

Vol. 19 No. 1 Winter 2017

라캉과 현대정신분석

Journal of Lacan & Contemporary Psychoanalysis



한국라캉과현대정신분석학회

Korean Society for Lacan and Contemporary Psychoanalysis

<http://lacan.kr>

라깡과 현대정신분석

『라깡과 현대정신분석』은 매년 2월 28일과 8월 31일 한국라깡과현대정신분석학회에 의해 출간된다. 제출된 원고는 심사를 받으며 게재에 관한 최종적인 결정은 편집위원장과 편집위원회에서 담당한다. 본 학회지에 원고 게재를 희망하는 사람은 다음 사항을 지켜야 한다.

논문: 정신분석임상, 문학, 철학, 영화, 종교, 사회문화현상, 임상사회복지, 상담심리, 정치, 교육, 예술에 관한 정신분석이론, 개념, 또는 관점을 적용시킨 논문을 환영하며 길이는 원고지 기본 150매(최대 200매) 이내로 제한한다.

서평: 최근 국내 및 국외에서 출판된 저서를 대상으로 비평적인 요약과 평가를 담고 있어야 하며 길이는 원고지 120매를 넘지 않는다.

해제: 라깡과 현대정신분석학의 이론과 개념을 종합적이고 평이하게 상술한 것으로 길이는 4,000단어를 넘지 않는다.

논문 원고는 이 책 뒤에 수록된 『라깡과 현대정신분석』 논문 투고 규정을 따라야 한다.

투고 논문은 편집위원장이나 편집이사에게 E-mail을 통해 제출하며 반드시 접수 확인을 받는다.

편집위원회 lacan1998@hanmail.net

편집위원회 주소

(05029) 서울특별시 광진구 능동로 120
건국대학교 법학관 418호
Tel: 02-450-4037
<http://lacan.kr/>

JLCP: Journal of Lacan & Contemporary Psychoanalysis

JLCP: Journal of Lacan & Contemporary Psychoanalysis is published bi-annually by Korean Society for Lacan & Contemporary Psychoanalysis. It is published in February and August. Submissions are subject to peer review. The final decision to publish rest with the Editor and the Associate Editors. JLCP invites submissions of the following type:

Articles (6,000 - 8,000 words): Articles employ psychoanalytic clinics, theories, concepts, or perspectives on literature, psychiatry, philosophy, psychotherapy, psychology, clinical social welfare, religion, journalism, film, cultural phenomena, society, arts.

Book Reviews (under 2,500 words): Book reviews provide a critical summary and assessment of psychoanalytic books currently published in Korean or Foreign languages.

Style All manuscripts be brought into conformity with the APA Style Manual before they are submitted. *JLCP* will not accept essays already published or under consideration elsewhere. The article should be sent by email to *JLCP*'s email address: lacan1998@hanmail.net. The electronic copy should be made by Hangul or MS word. Footnote, bibliography, abstract, and key words(5~10 key words) should be added in the manuscript. All references should be listed alphabetically in a bibliography section at the end of the article.

The electronic copy should be sent to:

E-mail: lacan1998@hanmail.net

Dr. KIM SEOK

Law School Building 418, KONKUK UNIVERSITY

120 Neungdong-ro, Gwangjin-gu

Seoul 143-701, South Korea

Tel: +82 (2) 450-4037

<http://lacan.kr/>

© copyrighted by Korean Society for Lacan & Contemporary Psychoanalysis

라캉과 현대정신분석

2017년 겨울호, 제19권 1호

목 차

<논문>

여성과 남근: 여성의 사랑에 관한 라캉 이론	양 석 원	9
메를로-퐁티의 타자성에 대한 정신분석적 소고찰	정 지 은	47
야나기 무네키시와 한국미학이라는 상상적 대상	조 선 령	77
언어의 몸: 라캉의 정신분석 이론을 중심으로	최 원	109
악과 폭력에 관한 형이상학적, 정치신학적, 정신분석적 연구: 아우구스티누스의 선악 이론 및 신정론과 그것에 대한 리퀴르, 루소, 칸트, 클라인 관점에서의 비판적 고찰	홍 준 기	135
Sexual Difference as Antinomy and Antagonism	Stephen J. Beckett	177

<서평>

라캉의 language: 언어학과 인지과학 사이에서	강 응 섭	211
한국 사회의 증상 읽기 이후 우리의 실천은?	이 수 진	221

Journal of Lacan & Contemporary Psychoanalysis

Vol. 19 No. 1 Winter 2017

Contents

<Articles>

- Woman and the Phallus: Lacan on Feminine Love
..... Yang, Seok-Won 9
- La réflexion psychanalytique sur le concept de l'autre chez
Merleau-Ponty
..... Chung, Chee-Eun 47
- Yanagi Muneyoshi and the Imaginary Object of 'Korean Aesthetics'
..... Cho, Seon-Ryeong 77
- The Body of Language: Centering on Lacan's Theory of Psychoanalysis
..... Choi, Won 109
- A Metaphysical, Polico-Theological Psychoanalytical Study on the Evil and
Violence — The Theodicy of Augustine and his theory of Good and Evil:
A Critical Discussion From the Perspective of Ricoeur, Rousseau, Kant and Klein
..... Hong, Joon-Kee 135
- Sexual Difference as Antinomy and Antagonism
..... Stephen J. Beckett 177

<Book Reviews>

- Lacan's langage: Between Linguistics and Cognitive Science
..... Kang, Eung-Seob 211
- What is our practice after reading the symptoms of Korean society?
..... Lee, Soo-Jin 221

여성과 남근

여성의 사랑에 관한 라캉 이론

양 석 원*

<한글 초록>

이 논문은 초기 라캉 이론에서 특히 여성에 초점을 맞추어 남근이 남녀관계에서 욕망과 주이상스의 기표로 작용하는 것을 상세히 살펴보고, 후기 라캉 이론에서 히스테리 주체와 여성이 남근과 맺는 관계의 차이를 통해 여성이 주이상스의 주체로 출현하는 과정을 검토하여, 라캉의 여성성 탐구가 프로이트의 탐구와 다른 결론에 도달하는 것을 간략하게 평가한다. 라캉 이론에서 남녀 모두 상징적 거세에 종속되므로 남근은 주체가 상실한 주이상스에 대한 욕망의 기표로 작용한다. 그러나 오이디푸스 콤플렉스의 해소의 차이에 따라 남자는 남근을 가질 수 있다는 기

* 연세대학교.

대를 갖는 반면 여아는 남근 되기를 지속한다. 남녀관계에서 남성은 남근을 가진 자로 보이려하고, 여성은 자신이 결여한 남근으로 가장한다. 남근과의 관계에서 여성은 여성성을 상실하고 불감증을 겪으며, 불감증의 해소는 남근을 넘어서 여성적 주이상스에서 가능하다.

그러나 여성은 주이상스를 향유하기 위해 남근을 완전히 청산하지 않는다. 라캉은 성별화 공식을 모색하기 시작한 세미나 18 『유사물이 아닐 답론에 관하여』에서 히스테리 주체와 여성이 남근과 맺는 관계의 차이를 밝힌다. 히스테리 주체는 남근을 체현하는 예외적인 ‘적어도 하나인 자’의 파트너가 되기 위해 거세된 모든 남성을 거부한다. 이와 반대로 여성은 예외적 남성을 ‘하나 이상이 아닌 자’로 여김으로써 거세된 남성과의 관계에서 남근적 주이상스를 얻는다. 그러나 히스테리 주체가 남성을 거부하는 과정에서 남근함수에 전적으로 종속되지 않은 여성의 비-전체가 출현한다. 프로이트의 여성성 탐구가 음경선망에 집착해 불감증을 겪고 여성성을 거부하는 히스테리적 여성에서 벗어나지 못한다면, 라캉의 여성성 탐구는 남근을 통해서 그리고 남근을 넘어서 향유하는 주이상스의 주체에 도달한다.

▶ 주체어: 남근, 주이상스, 보이기, 가장, 불감증, 적어도 하나인 자, 하나 이상이 아닌 자, 비-전체

I. 서론

라캉 이론에서 남녀의 사랑과 욕망의 드라마는 남근을 중심으로 펼쳐지며 남녀관계보다 남자와 남근, 여자와 남근의 관계가 더 부각된다. 남녀관계는 남근을 기대하거나 찾고, 남근이 되거나 가지려 하고, (자신이 갖고 있지 않은) 남근을 주며, 남근의 결여를 메우거나 위장하려는 행위들로 구성된다. 남근을 중심으로 전개된 라캉의 사랑과 욕망 이론은 남녀가 파트너에게서 타자가 아니라 자신의 결여를 메워줄 남근을 찾는다는 것을 여실히 보여준다. 적어도 라캉이 후기에 성별화 공식을 제시하면서 여성이 상징적 남근이 아닌 결여된 대타자의 기표와 관계하는 여성적 주이상스를 본격적으로 논하기 전까지 남근은 남녀관계 거의 전부를 지배한다고 해도 과언이 아니다.

‘성적 관계는 없다’는 후기 라캉의 명제의 관점에서 남근 중심의 사랑과 욕망의 각본들은 남녀가 결코 하나가 될 수 없고 성적 관계가 불가능하다는 진실을 은폐하는 연극에 불과하다. 그러나 라캉의 성별화 공식이 보여주듯이 남녀관계에서 주이상스가 존재하지 않는 것은 아니다. 오히려 욕망과 결여의 주체에서 주이상스의 주체를 더 강조하는 경향과 주이상스가 남근적 주이상스, 잉여 주이상스, 여성적 주이상스로 더 정교하게 분화되는 라캉 이론의 변화에 비추어 볼 때 남녀관계에서 주이상스의 향유는 더욱 부각된다. 남근과 주이상스의 관계는 복잡하고 모호하다. 남근함수에서 남근이 곧 거세를 의미하듯이 남근의 정의 자체가 존재와 부재, 성적 능력과 무능의 모호성으로 점철될 뿐 아니라, 남근이 남녀관계에서 주이상스를 촉진하는 것인지 방해하는 것인지도 불분명하기 때문이다.

이 글은 먼저 남녀관계에 관한 초기 라캉의 사랑과 욕망 이론에서

특히 여성에 초점을 맞추어 남근이 차지하는 역할을 검토한다. 이 부분에서 남녀가 각각 남근과 관계하는 방식의 차이 및 여성의 불감증과 남근의 관계를 논할 것이다. 이 글의 후반부에서는 후기 라캉 이론에서 히스테리가 남근을 넘어선 여성적 주이상스 개념의 발전에 기여하는 정확한 계기가 무엇인가를 살펴봄으로써 남녀관계에서 남근의 역할의 변화를 추적하고, 그 결과 여성이 히스테리 환자와 어떻게 다르며 라캉의 여성이 프로이트의 여성과 어떻게 다른가를 간단히 평가해 볼 것이다.

II. 남근, 욕망, 주이상스

남근은 남녀관계에서 구체적으로 어떤 역할을 하는 것일까? 이 질문에 대한 논의의 출발점은 남근이 기표라는 라캉의 유명한 정의에서 찾을 수 있다. 주지하다시피 라캉에게 남근은 의미효과 과정, 상징적 거세 혹은 주체의 상실, 그리고 욕망의 기표라는 상호 연관된 세 가지 의미를 갖는다. 이 중 성차와 관련해서 가장 중요한 것은 세 번째 의미다. 남아는 엄마가 자신처럼 음경을 지녔다고 상상하므로 엄마는 상상적 남근을 지닌 남근적 엄마다. 그러나 엄마가 음경을 소유하지 않았다는 것을 발견하면 “상상적 차원에서 기관에 가해지는 음수적(陰數的) 표식(욕망되는 이미지에 남근적 이미지가 결여된 것)은 욕망의 기표인 남근적 상징으로 양수적(陽數的) 존재를 갖게 된다”(Mitchell 1985: 117).

상상적 남근의 결여(- ϕ)는 대타자의 욕망을 나타내는 남근 기표(Φ)의 출현을 가져온다. 애덤즈(Parveen Adams)가 설명하듯이 “남아가 엄마(대타자)의 결여, 즉 거세를 목격하면 자신의 거세의 가능성, 즉 음경의 ‘부재’의 가능성을 인식한다. 이 부재의 가능성 자체가 바로 그

것을 (대타자의 결여의) 기표로서 ‘존재’하게 만든다. 기표의 존재는 실제 그것이 지시하는 것의 부재로 인해 가능해진다”(Adams 1990: 243). 이 과정은 프로이트 이론에서 남아가 거세 콤플렉스로 인해 오이디푸스 콤플렉스를 극복하고 아버지와 동일시하는 과정이다. 「남근의 의미작용」(The Signification of the Phallus)에서 라캉은 이렇게 말한다.

엄마의 욕망이 남근을 향한 것이라면, 아이는 그녀의 욕망을 만족시키기 위해서 남근이 되고 싶어 한다. [...] 임상작업은 대타자의 욕망으로 구성된 테스트가, 주체가 이 테스트를 통해서 자신이 실제 남근을 가졌는가 아닌가를 배운다는 의미에서가 아니라 엄마가 남근을 갖고 있지 않다는 것을 배운다는 의미에서, 결정적이라는 것을 보여준다(Lacan 2006a: 582).

이는 라캉이 세미나 5 『무의식의 형성』(The Formation of the Unconscious)에서 설명하는 오이디푸스 콤플렉스의 첫 번째와 두 번째 단계에 해당한다. 첫 번째 단계에서 “제기되는 질문은 남근이 ‘되느냐 아니냐’의 문제”로서 아이는 엄마의 욕망의 대상인 남근과 상상적 동일시를 하여 남근이 되려한다(Lacan 1958.1.22: 133).¹⁾ 두 번째 단계에서 아이는 자신(의 음경)이 엄마를 만족시켜줄 수 없다는 것과 엄마에게서 남근을 박탈한 존재가 아버지라는 것을 알게 된다. 여기에서 관건은 아이의 거세가 아니라 엄마의 거세(혹은 박탈)이다. 세 번째 단계에서 아버지는 “근친상간 금지의 법”을 선포하여 엄마에 대한 욕망을 금지한다(앞의 책, 134). 이때 실제 아버지가 아니라 기표로서의 아버지, “다시 말해서 문화적으로 법의 담지자인 아버지, 아버지의 기표가 투자된

1) 앞으로 라캉의 세미나 5와 18의 비공식 영역본의 인용은 강연 연월일과 쪽수를 표기한다.

아버지가 오이디푸스 콤플렉스에 개입한다”(앞의 책, 134). 남아가 남근을 소유한 아버지와 동일시함으로써 오이디푸스 콤플렉스에서 벗어나는 때 그는 “미래에 사용할 소유권”을 갖는 것이다(앞의 책, 139). 이 단계에서 초자아가 형성되며 오이디푸스 콤플렉스는 해소된다. 라캉은 이 과정을 엄마의 욕망이 아버지의 이름으로 대체되는 부성적 은유로 설명한다.²⁾

여아의 오이디푸스 콤플렉스는 더 간단하다. 왜냐하면 오이디푸스 콤플렉스의 세 번째 단계에서 여아는 아버지와 동일시해서 남근의 소유권을 얻을 필요 없이 남근을 어디에서 얻어야 할지, 즉 남근의 소유자가 아버지라는 사실을 인식하기 때문이다(앞의 책, 140). 상상적 남근의 결여가 상징적 남근기표로 바뀌는 과정에 대한 설명은 남아를 기준으로 삼는다. 그러나 라캉 이론에서 남녀 모두 상징적 거세에 종속되기 때문에 거세의 의미는 남아에 한정되지 않는다. 남녀 모두 엄마의 욕망의 대상인 남근이 되려다가 아버지의 남근을 소유/인식하는 것으로 바뀐다는 점에서 부성적 은유는 남녀에게 동일하게 적용될 수 있다. 로랑(Dominique Laurent)이 지적하듯이 부성적 은유는 “여아와 남아의 상이한 입장을 설명하지 않는다”(Laurent 2011: 28).

요컨대 부성적 은유에서 가로선 밑으로 억압된 남근은 남녀 모두에게 욕망의 기표로 작동한다. 라캉에게 남녀관계는 욕구도 요구도 아닌 욕망의 차원에 존재한다. “우리는 어떻게 성적 관계가 이 욕망의 폐쇄된 영역을 차지하고 그곳에서 운명을 펼치는지 알 수 있다. [...] 이 관계의 각 파트너, 즉 주체와 대타자에게 욕구의 주체와 사랑의 대상이 되는 것은 불충분하다. 그들은 욕망의 원인의 위치를 차지해야 한

2) 세미나 5 『무의식의 형성』 중 1958년 1월 15일, 1월 22일, 1월 29일 강연을 볼 것.

다”(Lacan 2006a: 580). 파트너가 욕망을 불러일으키는 이유는 주이상스를 줄 수 있는 남근을 갖고 있다고 여겨지기 때문이다. 남근의 추구에서 사랑에 대한 요구와 주이상스에 대한 욕망이 만난다. 스크리아빈(Pierre Scriabine)이 말하듯이 “의미화될 수 없는 육체의 한 요소가 육체에서 공제되어 기표로서 기능하는 것, 그것이 바로 욕망의 지침인 남근의 원리다. [...] 욕망을 가리키는 기표인 남근은, 요구와 향락(jouissance)의 접합 장소다. 그것은 향락과 관련이 있는 유사물(*semblant*)이다”(스크리아빈 2000: 52-53).³⁾

상상적 남근의 결여가 상징적 남근인 남근기표로 지양되는 과정에서 남근은 주이상스에 대한 욕망을 불러일으키는 주이상스의 기표가 된다. 라캉은 「주체의 전복과 욕망의 변증법」(*The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire*)에서 다음과 같이 말한다.

상상계와 상징계의 등식에서 한 쪽으로부터 다른 쪽으로 남근 이미
지로서의 소문자 마이너스 파이($-\varphi$)가 이동하는 것은, 그것이 결여
를 메우는 것이라 할지라도, 그 파이를 양수(陽數, positive)로 만든
다. 비록 그것이 (-1)을 지탱하지만, 그것은 그곳에서 Φ (대문자 파
이), 즉 음수화될 수 없는 상징적 남근, 주이상스의 기표가 된다
(Lacan 2006c: 696).

3) 번역원문의 ‘기표현’과 ‘외관’은 각각 ‘기표’와 ‘유사물’로 수정했다. 그릭(Russell Grigg)은 유사물이 그것이 모방하는 실체와 유사하다는 점에서 유희적이고 기만적이며 위장적이지만, 그것이 단지 유사할 뿐이라는 점을 완전히 은폐하지 않으며 오히려 공포와 불안을 야기하는 실체의 물을 대신함으로써 만족을 준다는 점을 강조한다(Grigg 2007: 131-37). 이런 점에서 유사물은 현실(reality)과 대립되는 개념인 외관(appearance)과는 구분된다. 외관과 유사물의 차이에 대해서는 Evans(1998) 174-175쪽도 참고할 것. 이 책 국역본에서 이 용어는 “모사”로 번역된다. 121-123쪽을 볼 것.

그러므로 남근기표의 출현에 대한 라캉의 설명은 남자에 한정된 것이 아니라 남녀가 결여와 상실을 메우고 주이상스를 얻기 위해 파트너에게서 상징적 남근/남근기표를 추구하게 되는 이유를 제시한다.

III. 보이기와 가장

「남근의 의미작용」이 ‘무의식적 거세 콤플렉스’의 기능에 대한 논의로 시작하는 것은 남근과 거세가 불가분의 관계를 지닌다는 점을 함축한다. 임상에서 “주체와 남근의 관계는 성들 간의 해부학적 구별에 무관하게 형성되므로 여성의 경우에 특히 더 해석을 어렵게 만든다”(Lacan 2006a: 576). 주체와 남근의 관계는 남녀의 해부학적 차이와 무관하다. 남녀 모두 상징계에서 존재를 상실하는 상징적 거세에 종속되며 남근은 상징적 거세를 나타내는 기표이기 때문이다. 계갱(Pierre-Gilles Guéguen)이 지적하듯이 남녀 모두 기표/언어의 상징계에서 거세되며 남근기표가 남녀 모두에 적용된다고 주장한다는 점에서 라캉은 프로이트와 다르다. 라캉은 「남근의 의미작용」의 결론에서 리비도가 남성적인 것 한 가지밖에 없다는 프로이트의 주장 속에 남근기표의 기능에 관한 심오한 통찰력이 담겨있다고 말한다. 이는 라캉이 프로이트의 발언에서 성차와 무관하게 상징적 거세가 주체의 보편적 운명이며 그로 인한 주체의 결여와 욕망을 표현할 수 있는 기표가 남근밖에 없다는 해석을 이끌어내는 것으로 볼 수 있다.⁴⁾

4) 애덤즈는 리비도가 남성적이라는 프로이트의 발언이 남녀 모두 기표의 상징계에서 자신의 결여를 남근기표로 표상한다는 사실과 남근중심주의를 의미한다고 해석한다(Adams 1990: 243~245). 멀러(John Muller)와 리처드슨(William Richardson)도 리비

그러나 여성이 동일시할 남근은 남성적인 기표이기 때문에 여성의 경우 남근과의 동일시는 더 복잡하다. 주체의 보편적인 상징적 거세를 의미하는 기표로서의 남근과 음경의 이미지에 기초한 상상적 남근의 차이 때문에 남녀는 남근과 상이한 관계를 갖는다.

남근의 기능을 단순히 언급함으로써 성들 간의 관계를 지배하는 구조를 지적할 수 있다. 이 관계의 중심은 되기(being)와 갖기(having)인데, 이 되기와 갖기는 기표인 남근을 지시하기 때문에 모순된 효과를 낳는다. [...] 이는 한 경우에 남근을 보호하기 위해서, 그리고 다른 경우에는 남근의 결여를 숨기기(mask) 위해서 갖기를 대치하는 보이기(seeming, paraître)의 개입으로 이루어진다. [...] 여성이 가장(假裝, masquerade)을 통해서 여성성의 본질적 부분 즉 여성성의 모든 속성을 거부하는 것은 남근—즉 대타자의 욕망의 기표—이 되기 위해서이다. 그녀가 사랑받는 것뿐 아니라 욕망되기를 기대하는 것은 그녀가 아닌 것을 위해서이다. 그러나 여성은 자신이 사랑을 요구하는 사람의 신체에서 자신의 욕망의 기표를 발견한다. 물론 그렇게 함으로써 이 의미화 기능을 가진 기관이 페티시의 가치를 지니게 된다는 점을 잊지 말아야 한다. 그러나 결과적으로 여성에게 두 가지가 동일한 대상으로 수렴되는데, 하나는 이상적으로 그녀에게서 그 대상이 주는 것을 박탈하는 사랑의 경험이고, 다른 하나는 이 대상에서 기표를 발견하는 욕망이다(앞의 책, 582-583).

남근이 상징계에서 주체의 필연적인 (존재의) 상실과 결여를 나타내는 기표라면, 애덤즈가 말하듯이, “남근은 남아 여아 모두에게 결여를 나타낸다. 그러나 음경을 가진 남자는 남근적 상징이 될 수 있는 것을

도가 남성적이라는 말이 성차와 무관하게 남근이 남녀 모두의 욕망의 기표라는 것을 뜻한다고 해석한다(Muller and Richardson 1994: 339).

가졌고, 여아는 음경을 갖고 있지 않다. 그녀가 결여한 것은 음경 자체가 아니라 결여를 표상할 수 있는 수단이다”(Adams 1990: 235). 여성은 자신의 결여를 표상할 기표의 부재로 인해 상징적 남근에 의존할 수밖에 없고 이것이 여성성의 표상에서 모순을 낳는다.

이로 인해 남녀의 성적 관계는 남근 되기와 남근 갖기를 중심으로 구조화된다. 남아가 미래에 남근을 가질 수 있다고 생각하고 아버지와 동일시를 통해 남성성을 획득하는 반면, 여아는 남근을 갖지 못하기 때문에 대타자의 욕망의 기표인 남근 되기를 지속한다. 프로이트에게 성차가 남근이 있느냐 없느냐의 문제라면 라캉에게서 이 문제는 남근 갖기와 남근 되기의 문제로 바뀐다(Soler 2002: 101). 이는 보이기와 가장의 문제로 치환된다. 남자의 경우 자신의 음경을 보호하기 위해 남근을 갖고 있는 것처럼 보이려 하고, 여자의 경우에는 남근의 결여를 은폐하기 위해 남근인 것처럼 위장한다.

라캉은 “욕망의 남근적 표식에 내재한 억압으로 인해 여성성이 이 가면에서 도피처를 찾는다”는 사실은 이상하게도 인간 존재의 정력적인 과시를 여성적인 것으로 보이게 만든다”고 말한다(Lacan 2006a: 584). 남성이 자신의 음경을 보호하기 위해 남자답게 보이려는 정력의 과시조차 여성적인 것이다. 이는 대타자의 욕망의 대상(남근)이 되려는 모든 시도가 여성적이라는 것을 함축한다. 여성은 대타자의 욕망의 기표인 남근이 되려는 과정에서 자신의 결여를 위장한 결과 여성의 속성을 상실한다. 여성과 남근의 관계는 여성성의 상실을 가져온다. 여성은 결국 남성적인 남근의 탈을 쓴 위장의 존재가 되기 때문이다.

여성이 남근의 가면을 씌으로써 여성성을 상실한다는 발언은 가장에 대한 리비에르(Joan Riviere)의 발언과 대조된다. 왜냐하면 리비에르는 반대로 자신이 남근을 소유한 것을 위장하기 위해 여성성의 가면을 쓰는 것을 여성성으로 여기기 때문이다. 「가장으로서의 여성성」

(Womanliness as a masquerade)에서 리비에르는 공적인 장에서 청중에게 뛰어난 연설을 한 여성이 불안에 떨며 남성에게 여성적인 유혹의 태도를 보이는 이유가 남성(특히 아버지)의 남근을 흠친 것에 대한 보복이 두려워 자신이 소유한 남근(남성성)을 여성적 태도로 은폐하려 하기 때문이라고 설명한다. 다시 말해서 여성성은 자신이 남근의 소유자라는 사실을 은폐하기 위해 쓴 가면일 뿐이다. 여성은 가면 뒤에 다른 여성성을 갖고 있지 않으며 가면이 여성의 본질 자체다(Riviere 1991: 90-97). 리비에르가 분석하는 여성은 동성애적 여성이지만 가장으로서의 여성성은 궁극적으로 정도의 차이만 있을 뿐 여성 모두에게 해당한다(앞의 책, 101).

가장으로서의 여성성은 여성을 본질로 환원하지 않고 여성성을 썼다 벗었다 할 수 있는 가면으로 제시한다는 장점을 지닌다. 가장한다는 것은 “자신과 자신의 이미지 사이에 일정한 거리의 형태를 통해서 결여를 만드는 것”(Doane 1991: 26)이기 때문에 가장으로서의 여성성은 여성을 나르시스적 주체로 환원하려는 가부장적 문화 체계모니에 저항할 수 있는 중요한 개념이 될 수 있다. 그러나 리비에르의 여성성은 결국 자신의 남근 소유 혹은 남근 선망을 은폐하기 위한 방어기제라는 문제점을 지닌다. 돈(Mary Ann Doane)이 지적하듯이 가장 개념은 여성성을 “남성성의 소유에 맞서기 위해 고안된 반동형성”이고, “즐겁거나 긍정적인 유희가 아니라 불안에 싸인 보상적 체스처”(앞의 책, 38)로 정의되기 때문이다. 이런 점에서 리비에르의 가면을 쓴 여성은 뒤에 잠시 언급할 음경선망에서 벗어나지 못하는 프로이트의 여성에 가깝다.

리비에르의 여성이 남근을 소유함으로써 가장으로서의 여성성을 갖는다면, 라캉의 여성은 자신이 갖고 있지 않은 남근인 척함으로써 여성성을 상실한다. 여기에서 중요한 것은 라캉이 여성의 가장을 말할 때 여성의 결여를 강조한다는 점이다. 남근을 소유한 리비에르의 여성과

달리, 라캉의 여성은 자신이 갖고 있지 않은 “남근—즉 대타자의 욕망의 기표—이 됨”으로써 대타자/남성의 욕망을 불러일으키는 대상 a와 동일시한다고 볼 수 있다. 팔로메라(Vincente Palomera)가 지적하듯이 라캉의 여성은 “대타자 안의 결여를 주장하고 대상으로 여겨진 이 결여와 동일시하길 원하며,” 이런 점에서 방어적이 아니라 오히려 “공격적”이다(Palomera 1991: 50-51).

팔로메라의 주장대로 여기에서 라캉의 여성은 “자신을 타자가 결여하는 무(nothing)로 나타내고 주체의 분열(\$)을 재생산한다”(앞의 책, 51). 즉 여성은 결여된 욕망의 주체로서 자신을 재생하는 히스테리적 주체다. 그러나 더 중요한 것은 여기에서 라캉의 가면을 쓰는 여성이 남성의 욕망을 불러일으킨다는 점에서 남성도 욕망의 주체로 분열시킨다는 점이다.⁵⁾ 이런 사실은 라캉이 여성과 남근의 관계를 사랑과 욕망의 이중 관점에서 조명하는 것과 관계된다. 남성이 여성에게 사랑을 요구하면 여성은 자신이 갖고 있지 않은 것을 주는 사랑으로 보답한다. 여성이 자신이 갖고 있지 않은 남근을 남성에게 주는 것이 사랑이고, 이것이 사랑에 대한 남성의 요구를 만족시켜준다. “남성이 정말 한 여성과의 관계에서 사랑에 대한 자신의 요구를 만족시킬 수 있다면”, 이는 “남근 기표가 사랑을 통해 자신이 갖고 있지 않은 것을 주는 존재로 여성을 만들기” 때문이다(Lacan 2006a: 583). 그러나 욕망은 요구에 의해 충족되지 않은 결과 발생하므로 남성은 요구에서 만족되지 않고 발생하는 욕망의 대상을 “치녀이건 창녀이건 다양한 방식으로 이 남근을 의미할

5) 라캉의 히스테리 여성은 대타자/남성을 욕망/결여의 주체로 만들으로써 자신을 욕망의 주체로 유지하려 한다. 이 점에 대해서는 양석원(2014: 97-102)을 참조할 것. 팔로메라는 가면을 쓰는 여성을 히스테리 주체로 보면서 히스테리 주체와 여성의 차이를 정확히 구분하지 않지만, 가장의 개념이 “대문자 여성은 존재하지 않는다”는 라캉의 사유에 대한 최초의 직관적 통찰이라는 그의 지적은 타당성이 있다(Palomera 1991: 44).

수 있는 ‘다른 여성’에게서 찾는다(앞의 책, 583).

남성의 경우 요구와 욕망의 대상은 일치하지 않는 것이다. 그러나 위 인용문에서처럼 여성은 사랑하는 남성의 남근이 곧 욕망의 기표이므로 요구와 욕망은 남성에게서 수렴된다. 그 결과 여성에게 남근은 페티시가 된다. 솔레의 지적대로 이 시점에서 라캉은 여성이 남성(대타자)의 욕망의 대상과 증상에 불과하다는 점을 강조했다(Soler 2002: 102). 여성이 대타자의 욕망의 기표인 남근이 되고자 하는 한, 여성은 자신의 욕망을 나타내는 기표도, 남성의 매개를 거치지 않은 주이상스도 찾을 수 없다. 그렇다면 남근기표에 종속되는 것이 여성의 운명인가?

IV. 불감증과 남근

라캉은 불감증(frigidity)과 동성애도 여성과 남근의 관계를 통해 해석한다. 프로이트처럼 라캉도 남성에게 사랑의 요구의 대상인 여성과 욕망의 대상인 여성이 분리된다고 본다.⁶⁾ 남성에게는 “당신은 내 아내야”라고 말하는 파트너를 넘어서는 “남근-소녀들”이 많다(Lacan 2006b: 617). 이는 “주체의 무의식에서 재출현하는 것이 대타자의 욕망, 즉 엄마가 욕망했던 남근[에 대한 욕망]이라는 사실”을 확인시켜준다(앞의 책, 617). 남성의 무의식에는 사랑의 요구를 넘어서 엄마의 욕

6) 프로이트는 남성의 사랑과 욕망의 분리를 자기보존 욕동과 성적 욕동, “애정적 성향”(affectionate current)과 “관능적 성향”(sensual current)의 분리에 기인한 것으로 파악하고 남성의 정신적 성불구에서 이런 분리가 나타난다고 본다. 대표적으로 「사랑의 영역에서의 보편적인 가치저하 경향에 관하여」(On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love) (Freud 1957a: 179-190)를 참고할 것.

망을 나타내는 남근에 대한 욕망이 존재하며, 이 남근을 갖고 있는 여성을 끊임없이 추구한다. 남성은 사랑(의 요구)의 대상인 아내를 넘어서 욕망의 대상으로서의 여성을 찾기 때문에 여성과의 관계에서 항상 “이중성”을 지닌다(앞의 책, 617).

라캉은 남성에게서 “요구와 욕망의 변증법”이 “사랑의 영역에서의 특수한 가치저하”에 대해 프로이트가 말한 것의 효과를 가져온다고 지적한다(Lacan 2006a: 583). 프로이트는 남성에게 사랑의 대상과 욕망의 대상의 분열이 욕망의 대상에 대한 평가절하를 초래한다고 지적한다(Frued 1957a: 182-183). 이런 점에서 남성이 파트너에게서 실망하고 다른 여성을 찾는다든 라캉의 설명은 프로이트가 말한 사랑의 대상의 평가절하와 같다(Morel 2002: 79). 한 여성에게 욕망이 수렴되지 못하고 끊임없이 다른 여성을 추구하는 “사랑의 영역에서의 성기적 욕동의 원심적 경향은 [...] 남성이 성불구를 더 건디기 어렵게 만든다”(Lacan 2006a: 583). 반대로 여성은 사랑의 요구와 욕망의 대상인 남근을 동일한 남성에게서 찾을 수 있기 때문에 “성적 욕구의 만족의 결여”인 불감증을 더 잘 건딘다(앞의 책, 583).

라캉은 「여성의 성에 관한 학술대회를 위한 안내문」(Guiding Remarks for a Convention on Female Sexuality)에서 남녀가 대상과 관계하는 입장을 각각 “페티시즘 형태의 사랑”과 “에로토마니아 형태의 사랑”으로 구분한다(Lacan 2006b: 617). 남성의 사랑이 페티시즘적인 이유는 사랑의 요구의 대상을 넘어서 남근을 소유했다고 믿는 여성을 추구하기 때문이다. 프로이트는 페티시즘을 엄마도 음경을 가졌다고 생각하는 남아가 엄마의 신체에서 음경이 없다는 것을 발견하고 자신이 목격한 현실과 과거의 믿음을 절충한 결과라고 설명한다. 페티시즘은 남아가 “여성이 음경을 갖고 있지만 [...] 이 음경은 더 이상 전과 똑같은 것은 아니”라는 타협을 만들어서 부재하는 엄마의 음경을 대신하는 사물에 집

착하는 것이다(Freud 1961: 154). 여기에서 페티시는 부재하는 엄마의 음경을 은폐하는 역할을 한다. 라캉 이론에서 남성이 남근을 소유한 여성을 추구하는 것은 이 여성을 “거세의 견딜 수 없는 속성을 은폐하는 남근적 베일로” 생각하기 때문이다(Morel 2002: 79).

앞 인용문에서 라캉은 여성에게 사랑과 욕망의 대상은 남성(의 남근)으로 일치하고 이 때 남근이 페티시가 된다고 말한다. 그렇다면 왜 여성의 사랑이 남성과 같이 페티시즘적 사랑이 아닌 에로토마니아적 사랑일까? 두 경우 모두 남근을 페티시로 삼는 것이 아닌가? 그 이유는 우선 이중성에서 비롯된 “배신(infidelity)”이 남성에게 한정된 것이 아니며, 남성에게서 발견되는 사랑과 욕망의 대상의 “동일한 분열이 여성에게서도 발견된다”는 라캉의 발언에서 찾을 수 있다(Lacan 2006a: 583). 여성도 실제로는 사랑의 대상으로서의 남성과 별개로 욕망의 대상인 음경/남근을 따로 추구하는 것이다. “여기에서 자연적으로 발생하리라 여겨지는 근친상간적 욕망을 제거하는 결과를 낳지 않는다 하더라도, 실제 음경이 그녀의 성적 파트너에 속하기 때문에 여성이 이중성 없는 애착을 갖는 운명인지를 밝히는 문제가 생긴다”(Lacan 2006b: 617). 여성의 이중성이 없다고 단정할 수 없을뿐더러 여성에게 아버지에 대한 근친상간적 욕망은 제거하기 어렵다는 것이다. 근친상간적 욕망을 제거할 수 없으므로 여성은 사랑의 대상과 다른 (근친상간적) 욕망의 대상을 추구한다. 이 이중성은 위장되어 있기 때문에 여성이 불감증을 더 잘 견딘다고 보일 뿐이다. 여성이 이중적이지 않은 것이 아니라 “주체의 이중성이 여성들에게는 위장되어 있는 것이다”(앞의 책, 618).

이 이중성은 왜 위장되어 있을까? 그 이유는 여성이 남근을 페티시로 삼으면서도 여성의 사랑이 에로토마니아적이라는 역설과 관계된다. 여성은 남근을 페티시로 욕망하지만 자신이 남근(을 지닌 남성)을 욕망하는 것이 아니라 남성이 오히려 자신을 사랑한다고 생각한다는 점에서

에로토마니아적이다.⁷⁾ 여성은 남성이 거세되었기 때문에 결여와 욕망의 기표인 남근을 여성인 자신에게서 찾다고 상상함으로써 자신이 남근을 욕망한다는 사실을 은폐하려 한다. 다시 말해서 여성은 “상상적 차원에서 사랑받는 자를 사랑하는 자로 대치한다”(Vinciguerra 1999). 남성이 자신을 사랑한다고 생각한다는 점에서 여성은 에로토마니아적이지만 실제로 여성은 그 남자를 사랑한다.

여기에서 여성이 사랑하는 남성이 특별하다는 점에 주목할 필요가 있다. “만일 거세가 축성하지 않는 정력(virility)이 없다면, 여성에게 베일을 찬양하라고 부르기 위해 [...] 베일 뒤에 숨은 자는 거세된 연인이거나 죽은 남자(혹은 이 둘이 혼합된 자)다”(Lacan 2006b: 617). 남성의 정력은 모두 거세의 세례를 받으므로 모든 남성은 거세된 혹은 죽은 자다. 모델이 지적하듯이 이 발언은 라캉이 세미나 20 『앙코르』의 성별화 공식에서 모든 남성이 남근기표에 종속된다는 남성 쪽 전칭 명제($\forall x \Phi x$)를 예기한다(Morel 2002: 80).

여성의 이중성은 베일 앞의 남성 파트너와 베일 뒤의 “거세된 연인 혹은 죽은 남자”와의 이중 관계에서 나타난다. 라캉은 베일 뒤의 남성을 “이상적 몽마”(ideal incubus)라고 부른다(Lacan 2006b: 617). 요컨대 남성이 사랑과 욕망의 대상을 각각 다른 두 여자에게서 찾는 것과 달리, 여성에게는 동일한 남성이 사랑과 욕망의 대상으로 분열된다.

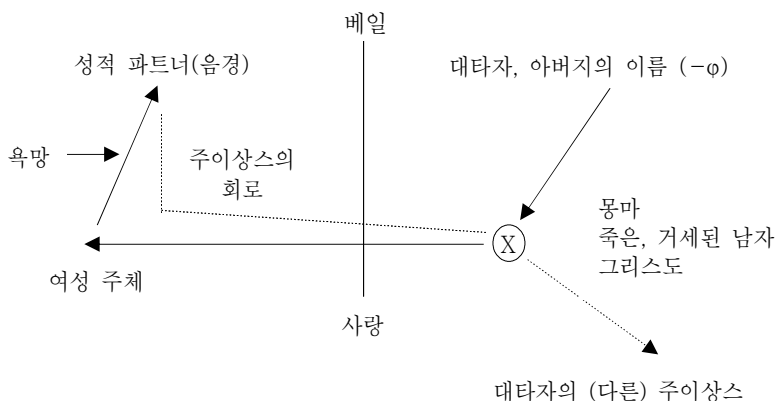
남성은 사랑하는 여자를 저버리고 욕망하는 여자와 육체적인 관계를

7) 프로이트는 편집증 환자 쉬레버 사례연구에서 에로토마니아를 동성애에 대한 방어인 편집증의 일종으로 보고, 사랑의 주체가 대상으로 역전되는 것으로 설명한다. 즉 “나는 그 남자를 사랑한다”는 “나는 그 남자가 아니라 그 여자를 사랑한다. 왜냐하면 그 여자가 나를 사랑하니까”로 바뀐다(Freud 1958: 63). 프로이트의 설명은 동성애적 남성 편집증 환자에 대한 설명이지만 자신을 사랑의 주체에서 대상으로 바꾸는 에로토마니아의 메커니즘을 잘 보여준다.

맺는다. 그런데 여성이 짝을 찾을 때, 여자에게는 한 남자가 양분되어, 거세된 그녀가 사랑하는 남자와, 그녀가 욕망하는 남근을 가진 남자로 나뉜다. 그리하여 모든 여자들은 그녀들이 사랑하는 남자를 저버리고, [그녀가 욕망하는] 바로 그 남자[사랑하는 남자와 동일한 남자]와 육체적인 관계를 맺는다(스크리아빈 2000: 57).

여성은 베일 앞에서는 성적 파트너인 남자와 상대하지만 실제로는 베일 뒤에서 자신을 부르는 이상적 몽마를 사랑한다. “몽마는 한밤중에 악몽 속에서 여자들을 방문하는 악마이고, 라틴어 *incubare*의 문자적 의미이며, 쾌락원칙 너머의 원하지 않는 주이상스의 차원을 상기시킨다”(Morel 2002: 81). 무의식적으로는 이상적 몽마가 여성의 “참된 파트너”이므로 “여성은 사실 근본적으로 자신의 파트너에게 불충실하다”(앞의 책, 82). 여성은 자신을 사랑한다고 에로토포니아적으로 상상하는 이상적 몽마가 주는 주이상스에 무의식적으로 이끌린다. 그렇다면 여성이 죽은 아버지 혹은 이상적 몽마와의 관계에서 얻는 주이상스는 어떤 주이상스일까? 모델이 제시하는 도표는 여성의 사랑과 욕망의 분열, 이중 파트너, 그리고 욕망과 주이상스의 관계를 일목요연하게 보여준다(앞의 책, 80).

아래 도표에서 여성의 욕망의 대상은 중앙의 세로선인 베일 앞에 있는 성적 파트너이며, 그녀의 사랑의 대상은 베일 뒤에 있는 몽마(죽은 아버지 혹은 거세된 남자)다. 베일 앞 남자와의 관계가 성적 욕망이라면 베일 뒤 이상적 몽마와의 관계는 실제의 주이상스를 가져오는 사랑이다. 라캉은 세미나 17 『정신분석의 이면』(*The Other Side of Psychoanalysis*)에서 원초적 아버지 신화를 논하면서 “죽은 아버지는 주이상스를 보호하는 것이고 주이상스의 금지가 시작된 지점”이며, “죽은 아버지가 주이상스라는 사실은 불가능 자체의 기호”로 제시된다고 말한다(Lacan



2007: 123). 모든 여인을 향유하는 죽은 아버지는 불가능한 실재에 속한다. 이상적 몽마가 위치한 곳은 “실제로 그녀의 관심을 받지 못하는 거세의 위협이 나오는 곳과 같은 [...] 장소”다(Lacan 2006b: 617). 남성과 달리 여성은 이미 거세되었기 때문에 죽은 아버지의 거세 위협은 그녀의 관심을 받지 못한다. 도표의 오른쪽 위에 위치한 ‘아버지의 이름’은 여성에게 사실상 거세 위협을 가하지 못하는 법의 집행자로서의 상징적 아버지를 나타낸다. 그러므로 거세 위협을 가하는 죽은 아버지는 “이상적인 위치에서 탈현실화된다. 그런 다음 존재하게 되는 것은, 살아 있는 것 너머에 존재하는 이 아버지에게 바쳐진, 파트너의 기관에 영향을 미칠 특별한 형태의 주이상스다”(Laurent 2010: 96).

주이상스가 파트너의 기관, 즉 음경에 영향을 미친다는 것은 무슨 뜻이고 이것은 어떤 특별한 형태의 주이상스일까? 라캉은 “포용적 수용성(embrace-like receptivity)이 피복 같은 민감성(sheath-like sensitivity)의 상태에서 음경으로 전치되어야 하는 것은 이 이상적 몽마 때문이다. 이것은 여성이 (욕망에 제공된 대상으로서의 자신의 수준에서)

환상을 지탱하는 남근적 표준과 가질 수 있는 상상적 동일시에 의해 좌절된다”고 말한다(Lacan 2006b: 617). 다시 말해서 여성이 남근과 동일시하는 환상 때문에 남근을 넘어서 주이상스는 좌절된다. 로랑(Eric Laurent)이 지적하듯이 “‘포용적 수용성’에서 ‘피복 같은 민감성’으로의 실재 전이가 일어나기 위해서는 주체의 위치가 남근적 측정을 넘어서 주이상스의 장소가 되는 데 아무런 장애물이 없어야 한다”(Laurent 2010: 96).

포용적 수용성이 음경으로 전치된다는 것은 라캉이 여성이 향유하는 주이상스를 “여성의 신체”(즉 질)에서 찾지 않고 이상적 “몽마로부터 페티시화된 음경”에 이르는 주이상스의 회로에서 찾는 것을 의미한다(Morel 2002: 81). 위 도표에서 오른쪽 베일 뒤에 주이상스의 원천인 몽마에서 왼쪽의 남성 파트너의 음경으로 향하는 점선은 이런 주이상스의 회로를 보여준다. 다시 말해서 여성은 욕망의 대상인 남성 파트너와의 관계에서 실제로 이상적 몽마와의 사랑에서 발생하는 주이상스를 경험할 수 있다는 것이다. 모델에 따르면 사랑의 대상인 몽마에서 욕망의 대상인 남성 파트너(의 음경)로 향하는 주이상스의 회로가 세미나 10 『불안』(Anxiety)에 등장하는 “사랑만이 주이상스가 욕망으로 자신을 낮추는 것을 허용한다”(Lacan 2014: 179)는 라캉의 발언을 설명해준다(Morel 2002: 81).

그러나 이 관계마저 여전히 남근에 의존하는 것이 아닐까 하는 의구심이 발생한다. 도표는 이상적 몽마로부터 대타자의/다른 주이상스를 향하는 또 다른 점선을 보여준다. 대타자의 주이상스는 여성이 욕망/결여의 기표와 맺는 관계이다. 로랑은 죽은 아버지와의 관계의 예로 라캉이 세미나 20 『앙코르』에서 언급한 성녀 테레사의 환회를 제시한다(Laurent 2010: 97). 라캉은 「여성의 성에 관한 학술대회를 위한 안내문」에서 그리스도가 “다른 나이든 인물들”을 환기하며 “가장 숨겨진 기

표, 즉 신비의 베일을 벗기는 것은 여성들을 위해 보존된다”고 말함으로써 이상적 몽마/죽은 아버지로서의 그리스도와 여성적 주이상스의 신비의 관련성을 이미 지적한다(Lacan 2006b: 617).⁸⁾ 도표에서 이상적 몽마/죽은 아버지의 위치에 있는 그리스도로부터 발생하는—대타자의 주이상스로 향하는 점선의 화살표로 표시된— 주이상스가 여성 주체로 향하는 화살표는 성녀 테레사의 몸을 찌르는 주이상스의 화살을 예기하는 것이 아닐까?⁹⁾ 모델의 지적대로 라캉이 1950년대 말에 분석한 여성의 이중성, 즉 사랑과 욕망의 분열은 세미나 20에서는 남근기표 Φ 와 대타자의 욕망의 기표 $S(A)$ 의 분열로 나타난다. “예를 들어 욕망이 Φ 쪽에 위치한다면, 사랑은 Φ 와 $S(A)$ 사이에서 분배된다”(Morel 2002: 82). 도표의 두 점선은 이런 분열을 보여준다.

그렇다면 여성과 남근의 관계는 여성의 불감증에 어떤 영향을 미치는 것일까? 라캉은 불감증이 “신경증을 결정하는 전적인 무의식적 구조를 전제한다”고 말한다(Lacan 2006b: 616). 불감증이 구조적인 것이기 때문에 불감증의 치료는 “모든 신체적 치료”에 저항하며 “상징적 거세를 작동시키는” 정신분석에 의해서만 가능하다(앞의 책, 616). 거세는 성의 발달과정과 무관하며 “주체의 법의 장소로서의 대타자의 주체성을 전제한다”(앞의 책, 616). 모든 주체는 상징계의 법의 대리인인 대타자에 의해 상징적 거세를 받으므로 “성차는 이 소외에 의해 변성된다”(앞의 책, 616). 남녀 모두 상징적 거세를 받아 소외되므로 상징계에서 남

8) 여성의 불감증과 가면쓰기와 관련해서 이 점을 논한 글로서 홍준기(2005: 295-306)을 참조할 것.

9) 성녀 테레사의 증언은 라캉이 말하는 여성적 주이상스를 생생히 묘사한다. “내 옆 왼쪽에 신체의 형상을 지닌 한 천사가 나타났습니다. [...] 그의 손에서 나는 커다란 황금 창을 보았고 창끝에는 불이 나타났습니다. 그는 이것으로 내 심장을 여러 번 찔러 내장을 꿰뚫었습니다. 그가 창을 꺼냈을 때, 나는 내장도 같이 꺼냈다고 느꼈고 신의 위대한 사랑에 완전히 사로잡혔습니다”(Teresa 1957: 210).

녀의 생물학적 자연적 차이는 변성되어 없어지는 것이다. “여기에서 남성이 중개인의 역할을 하여 여성은 남성에게처럼 자신에게도 대타자가 된다”(앞의 책, 616). 이 발언은 여성의 주이상스와 관련해서 중요한 의미를 지닌다. 여성이 대타자와의 관계에서 남성에 의해 중개된다는 것은 남근과의 불가피한 관계를 의미하기 때문이다. 상징계에서 불가피한 남성의 중개적 역할은 여성이 남근과 동일시하거나 남근으로 위장하는 “가장의 차원”을 유발한다(앞의 책, 616).

정신분석이 불감증을 치료하는 길은 대타자의 위장의 베일을 벗기는 것이다. “전이에 포함된 대타자의 베일 벗기기는 상징적으로 명령된 방어를 고칠 수 있다”(앞의 책, 616). 정신분석에서 전이를 통해 대타자인 남성이 베일로 은폐한 거세를 드러낸다면 여성은 “상징적으로 명령된 방어”인 불감증을 고칠 수 있다. 이 방어의 장막이 거두어지면 불감증은 해소되고 여성은 주이상스를 경험할 수 있다. 불감증은 여성이 상징계에서 불가피하게 남근과 관계를 맺음으로써 발생하는 것으로서 “주이상스에 대한 주체의 방어”이기 때문이다(Morel 2002: 83). 여성적 주이상스의 경험은 남근을 넘어선 곳에 존재한다.

V. 남근을 넘어서?: 히스테리와 여성 사이

남성의 환상 속에서 욕망의 대상이 되는 것은 여성이 불감증을 감수하는 길이다. 여성의 딜레마는 “남성에게 욕망되기 위해서는 본성상 남근적인 가장을 해야 하지만, ‘남근 소녀’가 되기를 지나치게 원해서 가장 속에 소외된다면 그녀의 모든 성적 만족을 상실할 위험을 감수하게 된다”(앞의 책, 83)는 것이다. 그렇다면 여성이 여성적 주이상스를

향하기 위해 남근과의 관계를 청산해야 하는 것일까? 여성이 Φ 와 $S(A)$ 사이에서 분열되므로 남근과의 관계는 여전히 유효하고 지속되는 것이 아닐까? 이런 문제는 히스테리 주체와 여성의 차이를 통해 명확히 드러난다. 히스테리 주체와 여성의 차이는 욕망과 주이상스의 차이로 요약될 수 있다. 히스테리 주체가 근본적으로 욕망의 원인의 대상으로 남기 위해 주이상스(의 대상이 되기)를 거부한다면, 여성이 원하는 것은 바로 주이상스다. 솔레가 말하듯 “히스테리 주체는 대타자의 주이상스에 만족의 결여를 도입함으로써 여분의 존재를 겨냥한다. 여성은 즐기기 원하고 히스테리 주체는 존재하길 원한다”(Soler 2006: 61).

그렇다면 히스테리 주체와 여성이 남근과 맺는 관계는 어떻게 다를까? 이 차이는 라캉이 성별화 공식을 모색하기 시작한 세미나 18 『유사물이 아닐 담론에 관하여』(On a Discourse that Might Not Be A Semblance)에서 찾을 수 있다. 히스테리 주체는 “완전한 남성(whole man, *touthomme*)을 구성하는 데 있어서 자신이 모든 남성(every man, *tout homme*)만큼 능력을 지니고 있다”고 믿기 때문에 이 —거세된— 모든 남성이 필요하지 않다(Lacan 1971.5.19: 18).¹⁰⁾ 여기에서 모든 남성이 남성의 집합이라면 완전한 남성은 이 집합을 가능하게 하는 집합 밖의 존재다. 라캉이 *touthomme*를 『토텐과 터부』에 등장하는 원초적 아버지와 연결시킨다는 점에서 이 개념은 모든 남성이 아닌 완전한 남성으로 보는 것이 적합하다. “분석 경험의 관점에서 보았을 때 이렇게 추정된 남성, 『토텐과 터부』의 신화적 아버지, 즉 모든 여성의 향락을 만족시킬 수 있는 자로 이 완전한 남성을 인위적으로 신화적으로 구성하는 것을 제외하고 남성의 위상에 대해 어떤 것도 토대를 제공

10) 겔러거는 *touthomme*와 *tout homme*를 구별하지 않고 모두 *every man*으로 번역한다. 이 부분 구별은 키에사의 영문번역을 따른다(Chiesa 2016: 123). 이 두 개념의 차이에 대해서는 Chiesa(2016) 108-109쪽을 볼 것.

할 수 없다”(앞의 책, 18).

그러나 만일 히스테리 주체가 “자신을 거세되었다고 보고”(자신이 결여한) 남근에 관심을 갖는다면, “오로지 남자와의 관계를 통해서 남근에 관심을 갖게 되기 때문에, 남자가 남근을 가졌다는 것이 확실하지 않은 한 그녀의 정책은 내가 그들 중 적어도 하나(at least one)라고 부른 자에게로 향할 것이다”(앞의 책, 19). 라캉은 히스테리 주체가 남근을 가졌다고 여기는 적어도 하나의 예외적 남성을, homme(남자)와 au moins un(적어도 하나)을 합친 신조어 옴므무앵쟁(hommeinzin)으로 부른다. 히스테리 주체는 그녀가 남근을 체현한다고 가정하는 옴므무앵쟁과의 관계에서 주이상스를 얻고자 한다. 그러나 거세에서 자유로운 상징적 남근을 체현하는 예외적 존재로서의 옴므무앵쟁은 존재하지 않기 때문에 그녀의 기획은 실패로 귀결된다. 라캉은 히스테리 주체가 항상 진리를 말한다는 점을 강조하는데, 그것은 히스테리 주체가 옴므무앵쟁의 존재를 스스로도 믿지 않는다는 사실을 알고 있기 때문이다.

남근을 체현하는 옴므무앵쟁은 유사물이다. 라캉은 자신이 「프로이트적 사물」에서 “향락과 유사물 사이의 치유 불가능한 분리”를 언급했으며 “진리는 유사물인 것을 즐기는 것”이라고 말한다(Lacan 1971.6.9: 8). 그러므로 히스테리 주체는 자신이 예외적 남성인 옴므무앵쟁으로 여기는 남성 파트너가 유사물에 불과하다는 사실을 알고 즐기는 셈이다. 그럼에도 불구하고 그녀는 적어도 하나 존재하는 예외적 남성에서 얻을 수 있는 주이상스를 포기할 수 없기 때문에 자신의 거세된 파트너가 실제로 불가능한 예외적 존재라고 믿는 모순을 지속한다.

히스테리 주체는 [...] 자신의 향락의 진리를 그 향락의 원인이 되는 대타자가 남근 다시 말해서 유사물이라는 엄연한 지식과 접합합니다.
[...] 자신의 문제를 해결하는 것이 불가능한 가운데 히스테리 주체

는 가장 정확한 방식으로 그 원인을 측정함으로써 [...] 그녀가 이 유
사물의 소지자인 척 여기는—내가 옴므무앵쟁이라 쓴— 이 적어도
하나인 자에 대해서, 그녀의 향락이 그녀가 그것[향락]에 고뇌하도록
요구한다는 그 문제에 따라, 동의하게 됩니다(앞의 책, 10).

히스테리 주체가 당면하는 이 해결 불가능한 문제는 여성이 남근
(합수)에 만족할 수 없다는 사실이다. 라캉은 남근이라는 제3항이 남녀
관계를 매개하지 않는다는 점을 분명히 밝힌다. 남근이라는 “제3항은
중간항이 아니다. [...] 만일 그것을 두 항 중 하나, 예컨대 남자라는 항
에 연결시키면 그것은 다른 항과 소통하지 않을 것이고 그 역도 마찬가지
다”(Lacan 1971.5.19: 17). 히스테리 주체가 말하는 진리는 여성이
거세되지 않은 남근의 체현자인 예외적 남성을 만날 수 없다는 사실, 즉
그녀를 만족시킬 수 있는 남근이 없다는 사실이고, 이 사실은 성적 관계
가 존재하지 않는다는 결과를 낳는다.

키에사는 히스테리 주체가 남자와 갖는 관계를 유혹과 거부의 과정
으로 설명한다. 그녀는 거세된 모든 남성을 남근의 소유자와 혼동해 그
를 유혹하지만 그가 남근을 갖지 못했다는 점을 알기에 그를 거부한다.
그녀는 거세되지 않은 아버지/남근과의 동일시 혹은 합일을 통해 스스
로 대문자 여성이 되고자 하지만, 이것이 불가능하므로 아예 남근과의
관계를 거부한다. 그 결과 그녀는 성적 관계에서 아예 존재하지 않게
(not-at-all) 된다. 이와 달리 여성은 남근합수에 전적으로 종속되지 않
는다(not-all phallic). 바로 이 지점에서 히스테리와 여성이 분리된다.
좀 더 정확히 말하면 히스테리 주체가 남근의 소유자로 혼동한 남성을
거부하는 과정에서 남근합수에 전적으로 종속되지 않은 여성이 출현한
다(Chiesa 2016: 122-123).

여성은 히스테리 주체와 달리 남근의 체현자에 집착하지 않는다.

이 차이는 히스테리 주체가 적어도 하나의 예외적 남성을 추구하는 반면 여성은 남성을 하나 이상이 아닌(no more than one) 존재로 여기는 것으로 나타난다. 라캉은 아리스토텔레스가 ‘모든 여성’(every woman, toute femme)이라는 표현을 사용하지 않았다는 점을 언급하며, ‘모든 남성’이라는 범주가 허용되는 것과 달리 여성에게는 ‘모든 여성’이라는 범주가 성립하지 않는다고 말한다. ‘모든 남성’의 범주는 남성을 하나의 집합으로 설명한 것에 해당하며, 앞서 언급했듯이 이 범주에서 벗어난 예외적인 존재, 라캉이 『토템과 터부』에서 모든 여성을 향유할 수 있는 원초적 아버지가 예증한다고 말했던 존재를 가정한다. 라캉의 최종 성별화 공식에서 이는 각각 남근함수에 종속되지 않는 가상적 남성($\exists x \overline{\Phi x}$)과 남근함수에 종속되는 모든 남성($\forall x \Phi x$)의 모순관계로 나타난다.

여성에게는 이런 집합을 성립시키는 대문자 여성의 기표가 존재하지 않으므로 집합으로 묶을 수 있는 ‘모든 여성’은 존재하지 않는다. 그러나 히스테리 주체는 적어도 하나의 예외적 남성인 욕망무엇과 합일하려는 대문자 여성 그리고 대문자 여성에 의해 가능한 모든 여성의 존재를 믿는다.

x 가 존재로의 통과, 아리스토텔레스처럼 예민한 자가 결코 실제로 쓴 적이 없는 모든 여성으로의 통과를 요구한다는 것은 정확히 다음과 같이 제시하는 것을 허용합니다. ‘모든 여성’은 주체로서의 히스테리 주체가 결정되는 진술이고, 이런 이유로 인해 여성(a woman)은 그녀가 페아노(Peano)가 모델로 제시한 후자(successor)의 논리에 그녀를 적절히 위치시키는 ‘하나 이상이 아닌 자’(no more than one, pas-plus-d’un 혹은 papludun)와 연대합니다. 히스테리 환자는 하나의 여성(a woman)이 아닙니다. [...] 히스테리 환자는 여기에서 함수적 도식의 역할을 합니다. [...] 이것이 만족되지 않은 것으로 묘사

된 욕망에 대한 내 공식의 의미입니다. 히스테리 주체는 하나 이상이 아닌 자를 소개하는 상황에 처합니다. 이 하나 이상이 아닌 자에 의해서 개별 여성은 ‘여성이 남근함수라고 말할 수 있는 것은 모든 여성에 관한 것이 아니다’의 경로를 따라 확립됩니다. 이것이 모든 여성의 경우라는 사실이 그녀의 욕망을 구축하며, 그렇기 때문에 이 욕망은 만족되지 않음으로 인해 유지되는 것입니다. 그 결과 여성이 생겨나지만 이 여성은 히스테리 주체일 수가 없습니다(Lacan 1971.6.9: 13-15).

집합의 변수 x 는 모든 여성이라는 불가능한 여성의 집합(그리고 그것을 가능하게 하는 대문자 여성)을 믿는 히스테리 주체의 존재와 관계된다. (이는 성별화 공식의 남성 쪽에서만 가능하다.) 이와 달리 임의의 수 n 에 1을 더한 수가 n 과 같은 자연수의 속성을 지닌다는 사실을 $n+1$ (하나의 수와 그 후자)의 명제로 정립한 이탈리아 수학자 페아노의 공리에서처럼 여성은 하나씩 무한히 셀 수 있을 뿐이다.¹¹⁾ 모든 여성(을 가능하게 하는 대문자 여성)으로서의 히스테리 주체가 적어도 하나의 예외적 남성과의 관계를 욕망하는 것과 달리, 하나씩 셀 수 있는 여성은 ‘하나 이상이 아닌 자’와 관계를 갖는다. 히스테리 주체와 달리 여성은 “그녀의 남자가 대문자 그(Him)가 아니라는 사실과 더불어 완전한 남성이 하나 이상이 아니라는 사실을 인정한다”(Chiesa 2016: 122).

적어도 하나의 완전한 남성에 대한 히스테리 주체의 욕망은 남근의 체현자가 아닌 모든 남성에 의해 만족되지 않는다. 히스테리 주체는 상징적 남근과 관계를 맺으려 함으로써 여성과 남근과의 관계(Woman $\rightarrow \Phi$)를 준비하지만, 상징적 남근을 체현하는 남성이 존재한다고 믿기에 결국 남근을 체현하지 못하는 거세된 모든 남성과 관계를 맺지 못하고 성적으

11) 페아노가 정리한 5개의 공리에 관해서는 임정대(1995) 99-102쪽을 볼 것.

로 무관한 존재로 남는다는 점에서 여성과 다르다(앞의 책, 175). 그러나 히스테리 주체의 불만족으로 인해 남근 함수에 전적으로 종속되지 않는 여성이 출현한다. 키에사가 말하듯 “라캉은 히스테리 주체의 극단적인 [남근] 갖지 않기(not-having)—그리고 그 결과 유성적인 즉 남근적인 향락에 참여하는 것의 포기—를 여성의 [남근을] ‘갖지 않고 되기’(being without having)와 그 결과 간단히 말해서 (유일하게 두 성 사이의 보완적 관계를 허락하는) 남근함수의 출현의 근본 조건으로 본다”(앞의 책, 123). 히스테리 주체가 모든 남성을 남근의 체현자가 아니라고 거부하고 그녀의 욕망이 만족되지 않는 것은 남근함수에 부분적으로 종속되는, 다시 말해서 모든 남성에 완전히 만족하지 않으면서 동시에 남성과의 관계를 완전히 거부하지 않는, 여성을 출현하게 한다.¹²⁾

적어도 하나의 완전한 남자에 대한 히스테리 주체의 만족되지 않은 욕망은 “개별 여성으로서의 여성 속에서 히스테리의 억압된 지속”의 형태로 존재한다고 볼 수도 있다(앞의 책, 124). 라캉이 『텔레비전』(Television)에서 말하듯 여성들도 대문자 남성을 꿈꾸며 “대문자 남성(Man)에 대한 내적인 환상이 진리의 시간을 맞이할까봐 혹시나 하여 준비”하지만, 그

12) 여기에서 히스테리 주체와 여성의 관계가 연속성 혹은 전환이자 단절의 관계임을 알 수 있다. “여성은 비-전체(not-all)이든 아니면 히스테리적으로 전적으로 아니다(not-at-all)”라는 키에사의 설명은 양자택일의 관점을 보여준다(Chiesa 2016: 128). 라캉이 히스테리 주체를 ‘남-성적’(hommesexual)으로 파악한 것도 히스테리 주체와 여성성의 차이를 강조한 것이다. 그렇다면 히스테리 주체가 여성이 될 수 있을가의 문제가 제기된다. 라캉의 논리를 따르면 히스테리 주체는 거세된 모든 남성을 사랑할 수 있다면 여성이 될 수 있다. 히스테리적(병리적) 여성성과 고유한 의미의 여성성의 차이에 대한 논의는 홍준기(2005) 306-310쪽을, 라캉과 바디우의 사랑이론을 토대로 히스테리 주체가 여성이 되는 길을 임상적 관점에서 탐구한 연구로서 이수진(2015) 37-41쪽을, 히스테리 주체의 가면쓰기에서 남근적 주이상스와 여성적 주이상스가 공존한다는 주장은 박선영(2008) 111-116쪽을, 히스테리 환자의 담론에서 실재를 향한 여성적 주이상스의 출현을 논한 글로서 양석원(2014) 103-111쪽을 볼 것.

진리의 순간은 도래하지 않으며 “여성은 정신병에서 대문자 남성을 만날 뿐이다”(Lacan 1990: 40). 그러나 적어도 하나의 예외적 남성에 대한 히스테리 주체의 욕망이 억압됨으로써 여성의 남근적 향락이 가능해진다. 라캉은 히스테리 주체가 “여성의 도입”의 역할을 한다는 점을 설명하며, “그것이 알려지지 않은 것 [...] 즉 억압의 제목 하에서만 생산될 수 있는 것을 강조하는 한에서 관건은 욕망이다. [...] 이것이 히스테리 주체의 욕망을, 그럼에도 불구하고 생산되는 것으로부터 구별되게 만들고, 수많은 여성들이 그 자체로 기능하게 허락한다”고 말한다(Lacan 1971.6.9: 14). 예외적 남근의 체현자에 대한 히스테리 주체의 욕망이 억압됨으로써 여성은 남근함수에 종속된 모든 남자와 성관계를 맺을 수 있다.

그러므로 성적 관계는 없다는 명제는 남녀의 성관계가 없다는 의미가 아니다. 남녀 사이에 “가끔 침대에서의 이해—이것이 최상의 이해다—를 포함해서 이런 일들이 부족하지 않다”(앞의 책, 1). 성별화 공식에서 Woman $\rightarrow \Phi$ 가 보여주듯이 여성은 남성과의 성관계를 통해 남근적 주이상스를 향유한다. 여성들은 “비-전체이고, 다시 말해서 전체에 대해 전적으로 미치지 않고, 오히려 한(a) 남성을 위해 그녀의 신체, 영혼, 재산을 양보하는 데 한계가 없을 정도까지 수용한다”(Lacan 1990: 40). 앞선 인용문에서 보았듯이 “히스테리 주체는 하나 이상이 아닌 자를 소개하는” 역할을 수행한다. 히스테리 주체에게서 여성으로의 전환은 ‘적어도 하나’의 예외적 남성이 ‘하나 이상이 아닌 자’로 “지양되어 실제로 존재하는 남자들과 연결됨과 동시에 분리된다”(Chiesa 2016: 124). 정확히 이 지점에서 여성이 남근함수에 전적으로 종속되지 않은 비-전체(not-all)가 출현한다. 라캉의 표현대로 “개별 여성은 ‘여성이 남근함수라고 말할 수 있는 것은 모든 여성에 관한 것이 아니다’의 경로를 따라 확립’되는 것이다. 물론 비-전체 개념의 발전과정에서 ‘모든 여

성이 아닌’(not every woman)이 ‘여성의 모든 것이 아닌’(not-all of woman)으로 바뀐다는 점을 염두에 두어야 한다.

히스테리 주체와 여성의 차이는 라캉이 구분하는 남근함수의 두 가지 부정으로 요약될 수 있다. 첫 번째 부정은 전적인 부정으로서 “함수는 쓰이지 않을 것이다. 나는 그것에 대해 아무것도 알고 싶지 않다”의 의미를 지니는 것으로서 배제적(forclusive)인 부정이다(Lacan 1971. 5.19: 16). 다른 하나는 “부조화적(discordant)” 부정으로서 “내가 x 의 Φ 라고 쓰거나 쓸 수 없는 것은 모든 x 가 있는 한이 아니다. 내가 x 의 Φ 라고 쓰거나 쓸 수 없는 것은 하나의 x 가 존재하는 한이 아니다”라는 의미를 지닌다(앞의 책, 16).¹³⁾ 첫 번째 문장은 성별화 공식 여성 쪽에서 전칭 양화사 ‘모든’을 부정하는 $\overline{\forall x} \Phi x$ 에 해당하고, 두 번째 문장은 존재 양화사를 부정하는 $\overline{\exists x} \Phi x$ 에 해당한다. 비-전체를 나타내는 부조화적 부정의 특징은 남근함수를 부정하지 않고 전칭 양화사를 부정한다는 것이다(Chiesa 2016: 102). 그러므로 남근함수에 전적으로 종속되지 않는 비-전체로서의 여성은 한편으로 남근적 주이상스를, 다른 한편으로 결여된 대타자의 기표 $S(A)$ 와 여성적 주이상스를 향유할 수

13) ‘배제적’과 ‘부조화적’은 다무레트(Jacques Damourette)와 피송(Edouard Pichon)에게서 빌려온 용어다. 이들은 “문장의 주된 사실과 종속절에 표현된 사실 간에 존재하는 편차를 고려하여 부정의 제 1 요소인 *ne*를 부조화(discordance)라는 개념에서 파생되는 ‘discordential’이라는 용어로 설명하고, 언술을 떠나 한 요소를 배제한다는 배제(forclusion)의 개념에서 부정의 제2요소인 *pas*, *personne*, *jamais*, *rien* 등에 ‘forclusif’라는 용어를 부여”하며, 따라서 “현대 불어의 경우 무조건적 부정은 존재하지 않는다고 본다”(서덕렬 1996: 692). *ne*가 *pas* 없이 단독으로 사용될 경우 “망설임, 모호성, 불확실성”이 도입되며 주체가 원하면서 동시에 원하지 않는다는 인상을 준다(Fink 1995: 39). 모델에 따르면 라캉은 부조화적 부정이 “진술(statement)의 주체와 부조화적인 화행(utterance)의 주체를 의미하고, 동요 및 모호하고 긴장되는 이중입장을 도입”한다고 보며 이를 비-전체를 묘사하기 위해 사용한다(Morel 2011: 152-153).

있다. 모델이 지적하듯이 ‘부조화적’ 부정의 비-전체는 두 주이상스에서 동요하는 긴장의 상태를 의미하며, 남성 파트너는 이런 동요를 대면하고 그녀가 자신을 위해 전적으로 존재하지 않는다는 질투를 느낄 수 있다(Morel 2011: 155).

VI. 결론

프로이트로의 귀환을 외치는 라캉의 히스테리와 여성성 탐구는 프로이트와 매우 다른 결론에 도달한다. 프로이트는 세 번째 “사랑의 심리학을 위한 기고문”인 「처녀성의 타부」(The Taboo of Virginity)에서 처녀성을 미리 파괴하는 종교적 예식이 여성의 첫 성경험 후 남편에게 보이는 적대적 공격성을 예방하기 위한 것으로 해석한다. 그는 사랑하는 남성과 성행위를 요구하고 만족을 얻은 여성이 성행위 이후에 그 남성을 확대하고 때리는 역설에서 “여성 불감증의 수수께끼”를 밝혀줄 실마리를 발견한다(Freud 1957b: 201).

남성에 대한 역설적 반응의 주요 원인이면서 내가 보기에 여성 불감증에서 그 영향력을 감지할 수 있는, 더 심층적인 또 다른 동기가 있다. 최초의 성행위는 여성에게 전술한 충동들뿐 아니라 다른 오래된 충동들을 활성화시키는데, 이것들은 여성적 역할과 기능에 완전히 반대되는 것들이다. 우리는 많은 여성 신경증 환자들의 분석에서 그들이 초기에 남자형제들이 남성성의 징후를 갖는 것을 시샘하고 자신들이 그 징후를 결핍했기 때문에(사실은 그 크기가 작기 때문에) 불리하고 굴욕적이라고 느낀다는 것을 배웠다. [...] 이 음경선망이 남성성에 대한 여성의 신랄한 적대감을 밝혀주며, 이 적대감은 이성간의

관계에서 결코 완전히 사라지지 않는다(앞의 책, 204-205).

음경선망으로 인해 불감증을 겪는 여성의 모습은 「여성성」(Femininity)의 결론에서 프로이트가 묘사하는 여성의 모습으로 이어진다. 여성은 “정의감,” “사회적 관심,” “욕동의 승화 능력”이 부족하고 “정신적 경직성과 불변성”을 지니며, “마치 여성성으로 발전하는 어려운 과정이 관련된 인간의 가능성을 소진한 것처럼” 피폐화된 존재다 (Freud 1964a: 134-135).

아기에게서 대리만족을 찾고 음경선망에 시달리는 여성의 모습은 프로이트가 초기에 발견한 히스테리 환자의 모습과 크게 다르지 않다. 그는 1909년 「히스테리 발작에 대한 일반적 소견」(Some General Remarks on Hysterical Attacks)에서 “히스테리 발작이 이전에 행했지만 이후 포기된 자기성애적 만족을 대신하도록 고안된 것”이라고 말하며 여성의 남성성(의 억압)과 히스테리 발작의 관계를 설명한다 (Freud 1959: 232).

히스테리 일반과 마찬가지로 히스테리 발작은 여성들의 유아기에 존재했었고 당시에 본질적으로 남성적 성격을 드러냈던 성적 행위의 일부를 회생시킨다. 사춘기 전까지 소년다운 성격과 경향을 보여준 소녀들이 사춘기부터 히스테리적이 되는 바로 그런 소녀들이라는 것을 자주 관찰할 수 있다. 많은 사례에서 히스테리적 신경증은 남성성을 제거함으로써 여성이 출현하는 것을 허용하는 전형적인 억압의 물결이 극도로 강조된 것을 나타낼 뿐이다(앞의 책, 234).

유아기에 존재했던 남성성이 사춘기에 다시 나타날 때 이 남성성을 억압하는 과정이 히스테리 발작을 유발한다. 프로이트 이론에서 남성성의 억압으로 발생한 히스테리와 음경선망으로 불감증을 겪는 여성성 사

이에는 연속성이 존재한다.

프로이트에게 여성은 남근의 결핍을 극복하지 못하는 병적인 존재이기에 여성성은 끝내 문제요 수수께끼로 남는다. 그는 1937년 「끝낼 수 있는 분석과 끝낼 수 없는 분석」(Analysis Terminable and Interminable)에서도 여성을 음경선망에 사로잡혀 여성성을 포기하는 수수께끼 같은 존재로 인식하며 결국 “여성성의 거부는 생물학적 사실, 성의 큰 수수께끼의 일부”라는 최종 결론에 도달한다(Freud 1964b: 252). 이와 달리 라캉은 어떻게 여성이 남근과의 관계에서 불감증을 경험하며 이 불감증을 넘어서기 위해 남근과 어떤 관계를 맺어야하는지를 탐구한다. 그 결과 그는 남근에 대한 히스테리적 욕망을 매개로 남근적 주이상스와 함께 여성적 주이상스를 향유할 수 있는 여성, 성적 관계의 불가능성에도 불구하고 향락을 경험하는 주이상스의 주체로서의 여성에 도달한다.

참고문헌

- 박선영 (2008). 「여자는 어떻게 존재하는가: 라캉에서의 다른 향유와 사랑」. 『라캉과 현대정신분석』. 10(1). 105-28.
- 서덕렬 (1996). 「불어의 부정에 관한 통시적 연구: ne와 pas를 중심으로」. 『불어불문학 연구』. 32(2). 691-717.
- 스크리아빈, P. (2000). 「주석: 남근의 의미작용」. 임진수 옮김. 『라캉과 현대정신분석』. 2(1). 41-58.
- 양석원 (2014). 「라캉과 히스테리: 욕망에서 주이상스로」. 『비평과 이론』. 19(1). 85-118.

- 이수진 (2015). 「히스테리자의 여성성의 길에 대한 임상 가능성 탐색: 히스테리 문법 너머 사랑으로」. 『라캉과 현대정신분석』. 17(2). 9-41.
- 임정대 (1995). 『수학기초론의 이해』. 청문각.
- 홍준기 (2005). 『오이디푸스 콤플렉스, 남자의 성, 여자의 성』. 아난케.
- Adams, P. (1990). “Representation and Reality”. *The Woman in Question*. Ed. Parveen Adams and Elizabeth Cowie. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 233-52.
- Chiesa, L. (2016). *The Not-Two: Logic and God in Lacan*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Doane, M. (1991). *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge. 김종주 외 옮김 (1998). 『라캉 정신분석 사전』. 인간사랑.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, S. (1957a). “On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love”. (1912). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. XI. Trans. James Strachey. London: Hogarth. 179-90.
- _____ (1957b). “The Taboo of Virginity”. (1918). *The Standard Edition*. Vol. XI. 193-208.
- _____ (1958). *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia*. (1911). *The Standard Edition*. Vol. XII. 1-82.
- _____ (1959). “Some General Remarks on Hysterical Attacks”. (1909). *The Standard Edition*. Vol. IX. 229-34.
- _____ (1961). “Fetishism”. (1927). *The Standard Edition*. Vol. XXI. 152-157.
- _____ (1964a). “Femininity”. (1933). *The Standard Edition*. Vol. XXII. 112-35.

- ____ (1964b). "Analysis Terminable and Interminable". (1937). *The Standard Edition*. Vol. XXIII. 216-53.
- Grigg, R. (2007). "Semblant, Phallus and Object in Lacan's Teaching." *Umbr(a): A Journal of the Unconscious*. 131-37.
- Guéguen, P. (2010). "On Woman and the Phallus". Trans. Asuncion Alvarez. *The Symptom* 11. www.lacan.com/symptom11/?p=508. Accessed 29 Mar. 2013.
- Lacan, J. (1957-1958). *The Seminar of Jacques Lacan Book V, The Formation of the Unconscious*. Trans. Cormac Gallagher. www.lacaninireland.com. Accessed 5 May 2013.
- ____ (1970-1971). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVIII On a Discourse that Might Not be a Semblance*. Trans. Cormac Gallagher. www.lacaninireland.com. Accessed 5 May 2013.
- ____ (1985). *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*. Ed. Mitchell, J. & Rose, J. Trans. Jacqueline Rose. New York: Norton.
- ____ (1990). *Television and A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Ed. Joan Copjec. Trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss and Annette Michelson. New York: Norton.
- ____ (1998). *The Seminar of Jacques Lacan Book XX, Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge 1972-1973*. (1975). Trans. Bruce Fink. New York: Norton.
- ____ (2006a). "The Signification of the Phallus". *Écrits*. (2006). Trans. Bruce Fink. New York: Norton. 575-84.
- ____ (2006b) "General Remarks for a Convention on Female Sexuality". *Écrits*. 610-20.
- ____ (2006c) "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious". *Écrits*. 671-702.
- ____ (2007). *The Seminar of Jacques Lacan Book XVII, The Other Side of Psychoanalysis. 1969-1970*. (1991). New York: Norton.

- ____ (2014). *The Seminar of Jacques Lacan Book X, Anxiety* 1962-1963. (2004). Ed. Jacques-Allain Miller. Trans. A. R. Price. Cambridge: Polity Press.
- Laurent, D. (2011). "What is Called Sex...". *Psychoanalytical Notebooks*. 22. 21-36.
- Laurent, É. (2010). "Womanly Position of Being". *Hurly-Burly*. 3. 91-101.
- Lorenzo C. (2016). *The Not-Two: Logic and God in Lacan*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Morel, G. (2002). "Feminine Conditions of Jouissance". *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Ed. Suzanne Barnard and Bruce Fink. Albany: SUNY Press. 77-92.
- ____ (2011). *Sexual Ambiguities*. Trans. Linsay Watson. London: Karnac.
- Muller, J-P. & Richardson, W. (1994). *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*. International Universities Publishers.
- Palomera, V. (1991). "On Joan Riviere's 'Womanliness as a Masquerade.'" *lacanian ink*. 5. 43-51.
- Riviere, J. (1991) *The Inner World and Joan Riviere*. Ed. Athol Hughes. London: Karnac.
- Soler, C. (2002). "What does the Unconscious Know about Women?" *Reading Seminar XX*. 99-108.
- ____ (2006). *What Lacan Said about Women: A Psychoanalytic Study*. Trans. John Holland. New York: Other.
- Teresa of Ávila (1957) *The Life of Saint Teresa of Ávila By Herself*. Trans. J. M. Cohen. Harmondsworth: Penguin.
- Vinciguerra, R. (1999). "The Paradoxes of Love". *Psychoanalytical Notebooks* 3. www.londonsociety-nls.org.uk. Accessed 9 Oct. 2013.

[Abstract]

Woman and the Phallus: Lacan on Feminine Love

Yang, Seok-Won*

This essay examines the changing role of the phallus as the signifier of desire and jouissance in Lacan's theory of feminine love, and how a woman's not-all being phallic emerges from the hysteric's renunciation of participating in a sexed liaison with man. The sublation of minus phi ($-\phi$) of the imaginary phallus into the symbolic phallus (Φ) turns the phallus into the signifier of desire for jouissance for both sexes—who are equally subject to symbolic castration. Man and woman thus both seek the phallus in their sexual partners. Their relations with the phallus, however, take different paths in the dissolution of the Oedipus complex. While a boy gives up “being” the phallus in the expectation of “having” it, a girl continues to be the phallus. Whereas man attempts to “seem” to have the phallus, woman puts on the mask of the phallus to conceal her lack of it. Yet the phallic masquerade deprives her of her femininity and imposes frigidity on her. A woman can access feminine jouissance only beyond the phallic dimension of love.

However, a woman does not need to renounce phallic jouissance for her privileged access to the Other jouissance. Lacan's sexuation formula allows her to enjoy both jouissances despite the impossibility of a sexual relationship. In her desire for the "at least one" who embodies the Phallus, the hysteric renounces every man and ends up being not-at-all in a phallic relation with man. Regarding the hysteric's "at least one" as "no more than one", a woman is able to engage in a sexual liaison with a man without being wholly subject to the phallic function. However, the hysteric's renunciation of the phallic liaison with every man paves the way for the "not-all" for the woman's side of the sexuation formula. Unlike Freud's woman whose penis-envy makes her endure frigidity and repudiate her femininity, Lacan's woman emerges as the subject of jouissance from the hysteric's uncompromising and exclusive desire for the Phallus.

- ▶ Key Words: phallus, jouissance, seeming, masquerade, frigidity, at least one(*hommoinzin*), no more than one, not-all

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.01.31.

게재 확정 일자: 2017.02.05.

메를로-퐁티의 타자성에 대한 정신분석적 소고찰

정 지 은*

<한글 초록>

본 논문은 메를로-퐁티의 타자성을 발생론적으로, 또한 정신분석과의 교차지점에 주목하면서 살펴보는 것을 목적으로 한다. 현상학자인 메를로-퐁티는 아이의 심리학에 관심을 가졌으며, 어린 동기가 탄생할 때 아이가 어떤 애매한 상황에 놓이게 되고 이 상황을 어떻게 극복하는지를, 다른 아동심리학자나 정신분석가들을 참조하면서, 설명했다. 그런데 이 설명은 여성주의 정신분석가인 줄리엣 미첼이 설명하는 동기간 외상과 이것의 승화와 상당히 유사하다. 게다가 유아기의 타자관계라고 할 수 있는 어린 동기와의 관계는 유사한 패턴을 띠면서 성인이 되어서도 반

* 홍익대학교.

복된다. 줄리엣 미첼은 이때의 극복하지 못한 동기간 관계의 반복을, 측면관계에서 일어나는 히스테리라고 정의한다. 시몬느 보부아르의 자전적 소설인 『초대받은 여자』는 그런 동기간 외상의 드라마를 보여주는 듯하며, 바로 이러한 관점에서 메를로-퐁티는 그 소설을 읽어낸다. 결국 메를로-퐁티에게 타자성이란 줄리엣 미첼이 말하는 계열성 안에서의 타자성이며, 메를로-퐁티가 이것을 살의 존재론으로 보편화했다면, 줄리엣 미첼은 측면적 관점에서 바라본 전적으로 새로운 정신분석을 만들었다.

▶ 주제어: 메를로-퐁티, 줄리엣 미첼, 시몬느 드 보부아르,
타자, 동기간, 질투, 트라우마, 살 존재론

I. 서론

메를로-퐁티는 사르트르와 더불어 프랑스에 현상학을 처음 도입했으며, 삶을 해석하는 데 있어서 실존주의가 지닌 풍요로움을 철학에서, 평론에서, 소설에서, 희곡에서 드러낼 수 있었던 학자들이다. 그렇지만 시작과 목적은 같았음에도 불구하고 사르트르와 메를로-퐁티의 사유는 달라지기 시작하며, 한국전쟁에 대한 정치적 의견에서 이 둘의 대립은 정점에 이른다.

이 두 철학자의 차이는 타자성에 대한 사유에서도 나타나는데, 사르트르에게서 타자는 주체와의 주인과 노예의 변증법적 관계 속에서 정

의되며, 그 속에서 주체의 한계 혹은 다양한 극복의 방식들이 전개되고 있다. 반면에 메를로-퐁티는 세계의 관점에서 자아와 타자의 공존 내지 상호주관성의 방식을 정립하려고 노력한다. 메를로-퐁티에게 타자성은 관계에 대한 논의와 함께 이루어지는데, 이 관계는 사르트르의 변증법적 관계와 다르며, 그의 사상을 이해하는 데 있어서 관계를 어떻게 이해하는가는 매우 중요한 지점이라고 할 수 있다.

잘 알려져 있다시피, 메를로-퐁티는 신체의 철학자이다. 이는 단지 그가 의식보다 신체를 더 중시했다는 것을 의미하는 게 아니라, 체화된 의식, 신체에 달라붙어 있는 의식과 그러한 의식과 관계하는 타자 및 세계에 주의했다는 것을 의미한다. 그의 후기 철학에서 그러한 신체의 사유는 살 존재론으로 발전한다. 이제 타자는 이런저런 타자 의식에 의해 구성되는 것이 아니라, 주체가 자기 자신에 대해 갖는 관계에 존재론적으로 보다 적극적으로 개입하는 타자다. 다시 말해 살 존재론 안에서의 ‘자기’가 동일성의 존재들 안에서의 차이로서, 동등하게 가시적인 것들 사이에서 보는 자로서 설립된다면, 동시에 설립되는 것은 차이에 의해 만들어지는 나와 타자들의 측면적 관계성이다. 메를로-퐁티는 살의 존재론을 확립하면서, 실존주의적 현상학 혹은 신체의 현상학에서 살의 존재론으로 이행할 때, 상호주관성을 그 근원에서부터 지탱할 수 있는 어떤 원리가 필요했던 것처럼 보인다.

다른 한편, 정신분석학자 줄리엣 미첼은 동기간 무의식과 측면적 관계를 다룬다. 그는 프로이트의 텍스트들 안에 이미 존재했음에도 불구하고 오이디푸스 콤플렉스라는 수직 축에 의해 가려졌던 측면적 관계를 집중적으로 조명한다. 오이디푸스 콤플렉스가 가족 내에서 수직 축을 따라서 이루어지는 배타적 특징을 지니고 있다면, 줄리엣 미첼이 전개하는 동기간 콤플렉스는 형제자매나 또래라는 수평적 혹은 측면적 관계를 따라서 이루어지는 확장적 특징을 지니고 있다. 물론 전통적인 가

부장제—“공적 가부장제”—는 보편적, 정치적인 가치를 추구했으며, 따라서 배타적이라고 보기 힘들겠지만, 근대 이후 가부장제는 점점 더 가정 내에서만 머물게 되었고, 공적 정치체로부터 멀어져 사적 영역에만 놓이게 된 것이 사실이다(Mitchell 2003/2015: 51).

전통적인 가부장제가 점차 사라지고 여성적인 것이 사회를 지배하게 됨에 따라 가정에서의 어머니의 역할이 중시되었으며, 예를 들어 전(前)오이디푸스적 대상관계 이론의 정신분석가인 멜라니 클라인이나 위니콧 등의 정신분석가들이 어머니의 중요성을 역설하지만, 미첼이 보기에 그러한 어머니는 가정 내 아버지의 법을 대체하는 데 그치고 만다. 그리하여 미첼은 수직 축에 의해 가려졌던 동기간 콤플렉스에 주목하고, 측면적 관계에서 작동하는 어머니의 법을 새롭게 정의한다.

이 글에서는 메를로-퐁티의 철학과 심리학에서 나타나는 타자성을 줄리엣 미첼의 동기간 콤플렉스에 비추어서 해명해보고자 한다. 그리고 이 비교에서는 타자와의 관계에 의해 설립되는 주체성과 측면 관계를 이루는 계열성이 다루어지게 될 것이다. 물론 철학의 한 분과인 현상학에서 주목하는 의식적 측면관계와 줄리엣 미첼의 정신분석에서 다루어지는 무의식적 측면관계는 차이가 있다. 하지만 동기간 관계나 타자와의 실존적 관계가 드러내는 동일한 현상 속에서 저 둘은 각자 풍요로운 해석을 제공하며 어떤 교차점을 감지할 수 있게 한다.¹⁾

많은 사람들이 현대 사회에서 전통이나 권위가 무너진 것을 아쉬워

1) 이 논문에는 두 가지 위험이 도사리고 있다. 첫째는 의식을 다루는 철학과 무의식을 다루는 정신분석을 연결시키고자 했다는 점이며, 두 번째는 여기서 다루지고 있는 정신분석이 흔히 알려진 프로이트, 라캉 정신분석과는 다른 노선을 취하고 있다는 점이다. 밝혀 두거니와, 이 짧은 논문에서 의도하는 바는 철학과 정신분석을 접속시키려는 것도, 프로이트를 넘어선 새로운 정신분석을 소개하는 것도 아니다. 다만 필자는 익숙하지만 주목하지 않았던 측면관계나 동기간 관계가 의식과 무의식에 미치는 영향의 중요성을 상기시키고자 한다.

하며 저 좋은 지난날을 꿈꾸며, 심지어 보수적 사고를 가진 일부 경직된 사람들은 과거의 가치를 복원하고자 한다. 하지만 과거는 다시 반복될 수 없는 것이라는 게 필자의 생각이며, 만일 아버지의 권위를 중심축으로 해서 구성되었던 동질적 정체성을 가진 집단과 이러한 집단에 의한 사회 구조가 더 이상 유효하지 않다면, 다른 방식의 사회 구조를 재발명할 필요가 있다고 여겨진다. 그런 점에서 측면 관계에 주목한 메를로-퐁티의 존재론과 심리학, 그리고 동기간 무의식에 주목한 줄리엣 미첼의 정신분석은 그런 새로운 구조를 찾아내는 데 있어서 새로운 근거를 마련해 줄 수 있으리라고 생각한다.

II. 주체의 무화와 외상

메를로-퐁티는 일찌감치 심리학에 관심이 있었다. 더 정확히 말해, 그는 심리학 자체에 관심이 있었다기보다는 심리학적 접근을 통해 주체의 의식에 있어서의 발생의 문제, 그리고 타자와의 관계에 있어서의 의식 구조의 문제에 접근하고자 했다. 그는 소르본 대학에서 1949년에서 52년까지의 기간 동안 아이의 심리학을 강의했는데, 이 강의록 안에는 아이의 타자관계를 주제로 한 내용이 포함되어 있다. 그의 이 강의는 자신의 독자적인 이론보다는 앙리 왈롱, 멜라니 클라인, 피아제 등 당대 중요한 심리학자들에 대한 해석이 주를 이뤘으나, 그가 말하고자 하는 바는 명확했다. 즉 그는 아이의 외부 자연에 대한 지각이나 타자 관계를 발달적 측면에서 관찰함으로써 동일한 주제에 대한 성인의 의식에서의 발생적 측면을 확인하고자 했다.

그런데 또 한 가지 흥미로운 점은 메를로-퐁티의 전 철학을 지배하

는 “애매성” 개념이 이 강의록에 이미 등장하고 있다는 사실이다. 그는 심리학적으로 병리적인 인성(personnalité)을 정상적 특징과 구분하는데, 전자의 경우는 외양상 “경직된” 인성을 가지고 있으며 매우 강한 내적 갈등 속에 놓여 있으며, 반면에 정상적 인성의 특징은 “지적인 애매성”이다.

요컨대, 자기 자신 안에 극도로 강력한 갈등을 간직하고 있는 주체들은 외부적인 것들에 대한 시각 속에서, 애매하고 갈등을 일으키며 뒤섞인 그런 특정한 상황들을 인정하기를 거부하는 자들이다. 그리하여 우리는 매우 강력한 감정적 양가성(ambivalence)이, 인식이나 지각의 영역에서, 지각된 사물들이나 관념들 안에서의 매우 약한 애매성(ambiguïté)으로 번역된다고 말할 수 있다. 주체가 감정적으로 양가적 일수록, 사물들이나 사물들의 광경 속에 애매성들이 있다는 사실이 마음에 들지 않는다. 감정적 양가성은 지적인 애매성에 대한 거부를 요구한다. 지적인 애매성이 강력한 곳에서, 종종 감정적 바탕은 다른 주체들에게서보다 훨씬 더 안정적이 된다(Merleau-Ponty 1997: 160).

지적인 애매성은 성숙한 주체가 자신이 놓인 상황에 대해 우선적으로 지니는 태도이다. 그리고 그러한 애매성을 통과하기를 거부하는 주체는 강력하고 갈등적인 감정적 상태에, 가령 선과 악과 같은 이분법의 지배 아래 놓여 있다. 여기서 메를로-퐁티는 외적 지각에서의 대한 지적 애매성과 감정적 양가성을 정반대의 위치에 놓고 있다. 그는 감정적 양가성의 주체는 초자아의 지배를 받고 있다고 말한다. 그렇게 심리학적으로 경직된 주체는 예컨대 상황의 애매성을 지적으로 받아들이지 못하며 거부한다. 그는 오로지 강렬한 감정, 양가적 감정 속에 붙잡혀 있다. 실로 그는 부모와 아이의 수직적 관계에 붙잡힌 주체라고 할 수 있는바, 이와 상반되게, 메를로-퐁티는 주로 측면적 관계에서 일어날 수 있는

사례들을 통해 상황의 애매성을 설명한다.

상황의 애매성과 관련해서 메를로-퐁티의 저작에서 우리는 두 가지 사례를 발견할 수 있다. 첫 번째 사례는 소르본에서 행했던 “아이의 타자관계” 강의에 인용된 아이들의 사례로서 동생의 탄생에 직면한 한 남자 아이와 35개월 된 여자 아이가 관찰되고 있다. 두 번째 사례는 시몬느 드 보부아르의 소설 『초대받은 여자』에 등장하는 두 여자의 경우로서 이것은 메를로-퐁티의 「소설과 형이상학」이라는 제목의 논문에서 발견된다. 이 두 사례들은 새로운 아이 혹은 새로운 인간의 등장이 주체에게 어떤 외상을 낳으며, 주체는 그러한 외상을 어떻게 극복하는지를 보여준다.

줄리엣 미첼에 의하면 무의식적 대상은 심적으로 늘 현전하기에 삶 속에서 반복되어 경험된다. 그렇지만 이 무의식적 대상이 상실되고 애도되고, 또한 표상된다면, 이제 그 대상은 기억 속에서 내재화된다. 다시 말해 표상된 대상은 무의식적 대상이기를 그치고 반성의 대상이 된다. 비슷한 방식으로 극화를 통해 무의식적 대상은 표상되고 의미화되며, 대상의 상실이 주체에 의해 받아들여진다. 예컨대 두 번째 사례로 든 보부아르의 소설은 측면 관계를 통해 일어나는 무의식적 대상의 상실을 극화함으로써 그 애도를 가능하게 했다.

1. 감정의 승화와 언어적 개념 및 시간성의 습득

우리는 누구나 동생의 탄생에 의한 자리박탈의 경험을 했을 것이다. 동생이 없다고 할지라도, 또래들 사이에서 새로운 아이에 의한 자리박탈의 경험이 한 번쯤은 있었을 것이다. 메를로-퐁티는 “아이의 타자관계” 강의에서 자리박탈에 의해 생겨나는 질투 감정이 어떻게 아이에게 상황의 재구조화를 야기하면서, 동시에 언어를 발달시키고 시간성을

습득하게 하는지를 설명한다.

메를로-퐁티가 사례로서 가져온 것은 돌토-마레트 여사가 관찰한 한 아이의 질투다. 형이 있으며, 막 태어난 동생을 갖게 된 남자 아이는 처음에는 퇴행현상을 보인다. 아이는 말을 더듬고 신생아 아기의 특징들을 보인다. 하지만 오래지 않아 아이는 새로 탄생한 동생에 대해서, 자기에 대한 형의 태도와 몸짓을 취하게 된다. 이때 특이할만한 점은 갓 태어난 막내를 포함해서 3형제가 있던 이 집에 이 아이들보다 큰 아이가 잠시 머물 기회가 있었다는 것이다. 네 번째 아이의 등장은 실로 두 번째 아이에 대해서 행동의 변화를 가져올 계기로서 작용하는데, 왜냐하면 절대적 순위였던 형이 이 네 번째 아이에 의해 상대적 형이 되고, 이와 함께 지금 막 동생을 갖게 된 예전의 막내가 막내라는 자신의 자리를 동생에게 내어주고 그 자신이 동생에 대해 상대적 형이 되기 때문이다. 다시 말해 우연한 기회에 집에 머물게 된 네 번째 아이는 둘째가 자신의 형의 역할에 동화될 수 있도록 태도의 미끄러짐을 용이하게 한다. 이때 아이가 습득하는 것은 형이라는 개념의 상대화이다.

우리는 또한 아이가 질투의 문제를 해결함으로써 배우는 것이 개념들을 상대화하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 아이는 동생(cadet)의 개념, 형(aîné)의 개념을 상대화해야 한다. 그는 더 이상 그(le) 동생이 아니다. 그 역할을 떠맡는 것은 새로운 아기다. 따라서 역할과 개인을 구분하는 데 이르는 것이, 절대적 동생을, 아이 그 자신인 상대적 동생과 구분하는 데 이르는 것이 필요하다. 그리고 동일한 식으로, 아이는 형이 되는 법을 배워야 하는데, 왜냐하면 그는 신생아에 대해 상대적으로 형이 되기 때문이다. 반면에 그때까지 형의 개념은 절대적 의미만을 가졌었다(Merleau-Ponty 1997: 167).

이때 또한 형의 역할을 떠맡게 된 아이에게서 급속한 언어 발달 현

상이 관찰되는데, 이제 아이는 4가지 시제, 즉 단순과거, 반과거, 단순미래, 근접미래를 현재와 구분할 수 있게 된다. 예컨대 아이는 “나는 막 내었어. 하지만 나는 더 이상 막내이지 않아, 나는 큰 형이 될 거야.”²⁾라고 말할 수 있다.

새로운 아기는 돌토-마레트 여사의 관찰 대상이었던 둘째 아이의 세계에 침입한 자다. 게다가 아기는 둘째가 점유하고 있던 자리를 빼앗게 될 것이다. 그랬을 때 남자 아이가 아기에게 갖는 질투는 자신의 “역할”을 빼앗긴 것에 대한 분노, 자신이 놓여 있었던 상황을 변화시키는 것에 대한 거부이다. 아이는 정서적 상황을 지적으로 풀어나가기 전에 애매성의 상태에 놓인다. 하지만 아이는 그러한 정서적 상황을 언어적으로 승화시키면서 질투의 상황을 극복한다. 시간의 인식을 통해 바라보자면, 아이는 질투를 하는 동안 막내라는 자신의 지속적 상황에, 즉 절대적 현재에 붙잡혀 있지만, 이 현재를 과거-현재-미래라는 시간성의 도식으로 대체하면서 질투를 극복한다. 그 결과, 질투라는 정서적 상황은 주체의 발달을 위한 하나의 기회로서 기능한다.

질투의 상황은 주체에게 있어서 자신이 살고 있는 환경에서 타자들과의 관계를 재구조화하는 기회일 것이고, 동시에 그러한 서로 다른 차원들의 유연한 놀이와 함께 실존의 새로운 차원들(과거, 현재, 미래)을 획득하는 기회일 것이다(Mitchell 2003/2015: 79).

-
- 2) 인용문 가운데 고딕체로 쓰인 것은 시제를 표시한다. 아이는 막내였던 과거에서 더 이상 막내가 아닌 현재, 형의 역할을 수행하게 될 미래를 모두 이해한다. 이러한 과정에는 어떤 지적 노력이 필요한데, 줄리엣 미셸 역시 그 점을 지적한다. “다른 이에 의한 자기 자신의 잠재적 근절은 지적으로 다루어져야만 한다—누군가가 자신을 대체하는 상황은 정신으로 하여금 일할 것을 강제하며, 사랑이라는 감정적인 상태는 정신화된다”(Mitchell 2003/2015: 79).

아이는 자신을 포함하는 관계의 재구조화를 통해서, 가족 환경 안에서의 자신의 위치에 대한 상대적 관념을 획득한다. 동시에 아이는 형-나-동생이라는 계열성을 시간적 계열성과 함께 습득한다. 이때 자기를 상대화하는 데에는 어떤 적극적 노력이 필요하다. 여기서 메를로-퐁티는 피아제의 “탈중심화(décentralisation)” 개념을 가지고 오는데, 이것을 35개월 된 한 여자 아이의 적극적인 언어 사용에 적용시킨다. 부모의 독점적 사랑 속에서 수동적 상태로 놓여 있던 아이는 동생의 탄생을 계기로 언어 사용에서 발달을 보이는바, 이제 아이는 자신의 ‘나’를 주격의 나(je)와 목적격 혹은 강세형의 나(moi)로 분리하면서 언어를 구사한다. 이전의 아이는 오로지 주격의 나만을 구사했었다.

아이가 이러한 언어를 사용하게 된 데는 앞서의 경우와 마찬가지로 어떤 우연적 계기가 도움이 되었다. 즉 동생이 태어나기 두 달 전, 아이는 어미 개가 새끼 개에게 젖을 물리는 광경을 보고 강한 감정의 동요를 느꼈던 적이 있는데, 이러한 동요는 동생이 태어났을 때 아이의 태도 변화를 유발한다. 아이는 동생이 태어났을 때, 곧바로 엄마의 행동을 모방한다. 아이는 젖을 빨던 수동적인 새끼 개에서 어미 개의 자리로 이행한 것처럼 보인다. 그럼으로써 아이는 자신이 중심이 되는 ‘나’가 아니라 갓 태어난 동생에 대해 상대적인 ‘나’로 새롭게 자리잡는다.

정신분석적 관점에서 동생의 탄생이 아이에게 미치는 영향은 어떤 것일까? 줄리엣 미첼은 외상을 둘로 구분한다. 첫 번째는 미숙한 상태에서 태어나는 신생아가 겪는 외상이고, 두 번째는 어린 동기가 태어남으로써 주체가 겪는 외상이다. 그리고 미첼은 이 두 번째 외상에 더 큰 관심을 갖는다. 우선 첫 번째 외상이 죽음 충동과 삶 충동의 이분법으로 나타난다면, 이 첫 번째 외상을 배경으로 겪게 되는 두 번째 외상은 소멸과 증오로서 나타난다. 그리고 두 번째 외상에는 첫 번째 외상에서는 없는 측면적 관계성이 전제되어 있다. 이러한 외상을 바탕으로, 줄리엣

미첼은 측면적 관계성에 의한 동기 경험을 설명한다. 미첼에 따르면, 동기 경험은 오이디푸스 콤플렉스 및 거세 콤플렉스로부터 따라 나오는 것이 아니라, 그 자체의 고유한 구조를 가진다.

내가 제안하는바, 이 신생아에서 유아까지의 기초 도면 위에서 두 번째 외상이 발생한다: 자신이 유일무이하지 않다는 깨달음, 누군가가 자신과 정확히 같은 자리에 있다는 깨달음, 친구를 찾긴 했지만 그림에도 이 유일무이함의 상실은 적어도 일시적으로 소멸과 등가적이라는 깨달음. 어린 동기가 태어날 때 이를 시각화하는 것이 더 쉽다. 하지만 나는 그것이 양쪽으로 다 적용된다고 생각한다. 둘째 또는 나중에 태어난 아이는, 자신이 물론 더 나이 든 아이에게 미움을 받았기에, 죽도록 미움을 받았기에, 증오에 대해서 ‘안다’. 막내 아이의 감정적인 사랑은 전-심리적(pre-psychoic)이고 나르시시즘적이다. 그리고 그것은 더 나이 든 아이가 신생아의 (현실적이거나 예기적인) 도래에 위협을 느끼는 것과 대강 동일한 나이에 충격으로 인해 심리적(psychoic) ‘증오’가 될 것이다. 그렇지만, 모든 아이들에게서 더 이전의 경험이 소멸(프로이트가 ‘죽음’이라고 부르는 것)의 경험이었었고 삶에의 요구였다면, 이 나중의 층위에서는 소멸의 위협에 대한 반응으로서 살의적 욕망이 있다. [...] 그것은 그것 자체의 욕망과 그것 자체의 금지를 갖는다(Mitchell 2003/2015: 87-88).

동생에게 자리를 박탈당했을 때 겪는 “유일무이함의 상실”감 내지는 존재의 “일시적 소멸”은 신생아가 겪는 외상 및 죽음 충동의 영향을 받지만 그보다 결코 약하지 않다. 게다가 그러한 자리박탈은 타자에 대한 전의식적 증오와 폭력을 낳을 수 있다. 미첼은 메를로-퐁티의 동생을 갖게 된 형의 심리 분석보다 한 발 더 나아가는데, 왜냐하면 동생의 외상 또한 언급하기 때문이다. 동생은 형이 자신의 도래에 위협을 느끼는 시기와 비슷한 때에, 소멸의 위협에 대한 반응으로서 “살의적 욕망”

을 경험한다.

측면적 관계와 동기간 무의식에 의한 정신분석적 설명은 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스와는 다른 관점을 제시하는 경향이 있다. 미첼은 동기간 경험을 밀도 있게 다루면서 오이디푸스 콤플렉스 이후에 고정되는 성구분과 다른 젠더 차이를 밝혀낸다. 그리고 이 젠더 차이에서 발생하는 성과 폭력의 이상한 결합을 동기간 콤플렉스로부터 추출해내려고 한다. 예컨대 어쩌서 동기간이나 또래 간 힘의 행사는 성적 폭력의 행사와 함께 나타나는가. 미첼의 동기간 정신분석에 의하면, 새로운 아이에 의해 자리를 박탈당한 주체는 ‘강함’을 통해 그러한 상실을 보상하고자 한다. 그랬을 때 승화는 자리 박탈을 통해 자기를 애도하고 자기 상실을 견디고 극복하는 것으로 이루어진다. 동기간 근친상간은 바로 그러한 자기 존재의 상실이나 죽음을 애도하지 못한 데서 나오는 불행한 결과이다. 그리하여 일부 원시부족 사회에서는 부모와 자식 간 근친상간보다 동기간 근친상간을 더욱 금기시한다.

동기 외상의 충격은 반복된다. 프로이트와 마찬가지로 미첼은 외상 신경증과 히스테리를 구분하는데, 다만 구분의 기준이 다르다. 미첼은 외상신경증의 외상이 실재적이고 히스테리의 외상이 환상에 놓인다는 일반적 구분과 다르게, 외상신경증의 외상을 현재에 놓고 히스테리의 외상을 과거에 놓는다. 그리하여 “히스테리에서 이 망각된 과거의 외상은 재-실연을 통해서 항상적으로 소생된다—우리는 실로 위기의 드라마를 만든다”(Mitchell 2003/2015: 38). 다시 말해 동기간 외상은 새로운 히스테리를 낳으며, 이것은 삶 속에서 반복된다.

여러 소설들이나 영화에서 동기간 외상은 사랑, 증오, 갈등 등 전면화된 여러 주제들의 이면에서, 인물들의 히스테리 증상을 통해 종종 발견된다. 시몬느 드 보부아르의 소설 『초대받은 여자』는—이 제목은 새로운 아이의 침입을 암시하는 것처럼 보인다—동기간 외상의 드라마를 잘

부각시킨다. 메를로-퐁티 역시 그 점을 모르지 않았던 것 같다. 다만 그는 소설 속 세 사람이 엮는 드라마를 표면적인 관계의 이면에 흐르는 “숨겨진(souterrain)” 형이상학으로 풀어낸다.

2. 「소설과 형이상학」: 실존적 드라마를 통한 외상의 반복

시몬느 드 보부아르의 『초대받은 여자』는 1943년에 갈리마르에서 출판되어 큰 성공을 거둔 소설이다. 『제2의 성』을 쓴 보부아르에게 여성으로서 존재하는 것은 하나의 문젯거리였으며, 이 소설에서 직접적으로 드러나지는 않지만 보부아르는 주인공 프랑수와즈를 통해 여성으로서의 존재 방식, 삶의 과정을 보여준다. 그런데 메를로-퐁티는 이 소설에 대한 철학적 해석인 「소설과 형이상학」에서, 이 소설을 세 등장인물이 만들어내는 우연의 형이상학으로 설명한다. 그것은 인간 안의 형이상학이라고도 불릴 수 있는데, 형이상학이란 인간의 경험 바깥, 예컨대 신이나 보편 의식 속에 있는 것이 아니라 인간 존재와 인간과 인간 간의 사랑과 증오, 개인과 집단의 역사 속에 있다는 것이다. 메를로-퐁티는 타자와의 관계는 예정되어 있지 않다는 것, 인간 개인의 역사만이 아니라 개인들이 모인 집단의 역사는 인간 상호 간의 우연한 만남과 충돌 가운데 전개된다는 것, 이러한 역사를 통해 한 개인은 자기 자신과 타자를 동시에 발견한다는 것을 보여주하고자 한다. 다만 우리는 여기서 메를로-퐁티의 의도를 따르면서도 또한 약간 우회하면서, 이 소설의 주요 인물들 가운데 두 사람인 프랑수와즈와 크자비에르의 관계에 집중할 것이다. 미리 말해 보자면, 열 살의 나이 차이가 나는 그 두 여자는, 안정적으로 자신의 자리와 세계를 유지하던 손위 언니와 우연히 나타나 동일한 자리를 점유하려는 동생의 시나리오를 반복한다.

소설에는 주요한 네 인물이 등장한다. 극작가인 프랑수와즈, 그의 사

상적 동지이자 연인인 연극 연출가 피에르, 루앙 지방 출신으로 파리로 올라와 저 둘의 관계 속으로 깊숙이 침투하게 된 크자비에르, 프랑수와즈와 피에르가 있는 연극 극단의 무대감독이며 프랑수와즈와 크자비에르의 사랑을 받는 제르베르. 소설의 줄거리는 이 네 사람 각자의 이야기들, 그리고 그 이야기들이 씨실과 날실처럼 얹혀 돌아가는 가운데 발생하는 사건들로 이루어져 있다. 각자는 자기만의 세계 속에서 살고 있었음에도 불구하고, 얹힌 세계 속에서 자신도 모르는 사이에 소외된 자신을 깨닫게 된다. 이러한 소외로 인해 자신을 둘러싸고 있던 세계가 파편화될 뿐만 아니라 어떤 우연성을 통해 자기 자신의 무의미성이 드러난다.

크자비에르가 자신의 삶에 침투하기 전까지, 프랑수와즈는 세계를 순수한 목격자로서 관조할 수 있었다. 그녀는 한 개인이거나 이런저런 모습을 한 유한한 존재가 아니라 “세계의 무한성에 동등한 힘을 가진, 어떤 장소에도 나이에 속하지 않”는 존재였다. 즉 그녀는 그 안에 자신의 전 존재가 속해있는 상태로 세계와 관계하는 것이 아니라 자신이 구성하고 구축한 세계와 관계하고 있었다. 그때 타인들은 주체의 세계 안으로 들어와, 주체가 구성하는 타인들로 환원된다. 프랑수와즈는 “그들의 생각은 그들의 말이나 얼굴 등과 마찬가지로 나만의 세계에 존재하는 대상들이다”(Merleau-Ponty 1996: 38)라고 말한다. 피에르는 프랑수와즈가 구축한 세계에 전혀 영향을 미치지 않는데, 왜냐하면 그 둘은 공통의 언어를 가지고 있었으며, 그 결합은 공동존재의 성립과 같은 것이었기 때문이다. “거기에는 하나의 삶만이 있었고, 중심에는 그나 나라고 말할 수 없는, 단지 우리라고 말할 수 있는 어떤 존재가 있었다”(Merleau-Ponty 1996: 38). 실로 그 세계는 프랑수와즈가 중심에 있으면서 관조하는 세계이지만, 또한 그녀가 자기 자신과 동일시하는 피에르가 없다면 단번에 사라지고 말 그런 세계이다. 프랑수와즈 스스로도 “나는 피에르에 대한 나의 사랑으로 존재하기 때문”이라면서 그런 텅 빈

자신을 암시한다. 그렇지만 둘이 만드는 하나의 세계란 애초부터 존재하지 않았으며, 그런 세계는, 자신의 신체나 신체적 경험마저 객관화하는 정신적인 프랑수와즈의 텅 빈 내면을 심리적으로 보완하는 세계일뿐이다. 그러한 세계는 외관상 굳건해 보일지라도 아주 작은 균열에 의해 곧바로 무너지고 말 세계이다.

프랑수와즈가 만든 이 공동의 세계는 크자비에르라는 제3자의 출현으로 곧바로 균열이 가기 시작한다. 크자비에르는 저 둘의 공동의 세계에서 단지 “초대받은 권리”만을 갖기를 거부하며, 자신이 침입한 그 세계 안에 자신의 고유한 자리를 얻기를 원한다. 즉 그녀는 피에르와 프랑수와즈에 대한 자리가 아니라, 피에르에 대한 프랑수와즈의 자리를 얻으려고 한다. 그랬을 때, 3인의 관계는 복잡하게 뒤얽힌 감정의 상태로 접어들게 된다. 이제 관계는 세 쌍의 2자 관계의 뒤엉킴으로 복잡해진다. 우선 피에르와 프랑수와즈의 관계가 있다. 이 관계는 크자비에르가 끼어들기 전까지 동일시에 가까운 관계였다. 프랑수와즈는 피에르에 대해 타자로서의 자신을 잘 느끼지 못한다. 다음으로 피에르와 크자비에르의 관계가 있다. 이들 사이에서는 유혹하는 자와 유혹당하는 자의 주노관계가 형성된다.³⁾ 마지막으로 프랑수와즈와 크자비에르의 관계가 있다. 처음에는 프랑수와즈를 존경하고 사랑하던 크자비에르였으나, 이 관계는 곧 사랑과 증오가 뒤섞인 선행의 관계가 된다.

그리고 결국 피에르와 크자비에르의 사랑이 성립된다. 프랑수와즈는 소외되며, 그녀가 구축했던 세계, 그 안에서 그녀가 평화롭게 관조하고 안주했던 세계는 붕괴되고 만다.

3) 이 소설에서 피에르는 유혹을 통해 자기 자신을 되찾는 과정을 프랑수와즈에게 설명한다. 흥미롭게도 이것은 사르트르가 『존재와 무』의 타자관계에서도 길게 설명했던 것이기도 하며, 이러한 사실은 이 소설의 저자인 보부아르가 얼마만큼이나 사르트르의 사상을 잘 알고 있었고 그것의 영향을 받았는지를 알려준다.

그녀는 어떤 자연적 특권에 의한 것처럼 사물들의 중심에 더 이상 있지 않다. 그녀가 배제된 세계의 중심이 있다. 그것은 파에르와 크자비에르가 만나야 하는 곳이다. 타자들과 함께 사물들은 그녀의 파악 바깥으로 물러나고, 그녀가 더 이상 그 열쇠를 가지고 있지 않은 세계의 낯선 조각들이 된다. 미래는 현재의 자연스러운 연장이기를 그치고, 시간은 파편화된다(Merleau-Ponty 1996: 42).

세계로부터 소외되는 순간, 이전의 세계는 파편화된 낯선 조각들로 변모한다. 그러한 세계는 더 이상 통합된 공간과 자연적 연장으로서의 시간을 포함하지 않는다. 메를로-퐁티는 프랑수아즈가 만들었던 그러한 “허구적” 세계의 붕괴를 죽음과 연결시킨다. “모든 계획이—나 자신에 대한 나의 포착마저—그처럼 해체되는 순간, [...] 죽음이 유일한 진리가 된다. 왜냐하면 시간과 삶의 분산이 완수되는 것은 바로 죽음 안에서이기 때문이다”(Merleau-Ponty 1996: 43). 그러한 심적 죽음은 프랑수아즈에게 병으로 구체화된다. 갑작스럽게 병에 걸린 그녀는 파리를 떠나, 멀리 떨어진 요양원에서 삶과 단절된 생활을 한다. 고통 받았던 인간적 세계로부터 자연적 세계로 후퇴하자, 어떤 변화가 일어난다. 즉 이제껏 그녀의 시야 속으로 들어오지 않았던 사물들이 그녀의 세계 안으로 들어오기 시작한다. 모든 것이 새롭게 조명된다. 어쩌면 그녀는 크자비에르가 촉발한 위기를 극복하기 위해서, 혹은 모든 것을 관조하고 관장하는 자기중심적인 정신의 눈을 죽이기 위해 병을 “만들었는(faire)”⁴⁾지도 모른다.

반면에, 크자비에르의 프랑수아즈에 대한 감정은 소설에서 언제나 양가적으로 나타난다. 그녀는 프랑수아즈를 자신의 모델처럼 사랑한다.

4) 여기서 “만들었다”는 단어는 메를로-퐁티에 의해 이탤릭체로 강조되었다(Merleau-Ponty 1996: 44).

하지만 동시에 그녀는 프랑수와즈를 증오한다. 가끔씩 터져 나오는 그녀의 분노는 프랑수와즈나 주변 사람들을 당황하게 만들곤 했다. 이 터무니 없는 분노는 줄리엣 미첼이 말하듯이, 형에 의한 소멸의 위협에 응답하는 “살의”의 욕망처럼도 보였다.

프랑수와즈가 자기 상실을 받아들이고 자기 자신을 애도한 뒤, 다시 피에르와 크자비에르에게로 돌아왔을 때, 프랑수와즈의 세계는 이미 바뀌어 있었다. 메를로-퐁티의 서술에 의하면, 이제 그녀는 각자가 고독 속에서 자신을 위해 결정할 수 있고, 자신의 행동에 책임을 지는 “셋의 기획”을 받아들일 수 있게 되었다. 다시 말해 그녀는 자신만이, 혹은 자신과 피에르로 이루어진 “우리”만의 유일무이한 세계로부터, 그녀, 피에르, 크자비에르, 등등 모든 사람들 각자가 유일무이한 그런 세계로 이행한 것이다.

하지만 이번에는 크자비에르가 프랑수와즈의 회귀를 두려워하고, 이전과는 다른 식으로 형성된 피에르와 프랑수와즈의 유대를 질투한다. 프랑수와즈의 자리를 차지하고 자기를 중심에 놓게 된 크자비에르는 다시 나타난 프랑수와즈를 도저히 받아들일 수 없다. 그리고 크자비에르는 프랑수와즈의 방식과는 다른 식으로 피에르와 프랑수와즈를 질투한다. 그녀는 프랑수와즈가 경험했던 탈중심화를 견딜 수 없는 방식으로 행동한다. 크자비에르는 자기중심적이라고 할 수 있는데, 이는 그녀가 자신을 떠날 수 없으며, 타인의 자리에서 체험할 수도 없다는 것을 의미한다. 그녀는 자기 자신에게만 고정된 채로 살아가고 있었다. 누구도 그녀 곁에서 살 수는 있어도 그녀와 함께 살 수는 없었던 것이다. 결국 크자비에르는 심적인 자기 죽음을 받아들이는 대신 실제적 죽음을 선택한다.

크자비에르는 피에르에게 버림을 받아서 자살을 한 것인가? 단순히 실연의 아픔 때문인가? 그리고 프랑수와즈가 병에 걸린 것 역시 사랑의 실패 때문이었는가? 그런데 이 소설을 단순히 복잡한 삼각관계의 사랑

으로 바라본다면, 중요한 것을 놓치게 된다. 이 소설에서 가장 중요한 관계는 프랑수와즈와 그녀의 세계에 불쑥 침입한 저 “초대받은 여자” 크자비에르의 관계다. 프랑수와즈의 병과 크자비에르의 죽음은 자리의 문제와 관련되어 있다.

크자비에르가 끝내 할 수 없었던 것은 자기 죽음을 인정하고 타자의 자리에 자신을 놓는 것이었다. 그러한 경험, 즉 자기 죽음과 타자의 내재화는 실로 동기간 외상을 극복하는 하나의 방법으로서, 그리고 “나르시시즘적 자기의 상실을 내포하는 자기존중의 시작”(Mitchell 2003/2015: 320-321)을 위해 매우 중요하다. 줄리엣 미첼은 자기 애도의 과정과 타자의 내재화 과정을 연결시키면서, 타자의 눈에 자신이 보인다는 사실을 깨닫는 것의 중요성을 이야기한다.

내재화 과정은 다른 사람이나 대상이나 장소가 다른 것으로서 보이게 되고 그런 다음 ‘받아들여지고’, 사고되고, 기억되고, 내부의 눈으로 ‘보이게’ 되는 과정이다. 이것이 성취되면, 이 대상은, 인간 대상으로서 지각된다면, 주체를 볼 수 있는 누군가로 보이게 될 것이다. [...] 앞에서 말했듯이, 주체가 그 자신을 타자의 관점으로부터 보는 때가 주요한 전환점이다. 이것은 주체의 성취다. 그것은 어머니의(혹은 여하한 누군가의) 인정과 다르며 그러한 인정 너머에 있다. 그것은 ‘내재화’ 과정의 주요 차원이다(Mitchell 2003/2015: 291).⁵⁾

우리는 앞서 줄리엣 미첼에게서 인용한 문장에서, 더 나이든 아이가 느끼는 자리박탈과 일시적 죽음에 대한 외상, 이 아이의 미움과 위협

5) 이어지는 문장에서 미첼은 “아동기에 어머니가 죽은 환자의 경우, 그를 떠나는 것이 어머니에게 얼마나 끔찍한 일이었는지를 갑자기 그가 알게 되었을 때 돌파가 찾아왔다.”고 적는다. 이는 자신을 타자의 자리에 놓을 수 있게 됨으로써, 자기중심성에서 일단 벗어나게 되었다는 것을 의미한다.

에 대한 반응으로서 동생이 이미 알고 있는 증오를 보았다. 마찬가지로, 프랑수와즈가 새로운 침입자 크자비에르에 의해 소멸을 경험하고, 그때서야 타자들의 시선으로 자신을 바라보면서 타자들을 내재화하고 자기애도의 과정을 치렀다면, 그리고 다시금 삶의 욕망을 이끌어냈다면, 크자비에르는 소멸의 위협에 대한 반응으로서 살의적 욕망을 타자와 자기 자신에게로 겨누었다고 말할 수 있다.

메를로-퐁티는 실존주의 소설들의 부조리성이 회의주의적 성격을 지니고 있다는 것을 인정하지만, 모든 실존 철학을 회의주의로 환원시키는 것에는 반대한다. 모든 인간들은 자신을 중심에 놓는 실존의 방식과 자기 자신을 비우는 실존의 방식 사이를 넘나든다. 하지만 근본적인 실존의 운동—우리는 이것을 줄리엣 미첼 식으로 삶의 욕망이라고 불러도 좋을 것이다—은 자신의 전적인 소외와 자신의 세계의 해체를 자신의 삶 속에서 감수하고 넘어서는 초월성의 운동이며, 바로 이것이 삶을 창조적으로 만들고 세계를 늘 새롭게 구성한다.

그런데 이것을 개인의 실존의 차원에서만 논의한다면, 결국 히스테리증자의 삶의 방식을 설명하는 것에 불과한 것은 아닌가? 줄리엣 미첼은 동기경험의 사회적 차원에 대해서 말한다. 동기간 외상은 사회적 외상이다. 동기간 외상을 사회적으로 다룰 때, 이 외상이 개개인에게 부과하는 증상을 넘어서 측면관계 고유의 이런저런 특징과 이 관계로 이루어지는 사회의 특징을 알아 볼 수 있을 것이다.

III. 어머니의 법과 계열적 주체성의 획득

지금처럼 사회가 무너진 듯 보이는 시대에, 측면관계는 사회적 차

원에서도 중요하기에, 주의깊게 다룰 필요가 있다. 수직적 구조에 의한 과거의 사회가 아버지-타자와 나머지 구성원들의 동질성에 의해 구성되는 것이라면, 그런 사회 구조는 지금은 그렇게 유효한 것처럼 보이지 않는다. 왜냐하면 아버지-타자의 권위가 이미 무너진 지 오래인 것처럼 보이기 때문이다. 오히려 지금 시대에 무너진 사회를 되살리고 싶다면, 아버지-타자를 복원하고 그 아래에 동질성의 집단을 구성하기보다는, 다름 혹은 차이를 재조명, 재정의하는 게 더 나아 보인다.

앞에서 든 두 가지 사례, 새로운 동생을 갖게 된 아이와 시몬느 드 보부아르의 소설은, 설령 이 사례들이 부모의 구조, 즉 수직적 구조를 내포하고 있을지라도, 측면 관계가 주체에게 더 강하게 영향을 끼치는 그런 경우이다. 그리고 줄리엣 미첼은 기존의 정신분석이 그러한 측면 관계에 대해 그다지 주목하지 않았다고 말한다. 그에 따르면, 프로이트가 발견한 오이디푸스 콤플렉스는 수직적 구조를 갖지만, 그가 측면 관계를 알지 못했던 것은 아니다. 이 점은 임상 사례를 서술한 프로이트의 텍스트들 곳곳에 측면관계를 함축하는 내용이 서술되어 있다는 것에 의해 알 수 있다. 다만 측면관계를 암시하는 부분들은 오이디푸스 콤플렉스의 수직적 구조에 의해 가려져 있었을 뿐이다.

그런데 부모의 수직적 구조 아래에서 안정적으로 유지될 것 같은 동기간 측면관계는 외려 부모가 중심이 되는 구조와 무관한 방식으로 늘 불안정하며 아이는 그 속에서 심적 곤란을 겪는다. 아이에게 측면 관계를 통과하는 게 꼭 쉬운 과정은 아닌 것이다. 즉 아이의 사회화는 아버지의 법에 의해서만이 아니라 동기간 측면관계의 극복에 의해서도 시작된다고 볼 수 있다.

동기 경험은 사회적 차원을 도입한다—그것은 사회적 외상이다. 더 나이든 아이에게서, 대체하고 전치시키는 자에 대한 큰 두려움은 아

이의 보호 장벽을 뚫고 들어간다. 더 어린 아이는 세계 앞에서의 자신의 일반적 무력함에다가 더 나이트 동기에게 죽임을 당하는 두려움을 덧붙여야 한다. 대부분의 경우 이러한 경험들은 치유될 것이고 두려움과 충격은 증오와 사랑으로, 경쟁과 우정으로 바뀔 것이다 (Mitchell 2003/2015: 94).

미첼은 측면관계의 구조를 수직적 구조와 구분해서 설명하고자 한다. 그리고 그는 현대사회에 접어들면서 동기간 근친상간의 원인에 대한 당시의 논의, 즉 그것이 어머니의 부주의 때문이라는 논의에 어떤 대답을 해야 할 필요성을 느꼈던 것 같다. 다시 말해 동기간 근친상간은 실제적 어머니의 부주의에 의해 발생하는 것이 아니다. 그것은 어떤 법의 부재 때문인데, 이 법은 라캉적인 아버지의 법과는 다르다. 그것은 동기들이나 또래들이 폭력과 근친상간적 욕망을 승화시킬 수 있게 만드는 어머니의 어떤 법이다.

그리하여 줄리엣 미첼은 라캉의 아버지의 법에 대해 다소 “도발적인 참조”를 한다고 말하면서, 어머니의 법을 개념화한다. 물론 미첼이 말하고자 하는 어머니의 법은 아버지의 법의 성격을 고스란히 대체하는 법이 아니다. 어머니의 법은 그 본질이나 기능에 있어서 아버지의 법과 다르다. 어머니의 법을 정의하거나 언급하는 몇몇 문장들은 다음과 같다.

아이들은 아버지에게 대해 그들 상호 간의 같음에서 평등하기 이전에, 어머니에게 대해 그들 상호 간의 차이에서 평등해야만 한다. 이것은 동기들에게서 최초의 결정적인 수직 관계일 것이다. 나는 잠정적으로 그것을 ‘어머니의 법’이라고 불렀다. 그렇지만 또한 탐구되어야 할 독립적인 측면 관계들도 있다(Mitchell 2003/2015: 42).

나는 동기 살의와 근친상간의 층위에 개입하기 위해 작용할 필요가

있는 ‘어머니의 법’에 주의를 환기하고자 한다. 이는 자크 라캉의 ‘아버지의 법’ 개념에 대한 다소 도발적인 참조인데, 아버지의 법이란 거세의 법, 즉 어머니를 가진 아버지의 자리에 들어서려고 하는 것에 대한 상징적 처벌이다. [...] ‘어머니의 법’이라는 나의 개념은 계열성을 도입한다. 하나, 둘, 셋, 넷의 동기들, 놀이친구들, 학교친구들... 땀장이, 재단사, 병사, 선원. 나만이 아니라 너를 위한 여지가 있다—우리 모두의 내부에 있는 히스테리증자가 결코 인식하지 못하는 어떤 것. 표상은, 따라서 언어는 부재와 관계한다—거기 없는 것은 의미화되어야 한다. 계열성은, 언어 안에서 발생하기는 하지만, 문자능력이 아니라 숫자능력에 관한 것이다(Mitchell 2003/2015: 88).

[...] 어머니의 법의 부재 문제는 동기들/또래들이 자신들의 폭력과 근친상간적 욕망을 계열성에 대한 존중으로 변형시킬 수 있는 공간 만들기의 부재로 인해 더욱 심각해졌다(Mitchell 2003/2015: 281).

우선적으로 이해되는 어머니의 법은 아버지의 아이를 갖고자 하는 아이에 대해, ‘너는 아이를 가질 수 없다’는 점을 주지하는 법이다. 아이를 낳을 수 있음과 없음에 의해 어머니는 아이와 구분된다. 줄리엣 미첼은 이러한 어머니의 법의 특성에, 계열성을 도입할 수 있는 법으로서의 어머니의 법의 특성을 추가한다. 앞서 말했듯이 동기간에서의 자기 상실, 죽음은 표상되지 못했을 때, 외상으로 반복해서 출현한다. 따라서 문제는 자기 상실, 자기 부재를 표상하는 것이며, 이때의 부재는 계열성에 의해 의미화되어야 한다. 그리고 여기에 어머니의 법의 기능한다.

아이의 계열성의 구조에 의해, “자신이 타인들과의 관계에서 어떠하며 어디에 서 있는지를 볼 수”(Mitchell 2003/2015: 291) 있다. 이것이 아이의 자기 인식을 구성한다. 아이는 상실을 수용함으로써, 웅대한 자기를 애도하고 “나르시시즘을 자기 존중으로 조직화”(Mitchell

2003/2015: 321)한다. 이것은 “자신이 평범하다는 것에 대한 필수적인 수용”(Mitchell 2003/2015: 321)이다. 이것은 아이가 유일무이하지 않다는 것을 의미하는 게 아니라, 아이 뿐만 아니라 다른 모든 형제자매들 또한 평범하면서 유일무이하다는 것을 의미한다.

이와 상관적으로, 철학의 편에서, 포스트모더니즘 철학이 동일자와 타자라는 이분법에서 출발해서 타자의 자리를 설정하려고 노력할 때 빠질 수 있는 오류에 유의할 필요가 있다. 동일자로부터 배제되는 타자는 어떤 타자인가? 혹은 동일성에 균열을 내는 타자는 어떤 타자인가? 그러한 타자는 동일자와 공존이 가능한 타자인가? 아니면, 동일자는 늘 지워진 채로 있으며 타자의 흔적만이 그 위를 지나가는가? 메를로-퐁티는 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서 부정성의 문제에 몰두한다. 우리가 받아들여야 하는 부정성은(혹은 대자는) 동일자-존재의 정반대에 있는 비존재-무인가? 이러한 생각이 사르트르의 입장이다. 메를로-퐁티는 그런 사르트르의 부정성 개념에 반대한다. 즉 “영혼, 즉 대자는 **어떤 공동(空洞 creux)이지 무(無 vide)가 아니다**”(Merleau-Ponty 1964/2004: 336. 번역 일부 수정). 그리고 이 공동은 동일성 안에서의 **차이화(différentiation)**로서 나타난다.

전혀 다른 방향에서 추구할 것. 반박불가능한 특징으로서가 아니라, 파생된 특징으로서 대자 그 자체를 추구할 것. 그것은 차이화 안에서 의 간극의 극점이다. 자기에 대해 현전하는 것은 차이화된 세계에 대해 현전하는 것이다(Merleau-Ponty 1964/2004: 336. 번역 일부 수정).

메를로-퐁티는 주체에게 있어서의 부정성을 영원한 ‘무’로서 보는 것이 아니라 일시적 공동으로 본다. 미첼 식으로 말하자면 동기간 외상

에 의한 일시적 죽음으로 본다. 하지만 이러한 죽음은 동일성 안의 차이로서, 계열적 차이로서 다시 태어나기 위함이다. 이러한 주체의 재탄생, 혹은 주체의 세계의 재구조화를 위해 일시적 죽음, 공동은 지성의 작용이건 이해의 작용이건 간에 정신적[표현적] 노력을 통해 의미화되어야 한다. 아이가 시간성을 습득하는 것, 상대성을 통해 개념을 이해하는 것은 모두 그러한 노력의 일환이자 자기표현이다.

다소 수수께끼처럼 서술되었지만 몇 가지 핵심적 키워드에 주목하면서 메를로-퐁티의 다음의 인용문을 읽어보자.

어떤 근본적인 간격이, 어떤 구성적 부조화가 출현한다. 신비는 아이가 언어 속으로 옮겨가게 하고 배우게 하는 신비와 동일한 것, 어떤 부재가 도래하고 (다시금) 현전하게 만드는 신비와 동일한 것이다. [...] 절대적인 새로운 삶이 유래하는 저장소가 발견되는 것은 바로 보편적 구조, ‘세계’ 안이다(Merleau-Ponty 1964/2004: 337. 번역 일부 수정).

이 인용문에서는 구성적 부조화, 어떤 부재의 도래, 현전화하는 신비, 새로운 삶이 유래하는 구조, 세계 등의 표현이 등장한다. 이는 메를로-퐁티가 아이의 심리학 강의에서 서술했던 동생을 보게 된 형의 애매한 상황을 연상시킨다. 즉 타자의 출현은 주체에게 있어서 자신의 부재를 직접적이고 구체적으로 경험하는 계기가 되며, 이 계기를 통해 주체는 세계를 재구조화하고 타자와의 동일성 안에서의 자기, 즉 차이로서, 계열적 주체로서의 자기를 발견한다.

절대적인 새로운 삶이 유래하는 저장소인 “세계”, 이 세계는 세계의 살이라고도 불릴 수 있는데, 왜냐하면 신체와 살을 가진 인간 존재들의 교차와 얽힘이 그 안에서 일어나기 때문이다. 또한 메를로-퐁티가

“수직적 존재” 혹은 “야생적 존재”라고 명명하는 세계의 삶은, 그 안에서 나와 타자들이 차이화의 원리에 따라 공존하게 만드는 줄리엣 미첼 식의 어머니의 법을 떠오르게 한다. 존재와 무의 나르시시즘적 거울상⁶⁾이 의식과 존재의 이분법 속에서 타자들을 위한 자리나, 타자들 가운데에서의 나의 자리를 마련해 줄 수 없었다면, 메를로-퐁티의 부정성, 타자들에 의해 내가 겪게 되는 부정성은, 세계 안에서 타자들을 위한 자리와 나란히 나를 위한 자리를 마련한다.

IV. 결론

프로이트의 정신분석을 이어받은 라캉 정신분석은 아버지의 이름 내지 권위를 더욱 강조하는 쪽으로 향하는 것처럼 보인다. 이는 어떻게 보면 그만큼 현대 사회가 아버지의 이름을 필요로 하지 않는다는 것을 역설하는 것처럼도 보인다. 그랬을 때, 전혀 다른 관점에서, 즉 부모와 자식 간의 수직적 구조의 몰락을 아쉬워하는 대신에, 그다지 주목하지 않았던 동기나 또래들 간의 수평적 구조의 관점을 취하게 되었을 때, 사회의 불균형이나 부조화가 새로운 방식으로 해명될 수 있다. 줄리엣 미첼은 정신분석에서, 메를로-퐁티는 현상학자로서 수평적 구조와 세계에 주목했으며, 그러한 수평적 구조를 바탕으로 줄리엣 미첼은 동기간 외상과 젠더 차이를 정의했고 메를로-퐁티는 나와 타자의 관계 및 이것에 의해 구성되는 세계를 존재론적으로 정의했다.

6) 메를로-퐁티는 『보이는 것과 보이지 않는 것』에서 사르트르의 존재와 무는 결국 동의어라고 말한다(Merleau-Ponty 1964/2004: 100 참조).

어쩌면 사회의 해체는 아버지의 법의 몰락과 관련되어 있는 게 아니라, 이미 실종된 아버지의 법 이후에 측면적 관계나 이러한 관계에 의한 세계가 제대로 세워지지 못했기 때문일지도 모른다. 민주주의 사회에서 각자가 주인이 된다는 것, 이는 충분히 수평적 의미로 읽힐 수 있으나, 다른 한편으로, 그런 사회에서 주인인 각자는 타자를 표상(내재화)하지 못한 채 자기중심적 세계 속에만 머무를 수 있다. 이런 사회에서 나르시시즘적 자아로, 자기만족과 우울을 넘나드는 그런 자아로 남기는 매우 쉬운 것이다. 그랬을 때 어떤 해결책을 찾아야 할 것인가? 줄리엣 미첼과 메를로-퐁티는 모두 타자의 경험에서 그 해답을 찾는 것 같다. 그리고 그들이 이야기하는 타자에게서 그들의 사상의 독자성이 동시에 나타난다.

자기 상실을 애도하고 타자들 가운데에서 다시금 탄생하는 것, 타자로 인한 자신의 부재를 인수하는 것, 이러한 것들이 아마 사회의 재구성에 기여할 주체의 몫일 것이며, 이러한 주체의 몫을 줄리엣 미첼은 측면관계의 정신분석을 통해, 메를로-퐁티는 세계의 살의 존재론을 통해 전개한다.

참고문헌

- 정지은 (2016). 「사르트르의 현상학적 타자 개념에 대한 정신분석학적 소고찰」.
『라캉과 현대정신분석』. 18(2).
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours 1935-1951*. Paris: Verdier.
- ____ (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 류익근

- 윤킴 (2002). 『지각의 현상학』. 문학과지성사.
- ____ (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- ____ (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard. 남수인 & 최의영 윤킴 (2004). 『보이는 것과 보이지 않는 것』. 동문선.
- Mitchell, J. (2003). *Sibling: Sex and Violence*. 이성민 윤킴 (2015). 『동기간』. 도서출판b.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard. coll. Tel.

[Abstract]

La réflexion psychanalytique sur le concept de l'autre chez Merleau-Ponty

Chung Chee-Eun*

L'objectif de cet article est de réfléchir sur le concept de l'autre dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty en le croisant avec la psychanalyse. Merleau-Ponty qui est le phénoménologue s'est intéressé à la psychologie de l'enfant et il explique comment un enfant qui vient d'avoir un frère ou une soeur surpasse sa situation ambiguë dans ses cours au Sorbonne. Pour cette explication, bien sûr, il recourt aux psychologues de l'enfant ou psychanalystes comme Piaget, Juliet Mitchell, Winnicott etc. Or, cette description est très semblable au traumatisme du sujet parmi les frères et les soeurs et à la sublimation de cette traumatisme qu'explique Juliet Mitchell. En outre, ce traumatisme répète à l'âge adulte. Juliet Mitchell définit cette répétition du trauma qui n'est pas sublimé comme l'hystérie. *L'invitée* de Simone de Beauvoir semble de montrer le drame du trauma de frères et soeurs et Merleau-Ponty l'interprète justement sur cette perspective. Finalement, l'autre chez Merleau-Ponty a un commun avec celui de Juliet Mitchell dans le sens où tous les deux pensent l'autre

dans la sérialité. Si Merleau-Ponty tente de universaliser la relation latérale du moi et de l'autre dans l'ontologie de la chair, Juliet Mitchell ouvre une nouvelle psychanalyse en basant sur cette relation latérale entre frères et soeurs.

- Mots clés: Merleau-Ponty, Juliet Mitchell, Simone de Beauvoir, autre, frères et soeurs, jalousie, trauma, ontologie de la chair

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.02.01.

게재 확정 일자: 2017.02.05.

야나기 무네요시와 한국미학이라는 상상적 대상

조 선 령*

<한글 초록>

본 연구의 목적은 ‘한국미학’이라는 범주를 둘러싼 역사적 논쟁 속에서 중심을 차지해온 야나기 무네요시의 이론과 그에 대한 한국 연구자들의 반응을 라캉적으로 해석하면서 이론바 ‘근대성’의 아포리아를 정신분석학적 시각에서 새롭게 정의해보는 것이다. 라캉의 거울단계 이론에서 대타자가 맡는 역할에 주목하면서, 본 연구는 야나기라는 ‘대타자’가 자신을 욕망의 변증법 외부에 위치시키기 위해서 조선의 미라는 상상적 대상을 필요로 했음을 논증한다. 결론적으로 본 연구는 라캉이 말하는 주체성의 장소를 ‘근대의 외부’를 상상할 수 있는 지점으로 재해석한다.

* 부산대학교.

▶ 주제어: 야나기 무네요시, 라깡, 한국미학, 근대성

I. 서론: 야나기라는 ‘증상’

본 연구의 목적은 일제 강점기부터 오늘날까지 ‘한국미학’이라는 범주를 둘러싼 일련의 논쟁 속에서 항상 중심을 차지해온 일본 미학자 야나기 무네요시(柳宗悅, 1889-1961)의 이론과 그에 대한 한국 연구자들의 반응을 라깡적으로 해석하면서 이른바 근대성의 아포리아¹⁾를 정신분석학적 시각에서 새롭게 해석해보는 것이다.

오늘날 한국미학 혹은 한국미라는 범주는 얼핏 유행의 전선에서 물러선 낡은 개념인 것처럼 보인다. 그러나 국가 이미지가 시장의 중요한 상품이 되는 글로벌화된 현실에서, 이 범주를 둘러싼 논란들은 지금 이곳으로 다시 소환되고 있다. 최근 미술시장의 블루칩으로 새롭게 주목받고 있는 70년대 한국 단색화(박서보, 정창섭, 윤형근, 이우환 등으로 대표되는)를 둘러싼 담론들이 그 단적인 사례이다. 단색화의 옹호자들이 제시하는 ‘자연의 미’, ‘무심의 미’ 등의 범주는, 많은 논자들이 지적한 바 있듯이, 야나기 무네요시와 일제 강점기의 미학으로 거슬러 올라간다. 또한 70, 80년대 좌파 민족주의의 생산성이 상투화되고 화석화되어 버린 이후, 오늘날 한국미학과 관련된 범주가 왜 오히려 수구 우파의 수

1) 우리가 근대 이후에 있다면 그것은 우리의 근대가 아니고, 우리의 것을 찾자면 그것은 근대 이전에 있다는 문제점. 제3세계의 근대성 문제를 논할 때 되풀이해서 등장하는 이 아포리아에 대해서는 논문 후반부에 서술될 것이다.

중에 떨어진 것처럼 보이는가라는 질문도 긴급한 동시대성을 지닌다.

이런 상황을 감안해볼 때, 한국미학이라는 범주를 둘러싼 논쟁들은 식민주의와 근대성의 관계를 입체적으로 재구성하는 데 있어서 중요한 범주가 될 수 있다. 근대성의 개념을 둘러싼 논쟁들은 아직 종결되지 않았다. 복잡하게 착종된 모순들이 우리의 정치적, 문화적 현실을 구성하고 있다. 일제강점기와 근대성의 관계를 둘러싼 논란들은 민족주의와 식민지 근대화론이라는 양 극단으로 대변된다. 이런 상황에서, ‘한국의 미’를 둘러싸고 증상적으로 되풀이되어온 논란을 되짚어보는 일은 근대성의 아포리아를 돌파할 지점을 상상하는 데 중요한 단서가 되어줄 것이라는 것이 본 연구의 가설이다.²⁾ 지배와 순응이라는 단순한 이분법을 적용시키기 어려운 상황이 대두될 때, 타자, 주체, 욕망의 대상 사이에 얽힌 역동적인 변증법을 제시한다는 점에서, 라캉적 관점은 이론적 깊이가 중의 하나가 될 수 있을 것이다.

야나기 무네요시를 특히 분석 대상으로 선택한 이유는 한국미학으로 통칭되는 개념 주위에 형성된 담론의 역사 속에서 그만큼 영향력이 컸고 또 그만큼 많은 논란을 불러일으켰던 이론가가 드물기 때문이다. 야나기는 한국미학의 토대를 구축한 연구자로 인정받으면서도 항상 극과 극의 평가를 받아왔다. 한편으로는 일제강점기 말살의 위기에 처한 조선문화의 수호자이자 한국미학의 정초를 마련한 선구자로, 또한 근대성을 비판적으로 극복할 수 있는 보편이론의 가능성을 제시한 학자로 평가받는가 하면, 다른 한편으로는 궁극적으로 일제의 문화통치에 동조하고 식민사관을 옹호한 이론가로, 심지어 일본의 우월성을 확립하기 위해 조선을 타자화한 국가주의 미학의 수호자로 비판받은 바 있다.

2) 식민지 근대성 이론이 민족주의와 식민지 근대화론이라는 양 극단을 넘어서 어떻게 ‘근대의 외부’를 상상하는 데 도움을 줄 수 있는가라는 문제에 대해서는 조형근(2007: 385-418) 참조.

하지만 어느 쪽이건 야나기의 영향력이 매우 크다는 사실, 야나기를 빼놓고 해방 후 한국미학의 성립을 말하기 어렵다는 사실을 부인하기는 힘들다. 야나기 당대에 이미 “야나기 신드롬”(조요한 1999: 16)이라고 부를 만큼 그의 이론에 대한 반향이 크게 일어났고, 고유섭을 비롯해서 조요한, 최순우, 백기수, 김지하에 이르기까지 ‘한국미학’의 영역을 개척한 많은 이론가들이 야나기의 이론에서 단서를 얻거나 그에 대한 대응으로부터 논의를 시작하고 있다. 옹호적 수용론과 비판적 극복론이 교차되는 가운데, 야나기는 항상 뜨거운 감자였으며 풀리지 않는 매듭이었다.³⁾ 많은 이론가들이 이 문제를 다룬 바 있다. 예를 들어 이인범은 한국미학이나 한국예술에 대한 논의 자체가 야나기의 자장권 속에서 형성되었다는 점을 언급하면서, “야나기에 대한 반응으로 조선미술에 대한 한국인들의 학문적 자각이 싹트고 있다는 사실”(이인범 2012: 128)을 지적하였다. 이인범에 따르면, 이러한 경향은 일제 강점기만이 아니라 해방 이후에도 이어져서 1960년대 민족문화 건설론으로 연결된다. 또한 채운에 따르면 70년대 단색화 담론에서도 그 여파를 찾아볼 수 있다(채운 2012: 86-109).

그러나 본 연구의 의도는 “야나기의 말이 맞는가 틀리는가”라는 질문을 던지는 것이 아니다. 본 연구는 그 대신, “야나기의 이 중요성 혹은 영향력은 무엇을 의미하는가?”라는 질문을 던지고자 한다. 그가 한

3) 2005년 1월 고유섭 탄생 100주년을 맞아 『교수신문』에서 주최한 한 좌담회에서 홍선표는 “알게 모르게 내면화시켜왔던 우리 예술정신과 작가들이 창작활동에 반영해왔던 의식들을 드러내고 비판해야 할 시점”이라고 말하면서 “예컨대 ‘비에’로 일컬어졌던 한국미는 우리가 부정했던 것이면서도 동시에 내면화시키기도 했죠”라고 야나기의 뿌리 깊은 영향력을 세삼 지적하기도 했다. 이러한 자각은 이후에도 지속적으로 발견된다. 일례로 2012년 국립현대미술관에서 열렸던 기획전 <마음의 풍경>의 전시 도록에서 기획자 윤진섭은 (표면적으로는 비판적 시각이기는 했지만) 한국미를 둘러싼 담론의 역사에서 야나기 무네요시의 영향력을 언급한다.

국의 미에 주목하고 한국미학의 방법론에 기초를 놓은 최초의 근대적 연구자이기 때문이라는 일차적 답변을 넘어, 본 연구는 좀 더 심층적인 욕망의 변증법 속에서 이 문제를 살펴보고자 한다. 왜 그 앞에서 한국미학은 되풀이해서 걸려 넘어지는 것일까? 왜 그토록 극단적으로 다른 평가들이 발생해온 것일까? 즉 야나기의 이론을 주체성과 타자성, 서구와 동양, 일본과 한국, 미학과 정치, 근대와 전근대 등 대립항들이 중첩되고 충돌하는 어떤 모순의 지점으로, 혹은 반복해서 재발하는 하나의 ‘증상’으로 간주하고자 하는 것이다. 사회 전반에서 발견되는 퇴행의 역사적 뿌리를 찾기 위해 일제강점기와 해방공간의 역사를 다시 살펴볼 필요성이 제기되는 오늘날의 상황에서, 야나기를 새롭게 살펴보는 작업은 유의미할 것으로 생각된다.

II. 타자의 거울

야나기 이론에서 가장 먼저 비판의 대상이 되었던 것은 그의 “비애의 미”개념이다. 1920년대 초의 글에서 몇 차례 나오는 이 견해는 1922년 1월 『신조』에 발표한 「조선의 미」에서 처음 발견된다. 야나기는 이 글에서 자연적 환경과 역사적 경험의 차이가 민족예술의 차이를 낳는다고 말하면서, 중국예술을 호망한 형태의 예술로, 일본예술을 명량한 색채의 예술로, 조선예술을 쓸쓸한 선의 예술로 정의했다. 야나기에 따르면, “비애의 운명을 짊어져야 했던”(야나기 1994: 88) 예술은 자연적 조건과 역사의 산물이다.

그곳(조선)은 대륙도 아니고 섬나라도 아니다. 그 어느 쪽도 아닌 반

도였다. [...] 마음은 자유를 찾아 대양으로 나가려 하면서도 몸은 대륙에 쫓겨 묶여있다. 땅은 그들에게 있어 편안한 곳이 못된다. 이러한 국토에 나타난 역사가 즐거움과 강함을 잃었던 것은 어쩔 수 없는 운명이었다. 끊임없는 외국의 압박으로 나라의 평화는 오래 계속되지 못하고 백성은 힘 앞에 굽힐 것을 강요당하고 있다(야나기 1994: 87).

이에 대해 김용준처럼 “어느 정도 적평”(김용준 1946: 185-6, 조요한 1999: 17에서 재인용)이라고 말한 사람도 있었지만, 초기부터 비판이 쏟아져 나왔다. 고유섭은 이러한 견해가 “너무 시적인 구별에 불과하다”(고유섭 1966: 162, 조요한 1999: 16에서 재인용)고 비판했으며, 박홍중은 고구려 예술의 웅혼함을 근거로 비애의 미론을 반박했다(박홍중 1998, 조요한 1999: 17에서 재인용). 해방 후 야나기의 선구적 공로를 인정하는 와중에도 비애의 미론은 비판의 표적이 되었다. 이 견해가 비판받은 주요 이유는 이것이 문헌적 근거 없는 주관적 감정이입일 뿐 아니라 조선예술을 수동적이고 무기력한 것으로 봄으로써 조선문화의 독자성을 부정한 당시 식민사관 학자들의 주장에 결국에는 동조한다고 보았기 때문이다.

그러나 이후 야나기 연구의 성과들이 쌓여가면서 다른 견해들이 등장했다. 야나기가 비애의 미를 언급한 것은 아직 조선예술에 대한 경험 이 부족했던 1920년대 초에 국한되어 있었고 이후 그의 시각은 상당히 달라졌다는 점을 지적하면서 비애의 미를 야나기 이론의 전부로 간주해서는 안 된다는 주장이 나왔다. 이인범이 대표적인 이론가이다. 그는 민예론을 야나기 사상의 핵심으로 보면서, 그것을 민족적 특수성이라는 프레임에 갇히지 않고 보편미학으로 승화시켜 문명비판적 이론의 기초로 삼았다는 점에서 “해석학적 대화를 통해 한국예술을 현재화한”(이인범 2001: 22) 성과라고 옹호했다.

반면 민예론이야말로 어떤 의미에서는 비애의 미보다 더 정치적으로 보수적이며 이데올로기적이라는 정반대의 비판도 있었다. 예를 들어 2011년의 논문 「야나기 무네요시의 민예론과 오리엔탈리즘」에서 주성옥은 야나기의 민예론을 일본문화의 우월성을 논증하려는 국가주의 미학의 표현이라고 주장한다. 주성옥에 따르면, “민족과 예술을 일치시킨 그의 이론은 일견 개개 민족의 자주성과 다양성을 인정하는 문화다원주의와 평화사상으로 비춰지지만, 그의 근본적인 의도는 일본문화의 우수성을 과시하는 데 있다”(주성옥 2011: 40). 또한 주성옥은 야나기가 조선의 미를 논할 때 사용한 범주들은 일본의 미적 특징으로 간주된 것들의 투사에 지나지 않는다고 주장한다.

그런데 이런 해석에 대한 반증도 충분히 가능하다. 무엇보다, 야나기의 행보와 글을 연대기적으로 추적해보면 그가 일본에서 시작하여 조선으로 온 것이 아니라 그 반대였음을 알 수 있기 때문이다. 「야나기 무네요시의 조선예술 비평에서 예술과 민족」에서 신나경은 야나기의 사상적 행보를 문헌자료를 통해 꼼꼼히 추적하면서 조선예술에 대한 야나기의 관심이 단지 이데올로기적인 것이 아니라 구체적 대상에 대한 체험을 통해 서서히 형성되어간 것임을 설명한 바 있다(신나경 2005). 또한 야나기가 조선적인 것을 결국 ‘열등한 것’으로 보았다는 주성옥의 주장은, 야나기가 자신이 근대의 대안으로 옹호하는 민예미의 정수를 조선의 민예품에서 찾았다는 점에서 논리적으로 반박 가능하다.⁴⁾

주성옥과 같은 극단적 시각이 아니더라도, 야나기 사상의 근원을 ‘일본적인 것’의 추구하고 연결해서 해석하려는 경향은 2000년대 이후 야나기 연구에서 다수 확인된다. 나카미 마리(中見眞理)의 『미학적 아나

4) 예를 들어, 신나경의 진술처럼, 야나기는 조선 도자기에 있어서 조테모노(上手物: 예술 공예품)와 게테모노(下手物: 생활잡기)의 차이가 일본만큼 크지 않다는 점을 발견하고 이를 근거로 민예미의 기초를 닦는다.

키스트: 야나기 무네요시 평전』(2003)은 그 대표적 사례이다. 나카미에 의하면, 초창기에 윌리엄 블레이크나 월터 휘트먼 등 서구 이론가들에 심취했던 야나기는 서구사상 속에서 오히려 거꾸로 동양의 가능성을 발견했으며, 동양의 국가로서의 일본의 문화적 개성을 찾으려는 과정에서, 일본의 많은 국보들이 조선의 모방임을 발견하고 충격을 받았다. 이에 따라, 야나기의 민예론은 중국, 조선과 구별되는 일본미의 독자성을 찾기 위해 민예론을 구상하게 되었다는 것이다. 즉 어디까지나 야나기의 이론은 일본문화의 독자성을 찾으려는 시도에서 시작되었으며, 조선의 민예품에 대한 그의 논의 역시 그 연장선상에서 봐야한다는 것이다.

그러나 주성옥과 달리 나카미의 의도는 야나기 사상을 국가주의적으로 해석하려는 것이 아니라 정반대로 문화다원주의자 혹은 ‘미학적 아나키스트’로 보려는 것이었다. 나카미에 따르면, 야나기는 일본을 동양의 맹주로 간주하는 당시의 국가주의적 시각을 비판하면서 각 민족과 지역 고유의 문화를 옹호하는 이론을 펼쳤고, 이 과정에서 민중의 손에 의해 만들어진 민예품을 일본문화의 정수로 간주하게 되었다는 것이다. 또한 야나기는 공예의 실용성, 생활성, 자연성, 비개인성에서 오히려 근대미학의 한계를 극복할 수 있는 단서를 찾았다. 감상의 대상이었던 적이 거의 없으며 생활 속에서 잡기로 쓰였던 조선의 민예품은 야나기에게서 공예의 아름다움을 보여주는 가장 탁월한 사례로 제시된다.

나카미의 논의는 야나기 민예론의 정수가 왜 일본 민예가 아니라 조선 민예인가를 해명하는 데 있어서 다소 엄밀함이 떨어지는 감이 있지만, 야나기 사상의 형성과정을 추적하면서 ‘일본문화의 정체성’에 관심이 야나기 이론을 관통하고 있다는 점을 지적했다는 점에서 야나기 연구의 새 장을 열었다고 평가할 수 있다. 이는 특히 한국의 연구자들에게 중요한 의미를 갖는다. 야나기라는 타자의 욕망을 탐구함으로써 연구의 폭을 넓혔다는 점에서 그렇다. 다시 말해, 나카미의 책은, 야나기

의 조선예술론에만 초점을 맞추었던 시각에서 벗어나 ‘일본인으로서의 야나기’를 둘러싼 사상적 맥락을 추적할 수 있는 단서를 제공했고, 이를 통해 연구의 시야를 확장시켰다.

이는 라깡이 말한 정신분석의 과정과 궤를 같이 한다. 정신분석은 대타자의 욕망에 대한 질문에서 시작된다. 법과 합리성의 토대인 대타자는 일상에서는 인격적 존재로 나타나지 않는다. 주체는 항상 상상계의 필터를 통해서만 현실을 인지한다. 대타자의 존재가 인격적인 것으로 드러날 때, 그가 욕망을 가진 인간으로 가시화될 때 분석이 시작되며, 대타자의 욕망에 대해 주체 자신의 위치를 재구성할 때, 즉 근본환상을 재구성할 때 분석은 끝난다.

야나기의 이론을 일본문화의 정체성을 찾으려는 시도로 보는 관점의 연장선상에서 2000년대 이후의 야나기 연구자들에게 중요한 영향을 주었던 이론가 중 한 명이 가라타니 고진(柄谷行人)이다. 그의 이론은 야나기를 비롯한 일본 근대 이론가들의 사상과 예술을 근대성의 모순이라는 쟁점 하에 재조명함으로써 서구와 일본(동양)의 관계라는 프레임을 통해 야나기를 더 폭넓게 이해할 수 있는 단서를 제공했다. 특히 『네이션과 미학』(2004)에서 가라타니는 ‘야나기는 조선 민예품을 왜 민예의 진수로 간주하게 되었는가’라는, 나카미가 충분히 답하지 못한 질문에 한 걸음 다가가는 논의를 보여준다. 이 책에서 가라타니가 야나기에 할애한 분량은 얼마 되지 않지만, 우리는 여기서 정신분석학적 해석에 친화적인 시각을 발견하게 된다. 메이지 시대 일본 연구자들에 의해 만들어진 ‘미적인 것으로서의 일본’이라는 관념의 탄생 배경에 대한 분석이 그것이다.

가라타니는 이 책에서 “내셔널리즘은 일반적으로 미학적인 의식에서 성립한다”(가라타니 2004: 134)는 명제를 제시하면서, 메이지 시대의 미술사학자이자 문화관료였던 오카쿠라 텐신(岡倉天心)의 동양미술

론이 일본의 헤게모니를 구축하기 위한 정치적 시도와 밀접하게 맞물려 있음을 논증한다. 오카쿠라는 러일전쟁 이후 일본이 서구와 대등한 정치적, 군사적 힘을 가졌음을 자신하게 된 시점에서, 서구에 대응할 수 있는 ‘동양의 원리’를 문화적 차원, 특히 미술에서 발견하고자 했다. 이 과정에서 그가 가장 중요시한 것은 일본 전통미술의 위상이었다. 오카쿠라는 이제까지 일본에서 예술품으로 간주되지 않았던 공예품을 미술로 재평가하였으며 자본주의적 대량생산과 대비되는 수공예를 옹호하였다. 그런데 가라타니에 따르면, 오카쿠라의 목적은 일본미술이 서구에 내놓을 만큼 우수하다는 것을 주장하는 것에 그치지 않고, 일본 그 자체를 ‘미적인 것’으로 표상하고자 하는 것이었다. 이것은 사실 당시 서구, 특히 프랑스에 의해 일본미술품이 인정받고 있었기 때문이었다(가라타니 2004: 166).

여기서 우리가 주목해야 할 부분은, 전근대적 가치를 옹호하는 오카쿠라의 태도 그 자체가 이미 근대적 인식의 산물임을 가라타니가 주장하고 있다는 사실이다. 에드워드 사이드를 인용하면서 가라타니는, 타자를 과학적 탐구의 대상으로 간주하는 것은 전형적인 근대적 태도이며, 또한 지적, 도덕적으로 열등한 타자를 오로지 미적으로 숭배하는 것 역시 전형적인 근대적 태도임을 지적한다. 가라타니에 따르면, 전근대를 미학화하고 숭배하는 것은 그 자체가 근대적 태도이다. 대상으로부터 그 ‘껍질’을 벗겨내고 탈주술화하는 과학적 태도가 선행되어야 역으로 전자본주의적 대상에게 소급적으로 아우라를 부여하기 때문이다. 대상과 주체를 분리시키는 과학적 태도는 주체의 욕망을 억압하며, 이를 통해 오히려 대상을 욕망의 대상으로 재구성한다. 이런 의미에서, “미적 태도는 애당초 과학적 태도의 선행 없이는 있을 수 없는 것이다”(가라타니 2004: 158). 가라타니의 이러한 인식은 욕망의 대상은 항상 잃어버린 대상으로만 발견된다는 라캉의 관점과 통한다. 일본인 오카쿠라는

서구의 오리엔탈리즘을 역으로 내면화하여 ‘동양의 이상’이라는 ‘잃어버린’ 상상적 대상을 만들어내었다고 할 수 있다. 가라타니에 따르면,

그[오카쿠라]가 불교철학에서 발견했다고 하는 동양의 보편적 원리는 역사적으로 산업자본주의의 침투 속에서 소급적으로 발견된 것에 지나지 않는다. 전산업자본주의적 생산을 높이 평가하고 그것을 보호하려고 하는 것은 이미 산업자본주의가 그것들에 대한 패권을 확립한 후에만 가능하다(가라타니 2004: 167).

가라타니는 오카쿠라에 이어 야나기를 언급하는데, 야나기에 대한 그의 평가는 뜻밖에도 호의적이다. 야나기는 조선민중의 편에 서서 행동하고 사유함으로써 오카쿠라와는 달리 조선민중들 개개인에게 주체성을 되돌려주었다는 것이다.⁵⁾ 나카미 마리가 야나기가 민중을 옹호하는 것처럼 보이지만 사실상 민중의 주체성을 인정하지 않는다고 비판한 것과는 대조적이다. 가라타니는 오카쿠라와 야나기의 정치적 태도에 차이가 있음을 거론한다. 일본에 의한 조선의 지배를 당연한 것으로 보았고 ‘대동아공영권론’의 이론적 기초를 제공한 오카쿠라와, 조선의 독립을 지지하고 조선민중을 사랑한 평화주의자 야나기 간의 대조가 그것이다.

그러나 야나기의 민예론이 보여주는 이론적 구조가 오카쿠라의 구조와 정확히 동종적이라는 점을 주목해본다면, 본 연구는 야나기에 대한 가라타니의 호의적 평가에 동의하기 어렵다. 오카쿠라가 일본미술을 갖다놓은 곳에 야나기는 조선민예를 갖다 놓았다. 오카쿠라가 ‘미적인 것으로서의 일본’을 발명했듯이, 야나기는 ‘미적인 것으로서의 조선’을

5) 주성옥은 고전을 인용하고 있으면서도 정작 이 이야기는 빼놓고, 야나기에 대한 부정적 평가를 내리는 근거로 가라타니를 이용한다.

발명했을 뿐이다. 오카쿠라 텐신과 야나기 무네요시, 두 사람의 이론적 차이는 오카쿠라가 미학적 문제의 정치적 성격을 의식했던 데 비해, 야나기는 자신의 논의가 비정치적이라고 생각했다는 것뿐이다. 또한 오카쿠라가 공예를 미적인 것으로 끌어올렸다면, 야나기는 미적인 것을 공예적인 것으로 ‘내려오게 만들었다’(이 지점에서 야나기는 공예를 ‘순수 예술화’했다고 보았던 윌리엄 모리스와 자신의 차이를 강조한다). 야나기는 민예의 미가 근대 서구적 의미에서의 미, 즉 대상화되고 범주화된 미가 아니라는 것을 강조한다. 민예의 미는 미가 아니라 “미의 망각”이며 “몰아의 미”이다. 야나기는 이러한 미를 ‘자연’과 동일시한다.

민예의 미를 버티는 힘은 자연이었다. 민중은 자연의 앞에서 순종했다. 그들은 자연의 의지로부터 먼 것을 시도할 수 없었다. 반역의 자식이 되기에는 마음이 너무나도 순박했다. 스스로의 이름을 새기기에 너무나 평범한 것을 만들었다. 그것도 무명이 좋다는 그들의 신념에 의한 것은 아니다. 그런데도 평범한 그들의 작품이 어째서 이다지도 아름다운가. 거기에는 개성이 모습을 감추고, 자연 그 자체가 나타나기 때문이라고 할 수 없을까. 그들의 미는 몰아의 미였다(야나기 2001: 105).

하지만 우리는 여기서 가라타니는 자신이 오카쿠라 텐신에게 적용한 바로 그 논리를 야나기에도 똑같이 적용할 수 있다는 점을 망각했거나 의도적으로 은폐하고 있다고 말할 수 있다. 전근대적인 민예품을 옹호하고 조선의 민예품을 그 전형으로 숭앙하는 야나기의 시각 역시 ‘미적인 것’이라는 근대적 범주 없이는 성립할 수 없기 때문이다. 가라타니의 관점을 따라가자면, 이러한 망각은 일단 근대적 개념으로의 ‘미적인 것’이 성립한 후에만 가능하다. 민예품을 만들었던 민중의 ‘무심’은 근대적 시각의 발명품에 다름 아니라는 점에서, 야나기 이론은 오카쿠라

와 동종적이다.

그러나 오카쿠라의 이론과 야나기 이론이 동종적이라는 말은 야나기의 사랑이 사실은 사랑이 아니었다는 뜻은 아니다. 조선예술에 대한 야나기의 ‘사랑’을 의심할 근거는 없다.⁶⁾ 조선에 대한 야나기의 애정은 그가 조선에 처음 왔던 1916년대부터 1960년대에 이르기까지 지속적으로 확인된다. 또한 일제의 조선문화 말살정책에 의해 철거될 위기에 처했던 광화문을 구해내고, 자신이 수집한 조선의 민예품들을 조선에 돌려주기 위해 조선민족미술관을 설립했던 야나기의 실천적 행보는 부정할 수 없다.⁷⁾ 문제는 이 사랑이 어떤 균열과 적대를 은폐하는 곳에서 생겨난다는 것이다.

라캉에 따르면, 균열을 덮어 가리는 온전한 이미지는 항상 사랑의 대상으로 나타난다. 주체는 이 온전한 이미지를 무엇보다 자아의 이미지로 발견한다. 라캉의 거울단계(le stade du miroir) 이론은 상상적 이미지가 주체 구성에 있어서 얼마나 결정적인 역할을 하는지를 설명해준다. 라캉에 따르면 거울단계는 생후 6개월에서 18개월 사이에서 일어난다. 이 시기의 어린아이에 거울을 보여주면 매우 즐거워하는 것을 관찰할 수 있는데, 라캉은 이 즐거움의 원천을 자신의 통일된 신체 이미지를

6) 야나기는 무력투쟁에 의한 독립운동을 지지하지 않았으며 총독부 어용신문인 경성일보와 함께 민예운동을 기획했다는 점에서 그의 친조선 의식은 분명 ‘한계’를 갖고 있다. 그러나 나카미 마리는 이러한 문제를 야나기가 결국 식민정책에 동조했다는 증거라기보다는 그가 원래 갖고 있던 비폭력 평화주의의 발로라고 해석한다.

7) 이와 관련해서, 야나기에게 조선 도자기를 소개해주고 야나기와 함께 민예운동을 이끌었던 아카사와 다쿠미(淺川巧)의 존재는 중요하다. 총독부에 근무하는 공무원이었던 그는 조선의 도자기와 공예품에 대한 책을 쓴 연구자였으며, 조선어에 유창했고 한복을 입고 생활했다. 1931년, 40세의 나이로 요절했으며, 조선에 묻히기를 원했던 그의 유언에 따라 망우리 공동묘지에 묻혔다. 그의 묘지에는 “한국의 산과 민예를 사랑하고 한국인의 마음속에 살다 간 일본인, 여기 한국의 흙이 되다”라는 묘비명이 적혀 있다.

처음으로 보는 즐거움으로 해석한다. 아직 몸을 온전히 가누지 못하고 시각만 발달한 아기에게 있어서 이 통일된 신체 이미지는 통일된 자아의 이미지를 가져다준다는 것이다.

라캉에 따르면, 거울단계에 있는 어린아이는 아직 자신의 욕망과 타자(어머니)의 욕망을 구별하지 못하는 상태에 있다. 혹은 욕망을 명명하지 못하는 상태(즉 상징계의 차이가 개념적으로 인식되지 않은 상태)에 있다. 그래서 어린아이는 자신의 자아를, 외부에서 발견되는 어떤 것, 즉 거울 속에 비친 하나의 이미지로서 처음 경험한다. 그런데 여기서 중요한 것은 아이를 안고서 거울을 보여주는 대타자의 존재이다. “이것이 너야”라는 승인을 통해, 아이는 거울 이미지를 자신의 것으로 인지한다.

라캉이 거울단계 이론을 처음 제시한 것은 1936년에 처음 발표한 글 「주체 기능의 모형으로서의 거울단계」(Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je)였다. 여기에서 라캉은 상상적 이미지의 통일성을 강조한다. 상징계의 중요성에 대해서는 상대적으로 초점이 덜 가 있다. 이 때문에 이 텍스트 하나로만 거울단계를 이해하려고 했던 라캉 연구자들은 거울단계를 아직 상징계에 진입하지 못한 상태로 오해하기도 했다. 그러나 라캉은 이후 텍스트와 세미나들에서 거울단계에서 대타자의 중요성에 대해 곳곳에서 언급한다. 예를 들어 세미나 10에서 그는 거울단계를 다시 거론하면서 이렇게 말한다.

아이의 경험이 갖는 내용을 이해하고 이 순간의 의미를 재구성하기 위해 노력한다면, 우리는, [거울상이 아이 자신의 모습이라는] 동의를 구하기 위해서 어른을 향해 고개를 돌렸다가 다시 이미지를 향하는 아이의 머리 움직임을 통해, 아이가 자신을 안고 있는 어른, 여기서 대타자를 표상하는 어른에게 이 이미지의 가치를 승인해줄 것을

요청하는 듯하다고 말할 수 있을 것이다. i(a)의해 표시되는 거울 이미지의 도래가 대타자와 갖는 시초적 관계를 고려할 때, 이것은 물론 하나의 표식(indice)이다(Lacan 2004: 42).

아이를 거울 앞으로 데려가는 대타자의 역할을 정확하게 이해하는 것은 발생적 설명에 대한 구조적 설명의 우위라는 라캉 이론의 원칙을 이해하는 데 있어서 매우 중요하다(세미나 4에서 라캉은 이 문제를 상세하게 논한 바 있다). 가장 먼저 있는 것은 항상 상징계이다. 발생적인 단계는 그 구조 속에 언제 어떤 방식으로 주체가 편입되는가라는 문제와 연결될 뿐이다.

그런데 대타자는 왜 거울 앞에 아이를 안고 가며, 그에게 거울 이미지를 보여주는가? 아버지의 역할은 아이에게 그 이미지를 승인하고 이름을 붙여주는 것이다. 그리고 이 행위를 통해 아버지는 단지 아이에게 무엇을 주는 것만이 아니다. 더 중요한 것은 이 증여를 통해 대타자는 스스로를 ‘욕망의 외부에’(혹은 균열의 외부에) 위치시킨다는 것이다. 다시 말해, 대타자는 거울 앞으로 어린아이를 데려가고 거울 속의 이미지를 어린아이가 승인하게 만듦으로 인해서, 스스로의 욕망을 봉합한다.

오카쿠라 텐신이 서구를 일본의 라이벌로, 즉 거울 속의 소타자로 축소시킴으로써 서구에 대한 안티테제로서 일본문화의 정체성을 구성해내었다면, 야나기에게 서구는 이미 보편적 근대로 설정되어 있었으며, 서구에 의해 구축된 근대성의 개념은 논의의 출발점으로 기능했다. 이런 식으로 야나기는 대타자와 자신을 동일화했고, 이 동일화 기제 속에서 조선의 미를 수호하는 아버지 역할을 자처했다. 조선인들은 그를 통해 거울 앞에 섰다. 그러나 거꾸로, 야나기는 조선의 미를 거울 속에서 하나의 이미지로, 상상적 대상으로 구성함으로써 서구라는 대타자와 주체인 자신 사이의 분열을 은폐했다고 할 수 있다.

물론 야나기에게 서구에 대한 인식이 없었던 것은 아니다. 그 반대로, 야나기는 서구에 의해 구축된 근대를 극복의 대상으로 삼았다는 점에서 항상 서구를 의식했다고 할 수 있다. 나카미 마리에 따르면, 야나기는 시라카바(白樺)파⁸⁾에 가담했던 초기 시절부터 윌리엄 블레이크, 톨스토이, 월터 휘트먼 등의 사상에 심취했다. 그는 윌리엄 모리스와 존 러스킨의 미술공예 운동에 대해 잘 알고 있었고, 그들의 ‘서구적’ 한계를 동양을 중심으로 하는 자신의 이론이 극복했다고 믿었다. 그러나 서구가 대타자라면 서구를 초극하는 것은 불가능하다. 근대의 동의어로서의 서구가 하나의 대상이 아니라 인식 자체를 가능하게 한 틀이라면, 근대의 외부는 존재할 수 없게 되며, 이론은 아포리아에 부딪히게 된다. 이를 막기 위해, 야나기는 조선의 민예미라는 상상적 대상을 현실 구성의 근거로 재발견할 필요가 있었다.

사실상, 야나기가 그의 민예론에서 아름다움의 정수로 제시한 “생활과 신앙과 예술의 일치”, “무심”, “자연에의 복종”등은 낭만주의 이후의 서구미학이 가정한 ‘미적 이념’과 유사한 위상을 갖는다. 그것은 주객의 동일성, 이론과 실천, 자연과 자유의 동일성이 성취되는 어떤 절대적 지점의 다른 이름이다. 하지만 ‘근대 이후’의 서구미학이 이러한 동일성이 단지 무한한 접근선으로만 접근할 수 있는 하나의 이념으로만 설정했던 데 비해, 야나기는 그것이 이미 민예에 의해, 특히 조선의 민예에 의해 실제로 실현되었다고 가정했다. 이것은 거울 속의 이미지가 이미지에 불과하다는 것을 인정하지 않는 태도에 다를 아니다.

이러한 태도를 우리는 세미나 1에서 라캉이 논의한, 실제 이미지(image réelle)와 가상적 이미지(image virtuelle)를 혼동하는 태도에 견주어볼 수 있다. 거울 이미지(가상적 이미지)를 실제로 착각하는 동물

8) 일본 다이쇼 시기에 형성되었던 문학 유파. 개성을 존중하는 낙천적 세계관을 보여줌.

과 달리, 인간은 타자의 눈에 비친 이미지와 나 자신이 완전히 동일하지 않다는 것을 안다. 라캉에 따르면, 이 불일치에 대한 인식이 상징계의 구조를 구성하며, 이 불일치가 욕망의 변증법을 개시한다.

우리가 알다시피, 인간에게서 성적 기능의 표명이 가진 특징은 그 두 드러진 무질서이다. 어떤 것도 들어맞지 않는다. 우리 정신분석가들이 그 주변을 맴도는 이 이미지는, 우리를 이동시키고, 신경증에서이건 도착증에서이건, 일종의 파편화, 분열, 깨어짐, 부적응, 부적합을 제시한다. 이미지와 그 일상적 대상 사이에는 숨바꼭질 놀이 같은 것이 존재한다(Lacan 1975: 90).

본 연구는 조선의 민예품을 ‘미적 이념의 실현물’로 간주함으로써 야나기가 이러한 상징적 유희의 구조를 망각했다고 주장한다. 야나기에 게서 민예미로 대표되는 조선의 미는 균열을 은폐하는 상상적 대상의 역할을 배정받았다는 것이 본 연구의 가설이다. 다시 말해, 야나기 자신이 발견했다고 믿었던 조선의 미는 야나기가 자신의 이론적 아포리아를 피하기 위해 소급적으로 만들어낸 상상적 대상이었다는 것이다. 이 말이 조선의 미에 대한 야나기의 사랑이 알고 보니 허구였다는 뜻은 아니다. 반대로, 조선의 미는 야나기에게 진정한 사랑의 대상이었기에 제 기능을 했다고 할 수 있다. 사랑은 대상과의 하나됨을 추구하며, 그런 점에서 균열을 덮어가리기 때문이다. 이런 점에서 대타자에게 주체는 ‘환상의 안감’ 역할을 한다. 라캉은, 환상의 안감이 되는 대상 혹은 대상 a가 “거울 이미지를 갖지 않는 대상”이라고 되풀이해서 말한다. 우리는 라캉의 말을, 이 대상이 대타자에게 있어서 거울 이미지를 갖지 않는다는 말로 재해석해볼 수 있다.

쾌락(Lust)의 영역 안에 있는 대상들은 주체와 근본적으로 나르시즘

적 관계를 갖고 있어서 [...] 사람들은 자신들이 바깥에서 보존하지 못하는 것을 항상 안에서 이미지로 보존한다. 사랑의 대상과의 동일시는 이처럼 어리석은 것이다(Lacan 1998: 243).

III. 근대라는 충격

거울의 존재를 인지하지 못한 채, 즉 상상적 대상의 구조적 위치를 인지하지 못한 채 이미지를 실제 대상으로 간주하는, 혹은 ‘불변하는 자연적 실체’로 간주하려는 태도에서 고착이 발생한다. 우리는 야나기 이후의 한국미술 진영에서 반복적으로 발견되는 환원론적 경향을 이 증상으로 읽을 수도 있을 것이다.

예를 들어 1924년에 설립된 경성제국대학 미학·미술사 전공의 1회 입학생으로서 최초의 조선인 미학자로 간주되는 고유섭은 야나기의 ‘비애의 미’론을 비판하면서도 그의 민예론의 기본 전체를 거의 그대로 수용하였으며, 또한 그것을 더욱 극단적으로 변형시켰다. “조선에는 근대적 의미의 미술이란 것은 있지 아니하였고 근일의 용어인 민예라는 것만이 남아있다. 즉, 조선에는 개성주의적 미술, 천재주의적 미술, 기교적 미술이란 것은 발달되지 아니하고 일반적 생활, 전체적 생활의 미술 즉 민예라는 것이 큰 동맥을 이루고 흘러내려왔다”(고유섭 1963: 5, 민주식 2005: 104에서 재인용). “민예로서의 미술은 계급문화의 특수성보다도 일반 대중적 생활의 전체호흡이 그대로 들여다보인다 하겠다. 고구려, 백제는 물론이고 신라의 미술도, 고려의 미술도, 이조의 미술도 모두 다 민예적인 것이다”(민주식 2005: 104).

야나기는 반천재주의적, 반개성주의적 예술을 조선에만 고유한 것이라고 말한 적이 없으며 ‘비애의 미’ 시절에도 이렇게까지 극단적인 환

원론을 개진하지는 않았다. 외국인의 입장에서 조선을 바라본 야나기와 달리 조선인 고유섭에게 문헌적 근거도 없는 이런 과도한 일반화가 나타난다는 것은 놀랍게 느껴지지만, 당시의 상황을 생각해보면 이해 못할 바도 아니다. 고유섭 세대가 일제 강점기 때 받은 교육은 한국의 전통문화를 삭제하는 방향으로 진행되었으며, 이러한 현실은 한국인이라고 해서 다를 바 없는 공백을 남겼던 것이다.

이러한 공백 혹은 균열은 그것을 채울 수 있는 상상적 대상을 필요로 했다. 이후 한국미학 진영에서 되풀이해서 나타나는 주장, 즉 민족 고유의 동질적인 미의식을 찾아내야 한다는 시각은 이 대상을 찾으려는 시도에 다름 아니었다. 한국 민족의 ‘미의식’을 한두 마디로 ‘요약하려는’ 시도들(고유섭의 구수한 큰 맛, 조운제의 은근과 끈기, 최순우의 소박미, 조요한의 멋, 김원룡의 자연주의, 김지하의 접화공생 등)은 이러한 시도에 바탕을 두고 있다고 할 수 있다. 서론에서 언급한 것처럼, 야나기의 이론은 단색화 담론의 이론적 기초에까지 영향을 미치고 있다.

한국미학의 역사에서 발견되는 환원론적 진술의 이론적 출처가 모두 야나기라는 것은 지나친 견해일 것이다 그러나 야나기는 다른 누구보다도 중요한데, 그것은 그가 처음으로 한국미학 연구자들에게 ‘자아의 이미지’를 보여준 ‘아버지’이기 때문이다. 이것은 야나기 이론 그 자체가 환원론적이나 아니냐라는 문제와는 다른 차원이다. 세키노 타다시(關野貞) 등 관학과 이론가들에 의해서 조선예술이 존재를 부정당하고 말살당할 위기에 처한 상황에서, ‘조선의 미’의 명명자로서의 야나기는 통일된 자아의 이미지를 보여준 최초의 존재였던 것이다. 그 이미지가 ‘비에의 미’처럼 부정적이었던가 아닌가는 생각보다 중요하지 않다(사랑과 증오는 동전의 양면이다). 어쨌든 최초로 ‘거울을 들어 보여준 사람’이라는 것이 가장 중요하기 때문이다.

실제로 시대 상황의 절박성은 담론 이전에 존립의 문제를 야기했

다. 야나기가 일본인이었다는 사실은 중요했던가? 그렇다. 그러나 조선과는 다른 민족의 일원이라는 점에서, 즉 민족적 차이라는 차원에서 그런 것은 아니다. 중요한 것은, 야나기는 “시간이 부족하고 힘의 여유가 없는”(필자 미상 1922.10.15, 김희정 2004: 238에서 재인용) 조선인을 대신해서 조선의 민예품들을 수집하고 전시회와 강연회를 열고 총독부를 움직여서 미술관을 만들 힘이 있는 일본인 엘리트였기 때문에 대타자의 역할을 할 수 있었다는 사실이다.

김희정은 「문화 이데올로기로서 야나기 무네요시의 민예론」에서 야나기의 민예운동에 힘입어 조선미술전람회에 공예부가 신설되었으며, 그로 인해 민예를 공예의 표준으로 삼는 담론이 형성되었음을 지적한다. 그런데 김희정은, 문제는 주체가 없는 상태에서 타자인 야나기에 의해 조선예술의 담론화가 이루어졌다는 것이라고 본다. 본 연구는 이러한 시각이 민족주의의 함정으로 다시 미끄러질 위험이 있다고 생각한다. 다시 말해, 우리의 것과 타자의 것을 분리시킴으로써 ‘순수한 주체성’을 보존하려는 시도로 넘어가버릴 수도 있다고 생각한다.

본 연구의 가설에 따르면, 더 큰 문제는 오히려, 그 타자가 적대적 소타자(즉 증오의 대상)가 아니라 진리의 기준이 되는 대타자=아버지라는 점이다. ‘일본인=아버지’라는 불편한 구도는, 조선인들에게 동일성의 상실에 대한 불안을 불러일으킨다. ‘조선의 미’라는 이름이 일본인에 의해, 즉 타자에 의해 주어졌다는 사실이 곤혹스러움을 불러일으킨다. 그것은 동일성을 해체의 위기에 놓이게 만든다. 그래서 야나기를 소타자로, 즉 ‘동일화 가능하고 이해 가능한 존재’로 축소시키려는 시도가 등장하지만(그는 친구인가 적인가? 라는 양자택일의 질문), 이런 시도는 성공하지 못한다.

이러한 균열과 불안이 야나기라는 이름 앞에서 매번 한국의 연구자들이 걸려 넘어가고 그에 대한 평가가 극에서 극을 달리게 된 원인들

제공하지 않았을까? 결국 ‘아버지로서의 일본’이라는 기표는 억압되어야 했다. 그 대신, ‘사랑할 만한’ 조선의 이미지들, 즉 구수한 큰 맛, 무기교의 기교, 멋, 한, 은근과 끈기, 자연미, 간소미 등이 등장하여 자아의 통일성을 보증해주는 거울 이미지의 역할을 했다. 우리는 “한국미의 특질이 무엇인가”라는 질문에 대한 술한 환원론적 답변들을 타자의 거울에 비친 자아의 이미지를 나열하는 행위로 읽을 수 있을 것이다. 다시 말해 그것을 야나기라는 거울에 비친 한국미학이라는 상상적 대상을 소환하는 행위로 읽을 수 있을 것이다.

사실 민족적 동질성에 집착하는 관점이 문제점의 지적에도 불구하고 되풀이해서 등장하는 이유는 이 문제에 부분적 진실이 있기 때문이기도 하다. 즉 ‘어떤 시선에서 보면’ 동질성은 실제로 어느 정도는 존재한다. 중요한 것은 이 어떤 시선이 ‘타자의 시선’이라는 점이다. 즉 동질성에 대한 질문은 필수적으로 타자의 시선을 필요로 한다. 이 사실이 억압되었을 때에만 본질주의 혹은 환원론은 발생한다. 하지만 완전한 억압은 불가능하다. 억압된 것은 증상의 형태로 되돌아온다. 라캉은 이 증상 뒤에서 ‘조각난 신체의 환상’이라고 부른 것을 발견했다. 이 환상은 존재 소멸과 동일성 상실에 대한 불안을 자아낸다.

한국미학의 역사 속에서도 유사한 불안이 감지된다. 2005년의 한 학회에서, 풍류를 초역사적인 원리로 보는 자신의 시각이 환원론적이라는 한 청중의 비판에 대한 민주식은 다음과 같이 답변한다.

풍류라는 개념을 가지고 왜 전체를 아우르려고 하는가? 왜 풍류가 자꾸 나오는가 하는 질문에 대해 말씀드리겠습니다. 요 근래에 특히 제기되는 테마는 근대라고 하는 문제의식입니다. 근대라는 것은 우리가 스스로 만들어진 근대이기도 하고, 서양으로부터 넘어온 근대이기도 하고 하여튼 근대는 전통과의 단절이라고 하는, 껍이 생긴 것 같은데, 이것을 어떻게든 아울러서 총체적으로 생각해보는 것이 어떻겠느냐

나 하는 것입니다. 지금 저도 한국 사람인지, 어떤 사람인지, 넥타이도 매고 있고, 제 스스로가 일종의 분열을 보이고 있는지도 모르겠습니다. 하지만 아이덴티티가 없는 것은 아닌 것 같습니다(민주식 2005: 175).

10년 전에 개최되었던 학회를 사례로 들어 논하는 것이 적절하지 않을 수도 있다 그러나 한국미학에 대한 논의 자체가 2000년대 이후 급격히 줄어들었고 최근에는 거의 게토화되었다는 점을 고려해보면, 이러한 질문이 연구의 전면에 등장했던 시기를 회고해보는 것도 의미가 있을 것이다. 이 질문은 더 이상 발전되거나 극복되지 못하고 화석화되어버렸다. 이 화석화 자체가 하나의 징후라고 할 수 있다.

민주식의 발언은 “한국미의 정체성 규명에 대한 집착은 국권상실의 콤플렉스에서 비롯됐다”(“특집 좌담” 2005)는 이인범의 진술과 동전의 양면을 이룬다. 그러나 한국미학의 역사에서 되풀이해서 나타나는 이 ‘조각난 신체의 공포’는 단지 국권상실의 트라우마만이 아니라 근대의 아포리아 자체에서 비롯되었다고 말할 수 있지 않을까? 사실상, 근대성의 문제는 항상 하나의 아포리아였다. 우리가 근대 이후에 위치하고 있다면, 그 근대는 ‘우리의 근대’일 수 없다는 것, 또한 우리의 것을 찾으려면 근대 ‘이전’으로 돌아가야 한다는 것. 야나기로부터 출발할 수밖에 없었던 한국미학의 아포리아 역시 여기에 있다.

그러나 우리는 야나기와 한국미학의 관계를 둘러싼 담론들을 분석함으로 근대를 보는 새로운 시각을 구성해볼 수도 있을 것이다. 즉, 근대를 어떤 역사적 시기나 범주가 아니라 이러한 균열과 충돌의 현상 그 자체로 간주할 수 있을 것이다. 근대는 ‘근대 이전’과 다른 새로운 시대가 아니라, 타자와의 만남, 즉 동질성으로 환원할 수 없는 전적으로 낯선 것과의 조우 그 자체가 아닐까? 흔히 근대성은 시간적인 개념으로

간주된다. 즉 어떤 역사적 발전 단계를 설정하고, 그 단계를 넘어간 사회를 ‘근대적 사회’라고 부른다. 이런 시각에서 보면, 근대성은 거울단계가 아니라 오히려 오이디푸스 콤플렉스의 해소와 연관될 것이다. 그러나 본 연구는, 근대성의 개념을 어떤 ‘경계를 넘은 상태’가 아니라 타자와의 만남 그 자체, 충돌의 현상 그 자체로 다시 보자고 제안한다.

이렇게 본다면 근대가 ‘타자’에 의해 시작되었기 때문에 문제라고 말할 필요가 없다. 근대성 자체가 이미 타자의존적인 개념이 되기 때문이다. 한국의 연구자들과 예술가들의 입장에서 볼 때, 근대는 대타자, 즉 일본과의 만남 그 자체이며, 일본의 이론가들의 입장에서 볼 때 근대는 소타자, 즉 한국미학이라는 상상적 대상의 발견이 갖는 다른 이름이라고 가정해보자. 이러한 시각에서 보면, 한국미학이 야나기에게 빚지고 있다는 사실은 벗어날 수 없는 족쇄가 아니다. 오히려 그것은 근대의 아포리아를 극복할 돌파구를 제시할 수 있다.

근대성이 비근대적 타자에 의존하고 있다는 시각은 피터 오스본(Peter Osborne), 티모시 미첼(Timothy Mitchell) 등이 주장하는 이른바 ‘식민지 근대성’ 이론의 골자를 형성하는 것이기도 하다. 조형근이 정리한 바에 따르면, 이 이론은 ‘시간적으로 앞선 서구’ 대 ‘그 뒤를 따르는 비서구’라는 대립구도와, ‘보편적 근대성 혹은 온전한 근대성으로서의 서구 근대성’ 대 ‘그에 대한 모방 혹은 변형으로서의 동양적 근대성’이라는 이분법을 비판한다. 이들은 근대성 그 자체를 단일한 기획이 아니라 실패가 예정된 기획 혹은 그 내부의 이질성, 즉 식민지적 차이(식민주의자들과 피식민지인들의 차이)에 의해서만 지탱되는 기획으로 재해석한다(조형근 2007: 403).

이 이론에 따르면, 근대성은 비근대성에 의존하고 있으며, 비근대적인 것에 의해서만 성립 가능한 범주로 재해석된다. 그리고 이것은 대타자를 만들어내는 것은 주체라는 라캉의 관점과 정확히 공명한다. 대

타자의 입장에서 보면, 누군가를 거울 앞으로 데려가서 그 자신의 상상적 이미지에 매혹되도록 하는 일은 자신을 욕망의 외부에 위치시키고 보편적 존재로 만들기위해서 반드시 필요한 과정이다. 이 과정을 통해 그는 ‘누군가의’ 대타자가 된다(그리고 물론 스스로 주체가 된다).

조선 민예품에 대한 야나기의 태도 역시 같은 맥락에서 분석해볼 수 있다. 다시 말해, 근대의 미학자로서의 야나기는 조선예술과의 만남 이전에는 존재하지 않았다고 말할 수 있다. 반대로, 비근대적 미로서의 ‘조선의 미’를 발견하는 순간(정확히 말해서 소타자로 하여금 스스로의 이미지를 거울 속에서 발견하도록 그를 거울 앞으로 데려가는 순간) 그는 스스로 근대적 존재가 된다. 그는 조선인에 대해 대타자의 위치를 점함으로써 자신을 욕망의 외부에 위치시키고 자신의 균열을 봉합한다. 라캉에 따르면, 주체는 자신이 대타자의 욕망의 대상을 제공함으로써 대타자를 완전한 존재로 만든다는 사실을(다시 말해서 대타자를 비인격화한다는 사실을) 억압하는 한에서만 상상적 통일성을 유지할 수 있다. 라캉 이론의 궁극적 명제는, 대타자의 완전성을 완성하는 마지막 한 조각은 대타자의 욕망에 대상을 제공하는 주체 자신의 환상이라는 것이다. 대타자가 욕망하지 않도록, 그가 인격적 존재로 나타나지 않도록, 그에게 욕망의 대상을 제공하는 것이 현실구성에서 주체가 맡는 역할이다. 정신분석의 과정은 주체의 근본환상을 재구성함으로써 가치와 합리성의 기준점으로서의 대타자를 그 자체로 유지하는 것은 주체 자신임을 깨닫게 하는 것이다.

이러한 관점에서 보면, 근대성의 아포리아 역시 상징계의 불완전성 혹은 대타자의 욕망이라는 관점에서 재해석해볼 수 있다. 근대성을 그 자체로 완성된 기획이라고 볼 때, 다시 말해, 온전히 작동하고 있는 상징적 질서로 간주할 때, 우리는 서구적 근대성이라는 보편을 모방한 혹은 왜곡한 특수한 근대성 혹은 ‘동양적’ 근대성을 상징할 수밖에 없다.

그러나 미첼의 말처럼, 근대성이 그 자체에 실패의 필연성을 갖고 있는 기획이라면 우리는 비로소 ‘근대의 외부’를 상상할 수 있다는 것이다.⁹⁾

이러한 분석을 뒷받침하는 자료를 우리는 여러 문헌에서 확인할 수 있다. 서구가 동양을 처음부터 상상적 대상으로 본 것은 아니었다는 사실을 서술해놓은 문헌들이 그것이다. 서구가 동양의 낯선 이질성을 자신들이 이해할 수 있는 것으로 길들인 것(소타자로 만든 것)은 가라타니의 말처럼 동양에 대해 정치적 우위를 점하고 난 후의 일이다. 그리고 정치적 우월성은 타자를 문화적으로(오직 문화적으로만) 숭배하는 태도, 즉 에드워드 사이드가 말한 오리엔탈리즘을 낳는다.

티모시 미첼은 「오리엔탈리즘과 전시질서」에서 이와 연관된 좋은 사례들을 제시한다. 우리는 미첼이 제시하는 사례들을, 말하자면, ‘거울 단계의 거울 이미지’로서 이해할 수 있다. 즉 발생적 과정으로서의 거울 단계에 대한 묘사가 아니라, 거꾸로, 주체에 미치는 대타자의 영향력에 대한 구조적 설명으로 이해할 수 있다. 미첼은 이 글에서 근대의 박물관이 유물들을 원근법적 질서 속에 정리하는 방법에 대해 논의한다. 라캉적으로 재해석해볼 때, 우리는 이를 서구가 비서구를 거울 속의 소타자로 만드는 것과 동일한 기제라고 말할 수 있다(일본인의 경우는 서구라는 대타자를 내면화하는 과정이 한 번 더 진행될 것이다). ‘전시장으로서의 세계’라는 이 개념은 가라타니 고진에게서도 “미술관으로서의 세계사”(가라타니 2004: 138)라는 비슷한 개념으로 나타난다. 미첼과 가라타니의 지적대로, ‘근대적 세계’는 현실을 전시장으로 혹은 쇼윈도로 만들고 원근법적 질서 속에서 정돈함으로써 탄생한다.

9) 근대성의 ‘실패’가 필연적이라는 것은 호미 바바의 이론에서도 확인된다. 바바에 따르면, 피식민지인들이 식민주의자들과 똑같아진다면 더 이상 차이가 유지될 수 없기 때문에, 피식민지인은 서구인을 모방하되 완전히 똑같이 모방해서는 안 된다는 모순적 결론이 나온다(조형근 2007: 406).

미첼은 1889년 파리 만국박람회에서 선보였던 이집트 전시관을 이 ‘전시장으로서의 세계’의 사례로 제시한다. 이집트 전시관의 기획자들은 중세 카이로의 거리를 재현하기 위해 50마리의 이집트 당나귀를 수입했으며, 마부, 편자공, 마구 제작자들도 데려왔다. 그 결과 유럽인들은 이집트보다 더 이집트적인 공간을 이 박람회장에서 경험할 수 있었다.

하지만 아무리 진짜보다 더 진짜 같다고 해도, 전시장은 전시장일 뿐이다. 전시장에 만족하지 못하는 주체가 바깥 세계로 나가서 실재를 접촉하고자 했을 때 어떤 일이 발생하는가? 이와 관련해서 미첼은 실제로 동양에 갔던 서구인들의 체험담을 소개한다. 미첼이 사례로 든 것은 구스타프 플로베르와 에드워드 레인의 이집트 여행기이다. 1850년 카이로에 도착한 플로베르는 자신이 경험한 시각적 혼돈, 즉 눈과 사물 사이에 충분한 거리가 확보되어 있지 않기 때문에 생기는 색과 디테일의 혼란에 대해 쓴다. 미첼에 따르면, 플로베르는 현실을 그림으로 파악함으로써, 즉 자신은 보이지 않고 모든 것을 볼 수 있는 파놉티콘적 위치에 올라감으로써, 비로소 시각의 안정성을 회복한다. 미첼은 이어서 에드워드 레인의 「근대 이집트인의 예의와 관습에 대한 설명서」(1835)를 인용한다. 여기서 레인은 플로베르와 비슷하게 높은 지점에 올라가서 도시를 조망함으로써 비로소 시야의 질서를 회복한 경험을 서술한다.

내가 무엇을 말할 수 있을까요? 내가 당신에게 무엇을 쓸 수 있을까요? 나는 처음 느꼈던 어리둥절함에서 거의 벗어나지 못했습니다. [...] 각각의 디테일이 당신을 잡기 위해 뻗어 나옵니다. 당신을 꼬집습니다. 그리고 당신이 집중하면 할수록 전체를 파악하는 것은 점점 더 어려워집니다. 그러나 원근법에 따라 이 모든 것은 점차 조화를 이루고 부분들은 제자리를 찾게 됩니다. 하지만 첫날 이곳은, 맹세코, 어리둥절한 색들의 혼란과도 같았습니다(미첼 2013: 568).

이러한 경험담을 통해 우리는 “박람회로부터 배제된 것처럼 보였던 실재 혹은 외부세계는 단지 재현될 수 있으며 전시 같은 형식으로 나타날 수 있는 것, 다시 말해 우리가 전시라고 부르는 미로의 연장”(티모시 미첼 2013: 572)임을 깨닫게 된다. 그런데, 미첼에 따르면, “이 미로에서 문제가 되는 것은 우리가 절대 실재에 도달하지 못한다거나 약속된 출구를 찾을 수 없다는 사실이 아니라, 실재에 대한 개념이나 진리 체계가 계속해서 우리를 설득시킨다는 점이다”(미첼 2013: 572).

라캉의 용어로 다시 말하자면, 실재에 대한 믿음을 계속 유지하기 위해서 주체는 대상을 거울 이미지로 재발견해야 한다. 주체가 망각하고 있는 것은, 거울의 존재 그 자체, 즉 자신이 만들어낸 대타자의 존재이다. 분석과정에서 주체는 대타자의 욕망의 대상으로서의 자신이 등장하는 자신의 근본환상을 재구성함으로써 주체 자신의 장소가 상징계안에서 재현될 수 없는 장소, 그러나 상징계를 유지하는 장소임을 깨닫게 된다. 우리는 이 주체성의 장소를 ‘근대의 외부’를 상상할 수 있는 장소로 재해석할 수 있다.

IV 결론

한국미학의 정체성을 규명하려는 시도가 많은 경우 환원론적, 국가주의 시각으로 빠져버렸다는 비판은 그동안 적지 않게 제기된 바 있다. 특히 2001년과 2005년에 열린 미학예술학회, 2005년 교수신문 주최의 ‘한국 미론을 재검토한다’ 기획특집 좌담회 등은 비판의 주요 장이었다. 예를 들어 2001년 미학예술학회에서 이인범, 심재룡, 김경수 등은 민족의 동일성을 근거로 한국미의 불변하는 특질을 찾으려는 시도들이 형이

상학적이고 관념적이며, 차이와 다양성을 생명으로 하는 예술의 영역을 한두 가지의 범주로 획일화시킴으로써 다양한 해석가능성을 억압해왔으며 현실적으로도 억압적 문화권력의 토대가 되었다고 비판했다.

이러한 비판에 대해 전면적인 반대의 목소리가 나오지는 않았지만, 한국미의 정체성을 찾으려는 시도가 아예 폐기되어야 하는가라는 의문이 제기되면서 반론이 등장했다. 이영미, 김현선, 김양동 등은 한국미의 특질을 찾으려는 시도 자체는 문제가 아니라고 말하면서, ‘나는 누구인가’라는 질문이 유의미한 한에서 정체성 탐구 자체는 폐기할 수 없는 것이라고 주장했다.

문제는 정체성에 대한 질문 그 자체가 근본적인 균열과 모순을 내포하고 있다는 것이다. 가라타니와 라캉의 관점을 받아들인다면, 정체성에 대한 해명은 “나는 누구인가”라는 질문 속에서 나오기 어렵다. 정체성에 대한 질문은 항상 타자성의 장에서 주어진다. 이것은 정체성을 구성하는 데 타자성도 필요하다는 정도의 이야기가 아니라, 타자성의 장이 없이는 정체성도 없다는 것이다.

그러나 주체성과 타자성의 관계가 양자택일의 관계가 아니라면, 동질성은 주관적 허구에 불과한 것이 아니다. 라캉에 따르면, 상상적인 것은 주체가 현실을 구성하는 데 있어서 반드시 필요한 영역이다. 민족이나 국가의 범주를 단순히 주관적 허구로 보고 삭제해버릴 수는 없는 이유도 마찬가지이다. 뿐만 아니라, 내가 그것을 거부하겠다고 해도 타자는 나를 그 이름으로 호명한다. 내가 어떠한 집단적 틀에도 구애받지 않는 한 명의 개인이며 코스모폴리탄이라고 아무리 주장해도, ‘강자로서의 타자’는 나를 특정한 국가의 국민이라고 호명하며, 법적, 정치적 강제성을 통해 나의 현실적 위치를 규정한다. 이런 지점에서 민족과 국가의 범주는 실재적인 힘으로 나타난다. 결국 필요한 것은, 단지 동질성에 대해 이질성을 내세우는 것이 아니라, 동질성의 역할을 규명하고 위치

를 탐색하며 의미를 읽어내는 것이다.

참고문헌

- 고유섭 (1966). 「금동미륵반가상의 고찰」. 『한국미술문화사논총』. 통문관.
- (1963). 『한국미술사 급 미학논고』. 통문관.
- 김용준 (1946). 『조선미술대요』. 을유문화사.
- 김희정 (2004). 「조선에서의 야나기 무네요시의 수용양상」. 『일어일문학연구』. 52. 219-243.
- (2005). 「문화 이데올로기로서의 야나기 무네요시의 민예론」. 『한국일본어 문학회 학술발표대회논문집』. 454-460.
- 민주식 (2005). 「전통 예술연구와 한국미학」. 『미학예술학연구』. 21. 91-121.
- 박홍중 (1998). 「조선 미술의 사적 고찰」. 『박홍중 전집』 제1권. 민음사.
- 신나경 (2005). 「야나기 무네요시의 조선예술비평에서 예술과 민족」. 『민족미학』. 5. 234-280.
- 이인범 (2001). 「정체성 규명과 해석가능성의 모색 사이 - ‘한국예술’의 재담론화를 위한 소고」. 『미학예술학연구』. 13. 7-27.
- (2012). 「‘한국미술’ 담론과 오리엔탈리즘」. 한국전통문화대학교 전통문화연구소 엮음. 『한국문화와 오리엔탈리즘』. 보고서. 128-258.
- 조요한 (1999). 「한국미의 탐구를 위한 서론」. 『미학예술학연구』. 9. 5-27.
- 조형근 (2007). 「근대성의 내재하는 외부로서 식민지성/식민지적 차이와 변이의 문제」. 『사회와 역사』. 73. 385-418.
- 주성옥 (2011). 「야나기 무네요시의 민예론과 오리엔탈리즘」. 『미학』. 68. 35-66.
- 채 운 (2012). 「모더니즘의 기획과 오리엔탈리즘: 1970년대 미술담론의 한 양상」. 한국전통문화대학교 전통문화연구소 엮음. 『한국문화와 오리엔탈

리즘』. 보고사. 86-109.

“특집 좌담”. <교수신문>. 2005년 1월 12일.

<http://www.kyosu.net/news/articleView.html?idxno=7021>

필자 미상. 「이조 도자기 전람회를 관하고」. 『동명』. 1922년 10월 15일.

柄谷行人 (2004). *ネーションと美学*. 조영일 옮김 (2009). 『네이션과 미학』. 도서출판 b.

中見眞理 (2003). 柳宗悦: 時代と思想. 김순희 옮김 (2006). 『미학적 아나키스트: 야나기 무네요시 평전』. 효형출판.

柳宗悦 (1922). *朝鮮とその芸術*. 이길진 옮김 (1994). 『조선과 그 예술』. 신구.

____ (1928). *工藝の道* (1928). 이길진 옮김 (2001). 『공예의 길』. 신구.

____ (2013). 김명순 옮김. 『야나기 무네요시의 민예 마음 사람』. 컬처박스.

Mitchell, T. (1998). “Orientalism and the Exhibitionary Order”. 류지영 옮김 (2013). 「오리엔탈리즘과 전시질서」. 『꼭 읽어야 할 예술이론과 비평 40선』. 미진사.

Lacan, J. (1966), “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”. *Écrits*. Paris: Seuil.

____ (1998). *Le Séminaire livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-54)*. Paris: Seuil.

____ (2004). *Le Séminaire livre X: L'angoisse (1962-1963)*. Paris: Seuil.

____ (1973). *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris: Seuil.

[Abstract]

Yanagi Muneyoshi and the Imaginary Object of 'Korean Aesthetics'

Cho, Seon-Ryeong*

The purpose of this paper is to analyze so-called aporia of modernity by reinterpreting Japanese aesthetic theorist and craft-culture activist Yanagi Muneyoshi whose theory has been a major focal point throughout historical disputes about the category of 'Korean Aesthetics' and by criticizing Korean scholars' reactions to it in the light of Lacan's psychoanalysis. By focusing on the role of Other(Autre) in Lacan's mirror stage, I argue that Yanagi, the Other of Korean aesthetics, requires the imaginary object of 'Korean beauty' in order to locate himself outside of the dialectics of desire. In conclusion, I reinterpret the locus of subject in Lacan's theory as a starting point to imagine 'outside of modernity'.

► Key Words: Yanagi Muneyoshi, Lacan, Korean Aesthetics, modernity

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.02.01.

게재 확정 일자: 2017.02.06.

언어의 몸

라캉의 정신분석 이론을 중심으로

최 원*

<한글 초록>

본 논문은 프로이트와 라캉이 생물학주의에 대한 비판의 관점에서 몸 문제를 다룬다고 주장하면서 언어의 몸이라는 쟁점을 제기한다. 양자는 공히 정신분석학을 생물학 또는 생물학에 기초한 심리학으로 환원하려는 경향(예컨대 융)에 맞선 투쟁으로 특징지어지는바, 그것은 (생물학적인) 자아본능과 성적 충동의 이원론에 대한 단호한 옹호로 나타난다. 본 논문은 라캉에 초점을 맞추지만 프로이트의 논의를 먼저 간략히 다룬다. 우선 프로이트가 정신분석학을 정초하던 순간에 생물학적 차원과 무의식의 차원을 신경증 환자 엠마의 분석 속에서 구분한 것을 확인하고 그런 이원론이 어떻게 죽음충동에 대한 이론화로 이어지는지 살핀다. 라캉 또한

* 독립연구자.

이원론의 입장을 택하는데, 그는 특히 리비도를 성별화된 섹슈얼리티와 대척점에 가져다 놓음으로써 모든 성적 충동을 죽음 충동과 등치시킨다. 이 관점에서 보면 라깁은 자연적인 몸이 문화적인 것을 규정한다는 자연주의에 대한 비판자다. 자연적인 것은 오히려 상징 법칙에 의해 규정되는 ‘효과’의 자리에 놓인다. 이런 관점에서 라깁은 인간의 상상적 몸을 자아-이상의 구조적 작동 속에서 구축되는 이상적 자아 이미지로 분석한다. 그러나 이는 여전히 언어의 몸이 아니라 언어에 의해 규정되는 몸이다. 라깁은 『세미나 11』에서 언어의 몸을 논한다. 그는 주체가 언어의 장으로 진입할 때 몸과 정신의 교집합에 위치하게 되는 ‘기의 없는 기표’를 바로 언어의 몸이라고 파악한다. 본 논문은 그 당시 벌어졌던 라깁과 두 제자 사이의 논쟁을 통해 라깁이 어떻게 생물학주의에 맞섰는지 논하고 그 함의를 숙고한다.

▶ 주제어: 몸, 언어, 일원론, 이원론, 정신분석학

I. 들어가며

정신분석학의 관점에서 몸이라는 주제를 다루는 것은 꽤나 까다롭다. 왜냐하면 정신분석학은 그 이름이 웅변적으로 말해주듯이 정신(psyche)에 대한 분석을 목표로 하는 것이지 몸 또는 신체(soma)에 대한 분석을 목표로 하는 것이 아니기 때문이다. 비록 지크문트 프로이트

가 무의식을 사유하기 위해서 비유적이거나 실용적인 방식으로 생물학의 설명모델과 용어를 차용한 경우들이 종종 있었다는 점은 사실이지만, 프로이트는 언제나 무의식을 생물학의 대상으로서의 몸과 구분하려고 노력했다. 이런 노력은 자크 라캉의 경우 훨씬 더 도드라지게 나타나는데, 왜냐하면 “프로이트로 돌아가자!”는 그의 말은 무엇보다도 무의식을 생물학적인 것으로 환원하거나 그 양자를 혼동하는 것에 대한 이론적 투쟁의 슬로건이었기 때문이다. 그러나 여전히 대상들의 구분을 위해서는 어떤 경계를 그어야 하며, 따라서 그 경계에서 분절되거나 접합되고 있는 두 분과학문의 관계를 논하지 않을 수 없다. 그리고 이 점에서 정신분석학이 몸이라는 문제를 스스로에게서 완전히 제거할 수는 없지 않을까 의심해볼 수 있을 것이다. 하지만 어떤 몸이 문제인가? 몸이라는 것이 일의적인 방식으로 이해되는 것은 아니라면, 정신분석학이 접근하고 논하는 몸이 무엇인지, 그것이 생물학적인 몸과는 어떻게 구분되는지를 해명할 필요가 있다. 나는 이 글에서 정신분석학이 몸이라는 문제에 접근하는 방식을 간략히 소묘해볼까 한다. 라캉이 좀 더 이 글의 중심이 될 테지만 그 전에 먼저 프로이트를 살펴볼 필요가 있다.

II. 프로이트의 경우

프로이트가 과학으로서의 정신분석학을 정초하던 순간에 무엇보다 먼저 수행했던 것은, 모든 과학의 시작에서 우리가 볼 수 있는 것과 마찬가지로, 그것의 중별적 대상의 발견 및 다른 대상들과의 구분이었다. 『과학적 심리학 초고』(1896)에서 프로이트는 전환신경증의 증상을 보이는 환자 엠마(Emma)를 분석하면서 정신분석학의 대상으로서의 무의

식을 발견한다(Freud 1966a). 전환신경증은 잘 알려져 있다시피 의학적으로는 환자의 신체 기능이 모두 정상임에도 불구하고 환자가 자신의 신체의 일부에서 고통을 느끼거나 특이한 증상(예컨대 또 다른 신경증 환자 도라[Dora]의 경우처럼 기침을 멈추지 않는 증상)을 보이는 경우를 말한다.

엠마는 마을에 있는 어떤 가게에 들어가려고 하다가 그 가게에서 나오던 두 청년이 자신의 옷차림새를 보며 놀리는 말을 하자 갑자기 공황상태에 빠지며 신경증의 증상을 보이기 시작했는데, 프로이트는 엠마를 분석하던 도중 그녀가 어렸을 때 겪었지만 잊고 있던 결정적인 에피소드를 발굴해낸다. 그때 어린 엠마는 부모님의 심부름으로 동네 가게에 갔다가 가게 주인으로부터 성추행을 당했다. 주인은 엠마의 치마 위로 손을 가져가 엠마의 성기 부위를 만졌던 것이다. 그러나 이 일이 있은 후 엠마는 어떤 트라우마도 경험하지 않았으며 증상을 내보이지는커녕 오히려 알 수 없는 유혹을 느껴 며칠 후 다시 한 번 그 가게에 찾아가기까지 했다. 여기서 어린 엠마가 겪은 첫 번째 장면과 성숙한 엠마가 겪은 두 번째 장면 가운데 성적인 사건으로 특징지을 수 있는 것은 당연히 첫 번째 장면이지만, 오히려 엠마가 트라우마에 빠진 것은 성적이 아닌 두 번째 장면에서였다. 왜 이런 현상이 나타났는가 하는 질문을 던지며 프로이트는 ‘정상적 방어’와 ‘병리적 방어’라는 상이한 두 범주를 구분하고, 이들을 각각 생물학적 자극과 성적 자극의 문제와 연관시킨다.

정신은 프로이트에 따르면 외적이거나 내적인 자극에 대한 방어 체계이다. 각각의 뉴런은 침입해 오는 에너지에 대해 방어벽을 만들어 그 에너지를 감축하면서도, 동시에 자신의 차례에 막아지지 않는 에너지의 초과분을 다른 뉴런들에게로 전달하는 방식으로 기차길과 같은 방어 네트워크를 구축하게 된다. ‘신경의 길 내기 작업’이라 부르기도 하

는 이런 방어는 그러나 모든 종류의 자극에 대해 동일한 방식으로 이루어지지 않는다. 생물학적인 자극(예컨대 뜨거움이나 배고픔 등)에 대한 방어는 위와 같은 정상적 방식으로 이루어질 수 있으며 거기에는 별다른 어려움이 있을 수 없기에, 그 결과 잘 구축된 방어망이 만들어지며 이후 유사한 자극이 반복될 때 그것을 쉽게 방어할 수 있게 된다. 그러나 성적인 본성을 가지고 있는 자극의 경우에는 이야기가 달라진다. 적어도 이 당시 프로이트의 설명에 따르면, 성에 대한 지식은 대부분 사춘기를 경과하면서 얻게 되는데, 그 이전에 성적인 경험을 하게 되면 그것은 수수께끼처럼 이해되지 않은 채 다른 경험들과 동떨어져 있는 어떤 하나의 외래적 몸(a foreign body)으로, 일종의 졸고 있는 상태(dormant state)로 그대로 남아 있게 된다. 그러다가 사춘기를 지나면서 성에 대한 지식을 습득하고 난 후 첫 번째 성적 경험과 몇몇 지점에서 유사하지만(예컨대 엠마의 경우 ‘옷’이라는 공통의 요소가 있다) 반드시 성적인 본성을 가지고 있을 필요는 없는 어떤 일을 겪게 되면, 그때 과거의 성적 경험이 회고적인 방식으로 해석되면서 일부는 의식 속으로 떠오르고 일부는 억압되어 증상을 형성하는 ‘병리적 방어’가 진행된다. 프로이트는 시간을 거슬러 올라가는 이와 같은 인과성(두 번째 장면이 첫 번째 장면을 규정한다는 의미에서)을 가리켜 ‘Nachträglichkeit’라고 불렀다(이는 보통 ‘사후성’ 또는 ‘지연작용’이라고 번역되며, 라캉의 회고적 인과성[retroactive causality]은 바로 이 개념을 언어학적 관점에서 재해석한 것이라고 볼 수 있다).¹⁾

1) 장 라플랑슈는 특히 프로이트의 이런 초기 이론화를 강조하며 이로부터 그의 “유희이론”을 발전시킨다(Laplanche 1976). 반면 자크 데리다와 같은 경우 「프로이트와 기록의 장면」이라는 논문에서 Nachträglichkeit를 성적 자극에 대한 병리적 방어의 맥락에서 분리시켜 ‘방어 일반’의 문제로 확장하는데, 이는 프로이트의 입장에 충실한 해석이라고 보기는 어렵다(Derrida 1978).

여기서 우리의 논의와 관련하여 중요한 것은 프로이트가 생물학적인 차원과 (인간에게 고유한) 성적 차원을 날카롭게 구분함으로써 무의식이라는 정신분석학의 대상을 발견했다는 것이다. 프로이트는 정상적 방어에서도 불쾌한 과거의 기억을 회상하지 않으려는 시도가 행해지곤 하지만, 아무리 그렇다고 할지라도 그 기억을 완전히 망각하는 것에 이르지 않는다는 점을 지적하면서, 이런 완전한 망각을 가리키는 ‘억압’이라는 개념은 오직 성적인 경험에만 관련된다고 주장한다. 프로이트는 이 점에 있어서 조금의 망설임도 없다.

어떻게 **성적인 관념들만이 유일하게 억압되는 것**인지를 설명할 수 있는 것은 그 성적 관념들의 또 다른 특성이어야만 한다. [...] 히스테리성 억압은 분명히 상징-형성, 즉 또 다른 뉴런으로의 전위를 수단으로 해서 발생한다. 그렇다면 우리는 수수께끼가 이러한 전위의 메커니즘 안에 유일하게 있고 억압 그 자체에 관해서는 설명할 것이 없다고 생각할 수 있다. 그러나 우리는, 예컨대, 강박 신경증의 분석과 관련해서 상징-형성 없는 억압이 발생하고 진정으로 **억압과 대체가 시간적으로 분리된다는 것**을 들을 것이다. 따라서 억압의 과정은 수수께끼의 핵심으로서 남아있다(Freud 1966a: 352, 강조는 인용자).

프로이트는 자신의 이론적 여정 속에서 많은 것을 수정하고 바꾸면서도 지속적으로 이런 이원론의 관점을 유지했다. 무엇보다도 그는 자아-본능(ego-instincts)과 성적 충동(sexual drives)을 명확하게 구분하였으며, 성적 충동이야말로 무의식의 핵심이라는 견해를 보존했다.²⁾

2) 프로이트는 「성욕에 관한 세 편의 에세이」(1905)의 네 번째 관본에 붙인 서문(1920)에

그의 제자이자 라이벌인 융(Carl Gustav Jung)과의 갈등 전체도 바로 이 문제로 소급되는바, 일원론의 관점을 가졌던 융에 반대하여 프로이트는 무의식의 중별성을 방어하려는 투쟁을 계속했다.³⁾ 이러한 이원론이 위기에 처하게 됐던 것은 1914년에 프로이트가 「나르시시즘에 관한 서론」을 쓰면서였는데, 그 이유는 이 에세이에서 프로이트가 나르시시즘을 자아가 스스로에 대해 갖는 성애로 규정하였고, 따라서 (생물학적 본능들을 대표하는 심급으로 이해되던) 자아도 어느 정도까지는 성적이라는 점을 인정하게 되었기 때문이다. 이 위기는 지속적으로 심화되었지만, 프로이트는 이원론을 포기할 수밖에 없도록 강제되는 것처럼 보였을 때, 거의 폭력적이라고까지 보이는 움직임을 통해 다시 이원론을 복구한다. 그것이 바로 1920년에 「쾌락원칙을 넘어」에서 행해진 ‘죽음 충동’의 도입이다(Freud 1966c). 이제 생명 본능 속에 성적 충동이 통합되어 리비도(에로스적인 생명 에너지)를 이루게 되고, 반면 죽음 충동은 그와는 전혀 다른 본성을 가지고 있는 것, 쾌락원칙을 초과하는

서 성적 충동의 차원을 정신분석학에서 분리하려는 다양한 경향에 대해 이렇게 평한다. “이론의 각기 다른 부분들이 모두 같은 역사를 가져왔던 것은 아니다. 무의식, 억압, 병의 원인으로서의 갈등, 병으로부터 더해지는 이점, 징후 형성의 메커니즘 등에 관한 정신분석학의 순수하게 심리학적인 테제들과 발견들은 점점 더 알려졌고 심지어는 일반적으로 우리의 관점에 반대하는 사람들도부터도 인정을 받았다. 그러나, 생물학의 경계에 서있고 그에 대한 근거가 이 작은 작품에 담긴 이론의 부분은 여전히 줄어들지 않는 모순에 직면해 있다. 그 부분은 심지어 한 때 정신분석학에 관심을 가졌던 사람들로 하여금 정신분석학을 포기하고, 정상적인, 또 병리적인 정신적 삶에 있어서 섹슈얼리티라는 요소에 의해 행해지는 역할을 다시 한 번 억제하도록 의도된 새로운 관점을 받아들이도록 이끌었다”(Freud 1966b: 133). 나중에 라플랑슈는 이에 대해 다음과 같이 말한다. “받아들여진 것은 억압이지만 억압된 것은 [...] [여전히] 억압된 것이다. 그리고 그 억압된 것은 섹슈얼리티이다”(Laplanche 1976: 27).

- 3) 이런 관점에서 볼 때 일원론자인 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)가 프로이트보다는 융의 편에 선다는 것은 자연스러운 일이다(들뢰즈 & 파타리 2003: 448). 또한 고쿠분 고이치로의 설명(고쿠분 2015: 90~92)도 참조하라.

것으로 이론화된다. 여기서도 드러나는 것은 정신분석학을 생물학과 구분하려고 하는 프로이트의 노력이라고 볼 수 있을 것이다.

III. 라캉의 경우

라캉의 출발점은 많은 면에서 볼 때 프로이트의 「쾌락원칙을 넘어」에 있다고 말할 수 있다. 그러나 라캉은 프로이트가 자신의 이원론을 복구하기 위해 성적 충동을 생물학적인 본능과 융합하고 죽음충동을 거기에 대립시켰던 것을 교정하여, 생물학적 본능으로부터 성적 충동을 다시 분리하고 그것을 죽음충동과 등치시키는 방식으로 자신의 논의 틀을 구성한다. 『정신분석의 네 가지 근본 개념(세미나 11)』의 열다섯 번째 세션의 마지막 부분에서 라캉은 리비도를 하나의 기관(organ)으로 정의한다.

이 박막은 존재하지 않는다는 특성을 갖지만 그럼에도 불구하고 하나의 기관—이 기관이 동물학적으로 어디에 위치하는지를 좀더 자세히 설명할 수도 있을 것입니다—입니다. 이것이 바로 리비도입니다 (Lacan 2008: 299).

여기서 국내 번역자가 “박막”이라고 번역한 것은 라멜라(lamella)로, 사실 박막이라고 옮기는 것은 오해의 소지가 많은 것이다. 그것은 막이라는 의미를 갖는다기보다는 디스크처럼 생긴 납작한 형태의 기관을 가리킨다. 박막이라고 옮길 경우 라캉이 바로 앞에서 알의 막(membrane)에 대해 언급한 바 있기 때문에 더욱 더 혼란을 초래할 여

지가 있다. “알의 막을 깨뜨리며 이제 막 신생아가 나오려는 순간, 무언가가 그것으로부터 빠져나온다고 상상해봅시다.” 보다시피 알의 막이 라멜라인 것이 아니라 신생아가 알의 막을 깨뜨리고 나올 때 그것으로부터 빠져나오는 무언가가 라멜라이다. 라깡은 라멜라를 “아메바처럼 움직이는 과도하게 납작한 무엇”이라고 말한다(국역자는 불어의 extra-plat도 ‘초박형’으로, 곧 과도하게 납작한 것이 아니라 과도하게 얇은 것으로 옮겼다)(Lacan 1973: 221 참조). 왜 라깡은 라멜라라는 아메바와 같은 납작한 기관에 대해 말한 후에 그것을 리비도와 연결시킨 것일까?

여기에 대한 해답은 바로 앞서 라깡이 언급한 플라톤의 『향연』에 나오는 아리스토파네스의 우화와의 관련 속에서 찾아질 수 있다. 주지하다시피 아리스토파네스는 사람들이 자신들의 짝을 찾아 헤매는 에로스적 현상을 설명하기 위해 하나의 우화를 도입했는데, 그 우화에 따르면 모든 인간 존재는 본래 둘이 하나의 짝으로 붙어 있는 존재였다. 남성-여성의 짝으로 이루어져 있는 놈도 있었지만, 남성-남성이나 여성-여성의 짝으로 이루어져 있는 놈도 있었다. 그러나 공히 이들은 모두 네 개의 팔과 네 개의 다리를 가지고 기어 다니고 있었고, 많은 팔과 다리를 가졌기에 빠른 속도로 여기저기를 돌아다니며 천지사방에 골치 아픈 문제들을 일으켰다. 보다 못해 해결책을 찾아 나선 신은 이들을 둘로 갈라놓았으며, 그 때부터 이들은 자신의 잃어버린 반쪽, 자신의 짝을 찾아 헤매는 에로스적 존재가 되었다는 것이 이 우화의 골자다.

라깡은 바로 이런 아리스토파네스의 우화에 등장하는 기어 다니는 2인 1조의 존재를 아메바와 같은 라멜라라고 해석하고 있는데, 그 이유는 바로 아메바가 무성생식을 하는 존재이기 때문이다. 2인 1조의 인간 존재가 둘로 쪼개어져 에로스적 존재가 되는 것은 따라서 라깡에 따르면 무성생식으로부터 유성생식으로의 이행이라고 이해된다. 무성생식을

하는 아메바는 단세포 동물로서 세포 분열을 통해 자신을 복제하기 때문에 사실상 죽음을 모르는 존재, 영원히 사는 존재, 개체가 소멸하는 것이 아니라 단지 증식할 뿐인 존재이다. 반면 성별을 가지고 있으며 유성생식을 하는 모든 존재는 죽음을 경험하게 된다. 고등생물의 경우 생식이 곧 개체의 죽음을 뜻하는 것은 아니게 되었지만, 생식은 여전히 궁극적으로 죽음과 연결되어 있다. 리비도가 아메바와 같은 라멜라로서 영원한 삶을 뜻한다면, 유성생식을 하는 존재는 애초에 날 때부터 이런 리비도를 상실하는 존재로 나타나게 된다. 단적으로 유성생식을 하는 존재에게 리비도는 없다.

이것은 리비도, 삶의 순수한 본능으로서의 리비도입니다. 말하자면 불사의 삶, 억누를 수 없는 삶, 어떠한 기관도 필요로 하지 않는 삶, 단순화되고 파괴 불가능한 삶에 대한 본능입니다. 이는 정확히 생물이 유성 생식의 주기를 따름으로 인해 상실하게 되는 부분입니다. 대상 a로 열거할 수 있는 형태들은 모두 그 잃어버린 것의 대표자, 등가물입니다. 그러니까 대상 a는 순전히 그 잃어버린 것의 대표자, 문양에 불과합니다(Lacan 2008: 300).

“불사의 삶”, “어떠한 기관도 필요로 하지 않는 삶”(질 들뢰즈가 말한 의미에서의 “기관 없는 몸”), “단순화되고 파괴 불가능한 삶”에 대한 “본능”으로서의 리비도는 라캉에 따르면 성적인 것(또는 성적 충동)이 아니라, 성의 분화가 생겨났을 때 생명체가 돌이킬 수 없이 상실한 것이다. 따라서 라캉에게 있어서 **모든 성적 충동**은 삶의 본능과 대척점에 놓여 있는 것으로서의 **죽음 충동**과 등치된다.⁴⁾

4) 들뢰즈는 “기관 없는 몸”을 어떤 분화도 없는 생명 에너지의 덩어리로서의 “알”이라고 규정하면서도 동시에 역설적으로 그 자체가 “죽음본능”(그는 충동이라는 말 대신

물론 앞서 말했듯이 이는 성적 충동(에로스)과 죽음 충동(타나토스)을 대립시켰던 프로이트와 다른 방식이긴 하지만, 그럼에도 불구하고 생물학적 본능과 (정신분석학이 논하는) 성적 충동의 프로이트적 이원론을 더욱 명확하게 정식화하는 것이라고 할 수 있다. 프로이트가 거의 입에 달고 살다시피 했던 ‘리비도’라는 개념을 라캉이 그의 작업에서 좀처럼 사용하지 않고 그것을 ‘주이상스’라는 개념으로 대체한 것도 바로 이 문제와 관련되어 있을 것인바, 주이상스는 주지하다시피 성적인 것이자 동시에 본질적으로 죽음에 관련된 것(쾌락원칙을 넘어가는 것)이다. 또한 라캉이 그의 이론화 작업의 초기에서부터 일관되게 생물학적 필요(need)와 욕망(desire)을 구분하는 일에 최대한 주의를 기울였던 것도 바로 이런 맥락에서 이해될 수 있다. ‘필요의 심리학적 주체’에 대한 비판이야말로 정신분석학을 생물학에 기초한 심리학(특히 자아-심리학)과 구분해 줄 수 있는 것이기 때문이다.⁵⁾

그러나 여전히 이것은 성별을 가지고 있는 모든 동물적 존재의 유성생식에 대한 논의이기 때문에 인간의 종별성을 규정하기엔 부족하다. 라캉은 영원히 상실한 리비도에 대한 논의를, 주체가 언어의 장 안으로 진입할 때 갖게 되는 또 다른 상실의 구조와 결부시킴으로써 인간의 욕망의 문제를 설명한다. 그러나 먼저 우리는 다음 절에서 다른 동물과 인간이 얼마간 공유하고 있다고 보이는 상상적인 것의 문제를 통해 정신분석학이 말하는 몸에 접근해 볼 것이고, 그 다음 절에서 주체가 언어의 장에 진입할 때 문제가 되는 몸(언어의 몸)에 접근해 볼 것이다. 그러나

본능이라는 말을 선호한다)이라고 주장하는데, 이는 들뢰즈의 일원론의 입장과 완전히 부합한다고 볼 수 있다.

- 5) 라캉은 “인간의 욕망은 대타자의 욕망이다”라고 말하는데, 이 말은 무엇보다도 인간은 대타자의 욕망을 욕망한다, 또는 인간은 대타자가 자신을 욕망하길 욕망한다는 의미를 갖는다. 대타자가 욕망하는 것을 그대로 따라서 욕망한다는 뜻이 아니다.

사실 이 둘은 모두 같은 단계(거울단계)에 대한 두 가지 설명이며 여기서 결정적인 것은 이미지라기보다는 언어이다.

IV. 상상적인 몸

라캉이 생물학적이거나 동물학적인 연구들을 가장 많이 참조하는 것은 그가 상상에 대해 논할 때일 것이다. 특히 1949년에 쓴 「나(Je) 기능의 형성자로서의 거울단계: 정신분석 경험에 의해 드러나는 것」에서 라캉은 인간과 동물(침팬지, 새, 곤충 따위)을 계속 비교한다. 그도 그럴 것이 상상은 다른 동물이 아닌 인간만이 배타적으로 갖고 있는 것이라고 말할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그러나 라캉이 정말 관심을 가지고 있는 것은 인간과 동물이 공유하고 있는 것이라기보다는 오히려 그 두 상상을 갈라놓고 있는 차이이다. 문제의 핵심으로 들어가기 위해 라캉을 인용해보자.

이런 맥락에서 거울 단계를 **동일시**로, 분석이 그 용어에 주는 온전한 의미에서의 동일시로 이해하는 것으로 충분하다. 곧 주체가 이미지를 [자신의 것으로] 취하게 될 때, 곧 분석 이론에서 고대의 용어인 “이 마고”의 사용에 의해 확인될 수 있듯이 이 국면에서 어떤 효과를 갖기로 예정되어 있는 것으로 보이는 이미지를 취하게 될 때, 주체 안에서 일어나는 변형[으로서의 동일시] 말이다. 유아 단계에 있는 그 작은 인간인—여전히 움직일 능력이 없고 젖먹이의 의존성 속에 사로잡혀있는— 그런 종류의 존재가 그의 거울 반사된 이미지를 기쁨에 넘쳐 취하는 것은 그리하여 나에게 범례적인 상황에서 **상징적 매트릭스**를 드러내 보이는 것으로 보이는데, 이 매트릭스 안에서 나

(Je)는, 타자와의 동일시의 변증법 안에서 객관화되기 **전에**, 그리고 언어가 보편적인 것 안에서 그것에게 주체로서의 기능을 회복시켜주기 **전에**, 원시적인 형태로 촉발된다(Lacan 2006: 76, 강조는 인용자).

이 구절에 앞서 라캉은 침팬지와 인간 아이를 비교하면서 침팬지는 거울에 비친 자신의 이미지를 처음에는 다른 침팬지로 생각하며 경계하거나 위협하는 등의 반응을 보이다가 그것이 단지 이미지에 불과하다는 것을 알아차리면 더 이상 관심을 잃고 돌아서게 되지만, 인간 아이는 그 앞에서 기쁨에 넘쳐 자신의 이미지에 지속적으로 매혹되는 것을 관찰할 수 있다는 점을 지적했다. 자신의 이미지에 대한 이 두 가지 경험의 차이(동물적 경험과 인간적 경험의 차이)를 만들어 내고 있는 것은 바로 위 구절에서 라캉이 말하고 있는 “상징적 매트릭스”의 존재 여부이며, 그 안에서만 어린아이는 상상적 동일시를 통해 “나” 또는 자아로 형성된다. 더 나아가서, 라캉은 이런 자아의 형성이 언어가 그 아이에게 주체로서의 기능을 회복시켜주기 전에 일어난다고 말한다. 라캉에게 상징이 엄격한 의미에서 언어적인 것이라고 한다면, 우리는 따라서 아직 주체가 고유한 의미에서의 상징 질서 내로 진입하여 명실상부한 주체로 확립되기 이전에 자아로서 미리 경험하는(또는 그것을 아직 상징적인 것으로 인지하지 못한 채로 경험하는) 상징적 매트릭스가 있다고 말할 수 있을 것이다. 곧 상상적 시기에 **미리 도착해 있는 상징**이 있다는 것, 또 이것을 통해서만 상상적 동일시가 가능해진다는 것이다. 결국 다른 동물과 인간의 상상의 차이는 상징적인 것, 언어에서 유래하는 것이라고 말할 수 있다.

사실 이런 라캉의 생각은 그가 거울단계를 다른 방식으로 설명하기 위해서 도입하는 광학모델(optical model)에서도 그대로 드러난다.

광학모델은 옛 유원지 등에서 아이들을 상대로 마술적 장면을 연출하기 위해 고안된 장치로 아이들은 상자에 난 구멍을 통해 안을 들여다보게 되어 있다. 거기에는 아무렇게나 서있는, 줄기와 잎이 전부 다 드러난 꽃들이 보이는데, 마술을 상연하는 어른이 상자 옆에 달려있는 손잡이를 돌리면 그 꽃들은 어느새 꽃병의 이미지와 겹쳐지면서 꽃병에 꽂혀 있는 꽃으로 둔갑한다. 아이들은 신기해하지만, 그것은 상자의 가운데에 위치해 있는 평면거울의 조작을 통해서, 꽃을 지지하고 있는 받침대 아래 매달려 있는 꽃병의 이미지가 (상자 왼쪽 아래편에 있는) 오목거울 및 (중앙의) 평면거울의 이중 반사를 통해 서서히 아이들의 시야에 들어 오게 됨으로써 가능해지는 것이다. 이 광학모델을 논하면서 라캉은 이렇게 조립된 이미지(꽃병 속에 꽂힌 꽃)가 이상적 자아(ideal ego)에 해당하며 그 평면거울을 조작하는 구조적·상징적 논리를 담지하는 어른이 자아-이상(ego-deal)에 해당한다고 말한다. 바꿔 말해서 우리가 우리의 몸을 통합되어 있는 것으로, 조립되어 있는 것으로 경험하게 되고 “나”에 대한 이미지를 형성하는 것은 정확히 상징의 연출에 의해 출현하는 이미지를 통해서인 것이다.

물론 이런 메커니즘이 제대로 작동하기 위해서는 인간 종에게서만 나타나는 어떤 생물학적 요소가 필수적이라고 말할 수 있다. 곧 인간은 다른 동물 종들과 달리 태어날 때 완전한 무력함(helplessness, Hilflosigkeit) 속으로 내던져진다는 사실 말이다. 다른 동물들은 어미의 배 속에서 충분히 성숙한 후에 태어나기 때문에 태어나자마자 자신의 몸을 통합된 것으로 느끼며 균형을 잡고 일어나 걸어 다닐 수 있다. 그러나 인간의 아이는 미성숙한 상태로 태어남으로 자신의 생명을 부모에게 완전히 의존할 수밖에 없을 뿐만 아니라 동시에 자신의 몸을 파편화된 것으로, 심지어 자기 자신의 몸이 아닌 것으로 경험하게 된다. 이러한 파편화를 사전에 경험하지 않는다면 몸을 하나로 통합시키는 이미지

로서 이상적 자아, 그것을 통합시키는 구조적 논리로서의 자아-이상(‘이게 바로 너야’라고 말하는 첫 번째 대타자로서의 어머니)이 제대로 작동하기란 아마도 어려울 것이다. 그러나 이것이 생물학에 의한 인간 정신(psyche)의 결정을 의미하는 것은 아니다. 외려 하나의 요소로서의 생물학적 무력함 및 파편화는 상징적 매트릭스 속에서 다른 것들과의 관계 속에 들어감으로써만 비로소 인간적 현실을 생산하는 데에 기여하는 하나의 요소로서 기능하기 시작하는 것이다. 곧 그것은 문화적 법칙 안에서 **문화적인 방식으로 작동하도록 규정된다.**

V. 언어의 몸

그러나 이런 상상적인 몸은 언어에 의해 특정한 방식으로 규정되는 몸이지 언어의 몸은 아니다. 내가 보기에 라캉은 언어의 몸이라는 문제를 『세미나 11』의 16번째 세션에서부터 다루고 있는데, 거기에서 문제가 되는 것은 정확히 정신(psyche)과 몸(soma)의 경계 및 거기에서 일어나는 양자의 접합의 메커니즘이다. 어떻게 보면 르네 데카르트(Rene Descartes)가 직면했던 난제에 도전하며 라캉이 가능한 새로운 답변을 제시하고 있다고 보이기도 하는 이 논의에서 초점은 정신과 몸이 공유하고 있는 **교집합**이다.

라캉은 “성별화된 생물학적 존재”로서의 주체가 “의미의 장” 안으로 진입할 때 겪게 되는 소외를 설명하기 위해 “또는”이라는 의미를 가지고 있는 라틴어의 선언적 접속사 vel을 논한다. 라캉에 따르면 형식은 리학에서 전형적인 방식으로 인정되는 벨은 두 가지 종류인데, 하나는 배타적 벨로 “학교에 가거나 또는 영화관에 가야만 한다”에서처럼 하나

를 하면 다른 하나는 하지 못하게 되는 선택과 관련되어 있다면, 다른 하나는 무관심의 벨로 “이 영화관에 가든 또는 저 영화관에 가든 별 상관없다”에서처럼 결과가 별로 중요하지 않은 선택과 관련되어 있다. 라캉은 그러나 이 두 가지 벨은 자신이 생각하는 소외의 구조를 보여주기에는 모두 부적절하다고 말하면서 세 번째 벨을 발명하는데, 그것은 두 선택이 교집합을 갖고 있는 경우라고 말한다. 각각 원소가 5개씩 있는 두 집합이 있다고 했을 때 이 양자의 합집합은 반드시 10개의 원소를 갖지 않을 수 있다. 만일 2개의 원소를 교집합으로 공유하고 있다면 합집합은 단지 8개의 원소만을 갖게 될 것이다. 이런 상황에서 벨은 선택의 모호함을 만들어 낸다. 곧 한쪽을 선택하고 다른 한쪽을 버리기로 단호하게 결정한 후에도 여전히 버리기로 한 다른 한쪽에 속하는 원소가 따라 들어오게 되기 때문이다.

왜 라캉은 이런 방식으로 소외를 설명하려고 하는 것일까? 이유는 분명한데, 왜냐하면 라캉은 생물학적 존재로서의 주체가 언어의 장밖에 남아 있지 않고 그 안으로 들어가기로 선택(사실은 “강제된 선택”)을 한 이후에도 여전히 언어의 장(또는 정신)뿐만 아니라 생물학적인 몸에도 모호한 방식으로 속하는 어떤 “존재의 쪼가리”가 따라 들어오게 된다는 점을 말하고 싶어 하기 때문이다. 곧 정신과 몸 사이에는 어떤 교집합이 있으며, 이로 인해 억압 및 욕망의 모든 운동이 시작된다는 것이다. 라캉에 따르면 이 교집합 또는 사이 영역에 속하는 것은 단적으로 말하자면 “기의 없는 기표”이며, 프로이트가 사용한 메타심리학 용어인 *Vorstellungsrepräsentanz*가 가리키는 것도 바로 이것이다.

사실 『세미나 11』의 16번째 세션에서 세미나의 마지막까지 진행되는 것은 *Vorstellungsrepräsentanz*를 어떻게 번역할 것인가를 둘러싸고 라캉이 자신의 제자인 장 라플랑슈(Jean Laplanche) 및 세르주 르클레르(Serge Leclaire)와 벌이는 논쟁인데, 그 쟁점은 무의식의 중핵

에 자리 잡고 있는 것을 무엇으로 봐야 하는가에 대한 것이었다.⁶⁾ 라깁은 무의식의 중핵에 있는 것이 기의 없는 기표라고 본 반면, 저 두 제자는 거기에 언어적이지 않은 성적 충동이 있다고 봤다. 이를 통해 두 제자는 라깁이 무의식을 언어학적인 것으로 환원하고 있다고 비판한 셈이며, 라깁은 두 제자가 무의식을 생물학적인 것으로 환원하고 있다고 비판한 셈이다. 얼핏 보기에 프로이트 자신의 입장은 사실 라플랑슈와 르클레르의 주장을 지지하는 것으로 보이는데, 왜냐하면 프로이트는 무의식에 있는 것은 “사물표상”이지 “언어표상”이 아니라고 말했기 때문이다. 그러나 이 때 “사물”이 무엇을 말하는가가 여전히 문제가 될 수 있다. 주지하다시피 라깁은 이미 『정신분석학의 윤리(세미나 7)』에서 사물을 가리키기 위해 프로이트가 사용하는 두 단어, *das Ding*과 *die Sache*를 구분한 바 있다. 이 가운데 *die Sache*가 일상적인 의미에서의 이러저러한 대상들을 의미하는 것이라면 *das Ding*이야말로 무의식의 중핵을 이루는 사물이라고 볼 수 있는데, 라깁은 바로 이것을 다른 사물들과 구분되는 것으로서의 언어적 사물, 곧 기의 없는 기표라고 해석한다. 따라서 라깁의 입장에서는 의식에 속하는 다른 모든 언어 표상들은 의미를 갖는 표상들이고, 무의식에 속하는 사물표상은 의미 없는 또는 의미를 부여받지 못한 기표라고 주장할 수 있을 것이다(Lacan 1992).

앞서서 우리는 프로이트가 엠마의 사례를 분석하면서 (명확히 성적인 성격을 가지고 있는) 첫 번째 장면은 두 번째 장면이 도착하기 전에는 아직 해석되지 않은 수수께끼로, 일종의 외래적 몸(a foreign body)으로 주체의 정신 안에 남아 있게 된다고 말한 바 있는데, 라깁은 바로 이 외래적 몸을 바로 *das Ding*으로서의 기의 없는 기표라고 보고 있으며, 그것이 바로 라깁에게는 언어의 몸을 이룬다고 말할 수 있을 것

6) 이에 대한 보다 자세한 설명은 최원(2016) 제2장 2.1절을 참조하라.

같다. 그리고 원억압되는 이러한 언어의 몸이야말로 라캉이 실재(the real)라고 부르는 것이다.

라캉에 대한 주석자들 가운데에는 언어의 장에 들어가기 전에 주체가 가지고 있는 생물학적인 몸이야말로 라캉이 말하는 실재라고 해석하는 사람들이 있는데, 이는 완전한 오해이다. 라캉에게서 실재는 어떤 모호함도 없이 기의 없는 기표로서의 das Ding을 가리킨다. 이 기의 없는 기표는 물론 정신뿐만 아니라 생물학적인 몸에도 모호한 방식으로 속하는 것이다. 그러나 이런 물질적인 것으로서의 기의 없는 기표를 제외한 나머지 생물학적인 몸은 더 이상 라캉적 정신분석학에서 문제가 되지 않으며, 따라서 정신분석학의 대상에서 완전히 제거된다.

물론 원억압된 것 또는 상실된 것인 기의 없는 기표로서의 실재는 우리가 경험하는 현실(reality)에서 하나의 공백(또는 얼룩)으로 현상하는 대상 a로 복귀하게 되며, 이 공백의 자리에 신체의 다양한 부분들을 포함한 구체적인 대상들이 들어서게 됨으로써 그것들은 욕망의 대상이 된다. 딜런 에반스가 지적하듯이, 1957년 이전에 라캉은 a를 이상적 자아와 동치시키지만 1957년부터는 환상공식($\$ \diamond a$)을 도입하면서 이상적 자아를 $i(a)$ 로 다르게 표기하고 a를 욕망의 대상(objet petit a)으로 명확히 구분한다(Evans 1997: 125). 주체 자신의 나머지 신체로부터 분리될 수 있는 신체의 부분들이 주이상스에 침투되어지는 것은 바로 그것들이 대상 a의 자리에 놓이게 되기 때문이다. 그러나 여전히 이는 생물학적인 것으로서의 신체나 신체의 부분이 아니라 오히려 기의 없는 기표에 의해 규정되는 것으로 이해되어야 한다. 보통의 경우 전혀 성적 지대(erogenous zone)으로 나타나지 않는 신체의 부분이 (전환신경증에서 볼 수 있듯이) 주이상스에 침투되어 주체로 하여금 고통을 향유하게 만드는 성적 지대로 나타나게 되는 것은 바로 이 기표의 메커니즘을 통해서 이해될 수 있을 뿐이다.

VI. 나가며

지금까지 보았듯이, 프로이트와 라캉은 정신분석학을 생물학이나 동물학에 기초한 심리학으로 환원시키려는 경향에 대해 단호한 반대의 입장을 취했다. 비록 프로이트는 정신분석학의 정초자로서 아직 정신분석학에 고유한 과학적 언어가 결여되어 있는 상태에서 다양한 이론적 모험을 감행해야 했기 때문에 생물학의 언어나 설명 모델을 도입하였다고 볼 수 있지만 그는 여전히 무의식 및 그 핵심으로서의 성적 충동을 생물학적 본능과 구분하기 위해 이원론의 입장을 일관되게 견지했다. 라캉은 여기서 한 걸음 더 나아가 정신분석학을 생물학이 아닌 언어학 및 기호학에 접근시킴으로써 생물학주의적 경향에 대해 더욱 비판적인 입장을 가공할 수 있었다. “무의식은 언어처럼 구조화되어 있다”라는 라캉의 유명하면서 동시에 악명 높은 테제가 보여주는 것이 바로 그것이다(라캉 2008: 37). 이 테제를 둘러싼 대부분의 논란은 바로 저 ‘처럼’이라는 말에 집중되어 있는데, 그도 그럴 것이 ‘처럼’이라는 말은 이론적으로 전혀 엄밀하지 않은 모호한 말로 보이기 때문이다. 이런 모호한 말을 중간에 삽입함으로써 라캉은 정신분석학을 언어학으로 환원하면서도 그러지 않는 척했다는 비난을 받았다. 그러나 바로 저 ‘처럼’이야말로 라캉으로 하여금 두 국지이론으로서의 정신분석학과 언어학이 접합 또는 분절되는 경계를 이론적으로 문제 삼고, 이를 통해 정신분석학 및 언어학 모두에게 각각의 이론적 대상을 더욱 정교하게 이론화할 수 있는 긍정적인 효과를 생산하도록 허락했다. 루이 알튀세르(Louis Althusser)는 라캉의 이런 노력을 다음과 같이 평가한 바 있다.

라캉은 프로이트 안에서 발견되는 원칙, 곧 정신분석학의 대상은 생

물학, 심리학, 철학(특히 현상학)의 대상과 차별화되어야 한다는 원칙을 맹렬하게 옹호할 뿐만 아니라, 이런 방어적이고 부정적인 노력을 넘어서서, 언어학과 관련하여, 정신분석학의 (이론적) 대상을 언어학의 대상과 구분해주는 것과 그 두 대상을 유사하게 만들어주는 것을 **모두** 보여주려는 긍정적인 노력을 기울인다. [...] [이런 노력 속에서] 라캉은 정신분석학의 국지이론의 이론적 개념들뿐만 아니라 **언어학 그 자체**의 국지이론의 개념들을 명료하게 만들도록 이끌었다 (Althusser 2003: 43-44, 강조는 인용자).

이런 알튀세르의 평가는 확실히 사실과 부합하는데, 왜냐하면 라캉이 없었다면 언어학은 예컨대 페르디낭 드 소쉬르(Ferdinand de Saussure)가 가정했던 기표와 기의의 동시적 생산 및 안정적 결합이라는 부당전제에 여전히 매여 있었을 것이기 때문이다. 기표와 기의가 서로 미끄러질 수 있으며 심지어 기의 없는 기표가 존재할 수 있다는 것을 언어학으로 하여금 인식하게 만든 것은 바로 라캉이다. 또한 라캉이 없었다면 로만 야콥슨(Roman Jakobson)이 이론화한 환유적 결합·전위 및 은유적 선택·응축·대체의 메커니즘도 전혀 제대로 해명되지 못한 채로 남아 있었을 것이다. 라캉은 기표들의 환유적 결합이 언제나 회고적인 방식으로 일어난다는 점을 밝혀냄으로써 그 개념을 완전히 재가공했으며, 또한 은유가 음소의 수준에서 벌어지는 둘 또는 그 이상의 기표들의 공통된 음소를 통한 응축을 통해 생산된다는 점을 해명함으로써 그 개념을 완전히 재가공했다. 라캉은 정신분석학 운동 내에 존재하는 생물학주의나 심리학주의를 강력하게 비판하면서도 정신분석학을 언어학으로 환원시켰던 것은 아니었다.⁷⁾

7) 알튀세르에 따르면 이런 라캉의 시도의 문제점은 그가 언어학과 정신분석학을 접근시켰던 데에 있었던 것이 아니라 그 접근이 생산해낸 긍정적인 효과로서의 ‘일반이론효과’를 ‘일반이론’ 그 자체의 확립으로 오해한 데에 있다. 이런 오해 때문에 라캉은

글을 마치면서 두 가지 점을 말해볼까 한다. 첫 번째 것은 오랫동안 논란이 되어 온 라캉의 이론에서 나타나는 팔루스의 성격에 대한 것이다. 페미니스트들이 주장하듯이, 라캉이 (적어도 『세미나 20, 앙코르』 이전에) 자신의 이론을 팔루스중심주의적으로 또는 데리다가 비판하듯이 팔루스로고스중심주의적으로 구성했었다는 점에는 이견이 없다. 그러나 이를 비판하기 위해 페미니스트들이 라캉의 팔루스를 생물학적인 것으로 파악하거나 적어도 생물학적인 기관으로서의 ‘페니스’에 의해 규정되는 것이라고 파악한 것은 명확한 오해라고 여겨진다.

이제까지 살펴봤듯이 라캉은 자신의 이론을 생물학주의에 대한 투쟁 속에서 구성했으며 몸(또는 몸의 일부)이 그의 이론에서 논의될 때 그것은 항상 상징적 법칙이나 언어적, 문화적 차원에 의해 규정되는 것으로서의 몸이었을 뿐이다. 따라서 팔루스를 규정하는 것이 페니스인 것이 **아니라**, 정반대로 기표로서의 팔루스가 생물학적 기관으로서의 페니스에 대한 (사회적이거나 개인적인) 관념 및 그것을 대하는 방식, 그것을 활용하는 방식, 그것을 가지고 유희하는 방식을 규정한다. 이는 『세미나 20』에서도 여전히 유지되거나 더욱 강화되는 관점인데, 왜냐하면 주지하다시피 라캉은 거기에서 젠더(gender)와 생물학적 성별(sex) 사이의 연관을 완전히 끊어냈기 때문이다. 인간의 성(sexuality)에는 들어가는 문이 두 개 있으며 모든 인간은 자신이 어떤 생물학적 기관을 가지고 있든지 간에 그 두 개의 문 가운데 하나를 통해 들어감으로써 자신의 젠더가 규정된다. 페니스를 가지고 있다고 해도 여성이 될 수 있으며, 바지나를 가지고 있다고 해도 남성이 될 수 있다. 라캉의 팔루스중심주의(사실은 후기 라캉이 자기비판했다고 볼 수 있는)를 비판하기

언어학과 동맹을 맺은 정신분석학이 다른 모든 분과학문들의 모체학문의 역할을 하게 만드는 **다른 종류의** 환원주의에 빠졌다고 알튀세르는 말한다.

위해 그의 논의를 생물학주의로 환원하는 것이 늘 실효성 없는 비판으로 남게 되는 것은 이 때문이다.⁸⁾

두 번째 것은 논점이라기보다는 하나의 의문인데, 다음과 같은 것이다. 기표는 모두 동일한가? 다시 말해서 기표에는 오직 언어적인 기표만이 존재하는가? 알튀세르는 1960년대 후반에 쓴 출판되지 않은 몇 편의 글(나중에 유고작으로 출판되는)에서 바로 이 문제를 제기하면서, 언어적인 기표 이외에도 개념, 소리, 색깔, 제스처, 행위양식, 감정, 환상 같은 다른 종류의 기표들이 있다는 점을 지적했다(Althusser 2003: 63-69).⁹⁾ 이것들은 생물학적인 몸은 아니지만 그렇다고 언어적인 기표라고 볼 수도 없는 것들이다. 이런 이질적인 기표들에 대해서 우리는 어떻게 말할 수 있을까? 페르디낭 드 소쉬르 또한 언어학을 기호학의 하위 범주로 위치시켰으며 자크 데리다는 이를 두고 기호학에 대한 소쉬

-
- 8) 이러한 관점에서 봤을 때, 주디스 버틀러(Judith Butler)와 라캉을 비교하고 양자의 수렴과 발산을 따져보는 것은 계발적이다. 버틀러는 인간의 섹슈얼리티와 젠더를 모두 사회적으로 구성되는 것으로 바라보는 ‘사회적 구성주의(social constructivism)’의 관점을 취하며, 섹슈얼리티를 자연화하려는 그 모든 경향에 대해서 비판한다. 이는 생물학적인 자연본성이라고 가정되는 성별 및 섹슈얼리티를 인과작용의 원인이 아니라 오히려 효과(문화적 법칙이 작용한 효과)의 자리에 가져다 놓는 라캉의 관점과 수렴한다고 볼 수 있다. 그러나 동시에 버틀러는 라캉이 여전히 남성과 여성의 이분법을 유지하고 있다고 비판하면서 수행적으로 구성될 수 있는 무수히 많은 성 또는 n 개의 성이 있다는 입장을 택한다(Butler 1999/2004). 그러나 라캉의 관점에서 보면, 오히려 이러한 무수히 많은 성이라는 것은 대상 a 가 그 자체로는 내용 없는 텅 빈 대상이기에 그것이 무수히 많은 형태를 취할 수 있다는 관점에서 설명될 수 있는 것이다. 최근에 에티엔 발리바르는 이 문제를 심도 깊게 논한 바 있다(Balibar 2012).
- 9) 라캉의 경우에도 “소리, 색깔, 제스처, 행위양식, 감정, 환상”에 대한 설명들이 있지만, 이는 모두 언어적 기표의 구조에 의해 규정된다고 설명됨으로써 그 이질성들이 강조된 다기보다 모두 동질적으로 환원되는 면이 있다. 게다가 알튀세르는 “개념”이라는 기표에 대해서도 말하는데, 이는 그가 스피노자를 따라 강조하듯이 언어적 차원에서 규정될 수 있는 것이 아니라 오히려 언어적 차원으로부터의 단절에 의해 규정될 수 있는 것이다.

르의 엄청난 기여라고 칭찬한 바 있다(테리다 1993: 41). 이러한 이질적인 기표들을 사유하기 위해서 우리는 어떤 접근을 할 수 있을까? 테리다의 그라마톨로지(grammarology)의 문제설정이 여기에 답할 길을 열어줄 수 있을까? 이는 앞으로의 사유 과제다.

참고문헌

- 최원 (2016). 『라캉 또는 알튀세르: 이데올로기적 반역과 반폭력의 정치를 위하여』. 난장.
- 고쿠분, 고이치로 (2013). 『ドゥルーズの哲学原理』. 박철은 옮김 (2015). 『들뢰즈 제대로 읽기』. 동아시아.
- Althusser, L. (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings*. Ed. François Matheron. Trans. G. M. Goshgarian. New York: Verso.
- Balibar, E. (2012). "Civic Universalism and Its Internal Exclusions: The Issue of Anthropological Difference". *Boundary 2*. 39(1). 208-30.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- ____ (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. 박성찬 옮김 (1993). 『입장들』. 솔.
- ____ (1978). "Freud and the Scene of Writing". *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press. 196-231.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie 2*. 김재인 옮김 (2003). 『천개의 고원』. 새물결.
- Evans, D. (1997). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. New York: Routledge.

- Freud, S. (1966a). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. vol. I, Trans. & Ed. James Strachey. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- ____ (1966b). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. vol. VII. Trans. & Ed. James Strachey. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- ____ (1966c). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII. Trans. & Ed. James Strachey. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- ____ (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Jacques-Alain Miller. 맹정현 & 이수련 옮김 (2008). 『정신분석의 네 가지 근본 개념(세미나 11)』. 새물결.
- ____ (1992). *The Ethics of Psychoanalysis(Seminar VII)*, Ed. J.-A. Miller. Trans. Dennis Porter. New York: W. W. Norton & Company.
- ____ (2006). *Ecrits: The First Complete Edition in English*. Trans. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company.
- Laplanche, J. (1976). *Life and Death in Psychoanalysis*. Trans. Jeffrey Mehlman. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

[Abstract]

The Body of Language: Centering on Lacan's Theory of Psychoanalysis

Choi, Won*

This paper claims that Freud and Lacan's psychoanalysis discusses the question of body from the standpoint of a critique of biologism, and thus tries to raise the issue of the body of language. The position that both Freud and Lacan take is characterized as a struggle against various tendencies (for example, Carl Gustav Jung's) to reduce psychoanalysis to biology or psychology based on it. Hence their position appears as a resolute defense of a dualism of (biological) ego-instincts and sexual drives. This paper, though focusing on Lacan's discussion, briefly goes over Freud's theorization. It examines the development of Freud's theory by, first, taking a look at how he at the moment of founding psychoanalysis clearly distinguished the biological dimension and the dimension of the unconscious through an analysis of a hysteric patient Emma, and then tracing the vicissitude of such a dualism leading to a theorization of death drive. Lacan also takes a position

of dualism and yet constructs his theory by situating libido (energy of life) in an opposite point of sexuated sexuality and thus equating all sexual drives to death drives. From this point of view, Lacan is considered a theorist who most fiercely criticized naturalism which asserts that the natural body determines the cultural. Lacan rather puts the natural (nature) in the place of an ‘effect’ caused by the cultural law, which he calls the symbolic. Understanding man’s imaginary body from this perspective, Lacan analyses it as an image of ideal ego constituted in a structural operation of the symbolic ego-ideal. But this imaginary body is still not a body of language but a body determined by language. Lacan analyses the body of language itself in his *Seminar XI*. He considers the signifier without the signified called *Vorstellungsrepräsentanz* to be placed in the intersection between the body and the mind at the moment when a human subject enters the field of language. This paper re-examines how in his *Seminar XI* Lacan struggled against biologism in a debate with his two students Laplanche and Leclaire and reflects upon its implications.

► Key Words: Body, Language, Monism, Dualism, Psychoanalysis

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.02.01.

게재 확정 일자: 2017.02.05.

악과 폭력에 관한 형이상학적, 정치신학적, 정신분석적 연구 아우구스티누스의 선악 이론 및 신정론과 그것에 대한 리콰르, 루소, 칸트, 클라인 관점에서의 비판적 고찰*

홍 준 기**

<한글 초록>

니체의 ‘선악을 넘어서’ 이후 오늘날 많은 ‘포스트모던적’ (신)자유주의적 현대인은 선과 악을 구분짓기를 꺼려하며 선과 악을 구분지으려는 시도 자체를 도덕주의적 이론이라고 폄하한다. 특히 권력이나 자본으로 상징되는 ‘성공’이 현대인의 추앙 대상으로 자리 잡을 때 일어나는 일은 칸트가 『이성의 한계 내에서의 종교』에서 말했듯이 선악의 전도다. 이로써 칸트는 ‘성선설’을 주장하고자 함이 아니라, 결과가 모든 것을 정당화한다면 악은

* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2014S1A5A2A01013460).

** 홍익대학교.

결코 존재하지 않으며 오히려 악이 선으로 추앙받게 된다는 불행한 사태를 지적하고자 함이다. 세월호 사건 때문에 고통 받는 사람들과, 이 사건을 규탄하는 사람들을 적나라하게 비난하는 상당수의 ‘일베적 태도’가 우리 사회에 여전히 만연함을 우리는 목도하고 있다. 아마도 이런 것들이 우리가 최근에 경험한 선악 전도의 가장 적나라하고 극명한 예에 속할 것이다.

본 논문은 이러한 선악 전도의 경향 속에서 어떻게 선과 악의 형이상학 또는 정치신학(정신분석학)을 근거지을 수 있는지에 대해 논의한다. 우선, 선악 전도의 원형으로서의 마니교를 극복한 아우구스티누스 철학으로부터 출발해 유대-기독교 사유의 긍정적 측면에 대해 논의한다. 이어서 다시 ‘교리적’ 종교로 퇴락한 기독교 사상을 극복하면서도 윤리적, 정치적 선의 의미를 회복하고자 노력한 루소와 칸트의 사상에 대해 고찰한 후 이를 클라인주의자 로젠펠드의 도착증 이론과 결합시킴으로써 선악 전도 현상을 정신분석적으로 분석하고 이를 극복할 수 있는 단초를 마련하고자 한다.

- ▶ 주제어: 선악(의 전도), 도착증, 신정론, 아우구스티누스, 칸트, 루소, 리쾨르

I. 문제 상황

악과 폭력은 미시적 차원과 거시적 차원, 즉 개인적 관계는 물론 사회, 국가적 차원, 그리고 더 나아가 국가 간의 관계 속에 항상 도사리고 있는 치명적인 고통의 원인이다. 우리 사회에서 이미 화두가 되고 있는 학교 폭력, 가정 폭력, 성폭력은 물론 그밖에도 다양한 개인적, 사회적 폭력이 존재한다. 그리고 경제적 불평등이라는 악과 폭력이 있다. 개인에 대한 개인의 폭력, 조직 혹은 집단의 개인에 대한 폭력, 국가의 폭력, 전쟁, 인종 청소, 노동력의 착취, 경제적 불평등, 자유의 억압 등 인간의 존엄성과 자존감, 생명을 송두리째 앗아가는 폭력이야말로 우리가 극복해야 할 최종적 악의 모습이다.

특히 권력이나 자본으로 상징되는 ‘성공’이 현대인의 추앙 대상으로 자리 잡을 때 일어나는 일은 칸트가 『이성의 한계 내에서의 종교』, 그리고 헤겔이 『법철학』에서 말했듯이 **선악의 전도**다. 그리하여 헤겔은 이렇게 말한 바 있다. “**본래 악인이란 존재하지 않는다는 말이 나오게 되었다**”(Hegel 1831/2003: §140 주해, 283, 강조는 필자). 물론 이로써 헤겔이 ‘성선설’을 주장하고자 함이 아니라, 결과가 모든 것을 정당화한다면 악은 결코 존재하지 않으며 오히려 악이 선으로 추앙받게 된다는 사태를 지적하고자 함이다. 세월호 사건 때문에 고통 받는 사람들, 이 사건을 규탄하는 사람들을 적나라하게 비난하는 상당수의 ‘일베적 태도’가 우리사회에 여전히 만연함을 우리는 목도하고 있다. 아마도 이런 것들이 우리가 최근에 경험한 선악 전도의 가장 적나라하고 극명한 예에 속할 것이다.

니체의 ‘선악을 넘어서’ 이후 오늘날 많은 현대인은 선과 악을 구분 짓기를 꺼려하며 선과 악을 구분지으려는 시도 자체를 도덕주의적 이론

이라고 폄하한다. 그렇다면 우리는 칸트나 헤겔이 말하듯이 악이란 존재하지 않거나 악을 선으로 간주하는 현대적 경향 속에서 과연 어떻게 우리는 악과 폭력에 대항해 선과 정의를 말할 수 있는가? 이러한 상대주의적, 개인주의적 경향 속에서 우리는 유의미하게 선과 악의 형이상학 또는 정치신학을 근거지을 수 있는가?

II. 본고의 목표 및 방법론: 도착증의 재정의와 신학의 세속화

물론 필자가 선과 악을 기계적으로 구분함으로써 ‘관용’ 없는 철저한 ‘율법주의’ 혹은 도덕이상주의를 옹호하고자 하는 것은 아니다. 타자의 악에 대한 ‘관용’은 위대한 종교 및 정치적 민주주의의 초석이며 우리는 오히려 타자의 잘못과 허물에 대해 관용 정신을 소유해야 한다. 하지만 이러한 관용 정신을 악에 대한 근본적 옹호와 혼동해서는 안 될 것이다. 관용 혹은 용서라는 이름으로 개인은 물론 사회와 국가에 엄청난 고통과 폭력을 행사한 당사자에게 면죄부를 줄 수는 없다. 이러한 일이 반복될 때 사회는 악이 선으로 둔갑하며 그 사회는 도착적 사회로 변하고 만다. **라깡(그리고 많은 사상가들)은 법 너머의 실재 혹은 주이상스(향유)를 특권화한다.** 하지만 라깡 이론에서는 어떤 주이상스를 따르는 것이 진리이며 선인지 결코 구분할 수 없게 되며 따라서 (사드가 아니라 오히려 칸트를 더 문제 많은 사디스트로 만드는 것에서 볼 수 있듯이) 선악의 ‘기묘한 전도’가 일어난다.¹⁾

1) 이 주제 및 한나 아렌트의 아이히만 해석에 대한 비판적 고찰로는 홍준기(2016) 참조.

이러한 문제의식을 따라 필자는 이 논문에서 보다 근본적인 철학적, 정치신학적, 정신분석적 논의로서 선과 악의 전도를 옹호하는 **도착적(perverse)** 사유의 근원과 이를 극복하기 위한 시도들에 대해 고찰하고자 한다. 필자는 선악 전도의 종교적(신화적) 기원을 영지주의 혹은 마니교에서 발견하며, 이러한 마니교 또는 영지주의적 사유를 극복하고자 했던 아우구스티누스 사상을 출발점으로 삼아 선과 악의 형이상학과 정치신학에 관해 논의하고자 한다. 필자는 이러한 논의를 좁은 의미의 도착증, 즉 프로이트 정신분석임상에서 이야기하는 도착증 개념과 관련시키며 동시에 이를 넘어서는 정신분석 이론(특히 클라인 이론)에 대해 논의하고자 한다. 클라인 이론, 그리고 루소와 칸트 철학에 근거해 필자는 **도착증을 ‘선악의 전도’ 현상**으로 정의할 수 있는 논의를 발전시킬 것이다. 또한 신학의 세속화의 필요성과 그 과정에 대해 논의할 것이다. 유대-기독교 사상으로부터 출발해 정치신학적 관점에서 무신론과 유신론의 전통적 구분을 지양하는 루소와 칸트의 논의를 거쳐 정치, 사회적으로 유의미한 ‘정치-신학’ 이론에 대해 논의할 것이다.

III. 창립적 폭력 비판:

영지주의와 마니교를 극복하기-리쾨르의 신정론

고대근동의 우주창조 신화 혹은 드라마에 등장한 악의 발생과 기원에 관한 견해를 살펴보고 이를 유대-기독교 창조신화와 비교해보자. 고대근동의 우주창조 신화와 성서의 창조신화 사이의 유사성과 차이점에 대해서는 이미 많은 연구가 존재한다. 많은 논자들은 이들의 유사성에도 주목하지만 특히 본 논문에서 중요한 것은 차이점이다. 이 점에 대해

주목할 만한 연구를 수행한 폴 리코르의 견해에 주목해보자. 그는 창조, 그리고 악의 기원과 종말에 관한 신화를 다음 네 가지 유형으로 나누어 고찰한 바 있다.

첫째, 악의 기원은 사물의 기원과 같다. 악의 기원은 카오스요, 하나님이 그것과 싸워 창조를 수행한다(Ricoeur 1960/2000: 168). 대표적인 것으로 수메르-아카드의 신 발생 신화가 있는데 이 신화는 신 발생을 우주의 생성과 같은 것으로 해석한다(앞의 책, 173). 즉 우주 창조행위는 오랜 신들의 살해이며(앞의 책, 175) 따라서 창조신화는 원초적 폭력과 결합한다. 바빌로니아나 수메르의 홍수신화도 마찬가지다. 홍수는 궁극적으로 인간의 죄 때문이라기보다는 신의 분노에 기인한다(앞의 책, 180). 이 점에서 리코르는 성서의 홍수신화와 차이점이 있다고 본다(앞의 책, 179). 길가메시의 서사시에서도 인간의 욕구를 범죄로 만든 것은 궁극적으로 신들의 시기심임이 드러난다(앞의 책, 182).

둘째, 창조가 완전하게 이루어진 후 타락이 발생한다. 따라서 구원도 (창조행위와는 구분되는) 독자적인 역사를 이룬다(앞의 책, 169). 이 두 번째 유형은 히브리 신화에 해당하는 것으로 여기에서 왕은 신이 아니라 ‘최초의 사람’으로 해석되며, 왕권을 위협하는 적에 대한 전쟁을 통해 왕은 역사화되고 비신화화된다(앞의 책, 194). 이 유형의 신화에서는 창조 사건 속에 왕의 도식이 있지만 이는 다른 신화의 흔적에 지나지 않는데 이미 이 유형의 신화에서는 왕의 제의라는 관점이 사라졌기 때문이다. 창조는 단 한번에 이루어지고 악은 더 이상 창조 이전의 혼동이 아니다(앞의 책, 195-196).²⁾

2) 리코르에 따르면 그리스 신들의 이야기는 다양한 유형들의 혼합체이다. 그것은 태초의 폭력 신화로부터 티탄 이야기 등 다양한 유형들을 포함하고 있다. 크로노스가 아버지 우라노스를 유인해 팔다리를 자르고, 크로노스 자신도 자기 자식을 잡아먹는 이야기에서 태초의 범죄와 폭력이 등장하며, 마르둑처럼 제우스의 승리도 술책과 폭력이

셋째, 위 두 유형의 중간 유형으로서 비극신학이 있다. 사람은 잘못을 저지르지 않지만 신이 인간을 시험하고 눈멀게 함으로써 소외시킨다. 이 경우 구원이란 죄의 용서가 아니라 ‘비극적인’ 구원이다. 이 유형은 모이라(운명)에서 볼 수 있듯이 신적 권력의 어떤 비인격적, 필연적 특성을 보여준다(앞의 책, 207) 종종 인간의 교만을 신의 시기심의 원인으로 간주하며 신의 시기심을 도덕적 문제로 만들기도 하지만(앞의 책, 208) 궁극적으로 이 유형은 악한 신의 신비로 인간의 비극을 설명한다(앞의 책, 212). 이 유형에서는 인간의 역할이 분명하지 않기 때문에 책임을 물을 수 있는 윤리성의 근거가 부재하며(앞의 책, 212), 인간의 자유 역시 온전하지 않고 가장 낮은 차원의 자유만이 존재한다(앞의 책, 213). 심지어 제우스라는 최고의 신의 형상 속에 신과 사탄이 하나로 뭉쳐 있는 것이다(앞의 책, 209).

넷째, 유배된 영혼의 신화가 있다. 이 신화에 따르면 영은 다른 곳에서 왔으며 세상에서 소외된다. 흔히 유배된 영혼의 신화와 최초 인간의 타락 신화는 혼동되지만 이 두 신화는 다른 것이며 성서의 타락 신화는 유배된 영혼의 신화보다는 혼돈의 신화 그리고 비극의 신화와 가깝다(앞의 책, 170).

신화유형 분석을 통해 리코르가 특히 강조하고자 하는 점은 성서의 창조신화는 고대근동 신화에서 주로 등장하는 **창립적 폭력 및 악의 선재성 사상을 극복**했다는 것이다. 성서의 창조신화와 타락신화는 악의 기원을 인간의 **자유 의지**에서 발견하며, 이를 통해 인간의 의지와 무관하게 선재하는 악 또는 악한 신에 의해 인간은 어쩔 수 없이 죄를 범하

열매이다. 그리고 티탄 이야기는 우주발생론 신화의 연장선상(티탄은 정복된 옛 신을 대표함)에 있거나, 올림피아 신들에 대한 티탄들의 싸움에서 볼 수 있듯이 신 이후의 인간 드라마를 말하기도 한다. 인간의 드라마는 여기에서 비극유형일 수도 있고 오르페우스 유형일 수도 있고 아담 유형일 수도 있다(앞의 책, 198-201).

고 그에 따른 형벌로 인해 고통 받거나 혹은 자신 스스로도 악한 인간이 된다는 것을 함축하는 고대근동의 창립적 폭력의 신학(악의 선재성) 또는 고대 그리스의 운명주의, 즉 비극신학을 극복했다는 의미를 갖는다. 프로메테우스는 인간에게 불을 주는 좋은 일을 했고 바위에 묶이는 형벌을 받지만 그에게 구원의 길은 완전히 봉쇄되어 있다. 프로메테우스의 자유는 이기적인 신에게 도전하는 자유이지 참여의 자유는 아니다. 인간의 ‘낮은 수준의’ 자유는 악(한 신)의 폭력에 대항하기에는 불완전하며 여기에 인간과 세계의 비극이 존재한다(앞의 책, 213-14).³⁾

따라서 리쾨르에 따르면 아담 신화만이 보편화 기능을 수행한다(앞의 책, 228). 아담 신화는 악을 순수하게 인간의 문제로 설정한다(앞의 책, 221). 이는 악의 기원과 창조를 분리(앞의 책, 228)함으로써 악의 선재성 사상과 창립적 폭력 신학을 극복하며, 따라서 노아의 홍수 신화와 예수의 수난과 부활을 통한 새 창조, 즉 구원이 존재하게 된다(앞의 책, 222, 229). 성서 신화 혹은 유대-기독교 사상은 우주발생론과 역사를 단절하며(앞의 책, 229), 역사 속에 존재하는 인간에게 선과 악의 가능성이 인간의 모든 영역(언어, 노동, 제도, 성)에 존재한다. 죄가 인간 존재의 존재론적 본질을 구성하지 않는다는 것이다(앞의 책, 237).

물론 리쾨르는 유대-기독교 사상만이 이러한 입장을 취한다고 주장하지는 않는다. 리쾨르 그리고 칼 알버트(Albert 1980) 등 많은 논자들이 지적하듯이 **플라톤** 철학 역시 일종의 ‘종교철학’, 즉 정치신학으로서 악의 선재성과 비극신학을 근간으로 삼고 있는 영지주의적 사유로부터 벗어나고자 했다. 예를 들어 플라톤은 『국가』에서 비극의 주제를 거

3) 비극으로부터의 구원이라는 측면에서 소포클레스는 에스킬로스보다 더욱 순수하게 비극적이다. 리쾨르는 에스킬로스의 『유메니데스』에서 이를 발견한다. 여기에서 비극의 종말은 소포클레스에서와 달리 비극 신학 그 자체를 파괴하면서 일어난다. 아시 말해 제우스가 악하다는 것은 결국 사실이 아니라는 것이다(앞의 책, 217).

부하며 이렇게 말한다. “신은 선택기 때문에 모든 것의 원인이 아니다. 사람에게 닥치는 일들의 부분적인 원인이요 대부분 무관하다. 왜냐하면 우리의 선은 우리의 악에 비해 지극히 적기 때문이다.” “젊은이들에게 에스킬로스의 다음 말을 들려주어서는 안 된다.” “신은 인간의 집을 완전히 파괴하고 싶을 때 인간에게 악을 심는다”(Ricoeur 1960/2000: 215에서 재인용, 강조는 필자). 초기 기독교 교부, 특히 아우구스티누스가 플라톤주의와 기독교 사상을 융합함으로써 기독교 신학 또는 철학의 기초를 닦은 것은 결코 우연이 아니다.

플라톤주의와 유대-기독교 신학을 종합적으로 비교 분석하는 것은 방대한 작업을 요구하므로 여기에서는 특히 아우구스티누스 철학 또는 신학에 국한해 논의를 진행하고자 한다. 필자는 리콤프의 분석에 기본적으로 동의하면서도 그의 철학은 과도하게 전통적 기독교 이론에 묶여 있기 때문에 상당한 한계가 있다고 생각한다. 리콤프 이론을 넘어서는 선악 이론을 구성하기 위해서는 좀 더 다양한 우회로가 필요할 것이다. 먼저 아우구스티누스로부터 논의를 시작해보자.

IV. 아우구스티누스의 신정론: 영지주의와 마니교 극복

아우구스티누스는 고대근동 신화에 뿌리박고 있는 영지주의 또는 마니교를 극복하고자 체계적으로 노력한 최초의 서양 사상가다. 그는 악을 형이상학 전체의 원리와 연결시켜 체계적으로 사유함으로써 마니교 사상을 극복하고 서양철학의 전체 골격을 놓은 중요한 사상가가 되었다. 젊은 아우구스티누스가 한때 신봉했던 마니교의 우주론 및 신론에 따르면 우주는 빛의 영역과 어둠의 영역으로 구분되어 있다. 어둠의

지배자들은 빛에 매료되어 빛을 사로잡기 위해 빛의 영역을 공격한다. 빛의 권세자인 신은 악의 세력들을 몰아내기 위해 최초의 인간들을 파견하지만 그들은 어둠에 의해 정복당하고 그들의 미립자들이 어둠의 요소들과 섞이게 된다. **이러한 혼합물로부터 악한 신은 가시적 세계를 창조하며**(파르디외 2005: 17) 따라서 이 미립자들은 태양을 향해 위로 상승해 해방될 수 있다. 구원은 선한 신으로부터 온다. 그리고 **사탄은 또한 인간들을 창조**하는데 사탄이 주조한 인간은 미립자들의 상승을 방해하기 위한 일종의 덫이다. 신은 인간들이 사탄의 목적에 봉사하는 것을 경고하기 위해 예수를 포함해 예언자들을 파견한다. 덫에 갇힌 인간이 해방되기 위해서는 육식과 술, 성행위 등을 멀리하는 금욕생활을 해야 한다(Kirwan 1989: 60).

아우구스티누스에게 마니교는 구원의 길을 보여주는 종교이며, 악의 기원에 대한 이론적 대답을 제시하는 형이상학이기도 했다. 하지만 아우구스티누스는 기독교로의 회심을 통해 마니교의 이원론으로부터 벗어난다. 그에 따르면 마니교는 특히 다음 세 가지 근본적인 결점을 갖고 있다.

첫째, 마니교의 이원론적 설명은 창조주로서의 신의 행위를 제한함으로써 신의 주권을 훼손한다. 그리하여 그는 유대-기독교 신학으로의 복귀를 통해 일원론을 회복하고자 한 것이다(앞의 책, 61).

둘째, 순수하게 악한 신의 존재를 가정함으로써 마니교는 악을 신의 결핍(Stumpf 2009: 773)으로 간주하는 **신플라톤주의** 교의와 충돌한다. 아우구스티누스는 신플라톤주의를 경유해 유대-기독교적 일원론 사상을 확립할 수 있었다는 것이다. 아우구스티누스에 따르면 악은 어떤 적극적인 실체가 아니라 **선의 결여**로 정의되어야 한다(어거스틴 2004: 12.3; 아우구스티누스 2016: xi 9).

첫 번째 항목과 두 번째 항목은 서로 관련되어 있다. 마니교는 악과

고통을 이원론에 근거해 설명했다. 영지주의와 마니교의 사상적 연원이 되었던 고대 페르시아 종교(조로아스터교)에 따르면 세계는 빛의 원리인 오르무즈드(Ormuzd), 그리고 악과 어둠의 원리인 아리만(Ariman)의 영원한 대립의 산물이다. 이러한 이원론적 세계관에 따르면 선한 신은 악한 신에 대해 온전한 주권을 행사하지 못하는 제한된 신이 될 수밖에 없다. 그것은 모든 것을 하나의 선한 신으로 소급해 설명해야 하는 기독교 유일신론 사상과 배치된다.

여기에서 또한 주목해야 하는 것은 영지주의적 마니교의 **이중성**이다. 마니교도 역시 구원의 필요성을 이야기하지만 악한 신의 지배를 받는 타락한 세계로부터의 구원은 제한되어 있다. 예를 들면 악에 의해 지배받고 있는 **육체**가 구원받기 위해서는 육식의 금지와 성적 금욕이 필요하다고 마니교는 말한다. 하지만 그것은 동시에 선택받은 사람을 제외하고는 방종을 사실상 허락한다는 것을 함축한다. 마니교 신자들 중 **선택된 자**는 금욕을 통해 구원의 길을 걷게 되지만 반면 선택받지 못한 사람들은 타락, 즉 악 속에 방치되기 때문이다. 악한 세계는 구원으로부터 전적으로 단절되어 버리지만 **동시에** 그 방종과 악은 어둠의 원리를 지배하는 또 다른 신의 이름으로 전적으로 **긍정**된다. 결국 마니교는 어둠의 신이 인간에게 악을 강요하기 때문에 선택받지 못한 인간은 악에 대해 책임질 필요가 없다는 결론으로 이끌어간다는 것이다. 그리하여 아우구스티누스는 『포르타투스에 반대하여』에서 악은 타락한 인간의 **의지** 또는 타락한 천사의 악한 의지에 의해 발생하는 것이며 따라서 인간은 자신이 범한 악과 죄에 대한 책임을 져야한다고 주장했던 것이다 (Ricoeur 2006/2015: 46).

마니교의 이원론 사상에 따르면 원래 혼은 선하고 육체는 악한 것이지만 동시에 이러한 이원론적 사유에 의해 육체와 악은 사실상 선과 동등한 지위를 지닌 것으로 간주된다. 그리하여 마니교에서는 **선과 악**,

구원과 타락의 구분이 사라지거나, 악이 승리하는 경우 그것이 결국은 선과 동일시됨으로써 악을 적극적으로 긍정하게 된다. 바로 이것이 아우구스티누스가 악의 실체성을 부인하고 일원론을 주장함으로써 유일신으로서의 선한 신의 주권을 받아들이는 이유인 것이다. 여기에서 볼 수 있듯이 아우구스티누스는 **악의 실체성을 부정함**으로써 궁극적으로 선의 승리를 주장할 수 있는 형이상학적 원리를 마련할 수 있었다. 후에 다양한 사상가와 신학자에 의해 아우구스티누스의 관념론적 신정론은 비판받게 되지만 그럼에도 아우구스티누스의 견해는 마니교의 악 개념과 단절한다는 점에서 서양 형이상학의 역사에서 매우 중요한 위치를 차지한다.

셋째, 앞의 문제와 연관되어 있는 것으로 인간의 책임의 문제가 있다. 마니교에 따르면 인간이 범하는 악은 이미 존재하는 악한 신의 영향 때문에 생겨나는 것으로 악을 행하는 인간에게 악의 책임을 물을 수 있는 근거가 존재하지 않는다. 마니교에 따르면 인간의 창조의 근원에 이미 악이 존재했으므로 악의 궁극적 원인은 (악한) 신 자신이며, 따라서 인간은 궁극적으로 악을 벗어날 수 없는 운명을 타고난 존재가 되어 버린다. 그러므로 기독교의 유일신론으로 전향한 후 아우구스티누스는 많은 신학적, 철학적 문제에 대해 대답해야 했다. 신이 선하며, 악의 실체성이 부정되는데 그럼에도 왜 악은 존재하는가? 왜 선한 신이 세상에 악을 허용함으로써 사람들을 고통에 빠트리는가? 악은 어디에서 오는가?

여기에서 아우구스티누스는 신이 인간에게 자유의지를 허락하고 자유의지를 가진 인간의 자발적인 선택 혹은 타락으로 인해 악이 세상에 도입되었다는 교의를 제시한다. 여기에서 우리는 아우구스티누스가 윤리적 악에 중요한 의미를 부여한다는 사실을 발견할 수 있다. 악에는 **윤리적 악, 자연적(물리적) 악**이 있는데 아우구스티누스에 따르면 윤리적 악의 저자는 인간이며, 자연적(물리적) 악은 인간의 윤리적 악에 대

한 신의 징벌이므로 자연적 악의 저자는 신이라고 할 수 있다(손호현 2009: 90). 하지만 자연적 악이 인간의 죄와 허물에 대한 징벌⁴⁾이라는 의미에서 자연적 악에 대한 신의 책임은 존재하지 않는다.

또한 **형이상학적 악**이 있다. 그것은 영원과 무한으로부터 이탈한 인간의 유한성 그 자체를 의미한다. 아우구스티누스는 인간 영혼의 유한한 시간적 존재성 그 자체가 형이상학적 악이지만, 이러한 존재성을 얻게 된 것은 천사 같은 존재로 선재하고 있다가 타락했기 때문에 받은 징벌의 결과라고 주장한다. 그에 따르면 시간은 ‘팽창’이다. 아우구스티누스는 영원에서 시간으로의 이행, 곧 추락을 마음의 타락과의 긴밀한 관계에서 사유한다. 즉 그에게 시간이란 어떤 객관적 실체가 아니라 마음의 팽창이며, 과거, 현재, 미래로 팽창해 흩어져 있어 통일성을 결여한 마음이 다름 아닌 영원으로부터 분리된 타락의 상태다. 이러한 아우구스티누스의 생각은 다자성을 통일성으로부터 떨어져 추락한 상태로 간주하는 플로티누스의 영향으로 생겨난 것으로 보인다(앞의 책, 114). “당신의 보심은 시간 속에서의 보심이 아니며 당신의 움직임은 시간 속에서의 움직임이 아니고, 당신의 쉬심 역시 시간 속에서의 쉬심이 아니니이다. 하나나 당신은 시간 속에서 보인 일과 시간 자체와 시간 이후의 안식을 마련해 주셨나이다”(아우구스티누스 2016: 13.37).

아우구스티누스는 형이상학적 악의 문제를 영원에서 시간으로, 그리고 집중에서 팽창으로의 추락이라는 관점에서 사유한다. 하지만 그러한 팽창과 흩어짐은 선재하는 개별적 인간 영혼의 자유의지의 결과라는 측면을 강조한다는 점에서 아우구스티누스는 윤리적 악을 강조한다고 볼 수 있다. 『자유지의론』에서 아우구스티누스는 인간의 악행의 기원에

4) 이러한 의미에서 아우구스티누스는 『자유지의론』에서도 당하는 악(자연악도 이에 속한다)의 장본인은 신이라고 말하고 있다(아우구스티누스 2009: 1.1).

대해 질문하면서 바로 그 물음이 젊었을 적에 그를 괴롭혔던 문제였고, 그를 마니교에 입문하도록 만든 문제라고 말하고 있다”(아우구스티누스 1998: 1.2.4). 그는 행하는 악과 당하는 악을 구분하고 후자는 신의 징벌이므로 그것의 저자는 신이라고 말하지만 전자의 경우, 즉 윤리적 악의 경우에 저자는 신일 수 없다고 주장한다(앞의 책, 1.1.1).

V. 아우구스티누스 사상의 문제점과 그 극복을 위한 제안: 루소와 칸트

1. 아우구스티누스 신정론의 문제점

일원론과 자유의지를 강조하는 아우구스티누스 이론이 갖고 있는 공적에도 불구하고 여전히 ‘누가 악인이 되는가?’라는 근본적인 문제가 남아 있다. 자신의 의지에 의해 악인이 되지만 그러한 자유의지 역시 신의 예정 또는 섭리라는 관점에서 설명되고 있기 때문이다. 『신국론』에서 아우구스티누스는 천사의 타락을 명백히 신의 예정으로 돌리며 이러한 사상은 특히 칼빈에 의해 가장 철저한 형태로 계승된다. 또한 원죄론의 문제가 있다. 원죄의 결과 죄의 경향성이 전달되는 것인가 아니면 죄 그 자체가 전달되는가? 환경인가 원죄의 유전인가? 초대교회로부터 아우구스티누스 시대에 이르기까지 원죄란 “신체를 통해 전달되는 타락”으로 간주되었다. 흥미롭게도 아우구스티누스는 후대의 인간이 악한 성향을 갖게 된 것은 아담의 “정자”를 통해 전달되었다는 견해를 옹호한다(허 1985/2007: 222). 원죄의 유전과 예정설을 주장하면서도 아우구스티누스는 각 개인의 자유의지에 의한 타락을 강조하지만 이는 논리적

으로 문제 많은 설명이라고 할 수 있다. 아우구스티누스는 죄의 문제를 설명할 때 법적, 도덕적 측면과 생물학적 측면을 혼동했던 것이다(Kelly 1960/1979: 406).

타락에 대한 **형이상학적** 설명을 살펴보자. 그에 따르면 인간 타락이 가능한 이유는 존재가 무로부터 창조되었기 때문이다. 여기에서 아우구스티누스의 무 개념은 양의적임이 드러난다. 한편으로 무는 인간을 창조할 때 쓰는 낮은 수준의 물질을 의미한다. 하지만 다른 한편으로 아우구스티누스는 무를 실체화하는 것을 반대하고 무로부터의 창조를 주장하므로 선재하는 물질로부터 만들어졌다는 것을 부정한다. 플라톤에 따르면 절대적 의미의 무(ouk on)와 구체적 사물로 현실화하지 않은 상대적 의미의 무(me on)가 있다. (신)플라톤주의의 영향을 받았지만 아우구스티누스는 궁극적으로 성서적 의미의 무로부터의 창조 교리를 따르고자 하는 것이다.

아우구스티누스는 인간의 근원적 무성(無性)을 강조하며 무의 이러한 힘이 개인들의 의지보다 강해 인간이 타락할 수 있었다고 주장한다. 여기에서 우리는 윤리적 악의 기원을 형이상학적 방식으로 설명하고 있음을 볼 수 있다. 순수 존재인 신과 달리 인간은 무와 존재의 합성체이므로 타락할 수 있다는 것이다. 그러나 존재의 유한성 그 자체를 악 또는 죄와 동일시할 수는 없다. 유한성은 죄와 악을 배태할 수 있지만 유한성 그 자체가 악은 아니기 때문이다. 그러므로 아우구스티누스 설명은 **형이상학적 악** 또는 결핍을 윤리적, 도덕적 악과 등치시키는 오류를 범하고 있다고 우리는 비판할 수 있다. 사실 아우구스티누스는 자신의 설명이 갖는 논리적 한계 때문에 악을 궁극적으로 개념으로 자리매김하려고 하지 않았다고 할 수 있다(Ricoeur 1969/2012: 307). ‘우리가 어찌하여 악을 행하는가?’라는 물음에 ‘아무것도 아닌 것을 알 수 없다’고 말할 수밖에 없었던 것이다. 사실 이러한 태도는 아우구스티누스뿐만

아니라 기독교인들 전체가 갖고 있는 일반적 태도라고 할 수 있다.

아우구스티누스에 대한 전통적 비판자인 펠라기우스는 아우구스티누스의 논리적 난점을 넘어서기 위해 무를 그보다 현실적으로 생각한다(Ricoeur 2006/2016: 49). 그리하여 펠라기우스는 인간이 자신의 고유한 책임을 스스로 갖고 있다고 보았다. 펠라기우스는 형이상학적, 신학적 측면에서 원죄설 또는 예정설과 거리를 두고자 하는 것이다.

펠라기우스의 입장에 동의하건 그렇지 않건 진정으로 문제되는 것은 아우구스티누스의 입장이 공교롭게도 자신이 극복하고자 했던 **마니교 및 영지주의와 유사**해진다는 것이다. 또한 놀라운 점은 각 영혼이 원죄로 더럽혀져서 세상에 들어온다고 하는 아우구스티누스의 교리는 영혼전이설과 유사하고 마니교 이론에 매우 근접한다는 점이다. 아담의 죄가 파멸적인 결과를 가져왔지만 그것은 육체적 유전이 아니라 습관과 모범에 의해 전파된다(Kelly 1960/1979: 406-407).

펠라기우스의 아우구스티누스 비판은 현대적 관점에서 다시 음미해볼 만하다. 아우구스티누스가 원죄 개념을 끝까지 밀고 나간 것은 펠라기우스주의에 대항하기 위해서다. 펠라기우스는 죄를 철저하게 우연적인 것으로 간주했기 때문에 아우구스티누스는 전자를 비판했으며, 반대로 펠라기우스가 아우구스티누스를 비판한 이유는 그의 교리는 죄의 유전성을 강조하며 따라서 매우 마니교적인 것으로 보였기 때문이다(Ricoeur 1969/2012: 311). 이러한 맥락에서 리콤프도 아우구스티누스 이론은 자신이 거부하고자 했던 영지주의에 특성을 보존하고 있다고 비판한다. “원죄 개념은 원래 영지주의와 싸우기 위해 생겼는데 그 형식이 서로 비슷해졌다”(앞의 책, 342). 하지만 리콤프는 이 점을 인정하면서도 펠라기우스 이론을 보다 적극적으로 수용하기보다는 오히려 여전히 아우구스티누스주의를 긍정적으로 재해석하고자 한다. 하지만 시간이 지난 후 리콤프는 『해석의 갈등』에서의 자신의 논의의 불충분성을

인정한다는 듯이 『악: 신학과 철학에 대한 하나의 도전』이라는 강연에서 과거 자신이 펠라기우스에 대해 행했던 비판을 좀 더 완화시키며 그의 이론적 업적을 상당 부분 긍정한다. “그럼에도 이 둘이 갖는 공통점이 있습니다. 그것은 바로 그들이 악에 대해서는 매우 엄격한 윤리적 관점을 관철시켰다는 것입니다.” 그리고 리콥르는 한 걸음 더 나아가 아우구스티누스와 펠라기우스 모두를 비판한다. 이들에게서는 **실천적 행위를** 찾을 수 없다는 것이 그 이유다. “아우구스티누스와 펠라기우스, 이 둘 모두에게서 이른바 정당하지 않은 고난에 대해 **저항**하기 위한 어떠한 대답도 들을 수 없다는 것입니다”(Ricoeur 2006/2015: 49, 강조는 필자).

만년에 리콥르는 형이상학적, 해석학적 또는 종교철학적 사유가 갖는 정적주의적 한계를 인정한 것일까? 그는 악에 대한 윤리적, 정치적 투쟁에서 비폭력적 저항을 강조하며(앞의 책, 85) 그러한 방향으로 나아가고자 하지만 필자가 보기에 그는 **여전히 기독교적, 유신론적 신정론 혹은 교리의 틀에서 벗어나지 못하고 있다**. 부당한 고난에 저항하게 위해서는 일정 정도의 ‘정당한 폭력’이 필요함에도 리콥르가 단지 ‘비폭력’만을 부각시켰다는 것만이 문제가 아니다. 더 큰 문제는 리콥르는 저항의 방식을 **오직 기독교 교리에 맞추어** 설명하고 그것만이 사실상 유일하고 진정한 투쟁이라고 역설한다는 것이다.

2. 아우구스티누스를 넘어서

유대-기독교 신학에서 신이 악을 창조하지 않았다고는 이야기한다. 하지만 그럼에도 악은 사실상 존재한다는 사실을 아우구스티누스 신학은 윤리적 관점보다 **미학적 차원**에서 해결하고자 한다는 점도 비판의 대상이 될 수 있다. 아우구스티누스에 따르면 악은 신의 선을 드러낸다.

악의 존재로 인해 신이 창조한 세계는 아름답다. 아우구스티누스의 신학적 신정론에 윤리적 측면보다 미학적 측면이 매우 강하게 부각되어 있는 이유를 어떻게 설명할 수 있을까? 필자는 인간의 관점이 아니라 **신의 관점에서** 신정론을 서술하기 때문이라고 생각한다. 세계의 저자는 신이므로 **신적 관점**만이 궁극적으로 부각된다. 신은 어쨌든 세상을 아름답게 보고 있다는 것이다! 필자는 이것이 유신론적 세계관의 근본적 한계를 드러낸다고 생각한다. 이는 라이프니츠에서도 마찬가지다.

아우구스티누스에 의해 기초가 확립되었고 칼뱅을 경유해 라이프니츠를 통해 철학적 언어로 철저히 재해석된 기독교적 신정론에 대한 비판이 생겨날 수밖에 없는 것은 당연하다고 할 수 있다. 라이프니츠의 신정론 역시 예정조화설에 근거한 이론으로 궁극적으로 신은 선을 위하여 악을 허용할 수 있다는 아우구스티누스의 견해와 근본적으로 일치한다. 하지만 1755년 리스본에서 발생한 지진은 수천 명의 목숨을 앗아갔고 이 사건은 신의 섭리와 선함에 대한 믿음을 송두리째 흔들어 놓았으며, 악과 고통의 문제를 근대사상의 중심부로 옮겨 놓았다(Neimann 2002: 2-3). 더욱이 이 사건은 아우구스티누스와 그의 가장 직접적인 영향을 받은 라이프니츠의 신정론에 진정한 회의를 불러 일으켰다. 전통적 비판으로는 언급했듯이 펠라기우스가 있으며, 또한 동방교회의 이레네우스가 있다.

논쟁은 사실 오래 전으로 거슬러 올라간다. 신은 세계를 더 낫게 창조할 수 있었다고 주장한 카스티야(Castil)의 왕 알폰소(Alfonso)를 옹호한 베이(Bayle)에 반대해 라이프니츠는 신정론을 옹호했다. 신이 질료를 만들었고 이 때문에 불완전하지만 그럼에도 신은 형상을 활용해 세계를 주조했기 때문에 세계는 최선의 것이라는 것이다. 그리고 아우구스티누스와 마찬가지로 라이프니츠는 자연적 악(물리적 악)을 도덕적 악에 대한 처벌, 즉 악행을 저지른 인간에 대한 고통으로 간주했다. 뿐

만 아니라 피조된 존재의 유한성에서 악의 궁극적 근거를 찾았다. 악의 문제에 대한 근대철학자들의 논의는 매우 복잡하고 다양하므로 여기에서 이에 대해 상세히 논의할 여유는 없다. 따라서 필자는 이 논문의 방법론적 고찰에서 언급했던 관점을 다시 취해 이것에 초점을 맞추어 논의를 진행하고자 한다. 라이프니츠의 제안은 아우구스티누스의 문제점을 극복할 수 없다. 악이 질료적 요소의 원인일 뿐 형상적 요소의 원인이 아니라고 말한다고 할지라도(라이프니츠 2014: 760) 신이 물질을 창조한 이상 악의 원인으로서의 위치를 벗어날 수 없기 때문이다. 그렇다면 결국 라이프니츠의 신정론도 그가 벗어나고자 한 마니교적 요소를 공유하고 있다고 말할 수 있다.

뿐만 아니라 라이프니츠는 주의주의에 반대해 신 역시도 이성의 법칙과 형상을 따라 행위한다고 주장하는데, 이러한 라이프니츠의 논제는 사실상 신을 이성의 아래에 위치시키는 것이며 따라서 그가 말하는 신은 유한한 신에 지나지 않는다는 문제가 발생한다. 라이프니츠의 ‘암묵적’ 논리에 따르면 새롭게 어떤 자연적 법칙(즉 기독교 신앙 또는 교리와 모순되는 자연 법칙)이 발견된다고 할지라도 신에 대한 믿음을 흔들 어놓지 못한다. 결국 그것 또한 신이 세상을 창조할 때 참조했던 이성의 법칙이라는 방식으로 항상 ‘사후적으로’ 정당화되기 때문이다. 라이프니츠 철학은 합리주의로서 한편으로는 신앙에 대한 이성의 우위를 강조하는 철학이지만 동시에, 즉 **모순적으로** 어떤 경우도 이성이 신앙을 침범할 수 없는 신앙의 우위를 확립하고 있다.

그렇다면 마니교주의와 아우구스티누스주의 혹은 라이프니츠주의를 동시에 넘어설 수 있는 철학적 설명은 무엇일까? 여기에서 우리는 루소와 칸트를 언급할 필요가 있다. 루소 이전에 사상가들의 입장을 크게 두 가지로 생각해볼 수 있을 것이다(Neiman 2002: 42).

첫째는 세상은 최선의 것이며 따라서 악은 사소한 것이거나 외양적

인 것에 불과하다. 이러한 악들이 궁극적으로는 신의 은총과 선함을 드러내며, 그러한 한에서 악은 신의 계획의 일부에 속한다. 바로 이것이 라이프니츠에서 정점에 달한 낙관론이다. 그러나 언급했듯이 라이프니츠의 이러한 이론은 악한 현실과 세계를 있는 그대로 인정하며 세계를 개선하려는 인간의 노력을 무의미한 것으로 만들 뿐만 아니라 악의 존재를 신의 섭리의 한 부분으로 간주한다는 아우구스티누스적 난제를 여전히 포함하고 있다.

둘째, 이러한 낙관론에 반대해 악을 진지한 것으로 다루어야 한다. 첫 번째 입장에서는 악 배후의 질서와 신의 섭리를 가정함으로써 악의 존재를 심각하지 않은 것으로 다루고자 **노력**하지만, 이 두 번째 입장에서는 악의 실존을 진지하게 받아들이며, 이에 대한 호교론적인 합리주의적(라이프니츠적) 설명과 이에 영향 받은 전통적인 기독교적 설명을 거부한다. 이러한 입장은 신정론이 절정에 달해 있는 17세기와 18세기에 철학적, 종교적 비판을 불러일으켰다. 이 두 번째 입장은 악의 현실성을 진지하게 받아들인다는 점에서 결국 **마니교적 이원론으로의 복귀라는 의심**을 불러일으키기 때문이다. 실제로 이러한 입장을 마니교로의 복귀라고 비판하는 사람도 있었다. 하지만 이와 반대로 오히려 많은 사상가들이 마니교 이론을 가장 타당한 설명으로 다시 받아들이기도 했다. 사실 이는 오늘날 **뉴 에이지 운동**에서 볼 수 있듯이 현대인들이 종종 받아들이는 관점이기도 하다.

하지만 그렇다고 해서 첫 번째 입장으로 되돌아갈 수도 없다. 아우구스티누스적-일원론적 입장은 악의 존재를 ‘궁극적으로는’ 진지하지 않은 것으로 받아들이며(악을 퇴치해야 한다고 주장하기는 하지만) 마침내는 섭리 또는 예정의 이름으로 악을 그 자체로 긍정한다. 그리하여 종교의 이름으로 악을 오히려 옹호하는 위험한 사태, 즉 **선악의 전도 현상**이 발생한다. 이러한 난제에 대한 해결책으로 여기에서 필자가 염두

에 두고 있는 것은 마니교적 이원론이 아니라 다른 철학적 설명이다. 두 번째 입장이 마니교로의 복귀가 되지 않을 수 있는 철학적 해결책은 루소와 더불어 등장했다.

루소는 아우구스티누스처럼 인간의 자유의지와 그것의 남용에 의한 타락을 강조하면서도 신학적, 종교적, **교리적** 설명을 포기하고 자연적 설명, 달리 말하면 **역사적** 설명과 **심리(학)적** 설명을 제시한다. 인간은 근원적으로 악한 존재가 아니지만 자유의지를 갖고 있으므로 타락의 책임은 **인간 자신**, 그리고 **환경**에 있다. 마니교가 전제하듯이 인간은 본원적으로 악에 물든 존재는 아니라는 것이다.

하지만 이러한 입장은 무신론인가 유신론인가? 루소적 관점에서는, 아니 적어도 루소를 해석하는 필자의 입장에서는 이러한 구분은 무의미하다. 루소가 전통적 철학자와 종교인으로부터 모두 비판의 대상이 된 것도 그러한 이유에서다. 루소는 원죄와 종교적 가르침을 거부하지만 그럼에도 신의 섭리를 믿는다는 일견 모순적인 태도를 보이고 있다. 『예술과 과학』에서 루소는 알폰소를 오히려 비판하고 섭리를 주장하는 라이프니츠를 찬양한다. 물론 그가 라이프니츠의 보수적인 신정론을 받아들이는 의미는 아니다. 루소의 이러한 입장은 가능한가? 신을 믿지만 종교적 가르침, 특히 예정론, 원죄 교리, 그리고 영성에 대한 지나친 강조 등 기독교 교리를 거부한다는 조건 하에서 우리는 루소의 입장을 수긍할 수 있다. 『에밀』의 「도덕과 종교 교육」에서 루소는 이렇게 말하고 있다. “나는 각각의 모든 종교가 다 유익한 제도라고 생각해. 왜냐하면 그것은 각국에서 공개적인 의식을 통해 신을 존경하는 어떤 한결같은 방식을 규정하고 있기 때문이며, 또 기후와 통치 형태와 국민성, 또는 시간과 장소에 따라 [...] 신에게 어울리게 신을 섬긴다면 나는 **그 모든 종교는 다 훌륭하다고 생각하네**”(루소 2003: 556, 강조는 필자). 루소는 이렇듯 종교의 필요성, 그러나 종교적 다양성을 주장하며 종교

의 진정한 의무에 대해 이야기한다. “네가 어떤 입장을 취하든 간에 종교의 진정한 의무는 인간의 제도와는 별개이며 **정의로운 마음이 신의 진정한 교회**이며 [...] 그리고 이웃을 자기 자신처럼 사랑하는 일은 계율의 요약이며 도덕적 의무가 면제된 종교는 없으며 그 도덕적 의무 외에는 진정으로 중요한 것이 없으며 내면적인 신앙이 그 의무들 중 첫째이며, 그리고 **신앙 없이는 어떠한 참된 미덕도 존재하지 않는다**는 것을 명심하게”(앞의 책, 562, 강조는 필자).

기독교 호교론자들은 기독교 교리에 대한 신봉이 도덕과 정의에 대한 존중보다 더 중요하다고 생각하므로 이러한 루소의 종교론 혹은 기독교 신학을 신앙을 인간의 도덕으로 축소시킨 비기독교적 사상이라고 비판할 것이다. 하지만 루소(그리고 이 점에서 루소를 계승한 칸트)에게 신앙, 경건, 정의감, 도덕은 기독교 호교론자들의 주장과 달리 서로를 결코 배제하지 않으며 배제해서도 안 된다. 물론 루소는 한 걸음 더 나아가 에밀의 교육에서 **정치교육**, 즉 **민주주의 교육**이 반드시 필요하다는 것을 잊지 않고 강조한다. 『에밀』에서 교육자는 에밀과 함께 유럽 각국을 돌아다니며 각국의 정부 속에 존재하는 악덕, 그리고 그럼에도 불구하고 국민들이 갖고 있는 선한 의지에 대해 관찰할 수 있도록 한다(앞의 책, 852). 필자는 루소의 정치철학의 핵심적 내용 중 하나인 일반의지론이 현실 정치에서 직접적으로 구현될 수 있다고 생각하지는 않지만 인간 교육에 관한 이 대저서의 마지막 부분에서 루소는 청년 에밀로 하여금 정치 교육과 훈련을 받도록 만든다는 점은 진지하게 받아들일 필요가 있다고 생각한다. 루소는 진정한 신앙과 종교는 개인적 관계를 거쳐 궁극적으로 사회 속에서, 즉 **정치** 속에서 구현되어야 한다는 사실을 깨달았던 것이다. 헤겔 역시 “진리는 [...] 교리 속에 있는 것이 아니라”(Hegel 1987/1999: 345)고 말하면서 “하늘나라로 이행하는 것”은 “개별 주체에만 해당할 뿐 공동체에는 해당하지 않는다”(앞의 책, 349)

고 역설한다.

바로 이것이 『실천이성비판』, 『종교의 한계 내에서의 이성』에서 칸트, 그리고 『신앙과 지식』, 『종교철학 강의』, 『논리학』, 『법철학』 등에서 헤겔이 취한 입장인 것이다. 칸트가 루소에 열광한 것도, 그리고 헤겔이 루소와 칸트를 비판하면서도 이들의 업적에 열광하는 것도 그러한 이유에서다. 『실천이성비판』뿐만 아니라 『종교의 한계 내에서의 이성』에서 칸트가 신의 존재를 요청하는 것은 이 신은 합리적으로 설명되는 신이 아니며 오직 믿음의 대상일 뿐이라는 것을 칸트는 잘 알고 있었기 때문이다. 그럼에도 칸트가 아우구스티누스와 구분되는 것은 칸트는 여전히 ‘경건한 기독교인’이었음에도 독단적인 기독교 교리를 비판(혹은 재해석)함에 있어서 “지성의 사용을 두려워하지 않는”(칸트 1992: 13) 철학자라는 것이다.

칸트의 악 개념에 대해 논의하기 전에 루소에 대해 조금 더 설명해 보자. 언급했듯이 루소 이론은 칸트와 헤겔에게 계승된다. 루소는 헤겔처럼 세계와 인간의 변화 가능성을 믿으며, 세계와 인간에 대한 논의는 그것들을 역사 속에서 고찰한다는 조건이 충족될 때에만 유의미하다는 점을 강조한다. 루소의 『인간 불평등 기원론』에 따르면 인간의 본성은 변화한다. 본성은 영원히 고정되어 있지 않다. 자연상태에서의 인간은 충동에 의해 주로 움직이므로 선하다거나 악하다고 말할 수 없다.(루소 2010a: 78).⁵⁾ 물론 그는 원죄 교리를 배척했다. 아담의 단 한 번의 타락으로 인류의 모든 본성이 변했다면 세상을 변화시키려는 인간의 노력은 의미가 없으며 역사에 대한 사유와 그것에 대한 인간의 개입은 무의미해지기 때문이다. 『사회계약론』에서 루소는 시민종교가 가리켜야 할

5) 그러한 의미에서 루소가 자연상태에서의 인간은 근원적으로 선함을 믿었다는 주장, 즉 루소는 ‘성선설론’자였다는 주장은 루소 이론을 단순화시키는 주장이다.

신앙고백은 “종교 교리가 아니라 그것이 없으면 훌륭한 시민도 충실한 인민도 될 수가 없는 사회성의 의식”(루소 2010b: 185)이라고 말한다. 그리하여 우리는 왜 루소가 **종교 교리는 가능한 한 단순해야 한다**고 말하는지 그 이유를 납득할 수 있게 된다. “시민종교의 교리는 간결하고 항목 수가 적어야 하며 설명과 주석 없이 명확하게 규정되어야 한다. 강하고 총명하며 자비롭고 선견지명이 있어 앞을 대비하는 신의 존재, 내세, 의인들이 누리는 행복, 악인들에 대한 징벌, 사회계약과 법의 신성함 등이 긍정적인 교의들이다. 나는 부정적인 교의로는 오직 하나 즉 불관용으로 한정시키겠다. 그것은 우리가 거부한 종교들의 속성인 것이다”(앞의 책, 185).

또한 루소는 자연악을 도덕악의 처벌로 간주하지 않았으며, 악은 현실적으로 존재하지만 역사 속에서 만들어진 것이므로 교정 가능성을 믿었다. 그는 여러 가지 악에 대해 이야기하지만 사적 소유로 인해 야기되는 악의 문제를 부각시킨 것은 오늘날의 상황과 관련해서도 매우 중요한 의미를 갖는다. 원초적 악의 등장과 함께 문명인으로서의 인간이 출발했음을 이야기하는 성서의 신화를 재해석하면서 루소는 이를 **정치경제적** 측면으로 확대한다. “한 땅에 울타리를 치고 ‘이것은 내 것이야’라고 말할 생각을 해내고 다른 사람들이 그 말을 믿을 만큼 순진하다고 생각한 최초의 인간이 문명사회의 실제 창시자다.” 그리하여 루소에서 악은 단지 개인적 차원으로만 설명하는 것은 충분치 못하며 이를 사회적 관점에서 설명되어야 할 것으로 부각시킨다. 칸트는 이러한 루소 사상이 갖는 의미를 잘 알고 있었으며 마니교와 아우구스티누스주의 모두를 결정적으로 중요한 사상가로 평가한다.

뉴턴은 [...] 처음으로 질서와 규칙성이 커다란 단순성과 결합해 있음을 보았다. [...] 처음으로 루소는 인간들이 가정하는 형태들의 다

양성 속에서 깊이 숨겨져 있는 인간 본성을 발견하고 섭리를 정당화하는 숨겨진 법칙을 관찰했다. 그들 전에는 알폰소(Alfonso)와 마니교도의 반박이 타당했다. 뉴튼과 루소 이후 신은 정당화되며 따라서 포프(Pope)의 논제는 진리이다(Neiman 2002: 53에서 재인용).

더 나아가 칸트는 루소처럼 아담의 타락 신화를 재해석하면서 원죄 유전론을 철저하게 비판한다. 칸트에 따르면 최초의 인간은 무죄상태였지만 신의 명령을 **자기애**를 충족시키기 위한 수단으로 사용함으로써, 그리고 **감성적 충동의 우월성**을 행위의 준칙 안에 채용함으로써⁶⁾ 타락(Abfall)했으며(칸트 1984: 51-52), 그 이후의 인간은 본성적으로, 즉 생득적으로 악하게 되었다. 이때 인간이 생득적으로 악한 존재가 되는 것은 유전되는 원죄 때문이 아니다(앞의 책, 49). 더 정확히 말하면 칸트적 의미의 생득적 악이란 생물학적 혹은 신의 섭리에 의한 유전을 의미하는 것이 아니라 “인간 안에 자유의 사용이 나타나자마자 곧 발견”된다는 의미이며 이러한 의미에서 칸트는 그것을 “생득적”이라고 부른다(앞의 책, 46). 여기에서의 칸트의 설명은 다소 혼란스러워 보이는데 칸트의 설명을 먼저 정리하면 다음과 같다. 최초의 인간은 원래는 죄가 없었지만 시간이 지나 타락했고 그 후의 인간은 생득적으로, 즉 본성상 악한 존재가 되었다. **경험적으로**, 즉 **역사적으로** 본다면 아담은 무죄 상태에서 타락의 상태로 이행했고, 후세 인간은 이미 악한 본성을 갖고 있기 때문에 자연스럽게 악한 행동을 하게 된다. 하지만 칸트는 이러한 경험적인, 역사적인 차이에도 불구하고 후세 인간의 악한 행동을 설명하고자 한다면 그것을 **마치 아담의 타락처럼** 설명해야 한다고 말한다. “[후대 인간] 각각의 악한 행위는 그의 이성적 근원을 구할 때에는 **마치** 모든 인간이 무죄의

6) 그러나 칸트는 감성이나 충동 그 자체를 악으로 간주하지 않는다(42)는 점이 중요하다.

상태로부터 직접 악한 행위로 떨어진 것처럼 생각하지 않으면 안 된다”(앞의 책, 50, 강조는 필자).

칸트의 ‘타락 신화’에 대한 경험론적, 역사적 해석에 따르면 **후대**의 인간은 **이미** 악한 존재이기 때문에(또는 선한 의지를 갖고 있다고 할지라도 동시에 악한 성향을 반드시 갖고 있는 존재이기 때문에⁷⁾) 우리는 과연 칸트의 입장에서 이들이 실제로 악행을 저질렀을 때 도덕적 책임을 물을 수 있는가라는 문제를 제기할 수 있다. 하지만 칸트는 아담 때문에 이미 악한 성향을 갖고 있는 인간이 악행을 저질렀을 때 그의 타락을 아담의 타락과 같은 의미로 보아야 한다고 말한다.

여기에서 우리는 칸트의 선형주의적 입장이 드러나고 있음을 볼 수 있다. 인간이 자신과 사회의 악을 교정하고 선을 행할 수 있는 자유와 능력을 가지고 있다는 것을 궁극적으로 증명할 수 없듯이 왜 모든 인간이 악한 성향을 갖게 되며 그에 따른 행위 결과에 대해서 책임져야 하는지 해명해줄 수 있는 ‘최종적인’ 이성적 근거는 존재하지 않는다는 것이다. 물론 아담 이후에는 세계라는 **환경** 자체가 악해졌기 때문에 인간은 과거보다 더 악하게 되었다는 설명이 가능하다. 하지만 칸트가 이러한 ‘경험적’ 설명을 당연히 거절하지 않을 테지만 그럼에도 칸트는 경험적 설명과 이성적 설명을 구분하면서 궁극적인 ‘이성적 근거’에 대해서는 알 수 없음을 인정해야 한다고 말한다. 결국 칸트는 악은 자유의자의 결과이며 따라서 그것에 대해 책임을 져야 한다고 말하고자 하는 것이다. “왜냐하면 이 세상에 있는 어떤 원인을 통해서도 그[인간]는 자유롭게 행위하는 존재임을 중지할 수가 없기 때문이다. 인간은 과거의 자유로운, 그러나 위법적인 행위로부터 나오는 결과들에 대해서도 책임을

7) 그러한 의미에서 칸트는 자연상태의 인간, 즉 야만인이나 원시부족들의 도덕적 순진무구함을 옹호하지 않는다(앞의 책, 40-41).

져야 한다고 하는 말은 참으로 정당하다”(앞의 책, 50). 또한 그는 이렇게 말한다. “악에의 이성적 근원은 우리에게는 파악 불가능한 것을 남는다. 왜냐하면 그 근원 자체에 대해 우리는 책임이 있으며, 따라서 모든 준칙의 최고 근거가 또 다시 악한 준칙의 채용을 요구하기 때문이다”(앞의 책, 53).

칸트는 자연적 악을 도덕적 악에 대한 처벌로 간주한 아우구스티누스나 라이프니츠와 달리 도덕적 악만을 악으로 간주한다(앞의 책, 53). 퀘번처럼 들리는 칸트 이론의 핵심적 내용 중 하나는, (이성적 근거를 알 수 없지만) 자유로운 존재이므로 도덕적으로 악을 택할 수 있는 능력을 갖고 있는 인간 존재에게만 선을 요구할 수 있다는 것이다. 인간은 선과 악 중에서 선택할 수 있는 자유를 갖고 있는 존재에 다름 아니다. 달리 말하면 악을 택할 수밖에 없는 성향을 갖고 있는 인간만이 정확히 그러한 이유로 자유로운 존재이며, 따라서 또한 선을 택할 수 있으며 그 래야만 한다. 본성적으로 악한 존재만이 선을 행해야 할 의무와 자유를 갖고 있으며 이러한 존재만이 자신의 행위의 결과에 책임을 질 수 있으며 **져야 한다**.⁸⁾ 선을 선택해야 할 의무나 책임이 없는 존재는 악한 존재라고도 말할 수 없으며, 아담 이후의 인간이 악한 성향을 갖고 있다는 말 자체가 이미 그는 선을 알고 있다는 것을 함축한다.

VI. 선악의 전도(근본악)과 도착증: 클라인 정신분석과 칸트

8) 다음 구절을 또한 참조하라. “따라서 자연의 역사는 신의 작품이므로 ‘선’으로부터 시작되고 자유의 역사는 인간의 작품이므로 ‘악’으로부터 시작한다”(앞의 책, 84, 강조는 필자).

1. 근본악과 악마적 악

그러므로 칸트의 ‘타락 신화’ 해석에 따르면 유전적으로 전달되는 원죄란 존재하지 않으며⁹⁾ 오직 “도덕적 악에의 성향(Hang zum Bösen)”이 있을 뿐이다. “이러한 성향은 **생득적인 것이지만** (그럼에도 불구하고 **우리 자신에 의해서 초래된**) 악”이라는 점에서 칸트는 이를 “**근본악**”이라고 부른다(앞의 책, 40, 강조는 필자). **여기에서** 필자가 주목하는 것은 칸트가 근본악을 **선악의 전도**라는 관점에서 설명한다는 점이다. 이는 인간이 본질적으로 악한 존재가 되었음에도 선한 의지가 인간 속에 여전히 남아 있다는 것, 그러나 동시에 그 선한 의지를 다양한 이유로 전도시켜 선한 준칙을 악한 준칙으로 대체하고 악이 마치 선인 것처럼 말하고 행동하며 자신을 정당화한다는 것을 의미한다.

아담의 타락 이후 인간이 갖고 있는 “도덕적 악에의 성향” 또는 근본악이란 “도덕 법칙을 위반할 가능성”이 인간의 “주관적 근거 안에 놓여 있다는 것”, 그리하여 “이 성향이 일반적으로 인간에게 (따라서 인류 전체의 성품에) 속하는 것으로 상정할 수 있다”(앞의 책, 35)는 것을 의미한다. 인간은 자신의 자연적 성향에 근거해 도덕 법칙을 준칙으로 선택할 수도 있고 그렇지 않을 수 있다. 즉 도덕 법칙을 선택할 수 있는 “선택의지의 능력 또는 무능력”을 갖고 있는데 칸트는 전자를 “선한 심정”, 후자를 “악한 심정”이라고 부른다(앞의 책, 36).

9) “[...] 우리 인류의 모든 구성원들을 통합, 그리고 인류의 모든 자손을 통한 악의 전파와 존속에 관한 모든 표상 방식들 중에서 가장 부적당한 것은 악을, 최초의 부모들로부터의 유전에 의해서 우리에게 전해져 온 것이라고 표상하는 것이다. 왜냐하면 우리는 [...] 동족과 조상, 그리고 **우리 자신이 스스로 행하지 않은 것**은 우리들의 것이라고 할 수 없다”는 말을 도덕적 악에 관해서도 말할 수 있기 때문이다(앞의 책, 49, 강조는 원문).

칸트는 악한 심정의 세 단계를 구분한다. 인간적 본성의 허약성, 불순성, 사악성(또는 부패성)이 그것이다. 허약성이란 선을 원하지만 실천력이 부족한 경우, 불순성이란 법칙을 준수하고 실천할 수 있는 힘이 있음에도 불구하고 순수하게 도덕적이지 않은 경우를 의미한다. 마지막으로 사악성(부패성)은 “도덕 법칙에서 나오는 동기를 (도덕적이 아닌) 다른 동기들의 뒤에 놓는 방식으로 준칙들을 채용하는 선택의지의 성향”(앞의 책, 36-37)을 말한다. 칸트는 이를 특히 인간적 심정의 전도(perveritas), 달리 말하면 도착성이라고 부른다. 많은 이론가, 사상가들이 칸트를 이러한 견해를 그대로 뒤집어 오히려 칸트 철학을 도착증으로 해석하고자 했다. 언급했듯이 라깁은 ‘사드를 칸트의 진리’로 간주하면서 사드를 오히려 도덕성의 영웅으로 간주한다. 하지만 이미 언급했듯이 이러한 방식의 칸트 비판은 실로 ‘가장 적나라한 도착증(또는 마니교) 옹호’에 지나지 않는다고 말할 수밖에 없다.

리프리스는 칸트가 신앙을 이성 또는 윤리로 환원시켰다는 ‘전형적인’ 비판만 제기할 뿐 칸트가 선악의 전도 문제를 진지하게 다루었다는 사실에 대해 논의하지 않는다. 『계몽의 변증법』에서의 아도르노, 『예루살렘의 아이히만』에서의 아렌트도 마찬가지다. 아렌트 이론이 긍정적 측면이 있다고 할지라도 그것은 아이히만의 범죄를 기껏해야 칸트가 말하는 첫 번째 단계와 두 번째 단계의 악한 심성에 지나지 않는 것으로 간주하는 오류를 범하고 있다고 비판할 수 있다(홍준기 2016a).

칸트는 근본악의 세 번째 단계인 사악성(부패성), 즉 선악의 전도는 두 개의 앞선 단계와 달리 진정으로 “고의적인 죄악”(앞의 책, 46)으로 간주한다. 이러한 “전도의 성향의 인간의 본성 안에 놓여 있”으며 “이 악은 모든 준칙들의 근거를 부패시키기 때문에” 칸트는 이를 “근본악”이라고 부르는 것이다. “또한 그것은 자연적 성향으로서 인간의 힘으로는 근절시킬 수 없는 것이다. [...] 그러나 그럼에도 불구하고 악에의 성

향은 자유롭게 행위하는 존재로서의 인간 안에서 발견되는 것이므로 **그 극복은 가능하다**”(앞의 책, 45, 강조는 필자).

칸트는 근본악, 특히 세 번째 단계의 근본악인 선악의 전도보다 더 나쁜 악을 ‘악마적 악’(앞의 책, 45)이라고 부른다. 그것은 도덕 법칙에 반항하는 것 그 자체를 이성의 법칙으로 상승시키는 것을 의미하기 때문이다(앞의 책, 43). 칸트는 이러한 이성을 “사악한 이성”이라고 명명한다. 달리 말하면 악마적 악이란 악을 **악으로서** 그[인간]의 준칙 안에 동기로서 받아들이는 것이다. 그러한 의미에서 칸트는 악마적 악을 “악의(악성 그 자체, Bosheit)”라고 부르고 선악의 전도로서의 근본악을 “사악함(Bösartigkeit)”이라고 부른다(앞의 책, 45, 강조는 필자). 아마도, 아니 반드시 우리는 아이히만의 범죄를 ‘평범한 악’이 아니라 ‘세 번째 단계의 근본악’ 또는 더 나아가 ‘악마적 악’이라고 불러야 할 것이다.

우리는 왜 칸트가 근본악과 악마적 악을 구분하는지, 그리고 그 두 개념이 어떻게 개념적으로 구분되는지 납득할 수 있다. 하지만 동시에 우리는 선악의 전도의 마지막 단계인 고의적인 죄악으로서의 근본악과, 악 그 자체를 준칙으로 받아들이는 악마적 악의 거리가 그다지 멀지 않지 않다고 생각할 수 있다. 칸트가 이 둘의 차이를 개념적으로 구분한 이유는 자신의 윤리학의 ‘동기주의’에 기인할 것이다. 하지만 윤리적 행위를 평가할 때 동기뿐만 아니라 결과까지도 고려해야 한다는 점(예를 들면 칸트주의자 롤즈는 『정의론』에서 칸트의 동기주의를 결과주의로 확대해석한다)을 우리가 인정한다면 고의적인 선악의 전도는 악을 준칙으로 받아들이는 것과 결과적으로, 그리고 현실적으로 큰 차이가 없다고 말할 수 있다. 칸트는 주관적 ‘동기’를 중시하는 자신의 윤리학의 근본 전제에 따라 근본적 악의 첫 두 단계인 허약함과 불순함의 경우를 선악의 전도의 형태로 분류하지는 않는다. **하지만 우리는 이러한 경우에도 선악의 전도가 실제로 발생한다고 말할 수 있다.** 물론 근본악

의 각 단계에서의 악의 정도에 따라 현실적으로 저야 할 책임에서 경중의 차이가 있는 것은 당연한 일이겠지만 말이다.

2. 도착증이란 무엇인가: 클라인 정신분석의 관점에서

하지만 여기에서 이 문제에 대해 깊이 천착하기보다 칸트가 이야기하는 선악의 진도 현상에 대해 정신분석적 관점에서 논의해보고자 한다. 바로 여기에서 우리는 클라인주의자인 로젠펠드의 도착증 이론에 주목하고자 한다. 로젠펠드는 프로이트의 「슈레버 사례」를 비판하면서 자신의 이론을 발전시켰다. 프로이트에 따르면 망상증 환자의 (박해)망상은 동성애에 대한 방어로 생겨난다. 그러나 로젠펠드는 망상-분열적 위치(클라인)에 도착증의 진정한 뿌리가 있음을 지적한다. 그는 이 위치에서 등장하는, (남자아이의) 아버지에 대한 사랑(동성애)은 아버지에 대한 증오의 방어, 달리 말하면 망상적 박해불안에 대한 방어라는 점을 부각시킴으로써 프로이트의 동성애 이론을 넘어선다. 또한 로젠펠드는 클라인의 「분열 메커니즘에 대한 몇 가지 언급들」(1946)을 참조하면서, 남자의 동성애는 더 무서운 인물인 어머니에 대한 불안으로부터 벗어나기 위해 아버지를 이상화하는 것이라는 논제를 제시한다(Rosenfeld 1949: 36-39).

클라인은 프로이트가 말하는 나르시시즘 개념이 유용하기는 하지만 설명력이 부족한 개념이라고 생각했기 때문에 망상-분열적 위치, 우울적 위치 개념을 발전시켰고, 특히 신경증이든 도착증이든 정신병이든 병리적 현상 속에 존재하는 치명적인 파괴성, 또는 공격성을 망상-분열적 위치에 존재하는 파괴성(공격성), 즉 죽음충동의 발현으로 설명한다.¹⁰⁾

여기에서는 본 논문의 취지와 관련해 도착증에 존재하는 폭력(악),

혹은 선과 악의 전도에 대해 좀 더 언급하고자 한다. 망상-분열적 위치에 존재하는 죽음충동을 방어하기 위해 어린 주체는 경우에 따라서는 병리적인 방어기제를 발달시킨다. 도착증(그리고 정신병뿐만 아니라 심각한 형태의 신경증)에 존재하는 사디즘도 중요한 방어 기제에 속한다. 클라인에 따르면 원초적 자아는 죽음충동(공격성)을 외부 세계에 투사함으로써 외부세계는 박해자가 되며, 다른 한편으로는 내부에 남아 있는 죽음충동이 이 외부의 박해적인 대상을 향한다. 망상-분열적 위치에서 어린 주체는 의존에의 거부, 타자에 대한 승리감-나르시시즘적 전능감—을 발전시키고 이를 통해 쾌락에 도달한다. 이러한 점을 언급하면서 로젠펠트는 특히 도착증을 설명함에 있어 삶충동과 죽음충동의 **분리**가 아니라 오히려 반대로 죽음충동(타나토스)과 삶충동(에로스)의 융합(Triebmischung)에 대해 이야기한다. 바로 이 점에서 로젠펠트는 프로이트보다 진일보한 설명을 제시하는 것이다. 프로이트는 삶충동은 죽음충동을 완화시키는 역할을 한다고 설명하며 치명적인 공격성은 두 개의 충동이 분리되었을 때 등장한다는 것을 강조한다. 그러나 로젠펠트는 도착증에서 두 충동이 **병리적으로 융합**할 때 삶충동이 죽음충동을 완화시키는 것이 아니라 오히려 죽음충동을 더 치명적인 것으로 만든다는 점을 강조한다.

클라인과 로젠펠트에 따르면 도착증자 중 특히 사디스트는 망상-분열적 위치에서 전지적인 그리고 전능한 자아(나르시시즘적 자아)를 창조하고, 자신을 엄습하는 불안과 고통, (성적 무능력을 포함한) 불만족을 없애기 위해 타인을 파괴하는 행동에 몰두하는 주체다. 로젠펠트는 이러한 병리적인 나르시시즘적 상태에서는 자아의 파괴적 부분과 에

10) 망상-분열적 위치, 우울적 위치 및 클라인의 구별적 입상에 대한 상세한 논의로는 홍준기(2017 근간) 참조.

로스적인 부분이 마치 범죄집단(gang) 또는 마피아에서처럼 하나의 단단한 ‘조직’처럼 결합한다고 말하며 이를 ‘병리적 나르시시즘’이라고 부른다. 달리 말하면 죽음충동과 삶충동이 공모적(collusive) 관계를 맺고 있으며 병리적으로 융합한다는 논제를 제시한다(Rosenfeld 1971: 174-75). 또한 로젠펠드에 따르면 도착적 주체는 ‘좋은 대상’만을 이상화하는 것이 아니라 ‘나쁜 대상’도 이상화한다. “이러한 나르시시즘적 조직화는 내 경험에 따르면 우선적으로 죄책감과 불안에 대항하려 하기 보다는 파괴적 나르시시즘의 이상화와 우월한 권력을 유지하고자하는 목적을 갖고 있는 것처럼 보인다”(앞의 책, 175).

칸트가 말하는 **세 번째 단계의 근본악과 악마적 악**이란 바로 에로스와 타나토스가 병리적으로 그리고 공모적으로 융합된 형태, 그리고 나쁜 대상을 이상화하는 경우¹¹⁾에 해당한다고 말할 수 있을 것이다. 오늘날 사회에서 쉽게 관찰할 수 있는 선악 전도의 형태, 예를 들면 ‘세월호 사건’에 문제를 제기하는 사람들을 오히려 민주질서를 해치는 사람들로 간주하는 것에서 볼 수 있듯이 말이다. 그렇다면 악한 심성의 **첫 두 단계**는 (다소간 심각한) 신경증 상태에 상응한다고 할 수 있을 것이다. 혹은 이 경우는 위의 인용문에서의 로젠펠드의 표현을 따르면 ‘죄의식과 불안’에 대한 방어라고 말할 수 있다. 그럼에도 이 경우에는 로젠펠드가 말하는 선과 악의 병리적 융합 또는 악의 이상화가 적나라하게 드러나지는 않지만 어떤 약화된 형태로 잠재해있다고 말할 수 있을 것이다. 사실 멜라니 클라인이 해명했듯이 파괴성 또는 공격성과 같은 도착적 또는 정신병적 방어는 궁극적으로 자기멸절(특히 망상-분열적 단

11) 앞에서 방법론 문제에 대해 언급할 때 지적했듯이 사디즘적 공격(폭력 혹은 악의 행사)을 본원적 의미의 도착증이라고 할 수 있다. 로젠펠드가 마피아나 범죄집단, 사디즘을 가장 심각한 형태의 병리적 나르시시즘의 예로 제시하는 것도 그러한 이유에서이다.

계에서) 또는 타인을 파괴했다는 죄책감(특히 우울적 위치에서)에 대한 방어라는 것을 생각해 보면, 칸트가 말하는 악한 심성의 첫 두 단계와 세 번째 단계, 그리고 악마적 악과의 거리는 사실 그다지 멀지 않다고 말할 수 있다. 개인이든 사회든 우연한 사건을 통해서 손쉽게 폭력적으로 변하는 현상을 어렵지 않게 관찰할 수 있다.

따라서 이제 칸트 윤리학과 멜라니 클라인 정신분석의 접촉 지점을 다음과 같이 설명할 수 있다.

첫째, 칸트가 (무죄상태에서의) 아담의 타락을 설명할 때 자애심(즉 나르시시즘)을 타락의 이유로 제시한 것에서 그 교차점을 볼 수 있다. 여기에서 자애심이란 신의 규범을 인정하지 않으려는 오만이며 타자에 대해 자신의 절대적 우위성을 주장하는 태도를 말한다. 마찬가지로 클라인도 나르시시즘은 자신의 전능성과 전지성에 대한 망상적 믿음 속에서 타인에게 죽음충동(공격성)을 발현하고 타인을 제압하고 승리감을 쟁취하는 것이라고 설명한 바 있다. 이러한 나르시시즘적 주체는 타인에 대해 감사하지 못하며, 무언가 좋은 것을 가지고 있다고 가정되는 타인에게 질투(envy)를 느끼며 그를 파괴하고자 한다.

둘째, 선과 악의 전도 또는 선과 악의 공모(물론 이때의 선은 진정한 선이 아니다)라는 논제 역시 밀접한 관계가 있다. 칸트는 “도덕적 동기들의 순수의 전도가 일어나는 경우에도”, 즉 선악의 전도가 일어나는 경우에도 “마치 그들이 순수한 근본 원리들로부터 발생한 합법적인 것처럼 보일 수 있다”(칸트 1984: 45)고 말한다. 칸트 역시 다음과 같이 선과 악의 전도의 예를 제시한다. “성실성이라는 원칙을 근본원칙으로 채용해”, 달리 말하면 성실성이라는 외양을 통해 “우리의 거짓말들을 서로 부합하게 허거나 거짓의 미궁에 말려 들어가게 되는 불안으로부터 우리를 해방시”킬 수 있다(앞의 책, 45).

셋째, 바로 위의 인용문으로부터 볼 수 있듯이 칸트에 따르면 병리

적 행위(도착적 행위 또는 근본악)가 발생할 수 있는 근원적 토양 역시 불안인데, 클라인도 생후 초기의 자기멸절의 불안이 인간 병리현상을 출발시키는 가장 근원적인 토대로 간주했다.

흥미로운 것은 (물론 칸트가 ‘불안’을 유일한 원인으로 제시한 것은 아니지만) 칸트가 ‘아담의 타락 신화’를 설명하면서 타락 후 인간의 삶의 출발점에 불안이 놓여 있다고 말한다는 점이다. 『이성의 한계 내에서의 종교』에서 칸트는 에덴동산에서 인간이 무죄 상태에서 타락했으며, 그 이후의 인간은 이미 죄로의 성향을 갖고 있다는 차이가 있다고 말한다. 하지만 앞에서 설명했듯이 에덴동산 내의 최초의 무죄한 인간도 에덴동산 밖에서 이루어진 그 밖의 모든 인간들의 삶이 선과 악 중 선택할 수 있는 자유를 갖고 있다는 점에서 이 두 종류의 삶이 사실상 차이가 없다는 방식으로 칸트는 자유와 악, 책임의 문제를 해석했다. 「추측해본 인류의 기원」에서도 유사한 관점을 취한다. 칸트는 에덴동산에서 살고 있는 인간을 단순히 동물이 아니라 상당히 진전된 형태의 이성적인 존재로, 자연적 본능과 대립되는 인위적 욕망을 만들어낼 능력이 있는 존재로 묘사하기 때문이다. 따라서 칸트에게 아담의 삶에 대한 성경의 묘사와 그의 타락 신화는 아담이든 아담 이후의 인간을 모두 설명하는 신화, 즉 인간의 자유와 책임, 타락과 그것의 극복 가능성, 달리 말하면 (동물과는 구분되는) 인간의 본질을 설명하는 신화에 다를 아니다. 타락 후 인간은 이제 새로운 사실에 대해 눈뜨기 시작했다. 예를 들면 자신이 벌거벗은 것에 대해 **부끄러움**을 알게 되었고(창세기 3:7), 궁극적으로 “그는 자신 속에서 동물과 같이 단일한 삶의 방식에 얽매이지 않고 스스로 삶의 방식을 선택할 수 있는 능력을 발견한 것이다”(칸트 1984: 79). 칸트의 창세기 신화 해석은 인간은 결국 죄를 범하도록 이끌어가는 자유의지를 소유하고 있기 때문에 동물과 구분되는 이성적 존재이며, 따라서 자신의 악과 죄에 대해 책임을 지는 존재, 그리고 **악을**

택할 수 있다는 바로 그 이유로 선을 선택할 수 있는 존재라는 것을 말하고 있다.¹²⁾

칸트가 성경을 인용해(창세기 3: 13~19) 해석하듯이 “남자는 그 자신과 그의 아내와 또 앞으로 태어날 자식들을 부양해야 했으므로 계속해서 증가하는 노동의 괴로움을 예견했다.” 이러한 생존에의 불안으로 인간의 선악의 전도가 발생할 수 있다. **(신)자유주의시대에는 특히 경제적인 이유로 선악의 전도가 일어난다.** 우리가 현대 사회에서 경제적 불평등에 대해 더욱 철저히 논의해야 하는 이유도 거기에 있다.¹³⁾ 그러나 오늘날 우리나라에서 볼 수 있듯이 우리에게 굴종을 강요하는 자본, 그리고 그것과 결합한 타락한 권력의 영향력이 너무 막강하므로 많은 이들이 생존의 불안과 비겁함, 그리고 무지로 인해 예측의 상태에 빠지며, 반대로 자본과 권력을 소유한 이들은 능동적이고 고의적으로 선악을 전도시킨다.

VII. 결론을 대신하여

-
- 12) 바로 그러한 이유로 이성적 존재인 인간의 출발점에는 **불안**이 놓여 있다. “그러나 곧 불안과 걱정거리가 생겨났으니 어떻게 이러한 새로 발견된 능력을 사용할 것인가에 관한 것이었다. 인간은 아직 사물의 감추어진 속성을 모르고, 또 그 사물이 나중에 어떤 영향을 미치게 될지를 모르고 있었기 때문이다. 그는 이제 **심연**의 가장자리에 서있게 된 것이다. 그는 그때까지 본능이 지시해 주던 욕망의 특수한 대상으로부터 이제 **무수한 선택의 가능성**을 발견하게 된 것이다. 그러나 그는 아직 선택을 할 줄 몰랐다. 그리고 이제 한번 자유의 맛을 알게 된 다음부터는 다시 **굴종상태(본능의 지배)로 돌아가는 것은 불가능했다**”(칸트 1984: 79-80, 강조는 필자).
- 13) 이에 대해서는 홍준기(2016) 참조. 이 책에서 필자는 오늘날 경제적 불평등의 원인과 해결책에 대한 피케티의 논의를 해설하고, 더 나아가 정치철학 및 정신분석의 관점에서 사회적, 경제적 불평등을 극복할 수 있는 대안으로 사회적 국가(복지국가)에 대해 상세하게 논의했다.

그러면 선악 전도 문제를 해결하는 방법은 무엇인가? 물론 그것은 선한 일을 행하는 것이다. 칸트는 선악 전도 문제를 고찰하고 이의 해결을 위해 도덕법에 대해 강조했다. 그는 하나님을 사랑하고 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라고 말했다. 우리는 그것을 선, 정의 실현, 인격 존중 등 보다 구체적인 방식으로 **실천**해야 할 것이다. 기독교 철학자인 리콰르가 호교론적인 경향을 계속적으로 보였지만, 말년에 행동을 강조한다는 점에 그의 말에 공감한다. 하지만 막연하고 애매한 방식이 아니라 사회적, 개인적 맥락에서 유의미하며 실효성 있는 방식으로 실천해야 할 것이다. 그러나 무슨 행동을 해야 하는가? 클라인 정신분석의 관점에서 말하면 우리 모두는 ‘좋은 어머니’가 되어야 한다. 그리고 좋은 어머니가 되기 위해서는, 개인뿐만 아니라 국가 자체가 좋은 어머니가 될 수 있도록 우리 스스로 행동하고 저항해야 한다(홍준기 2016: 「부록」 참조). 좋은 어머니로서의 국가가 없다면 개인으로서의 어머니를 돌볼 사람이 없어 좋은 어머니조차도 나쁜 어머니가 될 수 있고 불행히도 선악의 전도가 일어날 수 있다. 개인적으로는 훌륭한 어머니로 남아 있는 경우라도, 정치적으로는 보수적이거나 심지어 타인을 억압하고 착취하는 수많은 사례를 우리는 종종 발견한다. 좋은 어머니가 도착적이지 않은 아이를 키워내기 위해서는 국가적 차원에서 진정한 민주주의의 확립, 그리고 사회적, 국가적 차원에서의 실효성 있는 복지가 필요하다.

종교는 단순히 교리가 아니라 개인의 권리 보호는 물론 사회, 국가 속에서 공공의 선의 확립에 이바지해야 한다. 바로 그것이 루소가 신을 경건하게 믿어야 할 것을 촉구하면서도 교리는 가능한 한 단순해야 한다고 말했던 이유였다. 사회적 문제를 해결하기 위해서는 어쩌면 대부분의 인문학, 정신분석학, 그리고 사회과학도 ‘불필요한 많은 교리’를 버려야 할지도 모를 일이다.

참고문헌

- 파르디외, M. (2005). 이수민 엮고 옮김. 『마니교』. 분도출판사.
- 라이프니츠, G. W. (2014). 이근세 옮김. 『변신론』. 아카넷.
- 루소, J. J. (2003). 김중현 옮김 (2003). 『에밀』. 한길사.
- ____ (2010). 김중현 옮김. 『사회계약론』. 펍클래식 코리아.
- ____ (2010). 김중현 옮김. 『인간불평등 기원론』. 펍클래식 코리아.
- 손호현 (2009). 『아름다움과 악. 2권: 아우구스티누스의 미학과 신정론』. 한울출판사.
- 아우구스티누스 (1998). 성염 옮김. 『자유지의론』. 분도출판사.
- 어거스틴 (2004). 김광채 옮김. 『고백록』. 기독교문서선교회.
- 아우구스티누스 (2016). 추인해 & 추적현 옮김. 『신국론 I』. 동서문화사.
- ____ (2016). 추인해 & 추적현 옮김. 『신국론 II』. 동서문화사.
- 칸트, I. (1984). 신옥희 옮김. 『이성의 한계 내에서의 종교』. 이화여자대학교 출판부.
- ____ (1992). 이한구 엮고 옮김. 『칸트의 역사철학』. 서광사.
- 홍준기 (2016). 『피케티의 '21세기 자본'과 사회적 국가』. 한울아카데미.
- ____ (2016a). 「사드와 함께 라깁을... 세월호 이후의 라깁」.
www.blog.naver.com/today7007.
- ____ (2017 근간). 『정신분석의 역사 속에서 다시 분석한 라깁 『에크리』와 『세미나』』. 새물결.
- Albert, K. (1980). *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner. 이강서 옮김 (2010). 『플라톤 철학과 헬라스 종교』. 아카넷.
- Hegel, W. G. (1831). *Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 임석진 옮김 (2008). 『법철학』. 한길사.
- ____ (1987). *Phiosophie der Religion*. Vorlesungsmanuskripte, Hamburg: Felix Meiner. 최신한 옮김 (1999). 『종교철학』. 지식산업사.

- Hick, J. (1985). *Evil and the God of Love*. New York: Macmillan Publishers Limited. 김장생 옮김 (2007). 『신과 인간 그리고 악의 종교철학적 이해』. 열린책들.
- Kelly, J. N. D. (1960). *Early Christian Doctrines*, Harper & Row Publisher. 김광식 옮김 (1979). 『고대기독교 교리사』. 맥밀란.
- Kirwan, Ch. (1991). *Augustine*. New York: Routledge.
- Neiman, S. (2002). *Evil in the Modern Thought*. Princeton University Press.
- Ricoeur, P. (1960). *La symbolique du mal*. Paris: Aubier. 양명수 옮김 (2000). 『악의 상징』. 문학과지성사.
- _____ (1969). *Le conflits des interprétations: essais d'herménique*. Paris: Seuil. 양명수 옮김 (2012). 『해석의 갈등』. 한길사.
- _____ (2006). *Das Böse*. TVZ: Labor et Fides. 박영범 옮김 (2015). 『악(惡): 철학과 신학에 대한 하나의 도전』. 성광문화사.
- Rosenfeld, H. (1949). "Über den Zusammenhang von männlicher Homosexualität mit Paranoia, paranoiden Ängsten und Narzißmus". Herbert A. Rosenfeld (1980). *Zur Psychoanalyse psychotischer Zustände*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____ (1971), "A clinical Approach to the psych-analytical theory of the life and death instinct". *Internal Journal of Psychoanalysis*. 52. London: Horgarth Press.
- Stump, E. (2009). "The Problem of Evil". Ed. Robert Pasnau. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

[Abstract]

A Metaphysical, Politico-Theological,
Psychoanalytical Study on the Evil and Violence —
The Theodicy of Augustine and His Theory
of Good and Evil: A Critical Discussion
From the Perspective of Ricoeur,
Rousseau, Kant and Klein*

Hong, Joon-Kee**

After the ‘beyond the good and evil’ many of the ‘postmodern’, neoliberal contemporary men play down on the endeavor itself to found the theory of the Good as the moralism *per se*. This paper discuss how we can the politico-theological, metaphysical and psychoanalytic theory of the Good in this perverse era of the contemporary ‘postmodern’ world. At first I discuss the Manicheism as the ‘model’ of the overturn of the values and the Augustine who succeed in overcoming the defects and problems of the Manichean thought. And then I tried to criticize the ‘dogmatic’ theodicy of Augustine, even though his systematic reworking on the Judo-Christian Thought has a everlasting value for the human life. It is Rousseau and Kant who as a modern politico-theological

thinker could successfully overcome the limits of the Manicheism and the Augustinian Thought. Especially I paid attention on the Kantian ‘ethical theodicy’ in this paper and tried to define his theory of Radical and Diabolic Evil. And from this reflection I went a step further and situated the Kantian theory of ‘moral perversitas’ in the context of the Kleinian theory of perverse developed coherently by Rosenfeld. In Sum, this paper is written to analyse the nihilistic phenomenon of the overturn of the good and evil in terms of the history of thought, and to give the theoretical grounds which are needed to overcome this miserable phenomenon.

▶ Key Words: Good and Evil, Perversity, Augustine, Kant, Rousseau, Ricoeur

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.02.02.

게재 확정 일자: 2017.02.10.

* This work was supported by National Research Foundation of Korea Grant funded by Korean Government(NRF-2014S1A5A2A01013460).

** Hongik University.

Sexual Difference as Antinomy and Antagonism

Stephen J. Beckett*

I. The Formulae of Sexuation

Lacan's infamous formulae of sexuation make their first appearance in his work in years of his Seminars XVIII and XIX, but receive their fullest exposition in Seminar XX, known as *Encore*, delivered in 1972–73. The adjective 'infamous' is apt – not only are these formulae deployed in the form of symbolic logic, but the logical propositions thus denoted are derived from Lacan's own system of philosophical logic, which departs from the traditional Aristotelian implications of logical propositions in a number

* Hongik University.

of ways. When these cryptic formulae are coupled with the customary slipperiness with which Lacan presents them to his audience of students, it is little surprising that their meaning, and their importance to Lacan's teaching, have been occasionally ignored, misinterpreted or overlooked.

One of the primary ways in which these formulae are misinterpreted is simply as a demonstration of the relation (or non-relation) between the sexes, i.e. as the *matheme* form of the axiom 'il n'y a pas de rapport sexuel' ('there is no sexual relationship / relation'). Whilst this understanding of the formulae is a fundamental part of their meaning, the *mathemes* can tell us significantly more about the nature of this non-relation once we appreciate the logical implications of each proposition taken both in itself and in conjunction with the other propositions. What I shall specifically address in this paper is how this non-relation can firstly be understood as a logical antinomy, and secondly as an irreducible antagonism. These two perspectives effectively represent both a Kantian and Hegelian reading of the formulae – a move from the transcendental to the dialectic. As we shall see, these readings can help us to understand that the implications of the formulae concern far more than the sexual relationship: when taken in their full ontological import, they represent the phenomenal inexistence (or inaccessibility) of the object, and the irreducible *manque à être* at the heart of the subject. However, in order to construct a foundation for these readings, it is first necessary to give some substance to the peculiar logic of the propositions themselves.

II. Making Sense of the Formulae

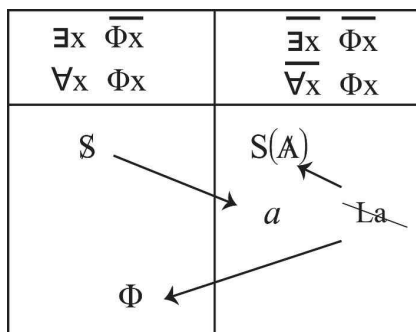


Figure 1: The Formulae of Sexuation

I will begin by introducing the formulae in the form that Lacan presents them in Seminar XX, in which the four logical statements are joined by further mathemes in a graphical form, as shown in figure 1. The upper portion of the graph had previously appeared in the two years prior to Seminar XX, but this was the first time that the lower portion was attached.¹⁾ The central vertical line of the graph divides it into two halves – the masculine on the left and the feminine on the right. The formulae on the left side are thus the masculine formulae, and those on the right the feminine formulae.

1) Lacan claims to have improvised the lower portion during the seminar: “Since I decided to give you this inscription as a prop on the blackboard, I am going to comment on it, briefly I hope. I did not, I must admit, write it down or prepare it anywhere” (Lacan 1999: 78).

The four formulae taken together represent a logical square ('All S is P', 'No S is P', 'Some S is P', 'Some S is not P'), but, as we shall see, with a Lacanian twist.

Turning first to the masculine formulae, we have two affirmative statements – one universal, and one particular. The upper formula states that: $\exists x \neg \Phi x$ – *there exists / there is at least one x* ($\exists x$) *that is not subject to the phallic function* (Φx). This statement is the particular affirmative – it affirms that at least one, or some, x exists. The qualification of that x that exists is $\neg \Phi x$ – x that is not submitted to the function Φ , what Lacan calls the *father function* (Lacan 1999: 79), or castration. The lower formula is the universal affirmative: $\forall x \Phi x$ – *for every x, the phallic function applies*. Precisely how we gloss these propositions will depend on whether we understand them as statements of quantification. If they refer to a non-quantifiable subject (e.g. *jouissance*), then they should be read as so:

$\exists x \neg \Phi x$: *There is some jouissance that is not phallic jouissance.*

$\forall x \Phi x$: *All jouissance is phallic jouissance.*

However, if they are understood as referring to a quantifiable subject (e.g. men) then they should be read as follows:

$\exists x \neg \Phi x$: *There is at least one man that is not subject to the phallic function.*

$\forall x \Phi x$: *All men are subject to the phallic function.*

The logical symbols do not proscribe either interpretation, though Lacan seems to indicate that they should be taken as non-quantified when he refers to the formulae on the feminine side of the graph as ‘not-whole’ (Lacan 1999: 80). These two feminine formulae, which constitute the negative particular and the negative universal propositions, can be understood much like the masculine formulae: $\neg \exists x \neg \Phi x$ – *there does not exist an x that is not phallic x*; and $\neg \forall x \Phi x$: *No x is phallic x*, or *Not-all x is phallic x*.

The negative particular formula ($\neg \exists x \neg \Phi x$) presents additional difficulties in that it is not easy to render in natural language. The typical Aristotelian rendering of the negative particular – *some S is not P* – fails to address the negation of the existential operator ($\neg \exists$), but simply negating the particular has the effect of making it universal – *there is not some S that is not P*. Similarly, the negative universal proposition ($\neg \forall x \Phi x$), when rendered in natural language, leaves us with a statement of the particular: *Not-all ($\neg \forall$) S is P*.

This difficulty, however, points us towards an important quality of these formulae: the phallic function – symbolic castration – governs the order of the symbolic, and therefore, the formulae are descriptive of the symbolic – that is, they address the limits of being-in-language. It can therefore be understood that $\neg \exists x \neg \Phi x$ suggests that this ‘no x that is not phallic x’ *ex-sists*: There is no x in language that escapes the phallic function, therefore the non-phallic x only has existence outside of symbolic being, and

thus cannot be symbolised (i.e. rendered in language) (Lacan 2006: 525). The ex-sistence of this non-phallic x is echoed in the second proposition: $\neg \forall x \Phi x$ – *Not-all x is phallic x* , i.e. there exists some x that is not subject to the phallic function. This leaves us with a contradiction, or more specifically, a rule and an exception to it.

A similar contradiction exists on the masculine side of the table: ‘There exists an x that is not phallic x ’ contradicts the statement beneath it: All x is phallic x . Lacan gives the following explanation of this contradiction: “On the left, the lower line – $\forall x \Phi x$ – indicates that it is through the phallic function that man as whole acquires his inscription, with the proviso that this function is limited due to the existence of an x by which the function is negated: $\exists x \neg \Phi x$ ” (Lacan 1999: 79). The logic here is of totalization: the set $\forall x \Phi x$ is whole because there exists one x that is not Φx as an exception that proves the rule. In other words, the one x that is not phallic x stands outside of the set of all x that is phallic x in order to bound the set and define its membership. Parsing the propositions in the terms of the father function helps to illustrate the nature of this limitation: all men must operate under the father’s law (castration) except the father himself – the Freudian primal father of Totem and Taboo – who is not castrated and is free to operate however he pleases. The contradiction suggests therefore that those subject to the masculine formulae operate wholly in accordance with symbolic castration – the symbolic order, of course, being structured through the logic

of all (S_2 , the battery of signifiers, meaning) plus one (S_1 , the master signifier, pure difference). This stands in contrast to the feminine formulae, which are non-totalizing: there is not an x that is not phallic x , and not-all x is phallic x , which leaves us therefore with a gap – the exception, the not-all – which remains unsymbolized. Whereas the exception to the rule defined by the masculine formulae exists in the positive form of father's law ('*le nom/non du père*') or the myth of the primal father, the exception to the feminine formulae remains only a mysterious, formless non-phallic x . The set defined by the feminine formulae therefore remains incomplete.

This is further demonstrated in the lower half of the graph, which illustrates how the formulae decree the subject's aim. At the top, the subject of signification ($\$$) aims at the object, a , the object-cause of desire. This object a is placed alongside La , the barred woman-barred because *the* woman (part of a totalized set) does not exist. The aim then travels from this pair back over the bar to Φ , the phallus, or the signifier of jouissance. Thus, man's access to jouissance is via woman, in so far as she is the representative of the object a . On the feminine side of the bar, the barred woman's aim is doubled/split: on the one hand up to the $S(\bar{A})$ – the signifier of the Other's lack, which lies on her side of the bar – and on the other, over the bar to the phallus. This gives her two paths to jouissance: either through desire for the phallic signifier, Φ , and therefore under the governance of symbolic castration, or alternatively, through desire for signifier

that stands for the Other's lack.

How might this possibility be realised? The aim towards the signifier of the other's lack suggests a turn away from phallic jouissance towards some other jouissance. Bruce Fink argues that this jouissance is specifically feminine, and designates "a kind of Freudian sublimation of the drives in which the drives are fully satisfied (this *other* kind of satisfaction is what is behind Lacan's expression 'Other jouissance'), and a kind of Lacanian sublimation whereby an ordinary object is elevated to the status of the Thing" (Fink 1997: 115). The 'Freudian sublimation' refers of course to redirection of drives away from sexual satisfaction and towards more socially acceptable action, which Freud credits with making possible the "higher mental operations, scientific, artistic, ideological activities to play such an important part in civilized life" (Freud 1961: 79). The Lacanian sublimation, on the other hand, takes on a more religious tenor. One possible interpretation of the signifier of the other's lack is God – the Other of the Other, that which makes the Other complete. This Lacanian sublimation could be therefore taken for religious ecstasy, such as is exhibited in Bernini's statue of St Teresa ("You need but go to Rome and see that statue by Bernini to immediately understand that she's coming. There's no doubt about it," says Lacan[Lacan 1999: 76]).

But there is more to feminine jouissance than holy rapture – Fink goes on to identify this non-phallic jouissance not with desire (as per the masculine path) but with love: "The masculine

path might be qualified as that of desire (becoming one's own cause of desire), while the feminine path would be that of love" (Lacan 1997: 115). Of the nature of this love, however, Fink says little more, reflecting, no doubt, Lacan's own abstruseness on the topic. It appears that this other *jouissance* that is characterized as love leads towards a beyond of signification – past the phallic *jouissance* of the signifier and towards a *jouissance* of the letter, or the *material* of the signifier. Elsewhere, this pleasure in language is referred to as *llanguage* (*lalangue*): "Language serves purposes that are altogether different from that of communication... If communication approaches what is effectively at work in the *jouissance* of *llanguage*, it is because communication implies a reply, in other words, dialogue. But does *llanguage* serve, first and foremost, to dialogue? As I have said before, nothing is less certain" (Lacan 1999: 138). *Llanguage*, then, concerns the affects of language rather than its signifying effects. It is the pleasure found in the voice as an object in itself rather than the voice as a vehicle for signification – a corporeal rather than phallic pleasure: "The Other *jouissance* is *asexual* (whereas phallic *jouissance* is sexual), and yet it is *of* and *in* the body (phallic *jouissance* involving but the organ as instrument of the signifier)" (Fink 1997: 120).

What this leaves us with is two sets separated by their relation to *jouissance*: the male, wholly bound by the phallic function, and the female, split between phallic *jouissance* and the Other *jouissance*. There is no complementarity between the two sets,

nor is there anything in the definition of each set that marks its members as the object of desire for the other set. What we have then is a dissymmetry between the sexes, in which the respective other individual serves merely as the “substratum, prop or medium of object *a*” (Lacan 1997: 121), but never as a partner. It is for this reason that there is no sexual relationship. Were men and women to function as object *a* for one another exclusively, then, says Fink, “at least their desire as sexuated beings would be structured in some sort of parallel (*homosexuelle*) way” (Ibid., 121). However, this is not the case: “The dissymmetry of their partners is utter and complete, and no conceivable relationship between the sexes can thus be postulated” (Ibid., 121).

The formulae do not merely illustrate, however, some timeless truth about the inevitability of romantic mismatch. Sexual difference stands here for difference *tout court*. The masculine and feminine sides of the table represent not figures from a farcical romance but the fundamental non-complementarity of subject and object. The formulae represent therefore not just sexual difference; they constitute a complex ontological proposition, and it is through understanding the formulae from an ontological perspective that we can fully appreciate the primacy of their role in Lacan’s later teaching. To give some substance to this reading of the formulae, I will discuss their meaning as construed from two perspectives – first, from a Kantian perspective, that posits the formulae as a logical antinomy; and secondly, from a Hegelian perspective, whereby they stand for an irreducible antagonism.

III. Sexual Difference as Logical Antinomy

Kant's four antinomies of reason are the result of the lengthy, complex deduction that unfolds in his masterwork, the *Critique of Pure Reason*. The antinomies mark the inherent limitations of philosophical methods of reasoning when confronting what Kant calls transcendental ideas, or world concepts – the fundamental problems of philosophy with respect to time, space, freedom and God. It is inability of human reason to make sense of these world concepts leads philosophy “either to abandon itself to sceptical despair, or to assume a dogmatic obstinacy and takes its stand on certain assertions, without granting a hearing and doing justice to the arguments of the opponent” (Kant, 2007: 379, B434, A408). The antinomies represent therefore the point where human understanding finds the outer limits of its ability to understand, leading either to a crisis of faith in those abilities as a whole, or to a doubling-down of faith, such that no proof is necessary.

The antinomies are divided into two categories – mathematical and dynamical – and each individual antinomy consists of a thesis and antithesis. The first mathematical antinomy concerns time and space: Either time and space have a beginning and an outer limit, or they are without limit and without end. The second concerns the divisibility of substance: Either every composite substance can be broken down into a simple substance, or no such simple substance exists and everything consists of parts that

can be further reduced to more parts and so on.

The first of the dynamical antinomies concerns freedom: Either some actions are the result of a spontaneous and autonomous decision on the part of the actor, or every action is causally determined by nature and no such spontaneity exists. The second antinomy concerns the question of the existence of a supreme being: Either there exists a being that was the cause of its own existence and is therefore absolutely necessary (i.e. God), or there does not.

Kant's aim in presenting these antinomies is not, of course, to resolve them, but to demonstrate the inevitable contradictions that result when reason disavows its inherent limitations. Kant called this 'beyond' of understanding the noumenal, and opposed it to the phenomenal, as that which is assimilable to understanding. Consequently, every object of thought (that is, every object which is made the subject of understanding) is never comprehensible in the fullness of its essential being – the noumenal Thing-in-Itself (the object as it really is, in its 'true' form) will always stand beyond the reach of phenomenal apperception. Reality as we experience is always therefore 'not-all' – it cannot be totalized without generating contradictions and inconsistencies.

In *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, American philosopher Joan Copjec aligns Kant's four antinomies with the formulae of sexuation, placing the mathematical antinomies on the feminine side of the bar and the dynamical antinomies on the masculine side. This is not a mere claim of categorical resemblance –

Copjec's argument concerns the fundamental status of the subject and its relation to knowledge common to both Kant's critical philosophy and Lacan's metapsychology. Specifically: "Kant was the first to theorize, by means of this distinction, the difference that founds psychoanalysis's division of all subjects into two mutually exclusive classes: male and female" (Copjec, 2015: 213).

The crux of this claim pertains to the nature of the logical flaw contained within each set of antinomies, which amount to two varieties of symbolic failure, wherein the logic of the symbolic falls into inconsistency. Similarly, the male and female formulae describe two modes of symbolic failure that, according to Lacan, "revolve around the fact that they're no such thing as a sexual relationship": There is "the male way of revolving around it, and then the other one... that is elaborated in the female way" (Lacan, 1999: 57). Copjec's contention is that the antinomies of reason and the formulae of sexuation describe the same mode of failure and its result – either 'to abandon itself to sceptical despair, or to assume a dogmatic obstinacy'.

So in what sense are mathematical antinomies female? And in what sense is their contradiction different to that of the dynamical antinomies? The principle difference is their *absolute* contradiction: For Kant, the mathematical antinomies are a contradiction proper, in that truth demonstrated on one side of each antinomy necessitates falsity on the other, leaving a "fundamental irresolvability, a total and complete impasse manifested by the mathematical conflict" (Copjec, 2015: 217). On the other hand, the dy-

namical antinomies betoken a slightly different kind of opposition that is less immediate and certain. As Copjec notes: "There is an unmistakable asymmetry between the mathematical and dynamical antinomies: on moving from one to the other, we seem to enter a completely different space" (Ibid., 217) The content of the mathematical antinomies is cosmological (concerned with time and space), whereas the content of the dynamical antinomies is ethico-theological (concerned with freedom and God). We move therefore from the realm of ratiocinative deduction to that of inductive argumentation. However, both realms remain characterized by failure.

According to Kant, the mathematical antinomies arise from an error in reasoning that mistakes the universe of phenomena (i.e. the universe of possible experience) for the universe-in-itself. For an object to become an object of experience, it must conform to conditions of reason in order that we can make sense of it. Reason, however, cannot conceive of a phenomenon that is not conditioned by the rule of reason that would signal the totality of phenomena. No such exceptional phenomenon exists because every phenomenon is the object of possible experience. The universe of phenomena is therefore without limit because the set of all possible phenomena is boundless and non-totalizable. This leads Kant to the conclusion that the world (that is, the universe of phenomena) does not exist (i.e. cannot be totalized or defined). Kant determines therefore that the mathematical antinomies, insofar as they are not demonstrable, are in a relation that is not

contradictory but *contrary*.

In logic, a contradictory relation differs from a contrary relation in the way that the truth of one proposition precludes the truth of its counterpart. A contradictory relation is a zero-sum game: the contradiction of 'S is P' is 'S is not P', so that if the first assertion is true, then the second must be false. In a contrary relation, however, the falsity of one proposition does not necessitate the truth of the other: If, for instance, 'all S is P' is false, it does not necessarily mean that 'no S is P' is true, e.g. if it is false that 'all men are rich', it does not follow that 'no men are rich'. Whilst both propositions cannot be true, they *can* both be false, as a contrary relation does not cover the full range of modal possibilities. Thus, when Kant recasts the mathematical antinomies as standing in contrary relation, it is effectively a rejection of necessity of choosing one or the other on the grounds that neither assertion is demonstrable. In the terms of the first mathematical antinomy, if the assertion that the universe is unlimited in time and space cannot be proven, it does not mean that the universe is therefore limited. The status of the universe is therefore not infinite but indeterminate, or non-totalizable. As Copjec explains, "the simple statement that there is no limit to phenomena will imply to those given to transcendental illusions that the world is limitless, whereas the simple statement that not all phenomena can be known will imply that at least one escapes our experience" (Ibid., 221). This allows us to see clearly the parallel sense of the mathematical antinomies and Lacan's female formulae:

<i>There is no phenomenon that is not an object of possible experience.</i>	$\neg \exists x \neg \Phi x$ (There is no x that is not phallic x)
<i>Not-all phenomena are the object of possible experience.</i>	$\neg \forall x \Phi x$ (Not all x is phallic x)

What the Kantian reading allows us to perceive is the proper nature of the conflict present in the female formulae. Like the mathematical antinomies, the contradiction arises from a misunderstanding (or the ‘transcendental illusion’) of the phallic function. That there is no jouissance that is not phallic jouissance does not mean that the contradictory proposition is true. A gap therefore remains – the ‘not-all’ of jouissance, which emerges when we understand that the two propositions do not define the full range of modal possibilities. There remains the possibility of a non-phallic jouissance – a jouissance that escapes the rule of symbolic castration, and thus cannot be defined (i.e. symbolized). When Lacan claims therefore that ‘woman does not exist’, it ought to be understood in the same way as Kant’s claim that the world does not exist: Female jouissance, like the universe of phenomena, cannot be totalized – a gap will always remain.

How then do the male formulae align with the dynamical an-

tinomies? Unlike the mathematical antinomies, Kant does not leave the dynamical antinomies in such a state of undecidedness, and offers a solution that befits their different subject matter. Whilst the mathematical antinomies confront the limitations of knowledge and experience, the dynamical antinomies offer the possibility of resolution through faith and action. Though one cannot determine whether action is determined or spontaneous, one can *act as if* one is free to determine one's own actions. And though one cannot know whether there exist a supreme being that is the cause of its own existence, one can act in faith as if there were. The dynamical antinomies are therefore resolved not in knowledge but in action. The contradiction remains, but it is negated by one's committing to act as if it were resolved. Placed alongside the male formulae, the dynamical antinomy of freedom looks like this:

<i>There is action that is spontaneous and subjects are free to act.</i>	$\exists x \neg \Phi x$ (There is an x that is not phallic x)
<i>All action is determined in nature and no spontaneity exists.</i>	$\forall x \Phi x$ (All x is phallic x)

What this demonstrates is the difference between the male and female formulae: Whilst the female formulae remain non-totalizable, the male formulae offer a set that is totalizable on the condition of the subsumption of a law. Just as one must act *as if* one were free, the male formulae dictate that the subject must act *as if* all jouissance were indeed phallic jouissance and no jouissance were possible that does not come under the phallic function. This is, of course, the law of symbolic castration. Access to male jouissance is therefore wholly dependent on the observation of the symbolic's commandment that the subject have 'no other jouissance before it'. This act of faith does not mean, however, that the contradiction is actually resolved. The subject of male jouissance must, however, relinquish the possibility of non-phallic jouissance in order to enjoy under the phallic function. The male subject is therefore *fully invested* in the symbolic. He confronts the contradiction of the male formulae by disavowing it. As a result, man exists: the universal affirmative defines the universe of men and the set is totalized.

What the male and female formulae describe are two ways of dealing with the failure of the sexual relation to yield to reason: on the one hand, the acceptance of the imposition of a limit to knowledge, and on the other the refusal to fully accept this imposition of this limit, whence emerges the boundlessness of the "formless object" that Kant identifies with the Sublime (as per §23 of the *Critique of Judgement*). The formulae of sexual difference thus represent a 'transcendental critique' of sexual difference: the ob-

ject-in-itself can never become the object of phenomenal experience just as the object *a* cannot become the full possession of the subject. The subject can therefore either *act as if* it could (i.e. in fantasy), and thus desire in accordance with phallic function, or pursue some trace of the jouissance of the Other – the formless object of the Sublime, or, as Lacan designates it, the signifier of the barred Other, $S(\bar{A})$.

Within the Kantian framework, this choice represents the horizon of subjective experience. The subject must desire either as a male or a female – no other choice exists that will allow the subject to traverse its limits and experience the object-in-itself. This reinforces the maxim that the psychoanalytic subject is ‘always already’ a gendered subject: “While sex is, for psychoanalysis, never simply a natural fact, it is also never reducible to any discursive construction, to sense” (Ibid., 204). The formulae of sexuation, like the antinomies of reason, describe therefore the formal limitations of phenomenal experience beyond which knowledge and meaning cannot reach.

But are these formal limitations qualities of phenomena? Or is this indeterminateness, this non-totalizability, a quality of the subject-in-itself? In other words, is it the symbolic that is lacking? Or does the lack in the symbolic merely reflect some original lack in the subject? The return from phenomena to the subject marks the passage from Kant to Hegel, wherein the limitation that Kant ascribed to phenomenal experience is reinscribed into being itself as a constitutive antagonism in the subject itself. To explore

the formulae from this perspective, I turn now to their dialectical interpretation by Slavoj Žižek.

IV. Sexual Difference as Ontological Antagonism

Žižek's first move in his analysis of the formulae is to approach sexuation not as a psychical structure but as an ontological determination. This ought not to shock, he says, as the link between ontology and sexual difference is "the defining feature of all premodern cosmologies, which explain the origin of the universe in terms of primordial conflict between a masculine and a feminine principle (yin and yang, light and darkness, Heaven and Earth)" (Žižek 2012: 739). Already, then, Žižek locates Lacan's formulae of sexuation as something more consequential than a determination of some mode of phenomenal experience. However, the formulae do not constitute a regression to some premodern mystification of ontology, but rather a reassertion of the "ontological status of sexual difference *within the field of modern science*" (2012: 739, his emphasis).

How is this to be understood? Does sexual difference have some transcendental status that gives it power over other spheres of knowledge? Žižek says not: "Every 'sphere' of human relations can get 'sexualized' not because sexuality is so strong that it can spill over and contaminate all other spheres, but for

the very opposite reason: because it does not have its own proper sphere, because it is primordially ‘out of joint’, marked by a constitutive gap or discord” (2012: 739–740). The ontological effect of sexual difference derives therefore not because it belongs to some transcendental Real, but because it is of the order of the symbolic. The formulae of sexual difference describe the inherent inadequacy and incompleteness of the symbolic representation of reality, and thus attest to the fact that there is no symbolic relation; i.e., the parts of the symbolic never add up to a whole. This incompleteness that sexual difference introduces to the symbolic is what Lacan refers to when he declares sexual difference to be ‘real’: “The claim that sexual difference is ‘real’ equals the claim that it is ‘impossible’: impossible to symbolize, to formulate as a symbolic norm” (2012: 748). What we are left with, therefore, is a not-all of sexual difference – a remainder which cannot be symbolized.

This logic of not-all captured in the formulae of sexual difference is introduced via the subtle changes that Lacan introduces to Aristotle’s logical square. The first is the now-familiar assertion that the universal affirmative proposition does not imply existence: $\forall x Fx$ remains true even if no x exists – the statement merely affirms the universality of the function F to every x and not the existence of x . The second change is to the particular affirmative: it is no longer read as ‘at least one’, but as ‘not all’, i.e., as a statement that contradicts the universal affirmation: If *some* x is Fx (but *not all* x), then ‘*All* x is Fx ’ cannot be true.

The next change he makes concerns the universal negative: ‘No x is Fx ’ becomes ‘there is no x which is not Fx ’. Finally, the negative particular undergoes a shift in its negation, from the function to the quantifier: ‘Some x are not Fx ’ becomes ‘Not-all x are Fx ’ (See Žižek, 2012: 759).

This tweaking of the Aristotelian logical square is not capricious – it follows various concerns elsewhere elaborated in the field of formal logic. It is not without issue, however. Alain Badiou, for instance, criticizes Lacan’s ‘pre-Cantorian’ understanding of the universal, which, he says, is incompatible with the intuitionist position on which he relies elsewhere. He nevertheless grants that Lacan’s conclusions about the non-all can be constructed on a different formal basis (see “Subject and Infinity” in Badiou 2008; Grigg 2005). These issues aside, we are nonetheless left with four propositions cover the four positions of the Aristotelian square but whose logical structure is quite different. This difference derives from the axes of contradiction, which have shifted from the diagonals of the square (universal affirmation to particular negation, and particular affirmation to universal negation), to both the diagonal and vertical axes – the universal affirmation is contradicted by both the particular negation and the universal negation, and vice versa for the universal negation. The horizontal pairs, which are contrary in the Aristotelian square of opposition, are now equivalent – ‘all x is Fx ’ is the logical equivalent of ‘there is no x which is not Fx ’, and ‘there is at least one x that is not Fx ’ is equivalent to ‘not-all x is Fx ’.

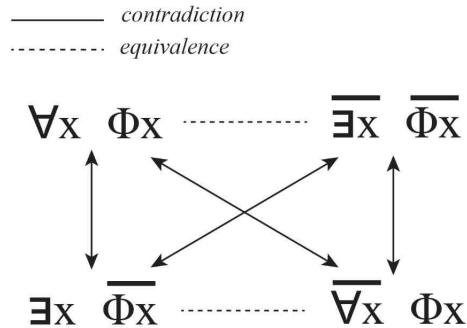


Figure 2: Lacan's Logical Square

So what are we to take from this reconfiguration? The point, Žižek claims, is a crucial one: “‘There is no sexual relationship’ means that there is no direct relationship between the left (masculine) and the right (feminine) side, not even that of contrariness or contradiction; the two sides, set side by side, are equivalent, which means they just coexist in a non-relationship of indifference” (Žižek 2012: 760). In other words, the two sets (male/female) do not complement or correspond to one another; they simply co-exist, holding nothing in common. Consequently, sexual difference is not something that puts the sexes asunder, but something *internal* to each sex: “Sexual difference is thus ultimately not the difference between the sexes, but the difference which cuts across the very heart of the identity of each sex, stigmatizing it with the mark of impossibility” (Ibid., 760).

This leads us to a rather different understanding of the claim

that there is no sexual relationship. It is not that the two sexes fail to add up to a whole, but rather that the sexuated subject itself fails to become whole on account of what Žižek calls the “Real of an antagonism” (Ibid., 761). The ‘Real’ here should of course be understood in the Lacanian sense of something irreducible which resists symbolization, ‘pure difference’. This lack is symbolized in Lacan’s work by the bar that crosses various mathemes – \$, $\mathcal{A}$, $\mathcal{L}\mathcal{a}$, etc.—as the representation of an ‘incompleteness’ of being. It is also captured in the object *a*, such as it is a ‘little piece of the Real’ (Žižek 2008: 71), pursued in the symbolic but never attained.

But do we not find the object *a* placed alongside the $\mathcal{L}\mathcal{a}$ of *La femme* on the feminine side of the table? So is woman the other of man? Will the female complete what is lacking in the male? Can the Other of Woman be added to the One of man? Žižek says not: “The Other which is not-not-One is even more ‘here’ than the One... We get from 1 to 2 because 1 is not fully 1: the emergence of 2 is an attempt by the 1 to catch its own excess through its own reduplication” (Žižek 2012: 785). In other words, sexual difference emerges as a redoubling of the lack in the One: Woman becomes the other of man because man is not fully One. But as woman is also lacking, what is actually doubled is the lack – a ‘negation of the negation’. It is in this doubling of lack that the *dialectical* nature of sexual difference becomes most apparent.

In order to properly understand this dialectical nature, it is necessary to clarify a fundamental but often misunderstood fea-

ture of Hegelian logic. According to the 'traditional' scheme of the dialectic, the 'negation of the negation' is taken to represent the moment of *synthesis*, whereby the *thesis* and its opposition, the *antithesis*, are purged of their contradictory qualities and re-born as a single concept. However, this interpretation is a crude simplification of the dialectical process as Hegel describes it. Firstly, Hegel seldom employs the terms *thesis*, *antithesis* and *synthesis*, and we ought to be leery of these terms, as they suggest that the dialectical process involves three separate concepts. Though the form of the dialectic as Hegel deploys it is usually (though not exclusively) triadic, it does not comprise three discrete concepts, but rather three 'moments' or 'stages' through which a *single* concept passes. As each moment of the dialectic is immanent to its concept – the antithesis, for example, being the inevitable negative result of the determination of the thesis – it is inaccurate to conceive the dialectic as a model whereby two externally opposed ideas meet and do battle. The antithesis has to emerge from the thesis; or more accurately, both thesis and antithesis emerge simultaneously – determining the thesis, positing its positive content, necessarily requires the positing of its antithesis as its negation, against which it is determined. Positing the masculine subject, for example, necessarily requires positing the female object as its negation or other, against which it can be defined: Both the male subject and the female object are therefore aspects – or 'moments' – of the same concept (and it is important to note here that in the Hegelian system, the term

‘concept’ refers to the subjective act of engaging with an idea as much as it does an idea in itself).

It is a formal condition of the determination of a concept that it also be negated. But this negation remains part of the concept. It does not create another concept that is the negation of the first; rather, its negation is a condition of its becoming a concept, and cannot be separated from it. It is this part of the process that can properly be called *dialectical*, in the sense that the term denotes a logical process of reasoning through contradiction. But this splitting that is caused by the concept’s determination faces also a countermovement through which the negation is realised. The movement that reconnects these contradictory terms is *speculative*, and it is in this moment that this formal division is reinternalized and overcome.

Hegel describes the speculative movement using the German verb *aufheben*, which conveys a range of meanings: ‘to raise up,’ ‘to preserve,’ ‘to overcome,’ but also ‘to cancel,’ and ‘to abolish.’ The term is usually translated into English as the obscure verb ‘sublate,’ and though this term lacks the breadth of meaning of its German counterpart, it diffuses the reductive simplicity of the term ‘synthesis,’ which suggests a contradiction resolved and an antagonism undone. As the third moment of the triad, the synthesis does not unify the thesis and antithesis into a new and stable concept that has been shorn of its internal contradictions, but rather designates the concept such as it is reconceived in the light of this constitutive contradiction. In other words, the syn-

thesis is purely a *formal* movement that reconfigures pre-existing content. Nothing is added in this moment of synthesis, and nothing is taken away. There is no completion, and no resolution.

Each 'moment' is immanent to the concept, and as such, the movement from moment to moment ought not to be considered as a temporal procession so much as 'aspects' of the concept itself. It is this dialectical-speculative movement that we can perceive in the lower half of the graph – the movement from barred subject (\$\$) over to the object *a*, and back over to the signifier of phallic jouissance (Φ). The subject and object emerge together in a process of determination and negation – the woman-as-object emerges as the negation of the lack in the subject, i.e. that which will make the subject whole. This is a dialectical movement because it is a process of reasoning by contradiction: that which the male subject lacks appears as its objective other across the central bar of the graph. This other is thus the negation of the subject. The speculative countermovement wherein the vector crosses back over the central bar is not the unification of this lack and positive other, but the redoubling of its lack – the movement in which the subject learns that the object cannot fill its lack, for it too is lacking. This is the *negation of the negation* – the moment when the subject recognises the other's lack.

The moment of synthesis is not a moment of resolution but the recognition of a failure that requires that the movement begin again. The movement of the dialectic is therefore never complete. In returning across the central bar, the subject is back where it

started, ready to determine its lack in relation to another object. The dialectical nature of sexual difference is further emphasised with the Hegelian spin that Žižek puts on the definition of woman: Woman is not not-man, but non-man: “Woman is not only the negation of man, but the negation of the negation, opening up a third space of non-non-man which does not bring us back to man but leaves behind the entire field of man and its opposite.” (2012: 785) What this gives us is the constantly unfolding play of negation, whose product is *jouissance*. The negation is irreducible, for man is bound (as per the ‘Law of the father’) to pursue his other in the symbolic, which can never be totalized, as some part will always resist symbolization. This irreducible remainder is represented on the graph as $S(\bar{A})$ – the signifier (a negation, a stand-in) of the Other’s lack (its absence, its negation).

This is the crucial point of the Hegelian reading of the formulae: sexual difference is not irreducible because of some flaw in the sexual relation, but because of some flaw in the being of the subject. It is *subjectivity* which lacks: “Lacan’s thesis is that sexual difference is [...] a false unity of the opposite: man and woman are not the two halves of an organic Whole, or two opposed principles or forces whose eternal struggle makes our universe alive. Man and woman are not located on the same ontological level, they are not two species of the same genus” (Žižek 2016: 11).

There is no sexual relation because there is no relation between subject and object. This ontological flaw not only precedes

sexual difference – sexual difference emerges as a response to it, as an attempt to fill the lack of subjectivity. When we talk therefore of the *antagonism* of sexual difference, we are talking not of some barrier between man and woman that prevents their harmonious coexistence, but of some irreducible lack in being itself. Psychoanalysis cannot fill this lack. As Žižek explains, “this is what Lacan means by ‘there is no sexual relationship’: there is no deep instinctual formula of the harmony between the sexes which should be uncovered, the Unconscious is not a deep-seated wisdom but a big mess, a bricolage of symptoms and fantasies which deal with or cover up this deadlock” (Ibid., 218). Within this framework, however, we can understand the sexual relation not as some failed project to be abandoned, but as that which propels the subject’s constant ‘opening out’ onto the other according to the dialectical/speculative rhythm of determination and negation. Without this constitutive antagonism, this irreducible lack, the subject would fall into stasis.

V. Conclusion

When taken together with the four discourses, the formulae of sexuation capture a substantial part of Lacan’s later teaching, as his main object of concern moved from the signifier to jouissance, and from the symbolic to the Real. These philosophical

readings of the formulae can help us to understand the formulae within the context of this shift, and they demonstrate the wealth of insight to be gained when we read Lacan alongside other thinkers. In particular, the dialectical structure of Lacan's thought deserves constantly to be reasserted and explored. But both the Kantian and the Hegelian readings of the formulae help us see how they were not concerned merely with the sexual relation, but with the limits of knowledge and the limits of being, and they help us map the parameters of late Lacan's psychoanalytic and philosophical thought. In reading the formulae as antinomy, we can see how the limits of phenomenal experience align with the limits of the symbolic order, which allows us to discern the effects of the Kantian transcendental illusion (i.e., the disavowal of these limits either in faith or in scepticism) in the forms and material of the symbolic, and thus to reject any 'transcendental claims' made of the symbolic. In reading the formulae as antagonism, we can take this a step further and inscribe this non-totalizability into being itself, recognising the irreducibility of difference not in the inadequacy of phenomena (the lack in the object) but in the subject's experience of being (the lack in the subject). Both of these approaches – Kantian and Hegelian – offer us a wealth of theoretical tools which can help to illuminate Lacan's later works and philosophical cast of his thought in general.

Bibliography

- Badiou, A. (2008). *Conditions*. London: Bloomsbury Academic.
- Copjec, J. (2015). *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. London: Verso.
- Fink, B. (1997). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Freud, S. (1961). *Civilization and Its Discontents*. New York: W.W. Norton
- Grigg, R. (2005). "Lacan and Badiou: Logic of the *Pas-Tout*". *Filozofski vestnik*. 26(2). 53-65.
- Kant, I. (2007). *Critique of Pure Reason*. London: Penguin Classics.
- Lacan, J. (1999). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*. New York: Norton, 1999.
- ____ (2006). *Écrits: The First Complete Edition in English*. New York: W. W. Norton.
- ____ (2007). *The Other Side of Psychoanalysis*. New York: W. W. Norton.
- Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- ____ (2012). *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- ____ (2016). *Disparities*. London: Bloomsbury Academic.

[Abstract]

Sexual Difference as Antinomy and Antagonism

Stephen J. Beckett*

The formulae of sexuation represent a vital component of Lacan's later theory, but, like his later work, they are also notorious for their inscrutability. This paper will explore the epistemological and ontological implications of the formulae by considering both a Kantian and Hegelian interpretation. The paper first of all glosses the formulae themselves, and presents a conventional clinical interpretation, and then goes on to consider the formulae as representing a logical antinomy (the Kantian perspective) and an ontological antagonism (dialectical/Hegelian).

► Key Words: Sexual difference, Lacanian logic, Kant, Hegel

* Hongik University.

논문 투고 일자: 2017.01.10.

심사 완료 일자: 2017.02.03.

게재 확정 일자: 2017.02.06.

라캉의 langage: 언어학과 인지과학 사이에서

김형효 & 김종주(1994). 『현대시사상』. 여름호 고려원.

강 응 섭*

『현대시사상』은 1988년 9월 고려원에서 펴낸 국내 최초의 시(詩) 장르 무크지다. 이것의 구성은 시, 해외 시, 기획, 서평, 자료 등인데, ‘시’, ‘해외 시’, ‘서평’이 당대의 문제점을 다룬다면, ‘자료’는 한국 근대 시를 이론적 측면에서 역사적으로 정리한다고 책임편집을 맡은 이승훈은 설명한다. 본 서평에서 필자가 주목하는 부분은 위 구성들 중, ‘기획’이다. 『현대시사상』 제1집의 기획 주제는 ‘모더니즘과 마르크시즘’, 제2집은 ‘해체주의’(1988년 12월), 제3집은 ‘포스트모더니즘’(1989년 5월)이었다. 이런 주제들은 당시 한국 시가 당면한 큰 쟁점들이었다고 볼 수 있다. 1989년 12월부터 『현대시사상』은 계간지로 변모한다. 아쉽게도 고려원이 IMP 여파로 폐업하면서(1997년 3월) 『현대시사상』은 1997년 봄호 이후 폐간되었다. 총 서른 호 가운데 일곱 호가 라캉과 관련된 글을 소개했다. 가령, 1989년 겨울 창간호의 ‘현대시와 정신분석’,

* 예명대학원대학교.

1990년 여름호의 ‘라깡, 푸코, 데리다’, 1993년 여름호의 ‘해체적 글 읽기’, 1994년 봄호의 ‘현대인의 삶과 기호’, 1994년 여름호의 ‘자크 라깡’, 1996년 가을호의 ‘사랑의 분석’, 1996년 겨울호의 ‘타자는 누구인가’ 등이 라깡을 직, 간접으로 다룬 글이다. 이 가운데 라깡만을 위한 특집은 1994년 여름호인데, 여기에는 다섯 집필자의 글과 한 편의 번역이 실렸다. 필자는 그 가운데 김형효의 ‘라깡의 이해를 위한 통속적 엮음’과 김종주의 ‘라깡과 정신분석’, 이 두 편을 읽고 서평하고자 한다.

김형효는 『현대시사상』의 1990년 여름호에 「라깡의 반인간주의」를 게재한 바 있는데, 1994년 여름호 특집에서는 통속적인 라깡을 소개하고자 『에크리』(Ecrits)의 「무의식의 위치」(Position de l’Inconscient)에 입각하여 논지를 펼쳤다. 그가 전개한 글의 소재목을 보면, ‘1. 성적 충동의 은유로서의 인간심리, 2. 주체의 형성과 바깥의 상징 체계, 3. 환영(환상)의 시나리오와 언어활동’이다. 첫 번째 소재목에 부합하는 내용은 다음의 문장에 잘 담겨 있다. “사회적인 것은 도덕적인 것보다 앞선다. 인간의 사회적 요구를 라깡은 성적 충동이나 욕동이라 불렀다. 모든 사회관계는 이 ‘성적 충동’으로서의 ‘욕동’(欲動)의 은유화와 같다. 은유법은 직설법적 관계를 버리고 우회적 관계를 선택하는 언어행위다. 인간이 사회생활 속에 살아가는 것은 모두 은유적 사고를 통해서다. 욕동이 은유화하기에 그 욕동은 자기의 노골적인 본심을 억압할 수밖에 없다. 동물은 자신의 본능을 있는 그대로 표현하지만, 늘 인간은 자신의 욕동을 간접적으로 나타낸다. 그래서 상징이 등장한다. 상징은 욕동의 은유화다. 동시에 상징은 욕동을 원천적으로 억압한다”(김형효 1994: 63). 이렇게 인간심리는 욕동을 우회시키기 위해 상징(언어를 사용하는 언어활동을 포함하여)을 사용하는데, “그 대가로 받게 된 업보(業報)요 짐”(63)이 ‘무의식’이기에 “언어활동은 무의식의 조건이 된다”(63)고

말한다. 이처럼 인간심리는 직접적인 길 대신 간접적인 길, 직진의 길 대신 우회의 길을 선택하여 욕망을 채우는데, 이 과정에서 ‘결핍 보충’이 생긴다. 이를 작동시키는 것이 ‘아버지의 법과 아버지의 이름’이다. 간접적인 길은 “의미를 직접 보이지 않고 다른 능기들과의 환유법적 결합이나 은유법적 압축 또는 계열을 형성”(68)하는 능기(能記)에 해당한다면, 직접적인 길은 의미를 직접 보이는 소기(所記)에 해당한다. 그래서 의미론보다 구문론을 더 강조하는 능기학(能記學), 즉 “모든 능기는 마치 대수학의 기호 ‘ x ’와 같아서 그 자체가 고유한 의미를 갖는 것이 아니고 대수의 방정식의 결합과 계열의 방식에 따라 그 값어치가 결정되는 것과 같다”(68)는 것이다. 이 말이 의미하는 바는, 가령 꿈에서 ‘용’(龍)이 나왔다고 해서 그것을 문자 그대로, 문화적인 것 그대로 해석해서는 안 된다는 것이다. 바로 이런 것을 설명하기 위해 라캉이 ‘거울 단계’를 제시했는데, 여기서, 인간에 의해 상징 질서가 구성되는 게 아니라 상징 질서가 인간을 구성한다는 이해가 나온다. 이것이 두 번째 소제목 ‘2. 주체의 형성과 바깥의 상징체계’의 포함 관계이다.

이렇게 상징 질서 이전의 ‘나’는 바깥의 상징체계에 의해 ‘주체’로 태어나는데, 상상적인 세계와 상징적인 세계가 교차하는 지역에는 Fantasme(환상, 환영)이 자리한다. 환상은 “결코 어떤 대상을 소기적으로, 개념적으로 지시하지 않는다”(71). 오히려 “이미 통사론적 시나리오나 장면을 그리고 있다”(72). 이것을 좀 더 부연하자면, “우리가 꿈을 꾸거나 백일몽 또는 최면상태에 빠졌을 때도, 소설을 쓰듯이 주체가 참여된 그런 연속극이나 장면의 연속성을 우리가 그리고 있다. 그래서 능기들의 결합을 알리는 환유법이나 그것들의 계열체적 집합을 뜻하는 은유법이 더없이 중요해진다. 말하자면 언어학적 수사학적 환유법이나 은유법으로서 구성된 환영은 심적 실재에 속한다”(72). 여기서 기표의 이중기입이 야기된다. 이처럼 상상적인 세계와 상징적인 세계가 교차하는

곳에 위치한 환상은 “실재적인 것의 한계”(72)이자 “무의식적인 욕망의 실현을 그리는 상상적인 시나리오”(73)이고, 상상적인 세계와 상징적인 세계라는 두 극 사이를 반복하여 움직이는 가운데 “무의식은 언어학의 은유법과 환유법처럼 작용한다. 은유법과 압축, 환유법과 자리이동이 상호 긴밀한 관계를 맺는다. 남근의 욕망을 동서양의 신화와 문학은 많은 다른 것들로 대체시키고 거기에 철학적, 문학적, 사회학적, 신화적 의미들을 압축시킨다. 그러므로 이런 은유들은 욕망의 의미를 노출시키면서 최초의 대상인 남근의 출현을 억제시키기 위하여 다른 대상(能記) 들에로 자리이동을 시키기에 은유법과 함께 등장하는 환유법적 언어놀이는 의미의 출현을 감추는 효과를 만든다. 노출과 내숭 사이에서 인간은 방황한다. 예술은 노출의 은유법을, 도덕은 내숭의 환유법을 가까이 하고 있는 것으로 보인다. 그러나 환유법적 도덕도 상상의 욕망과 분리되지 않고, 또 은유법적 예술도 상징의 대체적 능기를 찾으려 한다는 점에서 정신분석학과 언어학과 사회학은 불가분의 관계를 맺고 있는 셈이다. 그런 점에서 사회학은 인간이 무의식적인 환영의 시나리오를 짓고 있는 언어활동의 담론과 다른 것이 아니다”(75). 이상이 ‘3. 환영의 시나리오와 언어활동’에 관한 김형효의 설명이다. 저자의 글 제목이 추구하듯, 라캉 이해가 ‘통속적(通俗的)’이기 위해서는 독자에게 널리 통하는 대중성과 보편성을 확보해야 하는데, 이를 위해 김형효는 언어학에 근거하여 라캉 사유를 엮고 있다.

김종주는 처음으로 『현대시사상』에 글을 게재한 신경정신과 의사이다. 그의 글 ‘라캉과 정신분석’은 ‘1. 라캉이란 정신분석가의 출현, 2. 무의식은 언어처럼 구성되어 있다, 3. 거울단계, 4. 아버지의 이름(부명(父名)과 부명(父命), 5. 라캉의 난해성, 6. 미국식 정신분석에 대한 비판, 7. 프로이트에게로의 귀환’으로 구성된다. 우리가 잘 알 듯, 정신분

석의 창시자인 프로이트에 입각한 정신분석가가 된다는 것은 프로이트의 텍스트 해석에서 기인한다. 여기서 다양한 학파가 유래했고, 이단이라고 취급받는 학파도 생겨났다. 라캉은 국제정신분석학회로부터 파문당한 프랑스의 정신과 의사이자 정신분석가다. 김종주는 국제정신분석학회에 대응하는 라캉의 뜻을 이렇게 서술한다. “라캉은 1953년 파리정신분석학회를 탈퇴하고서 프랑스정신분석학회를 만들었다. 그 해 로마에서 열린 국제정신분석학회는 라캉이 더 이상 회원이 아니란 이유로 그의 논문 발표를 거부했다. 그는 로마로 가서 학회장소가 아닌 다른 곳에서 논문을 발표했다. 이것이 바로 그 유명한 「로마 강연」이다. 이 논문에서 라캉은 드디어 ‘라캉답게 말하기 시작’하고 자신의 신화와 만나게 됐다는 것이다. 이 논문의 서두에서 기존의 정신분석학파들이 오히려 프로이트를 배반한 것이라고 맹비난을 퍼붓고 있다. 특히나 기존의 정신분석학파에서는 회원들의 독창성과 진취성을 억누르는 그러한 형식주의가 팽배해 있고, 또 제자들이 홀로 서 보려는 독립심을 꺾어 버려 제자들을 영원히 미성년자의 위치에 머무르게 한다. 그 때문에 정신분석이 원래부터 지향하고 있던 목표에서 어긋날 수밖에 없다”(김종주 1994: 79). 이렇게 김종주는 라캉의 출현을 고하는데, 라캉도 여느 정신분석가처럼 프로이트에게로 돌아가고자 했고, 그 방법은 언어학이었다고 말한다. 즉, “무의식은 분명 대타의 진술이다. 그런데 그 진술은 시니피에에서 떠나 버린 시니피앙으로 짜여져 있고 은유와 환유라는 옷을 입고 나타난다. 무의식은 자기가 아닌 것 같은 엉뚱한 자기가 꿈이라든가 말실수 또는 농담 같은 형태로 나타날 수 있다. 이처럼 프로이트가 초기에 특별히 관심을 기울였던 이러한 언어세계로 되돌아가야 한다고 라캉은 외치고 있다”(79). 다시 말해 제1차 위상 때의 프로이트에게로 귀의하는 라캉을 언급하고 있다.

김종주가 제시하는 라캉의 특징이자 혁신은 ‘거울단계’와 ‘아버지의

이름'인데, 이렇게 주장하는 배경을 다음과 같이 제시한다. 우선, “거울 단계는 ‘이미’ 라캉의 모든 사상을 포함하고 있는 씨앗(胚種)이라 할 정도로 중요하고 라캉의 모든 이론을 꿰뚫을 만해서 라캉의 정신분석은 이 거울단계의 이해로부터 시작되어야”(79)한다. 그리고 아버지의 이름에 관해서는 다음과 같이 설명한다. “아이가 어른으로 성장하려면 반드시 통과의례라고 하는 과정을 거쳐야 한다. 자연의 질서로부터 문화의 질서로 이행하는 의식이다. 라캉에 의하면 거세란 모든 인간이 상징적인 질서로 편입되면서 치러야만 하는 가혹한 대가라고 한다. 문화의 질서란 언어를 획득해야만 가능해진다. 이렇게 해서 인간은 인간의 법칙, 다시 말해, 언어의 법칙과 사회의 법칙을 깨닫게 된다. 이러한 법칙을 라캉은 아버지라고 하는 남근으로 요약하고 있다”(83). 이렇게 김종주가 제시한 ‘거울단계’와 ‘아버지라는 남근’은 또한 라캉 사상을 난해하게 만드는 요소이기도 하다. 특히 남근은 라캉에 접근하는 독자에게 곤혹스런 주제인데, 그는 이것에 관해 다음과 같이 부연한다. “특히 이상하게 단락을 짓는 버릇이 그것인데 대개는 단락이 짧아서 한 문장으로만 되어 있는 데다 그 문장도 조각난 문장일 때가 많다. 더구나 그 문장들이 서로 단절된 상태라서 단락들 간에 일관성이 없다. 생각들이 물 흐르듯 진행되기보다는 단절된 요소들의 집합처럼 보인다. 라캉 해독의 가장 중요한 열쇠는 예기(豫期)이다. 이러한 예기는 바로 불완전한 문장으로 되어 있는 문맥 내에서 일어나고 환유적 생략을 연상시키는 단락에서 일어나며 의미심장한 용어 앞에서 문장이 중단될 때 나타난다. 그 용어 중에 하나가 남근이라는 시니피앙이다. 라캉을 빠르게 이해하고 정확하게 읽으려는 시도가 가장 큰 난관에 부딪치는 곳도 바로 이 남근이다”(84-85). 이처럼 라캉이 사용하는 문체나 용어 이외에 그의 스타일 또한 난해함을 안겨주는 요소이다. “라캉에 있어서 스타일이 대화자(Le style c’est l’homme à qui l’on s’adresse)라면 라캉 독해의 장에

물은 다름 아닌 독자 자신이다. 그런데 라캉이 실제로 말을 거는 대상은 실재의 독자가 아니라 상상의 독자일 가능성이 높다. 따라서 라캉 독해의 가장 큰 어려움은 텍스트상의 대화자와 독자의 불일치에서 비롯된다. 독자는 라캉이 말을 거는 대상으로서의 역할에 스스로 부적절함을 느끼기 때문이다”(85). 여기서 김종주가 말하는 스타일은 문체 스타일이 아니라 화법 스타일을 지칭하는 듯하다. 대화에서 청자가 분명하지 않다면 화자가 하는 말은 공허할 수밖에 없지 않은가? 그렇기에 라캉의 화법은 상상의 독자에게 하는 말로 이해된다고 본다. 여기서 상상의 독자는 대체 어떤 독자일까? 김종주는 라캉이나 그의 제자들의 글을 번역할 때 발생하는 위험에 대해서도 언급하는데, 아마도 이 부분에서 상상의 독자가 등장할 듯하다. 그 위험이란 “마치 환자가 분석가를 사랑하듯이 그 텍스트에 매혹되는 전이현상이다. 전이 없이는 그 텍스트에 빠질 수도 없겠지만 전이는 번역을 방해한다. 이렇게 라캉은 독자를 환자에 비유할 뿐만 아니라 ‘텍스트에 주석을 다는 것은 분석을 해내는 것과 비슷하다’고 말한다. 이처럼 라캉의 터무니없는 스타일 뒤에는 독자로 하여금 분석적인 체험을 마련해 주려는 의도가 깔려 있다”(85-86)는 것이다. 즉, 상상의 독자는 분석 체험을 기다리는 독자, 환자이다. 이렇게 라캉의 스타일은 자신이 만나야 할 환자를 상징하는 것이라고 김종주는 해설하고 있다. 이런 관점은 라캉처럼 환자와 상대하는 신경정신과 의사이기에 서술 가능한 것일 수 있을 것이다.

이단아로 과문된 라캉은 여러 난해한 요소 또한 갖고 있었기에, 토양이 다른 자아심리학과는 평생 대립각을 세웠다. 자아심리학도 나름은 프로이트에 기반을 둔 정신분석을 하고자 했는데, 라캉이 생각하기에 “자아 심리학은 미국인이 원하는 것을 그들에게 주면서 그들의 가치관에 맞도록 정신분석을 변형시켰다는 것이다. 라캉은 대륙에서 미국으로 건너간 악마들과 미국이 연합해서 자아 심리학을 만들어 냈다는 극언까

지 서슴지 않는다”(86)라고 라캉의 심기를 대변하는 김종주는 평가하길, “미국에서의 정신분석은 더 이상 남근이 되지 못하고 거세된 채로 타락하고 마는 그런 운명을 거치고 있다는 것이다. 라캉이 1928~32년 사이의 정신분석에 대한 노스텔지어를 보이고 있는 것은 타락하기 이전의 정신분석을 직접 알지 못했던 애석함 때문일 것이다. 라캉은 정신분석이 미국인에 의해 변질되기 전인 초기상태로 되돌아가고 싶어 했다”(87)고 서술했다. 이렇게 프로이트로 돌아가고자 했던 라캉의 강렬한 의지는 프로이트에게서 희열을 맛보았는데, 라캉의 독자가 경험해야 할 역작용을 통한 희열에 대해 김종주는 이렇게 규정한다. “라캉을 읽고 난 다음 프로이트를 읽는 것은 라캉을 읽기 전에 프로이트를 읽는 것과 같지 않다. 비록 라캉의 이론이 프로이트를 기반으로 해서 세워졌고, 프로이트 이후에 나왔지만 프로이트는 라캉의 독서에 의해 그 형태가 정해지고 구성되는 것이다. 정신분석이란 드라마에서 숙성된 정신분석 이론에 대해 프로이트가 예기하고 있었음을 역작용을 통해 희열을 맛본 사람은 프로이트가 아니라 라캉이었고, 그와 똑같이 라캉의 제자들은 그의 텍스트에서 그의 예기를 읽어 냄으로써 역작용으로 희열을 맛보고 있다. 필자도 라캉의 제자들이 쓴 글로부터 그들의 예기를 읽으며 역작용을 통해 희열을 맛보고 있는지도 모른다”(88).

이와 같이 김형효가 ‘라캉의 이해를 위한 통속적 엮음’을, 김종주는 ‘라캉과 정신분석’을 『현대시사상』(1994년 여름호)의 특별 기획 ‘쟈크 라캉’ 편에 각각 기고했다. 철학자인 김형효와 신경정신과 의사인 김종주는 라캉의 주저 『에크리』에 기반하여 논의를 전개했고, 또한 김종주는 그 외에도 라캉의 세미나와 영미권 저서들, 김형효의 『구조주의의 사유 체계와 사상』(인간사랑, 1989) 등 다양한 문헌을 참고했다. 이런 글쓰기는 1980년대에 한국에 번역 소개된 책에 포함된 라캉 부분과 일

맥상통한다. 가령, 조셉 치아리의 『20세기 프랑스 사상사: 베르그송에서 레비-스트로스까지』(이광래 옮김, 종로서적, 1981년 11월)는 “10. 구조주의: 끌로드 레비-스트로스, 미셸 푸코, 루이 알튀세”에서 라캉을 1쪽 분량으로만 다뤘기에 비교하기가 좀 그렇지만, 에디츠 쿠르츠웨일의 『구조주의의 시대: 레비-스트로스에서 푸코까지』(이광래 옮김, 종로서적, 1984년 5월)는 “6. 자크 라캉: 구조주의적 정신분석”에서 28쪽 분량으로 라캉을 소개할 때, 구도 면에서나 주제 면에서 언어학에 기반을 두고 있다. 즉, 구조주의와 언어학이라는 측면에서 라캉을 본 것이다. 이러한 입장은 김옥동이 번역한 『구조주의란 무엇인가』(프랑스와 발르 외, 종로서적, 1985년 11월)의 “5. 철학에 있어서의 구조주의”에서 발르가 취한 태도와도 유사하다. 그는 9쪽 정도 라캉을 언급하였는데, 이 또한 데리다와 비교하기 위한 글쓰기였다. 또한 레이먼 셀던의 『현대 문학 이론』(현대문학이론연구회 옮김, 문학과지성사, 1987)도 “후기 구조주의 이론”에서 바르트, 크리스테바, 데리다, 푸코, 사이드, 미국 해체 이론 등과의 관계 속에서 ‘언어와 무의식’이란 주제로 라캉을 소개했었다. 이와 같이 1980년대에 소개된 저서들은 구조주의와의 연관 속에서, 또한 무의식과 언어학을 연결하면서 라캉을 전개했다. 김형효와 김종주도 이런 흐름에서 집필했으나 김종주는 김형효와 1980년대에 소개된 저서들보다 한 발 더 앞서 나아가는데, 텍스트에 주석을 다는 것과 환자를 분석하는 것의 유사함을 부각시킨 점이 그렇고, 자아심리학에 대한 라캉의 입장을 다룬 부분이 그렇다. 이것은 한국에 온 라캉이 치료 목적도 담고 있음을 간과하지 말라고 독자들에게 당부하는 간청인 동시에, 비록 상담학이라 할지라도 자아심리학에 근거한 것과 라캉 정신분석에 근거한 것의 차이가 얼마나 큰지를 보여 주고자 함일 것이다.

이상에서 보았듯이, 1994년 여름호 『현대시사상』에 결집된 라캉은 1980년대 이후 한국에 소개된 것의 투영이자, 소개된 그것보다 진일보

한 것이라고 볼 수 있다. 필자는 이런 식의 라캉 이해와 아울러, ‘언어활동처럼 짜인 무의식’이 언어학을 넘어 인지과학과 대화를 시도한 것이었다고 생각한다. 다시 말해 ‘언어활동처럼 짜인 무의식’이 인공지능을 야기한 제3차 산업혁명의 시기에 정신분석이 나갈 바를 모색한 것이었다고 판단한다. 그렇기에 제4차 산업혁명이 진행 중인 현 시점에서 ‘빅데이터(Big Data)’를 ‘언어활동처럼 짜인 무의식’으로 이해하여 주체를 해석해 볼 수도 있을 것이라는 견해를 제시해 본다.

논문 투고 일자: 2017.01.11.

심사 완료 일자: 2017.02.03.

게재 확정 일자: 2017.02.06.

한국 사회의 증상 읽기 이후 우리의 실천은?

김서영, 김석, 김소연, 백상현, 이만우, 이성민, 정경훈, 정지은, 홍준기 (2016)

『한국 사회의 증상 읽기: 헬조선에는 정신분석』, 현실문화

이 수 진*

I. 정신분석을 요청하는 우리 사회

『한국 사회의 증상 읽기: 헬조선에는 정신분석』(김서영, 김석, 김소연, 백상현, 이만우, 이성민, 정경훈, 정지은, 홍준기 2016)을 읽고서, 프로이트의 정신분석에 대한 정의를 다시금 새겨보게 된다. 프로이트는 「<정신분석학>과 <리비도 이론>: 두 개의 백과사전 항목」(Freud 1923)에서 정신분석을 아래와 같이 정의한다.

<정신분석학>은 (1) 어떤 다른 방식으로는 접근이 거의 불가능한 정신적 과정의 탐구를 위한 절차에 대한 이름이고, (2) 신경증 질환을 치료하기 위한 (탐구에 기초를 둔) 방법의 이름이고, (3) 새로운 과학 분야 속으로 점차적으로 축적되고 있는, 그러한 노선을 따라서 획득된

* 순천대학교.

심리학적 정보 집합의 이름이다.¹⁾

프로이트에 따르면, 정신분석학은 정신적 과정의 탐구이고, 치료 방법이며, 양자를 아우르며 확장되는 독자적인 과학(이론)이다. 따라서 정신분석을 통해 우리²⁾는 무의식의 정신적 과정에 대한 탐구는 물론, 개인과 사회의 증상을 치료할 수 있어야 하며, 과학으로서의 정신분석을 끊임없이 배우고 탐구하여 발전시켜 나가야 한다. 이러한 점에서 2014년 세월호 참사, 2015년 메르스 사태, 2016년부터 2017년 현재까지 이어지는 박근혜 대통령 탄핵 과정 등 두드러진 사건들 외에도 여러 개인적 증상과 사회적 증상을 안고 있는 한국 사회에서 정신분석은 그 어느 때보다 필수 불가결한 시대적 요청이 될 수밖에 없다. 이러한 시대적 요청에 귀 기울인 하나의 실천으로 출간된 『한국 사회의 증상 읽기: 헬조선에는 정신분석』은 작금의 국내 현상을 목과할 수 없는 한국라강과현대정신분석학회 주요 연구자들이 멘토에 대한 요구, 공부 과잉, 수평적 문화의 부재, 사랑의 불가능성, 외모 불안, 돈에 대한 집착, 권위주의 정치, 폭력 범죄, 세대 갈등, 개인과 사회의 불안, 행복을 향한 방향성을 주제로 한국 사회의 증상을 분석하고 그에 대한 치료적 결음의 단초를 제시한다.

여러 증상을 안고 있는 한국 사회에서 이 텍스트가 주는 의미와 가치는 적지 않다. 이 텍스트는 한국 사회의 최근/오래된 다양한 주제들을 통해 우리 삶에 대한 올바른 이해와 태도를 가르쳐주고, 향후 보다 나은

1) Freud, S. (1923). "The Encyclopaedia Articles". 박성수 & 한승완 옮김(1997). 「<정신분석학>과 <리비도 이론>: 두 개의 백과사전 항목」. 『정신분석학 개요』. 열린책들. 135 참조.

2) 본 서평에서 언급되는 ‘우리’는 광의의 의미에서는 대한민국 국민 일반을 의미하지만, 더 구체적인 협의의 의미에서는 정신분석을 탐구하고 실천하는 공동체를 의미한다.

삶을 위한 해안을 찾아갈 수 있도록 하기 때문이다. 다만, 이 텍스트는 ‘한국 사회의 증상 읽기’ 이후 정신분석의 목표를 무엇으로 할 것인가에 따라 ‘끝이 있는 분석과 끝이 없는 분석’과 같은 정신분석의 구체적 실천에 대한 여러 논의점과 과제를 남긴다. 그러나 남은 논의점과 과제는 지금부터 정신분석 공동체로서의 우리가 함께 노력해야 할 작업이다. 본 서평자의 견해로는 이 텍스트의 출간 자체가 현재 여러 증상에 있는 한국 사회를 이해하고 치료할 수 있는 계기를 마련해 줌으로써, 정신분석의 본령을 충실히 한 것으로 평가하게 된다. 따라서 이 텍스트가 담고 있는 의미와 역할을 고려할 때, ‘이것이 정신분석이다!’라고 기록하게 된다. 다음 장에서는 이 텍스트의 세부 주제를 면면히 따라가면서 정신분석 임상가로서의 서평자에게 남은 질문과 저자들에게 드리는 의견을 기록하는 것으로 본 서평문을 대신하고자 한다.

II. 이것이 정신분석이다

「**‘한없이 가벼운 존재’의 매혹: 정말 멘토가 필요할까?**」(백상현 2016: 11-32)에서 저자³⁾는 현재 한국 사회의 멘토 열풍을 “인식-충동에 대한 자본주의적 반응”(13)으로 평가하고, 정신분석 윤리에 근거한 멘토는 다름 아닌 “진리를 전달하는 존재”(14)여야 함을 피력한다. 라캉 학파의 멘토는 “텅 빈 공백을 선물하는 사람”(17)으로서 “모든 고정관념을 비워 낸 뒤 남겨진 공허로부터 멘티 스스로가 자신의 사유를 다

3) 본 서평문의 대상이 되는 텍스트는 9명의 저자가 11가지를 주제로 집필한 텍스트이다. 이에 각 단락에서 기록되는 ‘저자’는 각 주제를 집필한 각각의 저자를 의미한다.

시 시작할 수 있도록 고독을 선물하는 사람”(17)이다. 저자는 “라캉-바디우의 현대적 주체이론”(19)이 현대인의 정체성에 대한 단서를 제공한다고 본다. 따라서 저자는 라캉과 바디우를 연결하여, 현대인의 주체화 과정으로 “유령과의 조우”(24-26)를 강조한다. 유령과의 조우는 라캉에 기초하면 “증상들이 출현시키는 공백 또는 균열이라 부를 수 있는 실재와 주체가 대면하고, 이것을 명명할 주체 ‘스스로를 찾아 나설 것’을 제안하는 ‘결정 불가능성 속에서 결정하기’”(25)이다. 동시에 바디우의 사건 개념과 연결된 “유령적 비-존재의 출현과 주체가 만나는 사건”(25)이다. 저자는 라캉의 “증상”(30) 개념과 바디우의 “사건”(30) 개념을 동일선상에서 이해하여, 주체는 “세상과 나 자신의 구조에 대한 공부”(31)를 해 나가면서 주체의 소관 밖에 있는 증상과 사건을 조우할 순간을 기다려야 한다. 지적 거식증의 단계로까지 이끌어 때로는 위험한 공부이기도 한 이 공부는 “고독 한가운데서 출현한 사물을 자신의 정체성을 비워 내는 도구로 활용할 수 있도록 하는 훈련”(32)이다.

이 글을 통해, 본 서평자는 라캉의 증상 개념과 바디우의 사건 개념, 더 나아가 라캉과 바디우의 이론의 접점과 연결성에 대해 다시금 생각해 보게 된다. 저자가 한국 사회 내 멘토를 갈망하는 풍조와 그 만큼 더 소외될 수밖에 없는 현대인을 직시하고, 참을 수 없는 존재의 가벼움을 홀로 견뎌내기를 촉구한 점, 그리고 라캉의 주체화를 통해 우리에게 진정한 멘토와 멘티의 역할과 태도를 피력한 점에 적극 동의하게 된다. 소외된 현대인이 주체화를 통해 정신분석의 윤리의 본질을 새길 수 있는 점에서 이 글이 갖는 가치는 크다. 다만, 저자가 라캉과 바디우를 이론적인 연속선상에서 이해하여 이른바 “라캉-바디우의 주체이론”(19)이라고 명시한 점에서는 상세한 이론적 논의가 더 뒷받침되어야 할 것으로 보인다. 또한 “어떤 분석가나 정신과 의사들”(19) 그리고 “자아심리학”(23)이라고 제한적 단서를 두지만, 피분석자에게 이상화 역할을

하는 일부 분석가들을 과일반화하여 다소 폄하적 태도를 갖는 임상 분야에 대한 (단편적) 이해는 지양되어야 할 점으로 보인다. 왜냐하면, 정신분석 임상에서는 피분석자가 분석 당시 갖고 있는 삶의 실제적인 목표와 욕구들을 간과할 수 없고, 자아 기능(ego function)이 취약한 피분석자에게 진리의 텅 빈 자리를 마주하게 하는 분석 작업은 일종의 폭력이 될 수 있기 때문이다. 아울러 이 글에서 제시한 정신분석의 윤리적 실천 측면이 여전히 관념적이고 모호한 측면으로 남아 현대인의 주체화를 위한 구체적인 실천과는 다소간 간극이 있어 보인다. 따라서 이 글에서 강조된 “유령과의 조우”(24)에 대한 보다 상세한 보충 설명을 바라게 된다. 요컨대, 주체의 소외를 ‘비켜’가는 것이 아닌 소외의 ‘극복’을 통한 분리, 즉 주체화는 정신분석의 이론적 지평에 이은 구체적인 실천 작업이 병행될 때에야 비로소 진정한 정신분석의 윤리로 자리매김할 수 있을 것이다.

「무엇을 알 것인가?: ‘경험의 빈곤’과 ‘정신적 쇠약’에 대처하는 정신분석적 공부법」(김소연 2016: 33-52)에서 저자는 “온 국민이 공부해야 하는 시대”(35) 그렇게 무한 경쟁의 사회에서 각자 도생의 길로 끊임없이 자기계발을 해야 하는 한국 사회의 현 상황을 기록한다. 그러나 역설적이게도 “공부의 과잉”(37)은 “경험의 빈곤”(38)으로 이어진다. 이러한 배경에는 신자유주의의 맥락에서 “한국 대중의 평등주의 에토스가 개인주의적 성공 논리의 추구로 환원”(42)되는 것과 연관이 있음을 저자는 지적한다. 또한 저자는 이러한 한국 사회의 정신분석적 이론적 토대를 “과학적 담화로써 지배관계를 합법화하는 지배 형식”(43)인 “대학 담화”(44)로 본다. 그럼으로써 현재 한국 사회는 “지혜 없는 지식, 헛도는 세상”(47-48)이 되어 있다. 따라서 저자는 “스스로를 아는 지식”(49)인 ‘대학 담화’의 지식에 포섭될 것이 아니라, “스스로를 알지

못하는 지식”(49)인 ‘분석가 담화’가 보여주는 무의식에 대한 지식을 향해 공부해야 함을 피력한다. 결론적으로 저자는 “가지고 하는 법을 아는 것(savior-y-faire; dealing with it)”(51)의 공부를 통해, 즉 현대인에게 “자신이 환상의 매듭을 푸는 것”(51)을 통해 자신의 진실을 발견하고, “무소의 뿔처럼 오직 당신만의 욕망의 힘으로 가라!”(52)고 언명함으로써, 라캉 정신분석의 실천을 촉구한다.

이 글은 주제와 세부 내용이 다름에도 현재의 한국 사회를 살아가는 현대인의 주체화를 위해, 타자의 지식에 소외될 것이 아닌 자신의 무의식의 지식을 향해 삶의 진정한 공부를 해 나가야 함을 촉구하는 점에서 앞의 글과 같은 맥락에 있다. 이처럼 소외된 현대인에게 자신의 주체화를 위한 진정한 공부의 필요성을 촉구하는 것은 아무리 강조해도 지나침이 없을 것이다. 다만, 한국 사회가 “분석가 담화 구조의 사회”(46)가 되기 위해서는 그를 위한 개인적·사회적 노력이 함께 뒷받침되어야 한다. 이러한 논의는 “이른바 ‘분석가의 추락’이 ‘주체의 공핍화’의 선행조건으로 작용해야 한다”⁴⁾(김석 2016: 69)는 명제와도 연관성을 찾을 수 있어, 개인의 궁극적인 주체화는 분석가와의 개인적 관계를 경유하는 동시에 분석가 담화가 구조화되는 사회적 기반 위에서야 가능해지는 ‘개인과 사회의 동시적 조건’을 요청함을 간과할 수 없다. 라캉 정신분석에서 ‘개인의 주체화와 주체적 사회 조건을 어떻게 연결할 것인가?’에 대한 상세한 논의 과정을 추후 과제로 남기지만, 그럼에도 불구하고 공부 과잉 시대에 정신분석적 공부법의 의미를 가르쳐주는 이 글이 갖는 의미와 가치는 훼손될 수 없다.

4) 김석 (2016). 「주체화와 정신분석의 윤리」. 『2016년 한국라캉과현대정신분석학회 정기학술대회(후기) 자료집: 정신분석과 윤리』. 59-70 참조.

「우리는 수평적인 관계를 (얼마나) 원할까?」(이성민 2016: 53-71)에서 저자는 줄리엣 미첼이 『동기간: 성과 폭력』(2003/2015)을 통해 정신분석에서 측면적 관계인 동기간과 또래 집단의 독자적 중요성에 주목⁵⁾한 점에서 출발하여 한국 사회의 수직적 문화에 대한 문제의식을 갖는다. 그 결과, 현대인이 잃고 있는 것은 다름 아닌 “개인 생활의 민주화”(61-64)이다. 저자는 한국 사회 “문화의 결핍”(66)을 직시하고, 이러한 문제점을 극복하기 위해 우선적으로 “아이들의 세계(가족이나 학교)”(66)와 “성인들의 세계(직장)”(66)의 구분 필요성을 언급한다. 다음으로 성인들 세계의 문화가 부재하거나 제대로 기능하지 못함을 “사회적 증상”(67)으로 보고, 증상을 치유하기 위해 “새로운 문명=문화의 발명”(67)을 제안한다. 저자는 새로운 문화의 발명의 예로 “언어”(68-71)를 주장한다. 한국어의 호칭과 존비어의 문제가 수직적 문화를 유지 또는 강화하고 있는 바, 한국 사회의 수평적인 관계를 위해서는 상대적 독립성을 갖는 “동기간”(60) 관계에 주목할 필요가 있고, 소통을 촉진하는 “언어”(71)로서 친밀성에 대한 요구보다는 평등주의에 대한 요구를 앞세울 수 있어야 한다. 이는 곧 선악을 넘어선 “우리가 새로 개척해야 할 모험의 장소”(71)이다.

이 글을 통해 한국 사회의 수평 문화의 결핍, 더 넓게는 문화에 대한 결핍 측면을 다시금 인식하게 된다. 선악의 범위를 넘어 보편성을 고민해야 하는 우리, 성인 사회가 독자적인 문화를 갖지 못하고 아이들의 사회로 “퇴행”(65)하는 현상 역시 한국 사회에서 간과할 수 없는 부분

5) 주지하다시피 줄리엣 미첼(2003)의 『동기간: 성과 폭력』은 이성민(2015)에 의해 번역되었고, 이 텍스트에 대한 서평도 김석(2015)에 의해 「망각된 측면관계가 보여주는 성과 폭력의 또 다른 기원」, 『라강과 현대정신분석』, 17(2), 138-149에서 이루어졌다. 미첼의 비판적 문제의식과 측면적 관계에 대한 새로운 틀 마련이 갖는 의미 그리고 이 텍스트가 갖는 가치는 번역서와 서평을 통해 잘 확인할 수 있다.

이다. 그러나 이러한 성인 사회의 문화적 결핍을, 그리고 한국 사회의 수평적 관계의 제한이나 결핍을 문화의 문제로만 볼 수 있을까? 그리고 수직적 문화를 반드시 한국 사회의 문제라고만 볼 수 있을까? 프로이트와 라캉이 오이디푸스 삼각 구조에서 간과한 수평적 관계에 대해 동기간의 관점을 도입하면서 그 중요성을 피력하는 미첼과 저자의 업적은 높이 평가되어야 한다. 다만, 수직적 문화를 반드시 한국 사회의 전형이라고만 보기 어렵고, 다양한 수평적 관계의 한계나 제한의 중심에는 언어에 내재한 ‘욕망’이 더 중심적 연관이 있음을 고려할 필요가 있기 때문이다. 주체는 대타자의 결여를 충족시켜줄 수 있다고 믿는 대상 a를 통해 욕망을 지속시키는데, 이러한 주체의 욕망의 지속은 수직적 관계에서와 수평적 관계에서 차이가 있을 수 있지만, 관계의 차이가 욕망의 본질에 결정적인 영향을 주지 않을 수 있다. 이러한 점에서 본 서평자는 수평적 관계와 문화에 대해, 언어를 경유하여 욕망 논의의 필요성을 생각해 보게 된다. 아울러 “새로 개척해야 할 모험의 장소”(71) 그리고 『일상적인 것들의 철학』에서 기록된 “새로운 공자가 등장할 때”(이성민 2016: 187)⁶⁾와 같은 저자가 생각하는 우리 사회 가능성에 대한 더 깊은 궁금함과 호기심을 갖게 된다. 따라서 저자의 후속 작업을 통한 좀 더 구체적인 우리 사회 가능성을 만날 수 있기를 기대해본다.

「왜 사랑하기가 점점 힘들어질까?」(정지은 2016: 73-92)에서 저자는 제도와 문화라기에는 너무나 비즈니스적인 한국 사회 결혼을 통해, “사랑이 어려운/불가능한 시대의 사랑”(75-79) 현상에 주목한다. 또한 저자는 우리 시대 어려운/불가능한 사랑을 라캉의 ‘대상 a’ 개념에 초점을 두어 설명한다. 저자는 다음과 같이 기록하는데, “사랑은 나의 ‘결여’

6) 이성민 (2016). 『일상적인 것들의 철학』. 바다출판사. 187 참조.

를 돌려주는 것”(83)으로 즉 “대상 a는 사랑을 발생시키는 그 무엇이 다”(83). 그런데 사랑에서 저자는 “사랑의 욕망과 성 충동을, 완전한 사랑의 불가능성으로 인한 자기 고통과 성 충동의 지배로 인한 타자 폭력을 혼동하지 말아야”(87) 할 것을 주장한다. 저자에 따르면, 두 결여 주체가 만들어 내는 어떤 표현 형태인 “사랑”(91)에서 “성은 사랑을 위해 사용”(89)되어야 하고, 한국 사회가 고독과 폭력에 노출될수록 우리는 “인간과 인간을 건강한 방식으로 매개하고 인간을 욕망의 주체로서 존재하도록 해 주는”(91) 사랑을 사회적 자원으로 관심을 갖고 다뤄야 함을 피력한다.

이러한 사랑의 논의에 있어 우리가 반드시 기억해야 할 점은 라캉에게서의 ‘욕망’과 ‘사랑’과의 관계이다. 라캉 정신분석에서 두 개념은 매우 중요한 개념으로서 양자 간의 ‘유사성’과 ‘대립성’을 반드시 이해할 필요가 있기 때문이다. 자아의 영역에 속하는 상상적 사랑은 상징적 욕망과 대립 관계에 있다. 상상적 사랑은 나르시시즘적 사랑으로 그 사랑은 허구적이고 기만적이다. 그런데 비해, 사랑과 욕망 간의 유사성을 확인할 수 있는 지점은 (1) 사랑과 욕망의 충족 불가능성, (2) 사랑의 구조(사랑받고 싶은 소망)와 욕망의 구조(욕망의 대상이 되고자 하는 욕망)의 동일성, (3) 욕망의 변증법에 근거할 때, 사랑과 욕망이 사랑의 요구의 충족 불가능성에서 배태됨⁷⁾이다. 후자의 측면에서는 라캉의 저작에서 사랑과 욕망의 개념이 혼용되기도 한다. 또한 라캉의 사랑은 상상적 사랑, 상징적 사랑, 실재적 사랑을 개념적으로 구분할 수 있지만⁸⁾, 이처럼 엄밀한 논의를 차치하고라도 사랑의 개념을 사용할 때, 그 사랑이 욕망과 어떠한 관계에서 있는지 좀 더 명시되어야 우리 시대 사랑에

7) Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. 김종주 옮김 (1998). 『라캉 정신분석 사전』. 인간사랑. 173 참조.

8) 강응섭 (2016). 『첫사랑은 다시 돌아온다』. 세창출판사 참조.

대해 좀 더 구체적으로 사유하고 행할 수 있을 것이다. 이러한 점에서 저자가 본문에서 사용한 사랑 개념은 욕망과 유사성을 발견할 수 있는 사랑 개념에 가깝게 보인다. 라캉의 사랑은 ‘주체가 가지지 않는 것을 주는 것’으로서 궁극적으로는 무(nothing)로 향하고, “비대칭적인 성관계의 부재를 보충해”⁹⁾ 준다. 라캉의 사랑 개념을 이으면서, 바디우는 사랑을 “다리 절기(boiterie)’와 같은 둘이 등장하는 무대”, 또는 “비-관계의 관계로서의 사랑”¹⁰⁾으로 정의하고 사랑을 “보편성의 보증자”¹¹⁾의 위치로 승격시킨다. 특히 바디우의 관점은 “충실성”¹²⁾을 통해 사랑의 지속과정에 대해서도 기록한다. 따라서 우리 사회 진정한 사랑의 가능성을 찾고, 사랑의 시작뿐 아닌 지속과정에 대한 논의도 이어져 사랑 담론이 더 풍성해질 수 있기를 바란다.

「불안에서 향유로: 행복한 자아로 가는 길」(정경훈 2016: 93-111)에서 저자는 다이어트, 몸짱, 얼짱, 외모지상주의 등이 범람하여 외모강박 시대, 외모 불안 시대에 살고 있는 한국 사회의 시대 욕망을 분석한다. 무엇보다 “인간의 욕망은 타자의 욕망”¹³⁾이기 때문에 외모를 강조하는 우리의 문화는 “가부장적 이데올로기뿐만 아니라 자본주의, 계급, 대중매체, [...] 인간 주체의 구조, 욕망, 향유 등의 요소가 중층결

9) Lacan, J. (1975). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore-On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*. Ed. J.-A. Miller. Trans. B. Fink (1998). NY: W. W. Norton & Company. 38.

10) 서용순 (2008). 「비-관계의 관계로서의 사랑: 라캉과 바디우」. 『라캉과 현대정신분석』. 10(1). 87-104 참조.

11) Badiou, A. (1992). *Conditions*. 이종영 옮김 (2006). 『조건들』. 새물결. 361 참조.

12) Badiou, A. (2009). *Éloge de l'amour*. 조재룡 옮김 (2010). 『사랑예찬』. 도서출판 길. 56-57, 163 참조.

13) Lacan, J. (1966). *Écrits*. Trans. B. Fink (2002, 2006). NY: W. W. Norton & Company. 690.

정”(97)된 것으로써 외모 욕망의 주체와 메커니즘을 분석할 필요가 있음을 피력한다. 그 분석 결과, 저자는 외모 욕망은 “자아가 강한 이상 자아를 가진 경우, 자기 이미지와의 동일시(상상계), 그 이미지를 바람직한 것으로 만드는 매트릭스인 대타자(상징계)와의 동일시, 이상 자아와 자신의 동일시에서 오는 향유(실재계)가 중층적으로 작동”(101)함을 밝힌다. 한 걸음 더 나아가 저자는 외모 중심의 담론이 작동하는 메커니즘으로 “환유와 은유”(103-107)를 밝힌다. 여기서 특기할 점은 외모 욕망이 주체에게 내면화/동일시될 때, 이상 자아의 환상 유무와 정도에 따른 향유의 두 양태의 발생 측면이다. 결론적으로 저자가 주장하는 현대인은 자신에 대한 무지에서 오는 불행한 증상에 노출될 것이 아닌 “자기에게 맞는 자아상을 찾”(111)음으로써 외모 민주주의 시대를 만들고 참여하는 주체이다.

이 글은 현재 한국 사회에서 중요한 시대 욕망인 외모 중심주의를 라캉 정신분석의 주요 개념인 욕망, 자아 이상과 이상적 자아, 은유와 환유, 향유 등을 통해 분석하고 메커니즘을 명확히 밝힘으로써, 정신분석의 실천에 한 걸음 더 나아가는 데에서 의의를 찾을 수 있다. 무엇보다 주체의 향유와 관련해 저자가 기록한 “타자에게 무엇이 절대선인지 누가 확신할 수 있겠는가? 실재의 향유는 기표화될 수 없고 주체에 고유한 것이어서 주체 자신이 증상과 고통의 제거를 스스로 요청하지 않는 한, 타자에게 해를 끼치지 않는 한 우리는 그의 향유를 존중해야 한다”(110)는 명제에서는 삶의 실재(실체)를 확인할 수 있다. 본 서평자의 경험에 의하면, 정신분석 임상에서는 역설적이게도 주체 자신의 증상과 고통을 제거하기보다는 유지하고자 하는 피분석자를 생각보다 자주 만날 수 있었기 때문이다. 따라서 분석주체의 삶의 진실 탐구는 그/녀의 의지와 선택에 의존할 수밖에 없다. 즉 우리는 타자에게 무엇이 절대선인지 아무도 확신할 수 없다. 이러한 점에서 볼 때, 정신분석의 이론만

끔 정신분석의 임상 실천은 중요하다, 아니 후자가 더 중요하다고 볼 수 있다. 이 글이 갖는 의미와 가치처럼 우리 삶의 실재와 맞닿아 있는 정신분석 텍스트와 논의의 장이 더 이어지기를 바란다.

「왜 한국인은 그렇게 돈에 집착할까?」(김석 2016: 113-132)에서 저자는 자본주의 시대에 특권적 위치를 차지하는 돈에 대해 정신분석적 분석 방법을 채택함으로써, 우리 사회 돈에 대한 이해와 올바른 태도를 모색할 것을 촉구한다. 저자는 돈이 인류의 보편적 교환의 척도로 군림 하면서 우리 사회에서 욕망의 최우선 대상이 되고 있음을 직시한다. 여기서 한국인의 “돈에 대한 이중적 태도”(116)를 이해할 필요가 있는데, 돈은 한편으로는 바라는 ‘삶을 영위’하도록 돕지만, 다른 한편으로는 사람을 ‘오염시키고 타락시키는 기능’을 한다. 저자는 현대인에게 돈은 “증상”(118)임을 피력한다. 증상이 된 돈을 더 상세히 분석하면, 우선 “더러우면서 숭고한 돈”(118-122)은 깔끔함, 인색함, 완고함과 관련된 극단에 치우침, 부예의 집착 현상을 보이는 우리의 “항문기적 사회의 특성”(121)과 연관된다. 또한 “돈은 ‘남근’”(122-126)으로도 볼 수 있는데, 돈은 권위와 힘을 상징하는 상징적 대표 기표가 되어 우리의 “욕망을 작동시키는 결여의 지시물 역할”(124)을 하면서 인간 “소외”(124-125)를 이끌어 내기 때문이다. 마지막으로 “돈과 물신주의”(126-129)에서는 돈의 물신적 속성이 “주체와 주체의 상호 구조를 사물화하고 소외”(127)시킬 수 있음이 분석된다. 따라서 우리는 “돈의 인문학이 필요한 시대”(130-132)에서 “돈이 목적이 아니라 다시 수단으로 돌려놓기 위한 지혜”를 필요로 한다.

이 글에서 배금주의가 만연한 한국 사회에서 저자가 돈에 대한 우리의 양가적 태도에 주목하고, 돈을 똥(≡선물), 남근, 물신(物神, fetish)에 순차적으로 연결하여 분석한 후, 돈의 인문학의 필요성을 촉구한

점이 탁월하고 우리 삶에 매우 유용한 견해로 여겨진다. 현대인에게는 때려야 뗄 수 없는 돈은 정말 우리 삶에서 주권적 대표 기표인 남근이 되어 수단이 아닌 목적으로서 우리 삶을 지배하고 있다. 우리는 더 이상 소외되지 않기 위해 저자의 주장처럼 돈을 목적이 아닌 수단으로 이해하고 대할 수 있는 올바른 태도가 시급히 요청된다. 이와 같은 저자의 유용한 견해와 주장에 동의하며, 돈을 충동의 대상으로 분석한 점에서 추가적인 생각을 해보게 된다. 즉, 돈을 프로이트의 (성)충동의 대상인 젖가슴(구순기), 똥(항문기), 남근(남근기)과 순차적으로 연결하여 분석하고, 더 확장적인 의미로는 라캉의 욕망의 대상-원인인 ‘대상 a’와 연결하여 분석해 보는 것도 유용하리라고 본다. 돈을 대상 a와 연결하여 분석하면 보로메오 매듭인 ‘증상’과도 연결할 수 있고, 증상에 대한 우리의 태도로서 “증상과의 동일시”¹⁴⁾를 이야기할 수 있을 것이다. 이러한 작업은 우리 삶에서 필수 불가결한 돈에 대해 더 넓고 깊게 이해하는 과정이 되어, 돈에 대한 풍부한 시각을 제공할 수 있을 것이다.

「권력의 자리를 바라보는 두 입장: 왜 대통령을 아버지처럼 생각할 까?」(김석 2016: 133-153)에서 저자는 한국 사회의 정치 현실에서 지도자에 대한 대중의 숭배 현상의 문제점을 지적한다. 이러한 태도의 기원에는 프로이트의 『토텐과 터부』(Freud 1913)에서 등장하는 죽은 아버지에서 비롯되는 사회의 기원이 있다. 프로이트에 이은 라캉은 “욕망의 대상이 되는 ‘아버지의 자리’”(141)에 대한 두 가지 관점을 보여준다. 첫째는 “법이 기원하는 장소”(141)로서의 아버지의 자리이고, 둘째는 “빈 공간”(141-142)으로서의 아버지의 자리이다. 전자가 권력자의

14) Dor, J. (1994). *Clinique Psychanalytique*. 홍준기 옮김 (2005). 『프로이트 · 라캉 정신분석입상』. 아난케. 44-50 참조.

역할을 강조하는 데 비해, 후자는 시민사회의 자유와 정치적 행동을 가능하게 한다. 저자는 “예외적 주권자의 자리”(142-146)의 한계를 지적하고, 권력의 자리가 “구멍 뚫린 깃발”(147)이 되어야 함을 피력한다. 즉 “권력은 빈 공간을 중심으로 작동하기 때문에 빈 공간을 그 자체로 인정하는 것이 권력의 본질을 제대로 이해하는 것”(147)이고, 권력의 자리가 비어 있음은 “공공성을 둘러싼 갈등을 해결하려는 정치의 조절적 기능”(150)을 하기 때문이다. 이는 주체화의 과정으로서, 저자는 여성 주체의 “전체 아님의 자리”(149)가 정치 주체를 가능하게 함으로써 우리가 “정치의 주체를 먼저 세워야”(151) 함을 주장한다. 요컨대, 진정한 “정치의 가능성의 조건”(151)은 권력의 자리에 있는 상상적 아버지 즉 “가짜 아버지들’을 죽여”(151)야 하는 것이다.

이 글은 현재 한국 사회가 당면하고 있는 ‘일그러진 영웅들’에 대한 가르침이기도 하고, 그러한 일그러진 영웅 탄생을 공조한 우리에게 대한 가르침이기도 하다. 우리가 철저히 권력 즉 아버지의 자리가 빈 공간임을 인정할 때, 시민사회의 자유와 정치적 행동이 가능하다. 따라서 한국 사회 진정한 정치를 위해, 우리는 우선적으로 상상적인 가짜 아버지들을 죽여야 한다. 이는 대타자의 결여S(A))를 인정하는 여성적 위치로서 정치적 주체가 되는 것과 연관된다. 이러한 저자의 가르침에 적극 동의하게 된다. 다만, 성차 공식과 같은 라캉의 이론이나 정치 철학자들에 대한 기본 지식이 미약한 독자에게는 이 글이 다소 어려운 글이 될 수 있음을 생각해 보게 된다. 따라서 (1) 정치적 가능성의 조건으로서의 상상적 아버지를 죽이는 것, (2) 정치적 가능성의 실천에서 여성적 위치의 유용성, (3) 주체화와 여성적 위치, (4) 주체화와 정치적 가능성의 만남 등 저자의 중요한 문제의식과 주장을 좀 더 친절히 따라갈 수 있는 보충적인 글을 고려해 보게 된다. 또는 이 책이 대중서임을 감안할 때, 라캉의 정신분석 용어나 정치 철학에 대한 좀 더 상세한 주해를 희망해

본다. 덧붙여 이 글을 계기로 개인적으로는 ‘개인적 주체화와 주체적 사회 실현의 연결성, 혹은 양자 간의 선결성’, ‘바디우의 진리 공정(과학·정치·예술·사랑)에서 보편성을 보증하는 여성적 위치’,¹⁵⁾ ‘삶의 실제에서 정치적 주체화 실현을 위한 우리의 노력’ 등의 주제에 대해 생각을 이어보게 된다. 마지막으로, 현재 한국 사회의 정치 현실에서 이 글이 갖는 의미와 가치를 다시 한 번 더 강조하고 싶다!

「**반사회적 폭력 범죄, 어떻게 바라봐야 하는가?**」(이만우 2016: 155-173)에서 저자는 한국 사회의 폭력 범죄를 단순히 “산업화와 형식적 민주화의 후과(後果)”(158)로 나타나는 사회의 문제만으로 볼 수 없음을 피력한다. 저자는 “폭력 범죄 발생의 심리적 근원을 클라인-라캉 정신분석 이론에 입각해 파헤치고, 그 폭력 범죄의 사회문화적 표상을 분석한 후, [...] 사회문화적으로 인지 가능한 형태로 변형시킬 수 있는 방안을 고민해 보고자”(159) 한다. 폭력 범죄에 대한 정신분석적 접근은 현대인의 “증오의 감성이 실행되면서 선망, 질투, 탐욕 등 부정적 정동이 개인적 일상사를 넘어 사회관계 또는 문화적 과정에 침윤”(160)됨을 설명해준다. 더 구체적으로 클라인의 정신분석은 폭력 범죄 가해자의 “전범주적(pre-categorical) 심리”(161), 즉 “‘형태 없는 불안’에 대한 형태를 부여하기 위해 타인을 이용하는 폭력 범죄의 심리적 근원”(163)을 설명한다. 더 위험한 것은 폭력 범죄의 가해자의 병리적 투사가 일종의 사회적인 ‘인지적 고통’을 만드는데, 이른바 “조증 문화(manic cultures)의 탄생”(166)은 개인의 불안과 두려움이 투사되어 제도화된 폭력을 정당화하는 “사회문화적 효과”(166-167)를 발생시킨다.

15) Badiou, A. (1992). *Conditions*. 이종영 옮김 (2006). 『조건들』. 새물결. 103, 360-362 참조.

여기서 “폭력 범죄를 바라보는 두 가지 도덕주의”(169-170)는 형이상학적 신비화에 불과하다. 따라서 저자는 “폭력 범죄의 가해자들과 함께 살아가기”(171-173)를 주장한다. 이를 위해 우리가 우선적으로는 폭력 범죄 속의 증오와 불안에 대해 “인지”(171)하고, 그 “존재 방식을 이야기하고 표현”(171)하여 사회에서 공유할 필요가 있다. 다음으로 인간됨의 병리인 폭력 범죄가 “완전히 치료 되는 것이 아닌 개선되거나 변형될 수 있을 뿐”(172)임을 받아들여야 한다. 중요한 점은 사회 “문화가 개인에게 삶의 숙명을 받아들일 수 있는 상징적 자원을 얼마나 제공할 수 있는가”에 달려 있으며, ‘타자의 타자성’이 인정되는 위니콧의 “이행 공간”(172)이 확보된다면, 저자가 주장하는 폭력 범죄의 가해자들과 함께 살아가기가 가능하다.

이 글은 한국 사회에서 간과할 수 없는 폭력 범죄를 개인의 심리적 문제로부터 출발하여 사회 문화적 효과로까지 확대하여 분석하고, 그 의미를 구체화한 점에서 우리 사회의 폭력 범죄를 이해하는 매우 유용한 도구가 되리라고 본다. 그 뿐만 아니라, 저자가 주장한 ‘폭력 범죄 가해자들과 함께 살아가기’는 우리 삶에서 실현가능한 치료적 방법을 제시한 것으로써 매우 설득력을 지닌다. 폭력 범죄는 우리 삶의 증상인 동시에 얼룩이다. 우리는 그 얼룩을 단순히 제거할 수도 없고, 그렇다고 완전히 치료할 수도 없다. 다만, 증상으로서의 얼룩이 보여주는 우리의 참모습을 그대로 마주하고 어떻게 하면 좀 더 건강한 모습으로 함께 살아가갈 수 있는가를 고민하고 실행해야 한다. 그러한 점에서 저자의 주장은 매우 설득력을 지닌다. 특히 위니콧의 이행 대상 혹은 ‘중간 대상(transitional objects)’ 개념이 적용된 우리 사회의 ‘이행 공간’은 우리에게 많은 가능성을 제공해 줄 것으로 보인다. 즉, “내적인 현실과 외적인 현실을 각각 분리시키면서 동시에 서로 연관되어 있는 상태로 유지시켜야 하는, 끝없이 계속되는 과업에 관여하는 개인을 위한 안식

쳐”(Hamilton 1990/2007: 146)¹⁶⁾가 되는 중간 대상은 대상관계치료에서 개인이 사회관계로 연결되는 동시에, 자기와 타자를 구분할 수 있도록 돕는 매우 중요한 치료적 도구가 되기 때문이다. 대상관계이론이 갖는 상상적 한계는 분명히 있으나, 그럼에도 불구하고 우리는 한국 사회에서 대상관계이론이 갖는 이점과 치료적 유용성을 간과해서는 안 된다. 덧붙여 라캉 역시 『에크리』의 「치료의 방향과 그 능력의 원리」(Lacan 1966) 논문에서 ‘대상 a’ 개념을 위해 위니콧의 ‘중간 대상’을 참조하고 있음을 확인할 수 있다.¹⁷⁾ 따라서 이 글은 개인심리학과 사회심리학을 아우르면서 폭력 범죄에 대한 정신분석적 역할을 구체화·실체화한 점에서 높은 의미와 가치가 있다고 본다.

「세대 갈등: 절망한 청년들을 어떻게 치료할 것인가?」(홍준기 2016: 175-191)에서 저자는 한국 사회 부모 세대와 자녀 세대 사이의 갈등의 핵심을 설명하는 정신분석적 개념으로는 “오이디푸스 콤플렉스”(177)가 있음을 언급한다. 오늘날 한국은 개인적 차원의 오이디푸스 저항이 사회적 저항과 연결되어 있는 현실에서 저자는 “(신)자유주의가 낳은 트라우마를 어떻게 치유할 것인가?”(179)라는 문제를 제기한다. 저자는 이러한 문제 해결을 위해 우리가 “프로이트를 철저히 재해석 필요”(181)가 있음을 명시한다. 또한 저자는 정신분석 상담가로서의 자신의 임상 경험에 기초해 오늘날 세대 갈등의 문제는 “아들들보다는 부모 세대에 더 많은 책임이 있다는 전제하에서 접근해야 진정으로 문제가

16) Hamilton, G. (1990). *Self and others: Object Relations Theories in practice*. 김진숙, 김창대, 이지연 옮김(2007). 『대상관계 이론과 실제: 자기와 타자』. 학지사. 146-154 참조.

17) Lacan, J. (1966). “The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power”. *Écrits*. Trans. Fink, B. (2002, 2006). New York: W. W. Norton & Company. 503-507, 541.

해결될 수 있”(185)는 점을 강조한다. 저자는 오늘날 여전히 개인 심리 치료이론에 머물고 있는 정신분석학이 이제는 보다 넓은 맥락으로 확대되어 “환경에 의해 어린 주체에게 가해지는 외상적 경험의 중요성을 더욱 강조하는”(187) 방향으로 정신분석을 발전시킨 클라인과 위니캣의 견해에 귀 기울여야 함을 촉구한다. 또한 저자는 토마 피케티가 『21세기 자본』에서 주장한 “세대 갈등과 계층(계급) 갈등을 대립적인 관계로 보지 말고 계층 간의 불평등을 해결해 나가는 가운데 세대 갈등을 해결해야”(189) 하는 견해에 주목하면서 한국 사회의 세대 간 정의의 실현을 위해 노력해야 함을 촉구한다.

이 글에서 한국 사회 세대 갈등의 해결을 위해, 그리고 절망한 청년들을 위한 진정한 치료를 위해 오랫동안 정신분석 이론가이자 임상가로서 동시적 역할을 해 온 저자의 주장에 우리는 귀 기울여보아야 한다. 정신분석 임상 실제에서 라캉주의 분석가의 ‘인간을 소외시키는 상징계를 벗어나 실재를 찾으라는 이론, 즉 충동(또는 주이상스)을 찾아야 한다’는 입장은 때때로 분석주체에게 소외와 더 깊은 절망의 경험을 줄 수 있다. 또는 라캉 정신분석에서 보는 ‘분석의 끝’은 분석주체가 쉽게 도달할 수 없는 지점으로 지나친 라캉주의는 순수 형식이 될 수 있다. 이제 우리는 세대 갈등뿐만 아니라 수많은 증상을 안고 있는 한국 사회의 정신건강을 위해, 라캉 중심주의에서 한 걸음 벗어나 더 넓은 시각에서 우리 삶의 진정한 가르침을 주고, 좀 더 유용한 치료적 도구가 될 수 있는 정신분석을 고민해야 할 때이다. 이러한 점에서 우리는 저자의 시선과 주장에 한 번 더 귀 기울이고 숙고할 필요가 있다.

「불안: 우리는 왜 ‘충분히 좋은 엄마’ 또는 ‘사회적 국가’를 필요로 하는가?」(홍준기 2016: 193-210)에서 저자는 “오늘날 정신분석(학)이 풀어야 할 과제는 개인적 ‘힐링’과 사회적 ‘힐링’을 어떻게 연결시키는

가라는 것이다”(195)고 기록함으로써, 한국 사회의 중요한 정신분석적 과제를 언급한다. 또한 저자는 “여전히 개념이 부족하고 분과주의를 벗어나지 못하는 정신분석학을 수정, 확대, 발전시켜야 할 필요성”(196)을 밝힌다. 저자는 라캉 정신분석의 “충동 중심주의 혹은 주이상스 중심주의가 개인 임상과 사회 문제에 대해서 말해 줄 수 있는 것은 극히 제한적”(199)임을 지적하고, 라캉 정신분석을 사회 이론으로 확대하고 있는 지젝, 바디우, 들뢰즈 등의 이론 또한 한계가 있음을 밝힌다. 저자는 한국 사회의 정신병리의 상당 부분이 “사회적”(200) 원인으로 발생하는 이유를 들어, 한국 사회의 정신분석학이 좀 더 사회적 차원에서 사유하고 이론적, 실천적으로 노력해야 함을 피력한다. 요컨대, 저자는 우리 사회를 위한 치료 개념이자 방법으로 불안을 극복하게 해 줄 “충분히 좋은 엄마”(201) 또는 “사회적 국가”(208) 개념을 밝힌다. 위니콧의 개념인 ‘충분히 좋은 엄마’는 “아이가 좌절을 견디고 홀로서기를 할 수 있는 ‘성숙한 자아’를 갖출 수 있”(204)도록 안전감을 제공하는 조율적인 어머니이다. ‘사회적 국가’는 일종의 안전한 엄마와도 같은 국가로서 저자가 클라인, 비온, 프로이트, 헤겔, 톨스, 피케티에게서 참조하여 고안한 새로운 “임상적-정치철학적 개념”(208)이다. 이러한 두 가지 정신분석적, 정치철학적 개념으로서 저자는 우리 사회에 대한 해안을 마련한다.

저자는 앞의 글 「세대 갈등: 절망한 청년들을 어떻게 치료할 것인가?」에 이어, 이 글에서 한국 사회를 위한 치료적 방법으로 ‘충분히 좋은 엄마’ 또는 ‘사회적 국가’를 주장한다. 세부 주제가 우리 사회의 세대 갈등과 불안이지만, 저자는 우리 사회의 두 증상을 계기로 라캉 정신분석의 한계를 지적함으로써, 한국 사회의 정신분석이 좀 더 수정, 확대, 발전될 필요성을 제기한다. 저자의 주장은 ‘충분히 좋은 엄마’와 ‘사회적 국가’로 귀결된다. 즉 한국 사회에서는 개인적 차원의 치료적 대상으

로서 ‘충분히 좋은 엄마’가 필요하다면, 사회적 차원의 치료적 대상으로서는 ‘사회적 국가’가 필요하다. 저자의 이러한 주장에는 이후 더 깊은 논의가 뒷받침되어야 한다. 그럼에도 불구하고, 한국 사회에서 임상가로서의 역할을 해 온 본 서평자로서도 정신분석의 수정·확대·발전의 필요성을 제기한 저자의 의견에 동의하게 된다. 현재 한국 사회에서 자신과 사회에 대한 ‘진실 탐구’를 목표로 하는 라캉 정신분석이 줄 수 있는 치료적 유용성에는 때때로 한계가 있기 때문이다. 따라서 우리는 우리 삶에서 좀 더 직접적으로 경험될 수 있는 진실을 위해, 정신분석을 배우고 탐구할 필요가 있다. 이러한 점에서 우리는 편협한 시각에서 벗어나 정신분석의 여러 패러다임(프로이트, 자아심리학, 대상관계이론, 자기심리학, 라캉 정신분석 등¹⁸⁾)을 좀 더 깊이 배우고 이해함으로써, 정신분석의 외연을 넓힌 채 우리 삶의 치료적 혜택을 찾을 필요가 있다.

「행복을 향한 삶의 방향성을 찾아서: 우리는 어떻게 온전한 자기 자신이 될 수 있을까?」(김서영 2016: 211-238)에서 저자는 여러 개인적 문제와 사회적 문제를 발생시키는 한국 현실을 정신분석의 실천적 답변이 절실히 요청되는 상황으로 본다. 저자는 그 문제의 중심에 “욕망”(218)이 있음을 발견하고, 특히 라캉의 열일곱 번째 세미나를 통해 “악어의 이빨에 비유된 어머니의 욕망”(220)이 우리 사회에서 스스로 생각하면서 온전히 자신의 삶을 살아가는 개인을 불가능하게 함을 지적한다. 따라서 우리 사회에서 온전한 자신이 되면서 세상과 소통할 수 있는 사람이 요청되고, 이를 가능하게 하는 것이 “대양적 감성을 회복하는 길”(223-227)이다. 저자가 말하는 대양적 감정의 회복은 “미시적

18) Mitchell, S. A. & Black, M. J. (1995). *Freud and beyond*. New York: Basis Books.

차원에서는 내가 받아들이지 못하던 내 일부를 수용하는 과정이며, 거시적 차원에서는 그동안 배척해 온 남을 내 삶의 일부로 동화하는 과정을 포함한다고 말할 수 있다. 그것은 자신의 욕망을 이해하는 과정과 타인의 욕망을 인정하는 과정 모두를 아우르는 여정이다”(223). 따라서 저자는 우리가 ‘허구적 관계’, ‘폐쇄 구조’, ‘멈춘 상태’인 이자관계를 넘어 세상 속으로 나아갈 필요가 있음을 촉구한다. 절멸의 방향성에서 자신을 지켜봐 줄 여유와 인내가 존재하지 않는 현대인에게 분석가가 자신의 욕망으로 재단하지 않은 채 “치밀한 분석과 진정한 이해”(233)를 함으로써 그들이 혼자 할 수 없는 일을 함께 하는 것이 전문가가 해야 할 역할이다. 이런 의미에서 저자는 “정신분석을 휴머니즘”이라고 정의하고, 그 역할의 끝에 “전문가”(234)를 위치시킨다. 전문가는 “내 삶을 스스로 만들어 가며 그 여정 속에서 세상으로부터 물러나지 않는 사람, 즉 온전한 나 자신으로서 스스로를 연마할 수 있는 사람에게만 허락된 선물이다”(217). 저자에 따르면, “온전한 자기 자신이 되는 길을 찾아서”(234) 가는 사람이야말로 전문가의 여정을 가는 사람이고, 행복을 향한 삶의 방향성을 찾아 가는 이들이다.

정신분석을 일반 대중 속에서 실천적 도구로 만들기 위해 노력하는 저자는 이 글을 통해 정신분석의 의미와 역할을 일반 독자가 좀 더 잘 이해할 수 있는 언어로서 설명한다. 또한 이 글은 정신분석에서 분석가가 어떤 모습으로서의 전문가가 되어야 하는지 생각해 보게 하고, 그 의미를 가르쳐준다. 이러한 내용은 분석가의 욕망과 연관된 ‘정신분석의 윤리’, 그리고 우리 사회에서 시급히 요청되는 ‘정신분석의 실천’과 연관된 주제로서 우리에게 중요한 시사점과 가르침을 준다. 다만, 이 글에서 온전한 자기 자신이 되는 것은 성숙한 개인, 전문가, 행복한 사람이 되는 것과 연결되어 한 연속선상에 있다. 이러한 저자의 의도에는 상당 부분 동의하지만, 좀 더 엄밀한 의미 이해를 위해 각 용어의 의미를 좀

더 구체화할 필요가 있다고 본다. 온전한 자기 자신이 되는 것, 혹은 성숙한 개인이 되는 것은 반드시 전문가가 되는 것, 또는 행복한 사람이 되는 것과 연결되지 않을 수 있기 때문이다. 그리고 정신분석의 실천에서 한편으로는 ‘분석주체가 되는 분석 경험이 전문적인 분석가가 될 수 있는 과정’이기도 하고, 다른 한편으로는 ‘분석가의 추락이 분석주체의 궁핍화 즉 주체화의 선행조건’으로 작용하는 점에서 분석주체와 분석가는 밀접히 연결되어 있지만, 그럼에도 ‘분석주체의 주체화’와 ‘전문가로서의 분석가’를 구분할 필요가 있다. 이러한 의미에서 우리는 “대양적 감성(a sensation of eternity, a oceanic feeling)”¹⁹⁾이 갖는 양면성을 함께 보아야 한다. 전능감(omnipotence)과 일체감이 주는 만족은 진정한 자기 자신이 되는 것 또는 타자에 대한 진정한 공감의 요소가 되기도 하지만, 과잉된 동화는 이화와 건강한 분리를 방해하거나 지연시키는 원인으로 작용하기 때문이다. 따라서 행복한 삶의 방향성을 찾기 위한 노력으로 온전한 자기 자신이 되는 과정에 대한 저자의 추가적인 글을 기대해 보게 된다.

III. 한국 사회의 분석 이후 우리의 실천은?

앞의 장에서 한국 사회의 증상 읽기와, 그 치료 과정으로서 정신분석적 사유의 출발점이나 정신분석적 해답을 제시한 열한 가지의 글을 만나보았다. 멘토에 대한 요구, 공부 과잉, 사랑의 불가능성, 외모 불안

19) Freud, S. (1930). *Civilization and Its Discontents*. Trans. Strachey, J. (1961). New York: W. W. Norton & Company. 36.

은 라캉의 정신분석을 통해 현재 우리의 증상을 극복하고자 한다. 수평 문화의 부재, 돈에 대한 집착, 권위주의 정치는 한국 사회의 오래된 문제를 다루는데, 돈과 정치 문제가 라캉의 정신분석을 통해 우리의 증상을 극복하고자 한다면, 수평 문화의 부재는 문화적 담론으로서 그 해결책을 마련하고자 한다. 폭력 범죄, 세대 갈등, 개인과 사회의 불안은 대상관계 이론가로 위치되는 클라인과 위니콧의 개념을 통해 우리 사회 증상을 극복하고자 한다. 행복을 향한 방향성은 프로이트와 라캉의 관점을 채택하면서 전문가의 모습을 설명한다. 또한 공부 과잉, 수평 문화의 부재, 권위주의 정치, 폭력 범죄, 세대 갈등, 개인과 사회의 불안은 개인의 문제가 사회의 문제와 연결된 부분을 다룸으로써 정신분석이 개인심리학인 동시에 사회심리학으로서의 동시적 역할을 해야 함을 보여준다. 이러한 아홉 명의 저자가 담은 열한 가지 주제와 내용이 조화롭게 우리 사회의 정신 과정의 탐구 방법, 치료 방법, 그리고 양자를 아우른 과학의 체계를 수행하고 있다. 따라서 이 텍스트는 ‘정신분석의 본령’을 담고 있는 동시에, 한국 사회에서 ‘정신분석 실행의 욕망을 이끌어’ 내기에 충분한 점에서 여타 정신분석의 텍스트와는 다른 위치에 있다.

이제 남은 과제는 우리의 정신분석적 실천이다. 그동안의 국내 정신분석은 그 학문이 담고 있는 의미와 가치, 그리고 한국 사회에서의 필요성이 충분함에도 불구하고 일반 대중과 충분히 소통하고, 사회 내에서 구체적인 정신분석적 역할을 하는 데에서는 다소간 한계가 있었다. 이제 올바른 생각만큼 올바른 행동이 병행되어야 할 때이다. 프로이트는 「끝이 있는 분석과 끝이 없는 분석」(Freud 1937)에서 아래와 같이 기록한다.

충동의 통제를 확실히 함으로써 신경증을 치유한다는 주장은 이론적으로는 항상 옳지만, 실제로서 항상 옳은 것은 아니다. 그것은 분석이 충동의 통제를 완전히 보증할 수 없다는 사실에서 기인한다. [...] 분

석의 힘은 무한한 것이 아니라 제한적이기 때문이다. 따라서 최종 결과의 항상 서로 싸우는 심급들의 상대적인 힘에 달려있는 것이다.²⁰⁾

이처럼 우리는 프로이트로부터 정신분석의 한계를 인정하고 정신분석이 할 수 있는 역할에 대해 겸손한 태도를 배울 수 있다. 정신분석 공동체인 우리는 이제 한국 사회의 증상 읽기 이후 그 증상에 대한 진정한 의미의 치료를 위해 분석가의 역할을 수행해야 한다. 따라서 한 걸음 더 넓고 깊은 시각으로 ‘정신분석 이론의 보편화와 대중화’, ‘정신분석 임상학의 전문화와 구체화’, ‘정신분석 이론가 및 임상가의 윤리’, 그리고 ‘개인의 주체화와 주체적 사회의 연결성’ 등에 대해 더 진지하게 고민하고 행동해야 한다.

한국 사회의 여러 증상을 계기로 그동안 국내 정신분석을 위해 값진 노력을 해 오신 여러 선생님들을 한 텍스트에서 만나고 정신분석을 배울 수 있는 좋은 기회가 되어, 독자와 정신분석의 실천을 고민하는 한 사람으로서 깊은 감사의 인사를 드린다. 한국 사회의 오늘의 진실을 마주하고 더 나은 내일을 꿈꾸고자 하는 많은 독자들이 이 텍스트를 만날 수 있기를 희망한다.

논문 투고 일자: 2017.01.11.

심사 완료 일자: 2017.02.03.

게재 확정 일자: 2017.02.06.

20) Freud, S. (1937). "Analysis Terminable and Interminable". 임진수 옮김 (2007). 『끝이 있는 분석과 끝이 없는 분석』. 열린책들. 252 참조.

『라캉과 현대정신분석』 논문 투고 규정

【학회지 발간】 매년 2월 28일과 8월 31일 연 2회 발행하며 한글(국문) 논문과 외국어(영어, 프랑스어, 독일어) 논문을 함께 게재한다. 국제학술대회 논문집을 발행할 경우는 외국어 논문을 원칙으로 한다.

【논문의 내용 및 요건】 라캉과 현대정신분석 이론가들에 관한 독창적인 논지를 개진하거나 이들의 이론을 철학, 문학, 종교, 심리학, 영화, 정치, 정신의학, 사회, 사회복지, 문화, 예술 등 학술 분야나 임상, 실생활에서 응용한 내용을 다룬 논문을 게재한다. 다른 학회지에 발표되었던 논문이나 저서에 포함되어 출판된 논문은 게재 대상에서 제외한다.

【기고 자격】 기고자의 자격은 원칙적으로 회비 미납이 없는 본 학회 회원으로 제한하되, 외국인이나 특별기고 같은 경우 편집위원회 결의를 거쳐 자격을 인정한다. 특집이 있는 경우에는 기고자의 자격을 편집위원회의 추천을 받은 사람으로 한정할 수 있다.

【기고 방법】 원고는 한글이나 워드 프로세서로 작성하여 필자가 책임 교정한 뒤, 전자우편으로 송부한다. 심사의 공정성을 위해 본문의 어떤 부분에서도 필자의 신원을 확인하거나 암시하는 부분이 없도록 한다. 투고자는 학회 서식인 ‘투고자 인적사항’을 작성해 심사논문과 함께 보내야 한다. 원고는 발행일 기준 50일 이전에 제출한다.

접수처: 편집위원회 lacan1998@hanmail.net

【원고 분량】 원고 매수는 각주와 참고문헌을 포함하여 원고지 150매(A4 약 16매) 이내로 하며 200매(A4 약 22매)를 넘지 않도록 한다. 외국어 논문은 6,000-8,000 단어 정도의 분량으로 한다. 투고 논문의 분량이 150매(인쇄본 34매)를 넘을 때는 초과된 인쇄본 1매당 10,000원의 인쇄비를 부담해야 하며 200매(인쇄본 43매)가 넘는 경우는 원칙상 신지 않는다.

【제1저자 및 공동저자 구분】 논문이 2인 이상에 의해 집필된 경우 제1저자의 이름을 필자 표시란의 제일 앞부분에 쓰고 그 다음에 다른 공동저자들의 이름을 가나다 순 또는 알파벳 순으로 배열함으로써 제1저자와 공동저자를 구분하여 명시한다. 2인 이상이 집필했지만 제1저자를 구분할 필요가 없을 경우에는 저자들의 이름을 가나다 순 또는 알파벳 순으로 배열하고 마지막 이름 끝에 “(가나다 순 또는 알파벳 순)”이라 표기한다.

【원고 심사 및 게재 판정】 학회에서 정한 <심사 및 게재 절차에 관한 세칙>에 의거 심사 후 게재를 판정한다. 게재 가능 판정을 받은 논문도 내용의 수정이나 보완, 분량의 조정 등을 요구할 수 있다.

【논문 게재료】 논문 게재가 결정된 경우에 한하여 기고자는 편집 위원회에서 결정한 일정액의 발간 비용(전임 25만 원, 준전임 20만 원, 비전임 15만 원)을 납부하여야 한다. 연구비 지원을 받아 각주에 연구비 지원 사실을 표시하는 경우에는 편당 35만 원 이상의 게재료를 내야 한다.

【논문의 저작권】 본 학회지에 수록된 논문의 저작권은 학회가 소유하는 것을 원칙으로 한다. 학회의 출판사업과 관련하여 논문을 재인쇄할 경우 필자의 동의 없이 출판하고 사후 필자에게 통보한다. 학교 교육용 자료나 개인 연구를 제외하고 본 학술지에 실린 논문을 무단 복제할 수 없다.

【편집세부규정】 다음과 같이 편집세부 규정을 제시한다. 아래에 제시된 논문 작성 규정을 따르지 않은 논문은 심사 대상에서 제외할 수 있다.

1. 논문 작성

- 1) 한글프로그램이나 MS 워드로 작성하고 글자는 바탕체를 기본으로 한다.
- 2) 논문 편집은 다음 기준을 따른다.
 - 본문: 왼쪽 여백 0.0 오른쪽 여백 0.0, 들여쓰기 18.0, 줄간격 160%, 글자크기 10
 - 인용문: 왼쪽 여백 18, 오른쪽 여백 18, 들여쓰기 0, 줄간격 160%, 글자크기 9
 - 각주: 왼쪽 여백 0.0, 오른쪽 여백 0.0, 내어쓰기 11.0, 줄간격 130%, 글자크기 9
 - 참고문헌: 글자크기 9.5, 왼쪽/오른쪽 여백 0, 내어쓰기 31.5, 줄간격 160%
 - 초록(Abstract): 작성 형식은 본문에 준한다.
- 3) 본문 내용구분은 I, II → 1, 2 → 1), 2) → (1), (2) → a), b) → (a), (b)의 순으로 한다.
- 4) 예술작품과 영화명은 < >로 표기하고, 필자가 인용하는 도판은 (그림 1), (그림 2)로 표기한다. 문학작품의 경우 장편은 『 』, 단편 소설과 시 등은 「 」로 표기한다.
예) <모나리자>, <시민 케인>, (그림 1), (그림 2), 『죄와 벌』, 「소나기」

2. 서지사항

- 1) 논문 제목, 필자 이름 순으로 중앙정렬 방식으로 배치한다. 부제를 달

경우, 본제목과 부제목 사이에 콜론(:)을 넣는다.

- 2) 특정기관의 논문지원이 있을 경우, 논문지원에 대한 언급은 논문제목 옆에 *(위첨자 형태)로 표기한 후 번호 없는 각주로 기재한다. 그리고 소속은 **(위첨자 형태)로 표기한 후 번호 없는 각주로 기재한다. 특정기관의 논문지원이 없을 경우, 소속을 *(위첨자 형태)로 각주로 기재한다.

예)

정신분석 주체개념의 현시적 유용성: 라캉 이론을 중심으로*

홍 길 동**

* 이 논문은 한국연구재단의 지원 하에 ...

** 한국대학교.

3. 초록과 주제어(키워드)

- 1) 800자 내외의 한글 초록을 필자의 이름 밑 박스 안에 제시한다. 그리고 논문 말미에 100-350단어 정도의 외국어 초록(요약문)을 첨부한다. 한글 초록은 800자 내외(대략 1행 32자로 감안하여 25행 미만), 외국어 초록은 100-350단어(대략 1행 15단어로 감안하여 6행 이상 23행 미만)의 초록 분량을 엄수한다.
- 2) 외국어 논문은 논문 서두에 100-350단어 정도의 외국어(영어, 프랑스

어, 독일어) 초록을 제시하고 논문 말미에 원고지 800자 내외의 한글 요약문을 첨부한다.

- 3) 필자의 영문 성명은 성, 이름 순으로 표기한다.

예) Hong, Gil-Dong

- 4) 초록 밑에 각각 한글 주제어와 외국어 키워드를 5~8개 제시한다. 키워드는 고유명사를 제외하고 모두 소문자로 표기한다. 단어와 단어 사이에는 쉼표를 사용하되 맨 마지막에 마침표를 찍지 않는다.

4. 외국어 표기

- 1) 영문 저자명의 경우 성을 먼저 쓰고 이름은 약자로 처리한다.

예) Lacan, J.

- 2) 한자나 외국어(용어, 고유명사, 작품명)를 쓸 경우, 먼저 한글로 적고 괄호 안에 한자나 외국어를 병기한다. 본문에 한 번 사용한 외국어를 다시 쓸 때에는 한글로만 표기한다. 외국어 용어는 언어를 불문하고 신조어, 원저자의 강조 등의 특별한 이유가 없는 한 이탤릭 표기하지 않는다. 작품명, 도서명 등의 외국어 원어도 이탤릭 표기하지 않는다.

예) 주이상스(jouissance), 라랑그(Lalangue)

- 3) 두 개의 외국어를 나열할 때에는 쉼표로 병기한다.

예) ‘물’(das Ding, the Thing)

5. 인용

- 1) 각주는 가급적 달지 않도록 한다. 그러나 본문의 논의 전개에 꼭 필요한 정보나 혹은 재인용의 경우 원래의 저술을 밝힐 필요가 있을 때에는 각주로 처리한다.

- 2) 인용이나 참고한 문헌의 출처는 본문의 괄호 속에 저자의 이름과 출판 연도, 쪽 번호만 밝힌다. 인용 또는 참고한 문헌이 되풀이될 때에도 같은 방식으로 한다.

예) 윌리엄스는 “문화는 정치적 지형을 변형시킨다”(Williams 1990: 7)라고 말했다. “문화는 인간 주체의 욕망에 따라 정치적 지향을 바꾼다”(Williams 1990: 7-8).

- 3) 번역서를 인용할 때에는 원전이 발간된 연도와 번역판 연도를 같이 표기한다. 인용 쪽수는 원본을 기준으로 한다.

예) 윌리엄스는 “문화는 정치적 지형을 변형시킨다”(Williams 1990/1996: 25)고 주장했다.

- 4) 두 명 이상의 저자를 인용할 경우, 가나다 순 또는 알파벳 순으로 제시한다. 저자가 같고 연도가 다른 문헌을 함께 언급할 때에는 연도만 나열한다.

예) (서용순 2004; 홍준기 2008), (James 1996a/1996b)

- 5) 저자나 역자가 2명인 글은 (홍길동 & 홍길순)으로 표기하고 3명 이상인 글은 (홍길동 외), (Keller, H., et al. 2008: 10)로 표기한다.

- 6) 재인용의 경우 원 저술을 먼저 밝히고 재인용된 저술을 밝힌다.

예) (김용준 1946: 185-6, 조요한 1999: 17에서 재인용)

- 7) 필자가 본인의 저술을 인용할 때에는 ‘줄고’라고 하지 않고 이름을 밝힌다.

- 8) 세 문장 이하를 인용할 경우, 인용 시작과 끝에 한글자판 상에 표기되는 큰따옴표(“)로 본문 속에 처리한다(영문자판 상에 표기되는 인용부호())가 아님에 유의할 것). 필자의 의도에 따른 강조는 “부호나 굵은 글씨로 처리한다.

- 9) 네 문장 이상을 인용할 경우, 별도의 인용부호 없이 본문과 한 칸 여백을 설정해서 독립적으로 처리한다.

- 10) 인용할 때 필자가 생략하는 부분은 [...] 부호로 표시하고 (출판편집
작업시 [...]로 바뀜), 필자가 추가하는 부분은 [] 부호로 표시하고 이
를 각주에 밝힌다.
- 11) (괄호) 안의 괄호는 아래와 같이 []로 표기한다.
예) (라캉[의 사상]과의) 관계는
- 12) 앞에서 인용한 책을 다시 인용할 때는 (앞의 책, 쪽수)로 표기하며 동
일한 저자의 다른 책을 인용할 때는 최초 인용처럼 (저자명 출판연도:
쪽수)의 방식으로 표기한다.
- 13) 재인용의 경우에는(원저자명 원출판년도: 쪽수, 인용본 저자명 인용
본 출판년도: 쪽수에서 재인용)으로 표기한다.

6. 참고문헌

- 1) 논문의 말미에 참고 문헌의 서지 정보(저자명, 도서명, 논문명, 학술지
명, 학술지의 해당 권호, 발표 연도, 해당 쪽수 등)를 정확히 작성하여
첨부해야 한다.
- 2) 한글책의 저자 역할은 지음, 엮음, 옮김으로 표기한다.
- 3) 참고문헌에는 본문에서 인용하였거나 참조한 문헌만을 수록한다.
- 4) 참고문헌의 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국 문헌을 신되, 각각
저자 이름의 가나다 순과 알파벳 순서로 기재한다. 항목별 수록 순서
는 논문, 저서, 신문·잡지, 인터뷰, 인터넷 자료 식으로 한다.
- 5) 같은 저자의 문헌은 출판연도가 오래된 순서대로 배열하되, 같은 연도
의 것이 두 편 이상일 때에는 연도 다음에 a, b, c, ... 등을 넣어 구별
한다.
예) (1999a/1999b)
- 6) 동양어권 논문은 「, 저서는 『』, 서양어권 논문은 “ ”, 저서는 이탤릭

으로 표기한다.

- 7) 각주에서 같은 저자의 여러 저서나 논문을 병기할 때는 단락을 나누지 않고 이어서 쓴다. 모든 항목은 마침표로 끝낸다.
- 8) 특히 단행본의 연도는 문헌이 인쇄된 연도가 아니라 저작권 표시(©)된 연도를 쓴다.
- 9) 발간 연도가 불분명한 문헌은 (n.d.)라고 쓴다.
- 10) 참고논문은 권수와 호수, 쪽수를 아래와 같이 명기한다. 권호 구분이 없을 때에는 괄호 없이 표기한다.
예) 하상복 (2010). 「비판적 다문화주의를 통한 다인종 문학의 검토와 마마테이의 『새벽으로 지은 집』 다시 읽기」. 『새한영어영문학』. 52(2). 169-191.
- 11) 신문이나 잡지 기사는 아래와 같이 명기한다.
예) “기사 제목”. <동아일보>. 1961년 10월 7일.
- 12) 전집류 제목은 아래와 같이 책 제목 뒤에 배치한다.
예) Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Coll. Tel. Paris: Gallimard.

한글(우리말) 논문의 예: 다음 예는 이미 출판된 논문을 새로운 논문 작성 요령에 맞추어 변형한 것이다. 외국인 인명이 처음 언급되는 부분과 독립인 용이 나오는 부분만을 예로 제시했고, 인용문의 번역은 원문을 따랐다.

푸코와 라캉: 응시의 개념을 중심으로*

홍 길 동**

<한글초록>

▶ 주제어: 라캉, 시선, 욕망, 오브제 a, 실재, 환상

* 연구비 지원을 받은 논문의 경우, 연구비 지원 사실을 다음과 같이 표시한다.
예) 이 논문은 2009년 정부(교육인적자원부) 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 기초연구지원 인문사회분야 연구논문임(KRF- 2009-A00158).
** 한국대학교.

I. 푸코의 유산

20세기 프랑스의 대표적 지성으로 꼽히는 미셸 푸코(Michel Foucault)가 남긴 정신적 유산은 지대하다. 그의 이론은 사학과 철학, 문학과 사회과학 및 다양한 학문 분야에 걸쳐 막대한 영향을 미친 것으로 공히 인정받고 있다. 푸코는 특히 주체의 자율성을 부정하고 주체가 구조에 의해 구성되어진다는 점을 강조했다. 이 점에서 대표적인 (탈)구조주의자로 분류되고 있다. 그러나 푸코의 30여년에 걸친 이론적 편력은 주체에 대한 구조의 우위라는 단순화된 구조주의적 공식을 확인해주는 것이 아니라 오히려 이런 공식으로 환원될 수 없는 주체와 구조간의 역동적이고 복잡한 관계를 드러냄으로써 구조주의의 한계를 노출하고 있다. 푸코는 자신의 이론적 변화를 담론 분석, 권력 분석, 그리고 주체 분석의 세 단계로 분류한 적이 있다(Foucault 1966: 6). 이 중에서 담론과 권력의 개념은 모두 구조의 개념을 변형, 발달시킨 것으로 볼 수 있으며, 따라서 첫 번째와 두 번째 단계는 담론 혹은 권력에 대한 주체의 종속이라는 유사한 논지를 펼치고 있다고 볼 수 있다.

* * *

에피스테메(épistémè)에 대한 푸코의 다음 설명을 보자.

에피스테메는 일정한 시기에 있어 인식론적 형상들, 학문들, 그리고 형식화된 체계들을 낳게 하는 언설적 실천들을 결합하는 관계들의 총체이다. [...] 에피스테메는 매우 다양한 학문 영역들을 넘나들면서 하나의 주체나 정신 또는 어떤 시대의 지배적인 통일성을 나타내는 인식의 한 형태나 합리성의 한 유형이 아니다. 그것은 언설적 규칙성들의 수준에서 학문들을 분석하고자 할 때 제반 학문들 사이에서 일정한 시대 동안 발견될 수 있는 관계들의 총체이다(Foucault 1969: 250).

이처럼 푸코는 에피스테메를 일정한 시대 동안의 언설을 결합하는 관계들의 총체로 파악했기 때문에 그것에 대한 역사적 분석이란 곧 고학적 모델을 발견해내는 일이었다.

* * *

“길들여진” 광기는 “이제 이성의 척도와 진리의 노동에 참여하게 된다”. 푸코는 “고전주의 시대가 르네상스가 해방시켰던 광기의 목소리를 침묵시켰다”고 말한다(Foucault 1969: 35, 36, 38). 그리고 이 침묵의 장소는 곧 종합병원이다. 광인들을 태우고 도시들을 전전하던 선박은 이제 병원으로 대치되고, 광기는 병원의 울타리 속에 감금되어 침묵당하게 된다.¹⁾

1656년에 설립된 오삐탈 제네랄은 따라서 광기가 이성에 의해 길들여져 침묵당하고 감금되는 것을 알리는 신호였다. 여기서 푸코가 주목하는 것은 이 종합병원의 성격이다.

처음부터 한 가지는 분명하다. 즉 오삐탈 제네랄은 의학적 기관이 아니라는 것이다. 그것은 오히려 준사법적 구조였고, 이미 제정된 권력 기관과 더불어 그리고 법원 밖에서 결정하고, 판결하고, 처형하는 행정기관이다. [...] 거의 절대적 권위, 항소가 불가능한 사법권, 저항이 불가능한 집행영장. 오삐탈 제네랄은 왕이 경찰과 법원 사이의, 법의 한계지점에 설립한 이상한 권력이었고, 제 삼의 억압의 질서였다 (Foucault 1969: 40).

푸코에 의하면 종합병원은 정신병자를 치료하는 의학적 기관이기 보다 광인들을 도덕적으로 심판하고 처벌하는 사법적 기관이요 감호소

1) 이 두 개념의 차이에 대해서는 Chiesa (2016) 108-109쪽을 볼 것.

였다. 푸코는 특히 이 감호소에서 행사되는 권력을 강조한다. 이 감호소에 수용될 사람들을 관리하는 감독관은 병원건물 내에서 뿐 아니라 그들의 사법권 하에 있는 모든 사람들을 감독, 감찰하고 징계하고 처벌할 수 있는 권력을 행사했다.

참고문헌의 예

참고문헌

- “특집 좌담”. <교수신문>. 2005년 1월 12일. <http://www.kyosu.net/news/articleView.html?idxno=7021>.
- 홍준기 (2002). 「라캉과 프로이트·키에르케고르: 불안의 정신분석」. 김상환 & 홍준기 엮음. 『라캉의 재탄생』. 창작과비평사. 191-228.
- 하상복 (2010). 「비판적 다문화주의를 통한 다인종 문학의 검토와 마마테이의 『새벽으로 지은 집』 다시 읽기」. 『새한영어영문학』. 52(2). 169-191.
- Cooper, S. (2008). “Identification Today”. *Nottingham French Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 47(3). 103-10.
- Dunning, E. & Mennell, S. (1996). “Preface”. Elias, N. *The Germans*. New York: Columbia University Press.
- Elias, N. (1939a). *Über den Prozeß der Zivilisation I*. 박미애 옮김 (1999a). 『문명화과정 I』. 한길사.
- ____ (1939b). *Über den Prozeß der Zivilisation II*. 박미애 옮김 (1999b). 『문명화과정 II』. 한길사.
- ____ (1996). *The Germans*. New York: Columbia University Press.
- Freud, S. (1955). “Family Romances”. *Three Essays on the Theory of Sexuality. Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud 9*. 김정일 옮김 (2011). 「가족 로맨스」. 『성욕에 관한 세 편의 에세이』. 열린책들.

- Foucault, M. (1976). *Historie de la Sexualité*. 이규현 옮김 (2010). 『성 의 역사. 1권: 얌의 의지』. 나남.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. 권기돈 옮김 (1997). 『현대성과 자아정체성: 후기 현대의 자아와 사회』. 새물결.
- _____. (1992). *Sexuality, Love & Eroticism in Modern Society*. 배은경 & 황정미 옮김 (1995). 『현대사회의 성 · 사랑 · 에로티시즘: 친밀성의 구조변동』. 새물결.
- Keller, H., et al. (2004). "Developmental consequences of early parenting experiences: Self recognition and selfregulation in three cultur-al communities". *Child Development*. 75. 1745-1760.
- Kernberg, O. (1978). *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kierkegaard, S. (1999). *Begrebet Angest*. 임규정 옮김 (1999). 『불안의 개념』. 한길사.
- Kohut, H. (1973). Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, J. (1997). *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII (The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960)*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Dennis Porter. New York: Norton.
- Lash, Ch. (1979). *The Culture of Narcissism*. 최경도 옮김 (1989). 『나르시시즘의 문화』. 문학과지성사.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Coll. Tel. Paris: Gallimard.
- Sennette, R. (1974). *The Fall of the Public Man*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- _____. (1998). *The Erosion of Character*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Soler, C. (2002). *L'inconscient à Ciel Ouvert de la Psychose*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Verhaegue, P. (2004). *On Being Normal and Other Disorders*. New York: Other Press.

Vinciguerra, R. (1999). "The Paradoxes of Love". *Psychoanalytical Notebooks*. 3. <http://www.londonsociety-nls.org.uk>.

[Abstract]

Foucault and Lacan: A Psychoanalytic Reflection on Foucault's Concept of Gaze

Hong, Gil-Dong*

The main purpose of this paper is

► Key Words: psychoanalysis, visual literacy, transgression,
anamorphosis, objet a

* Hankuk University.

외국어(영어) 논문의 예: 다음 예는 기존에 발표된 논문의 요약문을 새로운 논문 작성 요령에 맞추어 변형한 것이다.

Negative Dialectics of Woman in Theodor Adorno

Hong, Gil-Dong*

I. Introduction

When one discerns a certain pattern in Adorno of representing woman, it is necessary to theorize whether this pattern derives from a point of view that collectivizes and homogenizes woman (or the feminine) for a political as well as philosophical reason, which should certainly be distinguished from the polemic impasse of appellation per se. I would like to call attention especially to a few women who appear in his *Minima Moralia*, in relation to the figuration of woman in *Dialectic of Enlightenment* in order to juxtapose and parallel the female appearances and their meaning.

Whereas power that instantiates through man's self-domi-

* Hankuk University.

nation categorically precludes man's experience of domination, woman's experience of power is mediated by the family, in which she experiences domination in the form of patriarchy. Horkheimer and Adorno write:

Before, thralldom in her father's house would awaken an emotion in a girl which seemed to point to freedom, even though it was actually realized either in marriage or somewhere else outside. But now that a girl has the prospect of a job before her, that of love is obstructed (Horkheimer and Adorno 1944: 107).

『라깡과 현대정신분석』 편집위원회 규정

제1장 총칙

제1조: 본 학회는 본 학회는 『라깡과 현대정신분석』의 편집 업무를 처리하고 심의하기 위한 상설기구로 편집위원회를 두고, “한국라깡과현대정신분석학회 편집위원회”라 칭한다.

제2조: 본 위원회가 관장하는 학회지 『라깡과 현대정신분석』은 다음과 같은 지침 아래 발행한다.

1. 매년 2월 28일, 8월 31일 연 2회 발행한다.
2. 논문 접수 마감은 학회지 발행 예정일 50일 이전으로 한다.

제2장 편집위원회 구성

제3조: 편집위원회는 한국라깡과현대정신분석학회의 편집위원장, 편집이사와 편집위원으로 구성한다.

제4조: 편집위원회 위원장과 편집이사는 학회 회장이 추천하고 이사회의 인준을 받아 임명한다. 편집위원회 위원장은 학회지 논문의 심사 및 편집을 총괄하며, 임기는 2년으로 하되, 연임이 가능하다.

제5조: 편집위원회 위원은 편집위원장의 추천을 받아 이사회의 인준을 받은 후 회장이 임명한다. 편집위원회 위원의 임기는 2년이며, 장기 해외출타 등 타당한 이유가 있을 때에는 임기 중에 교체할 수 있다.

제6조: 편집위원은 대학의 교원 혹은 이에 상응하는 자격을 갖춘 자로서 각 학문 분야별 학술연구실적이 뛰어난 회원 중에서 선정한다.

제3장 편집위원회 기능

제7조: 편집위원회는 학회지 『라깡과 현대정신분석』의 체제, 발간횟수, 발간부수, 논문분량, 투고 및 심사 규정 등 학회지 발행과 관련된 제반

사항을 결정한다.

제8조: 편집위원회 위원장은 학회에 접수된 논문의 심사위원을 선정, 의뢰하고, 편집위원회는 심사 결과를 토대로 논문 게재 여부를 결정한다. 투고된 원고를 게재하기로 결정한 경우에도 문제가 발생하면 익명의 조건하에서 심사 내용 일부를 공개할 수 있다.

제9조: 제 7조와 제 8조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사안은 이사회의 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

제4장 편집회의

제10조: 편집회의는 학회지 발간 시기에 맞추어, 또는 필요 시 위원장이 소집한다.

제11조: 편집회의는 위원 3분의 1의 출석으로 성립하며, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제5장 논문 심사 및 게재 절차

본 규정은 엄정한 원고 심사 과정을 통해 연구 논문의 경쟁력 강화와 본 학술지의 질적 수준을 고양하기 위해 제정되었으며 다음과 같은 시행 세칙을 따른다.

제12조: 접수

편집위원회는 학회지 발간 예정 45일 전까지 제출된 논문만을 심사 대상으로 접수하며, 편집이사는 투고 논문 도착 즉시 “접수 확인서”를 필자에게 보낸다.

제13조: 심사 의뢰

편집위원장은 전공별로 논문을 분류한 후 논문 1편당 2~3인을 선정하여 심사를 의뢰한다. 각 전공별로 연구업적이 탁월한 학자를 편집위원회에서 심사위원으로 위촉하며 필요한 경우 외부 심사를 위

촉할 수 있다. 심사위원에게 논문 1부, 논문심사 규정 1부, 논문 심사 요청서 1부를 보낸다. 이때 논문 투고자의 소속과 이름이 알려지지 않도록 투고 논문에서 삭제하여 보낸다.

제14조: 특별기고 논문이나 서평

본 학회가 특별히 부탁하여 기고한 특별기고 논문이나 서평에 대해서는 별도 심사를 거치지 않고 편집위원회의 판정으로 게재 여부를 결정한다.

제15조: 심사

심사 위촉을 받은 심사위원은 정해진 기일 내에 본 학회에서 제공한 “논문심사보고서” 서식에 심사 결과와 심사평을 기록하여 편집위원장에게 통보한다. 심사 항목은 논문의 독창성과 의의, 논문제목의 적합성, 연구목적의 명료성, 연구방법의 타당성, 논의 및 구성의 논리성 등으로 각 항목을 세분하여 심사해 종합적인 평가를 한다. 이때 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 기술하여야 하며, 특히 수정을 제의할 경우에는 수정할 부분을 구체적으로 지시하여야 한다.

제16조: 심사 결과

심사 결과는 “무수정 게재, 부분 수정 후 게재, 대폭 수정 후 재심사, 게재 불가”로 나누어 판정한다. 각 심사위원의 판정은 무수정 게재 5점, 부분 수정 후 게재 4점, 대폭 수정 후 재심사 3점, 게재 불가 2점으로 간주하여 합산하며, 최종적으로 이 합산된 점수에 따라 다음과 같이 판정한다.

- ① 무수정 게재: 13점 이상
- ② 부분 수정 후 게재: 12-11점
- ③ 대폭 수정 후 재심사: 10-9점
- ④ 게재 불가: 8점 이하

※ 2인 이상이 대폭 수정 후 재심사로 결정한 경우 대폭 수정 후 재심사로 판정한다.

제17조: 심사 결과 통보

편집위원회는 “심사 결과 보고서”와 수정 제안이 표시된 논문 원본

을 투고자에게 송부한다.

제18조: 논문 수정

편집위원회는 “수정 후 게재” 판정을 받은 논문의 원고 제출자에게 서면으로 수정을 요청한다. 수정 요구에 대해 원고 제출자는 이에 응하거나 납득할 만한 답변을 서면으로 제출해야 한다. 수정 제의에 대한 답변이 없는 경우 편집위원회는 논문 게재에 대한 의사가 없는 것으로 보고 게재를 하지 않을 수도 있다. 수정된 원고는 편집위원회 심사를 거친 후 게재한다.

제19조: 논문 교정

발간 전에 모든 논문 제출자에게 1회 또는 2회에 걸쳐 교정쇄를 전달하여 교정본을 요청된 기간 내에 다시 제출하도록 한다. 논문 교정은 전적으로 논문 제출자의 책임 하에 이루어지며 인쇄 후에 발견되는 오류에 대해 본 학회는 책임지지 않는다.

제20조: 게재 취소

게재하기로 결정되었거나 게재 된 뒤에도 다른 학술지에 게재한 적이 있는 논문이나 무단 도용이나 표절이 밝혀진 경우에는 편집위원회의 결정에 따라 게재를 취소하고 일정 기간 논문 투고를 제한할 수 있다.

제21조: 저작권

본 학회가 발행하는 공식 학회지 및 각종 출판물의 저작권은 학회가 소유한다.

이 규정에 명시되지 않은 사항은 일반적으로 인정되는 관례에 준하며, 그 적용이 어려울 때는 편집위원회의 의결을 거쳐 심의한 사항을 결정한다.

한국라깡과현대정신분석학회 학술연구에 관련된 연구윤리 규정

전 문

한국라깡과현대정신분석학회는 연구 활동과 교육 활동을 통해서 인류문화의 발전에 기여함을 목적으로 하는 학술단체이다.

본 학회의 연구윤리규정은 본 학회 회원이 이러한 역할을 수행하는 과정에서 지켜야 할 연구윤리의 원칙과 기준을 규정한다.

본 학회 회원들은 학술 연구 수행 및 연구 논문 발표 시 연구윤리를 준수함으로써 연구의 가치를 증진하고 회원 서로를 존중하고 격려하며 인정하고, 연구 결과를 함께 공유할 수 있어야 하며, 이는 한국 사회문화 및 인류문화 발전을 위해 필수적이다.

이에 학술 연구 결과를 담은 연구 논문을 공정하고 엄격한 심사를 통해 선정·게재하는 전문 학술지의 발간은 본 학회의 설립 목적을 달성하기 위한 가장 중요한 사업 중 하나이다.

수준 높은 학술지의 발간을 통하여 사회 윤리 문화 발전에 이바지하기 위해서는 연구 논문의 저자는 물론 학술지의 편집위원과 심사위원이 지켜야 할 윤리규정을 확립할 필요가 있다.

이러한 목적으로 제정한 “윤리규정”의 내용은 이미 관행적으로 지켜지고 있는 것이지만, 모든 회원들에게 연구 논문의 작성과 평가 및 학술지의 편집에 대하여 학회가 추구하는 윤리 기준을 다음과 같이 규정하고 이를 준수할 것을 다짐한다.

제1장 연구 관련 윤리규정

제1절 논문 저자가 지켜야 할 윤리규정

제1조: 표절

논문 저자는 자신이 수행하지 않은 연구나 글의 일부분을 자신의 연구이거나 주장인 것처럼 논문과 저술에 제시하지 않는다. 타인에 의한 연구 결과의 출처를 명시하지 않거나, 그 일부분을 자신의 연구인 것처럼 제시하는 것은 표절이 된다.

제2조: 출판

1. 논문 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
2. 논문이나 기타 출판 업적의 저자(역자)나 저자의 순서는 상대적 지위에 관계없이 연구에 기여한 정도에 따라 정확하게 반영하여야 한다. 단순히 어떤 직책에 있다고 해서 저자가 되거나 제1저자로서의 업적을 인정받는 것은 정당화될 수 없다. 반면, 연구나 저술(번역)에 기여했음에도 공동저자(역자)나 공동연구자로 기록되지 않는 것 또한 정당화될 수 없다. 연구나 저술(번역)에 대한 작은 기여는 각주, 서문, 사의 등에서 적절하게 고마움을 표시한다.

제3조: 연구물의 중복 게재 혹은 이중 출판

저자는 국내외를 막론하고 이전에 출판된 자신의 연구물(게재 예정이거나 심사 중인 연구물 포함)을 새로운 연구물인 것처럼 출판(투고)하거나 출판을 시도하지 않는다. 이미 발표된 연구물을 사용하여 출판하고자 할 경우에는, 출판하고자 하는 학술지의 편집자에게 이전 출판에 대한 정보를 제공하고 중복 게재나 이중 출판에 해당되는지 여부를 확인하여야 한다.

제4조: 인용 및 참고 표시

1. 공개된 학술 자료를 인용할 경우에는 정확하게 기술하도록 노력해야 하고, 상식에 속하는 자료가 아닌 한 반드시 그 출처를 명확히 밝혀야 한다. 논문이나 연구계획서의 평가 시 또는 개인적인 접촉을 통해서 얻은 자료의 경우에는 그 정보를 제공한 연구자의 동의를 받은 후에만 인용할 수 있다.
2. 다른 사람의 글을 인용하거나 아이디어를 차용(참고)할 경우에는 반드시 각주(후주)를 통해 인용 여부 및 참고 여부를 밝혀야 하며, 이러한 표기를 통해 어떤 부분이 선행연구의 결과이고 어떤 부분이 본인의 독창적인 생각·주장·해석인지를 독자가 알 수 있도록 해야 한다.

제5조: 논문의 수정

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원과 심사위원의 의견을 가능한 한 수용하여 논문에 반영되도록 노력하여야 하고, 이들의 의견에 동의하지 않을 경우에는 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 편집위원(회)에게 알려야 한다.

제2절 편집위원이 지켜야 할 윤리규정

제1조: 편집위원은 투고된 논문의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며, 저자의 인격과 학자로서의 독립성을 존중해야 한다.

제2조: 편집위원은 학술지 게재를 위해 투고된 논문을 저자의 성별, 나이, 소속 기관은 물론이고 어떤 선입견이나 사적인 친분과도 무관하게 오로지 논문의 질적 수준과 투고 규정에 근거하여 성실하고 합리적이고 공정하게 임하여야 한다.

제3조: 편집위원은 편집위원으로서의 품위와 자질을 유지하고, 투고된 논문의 평가를 해당 분야의 전문적 지식과 공정한 판단 능력을 지닌

심사위원에게 의뢰해야 한다. 단, 같은 논문에 대한 평가가 심사위원 간에 현저하게 차이가 날 경우에는 해당 분야 제3의 전문가에게 자문을 받을 수 있다.

제4조: 편집위원은 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사자 이외의 사람에게 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하면 안 된다.

제3절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제1조: 심사위원은 학술지의 편집위원(회)이 의뢰하는 논문을 심사 규정인 정한 기간 내에 성실하게 평가하고 평가 결과를 편집위원(회)에게 통보해주어야 한다. 만약 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 편집위원(회)에게 지체 없이 그 사실을 통보한다.

제2조: 심사위원은 논문을 개인적인 학술적 신념이나 저자와의 사적인 친분 관계를 떠나 객관적이고 합리적인 기준에 의해 공정하게 평가하여야 한다. 충분한 근거를 명시하지 않은 채 심사자 자신의 나르시시즘적 방식으로 논문을 탈락시키거나, 심사자 본인의 관점이나 해석과 상충된다는 이유로 논문을 탈락시켜서는 안 되며, 심사 대상 논문을 제대로 읽지 않은 채 자기 맘대로 평가해서도 안 된다.

제3조: 심사위원은 전문 지식인으로서의 저자의 인격과 독립성을 존중하여야 한다. 평가의견서에는 논문에 대한 자신의 판단을 밝히되, 수정이나 보완이 필요하다고 생각되는 부분에 대해서는 그 이유도 함께 상세하게 설명해야 한다. 가급적 정중하고 부드러운 표현을 사용하고, 저자를 비하하거나 모욕적인 표현, 과도하게 주관적인 자기주장은 삼간다.

제4조: 심사위원은 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지켜야 한다. 논문 평가를 위해 특별히 조언을 구하는 경우가 아니라면 논문을 다른 사람에게 보여주거나 논문 내용을 놓고 다른 사람과 논의하는 것도 바람직하지 않다. 또한 논문이 게재된 학술지가 출판되기

전에 저자의 동의 없이 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제4절 윤리규정 시행 지침

제1조: 윤리규정 서약

신규 회원은 회원 등록과 동시에, 편집위원과 심사위원은 위원회의 위촉을 승인하는 때부터, 그리고 논문 투고자들은 투고 시에 본 규정을 준수하기로 서약한 것으로 간주한다. 또한 기존 회원은 규정의 발효 시 본 규정을 준수하기로 서약한 것으로 간주한다.

제2조: 윤리규정 위반 보고

학회의 모든 회원은 회원이 본 규정을 위반했다고 판단될 경우, 이를 학회의 윤리위원회에 보고할 수 있다. 또한 편집위원과 심사위원도 투고된 논문이 본 규정을 위반한 것으로 파악될 때, 이를 학회의 윤리위원회에 보고해야 한다. 윤리위원회에서는 학회에 위반 사례를 보고한 자의 신원을 외부에 공개해서는 안 된다.

제2장 학술연구 윤리위원회 규정

제1조 (학술연구윤리위원회의 설치)

본회 회원의 규범 준수를 심사하기 위해 본회 내에 학술연구윤리위원회(이하 위원회)를 설치한다.

제2조 (위원회의 구성)

위원회에 다음과 같은 임원을 둔다.

1. 위원장: 1인
2. 위원: 5-6인
3. 간사: 1인

제3조 (위원의 선출)

위원회의 위원은 회장의 제청으로 이사회 의 동의를 거쳐 정회원 가운데 위촉한다. 위원장은 위원회에서 호선하고, 간사는 위원장이 위촉한다. 간사는 위원회의 회의 내용을 문서로 기록하여 보관한다.

제4조 (위원회의 임무)

1. 위원회는 학회 회원의 학술연구윤리에 관한 제반 사항을 관리한다.
2. 본 회의의 규정에 위반되는 회원의 행위에 대해 심의하고 그 처리 결과를 이사회에 보고한다.

제5조 (위원회 회의)

1. 소집: 회장이나 이사회, 혹은 윤리위원회 위원 2인 이상이 요청할 경우, 혹은 정회원 5인 이상으로부터 심의 요청이 있을 경우, 위원장은 즉시 위원회를 소집한다.
2. 의결: 회의는 재적위원 과반수 출석으로 개최하며, 과반수의 찬성으로 의결한다.
3. 비공개의 원칙: 위원회의 회의 내용과 회의록은 비공개를 원칙으로 하며, 회장이 필요하다고 인정하는 경우 이사회를 통해 공개할 수 있다.

제6조 (심의 절차)

1. 위원회는 제기된 안전에 대한 논의를 통해 자체 내 심사 또는 외부 심사위원의 참여 여부 등 해당 안전의 심사 절차를 결정할 수 있다.
2. 위원회는 심의 대상 회원의 연구 결과나 학술활동에 대한 충분한 검토를 거쳐 연구윤리 위반 여부를 결정한다. 위원회는 필요 시 심의 대상 회원, 심의 요청자, 문제가 제기된 논문의 심사위원 등을 면담할 수 있다. 심의 대상 회원이 위원회의 면담에 협조하지

않는 경우, 윤리규정위반 여부에 대한 위원회의 결정을 해당 회원이 전적으로 인정하고 수용하는 것으로 간주한다.

3. 위원회는 심의 대상 회원에게 심의 결과에 대한 본인의 소명 기회 부여를 검토한다.
4. 심의 대상 회원의 소명은 비공개 회의를 통해 이루어진다. 위원장은 대상 회원의 소명 이후 심사위원회 결정의 번복 여부를 최종 결정하여 이사회에 보고한다. 번복 여부의 결정은 위원 과반수의 참석과 참석위원 과반수의 동의로 이루어진다.
5. 위원회는 심의 대상 회원의 신분이나 진행 사항 등을 외부에 공개할 수 없다.

제7조 (심의 결과 보고)

위원회는 심의 결과를 즉시 회장과 이사회에 보고한다. 심의 결과 보고서에는 다음 각 호의 사항을 반드시 포함한다.

1. 학술연구윤리규정 위반 내용
2. 심사위원의 명단 및 심사 절차
3. 심사 결정의 근거 및 관련 증거
4. 심사 대상 회원의 소명 및 처리 절차

제8조 (징계)

1. 위원회는 심사 및 면담 조사를 마친 후 징계의 여부 및 징계의 종류를 결정한다. 징계의 종류는 다음과 같으며, 징계는 중복하여 처분할 수 있다.

- (1) 논문 무효
- (2) 향후 3년간 논문투고 금지
- (3) 회원자격 정지
- (4) 회원자격 박탈

2. 징계가 최종 결정되면 회장은 즉시 심사 결과와 이사회의 결정 등 관련 내용을 심사 대상 회원에게 통보해야 한다.
3. 징계 공지: 이사회의 의결로 징계가 최종 결정되면 회장은 즉시 그 내용을 회원들에게 공지하거나 학회 학술지에 공지하여야 한다.

제9조 (부칙)

1. 이 규정에 명시되지 않은 사항은 연구윤리위원회의 심의와 결정에 따라 시행한다.
2. 연구윤리규정의 개정은 본 학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 학회는 위원회의 원활한 운영을 위하여 필요한 재정적 지원을 한다.
4. 본 규정은 2012년 1월 1일부터 발효된다.

한국라캉과현대정신분석학회 회칙

제1장 총 칙**제1조 (명칭)**

본회는 한국라캉과현대정신분석학회(Korean Society for Lacan and Contemporary Psychoanalysis)라 칭한다.

제2조 (목적)

프로이트와 라캉정신분석학을 중심으로 현대 정신분석 이론과 치료법을 연구함으로써 철학, 정신의학, 심리학, 문학, 문화학, 사회학, 사회복지학, 한의학, 언론학, 예술, 영화, 법학, 종교학, 교육학, 정치학 등 학문의 지평을 넓히고, 현대 사상의 흐름에 연계하여 인간과 문화 분석을 위한 새로운 이론과 방법론을 창출하며, 나아가 정신병리를 예방하고 이해하며 치료하는 데 기여하고자 한다.

제3조 (사무소)

본회의 사무소는 회장단 근무처 및 학회에서 정한 사무실에 둔다.

제2장 학회 활동 및 사업

제4조 (종류와 심사기준)

제1항 본회는 제2조의 목적을 달성하기 위해 다음과 같은 활동 및 사업을 한다.

(가) 학회지 『라깡과 현대정신분석』 간행

(나) 정신분석 관련 학술총서 및 정신분석 사전의 간행

(다) 연구서적 및 연구 자료집 간행

(라) 학술대회 개최

(마) 기타 필요한 사업

제2항 학회지 및 학술서적 발행 심사 규정은 별도로 정한 <편집위원회 규정>을 따른다.

제3항 본 학회지는 연 2회 발간하는 것을 원칙으로 하며, 이와 관련된 세칙은 본 학회지 논문 투고 규정에 따른다.

제5조 (학술대회)

학술대회는 정기학술대회, 국제학술대회 그리고 월례학술세미나로 구분한다. 정기학술대회는 매년 2회(여름, 겨울) 개최함을 원칙으로 하고 국제학술대회 및 월례학술세미나는 비정기적으로 개최한다.

제3장 회 원

제6조 (회원의 종류)

본회의 회원은 정회원, 준회원, 단체회원, 평생회원으로 하며 그 자격은 다음과 같다.

(가) 정 회 원: 라깡 및 정신분석에 관련된 연구 실적이 있는 연구자

(나) 준 회 원: 라깡 및 정신분석에 관련된 연구에 관심이 있는 학생 및 일반인

(다) 단체회원: 연회비를 납부하는 기관 및 도서관

(라) 평생회원: 평생회원 회비를 납부한 정회원

제7조 (회비)

본 학회의 회원은 학회 활동과 사업을 위해 회비를 납부할 의무가 있다. 회비는 상임이사회에서 정한 후 총회의 동의를 얻어 결정한다.

제8조 (입회)

본회 회원으로 가입하고자 하는 자는 소정의 입회원서를 제출해야 하며, 입회 여부는 상임이사회에서 결정한다. 단, 정회원으로 가입하고자 하는 자는 입회원서를 제출하고, 입회비를 납부하여야 한다. 입회비는 상임이사회에서 책정한다.

제9조 (퇴회)

3회 이상 연회비를 납부하지 않은 회원은 3년째 되는 해의 12월 31일을 기하여 자동적으로 퇴회한 것으로 간주한다. 재입회를 희망할 경우 입회비는 면제하되, 미납회비는 납부해야 한다. 본회에 불이익을 끼친 회원은 이사회의 결의를 거쳐 퇴회시킬 수 있다.

제4장 총 회

제10조 (소집)

본회는 정기총회와 임시총회를 둔다. 정기총회는 연 2회의 학술대회가 끝나는 날에 소집한다. 임시총회는 이사회 의결 또는 정회원 4분의 1 이상의 요청이 있을 때 회장이 소집한다.

제11조 (개회 및 의결)

총회는 정회원 과반수의 출석으로 개회하며 출석 정회원 과반수의 찬성으로 의결한다. 가부동수일 때는 회장이 결정권을 갖는다.

제12조 (권한)

총회는 다음 사항을 의결한다.

- (가) 회장 선출
- (나) 예산 및 결산 결의
- (다) 회칙 개정
- (라) 기타 본 학회 운영 기본에 관한 사항

제5장 회 장

제13조 (선출)

본 회는 회장을 두며, 회장은 총회에서 선출한다.

제14조 (임기)

회장의 임기는 2년으로 하고, 1회에 한해서 연임할 수 있다.

제15조 (임무 및 권한)

회장은 본회를 대표하여 회무를 처리하고 부회장 및 상임이사를 구성하고 총회 및 이사회의 의장이 된다.

차기회장은 임기 개시 6개월 전까지 총회에서 선출되어야 하고, 신임 회장은 임기 개시 1개월 전까지 부회장 및 이사를 구성해야 한다.

제16조 (권한 대행)

회장은 5~6인 이내의 부회장을 임명하며, 회장이 유고 시 부회장 중 연장자가 회장의 권한을 대행한다.

제6장 이 사

제17조 (이사회)

이사회는 실무를 담당하는 상임이사와 기타 상임이사로 구성된다.

제18조 (선출)

부회장과 상임이사, 기타 상임이사의 선출은 다음과 같은 방식에 따른다.

- (가) (부회장, 상임이사) 부회장과 상임이사는 회장이 선임하여 총회의 동의를 받는다.
 - 편집 및 출판위원장: 학회에서 발간하는 학회지를 총괄하고 기타 연구도서 및 기타 학술자료의 기획과 간행을 담당한다.
 - 총무이사: 학회 운영을 총괄 기획한다.
 - 편집이사: 본 학회 학회지의 편집 및 간행을 담당한다.
 - 연구이사: 학술연구에 관한 사항을 담당한다.

- 기획이사: 학술사업에 관한 사항을 담당한다.
 - 재무이사: 학회 회계와 재무에 관한 업무를 담당한다.
 - 정보이사: 학술 및 학회 관련 정보의 온라인 업무를 담당한다.
 - 대외협력이사: 학회의 홍보에 관한 제반사항을 담당한다.
 - 학문후속세대이사: 차세대 라깡 연구자들의 교육을 담당한다.
- (나) (비상임이사) 회장이 필요에 따라 선임하며 학회의 일반 업무를 담당한다.

제19조 (이사의 임기)

이사의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제20조 (상임 이사회의 소집)

회장이 필요하다고 인정할 때 또는 이사 3분의 1의 요청이 있을 때 회장이 소집한다.

제21조 (상임 이사회의 개최 및 결의)

이사 3분의 1 이상의 출석으로 개최하며 출석 과반수 이상의 찬성으로 결의한다. 가부동수일 때는 회장이 결정권을 갖는다.

제22조 (상임 이사회의 권한)

상임 이사회는 다음 사항을 결의한다.

- (가) 제4조에서 규정한 사업에 관한 사항
- (나) 예산 및 결산 편성
- (다) 총회의 소집
- (라) 회원의 가입 및 퇴회
- (마) 본회 재산 관리
- (바) 총회에서 선임한 사항 사정
- (사) 시행 세칙의 제정
- (아) 기타 본회 운영에 필요한 사항

제7장 고문회

제23조 (고문회)

고문회는 본 학회의 회장을 역임한 자로 구성한다. 현 회장은 동회의장이 된다.

제24조 (기능)

고문회원은 학회의 발전을 위한 자문 및 후원을 담당한다.

제8장 편집위원회

제25조 (편집위원회)

편집위원회는 학회지 편찬에 관한 세부지침을 마련하고 시행하며, 논문 심사 등을 담당한다.

제26조 (편집위원장)

편집이사가 복수인 경우, 회장은 편집이사 중 한 명의 편집위원장을 임명하며, 편집위원장은 편집위원회의 의장이 된다.

제27조 (구성)

편집위원은 편집위원장의 추천을 거쳐 회장이 임명하며, 사회·문화·문학·예술·임상 등을 담당할 수 있는 전문위원으로 구성한다.

제9장 학술연구윤리위원회

제28조 (학술연구윤리위원회)

본회 회원의 규범 준수와 연구윤리를 심사하고 감독하기 위해 본회 내에 학술연구윤리위원회(이하 위원회)를 설치한다.

제29조 (구성)

위원회 위원은 회장의 제청으로 이사회의 동의를 거쳐 정회원 가운데 위촉한다.

위원장은 위원회에서 호선하고, 간사는 위원장이 위촉한다. 구성과 운영에 관한 세부사항은 윤리규정에 명시한다.

제10장 감 사

제30조 (선출)

본회는 감사 2명을 두며, 총회에서 선출한다.

제31조 (임기)

감사의 임기는 2년으로 하며, 1회에 한해 연임할 수 있다.

제32조 (권한)

감사는 결산을 감사하며 그 결과를 총회에 보고한다.

제33조 (지회)

본회는 지회를 둘 수 있다. 지회의 조직, 운영, 권리, 의무 등에 관해서는 이사회가 결의한 내규에 근거한다.

제11장 재 정

제34조 (재정)

본회의 재정은 회원의 대회참가비, 연회비, 평생회비 및 후원금으로 충당한다.

제35조 (회계연도)

본회의 회계연도는 9월 1일부터 다음 해 8월 31일까지로 한다.

본 개정회칙은 2014년 9월 1일부터 시행된다.

한국라캉과현대정신분석학회

Korean Society for Lacan and Contemporary Psychoanalysis (KSLCP)

제10대 임원

회 장: 이윤택(명지전문대)

고 문: 김종주(김종주 정신과), 박찬부(경북대), 권택영(경희대),
이병혁(서울시립대), 김병준(김병준 법률사무소), 김영민(동국대),
권희영(한국학중앙연구원), 신명아(경희대), 어도선(고려대)

부회장: 조중근(조중근 정신과의원), 이만우(국회 입법조사처),
홍준기(프로이트 라캉 정신분석연구소), 정경훈(아주대), 김석(건국대)

상임이사

총무이사: 남인숙(한예중)

편집이사: 김소연(연세대)

재무이사: 정지은(홍익대)

기획이사: 원수현(세종사이버대), 이성민(독립연구자)

연구이사: 강응섭(예명대학원대학교)

정보이사: 이수진(순천향대)

대외협력이사: 백상현(수원대), 김서영(광운대)

학문후속세대이사: 이원석(중앙대)

감사: 신병식(상지영서대), 홍선미(원광대)

기타상임이사: 김상환(서울대), 김효원(건국대), 양석원(연세대), 조선령(부산대)
최원(건국대), 황보경(원광대)

학회지 편집위원(ㄱ-ㅎ순)

편집위원장: 김석(건국대)

편 집 위 원: 김소연(연세대), 박선영(충청대), 이수진(순천향대), 정진만(영남대),
박시성(고신대), 신병식(상지영서대), 홍선미(원광대), 이서규(제주대)

학술연구 윤리위원(ㄱ-ㅎ순)

윤리위원장: 어도선(고려대)

윤 리 위 원: 김석(건국대), 이만우(국회 입법조사처), 정경훈(아주대),
조중근(조중근 정신과의원), 홍준기(프로이트 라캉 정신분석연구소)

2017년 2월 28일 발행

라강과 현대정신분석

Vol. 19 No. 1 Winter 2017

ISSN 1229-666X

발행인 / 이유섭

편집인 / 김 석

발행처 / 한국라강과현대정신분석학회

주 소 / (03656) 서울 서대문구 가좌로134
명지전문대학 사회복지과
(Tel. 02-300-1293)

제 작 / 김미경

주 소 / 서울시 구로구 고척로 12길
57-10, 301호

E-mail / 2km8588@daum.net