
혐오의 정동*

이 재준 | 숙명여자대학교 인문학연구소 HK조교수

1. 머리말

‘혐오 시대’라는 말이 우리 사회를 너무나 잘 표현하고 있다는 것은 아이러니한 현실이다. 신자유주의 사회의 중심에서 떠밀려 나는 이들의 일상에서 혐오는 개인의 불안을 해소할 가성비 좋은 방법처럼 보인다. 그리고 눈에 보이지도 않던 미시적인 그 느낌들이 서로 공명하면서 무리 지어 움직일 때마다 소수자를 향한 차별과 배제는 공동체의 현실이 된다. 이즈음 우리 머리에는 올바른 윤리의식과 정의로운 정치, 유효한 정책과 정당한 법, 인간존엄성의 무게에 상응하는 방법들이 떠오른다. 하지만 그러는 사이에도 혐오는 그 무거운 것들을 비웃기라도 하듯, 교묘히 빠져나가 지금 여기의 사소한 사건들처럼 되 돌아온다.

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 인문한국플러스 사업 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A6A3A03063902).

이 글은 사라지지 않는 혐오에 관한 것이다.

모두 알고 있듯이, 우리는 마음속에 떠오른 혐오의 느낌을 정서(emotion, 혹은 감정)라 부른다. 정서는 주관적이면서도 보편성을 지니며 기본 정서라고 불리는 십여 가지의 범주들도 있다. 혐오는 대개 이런 기본 정서에 포함된다. 정서가 윤리적 훈육에 유용하다는 생각은 그것을 입법에도 적용할 수 있다는 생각으로 이어지는데, 부정적인 의미가 부여된 정서들은 공공의 윤리와 법, 그리고 문화에 의해 통제될 수 있거나 정화될 수 있다는 생각으로도 나아간다. 그러나 저 빛나는 윤리와 법과 문화의 장구함에도 불구하고, 혐오와 같은 정서들이 사라지지 않는다는 사실이 남는다. 이는 우리가 정서를 어떤 표준화된 의미나 소통 가능한 언어적 표상들로만 이해할 때 봉착하는 제약처럼 보인다. 정동(affect)은 정서의 이러한 상황을 비판적으로 넘어설 수 있도록 해준다. 피상적으로는 정동이 마치 정서의 물질적 측면이나 몸의 물질성처럼 여겨져서, 외부로부터 자극을 받는 몸의 수용성 내지는 수동성으로 이해되곤 한다. 정동에 관한 풍부한 철학적 양분을 제공한 들뢰즈도 몸의 특정 관념들로부터 산출된 정서를 설명하곤 한다. 그러나 그에게 정동은 단순히 몸의 수동적 특성이 아닌데, 그것은 몸들이 상호 영향을 미치는 잠재적인 힘들, 그 관계성, 강도(intensité), 그 힘들에 의한 몸의 현실적인 변화 양상, 느낌 관념들의 산출, 그리고 행동으로 이어지는 흐름에 대한 것이다. 그 흐름에서 정동은 또한 우리 의식에게 침묵하는 미시적 존재들의 목소리이기도 하다.

우리는 혐오의 정동적 운동을 논의함으로써 혐오 현상에 대한 또 다른 이해에 도달할 수 있을 것으로 기대한다. 무엇보다도 혐오의 정동에 관한 논의는 미소한 힘들의 춤추는 운동과 낮은 곳에서 높은 곳으로 또 그 반대로 향한 연속적인 흐름에서 문제 현상에 다가설 것을 요구한다. 이를 통해 그 현상은 변이하는 정동적 사건들의 연쇄가 되고 그것들에서 산출된 느낌과 그것의 표상들, 정서들로 매개된 개인과 공동체의 어떤 관계성으로 이해된다.

아래에서는 들뢰즈의 정동 개념의 주요 특징을 설명하고, 다시 이것을 혐오의 정동에 적용하여 분석한다. 거기서 혐오의 정동은 신경학, 진화론, 인지과학, 그리고 윤리학이라는 지식의 관계로부터 논의된다. 그리고 마지막으로 혐오의

정동적 사건들은 ‘밀어냄’이라는 잠재성이 사회적 일상에서 현실화되는 과정들로 분석될 것이다.

2. ‘정동’의 자리 배치

1) ‘작은 논쟁’

정동 개념을 문제시하는 일은 이성중심주의에 대한 비판의 목소리로서 ‘정서의 제값’을 매기려는 담론적 운동과 관련된다. 이것은 철학, 심리학, 사회학, 심지어 인공지능에서도 익숙한 것이 되었지만, 정동 개념과의 구별이나 양자의 관계성은 크게 주목받지 못했다. 그리고 정동 담론들마저도 일정 규모와 형식을 획득했는지가 아직 모호한 상황이다. 따라서 정동을 논하는 것은 여전히 개념 규정이 논란거리일 것이고, 개념의 자리 배치도 논란거리일 것이다. 물론 이런 일들은 담론 안팎을 가로지르는 지식-힘들의 관계를 살피는 일이다.

‘아펙트(affect)’와 ‘아펙시옹(affection)’의 우리말 번역을 둘러싸고 벌어진 지난 2016년의 “작은 논쟁”(김 재인, 2017: 154)은 이러한 모호함을 극복하려는 그간의 노력이 얼마나 유의미했는가를 보여준다. 사실 그 논쟁은 단순히 번역상의 논란이기보다는 ‘생산적인 논의’(조 강석, 2021: 179)를 위해 돌진해야 할 긍정의 문턱이었다. 짧게 복기하면 이렇다. 조 강석은 한 논문에서 아펙트를 정동으로 아펙시옹을 정서로 옮긴다(조 강석, 2016ㄱ). 진 태원은 정동 개념의 근대적 기원인 스피노자를 초보적인 수준에서 이해하지 못한 잘못된 번역이라고 비판한다(진 태원, 2016). 이에 대해 조 강석(2016ㄴ), 권 명아(2016), 조 정환(2016) 등의 반론이, 그리고 다시 최 원(2016), 김 재인(2017) 등의 반론 내지 보충 논의가 이어진다. 그 후 아펙트를 정동(조 강석, 권 명아, 조 정환) 혹은 정서(진 태원), 혹은 정감(김 재인)으로, 아펙시옹을 변용(진 태원, 조 강석, 김 재인) 혹은 정서(조 정환)로 옮기자는 제안들이 나온 상태이다.

번역에서는 당연히 원어와 번역어 사이에 의미의 유사성만이 아닌 사용의

유사성도 입증되어야 한다. 굳이 화용론을 여기서 꺼내어 보여주지 않더라도, 말의 사용은 시공간의 가변성 속에 놓이기에, 번역어는 누가 언제 어디서 그 말을 사용하느냐를 살피게 된다. 예를 들어 신경과학을 포함해서 임상심리학과 정신분석학에서 정동이라는 번역어는 진즉부터 사용되었다. 더욱이 이것은 정서와 혼용되었을 뿐만 아니라 감정이라는 말로 대체되는 경우도 허다하다. 윤리학과 미학에서 우리말 정서 내지는 감정이라는 말은 꾸준히 사용되고, 정동은 인식론에서 감성론(aesthetics)과 함께 논의되곤 한다. 문학과 사회학에서는 물론 감정이라는 말이 더 익숙할 것이다. 각자의 타당한 논리 구조 안에서 말이다.

무엇보다도 ‘작은 논쟁’의 참가들은 대부분 정동의 값을 기꺼이 인정하는 듯하다. 그 값이란 바로 스피노자주의를 관통하는 들뢰즈의 사유를 긍정하는 그것이다. 그러므로 이 논쟁을 살펴볼 때 염두에 둘 것은 두 차원의 상호교차이다. 하나는 정동 개념이 들뢰즈의 사유에서 아펙트/아펙시옹의 관계 설명과 관련된다는 것이고, 다른 하나는 그런 이해가 또한 정동 이론의 현장에서 다양한 담론들과의 교차를 용인해야 한다는 것이다. 참가자들은 이 두 차원 사이에서 방향화하면서 정동이라는 말에 집중하고 다시 이것을 정서라는 말과 관련지을 때 마다 깊은 소용돌이로 빠져들고 있는 듯 보인다. 그렇기에 소용돌이에 휘말리지 않고 주변을 둘러보면서 포괄적인 정동 이론 현실에서 번역어의 사용을 간단히 살펴볼 필요가 있다.

일단 아펙트에 정동이라는 우리말을 대응시키는 일면 보편적인 사용을 전제하면서, 정서라는 말의 사용을 생각해 볼 수 있다.¹⁾ 심리학, 신경과학, 미학 등 관련 학문 영토들은 프랑스어/영어 *émotion/emotion*에 상응하는 우리말로 정서를 사용해왔고, 어떤 경우 그것을 영어 *affect*와 혼용하기도 한다(카라트/시오타, 2007: 247; Gary R. VandenBos 들, 2015: 26). 또한 영어 *feeling*을 ‘감정’이라 옮기는 사례는 상황을 더 혼란스럽게 만든다. 이 말의 동사인 *feel*을

1) 이 ‘작은 논쟁’의 소용돌이는 하나의 개념에 집중할 때 일어나는 사건으로 보인다. 오히려 하나의 개념에 대한 의미 규정은 사실상 그 개념에 연루된 다른 개념들의 배치로부터 이루어질 수 있다는 점을 주목할 필요가 있다. ‘아펙트’를 ‘정서’나 ‘감응’으로 옮긴다고 하더라도 상황은 마찬가지일 것이다.

‘감정하다’가 아니라 ‘느끼다’로 옮기는 것이 일반적임을 감안하면, 그것은 ‘감정’이 아닌 그 명사형 ‘느낌’으로 옮기는 것이 덜 생경해 보인다. 예컨대 우리는 슬픔을 느끼고, 표면이 매끄럽다고 느낀다. 게다가 들뢰즈도 에모시옹(émotion)이라는 말을 사용하지만, 그것을 아펙트와 구분한다(들뢰즈/가타리, 1995: 272). 그러므로 정동 이론의 현실을 고려하면 émotion/emotion을 ‘정서’나 ‘감정’으로 옮기는 것이 덜 생경해 보인다.

그리고 아펙트를 정동이라 옮기는 한에서, 이제 아펙시옹에 대응할 우리말이 남는다. 무엇보다도 아펙시옹은 스피노자를 따라 의미상 정동의 관념, 즉 ‘양태’나 ‘변용’이 맞다(진 태원, 2016: 김 재인, 2017: 조 강석, 2021; 조 정환, 2021: 117). 그런데 아펙시옹의 번역어 선택에서 ‘페르셉트(percept)’와 ‘페르셉시옹(perception)’의 구분을 참조하는 것이 번역에 도움이 될 것 같다. 신경과학과 인지과학에서 이 두 개념은 거의 구별 없이 사용되곤 하며, 특히 후자는 감각적으로 주어진 자료들에 대한 통합 혹은 의식작용, 전자는 그러한 결과물로 이해된다. 반면 이를 비판적으로 보는 들뢰즈는 이 둘을 구분한다. 무엇보다도 페르셉트는 후자의 잠재성이며, 후자와 함께 현실화된다. 그것은 가상적이지 않고 실재적이다. 페르셉시옹은 전자의 효과이다(들뢰즈, 1995: 234). 그리고 우리는 그의 생각에 따라 일반적으로 전자를 ‘지각’으로 후자를 ‘지각작용’으로 옮기곤 한다. 그렇다면 페르셉트/페르셉시옹의 번역어 지각/지각작용처럼, 아펙트/아펙시옹을 정동/정동작용으로 옮기는 것도 하나의 방법이며, 이는 예컨대 아펙트/아펙시옹을 ‘정동과 변용’으로 옮길 때처럼 두 말을 따로 사용하면서 직면할 의미상 혼란을 우회할 수 있는 유연함도 때문이다. 게다가 들뢰즈는 뱅센느 강연에서 정동작용을 지각작용이라고도 말한다(들뢰즈, 2014: 85). 그러므로 마땅히 번역을 둘러싼 이 ‘작은 논쟁’의 현실은 ‘정동 이론’이라는 불릴 새로운 영토에 개입하려는 지식 욕망들의 개체화 운동이라고 볼 수 있다. 이것은 충돌처럼 보이지만 충분히 생산적이다.

이상의 용어들을 이렇게 맵핑할 수 있겠다. affect(정동)/affection(정동작용), percept(지각)/perception(지각작용), émotion/emotion(정서 혹은 감정), feeling(느낌). 이제 아래에서는 이러한 구분을 바탕으로 혐오의 정동을 해명하

는 길로 나아가기 위해 정동을 몸들과 관념들의 관계에서 정서와 구별하고, 나아가 정동의 이행과 변이들, 그 관계의 개념적 의미를 설명할 것이다.

2) 몸들, 관념들, 그리고 정서들

정동은 정신/물질, 문화/자연의 연속성을 해명하려는 스피노자주의자 들뢰즈의 일원론적 사유를 관통하는 핵심 개념 중 하나이다. 주요 논자인 마수미가 그것을 ‘비담론적인 몸’의 문제라고 할 만큼 정동에서 ‘몸’은 중요하다. 비록 인간적인 사고에 제약된 우리에게 몸이란 대개 인간적인 몸이거나 유사 존재인 동물의 몸이거나, 인식의 물질적 거처로서 외부 타자들과 대면하는 곳 정도로 이해된다. 그러나 들뢰즈가 이 개념을 통해 주목하는 것은 ‘몸들’이다.

들뢰즈는 정동과 몸들을 이렇게 설명한다. “한편으로 몸은 아무리 작다고 하더라도 언제나 무한히 많은 분자들을 포함하고 있다. 하나의 몸, 몸의 개체성을 규정하는 것은 분자들 사이의 운동과 정지의 관계들, 빠름과 느림의 관계들이다. 다른 한편으로, 몸은 다른 몸들에게 영향을 주고(affecter) 다른 몸들에 의해 영향을 받는다(affecté). 하나의 몸을 개체성으로 규정하는 것은 또한 이 영향을 주고 영향을 받을 수 있는 능력이다”(들뢰즈, 2001: 182). 몸은 접히고 또 펼쳐진다. 그리고 다시 몸들로 중첩된다. 고양이의 몸은 하나의 세포에서 난할을 거쳐 수많은 미시적인 세포들(몸들)로 산출되어 다시금 이 몸들이 산출한 하나의 몸이며, 연필 또한 미세한 분자들과 원자들이 산출한 몸이다.

그리고 ‘영향을 주고받는(혹은 느끼는) 몸들’로부터 존재의 미시적 차원이 가시화된다. 정동은 ‘어떤 몸이 다른 몸에 미치는 힘들’이고 그것들을 모으고 분해하는 ‘힘들의 연속적인 변이’인데(들뢰즈, 2014: 71), 다시 그것들의 관계들(관계성)에는 몸(개체)들에 영향을 미치는 세기, 즉 강도가 대응하고, 영향을 받은 그 힘들은 강도의 ‘문턱’이 된다. 이 강도에 따라 몸들의 능력은 연속적으로 증가(+) 혹은 감소한다(-)(즉, *augmentation et diminution de la puissance*. 들뢰즈, 2014: 12571). 또한 들뢰즈는 이러한 힘들의 운동을 미시적인 차원에서 바라본다. “나의 피부-어떤 관계들 아래에서 나에게 속하는 피부의 미립자들

(corpuscles)은 ... 다른 외부적 부분들(내 피부 위에 작용하는 것들의 총체, 공기의 입자들, 태양의 입자들)의 능동에 영구적으로 종속된다”(들뢰즈, 2014: 125). 여기서 정동은 분자적인 것들, 미시적인 것들의 운동으로 무한히 중첩된다. 말하자면 우리는 썩어 가는 몸을 볼 수는 있을지언정, 그와 함께 분해되고 있는 단백질, 발생하는 열, 그리고 분자들을 볼 수 없다. 우리에게 그 몸의 부패는 의식되지만, 미립자들(또 다른 몸들)은 의식되지 않는 것이다.

이러한 정동 개념으로부터 몸들이 어떤 초월적 원칙 내지는 법칙에 근거한 매끈한 세계가 아니라, 서로의 영향에 의해 산출되는 울퉁불퉁한 내재적인 면으로 향한다는 세계 이해에 이를 수 있다. 하나의 몸과 관계 맺는 다른 몸이란 무한히 뒤섞이며 변이하는 관계적 행위자이다. 나아가 ‘정동을 분배하는 자연’(들뢰즈, 2001: 184)인 내재성의 면은 물질과 비물질, 개체들, 몸들이 무한히 이어지는 일원론적 세계의 그림이다. 그곳은 우연성의 운동학(cinétique)과 역학(dynamique)으로 가득 차 있다. 이것이 정동 이론이 노리는 존재론적인 그림이다. 이제 우리는 그 아래서 인간적인 몸을 이해함으로써 정동과 지각작용, 관념들, 나아가 정서(감정)의 자리를 확인할 수 있다.

인간적인 몸은 정동적인 운동의 면이지만 관념들 내지 표상들이 생성되는 곳이다. 거기서는 분자적인 힘들의 정동적인 흐름이 수동적인 종합의 과정으로 진행된다. 들뢰즈는 이 과정을 어떤 흐름을 분절시키는 ‘수축작용(contraction)’이라고 말하는데, 거기서 정동적인 힘들의 관념들이 산출된다.²⁾ 예를 들어 피아노 연주를 들을 때, 건반들의 부딪침, 해머들의 스킴, 페달의 덜컥거림 같은 파동의 힘들이 단백질 분자들과 신경세포들에 영향을 미친다. 그리고 우리는 무수한 미시적 변화를 뒤로 남긴 채 어떤 선율만을 느낀다. 듣고 느낀 이것은 인상들과 관념들, 지각작용의 생성과 더불어 감산적으로 이루어지는 정동 효과이다. 말하자면 미시적인 힘들의 이 운동에는 ‘선율의 느낌이란 없다. 그렇지만 또한 우리가 듣고 느낀 이것은 의식하지 못한 잠재적인 것과 더불어 있다. 무의식적인(잠재적인) 것과 의식적인(현실적인) 것은 ‘함께 온다’(마수미, 2016: 44-46).

2) 마수미는 이러한 정동작용을 질베르 시몽동의 개체화 개념으로 설명한다(마수미, 2011: 70-72).

다른 한편 감산적이고 무의식적이라는 몸의 두 가지 조건에 따라 정동작용들과 관념들은 ‘소여(datum)’라고 불리는 인식의 수동성과 구별된다. 무의식적이고 감산적이라는 조건은 느낀다는 것이 능동적인 생산이라는 사실을 반증한다. 예를 들어 신경세포가 힘들의 영향을 포착한 감각작용은 자아에 기입된 타자의 흔적일 뿐만 아니라 타자에 의한 변용이다. 그리고 물론 그것은 ‘나’의 능동적인 느낌이다. 우리는 이것으로부터 형상을 느낀다(들뢰즈, 2008: 47, 53).³⁾ 인권의 분리를 모호하게 만드는 조건들로부터, ‘느끼고 판단하고 행동하는 존재’로 상상된 ‘능동적인 자아’를 떠받치고 있는 것이 사실상 ‘수축하는 자아’임을 알 수 있다(들뢰즈, 2004 7: 222).

따라서 들뢰즈는 정동과 구분해서 정동작용을 “하나의 몸과 다른 몸과의 혼합, 즉 내 몸에 가해진 다른 몸의 흔적”(1978년 1월 24일 강연, “지각작용들”, “나의 행위와 연결된 사물들의 이미지”(1981년 1월 20일 강연)라고 말한다(들뢰즈, 2014: 37, 85).⁴⁾ 요컨대 정동작용은 미시적인 힘들의 운동인 정동의 관념들로 산출된다. 우리는 그 관념들에 대해 ‘어떤 느낌을 가진다’거나 ‘이러저러하게 느낀다’고 말할 것이다. 물론 그것을 통해서 외부 몸들에 대해 느낄 수 있을 뿐, 그것들 자체에 대한 앎(apprehension)을 가질 수는 없다(들뢰즈, 2014: 37). 그리고 내 몸에서 어떤 효과로서 실현된 이 정동작용들과 관념들이 의식되는 것은 관념들이 다른 관념들과 중첩될 때이다(마수미, 2011: 60-62). 정서란 정동의 관념 내지는 표상으로서, 그 관념들과는 관련되지만 구별되는 다

3) 들뢰즈는 베이컨의 회화를 감각작용을 통해 분석하려 하는데, 감각작용은 서사를 지닌 느낌(혹은 정서)와 구분되며, 오히려 자연주의적인 형식으로서의 그것은 정동과 같다. 그리고 다른 곳에서 들뢰즈는 베르그손의 생각을 차용해서 정동을 ‘감각 신경에서의 운동 경향성’ 혹은 ‘정지된 신경에서의 일련의 미세운동’이라고 말한다. 거기서 정동-이미지란 그러한 힘과 성질 그 자체가 ‘사물의 표현’으로서 파악되는 것이다(들뢰즈, 2002: 169).

4) 또한 들뢰즈는 “지각작용이 관념의 일정한 유형이다”(들뢰즈, 2014: 28)라고 말한다. 나아가 그는 자기의 철학적 사유 초기에 흄의 경험주의를 해석하는 과정에서 정신과 정동을 구별하는데, “흄에게 문제가 되는 것은 정신의 심리학을 정신의 정동작용들의 심리학으로 대체하는 것이다”라고 말한다(들뢰즈, 2012: 17). 스피노자에게 관념은 몸들 사이의 운동과 정지의 물질적 비율로 표현된다. 그는 관념들을 통해 영향을 주고받은 몸들을 구분할 수 있다고 보았다(스피노자, 2020: 96, 2부 정리13).

른 차원의 관념들, 그것은 일종의 ‘관념들의 관념’이다. 요컨대 정서란 정동적인 힘들 내지 미시분자들의 국소적인, 수동적인 종합을 거쳐 후행해서 ‘종합된’ 관념이다. 우리는 그러한 정서를 기쁨, 슬픔, 분노, 혐오 등의 명사와 함께 호명하며, 이에 따라 어떤 정동적인 사건과 경험을 본질적으로 소통한다.

결국 들뢰즈가 정동작용을 정서와 구분한 데에는 충분한 이유가 있다. 예컨대 개의 털이 검다는 것과 그 개가 무서운 것은 서로 구분되는 느낌들(관념들)이다. 다만 몸들에서 영향을 주고받음, 즉 정동의 운동이 없다면 우리는 정서를 느끼지 못할 것이다.⁵⁾ 이는 또한 정동작용, 감각작용, 지각작용, 정서가 여러 갈래의 뿌리로부터 자라난 하나의 나무줄기와 그 가지들로 구분되는 관념들임을 뜻한다. 인식을 위한 자원(data)으로 다루어졌던 이것들은 이제 힘들의 운동, 강도적인 것, 잠재성/현실화, 그리고 존재하는 것들의 문제이다.

3) 정동의 이행과 미시세계의 존재론

들뢰즈에게 정동은 정지된 것, 표상, 재현, 혹은 관념이 아니며, 이전 상태에서 현재 상태로 그리고 다시 다음 상태로 옮겨가는 힘들의 동역학이다. 그러한 만큼 정동은 이행(passage)이며 변이와 시간성의 문제이다. 예컨대 완전히 캄캄한 방안에서 전등을 켜었을 때, 어둠에서 밝음으로의 이행이 있다. 이러한 이행에서 정동작용은 생물학적인 몸에서 이루어지는 두 개의 연속적인 관념들, 즉 어둠과 밝음이며, 이것들의 변이이다. 또한 이것은 능력의 증감, 자아에게 긍정과 부정의 관념을 산출한다. 즉 정서의 이행을 산출한다. 예컨대 어둠에서 명상에 잠겼을 때의 기쁨은 갑자기 밝아진 상황에서 명순응의 슬픔으로 변이이다. 그리고 의식되지 않을 만큼 빠르게 힘들의 순간적인 증감인 이러한 벡터는 계속된다. 그리고 이로부터 정동에서 정동작용으로, 그리고 관념들로의 이행을 이

5) 제임스는 지속적인 신체 변화와 느낌의 관념인 정서를 구별한다. 물론 우리는 어떤 대상이나 사건을 회상함으로써 특정한 정서를 느낄 수 있다. 그리고 이로부터 이 내면적 정서의 느낌이 언어적인 사고에 의해 구별된 정서들에 대한 기억과 연관된다는 사실을 알 수 있다(제임스, 2014년: 2036-2037).

해할 수 있다. “정동작용은 어두운 상태이자 밝은 상태이다. 절단된 두 개의 연속적인 정동작용들, 이행은 한 상태에서 다른 상태로의 생생한 변이이다. 여기에서 이 경우[몸]에는 어떠한 물리적인 변이가 아니라, 오히려 생물학적 변이가 일어난다”(들뢰즈, 2014: 91).

그런데 정동적인 힘들의 증가/감소, 긍정/부정, 기쁨/슬픔이라는 관념들은 두 가지 종류의 정동작용이 있다는 것을 의미하는 것은 맞지만, 그렇다고 해서 그 관념들이 대립적인 양상으로 고립된다는 것을 의미하지는 않는다. 요컨대 정동은 슬픔과 기쁨이라는 ‘정지’로써만 산출되는 것이 아니다. 여기에는 어떤 ‘정동의 논리’가 있다. 예를 들어 어떤 것의 관계가 나의 관계들 혹은 나의 관계들의 총체성을 해체하려 할 때 그것은 나의 능력을 감소시키고 슬픔으로 나에게 영향을 미친다. 말하자면 누군가가 나와 적합하지 않은 관계를 맺을 때 나는 슬픔을 느끼는 것이다. 그런데 이 힘은 거기서 끝나지 않는데, 이행은 연속된 변이이다. 그와의 관계가 슬픔을 느끼게 한다면, 다시 말해 그가 나를 위협하고 그래서 내가 파괴될 것으로 예견된다면 거기서 야기된 두려움은 미움으로 바뀔 것이다. 그리고 또한 이 정서는 기쁨으로 옮겨갈 수 있는데, 그에게 향한 미움은 그의 힘들을 감소시키고 그에게 슬픔을 안겨줄 것이다. 반면 이러한 미움의 정서는 비록 하찮은 것일지라도 나에게 기쁨을 줄 것이다(들뢰즈, 2014: 94-98).

한편 정동의 가변적인 운동은 서로 다른 몸들 사이의 관계성만이 아니라, 인간적인 몸에서 의식되지 않는 미시적인 것들, 문턱을 넘지 못한 힘들, 잉여적인 것들, 즉 미시세계의 존재들도 암시한다(들뢰즈, 2014: 45, 54). 들뢰즈는 라이프니츠의 ‘미세한 지각작용(*petites perceptions*) 이론’을 끌어와서 이를 보여 준다. 미세한 지각작용들은 통각작용(*apperception*, 의식)에 의해 포획되지 않는다. 그것들은 너무나 다양하고 무한해서, ‘내가 알지 못하는 것(*je ne sais quoi*)’으로 남는다.⁶⁾ 인간적인 몸은 미시적인 것들, 의식되지 않는 타자들과 함

6) 스피노자에게는 정신에 포착되지 않는 지각이란 없다(스피노자, 2020: 95, 2부 정리12). 반면 라이프니츠에게 미세한 지각작용, 즉 미분적인 것들은 의식되지 않는 상태로 남아있다(라이프니츠, 2020: 30). 칸트와 마이몬의 생각을 통합하려는 들뢰즈에게 이것은 “유한한 사유 내의 현존하는 사유 불가능한 것, 유한한 자아 내의 현존하는 비-자아”이다(들뢰

계 세계를 산출한다.7) 이에 덧붙여 들뢰즈는 행위하고 관계 맺는 존재들에 전제되어 있을 법한 어떤 내재적 원리를 비판하는데(들뢰즈, 2012: 213; 2010: 132), 그의 초월론적 경험주의가 말한 ‘관계의 외재성’은 정동적 이행이 우연적이라는 것을 뜻한다. 이러한 분자적인 관계의 존재론을 토대로 마수미는 차이생성적인 관계들이 무한히 중첩되는 세계의 논리를 후기자본주의 시스템으로까지 확장한다. 그러한 시스템에서 정동적인 힘들은 언제 어디서나 그 하부구조를 횡단하면서 메타공장적인 편재성을 이룬다(마수미, 2011: 85-86). 발리바르는 스피노자의 「윤리학」을 해석하면서, 윤리란 자아/타자, 주체/객체라는 사회적 관계가 아니라 몸의 개체성, 즉 몸에서 몸으로 이행하는 횡단적이며, 전이적인 존재론적 관계라고 말한다(발리바르, 2014: 191). 그리고 주체나 객체가 모두 정동의 관념들이 생산하는 효과처럼 보일 뿐인 이러한 존재론으로부터 인간과 비인간의 관계에 대한 어떤 그림이 그려지는데, 가브리엘 타르드는 라이프니츠의 모나드론을 자신의 사회 이론에 적용하면서 모든 사물이 사회적이며 사회라고까지 말한다(타르드, 2015: 58).

3. 혐오의 정동

1) 혐오에서 정동의 자리 문제

정동은 몸들의 상호 가변적인 영향이다. 그것은 느낌의 관념들로 환원되지 않으면서도 그 느낌을 산출하는 비인격적이고 전-개체적인 운동의 잠재성이다. 정서(감정)는 미시적인 것들의 유사물이 아니다. 몸의 직접적인 변화와 정서는 연결되지만 서로 다른 차원이다. 정동과 정서 사이에는 일정한 간극이 있다. 반

즈, 2004 : 160-64). 제임스는 정동과 정동작용의 관계를 감각작용과 지각작용의 관계로 설명하는데, 후자가 작동할 때 전자는 점점 사라진다고 말한다(제임스, 2014 : 1248).

7) 미시적인 것들(미세한 지각작용들)과 정동의 관념들은 우리의 사고와 행위가 “언제나 자신이 속한 동일한 층위 안에 존재하는 다른 것(un autre chose), 그 자신이 관련되는 어떤 다른 것과의 특정한 관계에 의해서” 이루어진다는 것을 말한다(들뢰즈, 2019: 29).

대로 이것이 정서 범주론을 정당화하는 계기도 된다. 예를 들어 고전적인 캐논-바드 이론(Cannon-Bard theory)에서처럼 정서는 몸과 관련되나 그 자체는 몸의 특징이 아니다. 그것은 마음의 표상이다. 이는 정서를 언어적 관념으로서 범주화하려는 경향으로 나아간다. 혐오의 정동을 살펴보려는 우리의 입장은 이러한 경향을 비판적으로 본다.

정동의 측면에서 혐오에는 정서 관념보다는 몸의 현존, 그리고 감각작용, 지각작용과 느낌(관념)들이 일차적이다. 심지어 마수미는 ‘애벌레-자아’의 가장 내밀한 정동적 현실을 ‘자기수용감각’과 ‘내장지각’에서 찾아낸다(마수미, 2011: 111). 혐오의 정동에서 내장적 특징은 ‘구토’이다. 혐오의 정동적 양상은 밀어내려는 힘들이 작용하는 내장적인(visceral) 관념들로 채워진다. 다시 말해서 혐오의 정동작용은 혐오 대상이라고 불리는 썩은 음식도, 시신도, 독버섯도 아니다. 오히려 그런 것들의 영향을 받고 그것들에서 벗어나려는 몸의 흔적들과 양상들이다. 그래서 미시적인 것과 ‘함께 오는’ 정동작용들은 우리(몸)에게서 구토하고, 밀쳐내는 느낌의 관념들로 이행하고, 다시 이러한 이행의 응집은 우리가 머리에 떠올리는 느낌, 즉 혐오 정서를 산출한다.

혐오의 정동에 접근하려는 이론들은 19세기에 처음으로 등장한다. 이것들은 이성의 폭력에 저항했던 근대 미학과는 또 다른 영토에서 성장한다. 근대는 자율적 존재로서의 개인들과 그 공동체를 사회적인 토대로 삼는다. 자유와 ‘계약서를 잘못 쓰지 않을 만큼의 능력’을 지닌 근대인 공동체는 규정 불가능한 욕망과 정서를 사회적인 위협의 근거로 간주한다. 따라서 합리적이고 민주적인 사회를 위해서는 반이성적인 욕망과 정서 과잉은 반드시 규제되어야 한다. 금욕주의적인 빅토리아시대에 욕망과 정서에 대한 과학적 이해가 본격화된 것은 우연이 아니다. 정신분석학과 신경학이 욕망과 정서를 다루게 되는데, 이 둘 모두는 히스테리환자에게 빛지고 있다. 소위 ‘분열분석’의 뒤집힌 원천이라고도 할 만한 정신분석학과 신경학은 의미심장하다. 이는 억압받지 않은 욕망과 힘들의 생산적 운동을 이해할 수 있는 계기들을 은밀히 감추고 있었기 때문이다.

정서에 관한 한 찰스 다윈(Charles Darwin)과 뒤센느 드 블로뉴(Duchenne de Boulogne)도 이러한 지식을 구성한 주요 인물이다. 진화론적 생물학의 관점

에서 정서를 설명하려는 했던 다윈은 그것을 어떤 모호한 정신상태가 아니라, 관찰 가능한 몸의 변화, 즉 표정이나 몸짓을 표출하는 근육과 신경 반응으로 설명한다. 그는 해부학과 신경학에 기대는데, 이를 통해 인간과 동물에서, 그리고 궁극적으로는 인간종들에서 소위 진화하는 ‘정서의 보편학’을 구축할 것을 기대한다(Ekman, 1990: 271). 의학에 기반한 실증적인 설명을 통해서, 다윈은 우리가 알고 있는 정서 개념이 은폐한 어떤 미시적인 차원에서의 정동적인 증감 운동을 간파한다. 그는 정상적인 사람들의 정서 표현이 모호할 뿐만 아니라 오인될 수 있는 반면, 신경증 환자들의 정서 표현은 거리낌 없이 강렬히 표출된다는 사실을 눈여겨보았다(다윈, 2020: 56). 그러나 다윈은 자신이 애써 발견한 정동적 힘들을 끝내는 기존의 추상적인 정서 개념들로 환원했다. 그렇지만 그의 정서 논의 속에서는 억압되지 않은 욕망이 표출하는 무한한 생산성, 무의식 기계의 생산성(들뢰즈/과타리, 2014: 74-75)에 대한 이해가 포함되어 있다.

다윈이 상세히 참고한 뒤센느의 연구도 정동적 이미지를 포착하고 있었다. 뒤센느가 일하고 있던 파리의 살페트리에르 정신병원은 히스테리환자의 다양한 정동적 이미지를 생산하는 공장이었다. 그곳의 병원장인 장-마르탱 샤르코(Jean-Martin Charcot)와 그의 제자 알베르 롱드(Albert Londe)는 가변적이고 미시적인 운동을 기록하기 위해 새로운 미디어 장치들을 발명해서 그 장치들이 환자들의 정동적인 힘과 함께 공진(共振)하도록 기획했다(Didi-Huberman, 2004: 45).⁸⁾ 뒤센느 역시 그곳에서 환자들의 얼굴에 전기생리학적 자극을 가함으로써 특정한 정서 표현을 발명했다. 뒤센느의 이 전기생리학 장치는 18세기 루이지 갈바니(Luigi Galvan)와 지오반니 알디니(Giovanni Aldini)의 동물혼과 전기신경학 실험의 유사물이다. 그들은 비가시적인 미시 세계의 힘들이 몸과 마음에 연결되어 있다는 것을 증명했다(Lerner, 2020: 129; 코브, 2021: 98). 뒤센느는 사진사 나다르(Nadar)의 동생인 아드리앵 투르나송(Adrien Tournachon)과 함께 자기 환자들의 표정을 촬영했다. 그가 기록한 정서 표정의 목록에는 혐

8) 조르주 위베르망은 살페트리에 병원에서 기록된 사진들이 ‘사실의 문제’가 아니라 환상의 산출이라고 보고 있지만, 실제 영화의 발명으로 이어지는 새로운 카메라 발명은 정동적 이미지의 포착을 위한 시도와 관련된다.

오 표정도 포함되었다.

뒤센느의 혐오 표정 사진들에서 우리는 두 가지를 확인할 수 있다. 하나는 그것들이 우리의 의식이 닿지 않는 정동적인 힘들의 미시세계가 우발적으로 표출된 클로즈업 이미지라는 점이고, 다른 하나는 이와 달리 인상학에서 연유한 정서 표상들에 따라 재현된 이미지이기도 하다는 점이다(G.-B. Duchenne de Boulogne, 1990: 32).⁹⁾ 이 역설적인 상황은 몸의 피부 안쪽의 비가시적인 세계에 관심을 기울이는 뒤센느가 정동과 그것의 표상인 정서 사이에서 모종의 균열을 느끼고 있었다는 사실을 여실히 보여준다. 다윈 또한 그랬는데, 그는 “만약 전혀 설명을 보지 않고 [뒤센느의] 사진들을 검토했다라면, 나 또한 다른 이들과 마찬가지로 일부 사진들에는 분명 곤혹스러워했을 것이다”라고 말한다(다윈, 2020: 57).¹⁰⁾ 그렇지만 뒤센느와 마찬가지로 다윈도 이 균열이 주는 긴장을 지식 권력에 기대어 해소하고 퇴행했다. 요컨대 다윈에게서도 정서의 가변적인 느낌들은 특정한 정서 표현들로 정지한다. 뒤센느와 다윈에게 혐오 정서 또한 ‘업신여김, 경멸, 죄책감, 거만 등’의 여타의 정서들과 분절된 독립적인 표상이다. 그들에게서는 언어적인 것들(정서 표상들, 문화)과 비언어적인 것들(정동적으로 운동하는 몸들, 자연)의 관계가 어렵듯이 감지되고 그 균열의 긴장이 느껴지지만, 결국 혐오는 어떤 의미를 지닌 단어이고 재현된 이미지로 귀결된다(다윈, 2020: 350-352).¹¹⁾

9) 이 대단한 작업을 통해 뒤센느가 신경학적으로 구분해낸 표정들은 정서 목록으로 체계화되었다. 그런데 이 목록화란 결국 린네의 과학적 지식이 끝없이 욕망했던 기하학적이고 대수학적인 진리 이념을 대리 충족한 것이다.

10) 다윈은 인간의 정서 표현을 동물들의 행위와 거듭 비교하면서 정서와 몸의 정동적 변이를 병렬로 배치하려 하지만, 결국 그의 목표는 이미 알려진 정서 목록들을 실증하는 데로 향한다.

11) “혐오라는 단어의 가장 간단한 의미는 기호(嗜好)를 거스른다는 것이다. 이러한 느낌은 일상적이지 않은 음식의 모습, 냄새, 혹은 특성으로 인해 쉽사리 촉발되는데, 이는 흥미로운 사실이다.” 또한 당대의 유명한 사진사 오스카 레일랜더(Oscar G. Rejlander)는 혐오를 표현하는 몸짓을 스스로 연출해서 사진에 담았다. 다윈은 이 자료를 자신의 책에 수록한다. 그러나 레일랜더의 몸짓은 인상학을 참조해서 혐오 정서의 전형적인 양상을 재현한 것이다.

정서가 의미를 가진 언어적 표상이라는 생각은 정서들을 일련의 세트로 범주화하는 논의 속에서 혐오를 이해하려는 경향으로 나아간다. 범주화는 가장 보편적인 사전들에 기대며, 정서 어휘목록이 만들어지고 범주들이 추상된다. 정서들은 일반화되고 표준화된다. 실반 톰킨스의 제자들인 캐럴 이자드, 제임스 러셀, 폴 에크먼은 범주화된 정서 목록을 만들고 혐오를 거기에 포함시킨다. 정서 범주론에서 혐오는 맛이나 냄새 등 지각작용과 관련되고, 멀리하려는 몸의 움찔함과 관련되는 강렬한 느낌이지만, 그렇다고 해도 다른 주요 정서 범주들과 혼합될 수 있을 의미 충만한 재현 내지는 개념적 표상일 뿐이다(Ekman/Friesen, 2003: 66-77).

2) 혐오의 동물성

이와 달리 폴 로진(Paul Rozin)은 혐오 정서를 범주화하고 과잉 의미화하려는 경향을 비판한다. 혐오를 촉발하는 대상들이 주관적으로든 객관적으로든 가변적이고 상대적이므로 혐오를 범주화된 틀로 설명할 수 없다고 보았기 때문이다(Rozin/Fallon, 1987: 27-28). 그 대신 로진은 혐오 정서를 구토와 같은 몸의 변화 문제로 간주한다(Rozin 등, 2008: 817-818). 그가 찾은 것은 범주화된 혐오 정서에 은폐되어 작동하고 있는 정동적인 힘들이다. 항상성을 훼손할만한 무언가가 몸으로 들어오면, 그것을 밀어내고 회피하려는 힘들의 운동은 고통과 불쾌, 나아가 두려움으로 느껴진다. 그리고 거기서 벗어날 때 스피노자의 생각처럼 우리에게 '자기보존의 기쁨'으로의 이행과 변화가 일어난다. 또한 다른 몸(누군가)에 분비물, 병균, 부패한 유기물, 독 등이 묻으면 우리에게 그 몸(그 누군가)은 고통과 불쾌의 느낌을 유발하는 대상으로 여겨진다. 오랜 기간 일상적인 경험 속에서 이 느낌들은 반복되어 종합될 것이다. 게다가 양기얄은 이러한 이행이 동물적인 것, 특히 동물의 배설물에서 더 분명하게 발생한다고 말한다(Angyal, 1941: 394). 따라서 혐오의 정동에 관한 이러한 생각으로부터 두 가지를 확인할 수 있는데, 하나는 몸과 동물성으로부터 연상된 타자의 이질성, 그리고 혐오의 정동적 변이 과정에 산출된 '함께 할 수 없음'과 밀어냄의 느낌이다.

그런데 혐오 정서를 낳는 힘들의 강도는 마치 그 대상을 혐오의 원인으로 여기게 하는 착각을 불러온다. 로진은 이에 대해 이의를 제기하는데, 그 정서가 모든 대상에게로 향한 것이 아닐뿐더러, 하나의 대상이 매번 동일한 정서를 일으키는 것도 않기 때문이다. 예컨대 누군가에게 혐오스럽게 느껴진 음식이 다른 누군가에게는 맛있게 느껴진다. 또한 독버섯의 독을 제거하면 혐오를 느끼지 않으면서 먹을 수 있다. 맛나게 보이는 음식도 애벌레로 만들어진 것임이 밝혀지면 그것은 혐오스럽게 느껴진다. 그래서 로진은 혐오가 대상 자체의 속성이 아니라 주관적인 것, 나아가 맥락의 문제라고 주장한다(Rozin/Fallon, 1987: 24).

여기서 맥락의 문제는 혐오가 몸들, 힘들의 주고받음과 연관될 뿐더러, ‘관계의 문제’라는 것을 의미한다. 정동의 차원에서 보면 이 관계는 ‘정지’가 아닌 ‘운동’의 논리를 따른다. 혐오의 정동은 범주가 아니며, 그래서 그것은 다른 정서 범주들과의 혼합도 아니다. 혐오 정서가 느낌의 관념 내지는 표상이고 말이므로 우리는 그것을 통해 소통할 수 있지만, 그것을 산출하는 정동 자체는 그것과 구별된다. 정동적 운동으로 우연히 산출되는 혐오의 느낌은 하나의 정서 범주와 또 다른 범주의 혼합이 아니라, 정동작용의 개체화이고, 제3의 것이다. 그리고 이로부터 매우 짧은 순간일지라도 혐오 정서가 또 다른 정서로 이어질 것이라는 ‘이행의 미래’를 예상할 수 있다.

따라서 혐오 정서와 정동에 대해 이렇게 말할 수 있다. 혐오 정서에 잠재된 ‘밀어냄’이라는 정동적인 힘들의 이행은 ‘하나의 국면에서 다른 국면으로 가는 사건의 과정’, 다시 말해서 비인격적인 것으로부터 인격적인 것들로의 개체화이다. 그리고 문턱을 넘은 정동작용의 관념들은 인격적인 것들의 차원에서 또 다른 정서로의 이행, 즉 “일상적인 상황에서는 조금 무시하는 정도에서 시작해서 멀시로, 그리고 경멸에까지 이르는 정동들의 등록”을 포함한다(하이모어, 2016: 216). 사실상 혐오의 정동은 그 정서 관념들을 가로지르면서 흐른다고 볼 수 있다. 그것들은 흐름(flux)이다(버텔슨/머피, 2016: 240).¹²⁾ 다만 우리는 이 인

12) 그런데 버텔슨과 머피는 정동과 그것의 관념인 정서(emotion)를 구분하지 않고, 전자를 ‘비인격적 정동’, 후자를 ‘더 친숙한 정동’이라고 말한다. 그 이유는 충분히 이해되지만, 양자는 충분히 구분 가능하고 또한 그런 한에서 그 연속성을 이해할 수 있다.

격적인 것들이 접속해있는 의미 연결망에서 혐오를 반성적으로 이해하는 습관 속에서 산다.

그런데 이처럼 혐오를 정지의 관점으로 보려는 경향은 로진과 양기일이 말한 동물성을 분석한 너스바움의 논의에서 잘 나타난다. 우선 그녀가 이들의 논의로부터 ‘혐오의 인지적 구성요소’라고 부른 것들은 위험한 대상을 본능적으로 밀어내려는 몸의 반응, (혐오 정서에서 중요하게 여겨지는 촉각, 후각, 미각의 근거로서) 몸의 안팎 경계와 근접성, 그리고 이 모든 본능적인 특징을 근거 짓는 동물성이다(너스바움, 2015: 166-170). 그리고 그녀의 분석이 마지막 도달한 곳이 혐오에 대항할 윤리적인 가치로서 ‘인간다움’이라는 개념이다(윗글, 618). 너스바움은 특히 이 동물성 개념을 혐오 정서를 설명하는 핵심으로 보는데, 이는 동물성 개념이 근대 사회의 윤리를 규정하는 초월적 인간성 개념과 구별될 뿐더러 신자유주의의 가치관에 어울릴 만한 새로운 인간상과 관련되기 때문이다. 그녀가 ‘인간다움’이라고 말하는 그것은 인간의 한계인 동물성을 부정할 것이 아니라 오히려 받아들이면서 새로운 윤리적 가치를 정립하자는 것이다. 물론 그다음 논리는 이 동물성을 삭제함으로써 이를 바탕으로 차별에 관한 다양한 법적 규제 장치를 입법하는 것이다. 너스바움은 메리 더글라스(Mary Douglas)의 인류학이 제안한 방식, 즉 사회가 금지하는 동물성을 희생 제의와 같은 보편적인 문화 장치를 통해 정화 혹은 치유할 수 있다는 것을 자기 생각과 구별한다. 그러나 정작 그녀도 더글라스를 언급하면서 은연중에 그 동물성을 삭제할 수 있으리라는 생각에 동의하는 것처럼 보인다(윗글, 173). 만일 너스바움의 생각이 맞다면, 아마도 우리의 동물성인 혐오는 일상에서 사라질 수 있을 것이다. 그러나 그렇지 않으리라는 것을 우리는 너무도 잘 안다.

게다가 너스바움의 ‘인간다움’이라는 가치는 인간 아닌 존재들을 인간과 대립시키는 과정에서만 성립할 뿐이다. 그녀는 혐오의 동물성을 두 가지 차원에서 규정한다. 하나는 인간과 동물의 공속성이고 다른 하나는 인간의 한계로서 동물성이다. 그것은 배제되어야 할 특성이다. 비인간 존재를 ‘포함하면서 배제하려는’ 이 논리는 오로지 비인간을 끝없이 배제함으로써 승리를 구가할 수 있었던 휴머니즘의 낡고 쇠락한 신념 속에서만 존립할 수 있다. 그래서 너스바움에게는

당연한 귀결이겠지만, 혐오는 그러한 동물성에 근거한 불가피한 정서이고, 사회는 인간다움을 회복하기 위해 인간에 내재된 혐오를 정화해야 할 개념적/물리적 장치들을 계속 마련해야 하는 것이다. 그리고 동물성을 표백한 인간다움의 또 다른 가치들, 관용과 자비 같은 추상적인 가치 개념들이 연이은다. 그리고 여기서 동물성의 담지자인 동물들은 우리에게 혐오를 느끼게 할 잠재적인 존재이자 배제되어야 할 존재로 남게 된다. 하지만 정동의 차원에서라면 마땅히 삭제되어야 할 동물성이란 근본적으로 없다. 그것은 그저 ‘알 수 없는’ 영토이고, 생성을 위한 잠재성의 차원이며, 새로운 존재로 개체화하려는 인간의 ‘되기’를 위한 차이일 뿐이다(피어슨, 2005: 337, 들뢰즈, 2003: 460).

그렇다면 여기서 우리가 혐오를 긍정하자는 것일까? 이것은 우리가 혐오를 범주적으로 사고할 때, 그리고 그 정서가 몸들의 관계, 힘들의 영향 관계, 그리고 관계의 가변성에서 생성된다는 점을 간과할 때 떠오를 법한 질문이다. 이것은 차별의 관념과 혐오의 느낌을 뒤섞으면서 사고할 때, 우리가 빠져들 법한 태도이다. 문제는 윤리적으로든 사회적으로든 혐오를 소거하려 애쓰려는 것과 별개로 혐오의 느낌이 우리 마음에서 사라지지 않는다는 것이다. 혐오의 생성은 맥락적이고 관계적이므로 단선적으로 다가갈 문제가 아니다. 혐오에 관한 너스바움의 생각은 정서와 윤리적 규범, 그리고 법적 규제의 가능성을 해명하는 데 공헌했다. 하지만 그녀의 논의가 지향하는 그 끝에는 사회 공동체의 일상 세계에서 분자적으로 운동하고 있는 혐오의 정동적 사건들이 은폐되는 것도 사실이다.

3) 혐오의 정동적 사건들, 두 가지 사례

나치의 끔찍한 인종학살을 떠올릴 때마다 우리는 도대체 인간으로서 어떻게 그런 몹쓸 짓을 저지를 수 있느냐는 식으로 말하곤 한다. 그리고 그 불행한 사건으로부터 곧장 인간성을 비판하는 논리로 건너뛴다. 결국 반성하고 성찰하는 사유에 기대어 인간성을 새로이 규정해야 할 것 같은 결론에 도달한다. 그 사건은 의문의 여지 없이 인간성이란 무엇인가를 돌아보게 한다. 그러나 그 지

점에서 아무리 생각해봐도, 그 인간성이라는 가치의 내재적인 오류가 있지 않고서는 인간이 그런 일을 벌일 수는 없을 것이다.

그런데 혐오의 정동 측면에서 보면, 나치의 그 만행은 조금 다르게 보인다. 무엇보다도 그것은 소수의 정치 권력에 의해 일순간 치러질 수 있는 종류의 눈에 띄지 않는 폭력 행위가 아니다. 그 반대로 사회적 공감과 동의가 없었다면 결코 성립할 수 없는 가시적인 공동체적 사건이다. 즉 그것은 공모된 사건이다. 그런데 반유대주의 비극이 혐오와 관련이 있다는 것은 사실이다. 가시화된 그 만행은 나치가 오랜 기간 혐오 정서를 자극하는 수많은 장치들을 발명해서 그것들 모두 동원하고, 반유대주의에 저항하려는 힘들을 변형시킴으로써 성취한 정동적 사건들의 응결이자 효과일 것이다. 한나 아렌트가 예루살렘의 전범 재판 정에서 아이히만의 목소리와 표정을 보면서 ‘악의 평범성(Banality of evil)’을 떠올린 것은 초월적인 도덕성의 부재를 본 것이 아닐는지 모른다. 이는 지금도 우리의 일상생활에서 혐오가 사라지지 않는 현실과 밀접하게 관련된다. 혐오는 평범하게 작동한다.

1936년 에른스트 히머(Ernst Hiemer)의 반유대주의 동화책, 「독버섯」(*Der Giftpilz*, 1936), 그리고 이듬해 개장한 <영원한 유대인>(*Der ewige Jude*, 1937년 11월 8일, 뮌헨) 전시, 1940년 프리츠 히플러(Fritz Hippler)의 동일한 제목의 영화는 특정한 존재에 대해 차별과 배제, 격리와 학살을 당연한 것으로 굳게 신뢰하도록 만들 정동적인 힘들의 운동이 있었다(Hansen, 2009: 84). 히머의 동화책은 유대인을 식별해내서 그들을 반유대주의 공동체로부터 밀어내기 위해 정동적으로 훈육하는 기능을 한다. 그것은 유대인의 코와 귀, 수염과 다리, 발, 그리고 의복의 형태들이 특정한 지각작용의 관념들을 산출하도록 쉼터 삽화들과 짧고 리드미컬한 말들로 채워졌다. 노래처럼 그 책을 읊으면서 사람들은 유대인이 독버섯이고 가까이하면 구토를 일으키거나 죽을 수도 있다고 느꼈을 것이다. 이듬해 뮌헨의 전시장 입구 전면에는 훈육받은 것과 동일한 유대인의 모습이 거대한 걸개그림으로 걸려 있다. 전시장 안으로 들어가 자신들이 느꼈던 경험(과거)을 떠올리며 현장에 전시된 거대한 코와 얼굴 조형물에서 곧바로 실증한다(현실). 엄청난 인파의 관객들이 몰려든 전시장 안에서 커다란 코와 얼굴

조형물들의 이질적인 시지가 작용들은 복합적인 정동으로 흐른다. ‘밀어냄’의 잠재성이 그 현장에서 정동적인 사건들로 분출된다. 동화책에 연루된 정동의 과거는 ‘격리’라는 정동의 미래와 함께 힘으로 들끓는다. 관람을 위해 모여든 군중들, 혐오의 관념들을 기억하는 그들의 응성거림과 몸냄새가 반유대주의 정치를 희열과 흥분이 교차하는 분위기 속에서 더욱 실재적인 것으로 만든다.¹³⁾

전시장의 코와 얼굴 조형물은 그것을 본 관객의 행위 능력을 감소시키고 혐오의 느낌을 야기하는 미디어이다. 로진과 양기얄이 말하듯이 그 관념들은 그런 모양의 코와 얼굴을 한 모든 인간(들)에게로 전이된다. 그들은 아리안을 위협한다고 상상한 이데올로기적인 환상을 그것들과 결합시키면서 유대의 몸들(개인과 공동체)을 가능한 한 멀리 밀어내어야 한다는 확신을 거리낌 없이 표현한다. 이런 흐름에서 격리의 관념은 위협에 처했다고 상상한 이들의 행위 능력을 더욱 증가시킬 것이므로, 결국 ‘유대의 별(Magen David)’과 ‘게토(Ghetto)’는 필시 인종학살이라는 더 극단적인 미래와 함께한 것이다. 이것들은 혐오의 정동적인 힘들이 오랜 기간 응결된 비극적인 양상이고, 그 힘들을 실현하는 배제와 격리의 단단한 장치들이다.

반유대주의의 혐오와 배제 양상은 수 세기 동안 유럽을 떠돈 유대 공동체의 특징과도 연관된다. 또 다른 정동적 사건의 사례는 한국 현대사의 ‘부랑인’에 관한 것이다. 부랑인과 배제/격리의 관념 연합은 시간성을 지니고 있으며 혐오의 누적된 정동적 힘들이 생산해낸 효과로 보인다. 부랑인의 구체적인 관념은 일제의 식민 지배를 정당화하기 위한 정책으로 구성된 것이지만,¹⁴⁾ 더럽고 누추한 행색, 악취, 이나 벼룩 같은 벌레를 옮기는 사람, 아무렇게나 마구 행동하는 사람, 그리고 특히 질병의 전파자라는 관념은 배제/격리를 위한 느낌들의 응결에 효과적이었다. 식민시대 ‘부랑나환자’로 불린 한센병자들에 대한 사회 구

13) 이토 마모루는 가브리엘 타르드의 사회 이론에서 19세기 ‘공중’과 달리 상품 물질과 느낌에 몰두하는 ‘군중’의 욕망에 주목한다(이토 마모루, 2016: 73).

14) 김 재형은 이러한 최근의 연구 성과에도 불구하고 일상에서 대면하고 이들에 대한 낙인과 차별을 생산하고 또 재생산하는 국가와 대비되는 사회의 역할과 책임을 비가시화하는 결과를 가져왔다고 비판한다(김 재형, 2019: 125).

성원의 반응은 그 극단의 사례이다. 그들의 허물어진 코뼈, 화농이 생긴 피부, 치료를 위해서든 감추기 위해서든 몸을 감싼 붕대, 이 강렬한 정동적 힘들은 치명적인 질병과 죽음에 대한 배제의 관념을 쉽게 생산하게 한다. 이에 더해 한센병에 세균설의 의학지식이 결합되기에 이르면, 전염병을 차단해야 한다는 격리의 관념이 부랑인에 대한 ‘밀어냄’의 관념과 마치 퍼즐처럼 맞아떨어지는 느낌을 산출한다. 심지어 정부 정책이 없는 상황에서도 지역 단체들이 자발적으로 한센병자의 격리를 주장하기에까지 이른다. 부랑인에 대한 혐오의 정동적 사건들은 해방 이후 오늘날에 이르기까지 변주된다.

제5공화국은 대규모 국제행사들을 앞두고 부랑인에 대한 일제 단속을 벌였다. 단속은 시설 격리로 확대되었다. 부산의 ‘형제복지원’도 그 일환이었고, 이것은 사회적으로 공모된 배제와 격리의 혐오 장치로 작동했다. 특히 1975년부터 1987년까지 운영된 형제복지원의 건축물들은 외부로부터 부랑인들을 격리하기 위한 형태처럼 보였지만, 점차 외부의 공격과 간섭을 방어하기 위한 형태의 수성(守城)으로 외형을 증식했다. 건물들의 특징은 외부의 시선을 차단했고 격리된 3,000여 명에게서 혹독한 강제노역을 효과적으로 실현했다. 그리고 그 노역이 다시 그런 건물을 재생산하는 순환고리를 만들었다. 이 격리시설의 수동성은 건물의 크기와 힘이 숭고하게 느껴질 정도가 되었을 때 마침내 외부를 향해 혐오를 가시화하고 상징하는 능동성으로 변이한다(소 준철, 2020, 259-263). 결국 시설은 시민들에게 ‘격리의 성공’을 느끼게 해줌으로써 그들의 불안을 제거한다. 다른 한편에서는 ‘자활’(自活)이 혐오의 정동에 정당성을 부여해준 이데올로기적 환영의 기능을 한다. 시민들은 부랑인의 자활을 강조하는 신문 기사와 <중점 손님들>(1981, 국립영화제작소)을 보면서 타자를 향한 혐오를 완성한다. 시민들은 시설을 탈출한 이들을 시민의 의무처럼 경찰에 신고하고, 경찰은 정부의 지침에 따라 그들을 다시 그 시설에 재격리한다. 격리(감금), 탈출, 재격리, 혐오의 정동적인 사건들이 무한히 반복되는 피드백 행정에서 사회적으로 공인된 혐오 기계가 안전하게 작동하고 있었다.

4. 맺음말

행위 능력의 증감을 산출하는 정동은 몸들의 강도적 관계이며 정동작용과 정서의 잠재성이다. 정동은 정동작용으로 환원되지 않지만, 그것과 함께 온다. 정동작용은 몸에, 그리고 자이에 정동과 함께 온 흔적이며, 정동의 관념이자, 지각작용이다. 또한 우리가 느낌이라 부르는 그 관념들의 관념을 정서라 부를 수 있다. 따라서 정서들은 행위 능력의 증감 효과이다. 이것은 우리가 습관에서 포획한 정서 표상들(결과)로부터 정서의 원인을 찾아내려는 설명 방식과 구별된다. 요컨대 정서는 몸의 물질성과 동력학이 산출한 것이지만 그것으로 환원되지 않는다. 그것은 정동으로부터 산출되는 현존의 경험이다. 그리고 여기서 정동적 힘들의 관계와 이행을 고려할 때, 정서가 범주와 범주 혼합의 문제가 아니라 관계, 즉 사회적이고 윤리적인 문제임을 이해할 수 있다. 이러한 정동의 이론적 입장은 감성적인 것의 사회, 윤리, 정치를 포함할 것이다.

맛없음, 싫음, 멀리함, 경멸, 그리고 증오로도 연결되는 혐오의 정동은 누군가의 행위 능력이 감소되는 것에 저항하려는 강렬한 자기-보존적인 ‘밀어냄의 잠재성’이라고 볼 수 있다. 혐오의 정동이 실현하는 효과는 밀어내는 자의 행위 능력의 증가와 관련된다. 스피노자처럼 말한다면, 혐오하는 자는 슬픔을 기쁨으로 되갚고, 혐오 받는 자는 기쁨을 슬픔으로 되갚는다. 물론 이러한 혐오 정동의 운동은 단순하지 않다. 말하자면 어떤 경우 혐오하는 자는 현실적으로 자기 능력의 감소가 없어도 누군가/무엇을 밀어내고 차별하며, 반대로 혐오 받는 자는 현실적으로 자기 능력이 증가되지 않는 상황에서도 배제되고 차별받는다. 또한 이데올로기적 환영이나 사회적 편견과 결합되어 복잡하게 이행하는 혐오의 정동과 정서는 자본에 착종된 권력 문제일 수도 있다. 파괴적인 폭력으로 나아갈 수도 있는 이런 상황에는 권력의 증감에 관한 복잡한 피드백/피드포워드의 정치가 있다. 또한 앞서 언급한 두 가지 정동적 사건들에 대한 분석은 혐오 현상에 관한 단편적인 사례에 불과하다. 혐오 현상을 느낌과 관념들의 연쇄적인 사건들로 설명하려는 이러한 시도는 향후 좀 더 진척된 논의로 이루어질 예정이다.

너스바움이 말한 ‘인간다움’을 생각해보면, 과연 혐오하는 자가 자기 능력의 증가를 온전히 반납한 채로 자기가 혐오한 자의 슬픔을 치유할 것이라고 우리는 확신하기 힘들다. 물론 누군가는 양심과 같은 초월적인 ‘도덕적 가치’에 따라 그렇게 할 수 있다고도 말할 것이다. 그러나 자기 경영에 내몰려 경쟁하고 매일 권리를 훼손당했다고 여기면서 서로를 혐오하는 수많은 사람에게 그 가치를 따라야 한다고 말하기는 쉽지 않아 보인다. 혐오의 정동에 관한 논의는 유동적이고 불안과 두려움으로 가득 찬 일상의 정치에 관심을 가지려는 것이다. 그리고 혐오가 발생하는 구체적인 사건들의 흐름을 분석하고 그것들이 낳은 현실과 미래를 살펴볼 수 있는 좁은 길들을 내려는 것이다.

■ 도움 받은 글

- 권 명아, “비교 역사적 연구를 통해 본 정동 연구의 사회정치적 의제,” 『여성문학연구』, 39호(2016).
- 김 재인, “들뢰즈의 ‘아펙트’ 개념의 쟁점들—스피노자를 넘어,” 『안과밖』, 43호(2017).
- 김 재형, “부랑나환자 문제를 둘러싼 조선총독부와 조선사회의 경쟁과 협력,” 『민주주의와 인권』, 19권 1호(2019).
- 너스바움, 마사, 『힘오와 수치심』(조 계원 옮김)(서울: 민음사, 2015).
- 다윈, 찰스, 『인간과 동물의 감정 표현』(김 성한 옮김)(서울: 사이언스북스, 2020).
- 들뢰즈, 질, 『스피노자의 철학』(박 기순 옮김)(서울: 민음사, 2001).
- _____, 『시네마』 1권(유 진상 옮김)(서울: 시각과 언어, 2002).
- _____, 『천개의 고원』(김 재인 옮김)(서울: 새물결, 2003).
- _____, 『차이와 반복』(김 상환 옮김)(서울: 민음사, 2004 ㄱ).
- _____, 『주름: 라이프니츠와 바로크』(이 찬웅 옮김)(서울: 문학과지성사, 2004 ㄴ).
- _____, 『감각의 논리』(하 태환 옮김)(서울: 민음사, 2008).
- _____, “흙,” 『들뢰즈가 만든 철학사』(박 정태 옮김)(서울: 이학사, 2010).
- _____, 『경험주의와 주체성』(한 정현/정 유경 옮김)(서울: 난장, 2012).
- _____, “정동이란 무엇인가?,” 『비물질 노동과 다중』(서 창현 옮김)(서울: 갈무리, 2014).
- _____, 『푸코』(허 경 옮김)(서울: 그린비, 2019).
- 들뢰즈, 질/가타리, 펠릭스, 『철학이란 무엇인가』(이 정임/윤 정임 옮김)(서울: 현대미술사, 1995).
- _____, 『안티오이디푸스』(김 재인 옮김)(서울: 민음사, 2014).
- 라이프니츠, 고트프리트 빌헬름, 『신인간지성론』, 1권(이 상명 옮김)(서울: 아카넷, 2020).
- 마수미, 브라이언, 『가상계』(조 성훈 옮김)(서울: 갈무리, 2011).
- _____, 『가상과 사건』(정 유경 옮김)(서울: 갈무리, 2016).
- 발라바르, 에티엔느, 『스피노자와 정치』(진 태원 옮김)(서울: 그린비, 2014).
- 소 준철, “정부의 ‘자활정책’과 형제복지원 내 사업의 변화,” 『사회와 역사』, 125호(2020).
- 이토 마모루, 『정동의 힘』(김 미정 옮김)(서울: 갈무리, 2016).
- 제임스, 윌리엄, 『심리학의 원리』, 2권(정 양은 옮김)(서울: 아카넷, 2014 ㄱ).

- _____, 「심리학의 원리」, 3권(정 양은 옮김)(서울: 아카넷, 2014년).
- 조 강석, “정동적 동요와 시 이미지,” 「현대시학」, 560호(2016년).
- _____, “‘정동’에 대한 생산적 논의를 위하여,” 「현대시학」, 564호(2016년).
- _____, 「틀린의 기둥」(서울: 문학과지성사, 2021).
- 조 정환, “들뢰즈의 정동이론,” 「개간 파란」, 3호(2016).
- _____, 「개념무기들」(서울: 갈무리, 2020).
- 진 태원, “정동인가 정서인가?,” 「현대시학」, 563호(2016).
- 최 원, “‘정동 이론’ 비판,” 「문화과학」, 6월호(2016).
- 카라트, 제임스시오타, 미셀, 「정서 심리학」(민 경환 외 옮김)(서울: 세계이치, 2007).
- 코브, 매튜, 「뇌 과학의 모든 역사」(이 한나 옮김)(과주: 푸른숲, 2021).
- 타르드, 가브리엘, 「모나돌로지와 사회학」(이 상률 옮김)(서울: 이책, 2015).
- 피어슨, 키스 안셀, 「썩트는 생명」(이정우 옮김)(서울: 산해, 2005).
- 버텔슨, 론/머피, 앤드루, “일상의 무한성과 힘의 윤리,” 「정동이론」(최 성희/김 지영/박 혜정 옮김)(서울: 갈무리, 2016).
- 하이모어, 벤, “뒤틀린 씹쓸한—정동과 음식, 그리고 사회미학,” 「정동이론」(최 성희/김 지영/박 혜정 옮김)(서울: 갈무리, 2016).

- Angyal, Andreas, “Disgust and related aversions,” *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 36권 3호(1941).
- Didi-Huberman, Georges, *Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière*(Cambridge, MA: MIT Press, 2004).
- Duchenne de Boulogne, G. -B., *The Mechanism of Human Facial Expression* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Ekman, Paul, “Duchenne and facial expression of emotion,” in: G. -B. Duchenne de Boulogne, *The Mechanism of Human Facial Expression*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Ekman, Paul/Friesen, Wallace V., *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*(Cambridge, MA: Malor books, 2003).
- Hansen, Jennifer, “The Art and Science of Reading Faces_Strategies of Racist Cinema in the Third Reich,” *Shofar An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 28권 1호(2009).

- Lerner, Jillian, *Experimental Self-Portraits in Early French Photography*(NY: Routledge, 2020).
- Rozin, Paul and Fallon, April E., “A Perspective on Disgust,” *Psychological Review*, 94권 1호(1987).
- Rozin, Paul 등, “Disgust,” in: Lisa Feldman Barrett et al.(엠펜), *Handbook of Emotions*(NY: The Guilford Press, 2016).
- VandenBos, Gary R.(엠펜), “Affect,” in: *APA Dictionary of Psychology*(Washington: American Psychological Association, 2015).

검색어 정동, 정동작용, 정서, 혐오, 혐오의 정동적 사건들, 들뢰즈
투고일/심사일/게재확정일 2021.11.15./2021.12.02./2021.12.02.

The Affect of Disgust

Jae-Joon Lee

Assistant Professor, Sookmyung Research Institute of Humanities,
Sookmyung University

Affect is the viruality of affections just as perception is the virtual of perception, and the intensive relationship between human and non-human bodies. Affections are traces of affect that comes together on their body. They are the notions (ideas) of affect and its perceptions. The notion of affections is a representation of emotions. In other words, emotions are the effect by increasing or decreasing of the powers (puissance) of the bodies. They are different from the categorized emotions, and are experiences of an existence produced from affect. The movement of affective powers allow us to grasp our experiences as variations and relationships between social beings. Thus, the ontology of affective relationships implies the

aesthetic-ethics and also the aesthetic-politics.

Affect of disgust is ‘the intense viruality of out-pushing’ to resist someone’s decreasing his potentials. The effect the affect realizes is an increase in his potentials of the person to out-push the others away. A person who hates someone is rewarded with joy, and a person who is hated is rewarded with sorrow. And the serial movements of affect of disgust make hate phenomena complex social problems. In that, there is a very complex political relationship of feedback/feedforward related to the increase or decrease of our powers. The understanding of affect of disgust explains the everyday phenomenon of the disgusting and the disgusted. The affective events that led to a series of disgust-feelings function to justify the notion of exclusion and isolation in our feelings and experiences. In such an experienced reality, some transcendent moral norms and rigorous laws lose their power. Therefore, the explanation of affect of disgust follows the way through which hate phenomena can be analyzed by the feelings and experiences of social members in the community.

Keywords Affect, Affection, Emotions, Disgust, Affective Events of Disgust, Deleuze