

# 유한성의 존재론과 감정의 전환

- 혐오를 넘어 연민의 동일시로

홍임수 (연세대학교 연합신학대학원 기독교 윤리학, 박사과정)

## I. 서론

## II. 유한성의 부정으로서의 혐오

1. 유한성의 감정적 반응으로서의 혐오
2. 사회적 혐오와 제거 충동: 유한성의 배제 메커니즘

## III. 이상화된 주체의 허구와 유한성의 재사유

1. 근대적 주체 개념의 비판: 완전성의 환상과 결핍의 은폐
2. 결핍된 주체
3. 결핍의 직면과 감정의 전환

## IV. 결핍된 존재로서의 예수: 결핍의 수용과 동일시의 윤리

1. 결핍된 존재로서의 예수: 존재의 균열과 신학적 의미
2. 오클로스와 예수

## V. 결론

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2025.63.16>

---

• ABSTRACT •

---

## The Ontology of Finitude and the Transformation of Affect: From Disgust to Compassionate Identification

Ph.D. Student., Hong Im soo(The United Graduate School of Theology, Yonsei University)

In contemporary society, disgust functions not merely as a sense of aversion but as an impulse toward the exclusion and elimination of the other, thereby threatening democracy and social solidarity. This study defines disgust as an avoidant affect toward one's own finitude—lack and vulnerability—experienced through the other, and reinterprets this structure philosophically and theologically to explore the possibility of a transition from the avoidance of finitude to compassion. Drawing on McGinn's "life-in-death" theory, the paper first analyzes how disgust originates in anxiety over finitude and how this affective structure is reproduced at the social level.

It then explains, through Žižek's interpretation of Lacan and Hegel, the subject's fundamental condition of lack and examines how disgust operates as a symbolic mechanism that displaces this lack onto external others. Finally, the study argues that disgust can be overcome not by eliminating one's lack but by confronting and accepting finitude, and locates its theological grounding in the life of Jesus. Jesus did not conceal his own finitude but identified with the ochlos and practiced compassion, thereby revealing the possibility of a community that shares the condition of lack.

**Key words:** Disgust, Finitude, The Lacking Subject, Identification and Compassion, Theological Ethics

---

## I. 서론

혐오의 시대다. 현대 사회는 대중매체를 통한 혐오의 급속한 확산을 경험하고 있다. ‘나’와 ‘우리’로 구획된 집단 바깥의 타자에 대한 증오와 배제, 낙인과 경계 짓기는 정치·종교·젠더·계급장애 등의 영역에서 일상적으로 발생하며, 이는 단순한 반감이나 불쾌감의 표현을 넘어선 제거 충동과 폭력으로 이어지고 있다. 인류 역사상 가장 참혹한 학살과 폭력의 이면에는 언제나 구조화된 혐오 정동이 작동하고 있었음을 기억해야 한다. 그렇다면 혐오란 무엇이며, 그 감정은 어디에서 비롯되는가?

혐오에 대한 기존 연구들은 혐오를 타자에 대한 반응으로 규정하며, 특정 타자가 지닌 속성이나 사회적 인식에서 그 원인을 찾으려 했다. 그러나 본 논문은 혐오를 인간의 유한성에 대한 자각과 그로 인해 발생하는 좌절감에 기원하는 회피적 정동으로 규정하고자 한다. 인간은 완전성을 지향하지만, 병듦, 상처, 노화, 죽음과 같은 신체의 퇴행적 징후들은 인간 존재의 유한함을 드러내며, 그 꿈을 반복적으로 좌절시킨다. 그 결과 인간은 유한성을 상기시키는 징후들을 수치스럽고 혐오스러운 것으로 인식하며, 그것을 외면하거나 타자화하려는 경향을 보이게 된다. 타자에게서 발견되는 유한성의 징조들, 즉 결핍과 상처, 불완전성은 제거해야 할 위협으로 간주되며, 그 두려움은 타자에 대한 혐오로 전이된다. 결국, 혐오는 타자를 통해 자각된 자기 유한성에 대한 회피적 정동이며, 이는 상징적·물리적 폭력으로 이어지기도 한다.

이러한 혐오 감정의 근간에는 완전성에 대한 근대적 환상이 자리하고 있다. 데카르트 이래 근대 철학은 자율적이고 이성적인 주체를 상정하며 유한성과 취약성을 극복해야 할 결핍으로 간주해 왔다. 그러나 라캉은 주체를 상징계의 질서를 내면화한 분열된 존재로 보았으며, 지적은 주체의 결핍을 오히려 긍정해야 한다고 주장한다. 그는 타자의 결핍이 상징계

의 환상을 깨트리는 실재의 틈으로 기능하며, 이를 마주하고 응답하는 것을 진정한 정치적 주체화의 조건으로 보았다. 주체는 완전성의 환상을 유지하는 존재가 아니라 결여의 흔들림 속에서 실재를 마주하고, 정치적 실천으로 형성되는 존재이다.

만약 인간 존재의 본질이 유한성과 결핍, 그로 인한 불완전성에 있다면, 혐오는 그에 대한 유일한 반응일 수 없다. 유한성에 대한 혐오의 대극(對極)에는 연민이 있기 때문이다. 즉, 혐오가 결핍을 지닌 타자를 제거하려는 정동이라면, 연민은 그것을 자신의 존재 조건과 연결하려는 윤리적 감정이다. 이는 단순한 감정의 전환을 넘어 인간 됨에 대한 근본적 재사유이자, 혐오의 시대를 넘어서는 가장 근원적인 윤리적 대안이 될 수 있다. 신이자 동시에 인간인 예수는 유한성과 결핍을 체현한 존재로서 그러한 주체의 새로운 윤리적 가능성을 보여주었다. 또한 그는 사회적 혐오 집단인 오클로스와 함께 머무르며 결핍을 존재론적 기반으로 삼는 공동체의 형성을 구축했다.

따라서 본 논문은 다음과 같은 구성으로 전개된다. II장에서는 혐오를 심리학·사회학·철학적 차원에서 분석하며, 혐오가 유한성에 대한 자각과 좌절에 기원하는 정동으로 작동함을 분석한다. 또한 사회적 차원에서도 동일한 구조가 반복되고 있음을 고찰한다. III장에서는 현대 사회의 혐오 확산이 근대적 주체 형성과정에서 유한성이 억압된 구조와 어떤 관련이 있는지를 분석하고, 라캉과 헤겔에 대한 지젝의 해석을 중심으로 '결핍된 주체' 개념을 재해석할 것이다. 주체와 상징계의 결핍과 유한성에 대한 논의는 혐오 감정을 전환하는 윤리적 전제의 역할을 할 것이다. 마지막으로 IV장에서는 유한성과 결핍을 수용한 존재로서의 예수와 그의 오클로스와 동일시를 통해, 혐오를 넘어선 연민과 동일시 윤리의 신학적 가능성을 탐색할 것이다. 이는 사회에 만연한 혐오를 극복할 수 있는 윤리적

대안을 모색하려는 시도이며, 기독교적 연민에 기반한 공동체 형성의 신학적 전망을 제시하는 작업이다.

## II. 유한성의 부정으로서의 혐오

### 1. 유한성의 감정적 반응으로서의 혐오

혐오에 대한 정의는 단일하지 않다. 영어권에서 혐오는 크게 각기 다른 두 단어로 표현된다. 역겨움에 가까운 ‘disgust’와, 증오에 가까운 ‘hate’ 또는 ‘hatred’이다.<sup>1)</sup> 더 세분화된 정의에 의하면, 혐오는 “메스꺼움(revulsion)과 증오(abhorrence), 역겨움(disgust)으로 묘사되는 반응을 일으키는 사물이나 행동을 나타내는 표현을 포함하는”<sup>2)</sup> 복합적인 감정으로 간주된다. 찰스 다윈은 혐오를 “공포, 놀람, 분노, 슬픔, 행복”<sup>3)</sup>과 함께 인간의 여섯 가지 기본 감정 중 하나로 분류하며, 이를 감각기관인 미각과 연관하여 설명했다. 그러나 밀러는 혐오를 감각적 현상으로 축소하는 것을 경계하며, 혐오의 “도덕적이고 사회적인 정서”적 측면을 강조했다.<sup>4)</sup> 그에 의하면, 혐오는 원초적으로 주어진 감정이 아니라 복합적이고 이중적인 측면을 지닌다. 그렇기에 혐오는 보편적으로 주어진 것인 동시에 사회문화적 영향에 의해 형성된 정동으로 읽을 수 있다. 이는 언어의 습득과정과 유사한데, 세 살 이하의 유아는 혐오 반응을 보이지 않는다.<sup>5)</sup> 또한, 로진은 4세부터 8세까지의 아이들은 혐오와 단순한 불쾌를 구분하지 않

- 
- 1) 박인찬 외 9인, 『혐오이론. 1, 학제적 접근』 (과주: 한울아카데미, 2012), 9.
  - 2) Miller William Ian, *The anatomy of disgust*, 하홍규 역, 『혐오의 해부』 (과주: 한울아카데미, 2022), 35-38.
  - 3) Charles Darwin, *Expression of the emotions in man and animals*, 김홍표 역, 『인간과 동물의 감정 표현』 (서울: Olje, 2022).
  - 4) 윌리엄 이언 밀러, 『혐오의 해부』, 22.
  - 5) Martha C Nussbaum, *Hiding from humanity :disgust, shame, and the law*, 조계원 역, 『혐오와 수치심 : 인간다움을 파괴하는 감정들』 (서울: 민음사, 2015), 178,

는다고 말하며, 혐오의 형성적 측면을 강조한다. “혐오는 전염, 오염, 유사성에 대한 상당히 복잡한 관념적 사고에 의존하기 때문에, 그러한 정신적 식별을 할 수 있는 능력이 발전되어야 진정으로”<sup>6)</sup> 드러날 수 있는 감정이다. 혐오는 자연적 본성(nature)의 측면보다 사회적 형성의 측면이 더 강하다.

그렇다면, ‘혐오’는 무엇을 위해 존재하는가? 콜나이는 저서 『On disgust』에서 현상학적 관점에서 혐오를 고찰한다. 그는 혐오가 대상의 근접성을 감지하게 하는 ‘후각, 시각, 촉각’이라는 감각기관에 의존한다고 본다. 혐오는 대상이 “우리에게 침투하고 있으며 들러붙을 수 있는 물질성으로 넘쳐나고 있음을 경고함과 동시에, 이를 회피하게 만드는 감정”<sup>7)</sup>이다. 이러한 면에서 혐오는 ‘두려움과 증오’와는 달리, 특정한 대상을 향해 있으며, 외부의 대상 지향성이 특히 두드러진다는 특성을 보인다. 또한, 콜나이는 혐오를 물리적 혐오와 도덕적 혐오로 구분하여 설명한다. 그는 도덕적 혐오를 일으키는 대상의 특징을 “타자와 나, 정상과 비정상, 문명과 자연, 참과 거짓 간의 이분법적 질서를 초과해버리는 명백한 경계 위반하는 행위”로 규정하고, “물리적 혐오를 일으키는 대상의 특징”을 “생명과 죽음의 영역을 뒤엎기게 하는 교란”적 행위로 설명한다. 따라서 그에게 “혐오란 궁극적으로 경계 교란에 대한 회피의 감정”으로 정의할 수 있다.<sup>8)</sup>

맥킨은 콜나이의 혐오에 대한 이론을 토대로 기존의 혐오이론을 비판하며 자신의 사상을 전개해간다. 그는 혐오 이론을 크게 여섯 가지로 구분하며, ‘신체 부패, 배설, 신체 손상’이라는 구체적 범주 안에서 각 이론

6) 윌리엄 이언 밀러, 『혐오의 해부』, 43.

7) 윤지영, “혐오에 대한 철학적 탐사 : 아우렐 콜나이, 『혐오의 현상학』 하홍규 역, 한울, 2022,” 『문화와 사회』 제31권 제2호(2023), 149.

8) 위의 논문, 149-153.

의 적합성을 검증해간다. 그가 제시하는 여섯 가지 이론은 (1) 미각-독성 이론, (2) 악취론, (3) 동물-유산 이론, (4) 생명-과정 이론, (5) 죽음의 이론, (6) 생-중-사 이론이다. 그는 이 이론들을 차례로 분석하며, 혐오의 본질에 가장 적합한 개념으로 ‘생-중-사’ 이론을 제안한다. 먼저 그는 미각-독성 이론과 악취론이 특정 감각에 제한되어 있으며, 혐오는 미각이나 후각, 시각 이외에도 다양한 감각적 자극을 통해 발생한다고 주장한다. 또한, 독성도 혐오의 주된 원인일 수 없는데, 그 예로, 독성이 없는 쥐, 박쥐, 민달팽이, 곤충 등에 대한 혐오 감정을 제시한다.<sup>9)</sup> 이처럼 맥긴은 혐오를 하나의 감각적 자극으로 환원하려는 시도를 비판하며, ‘동물-유산 이론’으로 분석을 이어간다. 그는 ‘동물-유산 이론’을 통해 혐오가 인간의 유한성과 밀접한 연관이 있다는 것을 논증하기 시작한다. 인간은 동물적 특성(유한성과 취약성)을 지녔지만, 스스로를 초월적 존재로 인식하고자 한다. 그렇기에 인간은 자기 안에 내재된 동물적 속성을 마주할 때 혐오감을 느끼게 된다. 동물에 대한 혐오는 인간과의 다름에서가 아니라, 오히려 동물이 지닌 취약한 속성이 인간 존재의 유한성을 상기시키기 때문에 발생하는 것이다. 따라서 인간은 모든 동물에게 혐오를 느끼지 않으며, 일부의 동물은 귀엽고 소중한 존재로 인식하기도 한다. 즉, 혐오는 인간이 자기 자신의 유한한 속성과 마주할 때 발생하는 정서적 반응인 것이다.<sup>10)</sup> 그러나 혐오는 생명 유지를 위한 유기적 과정 자체(소화, 배설, 생식)나 죽음 그 자체에서 발생하지 않는다. 생명 그 자체는 혐오의 대상이 될 수 없으며, 어떤 생명 과정이 혐오를 유발하고 어떤 것은 그렇지 않음을 구분하기 어렵다(생명-과정 이론의 한계). 또한, 뼈를 보거나 죽음을 언급하는 언어가 혐오를 유발하지 않는 것처럼, 모든 죽음의 징후가 혐오

9) Colin McGinn, *The meaning of disgust*, 강미영 역. 『혐오의 의미』 (파주: 한울아카데미, 2022), 81-87.

10) 위의 책, 87-94.

를 일으키는 것도 아니다(죽음 이론의 한계).<sup>11)</sup> 앞의 5가지 이론의 한계를 나열하며, 마지막으로 그는 ‘생-중-사’ 이론을 제시한다.

맥킨은 ‘생-중-사’ 이론을 통해 혐오를 단지 감각적 불쾌감이 아닌, 인간 존재의 인식과 조건이 충돌하는 지점에서 발생하는 존재론적 차원의 현상으로 해석한다. 인간은 ‘생명과 죽음’, ‘의식과 물질’, ‘유기성과 무기성 사이’의 불안정한 경계에서 혐오를 느낀다. 즉 혐오는, 인간이 스스로를 초월적이고 통일된 자아로 구성하고자 하면서도, 필연적으로 마주하는 유한성과 취약성의 마주함으로부터 생겨나게 된다. 그렇기에 혐오의 대상은 특정한 사물이라기보다는 죽어가는 생명의 과정 그 자체이며, 이는 삶과 죽음이 뒤섞인 교란적 상황에서 가장 강하게 표출된다.

“혐오감은 삶과 죽음 그 두 가지 조건이 어떤 형태로든 존재할 때 그 사이의 애매한 영역에서 발생한다. 삶 그 자체나 죽음 그 자체가 아니라, 그 둘이 불안한 병치 상태에 있을 때 혐오감이 나타나는 것이다. 혐오는 ‘죽음의 생명’과 ‘생명의 죽음’으로서, 어느 한쪽도 아니고 그렇다고 다른 쪽도 아닌 둘 다를 포함하는 것이다. 혐오스러운 것은 삶과 죽음이 상호 침투된 것으로서, 양쪽의 부조화스러운 결합이다. ... 혐오는 범주의 부딪침 또는 충돌이라는 일종의 모순에서 비롯되며, 그것은 자의식적인 동물이라는 우리의 개념 체계에서 가장 핵심을 차지하는 두 범주 사이의 마찰에서 비롯된 것으로, 우리의 실존적 곤경 문제인 생명과 죽음을 암호화한다.”<sup>12)</sup>

또한, 누스바움은 혐오가 독성이 있거나 오염된 음식의 위협으로부터 몸을 보호하기 위한 거부반응에서 기원했다는 로진의 진화심리학적 분석을 수용하면서도, 혐오가 죽음 및 부패, 취약성과 관련된 동물성에 대한

11) 위의 책, 94-105.

12) 위의 책, 107-110.

불쾌감의 감정이라는 점을 강조한다. 그렇기에 우리는 동물이 지닌 힘과 속도에는 혐오감을 느끼지 않는다. “우리가 두려워하는 것은 다른 동물과 공유하고 있는 일정한 형태의 취약성이며, 우리 자신이 퇴화되거나 폐기물이 되어 가는 경향”이다.<sup>13)</sup> 그렇기에, 혐오는 인간의 유한성과 취약성을 상기하게 하는 동물적 특성을 보이는 대상으로 향하게 되는데, 이러한 대상에 대한 혐오는 “개인이 지니는 개념에 의해 매개”되기에, “그런 면에서 사회적으로 학습된다고 할 수 있다.”<sup>14)</sup> 즉, 혐오는 원초적 감정이면서 동시에 특정 문화와 사회의 영향을 받아 형성되는 학습된 감정이기도 하다. 그러나, 혐오의 중요한 특성은 내 몸의 안과 밖을 구분하는 인지적 과정을 지닌다는 것이다. 모든 인간은 동물성을 지니고 있지만, 내 몸에서 발생하는 동물적 현상에는 혐오감을 느끼지 않는다. 예를 들면, 침이 입 안에 있을 때는 혐오감이 들지 않지만, 자신이 뱀의 침을 다시 먹으라고 하면 혐오감을 느끼게 된다. 그 이유는 “인간은 동물성을 지니고 있음에도 불구하고 스스로를 동물과는 다른 존재로 생각하며, 자신이 지닌 동물성을 외면하고 숨기려”<sup>15)</sup> 하기 때문이다.

결국, 혐오는 외부적 취약성으로부터 자신의 몸을 보호하기 위한 감정이지만, 이는 스스로가 ‘유한한 존재’임을 거부하려는 시도이기도 하다. 그렇기에, 누스바움은 인간의 삶에서 혐오의 필요성을 인정하면서도 동시에 경계하는데,<sup>16)</sup> 이는 이 감정이 자신과 동물성을 구분 짓고자 하는 비이성적 사고의 모순적 현상이기 때문이다.<sup>17)</sup>

13) 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』, 170-175.

14) 위의 책, 176.

15) 박인찬 외 9인, 『혐오이론. 1, 학제적 접근』, 81-82.

16) 그렇기에 누스바움은 혐오와 분노를 구분한다. 그녀에 의하면 분노는 행위에 대한 감정일 수 있지만, 혐오는 언제나 특정한 대상을 필요로 한다. 그렇기에 행위를 향한 분노는 범죄자에 대한 회복 혹은 인권 존중과 양립할 수 있지만, 혐오는 대상에 대한 제거를 목적으로 하는 폭력적 성향으로 이어지기에 정치적 감정으로 사용되어서는 안 된다. 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』, 199.

“결국 혐오는 인간이 가진 취약성과 유한성을 포함한 부정적 의미의 동물성에 대한 감정이며, 이러한 동물성에 오염되기를 거부하는 감정적 표현이다. 그리고 이렇게 혐오를 규정했을 때, 혐오를 비이성적인 망상에 기반을 둔 신뢰할 수 없는 감정이라고 말하는 누스바움의 주장은 이미 그 타당성을 얻는 것처럼 보인다. 혐오는 동물성에 오염될 것을 우려하는 인간의 감정이지만, 이러한 동물성을 이미 인간이 자신 안에 가지고 있는 한, 오염이라는 말 자체가 모순이기 때문이다.”<sup>18)</sup>

## 2. 사회적 혐오와 제거 충동: 유한성의 배제 메커니즘

유한성에 대한 기피적 감정으로서의 혐오는 ‘사회적 현상’에서도 동일한 방식으로 발현된다. 사회는 일정한 규범과 질서를 설정함으로써 ‘정상성’이라는 기준을 형성한다. 이 기준을 충족하지 못하거나 벗어난 존재들은 혐오의 대상이 되며, 이들은 제거되어야 할 위험한 존재로 낙인찍힌다. 이는 사회적 폭력이나 제도적 배제로 이어져, 권력과 통제의 장치로 기능한다. 역사적으로 혐오는 특정 집단과 사람을 배척하기 위한 강력한 무기로 이용되어 왔다. 누스바움은 “죽을 수밖에 없다는 불안으로 자극받는 인간의 동물성”과 “취약한 신체적 특징으로부터 촉발되는 감정”을 혐오라고 말하며, 불합리한 혐오가 사회악의 뿌리로 작용한다고 말한다.<sup>19)</sup> 또한 그녀는 인간은 내집단과 구분할 수 있는 외집단을 필요로 하는데, 이 과정에서 내집단을 동물성의 유한성에서 멀어지게 하기 위한 시도로 외집

17) 위의 책, 82.

18) 조태구, “코로나19와 혐오의 시대 - ‘올드 노멀(old normal)’을 꿈꾸며,” 『인문학연구』 60(2020), 23.

19) Martha C Nussbaum, *The monarchy of fear : a philosopher looks at our political crisis*, 임현경 역. 『타인에 대한 연민 : 혐오의 시대를 우아하게 건너는 방법』 (서울: 알에이치코리아, 2020), 136.

단에게 동물적 속성을 투영한다고 말한다. 이는 내집단의 우월성과 특권을 유지·강화하기 위한 시도의 일환으로도 이해할 수 있다.

“그래서 유사 이래 특정한 혐오의 속성들(점액성, 악취, 점착성, 부패, 불결함)은 반복적이고 변함없이 일정한 집단들과 결부되어 왔으며, 실제로 그들에게 투영되어 왔다. 특권을 지닌 집단들을 이들을 통해 자신들의 보다 우월한 인간적 지위로 명백히 하려고 한 것이다. 유대인, 여성, 동성애자, 불가촉천민, 하층 계급 사람들은 모두 육신의 오물로 더럽혀진 존재로 상상되었다.”<sup>20)</sup>

이러한 측면에서 카롤린 엠케는 혐오와 증오가 우발적 현상이나, 극단적 위협으로 인한 감정도 아닐 수 있다고 말한다. 그리고 그녀는 혐오를 ‘이데올로기’의 구축과 집단적 감정으로 정의한다.

“그것은 이데올로기에 따라 집단적으로 형성된 감정이다. 이것이 분출되면 미리 정해진 양식이 필요하다. 모욕적인 언어표현, 사고와 분류에 사용되는 연상과 이미지들, 범주를 나누고 평가하는 인식틀이 미리 만들어져 있어야 한다. 혐오와 증오는 느닷없이 폭발하는 것이 아니라 훈련되고 양성된다.”<sup>21)</sup>

결국, 혐오는 개인과 사회가 특정한 이상에 도달하기 위해 유한성을 회피하려는 시도에서 생성되는 감정이다. 그러나, 인간은 본연적으로 유한성과 취약성을 벗어날 수 없는 동물이다. 그렇기에, 혐오는 이상적 존재로서의 인간이 보이는 감정이라고 말하기에는 그 자체로 모순적이다. 혐오는 존재의 본질(유한성과 취약성)에 대한 부정을 통해서 형성되는 감정이기 때문이다. 그렇다면, 혐오의 문제는 ‘인간은 무엇인가?’, ‘인간을

20) 마사 너스바움, 『혐오와 수치심』, 201.

21) Carolin Emcke, *Gegen den Hass*, 정지인 역 『혐오사회 : 증오는 어떻게 전염되고 확산되는가』 (과주: 다산초당, 2017), 23.

인간답게 하는 것은 무엇인가?’에 관한 인간 존재에 대한 물음으로부터 시작해야 한다. 유한성을 제거하고 통제하려는 시도는, 오히려 타자에 대한 폭력과 자기혐오로 귀결될 위험이 있기 때문이다.

### III. 이상화된 주체의 허구와 유한성의 재사유

앞서 살펴본 바와 같이, 혐오 감정은 단순한 정서적 불쾌감이 아니라 인간 존재의 유한성과 취약성에 대한 회피 반응으로 이해할 수 있다. 혐오는 유한성을 직면하게 하는 대상을 외면하고 제거함으로써, 자아의 완전성을 유지하고자 하는 방어적 정동의 한 형태이다. 그렇기에 일부의 논의에서는 혐오가 사회의 유지를 위해 필요한 감정이라고 주장되기도 한다.<sup>22)</sup> 그러나 ‘혐오’는 대상에 대한 이성적 분석에 기반한 감정이 아니며, 오히려 사회적 왜곡을 통해 유발될 수 있는 감정이라는 점에서, 사회의 유지 수단으로 사용하기에 적절하지 않다. 사회의 안전과 질서를 지키기 위한 보다 적절하고 합리적인 대안은 충분히 존재한다. 예컨대, 분노, 공공위생에 대한 우려, 공포, 도덕적 반감 등이다. 그렇다면, 오늘날 혐오 정동의 확산은 어떻게 설명할 수 있을까? 단순히 대중매체와 인터넷을 통한 정보 확산 속도의 문제만으로 설명될 수 있을까?

본 논문은 혐오 정동의 확산이 근대 주체가 형성한 인간에 대한 환상과 긴밀한 연관이 있다고 본다. 근대의 주체 개념은 인간을 ‘완전한 자아를 지닌 존재’, ‘자율적이고 합리적인 존재’로 간주하도록 했다. 인간은 이성을 통해 유한성을 극복할 수 있으며, 외부적 위험도 완벽히 통제할 수 있는 존재로 그려지기 시작했다. 그 결과, 인간의 실존적 본질인 고통,

22) 이러한 주장에 대한 대표적 인물은 밀러이다. 그는 혐오가 세계의 순수성과 도덕적 이상을 깨트리는 악덕에 대한 감정으로 작동하기에, 혐오는 비도덕적인 것들에 대한 ‘경멸’로서 민주주의를 지키는 감정으로 활용될 수 있다고 말한다. 윌리엄 이언 밀러, 『혐오의 해부』, 321-416.

상처, 결핍, 죽음을 은폐하거나 극복해야 할 대상으로 간주되었다. 이러한 시도는 감출 수 없는 자신의 취약성과 결핍을 타자에게로 투사하도록 했고, 타자의 제거를 통해 자신의 지위를 강화하는 시도로 이어졌다. 그렇기에, 본 장에서는 데카르트의 주체 개념이 혐오와 어떠한 연관을 맺고 있는지를 고찰하며, 지적의 사유를 통해 근대 주체 개념의 허구성을 비판하려 한다. 만약, 우리가 인간을 ‘유한성의 결핍된 존재’로 다시 상정할 수 있다면, 타자에 대한 결핍은 더 이상 제거해야 할 대상이 아니게 된다. 오히려 결핍은 서로에 대한 동일시를 가능하게 하는 윤리적 초대의 ‘비어 있음의 장’으로 다시 사유될 수 있을 것이다.

### 1. 근대적 주체 개념의 비판: 완전성의 환상과 결핍의 은폐

데카르트는 자아를 모든 인식의 출발점으로 상정하며, ‘나는 생각한다, 고로 존재한다(cogito, ergo sum).’라는 말과 함께 근대적 주체의 탄생을 알렸다. 그는 존재의 확실한 근거를 감각이나 외부 세계가 아닌 사유하는 자아로부터 찾았으며, 자기에 의한 사유를 통해 형성되는 존재의 의미를 밝혔다. cogito는 “모든 존재자의 존재를 근거 짓는 절대부동의 기초인 주체의 본질을 그대로 드러낸다.”<sup>23)</sup> 그는 이러한 사유를 통해 확립된 존재를 실체로 이해했는데, 실체는 존재하기 위해 자기 이외의 어떤 존재도 요구하지 않는 자족적 존재였다.<sup>24)</sup> 그러나 칸트는 데카르트의 실체 존재론적인 주체를 거부하며, 자아를 모든 인식 내용을 통일시키는 선험적 통각으로 재사유했다. 인간에게 대상과 사건에 대한 동일한 판단과 결정을 내리는 선험적으로 주어진 인식의 틀이 있으며, 이는 선험적 주체의

23) 정낙림, “데카르트와 칸트의 주체개념,” 『철학논총』 44(2006), 433.

24) René Descartes, *Principia Philosophiae*, 원석영 역, 『철학의 원리』 (서울: 아카넷, 2002), 51.

출현으로 이어졌다.<sup>25)</sup> 그러나 여전히 칸트도 데카르트의 형이상학적 주체 개념으로부터는 결별하지 못했다.

“우리가 볼 때 칸트는 데카르트의 형이상학적 주체개념에서 완전히 자유롭지 못하다. 왜냐하면 칸트는 자신의 인식론의 테두리 내에서 설득력 있게 주체 개념에서 실체의 성질을 걷어내지만, 주체개념의 핵심적 요소인 통일적이고, 동일한 자기의식을 포기할 자세는 여전히 되어있지 않기 때문이다. ... 경험을 가능하게 하고 종합적으로 통일시키는 칸트의 ‘순수한 자기의식’ 혹은 ‘순수한 자아’는 경험적 자아가 세계와 가질 수 있는 관점적으로 취할 수 있는 거리를 부정하고 세계에 대한 하나의 특정한 태도를 고집하는 배타적 방향성을 제시할 수 있다는 오해를 받을 수 있다.”<sup>26)</sup>

결국 데카르트의 코기토는 선형적 주체성의 근거로 작용하며, “세계를 인식할 수 있는 절대적 위상을 지니거나 사유 중심적인 가치관을 형성할 수 있는 요체”<sup>27)</sup>로 자리 잡았다.<sup>28)</sup> 주체는 모든 인식과 판단의 거점을 ‘자기의 인식’으로 삼으며, 세계를 인식하는 절대적 위상을 획득하고, 사유 중심적 가치관을 형성하는 핵심 원리로 기능하였다. 선형적이고 확실성을 지니며, 완결적인 인식으로서의 주체는 ‘정신과 육체’, ‘순수와 부정’, ‘무한과 유한’의 이분법적 구조를 형성하며, 주체의 완성을 위해서 부정적인 것(죽음, 질병과 같은 유한성)을 은폐하거나, 회피하려는 경향을 강화

25) 칸트는 진리의 사유와 구성을 ‘나’ 자신에게서 찾았다. 이상철, 『죽은 신의 인문학』 (과주: 돌베개, 2018), 53.

26) 정낙림, “데카르트와 칸트의 주체개념,” 444.

27) 윤대선, “데카르트 이후 탈(脫)코기토의 주체성과 소통 중심의 주체윤리 : 레비나스와 메를로-퐁티의 타자이해를 비교하며,” 『철학논총』 75(2014), 167-168.

28) 본 논문은 데카르트와 칸트의 주체 개념의 형성과 변형에 대한 이해를 필요로 하지 않기에, 칸트의 데카르트 주체개념에 대한 비판은 생략했다. 데카르트의 주체에 대한 칸트의 비판과 재구성은 정낙림, “데카르트와 칸트의 주체개념,” 431-446.을 보라.

해했다. 그러나 인간의 부정성은 회피하거나, 은폐할 수 있는 것이 아니다. 인간은 그 자체로 불안정하고 유한하며, 본질적으로 결핍된 존재이기 때문이다.

## 2. 결핍된 주체

지젝은 포스트모더니즘 이후 진행된 ‘주체의 해체’를 거부하며, 데카르트의 주체 개념의 복원을 시도했다.<sup>29)</sup> 자본주의와 신자유주의에 맞설 혁명적 주체의 필요를 느꼈기 때문이다. 그러나 그는 데카르트의 주체 개념을 완전히 재해석하며, 데카르트의 주체 이면에 있는 “잊혀진 뒷면”을 밝히려 했다. 지젝에 의하면 근대 이후에 나타나는 ‘지배와 착취’, ‘폭력과 파괴성’은 데카르트의 주체 개념에서 발생한 것이 아니라, 자본주의에 기인한 것이다. 그렇기에 그는 데카르트의 주체에 ‘무죄’를 선고하며,<sup>30)</sup> 데카르트의 주체가 모든 것을 구성하고 판단하는 자율적 행위자가 아니라, 내속적인 결핍을 지닌 존재였음을 밝혀 갔다.

“데카르트적 코기토는, 자신에게 대립된 객관적 세계를 “자발적으로” 구성하는 자율적 행위자라기 보다는, 내속적인 개념적 사슬관계를 따름으로써 우리를 상위의 다른 표상들로 인도하는 표상이다. 처음에 주체는 코기토가 어떤 내속적으로 결핍이 있는 존재에게 속하는 표상이라는 것을 확인한다(의심은 불완전성의 표시이다).”<sup>31)</sup>

29) 지젝의 해석은 원전의 철학적 체계를 충실히 복원하려는 작업이라기보다, 라캉적 시각을 적용해 근대적 주체 개념을 전복적으로 재독해하는 창조적 해석에 가깝다. 따라서 본 논문에서 언급하는 데카르트·라캉·헤겔의 주체 개념은 원전의 의도를 직접 대면하지 않으며, 지젝의 이론적 틀을 기반으로 한 분석임을 밝힌다.

30) Slavoj Žižek, *(The) ticklish subject : the absent centre of political ontology*, 이성민 역. 『까다로운 주체: 정치적 존재론의 부재하는 중심』 (서울: 도서출판b, 2006), 15.

31) Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative : Kant, Hegel, and the critique of ideology*, 이성민 역. 『부정적인 것과 함께 머물기 : 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』 (서울:

의심으로 시작하는 데카르트의 코기토는 그 자체로 결합을 지니며, 그렇기에 결합을 지닌 비완전한 ‘주체’는 ‘완전한 존재’에 의존하게 된다. 선행적인 주체의 출현은 데카르트에게서는 근본적으로 불가능하다. 결국, 코기토는 “복잡하게 얽힌 총체 속에 있는 수많은 표상들 가운데 하나에 불과하며, 현실의 일부이며 아직은 현실 전체에 상관적이지 않다.”<sup>32)</sup> 지적은 칸트의 순수 통각의 나 또한 자기 동일적인 실체가 아니라, 오직 텅 빈 자리로만 존재할 수 있다고 주장한다. 순수 통각의 나는 모든 인식의 조건이자 토대이지만, 나는 ‘나’를 인식하기 위해서는 인식의 대상으로 전환되며, 그 순간 순수 통각으로서의 지위는 붕괴된다. 지적은 이 지점에서 “생각하는 사물은 어떻게 구성되는가?”라는 질문에 대한 어떠한 답도 제공할 수 없다고 말하며, “자기의식의 역설은, 그것은 그것 자체의 불가능성을 배경으로 해서만 가능하다는 것”이라고 말한다.<sup>33)</sup> 다시 말해, 순수 통각의 주체는 인식의 주체이지만, 어떤 실질적 직관과 내용으로 채워질 수 없는 공백으로 존재하며, 이 공백 자체가 주체의 조건으로 작동하는 구조적 모순을 드러낸다는 것이다.

지적은 이와 같이, ‘데카르트와 칸트’의 주체 개념을 재해석하며, 자족적이고 자율적인 통일적 주체의 이상이 불가능한 환상에 불과한 것임을 밝혀낸다. 주체는 자신의 존재를 규정할 수 없는, 항상 실패하는 ‘공허의 자리’이며, ‘결핍된 존재’다. 그러나 지적에게 이러한 결핍은 제거하거나 은폐해야 할 부정적 요소가 아니라, 오히려 주체를 가능하게 하는 본질적 조건이자 실재와 접촉하는 균열의 흔적으로 이해된다. 그는 이 결핍을 상징계의 질서 속에서 억압되고 은폐되지만, 완전히 삭제되지 않는 실재<sup>34)</sup>의 흔적으로 해석하며, 상징계의 균열을 일으키는 가능성으로 본다.

---

도서출판b, 2023), 27.

32) 위의 책, 27.

33) 위의 책, 31.

그의 ‘주체 개념’을 보다 정밀하게 이해하기 위해서는, 라캉의 ‘빚금쳐진 주체’와 ‘헤겔의 부정성’ 개념에 대한 논의가 요구된다.

### 1) 빚금쳐진 주체

지젝은 주체의 결핍과 공백을 설명하기 위해 라캉의 ‘빚금쳐진’ 주체 개념을 도입한다. 그는 라캉의 빚금쳐진 주체를 통해 탈구되어 있고, 자신의 자리를 구성적으로 결여한 주체를 설명해간다.<sup>35)</sup> 라캉에게 인간은 상징계(혹은 대타자)의 구조 속에서 태어날 때부터 불가피하게 자신의 존재를 상실한다. 왜냐하면, 무(無)였던 주체는 상징계 안에서 불가피하게 기표에 종속되며, 자신을 소실(fading)하기 때문이다. 말하려고던 존재는 사라지고 기표만이 남는다.<sup>36)</sup> 따라서 “주체가 대타자의 기표에 의해 나타내 어지면서 소실되고 기표에 의해 소외되는 이 과정은 주체가 주체로 구성되기 위해서 필연적인 강요된 선택이다.”<sup>37)</sup> 이렇게 주체의 형성은 곧 분

34) 전통 형이상학에서 실재(the Real)는 “현실을 초월해 있는 존재, 혹은 운동의 원칙”이었다. 하지만 라캉은 실재를 상징적 질서 내에서 잉여로 나타나는, 언어로 설명할 수 없는 것으로 해석했다. 지젝은 라캉의 이러한 실재 개념을 차용하면서, 실재를 현상의 내부에서 일어나는 “현실의 오작동”으로 설명한다. 김현강은 지젝의 실재를 이렇게 해석한다. “지젝의 관심사는 상징적 현실의 빈틈에 주목하고 그것을 주체의 자유 가능성과 새로운 질서의 입안에 대한 조건으로 해석하는 것이다. 지젝에 따르면 상징적 질서는 실재의 근원적 억압을 통해 구성된다. 그러나 억압된 현실은 사라지지 않고 적대의 형태로 회귀한다. 실재는 상징적 질서의 구성을 위해 필수적이지만, 다른 한편 일관된 전체를 형성하는 것을 저지하는 부정성이다.” 지젝의 실재에 대한 더 자세한 설명은 김현강, “슬라보예 지젝의 실재의 존재론,” 『마르크스주의 연구』 제17권 제2호 (2020), 73-90. 과 신은희, “지젝의 기독교 비평연구: ‘사신(死神)신학에서 ‘초혼(招魂)신학으로,’” 『신학사상』 157(2012), 2-7.을 보라.

35) 슬라보예 지젝, 『부정적인 것과 함께 머물기 : 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』, 26.

36) Lacan, Jacques, *Reading Seminar XI : Lacan's Four fundamental concepts of psychoanalysis : including the first English translation of "Position of the unconscious" by Jacques Lacan* (Albany: State University of New York Press, 1995), 269.

37) 양석원, “육망의 주체와 윤리적 행위 라캉과 지젝의 주체이론,” 『안과밖』 10(2001),

열이며, 그렇기에 주체는 결핍이다. 그러나, 알튀세가 주체와 대타자와의 관계를 완전한 종속을 통한 동일한 상태로 그리려고 했다면, 라캉은 주체가 대타자 속에 완전히 흡수되지 않는다고 보았다. 그는 주체와 대타자의 관계를 교집합 형태로 묘사하며, 주체의 원과 대타자의 원이 교차하는 지점을 ‘무의식’의 장소로 설명한다. 무의식은 주체를 구성하도록 작용하는 과정에서 남겨지는 자취이다. 주체는 상징계와의 완전한 동일성을 획득하기 위한 시도를 지속한다. 그러나 이 시도는 언제나 실패하며, 주체는 기표의 미끄러짐 속에서 자신을 잃어버리는 존재, 즉 기표에 의해 소외된 존재로 남는다. 이처럼 주체의 소실이 발생하는 바로 이 지점에서 무의식이 발생하는 것이다. 그러나, 이러한 무의식의 출현은 동시에 상징계의 결핍을 의미하는데, 상징계도 주체를 완전히 포섭하는 데 실패하기 때문이다. 그렇기에 무의식의 공간은 주체의 결여이자, 동시에 주체를 자신의 기표로 설명하지 못하는 상징계의 결여를 의미한다. 지젝은 라캉이 “기표의 질서 그 자체에 어떤 고유한 배제”를 발견했으며, 그렇기에 상징적 질서의 구축은 “중심-기표의 배제”를 함축하고 있다고 말한다.<sup>38)</sup>

결국 무의식은 기표의 사슬 속에서 완전히 포섭할 수 없는 주체의 결핍과 완전하지 않은 대타자의 체계 사이에서 발생하는 언어적 균열의 흔적이자, 틈이다. 지젝은 대타자의 결여를 타자를 의미하는 프랑스어 *Autre*의 사선이 그어진  $\mathbb{A}$ 로 표시하며, 라캉의 이론에서 가장 혁명적 사실을 대타자의 결여에 대한 발견으로 말한다.<sup>39)</sup>

“오늘날 라캉적 주체가 분열되어 있고 빗금 그어져 있고 기표 연쇄속에서

---

274.

38) Slavoj Žižek, *The sublime object of ideology*, 이수련 역. 『이데올로기의 숭고한 대상』 (서울: 새물결, 2013), 182.

39) 양석원, “육망의 주체와 윤리적 행위 라캉과 지젝의 주체이론,” 277.

의 결여와 동일시된다는 것은 너무나도 잘 알려진 사실이다. 하지만 라캉 이론의 가장 급진적인 차원은 이 사실을 인정했다는 데 있는 게 아니라 타자, 상징적 질서 자체도 어떤 근본적 불가능성에 의해 빗금 쳐져 있으며 어떤 불가능한/트라우마적 중핵, 중심의 결여를 중심으로 구조화되어 있다는 점을 깨달은 데 있다. 타자 속에 이런 결여가 없다면 타자는 밀폐된 구조가 될 것이며 주체에게 열린 유일한 가능성은 타자 속에서 완전히 소외되는 것이다. 따라서 주체로 하여금 라캉이 분리라고 부른 일종의 ‘탈소외’를 성취할 수 있도록 하는 것은 바로 타자 속의 이러한 결여이다. 이는 물론 주체가 자신이 언어의 장벽에 의해 대상과 영원히 분리되어 있다는 것을 체험한다는 의미에서가 아니다. 이는 대상이 타자 자신으로부터도 분리되어 있다는 것, 타자 자신도 ‘그것을 가질 수 없으며’, 최종적인 대답을 갖고 있지 않다는 것, 다시 말해 타자 자신도 장애물에 의해 가로막혀 있으며 따라서 욕망한다는 사실을, 타자의 욕망도 또한 존재한다는 사실을 주체가 체험한다는 의미에서 그렇다. 타자 속의 이러한 결여는 주체에게 이를테면 숨 쉴 수 있는 공간을 만들어준다. 그것을 통해 주체는 기표 속에서의 완전한 소외를 모면하게 된다. 물론 자신의 결여를 메움으로써가 아니라 자신을, 자신의 결여를 타자 속의 결여와 동일시함으로써 말이다.”<sup>40)</sup>

지젝에 의하면 라캉의 무의식의 영역은 ‘실재’의 틈이자, 종속된 주체가 의미 사슬에서 벗어날 수 있는 공간이다. 주체는 대타자의 결여에서 균열의 틈을 발견하며, 분리를 통해 자유를 획득할 수 있는 것이다.<sup>41)</sup> 즉, 주체가 지닌 결핍의 흔적은 제거해야 할 대상이 아니라, ‘주체를 새로운 주체’로 형성할 수 있게 하는 자리이다. 이러한 사유는 헤겔의 ‘부정성’을 통해 더욱 선명해진다.

40) 슬라보예 지젝, 『이데올로기의 숭고한 대상』, 202-203.

41) 양석원, “욕망의 주체와 윤리적 행위 라캉과 지젝의 주체이론,” 276-277.

## 2) 부정적인 것과 함께 머물기

지젝은 헤겔 사유의 핵심을 상실과 분열에서 찾는다. 이는 헤겔이 대립과 분열의 극복과 통일, 그리고 회복을 궁극적 목표로 삼았다는 기존의 이해와는 다른 시도이다. 그의 이러한 과격적인 시도는, 헤겔의 주체 개념에 대한 새로운 이해에서 비롯된다. 지젝은 헤겔이 주체를 부정적인 것과 정면으로 마주하고 머무를 때에만 발휘되는 정신의 마술적 힘으로 규정한다고 보았다. 그렇기에 주체의 정신이 발휘되는 순간은 언제나 부정적인 것에 머무르는 한에서만이다.<sup>42)</sup> 그렇다면, 헤겔에게 정신이란 무엇이며, 부정적인 것은 무엇인가? 규정성이 다른 규정성에 대립될 때에만 가능하다고 본 헤겔은<sup>43)</sup>, 정신과 대립하는 개념을 ‘자연’이라 말한다. 그리고 그는 정신과 자연을 구분하는 규정성을 ‘관념성’이라고 말하는데,<sup>44)</sup> 그에게 관념성은 “외적인 수동적 대상을 정신의 내적 공간으로 옮겨 놓음으로써 사물의 외재성을 박탈하는 정신의 능동적 본성”<sup>45)</sup>이다. 즉, 자연으로 부를 수 있는 수동적인 외적 대상은 정신의 작용을 통해 ‘정신’에 속하며, 능동적 주체로 형성될 수 있는 것이다. 그러나, 여전히 이는 아직 가능성 혹은 잠재적 능력에 불과한데, 이러한 가능성을 현실화하는 건 ‘타자’와의 만남을 통해서이다. “정신은 ... 단순한 나와는 다른 것, 따라서 부정적인 것을 자기 자신 안에 정립한다. 그런데 정신에게 타자와의 이러한 관련은 단지 가능할 뿐만 아니라 필연적이다. 왜냐하면 정신은 타자와 타자의 지양을 통해 스스로를 개념상 그것이어야 할 그러한 것으로 실증하며, 실제로 그러한 것이 된다.”<sup>46)</sup> 그렇다면, 정신을 현실화하는 ‘타자’의

42) 성창기, “헤겔의 주체: “부정적인 것에 머무르기”: 지젝의 헤겔 해석을 중심으로,” 『철학사상』 46(2012), 260-265.

43) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (*Die Philosophie des Geistes*, 박병기, 박구용 역. 『정신철학』 (울산: 울산대학교 출판부, 2000), 22.

44) 위의 책, 22.

45) 성창기, “헤겔의 주체: “부정적인 것에 머무르기”: 지젝의 헤겔 해석을 중심으로,” 268.

정체는 무엇일까? 헤겔은 정신의 상태를 둘로 구분하며, 타자와의 조우 이전의 상태를 친숙한 세계에 머물러 있는 추상적 보편, 즉 평온한 세계에 갇혀 있는 자기몰입적 상태로 설명한다. 이러한 정신은 형식적인 의미만 지닐 뿐, 아직 참된 정신은 아니다. 그러나, 정신은 이런 추상적인 상태를 깨뜨리는 이질적인 것을 만나면서, 그 이질적인 것과의 공존과 정립을 통해 현실적인 것이 된다. 이 이질적인 것이 바로 '타자'이다. 따라서 헤겔에게 이질적 타자란 외재적 방해물이 아니라, 참된 정신을 위해 함께 머물러야 할 대상이며, 그는 타자를 “부정적인 것”, ‘모순’, ‘분열’ 등<sup>47)</sup>으로 부르며, 이러한 부정성이 정신의 본성에 속한다고 주장한다. 그렇기에 “부정적인 것에 머무름은 가능성으로서의 정신을 현실적인 것으로 만들어주는, 현실적 정신이 가능하기 위한 필요조건<sup>48)</sup>이며, 이러한 타자와 대면하고 함께 머무르는 정신, 그것이 바로 헤겔의 주체라고 말할 수 있다.

### 3. 결핍의 직면과 감정의 전환

지젝에 의한 라캉과 헤겔 해석에 의하면, 주체는 결핍되고 탈구된 존재로서 결코 자기 완결적인 실체가 아니다. 주체는 상징계가 제공하는 완전성과 일관성의 환상에 자신을 동일화하려는 시도를 반복하지만, 이러한 시도는 실재로 인한 균열과 충돌 속에서 끊임없이 좌절된다. 이로 인해 주체는 결여를 제거할 수 없는 존재론적 조건에 직면하며, 그 결여와의 직면과 머무름을 통해서만 상징계의 뒤틀림 속에서 새로운 주체로의 전환에 이를 수 있다. 즉, 주체는 부정성에 대한 직면 없이는 상징계의 종속

46) 프리드리히 헤겔, 『정신철학』, 32.

47) 성장기, “헤겔의 주체: “부정적인 것에 머무르기” : 지젝의 헤겔 해석을 중심으로,” 270.

48) 위의 논문, 273.

을 벗어날 수 없고, 해결적 의미의 참된 정신에도 도달할 수 없다. 그러나 주체는 상징계의 구조 속에서 자신의 결여를 은폐하기 위해 그 원인을 외부의 타자에게 전가하는 방식으로 반응한다. 이는 단순한 투사를 넘어, 결여를 감당하지 못하는 상징계가 주체에게 강제하는 방어적 반응으로 이해할 수 있다. 주체가 발견하는 ‘결여’는 주체의 결여이자, 상징계의 결여이기 때문이다. 그렇기에 주체에게 완결성과 일관성의 환상을 약속하는 상징계는, 그 환상의 지속을 위해 결여의 흔적을 외부적 대상으로 밀어내며, 이로 인해 상징계는 ‘정상적이지 못한 존재’, 즉 유한성과 결핍을 노출한 존재를 혐오의 대상으로 표적화한다. 그러나 주체와 상징계의 결합은 결코 제거되거나 충족될 수 없기에, 그 결합의 원인으로 상정된 타자는 점차 기이하고 괴물적인 형상으로 구성된다. 그렇기에 이러한 혐오는 비이성적인 감정이며, 이러한 현상은 타자에 대한 폭력을 정당화하는 이데올로기적 장치로 기능하게 된다.

그렇다면 타자에 대한 이와 같은 비이성적 혐오를 중단할 가능성은 어디에서부터 마련할 수 있을까? ‘도덕적 감수성의 고양’이나 ‘혐오 표현에 대한 처벌과 규제’가 하나의 대안으로 제시되지만, 이러한 방식은 새로운 이상적 기준으로 인해 또 다른 배제를 초래하거나 일시적 억제로만 작용할 위험이 있다. 무엇보다 이러한 방식은 인간 존재의 본질 조건인 유한성과 부정성을 간과한다는 데에서 근원적 한계를 지닌다. 인간은 ‘죽음, 노화, 상처, 결합, 미숙함’ 등으로 대표되는 존재론적 유한성과 오류로부터 결코 자유로울 수 없다. 따라서 혐오를 극복하기 위한 출발점은 주체 내부에 내재한 결핍과 결합을 인정하는 데 있다. 이성적이고 온전한 주체에 대한 환상은 오히려 타자에 대한 배제와 혐오의 심화로 이어질 뿐이며, 주체의 유한성을 인정하는 것만이 감정의 전환 가능성을 여는 첫걸음이 될 수 있다. 이러한 전환은 타자의 유한성과 결핍을 마주하는 인간의 정

등을 혐오에서 동일시를 통한 연민으로 이끌며, 결핍을 공유하는 존재들 간의 연대와 공감을 가능하게 할 것이다. 또한, 이러한 시도는 상징계의 완전성 신화를 비트는 윤리적 실천으로 이어지며, 상생과 공생의 사회적 기점을 마련해 줄 것이다. 따라서 본 논문은 결핍을 직면하는 감정의 전환이 어떠한 신학적 윤리로 이어질 수 있는지를, 그 전환을 실존적으로 체현한 존재로서의 예수를 통해 구체적으로 논증하고자 한다.

#### IV. 결핍된 존재로서의 예수: 결핍의 수용과 동일시의 윤리

전통 신학은 예수의 신성을 강조하며, 예수의 완전성과 무결핍성을 강조해왔다. 그러나 ‘참 인간’ 예수는 단지 신성을 갖춘 무결핍적 존재가 아니라, 유한성과 결핍, 상처와 취약성, 고통과 죽음을 온전히 체현한 존재였다. 예수는 결핍의 제거와 극복을 통해 완성에 이르지 않고, 오히려 그 결핍을 통과하고 감내함으로써 존재의 진리를 드러냈다. 이러한 의미에서 예수는 부정적인 것과 머무름을 통해 새로운 윤리적 가능성을 보인 선구자로 제시될 수 있다. 이 장은 먼저, 예수의 삶을 통해 나타난 결핍의 흔적을 고찰하고, 이어서 예수가 그의 주변에 머물러 있던 오클로스의 결핍을 회피하거나 교정의 대상으로 간주하지 않고, 오히려 그들을 수용하고 동일시했음을 분석할 것이다. 이러한 시도는 예수가 ‘혐오적 대상’으로 낙인찍힌 존재들을 교정의 대상으로 바라본 것이 아니라, 그들의 결핍을 자신의 결핍과 동일시함으로써 -즉, 실제의 은폐가 아닌 실재와의 조우를 통해- 자신의 운동을 전개했음을 드러내 줄 것이다.

##### 1. 결핍된 존재로서의 예수: 존재의 균열과 신학적 의미

지젝에 따르면, 플라톤적 에로스는 ‘지고의 선’을 향한 상승적 운동, 곧 영원성과 완전성을 지향하는 고양적 사랑의 형태이다. 그러나 그는 진정

한 사랑은 오히려 그 반대 방향을 향한다고 주장한다. 즉, 사랑은 영원한 아이디어를 향해 올라가는 것이 아니라, “불완전한 인간을 위해 영원성 그 자체의 약속을 포기”<sup>49)</sup>하는 것이다. 그리고 그는 그리스도가 택한 유한하고 한시적 존재를 선택하는 행위, 즉 영원한 존재를 포기하는 행위에서 가장 고귀한 윤리적 행위를 발견할 수 있다고 보았다. 존재론적 예수가 보여준 인간의 완전성은 결핍을 제거한 형태로 제시되지 않았다. 강원돈은 예수의 성육신 사건에 대한 진술인 “말씀(Logos)이 육신(Sarx)이 되었다(요 1:14).”를 해석하며, Logos는 최고의 완전성과 원리를 의미하지만, Sarx는 “비천한 것, 더러운 것, 영속성이 없는 것”<sup>50)</sup>을 의미한다고 말한다. 속된 말로, Sarx는 ‘똥갈다’에서의 ‘똥’과 같은 비천한 물질성을 의미한다. 그리고 그는 예수를 노동자 된 하나님으로 묘사하며, 성육신 사건의 의미를 이렇게 해석한다.

“하느님은 물이 되었다. ... 바로 이러한 노동자 하느님은 전도된 물성의 원리를 실현하고 있는 1세기 팔레스틴의 사회구성체 속에서 배고프고 목마르고 매 맞는 하느님으로 존재하였으며, 팔레스틴 사회구성체의 제모순을 집약하는 성전체제에 도전하였다가 마침내 십자가에 못박혀 죽임을 당하기까지 하였다.”<sup>51)</sup>

예수는 결핍된 하나님으로 이 세상에 모습을 보였다. 그의 하나님 나라 운동은 인간의 현실인 유한적 물의 세계와의 공존을 통한 길이었다. 또한,

49) Slavoj Žižek, *(Die) Die Puppe und der Zwerg : das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, 김정아 역. 『죽은 신을 위하여 : 기독교 비판 및 유토피론과 신학의 문제』 (서울: 길, 2007), 24.

50) 강원돈, 『物の 神學 : 實踐과 唯物論에 對한 神學의 摸索』 (서울: 한울, 1992), 109

51) 위의 책, 112-113.

예수는 상징계가 제시하는 사회적 기준에도 미치지 못했는데, 그는 사생 아였으며 가난한 집안의 아들이었고, 질서를 교란하는 자였다. 또한, 낸시 린 아이슬랜드(Nancy Lynn Eiesland)는 제자들이 예수의 존재의 참된 본질을 깨달은 시점을 ‘부활의 순간’으로 말하며, 그들은 부활의 렌즈를 통해 지상에서의 예수의 삶의 의미를 올바르게 이해하게 됐다고 주장한다. 그러나, 그들이 만난 부활한 예수는 몸의 결핍을 그대로 노출한 존재였다. 그의 손과 발은 손상되었고, 옆구리는 찢려 있었다. 예수는 제자들에게 장애를 지닌 하나님(the Disabled God)으로 현현했다.<sup>52)</sup>

죽음이 실재와의 조우이며, 부활이 실재를 통과한 체현된 모습이라면, 실재의 체현을 통해 보여지는 존재론적 완결성은, 결핍이 제거된 모습이 아니라, 결핍의 수용과 공존을 통해 형성된 완결성이다. 예수는 자신의 유한성과 상처, 장애와 결핍을 제거의 대상이 아니라 존재의 진리를 드러내는 통로로 삼았으며, 바로 이 점에서 결핍의 새로운 윤리적 가능성이 발견된다. 결핍을 통해 진리가 드러나는 이 역설은 단순한 존재론적 의미를 넘어선다. 지젝은 유한성과 결핍으로서의 예수의 실존은 단지 신의 자기 비움과 낮아짐으로는 설명할 수 없다고 말한다. 그는 헤겔의 괴물 개념을 빌려, 예수를 괴물로 묘사한다. 여기서의 괴물은 단지 기형적 존재가 아닌, 유한하고 취약한 인간 개인이 신을 대리하는 일반적으로 부적합한 것(Unangemessenheit ueberhaupt)을 의미한다. 신은 이러한 괴물적인 매개로, 상징질서의 균열로서 현실에 침입한 것이다. 그렇기에 그리스도의 존재는 기존의 어떠한 보편적 현상이 아닌 부서진 몸, 즉 “그리스도의 괴물적인 단독성(singularity)”<sup>53)</sup>을 의미하며, 괴물적 존재는 진리를

52) Eiesland, Nancy L, *The disabled God : toward a liberatory theology of disability* (Nashville : Abingdon Press, 1994), 98-100.

53) Slavoj Žižek, John Milbank, *The monstrosity of Christ :paradox or dialectic?*, 배성민, 박치현 역, 『예수는 괴물이다』 (서울: 마티, 2013), 125.

대변하기에는 자체의 모순과 결핍, 그리고 우연성을 지녔지만, 바로 그렇기에 진리를 발생시킨다. 즉, 그리스도는 결핍이 진리를 가능하게 한다는 역설적 모순이다. 지젝은 그리스도를 신성한 존재로 여기지 않으며, 이렇게 말한다. “그리스도에게서 신성한 것이라곤 없다. 심지어 예외적인 것도 없다. 만일 우리가 그의 특징을 관찰한다면, 그는 여타 인간 개인과 전혀 구별 불가능하다.”<sup>54)</sup> 그는 예수를 종교적·철학적·윤리적으로 여타 본받을 만한 인물들보다 더 훌륭하지 않은 존재이며, 그리스도의 신성이 인간적 결함과 실패의 부재를 의미하지 않는다고 말한다.<sup>55)</sup> 그러나 동시에 이러한 측면, 즉 인간과 동일한 그 불완전성에서 그리스도의 신성을 발견할 수 있다고 본다. “기독교적 경험의 핵심은 이러한 희생적인 사랑을 사는 불완전한 존재를 신의 위치 말하자면 궁극적 완성의 위치에 둔다는 것이다. 이러한 의미에서 인간의 불완전성은 아름답고 찬미할 수 있는 것이다.”<sup>56)</sup> 그리고 불완전성은 사랑이 시작되는 자리다.

“뭔가를 결여한 존재, 취약한 존재만이 사랑을 할 수 있다. 따라서 사랑의 궁극적 미스터리는 불완전함이 완전함보다 어느 정도 우위에 있다는 것이다. 한편으로, 불완전한 존재, 뭔가를 결여한 존재가 사랑을 한다. 즉 우리는 전부를 알지 못하기 때문에 사랑한다. 다른 한편으로, 우리가 모든 것을 안다 해도, 사랑은 불가해한 방식으로 여전히 완전한 지식보다 우위에 있을 것이다. 기독교의 진정한 업적은 사랑하는 (불완전한) 존재를 신의 위치 — 즉 궁극적 완성의 위치 — 로 격상시킨 것이라고 할 수 있다.”<sup>57)</sup>

그리스도는 결핍을 회피하지 않고 십자가의 죽음을 통해 실재의 통과

54) 위의 책, 132.

55) 위의 책, 132-133.

56) 류의근, “지젝과 기독교,” 『철학연구』 147(2018), 200.

57) 슬라보예 지젝, 『죽은 신을 위하여』, 186-187.

조우하며, 상징계 내부에 균열을 내는 파열의 주체로 등장한다. 결국 예수는 신성과 인성 사이의 평화로운 조화가 아니라, 실제의 충돌과 분열을 드러내는 파열의 중심에 선 괴물적 존재이며, 그의 결함은 제거되어야 할 부정성이 아니라, 새로운 진리의 도래를 가능하게 하는 존재론적 조건이 된다.

## 2. 오클로스와 예수

안병무는 마가복음에 등장하는 ‘오클로스’를 민중의 성서적 원형으로 삼는다. 그는 오클로스(ochlos)와 라오스(laos)를 구분하며, 전자를 “집단권 바깥에 있어서 권리를 향유하지 못하는 사람들”로, 후자를 “집단권 안에서 보호받을 권리”를 지닌 사람들로 정의한다.<sup>58)</sup> 즉, 오클로스는 어떤 구성원의 자격도 갖추지 못한 권외(圈外)의 존재이며, 라오스는 국가나 제도적 테두리 안에 포함된 백성에 해당한다. 안병무는 오클로스를 병자, 사회적으로 소외된 자(세리, 창기, 죄인 등), 가난한 자로 설명하면서,<sup>59)</sup> 이들은 정죄 받고 소외당한 계층, 권리를 향유할 수 없었던 무리라고 설명한다. 또한 그는 “가장 경멸받는 ‘천민’ 또는 ‘불가촉천민’(신체적 접촉을 하면 안 되는 천민)”<sup>60)</sup>이라는 표현을 통해 이들이 배제된 존재임을 강조한다. 안병무가 민중을 다양한 방식으로 묘사한 이유는, 그들에 대한 고정된 개념화는 곧 실체로부터의 유리를 의미하기 때문이다. “민중이 무엇이나?”하고 누가 물어올 때, 저는 민중을 한마디로 말하는 것을 거부하고 있어요. 서구의 학문은 모든 것을 개념화해서 파악합니다. 나는 그렇게 하지 않아요. 민중을 설명하면 개념이 되고, 개념이 일단 성립하면 그

58) 김성호, “민중신학과 레비나스,” 『신학사상』 203(2023), 137.

59) NCC 신학연구위원회, 『民衆과 韓國 神學』(서울: 韓國神學研究所, 1982), 89.

60) 안병무, 『민중신학을 말한다』(서울: 한길사, 1993), 331.

개념은 실체와 유리된 것이 되어버려요.”<sup>61)</sup> 즉, 민중은 상징계의 기표로는 포착되거나, 설명될 수 없는 이들이었으며, 그렇기에 상징계의 균열을 내는 틈으로 이해할 수 있다.

마가복음은 이러한 민중이 언제나 예수의 주변에 있었으며, 예수를 둘러싼 군중 대부분을 이룬 실체였다고 증언한다. 그런데 안병무는 예수를 개인적 인격이 아닌 집단적 인격의 대표자로 이해하며, 예수와 민중을 동일시했다. 민중 예수는 민중을 대표하며, 동시에 “언제나 민중과 자신을 동일시하는 가운데 더불어” 있었다. 즉, 민중과 예수는 분리되지 않는 “혼연일체로서 주체를 형성”한 것이다.<sup>62)</sup> 그렇기에 예수는 오클로스를 단지 동정과 구제의 대상으로 보지 않았다. 그는 그들의 결핍과 취약성을 자신의 존재 방식으로 수용했고, 그들과의 동일시를 통해 새로운 주체성을 체현했다. 안병무는 예수와 민중의 관계를 이렇게 설명한다. “민중과 더불어 예수가 있는 곳에 민중이, 민중이 있는 곳에 예수가 있다. 그런데 그 민중은 비록 무명으로 등장하나 예수를 부각시키는 배경이 아니다. 민중은 예수와 더불어 있을 때, 예수는 민중과 더불어 있을 때 생동한다. 이 둘은 서로가 관계를 가질 때 생동한다.”<sup>63)</sup> 예수는 민중이었으며, 동시에 민중은 예수였다. 심지어 예수의 움직임은 민중에 의해 결정되기도 한다. “예수는 갈릴래아에서 그의 공생애를 시작하지만 민중(오클로스)에게 둘러싸여서 그들에게 거의 피동적으로 움직인 것이 그의 짧은 생애의 모습이지 군림하는 생과는 너무도 거리가 멉니다.”<sup>64)</sup> 예수는 민중을 주체와 객체적 관계가 아닌, ‘상호구성적 관계’로 인식했다.<sup>65)</sup> 예수는 민중을,

61) 위의 책, 33.

62) 최형묵, 『민중신학 개념 지도』 (서울: 동연, 2023), 122.

63) 안병무, 『민중과 성서』 (서울: 한길사, 1993), 80.

64) 위의 책, 227.

65) 김홍중, “민중과 페이션시 —오클로스에서 생태계급까지,” 『한국현대문학연구』 72 (2024), 19.

민중은 예수를 있는 그대로의 형태로 바라보았으며, 이 결핍의 마주침은 기존 윤리와 경계를 무력화하는 새로운 윤리적 전환의 토대가 되었다.

예수가 보여준 이러한 민중과의 동일시는 ‘동일시의 연민’<sup>66)</sup>이라 명명할 수 있다. 이는 상하 관계를 전제한 시혜적 동정이 아니라, 타자의 고통을 자신의 존재 안으로 끌어안고 함께 감내하는 감정적 동일화의 실천이다. 결핍의 상호 마주침을 통해 발생하는 연민은, 실제의 결핍을 공유하는 존재들 간의 윤리적 관계 맺기이며, 상징계의 기표로는 환원할 수 없는 급진적 행위이다. 그렇기에 이러한 동일시는 상징계를 전복시키는 실제의 충격으로 작동한다. 예수는 기표화될 수 없는 타자들과 자신을 동일시함으로써 실제의 균열을 통과하며, 새로운 질서의 가능성을 열었다. 예수는 그들에게 새로운 윤리적 가치를 제시하거나, 그들의 주권 회복을 위한 어떠한 제도적 체계도 구축하지 않았다. 단지, 그는 민중을 자신의 가족으로 호명하며(막 3:34), 상징계의 비틀림을 통해 새로운 공동체적 윤리의 형식을 창출했다.<sup>67)</sup> 이 윤리는 결핍의 극복이나 치유가 아니라, 결핍의 수용과 연민을 통한 동일시, 그리고 그로부터 형성되는 ‘존재론적 연대’의 윤리이다.

## V. 결론

힘으로 가득한 세상을 극복할 수 있는 길은 무엇일까? 본 논문은 힘으

66) 지젝은 연민을 주체가 타자의 결핍에 대해 위계적으로 반응하는 감정으로 간주하며 경계하지만, 본 논문에서 사용하는 연민은 이러한 위계적 구조로 발생하는 감정이 아니다. 신약 성서에서 예수의 감정을 나타내는 스피라그니조마이(splagchnizomai)는 타자의 고통에 대한 절대적인 감응으로 발생하는 ‘동일시의 감정’이다. 타자의 고통은 자신의 창자가 끊어지는 듯한 고통으로 다가온다. 그렇기에 이는 단순한 시혜나 도덕적 감수성을 넘어, 존재론적 동일시로 이어지는 정동적 감정이며, 실제의 균열과 마주한 주체의 윤리적 반응으로 재해석될 수 있다.

67) 안병무, 『민중신학을 말한다』, 35.

의 정동 구조를 인간의 유한성과 결핍에 대한 회피적 반응으로 파악하며, 혐오의 극복은 오히려 그 결핍의 직면과 수용을 통해 이뤄질 수 있다고 주장했다. 만약 혐오가 인간의 유한성과 결핍에 대한 반응의 결과라면, 그 유일한 감정이 혐오일 수는 없다. 그 반대편에는 ‘연민’이라는 또 다른 정동적 가능성이 있기 때문이다. 그렇기에 본 논문은 지적의 이론을 바탕으로, 주체의 결핍은 제거하거나 은폐할 수 없는 본질적 조건임을 제시하며, 결핍의 은폐와 제거가 혐오의 대안일 수는 없음을 밝혔다. 오히려 자신의 유한성과 결핍을 제거의 대상이 아닌 존재의 일부로 수용하여 ‘완전한 인간상’을 구현한 예수를 통해, 결핍의 수용이 불러오는 윤리적 전환의 가능성을 마련했다.

예수가 보여준 윤리는 결핍의 극복과 교정이 아닌, 결핍을 함께 감내하고 공유하는 ‘존재론적 연민’의 윤리였다. 그것은 상징계가 설정한 정상성과 완전성의 신화를 전복하고, 실제의 균열을 통과한 동일시를 통한 새로운 공동체의 출현이었다. 민중과의 동일시는 단순한 감정적 호소를 넘어서는 신학적 실천의 출발점이며, 타자의 고통을 나의 고통으로 감내하려는 윤리적 감응이다. 나아가 이 감정의 전환은 결핍된 존재에 대한 도덕적 규제나 시혜적 동정을 넘어서, 결핍 그 자체를 공존의 조건으로 수용하는 신학적 상상력의 요청이기도 하다. 이러한 유한성과 결핍의 수용은 단순한 정동적 변화가 아니라, 타자의 취약성을 자신의 존재 조건과 연결해 이해하려는 관계적 실천으로 이어질 수 있다. 이는 타자를 배제의 대상이 아니라 결핍을 공유하는 상호주체로 재인식하게 하며, 일상적 언어 사용과 공동체적 상호작용 속에서 혐오의 악순환을 중단하는 윤리적 전환을 가능하게 한다. 이러한 점에서 연민은 존재론적 통찰에 기반한 실천적 윤리로 기능하며, 혐오의 사회적 확산을 억제하는 실제적 출발점이 될 수 있다. 그러나 이러한 감정의 전환은 지속적 훈련을 요구하기에 예

수를 주로 고백하는 교회는 서로의 결핍을 숨기지 않고 드러내며, 취약성을 공유하는 연습의 공간으로 기능해야 한다. 동시에 교회는 연민과 동일시를 실천적으로 길러낼 수 있는 공동체적 장이 되어야 한다.

이제 혐오에 저항하는 감정의 정치학은 '결핍의 수용'과 '존재론적 연민'을 토대로 다시 사유되어야 한다. 그 출발은 결핍을 제거할 수 없는 인간 조건을 인정하고, 그 결핍 안에서 타자와 연결되려는 도전적 용기를 회복하는 데 있다. 우리 자신과 우리의 몸이 구성한 이 사회는 결코 이상적 발현을 통해 완전성에 도달할 수 없다. 서로의 결핍을 직면하고 함께 머물 때, 우리는 상징계가 부과하는 완전성의 강박을 벗어나 결핍을 공유하는 존재들의 연합된 공동체를 이룰 수 있을 것이다.

## 참고문헌

- NCC 신학연구위원회, 『民衆과 韓國 神學』, 서울: 韓國神學研究所, 1982.
- 강원돈, 『物의 神學: 實踐과 唯物論에 關한 神學의 摸索』, 서울: 한울, 1992.
- 김성호, “민중신학과 레비나스,” 『신학사상』 203(2023), 133-177.
- 김현강, “슬라보예 지젝의 실재의 존재론,” 『마르크스주의 연구』 제17권 제2호 (2020), 73-90.
- 김홍중, “민중과 페이션시 —오클로스에서 생태계급까지,” 『한국현대문학연구』 72(2024), 7-47.
- 류의근, “지젝과 기독교,” 『철학연구』 147(2018), 179-214.
- 박인찬 외 9인, 『혐오이론. 1, 학제적 접근』, 과주: 한올아카데미, 2012.
- 성창기, “헤겔의 주체: “부정적인 것에 머무르기”: 지젝의 헤겔 해석을 중심으로,” 『철학사상』 46(2012), 259-282.
- 신은희, “지젝의 기독교 비평연구: ‘사신(死神)’신학에서 ‘초혼(招魂)’신학으로,” 『신학사상』 157(2012), 79-116. 을 보라.
- 안병무, 『민중과 성서』, 서울: 한길사, 1993.
- 안병무, 『민중신학을 말한다』, 서울: 한길사, 1993.
- 양석원, “육망의 주체와 윤리적 행위 라깡과 지젝의 주체이론,” 『안과밖』 10(2001), 269-294.
- 윤대선, “데카르트 이후 탈(脫)코기토의 주체성과 소통 중심의 주체윤리: 레비나스와 메를로-퐁티의 타자이해를 비교하며,” 『철학논총』 75(2014), 163-188.
- 윤지영, “혐오에 대한 철학적 탐사: 아우렐 콜나이, 『혐오의 현상학』 하홍규 역, 한울, 2022.” 『문화와 사회』 제31권 제2호(2023), 147-161.
- 이상철, 『죽은 신의 인문학』, 과주: 돌베개, 2018.
- 정낙림, “데카르트와 칸트의 주체개념,” 『철학논총』 44(2006), 431-446.
- 조태구, “코로나19와 혐오의 시대 - ‘올드 노멀(old normal)’을 꿈꾸며,” 『인문학연구』 60(2020), 7-36.
- 최형목, 『민중신학 개념 지도』, 서울: 동연, 2023.
- Darwin, Charles, *Expression of the emotions in man and animals*, 김홍표 역, 『인간과 동물의 감정 표현』, 서울: Olje, 2022.

- Descartes, René. *Principia Philosophiae*, 원석영 역. 『철학의 원리』. 서울: 아카넷, 2002.
- Eiesland, Nancy L. *The disabled God : toward a liberatory theology of disability*. Nashville : Abingdon Press, 1994.
- Emcke, Carolin, *Gegen den Hass*, 정지인 역. 『혐오사회 : 증오는 어떻게 전염되고 확산되는가』. 파주: 다산초당, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (*Die*) *Philosophie des Geistes*, 박병기, 박구용 역. 『정신철학』. 울산: 울산대학교 출판부, 2000.
- Jacques, Lacan. *Reading Seminar XI: Lacan's Four fundamental concepts of psychoanalysis: including the first English translation of "Position of the unconscious" by Jacques Lacan*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- McGinn, Colin. *The meaning of disgust*, 강미연 역. 『혐오의 의미』. 파주: 한울아카데미, 2022.
- Miller, William Ian. *The anatomy of disgust*, 하홍규 역. 『혐오의 해부』. 파주: 한울아카데미, 2022.
- Nussbaum, Martha C. *Hiding from humanity :disgust, shame, and the law*, 조계원 역. 『혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들』. 서울: 민음사, 2015.
- \_\_\_\_\_. The monarchy of fear :a philosopher looks at our political crisis, 임현경 역 『타인에 대한 연민: 혐오의 시대를 우아하게 건너는 방법』. 서울: 알에이치코리아, 2020.
- Žižek, Slavoj, Milbank, John. *The monstrosity of Christ :paradox or dialectic?*, 배성민, 박치현 역. 『예수는 괴물이다』. 서울: 마티, 2013
- Žižek, Slavoj. (*Die*) *Die Puppe und der Zwerg : das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, 김정아 역. 『죽은 신을 위하여 : 기독교 비판 및 유물론과 신학의 문제』. 서울: 길, 2007.
- \_\_\_\_\_. (*The*) *ticklish subject : the absent centre of political ontology*, 이성민 역. 『까다로운 주체 : 정치적 존재론의 부재하는 중심』. 서울: 도서출판b, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tarrying with the negative :Kant, Hegel, and the critique of ideology*, 이성민 역. 『부정적인 것과 함께 머물기 : 칸트, 헤겔, 그리고 이데올로기 비판』. 서울: 도서출판b, 2023.

\_\_\_\_\_. *The sublime object of ideology*, 이수련 역. 『이데올로기의 숭고한 대상』.  
서울: 새물결, 2013.

논문투고일: 2025년 10월 23일

심사개시일: 2025년 11월 17일

게재확정일: 2025년 12월 16일

---

• 국 문 초 록 •

---

현대 사회에서 혐오는 단순한 불쾌감을 넘어 타자 배제와 제거의 충동으로 작동하며 민주주의와 사회적 연대를 위협하고 있다. 본 논문은 혐오를 타자를 통해 자각된 자기 유한성에 대한 회피적 정동으로 규정하고, 이를 철학적·신학적으로 재해석하여 유한성의 회피에서 연민으로의 전환 가능성을 탐구한다. 먼저 맥킨의 ‘생-중-사’ 이론을 통해 혐오가 유한성에 대한 불안에 기원하며 이러한 정동 구조가 사회적 차원에서도 재현됨을 분석한다.

이러한 분석을 바탕으로 지젝이 해석한 라캉과 헤겔의 주체 이론을 통해 주체가 본질적으로 결여된 존재임을 드러내고, 혐오가 이러한 결여를 외부 타자에게 전가하는 상징계적 기제로 작동함을 규명한다. 마지막으로 본 논문은 혐오를 결핍의 제거가 아니라 직면과 수용을 통해 극복할 수 있다고 제안하며, 그 신학적 근거를 예수의 삶에서 찾는다. 예수는 자신의 유한성을 은폐하지 않고 오클로스와 동일시하며 연민을 실천함으로써 결핍을 공유하는 공동체의 가능성을 보여주었다.

**주제어:** 혐오, 유한성, 결핍된 주체, 동일시와 연민, 신학적 윤리

---

