

누스바움의 혐오 회의론*

고현범**

주제분류 윤리학, 도덕철학, 정치철학

주요어 혐오, 누스바움, 동물성, 인간성, 인지주의

요약문

현대 도덕 철학에서 동감, 연민, 분개와 같은 도덕 감정은 새롭게 조명되고 있다. 그러나 강한 반감인 혐오에 관한 논의는 상대적으로 부족한 편이다. 누스바움은 로진의 사회심리학적 연구와 밀러의 사회구성주의적 연구를 바탕으로 혐오에 대한 강한 회의론을 개진한다. 누스바움의 혐오에 관한 논의는 그녀의 지속적인 감정 연구의 연장선에 놓여 있지만, 다른 한편 사회적 쟁점을 배경으로 한다. 누스바움은 혐오 연구에서 다른 감정 연구보다는 좀 더 구체적인 판결에 대한 법철학적 검토를 시도하는데, 이 글에서는 그러한 접근 방식을 그대로 따라가기보다는 감정 철학과 도덕 철학적 관점에서 누스바움 논의의 타당성을 검토하고자 했다.

감정을 평가적 믿음으로 정의하는 인지주의 입장에서 누스바움은 도덕 감정의 적절성을 주장한다. 그런데 누스바움은 적절한 도덕 판단이 가능한 감정들의 목록에서 혐오를 제외시킨다. 즉 혐오는 인간이 갖는 동물성과 유한성을 부정하는 생각을 바탕으로 하고 정상에 대한 불안한 집착에서 비롯하기 때문에, 존엄성을 존중하는 도덕의 가치를 위협한다는 것이다. 그렇다면 혐오는 인간성에 대해 위협적인 감정인가? 이 글에서는 누스바움의 혐오 회의론에 대한 감정 철학적 관점과 도덕 철학적 관점에서의 반론을 검토했으며, 이러한 반론들보다 누스바움의 혐오 회의론이 좀 더 설득력이 있음을 보이고자 했다.

* 이 논문은 2016년도 부산외국어대학교 학술연구조성비에 의해 연구되었음.

** 부산외국어대학교

1. 들어가는 말

현대 도덕 철학에서 감정이란 주제는 행위 동기와 도덕적 가치가 조화를 이룬 삶의 중요성이란 문제 제기와 더불어 꾸준하게 연구되었다. 특히 스톡커(M. Stocker)의 논문 이후 관심이 집중된 사랑의 감정은 존중 원칙과의 관계에 있어서 중요한 쟁점으로 부각되기도 했다.¹⁾ 동감 윤리에 있어 흄의 아류로 간주되었던 애덤 스미스의 도덕 감정론은 지난 30여 년간 스코틀랜드 철학사 연구자들뿐만 아니라 다른 윤리학자들로부터도 재조명되었으며, 분노와 같은 반감이 도덕 판단의 정당화 논의에서 담당하는 적극적인 역할에 관한 연구도 진행되었다.²⁾

한편 강렬한 반감인 혐오에 관한 논의는 도덕 철학뿐만 아니라 감정의 철학에서도 드물게 제기되었다. 여기에는 혐오의 독특한 감정적 특성이 반영되어 있는 듯하다. 우선 이 감정은 생물학적인 기원을 갖는다. 즉 혐오는 그 감정을 느끼는 사람들을 돌연 사로잡는다. “혐오는 거리두기를 위한 공간을 허용하지 않는다.”³⁾ 또한 혐오는 진화의 관점에서 일종의 “경고 체계”로 기능한다. 그러나 혐오가 생물학적인 기원을 갖는다고 해서 단순하거나 원초적인 감정으로 간주되지 않는다. 혐오는 문화적 감정이기도 하다. 즉 혐오 반응에는 일차적으로 사회화 과정을 통한 학습이 필요하다. 혐오가 느껴지고 표현되는 다양한 문화적 스펙트럼이 존재하

-
- 1) Michael Stocker, “The Schizophrenia of Modern Theory”, *The Journal of Philosophy*, vol.73, 1976. 악셀 호네프, 「사랑과 도덕 - 정서적 결속의 도덕적 내용에 대하여」, 문성훈 외 옮김, 『정의의 타자』, 나남, 2009, 280~286쪽.
 - 2) 고현범, 「도덕 철학에서 감정의 위상 - 애덤 스미스의 도덕 감정론과 그 영향을 중심으로」, 『인문과학논총』 제35권 2호, 순천향대학교인문과학연구소, 2016, 57~85쪽.
 - 3) Christoph Demmerling und Hilge Landweer, *Philosophie der Gefühle - Von Achtung bis Zorn*, Weimar 2007, 93쪽.

고, 혐오 반응 또한 다양해서 구토를 유발하는 역겨움, 싫증, 권태로 표현되기도 한다. 또한 혐오는 레싱과 멘델스존의 논쟁에서도 볼 수 있듯이 미학적 감정이기도 하다.⁴⁾

이 글에서는 혐오 감정이 갖는 다양한 특성들 중에서 도덕적 혐오에 초점을 맞추려고 한다. 도덕적 혐오는 분노나 분개처럼 규범의 위반이나 부당함에 대한 반응을 함축한다. 이 글은 규범적 판단의 관점에서 특정한 행위나 사람에 대한 도덕적 혐오 판단이 과연 신뢰할 만하고 정당한가의 문제를 검토하려고 한다. 도덕적 혐오는 콜나이(A. Kolnai)의 현상학적 고찰을 통해서 선구적으로 논의되기도 했다.⁵⁾ 이 글은 혐오에 대한—사회심리학과 사회구성주의 분야에서—최근의 논의를 반영하고 있으며 특히 인지주의 감정론의 입장에서 혐오를 논의하는 누스바움(M. Nussbaum)의 혐오 회의론을 중심으로 위의 문제를 검토하려고 한다.

누스바움에 따르면, 도덕적 혐오 판단은 정당화하기 어려운 인지적 내용을 갖고 있다. 그러나 이러한 주장이 모든 감정에 해당하는 것은 아니다. 우선 감정과 도덕 판단의 관계에 대한 누스바움의 인지주의 감정론을 살펴보려고 한다(2장). 도덕적 혐오에 대한 누스바움의 회의적 시각은 혐오의 감정적 특성에서 기인한다. 누스바움은 로진(P. Rozin)의 사회심리학 연구를 바탕으로 혐오의 핵심적 정의를 논의한다(3장). 이 논의를 살펴본 다음에, 혐오는 인간의 존엄성이란 도덕적 가치에 대한 위협인가란 물음을 통해 누스바움의 혐오 회의론의 타당성을 검토하려고 한다(4장).

4) 레싱이 『라오콘』을 통해 제기한 추와 혐오의 문제와 이를 둘러싸고 서신을 통해 레싱과 멘델스존 간에 진행된 논쟁에 관해선 Winfried Menninghaus, *Ekel*, Frankfurt am Main 2002, 1장 참조

5) Christoph Demmerling und Hilge Landweer, 같은 책, 99~100쪽.

2. 누스바움의 감정론

감정에 대한 누스바움의 철학적 입장은 인지주의다. 인지주의에 따르면 감정은 평가적 판단이다. 다시 말하면 인지주의적으로 이해된 감정은 단순히 어떤 생리적 수준의 동요를 반영하는 감각이나 느낌들과는 구별된다. 누스바움의 인지주의는 스토아학파의 감정에 대한 기본 견해를 수용한다. 즉 스토아학파에서 감정은 기본적으로 믿음이자 판단이다.⁶⁾ 누스바움은 이러한 견해를 -감정을 단지 신체적 떨림으로 간주하는- 비인지주의의 입장과 대비시킨다. 이른바 “표준적인(standard)”⁷⁾ 인지주의를 대표하는 누스바움의 감정론에서 감정은 다음의 특성을 갖는다.⁸⁾

첫째, 감정은 어떤 것에 ‘관한’ 감정이다. 감정은 대상을 갖으며 이때 감정 대상은 주체와는 분리할 수 없는 지향성을 갖는다. 즉 감정 주체가 지각하는 그 대상은 주체에 의해 해석된 대상이다. 내가 느끼는 두려움은 단지 심장 박동이 증가하고 머리가 쭈뼛 서는 신체적 반응이 아니라, 나에게 해를 미치는 것으로 보이는 어떤 대상을 향해 있는 것이다. 둘째, 감정은 대상에 관한 믿음을 체현한다. 즉 우리가 어떤 대상을 보고 두려움에 몸을 떨다면 이때의 떨림은 그 대상이 위험하다는 믿음인 두려움에

6) 스토아학파의 인지주의와 누스바움의 신스토아(Neo-Stoic) 인지주의에 관해선, Martha C. Nussbaum, “Emotions as Judgements of Value and Importance”, ed. by Robert C. Solomon, *Thinking about Feelings : contemporary philosophers on emotions*, Oxford, 2004, 185~187쪽.

7) 최근에 인지주의와 비인지주의는 표준적인 입장보다는 절충적인 입장으로 수렴되는 경향이 있다. John Deigh, “Concept of Emotions in Modern Philosophy and Psychology”, ed. by Peter Goldie, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford Univ. Press 2010, 26쪽.

8) Nussbaum, 같은 논문, 187~189쪽. 고현범, 「마사 누스바움의 연민론 : 독서 토론에서 감정의 역할」, 『인간·환경·미래』 제15호, 인제대학교인간환경미래연구원, 2015, 133~135쪽.

서 비롯한다. 셋째, 감정을 특징짓는 지향적 지각들과 믿음들은 어떤 가치와 관련된다. 즉 감정을 느낄 때 우리는 그 대상을 가치 부여된 것으로 본다. 즉 두려움은 나 자신이나 또는 내게 중요한 사람들에게 중대한 피해가 앞으로 일어날 수 있다는 믿음, 그리고 이러한 피해를 내가 막을 수 없다는 믿음을 필요로 한다.

이러한 인지주의 입장에 따라 누스바움은 혐오 감정의 인지적 내용을 분석한다. 그런데, 다음 장에서 검토하겠지만, 누스바움에 따르면 혐오는 그 도덕적 함축에서 정당화하기 어려운 인지적 내용을 갖고 있으며, 따라서 공적 판단의 기초로 삼기에 문제가 있는 감정이다. 그러나 누스바움에게 모든 감정이 “규범적 의미에서 비합리적이며, 따라서 공적인 숙고 과정의 지침이 되기에 부적절한 것”⁹⁾은 아니다. 이에 누스바움은 감정에 대해 부정적인 입장들을 검토한다.

첫째, 감정은 이성적 추론과 무관한 맹목적 힘이라는 비판이다. 이러한 비판에서 감정은 행위 주체가 이성적 판단을 하는 데 걸림돌로 작용한다. 즉 감정은 이성과 대립되는 것으로서 그 안에 어떤 판단도 담고 있지 않다. 따라서 감정은 마치 “세찬 돌풍이나 부풀어 오르는 바다 물살처럼”¹⁰⁾ 주체를 흔들어대고 올바른 판단을 내리지 못하게 한다. 그러나 이런 비판은 감정을 믿음 혹은 판단으로 보는 인지주의 입장에서는 받아들이기 어렵다.

가령 분노는 어떤 대상을 향한 감정이며, 그 사람의 고의적인 행동이 나에게, 혹은 내게 소중한 사람이나 사물에 모욕을 주거나 해를 입혔다는 믿음을 필요로 한다.¹¹⁾ 분노 감정은 이러한 인지적 내용과 요건에 따

9) 마사 누스바움, 『시적 정의』, 박용준 옮김, 궁리, 2013, 127쪽. 이하 논의는 같은 책, 128~154쪽을 참조했음.

10) 같은 책, 128쪽.

11) 분노의 감정은 규범의 정초를 행위의 동기의 측면에서 고찰하는 투겐타트(E. Tugendhat)에게서 특히 강조되는 도덕 감정이다. 투겐타트에게 일정한 규범체계의 수용을 함축하는 행위의 동기란 단지 한 사람의 행위 동기만이 아니라 동일

라 다른 사람들에게 정당하다고 평가될 수도 있고, 그렇지 않은 경우 분노는 누그러지거나 방향이 바뀔 수도 있다. 즉 해를 입힌 자가 그 사람이 아닐 수도 있고, 실제로 일어난 일이 해가 아닐 수도 있다. 설령 피해가 있다고 해도 크게 화를 낼만큼 그 피해가 중대하지 않을 수도 있다. 물론 분노가 적절하다면, 화를 낸 사람은 다른 사람들로부터 동감을 얻을 것이다. 요컨대 분노의 감정은 그 적절성에 따라 시인될 수도 있고, 부인될 수도 있는 감정이다.

둘째, 감정은 믿음과 판단으로 이루어졌지만, 감정을 구성하는 믿음과 판단은 인간 삶의 우연적이고도 덧없는 성격들을 반영하기 때문에 신뢰할 수 없으며 나아가 잘못되었다는 비판이다. 이러한 입장은 플라톤, 스토아, 스피노자에게서 찾을 수 있다. 특히 스토아학파는 인간의 감정이 외부 대상(건강, 재산, 지위, 평판 등)에 대해 지나치게 의존하고 그릇된 가치를 부여하기 때문에 신뢰할 수 없다고 보았다. 스토아에 따르면 그러한 외부 대상은 한 인간의 덕에 의해 완벽하게 조절할 수 없는 성격을 갖기 때문에 그러한 대상에 마음을 쓰는 것, 즉 감정을 갖는 것은 부적절하다.

누스바움에게 이러한 비판, 특히 스토아의 감정에 대한 입장은 중요하다. 우선 스토아는 첫 번째 비판에 대한 반론, 즉 감정의 지향성에 대한 인지주의 입장을 표명한다. 즉 스토아의 감정론은 감정에 대한 수궁할 수 있는 생각에 기반한다. 그리고 스토아가 감정을 부적절하다고 보는 이유 또한 도덕 사유에 있어서 중요한 관점을 전제한다. 즉 “이 시각은 감정에 대한 지지자나 반대자 모두에게 감정에 반대하는 급진적인 결론

한 규범체계에 참여하는 다른 사람과 같은 동기를 갖는다는 것이며, 이는 그러한 규범을 위반할 때 동일한 도덕 감정, 즉 분노, 후회, 죄책감을 갖는다는 것을 의미한다. 따라서 투겐타트에게서 도덕이란 적절한 도덕 감정을 갖는 것과 같은 의미다. Ernst Tugendhat, “Gleichheit und Universalität in der Moral”, hrsg. von Marcus Willaschek, *Ernst Tugendhat : Moralbegründung und Gerechtigkeit - Vortrag und Kolloquium*, Münster 1997, 22쪽.

이 극히 논쟁적인 자기 충족성과 객관성에 대한 규범적인 입장에 놓여 있음을 보여준다.”¹²⁾

누스바움은 스토아가 타당한 도덕 사유에 있어 전제하는 자기 충족성 혹은 안정성과 객관성에 대해 의문을 제기한다. 즉 스토아가 감정에 얽매이지 않고 초연한 태도를 견지할 수 있는 것은 외부 대상에 중요한 의미를 부여하지 않기에 가능하다. 그러나 스토아가 말하는 외부 대상들 중 많은 것들은 좋은 삶을 구성하는 요건에 해당되기 때문에 그러한 초연함은 의문시된다. 가령 연민은, 아리스토텔레스의 정의에 따르면, 다른 사람의 불운이나 고난을 향한 고통스런 감정이다. 따라서 연민은 일반적으로 불운이라 일컬어지는, 자식이나 사랑하는 사람의 상실, 전쟁의 고난, 육체적 고통이나 결함, 자신이 죽을 것이란 예상 등이 중대한 의미를 갖는다는 믿음에 근거한다. 그러나 스토아에게 그러한 믿음은 잘못된 것이기 때문에 연민의 감정은 억제되어야 하고, 스토아적 현인에게 연민은 생기지 않는다.¹³⁾

누스바움에게 인간의 취약함과 유한성에 대한 인정은 도덕적 판단과 행위에 있어 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 인간이 공유하는 취약함을 인정하지 않고서는 다른 사람의 고통과 역경을 온전히 이해하기 힘들고 따라서 상황에 대한 적합하고 합리적인 평가를 가능케 하는 정보를 갖기 어렵기 때문이다. 따라서 아리스토텔레스로부터 루소로, 그리고 스미스로 이어지는 연민의 전통을 누스바움은 강조하며, 그녀에게 연민이란 핵심적인 도덕 감정이다. 혐오 감정에 대한 누스바움의 비판적 입장의 바탕에는 혐오가 인간의 취약함을 부정하는 생각에 기반하고 있다는 판단이 놓여 있다.

12) 누스바움, 『시적 정의』, 144쪽.

13) 연민에 대한 누스바움의 논의는 Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, Cambridge, 2001, 307~326쪽. 고현범, 앞의 논문, 133~142쪽 참조.

셋째, 감정은 개인적인 유대나 애착 관계에 의해 좌우되기 때문에 도덕적 판단이나 공적인 숙고에 부적합하다는 비판이다. 두려움, 분노, 그리고 연민의 감정에서 볼 수 있듯이 감정에는 언제나 내게 마음을 쓰이게 하는 사태가, 즉 1인칭 시점이 내포되어 있다. 이러한 감정의 특성은 낭만적 사랑에서 더욱 확연하게 드러난다. 따라서 이런 비판에 따르면 감정은 자기중심적이고 공평함을 결여하고 있다.

그렇다면 공정한 판단을 위해 감정은 배제되어야 하는가? 누스바움은 오히려 감정이 배제된 판단에 문제가 있다고 주장한다. 즉 감정을 철저히 배제한 판단은 특정한 상황이나 사태가 어떠한 의미를 갖는지에 대한 적절한 판단의 가능성을 차단한다. 왜냐하면 감정을 배제할 경우 다른 사람의 삶의 처지에 대한 생생하면서도 감정을 이입하는 상상력 또한 결여하기에 “상대적으로 근시안적이고 무차별적으로”¹⁴⁾ 판단할 수 있기 때문이다. 상상력을 통한 감정이입의 중요성은 애덤 스미스가 강조한 바 있다. 즉

“관찰자는 ... 가능한 한 자신을 상대방의 입장에 놓고, 상대방에게 고통을 주고 있는 모든 사소한 사정까지도 진지하게 느껴보려고 노력하지 않으면 안 된다. 그는 자신의 친구가 처해 있는 모든 사정을 아주 사소한 일까지 모두 받아들여야 한다. 그리고 그의 공감의 기초가 되는 역지사지를 최대한 완전히 하려고 노력해야 한다.”¹⁵⁾

이러한 감정이입은 스미스가 주장하는 “공평한 관찰자”의 판단을 위한 출발점이다. 공평한 관찰자는 감정이입하는 시뮬레이션을 통해 얻은 행위

14) 마사 누스바움, 『시적 정의』, 150쪽.

15) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by A. Macfie and D. Raphael, Indianapolis: Liberty Fund, 1984, 박세일·민경국 옮김, 『도덕 감정론』, 비봉출판사, 2010, 1부1편4장6절 누스바움, 앞의 책, 161쪽. “정확하고 분명한 잣대는 공정하고 정보가 풍부한 관찰자의 동감적인 감정을 제외하고는 어느 곳에서도 찾아볼 수 없다.” Smith, 앞의 책, 7부2편1장49절.

자의 감정을, 같은 상황 속에서 관찰자 자신의 감정과 비교 검토한다. 공평한 관찰자는 두 감정, 즉 행위자의 감정과 관찰자 자신의 감정을 비교해서 일치할 때 그 감정을 시인하고, 불일치할 때 부인한다. 이때 일치하는 감정을 동감이라고 하고, 불일치하는 감정을 반감이라고 한다. 스미스의 공평한 관찰자는 반성적인 평가를 하며 이는 우리가 다른 사람들을 판단할 때 시인하는 도덕적 가치를 담지한다.¹⁶⁾

누스바움에 따르면, 공평한 관찰자론은 감정이 공적 판단에서 담당하는 긍정적인 역할을 제시한다. 분별있고 공평한 관찰자 모델에 따라, 법정에서 배심원은 적절한 감정을 길잡이로 삼아 공정한 판단을 할 수 있으며, 이는 무분별한 공감에 기대는 것과는 구별된다는 것이다. 그러나 이러한 감정론에도 불구하고 누스바움은 혐오 감정은 도덕적 판단의 근거가 될 수 없고 법적 판단에 활용될 경우 위험하다고 주장한다.

3. 누스바움의 혐오 회의론

누스바움은 혐오 감정이 갖는 인지적 구성 요소를 논의하고 이 감정에 대해 회의론적 주장을 제기하는 데에 사회심리학자 로진의 연구를 기초로 삼는다. 로진이 제시하는 혐오의 핵심적인 정의는 다음과 같다.

“(혐오는) 역겨운 대상의 (입을 통한) 체내화 가능성에 대한 불쾌감이다. 역겨움의 대상은 오염물이다. 즉 오염물이 우리가 먹으려 하는 음식물에 살짝이라도 닿게 된다면, 그 음식은 먹을 수 없게 된다.”¹⁷⁾

16) 고현범, 「도덕 철학에서 감정의 위상」, 57~72쪽.

17) 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사, 2015, 166쪽. 로진은 혐오를 유발하는 대상을 7가지 범주로 구분한다. 즉 음식, 동물, 배설물, 성적인 이탈, 인체 훼손, 열악한 위생, 그리고 죽음과의 접촉이 그것이다. 이 중에서 음식,

로진에 따르면, 음식물이 혐오를 정의하는 데 핵심적인 대상인 이유는 인간이 잡식성 동물이란 데에서 유래한다.¹⁸⁾ 많은 동물들은 나면서부터 무엇을 먹을지를 본능적으로 안다. 그러나 인간과 같은 잡식성 동물들은 무엇을 먹고 또한 먹지 말아야 하는지를 배워야 한다. 잡식성 동물은 한 종류의 먹이에만 의존하지 않는 유동성의 장점을 갖지만 반면에 해로운 독성을 섭취하거나 영양적으로 균형이 맞지 않는 섭생의 위험에 노출되어 있다. 따라서 인간은 음식물에 대해 양가적인 태도를 취한다. 즉 부단히 새로운 음식 맛을 보려고 하지만 다른 한편 새로운 음식물, 특히 동물성 음식들에 대해 두려워하거나 꺼리게 된다는 것이다.

그러나 음식에 대한 혐오적 반응은 단순히 먹기에 부적절하다거나 싫어하는 것과는 다르다.¹⁹⁾ 혐오의 대상은 신체를 상하게 하는 오염물로 여겨져야 한다. 따라서 종이, 금잔화, 모래는 먹기에 부적절하다고 여겨지지만 혐오를 유발하지는 않는다. 그리고 혐오는 대상이 갖는 지각적인 특성에 의해 유발되지는 않는다. 로진은 피실험자에게 같은 물질이 담겨 있지만 하나에는 배변이, 다른 하나에는 치즈리는 표지가 붙은 두 유리 병의 냄새를 맡게 했다. 이 두 병에 대한 피실험자들의 반응은 같은 물질임에도 달랐다. 대개 혐오는 주로 관념적 요소에 의해 유발되는데, 이는 “대상이 무엇인지 혹은 그것이 어디에 있었는지, 무엇과 접촉했는지에 관한 관심”²⁰⁾으로 구성된다. 따라서 혐오는 감각적 요소에 의해 유발되는 부정적 반응인 기피나 해로운 결과가 예상되어 거부하는 위험(에 대

동물, 그리고 배설물은 “핵심 혐오(core disgust)”를 유발하는 대상들이며, 혐오가 심할 경우 역겨움과 구토를 동반한다는 데서 알 수 있듯이 입을 통한 방어를 보여준다. 누스바움의 위의 정의를 핵심적인 정의라고 보는 이유는 바로 핵심 혐오에 대한 로진의 정의에 따른 것으로 보인다. Paul Rozin et al., “Body, Psyche, and Culture: The Relationship between Disgust and Morality”, *Psychology and Developing Societies* 9, 1, 1997, 108쪽.

18) Paul Rozin et al., 같은 논문, 108~109쪽.

19) 누스바움, 『혐오와 수치심』, 167쪽.

20) Paul Rozin et al., 앞의 논문, 109쪽.

한 지각)과 구별된다. 예를 들어 독을 제거한 복어처럼 위험이 제거되면 위험한 대상은 먹을 수 있지만, 사람들은 살균시킨 바퀴벌레 가루를 먹으려 하지 않는다. 즉 혐오스러운 대상은 신체 손상의 위험이 사라진다고 해도 여전히 혐오스럽다.

로진의 연구에서 누스바움은 특히 동물과 그 부산물에 주목한다.²¹⁾ 혐오의 중심은 동물 또는 동물의 배설물에 있고, 혐오는 그것들과 접촉한 대상으로 전이될 수도 있다. 혐오는 동물의 배설물뿐만 아니라 시체로도 유발되는데, 이는 부패와 관련되기 때문이다. 로진은 동물과 관련된 대상들이 혐오를 유발하는 핵심적인 대상으로 작용하는 것은 “인간과 인간이 아닌 동물, 또는 우리 자신과 우리가 지닌 동물성 간의 경계를 정돈하려는 관심과 연결되어 있다”²²⁾고 주장한다. 인간의 신체 분비물 중에서 눈물만이 혐오를 유발하지 않는데, 이는 눈물이 유일하게 인간적인 것이고 따라서 인간 자신의 동물성을 연상시키지 않기 때문이다. 반면에 배설물, 콧물, 정액, 그리고 땀과 같은 동물적 신체 분비물은 우리를 오염시킨다고 간주된다. 그래서 우리는 이것들을 섭취하려고 하지 않으며, 그것들과 일상적으로 접촉하는 사람들은 오염되어 있다고 본다.²³⁾ 물론 모든 동물적인 특성이 혐오스럽지는 않다. 예를 들면, 힘이나 민첩성은 혐오스럽지 않다. 그래서 누스바움은 동물성이 혐오스러운 것은 바로 우리 자신의 취약성과 연결되어 있기 때문이라고 말한다. 즉 “혐오는 기본적으로 우리가 지닌 동물성을 숨기고, 우리 자신의 동물성을 꺼려할 때 현저히 드러

21) 누스바움, 『혐오와 수치심』, 169쪽.

22) Paul Rozin et al., 앞의 논문, 112쪽.

23) 로진은 동물성을 상기시키는 대상에 대한 혐오감은 음식, 성 그리고 신체 변형과 관련된 선택지와 타부와 관련된다고 주장한다. Paul Rozin et al., 같은 논문, 113~114쪽. 예를 들어 섭취할 수 있는 음식은 동물과 인간과의 적절한 거리감에 따라 조절된다. 즉 인간과 너무 가깝거나(유인원 등) 너무 생소한 정체불명의 동물은 먹지 못한다. 물론 로진은 혐오의 진화적 기원을 인정하지만 혐오는 기본적으로 문화의 산물이라는 입장이다.

나는 유한성에서 벗어나고자 하는 감정이다.”²⁴⁾ 오염물이 혐오 감정을 구성하는 핵심 요소인 까닭은, 먹거나 접촉할 경우 주체를 오염시킬 것이라 여겨지는, 즉 이 대상들이 바로 인간이 외면하고 싶어 하는 유한성과 동물적 취약성을 연상시키기 때문이다.

혐오는 문화에 따라 다양한 형식들을 갖는다. 그러나 모든 사회에서 “표준적인 혐오감은 배설물, 혈액, 정액, 소변, 코의 분비물, 생리혈, 시체, 부패한 고기, 진액이 흘러나오거나 끈적거리거나 냄새가 나는 곤충 등 ‘원초적 대상’을 향한다.”²⁵⁾ 이러한 원초적 대상에 대한 혐오는 진화적 기원을 갖는 듯하며, 세상을 체험할 때 유용한 도구가 될 수 있다. 신체에 위대한 물질들의 목록을 일일이 작성해서 전달하고 확인할 수는 없는 일이다.

그런데 혐오의 특징은 오염물로 간주되는 대상으로부터 다른 대상으로 확장되는 데 있다. 이러한 확장은 혐오 물질이 실제로 유해하지 않은 물질과 접촉함으로써 그 물질을 거부하게 한다는 “심리적 오염”에 의한다. 이렇게 확장된 혐오를 “투사적 혐오”라고 부른다. 투사적 혐오는 두 가지 미신적인 “교감적 마법의 법칙”을 따른다.²⁶⁾ 첫 번째 법칙은 “전염”인데, “과거에 접촉했던 사물은 이후에도 서로에게 영향을 끼친다는 것이다.” 전염병을 앓던 사람이 입던 옷은 깨끗이 소독한 후에도 입으려 하지 않는다. 누스바움은 이러한 전염의 법칙을, 경계의 위반으로 오염을 이해하는 생각과 결합해서 다음을 추론한다. 즉 “오염의 확장은 사회적 경계 굵기를 통해 매개되며, 그 결과 혐오를 유발하는 것은 오직 이러한

24) 누스바움, 『혐오와 수치심』, 170쪽.

25) 마사 누스바움, 『혐오에서 인류애로』, 강동혁 옮김, 뿌리와 이파리, 2016, 54쪽.

26) 두 가지 교감적 마법의 법칙에 대한 논의는 누스바움, 『혐오와 수치심』, 176~178쪽, Paul Rozin et al., 같은 논문, 110쪽. 누스바움은 『혐오에서 인류애로』에서는 이전 저서에서는 다소 불분명했던 원초적 혐오와 투사적 혐오의 구별을 분명히 하면서, 투사적 혐오에 대한 비판적 논점을 부각시킨다. 누스바움, 『혐오에서 인류애로』, 55쪽 이하.

경계를 위반한 것이라고 할 수 있다.”²⁷⁾

두 번째 법칙은 “유사성”의 법칙이다. 이 법칙은 어떤 속성을 공유하는 사물들은 근본적으로 유사하거나 동일하다는 믿음에서 유래하며, 이 법칙에 따라 사람들은 한 사물이 오염되었다면 유사한 다른 사물 역시 오염되었다고 믿는다. 그래서 사람들은 개의 배설물 모양을 한 초콜릿 껍지를 먹기를 꺼려하고, 아무리 살균했음을 안다고 해도 새 변기에서 퍼온 사과주스를 마시길 꺼려한다. 많은 문화권에서 확인되는 이러한 확장의 법칙에 누스바움이 주목하는 것은 로진이 말하는 혐오의 원초적 대상, 즉 동물의 취약성과 유한성을 상기시키는 비교적 일반적이고 한정적인 오염물이 사회적으로 어떻게 확장되는가를 파악하기 위해서다.

이러한 논의를 통해 누스바움은 혐오가 분개나 연민과는 달리 도덕 논의에서 구성적인 역할을 하는 감정이 아니며, 도덕적 판단이나 실행에 활용되기에 부적합한 감정이라고 주장한다.²⁸⁾ 첫째, 혐오는 오염이라고 하는 미심쩍은 사고와 연관된다. 혐오 감정이 핵심적인 인지적 내용으로 갖고 있는 오염에 대한 위험은 실제적이라기보다는 투사적 혐오처럼 신비한 마법과도 같은 믿음에 기인한다. 둘째, 혐오는 인간 존재의 유한성을 은폐하려고 하거나 외면하려고 하는 생각을 바탕으로 두고 있다. 다시 말하면 혐오는 우리에게 불가능한 소망, 즉 동물성을 갖지 않는 불멸의 존재가 되려는 소망이 추동한다. 그래서 이런 내적 갈등을 벗어나려고 하고 동시에 불멸성을 강화하려고 하면서, 사람들은 자신의 취약한 동물적 특성을 상기시키는 혐오를 외부로 투사함으로써, 주변화된 사람들을 혐오의 대상으로 삼으려고 한다는 것이다. 이러한 혐오의 대상은 동물성과의 일정한 거리감을 유지시킬 수 있는 동물도, 인간도 아닌 “완충 시대”로 기능한다. 누스바움은 역사적으로 투사적 혐오의 타깃이 되었던

27) 누스바움, 『혐오와 수치심』, 127쪽.

28) I. de Melo-Martin and A. Salles, “On Disgust and Human Dignity”, *Journal of Value Inquiry* vol.45, 2011, 163쪽.

흑인, 여성, 유대인 그리고 동성애자를 향한 혐오의 사례들을 검토한다.

셋째, 혐오의 인지적 내용은 기본적으로 반사회적이며, 그래서 도덕적 판단과 행위의 기준으로 삼기에는 부적절하다. 혐오는 혐오를 유발하는 대상으로부터 우리 몸을 보호하기 위해 그 대상으로부터 주체를 외면하게 하는 특성을 갖기 때문이다. 누스바움이 보기에, 순수한 존재로 남으려는 열망과 연계된 혐오감은 주체가 사회적 이슈들에 참여하게 하고 불의와 폭력에 맞서게 하지는 못한다. 넷째, 그리고 결정적으로, 혐오는 혐오의 대상이 열등하다는 믿음과 불가분하다. 특정 집단이나 행위들에 혐오를 투사함으로써, 사람들은 죄악에 빠져들 수 있는 자신의 본성과 거리를 둘 수 있고, 그들보다는 도덕적으로 우월하다고 믿는데, 이는 일종의 자기-기만이다. 특정한 집단을 배제하고 열등한 존재로 격하시키는 경향 때문에 혐오는, 인간의 평등한 가치와 존엄이라는 도덕성의 중요한 가치를 담지하지 못하며 오히려 그에 대한 위협이 된다고 누스바움은 주장한다.²⁹⁾ 누스바움이 지향하는 정치적 자유주의 사회의 가치는 개인들의 동등한 존엄성을 존중하며, 그 바탕에는 인류가 공유하는 취약성에 대한 인정이 놓여있다. 따라서 도덕적으로 성숙한 사회는 투사적 혐오의 영향에 대한 견제를 늦추지 않는다.

29) 혐오의 네 가지 특성과 비교할 때, 분개(indignation)에서 손상과 위해에 대한 개념이 주요한 인지적 구성 요소이며, 그 개념은 공적인 설득과 논증의 요소를 갖는다. 그리고 분개는 부당함에 대한 인지를 포함하기 때문에 도덕 판단의 기준이 될 수 있다. 또한 분개는 인간적 취약성을 인정하며 우리에게 소중한 사람이 다른 사람의 부당한 행위로 해를 입을 수 있다는 사실에 대한 반응이다. 그리고 분개는 확인할 수 있는 부당함에 대한 적극적인 의사 표명이며, 인류의 동등한 존엄에 대한 인정을 바탕으로 둔다. 누스바움, 『혐오와 수치심』, 191쪽.

4. 혐오는 인간 존엄에 대한 위협인가?

그렇다면 누스바움의 혐오 회의론은 타당한가? 현재 혐오에 대한 연구들은 혐오 옹호론과 혐오 회의론으로 나뉘어진다. 다양한 스펙트럼과 배경을 맥락으로 삼는 혐오 논쟁 중에 도덕 판단과 결정에서의 신뢰성에 초점을 맞추면, 혐오 옹호론은 혐오가 우리가 내리는 도덕적 결정에 긍정적인 영향을 줄 수 있다고 주장하는 반면, 회의론은 혐오의 그러한 영향이 우리를 오도할 수 있음을 경고한다.³⁰⁾ 혐오 옹호론은 카스(L. Kass)와 밀러(W. Miller)가, 회의론은 누스바움이 대표적인 논자다. 이 글에서는 최근까지 진행되는 혐오 논쟁을 개괄하기보다는, 누스바움의 혐오 회의론을 직접적인 대상으로 삼는, 감정 연구자인 데이(J. Deigh)의 반론과 그에 대한 누스바움의 응답을 검토하고, 누스바움에 대한 내재적인 비판을 통해 도덕적 혐오를 옹호하는 논의를 간략히 검토하려고 한다.

데이는 누스바움의 혐오 회의론을 구성하는 두 요소, 즉 로진의 혐오 연구에 기반한 혐오의 인지적 내용에 대한 분석과 이를 근거로 혐오 옹호론에 대한 정치 철학적 비판이라는 요소가 지닌 문제점을 지적한다. 데이에 따르면, 로진과 누스바움의 혐오 감정에 대한 분석은 지나치게 협소하다는 문제점을 갖고 있으며, 따라서 혐오에 기반해서 도덕적 정치적 주장을 하는 보수주의 입장에 대한 그녀의 비판이 갖는 설득력은 약화된다.

우선 혐오 감정의 인지적 내용과 관련해서, 데이는 로진의 연구와 누스바움의 혐오 회의론이 다음과 같은 결함을 갖고 있다고 주장한다.³¹⁾

30) Ditte Marie Munch-Juriscic, "Perpetrator Abhorrence: disgust as stop sign", *Metaphilosophy* vol.45, No.2, 2014, 278쪽.

31) John Deigh, "The Politics of Disgust and Shame", *The Journal of Ethics*, vol.10, 2006, 394~396쪽.

우선 혐오를 일으키는 대상이 오염이라는 취약성과 연관된 동물성과 그리고 그 잔여물이라는 주장이 갖는 문제점이다. 로진과 누스바움은 음식에 대한 역겨운 반응을 단순한 싫음과 구별한다. 그러나 데이는 혐오 반응을 일으키는 공통적인 대상은 부패한 음식이며 여기에는 썩은 과일과 채소가 포함된다는 점을 지적한다. 즉 냉장고에서 썩은 토마토나 곰팡이가 핀 사과에 반감을 느끼는 사람은 썩은 고기나 곰팡이가 핀 치즈에 역겨움을 느끼는 사람에 못지않게 오염이라는 생각에 반응한다. 나아가 데이는 혐오와 동물성을 연관시키는 관점이 지나치게 제한적이라고 비판한다. 가령 감자별레는 혐오스럽지만 애벌레는 그렇지 않다. 그 이유는, 데이에 따르면, 혐오감을 유발하는 것은 감자별레의 끔찍한 시각적 외양이기 때문이다. 그리고 시각적 외양을 포함한, 대상의 감각적 속성들에 의해 유발되는 혐오의 대상들이 많이 있으며, 따라서 대상을 오염이라는 판단과 연관시키는 혐오의 정의는 전자가 혐오의 사례임을 거부하는 애드혹(ad hoc)을 필요로 한다. 또한 혐오는 일반적으로 사람들이 끈적끈적한 것과 접촉할 때 혹은 곤충, 양서류 혹은 작은 파충류와 같은 동물들이 자신의 몸을 기어 다닐 때 생긴다. 이런 반응은 음식물과는 무관하며, 그 대상은 동물이 아닐 수도 있다. 즉 바닥이 거름으로 뒤덮인 습지를 맨발로 걸을 때나 표면이 찌꺼기로 덮인 호수에서 헤엄칠 때 우리는 혐오를 느낀다.

특히 데이가 문제삼는 것은 도덕적 혐오다. 즉 인간이 갖는 동물적 본성에 관한 불안함과는 무관해 보이는 도덕적 타락에 대한 반응으로도 사람들은 혐오의 반응을 보인다. 부패한 공무원과 그런 공무원들을 비호하는 조직 행태를 접하고 사람들은 ‘혐오스럽다’ ‘역겹다’고 말한다. 이러한 반응을 고려할 때 데이는 동물성과 혐오를 연관시킨 로진의 테제를 도덕적 혐오에 적용시키기는 어렵다고 주장한다.³²⁾ 따라서 데이가 보기에, 이

32) 같은 논문, 397쪽. 데이의 이런 주장과는 달리 로진은 입의 경계에서, 몸의 경계로 나아가 사회 문화적 관심으로 확장되는 기제를 연구한다. 로진은 핵심 혐오와

테제에 기대고 있는 누스바움의 논의 역시 문제점을 노출하며 그에 대한 대안을 제시할 필요가 있다.

테이는 대안적 논의로 혐오감을 “원초적인” 그리고 “훈련된” 두 형식으로 볼 것을 제안한다. 원초적인 형식들은 특정한 대상들이 갖는 감각적 성질에 대한 직접적인 반응이다. 아이들은 원초적 감정 형식을 통해 어떤 것이 그런 감정에 적합한 대상들이고 어떤 것이 그렇지 않은지를 학습하며 그에 따라 점차 평가적인 개념들을 획득한다. 그 다음에 아이들은 그런 개념들을 적용하면서 평가적 사고를 형성하고 그에 상응하는 감정들을 경험한다. 따라서 도덕적 혐오는 “아이들이 질병 개념을 획득함으로써 그리고 질병을 일으키는 것을 피하는 법을 배움으로써 발달시키는 능력 … 혹은 혐오의 훈련된 형식이다.”³³⁾ 특히 정치인이나 공무원의 타락한 행위들에 대한 혐오는 한 사람이 자신이 속한 집단과 강한 일체감을 갖는 경우 느끼는 감정이다. 즉 특정한 인물이나 행위가 자신이 강한 동질감을 갖는 집단이 공유하는 신념들, 규범들을 배반했을 때 사람들은 혐오감을 느낀다는 것이다.

테이는 도덕적 혐오를 훈련된 감정으로 간주하면서 데블린의 논의를 검토한다.³⁴⁾ 데블린에 따르면, “사리에 맞게 판단하는 사람(the reasonable

동물적 잔여를 특정한 사회적 이슈와 연계시키는 것은 사회 문화적으로 다르지 않지만, 문제가 되는 사회적 이슈의 종류에서는 차이가 있다는 조사 결과를 보고 한다. 물론 자신의 테제를 변화시키지 않고서 말이다. Paul Rozin et al., 같은 논문, 117~121쪽. 같은 사례를 누스바움은 혐오가 확장되는 전형적인 사례로 간주한다. 즉 “그들은 정치인들이 위해를 저질렀다고 말하는 것이 아니라 ... 공동체를 오염시키는 존재라고 말하는 것이다. 비슷한 감정은 인종주의자나 성차별주의자 등에 대해서도 표현할 수 있다.” 누스바움, 『혐오와 수치심』, 195쪽.

33) Deigh, 앞의 논문, 399쪽.

34) 도덕의 법적인 강제(enforcement)를 주장하는 데블린의 논의는 그런 강제에 반대하는 존 스튜어트 밀의 논변에 대한 유력한 비판으로 간주된다. 데블린의 비판은 에드먼드 버크의 『프랑스 혁명에 대한 고찰』이 개시했던 영국 보수주의 사상 전통에 속해있다. 데블린은 어떤 행위를 사회가 관용해야 하며 그렇지 않으면 금지해야 하는가를 결정하는 기준으로 혐오 감정을 전면에 내세운다. 같은 논문, 393쪽.

man)”, “건전하게 사고하는 사람(the right-minded man)” 또는 “배심원단에 속한 사람”의 “수인(受忍)의 한도”를 벗어난 행위를 법이 처벌하며 혐오는 그러한 보통 사람들(the common man)의 수인의 한도를 제시하는 기준이다.³⁵⁾ 따라서 데블린은 혐오의 감정을 “상식적인(common sense)” 도덕 판단의 표현으로 간주한다. 그래서 잔인하거나 부도덕한 행위에 대한 보통 사람들의 혐오는, 데블린의 견해에 따르면, 그러한 사람들이 공유하는 도덕적 부인을 표현하는 것으로 이해된다. 그리고 데블린은 그 감정이 표현하는 도덕 판단을 이성적인 근거에서 제시하는 판단과는 구별하기 위해서 공통감(common sense) 중 하나로 성격짓는다.³⁶⁾

데블린의 논의는 동성애와 성매매를 금지하는 법 개정 여부를 검토하기 위해 영국 정부가 구성한 위원회의 보고서, 특히 이 보고서가 전제하는 밀의 논변을 비판의 대상으로 삼고 있다. 즉 밀은 『자유론』에서 형법의 목적은 사회의 평화를 유지하고 사람들이 서로를 품위있게 대우하는 것을 보장하는 데에 제한되어야 한다고 주장했다. 다른 말로 하면, 법은 도덕성 자체를 증진하거나 부도덕성 자체를 금지하는 데로 나아가서는 안 된다. 따라서 사적으로 합의한 성인들 간의 행위에 대한 조절은 형법

누스바움이 데블린을 비판한다고 해서 밀의 도덕 철학적 입장을 지지하는 것은 아니다. 누스바움의 정치적 자유주의가 밀과 어떻게 다른지에 관해선, 누스바움, 『혐오와 수치심』, 580쪽 이하, “Replies”, *The Journal of Ethics*, vol.10, 2006, 485쪽 이하 참조

- 35) 패트릭 데블린, 「도덕과 형법」, “Morals and the Criminal Law”, *The Enforcement of Morals*, chap.1, 안준홍 옮김, 『법철학연구』 13권 3호, 한국법철학회, 2010, 300쪽.
- 36) “어떤 사회도 불관용, 분노, 혐오가 없이 존속할 수는 없으니, 그것들은 도덕법의 배후에 있는 힘이고, 실로 그것들 또는 그것들과 비슷한 것이 없다면 사회의 감정이 개인의 선택의 자유를 박탈할 만큼 충분히 무거울 수는 없다고 할 수 있을 것이다. ... 모든 도덕적 판단은 ... 건전하게 사고하는 사람이라면 누구도 자기가 잘못하고 있음을 인정하지 않고서는 달리 행동할 수 없을 것이라고 하는 감정일 뿐이다. 사회의 판단을 뒷받침하는 것은 이성의 힘이 아니라 공통감(common sense)의 힘이다.” 데블린, 같은 책, 303쪽.

의 범위를 넘어서 있다.

데블린의 비판은 바로 이러한 논변을 향하고 있다. 즉 그는 밀의 논변은 도덕적 믿음들, 규범들, 그리고 이상들을 공유하는 공적인 도덕성의 사회에 결정적인 중요성을 부여하는 데 실패했다고 믿는다. 그가 보기에 사회는 그런 공유된 믿음들, 규범들 그리고 이상들 없이는 존재할 수 없다. 그것들은 사람들을 한 데 묶는 “보이지 않는 접착제들”로 기능한다. 그래서 데블린은, 사회가 공적 도덕성을 방어하고 특히 그것을 어길 경우 사회적 유대와 결속을 약화시킬 위협이 있을 때 그 도덕성을 강화하기 위해서, 형법은 존재한다고 주장한다. 왜냐하면 그 공유된 믿음들, 규범들, 이상들을 지키는 데 실패한 사회는 분열되고 그 구성원들은 표류하기 때문이다.³⁷⁾

테이는 데블린의 혐오 논의가 자신이 제시하는 훈련된 감정 형식으로 파악될 수 있다고 주장한다. 즉 공공 도덕성의 중요성을 감지하는 건전한 사람들이 느끼는 혐오감은 자신들이 속하고 또 강하게 동질성을 느끼는 사회의 믿음들, 규범들, 그리고 이상들을 배신하는 행위에 대한 공유된 반감이다. 데블린이 대변하는 정치 철학에서 사회 구성원들의 유대감과 통합이 우선시된다. 물론 그러한 유대감과 통합이 구성원들의 좋은 삶을 증진시키는가의 여부는 검토되어야 할 것이다. 그러나 그러한 정치 철학에서 바탕으로 삼는 사회에 대한 이해 방식부터 자유주의와는 다르다. 이런 사상에 따르면, 한 사회의 구성원들은 사회적 협력을 가능하게 하는 관행과 제도의 계승자들이지, 협력을 통해 상호 이득을 얻기 위해 함께 하는 독립적인 계약자들(혹은 그 후계자들)이 아니다.

누스바움은 반유대주의와 여성 혐오와 관련해서 역사적으로 유대인들과 여성들을 열등한 존재로 묘사하는 방식과 그것이 유발하는 혐오감의 사례들을 인간의 동물적 본성이 갖는 취약함과 연관시킨다. 그러나 테이

37) Deigh, 앞의 논문, 402쪽.

가 보기에 반유대주의와 여성 혐오에서 혐오는 도덕적 혐오가 아니다.³⁸⁾ 물론 반유대주의와 여성 혐오는 외부인들 혹은 열등하다고 간주하는 사람들에게 대한 공통적인 혐오와 경멸을 통해 (지배)집단의 구성원들을 결집시키는 역할을 한다고도 볼 수 있다. 그러나 데이는 그러한 혐오는 데블린이 호소하는 혐오와는 다르다고 주장한다. 왜냐하면 데블린이 말하는 보통 사람은 “사리에 맞게 판단하는 사람”이자 “건전하게 사고하는 사람”이며 그러한 사람들이 느끼는 혐오는 누스바움이 주장하듯 지배 집단에 속하는 사람들의 혐오와 일치한다고 볼 수 없기 때문이다. 물론 지배 집단의 감정과 견해가 피지배집단에 의해 내면화될 가능성을 배제하지 못한다. 그러나 데블린의 혐오가 -데이가 주장하는 학습된 감정 형식을 갖는다면- 담지하는 도덕적 판단은 인간의 동물성이 지닌 취약함과 필연적으로 연관되지 않는다. 그리고 그 감정과 결합된 믿음들, 규범들 그리고 이상들이 정당한 사회적 제도들과 진정한 도덕적 실행들에 필수적이라면, 혐오 감정은 그런 제도들과 실행들에 대한 위협을 제거하는 데 건전한 역할을 한다.

이러한 데이의 주장에 대해, 누스바움은 첫째, 식물에 대해 느끼는 혐오에 대해서, 로진 역시 이를 언급하고 있다고 대응한다.³⁹⁾ 즉 식물 부패에 대한 우리의 반감이 곰팡이와 부패에 초점이 맞추어진다는 점은 매우 중요하며, 이는 동물의 부패와 배설물에 대한 혐오감이 확장된 결과라는 것이다. 썩은 브로콜리에 대한 반감은, 누스바움에 따르면, 혐오라고 단정하기 어렵다. 하지만 그녀는 브로콜리의 썩은 냄새는 부패하는 살의 냄새와 비슷하다고 덧붙인다. 둘째, 감자벌레 사례에 관해서 누스바움은 감자벌레를 소개하는 웹사이트(www.potatobugs.com)의 내용을 소개한다. 즉 “모든 시대에 걸쳐 감자벌레는 세계에서 사람들이 가장 보편적으로

38) 같은 논문, 406쪽.

39) 누스바움의 세 가지 반론은 Martha C. Nussbaum, “Replies”, *The Journal of Ethics*, vol.10, 2006, 476-478쪽 참조.

두려워하고, 증오하고 혐오하는 생명체였음”을 명시하면서, 그 웹사이트는 우리에게 그 벌레들은, 인간의 태아와 유사하기 때문에, 많은 지역에서 “악마의 태아” 그리고 “악마의 알”이라고 불린다고 말해준다. 따라서 누스바움에 따르면, 감자벌레 사례는 로진 연구에 대한 반증 사례가 아니라 확증 사례다. 반면에 감자벌레와는 달리 애벌레가 혐오스럽지 않은 것은 애벌레는 끈적이지 않고, 털이 있으며, 뒤틀린 인간 태아와 닮지 않았기 때문이다.

셋째, 도덕적 혐오의 경우, 누스바움은 두 가지 측면을 고려한다. 사람들이 보기에 부도덕함에 대한 혐오를 표현할 때, 정작 오염에 대한 생각 때문에 혐오스러워 하며, 이때의 감정이 도덕적 비판으로 포장된다.⁴⁰⁾ 누스바움은 남성 동성애 행위에 대해 미국의 많은 남성들이 느끼는 혐오의 사례를 든다. 그 감정은 자신의 몸에서 배설물과 정액이 함께 섞인다는 생각에서 비롯한다. 그러나 다른 한편 도덕적 내용을 갖는 혐오도 존재한다. 누스바움은 자신의 경험을 사례로 제시한다.⁴¹⁾ 자신이 한때 핀란드로 이민가려는 판타지를 강하게 가졌는데, 그 판타지 속의 핀란드는 푸른 하늘, 청정한 호수들, 무엇보다 민주주의적 미덕의 공간으로 그려진다. 이런 판타지는 부패와 인간의 악덕을 혐오하는 도덕적 내용을 갖고 있지만, 인간성의 취약함으로부터 벗어나서 천국과도 같은 순수함을 추구하려는 불가능한 염원을 담고 있기 때문에 반사회적이고 공적으로 정당화하기 어렵다.

40) 사회구성주의적 입장에서 혐오를 고찰한 *The Anatomy of Disgust*의 저자인 밀러(W. Miller)나 그에 영향을 받은 법학자 케이한(D. Kahan)이 주장하듯이, 잔인한 범죄를 접했을 때 혐오감이 들기도 한다. 그렇게 본다면 혐오감은 잔인함을 제어하기 위한 규범적 감정인 것처럼 보인다. 그러나 누스바움에 따르면, 유혈이 난 자한 모습은 혐오를 유발하지만, 그때의 반응은 잔인함에 대한 분노 감정에 가깝고 그 감정이 규범적 관점에서 적절하다. 누스바움, 『혐오와 수치심』, 301쪽 이하.

41) Nussbaum, “Replies”, 478쪽. 같은 사례를 누스바움은 『혐오와 수치심』, 197~198쪽에서도 언급한다.

그리고 데이가 제안하는 학습된 감정 형식에 대해 누스바움은 혐오가 원초적 대상에서 확장될 때 그 기제는 학습이 아니라 “마술적이고 비합리적인 사고에 의해 매개된다”는 로진의 테제를 다시 확인한다. 누스바움이 사례로 제시하는 반유대주의, 여성 혐오, 게이와 레즈비언에 대한 혐오는 모두 원초적인 대상이 갖는 속성들을 공유한다. 누스바움에 따르면, 부패하는 동물성과의 경계를 강화하는 그러한 “완충 집단”의 형성은 “전면적(ubiquitous)일 뿐더러 아이들의 성장 과정 초기부터 시작한다.”⁴²⁾ 소위 왕따의 대상이 되는 아이들에 대한 묘사(냄새난다, 더럽다 등)와 원초적 혐오 대상이 갖는 공통점을 제시할 수 있다. 그리고 데이가 주장하는 학습된 감정론이, 가령 인종주의자들을 혐오하도록 키우고 싶어 하는 부모의 경우처럼, 도덕적 내용을 갖는 교육 프로그램으로 활용된다 하더라도, 누스바움은 인종주의가 행한 해악을 향한 분노가 좀 더 건설적이고 신뢰할 만하다고 주장한다. 혐오가 전이되고 확장되는 방식은 비합리적이기 때문에 그 감정이 어디로 향할지는 예상하기 어렵다. 누스바움에 따르면, 최근 유럽에서 부모들은 자녀들에게 이슬람 테러리즘에 대한 도덕화된 혐오를 가르치기 시작했는데, 그 감정은 “테러리즘과는 무관하게—모든 무슬림들을 향해 빠르게 번져가고 있다.

누스바움은 데이가 데블린의 논의에 지나치게 호의적이라고 비판한다. 데블린은 자신의 강연에서 데이가 재구성하는 것과 같은 분명한 논지를 펼치지 않았다. 누스바움에 따르면, 데블린이 제시하는 도덕적 판단의 유일한 기준은 “감정의 강렬함”이다. “나는 깊이 느껴지고 억지로 만들어지지 않은 혐오라면 무시될 수 없다고 생각한다. 그게 있다고 하는 것은 수인의 한도에 도달했다는 데 대한 좋은 표지다.”⁴³⁾ 데블린에게 이러한 감정의 강렬함은 집단적인 판단이 법의 힘을 받기 위한 필요충분조건이다. 하지만 이런 기준은 그다지 설득력이 없다. 이는 누스바움이 분개와

42) Nussbaum, “Replies”, 479쪽.

43) 데블린, 앞의 책, 302~303쪽.

비교해서 혐오를 비판한 논의를 상기시킨다. 즉 혐오는 확인 가능한 타인의 이익이나 해악에 대한 인지적 내용을 결여한다. 데블린은 동물 학대에 대한 혐오를 언급하지만,⁴⁴⁾ 누스바움이 보기에, 이는 도덕적 반대라고 여겨지지 않는다. 왜냐하면 데블린은 동물 학대에 대해 가령 동물권이나 동물의 고통의 관점에서 접근하지 않고 있기 때문에, 그의 논의에서 소와 돼지를 식육 산업에 의해 학대하는 것에 대한 반대를 기대하기 어렵다. “동물에 대한 행위 영역에서 데블린이 배제하는 것과 인정하는 것 간의 구별에 내용을 부여하는 방식은 취미와 관습의 관념들에 기대고 있지, 내가 ‘도덕’이라고 부르는 관념들에 기대지 않는다.”⁴⁵⁾

테이가 지적하는 누스바움의 혐오 회의론의 두 요소가 지닌 문제점에 대한 그녀의 응답은 또한 반론에 열려있다. 우선 로진의 연구는 경험적인 사회심리학 연구이기 때문에, 누스바움 역시 주장의 개연성을 인정하며, 결론을 지지하는 연구 결과들이 축적되고 있다는 점을 들어 옹호한다. 그리고 그녀의 회의론을 추동하는 또 다른 동기인 혐오의 정치 철학 비판과 관련해서 누스바움은 —밀과는 구별되는— 자유주의 정치 철학의 입장인데, 이러한 자유주의는 인간의 평등한 존엄이란 가치를 존중한다.

후자와 관련해서 누스바움의 정치 철학적 입장을 수용하면서, 동시에 도덕적 혐오는 인간 존엄에 대한 위협이라는 주장을 비판하는 메로-마틴(Melo-Martin)과 살레스(Salles)의 논의를 마지막으로 검토하고자 한다. 그들은 혐오 감정은 도덕적 판단을 지지하기에는 불충분한, 신뢰할 수

44) “내가 생각하기에 오늘날 동물을 일부러 학대하는 것을 혐오하지 않을 사람은 거의 없을 것이다. 아무도 그런 또는 다른 형태의 가학적인 행위를 개인적인 도덕의 영역에 맡기자고 하거나, 그런 짓을 공개적으로 또는 사적으로 하는 것을 허용하자고 하지 않는다.” 같은 책, 303. 이런 언급에 대해 누스바움이 그 도덕성을 단호하게 부정하는 데에는, 물론 데블린이 돌출적이고도 짧게 언급하는데 그치고 있기도 하지만, 데블린이 강연했던 1950년대에는 동물의 도덕적 지위에 대한 논의가 부족했다는 인식이 작용하고 있는 듯하다.

45) Nussbaum, “Replies”, 483쪽.

없는 성격을 갖는다는 점을 인정한다. 그러나 그들에 따르면 혐오가 그 감정을 유발시키는 사람의 인간성 자체를 위협하지는 않는다. 가령 누스바움은 도덕적 악행을 저지른 사람에 대해 혐오감을 느끼면서 동시에 그 사람을 도덕적 책임의 주체로 인정하기란 어렵다고 말한다.⁴⁶⁾ 그러나 메로-마틴과 살레스에 따르면 도덕적 악행을 저지른 사람을 소위 “괴물”로 보는 도덕적 혐오 반응은 그 사람을 인류 공동체로부터 배제하는 것은 아니다.⁴⁷⁾ 왜냐하면 이러한 혐오 반응에는 도덕적 비난의 의미가 함축되어 있고, 인간성을 공유하지 않는 존재를 도덕적으로 비난하지는 않기 때문이다. 그리고 스토아와는 달리 누스바움은 이성 외에도 외적 조건, 특히 존엄한 삶과 관련된 능력들, 즉 건강하고 행복한 삶을 영위할 수 있는 능력들, 감정과 상상력, 다른 존재들과의 유대, 환경에 대한 조절 능력 등이 핵심적인 중요성을 갖는다고 주장한다. 그렇다면 만약 어떤 사람이 자신은 그러한 능력들을 개발하고 발휘하지 않겠다고 자신의 의지에 따라 자유롭게 선택한다면, 그러한 사람에 대한 도덕적 혐오는 그 사람의 인간성을 위협하는 것인가라고 메로-마틴과 살레스는 묻는다. 그들에 따르면 이 경우 도덕적 혐오는 적절한 반응이다. 왜냐하면 그러한 선택은 도덕적 실패로 이어지고 그 사람은 그에 대한 책임이 있기 때문이다.

“혐오가 그 감정을 유발하는 사람이 자유롭게 선택한 성격에 관한 도덕적 판단을 표현한다면 혐오를 느끼는 것이 부적절한 이유는 불분명하다. 따라서 그 사람이 혐오스럽다고 생각하는 것은 도덕적 의

46) 누스바움, 『혐오와 수치심』, 304~305쪽. 누스바움은 아리스토텔레스를 언급한다. 즉 “아리스토텔레스는 술 안에 사람을 넣고 끓여 죽였다고 전해지는 팔라리스왕과 같은 사람들은 너무나 기이해서 악덕의 한계 바깥에 있다고 말했다. 극단적이고 기괴한 병적인 상태는 어떤 사람이 전혀 목적을 선택할 수 없는 존재임을 보여 주기 때문이다.”

47) I. de Melo-Martin and A. Salles, 앞의 논문, 164~165쪽.

미에서 그 사람이 열등하다고 생각하는 것이고, 그것은 그 타당성이 문제가 되는 판단을 그 사람의 도덕적 성격에 관한 적절한 판단으로 만든다.”⁴⁸⁾

이러한 반론은 좋은 삶을 영위하기 위한 기초 역량의 중요성을 강조하는 누스바움 입장에 대한 내재적인 비판이다. 그러나 이에 대해서 앞의 논의를 바탕으로 다음과 같이 재반론 할 수 있다. 즉 평등한 존중과 인간 존엄을 기본적인 인간 능력들과 연관시키는 것은 존엄한 삶을 살기 위한 외적 조건들의 중요성과 관련된다. 그런데 그러한 기본적인 능력들을 개발하거나 발휘하지 않으려는 선택을 한 사람에 대한 적절한 반응은 혐오라기보다는 분노일 것이다. 왜냐하면 그런 식으로 자유롭게 선택한 성격이 갖는 부당함이란 요소는 혐오라기보다는 분노의 인지적 내용이기 때문이다. 물론 그런 사람에 대한 혐오감은 쉽게 접할 수 없는 낯선 대상에 대한 반응이다. 그러나 혐오는 단순히 그런 사람을 기피하려는 행동을 낳으며 그런 사람에 대한 적극적인 도덕적인 평가의 적절성은 분노나 분개의 감정에서 판단해야 한다.

5. 맺음말

지금까지 혐오 감정은 도덕 판단과 공적 논의에 활용되기에는 부적절하다는 누스바움의 논의를 살펴보았다. 누스바움의 이러한 혐오 회의론은 뜨거운 사회적 쟁점을 배경으로 하며⁴⁹⁾, 구체적인 판결에 대한 법철학적 검토를 수반한다. 이 글에서는 이러한 쟁점에 대한 누스바움의 법철학적

48) 같은 논문, 168쪽.

49) 이는 미국뿐만 아니라 우리 사회에도 해당되는 듯하다. 사회적 현상들의 배후에 놓인 감정으로서 혐오에 관해선, 손희정, 「혐오의 시대 - 2015년, 혐오는 어떻게 문제적 정동이 되었는가」, 『여/성이론』, 32권 2015, 12-42쪽.

접근 방식을 그대로 따라가기보다는 감정 철학과 도덕 철학적 관점에서 누스바움 논의의 타당성을 검토하고자 했다.

감정을 평가적 믿음으로 정의하는 인지주의 입장에서 누스바움은 분노, 분개, 연민과 같은 도덕 감정의 적절성을 주장한다. 분노나 연민이 적절한 상황이 있으며 그러한 감정들은 적절성을 판단할 수 있는 인지적 내용을 갖는다는 것이 누스바움의 주장이다. 그런데 누스바움은 적절한 도덕 판단이 가능한 감정들의 목록에서 혐오를 제외시킨다. 다시 말하면 감정이 갖는 도덕적 적절성이 모든 감정에 해당하는 것은 아니다. 누스바움에 따르면 혐오가 갖는 특성은 낭만적 사랑과 유사하다. 낭만적 사랑의 당사자들이 자신 감정의 적절함을 다른 사람들에게 설득할 수 있으리라 기대하기는 어렵고, 혐오 또한 그러하다. 혐오는 인간이 갖는 동물성과 유한성을 기피하고자 하고 '정상'에 대해 불안한 집착을 보이는 특성을 갖기 때문에, 존엄성을 존중하는 도덕적 이상을 훼손할 수 있다.

물론 누스바움은 혐오의 감정을 근절하거나 억제해야 한다고 주장하는 것은 아니다. 그리고 모든 감정이 그러하듯이 혐오 역시 단일한 측면만을 갖는 것은 아니다. 다만 혐오는 도덕 감정으로 간주하기엔 위험한 요인들을 갖고 있다는 누스바움의 경고에 귀를 기울일 필요가 있다.

참고문헌

- 고현범, 「마사 누스바움의 연민론 : 독서 토론에서 감정의 역할」, 『인간 환경·미래』 제15호, 인제대 인간환경미래연구원, 2015, 123~150쪽.
- _____, 「도덕 철학에서 감정의 위상 - 애덤 스미스의 도덕 감정론과 그 영향을 중심으로」, 『인문과학논총』 제35권 2호, 순천향대학교인문과학연구소, 2016, 57~85쪽.
- 손희정, 「혐오의 시대 - 2015년, 혐오는 어떻게 문제적 정동이 되었는가」, 『여/성이론』, 32권 2015, 12~42쪽.
- Deigh, J., "Concept of Emotions in Modern Philosophy and Psychology", ed. by Peter Goldie, *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford Univ. Press 2010.
- _____, "The Politics of Disgust and Shame", *The Journal of Ethics*, vol.10, 2006, 383~418쪽.
- Demmerling, C./Landweer, H., *Philosophie der Gefühle - Von Achtung bis Zorn*, Weimar 2007.
- Devlin, P., 「도덕과 형법」, "Morals and the Criminal Law", *The Enforcement of Morals*, chap.1, 안준홍 옮김, 『법철학연구』 13권 3호, 한국법철학회, 2010, 283~312쪽.
- Honneth, A., 「사랑과 도덕 - 정서적 결속의 도덕적 내용에 대하여」, 문성훈 외 옮김, 『정의의 타자』, 나남, 2009.
- Melo-Martin, I./ Salles, A., "On Disgust and Human Dignity", *Journal of Value Inquiry* vol.45, 2011. 159~168쪽.
- Menninghaus, W., *Ekel*, Frankfurt am Main 2002.
- Munch-Junisic, Ditte Marie, "Perpetrator Abhorrence: disgust as stop sign", *Metaphilosophy* vol.45, No.2, 2014, 270~287쪽.
- Nussbaum, M.C., *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*,

- Cambridge, 2001.
- _____, “Emotions as Judgements of Value and Importance”, ed. by Robert C. Solomon, *Thinking about Feelings : contemporary philosophers on emotions*, Oxford, 2004.
- _____, “Replies”, *The Journal of Ethics*, vol.10, 2006, 462~506쪽.
- _____, 『시적 정의』, 박용준 옮김, 궁리, 2013,
- _____, 『혐오와 수치심』, 조계원 옮김, 민음사, 2015.
- _____, 『혐오에서 인류애로』, 강동혁 옮김, 뿌리와 이파리, 2016,
- Rozin, P. et al., “Body, Psyche, and Culture: The Relationship between Disgust and Morality”, *Psychology and Developing Societies*, vol.9, 1, 1997, 107~137쪽.
- Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by A. Macfie and D. Raphael, Indianapolis: Liberty Fund, 1984, 박세일·민경국 옮김, 『도덕 감정론』, 비봉출판사, 2010.
- Tugendhat, E., “Gleichheit und Universalität in der Moral”, hrsg. von Marcus Willaschek, *Ernst Tugendhat : Moralbegründung und Gerechtigkeit - Vortrag und Kolloquium*, Münster 1997.

Nussbaum's Disgust Skepticism

Ko, Hyun-Bum (Busan Univ. of Foreign Studies)

In contemporary moral philosophy, moral emotions, e.g. sympathy, compassion, indignation, are newly illuminated. But discussions about disgust as strong aversion relatively come short. Based on Rozin's social psychological and Miller's social constructivist studies on disgust, Nussbaum criticizes the emotion fiercely. Nussbaum's study of disgust lies on her persistent investigation of emotion, on the other hand against the backdrop of hot social issues. On the critique of disgust, Nussbaum as a philosopher of law, tries to examine more concrete sentences. In this article, I examine the validity of her claim in the light of philosophy of emotion and moral philosophy.

On cognitivist view which defines emotion as appraisal, Nussbaum claims the appropriateness of moral emotion. But Nussbaum doesn't approve disgust. For she thinks disgust is based on the thought of negation of human's animality and finiteness and obsessed by normality, so the emotion threatens the value of equal respect and human dignity. Then, is disgust the threat to the humanity? This article examines objections in the perspective of philosophy of emotion and moral philosophy. This article intends to propose that Nussbaum's critique is more persuasive than objections.

Key words: Disgust, Nussbaum, Animality, Humanity, Cognitivism

고현범 E-mail: hbko@bufs.ac.kr

투 고 일	2016년 07월 25일
심 사 일	2016년 08월 01일
게재확정	2016년 08월 09일