

경계적 자원의 지구화가 밀도 높게 진행되면서 여성들이 여러 형태로 국가의 경계를 넘어 이동하는 것은 이 시대를 특징짓는 주요 변화 중 하나이다. 세계적으로 급증하고 있는 여성 이주는 개인적인 자원뿐 아니라 사회, 국가 등 다양한 수준에서 물질적·비물질적 변화를 낳고 있다. 이로 인해 여성 이주는 각국의 주요한 정책적 관심사이며, 학문적으로도 중요한 연구대상이 되고 있다. 이 책의 저자들은 지구화가 만들어내는 여성 이주에 관심을 갖고, 아시아 여성 이주로 인해 일어나는 각국의 현황에서부터 이주이성의 인권 문제, 가족구조의 변화 등을 비롯해서 산업화가 진행됨에 따라 새롭게 등장하는 노인 보살핌 제도화 등에 이르는 문제들을 다루고 있다. 더 나아가서 지구화시대의 변화들을 어떤 가치와 인식의 관점에서 접근해야 할 것인지에 대해 논의한다.

독자들은 한국, 일본, 중국(인민), 베트남, 필리핀, 스리랑카 등 각지의 학자가 참여한 이 책을 통해 여성의 이주로 인한 아시아 지역 가족구조의 변화가 여성들의 일상과 삶을 어떻게 재편하고 있는지, 또한 그런 변화가 아시아 지역의 미래에 어떠한 변수로 작용할 것인지 등의 질문에 대한 연구에 다가갈 수 있을 것이다. 특히 아시아 여성의 이주를 젠더 관점에서 접근한 연구를 찾기 어려운 현실에서, 이 책이 각 주제에 관심을 갖고 있는 연구자 및 일반인에게 도움이 될 수 있기를 기대한다.

— 발간사 중에서

www.hanulbooks.co.kr



9 788946 053281
ISBN 978-89-460-5328-1
값 33,000원

글로벌 아시아의 이주와 젠더

이화여자대학교 아시아여성학센터 기획 | 허리금 영림

한울
아카데미
1328

글로벌 아시아의 이주와 젠더

이화여자대학교 아시아여성학센터 기획 | 허리금 영림

MIGRATION AND GENDER IN GLOBALIZED ASIA

이 책은 오늘날 지구화의 특징이 되고 있는 "여성이주", "가족변화", "보살핌 위기"라는 세 현상에 주목한다. 지구화가 만들어내는 변화 속에서 여성들이 어떻게 움직이고 있으며, 그 움직임 속에 여성들이 애초에 기획하고 상상했던 것들이 어떤 장애들로 인해 굴절되고 변화하는지 찾아내는 노력이 이 책의 우선적인 관심이다.

한울
아카데미

제1장 긍정, 고통, 그리고 임파워먼트

로지 브라이도티 (네덜란드 유트레흐트 대학 인문학부 교수)

1. 들어가는 글

대부분의 사회이론가들은 우리 시대의 공적 토론이 비판이론과 급진적 인식론이 중심이었던 정치에 대한 관심으로부터 윤리, 종교 규범, 가치에 관한 담론을 새로이 강조하는 쪽으로 대체되고 있다는 데 동의한다. 이러한 ‘윤리적 전회(ethical turn)’는 페미니즘을 포함한 많은 학문과 담론 영역에 영향을 주었다. 윤리적 가치에 대한 토론은 새로운 지배적 서사가 발생한, 기술적으로 매개된 세계 속에서 빠르게 변화하는 지구화된 사회적 맥락에 관한 응답으로 보일 수 있다. 이러한 토론은 급진적 회의주의와 포스트모더니즘 시대의 해체적인 양상을 기본적인 가치들에 관한 새로운 믿음으로 대체하고, 보다 친숙한 주제들을 다시 가져온다. 그

* 이 글은 2008년 이화여대 아시아여성학센터에서 주최한 “2008 International Summer Lecture Sessions: Feminist Ethical Issues in Globalization”에서 “Affirmative Ethics and Bio-Politics”라는 제목으로 발표된 후 수정·보완되어 *Asian Journal of Women's Studies*, Vol. 14, No. 3(2008), pp. 7~36에 수록된 “Affirmation, Pain and Empowerment”를 번역한 것이다.

중 첫 번째는 인류 진보의 역사적인 지배적 양식으로서의 자본주의 시장 경제의 불가피성이다(Fukuyama, 1989, 2002). 두 번째 주제는 ‘이기적 유전자’(Dawkins, 1976)와 새로운 진화심리학이라는 표피 아래 있는 생물학적 본질주의라는 우리 시대의 상표이다. 세 번째로 중요한 지배적 서사는 종교의 귀환에 관한 것인데, 이는 특히 세속화된 유럽에서 발생했다. 이 같은 ‘탈세속화(post-secular)’ 전회는 신흥종교들의 재창조를 이끌었는데, 이 종교들은 대개 유일신 종교의 다양한 측면 또는 원시종교의 교의, 그리고 새 시대 종교의식의 복합체이다(Braidotti, 2008 참조). 이 같은 새로운 사회적 상황에서 동양 종교들의 영향은 막대한데, 여기에는 서구에서 가장 빠르게 성장하는 철학이자 일상적 실천 중 하나인 불교도 포함된다. 그러나 이 글에서 본 주제에 관해 더 깊이 논의할 수 없음을 유감으로 생각한다.

이처럼 상대적으로 반동적인, 또는 최소한 전통적인 지배적 서사의 귀환은 거대한 긴장이라는 지구적 맥락에서 발생한다. 우리는 지금 증가하는 안보행위와 점점 확대되는 비상사태의 압력 아래 군사화된 지구적·사회적 공간에 살고 있다. 상호 동의적 파괴(Mutually Agreed Destruction: MAD)라는 냉전시대의 독트린은 자기과신적 파괴(Self-Assured Destruction: SAD)라는 세계적 개념으로 바뀌었다. 핵무기 편집증은 테러리스트에 대한 지속적인 전쟁을 벌이게 만들었다. 이처럼 새로운 종류의 적은 흔히 그/녀(테러리스트)와 싸워줄 것으로 기대되는 바로 그 국가와 시스템 내에 존재하는데, 대개는 불가해한 이들의 이미지를 고려했을 때 정치경제는 불특정한 공포 중 하나이다. 우리는 바이럴(viral) 정치의 시대에 접어들었는데, 이는 모든 것을 망라하지만 특정한 대상은 없는 테러와 사회적, 그리고 도덕적 공황까지 촉발하는 시대이다. 따라서 어떤 사태에도 대처할 수 있는 총체적 보장이 필요하다. 사건은 일촉즉발이고 발생할 수밖에 없으며, 대량 살상무기는 어디에나 저장되어 있기 때문이다. 테러리스트에

의한 공격, 폭발, 참사는 확실히 일어날 것이며, 이는 오직 시간의 문제일 뿐이다. 런던의 테이트모던 갤러리 벽에 쓰인 낙서는 다음과 같이 말하고 있다. “냉전 이후, 지구 온난화(After Cold War, Global Warming)!” 이런 맥락에서, 특히 2001년 9·11 이후 대규모 정치행동주의는 집단적 슬픔을 표현하는 공공의례로 대체되었다. 우울증의 정치학이 우세해졌다. 미치고(MAD) 난 뒤에는 우리 모두 슬프다(SAD).

물론 연민의 눈으로 현 국제정세를 보자면 훨씬 슬픈 일들이 많다. 우리의 사회지평은 전쟁에 시달리고 죽음에 사로잡혀 있다. 우리는 종교적 믿음을 가진 사람들이 ‘생존권’이라는 이름으로 사람들을 죽이는 문화에서 살고 있다. 게다가 중대한 전염병들은 신체적 취약성을 증대시키고 있는데, 이 전염병에는 HIV나 에볼라, 사스, 조류독감 같은 새로운 것도 있고 결핵과 말라리아처럼 보다 전통적인 것도 있다. 건강은 이제 공공정책 이슈 이상의 문제가 되었다. 이는 인권 문제이자 국가방어에 관한 문제이다. 모든 종류에 관한 새 시대의 치료법이 퍼져가는 동안, 우리의 정치적 감수성은 필자가 ‘법의학적 이동(forensic shift)’이라 부르는 것을 움켜쥐었다. 우리는 점점 더 죽는 방법에 관해 걱정한다. 포스터(Foster, 1996)는 우리의 분열적인 문화정치를 상처와 고통, 괴로움에 대한 강박관념을 뜻하는 ‘외상적 사실주의(trumatic realism)’라 묘사한다.

‘리얼리티 텔레비전’과 토크쇼는 이처럼 일반화된 도덕적·감정적 비참함, 즉 전 지구적 병적학(病跡學)(Seltzer, 1997)에 관한 사례로 넘쳐난다. 체현된 주체의 관리에 관한 생명정치(生命政治)의 양상들은 건강, 신체단련, 장수(長壽), 체중조절을 목적으로 하는 사회적 실천의 급증과 자기 자신을 위한 그 밖의 수많은 기술을 낳는다. 반복되는 주제는 유연성에 관한 것인데 이는 따라서 체현된 자아의 취약성과 고통 회피에 관한 것이기도 하다. 유전적 체질과 진화에 관한 생물유전학적 담론들은 이 주제를 강화한다. 기술적으로 매개된 사회적 맥락의 도전에 이르기까지 살 수 없을 것

이라는 공포는 불만과 불안에 대한 담론을 생산한다.

정치철학은 이러한 양상을 반영한다. 아감벤(Agamben, 1998)의 ‘헐벗은 삶(bare life)’에 대한 강조는 죽음의 방법과 정도(程度)를 규제하는 장치로서의 주권 권력을 드러낸다. 권력은 체현된 주체, 즉 말 그대로 시체되기(becoming-corpse)에 일어날 법한 결핍에 관한 경계영역(liminal grounds)을 구분한다. 데리다(Derrida, 2002)는 법과 정치적 권위가 자리한 신비적 토대와 그것들이 해방시킨 폭력을 재발견했다. 슈미트(Schmitt, 1996)의 정치신학에서 새로워진 관심은 지구화된 세계의 적대적 분위기와 드높은 세속주의의 종말 모두에 잘 들어맞는다. 미국의 신(新)신학적 보수 정치사상에서 레오 스트라우스(Leo Strauss)의 인기(Norton, 2004)도 이와 마찬가지로이다.

이 같은 맥락이 우울증을 향해 가는 비통한 체념이라는 산만한 사회 분위기를 발생시키고 지지할 것이라는 사실은 충분히 예측할 수 있으며 완벽히 이해 가능하다. 필자는 애도의 정치학과 우울증에 관한 정서경제(affective economy)가 본질적으로 반동적이라거나 반드시 부정적이라고 주장하고 싶지는 않다. 수많은 비평이론가들은 우울증의 생산적 본질에 관한 사례와 그것이 갖고 있는 연대 창조를 위한 잠재력을 강력히 주장해 왔다(Gilroy, 2004; Butler, 2004a). 필자는 또한 우울증이 타인의 상처와의 동일시를 통해 충성심의 형태를 표현하고, 따라서 그것이 트라우마나 고통에 관한 집단적 기억을 유지함으로써 소속생태학(ecology of belonging)을 활성화한다는 데 동의한다. 필자의 주장은 그보다 우울증의 정치학이 우리 문화에서 지배적이 되었고, 마침내 대안적 접근을 위한 여지를 거의 남기지 않은 채 자기실현적 예언처럼 작동하게 되었다는 것이다. 그러므로 필자는 새로운 형태의 저항을 창조하는 수단으로, 다른 윤리적 관계들에 관한 실험의 필요성을 주장하고자 한다. 따라서 필자의 관심은 긍정의 윤리학에 있다.

2. 변형적 또는 긍정의 윤리학

긍정의 윤리학을 위한 사례의 출발점은 탈구조주의 철학, 보다 정확히는 유럽의 철학적 인본주의에 내포된 주체의 관점에 관한 그들의 비판에서 기인한 가설이다. 인본주의적 주체는 그/녀의 의식과 합리적 의지가 일치한다고 가정한다. 확대하자면 이는 적절한 윤리적 탐구의 대상은 합리적 개인주의에 관한 주체의 보편적 중심과 도덕적 지향성이라는 것을 의미한다. 윤리적 주체에 관한 이 같은 관점은 1970년대 푸코(Foucault)와 들뢰즈(Deleuze)에서 시작된 신(新)니체주의 철학자들에게 도전받아왔다. 그들은 윤리적 주체가 진실과 권력—이는 세계 내 타인들에게 작용할 가능성이 크다—의 영향이라는 관점에서 개념화된다는 생각에 이의를 제기했다. 이 같은 입장은 주체의 보편적이고 도덕적인 본질보다는 실천으로서의 윤리적 관계, 즉 자아에 대한 관계 또는 기술을 우선시한다. 능동적 관계에 대한 강조는 윤리를 상호 관계에 대한 긍정적 태도, 생성적인 힘과 가치를 배양하는 실천으로 정의하는 실용적 접근을 나타낸다. 도덕성이 단지 규칙들의 집합이나 성립된 규약들의 실행인 반면, 윤리적 선(善)은 되기(becoming)에 관해 힘을 부여하는 방법을 규정하는 것으로 정의된다(Deleuze, 1968; Ansell-Pearson, 1999). 이 핵심 개념은 이후에 다시 다루도록 하겠다.

도덕적 본질과는 대조적으로, 관계에 관한 실용적·이론적 접근은 주체의 시야 한가운데서 창조성의 형태를 불러넣는다. 윤리는 창조적 되기, 즉 긍정적 방식의 조합 및 관계 형태의 구성물과 함께 실행되어야 하는데, 이는 또한 들뢰즈가 감응들에 관한 ‘극화(劇化)’의 방법에서 묘사한 힘들의 결집이다. 이를 니체식으로 보자면, 동일한 활동이 부정성의 긍정적 열정으로 바뀐다는 관점으로 표현될 수 있다. 그리고 이는 창조성에 관한 질문이 된다. 긍정적인 윤리적 관계는 우리의 욕망과 상상을 포함하는 것

이자, 미개발로 남겨두었던 자원들을 움직임으로써 부정성 변신의 적절한 형태를 창조한다. 이 정서적 힘들은 실질적이고 물질적인 관계들에서 구체화 되는 강력한 에너지이다. 이 같은 관계들은 타자들과의 상호 접촉을 위한 네트워크, 또는 그물망, 리즘(rhizome)을 구성한다. 이는 사실상 정치와 윤리적 행위자를 위한 조건은 현재적 범위에 의존하지 않으며, 대안적 사회관계와 다른 가능한 세계를 창조하는 데 능동적으로 참여한다는 의미이다. 윤리적 사례를 위한 가능성의 조건은 적대적이지 않고, 따라서 부정(否定)으로 나타나지 않는다. 대신 이 조건들은 긍정적이며 힘을 주는 대안 창조를 추동한다. 이 같은 발생적 측면에 대한 강조는 또 다른 중요한 요소를 포함한다. 즉, 윤리적 관계를 인간영역 내로 제한하지 않고 인간 타자성의 예들까지 포함한다는 점이다. 오히려 이는 윤리적 관계를 비인간적(non-human)이고 탈인간적(post-human)이며 초인적인 힘과 맺는 상호 관계에 열려 있는 것으로 보는 것이다. 이는 탈(脫)인간중심주의적이며 생명중심적이다.

비인간의 윤리적 관계에 대한 강조는 또한, 단지 자연적인 면만이 아니라 사회적이며 정신적인 면이라는, 용어적으로 가장 광범위한 의미로서 환경에의 의존을 강조한다는 점에서 생태철학이라 칭할 수도 있다(Guattari, 2000). 우리의 기술발달 정도를 고려한다면, 소속생태학을 강조하는 것이 생물학적 결정주의라는 실수를 저지르는 것은 아니다. 그보다는 오히려 주체들이 그 안에서 복합적 관계를 구축하는 자연문화의 연속체(Haraway, 1997)를 가정하는 것이다. 또한 필자는 여기서 관련 논의를 더 진행할 수는 없을지라도, 이 윤리를 사회적 지속가능성(Braidotti, 2006)이라는 관점에서 언급하고자 한다. 이러한 윤리적 접근에 따르면, 윤리적 관계의 실천과 실용성은 필수불가결한 것이다. 따라서 우리에게는 되기에 관한 관계적 윤리를 배양함으로써 긍정적 관계의 출현을 위한 조건을 창출해야 할 필요가 있다.

해체주의뿐 아니라 정신분석학에서도 감지되는 헤겔 변증법의 전통과는 대조적으로, 타자성은 구조적 한계가 아니라 긍정적 표현, 예를 들어 반동적이지 않은 대안을 위한 조건이다. 타자는 변신적 조우(遭遇)가 일어나는 문턱이다. 주체, 특히 '다른 것'으로 위치지어진, 즉 '언제나 이미' 다르다고 일컬어지는 주체들에 의해 표현되는 '차이'에는 변신적이거나 창조적 되기에 대한 잠재력이 있다. 이 같은 '차이'는 본질적으로 주어진 것이 아니라 윤리적으로 부호화된 하나의 과정이자 기획이다.

복합성을 지지하는 필자의 입장은 결과적으로 삼중의 변동을 촉진한다. 첫째, 이는 칸트적 보편주의의 도덕 규약에 반(反)해 급진적인 변신의 윤리학을 지속적으로 강조한다. 둘째, 이는 의식에 의해 추동된 보편적 합리성에서 과점존재론, 이른바 감응들과 관계들에 의해 추진되는 주체성의 관점으로 그 초점을 이동시킨다. 셋째, 이는 부정의 논리에서 주체의 발생을 분리하고, 주체성을 긍정적 타자성 - 동일자의 재인(再認)이 아니라 창조로서의 상호 작용 - 에 부착한다. 이 절의 나머지 부분에서 필자는 특히 세 번째 면인 긍정, 또는 부정성에 대한 비판에 집중할 것이다.

하나의 예에서 시작하자. 대부분의 문화들, 특히 유럽에서 타자성은 역사적으로 부정성이나 타락의 장소로 기능해왔다. 차이는 동일자로서의 주체성의 관점에 반하는 위계적 범위에 있는 것으로 간주된다. 주체는 이미 가정되어 있는 많은 가치들과 동일한 것으로 기대된다. 우리 문화에서 이 같은 가치들은 주체를 합리성, 의식, 도덕·인지적 보편주의와 동일시하는 인본주의적 이상(理想)에 의해 만들어졌다. 이 같은 "주체 - 또는 휴머니즘의 '인간(남자)' - 알기"라는 시각은 그 자격 범위 내에 포함되는 것만을 받아들이고 그렇지 않은 것들을 배제한다. 타자성은 이 같은 정의에 따라 배제된다. 이러한 배제와 포함의 논리는 타자들을 주체의 구조적·구성적 요소로 만들어버린다. 이에 의해 타자는 부정적으로 짜맞추어진 동일자의 조각으로 기능한다. 타자들은 결과적으로 주체에 관한 규범, 정상

성, 규범적 관점을 정의하는 데 비록 반사적이기는 하지만 중요한 역할을 담당한다.

이러한 타자들은 여성, 게이, 트랜스섹스로도 알려진 성애화된 타자들이고, 민족적이거나 원주민적인, 또는 인종화된 타자들이며, 자연적이고 동물적, 환경적인 타자들이다. 이들은 주체에 대한 지배적 시각에서 배제되어 구성된, 구조적 타자성의 상호 관계의 면(面)들을 구성한다. 이 같은 시각은 암암리에 주체를 남성이자 이성애자, 비인종화(예를 들어, 백인이 되는 것은 존재하기의 '자연스러운' 방법으로 구조화되며, 아름다움에 관한 이상은 '순백'과 동일하게 여겨진다)되어 있으며 비동물, 비식물, 대지에 속하지 않은 존재로 가정한다. 이 같은 차이의 축들은 차이화의 구조로 기능하는데, 이 구조들은 주체에 관해 수용 가능하고 정상적이며 표준적인 시각을 만드는 매개변수를 정의한다. 따라서 지배적 주체는 동일성에 의해 이 같은 규범적 이상과 관계를 맺는다. 왜냐하면 동일성은 이 같은 내재적 규범과의 편차가 제로(零)이기 때문이다. 다시 말해 그는 남성이며, 이성애자, '백인' 또는 가능한 한 백인에 가까운 인종이며, 인간 또는 인간에 가까운 존재이다.

이러한 구조적 타자들이 탈근대성에서 복수성과 함께 재등장했다고 말하는 것은 결과적으로 타자성을 부정의 현상이 아니라 긍정성을 지닌 다기능적 현장으로 만든다는 말과 같다. 예를 들어, 근대 유럽에서의 거대한 해방운동이, 새롭게 나타난 '타자들'에 의해 추동되고 연료를 공급받았던 역사적 사실이 있다. 여성 및 동성애자 인권운동, 반인종주의 및 탈식민 운동, 반핵운동, 장애인운동, 환경운동, 동물권운동까지 포함된 이 운동들은 근대의 구조적 타자들의 목소리이다. 이 운동들은 또한 주체에 관한 기존의 '중심' 또는 지배적 시각의 위기를 보여준다. 철학적 유목론의 언어로 하자면, 이러한 운동은 다수성의 위기와 소수성의 되기 양식을 모두 표현한다(Braidotti, 2006). 이들은 모두 억압, 주변화, 배제의 지점일

뿐 아니라 창발하는 반주체성들에 힘을 주는 예이기도 하다.

힘을 주는 관계들을 위한 탐구에 기반을 두는, 단일적이지 않은 주체를 위한 긍정의 윤리학은 자아가 비인간 또는 '지구적' 타자들을 포함한 타자들과 맺는 상호 관계에 관한 확장된 의미를 제안한다. 타자들과 관계 맺는 이 같은 실천은 자이중심적 개인주의의 거부를 필요로 하며, 이로써 강화된다. 이는 자아의 이해관계와 확장된 의미에서의 공동체—이는 누군가의 영역 또는 비인간, 예를 들어 환경적 상호 관계를 포함한다—의 안경을 결합하는 새로운 방식이다. 앞서 주장했듯이 이러한 방식은 지배적인 칸트의 도덕성, 그리고 그에 대한 페미니즘적 대응과의 열린 불일치에 가담하는 다양성에 의해, 그리고 그 안에서 구성되는 주체를 위한 복합적 소속성을 지니는 생태철학이다.

보편적 가치에 관한 질문은 이러한 논의와 상관성을 갖는다. 비록 도덕적 보편주의를 비판하기는 하지만, 긍정의 윤리학은 전반적인 영역에서 가능해진다. 이는 현실에 기반을 둔 미시 보편성의 부분적 형태를 표현하는데, 이 미시 보편성은 집합성, 관계성, 공동체의 건설에 관한 강력한 시각을 바탕으로 한다. 현재의 생명유전학적 자본주의는 인간뿐 아니라 살아 있는 모든 유기체에 공통된 상호 의존에 관한 지구적 형식을 만들어낸다. 이 같은 생명중심적 단일성은 취약성에 대한 일반적 형태의 인정으로서 부정적 유형이 되려는 경향이 있다. 예를 들어, 인간 유전자 프로젝트와 같은 생명기술적 진보는 상업적으로 운영되고 이윤추구적인 기술들을 저지하려는 절박함에 모든 인종을 단일화한다. 프랭클린과 루리, 스테이시(Franklin, Lury and Stacey, 2000: 26)는 이러한 상황을 '범(凡)인본주의'라 부른다. 다시 말해 이는 공통의 위협에 맞닥뜨린 인간과 비인간적 환경 간의 상호 연결에 대한 전 지구적 인식이다. 공포는 강력한 결집소가 될 수 있다. 공통적인 위협들 내에서 인간과 비인간적 환경들 간의 상호 연결에 대한 지구적인 의미를 뜻하며 공포가 바로 이러한 힘 있는 유

대를 가능하게 만드는 것이 된다. 다시 돌아와서 여기에 있는 부정적인 요소들을 살펴보자. 그러나 긍정적인 요소는 대체로 부정적인 요소 언저리에 있기 마련이다. 여기에는 두 가지 긍정적인 요소가 있다. 첫째, 시장 경제에 의해 유도된 지구적인 재맥락화는 또한 상호 연결성의 의미를 생산한다. 둘째, 상호 연결에 관해 갱신된 의미는 윤리학의 필요를 만들어 낸다. '우리'가 이곳에 함께 존재한다는 사실은 공동체에 대한 새로운 요구와, 개인주의와 비판적으로 거리를 둔 단수적 주체들의 귀속감을 발생시킨다. 이는 도덕적 상대주의에 빠지기는커녕 지역적으로 위치지어진 미시 보편주의적 요구들의 급증을 낳는다.

보편성을 지역화하고 그를 통해 이를 부분적 실행들로 만듦으로써 보편성에 대한 우리의 이해를 넓히는 이 같은 경향에 대해 분명하고도 이해를 돕는 예가 하나 있다. 페미니스트 이론뿐 아니라 탈식민, 인종이론 작업에서 강력한 윤리적 주장으로 등장한, 상황지어진(situated) 세계시민주의적 신(新)인본주의이다. 이에 관한 예로는 길로이(Gilroy, 2000)의 플래닛 세계시민주의(planetary cosmopolitanism), 브라(Brah, 1996)의 디아스포라적 윤리학, 글리산트(Glissant, 1997)의 관계정치학, 라클라우(Laclau, 1995)의 미시 보편적 요구들, 바바(Bhabha, 1994)의 '하위주체 세속주의', 시바(Shiva, 1997)의 '반지구화 신인본주의', 힐 콜린스(Hill Collins, 1991)에서 코넬(Cornell, 2002)에 이르는 아프리카 인본주의와 공동체 정신(Ubuntu)에 대해 떠오르는 관심의 물결까지 아우른다. 후스(hooks, 1990)와 웨스트(West, 1994)가 보여주듯, 아프리카 흑인 페미니즘 이론은 오랫동안 탈세속화되어 왔다.

사이드(Said, 1978)는 계몽에 근거를 둔 보편적 인본주의에 관해 합리적 해석을 전개해야 할 필요성을 처음으로 제기한 주요 서구 이론가들 중 한 명이다. 사이드는 탈식민화된 현존뿐 아니라 식민지 경험과, 그 경험의 폭력적 남용 및 구조적 부정의(不正義)를 고려해야 한다고 강력히 주장했다. 또한 프

랑스의 탈구조주의 철학자들은, 유럽인들은 식민주의, 아우슈비츠, 히로시마, 구 소련의 강제노동수용소 - 현대사의 공포 중 극히 일부만 언급한 것이다 - 의 여파에서 그들 자신을 세계의 도덕 수호자이자 인류 진화의 원동력으로 상징하는 유럽의 거대한 망상에 대한 비판을 개선할 필요가 있다고 주장했다. 이 같은 반유럽적 계몽은 탈구조주의 세대의 비평이론가들에 의해 수행되고 있으며, 이는 인본주의에 대한 비판의 필수불가결한 지점을 형성한다. 들뢰즈(1968)의 주체에 대한 초월적 관점의 비판, 이리가레이(Irigaray, 1985)의 남근 이성 중심주의의 탈중심화, 푸코(Foucault, 1977)의 유럽 인본주의에 대한 비판, 글리산트(Glissant, 1997)의 혼성화 강조, 데리다(Derrida, 2001)의 환대에 관한 작업이 바로 그러한 예이다.

따라서 서구의 탈구조주의적 관점 안에서 사회적·문화적 비판들이 가진 반인본주의는 동 시대의 인종, 탈식민주의 혹은 비서구적 비판이라는 세계시민적 신인본주의와 함께 읽힐 수 있다. 다른 모든 차이에도, 이러한 두 가지 입장은 모두 인본주의적 개인주의에 대한 포괄적 대안들을 생산한다. 필자는 구조적 차이들을 무너뜨리려 하거나 이러한 차이들을 쉽게 유추하지 않으면서 위치의 정치학을 실천하고 그들 간의 공통점을 찾아내고자 한다. 이는 그들의 노력을 동시화하고, 정치적 목적과 열정을 조율하려는 시도로 이해되어야 한다. 일치점을 그려내는 것은 환원적이라기보다 생산적이다. 이는 생산적 또는 긍정적인 힘으로서의 타자성과의 조우에 관한 방법론적 사례이다. 한편으로 생명중심적이고 평등주의적인 비인본주의, 다른 한편으로 비서구 신인본주의는 혼종적, 유목적, 디아스포라적이고 혼성적인 과정을 각기 다른 지지자들의 상호 연결과 페미니스트 동맹에 대한 보편적인 공통의 주장을 재구축하는 수단으로 뒤바뀐다.

3. 고통과 취약성에 대한 질문

고통에 대한 질문은 항상 서구에서 지배적인 칸트적 규범에서 파생된 윤리적 작업들에 대한 즉각적인 반대로서 제기된다. 변화와 변신, 되기 과정의 긍정성은 이러한 반대를 잘 논증한다. 하지만 이것이 모든 변화가 본질적으로 선하다는 것을 의미하는가? 더 나쁜 것으로 향하는 변화란 없는가? 상처, 고통 그리고 각성이란 무엇인가? 다른 말로 하자면, 생산적 힘으로서의 유목적 되기(nomadic becoming)를 강조하는 긍정의 윤리학은 처음에는 과도하게 낙관적이며 반(反)직관적으로 보일 수 있다. 이 같은 접근을 추동하는 자극은 아직 너무나 추상적이지만, 이는 정치적 변화과정 안에서, 또 그 과정을 통해 고통의 공-현존(co-presence)을 완전히 인지하는 데 기반한다. 이는 고통에 대한 존중과, 철저한 변신은 기껏 해봐야 크나큰 노력을 필요로 하고 최악의 경우에는 고통스럽다는 것을 지각하는 데서 태어난다. 여기에는 살아 있는 경험들로부터 온 교훈이 있다. 필자의 정치적 세대, 즉 베이비부머들은 변화를 열망하는 사람들을 특징짓는, 강렬하고 때때로 치명적인 조바심에 제동을 거는 가혹한 현실에 굴복해야 했다(Braidotti, 2008 참조). 우리는 아마도 모두 인간일지 모른다. 그러나 몇몇은 확실히 다른 이들보다 더 인간적(mortal)이었다. 우리는 현존적이며 정치적이고 성적, 최면적, 또는 기술적인 종류에 대한 희망 없는 실험, 그리고 현 상황에 대한 무력증 - 이는 '스텝퍼드 와이프(stepford wife)'¹⁾ 신드롬으로도 알려져 있다 - 으로 수많은 표본을 잃었다. 이는 항의가 아니요, 변화를 저지하려는 의미가 있는 것도 아니다. 서론에서 언급했던 것처럼 필자는 우울한 상태와 애도의 수사학은 진일보한 자본주의

1) (역주) 사회통념과 남편의 의사에 무조건적으로 따르는 순종적인 아내를 가리킨다(출처: Oxford Advanced Learner's English-Korean Dictionary).

의 논리, 즉 지배적 이데올로기로서 필수불가결하다고 본다. 게다가 지구화시대의 보수적인 정치적 맥락은 이데올로기의 종언과 변신의 정치학이 가지는 비극적 측면에 대한 불평을 지겹도록 반복하면서 변화에 수반되는 위험을 지나치게 강조해왔다. 필자의 작업은 이 같은 정치적 소심함을 제거하려는 것이다. 필자는 여기서 단지 주의사항 하나만을 언급하고자 하는데, 바로 사회적 변화와 변신의 과정들은 매우 중요하기 때문에, 즉 필수적일 뿐 아니라 필요하기 때문에 이 같은 과정들은 조심스럽게 다루어져야 한다는 것이다. 우리는 변신의 정치학에 수반되는, 고통을 구성하는 요소를 고려해야 하며, 이를 장애물이 아니라 긍정의 윤리학을 위한 주요 자극으로 보아야 한다.

어떤 순간의 고통에 주목해보자. 유럽 문화에서 고통은 습관과 전통의 힘 때문에 괴로워하는 것과 관련된다. 따라서 이는 부정적 의미를 내포한다. 그러나 만약 이 문제에 유목적 렌즈, 즉 스피노자적이고 들뢰즈적인 페미니스트 도구를 통해 접근한다면, 우리는 고통을 괴로움에서 분리해 고통 그 자체를 볼 수 있게 된다. 고통은 - 괴로움이나 질투, 분노와 같은 다른 부정적 감·감정과 마찬가지로 - 우리에게 무엇을 말하는가? 만약 우리 스스로 이 문제를 탈심리화할 수 있다면, 고통은 우리의 주체성이 감응, 상호 관계성, 타자들이 주는 충격으로 구성된다고 말할 것이다. 주체의 핵심은 감응, 다시 말해 타자들과 상호 관계를 맺는 능력이며, 그들과 영향을 주고받는 것이다. 이 논의를 탈심리화하는 것은 고통을 부정하는 것이 아니라 그것을 통해 다른 작업방법을 찾으려는 것이고, 그리하여 고통과 더불어 살아가려는 것이다. 예를 들어, 스피노자의 코나투스 이론이나 임파워먼트에 대한 페미니스트의 능동적 욕구와 관련, 주체성에서 정서적인 핵심을 가정한다면, 그리고 윤리학을 관계성으로 정의한다면, 윤리적 관계의 목표는 능동적이고 힘을 주는 타자와의 관계에 대한 욕망을 배양하는 일이 될 것이다. 그렇게 되면 윤리학은 긍정적이고 힘을 주

는 방식으로 타자와 관계 맺고자 하는 욕망의 능동적 또는 생산적 본질을 표현하는 것이 될 것이다.

이는 첫 번째로, 앞서 주장한 바와 같이 긍정의 정치학이 적대적 전략에 관한 것이 아님을 의미한다. 정치는 오히려 다중적인 일상 행동주의의 미시정치 실천, 또는 우리 자신과 미래세대를 위해 우리가 살아가는 세계에 대한 세계 안의 중재가 된다. 만약 이러한 목표를 갖고 있다면, 우리는 어떻게 사회적 변화의 정치적 과정과 개인적 변신에 연결되어 있는 고통과 위험, 불편에 접근할 것인가? 이 같은 질문은 우리를 이러한 입장의 두 번째 함축적 의미로 이끈다. 다시 말해, 고통을 괴로움에서 분리하고 윤리적 관계들을 구성하는 데 고통이 긍정적 역할을 할 수 있도록 재고해야 한다. 변신의 윤리학은 주체 알기라는 측면의 급진적 재배치를 수반하는데, 이 재배치는 단순하지도 자기증거적이지도 않으며, 고통에서 자유롭지도 않다. 그렇지 않은 의식고양과정은 존재하지 않는다. 30년이 넘는 지난 세월 동안 우리는 이 문제를 “개인적인 것이 정치적인 것이다”라는 초기 슬로건으로부터 위치의 정치학(Rich, 1987)을 통해 오늘날 다중적으로 위치지어진 관점으로 탐구해왔다. 또한 탈구조주의 페미니즘에서 어떻게 변화를 성취할 것인가에 관한 문제는 익숙한, 따라서 편안한 가치와 정체성으로부터 우리 자신을 탈정체화하는 측면에서 논의되어 왔다(De Lauretis, 1986; Braidotti, 1994).

탈정체화는 고통을 수반한다. 이 고통은 사유와 재현에 관한 소중한 습관을 잃어버린 데 따르는 것이며, 공포, 불안감과 향수(鄉愁)를 야기할 수 있다. 변화는 확실히 고통스러운 과정이다. 만약 그렇지 않았다면 실제로 더 많은 사람들이 탈정체화를 시도했을 것이다. 그러나 이것이 괴로움과 동일시되거나, 그로 인해 부정적 의미를 획득하는 것은 아니다. 이렇게 고통과 괴로움이 동일하다는 믿음은 정치적으로 보수 입장일 수 있으며, 이같은 입장은 앞에서 언급했듯이 결코 필자가 전달하려는 것이 아니다. 필자가 강조하고 싶

은 것은 변신의 윤리학 및 정치학 추구에 수반되는 어려움과 고통이다. 또한 사회적 변화를 위해 분투하는 과정에 수반되는 복잡성과 역설에 대해 자각하는 것이다. 어떤 사람의 정체감에 영향을 주는 변화는 특히 섬세한 것이다. 동일시가 어떤 이의 정체감을 지지하는 내적 발판을 구성하는 상황에서, 우리의 상상적 동일시를 제거하는 것은 입던 옷을 벗어던지는 것과 같이 간단한 일은 결코 아니다. 정신분석학은 가상의 재위치가 복잡하며, 털갈이를 하는 것처럼 시간을 필요로 한다는 사실을 알려주었다. 더군다나 이 같은 질적인 종류의 변화는 분자적이며 개인적인 수준에서 보다 쉽게 일어나며, 이러한 변화들을 공적 담론과 공통의 사회적 경험으로 바꿔내는 것은 복잡하며 위협스러운 일이기도 하다. 게이튼스와 로이드(Gatens and Lloyd, 1999)와 같은 스피노자적 페미니스트 정치사상가들은 사회적으로 체현되고 역사적으로 근거를 둔 변화들이 ‘집단적 상상하기’ - 공통의 도덕성이라고 볼 수도 있는, 변화를 현실화시키고자 하는 공통의 욕망 - 의 결과라고 주장한다.

주체 형성의 지배적인 모델로부터 탈정체화하는 것이 어떻게 생산적이고 창조적인 일일 수 있는지에 관한 구체적인 예들은 다음과 같다. 모든 종류의 유목적 주체들은 동일한 통찰을 확인하고 있다. 다중위치성은 상실의 부정적인 의미를 긍정적인 것으로 바꾸는 것이다. 첫째, 페미니스트 이론은 소수자 되기 또는 젠더 변신하기의 과정에 진입하기 위해 지배제도 및 남성성과 여성성 재현으로부터의 급진적 분리를 기반으로 한다. 그렇게 함으로써 페미니즘은 비판을 우리의 성애화된 자아들을 경험하고 체화하는 대안 창조와 결합시킨다. 대중매체의 비난과 정치적 보수주의의 마케팅에도, 유럽 여성들이 전통적 젠더 및 성역할로 회귀하려는 노스텔지어적 욕망을 갖고 있다는 믿을 만한 증거는 없다.

둘째, 인종 담론에서 인종차별과 백인 특권이 지속되고 있다는 인식은 주체를 구성하는 데 일반적으로 용인된 시각을 심각하게 분열시켰다. 이는 한편으로는 흑인성의 비판적 재평가(Gilroy, 2000; Hill Collins, 1991), 다

른 한편으로는 백인성의 급진적 재위치화를 낳았다(Ware, 1992; Griffin and Braidotti, 2002). 마지막으로 필자는, 유럽인으로서 보다 '겸손한' 관점을 기꺼이 받아들이기 위해 모린(Morin, 1987)이 어떻게 마르크스주의적 세계시민주의를 포기했는지에 대한 그의 설명을 언급하고자 한다. 이러한 과정은 긍정적이면서 동시에 부정적인 영향들을 포함하고 있는데, 이를테면 마르크스주의의 실현되지 않은 약속에 대한 실망은, 미국과 구소련 사이에 끼어 불안하고 분투하며 주변적 위치에 있던 전후 유럽에 대한 연민과 일치한다. 이는 돌봄과 책임에 관해 새로운 의미를 만들어내는데, 이 의미는 모린이 자신의 역사에서 조정과 변신의 현장으로서의 유럽에 대한 탈민족주의적 재정의의 포용하도록 만든다(Balibar, 2002).

유익한 또는 긍정적인 면들은 이 과정의 부정적인 면과 균형을 이룬다. 이 이익들은 인식론적이지가 그 이상으로 확장되는 것이기도 한데, 거기에 우리의 실제 삶의 조건에 관해 보다 적절한 지도학이, 그럼으로써 덜 연민적인 해석이 포함되어 있기 때문이다. 토포스(topos) - 이는 고통을 괴로움과 동일시하고 심층적 변화를 괴로움과 동일시한다 - 로부터 자유로워지는 자기 삶에 대해 보다 적절한 수준을 낳는다. 그것은 우리의 평가를 더욱 명료하게 하며, 따라서 보다 적절하고 지속가능한 관계들을 위한 기반을 닦는다. 이는 일반적으로 부정적 힘에 부과된 중요성이 균형에서 벗어난 것이며, 재고될 필요가 있음을 의미한다.

4. 긍정에 관하여

고통이라는 주제에 보다 덜 심리학적이고 더 개념적인 측면으로 접근한다면, 우리는 이 논쟁에 관해 더욱 친숙한 면들을 제대로 인식할 수 있을 것이다. 관계적 작업으로서 긍정적 가치들을 추구하는 것은 선과 악의

구별을 무효로 하며, 이를 긍정과 부정, 또는 긍정적·부정적 감응들 사이에 있는 어떤 것으로 대체한다. 이는 힘과 관계들의 강도에 연동된다.

긍정의 윤리학에서 긍정적인 것은 부정적인 감응들이 변신할 수 있다는 믿음이다. 이는 모든 감응들, 심지어 우리를 고통, 공포, 불신, 비탄으로 얼어붙게 만드는 것에 대한 역동적인 견해들을 암시한다. 두려움, 공포, 충격은 약한 탈인격화 효과를 지닌다. 이러한 트라우마적 사건은 강력한 반작용 형태에 갇혀 있는, 에고(ego)에 연동된 지각들을 잃게 만든다.²⁾ 그럼에도 긍정의 윤리학은 모든 사건들 안에는 그것을 극복하고 추월할 수 있는 잠재력을 포함하고 있다고 가정하기 때문에 그 사건의 부정적인 힘은 변위될 수 있다. 현실화의 순간은 또한 부정성을 중화하는 순간이다. 윤리적 주체는 사건을 탈인격화하고 사건의 부정적 힘을 변화시키는 자유를 움켜쥘 능력을 지닌 존재이다. 유목적 되기는 상실의 고통을 소속감의 다양한 형태와 복잡한 연대라는 능동적 생산으로 긍정적으로 변신시키는 과정에 주목한다. 따라서 긍정의 윤리학은 움직임(motion)을 감정(e-motion)으로, 능동성을 운동과 과정, 되기를 창출하는 행동주의로 되돌린다. 이러한 변화는 부정적 감정들이 지닌 반복 패턴에서 모든 것이 달라지게 한다.

부정적 감응들에 관해 부정적인 것은, 규범적 가치판단은 아니지만 엄밀하게는 억류, 봉쇄, 군힘의 영향인데, 이 영향은 구타, 충격, 폭력행위, 배신, 트라우마, 또는 단지 심각한 권태의 결과로 나타나는 것이다. 부정적 열정들은 자아만 파괴하는 것이 아니라 자아가 타자 - 인간과 비인간 타자 모두 - 와 관계를 맺고, 그럼으로써 타자 안에서, 또 타자를 통해 성장

2) 트라우마에 관한 임상심리학 연구는 이를 입증하며, 또한 긍정적인 해결로 끝 맺어진 트라우마에 관한 많은 사례를 증명한다. 그러나 여기에서 이에 대해 다룰 수는 없다.

하는 능력까지 훼손한다. 부정적 감응들은 높은 수준의 상호 의존, 타자에 대한 결정적 신뢰—이는 주체에 대한 비통일적 관점과 긍정의 윤리학 모두에서 핵심적인 것이다—를 표현하는 우리의 능력을 손상시킨다. 여기서는 삶을 ‘조에(zoe)’—발생적 힘—로 보는 생기론적 개념이 중요해진다. 왜냐하면 이는 내가 살고 있는 삶은 나의 것이 아니며, 나의 이름—개인화와 차별화되기 위한 생산적 힘—을 짊어지고 있지 않다고 강조하기 때문이다. 따라서 부정적 열정에 의해 부정되는 것은 역동적 힘으로서 생명의 힘 그 자체, 연결과 되기의 흐름이다. 이것이 바로 부정적 열정이 고무되어서도, 그것들이 너무 오래 머물게 함으로써 보상받게 해서도 안 되는 까닭이다. 부정적 열정들은 블랙홀이다.

이는 고통을 피하려는 칸트적 도덕의 정언명령이나, 고통을 도덕적 행위와 윤리적 상호 작용의 방해물로 보는 시각과는 전혀 다른 지점에 그 강조점을 둔다. 긍정의 윤리학은 고통 회피에 관한 것이 아니며, 오히려 상처와 상실, 박탈에 뒤이은 체념과 수동성을 초월하기에 관한 것이다. 존재는 타자에 의한 잠재적 위협으로부터의 자기방어와 면역의 형태로서의 도덕적 규칙 및 규약을 적용하는 것에 대항해 윤리적이 되어야 한다. 고통을 참작한다는 것은 출발점이다. 그러나 이 과정의 목적은 고통에 의해 야기된 수동성과 무기력의 영향을 극복하는 방법을 탐구하는 데 있다. 내적 혼란과 균열, 고통 역시 윤리적 변신 가능성을 위한 조건이다. 고통을 통해 이를 가로지르는 질적 도약은 되기의 긍정적 방법들을 현실화하는 동작이다. 이는 사회적 기획으로서의 희망을 건설하는 몸짓이다.

페미니즘은 여성이 이 변신의 과정, 우리가 가지지 못했던 것을 주는 과정, 제한된 사회적 지평의 비참함과 제약을 벗어나 가능성 있는 세계들을 창조하는 과정을 지속하기 위해 사회적으로 기대되고 고무되는 윤리적 주체임을 가르쳐준다. 이는 계몽적 역설로 생각될 법하지만, 윤리적 변신의 과정을 이끄는 데 우위를 점하는 것은 이미 심신이 피폐해진 사람

들이나 고통과 상처로 괴로워하는 사람들이다. ‘더 나은 자질’은 그들이 남들보다 먼저 상처를 입었고, 고통을 경험했다는 사실로 이루어진 것이 아니다. 왜냐하면 그들은 이미 어떤 존재적 구분의 다른 편에 있으며, 그들은 어떤 면—긍정적인 면—에서는 이례적이기 때문이다. 그들은 가치 전위(轉位)의 현장에 있다. 괴물들(Braidotti, 2002)과 일탈적 타자에 관한 이전 저작에서 필자는 이 패러독스를 비정상성, 규범—또는 정상적이고 바람직한 이상—에서 떨어져 나간 것들의 생산적 본질이라는 측면에서 분석했다. 타자들, 외계인, 외국인, 괴물스럽거나 낯설어 보이는 타자들은 창조적 잠재력과 충격적인 새로운 조합을 위한 강력한 약속의 현장이다. 그들에게 마음을 터놓고 이러한 긍정적 측면을 보는 것이 지배적 주체들이 해야 할 일이다.

마르크스주의 인식론과 탈식민주의, 페미니스트 입장 이론은 항상 ‘주변’을 이루는 ‘타자’가 지닌 특권적 삶의 위치를 인식해왔다. 주변과 주변화된 사람들 안에는 엄청난 양의 삶이 존재한다. 인종차별정책 이후의 남아프리카공화국에서 ‘진실과 화해위원회’라는 세계사적 현상을 수행한 만델라(Mandela)라는 인물이 그 예가 될 수 있다. 이는 인정에 대한 공적 의뢰자, 고통을 유대와 부활의 집단적 의례로 변신시킨 사례이다. 이는 차이를 불러일으키고, 복수와 부정적 감응의 영원한 회귀를 자리에 앉히지 않는 반복 형태이다. 부정성을 보다 지속가능하고 삶을 보다 향상시키는 것으로 변신시키는 대규모 훈련인 것이다. 인내는 이 같은 변신과정을 위한 스피노자적 암호명이다.

인내는 신체—이는 열정 또는 힘이 현실화되는 구체적 현장이다—리는 공간에서 행해진다는 공간적 측면을 갖는다. 인내는 이 힘들에 의해 영향을 받는 능력의 일종으로 고통의 지점, 또는 극도의 기쁨에 대한 감응과 즐거움을 이끌어낸다. 인내는 고통에 의해 소멸됨 없이 그 고통을 지탱하도록 싸울 것을 지시한다. 그러나 인내는 또한 시간의 지속과 관련해 시간

적 차원을 가진다. 이는 기억과 관련되어 있다. 강렬한 고통, 잘못, 배신, 상처는 쉽게 잊히지 않는 것이다. 고통스러운 사건들에 관한 트라우마적 충격은 이 사건들을, 필자가 앞서 말했듯이 빠져나오기 힘든, 끊임없는 불굴의 현재 시제에 고정시킨다. 이는 바로 견딜 수 없는 것의 영원한 회귀, 그리고 보통 말하는 대로 쓸모없거나 시기상조이거나 부적절한 양상으로 되돌아오는 것들의 회귀이다. 그러나 기억하기가 고통 그 자체의 회귀와 반복을 수반하는 한 이 고통스러운 사건들은 역설적으로 기억하기 어려운 것이기도 한데, 사람은 고통을 회피하려는 경향이 있기 때문이다.

정신분석학은 이러한 역설에 관해 유용한 통찰을 준다(Laplanche, 1976). 무의식의 유사성에 관한 프로이트(Freud)의 논리는 억압된 것의 회귀에 대한 개념을 이해하기 위한 중요한 실마리를 제공한다. 그러나 이 논리는 비밀스러우며 어느 정도는 보이지 않는 실마리이기도 하다. 이 실마리는 공간을 중후의 경련으로, 시간을 현재에 대한 사유가능성을 채굴하는 지름길로 압축한다. 크리스테바(Kristeva)의 비체(aject) 개념은 정신분석학에 포함되어 있는 일그러진 시간성을 아주 명료하게 표현한다. 크리스테바는 부정성에 의해, 이해할 수 없고 사유 불가능하며 당연하지 않은 지식에 의해 작동되는 구조적 기능을 강조한다.

들뢰즈는 이러한 타자성을 '카오스(chaos)'라고 부른다. 그리고 이를 가능한 모든 형식에 대한 잠재적 형성으로서 긍정적인 것으로 정의한다. 다른 한편, 라캉(Lacan)과 데리다는 카오스를 인식론적으로 형식, 구조, 언어에 앞선 것으로 정의한다. 이러한 정의는 시간, 그리고 필자의 논의 목적에서 보다 중요한, 부정성에 관해 급진적으로 갈라지는 두 가지 개념을 만들어낸다. 헤겔을 추종하는 라캉에게 이해 불가능한 것은, 스피노자와 베르그송(Bergson), 니체(Nietzsche)를 추종하는 들뢰즈에게는 잠재성이다. 이는 수많은 중요한 이동을 생산해냈다. 이를테면 부정성에서 긍정적 감응들로, 엔트로피적인 것에서 생산적 욕망으로, 이해 불가능한 것에

서 현실화되는 잠재적 사건으로, 구성적 외부에서 상호 일치성을 요구하는 정서기하학으로, 우울과 분열에서 자유로운 연결망 같은 주체로, 인식론적인 것에서 탈구조주의 철학에서의 존재론적 회귀 같은 것들이 그것이다.

물론 니체 역시 이전에 비슷한 주장을 펼친 바 있다. 니체의 영원회귀는 신경증의 강박적 양상의 반복도, 트라우마적 사건을 표시하는 부정적 삭제의 반복도 아니다. 그것은 긍정성으로서의 영원회귀이다(Ansell-Pearson, 1999). 유목적이며 들뢰즈-니체적 관점에서 볼 때 윤리학은 본질적으로 부정성을 긍정적 열정으로 변신시키는, 이를테면 고통 너머로 이동하는 것에 관한 것이다. 이는 고통을 부정한다기보다 오히려 이를 활성화하고 고통을 통해 작동하는 것이다. 또한 여기서 긍정성은 경솔하게 낙관하거나 인간의 괴로움에 대해 부주의하게 방기하지 않는다. 이는 바우만(Bauman, 1993)과 손택(Sontag, 2003)이 지적했듯이, 감정이입적인 공-현존(co-presence) 방식을 통해 타자의 고통에 대한 연민 어린 목도(witnessing)를 수반한다.

5. 우리에게 일어난 일들을 가치롭게 하기

보다 문제적인 두 가지 측면이 제기될 필요가 있다. 첫 번째는 우리 문화가 고통을 괴로움과 동일시함으로써 고통을 미화하는 경향이 있으며, 그 결과 고통이 불평의 이데올로기를 촉진시킨다는 진부한 얘기에서 기인한다. 현대 문화는 요구와 보상이라는 쌍둥이 원칙에 기반을 둔 공중도덕성을 장려하고 보상해왔다. 법적·경제적 해결은 마치 고통스러운 상해, 지속된 고통, 장기간에 걸친 부정의(不正義)의 결과에 대한 답이 될 수 있는 것처럼 보인다. 이 같은 경향을 실증하는 사례들은 도둑맞은 재산, 예술

품, 은행예금의 반환을 통한 홀로코스트(Shoah) 보상이다. 비슷한 요구들이 아프리카에서 북아메리카로 강제이주한 노예들의 후손에 의해 제기되었고, 보다 최근에는 소련 공산체제가 야기한 피해, 그중에서도 유대인과 이전의 다른 시민들에게 행해진 사유재산 몰수에 대한 보상이 있다. 또 다른 두드러진 예는 제2차 세계대전 중 일본의 식민지배 아래 있었던 한국 종군위안부 보상에 관한 논의이다. 우리 시대의 많은 주류 페미니즘 역시, 특히 미국에서는 법적 요구와 경제적 보상 쪽으로 움직여왔다. 필자는 이처럼 정치적·윤리적 문제를 법적·경제적 보상을 통해 해결하려는 경향이 올바른 방향으로 나아가는 길은 아니라고 생각한다. 핵심은 부정성을 초월하려는 작업을 통해 차이를 만드는 것이다. 이는 변신의 긍정적 윤리학을 주류에 대항하는 투쟁으로 만든다.

이로부터 성립된 두 번째 문제는 습관의 힘이다. 주체가 확립된 습관들의 침전물이라는 가정에서 출발하면, 습관의 힘은 관계의 양상과 사회적 상호 작용의 힘을 강화하는 반복 패턴으로 볼 수 있다. 습관은 통일성이라는 외관을 위한 틀거리이며, 주체 내에서 구성된 일관성이다. 들뢰즈 페미니스트의 언어로 하자면, 이는 주체들의 유목적이며 비통일적이고 복잡한 구조가, 비록 일시적일지라도 어떻게 재영토화되고 고정되느냐에 관한 것이다. 우리 문화에서 확립된 습관 중 하나는, 필자가 앞서 언급했듯이 ‘고통’을 ‘피로움’과 동일시하고, 그것들을 정당한 보상과 풍부한 공감을 요구하는 사회적 수행으로 해결하려는 것이다. 따라서 도덕적 자극은 고통을 이해하고 공감하려는 경향과 동일시된다. 그 결과 사람들은 모든 고통을 완화하기 위해 긴 시간을 보내며, 고통에 맞서기 위한 다양한 담론들이 계속해서 돌아다닌다. 다시 말하지만, 필자의 목적은 이러한 담론을 무시하거나 묵살하려는 것이 아니다. 크나큰 피로움은 항상 그 피로움의 원천을 알지 못하거나 분명히 표현할 수 없기 때문에, 혹은 너무 잘 알기 때문에 발생한다. 위로, 힘듦의 종결, 정의에 대한 열망은 이해할 만

하며 존중할 만한 것이다. 그러나 필자가 주장하고자 하는 바는 윤리적 측면에서 이 같은 접근은 의심을 야기하며, 결국에는 도움이 되지 않는다는 것이다.

이처럼 의견상으로 급진적인 입장의 첫 번째 이유는 보상의 불가능성과 관련된다. 이러한 윤리적 딜레마는 이미 리오타르(Lyotard, 1983), 그리고 이보다 훨씬 앞서 나치 강제수용소 생존자들과 관련해 프티모 레비(Primo Levi)에 의해 제기되었다. 다시 말해, 공포의 수준이 높거나 낮은 사건들에 직면한 인간들이 경험하는 취약성과 그 같은 체계적 악(惡)은 적절한 보상이 없는, 심지어 상상할 수조차 없는 일이다. 이는 그저 비교가 불가능한, 보상 너머에 있는 고통 또는 상처이다. 이는 권리와 배상의 논리에 입각한 정의 개념이 적용 불가능함을 의미한다. 탈구조주의자 리오타르에 따르면, 우리는 충분한 보상이 불가능함—그리고 ‘디퍼랑드(differend)’ 또는 열린 상처와 살아가기—을 수용하는 데 존재한다.

두 번째 이유는 좀 더 실용적인 것이다. 부정적인 것을 긍정적인 감정으로 변형하기, 즉 긍정의 윤리학에 이르는 길은 권리적 측면에서 응징의 논리에 매달리지 않고 고통을 존중하며, 그럼으로써 보상을 받는 이중 목적을 성취한다. 이는 필자가 앞서 주장했듯이 사건의 탈개인화를 통해 고통을 탈심리화—이것이 궁극적인 윤리적 과제이다—함으로써 성취될 수 있다. 예고에 표시된 반작용을 이동시키고 양적 보상 요구에 매달리는 것은 어떤 사람이 받는 고통이나 부정의, 상처의 근본적인 무의미성을 노출한다. “왜 하필 나인가?”는 극단적인 피로움과 커다란 고통의 상황에서 가장 흔히 들을 수 있는 반복적 질문이다. 이는 자신의 불우한 운명에 대해 비통함뿐 아니라 극심한 분노를 표현하는 것이다. 이에 대한 대답은 아주 단순하다. 실질적으로 아무 이유도 없다는 것이다. 이에 관한 예는 홀로코스트와 같은 대규모 학살에서 드러난 악의 평범성(Arendt, 1963)과 생존의 무작위성이다. 고통이나 상처, 부정의가 본질적으로 무의미한 일이 있다. 생명은

모든 이유로, 그리고 아무 이유 없이 사라지거나 살아남는다. 다른 이들이 가치를 놓치는 동안, 왜 어떤 이는 9·11에 세계무역센터에 출근했는가? 왜 프리다 칼로(Frida Kahlo)는 전차를 타서, 사고가 나 철심에 찔려야 했는가? 왜 그 옆 사람이 아니라? 어떤 이유도 없다. 이유는 이에 대해 아무것도 할 수 없다. 이것이 바로 핵심이다. 우리는 우리에게 일어난 모든 것들을 가치 있는 것으로 길러내야 한다. 우리는 고통을 의미를 추구하는 데서 분리하고, 그 사건과 공존하는 다음 단계로 이동시킬 필요가 있다. 이것이 바로 부정성을 긍정적인 열정으로 변신시키는 것이다.

이는 운명주의가 아니요, 하물며 체념은 더더욱 아니다. 이는 오히려 부정성을 전복하는 니체의 윤리학이다. 이를 아모르 파티(amor fati; 運命愛)라 부르자. 우리는 우리에게 일어난 것을 가치 있게 만들고, 그것을 관계의 윤리학 내에서 재가공해야 한다. 물론 몹시 불쾌하고 참을 수 없는 사건들도 일어난다. 그러나 윤리학은 이러한 사건들을 긍정적 관계라는 방향으로 재가공함으로써 구성된다. 이는 무심함이나 연민의 부족이 아니라 고통의 무의미성과 보상의 헛됨을 인식하는 명료함의 형태다. 이는 또한 윤리적 사례는 보복이나 보상이 아니라, 오히려 부정성을 능동적으로 변신하는 데 달려 있음을 다시 한 번 강력히 주장한다.

이는 이중의 이동을 요구한다. 첫째로 감응 그 자체는 고통에 대해 냉담하거나 반동적인 영향에서 생산적 잠재력이라는 순리적(順理的) 긍정성으로 이동한다. 두 번째로 질문의 순서 역시 원천이나 기원에 대한 탐색으로부터, 그 한계를 이해함으로써 자유를 성취하는 주체의 능력을 표현·강화하는 질문들이라는 정교한 과정들로 이동한다.

그렇다면 적절한 윤리적 질문이란 무엇인가? 그중 하나는 타자와 맺는 상호 관계, 예를 들어 더욱 '삶'적이고 운동적, 변화적, 변신적인 것을 추구하는 데에서 주체를 지속할 수 있게 하는 것은 무엇인가 하는 것이다. 이는 삶을 차이들의 작동으로서 긍정하는 것이다. 적절한 윤리적 질문은

주체에게 상호 작용과 변화, 성장과 운동을 위한 틀을 제공한다. 윤리적 질문은 신체가 얼마만큼 받아들일 수 있는가와 관련해 적절한 것이어야 한다. 체현된 실재는 상호 관계와 연결의 양상을 얼마나 흡수할 수 있는가? 예를 들어, 우리는 얼마만큼의 행동의 자유를 견딜 수 있는가? 니체를 따르자면, 긍정의 윤리학은 인간성이 자유로부터 생겨난 것이 아니라, 오히려 그 한계성을 지각하는 데서 자유를 얻을 수 있다고 가정한다. 긍정의 윤리학은 부정성이라는 부담으로부터의 자유, 우리의 속박에 대한 이해를 통한 자유에 관한 것이다.

6. 변신의 윤리학에서의 타자성에 관한 질문

긍정의 윤리학은 타자와 맺는 상호 관계에서 주체성을 구성하는 것이다. 이는 노출, 능력, 취약성뿐 아니라 서로를 임파워먼트하는 관계의 형태이기도 하다. 긍정의 윤리학은 탈구조주의로부터 상호 의존성을 주체성의 핵심에서 확장가능성의 형태로 수용하면서 윤리학을 재인의 논리 너머로 이동시키는 것이 필요하다는 인식을 물려받았다. 관계에 대한 강조는 유목적 주체성의 정의적 특성이다. 이는 주체를 구성하는 강렬함을 표현하는 도덕적 작업을 추구함과 동시에 타자, 타자의 고통과 즐거움을 담아낼 필요성을 수반한다. 횡단적 주체성의 체현되고 연결된 형식은, 보편적 도덕성의 칸트적 형태들이 내포하는 봉쇄의 위계적 형태에 대항하고 이를 넘어서는 데서 발생한다. 긍정의 윤리학에 관한 유목적 시각은 되기의 일반적 흐름 안에서 주체를 개체화의 양상으로 보는 일원론적 존재론에서 발생한다. 이는 또한, 발생적인 힘 또는 조예로서의 삶의 개념을 함축하고 있다. 결과적으로 전통적 방식의 자아와 타자 간 구별은 존재하지 않으며, 강렬함의 변주, 공감에 의해 형성된 집단들, 복잡한 동시

화만 있을 뿐이다.

주체를 이해하는 데에서, 이처럼 높은 수준의 역동적 횡단성은 비인간적 관계를 참조함으로써 강화된다. 여기서 논의되는 '타자들'은 의인화되지 않은 것이며, 행성의 힘(planetary forces)을 포함한다. 이는 인간중심적 타자를, 특권적 장소와 피할 수 없는 타자성의 지평선으로 만드는 인본주의적 전통과 충돌한다. 이 같은 동일자-타자 관계에 대한 급진적 재정의는 삶 자체, 다시 말해 비인간적 힘의 현존에 관한 생명정치학을 강조한다. 이에 관한 예들은 프랭클린과 루리, 스테이시(2000)가 주장한 세포들, 파리시(Parisi, 2004)가 지적한 바이러스와 박테리아, 브릴드와 리케(Bryld and Lykke, 1999)가 오랫동안 주장해온 지구의 타자들(earth others)이 있다. 이러한 탈인본주의 윤리학은 판단의 기준을 개인이 아니라 관계로 가정한다. 이는 커플과 상호 의존적 공-현실(co-reality)을 통해 타자와 영향을 주고받는 긍정적 의미에서, 타자에 대한 개방을 의미한다. 타자에 대한 견제는 상호 관계적 감응성을 통해 발생한다. 이는 한계에 대한 칸트적 교섭이 발생하는 기반을 대체한다. 당신 자신에게 하지 않았으면 하는 것은 타자에게도 하지 말라는 명령은 버려지는 것이 아니라 오히려 확장된다. 긍정의 윤리학에서는 타자에게 해를 가하게 되면 잠재력, 긍정성, 관계 맺기 능력, 그에 따른 자유의 상실이라는 점에서 즉시 반사되어 자기 자신에게 해가 미친다.

이것이 바로 유목적 철학과 수많은 대륙 철학자들—이리가레이의 '지평적 초월성' 개념을 급진화한 벤저민(Benjamin, 1988), 리오타르의 '디퍼랑드'(1983)와 '배상되지 않는'이라는 개념, 버틀러(Butler, 2004a)의 '불확실한 삶'에 대한 강조—사이의 주요 차이점이다. 이러한 점에 관해 버틀러와의 논의(Braidotti, 2002; Butler, 2004b)를 지속하기 위해, 우리가 탈구조주의 전통의 서로 다른 분파를 표현한다는 가정 아래 이를 우리 각자의 철학에서 타자의 얼굴(the other's face)의 역할에 관한 논의로 확장하고자 한다. 우리는

타자성을 언제나 이미 타협한 일련의 협상을 요청하는 한계—이것이 비록 협상 가능한 것이라 하더라도—에 대한 표현으로 이해할 수 있다. 이것이 레비나스(Levinas, 1999)의 타자의 얼굴이 가진 기능이며, 확장하자면 데리다의 윤리학이다. 혹은 필자가 앞서 언급한 것처럼, 현재의 조건들에서는 지속되지 않는 가치와 힘을 긍정하는 흐름을 위해 타자성을 촉구, 결집하고 허용하는 방법을 찾을 수도 있다. 즉, 긍정의 윤리학 말이다.

생명중심적인 평등주의는 상호 호혜라는 기대를 부수며, 그 대신에 상호적인 재인의 불가능성과 상호적인 특성 및 상호 의존의 필요성을 부각한다. 부정성이 능동적인 열정으로 변신하는 윤리적 과정은 혹독한 고통의 얼어붙은 울타리에 시간과 움직임을 도입한다. 이는 인내와, 그럼으로써 지속가능한 미래를 위한 새로운 조건들을 창조한다는 점에서 희망을 긍정하는 제스처이다. 이것이 사회이론에서 함축하는 바는 매우 크다.

케이튼스와 로이드는 들뢰즈와 스피노자의 작업에서 긍정의 윤리학의 개념들에 관한 정치적 관련성을 강조한다. 다른 인간 및 비인간 행위자와 상호 관계를 맺는 미덕에 의해 우리는 스스로 하지 않았던 행위들에서조차 책임을 공유한다. 여기서 아렌트(Arendt)를 언급하는 것은 매우 중요하다. 우리가 책임을 지는 이유는 우리가 공동체의 일원이기 때문인데, 공동체에서 태어났다는 이유로 이 자격이 획득되는 한 이를 자발적으로 없앨 수는 없다. 우리는 모두 인간이기 때문에 인간성은 우리의 판단에 관한 준거(準據) 기준이다. 인류는 잠재적으로 모순적인 공동체의 복잡한 다양성에 속해 있다. 따라서 사회성은 타고난 것이며, 이는 정서적·감정적 유대를 수반한다. 여기서 시간적 차원은 또다시 중요해진다. 장소는 공간적일 뿐 아니라 시간적 현상이다. 왜냐하면 장소는 일반적으로 공유된 기억, 그리고 현재까지 영향을 미치고 미래까지 이어지는, 과거에 대한 감각을 수반하기 때문이다. 이를 이해하는 것은 사회적 시민권과, 그로써 권한을 부여받는 윤리적 대리자의 형식 모두에게 중요한 열쇠이다.

개별 인간은 자유와 자기표현을 향한 그/녀의 욕망(코나투스)에 의해 연결성과 그에 따른 사회성에 의해 정의되기 때문에 사회적·정치적 차원들이 주체를 건설한다. 그것은 고유한 인간 능력과도 같다. 다시 말해, 개인적인 것과 정치적인 것 사이에는 어떤 불화도 없음을 의미한다. 인간의 상상력과 해석에 관한 공동의 유대는 개별 인간을 더욱 큰 전체로 묶어낸다. 좋은 통치의 목적은 이 같은 권리를 보호하고 향상하는 데 있는 반면, 나쁜 통치체제는 이 같은 권리를 억압하고 제한한다. 이는 시민권에 대한 행동생물학적 접근이다. 문화와 정치는 각자, 그리고 모두의 잠재력을 어떻게 향상시킬 수 있는지, 그로써 감응성을 포함하는 이성 개념의 힘을 어떻게 발전시킬 수 있는지에 대한 규칙과 제안의 창고이다.

이 같은 부정성의 흐름 전환은 우리의 한계와 상호 의존, 그리고 속박을 인지함으로써 이해의 자유를 성취하는 변신의 과정이다. 이는 다른 신체들과 실제, 존재, 힘들과의 만남과 어울림을 통해 존재의 본질을 기쁨으로 긍정하는 자유를 낳는다. 이는 변신의 윤리학에 충실한 주체들을 위한 임파워먼트의 존재론이다. 윤리학은 이 같은 잠재력에 대한 믿음, 또는 되기를 향한, 그리고 타자와 관계를 지속하고 견디고자 하는 욕망을 의미한다.

되기는 자동사적 과정이다. 이는 어떤 특정한 되기에 관한 것이 아니다. 되기는 오로지 되기가 가능한 존재이거나, 되기에 이끌리거나, 그럴 능력이 있는 것일 뿐이며, 벼랑 끝의 삶이지만 그것을 넘어서지는 않는다. 이는 폭력에 의해 박탈되지 않으며, 오히려 진심으로 연민 어린 것이다. 그것은 어떤 존재의 체화되고 깊이 간직된 한계를, 존재의 힘과 세기, 다양한 타자들과 상호 관계를 맺는 능력에서 필수불가결한 나머지 반쪽이라고 인지하는 데서 시작하는 윤리적·정치적 감각이다. 이는 존재의 강도를 조율하는 작업과 병행해 그것의 현실화 또는 발생의 적절한 양상과 시간을 맞출 수 있도록 해야 한다. 되기는 오직 경험적으로만 체현되고

깊이 간직될 수 있다. 왜냐하면 되기는 상호 관계적이며 집합적이기 때문이다.

7. 나가는 글

긍정의 윤리학은 본질적으로 부정적인 것을 긍정적인 열정으로 변신시키고, 이에 따라 인내의 조건과 지속가능한 변신을 창조함으로써 임파워먼트를 생성하는 관계의 윤리학이다. 사실상 미래는 지속가능한 현실에서 자라나며 그 반대도 마찬가지다. 변신의 정치는 되기의 과정을 견디고 지속하는 공동의 집단적 상상으로서의 미래를 향해 작동한다. 이는 주체성에 관한 유목적 또는 횡단적 모델을 낳는다. 여기서의 주체는 공동의 관심사에 대해 상호적으로 체현된 보금자리로서의 유목적 주체이다. 로이드(Lloyd, 1996: 74)는 이를 “협력적(collaborative) 도덕성”이라 부른다. 이 출발점은 따로 떨어져 있는 것이 아니라 복잡하고 상호 의존적인 공-현실에 있기 때문에 자아-타자의 상호 작용은 각기 다른 모델에 따라 구성된다. 주체가 된다는 것은 고립되어 별개로 존재하는 것이 아니라 타자들에 의해, 그들을 통해 영향받는 데 열려 있음을, 그럼으로써 변신을 겪고 이를 지속할 수 있음을 의미한다. 윤리적 삶은 초월적 가치에 기대지 않고 이질적·비인간적 타자들과 상호 작용하는 다양한 양상에서 서로 연결되어 있음을 자각하는 안에서 주체를 향상시키고 강화하는 삶을 추구한다. 윤리적 선은 세계 속에서 생산적 방법으로 행동할 수 있는 능력을 증대시키는 조건들을 만들어내는 긍정적 생산이다. 긍정의 윤리학은 현재를 가치 있게 만듦으로써, 또한 부정성에 대항할 힘과 능력을 현재와 결합시킴으로써 현재에 적극적으로 참여할 수 있도록 해준다. 여기서 핵심적인 개념은 저항의식의 적대적 양상으로서가 아니라 희망에 대한 사

회지평을 함께 건설하는, 소박하고 힘을 주는 제스처로서 시간과 함께,
또한 그 시간에 맞서 사유해야 할 필요성이다.

참고문헌

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Ansell-Pearson, Keith. 1999. *Geminal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge.
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press.
- Balibar, Etienne. 2002. *Politics and the Other Scene*. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell's Publisher.
- Benjamin, Jessica. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. New York and London: Routledge.
- Braidotti, Rosi. 1994. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, UK and Malden: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd.
- _____. 2006. *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 2008. "In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism." *Theory, Culture & Society*, Vol. 25, No. 1, pp. 1~24.

- Butler, Judith. 2004a. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- _____. 2004b. *Undoing Gender*. London and New York: Routledge.
- Bryld, Mette and Nina Lykke. 1999. *Cosmodolphins: A Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*. London: Zed Books.
- Cornell, Drucilla. 2002. "The Ubuntu Project with Stellenbosch University." Retrieved January 2, 2007, from www.fehe.org/index.php?id=281
- Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- De Lauretis, Teresa. 1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Difference and Repetition*. translated by Paul Patton. London: Athlone.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1992. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. translated by Mark Dooley and Michael Hughes. London and New York: Routledge.
- _____. 2002. *Acts of Religion*. London and New York: Routledge.
- Foster, Hal. 1996. *The Return of the Real: Art and Theory at the End of the Century*. Cambridge: MIT Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish*. New York: Pantheon Books.
- Franklin, Sarah, Celia Lury and Jackie Stacey. 2000. *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Fukuyama, Francis. 1989. *The End of History?* Washington D.C.: United States Institute of Peace.
- _____. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*. London: Profile Books.
- Gatens, Moira and Genevieve Lloyd. 1999. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London and New York: Routledge.
- Gilroy, Paul. 2000. *Against Race: Imaging Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 2004. *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* London and New

- York: Routledge.
- Glissant, Edouard, 1997. *Poetics of Relation*, translated by Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Griffin, Gabriele and Rosi Braidotti, 2002. *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London: Zed Books.
- Guattari, Felix, 2000. *The Three Ecologies*. London: The Athlone Press.
- Haraway, Donna, 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan @_Meets _OncoMouse: Feminism and Technoscience*. London and New York: Routledge.
- Hill Collins, Patricia, 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge.
- hooks, bell, 1990. "Postmodern blackness." in *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Toronto: Between the Lines.
- Irigaray, Luce, 1985. *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian Gill. Ithaca: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia, 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, translated by Leon S. Roudiez. New York: Colombia University Press.
- Laclau, Ernesto, 1995. "Subjects of Politics, Politics of the Subject." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 7, Issue 1, pp. 146-164.
- Laplanche, Jean, 1976. *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, Emmanuel, 1999. *Alterity & Transcendence*. London: The Athlone Press.
- Liotard, Jean Francois, 1983. *Le Différend*. Paris: Editions de Minuit.
- Lloyd, Genevieve, 1996. *Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge.
- Morin, Edgar, 1987. *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Norton, Ann, 2004. *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Parisi, Luciana, 2004. *Abstract Sex: Philosophy, Bio-Technology, and the*

- Mutation of Desire*. London: Continuum Press.
- Rich, Adrienne, 1987. *Blood, Bread and Poetry*. London: Virago Press.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Schmitt, Carl, 1996. *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press.
- Seltzer, Mark, 1997. "Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere." *October*, Issue 80, pp. 3-26.
- Shiva, Vandana, 1997. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press.
- Sontag, Susan, 2003. *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.
- Ware, Vron, 1992. *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London and New York: Verso.
- West, Cornell, 1994. *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, Maine: Common Courage Press.