

아감벤의 ‘생명정치론’의 현대 생태신학적 함의 연구

김 석 (높은뜻 행복교회, 담임목사)

I. 들어가는 말: 현대 생태위기와 생태 신학

II. 현대 생태신학 이해

1. 현대 생태신학 담론의 형성
2. 상호관계성으로서의 현대 생태 신학의 이해

III. 아감벤의 ‘생명정치론’의 현대 생태신학적 이해

1. ‘생명’에 대한 정치신학적 사유
2. ‘주권’에 대한 생명정치론적 사유
3. ‘예외 상태와 ‘벌거벗음’에 대한 정치신학적 사유
4. 아감벤의 ‘생명정치론’과 생태윤리 관계성 고찰
5. 아감벤의 ‘생명정치론’에 대한 기독교 생태윤리적 함의

III. 나가는 말: ‘생태주권’적 기독교 생태윤리로의 방향성 모색

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2024.59.05>

• ABSTRACT •

A Study on the Modern Eco-theological implications of
Agamben's 'bioPolitics'

Senior Pastor. Kim, Seok (God's will happy Church)

The key to the doctrinal reflection and criticism of modern and contemporary ecological theology over the past half-century towards new composition is that ecological theology has failed to extend to a political theological perspective. Ultimately, the final solution to the ecological problem is possible not only through so-called doctrinal, philosophical, theological, and ideological understanding and consciousness change, but also through social solidarity and specific ethical practices such as laws, institutions, and policies, which are political theological solutions. This paper focuses on the concepts of 'life' and 'sovereignty' in Agamben's 'biopolitics' as the theological basis for this claim. Specifically, it attempts to expand these concepts of 'life' and 'sovereignty' to 'ecosystem' through theological and Christian ethical thinking. Therefore, it reflects on the idea that strengthening the unique status and rights of the ecosystem legally, institutionally, and practically by establishing an 'ecological sovereignty' political theology is the way to restore the true order of creation. Through this discussion, the paper aims to contribute to the deepening of modern ecological theology and Christian ethical discourse.

Key words: Agamben, Life, Sovereignty, ecological ethics, biopolitics

I. 들어가는 말: 현대 생태 위기와 신학

오늘날 생태 문제에 대한 해법을 찾기란 결코 쉽지 않다. 생태 위기의 현실은 복잡한데, 그 복잡성을 이해하기는 갈수록 어려워졌기 때문이다. 포스트 팬데믹¹⁾ 이후 기후 위기는 더욱 가속화되어 기후 재난시대를 맞이함과 더불어 인간의 유일한 삶의 공간인 생태계는 계속해서 파괴되고 있다. 이러한 주장에 대한 명확한 제시가 IPCC(기후변화에 관한 정부 간 협의체)가 2007년에 발표한 4차 평가보고서²⁾다. 이 보고서는 기후 변화의 주원인은 인간이며, 기후변화와 그로 인해 발생하는 모든 문제의 책임이 인간에게 있음을 보여준다.³⁾ 그뿐만 아니라 보고서는 이러한 기후위기의 재앙이 대비에 취약한 집단에 더 강한 영향과 환경오염에 따른 수많은 조기 사망자가 발생하고⁴⁾ 생명 종의 약 40% 정도가 멸종에 이를 수 있다고 말한다. 이러한 현대 생태 위기 현실 속에 우리 기독교는 더 이상의 생태계 파괴를 막고, 지속 가능한 지구공동체 형성을 모색하기 위한 생태신학적 성찰과 윤리적 역량이 요구된다.

이러한 현재 인류가 당면한 생태 위기는 기본적으로 인간의 생태적 무지와 인간중심적 사고에 기인한 것으로 볼 수 있다. 여기서 인간 중심적

-
- 1) 세계보건기구(WHO)가 선포하는 감염병 최고 경고 등급으로, 세계적으로 감염병이 대유행하는 상태를 일컫는다. 한편, 팬데믹의 우리말 대체어로는 ‘(감염병) 세계적 유행’이 사용된다. 유엔환경계획(UNEP)의 잉거 앤더슨 사무총장은 “코로나19가 야기한 팬데믹(Pandemic)이 끼친 긍정적인 영향이라고 한다면 우리의 생산 및 소비 습관을 보다 깨끗하고 친환경적으로 바꿔야 한다는 것”이라며 “장기적이고 시스템적인 변화만이 대기 중 이산화탄소(CO2)의 변화를 가져올 수 있다”고 지적했다.
 - 2) IPCC, *Climate Change 2014: mitigation of climate change : Working Group III contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. (New York: Cambridge University Press), 2014.
 - 3) Yves. Cochet, 배영란 역, 『불온한 생태학』 (서울: 사계절, 2009), 169-183.
 - 4) D. A. Narjoko u. E. Jotzo, “Survey of the Recent Developments,” in *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 43 (2007) 2, 143-169.

사고는 서구의 전통적인 신학이 설정하고 있는 인간 중심적 사고를 말한다. 우리가 이해하는 현재의 신-인간-자연의 관계는 20세기 신학의 대부분의 경향이었다고 볼 수 있다. 이는 데카르트(René Descartes), 베이컨(Francis Bacon), 뉴턴(Sir Isaac Newton)에 의해 형성되어 온 20세기 서구의 기계론적 자연관이 20세기 서구 신학을 지배했기 때문이다. 이런 기계론적 자연관은 하나님의 창조를 보는 시각에 있어서도 인간 중심적 사고를 넘어서지 못한다. 신과 세계가 독립적으로 존재한다고 인식은 신과 인간의 관계성 또한 유기적 관계보다 상하 수직적 관계에 집중될 수밖에 없기 때문이다. 이런 기계적인 근대 자연과학의 분석적 방법으로 자연을 접근하면 생태신학이 가져야 할 유기적 사고는 불가능하게 된다. 왜냐하면 이런 근대적 사고방식은 인간의 이성이 주체이며, 주체인 인간이 인식하는 건 모두 객체로 인식되기 때문이다. 그렇게 되면 자연은 인간과 분리되고, 인간의 이성에 의해 인식되는 한낱 대상에 불과한 것으로 전락하게 된다. 이것은 동물을 비롯한 생태계가 인간의 욕구와 필요를 만족시키는 것 외에 어떠한 존재 가치나 행위의 목적이 없는 것처럼 왜곡된 문제를 발생시킨다. 즉, 현대 생태위기에 대한 생태신학적 답론은 기존의 기계론적 세계관이 바탕이 된 서구의 신학적 인식이 신-인간-자연의 관계의 왜곡을 가져왔다는 인식이다. 그러한 의미에서 이러한 왜곡된 신-인간-세계에 대한 이해와 신과 세계를 초월과 내재라는 이분법적 시각을 극복하고 신과 세계가 서로 관계성을 맺고 있으며, 서로 안에 존재한다는 새로운 재정립이 필요하다. 김은혜도 한국 교회에 지배적인 구원관인 인간 중심적이고 내세 지향적이며 개인 회심만을 강조하는 구원관으로 인해 그리스도인으로 하여금 피조세계에 대한 인간의 책임을 적극적으로 숙고하지 못하도록 하는 기존의 신학적 한계 극복을 위한 노력의 필요성을 강조하며, 현대 삼위일체신학의 발전과 함께 인간중심적 구원론을 비판

적으로 성찰하는 가운데 구원의 의미를 만물을 포괄하는 생태적이고 우주적 확대와 그 구체적 과정으로 특정한 가치를 실천하며 삶의 변화를 가능하게 하는 생명 중심의 패러다임으로 전환시킬 수 있는 차원의 신학적 논의가 필요하다⁵⁾고 주장한다.

지난 십여 년 동안 생태 문제를 비롯한 지구 위기에 대해 신학은 신, 인간, 자연과의 관계에 대한 근원적 성찰과 비판을 통해 응답해 왔다. 즉, 맥페이그의 말대로 “환경적 위기는 신학적 문제이기도⁶⁾, 생태신학은 그 동안 신론과 그리스도론, 구속론에 이르기까지 다양한 관점으로 연구되어 왔다.⁷⁾ 하지만 코로나 펜데믹 이후, 더욱 복잡하고 정교하게 부각되고 있는 생태위기의 문제를 심각하게 이야기하면서도 여전히 기독교 문화는 반생태적이고, 소비적이고 물질주의적이라는 비판에서 자유롭지 못하다. 즉, 한국교회는 여전히 기후문제를 비롯한 생태 위기의 문제들을 사회적 신앙의 문제로 전환하지 못하고 있다. 이러한 현실을 고려할 때, 우리 기독교는 이런 비판을 겸허히 수용하는 가운데 시대와 바르게 소통하고 실천할 수 있는 생태신학과 윤리가 필요하다. 다시 말해 생태계의 존재론적 가치와 우리 인간과의 관계론적 의미에 대한 신학적 성찰과 정당화의 논의가 필요하다는 것이다. 이러한 의미에서 생태 문제 해결을 위한 방법론으로 현대 생태신학적 흐름이기도 한, 정치신학적 접근이 필요하다. 지난 반세기 근·현대 생태신학의 교리적 반성과 새로운 구성을 향한 비판의 핵심은 생태신학이 정치신학적 관점으로 확장하지 못했다는 점이다. 결국 생태 문제에 대한 궁극적 해결의 최종 방식은 소위, 교리적, 철학적, 신학적, 이념적인 이해, 교회 차원의 캠페인이나 의식의 변화 차원뿐 아

5) 김은혜, “삼위일체적 생태신학과 온신학,” 『교회와 신학』 81 (2017), 5.

6) Sallie, McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』 (서울: 한국기독교연구원, 2008), 50.

7) 김은혜, “기후변화와 생태위기에 대한 신학적 성찰: 새로운 인간주의를 향하여,” 『장신논단』 36 (2009), 180.

나라, 정치신학적인 해법인 법과 제도, 정책과 같은 구체적인 윤리적 실천과 사회적 연대와 결합을 통해 가능하다는 점에서 그렇다.

그러한 의미에서 ‘생태계’를 향한 ‘생명’과 ‘주권’ 개념의 재인식을 통해 생태계의 ‘본유적이고 고유한 가치’를 인간의 주권적 권리 차원의 생태 주권적 권리로 확립하고, 이에 따른 실질적인 법적, 제도적 권리 강화가 요청된다. 본 논문은 이에 대한 논거로 아감벤의 ‘생명정치론’에서 이야기 하는 ‘생명’과 ‘주권’ 개념을 통해 살펴보고자 했다. 즉, 아감벤이 주장하는 ‘생명정치론’에 대한 종교적 사유와 기독교 윤리적 가능성에 대해 고찰하면서, ‘생명’과 ‘주권’에 대한 개념을 신학적으로 새롭게 해석하고, ‘생태주권’이라는 정치신학적 새 개념으로의 신학적 확장이 하나님이 창조하신 전 우주적 생태계를 향한 진정한 창조질서 회복과 생태계의 고유한 위상과 권리를 법적, 제도적으로 실질적으로 강화하는 길이고, 이것이 오늘날 생태 위기에 대한 진정한 해법이 될 수 있음을 탐색해 보고자 했다.

II. 현대 생태신학 이해

1. 현대 생태신학 담론의 형성

생태 위기 해결을 위한 생태신학의 태동은 요셉 시틀러(Joseph Sittler)가 1950년대 하나님의 구속사역에 지구가 결합되어 있다는 긍정적 관점을 “지구를 위한 신학”의 필요성으로 명확하게 밝히면서 시작되었다고 본다. 그는 1961년 세계교회협의회에 교회연합일치를 요청하는 한 연설에서 자연에 대한 위협의 위험성을 경고하고, 모든 창조세계가 하나님의 구속에 포함되어야 한다는 교리의 기초를 골로새서 1장의 우주적 기독교론에서 발견하면서 생태신학의 필요성을 제기한다.⁸⁾ 이런 생태 신학의 태

8) David G. Horrell, 이영미 역, 『성서와 환경』 (오산: 한신대학교 출판부, 2014), 17.

동에 이어 생태 문제에 대한 본격적인 생태신학적 연구는 대략 1980년대 전후로 파악된다. 그 시기는 교회뿐 아니라 전 세계에서 기후변화와 환경 파괴 등으로 말미암아 자연에 대한 관심이 증폭되기 시작했고, 인류 생존의 위험이 대두되기 시작한 시기다. 생태신학의 태동에 이어 생태신학의 대표적 선구자로 알려진 몰트만(Jürgen Moltmann)도 1964년 그의 저서 『희망의 신학』을 쓸 당시만 해도 그는 생태에 대한 관심 보다는 인간 실존에 대한 고민만이 그의 신학적 성찰의 대상이었다. 이런 몰트만도 1970년대를 지나면서 주위 세계에 대해 고민하기 시작했고, 1985년 그의 대표적인 생태 신학저서인 『창조 안에 계신 하나님』이라는 책을 출간한다.⁹⁾ 몰트만은 이 책을 통해 그동안의 서구 신학의 주류적 사고였던 하나님과 세계에 대한 이분법적 이해를 극복하고, 하나님과 세계의 유기체적 합류 가능성을 본격적으로 고민하기 시작했다. 이러한 몰트만의 새로운 생태신학적 고민이 시작되면서 서구의 신학도 자연과 인간, 그리고 하나님의 관계에 대한 새로운 반성과 성찰에 대한 논의가 증가하였다. 이렇게 자연에 대한 논의 증가는 비로써 자연이 인간들의 관심 안에 들어왔으며, 인간이 그동안 가졌던 사고와 인식의 변화가 시작되었음을 의미한다. 1970년대까지 대체적으로 교회나 신학자들은 인간 자체에 대해서만 관심이 있었고, 자연은 자연과학자가 연구하는 대상으로 여겨왔다. 또한 서구에 팽배한 이분법적 사고는 과학은 신학과는 분리된 학문으로 간주했다. 칼 바르트나 볼트만(Rudolf, Bultmann) 등이 이런 입장을 대표하는 신학자이다. 그런데, 이런 인간 중심적 서구 신학에 대한 비판은 교회 내부로부터 시작된 게 아니라, 1970년대 이후 교회 밖으로부터 쏟아졌고, 이에 대해 교회는 효과적으로 응답하지 못하는 상황이었다. 그 비판적 질문 중 많은 내용이 기후 변화와 자연 과학에 대한 질문들이었다고 볼 수 있다.

9) 김도훈, 『생태신학과 생태영성』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009), 24-25.

그동안 자연과학의 발달로 그 동안 신학이 독점하던 많은 부분들이 무너졌다. 그리고 교회가 선도한 절대적 진리들도 과학으로 말미암아 무너지기 시작했다. 이때부터 세상이 교회에 주는 물음 앞에 교회는 자연의 의미와 자연이 인간에게 어떤 의미인지에 대해 고민하기 시작했다. 이런 신학적 고민이 시작됨으로써, 하나님이 창조한 동일한 동료 피조물로서의 자연에 대한 관심이 비로소 나타났다. 이런 관심은 자연히 신-인간-자연의 관계에 대한 기존의 인식에 대해 근본적인 변화를 요구했고, 이런 생태신학으로의 근본적 전환의 요구는 선택의 문제가 아니라 인류의 생존을 위한 필수적인 요소가 되었다.¹⁰⁾ 이러한 생태 신학 담론 형성을 통해 기억해야 할 부분은 현재 생태계 전체 위기에 대한 서구 국가들에 대한 비판적 시각이다. 왜냐하면 현대 생태 위기의 많은 부분은 서구 국가들에게 책임이 있기 때문이다. 즉, 생태위기에 대한 실질적 책임을 인류 전체의 것으로 환원시키려는 것에 서구 국가들에 대한 비판적 시각이 필요하다.

2. 상호관계성으로서의 현대 생태 신학의 이해

오늘날의 생태 위기가 인간중심의 가치체계로 인한 것임을 전제했을 때, 기존의 환경윤리에서는 자연의 도구적 가치론을 전제하는 인간중심주의와 내재적 가치론을 전제하는 생태중심주의가 대립구도를 형성해 왔다고 볼 수 있다. 이 중 인간중심주의는 유용성(有用性)과 미(美)적 측면에서 자연 보존의 근거를 제공하지만, 그 외의 부분들에 대해서는 그 보존의 논거를 제공할 수 없었다는 한계를 가지고 있다. 또한 생태중심주의는 다시 개체론적 생태중심주의¹¹⁾와 전체론적 생태중심주의¹²⁾로 분류되

10) 위의 책, 25.

11) 개체론적 생태중심주의는 자연을 구성하는 개별 유기체인 동물이나 식물 등 각각의

는데, 먼저, 개체론적 생태중심주의는 개체 동물에 관심을 집중한다는 데 그 특징이 있다. 따라서 이러한 관점은 '전체 생태계의 안정은 무시될 수밖에 없다는 한계점과 더불어, 자연에 대한 정의와 개념에 대한 일반적인 속성상, 자연은 모든 존재가 커다란 하나의 망(同)으로 연결되어 있다는 의미를 전제하면, 이 이론은 자연보존 이론에 적합치 않은 이론으로 여겨진다. 반면, 전체론적 생태중심주의는 생태계 전체를 중요시 하는 관점이다. 그리고 이 관점에 따라 전체론적 합리주의 가치론, 기독교의 유신론적 가치론¹³⁾, 심층생태론¹⁴⁾과 가이아 가설¹⁵⁾들이 통상 전체론적 생태중심주의로 분류된다.

그렇다면, 기독교 생태신학과 우리는 이렇게 상호관계성의 관점으로

생명체의 도덕적지위나 자체 권리 또는 내재적 가치를 인정하는 생태이론이다. 더 자세한 내용은 프리초프 카프라, 김용정 역, 『생명의 그물』 (서울: 범양사, 2001), 참조.

- 12) 전체론적 생태중심주의는 개체론적 생태중심주의와는 달리 모든 것이 궁극적 선을 가지고 있다는 이론으로, 생명이 없는 자연에까지 그 관심을 확대한 생태이론이다. 이 이론에 따르면, 생명이 없는 자연물도 최소한 일정한 가치적 특성을 가지고 있는 한, 인간의 대(對)자연 행위에서 고려될 가치가 있다고 주장한다. 구승희, 『에코필로소피』 (서울: 새길, 1995), 173.
- 13) 기독교의 유신론적 가치론은 인간을 위해 자연이 존재한다는 인간중심주의와는 결이 다른 이론이다. 즉, 이 가치론은 자연은 그 자체만으로 존재 이유를 가진다는 주장이다. 따라서 기독교의 유신론적 가치론은 생태중심주의 논거로서 그 설득력을 지닌다고 볼 수 있다.
- 14) 심층생태론에서 '심층'이라는 의미는 대부분의 녹색운동에서 보여지는 인간중심에 대한 강조를 배척하기 위해 사용되었다. 단지 인간만을 강조하는 편협성에서 벗어나 전체 생태계를 강조하는 '심오한' 가치를 주장한다는 것이다. Lyman, Sargent, *Contemporary Political Ideologies*, 부남철 역, 『현대사회와 정치사상』 (서울: 한울아카데미, 1994), 408.
- 15) 가이아 가설(Gaia hypothesis)은 심층생태론보다 더욱 전체론적이고 급진적인 견해로 러브록(James E. Lovelock)의 이론이다. 이 이론은 개체 유기체가 외부 변화에도 불구하고 내부 생리적 기제에 의해 스스로 생존이 가능하도록 대처하는데, 이와 마찬가지로 지구 행성 자체도 그런 생리적 기제를 갖고 항상성을 유지하고 있으므로 살아있는 생명체라는 것이다. 이에 따르면, 지구 생물권이 무생물계와 상호작용을 하여 생명체가 살기 좋도록 항상성을 유지하는데, 그것은 지구 자체의 자가 조절적인 특성에서 기인한다고 주장한다.

생태 문제를 바라볼 때, 어떠한 접근과 이해의 확장이 가능할까? 그 핵심은 기존에 신-인간의 관계성에서만 해석되었던 인간 중심적 신학이 신-인간, 그리고 세계가 함께 하는 신학으로의 변화일 것이다. 그동안 기후위기를 비롯한 생태 위기 문제에 대해 다양한 현대 생태신학적 담론과 기독교 생태윤리적 방법¹⁶⁾이 제안되었다. 예를 들면, 생태윤리의 주체가 누구나냐에 따라 크게 자기중심적 윤리, 인간중심적 윤리, 생태중심적 윤리, 그리고 생태 공동체적 윤리가 그 예이다. 여기서 기억할 것은 현대 생태신학과 윤리를 논함에 있어 우리가 하나님과 세계의 관계성을 어떻게 이해하느냐가 중요하다는 점이다. 세계를 하나님의 창조질서로 바르게 이해한다면, 세계는 단지 피조물이며 신성화의 가능성은 방지된다. 또한 세계의 존재들 사이의 관계, 특히 인간과 다른 피조 세계와의 관계성을 어떻게 이해하느냐는 생태적 태도에 있어 매우 결정적 요소¹⁷⁾다.

III. 아감벤의 ‘생명정치론’의 현대 생태신학적 이해

아감벤의 정치적 사유는 경험적 사실에 기반한 일반 정치학과는 다르게 정치철학(특히, 생명에 관한)에서 출발한다는 특징을 가지고 있다. 그리고 그는 푸코의 ‘생명정치론’을 활용하여 생명정치의 해법의 실마리를 찾고자 한다. 1984년 푸코의 사망 이후 그의 ‘생명정치’에 관한 개념은

16) 전현식은 이러한 기후변화의 지구적 재앙에 책임 있게 응답할 수 있는 세 가지 주요 생태적 패러다임으로 심층생태학, 사회생태학 및 생태여성학을 소개한다. 전현식은 생태여성학을 심층생태학과 사회생태학의 역동적인 종합으로 이해한다. 세 패러다임은 지배관계로부터 상호관계성으로의 회복이라는 공동의 목표를 추구하지만 생태계 위기의 근원에 대한 이해가 다르므로 해결책도 다르게 제시한다. 생태여성학은 기후변화의 근원을 인간중심주의로 보는 심층생태학과 사회위계질서로 보는 사회생태학의 주장에 공감한다. 그러나 이 두 이론이 가부장체제 안에서 문화와 권력을 독점하는 남성이 자연을 더 많이 파괴한다는 사실을 간과하고 있다고 비판한다.

17) 이창호, “생태신학 유형 연구 - 하나님 이해, 하나님과 세계의 관계성 그리고 세계의 존재들 사이의 관계성을 주된 논점으로,” 『기독교사회윤리』 52 (2022), 349.

사회, 문화, 철학, 과학 등의 다양한 분야에서 연구되며 수용되어왔다. 강선형은, 아감벤이 『호모사케르』¹⁸⁾에서 푸코가 말한 근대의 생명정치에 관한 전형적 장소인 20세기의 전체주의 국가들의 정치학 연구로 그 영역을 옮기지 않았다”는 것을 지적하며, 아감벤은 생명정치라는 개념을 감옥, 병원과 같은 푸코적 의미에서의 강제 수용소와 전체주의 국가들의 구조 영역으로 옮겨오고자 하는 것이라 했다.¹⁹⁾ 즉, 푸코는 인구, 주민과 같은 생명을 국가기관을 통한 관리적 관점으로의 해석으로만 시도하지만, 아감벤은 푸코의 해석을 넘어 생명정치 자체를 시대적 산물로 국한해서 보는 것이 아니라, 고대 그리스로부터 현대 정치에 이르기까지 인간의 통전적인 역사 속에서 해석하고 그 의미를 추구한다는 점에서 푸코의 생명정치론과의 차이가 있다. 이렇듯 아감벤의 ‘생명정치론’은 생명정치에 관한 푸코적 의미를 넘어서고 확장된 정치철학과 신학적 사유로써, 현시대의 생명에 관한 패러다임을 재정립하며, 주권권력과 생명정치 사이의 상호관계를 통해 누구에게나 잠재된 내재적 가치로써의 생명을 사유할 수 있도록 그 길을 열어준다. 이러한 가치적 생명으로써의 사유는 비단 정치철학뿐만 아니라, 생명의 가치를 결코 예외적으로 여길 수 없는 신학에도 의미 있는 통찰을 제공한다.

1. ‘생명’에 대한 정치신학적 사유

아감벤은 『호모사케르』에서 우리가 “생명”이라고 의미하는 것을 고대

18) ‘호모사케르’(Homo Sacer)는 고대 그리스어로 ‘누구나 죽여도 살해의 책임이 없지만, 희생물로 드러질 수 없는 존재를 이야기한다. 아감벤의 ‘호모사케르’ 시리즈 1부가 ‘호모 사케르’ 고 2부가 ‘예외상태와 왕국과 군림’, 3부가 ‘아우슈비츠의 유산’, 4부는 ‘삶의 형식과 생활양식’이다. 본 글은 프로젝트 이론에 해당하는 1부를 중심으로 아감벤의 정치철학을 분석한 것이다.

19) 강선형, “푸코의 생명관리정치와 아감벤의 생명정치,” 『철학논총』 78 (2014), 130.

그리스인들이 사용했던, ‘조에(zoe)’와 ‘비오스(bios)’의 개념에서 가져온다. 당시 그리스인들은 우리가 생명이라는 개념을 하나로 보지 않고, ‘조에’와 ‘비오스’라는 두 가지의 용어로 인식했다. 즉, 생물학적 살아있음을 의미하는 ‘조에’적 차원의 생명과 개인과 집단의 삶의 형식과 방식이 반영된 정치적 차원의 ‘비오스’라는 생명의 차원으로 구분한 것이다. 그러면서 우리가 인간으로서 존중받는 까닭은 ‘조에’적 차원이 아니라 ‘비오스’적 차원의 존재이기 때문이라고 말한다.²⁰⁾ 그런데 여기서 중요한 사실은 우리가 ‘비오스’의 범주에서 배제되거나 추방될 수도 있다는 것이다. 이것은 우리가 주권의 논리에서 배제될 수 있음을 뜻한다. 배제는 단순한 배제됨을 의미하지 않는다. 아감벤이 ‘조에’와 ‘비오스’의 관점을 특별히 아리스토텔레스로부터 가지고 오지만, 그는 생명의 개념을 한나 아렌트와 푸코의 정치적 생명의 해석적 구분을 통해 생명의 개념을 더욱 심화시켰다. 구체적으로 한나 아렌트의 『인간의 조건(The Human Condition)』에서는, 생물학적 생명(biological life)을 노동하는 인간(homo laborans)으로 치환하여 해석하는 가운데 이것을 근대의 생명 정치적 장면으로 묘사한다. 그리고 푸코는 그의 저서 『성의 역사(The History of Sexuality)』에서는 본래적 생명(natural life)을 주권 권력의 생명정치적인 메커니즘의 선상으로 위치시키면서 이것을 근대의 출발점으로 삼으며 고대 그리스 이후에 서양의 정치 패러다임을 조사한다.²¹⁾ 여기에서 특별히 정치적인 것으로 여겨진 중심적인 이항관계는 슈미트의 적과 동지의 구별²²⁾이 아니라, 개인을 자연적 존재와 법률적 실존으로 구별하는 것이었다. 아감벤은 모든 정치의 기원으로부터 법의 보호와 경계의 설정을 해체하는 시도를 하

20) 이인, 『어떻게 나를 지키며 살 것인가』 (경기: 뜨란, 2015), 68.

21) Alex. Murray, Jessica. Whyte edited., *The Agamben Dictionary*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 39.

22) Carl. Schmitt, 김효전, 정태호 역, 『정치적인 것의 개념』 (서울: 살림출판사, 2012).

며 “원초적인 법률적-정치적 관계”를 금지시킨다.²³⁾ 이러한 생명정치로 펼쳐가는 그의 사유의 지평은 ‘조에’가 ‘호모 사케르(Homo Sacer)’와 직결되는 것으로 여기며, 벌거벗음에 대한 우리의 인식 자체를 사유할 수 있도록 하는 것에 초점을 맞춘다.

또한 그는 ‘조에’라는 생명의 의미를 단순히 부정적 생명의 의미로 치부해서는 안 된다고 말한다. 그 이유는 ‘조에’의 인식을 통해서 우리는 벌거벗음을 자각할 수 있고, 이를 통해 이 벌거벗음에서 벗어날 수 있는 힘을 가질 수 있기 때문이다. 여기서 그는 ‘조에’와 ‘비오스’의 구분으로부터 벌거벗은 생명의 개념인 예외상태를 발전시키며 나아간다. 아감벤은 ‘예외’란 자신이 귀속되어 있는 집합에 포함될 수 없으며 또한 자신이 이미 항상 포함되어 있는 집합에 귀속될 수 없다²⁴⁾고 말한다. 이것은 곧 “배제하는 포함(exclusive inclusion)”이다. 이처럼 배제의 상태로 귀결된 예외됨에 관한 구체적 현장은 바로 정치와 종교이다. 법과 종교의 주권에 포함되어 있는 생명은 배제의 상태를 망각하고 있다. 즉 포함되어 있지만, 배제되어 있는 상태로 전략할 수 있는 가능성은 얼마든지 있음을 인식하지 못하다는 것이다. 표면상으로 어떤 규정된 집합에 귀결되었음에도 불구하고 사실상은, 귀속되어 있지 않는 상태다. 주권의 권력성은 이 상태를 만들어 나간다. 아감벤은 이러한 예외상태를 일종의 배제로 보며, 중요한 것은 이 예외가 질서의 정지에서 비롯된다는 것이다. 질서의 정지는 주권에 의한 법의 효력의 정지를 내포한다. 더불어 예외상태의 생명정치적 의미는 법이 스스로를 효력 정지시킴으로 살아 있는 자들을 포섭하는 근원적 구조라는 것이다. 이러한 주권의 정지 기능은 인간이 국가에 종속되어 있다 해도 예외의 상태를 만들어 나가며, 예외의 상태가 되었다고 규

23) Thomas. Lemke. 『생명정치란 무엇인가』 (서울: 그린비, 2015), 94.

24) Giorgio. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Stanford: Stanford UP, 1998), 72.

칙을 벗어난 예외상태는 될 수 없다²⁵⁾는 것을 의미한다. 이것은 권력에 포섭된 그들을 국민으로 규정하지만, 그들에게 진정한 국민이 아니며, 이러한 상태에서 주권은 명시적으로 국민으로 불리는 자들을 구조적으로 지배하고 있다는 것을 의미한다.

2. '주권'에 대한 생명정치론적 사유

아감벤은 근대 국가에 대해 천부인권과 자연권의 이름으로 '조예'를 폴리스에 포함시키고 혈벗은 삶의 차원에서 인간의 권리 주장과 해방을 정치적 목적으로 내세우며 등장했다고 말한다. 그러나 '조예'의 정치화라는 근대적 사건은 혈벗은 삶의 정치적 지위의 회복을 의미하지 않는다. 이것은 '포함적 배제(exclusion inclusive)²⁶⁾'라는 생체정치(bio-politics)의 더욱 교묘한 예외화 전략일 뿐이다. 근대 사회는 인민(people)을 '두 개의 신체'로 구분한다. 즉 정치적 역량을 보장받는 주권적 인민과 이를 박탈당한 혈벗은 삶으로서의 인민. 그리고 전자의 후자에 대한 수직적 위계 설정과 지배를 확립함으로써 정치적 지배를 실행한다. 혈벗은 삶을 정치적 삶 바깥에 두는 것이 아니라, 인민이라는 동일한 정치적 대상 안으로 포섭하면서 여전히 배제하는 것이다. 근대 국가의 인민은 특권적인 정치적 주체의 신체(통치하는 인민)와 혈벗은 삶의 신체(통치받는 인민)로 분리되며, 이 두 신체 사이의 갈등과 내전을 해결하는 것이 근대 정치의 목표가 된다. 그런데, 근대 사회의 경우에도 주권의 기초는 본질적으로 계약이 아니라 추방령과 예외 상태의 산출에 있다는 것이다. 결국 '조예'의 해방과 행복을 위한다는 명시적인 노력에도 불구하고, 정치적 삶에서 배제된 포함 관계, 즉 정치로부터의 소외를 통해서만 정치에 포함될 수 있

25) 정유진, "아감벤의 생명정치사상을 통한 선교패러다임 전환," 65.

26) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 323.

는 존재라는 역설적 지위의 혈벗은 삶을 산출하면서 자신의 존재를 구축할 수밖에 없었던 것이 근대 민주주의의 한계라는 것이다. 푸코가 근대의 생체 정치 속에서, 삶을 거둬가는 죽음에 대한 위협을 통해서 신민들을 억압하며 통치하는 군주권이 아니라 삶을 관리하고 촉진하면서 시민들을 통제하고 지배하는 생체 권력(bio-power)²⁷⁾의 통치 기술을 발견했다면, 아감벤은 죽이거나 살리는 것이 아니라 죽이지도 않지만 살리는 것도 아닌 그저 목숨을 연명하는 생존에 불과한 삶을 산출하는 정치적 배제의 문제를 발견했다고 할 수 있다. 따라서 아감벤은 근대에 전면화된 생체정치는 푸코의 경우처럼 감옥이나 도시가 아니라 '강제 수용소가 통치 모델로써 의미를 갖는다고 주장한다. 여기서 강제 수용소는 '호모 사케르'와 같은 혈벗은 삶들이 예외 상태 속에 처하여 정치적 지배 대상으로 출현하는 모든 장소를 대변한다. '난민 수용소'나 '외국인 보호소'도 마찬가지다. 거기로 추방된 자들은 공식적인 법적 기관에 넘겨지기 전까지 예외 상태 속에서 어떠한 법적 지위나 권리도 지니지 않은 채 혈벗은 생명체로 존재할 뿐이다.²⁸⁾ 그래서, 오늘날 문제가 되는 것은 단순히 생명 자체가 국가 권력의 계산과 예측의 대상이 되었다는 사실이 아니라, 세계 곳곳에서 예외가 규칙이 되어감과 동시에 법질서의 주변부에 놓여있던 혈벗은 삶의 공간이 점차 정치 공간 일반으로 확장되면서 사회 전체가 예외 상태의 지대, 배제와 포함, 외부와 내부, 비오스와 조예, 법과 폭력이 더 이상 구별되지 않는 공간으로 변해가며 세계 전체의 수용소화가 진행되고 있다는 데 그의 통찰이 있다. 불법체류자가 되어 추방되는 이주 노동자들, 국가들 사이를 떠도는 난민들, 무국적자들이 전 지구적 차원에서 점점 더 증가하고 있다는 사실뿐만 아니라, 상설화되는 비정규직과 세계화되

27) Michel, Foucault, *Naissance de la Biopolitique: Cours au College de France, 1978-1979*, 오토르망 역, 『생명관리정치의 탄생』 (서울: 난장, 2012).

28) 강선영, "푸코의 생명관리정치와 아감벤의 생명정치," 130-142.

여기는 이주 노동의 흐름이 우리들을 점점 더 잠재적인 ‘호모 사케르’로 만들고 있다는 것이다.

아감벤은 여기서 주권자와 호모사케르 간의 예외 관계를 끊어 낼 수 있는, 새로운 형태의 주권 행사와 삶의 형식을, ‘법과 삶’ 사이의 비-관계성에 대한 새로운 해석을 통해 마련한다. 아감벤은 벤야민이 ‘폭력비판론’에서 제시한 ‘신의 폭력’에서 헐벗은 삶을 산출하는 주권적 폭력이 아닌 ‘진정한 주권’의 행사 방식을 발견한다. 벤야민은 신화적 형태의 법은 그 정립과 보존의 상호관계 속에서 폭력과 분리될 수 없음을 분석해 내고(법정립적 폭력과 법 보존적 폭력), 이를 넘어선 신의 폭력이야말로 법을 정립하거나 보존하지 않으면서 다만 탈-정립할 뿐이라고 주장한다. 그러나 아감벤은 예외 상태에 근거하는 주권적 폭력도, 법을 정지시킴으로써 법을 보존하고 자신을 법의 예외로 만듦으로써 법을 제정한다는 점에서, 법정립적 폭력과 법 보존적 폭력 어느 한쪽으로 환원 불가능한 신의 폭력과 유사하다는 점을 지적한다.²⁹⁾ 그러나 주권적 폭력은 여전히 예외상태와 정상 상태의 구분에 근거한다는 점에서 결코 신의 폭력과 혼동될 수 없다. 아감벤이 폭력적인 주권을 극복할 수 있는 진정한 주권으로 제시하는 신의 폭력은 예외와 규칙이 더 이상 구별되지 않는 지점에 있다. 바로 여기서 극단의 위기를 전회의 기회로 삼는 아감벤의 통찰이 나타난다. 아감벤은 우선 주권의 근본적인 구조가 예외화, 즉 추방과 배제적 포함에 있으며, 이 예외화 작용은 ‘스스로의 효력 정지라는 형태로 산출되는 효력’이라는 점을 환기한다. 그리고 자신을 예외에 적용치 않음으로써 자신을 예외에 적용하는 주권적 추방령의 구조를, 반대로, 추방령과 완전히 단절할 수 있는, 실행(예외에 적용)하지 않고 탈-정립의 상태로 고수할 수 있는 주권으로 뒤집어 재해석한다. 그 실마리는 아리스토텔레스의 비-

29) 위의 논문, 256.

잠재태 개념이다.³⁰⁾ 아감벤은 주권의 구조가 또한 폭력적인 법의 지배로부터 삶이 벗어날 수 있는 독특한 '전회'의 자리임을 발견한다. 의미 없지만 유효한 법, 그 텅 빈 법의 형식을 채우고 있는 것은 사실상 삶 자체다. 바꿔 말하면, 법은 내용을 상실한 텅 빈 형식이 되면서 더 이상 삶과 구분되지 않는다는 것이다. 이러한 법과 삶이 구별 불가능해진 예외상태에 처해 있는데, 이 예외상태는 사실상 규칙이 되어 버린 상태이다. 아감벤은 바로 여기서 전복의 가능성, 오히려 삶이 법으로 탈바꿈할 수 있는 가능성, 예외적인 '관계' 자체가 무화할 수 있는, 더 이상 관계의 일종인 추방이 아닌 비-관계의 진정한 '내버려짐'의 가능성을 찾을 수 있다고 주장한다. 진정한 내버려짐은 모든 법과 운명의 이념을 벗어나서, 삶을 포획하고 있는 그 법에 대한 존중을 포기할 때, 의미 없지만 효력을 발휘하도록 법의 구조 안에 사로잡혀 있는 바로 그 관계의 끈을 놓아버릴 때, 비로소 경험될 수 있다고 말한다. 이는 법과 삶이 배제적 포함의 방식으로 구분되는 것이 아니라 진정으로 식별불가능하게 되는 것이며, 혈벗은 삶 자체가 박탈된 삶이 아니라 잠재적인 삶이 되는 것이다. '추방'으로부터 '내버려짐'으로의 전회는 결국 본질적으로 예외 관계에 근거할 수밖에 없는 정치적 주권 자체를 해체하고, 역사적 현실적 형태의 정치 공간을 넘어서는 이상적 정치 공간을 개방하는 것이다. 아감벤은 이러한 예시를 허먼 멜빌의 단편소설 '필경사 바틀비'³¹⁾를 통해 설명한다. 이 소설에 등장하는 바틀비는 필경사인데, 이 인물을 통해 보여지는 삶이, 그가 주장하는 주권의 구조가 또한 폭력적인 법의 지배로부터 삶이 벗어날 수 있는

30) 잠재태라는 것은 어떤 것이 특정한 방식으로 존재할 수 있는 가능성을 의미한다. 예를 들면 씨앗은 나무가 될 잠재태를 가지고 있다는 것이다. 하지만 비-잠재태 개념은 그러한 가능성을 거부하는 것이다. 방연상, "생명정치 시대의 신학: 푸코와 아감벤의 생명정치론을 중심으로," 『신학과 사회』 30(2016), 124-132.

31) Herman, Melville, *Histoires desobligeantes*, 김세미 역, 『필경사 바틀비』 (서울: 바다, 2012).

추방으로부터 ‘내버려짐’이라는 독특한 ‘전회’의 자리라고 말한다. 즉, 본질적으로 예외 관계에 근거할 수밖에 없는 정치적 주권 자체를 해체하고 벤야민이 말한, 혈벗은 삶을 구원해 줄 제스처를 체화하고 있는 모델로 제시한다.³²⁾ 이 소설에서 바틀비는 어떤 일을 하도록 요구받을 때마다 “나는 하지 않는 것이 좋겠습니다. (I would prefer not to)”라고 대답하면서 그 요구에 따르기를 거부한다. 그런데 여기서 그는 단순히 할 수 있는 일을 하지 않는 것이 아니다. 반대로 그의 거부의 표현은 하지 않을 것을 하겠다는 의미를 지닌다는 점에서 “긍정과 부정, 원하는 것과 원하지 않는 것 사이의 구분불가능성의 지대를 열어 놓는다.” 나아가 그것은 존재(혹은 행위)의 잠재성과 비존재(혹은 비-행위)의 잠재성 사이의 구분불가능성이기도 하다.³³⁾ 인간의 삶이 곧 가장 온전한 형태의 잠재성이라면 혈벗은 삶은 곧 이러한 잠재성의 중단이다. 결국 혈벗은 삶은 한편으로는 주권에 의해 법이 중단됨으로써 법적 권리와 능력이 박탈된 존재인 동시에 인간 존재로서의 자기 자신의 잠재성과 능력이 중단된 존재로 이해되어야 할 것이다. 따라서 인간에게 보편적으로 가능한 자유가 단순히 법에 의해, 혹은 주권에 의해 침해 받는다는 관점은 예외상태에 직면하여, 혹은 이를 넘어서는 자유에 대한 전망의 조건이 될 수 없는데, 혈벗은 삶은 법의 중단과 자유와 능력의 박탈의 동시적 경험과 같은 것이기 때문이다. 이런 점에서 볼 때 잠재성과 비잠재성 사이에서의 양자택일을 거부하는 바틀비의 행위는 혈벗은 삶을 산출하는 “주권의 원리에 대한 가장 강한 반대가 되는 것이다.³⁴⁾ 왜냐하면 아감벤이 보기에 능력(power)과

32) 아감벤은 “도래하는 공동체”(1990년)에서 정체성의 범주를 전제하지 않는 자신만의 공동체 모델을 델빌의 단편소설 “필경사 바틀비”의 존재론적 조건과 ‘정치적’ 태도를 분석하며 제안한다.

33) 유희림, 홍철기, “조르지오 아감벤(Giorgio Agamben)의 포스트모던 정치철학: 주권, 혈벗은 삶, 그리고 잠재성의 정치,” 『정치사상연구』 06 (2007.2), 175.

34) Giorgio. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 48.

무능력(impotence) 모두에 대해 역량을 지닌 능력만이 최고의 능력³⁵⁾이며 바틀비는 그 둘 중에서 하나만을 택할 것을 거부함으로써 자신의 능력과 잠재성을 최대한 유지하기 때문이다.

3. '예외 상태'와 '벌거벗음'에 대한 정치신학적 사유

쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer)는 진리에 다가가고, 추구한다는 것, 진리를 아는 것은 누구나 시도할 수 있는 쉬운 일이 아니라고³⁶⁾ 말한다. 마찬가지로 진리와 더불어 생명에 관한 사유에서도 '생명은 바로 이것이다.'라는 판단은 성급한 발상이다. 아감벤의 '호모사케르'적 예외상태는 현재 집행되고 있는 법 가운데서 드러난다. 그는 '예외상태'가 바로 전체주의의 중심적 특징이라고 논하면서, "현대의 전체주의는 예외상태를 통해 정치적 반대자뿐 아니라 어떤 이유에서건 정치체제에 통합시킬 수 없는 모든 범주의 시민들을 육체적으로 말살시킬 수 있는 '법적 내전을 수립한 체제로 정의될 수 있다"고 강조했다.³⁷⁾ 여기서 중요한 것은 법의 적용과 적용되지 않는 구조의 결말은 '억울함, 예외상태'의 동일함을 가져온다는 것이다. 이런 의미에서 "법은 아무것도 모른다."라고 말했던 슬라보예 지젝(Slavoj Žizek)과 알랭 바디우(Alain Badiou)의 테제 속에서³⁸⁾, 그리고, 법은 법들 위에 있으며 결국 법 자체가 위법적이고 법 밖에 존재하는, 아노미적 법과 같은 법들 위의 법³⁹⁾이라 말한 자크 데리다(Jacques

35) Giorgio. Agamben, *The coming community*. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 36.

36) Arthur. Schopenhauer, 홍성광 역, 『의지와 표상으로서의 세계』 (서울: 을유문화사, 2015), 23.

37) 강성현, "예외상태 상례의 법 구조에 대한 비교 연구: 한국전쟁기와 유신체제가 발동한 국가긴급권을 중심으로," 「한국사회학회 사회학대회 논문집」06 (2014), 87.

38) Slavoj. Žizek 외, 강수영 역, 『법은 아무 것도 모른다』 (경기: 인간사랑, 2008).

39) Jacques. Derrida, 남수인 역, 『환대에 대하여』 (서울: 동문선, 2004), 105.

Derrida)를 통해서 그 의미는 더욱 확장되고 있다.

아감벤은 그의 저서인 『호모 사케르』에서 ‘벌거벗은 생명’에 대해 구체적으로 논한다. 아감벤의 ‘벌거벗음’에 대한 사유는 예수의 재판과 그의 또 다른 성서적 담론으로부터 연결된다. 창세기에 따르면 아담과 하와는 금단의 열매사건⁴⁰⁾ 이후 죄를 지은 후 처음으로 그들이 벌거벗었음을 깨달았다. 금단의 열매 사건으로 인해 두 사람은 야훼의 경고처럼 죽지 않았으며, 도리어 이 사건으로 그들의 눈이 밝아져 자신의 벌거벗음을 알게 되었다고 한다. 즉 이것은 도덕적 의식을 깨어나게 했고, 지혜의 싹이 돋아나 하느님처럼 선과 악을 판단하게 된 것으로 아감벤은 풀이한다. 그런 연유로 선악에 대한 인간의 인식이 생겨났기에 이것은 죄가 아니라 어쩌면 지극히 선한 것을 발견했다⁴¹⁾는 것이 아감벤의 해석이다. 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman)은 이러한 아감벤의 해석을 확장하며, 금단의 열매 사건을 통해 인간은 선악에 대한 의식과 선택에 대한 의식을 가져왔다고 말한다. 이것은 사물과 행위가 늘 있어왔던 대로 존재할 필요가 없으며 지금과 다르게 존재할 수 있다는 의식이다. 이러한 선악에 대한 의식은 우리가 지속해 왔고 지금도 하고 있으며 앞으로 하려고 하는 행위방식과 다르게 살아가고 행위를 할 수 있는 가능성에 대한 의식이다.⁴²⁾

이러한 벌거벗음에 대한 아감벤의 사유는 전통적 신학의 비판으로도 이어진다. 옷에 대한 신학만이 있다고 여기는 사고는 생명의 본질적 신학의 담론보다는 생명을 덮고 있는 신학의 단상들을 떠올릴 수 있도록 한다는 것이다. 이러한 아감벤의 ‘벌거벗음’의 사유적 통찰이 던져주는 도전은

40) 자크 르 고프(Jacques Le Goff)는 중세인들은 금단의 열매 사건을 성적인 원죄로 보았다고 주장한다. 자크 르 고프, 니콜라스 트뤼옹, 채계병 역, 『중세 몸의 역사』(서울: 이카루스, 2009), 65.

41) 풍상, 박민호 외 역, 『창세기, 인문의 기원』(경기: 글항아리, 2016), 15.

42) Zygmunt, Bauman, 안규남 역, 『인간의 조건: 지금 이곳에 살기 위하여』(경기: 동녘, 2016), 19-20.

우리가 어떻게 살아야 하는가에 대한 비오스(bios)적 생명의 환원을 위한 신학적 해석의 시도가 필요하다는 것이다. 왜냐하면, 이러한 신학적 작업을 통해 종교와 세속의 관계형성을 새롭게 만들어갈 수 있으며, 종교와 세속의 갈등들을 해소해 나갈 수 있는 실마리가 마련될 수 있기 때문이다. 알랭 바디우는 비오스적 생명의 주체적 부활을 새롭게 해석하며, 현재적 시대의 의미를 추구하기 위한 필연적 과정으로써의 바울을 소환한다.⁴³⁾ 발터 벤야민(Walter Benjamin)도 올바른 사회변화와 생명의 가치를 실현하기 위한 신학의 도움이 필요성을 주장한다.⁴⁴⁾ 먼저, 바디우는 구조적 사회의 형성 가운데, 바울의 사건을 현재적 상황에서 재해석한다. 그것은 “주체”의 개념으로 바디우는 다메섹 도상에서의 바울의 사건을 주체적 부활로 여긴다. 사건 후, 며칠 동안 앞을 볼 수 없었던 바울이 그리스도의 사건을 받아들이며, 그의 시력이 회복된다. 이것은 그동안 관습과 전통에 입각한 바울의 선입견들이 바로 앞을 볼 수 없는 상태임을 자각하는 상태

43) 바디우는 바울이 기독교 보수주의의 규범을 만든 사람이라는 오래된 이미지를 뒤집어 인간해방을 위해 싸운 혁명 투사로 재탄생시킨 이론적 작업의 선두에 프랑스 철학자로 불린다. 그는 질 들뢰즈(1925~1995) 이후 들뢰즈의 ‘차이의 철학에 대립해 보편성·주체·진리와 같은 전통적인 철학적 주제를 사유의 과녁으로 삼아 작업해온 인물로 평가된다. 낡은 주제를 우리 시대의 조건들 속에서 생생한 문제로 부활시키고자 했다. 더 자세한 내용은 Alain. Badiou, 현성한 역, 『사도바울: 제국에 맞서는 보편주의 윤리를 찾아서』 (서울: 새물결, 2008).

44) 벤야민은 칼 슈미트의 “정치신학”의 주권개념을 비상사태에 근거를 지우면서, 주권자는 비상사태를 결정하는 자로서, 평화 시에도 주권자가 자신의 주권을 주장할 수 있는 이유는 그가 언제든지 비상사태를 선언할 수 있는 자리에 있는 세속의 ‘산’이라는 특징의 주권자로 이해한다. 반면 벤야민은 슈미트의 정치신학적 성찰을 받아들이지만, ‘역사에 대한 사유를 통해 그것을 넘어서고자 한다. 즉 억압받고 있는 자에게 비상사태는 상례이며, 그들에게는 매일의 삶이 예외적이고, 평화를 누리지 못하는 삶이라는 것이다. 이러한 연유로 벤야민의 과제는 이 상례화된 비상사태에 상응하는 역사의 개념에 도달하는 것이며, 그것은 곧 진정한 비상사태를 도래시키는 것으로 나타났다. 이를 위해 벤야민은 하나의 메시아적 개념이라 할 수 있는 “역사의 변증법적 이미지”를 통해 그의 정치신학을 전개한다.

Walter. Benjamin, 최성만 역, “폭력 비판을 위하여” 『발터 벤야민 선집』 제5권 (서울: 도서출판 길, 2008).

였으며, 예수를 통해 그의 주체의 변화가 생겼다는 의미로 본다. 즉 다메섹 사건은 다름 아닌 주체의 부활로 해석된다. 바디우는 또한 “보편성(45)의 회복”을 추구한다. 이것은 사람들이 진리라고 여겨왔던 일들이나 사건들을 재개념화하는 것이다. 사실 많은 경우 보편성이라 함은, 전통적 사고에 의해 입각된 사상이었다. 그러나 보편성은 전통이라는 명목에 따른 규정화가 이루어지며, 사실적 보편이 아닌 비사실적 보편이라는 가면을 쓰게 된다. 바디우는 진리는 계시나 규정이 아닌 “과정”이라고 말한다.

아감벤은 바디우의 이러한 주체적 바울의 해석과 동일한 선상에서 아담과 하와의 원죄론에 관한 주체적 해석을 시도한다. 아감벤은 창세기 어디에도 인간 본성이 불완전하거나 해석 불가능하며, 잠재적으로 타락하여 은총이 필요하다고 명시적으로 기록되어 있지 않다(46)고 말한다. 즉, 아감벤은 원죄로 인한 타락을 육체적 차원이 아닌, 정신적 차원의 문제로 이해한다. 하지만 이러한 그의 원죄에 대한 협소한 사유방식은 개혁주의 전통 신학에서 이해하는 인간의 원죄에 대한 전적타락의 교리적 관점(47)에서 보면 동의하기 어렵고, 하나님의 은총과 인간의 죄성을 약화시킨다는 한계성이 분명한 사유로 보인다. 하지만, ‘벌거벗음’에 대한 사유를 의식 주체의 각성, 즉 주체의 정치적 각성의 필요성을 강조한다는 측면으로 이해하게 되면 이 ‘벌거벗음’에 대한 사유는 정치신학적으로 유의미한 개

45) 더 자세한 내용은 Alain, Badiou, 현성환 역, 『사도바울』 (서울: 새물결, 2008). 참조.

46) 정유진, “아감벤의 생명정치사상을 통한 선교패러다임 전환,” (2009), 63.

47) 전적 타락(Total Depravity) 또는 전적 부패(全的腐敗)는 모든 인간이 죄로 말미암아 전적으로 타락하여 부패했다는 기독교 교리이며, 특히 칼뱅주의 신학의 근간이 되는 교리이다. 종교 개혁자와 개신교 정통주의에서 교부 아우구스티누스에 의한 원죄론적 신학으로 발전, 배포 구축된 교리적 신학으로 제시되었다. 로마 가톨릭은 아우구스티누스의 원죄론은 취했지만 전적 타락은 채택하지 않았으며, 아우구스티누스의 이론을 전적 타락의 근거로 쓰는 것에 대해 반대한다. 정교회는 아우구스티누스를 완전히 부정하지는 않지만, 아우구스티누스의 자유 의지에 관한 이론 자체를 받아들이지는 않아 전적 타락에 대한 관점은 취하지 않는다.

념으로 평가될 수 있을 것이다.

4. 아감벤의 ‘생명정치론’과 생태윤리 관계성 고찰

생명과학의 발전과 함께 신자유주의적 경제질서에 따른 지배와 통치가 일상화된 현실에서 기존의 “생명이란 무엇인가”라는 질문은 “생명정치란 무엇인가”라는 질문으로 더욱 구체화되며, 이 생명의 범위는 기존의 인간 중심주의적 생태 사고에서 벗어나 전 우주적 생태계로의 확장을 요청한다. 이것은 기존의 인간중심의 생명에 대한 이해를 바탕으로 한 과학적 지식이나 경제적 이해관계에 의해서만 정의될 수 없는 전 지구적 차원의 사회적 문제이기 때문이다. 그런 의미에서 아감벤의 ‘생명정치론’에 대한 고찰은 근·현대적 생명의 범위를 극복하고 포스트 팬데믹 이후 요청되는 전 지구적 생명정치로의 방향을 정위하기 위한 유의미한 작업이다. 그리고 신학도 21세기의 생명에 대한 이해가 ‘생명정치’라는 사회적 방식으로 구성되는 시대에 생명에 관한 논의도 현대 생명과학 담론과의 적극적인 대화를 통해 심화시켜 나가야 하며, 생명의 외연을 확장해 나가야 한다. 그리고 또한, 신학은 지식의 생산과 소비를 자본주의적 이해관계에 의존하고 있는 과학의 ‘정치적’ 현실에 경각심을 불러일으키는 “예언자적 선포”⁴⁸⁾를 담당하면서 생명을 단순히 ‘생명자본’의 문제로 환원하려는 시도에 적극적으로 저항해야 한다. 이를 위해 생명정치 시대의 신학은 생명에 대한 형이상학적 존재론에 입각한 재해석과 더불어 생명과학 담론을 바탕으로 한 생명에 대한 동시대적 이해를 포괄하도록 해야 한다.

과학기술의 발전에 힘입어 형이상학의 종말이 선언된 시대⁴⁹⁾에 과학지

48) 방연상, 송기원, 이삼열, “합성생물학 시대의 신학 담론의 위치,” 『신학사상』 174 (2016), 175.

49) 위의 책, 180-184.

식의 발전은 종래의 형이상학이 담당해야만 했던 문제들의 대부분을 해결함으로써, 철학과 신학이 전통적으로 담당해온 생명 문제에 대한 답변들을 제공하고 있다. 이러한 생명에 대한 형이상학적 이해의 종말은 서양 근대의 시작과 더불어 이미 예견된 결과이다. 현대과학은 전통적 형이상학에 근거한 철학적 사유를 근대 과학적 지식의 토대 위에서 재구성해 온 지적 작업의 결실이기 때문이다. 하지만 과학기술 발전에 따른 형이상학의 종말은 철학적 혹은 신학적 사유 그 자체의 종말을 의미하는 것일 수 없다. 그것은 특정한 역사적 사유의 방식으로서의 형이상학의 종말, 곧 그리스-로마적 사유의 원천으로부터 중세와 근대를 지나 현대 과학기술에 이르러 정점에 이르게 된 서구 형이상학의 종말을 의미하는 것이기 때문이다. 그러므로 생명에 관한 전통적 형이상학의 정의가 효력을 상실한 지금이야말로 생명에 대한 진정한 신학적 사유의 전개가 필요하다. 그런 의미에서 생명정치 시대의 생명신학은 형이상학의 종말 이후의 생명에 관한 신학적 사유를 조형해 나가는 작업이 요구된다.

아감벤의 ‘생명정치론’은 목숨을 박탈함으로써 유지되던 주권권력의 통치는 오늘날에 이르러 개인의 규율과 인구의 조절을 통한 생명정치의 통치성으로 이행되었으며, 이러한 생명정치를 통한 주권권력의 지배는 더욱 미시적이고 정교한 방식으로 작동하면서 우리 인류의 삶의 자리를 ‘수용소’에 다름없는 ‘벌거벗은 생명’의 장소로 축소시키고 있다는 것이다. 그렇게 ‘정치적 삶(bios)’을 거세당한 채 공동체로부터 추방되어 ‘생물학적 삶(zoe)’에 머물거나 그마저도 보장받지 못하는 ‘벌거벗은 생명’은 이제 특정한 장소와 시간에 국한되지 않은 채 동시대 다수인 개인의 삶을 불안과 위협으로 몰아넣는다. 예외상태, 곧 주권권력에 의한 법의 효력정지 역시 특정한 집단을 대상으로 한정하지 않는 ‘예외상태의 일상화’를 통해 법의 보호로부터 이중으로 배제되고 포함되는 ‘호모 사케르’의 삶을 점차

로 일반화해 나가고 있는 것이다.⁵⁰⁾ 그런데 이러한 호모 사케르와 같은 벌거벗은 생명의 예외적 상태는 우리 인간뿐 아니라, 더욱 미시적이고 정교한 방식으로 전 지구적 생태계에도 작동과 통제가 이루어지고 있으며, 이것은 모든 우주 생태계의 생명이 총체적으로 억압당하는 시대임에도 불구하고, 특정한 대상을 향해 저항하는 것이 점점 더 어려워지고 있다는 인식으로 확장될 수 있다. 지금은 저항의 명백한 대상이 잘 보이지 않는다. 생명정치 시대의 통치는 주권권력의 대리인을 통해 수행되는 동시에 통치성 메커니즘의 작동을 통해 이루어지기 때문이다. 그런데, 이러한 인간과 생태계의 삶을 '벌거벗은 생명'으로 전락시키는 주권권력의 통치는 인간의 경우, 억압에 의한 복종이 아닌 자발적 순응을 특징으로 하는 '자기-통치'의 실현을 통해 지속된다. 더욱이 불확실성과 불안을 삶의 조건으로 안고 살아가는 오늘날 '안전'에 대한 욕망은 개인의 삶을 통치하는 '자기-통치'의 결정적 계기로 자리매김하고 있다.⁵¹⁾

그러나 생태계의 경우는 인간처럼, 자발적 순응이 아닌, 인간 생명을 기준으로 하는 환원주의적 폭력에 일방적으로 침묵을 강요당하며, 더 취약한 예외적 상태에 놓이게 해 '벌거벗은 생명'으로 전락시킨다. 이러한 시대에 기독교 생태신학과 윤리는 아감벤의 생명정치론적 사유를 통해 생태계에 주권권력이 작동하는 방식에 대해 더 깊고 예리한 비판적 이해가 필요하다. 그리고 이를 바탕으로 하나님이 창조하시고 부여하신 생태계의 고유한 생명권을 복원시키기 위한 반성과 성찰을 해야 한다. 이러한 생명의 정치신학은 특히, 코로나 팬데믹 이후, 급격한 기후 변화와 생태계 위기로 인해 우리의 신학적 시야를 기존의 인간중심의 생명에 대한 시야에서 벗어나 창조세계에 대한 하나님의 시각으로 우주적 생명 이해

50) 방연상, "생명정치 시대의 신학: 푸코와 아감벤의 생명정치론을 중심으로 -," 113-133.

51) 위의 논문, 120-141.

로 그 지평을 더 넓혀가기를 요청한다. 우리 시대에 전 지구적 생태 위기와 생태문제는 ‘생명정치’의 통치성의 문제를 간과하고는 제대로 파악될 수 없는 복잡하고도 기만적인 구조에 둘러싸여 있기 때문이다.

5. 아감벤의 ‘생명정치론’에 대한 기독교 생태윤리적 함의

아감벤은 『호모 사케르』에서 인권 선언과 나치 수용소, 법치주의와 자의적 지배, 민주주의와 전체주의가 절대적으로 대립하는 것이 아니라, 오히려 은밀하게 서로를 지탱하고 보완하고 있음을 주장한다. 근대의 계몽주의와 합리주의가 구축한 법의 보편적 지배 체제는 ‘예외성’이라는 구멍을 통해 정반대의 모습으로 변모한다는 것이다. 그래서 아감벤은 서구 민주주의에 대한 이러한 위선적인 신뢰에서 벗어나라고 말한다. 그는 그것이 얼마나 많은 예외들, 비상사태들, 수용소들과 공존하고 있는지, 혹은 그것에 의해 지탱되고 있는지 주장한다. 즉, 근대 사회에서 법질서의 구조, 법과 권력의 구조가 예외성과 관련되어 있으며, 이 때문에 논리적이고 합리적이 되기보다 오히려 모순적이고 역설적이라는 것이다. 마치 피비우스 띠처럼 법은 법의 바깥과 연결되어 있다. 비상사태(예외적 상황)는 법과 무법, 문명과 자연, 삶과 죽음, 어느 한편으로 확정될 수 없는 미결정성의 영역에 속하며 합리적인 파악 가능성에서 벗어난다. 즉, 현재 우리가 목격하고 있는 부조리가 단순한 우연이나 예외가 아니라 법질서의 예외성이라는 역설적 구조에 그 뿌리를 두고 있다는 점을 인식시킨다. 이런 의미에서 아감벤의 철학은 이성과 합리성의 한계에 주목한 포스트모던 시대의 다양한 철학적 조류와 맥을 함께⁵²⁾ 한다.

이러한 아감벤의 예외성에 대한 사유는 생태계의 차원으로 확대 적용이 가능하다. 전 지구적 생태계도 우리 인간과 동등하게 ‘벌거벗은 생명’

52) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 155.

으로 바라볼 수 있기 때문이다. 다시 말해 ‘호모 사케르’와 같은 벌거벗은 생명의 예외적 상태는 우리 인간뿐 아니라, 자신의 생명에 대해 정치적 삶인 ‘비오스’ 적 차원의 주권을 주장하는데, 한계적으로 취약한 전 지구적 생태계에 더욱 정교하면서도 미시적인 방식으로 생명에 대한 통치성의 작동과 통제가 되고 있기 때문이다. 이것은 조형근의 저서 『키워드로 읽는 불평등사회』에서 제기하는 ‘프레카리아트⁵³⁾와 같은 삶을 살아가는 주체들의 문제일 것이다. 즉 신자유주의 체제 아래서 늘 고용 불안에 시달리며 불안정한 삶을 살아가는 비정규직 노동자들의 삶에서 아감벤이 말하는 벌거벗은 삶의 주체의 모습이 비춰진다. 그리고 이것은 시야를 넓혀서, 상대적 약자인 생태계의 경우로 확장하면 하나님 나라와 그리스도를 통한 구원의 과정에서 인간은 동물을 비롯한 자연 세계를 철저히 배제시켜왔던 성서해석의 역사를 가지고 있고, 이것은 인간의 우월성과 종 차별주의를 정당화하고 인간만의 배타적 구원을 주장해 온 신학 전통⁵⁴⁾으로 인해 그들을 벌거벗은 생명의 주체로 만들고, 이에 따른 결과로 동물 멸종⁵⁵⁾ 등과 같은 생태계의 파괴와 소멸을 가속화시키고 있다는 점도 그러한 현상의 예⁵⁶⁾일 것이다.

53) 프레카리아트(precariat)는 ‘불안정한’(precarious)과 ‘프롤레타리아트’(proletariat)를 합성한 용어로, 불안정한 고용과 노동 상황에 놓인 파견·용역 등 비정규직, 실업자, 노숙인 등을 총칭한다. 불안정한 프롤레타리아트(무산계급)라는 뜻인데, 이들은 신자유주의 경제체제에서 등장한 신노동자 계층이다. 비정규직의 대다수는 불안정 노동에 노출되어 있다. 그래서 비정규직을 불안정한 노동자 계급이라는 의미에서 프레카리아트라고 부른다. 더 자세한 내용은 조형근, 『키워드로 읽는 불평등 사회: 사회학자에게 듣는 한국사회 불안을 이기는 법』 (파주: 소동, 2022), 254-316.

54) 김은혜, “인간과 동물과의 관계에 대한 신학적 성찰과 동물에 대한 기독교 윤리적 책임,” 『장신논단』 53 (2021), 153.

55) 전 세계에서 하루에 멸종되는 생물종이 75종이며 한 시간에 3종씩 사라지고 있다고 한다. David L. Clough, *On Animals: Volume Two Theological Ethics* (T&T clark, 2019), xi-xii.

56) 김은혜, “인간과 동물과의 관계에 대한 신학적 성찰과 동물에 대한 기독교 윤리적 책임,” 154.

그러므로, 오늘날 생명정치신학의 과제는 코로나 팬데믹 이후, 기후위기를 비롯한 생태 문제 앞에 아감벤이 이야기하는 ‘생명’에 대한 이해와 개념을 확장해 하나님의 창조물인 인간 생명을 비롯한 생태계를 모두 동일한 위상으로 인식하고 그들을 ‘별거벗은 생명’으로 축소시키려는 생명 정치의 통치성에 대한 생태정치신학적 저항으로 구체화되어야 한다. 그리고 이에 따른 생명신학의 저항담론은 주권권력의 억압적 통치에 대한 저항과 주권권력의 대리인에 의한 법의 통치, 그리고 오늘날 ‘자기-통치’의 문제와 함께 전개되어야 함을 기억해야 한다. 왜냐하면 생명정치 시대의 ‘타자’는 더 이상 주체의 바깥에 거주하지 않기 때문이다 무엇보다, 이 시대는 ‘타자’가 곧 ‘자기’가 될 수 있는 시대이며, 생명통치의 정교한 메커니즘에 의해 예외적 상태에 의한 ‘별거벗은 생명’으로 누구나가 전락될 수 있는 시대이기에 그렇다. 그런 의미에서 우리 인간뿐 아니라, 온 우주 만물과 피조 세계 전체의 생명을 회복하고 구원하시기 위해 온전히 자기를 비워 이 땅에 성육신 하신 예수님의 케노시스⁵⁷⁾적 관점으로 아감벤의 생명정치론적을 통찰을 수용하면서 생태 문제를 바라보고, 계속해서 별거벗은 생명 체계를 양산해 내고 있는 생명통치 메커니즘에 강력히 저항할 생명정치신학의 전개가 절실히 필요하다.

57) “오허려 자기를 비워 종의 형체를 가지사 사람들과 같이 되셨고”(빌 2:7)라는 성경 말씀에 근거한 자기 비움의 신학을 말한다. 케노시스(Kenosis)사상은 ‘비움, 소모’를 의미하는 헬라어이며, 바울은 그리스도께서 ‘자기를 비워 종의 형체를 가져 사람들과 같이 되셨다’고 언급한다. 샬리 맥페이그는 이러한 ‘케노시스’적인 신학적 관점을 생태적 감수성으로 확대해서 이해한다. 즉, 예수님의 성육신이 몸, 공간 그리고 공기와 물, 음식 모두가 그 자체로 종교적 사안임을 말한다고 주장하면서, 세계가 본래적 가치를 지닌 무수한 몸들로서 하느님과 연결되어 있다는 성례전적 이해와 그 몸을 돌보고 그에게 필요한 자원을 공급하기 위해 자신의 자이를 축소시키는 케노시스적 실천으로 이해되어야 한다는 예언자적 선포를 주장한다. Sallie, McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and the Global Warming*, (Minneapolis, MN :Fortress Press,c 2008) 참조.

IV. 나가는 말: ‘생태주권적 기독교 생태윤리로의 방향성 모색

코로나 펜데믹 이후 급격한 기후변화와 생태 위기를 겪고 있는 오늘날은 그 어느 때보다 생태계를 바라보는 혁명적이고 급진적인 패러다임의 전환이 시급히 요청되는 때이다. 이것은 생태계의 권리를 보호하는 것이 곧 인간의 생존과 연결된 실체적 권리로 연결되는 것임을 이야기하는 것이다. 그런 의미에서 2050 탄소 중립 선언⁵⁸⁾과 같은 정책들과 실질적인 법률 입안과 집행을 통해 자연의 권리, 즉 ‘생태계의 주권적 권리’에 대한 실질적인 법적 제도적 차원의 준비가 이루어져야 할 것이며, 지금보다 진전된 생태주권적 논의를 통해 생태국가로서의 국가 체제, 즉 미하엘 마이어-아비히가 그의 저서 『자연을 위한 항거』라는 책에서 주장하는 자연국가(Natur-Staat)⁵⁹⁾와 같은 차원의 생태국가를 구상하며 국가 체질적 변화도 이루어가야 한다고 생각한다. 이러한 아비히의 ‘자연국가론’에 대한 주장은 아감벤의 ‘생명주권’을 기반으로 한 생태계에 주권적 권리가 보장되었을 때, 가능한 담론이며, 이것은 인간의 사회적 규칙이 자연의 법칙과 조화를 이루고 인간이 사회적 질서뿐 아니라 동시에 자연의 질서 속에 자리 잡는 자연국가를 만들어야 한다는 주장이 핵심이 되는 국가론이다.⁶⁰⁾

58) 국제사회의 기후위기대응 논의에 우리나라도 2050년까지 탄소 순배출량 제로를 의미하는 탄소중립목표 달성을 이루겠다는 선언이다. 더 자세한 내용은 <https://www.me.go.kr/home/web/board> 참조.

59) 미하엘 마이어-아비히의 자연국가론은 인간이 자연 속에 산재해 있는 동식물, 생태계와 교감할 때 자연 파괴의 심각성을 느끼며 삶의 방식을 바꾸게 될 것이라고 주장한다. 그래서 그는 인간의 생존기반이 파괴되어서는 안된다는 인간중심의 사회국가적 차원의 자연보호를 넘어 자연국가(Natur-Staat) 단계로의 정치적 변혁을 요구하는데, 이러한 정치적 변혁을 위해서는 비인간 존재를 포함한 모든 생태계에 인간과 동등한 차원의 권리적 보장을 위한 법적 제도적 장치가 선행되어야 한다는 주장이다.

60) Klaus Michael. Meyer-Abich, *Aufstandt für die Natur*. 186-188.

지금까지 줄곧 생태 위기에 따른 생태 문제 해결을 위한 본질로써 계속해서 ‘주권’이라는 개념에 주목하고 접근한 이유는 윤리적 행동과 판단은 결국 주권과 연결되고, 주권자만이 판단과 처벌의 가치 기준을 세울 수 있기 때문이라는 필자의 판단에서다. 이 말은 곧 주권을 갖지 못한 존재는 윤리적으로 존중받거나 윤리적 존재로 가치를 인정받을 수 없으며, 설령 윤리적으로 가치 있는 존재로 인정받는다 해도, 그 존재는 윤리적인 지 아닌지 판단을 내릴 주권자에게 언제나 종속되어 있기에 이런 ‘주권’에 대한 개념과 문제의식이 생태계에도 동일하게 수반되지 않는다면, 결국 생태 위기에 대한 근본적인 윤리적 해결 방안을 제시할 수 없고, 어쩌면 현 체제의 시스템을 오히려 더욱 공고하게 만드는데, 일조할 수 있다는 판단에서이다. 즉, 아감벤이 주장하는 인간적 가치가 말살되어 생물학적 생명만 남은 ‘호모 사케르(Homo Sacer)’, 즉 “별거벗은 생명”처럼 생태계도 그렇게 각자 고유의 생태적 존재로서의 고유한 주권적 가치⁶¹⁾를 잃어버린 채, 생명의 위기를 겪을 운명과 위협에 처할 수 있는 존재라는 것이다. 그러한 의미에서 자연 생태계에 고유하게 부여된 생명의 권리를 온전하게 회복한, 즉 ‘생태주권’을 가진 그러한 존재로서의 생태계의 가치를 격상시키는 것은 기존의 체제 순응적 윤리 행위의 허위성을 발견하고 이러한 생태계의 주권 회복이 폭력의 순환선에서 마침내 풀려날 수 있는

61) 생태계의 권리를 설명하는 비슷한 용례로, ‘동물권’, ‘식물권(식물에게 주어지는 기본적인 권리)’이 있고, ‘자연권의 권리(환경 소송에서 동식물의 권리를 이른다)’라는 용어가 쓰인다. 참고로, 동물권(animal rights)은, 인간 동물과 같이 비인간동물 역시 인권에 비견되는 생명권을 지니며, 고통을 피하고 학대당하지 않을 권리 등을 지니고 있다는 개념이다. 동물권에 대한 인식을 가지고 그것의 증진을 위해 노력하는 사람들이 각각의 의견과 다른 접근 방식을 가지고 있으면서 끊임없이 논의하지만, 동물이 하나의 돈의 가치로서, 음식으로서, 옷의 재료로서, 실험 도구로서, 오락을 위한 수단으로서 쓰여서는 안 되며, 동시에 인간처럼 지구상에 존재하는 하나의 개체로서 받아들여져야 한다는 것이 광범위하면서 공통적인 견해이다. 동물권 옹호론자는 동물 자체의 권익을 주장한다는 점에서 동물 보호, 자연 보호와는 다른 개념으로 보기도 한다. 동물권 옹호론자들은 채식주의 역시 강하게 지지하는 편이다.

전복적 행위가 될 수 있다. 이러한 아감벤의 '생명정치론'은 기존의 기독교 생태윤리의 이론적 기초로 미흡했던 부분과 약점들을 보완하고 인문학적, 철학적, 사회과학과의 소통을 가능케 하며, 생태계의 주권적 권리 개념에 기초한 기독교 생태윤리적 토대를 마련케 함으로써, 현시대의 생태 위기 앞에 적극적으로 응답할 수 있는 새로운 기독교 생태 윤리적 모델로 기능할 수 있을 것이다. 이러한, 아감벤의 '생명정치론'이 함의한 생태 주권적 생명 이해는 전 지구적 생태 위기 문제를 '생명의 통치성'과 '주권'의 문제로 접근함으로써 해결의 실마리를 찾는다는 점에서 의의가 있다. 즉, 기존의 정치신학적 해법과 달리, 생태 문제를 생명주권적 관점에서 해법을 모색한다는 데 차별점이 있다. 앞으로 이러한 관점에서 기독교 생태신학과 윤리적 논의가 심화됨으로, 한 단계 발전된 기독교 생태 윤리적 담론이 형성되어가기를 바란다.

참고문헌

- 구승희. 『에코필로소피』. 서울: 새길, 1995.
- 김도훈. 『생태신학과 생태영성』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009.
- 김은혜. 『생명신학과 기독교 문화』. 서울: 쿠파출판사, 2006.
- 박용범. 『기독교 사회생태윤리』. 서울: 새물결 플러스, 2021.
- 조형근. 『키워드 읽는 불평등 사회』. 파주: 소동, 2022.
- 이인. 『어떻게 나를 지키며 살 것인가』. 경기: 뜨란, 2015.
- 강성현. “예외상태 상례의 법 구조에 대한 비교 연구.” 『한국사회학회 사회학대회 논문집』 06(2014).
- 강선형. “푸코의 생명관리정치와 아감벤의 생명정치.” 『철학논총』 78(2014).
- 김은혜. “기후변화와 생태위기에 대한 신학적 성찰: 새로운 인간주의를 향하여.” 『장신논단』 36(2009).
- _____. “삼위일체적 생태신학과 온신학.” 『교회와 신학』 81(2017).
- _____. “인간과 동물과의 관계에 대한 신학적 성찰과 동물에 대한 기독교 윤리적 책임.” 『장신논단』 53(2021).
- 방연상. “생명정치 시대의 신학- 푸코와 아감벤의 생명정치론을 중심으로.” 『신학과 사회』 30(2016).
- 방연상 · 송기원 · 이삼열. “합성생물학 시대의 신학 담론의 위치.” 『신학사상』 174 (2016),
- 유홍림 · 홍철기. “조르지오 아감벤(Giorgio Agamben)의 포스트모던 정치철학: 주권, 헐벗은 삶, 그리고 잠재성의 정치.” 『정치사상연구』 06(2007).
- 이창호. “생태신학 유형 연구 - 하나님 이해, 하나님과 세계의 관계성 그리고 세계의 존재들 사이의 관계성을 주된 논점으로.” 『기독교사회윤리』 52(2022).
- Agamben, Giorgio. Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita, Giulio Einaudi. 박진우 역. 『호모 사케르: 주권 권력과 벌거벗은 생명』. 서울: 새물결, 2008.
- _____. Nudita, 김영훈 역. 『벌거벗음』. 고양: 인간사랑, 2014.
- _____. Pilate and Jesus. 조효원 역. 『빌라도와 예수: 죽인 자와 죽임을 당한 자』. 서울: 꾸리에, 2015.

- _____. 김항 역. 『예외상태』. 서울: 새물결, 2009.
- _____. 이경진 역. 『도래하는 공동체』. 서울: 꾸리에, 2014.
- _____. 박문정 역. 『저항할 권리: 우리는 어디쯤에 있는가』. 파주: 효형, 2022.
- Badiou, Alain. 현성환 역. 『사도바울: 제국에 맞서는 보편주의 윤리를 찾아서』. 서울: 새물결, 2008.
- Bauman, Zygmunt. 『인간의 조건: 지금 이곳에 살기 위하여』. 파주: 동녘, 2016.
- Benjamin, Walter. 최성만 역. “폭력 비판을 위하여” 『발터 벤야민 선집』 제5권. 서울: 도서출판 길, 2008.
- Capra, Fritjof. 김용정 역. 『생명의 그물』. 서울: 범양사, 2001.
- Cochet, Yves. 배영란 역. 『불온한 생태학』. 서울: 사계절, 2009.
- Derrida, Jacques. 남수인 역. 『환대에 대하여』. 서울: 동문선, 2004.
- Foucault, Michel. *Naissance de la Biopolitique: Cours au College de France, 1978-1979*. 오토르망 역. 『생명관리정치의 탄생: 콜레주드 프랑스 강의 1978~79년』. 서울: 난장, 2012.
- Horrell, David G. 이영미 역. 『성서와 환경』. 오산: 한신대학교 출판부, 2014.
- Lemke, Thomas. 심성보 역. 『생명정치란 무엇인가』. 서울: 그린비 출판사, 2015.
- Linzey, Andrew. 장윤재 역. 『동물 신학의 탐구: 같은 하나님의 피조물』. 대전: 대장간, 2014.
- McFague, Sallie. 김준우 역. 『기후변화와 신학의 재구성』. 서울: 한국기독교연구소, 2008.
- Melville, Herman. *Histoires desobligeantes*. 김세미 역. 『필경사 바틀비』. 서울: 바다, 2012.
- Meyer-Abich, *Klaus Michael. Aufstand für die Natur*. 박명선 역. 『자연을 위한 항거』. 서울: 도요새, 2002.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. 광혜원 역. 『희망의 윤리』. 서울: 대한기독교서회, 2012.
- Sargent, Lyman, *Contemporary Political Ideologies*. 부남철 역. 『현대사회와 정치사상』. 서울: 한울아카데미, 1994.
- Schmitt, Carl. 김효전. 정태호 역. 『정치적인 것의 개념』. 서울: 살림출판사, 2012.
- Schopenhauer, Arthur. 홍성광 역. 『의지와 표상으로서의 세계』. 서울: 을유문화사, 2015.

- Žižek, Slavoj. 외. 강수영 역. 『법은 아무 것도 모른다』. 경기: 인간사랑, 2008.
- 평상. 박민호 외 역. 『창세기, 인문의 기원』. 경기: 글항아리, 2016.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998.
- _____. *The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government*. Stanford, California: Stanford, 2011.
- _____. *Potentialities*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- _____. *Agamben and politics: a critical introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- _____. *Potentialities: collected essays in philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. *The coming community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Caputo, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- IPCC. *Climate Change 2014: mitigation of climate change : Working Group III contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- _____. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* Paperback. Cambridge: Polity press, 2017.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*, tran. Alponso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2005.
- Linzey, Andrew. *Animal Theology*, Chicago: University of Illinois Press, 1995.
- McFague, Sallie, *A New Climate for Theology: God, the World, and the Global Warming*. Minneapolis, MN :Fortress Press, c 2008.

논문투고일: 2024년 05월 30일

심사개시일: 2024년 07월 16일

게재확정일: 2024년 08월 12일

• 국 문 초 록 •

지난 반세기 동안 근·현대 생태신학의 교리적 반성과 새로운 구성을 향한 비판의 핵심은 생태신학이 정치신학적 관점으로 확장하지 못했다는 것이다. 결국 생태 문제에 대한 궁극적 해결의 최종 방식은 소위, 교리적, 철학적, 신학적, 이념적인 이해, 의식의 변화 차원뿐 아니라, 정치신학적인 해법인 법과 제도, 정책과 같은 구체적인 윤리적 실천과 사회적 연대와 결합을 통해 가능하다는 점에서 그렇다. 본 논문은 이러한 주장의 신학적 논거로 아감벤의 ‘생명정치론’에서 이야기하는 ‘생명’과 ‘주권’ 개념을 주목해 보았다. 즉, 그가 주장하는 ‘생명’과 ‘주권’ 개념을 신학과 기독교 윤리적 사유로 ‘생태계’로의 확장을 시도해 보았다. 그래서 생태계의 고유한 위상과 권리의 실질적 강화를 위한 ‘생태주권’적 정치신학의 정립이 진정한 창조질서를 회복하는 길임을 성찰해 보았다. 그리고 이러한 논의를 통해 현대 생태신학과 기독교 윤리적 담론의 심화에 기여하고자 했다.

주제어: 아감벤, 생명, 주권, 생태윤리, 생명정치
