

한국철학사상연구회 2014년 봄 제46회 정기 학술대회

주디스 버틀러와 여성철학 ‘해체인가 구성인가’

- 일시 : 2014년 6월 14일(토) 12:30~18:40
- 장소 : 이화여자대학교 인문관 111호
- 주최 : 사단법인 한국철학사상연구회
- 후원 : 한국연구재단

이 발표논문집은 2013년도 정부 재원(교육부)으로
한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음

한국철학사상연구회 2014년 봄 제46회 정기 학술대회

주디스 버틀러와 여성철학 '해체인가 구성인가'

- **개회사** 오후 12:30~12:45 회 장 김재현(경남대)
- **격려사** 오후 12:45~13:00 이사장 이정호(한국방송통신대)

- **제1부 논문 발표** 13:00~15:15

주제 : 이분법을 넘어서는 몸, 섹슈얼리티, 젠더

사회 : 김범수(한철연)

- ***제1발표** 13:00~13:45

발표 : 김은주 (동덕여대) <젠더 트러블을 넘어 들뢰즈와 가타리의 되기 개념:
새로운 신체 생산과 젠더>

논평 : 연효숙 (연세대)

- ***제2발표** 13:45~14:30

발표 : 심찬희 (서울시립대 석사과정) <물질을 술렁이게 하기(Unsettling
of Matter): 물질과 몸 개념에 대한 주디스 버틀러의 고찰>

논평 : 이성민 (서울시립대 박사과정)

- ***제3발표** 14:30~15:15

발표 : 추은혜 (서울대 석사과정) <성적 차이의 현상학 - 주디스 버틀러의
반복적 수행성으로서의 젠더정체성>

논평 : 이지영 (이화여대)

▷ 휴식 15:15~15:30

· 제2부 논문 발표 및 종합토론 15:30~17:45

주제 : 주체 없는 행위성과 정치윤리학의 가능성

사회 : 김세서리아(이화여대)

*제4발표 15:30~16:15

발표 : 조주영 (서울시립대 박사과정) <주체 없이 행위성을 설명하기:
버틀러의 '수행성' 개념을 중심으로>

논평 : 이헌재 (서울시립대 도시인문학연구소)

*제5발표 16:15~17:00

발표 : 조현준 (경희대) <갈림길을 마주한 불확실한 삶: 호모 비오랑스
의 윤리학>

논평 : 임옥희 (경희대)

*제6발표 17:00~17:45

발표 : 양효실 (서울대) <감수성과 타자의 윤리 - 버틀러와 엘리자베스
코스텔로의 교차로에서>

논평 : 윤지영 (한양대)

▷ 전체 질의 및 폐회식 17:45~18:10

사회 : 김세서리아(이화여대)

▷ 정기총회 18:10~18:40

사회 : 김재현(회장, 경남대)

▷ 만찬 18:40 이후

목 차

- ▶ 제1발표
 <젠더 트러블을 넘어 들뢰즈와 가타리의 되기 개념: 새로운 신체 생산과 젠더>
 김은주 (동덕여대) 1
- ▷ 제1논평 : 연효숙 (연세대) 21

- ▶ 제2발표
 <물질을 술렁이게 하기(Unsettling of Matter): 물질과 몸 개념에 대한 주디스 버틀러의 고찰>
 심찬희 (서울시립대 석사과정) 27
- ▷ 제2논평 : 이성민 (서울시립대 박사과정) 39

- ▶ 제3발표
 <성적 차이의 현상학 - 주디스 버틀러의 반복적 수행성으로서의 젠더정체성>
 추은혜 (서울대 석사과정) 43
- ▷ 제3논평: 이지영 (이화여대) 55

- ▶ 제4발표
 <주체 없이 행위성을 설명하기: 버틀러의 '수행성' 개념을 중심으로>
 조주영 (서울시립대 박사과정) 59
- ▷ 제4논평 : 이현재 (서울시립대 도시인문학연구소) 73

- ▶ 제5발표
 <갈림길을 마주한 불확실한 삶: 호모 비오랑스의 윤리학>
 조현준 (경희대) 77
- ▷ 제5논평 : 임옥희 (경희대) 97

- ▶ 제6발표
 <감수성과 타자의 윤리- 버틀러와 엘리자베스 코스텔로의 교차로에서>
 양효실 (서울대) 101
- ▷ 제6논평 : 윤지영 (한양대) 121

젠더트리블을 넘어 들뢰즈와 가타리의 되기 개념: 새로운 신체 생산과 젠더

■ 김은주(동덕여대) ■

I. 들어가며

버틀러(Judith Butler)의 『젠더트리블』은 젠더를 ‘문제적인 것’으로 제기한다. 이러한 버틀러의 시도는 본질로 확정된 젠더 개념에 의문을 던지며, 섹스/젠더, 남/여 이분법 그리고 섹스를 원인으로 하는 젠더라는 인과론을 전제하고 젠더를 분류하여 정의하는 방식 자체에 관한 문제제기이다.¹⁾ 이는 젠더에 관해 “어떤 종류의 가능성이 구현되어야 하는지 지시하지 않으면서 젠더 가능성이라는 장을 열고자 하는 것”²⁾이며, 정상적 젠더에서 벗어난 경험을 배제하는 폭력적이며 습관적인 방식을 보여주는 것이다.

본고는 섹스가 젠더를 결정한다는 논리의 이면을 폭로하고, 다양한 성적 담론이 성적 정체성에 집중된다고 표명한 『젠더트리블』의 성과에 주목한다. 『젠더트리블』은 젠더 규범과 정상적 젠더 설명이 일치한다는 사실을 보여주며, 가부장제 이성애에 도전했다는 점에서 큰 의의를 지닌다. 본고의 목적은 이러한 버틀러의 성과를 살펴보고, 몸의 반복적 행위인 수행성을 도입하여 패러디로서 수행성을

1) 보통 성차로서 섹스(sex)는 생물학을 언급할 때, 성별로서 젠더(gender)는 사회적이며 수행적인 정체성의 실천을 가리킬 때, 그리고 섹슈얼리티는 한 사람의 성적 지향이나 성적 욕망을 지칭할 때 사용한다. 이 셋의 관계에 대한 많은 논쟁이 있음에도 불구하고, 알코프의 지적대로, 여성주의에서는 섹스, 젠더 섹슈얼리티를 이원적으로 정식화하는 것- 남성/여성, 남성적/여성적, 게이/스트레이트 같은 이원법들-을 원하지 않는다. 이렇게 양극을 유지하고 있는 방식에 대한 비판을 위해 이리가레이는 섹스 혹은 젠더대신에 성차(gender difference) 라는 말을 사용하며, 버틀러는 섹스를 압축하기 위해 젠더라는 말을 사용한다. 본고에서는 젠더와 성별을 함께 쓰도록 하며, 버틀러의 논의를 다룰 시에는 젠더로 서술한다. 로린다 마튼 알코프, 「젠더와 재생산」, 『글로벌 아시아의 이주와 젠더』, 이화여자대학교 아시아 여성학 센터, 2011. p 12

2) 주디스 버틀러, 『젠더트리블』, 조현준 역, 문학동네, 2008, p 45

젠더 구축의 전략으로 제기한 버틀러의 논의로부터 보다 더 나아가는 것이다.

본고가 버틀러의 주장에서 더 논의하고자 하는 바는 다음과 같다. 1)페러디로서의 수행성은 이성애 가부장제의 경계를 불투명하게 하고 젠더를 문제적인 것으로 만든다. 하지만, 이 수행성이 어떻게 새로운 젠더의 생산을 그려내는지에 관해서는 의문이다. 2)버틀러가 설명하는 신체가 자연적 섹스와 사회적 젠더라는 이분법적 고정틀과 둘 사이의 인과 관계를 해체했고, 권력의 문제를 신체에 도입했다는 점에서 의미가 있다. 그러나, 신체를 문화와 권력의 경계로만 설명할 수 있는가에 대해서는 보다 많은 논의가 필요하다.

본고는 젠더 생산과 새로운 신체 구축이 분리 불가능하며 함께 작용한다고 생각한다. 물론 여기서 신체는 정신과 이원적으로 구분되고 이분법으로 위계 서열화되어 이원적 성별 체계를 답습하는 바와 무관하다. 본고의 목적은 들뢰즈와 가타리(Gilles Deleuze, Felix Guattari)의 되기(devenir)개념을 통해서 젠더가 새로운 신체 생산과 분리 불가능함을 보여주면서, 문제로서의 젠더를 넘어, 젠더 생산을 젠더 되기의 측면에서 고려하는 것이다. 본고는 되기 개념이 섹슈얼리티를 권력으로 보는 바에서 더 나아가 신체를 생산하는 강도적인 생성의 역량으로 이해하며, 이분법을 넘어서는 새로운 신체 생산과 n개의 성으로서의 젠더를 설명한다는 바를 설명할 것이다.

2. 젠더 트러블의 성과

어떻게 특정한 성적 관행이 남자는 무엇이고 여자는 무엇인지를 강제하게 되었는가? 만일 젠더가 더 이상 규범적 섹슈얼리티를 통해 정리된 것으로 이해되지 않는다면 퀴어의 맥락에서 특징적인 젠더가 존재하는가?³⁾

『젠더트러블』에서, 버틀러는 ‘무엇이 젠더를 인식 가능하게 만드는가’라는 질문을 던진다. 버틀러에 따르면, “사실상 무엇이 젠더의 자격을 부여하는가 하는 질문은 이미 그 자체가 폭넓게 규범적인 권력 작용을 입증하는 질문이자, 그것이 무엇인가라는 규정하에서 무엇이 될 것인가라는 일시적인 작용을 입증하는 질문이다.”⁴⁾ 이는 젠더에 대한 기술(description)이 젠더의 규범 작용과 분리되지 않았음을 의미한다.

젠더로서 여자라는 정체성은 이성애 가부장제 틀 안에서 여자로서 따라야만 하는 바를 행해야만 확증된다. 이성애 가부장제 틀을 의심하는 행위를 할 경우에는 젠더 위치를 잃을 수도 있다. 가부장제 남성이 결혼의 상대이자 데이트 상대로

3) 주디스 버틀러(2008), p 49

4) 주디스 버틀러(2008), p 65

설정하는 ‘젊고 예쁜 여자’는 이 사실을 잘 보여준다.⁵⁾ 남성의 성적 대상의 위치를 잃은 기혼 여성으로서 아줌마는 어머니가 되면서, 이성애 가부장제 내에서 여전히 여성으로서 정체성을 지니고, 권력을 갖는다. 그러나, 남성의 성적 대상이 될 수 없고, 되기를 거부하며, 가부장제의 유지 생산에 기여하지 않는 존재는 여성이 아니거나, 아예 존재 자체를 드러낼 수 없다.⁶⁾

젠더의 당연시된 지식은 실은 폭력적인 경계선으로 작동하는 것이다. “젠더 규범(이상적 이분법 형태론, 몸의 이성애적 상보성, 적합하고 부적합한 남성성과 여성성이라는 이상과 규칙, 이중잡혼에 반대하는 순수성과 금기의 인종적 코드로 강조되는 많은 것들)은 인식 가능한 인간이 무엇인지 또 실제로 간주될 것과 간주되지 않을 것”⁷⁾은 무엇인지를 설정한다.

버틀러는 이러한 경계선을 계보학을 통해 탐구하여, 젠더규범이 수행한 폭력에 대항하고 본질로서 설정된 실재의 빈약함을 드러낸다. 계보학은 정체성의 범주의 기원과 원인으로 여겨진 정치적 이해관계를 연구하여, 정체성의 범주가 사실 여러 개의 산발적 출발지점을 가진 제도, 실천, 담론의 효과라는 사실을 보인다. 즉, 여성의 범주가 어떻게 생산되고 구속되는가를 보여주는 것이며, 이 작업이 필요한 이유는 젠더를 정치적 문화적 접점에서 분리해내기란 불가능하며, “젠더는 늘 바로 그 접점에서 생산되고 유지되는 것이기 때문이다.”⁸⁾

버틀러는 젠더가 실은 정치와 권력의 생산물이라는 사실과 더불어, 정상성으로서 젠더가 섹스와 젠더 사이의 인과론을 전제한다는 사실을 밝혀낸다. 이분법적 젠더 체계는 은연중에 젠더가 섹스를 모방하는 관계라고 가정하는 것이다. 그에 따라 젠더는 섹스를 반영하거나, 혹은 섹스의 규제를 받는 것으로 설명된다. 하지만 버틀러는 섹스를 해부학적 몸으로 지시하는 것도 반대하며, 젠더는 구성된 것이며, 무엇보다도 생물학적인 섹스와 전혀 관련이 없다고 주장한다. 즉, 섹스가 젠더를 결정하는 것도, 서로 다른 몸에 젠더가 새겨지는 것도 아니다. 만약, 구성된 젠더가 해부학 상 서로 다른 몸의 각인을 뜻하게 된다면, “어떤 결정론을 시사하며, 거기서 몸은 냉혹한 문화적 법을 받아들이는 수동적인 수용자로 이해된

5) 최근 인터넷 게시물에서 유머로 통용되는 소위 ‘짤’(캡처한 이미지를 지칭하는 인터넷 서브컬처 용어)에서 10대 남성의 이상형, 20대 남성의 이상형, 30대, 40대, 50대, 60대까지의 이상형이 ‘예쁜 여자’였다.

6) 그렇지 않으면, 그러한 존재들은 패싱(passing)의 방식으로만 실존을 확인 받는다. 벨라 라슨의 소설 『패싱』에서 따온 말로 얼굴색이 백인과 같거나 비슷한 혼인 물라토들이 인종차별이 횡행했던 미국에서 백인 행세를 하는 것을 이르는 말이다. 이것은 성적 정체성과 성적 지향에 있어서 특정한 성별이나 성적 지향으로 "통과되는" 것 혹은 해석되는 것을 뜻한다. 동성애자인 사실이 알려지지 않은 채 이성애자로 여겨지는 경우 트랜스 젠더가 남성 또는 여성으로 인지되는 경우 등에 쓰인다.

7) 주디스 버틀러(2008), pp. 67-68

8) 주디스 버틀러(2008), p 89

다. 이 역시 여전히 몸, 젠더를 구분하는 논점을 전제한다.” 버틀러는 섹스를 생물학적인 것으로 젠더는 사회 문화적으로 것으로 구별하는, 전통적인 구분법을 깨면서, 몸의 인식성과 욕망의 근원성을 만드는 것도 문화적 사회적 양식이라고 주장한다. 버틀러에게 섹스, 젠더, 섹슈얼리티 모두 사회적 구성물이자 제도 담론의 효과로서 젠더에 포함되는 것이다.⁹⁾ 문화와 정치의 접점에서 구성된 제도 권력의 담론 효과인 젠더는 이제 섹스, 젠더, 섹슈얼리티를 포괄하는 개념이 된다.

젠더는 반복된 몸의 양식화이자, 반복된 일단의 행위로 나타난다.¹⁰⁾ 여기서 버틀러는 행위자가 있어야만 행위가 있다는 자아의 존재론을 폐기하며, 신체를 권력의 장이자, 의미화의 장으로 도입한다. 이러한 수행성은 규범에 복종하는 패러디인 행위를 통해, 하나의 정체성을 확정하는 것의 불가능함을 보여주며, 경계의 문제를 제기한다. 버틀러의 『젠더트러블』의 목표는 섹스/젠더/욕망을 지배하는 법칙들의 집중과 교란을 야기하면서, 남근로고스 중심주의와 강제적 이성애라는 규제적 제도에 집중하여 그것을 해체시키는 것이다.¹¹⁾

위에서 살펴본 것처럼, 젠더트러블의 의의는 분명하다. 하지만, 몇 가지 다음과 같은 의문이 남는다. 버틀러가 제시한 수행성으로서 발화행위(speech act)가 자아의 존재론을 비판하며, 행위자 없는 행위를 제시한다는 점에서 의미가 있다. 그러나, 패러디로서의 수행성이 남근로고스 중심주의와 강제적 이성애를 교란하고 해체하지만, 어떻게 복수의 성을 생산하는지는 불분명하다. 버틀러의 전략은 규범에의 복종과 그에 대한 실패의 반복을 통해 새로운 방식의 배치물과 위치 변경의 구성에 따른 가면의 젠더를 만들어낸다는 것인데, 이렇게 규범에 복종하는 방식이 정말로 유효한 생산이 될 수 있는가에 대한 의문이다. 또한, 규범적 명령을 따르는 화행적 수행이 일으키는 물질적 변화를 인정하지만, 이것이 신체의 존재론적 상황을 전부 다 설명해 낼 수 있는가? 신체는 발화 행위에 의해 의 미화를 체현하는 장만은 아니며, 이를 넘어선다.

신체의 생물학적 특징과 이에 적용된 기술적 장치는 신체에 변화를 야기하며, 이는 규범에 복종하거나 실패하거나 하는 바와 관련이 없다. 예를 들어 몇 년 전, 오프라 윈프리는 자신이 진행하는 쇼 프로그램에 임신한 남자 토마스 비티를 초대했다. 비티는 지난 10년간 임신하고 아이를 낳으려고 성전환과정에서 자궁을 절제하지 않은 채 호르몬 처방을 일시적으로 멈춘 트랜스 젠더 남성이다. 그는 쇼에서 아이를 갖는 일과 곧 아버지가 되는 일 그리고 남성 임신부를 다룰 준비가 돼 있지 않은 의료시스템에 대해 토론했다.¹²⁾ 이렇게 임신한 남성이자

9)조현준, 『젠더는 패러디다』, 현암사, 2014, p 9

10)조현준(2014), p 27

11)조현준(2014), p 76

12)트랜스젠더 FTM(female to male)의 경우 자궁을 추출하지 않은 경우가 많이 존재하며, 트랜스

아빠인 비티의 신체적 상황은 신체의 문제를 규범 복종의 수행성의 차원, 의미화 생산의 장으로만 이해할 수 없게 한다. 이성애의 법, 재생산 규정과는 다른 방식으로 신체 문제를 다루게 하는 일들이 생겨나며, 법을 넘어서 존재하는 신체의 문제가 이성애 가부장제의 코드를 뒤흔들어 버리기도 한다. 즉, 생물학적 섹스와 사회 문화적 젠더라는 이분법적 구별과 젠더를 결정하는 것이 섹스라는 낡은 이성애적 체계에 문제를 제기하는 것은 필요하지만, 신체를 담론의 장, 다시 말해 권력의 시각이 합법적 신체의 경계를 구획한다는 바가 신체의 존재론적 성격을 설명해주지는 못한다.

성 정체성과 성적 지향의 경우에도 권력의 규제에 응답하지 않는 방식으로도 존재한다. 헬버스탐(Judith Jack Halberstam)에 따르면, 북아메리카에서도 지역, 계급, 인종에 따라 이성애의 의미에 대한 특이하고도 유연한 범위가 존재한다. 즉, 다양한 범위로 실재하는 섹슈얼리티는 규제에 벗어나기 위한 수행성 행위에서 비롯된 것이 아닌 것이다.¹³⁾ 이는 버틀러의 수행성으로서 젠더가 신체 위치에 따른 젠더 변이에 대한 설명을 해주지 못하고 있음을 보여준다.

이런 문제의식에서 논자는 이성애적 가부장제와 근대적 이분법이 전제하는 신체에서 벗어나 새로운 신체와 젠더 생산을 들뢰즈와 가타리의 되기 개념을 통해 조명하려는 것이다. 여성은 재현조차 될 수 없기에, 여성의 존재론적 구조를 세워야 한다는 이리가라이(Luce Irigaray)에 대해, 버틀러는 이것이 새로운 다른 이분법적 방식이라고 우려하면서 중요한 것은 권력과 법의 체계라고 설명 한다. 그러나, 들뢰즈와 가타리의 새로운 신체 생산과 존재론은 재현을 따르는 것이 아니다. 그들은 누구보다 재현에 반대하며, 버틀러와 마찬가지로 행위 뒤에 행위자가 있다는 낡은 자아의 존재론을 폐기한다. 들뢰즈와 가타리가 제기하는 되기 개념은 재현의 근간인 동일성의 논리에서 벗어나는 차이 생성의 방식이다. 다음 장에서는 들뢰즈 되기 개념을 살펴보고, 이를 통해 섹슈얼리티에 대한 새로운 해명, 새로운 신체 생산과 n개의 성으로서의 젠더를 함께 설명하도록 하겠다.

3. 들뢰즈와 가타리의 되기 개념: 신체들의 결합과 섹슈얼리티

되기는 이질적인 것들의 관계 맺음에 따른 변이와 차이 생성을 뜻한다. 되기의 결합은 하나의 개체가 다른 개체를 원본으로 삼아 모방하거나 재현하는 것이 아

젠더가 남성의 생물학적 신체 특징에서 여성의 신체 특징으로 변화나, 이 반대를 뜻하는 것만은 아니다. J. 잭 헬버스탐, 『가가페미니즘: 섹스, 젠더, 그리고 정상성의 종말』, 이화여대 여성학과 퀴어·LGBT 번역 모임 역, 이매진, 2014, p 70

13) 헬버스탐(2014), pp.122-126

니며, 서로 동일해지는 것과 무관하다.¹⁴⁾ 되기를 실행하는 실재 모두가 변화하며, 상호 변용하면서 공존의 생성을 일으키는 결합이다.

들뢰즈와 가타리는 이러한 되기를 신체들의 연결과 그에 따라 일어나는 신체의 변이로 설명한다. 그들이 제안하는 신체는 홀로 존재하는 실체적인 것이 아니라 신체들 간의 관계 맺음을 통해 변화하는 운동 중에 있는 것이다. 신체와 되기는 분리 불가능한데, 되기를 통해 각각의 신체는 정태적 상태에서 벗어나며, 변이함으로써 존재할 수 있다. 그러나 변이하는 신체는 다른 것을 모방하여 변화하는 것이 아니며, 그 자신의 상태에서 계속 이질적으로 변이하여 새로워지는 것이다. 이러한 신체는 남성적 재현과 지각 구조를 따르거나, 피상적이고 추상적인 실체가 아니다. 신체는 다른 신체들과 결합하여 그 관계에 따라 영향 받고 존재하는 능력이 증감하는, 복수적인 힘들의 그 자체이다.

다시 말해, 신체는 다른 신체들과 결합하여 변화할 때, 한 신체에 귀속되는 힘들의 집합체이자, 그 힘을 감당하며 행위 할 수 있는 능력의 정도인 물리적 실재를 의미하는 것이다. 물질로서 신체는 얼마나 물질성을 지속할 것인가, 물질로 유지될 것인가라는 방식이라는 에너지의 장의 문제로 설명될 수 있다. 이러한 접근방식을 통해서 이해했을 때, 신체는 물질성에 체현된 기억이며, 물질로서 지속하는 과정이다. 즉, 개체로서 한 신체는 생물학적인 차원에서 내분비적인 호르몬의 작용, 외과적 시술 뿐 아니라 사회, 문화, 언어적 구성물이 복합적으로 작용하면서 만들어진다.¹⁵⁾ 이 점에서, 신체는 인종, 성별, 성차, 계급, 연령 등의 다중적 코드가 각인되는 표면으로도 이해될 수 있다. 즉, 신체는 어떤 고정불변한 신체성이라는 본질을 지닌 것이 아니라, 위와 같은 다양한 요소들의 연결을 통해 작동되며 다양한 다른 신체와의 만남을 통해 계속 변화하는 과정 그 자체인 것이다.¹⁶⁾

14) 들뢰즈와 가타리는 되기를 '사이'라는 개념으로 설명하기도 하는데, 사이는 이분법에서 벗어난 것으로서 결코 하나의 중심으로 모이지 않는 중간을 의미한다. 들뢰즈와 가타리의 용어를 따르자면, 사이는 "위치를 정할 수 없는 관계"이며, 관계를 맺은 개체로서의 신체들이 함께 공존하는 "아무도 아닌 자의 땅(no-man's land)"인 "식별 불가능한 시대"(Gilles Deleuze, *Mille Plateaux(avec Félix Guattari)*, Minuit, 1980; 김재인 역, 새물결, 2001, 360/555 이후 MP로 본문에 표시)이다. 사이에서 되기의 관계를 맺는 각 신체들은 서로 무한하게 근접해, 영향을 미치며 변용한다. 그러나 관계 맺는 그 거리가 하나로 수렴되어 사이가 사라지는 일은 일어나지 않는다. 사이는 어떠한 특별한 목적이나 끝이라는 상태로 향하지 않는다. 그래서 사이에서 발생하는 되기의 운동은 계속적으로 진행된다. 이러한 되기의 운동은 하나의 정체성을 규정하는 중심, 그것을 그것에게끔 하며 그것으로서 존재하게 하는 동일성의 논리에서 벗어나, 오직 다르게 되기만을 실행한다. 다르게 되기를 생성하는 되기로서의 존재 방식은 "~이다(être)"에서 이탈하여 오직 그리고(et)로 연결하는 것이다.

15) 김은주, 「들뢰즈의 신체 개념과 브라이도티의 여성 주체」, 『한국여성철학』 20권, p 77

16) 신체는 능동적인 존재론적 위상을 지닌 것으로, 계속적인 변화하는 변용할 수 있는 능력이자 힘을 의미하는 것이다. 특히, 신체를 신체들 간의 결합 관계를 의미하며, 이러한 신체 개념은 개체를

되기는 바로 이러한 신체들을 결합하여, 질적으로 강렬한 변화의 상태로 이끌어 새로운 신체를 조성할 뿐 아니라, 이러한 조성의 환경(milieu)¹⁷⁾을 생산하는 운동이다. 이러한 되기는 섹슈얼리티를 새롭게 이해한다. 일반적으로 섹슈얼리티(sexualité)는 광범위하게는 ‘성(性)’으로도 번역되며, 사전적으로는 ‘성에 의해 구분되거나 특성화 되는’ ‘성적 잠재력’, ‘성 정체성’, ‘성 지향성’ 또는 ‘성적 활동’이라는 다소 모호하고 다양한 의미로 사용된다. 또한 ‘성 본능과 그것의 만족에 관계된 행동들의 총체’로도 이해되고, 생물학에서는 ‘생물계에서 관찰할 수 있는 성적이거나 성에 연결된 형상들의 총체’, 심리학과 성과학에서는 ‘성적 만족의 다양한 양태들 전체’, 정신분석학에서는 ‘성적 충동들이 뚫고 지나가는 영역’을 뜻하기도 한다.¹⁸⁾ 섹슈얼리티라는 단어가 자주 등장하기 시작한 것은 프로이트(Sigmund Freud)의 『성욕에 관한 세 편의 에세이(Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)』이다. 여기서 프로이트는 섹슈얼리티(Sexualität)를 성적 욕구의 의미로 사용하며, 성적 본능(Sexual trieb, sexual-instinct)으로서 리비도(Libido)로 이해한다.¹⁹⁾ 섹슈얼리티에 관한 또 다른 중요한 논의는 성적 욕망 혹은 그에 대한 지식을 뜻하는 것이다. 지식으로서 섹슈얼리티는 푸코(Michel Foucault)에 의해 제시된다. 그에 의하면, 삶에 대한 욕구 안에서 섹슈얼리티는 성적 상태를 기술하거나 언술하는 지식으로 작동한다. 그는 『성의 역사』에서 섹슈얼리티가 진리를 추구하는 문제와 결부되어 어떻게 권력행사의 수단으로 사용되어 왔는지를 연구한다. 섹슈얼리티는 본능적인 욕망이 아니라, 삶(지식)에 대한 의지와 권력 사이의 공모관계에서 탄생하는 장치이다. 지식으로서 섹슈얼리티는 ‘정상’이라는 이름의 지배적 섹슈얼리티로 통제되고 포획되는 권력적 힘을 지닌 동시에 반대로 규범화되지 않은 섹슈얼리티들을 담론화하면서 권력에 저항할 수 있는 힘을 지녔다. 푸코에게 섹슈얼리티는 일종의 지식이자 장치이며, 이는 섹슈얼리티를 ‘본능적’ 욕망으로 보는 입장에 문제제기를 하는 것이다.²⁰⁾

를 규정하는 틀로만이 아니라, 집합적인 사회적 신체로서 확장하여 이해할 수 있는 지점을 마련해준다. 그러하기에, 게이텐스(Gatens)는 인간의 신체들을 항상 좀 더 복잡한 신체들인 가족, 학교, 다양한 종류의 제도의 일부이자, 궁극적으로 신체 정치의 일부로 설명한다. Moria Gatens, "Feminism as "Password": Re-thinking the "possible" with Spinoza and Deleuze", *Hypatia* vol. 15, 2000, p. 66

17) 『천개의 고원』의 영역자 마수미에 의하면, 불어에서 milieu는 대략 세 가지 의미를 지닌다. 환경이라는 의미를 지니는 surroundings, 사이나 매개, 촉매제(화학에서)처럼 medium, 그리고 중간이라는 의미의 middle이 그것이다. 들뢰즈와 가타리에게서 milieu는 이 세 가지 의미를 결합한 기술적 개념이다.

18) 미셸 푸코, 이규현 옮김, 『성의 역사 -1권 삶의 의지』, 나남, 1994(90) 역사서문 p.9 참고.

19) 지그문트 프로이트, 『성욕에 관한 세 가지 에세이』, 김정일 역, 열린책들, 1998(96), pp.235-382. 참고

20) 미셸 푸코, 이규현 옮김, 『성의 역사 -1권 삶의 의지』, 나남, 1994(90), 『미셸 푸코 섹슈얼리티의 정치와 페미니즘』, 황정미 역, 새물결, 1995 참고

들뢰즈와 가타리는 프로이트와 푸코의 유산의 맥락 하에서, 섹슈얼리티가 역동적인 에너지이며, 그 규제와 생산이 권력의 장에서 배치되는 것으로 재해석한다. 다시 말해, 섹슈얼리티는 생명의 역량이자 욕망의 생산이다. 하지만 그들은 정신 분석학에서 섹슈얼리티를 목적적 대상화와 이항적 방식으로 정체성을 형성하기 위한 것으로 설명하는 바를 비판한다. 섹슈얼리티는 성적 대상(Sexualobjekt)이나 성적 목적(Sexualziel)을 상징하는 ‘자아’의 심리적 현상이 아니다. 섹슈얼리티는 결핍과 충족으로 이루어진 정체성과 관련하지 않으며, 남근 중심주의적 성 기관에 관련된 충동이나 욕망을 지시하지 않는 것이다.

들뢰즈와 가타리는 『앙띠 외디푸스』와 『천개의 고원』에서 섹슈얼리티를 생물학적 원인에서 비롯된 타자에 대한 성적 욕망으로만 규정하고 성의 이합대립을 전제하는 입장을 반대한다. 그들은 위와 같이 섹슈얼리티를 이해하는 방식이 이성애 가부장제의 남성 주체의 욕망을 정상이자 표준으로 세워, 가부장제와 재생산의 논리에 기여한다는 점에서 비판한다.²¹⁾ 들뢰즈와 가타리는 섹슈얼리티에 작동하는 이항 대립의 방식을 그들의 용어인 “이항 기계(machine binaire)”라 칭한다. 이항기계는 두 가지 선택지 안에서 선택을 강요한다.

예컨대, 사회 계급 이항 기계, 남자-여자로 된 성별 이항 기계, 아이-어른으로 된 나이 이항 기계, 백인-흑인으로 된 인종 이항 기계, 공공-민간으로 된 분야 이항 기계, 우리에게 속한 것-우리한테 속하지 않은 것으로 된 주체화 이항 기계처럼 말합니다.²²⁾

섹슈얼리티의 문제에서 이항 기계는 성 이분법으로 가동되며, 양자택일적 성에만 포함될 것을 요구한다. 이항 기계는 두 개의 선택지 외에 다른 것을 허용하지 않는다. 이항기계의 두 항은 서로 교차되지 않는 것으로서, 논리상 A와 ~A와 같은 모순적 사태로 정해져 있으며, 이로부터 이 둘 외에 다른 선택이 없음을 주장한다. 이항기계에 의해 작동되는 성차, 성별 이분법은 남자/여자라는 두 개의 항만을 제시할 뿐 아니라, 둘 중 하나를 선택해야만 하고, 둘 중 하나에만 귀속될 것을 강요한다. 이를테면, 모든 것을 남성이나 여성으로만 포착하려 한다. 그래서 만약 남성이나 여성이 아닌 것이 있다면, 그것을 양성(양성성)을 포함하는 방식으로만 설명한다. 예를 들어, 간성을 남성성과 여성성을 모두 갖고 있는 양성성으로 설명하듯, 성은 언제나 ‘남성’이거나 ‘여성’, 혹은 ‘남성과 여성’이다. 즉 양성성도 이항 조직적이다. 이른바 ‘중성적’인 것도 예외가 아니다. 중성은 양성을 포함하지

21) 욕망이 결핍에 의해 작동되는 것으로 설명하는 전제에는 무엇‘을’ 하고자 하거나 간절히 바라는, 물질적 조건과 대상에 ‘대한’ 요구로서 일인칭적 자아(혹은 근대적 주체)가 있다. 즉, 욕망은 ‘나’라는 주체가 어떤 대상을 목적하는 것이며, 이 때 그가 욕망하는 대상은 부재하기 때문에 필요로 하는 것으로 생각된다.

22) Gilles Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, 1996; 허희정 전승화 역, 동문선, 2005, 155/224

않는 의미의 ‘무성neutral’적인 것으로, 그것이 ‘중성’인 이유는 ‘남성과 여성’의 중간에 있어 특질이 보이지 않는다는 의미하기 때문이다. 다시 말해, 중성적인 신체는 예컨대 ‘여성’의 가슴, ‘남성’의 페니스가 없는 신체, 혹은 이러한 양성적 신체 특징이 돌출적이지 않는 신체이다. 이항기계는 양 성 이 둘 중 하나에 속하지 않는 것을 만들지 않으며, 필연적으로 속하도록 미리 규정하는 기능을 수행한다.²³⁾

섹슈얼리티는 들뢰즈와 가타리가 물리적인 것, 다수적인 것이라고 불리는 동일성의 논리를 따르는 가부장제적 체계에 의해 유기체적인 신체로 조직되면서 도둑맞았다.²⁴⁾ 하지만 섹슈얼리티는 이항기계와 무관하며, 자연계를 가로질러 인간, 동물, 분자와 같은 그러한 이질적인 것들을 연결하는 강렬한 강도적인 힘을 지닌 것이다. 그들은 이러한 섹슈얼리티의 강렬한 힘을 고원(plateau)이라는 용어로 설명한다. 고원은 그레고리 베이트슨(Gregory Bateson)이 절정(climax)을 피하는 발리인의 섹슈얼리티 개념을 설명하기 위해 도입한 개념이다. 고원은 평탄한 지대 전체가 그대로 융기한 지리학적 공간이라는 정의를 통해서 알 수 있듯이, 최대의 절정인 쾌락에 다다르면, 급격히 소멸되는 오르가즘으로 향하는 성적 욕망과는 다른 섹슈얼리티를 설명한다. 들뢰즈와 가타리는 이러한 고원을 ‘자기 자신 위에서 진동하고 정점이나 외부 목적을 향하지 않으면서 자기 자신을 전개하는 강렬함들의 연속되는 지역’(MP 32/48)로 설명하며, ‘강렬함이 연속되는 고원이 오르가즘을 대체한다’고 설명한다. 절정에 이를 때 소멸되는 오르가즘과 달리, 고원은 계속적인 연결에 열려 있는 생성이 일어나는 강렬한 장소이다.

고원을 통해 알 수 있듯이, 섹슈얼리티는 어떤 목적을 향하는 것도 아니며, 되기를 일으키는 내재적이며 강렬한 힘들을 의미한다. 들뢰즈와 가타리는 이러한 섹슈얼리티의 강도적 힘이 n개의 성을 생산해낸다고 설명한다.

섹슈얼리티는 성들의 이항적 조직화하나 각각의 성의 양성화된 조직에 의해서 설명되지 않는다. 섹슈얼리티는 n개의 성처럼 서로 결합되어 있는 너무나도 다양한 되기들을 작동시킨다...섹슈얼리티는 통제 불가능한 무수한 되기들인 수천의 성들의 생산이다. (MP 340/525)

23)홍지영, 「들뢰즈의 ‘되기’개념을 통해 재고하는 섹슈얼리티의 문제」, 이화여자대학교 석사 학위 논문, 2013, 참조

24)몰(mole)은 화학 용어로 물질의 분자량을 그램 단위로 나타낸 양이다. 들뢰즈와 가타리에게서 이와 반대되는 개념은 분자(molécule)이다. 몰은 분자적인 것과 대비되는 것으로 개별적인 움직임이 아니라 통계적 평균에 의해 표시되며, 동일하게 움직인다고 가정되는 분자들의 거대한 집합체를 뜻한다. 또한 물리적인 것과 분자적인 것의 차이는 크기의 차이나 집합/개별의 차이에서 비롯하지 않는다. 둘의 차이에 있어서 중요하게 다른 점은 운동하고, 작동하는 양상의 차이에 있다.

이러한 섹슈얼리티는 성차를 이원론적으로 확정하고 이에 따라 성별을 조직하는 규정에서 벗어나, 다양하고 복합적인 성을 긍정하며, 생산해낸다. 즉, 섹슈얼리티는 양성의 성적 재생산으로만 논의될 수 없으며, 다양한 차이를 끊임없이 생산하고 추동하는 복수적인 욕망들로 이해되어야 하는 것이다.²⁵⁾

이러한 섹슈얼리티는 성적인 삶을 갖는다는 것을 정태적이며 고정적인 성적 정체성의 확증을 의미하거나 양성에 기초한 성적 재생산과 그에 따른 쾌락으로 설명하지 않는다. 오히려 섹슈얼리티는 남근 로고스 중심주의에 의해 재현될 수 없는 ‘다양한 욕망들을 만들어내는 것’이라는 확장된 의미로 이해되어야 한다.²⁶⁾ 남근 로고스 중심주의에서 재현할 수 없는 욕망들을 계속적으로 생산하는 복수적인 섹슈얼리티는 오이디푸스적 구조와 가부장제의 정상성의 기준을 비판하며, 그것들이 상정한 결핍에 의해 작동되지 않으면서 새로운 신체를 만들어내는 생산적인 힘이다.

4. 여성-되기와 되기로서의 젠더

들뢰즈는 『천개의 고원』에서 가타리와 더불어 이성애 가부장제를 비판하면서, 여성-되기를 주창한다. 여성-되기는 이항기계에서 벗어나는 섹슈얼리티의 역량이 생산하는 n 개의 성의 의미를 보다 구체화 한다. 들뢰즈와 가타리가 분명히 제시했듯이 여성-되기에서의 ‘여성’은 이원론에 의해 포착된 해부학적 기관과 기능을 지니고 가부장제에 의해 규정된 성적 생산의 역할을 하는 존재인 물질 정체성을 지닌 여성이 아니다.²⁷⁾

25) 그로츠 역시 섹슈얼리티에 대해 들뢰즈와 비슷한 접근 방식을 취하면서, 섹슈얼리티를 모든 삶의 영역 전체에 걸쳐 있는 욕망의 생산으로 이해하고 있다. “이러한 섹슈얼리티는 미리 지정된 영역 안에 남아 있기를 거부하는데, 왜냐하면 그것은 자기 고유의 영역이 아닌 것처럼 보이는 영역의 경계선 너머로 스며들어가기 때문이다. 충동으로서 섹슈얼리티는 욕망의 구조 속에서 다른 모든 형태의 영역으로 퍼져나간다... 섹슈얼리티는 잉여이자, 여분이며, 범람하는 것이다. 사람들의 모든 행동을 감염시키며 성적인 영역을 넘어서거나 아니면 성차를 구성하는 구체적인 관계를 벗어나 있는 세계를 이해하는 데 기초가 된다.” 엘리자베스 그로츠, 『포비우스 떠로서 몸』, 임옥희 역, 여이연, 2001, p. 35; 김은주(2014), p. 78 재인용

26) 이에 관해 브라이도티는 버지니아 울프와 비타 섹빌 웨스트의 관계를 통해 조명하면서, 비재현적인 섹슈얼리티와 욕망을 서로의 삶의 에너지를 상승시키는 끌림과 조우로 해석한다. 둘 사이의 끌림이나 욕망은 결핍에 의해 작동되는 것이 아니며, 둘의 관계는 삶에 대한 중독에서 비롯된 비이윤적인 방식으로 맺어진 되기의 블록으로 이해될 수 있다. 로지 브라이도티, 『트랜스포지션: 유목적 윤리학』, 박미선의 역, 문화과학사, 2011, pp. 331-349.

27) 외과 규범과 문화 생물학 규범에 적합한 몸과 단일하고 균질한 개인을 남성으로 성립시킨 관계에 대한 설명은 다음의 논문을 참고 했다. 루인, 「의료 기술 기획과 근대 남성성의 발명」, 『남성성과 젠더』, 권김현영 외, 자음과 모음, 2011, pp.63-93

이 ‘여성’은 기존의 주체의 위치를 차지하는 보편적 인간인 백인 남성에게 의해 규정된 타자로서의 여성성(feminity)이나 해부학적으로 남근이 없는 존재인 생물학적 의미의 여성(female)이 아니다. 들뢰즈 가타리의 용어로 말하자면, 이 여성은 분자적 여성이다. 분자적 여성은 보편적 인간의 기준을 의미하는 다수성으로 재현될 수 없는 것이며, 다수성의 척도인 남성에게 의해 정의된 여성이 아니다. 이 여성은 보편적 인간인 남성의 반대항인 타자나 남성적 욕망에서 규정된 부정이나 결핍이 아니라 능동적이며 생산적인 힘을 의미하는 것이다. 분자적 여성은 목표나 개념이 아니라 과정이나 흐름으로 표현되며, 행위 능력을 증강시킬 수 있는 잠재적 역량으로 설명되기도 한다.²⁸⁾ 역량으로서 분자적 여성은 근대 인간 중심주의에서 이성과 무관한 감정적 존재로 여성을 규정하고 재생산의 영역으로 여성의 역할을 한정 지으면서, 또한 낭만화 된 자연으로 환원하려는 바와 무관하다. 되기 개념의 실천적 목적이 아리스토텔레스가 동물적인 것을 의미하는 조에(zoe)와 인간적인 것을 뜻하는 비오스(bios)를 정확하게 구분한 이후로, 이에 따라 인간적 본질을 신체와 무관한 정신적인 것으로 규정하는 이분법적 구별을 비판하는 것에 있다는 점에서, 분자적 여성은 자연과 문화를 엄격히 구별하고 인공적인 것과 완벽하게 분리된 원초적인 자연과 생물학적 본질이 있다는 틀을 문제 삼고 이 틀에서 벗어나 여성 개념을 새롭게 생산하려는 노력으로 이해될 수 있다.²⁹⁾

여성-되기가 제기하는 분자적 여성은 ‘여성’은 무엇이다’라는 정태적인 정체성을 지닌 단일한 여성이 아니라, ‘어떻게 여성이 되는가?’라는 질문하는, 남성적 재현 체계에서 벗어난 다양한 복수의 여성성, 젠더들로 이해될 수 있기 때문이다. 특히, 이 여성은 시 공간적으로 위치 지워진 구체적 경험의 지대와 물리적인 흐름 안에 있는 변용하는 각각의 신체들의 연결하여 창출된 신체 경험을 체현하는 여성성들이라는 점에서 또한 그러하다. 즉, 여성-되기는 보편성을 근거 삼아 억압을 만들어내는 규율 권력에 저항하며, 각기 특수한 신체들의 정황과 사태에서 각각의 계기로 나타나는 신체 경험과 이를 체현한 바에서 저항의 지점을 찾아 새로운 여성성을 만들어내는 것으로 이해될 수 있는 것이다.

남성적 재현 체계에서 무관한 새로운 여성성들을 창출하는 여성-되기는 물적 남성과 여성 그리고 가부장제적 가족 로맨스의 구조인 오이디푸스 체계에 근거해 욕망을 결핍으로 보는 입장과 거리를 둔다. 욕망을 부정과 결핍으로 보고, 신체의 다양하고 욕망들을 하나의 원리로 수렴하면서 신체를 추상적으로 표준화된 것으

28) Jerry Aline Flieger, "Becoming-Woman: Deleuze, Schreber and Molecular Identification", *Deleuze and Feminist Theory* (edited by Ian Buchanan and Clare Colebrook), Edinburgh University Press, 2000, p. 47

29) 김은주, 「들뢰즈의 신체 개념과 브라이도티의 여성 주체」, 『한국여성철학』 20권, 2013

로 정의한다는 점에서 문제가 있다. 즉, 구체적인 특수한 체험 속에서 계속 변화하는 다양한 신체들을 일반적인 보편의 신체성의 범주로 모아 규정하는 것이다. 이는 구체적이고 특수한 다양한 신체들을 하나의 대문자 신체로 환원하는 것이며, 신체의 성차를 이원론적으로만 조직하는 것을 의미한다. 또한, 신체에서의 섹슈얼리티는 부분적인 성감대와 관련되며, 최종적으로 남성의 성기를 기준으로 두 개의 성차만을 전제하면서 성적 욕망의 정상성을 이해한다. 표준적 신체와 이에 따른 섹슈얼리티의 규정은 남근을 욕망의 최종 목적이자 권력으로 삼는 가부장제의 성립에 근간이 되는 것이다.

표준적 신체가 가정하는 이분법 개념은 정신과 신체를 나누어 여성의 신체를 규범화한다. 정신과 신체를 구별하는 이분법에서, 태어날 때부터 인간은 해부학적으로 절대적인 차이를 지닌 신체성을 본질로 갖는 여성과 남성으로 분명하게 분류되는 존재로 설명된다. 또한 분류의 근거가 남성의 성기에 맞추어져 있기에, 여성과 남성의 구별이라기보다는, 실제로는 여성을 비남성으로 설정하여 분류한 것에 다름 아니다. 이러한 구별에 따라, 신체는 규범적 모델로 제시되고, 여기서 벗어난 형태는 비정상적인 신체로 낙인찍는다. 위의 논리에 맞지 않은 신체는 외과 기술을 통해 교정될 때 정상적인 인간의 신체로 인정받는다. 예를 들어 보자면, 인터섹스의 경우 그 출생비율은 100명당 1.72명 정도인데, 인터섹스의 판별 기준은 외부 성기, 특히 남성의 성기 형태의 이상적 모델에 의해 판단된다.³⁰⁾ 즉, 인터섹스를 결정하는 과정은 근대 의료적인 성차와 성별이 결정되는 방식은 뗄 수 없는 관계를 맺고 있으며, 남성을 모델로 삼은 이상적 보편성에 의해 외부 성기 형태와 개인의 관계를 결정하는 방식을 보여준다. 그렇기 때문에, 실상 일반적인 신체로 가정된 것은 외과 의술이 일방적으로 정의한 형태로 경험된 신체인 것이다. 즉, 정상적 신체, 성별, 성차는 언제나 근대 국가의 사회제도와 결합된 의료 기술을 통과하여 보편적으로 인증 받은 것을 의미한다.³¹⁾

들뢰즈와 가타리는 여성-되기가 “대립 가능한 유기체를 제조하기 위해 우리에게 게서 훔쳐간 신체”(MP 338/524)로부터 벗어나 신체를 새롭게 생산하는 일을 도모하는 것임을 거듭 강조한다. 유기체와 자아-주체로 조직하는 동일성의 논리와

30) “인터섹스는 여자의 몸이나 남자의 몸에 포함되지 않거나, ‘여자의 생물학적 특질’과 ‘남자의 생물학적 특질’이 섞여 있는 이들을 통칭하는 범주 명명이다. 인터섹스의 두드러진 양상은 1. 하나의 정소와 하나의 난소를 지닌 경우, 2. 두 개의 정소에 ‘여성형’ 외부 성기를 지니지만 난소가 없는 경우, 3. 두 개의 난소에 ‘남성형’ 외부성기를 지니지만 정소가 없는 경우 등이다. 인터섹스라고 해서 동질적 양상을 보이지는 않는 것이다.” 연구자에 따르면, 인터섹스의 출생비율에 대한 통계는 100명당 4명부터, 1000명당 1명, 2500명당 1명이라는 편차가 상당하다. 그 이유는 인터섹스를 정의하고 판단하고 진단하는 방식에 따른 차이에서 생겨난다. 이러한 인터섹스의 최종적 정의는 의료규범적 여성과 남성을 판단하는 방식인 외부의 성기 형태, 특히 음경의 모습에 따른다. 루인(2011), pp. 75-82

31) 루인(2011), p. 82

이항기계로 작동되는 이원론을 빠져나가는 유일한 방법은 신체의 역량을 탐색하고 신체를 생성하는 것이다.

여성-되기 개념은 정상성을 담지한 근대적 인간의 신체에 가해진 일반적 폭력성에 반대할 뿐 아니라, 이러한 재현 체계에서 벗어난 탈 인간(post-human)의 신체를 제시한다. 존재론적으로 신체는 감정과 정서가 유동적이며 계속적으로 달라지고 있는 살아있는 물질이다. 신체는 이원론에 의해 조직되는 유기체가 아니라 변이하고 상호 연결성을 생산해내는 힘들의 관계를 담지 하는 실재인 것이다. 이러한 신체는 선천적 의식을 담지하거나, 의식에 의해 규정되는 것이 아니며, 유전적, 사회적, 기술적인 정보가 반복되고 축적되어 생산되는 되기와 변신(metamorphosis)의 과정으로 이해될 수 있다.³²⁾

따라서, 신체들의 힘을 증대시켜 새로운 신체를 창출하는 여성-되기를 통해서 규범적인 신체 모델에서 벗어날 뿐 아니라 되기를 실행하는 변용의 능력을 증대하는 새로운 신체를 생산할 수 있다. 이렇게 되기로써 신체를 새롭게 조성하는 일은 n개의 성이자 분자적인 성으로서의 젠더를 생산하는 일과 분리 불가능하다. 'n개의 분자적 성'은 이항대립을 무너트리고 오이디푸스 삼각형으로 환원되지 않는 "천개의 작은 성들"이다.³³⁾

"n은 언제나 n-1이다" (MP 27/40)라는 말에서 알 수 있듯, n은 복합적인 차이를 동질한 하나의 단위로 귀속시키는 물적인 다수성의 권력에서 벗어나, 차이를 생성하는 것이며, 이를 위해서 무엇보다도 새로운 신체를 생산해야 한다. 앞서 살펴본 것처럼, 섹슈얼리티의 규제와 성별 이원론 그리고 이성애 가부장제는 정신과 신체를 분리하고, 신체의 역량을 다수성의 논리에 맞게 조직하고 통제하면서 유지되고 재생산된다.

그러나, n개의 성으로서의 젠더는 우선, 정신과 생물학적 신체를 이항 대립적으로 구분하는 이분법과 사회적 의의를 지닌 성별과 생물학적 본질을 지닌 성차라는 구별의 방식을 통한 성별 규정을 비판한다. 무엇보다도, n개의 성은 불변적 동일성으로 성별을 본질화하고 고정하는 방식에서 이탈하여, 신체를 시간과 공간의 지평에서 살아가는 실재로 이해한다. 신체는 성장하고 늙어가고, 육체적 시술과 호르몬 투여 등등에 의해 언제나 달라지며, 지역, 계급, 문화, 종교 등의 환경에 따른 다른 신체와 만나 변화하고 생성하기도 한다. 다시 말해, 신체는 성적 지향만이 아니라, 노동이나 나이에 따라 계층화되어 다양하고 복잡한 정도의 차이를 가지며, 욕망, 인종, 친족의 매우 복잡한 국지적 양상과 결합하여 다양하고도 복잡

32)Rosi Braidotti(2002), p. 226

33)Elizabeth Grotz, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and rhizomatics", *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy: Constantin Boundas and Dorothea Olkowski(eds)*, New York: Routledge, 1994 pp.187-210

하게 변이한다.

따라서, 신체를 생산하는 n개의 성은 그저 많은 수의 성을 생산하는 것을 뜻하지 않는다. 오히려 n개의 성은 젠더가 성별, 성적 지향외에 다양한 차이들과 복합적으로 결합하며, 변이를 거듭하는 과정 중에 흐름임을 지시한다. 이는 젠더로서 성별을 성별 체제를 탈역사화하거나 탈맥락화하는 가부장제의 재현 체계의 논리에서 벗어날 수 있게 한다. 이에 관해, 정희진은 다음과 같이 설명한다. 사회 현상에서 젠더를 가시화하는 작업은 다른 사회적 문제들과의 관계성을 설명되어야 하며, 그렇지 않을 경우에는 불가피하게 동일한 본질을 지닌 젠더를 재생산하게 된다. “남성과 여성의 관계로만 젠더를 사고한다면, 즉 인종과 계급과 같은 남성과 남성의 차이-여성과의 차이를 성별 분석에 교직하여 고려하지 않는다면, 특정한 역사적 맥락에서 성별 범주의 유동성(multiple gender difference)을 드러낼 수 없다. 이때 젠더의 가시화는 오히려 이분법적 사고를 강화하게 된다. 젠더를 다른 사회적 모순과 상관없이 분리되어 작동하는 ‘여성 문제’로만 인식한다면, 남성과 남성의 차이를 다룰 수 없거나 남성과 남성의 차이는 젠더 문제가 아니게 되고 결과적으로 성차가 본질화 된다. 젠더가 구성되는 과정임을 보여줄 때 젠더 질서의 변화도 가능하다.”³⁴⁾

n개의 성으로서 젠더를 이해하려는 방식은, 버틀러가 제시한 수행적 성별(Gender Performance)에서 성별화 되기(Becoming Gendered)로 이동하면서, 성별을 계속적인 능동적 생산의 과정으로 접근하게 해준다. 즉, 성별은 수행성의 반복을 통해 사회 문화에서 가정하는 성별에 대한 일반적인 관념을 탈 본질화하는 정치적 작업에 의해 구성되는 것만은 아닌 것이다.

성별은 복합적인 차이들이 교차하며 변화하는 신체와 분리될 수 없다. 그러한 이유로, 성별은 보편적이고 본질적인 신체라는 개념을 거부하며, 각기 개별적 신체들이 지닌 구체적이며 특수한 물리적 실재성과 사회 문화적 다수의 정황 등을 고려한다. 예를 들어 “동유럽, 중앙아시아, 인도와 중국에서 젠더 변이의 몇몇 범주는, 가족 농장이 여성 노동력보다 남성 노동력을 필요로 하거나 남자가 선호돼서 오직 딸만 가진 가족은 명백히 불리할 때 여자아이를 남자아이처럼 양육하게 허용한다. 뉴욕타임스는 2010년에 아프카니스탄에서 부모들이 남자처럼 옷을 입히는 소녀들의 이야기를 다뤘다. 이런 현상은 너무 정교해서 아프카니스탄 공용어인 Dari어에는 이런 아이들을 부르는 바차 포시bacha posh라는 이름도 있다. 이 범주를 차지한 소녀들은 자매들보다 훨씬 큰 이동성을 누리고 교육에도 더 쉽게 접근할 수 있다. 그러나 필연적으로 이 소녀들은 결혼할 수 있는 나이가 되면 여자로 돌아가기를 강요받는데, 많은 사람들에게 이것은 충격적이고 힘든

34)정희진, 「편재遍在하는 남성성, 편재偏在하는 남성성」, 『남성성과 젠더』, 권김현영 외, 자음과 모음, 2011, pp. 16-18.

전환이다. 다른 나라, 예를 들어 알바니아에서는 소년으로 성장한 소녀들이 성인기에 도달해도 계속 남성으로 살고 아내를 맞는 일이 허용된다.”³⁵⁾ 위의 예시에서 알 수 있듯, 성별은 다양한 요소들과 결합하여 살아가는 신체의 변화가 성별화 되는 것이며, 이러한 성별화의 내용은 확정적인 것이기보다는 유동적이며 그 변이의 정도는 다양하다.

로지 브라이도티(Rosi Braidotti)의 작업은 들뢰즈와 가타리의 되기 개념을 여성주의에 접목하여 젠더에 관한 이해를 넓히는데 특히 기여했다. 셀리버그(Sellberg)는 브라이도티의 작업이 젠더 연구들과 트랜스 젠더 연구에 있어서 80-90년대의 본질주의적 논의로부터 벗어나, 새로운 방식으로 접근할 수 있는 틀을 마련하고 있다고 평가한다. 셀리버그에 따르면, 브라이도티는 일반적인 젠더에서 나타나는 수행성이나 수행적 활동을 통해 새로 만들어지는 젠더를 반대하지 않았지만, 가공적이며 인공적인 젠더를 진짜와 가짜로 나누어 판별하는 것에 반대하고 있다. 이 작업은 이러한 문제점을 극복하고 퀴어 수행성과 수행된 신체를 어떻게 이해할 것인가에 대한 대안점을 제시하고 있다. 되기로서의 젠더에 대한 이해는 신체와 물질을 피상적인 실재로 환원한 버틀러를 비판하면서, 욕망을 고정된 것이나 미리 설정된 것으로 규정하는 것에 대해 반대하고, 신체가 살아있는 되기의 과정이라는 것을 강조한다. 물론 드랙(drag)개념을 제시하면서, 성별과 성차를 구분하는 논의를 넘어서 구성되는 성별과 이러한 성별을 수행하여 후렴적인 체현의 산물로 신체를 간주하는 주디스 버틀러의 성과를 인정하고 있다.³⁶⁾ 앞서 살펴보았듯, 버틀러의 입장에서 성별은 문화적이고 사회적인 양식을 수행을 통해 만들어지는 것이다. 이러한 수행성은 행위를 가늠할 수 있는 미리 전제된 정체성이란 없으며, 진정한 성별 정체성에 대한 가정은 허구인 것이다. 버틀러는 드랙의 수행성을 재현적인 성별 양식에서 벗어나는 저항의 방식이자 성별을 수행하여 이를 구성해낼 수 있는 가능성으로 제시하고 있다. 이러한 성별은 퍼포먼스처럼 언제나 행위로 나타나지만, 미리 상정된 젠더 수행자를 가정하지 않는다. 그러나 셀리버그는 버틀러 논의 자체가 굉장히 추상적이라고 평가하고 있는 브라이도티의 비판에 동의한다. 즉, 만약 성별이 계속 수행되는 것이라면, 신체는 수행을 통해 성별이 체현된 산물에 불과하다. 그럴 경우, 트랜스 젠더의 신체는 드랙을 체현한 신체로만 여겨지면서, 드랙과 무관한 구체적이고 특수한 체험에서 체현된 트랜스 젠더의 신체는 사라지게 된다. 하지만, 신체는 일종의 흐름이자 시공간적인 경계로 확정되는 지리학적 공간과 위치이며, 사회적, 물리적 힘들의 결합에 의해 변화할 수 있는 유목적인 것이다. 이러한 신체에 대한 이해 방식은 트랜스 섹슈얼리티와 같이 다층적이고 구체적인 신체 경험을

35)J. 잭 할버스탐(2014), pp. 127-128

36)드랙은 다른 성의 옷을 입는 복장 전환자, 크로스 드레서를 말한다.

설명할 수 있게 하며, 성별이 구성되는 과정에 구체적이고 특수한 신체 경험이 참여할 수 있게 된다. 새로운 신체를 생산함으로써, 사회적 재현과 무관하게 성별을 능동적으로 생산할 수 있는 가능성이 열린다. 이에 따라 트랜스 섹슈얼리티(trans-sexuality)의 경험을 미리 가정하지 않으면서 트랜스 섹슈얼리티의 신체의 성차를 제시하고 그 성별을 생산하는 그러한 방식을 모색할 수 있게 되는 것이다.³⁷⁾ 이 점에서, 성별은 이제 성별 수행성에서 신체의 변화와 더불어 성별화되는 과정으로 접근할 수 있는 것이다.³⁸⁾ 이로 인해, 남/여 이원적 구분에 따라 성별을 규정하는 재현 구조에서 벗어나게 됨으로써, 현실에서 실재하는 다양한 성별들은 설명할 수 있게 된다. 이원적으로 뚜렷한 성별 정체성이 드러나지 않은 성별을 흔히 남성적인 여자, 여성적인 남자와 같이 남성성과 여성성의 정도로 설명하는 논리에서 벗어날 수 있게 되는 것이다.

이렇게 성별화되며 변화하는 과정 중에 있는, 그러한 성별은 이분법적인 성별 개념에서 벗어나 다양한 스펙트럼을 지닌 애매한 것(fuzzy)으로 제시될 수 있다. 애매한 성별은 중간을 배제한 이분법적 구별 방식에서 벗어나, 이원적인 구조로 제시된 생물학적이거나 해부학적 규정으로 환원될 수 없는 신체의 복잡성과 체험성 그리고 유동성을 긍정한다. 그리고 이러한 신체의 다양한 역량을 양성 규정을 넘나드는 간성화(intersexed)와 성별 횡단적인(transgenderd)인 연결을 통해 체현된 젠더로 제시한다. 이 점에서, 터처(Tauchert)는 브라이도티의 작업이 트랜스 젠더들과 간성(inter-sex)의 섹슈얼리티를 이해하게 하며, 체현적인 다양한 경험을 통해 만들어지는, 그러한 과정 중에 흐름 자체이기도 한 젠더의 존재론적 설립에 기여하고 있다고 평가하고 있다.³⁹⁾

37)미국인 감독 샘 베를리니의 2013년 단편 영화 “젠더 퀴어의 데이트 대소동(Dating Sucks: A Genderqueer Misadventure)”은 이를 잘 보여준다. 이 작품은 “규정된 젠더 범주를 넘어서는 존재로서 젠더 퀴어, 트랜스젠더인 감독 자신이 마주한 쾌락과 곤혹스러움을 재기발랄하게 그린 작품. 젠더 퀴어로서 애인을 찾으려는 데이트 시도 가운데 벌어지는 성공과 좌절, 혼란을 애니메이션 형식으로 표현한 실험 다큐멘터리”이다. 영화의 내용은 다음과 같다.“여자로 태어나 늘 남성에게 성적으로 끌려왔던 샘. 그러나 정체성에 혼란을 느끼면서 그는 이성애자 여성, 레즈비언, 젠더퀴어, 트랜스젠더 게이 등 다양한 정체성을 거치는 길고 긴 정체성 탐구 여행을 시작한다. 그리고 지금 그가 도달해 있는 곳은 도대체 누구와 데이트를 해야 할지 모르는 혼란의 상태. LGBTQAI에 젠더퀴어, 시스젠더 등 그 이해와 용어가 다양해지긴 했지만 여전히 견고한 성정체성과 성적지향의 틀을 가진 사회에서 유동적인 정체성을 가진 이가 데이트 상대를 찾는 것은 쉽지 않은 일인 것이다.”
http://www.wffis.or.kr/wffis2014/program/program_view.php?code=201&sang_no=1657&cook=11237534f57da0a51120140417012602

38)Karin Selliberg, "TRANSTIONS AND TRANFORMATIONS From Gender Performance to Becoming Gendered", *Australian Femisit Studies*, Vol. 24, No. 59, 2009. p. 79

39)Ashley Tauchert, "Fuzzy Gender: between female-embodiment and intersex", *General of Gender Studies*, Vol. 11, No. 1, 2002

5. 나가며: gender is multiple and variable

『젠더 트러블』은 섹스와 젠더를 구분하고 젠더를 고정된 본질적 정체성으로 보는 입장을 비판한다. 젠더를 계보학적인 방식으로 탐구하여, 원인처럼 보이는 이성애적 욕망이 실은 동성애를 배척하는 제도와 규범의 결과임을 알리며, 그 생산의 기반에는 이성애적 가부장제 의 권력 담론이 숨어 있음을 폭로했다. 이는 백인 중상층 여성의 이성애 가족에 기반 하는 페미니즘에 비판을 가하는 것이며, LGBT를 페미니즘적 주체로 결합하여 젠더로서의 ‘여성’을 이성애-가부장제를 유지하는 파트너에서 벗어나게 하여 정치적 운동으로서 페미니즘의 급진성을 강화하고자 하는 노력이기도 하다.

본고는 버틀러의 이러한 성과에서 더 나아가, 되기 개념을 통해서 수행성으로서 젠더에서 새로운 신체의 생산과 n개의 성으로서의 젠더-되기로 이동하는 논의를 제시했다. 젠더를 변이하는 복합적 되기로 검토하는 바는, 섹슈얼리티를 규제하는 규범의 보편성에도 불구하고 그 규범이 노동, 다른 요소와 가족 제도와 더불어 다중하고 복잡하게 변이하며, 새로운 신체적 사태를 생산하고 있다는 사실을 설명한다.

세계를 동일한 중심으로 조직하고 통일하는 통제 장치에도 불구하고, 세계에서는 다양하고 이질적인 차이의 연결을 통해 그 중심에서 벗어나, 변이하는 지점들이 발생하며 비재현적인 탈주선을 그려내기도 한다.

21세기 들어, 메트로 섹슈얼(metro sexual)⁴⁰과 같이 전통적 남성성이 축소되고, 노동, 경제, 사회적 영향에 따라 부치 아빠(변종 젠더이고, 따라서 엄마도 아니지만 사회적으로 아빠로 인정되지 않은 레즈비언 부모)의 상황처럼 아버지의 역할을 생물학적인 남성만이 수행할 수 있는가라는 의문이 제기되며 가족과 부모의 의미가 바뀌는 상황에서, 젠더를 수행으로 설명하는 것은 한계에 봉착한다. 동성애자로 정체화하는 의미와 위치 그에 따른 규범 또한 정치 문화 경제 상황과 결합되어 다양한 변이로 드러난다. 한 국가에서 안에서 지역별로 나타나는 양

40)메트로 섹슈얼은 패션이나 헤어스타일을 가꾸는 것에 관심을 두며, 내면의 여성성을 긍정적으로 즐기는 현대 남성을 뜻한다. 1994년 영국의 문화비평가 마크 심슨(Mark Simpson)이 인디펜던트(Independent)지 칼럼에서 여성적 취향의 남성들을 이 용어로 표현한 것이 시초다. 외모를 중시하는 젊은 남자들의 새로운 변화를 빗대어 표현했는데, 메트로섹슈얼 혹은 도시(Metro)에 살면서 패션, 미용, 인테리어, 요리 등 여성적(Sexual) 라이프 스타일에 적극적으로 관심을 기울이고 예쁜 얼굴에 운동으로 다져진 탄탄한 몸을 가졌다. 주로 경제력 있는 20~40대이며, 고급 쇼핑을 즐기면서 명예보다는 가족과 우정을 우선시한다. 메트로섹슈얼은 남성과 여성의 역할 경계가 점차 모호해지는 변화된 사회상을 반영하고 있다.

<http://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%A9%94%ED%8A%B8%EB%A1%9C%EC%84%B9%EC%8A%88%EC%96%BC> (검색일 2014/6/6)

상의 정도가 다르며, 게이와 레즈비언 또한 다르다. 예를 들어, 북미 대륙에서 인디애나 농촌에 사는 백인 게이 남성에게 갖는 의미와 뉴욕의 라틴계 사람에게 갖는 의미가 다를 수 있고, 샌프란시스코의 아시아계 미국인 레즈비언에게 갖는 의미는 다르다. 이 상황은 규범에 복종하며 패러디로서 수행이 LGBT로서의 정체성에 관한 일종의 보편주의적 전제를 내포하고 있음을 보여주며, 실제로 존재하는 상황을 설명하기에 역부족임을 제시한다. 성적 지향과 성적 욕망 역시 규범의 수행과 무관하게 변한다는 사실 또한 분명하다. 예를 들어 어떤 사람은 아이를 출산한 후에야 비로소 자신의 욕구와 생식기가 다르게 작동한다는 것을 발견할 수도 있다. 다시 말해, 신체 경험은 예상을 넘어서며, 이에 변화하는 신체는 정상성의 규범 이상의 것을 생산한다.⁴¹⁾

위의 예들에서 알 수 있듯, 섹슈얼리티는 반복적 복종과 다른 방식으로, 즉 타인의 욕망에 패러디적으로 응답하는 것을 넘어서, 다양하게 변이하는 신체와 젠더를 생성한다. 이 점에서, 젠더를 변이가 존재하는 정도로서 마치 기후대나 생태계로 생각해보기를 권하는 헬러스탐의 말은 시사하는 바가 많다. 그러하기에, 신체를 리좀적(rhizome) 방식으로 이해하고 젠더를 되기라는 복합적 변이의 측면에서 다루는 것은 가부장제에 저항하며 이로부터 벗어나려는 페미니즘에 있어 유용하며 필요하다.⁴²⁾

41) J. 책 할버스탐(2014), p 75

42) 리좀(rhizome)은 덩굴식물의 땅속줄기로, 뿌리가 흔들리거나 뿌리에 말쑤가 있으면 전체가 죽어 버리는 수목(樹木, arboreal)적인 사유와는 다르다. 리좀은 서구 형이상학의 초월론과 그 방식으로서의 이분법을 비판하면서 새로운 사유와 욕망의 방식을 행하도록 만드는 스타일이며, 실천이다. 다시 말해, 리좀은 개체들을 일정한 동일성으로 고착하지 않고 다양한 접속들을 통해 관계가 생성해 가는 장(場)을 의미한다.

참고문헌

- 김은주, 「들뢰즈의 신체 개념과 브라이도티의 여성 주체」, 『한국여성철학』 20권, 2013.
- _____, 「들뢰즈와 가타리의 되기 개념과 여성주의적 의미: 새로운 신체 생산과 여성주의 정치」, 『한국여성철학』 21권, 2014.
- 루인, 「의료 기술 기획과 근대 남성성의 발명」, 『남성성과 젠더』, 권김현영 외, 자음과 모음, 2011.
- 정희진, 「편재遍在하는 남성성, 편재偏在하는 남성성」, 『남성성과 젠더』, 권김현영 외, 자음과 모음, 2011.
- 로린다 마튼 알코프, 「젠더와 재생산」, 『글로벌 아시아의 이주와 젠더』, 이화여자대학교 아시아 여성학 센터, 2011.
- 홍지영, 「들뢰즈의 ‘되기’개념을 통해 재고하는 섹슈얼리티의 문제」, 이화여자대학교 석사학위 논문, 2013.
- 미셸 푸코 외, 『미셸 푸코 섹슈얼리티의 정치와 페미니즘』, 황정미 역, 새물결, 1995.
- 미셸 푸코, 『성의 역사 -1권 앎의 의지』, 이규현 역, 나남, 1994(90).
- 지그문트 프로이트, 『성욕에 관한 세 가지 에세이』, 김정일 역, 열린책들, 1998(96).
- 주디스 버틀러, 『젠더트러블』, 조현준 역, 문학동네, 2008.
- 엘리자베스 그로츠, 『퇴비우스 띠로서 몸』, 임옥희 역, 여이연, 2001.
- 조현준, 『젠더는 패러디다』, 현암사, 2014.
- Gilles Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, 1996; 허희정 전승화 역, 동문선, 2005.
- Foucault, *Editions de Minuit*, 1986; 허경 역, 동문선, 2003.
- Mille Plateaux(avec Félix Guattari), Minuit, 1980; 김재인 역, 새물결, 2001.
- Spinoza, *Philosophie pratique*, Minuit, 1981; 박기순 역, 민음사, 1999.
- Rosi Braidotti, *Nomadic subjects : embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, 1994; 『유목적 주체』, 박미선 역, 여이연, 2004.
- Metamorphoses : towards a materialist theory of becoming*, Polity, 2002.

- Transposition, Polity Press, 2006; 『트랜스포지션:유목적 윤리학』, 박미선의 역, 문화과학사, 2011.
- Ashley Tauchert, "Fuzzy Gender: between female-embodiment and intersex", *General of Gender Studies*, Vol, 11, No. 1, 2002.
- Clare Colebrook, "STRATIGRAPHIC TIME, WOMEN'S TIME", *Australian Feminist Studies*, Vol. 24, No. 59, 2009.
- Elizabeth Grotz, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and rhizomatics", *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy: Constantin Boundas and Dorothea Olkowski(eds)*, New York: Routledge, 1994
- Iris Van Der Tuin and Drick Dolphijn, "Transversality of New Meterialism", *Women: a cultural review*, Vol. 21. No. 2, Routledge, 2010.
- Jerry Aline Flieger, "Becoming-Woman: Deleuze, Schreber and Molecular Identification", *Deleuze and Femnist Theory (edited by Ian Buchanman and Clare Colebrook)*, Edinburgh University Press, 2000.
- Karin Selliberg, "TRANSTIONS AND TRANSFORMATIONS From Gender Performance to Becoming Gendered", *Austrailian Femisit Studies*, Vol. 24, No.59, 2009.
- Mary Spongberg, "EDITORIAL: Feminist Generations", *Australian Feminist Studies*, Vol. 24, No. 59, 2009
- Moria Gatens, "Feminism as "Password": Re-thinking the "possible" with Spinoza and Deleuze", *Hypatia*, vol. 15, 2000,
- Paola Marrati, "TIME AND AFFECTS: Deleuze on Gender and Sexual Difference", *Australian Feminist Studies*, Vol. 21, No. 51, 2006

“젠더 트러블을 넘어 들뢰즈와 가타리의 되기 개념: 새로운 신체 생산과 젠더”에 대한 논평

■ 연효숙(연세대) ■

1. 한국 사회 그리고 여성철학과 여성주의에서 주디스 버틀러의 『젠더 트러블』은 어떤 의미를 가질까? 또 김은주 선생님(이하 논자)이 젠더 트러블을 넘어 들뢰즈와 가타리의 ‘되기’ 개념으로 가자고 제안한 것은 여성철학에서 어떤 의미를 가질 것인가? 현실에서는 선불리 말하기는 어렵겠지만, 이론에서만큼은 ‘포스트’ 시대로 가고 있는 요즘, ‘단일한’ 여성철학, 여성주의, 여성운동을 더이상 이야기하고 있지는 않은 듯하다. 그만큼 버틀러의 젠더 트러블과 들뢰즈의 여성-되기의 맥락은 다원적이고 역동적인 이론적 차원에서 논의될 수 있다. 이런 면에서 논자의 글을 읽어 가면, 논자의 입장과 크게 다르지 않은 평자 역시 가부장제 재현 체계 속에서 숨이 턱턱 막혔던 현실을 탈주할 수 있을 듯이 유쾌하고 통쾌하다.

버틀러를 위시한 여성철학, 여성주의에서 ‘여성’을 둘러싼 논의는 현실보다 대단히 혁신적이고 혁명적이다. 자칫 현실도 그러한 듯한가 하는 착각과 환상을 불러 일으킬 만큼 이들의 이론적인 혁신성은 현기증을 불러 일으킬 정도로 빠르다. 그에 비해 우리가 살고 있는 현실은 아직도 가부장제, 이성애 중심주의의 재현 체계에서 혈떡이고 있다. 그래서 자칫 서양 현대 포스트적인 이론에 매료되어 가다가 우리 현실의 척박한 상황을 놓치기 쉬운 함정이 있다. 그렇다고 이들의 이론이 그저 탁상공론이라는 말은 아니다.

우선 버틀러에 대한 논자의 기본 입장을 살펴 보자. 논자는 버틀러의 성과에 동의하지만 여기서 만족하지 못하고 있다. 왜 논자는 젠더 트러블을 넘어 들뢰즈, 가타리의 되기 개념으로 가고자 하는가? 이 글은 “젠더를 문제적인 것으로 보는 것, 그래서 섹스/젠더, 남/녀 이분법.... 등에 대한 문제제기”인 것에 동의를 한다. 동시에 이 글의 진정한 목적은 “『젠더 트러블』에 나온 버틀러의 성과를 살펴 보고, 몸의 반복적 행위인 패러디로서의 수행성을 젠더 구축의 전략으로 제기

한 버틀러의 논의에서 더 나아가고자 하는 것”이다. 그래서 논자는 더 나아가 “버틀러의 패러디로서의 수행성이 어떻게 새로운 젠더의 생산을 그려내는지”에 의문을 던지고, “신체를 문화와 권력의 경계로만 설명할 수 있는가”에 대해서 더 많은 논의가 필요함을 주장하고 있다.

2. 이러한 논자의 주장과 문제제기에 대해 평자는 대체로 공감하지만 불명료한 몇 가지 점에 대해 아래와 같이 질문하는 것으로 논평을 대신하고자 한다.

1) 논자는 왜 ‘새로운 신체와 젠더 생산’이 절실히 필요하다고 하는 것일까?

논자의 기본적인 관심은 수행성으로서의 젠더로서는 뭔가 불충분하다는 것에 있다. 젠더는 생산적이어야 하며, 이러한 젠더 생산은 새로운 신체 생산을 통해 가능하다는 것이며, 따라서 젠더 생산과 새로운 신체 구축은 분리 불가능하다는 것이다. 이러한 젠더 생산과 새로운 신체 생산의 분리 불가능함의 가능성은 버틀러의 ‘수행성으로서의 젠더’로는 어렵고, 들뢰즈와 가타리의 ‘되기’(devenir) 개념을 통해 이뤄진다는 것이다. 그렇다면 왜 논자는 젠더가 새로운 신체 생산으로 이어져야 한다고 주장하는 것일까? 이 새로운 신체 생산의 목적은 무엇이며, 이것은 누구를 위한 것인가? 더 분명하게 질문하자면 이러한 새로운 신체 생산을 위한 젠더는 여성과 여성철학을 위한 것임을 보이하고자 한 것인가? 그렇다면 그 이유는 구체적으로 무엇인가?

2) 새로운 신체를 통해 생산되는 ‘n개의 성으로서의 젠더’는 누구인가?

논자가 버틀러에게 동의를 하면서도 여전히 찝찝하고 불만족스러운 점은 버틀러가 들뢰즈, 가타리 식의 ‘n개의 성으로서 젠더’를 설명하고 있지 못하다는 점이다. 물론 버틀러에게 이러한 n개의 성을 기대하는 것은 좀 논점이 어긋날 수도 있다. 동성애주의의 정당성을 타진하고자 하는 버틀러에게서 젠더는 패러디로서의 수행성이며, 이러한 수행성이 남근 로고스중심주의와 강제적인 이성애를 교란하고 해체하고자 하는 분명한 목적이 있기 때문이다. 그에 비해 논자가 지지점으로 삼고 있는 들뢰즈, 가타리는 “어떻게 복수의 성(n개의 성)을 생산하는가”를 끊임없이 묻고 있으며, 이들의 목적은 강제적 이성애를 교란, 해체하는 버틀러와는 비슷하면서도 차이가 나 보인다. 여기서 문제는 왜 논자가 버틀러 손을 들어 주지 않고, 유독 들뢰즈, 가타리의 주장에 힘을 싣고 있는가 하는 점이다. 즉 왜 n개의 성을 생산해야 하며, 이는 누구를 위한 것인가? ‘n개의 성을 생산해야 한다’는 주장에서 여성주의자들이 느끼는 당혹감은 여전히 여성주의를 견지하는 한, ‘n개의 성’과 ‘여성 정체성’은 크게 수렴점이 없어 보이기 때문이다. 즉 n개의 성, 복수적인 성이 필요하다는 것을 여성주의에 공허한 메아리로 울릴 수 있기

때문이다.

3) 버틀러의 화행적 수행의 물질적 변화를 ‘넘어서’ 신체의 존재론적 상황을 설명해야 하는 이유는 무엇인가?

이 질문은 버틀러에게 ‘물질로서의 신체’가 있는가? 또 화행적 수행의 발화 행위에 의한 의미화의 체현이 물질로서의 신체의 존재론적 상황을 담보할 수는 없는 것이 아닌가? 하는 질문과 연계된다. 이는 권력과 신체 등의 푸코의 논의와 화행론의 논의를 계승한, 버틀러의 기본 주장에서 충분히 던질 수 있는 의문이기도 하다. 논자가 앞서 젠더 생산과 신체와의 밀접한 관계를 주장한 까닭에 버틀러에게 ‘신체의 존재론’의 의미를 직시해서 던져 물을 수 있는 것은 당연하다고 본다. 문제는 이러한 신체의 존재론의 질문이 또한 여성 철학의 전략에 어떠한 획기적인 효과와 유효함을 줄 수 있는가 하는 점이다. 논자는 버틀러가 ‘신체를 담론의 장, 다시 말해 권력의 시각이 합법적 신체의 경계를 구획한다는 바가 신체의 존재론적 성격을 설명해 주지 못한다.’는 점을 밝히며, 신체의 존재론이 설명되어야 함을 촉구하고 있다. 이 때 질문할 수 있는 것은 버틀러의 주장 안에서 이성애적 가부장제와 근대 이분법적 신체를 벗어나서 새로운 신체 생산의 가능성을 살필 수는 없는 것인가? 또 이러한 들뢰즈, 가타리 식의 ‘신체의 존재론적 성격’을 규명한다는 것이 버틀러가 문제 삼은 상황에서 ‘어떤 탈주’를 보여주며, 이러한 탈주가 과연 여성철학과 특히 한국 사회에서 어떤 유의미를 가져 올지 생각해 봄직하다.

4) ‘비재현적인 욕망하는 섹슈얼리티’의 문제 역시 충분히 버틀러에게서 논의되었던 것은 아닌가? 왜 굳이 들뢰즈, 가타리의 n개의 성, 복수의 성으로까지 가야 하는가?

논자는 3장 ‘들뢰즈, 가타리의 되기 개념: 신체들의 결합과 섹슈얼리티’에서 이들이 밝히고 있는 신체에서의 되기, 섹슈얼리티, 욕망 개념들을 살피면서 가부장제 이성애주의가 이항대립적인 섹슈얼리티와 연결되어 있음을 논의하고 있다. 버틀러가 남성 가부장제와 이성애 중심주의에서 전제되었던 이분법적 성차에 대한 비판이 들뢰즈, 가타리에게는 ‘다양하고 복잡한 성을 긍정하고 생산해 내는 것’으로 더 진화한 셈이다. 그런 면에서 버틀러와 들뢰즈, 가타리는 같은 맥락에서 비판하고 대안을 제시한 셈이다. 문제는 이 n개의 성이 오이디푸스적 구조와 가부장적 기준을 비판하는데 매우 유효한 전략이고 새로운 신체를 생산하는 힘이라고 하는데, 들뢰즈, 가타리가 목표하는 바가 과연 무엇인가 하는 점이다. 이들이 n개의 성을 생산한다고 해서, 여성주의에 어떤 힘을 실어 줄지 좀 더 꼼꼼하게 타진해야 하지 않을까 싶다.

5) ‘여성 정체성’과 ‘여성-되기’, ‘되기로서의 젠더’는 같이 갈 수 있는가, 달리 가야 하는가?

논자의 이번 글에서 가장 흥미로우면서도 논쟁의 핵심이 될 수 있는 것은 들뢰즈, 가타리의 ‘여성되기’를 ‘되기로서의 젠더’로 생산적으로 응용, 적용한 문제 의식이 아닐까 싶다. 21세기 포스트시대 여전히 ‘여성이란 누구인가?’ ‘여성 정체성은 무엇인가?’하는 시대에 뒤떨어진 낡은(?) 질문을 해야 하는 것인지 망설여 지기는 하지만, 또 우리에게 이 질문은 낡았지만, 대답은 대단히 복잡적이고 복잡한 지형을 띠고 있는 것만은 분명하다. 우리에게는 크게 세 가지의 여성이 존재한다. 하나는 여전히 가부장제 현실에 놓여 있는, 억압과 결핍으로서의 여성이 있고, 또 하나는 남성 범주와 이분법적으로 대립되는 대문자 여성(몰적 여성), 그리고 또 하나는 들뢰즈, 가타리가 제안하는 ‘여성-되기’(분자적 여성)로서의 여성이다. 버틀러의 주장도 이와 크게 다르지 않다고 생각되는데, 들뢰즈, 가타리의 ‘여성-되기’가 성공적으로 이뤄지려면, 남성 재현적 체계에 놓여 있는 대문자 여성의 범주에 갇히지 않고 탈주하여 ‘다양한 여성성, 젠더들’로 가야 할 것이다. 이는 가부장제에서 여성을 규정해 왔던 ‘대문자 여성’(여성 정체성)을 비우고 흐름, 과정으로서의 ‘여성-되기’이자 ‘되기로서의 젠더’가 되어야 함을 말하는 것이다. 이러한 들뢰즈, 가타리의 전략은 사뭇 매력적이고 당연히 해방적이다. 문제는 이러한 흐름, 과정으로서의 ‘여성-되기’가 여성 정체성을 비워야 가능하기 때문에, 이렇게 새롭게 된 여성이 ‘여성’인지는 쉽게 단정하기 어렵다. 즉 남성 재현적 체계 내에서 이성애적인 문법의 언어를 쓰고 있는 데서 자유롭지 못한 여성이 구체적으로 어떻게 여성-되기를 감행할 것인가 하는 전략이 과연 가능할까 하는 답답함 역시 평자에게 늘 드는 의문이기 때문이다. 이것이 바로 들뢰즈, 가타리의 흐름, 과정으로서의 여성-되기 문제와 ‘여성’ 범주, 여성주의의 차원에서의 문제가 만날 수 있을지 여부와 관련된 딜레마인 것이다. 들뢰즈, 가타리에게서는 절대로 여성 범주가 우선시될 수 없다. 여성 범주를 본질화, 실체화하지 않더라도, 또 아무리 ‘여성’ 범주를 유연화해도 여성주의와 들뢰즈, 가타리가 같이 갈 수 있을지는 여전히 어려운 숙제이기 때문이다.

3. ‘n개의 성’은 어떻게 해석해야 맞을까? 또 여성주의는 ‘n개의 성’을 어떻게 해석해야 전략적으로 유효할까? 들뢰즈, 가타리의 ‘n개의 성’은 남성/여성이 이분법적으로 구분되지 않으며, 성차는 조밀하다는 얘기인가? 아니면 논자의 말대로 성별 외의 다양한 변수를 고려한 n개의 성을 나타내는 것일까? 무엇이 맞는가가 여기서 중요하다기 보다는 결국 성차의 본질화를 경계하고 젠더가 구성되는 과정임을 보여주는 것이라고 논증한 논자의 주장에 평자도 동의한다. 그래서 결과적으로 보자면 버틀러의 ‘수행적 성별’과 들뢰즈, 가타리의 ‘성별화 되기(젠더-되

기)’는 같은 접점으로 수렴되는 게 아닌가 싶다. 그래서 버틀러에서 들뢰즈, 가타리로 ‘넘어섬’으로 가고자 했던 논자의 주장의 강도는 다소 약해진 셈이 되었다. 여기서 평자는 들뢰즈, 가타리의 ‘여성-되기’(젠더-되기)에서 더 나아가 ‘되기로서의 여성-운동, 여성주의’를 제안해 보고 싶다. 한국 사회 현실을 고려할 때 이러한 운동의 가능성의 의미를 가늠해 보면서 말이다.

물질을 술렁이게 하기(Unsettling of Matter): 물질과 몸 개념에 대한 주디스 버틀러의 고찰

■ 심찬희(서울시립대 석사과정) ■

0. “몸을 되찾아야 한다”

‘물질’은 구성 이전의 것, 구성을 낳는 것, 따라서 토대가 되는 것이다. 물질은 구성이 이루어지는 장소 혹은 표면으로, 이 물질 없이는 구성이 작동할 수도, 가능할 수도 없다. **페미니즘에 있어 이러한 물질, 곧 토대는 당연히 ‘몸’이다. 페미니즘은 성별화된(sexed) 여성 몸의 특수성에 입각하여, 여성에 대해 말하는 것이다.** 이 성별화된 몸 없이 여성에 대한 어떤 인식이, 어떤 페미니스트 윤리학이 가능한가? 섹스라는 토대가 페미니즘의 출발점임을 어떻게 부인할 것인가? ‘환원 불가능한 토대’라는 것을 모조리 의심하는 자들은 결국 여성이라는 범주를 없애겠다는 것이 아닌가? 그러면 여성에 대해 말해야 할 페미니즘이 갈 곳은 어디인가? 모든 것을 해체하는 자들은 더 이상 여성에 대한 말하기가 필요하지 않다고 말하는 것인가?

페미니즘은 비판적 실천으로 기능하기 위해 해체주의자들로부터 토대인 몸 [sexed bodies]을 되찾아야 한다. 모든 것이 담론으로 구성되어 있다는 그 주장으로부터 몸을 되찾아야 한다는 말이다. 말이라는 것이 단독으로, 자신들의 언어적 실체로부터 몸을 만들어내는 힘을 가졌다는 것인가? 살고 죽고 먹고 자는, 고통과 기쁨을 느끼는, 병과 폭력을 견디는 몸, 그것이 확실히 있지 않은가? 이것들은 틀림없이 존재하는 것이 아닌가?⁴³⁾

43) 버틀러는 *Bodies That Matter* 1장 초반에서 비판자들이 자신에게 제기한 물음들을 곱씹고 있다. 이상의 두 문단은 그 물음들을 발췌하여 재구성한 것이다. Judith Butler, *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of “Sex”* (Routledge, 1993), 27쪽 이하 참조. 이하 이 책은 BTM으로 약하며, 인용 또는 참조한 쪽수를 본문에 표시함. 국내 번역서는 『의미를 체현하는 육체』, 김윤상 역 (인간사랑, 2003)이 있다.

1. 중요한 몸, 물질인 몸

버틀러는 답한다. 그렇다, 몸은 중요하다(Bodies That Matter). 그렇다, 몸은 물질이다(Bodies That Matter).⁴⁴⁾ 그런데 물질이란 어떤 것인가? 자연적인 것, 타고난 것, 당연한 것? 버틀러는 가장 자연스러워 보이는 ‘물질’이 정말로 자연스러운 것이냐고 다시 묻는다. 그토록 자연스러워 보이는 것이 혹시 그렇게 위장된 것은 아닌지를 묻는다.

버틀러는 이 물질이란 것을 보다 잘 이해해보고자 고대 그리스로 거슬러 올라가는데, 철학사로 들어가기 전에 고대 그리스어와 라틴어 어휘를 살펴본다. 라틴어에서 물질을 뜻하는 ‘마테리아’(materia)는 ‘마테르’(mater, 엄마), ‘마트릭스’(matrix, 아기집)라는 어휘와 곧장 연관된다. 이는 물질이 단순한 재료에 지나지 않는 것이 아니라, 발생과 기원의 장소 혹은 원리와 밀접한 관련이 있다고 생각하게 한다. 고대 그리스어 ‘힐레’(hylē) 역시 단순한 재료의 의미로만 쓰이지 않았다. 그것은 인과적인 동시에 설명적인 기원, 발전의 원리, 목적론의 원리를 의미하기도 하였다. 이런 어휘들은 물질이 그저 빈 표면, 빈 서판에 불과한 것이 아닌, ‘의미’(significance)있는 개념이라는 충분한 힌트가 된다. (BTM 31 이하) 버틀러는 아리스토텔레스에서부터 물질 개념에 대한 본격적인 고찰을 시작한다.

1) 아리스토텔레스: 물질과 도식

버틀러가 아리스토텔레스의 물질 개념에서 주목하는 것은 물질이 “스키마(schema)없이 나타나지 않는”다는 것이다. 보통 도식으로 옮겨지는 ‘스키마’는 형상, 모습, 나타남, 외관, 삼단 논법의 격, 문법 형식 등을 의미한다. 아리스토텔레스는 물질의 인식이 항상 이 같은 도식을 통해서만 가능하다고 말하는 것이다. 다시 말해, 물질과, 그 물질을 인식할 수 있게 만드는 원리는 결코 분리할 수 없다. 가장 잘 알려진 예는 ‘왁스’와 ‘도장에 의해 왁스에 주어진 모양(shape)’ 사이의 분리 불가능성에 관한 예이다. (BTM 32 이하)

아리스토텔레스에게 물질(hylē)은 잠재적이며, 비현실적인 것이다. 이는 형상에 의해서 현실화될 수 있다. 물질은 형상에 의해 규정되며, 또한 형상의 실존은 물질 안에서만 가능하다. 생성과 제작에 관한 설명 속에 물질이라는 잠재태가 형상을 부여받으며 현실화되는 과정이 구체적으로 나타나 있다. 이해를 돕기 위해 간단히 살펴보자.

아리스토텔레스에 따르면 인간의 생성에 있어 “암컷은 언제나 물질을, 수컷은

44) 버틀러의 책 제목이기 때문에 대문자로 표기하였다. 버틀러 비판자들은 버틀러가 몸에 대해 이야기하지 않는다고 오해 하지만 사실 버틀러는 300여 쪽에 걸쳐 몸을 이야기하고 있다.

제작자를 제공한다.”⁴⁵⁾ 이때 물질은 구체적으로 월경피이며, 제작자는 정자(demiourgoun)이다. 정자는 운동을 통해 이 월경피라는 물질을 분화시켜 몸의 각 부분과 유기체 전체를 만들고, 생명, 곧 영혼이 생겨나게 하는 것이다.⁴⁶⁾ 이 영혼이 “자연적인 몸체의 첫째 현실태”가 된다.⁴⁷⁾ 기술적 제작의 경우도 비슷하다. “씻덩이를 딱딱하고 부드럽게 만드는 것은 뜨거움과 차가움이지만, (씻덩이가) 칼이 되게 하는 것은 기술의 로고스를 갖춘 도구들의 운동이다. 기술은 생겨나는 것의 원리요, 에이도스”이다.⁴⁸⁾ 씻덩이가 ‘칼’이라는 규정성을 갖기 위해서는, 기술을 가진 대장장이가 씻덩이에 형상(에이도스)을 부여해야 한다.

이상과 같은 아리스토텔레스의 ‘물질의 현실화’ 이론에 대한 숙지가 버틀러의 물질 이해를 따라잡는 데 필수적이다. 버틀러 역시 ‘물질화’라는 말로 이 같은 물질의 현실화, 곧 물질이 형상이라는 도식을 부여받고, 그에 따라서 나타나는 과정을 가리키기 때문이다. 이는 다음과 같은 물질 개념의 정의에서 명확히 드러난다. “내가 … 구성 개념들 대신에 제안하려는 것은 물질 개념의 귀환이다. 그 물질 개념은 장소 혹은 표면이 아니라, **우리가 물질이라고 부르는 경계, 고정성, 그리고 표면의 효과를 생산하기 위해 시간의 흐름 속에서 안정되는 물질화의 과정**이다.” (BTM 9)

이를 염두에 두고, 다시 몸의 문제로 돌아가자. 우리에게 몸은 섹스(남성(male)/여성(female))라는 도식을 통해 나타나며, 인식된다. 중요한 몸, 물질인 몸을 진지하게 고찰하기 위해, 우리는 이 도식을 어떻게 이해해야 할까?

2) 푸코: 도식과 권력

버틀러는 아리스토텔레스의 ‘도식’ 개념을 “**문화적으로 가변적인 형성 및 인식 가능성의 원리**”라는 측면에서 역사화하고자 한다. 이를 위해 “몸의 도식을 역사적이고 우연적인 권력/담론의 결합체”로 보았던 푸코를 참조한다. (BTM 33)

푸코 역시 『감시와 처벌』에서 ‘물질화’ 개념을 통해 몸을 고찰한다. ‘물질이 형상과 결합하여 현실화되는 과정’을 푸코는 권력이라는 렌즈를 통해 살피고 있다. 푸코에 따르면 물질/몸에 부여되는 도식은 중립적이지 않으며, 권력을 적재하고 있는 것이다. 아리스토텔레스에서, 영혼이라는 도식이 자연적인 몸체를 현실화하는 것을 보았다. 푸코의 경우도 영혼이 몸의 도식이 된다. 버틀러의 정리에 따르

45) 아리스토텔레스, 『동물의 생성에 대하여』 II 4, 738b 20-27. 조대호, 『『동물의 생성에 대하여』를 통해 본 아리스토텔레스의 생성이론』, 『서양고전학연구』 제18집 (2002년 8월), 107쪽 재인용. 번역 약간 수정. 그리스어 ‘hyle’는 발표자가 편의상 물질로 옮겼다.

46) 조대호, 위의 글, 107쪽 이하 참조.

47) 아리스토텔레스, 『영혼에 대하여』 II 1, 402a, 27-28. 조대호, 위의 글, 114쪽 재인용

48) 아리스토텔레스, 『동물의 생성에 대하여』 II 1, 734b 28-36. 조대호, 위의 글, 109쪽 재인용.

면 푸코의 몸은 권력의 수단인 영혼에 따라, 영혼이라는 그 도식에 따라, 훈련되고 형태(shape)를 이루며 교화된다. 영혼은 몸에 투여되는 규범적인 이상, 몸을 규범화하는 이상이다. (BTM 33 이하) 우리가 아리스토텔레스에게서 배운 것을 적용하자면, 이 도식과 분리된 몸은 현실적으로 존재하지 않는다. 푸코에 따르면 도식이 권력을 적재한 것이기에, 도식의 부여가 바로 권력 작용이다. 달리 말하자면 형성 작용이 곧 권력 작용이다. 따라서 권력 관계는 몸 바깥에 따로 존재하는 것이 아니다.

훈련과 형태화라는 측면에서, 근접해야 할 이상이라는 측면에서, 영혼이라는 ‘도식’을 이해하기 위해 (『감시와 처벌』을 통해 잘 알려진 것들을 포함하여) 내가 생각한 사례는 다음과 같다. 생리현상은 되도록 쉬는 시간에 해결하도록 훈련 받는다. 머리를 짧게 자르거나, 기른다. 제모를 하거나 털을 심는다. 손가락이나 발가락이 한쪽에 6개 이상인 경우, 다른 신체 성장과정이나 지능 등에 문제가 없더라도 잘라낸다. (정신 건강이 아닌) 건강에 이상이 없지만 살을 빼다. 건강에 이상이 없지만 가슴을 축소한다/확대한다. 건강에 이상이 없지만 성기를 잘라낸다/만들어 붙인다.

내가 푸코의 이론을 잘 이해한 것인가? 내가 그것을 얼마나 이해했는지에 대해서는 이따 다시 이야기하도록 하자. 어쨌거나 버틀러에 따르면 이 같은 **물질화의 효과가 가장 잘 작동하는 순간은 그것이 ‘최초로 주어진 것’으로 보일 때**라고 한다. 의심할 바 없는 토대로 간주되는 순간이 권력의 은폐와 위장 효과가 정점에 달하는 순간이라는 것이다. (BTM 35 이하)

가장 자연스러워 보이는 것, 의심할 바 없는 토대, 그러나 우리가 여기서 버틀러를 따라 **의심하려 하는 것은 물질로서의 몸, 더 구체적으로 말하자면 그 몸을 인식하게 해주는 ‘섹스’라는 도식**이다.

3) 물질화/은폐의 정점, 섹스

푸코는 ‘섹스’가 ‘허구적(fictional)’인 것이라고 한다. 이 얼마나 받아들이기 힘든 개념인가?⁴⁹⁾ 누군가가 페니스를 가진 남성이라는 사실, 아니면 정액을 생산하는 남성이라는 사실은 확실한 것이 아니냐고, 누구라도 묻지 않겠는가? ‘생물학적 성’이라는 것을 어떻게 부정할 수 있단 말인가?

그렇게 묻는다면……. 비뇨기과에서 무정자증이라는 결과를 받는 순간 법원에 가서 성별정정 신청을 해야 하는 것인가? 혹은 사고로 페니스가 소실되면? 염색체 구조가 남다르다는 걸 알게 되면?⁵⁰⁾ 복약 부작용 또는 갱년기 증상으로 호르

49) 버틀러는 독자들이 이 ‘허구’라는 말과 관련하여 오해하는 경우가 왕왕 있다고 지적한다. 허구의 효과는 허구적이지 않다는 정도로만 말해두어도 좋을 것 같다.

문 분비에 이상이 생기면? 그러다가 가슴이 티 나게 커지면? 뇌하수체 이상으로 젖을 분비하게 되면? 당신이 주민등록번호 뒷자리를 바꾸어야 하는 때는 언제인가? 당신이 ‘남성’이라고 말할 수 있을 확실한 조건은 무엇인가? (반대의 경우도 각자 생각해보자.)

2013년 11월 19일 서울서부지법은 외부 성기 수술을 하지 않은 “여성에서 남성으로의 성전환자”에 대해 성별정정을 허가하였다. 결정문에 따르면, (외부성기 외의) 남성의 신체 외관을 갖추, 남성으로서의 성정체성이 확고함, 개인생활·사회 생활에서 남성으로서의 역할을 수행하며, 주위에서도 그렇게 인식함, 가족들이 성별정정에 찬성함 등등을 근거로 성별정정이 허가되었다.⁵¹⁾ 이제 신청인의 여권 앞면 ‘성별/sex’란에는 ‘M’이라고 표기될 것이다. 당신은 법원의 결정에 따라 이 사람의 섹스를 ‘남성’으로 인식·인정할 것인가, 아닌가? 이 신청인의 젠더가 남자인 것이고, 섹스는 여전히 여성이라고 말할 것인가? 아니면 이 특수한 사례는 섹스 개념을 고찰함에 어떠한 시사점도 주지 않는다고 말할 것인가?⁵²⁾

실제로 과학적·사법적 영역에서도 성별의 결정 혹은 인정 문제가 단순하지 않다는 것까지만 짚어두고, 일단 푸코로 돌아가겠다.

‘성[섹슈얼리티]’이라는 개념은 인공적 통일체, 해부학적 요소, 생물학적 기능, 행동, 감각, 쾌락에 있어서 모두를 하나로 묶는 것을 가능하게 했다. 또한 성[섹슈얼리티]은 이 허구적 통일체를 인과론의 원칙, 전지전능한 의미로 활용할 수 있게 했다. 섹스는 그리하여 유일한 기표이자 보편 기의로 작동할 수 있었다.⁵³⁾

그러니까 푸코는 해부학적 요소(생식기 모양), 생물학적 기능(정·난자, 모유 생산), 행동(운동을 함, 뜨개질을 함, 바지 주머니에 손을 꽂고 다님, 팔꿈치를 몸통

50) “정체성 효과의 규제적 생산을 폭로하려는 그[푸코]의 철학 프로젝트는 꾸준히 지속되었다. 정체성에 대한 이러한 현대의 탐구 사례는 최근 세포생물학의 발전에서 발견되며 … 페이지와 그의 동료들이 … 이용한 집단은 제한적이긴 하지만, 그들의 연구가 기반하고 있는 가정의 일부는 인구 중 족히 10%는 XX여성과 XY남성의 범주에 딱 들어맞지 않는 변종 염색체를 갖고 있을 것이라는 것이다.” 주디스 버틀러, 『젠더 트러블』, 조현준 역 (문학동네, 2008), 284쪽 이하를 참조할 것.

51) 사건번호 서울서부지법 2030호파1406, 「외부성기 형성 요건만을 갖추지 못한 여성에서 남성으로의 성 전환자에 대하여 성별정정 허가」, <http://www.lawtimes.co.kr/LawPnnn/Pnnpr/PnnprContent.aspx?serial=3945&kind=-1>.

52) 신청인의 사회적 성, 곧 젠더가 남자이고 생물학적 성은 결국 여성이라고 주장할지도 모르겠다. 아니면 법적 성별은 젠더와 섹스 개념 중 어느 하나라고 말할 수 없다고 주장할지도 모르겠다. 그런데 신청인은 섹스와 젠더 중 어느 것을 ‘기준’으로 삼아 자신을 맞추고자 했는가? 적어도 이 문제에 대해서는 섹스라는 개념을 고찰하는 것이 충분히 유용하지 않은가?

53) Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I, An Introduction*, trans. Robert Hurley (Vintage, 1980), p. 154. 주디스 버틀러, 위의 책, 259쪽 재인용. 약간 수정.

에 가깝게 붙이고 동작을 취함), 감각, 쾌락 등등에 대한 담론이 교차하는 지점이, 바로 이 섹스-남성, 여성이라는 인공적 개념이라고 보는 것이다.

다시 묻자. 우리는 섹스를 어떻게 인식하며, 인정하는가? 젠더(성별화된 행위라고 생각해보자)와 욕망이라는 형태의 규범적 이상 없이, 우리는 섹스라는 것을 이해할 수 있는가?⁵⁴⁾ 그토록 자연적인 것으로 보이는 섹스라는 도식은 문화적인 것, 다시 말해 담론적인 것, 구성된 것이 아닌가?

외부성기 형성 요건을 갖추지 않은 성전환자의 성별정정을 허가한 서울지법의 판결은 물론 충분히 의의 있는 결정이지만, 우리가 더 나아가 고민해야 할 문제는 다음과 같은 것이라고 생각한다.

페니스가 있고 수염이 있으면 남성이고, 질이 있고 젖가슴이 있으면 여성이라는 식의 구분-판단 자체가 문제(question/problem)이다. 여성이면서 페니스가 있으면 왜 안 되고 남성이면서 자궁이 있으면 왜 안 되는지 묻고 싶다. 사실, 계속해서 나를 “여성”이라고 말하지만 ... 때론 그런 명명에 불편함을 느낀다.⁵⁵⁾

이것이 관념적인, 혹은 정서적인 ‘불편함’의 문제에 머무는 것이 아님을 알아주었으면 한다. 공중 화장실 앞에서, 두 개의 문 앞에서 망설여야 하는 사람들에게 대해 한 번 생각해주시기를 바란다. 당신에게 그토록 쉬운 선택이 왜 누군가에게는 수군거림과 눈총과 수모와 혐오를 감당하는 일인지를 생각해주었으면 좋겠다. 교복에 자신을 끼워 맞출 수 없고, 성별화된(sexed) 외모에 자신을 끼워 맞출 수 없어서, 주민등록번호 뒷자리 1, 2라는 숫자에 자신을 끼워 맞출 수 없어서 학업을 포기하고, 직업 선택의 자유를 극히 제한받고, 사랑하는 사람을 만날 기회를 제한받아야 하는 사람의 구체적인 고통을 생각해보았으면 좋겠다. 그리고 이것이 명확한 트랜스젠더 정체성을 가진 사람들만의 문제가 아님을 알아주길 바란다. 많은 청소년들이 성적(成績) 고민만이 아니라, 성적(性的) 고민으로도 괴로워하고, 가출하고, 자살한다. 나는 게이나 레즈비언 청소년들, 규범적 이상에 부합하지 못하는 자들이 겪는 괴로움이 당장에 실현하지 못한 연애 때문이라고 생각하

54) 그러한 규범적 이상이 가장 폭력적이지 않은 외관을 띄고, 가장 효과적으로 폭력을 행사하는 사례를 보라. 더불어 섹스라는 개념이 어떻게 구성되는지를 엿볼 수 있는 사례이다. “의사 개개인 역시 사회와의 관계 속에 위치할 때, 갓 태어난 아이를 **남자와 여자**로 구분하고 “성전환증환자”임을 판단하는 것 또한 의사의 해석일 뿐이다(어떤 의사는 자신이 매력을 느끼지 않으면 mtf(male to female)가 아니라고 진단하고, 어떤 의사는 상담기간 중 mtf가 **치마**가 아닌 **바지**를 입고 왔다고 상담기간을 몇 년 더 연장하였고 한 ftm(female to male)은 자신은 **질**을 제거하고 싶지 않은데 어떻게 생각하느냐고 의사에게 묻자 의사는 그런 ftm은 없다고 대답했다. 또한 수술 뒤 **‘이성애’ 관계**를 형성하지 않으면 수술을 거부하기도 한다.” 루인, 「나를 증명할 길은 수술 뿐인가」, 『한겨레21』 2006년 9월 6일자. 강조는 발표자.

55) 루인, 위의 글.

지 않는다.

4) 알튀세르: 물질화에 대한 보충 설명

푸코의 설명처럼 물질화가 권력의 작동 방식이며, 우리가 물질화를 통해서 형성되며, 따라서 우리가 이 물질화 없이 실존하지 않는다면, 권력에 대한 저항을 말하는 것이 불가능하지 않은가? 나를 만드는 권력, 나와 분리할 수 없는 권력에서 벗어날 수 있단 말인가? 어려운 이 질문에 답하기 위해, 최소한 답의 방향을 찾기 위해 버틀러는 알튀세르를 참고한다. 버틀러는 『권력의 심적 삶』 4장에서 알튀세르를 통해 주체의 형성 과정을 물질화 과정으로서 고찰한다.⁵⁶⁾

버틀러는 알튀세르가 「이데올로기와 이데올로기적 국가 장치」에서 기술한 주체 형성 이론에 주목한다. 여기서 알튀세르는 ‘기술의 숙달’로 주체 형성을 설명한다. A(주체로 형성되기 이전의 인간(?)⁵⁷⁾)는 배워야 할 일련의 기술들(이를테면 적절하게 말하기, 적절하게 옷 입기 등)과 맞닥뜨린다. 그리고 그 기술들을 배우거나, 배우는 데 실패한다. 그 이후에야 A는 기술을 숙달했다, 혹은 그렇지 않았다고 말해질 수 있는 주체가 된다. 물론 제대로 숙달하지 않은 경우에는 제대로 된 주체로서 인정받지 못할 것이다. 버틀러의 독해에 따르면, 이 숙달은 단순히 일련의 규칙들에 따라 행동하는 것이 아니다. 행위의 과정 안에서 규칙들을 체현(embodiment)하고, 체현된 행위의 의례(ritual) 안에서 그 규칙들을 재생산하는 것, 이것이 숙달이다. 이 규칙의 재생산은 기계론적인 규범의 전유도 아니고, 자발적인 전유 역시 아니다. 간단히 말하면 이렇다. 의례가 수행되며, 그 수행의 반복 속에서 믿음이 생겨난다. 이 믿음은, 이후 의례가 작동하는 중에 그 수행에 통합된다.⁵⁸⁾ (PLP 119 이하)

다시 정리하자면 주체의 구성은 의례를 통해 발생하며, 의례는 ‘주체의 관념(ideas)’을 물질화하는 것이다. 여기서 우리는 관념의 실존이 결코 관념적이지 않

56) Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford University Press, 1997). 이하 이 책은 PLP로 약하며, 인용 또는 참조한 본문에 표시함.

57) 때로 ‘인간/사람’이라는 말은 ‘주체’에게만 적용되는 것 같다. ‘넌 언제 인간이 되냐’, ‘군대 갔다 와야 사람이 된다’와 같은 발화가 그 소소한 사례가 아닐까. 소소하지 않은 사례로는 (인간이 아닌) 외형적 차이 탓에 ‘괴물’로 일컬어지는 존재들이 떠오른다. 아무튼 그래서 주체가 되기 이전의 A를 인간이라고 칭하는 것이 마냥 적절치는 않겠다. 버틀러가 주체를 ‘생존 가능하며 인식 가능한 존재’(viable and intelligible being)라고 칭한다는 것도 이와 연관시키면 보다 이해하기 쉬울 것 같다. (PLP 86)

58) 유가의 예(禮) 개념이 이를 이해하는 데 도움이 되지 않을까? ‘예’는 인, 의, 효와 같은 것들을 구체적인 신체적 행동으로 표현하는 것이다. 쉽게 다음과 같이 이해해볼 수 있을까? 상민/노비/학생은 양반/주인/선생님에게 인사를 수행하고, 그 수행의 반복 속에서 존경이 생겨난다. 이 존경은 이후 인사라는 의례가 작동하는 중에 그 수행에 통합된다. 버틀러는 부르디외의 아비투스 개념을 참조하라고 조언한다.

다는 것을 염두에 두어야 한다.

관념(이상적·정신적 존재를 부여받은 것)으로서 관념은 **사라졌다. 왜냐하면** 그것들의 실존은 이데올로기적 장치에 의해 최종적으로 규정되는 의례에 의해 조정되는 실천 행위 속에 편입되고 **물질적이라는게 분명하다는 점 때문이다.** 따라서 주체는 다음과 같은 체계(이 체계를 그것의 현실적 결정 순서에 따라 말해진 것이다)가 행동하게 만드는 범위 내에서 행동한다. 즉 그것은 **물질적인 이데올로기적 장치 속에서 실존하고, 물질적인 의례에 의해 조정되는 실천을 처방하는 이데올로기이다.** 이 물질적 실천은 자신의 믿음에 따라 완전히 의식적으로 행위하는 주체의 물질적 행위 속에 실존한다!⁵⁹⁾

관념은 의례 바깥에서 실존하지 않는다. 관념은 독립된 실체가 아니다. 버틀러가 물질화에 대한 알튀세르의 이 같은 설명을 따른다면, 우리는 버틀러가 결코 물질화 바깥의 관념, 물질화 이전의 관념에서 저항의 가능성을 찾지 않을 것임을 알 수 있다. 앞서 섹스의 개념을 통해 살펴보았듯이, 버틀러에 따르면 우리가 ‘물질화 이전의 것’이라고 물질화된 것만이 있을 뿐, 진짜 ‘물질 이전의 것’에 대해서 우리는 알 수도 없고, 다가갈 수도 없다. 따라서 그것은 정치적인 저항의 기점이 될 수도 없다.

따라서 버틀러는 다른 식의 물질화가 가능하다는 점에서 저항의 가능성을 찾으려 한다. 저항은 물질을 규정하는 도식을 제거하는 것이 아니라, 그 도식을 달리 하는 것, 즉 물질이 다른 방식으로 영기계(congeal) 하는 것이다. 그 영김을 술렁이게(unsettle) 하는 첫 단계는 물질이 단단한 반석이 아님을 보여주는 것, 유동적인 상태에 있다는 것을 보여주는 것이다.⁶⁰⁾

2. 물질 너머를 찾아서 (?)

버틀러는 결코 물질화 밖에서, 물질화에 앞선 것에서 저항의 가능성을 찾으려 하지 않는다. 버틀러에 따르면 ‘물질화에 앞선 것’은 그렇게 보이도록 물질화된 것에 지나지 않는다. 그러나 어떤 저항의 시도는 그 저항의 기점을 물질 바깥에서 찾으려 한다. 버틀러는 그런 식의 시도들이 무언가를 놓치고 있다고 본다. 이 리가레 같은 페미니스트들, 라캉과 라캉주의자들, 그리고 때로는 푸코까지, 버틀러는 그들의 ‘전복적 몸짓들’이 숨기고 있는 배제의 짝을 경계한다. 여기서는 대

59) 루이 알튀세르, 「이데올로기와 이데올로기적 국가장치」, 『재생산에 대하여』, 김웅권 역 (동문선, 2007), 392쪽. 번역 약간 수정. 강조는 발표자.

60) 이 글에서는 다루지 않지만, 버틀러는 의례가 반복에 의한 것이라는 사실로부터, 그리고 그 반복이 (반복이 발생하기 위해 필수적인) 불연속을 암시한다는 점으로부터 다른 물질적 배치의 가능성을 찾는다.

표적으로 이리가레에 대한 비판을 살펴보자.

이리가레에 따르면 남성 상징 질서 안에서 여성은 그저 남성을 반사할 (specular) 뿐이다. 따라서 그 질서 안에는 실상 하나의 섹스, 남성 밖에 없다. 반사하는 여성은 남성에게 의해 형상화된 여성이다. 남성과 여성은 형상/형상된 물질의 이항관계를 맺는다. 그런데 이 이항구분이 발생하는 장소 혹은 공간이 있다. 앞서의 ‘물질’과 다른 물질성이 바로 이항구분을 가능하게 만들며, 그 자신은 이항 구분 안으로 수용되지 못한다. 이 **물질 이전의 물질**은 주제화될 수 없는 것, 남성 상징 질서의 **구성적 외부**이다. 이것은 남성 상징 질서가 내적으로 정합적인 체하기 위해서 배제되는 것이다. 이리가레는 이것을 반사하는 여성과 대비하여 과잉(excessive) 여성이라고 말한다. 그 이항으로부터 지워지고 배제된 여성. 아주 쉽게 말해, 남성 중심으로 질서 지워진 세계 내에서 여성은 지배 질서에 부합하는 것들만을 말하고, 지배 질서에 부합하게 행동할 수밖에 없다. 그러나 그런 식으로 드러난 여성이 전부가 아니다. 말할 수 없는 것, 보이지 않는 것, 그러나 존재하는 것이 있다는 말이다. 구성적 외부란 쉽게 말해 ‘입이 없는 것들’이며, 그 구성적 외부가 ‘내부’를 의미 있게 만들어주는 배경이다. (BTM 38 이하)

이리가레의 페미니스트 철학이 갖는 의의는 누구라도 간과할 수 없을 것이며, 버틀러 역시 마찬가지다. 버틀러는 글과 인터뷰를 통해 이리가레의 페미니즘이 갖는 의의를 인정하고 있음을 드러낸다. 그럼에도 버틀러는 이리가레가 ‘철학적 오류의 당당함’을 계승하고 있는 게 아니냐고 묻고 있다. 그 까닭은 이리가레가 ‘여성’, 곧 과잉 여성으로 하여금 그 구성적 외부를 독점하게 하기 때문이다. 이리가레는 외부를 여성과 동일시한다. 이리가레에게 “여성은 ‘항상’ 외부이고, 외부는 ‘항상’ 여성이다.” 버틀러는 이리가레의 그 독점이 결국 다른 배제와 강등을 만들어내지 않는지를 묻는다. 이를테면 우리는 플라톤에게서 여자뿐만 아니라 노예, 아이, 동물의 배제를 찾아볼 수 있다. 이리가레는 배제를 분석 과정에서 왜 여성(특히 이성애적 여성)이 아닌 다른 타자들을 배제하는가? (BTM 48) 왜 여성이 외부의 전형이 되는가? 단일한 주제 형상을 위해 배제되어야 할 외부는 결코 단수적(singular)이지 않다. “지배 담론의 점유와 전도가 있다면, 그것은 많은 출처들로부터” 온다. (BTM 53) 이리가레는 남성 중심 질서의 ‘다른 곳’을 ‘여성’과 동치시키지만, 이리가레의 그 “‘다른 곳’의 ‘다른 곳’이 존재하며, 그것에 “최종적으로 한계를 정하는 방식은 없을 것이다. 왜냐하면 모든 반대 담론이 그것의 외부를 생산하기 때문이다. … 과제는 이 필연적인 ‘외부’를, 배제의 폭력이 끊임 없이 극복되는 과정이 있는 미래의 지평으로 재형상화하는 것이다.” (BTM 52)

따라서 버틀러는 동성애를 하나의 확고한 범주로 보는, 게이나 레즈비언을 확고한 정체성 또는 범주로 상정하는 게이 레즈비언 해방운동 역시 지나치게 낭만화

하지 않는다. 오히려 푸코가 때로 동성애를 성적 비정체성의 원천으로, 성 범주를 전복하는 도구로 낭만화 할 때 그것을 경계하고 있다. 여성, 게이, 레즈비언, 동성애는 모두 물질화의 산물일 뿐이다.

3. 페미니즘의 ‘한계’

버틀러는 페미니스트인가? 본인은 분명 페미니스트라고 말한다. 나는 페미니스트인가? 나는……. 나는 내가 필요할 때만 페미니스트다. 그러니까, ‘페미니즘’이라는 말이 유용한 경우에만. 버틀러도 나와 같다고 생각한다. 버틀러가 스스로 페미니스트라고 한다면, 그것은 버틀러가 ‘페미니즘’, 또한 ‘여성’이 유용하다고 생각한다는 것이다. 좀 더 정확히 말하자면, 버틀러는 ‘여성’이라는 기표가 유용하다고 생각한다. 달리 이야기하자면, 버틀러는 ‘여성’에 대한 말하기가 필요하다고 생각한다. 그래서 버틀러는 자신이 하려는 작업이 여성이라는 범주를 쓸모없게 만드는 것이 아니라고, 그리고 그것이 쓸모없어지지 않을 것이라고 분명히 밝힌다. (BTM 28) 버틀러는 “여성이라는 기표는 선제하는 집단[이를테면 여성의 몸을 가진 집단]을 기술하는 것”이 아니라, “정치적 장 안에서 다른 기표들과의 관련 속에서 끊임없이 재협상되며 재절합되는 바로 바로 그 집단의 생산과 형성의 일부”라고 말한다. (BTM 195) 이 경우, 우리는 여성이라는 기표의 사용을 예측할 수 없으며, 그것을 미리 한정지어서는 안 된다. (BTM 28) 이는 여성이라는 기표에 국한되지 않는, 모든 정체성과 관련되는 문제이다. 정체성 범주들은 “정치적 세력화를 위한 결집 지점”(rallying points for political mobilization)으로써 전략적으로 사용되어야 하며, 언제든지 그 구성적 배제에 대한 심문에 열려 있어야 한다. (BTM 188)

나는 ‘여성’과 ‘페미니즘’이 ‘한계’를 물을 때에 유용하며, 스스로의 ‘한계’를 잊을 때 한계를 맞이하한다고 생각한다. ‘여성’주의는 ‘한계’주의가 아닐까? 스스로를 ‘보편자’라 생각하는 자에게 타자의 관점에서 본 세상을 보이며, 그 ‘보편자’의 관점이 보편적이지 않다는 것을 알게 하는 것, 관점의 ‘한계’를 알게 하는 것이 페미니즘이라고 생각한다. 그것이 바로 내가 페미니즘이라는 말을 처음 접했을 때 느꼈던 불편함의 이유이며(특수한 존재인 여성으로 ‘격하’되는 것이 싫었다), 페미니즘을 알게 된 이후 느낀 감동의 이유일(누군가는 소위 ‘보편’이라는 것의 한계 바깥에 내가 있다는 것을 말해주었다) 것이다.

마무리를 대신해, 내게 철학함, 혹은 페미니스트 실천은 비단 이래야 하는 것이라고 말해주는 글 한 구절을 옮겨 적는다.

강용훈의 『초당』을 두고 1939년 『동아일보』 기자가 보인 호들갑스러운 반응에도 이유

는 있었으리라는 생각이 들었다. 이제 말마져 사라지는 ‘우리’를 대신해 강용홀이 세계인들에게 직접 말하고 또 그 말들을 인정받으니 감개무량하지 않을 수 없었을 것이다. 누군가 ‘우리’를 대신해서 이 세계에 ‘우리’도 존재한다는 사실을 말해준다는 것은 정말 가슴 뛰는 일이 아닐 수 없었을 것이다.

한때 그런 시절들이 있었다. 그래서 강용홀과 이미륵의 만남을 다루면서도 그들이 임시 정부와 조선의 독립에 대해 밤을 새우며 울분을 토했다고 쓸 수 있는 것이다. 우리가 말할 수 있는 것들에 대해 쓰게 될 때 우리가 쓸 수 있는 건 거기까지다. 혹시 한국에서 자꾸만 문학이 죽었다고 말하는 까닭은 말할 수 없는 것들에 대해서 쓰는 사람이 없기 때문은 아닐까? 문학이란 말할 수 있는 것들에 대해서만 쓸 수 있을 때 죽어가는 것은 아닐까? 다시 말하면 우리는 말할 수 없는 것들에 대해서 써야만 하지 않을까?⁶¹⁾

61) 김연수, 『여행할 권리』 (창비, 2008), 201쪽 이하.

참고문헌

김연수, 『여행할 권리』. 창비, 2008.

루인, 「나를 증명할 길은 수술뿐인가」. 『한겨레21』. 2006년 9월 6일자.

버틀러, 주디스. 『젠더 트러블』, 조현준 역. 문학동네, 2008.

_____, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997.

_____, *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, 1993. = 『의미를 체현하는 육체』. 김윤상 역. 인간사랑, 2003.

서울서부지법, 「외부성기 형성 요건만을 갖추지 못한 여성에서 남성으로의 성 전환자에 대하여 성별정정 허가」.

<http://www.lawtimes.co.kr/LawPnnn/Pnnpr/PnnprContent.aspx?serial=3945&kind=-1>.

알튀세르·루이, 『재생산에 대하여』, 김웅권 역. 동문선, 2007.

조대호, 「『동물의 생성에 대하여』를 통해 본 아리스토텔레스의 생성이론」. 『서양고전학연구』, 제18집 (2002년 8월).

「물질을 술렁이게 하기」에 대한 논평문

■ 이성민(서울시립대 박사과정) ■

발표문은 버틀러가 *Bodies That Matter*에서 제시하고 있는 물질 개념을 주제화한다. 이때 중심적으로는 이 저술의 제1장의 논의 전개를 추적하고 있다. 우선 발표문의 핵심적인 몇몇 구절을 재독서해보자.

1) 버틀러는 물질 개념으로 귀환한다.

내가 ... 구성 개념들 대신에 제안하려는 것은 물질 개념의 귀환이다. 그 물질 개념은 장소 혹은 표면이 아니라, **우리가 물질이라고 부르는 경계, 고정성, 그리고 표면의 효과를 생산하기 위해 시간의 흐름 속에서 안정되는 물질화의 과정이다.**” (BTM 9)

What I would propose in place of these conceptions of construction is a return to the notion of matter, not as site or surface, but as *a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter.*

내가 ... 구성 개념들 대신에 제안하려는 것은 물질 개념으로의 귀환이다. 그 물질 개념은 장소 혹은 표면이 아니라, **시간이 지나면서 안정되어 우리가 물질이라고 부르는 경계, 고정성, 표면의 효과를 생산하는 물질화 과정이다.**

2) 물질화의 효과 - 일차적 소여

물질화의 효과가 가장 잘 작동하는 순간은 그것이 ‘최초로 주어진 것’으로 보일 때라고 한다. 의심할 바 없는 토대로 간주되는 순간이 권력의 은폐와 위장 효과가 정점에 달하는 순간이라는 것이다. (BTM 35 이하)

Insofar as power operates successfully by constituting an object domain, a field of intelligibility, as a taken-for-granted ontology, its material effects are taken as material data or primary givens.

3) 저항의 가능성 - 영감과 슬렁임

버틀러는 다른 식의 물질화가 가능하다는 점에서 저항의 가능성을 찾으려 한다. 저항은 물질을 규정하는 도식을 제거하는 것이 아니라, 그 도식을 달리 하는 것, 즉 물질이 다른 방식으로 영기게 (congeal) 하는 것이다. 그 영감을 슬렁이게(unsettle) 하는 첫 단계는 물질이 단단한 반석이 아님을 보여주는 것, 유동적인 상태에 있다는 것을 보여주는 것이다.

버틀러는 많은 여성주의자들이 그러하듯 물질=신체 개념으로 회귀한다. 하지만 궁극적 토대를 찾으려고 회귀하는 게 아니라, 물질을 바로 그러한 것으로서 산출하는 “물질화”의 개념으로 회귀한다. 이는 저항의 가능성을 찾기 위해서다. 저항은 물질이 다른 방식으로 영기게 하는 것이다. 그런데 이를 위해서는 우선 그 영감을 슬렁이게 해야 한다.

질문1

버틀러에게 “물질”은 완전히 해체되어야 할 무엇이라기보다는 다른 방식의 영감을 위해 우선 슬렁이게 해야 하는 무엇이다. 이러한 것으로는 젠더도 있을 것이다. 하지만 버틀러가 남근중심주의와 강제적 이성애(compulsory heterosexuality)에 대해서도 그렇게 생각할 것 같지는 않다. 이 둘은 완전히 해체되어야 할 무엇일 것이다. 슬렁이게 하기(unsettling)를 이러한 완전한 해체와 구별하기 위해 편의상 전자를 해체1이라고 하고 후자를 해체2라고 불러보자. 남근중심주의와 강제적 이성애가 해체2의 대상인 것은 새로운 가능성들을, 즉 다른 방식의 영감(가령 동성애)을 가로막기 때문일 것이다. 첫 번째 질문은 이렇다. 버틀러에게 이러한 두 종류의 해체 같은 것에 대한 구분이나 개념화 작업이 있다고 볼 수 있는가?

질문2

발표자는 “여성, 게이, 레즈비언, 동성애는 모두 물질화의 산물일 뿐이다.”라고 말한다(7쪽). 이것은 젠더의 수행적 생산에 관한 이론과 어떤 연관이 있는 것인가? 혹은, 수행성 개념에 더하여 물질화 개념이 따로 필요한 이유는 무엇인가? 혹시 수행성 개념으로 아직 충분하지 않은 것이어서, “물질”이라는 개념의 토대적 뉘앙스가 여전히 필요한 것인가?

질문3

발표문의 같은 문장에서 다른 질문을 한 가지 더 추출해보자. 즉 “여성, 게이, 레즈비언, 동성애는 모두 물질화의 산물일 뿐이다.”라는 말의 뜻은, 발표자가 이야

기했듯이, 이러한 정체성들이 확고한 정체성이 아니라는 뜻이다. 하지만 현실에서 이성애자만이 아니라 동성애자들도 자신들의 정체성에 대한 확실성을 포기하는 일은 드물다. 가령 정체성에 각인된 동성애가 이성애로 전환되는 것은 이성애가 동성애로 전환되는 것만큼이나 쉽지 않은 일이다. 이러한 확실성을 이론에서의 정체성의 불확정성과 어떻게 조화시킬 수 있는가?

성적 차이의 현상학

- 주디스 버틀러의 반복적 수행성으로서의 젠더정체성 -

■ 추은혜(서울대 석사과정) ■

1. 섹스화된 신체: 누가 여성인가?

우리는 매일의 일상 속에서 ‘성적 차이’를 지각적 진리로서 경험하며 살아간다. 길거리에서나 지하철에서 마주치는 사람들의 옷차림, 행동양태, 자세 등의 일체는 마치 인간이 오직 두 범주로 분류가능하다는 사실을 제차 입증하고 있는 듯하다. 아이는 태어나자마자 (혹은 그 이전부터) 남자 혹은 여자의 성을 할당받고, 성장하는 과정에서 부단한 노력을 통해 그러한 성적 차이를 자신의 정체성을 형성하는 결정적 계기로 스스로에게 통합시킨다. 이와 같이 실존적인 일반성의 차원에서 접근된 성적 차이는 매우 실제적이고 현실적인 것으로 나타난다. 그러나 실체로서 규정되는 성적 차이의 본질에 대해 해명하고자 할 때 우리는 난관에 봉착하게 된다. 성적 차이를 근거 짓는 토대는 단일하게 통합되어 있지 않다. 해부학적인 신체적 구조, 스스로가 파악하는 젠더 정체성, 성충동의 지향적 양태 등의 다양한 기준들이 존재하며 그러한 기준들은 이분법적인 성별 구도에 완전히 부합하지는 않는다. 이러한 맥락에서 정적인 본질로서의 성적 차이, 곧 고착된 여성성 혹은 남성성 자체는 실상 허구적이고 신화적이다. 이것이 함의하는 바는, 성차를 고정적인 본질로서 상징할 때 실제로 남성과 여성의 경험의 본질 구조는 다르지 않다는 측면에서 성적 차이 자체는 허구적이나, 그것이 경험의 침전과 의미의 초월론적 구성⁶²⁾ 속에서 전개됨에 따라 생활세계 내에서 현실적으로 작동하는 성적 차이의 효과는 실제적이라는 것이다. 앞으로 살펴보겠지만 성적 차이는 존재론적으로 구별되는 두 실체들 간의 차이에서 기인하는 것이 아니라,

62) 초월론적 현상학은 구성하는 의식에 대한 현상학이라고도 할 수 있는데, 여기서 ‘구성’의 현상학적 의미는 ‘더 많이 사념함’으로서 지금 주어져 있는 낮은 단계의 의미(보이는 일부)에서 더 높은 단계의 의미(보이지 않는 여러 가지 특성들)로 ‘초월’한다는 것이다.

현실에서 경험 가능한 대상들과 관계 맺는 방식, 그 양상의 차이로서 드러나는 것이다. 또한 그 관계 맺음 속에서 요구되는 젠더 일관성의 규제적 관행을 반복적으로 수행하면서 한 주체는 그 스스로의 ‘성적인 주체’ - 여성 혹은 남성 - 이 된다. 따라서 신체적인 주체와 세계가 관계할 때, 모든 신체적 주체가 자연적이고 보편적인 방식으로 세계와 지향적 연관을 가지는 것이 아니라, 성적 주체에 따라 지향적 연관을 맺는 세계가 전혀 다른 방식으로 개시된다.

그리하여 육화된 실존의 차이로서 규정되는 성적 차이(sexual difference)는 기존의 섹스 차이(sex difference) 또는 젠더 차이(gender difference)의 용어와도 구분되어야만 한다. 섹스/젠더 구분을 정의하는 방식에는 실체적(substantial)인 것과 기준적(criterial)인 방식이 있다.⁶³⁾ 실체적인 관점에서 섹스는 신체적인 특징들, 가령 신체 형태나 구조, 물리적 구성 등을 담지하는 것이고, 젠더는 심리적이고 정신적인 특징들에 해당한다. 이러한 정의 방식에 따르면 섹스로서의 여성 신체의 호르몬의 변화 등이 여성성과 같은 젠더적 특징을 산출하는 근거가 된다. 다른 한편, 기준적인 관점에서 섹스는 일종의 생물학적 결정론의 입장에 따라 선천적으로 주어진 것이며 젠더는 사회나 문화적 요소 등으로 인해 후천적으로 나타난 것이다. 후자는 문화 구성주의 등의 이론적 입장을 취하며 선소여된 자연으로서의 신체 위에 문화나 사회 규범 등이 각인된 것으로 본다. 하지만 섹스와 젠더에 관한 이러한 구분들은 경험적 신체를 대상화하고 이념화한 학적 실천의 결과로서 이해한 내용에 바탕하고 있다. 다시 말해, “사태 자체로”의 현상학적 태도에서 바라볼 때 이러한 구분 방식은 지각의 일차성에 근거한 것이 아니라 사후적으로 규정한 인과관계에 따라 조건화한 추정의 산물이라는 것이다. 이러한 이분법적인 전제 위에서 인간을 이해할 때, 인간은 오직 두 가지 신체적 존재 범주로만 분류될 수밖에 없으며 어떠한 경우에서라도 섹스화된 몸 자체는 일종의 ‘자연’으로서 담론 이전의 토대적 지위를 획득하게 된다. 또한 젠더를 단순히 토대적인 신체 위에 각인된 사회 문화적 조건들로 간주할 때 몸의 능동적인 행위자성은 박탈당하고 신체는 의미가 각인되는 표면으로서 수동적인 지위로 전락하게 된다. 그러므로 버틀러(Judith Butler)의 지적에서 나타나듯이 우리 사회 속에서 여성적 주체가 된다는 것은 그 주체가 몸 담고 있는 세계의 현재진행적인 문화적 해석에 연관되는 것에 다름 아니며, 그 규범적이고 의미화 된 장 속에 위치 지어지는 것이다.⁶⁴⁾

63) Heinämaa, Sara. “Sex, Gender, and Embodiment.” *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Ed. Dan Zahavi. Oxford: Oxford University Press, 2012. p.236 이하. 하이네마는 페미니스트 현상학을 전개하면서 남성임/여성임이라는 성적 정체성에 대한 물음을 인간 체화(human embodiment)의 관점에서 지향적 삶의 방식 차이로 접근하고 있다.

64) Butler, Judith. “Sex and Gender in Simone de Beauvoir’s Second Sex.” *Yale French*

2. 자연적인 것 - 문화적인 것

섹스화된 몸이 지닌 자연과 문화의 양가성과 관련하여 신체적 주체로서의 인간에 대한 메를로-퐁티(Maurice Merleau-Ponty)의 다음과 같은 언명은 의미심장하다. “모든 것은 만들어진 것(fabriqu )이며 모든 것은 자연적이다.”⁶⁵⁾ 한 인간에게는 자연적 세계와 문화적 세계가 공존하며, 어느 것이 다른 것을 정초하는 식의 존재론적 우위는 존재하지 않는다는 것이다. 오히려 자연적 세계의 가장 심층에까지 이미 문화적 세계가 침투하고 있고, 그 역도 마찬가지이다. 따라서 인간이 지닌 자연적 속성이라는 것, 우리의 논의 맥락에서 생물학적 본성이라고 주로 명명되는 내용은 실상 문화적 속성, 곧 사회적인 의미화와 분리할 수 없는 것이며, 또한 사회적인 의미화에도 가장 심층에 까지 자연적 속성이 내포되어 있다. 이는 버틀러가 물질성이라는 것이 애초부터 의미화 작용과 결합되어 있으며, 즉 언어를 통한 의미화와 물질성은 완전히 서로에게 배태되어 있다고 주장하는 내용과 맥을 같이 한다.⁶⁶⁾ 그러므로 이러한 이해에 바탕하여 세계-에로-존재( tre au monde)⁶⁷⁾인 인간은 구체적인 사실적 경험 속에서 살아있는 고유한 신체를 통해 의미를 획득하고, 행위로서 표현한다. 신체적 행위를 통해 드러나는 것은 단순히 물리적 대상의 층위와 실재적 의미의 층위 사이의 인과 연관이나 원자적 조합 등속이 아니며 그 자체로 동기연관적인 “표현의 통일된 현상”⁶⁸⁾으로

Studies 72 (1986): 36.

65) Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 1945. p.221.

(이하 PP로 표기)

66) “의미화는 하나의 과정으로서, 그 안에 인식론적 담론이 ‘행위주체성’이라고 지칭한 것을 품고 있다. 인식 가능한 정체성을 지배하는 규칙, 즉 ‘나’에 대한 인식 가능한 주장을 규제하는 규칙, 젠더 위계와 강제적 이성애의 모태를 따라 일부 구성되는 규칙은 반복을 통해 작동한다. ... 주체는 자신이 태어난 규칙에 의해 **결정되는** 것이 아니다. 의미화란 **토대를 다지는 행위가 아니라 하나의 규제된 반복과정**이기 때문이다.” 주디스 버틀러. 조현준 역. 『젠더트러블』. 서울: 문학동네. 2008. p.356-357.

67) “ tre au monde”는 역자에 따라 ‘세계-내-존재’, ‘세계에의-존재’, ‘세계를-향한-존재’ 등으로 다양하게 번역된다. 이러한 역어의 차이는 프랑스어 ‘au’( +le)의 용법에서 기인한다. ‘ ’는 ‘~에’라는 장소적 의미와 ‘~(쪽)으로’와 같은 방향적, 운동적 의미도 함께 가지고 있다. 애초에 메를로-퐁티의 이 개념은 하이데거의 ‘세계-내-존재(In-der-Welt-sein)’을 원용하였지만, 그 세계 ‘내’에 속해 있다는 ‘세계에 있는 존재’의 정적인 차원 외에도 작동하는 지향성을 통해 그 세계를 ‘향해’ 나아가려는 동적인 차원의 의미까지 담아내기 위해 ‘ ’를 사용한 것이다. 따라서 본 논문에서는 이러한 중첩적 의미를 담지하는 용어로서 붙임표(-)를 사용하여 ‘세계-에로-존재’로 표기한다.

68) Heinämaa, Sara. “The Body.” *The Routledge Companion to Phenomenology*. Eds. Sebastian Luft and S ren Overgaard. London and New York: Routledge. 2012. p.224.

서 의미화인 것이다. 이를 가리켜 메를로-퐁티는 행위로서의 표현과 그 행위의 결과로서의 표현된 것을 분리할 수 없다고 설명했다.(PP, 448)⁶⁹⁾ 모든 신체적 행위는 이미 그 자체로 의미이며, 그 의미는 그 신체적 주체가 처해 있는 실존적 상황 속에서 발원한다. 따라서 우리가 ‘여성적’ 유형으로서 지각하는 여성적인 신체적 주체의 행위 일반은 그 자체로 그 신체가 세계와 관계 맺는 방식을 드러내며, 습성의 담지자로서 그 스스로가 처해 있는 역사적, 문화적인 실존적 상황을 나타내는 표지라고 할 수 있다. 이 때 그 여성적인 신체적 주체는 본질주의적으로 해석된 생물학적 대상도, 표면적인 신체 위에 문화가 각인된 사회학적 대상도 아닌, 실존적 주체로서의 “상황” 그 자체이다.

그러므로 누군가의 행위 양식은 그가 처해 있는 상황 속에서 그가 그 “상황을 다루는 어떤 방식”(PP, 378)을 함축하며, 그 상황이자 세계에서 그가 경험하고 파악하는 스스로에 대한 존재 양식의 표현이다. 나아가 성적 차이는 특정한 상황이라는 지속적인 맥락과 틀을 제공하는 세계와 주체가 맺는 관계에서 기인하는 것이며, 곧 “지향적 삶의 두 양식들 간의 차이”이다. 이러한 메를로-퐁티의 논의를 통해 필자가 드러내고자 하는 것은, 따라서 남성 혹은 여성의 성적 정체성은 생물학적 신체나 그 생리적 기능들에 의해 본질적으로 결정되는 것이 아니라, 살아있는 신체로서 우리가 세계 속에서 감각하고 지각하는 모든 경험들에 의해 효과로서 형성된다는 사실이다. 우리가 몸 담은 채 살아가고 있는 이 세계는 결코 텅 빈 백지와 같은 세계가 아니며, 상호주관적 주체들이 더불어 살아가며 맺는 의미 연관들과 습성체계, 관습이나 이데올로기 등으로 명명될 수 있는 그 이전 세대들의 침전된 습성체계, 이론적·문화적 획득물이 작동하는 세계이다. 그리고 그러한 의미 형성물로서의 세계는 성차화 되어있으며, 이 세계와 소통하는 신체적 주체 또한 익명적이고 중립적인 주체가 아니라 성차화된 주체로서 세계에 거주한다. 여성적 주체는 발생적 전 과정을 통해 남성적 주체가 세계와 관계 맺는 것과는 다른 방식으로 세계에 응답하는 방식을 배우고, 이것을 체화하는 과정에서 정형화된 ‘여성적’ 존재 양식을 획득하게 된다. 그리고 이 존재양식의 반복적 수행은 그 신체적 주체로 하여금 스스로를 ‘여성’이라는 성별 정체성에 고착시키며 그에 따른 특정한 양태의 신체적 실존을 형성하는데 기여한다.

69) 표현과 표현된 것의 분리불가능성과 관련해 메를로-퐁티는 이를 소나타의 음악적 의미와 그 소리를 예로 들어 설명한다. 이른바 소나타의 음악적 의미는 그것을 실어 나르는 소리와 분리할 수 없다는 것이다.(PP, 213) 이를테면 우리의 발화 행위에 있어서도 이미 그 발화 행위는 우리의 사유와 뒤엉켜 있으며 ‘parole’로서의 발화 행위 그 자체 속에 의미가 함께 존재한다. “따라서 발화[행위]나 말들은 의미화의 첫 번째 층위를 실어 나른다. 이 의미화는 그 스스로에게 밀착되어 있고, 사유를 개념적 진술로서 보다는, 양식으로서, 감응적 가치들로서, 실존의 표현으로서 제공한다.”(PP, 212)

3. 반복적 수행성으로서의 젠더 정체성

버틀러의 섹슈얼리티 이론은 성적 차이의 현상학이 다루는 성적 주체를 이해하는데 도움이 된다. 섹스화된/젠더화된 세계에서 성적 차이의 구체성이 오직 신체적 실존의 관계적이고 변이적인 의미작용을 통해 과생된다고 볼 때, 젠더 담론은 이와 같이 의미적으로 구성된 이차적 질서를 토대의 자리에 놓고 다시 그것을 물화된 ‘실재’로서 재생산하는 기체에 다름 아니다. 나아가 버틀러는 섹스까지도 본성상 이러한 담론의 효과이며 그것이 효과라는 사실을 감추기 위해서 이성애적 질서나 금기를 강제하는 방식으로 권력이 작동한다고 주장한다. 즉 섹스는 사실로서 잘못 인식된 일종의 “리얼리티-효과”인 것이며, 그러한 효과로서의 섹스를 은폐하기 위해 동원된 젠더는 영속적 본질이 아닌 반복적 ‘행위’를 통해 담론적/지각적으로 구성된 사회적 실체에 불과하다는 것이다. 이를 현상학적으로 환원하면, 섹스 자체가 일종의 기원으로서 담론 이전의 토대가 아니라, 초월론적 의미의 구성에 의해 물질화된 것이자, 그것의 반복적 행위를 통해 습성이 형성되고 그 결과로 드러난 것이 성적 정체성인 것이다. 버틀러는 『젠더트러블』에서 젠더화된 신체 양식화의 문제를 ‘수행성(performativity)’⁷⁰⁾의 측면에서 자세히 해명한다.

“젠더는 다양한 행위가 일어나는 작인의 장소나 안정된 정체성으로 구성되는 것이 아니다. 그보다는 양식화된 행위의 반복을 통해서 시간 속에 희미하게 구성되고, 외부공간에 제도화되는 어떤 정체성이다. 젠더효과는 몸의 양식화를 통해 생산되고, 따라서 이 효과는 몸의 제스처, 동작, 그리고 다양한 종류의 양식들이 안정된 젠더 자아라는 환영을 구성하는 일상적 방법임을 이해해야 할 것이다. ... 만일 젠더가 내부적으로 불연속적인 행위들을 통해서 제도화되는 것이라면, 본질의 외관은 바로 그 구성된 정체성, 즉 수행적 성과물이 된다.”⁷¹⁾

버틀러에 따르면 젠더란 곧 행위이며, 마치 배우가 무대에서 연기를 하는 것과 같은 반복된 수행이다. 반복되는 수행의 그 내용을 형성하는 것은 이미 사회

70) 버틀러는 “젠더는 명사가 아니며, 자유롭게 떠도는 일군의 속성도 아니다. 우리는 이제 젠더의 본질적 효과가 젠더 일관성의 규제적 관행 때문에 수행적으로 생산되고 강제된다는 것을 알게 되었다”라고 밝히며, 수행성은 곧 “목적한 정체성을 스스로 구성한다는” 의미임을 역설한다. 즉 본질적인 것으로 이해되는 젠더 정체성이란 사실상 강제적인 규범의 결과로서의 ‘표현물’로 인해 수행적으로 구성된 것이다. 버틀러(2008). p.130-131.

71) 버틀러(2008). p.349.

적으로 설정된 일련의 의미체계들이고 젠더와 관련된 우리의 일상적인 경험의 영역에서 이는 이성애적 규범체계나 영속적인 본질로서의 성적 담론 등이다. ‘젠더가 수행적’이라는 버틀러의 주장이 지니는 강력함은 이러한 수행성 자체가 그것의 효과들을 역으로 합법화하고 정형화하며, 고정된 본질로서 견고하게 구체화한다는 것이다. 즉 일상적이고 의례적인 반복적 수행으로서의 젠더적 실천이 그것이 토대하고 있다고 간주되는 ‘본질’ - 자연스러운 성, 의심할 수 없는 여성성 혹은 남성성 - 을 창출해내는 근본 동인이 되는 것이다. 젠더가 수행성을 통해 형성된다는 것의 의미는 동시에 그러한 반복된 수행 없이는 어떠한 현실적 실재성을 지닐 수 없다는 점에서 한 인간을 결정짓는 젠더 일관성으로서의 성은 허구적이다. 그러므로 우리가 지각적 진리로서 경험하는 성적 차이는 사실상 반복된 수행으로 인해 효과로서 드러나는 일종의 신체적 양식, 곧 지향적 삶의 양식이라고 할 수 있다.

이제 우리는 버틀러의 논의를 통해 성적 주체의 형성과정을 현상학적으로 분석할 수 있다. 경험의 발생적 근원지점에서 인간은 신체를 지닌 세계-에로-존재로서 세계와 지향적 연관을 맺으며 지각적이며 감각적인 경험들을 하게 된다. 시간 속에서 신체적 주체는 세계와의 관계 맺음을 통해 침전된 습성적 통각체계를 형성하면서 고정된 성별 정체성을 체화한 성적 주체로 등장한다. 이 때 한 주체를 성별화 하는 경험은 진공상태에서 주어지는 것이 아니라 그 주체가 몸 담고 살아가는 생활세계의 역사성, 문화적인 관습, 이데올로기 등의 담론적 질서와의 총체적인 연관 속에서 설립되는 것이다. 버틀러가 ‘구성’을 신체적 주체에 의한 규범들과 규제적 도식들의 반복적인 수행을 통해 작동하는 시간적인 과정으로 고려할 때, 이렇게 의미의 초월론적인 구성으로서 나타나는 성의 문제는 발생적인 과정 속에서 무수히 많은 층위들로 형성된 주체와 더불어 그에 상관적으로 드러나는 생활세계의 두께를 분석함으로써 해명될 수 있다.⁷²⁾

4. 성차 형성 메커니즘: 습성적⁷³⁾ 통각체계

72) 현상학적 분석의 방법으로는 정적 현상학적 관점과 발생적 현상학적 관점이 있다. 전자는 타당성의 정초관계에 주목한다면, 후자는 시간 속에서 발생적 정초관계에 주목하는 것이다. 발생적 구성에서 다양한 단계들을 분석하기 위해서는 혈어내기·쌓아가기 분석이 필수적이다. 혈어내기 분석은 높은 단계를 추상하여 낮은 단계로 내려가면서 초월론적 발생의 최종적인 근원을 찾는 것이다. 반면 쌓아가기 분석은 혈어내기의 역순으로서 앞선 작업을 통해 드러난 단계들을 다시 낮은 단계부터 높은 단계로 재구성해 나가는 것이다. 이를 통해 지향적 체험의 노에마(대상적 측면)-노에시스(의식작용적 측면) 보편적 상관관계의 선형성이 드러나게 된다.

73) 본고에서 메를로-퐁티의 Habitude, 후설의 Habitualität은 ‘습성’으로 사용한다. 이 용어들은 습관으로도 번역되지만, ‘습성’이 지칭하는 사태가 ‘습관’보다 더욱 포괄적인 것이라고 판단하여 ‘습성’으로 통일적으로 사용하였다.

통각(apperzeption)은 습성의 맥락에서 “대상구성의 하부 토대를 형성하는 통각적 지평들의 일

여성적인 신체적 주체가 경험하며 살아가는 실존적 상황으로서의 세계는 남성적인 신체적 주체가 경험하는 세계와는 현격한 차이를 드러내며, 이것이 여성적인 신체적 주체의 존재방식을 비롯한 지향적 삶의 양식을 결정짓는다. 이는 단지 표층적인 일상적 삶의 영역에 국한된 문제가 아니라 가장 근원적인 경험의 발생 지점에서부터 형성되어 전개되는 역사성과 관련되어 있다. 이러한 역사성은 개인적인 차원에서는 습성적 통각체계의 형성과정으로 나타나는데, 세계와 신체적 주체 사이의 상호공조로서 형성되는 습성은 이후 성적 주체의 근원적인 지향성 및 실존의 운동을 특정한 양태로 규정하게 된다. 한편 가치적-실천적 세계로서 생활세계는 성차에 기반한 규범들과 행위양식들을 그 존재방식으로 포함하고 있으며, 그러한 세계와 끊임없이 상호작용하면서 완성된 주체로 전개되어 나가는 주체들은 성차적인 규범들과 가치들에 따라 지각하고 사유하며 행위 하는 방식을 획득한다. 이에 대해 자일러(Kristin Zeiler)는 “이성적 모델(two-sex model)이 사회적 삶을 구조 짓는 근본적인 원칙”이라고 규정하며, 이러한 원칙은 “인간 실존과 공존에 대해 습성적이고 선반성적인 신체적 층위에 있어 절대적인 영향을 행사”⁷⁴⁾한다고 본다. 우리의 일상적인 삶의 영역에서 여성 혹은 남성이라는 이성적 모델은 매우 자연스럽게 당연한 것으로 간주되어 주의를 기울이지 않아도 하지 않고도 작동하는 암묵적 규범과도 같다. 심지어 일상적인 사회적 공간에서 모든 인간은 여성 혹은 남성으로만 지각되므로 만일 그러한 성별 범주가 제대로 드러나지 않는 경우에 우리는 혼란스러움을 경험한다. 일상생활 속에서 우리는 성적 규범들을 토대로 하여 행위하고, 평가하며 판단하는 지향적 작용을 끊임없이 수행하고 있다.

애초에 이성적 모델이 이분법적인 가치체계를 토대로 구축되었으므로 남성의 반대향으로서의 여성은 남성성에 해당되는 가치들을 제외한 나머지 가치들을 그 고유한 속성으로서 가지게 된다. 탈성별화의 시도가 쉽게 남성화로 귀결되는 이러한 구도 속에서, 남성 주체의 시선을 전유하지 않은 독자적인 여성 주체라는 것은 사실상 불가능하다. 그러므로 성별 정체성 범주는 존재하는 인간에 대해 여

정한 체계”를 의미한다. 통각체계는 한 개별적 주체가 수행하는 대상구성에 있어 그 현실화를 가능케 하는 토대로서 작동하는 것이다. 습성적 통각체계라는 용어는 이러한 통각체계가 침전되어 반복적으로 수행되면서 일종의 습성으로 형성되는 것을 의미한다. 습성적 통각체계는 주체와 세계와의 상호작용의 방식을 나타내며, 과거뿐만 아니라 미래의 대상구성의 방식에까지도 영향을 미친다. 김기복, 「습성의 현상학: 에드문트 후설의 초월론적 습성에 대한 연구」, 박사학위논문, 서울대학교, 2013. p.80.

74) Zeiler, Kristin and Malmqvist, Erik. “Cultural Norms, the Phenomenology of Incorporation, and the Experience of Having a Child Born with Ambiguous Sex.” *Social Theory and Practice*. 36.1 (2010): 153.

성 혹은 남성이라는 개념적 분류를 수행하는데 머물지 않는다. 나아가 그러한 범주는 특정 인간의 존재 방식 자체를 결정짓는다. 여성적인 신체적 주체는 이러한 규범들이 보편적으로 공유되어 있는 사회적 세계에 맞 내린 채, ‘여성’으로서 살아가기 위해 끊임없이 자신의 신체를 감시하고 규율하며 통제한다. 드워킨(Andrea Dworkin)은 여성에게 형성된 습성적 통각체계가 성차에 대한 의미를 획득하고, 나아가 능동적으로 전유하는 양태를 기술하고 있다.

“우리 문화에서 여성의 신체의 어떤 부분도 손대지지 않은 채, 변형되지 않고서 남아있는 부분은 없다. 더 아름다워지기 위해서는 어떤 극단적인 기술이나 고통도 마다하지 않는다. 머리에서 발가락까지, 얼굴의 모든 모습, 몸의 모든 부분은 변형되고 교정된다. 이 변형은 지속적이며 반복적인 과정이다. … 11, 12살부터 죽을 때까지, 여자는 묶고, 뽑고, 칠하고, 악취를 없애는 데에 많은 시간과 돈과 에너지를 소모할 것이다.”⁷⁵⁾

성적 주체의 습성적 통각체계는 일상적인 보편성의 차원에서 ‘당연한’ 것으로 여겨지고 이는 곧 ‘반드시 어떠해야 한다’는 당위로 이어진다. 습성적 통각체계가 형성되는 과정 속에서 성적 주체는 고유한 운동성, 자세, 신체 부위의 용도 전반에 이르기까지 틀 지워지고 그것은 그 신체가 지닐 수 있는 자유의 범위를 규정하기에 이른다. 이른바 머리부터 발끝까지의 지속적인 변형과 교정은 태어나서 죽는 그 순간까지 여성으로서 세계에 참여하는데 필연적으로 요구되는 절차인 셈이다. 여성적 주체의 습성적 통각체계는 이러한 일련의 과정을 거쳐서 형성되고 재생산되며 다음 세대로까지 전승되면서 젠더 정체성을 하나의 영속적 본질로서 합법화하고 정당화하는 물화된 실체로서 기능한다.

5. 섹스화된 신체: 젠더 수행성의 구성적 실패

“권력은 거부될 수도, 철회될 수도 없다. 다만 재배치될 뿐이다.”⁷⁶⁾ 버틀러의 이러한 언명은 ‘이데올로기의 바깥은 없다’고 했던 알튀세르(Louis Althusser)를 연상시킨다. 젠더로 표현되는 것이 실상 분절되고 이분화된 성의 범주화를 억압적 규범으로 강조하는 권력의 효과라고 했을 때, 우리가 지금까지 살펴보았듯이 그것은 신체적 주체에게 체화되어 습성적 통각체계로 자리 잡아 ‘성적 주체’를

75) 수잔 보르도, 박오복 역. 『참을 수 없는 몸의 무거움』. 서울: 또 하나의 문화. 2003. p.36. (재인용)

76) 버틀러(2008). p.318. (강조는 필자)

탄생시킨다. 이 성적 주체는 원본적으로 그것이 실재하지 않는 권력의 담론적 효과라고 할지언정 여전히 현실에서는 강력한 실제성을 지니며 ‘지각적 진리’로서 경험된다. 또한 그러한 반복적 수행 과정에서 성적 주체의 전체 삶 - 행동하는 방식, 움직이는 방식, 생각하는 방식, 성적 욕망의 양태에 이르기까지 - 을 고정된 성적 본질에 맞추어 재단하고 규제하면서 발생하는 고통은 담론의 허구적 효과로 치부하기에는 너무나도 실제적인 것이다. 이와 같이 고단한 성별 정체성 형성의 과정은 단지 한 성적 주체의 개인적인 역사에 그치지 않고 세대를 거쳐 전승되며 문자 그대로 자연스러운 것으로서 인간의 본질로 자리매김하게 된다. 그렇다면 이러한 성별 이원론적 체계에서 벗어나는 것은 전적으로 불가능한 것인지 자문하지 않을 수 없다. 인식 가능한 인간의 신체를 형성해 내는 이 공고한 성별 이데올로기는 그 환영적 본성에도 불구하고 영영 벗어날 수 없는 것인가.

버틀러는 신체적 주체를 포획하는 그 의미화 구조에서 동시에 그로부터의 해방의 가능성을 발견한다. 다시 말해 폐쇄회로처럼 보이는 반복적 수행 속에 이미 그 연쇄 고리를 끊을 수 있는 저항의 지점이 존재한다는 것이다. “정체성의 전복은 오로지 반복된 의미화 실천의 내부에서만 가능할 것이다. 주어진 젠더가 되어야 한다는 명령은 필연적인 실패, 즉 다양한 비일관적 배치물을 만들어낸다.”⁷⁷⁾ 성적 차이라는 것은 애초에 실체로서 존재하는 것이 아니기 때문에 성적 차이를 구현해내는 신체적 주체들의 행위라는 것은 실상 생활세계 속에서 드러나는 타인들의 행동양식에 대한 ‘모방’에 지나지 않게 된다. 아이는 거울로서의 타인들을 통해 어떤 것이 여성적인 것이며, 남성적인 것인지를 파악하고 그것을 시행착오를 거쳐 무수히 반복하면서 여성 또는 남성이 ‘되어’간다. 여기서 주목해야 하는 점은 ‘시행착오’이다. 성별 정체성 형성 과정에서의 시행착오는 비단 유아에게만 국한되는 것이 아니라 일관된 성별 정체성을 지니고 있다고 여기는 성인들에게도 동일하게 적용된다. 원본이 없는 모방은 언제나 이상적인(그러나 실재하지 않는) 기준을 향해 있으며 따라서 그 모방행위라는 것은 결코 완벽하게 구현될 수 없는, 즉 언제나 차이나는 것으로서 귀결될 수밖에 없는 “구성적 실패”⁷⁸⁾의 운명을 지니는 것이다. “따라서 권력관계의 모태 안에서 발생한 섹슈얼리티는 단순히 법 자체를 복제하거나 복사한 것, 남성주의적 동일시 경계를 획일적으로 반복하는 것이 아니다. 이 생산물은 본래의 목적을 벗어나서, 문화적 인식 가능성의 경계를 벗어날 뿐 아니라, 문화적으로 인식 가능한 것의 경계를 사실상 확장시키는 ‘주체들’의 가능성을 작동시킨다.”⁷⁹⁾

모방적 구조를 지니고 있는 성적 차이의 실천이라는 것은 근본적으로 ‘우연적

77) 버틀러(2008). p.357.

78) 버틀러(2008). p.359.

79) 버틀러(2008). p.140.

인 차원'에 있으며 이는 어느 하나의 성적 규범을 체화하는 의미화의 과정이 동시에 탈의미화의 과정에 맞닿아 있다는 것을 의미한다. 성적 차이를 구현하려는 신체적 주체의 반복적인 수행은 사실상 이상화된 성별 규범에 대해 끊임없는 미끄러짐과 옳나감, 단절과 괴리를 드러낸다. 이미 우리의 반복된 수행은 실패하고 있다. 이로써 성적 주체로서의 신체는 역설적으로 결코 완전하게 성적 정체성을 체현한다는 것이 불가능한 실패의 자리이자 균열의 지점인 것이다. 결국 반복적인 젠더 수행성은 “구성의 메커니즘을 패러디하는 일련의 모방적 실천”⁸⁰⁾으로서 “패러디적 정체성”⁸¹⁾을 폭로한다. 신체적 주체와 생활세계의 상호작용의 결과로서 형성된 습성적 통각체계는 견고하게 작동하지만 그 체계를 전복할 수 있는 가능성 또한 그 습성 속에 내재해 있다. 습성이 형성하는 경험의 지평은 닫혀 있지 않으며 재의미화, 재맥락화, 재배치에 열려 있다. 생활세계에 침전되어 있는 성차 이데올로기의 공고함은 그 이상화된 규범을 체현하는데 반복적으로 실패함으로써 점차 약화될 수 있다. 버틀러의 표현과 같이 권력은 거부될 수도, 철회될 수도 없다. 생활세계 내에 깊게 뿌리내린 성적 차이의 이데올로기는 결코 사라지지 않을 것이다. 중요한 것은 ‘어떻게’이다. 그러한 성차를 어떻게 배치하고 반복하며, 그 가운데 변형시킬 것인지가 우리의 과제가 된다. 세계-에로-존재인 신체적 주체는 담론적 명령이 공존하는 생활세계 속에서 몸 담고 살아가면서 그러한 명령의 복합적인 재배치와 재전개의 가능성에 열려 있다. 우리가 끊임없이 이상적 규범에 도달하는 것에 실패하고 있다는 점, 그 좌절의 경험이 성적 차이의 양상을 변화시키는 것이며 나아가 지향적 삶의 양식을 무수한 차이들로 발현될 수 있게 하는 가능성의 경험이 되는 것이다.

80) 버틀러(2008). p.345.

81) 버틀러(2008). p.344.

참고문헌

김기복. 「습성의 현상학: 에드문트 후설의 초월론적 습성에 대한 연구」, 박사학위논문.
서울대학교.

2013.

수잔 보르도. 박오복 역. 『참을 수 없는 몸의 무거움』. 서울: 또 하나의 문화. 2003.

주디스 버틀러. 조현준 역. 『젠더트리플』. 서울: 문학동네. 2008.

Butler, Judith. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*." *Yale French Studies* 72 (1986)

Heinämaa, Sara. "Sex, Gender, and Embodiment." *The Oxford Handbook of Contemporary*

Phenomenology. Ed. Dan Zahavi. Oxford: Oxford University Press. 2012.

———. "The Body." *The Routledge Companion to Phenomenology*. Eds. Sebastian

Luft and Søren Overgaard. London and New York: Routledge. 2012.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. 1945.

Zeiler, Kristin and Malmqvist, Erik. "Cultural Norms, the Phenomenology of Incorporation, and

the Experience of Having a Child Born with Ambiguous Sex." *Social Theory and*

Practice. 36.1 (2010)

추은혜 선생님의 “성적 차이의 현상학 –주디스 버틀러의 반복적 수행성으로서의 젠더 정체성–”에 대하여

■ 이지영(이화여대) ■

1) 본 논문은 성적 차이(sexual difference), 섹스 차이(sex difference), 젠더 차이(gender difference)를 구분하면서 논의를 시작한다. 논문에 따르면 성적 차이는 우리가 성에 관해 정적인 본질로서 경험하고 체험하며 육화한 것을 의미하고, 섹스 차이는 생물학적 신체 구조차를 가리키며, 젠더 차이는 심리적이며 정신적인 특징들에 해당한다. 그런데 섹스 차이든 젠더 차이든 간에 양자는 모두 사후적으로 규정한 인과 관계에 따라 조건화한 추정의 산물들이기 때문에 현상학적 태도에서 바라볼 때 지각의 일차성에 근거한 것이 아니다. 조건화된 규정에 따라서 섹스 차이는 ‘자연으로서’ 담론 이전의 생물학적 조건으로 작동하고, 젠더 차이는 그 토대적 신체 위에 각인된 사회 문화적 조건들로 간주되어 능동적인 행위자성은 박탈당하고 신체 또한 문화적 조건들이 각인되는 수동적인 것이 된다. 이런 주장은 이미 ‘자연’으로서의 생물학적 성차든, 문화적인 젠더 차이든 모두 인위적 인식들이 작용하고 있음을 드러내보여준다 하겠다(p1). 이러한 섹스 차이와 젠더 차이를 모두 경험하여 만들어진 것으로 읽히는 성적 차이도 마찬가지이다.

2) 이후의 논의는 메를로-퐁티의 “모든 것은 만들어진 것이며 모든 것은 자연적인 것이다”라는 현상학적 언명을 통해 서론에서의 주장을 재논증하며 이끌어진다. 필자는 이를 ‘한 인간에게 자연적 세계와 문화적 세계가 공존하며, 어느 것이 다른 것을 정초하는 식의 존재론적 우위는 존재하지 않는다’고 해석한다(p2). 이는 곧 행위로서의 표현과 그런 행위 결과로서의 표현된 것을 분리할 수 없음을 의미하며 성차와 관련시킬 때에는 ‘여성적 신체 주체는 생물학적 대상도, 문화가 각인된 사회학적 대상도 아닌 ‘상황’ 그 자체라는 주장으로 이어진다. 누군가의 행위 양식은 그가 처해 있는 상황 속에서 그가 그 ‘상황을 다루는 방식’이자, 그 상황, 세계에서 그가 경험하고 파악하는 자기 자신에 대한 존재 양식의

표현이다. 이에 따라 성적 차이는 “지향적 삶의 두 양식들 간의 차이”라고 볼 수 있다는 것이다.

3) 이런 논의에 기반하여 버틀러의 수행성 개념이 등장한다. 버틀러는 섹스가 리얼리티 효과에 불과한 것이며 그러한 효과로서의 섹스를 은폐하기 위해 동원된 젠더 또한 반복적 ‘행위’를 통해 담론/지각적으 구성된 사회적 실제, 반복적 수행행위의 결과라고 말한다. 앞서 필자가 설명한 폰티의 현상학적 언명에 따라 이를 해석하자면 ‘경험의 발생적 근원 지점에서 인간은 신체를 지닌 ‘세계-에로-존재’로서 세계와 지향적 연관을 맺으며 지각적이며 감각적인 경험을 하게 된다.(p4)’ 이제 남녀의 성차는 여성적 신체 주체와 남성적 신체 주체가 지향하고 경험하는 서로 다른 세계의 차이와 그 두터운 세계를 지향하는 반복 수행의 결과로 설명된다.

4) 앞선 논의의 결과 세계는 이데올로기로 드러나고 버틀러를 통한 해방의 단초는 지향하여 모방하는 행위의 실패가 필연적이라는 사실에 있다. 모방이란 것의 속성이 그러하듯 완전한 모방이란 불가능한 것이기 때문이다. ‘습성이 형성하는 경험의 지평은 재의미화, 재맥락화, 재배치에 열려있으며 이상화된 규범에 도달하는 것에 반복적으로 실패함으로써 점차 약해질 수 있다’는 것이다(p7).

이상화된 규범에 도달하는 것에는 반복적으로 실패하기 마련이며, 바로 그 지점이 이전의 이데올로기를 약화시킬 수 있는 약한 고리라는 최종적 주장에 대해 수긍하며 몇 가지 질문을 통해 이 논문에 대한 논평을 대신하고자 한다. 오독 혹은 오해의 결과라면 무지를 잘 풀어주셨으면 한다.

① 필자가 인용한 메를로 폰티의 언명에 따르면 ‘모든 것은 만들어진 것이며, 또 모든 것은 자연적인 것’이다. 필자는 이를 자연적 세계와 문화적 세계가 한 인간에게 공존하는 것이라고 해석한다. 또 문화 속에도 자연적인 것이 깊이 침투해 있다고 덧붙인다. 그런데, 필자는 1)에서 성을 성적 차이, 섹스 차이, 젠더 차이로 구분해서 논의를 시작한다. 그리고 이 세 가지 구분은 모두 자연적인 것이 아닌 것으로 필자는 설명하고 있다. 이후 알튀세를 인용하며 존재하는 것은 오직 이데올로기 뿐이라고 말한다. 필자는 서론에서 버틀러에 이르기까지 적어도 인간이 인지하는 것에는 자연적인 것은 없으며 오직 허상, 이데올로기만이 존재하는 것으로 일관적으로 설명한다. 그렇다면 폰티의 언명 중 자연적인 것은 어디에 있는가. 그것은 존재하나 인지할 수 없는 미스터리한 영역일까. 만일 그렇다면 굳이 ‘모든 것은 동시에 자연적인 것’이라는 언명이 필요할까 싶다. 아니라면 혹시 버틀러를 설명하기 위해 폰티를 들여온 것에 대한 더 자세한 설명이 필요한 것은 아닐까.

② 또 존재하는 모든 것이 이데올로기이며 이데올로기 밖에는 아무 것도 존재하지 않는다면 우리는 무엇을 근거로 기존의 이데올로기를 폐기하거나 벗어나는 것이 옳다고 주장할 수 있을까. 타고난 생물학적 성차에 따라 자신의 성정체성을 인지하지 않는 경우들도 있음을 알고 있으나, 생물학적 성차마저도 구성된 담론의 결과라고 본다면 우리가 대면하고 있고, 소위 약화나 폐기를 위해 투쟁하고 있는 이분법적 성차가 무엇에 비해 나쁜 것이며, 왜 벗어나야 하는지를 설명하는 것이 가능한 것인가 싶다. 이는 소위 차이의 정치학이 가지는 자기 모순의 덫을 그대로 보여주는 것은 아닌지 조심스럽게 묻고자 한다. 허구에도 더 옳고 더 나쁜 허구가 있을까.

③ 본 논문의 서론에서 필자는 성적 차이, 섹스 차이, 젠더 차이를 구분해야만 한다고 말하는데, 버틀러의 논의에서는 다시 성적 차이의 인위성을 은폐하는 기능을 하는 젠더 차이의 문제로 돌아간다. 그렇다면 왜 위의 세 개념 중 섹스 차이는 어디에 있는지, 버틀러에게 이 개념은 중요한 것이 아닌 것인지, 아니라면 성적 차이에 섹스 차이가 포획된 것인지 설명을 부탁한다. 이 질문은 1절, 5절 제목 및 본문에서 ‘섹스화된’이라는 구절이 반복됨과도 연관된다. ‘섹스화’와 ‘성적’은 서로 다른 것인가, 동일한 것인가.

“주체” 없이 행위성을 설명하기: 버틀러의 수행성 개념을 중심으로

■ 조주영(서울시립대 박사과정) ■

1. 들어가며

“안녕들하십니까” 대자보 열풍이 뜨거웠던 2013년 12월, 인터넷 게시판을 뜨겁게 달군 게시물이 있었다. 그것은 한 성노동자가 쓴 것으로 보이는 “안녕들하십니까” 대자보를 찍은 사진이었는데, 대자보에 쓰인 내용은 대략 다음과 같다.

성매매 하러 온 한 남성이 자신도 ‘안녕들’ 자보를 썼다며 자랑스럽게 얘기를 했는데 제대로 호응하지 않아 주먹질을 당했다. 돈을 냈으니 무엇이든 해도 된다는 논리에, 구타당하고 욕먹은 나는 괜찮지 않다. (중략) 낙태를 하고도 돈을 벌기 위해 오늘도 성매매를 하러 간다. 나는 안녕하지 못하다. 나도 말할 수 있는 사람이다.(2013.12.18.)⁸²⁾

이 게시글에는 많은 댓글이 달렸다고 한다. “돈을 받고 불법을 저지르는 여성이니까 구매자의 폭력은 참아야 한다”⁸³⁾는 댓글이나 “폭력을 당했을 때 왜 경찰에 신고하지 않았나, 이해할 수 없다”⁸⁴⁾는 댓글처럼, 성노동자의 상황에 대한 반응이나 입장을 나타내는 댓글들이 있었는가 하면, “대자보 조작설을 제기하면서 ‘안녕들하십니까’ 운동을 폄하하기 위한 조작이라고 대자보를 내릴 것을 요구”⁸⁵⁾

82) 서울, <“안녕들하십니까”조차 허락되지 않는 사람들>, <<여성주의저널 일다>>, 2013년 12월 25일자, http://www.ildaro.com/sub_read.html?uid=6544§ion=sc1§ion2=성폭력(검색일:2014.05.13.)

83) 위의 기사.

84) 위의 기사.

85) 위의 기사.

하는 댓글도 있었다고 한다. 어떤 댓글이든, 충분히 논쟁을 불러일으킬만한 내용을 담고 있는 것 같다. 이 중에서도 성노동자가 쓴 대자보에 대해, 그것의 진위 여부를 따지면서 “운동을 폄하하기 위한 조작”이라고 반응한 댓글은 특히 그런 것 같다. “안녕들 하십니까” 운동을 하나의 정치적 행위라고 볼 때, 이 댓글은 정치적 행위를 할 수 있는 주체가 따로 있다고 보는 것 같다. 그렇다면 이런 반응들에서 암묵적으로 전제하고 있는 “말할 수 있는” 주체는 누구인가? 성노동자는 그러한 주체로서 자격이 없는가? 성노동자는 주체 개념에 포함될 수 없는가?

누가 주체인가라는 질문에 대답하기 위해 주체를 규명하고자 하는 시도는 항상 동일성 논리, 즉 포함과 배제의 논리를 따라가게 되는 것 같다. 주체가 성립하기 위해, 즉 자신의 동일성을 주장하기 위해서는 나 아닌 것, 타자를 배제해야만 하기 때문이다. 주체는 타자를 본질을 결여하고 있는 비본질적 존재로 상정하고, 이 타자와 자신을 대립시킴으로써 자신의 본질을 실현한다.⁸⁶⁾ 보부아르의 표현을 빌리자면, “어떠한 집단도 타자와 직접 대립하지 않고는 자기 자신을 주체로서 파악하지 못한다. [...] 주체는 대립함으로써 비로소 자신의 지위를 확보한다.”⁸⁷⁾ 이러한 점에서 주체 개념은 문제적이다.

게다가 “포스트모더니즘이 ‘주체의 죽음’을 야기했다거나 혹은 적어도 그것을 선언했다고 하는 믿음”⁸⁸⁾은 현대 이론들 속에 이미 널리 퍼져있는 것 같다. 주체의 죽음에 대한 선언은 그 자체로 주체 개념이 얼마나 허구적인가를 폭로한 것이기도 하다. 주체의 죽음이 선언된 이후 정치철학이나 윤리학 안에서 주체 개념을 포기해야 한다는 입장과 주체 개념을 새롭게 구성해야 한다는 입장이 대립하고 있는 것처럼 보인다. 정치철학이나 윤리학의 영역에서 여전히 주체 개념을 필요로 한다면, 그것은 주체가 언제나 행위성의 토대로 설정되어 왔기 때문이다. 보편적인 행위규범을 마련하기 위한 토대로, 또는 지배 권력에 저항하기 위한 정치적 행위의 토대로서 주체는 자율성과 합리성, 내적 통일성을 지닌 존재로 설정되어 왔으며, 이런 의미에서 주체는 모든 행위의 근원으로서 안정되고 고정적인 기체(基體)로 간주된다. 버틀러에 따르면, 주체를 통해 행위성을 설명하고자 하는 이론들에서 행위성은 자율성, “반성적 매개능력”⁸⁹⁾과 연관된다. 이런 이론들에서 행위성은 “문화적 환경과는 무관하게 고유한 상태를 유지”⁹⁰⁾하는 것으로 상정된다. 그리고 이러한 행위성의 토대로서 주체는 “그것이 타협해나가는 문화의 장에

86) 이현재, 『여성의 정체성 - 어떤 여성이 될 것인가』, 책세상, 2007, 32~35쪽 참고.

87) 시몬 드 보부아르, 조흥식 옮김, 『제2의 성 (상)』, 을유문화사, 1993, 15쪽.

88) Susan J. Hekman, *Maral Voices, Maral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Polity Press, 1995, p. 76.

89) 주디스 버틀러, 조현준 옮김, 『젠더트러블』, 문학동네, 2008, 352쪽. 이하 각주에서 『젠더트러블』로 표기.

90) 『젠더트러블』, 352쪽.

선행하는 어떤 안정된 존재”⁹¹⁾로 이해된다.

그런데 행위성을 설명하기 위해서는 반드시 주체에서 시작해야만 하는 것일까? 안정된 토대로서 주체를 가정해야만 행위성을 설명할 수 있는 것인가? 이 논문에서는 이런 물음에 답하기 위해, “‘행위 뒤의 행위자’가 있을 필요가 없다”⁹²⁾는 버틀러의 주장을 살펴보고자 한다. 특히 버틀러 이론의 핵심인 수행성 개념을 중심으로 살펴보면서, 이를 통해 “주체”를 가정하지 않고도 행위성을 설명할 수 있다는 것을 보이고자 한다.

2. “주체”라는 허구

행위 뒤에 행위자를 가정할 필요가 없으며, “‘행위자’는 행위 속에서 행위를 통해 다양하게 구성”⁹³⁾되는 것이라는 버틀러의 주장은 사실 전혀 새로운 것은 아니다. 이 주장은 이미 니체에 의해 공식화된 바 있다. 『도덕의 계보』에서 니체는 다음과 같이 쓰고 있다. “활동, 작용, 생성의 배후에는 어떤 ‘존재’도 없다. ‘활동하는 자’는 활동에 덧붙여 단순히 상상에 의해 만들어진 것이다. — 활동이 모든 것이다.”⁹⁴⁾ 버틀러는 이 구절을 다음과 같이 번역한다. “행위, 수행, 과정 뒤에는 어떤 ‘존재’도 없다. ‘행위자’는 그 행위에 부가된 허구에 불과하다. 행위만이 전부이다.”⁹⁵⁾ 이 공식에 따르면, “나”가 먼저 있고, “나”가 행위를 만들어내는 것이 아니다. 있는 것은 행위들이며, “나”는 행위를 통해서만 드러날 뿐이다. 따라서 행위 이전에, 행위에 앞서 “나”가 존재한다고 말할 수 없다.

언뜻 생각하기에, 이 공식은 매우 이상한 것 같다. “행위가 나를 구성한다.”고 말하는 것보다 “내가 행위를 한다.”라고 말하는 것이 훨씬 자연스럽고, 우리의 직관에도 부합하는 것처럼 보이기 때문이다. 하지만 이러한 생각은, 니체에 따르면, 우리의 문법적 습관에서 기인한 것이다. “주어를 주체로, 행위의 원인으로, 실체로 둔갑시키는 가상적 추론의 뿌리”⁹⁶⁾인 문법적 습관에 따라 모든 행위에는 그것의 원인, 즉 주체가 있다는 믿음으로 나아간다는 것이다. 니체는 데카르트적 회의의 논변을 비판하면서, 주어와 술어의 문법적 구조가 어떻게 해서 주어의 자리에 놓이는 주체를 실체인 것으로 생각하게끔 만드는지를 보여준다.

91) 『젠더트러블』, 352쪽.

92) 『젠더트러블』, 352쪽.

93) 『젠더트러블』, 352쪽.

94) 프리드리히 니체, 김정현 옮김, 『선악의 저편·도덕의 계보』 니체전집 14권, 책세상, 2002, 378쪽.

95) 『젠더트러블』, 131쪽.

96) 김상환, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창작과비평사, 2002, 142쪽.

“생각된다; 따라서 생각하는 것이 있다”: 데카르트의 논변은 이렇게 귀결된다. 하지만 이것은 실체개념에 대한 우리의 믿음을 미리 ‘선행적 참’이라고 설정하는 것이다: -그렇지만 생각된다면 ‘생각하는’ 무엇인가가 있어야만 한다는 것은, 어떤 행위에 행위자를 덧붙이는 우리의 문법적 습관을 공식화한 것에 불과하다.⁹⁷⁾

미셸 아르(Michel Harr)는 니체의 생각을 이어받아 ‘존재’와 ‘본질’이라는 환영에 갇힌 철학적 존재론을 “본질의 형이상학”이라고 비판한다. 본질과 속성이라는 존재론적 실체가 먼저 있고, 주어와 술어의 문법적 공식은 그것을 반영한다는 강한 확신이 어떤 원인, 어떤 근원으로서의 토대를 계속해서 생각하게끔 한다는 것이다. 따라서 본질의 형이상학에 대한 비판은 본질적인 것으로 상정되는 인간의 심리학적 개념 자체에 대한 비판으로 이어진다.⁹⁸⁾

모든 심리적 범주(예고, 개인, 사람)는 본질적 정체성이라는 환영에서 비롯된다. 그러나 이 환영은 사실 상식만 기만하는 것이 아니라 철학자들까지도 기만하는 미신으로 되돌아온다. 즉 언어에 대한 믿음, 더 정확히는 문법적 범주의 진실에 대한 믿음으로 되돌아오는 것이다. ‘나’에게 떠오른 것은 생각이지만 ‘나’가 ‘생각하는’ 주체라는 데카르트의 확신을 자극한 것은 문법(주어와 술어의 구조)이었다. 사실 문법에 대한 신뢰는 그저 한 사람의 생각의 ‘원인’이 되는 의지를 전달한 것에 불과하다. 즉 주체, 예고, 개인은 수많은 거짓 개념들에 불과하다. 이들은 처음부터 언어적 실체만 갖고 있던 허구적 통일체를 본질로 변화시키기 때문이다.⁹⁹⁾

물론 우리는 먹고, 마시고, 고통을 느끼는 “나”가 있다는 것을 부정하기 힘들다. 그러나 이런 느낌, 어떤 감각을 갖는다는 사실이 그러한 감각을 갖는 “원인으로서의 나”를 상정해야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 실제로 니체가 비판하는 지점은 “우리의 의지-감(感), 우리의 ‘자유-감’, 우리의 책임-감과 행위에 대한 우리의 의도를 ‘원인’이라는 개념으로 통합했다.”¹⁰⁰⁾는 데 있다. 니체의 말을 빌리면, “사물, 주체, 의지, 의도-이 모든 것이 ‘원인’ 구상에 내재해 있다.”¹⁰¹⁾ 원

97) 프리드리히 니체, 백승영 옮김, 『유고(1887년 가을~1888년 3월)』 니체전집 20권, 책세상, 2000, 255쪽. 이하 각주에서 『니체전집 20권』으로 표기.

98) 『젠더트리플』, 122~123쪽 참고.

99) Michel Harr, “Nietzsche and Metaphysical Language”, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison, New York, Delta, 1977, pp. 17~18. 『젠더트리플』, 123쪽에서 재인용.

100) 프리드리히 니체, 백승영 옮김, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』 니체전집 21권, 책세상, 2004, 87~88쪽. 강조는 필자. 이하 각주에서 『니체전집 21권』으로 표기.

101) 『니체전집 21권』, 88쪽.

인에 대한 물음이 행위로부터 행위자를 분리하여 행위의 원인으로서 행위자를 생각하게끔 만드는 것이다. 따라서 행위만이 있다. 행위자는 행위의 원인이라기 보다 행위의 효과로서 나타나는 것이다.

이러한 점에서 볼 때, 주체를 근거로 행위성을 설명하려는 시도는 그 자체로 허구에 기대고 있는 것이다. 버틀러에 따르면, 행위성을 설명하려는 시도가 주체라는 허구에 빠지는 이유는 바로 다음과 같은 전제에서 출발하기 때문이다.

(a) 행위성(agency)¹⁰²⁾은 전담론적인 ‘나’에 기대서만 설정될 수 있다. ‘나’라는 것이 담론적 융합의 중심점에서 발견된다 하더라도 말이다.

(b) 담론에 의해 **구성된다**는 것은 담론에 의해 **결정된다**는 것이다. 여기서의 결정은 행위성의 가능성을 배제하고 있다.¹⁰³⁾

버틀러의 입장에서 볼 때, 위의 전제는 잘못된 것이다. 전담론적인 “나”라는 것은 없으며, 담론에 의해 구성된다고 할 때 그 구성이 곧 결정을 의미하는 것은 아니기 때문이다. 버틀러에 따르면, 담론의 외부는 없다. 담론에 포섭되지 않는 잔여물 역시 담론에 의해 구성된 것이다. 따라서 담론 이전의 “나”를 주장하는 것은 버틀러의 입장에서 볼 때 의미가 없다.¹⁰⁴⁾ 버틀러가 보기에, “나”를 설명함에 있어 핵심인 것처럼 보이는 정체성 역시 의미화 과정을 통해서만 말해질 수 있는 것이다. “정체성이란 언제나 이미 의미화된 것인 동시에 여러 개의 맞물린 담론 안에서 순환하며 지속적으로 의미화 되는 것”¹⁰⁵⁾이기 때문이다.

이렇게 해서 버틀러는 행위성의 문제를 “의미화와 재의미화가 어떻게 작동하는지의 문제로 재공식화”¹⁰⁶⁾한다. 정체성은 “나”의 중핵을 이루는 것으로, 동일

102) 버틀러는 “행위가 일어나는 장소”, 또는 “행위를 실어 나르는 매개”라는 의미로 “agency”라는 용어를 사용하고 있는 것 같다. 『젠더트러블』의 역자인 조현준은 “agency”를 “행위주체성”이라고 번역했는데, 이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다. “(agency는) 주체의 내적 본질은 비어 있고 어떤 매개장소나 중간 대리 기능만 한다는 의미에서 작동원인이나 작인으로 보통 옮겨 지는데, 의미의 명료성을 위해 **행위를 통해서만 구성되는 주체성이라는 뜻에서** ‘행위주체성’으로 종종 의역했다.”(『젠더트러블』, <버틀러의 주요 개념들> 중 “행위주체성(agency)” 항목. 강조는 필자.) 필자는 “행위를 실어 나르는 매개”라는 의미에 초점을 맞추어, 행위의 원인 혹은 토대로서 주체를 가정하지 않는다는 점을 강조하고자 “agency”를 “행위성”으로 번역하고자 한다. 이후 버틀러를 인용하는 곳에서 “행위성”은 모두 “agency”를 번역한 것임을 밝힌다.

103) 『젠더트러블』, 352~353쪽.

104) 이에 대해 버틀러는 다음과 같이 말한다. “행위성의 문제는 의미화 이전에 존재하는 어떤 ‘나’에 기대어 해답을 얻을 수 있는 것이 아니다. 다시 말해 ‘나’를 주장할 만한 조건들을 제공하는 것은 의미화의 구조이다.”(『젠더트러블』, 354쪽.) 여기에서 버틀러가 말하는 의미화의 구조란 담론이 만들어내는 인식가능성의 조건을 뜻한다. 담론은 의미화 작용을 통해 인식 가능한 것과 인식할 수 없는 것, 즉 의미의 구조 속에 포섭되지 않는 잔여물을 동시에 만들어낸다.

105) 『젠더트러블』, 354쪽.

106) 『젠더트러블』, 356쪽.

성을 확인할 수 있게끔 하는 것으로 보이지만, 버틀러에 따르면, 정체성이 이처럼 어느 정도 고정적인 중핵처럼 보이는 것도 “어떤 의미화 관행을 통해서 그렇게 보이는 것일 뿐이다. 자신의 행위를 감추면서 결과만을 자연스럽게 보이려 하는 의미화 관행을 통해서 말이다.”¹⁰⁷⁾ 따라서 버틀러는 정체성을 “하나의 **실천**으로, 그리고 어떤 의미화 실천으로 이해”¹⁰⁸⁾해야 한다고 주장한다.

버틀러에 따르면, “나” 곧 개인이 주체를 의미하는 것은 아니다. 개인은 종종 주체를 대신하는 말로 쓰이기도 하지만 개인은 결코 주체와 동일한 것이 아니다. 개인이 주체가 되기 위해서는 의미화 과정, 즉 주체화 과정을 거쳐야만 한다. “어떤 개인도 주체화 과정 없이는 주체가 될 수 없다.”¹⁰⁹⁾ 여기에서 주체는 행위의 근원으로서 고정적인 실체를 의미하지 않는다. 주체화 과정을 통해서만 개인은 주체가 된다고 말할 때 “주체”가 의미하는 바는 주어의 자리, 혹은 “언어적 범주, 플레이스 홀더, 형성의 구조”¹¹⁰⁾이다. 어떤 행위에 대해서, 그것을 설명하기 위해서는 행위를 고정시키기 위한 장소로서 주체를 필요로 한다. 행위를 설명하기 위해서는, 니체의 표현을 빌리자면, “**행위자**를 행위에서 개념적으로 뽑아내어 그 행위를 만든 후, 그를 다시 행위 안으로 넣는다”¹¹¹⁾ 과정을 거쳐야 한다. 이 과정에서 “개인”은 주체의 자리를 차지하고, 주체는 동시에 ‘자리’로서 출현한다.”¹¹²⁾ 이것을 버틀러는 “언어적 사건”¹¹³⁾이라고 부른다.

버틀러에 따르면, 정체성은 의미화 작용을 통해 형성되는 것이며, 주체란 행위를 고정시키기 위한 장소, 즉 주어 자리에 지나지 않는다. 그렇다면 행위성을 설명하기 위해서는 주체 개념에 매달릴 것이 아니라, 의미화의 구조 및 언어적 조건을 살펴보아야 할 것이다. 버틀러는 의미화에 대해 다음과 같이 말한다.

의미화는 하나의 과정으로서, 그 안에 인식론적 담론이 ‘행위성’이라고 지칭한 것을 품고 있다. 인식 가능한 정체성을 지배하는 규칙, 즉 ‘나’에 대한 인식 가능한 주장을 규제하는 규칙, 젠더 위계와 강제적 이성애의 모태를 따라 일부 구성되는 규칙은 **반복**을 통해 작동한다. 실로 주체는 구성되는 것이라고 할 때 그것이 의미하는 바는, 주체가 단순히 인식 가능한 정체성의 소환을 지배하는 특정한 규칙-지배 담론들이 만든 하나의 결과일 뿐이라는 점이다. 주체는 자신이 태어난 규칙에 의해 **결정되는** 것이 아니다. 의미화란 **토대를 다지는 행위가 아**

107) 『젠더트러블』, 356쪽.

108) 『젠더트러블』, 356쪽.

109) Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, 1997, p. 11. 이하 각주에서 *PLP*로 표기.

110) *PLP*, p. 10.

111) 『니체전집 20권』, 340쪽.

112) *PLP*, p. 11.

113) *PLP*, p. 11.

나라 하나의 규제된 반복과정이기 때문이다.¹¹⁴⁾

한마디로 말하자면, 의미화는 반복 과정이다. 규칙이나 규범이 효과적으로 작동하는 것은 그것이 반복되기 때문이다. 이러한 반복, “답론으로 하여금 자신이 지칭하는 효과들을 산출하게끔 해주는 실천”¹¹⁵⁾을 버틀러는 수행성 개념으로 설명한다. 다음 장에서는 버틀러의 수행성 개념에 대해 보다 자세히 살펴보기로 한다.

3. 수행성으로서의 행위

사실 버틀러는 수행성 개념에 대해 분명한 정의를 내리고 있지는 않다. 버틀러 본인 역시 이 점을 인정한다. 『젠더트러블』 개정판 서문에서 버틀러는 수행성 개념을 설명하는 것의 어려움에 대해 다음과 같이 토로하면서, 수행성의 단초를 데리다에게서 얻었다고 고백한다.

‘수행성’이 정확하게 무엇인지 말하기는 어렵다. 이는 거의 대부분 뛰어난 비평 문들에 응답하면서 오랜 시간 동안 ‘수행성’이 무엇일가에 관한 나 자신의 관점이 변한 탓이기도 하지만, 솔한 사람들이 그것을 채택해 자신만의 공식으로 제시했기 때문이기도 하다. 원래 나는 카프카의 『법 앞에서 *Before the Law*』에 대한 데리다의 독법에서 젠더의 수행성을 어떻게 읽을지 그 단초를 얻었다. 어떤 사람이 법을 기다리며, 법의 문 앞에 앉아 자신이 기다리는 법에 어떤 힘을 부여하고 있다. 권위적인 의미에 노출되리라 기대하는 것이 바로 그 권위가 부여되고 설정되는 수단이다. 이런 기대가 그 대상에 마법을 거는 것이다.¹¹⁶⁾

여기에서 “권위적인 의미에 노출되리라 기대하는 것이 바로 그 권위가 부여되고 설정되는 수단”이 되는 것은 그것이 수행문의 구조를 갖고 있기 때문이다. 수행문은 오스틴이 제안한 개념으로, 『말과 행위』에서 그는 참, 거짓을 판단할 수 있는 명제 형태의 진술문과 달리, 발화와 연결된 행위를 통해 발화된 말의 의미를 관별해야 하는 형태의 진술문을 수행문이라고 정의했다. 오스틴에 따르면 말은 명제적 진술문이거나 수행문이다.¹¹⁷⁾ 오스틴과 달리 데리다는 모든 말이 암묵적

114) 『젠더트러블』, 356~357쪽.

115) 주디스 버틀러, 김윤상 옮김, 『의미를 체현하는 육체』, 인간사랑, 2003, 23쪽. 이하 각주에서 『의미를 체현하는 육체』로 표기.

116) 『젠더트러블』, 54~55쪽.

117) J. L. 오스틴, 김영진 옮김, 『말과 행위』, 서광사, 1992. 참조.

으로 수행문의 구조와 연관된다고 본다. 모든 발화는 “나는 너에게 내가 너에게 말한다고 말한다, 나는 너에게 이것은 사실이라고, 사정이 이런 것이라고 말하기 위해 너에게 말을 건다, 내가 너에게 진실을 말한다고, 또는 너에게 진실을 말하고자 한다고 내가 말할 때 나는 내가 말하는 것을 문장으로 만들고 서명하겠다고 너에게 약속한다, 또는 그 약속을 갱신한다.”¹¹⁸⁾는 식으로 다시 쓸 수 있고, 따라서 모든 발화는 수행문의 구조를 갖는 수행적 발화라고 할 수 있다.

이러한 점에서 볼 때, 행위를 언어적으로 이해하는 것은 수행성을 이해하는 한 가지 방식이 될 것 같다. 행위가 언어적이라는 것은 행위가 항상 수행문의 구조와의 연관 하에 일어난다는 것을 의미한다. 수행문이 암묵적인 것이든 명시적인 것이든 간에 말이다. 행위는 항상 수행적 행위이다. 버틀러는 여기에 덧붙여 “발화 행위란 수행되는 (따라서 연극적인 것, 관객에게 제시되는 것, 해석에 달려있는 것인) 동시에 언어관습과의 암묵적 관계를 통해 일련의 결과를 끌어내는 언어적인 것 [...] 특별한 언어적 결과를 가져오는 몸의 행위”¹¹⁹⁾라고 말한다. 나를 이루고 있는 것으로 여겨지는 정체성 역시 행위의 반복적 수행을 통해 형성된 것이다. 이러한 점에서 정체성은 내적 본질을 갖는 것이 아니다. 버틀러가 『젠더 트러블』에서 주장하고 있듯이 젠더 정체성이라는 것은 담론이 기대하는 정체성을 반복적으로 수행함으로써, 즉 행위를 통해서만 반복적 수행을 통해 형성된 몸의 스타일이다. 젠더는 수행적인 것이다. 젠더의 내적 본질 같은 것은 없다.

행위가 항상 수행적 행위라는 것은 행위가 반복을 통해 정체성을 구성한다는 말로 이해할 수 있을 것이다. 그렇다면 “행위 뒤에 행위자가 있는 것이 아니다.”라는 니체의 공식은 이제 다음과 같이 표현될 수 있을 것이다. “행위는 수행적으로 행위자를 구성한다.” 이것을 버틀러는 젠더 수행성과 관련하여 다음과 같이 공식화한다. “젠더의 표현물 뒤에는 어떠한 젠더 정체성도 없다. 정체성은 결과라고 알려진 바로 그 ‘표현물’ 때문에 수행적으로 구성된다.”¹²⁰⁾ 결국 수행성이란 행위의 반복적 수행을 의미하는 것이다. 행위의 반복적 수행을 “수행성”이라는 말로 부르는 이유는 반복을 수행하는 주체가 따로 있는 것이 아니라, 바로 그 반복을 통해 우리가 주체라고 부르는 것이 형성된다는 점을 강조하기 위함이다.¹²¹⁾

118) 자크 데리다, 진태원 옮김, 『법의 힘』, 문학과지성사, 2004, 57쪽.

119) 『젠더트러블』, 70쪽.

120) 『젠더트러블』, 131쪽.

121) “수행성은 반복가능성(iterability)의 과정, 즉 규범들의 규제되고 강제된 반복 밖에서는 이해될 수 없다. 그리고 이러한 반복은 주체에 의해 수행되는 것이 아니다. 이 반복은 주체를 가능하게 하는 것이고 주체의 시간적 조건을 구성하는 것이다. 이러한 반복가능성은 ‘퍼포먼스’가 단일한 ‘행위’나 사건이 아니라 의례화된 생산, 즉 생산의 형태를 통제하고 강요하지만 그것을 미리 완전히 결정하지는 않는 추방의 위협, 심지어는 죽음의 위협과 함께, 강제 하에서 그리고 강제를

수행성을 이해하는 다른 방식은 부르디외의 아비투스 개념과 연결시켜보는 것이다. 『우연성 헤게모니 보편성』에서 버틀러는 “수행성을 문화적 의례로, 문화적 규범들의 반복으로, 의미의 구조적 차원과 사회적 차원이 최종적으로 분리될 수 없는 신체의 아비투스로 재고하는 데 보다 큰 관심이 있다.”¹²²⁾고 밝히고 있다. 부르디외는 아비투스 개념을 수행성과 연관시키지 않지만, 버틀러는 일상에서 체현된 의례로서 아비투스가 수행성에 따라 작동한다고 본다.

부르디외는 아비투스 개념으로 신체적 삶의 이론을 제공하지만 그는 신체에 대한 이 담론을 수행문 이론과 연관시키지는 않는다. 아비투스는 일상에서 체현된 의례를 가리킨다. 그것에 의해 주어진 문화는 그 자신의 “명백함”에 대한 믿음을 생산하고 유지시킨다. 이러한 방식으로 부르디외는 신체의 위치, 체스처, 문체, 무의식의 “삶”을 실천적 의미의 재구성을 위한 장소로서 강조한다. 실천적 의미 없이 사회적 실체는 그러한 것으로서 구성될 수 없다. 실천적 의미는 신체에 의해 나타난다고 할 때, 신체는 단순히 확실한 자료가 아니라 역사를 집어넣는 보관소 또는 장소이다.¹²³⁾

아비투스 개념으로 수행성을 이해할 때의 장점은, 그렇게 함으로써 “사회적인 것과 언어적인 것 사이의 이론적 구별을 유지하는 것이, 불가능한 것은 아니지만, 어렵다는 것이 드러나게 된다”¹²⁴⁾는 데 있다. 아비투스 개념을 통해 사회적으로 인식 가능한 주체를 생산하는 담론의 작동 방식을 파악할 수 있게 된다. 알튀세르가 제시한 호명의 장면은 “수행문으로서 호명이 주체의 사회적 구성과 불가분하게 묶여있는 것으로서 주체의 담론적 구성을 확립”¹²⁵⁾하는 과정을 보여주는 한 사례가 된다. “사회적 호명으로 불리거나 명명되는 것은 담론적으로 그리고 동시에 사회적으로 구성되는 것이다.”¹²⁶⁾

그런데 수행성을 아비투스로 이해하게 되면, 규범들이 어떻게 체현되는가에 대해서는 설명이 가능하지만, 규범을 반복하는 와중에서 어떻게 규범에 대한 저항이 발생하는지에 대해서는 설명할 수 없게 된다. 이러한 점에서 버틀러는 부르디외가 “수행적 발화는 단지 효과일 뿐이라고 주장함으로써 의도치 않게 권력의

통해 반복되는 의례, 금지와 금기의 영향력(force) 하에서 그리고 영향력을 통해 반복되는 의례 입을 함축한다.” 『의미를 체현하는 육체』, 182~183쪽. 번역수정.

122) 주디스 버틀러 외, 박대진, 박미선 옮김, 『우연성 헤게모니 보편성: 좌파에 대한 현재적 대화들』, 도서출판b, 2009, 52쪽. 이하 각주에서 『우연성 헤게모니 보편성』으로 표기.

123) Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, 1997, p. 152. 이하 각주에서 ES로 표기.

124) ES, p. 153.

125) ES, p. 153.

126) ES, p. 153.

주변부에서 발생하는 행위성의 가능성을 폐제시킨다”¹²⁷⁾고 비판한다. 부르디외는 “말할 수 없는 것을 말하는 것이 만들어내는 관습의 위기”¹²⁸⁾를 고려하지 못하며 “수행적 언술이 권력 내부의 것들에 의해 발화되었을 때에만 효과적이라고 주장함으로써 저항적 행위를 배제”¹²⁹⁾한다는 것이다. 부르디외는 합법적 권력을 부여받은 사람만이 언어를 행위로 만들며, 말하는 사람이 합법적 권력을 갖지 않을 경우 수행문은 실패한다고 보는 것 같다.¹³⁰⁾

그러나 버틀러는 수행문의 실패에서 오히려 급진적 재의미화의 가능성이 열린다고 여기는 것 같다. 버틀러에 따르면, “말은 맥락이나 관습에 묶여있는 것이 아니”¹³¹⁾기 때문에 수행문들이 반드시 효과적이거나 적절한 것은 아니다. 맥락이나 관습이 고정된 것이 아니기 때문에 발화는 그것이 의도하지 않은 효과들을 갖게 된다. 버틀러는 이 점을 데리다를 통해 설명한다.

의미심장하게도, 부르디외가 보지 못한 수행문의 반복가능성은 데리다가 제공하는 오스틴 독해를 차지하는 것이다. 데리다에게 있어서 수행문의 힘은 바로 그것의 탈맥락화로부터, 즉 앞선 맥락으로부터의 단절로부터, 그리고 새로운 맥락을 상징하는 능력으로부터 도출된다. 실제로 그는 다음과 같이 주장한다. 수행문은, 그것이 관습적인 한, 작동하기 위해서 반복되어야만 한다고 말이다.¹³²⁾

데리다의 설명에 따르면, 수행문의 실패는 수행문의 반복가능성의 조건이 된다. 버틀러는 이러한 수행문의 실패, 앞선 맥락과의 단절에서 수행문의 정치적 힘을 발견하는 것 같다. 실제로 버틀러는 수행문의 정치적 가능성에 대해 다음과 같이 주장하고 있다. “제도적 의례로서 발화 행위는 그것의 맥락들이 결코 완전히 사전에 결정될 수 없는 것이다. 비-일상적인 의미를 갖는 발화 행위, 즉 그것이 속하지 않았던 맥락에서 기능하는 발화 행위의 가능성이 바로 수행문의 정치적 전망이다. 수행문의 정치적 전망은 수행문을 헤게모니 정치학의 중심에 위치시키는 것, 해체적 사유를 위한 예상치 못한 정치적 미래를 제공하는 것이다.”¹³³⁾ 따라서 행위성을 설명하기 위해 주체를 반드시 가정할 필요는 없다. 버틀러는 이보다

127) *ES*, p. 156.

128) *ES*, p. 142.

129) 사라 살리, 김정경 옮김, 『주디스 버틀러의 철학과 우울』, 엘피, 2007, 203쪽.

130) “부르디외에게 있어서 제대로 작동하는 수행문과 실패하는 수행문 사이의 구별은 전적으로 말하는 사람의 사회적 권력과 관련이 있다. 합법적 권력을 부여받은 사람이 언어를 행위로 만든다. 합법적 권력을 부여받지 못한 사람은 아마도 동일한 공식을 다시 인용 할 테지만 어떠한 효과도 생산해내지 못한다. 전자는 합법적인 자이고 후자는 사칭하는 자일뿐이다.” *ES*, p. 146.

131) *ES*, p. 4.

132) *ES*, p. 147.

133) *ES*, p. 161.

더 강하게 주장한다. “주체를 행위성의 근거로 채택함으로써 규율 권력의 효과에 맞설 생각은 하지 말아야 한다”¹³⁴⁾고 말이다.

4. 수행성의 정치학을 위하여

수행문의 정치학을 위해 버틀러는 수행성 이론을 헤게모니 이론과 연관시킨다. 버틀러는 수행성 이론과 헤게모니 이론 모두 “권력과의 협조 관계를 통해 사회적 행동의 다양한 층위에서 사회적 세계가 만들어지는—그리고 새로운 사회적 가능성들이 출현하는—방식을 강조한다”¹³⁵⁾는 점에서 서로 연관된다고 본다. 재의 미화의 가능성에 열려있다는 점에서, 수행적 발화는 “사회적, 정치적 삶에 새로운 가능성의 토대를 마련하거나 그 가능성을 수립하는 발화”¹³⁶⁾이기도 하다.

앞에서 언급했던 성노동자의 “안녕들하십니까” 대자보의 경우를 다시 살펴보자. “나도 말할 수 있는 사람”이라는 주장은 보편적 인권에 대한 담론을 환기시키는 것처럼 보인다. “나도 말할 수 있는 사람”이라는 주장 자체만 놓고 볼 때, 그것은 전혀 새로운 주장이 아닐 수도 있다. 오히려 이것은 “주체”라는 허구를 다시 불러들이고 있는 것은 아닌가?

재의미화의 가능성을 앞선 담론과의 단절에서만 찾고자 한다면, 이 사례는 정치적 의미를 갖지 않는 것처럼 보일 수도 있다. 심지어는 기존의 주체 담론을 강화하는 데 일조하는 행위로 보일 수도 있다. 그러나 버틀러는 이미 확립되어 있는 담론과 단절하지 않고 그것을 반복하는 가운데에서도 새로운 의미가 생겨날 수 있다고 본다.

이미 확립된 담화에 ‘의지하려는’ 건 동시에 ‘새로운 주장을 하는’ 행위일 수 있으며, 이것이 꼭 낡은 논리를 확장하거나 주장자가 현존의 체제에 동화되는 메커니즘에 가담하는 건 아니다. 이미 확립된 담화는 오직 끊임없는 재확립을 통해서만 확립된 것으로 남아 있으며, 그리하여 그 담화는 그것이 요구하는 바로 그 반복 속에서 스스로를 내기에 건다. 더욱이 이전의 담화는 바로 그 담화가 말하지 않을 수도 있는 무언가를 보여주는 화행을 통해 반복된다. 즉 담화는 자신의 유효한 계기를 통해 현재 속에서 ‘작용하며’, 담화의 유지는 근본적으로 그 동시대적 단계에 달려 있다. 그리하여 반복적 화행은 확립된 담화의 과거에서 배타적 통제력, 정치의 영역에서 보편자의 범위를 정의하는 데 그 담화가 배타

134) 『우연성 헤게모니 보편성』, 214쪽.

135) 『우연성 헤게모니 보편성』, 31쪽.

136) 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주혜연 옮김, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 산책자, 2008, 33쪽. 이하 각주에서 『누가 민족국가를 노래하는가』로 표기.

적으로 행사해온 통제력을 박탈할—필연성은 아니라 하더라도—가능성을 제공한다. 이런 형태의 정치적 수행성은 자기 자신의 주장을 소급적으로 절대화하는 게 아니라 정당성을 가정된 권위에서 그것을 갱신하는 메커니즘으로 전치하는 일군의 문화적 규범들을 재인용하고 재상연한다.¹³⁷⁾

기존의 담론에 의존하는 것이 새로운 정치적 결과를 가져올 수 있는 이유는 어떤 발화의 경우, 수행적 모순을 일으키기 때문이다. 앞의 사례에서, 성노동자가 보편적 인권이라는 담론에 의존한다고 할 때, 그 담론은 그녀를 “보편적” 인간 범주에 포함되지 않는 존재로, 즉 “말할 수 없는 주체”로 간주하지만, 동시에 “규범적 인간”¹³⁸⁾으로서 보편적 권리를 주장할 수 있도록 만든다. 다르게 말하자면, 담론은 “나를 모방하라”는 명령과 함께 “나를 모방하지 말라”는 명령을 동시에 내린다. 이러한 점에서 담론 안에는 이미 수행적 모순의 싹이 들어있다. 성노동자의 주장은 말할 수 없는 주체의 말하기라는 점에서도 수행적 모순이다. 말할 권리를 부여받지 못한 사람의 말하기라는 점에서, 그녀의 주장은 “지배적 언어를 바꾸어내고 권력관계를 다시 쓰게”¹³⁹⁾ 만든다.

이상의 논의에서 볼 때, 수행성의 정치적 가능성은 수행문의 실패와 수행적 모순에서 찾을 수 있을 것 같다. 버틀러는 수행적 모순에 정치적 가능성을 더 부여하고 있는 것 같기도 하다. 수행적 모순에 의지해야 한다는 버틀러의 주장을 인용하면서, 이 논문을 마치고자 한다.

수행성을 주장의 한 방식이자 시간이 흐르면서 효과가 나타나는 행동으로 받아들인다면, 우리는 수행적 모순이 없을 때 변혁적 급진정치도 불가능하다고 말할 수 있을지 모릅니다. 자유와 평등의 실현을 가로막는 권위에 대항하여 자유를 행사하고 평등을 주장하는 행동은, 자유와 평등이 현재 생각되고 있는 방식을 넘어서서 상상할 수 있는 가능성과 당위성을 보여주기 때문입니다. 새로운 어딘가로 나아가기 위해서 우리는 이 모순에 의지하고, 이를 드러내야 하며, 이와 함께 작업해야 합니다. 다른 방식은 없습니다.¹⁴⁰⁾

137) 『우연성 헤게모니 보편성』, 69~70쪽.

138) 필자는 변화와 “행위를 구축하는 기본 전제로서 존재의 평등한 관계”를 의미하기 위해 “규범적 인간”이라는 단어를 썼다. 여기서 ‘인간’은 아렌트가 말하는 인간 개념으로, 『누가 민족국가를 노래하는가』에서 버틀러가 아렌트를 언급하는 부분에서 힌트를 얻었다. 보다 엄밀한 개념 사용을 위해 아렌트의 논의를 참조해야겠지만, 여기에서는 일단 버틀러의 언급만을 참고하기로 한다.(『누가 민족국가를 노래하는가』, 58쪽 참고.) “규범적”이라는 단어는 버틀러의 사용법을 따른 것이다. 버틀러가 “규범적”이라는 단어를 사용할 때 그것은 “윤리적 정당화와 관련”이 있다는 것을 나타내기 위함이다.(『젠더트러블』, 64쪽 참고.)

139) 『누가 민족국가를 노래하는가』, 67쪽.

140) 『누가 민족국가를 노래하는가』, 66쪽.

참고문헌

- 너울, <“안녕들하십니까”조차 허락되지 않는 사람들>, <<여성주의저널 일다>>, 2013년 12월 25일자.
- 김상환, 『니체, 프로이트, 맑스 이후』, 창작과비평사, 2002.
- 이현재, 『여성의 정체성 - 어떤 여성이 될 것인가』, 책세상, 2007.
- 사라 살리, 김정경 옮김, 『주디스 버틀러의 철학과 우울』, 엘피, 2007.
- 시몬 드 보부아르, 조홍식 옮김, 『제2의 성 (상)』, 을유문화사, 1993.
- Susan J. Hekman, *Maral Voices, Maral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, Polity Press, 1995.
- 자크 데리다, 진태원 옮김, 『법의 힘』, 문학과지성사, 2004.
- J. L. 오스틴, 김영진 옮김, 『말과 행위』, 서광사, 1992.
- 주디스 버틀러, 조현준 옮김, 『젠더트러블』, 문학동네, 2008.
- _____, 김윤상 옮김, 『의미를 체현하는 육체』, 인간사랑, 2003.
- _____, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, 1997.
- _____, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, 1997.
- 주디스 버틀러, 가야트리 스피박, 주해연 옮김, 『누가 민족국가를 노래하는가』, 산책자, 2008.
- 주디스 버틀러, 에르네스토 라클라우, 슬라보예 지젝, 박대진, 박미선 옮김, 『우연성 헤게모니 보편성: 좌파에 대한 현재적 대화들』, 도서출판b, 2009.
- 프리드리히 니체, 김정현 옮김, 『선악의 저편·도덕의 계보』 니체전집 14권, 책세상, 2002.
- _____, 백승영 옮김, 『유고(1887년 가을~1888년 3월)』 니체전집 20권, 책세상, 2000.
- _____, 백승영 옮김, 『유고(1888년 초~1889년 1월 초)』 니체전집 21권, 책세상, 2004.

「조주영 선생님의 「“주체” 없이 행위성을 설명하기:
주디스 버틀러의 수행성 개념을 중심으로」에 대한
논평문

■ 이현재(서울시립대 도시인문학연구소) ■

이 발표는 주디스 버틀러의 수행성 개념을 중심으로 하여 주체 없는 정치적 행위성이 어떻게 가능한가를 논의하고 있다. 이러한 논의는 대립을 통해서 자신을 주체로 정립할 수밖에 없었던, 혹은 타자를 배제함으로써 자신을 주체로 정립할 수밖에 없었던 주체를 가정하지 않고서도 여전히 정치적 행위가 가능할 수 있다는 점을 보여주고 있다는 점에서 매우 의미가 있다고 할 것이다. 이것은 사실상 오늘날 스스로를 정의로운 대항 정치로 규정하는 정치운동이, 그것이 반대하고자 하는 정치와 마찬가지로 내부에 타자배제의 논리를 가지고 있음을 분명히 염두에 두는 것으로서, 오늘날 타자 배제 없이 진보 운동을 추진하고자 하는 우리들에게 시사점을 제공한다.

특히 인상적이었던 것은 이 발표가 매우 구체적인 사례로 시작하고 또 끝을 맺고 있다는 데 있었다. 발표자의 사례에 나오는 한 성매매 여성은 인권운동을 통한 대항운동을 하고 있는 집단 내에서도 그 인권을 무시당하고 있다. 안녕들하십시오까의 자보를 쓴 사람은 특정한 대항 주체의 동일성을 전제하고 있기 때문에 자신의 주장이 이 동일성의 틀에 맞지 않는 사람에 의해 언표될 때 불편함을 느낄 뿐 아니라 이에 대해 폭력적으로 반응한다. 사실 저항 운동 내부에서 이러한 동일성의 논리가 관철되고 있다는 것은 매우 많이 발견된다. 미군의 장갑차에 의해 희생되었던 미션 효선의 추모 집회에 짧은 치마를 입거나 높은 힐을 신고 나간 여성들이 비난되는 것이나, 저항 운동의 방식에서 분노를 동반하는 맞장이 아닌, 유쾌한 패러디나 풍자의 방식을 사용하려는 시도가 무산되는 것, 노동운동의

진영에 합류하였지만 그 안에서 노동운동의 가부장성을 비판하는 여성주의자들의 목소리가 비가시화되는 것은 어제 오늘의 일이 아니었기 때문이다.

1. 그러나 수행문을 개별적으로 탈맥락화함으로써 재의미화를 구축해내는 이러한 정치적 행위성을 ‘우리’의 행위라고 부를 수 있는지는 의문이다. 발표자가 수행성 개념을 통해 제시하고자 하는 대립 없는 행위성은 반복 속에서 수행문의 개인적 실패와 함께 수행된다. 가령 개인 a는 기존의 맥락을 벗어나는 상황에서 B를 발화하고, 개인 b, c, d... 역시 기존의 맥락을 벗어나는 상황에서 B를 발화한다. 발표자가 ‘수행문의 실패’라고 부르고 있는 이 부분에서 핵심은 개인이 조금씩 다른 맥락 안에서 동일한 수행문을 발화함으로써 수행문의 관습적 의미를 일탈시킨다는 데 있다. 물론 이렇게 되면 이들은 모두 B라는 수행문의 의미를 탈구시키고 재의미화하는 변화의 행위성을 수행한다. 그러나 이들은 모두 B를 다른 방식으로 의미화하고 있다는 점에서 ‘우리’로 묶일 수 있을 것인가? 이들에게 ‘우리’라는 의식이 있을 수는 없다. 단지 이들은 각각 개인적인 수행을 통해 의미의 맥락을 이탈하고 있을 뿐이다. 이들이 만들어 내는 것은 n개의 B이다. 그렇다면 이들은 개인적인 행위를 하는 것이지 협동적인 의지가 수반된 ‘우리’의 행위를 하는 것은 아니다. 다시 말해서 여기서 정치적 행위성은 방법론적 개인주의일 뿐이다.

그런데 과연 버틀러는 ‘우리’ 없는 개인의 정치적 행위성만을 말할 것일까? 만약 그렇다면 집단적 행위는 불가능하다.

2. 여기서 논평자는 과연 버틀러가 ‘우리’ 없는 정치적 행위성만을 말하고 있는지 의심스럽다. 가령 한 여성이 ‘나는 여성이다’라고 말하고, 한 드랙이 ‘나는 여성이다’라고 말하고, 한 양성애자가 ‘나는 여성이다’라고 말하고, 한 성전환자가 ‘나는 여성이다’라고 말한다고 하자. 이들은 모두 개인적으로만 수행문에 실패하고 있는 것이 아니다. 버틀러가 이들을 함께 일컬어 “퀴어”라고 불렀다면 이들은 이미 또 하나의 범주 속에 ‘우리’로 포함되고 있는 것이 아닌가? 만약 그렇다면 “퀴어”는 어떤 대립도 전제하지 않는 수행성이 아니라 젠더를 고정시키고 사물화시키는 의미 고정성에 함께 대립하고 있다. 그렇다면 여기서 “퀴어”는 현실적으로 젠더 이분법 혹은 젠더 고정성에 대립함으로써 새로운 집단 정체성을 형성하고자 하는 집단적 정체성 즉 ‘우리’를 갖게 되는 것이 아닌가?

3. 다음은 간단한 설명을 요하는 질문이다. 발표자에 따르면 답론의 수행적 반복은 부르디외의 아비투스 이상의 것이다. 다시 말해 반복은 기존의 규칙을 재

생산하기도 하지만 이 규칙을 적용하는 맥락의 차이로 인해 이 규칙에서 원래 정하지 않았던 의미를 생산하기도 한다. 이것이 바로 논평자가 이해하는 반복안에서의 “수행적 모순”이자 “수행문의 실패”이다. 그런데 9쪽(각주 58 다음 문장)에서 발표자는 “수행문의 실패”와 “수행적 모순”을 구분하고 버틀러가 “수행적 모순에 정치적 가능성을 더 부여하고 있는 것 같다”고 서술하고 있다. 과연 양자가 버틀러에게서 구분될 수 있는 개념인가? 만약 그렇다면 양자는 어떻게 다른 것인가?

4. 마지막으로 논평자는 수행문의 실패를 통한 정치적 행위 가능성 속에서 개인의 의식이나 의지가 어느 정도의 효력을 발휘하고 있는지 묻고 싶다. 수행문의 실패는 의식적으로 수행될 수 있는 것인가? 아니면 그것은 당연한 반복조건에 의해 저절로 일어날 수밖에 없는 것인가?

갈림길을 마주한 불확실한 삶: 호모 비오랑스의 윤리학

■ 조현준(경희대) ■

2014년 세달 남짓 동안 우리는 여러 재해를 겪었다. 2월 17일에는 경주 마우나오션리조트의 건물이 붕괴되어 부산 외대 신입생들중 10명이 사망하고 194명이 부상을 입었다. 4월 16일엔 여객선 세월호가 침몰하면서 제주도로 수학여행 중인 안산 단원고 학생을 포함해 300명 가량의 사망자가 발생했다. 그뿐만이 아니다. 5월 2일 서울 지하철 2호선 상왕십리역에서는 열차 추돌로 170여명이 부상을 입었고, 5월 19일에는 4호선 금정역 폭발사고로 11명이 부상당했고, 5월 26일에는 고양시 고양종합터미널 화재로 70여명이 부상을 입고 8명이 사망했으며, 5월 28일에는 장성 요양병원 화재로 80대 치매노인 21명이 사망했다.

우리는 지금 어떤 시대를 살고 있는가? 작년 11월 삼성동 아이파크 헬기 충돌 사건을 생각하면 서울 도심 한 가운데서 멀쩡히 자기 집에서 헬기에 받혀 죽을 수도 있고, 고등학교 수학여행도, 대학교 오리엔테이션도, 지하철도, 기차도, 버스도, 병원도 믿을 수 없는 불안한 시대를 살고 있다. 이런 삶의 불확실성과 불안정성은 어디에서 오며 이런 가운데 삶의 가능성을 확대할 방법은 무엇인가?

맑은 날 불과 3킬로 앞에 육지를 두고 있던 세월호는 침몰 이후 단 한명도 구조하지 못한 채 선생님 말씀과 선내방송을 착실히 따르던 300여명의 인명을 잃었다. 대한민국 반세기 압축성장의 일화, 일인당 GNP 이만 사천불이라는 선진국 경제 지표의 신화는 국가안전행정 실종, 기업윤리 침몰, 또 언론윤리의 타락으로 일순간 무너져 내렸다. 이 사건은 한국 사회의 부패한 여러 단면을 드러내면서 상호간 경쟁과 개인의 이익 중심 사회에 산다는 것에 대한 총체적 위기감과 자괴감을 불러왔다.

우리가 지금 느끼는 이런 슬픔과 분노를 주디스 버틀러는 2001년 9/11을 겪으면서 느꼈던 것 같다. 이제 인간이라는 것, 삶을 살 수 있는 가능성, 나 혼자가 아니라 함께 사는 이 사회에서 타인에 대한 책임이라는 문제에 관심을 가질 수

밖에 없다. 이는 2001년의 미국만의 문제도 2014년 한국만의 문제도 아니다.¹⁴¹⁾ 몸을 가진 취약한 인간이 불확실한 삶의 가능성을 마주하면서 겪을 수밖에 없는 근본적이고 보편적인 우리 모두의 문제다.

1. 타자의 윤리학: 『불확실한 삶』, 슬픔의 공감력

인간은 폭력적이다. 인류 문명이 발생한 이래 폭력이 없던 적은 없었다. 아이는 잘 갖고 놀던 장난감을 부수고, 애지중지하던 인형의 눈이나 팔을 뽑기도 하며, 동네 꼬마들은 우루루 몰려다니며 잠자리 날개를 뜯거나 개미 다리를 자르며 좋아한다. 인터넷 세대도 다르지 않다. 각자 컴퓨터 앞에 앉아 잔인한 폭력 플래쉬를 보며 킁킁댄다. 공중전화 부스에는 처참하게 망가진 전화기가 보이고 강의 실에도 부서진 책상이 심심찮게 발견된다. 전쟁이나 테러 같은 갈등이 고조되는 시기나 지역에서는 말할 것도 없다.

이렇게 폭력으로 가득한 불확실하고 불안정한 시대를 나는 어떻게 살아야 할까? 폭력은 일부 개인에 그친 속성이 아니라 우리 내부에 잠복하고 있는 일종의 본성처럼 보인다. 라틴어 ‘비스(vis)’에서 비롯된 ‘비오랑스’는 폭력을 의미할 뿐만 아니라 ‘무력’, ‘저력’, ‘위력’을 의미한다. 더 정확히 비스란 힘의 발휘, 폭력 행위, 혹은 군대의 힘을 가리킨다.¹⁴²⁾ 창세기의 카인의 아벨 살해부터 20세기의 홀로코스트, 그리고 21세기의 테러리즘에 이르기까지 인간의 폭력성은 존재의 본질이자 근본적 특징이기도 하다.¹⁴³⁾ 그렇다. 호모 비오랑스(Homo Violence)는 폭력적 인간을 말한다.

폭력은 인간에게 중요하고 근본적이며 심지어 인간이라는 존재의 본질을 구성한다. 호모 비오랑스, 즉 폭력적 인간이란 근본적으로 폭력에 의해 정의되고 폭력으로 구조화된 존재다. 이런 호모 비오랑스는 공포나 불안, 분노라는 감정과도 관련된다. 이성적 합리성에 근간한 인간의 자율성과 자족성은 감정 앞에 무너지는 것이다. 감정은 나와 타인의 관계에서 오고 그래서 나는 우리 속에 허물어진다. 나의 내부가 구성적 외부에 기대듯 자율성은 구성적 타율성에 기댄다. 차가운 이성보다는 뜨거운 감성, 단단한 자아보다는 허약한 몸이 신체가 부각된다. 그에 따라 인간의 근본적 취약성과 상호 의존성 인식, 삶의 구성요소가 되는 사회 속 규범과 제도, 특히 집단 도덕에 대한 윤리적 성찰이 촉구된다.

141) 2014년 5월 터키 이스탄불에서는 소마 탄광이 무너져 300여명의 인부가 매몰되었고, 나이지리아에서는 과격무장단체 보코하람이 여학생 수 백명을 납치 감금했다. 많은 인명을 앗아가는 대형 폭탄테러나 사건 사고는 무감할 정도로 빈번히 발생한다.

142) 로제 다둔, 『폭력: 폭력적 인간에 대하여』 최윤주 옮김 (동문선: 서울, 2006), 12.

143) 인류의 탄생 이래 폭력의 발현에 대해서는 로제 다둔의 『폭력: 폭력적 인간에 관하여』 1장을 참고할 것.

모든 인간은 이성의 완성이라는 기획 속에 자족성과 완전성을 추구하고 또한 그것을 구현한다고 여겨지지만 실은 그렇지 못한 것 같다. 숨 쉬고 먹고 자야만 하는 취약한 몸을 가진 유기체라는 점에서는 동물과 다르지 않고, 나이 들수록 지성은 발전하는데 체력은 점점 약화되기 때문에 권력을 추구하기도 한다. 우리는 누구나 아프고 슬프고 힘들다. 그래서 서로가 필요하다. 보편 인간의 근본적 취약성과 상호 의존성을 생각해 본다면, 주체가 타자를 맞이할 때 보이는 폭력의 가능성을 줄이고 오히려 내 존재를 형성해주는 타인에 대한 책임의 윤리 문제를 생각하게 만들 수 있다.

인간은 타인에게 의존하지 않고 살 수 없다. 사실 독립적 개인의 자율성이라는 것은 협업으로 이룬 기존 사회 체제 안에서 무엇을 선택할 수 있는가라는 제한적 범위 안에 있다. 그런 의미에서 주체는 자신에 앞서 있는 타자의 우선성 앞에 무너진다. 나라는 자기 동일적 정체성도 어찌면 내가 너와 맺는 ‘관계’에 불과하다. 나를 설명하고 서사적으로 재구성하는 노력은 언제나 진행 과정 중에 있으며 그래서 항상 수정중이다. 내 자아 이전에 이미 있어서 자아의 조건이 되는 이런 관계성은 주체의 완전정보다는 타인의 우선성을 전제하는 것이어서 ‘주체와 타인의 공존 가능성’이 될 수 있다.

타자 없이는 자아를 선언할 수도 없다. 그런 자아의 선언 실패는 하나의 실패인 동시에 다른 윤리적 관점의 근원이 된다. 나는 우리 속에 허물어지며, 삶은 타인에 대한 의존성으로 당장 내일을 알 수 없는 불확실한 것이 된다. 이런 사회성에 의존하지 않고는 살 수 없다면 이제는 사회 속에 일어나는 현상에 대한 권력과 담론의 행사 양상을 분석해야 한다. 그런 의미에서 후기 버틀러는 젠더보다는 윤리적인 삶이나 윤리/비윤리를 가르치는 담론의 정치성, 그리고 현실에서 발생하는 실제 정치적 상황에 깊은 관심을 갖는다. 나의 외부, 타자와의 관계에 입각한 정체성에 대한 계보학적 탐구는 젠더에서 사회로, 철학적 이론에서 현실 정치로 확대되는 것이다.

버틀러는 우리가 서로에 의해 허물어진다는 사실을, 아니 허물어지지 않는다고 해도 우리가 상실한 그 무언가를 그리워한다는 사실을 직시하자고 말한다.¹⁴⁴⁾ 인간이 자기 이상의 탈존(ec-static) 상태가 된다는 것은 내가 나의 ‘외부’에 있다는 뜻이고 열정 때문에 나는 나를 잃고 분노나 슬픔의 감정으로 미칠 듯 흥분한다는 의미다.¹⁴⁵⁾ 이런 감정적 주체는 나의 독립성이나 자율성보다는 타인에 대한

144) Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Verso: New York, 2004), p.23.

145) 영어로 ‘beside myself’는 원래 ‘미친 듯이 흥분하여’, ‘제 정신을 잃고’라는 뜻의 관용어이지만, 버틀러는 여기서 ‘나를 넘어서는 우리를 생각하며’, ‘내 밖에 있는 타자와 관계하는 나를 사유하며’라는 중의적 의미로 쓰고 있다.

관계나 의존을 증시한다. 성적인 열정이건, 감정적 슬픔이건, 정치적 분노이건 간에 그것은 ‘내’가 아닌 어떤 방식으로 살아가는 ‘우리’에게 말하고 있다.¹⁴⁶⁾

『불확실한 삶』은 이처럼 주체와 타자의 연계 혹은 주체의 타자에 대한 책임을 말한다. 남성이나 여성, 남성성이나 여성성을 떠나 무엇보다 한 인간으로서 인간답게 살 삶의 가능성(livability), 먼저 죽은 사람을 애통해하고 슬픔에 빠질 애도의 가능성(grievability), 또 인간의 삶을 삶으로 인정해주는 삶의 인식가능성(intelligibility)에 주목한다. 9/11이라는 국가적 상실과 슬픔의 문제에 대해 우리가 깨달아야 할 것은 슬픔을 빨리 극복하고 강한 대응력으로 나가는 것이 아니라 타인의 고통과 아픔에 정서적으로 공감하는 일이다. 인간의 근본적 취약성과 공감력을 인지하고 타인의 상실에 대한 슬픔에 머물러 있을 때 본질적 취약성과 근본적 의존성에 기초한 윤리가 발생할 수 있다.

인간답게 살 가능성은 무엇인가? 그것은 시민으로서의 합당한 권리를 누리고 사는 것인 동시에 죽은 사람에 대한 합당한 슬픔을 표현할 능력이기도 하다. 그러나 타자를 비인간이나 인간 이하의 것, 혹은 인간이 아직 되지 못한 것으로 규정하게 되면 이는 ‘규범의 폭력’을 작동시키게 된다. 그 규범이 생산하는 폭력, 즉 인간과 비인간을 나누고 서구와 비서구, 기독교와 이슬람에 기반한 인식적 폭력을 재생산한다는 점에 주목해야 한다.¹⁴⁷⁾ 인간을 인간/인간 아닌 것으로 이분법적으로 규정지어 삶의 가능성을 위협하는 권력의 작용을 계보학적으로 고찰할 필요가 있다.

나는 지금 인간으로 간주되지 않는 인간만을 말하는 것이 아니라 그런 인간의 배제에 기초한 제한적인 인간 개념 또한 말하고 있다. 이는 단순히 배제된 사람들을 기존 존재론안에 가져다 놓는 문제가 아니라, 존재론의 층위에서의 반란이자 이런 질문들을 비판에 열어놓는 문제이다. 즉 무엇이 실제로 누구의 삶이 실제인가? 실체는 어떻게 만들어지는가?¹⁴⁸⁾

담론의 폭력은 어떤 삶은 삶으로, 다른 삶은 삶조차 아닌 것으로 간주하면서 인간/비인간을 분리하고 특정 인간을 '비인간화(dehumanization)'해서 물리적이고 실질적인 실제 폭력을 양산한다. 이것이 판타나모와 아부 그라이브의 포로들에게 가해진 비인간화의 폭력이며, 잠재적 테러리스트나 적국 전투원에게 가해진 비인

146) *Ibid.*, p.24.

147) 사무엘 헌팅턴은 『문명충돌론』에서 서구/비서구를 세계를 기독교/비기독교로 이원화하고 비기독교안의 불교, 유교, 이슬람교, 힌두교를 동일시해 버리지만 이런 동일시는 일종의 폭력이며 사실상 폭력을 양산한다. 아마르티아 센 또한 『정체성과 폭력』에서 자기동일성을 강화하는 이원론은 언제나 폭력의 위협이 놓인다고 경고한다.

148) *Ibid.*, p.33.

간화의 결과이다. 이런 비인간화야말로 주체의 모든 인권을 중지시킬수 있는 절대 권력을 갖게 된다. 9/11 주동 집단은 테러리스트로 규정되고 테러리스트는 살인자보다 나쁜 인간 이하의 존재로 취급된다. 이런 선험적 폭력, 문자의 폭력은 관타나모와 아부 그라이브에서 폭력이 벌어지게 만들고 또 그것을 정당화한다.¹⁴⁹⁾

이런 폭력을 피하기 위해서는 자족성보다는 취약성, 동일성보다는 이질성에 입각한 주체에 대한 관점이 필요하다. 개인의 정체성은 확고한 자기 동일성이라기보다는 자신이 다 알지 못하는 내적 불확실성이라는 것을 인정하고, 자율적 결정성보다는 타율적 관계성에 기대어 있는 것임을 깨닫는다면 개인의 독립성보다 중요한 공동체와 집단 구성원들의 상호의존성에 주목할 수 있다. 그에 따라 인간의 인간됨은 근본적으로 취약하고 본질적으로 타자에게 의존해 있으며, 그 내부에 언제나 타자를 안고 있는 양가적이고 비결정적인 것이 된다. 그리고 나의 존재가 근본적으로 독립적이거나 자족적이지 못하고 타인과의 관계나 공감에 기대에 있다면, 나는 그런 관계나 사회나 세계로 인해 구성되고 그런 만큼 그것에 대한 책임도 있다.

자족성이라는 표면 아래 근본적으로 서로에게 기대어 있는 인간의 삶은 사실 규범성이나 규제성에 의해 살기 좋은 삶/살기 힘든 삶(livable life/ unlivable life)을 구분하고 구획한다. 민족적, 종교적, 성적 경향의 관점에서 ‘인간다운 삶’의 의미를 규정하고 그것에 부합되지 않는 사람들을 비체화하는 규범의 폭력성을 드러내는 것이다. 애도할 만한 삶과 애도할 만하지 않은 삶을 구분하고 결정하는 애도의 차별적 할당은 폭력을 양산한다.

챔버스와 카버는 당대의 정치현상을 파악하는데 있어 버틀러의 ‘규범의 폭력(nomative violence)’이 젠더 트러블이 정치 영역에 미친 영향보다 훨씬 더 중요하다고 평가하며 9/11에 대한 응답으로 나타난 아프간 전쟁이나 이라크 전쟁, 또 미국과 유럽과 관타나모에서 벌어지는 잠정적 테러리스트와 적국 전투원 구분은 폭력 개념에 대한 더 깊은 성찰이 필요하다는 것을 보여준다고 주장한다.¹⁵⁰⁾ 『불확실한 삶』은 ‘규범의 폭력’이라는 렌즈로 본 9/11 이후 미국의 폭력이며 이는 대외정책, 시민의 자유와 국토의 안보라는 정치적 논쟁에 직접 개입하려는 시도라는 것이다. 폭력행위에 대한 개인의 책임은 규범적 폭력에 대한 집단의 책임이라는 맥락에서 작용하기 때문이다.

슬픔의 능력, 애도의 능력은 특정한 정치적 목적에 이용될 것이 아니라 폭력에 대항하기 위한 보편적 삶의 감수성으로 발전되어야 한다. 폭력은 더 많은 상실을

149) Samuel A. Chambers and Terrell Carver, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics* (New York: Routledge, 2008), 90.

150) *Ibid.*, 75.

낳고, 그 결과 불확실한 삶의 요청을 배려하지 못한 건조한 슬픔으로 인해 영원히 지속될 정치적 분노만 양산한다. 이런 위험 속에서 윤리적 소명이 생겨날 가능성은 슬픔과 함께 머물러 타인에 의존하는 주체의 근본적인 의존성과 삶의 불확실성을 깨닫는 일에서 생겨날 수 있다. ‘슬퍼할 능력’이 바로 주체와 타자의 분리 불가능성을 깨닫고, 나의 존재를 위협할 타자의 얼굴을 ‘환대하라’는 윤리적 명령의 출발점이 되는 것이다. ‘얼굴의 형태가 마모될 때(the face is defaced)’ 주체와 타자간 이자(dyadic) 관계의 윤리적 틀이 시작된다. 그 때야 ‘나 아님(Not being me)’이 ‘나의 동일성(identification)’의 조건임을 알 수 있는 것이다.

2. 유대성과 시오니즘의 『갈림길』: 새로운 정치 공동체의 모색

2001년 9/11 사건으로 미국은 삼천여명의 무고한 시민의 생명을 잃었으나 그로 인한 아프간 전쟁은 그 이상의 미 전몰장병과 500만 가까운 전쟁난민을 낳았다. 부시 행정부는 9/11 직후 이 사건을 테러로 규정했고 사건 발생 후 한 달이 채 안되어 ‘자유’의 이름으로¹⁵¹⁾ 아프간 전쟁을 일으켰다. 아프간 전쟁으로 인한 사망자 수는 정확한 집계가지 되지 않은 상황이나 전몰 미국 병사의 수만 해도 9/11 사망자 수를 넘는다. 미국이 십 수년을 이라크와 아프간에서 벌인 전쟁으로 인해 아부 그라이브와 관타나모 수용소에는 비참한 전쟁 포로가 생겨났고, 삶의 터전을 잃고 고국을 떠난 난민의 수도 기하급수적으로 늘어났다. 어림잡아도 아프간 300만, 이라크 180만 해서 총 480만 명의 난민이 생긴 것으로 추정된다.

문제는 양적이고 질적인 폭력의 증가에만 있는 것이 아니다. 9/11사건으로 죽은 사람들은 이름을 하나 하나 호명하며 애도했지만, 아프간과 이라크에서는 얼마나 많은 사람이 죽었는지 공식집계조차 없다. 마을 하나가 폭격으로 통째 날아가도 그런 사건이 있었다는 사실조차 알 수가 없다. 오히려 이런 통계를 밝히려던 위키리크스는 국가기밀누설이라는 죄명으로 처벌위기에 놓였다. 인간으로서의 삶을 살 가능성, 죽은 사람을 합당하게 애도할 가능성을 주는 것은 무엇인지, 삶을 삶으로 인식하게 만드는 인식가능성을 만드는 것은 무엇인지 고찰할 필요가 있다.

삶의 가능성, 애도 가능성, 삶의 인식가능성은 기본적으로 국가가 국민에게 부여하는 시민권에 기초한다. 그런데 한 집단에게 이런 권리의 회복은 다른 집단에

151) 아프가니스탄 전쟁은 2001년 10월 7일 미국의 아프간 침공으로 시작되었다. 2001년 9/11 사건을 테러가 규정되는 뒤 9/11테러에 대응하기 위해 미국과 영국은 연합군을 구성했다. 당시 작전명은 ‘항구적 자유 작전(OEF: Operation Enduring Freedom)’이었다. 당시 침략 목표는 오사마 빈 라덴을 체포하고, 알 카에다를 파괴하며, 탈레반이 알카에다를 지원하는 것을 단념하게 하는 것이다.

게 모든 소유권과 삶의 터전의 박탈이 될수도 있다. 실제로 1948년 이스라엘의 건국은 한 나라에겐 영광의 회복이었지만, 그 땅에서 이천년을 살아왔던 다른 사람들에게는 모든 권리의 박탈을 뜻했다. 이 시점에서 사회적 소수자나 전쟁 포로 뿐만 아니라 국가의 상실로 삶의 터전을 잃은 난민이나 이주 노동자의 삶의 가능성도 포괄할 가능성에 대해 생각해야 할 것이다.

비폭력적 기반위에서 시민권을 보장받을 가능성으로 주디스 버틀러가 주목하는 부분은 ‘권리박탈’의 공동된 경험에 입각한 공동체이다. 『갈림길』은 정치적 연합의 전략을 위한 하나의 목표를 구성하기보다는 소수자 범주가 시민/비시민의 경계를 넘을 때 그 소수자의 범주의 문제를 적극적으로 다시 생각해보려 한다. 양자대립을 전제로 하거나 강제되고 조직화된 규범의 틀을 설정하는 방식으로 복합적 형성물 속의 많은 차이와 갈등을 제거해서는 안된다. 현대 정치학에서 반복되는 분열과 분립에 저항하면서 그것이 어떻게 사실상 권력의 문제인지를 고찰해야 한다.

새로운 삶의 가능성을 추구할 연합체는 주체를 역동적 사회관계의 집합으로 보아야 할 것이다. 이런 유동하는 연합은 반드시 기존 주체, 인정받을 만한 주체 사이에서만 형성되는 것이 아니다. 여기서 주체는 이미 존재하는 것이고 정치적 연합은 동일성에 입각한 투쟁이라는 틀에 대한 비판적 사고와 비판적 실천이 필요하다. 어떤 사람을 사람으로 간주하거나 간주하지 않고, 어떤 슬픔을 슬픔으로 인정하거나 인정하지 않는 규범의 강제행위를 마치 없는 것처럼 묵인하고 침묵시키는 틀을 문제 삼을 새로운 분석의 틀이 필요하다.

버틀러는 다수성과 이질성에 근간한 정치 공동체에 대한 사이드, 아렌트, 벤야민의 사유를 끌어와 새로운 정치 공동체의 가능성을 주장한다. 그렇다면 사이드, 아렌트, 벤야민의 사상을 각각 살펴보고 버틀러가 이것을 어떻게 현실의 실천윤리로 적용하고 있는지에 주목해보자.

1) 사이드: 이중 기원에 기반한 정치 공동체

팔레스타인 태생의 미국 비평가 사이드(1935-2003)는 자신이 겪은 이산의 경험에 입각해서 민족적 단일성에 기초하지 않은 국가의 가능성에 대해 생각한다. 사이드는 이스라엘 건국 이후 삶의 터전을 빼앗긴 팔레스타인 민족의 이산과 박탈의 아픔을 잘 알고 있었고 이런 갈등을 폭력 없이 해결하고 유대민족과 아랍민족이 공존할 수 있는 가능성에 대해 고민했다. 유대민족이 시작부터 다원적 기원을 가지고 있을 뿐만 아니라 유대인의 정의 자체가 비유대인과의 관계를 통해서만 가능하다면 둘은 서로에게 필요한 존재가 된다.

사이드는 『프로이트와 비유럽인』(2003)에서 모세라는 인물이 가진 이중성, 즉

이집트 민족인데 유대인의 지도자이자 유대민족의 창시자라는 점에 주목한다. 비 유대인 모세가 창설한 유대주의는 그 자체가 단일하지 않은 다원적 기원의 소산이다. 모세는 이집트인이면서 유대민족의 창시자라서 유대민족의 순수 혈통은 애초부터 불가능한 신화임을 보여주는 인물이다. 또 아랍이 무엇인가를 정의하는 규정적 함의(defining implication) 없이는 유대주의도 없으므로 유대주의 자체의 이산적 기원(diasporic origin)에 대해서도 생각해야 한다.

유대인은 비유대인과 살아야 하며 종교적이고 문화적인 이질성의 한 가운데에 있어야 한다. 유대인과 아랍인은 아랍계 유대인(Arab Jew)의 삶 속에 살고 구현되었기 때문에 그들은 완전히 양분될 수 없는 범주인데 이집트인이나 아랍인, 혹은 팔레스타인인 같은 비유대적이고 비유럽적인 역사는 지워져 유대인의 공식적 정체성에서 사라졌다.¹⁵²⁾ 사이드는 유대적 일신론의 이산적 기원을 설명하는 프로이트의 설명을 끌어와 유대의 정체성이 이스라엘의 건국으로 신성화되는 방식은 문제적이라고 주장한다. 이스라엘 국가의 건립은 팔레스타인 사람들을 타국으로 내쫓고 강제 이주하게 만들었다. 유대인은 유럽 각국에 흩어져 살면서 홀로코스트를 겪은 것은 사실이지만 그 박탈의 역사가 다른 나라 역사의 박탈을 정당화할 근거는 될 수 없다.

사이드는 유대인들이 과거 권리박탈 경험을 생각해 이스라엘 국가에 의해 축출된 사람들과의 권리 연대의 가능성을 숙고해 볼 것을 제안한다. 유대인 중에는 이스라엘 국가 정책에 반대하는 사람도 있을 것이고, 모든 유대인이 언제나 정치적 각본의 희생자이고 폭력을 쓸 때조차 항상 정당방위라고 주장할 수도 없다. 그렇다면 이스라엘과 팔레스타인의 국가성을 둘 다 인정하는 이중국가주의(binationalism)의 가능성을 생각해 볼 수 있다.

버틀러가 보기에 이중국가주의는 미래의 이상으로만 존재하는 것이 아니라 비참한 식민지 정착민의 역사적 형태를 견디고 살아낼 현실의 대안이다. 유대민족이나 팔레스타인 민족은 단일 민족(monolithic population)이 아니다. 따라서 이스라엘/팔레스타인 경계에 대해 다시 생각해 볼 필요가 있다. 사이드는 시오니즘의 역사를 식민기획으로 보지 말고 종교적 기원에 대한 것으로 재고해볼 것을 제안했다. 즉 성서를 시오니즘이라는 정치 질서를 세우는 합법적 토대로 볼 것이 아니라 성서 속 모세를 새로운 정치체를 사유할 출발점으로 삼자는 것이다. 모세의 입장에서 보면 아랍인과 유대인은 분리가 불가능하다. 유대인의 역사를 재고해 ‘아랍의 유대인’이 유대적 삶의 근본 원칙으로서 전제되고 교차되며 또한 공존한다는 것을 재인식하자는 의미다.

스페인과 포르투갈계 유대인(sephardim), 혹은 북아프리카와 아랍 유대인

152) Edward Said, *Freud and the Non-European* (New York: Verso, 2003), 45.

(Mizrachim)을 포함하지 않는 순수 유럽계 유대인만으로 이루어진 역사는 재고되어야 한다. 오히려 비유럽주의가 본질적 의미의 유대주의일 수 있다. 팔레스타인 자치기구 태생인 사이드는 유대인의 토대는 비유럽적이라는 점을 기초로 이스라엘과의 공존 방식을 모색하려 하는데, 모세를 비유대인으로 설명한 프로이트의 논의에서 사이드가 주목한 부분은 엄격한 동일성의 정치학에 대한 도전이다.¹⁵³⁾ 이원적이고 이산적인 모세의 정치성을 기초로 삼는다면 특정한 국가, 종교, 윤리의 동일성을 주장하지는 않을 것이다. 버틀러가 보기에 사이드의 탁월성은 유대주의의 기원의 자리에 있는 비순수성과 타자성의 혼합을 발견했다는 데 있다.

유대인이나 유대성은 기원부터 비순수성이자 혼합성이다. 그렇다면 이중국가주의는 비결정적 정체성의 기획으로 현재 이스라엘과 팔레스타인간의 갈등 상황에 대한 정치적이고 지성적인 대안이 될 수 있다. 배타적 유대구원 사상을 특화하는 시오니즘과 이스라엘 민족주의에 반대하는 유대계 지식인들에게도 새로운 정치학의 장을 열어줄 수 있다. 혐의의 시오니즘에 저항하는 유대인에는 버틀러도 포함된다. 물론 아우슈비츠에서 벌어진 홀로코스트 현장의 유대인 파괴는 비판받아야 하지만 그것 때문에 시오니즘을 부활시켜 절대화할 필요는 없다.

시오니즘 비판은 나치의 유대인 학살에 대해 무감하다고 오해받지만, 오히려 시오니즘이 소수자에 대해 국가폭력을 행사하는 데 구조적으로 기여한다는 점을 비판하는 것이야말로 폭력의 시대에 비폭력을 향한 첫걸음일 수 있다. 반 시오니즘은 얼핏 유대인에 대한 대량학살과 대재앙의 반복이자 히틀러와의 무의식적 연합을 연상시키는 것처럼 매도되지만, 이중국가주의와 같은 새로운 관점은 새롭고 합법적인 토대에서 분쟁을 피할 방법이 될 수 있다. 합법성에 정초하려는 시도가 전쟁을 선언하는 행위는 아니다.

이와 비슷하게 아렌트가 주목한 것은 2차 세계대전 당시 유럽 대륙에서 발생한 유대인의 대규모 아우슈비츠 강제 이송과 1948년 알 나크바 이후 75만의 새로운 팔레스타인 이산 민족의 문제가 ‘국가 없음’이라는 공통의 기반에서 발생한 사건이라는 인식이다. 국민의 이질성과 다수성을 주장하는 아렌트의 관점으로는 공존은 정치생활의 전제 조건이며 인간은 가족이나 이웃은 선택할 수 있어도 이 지구상에 누구와 함께 살지를 우리가 정할 수는 없다. 이렇게 우리가 ‘공존(cohabitation)’은 정치적 결정과정에서 선택되지 않는 것일 뿐 가능성이나 조건

153) 오스트리아 빈 태생 유대인 정신분석학자 프로이트는 모세나 한니발 같은 비유럽인 아웃사이드에 주목하면서 이들을 둘 다 썬족(셈어를 사용하는 아랍인이나 유대인)이면서 용기 있고 대담하며 인내심 있는 영웅이라고 본다. 『모세와 일신교』를 보면 썬족은 분명 비유럽이었다는 프로이트의 일반적 가정을 보고 놀라게 된다. 사이드는 모세를 인사이더이자 아웃사이드로 보는 프로이트의 관점에 주목한다. *Ibid.*, 16

으로 남아있다.

2) 아렌트의 양가적 유대사랑과 공존의 기획

우리가 자기동일적 국가주의의 주장을 탈피하기 위해 어떤 일을 할 수 있을까? 한나 아렌트와 마흐모드 다위쉬(Mahmoud Darwish)¹⁵⁴는 국가주의의 변방에서 살 수 있는 한 가지 방식을 제시하고자 한다. 아렌트는 『예루살렘의 아이히만』 이후 유대인을 사랑하는 마음이 없는 냉혹한(heartless) 사람이라는 거شم 솔렘의 비판을 받고 이를 당당히 받아들였다. 그녀는 ‘신 대신 유대인을 믿는다’는 식의 이스라엘 종교와 국가의 일체론을 비판하면서, 자신의 유대인 사랑은 민족에 대한 사랑으로 흔들리지 않는다고 했다. 자신은 평생 집단적인 민족을 사랑한 적이 없고, 특히나 유대적 사랑은 의심스럽다는 것이다.

다위쉬는 이런 이원적인 유대인 사랑의 양태를 작품 속에 구현한다. 그의 『망각의 기억(Memory for Forgetfulness)』(1987)은 레바논 내전과 이스라엘의 레바논 침공을 배경으로 연인의 사랑을 다룬 산문시인데, 1982년 베이루트 폭격중 레바논 남녀의 사랑과 국가적 갈등과 고통을 다룬다. 유대인 애인을 사랑한다고 유대인 민족을 사랑하는 것은 아닌데 말이다. 유대인을 미워하는지 사랑하는지의 대답을 종용하는 그녀 앞에서 그는 사지가 잘리는 고통을 느낀다. 그녀가 무슨 꿈을 꾸느냐고 묻자 남자는 당신에 대한 사랑을 멈추지 못하는 꿈을 꾸는다고 답한다. 그녀는 자신을 사랑하는가를 묻는데, 그는 그녀의 엄마 사라가 자신의 엄마 하갈을 사막으로 몰고 갔으므로 그건 아니라고 답한다(“No. I don't love you.”). 또 그 때문에 자신을 비난하냐고 또 물으니까 당신을 사랑해서, 아니 사랑하지 않아서 비난하지 않는다고 답한다(No, You're not to blame; and because of that I don't love you. Or, I love you”)¹⁵⁵.

버틀러는 아렌트의 이중적 유대 사랑을 작품속에 구현한 다위쉬 작품의 패러독스에 주목한다. “사랑하지 않아 아니 어찌면 사랑해”라는 것은 근접성인 동시에 혐오이고 불안정한 심리이자 복합적 마음이다. 이것이 불가능하지만 꼭 필요한 복합 정동이자 감정적 의지이며 떠날 것을 원하면서 머물 것을 주장하는 이상

154) 다위쉬(1941-2008)는 로터스 상, 레닌 평화상 등을 다수 수상했고 팔레스타인 국민 시인으로 칭송되는 팔레스타인 시인이자 작가이다. 그의 시에서 팔레스타인은 예덴동산의 상실, 탄생과 부활, 박탈과 망명의 고뇌에 관한 은유로 사용된다. 그는 시를 쓰는 행위로 행동하는 남자, 이슬람의 정치시인의 전통을 구현하는 사람으로 평가된다. 대표작으로 『팔레스타인의 연인』(1966), 『팔레스타인 상처를 담은 일기』(1969), 『새들이 갈릴리에서 죽어간다』(1970), 『너를 사랑한다, 사랑하지 않는다』(1972), 『믿고자 하는 대로 보이는 것』(1990) 등이 있다.

155) Mahmoud Darwish, *Memory for Forgetfulness, August, Beirut, 1982*, trans. Ibrahim Muhawi(Berkeley: University of California Press, 1995), 125.

한 역설의 논리이다. 이 이중적 감적이 꼭 사랑은 아니라고 해도 거기엔 필연적이면서도 불가능한 애착이 분명 존재한다. 그것은 국가적 에토스의 해체를 통해 나타나는 영원한 윤리적 요구에 기초한 ‘양가성’이라는 애착이다. 이양가성은 단일한 정체성을 조롱한다. 뭔가 해결되지 않은 것, 양가성의 불안정성처럼 새 정치체의 이산적 조건은 불가능해보이지만 도전해야 할 과제이다.

아렌트에 따르면 우리는 침대나 방을 누구와 쓸지는 선택할 수 있을지 몰라도 이 세상 누구와 함께 살 것인지를 선택할 수는 없다. 이런 공존의 양식에서는 포괄적이고 다수적인 공존 대상이 나타나므로 대상의 ‘선택 불가능성’이라는 특징을 유지해야 한다. 그런 의미에서 구체적 정치 규범과 윤리 처방은 공존의 ‘비선택성’에서 온다고 할 수 있다. 1948년 나크바에 대한 아렌트의 이런 슬로건은 ‘국가 없음’에 대한 정치적 관심이고 이런 ‘국가 없음’은 연방주의에 입각한 정치 형태를 끌어와 다양한 인구의 다수성에 자치권을 주기 위한 노력이라 할 수 있다.

소수자와 국가 없음의 문제는 해당 민족국가의 특정한 역사에서, 또 인종 정책 속에서 그것이 갖는 의미로부터 등장한다. 이것은 과거에 기억에서 온 공존이며 박탈, 망명, 강제구금으로부터 정의를 지키려는 것이다. 그것은 단순히 독일인 가해자와 유대인 피해자의 이분법으로 설명되지 않는 것이며 실상 두 민족만을 위한 것이 아니라 모든 민족을 위한 것이기도 하다.

3) 벤야민의 기억과 메시아적 순간, 추진과 추방의 이중성

기억, 즉 과거 흔적의 유지에 관한 벤야민의 사유는 폭력에 대한 공적 비판의 권리에 대해 생각해 볼 계기를 준다. 유대인의 기억은 유대적인 것일 수 있지만 유대적이지 않은 것일 수도 있다. 기억은 유대 윤리의 한 가운데 있는 비유대적인 것과의 관계에 대한 것이고, 여기서 비유대인 없이는 유대인도 없다. 그러나 유일한 윤리의 틀로 간주되는 유대성과는 거리를 취하는 것이 윤리적일 것이다. 그런 의미에서 반유대주의가 유대인을 만들었다는 논리보다 중요한 것은 비유대인 사이에 산포된 유대적 디아스포라에 들어있는 정치적 윤리성일 것이다. 이 때 메시아적인 것은 사회적 이질성과 산포물이 수렴되는 시간과 관련되면서 추방과 복종의 근원적이고 지속적인 형식에 의존하는 정치 국가주의에 저항한다.

유대인 철학자 버틀러가 ‘살인하지 말라’는 십계명의 계율에 대해 주목하는 것은 유대교가 정당방위를 위한 살인은 비난하지 않는다고 주장하면서 정당방위를 내건 살인을 용인하는 것은 정당하지 않다고 주장하기 위해서다. 신적 폭력이 살아있는 자들을 위해 모든 생명에게 가하는 폭력이라 해서 살아있는 자들이 이스라엘이고 이런 이스라엘이 팔레스타인인에게 가하는 폭력은 정당방위라 정당하

다고 볼 수는 없다. 전사한 이스라엘 군인은 이름이 호명되고 공개적으로 애도되지만 팔레스타인과 레바논의 희생자는 이름도 알 수 없으며 애도도 불가능하다. 특정인의 죽음은 애도하고 다른 특정인은 애도에서 배제되는 애도의 차별적 할당은 삶의 가능성에 대한 차별적 할당에서 비롯된다.

피억압자의 역사도 하나로 볼 수는 없다. 벤야민의 「역사철학 테제」에 나오는 피억압자의 역사는 ‘난민’의 상황, 아렌트의 『전체주의의 기원』에 나오는 ‘국가 없음’의 상황과도 같다. 벤야민은 피억압자의 역사가 진보라는 이름으로 불리는 역사의 연속성을 깨면서 섬광속에 등장하는 순간을 ‘메시아적 순간’이라 말한다. 아렌트가 반대한 동질성이 민족국가의 통일성과 단일성이라면, 벤야민이 반대한 동질성은 연속된 역사의 형태로 나타난 시간성의 독점이다.

‘비선택적 다수성(unchosen plurality)’에 입각한 공존 사상을 주장한 아렌트보다 40년전 벤야민은 국가의 형성과 시민권의 토대보다는 진보관에 입각한 전진 운동에서 남겨지는 잔존물과 잔해, 파편의 역사에 대해 우려한다. 그것은 인간의 파편이기도 하지만 개념화가 불가능한 오드라텍¹⁵⁶⁾ 같기도 하다. 카프카의 단편에 등장하는 오드라텍은 일사귀 바스락대는 소리는 내는 웃음을 가진 오각형의 나무 실패이다. 오드라텍에게는 아무런 고정된 거주지가 없어서 가장이 귀가할 때마다 끊임없이 반복해 계단에서 떨어진다. 오드라텍은 어쩌면 조각, 부분대상이거나 통합적 대상에서 내려앉은 잔해, 혹은 잔여물일 것이다. 이런 오드라텍은 한순간 획 스쳐간다. 그것이 오드라텍이 ‘진정한 과거의 그림’인지 의심스럽다. 이런 이미지를 인식한다거나 파악한다는 게 어떤 뜻인지는 확실하지 않다. 단지 지나가는 순간에만 보이기 때문이다. 어쩌면 오드라텍은 이런 비연속적기억이나 메시아적 순간을 보여주는 것 같다.

피억압자의 역사가 진보관에 입각한 역사라면 이 역사가 진행되면서 계속되는 추방이 과연 정당한지를 질문해야 한다. 단 한번의 역사적 국외추방이 있는 것이 아니라 반복된 행위들, 국외추방의 지난한 과정, 토지 몰수와 축출의 과정이 지속적으로 존재하기 때문이다. 전진하는 자와 그 때문에 억압받는 자의 역사는 사실상 서로 연결되어 있으며, 우리는 뚜렷한 목적 없이 동시에 작동하는 ‘추진’과 ‘추방’이라는 이중운동을 고려해야 한다.

벤야민의 ‘기억’이나 ‘메시아적 순간’에 관한 개념은 이런 비진보적이고 비동일적인 역사관에 주목하게 한다. 진보적 역사관을 비판했던 벤야민은 『아카이트 프로젝트』에서 기억이란 역사를 말하거나 입증하는 것도, 과거를 발굴하거나 기념비로 만드는 것도 아니라고 주장했다. 기억은 역사와 반대로 작용해 역사의 이음

156) 오드라텍은(Odradek)은 카프카의 단편 『가장의 근심』에 나오는 형언 불가능한 사물로 어원적 의미로는 잔여물이나 잔존물, 까마귀, 반대하여 조언하다(remnant, crow, counsel against) 등의 뜻을 갖는다.

새 없는 연속성을 허문다. 역사는 섬광처럼 기억속에 번쩍인다. 거기엔 어떤 서사적 형식도 없고 갑작스럽고 즉흥적인 빛만이 있다. 섬광은 갑작스레 등장하며 다른 시간성의 갑작스런 출현으로 이어진다.

벤야민은 “진정한 과거의 그림은 획 지나간다. 과거는 인식할 수도 다시 볼 수도 없을 그런 순간에 번쩍인다... 과거에 대해 역사적으로 말한다는 것은 실제 그대로 그 일이 있었다고 인정한다는 뜻이 아니다”라고 말하는 데 이는 역사가 위험한 순간 섬광처럼 기억을 장악한다는 뜻이다.¹⁵⁷⁾ 그것이 ‘메시아적 순간’이며 이런 섬광의 폭발은 역사의 동질성을 방해한다. 메시아는 인간의 모습으로 오지 않으며 인간의 형상도 사건도 아니다. 그보다는 떠나면서 혹은 남겨지면서 단절하는 것이고 그리고 섬광과 같은 것이다. ‘메시아적 시간’은 시간을 정지시키고 ‘발생의 중단’을 구성한다. 그런 기억이 현재로 폭발한다. 그래서 지금이라는 시각의 시작점(inauguration of "now-time")은 중요하다. 이 때 갑작스런 빛과 섬광은 진보의 관점을 해체할 수 있는 것이다.

메시아는 파악이 쉽지 않다. 그것은 다른 시간에서 오는 기억이라면 자신만의 것은 아님 기억의 섬광일 것이다. 이런 기억은 누구에게도 속하지 않으며 인지적 소유물로 이해될 수가 없다. 이 기억은 순환하며 부서지고 현재에 머문다. 이것은 부분대상의 형상을 취할 것이며, 일부는 생동하면서 일부는 비유기적이고 특이한 신성의 형식일 것이고, 개념화 불가능한 혼합물(amalgam)이지만 물질(substance)은 아니다. 기억은 시간의 정치성에 개입하고 그 방향을 바꾸며 거기에 단절을 준다.

메시아적인 것은 역사적 유물론이 말하는 완전을 향한 가능성의 전개라는 진보 서사에 단절을 가한다. 이 순간 생산되는 것은 벤야민이 말하는 ‘억압된 과거를 위해 싸울 혁명의 기회’인데 억압된 과거를 위해 싸운다는 것은 지나간 일을 기록한다는 것도 어떤 역사적 기념비가 되는 순간을 세운다는 것도 아니다. 그것은 시간의 기억상실이라는 표층과의 단절을 의미한다. 그래서 그것은 현재에 그것이 작용할 때의 기억이며, 파편화되고 산포된 기억이다. 벤야민의 기억은 헤겔식 해결에 저항하면서 ‘기회chance’나 ‘가능성wager’을 ‘다른 현재(now-time)’의 관점에서 파악하려 한다. 섬광처럼 번쩍이는 것은 과거만의 일이 아니라 아직 일어나고 있는 피억압자의 역사이기도 하다.

벤야민의 논의를 발전시키면 상실과 억압의 역사가 사라진 것처럼 보여도 그 역사들이 어떻게 계속되는지를 설명할 수 있다. 기이한 시간의 모반(strange temporal insurgency)은 정복 전쟁을 통한 아메리카 원주민 대학살이나 남미의 사라져가는 토착문화에도 적용되지만 무엇보다 1948년의 발생한 나크바라는 사

157) Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, trans. Harry Zohn(New York: Schocken, 1969), 255.

건을 바라볼 관점을 제시한다. 이스라엘이 건국되던 날 한 민족은 이천년의 떠돌이 생활을 청산해 국가를 세웠지만 7만 5천의 다른 사람들은 고국을 빼앗기고 모든 권리를 박탈당했다. 이것이 현재 수백만 팔레스타인 사람들이 겪는 권리의 박탈(disenfranchisement)이자 재산의 박탈(dispossession)이며 이것은 과거의 것에 국한된 것이 아니라 역사의 잔존물로 현재를 반복해 떠돈다.

하임 브레셋(Haim Bresheeth)이 캐시 캐럿(Cathy Caruth)의 외상 연구에 바탕해 홀로코스트 당시 강제수용소의 상황을 분석했다면, 다이아나 앨런은 「과거에서 현재로, 투쟁의 연속성으로 이어지는 고통과 외상의 연속성」에서 팔레스타인 영화에 나타난 외상을 논의했다.¹⁵⁸⁾ 이들은 고통 받는 사람의 외상에 대한 기억의 시간성을 다룬다는 점에서 공통적이다. 그러나 앨런은 하나의 국가적 기억을 구성하기 위한 기억을 소환하려는 팔레스타인의 국가주의적인 노력에는 반대한다. 외상으로 나타난 기억은 정치적으로 이용할 수 없는 기억의 파편들이며, 뿌리채 뽑힌 기억은 그 자체가 하나의 뿌리 뽑힌 기억이 된다. 앨런은 이런 외상적 경험의 한 가운데 있는 패러독스를 말하려 하며, 여기서 역사적 망각과 증언의 실패는 완전히 기억되지도 지워지지도 않는 사건으로서 기억과 불가분의 관계를 맺는다.

시오니즘의 배타적 구원 양식, 진보에 입각한 서사양식은 유대인이라 할지라도 언제나 경계해야 한다. 기억이나 메시아적 순간은 시오니즘의 구원이라는 진보적 서사관을 방해하고 그것에 균열을 가할 수 있다. 기억이 진정한 삶의 척도라면 그것은 다양한 양식의 진실과 관련될 것이다. 메시아적인 것은 시오니즘적 구원을 목적으로 한다고 주장한다면 적 그리스도는 그런 방식 속에 나타날 것이다. 기억은 공명하는 역사로 열린 공존의 형식들을 발견하기 위해 기억상실에 저항하려 할 뿐이다.

정리해보면 버틀러는 폭력의 시대에 비폭력적 방식으로 인간다움 삶의 가능성, 애도의 가능성, 그리고 인식가능성을 추구하기 위해 팔레스타인 땅에서 일어난 두 개의 디아스포라 상황에 주목한다. 그리고 사이드가 제시한 ‘이중 국가주의’의 과제, 아렌트의 선택한 적 없는 다수성에 입각한 ‘공존’, 벤야민의 섬광 같은 ‘기억’이나 ‘메시아’의 순간에 대한 주장의 공통성을 논의한다. 이중 국가주의, 공존에 입각한 공동체, 메시아적 순간은 내적인 복잡성뿐만 아니라 내부안에 이미 혼재하는 외적인 요소를 다루려 한다. 내부와 외부에 있는 자신의 타자성(alterities within and without)을 마주하려는 것이다.

158) Diana K Allan, "The Politics of Witness: Remembering and Forgetting 1948 in Shatila Camp"참고.

3. 호모 비오랑스의 감정의 윤리학

사이드는 유대인의 망명조건은 팔레스타인 사람들의 조건과 다를 바 없다고 생각했고 이런 역사적 바탕에서 난민의 권리가 으뜸이면서 차이를 동질화하지 않는 영토의 새로운 정치성을 열 수 있다고 생각했다. 그것은 그것이 종교이건 민족이건 국가의 동일성이라는 원칙에 입각한 하나의 국가 수립이 난민이나 국가없는 사람들을 발생시켜서는 안된다는 점에서 아렌트의 ‘공존’ 개념과 공명된다. 벤야민의 기억 또한 진보적 시간관에 입각한 과거만의 것이 아니라 현재 속에 메시아적 섬광처럼 번쩍이는 이원적 패러독스로서 국가라는 틀에 머물지 않을 방식, 이질성을 전제하는 방식을 추구한다는 점에서 아렌트와 유사하며, 두 개의 망명 민족이 소유권 박탈이라는 하나의 공명하는 역사에 기반한 사회 정의의 원칙 수립하자는 사이드의 주장과도 연결된다.

2001년 이후 버틀러가 추구하는 윤리는 규범적 원리를 토대로 한 비참여적이고 비판적인 도덕성이기보다는 선을 규정하는 기존 전통에 대한 비판을 통한 참여적이고 능동적인 윤리일 것이다. 이는 도덕성과 상황성의 대립이라기보다는 도덕을 도덕이라고 부르는 권력 체제의 담론 형성과정을 계보학적으로 추적하려는 노력이다. 논의의 대상은 젠더에서 인간으로, 나에서 우리로 확대되었지만 인간의 인식성을 지배하는 기율권력의 내밀한 권력 작용을 분석하려는 계보학적 비평의 시각을 여전히 늦추지 않고 있다.

비폭력적으로 주체가 타자 소통할 방법은 무엇일까? 전기의 젠더 계보학과 달라진 후기 정치윤리학의 출발점이 된 『젠더 허물기』에서 버틀러는 나 혼자(all by myself)는 할 수 없는, 내 외부에서 일어나는 혹은 제 정신을 잃는(beside myself) 행동의 은유를 통해 정서의 정치적 변화가능성과 변위가능성을 기대한다.¹⁵⁹⁾ 나와 타인의 관련성에 집중해서 ‘나’로만 수렴될 수 없는, 자기 의지와 상관없이 행해지는 일종의 행위, 끊임없이 수행되는 행위에 주목하는 것이다.

같은 맥락에서 『불확실한 삶』은 타인과 나의 문제, 규범 안에 살면서 규범에 저항하는 문제를 미국이 당면한 현실의 정치 문제와 연결한다. 성적, 인종적 모호성 뿐 아니라 민족적, 종교적 소수자의 삶을 삶으로 포섭할 가능성에 대한 탐구를 통해 ‘인간’이라는 개념 자체를 결정짓고 인간다운 삶을 규정하는 규범의 폭력성을 계보학적으로 고찰하려 한다. 자신이 원한 적도 원인을 제공한 적도 없는 결과를 마주해야 하는 현실, 타인의 존재로 인해 내 의지와 상관없이 매일의 사건을 부딪쳐야 하는 불안하고 불확실한 이 시대에 필요한 가치에 대해 숙고하

159) Sheridan Linnell, "Found/Wanting and Becoming/Undone: A Response to Eva Bendix Petersen", *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and Talk of Everyday Life*, ed. Bronwyn Davis, New York: Routledge, 2008, p.80.

려는 것이다.

어쩌면 주체의 근본적 취약성을 인정하는 것이 폭력을 방지하는 첫걸음이 될 수 있다. 타인과의 관계적 타인에 대한 윤리적 책임을 논하기에 앞서 인간은 자신이 가멸적 육체를 가진 근본적으로 취약한 주체라는 것은 인정할 필요가 있다.¹⁶⁰⁾ 레비나스는 이런 취약한 인간은 자신이 만나는 타자에게 의존한다고 주장하지만, 버틀러가 더욱 강조하는 것은 인간은 그 인정의 장을 지배하는 사회적 규범성, 즉 담론의 차원에 의존한다는 사실이다. 그리고 타자에 윤리적으로 대응할 능력의 조건이 되는 것이 바로 이런 사회적 규범이다.¹⁶¹⁾

『갈림길』에서 이 주장은 현실의 정치 상황으로 더욱 구체화된다. 사이드, 아렌트, 벤야민은 각기 다른 시기에 하나의 원칙, 즉 ‘박탈’이라는 공통 역사에 기반한 두 이산민족의 삶의 가능성을 확보할 사회 정의 원칙을 수립하려 한다. 국가는 무엇이고 모든 국가주의는 같은 것일까? 이스라엘은 1948년 창립되어 1967년까지 단계적인 토지몰수 정책을 시행했고 지금도 이런 토지몰수 작업은 계속되고 있다. 이스라엘 국가는 이미 이천년을 그 땅에서 살았던 팔레스타인 사람들의 입장에서 볼 때 불법적 토지획득 행위 없이 존재할 수 없다. 팔레스타인 국가는 어떻게 이해해야 하고 국가는 과연 무엇인가?

1948년 이스라엘이 건국되면서 팔레스타인 사람들은 땅도 잃고, 집도 잃고, 살던 영토에서 강제로 이산을 당했다. 사실 팔레스타인 디아스포라의 역사는 1948년 나크바부터 시작된다. 창졸간에 땅과 일터를 잃은 자들의 귀환권은 어떻게 다루어야 할 것인가? 흩어진 국가가 강제로 고국과 가정에서 퇴출당한 사람들의 권리를 고려할 수 있을까? 팔레스타인의 국경선은 불법적 토지 몰수의 결과이며 이런 몰수 과정은 협상된 국경에만 국한되지 않고 사실상 국경선을 넘어선 권리와 의무를 만들었다. 따라서 이런 민족국가의 국경을 받아들이는 것은 이런 불법성을 국가가 수용할 근원으로 비준하고 공인하는 것이다. 현 국경을 받아들이는 것은 토지몰수와 강제추방의 문제를 도외시하는 것과 같다.

비키 커비(Vicki Kirby)는 버틀러와의 인터뷰에서 고통에 대한 반응성이나 책임성을 이해할 다른 방법, 어떤 다른 종류의 윤리적이고 정치적인 숙려를 어떻게 제기할 수 있느냐고 질문한다. 버틀러의 대답은 우선 인간화와 비인간화의 틀을 사용하는 것의 문제는 그런 틀이 동물의 문제는 한편으로 밀어둔 채 사실상 인간을 인간 중심주의에 기여하는 다른 지각적 존재와 분리시키는 경향에 대해 우려를 표한다. 우리가 고문이 비인간적이라고 할 때는 우리가 부각시키려는 것에 대해 조심스레 생각해보야 하며, 삶의 불확실성에서 등장하는 그 불확실성과 윤리적 요구에 주목해야 한다는 것이다. 이 때 주목할 문제는 인간을 폐기시키는

160) Judith Butler, *Precarious Life*, London: Verso, 2004, p.43.

161) Moya LLOYD, *Judith Butler*, Cambridge: Polity Press, 2008, p.142~3.

특정한 규범이 아니라, 우리가 삶의 불확정성을 숨기지 못한다는 사실, 즉 우리 몸은 폭력으로 인한 상처와 죽음에 민감하다는 사실이다.

다른 한편 버틀러는 ‘인간이라는 규범’에 대한 비판적 관점을 가진 비평이 필요하다고 역설한다. 인권 선언이 미국 내부의 제도 개선이 아니라 미국 외부의 비인간적 수감자 처우 방식으로 이루어지는 상황을 드러내고, 법적으로 민족 국가의 위상을 빼앗긴 국민이 인권을 주장할 자격에서 배제되는 방식을 드러내기 위해서다. 이런 경우 우리는 ‘수행적 힘’을 통해 이전에 살만한 삶이 없던 이들에게 삶을 주고 그 삶을 새롭게 창출하기 위해 ‘인간’이라는 개념을 새롭게 동원해야 한다.¹⁶²⁾

정리하면 우리는 인간의 보편상황이자 조건인 삶의 불확실성과 몸의 취약성에 대해 공감해야 하며, 이런 취약한 존재를 강력한 자기 동일적 존재와 분리시키고 이원화시키면서 사실상 인간과 비인간의 규범을 만들어 비인간에 대한 폭력을 정당화하는 사고의 틀에 대해 비판적 관점을 견지해야 한다. ‘규범으로서의 인간’에 대한 비판적 사고가 필요한 시점인 것이다. 버틀러 자신도 유대계 미국인이라는 제 1세계인으로서 자기 자신의 입장을 반성적으로 숙고하려 한다. 제 1세계에 살면서 폭력과 폭력에 대한 재현을 미국 아닌 것 혹은 비미국적인 것으로 재현하고, 이슬람 세계를 미국의 외부로 돌리는 것은 매우 경직되고 제한된 정치 관점을 가져오며 전쟁까지 초래할 수도 있다고 지적한다.¹⁶³⁾

버틀러는 모든 국가적 노력은 그 외부, 즉 내부와 외부에 있는 타자성(alterities within and without)을 모두 다루어야 하며 지구적 공존(global cohabitation)의 이름으로 국가 이후의 것을 연구해야 한다고 주장한다.¹⁶⁴⁾ 이것이 2013년 저작 『갈림길』에서 주장하는 새로운 정치 공동체의 가능성이다. 이런 공동체는 그것이 이중 국가주의건 다수성의 공존이건 섬광의 기억이건 하나의 공통된 경험, 즉 박탈을 경험하고 공감하는 공동체의 인권과 인간으로 살 권리를 주장한다는 정치적 의미를 갖는다. 그녀가 사이드의 ‘이중국가주의’, 아렌트의 ‘공존’, 벤야민의 ‘기억’을 다시금 소환하는 것은 이질성과 다수성에 입각해 권리 박탈에 처한 망명 난민에게 삶의 가능성을 확대하려는 현실적 노력이기도 하다. 한국은 세월호 침몰 이후 정부의 안전 행정 무능력에 대한 슬픔과 반성보다는 세월호를 탈출한 선원들의 행위를 살인과도 같은 행위라고 규정하고 분노와 비난에 몰두했다. 또 세월호 선장과 선원, 청해진 해운 대표인 유병언을 체포해 처

162) Vicki Kirby, *Judith Butler: Live Theory*(Continuum International Publishing Group: NY, 2006), p.153.

163) Bronwyn Davies, *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and Talks of Everyday Life*(Routledge: NY, 2008), p.3.

164) Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (Columbia UP: New York, 2012), 111.

벌하는 데만 분주하다. 어찌면 이런 방식은 9/11 사건 이후 열흘만에 애도를 중단하고 아프간 전쟁을 선동한 미국과 크게 다르지 않다. 분노는 슬픔을 잊게 한다. 그러나 슬픔은 타인에 대한 겸손과 나의 나약함과 감성적 의존을 체험케 하는 애도의 심리적 고통은 전쟁의 정당화의 편집증적 요구에 저항하면서 자신 내부의 잔인한 충동, 끔찍한 공격성과 싸우라는 윤리적 소명을 불러일으킬 수 있다. 또 삶의 불확실성에 대한 이해를 통해 폭력과 전쟁에 반대하고 고통스럽게 울부짖는 타자의 얼굴이 내리는 명령을 수행할 수 있다. 슬픔은 빨리 극복해야 할 질병만은 아닐 것이다. 어찌면 존재의 본질적인 취약성과 타인에 대한 주체의 근본적 의존성을 깨닫게 만드는 윤리적 동인의 가능성일 수 있다.

참고문헌

- Benjamin, Walter. "Theses on the Philosophy of History," *Illuminations*.
Trans. Harry Zohn. New York: Schocken, 1969.
- Butler, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*.
Columbia UP: New York, 2012.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*.
Verso: New York, 2004.
- Chambers, Samuel A. and Terrell Carver, *Judith Butler and Political
Theory: Troubling Politics*. New York: Routledge, 2008.
- Darwish, Mahmoud. *Memory for Forgetfulness, August, Beirut, 1982*.
Trans. Ibrahim Muhawi. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Davies, Bronwyn. *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and
Talks of Everyday Life*. Routledge: NY, 2008.
- Linnell, Sheridan. "Found/Wanting and Becoming/Undone: A Response to
Eva Bendix Petersen," *Judith Butler in Conversation: Analyzing the Texts and Talk
of Everyday Life*. Ed. Bronwyn Davis. New York: Routledge, 2008
- Lloyd, Moya *Judith Butler*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Said, Edward. *Freud and the Non-European*. New York: Verso, 2003.
- Vicki Kirby, *Judith Butler: Live Theory*. Continuum International Publishing
Group: New York, 2006.
- 로제 다둔. 『폭력: 폭력적 인간에 대하여』. 최윤주 옮김. 동문선: 서울, 2006.

<갈림길을 마주한 불확실한 삶: 호모 비오랑스의 윤리학> 토론문

■ 임옥희(경희대 후마니타스칼리지) ■

철학은 질문하는 학문이다. 그런 철학에서 코페르니쿠스적인 질문의 전환이 일어났다고 한다면? ‘나는 누구인가’라는 질문에서 ‘너는 누구인가’를 묻는 데서 찾을 수 있을 것이다.

나는 누구인가(Who am I)라는 오래된 철학적 질문이 너는 누구인가(Who are you)를 묻는 것으로 넘어가는데 수 천 년은 걸린 것 같다. 나는 나이며, 나는 내가 아닌 존재가 될 수 없다는 것이 아리스토텔레스가 말한 자기동일성의 논리다. 하지만 나 안에 무수히 많은 내가 있어서 내가 나를 완전히 식민화시켜서 나의 주인이 될 수 없다는 사실을 말해준 이론가가 프로이트이다. 프로이트는 나의 동일성, 나의 자율성, 나의 독립성이라는 것이 얼마나 환상의 시나리오인지를 말해주면서 ‘나’가 탈중심화되는 ‘굴욕’humiliation을 떠안긴다. 나르시시즘적인 주체(자신에게 주인인 주체)에게 이처럼 굴욕을 안기는 것이 너라는 타자이다. 타자로 인해 나의 자아가 박탈당함으로써 상처입고 취약성에 노출될 수밖에 없는 나. 나의 정체성은 필연적으로 실패할 수밖에 없는 것을 너라는 타자에게서 찾으려는 요즘들어 노력하고 있는 철학자가 주디스 버틀러이다.

버틀러는 <<불확실한 생>> 이후 ‘나 자신을 설명하기’ 위해 ‘너는 누구인가’를 질문하는 것으로 나아간다. 내가 나를 나에게 설명하려면 이미 나를 분리시켜서 나를 대상으로 만들어야 한다. 하지만 자기동일성의 논리는 너와의 관계로 인해 구성된 나에게서 너(타자)를 절멸시키고 완벽한 식민지의 주인이 되기를 욕망한다. 타자를 절멸시키는 정체성의 폭력에서 벗어날 수 있는 방법은 무엇인가, 라는 것이 최근 버틀러의 이론이 보여주는 고민의 지점이다. 너로 인해서 내가 얼마나 취약하고 상처입고 굴욕을 당하고 민망해질 수 있는지를 절실하게 깨달은 사건이 미국인들에게는 9.11처럼 보인다. 내 이야기 중간에 끼어들어서 내 혀가

꼬이고 내 말이 비틀거리게 만드는 너는 누구인가?

나에게서 식민화되지 않는 이 영역을 버틀러는 너 혹은 타자로 설정한다. 이때 타자는 죽음, 레비나스의 고아, 과부, 프로이트의 무의식, 사이드처럼 이중 기원 국가, 한나 아렌트 무국적자들의 공존, 아감벤의 호모 사케르, 카프카의 오드라텍, 벤야민의 메시아의 순간 등 무엇이든지 될 수 있다. 그렇다면 이런 질문들을 한 번 해보고 싶다.

1. 호모 비오랑스. 나의 존재 자체가 이미 언제나 폭력적이라고 한다면, 폭력의 무역사성으로 귀환하는 것처럼 보인다. 태초에 폭력은 있었고, 지금도 있고 미래에도 있을 것이다. 왜냐하면 인간은 호모 비오랑스이니까. “폭력적 인간이란 근본적으로 폭력에 의해 정의되고 폭력으로 구조화된 존재다.”(p. 2) 그런 폭력의 보편성을 주장하기 시작하면 폭력의 역사적인 해결책은 어디서 찾을 수 있을까? 타자에 대한 절대적인 책임과 섬김을 다하는 것으로 폭력을 막을 수 있다는 것인가? 버틀러가 말하는 윤리적 주체는 세상을 바꿀 수 없으니, 나부터 착하게 살자, 라는 개인의 차원의 윤리적인 반성으로 되돌아 온 것처럼 보인다. 개인적 차원에서의 반성과 자기배려(그래 상처입고 울어도 괜찮아, 라고 위로해주는 자기배려)과 한국사회의 총체적 참상으로서 세월호라는 사건은 어떻게 연결될 수 있는가? 버틀러의 이론으로 만약 세월호 사건을 들여다본다면 더 잘 이해할 수 있는 것은 무엇인가?

2. 다수성과 이질성의 층위의 문제가 있다. 나 자신의 다수성, 이질성을 제대로 들여다 보는 것이 곧장 정치공동체의 다수성, 이질성을 실천하는 문제로 연결되는가라는 점이다. 사이드의 이중기원, 아렌트의 무국적자의 공존, 벤야민의 메시아의 순간은 다위쉬의 시처럼, ‘사랑해, 아니냐 사랑하지 않아,’ 라는 양가성으로 열린다면, 이 양가성으로 무엇을 할 수 있는가? 선택할 수 없음의 윤리성은 강제적인 선택을 해야 하는 정치적 상황에서 어떻게 폭력을 순치시킬 수 있는가?

3. 벤야민은 피억압자의 역사가 진보라는 이름으로 불리는 역사의 연속성을 깨면서 섭광 속에 등장하는 순간을 ‘메시아적 순간’이라 말한다. 벤야민은 진보적 시간성의 독점을 깨는 것으로서 메시아적 순간을 가정하고 있는데, 이것이 메시아적 순간이구나, 아니구나 하는 누가 해석하는 것인가? 역사에서 텔로스를 빼고, 신의 계시도 빼고 우연성만 남긴다면, 이럴 때 벤야민이 말하는 **메시아적 순간**은 과연 어떤 것인가? 진보적 시간성 아래 잔해더미로, 파편으로 쌓여 있는 이런 찰나적 시간성을 피억압자들이 봉기하는 혁명의 순간이라고 하는 것과 어떻게 다른가?

4. 다수성, 이질성은 자본의 욕망을 대변하는 광고가 가장 잘 이해하고 있는 시대이다. ‘나는 이중인격자, 라는 광고 카피처럼 나 안의 이질성, 다수성을 이보다 더 잘 표현한 기회주의적인 기획이 있을까? 다수성, 이질성, 패러독스(다이애너 앨런), 비선택적 다수성(한나 아렌트)를 인식한다고 하여 비폭력적일 수 있는가? 나는 동시에 동성애자, 채식주의자, 동물해방론자, 안티-페미니스트, 성차별, 인종차별주의자일 수 있다. 나 안에 이처럼 다수성, 이질성을 인정한다고 하여 윤리적인 주체가 될 수 있는가? 윤리적 주체는 결단의 문제인가, 수행성의 문제인가? 혹은 결단, 수행성, 우연성, 우물쭈물, 비빔밥인가?

감수성과 타자의 윤리: 버틀러와 엘리자베스 코스텔로의 교차로에서

■ 양효실(서울대) ■

2003년 노벨문학상을 수상한 남아프리카 공화국 출신의 작가 존 콧시(John Maxwell Coetzee, 1940~)는 소설 속 여성 화자들의 말하기를 빌려 약자 - 여성, 유색인(야만인), 동물 등등 - 의 편에서 동일자들의 폭력을 드러내고, 재현 불가능한 타자성 혹은 침묵을 보유하려는 글쓰기를 실천하고 있다. 서구 제국주의의 폭력을 성찰하는 백인 남성 작가 콧시는 가부장제를 비판하면서도 제국주의에 공모하는 이중 구속(double bind)¹⁶⁵에 묶인 백인 여성 작가들, 가령 『포, 1986』의 바턴, 『철의 시대, 1990』의 엘리자베스 커렌, 『나라의 심장부에서, 1997』의 마그다, 『엘리자베스 코스텔로, 2003』의 엘리자베스 코스텔로 등을 통해 분열된 자의식과 예민한 감수성 때문에 고통받는 경계인들을 형상화한다. 백인이면서 여성이고, 피해자이면서 가해자인 자신들의 모순을 계속 '볼' 수밖에 없는 이들 여성 작가들의 “중간자적 글쓰기(writing in the middle voice)”는 “라캉의 분열된 주체, 즉 텍스트와 서술 사이에서의 분열을 사용해서 지배담론과의 공모를 피할 수 있는 가능성을 탐색하는” 쪽으로 나아간다.¹⁶⁶ 그녀들은 윤리적이려 하지만 피해자(약자)의 편에서 그들을 대변하고 그들과 연대하는 손쉬운 방법으로 자신들의 옳음을 부각시키는 ‘지식인’이 아니다. 그녀들은 타자의 편에서 서는 것 외에는 다른 선택이 없다는 것을 알지만, 자신들의 언어가 타자의 침묵을 재현할 수도 재현해서도 안 된다는 성찰 중에 고통을 겪는 ‘인간들’이다. 콧시는 자신들의 허구적 인물들에게 옳은 자의 자리도, 화해를 이룬 뒤의 평화도

165) 대항담론이 자신이 비판하는 중심의 담론과 공모하게 되는 모순을 설명할 때 가야트리 스피박은 이 단어를 자주 사용한다.

166) Teresa Dovey, “J. M. Coetzee: Writing in the middle Voice.” Kossew, *Critical Essays*, p.19.

부여하지 않은 채 소설을 끝낸다. 그녀들은 겨우 갖고 있던 것마저 잃는, 말하자면 “박탈 실험(experimentation in deprivation)”¹⁶⁷⁾을 실연하는 이들로 그려진다. 타자를 위해 말하는 것의 긴급함과 타자를 대신해 말하는 것의 무례함 사이에서 그녀들은 무력해지고 무능해지는 길로 나아간다.

버틀러는 『불확실한 삶, 2004』, 『윤리적 폭력 비판 - 자기자신을 설명하기, 2005』, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*(2013)와 같은 최근 저서를 통해 오늘날 일종의 ‘보편적’ 경험이 된 전지구적 폭력을 성찰하고 있다. 시오니즘에 반대하는 미국계 유대인으로서 이슬람 문제에 천착하는 버틀러가 보기에 9·11은 지구상 어느 곳도 폭력에서 안전할 수 없다는 사실을 증명한 사건이다. 버틀러는 자기-동일성, 자율성, 의지에 기초한 주체를 단언하는 게 왜 전지구적 폭력에 공모하는 일이 되는지, 비폭력적인 윤리란 게 도대체 가능한 것인지, 왜 그것이 박탈로서의 ‘수동성’으로부터 출현해야 하는지를 이야기하고 있다. 그것은 의지적 주체의 책임이 아니라 무의지적인 수동성, 타자성에의 ‘노출(exposure)’에 반응하는 일의 시급함을 설득하는 윤리이다.

버틀러는 너와 내가 서로에게 자기자신을 설명하는 담론적 상황 속에서, 어떻게 왜 재현불가능한 것들이 출현하고, 서로의 의지와 의도에도 불구하고 결국 메시지-전달(address)에 실패하고, 침묵(슬픔과 고통의 ‘언어’)에 이르게 되는가를 다양한 층위에서 설명한다. 버틀러의 윤리는 실패의 윤리이고 그렇기에 슬픔과 고통을 찬찬히 살펴보라고 말하는 윤리이다. 버틀러는 서구적 인식론과 계국주의가 연동(공모)하고, 자율적이고 능동적인 주체가 폭력과 연동(공모)하고 있는 동시대적 현실을 자신의 담론의 기본적 문제의식으로 반영한다. 버틀러는 『윤리적 폭력 비판』 1장을 “행위, 따라서 행동하기와 연관된 질문”인바 도덕철학의 질문을 “동시대 사회적 틀 안에서 제기”하는 불가능한 시도가 이 책의 문제의식이라고 밝히고 시작한다. 보편적인 실천의 문제를 특수하고 우연적인 사회적 구조 안에서 사유하겠다는 것은, 보편성이 특수성 안에서 내파하는 중에 어떤 (불)가능성이 실현되는지를 성찰하겠다는 것이다. 이는 이념의 ‘실패’와 그 결과 우리가 겪어야(suffering) 모욕과 슬픔, 침묵을 환대하자는 요청으로 수렴된다.

이번 글은 콧시의 “실패의 미학(Aesthetics of Failure)”¹⁶⁸⁾과 버틀러의 “실패의 윤리”를 감수성과 타자의 윤리란 개념 하에 살펴보려고 한다. 버틀러는 감수성은 “나의 감수성”이란 말처럼 내가 갖고 있는 심적 능력이 아니라고 말한다. 버틀러는 sensitivity, impressionability, susceptibility, responsibility, exposure,

167) Michael Heyns, “‘Call no Man Happy’: Perversity as Narrative Principle in *Disgrace*.” *Critical Studies in Africa* 45.1(2002), p. 63.

168) Harald Leusman, “J. M. Coetzee's Cultural Critique.”, *World Literature Today* 78, 3/4(2004), p.60.

relationality와 같은 동연적(coextensive) 개념을 통해 이미 항상 타자에 노출되어 있고, 나와 너가 겹치는 곳이고, 이성적이고 도덕적 판단에 앞서 나를 압도하고 있는 타자의 일차성을 말하려고 한다. 그런 점에서 능동적이고 자율적인 주체의 능력이 사라지는 지점을 언어화하고 가시화하려고 한다. 확신과 결단을 동반한 행위를 서술하는 주체가 아니라 분열과 모순 속에서 자기일관성을 잃어버리는 인간의 무능, 즉 “인간 공통의 취약성”을 토대로 다른 윤리를 설파하는 버틀러와, 더 이상 ‘말’하기를 거부하는 동물의 침묵을 들으려 하는 엘리자베스 코스텔로는 타자의 윤리의 맥락에서 유사점을 갖는다.¹⁶⁹⁾ 버틀러는 근대적 인간(Man)의 이념을 대체할 ‘인간적인 것’(the human)의 형상을 제시하려고 하고, 엘리자베스 코스텔로는 인간이 아닌 ‘동물’을 전면에 내세우려한다는 점에서 두 사람의 관심은 전혀 다른데 있다 그러나 나와 너를 둘러싸고 지배와 통제가 아닌 인정(불)가능성을, 성공이 아니라 실패를, 능동성이 아니라 수동성을, 이성이 아니라 감수성을 줄곧 (침묵하는)타자의 현존 속에서 말하고 있다는 점에서 서로를 확장하고 서로에게 의지한다고 보았다.

이제 아래에서는 버틀러의 윤리를 간략하게나마 제시하고, 그 뒤에 『동물들의 삶』에 등장하는 엘리자베스 코스텔로의 말하기를 분석해보려고 한다.

I. 버틀러의 말걸기(address)의 구조와 감수성

1. ‘나me’의 수동성과 반응성

삶이 불확실하다면 안전한 내부, ‘우리’, 확실성에 대한 욕구가 더 강해질 것은 자명하다. 그렇기에 국경과 같은 근대적 경계가 허물어지는 것을 필연적인 역사적 변화로 받아들여야 한다는 지구(촌)화 담론에도 불구하고 민족주의, 국가주의와 같은 여파를 내포한 제국주의의 욕망은 더 강력해지고 있다. 삶이 불확실하다는 것은 무차별적이고 동시다발적인 폭력에 중심이건 주변부이건 모두 ‘평등하게’ 노출되어 있다는 것을 뜻한다. 삶이 불확실하다는 것은 죽음이 더욱 가까이에 있다는 뜻이고, 불확실한 삶으로 인한 고통을 예외적인 사건으로 간주하기가 어렵게 되었다는 뜻일 것이다. 그러므로 불확실한 삶을 추방하고 더 강건한 경계를 세우려는 대신 고통을 삶으로 받아들이고 그것을 어떤 ‘기회’로 삼으려는 태도가 폭력뿐인 세상에서 ‘덜’ 상처 입는 방법일지 모른다. 상처를 입고 다시 주

169) 일전에 어느 대학 강연에서 나이 지긋한 (남성)교수 한 분이, 타자를 위한 윤리나 타자-중심의 윤리란 말에는 동의할 수 있지만 ‘타자의 윤리’라는 말은 도저히 받아들일 수 없다고 조용히 질문을 해오셨다. 즉 그 단어에 담겨있는 타자가 ‘주체’가 되는 윤리란 뉘앙스를 도저히 받아들일 수 없다고 반응해오셨다. 그날 필자는 그 분을 설득하지 못했고 이번 논문은 그날 나의 ‘실패’에 대한 반응이다.

체화와 치유의 환상으로 넘어가는 것 대신 상처와 함께 머무르기. 즉 “상처를 입는다는 것은 상처에 대해 성찰하고 상처를 배포하는 메커니즘을 찾아내고 튼튼하지 못한 성긴 국경, 예기치 못한 폭력, 탈취, 공포 때문에 누가 어떤 식으로 고통을 겪는지를 알아낼 수 있는 기회를 갖게 된다는 것을 의미한다.”(『불확실한 삶』, 12). 상처는 ‘나’의 존엄을 훼손한다. 상처 입은 나는 타자로서의 신체에 압도당한 나이다. 피 흘리고 눈물을 흘리고 마음을 다친 이들은 자신의 삶에서 튕겨나와 자기가 모르는 자기와 싸우고 갈등하게 된다.

버틀러의 윤리는 “상해와 폭행의 경험에서 출현하는”(『윤리적 폭력 비판』, 172) 책임감(반응성, response-ability)에 대한 것이다. 상해와 폭행에 노출되었다는 것, 다시 말해 초연한 의식적 삶(의 평정)을 더 이상 유지할 수 없는 채 육체적 고통이나 심적인 분노와 모욕감에 휩싸이는 경험 중에 폭력의 구조를 성찰하고 내게 폭력을 자행한 ‘너’를 어떻게 대우해야 할 것인가, 를 성찰하려 하는 것이다. 그렇기에 버틀러는 책임감은 나의 “의지를 배양하는 문제”가 아니라고 말한다. “자신의 의지와 무관하게 강요당하는 경험”에서 출현하는 책임의 문제는 “타자에 반응하게 되기 위한 자원으로 무의지적 민감성을 사용하는 문제”(『윤리적 폭력 비판』, 160)이다. 폭행은 주체화가 불가능한 순간이다. 한낱 물건처럼, 짐승처럼 대우받을 때 나의 의지, 나의 판단력, 말하자면 ‘나’는 사라진다. 폭행을 당할 때 나는 ‘나me’로 밀려난다. 나는 마치 죽어가는 동물(의 경련)처럼, 벌레처럼 고통으로 몸부림치고, 이성으로 제어할 수 없는 분노에 휩싸인다. 생각은 돌아오지 못하고 나는 세워지지 않을 것이다. 나는 분노와 슬픔으로 인해 탈-아적(ec-static) 상황으로 밀려나게 된다. 버틀러는 책임감은 “나와 함께 출현하는 것이 아니라 직접 목적어 나me와 함께 출현한다”(『윤리적 폭력 비판』, 159)고 말한다. 그런 순간은 모욕적인 순간이고 “박해”의 순간이고 앞으로 내가 주체로 취임해서 목적어일 너를 향해 폭력을 자행할 때 구실이 될 순간이다.

우리는 다시 ‘주체’의 자리로 돌아와 고통과 분노에 서사를 부여하려고 할 것이다. 폭력의 악순환은 그렇게 행동의 주어와 목적어 사이를 오고가는 ‘나’를 통해 일어난다. 그러므로 윤리는 폭력의 주체/주어의 자리로 돌아가려는 나에 대한 저항이어야 한다. 즉 “주체가 자신의 지배와 통일성을 재취임시키려고 할 때 사용하는 수단이 폭력이라고 한다면, 다른 사람들에 대해 우리가 짊어진 의무가 유도하고 요구하는 자아의 지배력에 집요하게 도전하는 살기living로부터 당연히 비폭력이 따라 나올 것이다.”(『윤리적 폭력 비판』, 113-114) 윤리는 목적어의 자리, 타동성(transitivity)의 자리로 내몰린 뒤, 혹은 내몰림으로써 그런 수동성, 무의지성을 계속 붙들고 그곳에 머무르려는 집요함 속에서 일어난다. 이것은 폭력 안에서 비폭력을 실천하는 일이겠지만 주체의 실천이라 부를 수도 없는 실천이다.

윤리적 ‘주체’의 도덕적 책임은 나의 행동을 책임지는 능동성과 자율성이 아니라 나의 수동성, 반응성에 묶인다. “나는 나의 행동 때문에 우선적으로 책임감을 갖는 것이 아니라, 나의 일차적이고 뒤집을 수 없는 민감성의 층위에서, 즉 행동이나 선택의 모든 가능성에 선행하는 나의 수동성의 층위에서 확립된 타자와의 관계 때문에 책임감을 갖는다.”(『윤리적 폭력 비판』, 155) 버틀러에게 수동성은 능동적으로 행동할 수 없는 주체의 무능이나 결여, 즉 능동성의 대립항이 아니다. 버틀러에게 수동성은 능동적인 행동에 인식론적으로나 존재론적으로 선행하는 수동성, 말하자면 “일차적 수동성”이다.¹⁷⁰⁾ 이것은 아직 이성이나 언어가 들어오기 전, 누군가의 도움이 없으면 생존할 수 없었던 유아기, 더불어 사회적 관계 안에서 살아가는 “신체” 때문에 모든 인간이 공유하는 공통성(commonality)이다.

버틀러는 신체를 의지로서의 나에 선행하는 어떤 사회성, 관계성의 다른 이름으로 사용한다. 즉 “공적 영역에서 사회적 현상으로 구성되는 나의 신체는 나의 것이면서 나의 것이 아니다. 처음부터 타자들의 세계에 배당된 신체는 타자들의 자국을 지니고 있고 사회적 삶의 도가니 안에서 형성된다.”(『불확실한 삶』, 54) 신체는 나의 삶을 불확실함으로 내몰게 되는 나와 너의 접경지대이다. 이성에게는 죽음이 없지만 신체는 언제나 죽음과 가까이에서 살아간다. “근본적으로 노출되고 가시적이며 보여진 존재”로서의 나, “나 자신인 바의 이 노출”을 “나는 나의 의지로 멀리할 수 없는데, 왜냐하면 그것이 바로 나의 육체성, 이런 의미에서 나의 삶의 특질이기 때문이다.”(『윤리적 폭력 비판』, 60) 상해와 폭행에 노출되어 있고, 따라서 사랑과 자비의 “대상”이길 간구하는 이러한 “육화된 삶의 근본적 사회성”은 이미 항상 내가 너에게 반응하고 있다는 것을 증명한다. 그러나 이성적 프레임에 갇힌 채 신체의 수동성 혹은 신체의 사회성에 대해 “무지”한 우리는 그런 사실을 대체로 놓치고 살아간다.

그럼에도 타자로부터 오는 메시지에 내가 무의지적으로 반응하고 있다는 사실은 “의식적 경험이란 심적 삶의 한 차원에 불과하다는 것을, 우리는 집요하고 모호한 여러 방식으로 우리를 형성하고 구성하는 의존성과 감수성과 같은 일차적인 관계들을 의식이나 언어를 통해서 완전히 지배할 수 없다는 것을 상기시킨다.”(『윤리적 폭력 비판』, 103) 의식적 경험은 상징적 언어로 환원될 수 있다. 이와 달리 나의 의지에도 불구하고 나를 압도하는 경험, 말하자면 상징화가 불가능한 무의식적 경험은 유아기 시절 모든 인간의 경험과도 연관이 있다. 버틀러는 정신분석을 참조해서 유아기를 지배하는 “일차적 수동성”, 즉 “양육자의 품에 안기고 이리저리 옮겨지고 먹여지고 옷이 갈아입혀지고 잠재워진 그런 경험들”

170) 레비나스는 이러한 수동성, 능동과 수동이란 이분법적인 차이가 확립되는데 전제조건을 이루는 수동성을 “수동성 이전의 수동성”이라고 부른다. 『윤리적 폭력 비판』, PP.,153~154 참조.

(『윤리적 폭력 비판』, 123)이 다름 아닌 “나I”를 출현시킨 흔적이라고 말한다. 언어를 배우고 “저자-주체”로서 자신의 삶을 설명할 수 있게 되기 전 우리는 온전히 수동적인 내물림, 타자의 영향 하에 있었다. 말하자면 “타자는 주체에 선행한다. 당신은 타자를 구성할 필요가 없다. 타자가 먼저 수수께끼로서 당신에게 온다”(『윤리적 폭력 비판』, 129. 위니캣 재인용). 먼저 동일자가 있고 다음에 타자가 있다고 간주하는, 이분법적 사유는 전복된다. 나는 타자로부터 뒤늦게 출현하거나 나 자체가 이미 타자인 것이다.¹⁷¹⁾

2. 말걸기와 타자의 윤리

폭력은 폭력적인 현실에서 일어날 뿐 아니라 말하기에서도 일어난다. 버틀러는 자율적이고 능동적인 주체의 책임과는 전혀 무관한 수동적 반응성의 문제를 “말걸기(Address)의 구조”를 통해 더욱 첨예화한다. 어떻게 말할 것인가와 연관된 담론적 실천이나 담론적 수행성의 문제는 말걸기(메시지전달)의 구조와 접합하게 된다. 들어주는 이가 있건 없건 독백이건 대화이건, 말하기는 행동에 선행하는, 행동이라 부를 수 없는 차원이 아니다. 버틀러에게 “자신에 대해 이야기하는 것은 이미 행동하는 것인데, 왜냐하면 일종의 행위인 이야기는 함축된 특질로서의 수신자와 더불어 수행되기 때문이다.”(『윤리적 폭력 비판』, 143) 말하기는 이미 그 자체로 윤리적인 행동이다. 우선 ‘폭력적인’, 비윤리적인 말하기가 있다. 그것은 이야기 속에 이미 항상 함축되어 있는 너, 나의 이야기를 들어주는 너가 전혀 드러나지 않는 말하기이다. 그런 말하기는 서사의 일관성, 즉 설명가능성(accountability)을 위한 말하기이다. 그러나 “서사적 형식으로 그/그녀의 삶을 설명할 수 있다고 주장하는 것은 심지어 어떤 특정한 윤리 기준, 관계성과 단절하는 경향이 있는 윤리 기준을 만족시키기 위해 그 삶의 허위화를 요구하는 것일 수 있다.”(『윤리적 폭력 비판』, 112) 술기 하나 없이 말끔한 문법과 서사로 나의 행동과 그 행동의 원인을 설명해낼 수 있다면, 말하자면 인과론적인 문법을 통해 명료하게 나의 행동에 대해 설명한다면, 그것은 거짓말이고, 심지어 폭력적인 말하기이다.

나의 말을 들어줄 너를 이미 포함하고 있는 말하기, 즉 ‘말걸기/메시지전달’의 구

171) “저는 가능한 한 저 스스로를 망치고 있어요. 왜냐고요? 저는 시인이 되고 싶어요. 저는 견자(voyant)가 되기 위해 노력 중입니다. 당신은 이것을 전혀 이해할 수 없을 것입니다. 저도 당신에게 어떻게 설명해야 할지 모르겠네요. 제 모든 감각을 흐트러뜨려서 미지의 세계에 도달하는 것이 목표입니다. 엄청난 고통이 있겠지만 강해져야 하고 시인으로 태어나야 합니다. 그리고 저는 제가 시인이라는 것을 압니다. 이것은 결코 제 잘못이 아닙니다. ‘나는 생각한다’는 틀린 말입니다. ‘나는 사유당한다(On me pense)’라고 말해야 합니다. 말장난처럼 들리더라도 용서해주세요. 나는 타자입니다(Je est un autre).” 1871년 5월 13일 랭보가 조르쥬 이잠바르 선생에게 보낸 편지 中.

조를 위해 버틀러가 자주 사용하는 단어 설명가능성(accountability)은 책임감이란 뜻도 내포한다. responsibility가 반응성과 책임이란 뜻을 동시에 갖게 됨으로써 주체를 타자와 겹치게 했던 것처럼 accountability는 설명가능성과 책임이란 뜻을 동시에 갖게 됨으로써 행동과 설명하기/말하기를 겹치게 만든다. 책임감은 나의 행동의 원인과 결과에 대한 것이 아니라 이제 언제나 나의 말하기 안에 들어와 있는 너에게 나를 설명할 수 있는가란 문제와 연관된다. 즉 말걸기는 자신의 의지와 전혀 무관한 나의 말의 수신자로서의 너와 나의 ‘관계’를 통해 나의 능동성이 아니라 나의 수동성을 전면에 내세우게 된다. 그리고 나의 말하기는 너의 말하기에 노출된 나의 ‘반응성’의 문제와 먼저 연관을 맺게 된다. 즉 말걸기는 “전달받았음의 결과로 발생하는 반응의 양태, 타자가 나에게 뭔가를 요구하고 내가 그 요구에 반응하지 않았음을 비난하거나 내가 어떤 책임을 떠맡을 것을 요구한 후라야만 있게 되는, 타자를 향한 태도에 대한 것이다(『불확실한 삶』, 178)”. 수신자의 자리에서 그저 받아들이고 있을 뿐인 이러한 메시지는 누가 보냈는지 어떻게 반응해야 하는지 나는 ‘모르는’ 메시지이다. “모처에서 누구의 명령도 따르지 않은 채 자발적으로 예기치 않은 상태에서 계획 없이 나에게 오는”(『윤리적 폭력 비판』, 179) 메시지는 “수수께끼적” 메시지이고, “우리의 의지에 선행해서 우리를 구성”하는 신호이다. 버틀러는 이러한 메시지를 ‘전달’받지 않는다면 우리의 생존은 불확실해질 것이라고 말한다. 왜냐하면 버틀러에게 인간의 생존은 수동적인 노출, 압도당한 채 붙들려 있어야 하는 감수성, 그런 굴욕 중에 사랑을 간구하는 문제이기 때문이다.

이렇듯 나의 의지와 무관하게, 언어로 설명/재현되기에 앞서 전해져오는 메시지의 발신자는 나와 다른 사람이다. 너는 “네가 아무리 나와 비슷하고 나와 일치한다고 해도 너의 이야기는 나의 이야기가 아니라고 말하는”(『윤리적 폭력 비판』, 62, 카바레로 재인용) 타자이다. 내가 전유하거나 동일시할 수 없는 이러한 타자와의 비대칭적 관계 속에서 나는 너의 말하기에 반응해서 나를 설명하고 있겠지만(giving an account of myself), 나는 그렇기에 너의 ‘인정’을 확신할 수 없는 채 너의 인정을 간구해야 한다. 따라서 나는 말하는 중에 나에게서 벗어난다. 버틀러에게 인정은 “이미 우리인 것what we already is에 대한 인정을 요구하는 것과는 다르다. 그것은 생성을 간청하는 것, 변형을 부추기는 것, 언제나 타자와 연관이 있는 미래를 탄원하는 것이다”(『불확실한 삶』, 77). 나의 말은 나와 너 사이 어딘가를 건드리고 그것은 그 순간 나를 변화시키고 나를 혼란에 빠뜨린 채 다른 시간을 호출하는 말하기로 바뀌고 있을 것이다. 나의 말이 단지 서사의 일관성과 주체의 자기동일성을 확인시키는 말하기, 다시 말해서 타자를 이미 죽인 말하기가 아니라면 그 말하기는 말하는 내가 위협해지는, 즉 발신자의 서사 자체가 붕괴되고 있는 말하기여야 한다. 내 말이 내 것이 아니어야 하고 너

는 내가 모르는 사람이어야 하고 타자의/다른 시간으로서의 ‘미래’를 탄원할 수 있어야 한다는, 즉 고백적인 말하기와 ‘내성에서 출발하는’¹⁷²⁾ 말하기가 아니어야 한다는 버틀러의 설득은, 어떤 것도 확실하지 않은 동시대적 상황 안에서만, 혹은 그것을 우리의 역사적 조건으로 받아들인 이들에게만, 혹은 극심한 상실 속에서 말할 수 없는 슬픔을 겪고 있는 이들만이 ‘반응’할 수 있는 말하기일지 모른다.

그런데 이러한 말하기, 혹은 메시지 전달의 구조 안에서 타자에게 노출된 나의 말하기가 설명가능성에서 멀어지게 되는 데는 한 가지 이유가 더 첨가된다. 그것은 내가 탁월한 수신자여서 너의 메시지를 정확히 전달받을 수 있는 예외적 개인이라고 해도, 너에게 나를 설명할 수 없는 이유이다. 그것은 우리가 말할 때 사용하는 언어라는 규범, 혹은 언어의 강제성으로 인해 발생한다. “우리가 설명을 줄 때 사용하는 바로 그 용어들, 우리가 우리 자신을 우리 자신과 다른 이들에게 이해가능하게 만들 때 사용하는 그 용어들은 우리가 만든 것이 아니다.” (『윤리적 폭력 비판』, 40). 즉 우리가 메시지를 주고받을 때 사용하는 언어는 사회적인 공통의 규범이고, 바로 그런 이유로 이미 나와 너의 대화의 틀을 이루고 있다. 그런 점에서 타자에 대한 인정가능성의 구조를 규정하는 사회적 규범이 너를 이미 인정하고 있다면 바로 사회적 규범과, 또 사회적 규범이 너를 인정하지 않는다면 또 그런 이유로 사회적 규범과 나는 갈등하고 싸워야 한다. 즉 “내가 그 안에서 타자를 알아보고 있는 규범적 지평, 아니 타자가 그 안에서 보고 듣고 알고 인지하는 그런 지평 역시 비판적 개방에 종속”(『윤리적 폭력 비판』 45)되어야 한다. 보통의 대화란 것이 “감정이입, 동일시, 혼용”을 위한 것이라면 나와 전적으로 다른 너를 인정하는 일은 “내가 사용하는 규범들이 전적으로 나의 것이 아니기에” 불가능해진다. 너의 메시지를 전달받으려 하면 할수록, 너에게 다가가려고 하면 할수록 나는 나에게서 또 너에게서 계속 멀어져간다. 나는 너와 다르기에 ‘이해’가 불가능하고 우리가 사용하는 언어의 한계를 사이에 두고 우리는 결국 서로에게 외국인으로 남게 된다. 우리는 멀어져가고, 우리가 만난다

172) “나는 자기대화 또는 자신과 동일한 규칙을 공유하는 사람과의 대화를 대화라고 부르지 않는다. 대화는 언어 게임을 공유하지 않는 사람들 사이에서만 존재한다. 그리고 타자 역시 언어 게임을 공유하지 않는 사람이어야 한다. 그러한 타자와의 관계는 비대칭적이며 ‘가르치는’ 입장에 선다는 것은 바꿔말해 타자 또는 타자의 타자성을 전제하는 일이다. 철학은 내성에서 시작한다. 이는 자기대화에서 시작한다는 것을 의미한다. 그것은 타자가 자신과 동질적이라는 것을 전제하며 이는 플라톤의 변증법에서 전형적으로 찾아볼 수 있다. [...] 철학이 내성에서 시작한다는 것은 동일한 언어 게임 내부에서 시작한다는 것과 같은 의미이다. 따라서 내가 독아론이라 부르는 것은 나 혼자 밖에 없다는 생각과는 전혀 무관하다. 나에게 타당한 것은 다른 모든 사람들에게도 타당하다는 사고방식, 바로 그것이 독아론인 것이다. 그러므로 독아론을 비판하기 위해서는 타자를 또는 이질적인 언어 게임에 속하는 타자와의 커뮤니케이션을 도입할 수밖에 없다.” 가라타니 고진, 『탐구 1』, 새물결, 송태욱 옮김, 1998, pp. 13~14.

면 그것은 ‘침묵’ 속에서 일어나는 만남이다. 나는 너를 만나면서 (나의)언어를 잃어간다. 그런 점에서 “우리는 우리 자신이 아닌 어떤 것에 의해 자신으로부터 벗어나 방향을 상실하고 탈중심화를 겪고 자기-동일성을 획득하는데 실패하는 조건에서만 인정을 주고 받을 수 있다는 결론이 나오게 된다”(『윤리적 폭력 비판』, 76.) 그리고 바로 이런 결론 앞에서 버틀러는 “이러한 피할 수 없는 윤리적 실패로부터 새로운 의미의 윤리가 출현할 수는 없는가”라고 우리에게 묻는다. 버틀러에게 “인간되기는 스스로 해소할 수 없는 곤궁에 처한다는 것을 의미한다.” 아니 “타자와의 관계에서 기꺼이 훼손당하려는 자발성이 인간이 될 기회를 구성”(『윤리적 폭력 비판』, 233)한다. 버틀러가 설득하고 요구하는 인간(the human)은 그렇기에 인간(man)이 거의 지워질 때에야 나타난다. 경계를 세우고 내부를 정의하고 타자를 삭제한 채로 자신의 존립을 곧 윤리적 실천이라고 단언했던 근대적 인간의 잔여로서의 인간은, 도처에서 비동일시, 비환원성, 인정불가능성, 설명불가능성의 장벽에 가로막힌 채 노출된 신체의 취약성을 견딜 뿐이다. 버틀러는 그런 상태를 기꺼이 맞아들이라고, 그렇게 말을 잃고 몸으로 서로에게 가까이 있는 것이 반응/책임이라고 말한다.

II. 엘리자베스 코스텔로의 말하기

2003년 출간된 소설 『엘리자베스 코스텔로』는 쿿시가 이러저러한 강연에서 강연문대신 읽은 소설 8개를 묶은 것이다. 영문학과 교수이기도 한 쿿시는 엘리자베스 코스텔로라는 허구적 여성 작가의 입을 빌려 자신의 문학관, 세계관을 청중들에게 전달했다. 이번 논문에서 분석해볼 『동물들의 삶(The Lives of Animals)』은 『엘리자베스 코스텔로』의 3장과 4장으로 합본되기 전인 1999년 독립된 소설로 먼저 출간되었다.¹⁷³⁾ 쿿시는 1997년 10월 프린스턴 대학에서 열린 태너 강연(Taner Lectures)에 영문과 교수이자 소설가의 자격으로 참여해서 두 번에 걸쳐 “철학자와 동물들”, “시인들과 동물들”이란 부제가 따로 붙은 “동물들의 삶”이란 제목의 소설을 낭독했다.

“그녀가 탄 비행기가 도착할 때 그는 게이트에서 기다리고 있다”로 시작하는 긴 소설을 낭독한 뒤 청중들이 질문을 하면 쿿시는 “제가 생각하기에 엘리자베스

173) 문학평론가 마저리 가버(Majorie Garber), 철학자 피터 싱어(Peter Singer), 종교학자 웬디 다니거(Wendy Doniger), 영장동물학자 바버라 스뮷트(Barbara Smuts)의 논평이 부록으로 실려 있다. 『엘리자베스 코스텔로』에 합본되면서 이들 네 명의 전문가의 의견, 그리고 논문처럼 달려 있던 각주들은 모두 삭제되었다.

『엘리자베스 코스텔로』는 각기 다른 강연을 위해 독립적으로 쓰여진 뒤 하나로 묶인 만큼, 내적 통일이나 일관성은 약간 미흡하다. 가령 아들 존은 첫 장 「리얼리즘」- 96년의 강연문인 -에서는 호주국립대학 천문학과 교수로 1년간 미국에 와 있으면서 어머니를 안내하는 동반자로 등장한다.

코스텔로라면 아마 이렇게 말했을 것 같습니다”라며 엘리자베스 코스텔로의 ‘비서’처럼 대답했다고 한다.¹⁷⁴⁾ 2002년 엘리자베스 코스텔로가 살고 있는 호주로 자신도 이주해 2006년에는 시민권을 획득한 뒤 쿷시는 호주와 미국을 오가며 교수와 작가로서의 삶을 병행하고 있다.

1. 이성의 언어와 동물

소설은 이들의 강연을 포함한 3박 4일 간의 미국 체류 기간에 아들 존의 집과 애플턴 대학 강연장을 오고간 엘리자베스의 말하기에 집중한다. 어제는 굶었고 살은 늘어진 백발의 노파인 어머니에게 아들 존은 시종 일관 무심한 상대주의자의 시선을 견지한다. 존은 모성애보다 작가로서의 욕망이 더 컸고, 처녀적 성(姓)을 결혼 후에도 사용하고 있는 어머니 때문에 어린시절을 외롭게 보냈었다. 정신 철학 분야의 학위가 있고, “철학 학술지에 게재할 영장류의 언어습득 실험에 관련된 논문을 쓰고 있는” 며느리 노마는 시어머니를 비판하는 근대주의자로 등장한다. “이성은 우리에게 실제 세계에 대한 실제적 지식을 준다”(『엘리자베스 코스텔로』, 124)고 믿고 “동물은 데카르트의 시각처럼 생물학적인 자동장치(automaton)라고 믿는” 철학자 노마에게 시어머니는 동물과 동물의 의식, 동물과의 윤리적 관계에 대해 아주 미숙하고 감상적인 생각을 가진 작가로 비춰진다. 엘리자베스를 세계적으로 유명한 작가로 만든 것은 그녀의 네 번째 소설 『애클즈가의 집(The House on Eccles Street), 1969』이다. 선구적인 페미니즘 소설로 널리 알려진 『애클즈가의 집』 덕분에 지난 십년간 그녀의 작품에 대한 수많은 학술논문들이 발표되었고 ‘엘리자베스 코스텔로’ 학회가 만들어지기도 했다. “모더니즘 문학의 아버지”라 불리는 제임스 조이스의 소설 『율리시즈』에 그제 이름으로만 등장하는 레오폴드 블룸의 부인 메리언 블룸에게 엘리자베스는 삶과 언어를 불어넣었다. “그녀의 남편과 그녀의 애인, 그리고 어떤 의미에서는 그녀를 창조한 작가가 그녀를 가둬놓고 날아갈 수 없는 일종의 여왕벌로 만들어놓은, 그 집 밖으로 나가게 해서 더블린의 거리에 풀어놓았다.”(22). 글자에 불과했던 여성에게 삶과 말을 돌려주는 일에 ‘성공’했던 극단의 채식주의자 엘리자베스는 이제 동물들 편에서 말하려고 하고 있다.

소설에서 엘리자베스는 줄곧 이성애 근거해서 동물을 분석, 평가해온 철학자들과 과학자들을 비판한다. 가령 “아리스토텔레스, 포르피리, 아우구스티누스, 아퀴나스, 데카르트, 벤담, 메리 미즐리, 톰 리건”과 같은 철학자들의 언어는 “동물들이 어떤 종류의 영혼을 갖고 있는지, 그들이 추론하는지 혹은 반대로 그저 생물학적

174) Derek Attridge, “A writer's life: J. M. Coetzee's Elizabeth Costello”, *VQR*, 2004.
<http://www.vqronline.org/writer%E2%80%99s-life-j-m-coetzee%E2%80%99s-elizabeth-costello> 참조

자동장치로서 행동하는지, 그들이 우리와 관련해서 권리를 갖고 있는지, 혹은 우리가 그들과 관련해서 의무감만 갖고 있는지 논의하고 토론할 수 있는 철학적 언어”(89)이다. 따라서 그런 언어에 의해 동물은 인간과 다른 종, 열등한 피조물, 인간의 도움을 필요로 하는 약자로 분류된다.

동물을 대상으로 실험하는 과학자들 역시 동물에게 이성이 있는가를 알아내는 실험을 해오고 있다. 엘리자베스는 1917년 발표된 심리학자 볼프강 켈러의 논문 「원숭이들의 정신구조」를 인용하면서 “인간화의 의도로 훈련을 받은” 실험용 원숭이 술탄이 “저급하고 실용적이고 도구적인 이성”을 사용해서 자신의 “심적 능력(mental capabilities)”를 보여줄 수 있도록 술탄을 감금한 행동주의 과학자들을 비판한다. “추상적인 모델을 창조하는 과정에 의해 그리고 그 모델을 리얼리티에 시험해봄으로서만 이해할 수 있다고 말하는” 행동주의자들에게는 “삶의 복잡성 속에서 뒷걸음질치는 자기파괴적인 측면”이 있다. 이러한 “인간중심적이고” “저능한” 실험방식을 통해 술탄은 “저능하다”고 평가된다. 엘리자베스에게 “공간에서 움직이는 신체의 자유를 박탈당한” 포로인 술탄을 사로잡은 진짜 질문은 바나나를 어떻게 얻을 수 있을까가 아니라 “집은 어디에 있고 거기에 어떻게 갈 수 있나”였지만.

같은 해인 1917년에 나온 카프카의 『학회보고서』의 주인공인 원숭이 빨간 피터(red peter)는 동물들 혹은 “포로들”이 말하기를 거부하고 자신들의 유일한 힘인 “침묵”을 지키고 있는 시대에 유일하게 “말”을 했던 동물이다. 엘리자베스는 자신과 빨간 피터, 그리고 카프카를 “잡종”, 즉 “고통을 당하는 동물의 몸에 부착된 기괴한 생각 장치”(100)로 간주한다. 혹여 너그러운 휴머니스트가 있어서 빨간 피터의 ‘인간성’을 위해 그를 인권 - “살 권리, 고통이나 해를 입지 않을 권리, 법 앞에서 평등하게 보호받을 권리”(94) - 개념 안으로 끌어들이다면 피터는 “정신적 장애인(mentally-defective human being), 혹은 바보”로 분류될 것이다.¹⁷⁵⁾

인권과 인권의 확장으로서의 동물권(Animal Rights)을 주창하는 이들을 비윤리적이라고 비판하기는 쉽지 않다. 엘리자베스는 동물의 생존권을 위한 운동을 전개하고 있는 생태철학, 즉 “다른 피조물들과 나란히 함께 살자”고 주장하는 경향에 대해서도 비판적이다. “그것은 어떤 하나의 관념, 살아있는 어떤 피조물보다 더 높은 질서의 관념에 호소함으로써 자신을 정당화”(132)하기 때문이다. 타자를 피해자/약자로 동일시하고 그들에게 사법적 정의나 권리를 수여하려고 하는 이들은 자신들이 이미 선취한 것들을 타자에게 수여하는 우월한 자, 또는 구원자의

175) 엘리자베스는 만약 이성에 의존해 말하지 않는다면 “깁깁거리고 요란함 몸짓을 하고 불안경을 깨뜨리면서 제 자신을 원숭이로 만드는 것 외에 제게 남은 게 있겠습니까”(91)라며 자신을 빨간 피터와 동일시한다.

은유를 전유한다. 이는 서구 제국주의가 제3세계를 식민화할 때의 방법이며, 1세계 페미니즘이 3세계 여성 문제에 개입하는 방법이기도 했다. 그들은 제3세계의 타자들을 문명화해야하는 구원자로서의 사명을 스스로에게 부여했다.

바디우는 자기동일성의 우위 하에서 존재론적으로 간주된 동일자와 타자의 변증법은 실질적 사고 속에서 타자의 부재를 조직하고 타인에 대한 모든 진정한 경험을 제거하며 타자성에 대한 윤리적 열림의 길을 봉쇄한다고 비판한다(바디우, 27-28).¹⁷⁶⁾ 그런 점에서 타자는 제국주의와 공모하는 인권 개념을 어떻게 보아야 할 것인가라는 문제를 출현시키는 ‘기회’이다. 즉 “타자란 우리가 알고 있는 것과 같은 인간 공동체에서 제거된 이들이라고 생각하는 바로 이 순간에 인권이라는 보편적인 개념을 계속 강제할 것인가 말 것인가의 문제는 우리 자신의 인간성을 시험하는 시금석”인 것이다(『불확실한 삶』, 130).

엘리자베스는 자신의 말하기가 어떻게 ‘작가’를 숭배하고 그/그녀의 말에 감동하고 위안을 받으려는 사람들의 욕망을 저버리는지 잘 알고 있다. 그녀는 “만약 인간 대 짐승, 이성 대 비이성이라는 이 거대한 서구적 담론을 수용하면 저는 이 학문적인 모임에서 인정을 받을 수 있다는 것을 알고 있습니다”(93)고 말한다. 엘리자베스는 강연 중에 이성적 언어와 실험, 인권과 동물권과 같은 근대적 이념을 모두 비판하고 있다. 청자들은 그녀가 무엇을 ‘위해’ 저렇게 장황하게 횡설수설하는지를 알고 싶어한다.¹⁷⁷⁾ 엘리자베스는 상식과 이성에 비추어 자신의 의견을 반박하는 이들 앞에서 “토론은 공통의 기반이 있을 때에만 가능합니다. 격한 논쟁은 어쨌든 이성을 공유한다고 가정된 존재들 사이에서 일어납니다. 그러나 우리가 공유하는 것이 이성이라면 이성이 저를 송아지에서 분리시킨다면 저는 그와 토론하지 않을 것입니다”(148)라고 단호히 거부의 권리를 행사한다.¹⁷⁸⁾

만약 엘리자베스를 경청한다면, 그리고 바디우의 지적처럼 인권 윤리가 타자의

176) 바디우는 “인권의 교리, 인간에 대한 피해자적 관점, 인도주의적 개입, 생명윤리, 일정한 형태가 없는 민주주의주의, 차이의 윤리, 문화 상대주의, 도덕적인 이국취향”(바디우, 107) 등을 “윤리의 이데올로기의 사회화된 변이들이라고 비판한다.

177) 강연을 듣고 있는 사람 중 하나가 “공장 농장들을 단아야 한다는 말을 하고 있는 것인가? 고기를 끊어야 한다는 말을 하고 있는 것인가? 동물을 좀 더 인간적으로 다루고 좀 더 인간적으로 죽여야 한다는 말을 하는 것인가? 동물에 대한 실험을 중단하라는 말을 하는 것인가? 동물을 갖고 하는 실험을 중단하라고 말을 하는 것인가”, 논지를 분명히 해달라고 물었을 때 엘리자베스 코스텔로는 “원칙들을 분명히 밝히지 않아도 되기를 희망했습니다. 원칙들이란 게 당신이 이 토론에서 연고자 하는 것이라면 저는 반응하고(respond), 당신의 마음을 열고, 당신의 마음이 하는 말을 들어야 할 것입니다”(108-109)라고 대답한다. 그녀는 자신의 말하기의 핵심, 의도에 대해 ‘무지’하다.

178) 소설에서 영문학 교수인 일레인 막스는 엘리자베스의 말하기를 여전히 ‘이성’의 범주 안으로 끌어들이려고 한다. “당신이 이러한 주장들에 대해 이의를 제기하고 그것의 허위성을 폭로한다는 사실 자체가 잘못된 이성에 반하는 진정한 이성에 대한 모종의 믿음을 당신이 갖고 있다는 것을 의미합니다.”(133)

동화(assimilation), 타자의 동일시에서 멈추는 서구적 방법이라면 우리는 “타자에 대한 근본적이고 최초의 열림을 제시하는 다른 기원”(바디우, 28)을 참조해야 한다. 엘리자베스가 참조하는 다른 기원은 “공감적 상상력(sympathetic imagination)”이라 불리는 것이다.

2. 공감적 상상력과 존재의 연속성

존은 『에클즈가의 집』에서 메리언 블룸에게 삶을 수여했던 엘리자베스의 능력에 대해 이렇게 설명한다. “나의 어머니는 남자였던 적이 있어요. 개였던 적도 있지요. 어머니는 다른 사람들 속으로, 다른 존재들 속으로 들어가 생각할 수 있어요.”(『엘리자베스 코스텔로』, 22-23) 엘리자베스는 남자, 개, 메리언 블룸, 박쥐, 굴, 심지어 시체 속으로도 들어가 생각할 수 있다고 말한다.¹⁷⁹⁾ 다른 존재의 안으로 들어간다는 것은 자신을 비울 수 있다는 것이다. 쿿시에게 작가는 “믿음을 비운 서기”, “보이지 않는 것의 비서”이다.¹⁸⁰⁾ 엘리자베스는 다른 삶과 다른 이름으로 들어가 그것이 될 수 있는 자신의 능력을 인정했기에 오늘 강연이 개최되었듯이, 동물들의 삶에 대한 자신의 강연도 뭔가를 해낼 수 있기를 간구한다.¹⁸¹⁾ 공감적 상상력은 심지어 인간의 ‘보편적’ 능력이기도 하다.

그녀는 살고 죽는 모든 존재들 사이에 위계를 만들고 열등한 종의 삶을 착취하고 그들을 감금하고 “유대인”처럼 대우하는 (비)인간의 장소에서 이탈해서 살아 있는 모든 존재의 연속성을 느끼는 인간이다.¹⁸²⁾ 따라서 그녀는 동물의 지위로 내려가 있다. “저는 정신철학자가 아니라 학자들의 모임에서 상처를 드러내면서도 또 드러내지 않는 동물입니다. 그 상처를 저는 제 옷 속에 감추고 있지만 제가 하는 모든 말로 그것을 건드리고 있습니다.”(94) 그녀는 인간만의 고유한 정

179) “저는 어떤 때는 시체가 되는 것이 어떤 지를 압니다. 제가 아는 것은 시체는 알 수 없는 그런 것입니다. 그것은 죽은 것이고 그것은 아무 것도 알지 못하고 그것은 더 이상 아무 것도 알지 못합니다. 가령 저의 지식의 전체 구조가 공포로 허물어지기 전 잠시 저는 그 모순 안에, 죽어 있으면서 동시에 살아 있는 채로 살아 있습니다.”

180) “좋은 비서는 믿음을 가져서는 안 됩니다. 그것은 비서의 기능에 부적합합니다. 비서는 그저 부름을 기다리면서 준비를 하고 있어야지요.”

181) “다른 존재를 생각할 수 있는 ‘공감적 상상력’의 범위에는 한계가 없습니다. 『에클즈가의 집』을 통해 메리언 블룸의 존재 속으로 들어가 생각을 하는데 성공하지 않았다면 저를 이곳에 부르지 않았을 겁니다. 그녀는 존재한 적이 없습니다. 만약 제가 존재하지 않은 이의 삶 속으로 들어가 생각할 수 있다면 박쥐, 침팬지, 굴 등 저와 기본적인 걸 공유하는 다른 존재의 삶 속으로 들어가 생각할 수도 있을 것입니다.”(106)

182) “관념의 질서와는 다른 몸의 질서가 있다. 공감각은 몸을 통한 생명의 공동의 감지이며 그것은 우리가 공동의 존재 양태에 공동으로 이미, 언제나 들어가 있다는 사실을 보여준다. 공동의 존재 양태, 공동의 존재 방식, 말하자면 우리가 외부의 공간으로 열린다는 사건(탈존脫存, exsistence), 또한 외부의 타인으로 열린다는 사건(외존外存, ex-position).”, 박준상, 『빈 중심』, p.220.

신이나 이성이 아닌 모든 존재의 공감에 일어나는 마음(hearts)에 호소한다. “살아있다는 것은 살아있는 영혼이라는 것입니다. 동물 - 그리고 우리는 모두 동물입니다 - 은 육화된 동물입니다.”(103)

엘리자베스는 1958년 단두대 사형제도에 반대하는 글을 쓰고 사형제도를 폐지하는데 기여한 카뮈가 어린 시절 들었던 죽어가는 닭의 ‘말’에 대해 인용한다. 할머니가 뒤뜰에서 닭을 죽일 때 들었던 닭의 울음소리는 줄곧 카뮈를 따라다녔고 카뮈는 그런 기억/고통을 사형제를 반대하는 자신의 글쓰기로 육화했다.¹⁸³⁾ 닭의 말걸기에 압도당한 수신자로서 카뮈는 모든 죽어가는 존재들의 공포와 슬픔에 대한 글로 자신을 설명했다, 반응했다, 책임졌다. “그렇다면 과연 누가 암탉이 말하지 않았다고 말할 수 있을까요?”(144) 카뮈는 타자의 ‘말’과 함께 계속 머물렀고 그것으로 근대적 폭력에 ‘반응’했다. 버틀러의 지적처럼 “타자가 입히는 상해에서 우리를 구해내려고 하겠지만 그 일에 성공한다면 비인간적이게 될 것이다.” 그러나 자신의 말하기가 사람들을 변화시키지 못할 것이라는 것을 엘리자베스는 알고 있다. 이성엔 견고하고, 언어는 결합이 많고, 엘리자베스라는 주체는 의심이 많고, 동물들의 삶은 너무 멀리 있다. “제가 드리는 말씀을 이해하지 못하신다면 그것은 동물이라는 존재의 총체성과 그것의 추상적이지 않고 지적이지 않은 본질을 여러분에게 절실하게 느끼게 해줄 능력이 저한테 없기 때문입니다. 바로 그것이 제가 여러분들에게 살아있는, 전기력을 가진 존재를 언어화하고 있는 시인들을 읽어보라고 간곡히 말씀드리는 이유입니다. 그리고 시인이 당신을 움직이지 못한다면 저는 여러분이 꼬챙이에 찢려 미끄럼 장치 아래 처형자들에게 넘겨진 짐승 옆에서 나란히 서서 걸어가 보시기를 간곡히 부탁드립니다.”(146-147)

3. 의심하는 주체와 타자의 윤리

아들 존이 보기에 어머니가 비판하는 철학이나 인식론의 “삼단논법”, “사변적 이야기”처럼 어머니가 읽어보길 간청하는 시(詩)도 “재담(clever talk)”일뿐이다. 그것은 지성을 활용하고 지성을 자랑하는 놀이의 하나인 것이다. “시 수업이 도살장을 폐쇄할 것이라고 진짜로 믿어요?”라는 존의 물음에 엘리자베스는 믿지 않는다고 대답한다. “너무 기본적이고 초보적인 층위”에서의 행동변화를 촉구하는 것 아니냐는 아들의 질문에 엘리자베스는 “나는 내가 무엇을 하고 싶어하는지 모른다. 나는 그저 조용히 앉아 있고 싶지 않을 뿐이야”(139)라고 대답한다. 그녀는 뭔가를 함께 하자고 촉구하는 행동주의자가 아니라 뭔가를 하지 ‘않을’

183) “우리는 위험에 처한 삶의 불확실함을 알기 위해 언어와는 다른 어떤 것으로 이야기하는 일들을 경청할 필요가 있다. 그러나 도대체 어떤 매체가 우리에게 그런 연합함을 알려주고 느끼게 해 줄 것이며, 자신이 현재 권장하고 유지하고 있는 것과 같은 재현의 한계를 알고 느끼게 해 줄 수 있을까? (『불확실한 삶』, 205.)

것을 추구하는 행동주의자이다. 물론 우리는 하지 않은 채 하면서 살아간다. 버틀러는 자신이 모르는 이러한 행동들, 지식으로 환원되지 않는 어떤 ‘무지(unknowingness)’에 윤리적 가능성이 남아 있지 않을까 라고 반문했다.

“당신의 채식주의는 도덕적 확신에서 나온 것입니까?”(118)라는 애플턴 대학 총장 개라드의 질문에 엘리자베스는 “그것은 저의 영혼을 구하려는 욕망에서 나온 것입니다”라고 대답한다. 예의 다원주의자적 관점을 표방하는 총장이 “그것을 삶의 한 가지 방식으로 대단히 존경합니다”라고 말하자 엘리자베스는 “저는 가죽 구두를 신고 가죽 지갑을 들고 다니는 사람입니다.”라고 반박한다. 다시 총장이 “고기를 먹는 것과 가죽을 입는 것 사이의 차이를 우리는 구분할 수 있습니다”고 초연하게 반응하자 엘리자베스는 둘의 차이는 “음란(obscurity)의 정도들”에 불과하다고 다시 반박한다. 어떤 대답에 대해서도 너그러운 이, 어쩌면 초연함 속에 무감각을 숨기고 있을지 모르는 사람과 어떤 배려도 거부하는 날카로운 이, 어쩌면 자신을 혐오하고 있는 자의 대화.

엘리자베스는 비판이 비판하는 자를 더욱 구속하게 되는 모순에 붙잡혀 있다. 폭력을 경계하고 폭력을 성찰 할수록 자신이 폭력에 가담해 있다는 자의식은 늘어만 간다. 그녀의 자의식은 미친 사람의 상태와 흡사하다. 어떤 화해나 휴식도 없을 것이다. 버틀러는 푸코의 말을 빌려 ‘진리체제(regime of truth)’와의 모든 관계는 동시에 나와의 관계이기도 하다고 말한다. 즉 “진리 체제가 주체화를 통치하는 곳에서 진리 체제를 의심하는 것은 나 자신의 진리를 의심하는 것, 나 자신에 대해 진리를 말할 수 있고 설명할 수 있는 나의 능력을 의심하는 것”인 것이다(『윤리적 폭력 비판』, 43) 보편적 진리도 특정한 시공간 속의 (억압적) 체제와 묶이면서 역사성을 갖는다는 것, 그러므로 진리를 말할 때 그것의 해방적 차원과 억압적 차원을 동시에 볼 수 있어야 한다는 것, 진리는 비-진리에 대한 말하기를 통해서만 가능하다는 것. “내 모습일지 모르는 것을 통치하는 인정 규범들을 문제 삼는 것, 그 규범들이 무엇을 무시하는지를 묻는 것, 그것들이 조정할 수밖에 없는 것이 무엇인지를 묻는 것은 현재의 체제와의 관계 속에서 주체로서의 인정불가능성을 무릅쓰는 것, 혹은 적어도 자신이 누구인가에 대해 그리고 자신이 인정가능한가에 대한 질문을 제기하는 데 근거”이다(『윤리적 폭력 비판』, 43-44).

엘리자베스는 진리의 대변자, 예언자, 비판적 지식인의 위상에서 이탈해서 작가성(authorship) 자체가 위협해질 수 있는 비-전체 혹은 비-재현의 영역으로 넘어가려는 존재로 그려진다. “저는 제가 무슨 생각을 하는지 알지 못합니다. 생각이 무엇인지, 오성이 무엇인지 종종 궁금합니다. 동물보다 우리가 우주에 대해 더 잘 이해하나요?”(121)라고 반문하는 엘리자베스에게서 우리는 근대성의 체제 안에서 습득한 지식을 버리는 (재)교육, 스피박이 말했던 “특권을 상실로서 잃는

배움(unlearn the privilege as a loss)"¹⁸⁴)의 자세를 볼 수도 있다. 엘리자베스와 친밀한 관계이면서도 가장 부정적인 시선을 견지하는 며느리 노마가 보기에 시어머니의 진지함은 “미친 사람들이 진지한 것과 같은” 진지함이다. 동물의 삶을 인정하자는 엘리자베스의 간청은 소설 안에서는 실패로 귀결된다. 그녀의 말하기는 이성적인 학계, 인간성의 제도 자체의 비윤리성과 싸우고 있는 이의 고통을 현시하는 ‘무의미한’ 과정에 불과하다. 그녀는 비논리적인, 미친, 감상적인 여성 작가로 확인될 뿐이다. 이미 언어를 잃고 타자의 목소리로 고통을 받는, 말하자면 “상실과 엑스타시 사이에서 불가피하게 진자운동을 해야하는 주체”(『윤리적 폭력 비판』, 52)의 운명. “나는 내가 어디에 있는지 더 이상 알지 못한다. 나는 사람들 사이를 아주 편안하게 돌아다니면서 그들과 아주 정상적인 관계를 유지하고 있는 것처럼 보이지. 그들 모두가 엄청난 비율로 범죄에 가담한 이들이라는 게 가능한 이야기일지를 자문하지. 내가 그런 상상을 하는 것은 아닐까? 나는 미친 것에 틀림없어! 매일 그 증거를 보고 있지. 내가 의심하는 이들이 내게 증거를 끄집어내서 보여주고 그걸 나에게 들이밀지. 시체들을 말이다. 그들이 돈을 주고 산 시체의 조각들 말이다.”(151) 버틀러라면 엘리자베스를 위해 이렇게 말했을 것이다. “자기동일성, 더 특수하게는 완벽한 일관성에 대한 요구를 중지시키는 일은 내게는 어떤 윤리적 폭력, 즉 우리가 항상 자기-동일성을 표명하고 유지해야만 하며 타자들 역시 그래야 한다고 요구하는 폭력에 맞서는 일인 것 같다”(『윤리적 폭력 비판』, 75)

어머니를 공향으로 배웅하는 차안에서 아들 존이 껴안은 어머니에게서는 콜드크림 냄새와 살 냄새가 난다. 존이 엘리자베스의 귀에 대고 속삭이는 문장, 이 소설의 마지막 문장이기도 한 “괜찮아요. 괜찮아, 곧 끝날거예요(There, there. It will soon be over).”는 고통과 의심 사이에서 살아있는 어머니의 죽음을 상기시키는 존의 위로인지, 곧 이 세계가 몰락할 것이라는 쿣시의 암시인지는 모호하다. 눈에는 눈물이 그렇그런 채 “하찮은 일을 과장하고 있어. 이게 삶이야. 다른 사람들은 모두 받아들이고 사는 데 너는 왜 그럴 수 없니? 왜 너는 그럴 수 없니?”라고 자학하는 엘리자베스의 ‘소심함’은 지금 우리에게 윤리적 반응성/책임의 자리가 어디여야 하는지를 무심코 한 번 더 드러낸다.

바로 여기, 너와 나 사이, 나와 나 사이, 아주 가까이 ‘하찮은’ 것들의 자리. 너무 가까워서 이성적 판단이 거의 불가능한 자리.

184) Gayatri Chakravorty Spivak, "Criticism, Feminism, and the Institution." *The Post-Colonial Critic*, ed. Sara Harasym.1990, p.9.

지식의 획득이 다른 배움의 기회에 대한 박탈이라면 배운 뒤 자신이 배운 것을 잃는 배움이 한 번 더 있어야 할 것이다.

결론

엘리자베스는 언어가 지시체를 가리키던 세계, 언어가 세계를 재현하는 도구였던 시대는 지나갔다고 말한다. 깨끗한 거울로서 세계를 비춰주던 언어는 부서졌고 인간은 스스로의 연기를 불확실해하는 ‘배우’일 뿐이다.¹⁸⁵⁾ 자아 없는 배우, “보이지 않는 것의 비서”인 엘리자베스는 그러나 대신에 너무 과도한 감각적 반응성 때문에 고통받는다. 외피도 없이 타자의 삶에 노출되어 있는 엘리자베스. 그녀는 “칼로 난도질한 고기”를 씹고 있는 사람에게서 “상처에서 난 즙을 삼키는 사람”을 보는 자이고, 친구들의 거실 소파를 “폴란드계 유대인 가족”으로 ‘오인’하는 자이다. 그녀는 ‘배우’, ‘비서’, 그저 누군가의 말을 받아적는 수동적 ‘타자’이면서, 다른 삶을 자기 것으로 상상할 수 있는 감수성의 ‘과잉’으로 고통받는 사람이다.

너덜너덜한 내부와 황량하고 냉혹한 외부 모두에 그저 ‘반응’하고 있을 뿐인 인간은 자신을 죽일 수도 있는 타자의 사랑¹⁸⁶⁾을 간구할 뿐이다. 반응성으로서의 책임, 아니 수동성으로서의 윤리는 무능, 실패, 슬픔, 고통, 관계와 같은 신자유주의적 세계의 음화를 가시화하고 그곳을 살 곳으로 만드는 유행-같은 인간들을 위한 것이다. 그것을 특수한 이름들로 분류하고 타자화할 것인지, 보편적 이름으로 확장하고 그 안에서 살 것인지는 선택의 문제일 수도, “무의지적 민감성”의 문제일 수도 있다. 물론 이 글은 주체의 선택에 앞서거나 그런 선택을 초과하는 수동적 주어짐과 그것에 대한 반응의 문제로 보았다. “나는 나와 너의 관계이다 (I am my relation to you)”(『윤리적 폭력 비판』, 142), 라고 보았다.

‘타자의 윤리’를 타자에 대한 윤리라고 이해하면 우리는 너그러워져야 하고, 갖고 있는 것을 조금 나누거나 잃을 수 있어야 한다. 폭력 바깥에서 일어나는 (비폭력의) 윤리. 타자의 윤리를 타자가 행하는 윤리로, 즉 타자가 ‘주체’의 자리를 맡는 윤리로 이해할 때, 타자는 나를 위협하게 만들고 나를 붕괴시키고 나를 불가능하게 만드는 내가 모르는 것이라고 이해할 때, 나는 어떻게 되는 것일까. 폭력

185) “우리는 ‘탁자 위에 한 잔의 물이 놓여 있었다’는 말을 책에서 보면, 실제로 탁자가 있고 그 위에 한 잔의 물이 놓여 있다고 믿었으며 그러한 물체를 보기 위해서는 텍스트의 말-거울을 들여다보는 것만으로도 충분했습니다. 그러나 그와 같은 모든 것이 끝났습니다. 말거울은 돌이킬 수 없을 만큼 부서져버린 것 같습니다. [...] 우리가 누구인지를 얘기할 수 있던 시절이 있었습니다. 이제 우리는 각자 맡은 부분을 말하는 연기자에 지나지 않습니다. 기반이 없어지고 말았습니다. 없어져 버린 기반이 무엇이든 그 기반을 존중하는 게 어렵지 않다면 우리는 이것을 비극적인 일이라고 생각할 수도 있습니다. 우리에게는 그것이 이제 하나의 환상처럼 보입니다. 그렇다면 제가 여러분 앞에 서 있는 제 자신에 대해서 불확실하게 느낄 만한 이유(필자 강조)가 충분히 있는 것입니다.”(『엘리자베스 코스텔로』, 30-31)

186) “타자에 대한 윤리적 관계로서의 사랑은 자아가 혼자서는 생존할 수 없다는 사실, 자신만의 세계-내-존재 안에서는 의미를 발견할 수 없다는 사실에서 유래한다”, 레비나스, 『불확실한 삶』, 181에서 재인용.

안에서 ‘일어나는’ 윤리.

참고문헌

- 존 쿿시, 『엘리자베스 코스텔로』, 왕은철 옮김, 들녘, 2005.
_____, *Elizabeth Costello*, Secker & Warburg, 2003.
- 주디스 버틀러, 『불확실한 삶』, 양효실 옮김, 경성대학교, 2008.
_____, 『윤리적 폭력 비판』, 양효실 옮김, 인간사랑, 2013.
_____, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*,
Columbia University Press, 2013.
- 알랭 바디우, 『윤리학』, 이종영 옮김, 동문선, 2001.
- 박준상, 『빈 중심』, 그린비, 2013.
- 가라타니 고진, 『탐구 1』, 송태욱 옮김, 새물결, 1998.
- 백진, 『타자를 향한 열린 글쓰기』, 고려대학교 대학원 박사논문, 2011.
- Gayatri Chakravorty Spivak, "Criticism, Feminism, and the Institution." *The Post-Colonial Critic*, ed. Sara Harasym. Routledge, 1990.
- Fiona Probyn, "J. M. Coetzee: Writing with/out Authority." *A Journal of Postcolonial Studies* 7.1(2002),
- Teresa Dovey, "J. M. Coetzee: Writing in the middle Voice." Kossew, *Critical Essays*, p.19.
- Michael Heyns, "'Call no Man Happy': Perversity as Narrative Principle in *Disgrace*." *Critical Studies in Africa* 45.1(2002)
- Derek Attridge, "A writer's life: J. M. Coetzee's Elizabeth Costello", *VQR*, 2004.
<http://www.vqronline.org/writer%E2%80%99s-life-j-m-coetzee%E2%80%99s-elizabeth-costello>

양효실 선생님의 「감수성과 타자의 윤리 : 버틀러와 엘리자베스 코스텔로의 교차로에서」 발표문에 대한 논평문

■ 윤지영(한양대) ■

본 논문은 주디스 버틀러의 ‘인간적인 것’이란 개념과 엘리자베스 코스텔로의 ‘동물’ 개념을 통해 새로운 주체화 양태 방식을 수동성과 공감각적 상상력, 침묵 등에서 모색하고 있습니다. 근대적 휴머니즘의 자유주의적 주체 개념의 비판으로서 등장하는 이러한 논의의 맥락에서 다음과 같은 질문의 지점들을 발견하게 됩니다.

1. 본 논문의 3페이지에서 ‘삶이 불확실하다는 것은 무차별적이고 동시다발적인 폭력에 중심이건 주변부이건 모두 ‘평등하게’ 노출되어 있다는 것을 뜻한다’는 구절이 있습니다. 이러한 논의를 본격적으로 펼치기에 앞서, ‘삶의 불확실성’에 대한 개념 정의가 우선 요구됩니다. 이러한 불확실성이 신자유주의 체제로 인한 물질적 제반조건의 취약성, 불안정 고용형태, 비정규직의 양산과 실업률의 장기화 등을 의미하는지 아니면 죽음을 향한 유한 존재라는 존재론적 한계 앞에서의 실존적 비규정성인지를 면밀하게 분석해 내어야 합니다. 또한 삶의 불확실성이 폭력의 노출도에 대한 평등성으로 이어진다는 주장은 보다 논증되어야 할 사안으로 보입니다. 중심과 주변부, 내부와 외부라는 공간적 이분화 방식도 최신 정치철학 이론이 제시하는 경계들에 대한 사유에 대한 이해를 전제하고 있지 않습니다. 왜냐하면 프랑스 정치 철학자인 에티엔 발리바르에 의하면 신자유주의 체제의 세계화는 민족-국가 개념의 경계는 허물었지만 도시의 빈민가나 슬럼가와 같은 중심부 안에 주변부라는 내적 경계들의 비대 증식으로 나타난다고 보았기 때문입니다. 바로 이러한 경계들은 이주 노동자들이란 뭇 없는 자들에 대한 시민권

의 배제와 소외를 불러일으킨다고 분석되는데, 중심 속의 주변부, 내부 속의 외부라는 경계 내부의 경계들에 대한 사유는 모든 이가 평등하게 폭력에 노출된다고 보지 않고 있습니다. 어떠한 의미에서 폭력의 평등성이 주장되고 있는지 필자는 구체적으로 설명해내어야 합니다.

2. 4페이지에서 필자는 ‘버틀러에게 수동성은 능동적으로 행동할 수 없는 주체의 무능이나 결여, 즉 능동성의 대립항이 아니다. 버틀러에게 수동성은 능동적인 행동에 인식론적으로나 존재론적으로 선행하는 수동성, 말하자면 “일차적 수동성”이다. 이것은 아직 이성이나 언어가 들어오기 전, 누군가의 도움이 없으면 생존할 수 없었던 유아기,에서의 공통성으로 보고 있습니다. 다시 말해, 이러한 유아기적 신체의 의존성과 취약성은 라캉의 정신분석학적 측면에서 상상계에 해당하는 것으로 이는 상징계라는 인식체계와 언어체계에 의해 규정되는 것입니다. 1차적 수동성이란 곧 어린아이, 라틴어로 infans-말하지 못하는 자의 신체적 취약성, 절대적 의존성으로 이해됩니다. 과연 이러한 1차적 수동성이 인식론적, 존재론적 수동성이 아니라고 할 수 있을까요? 상상계에서의 엄마-아이라는 이차적 관계의 유착성은 바로 존재론적 위상의 수동성-온전하게 엄마에게 생존 조건이 떠맡겨져 있음과 동시에 아이의 욕구는 엄마가 의존하는 언어라는 표상질서에 입각한 이해에 의해 분절되고 번역되고 마는 것이기 때문입니다. 즉 아이의 모든 울음과 제스처어는 식욕, 수면욕, 갈증 등에 대한 욕구로 축소되어 버리고 말기 때문입니다. 나아가 인식론적 측면에서 이러한 상상계적 단계는 아이와 엄마의 나르시시즘적 오인 구조로 분석되는 것으로, 상상계는 인식론의 바깥을 구성하는 것이 아닙니다. 이러한 맥락에서, 1차적 수동성은 상상계적 단계에서의 자아의 형성과 더불어, 소외라는 주체화 과정으로 이행해가야 하는 필연성으로 이해되는데, 이것은 상징계에 의해 전제된 수동성이라 할 수 있습니다. 그러하기에 1차적 수동성을 모든 존재론적, 인식론적 바깥으로서의 수동성으로 분석하는 것은 상상계와 상징계의 관계에 대한 이해 부족으로 보입니다. 필자는 1차적 수동성과 2차적 수동성에 대한 개념 정의와 변별점을 어떻게 정의내리고 있는 것인지 다시 한번 더 말씀해 주실 수 있을까요.

3. 4페이지에서 “언어를 배우고 “저자-주체”로서 자신의 삶을 설명할 수 있게 되기 전 우리는 온전히 수동적인 내몰림, 타자의 영향 하에 있었다. 말하자면 “타자는 주체에 선행한다. 당신은 타자를 구성할 필요가 없다. 타자가 먼저 수수께끼로서 당신에게 온다”(『윤리적 폭력 비판』, 129. 위니컷 재인용). 먼저 동일

자가 있고 다음에 타자가 있다고 간주하는, 이분법적 사유는 전복된다. 나는 타자로부터 뒤늦게 출현하거나 나 자체가 이미 타자인 것이다.” 로 주장하고 있습니다. 여기서 타자는 이자적 관계에서의 상호 주체성의 소타자(autre)인지, 아니면 나와 타자라는 상징계에 종속된 이들을 팔루스라는 전체적 기표에 관통되게 하는 삼자적 관계성으로서의 대타자(grand Autre)를 지칭하는 것인지를 명시하여야 합니다. 또한 여기서 말하는 주체로서의 상징계적 편입의 단계가 과연 저자-주체로의 정립인지도 의문입니다. 이미 주체는 저자로서의 위상-원인자, 시초, 기원이 아닌, 아버지의 법질서라는 부권적 위상에 의해 수동적으로 배치된 효과에 불과하기 때문입니다. 상상계적 단계에서의 타자는 어머니라면, 이때 어머니라는 역할의 이름 역시 남근 질서에 의해 명명된 자리로서 이미 대타자의 질서에 의해 배열된 효과입니다. 그리고 여기서 주체에 선행하는 타자는 대타자로 규명될 수 있는데 이러한 타자와 나의 관계에서 대타자는 이질성이 아닌 동일성의 원리이자 축 자체입니다. 이러한 맥락에서 이러한 대타자와 주체의 관계는 이분법적 관계의 전복이 아니라, 오히려 주체가 대타자의 질서의 효과로 흡수되는 동일성의 원리의 확장인 것입니다. 다시 말해, 필자는 대타자를 소타자와 혼돈하고 있음으로써 라캉의 정신분석학적 논의의 개념들을 제대로 다루고 있지 않은 것은 아닌가요.

4. 버틀러의 윤리적 폭력 비판에서 엘리자베스 코스텔로의 논의로 넘어가는 대목인 7페이지에서 과연 어떠한 문제의식의 창출이 이뤄지며 어떠한 논점 이동이 전개되는지가 전혀 제시되고 있지 않기에, 병렬적 나열로 비취집니다. 사유는 지식 체계의 병렬적 봉합면이 아니라 지식 체계의 봉합점을 뜯어내는 탈봉합의 계기이자 축추는 빈칸으로서의 공백입니다. 이러한 공백의 문제의식이 도입되지 않기에 두 논의가 인용구 안에서 박제되어 있는 듯합니다. 나아가 10페이지에서 “바디우의 지적처럼 인권 윤리가 타자의 동화(assimilation), 타자의 동일시에서 멈추는 서구적 방법이라면 우리는 “타자에 대한 근본적이고 최초의 열림을 제시하는 다른 기원”(바디우, 28)을 참조해야 한다. “라고 말함으로써 인권의 정치를 서구 보수화의 정치적 경색화인 제국주의 논리로 축소하고 있습니다. 그러나 에티엔 발리바르에 의하면 인권은 봉기의 정치로서 인간의 권리는 지난 헌정의 규정성에서 벗어나는 절대적 비규정성으로서 혁명의 준거점이 됩니다. 이러한 예로서 1789년 권리선언에서 남성을 제외한 이들이 인간의 권리란 정치적 권리의 배제자로 규정되었을 때에, 1791년의 여성과 여성시민에 대한 권리 선언을 올랭프 드 구즈가 제시하였으며 아이티의 운동가인 루베르 튀르가 노예 조건의 전복과

동시에 인간으로서의 권리를 흑인 역시도 투쟁적으로 쟁취해야함을 피력함으로써 인간 권리의 선언은 매순간 재의미화되고 탈구되는 것이자, 민주주의의 완결점이 아닌 민주주의란 운동의 시작점이 된다고 보기 때문입니다. 이러한 관점에서 인권을 서구의 제국주의적 보편 논리로 축소함으로써 보편 개념의 다각성-라클라우에게 있어선 끝이 열린 헤게모니 투쟁의 장이자 빈칸으로서의 열린 보편성이자 특이성과 보편성의 융합점으로서의 구체적 보편성 등을 간과하는 것은 아닌가요?

5. 본 논문의 11페이지에서 엘리자베스 코스텔로가 제시하는 동물성이란 비인간의 장소입니다. 이러한 맥락에서 그녀는 ‘동물의 지위로 내려가 있는 것’으로 묘사됩니다. 여기서 동물의 지위로의 추락과 하강 이미지는 여전히 인간 개념의 하위 개념으로서 동물성을 제한하는 방식은 아닌지요. 엘리자베스 코스텔로가 다른 동물들 안으로 들어간다는 공간화의 침투, 동화 방식은 어떻게 서구 제국주의적 보편논리인 식민화란 영토 확장의 방식과 다른 것인가를 면밀히 드러내야 할 것입니다. 왜냐하면 여전히 위계적 존재 위상의 차별적 구도를 전제하는 내려감이라는 하강 이미지는 동물성과 인간성의 대립 구조를 극복하는 공감의 역량으로 다가오고 있지 않기 때문입니다. 나아가 엘리자베스 코스텔로의 동물 개념이 수동성과 침묵, 슬픔과 고통이란 비재현의 장에 감금되는 방식이 아닌 생성과 변이의 장으로서의 동물성과 인간성의 혼용 지대로서의 비약성과 회열, 기쁨, 즐거움의 도약으로서의 새로운 주체성으로 나아갈 순 없는 것일까요?