역사적 사실들은 직접적으로 눈에 접근될 수 있다. 그것은 요컨대 우주의 질서이며, 사물의 질서는 직접적으로 인간적 증인들에 접근될 수 있다. 인간적 증인들은 우주 속에 잠수하며 그 부분을 이룬다. 하나의 세미오시스가 발전된다면, 그것은 지시 작용적이며, 지시소적일 수밖에 없다. 전형적인 형상은 법률적 논증의 관점에서, 현행범이다.

두번째 단계는 앞선 단계에 고유한 상관 관계의 도치에 의한 신임의 체제이다. 보다와 믿다는 도치적 관계에 놓여 있으며 억눌린 아버지의 이미지는 관찰된 시각적 발현에 대해서 검증될 수 없는 가설이며, 또는 헤로도투스에 따르면, 눈의 증거는 실체에 있어서 궁극적으로는 불신임된다. 즉 이번에는 지배적 체제가 발화 작용의 성층화에 호소하며, 권위 있는 답론은 진리, 증거 또는 언어적 주석을 주장하고 나선다. 이 모든 것들은 보이는 것에 대해서 우리에게 회의하는 법을 일러준다. 우리는 곧 로고스의 질서 속에 있으며, 로고스에서 차단 장치 *débrayage*의 세미오시스가 발전된다. 전형적인 형상물은 법률적 논증의 관점에서 맹세이다.

세번째 단계는 자명성의 체제의 모사된 복원의 단계이다. 복원이라고 말하는 이유는 보다와 믿다의 환위적 상관 관계에 기초하기 때문이다. 또한 모사된 이유는 담화 자체의 내부에서, 그 형상물들에 있어서 기본적인 신탁적 체제의 문맥 속에서 진행되기 때문이다. 헤로도투스에 있어서의 유추와 도치, 프로이트에 있어서의 은폐된 것의 해명은 둘 모두 수사학의

이 같은 도래를 나타낸다. 그런 의미에서 담화의 화용론적 힘은 신탁적 체제의 내부에서 유추적 비유들 덕분에 자명성의 효과를 모사하는 데 공헌한다. 우리는 시물라크르의 세미오시스에 기초하여, 연동 장치의 에토스의 질서에 도달했다. 논증적 관점에서 전형적인 형상물은 전의이다.

따라서 문제는 관류하는 단계들의 기억을 보존하는 시퀀스다(예, 아니 오oui non si). 여기서 보이는 것은 첫번째 단계와 세번째 단계에서 동일한 위상을 갖지 않는다. 이런 의미에서 문채-전의는 약간은 잃어버린 자명성의 천국의 노스텔지이다. 마치 신 루시페르처럼, 빛의 천사로 남아 있으면서도 사탄이 될 수 있었다.