

## 인간의 윤리적 행위성에 관하여 - 맥페이그의 '성찰'과 바라드의 '회절' 개념 비교 연구

백소영 (강남대학교 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 신유물론적 행위자의 은유, 해러웨이의 '거미'와 바라드의 '(거미)불가사리'
  1. 사회구성주의와 자연구성주의의 공동 기반과 차이점
  2. 해러웨이의 행위자, 은유로서의 '거미'와 '촉수성'
  3. 바라드의 행위자, 은유로서의 '(거미)불가사리'와 '회절'
- III. 샬리 맥페이그의 행위자, '하나님의 몸의 성찰적 부분'으로서의 인간
  1. 열탕화된 지구 환경과 '생태적 전환'의 주체
  2. 양자역학의 상보적 모델과 맥페이그의 은유 신학
  3. 자기초월적 행위성의 기반, '신적인 영'과의 얽힘
- IV. 물질 얽힘의 지향성, 자기 확장(생존)에서 자기 초월(비움)로의 전환
- V. 닫는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2025.61.08>

---

• ABSTRACT •

---

Regarding Ethical Aspects of Human Agency: A Comparative Reading  
of McFague’s “Reflection” and Barad’s “Diffraction”

Associate Prof., Baik, Soyoung (Kangnam University)

This paper considers ethical aspects of human agency by comparing Sally McFague’s concept of ‘reflection’ and Karan Barad’s concept of ‘diffraction.’ Both McFague and Barad, arguing for neo-materialism which is monolithic, criticize the dualistic realism which has long been the epistemological and ontological foundation of the Christian theological tradition, especially the way of dividing soul and body and of meaning and matter. However, based on McFague’s understanding of divinity as “transcendent immanent” and of humanity in a dynamic relationship with the indwelling divinity(i.e. *theosis* and *kenosis*), this study distinguishes McFague’s ‘theological realism’ from Barad’s ‘agential realism’, which views that all beings are active agents entangled in “intra-action” of material world and thus the boundaries of existence are only temporary and contingent “phenomona.” In the sense of being a being who communicates with and reflects on the ‘divine spirit’, McFague’s ethical agent is ‘human,’ in particular ‘the first-world-humans’ who exclusively possess capital, knowledge, and advanced technology. Through reflective reason and spirituality, humans are able to carry out this ethical responsibility, even unfavorable to them, and respond to the ‘divine spirit’ that urges ‘universal values’ such as love, justice, and peace.

**Key words:** Reflection, Diffraction, Theological Realism, Divine Spirit, Entanglement

---

## I. 들어가는 말

“하나는 너무 적고, 둘은 오직 하나의 가능성에 불과하다.”<sup>1)</sup> 해러웨이 (Donna Haraway)의 유명한 ‘사이보그 선언’에 나오는 말이다. 얼른 이해 되지 않던 이 수수께끼 같은 말이 오늘날 유전공학과 인공지능 공학이 융복합적으로 작동하는 세상에서 점점 낫설지 않은 실체로 우리에게 다가온다. 유기적 생명체에 과학기술 성과물의 접속과 삽입, 접합 등이 가능해진 세상에서 해러웨이의 말은 비유 그 이상이 되었다.<sup>2)</sup> 치매를 극복하기 위해 인공기억장치를 뇌에 삽입한다거나, 노화를 극복하기 위해 재생세포나 인공세포로 교체하는 등, 인간 증강 혹은 강화를 위해 할 수 있는 과학기술적 접합/융합의 가능성이 거의 무한하게 열려있는 시절이다. 라투르(Bruno Latour)는 이러한 사회적 실재를 ‘인간-비인간 물질들의 급진적 평등 세상’으로 낙관한 대표적인 학자이다. 그가 ‘사물의 의회’를 통해 이룰 수 있다고 믿은 민주적이고 평등한 세상은 “보조장치기구에 의해 발화장애, 인식론적 박약 등의 장애에 의한 한계가 더 이상 부정되지 않는다.”<sup>3)</sup> 곳이다. 하지만, 그런 ‘사물 민주주의’가 특정한 비인간 생명체/사물들을 공존과 공생의 삶으로 초대하는 동안, 정작 다수의 사람을 배제

1) Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*. 민경숙 역, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』 (서울: 동문선, 2002), 323.

2) 최근 카이스트의 한 연구팀은 인공로봇다리가 걸을 수 없는 환자에게 다가와 직접 접속을 시도하는 ‘웨어러블 로봇다리’ 기술을 발표하였다. 전효성, 환경 2024년 10월 24일 기사, “카이스트, 웨어러블 로봇 선보여...하반신 마비도 거뜰”, <https://www.hankyung.com/article/2024102478635> (2024년 11월 20일 접속) 이 소식에 불의의 사고로 하반신 마비가 된 한 유튜버는 막 결혼한 신랑의 꿈을 담아 아내와 함께 손을 잡고 ‘걸어서’ 경리단 길을 데이트할 수 있게 되었다고 환호했다. 조정현, 위키트리 2024년 10월 30일 기사, “박워, ‘두 다리로 일어설’ 가능성이 전해졌다.” <https://www.wikitree.co.kr/articles/995568> (2024년 11월 20일 접속)

3) 브뤼노 라투르 외 지음, 홍성욱 역, 『인간·사물·동맹』 (서울: 이음: 2010; 2023), 303.

할 가능성에 관해서 라투르는 크게 주목하지 않는 듯하다. 발성기관의 장애로 인해 생각하는 것을 발화하지 못하는 사람이 보조장치기구를 통해 대화를 할 수 있다면, 스티븐 호킹 같은 천재가 아니더라도 삶의 질이나 권리의 측면에서 고무적인 것임은 명백하다. 태어나면서부터 지적 장애를 지녔거나 사고나 병에 의해 뇌의 일정 부분을 잃어버린 사람들이 ‘장치’와 연결되어 장애를 극복하는 세상은 매우 ‘유토피아적’인 공간이다. 하지만 이것이 모든 인간에게 ‘평등하게’ 제공될 기회가 될지, 아니면 소위 ‘사물’이라는 보조장치를 선택하고 접합, 접속할 수 있는 사람들에게만 낙원이고 대다수 사람에게는 오히려 ‘디스토피아적’인 세상이 될지는 모를 일이다. 오히려 이런 전개는 전문화된 과학기술과 이를 향유할 수 있는 초국가적 자본가들에게만 허락된 ‘인간과 사물의 동맹’이 될 가능성이 더 높다.<sup>4)</sup>

해러웨이가 매우 낙관적으로 선언한 새로운 존재, 즉 “단일 정체성을 추구하지”도 않고, “적대적 이원론도 발생시키지 않”으면서, “아이러니를 당연한 것으로 받아들인다”는<sup>5)</sup> 이 ‘포스트 휴먼’ 존재를 긍정하는 학자들에게<sup>6)</sup>, ‘어디까지가 인간’이냐고 묻는 논자의 물음은 어쩌면 ‘낯은 질문’으로 치부될지도 모르겠다. 하지만, 윤리학자가 인간의 정체성(identity)과 존재의 경계(boundary of being)를 묻지 않고서는 ‘윤리적 판단의 단위’와 ‘책임 주체’의 문제를 답할 수 없다. ‘하나가 너무 적어서 하나 이상’이라는

4) 실제로 Chat GPT의 등장 이래로 매년, 아니 매월 빠르게 발전하는 생성형 인공지능 산업의 경우, 방대한 정보 접근성이나 거대한 슈퍼컴퓨터를 돌릴 수 있는 자본 등의 제한으로 이미 대학 단위는 연구를 진행할 수 없는 지경이고, 나라들도 결국은 막대한 자본과 기술력을 가진 강대국 중심(압도적으로 미국)으로 진행되고 있다고 한다.

5) Haraway, 민경숙 역, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』, 323.

6) 해러웨이에게 ‘사이보그’는 문자적으로 “기계와 생물의 합성체”이지만 동시에 “몸이 놓여있는 복잡한 상황을 보여주는 메타포의 역할”을 수행한다. 현남숙, “여성, 사이보그 그리고 생태: 다나 해러웨이의 사이보그 페미니즘을 중심으로”, 『사회이론』 33 (2008), 93-94.

이 존재가 적어도 둘이 아니라면, 당사자성을 확보하는 ‘주체(subject)’의 경계는 어디까지인가? 또한 주체의 행위능력(agency)은 어디까지가 ‘나’의 책임소재를 가지는 행동으로 간주되고 수행되어야 하는가? 해리웨이 뿐만이 아니라 오늘날 “집합적 주체성(collective subjectivity)” 개념을 피력하는 신유물론자들은 이런 질문조차 지극히 근대적 인식론에 기반한 ‘부적절한’ 질문이라고 반응할 것이다. 특히 양자역학의 ‘얽힘(entanglement)’ 현상을 미시 세계뿐만 아니라 인간 사회의 일상적 관계망까지 확장한 바라드(Karen Barad)가 논자의 질문을 대면한다면, 애당초 근대적 의미의 ‘단독자 주체’란 존재한 적이 없었다고 답할 것이다. 바라드는 ‘개인(individual)’이라고 인식되는 어떤 ‘현상(phenomenon)’이 발생하기 이전에 이미 물질들의 ‘얽힘(entanglement)’이 선재하고, 그 물질적 얽힘 속에는 단순히 피, 눈물, 세포조직과 같은 것만이 아니라 의미, 신념, 담론, 세계관 등의 무형의 존재들도 함께 얽혀있다는 일원적 실재론을 주장하기 때문이다.<sup>7)</sup> “행위적 실재론(agenial realism)”이라고 불리는 바라드의 이러한 주장은 사회구성주의와는 다르다. 물론 사회구성주의도 본질적 인간성의 선재성을 부정하지만, 이는 사회의 구성성이 인간의 주체 인식에 미치는 영향을 의미한 것이지, 물질적으로 모든 것이 실재(reality)로 얽혀있어서 존재자의 경계를 긋는 주체화 자체가 후에 발생한다는(혹은 더 나아가 단독적 주체화는 불가능하다는) 의미는 아니었다.<sup>8)</sup>

7) “행위적 실재론(agenial realism)”이라고 불리는 바라드의 이러한 주장은 사회구성주의와는 다르다. 물론 사회구성주의도 본질적 인간성의 선재성을 부정하지만, 이는 사회의 구성성이 인간의 주체 인식에 미치는 영향을 의미한 것이지, 물질적으로 모든 것이 실재(reality)로 얽혀있어서 존재자의 경계를 긋는 주체화 자체가 후에 발생한다는(혹은 더 나아가 단독적 주체화는 불가능하다는) 의미는 아니었다. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* (Durham & London: Duke University Press), 2007.

8) 이런 차이 때문에 바라드의 “행위적 실재론”을 ‘자연구성주의’라고 구별하여 부른다. 사회구성주의와 자연구성주의의 차이에 대해서는, 백소영, “얽힘의 존재론과 책임의 윤리: 캐런 바라드의 행위적 실재론을 중심으로”, 『현대유럽철학연구』 75 (2024):

그동안 환경론자들이나 신유물론자들은 “하나님의 형상”이라는 인간의 특별한 본질적 존재론을 주장한 기독교가 ‘인간에외주의’ 혹은 ‘인간중심주의’에 신학적 근거를 제공하고 산업문명 이후 인류세가 양산한 생태기후 위기의 주범이라고 비판해 왔다. 이에 응답하며 반성과 위기 극복의 차원에서 비인간 물질과의 연결과 연대를 강조하는 새로운 신학적 대안들도 등장했다. 2019년 타계한 맥페이그(Sallie McFague)도 바라드의 양자역학적 ‘얽힘’을 긍정적으로 평가하면서 자신의 “관계적 실재론”에 적극 반영한 신학자였다.<sup>9)</sup> 논자는 이 지점에서 세계를 “하나님의 몸(body of God)”이라는 물질적 은유로 제시하면서 바라드를 직접 호명하는 맥페이그를 교차하며 읽어내는 방식이, ‘포스트휴먼’을 말하고 ‘인간-비인간 집합체’를 말하는 오늘날의 포스트모던 시절에, ‘주체의 경계’에 관해 흥미로운 사유를 제공할 것이라고 본다. 더구나 유기적 얽힘을 인정하면서도 인간의 ‘고유한’ 존재 방식과 역량을 말한 맥페이그의 신학적 존재론(혹은 신학적 실재론)이 바라드가 비판자들에게서 받는 약점, 즉 행위책임 지는 ‘단위’로서의 경계는 어느 선에서 그어지며 그 선을 긋는 행위 주체는 누구인가를 설명하지 못했다는 지점을<sup>10)</sup> 넘어갈 수 있지 않을까 싶었다.

세계 안에 내주하는 신의 실재성을 믿는 맥페이그에게 인간은 “하나님의 몸의 자기 성찰적 부분”(self-reflective part of God’s body)으로 존재한다.<sup>11)</sup> 물질화(mattering)의 비고정적 특성을 신유물론자들과 함께 공유하

143-174 참조.

- 9) Sallie McFague, *A New Climate for Christology: Kenosis, Climate Change, and Befriending Nature*, 김준우 역, 『불타는 세상 속의 희망 그리스도』 (서울: 생태문명연구소, 2023), 3장의 제목이 “신과 인간의 관계적 존재론”이다. 이어 5장에서도 바라드를 위시해서 신유물론자들의 과학철학적 주장과 소통하는 신학을 전개한다.
- 10) 백소영, “얽힘의 존재론과 책임의 윤리: 캐런 바라드의 행위적 실재론을 중심으로”, 163-164에서 인용한 학자들의 주장 참조.
- 11) Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and*

며, 맥페이그는 인간 자아(self)가, 실재하는 동료 인간(들), 비인간, 생명, 비생명 존재들과 연결되고 얽혀서 변화하고 자라는 만물과의 관계망 속에서, 결코 단일회적이고 절대적이며 고정적인 결단을 만들고 이를 배타적으로 신념화할 수 없는 존재임을 인정한다. 그러나 맥페이그에게 성찰의 주체로서 개체 인간의 경계와 책임선은 분명하다. 이러한 ‘주체적 단위’로서의 개인은 사회, 신념, 이데올로기, 문화, 인간이 만든 모든 인공적인 것들조차 ‘자연’이며 ‘물질’이라고 보았던 바라드로서는 인정하기 어려운 ‘구별적’ 행위능력을 가진 존재자이다. 일원론적 물질세계에서 모든 작용은 ‘인트라-액션(intra-action)’이라는 바라드에게 개별 주체는 실재가 아니기에, 인식하고 선택하고 책임지는 윤리적 주체로서의 개인도 존립 불가능하기 때문이다. 즉, 성찰력을 가진 맥페이그의 인간 주체가 선택하고 결단할 의지와 이성을 사용할 수 있는 것과 달리, ‘물질’이며 ‘현상’인 바라드의 인간이 가진 윤리적 행위능력은 그 운동성이 진행하다가 만난 물질들로 인한 일회적이고 우연한 ‘회절(diffraction)’을 통해서 발생한다. 회절각은 어떤 물질들과 ‘얽힌’ 상태에서 인트라-액션 하느냐에 따라 매번 달라지기에, ‘보편’이나 ‘절대’라고 말할 수 있는 규범성을 제시할 수는 없다. 하지만 신성의 실재성을 믿는 신학·윤리 연구자로서 논자는, 만약 실재를 부분이나(혹은 잠정적이거나) 실재대로 드러내는 것이 바라드를 포함한 자연구성주의자들의 학문적 지향점이라면, 신(성)의 실재적 힘, 에너지, 관계성까지 ‘얽혀있는’ 물질성을 만난 인간 주체는 어떤 회절각을 보일 수 있을까를 묻는 것이 전혀 상관없는 과제는 아니라고 본다. 소위 이 논문은 ‘신학적 실재론(theological realism)’의 시도이다. 바라드와 유의미한 대화를 시도하는 여성주의 생태 신학자 맥페이그를 통과하

---

*Global Warming*, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, (서울: 한국기독교연구소), 2008, 116.

면서, 본 연구는 바라드의 “행위적 실재론”과 ‘신학적 실재론’이 인간의 주체 인식, 윤리적 행위성 이해에서 어느 점이 공유 가능하고 어느 부분이 구별되는지를 비판적으로 검토하려 한다.

## II. 신유물론적 행위자의 은유, 해러웨이의 ‘거미’와 바라드의 ‘(거미)불가사리’

### 1. 사회구성주의와 자연구성주의의 공동 기반과 차이점

사회구성주의적 입장의 대표적 인물인 버틀러(Judith Butler)는 1990년에 출판한 『젠더 트러블』 초판 서문에서 “어떻게 최고의 트러블을 일으킬 것인지”<sup>12)</sup>를 물으며 인간의 ‘정체성’ 혹은 ‘주체성’에 관해 급진적인 도전을 했다. 인류의 반이웃음에도 5천 년 가부장 역사 속에서 ‘주체’인 적 없었던 ‘여성’이 하나의 범주로 연대하고 주체화를 전개하던 페미니즘 운동의 한중간에, 갑자기 여성(그리고 남성) 주체에 대한 ‘트러블’을 일으키겠다는 버틀러의 선언은 가부장들보다 오히려 페미니스트들을 당혹스럽게 만들었다. 버틀러에 따르면, “여성(female)”이란 개념은 더 이상 안정된 것처럼 보이지 않기 때문에, 그 의미는 ‘여자(woman)’만큼이나 트러블을 일으키고 또 유동적”이라고 선언하고, “여자나 여성 모두 관계적 용어로서만 그 문제적 의미를 획득하기 때문에,” 그의 연구는 “젠더와 젠더가 주장하는 관계의 분석”을 핵심적으로 수행하겠다고 했다.<sup>13)</sup> 이후 꾸준히 ‘윤리적 책임’과 ‘주체의 형성’에 긴밀히 연관된 저작물 생산에 몰두했던 버틀러는, 같은 책의 1999년 개정판 서문에서 ‘전략적인 연대’로서의 ‘여성’은 인정한다는 변화를 보이긴 했다.<sup>14)</sup> 그러나 버틀러의 ‘주체화’ 과정

12) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 조현준 역, 『젠더 트러블-페미니즘과 정체성의 전복』 (서울: 문학동네, 2008), 73.

13) Butler, 조현준 역, 『젠더 트러블-페미니즘과 정체성의 전복』, 76.

에서 지속적으로 핵심적인 개념인 ‘수행성(performativity)’은 본질이나 앞선 실재를 인정하지 않는, 철저히 ‘구성적’ 특성을 가진다. 버틀러에게 수행성은 “한 번의 행위가 아니라 반복적이고 의례적인 행위”로서 “이 행위는 일부 문화적으로 유지된 시간적 지속성으로 이해되는 동시에 몸의 맥락에서 몸의 자연화를 통해 그 효과를 획득”하는 것이다.<sup>15)</sup> 사회계약 사상가들의 공통된 출발점인 “자연 상태(state of nature)”를 인정하지 않는 버틀러는, “비역사적 의미에서 ‘앞’을 수행적으로 불러내는 것은 근본주의의 전제가 되며, 이 전제는 흔쾌히 피지배에 동의하고, 그것으로 사회계약의 합법성을 만들어낸 자들의 전사회적 존재론(presocial ontology)을 보장해주는 것”이라고 비판한다.<sup>16)</sup> 즉, 버틀러의 일관된 주장은 생물학적으로 여성(혹은 남성)이라고 ‘명명된’ 존재가 태어나 자라는 동안 “젠더를 정치적, 문화적 접점에서 분리해 내기란 불가능하다”는 것인데,<sup>17)</sup> 이런 상황에서 굳이 “여성이라는 범주를 일관되고 안전한 주체로 확립하는 것은 자신도 모르는 사이에 젠더 관계를 규제하고 물화(reification)하는 것”이라고 경계했다.<sup>18)</sup>

결국 사회구성주의자인 버틀러가 보기에 ‘원본’이란 실재하지 않는 것이기에,<sup>19)</sup> 굳이 어떤 실재성을 붙잡고 하나의 범주를 만드는 작업은 무의

14) 버틀러는 ‘보편성’이라는 개념이나 범주화를 경계하고 거절한다. 그러나 현실정치에 있어서 “보편성에 대한 주장이 어떻게 예기적(proleptic)이면서 수행적인지를 알게” 되었고, 그것이 “존재하지 않는 현실을 불러내고, 서로 만난 적이 없는 문화지평들의 수렴 가능성을 제기”하는 기능을 인정하게 되었다고 밝힌다. 이러한 이유에서 버틀러는 “정체성의 단순한 범주를 초월해, 양성성의 말살을 거부하고, 규제적 몸의 규범이 부과한 폭력에 대항하고 그것을 일소할 성적 소수자들의 연대를 계속 희망”하면서 정치적 전략으로서의 ‘보편성’을 인정한다고 주장한다.” 위의 책, 49-71.

15) 위의 책, 55.

16) 위의 책, 88.

17) 위의 책, 89.

18) 위의 책, 93.

19) 버틀러는 실재론자가 아니다. “동성애자와 이성애자의 관계는 복사본과 원본이 아닌

미할 뿐 아니라 여성주의적인 입장에서도 불리하다. 하나의 범주로 포착되지 않는다면 집중 공격을 받을 이유도, 가능성도 없다. “생물학이 운명”이라는 프로이트적 신념에 사로잡힐 필요가 없는 까닭은 “문화가 운명이 되”기<sup>20)</sup> 때문이다. 그러니 정치적으로 중요한 것은 기존의 고착적·본질주의적 문화를 교란하고 없애는 방식으로 다양한 수행성이 발현되도록 하는 것이다. 도대체 누가 ‘우리’인가? 집합적 주체로서의 ‘여성주의적 행위자들’이라는 모델을 거부하면서, 버틀러는 “인종, 섹슈얼리티, 민족, 계급, 그리고 건강한 몸이라는 선언들을 계발해 온 페미니즘 정체성 이론은 어김없이 그 나열을 당혹스럽게 하는 ‘등등(etc.)’으로 끝맺는다”는 사실을 들어, 이미 ‘등등’의 다양성, 즉 정해진 범주를 모두 나열하는 것은 불가능함을 역설한다고 보았다.<sup>21)</sup> 버틀러에게 “본질적인 ‘나’는 어떤 의미화 관행을 통해서 그렇게 보이는 것일 뿐”이다.<sup>22)</sup>

이러한 버틀러의 사회구성주의와 달리 신유물론적 페미니스트들은 ‘물질(matter)’의 ‘실재(reality)’에 주목한다. 앞서 언급한 해러웨이나 바라드는 모두 이 범주에 속하는데, 두 사람 모두 인간/비인간, 생명/비생명 존재가 가진 물질적 특성의 실재성을 인정한다. 다만, ‘본질적인 특성’이 고정적이거나 목적론적으로 주어져 있지 않다는 점에서는 버틀러와 의견을 같이한다. 즉, 존재자(being)가 다른 물질들과의 관계성 속에서 끊임없이 그 특성이나 존재 방식을 바꾸며 되어간다(becoming)는 것이다. 그러나 버틀러에게 인간 개인(individual)이 윤리 판단이나 인식, 혹은 존재의 단위인 것과 비교할 때, 해러웨이나 바라드에게 그런 단독적인 존재론적

---

복사본과 복사본의 관계”이며 “원본이란 자연스럽고 본래적이라는 관념의 패러디에 불과”하다고 말한다. 위의 책, 145.

20) 위의 책, 99.

21) 위의 책, 353.

22) 위의 책, 355.

단위는 실재하지 않는다. 해러웨이나 바라드에게 존재 단위, 인식 단위, 나아가 윤리적 행위의 단위는 ‘복합적, 집합적 주체’라서 ‘단수(단독)성’을 상실한다. 생물학적 성(sex)과 사회구성적 성(gender)을 구별하지 않는 버틀러에게 한 인간이 자신의 성성(sexuality)을 규정하게 되는 것은 ‘의미화’의 관행이었다. 가부장 사회에서 인간은 이미 이성애적 구성성을 ‘정상성’이나 ‘규범성’으로 제도화한 공간과 관계망 안에 태어난다. 이때 개인이 가지고 태어난 물질적 특성은 크게 중요하지 않다. 어떻게 의미화되는가와 이를 얼마나 반복하면서 정체성으로 삼는가가 관건이다. 하지만 신유물론적 페미니스트들에게 있어 이미 가지고 태어난 물질성은 매우 중요하다. 다만 이를 어떤 방식으로 구성하고 호명하며 행동할 것인가의 문제가 고정적이거나 단독적이지 않을 뿐이다.

## 2. 해러웨이의 행위자, 은유로서의 ‘거미’와 ‘촉수성’

해러웨이의 경우 과학기술적 융복합체인 ‘사이보그’를 포스트모던 행위 주체의 은유로 사용하던 1980년대와 비교할 때, 『트러블과 함께 하기: 자식이 아니라 친척을 만들자』에서 언급한 ‘거미’의 은유는 보다 ‘생태적’ ‘유기(체)적’인 측면을 강조하고 있다고 본다. 해러웨이에겐 ‘복수종(multispecies)’의 공존은 중요한 윤리 문제이고 이를 위해 인간의 의지적 선택이 필요함을 역설했다는 점에서<sup>23)</sup>, 논자가 보기에 해러웨이의 ‘윤리적’ 행위자는 명시적이지는 않아도 여전히 ‘인간’일 가능성이 있다고 본다. 다만 “경계가 있는 개체주의(bounded individualism)”가 “기술적으로든 다

23) 해러웨이는 다음의 질문을 명백히 했다: “만약 친인척 관계에 있는, 인간과 인간 아닌 것들을 포함해 지구상에서 번성하고 있는 복수종들이 미래에 가능성을 가질 수 있으려면 무엇이 끊어져야 하고 무엇이 이어져야 하는가?” Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, 최유미 역, 『트러블과 함께 하기-자식이 아니라 친척을 만들자』 (서울: 마농지, 2021), 10.

른 어떤 방식으로든 사유의 수단으로 쓸모없게 되어버린<sup>24)</sup> 세상에서, 해러웨이는 끊임없이 자라는 개인의 ‘되기’가 아니라 “함께-되기(becoming-with)”에 방점을 찍고 연구와 실험을 수행한다. 함께-되기는 접촉과 민감성, 존재와 의미를 함께 나누는 복수종들의 연대와 연합을 통해 새로움을 창발한다고 믿기 때문이다.<sup>25)</sup>

‘함께-되어가는 주체’의 행위능력(agency)은 해러웨이가 ‘쓸루세(Chthulucene)’의 행위(주체)자로 은유화한 ‘거미’의 행위성으로 설명이 가능하다. ‘인류세(Anthropocene)’나 ‘자본세(Capitalocene)’라는 언어도 결국은 세계 안에서 권력을 독점한 소수 행위자들의 추한 행동을 담아내는 말일 뿐이라서 한계가 있다고 비판하는 해러웨이는, 자신의 거주지 근처에 사는 한 특정한 거미의 학명(피모아 크툴루 *Pimoa Cthullu*)을 따서 ‘쓸루세’라는 창의적인 이름을 제시했다.<sup>26)</sup> 이 거미의 행동을 관찰하다가

24) 위의 책, 14.

25) 해러웨이가 『트리블과 함께 하기』에서 소개했던 ‘비둘기 프로젝트’의 경우가 가장 적절한 예시이다. 이 프로젝트를 기획하고 실행한 ‘주체’는 테라폴리스적 공존의 이상을 그리고 있으면서 자본과 기술을 가지고 특정한 행위를 수행하는 의지적인 개인(들)이다. 그들은 비둘기, 도시의 아이들이라는 특별하고 구체적인 연결/결합을 선택하고 시도했다. 우리가 살아가는 세상을 땅과 인간과 모든 생명체, 비생명체까지 포함하는 ‘하나의 세계’라는 의미에서 ‘테라폴리스’라고 부르는 해러웨이는, 비둘기도 테라폴리스의 ‘시민 주체’로 호명한다. 인간과 함께 오래 거주하면서 ‘함께-되기’를 수행해 온 대표적인 동물이 비둘기이다. 그런데 이 비둘기는 역사적으로 보자면, “제국의 창조물”이요 “경멸받는 유해 동물”이다. 도시의 아이들은 비둘기를 “날개 달린 쥐”라고 부른다. 우리도 경험을 통해 쉽게 동의하는 부분이다. 도시 환경 속에서 살아가느라 몸의 형태가 온전하지 못한 비둘기도 있고, 쓰레기통을 뒤져 먹으며 지저분하고 똥똥해진 비둘기도 많다. 그 비둘기들이 퍼덕거리면 인간 시민들은 대개 눈살을 찌푸리고 거리를 두며 도망가 버린다. 그런데 비둘기의 놀라운 방향감각과 과학기술 장비의 결속, 그리고 이를 프로젝트화하여 비둘기와 장치의 결합이 무엇을 이룰 수 있는지를 보여주었고 이를 ‘도시의 아이들’(이렇게 표현했지만, 거리에 몰려나올 수밖에 없는 가난한 아이들, 실은 그래서 비둘기와 자신들을 어느 면에서는 동일시 했던 아이들)에게 관찰하기 프로젝트를 진행했다. 그 결과 “전에는 야유를 보내거나 학대하고, 어떻게 대하고 존중해야 할지 몰랐던 존재를 이제는 섬세하게 관찰하고 옹호하는 아이들로 변하게” 되었다는 해피엔딩 스토리이다. 위의 책, 31-45.

해러웨이가 깨달은 것은 “어느 누구도 모든 곳에 살지는 못”하지만 “누구나 어딘가에는 산”다는 것, 그리고 “어떤 것도 모든 것에 연결되지는 않”지만, “모든 것은 무언가와 연결된”다는 것이었다.<sup>27)</sup> 거미처럼 “촉수(tentacle) 있는 것들”은 서로 연결되기도 하고 분리되기도 하는데, 언제 누구와 어떤 방식으로 연결될지 절단할지는 동일하지도 예측 가능하지도 않다. 이 ‘열린’ 방식의 ‘촉수성’이 접촉과 연결의 가능성과 역량뿐 아니라 차이를 만든다.<sup>28)</sup> 따라서, 행위자(인간이라도) 보편 지식을 얻을 수 있는 인식론적 방법은 없지만, ‘촉수성’이라는 은유(이면서 실재)가 설명하듯 연결된 관계망 안에서는 구체적으로 알고 구체적으로 행동할 수 있다는 말이다. 해러웨이 입장에서, 우리가 얻을 수 있는 지식은 오직 ‘상황적 지식(situated knowledge)’뿐이다.

촉수성을 가지고 구체적으로 연결, 접촉된 행위자의 은유로서 ‘거미’는 어떤 방식으로 연결, 접촉하느냐에 따라 이전의 ‘사이보그’ 은유가 전하는 ‘하나 이상의 복합적 존재’라는 가능성을 단지 없으면서도, 자기 강화에만 매몰된 자본주의적, 이기적 개인을 넘어서는 관계적 행위자를 설명할 수 있는 장점이 있다. 그러나 논자가 가지는 의문은, 거미는 ‘민감한 촉수성’만 가진 생명체가 아니라는 점이다. 거미는 또한 현재 접촉한 발을 떼고 자신이 연결된 장소를 떠날 수 있는 운동성을 가진 생명체이다. ‘움직이는 거미’처럼 행위(주체)자는 자신의 ‘구체적’인 연결을 언제든지 끊을 수 있고

26) 해러웨이가 직접 설명하는 쓸루세 명칭의 기원은 이렇다: “나는 생물학자가 지은 Pimosa Cthulhu의 철자를 Chthulu로 조금 바꾸고, 이 바뀐 이름 피모아 쓸루를 토대로 새로운 이름을 제안한다. 이전에도 있었고, 지금도 있고, 앞으로도 있을지 모를, 다른 곳 다른 때를 위한 이름, 쓸루세(Chthulucene), 내가 기억하기로 촉수(tentacle)라는 말은 ‘더듬이’를 의미하는 라틴어 텐타쿨룸(tentachlum)과 ‘더듬다,’ ‘시도하다’를 의미하는 라틴어 텐타레(metare)에서 왔다. ... 무수히 많은 촉수가 쓸루세에 관한 이야기를 위해 필요하게 될 것이다.” 위의 책, 59.

27) 위의 책, 58.

28) 위의 책, 59.

다른 연결을 선택할 수 있다. 그렇다면, 행위(주체)자의 은유로서 ‘거미’ (필시 인간도 포함하여)는 여전히 윤리적 행동과 선택 단위로서는 ‘개별자가 아닌가 하는 질문이 생긴다.

해러웨이도 이 부분에 대해서 고민한 듯하다. ‘정의를 위해 연결하고 선을 위해 접속하는 방식으로 살라’는 의무론적인 촉구만으로 인간이 행동했다면 오늘의 세계가 이렇게나 파괴적일 수 없었을 거라는 현실주의적 인식 속에서, 해러웨이는 『트러블과 함께하기』 마지막 장에서 상당히 도전적인 ‘과학 판타지(SF)’를 제안하였다. 해러웨이는 취약한 종들이 소멸하지 않고 우리 인간의 존재론적 삶과 얽혀 공존, 공진화하는 가능성에 대한 과학 판타지 소설을 썼다. 이 소설에서 해러웨이는 자발적으로 폐허가 된 장소에 이동해서 그 땅의 구체적인 문제를 해결하기 위해 부모를 셋 가진(생물학적 엄마 아빠에 더해 유전적으로 연결될 다른 3의 생명체) ‘퇴비의 아이들’을 생산한다면, 적어도 생물학적으로 연결된 그 종에 대해서는 존재-윤리적 책임을 질 연결감을 가질 수 있지 않겠냐고 주장했다.<sup>29)</sup>

물론, 해러웨이 자신도 실제로 이렇게 혼종적 유전자 결합을 수행하자는 뜻이라기보다는 상상력의 차원, 혹은 가능성에 대한 고려였음을 명시하기는 했다.<sup>30)</sup> 실제적 실현의 위험성은 스스로 인정한 셈이다. 그러나 이 대안적 공동체의 이상이 현실화될 것인가 혹은 되어야만 하는가에 대한 판단과는 별도로, 해러웨이의 소설 안에서 3번째 부모를 누가 결정하는가의 문제만 놓고 보더라도, 과연 해러웨이의 ‘거미’ 은유가 그가 이상화하는 “집합적 주체성”에 적절한가는 회의적이다. 해러웨이의 저작 전반에 명시되어 있지는 않지만, 그의 소설 안에서 축수성으로 연결되거나

29) 위의 책, 187-189 참조.

30) 해러웨이도 직접 서술한 바이다. “내가 쓰는 모든 카밀 이야기는 정치적으로 또 생태적으로 끔찍한 오류를 범할지 모른다.” 위의 책, 185.

연결을 끊으며 다음 장소로 이동하는 거미처럼 연결의 대상을 고르는 존재는 여전히 인간이다. 버니지아 울프를 인용하면서 “우리는 생각하고 또 생각해야 한다”고 했던 해러웨이의 인식론적 초대를 기억한다면, 결국 해러웨이의 행위(주체)자는 성찰적 이성을 수행하되 그것을 구체적인 접촉의 연결망 안에서 진행하는 인간이라고 말할 수 있겠다.<sup>31)</sup> 그러니까 논자가 보기에 해러웨이의 윤리적 행위자는, ‘복수중’의 공존에 관심하면서 가까이 인식론적으로나 존재론적으로 연결을 ‘선택’하는 행위(주체)자로서의 인간이 아닌가 싶다. 그리고, 그 ‘인간(들)’은 자본과 지식, 이동권 등의 ‘자원’을 가진 특별한 개인들이다. 다만, 이 개인의 ‘경계’는 열려있어서 향후 과학기술 혁명이 가져온 수많은 접속과 결합을 선택하고 수행하는 개인의 수행성에 따라서 얼마든지 여러 형태의 ‘하나 이상’이 될 가능성이 있는 존재자이다. 만약 해러웨이가 이 가능성까지 열고 있다면, 그 경우를 포함하기 위해서는 ‘거미’보다는 ‘사이보그’가 실재를 반영하는 은유로 여전히 더 적합할 듯하다.

### 3. 바라드의 행위자, 은유로서의 ‘(거미)불가사리’와 ‘회절’

이에 비해 바라드가 주장하는 행위(주체)자의 단위와 경계는 훨씬 더 모호하다. 바라드가 행위자를 설명하는 은유로 사용하는 존재자는 “오피오코마 웬드티(*Ophiocoma Wendtii*)”라는 학명으로 불리는 거미불가사리이다. 바라드는 2001년 〈뉴욕타임즈〉의 한 기사에서 통찰적 아이디어를 얻어 이 은유를 제시하게 되었다고 한다. 과학저널 〈네이처〉에 게재된 논문을 인용하면서 그 기사는 그동안 눈이 없다고 생각했던 거미불가사리(brittlestar)의 온몸이 실은 다 눈이었다는 사실을 소개했다.<sup>32)</sup> 거미불

31) 해러웨이의 말이다. “생각하는 사람들은 인간예외주의의 수상쩍은 특권 바깥에서 함께 애도하기를 배워야 한다.” 위의 책, 71,

가사리는 인식론적 렌즈가 있다거나 성찰성을 발휘할 수 있는 기관이 있는 생명체가 아니다. 눈을 가지고 있지 않고 오히려 눈 자체이다. 바라드는 이런 거미 불가사리를 “존재 그 자체가 보이는 장치(its very being is a visualizing apparatus)”라고 묘사한다.<sup>33)</sup> 거미불가사리에게 존재하는 것과 아는 것, 물질성과 이해가능성(intelligibility), 실체와 형식은 서로 얽혀있다. 또한 거미불가사리는 고정된 경계나 특성이 없다. 가능한 빛의 상황에 반응하여 색을 바꾸고, 공격을 받으면 신체의 일부를 잘라내고 도망간 뒤에 다시 신체를 회복하는 과정에서 존재의 경계가 재구성, 재형성된다.<sup>34)</sup> 따라서, 바라드에게 거미불가사리는 모든 것이 ‘인트라-액션’인 세계에서<sup>35)</sup> 끊임없이 신체의 경계와 특성을 바꾸어가는, 즉 지속적으로 새롭게 물질화(ongoing materialization) 되어가는 존재의 은유적 실체가 된다.<sup>36)</sup>

거미불가사리가 인트라-액션 안에서 환경과 자신을 구분하는 방식으로 “행위적 절단(agential cut)”을<sup>37)</sup> 함으로써 자신과 타자(혹은 주변 환경)을 구분 짓는 것을 보면서,<sup>38)</sup> 바라드는 몸이 “세상 안의 상황에 놓여있는 것이 아니”라 “몸은 세상의 부분”임을 깨달았다고 한다.<sup>39)</sup> 바라드가 보기

32) Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 369.

33) 위의 책, 375.

34) 위의 책, 375.

35) “인트라-액션(intra-action)”은 바라드의 고유한 용어로서, 개체의 독립적인 경계를 전제한 상태의 상호작용인 ‘인터-액션(inter-action)’을 거절하고 모든 상호작용은 내부적인 작용이라는 의미로 이 단어를 사용한다. 번역자에 따라 ‘내부-작용’이라고 사용하기도 한다.

36) Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 376.

37) “행위적 절단(agential cut)”은 바라드의 고유한 개념으로서 주체와 객체 사이에 경계가 없다는 의미는 아니다. 다만, 경계가 고정되어 있지 않다는 의미이다. 인트라-액션의 정의와 행위적 절단의 정의를 함께 사유할 때, 바라드에게서 경계의 의미는 다소 모호해진다.

38) Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 376.

39) 위의 책, 376.

에 “거미불가사리뿐만이 아니라 물질화된 모든 몸들은, 역동적인 인트라-액션의 세계 안에서 분화된 수행성을 하는 가운데 끝없이 경계와 속성, 심지어 시공간도 재구성”하는 행위자들이다.<sup>40)</sup> 이러한 행위 안에는 “절대적으로 내부인 것도 절대적으로 외부인 것도 없”으며, 단지 행위적 분리를 통해 잠정적으로 관찰(포착) 가능한 “내부적 외재성(exteriority within)”만이 존재할 뿐이다.<sup>41)</sup> 공격자가 나타났을 때나 환경의 변화에 따라 존재 방식을 바꾸는 거미불가사리의 모습처럼, 바라드에게서 이렇게 존재 방식을 바꾸는 ‘회절(diffraction)’은 우연적이고 구체적인 물질화(mattering)의 행위능력이며 생존전략이다.<sup>42)</sup> 반사나 굴절과 다르게, 회절은 어떤 물질과 만나고 얽히느냐에 따라서 존재 방식이 달라지는 현상이다. 빛을 예로 들자면, 반사는 맞닥뜨린 빛이 직진하는 그 특성 그대로 반대 방향으로 튕겨 나가는 현상이고, 굴절은 직진하는 특성을 그대로 유지하되 만난 물질의 특성에 따라 굴절각을 달리한다. 그러나 회절은, 어떤 물질과 얽히느냐에 따라 ‘직진한다’는 빛의 특성을 바꾸고 반달 모양, 파동 모양 등으로 휜다.<sup>43)</sup>

때문에, 행위자의 ‘회절’은 내적 동기나 특성, 본질 등에 따라 행동하는 목적론적인 움직임일 수도 없으며, 규범이나 이데올로기, 신념 등에 의해 의무론적으로 움직이는 행위도 아니다. 물적 조건과 얽히지 않은 의미는 바라드의 행위적 실재론에서 가능하지 않기에, 행위자 단독자의 내적이고 이성적인 ‘성찰’(reflexion)이 윤리적 판단이나 선택의 인식론적 방법이

40) 위의 책, 376.

41) 위의 책, 377.

42) 해러웨이드 회절을 “대상의 반사가 아닌 대상이 지나온 길의 기록”이라고 설명하면서 반사와 다르게 여성주의적 기술과학이 적용해야하는 방법론을 설명하는 적절한 용어로 수용한다. 해러웨이, 민경숙 역, 『한 장의 역사귀처럼: 사이어자 N. 구디브와의 대담』 (서울: 동문선, 2002), 172-173, 현남숙, “여성, 사이보그 그리고 생태”, 106에서 참조.

43) 바라드가 인용한 ‘이중슬릿실험’에서 두 개의 구멍을 통과한 빛은 반달 모양으로 휘어졌다. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 79, 307, 314,

될 수 없다. 바라드에게, “회절은 특정한 차이에 대한 것이 아니라 어떤 차이들이 중요한가(물질화되는가)의 문제”이다.<sup>44)</sup> 그런데 거미불가사리가 인트라-액션 안에서 ‘행위적 절단’을 하고 회절하게 만드는 행위성의 동기는 ‘물리적 생존’이다. 어떤 방향으로 어떤 모양으로 회절하는지는 얽힌 물적 조건의 차이가 결정하는 것이지 행위(주체)자의 의지나 선택이 작용하는 것이 아니다. 거미불가사리에게 “나는 생각한다, 고로 나는 존재한다”는 신념(credo)은 없다.<sup>45)</sup> 바라드에게 행위(주체)자가 없는 것은 아니지만, 주체들은 구체적인 인트라-액션 가운데서 어떤 물질들과 얽히느냐에 따라 다르게 구성된다.<sup>46)</sup> 이는 인간의 인식-존재론적 능력이 아니라 ‘분화되는 되어감’(differential becoming) 안에 있는 세계의 특성이다.<sup>47)</sup> 이러한 이유에서 바라드의 ‘거미불가사리’는 “아는 것과 존재하는 것, 그리고 행위하는 것의 분리불가능성을 증거하는 살아있는 존재”이다.<sup>48)</sup> 바라드가 보기에, “인간과 거미불가사리는 다양한 방식의 거미불가사리-인간 인트라-액션을 통해 서로에 대해서 배우고 서로를 함께 구성한다.”<sup>49)</sup> 따라서, 바라드에게 자연이 순수하게 문화 바깥에 있다고 주장하는 것은 실재를 은폐하는 행동이다. 오히려 실재를 직시하는 방식으로 우리가 거미불가사리의 회절을 통해 알게 되는 것은, 윤리란 결국 “물질화(mattering)”의 문제, 즉 새로운 형성, 새로운 주체성, 새로운 가능성을 포함하여 우리가 부분인 세계의 인트라-액션 가운데 얽힌 물질화를 설명하는 것이다.<sup>50)</sup>

44) Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 378. 저자가 이탤릭체로 강조함.

45) 위의 책, 379.

46) 위의 책, 379.

47) 위의 책, 380.

48) 위의 책, 380.

49) 위의 책, 382.

50) 그래서 바라드에게 ‘행위적 절단’이란 회절각과 특성에 영향을 미치기 때문에 아주

### III. 셸리 맥페이그의 행위자, “하나님의 몸의 성찰적 부분”으로서의 인간

#### 1. 열탕화된 지구 환경과 ‘생태적 전환’의 책임적 주체

생태주의 여성신학자 셸리 맥페이그가 20세기 후반에 ‘엷힌’ 주요한 ‘물질적 상태’를 바라드의 언어로 표현하자면 ‘열탕화된 지구 환경’이라고 할 수 있겠다. 시대가 가진 ‘물질성’이 기독교 신학 전통을 전면적으로 재고, 재구성하도록 이끈다고 믿는다는 점에서 맥페이그는 신유물론자 페미니스트들과 입장을 같이 한다. 맥페이그가 보기에 환경 위기와 만난 우리에게 시급하게 필요한 수행성은 “생태적 전환(ecological turn)”이다.<sup>51)</sup> 다만, 논자가 이해하기에 맥페이그가 요청하는 생태적 전환은 눈에 보이는 적을 만난 거미불가사리의 ‘끓고 도망가기’나 특정 조건과 만나면 일어나는 물리적 회절과는 구별된다. 맥페이그에게 생태학적 전환을 수행하는 주체는 모든 생명체나 집합적 주체가 아니라 성찰적 능력을 지닌 개별(그러나 연대하고 접속한) 인간이다. 맥페이그도 인간의 수행성이 변화하는데 인식론과 존재론, 윤리적 책임과 환경/물질이 긴밀하게 ‘엷혀’있음은 인정하지만, 논자가 엷기에 그의 신학적 실재론에서 그 엷힘을 성찰하고 변화의 방향성이나 필수적인 구성 요소를 예측, 윤리적으로 책임지는 행위자는 명백하게 인간이라고 본다.

러브록(James Lovelock)이 지구를 “가이아(Gaia)” 즉 “유기체적 생태 시스템”이라고 부른 것에 동의하면서,<sup>52)</sup> 맥페이그는 인류세적 관점에서 인간이 경각심과 위기의식을 가져야 한다고 경고한다. 당장 “1인당 깨끗한 공기 13.5 킬로그램을 매일 필요로 하는 유기체”로서<sup>53)</sup> 인간은 긴급하

미시적인 수행성이라도 중요한 문제가 된다. 위의 책, 384.

51) McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, 11.

52) 위의 책, 20.

계 기후 위기의 ‘물질적 조건’과 관계된 당면한 문제를 해결하기 위하여 성찰성을 통과한 생태학적 전환(turn)을 수행해야 한다는 것이다. 이때 책임적 성찰성을 수행하는 행위(주체) 단위인 ‘인간’을 언급하며, 맥페이그는 ‘종’으로서의 모든 인간을 보편적으로 호명하기보다 더 책임을 지는 특정한 인간이 있음을 지적한다.

나는 백인 중산층에 속한 사람이며, 주류 그리스도교 청중에게 이 책을 쓴다. 생태학적 문제와 핵 문제가 우리가 당면한 중차대한 문제라는 사실이 저자와 독자들을 연결하는 지점이다. 즉, 중산층 주류 그리스도인들인 우리에게 근본적이지만 어느 정도 무시할 수도 있는 생명 위협의 문제에 관심을 가질 여유와 능력이 있다면, 더욱 시급하고 일상적인 생존의 위협으로 억압받는 우리의 자매 형제들은 그렇지 못할 수도 있다. 생태 위기를 양산하고 핵전쟁의 가능성을 고조시킨 것은 바로 권력과 돈을 가진 자들의 결정이었다. 이 책의 근본적인 성격은 급진적인 행동 프로그램보다는, 의식의 변화, 즉 하나님과 세계의 관계에 대한 상상력 넘치는 새로운 그림이 행동보다 앞서야 한다는 가정에 있다.<sup>54)</sup>

맥페이그의 생태신학적 인간론에서 중요한 것은, 인간 주체가 단독자이나 집합체이나, 그 정체성이 고정적이냐 유동적이냐의 문제보다, 윤리적 주체로서 과제를 의식하고 책임적으로 행동해야 하는 ‘특정 인간들’은 누구인가였다. 그가 “에너지 돼지들(energy hogs)’이라고 불러 마땅한 1세계 백인 중산층 사람들이 삶의 방식을 바꾸어야 한다”<sup>55)</sup>고 목소리를

53) 위의 책, 25.

54) Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, 정애성 역, 『은유신학』 (서울: 다산글방, 2001), 21.

55) “생태계의 보편성은 전체의 일부분, 특히 세계 자원의 80%를 소유한 인류의 20%의 생활방식에 철저한 변화가 이루어져야” 성취가능함을 여전히 분명히 한다는 점에서, 맥페이그는 ‘인간’의 몫, 그것도 ‘특정한 토포스를 가지는 인간들의 몫’에 대한 명확한

높이는 까닭은, 1세계, 중산층 이상, 소비자본주의적 생활방식에 물든 그들이(맥페이그에게는 자신을 포함한 ‘우리’) 생활방식을 급진적으로 바꾸지 않는다면 그들(우리)만이 아니라 가이아의 존속이 위태롭기 때문이다. 이 점에서 맥페이그는 해러웨이나 바라드와 달리 발화하는 자신과 듣기를 원하는 청중의 위상학(topos)을 분명히 하고 있는 셈이다. 무엇보다 끔찍한 것은 “책임이 있는 집단과 최악의 고통을 당할 집단은 같은 집단이 아니”라는 점인데, 이는 인간-비인간의 관계에서뿐만이 아니라 인간-인간의 관계에서도 그러하다. 때문에, 맥페이그는 “생태적 문제와 정의의 문제 사이에는 명백한 관계가 있다”고<sup>56)</sup> 강조한다. 이 점에서 논자는, 해러웨이가 거미 다리의 다수성과 축소성에 근거하여 주장하는 ‘가깝게 엮힌 것들 우선주의’나, 바라드가 거미불가사리의 은유에 기대어 말하는 불확정적이고 우연한 물질화와 회절의 방법론보다는, 맥페이그가 명시하는 ‘1세계 인간’ 책임론이 더 분명한 윤리적 주장을 담고 있다고 본다.

맥페이그의 해결책은 비교적 명료하고 구체적이다. 먼저, “우리의 온실가스 배출량을 줄여서 파국의 임계점 이하로 유지하는 것”이 가장 시급하고, 아울러 “최악의 결과를 겪게 될 사람들과 자금 및 기술을 공유하는 일”이 이루어져야 한다.<sup>57)</sup> 다만, 맥페이그를 포함한 1세계 사람들이 이 명백한 과제를 수행하기 어려운 이유는 “우리가 적”이라는 사실이다.<sup>58)</sup> 맥페이그가 말한 ‘우리’는 ‘1세계 인간들’, 보다 구체적으로는, 서구·유럽·백인·남자·엘리트·지식인·중산층 중 하나 이상의 교집합적 위상학을 가진 사람들이다. ‘적이 우리 바깥에 있는 것이 아니라’는 맥페이

---

인식이 있다는 것이 분명하다. McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, 58.

56) 위의 책, 36.

57) 위의 책, 37.

58) 위의 책, 40.

그의 인식은 언뜻 ‘모든 움직임이 다 인트라-액션’이라는 바라드의 세계 인식과 유사하게 들리지만, 논자가 읽기에는 다른 맥락이다. 20세기 세계적 갈등의 양대 축이었던 자본주의 대 공산주의, 민주주의 대 전체주의 등의 이항대립적 세계 인식에서 ‘적’은 ‘우리’ 집단의 내부에 있지 않았지만, 오늘날의 생태 위기를 만든 주범은 ‘우리(1세계 인간들)’ 집단이기에 내 자신, 우리 자신과의 싸움이라 훨씬 더 수행성이 어렵다는 말이다. 바라드의 인트라-액션 안에서는 우리와 적의 개념이 뚜렷하게 구분되지 않을뿐더러, 누가 책임소재를 가지는 ‘우리(잠정적일지라도)인지 역시 포착하기 어려운데, 맥페이그의 윤리적·책임적 행위 주체는 스스로 사는 방식, 존재하는 방식을 혁신적으로 바꿔야 하는 ‘1세계 인간들’이라는 명료함을 지닌다.

그러나 ‘1세계 인간들’인 ‘우리’가 존재론적 위기감을 인식한다는 것이 곧바로 책임 있는 문제해결 행동을 이끄는 수행성을 담보하지는 못한다. 맥페이그 역시 “선을 안다고 곧바로 행하는 것은 아”님을 지적하며 그리스 철학자들보다는 사도바울이 인간의 한계, 즉 연약함과 이기심, 타락가능성 등을 파악한 ‘현실주의자’였다고 평가한다.<sup>59)</sup> 이 점에서 인식론과 존재론, 윤리가 일원론적으로 얽혀있기에 존재를 통해 알고 그 앎은 윤리적 응답 능력(response-ability)으로 이끈다는 바라드의 신유물론적 윤리관(윤리-인식-존재론적 일원론)은 오히려 ‘낙관주의적’이고 ‘이상주의적’이라는 생각이 든다. 예상치 못한 ‘우연한’ 적을 만난 ‘물질’ 인간이 생존을 위해 “행위적 절단”을 통해 나와 외부를 구별하고 나를 살리는 행위를 수행한다는 것은 바라드의 행위적 실재론 안에서 충분히 설명할 수 있다. 하지만, 바라드의 행위적 실재론 안에서 자신만 살아남는 유리한 방식이 아니라 어쩌면 자기희생도 감수해야 하는 ‘윤리적’인 방향을 성찰하고 물

59) 위의 책, 52.

리적 작동 방식을 ‘초월’하는 선택을 할 ‘물질’ 인간의 가능성이나 역량을 설명할 수는 없는 것 같다.<sup>60)</sup>

- 60) 바라드의 생존 지향의 물리적 ‘회절’(거미불가사리의 수행성)에 비한다면, 차라리 헤라웨이가 제시한 ‘촉수성’(거미의 수행성)은 적어도 ‘연결된 존재들’에 한해서는 윤리적 책임성을 어느 정도 담보한다고 볼 수 있겠다. 개체의 촉수가 닿아 연결되고 얽힌 만큼 행위자는 자신이 포함된 ‘집단적 존재 상태’에 반응할 것이기 때문이다. 그러나 헤라웨이는 맥페이그가 명시적으로 밝힌 자신의 사회적 배치, 즉 1세계 백인 중산층 지식인으로서 다른 인간 생명체나 비인간 생명체보다 훨씬 더 많은 자원을 가지고 있으며 더 힘 있는 행위능력을 가진 존재라는 사실을, 위계적인 인식으로서가 아니라 책임적 의무로서 확고하게 주장하고 있는 것 같지는 않다. 헤라웨이에게는 행위자의 물리적 근접성과 선택적 연결성이 중요하지, 물리적으로는 먼 거리에 있으나 ‘윤리적’으로 응답해야 하는 ‘가난한 자의 인식론적 특권과 우선성’(해방신학에서는 매우 중요한)과 같은 것들은 명시화되지 않는다. 물론 압도적으로 남성 과학자들이 권력을 독점해 왔던 서구 과학계의 정치 역학을 고려할 때, 헤라웨이나 바라드가 자신들을 ‘소수자’에 위치 짓고 세상의 연약한 것들과의 연대를 이미 전제로 깔고 자신들의 이론을 전개하고 있을 수는 있다. 하지만, 신학계라고 하여 남성 독점의 상황이 다르지 않을진대, 맥페이그가 자신의 1세계적 위상학을 제대로 인지하고 밝히게 된 데에는, 1960년대 이후 꾸준한 신학 담론으로 전개된 해방신학의 영향을 간과할 수 없을 것이다. 마치 미국의 흑인 여성신학자들이 ‘우머니스트 신학’을 천명하며 1세계 백인 중산층 지식인 여성의 ‘여성신학이 특권적 배치를 가지는 신학임을 지적하였듯이, 인간 생명체의 실제 자리는 ‘상황적’일 뿐 아니라 ‘위계적’임을 인식하는 것은 윤리적 실천에서 매우 중요한 작업이다. 이는 분명히 우리가 살아가면서 만나는 ‘물질들’을 다른 방식으로 ‘얽히게’ 만든다. 살면서 ‘얽힌’ 가장 취약한 생명체가 버려진 강아지나 고양이 정도일 가능성이 높은 중산층 백인 엘리트 여성이 물리적 얽힘에 책임을 지노라고 현학적으로 말할 때, 지구 건너편 아프리카에서는 자기 잘못도 아닌데 태어나면서부터 에이즈에 감염되어 죽어가는 셀 수 없는 인간 ‘물질들’이 그 중산층 백인 여성과 ‘물질적’으로는 얽혀본 적 없는 상태로 실재한다. 물론 이 표현이 바라드나 헤라웨이 개인을 향한 비난은 아니다. 바라드는 최근 핵 문제에 대해 윤리-인식-존재론적 수행성을 보이고 있거니와, 신유물론적 페미니스트 이론가들이 의지적, 선택적으로 얽히는 물질들은 ‘윤리적’ 차원을 지닌 영역들이다. 그러나, 이는 서구 동일성 철학의 계보학에서 남성 중심의 견고한 인간 표준(서구 남성 인간이 만물의 척도)과 규범들이 여성의 해방적 물질화를 가로막았던 것에 저항할 인식능력을 지닌(그런 지적 능력과 이미 ‘얽혀’있는) 소수 중산층 엘리트 여성들에게만 해당되는 것이 아닌지 의문이 든다. 자기 존재의 경계를 견고히 만들 기회조차 없었던 다수의 ‘민초’ 여성들에게 ‘애초에 단독자라는 경계는 없다는 선언이 해방적일 수 있을까? 이 점에서 논자는 양자역학이 흐려놓은 입자들의 경계를 인간이 구조화한 사회 속 위상학의 경계까지 흐리는 데 적용하는 것은, 자신의 존재론적 삶이 안전한 상황에서 ‘1세계인’이 마치 인식하지 못한 채 전개하는 지적 사유라고 본다. 이와 달리 맥페이그는 ‘1세계인’으로서의 자기 위치와 책임 과제를 분명히 했다는 점에서 긍정적으로 평가할 수 있다.

## 2. 양자역학의 상보적 모델과 맥페이그의 은유 신학

맥페이그는 양자물리학과 신학적 인식론을 매우 적극적으로 연결했다. 그는 양자물리학의 발견, 즉 “최종적인 미립자는 뉴턴이 믿었던 ‘실체’가 아니라, 너무나 파악하기 어려워서 때로는 ‘과장’처럼, 때로는 ‘미립자’처럼 움직인다고밖에 말할 수 없는 움츠러드는 에너지의 진동”이라는 설명에 놀라워했다.<sup>61)</sup> 그리고 신유물론적 물리철학자들이 그러하듯이 이러한 작동 방식을 미립자의 세계뿐만 아니라 우리 사회와 우주의 질서로 곧장 받아들였다. 포스트모던 과학철학에 고무된 과학자들이 비인간 물질을 다루면서 연구자를 관찰자가 아니라 ‘참여자(participant)’로 상정한 것에 깨달음을 얻어,<sup>62)</sup> 맥페이그는 신학자들이 인간과 비인간 물질 사이에 위계를 지어온 지금까지의 행태를 반성해야 한다고 주장했다.

그동안의 신학적 질문은 인간이 ‘왜’ ‘어떻게’ 창조되었나에 관심했지만, 이제는 우리가 ‘어디에’ 있는가에 초점을 맞춰야 한다고 하면서,<sup>63)</sup> 맥페이그는 “세계를 하느님의 몸으로 생각하는 관점에서 창조와 섭리를 다시 생각해야”<sup>64)</sup> 한다고 보았다. 정신은 물질과 분리되는 이원론적 존재가 아닌데, 그동안 유대-기독교의 전통적인 창조 이야기에서는 피조물의 활동성이 배제되었다는 것이다.<sup>65)</sup> 이신론적 모델이나 군주적 모델의 한계를 지적하며,<sup>66)</sup> 맥페이그는 행위자 모델(agency model)을 비교적 긍정

61) McFague, 정애성 역, 『은유신학』, 142.

62) 위의 책, 143.

63) McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, 97.

64) 위의 책, 96.

65) 위의 책, 99-100.

66) 맥페이그는 이신론적 모델이 하나님과 세계의 관계를 마치 시계공과 시계처럼 이원화하여 창조의 원리를 만든 이후에는 세계로부터 분리된 존재로 묘사하고 있다는 점을 비판한다. 이 모델은 하나님이 인간과 인격적으로 만나는 활동성을 설명할 수 없는 비인격적 모델이기 때문이다. 또한, 군주적 모델은 위계적 통치성을 전제하는 모델로서 실제로 적용되는 사례들은 하나님의 초월성보다는 세상 왕국이나 제도 안에서 기득권

적으로 검토하는 과정에서 이 모델의 행위성 측면은 긍정하면서도 전통적인 창조 이야기에서는 하나님과 인간만이 행위하고 있음을 비판한다.<sup>67)</sup> 즉, 기존 신학의 “행위자 모델은 영적이지만, 물리적이지는 않”다는 점을 들어, 이 모델을 긍정적으로 받아들이되 정신만이 아니라 몸을 포함하는 것으로 수정 제안한다.<sup>68)</sup> “하느님은 이차적으로가 아니라 일차적으로 성육신”이시라는<sup>69)</sup> 맥페이그의 신학적 주장은 이러한 이해에 근거한다. 창조 때부터 세계는 ‘하나님의 몸’이다.<sup>70)</sup> “하나님의 몸”은 “우주 전체” “쿼크에서 켈럭시까지”를 포함한다.<sup>71)</sup> 그 ‘몸’에서는 인간만이 아니라 온 세계의 물질들이 ‘행위자’로 행동한다.

그러나 영-몸의 일원성을 주장하는 맥페이그에게 가장 중요한 강조점은 물질들의 행위성이나 상호연관성 자체가 아니라 그 상호연관성을 통해 인간(특히 ‘1세계 인간’)이 “가난한 몸들을 어떻게 다루는가 하는” 윤리적 책임성의 문제였다.<sup>72)</sup> 때문에, 이를 기준으로 우리가 살아가는 사회의 구조나 제도를 살펴보아야 하며, 그러한 이유에서 “종교의 중심 과제는 신학이 아니라 윤리학”<sup>73)</sup>이라고 강조하게 되었다. 맥페이그는 ‘정행(ortho-praxis)’이 신학 윤리의 출발점이고 지향점이며 방법론이어야 한다

---

을 가진 인간 그리고 비인간 생명체에 대한 인간의 군주적 위계를 정당화한다고 비판한다. 위의 책, 102-103, 105-107.

67) 위의 책, 107.

68) 위의 책, 109.

69) 위의 책, 112.

70) 맥페이그는 우리에게 영향을 주지만 우리를 초월하는 종교적 차원을 설명할 때 ‘은유’는 적합한 방법론이라고 말하면서, 예수의 가르침 대부분이 “확장된 은유(extended metaphor)”로서의 비유였다고 평가한다. “좋은 은유는 충격을 던지고 서로 다른 것을 결합시키며, 관습을 뒤집고 긴장되게 하며, 함축적으로 혁명적”이다. 때문에 “은유적인 사유는 예언자적 특성을 지”닌다. McFague, 정애성 역, 『은유신학』, 40-44.

71) McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, 115.

72) 위의 책, 149.

73) 위의 책, 160.

고 주장한다. 그는 오직 인간만이 “선과 악의 차이를 알고 있”기에 “하느님의 몸을 파괴시킬 수도 있는 존재들”이라는 위험한 실재를 직시한다. 그러나 동시에 인간은 “우리가 알고 있다는 것을 우리가 아는”<sup>74)</sup> 성찰적 행위(주체)자이다. 맥페이그는 인간의 ‘특별함’이란 “자의식”이라고 보았다. 인간은 “자기가 아는 것에 관해 생각할 수 있는 유일한 피조물”이다.<sup>75)</sup> 때문에, 인간은 “하느님의 몸의 자기성찰적 부분(the self-reflective part of God's body)”이며, “피조물의 건강을 유지시키는 일에서 하느님의 파트너”가 된다.<sup>76)</sup>

이러한 맥페이그의 인간론은 ‘호모 사피엔스’ 종의 인식론적 경계와 고유한 능력을 분명하게 구별한다. 하지만, 그렇다고 해서 그가 인간을 만물의 척도로 보고 있는 것은 아니다. 만약 인간이 기준이 된다면 “다른 생명체들을 우리의 특별한 ‘이성’ 능력과 얼마나 가까운가 아니면 먼가에 따라 등급을 매겨서 생각”하게 되고 이것이 인간중심주의(anthropocentrism)를 낳는 오류를 범할 것이기 때문이다.<sup>77)</sup> 이러한 인간중심주의를 피하고자 맥페이그는 인간의 고유한 ‘성찰’ 능력은 인정하면서도 이를 위계적으로 배치하지 않으려고 한다. 이러한 이유에서 그는 기독교 신학이 기존의 인간중심주의에서 우주중심주의(cosmocentrism)로 나아가야 한다고 주장한다.<sup>78)</sup>

우주중심주의적 신학의 필요성을 주장하는 과정에서 맥페이그는 특히 원자의 실재를 파장과 미립자 모델의 상보론으로 설명했던 보어(Niels Bohr)의 양자물리학에 상당한 매력을 느꼈다. 흥미롭게도 보어는 “상보

74) 위의 책, 114. 굵은 표시는 저자가 본문에서 강조함.

75) 위의 책, 73. 물론 인공지능 시대에 더는 사실이 아닐 가능성이 있지만, 적어도 현재까지는 그러하다.

76) 위의 책, 116.

77) 위의 책, 73.

78) 위의 책, 76.

적 모델에 관한 착상을 성서로부터 은유적인 형태로 얻었다”고 하는데, 맥페이그는 보어의 이 설명은 신학적으로 오류였음을 지적하면서도<sup>79)</sup> 보어의 상보적 과학 모델로부터 큰 도움을 받았다고 했다. 즉, 하나님을 설명하기 위해 꼭 하나의 개념만이 필요한 것은 아니라는 사실, 오히려 실재를 표현하기 위해서는 “반드시 하나 이상의 모델이 필요하다는 것”에 확신을 갖게 되었다는 것이다.<sup>80)</sup> 닐스 보어의 말을 빌리자면, 양자론은 “우리가 이미지와 비유들로만 실재의 “연관성을 이해할 수 있다는 한 충격적인 예”이다.”<sup>81)</sup> ‘은유적 사유’란 이처럼 “모델들을 빌어서 새로운 것을 이전 것과 연결시키고 기존 이론을 새로운 현상의 모델로 사용함으로써 이 둘을 상관짓는 것”을 의미하는데,<sup>82)</sup> 이러한 은유적 사유의 시각에서 볼 때, ‘가부장적 하나님 모델’은 실재로서의 하나님을 다 설명할 수 없는 것은 물론이고 실재의 왜곡을 유발할 수 있는 문제적 모델이 된다. 맥페이그가 하나님의 다양하고 새로운 모델로 어머니, 연인, 친구를 제시한 것은<sup>83)</sup> 문제적 모델을 극복하고 실재로서의 신을 다양한 은유로 표현하려는 시도의 연장이었다.

또한 맥페이그는 『하나님의 몸』에서 ‘유기적-해방적 모델’을 현재의 맥락에 적합한 기독교 신학 모델로 인정했다. 물론, ‘조화와 명료성의 이름

79) 닐스 보어는 자신의 상보론을 성서에서 착상을 얻었다고 말하면서 “우리가 누군가를 사랑의 빛과 정의의 빛에서 동시에 알 수는 없다”고 했다. 맥페이그는 그가 성서가 말한 사랑과 정의를 상충적, 상호 배타적으로 본 것은 잘못이었다고 말한다. McFague, 정애성 역, 『은유신학』, 157.

80) 위의 책, 157-158.

81) 위의 책, 160.

82) 위의 책, 162.

83) 『은유신학』 출간 5년 뒤에 『생태학적 핵 시대와 하나님의 세 모델, 어머니 연인 친구』(정애성 옮김, 펼박, 1987)를 쓴 맥페이그는 하나님의 아가페적 사랑을 ‘어머니’ 모델로, 창조와 연결시키고, 하나님의 구원의 행위를 에로틱 파워로 설명하면서 ‘연인’ 모델로, 우리와 함께 하시면서 지속적으로 동행하시는 하나님의 사랑을 ‘필리아’로 그리면서 ‘친구’ 모델로 제시했다.

다음을 장점으로 여기며' 그동안 주류 신학이(그리고 과학도) 그래왔듯이 단일적이고 고정적인 기계적 세계관을 선택하는 것도 가능하겠지만, 우주를 결코 다 알 수 없기에 '중간에서 만날 뿐(혹은 반만 만날 뿐)'이라는 양자역학 과학자의 겸손함에 동의하면서, 맥페이그는 포스트모던 과학자들의 '엄함' '불확정성' 등의 세계관을 선택한다고 자신의 패러다임을 밝힌다. 분명히 세계는 "풍요롭고 다양하며 복잡하고 상호연결되어 있고 상호 의존적"이기에 "그 세계를 작은 구성적 부분으로 축소할 수"는 없다는 것이다.<sup>84)</sup>

그러나 맥페이그가 '다양하다'고 인정한 것은 실재를 설명하는 언어나 모델이지 우주적 실재 자체가 아니다. 물론 맥페이그도 양자물리 과학철학자들이나 신유물론적 페미니스트들처럼 물질의 실재성과 상호연결성, 지속성, 함께 되어감을 인정한다. 하지만, 우연성에 기인한 새로운 창발을 강조하는 그들과 달리 맥페이그가 말하는 '물질로서의 세계'는 그 세계보다 더 큰 실재(신성)를 상징하고 있다는 점에서 구별이 된다. 다만, 맥페이그가 이를 인지하고 명료한 언어로 차별성을 설명하지는 않았다. 결국 신학자인 맥페이그는 인간의 인식능력과 표현력(언어)에 다 담기지 않는 실재인 신성(神性)을 상징하고 자신의 관계적 실재론을 전개한다. 그의 조직신학적 설명 안에서, 세계 안에서 지속적으로 상호작용하면서 계속 부분을 더해가고 성장하는 관계적 자아들은 '하나의 커다란 실재(神)'에 참여하는 것이라고 말할 수 있다. 다만, 물리학자인 바라드가 언급하는 실재는 관찰가능한 세계 내 물질들의 인트라-액션 안에서 창발적으로 만들어지고 확장된다는 점에서, 맥페이그의 '세계보다 더 큰 실재(신성)'는 상징하지도 관심하지도 않는다. 그러나 바라드의 '인트라-액션'하는 세계가 맥페이그가 '하나님의 몸'이라고 말한 육화된 세계 내부의 작동만을

84) McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 93.

설명하는 것이라면, 이 두 이론이 상충할 필요는 없다. 두 이론은 세계의 물질성에 있어 합의점이 있으며, 단지 맥페이그의 신학적 실재론은 바라드가 주목하지 않은 ‘세계보다 크지만, 세계 안에 내주하는 실재’로서의 신성을 더했을 뿐이기 때문이다.

### 3. 자기초월적 행위성의 기반, ‘신적인 영’과의 얽힘

신학자로서 맥페이그는 세계 안에 다 담길 수 없는 하나님의 초월성을 전제하고 그가 세계 안에 제한적으로 내재하시는 활동성도 함께 언급한다. 성찰적 인간은 하나님의 내재적 활동성 때문에 하나님을 포착할 수 있지만, 인간의 유한성 때문에 하나님을 완전히, 그리고 온전히 파악할 수는 없다. 맥페이그는 이러한 하나님의 존재론적 특성을 ‘등을 보여주시는 분’이라고 설명한다.<sup>85)</sup> 이는 출애굽기 33장 20~33절에 그려진 하나님과 모세의 대화에 착안한 설명인데, 하나님께서 얼굴과 등과 같이 몸을 가진 존재라는 말이 아니다. 그러나 세계 안에 성육하신 하나님은 모든 존재의 기원이요 숨(“the source and breath of all existence”)이며<sup>86)</sup>, 성찰적 인간은 비록 완전하게 포착하고 실증적인 언어로 표현할 수는 없지만, ‘부분적, 제한적’으로는 신(성)을 경험할 수 있다는 의미이다. 따라서, 세계의 실재를 초월하여 존재하시되 세계 안에 성육하신 신성을 우리와 ‘얽힌’ 또 하나의 실재로 상정하는 맥페이그의 신학은 인간이 세계 안에서 우연히 인접한 물질과 얽히는 과정에서, 때로 물질화의 예상 가능한 방향과 결과를 넘어서는 인간의 초월적, 자기희생적 수행성을 설명할 수 있게 된다. 즉, 신성은 행위(주체)자인 인간 안에 내주(신학적 표현)하시거나 얽힌(바라드의 물리학적 표현) 상태에서 실재로서 힘을 발휘하며, 때로는

85) 위의 책, 131.

86) 위의 책, 133.

행위자의 물리적 압힘의 조건들이 열악하거나 불리하거나 우호적이지 않은 상황에서도 물리적 작동을 ‘역행’할 수도 있는 ‘자기 초월’의 힘을 제공한다. 이는, 세계를 설명하는 유기적 모델이 다 설명할 수 없는 다른 차원, 즉 “누가 과학을 수행하고 누구의 유익을 위해 (수행)하는가”를 묻게 하는 동력이 된다.<sup>87)</sup> 맥페이그 역시 유기적 모델 안에 이 부분이 명료하게 드러나 있지 않은 단점을 보았기 때문에, 유기적 모델을 ‘해방적 모델’과 결속할 것을 촉구했다. 만물이 자유로운 상태에서 풍성한 삶을 살기 원하는 ‘뜻’ 혹은 그 방향으로 이끄는 ‘힘’으로 만물 안에 내주하는 신성은, 이를 민감하게 느끼고 반응하는 행위(주체)자가 현재 자신이 처한 물리적 압힘의 상황이 어떠하든지, 풍성한 생명과 자유로운 삶을 지향하는 쪽으로 의지적, 성찰적 ‘전환(turn)’을 하도록 이끈다.

성육한 실재로서의 신성을 맥페이그는 ‘신적 영(divine spirit)’이라고 부르는데, 구약 전통에서는 바람, 호흡, 숨, 생명의 근원인 ‘루아흐’로 표현된다. 유대-기독교 신학에서 루아흐는 세계가 존재하기 이전부터 ‘수면 위를 운행’했으며 인간 물질만이 아니라 비인간 물질에도 닿고 품고 스치고 느낄 수 있는 실재이다.<sup>88)</sup> 호흡, 숨, 바람은 눈에 보이지 않으나 ‘물리적’으

87) 위의 책, 95.

88) 위의 책, 143. 유기적 관계성을 주목하는 또 다른 신학자 헤이워드(Carter Heyward)의 관계적 신 이해에도 이러한 하나님의 영적 수행성이 오롯이 표현되어 있다: “태초에 ‘스스로 있는 자는 살아서 자라고 변화하고 놀라고 애쓰고 팔을 뻗어 포용하고 반응하는 만물들을 창조했다. 창조되어진 모든 것은 스스로 있는 자와의 관계성을 깨닫기 시작했다. 이 과정, 즉 창조주에 대해 자신과 모든 창조물과의 관계성을 깨닫는 이 과정을 사람들은 ‘영성’이라고 부르기 시작했다. 창조주는 ‘사랑’이라는 말을 제외하고는 이 과정에 적합한 단어를 발견할 수 없었다. 스스로 있는 자는 사랑하는 것이란 뭔가 새로운 것으로 변화하고 되어가는 것을 의미한다는 것을 깨달았다. 계속 사랑하면서, 식물과 바위와 동물과 사람들은 새로운 창조물로 변화해갔고 되어져갔다. 그것은 좋았다. ... 하나님은 사랑하는 사람들처럼 혼자가 아니다. ... 사랑한다는 것은 성령 안에서 우리가 느끼는 존재의 흐름이다.” Carter Heyward, *Our Passion for Justice: Image of Power, Sexuality, and Liberation* (New York: The Pilgrim Press, 1984), 43-45.

로 엮힐 수 있는 실재이다. 그러니까 ‘루아흐’는 특성 면에서는 초월적 역량을 가지지만 존재론적으로 세계 바깥에 초월하여 분리된 영이 아니다. 몸으로 은유화된 세계와 함께 ‘엮힌’ 물질성을 가진 영이다. 물질성이라는 말이 불편하다면 ‘육화된, 성육한’ 영이라고 말해도 되겠다. ‘신적 영’은 인간을 넘어서서 만물이 공유할 수 있는 실재이다. ‘하나님의 몸’인 세계 안에서 모든 피조물은 하나님의 기운을 나누고 있는 존재들이다.<sup>89)</sup>

맥페이그가 ‘신적 영’이라고 부른, ‘세계 안에 내주하시나 초월적 특성을 가진 하나님의 영’을 ‘신유물론적 실재’로 표현한다면, 논자는 ‘영-기(靈氣)’라는 언어가 적절하다고 생각한다.<sup>90)</sup> 초월적 내재와 물질성을 다 표현하기 때문이다. 맥페이그는 생명체 중에서 오직 인간만이 성찰을 통해 하나님의 뜻을 알고 이해하고 공감하며 선택할 능력을 가진다고 보았는데, 개별자이며 고유성을 지닌 인간이 하나님의 ‘영-기’(맥페이그의 언어로는 ‘신적인 영’, 이후 병기)와 엮힌다면 그가 창발하는 방향성은 ‘상황적’으로 변하거나 ‘우연적’으로 발생하는 것이 아닌, ‘보편성’을 향할 수 있다고 믿었다. 이러한 이유에서 맥페이그는 자신의 신학이 “영의 신학(a spirit theology)”이라고 보았다. 하나님은 “피조물에 숨을 불어넣고 힘을 부여하는 존재”이며<sup>91)</sup>, 창조하고 생성하고 에너지를 주고 해방시키는 영이시다. 이러한 하나님은 물질적 구체성과 엮힌 인간은 하나님의 방향성인 ‘생명’으로 이끌린다.<sup>92)</sup> 맥페이그가 비인간 물질들의 행동성, 인간과

89) 맥페이그가 “자아, 마음, 감정, 의지, 영혼(*self, mind, heart, will, soul*, [저자 이탤릭 강조])”라는 단어 대신에 ‘영(*spirit*)’이라는 말을 쓰는 것은 의도가 있다. 이진 인간만 가진 것이 아니기에. 이렇게 되면 영은 맥페이그에게 있어 행위자의 대체어라고 볼 수 있다. 맥페이그에게 하나님은 ‘체현된 영(*embodied spirit*)’이시다.[저자가 이탤릭체로 강조] McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 144.

90) 백소영, “몰트만과 최한기 사이에서 기독교 성령론 다시 읽기: 성령의 물질성, 총체성, 공공성에 관하여”, 『한국조직신학논총』 제32집 (2012): 77-114.

91) McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 145.

92) 이러한 하나님의 속성을 설명하기 위한 모델로 맥페이그는 재생산-해방자 모델(a pro-

의 업힘을 인정하면서도 바라드와 달리 인간의 ‘예측 가능한’ 혹은 ‘지향해야 하는’ 윤리적 행동을 분명히 언급하고 추구하는 근거와 동력이 여기에 있다.

물론 모든 인간이 책임윤리적 행위자로 응답하는 것은 아니다. 인간이 고유한 행위성인 ‘내재적 초월’에의 응답에 실패하는 까닭을 바라드의 언어로 표현하자면, 자기 존재의 경계와 특성을 가진 상태에서 ‘슬릿’(틈, 구멍)을 통과하지 못했기 때문이다.<sup>93)</sup> 논자는 이러한 존재의 경계와 업힘 가능성을 “존재의 기공성(porosity of being)” 개념으로 설명해 왔다. 이 개념은 맥페이그의 관계적 실재론과도 맞닿아 있는데, 이러한 신학적 실재론이 해러웨이의 판타지 소설이나 바라드의 불확정적인 업힘의 존재론보다 인간의 인식-윤리적 수행성을 더 잘 설명할 수 있다고 본다.<sup>94)</sup> 존재

---

creative-emanationist model)을 제시한다. 이 모델로 설명하면, 우리의 물적 구체성 안에서도 “초월적 내재(a transcendent immanence)” 혹은 “내재적 초월(an immanental transcendence)”이 가능해진다. McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 153-154.

- 93) 물론 모든 인간이 하나님의 ‘영-기’와 만나 초월적 물질화를 지향하는 수행성을 보이지는 않는다. 논자는, 출애굽기 5장 이하 본문에서 신성과 업히는 물질화에 실패한 두 유형의 사람들의 사례를 보았다. 첫째는 파라오이다. 모세는 파라오에게 하나님의 계시를 전했다: “이스라엘의 하나님 여호와께서 이렇게 말씀하시기를 내 백성을 보내라. 그러면 그들이 광야에서 내 앞에 절기를 지킬 것이니라 하셨나이다.”(출 5:1) 그러나 성서는 파라오의 마음이 하나님의 ‘영-기’가 들어갈 수 없을 만큼 ‘강박하였다’(출 7:3 참조)고 전한다. 모세의 메시지가 억압받는 이스라엘 사람들의 탈출 가능성을 완곡하게 표현하고 있음을 파악하지 못할 만큼 어리석지 않았으나, 왕국의 통치자로서 내부적 법칙에만 충실했지 ‘만인의 자유’라는 ‘초월적’ 메시지는 그의 존재 안으로 들어가지 못했던 거였다. 둘째는 이스라엘 장로와 백성이었다. 그들이 루아호를 제대로 받아 생명의 ‘전환’을 하지 못한 까닭은 ‘고된 노역과 마음의 상실함’(출 6:9절 참조) 때문이었다. 이스라엘 백성의 경우는 책임과 결단 단위로서의 개별 존재의 경계를 제대로 세우지 못했기에 하나님의 ‘영-기’를 의미 있게 담을 수 없었다고 본다. 분명히 ‘물질’ 모세(바라드의 용어로 표현하자면 인간도 물질이므로)와 업혔고, 그가 내주하는 신성인 하나님의 메시지를 전했는데도, 개체로서의 존재론적 경계를 제대로 세우지 못한 사람은 책임적 응답이나 윤리적 수행성을 실천할 수 없었다는 말이다.

- 94) 한 생명체가 존재의 경계를 가진다는 것이 세상이나 환경, 물질의 영향을 전혀 받지 않는 단절되고 고립된 ‘영혼’을 전제한다는 말과 동의어는 아니다. 영과 육, 정신과

의 경계를 건강하게 수립하되 존재의 숨구멍을 닫지 않는 존재자여야 인간은 ‘내재적 초월’이신 하나님의 영과 만날 수 있다. 이 영과 만난 인간은 맥페이그의 신학적 표현으로 말한다면, “자기-비움의 감수성(kenotic sensibility)”을 가지고 성찰을 통해 “자기비움의 행동(kenotic action)”을 할 수 있는 행위(주체)자이다.<sup>95)</sup> 즉, 인트라-액션 안에서의 물리적 업힘이 부정적이고 반생명적이며 사랑 없는 동력으로 압도함에도, 자신의 유블리를 ‘초월’하여 하나님의 뜻에 응답하는 의지적 행위가 가능한 존재가 ‘신성과 업힘 인간’이다. ‘예수가 그리스도’라는 기독교의 전통적인 기독교론은 이 인식론과 존재론 안에서 온전히 설명 가능하다.

『불타는 세상 속의 희망 그리스도』에서 맥페이그는 “양자역학의 차원에서 홀로 존재하는 것은 불가능하다”는 것을 받아들이고 인간이 자연 세계의 “바깥”에 존재하는 것이 아니라 “안에” 존재한다는 입장으로 바뀌게 되었다고<sup>96)</sup> 고백했다. 이는 실재가 모두 인트라-액션이라는 바라드의 실재론과 만나는 지점이다. 그러면서 맥페이그는 포스트모던 세계관이 “개인에 초점을 맞추는 현대의 세계관보다 훨씬 더 자기비움의 신학에 잘 들어맞”는다고 보았다.<sup>97)</sup> 그러나 맥페이그는 양자물리학이 말하는 ‘업

---

물질 등의 이원론이 실재가 아니라는 바라드의 말은 옳다. 그러나 세계 안의 물질들과 (육화된 영-기를 포함하여) 업힘기 위하여 신유물론자들이 말하는 방식으로 윤리 판단과 행위의 단위로서 인간의 개체성을 포기해야 할 필요는 없다: “그러니까 모든 개체 생명은 존재의 바탕이신 하나님과 그 존재의 경계가 맞닿아 있다는 말이다. 그러나 개체의 바운더리는 닫힌 경계가 아니다. 존재의 숨구멍, 영혼의 구멍이 뚫려 있어 하나님을 ‘들어마실’ 수 있다. 내 개체 자아 안에 하나님의 영이 들어올 수 있다. 내 안에 들어온 하나님의 영은 ‘그리스도’시다. 즉 그리스도는 인간 내부에서 자기 발생적으로 생기는 영이 아니다. 내 안에 육화하신 하나님의 영이다. 개별 자아인 나와 동행하면서 개체 생명인 내가 전체에 참여하도록 힘을 주는 영이다.” 백소영, “살아라, 살려라: 참여적 인격의 존재론”, 한국도시환경연구소 기획, 『포스트휴먼 시대, 생명 신학 교회를 돌아보다』 (동연, 2017), 43.

95) McFague, 김준우 역, 『기후변화와 신학의 재구성』, 177, 218.

96) McFague, 김준우 역, 『불타는 세상 속의 희망 그리스도』, 12, 91.

97) 위의 책, 152.

힘에 신성의 실재성이 포함되어 있지 않다는 것, 보어나 바라드의 업힘에 종교적 부분이 있다면 ‘유신론적 관념’ 정도가 포함될 뿐이라는 것을 비판적으로 성찰하지는 못한 것 같다. 그러한 차이를 보지 못한 채, 그러나 신성의 실재성을 믿는 신학자로서 맥페이그는 자연스럽게 기독교 전통, 특히 동방교회 신학과의 ‘업힘’ 속에서 유기적·해방적 신학 모델을 전개했다고 본다.

맥페이그는 “십자가와 속죄에서 끝”나는 서방교회의 전통 신학보다 케노시스(kenosis)와 테오시스(theosis)라는 두 가지 구원의 단계를 강조했던 동방교회 전통이 실재를 더 잘 설명한다고 보았다.<sup>98)</sup> ‘테오시스’란 “하느님처럼 되는 것”(deification)이다. 그러나 이는 존재론적 변신이 아니라, “하느님의 능력을 받는” 행위를 통한 수행성이다.<sup>99)</sup> “하느님의 삶에 참여하는 삶”, “하느님과 친밀한 관계 속의 기쁨을 허락”하는 삶, “하느님의 내주하심(indwelling) 가운데 사는 삶”, 즉, “하느님 자신의 생명에 더욱 깊이 참여하는 길을 발견하는 여정”이다.<sup>100)</sup> 테오시스란 “우리가 예수를 ‘모방해야’ 한다는 것이 아니라, 오히려 예수처럼, 우리가 하느님 자신의 생명에 참여함으로써 우리 자신의 실재를 얻고 능력을 얻게 되”는 것을 의미한다.<sup>101)</sup> 요컨대, ‘세계에 내주하시는 초월’인 하나님은 “우리 인

98) 위의 책, 147.

99) 위의 책, 147.

100) 위의 책, 148.

101) 위의 책, 140. 이를 굳이 바라드의 언어로 표현한다면, 일직선으로 향하던 빛이 작은 구멍을 가진 슬릿을 만나면 직진하지 않고 일정한 패턴으로 회절하듯이, 자기 유익만을 위해 내달리던 개인 행위(주체)자가 만물 안에 내주하시는 영-기를 만나 ‘하나님을 닮은 삶’이라는 일정한 패턴으로 변형되는 것이라고 표현할 수 있겠다. 물론 바라드의 물리적 실험을 인간의 인트라-액션에 곧바로 적용하는 것은 부적절할 수 있고, 바라드 역시 종교 영역에서 이런 표현을 쓰지는 않았다. 하지만 모든 실재가 물질화라는 바라드의 언어로 신학적 실재론을 표현한다면, 신성과 만나고 신성과 얽히고 신성에 참여하는 모든 그리스도인은 고유성과 개별성에도 불구하고 사랑과 정의, 생명 쪽으로 회절할 것이 분명하다고 말할 수 있겠다는 뜻이다. 이를 ‘그리스도인의 회절각’이라고

간들에게 능력을 불어넣으심으로써 우리가 지구와 친구가 될 수 있게 하시며, 우리가 어른 파트너들로서 기후 비상사태의 도전에 응하도록 도우시는 능력”으로 실재하신다.<sup>102)</sup> 인간은 그 하나님의 신성과 얽힐 때 불편함, 불이익, 희생 등을 감수하면서 ‘자기초월적 행위성’을 발휘할 수 있게 된다.

‘케노시스’, 즉 자기를 비워내고 자기를 내어주는 사랑은 하나님의 속성에 참여함으로써만 수행 가능한 인간의 행위능력이다. 신학자로서 맥페이그도 이를 강조했다: “우리는 결코 자연을 정복하거나 통제할 수 없지만, 자기를 비워내어 하느님의 사랑하시는 우정이 우리를 통해 일하실 수 있게 하며, 우리가 정의와 환대의 통로가 될 수 있게 할 수는 있다.”<sup>103)</sup> 포스트모던 사상가들은 하나님이라는 말을 사용하지 않지만, 맥페이그는 그들이 사용하는 ‘가능성’ ‘초월’ 혹은 ‘희망’이라는 단어들에 실은 ‘하나님’ 일 거라고 보았다.<sup>104)</sup> 그러나 이는 그가 신학적 전제를 기반으로 읽어서 낙관적 결론에 도달한 것이라고 본다. 포스트모던 사상가들이 사용하는 ‘가능성’ ‘초월’ ‘희망’이 언제나 일정한(‘보편적’) 방향(생명, 사랑, 정의 등)으로 이끄는 실재로서의 에너지, 힘, 능력으로 작동하는지는 의문이다. 그러나, 적어도 신학자로서 맥페이그가 느끼고 경험하고 읽히며 참여하고 언어화하는 신성은 세계 안에서 ‘영-기’의 물질성을 가지고 인간, 비인간 생명체와 상호작용하는 동력을 가진 실재이다. ‘자기비움의 행위(kenotic action)’가 자기 초월의 힘을 요청한다는 점에서, 이는 분명히 물질들과의 인트라-액션 안에서 우연성에 근거한 행위를 수행하는 바라드의 ‘행위적 절단(agential cut)’과는 다른 방향성을 지향한다고 본다.

---

부를 수 있을까?

102) 위의 책, 161.

103) 위의 책, 161.

104) 위의 책, 160.

#### IV. 물적 얽힘의 지향성, 자기 확장(생존)에서 자기 초월(비움)로의 전환

바라드의 “행위적 실재론”은 열광적 지지자와 신랄한 비판자를 모두 확보하고 있다. 바라드의 이론이 가진 참신성은 그동안 서구 철학 전통이 분리해 놓은 인식론, 존재론, 도덕철학을 ‘얽힘’의 실재성을 통해 일원론적으로 설명한다는 것인데, 특히 양자물리학자로서의 전문성을 토대로 제시한 과학적 접근이 인문사회학자들에게 매력적으로 다가온 듯하다. 그러나 바로 같은 지점이 바라드를 비판하는 출발점이기도 하다. 가장 큰 의문은 입자들의 세계에서 작동하는 불확정적, 비예측적 물질화 과정을 더 크고 더 복잡하며 인지력을 가진 인간 사회의 상호작용에 곧바로 적용하는 것이 과연 적절한가 하는 것이다. 맥페이그는 이 점에 대해서 크게 주목하지 않았던 것으로 보인다. ‘물질성과 분리된 영성’이라는 이원론적 기독교 신학 주류가 오랜 시간 세계를 타자화, 대상화해왔음을 반성하려는 의도가 더 강했기 때문일 수도 있겠다. 맥페이그는 물질과 의미, 육과 영이 분리 불가능하게 ‘얽혀’있다는 바라드의 일원론이 기여하는 부분을 우선적으로 포착하고 강조했다. 그러나, 영과 육의 분리 불가능성을 인정한다는 것이 바라드의 윤리-존재-인식론을 모두 인정한다는 말과 동의어는 아니다. 한 개체가 지속적으로 물질화하는 과정이, 반드시 개체 존재의 경계를 포기하거나 수행의 방향성을 ‘알 수 없(혹은 ‘조절할 수 없’)다고’ 인정해야만 가능한 것도 아니다. 오히려 얽힘의 실재성은 인정하더라도 물질적 얽힘이 어느 방향을 지향하는지, 즉 자기 확장(생존)을 지향하는 물질화인지 아니면 자기 초월(비움)을 지향하는 물질화인지를 구별하여 이해하는 게 중요하다고 본다.

물론 자기 확장(생존)으로의 물질화가 윤리적으로 항상 그릇된 것은

아니다. 어떤 생명체이든 자기를 유지하고 존속하는 것은 생명의 기본적인 법칙이며, 기독교윤리 전통에서는 신께서도 명령하신(“생육하고 번성하라.”) 창조 질서이다. 그러나 자본이 ‘주의’가 되고 ‘인격’이 되어버린 투자-금융-소비자본주의 문화, 이기주의와 개인(업적)주의가 중첩된 신자유주의적 생존의 윤리관이 지배적인 21세기 대한민국 사회에서, 자기 확장은 자칫 반윤리적인 물질들과 얽힐 가능성이 크다. 더구나 이런 물질성이 압도적인 세계 안에서, 개체 생명으로서의 나에게 불리하고 내 희생이 요청되는, 심지어 아직 도래하지 않는 방향성이 옳기에 생명으로, 선으로, 정의로 향하는 자기 초월(비움)의 수행성은 ‘내재적 초월’인 신성과 얽히지 않고서는 어려운 의지적 결단이다.

신성과 얽힌 인간의 자기초월(케노시스)적 행위성을 긍정하는 논자의 이러한 주장이 해밀턴(Clive Hamilton)으로 대표되는 ‘초행위자(super-agent)’ 이론을 동조한다는 말은 아니다.<sup>105)</sup> 해밀턴은 “인간의 행위성 외에 그 어떤 힘도 지구 시스템의 과정에 영향을 미칠 수 없으며 다른 방향으로 영향을 미칠 만한 역량을 가지고 있지 않다”고 주장했는데,<sup>106)</sup> 이러한 인간의 ‘배타적’이고 ‘위계적’인 행위능력을 근거로 ‘책임적 행위자’로서의 인간이 ‘초행위자’로 명명되는 것에는 동의하기 어렵다. 현재의 환경 문제는 바라드도 지적한바 인간의 의도나 의지, 조절, 통제만으로는 해결 불가능한 “장기적이고 집합적인” 특성이 있기 때문이다.<sup>107)</sup> 분명 실재하

105) 인간외주의를 비판하는 포스트모던 사상가들에게 ‘신인간중심주의(new anthropocentrism)’라고 비판받는 해밀턴은 『인류세, 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』에서 자연과 비지연, 필연과 자유의 영역을 매개하면서 연결하고 선택하고 결단하고 책임지는 존재는 오직 인간뿐임을 명시하였다. Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, 정서진 역, 『인류세-거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』 (이상복스, 2018), 160-162. 최승기·김대영, “인류세 시대 행위적 실재론과 책임윤리”, 『환경철학』 34집 (2022), 120-121에서 재인용.

106) 위의 글, 120-121에서 재인용.

107) Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 168.

는 문제를 파악하는데 바라드의 ‘업힘의 존재론’은 인류의 도덕철학은 물론 신학적 실재론에도 기여하는 바가 크다고 본다. 그러나 존재론적으로 얽혀있기 때문에, 행위성도 ‘얽힌’ 상태로 작동하는 물질적 힘에 따라 우연적으로 진행된다는 주장에는 동의하기가 어렵다. 코펜하겐 대학의 신학 교수인 로스포트(Rene Rosfort)가 바라드의 회절 방법론을 비판하는 것도 그 지점이다. 로스포트는 바라드가 제시한 ‘인트라-액티브한 업힘’이 자아와 타자의 실재를 설명하는 데에는 탁월성을 가지지만, 우연성(contingency)의 차원에서는 책임으로 연결될 수 있는 방법론이 없다고 비판했다.<sup>108)</sup> 얽혀있는 실재가 전해주는 문제는 오히려 ‘풀어냄(disentanglement)’을 통해서 개인이 책임지고 감당할 부분을 분석해 낼 수 있다는 것이다. 그리고 이 영역을 담당하는 행위자는 당연히 인간이기 때문에, 개체성은 인식론적으로나 존재론적으로 확보되어야 한다고 보았다.<sup>109)</sup> 칼버트-마이너(Chris Calvert-Minor) 역시 차라리 닐스 보어의 ‘인식론적 실재론’으로 돌아가는 것이 방법론적으로 적절하다고 주장했는데, 그는 바라드에게는 방법론이 없다는 신랄한 평가를 하기도 했다.<sup>110)</sup> 인간의 중심성이라는 실재를 묵살하고 인간과 비인간의 인트라-액션을 주장하는 것은 결국 “특별한 형태의 인간주의”이지 인간-비인간 업힘이 아니라는 비판이다.<sup>111)</sup> 결국 칼버트-마이너의 해결책은 바라드가 기껏 융합시킨 것을 다시 나누어야 한다는 것인데, 이런 이유에서 자연과 사회의 구분은 필요하며 인간 합리성에 대한 부분도 살려내야 한다는 것이다. 만약 인식론이라는 것이 정당화나 추론, 앎에 대한 것이라면 이는 오직

108) Rene Rosfort, “Different Kinds of Matter(s)-subjectivity, Body, and Ethics in Barad’s Materialism,” *KIVINDER, KON & FORSKNING NR*, 1-2 (2012), 62

109) 위의 글, 63-64.

110) Chris Calvert-Minor, “Epistemological Misgivings of Karen Barad’s ‘Posthumanism’” *Hum Stud* 37 (2014), 123.

111) 위의 글, 123.

‘인간만이 할 수 있는 영역임을 인정해야 한다는 주장이다.<sup>112)</sup> 물론 이러한 비판이 바라드 이전의 근대적 관념론으로 회귀하자는 주장은 아니다. 사회를 추상화시키고 이를 물질세계와 대립시켜서 이원론적으로 바라보는 인식론은 거부되어야 한다. 그러나, 물질이 인간 인식론의 매우 중요한 물적 토대가 된다는 닐스 보어의 인식론적 실재론까지가 오히려 실재론에 가깝지, 존재론까지 융합하여 인간·비인간의 경계를 ‘엮’는 것은 오히려 실재를 무시하는 행위라는 것이다.<sup>113)</sup>

상기한 바라드 비판자들의 논지에 완전히 동의하는 것은 아니지만, 적어도 바라드의 행위(주체)자가 거미불가사리와 인간 사이에 ‘윤리-존재-인식론적’으로 큰 차별성이 없는 방식으로 설명되는 것에 대한 비판은 논자 역시 동의가 되는 지점이다. 3년간 지구 전체를 멈추게 한 코로나바이러스만 해도 그 활동성은 충분히 인정할 수 있지만, 바이러스를 윤리적·책임적 행위(주체)자라고 호명하는 것은 인식론적 오류라고 본다. 코로나19가 발생하자마자 거의 즉각적으로 이 현상을 분석했던 지젝(Slavoj Žižek)은 집합체(asssemblage) 개념으로 이를 설명하는 신유물론자들의 주장에 귀를 기울이면서도,<sup>114)</sup> 인간이 가진 가치와 신념이 선택지를 다르

112) 위의 글, 134-135.

113) 위의 글, 135-136.

114) 지젝은 브뤼노 라투르가 제시하는 ‘집합체(asssemblage)’ 개념이 “인간을 포함하면서도 ‘탈인간적’ 관점에서” 고찰할 수 있는 장점으로 인해 매우 진보적인 사고로 초대한다고 긍정적으로 평가한다. 오염된 쓰레기장에서 행위주체들이 결합하는 방식(“인간뿐 아니라 썩어가는 쓰레기, 벌레, 해충, 버려진 기계, 화학적 독극물 같은 것들이 어떻게 그것들만의 (순전히 수동적이지만은 않은) 역할을 각기 담당하는지”)을 서술한 제인 베넷(Jane Bennett)을 인용하면서도 신유물론(New Materialism) 주창자들이 주장하는 물질들의 행위성과 연결된 작동방식이 낳는 창발성, 그리고 그 안에서 “인간은 그저 잠재적으로 무한정한 세력의 네트워크 중 하나의 세력일 뿐”이라는 주장이 가지는 장점도 인정한다. Slavoj Žižek, *Pandemic: Covid-19 Shakes the World*, 강우성 역, 『팬데믹 패닉. 코로나19는 어떻게 세계를 뒤흔들었는가』, (서울: 북하우스, 2020), 134-138.

게 할 수 있는 지점을 간과하지 말라고 조언했다.<sup>115)</sup> 분명히, “하나의 새로운 야만적 자본주의가 득세할”<sup>116)</sup> 이 방향성에 거스르는 선택을 하고 저항하는 힘은 물질성에서 오는 것이 아니라 가치와 신념에서 온다는 것이다. “국가가 훨씬 더 적극적인 역할을 떠맡아 마스크, 진단키트, 산소호흡기같이 긴급하게 필요한 물품들의 생산을 조정하고, 호텔들과 다른 휴양지들을 고립시키며, 이번에 실직한 모든 사람의 최소한의 생존을 보장하는 등의 조치를 수행해야 함은 물론, 이 모든 일을 시장 메커니즘을 버려가며 해야 한다”는 ‘재난 공산주의’를 제시하는 지적의 요청은<sup>117)</sup> 적어도 거미불가사리는 가지지 못한 존재-인식론적 행위능력에서 온다. 결단하고 선택해야 하는 인간 행위자를 요청하는 지적은, 칸트가 “이성의 공적 사용(public use of reason)”이라고 부른 것이 필요하며,<sup>118)</sup> 이것은 분명 인간의 ‘보편적’ 행위능력이라고 보았다.

물론 지적은 ‘만물의 회복이나 생명의 풍성함을 바라는 신의 실재성과 존재-인식론적으로 소통하는 인간을 전제로 하고 인간 이성의 공적 사용을 주장한 것은 아니었다. 그러나 지적이 요청한 “이성의 공적 사용”은 ‘인간의 고유성(우월성이 아닌)’의 차원에서 맥페이그나 논자가 동의하는 부분이다. ‘이성적 성찰력’은 분명 인간의 고유성이다. 이를 인정한다는 것은 관념론의 지지도 인간중심주의나 인간예외주의의 재설립을 의미하는 것도 아니다. 그렇다고 초행위자로서 인간이 모든 일들을 다 처리할 수 있다는 낙관론도 아니다. 다만 얽힘의 실재가 물질화(mattering)하는 물리적 힘을 ‘거스를 수’ 있는 동력과 행위성이 인간에게 있다면 그것은 ‘더 큰 실재’로 존재하면서 ‘보편’(지적은 ‘공적’이라고 부르고 신학자들은

---

115) 위의 책, 142.

116) 위의 책, 153.

117) 위의 책, 128.

118) 위의 책, 127.

‘신성’이라고 부르는)에 참여하도록 선택할 수 있는 자유와 의지라는 말이다. 기껏 바라드가 분리 불가능하다고 한 물질과 의미를 다시 ‘이원적’으로 분리하겠다는 선언은 아니다. 다만, 얽힌 실재 속에서 적어도 인식-존재-윤리적으로 인간이 할 수 있는 ‘초월’의 영역은 현재의 물질성이 압도적으로 부여하는 힘에도 불구하고 우연적인 회절이 아닌 책임적 성찰을 통해 ‘보편’(공공의 것)에 참여하도록 이끄는 신적 실재의 현존이라는 ‘신학적 실재론’을 주장함이다.

그러나 한편으로, 바라드가 말하는 인트라-액션 안에서 ‘영-기’의 실재와 마주친 인간이 하나님ی 원하시는 방향으로 행동한다면 이를 물리적 현상의 차원에서는 ‘회절’이라고 표현할 가능성도 있겠다는 생각도 든다. 직진만 하는 빛의 속성이 하나의 슬릿을 만났을 때와 두 개의 슬릿을 만났을 때 회절각이나 형태, 특성이 달라지는 것이 물리적 현상이듯이, 자기 확장(생존)의 욕망 속에서 나만 살겠다고 움직이는 이기적 인간이 ‘영-기적 슬릿을 통과하며 만물의 생존이라는 보편적 뜻을 경험한다면 그 회절의 방향성이나 존재 형태만큼은 예측 가능하기 때문이다. 물론 이는 바라드의 행위적 실재론과 맥페이그의 관계적 실재론이 만나는 지점을 설명하기 위해 예시로 든 것이지, 하나님의 영-기를 획일적이고 규격을 가진 슬릿 정도로 제한하려는 것은 아니다. 그러나 분명한 것은 정도나 범위, 구체성이나 방법론은 다르겠지만, 물리적 세계인 지구에서 인트라-액트하는 인간이 영-기와 ‘얽힌’다면, 적어도 방향성만큼은 명백히 ‘자기 초월(비움)’의 행위능력으로 동기부여 될 것이다. 이런 설명 구조를 바라드가 거절하지 않는다면, ‘영-기’의 물질성을 인정하는 신학적 실재론에서 인간의 행위(주체)성은 존재론적 얽힘과 이성적 성찰을 통해 ‘살려내는’ 방향으로 회절한다고도 말할 수도 있겠다.

## V. 닫는 말

지금까지 바라드와 맥페이그가 일원론적 세계관에 기초하여 주장한 수형성 방법론인 ‘회절’과 ‘성찰’을 중심으로, 신유물론적 실재론과 신학적 실재론의 대화를 시도하였다. 오랜 시간, 이원론적 세계 인식 속에서 인간 영혼의 개인적 구원에 집중하여 신학적 지식 생산과 실천을 주로 수행해 온 기독교 전통에서 볼 때나, 오직 인간만이 지성을 가진 존재라고 믿고 있던 세계가 흔들리는 4차 산업혁명 이후의 세계 변동을 고려할 때도, 신유물론적 실재론에 근거하여 ‘포스트-휴먼’ 담론을 전개하는 학자들과의 대화는 시의적이며 필요한 부분이라고 본다. 이 필요성과 긴급성을 인지했던 맥페이그가 하나님과 세계, 인간과 비인간 생물체에 대한 유기론적 이해를 전개한 것은 반가운 일인데, 이번에 연구를 진행하면서 선행 연구를 살펴보는 과정에서 발견한바, 그 중요성에 비해 그의 저작들이 한국 신학계에 많이 소개된 것 같지는 않다. 본문에서도 밝혔지만, 맥페이그는 과학의 세계에서조차 하나의 실재를 설명하는 패러다임이 다를 수 있다는 것, 그 패러다임들의 상보적 특성이 실재를 더 잘 설명할 수 있게 한다는 것을 들으며 반가움과 매력을 느꼈던 것 같다. 하여 ‘은유 신학’이라는 자신의 신학적 패러다임을 통해 세계라는 실재 안에 내주하시나 그 실재보다 큰 실재인 신성을 표현하는 ‘은유들’ ‘모델들’의 필요성을 피력하고, ‘연인’ ‘친구와 같은 인격적 모델을 넘어 ‘하나님의 몸’이라는 유기적 모델을 제시하였다. 하지만, 물리적 유기성만으로 다 설명할 수 없는 ‘역사 안에 해방과 자유의 힘으로 개입하시는 하나님’을 설명하기 위해 ‘해방적 모델’의 필요성을 인지하였고, 이 지점에서 논자는 맥페이그가 명백한 언어로 밝힌 것은 아니지만 물리적 ‘엄습’ 현상에 압도적 영향을 받게 되는 인간을 넘어서는(초월하는) 수행적 주체를 상정하고 있다고 보았다.

이 짧은 논문에서 기독교 역사 2천 년 동안, 혹은 더 거슬러 인류의 지성사 이래로 계속된 무신론적 세계관과 유신론적 세계관의 논쟁을 종결시키는 ‘신 존재 증명’을 ‘영적·물리적’으로 명백히 밝힐 수는 없는 일이다. 이는 개인의 역량 너머의 일이기도 하거니와, 맥페이그의 말마따나 유한한 인간의 언어로 담아낼 수 없는 과제이기도 하다. 다만, 논자는 ‘하나 이상’으로 얽혀있다는 행위(주체)자의 물리적 실재를 인정한다는 것이 곧 인간의 행위성까지 ‘우연성’이나 ‘물리적 힘’의 자연현상이라고 결론지어야 함을 의미한다고 보지 않았다. 이는 결코 다시 이원론적 세계관으로 돌아가자는 것도 인간우월주의를 소환하자는 것도 아니었다. 얽혀있는 실재에서 출발하되, 인간의 고유한 행위능력, 즉 ‘신적 영(영-기)’과 얽힌 윤리적 행위성의 초월적인 역량을 신유물론적 행위 이론과의 대화 속에서 설명하고자 했다. 맥페이그가 우리에게 남겨주고 간 유산은 우리에게 필요한 것은 하나의 모델이 아니라 ‘모델들’이라고 한 지점이라고 본다. 닐스 보어의 ‘상보론’처럼, 만약 상충하지 않는 모델들이라면 실재를 더 잘 설명하고 그 실재 안에서 더 책임적으로 살아내기 위하여 신학 주변에서 제기되는 다양한 담론들과 진지하고 성찰적인 교차 읽기를 시도해야 할 것이다.

## 참고문헌

- 라투르, 브뤼노 외 지음. 홍성욱 엮음. 『인간·사물·동맹』. 서울: 이음, 2010; 2023.
- 백소영. “살아라, 살려라: 참여적 인격의 존재론,” 한국도시환경연구소 기획, 『포스트휴먼 시대, 생명·신학·교회를 돌아보다』. 서울: 동연, 2017: 23-51.
- \_\_\_\_\_. “엄힘의 존재론과 책임의 윤리: 캐런 바라드의 행위적 실재론을 중심으로” 『현대철학연구』 제75집(2024): 143-174.
- 최승기·김대영. “인류세 시대 행위적 실재론과 책임윤리” 『환경철학』 제34집(2022): 113-132.
- 현남숙. “여성, 사이보그 그리고 생태: 다나 해러웨이의 사이보그 페미니즘을 중심으로” 『사회이론』 (2008 봄): 87-110.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 조현준 역. 『젠더 트러블-페미니즘과 정체성의 진복』. 서울: 문학동네, 2008.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. 민경숙 역. 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』. 서울: 동문선, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. 최유미 역. 『트러블과 함께 하기-자식이 아니라 친척을 만들자』. 서울: 마농지, 2021.
- MaFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Medals of God in Religious Language*. 정애성 역. 『은유 신학』. 서울: 다산글방, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. 김준우 역. 『기후 변화와 신학의 재구성』. 서울: 한국기독교연구소, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A New Climate for Christology: Kenosis, Climate Change, and Befriending Nature*. 김준우 역. 『불타는 세상 속의 희망 그리스도』. 서울: 생태문명연구소, 2023.
- Zizek, Slavoj. *Pandemic: Covid-19 Shakes the World*. 강우성 역. 『팬데믹 패닉, 코로나19는 세계를 어떻게 뒤흔들었는가』. 서울: 북하우스, 2020.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway*. Durham & London: Duke University Press, 2007.
- Calvert-Minor, Chris. “Epistemological Misgivings of Karen Barad’s

‘Posthumanism.’” *Hum Stud* 37 (2014):123-137.

Heyward, Carter. *Our Passion for Justice: Image of Power, Sexuality, and Liberation*. New York: The Philgrom Press, 1984.

MaFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Rosfort, Rene. “Different Kinds of Matter(s)-Subjectivity, Body, and Ethics in Barad’s Materialism.” *KIVINDER, KON & FORSKNING NR*, 1-2(2012): 55-65.

•웹사이트 기사

전효성. 한경 2024년 10월 24일 기사. “카이스트, 웨어러블 로봇 선보여 … 하반기 마비도 거뜰.” <https://www.hankyung.com/article/2024102478635> (2024년 11월 20일 접속)

조정현. 위키트리 2024년 10월 24일 기사. “박위, ‘두 다리’고 일어설 가능성이 전해졌다.” <https://www.wikitree.co.kr/articles/995568> (2024년 11월 20일 접속)

논문투고일: 2025년 02월 26일

심사개시일: 2025년 03월 17일

게재확정일: 2025년 04월 05일

---

 • 국 문 초 록 •
 

---

이 논문은 셸리 맥페이그의 ‘성찰’ 개념과 캐런 바라드의 ‘회절’ 개념을 비교하여, 인간의 윤리적 행위성을 숙고하였다. 기독교 신학 전통에서 오랫동안 인식론과 존재론적 사유의 기초가 되었던 이원론적 실재론, 특히 영혼과 육신, 의미와 물질을 나누는 방식에 문제를 제기하며 일원론적 실재론을 주장한다는 점에서 맥페이그와 바라드는 ‘신유물론적 사유’를 공유하고 있다. 그러나 논자는 맥페이그가 “내재적 초월”로서의 신성 이해와 내주한 신성과 역동적 관계 안에 있는 인간의 고유성(즉 테오시스와 케노시스)을 근거로 ‘신학적 실재론’을 전개했고, 그 점에서 모든 존재는 다 ‘인트라-액션’ 안에 얽혀있는 행위자이며 모든 존재의 경계는 일시적 ‘현상’일 뿐이라는 “행위적 실재론”과 구별되는 지점이 있다고 보았다. ‘신적 영’과 소통하며 성찰하는 존재자라는 면에서 맥페이그의 윤리적 행위자는 ‘인간’이며 특히 자본과 지식, 기술 등을 독점한 ‘1세계인’의 책임적 성찰이 시급함을 피력했다. 인간이 자신에게 불리한 윤리적 책임성임에도 이를 수행할 수 있는 까닭은 사랑, 정의, 평화 등의 ‘보편적 가치’를 추구하는 ‘신적 영’의 초월성에 응답하는 ‘성찰 능력’이며, 이는 단순히 이성만이 아니라 영성을 통과한 수행성이라는 것이 논자의 맥페이그 읽기였다.

**주제어:** 성찰, 회절, 신학적 실재론, 신적인 영, 얽힘

---