

文學의 社會學

— 뒤시앙 골드만의 「숨은 神」을 중심으로 —

李 植

(人文大 佛文科)

현세기를 특징지우는 갖가지 눈부신 變革 가운데서도 특히 우리의 주목을 끄는 것은 위대한 이데올로기들의 탄생이다. 2차에 걸친 世界大戰, 1930년대의 세계경제의 大恐慌, 마르크스主義에 위어난 大革命, 西歐文明의 기반을 이루었던 植民體制의 점진적인 붕괴 등 20世紀 前半은 실로 역사상 그 유례를 찾아볼 수 없는 社會的, 政治的 大變동의 時代였다. 한편 19世紀 후반부터 점차 확대되고 심화되어간 科學的 知識 및 人文·社會科學은 단계기에 이르러 마침내 人間의 知識體系와 倫理規範에 일대 전환을 강요하기에 이르렀다. 그리하여 이러한 社會的 變革 및 精神의 狀況 속에서 위대한 이데올로기들이 새로운 세계 그리고 새로운 人間學의 원리를 자처하며 반발하였다——프로이트의 精神分析學, 마르크스主義 및 이에 자극받은 각종의 社會學, 實存主義, 構造主義 등등. 오늘날 世界의 현실 및 人間에 대한 모든 진지한 추구는 정녕 이 이데올로기들을 의면하고 이루어질 수 없거니와 그것들에 의해 펼쳐진 새로운 地平線에서 새로이 시도되도록 운명지워져 있는 것이다.

文學의 世界 또한 예외는 아니다. 위에 지적한 이데올로기들은 文學에 새로운 地平을 열어 주었으며 특히 文學의 理解에 새로운 方法論을 제공하였다. 이제 文學은 종래의 전통적 圖式에 따라 이해되는, 다시 말해서 文學을 오직 文學의 次元에서만 이해되는 순진한 時代와 결별한 것이다. 哲學, 社會科學, 人間學 그리고 自然科學이 제공하는 갖가지 原理들은 오늘날 文學의 存在樣式에 대한 진지한 省察을 불러일으키고 있다. 우리가 「新批評」이라 부르고 있는 일련의 方法論들은 결코 우연의 소산은 아니다. 각각의 方法論은 각각의 이데올로기와 연결되어 있으며 결국 「新批評」은 이 이데올로기가 제공하는 照明에 따라 文學을 이해하고 나아가서 人間 및 世界를 이해하려는 試圖 이외의 아무 것도 아니다.

여기 뒤시앙 골드만의 경우가 있다. 그는 넓은 의미에서 社會學的 批評에 속한다고 볼 수 있다. 다시 말해서 그에 있어 문제가 되는 것은 우선 文學의 社會學的 意味이다. 그러나 그는 보다 근본적으로 이 社會學的 意味아말로 文學創造, 나아가서는 모든 精神的 產物의 본질을 결정짓는다는 입장을 취하고 있다. 그에 의하면 하나의 텍스트, 한편의 作品은 그

자체로서 혹은 단순히 作家의 의 관련하에서 완벽하게 설명될 수는 없으며, 오직 보다 광범한 全體性, 즉 社會(보다 정확하게는 「社會集團」 또는 「社會階級」)의 상관관계하에서 그 비밀이 밝혀질 수 있다. 그러기에 그는 스스로 자신의 方法論을 「發生學的 構造主義」(le structuralisme génétique)라 명명하고 있다. 즉, 文學 및 哲學作品的 社會학적 배경을 추적함으로써 그 作品的 發生的 근원을 밝힐 수 있다는 뜻이다.

우리는 그의 發想이 마르크스主義的 社會學에 근거하고 있음을 쉽사리 짐작할 수 있다. 그러나 그 자신이 밝히고 있는 바와 같이 보다 적격적으로는 헝가리의 哲學者 게오르그 루카치(Georg LUKACS)의 초기사상의 영향을 받고 있다. 그는 『人文科學과 哲學』(Sciences humaines et Philosophie), 『칸트哲學 序說』(Introduction à la philosophie de Kant) 등 哲學的 著書를 내는 것과 동시에 文學 및 藝術全般에도 점차 관심을 표시하여 『小説社會學』(Pour une sociologie du roman) 가운데 앙드레 말로 및 「누보 로망」에 관한 흥미로운 연구를 발표하기도 하였다. 우리가 本 論文에서 다루고자 하는 『숨은 神』(Le Dieu caché)은 1959년에 발표된 연구서로서 「베스깔의 甞개 및 라신의 戯曲에 나타난 悲劇的 悲觀에 관한 研究」라는 부제가 붙어 있다¹⁾ 즉 이 作品은 베스깔 및 라신의 主義를 대상으로 엄밀히 자신의 社會學的 方法論을 적용시킴으로써 밝혀지는 이 作品들의 새로운 意味를 추적할 것인데, 그 方法論의 嚴正性 및 대상작품들에 대한 새로운 解釋으로써 가히 주목을 끌만한 것이었거니와 실제로 學界에 커다란 파문을 던졌던 것이다.

이제 우리는 그의 論文 중에서 특히 베스깔論을 중심으로 하여 그의 方法論과 이에 따른 베스깔에 대한 새로운 解釋을 소개한 다음 이에 대하여 批判的 考察을 기하는 것으로서 우리의 論文의 주제를 삼을까 한다.

I. 루시앙 골드만의 方法論

골드만은 그의 베스깔論에서 作品 자체에 관한 分析에 들어가기에 앞서 人文科學 분야에 있어서의 方法論에 대한 見解를 표명하고 있다.

「개별적이고 추상적인 경험적 사실들은 研究의 유일한 출발점이라는 것, 그리고 또한 이 사실들을 이해하고 거기서부터 法則과 意味를 추출할 수 있는 可能性이야말로 哲學的 方法 또는 體系의 가치판단하는 유일한 기준이라는 것을 밝히는 것으로 만족하자

남은 문제는 인간적 사항에 있어서 이를 辯證法的 概念化(conceptualisation dialectique)에 의해서 具體化시키는 方法 이외의 다른 방식으로 과연 그리할 결의에 도달할 수 있는가를 알아보는 데 있다. 본 연구는 몇몇 著述을 검토함으로써 이 문제의 해명에 공헌하고자 한다.」²⁾

1) *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, 1959

2) L. Goldmann *D.C.*, p 14 (Le Dieu caché는 D.C의 약자로 표시됨)

이렇듯 골드만은 마스칼論을 자신의 方法論의 立證을 위한 試論으로 간주하고 있으며 사실상 우리는 그의 研究가 계속적으로 方法論의 考察에 의해 뒷받침되는 것을 보게 될 것이다. 따라서 무엇보다도 먼저 골드만의 方法論, 그가 가장 有效한 것으로 확신하는 이른바 「辯證法的 方法論」이 무엇인가를 밝히는 것이 중요하다.

辯證法의 기반을 이루는 것은 全體와 部分의 概念이다. 즉 「모든 부분적 眞理는 全體 속에서 그의 위치에 따라 침된 意味를 갖게 되고, 마찬가지로 全體도 부분적 眞理의 진전되는 인식에 의해 파악된다」라는 원리에서 출발한다.

좀더 구체적으로 살펴보면 일차적으로 우리는 「개별적이고 추상적인 경험적 사실들」과 마주친다. 그런데 이 사실들은 그 자체로서 완전히 이해될 수 없는 만큼 그것들이 소속되어 있는 보다 큰 全體 속에 편입되어야 한다. 「부분적이고 추상적인 現象을 뛰어넘어 그것의 구체적인 木質에 도달할 수 있게 하는 것」은 오직 이와 같은 全體에의 편입이며 이론상 이 全體에의 편입은 확대되어 나갈 수밖에 없다.

「思想은 될 추상적인 한 現象, 즉 살아 있는 전체인 人間의 한 부분적 편모에 불과하다 이 人間은 또한 社會集團이라는 全體의 한 요소에 불과하다 하나의 思想, 하나의 作品은 한 生命의 行爲의 全體 속에 편입될 때 비로소 그 참된 意味를 갖게 된다 뿐만 아니라 作品을 이해하게 하는 行爲가 作家의 것이 아니라 한 社會集團(作家는 여기에 소속되지 않을 수도 있다), 특히 주요한 作品일 경우 한 社會階級の 것이 되는 일도 종종 있는 것이다」³⁾

思想 또는 作品中에서 人間으로, 다시 人間에서 社會集團으로——결국 계속되는 「全體에의 편입」의 변증법적 과정에서 우리가 최종적으로 도달하는 것, 그 자체 「과학적 연구에 들을 제공할 수 있을 만큼 충분히 독자적인 상대적 全體」⁴⁾는 社會集團이라 할 수 있다.

그런데 역사적으로 그리고 사회적으로 한정된 상황 속에서 하나의 독자적 全體를 이루고 있는 이 社會集團은 어떤 集團的 意識, 다시 말해서 「한 集團의 구성원 들을 결합시키고 다른 集團에 대항해하는 갈망과 감정과 사상의 總體」⁵⁾를 내포하고 있다. 모든 위대한 作品은 이 集團的 意識, 골드만이 부른 바 「世界觀」(vision du monde)의 가장 명석하고 일관성 있는 포출이다. 이러한 관점에서 볼 때 진정한 著者는 한 個人이 아니라 바로 集團이며, 個人은 그가 직접·간접으로 관련된 集團의 意識을 최대한의 명석성 가운데 표현하는 촉매자에 불과하다.

그렇다면 실제적으로 이 辯證法的 方法은 어떤 방식으로 적용되어 나가는가, 첫 단계로서, 적절적으로 주어진 사실들 또는 텍스트에 대한 내부적 分析을 시도하는 것으로 시작된다. 대상의 내부적 構造가 분해되는 이 단계, 골드만 자신이 「理解」(la compréhension) 또

3) L. Goldmann: D. C., pp. 16-17.

4) *Ibid.*, p. 21.

5) *Ibid.*, p. 26.

는 「現象學的 記述」(la description phénoménologique)이리 부르는 이 단계는 이미 지적인 바와 같이 다음의 단계, 즉 「발생학적 설명」(l'explication génétique)에 의해 조명되지 않는 한 완전한 것이 될 수는 없다. 왜냐하면 한 個人의 作品전체는 그 자체로서 「意味 있는 構造」가 될 수는 없으며, 따라서 이 대상을 보다 광범한 全體 속에 편입시킴으로써 그의 발생적 기원을 찾지 않으면 안되기 때문이다. 그리하여 우리가 마주치는 것은 「哲學體系 또는 文學作品이 최대의 통일성을 나타내고 또한 그것들의 發生을 설명해 주는 思想과 感情의 진체적 흐름」⁶⁾이다. 위에서 말한 바 한 社會集團의 「世界觀」이 바로 이것이다.

그러나 한 作品의 궁극적 說明은 이 世界觀과의 관련하에서 완성될 수는 없다. 왜냐하면 한 社會集團의 意識은 보다 큰 全體——그것은 경제적, 사회적, 정치적, 이념적 삶의 總體로 구성되는 全體 속에 편입되는 데 따라 비로소 완전히 이해되고 설명될 수 있기 때문이다⁷⁾. 골드만의 方法論의 社會學의 主題는 이렇게 해서 태어난다. 그것은 「個人들의 知的, 感情的 삶의 객관적 意味가 지니는 歷史的, 社會的 성격」에 기반을 두고 있다.

다시 한번 요약하면 辯證法의 方法은 「理解」와 「說明」의 두 축이 보다 높은 次元에서 그리고 보다 큰 全體 속에서 상호보완하면서 완성되어가는 과정을 의미한다. 理解와 說明, 즉 하나의 意味 있는 構造를 보다 큰 全體 속에 편입시킴으로써 그것의 發生的 근원——「發生學的 構造主義」란 이름은 바로 여기에 연유한 것이다——에 빛을 비추는 이 操作은 사실 상 한 方法의 두 瞬間, 두 얼굴에 불과한 것이다.

그런데 여기서 주목해야 할 것은 골드만이 자신의 方法論의 기반을 두고 있는 全體의 部分과의 關係를 여하히 설정하고 있는가 하는 문제이다. 그는 「類似性」(analogie) 또는 「相同」(homologie)의 개념으로 설명하고 있다. 가령 파스칼의 경우 그의 비극적 世界觀은 극단적 잔재니즘의 世界觀과 類似하고, 잔재니즘의 精神的 構造는 17세기 프랑스의 法服貴族이 처해 있던 사회적, 정치적 構造와 類似하다. 이것은 앞서 인용한 루카치가 다음과 같이 정의한 것과 일치한다.

「…(藝術의 創造는) 그 構造가 社會的 現實, 즉 作品이 그 안에서 쓰여진 社會的 現實의 本질적 構造와 유사한 世界의 創造이다」⁸⁾

이렇게 볼 때 골드만이 추구하는 「발생적 說明」의 의미는 더욱 명백해진다. 즉, 한 作品의 내적 구조의 비밀을 밝히기 위해서는 그 時代의 知的, 政治的, 社會的, 經濟的 현실 가운데서 어떤 구조화된 社會的 單位—— 다시 말해서 그 안에서 作品의 내적 구조와의 분명한 관계, 이른바 類似性이 맺어질 수 있는 社會的 單位를 찾아내야만 하며 이로써 說明의 과정은 종결지어질 수 있는 것이다.

6) L Goldmann *DC*, p 109

7) *Ibid*, p 110

8) L Goldmann *Pour une sociologie du roman* 속에 인용된 것.

「理解」, 「說明」 그리고 이와 같은 辯證法的 과정을 기능케 하는 「類似性」의 개념——결국 골드만의 方法論은 이 3단계로 엮어져 나간다. 끝으로 골드만은 이 方法論의 한계를 검순하게 인정하는 것을 잊지 않는다. 왜냐하면 그의 辯證法은 部分에서 全體로 그리고 다시 全體에서 部分으로 끊임없는 來往에 의해 상호수정 및 보완의 과정을 밟아나아가는 만큼 이 方法에 의한 모든 結論은 필연적으로 잠정적인 것이 될 수밖에 없으며 部分 또는 全體에 대한 知識이 보충되어감에 따라 당연히 수정되는 것이기 때문이다. 그는 자신의 빠스갈論에 대해서도 동일한 한계를 인정하는 데 주저하지 않는다.

II. 빠스갈의 悲劇的 世界觀

1. 숨은 神

골드만은 悲劇을 「人間이 대답을 갖지 못하는 고뇌어린 질문의 세계」라고 정의하고 있다. 이 지명한 定義는 루카치의 보다 개념적인 定義와 상통하는 것이기도 하다.

「悲劇은 하나의 놀이, 人間과 그의 運命과의 놀이, 神이 觀람자로 대하는 놀이이다」⁹⁾

神이 단순히 觀람자로서 人間의 運命 위에 머물러서 이에 관여하지 않는 상황——이것은 골드만이 빠스갈 가운데 발견하는 「숨은 神」의 개념과 별로 거리가 멀지 않다. 골드만에 있어 悲劇的 人間의 상황은 人間과 神 사이에 가로놓인 뛰어넘을 수 없는 균열, 다시 말해서 절대적 진리에 대한 人間的 욕구와 이에 대한 宇宙의 沈黙과의 對應으로 표현된다. 그러나 빠스갈의 思想 가운데 이와 같은 悲劇的 意識이 여하히 형성되어 나가는가를 추적하기 전에 우리는 그의 時代의 哲學的, 科學的 思考의 주도적 흐름을 고찰할 필요가 있다.

골드만은 빠스갈이 마주쳤던 그 時代의 理想的 傾向을 「哲學的 合理主義와 그의 파생물인 科學的 機械論의 승리」로 특기시키고 있다. 이 승리는 두 개의 哲學的, 科學的 立場, 즉 아리스토텔레스의 및 토마스의 哲學과 精神主原論(animisme)에 대한 기나긴 투쟁의 결과이다.

토마스主義는 13世紀 이래로 서구사상에 지대한 영향을 미친 哲學으로서 信仰과 理性과의 명백한 구분, 나아가서는 信仰에 대한 理性의 종속으로 특징지어진다. 超自然과 自然과의 이러한 관련은 아리스토텔레스의 物理學에도 적용되어 地上의 世界와 天上의 世界는 종속적 관계로서 질서지어져 있다. 그러나 16, 17세기에 이르러 이와 같은 哲學的, 物理學的 體系는 점차 새로운 형태의 思考로 대체되어 갔으며 超自然의 干涉은 배제되었을 뿐 아니라 超自然도 自然의 일부분으로 환원되기에 이르렀다. 이것은 다름아닌 合理主義 및 機械論的 科學의 탄생을 의미하며 이로써 새로운 思考의 지평은 크게 열렸던 것이다.

그렇다면 機械論的 合理主義의 승리가 가져온 직접적인 결과는 어떤 것이었는가. 그것은

9) Lukács: *Die Seele und die Formen*-Goldmann, D C, p 47에 인용

한마디로 宇宙 및 人間社會의 秩序, 종래 超自然과의 일정한 관계로써 보장되어 왔던 秩序의 붕괴라 할 수 있다. 이 새로운 理念 속에서 모든 것은 自然的이고 可能한 것이 되었으며 이게 宇宙와 共同體라는 개념은 「無限한 空間」과 「個人」이라는 개념에 자리를 넘겨주게 된 것이다. 개성화되고 질서잡힌 共同體 속에서 자신의 위치가 정해지고 全體와의 관련하에서 스스로의 身分 및 價値를 판단해 왔던 社會的이고 宗教的인 人間은 이게 고립되고 자유롭고 평등한 個人, 메카트의 自我로 변모해 버린 것이다.

社會的 身分 및 人間關係의 변화는 필연적으로 도덕적, 종교적 價値의 퇴색을 가져왔다.

「(도덕적 현실은) 個人의 행동이 그를 초월하는 일련의 善惡의 규범과의 관련하에서 판단될 때 비로소 독자적인 그리고 상대적으로 독립된 영역으로 존재한다. 그런데 個人에 대한 이 초월성은 초자연적인 神도 될 수 있고 人間共同體도 될 수 있다... 그러나 合理主義는 神과 共同體, 이 양자를 모두 추방해 버렸다」¹⁰⁾

그러하여 善惡의 기준에 입각한 윤리적 규범은 이른바 行爲의 규칙에 의해 대체되기에 이르렀다.

「善과 惡은 合理과 不合理, 成功과 失敗와 혼동되고, 德은 르네상스時代의 Virtue로 이것은 다시 17世紀 敎養人의 處身 및 處世術로 변해갔다」¹¹⁾

이와 같은 合理主義의 가공할 대두 앞에서 神의 不在 및 이에서 연유되는 결과에 대해 悲劇的 感情을 느낀 일단의 知識人들이 있었다. 다음아닌 초기 잔세니스트가 바로 그들이었고, 우리는 파스칼의 作品 가운데 이 悲劇的 意識의 깊은 대아리를 발견하는 것이다. 골드만은 이것을 가리켜 「合理的 個人主義에 의해 만들어진 새 세계에 대한 준엄하고 명확한 理解」 그리고 동시에 「이 세계를 인간의 유일한 機會, 유일한 可能性으로서 받아들이는 데 대한 극단적인 拒否」¹²⁾라고 정의하고 있다. 이것은 合理主義 體系의 受容과 동시에 拒否를 의미한다. 파스칼의 유명한 斷章: 「이 무한한 空間의 영원한 沈黙이 나를 두렵게 한다」(206—392)¹³⁾ 가운데 내포되어 있는 것도 이 受容과 拒否의 입장이다. 合理的 體系의 가장 뛰어난 征服이라 할 수 있는 「無限한 空間」의 발견에 파스칼은 「영원한 沈黙」, 즉 神의 沈黙을 대치시킨다. 즉 神은 秩序가 붕괴된 이 세계 속에서 침묵을 지키며 그의 모습은 人間에게 나타나 보이지 않는다. Vere tu es Deus absconditus.¹⁴⁾ 숨은 神——여기 悲劇的 意識의 기본적 主題가 있다.

10) L. Goldmann *D. C.*, p. 40.

11) *Ibid.*, p. 40.

12) *Ibid.*, p. 43.

13) 앞으로 파스칼의 『행세』의 斷章은 두 숫자로 표시되는데, 전자는 부분슈피版, 후자는 라퐁버版을 가리킨다.

14) Pascal *Pensées*, 585—449에 인용된 舊約 이사야書 45의 15의 말, 「참으로 당신은 숨은 하나님 이시다.」

그렇다면 파스칼은 이리스토텔레스의 物理學을 機械論의 空間으로 대치시킨 새로운 合理主義를 어떻게 뛰어넘는 것일까. 그는 認識論과 道德 兩次元에서 이에 대항한다. 認識論에 있어서 그는 合理的(科學的) 理性的 限界를 명확히 실경함으로서 合理主義 體系에 도전하고 있다¹⁵⁾. 그러나 科學的 思考의 내적 취약성보다 더욱 치명적인 것은 그것이 人間의 구체적 現實 및 삶 앞에 완전히 무력하다는 사실이다. 物理的 世界는 그 자체 전적으로 명료한 것이 될 수 없기니와(과학적 思考는 절대적 인식에 도달할 수 없기 때문에) 개인적 삶의 구체적 문제에 적용될 수가 없다(그것은 본질상 보편적 법칙이 문제되는 영역이기 때문에). 그리기에 파스칼은 살아 있는 人間, 피와 살의 實在的 人間의 現實을 포용하는 새로운 형태의 認識을 지향하는 것이다.

결국 우리는 파스칼과 더불어 본래의 主題, 「숨은 神」으로 되돌아온다. 合理主義者들에 있어 神의 不在는 그 자체 불안과 비극의 이유가 되지 않을 뿐만 아니라 오히려 무한한 可能性과 새로운 征服의 조건이 된다. 실상 그들에게 神은 숨은 것이 아니라 새로운 형태로, 즉 보편적 眞理의 보장자로 나타난다. 그러나 파스칼의 경우 神은 보편적 眞理의 보장자가 될 수 없을 뿐만 아니라 설사 그렇게 된다 해도 개인적, 실존적 苦悶과 무관한 기하학자들의 神은 완전히 무의미한 존재가 된다. 그리하여 그는 지금 참된 神, 그러나 침묵하는 神과 마주 서 있는 것이다.

2. 世界와 人間

人間의 운명을 관망할 뿐인 神, 그리하여 이 神의 침묵하는 視線하에 놓인 人間, 다시 말해서 神과 人間과의 수직적 관계의 차단—— 이것이 위에서 밝힌 비극적 人間의 존재론적 상황이었다. 그렇다면 이 人間과 世界와의 관계는 어떤 것이 되겠는가.

悲劇의 본질적 문제는 침묵하는 神의 視線하에서 人間이 계속 살아갈 수 있는가를 이는데 있다. 神의 시선하에서 살아간다는 것은 환언하면 절대적 眞理만을 바라보고 추구함을 의미한다. 神은 어떠한 타협도 허용하지 않으며 人間에게 절대적 眞理와 正義만을 요구하기 때문이다. 悲劇的 意識은 바로 절대적 眞理의 비타협적인 추구, 그리고 이 추구가 본질상 타협과 모호성과 불완전으로 얼룩진 世界 속에서 기도되는 데 그 근원이 있다.

따라서 悲劇的 意識이 이 世界에 대해서 취할 수 있는 태도는 일차적으로 결적인 拒否로 나타난다. 그에 있어 상대적 改革, 즉 「無와 全體 사이의 단계적, 점진적 발전」이란 무의미한 것이 된다. 그것은 절대적 價値에 비할 때 한낱 타협과 양보에 불과하며, 「無限의 관점에서 볼 때 모든 有限은 동등한 것」이 되기 때문이다. 地上의 모든 價値는 그 자체 오류와 결함에 오염된 것으로 社會的, 政治的 秩序에 대한 희망은 본질상 悲劇的 思考와 양립할 수 없다.

다시 한번 요약하면 이 世界에 대한 단 하나의 진정한 태도는 전적인 拒否이다. 그러나

15) Pascal: *Pensées*, 72-390. 참조.

이 拒否는 보다 나은 價値의 실현을 위한 現世적 투쟁으로 이어지지 않는다. 비극적 意識의 관점에서 절대적 가치가 아닌 모든 것은 다같이 배격되어야 하며, 社會 및 政治秩序의 상대적 변화는 애당초 무의미한 것이 된다. 뿐만 아니라 이 變化는 내분, 나아가서는 內亂을 야기시킴으로써 가공할 재난을 초래한다. 이렇듯 빠스칼은 철저한 保守主義를 고수하고 있다. 그러나 빠스칼이 現狀을 그대로 받아들이는 것은 기존질서 및 체제에 대한 이념적 同意에서가 아닐 뿐더러 그 이면에는 가장 강렬한 拒否가 깔려 있는 것이다¹⁶⁾.

이렇게 볼 때 빠스칼의 拒否는 일률적 성격의 것이 아니라 肯定과 否定의 逆說임을 분명히 알 수 있다. 절대적 價値의 추구는 世界를 무가치한 것으로 만들지만, 절대적 價値를 소유하지 못하는 한 이 世界는 유일한 現實로 남는다. 悲劇的 人間은 世界의 개조를 위한 혁명적 투쟁을 기도할 수도 없고, 또한 동시에 전적으로 世界를 버릴 수도 있다. 世界는 그의 모호성과 결함에도 불구하고 悲劇的 意識이 대처하지 않을 수 없는 유일한 현실이며 이 意識은 이를 통하여 자신을 확인하기에 이른다.

이렇듯 悲劇的 人間은 神과 世界와의 극단적 對立을 살아가는 역설적 존재로 부각된다. 다시 말해서 그는 자신 안에 상반하는 두 힘, 천사와 짐승, 위대와 미참, 절대적 추구와 본래적 의 사이의 끊임없는 갈등을 지니고 있으며, 그러기에 그의 삶은 끊임없는 緊張의 연속이다. 빠스칼이 물리히적으로 설정한 人間의 中間者的 위치는 그의 철학적, 강서적, 사회적 삶의 모든 분야에 적용된다¹⁷⁾.

人間의 偉大는 바로 이 緊張을 유지하는 데 있다. 즉 世界의 모호성에 대한 가장 투철한 意識을 견지하며 동시에 이 世界에 대하여 절대적 價値의 추구를 절망하면서도 포기하지 않는 것, 世界와 存在의 逆說, 그리고 이 역설에서 태어나는 緊張——이제 우리는 信仰의 문제를 다룰 때가 되었다.

3 信仰 : 내기

우리는 「숨은 神」에서 출발하여 世界의 無價値에 대한 극단적인 意識과 동시에 悲劇的 人間이 이 世界에 대해서 견지하는 절대적 價値의 추구를 확인하였다. 悲劇的 意識이 스스로를 발전하는 것은 바로 이 對立과 緊張 속에서이며 그의 삶은 이 역설적 상황을 끝까지 견지하는 데 있다.

그러나 人間은 어떻게 이 悲劇的 世界 속에 들어서게 되는 것일까. 우선 확실한 것은 그것이 단계적, 점진적 上昇의 과정일 수는 없다는 사실이다. 「全體 이니면 無」만을 인정하는 悲劇的 意識으로서는 중간적 단계나 과정이 있을 수 없기 때문이다. 모호한 意識이 본질로 되돌아가는 순간은 돌연히 그리고 중간 과정없이 주어진다. 靈魂의 回心, 즉 意識이

16) Cf. Pascal, *Pensées*, 328-183 참조.

17) *Ibid*, 72-390 참조.

神的이고 절대적인 眞理, 人間과 世界의 虛無에 눈뜨는 특권적인 瞬間은 이렇게 해서 이루어진다. 그것은 과거의 삶과의 결정적인 결별, 다시 말해서 價値의 전적인 전도를 수반하는 돌연한 啓示이다. 루카치는 다음과 같은 함축성 있는 말로 표현하고 있다.

「이 瞬間은 시작이자 끝이다 그것은 人間에게 새로운 記憶, 새로운 論理와 새로운 正義를 제공한다」¹⁸⁾

루카치가 「奇蹟」이라 부르는 이 극적인 轉換은 그 자체 비극적인 것은 아니다. 다만 문제는 이것이 어둠에서 절대적 빛으로의 전환이 아니라 절대적 빛과 진리의 추구에로의 전환이라는 데 있다. 이 결정적 순간이 神과의 만남이라면 모든 것은 神이 人間에게 어떻게 나타나는가에 달려 있다. 神과의 만남이 부정할 수 없는 사실이라 할지라도 그의 存在가 어둠에 가려 있을 가능성은 완전히 배제할 수 없기 때문이다. 우리는 다시 「숨은 神」의 본질적 主題로 되돌아온 셈이다.

결국 문제는 神의 存在에 있다. 悲劇的 人間에게 神의 存在는 하나의 확신임에는 틀림없으니 그것은 論理的 確實性은 이니다. 모든 確實性은 論理的 次元의 개념으로서 어떠한 「確信」도 그것이 논리적 기반을 보장받지 못하는 한 전적인 「確實性」으로 인정받을 수 없다. 침묵하는 空間과 숨은 神 사이에 위치한 悲劇的 人間은 사실상 神의 存在를 입증할 아무런 論理的 基盤도 가지고 있지 않다. 빠스칼에 있어 理性은 그 자체의 본래적 限界로 말미암아 이 문제에 관한 한 선형적으로 不適格의 判정을 받을 수밖에 없다.

그럼에도 불구하고 神과의 만남은 절대적 성격의 것이며, 그의 存在는 비록 합리적 확실성에 속하는 것은 아니라 할지라도 하나의 구체적이고 실제적인 確實性, 다른 次元의 確實性, 빠스칼의 이른바 「心情的 確實性」임에 틀림없다. 이것은 證明이니 確證은 아니다. 오히려 하나의 要請, 하나의 「내기」이다.

그리기에 오직 神을 위해 살기로 택한 영혼에게는 希望 속에 두려움, 신뢰 속에 떨림, 다시 말해서 끊임없는 緊張의 삶이 있을 따름이다. 빠스칼이 『罪人の 回心에 관하여』(*Écrit sur la conversion du pécheur*) 속에서 그리고 있는 회심하는 영혼의 발자취는 다름아닌 이 「떨림 속에서의 追求」이다. 神의 감동을 받은 영혼은 神을 향한 결정적 行跡을 내딛으며 神에게 나아간다. 그러나 그는 어떻게 神의 옥좌에 이를 수 있겠는가. 자신의 능력, 자신의 理性으로 실현할 수 없는 그는 「神이 그에게 나타나보이신 것과 같이 그를 자신에게 인도하시고 또한 그에게 도달할 방법을 알게 하시도록」¹⁹⁾ 오직 神에게 강구할 수밖에 없는 것이다.

이렇듯 타기할 世界와 유일한 善인 神, 虛無에 대한 명백한 認識과 영원한 價値에 대한

18) L. Goldmann *D. C.*, p 74에 인용된 Lukács의 말.

19) Cf. Pascal: *Écrit sur la conversion du pécheur.*

절대적 갈망 사이를 끊임없이 오가는 비극적 인간은 결국 자신과 神을 갈라놓는 뉘어념을 수 없는 深淵, 이른바 「神의 계속적 現存 속에 그의 영속적 不在」²⁰⁾를 결정적으로 의식하게 되는 것이다. 끝내 도달함이 없이 그러나 포기하지 못한 채 유일한 善을 추구하는 것, 그리하여 바로 이 追求 가운데 만족을 얻고, 不安 가운데 休息을 찾는 것——이것이 곧 悲劇的 意識이 神과 맺는 관계이다.

「그를 바라는 것은 곧 그를 소유하는 것이다」²¹⁾

골드만이 빠스칼의 信仰의 핵심으로 제시하는 「내기」의 개념은 여기서 태어난다. 그는 유명한 「내기」의 斷章 343—233을 분석하여 「믿는다」와 「내기를 하다」가 동의어로 사용되고 있음을, 즉 내기로서의 信仰을 입증하고자 시도하고 있다. 神의 存在가 論理的 確實性이 아닌 이상 神을 대하는 유일한 方式은 논리상 그의 存在에 거는 수밖에 없다. 救援의 문제도 마찬가지다. 믿는 것이 내기를 하는 것이고 信仰이 希求라면 개인적 救援도 불가피하게 不確實의 범주에 떨어지고 만다.

우리는 悲劇의 원초적 개념인 「숨은 神」에서 출발하여 지나간 우회 끝에 希求로서의 救援에 이르렀다. 이것은 절대적 眞理를 추구하는 영혼의 상승하는 과정이 아니라 悲劇的 意識과 神과의 결정적 만남에서 태어난 복합적 現實의 현상학적 記述에 불과하다. 和解와 妥協의 모든 가능성이 배제되고 神과 人間과의 절단이 불멸의 법이 되어 있는 이 비극적 세계 속에서 人間에게 허용되어 있는 것은 오직 「追求」의 미덕, 그리고 이를 뒷받침하는 「希求」의 미덕 뿐이다.

이제 우리는 빠스칼의 「내기」의 의미를 좀더 명확히 이해할 수 있다. 神의 存在에 건다는 것, 이것은 神의 追求 가운데 유일한 希望을 거는 것, 그리하여 그것으로 초래될 온갖 위험, 나아가서는 失敗의 가능성까지도 수락하면서 자신의 삶 전체를 救援 속에 끌어 넣는 것이다.

「위험, 실패의 가능성, 성공의 希望, 그리하여 이 세 요소의 종합인 내기로서의 信仰——이것이 곧 人間條件의 구성요소이다. 이러한 것들을 최초로 哲學史 가운데 도입시킨 것은 정녕 빠스칼의 가장 큰 영예 중의 하나이다」²²⁾

Ⅲ. 잔세니즘과 法服貴族

前章에서 우리는 悲劇的 世界觀의 관점에서 빠스칼의 思想에 대한 개념적 分析을 더듬어 보았다. 골드만의 方法論에 비추어 이와 같은 「現象學的 記述」이 그것으로 완결될 수 없다

20) L. Goldmann: *D. C.*, p. 83

21) Pascal: *Pensées*, 553-739

22) L. Goldmann: *D. C.*, p. 337.

는 것, 그리하여 필경 보다 큰 全體 속에 편입됨으로써 「發生論的 說明」의 단계에까지 발전되어야 한다는 것은 너무나도 명백하다. 보다 큰 全體란 이미 밝힌 바와 같이 個人的 生이 아니라 思想과 感性의 한 총체적 흐름이든마 〈集團의 意識〉이며, 이 흐름은 다시 경제적, 사회적, 정치적 흐름의 한 總體로 확대되어 나간다. 파스칼의 경우 이 세 개의 단계는 다음과 같은 것이 된다.

1. 『팡제』를 통한 파스칼의 思想의 내적 構造의 分析(『팡제』의 텍스트——世界觀)
2. 잔세니즘의 흐름 속에 편입(世界觀——한 集團의 知的, 感性的 삶의 總體)
3. 法服貴族의 경제적, 사회적, 정치적 상황의 연구(集團意識——경제적, 정치적 삶의 總체)

위와 같은 方法論의 圖式에 따라 이제 우리는 파스칼의 思想을 통해 확인한 悲劇的 意識이 잔세니즘과 어떤 관계에 있으며, 또한 잔세니즘은 어떠한 사회적, 정치적 배경에서 태어났는가를 추적해 나가야 할 것이다.

먼저 골드만은 1637년(최초의 잔세니스트 은둔자 앙투완느 르 메트르의 은거)부터 1677년(라신의 비극 『페드로』의 첫 공연)에 이르는 동안 프랑스 社會의 知的, 物質的 삶에 지대한 영향을 미친 일련의 정치적, 사회적, 이념적 사실들에 주목하며, 잔세니즘 가운데 성숙되어간 悲劇的 思想은 이 사실들과 밀접한 관련이 있다는 假說에서 출발하고 있다. 그리하여 이 悲劇的 世界觀이 어떤 부류의 사람들 가운데 싹트기 시작하였는가, 이들은 어찌하여 이와 같은 理念을 품기에 이르렀는가, 이 集團의 배경을 이룬 경제적, 사회적, 정치적 下部 構造는 어떤 것이었는가에 관심을 집중시킨다.

일반적으로, 주목할 만한 文化的 現象은 社會의 정치적, 사회적 構造의 一大變動의 표현이라 볼 수 있다. 골드만은 문제되어 있는 이 時期에 관해 두 가지의 주요한 역사적 사실에 주목한다. 그것은 루이 王朝에 의해 성취되어가는 絶對王政의 발전과 이에 따른 새로운 行政體制의 구성이다. 絶對王政의 발전은 여러 世紀에 걸친 기나긴 과정이지만 17世紀 초엽(앙리 四世의 即位 이후)에 이르러 한층 높은 次元에서 추구되어 나가며 앞서 언급한 1637~1677년에 걸친 時期는 이 발전과정의 마지막 段階에 해당한다.

골드만은 絶對君主制의 발전과정을 다음 세 段階로 나누고 있다. 첫째로 「封建的 君主制」로서 실제적 王權이 전여되었던 시기, 다음으로 「相對的 君主制」로서 王權의 우위가 상대적으로 확립되고 平民階級과의 제휴야래(王權에 도전하는 封建諸侯 및 貴族을 견제하기 위해) 法官 및 官吏들의 行政體制가 유지되던 시기, 끝으로 「絶對君主制」로서 貴族 및 平民階級에 대항하여 독자적인 강력한 中央集權의 行政體制를 확립해 나간 시기 등이다. 우리의 관심의 대상이 되는 時代는 다음아닌 相對的 君主制에서 絶對君主制에로의 전환, 그리하여 이에 따른 새로운 行政機構로의 전환이 문제되던 시기이다.

그렇다면 이와 같은 政治的, 社會的 大變動 속에서 잔세니즘은 어떻게, 그리고 어떤 社會

의 범주 안에서 태어난 것인가, 잔세니즘의 최초의 표현을 1637~38년으로 볼 때 그것은 정확히 絶對王權의 확립, 아울러 새로운 行政的 裝置의 등장과 때를 같이 한다. 이 새로운 行政機構의 단생은 과거의 體制에 속해 있던 法官과 官吏들(officers)의 권리 및 사회적 지위의 붕괴를 의미하며 사실상 1635~1640년에 걸쳐 中央權力과 最高法院(과거의 行政體制의 주축)과의 관계에 심각한 위기가 조성됨을 볼 수 있다. 초기 잔세니즘의 이념적 발전 및 이르 인한 일부 사회계층 안에서의 反響은 결코 우연한 일치는 아니다.

잔세니즘의 종수적인 생-시랑(Saint-Cyran)의 경우를 잠시 살펴보자. 최초 그는 리슈리우(Richeheu)와 함께 政治의 일선에서 中央權力에 참여하기를 바랐었다. 그러나 그후 그는 리슈리우의 政策에 반대하여 일련의 反리슈리우勢力에 가담하였다. 다시 그는 政策的인 대결의 입장에서 정치적, 사회적 생활 그 자체의 拒否, 다시 말해서 참된 基督敎人으로서 정치 생활에 참여할 수 없다는 극단적 입장을 취하기에 이르렀다. 1635년에서 38년에 걸쳐 이와 같은 전적인 拒否의 태도는 여러 가지 형태로 나타났으며 마침내 앙투안느 르 메트르의 隱居로서 표현되되었다. 리슈리우가 생-시랑의 理念 속에 담겨진 위협, 그 理念이 일부 사회 인사들에게 미칠 가공할 영향을 깨달은 것은 당연한 일이었다(생-시랑은 한때 방생느監獄에 유배되기도 하였다.).

이 일부 사회인사들이란 어떤 계층의 사람들인가. 그것은 두 계층으로 나뉘어지는 바, 하나는 絶對王政에 의한 貴族의 去勢정책에 적응하기를 거부한 일부 大貴族 출신들, 그리고 또 하나는 舊行政制度의 주축이었던 最高法院(les Parlements)의 法官 및 官吏들(officers)의 무리였다. 前者에 속하는 인사들은 사회적으로 독자적인 抵抗運動을 떠나가기에는 허약한 集團으로서 다만 실제로 존재하는 당시의 反對勢力에 가담하면서 뿐 루와얄(잔세니즘의 본거지)의 친구로 머물어 있었다. 이에 반하여 後者는 잔세니스트集團의 주축을 이루는 인물들을 배출하였으며 그들의 理念的 움직임은 그들의 사회적, 정치적 狀況에 비추어 매우 극적인 성격을 띠고 있었다.

이들 法服貴族(la noblesse de robe : 平民출신이지만 社會的 身分 및 職位로 말미암아 貴族으로 높여진 사람들)의 이념적 태도의 사회적 배경을 이루는 것은 무엇인가. 이미 밝힌 바와 같이 우리는 絶對王權 확립의 세 段階라는 假說에서 출발한 바 있다. 각 단계마다 王權의 확립을 위한 기도는 새로운 行政體制의 경립으로 나타났다. 제1, 제2단계에 있어 行政의 주축은 法官 중심의 官吏들이었다. 그런데 앙리 四世 및 루이 13世, 즉 17世紀 初葉에 전개되는 제3단계에 이르러 전문적 行政官(commissaires)의 조직이 最高法院(les Parlements) 조직을 대신하게 되었던 바 이들 새 行政官은 '일부 舊官吏, 法官들 가운데서 발탁되기도 하였으나 그 외는 舊體制 밖에서 보충됨으로써 이 새로운 行政組織은 완전히 독립적인 정치적, 사회적 現實로 부각되었던 것이다.

이와 같은 새로운 정치적 狀況 속에서 舊官吏 및 法官들은 權力의 핵으로부터 점차 멀

이지고 불만 속에 빠져들어 갔다. 그러나 그들은 조직적인 反對階級을 형성하기에 이르지는 못하였다. 왜냐하면 이 모든 狀況의 변화에도 불구하고 絶對王政體制는 그들의 生存의 경제적 기반이 되어왔기 때문이다.

그들이 처한 역설적인 狀況은 이러한 것이었다. 한편으로는 國家의 한 형태에 대하여 점차 멀어져가면서도 그들은 이 형태의 소멸 또는 변화까지도 바랄 수가 없었다. 다시 말해서 그들은 絶對王政에 매여 있는 동시에 적대적인 위치에 놓여 있다. 그들은 絶對權力의 영원한 現存 속에 그 絶對權力的 不在를 살아가고 있는 것이다. 그들이 매여 있는 權力은 결국 그들에게는 「숨은 權力」이다.

이렇게 볼 때 잔세니즘의 悲劇的 이데올로기의 유사성(analogie)을 어찌 깨닫지 않을 수 있겠는가. 잔세니스트들은 地上의 온갖 價値의 본질적 空虛와 은거 및 고독 속에서의 放擲을 표방하고 있다. 그들은 진정한 價値의 실현을 위한 지상에서의 모든 기도를 간적으로 배제하면서 두려움과 떨림 속에서 神을 追求하는 것에 유일한 희망을 걸고 있다. 왜냐하면 그들의 神은 「숨은 神」이기 때문이다.

이성 우리는 잔세니즘과 17世紀 프랑스의 社會 및 政治現實 속에서 일부 社會階層(즉 法服貴族)이 처한 역설적 狀況과의 관계에 대한 골드만의 說明에 귀를 기울였다. 이로써 그는 한 이데올로기의 탄생 및 발전은 그 자체로서가 아니라 그 社會的 背景의 대두리 속에(즉 보다 큰 全體) 편입됨으로써 說明될 수 있다는 그의 方法論의 약속을 일단 지킨 셈이다. 그리하여 그는 계속해서 當代의 歷史의 事實들 가운데서 자신의 주장을 뒷받침할 만한 事實들을 발굴, 제시하기에 주력하고 있다. 즉 1) 舊官吏(officers) 및 法官들과 새 行政官(commissaires) 사이의 對立, 2) 1636~37년에 걸친 국도의 社會的 緊張, 3) 잔세니즘의 발전과 中央權力的 行政組織의 발전 사이의 함수관계, 4) 舊官吏 및 法官들과 잔세니즘과의 밀접한 관련 등은 그가 事實으로써 입증하지 않으면 안 될 사항이며, 이것들이 立證될 때 비로소 그의 社會學的 說明은 정당화될 것이다.

우리가 골드만의 批評作業을 평가하기 위해서는 이 모든 史的 考證의 과정을 따라가야 할 것이다. 실상 골드만은 이 분야에 있어 많은 專門家들(주로 역사가들)의 批判을 받고 있다²³⁾. 그러나 불행히도 우리는 골드만의 作業을 비판하기에는 역사적 지식이 너무나도 결여되어 있음을 실토하지 않을 수 없으며 따라서 우리는 골드만의 빠스칼觀 그 자체에 직접 들어가고자 한다. 즉 골드만이 자신의 方法論에 의해 부각시킨 베스칼의 悲劇性을 베스칼 자신의 世界(그가 남겨놓은 作品) 속에서 다시 한번 검토하고자 한다²⁴⁾.

23) 그 중에서도 Roland Mousnier의 批判은 특기할 만하다. 골드만 자신도 그의 批判을 소개 하면서 (pp. 115-116) 이에 대한 反論을 서기하고 있다. 한편 골드만이 자신의 주장을 정당화하기 위해 참고로 한 역사가들 중에는 E. Maugis, P. Clément, J. Caillot, Ge Pagès 등이 있다(p. 121 참조).

24) 골드만에 대한 批判은 그가 제시한 歷史的 事實들의 正當性에 대한 기술적 평가 외에도 方法論

IV. 빠스칼의 悲劇性

1. 내 기

우리는 「내기」의 概念이 골드만의 빠스칼論, 나아가서는 잔세니즘의 이념적 설명 가운데 어떤 위치를 차지하는가를 밝힌바 있다. 悲劇的 人間에 있어 神의 存在는 論理的 確實性에 속한 것은 아니다——왜냐하면 그의 理性은 神의 存在 또는 不在를 자신의 능력으로 입증할 수 없기 때문이다. 理性이 무력한 믿음 그에게는 意志 또는 心情에 의한 決斷의 根據이 남아 있으며 결국 神의 追求란 그 存在에 信다는 것을 의미한다. 「내기」는 悲劇的 意識의 필연적인 귀착점이다.

이 내기의 概念은 잔세니즘에서도 확인될 수 있다. 다만 그것이 적용되는 것은 神의 存在가 아닌 個人的 救援의 차원에서이다. 그것은 「내기」라기보다 「希望」이란 이름으로 불리는 것이 옳을 것이다. 즉 救援에 관한 한 그것은 전적으로 神의 意圖에 속한 것으로서 우리는 德함을 받은 少數에 속한다는 것을 믿고 그에게 救援을 기도할 수밖에 없다. 이렇듯 救援은 불안과 두려움이 섞인 希望일 따름이다. 다만 빠스칼은 이 希望의 개념을 神의 存在에까지 확대시키는 것이라고 골드만이 주장한다. 그리하여 이미 밝힌바와 같이 이를 뒷받침하기 위하여 「내기」의 斷章 233—343을 분석하며 「믿는」 것과 「거는」 것이 동의어로 사용되고 있는 점을 강조하였다.

우리는 이 자리에서 골드만의 主張을 각 조목마다 검토할 뜻은 없다. 다만 「내기」의 텍스트를 통하여 빠스칼의 진정한 意圖가 무엇이며 이 「내기」의 理論의 한계가 무엇인가를 결정지음으로써 그에 답하려고 한다.

첫째로 지적할 것은 「내기」의 理論이 神의 存在를 입증하기 위한 것이 아니라는 사실이다. 애당초 그는 神의 證明은 人間理性의 次元에서 거론될 수 없다는 前提에서 출발한다.

「이제는 自然의 빛을 따라 이야기해 보자 만약 神이 있다면 그는 무한히 不可解한 존재가 될 것이다 왜냐하면 부분도 한계도 없는 神은 우리와 아무런 관련도 없기 때문이다. 따라서 神이 무엇이든, 과연 존재하는지 우리로서는 알 길이 없다」²⁵⁾

「내기」가 문제되는 것은 바로 이와 같은 認識論的 前提가 설정된 후의 일이다. 그러나 「내기」의 本論에 들어서기 전에 또 하나의 轉位되어야 할 難關이 가로 놓여 있다——왜냐하면

그 자체에 대한 哲學的 批判이 가능하다 Doubrovsky가 *Pourquoi la nouvelle critique* 속에서 시도하고 있는 것은 바로 이것이다 著者が 크게 문제삼고 있는 것은 個人과 社會集團과의 관계(즉 創造의 主體를 個人이 아니라 社會集團으로 보는 골드만의 觀點에 대한 批判)와 類似性(analogie ou homologie)의 개념이다 Doubrovsky는 한 思想의 內的 構造와 社會學的 構造가 유사하다는 것을 발견 내지는 지적하는 것으로는 충분치 않다는 것, 오히려 문제는 社會學的 構造가 여하히 하나의 精神的 宗教的 價値로 轉位되느냐를 밝히는데 있다는 것을 강조하고 있다

25) Pascal *Pensées* 233-434

「내기」를 하는 행위 그 자체에 대하여 懷疑를 표명할 수가 있기 때문이다. 즉 「내가 그물을 떠난다는 것은 어느 한편을 택했다는 것이 아니라 선택 그 자체이다.」 이에 대하여 빠스칼은 「당신은 이미 배에 올라타 있다」라고 대답한다. 우리가 이미 그 안에 놓여 있는 값은 자 순간마다 意志의 決斷을 강요한다. 선택하지 않는 것조차 하나의 훌륭한 선택이다. 어떤 형태이던 간에 撰擇은 필연적인 것이다.

이리하여 본격적인 내기, 즉 神의 存在와 不在의 두 가능성에 따른 得失의 먼밀한 지울질이 시작된다. 이 撰擇에 관여할 능력이 없는 理性으로서 「어차피 선택할 수밖에 없는 이상 어느 하나를 택했다고 해서 害를 입은 것은 없다.」 따라서 決定은 다른 次元에서, 즉 이 決定이 人間의 운명, 다시 말해서 人間이 추구하는 幸福에 미치는 영향에 따라 판가를 날 것이다. 문제는 人間의 幸福의 關係에서 利害關係, 得失의 원리에 따라 더 有利한 쪽을 택하는 데 있다. 이 때 동원되는 것이 이른바 「自然의 빛」인때, 그것은 實用的 計算에 따라 得失을 산출해내는 기능적 理性에 불과하다.

빠스칼에 의해 진행되는 이 「내기」의 지울질의 지나간 과정을 이 자리에서 소상히 묘사할 뜻은 없다. 그것은 결국 神의 存在에 거는 것이 절대적으로 유리하다는 結論에 도달하고 말지만 우리에게 중요한 것은 그 과정보다 오히려 그 성격——즉 실용적 理性에 의해 利害關係 및 得失의 次元에서 진행된 計算의 한 형태라는 사실이다.

「내기」의 이와 같은 성격에 비추어 그 限界는 자명한 것이 된다. 끌드만이 주장하는 바와 같이 神의 存在에 「거는」 것은 과연 神을 향한 信仰의 行爲가 될 수 있겠는가. 論理의 範圍의 전체적 흐름으로 보아 빠스칼이 뜻한 바 「내기」는 단 하나의 사실을 입증하기 위해 구상된 것으로 믿어진다——즉 意志와 幸福의 차원에서 볼 때 가장 합리적인 行爲는 神의 存在에 거는 것이라는 사실. 이기 문제되는 것은 이격도 주저하는 無神論者 또는 不儒者들의 최후의 抵抗을 무찌르려는 謔教論者의 인간적 노력이며, 이 노력은 최종적으로 그들의 극히 인간적인 감수성, 즉 利害의 감각에 호소하는 것으로 성립된다. 빠스칼이 다른 斷章 속에서 不儒者를 향해 한 다음의 말은 그대로 이 경우에도 적용된다.

「내가 이렇게 말하는 것은 精神의 信仰의 열성으로서가 아니다. 오히려 이와 반대로 나는 人間의 利害라는 한 原理에 의해서, 그리고 自愛心의 입장에서 이런 생각을 가짐이 옳다고 말하고 싶다」²⁶⁾

분명히 「내기」는 빠스칼로서는 不儒者들을 향한 최후의 호소, 「邪欲」이 지배하는 그들의 영역에서 人間의 利害 및 自愛心의 원리에 따라 흥정하는 데 동의한 최후의 讓步라 할 수 있다²⁷⁾. 그러기에 그는 내기의 理論이 不儒者를 信仰으로 인도하기에 불충분하다는 것을 알고 있었다. 이 理論은 실용적 理性만을 구속할 뿐 타락한 人間의 意志는 이에 동의하지

26) Pascal: *Pensées*, 191-11.

27) Cf. J. Mesnard *Pascal devant Dieu*, p. 43. 「선한 意志의 근본적 태도, 자신의 경멸에까지 이르는 神에의 사랑은 내기에서 유래하는 태도와는 동떨어진 것이다」

않을 것이기 때문이다. 「나는 두 손이 묶이고 입이 막혀있다……」 이에 대한 파스칼의 處方은 우리를 다시 한번 놀라게 한다. 「스스로 어리석게 되라!」 즉, 마치 믿고 있는 것처럼 겸허하게(어리석게) 믿음의 生活을 실천하라. 세속적 利害得失의 명예를 시 못한 겨울질 끝에 이제 파스칼은 거의 「自動機械的」인 실천을 권고하는 것이다. 그러나 삶의 변화는 마음의 변화를 위해 필요불가결한 것이며 또한 先行되어야 한다. 우리를 눈멀게 하고 참된 眞理에서 멀리하는 것은 明證의 절여타기보다 意志의 墮落, 맹목적 自愛心과 情念이다.

「따라서 神의 증명을 증가시키므로써가 아니라 당신의 欲情을 감소시키므로써 깨닫게 되도록 노력해야 한다.」²⁸⁾

「내기」의 理論의 전개와 결론은 이상과 같다. 그것은 人間的 利害의 차원에서 진행되었고 실천적 삶, 즉 習慣의 원리로써 결론지어진 것이다. 이와 같은 관점은 「내기」를 信仰 또는 回心과 결부시킨 골드만의 입장을 무색하게 만든다. 우리는 메나르(Mesnard)의 다음과 같은 지적을 우리의 결론으로 삼고자 한다.

「파스칼은 단 하나의 부정적 효과를 보였다 즉 지상적 욕구에 사로잡힌 不信者를 그 지배로부터 끌어 주고, 일종의 초보적 참화의 생활로 이끌어가는 것——그들이 내세우는 理性만의 이름으로」²⁹⁾.

2. 숨은 神

골드만의 입장은 애당초 부정적이다. 파스칼의 神은 숨은 神이다. 일단 이 原理가 확립된 이상 救援을 향한 건진은 전혀 문제될 수 없다. 다만 全部와 無 사이의 끊임없는 緊張, 결코 실현될 수 없는 希求, 두터움과 팽팽 측에서의 追求만이 있을 뿐이다. 만약 神이 밝음 속에 나타나고 人間的 호소에 응답한다면 悲劇은 극복되고 悲劇的 意識은 사라질 것이다.

이렇듯 「숨은 神」은 悲劇에 대한 골드만의 철학적 考察의 핵을 이루고 있다. 사실상 파스칼의 護教論 가운데서 이 「숨은 神」의 개념을 외면하는 것은 허용되지 않을 것이다. 「진정 당신은 숨은 神이시다」(Vere tu es Deus absconditus)——구이에(Gouhier)가 「宇宙的 解釋學」³⁰⁾이라 부른 神學의 原理는 여기서 비롯되고 있다. 즉 神이 숨은 神이라면 모든 護教論은 神의 秘密, 그리고 이 비밀의 이유를 설명하지 않으면 안된다.

「神이 숨어 있는 것이라면 神이 숨어 있음은 말하지 않는 宗教는 참된 것이 아니다 또한 그 이유를 설명하지 않는 모든 宗教는 사람을 인도할 수 없다 우리의 宗教는 이 모든 것을 한다: Vere tu es Deus absconditus」³¹⁾

28) Pascal *Pensées* 233-343.

29) J. Mesnard, *Pascal devant Dieu*, p. 43.

30) H. Gouhier, Blaise Pascal, *Commentaires*, p. 189.

31) Pascal *Pensées*, 585-449.

그러나 우리는 또 하나의 중대한 사실을 지적하지 않을 수 없다. 즉 神이 스스로 숨겨져
 한 뜻은 스스로 나타내오자 한 뜻과 겹쳐져 있다는 사실이다. 숨은 神은 스스로 나타나는
 神이며, 이와 같은 神의 存在의 두 方式은 서로 분리될 수 없다. 神의 모호한 存在方式은
 바로 自然 속에, 歷史 속에, 人間 속에 살아가는 그의 方式이다. 神은 스스로를 나타내되
 이 나타남은 간헐적이고 모호한 것으로서 자신의 능력으로 神의 秘密을 꿰뚫을 수 없는 人
 間으로서는 다만 神에게 「그를 알게 하시고 모든 일에 있어 그를 섬길 수 있게 하시기를」
 강구할 수 밖에 없다.

神이 1654년 11월 23일밤 파스칼에게 나타나신 것은 이러한 神의 뜻에 의해서였다. 그
 런데 숨은 神에 모든 것을 전 할때만 나타나는 神을 고의로 외면하려는 뜻이 보인다. 사
 실상 그에게서 자신이 실정된 悲劇의 圖式의 테두리를 벗어나는 요소들을 고려의 대상에서
 제외하려는 움직임은 찾아보는 것은 어려운 일이 아니다.

가령, 神과의 결정적 만남, 즉 回心の 놀라운 瞬間을 기록한 「메모리알」(le Mémorial),³²⁾
 파스칼 자신 가장 중요한 記錄으로서 항상 품에 간직했던 이 文書에 대하여 그는 별다른 언
 급을 하지 않는다. 물론 그가 이 記錄의 神祕主義의 性格을 논하지 않는 것은 그의 자유에
 속한다. 그러나 파스칼의 가장 뜻깊은 靈의 經驗이 證言인 이 記錄은 골드만 자신의 판정
 에 미추어 당연히 응분의 관심의 대상이 되었어야 할 것이다. 우리가 그 안에서 읽는 것은
 무엇인가. 「確信, 確信, 感情, 歡喜, 平安!」 그리고 또 「기쁨, 기쁨, 기쁨, 기쁨의 눈물」
 여기 문제되는 것은 골드만이 말하는 비 「불확실한 確實」이 아니라 그대로의 確信, 전적이
 고 무조건적 確實性, 절대적 歡喜가 수반된 確信이다.

이에 반하여 골드만은 「파스칼 文學의 가장 위대한 텍스트」로 인정하는 「예수의 神祕」
 (Le Mystère de Jésus)³³⁾에 대해서는 최대의 열의와 공감을 표시하고 있다. 물론 예수의 苦
 難에 대한 파스칼의 깊은 冥想을 함께 나누고 十字架에서 죽어간 悲劇의 英雄의 감동깊은
 이미지를 그가 성공적으로 부각시킨데 대하여 우리는 조금도 비난할 뜻은 없다. 또한 예수
 의 生涯 속에서 파스칼 자신이 그렇게 한 것처럼 「그지없는 孤獨의 두 瞬間, 즉 갯세마네
 의 밤과 臨終」을 택하고 이에 역점을 둔 것에 대해서도 비난할 뜻은 없다. 문제는 골드만
 이 人間-神의 역설적 존재의 다른 項을 진적으로 무시하고 오직 人間의 측면만을 강조한
 점에 있다. 그는 파스칼이 예수의 人性과 神性を 동시에 포착한 사실, 갯세마네의 밤(悲劇
 的 人間)과 뒤이은 위대한 勝利, 復活을 분리시키지 않고 있는 점을 무시하는 듯이 보인다.
 「모든 근원적 문제에 대하여 肯定과 否定으로 동시에 답하는」 그의 悲劇의 辯證法의 원리
 가 그 자신에 의해 외면당하는 것은 야릇한 일이다. 파스칼은 예수에 관하여 다음과 같이
 말하고 있다.

32) Pascal *Pensées*, 142-737.

33) *Ibid.*, 553-739.

「...基督敎은 본래 放廢者의 神祕로서 성립되어 있다 그는 자신 속에 人性과 神性을 결합시킴으로써 人間을 罪의 타락으로부터 끌어내어 자신의 神性 속에서 神과 화해케 하였다.」³⁴⁾

그렇다면 神은 어떻게 스스로를 나타내시는가. 우리는 이 문제에 깊이 들어가는 것을 피하고자 한다. 다만 문제의 핵심은 그의 나타남이 논리적 明證에 속하지 않는 데 있다. 이 神의 言語의 모호성, 불투명은 우리를 당혹케 하며 많은 사람을 눈멀게 한다. 유대人의 메시지에 대한 태도는 이를 용변으로 말해준다. 수많은 豫言者들이 그를 예언하였고 온 유대民族이 그를 기다렸건만 예수 가운데 메시아를 발견한 사람은 극소수였다.

결국 우리는 출발점으로 되돌아온다. 神은 나타나면서 숨으며, 숨으면서 나타난다. 이것이야말로 「神의 아릇한 秘密」인 바 그것은 「어떤 사람은 보게 하고 또 어떤 사람은 눈멀게 하는」 데 그 목적이 있다. 神의 나타남의 비밀은 이 二重의 의도 속에 있다.

「만약, 神이 어떤 자를 눈멀게 하고 어떤 자를 눈뜨게 하고자 원하였다는 것을 原理로 삼지 않는다면, 우리는 神의 역사에 관하여 아무 것도 이해하지 못하게 된다.」³⁵⁾

그렇다면 눈멀게 되는 자는 누구며 눈뜨는 자는 누구인가. 엄격히 그것은 神의 義와 攝理에 속하는 것으로서 人間으로서의 그 비밀을 헤아릴 길이 없다. 그러나 人間的 次元에서 그것은 우리의 마음의 상태와 결부된다. 이 점 파스칼의 입장은 명백하다.

「...이렇듯 마음을 다하여 찾는 자에게는 명백히 나타나시는 반면 마음을 다하여 의하는 자에게는 숨고자 원하셨으므로 神은 자신에 대한 認識을 조절하셨던 것이다. 결국 그를 찾는 자에게는 보이지 않되 찾지 않는 자에게는 보이지 않는 神의 표시를 주셨다 ...」³⁶⁾

3. 悲 劇

숨은 神의 문제는 끝내 人間의 마음의 문제로 귀착된다. 人間의 마음(心情—le coeur)이란 무엇인가.

「神을 느끼는 것은 心情이요 理性이 아니다 이것이 곧 믿음이다 理性이 아니라 心情에 느껴지는 神.」³⁷⁾

「信仰은 神의 선물이다. 이것은 推論의 선물이라고 우리가 말한다고 생각해서는 안된다. ...」³⁸⁾

神이 心情에 느껴진다는 말은 神이 心情 속에 나타남을 의미한다. 心情은 人間과 神과의 만남의 유일한 場이다. 그러나 이 人間의 마음이란 어떤 것일까, 「人間의 마음이란 그 얼마

34) Pascal *Pensées*, 556-17.

35) *Ibid.*, 566-439

36) *Ibid.*, 430-309.

37) *Ibid.*, 278-225.

38) *Ibid.*, 279-376.

나 공허하고 오물로 가득 차 있는가!』³⁹⁾라고 말한 바스칼의 탄식을 빌 필요도 없다. 타락한 本性의 상태 속에서 모든 것은 邪欲에 의해 오염되고 타락되어 있으며 그 중에도 가장 심각한 타격을 입은 것은 心情이다. 心情은 본질적으로 사랑의 능력이다. 그러나 더럽혀진 心情은 자연적으로 神을 의면하고 惡을 향한다.

이렇듯 마음은 二重의 얼굴을 가지고 있다.

「…心情은 스스로 열중하는 데 따라 가연적으로 普遍的 存在 또는 자신을 사랑하게 된다 또한 자신의 뜻대로 질자 또는 후자에 대하여 냉담해 진다」⁴⁰⁾

그런데 邪欲에 사로잡힘으로써 자연적으로 그리고 기꺼이 자신과 지상의 樂의 노에가 된 人間은 또 하나의 사랑을 스스로 멀리 한 것이 되며 결국 그는 神의 啓示, 「神의 선물」을 받기에 합당한 자가 되지 못하는 것이다. 오직 「心情의 눈」에만 보이는 神의 神秘는 肉의 인자들을 눈멀게 하기 위해 베일에 가려져 있는 바 그것은 人間의 차원에서 볼 때 邪欲과 自愛心의 베일 외의 아무 것도 아니다. 人間으로 하여금 神을 보지 못하게 하는 것은 그의 無限이나 存在論的 超越性이라기보다 오히려 「공허하고 오물로 가득 찬」 人間의 마음이다. 神과의 만남은 그 무엇보다도 마음의 純化를 전제로 한다.

「그처럼 순수한 神이 마음이 순결해진 사람에게만 나타나심은 옳은 일이다」⁴¹⁾

이것이 곧 回心이다. 본질적으로 그것은 地上의 자물에 대한 타락한 사랑으로부터 神에 대한 순수한 사랑으로의 결정적 전환이며, 그 사이에 옛 사랑에서 벗어나기 위한 純化作用이 개입된다. 즉 神 앞에서 스스로를 無로 화하는 것, 「神의 사랑 속에 자신을 넘어서기에 이르기까지」 스스로를 증오하는 것.

그러나 어떻게 하겠다는 것인가. 人間은 타락의 자연적 상태 속에서 자연적으로 邪欲에 걸착하며 자연적으로 神을 멀리하고 있다. 그 자체 전적으로 오염된 人間의 心情이 어떻게 자신의 淨化를 기도할 수 있겠는가. 이것은 분명히 역설적이고도 극적인 惡循環이다. 우리는 모든 것이 마음의 상태에 달려 있다고 말할 바 있다. 그러나 타락한 自然 속에서 人間의 마음은 罪로부터의 回生을 위한 어떠한 움직임도 불가능하다. 그러기에 바스칼은 「信仰은 神의 선물이다」라고 말하지 않는가. 이러한 조건 속에서 人間은 자신의 回心을 위해 神에게 강구하는 것 외에 아무 것도 할 수 없다. 아니, 回心을 강구하는 것조차도 神의 恩寵의 개입없이는 불가능하다. 기도는 이미 「救贖者의 恩寵의 표시」이니 그러나 인건적, 율리적 차원에서 옛 사랑과 神을 향한 새 사랑 사이에 가장 치열한 싸움이 벌어진다. . . .

1654년의 바스칼의 결정적 回心은 이 점 우리에게 많은 것을 암시해 주고 있다. 누이 자

39) Pascal, *Pensées*, 143-139.

40) *Ibid.*, 277-224.

41) *Ibid.*, 737-466.

크린느의 書翰을 통하여 우리가 느낄 수 있는 그의 內的 드라마는 回心에 수반되는 도덕적 苦惱가 무엇인가를 용변으로 말해 준다. 그는 그 안에서 살아 왔던 世上에 대하여 극도의 嫌惡를 느끼지만 神은 그의 호소에 응답하지 않는다. 한편으로는 世上에 대한 嫌惡, 다른 한편으로는 神의 沈黙——파스칼의 回心 前의 고통스러운 상태는 이러한 것이었고, 그것은 모든 回心の 첫 단계라고도 할 수 없다. 自身の 憎惡와 神의 사랑 사이에는 사실상 커다란 거리가 있으며, 이 때 人間이 할 수 있는 것은 결국 神에게 救援을 강구하는 것뿐이다. 끊임없는 追求의 태도는 人間の 觀點에서 볼 때 回心の 본질적 모습이다. 뿐만 아니라 人間이 地上에 머물어 있는 한 回心은 결코 완성될 수 없으며 항상 다시 지적되어야 한다고까지 말할 수 있다.

우리는 이것을 悲劇이라고 말할 수 있을까. 回心이 중단될 수 없는 神의 追求라는 것, 파스칼 자신 적어도 두 번의 回心を 경험하였다는 것은 파스칼의 信仰의 삶에 있어서, 넓게는 모든 基督教人들의 삶에 있어서 어떤 내적, 영적 감동을 추경하게 하기에 충분하다. 우리의 分析은 回心이 神의 완전한 所有라기보다 끊임없는 追求라는 것, 그리하여 이 追求야말로 地上에서 神을 소유하는 유일한 方式이라는 것을 결론짓게 한다. 물론 神은 극히 드물게 스스로를 나타내시며 「한번 나타나면 영원히 존재하는」⁴²⁾ 것이 된다. 그러나 「神은 흔히 숨어계시며」, 따라서 「神으로 하여금 그를 일게 하도록 기도해야 한다」는 것도 사실이다. 神은 人間에게 기쁨과 동시에 두려움의 神이 된다. 그러나 명백한 것은 이 두려움이 知的, 論理的 次元의 것이 아니라는 사실이다. 메나르가 적절히 지적한 바와 같이 파스칼이 神을 믿은 것은 「懷疑의 유혹에 대한 투쟁의 대가」⁴³⁾로서가 아니라 「세계의 유혹에 대한 투쟁의 대가」로서이다. 그에게 內的 苦惱 또는 갈등이 있었다면 그것은 概念的 또는 存在論的 차원에서가 아니라 人間の 意志와 心淸의 차원, 다시 말해서 基督教徒의 내적, 도덕적 삶의 차원에서였다. 「파스칼의 참된 드라마는 信仰의 그것이 아니라 信仰의 삶의 그것이다」⁴⁴⁾

結 論

이상 우리는 파스칼의 『팡세』에 대한 골드만의 社會學的 批評의 大要를 소개한 후 그의 파스칼觀이 내포하고 있는 몇 가지 問題點을 지적하는 것과 동시에 이에 대한 反論을 제기하였다. 골드만은 자신의 方法論, 이른바 發生論的 構造主義의 方法論에 끝까지 충실하였고, 이 方法論에 의해 부각된 파스칼의 이미지는 정녕 매혹적인 것으로서 충분히 주목할 만하다. 그는 方法論의 기념적 주축을 이루는 世界觀(la vision du monde)에서 출발하여 파

42) Pascal *Pensées*, 559-319

43) J Mesnard *Pascal devant Dieu*, p. 80.

44) *Ibid.*, p 20.

스갈의 思想을 悲劇的 世界觀 속에 부각시키고자 시도하였으며 뒤이어 當代의 잔제니즘의 이데올로기와 연관지음으로써 時代의 思想的 흐름이라는 보다 큰 全體 속에 편입시켰다. 계속해서 그는 이 思想的 흐름의 社會學的 背景을 문제삼음으로써 그 時代의 社會的, 政治的, 經濟的 構造 속에 편입시켰으며 이로써 잔제니즘, 그리하여 이 잔제니즘의 가장 명석하고 통일성 있는 表現인 빠스갈의 悲劇的 世界觀의 發生을 설명하고자 하였다. 빠스갈의 思想의 개념적 「理解」에서 그것의 발생적 「說明」으로 이어지는 골드만의 빠스갈論은 이렇게 구성되어 있다.

우리는 그를 비판하는 데 있어 方法論 그 자체보다 그의 方法論의 產物인 빠스갈의 비극적 이미지에 초점을 맞추었다. 우리의 結論은 이 비극론이 일면의 眞理는 있을지언정 빠스갈의 全部는 아니라는 것이다. 그러나 이보다 더 치명적인 것은 그가 문제를 설정하는 데 있어 본질적 과오를 범하고 있다는 사실이다. 빠스갈의 內的 苦惱를 그는 悲劇이란 말로 표시하였고 그것을 神의 認識의 개념적, 존재론적 次元에서 제기하였다. (우리는 차라리 心情的, 倫理的 次元에서 信仰生活의 드라마로 보는 것이 합당하다는 反論을 제기하였다.)

이러한 사실들은 필경 方法論의 문제로 돌아가게 만든다. 그가 빠스갈의 悲劇을 그러한 次元에 설정한 것은 悲劇的 世界觀에서 출발한 그의 方法論을 정당화하기 위한 것이기 때문이다. 그리하여 그는 비극적 이미지에 비추어 빠스갈의 텍스트를 임의로 취시선택하였으며 그 重要性을 가감하였다. 골드만의 빠스갈은 그의 方法論과 더불어 이미 확정된 것이나 다름없다. 문제는 그의 빠스갈이 진정한 빠스갈에 얼마만큼 접근하고 있는가에 있다. 골드만은 한 方法論의 價値는 그것이 作品 또는 作家를 얼마나 정확히 그리고 완벽하게 이해시키고 설명할 수 있느냐에 따라 평가된다고 말한 바 있다. 이 말은 그대로 자기 자신에게 돌아간다. 적어도 그의 빠스갈論에 관한 한 우리는 많은 懷疑를 품지 않을 수 없으며, 이 회의는 필연적으로 그의 方法論에까지 확대된다. 아니, 특정한 人間學 및 社會學에서 출발하는 모든 이데올로기의 批評, 創造의 미묘한 복합적인 움직임을 그 자체로서 추구하는 대신 이를 일정한 圖式에 편입시키려는 모든 試圖에 대해 우려를 표명하는 것은 정당한 일로 생각된다.

참 고 문 헌

Ouvrages de base:

- Pascal (Blaise), *Pensées*, par Lafumiá, Paris, J. Delmas, 1960.
 ———, *Pensées et opuscules*, par L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1968.
 Goldmann (Lucien), *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.
 ———, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964.

Ouvrages consultés :

- Dobrovsky (Seige), *Pour quoi la nouvelle critique*, Paris, Mercure de France, 1968
 Goldmann (Lucien), *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier
 Goldmann (Lucien), *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris, Gallimard
 Lukacs (Georges), *La Théorie du roman*, Paris, Gonthier, 1963.
 Mesnard (Jean), *Pascal*, Hatier, 1967.
 Mesnard (Jean), *Pascal devant Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
 Russier (Jeanne), *La Foi selon Pascal*, 2 Vol., Paris, P.U.F., 1949.

La littérature et la sociologie

—Etude critique du *Dieu caché* de Lucien Goldmann—

LEE Whan

Notre siècle a vu naître de grandes idéologies, qui, fondées sur une nouvelle vision de l'homme et du monde, ont profondément renouvelé les méthodes de travail dans le domaine des sciences humaines. La littérature n'en était pas exempte et ce que nous appelons la nouvelle critique n'est autre chose qu'une tentative variée d'aborder la littérature dans la perspective de chacune de ces idéologies.

Voici donc le cas de Lucien Goldmann et la méthode dialectique qu'il nomme, d'une manière pédantesque, "le structuralisme génétique". L'étude qu'il entreprend dans *le Dieu caché*, sur la vision tragique de Pascal en est bien une démonstration, destinée à illustrer la valeur et la portée de cette méthode. Nous allons donc essayer, dans notre travail, de définir, d'abord, la méthode dialectique préconisée par Goldmann comme la plus valable dans le domaine des faits humains, de suivre, ensuite, les grandes lignes de ses analyses rigoureusement dictées par sa propre méthode et de discuter, pour finir, le bien-fondé de l'image d'un Pascal tragique qui en découle.

Voici, tout d'abord, la méthode dialectique. Ce qui en constitue le fondement, c'est la notion du tout et des parties. La dialectique est fondée sur l'affirmation "que toute vérité partielle ne prend sa véritable signification que par sa place dans l'ensemble, de même que l'ensemble ne peut être connu que par le progrès dans la connaissance des vérités partielles." Nous partons "des faits isolés et abstraits", en l'occurrence, des textes; or, ceux-ci ne pouvant être compris au niveau des faits partiels, il faut qu'ils soient intégrés à l'ensemble dont ils forment des éléments constitutifs: c'est cette intégration au tout, "qui seule permet de dépasser le phénomène partiel et abstrait pour arriver à son essence concrète, et implicitement à sa signification." Nous sommes donc obligés d'aller d'une oeuvre ou d'une pensée à l'homme vivant et entier, de celui-ci à un groupe social. Or, ce groupe social engendre une conscience collective, baptisée par Goldmann "la vision du monde". Toute grande oeuvre n'est, en effet, autre chose que l'expression d'une vision du monde qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience d'un penseur ou d'un poète. Dans cette perspective, le véritable auteur est,

non pas un individu, mais un groupe social.

Le processus dialectique, pourtant, ne s'arrête pas là. Car "la conscience d'un groupe social ne peut se comprendre et s'expliquer entièrement que dans la mesure où on l'insère dans le tout plus grand constitué par l'ensemble de sa vie économique, sociale, politique et idéologique." Ainsi apparaît le thème sociologique par excellence.

Or ce qui ressort de cette intégration au tout, ce sont les relations intelligibles entre les éléments et l'ensemble, que Goldmann nomme "les analogies" ou "les homologues". La vision de Pascal, par exemple, est analogue à celle du jansénisme extrémiste et la structure de la spiritualité janséniste à l'infrastructure de la noblesse de robe au XVII^e siècle en France.

La compréhension de la structure interne d'une oeuvre, l'explication génétique de cette structure par l'intégration successive au tout et l'idée d'analogie qui soutient les liens entre les éléments et l'ensemble, telle est la trilogie d'un processus dialectique appelé structuralisme génétique.

Passons maintenant à l'étude proprement dite, que Goldmann commence, comme le premier stade, par l'examen conceptuel de la pensée pascalienne. Il va droit à l'essentiel du problème et, en situant Pascal sur le plan historique par rapport à des positions idéologiques de son époque, il nous décrit la naissance d'une conscience tragique qui met radicalement en cause l'équilibre séculaire entre les trois éléments constituant l'univers cosmique et humain: Dieu, le monde et l'homme. La notion du Dieu caché apparaît comme point de départ et fondement d'une aventure tragique qui débouche sur le pari. Tout au long de cette aventure se posent de nombreux problèmes: la situation de l'homme dans le monde, les relations interhumaines dans la société, etc., mais tout cela n'est que le prolongement de la notion fondamentale du Dieu caché et de son aboutissement: le pari. "La tragédie est un jeu, un jeu de l'homme et de sa destinée, un jeu dont Dieu est le spectateur." L'homme placé devant Dieu, condamné à vivre sous son regard muet, telle est la situation ontologique de l'homme tragique.

Cette idée fondamentale du tragique est à la base des analyses de la pensée pascalienne qu'il poursuit sous les trois angles: le Dieu caché, le paradoxe, le pari. Le Dieu de Pascal est un Dieu caché qui répond par "le silence éternel" aux exigences inexorables des valeurs absolues. L'homme, en présence d'un monde essentiellement insuffisant et ambigu, ne peut répondre que oui et non à la fois, la rigueur d'une exigence de vérités absolues qui est l'unique position de l'homme tragique entraîne d'emblée la dévalorisation totale-

du monde et le monde, en dépit de son ambiguïté et ses limitations, reste la seule réalité à laquelle il doit s'opposer. Dans ces conditions, la conversion ne peut être, en tant que telle, une certitude, mais un postulat, un espoir : la seule manière d'envisager Dieu pour l'homme tragique est de parier sur son existence, c'est-à-dire, placer l'unique espoir dans la recherche de Dieu, engager toute sa vie mondaine dans le salut en acceptant tout le risque que cela implique.

Voici donc l'image d'un Pascal tragique qui découle de ses analyses. Ceux-ci, bien entendu, ne s'arrêtent pas là. Cette conscience qui n'est pas une entité isolée ou individuelle, doit être insérée, par la suite, dans l'ensemble des courants de pensées et d'affectivités, en l'occurrence, dans la spiritualité janséniste. Goldmann aborde donc, comme la seconde étape de ses analyses, l'étude historique de la situation du groupe janséniste dans l'ensemble de l'évolution de la société française au XVII^e siècle. Son travail consiste à répondre aux questions suivantes : quels sont les gens au milieu desquels s'est développée cette vision tragique ? Pourquoi ont-ils été orientés vers cette vision ? Quelle a été l'infrastructure économique, sociale et politique de ce premier jansénisme ? Il cherchera ainsi à déterminer le lien entre le jansénisme et la noblesse de robe, à montrer la situation sociale et politique de ce groupe par rapport à l'évolution de l'absolutisme monarchique et, pour finir, à expliquer l'idéologie janséniste par le mécontentement et l'éloignement de ces couches sociales vis-à-vis de la nouvelle forme d'Etat, à savoir, la monarchie absolue.

Goldmann s'acquitte ainsi de la tâche qu'il s'était assignée d'explicitier les faits intellectuels et artistiques dans leur implication sociologique. Nous nous abstenons d'examiner en détail cette deuxième étape de ses analyses : pour ce faire il nous faudrait une connaissance suffisamment approfondie de l'histoire de France au XVII^e siècle. Nous avons préféré, en revanche, nous borner à des réflexions sur le plan conceptuel, en réexaminant quelques-uns de ses thèmes majeurs.

Commençons par l'idée du pari. A l'appui de cet argument, Goldmann se propose d'étudier minutieusement le fragment 233-343 et finit par établir l'identité des idées "craie" l'acte de foi, c'est prier. Or une étude objective de ce texte nous semble déboucher au contraire, sur une conclusion radicalement différente de celle de Goldmann. D'abord, Pascal situe l'argument du pari, non pas sur le plan théorique, comme le suppose Goldmann, mais sur le plan des intérêts humains : la seule chose qu'il tient à nous montrer, c'est que, du point de vue de la volonté et du bonheur, le plus raisonnable

est d'opérer le pari sur l'existence de Dieu. Aussi la démonstration du pari n'est-elle pas suffisante pour entraîner les incroyants vers la foi: elle n'engage que la raison pragmatique et la volonté corrompue refuse de s'y associer. C'est pourquoi Pascal passe par la suite au plan de la pratique et conseille l'exercice quasi "automate" de la croyance: ce changement de vie est indispensable pour amorcer le changement d'idée.

Voici donc les deux plans sur lesquels se déroule l'argument du pari, celui de l'intérêt humain et celui de la coutume et Pascal ne vise qu'un but "ôter les obstacles" et "préparer la machine"

Abordons maintenant la notion du Dieu caché qui constitue le thème majeur de la réflexion philosophique de Goldmann sur le tragique. Il est difficile, en effet, de ne pas reconnaître chez Pascal cette idée de "Deus absconditus". Mais, chose qui mérite de la plus grande attention, c'est que la volonté de se cacher se double de celle de se révéler. Le Dieu qui se cache est le Dieu qui se révèle, ces deux démarches sont essentiellement indissociables. Tout le mystère du christianisme réside en ce que Dieu se cache pour se révéler et qu'en se révélant Dieu demeure caché. Ce comportement ambigu de Dieu est bien sa façon à lui de vivre dans la nature, à travers l'histoire et parmi les hommes. C'est ainsi que Dieu a voulu se révéler à Pascal, le 23 novembre 1654 et Pascal a tenu à noter dans le Mémorial. "Certitude, certitude, sentiment, joie, paix," Il ne peut être question d'une "certitude incertaine" dont parle Goldmann, mais de la certitude tout court, certitude totale et sans réserves.

Mais comment Dieu se révèle-t-il? "C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison", dit Pascal. Si Dieu est sensible au coeur, c'est qu'il s'y révèle. Le coeur est l'unique lieu de rencontre d'homme avec Dieu. Ce même coeur, cependant, n'est pas toujours orienté vers Dieu, loin de là. "Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordures!" Le coeur comporte ainsi une double face et Dieu, qui n'est perceptible qu'aux "yeux de coeur", demeure couvert d'un voile afin d'aveugler les charnels. Un effort de purification s'impose avant qu'il ne soit question de la révélation de Dieu s'abaissant devant Dieu, c'est-à-dire, se haïr jusqu'au dépassement de soi dans l'amour de Dieu. Mais, une fois encore, ce qu'il y a de paradoxal et de dramatique, c'est que le coeur, dans sa nature déchue, a une tendance naturelle à la concupiscence, à l'amour de soi qui le détourne de Dieu. Nous voilà pris dans un cercle vicieux: tout dépend des dispositions du coeur et, dans l'état de la nature corrompue, nous ne pouvons rien entreprendre pour amorcer la conversion du coeur. Dans ces conditions, que faire sinon de prier Dieu pour sa conversion? Sur le

plan moral, pourtant, se déroule le plus atroce des combats entre le vieil amour de soi et le nouvel amour de Dieu.

Pour conclure, essayons de répondre au problème du tragique. Que la conversion soit une recherche perpétuelle de Dieu et que Pascal lui-même ait connu au moins deux conversions, cela suffit pour supposer un drame intérieur dans la vie de Pascal en particulier et dans celle de tout chrétien en général. Celle-ci consiste, non pas dans la possession parfaite de Dieu, mais dans sa recherche ininterrompue et cette recherche est en ce monde la seule manière de posséder Dieu. Il est vrai que Dieu se manifeste à de rares occasions et que "s'il paraît une fois, il est toujours." Mais il n'en est pas moins vrai que "Dieu se cache ordinairement" et qu'il faut prier Dieu de nous le faire reconnaître. Mais cette crainte qui accompagne la joie n'est pas d'ordre intellectuel ou théorique, mais d'ordre moral et psychologique. Le drame, puisque c'en est un, se joue, non pas au niveau conceptuel ou ontologique, mais au niveau moral, celui de la volonté et du cœur.

Nous n'hésiterons pas à manifester notre plus grande admiration à l'égard du travail de Goldmann, pénétrant et plein de suggestions. Nos analyses semblent, cependant, nous permettre d'émettre quelques réserves sur les résultats de son travail en même temps que sur sa propre méthode: son erreur fondamentale réside en ce qu'il cherchait, à l'aide de certains outils méthodologiques préfabriqués, à justifier l'image d'un Pascal tragique irrévocablement préétablie, et ceci en allant jusqu'à faire abstraction des éléments qui la contredisent. Goldmann s'est fait serviteur de sa méthode idéologique, au lieu de s'en servir.