

초과학 시대의 여성(적) 윤리, 가능성과 책임성 모색*

- 크리스테바의 ‘아브젝시옹’과 본회퍼의 ‘형성의 윤리’
교차 읽기를 통하여

백소영 (강남대학교 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 신유물론적 페미니스트 윤리가 주장하는 인간의 경계와 행위주체성
- III. ‘여성(적) 윤리’의 이단적 전복성과 관계적 혁명성
- IV. 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리,’ 여성(적) 윤리와의 대화가능성
- V. 나가는 말: 여성(주의)적 신학적 실재론을 꿈꾸며

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2026.65.04>

* 본 논문은 2026년 4월 25일 한국기독교윤리학회 정기학술대회에서 발표한 원고를 수정, 보완한 것이다.

• ABSTRACT •

Exploring Possibility and Responsibility of ‘Heretical’ Ethics in the
Age of Hyper-Science: Through a Cross-Reading of Kristeva’s
‘Abjection’ and Bonhoeffer’s ‘Ethics of Formation’

Assistant Prof., Baik, Soyoung (Kangnam University)

This article explores a “hérétique/heretical” ethics for the age of hyper-science by critically engaging scientific visions of hybrid humanity through Judy Wajcman’s technofeminism. It cross-reads Julia Kristeva’s ethics of connection and rejection with Dietrich Bonhoeffer’s ethics of formation, arguing that Bonhoeffer’s “Christ-reality” complements the communal limitations of Kristeva’s abjection, while Kristeva reveals marginalized realities absent from Bonhoeffer’s patriarchal symbolic order. Together, they offer a framework for responsible, resistant ethical subjectivity and contribute to the development of a feminist theological realism.

Key words: a ‘hérétique/heretical’ ethics, technofeminism, abjection, the ethics as formation, feminist theological realism

I. 들어가는 말

인간의 물리적 동력 자원을 대체하는 증기(1차)나 전기(2차)의 발명은 우리가 사는 방식을 크게 바꿔놓았다. 산업 ‘혁명’이라고 명명하는 까닭이기도 하다. 이어 컴퓨터와 인터넷의 발명(3차)은 산업사회의 생산과 소통을 가속화했지만 그렇다고 지식 기반으로 경쟁력과 의미를 구축해가던 인간의 삶이 전격적으로 달라진 건 아니었다. 하지만 제4차 산업혁명은 이야기가 다르다. 우리는 인간의 지성을 월등히 능가하는 AI, AGI, ASI의 도래와 ‘노화의 종말’을 약속하는 유전·의료공학의 결과물을 목도하고 있다. 호모 사피엔스 종의 경쟁력이었던 전전두엽의 활용을 ‘기계’에게 양도하고 난 뒤의 삶, 그 뒤에도 여전히 ‘사람’일 수 있는 영역과 역할, 가능성과 책임에 대한 논의가 시급한 시절이다. 빠르게 도래하고 있는 새로운 문명과 사회를 해석하고 대비하면서 나오는 수많은 담론 중에서 현재 주목을 받는 것은 단연 포스트휴먼(post-human) 담론이다. 이 담론과의 의미한 소통 속에서 여성주의 이론들도 ‘비판적 포스트휴먼 페미니즘’이나 ‘기술여성주의(technofeminism)’ 등의 이름으로 다양한 지식이 생산되고 있다.

하지만, 정말 우리는 근현대적 사고와 시스템을 ‘넘어서(post)’ 담론을 생산하고 있는 것일까? ‘생로병사’도 ‘삶의 자리’도 운명이라고 여겼던 전통사회의 인간 이해와 한계를 ‘극복’하고 ‘정복’하는 것이 근대적(modern) 정신의 본령이라면, 우리는 그 투사적 전투력의 후기 상태를 통과하고 있다는 점에서 ‘근대를 넘어섰다(postmodern)’기보다는 여전히 ‘근대성의 후기 상태(late-modern)’를 살아간다고 할 수 있다. 그리고 그 전투력의 결과물은 단지 담론의 형태만이 아니라 곧 ‘사람’을 넘어서는 다양한 방식의 ‘포스트-휴먼’ 존재가 될 전망이다. 이미 AI를 활용한 온라인 합성물들은 누가 진짜 사람인지 구별하기 힘들 만큼 정교한 결과물을 만들고 있다.

또한 몸을 입은 인공지능의 사례들이 등장하고 있고, 조만간 실리콘으로 잘 포장되어 3차원의 세계에서 사람처럼 활동할 것으로 보인다. 10년, 어쩌면 5년 안에 우리는 생활세계에서 누가 사람인지 모를 상태로 다양한 ‘포스트-휴먼’ 존재들과 살아갈 수도 있다. 문제는 휴먼과 비휴먼을 구별하는 것이 아니다. ‘휴먼’ 자체도 이미 종을 ‘넘어서’길 시도하고 있다. 인간 증강이라는 ‘육망’은 인류가 나무 끝에 뽕족한 돌을 달아 창을 만들던 시절부터 오랫동안 존재해 온 것이지만, 수명을 연장하고 기억력을 유지하고 심지어 사고력을 증강하는 것이 기계와의 융합이나 연결로 가능해진 세상이다. 줄기세포 기술이나 뉴럴링크도 우리 가까이에 와 있다.

이런 근미래는 우리에게 유토피아를 가져올까? ‘노화의 종말’을 외치는 어느 학자의 염원마따나 힘든 노동은 모두 기계에 맡기고 사람은 건강하게 살아서 고손자를 마주하는 ‘행복한’ 미래가 도래할까?¹⁾ 혹은 어느 인간보다 더 똑똑하고 더 성실하고 더 빠르며 더 효율적인 기계에게 노동을 양도하고(혹은 빼앗기고) 마르크스가 말한 ‘유적 인간’으로서의 삶으로부터 소외된 채 디스토피아적 세상을 견디어야 할까? 저마다 의견이 분분하지만, 여성주의자인 논자가 볼 때 부정적이든 긍정적이든 논의들이 현 시스템 ‘안’에서 진행되고 있다는 것은 매우 ‘문제적’이다. 나는 평소 여성주의가 “현 시스템 바깥의 사유, 언어, 실천”을 제공한다고 믿고 주장해 왔던바,²⁾ 초과학 시대의 과학/의료적 결과물로서의 존재자(포스트-휴먼)에 대한 윤리적 사유에 있어서도 여성주의는 시스템 안에서 사유하는 주장들과는 다른 사유와 언어, 실천을 제기할 수 있다고 본다. 최근 인공지능의 아버지라 불리는 제프리 힌튼(Geoffrey Hinton)이 인공지능에 “모성

1) 하버드 대학교 유전학 교수이며 노화를 ‘질병’이라고 접근하는 데이비드 싱클레어(David A. Sinclair)는 매슈 러플랜트(Matthew D. LaPlante)와 공동저술한 책 *Lifespan: Why We Age—and Why We Don’t Have To*, 이한음 역, 『노화의 종말』(서울: 부키, 2020)에서 자신의 고손자를 살아서 만나기를 소망했다.

2) 백소영, 『페미니즘과 기독교의 맥락들』(서울: 뉴스앤조이, 2018), 20.

적 본능”(maternal instincts)을 탑재하자고 제안했다.³⁾ 실제로 그것이 가능한지 혹은 필요한지의 논의와는 별도로 ‘모성’이 무엇인가에 대한 논의 자체가 생략된 채 현재의 문화사회제도가 ‘당연(taken-for-granted)’으로 받아들이는 ‘모성’(돌봄, 희생 등) 제안이었기에 당혹스러웠다. 자동차 내 비게이션 목소리가 대부분 상냥한 여성으로 상정된 것, 게임이나 섹스로봇 등에 재현된 여성의 신체가 지나치게 남성의 성적 욕망을 자극하는 방식으로 생산된 것, 발달한 의료과학 기술과 약품은 외향적인 차원에서 여성과 남성 몸의 특성을 강화하는 방식으로 실천되는 것 등, 가부장 제적 시스템과 그 안에서 ‘당연’으로 받아들여지는 ‘여성성’ ‘여성적인 것’을 재고하지 않은 방식의 “모성적 본능”의 기술적 적용은 부적절함을 넘어 불의한 결과를 초래할 수 있다.

분명한 것은 힌튼이 쉽게 상정한 “모성적 본능”이란 말에 다수의 여성 주의자가 반론을 제기할 것이라는 사실이다. 모성을 돌봄으로 단순하게 치환한 것에 대한 반론으로부터 실제 세계에서 가부장적으로 배치된 여성의 돌봄 노동을 본능으로 영구화하는 것에 대한 우려까지 다양한 반론들이 가능하다. 무엇보다 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva)의 모성 이해와 비교하는 것이 흥미롭겠다. 힌튼이나 크리스테바 둘 다 모성의 ‘관계적 차원’을 말하고 있음에도 매우 근본적인 차이가 있기 때문이다. 크리스테바에게 엄마와 아기의 관계성은 일방적이거나 명료하지 않다. 서로의 주체화를 위협하는 불안정하고 모호하며 때론 혐오스러운 과정을 통과한다. 엄마와 아기의 친밀한 관계성 자체를 부정하는 것도, 그리고 모성 실천을 수행하는 성인 여성의 경험이 그녀의 인식론과 존재론에 미칠 긍정

3) 힌튼은 2025년 8월 29일 라스베이거스에서 열린 미국 Ai4 Conference의 기조연설에서 인간은 곧 도래할 초지능 AI를 통제할 수 없을 것이기에, 차라리 AI가 인간을 지배하거나 제거하지 않도록 엄마가 아기를 돌보는 방식의 관계가 가능하도록 설정해야 한다고 제안했다. 전체 강의 영상은 참가자에게만 공개되었고, 간략한 CNN 보도 내용은 다음에서 확인할 수 있다. <https://zrr.kr/iRiZsn> (2026년 6월 23일 접속).

적 차원을 부정하는 것도 아니지만, 크리스테바에게 ‘모성’은 ‘언제나 타자를 위해 존재하고 자기희생을 덕목으로 여기는 성품’을 의미하지 않는다. 진짜 여성 같은 로봇, 여성의 가사와 돌봄 노동을 대체해 줄 피지컬 AI, 여성의 젊음을 유지시키고 날씬한 몸을 만들어줄 유전의학 기술의 도래... 이런 ‘낭만적 약속’을 들으며 우리가 물어야 하는 윤리적 질문은 오히려, “모성이란 무엇인가?” “늙는다는 것은 나쁜 것인가?” “우리는 어떤 조건에서 여전히 인간이라고 부를 수 있는가?”와 같은 근본적인 질문이라고 본다. 그리고 그 답은 이미 우리의 상징계를 가득 채우고 있는 신자유주의와 초과학기술이 결합한 언어와 사유, 실천 ‘안에서’ 답할 수 없는 문제라고 본다.

이런 문제의식 속에서 논자는 크리스테바가 “여성(적) (hérétique (불)/heretical(영)) 윤리”라고 부른 패러다임이자 방법론적 개념으로 초과학 시대, 포스트 휴먼 곤경(로지 브라이도티가 명명한)의 문제를 성찰해보려 한다. 아쉽게도 크리스테바는 ‘여성(적) 윤리’라는 개념을 이론적으로 체계화하고 학술적 내용을 채워 넣지는 않았다. 하지만 기존 윤리의 남성적 주체 모델에 반기를 들며 윤리 자체를 다시 사유하자는 해체주의적 입장에서 크리스테바가 제시한 단어가 ‘hérétique’이다. 띄어 읽기에 따라 ‘여성 윤리적(her+ethical)’ 혹은 ‘이단적(heretical)’으로도 읽힐 수 있는데, 크리스테바가 의도하지 않았다 하더라도 그녀의 이론 안에서 ‘여성적’ 윤리는 지금까지의 윤리를 다시 사유하도록 제안하는 것이기에 현 시스템 안의 규범적 기준에서 본다면 ‘이단적’일 수밖에 없다는 점에서 두 의미를 모두 함축한다고 볼 수 있겠다. 가부장적 사회 안에서 정상성 혹은 정통성을 획득한 윤리 규범들의 경계를 뚫고 여성 경험에 근거한 윤리적 언어를 가지고 들어오는 행위는 언제나 ‘이단적’이기 때문이다. 물론 크리스테바가 말한 ‘여성(적) 윤리’가 생물학적 본질주의의 의미에서 ‘남성의 타자’로

서의 여성 경험만을 배타적으로 적용하여 건설하는 윤리를 의미하는 것은 아니다. 이 개념이 프랑스 포스트구조주의의 실험실 같은 지적 공간이었던 *Tel Quel*에 소개되었다는 것으로도 유추할 수 있거니와, 그녀의 관심사는 특정한 본질에 근거한 윤리를 건설하는 것보다는 기존의 철학과 윤리가 주장한 주체의 개념을 해체하는 과제에 집중했다고 본다.

윤리학에서 ‘주체’(subject)는 핵심적인 개념어이다. 크리스테바는 자아(self)와 주체(subject)를 구별했는데, 모든 자아가 주체화에 성공하는 것은 아니다. 그녀에게 주체화는 진공상태에서, 혹은 고독한 단독자의 사유를 통해 생성되지 않는다. 끊임없이 나의 경계를 침입해 들어오는 타자의 의미에 완전히 포섭당하지 않으면서도 이를 내 경계의 가장자리(나를 잡아먹지 않는 자리)에 (유의미하게, 거절의 이름으로) 배치하고(abjection) ‘여전히’ 관계적으로 마주하는 작업에 성공한 사람만이 ‘윤리적 인간’이 될 수 있다. 이러한 크리스테바의 주체는 존재자들이 ‘하나 이상’으로 얹히고 융합된 초연결 사회에서 인간의 단독 경계와 정체성, 주체화는 가능하지 않다고 보는 신유물론적 사유와도 대화 가능한 지점이 있다. 크리스테바에게 주체란 고정적이거나 본질적인 것이 아니라 위치에 따라 변동성을 가지며 계속되어 가는(becoming) 과정이기 때문이다. 하지만 인간과 비인간의 얹힘과 융합을 강조한 결과 윤리적 책임의 단위로서 ‘주체적 인간’의 경계와 책임소재를 약화시키는(적어도 내게는 그렇게 보이는) 신유물론적 인간론과는 구별되는 지점이 크리스테바의 주체 개념에 들어있다. 초과학 시대의 인간론을 재고하는 시점에서 이 논문이 크리스테바의 ‘여성(적) 윤리’를 관심하는 이유이다. 또한 크리스테바의 주체 개념을 신학적으로 전유하는 과정에서 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 “형성으로서의 윤리” 개념과 교차 읽기를 시도하려 한다. 본회퍼의 윤리적 주체 또한 개인(individual)으로서의 경계는 구성하지만, 단독자로서는 존재할

수 없는 존재론적 근거가 발견되기 때문이다. 친연성이나 난이도를 볼 때 크리스테바의 여성(적) 윤리를 성찰하는 과제는 샐리 맥페이그(Sallie McFague)와 같은 여성주의적 신학자들과의 비교가 더 자연스럽고 선행 연구도 많으나, 기독교의 견고한 상징계 안으로 새로운(여성적) 상상력을 실재로부터 끌어오기 위한 하나의 시도로서 기독교 신학 안에서 이미 상징적 위치를 획득한 신학자의 개념과 교차 읽기를 시도하는 것의 공헌이 있다고 판단했다. 그것이 새로운 말하기, 상징계를 재구성하는 ‘여성(적) 윤리’를 지금까지 존재해 온 가부장적 기독교 상징계의 언어와 구조 속으로 가져오는 전략적 힘이 있다고 보기 때문이다. 이 연구가 전면적이고 빠르게 재구성되고 있는 오늘의 사회에서 책임적 인간론의 재구성이라는 우리의 긴급한 신학윤리적 과제에 통찰을 줄 수 있기를 기대한다.

II. 신유물론적 페미니스트 윤리가 주장하는 인간의 경계와 행위 주체성

신유물론적 사유를 기반으로 페미니스트 윤리를 구성하는 학자들은 ‘단독자’와 같은 근대적 주체 개념에 동의하지 않는다. 이미 인간은 태어나면서부터 자연적인 것은 물론 사회적인 것과 ‘얽혀있는(entangled)’ 존재이기 때문에 ‘자연적인 것’의 경계를 넘는 인간 창조물을 비본질적 혹은 인공적 존재로 분류하고 경계를 나누는 것이 큰 의미가 없다는 것이다. 생기론적 유물론에 근거하여 여성주의를 전개하는 제인 베넷(Jane Bennet)에 의하면, 자신의 저술 작업조차 외로운 학자의 내적 투쟁에서 나온 결과물이 아니라고 말한다: “이 책의 문장들은 ‘나의’ 기억, 의도, 견해, 장내 세균, 안경, 혈당뿐 아니라 플라스틱 컴퓨터 키보드, 열린 창에서 들려오는 새의 지저귀음, 방의 공기와 미립자로부터 창발한 것이다.”⁴⁾ 서로의 차이에도 불구하고 신유물론적 존재론을 주장하는 학자들이 동의하는

것은 비인간 사물의 생동성(vitality)과 이미 얽힌 실재와 배치의 우연성(contingency)으로 인해 의지적 단독자 인간의 윤리 판단이란 불가능하다는 ‘실재(reality)’이다. “배치의 행위적 능력은 배치를 구성하는 물질성의 생기를 통해 가능한데,” 물질성의 생기란 마치 중국 전통의 ‘기세’처럼 “공간적이고 시간적인 배열로부터” 발산하는 “역동적인 힘”이다.⁵⁾ 베넷이 말한 “배치의 행위성은 아우구스티누스와 칸트(또는 전능한 신)가 열망했던 강하고 자율적인 행위성이 아니다.”⁶⁾ 때문에, 베넷은 “자율성과 강한 책임은 경험적으로 그릇된 것으로 보이며, 그렇기에 자율성과 강한 책임을 갈구하는 것은 불의로 점철되어 있다”고 본다. 그녀에게 인간은 “개인의 결과에 대한 전체 책임을 질 수 없는 존재”이다.⁷⁾ 하여 분산된 행위성의 세계에서 윤리적 덕목이 있다면 그것은 “단일 요소에 비난을 돌리는 것을 주저하는 태도”이다.⁸⁾

그렇다고 베넷이 정치적 이슈에 무감각하자고 제안하는 것은 아니다. “생기론과 폭력 사이의 연결은 우연적”이기는 하지만,⁹⁾ 우리가 사는 생활 세계는 베넷이 말한 우연적 연결이 ‘비윤리적’ 힘을 발휘하는 세계이다. 실제로 베넷도 그녀가 “영혼의 생기론” “생명문화 생기론” 혹은 “복음주의적 생기론”이라고 부르는 특정한 생명 지향적 이론이 “복음주의적 기독교, 줄기세포, 미국의 무기, 이라크의 영토와 연합하여 폭력적인 효과의 배치를 형성”했다고 비판했다.¹⁰⁾ 임신중단은 생명의 하나님에 대한 불순

4) Jane Bennet, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, 문성재 역, 『생동하는 물질: 사물에 대한 정치생태학』 (서울: 현실문화, 2020), 81.

5) 위의 책, 104-105.

6) 위의 책, 108.

7) 위의 책, 109.

8) 위의 책, 110.

9) 위의 책, 227.

10) 위의 책, 209.

종이며 비윤리적 행위라고 주장하는 “생명 문화” 옹호론자들이, 이라크를 침공할 때는 이를 “생기와 자유라는 선물을 약자에게 제공하는 보호 행위로 간주한 현상”¹¹⁾이 발생하는 것도 결국 배치의 행위성이라는 거다. 다른 서구 신유물론자들이 그러하듯, 기독교적 존재-인식론에 대항하며 “생기론적 삼위일체(론)”을 제안하는 베넷이 쓴 생기적 유물론에 대한 ‘니케아 신조’ 내용이 흥미롭다.

나는 보이는 것과 보이지 않는 모든 사물의 창조주이신, 유일하신 물질에 너지를 믿노라. 나는 또한 계속하여 무언가를 해내는 이질성들이 이 다원성을 횡단하고 있다고 믿노라. 나는 비인간 신체, 힘, 그리고 형상들에 있는 생기를 거부하는 것이 그릇되었다고 믿으며, 비록 그러한 생기가 완전한 변역에 저항하고 나의 포괄적인 이해를 언제나 초과한다고 할지라도 주의 깊은 의인화의 과정이 그러한 생기를 드러낼 수 있다고 믿노라. 나는 활력 넘치는 물질과의 조우가 인간의 지배라는 나의 환상을 벌하여 바로잡으리라는 것을, 모든 것에 공통된 물질성을 강조하리라는 것을, 더 널리 분산된 행위성을 드러내리라는 것을, 자아와 자기이해를 새로이 개척하리라는 것을 믿노라.¹²⁾

최근 활발한 포스트휴먼 담론을 펼치는 학자들도 넓게 이해하면 이러한 신유물론적 생기론을 ‘고백’하는 범주에 속한다. 의료생물학이 인간을 해방시킬 것으로 보면서 인공자궁을 “정의의 희망”이라고까지 평가한 마르셀라 이아쿠브(Marcela Iacub),¹³⁾ 인간과 기계, 동물(자연)의 경계를 해체하면서 ‘사이보그’나 ‘(잡종적 혹은 혼종적) 친족’ 은유로 행위 주체의 경계를 확장한 도나 해러웨이(Donna Haraway), 과학철학과 여성주의를

11) 위의 책, 225.

12) 위의 책, 295.

13) Marcela Iacub, *Qu'est-ce qu'une libération sexuelle?*, 권은희 역, 『성 해방은 진행중인가?』 (서울: 동문사, 2005), 154.

결합하여 인트라액션(intra-action) 내부에서 얽힘의 실재로부터 존재-인식-윤리적 사유를 출발하는 캐런 바라드(Karen Barad) 등이 대표적이다. 이들 역시 기술과 과학에 얽히고 연결된 여성 몸의 배치에 관심을 가지며 상당한 낙관론을 보여준다는 공통점이 있다. 자연적인 것과 사회적인 것의 이원론적 구분이 불가능하게 ‘얽힌’ 것이 실재 세계이기에, 바라드는 자신을 복수형으로 명명하고 전통적으로 존재론과 인식론, 윤리를 통합하여 ‘존재-인식-윤리적(onto-epistemological-ethical)’ 사유만 가능하다고 주장한다.¹⁴⁾ 주체란 상황과 사건(들)에 의해 우연적인 ‘절단(cut)’으로 생겨난 임시적 경계 물질의 이름일 뿐이라는 것이 그가 주장하는 행위실재론(agenial realism)의 핵심 논리이다. ‘거미불가사리’는 ‘행위절단적 개체’의 적절한 은유이다. 위협적 상황에서 생존을 위해 신체 일부를 절단하고 도망한 거미불가사리의 존재적 경계는 어디까지일까? 절단한 부위에서 새롭게 돌아난 살들이 ‘본래적’이지 않다는 이유로 거미불가사리가 아닐 리는 없다. 그렇다고 현재 거미불가사리의 경계가 영구적으로 개체의 경계인 것은 아니다. 사람도 마찬가지이다. 결국 윤리적 행위는 존재의 배치와 인식의 상태와 분리될 수 없고 이 ‘얽힘’ 속에서 ‘행위적 절단’을 통해 경계가 만들어진 임시적 행위자(agent)가 전통적인 윤리학에서 말하는 ‘주체’일 수 있겠다. 따라서 바라드를 위시해서 배치의 우연적 행위성을 주장하는 신유물론적 학자들에게 ‘그럼에도(배치에도) 불구하고’의 차원은 없는 것 같다. 신학/윤리학자나 관념론적 철학자가 ‘초월’이라고 부르는 영역 혹은 가치 말이다.¹⁵⁾

14) 바라드의 대표적 저서 *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press, 2007)의 주요 테마이다.

15) 캐런 바라드의 ‘행위실재론’에 대한 비판적 읽기는 다른 논문에 담겨 있다. 상세한 논의는 백소영, “얽힘의 존재론과 책임의 윤리: 캐런 바라드의 ‘행위적 실재론(agenial realism)’을 중심으로,” 『현대유럽철학연구』 75 (2024), 143-174를 참조.

물론 선과 악의 영역을 본질적인 것으로 고정하고 이를 이항대립항으로 배치하고 규범을 만들어 윤리 판단의 근거로 삼아온 지난 역사를 돌아볼 때 기독교 신학은 반성할 지점이 많다. 여성주의적 시각에서 보면 비판의 칼날은 더욱 날카로워진다. 이항대립항에서 여성은 언제나 ‘하나님의 형상’인 남성의 ‘반대’로서 악에 유혹되기 쉬운 본성을 가진 열등한 존재자로 분류, 응시되었기 때문이다. 해러웨이가 ‘사이보그 선언’을 통해 여성의 주체화(여신 담론)을 ‘넘어’ 에덴에서 해방된 혼종적 주체를 선언하는 맥락이기도 하다. 단지 남성중심주의를 ‘넘어서겠다’는 시도로 여성(성)을 긍정하고 찬양하는 것으로 근본적인 여성 해방은 불가능하다는 것이 그녀의 통찰이었다.

사이보그 몸은 순진하지 않다. 사이보그는 낙원에서 태어나지 않았다. 그것은 단일 정체성을 추구하지 않으며, 그럼으로써 끝없는(혹은 세계의 종말까지) 적대적 이원론도 발생시키지 않는다. 그것은 아이러니를 당연한 것으로 받아들인다. 하나는 너무 적고, 둘은 오직 하나의 가능성에 불과하다. 기능, 기계 기능상의 강력한 기쁨은 더 이상 죄가 아니며, 체현의 한 양상일 뿐이다. 기계는 생명을 불어넣고 존경하고 지배해야 할 그것이 아니다. 기계는 우리이며, 우리의 과정이며 우리의 체현의 한 양상이다.¹⁶⁾

결국 존재론적 정체성의 경계를 허무는 테크놀로지가 우리를 해방할 것이라는 낙관론이다. 이러한 낙관론자들에 비해 주디 와즈먼(Judy Wajcman)은 테크노페미니스트이면서도, 과학기술과 남성 권력의 오랜 결합 구조를 파악하고 재구조화하지 않는다면 초과학 기술이 자동적으로 여성 해방으로 귀결되지 않을 것이라고 경고한다는 점에서 결을 달리하

16) Donna Haraway, *A Manifesto for Cyborg: Science, Technology, and Socialist Feminism in 1980s*, 민경숙 역, 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』 (서울: 동문선, 2002), 323.

고 있다. 그녀는 해러웨이의 은유이기도 했던 ‘사이보그’가 실제로는 “군사주의와 가부장적 자본주의의 사생아”였음을 지적한다.¹⁷⁾ 남성들이 만들어 놓은 시스템과 세계 안에서 사유하는 한계를 비판한 셈이다. 1970년대와 80년대 자유주의 페미니즘은 교육과 고용에서 남자와 여자가 동등한 기회만 제공받는다면 그것이 여성의 인권 신장이라고 생각했고 과학계에서도 “더 많은 여성들이 과학과 기술 분야로 진입하는 것을 해결책”이라고 생각했다.¹⁸⁾ 하지만 사회학적으로 ‘테크노페미니즘’이라는 말을 확립하기도 했던 와즈먼이 포착한 것은, 현재의 과학기술 영역의 제도나 작동 방식이 전혀 여성에게 적합한 것이 아니라는 깨달음이었다. 디지털화나 컴퓨터 기술이 남성 지배의 세상을 끝내고 여성에게 탈가부장적 자유를 가져다줄 것이라고 낙관한 사이버페미니스트들과 달리, 와즈먼은 현재 과학기술 영역의 가부장적 권력과 상징을 해체하는 작업을 생각하고 ‘여성이 더 많이, 더 빨리’ 현 시스템의 권력 배치의 자리에 진입하자자는 주장은 자칫 “자기 목표의 실현을 위해서 자유 시장을 지향하는” “탈페미니즘의 왜곡된 형태”를 초래할 수도 있다고 경고한다.¹⁹⁾

남성성과 결합되었기 때문에 기술이 존중받는 것인가 아니면 기술과 결합되었기 때문에 남성성이 존중받는 것인가? 어떻게 하면 “기술은 남성이 하는 일이기 때문에 남성적인 것이다”라는 동어반복을 벗어날 수 있는가? 왜 여성의 일은 과소평가되는가? ... 기술은 여성의 이해관계에 따라 재구성될 수 있는가? 여성이 기술발전의 방향은 변형시키지 않은 채 이 제도들에서 훨씬 충실한 대표자 역할을 할 시기가 오리라는 것 또한 충분히 설득력이 있다. ... 우리는 필연적으로 다음 두 가지 위험 — 기술은 본래 가부장적이라는 본질주

17) Judith Wajcman, *Technofeminism*, 박진희, 이현숙 역, 『테크노페미니즘: 여성, 과학 기술과 새롭게 만나다』 (서울: 궁리, 2009), 95.

18) 위의 책, 31.

19) 위의 책, 115.

의적 입장을 수용할 위험과 ‘여성’과 ‘기술’ 범주의 역사적 가변성을 너무 강조한 나머지 젠더관계의 구조를 보지 못할 위험 — 에 처해 있다.²⁰⁾

와즈먼은 해러웨이가 ‘온코마우스’를 여성, 특히 가난한 여성들이 유방암으로부터 자유롭기 위한 ‘메시아적 희생자’로 묘사하는 대목을 비판하면서,²¹⁾ 사실 ‘온코마우스’는 자연과 비자연이 얹힌 ‘사이보그’가 맞지만, 이는 어떤 해방성도 상징하지 않는다고 지적했다. 온코마우스가 “상표가 붙은 제품”이라는 것이 사회적 현실이다. 온코마우스는 “하버드 대학이 소유하고 있고, 사용권은 원래 듀폰의 수중에 있었”으며, “자연화된 테크노사이언스의 산물”이면서 “자본주의적 착취의 산물”이다.²²⁾ 이 점에서 논자는 해러웨이가 “실험에서 겪는 동물들의 고통으로 제기되는 도덕적 문제들에 관한 한 ‘근본적인 해결책을 찾지 못한’ 상태”라는 와즈먼의 진단에 동의한다. 와즈먼은 유기체와 기계 사이의 경계를 허물거나 인간의 신체를 의료과학기술적으로 변형시키는 것 자체가 젠더 질서를 전복시키는 것이라고는 보지 않는다. 성형 수술의 발전은 여성들에게 실리콘을 넣은 가슴 확대술에 열광하게 만들고 남성들에게는 스테로이드를 복용하면서까지 만들어내는 근육 확대에 집중하게 했다.²³⁾ 와즈먼이 정확하게 보고 있듯이, “새로운 정체성을 구성하는 데 필요한 값비싼 테크노사이언스 도구에 접근할 수 있는 사람들”은 해러웨이를 포함하여 “특권을 지닌 지구적 엘리트들”뿐이다.²⁴⁾

20) Judith Wajcman, *Feminism Confronts Technology*, 조주현 역, 『페미니즘과 기술』 (서울: 당대, 2001), 61-62.

21) 온코마우스는 유방암을 극복하기 위한 신약 개발을 목적으로 유전자 조작을 한 실험체로서 유전적으로 유방암을 걸릴 확률이 높게 유전자 변형을 한 실험실용 생쥐이다.

22) Judith Wajcman, *Technofeminism*, 140-141.

23) 위의 책, 144.

24) 위의 책, 154.

과학과 마찬가지로 기술 용어나 상징체계는 남성적이다. 이는 단순히 기술 숙련의 문제가 아니다. 왜냐하면 이러한 숙련은 기술 문화에 대해 중첩되어 있는 남성적 문화 속에 깊이 뿌리박혀 있기 때문이다. 학교에서도 작업장에서도 이 문화는 여성성과 잘 조화되지 않는다. 따라서 여성들이 이 세계에 들어가고 그 언어를 배우려면 먼저 자신들의 여성성을 포기해야만 한다.²⁵⁾

물론 와즈먼이 본질주의적인 의미에서 ‘여성성’이라는 단어를 사용한 것은 아니다. ‘여성성’이란 현재의 과학기술이 ‘남성적’ 언어와 시스템을 기반으로 구축되어 있다는 의미에서 그 ‘안에서 권력을 획득하기 위해 포기하는 특성’이라고 이해한다. 와즈먼은 “아무리 심사숙고해 보아도 현존하는 불평등의 사회적 양식이 새로운 기술의 가면을 쓰고 재생산되고 있는 것은 아닌가 하는 의심”이 사라지지 않는다고 고백한다.²⁶⁾ 그런 의미에서 테크노페미니즘이 ‘여성(주의)적’이라면 현재 유행하는 페미니스트 과학기술학(STS, Science and Technology Studies)이라든가 행위자연결망 이론(ANT, Actor-Network Theory) 같은 것이 젠더나 인종, 계급과 같은 교차성의 지점을 자주 놓치는²⁷⁾ 부분을 해결해야만 할 것이다.

그럼에도 여전히 와즈먼은 자신을 테크노페미니스트로 정체화한다. 사회가 기술과 함께 만들어지고 있는 현실은 외면할 수 없는 실재이며, 그렇다면 “기술 변화가 성에 미치는 영향뿐만 아니라 젠더 권력관계가 설계와 혁신에 미치는 효과를 탐구”하는 것이 필요하다고 보기 때문이다.²⁸⁾ 과학기술 자체는 중립적이고 누가 그것을 사용하느냐에 따라 윤리적일 수도 비윤리적인 결과를 가져올 수도 있다는 주장에 와즈먼은 동의하지 않는다. 과학기술은 “갈등과 타협의 산물”이며 “무엇보다도 사회의 각기

25) 위의 책, 32.

26) 위의 책, 160.

27) 위의 책, 161.

28) 위의 책, 166.

다른 집단들 간에 권력과 자원이 어떻게 배분되는가 하는 그 방식에 따른 결과”이다.²⁹⁾ 때문에, 여성은 “이미 존재하고 있는 기술에 반응하는 존재”가 되어서는 안 되며³⁰⁾ 과학기술학은 여성주의적 비판을 통과해야만 ‘윤리적’으로 책임 있는 이론이 될 수 있다.³¹⁾ 그렇다면 여성주의적 비판을 통과한 ‘여성(주의)적’ 과학기술 담론과 실천은 어떤 방향성과 내용을 가지는 것일까? ‘여성적인 것’이 대안적이라고 믿는 와즈먼도 무엇이 ‘여성적인 것’인가를 말하는 것은 쉽지 않다는 것을 인정한다. 그동안 본질주의적 입장에서 여성성이 “상대적으로 사용자 지향적”이고 “인간공학적”이며 “유동적, 유기적 질서를 지향”하는, “전체적이고 다층적이며 사회적 지향성”을 가진 채 “천천히 성장”하는 원리라는 주장이 있었지만,³²⁾ 와즈먼이 관찰하기에 가우디의 잔물결 건축이나 라이트의 구겐하임 박물관이 가진 나선형 구조는 이에 대한 반증이다.³³⁾ 돌봄이나 양육과 같은 윤리적 가치가 중요한 것은 분명하지만 이러한 가치를 선택하는 근거가 본질주의적 여성성이라고 주장할 존재론적 기반은 견고하지 않다는 말이다. 이 점에서 ‘여성적인 것’은 본성적 내용이라기보다는 차라리 ‘현재의 상징계 안에 언어를 가지지 못한 것들의 총칭’이라고 불러도 되지 않을까 싶다.

III. ‘여성(적) 윤리’의 이단적 전복성과 관계적 혁명성

이 음식, 즉 우유는 그들의 욕망일 뿐 나는 원치 않는다. 나는 아무것도 알고 싶지 않고, 또한 그것을 받아들이고 싶지도 않아서 내 속에서 그것들을

29) Judith Wajcman, *Feminism Confronts Technology*, 278.

30) Judith Wajcman, *Technofeminism*, 181.

31) Judith Wajcman, *Feminism Confronts Technology*, 279.

32) 위의 책, 213.

33) 위의 책, 같은 페이지.

몰아낸다. 그러나 부모의 욕망 속에만 존재하는 ‘자아’에게 이 음식은 ‘타자’가 아니므로, 결국 ‘내’가 놓여진 자리를 가능케 하는 움직임으로 나는 몰아내고 침 뱉고 버린다. 이 하찮고 무의한 것, 그러나 그들이 바라고 중요하게 생각해서 내게 부과한 사소한 것은 내 창자를 꼬이게 하고, 나를 마치 뒤집힌 장갑처럼 만들어 놓는다. 이렇게 해서 그들은 내가 죽음을 대가로 치르고 타자가 되는 과정을 지켜본다. ‘내’가 되어가는 과정 속에서, 나는 맹렬한 구토물과 오열과 더불어 자아를 낳는다.³⁴⁾

크리스테바 연구가인 올리버(Kelly Oliver)는 크리스테바의 ‘여성(적) 윤리’가 그동안 학문의 장 안에서 지식을 생성해 온 남성들이 경험하지 못했던 것, 즉 내 몸 안에 타자를 생성하고 길러내고 견디고 상호작용하는 가운데, 완전히 자기를 잃는 것도 아니고 그렇다고 타자를 완전히 그리고 영속적으로 나에게 종속시키지 않고 공존하는 여성들의 경험이 새로운 인식론적, 존재론적 윤리의 가능성을 설명할 수 있다고 보았다.³⁵⁾ 크리스테바에게 인간의 의미화/주체화는 ‘아브젝시옹(abjection)’ 과정을 통해 재구성되는 주체의 새로운 말하기 과정을 통해서 발생한다. 만약 이 과정을 포기하거나 실패하면 ‘타자의 욕망에 포획된 자아’가 되고 만다.

아브젝시옹은 “단순한 거절(objection)도 대상화(objectification)도 아닌, ‘연결’과 ‘거부’라는 ‘이중 묶음’을 수행하는 변증법적 주체화 과정”이다.³⁶⁾ 크리스테바에게 ‘자아’는 ‘주체’와 동일어가 아니다. 자아는 인용구의 우유처럼 나에게 ‘그들의 욕망’을 주입하는 과정에서 강제적으로 내 존재의 경계 안으로 침범해 들어오는 것들로 인해 만들어진단다. 반면 ‘주

34) Julia Kristeva, *Pouvoirs De L'Horreur*, 서민원 역, 『공포의 권력』 (서울: 동문선, 2001), 23.

35) Kelly Oliver, *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*, 박재열 역, 『크리스테바 읽기: 이중 묶음 풀기』 (서울: 시와 반시사, 1997), 23.

36) 백소영, “후기-근대 전문업마의 자리에서 읽는 크리스테바의 아브젝트 모성,” 『신학과 사회』 34(2) (2020), 162.

체'는 내가 받아들이기 싫은 이질적 요소들을 '구토물'로 분류하고 이를 부정성의 경계로 배치하는 과정, 그리고 이 경험에 언어를 부여하는 끊임 없는 의미화 작업 가운데 탄생한다. 이는 내가 선호하고 추구하는 의미와 아닌 것을 분류해 내는 작업이기에 주체가 되는 가장 기초적인 출발이다. 요컨대 내가 존재하기 이전에 이미 있는 세계, 그 세계의 질서와 상징들이 내 안으로 들어오려는 순간 '이질감'을 느끼는 것들을 뱉어내고 그럼으로써 내 경계를 구축하려는 처절하고 치열한 과정이 '주체화(subjectification)'이다.³⁷⁾

“이미 있는 세계 안에서 빠르게 생성되는 것들은 나에게 좋은 것인가”를 생각할 겨를도 없이, 불과 몇 초 만에 얻게 되는 지식성과물(AI 결과물)을 찬양하는 이 세상에서 크리스테바의 ‘여성(주의)적’ 접근이 유의미한 이유가 여기에 있다고 본다. 우리의 실재가 이미 ‘읽혀있음’을 인정한다는 것이, 곧 최종적 책임 단위로서 개인의 의미화 과정과 주체화 과정을 포기하는 것과 동의어는 아니라고 생각한다. 최근 한 방송 인터뷰에서 김애란 작가는 ‘AI에게는 없고 인간에게는 있는 것’으로 “망설임”을 꼽았다.³⁸⁾ 망설임은 단순히 정보를 다 알지 못해서 선택하는 주체의 태도가 아니다. 사물이나 사람을 마주하고 얻게 된 정보를 내 안으로 들여놓는 과정에서 작동하는 중층적 처리 과정을 문학가의 언어로 “망설임”이라 표현했다고 본다. 이것은 아기가 처음으로 상징계 안으로 진입하며 언어를 배우는 과정과도 비슷하다. 크리스테바는 기호계(the semiotic)라고 부른 영역의 창조적이고 혁명적인 역량에 주목했는데, 기호계란 “기존하는 상징계 바깥 혹은 경계에서 존재하는 실재의 영역”³⁹⁾으로 “육체적 에너지와

37) 위의 논문, 161.

38) 2026년 4월 15일 MBC <손석희의 질문들>에 인터뷰이로서 참여한 김애란 작가의 말이다. <https://www.youtube.com/watch?v=GVyMqldFQU4>, (2026년 8월 6일 접속).

39) 백소영, “후기-근대 전문업마의 자리에서 읽는 크리스테바의 아브젝트 모성”, 162.

정동(affect)이 언어 속으로 침투해 들어가는 비언어적인 방식⁴⁰⁾으로 나타난다. 크리스테바에게 “말하는 주체”는 “기호계와 상징계 사이의 끊임 없는 갈등 사이에서” 탄생한다.⁴¹⁾ 올리버는 크리스테바의 기호계를 “상징계를 거쳐 상징계로 진입하는 실재(계)”라고 요약했다.⁴²⁾ 상징계 안에 편입되어 있지는 않지만 ‘나의 실재’인 상상계에 존재하는 것을 타자와 소통 가능하도록 만들기 위해서는 결국 상징계 안으로 들어올 수 있는 새로운 언어를 창조해야 한다. 이때 ‘자연’은 피할 수 없는 과정이다. 이는 상대의 언어나 몸짓이 나에게 전달될 때도 마찬가지이다. 그의 언어와 행동이 상징계 안에서 빠르게 이해되거나 독해되지 않을 때, 이를 ‘이상함’ ‘비정상’ 혹은 ‘미침’으로 빠르게 분류하는 대신 그가 겪고 있을 기호계적 혼란을 위해 기다려주는 과정에서도 김애란의 “망설임”은 필요하다.

아직 상징계로 진입하지 않은 아기에게 ‘어머니-몸’은 ‘기호적 코라’로 작용한다. 상징계의 언어를 배우기 전 아가에게 어머니는 주체라기보다는 자신과 나르시시적으로 결합된 존재이다. 아기가 겪는 최초의 갈등은 내가 되기 위해서 어머니와 결별해야하는 과제 앞에서이다. 나에게 먹을 것을 제공하고 정서적으로 안정감을 주며 존재론적으로도 ‘타자’라고 인식하지 않았던 어머니를 나와 ‘구별’하고 ‘이질감’을 발견하고 ‘그녀가 내가 아닌 자리’에서 결국은 내 존재의 경계를 만들기 위해 그녀를 밀어내야 한다. 하지만 아직 상징계의 언어를 가지지 못한 아기에게 이 난제를 설명할 길이 없다. 모든 아기는 ‘건전하게’ 엄마를 잃어버려야 비로소 내가 된다. 주체가 된다. 이 어머니가 하필 상징계의 언어를 너무나 확고하게 체화한 존재라면 아이의 주체화는 지연되거나 포기될 수 있다. 논자가

40) Noelle McAfee, *Julia Kristeva*, 이부순 역, 『경계에 선 줄리아 크리스테바』 (서울: 엘피, 2007), 47.

41) 백소영, “후기-근대 전문업자의 자리에서 읽는 크리스테바의 아브젝트 모성”, 163.

42) Kelly Oliver, *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*, 65.

‘전문업마’의 역설이라고 부른 부분이다. 유아가 “자신의 기호계적 경험을 포기하거나 폐기하고 기존의 상징계 안의 언어만을 받아들이게 된다면”⁴³⁾ 이것은 타자(들)의 욕망에 잡아먹히게 되는 것인데, 논자는 그런 막강한 상징계의 언어 소유자가 21세기형 ‘전문업마’라고 비판한다.

결국 크리스테바의 주체는 근대적 단독자가 아니다. 세상이 어떠해도 이웃이 어찌해도 굳건하게 나의 의지와 신념으로 ‘초월적’ 태도를 견지하는 확고한 주체는 아니다. 오히려 관계 안에서 자신의 경계를 지속적으로 (재)형성하고 만들어가는 존재다. 그 관계는 안전하지 않으며 명료하지도 않다. 그 모든 사랑이 그러하듯이 이미 형성된 자아를 뒤흔들며 침입하기에 혼란스럽고 나를 잃을 위험에 처할 수도 있다. 그러나 나는 여전히 상징계의 언어로 다 담아낼 수 없는 상상계를 소유한 존재다. 나의 기호계적 경험을 포기하고서는 스스로에게 의미 있는 주체가 될 수 없는 존재이다. 너도 그렇다. 이런 나와 네가 만나 우리를 형성하면서 공동체가 되어져 간다. 이것이 인간 사회라면 이 사회를 유지하는 윤리적 원리들은 나와 나의 욕망에만 봉사하는 AI와의 대화로 찾아질 리 없다. 도대체 이해가 안 되는 ‘너’와의 연결을 끊지 않은 채, 하지만 처절하고 치열하게 아브젝시옹의 과정을 거쳐야만 주체의 의미화는 발생하고 그 주체는 책임적 역량을 가진 윤리적 주체가 될 수 있다. 그 과정에서는 새로움도 생성된다. 그런데 이 과정을 생략한 채, 산술적으로 정보화될 수 있는 것들로 ‘만’ 생성하는 지식이 우리를 얼마나 윤리적(책임적) 인간으로 만들어갈 수 있을까?

크리스테바는 ‘여성(적) 윤리’의 과제가 “외부인의 차이를 인정하면서도 외부인과 함께 살아가는 방법”을 알게 하는 것이라고 보았다.⁴⁴⁾ 어머

43) 백소영, “후기-근대 전문업마의 자리에서 읽는 크리스테바의 아브젝트 모성”, 167.

44) Kelly Oliver, *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*, 24.

니의 과거와 현재가 태아/유아의 현재와 만나고, 임신 상태를 둘러싼 다른 관계망 속에서 서로 교섭하는 가운데 생성되는 새로움이 그 방법의 한 구체적인 사례이다. 이는 급진적 생태윤리학자들의 주장처럼 본질적 여성성이 있다는 것과도 구별되지만, 우리의 실재가 너무나 관계적이어서 사실 자아의 경계란 임시적 현상일 뿐 지속성을 가지는 자아의 경계란 존재하지 않기에 주체라는 개념조차 실재가 아니라는 신유물론적 테크노페미니스트들의 이해와도 구별된다. 크리스테바 역시 무엇이 여성(적) 윤리인지의 내용을 채워 넣지는 않았다. 다만 그 시간, 그러니까 ‘여성(들)의 시간’이 왔다고 선언한다.

어쨌든, 오늘날 유럽의 여성들에게, 자신들의 주체로서의 등장을 낳았거나, 단지 동반해 온 다양한 변형들(사회주의적 변형과 프로이트적 변형)을 의식하는 그렇지 않은 간에, 지금 우리 의제에서 긴급하게 제기되는 질문은 다음과 같이 정식화될 수 있다: 상징적 계약 속에서 우리의 자리는 어디인가? 만약 사회계약이 평등한 개인들 사이의 계약이 아니라, 차이를 분리하고 접합하는 본질적으로 희생적인 관계에 기초하여 그로부터 소통 가능한 의미를 산출하는 것이라면, 이 희생과/혹은 언어의 질서 속에서 우리의 자리는 무엇인가? 더 이상 배제되기를 원하지 않거나, 혹은 지금까지 우리에게 요구되어 온 기능 — 어머니, 아내, 간호사, 의사, 교사 등으로서 이 사회-상징적 계약을 유지하고, 조직하며, 재생산하는 역할 — 에 더 이상 만족하지 않는다면, 우리는 어떻게 우리의 자리를 드러낼 수 있을까? 먼저 그것이 전통에 의해 우리에게 어떻게 유산으로 주어졌는지를 밝히고, 나아가 우리가 그것을 어떻게 변형시키고자 하는지를 드러내는 방식일 것이다.⁴⁵⁾

45) Julia Kristeva, “Women’s Time,” Toril Moi ed., *The Kristeva Reader* (New York: Columbia University Press, 1986), 199.

IV. 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리’, 여성(적) 윤리와의 대화 가능성

물론 크리스테바의 아브젝시옹은 자아의 주체화/의미화라는 과제를 위한 ‘거부’와 ‘연결’의 (이중적) 수행성이지만, 그 과정에서 발생하는 ‘나·되기’(주체화)는 미리 상정된 어떤 ‘형상’이나 ‘상태’의 목적론적 방향성을 가지지는 않는다. 이에 반해 본회퍼가 제안한 ‘형성으로서의 윤리’는 인간이 상징계 안에서 추앙되는 ‘형상’을 이상화하는 것을 지양하지만, 거기에는 분명한 최종 도착 지점이 있다. ‘그리스도 현실’(Christuswirklichkeit) 말이다. 본회퍼는 실재보다는 ‘현실(Wirklichkeit)’이라는 말을 더 선호했는데, 그리스도인으로서 우리가 아는 가장 구체적이며 궁극적인 ‘현실’이 ‘그리스도 현실’이라고 말한다: “기독교 윤리의 근원은 자아의 현실이 아니며, 세상의 현실도 아니다. 그것은 규범이나 특정 가치로의 현실도 아니다. 그것은 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 계시의 현실이다.”⁴⁶⁾

그럼에도 크리스테바의 ‘아브젝시옹’과 본회퍼의 ‘형성의 윤리’는 대화 가능성 및 상호보완의 흥미로운 지점들이 있다. 무엇보다 타자를 제거하지 않는 방식으로, 아니 존재·인식론적으로 타자를 ‘어쩔 수 없이’ ‘유의미하게’ 받아들이는 과정에서 윤리적 주체가 형성된다고 본 점은 둘의 공통점이다.

우리 자신의 마음속에 계시는 그리스도는 형제의 말씀 속에 계시는 그리스도보다 약합니다. 우리 마음속에 계시는 그리스도는 불확실하지만, 형제의 말씀 속에 계시는 그리스도는 확실합니다. ... 그들은 서로 구원의 메시지를 전하는

46) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 손규태, 이신건, 오성현 역, 『윤리학』 (서울: 대한기독교서회, 2010; 2018), 40.

자로서 만나는 것입니다. 구원의 메시지를 전하는 자로서, 하나님께서는 그들로 모이게 하시고 성도의 교제를 나누게 하십니다. 그들의 교제는 오직 예수 그리스도와 '낮선 의'에 기초하고 있습니다. 성도의 교제는 오직 은혜로 말미암는 칭의에 대한 성경적이고 종교개혁적인 메시지에서 기원합니다.⁴⁷⁾

본회퍼가 내 안의 그리스도가 네 안의 그리스도보다 '약하고' '불확실'하다고 말한 근거는, 신학자인 그가 믿고 있는 인간의 존재론적인 자기폐쇄성 때문이다. 인간은 자기 자신 안에 닫혀있다. 때문에, 신자가 '성육한 신성'의 이름인 '그리스도'를 자기 안에서 받고 사유하고 동의하고 혹은 갈등하는 과정에서 어떤 계시(초월로부터 받은 언어)를 인정하여 이를 윤리적 실천의 근거로 삼는다고 해도 그 내용과 주장은 자아의 욕망과 뒤섞일 수 있다는 것이다. 이것이 기독교 신학이 인정하는 인간의 존재-인식론적 한계이다. 물론 타자(너) 역시 단독자로서의 모습으로 살아간다면 그 역시 '약하고' '불확실'한 그리스도와 대면할 뿐이다. 하지만 서로 '사귄'의 관계에 들어간 너와 나의 만남은 다른 결과를 낳는다. 너 역시 자기 안의 그리스도와 욕망이 뒤섞여 있겠으나 나의 뒤섞임과는 내용이나 방식이 다르다. 그래서 내가 자아의 욕망으로 인해 놓친 그리스도는 너를 통해 깨닫게 되고, 너 또한 자신의 욕망으로 인해 배제의 자리에 배치해 버린 그리스도는 나를 통해 깨닫게 된다. 본회퍼가 "구원의 말씀은 오직 외부에서만 올 수 있다"고 말한 이유가 여기에 있다.⁴⁸⁾ 이러한 존재-인식론적 이유에서 그리스도인에게 '성도의 교제'는 선택지가 아니라 '한 인간'이 되기 위한 필수적 조건이다. "그리스도인은 자신에게 하나님의 말씀을 말해 줄 다른 그리스도인을 필요로 한다."⁴⁹⁾

47) Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 정현숙 역, 『성도의 공동생활』 (서울: 복있는사람, 2016), 31.

48) 위의 책, 30.

49) 위의 책.

물론 그 과정이 순순할 리는 없다. 크리스테바의 ‘우유’처럼 너는 확신에 차서 ‘이것이 진리이며 하나님의 말씀’이라고 주장할 것이고, 만약 그 주장이 내가 믿는 신앙과 충돌한다면 거절하고 싶어진다. 하지만 거절하는 순간 나는 내가 만났을 그리스도를 놓치게 된다. 그렇다고 타자(너)안의 그리스도를 무조건 받아들이라는 의미는 아니다. 너도 나처럼 자아와의 뒤섞임 속에서 제한된 ‘그리스도’ 이해와 주장을 하고 있기 때문이다. 따라서 만약 내 안의 그리스도가 놓친, 혹은 내가 받아들일 수 없는 ‘너의 그리스도’를 대면할 때, 적어도 내 자아와 투쟁하는 과정에서 내 존재의 경계 가장자리에 배치하는 갈등은 반드시 거쳐야 한다. 이 지점에서 크리스테바의 ‘아브랙시옹’은 그리스도인이 주체적 신앙인으로 존재하면서도 관계적일 수 있는 가능성을 보여준다. 이는 거의 정답 제공자의 모습으로 군림한 오늘날의 한국 교회에서 목회자의 말씀 선포에 수동적·수용적으로 응답해 온 신자들에게는 매우 중요한 과제이다. 자아가 주체화 과정을 성취하기 위해서 크리스테바의 주체는 끊임없이 타자(성)을 밀어내고 그 과정에서 자기 존재의 경계가 흔들리며 자아를 계속 재구성할 수밖에 없다. 이것은 우리의 존재-인식론적 실재(reality)이다. 다만, 크리스테바에게 타자(너)는 자아를 불안정하게 만들고 뒤흔드는 존재로서 긍정적인 ‘성장’이나 ‘공존’의 에너지와 내용으로 작동하지는 않는다. 그러나 우리가 타자(성)을 피할 수 없다는 것, 이 실존적 현실을 인정하고 ‘너’를 있는 그대로 인정하면서 ‘나’는 너에게 포섭당하거나 먹히지 않는 상태로, 혹은 반대로 내가 권력 배치에서 우위에 있다고 너를 포섭하거나 먹는 방식이 아닌 상태로 ‘공존’해야 한다는 성찰은 주목받아 마땅하다. 한 가지 아쉬운 점은 크리스테바의 주체 형성에서 너와 나 사이에 우리를 ‘초월’하여 ‘내재’하는 매개가 없기에, 그 주체들은 ‘윤리적’일 수는 있지만 반드시 공동체를 구성해야 하는 책임이나 동기가 약하다는 지점이다.

하지만 본회퍼의 신학윤리적 주장에서 나와 네가 사귀를 지속하고 공동체를 유지하는 데는 매개자 그리스도가 있다. 본회퍼에게 인간이 개인의 단위로 결단하는 경계는 있어도 윤리적 주체로서의 실천이 결코 단독자의 내적, 의지적 결단이 아닌 이유는 인간의 존재론적 한계에 있다. 기독교 신학적 언어로 '죄성'이라고 부르는 인간성의 실재이다. 즉, 창조 시에 부여되었던 '그리스도의 형상'은 죄로 말미암아 파괴되었다. 이를 회복하기 위해서, 자아가 윤리적 주체가 되는 유일한 길은 그리스도를 매개로 타자(너)와 사귀의 삶을 사는 것이다. 크리스테바의 '우유'는 '너의 생각'이지만, 본회퍼의 '그리스도'는 나와 너를 '초월'하나 우리에게 모두 '성육하여 들어 오신(내재)' 실재(real)이다. 그런 까닭에 본회퍼는 '이상'이 아닌 '현실'에 기초해야만 그리스도인의 공동체적 삶이 유지될 수 있다고 믿었다.

기독교 공동체의 꿈을 기독교 공동체 자체보다 더 사랑하는 사람은, 그 자신이 아무리 정직하고 진실하며 헌신적인 사람이라고 해도, 결국 모든 기독교 공동체의 파괴자가 되고 맙니다. 하나님은 몽상을 미워하십니다. 왜냐하면 몽상은 사람을 교만하고 거만하게 만들기 때문입니다. 어떤 공동체 상을 꿈꾸고 있는 사람은 하나님과 다른 사람들, 그리고 자기 자신에게 그 꿈을 이루어 달라고 요구합니다. 그는 요구하는 자로서 그리스도인의 공동체 속으로 들어가서, 자기 자신의 법을 만들어서는 그 법에 따라 형제들과 하나님을 심판합니다. 그리하여 그는 형제들 사이에서 다른 모든 이들을 향하여 마치 살아있는 비단처럼 완고하게 서 있게 됩니다. 그는 마치 자신이 기독교 공동체를 만들어내기라도 한 것처럼, 자신이 꿈꾼 대로 사람들을 서로 연결하려고 행동합니다. 그는 자기 뜻대로 되지 않는 것을 실패라고 말합니다. 그 결과 그는 처음에는 형제들을 정죄하고, 그 후에는 하나님을 정죄하며, 마지막에는 절망에 빠져 자기 자신을 정죄합니다. 하나님께서는 우리 공동체의 유일한 기초를 이미 놓아 주셨으며, 우리가 다른 사람들과의 공동생활을 영위하기 훨씬 전에 예수 그리스도 안에서 그들과 한몸이 되게 하셨습니다. 그러므로 우리는 요구

하는 자가 아니라, ‘감사하는 자요, 선물을 받은 자로서’ 다른 그리스도인들과 공동생활을 누리는 것입니다.⁵⁰⁾

기독교에서 사용하는 ‘한몸’의 은유는 결코 특정인의 사유나 가치를 다른 구성원들이 동의하는 방식으로 존재하는 것을 뜻하지 않는다. 오히려 공동체의 구성원들은 이미 ‘그리스도 현실’ 안에서 성취된 ‘하나님의 형상’에 참여하는 방식으로 존재해야 한다는 의미이다. 본회퍼에게 기독교인의 사명은 “영적인(pneumatisch) 실재”에 참여하는 과정이다.⁵¹⁾ 이 점에서 본회퍼의 “형성으로서의 윤리”는 존재론적으로 정신의 작용에서 윤리적 주체를 이끌어내는 정신분석학이나 심리학적 ‘공존’의 윤리와는 근거가 다르다: “영적인 사랑은 사사로운 욕심 없이 섬기기 때문에, 형제와 똑같이 원수도 사랑합니다. 영적인 사랑은 형제나 원수에게 근거하고 있는 사랑이 아니라, 그리스도와 그분의 말씀에서 샘솟는 사랑이기 때문입니다. 인간적인 사랑은 영적인 사랑을 결코 이해할 수 없습니다. 왜냐하면, 영적인 사랑은 위로부터 오는 것이며, 그 사랑은 지상에 있는 모든 종류의 사랑이 도무지 이해할 수 없는 완전히 낯설고 새로운 사랑이기 때문입니다.”⁵²⁾ 본회퍼는 자신의 저작들에서 예수와 그리스도를 분리하지 않았다. 인간인 예수 안에 성육한 그리스도의 완전성은 ‘현실’로 나타났고, 이는 모든 인간이 참여가능한 선취(先取)적 사건이라고 보았다. 그럼에도 그의 교회론에 이르면, 이 세계 안에 성육한 영적 실재인 ‘그리스도’는 성도들의 사명의 관계 안에서 실재(real)로 살아 움직인다. 그런 점에서 본회퍼에게 그리스도의 현존은 예수 사건에만 갇힌 것은 아니라고 봐어도 좋겠다.

50) 위의 책, 39-40.

51) 위의 책, 44.

52) 위의 책, 52.

결국, 크리스테바와 본회퍼의 ‘윤리적 주체화’ 과정에서 결정적인 차이는 매개자, 즉 초월적 3자의 유무이다. 크리스테바의 ‘아브제시옹’은 나와 너의 관계 속에서 일어나지만, 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리’는 나와 너를 매개하는 ‘그리스도의 현존’ 속에서 일어난다. 하나의 실재(real)가 더 존재하는 셈이다. 본회퍼는 ‘그리스도의 현존’이 그동안 서구 현대철학사에서 “전혀 생각된 적이 없는 실재 개념(Begriff der Realitat)”이라고 말한다.⁵³⁾ 그에게 있어 그리스도인은 칸트적인 의미에서 마땅히 해야 한다는 관념적 정신이나 이성적 인격으로 윤리적 주체가 되는 것이 아니다. ‘그리스도 인격’은 “구체적 생동성과 특수성 안에 있는 인격”이고 “자신 안에서 분열된 인격이 아니라 전인적 인격”이다.⁵⁴⁾ 인간은 ‘단독자’가 아니다. 본회퍼는 누구도 나눌 수 없는 ‘개인’의 경계를 인정하지만, ‘인격’은 개체로 형성될 수 없다고 보았다.

“인격은 절대로 개체가 아니다. ... 윤리적으로 인격은 정신으로 인해 자기 자신과 ‘직접적으로’ 관련을 맺지 않고, 오직 ‘타자’에 대한 책임 속에서만 그렇게 한다. 이런 의미에서 우리는 윤리적인 개인 개념을 사회적 기본 관계 개념으로 파악한다. 왜냐하면 ‘타자’를 필연적으로 함께 생각하지 않고서는 개인에 관해 말할 수 없기 때문이다. 개인은 타자를 통해 윤리적 영역 안으로 놓여진다. ... 개인은 단독자가 아니다. 오히려 개인이 될 수 있기 위해서는 필연적으로 ‘타자’가 존재해야 한다.”⁵⁵⁾

신유물론자들이 존재론적으로 개인이 불가능하다고 보았다면, 본회퍼는 윤리적으로 결단하고 책임지는 단위로서의 개인은 인정한 셈이다. 다

53) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 유석성, 이신건 역, 『성도의 교제』 (서울: 대한기독교서회, 2010), 55-56.

54) 위의 책, 57.

55) 위의 책, 60.

만 그 개인은 ‘구체적인 너’ 즉 하나님 혹은 성령과 소통함으로써 그 안에 그리스도(성육한 영적 실재)를 가진 존재다. 우리가 신적인 것을 체험할 수 있는 형식은 결국 ‘너-특성’ 즉 나에게 없는 외부의 것을 통해서라는 말이다.⁵⁶⁾

본회퍼의 이러한 이해는 여성(주의)적 신학적 실재론을 구성하려는 논자에게 매력적으로 다가온다. 수천 년간 지속되었던 유대-기독교적 신 이해와 인간 이해에 압도적으로 부재했던 ‘너-특성’은 바로 ‘여성(적) 특성’이기 때문이다. 남성 기독교 신학자들이 선포한 하나님의 말씀 안에 뒤섞여 있는 것은 가부장적 욕망과 제도적 전제들이다. 여성주의가 시스템 ‘바깥’의 시선이고 사유고 실천이라고 한 논자의 주장이 바로 이 지점과 만난다. 물론 본회퍼가 여성신학을 염두에 두고 선언한 주장은 아니었다. 하지만 ‘하나님의 말씀’이라는 보편 선언 아래 특정인(들)의 규범적 주장을 절대화하는 것을 본회퍼는 극명하게 경계했고 이에 저항했다. 논자는 이 글에서 ‘여성적’이라는 의미를 반드시 생물학적 여성에만 국한하지는 않았다. 근대 서구(기독교) 철학이 이상화한 자율적, 통제적, 동일성 중심의 주체가 실은 남성 엘리트(혹은 부르주아) 지식인들 ‘안’의 그리스도였음을 인정할 때, 그들의 구원은 ‘바깥’ 즉 ‘여성적’ 자리와 배치에서 그리스도를 경험한 사람들의 ‘너-특성’을 마주 봄으로 가능할 것이다. 형제자매 안의 그리스도를 발견하지 못하는 사람은 하나님의 형상을 거절하고 배제하는 것이라는 것, 그래서 실은 구원도 없다는 것이 본회퍼의 강력한 주장이다.

다만 윤리적 주체를 형성하는 문제에 있어 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리’가 크리스테바의 ‘아브젝시옹’ 개념보다 더 우월하다거나 완결된 주장이라고 말하는 것은 아니다. 아브젝시옹은 ‘너-특성’을 만나는 자아의 주체화 과정에서 반드시 겪어야 하는 부분이기 때문이다. 본회퍼의 윤리

56) 위의 책, 63.

안에는 이 갈등이 명시적으로 강조되어 있지는 않다. 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리’가 자기 안에 갇힌 주체성을 경계하면서 ‘너-특성’과 사귀면서 형성해가는 ‘그리스도 인격’을 말했지만, 이미 확고하게 상징계 안에 굳어진 규범적 동일성의 폭력을 경고하고 경계하지는 못했다. 아직 기독교 상징계 안에 도래하지 않은, 혹은 도래하고 있어도 그 영향력이 미미한 여성(주의)적 너-특성을 가진 ‘너들’이 얼마나 될까? 만약 이 사귀어 오직 다른 ‘너-특성’을 가진 형제들만의 공동체적 사귀어라면, 이 역시 아무리 많은 남자 사이의 사귀어더라도 그들이 이룬 교회 안에서 여성들의 ‘그리스도 사건’은 배제되고 제거될 것이다. 또한 그동안 ‘나-특성’이었음에도 이를 절대·보편적 계시의 이름으로 주장하고 강요해 온 기독교 상징계의 언어들을 ‘아브젝시옹’하는 과정은 교회 안의 많은 여성 신자에게는 필수 통과지점이다. 결국 타자(너)를 제거하지 않으면서 나의 주체성을 가지고 사귀는 과제, 한마디로 윤리적 주체가 되는 과제는 크리스테바가 말한 ‘아브젝시옹’의 처절한 사투를 통과하지 않으면 안 될 것이다. 여성의 상상계적 체험들, 즉 자기 존재의 경계 끝에서 만난 실재(real, 본회퍼의 그리스도)를 기독교 공동체의 상징계 안으로 끌어오는 과정에서 여성(적) 윤리는 언제나 ‘너-특성’으로 오늘의 신학과 교회에 도전할 것이다.

V. 나가는 말: 여성(주의)적 신학적 실재론을 꿈꾸며

지금까지 크리스테바의 ‘아브젝시옹’ 개념과 본회퍼의 ‘형성(Gestaltung)으로서의 윤리’를 비교하면서, 여성(적) 윤리의 가능성과 책임성을 모색해 보았다. 연구자로서 논자의 최근 관심은 행위실재론이나 비판적 실재론 등으로 대표되는 존재-윤리적 담론과 대화하면서 ‘여성주의적 신학적 실재론’을 제안하는 것인데, 아직 도래하지 않은 ‘여성(적) 윤리’를 언어화하고 체계화하는 과제가 쉽지는 않다. 그러나 유대-기독교적 상징계의 언

어나 실천이 자주 폭력적이고 배타적이며 파괴적인 오늘의 사회적 현상들을 보면서, 그 어느 때보다 ‘여성(적) 윤리’의 필요성을 절실하게 느꼈다. 여성(적) 윤리를 주장하는 여성주의 철학자들의 메시지는 연구자의 과제에 유의미한 통찰력을 제공했지만, 다수가 토대로 삼고 있는 신유물론적 존재론은 철저히 무신론적이기에 기독교 신학자인 연구자가 직접 대화하기엔 간극이 너무 멀었다. 베넷이나 해러웨이, 바라드와 같은 서구 부르주아 지식인 여성의 삶의 배치에서 상상하고 언어화한 ‘엄함’의 메시지들이 현재 근본주의적 세계관이 제공하는 동일성의 이념에 추동되어 강한 실천성을 보이는 이들과 대면할 만큼의 공동체를 형성할 동력을 가지지 못한다는 문제의식도 연구자가 ‘신학적 실재론’을 고민하게 한 동기가 되었다.

세계를 ‘초월’하면서도 세계와 단절하지 않는 존재론적 힘(내재적 초월)을 믿고 있는 신학자로서 이 동력이 여성주의 담론 안에서 언어화된다면 ‘여성적’ 윤리의 책임적 실천성을 담보할 수 있지 않을까 싶었고, 이것이 본회퍼의 신학 윤리, 특히 ‘형성으로서의 윤리’에 관심했던 이유였다. 한편으로 현 상징계 시스템을 그대로 인정하고 그 안에서 자아의 의미를 추구하는 방식으로는 유의미한 주체화 과정을 성취할 수 없기에 기독교 시스템 안에 있는 여성들의 기호계적 경험을 지지하기 위해서는 와즈먼이나 크리스테바의 이론이 필요했다. 결국 이 논문은 유물론적 세계가 되어버린 오늘의 현실에서 구체적 몸을 포기하지 않으면서도 초월의 언어를 상징계 안으로 가져오려는 기호계적 씨름인 셈이다. 여성주의적 신학적 실재론은 한 논문에서 다 성취할 수 없는 큰 과제이기에 앞으로 신학적 정체성과 사회적 시의성을 가지는 언어들을 찾아가는 후속 연구를 전개하려 한다.

참고문헌

- 백소영. 『페미니즘과 기독교의 맥락들』. 서울: 뉴스앤조이, 2018.
- _____. “후기-근대 전문업마의 자리에서 읽는 크리스테바의 아브젝트 모성.” 『신학과 사회』 34(2) (2020): 149-179.
- _____. “업힘의 존재론과 책임의 윤리: 카렌 바라드의 ‘행위적 실재론(agenial realism)’을 중심으로.” 『현대유럽철학연구』 75 (2024): 143-174.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. 문성재 역. 『생동하는 물질: 사물에 대한 정치생태학』. 서울: 현실문화, 2020.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. 손규태, 이신건, 오성현 역. 『윤리학』. 서울: 대한기독교서회, 2010; 2018.
- _____. *Gemeinsames Leben*. 정현숙 역. 『성도의 공동생활』. 서울: 복있는사람, 2016.
- _____. *Sanctorum Communio*. 유석성, 이신건 역. 『성도의 교제』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- Haraway, Donna. *A Manifesto for Cyborg: Science, Technology, and Socialist Feminism in 1980s*. 민경숙 역. 『유인원, 사이보그, 그리고 여자』. 서울: 동문선, 2002.
- Iacub, Marcela. *Qu'est-ce qu'une libération sexuelle?*. 권은희 역. 『성 해방은 진행중인가?』. 서울: 동문선, 2005.
- Kristeva, Julia. *Pouvoirs De L'Horreur*. 서민원 역. 『공포의 권력』. 서울: 동문선, 2001.
- _____. “Women's Time.” Toril Moi ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986.
- McAfee, Noelle. *Julia Kristeva*. 이부순 역. 『경계에 선 줄리아 크리스테바』. 서울: 엘피, 2007.
- Oliver, Kelly. *Reading Kristeva: Unraveling the Double-Bind*. 박재열 역. 『크리스테바 읽기: 이중 묶음 풀기』. 서울: 시와 만시사, 1997.

Wajcman, Judith. *Feminism Confronts Technology*. 조주현 역. 『페미니즘과 기술』.
서울: 당대, 2001.

_____. *Technofeminism*. 박진희 · 이현숙 역. 『테크노페미니즘: 여성, 과학 기술과
새롭게 만나다』. 서울: 궁리, 2009.

논문투고일: 2026년 06월 25일

심사개시일: 2026년 07월 17일

게재확정일: 2026년 08월 04일

• 국 문 초 록 •

본 논문은 인간·기계·자연의 경계가 융합되는 초과학 시대에 새로운 윤리담론으로서 ‘이단적/(여성적)윤리’의 가능성을 탐구한다. 주디 와즈먼의 테크노페미니즘을 통해 과학기술주의를 비판적으로 검토하고, 책임윤리의 주체로서 인간의 중요성을 주목하여, 줄리아 크리스테바의 ‘이단적(여성적) 윤리’와 디트리히 본회퍼의 ‘형성으로서의 윤리’를 교차읽기 한다. 본 논문은 크리스테바의 ‘아브제시옹’ 개념이 윤리적 주체 형성을 설명하지만 공동체적 책임의 근거에는 한계를 지님을 지적하고, 본회퍼의 ‘그리스도-현실’이 이를 구체적으로 보완한다고 주장한다. 동시에 크리스테바는 여성의 기호계적 경험을 통해 본회퍼의 가부장적 상징계에서 배제된 현실을 드러낸다. 이러한 교차읽기는 초과학 시대의 책임과 저항을 겸비한 윤리적 주체를 제시하며, 궁극적으로 여성주의적 신학적 실재론의 형성에 기여한다.

주제어: 여성(적) 윤리, 테크노페미니즘, 아브제시옹, 형성으로서의 윤리, 여성주의 신학 실재론
