

에덴동산 안에서의 인간의 모험

—기호학적 독서의 훈련: 「창세기」 2~3장

서인석

I. 이 글의 요지¹⁾

우리는 이 글에서 원죄 교리에 대한 교의신학적(敎義神學的) 차원에서 기호학적 접근법의 적용 사례를 예시할 것이다. 그러나 이제 기호학적 접근은 교의신학에서만 아니라 신학의 다양한 분야에서도 대단히 활발하게 적용되고 있다. 하지만 이 글에서 실제로 든 적용 사례는 일차적으로 성서 텍스트들에 대한 기호학적 접근을 그 전제로 하고 있다. 그리고 원죄론에서 언제나 거론되고 있는 성서의 가장 중대한 텍스트들은 「창세기」 2~3장의 설화와 로마인들에게 보낸 사도 바울로의 편지 제5장이다. 우선 이 글에서 교의신학을 공부하는 사람들에게 분석의 한 가지 모델을 제공한다는 차원에서, 「창세기」 2~3장의 이야기를 두고 중점적으로 정밀 독서를 시도해볼 것이다.

1) 교의신학 텍스트들에 대한 기호학적 접근의 적용 사례: L Panier, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, coll. Théologies, Paris: Cerf, 1996 참조. 우리는 이 책의 제4장 "Aventure humaine dans le jardin, Lecture de Gen. 2~3" (pp. 77~103)에서 많은 영감을 받았음을 밝혀둔다.

사람들은 창세기의 이 설화를 원죄에 대한 교리의 가장 '기초적인 텍스트'로 규정짓고 있다: 원죄론의 모든 담론은 이 텍스트를 참고로 지시하고 있고 또한 여기서 그 형상들을 끌어오고 있다. 하지만 그렇다고 해서 원죄 교리가 이 텍스트의 가장 '으뜸가는 의미'라고 단언할 수 없다. 말하자면 이 텍스트에서 교의신학적 전통이 밝힐 수 있었고 또한 분명하게 말할 수도 있었던 바, 원죄 교리라는 한 가지 의미만을 이끌어낼 수 있다고 여기는 것은 좁은 생각이다. 우리가 알고 있는 바대로의 원죄 교리는 창세기의 이 설화에 대한 교회 전통의 독서가 생산한 부산물에 불과하다. 이 교리는 예수-그리스도의 혁신적인 새로움의 전망 안에서 우리의 텍스트를 분절시키고 있고 또한 그 요소들을 해석하고 있다. 옛 텍스트 안에서, 새로움의 이 사실을 향해 '대망(待望)의 지평'에서만 머물고 있었던 계시가 예수-그리스도 안에서 결국 모두 완성되었다는 것 때문이다. 복음적 전망은 옛 텍스트에게 완전히 새로운 한 의미의 지평을 열고 있다. 옛 텍스트는 자기 홀로 원죄 교리에 대한 신학적인 정당화를 제공할 수 없고, 또한 사람들이 이 옛 텍스트 안에서 원죄론을 발견하지 못할 수 있다는 가능성의 한도 내에서(가령 유대교의 신앙인들), 교회의 전통이 고수한 그 교리를 무효화시킬 수도 없다.

이 텍스트에 대한 독서의 전통은 예수-그리스도라는 완성의 목표를 향해 방향을 잡고 있는 '미래 지향적인 성격'을 지니고 있다. 이런 전통의 독특한 접근법은 텍스트의 '진리성'으로서 '원초적이고도 기원적인' 한 의미만을 재구성하고 고정할 것을 시도하려는 것으로 '과거 지향적이고도 고고학적인' 접근법과는 아주 다르다. 더욱이 이런 단언은 우리의 텍스트를 교정하고 편성한 그 옛 필자들도 스스로 해석과 전통의 작업을 하고 있었다는 말과 일맥 상통한다. 전통에 대한 해석 작업은 우리의 텍스트를 생산한 사회에서도 그 옛 필자들의 가장 중대한 기능이었기 때문이다. 이 같은 모든 연구는 텍스트에 대한 효과적이고도 때로는 아주 과학적인 지식을 제공하고는 있지만, 그렇다고 해서 이런 지식이 우리가 언급한 독서의

전통과는 결코 동일시될 수 없다. 한 텍스트의 진리성은 이 텍스트가 다시 읽혀지고 또 그 고대성(古代性) 안에서 독서 행위 때마다 현재성의 새로움을 말하도록 해주는 텍스트의 그 능력 안에 존재한다. 텍스트의 이런 연약성과 미완성적인 본질은 이것이 다시 읽혀져야 하고, 그 자체로는 소묘하고 있는 진리성에 도달할 수 없다는 것 때문에 다시 다루어져야 한다는 필연성을 전제하고 있다. 창세기의 우리 설화는 이런 배치도의 가장 긴장된 모습을 지니고 있고, 현재의 모든 시간마다 기원의 소묘를 다시 읽도록 재촉하고 있다. 그리스도인적 독서는, 특히 사도 바울로와 함께, 이 소묘 안에서 구원의 기초를 마련하고 있고, 또한 이런 독서는 기원적인 이 심층 수준들 안에서 그 작용을 하고 있다.

「창세기」 2~3장은 '기원(起源) origine'에 관해서 말하고 있다. 기원적 설화란 한 역사의 첫 에피소드와는 아주 다른 별개의 그 무엇이다. 사람들은 이런 설화를 출발점으로 하여 선상적(線上的)인 한 연보를 전개할 수 있다고 생각한다. 그러나 '한 처음의 이 기원'은 결코 시작이 아니다. 기원은 언제나 시작과는 다른 차이와 편차를 드러내고 있다. 기원은 언제나 사람들이 한 역사에게 이해 가능성의 문턱으로 설정하고 있는 '시작 commencement'을 통해 전제되어 있다. 기원은 결과로 잇달아 오는 일의 원인이 아니다. 기원은 지식으로서 이미 있었던 일을 통해 지금 발생한 일의 설명을 제공하지 않고, 오히려 이 기원은 다른 곳에서 일어난 일이었지만 지금 그 완성과 회귀를 추구하고 있는 것으로 남아 있는 그 무엇이다. 그럼에도 불구하고 기원은 동일성으로 회귀할 수도 있는 모든 것을 딱 잘라 거부할 것을 결정하고 있다.

아담과 이브의 설화는 사람들의 현재적 상황을 설명해주지 않는다. 이 이야기는 그 상황에 관한 이유들에 관해서 말하고 있는 것이 아니라, 오히려 상황에 관한 해석의 한 모델을 제안하고 있다. 에덴 동산 안에서 발생한 일들에 대한 설화는 에덴 동산 밖에서 발생한 인간적 존재들의 삶을 이해하도록 해주는 '이론적인 한 모델'로서 그 역할을 다하고 있다. 하지만 이

모델은 어디까지나 '형상적(形象的) 모델'이다. 그런 이유로 기원적 설화는 사료 편찬의 영역에 속하지 않는다. 물론 역사가들은 이 설화의 편집 연대를 추정할 수 있다. 하지만 설화가 이야기하고 있는 것은 역사의 질서에 속하지 않는다. 이때 사람들은 이런 설화를 두고 흔히 '신화'라는 말을 한다. 또 그들은 신화의 진리성이 보고된 사건들의 '정확성' 혹은 '있음직한 일'에 있는 것도 아니요, 신화적 설화가 예증할 수도 있는 전체된 한 메시지의 미묘성 안에 있는 것도 아니라고 말한다. 물론 그렇다. 그러나 우리는 차라리 신화가 '의미 작용'을 하고 있다고 말하고 싶다. 신화의 진리성은 신화의 배후에 있는 것이 아니라 신화 그 자체 안에서와 신화의 전방에 존재한다: 신화란 원래 해석을 해야 하는 하나의 작품이기 때문이다.

이런 의미로, 기원적 설화는 원시적이고도 허술한 사고의 산물이 결코 아니다. 이 설화에게 부족한 것은 아무것도 없다. 흔히 사람들은 현대인의 정신에 좀더 잘 부합하고 또 있음직한 일로 이 설화를 만들기 위해서 여기에다 그 무엇을 첨가해야 한다고 생각한다. 틀린 말이다. 오히려 현대의 독자에게 필요한 것은 자신의 생각을 이 옛 설화에게 적응하는 일ियो, 이 설화의 작품을 통해 개방된 전망을 발견하기 위해, 설화 그 자체를 위해, 설화라는 텍스트 그 자체를 두고 실행해야 하는 '독서와 해석의 작업'이다. 우리는 오히려 이 작품이 이런 식으로 자기의 말을 함으로써 우리에게 원하는 바가 무엇인가를 발견하기 위해서 해석의 작업을 해야 하는 것이다.

원죄 교리는 「창세기」 2~3장의 설화를 조작함으로써 남용된 한 가지 독서가 아닐까? 이 설화는 아담의 설화 순차 안에서 이야기되어진 '나쁜 짓 méfait'을 고치기 위해서 그리스도의 설화 순차가 개입하고 있는 설화적인 한 '뜯어 맞추기 bricolage'가 아닌가? 하지만 우리가 다 알고 있듯이, 가장 기본적인 설화의 이 형식은, 우리의 유년기의 콩트들을 잘 분절시키고 있었던 설화적 형식에 버금갈 정도로, 원죄론의 신학 안에서도 깊은 뜻을 숨겨놓고 있는 텍스트이다. 하지만 중대한 것은 단순한 설화적 이 구조

저 너머로 혹은 저 아래에서, 인간에 대한 담론 배치가 이 설화 안에서 어디까지 우리를 인도하고 있는가를 알아보는 일이다. 이런 시각은 아마도 이 설화를 유지시키고 있는 이론을 인지하기 위해서, 또한 원죄 교리에 대한 그리스도인적 신앙 고백이 그 자신을 적응하려고 도래하는 자리에 대한 상황을 설정하기 위해서 필요로 하기 때문이다. 그리스도인적 신앙 고백이 그 전통적이고도 교의신학적인 양식화들 안에서, '신화를 그리스도인적으로 합리화했다'는 사실은 아마도 아주 적게 성공한 시도(그리고 이 시도는 아예 실패에 부쳐진 것일지도 모른다)이지만, 예의 신앙 고백이 설화를 두고 실시한 독서의 끊임없는 작업은 이 설화 안에 내기로 걸려 있는 바에 대해 말하는 것이 불가능하다는 사실을 우리에게 경고해야 한다.

이 글에서, 나는 「창세기」 2~3장의 설화에 대한 한 가지 독서를 제안할 것이다. 하지만 아주 풍요롭게 주석되었고 이미 해설된²⁾ 이 설화에 대해 나의 독서 제안이 '마지막 말'을 하고 있다는 것은 결코 아니다. 우리의 제안은 이 텍스트 안에 담론 배치화되어 있는 형상들의 배열 상태를 헤아려볼 것을 그 목적으로 삼고 있는바, 한 가지 가설을 조직하기 위한 일종의 시도일 뿐이다.

2) 이 텍스트에 관해 발표된 최근의 연구 문헌들 중에서 특별히 추천하고 싶은 글들은 다음의 것이다: Jean Calloud, "Pour une analyse sémiotique de Genèse 1~3," in *La Créativité dans l'Orient ancien*, Coll. 'Lectio divina'(127), Congrès de l'ACFEB, Paris: Cerf, 1987, pp. 483~513; Marie Balmary, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris: Grasset, 1986, pp. 253~71 et *La Divine Origine*, Paris: Grasset, 1993; Paul Beauchamp, *l'Un et l'Autre Testament*; 2, *Accomplir les Ecritures*, Paris: Seuil, 1990, pp. 115~58; Jean-Yves Thériault, "L'Adam dans le jardin," *Sémiotique et Bible*, n. 67, 1992, pp. 15~34; Michèle Rosset, *La Génération de l'humain selon Yabvé-Dieu*, CADIR, 1993; 서인석, 「에덴의 첫 부부의 이야기」, 『한 처음의 이야기』, 「창세기」 1~11장의 기호학적 설화 분석, 서울: 생활 성서사, 1986, pp. 50~115.

II. 텍스트

1) 번역의 문제

번역의 문제는 아주 탁월하게 기호학의 소관이다. 출발 언어인 히브리어 혹은 그리스어에서 도착 언어인 한국말로의 기호 변환이 이루어짐으로써 의미의 '통과transit'가 결정되기 때문이다. 우리가 신뢰하는 번역은 원문의 형상들을 최대한 존중하는 역본이다. 물론 성서를 전문적으로 공부하려는 학생들에게 성서의 원전인 히브리어 혹은 그리스어를 배울 필요가 있음을 누차 강조한 적이 있다. 하지만 그렇다고 해서 모든 사람들이 그 어려운 죽은 말(死語)들을 다 공부할 필요는 없다. 우리가 이 글에서 분석의 대본으로 사용하고 있는 텍스트는 기원전 3세기에 알렉산드리아에서, 마치 오늘날의 미국 이민 교포 3세들이 한국말을 잊었듯이, 히브리어를 전혀 모르던 이스라엘 후손들을 위해서 번역한 구약 성서의 70(LXX)인 역을 우리말로 옮긴 것이다.³⁾ 물론 우리는 이 글에서 '공동 번역'과 '구약 성서 새 번역'과 또한 필자의 사역⁴⁾도 참조할 것이다. 우리의 분석에서 문제가 되고 있는 것은 형상들의 담론 배치화이므로, 어휘론에 주의력을 집중하는 일은 필수적인 것이 아니다. 따라서 문제의 핵심은 텍스트가 사용하고 있는 단어들의 의미가 아니다. 히브리어를 모국어로 사용하는 사람들만이 우리에게 단어들의 의미를 제공할 수 있다고 생각하는 것은 대단히 비현실적이다. 오히려 가장 중대한 것은 담론으로 배치되어 있는 텍스트에 대한 독자의 독서 작업이다. 성서의 히브리어를 좀 안다는 사람들이 때로 어휘적인 테러리즘을 구사하는 것을 우리는 종종 보게 된다. 만일 성서를 읽기 위해서 히브리어를 구사하는 것이 필수 불가결하다면, 하느님의 말씀이 전파되는 일이 장애를 받을 것이 뻔할 것이니 걱정이 태산 같으리라. 그리고 신약 성서의 대부분 저자들이 그리스어로 번역된 70인 역의 구약

3) La Genèse, coll. 'La Bible d'Alexandrie trad.' Marguerite Harl, Cerf, 1994 참조.

4) 서인석, 각주 2)에 인용된 글, pp. 205~(9).

성서 텍스트를 그들의 글에서 인용했다는 것 때문에, 우리가 이 역본을 분석의 대상으로 삼는 또 하나의 구실을 제공하고 있다.

2) 70인 역 텍스트: 「창세기」 2~3장⁵⁾

2,〔……〕 4 생성(生殖)의 사건이 있었을 때에, 자, 여기에 하늘과 땅의 생성의 책이 있다. 하느님께서 하늘과 땅을 만드셨던 날, 5 그리고 들의 모든 덩불이 아직 땅 위에 생겨나기도 전에 또한 들의 모든 풀이 아직 돌아나기도 전에. 그것은 하느님께서 땅 위에 비를 내리게 하지 않으셨고 또한 거기에서 땅을 일구어 일을 할 사람이 없었기 때문이다. 6 그러나 땅에서 큰물이 넘쳐올라와서는 땅의 모든 얼굴을 적시곤 하였다. 7 그리고 하느님께서 땅의 먼지로 사람을 빚으시고 또한 그의 얼굴 위에 생명의 숨결을 불어주셨다. 그러자 사람은 살아 있는 존재가 되었다.

8 그리고 주 하느님께서 해 뜨는 쪽 에덴 안에 정원 하나를 심으셨고 그리고 당신이 빚으셨던 사람을 거기에 두셨다. 9 그리고 하느님께서 또다시 보기에 아름답고 양식감으로 좋은 모든 나무를 땅에서 자라나게 하시고, 정원 한가운데에는 생명의 나무와, 사람들이 선과 악에 관해 알 수 있는 바를 알게 해주는 나무를 자라게 하셨다. 10 그런데 강 하나가 에덴에서 흘러나왔으니, 이는 동산에 물을 대기 위함이었다. 거기서 강은 갈라져 네 줄기를 이루었다. 그 하나의 이름은 '비손'이다. 바로 이 강은 금이 있는 곳, 다시 말해 하월라 온 땅을 돌아 흘렀다. 12 그리고 이 땅의 금은 질이 좋다. 그리고 거기에는 석류석과 푸른 돌도 있다. 13 그리고 둘째 강의 이름은 기혼이다. 바로 이 강은 에티오피아 온 땅을 돌아 흘렀다. 14 그리고 셋째 강은 티그리스다. 바로 이 강은 아시리아 사람들의 고장을 따라서 쪽 흘렀다. 넷째 강은 바로 유프라테스다.

15 그리고 주 하느님께서서는 당신이 빚으신 사람을 데려오셨고 또한 그

5) 필자가 번역한 텍스트는 그리스어 단어들의 형상들을 최대한 존중하였으므로, 우리말 어법이 다소 어색하다.

를 동산 안에 두셨는데, 이는 그가 그곳을 일구어 농사짓고 또 그곳을 지키기 위함이었다. 16 그리고 주 하느님께서 아담에게 이런 말들로 한 명령을 내리셨다: “정원의 모든 나무에서, 너는 네 양식을 얻을 것이다. 17 그러나 선과 악을 알게 해주는 나무에서 너희는 따먹지 말 것이다. 너희가 이 나무에서 따먹는 날, 너희는 죽음으로 죽을 것이다.”

18 주 하느님께서 또 말씀하셨다: “사람이 혼자 있는 것이 좋지 않다. 그에게 잘 어울리는 한 내조자를 우리가 만들자.” 19 그리고 하느님께서 또다시 땅으로 들의 모든 야생 동물들과 하늘의 모든 새들을 빚으셨고, 또 한 이들을 아담에게 데려가셨는데, 이는 그가 이들을 어떻게 부를지 보시기 위함이었다. 그리고 아담이 한 생물에게 지어준 모든 호칭은 그의 이름이 되었다. 20 그리고 아담은 모든 짐승들과 하늘의 모든 새들과 들의 모든 동물들에게 이름을 지어주었지만, 아담을 위해서는, 자신과 비슷한 내조자가 발견되지 않았다. 21 그리고 하느님께서 아담에게 착란증에 빠지게 하셨고 그리고 그를 깊은 잠에 들게 하셨다. 그리고 그 분은 그의 갈빗대들 중에서 하나를 빼내시고 그 자리를 살로 대치하셨다. 22 그리고 주 하느님께서 아담에게서 빼내신 갈빗대로 여자를 지으시고, 그 여자를 아담에게 데려오셨다. 23 그러자 아담이 말했다:

“이제야말로 내 뼈들에서 나온 뼈요

내 살에서 나온 살이로구나!

이 사람은 자기 남자에게서 취하여졌기 때문에

여자라 불리리라.”

24 그런 이유로 남자는 자기 아버지와 어머니를 떠날 것이며 또한 자기 여자에게 애착하여 머물 것이다. 그리고 둘은 한 몸을 이룰 것이다. 25 그리고 아담과 그의 아내는 둘 다 알몸이었지만, 그들은 부끄러워하지 않았다.

3.1 그런데 뱀은 땅 위에 살고 있으며 또 주 하느님께서 만드신 모든 야생 동물들 가운데서 가장 교활하였다. 그리고 뱀이 여자에게 말했다: “하

느님은 무슨 이유로 이렇게 말했느냐?: ‘너희는 정원 안에 있는 모든 나무들에서 따먹지 말아라’.” 2 그러자 여자가 뱀에게 말했다: “정원 나무들의 열매를 우리는 따먹는다. 3 그러나 정원의 한가운데에 있는 나무에 관해서 하느님은 이렇게 말씀하셨다: ‘너희가 죽지 않으려거든 그것을 따먹지도 만지지도 말아라’.” 4 그러자 뱀이 여자에게 말했다: “너희는 죽음으로 죽지 않을 것이다. 5 그 이유는 너희가 그것을 따먹을 날에, 너희의 눈이 열릴 것이고 또한 선과 악을 앎으로써 너희가 신들처럼 되리라는 것을 하느님이 알고 있었기 때문이다.” 6 그러자 여자는 그 나무가 시선을 즐겁게 하며 깨달음을 얻기 위한 좋은 양식감이었다는 것을 보게 되었다. 그리고 그녀는 그 열매를 따서 먹었다. 그리고 그녀는 그것을 자기와 함께 있는 남편에게 주었다. 그리고 그들은 먹었다. 7 그러자 그 둘은 눈이 열려 자기들이 알몸인 것을 알았고, 무화과나무 잎을 엮어서 두렁이를 만들어 입었다.

8 그리고 그들은 주 하느님께서 오후에 정원을 거니시는 소리를 들었다. 또한 아담과 그의 아내는 주 하느님의 얼굴을 피해 정원의 나무들 한가운데에 숨었다. 9 주 하느님께서 아담을 부르시며 그에게 말씀하셨다: “아담아, 너 어디에 있느냐?” 10 그러자 그가 그 분께 말씀드렸다: “나는 정원 안에서 당신이 거니시고 있었을 때 당신의 목소리를 들었나이다. 나는 알몸이었기 때문에 두려워하였고, 그래서 나는 숨었나이다.” 11 그러자 그 분이 그에게 말씀하셨다: “네가 알몸이었음을 누가 너에게 알려주더냐? 아니면 내가 먹지 말아라 하고 네게 명령을 내린 그 유일한 나무에서 네가 따먹었느냐?” 12 그러자 아담이 말했다: “당신이 나와 함께 있으라고 내게 주신 여자, 이 여자가 그 나무 열매를 내게 주었기에 그만 내가 먹었습니다.” 13 그리고 주 하느님께서 여자에게 말씀하셨다: “왜 너는 그런 짓을 했느냐?” 그러자 여자가 말했다: “뱀이 나를 속였으며 그래서 그만 내가 먹었나이다.” 14 그리고 주 하느님께서 뱀에게 말씀하셨다: “네가 이런 일을 저질렀기 때문에, 모든 짐승들과 땅의 모든 야생 동물들 중에서

너는 저주를 받아라. 너는 네 가슴팍과 배로 기어다니며 또한 네 삶의 모든 날들에 땅의 먼지를 먹으리라. 15 그리고 나는 너와 여자 사이에, 네 후손과 그 여자 후손 사이에 적개심을 일으키리니, 여자의 후손은 너의 머리에 상처를 입히고자 할 것이고, 너는 그의 발꿈치에 상처를 입히고자 할 것이다.” 16 그 분은 또 여자에게 말씀하셨다: “나는 아직도 너의 고통들과 탄식들을 많이 하고 또 많이 하리라. 너는 고통들 안에서 네 자식들을 낳으리라. 그리고 네 남편을 향해 네 갈망의 움직임이 쏠릴 것이고 그는 또 너를 지배하리라.” 17 아담에게 그 분이 또 말씀하셨다: “너는 네 아내의 말을 듣고, 내가 너에게 따먹지 말라고 명령한 그 유일한 나무에서 네가 따먹었기 때문에, 너의 농사일들 안에서 땅은 저주를 받아라. 괴로움 속에서 네 삶의 모든 날들 동안에 너는 땅에서 먹을 것을 얻으리라. 18 땅은 너를 위해 가시덤불과 엉겅퀴를 돋게 하고 또 너는 들의 풀을 먹으리라. 너는 내가 취하여진 땅속으로 돌아가기까지, 네 얼굴에 땀을 흘리며 네 빵을 먹으리라. 너는 땅이요 또 너는 거기로부터 땅속으로 돌아갈 것이기 때문이다. 20 그러자 아담은 자기 아내에게 ‘생명’이라는 이름을 지어 주었다. 그것은 그녀가 살아 있는 모든 자들의 어머니이기 때문이다.

21 그러자 주 하느님께서서는 아담과 그의 아내를 위해서 가죽옷들을 만들었고 또 그것들을 입혀주셨다. 22 그리고 하느님께서 말씀하셨다: “보라, 아담은 선과 악을 아는 데 있어서 우리 가운데 하나처럼 되었다. 이제 그가 손을 내밀어 생명의 나무 열매까지 따먹고 영원히 살게 되어서는 안 되지.” 23 그리고 주 하느님께서서는 감미로움의 정원에서 내치시어, 그가 생겨 나온 땅을 일구어 농사짓게 하셨다. 24 이렇게 그 분은 아담을 내쫓으셨고 또한 그를 감미로움의 정원의 면전에 정착시키셨다. 그리고 그 분은 거룩들을 배치하셨고 또 생명의 나무로 가는 길을 지키기 위해서 번쩍이며 도는 불갈을 세우셨다.

III. 「창세기」 2~3장의 한 가지 독서 모델⁶⁾

우리의 관심 대상인 설화는 「창세기」 2장 4절에서 시작하여 「창세기」 3장 24절에 와서 그 막을 내린다. 텍스트는 인간의 창조, 에덴 정원 안에서 그의 모험, 그리고 그의 추방을 이야기한다. 나는 이 구절들을 그 총괄성(총체성의 원칙 참조) 안에서 취급할 것이다: 설화적이고도 담론적인 요소들은 '설화 순차 séquence' 안에서 이것들을 배치 정돈하는 관계들을 출발점으로 하여 의미를 가진다. 독서의 작업은 우리에게 읽혀지도록 주어진 담론의 연결성을 헤아려보게 하는 한 가설을 양식화하는 일로 구성된다. 그러므로 여기에 관련된 문제는 텍스트의 이러저러한 형상에 대한 암호해독을 하는 것이 아니라(혹은 이러저러한 단어를 위해서 독창적인 한 번역을 발견하는 것이 아니라), 오히려 우리에게 읽혀지도록 주어진 담론을 정당화하는 것이다.

분할 작업

설화의 내용은 상당히 쉽게 그 한계를 정할 수 있는 차이 나는 '의미 단위' 들로 조직되어 있다:

- * 2,4~7절은 설화의 도입부 구실을 하고 있고 또한 야훼를 통해 만들어진 인간의 출현을 소개하고 있다.
- * 2,8~17절은 공간적 틀(에덴 동산)을 확정하고, 이로써 행위자로서의 인간을 특성화시키고 있다.
- * 2,18~25절은 이 장소 안에서 행위자들의 다양화(동물들·여자)로 그 모습을 드러내고 있다.

6) 우리의 분석 절차는 다음의 글이 제안하는 순서를 따르고 있다: 루이 파니에 지음, 서인석 옮김, 「한 텍스트의 기호학적 분석: 분석의 기술적 절차」, 『민음과 삶』 제7호(1996년 가을), 대구: 성유스퍼노성서모임, pp. 85~102.

- * 3,1~7절은 한 새로운 행위자 곧 뱀(그러나 뱀의 출현은 절대적으로 새로운 것이 아니다. 그것은 뱀이 동물들의 범주에 속하기 때문이다)을 출현시키고 또한 여자에게 실행한 뱀의 담론적 효과들을 무대 위에 등장시킨다.
- * 3,8~20절에서, 야훼는 뱀, 여자 그리고 남자에게 영향을 미치게 하는 판결문을 선언하기 위해서 다시 출현한다.
- * 3,21~24절은 이 설화 행보의 마지막에 와서 남자와 여자의 삶을 소개함으로써 이야기를 종결짓고, 또한 동산에서부터 이들이 추방되는 사건을 보고한다.

이 분할 작업은 설화 속에서 행위자들의 배치도를 따름으로써 이루어진 것이다. 이 작업에 연관된 것은 서술된 이야기의 한 가지 요약(요약은 사람들이 이미 설화의 내기들을 알고 있음을 전제한다)이 아니라, 오히려 담론적 소재 안에서 한 행보에다 꺾말을 세울 수 있는 가능성을 알아보는 일이다. 독서 작업은 유의미적 배치도의 변형들을 설화 순차들 안에서 묘사하기 위해 제안된 이 순차들을 추적할 것이다.

IV. 첫째 설화 순차(2,4~7): 땅 위에 살아 있는 한 명의 존재

도입부의 구실을 하고 있는 이 설화 순차는 '살아 있는 존재'로서의 인간 출현의 조건들을 제시하고 있다. 이 조건들은 '설화적' 이고 또 동시에 '주제적' 이다.

여기에는 설화적 조건들이 존재한다. 그것은 천지 창조의 이 설화가 결핍 요소의 확인(덥불도, 들의 풀도 없다)으로 그 막을 열고 있고, 또한 결핍의 원인(비도 없고, 농부도 없기 때문이다)이 밝혀지고 있기 때문이다. 독자는 이 결핍의 해소를 기대할 수 있고 또한 2,15(인간은 정원을 지키고 농사 짓기 위해서 존재한다)에서 결핍 해소의 효과적인 자취들을 발견할 수 있으며, 또한 설화의 종결부에 가서 예의 결핍은 완전히 해소된다(흙을 경작

하기 위해서 정원에서 추방된 인간. 하지만 창세기의 책에서 비의 출현을 보기 위해서는 노아의 홍수를 기다릴 필요가 있다). 그럼에도 불구하고 설화적 조건들이 완전히 채워지기 위해서는 상당히 복합적인 한 행보를 통과할 필요가 있으리라.

여기에는 주제적인 조건들도 존재한다. 그것은 이 설화 순차가 나타나고 있는 요소들(땅·물·숨결)에 대한 모종의 조직성을 이미 규명하고 있기 때문이다. 기원적 땅에는 물이 전적으로 결핍되어 있는 것이 아니지만(“땅에서 큰 물결이 넘쳐 올라와서는 땅의 모든 얼굴을 적시곤 하였다”), 땅의 이 물은 인간 출현에 필요한 조건들을 채워주지 않는 것으로 보인다: (하늘에서 내리는) 비가 필요하고 또한 인간이 필수적이다.

사람은 하느님의 이중적인 한 작용의 결과이다. 그는 “진흙으로 그 형체가 조성되었다.” 땅에서 넘쳐 올라오는 큰물처럼 사람은 지상적인 존재이다. 인간은 또 하늘에서 내리는 비처럼, 하느님으로부터 ‘생명의 숨결’을 선물로 받는다. 요소들의 이런 주제상의 조직화는 다음의 가설을 암시하고 있다: 새로 생겨나는 땅은 ‘비-차이화된 실체’로서 ‘동일성’의 질서(큰 물이 땅의 온 얼굴을 적신다) 안에 잡혀 있다. 결실의 조건들은 여기서 ‘비’를 통해(하지만 텍스트는 이 설화 안에서 비에 대한 암시를 전혀 하지 않는다), 그리고 흙과 생명의 숨결로 구성된 인간을 통해 나타난 차이화의 쪽에 있다.

살아 있는 존재는 두 개의 요소로 구성된 하나의 존재이다. 하지만 이 유일한 존재는 창조 속에 그를 기재하는 이 분리(지상적인 것과 하느님이 주시는 숨결 사이의 분리)를 통과하고 있다. 우리는 설화의 행보가 인간의 ‘분리된 혹은 분열된 구성화’를 전개시킬 것이라는 가설을 세울 수 있다. 살아 있는 이런 한 존재에게 인간성의 조건들은 어떠한 것인가?

V. 둘째 설화 순차(2,8~17):

정원 안에서, 사람 한 명…… 나무 두 그루

둘째 설화 순차는 우선 '공간적인 틀'을 구성함으로써 살아 있는 이 존재의 조건들을 규명한다: 여기서 장소는 행위자보다 선행하여 나타난다. 담론은 그 차이화 작업을 추진한다: 공간은 방향이 잡혀져 있고(정원은 에덴 안, 동쪽에 자리잡고 있다), 나라들의 경계선이 확정된 네 줄기의 강에 의해 분할되어 있으며,⁷⁾ 장소의 이름들을 통해 특정화되어 있고, '가치들을' 포함하고 있는 대상들(순금, 브델리움, 향료와 마노 보석, 보기에 아름답고 양식으로 먹기에 좋은 나무들)을 통해 가치화되어 있다. 독자가 여기서 유의할 점은 공간과 가치들의 조직화가 인간적 주체의 출현에 선행하고 있다는 것이다. 이 조직은 위의 모든 것과 관련된 것이며, 인간적 주체를 위해서 이 모든 것은 '이타성의 형상 figure d'altérité'을 구성한다.

이렇게 하여 구축된 공간은 하나의 '전체성 une totalité'이다: 정원 밖의 모든 공간은 강들의 분할 속에 잡혀 있고(분할 밖의 나머지 공간은 존재하지 않는다), 정원 안의 모든 공간은 나무들("나무들의 모든 종류")을 통해 정의되어 있다. 그러나 아주 별난 두 나무는 이 전체화 속에서 모종의 편차를 드러내고 있다: 정원 한가운데에 있는 '생명의 나무'와 '선과 악에 대한 지식의 나무.' 이 두 나무는 따로 자리를 잡고 있고, 분리되어 있지만 전체성을 위해서 모자라는 나무들이 아니다.

이 '객체들'이 공간의 조직을 위해서 또한 가치들의 조직을 위해서 문제를 일으키고 있다. 먼저 공간과 연관해서, 생명의 나무는 독특한 이 지점을 신호로 알리고 있고, 또한 정원의 한가운데에 자리잡고 있음으로 해서 아주 민감하기 때문이다. 다음으로 가치들과 연관해서, 이 나무들과 함께, 생명과 선악의 지식은 보기에 아름답고 먹기에 좋은 것과는 따로 분리

7) 독자들은 정원을 출발점으로 하여 지상적 공간을 분할하는 강들의 효과와, 땅에서 넘쳐나와 온 땅을 덮어버리는 큰물의 효과를 서로 비교할 수 있으리라.

되어 자리를 잡고 있다. 생명체 곧 인간이 살게 될 공간의 담론 배치화는 이미 가치들의 두 가지 질서 혹은 한 주체와 한 객체 사이의 관계들의 두 가지 체제를 드러내고 있다. 그러므로 설화의 후속 안에서 이 구별의 내기를 추적할 필요가 있을 것이다.

이런 공간 안에서, 설화는 한 명의 행위자와 그 기능을 자리잡게 한다. '생명체'인 인간은 정원을 '지키는 사람 곧 수직자'요 경작자이다. 하지만 텍스트는 이 두 가지 기능의 실행을 이야기하지 않는다. 여기서 하느님은 한 가지 새로운 역할을 담당한다: 하나의 명령을 내리기 위해서 말씀을 하신다. 인간을 진흙으로 빚으시고, 또 그를 정원 안으로 옮기신 다음에, 하느님은 말씀(발언)하신다. 공간들과 요소들에 대한 차이화의 작업을 이룩하신 다음에, 하느님은 금령을 내리신다. 정원 안에서, 인간은 하느님의 '대화자 allocataire'이다: 사람은 자신에게 건네어진 한 말씀을 받지만, 그는 이 말씀에 응답하지는 않는다. 사람은 아주 나중에 와서야 비로소 발언을 할 것이다. 우리는 어떤 조건 안에서 그가 발언할 것인지 곧 보게 될 것이다. 독자가 유의할 점은, 여기서 하느님의 금령법은 사람이 언어 구사를 하기도 전에 인간에게 말을 건네고 있다는 것이다.

금령의 말씀은 따라서 우리가 이미 만난 적이 있는 분리의 작용들 위에 의존하고 있다. 하지만 이 말씀은 작용들을 배가하지 않고 오히려 다른 그 무엇으로 인도한다: 이 말씀은 정원 안에서 인간이 '행위'를 할 수 있다 (행위의 주체)는 차원에서 사람과 연관되어 있고, 또한 시간성(텍스트는 사물들이 존재하기도 전에 이것들에 대한 말을 하고 있다)과 관련되어 있다. 이제 사람은 하느님의 한 말씀을 통해, 또한 그 말씀과의 관계에 따라 자신의 자리매김을 하고 있다.

금령은 나무들, 곧 사람의 면전에서 이것들이 표상하고 있는 전체성(모든 나무들)에 연관되어 있다. 금령은 질서와 금지를 결합시킨다. 달리 표현해서 금령은 '먹다'와 '알다,' 생명과 죽음을 분절시키고 있다. 금령은 전체성 안에서 분리 작업을 하고 있다. 이 명령은 그 있는 바대로의 전체

성을 인간에게 금지하고, 이런 전체성은 인간에게 치명적이라고 선언한다. 그리고 금령의 말씀은 이 전체성 안에서 인간적 삶의 한 가지 조건으로 '감법(減法)의 한 규칙 une règle de soustraction' 을 도입한다(금령은 말씀한다: 모든 것 그러나 ~을 제외하고).

여기서 감법은 나무들, 더 정확하게 말해서 사람이 이것들을 사용하는 행위와 연관되어 있다. 감법은 설화적으로 말해서 한 주체를 위해서 객체-가치로서의 그들의 기능과 관련된다. 소비하기에는 부적합하기 때문에, 감법화된 한 나무는, 그 유보성 안에서, 이 유일한 나무에 대해 금지를 발설한 바 곧 인간에게 건네어진 한 말씀을 신호로 알리고 있다. 감법을 적용한 나무는 말씀이⁸⁾ 인간과 그를 둘러싸고 있는 전체성 사이에서 도입하고 있는 분리를 인간에게 표상하고 있다. 그리고 감법화된 나무는 말씀이 인도하는 주체의 재정의의 표상하고 있다: 인간적 주체는 그가 취득하는 객체들의 가치에 연결될 수 있지만, 한 주체는 또 자신을 지적하고 있는 '건네어진 말씀' 에도 연결될 수 있다.

선과 악의 지식은 따라서 재물들에 대한 소비 안에 하나의 편차를 도입하고 있다. 이 지식은 사유화할 수 있는 한 재물(시선을 아름다움으로 유혹하고 먹기에 좋은)이 아니다. 지식은 '보다' 와 '먹다' 곁에, 인간적 삶의 필수 불가결한 한 조건으로서 '청취, 곧 말씀을 듣다 l'entendre' 의 차원을 도입한다. '듣다' 의 소관으로, 선과 악의 지식은 타자의 말씀을 대상으로 지칭하고 있고, 이 지식이 인간 안에 기재하고 있는 바, 곧 '공허함' 과 '자기 것으로 삼을 수 없는 것' 에 관련되어 있다.

선과 악에 관한 지식의 이 나무는 아직 두 가지 유념 사항을 부르고 있다.

가) 여기서 문제가 되고 있는 것은 생명의 나무가 아니다. 이 나무는 선

8) 독자는 텍스트 안에서 한편으로 흙에서 벗어난 사람 안에 도입된 '생명의 숨결' 과, 다른 한편으로 금령 안에서의 '건네어진 말씀' 을 연결시켜주고 있는 행보를 추적할 수 있다: 양편에서 모두 문제가 되고 있는 것은 인간이 자기를 중심으로 삼아 구성한 '공허함 un vide' 이다. 이 공허함은 닫힌 한 전체성으로 인간을 설정할 수도 있는 바를 변질시킨다.

과 악에 대한 지식의 나무 배경에 감추어져 있는 것으로 남아 있다. 이런 나무는 마치 담론의 경계선들 밖에 존재하는 것처럼 보인다. 설화의 끝장에 가서, 생명의 나무는 이것으로 가는 길이 막혀 접근 불가능한 상태에 있지만, 금지하는 한 말씀의 대상이 아니다. 이 설화 안에서, 생명은 어떤 방식으로든 자기 것으로 삼을 수 있는 한 대상이 아니다. 삶은 법이 분절시키고 있는 인간성의 한 체제 안에 설정되어 있다. 그리고 이런 체제 안에서 죽음 그 자체는 말로 표현할 수 있는 하나의 부주제를 구성한다: 죽음에 관해 말을 함으로써 계명(명령으로서의 금지)은 자기가 그 내용에 관해 말을 하고 있지 않는 생명의 조건들을 설정하고 있다.

나) 금지된 나무는 선 '그리고' 악에 대한 삶의 나무다. 이 나무는 자기 나름대로 분절되어 있고, 나누어져 있는 한 전체성(선-악)을 표상하고 있다. 독자는 여기서 이 전체성을 가법적(加法的) 방식(선도 그리고 악도 알다)으로 취급해야 하는지 혹은 차이적 방식(분리의 점, 선과 악 사이의 차이성, 그리고 이 분리점의 대상 지칭을 알다)으로 취급해야 하는지에 관한 질문을 제기할 수 있다. 사람들은 다음의 암시도 할 수 있으리라. 즉 계명은, 지식 혹은 학문의 대상들로서, 선 그리고 악에 대해서도 알고 있는 가법적 지식을 금지하고 있다. 이렇게 하는 것의 목적은 건네어진 말씀에 대해, 그리고 인간적인 것의 모든 전체성화 안에서 말씀이 열고 있는 '궁허함'을 유지하는 것에 있다. 그리고 바로 여기에 삶과 죽음 사이에 구분의 조건들이 인간적인 한 존재를 위해서 발견되고 있다.

금령이 처벌의 한 위협과 잘 어울리고 있다고 단언하는 것은 확실한 근거가 있는지 의심이 간다. 인간을 위해서 여기에 도입된 법은 법률의 위반자를 죽음으로 위협하고 있다기보다는 차라리 삶의 조건들을 법으로 규정하고 있다. 죽음은, 처벌로서가 아니라, 오히려 마치 사람들이 먹고 살 듯이, 한 사람을 위해서, 선과 악을 모두 아는 것은 치명적이기 때문에 도래한다. 설화의 끝장에 가서, 하느님의 편으로부터 죽음의 평결이 내려지지 않을 것이다. 오히려 이 '음식적' 방식하에 선과 악을 모두 알고 있는 인간적 존재

들을 위해서 사멸하는 삶에 대한 일종의 재배치 작업이 이루어질 것이다.

인간은 하느님의 계명에 응답하지 않는다. 그는 이 계명을 수락하지도 않고 이를 두고 토론을 벌이지도 않는다. 설화의 이 행보 안에서, 사람이 발언을 한다는 것이 아직은 문제가 되고 있지 않다(의심의 여지가 없이 발언의 모든 조건들이 아직은 갖추어져 있지 않다). 그럼에도 불구하고 이 계명은 설정되어 있고, 「창세기」 2~3장이 전개시키고 있는 인간의 구성화 안에 통합되어 있다. 우리는 다음의 사실을 전제할 필요가 있다. 즉 텍스트의 전략 안에서, 이 계명은 사람들이 새로운 한 단계로 옮겨가기 위해서 필수적이다. 바로 이 새 단계 안에서 인간적인 것의 다른 차원들이 출현할 것이기 때문이다.

VI. 셋째 설화 순차(2,18~25):

한 남성에게 잘 어울리는 내조자'로서의 한 여성

이 설화 순차는 선행하는 순차의 즐거리를 단절하고 있는 듯한 느낌을 주고 있다. 겉으로 보기에, 이 순차는 사람의 처신 안에서 금령의 효과들을 묘사하고 있지는 않지만, 의심할 나위 없이 그 사실을 전제하고 있다: 이야기의 후속 즐거리를 읽기 위해서, 금령이 이미 선포되었었다는 사실을 늘 염두에 둘 필요가 있다. 새로운 행위자들이 출현하고 있는데, 이들은 곧 동물들과 여자이다. 그리고 사람의 삶을 위해서 새로운 조건들, 곧 법의 새로운 한 형식이 나타나고 있다.

“사람이 혼자 있는 것이 좋지 않다.” 만일 여기에 ‘한 결핍,’ 혹은 불행한 한 특성이 나타나고 있다면, 그것은 하느님이 이 결핍을 선언하고 있는 것이지, 결코 인간이 그 불행으로 인해서 빠져리게 아픔을 느끼고 있다는 말은 성립되지 않는다. 우리는 16절에서부터 하느님께서 말씀을 하고 있다는 것을 이미 알고 있고, 또한 계명에 잇따라 오는 그 분의 선언은 인간적 삶을 위한 하나의 새로운 조건들을 도입하고 있다. 문제는 개체로서의 아담이 자기의 정원 안에서 고독의 아픔을 느끼고 있는가에 대한 지식을 얻

는 것이 아니다. 오히려 우리의 관심사는 정원의 이 인간이, 전적으로 자기 혼자서, 하느님의 창조적 권능과 인간적인 것의 전부를 표상할 수 있는가를 알아보는 것이다. 우리는 하느님의 그 선언을 다음과 같이 바꾸어 표현할 수도 있다: “사람이, 혼자서(유일성) 그리고 전체적으로 ‘모든 것 TOUT’ 이 되는 것은 좋지 않다.”

이야기의 설화 순차들을 염두에 둔다면, 우리는 다음의 사실을 암시할 수 있다. 즉 ‘잘 어울리는 내조자’는, 선행하는 설화 순차의 끝장에 이른 인간 현존에 잘 부합하고 있는 독특한 관계성의 한 방식을 표상하고 있고, 인간 자신이 체험을 해야 하는 한 관계성을 또 표상하고 있다. 그런데 여기서 인간이 표준인 것이지(“아담을 위해서는,” 20절) 예의 방식과 관계성의 심사자가 되어 판단하는 일은 없다. 그리고 여기에는 이 관계성 안으로의 배치를 위해서, 또 이 차이화를 위해서는 두 가지 시련이 존재한다: 첫 번째의 시련은 동물들과, 두 번째의 시련은 여자와 연관되어 있다.

동물들

‘생명체’로서의 인간처럼, 동물들도 흠을 출발점으로 하여 빚어진 존재이다. 그 전체성 안에서 인간에게 인도되어 소개되고 있는 동물들은 언어 훈련과 지식의 첫 자리를 구성하고 있다. ‘알다’의 질서 안에서 동물들과 함께 발생하는 일은 ‘먹다’의 질서 안에서 정원의 나무들과 함께 일어난 일과 결코 무관하지가 않다. 동물들에 대한 지식은 언어를 통해 이루어진다. 텍스트는 인간에게 언어 구사의 권능이 있음을 확인하고 있다. 하지만 인간은 언어의 ‘외시적 dénotative’ 이고도 ‘분류학적 taxinomique’인 기능들을 구사한다: 사람은 동물들의 각자에게 해당하는 한 이름을 줄 수 있다는 말이다. 이렇게 개념화된 언어의 질서는 지식의 대상으로 주어진 이 전체성을 완전히 포함하면서, 분할하며 또 차이화하고 있다. 하지만 지식과 언어의 ‘백과 사전적인’ 이 훈련은 인간을 위해 설정된 조건을 만족시켜 주지 못한다: 이런 질서 안에서 아담에게 ‘잘 어울리는 내조자 une aide

assortie'가 존재하지 않는다. 음식적 타입의 소비를 위해서도 한 나무가 결핍되어 있었던 것과 마찬가지로, 백과 사전적 타입의 지식에서도 그 무엇이 결핍되어 있다. 더욱이 독자는 인간이 동물들에 대한 백과 사전적 지식으로 자기의 충만성과 휴식을 얻었다면, 인간적 존재에게 무슨 일이 닦쳤을까 하는 의구심도 던질 수 있으리라…… 그러므로 여기서도 감법의 규칙(“모든 것, 그러나 ~을 제외하고”)은 그 역할을 다하고 있다.

두번째의 시련이 시작되었다. 그렇다고 해서 처음의 시련은 두번째의 시련을 보수하기 위해서 올 수도 있는 하나의 실패작이 아니다: 이런 일이 과연 발생했었다면, 그것은 여자를 동물들의 대용품으로 만들어버리기 때문이다…… 설화의 이 순간 안에서 동물들의 출현은 이야기의 내기와 전혀 무관한 것이 아니다. 이 출현은 인간적 지식의 한 능력을 계시하고 있고, 이 능력에 대한 기능과 한계성을 평가하도록 해주고 있다. 더욱이 바로 동물들 가운데서, 가장 영리하고, '알다'의 차원에서 인간에게 가장 잘 대답할 수 있는 상태에 있는 뱀이 그 모습을 드러내고 있다. 우리는 잇따라 곧장 이 문제성을 취급할 것이다. 한 설화 순차에서 또 다른 하나의 순차로 옮겨가면서, 지식과, 그리고 고유하게 인간적인 지식의 체제를 중심으로 그 무엇이 서로 엮여지고 있다.

두번째의 시련은 여자를 건조물처럼 '건축하는 일'과 아담에게 여자의 소개를 포함하고 있고, 아담을 깊은 잠에 빠지게 하는 과정으로 시작한다. 그런데 이 깊은 잠은 첫 시련에서 나타난 인지적 활동과 편차를 이루고 있다. 여자의 창조는 아담의 의식적 지식 안에 구멍을 뚫음으로써 그 지식에 손상을 가하고 있다. 하느님은 인간의 육체로부터, 그에게 알리지 않고 모르는 사이에, 채취한 것을 출발점으로 하여 여자를 건조한다. 여기서도 또한 감법의 규칙이 작용하고 있다: 인간(아담)의 그 무엇이 감해졌다. 이 '그 무엇'은 인간이 완벽한 상태 혹은 전체화된 모습을 지니기 위해서 복구시켜줄 필요가 있는 모자라는 한 객체가 아니다. 그와는 반대로 바로 무의식적인 이 결핍을 출발점으로 하여, 사람은 자기와 다른 여자 안에서,

사람 자신의 것이기도 한 인간성을 인정할 수 있다. 이렇게 하여 텍스트는 성적 차이화의 인간적 기능을 제시한다. 이 인간적 기능은 인간적인 것으로 제일 먼저 나타나는 특징적인 모습이 아니다(이미 정원 안으로의 사람의 정착과 나무들로부터 인간을 분리시켜주는 법률의 말씀이 존재했었다). 성적 인 차이화는 보수할 필요가 있는 인간성의 한 '결함 혹은 하자'가 아니다. 이런 뜻으로 창세기의 설화는 '남녀 양성성 androgynété'의 모든 신화들과는 아주 다르다. 인간적인 것 안에서의 차이화처럼, 성적 차이화의 인간적 기능은, 이 기능이 전제하는 무의식과 함께, 그리고 내포하고 있는 말씀의 행위와 함께, 인간성에 대한 인정의 조건이다: 남자는 자기에게 결핍되어 있고 또한 자신이 그 결핍을 의식하지도 못하는 바를 출발점으로 하여 여자 안에서 자신의 인간성을 인정한다.

여자를 인정하는 일은 남자의 언어적 권능에 발동이 걸리게 한다. 하지만 동물들과 함께 발생한 것과는 달리, 이 언어적 활동은 인지적 권능과 연관되어 있는 것이 아니다: 여기에서는 남자를 위해서 '외시 déotatation'를 통해 여자를 아는 일이 존재하지 않는다. 여자를 아는 일에는 '건네어진 한 말씀,' 곧 하나의 발언 행위와 한 명의 말하는 주체(아담)가 존재한다. 아직 여기서도 유념해야 할 점은 이 말씀이 여자에게도, 하느님에게도 말을 건네며 발언하고 있지 않다는 것이다. 말하는 주체의 증인인 하느님 앞에서, '특정한 사람에게는 아니라 아무에게나 말하듯 말하는 à la cantonade' 이 말씀은 흥얼거리며 발언된다. 아담의 이 선언 안에는 '너'도 존재하지 않고, 그리고 '나'도 존재하지 않는다: 여기서 말하는 주체는 언표된 말씀을 출발점으로 하여, 뼈들을("내 뼈들에서 나온 뼈"), 살("내 살에서 나온 살"), 그리고 언어 그 자체까지("이 이는 Issah라고 불러지리라. 그것은 이 여인이 Ish에게서 나왔기 때문이로다")를 분리시키는 분열을 출발점으로 하여 설정되고 있다. '외시적 언어 langage déotatif' (하나의 사물을 지적하는 하나의 이름)는 '시적 언어 langage poétique' (한 기호 표현이 또 다른 한 기호 표현과 놀이를 벌이는 언어)에 그 자리를 양보하고 있다. 그리

고 이 시적 작용 안에서 남자는 다시 명명되어 자리를 잡는다. 그것은 남자가 여자에게 명명을 하고는 있지만, 그가 오로지 동일한 그 행위 안에서 자기 자신을 명명함으로써만 오로지 여자를 명명할 수 있을 뿐이다.

남자는 자신에게, 곧 남자 자기에게, 결핍되어 있는 것을 출발점으로 하여 그의 인간성을 알아본다. 그리고 여자는 이 결핍을 메우려고 찾아오는 존재가 아니다. 여기에는 재구성된 전체성이 존재하지 않으며, ‘모든 것, 그러나 ~을 제외하고’의 법칙은 유효한 것으로 남아 있다. 그럼에도 불구하고, 이 법칙은 유일한 자(“이제야말로…… 이 사람은”)의 발견과 단언을 향해 그 문을 열고 있다. 이 상호 연관성은 24절의 발언 내용 안에서 법률의 형식으로 다시 나타나고 있다: “그런 이유로 남자는 자기 아버지와 어머니를 떠날 것이며 또한 자기 여자에게 애착하여 머물 것이다. 그리고 둘은 한 몸을 이룰 것이다.” 이 규칙은 조금 위에서 음식적 금령(16~17절) 안에서 발언 내용화된 법률의 재취급일 수 있지만, 설화의 이 순간에서 ‘인간적인 것 l'humain’의 상태에 적응되어 존재한다: 인간적인 것이란 말은 ‘남자와 여자’의 양성을 포함하고 있다. 연관이 되어 있는 것은 부모와의 일치(아버지-어머니)의 분리를 한 단일성(‘한 몸’)의 단언에다 분절시키는 일이다. ‘한 몸’으로서의 유일성은 말씀 안에서 한 몸을 이룰 아담과 여자의 연결성 혹은 사슬 안에서만 오로지 현존한다. 일체성은 여자와 함께 유지된 유일한 관계성 안에 존재한다. 남자와 여자, 그들은 한 살(육체)이다. 하지만 바로 말씀이 그들이 서로를 인정하는 곳에서 유일한 연결고리의 사슬을 만들어준다.

이리하여 우리는 25절을 이해할 수 있게 된다: “그리고 아담과 그 아내는 둘 다 알몸이었지만, 그들은 부끄러워하지 않았다.” 그것은 말씀의 사슬이 살[肉] 안에서 단일성을 이룩해줌으로써, 육체(그 무엇도 이 육체를 감추거나 혹은 표상하려고 찾아오지 않는다)는 차이성의 스펙터클도 아니고 혹은 보충해야 할 결핍의 이미지는 더더욱 아니기 때문이다. 성적 차이화

는 일종의 분열을 나타내고 있다. 인간적인 것의 구성 안에서 이 분열은 더욱더 '원시적 primitive' 이다. 우리는 다음의 사실을 조금 뒤에 보게 될 것이다. 즉 어떻게 뱀의 유혹이, 말씀을 전복하여 파괴한 뒤에, 오로지 탐스러운 사물들에 대한 시선에만 연결되어 있음을 살펴볼 것이다.

VII. 넷째 설화 순차(3,1~7): 뱀의 과학적 지식

설화는 새로운 한 행위자 곧 뱀, 여자와 함께한 그의 대화, 그리고 이 담론의 결과들을 도입하고 있다. 우리는 뱀의 '상징성'에 대한 암호 해독을 하지 않을 것이다. 텍스트는 뱀이 텍스트 전체의 배치도 안에서 차지하고 있는 자리를 규명하기 위해서 충분한 정보들을 제공하고 있기 때문이다.

뱀은 설화가 인간적인 존재와 맺고 있는 관계성 안에서 이미 도입한 동물들 중의 하나이다. 하지만 우리는 다음의 말도 할 수 있다. 즉 뱀은 '최상급'의 한 동물이다: "동물들 가운데서 가장 교활하다." 그는 동물적인 한 특성을 극단적으로 대표하고 있다: 그는 동물들 중에서 가장 동물적인 존재인가? 그러나 이 독특성을 말하기 위해서, 텍스트는 25절에서 인간적인 존재를 수식하는 한 히브리어 단어를 사용하고 있다(arum: 일반적으로 현대의 역본들은 '혈벗음, 나체' 등으로 번역한다): 그렇다면 뱀은 동물들 중에서 가장 인간적인 존재란 말인가? 따라서 이 설화 안에서 그는 한계상황의 한 자리 아니면 적어도 아주 극단적인 한 위상을 지니고 있다. 그것은 뱀이 언어를 구사하고 있기 때문이다. 우리가 이미 기억하고 있듯이, 동물들은 언어와 관련이 있었다: 동물들은 사람에 의해 명명되었다. 하지만 아담만이 유일하게, 여자 면전에서 건네어진 말씀의 행위를 했었다. 이 설화 안에서 뱀은 새로운 언어의 체제를 도입하고 있다: 뱀이 여자에게 말한다. 그렇다면 우리는 뱀의 이 발언 행위가 하나의 편차를 만들고 또한 혼란을 빚고 있다는 것을 기대할 수 있다. 즉 편차와 혼란은 한편으로 인간과 동물, 다른 한편으로는 남자와 여자를 포함하는 선행하는 언어의 체제에 관련되어 있다. 더욱이 우리가 좀더 세밀하게 관찰을 해보면, 뱀의

담론은 계명의 말씀(2,16~17)을 뒤집어엮기 위해서 이 말씀을 인용하고 있다. 그렇다면 우리가 예견할 수 있는 것은 다음의 것이다. 즉 뱀의 담론은 그 주된 효과의 면에서 말씀의 혼란과 파괴적인 전복을 노릴 것이고, 또 더 정확히 말해서, '말해진 내용 le dit' 과 '말의 행위 le dire' 사이에, (알고 지시하기 위한) 담론의 발언 내용과 (연결시키기 위한) 말씀의 행위 사이에 있는 관련성들을 혼란시키려는 일에 주력할 것이다.⁹⁾

뱀은 말의 행위 쪽에서도 그리고 말해진 내용의 쪽에서도 말씀을 전복시켜 파괴한다.

말의 행위(발언 행위)의 쪽에서

그런데 2,16에서, 인간은 건네어진 한 말씀으로 계명을 받고 있지만, 그 무엇도 하느님의 편에서 이 말씀을 정당화하거나 설명하는 일이 없다. 반면에, 3,1~4에서, 뱀은 법률의 발언 내용을 그 자체로 고립시키고 있고 (곧 우리가 보겠지만 그 내용을 왜곡시킨다), 또한 자기 발언 행위의 정황과 동기들을 이야기한다(하느님이 잘 알고 있기 때문에 [……]) 따라서 하느님이 말한다¹⁰⁾). 뱀은 말해진 내용을 말의 행위로부터 분리시킨다. 그리고 그는 법률이 말하는 금지의 이유들을 설명할 수 있다는 주장을 감히 한다. 따라서 계명의 발언 내용은 더 이상 말씀의 이타성으로 반송되지 않고, 오히려 사람들이 전적으로 그 베일을 벗길 수 있는 하느님의 전략으로 반송된다. 그리고 이 베일 벗기기에서 문제가 되는 것은 오로지 지식일 뿐이다

9) 나이브한 관찰에서, 사람들은 아직도 여인이 세상에 존재하지도 않았었는데, 뱀이 여성 출현 이전에 발표된 한 법률을 여자에게 말하는 일에 놀라움을 표시한다. [……]) 그러나 관련이 되어 있는 것은, 뱀과 함께, 남자가 여자에게 한 말씀(23절)의 전복, 혼란 이야기가 문제의 핵심이란 것을 논증하는 일이다. 그런 이유로 뱀은 여자에게 말을 해야 한다. 그리고 만일 원시적으로 인간적인 것을 구성하는 말씀의 규칙을 전복하는 것이 연관되어 있다면, 뱀이 하느님에 의해 사람에게 건네어진 첫 말씀을 다시 취급하며 인용하고 있는 사실을 우리는 이해할 수 있다.

10) 질투에 관한 분석: Paul Beauchamp, *Accomolir les écritures*, Paris: Seuil, 1990, pp. 145~46.

(너희가 ~처럼 되리라는 것을…… 하느님은 잘 알고 있다). 하느님은 ‘모든 것을 알다’라는 체제에 통합되어버리고, 또한 이런 체제에서 말씀은 그 자체로 이미 자기 자리를 가지고 있지 못한다. 하느님까지도 지식의 대상인가? 동물은 모든 것이 지식의 대상이란 점을 암시하고 있고, 또한 뱀의 논리에 따르면 인간은 ‘학문적인 혹은 과학적인 한 존재 un être scientifique’가 되어야 하는 것이다. 이런 인간은 말하는 존재가 아니라 차라리 ‘알고 있는 존재’가 되어야 한다. 뱀의 이런 주장은 동시에 사람이 무지의 상태 안에서, 남성과 여성의 차이성 안에서, 말씀과 육체의 관계성들 안에서, 그리고 세대들의 생성 안에서, 인간을 위해 앞에서 구성된 모든 것에 장애물을 설치하고 있다.

말해진 내용(발언 내용)의 쪽에서

뱀은, 어림잡아 그저 적당히, 금령의 발언 내용(2,16~17)을 인용하고 있지만, 그 금령의 논리를 뒤집어엮는다. 그는 감법의 규칙(“모든 것, 그러나 ~을 제외하고”)을 덧셈과 가법(加法)의 프로그램으로 대치한다. 이렇게 함으로써, 뱀은 소비를 위해서 결핍되어 있는 것(“하느님은 무슨 이유로 이렇게 말했느냐?: 너희는 정원 안에 있는 모든 나무들에서 따먹지 말아라”)을 강조하고 있고, 또한 모자라는 이 객체를 지배권과 충만성의 조건 그 자체로 삼고 있다. 뱀의 논리 안에서, 금지된 나무는 소비될 수 있는 한 나무이지만 정작 소비를 위해서 결핍되어 있는 바로 그런 대상이다. 이 나무는 인간에게 말씀을 하시는 하느님의 이타성을 증언하기 위해서 더 이상 거기에 분리되어 존재하지 않는다. 하느님은 이 나무에게 자신이 가지고 있는 지식의 전능성(全智-全能)을 맡겨둔 그런 나무이기에, 그는 이 나무를 자기의 전용물로 유보시키고 있다는 말이다. 다른 말로 해서, 만일 그 나무가 하느님 자신이 손을 대지 아니한 한 전체성이라면, 이 전지-전능은 인간에 의해 위협을 받고 있다는 것이다. 바로 이런 하느님은 인간을 죽음으로 위협할 수밖에 없다는 말이다. 그 이유는 하느님 자신이 인간으로부터

터 죽음의 위협(살신 행위)을 받고 있기 때문이다: 생명의 선물이 발견되고 있는 바로 그 자리에서, 뱀은 하느님과 인간 사이에 죽음으로써 저울질을 하고 있다. 뱀은 한 인간 앞에서 하느님의 연약성을 암시하고 있고, (바로 이 하느님처럼) 신들처럼 ‘모든 것 TOUT’ 이 될 수 있기 위해서 ‘따먹는다’는 아주 단순한 한 제스처로만 충분하다고 사주한다.

과연 우리의 설화 안에서 문제가 되고 있는 바는 ‘하느님처럼’ 되는 것이다. 뱀의 논리는 이 사실을 허락한다. 만일 실제로 하느님이 이타성이 더 이상 아니라면, 믿어야 하는 말씀은 어디로부터 오는가? 그러나 만일 하느님이 소유권들(모든 것을 알다, 선과 악에 대한 지식……)을 통해서 정의된다면, 동일한 정의를 소유하고 또한 그 분처럼 되기 위해서 동일한 소유권들을 취득하는 것으로 충분하다…… 그리고 뱀은 또 하느님이 어떻게 이런 일에 착수할 필요가 있는지를 잘 알고 있다고 말한다: 나무의 열매를 따먹다, 눈이 열리다, 알다. 뱀은 과연 ‘인식론자 épistémologue’이다. 그는 인식에 대한 한 이론을 가지고 있다: ‘보다’는 바로 명백성(“눈이 열리다”)의 직접성 안에서 아는 것이다. ‘보다’는 ‘정밀 과학’의 가장 확실한 표지이다. 그런데 이런 과학은 언어의 매개성과 이해 안에서 주체의 투신을 진퇴유곡에 빠지게 하는 모험을 하게 될 것이다. 우리의 이야기는 위에서 인간이 동물들을 알게 되었을 때, 이런 모험의 한계성들을 이미 언급했었다.

뱀은 ‘말을 하다’ 쪽에서와 ‘말해진 것’ 쪽에서도 계명의 말씀을 전복하고 있다: 그는 설화의 선행하는 두 설화 순차를 지위버리려는 노력을 함으로써, 그 목표는 인간으로 하여금 ‘시선을 즐겁게 하고 먹기에 좋은 나무’와 정면으로 대면하도록 하는 것에 있다. 그리고 과연 그들은 과일을 따먹는다. 하지만 그들의 이런 행위는 금령을 참고로 지시하며 실행한 것이 아니고, 오히려 그들이 나무를 먹기에 좋은 것으로 보았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 설화의 단순한 ‘뒷걸음치기’는 존재하지 않을 것이다. 왜냐하면, 3,6에서의 인간적인 존재는 2,15의 인간적인 실체였던 존재가 더 이

상 아니기 때문이다. 지식의 취득은 지금 현존하는 바대로의 인간적 존재와 연관되어 있다. 현재 있는 그대로의 인간적 존재란 인간적인 것과 동물적인 것의 연관성 안에, 남자-여자의 관련성 안에, 그리고 이 관련성들 안에서 말씀과 언어를 통해 그 역할을 하는 기능 속에 살고 있는 그런 존재이다.

그들은 먹었고 눈이 열렸으며 또한 그들은 알았다…… 자신들이 나체였음을. 뱀은 여자에게 말했고, 여자는 남자에게 먹으라고 준다. 여기서 문제가 되는 것은 남자의 '잘못'에 대한 책임을 여자에게 전가하는 것도 아니요, 유혹을 여자의 속성으로만 여기는 것도 아니다. 핵심적인 문제는 말씀의 남용을 출발점으로 하여, 인간성이 동물성에게, 남성이 여성에게 가지는 관계성과 매개성의 도치에 유념하는 것이다. 설화 안에서 이미 이런 관계성과 매개는 설정되어 있었다. 알려진 것(동물)은 '밋다'의 자리에 대신으로 '알다'를 대치한다. 남자와 여자 사이에 '지식에 대한 능력'(과일)은 이들의 차이성의 유일한 사슬을 구성하고 있었던 말씀의 자리를 차지한다.

“그러자 그 둘은 눈이 열려 자기들이 알몸인 것을 알았다……” 독자들은 여기서 설화의 아이러니를 맞볼 수 있으리라: 사람들이 '비전'(보다)의 명백성 안에서 선과 악 곧 모든 것을 알려는 기대감을 가지고 있었던 곳에서, 인간의 시선에 제공되는 것이란 겨우 그의 나체성뿐이다. 그러나 아마도 보아야 하는 이 나체성은 '모든 것이 보여졌다-모든 것이 알려졌다'의 형상 그 자체일 것이다: '과학적인 한 시선'에 제공된 사물들의 직접성이다. 이런 시선에 주체는 더 이상 전혀 관련되어 있지 않다. 나체성은 가능한 한 부끄러움조차도 유발시키지 않으며, 옷으로 알몸을 입히는 일만을 요구할 뿐이다. 그렇다면 설화의 이 지점에 와서 남자와 여자 사이의 관계는 어떻게 되었는가? 이들의 관계성은 오로지 가시성의 질서 안에 잡혀 있을 뿐이다. 이 두 명의 인간 존재 사이에는 더 이상 '교환된 말씀'이 존재하지 않는다. 차라리 그들에게 절실하게 다가오는 것은 적의를 품은 시선의 위험이 있을 뿐이다. 이들에게 남아 있는 일은 의사귀로 옷을 해 입

는 것과, 나무들 한가운데에 꼭꼭 숨는 것이다.

VIII. 다섯째 설화 순차(3,8~20): 야훼의 판결

야훼 하느님은 이 설화 순차 안에서 새롭게 개입하고 있는데, 이는 한 ‘판결’을 위한 것이다. 남자와 여자는 하느님의 발소리(목소리: 70인 역)를 듣고서 그 분의 현존을 알아차린다. 하느님의 목소리는 인간적 존재에 대한 관계성의 새로운 매개체이며, 또 이 목소리는 그 존재의 현재적 상황과 부합된다. 만일 하느님의 말씀이 새롭게 인간을 건드린다면, 인간이 반응을 하는 것은 목소리를 통해서이다. 목소리는 과연 인간의 육체에 아주 근접해 있다: 과연 목소리는 듣고 이해한 말씀을 육체와 연결시켜주는 매체이다.

하느님은 자신의 존재를 목소리의 매개를 통해서 신호로 알린다. 그 분은 새롭게 인간에게 말씀을 하시고 있고, 또 이 말씀의 내용은 처벌의 예고라기보다는 차라리 하나의 판결문이다. 현재적 상황 속에서 이 말씀은 동물, 여자와 남자의 위상과 맺고 있는 관계성들을 선언하고 있다. 텍스트는 선행하는 설화 순차들 안에서 이 관계성들에 대한 첫 이본(異本)을 설정했다. 하느님께 대한 그들의 응답 안에서, 여자와 남자는 자기들을 정당화하기 위해서 예의 관계성들을 다시 취급하고 있다: 여자가 나에게 나무의 열매를 주었다: 뱀이 나를 유혹했다. 이 세 명의 행위자들간에 말씀이 유지시켜주던 균형은 유혹 앞에서 대단히 연약하다(나무는 보기만 해도 유혹적이다. 뱀은 자기의 담론을 통해 유혹한다).

판결은 시간의 세 순간에 걸쳐 진행된다. 판결은 계기적으로 동물, 여자, 그리고 남자에게 말씀을 건네고 있다.

뱀

뱀에게 건네어진 담론은 하나의 비준(“네가 그것을 했기 때문에……”)으로 읽혀질 수 있다. 이 담론은 여타의 다른 동물들, 땅과 그리고 인간 존재

(여자에게 연관시켜)와 가지는 뱀의 관계들과 연결되어 있다. '저주'는 뱀을 위해서 말씀의 한 표지인데, 이는 사람에 의한 동물들의 지명과 또한 뱀의 발언 행위에 비교될 수 있다. 저주는 인간과의 관계 속에 있는 이 동물에 관해 말을 하는 일종의 방식이다. 뱀은 동물들 가운데서 다시 그 자리매김을 하고 있고, 모든 동물들 가운데서 한 '종(種)'일 뿐이다. 뱀은 땅과 제일 가까이에 있는 자리에 배치된다(텍스트의 끝 부분에 가서 인간도 마찬가지로 땅과의 관계 안에서 다시 자기 자리로 배치될 것이지만, 뱀과는 차이가 난다).

하느님의 담론은 뱀과 인류 사이에 새로운 관계를 설정한다. 이 담론은 뱀의 후손과 여자의 후손 사이에 적개심을 일으킴으로써 그 관계를 정의하고 있다. 그러자 설화 안에 새로운 한 주제가 나타나고 있으니, 이는 '후손'이라는 테마이다. 우리는 텍스트의 이 지점에 와서 여자가 한 후손을 가지고 있다는 것을 알게 되고, 또한 자식을 낳아 후손을 가진다는 것은 인류의 한 문제라는 것을 배우게 된다. 적개심은 인간성과 동물성 사이에서 그 일반적인 성격의 범주로 설정되지 않는다. 적개심은 이 뱀과 이 여자 사이에 이들의 선행하는 모험 때문에 존재하고 있는 것도 아니다. 투쟁의 갈등은 후손들 사이에, 가계(家系)들 사이에 나타난다. 여자 후손인 인류는 뱀의 후손을 거슬러 승리하지만, 싸움의 상처를 지니게 된다. 우리가 위에서 본 것처럼, 뱀은 말씀을 발언한 이 동물성을 표상한다. 그가 말씀을 발언한 목적은 인간적인 것을 '모든 것을 알다'와 동일화함으로써 유혹의 한 담론 안에서 하느님의 말씀을 쫓벌건으로 만들기 위한 것이다. 독자는 또 다음의 가정을 할 수 있다. 즉 뱀의 후손은 자신이 명백한 정체성을 지니고 있음에 반해, 여자 후손의 고유한 정체성은 이타성과 함께 주체의 투신을 요구하고 있다. 그러나 여자의 가계는 "뱀으로부터 분리되어 있지가 않다."¹¹⁾ 달리 표현하면, '살아 있는 모든 자들의 어머니'라고 불려질

11) 독자는 요한의 「목시록」 12장에서도 동일한 관계성이 예증되어 있음을 목격하게 된다: 분만하려는 여자의 비전에서, 산모는 태어날 아기를 집어삼키려는 용과 대결하고 있다.

여자를 통해, 전달되고 승계된 인류 중에서 그 누구도 뱀과의 적대적인 이 관련성이 없이, 독특한 이 동물의 중립화 없이, 위협적인 이 머리를 짓누르려는 자가 입을 상처 없이는 아무도 존재하지 않는다. 인간적 생성의 내기와 모험들에 관해 여기 이 텍스트에서 그 무엇이 말해진 것이다: 어떤 값을 치름으로써 인간적 가계는 동물적 번식과 차별화되는가? 육체를 위해서, 이 생식은 어떤 값을 치름으로써 말씀의 이타성애다 자신의 거짓스러운 이타성을 대치하는 이 뱀의 거짓말에서부터 벗어날 것인가? 어떤 값을 치름으로써, 인간의 후손들은 뱀의 유혹에 저항하는가?¹²⁾

여자

여자를 위해서는 비준이 존재하지 않는다. 하느님은 그녀에게 아무런 꾸지람도 하지 않고, 뱀과 함께 가졌던 그녀의 모험에 관해서도 아무런 말씀이 없다. 하지만 그 분은 여자를 위해서 하나의 새로운 위상 곧 조건들을 선언하신다. 이 조건들 안에서 여자는 조금 뒤에 '살아 있는 모든 자들의 어머니' 라고 불려질 것이다. 아들과 남자와의 자기 관계 속에 설정된 여자는 인간 존재들의 인간성을 새로운 관계들 안으로 투신을 하도록 한다.

가) 아들들의 분만: 여기서도 아직 문제가 되는 것은, 고통과 탄식 속에, 후손 곧 전달된 인류와 그 인간성이다. 후손의 테마는 우리의 설화가 전개하고 있는 인간 존재의 행보의 총체성 안에 배치되어야 한다: 인간 존재는 홀로 정원 안에 배치되었다. 그 다음에 인간 존재는 말씀의 행위가 연결을 시켜주는 여자와의 한 관계 속에서 차이화되었다. 이제 인간 존재는 모든 직접성을 연기시키는 후손 안에 배치된다. 남자도, 여자도 홀로 인류의 전체성은 아니다. 인류와 인간성은 생명의 전달과 분만으로 이어진다. 인간성은 아들들 안에서 인간적 조각들로 나누어진다. 그리고 여자

12) 「요한」 8,44는 사탄이 '한 처음부터 살인자요 또 거짓말의 아버지' 라고 규정한다.

는, 자신의 고유한 인간성 안에서, 이 '분화성 혹은 연기 difféance'의 상처를 가진다. 여기서도 아직은 감법의 규칙, 다시 말해 변질된 전체성의 법이 그 역할을 하고 있다. 독자는 다음의 말도 할 수 있다. 즉 여자는 자신이 전달하는 인간성을 자기 홀로 고립해서 이룩하지 못한다는 것 때문에 고통을 겪어지고 있다. 이제 바로 '생식 géation'은, 나무를 따먹음으로써 무효화된 바 있는, 유의미적 차이성을 유지한다.

나) 남자와의 관계: 남자와 여자와의 관계는 말씀의 행위(2,23)를 통해 맺어졌었다. 그 다음에 지식과 시선의 면에서 이 관계가 표상되었다. 이제 그 관계는 '탐욕'과 '지배'의 상관 작용을 통해, 욕망의 질서 안에 그 자리매김을 하고 있다.

여기에 선언된 바, 여자에 대한 남자의 지배는 '신정법(神定法)의 권리'로서의 남성의 한 능력을 창설하지 않는다. 탐욕과 지배는 우선적으로 일종의 비대칭, 차이성을 신호로 알리고 있다: 남자와 여자 사이에 욕망에서 욕망으로의 좌우 대칭적 관계가 존재하지 않는다. 각자가 마치 객체처럼 타자의 욕망을 만족시켜주는 그런 좌우 대칭성 말이다. 욕망들은 서로의 욕망을 '버클로 채우지 않는다.' 탐욕과 지배 사이의 편차는 오히려 여성적 그 '이본(異本)' 안에서 욕망의 독특한 형식을 신호로 알리고 있으며, 사람들이 다음의 방식으로 해석을 할 수도 있는, 더 미묘한 성격을 알려주고 있다. 만일 모든 인간 존재에게 타자에 대한 한 욕망이 존재한다면, 여자를 위해서, 타자에 대한 욕망 안에서 여자만의 욕망이 존재할 수 있다는 말이다. 하느님은 남자들의 능력을 설정하지 않는다. 그 분은 여자를 위해서 말씀의 이타성을 경청하는 것이 문제가 될 곳에서 여자에게 '모르고 있는' 균열 혹은 결함을 제시한다.

남자

하느님의 판결 담론은 남자에게 이중적으로 정당한 이유가 있는 비준의 형식을 취하고 있다: 그는 자기 아내의 목소리를 들었고, 또한 금지된 나

무에서 따먹었다. 이 두 가지 요소는 상호 작용으로 연결되어야 하며, 또한 초장적 계명의 말씀에 관련되어야 한다. 남자는 단지 금령을 어겼을 뿐만 아니라, 자기 여자의 목소리를 경청했었기 때문이다. 그리고 이 사실은 말씀의 위상을 건드리고 있다. 목소리의 경청 안에는 말씀의 한 유혹이 존재할 수 있고, 또 이 유혹은 뱀의 담론 후에 인간의 시선에 제공된 나무들의 유혹과 관련이 있다. 목소리는 틈새도 없고 또 분리의 효과도 존재하지 않는 전체성으로서의 향유의 대상으로 말씀을 변형시킬 수 있다. 목소리의 유혹은 말씀의 효과를 중성화할 수 있기 때문이다(뱀사공들을 흘려서 죽게 했다는 사이렌들 — ‘반인반어(半人半魚)’의 그리스 신화 요정들’의 노래 참조). 이런 유혹은 총체성 안에서의 감법의 규칙을 중성화한다. 하느님의 판결 담론은 예의 규칙을, 또 다른 방식하에, 흙의 저주를 통해 재수립하고 있다.

흙이 저주를 받고 있는 것이지, 결코 사람이 저주를 받지 않는다. 만일 흙이 인간의 노동에 저항하고 있다면, 또 만일 땅이 유모(乳母)의 역할을 하는 흙처럼 인간의 욕구에 직접적으로 응답하고 있지 않다면, 그것은 땅이 말씀의 한 표지, 부정적인 한 표지를 가지기 때문이다. 다시 말해 이 표지는 곧 저주이다. 남자는 자신의 노동 속에서 어려움과 고통을 만나고 있다. 물론 그는 기술과 실용적인 지식을 통해 노동의 어려움에 대응할 수가 있다. 그러나 하느님의 판결 담론은 기술적인 문제들 역시 인간성의 문제란 것을 제시한다: 바로 이 노고 안에서, 이 비직접성 안에서, 남자는 말씀과 해결할 문제가 있다. 남자를 위해서, 흙과의 관계는 말씀으로 인해 변질되어 나타남으로써 유의미적인 실체가 되어버린다.

따라서 흙은 이제 더 이상 직접적으로 유모의 역할을 하고 있는 땅이 아니다. 차라리 흙은 인간의 역사, 그리고 유의미적인 한 역사의 자리이다. 19절은 흙으로부터 흙으로의 한 행정(行程)을 그리고 있다(“너는 흙에서 나왔으니 흙으로 돌아갈 때까지…… 너는 먼지이니 먼지로 돌아가리라”). 하지만 이 행보는 황당하거나 헛된 일이 아니다. 이 행정은 단순히 동일한

것에서부터 동일한 것으로 되돌아가는 헛걸음이 아니라, 한정되어 있고 사멸하는 한 삶의 위상을 신호로 알리고 있다(“영원히 살게 되어서는 안 되지,” 22절). 그 이유는 흠이 말씀의 표지를 가지고 있기 때문이다. 인간적 존재들의 한 역사를 위해서, 말씀의 증명을 위하여, 의미 작용의 한 탐색을 위해서, 한 가지 행보가 열려 있는 셈이다.

하느님 판결 담론의 이 설화 순차를 인간에게 가혹하게 내려진 처벌, 혹은 이야기의 처음부터 그에게 알려져 있던 위협의 실현으로 취급할 수는 없다. 야훼의 담론은 죄의식을 활용하지 않는다. 이 담론은 ‘살아 있지만 사멸하는’ 인간의 인간성의 조건, 그리고 이 조건 안에서 초장적 금령을 상기시킬 수 있는 바로 조건에 대한 ‘계시’의 작업을 하고 있다. 뱀을 출발점으로 하여, ‘한 과일을 따먹다라는 방식하에 모든 것을 알다’라는 것을 통해 정의된 자신을 발견하는 인간을 위해서, 하느님의 판결 담론은 하나의 개방성을 계시하고 있다. 하느님의 말씀을 통해 그 기초를 다진 한 인간을 위해서, 그런 인간을 구성화하고, (남자와 여자 사이에, 후손과 함께, 노동의 밭과 함께) 인간적 관계를 성립시켜주는 것은 결단코 얕이나 혹은 지식에 대한 지배권이 아니다. 사멸하는 인간 존재는 자신이 알고 있는 진리의 저 너머로 혹은 저 아래에서 자기의 진리성을 영수(領收)하고 있다.

IX. 여섯째 설화 순차(3,21~24): 살아 있는 인간

여기에 인간을 위한 사형 선고가 존재하는 것이 결코 아니다. 이와는 정반대다. 여자의 새로운 이름을 출발점으로 하여, 생명의 나무에로의 접근 불가능성을 출발점으로 해서, 생명의 한 선언, 삶의 조건들에 대한 한 정의로써 설화는 그 막을 내리고 있다.

여자는 남자가 그녀에게 주는 새로운 한 이름을 받는다. 이름은 생명 전달의 문제에 가장 가까이 있는 곳에서 여자로 하여금 자기 자리를 갖게 한다. 그녀는 ‘이브’라는 이름으로 불려질 것이다. “그것은 그녀가 살아 있는 모든 자들의 어머니이기 때문이다”(70인 그리스어 역본은 ‘이브’를 ‘생

명 Zoé'이라 번역한다). 여자는 생명을 전달하지만, 이와 동시에, 생명의 나무는 접근이 불가능한 나무로 전락한다. 살아 있는 인간들의 조건은 이런 것으로 보인다: 생명은 과연 전달된다. 그리고 그럼에도 불구하고 생명은 먹어치우기 위한 '객체 objet'처럼 접근이 불가능해진 그런 생명이다.

생명의 나무는, 선과 악에 대한 지식의 나무가 그랬던 것처럼, 한 금령에 복종되어 있는 것이 아니다. 이 나무는 '접근 불가능한' 나무가 되었을 뿐이다. 생명은 한 인간적 존재를 위해서 자기 것으로 삼을 수 있는 재산(하나의 객체-가치)이 아니다. 판사람이 나무에 손을 못 대게 하는 일, 곧 나무에로의 접근 불가능성은 그럼에도 불구하고 나무를 하느님에게만 유보되어 있는 객체로 만들지 않는다(이런 생각은 뱀의 논리로 되돌아가는 것이다). 피해야 할 필요가 있는 것은 생명이 지식처럼 취급되는 일이고, 소비될 수 있는 한 재산처럼 취득되는 것으로 여기는 일이다. 또 피해야 할 일은 가치로서의 생명의 소유가 하느님의 한 흉내로, 그 특징적인 모습이 무한대의 지속이 될 수도 있는 하느님의 상상적인 복제품으로 인간을 설정하는 것이다.¹³⁾

접근이 불가능한 나무의 형상은 설화의 종장에서 이야기의 처음에(2,9) 제시된 이 나무들을 상기시킨다. 그런데 이 나무는 보기에 탐스럽고 먹기에 좋은 나무들의 총체성으로부터 감법화된 나무이다. 생명의 나무는 지식의 나무가 그랬던 것처럼 금지된 것이 아니다. 이 나무는 접근이 불가능한 한 나무이다. 사람들은 이 두번째의 나무와 함께 상황을 반복하기 위해서 초장의 상황으로 되돌아오지 않는다. 생명 나무의 접근 불가능성은 금령의 실천적인 한 대응물이 아니다. 이 불가능성은 하나의 편차를 창설하고 있고, 또 이 편차를 중심으로 살아 있지만 사멸할 인간이 자신의 존재를 구조화하고 있다. 인간적 삶이 가능하기 위해서는 그 무엇이 따로 격리

13) 이리하여 독자들은 이 유별난 두 나무에 관해 텍스트가 말하고 있는 두 입장을 접근시켜 볼 수 있다: 만일 사람들이 첫째 나무에서 따먹으면, 그들은 확실히 죽는다: 만일 사람들이 둘째 나무에서 따먹으면, 그들은 영원히 산다……

되어야 한다. 바로 이 격리는 앞서 범법에 의해 실현된 편차에 자신을 대치하기 위해서 도래한다. 살며, 생명을 받고 전달하는 한 인간을 위해서, 생명의 접근 불가능성은 범법의 이유로 가해진 처벌이 아니라, 오히려 인간적인 것의 구성화 안에서 금령의 위반이었던 것의 실재적인 등가치(等價値)이다.

X. 총평가: “사람들은 바로 이렇게 살고 있다”

이 글에서, 관련이 되어 있는 일은 「창세기」 2~3장의 설화에 대한 총괄적인 한 독서를 실행하는 것이다. 우리는 설화를 직조하고 있는 형상들의 정돈 상태를 정밀하게 추적함으로써, 또한 이 설화가 열고 있는 해석의 길들을 지적함으로써 총체적인 독서를 해보았다. 우리는 이 설화를 그 있음직한 일의 의심스러운 한 에피소드로 취급하지 않았고, 오늘날 과학의 시각에 아주 낱아버린 인간의 기원들에 대한 한 가지 설명으로 이 설화를 다루지도 않았으며, 각 상징이 암호 해독되어야 하는 한 상징적 설화로도 취급하지 않았다. 오히려 우리는 이 설화의 형상들 안에서 인간적인 존재의 구성화에 대한 한 행보를 추적하였고, 또한 살아 있는 인간 존재의 조건들에 대한 이해를 위한 ‘이론적’ (그러나 형상적인) 한 모델의 발달 과정을 살펴보았다.

결론을 짓기 위해서, 이 행보의 큰 선들을 다시 상기해볼 필요가 있다. 행보는 공간을 통해 총체적으로 분절되어 있다: 정원이 존재하고 있고 또한 이곳으로부터의 외출이 있다. 하느님을 통해서 선언된 인간 조건, 그리고 정원 ‘안에서’ 발생되고 있는 것을 출발점으로 해서 정원 ‘밖에서’ 체험한 그 인간 조건은 의미를 가지고 또 서로 해석될 수 있다.

정원 안에서-정원 밖에서: 이 두 공간 사이의 단절은 근본적이다. 단절은 거름들이 위치하고 있는 경계선을 중심으로 두 공간 사이에 왕복 행보가 불가능함을 지적하고 있고, 결국 자신의 조건에 대해 아무것도 말하지 않고 있는 인간의 향수도 거절한다. 정원 안에서의 인간 상황과 그의 원시

적인 모험은 무의식적인 것으로 또한 필연적으로 억압된 것으로 남아 있다: 이 모험은 인간 존재가 가지고 있는 가능성의 한 조건을 지적하고 있으나, 낙원적 한 상태를 지적한다는 말에는 어려움이 있다는 것을 적시하고 있다. 낙원적 상태란 인간 존재가 이 상태를 향유하고 있었고, 그 향유로부터 추락하거나 혹은 박탈당할 수도 있었던 그런 상태를 지적한다. 공간적으로 하나의 '앞' 과 또 다른 하나의 '뒤' 를 상상적으로 또한 '실락원(失樂園)' 에 대한 모종의 향수와 함께 서로 비교하기보다는, 차라리 인간의 중국적인 조건 안에서 인간의 원시적인 모험으로부터 집요하게 남아 있는 바를 우리가 읽도록 초대받고 있다. 인간 존재들의 삶에 대한 해석을 가능하게 하고, 또한 해석을 해야 하는 그 다른 장면, 즉 정원 안에서 벌어지는 인간 모험의 장면에서 끈질기게 아직도 남아 있는 것을 우리가 읽도록 권유받고 있는 것이다.

사람들은 또 다음과 같은 말을 할 수도 있다. 즉 정원 밖에서의 삶은 체험을 통과한 삶이요, 관찰이 가능한 현상들의 장(場)임에 반해, 정원은 또 다른 한 장면을, 혹은 아직도 현상들을 헤아려보도록 허락하고 있는 '법칙들' (이 단어의 과학적인 의미로)이 표현되는 곳에서 이론의 면을 구성하고 있다. 물리학적 법칙들이 관찰된 현상들의 원인들이 아니라, 오히려 한 이론의 틀 안에서 이 현상들을 해석하는 해석자의 구실을 하는 것과도 마찬가지로, (정원 안에서의) 기원적 설화의 사건들은 현재적으로 관찰할 수 있는 인간 조건의 원인들이 아니라 차라리 해석을 허락하고 있는 한 이론적 모델의 요소들이다.

정원 안에서 인간 존재와 '전체성 totalité' 과 '이타성 altérité' 에 대한 그의 관계는 여러 단계를 거침으로써 전개된다. 각 단계 안에서마다 '감법의 규칙' (이 규칙은 단순히 결핍된 요소와 관련되어 있지 않다)이 출현한다. 이 감법은 인간이 상관 관계에 놓여 있는 전체성에 영향과 충격을 주고 있다. 이 규칙은 또 말씀을 하고 계시는 하느님, 곧 이런 하느님의 이타성에 자신을 개방하는 분열의 인간 그 자체를 표지하고 있다. 전체성에게 그 무

엇이 감해졌지만, 이 감법은 (뱀의 논리만을 제외하고) 자신의 것으로 만들 수 있는 한 재산에 대한 질투 섞인 박탈이 아니다: 이 감법은 자기의 분명한 의식의 저 아래에서 인간에게 상처를 입히고 있다. 전체성의 그 무엇이 변질되고 상했다(그 무엇이 음식의, 지식의, 성별화된 인류의 전체성이든지 불문하고……). 결과적으로 이 ‘그 무엇’은 인간적 충만성의 이미지에 다, 혹은 완성된 전체성으로서의 인간성에다 감법의 효과를 초래하고 있다. 감법과 전체성의 변질의 이 규칙은 설화 안에서 말씀의 위상에 연결되어 있다. 말씀은 하느님의 쪽에서 명령(과 금지)과 함께 출현하고, 인간의 편에서 호칭(과 한 인간 존재를 위한 그 호칭의 한계성)과 함께 그리고 (2,23절의 분열된 한 존재의 말씀인) 시적(詩的) 감탄사와 함께 나타나고 있다.

텍스트는 이 앙상블 앞에서, 다른 것에 겹쳐 나오는 부주체로, 또 다른 하나의 체제, 곧 ‘폐쇄된 한 전체성 une totalité close’의 체제를 노출시키고 있는데, 이런 전체성은 그 성질상 모든 부족을 충족시켜주고, 또한 이런 폐쇄성 안에서 인간은 고립되어 홀로 자기의 충만함을 실현하고 또 표상할 수 있다는 말이다: 모든 것이 충족되고 있는 곳에, 모든 것이 개안된 눈들의 명백성 안에서, 호칭의 직접성 안에서, 지식의 객체가 될 수 있는 곳에 바로 이 같은 전체성이 그 자리매김을 하고 있다. 이 폐쇄된 전체성 안에서 인간은 자기의 보완물과 이미지를 발견할 것이며, 또한 그는 죽음 이 존재하지 않는 자기의 삶을 영위할 것이다. 이런 전체성은 타자를 향유하는 전체성으로서 거기에는 틈새도 지연도 없지만, ‘말씀’은 더 이상 존재하지 않는다. 이런 체제 안에서, 모든 결핍 요소는 충족되어야 하고, 모든 감법은 한 경쟁자에 의해 독점된 재산의 궁핍함이다. 그리고 이 라이벌은 폐쇄된 이 전체성의 주인이요, 모든 것을 알고 있는 자로 전제되어 있고 또한 불가능한 향유의 열쇠를 쥐고 있는 자로 전제되어 있기 때문에, 그는 아주 사악한 방식으로 금령을 남발하고 있다.

그러니까 인간 존재는 전체성의 두 가지 체제를 만나고 있다. 하지만 우

리의 설화는 이 두 체제 사이에 양자택일의 상황을 설정하지 않는다. 이야기는 인간을 위해 의식적이고도 또 결단을 내린 한 선택의 대상으로 예의 두 체제를 소개하지 않는다. 설화는 오히려 두 체제의 분절에다 인간 존재를 배치시키고 있다. 뱀은 전체성에 대한 이 두 체제 사이에서 관계를 중재하고 있다. 뱀은 반(反)인간의 한 존재도 아니요 반하느님의 한 존재도 아니다.¹⁴⁾ 그는 이 전체성의 한 존재이다. 그는 시선과 동시에 말씀에다 작용을 함으로써 상상적인 한 욕망의 길을 열기 위해서 책략을 쓰고 있는 전체성의 이 부분이다. 뱀의 수사학은 말씀을 발언 내용의 논리와, 그리고 또 목소리의 유혹에 유보시키기 위해서, 그 발언 행위의 (믿어야 할) 자리에 있는 말씀을 왜곡하고 있다. 그의 수사학은 경청에서 의심으로, 믿음에서 질투로 옮겨가게 한다. 뱀은 인간의 시선상에 작용을 하고 있고, 또한 그는 욕망의 발동기 장치로서 '보다'를 그 주된 도구로 삼고 있다: 그는 사람들이 보지 못했던 것을 보게 해주지 않고, 사람들이 보고 있는 것을 욕망하도록 조종한다. 이 두 작용을 통해, 전체성은 인간에게 충족시켜주고 또 직접적인 자기의 보완물로 스스로를 제공하고 있으며, 제공된 이런 이미지는 믿을 필요가 없는 하느님, 그리고 죽음으로부터 면제된 삶의 것이다.

바로 위에서 말한 것을 출발점으로 하여 독자들은 이 설화 안에서 사람들이 아주 읽기를 좋아하고 있는 '잘못 faute' (비록 우리의 설화는 '잘못'에 관해서도 '죄'에 관해서도 전혀 언급을 하지 않고 있음에도 불구하고……)에 관한 해석을 시도할 수 있다. 법의 위반은 여기서 인간을 구성하고 있는 한 요소로 나타나고 있다. 위반은 단순한 한 반항, 혹은 잘못된 선택이 아니다. 법의 위반은 다음의 사실을 신호로 알려준다. 즉 우리가 조금 위에

14) 뱀은 말씀의 왜곡 때문에 비록 거짓말쟁이이긴 해도 착각을 일으키는 요술사가 아니다. 그는 부정확한 사물들에 관해 말하지 않는다. 오히려 그와는 정반대다. 뱀이 말을 하고 있는 모든 것은 인간적 한 실재성으로 도래한다. 인간의 이러한 한 실재성은 분열을 거부(혹은 망각)한다. 이 분열 혹은 분리를 통해 인간은 하느님의 이타성에 개방된 존재가 된다.

서 언급한 전체성의 두 체제의 상호 연관성은 인간적 주체를 위해서 지탱이 불가능한 한 자리를 지적한다(“말하자면 모든 인간들은 하나같이 불가능한 일을 해야 한다는 의무를 지니고 있다”). 바로 이 자리에 이타성을 통해 기초를 잡은 한 변질된 인간 조건의 초장적 거부가 그 진을 치고 있다. 그리고 이 자리에, 기원으로부터 시작해서 인간은 언제나 구원을 받아야 한다는 필연성이 그 자리매김을 하고 있다.

따라서 문제가 되는 것은 한 체제(나쁜)를 거슬러 또 다른 한 체제(좋은)를 선택하는 것이 아니라, 설화를 통해, 다음의 사실을 예증하는 것이다. 즉 (감법을 통해 표지되어 있는) 변질된 전체성은 마찬가지로 충만성에 대한 황홀의 경지로 문을 열고 있지만, 이 황홀경은 기만된 것이다(“그러자 그들은 눈이 열려 자기들이 알몸인 것을 알았다”). 감법의 규칙에서 결과로 나타나는 바, ‘존재상의 결핍 le manque d’être’ 은, 지식과 의지의 방편들을 모두 다 동원해서, 끊임없이, 만족을 시켜주어야 하는 한 상실처럼 인간 안에 머물고 있다. 충만한 전체성을 향유할 수 없기에, 인간은 이 결핍 그 자체에 대한 향유를 추구하고 있지만, 이런 결핍은 더 이상 말씀과 분절되어 있지 않다: 인간이 스스로 꾸려나가는 삶이 유지되는 곳에 있는 텅 빈 이 공허함의 향유, 현실적으로, 변질과 주체의 분열로서의 본질을 지닌 선물의 거부, 그러므로 이 향유와 거부는 객체-가치로 나타나고 있는 모든 것의 향유를 그 최상 목표로 삼고 있다. 이리하여 「창세기」 2~3장의 텍스트는, 이 ‘잘못’을 위해서, 세 가지 태도, 혹은 기본적인 체질들에 대한 밑그림을 소묘하고 있다: 주어진 말씀을 믿기보다는 차라리 말씀의 (좋은 혹은 나쁜) 이유들을 깡그리 알고 싶어하는 ‘질투 la jalousie,’ 받기보다는 오히려 소유하고 싶은 ‘교만 l’orgueil,’ 타존재의 형상으로 동일한 존재를 구축(혹은 공상)하는 ‘거짓말 le mensonge’ 이다. 그런데 이 거짓말은 말씀에게 자기 문을 개방하고 또한 ‘타존재 l’autre’에게 주체의 진리성을 말기는 분열을 도저히 견디지 못한다.

“사람들은 바로 이렇게 살고 있다.”

설화의 피날레는 선행하는 ‘모험’을 기초로 한 인간적 삶의 실재적인 조건들을 선언한다. 텍스트는 이야기를 다시 시작하지 않고, 초장적 금령을 다시 언급하지 않는다. 비록 금지법이 위반되었을지라도, 이 법은 인간적인 것의 기원에서부터 입법화되어 있으므로 유효하다. 그러나 그 무엇이 인간의 실재적인 상황 안에서 금령을 대치하기 위해서 도래하고 있다. 인간적 조건은 고통 혹은 저항의 기호하에 놓여 있다. 그런데 전체성을 통해 황홀경에 빠져 있는 한 인간을 위해서, 고통 혹은 저항은 이타성의 매개체들이 된다. 그럼에도 불구하고 인간은 생명의 수탁자로 창설되어 있다.

여자를 위한 조건은 태어날 아기와의 관계성이다. 인간적인 것의 실현은 거리를 두고 있고, 간접적이고, 연기되어 있다. 남자와의 관계도 마찬가지다: 욕망과 지배는 남자와 여자 사이에 인간적인 한 관련성을 창조한다. 이런 창조는 그들이 눈이 열렸을 때, 서로가 서로에 관해 가질 수 있는 지식을 훨씬 능가한다. 남자와 여자 사이에 연결고리를 만들어주는 것은 “감추어져 있는 잠재 의식처럼 알려져 있지가 않다”: 인간 각자를 위해 존재상의 (그리고 지식상의) 결핍은 언제나 존재하고, 또 욕망의 이중적인 놀이는 그 흔적을 역사 속에 남긴다.

남자를 위해서, 조건은 흉과의 관계이다. 흉은 남자에게 저항하고 있는 것이지 적개심을 품고 있는 것이 아니다. 땅은 직접적으로 모든 욕구에 응답할 수도 있는 한 ‘타존재 un Autre’의 형상이 더 이상 아니다. 이 저항은 매개의 역할을 한다. 즉 이 저항은 인간적인 것의 범위-한정, 이것의 유한성 그리고 탄생과 사망 사이에 있는 그의 역사를 표지한다.

생존하고는 있지만 결국 사멸하고 마는 인간 조건: 이런 인간을 위해서 생명, 그리고 자기가 전달하는 생명까지도, 소유하는 재산처럼 그 접근이 가능한 것이 아니라 불가능한 것으로 남아 있지만, 인간은 이 생명을 ‘언

제나 말씀의 선물로 받아들여야 하는 존재로 남아 있다. 「창세기」 2~3장의 설화는 한 객체처럼 자기의 것으로 삼을 수 없는 이 구성적 선물의 효과를 이야기하고 있다. 이 선물의 효과는 변질, 인간이 하느님에게 반박하고 있는 바 전체성 안에서의 감법이다. 그럼에도 불구하고 이 선물은 영원히 선물의 자격으로 남아 있다.

La Logique de la Génération selon YAHVE-DIEU : lecture sémiotique et anthropologique de Genèse, ch.2 et 3

Suh In-Suk

Au cours de plusieurs séquences, Yahvé-Dieu re-marque le dispositif de la génération, gardant la chaîne signifiante premièrement constituée, mais distribuant les rôles des uns et des autres autrement : à la femme sera confié le travail d'enfantement, à l'humain celui de la culture—le nourrir et le vêtir—et au serpent celui de la coupure. Mais l'acteur divin ne s'en tient pas là : il présente également à l'humain un autre 'objet,' l'arbre de vie, afin que malgré la présence de 'la mort,' l'humanité puisse néanmoins pré-tendre à la vie éternelle.