

2003년 여름 철학학술강좌

우리시대의 문화이론 연구

강사 : 엄옥희 (1~2강), 박미선 (3~6강)

- ▶ 1강(7/7) 라캉 <실체의 정치학과 불가능한 실체의 윤리학>
- ▶ 2강(7/14) 지젝 <이데올로기라는 숭고한 대상>
- ▶ 3강(7/21) 크리스테바 <아발가르드 시학과 비체(abjection)>
- ▶ 4강(7/28) 버틀러 <비지 수행성과 젠더 우울증>
- ▶ 5강(8/4) 바바 <인허의 국가(Nation/Narration)>
- ▶ 6강(8/11) 스피박 <別處地으로서 '3'세계>

기간 : 2003년 7월 7일~8월 11일 매주 일요일(6주간 총 6강)

시간 : 오후 2시부터 3시까지 내외

장소 : 이화 모스교관 761호

문의 : 대학원 학생회실 : 대학원관 244호

E-mail : ewhugu@ewha.ac.kr 전화 : 3277-3299

제52대 이화여자대학교 대학원학생회 학술국

■ 우리시대의 문화이론 연구 강의안 ■

임옥희 (1~2강)

『여/성이론』 편집위원, 여이연 공동대표
『여성과 광기』, 『외비우스 떠로서 몸』 등 번역
『한국여성문학의 이해』, 『페미니즘과 정신분석』 공저
『주디스 버틀러 읽기』 (근간) 저

박미선 (3~6강)

『서강대 대학원 영문학
Texas A&M University 영문학과 박사과정
『유목적 주제』 (근간) 번역

▶ 1강(7/7) 라캉 <실패의 정치학과 불가능한 실재의 윤리학>

- * Jacques Lacan, God and The Jouissance of The Woman in *Feminine Sexuality: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*, ed. by Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, Norton, 1985
- # Elizabeth Wright, *Lacan and Post-feminism*, UK: Icon Books, 2000
- (↔ 번역서 ; Wright, Elizabeth, 이소희 역, 『라캉과 포스트페미니즘』, 이제이북스, 2002.)
- * 임옥희, 『이데올로기/욕망/여성』, 『문화과학』 통권 30호, 2002.

▶ 2강(7/14) 지젝 <이데올로기라는 숭고한 대상>

- # 슬라보예 지젝, 이수련 역, 『이데올로기라는 숭고한 대상』, 인간사랑

▶ 3강(7/21) 크리스테바 <아방가르드 시학과 비제(abjection)>

- * Julia Kristeva, *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Columbia University Press, 1982 (3장)
- (↔ 번역서 ; Julia Kristeva, 서민원 역, 『공포의 권력』, 동문선, 2001)
- * 엘리자베스 그로츠, 임옥희 역, 『외비우스 떠로서 몸』, 여이연, 2001. (8장)

▶ 4강(7/28) 버틀러 <법적 수행성과 젠더 우울증>

- * Judith P. Butler, *Melancholy Gender/Refused Identification in The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997.

▶ 5강(8/4) 바바 <언어와 국가(Nation/Narration)>

- # 호미 바바, 나병철 역, 『문화의 위치: 탈식민주의 문화이론』, 소명출판, (8장),

▶ 6강(8/11) 스피박 <別乾坤으로서 '3'세계>

- # 가야트리 스피박, 태혜숙 역, 『다른 세상에서』, 여이연, 2003. (11장, 13장, 14장)
- * 임옥희, 『스피박의 페미니즘: 탈식민 공간을 위하여』, 『여/성이론 6호』, 여이연, 2002.

(모든 텍스트를 미리 읽어 오셔야 합니다. *표 글이 본 자료집에 수록되어 있습니다)

CHAPTER SIX

God and the *Jouissance*
of The Woman.
A Love Letter

Undoubtedly the most controversial and difficult of the texts in this collection, 'God and the *Jouissance* of The Woman' and 'A Love Letter' are the two central chapters of Lacan's Seminar XX, Encore, which he gave in 1972-3.

In relation to the previous articles, Encore marks a turning point in Lacan's work, both at the conceptual level and in terms of its polemic. It represents Lacan's most direct attempt to take up the question of feminine sexuality, not just as part of a return to the earlier debate, but in a way which goes beyond Freud. And it raises issues which clearly relate to feminist demands for an understanding of femininity which is not confined by the phallic definition.

It is the central tenet of these chapters that 'The Woman' does not exist, in that phallic sexuality assigns her to a position of fantasy. Lacan argues that the sexual relation hangs on a fantasy of oneness, which the woman has classically come to support. He traces that fantasy through a sustained critique of courtly, religious and ethical discourse.

Against this fantasy, Lacan sets the concept of *jouissance*. *Jouissance* is used here to refer to that moment of sexuality which is always in excess, something over and above the phallic term which is the mark of sexual identity. The question Lacan explicitly asks is that of woman's relation to *jouissance*. It is a question which can easily lapse into a mystification of woman as the site of truth.

This is why Lacan's statements in Encore, on the one hand, have been accused of being complicit with the fantasy they try to expose, and, on the other, have led to attempts to take the 'otherness' of femininity even further, beyond the limits of language which still forms the basis of Lacan's account.

These chapters – which show 'Woman' as a category constructed around the phallic term at the same time as they slip into the question of her essence – underline the problem which has dominated the psycho-

analytic debate on feminine sexuality to date: how to hold on to Freud's most radical insight that sexual difference is a symbolic construct, how to retrieve femininity from a total subordination to the effects of that construction.

The cultural references in this text are especially dense. But rather than weigh down the text with references, we have chosen to leave the various allusions to work in terms of how they are used in the course of Lacan's argument.

'God and the Jouissance of The Woman' and 'A Love Letter' are Chapters 6 and 7 of Seminar XX, *Encore* (Lacan, 1972-3), pp. 61-82.

GOD AND THE JOUISSANCE OF THE WOMAN

[Reading-loving, hating]'

The materialists

Jouissance of being

The male, polymorphous pervert

The mystics

2

Today I will be elaborating the consequences of the fact that in the case of the speaking being the relation between the sexes does not take place, since it is only on this basis that what makes up for that relation can be stated.

For a long time now I have laid down with a certain *There is something of One* the first step of this undertaking. This *There is something of One* is not simple – to say the least. In psychoanalysis, or more precisely in the discourse of Freud, it is set forth in the concept of Eros, defined as a fusion making one out of two, that is, of Eros seen as the gradual tendency to make one out of a vast multitude. But, just as it is clear that even all of you, while undoubtedly you are here a multitude, not only do not make one but have no chance of so doing – as is shown only too clearly, and that every day, if only by communing in my speech – so Freud had to raise up another factor as obstacle to this universal Eros, in the shape of Thanatos, which is the reduction to dust.

Clearly this is a metaphor allowed to Freud by the fortunate discovery of the two units of the germens, the ova and the

spermatazoa, whose fusion, crudely speaking, engenders – what? a new being. With this qualification, that the thing does not come about without a meiosis, a quite manifest subtraction for at least one of the two just before the conjunction is effected, a subtraction of certain elements which are not without their place in the final operation.

We can, however, comfort ourselves that there is unquestionably much less of the biological metaphor here than elsewhere. If the unconscious is indeed what I say it is, as being structured like a language, then it is on the level of language that we must interrogate this One. This One has resounded endlessly across the centuries. Need I bother to evoke here the neo-platonists? Perhaps I should very briefly mention that whole saga, but later, since my task today is to make clear exactly how this issue not only can, but must, be addressed from within our discourse, and from the new perspective which our experience opens up in the domain of Eros.

We must start on the basis that this *There is something of One* is to be taken with the stress that there is One alone. Only thus can we grasp the nerve of the thing called love, since we too must call it by the name under which it has echoed across the centuries. In analysis we are dealing only with this thing, and it comes into play through no other path. It is a strange path which in itself enabled me to isolate something I felt myself bound to uphold in the transference, inasmuch as this is indistinguishable from love, by means of the formula: *the subject supposed to know*.

I cannot avoid stressing the new resonance which this term, to know, might take on for you. He whom I suppose to know, I love. Earlier you saw me wavering, drawing back, hesitating to come down on the side of one meaning or the other, on the side of love or of what is called hate, when I urged you to share in a reading whose express objective is to discredit me – which should hardly deter someone who speaks of nothing but disabusement, and who aims at nothing less. The point is that what makes this objective seem tenable for the authors is a de-supposition of my knowledge. When I say that they hate me, what I mean is that they de-suppose me of knowledge.

And why not indeed? Why not, if it transpires that this is the precondition of what I call a reading? After all, what can I presume of what Aristotle knew? Possibly I might read him better the less of this knowledge I suppose him to have. Such is

the condition of a strict test of reading, and it is the one condition which I do not let myself off.

We cannot ignore what is there for us to read in that part of language which exists – namely, what turns out to form a weave by way of its precipitous ups and downs (which is how I define writing). It would, therefore, be disdainful not to give some echo at least to what has been elaborated through the ages on the subject of love, by a thinking which has been termed – incorrectly I might say – philosophical.

This is not the place for a general review of the question. Given the kind of faces which I see blurred before me, I would judge you to have heard that within philosophy the love of God has held a certain place. This is a fact of great import which, if only indirectly, psychoanalytic discourse cannot afford to ignore.

Which reminds me of something which was said when I was excluded, as they put it in this little book, from Saint Anne.² As it happens, I was not excluded, I withdrew, which is very different, not that it matters, since that is hardly the issue, especially as the term 'excluded' has its own importance in my topology. Some well-meaning people – always worse than those who mean badly – were surprised to have it reach them that I placed between man and woman a certain Other who seemed remarkably like the good old God of all times. They only heard it indirectly and became the willing bearers of the tidings. And my God, to put it aptly, these people belonged to the pure philosophical tradition, from among those who lay claim to materialism – which is precisely why I call it pure, since there is nothing more philosophical than materialism. Materialism feels itself obliged, God knows why, we can appropriately say, to be on guard against this God whom I have said to have dominated in philosophy the whole debate about love. Hence these people, to whose warm intervention I owed a replenished audience, were somewhat put out.

For my part, it seems plain that the Other, put forward at the time of 'The Agency of the Letter' (*Écrits*, (1957)), as the place of speech, was a way, I can't say of laicising, but of exorcising our good old God. After all, there are many people who compliment me for having managed to establish in one of my last seminars that God does not exist. Obviously they hear – they hear, but unfortunately they understand, and what they understand is a little hasty.

Today, however, my objective is rather to show you precisely

in what he exists, this good old God. The mode in which he exists may well not please everyone, especially not the theologians who, as I have been saying for a long time, are far more capable than I am of doing without his existence. Unfortunately I am not quite in the same position because I am dealing with the Other. This Other, while it may be one alone, must have some relation to what appears of the other sex.

In this context, during the year of the 'Ethics of Psychoanalysis' (SVII), which I referred to last time, I did not desist from referring to courtly love. What is it?

It is an altogether refined way of making up for the absence of sexual relation by pretending that it is we who put an obstacle to it. It is truly the most staggering thing that has ever been tried. But how can we expose its fraud?

Instead of wavering over the paradox that courtly love appeared in the age of feudalism, the materialists should see this as a magnificent opportunity for showing how, on the contrary, it is rooted in the discourse of fealty, of fidelity to the person. In the last resort, the person is always the discourse of the master. For the man, whose lady was entirely, in the most servile sense of the term, his female subject, courtly love is the only way of coming off elegantly from the absence of sexual relation.

It is along these lines that later I will be dealing with the notion of the obstacle – later, since today I have a certain area to work on – the area which in Aristotle (for all that, I do prefer Aristotle to Geoffrey Rudel) is precisely called the obstacle, the *ἐνστάσις*,

[...]

If you consult Aristotle, everything will be clear to you when I finally take up this issue of the *ἐνστάσις*. You could then go on to read the piece from the *Rhetoric* and the two pieces from the *Topics* which will enable you to grasp exactly what I am getting at when I try to reintegrate into Aristotle my four formulas, the *ἐκ·φύξ* and so on.

Finally, as a last point on the subject, why should the materialists, as we call them, be indignant that I place God as third party, and why not, in this affair of human love? After all, doesn't it ever happen, even to materialists, to know something about the *ménage à trois*?

So let us try to proceed. Proceed on the basis of this fact that

there is no evidence that I do not know what I am meant to be saying when I am speaking to you here. What puts this book on the wrong track from start to finish is that they suppose me – after which anything is possible – they suppose me to have an ontology, or, what amounts to the same thing, a system.

[. . .]

And yet it is, surely, unequivocal that, as against the being upheld by philosophical tradition, that is, the being residing in thought and taken to be its correlate, I argue that we are played by *jouissance*.

Thought is *jouissance*. What analytic discourse brings out is this fact, which was already intimated in the philosophy of being – that there is a *jouissance* of being.

If I spoke to you about the *Nicomachean Ethics*, it was precisely because a hint of this is there: Aristotle's endeavour, and it opened the path to everything that followed in his train, was to discover what is *jouissance* of being. Someone like Saint Thomas then had no difficulty in forging out of this the physical theory of love as it was called by Abbot Rousselot – which is that, all things considered, the first being of which we are aware is that of our own being, and everything which is for our own good will, by dint of that fact, be *jouissance* of the supreme Being, that is, of God. In short, in loving God it is ourselves we love, and by first loving ourselves – a convenient charity as they say – we render to God the appropriate homage.

The being – if I absolutely must use the term – the being I set against this is the being of *signifiance*. And I fail to see how it can be construed as a betrayal of the ideals of materialism – I say the *ideals* because it falls outside the limits of its conceptual design – to recognise that the motive of this being of *signifiance* lies in *jouissance*, *jouissance* of the body.

But then you see, ever since Democritus, a body has not seemed sufficiently materialist. You have to have atoms, and the whole works, sight and smell and everything that follows. It all absolutely hangs together.

It is not fortuitous that at times Aristotle quotes Democritus, even if he feigns disgust, since he based himself on him. In point of fact, the atom is simply a floating element of *signifiance*, quite simply a στοιχείον. Except that you get into real trouble if you

express myself, to what is involved on the side of the woman. Well, it is either one thing or the other – either what I write has no meaning, or when I write $\forall x\Phi x$, this hitherto unstated function in which the negation bears on the quantifier to be read as *not all*, it means that when any speaking being whatever lines up under the banner of women it is by being constituted as not all that they are placed within the phallic function. It is this that defines the . . . the what? – the woman precisely, except that *The woman* can only be written with *The* crossed through. There is no such thing as *The woman*, where the definite article stands for the universal. There is no such thing as *The woman* since of her essence – having already risked the term, why think twice about it? – of her essence, she is not all.

[. . .]

More than one of my pupils have got into a mess about the lack of the signifier, the signifier of the lack of the signifier, and other muddles regarding the phallus, whereas what I am pointing to with this *the*⁴ is the signifier, which is after all common and even indispensable. The proof is that earlier on I was already talking about man and *the* woman. This *the* is a signifier. It is by means of this *the* that I symbolise the signifier whose place must be marked and which cannot be left empty. This *the* is a signifier characterised by being the only signifier which cannot signify anything, but which merely constitutes the status of *the* woman as being not all. Which forbids our speaking of *The woman*.

There is woman only as excluded by the nature of things which is the nature of words, and it has to be said that if there is one thing they themselves are complaining about enough at the moment, it is well and truly that – only they don't know what they are saying, which is all the difference between them and me.

It none the less remains that if she is excluded by the nature of things, it is precisely that in being not all, she has, in relation to what the phallic function designates of *jouissance*, a supplementary *jouissance*.

Note that I said *supplementary*. Had I said *complementary*, where would we be! We'd fall right back into the all.

Women hold to the *jouissance* in question – none of them hold to being not all, and my God, it would be wrong not to recognise

only retain what makes the element elementary, that is, the fact that it is unique, when what we need to bring in a little is the other, that is, difference.

Now then, this *jouissance* of the body. If there is no sexual relation, we need to see, in that relation, what purpose it might serve.

3

Let's start on the side where all x is a function of Φx , that is, on the side of the man.

On the whole one takes up this side by choice – women being free to do so if they so choose. Everyone knows that there are phallic women and that the phallic function does not prevent men from being homosexual. But at the same time it is this function which enables them to situate themselves as men, and to take on the woman. I will deal briefly with man, because what I want to talk about today is the woman and I presume I have sufficiently drummed it into you for you still to have it in your heads – that, short of castration, that is, short of something which says no to the phallic function, man has no chance of enjoying the body of the woman, in other words, of making love.

That is the conclusion of analytic experience. It does not stop him from desiring the woman in any number of ways, even when this condition is not fulfilled. Not only does he desire her but he does all kinds of things to her which bear a remarkable resemblance to love.

Contrary to what Freud argues, it is the man – by which I mean he who finds himself male without knowing what to do about it, for all that he is a speaking being – who takes on the woman, or who can believe he takes her on, since on this question convictions, those I referred to last time as convictions,³ are not wanting. Except that what he takes on is the cause of his desire, the cause I have designated as the *objet a*. That is the act of love. To make love, as the term indicates, is poetry. Only there is a world between poetry and the act. The act of love is the polymorphous perversion of the male, in the case of the speaking being. There is nothing more emphatic, more coherent or more strict as far as Freudian discourse is concerned.

I have half an hour left to try to introduce you, if I dare so

that, contrary to what is said, it is none the less they who, for the most part, possess the men.

The common man, who is not necessarily present here although I do know quite a few, calls woman the *bourgeoise*. That is what it means. That it is he who is at heel, and not her. Ever since Rabelais we have known that the phallus, her man as she calls it, is not a matter of indifference to her. Only, and this is the whole issue, she has various ways of taking it on, this phallus, and of keeping it for herself. Her being not all in the phallic function does not mean that she is not in it at all. She is in it *not* at all. She is right in it. But there is something more.

This something more, mind, be careful not to sound it out too fast. I can find no better way of putting it, because I am having to cut and go quickly.

There is a *jouissance*, since we are dealing with *jouissance*, a *jouissance* of the body which is, if the expression be allowed, beyond the phallus. That would be pretty good and it would give a different substance to the WLM [*Mouvement de libération des femmes*]. A *jouissance* beyond the phallus . . .

You may have noticed – and naturally I am speaking to the few seeming men that I can see here and there, luckily for most I don't know them, which prevents my prejudging as regards the rest – that occasionally it can happen that there is something which shakes the women up [*secouer*], or helps them out [*secourir*]. If you look up the etymology of these two words in Bloch and Von Wartburg's *Dictionary*, which I delight in and which, I am sure, none of you even have in your libraries, you will see the relationship between them. It is not, however, something that happens by chance.

There is a *jouissance* proper to her, to this 'her' which does not exist and which signifies nothing. There is a *jouissance* proper to her and of which she herself may know nothing, except that she experiences it – that much she does know. She knows it of course when it happens. It does not happen to all of them.

I don't want to end up on the issue of so-called frigidity, although we have to take fashion into account as regards relationships between men and women. It's very important. Unfortunately, in Freud's discourse, as in courtly love, the whole thing is covered over with petty considerations which have caused havoc. Petty considerations about clitoral orgasm or the *jouissance* designated as best one can, the other one precisely, which I

am trying to get you to along the path of logic, since, to date, there is no other.

What gives some likelihood to what I am arguing, that is, that the woman knows nothing of this *jouissance*, is that ever since we've been begging them – last time I mentioned women analysts – begging them on our knees to try to tell us about it, well, not a word! We have never managed to get anything out of them. So as best we can, we designate this *jouissance*, *vaginal*, and talk about the rear pole of the opening of the uterus and other suchlike idiocies. If it was simply that she experiences it and knows nothing of it, then we would be able to cast considerable doubt on this notorious frigidity.

This is in itself a whole theme, a literary theme, which is well worth stopping at. Ever since I was twenty I've been doing nothing other than explore philosophers on the subject of love. Naturally I didn't immediately focus on this question of love but it gradually dawned on me, precisely with Abbot Rousselot about whom I was talking earlier, and then with the whole debate about physical and spiritual love, as they are called. I gather that Gilson did not think much of that opposition. He thought that Abbot Rousselot had made a discovery which was no discovery, since the opposition was part of the problem, and love is as spiritual in Aristotle as in Saint Bernard provided one reads properly the chapters on *φιλία*, or friendship. Some of you here must surely know what a literary outpouring there has been on the subject – have a look at *Love and the Western World*, by Denis de Rougemont, they're all at it! – and then at another one, with no less talent for it than the rest, *Eros and Agapē*, by a Protestant called Niegrrens. Naturally we ended up in Christianity by inventing a God such that it is he who comes!

All the same there is a bit of a link when you read certain genuine people who might just happen to be women. I will, however, give you a hint, one which I owe to someone who had read it and very kindly brought it to me. I ensconced myself in it. I had better write up the name otherwise you won't buy it. It's Hadewijch d'Anvers, a Beguine, what we quaintly refer to as a mystic.

I am not myself using the word mystic in the same way as Péguy. The mystical is by no means that which is not political. It is something serious, which a few people teach us about, and most often women or highly gifted people like Saint John of the

Cross – since, when you are male, you don't have to put yourself on the side of $V \times \Phi x$. You can also put yourself on the side of not-all. There are men who are just as good as women. It does happen. And who therefore feel just as good. Despite, I won't say their phallus, despite what encumbers them on that score, they get the idea, they sense that there must be a *jouissance* which goes beyond. That is what we call a mystic.

I have already spoken about other people who felt all right on the side of the mystics, but who preferred to situate themselves on the side of the phallic function, such as Angelus Silesius. To confuse his contemplative eye with the eye with which God is looking at him must surely partake of perverse *jouissance*. As regards the Hadewijch in question, it is the same as for Saint Theresa – you only have to go and look at Bernini's statue in Rome to understand immediately that she's coming, there is no doubt about it. And what is her *jouissance*, her *coming* from? It is clear that the essential testimony of the mystics is that they are experiencing it but know nothing about it.

These mystical ejaculations are neither idle gossip nor mere verbiage, in fact they are the best thing you can read – note right at the bottom of the page, *Add the Ecrits of Jacques Lacan*, which is of the same order. Given which, naturally you are all going to be convinced that I believe in God. I believe in the *jouissance* of the woman in so far as it is something more, on condition that you screen off that *something more* until I have properly explained it.

What was tried at the end of the last century, at the time of Freud, by all kinds of worthy people in the circle of Charcot and the rest, was an attempt to reduce the mystical to questions of fucking. If you look carefully, that is not what it is all about. Might not this *jouissance* which one experiences and knows nothing of, be that which puts us on the path of ex-istence? And why not interpret one face of the Other, the God face, as supported by feminine *jouissance*?

Since all this comes about thanks to the being of *signifiance*, and since this being has no place other than the place of the Other which I designate with a capital O, one can see the cockeyedness of what happens. And since it is there too that the function of the father is inscribed in so far as this is the function to which castration refers, one can see that while this may not make for two Gods, nor does it make for one alone.

In other words, it is not by chance that Kierkegaard discovered

existence in a little tale of seduction. It is by being castrated, by renouncing love that he believes he accedes to it. But then after all, why shouldn't Régine also have existed? This desire for a good at one remove, a good not caused by a *petit a*, perhaps it was through the intermediary of Régine that he came to it.

이데올로기/욕망/여성

임옥희

1. 머리말

막연한 기대와 불안이 교차했던 2000년도 지났다. 새 천년이라는 수식어와 더불어 출발한 2000년대의 담론은 지난 세대를 지배하던 담론과는 상당히 다를 뿐만 아니라 다양해지고 있다. 70-80년대에는 소위, 문화, 이데올로기와 같은 분석범주들이 핵심이었다면 지금 그런 범주들은 주변화되었다. 이데올로기 범주가 환기시키는 계급, 역사, 정치성, 허위의식 등이 희석되면서 주체, 권력, 문화, 욕망에 관한 이론들이 지배적인 담론으로 부상하고 있기 때문이다. 이와 같은 변화 과정에는 알튀세르가 주장했던 것과 같은 대단히 팽창된 이데올로기 논의에 대한 좌절과 반발이 동시에 투사되어 있다. 알튀세르에 의하면 주체의 구성 자체가 이데올로기 지평에서 벗어날 수 있는 전망이 거의 없기 때문이다.

가부장제가 개인을 이데올로기 속으로 호명하여 주체로 만들어 준다고 할 때, 신화적인 인간 보편의 범주가 아니라 남성적인 주체와 여성적인 주체가 어떻게 달리 호명되는가를 알튀세르의 이론은 밝혀주지 못한다. 가부장제가 성차별적인 권력구도를 자연스런 질서로 만들어내는 데 토대하고 있다면, 성차가 구성되는 방식은 가부장제를 이해하는 핵심이다. 이 지점에서 페미니즘이 정신분석학으로부터 전유할 수 있는 통찰은 개인이 주체

로 형성되는 과정에 만들어지는 성차의 문제다. 정신분석학에 따르면 성차가 형성되는 데 핵심적인 추동력이 '사랑'이며 욕망이다. 정신분석학적인 접근은 알튀세르의 이데올로기가 문제삼지 않은 성차의 문제에 접근할 수 있는 구체적인 지평을 열어주는 측면이 있다.

가부장제를 이데올로기로 설정하는 한, 페미니즘은 무의식적이고 무역사적인 가부장제로부터 여성이 어떻게 말하는 주체가 될 수 있는가라는 문제와 씨름하지 않을 수 없다. 이데올로기 너머에는 아무 것도 없는가. 그렇다면 가부장제 이데올로기를 넘어서 실천하고 변화를 유도하는 여성적인 행위 주체란 원천적으로 불가능한 것인가. 가부장제가 것처럼 총체적인 이데올로기임에도 불구하고 그로부터 이탈하는 여성들이 끊임없이 생산된다면, 이데올로기가 것처럼 완벽한 것이 못된다는 점을 반증하는 셈이며 모든 것이 이데올로기일 수 없다는 명제가 가능해진다. 이데올로기의 그물망에 포획되지 않고 빠져나가는 잉여와 잔여가 언제나 있기 때문이다.

이데올로기의 포위망에서부터 벗어나 여성이 주체로 설 수 있는 가능성을 추구하는 것은 페미니즘의 의제 중 하나다. 가부장제 안에 있으면서도 그것을 위반함으로써 주체로 설 수 있는 가능성을 모색하려는 작업은 여성은 무엇을 원하는가라는 질문과 맥락을 같이 한다. 이 질문에 대답하려면 사랑을 넘어서는 욕망의 차원으로 나아갈 필요가 있다. 남성은 일 여성은 사랑, 혹은 여성에게 사랑은 세계의 전부라는 식의 조야한 이분법에만 사랑이 동원되는 것이 아니라 성적인 정체성을 형성하는 데도 사랑은 핵심이다. 그렇기 때문에 성차의 형성 과정에서 사랑의 이데올로기가 미치는 환상작용이 무엇인지 살펴보고 사랑 너머에 있는 것을 욕망이라는 이름으로 고찰하고자 한다.¹⁾ 이데올로기와 젠더와 욕망의 관계를 살펴보기 위해 이 글에서는 욕망이론가들인 르네 지라르와 라캉을 분석대상으로 삼아서 그런 욕망 개념에서 여성의 자리는 어디쯤인지 고찰하고자 한다. 다시 말해 여

1) 여기서 욕망은 들뢰즈적인 욕망이 아니라 플라톤, 프로이트, 라캉으로 이어지는 결핍으로서의 욕망을 의미한다. 그렇다면 욕망이 결여하고 있는 것은 무엇인가라는 질문으로 이어질 것이며 욕망은 무엇을 욕망하는 것인가라는 질문으로 바뀌볼 수 있을 것이다. 엘리자베스 라이트는 라캉에게서 욕망은 궁극적으로 사랑을 욕망하는 것이라고 말한다.

성이 이데올로기에서 벗어나 자신의 욕망을 결코 포기하지 않는 주체로 나갈 수 있는 가능성의 공간을 모색하려는 것이 이 글의 목적이다.

2. 여자는 무엇을 원하는가: 낭만적 사랑의 이데올로기

프로이트의 집요한 관심사는 여자는 무엇을 원하는가였다. 여기서 여자가 원하는 것을 알아내고자 하는 주체는 남성이며 따라서 남성의 욕망과 응시로부터 이 질문은 결코 자유로울 수가 없게 된다. 프로이트에 의하면 여자가 원하는 것은 남근 혹은 남근선망이 된다. 그래야만 여성은 '정상적인' 여성성을 획득하기 때문이다. 그렇지 않을 경우 여성은 불감증, 레즈비어리즘, 히스테리와 같은 도착적인 섹슈얼리티를 갖게 된다. 하지만 프로이트 자신의 논리로 이해한다고 하더라도 여성이 일차적인 사랑 대상인 어머니를 포기해야 할 특별한 이유가 없다.²⁾ 아무런 이유도 없이 여성이 왜 이성애 섹슈얼리티로 나가야 하는가? 이에 대한 대답이 궁색해지자, 마침내 프로이트는 여성의 욕망을 설명하는 것이 불가능하다고 토로한다. 따라서 여자가 원하는 것은 시인에게 물어보는 것이 낫겠다고 자인한다.³⁾

무수한 비판에도 불구하고 프로이트의 이론에서 페미니즘이 전유하고자 하는 부분은 성적인 정체성이 구성되는 과정이다. 성적 정체성을 획득하는데 사랑 관계가 필수적이기 때문에 프로이트는 남녀에 따른 사랑의 형태를 구분하고자 한다. 그의 이론에 따르면 남성의 사랑은 대상애(analclisis)인 반면 여성의 사랑은 나르시시즘이라고 말한다.⁴⁾ 대상애는 세계로 열리는 적극적이고 이타적인 사랑이며 나르시시즘은 자기만족적이고 이기적인 사랑이다. 대상애가 능동적이라면 나르시시즘은 사랑 받는 것을 목적으로 하는 수동적인 특징을 지닌다.

2) 줄고, 「페미니즘과 정신분석」, 『세계사상』 2호, 1997.

3) Sigmund Freud, "Feminine Sexuality," in SE(The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud), tr. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1964), 19; "Femininity," in SE, 22 참조.

4) Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," in SE, 14.

프로이트는 대상애가 사랑 대상을 과대 평가하는 경향이 있다고 말한다. 이런 사랑의 유형은 낭만적인 사랑의 이미지에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 사랑의 대상을 이상처럼 받들어 모시면서 자신을 비하하는 그런 사랑은 낭만적인 기사도 사랑의 전형이다. 대상애 연인과 나르시시즘적인 연인 사이의 역학관계를 살펴보자면, 외관상으로는 사랑 받는 대상이 우월하고 흠모의 대상이 되며 이상화된다. 이런 사랑의 형태는 남성 쇼비니즘적인 사랑 형태인 정복과 지배와 권력을 사랑이라는 이름으로 칭하는 것과는 다른 유형처럼 보인다. 하지만 대상애적인 연인은 사랑 받는 여성을 흠모하고 가치를 높이 평가한 것이 아니라 연인으로서의 자기의 입장에 더욱 많이 기초하고 있다는 점에서 남성 쇼비니즘의 세련된 한 형태로 볼 수 있다. 대상으로 열리는 사랑 또한 유아의 원초적 나르시시즘으로부터 파생된 것이라는 점에서 모든 것을 자기 동일성의 논리로 환원하는 나르시시즘으로 간주될 수 있기 때문이다. 대상애 연인은 사랑 대상에게 자기 나르시시즘을 전이하는 것이므로, 결국 자기 자신을 사랑하는 것, 다시 말해 타자를 사랑하고 있는 자기를 사랑하는 것이다.

대상애 연인의 패러독스는 자신을 사랑하기 위해 타자에게 매달린다는 점에 있다. 그는 사랑하는 대상에게 자기 나르시시즘을 전이시킴으로써 자신의 에고를 확대하고 반영할 수 있게 된다. 세계로 열리는 공적인 사랑이자, 자신의 지배력과 통제력, 그리고 능동적인 남근의 위치를 즐기는 것인 대상애는 사실상 내보낸 리비도 에너지를 자기 자신에게로 회수해들인다는 점에서 폐쇄적이고 완결적이다. 그렇다면 남성적인 것으로 간주된 대상애가 여성적인 나르시시즘으로 반전된다. 이처럼 남성적, 능동적인 사랑 형태로서의 대상애와 여성적, 수동적인 사랑형태로서의 나르시시즘은 프로이트 이론 내부에서부터 서로 역전된다. 프로이트는 여성성/남성성을 규정할 수 있는 특징으로 능동/수동이라는 범주를 설정했지만, 그의 이론을 따라가다 보면 오히려 능동/수동에 맞춰서 남성적인 것, 여성적인 것을 구분하다가, 마침내는 이런 이분법마저도 해체될 수밖에 없음을 스스로 보여주고 있다.

반면 나르시시즘적인 여성은 사랑 받으려는 욕망에 묶여있다. 그녀에게 가장 위협이 되는 것은 사랑의 상실이다. 나르시시즘적인 여성은 다른 사람이 자신을 얼마나 사랑하느냐에 자신의 존재가치가 달려 있기 때문에 남성들이 사랑을 철회하거나 취소하는 것에 전적으로 매달리게 된다. 사랑 받는 정도에 따라서 그녀의 자기 존재 가치가 드러나게 된다. 따라서 그녀는 자기 가치를 입증하기 위해 가능한 많은 연인들을 거느리려고 한다.

프로이트는 여성적인 우울증의 한 형태인 멜랑콜리아를 사랑의 전망이 없어서 심리적으로 빈곤한 상태라고 말한다. 나르시시즘적인 여성의 애고는 자신을 사랑해줄 수 있는 타자의 부재 때문에 멜랑콜리아가 된다. 멜랑콜리아와 유사하게 나르시시즘적인 여성에게 사랑 대상은 투명하지 않다. 사랑 대상이 명료하지 않기 때문에 슬픔을 통해 승화가 되지 않는다는 데 멜랑콜리아의 문제가 있다.⁵⁾ 이에 비해 애도는 분명한 사랑 대상으로 향하고 있으며, 그런 대상의 상실에 대한 애도 과정을 통해 대상으로 향한 리비도 에너지를 회수할 수 있기 때문에 상처받은 애고가 복원될 수 있다고 프로이트는 주장한다. 물론 여기서 대상에게 투자된 에너지가 애도를 통해 어떻게 애도하는 주체에게로 상환되는지는 여전히 미스터리다. 반면 멜랑콜리아는 리비도의 회수가 불가능하기 때문에 슬픔으로부터 완전한 치유에 이르지 못한다. 이렇게 파악해본다면 프로이트의 리비도경제는 그야말로 자본주의적이다.

나르시시즘적인 여성은 자족적이라고 주장하면서도 다른 한편으로 그들은 타자의 사랑이 없으면 자기 존재 가치가 무의미해지고, 자신을 파편으로 느끼게 된다는 모순적인 주장을 프로이트는 펼치고 있다. 그렇기 때문에 이들은 권력지향적이고 냉담하고 자신감에 차있음에도 불구하고 자신을 긍정해줄 타자를 절실하게 필요로 한다는 것이다. 이에 덧붙여 나르시시즘적인 여성들은 남성과의 육체적인 사랑관계를 대수롭게 생각하지 않는다. 그녀는 자기 몸 자체를 타자화하여 사랑 대상으로 만들기 때문에 구태여

5) Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," in SE, 14.

남성의 대상애를 필요로 하지 않는다는 의미다. 이런 점을 인정하면서도 프로이트는 '정상적인' 이성애 성애를 중심으로 논리를 전개하다보니 이들 여성에게 적절한 대상 사랑을 배치하려고 노력한다. 프로이트는 이들에게 완벽한 대상 사랑으로 나갈 수 있는 길을 제시하는 친절을 베푼다. 프로이트에 의하면 나르시시즘적인 여성이 완벽한 대상으로 나갈 수 있는 가능성의 공간이 모성이다. 자기 아이를 사랑함으로써 그녀는 자신의 확장이자 분신을 사랑함과 동시에 자신과 유사한 다른 사람을 사랑하게 된다. 그녀는 모성을 통해 자기애를 확장하게 된다. 그런데 이런 모성은 대상애라기 보다는 자기 나르시시즘의 연장이다.

『여성의 수수께끼』에서 사라 코프만이 지적하다시피,⁶⁾ 여성의 나르시시즘은 초월적이고 자족적인 것처럼 보인다. 하지만 과연 그런가? 나르시시즘적인 여성의 정체성은 타자의 욕망의 대상이 되는 것에 그 존재 가치가 달려 있다. 그런 여성은 연인들의 높은 기대치를 실망시키는 어떤 짓도 하지 않는다. 그런 면에서 그녀는 자기를 규정하는 능동적인 위치에 있다 기보다는 모조나 유혹이라는 수동적인 위치에 서게 된다. 여성의 수동성은 냉담함이나 초연한 거리 두기와 혼동되는 경우가 허다하다. 그로 인해 고양이처럼 초연한 여성은 남성에게 매혹적이면서도 남성을 좌절시키게 만든다. 그녀는 언제나 욕망하는 남성의 손아귀 너머에 있다. 아무리 가까이 있어도 욕망을 유지하기에는 부족한 정도의 거리에서 그녀는 신기루처럼 서성거린다. 남성의 욕망은 언제나 계속된다. 왜냐하면 그녀를 진정으로 소유한 적이 없기 때문이다. 궁극적으로 그녀의 가치는 그녀에 대한 남성의 욕망에 의존한다. 그로 인해 외관상으로 볼 때 여성은 독자적이고 자족적인 것처럼 보이지만 역설적으로 여성의 나르시시즘은 타자 지향적이며 타인의 평가에 기초해 있다. 그녀의 나르시시즘은 사실상 대상애적인 것이 된다. 이렇게 본다면 프로이트가 남성적인 사랑을 대상으로 열리는 사랑으로 동일시하고, 여성적인 사랑을 나르시시즘으로 분류한 이분법은 허물어

지게 된다.

이에 반해 라캉에게 낭만적인 사랑은 상상계적인 사랑이다. 상상계적인 사랑담론, 다시 말해 불완전한 반쪽이 합쳐서 이뤄내는 완전한 전체 혹은 소외를 극복한 형태로서의 사랑은 기만이자 환상이며 착각에 불과하다. 그에게 사랑은 가부장제 이데올로기의 가면무도회이자 가볍고 슬픈 축제다. 사랑이 상상계적인 동일시로 인한 기만과 상징계적인 동일시로 인한 결여라고 한다면, 욕망은 주체가 포기하지 않는 어떤 것이다. 라캉의 욕망이론의 장으로 들어가기 전에 르네 지라르의 욕망의 삼각형을 살펴보면 기존의 욕망이론이 여성의 욕망, 혹은 욕망하는 주체로서의 여성을 어떻게 배제해 왔는지를 알게 될 것이다. 그의 욕망이론과 대비시켜 봄으로써 라캉으로 이어지는 욕망이론을 통해 페미니즘이 전유할 수 있는 욕망의 공간을 파악할 수 있을 것으로 본다.

3. 실종된 어머니/르네 지라르의 욕망의 삼각형

욕망이론가 중에는 헤겔과 프로이트의 영향을 받은 르네 지라르가 있다. 르네 지라르는 욕망의 삼각형 이론을 끊임없이 확장하여 『폭력과 성스러움』에 이르면 문화인류학과 종교의 영역에까지 모방욕망을 적용하고 있다. 지라르는 이제 모든 희생제 의와 종교적인 믿음을 희생양과 관련하여 해석할 수 있다고 본다. 모방 욕망에 따른 폭력이 희생양을 매개로 합법화되면서 신성화되는 과정을 기술한 지라르의 욕망이론은 희생자의 입장이 아니라 폭력을 행사하는 자의 입장을 정당화하는 이론이라는 점에서 대단히 보수적이다. 그러면서도 그는 자기의 욕망의 삼각형이 프로이트의 외디푸스 삼각형에 비해 우월하다는 점을 계속해서 강조한다.⁷⁾

토릴 모이는 이런 지라르의 주장을 비판하면서, 그의 욕망이론은 여성의 욕망을 설명할 수 없다고 못박는다.⁸⁾ 왜냐하면 르네 지라르의 외디푸스

6) Sarah Kofman, "Narcissistic Woman," in *The Enigma of Woman* (Ithaca: Cornell University, 1985).

7) 르네 지라르, 『프로이트와 외디푸스 콤플렉스』, 『폭력과 성스러움』, 김진석·박무호 옮김, 민음사, 1997, 253-288 참조.

8) Toril Moi, "The Missing Mother: Rene Girard's Oedipal Rivalries," in *What is a*

삼각형에서 어머니는 실종되어버리기 때문이다. 어머니를 배제함으로써 그의 이론은 대가를 치르게 된다는 것이 모이의 비판이다. 모이가 비판한 다시피 지라르의 이론적인 전제에는 이성애가 본질적인 욕망으로 주어져 있다. 만약 이 전제가 흔들린다면 욕망의 삼각형 구조 자체가 부실 건물이 되어버리기 때문이다.

지라르는 모든 욕망은 매개된 것이라고 주장한다. 자기 정체성을 타자를 통해 인정받고자 한다는 점에서 모든 욕망은 타자의 욕망이라는 그의 주장은 헤겔을 상기시킨다. 주체는 주체적으로 어떤 대상을 욕망한다고 생각하지만 주체의 욕망은 사실상 매개된 욕망에 불과하다. 왜냐하면 타자가 욕망하는 것을 욕망하기 때문이다. 그런 맥락에서 모든 욕망은 라이벌의 욕망을 모방한 것이며 따라서 모방적인 욕망이다.⁹⁾ 다양한 형태의 욕망과 대면하면서 주체는 대상뿐만 아니라 제3의 인물과 만나게 된다. 이 제3의 인물이 라이벌이다. 라이벌은 욕망의 삼각형 시나리오에서 주도적인 역할을 한다. 주체가 대상을 욕망하는 이유는 라이벌이 그 대상을 욕망하기 때문이다. 그러므로 라이벌은 주체를 위한 역할모델로 기능한다. 그러므로 주체의 욕망은 그 자체가 이미 모방이며 모델이 욕망하는 대상과 경합하게 된다.

주체와 라이벌 사이의 경쟁은 대상에 대한 주체의 매개된 욕망에 그늘을 드리우게 된다. 주체가 라이벌과의 간격을 좁힐수록 라이벌의 중요성은 증대한다. 그렇게 되면 대상의 중요성은 상대적으로 감소한다. 주체가 라이벌에게 다가갈수록 주체는 라이벌/모델과 양가적인 감정에 사로잡히게 된다. 대상은 배경으로 후퇴하다가 마침내 잉여가 되어버린다. 결과적으로 대상은 증발하고 모방할 라이벌과 주체가 대립하는 양상으로 돌입하게 된다.

주체와 모델 사이에 모방적인 경쟁관계는 둘 사이에 차이가 없어지면 질수록 더욱 증가하고 주체가 자기 모델의 더블이 되면 폭력은 극에 달한다.

Woman? And Other Essays (London: Oxford University Press), 1999, 312-328.

9) 르네 지라르, 「욕망의 삼각형」, 『낭만적 거짓과 소설적 진실』, 김치수·송의경 옮김, 한길사, 2001, 39-101.

이렇게 되면 폭력의 악순환 구조를 중단시키기 위해 주체/모델과 다른 희생양이 선택되어야 한다. 다르다는 이유 때문에 희생양은 폭력의 순환을 중지시킬 수 있다. 모방 폭력에서 드러나는 희생양 메커니즘은 집단 내부에서 일인이 만인을 대신해서 희생하거나(예수의 경우처럼) 아니면 자기 집단 외부로 그 폭력을 배출하는 데 있다(부시 정부처럼). 폭력을 신성한 것으로 만들어 배출될 수 있는 출구를 만들어줌으로써 공동체가 평화와 안정을 유지할 수 있게 된다. 지라르는 자기 논리의 당연한 결과로서, 희생양 위기를 가중시키는 것 중의 하나가 성차의 실종, 즉 여/남이 서로 닮아가서 하나의 성만이 남는 상태라고 말한다. 그의 논리에 따르면 성정체성의 위기로 인해(혹은 보수주의자들이 통탄하는 남녀 구분의 무화) 남녀가 서로에게 폭력적이 된다는 것이다.

지라르가 프로이트의 외디푸스 공식에서 부정하고 싶었던 것은 어머니에 대한 유아의 기본적인 욕망이었다. 주체는 자기 자신의 욕망을 유지하고 합법화하기 위해서 라이벌이 욕망하는 것을 욕망한다. 외디푸스 콤플렉스에서 아들은 어머니에 대한 자기 자신의 욕망을 정당화시키고 유지하기 위해서 아버지의 욕망을 소망한다. 이렇게 본다면 어머니는 그 자체로 욕망의 대상이 못 된다. 어머니는 그 나름의 독자적인 가치를 갖기보다는 오히려 아버지가 욕망하기 때문에 의미를 갖게 된다. 여기에 덧붙여 아버지는 근친상간을 금기하는 법의 화신이 아니다. 이렇게 되면 외디푸스 삼각형을 지탱해주고 있던 세 축 중에서 두 개의 축이 무너져 내리는 셈이다. 여기서 지라르는 어머니가 그 자체로 가치가 있는 것이 아니라 아버지의 욕망의 대상으로서의 가치밖에 없다는 점을 밝혔다는 점에서 자신의 욕망의 삼각형이 프로이트의 외디푸스 삼각형을 능가하는 것으로 자부하고 있다.¹⁰⁾

하지만 지라르는 프로이트의 외디푸스 삼각형에서부터 성차가 기인한다는 점을 완전히 무시하고 있다. 이런 측면에서 그의 이론은 희생양 논리나 마찬가지로 대단히 보수적이다. 게다가 그는 전 외디푸스적인 단계는 고려

10) Sarah Kofman, "The Narcissistic Woman: Freud and Girard," *Diacritics* (Fall 1980).

조차 하지 않는다. 지라르 이론대로라면 유아는 태어나자마자 외디푸스 갈등 속으로 들어가게 된다. 아버지의 존재를 알기도 전에 이미 유아는 아버지의 욕망을 모방하는 관계로 돌진하는 셈이다. 생후 1년 이내에 유아가 전적으로 어머니 의존적인 단계가 있다는 점을 무시했기 때문에 유아의 모든 욕망이 어머니를 소망하는 것이라는 점을 그는 보지 못하게 된다.

「시장에서의 여성」이라는 논문에서 이리가라이는 성적인 교환의 경제를 맑스의 자본론, 레비스트로스의 친족의 기본적인 구조, 소쉬르의 일반언어학 강의, 르네 지라르의 욕망의 삼각형 등을 통해서 읽어내면서 이 문제를 다시 번역해내고 있다.¹¹⁾ 맑스, 레비스트로스는 교환관계에서 교환의 내용을 중요하게 간주하지 않는다. 교환구조 자체가 중요한 것이기 때문이다. 바로 이 지점에서 소쉬르와 라캉의 이론과 이들의 이론이 만나게 된다. 소쉬르에게 교환되는 것은 기호이며, 라캉에게는 욕망, 맑스에게는 상품, 레비스트로스에게는 아버지의 이름, 르네 지라르에게는 모방욕망이 된다. 이리가라이에 의하면 이 모든 교환의 중심에 어머니가 있다. 어머니야말로 이처럼 다양한 교환을 가능하게 해주면서도 침묵하고 있다. 즉 여성은 상징적인 교환의 조건, 다시 말해 문화의 조건이면서도 동시에 오로지 교환의 대상일 따름이지 교환의 주체가 되지 못한다. 이렇게 함으로써 여성은 남성들 사이에서 동성애적인 사회(homosocial) 관계를 견고하게 해주는 사랑의 대상이자 시멘트 구실을 한다. 여성은 남성들 사이를 연결시켜주는 매개자, 상품, 혹은 핑계거리가 된다. 여성은 가치를 만들어내는 무가치한 조건이 된다. “자본주의적인 부를 창출하는 가장 기본적인 형태로서 상품을 파악한 맑스의 분석은 이렇게 볼 때 가부장제 문화에서 소위 말하는 여성의 위상으로 해석될 수 있다”¹²⁾라고 이리가라이는 신랄하게 지적한다.

여성의 지위가 남성들 사이에서 상품이나 교환대상으로 전락한 것을 인식하면서 이리가라이는 두 가지 전략을 옹호한다. 여성이 남성들 사이의

동성애적인 경제를 교환시키는 대상이 아니라 주체로서의 자기 입장을 취할 수는 없을까, 라는 물음이 바로 그 하나다. 만약에 여성이 수동적인 역할에서 벗어나 행동하는 자율적인 주체로 서고자 한다면 어떤 일이 일어날까? 상품은 보호자의 엄격한 감시의 눈길 아래서 교환관계로 들어간다. 만약에 이들이 자발적으로 소비주체의 회로에서 벗어나 서로를 욕망하고 서로에게 말하고 서로를 즐긴다면 어떤 일이 일어날까? 만약에 상품들이 시장에 나서기를 거부하고 그들 사이에서 다른 거래를 한다면 어떻게 될까? 물론 이런 질문 자체가 ‘만약의 철학’(if philosophy)이며 유토피아적인 가정을 함축하는 것임은 분명하다. 하지만 만약이라는 가정법이 제기하는 환상과 꿈에 의해 결핍된 현실을 느낄 수 있게 한다는 점에서 이리가라이의 전략이 가지는 정치적인 힘이 있다.

지라르 이론을 철저히 따른다면, 신생아는 태어나는 순간부터 자신이 전적으로 의존하는 유일한 사람인 어머니의 욕망을 모방하게 될 것이다. 전 외디푸스 단계에 지라르 이론을 적용해보면 그의 이론이 지닌 약점이 드러난다. 유아는 이미 존재하는 어머니의 욕망의 대상이기 때문에 아버지와 라이벌로서 자신의 위치를 점하게 된다. 그러면 여자아이뿐만 아니라 남아 역시 어머니의 욕망을 모방하게 될 것이다. 이렇게 된다면 모든 욕망의 기원은 오히려 어머니가 된다. 결과적으로 남성의 욕망을 규범으로 삼은 지라르 자신의 전체 이론에 모순과 충돌이 생기게 된다. 게다가 최초의 욕망의 삼각형이 나중의 삼각형을 생성시키는 힘을 가지고 있다. 그러므로 전 외디푸스적인 단계에서 형성된 모방원칙에 따르자면, 모든 남성은 동성애자가 될 것이다. 왜냐하면 아버지에 대한 어머니의 욕망을 모방한 결과로 말이다. 지라르의 이론들에서는 욕망 대상을 바꿀 수 있는 방향은 없다. 그렇기 때문에 그는 모방적인 욕망의 삼각형에서 필연적으로 이성애적인 욕망을 설정하지 않을 수 없게 된다. 그의 이론대로라면 유아는 태어날 때부터 성적인 정체성을 공고히 한 채 태어난다. 욕망의 이성애적인 구조는 가부장적이고 일원화된 이론의 결함이 아닐 수 없다. 이처럼 지라르의 이론은 대단히 역설적이다. 왜냐하면 모든 욕망은 이성애적임에도 불구하고

11) Luce Irigaray, "Woman on the Market," in *This Sex Which Is Not One* (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

12) Ibid., 172.

욕망의 조건인 모든 라이벌은 동성이라면, 그 근본에 있어서 욕망은 동성애적인 것이 된다. 직접적인 동성애 충동을 강력하게 부인하면서도 동일한 성이 서로 라이벌이 되는 것이 필연적이라는 주장을 하고 있다는 점에서 그의 이론은 오히려 동성애를 감추기 위한 핑계처럼 보인다. 주체와 라이벌 사이에서 욕망하는 여성이 서로 교환되어야 한다면, 이리가라이의 주장처럼 가부장제에서 모든 성관계는 동성애를 감추기 위한 가면이 된다. 남자들 사이에서 교환되는 상품으로서 여성은 남성들 사이의 사랑을 위한 중거품이 된다.

지라르가 주장한 욕망의 삼각형에서 여성은 언제나 실종되었을 뿐만 아니라 전외디푸스적인 여성의 공간을 아예 배제한 결과 여성이 욕망의 주체로 설 수 있는 공간은 원천적으로 배제되었다. 뿐만 아니라 지라르는 이와 같은 욕망이론의 대가로 여성을 배제한 뒤 남성들끼리의 동성애적이고 동성공동체(homosocial)를 주장함으로써 호모포비아에 기초한 그의 이론은 자기 이론의 동성애적인 성격을 감추는 환상적인 스크린에 의존하고 있는 것으로 드러나게 된다.

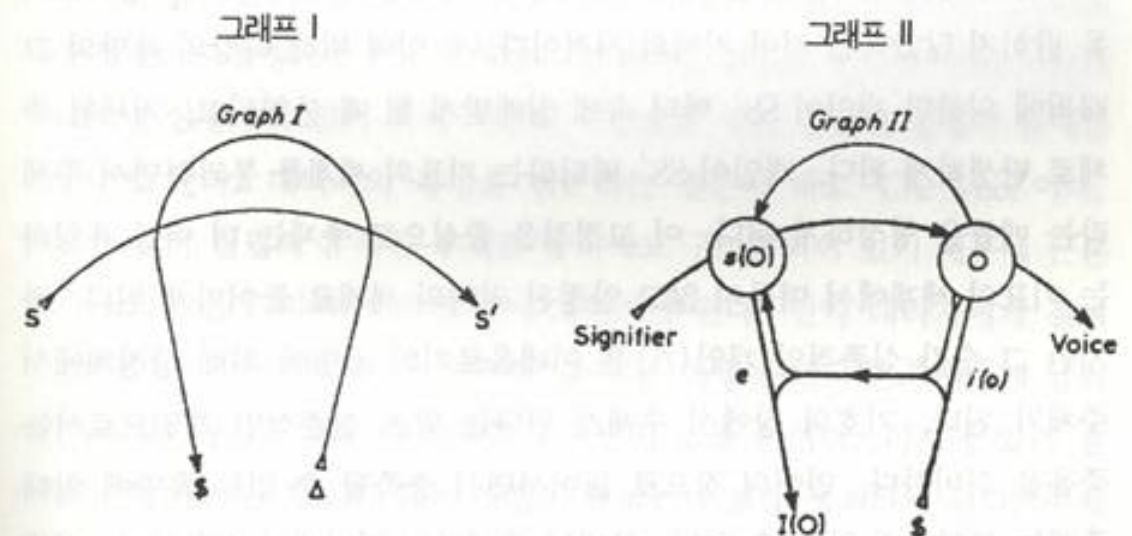
그렇다면 가부장적인 사랑의 담론과 욕망이론을 넘어서서 욕망을 구조화한 것으로 간주되고 있는 라캉의 이론에서 어떤 가능성을 찾을 수 있을지도 모른다. 라캉의 욕망 이론에서 여성이 이데올로기적인 주체에서 벗어나 욕망하는 주체로 설 수 있는 가능성을 강력하게 주장한 이론가가 지젝이다. 지젝은 라캉의 욕망 이론을 매개로 하여 주체가 이데올로기의 영역을 벗어날 수 있다고 주장하기 때문이다. 라캉의 욕망이론에 대해서는 페미니즘 내부에서도 논란이 분분하지만¹³⁾ 상징계를 벗어나 여성이 말하는 주체가 될 수 있는 가능성을 열어줄 수만 있다면 라캉의 미로에서 지젝의 실타래에 도움을 청할 수도 있다.¹⁴⁾

13) Elizabeth Grosz, "Lacan and feminism," in *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* (New York: Routledge, 1988) 참조.

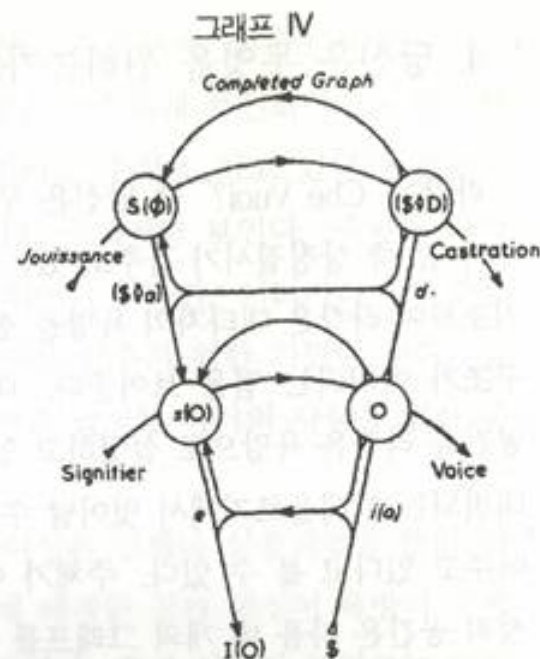
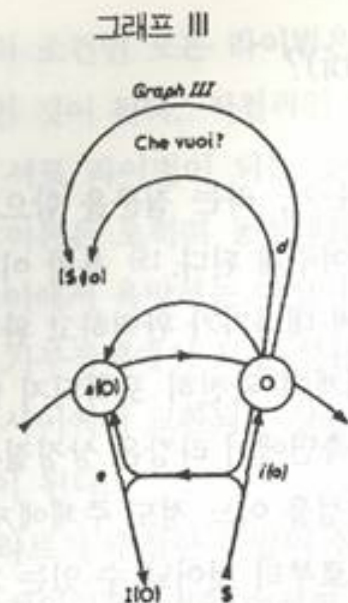
14) Slavoj Žižek, "'Che vuoi?'," in *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989).

4. 당신은 무엇을 원하는가(Che Vuoi)?

라캉은 "Che Vuoi?" 즉 당신은 무엇을 원하는가, 라는 질문을 함으로써 대타자, 즉 상징질서가 감추고 있는 욕망을 보여주게 된다.¹⁵⁾ 욕망 이론에 기초하여 라캉은 대타자의 욕망을 질문함으로써 대타자가 완벽하고 완결된 구조가 아니라는 점을 보여준다. 대타자의 세계에 완전히 포획되지 않는 공간을 라캉은 욕망으로 설정하고 있다. 이런 측면에서 라캉은 상징질서로 대변되는 이데올로기에서 벗어날 수 있는 가능성을 어느 정도 주체에게 열어주고 있다고 볼 수 있다. 주체가 이데올로기로부터 벗어날 수 있는 가능성의 공간은 다음 네 개의 그래프를 통해 설명될 수 있다. 이 네 개의 그래프가 일직선적인 순서로 발전된다는 의미는 물론 아니다. 네 개의 그래프는 서로 중첩되기 때문에 일직선적인 시간에 따라 정신, 문화, 지리적인 주체의 공간을 구획하는 것은 아니지만 설명의 편의를 위해서 I에서부터 V로 나가고자 한다.



15) Jacques Lacan, "The Subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious," tr. Alan Sheridan, in *Écrits: A Selection* (New York: W. W. Norton & Company, 1977), 292-325.



그래프 I에서 $S \rightarrow S'$ 벡터는 기표의 연쇄고리가 움직이는 장이다. 이 공간을 통과하면서 개인은 분열된 주체가 된다. 이 과정은 알튀세르에 의하면 개인이 이데올로기의 호명으로 인해 주체가 되는 과정이다. 알튀세르는 신화적이고 상상계적인 개인이 이데올로기 속에 어떻게 호명되는지를 가설로서만 언명했다. 그 말은 개인이 '어떻게' 이데올로기 속으로 호명되는지를 밝히지 않았다는 것이 지적의 지적이다.¹⁶⁾ 이에 비해 라캉의 욕망의 그래프에 의하면 개인이 SS' 벡터 속에 침례받게 될 때 분열되고, 거세된 주체로 탄생하게 된다. 개인이 SS' 벡터라는 기표의 세계를 통과하면서 주체라는 매듭을 형성하게 된다. 이 고정점을 중심으로 주체는 더 이상 유평하는 기표의 세계에서 떠돌지 않고 안정된 의미의 세계로 들어가게 된다. 하지만 그 순간 실존적인 개인(Δ)은 이데올로기의 호명에 의해 상징계에서 주체가 된다. 기호의 장에서 주체가 된다는 말은 실존적인 개인으로서의 죽음을 의미한다. 언어의 장으로 들어서면서 충족될 수 없는 욕망에 의해 주체는 분열되지 않을 수 없다. 분열된 주체라는 의미에서 S 가 된다. 실존적인 개인의 죽음과 분열의 대가로 주체는 더 이상 떠도는 기표의 연쇄고리가 아니라 안정된 의미의 고정점에 닿을 내리게 된다.

16) Slavoj Žižek, op. cit., 101.

그래프 II는 상상계에서 의미가 출현하는 과정을 설명한 것이다. 여기서 O 는 대타자이다. 상상계에서 주체는 대타자의 결여를 보지 못한다. 그렇기 때문에 상상계적인 주체는 필연적으로 자기 나르시시즘적인 이상적인 자아 $i(o)$ 를 형성하게 된다. 타자라는 거울에 나타난 이마고를 통해 게슈탈트로서의 자기 이미지를 형성하는 단계가 바로 상상계이기 때문이다. 이 단계에서 주체는 나르시시즘으로 인해 자신이 통합된 자아라는 오인에 사로잡히게 된다. 나르시시즘적인 동일시 단계에서 사랑은 언제나 통합의 환상을 불러일으킨다. 욕구를 충족시켜주는 타자를 통해 사랑을 확인하기 때문이다. 이 단계에서 사랑은 내가 너의 결핍을 채워주고 완전한 전체로 만들어 줄거야라고 말한다. 사랑이 너와 나의 결핍과 빈곤을 채워줄 수 있다는 것 자체가 환상의 작용이다. 결여를 안고 있는 존재와 존재가 포개진다고 해서 결핍의 빈자리가 채워지는 것은 아니기 때문이다.

그래프 III에 이르면 "Che Vuoi"라는 질문을 던지게 됨으로써 주체는 대타자에게도 욕망이 있음을 알게 된다. 타자의 결핍은 곧 자신의 결핍이며 이 때의 결핍은 충족될 수 없는 것이다. 언어가 개입함으로써 욕구와 요구 사이에는 충족될 수 없는 간극이 형성되고 그것이 언제나 지연된 욕망으로 맴돌게 된다. 상징계에서는 주체만이 분열되고 결핍되어 있는 것이 아니라 대타자인 상징계의 질서 역시 자신의 욕망으로 인해 균열과 결핍과 틈새를 드러내게 된다. 대타자의 욕망을 심문하는 질문이 바로 "Che Vuoi"이다. 대타자 역시 결핍의 흔적인 부재를 둘러싸고 구조화되어 있기 때문에 근본적인 불가능성에 의해 이미 빗금이 그어지게 된다. 만약 대타자에게 결여가 없다면 그것은 완결된 구조가 될 것이다. 이렇게 된다면 주체에게 남겨진 가능성이라고는 타자와 철저한 소외만이 있을 뿐이다. 타자에 있는 결여로 인해 주체는 탈소의 혹은 라캉이 말하는 단절을 성취하게 된다. 주체가 언어의 장벽으로 인해 대상으로부터 영원히 분리되는 경험을 한다는 의미에서가 아니라 대상이 대타자 자체로부터 분리됨으로써 대타자 역시 그것(혹은 남근)을 갖고 있지 않으며 궁극적인 질문에 대답을 갖고 있는 것이 아니라는 점을 알게 된다는 것이다. 이 점을 알려주는 것이 "Che Vuoi"

라는 질문이다. 상징질서인 대타자, 당신이 원하는 것은 무엇인가, 고로 당신이 결여한 것은 무엇인가를 묻는 질문이 "Che Vuoi"이기 때문이다. 대타자에 있는 결여로 인해 주체는 숨길 공간을 마련하게 된다. 이 모순과 구멍과 불일치의 공간으로 인해 주체는 상징계가 완결된 공간이 아님을 알게 된다. 이로 인해 주체는 이데올로기로부터 벗어날 수 있는 가능성을 지니게 된다.¹⁷⁾

완결된 형태인 그래프 IV는 다음과 같이 번역될 수 있다. 이 부분에서는 아래쪽의 의미화 차원과 위쪽의 주이상스 차원이 설명되고 있다. 그래프 IV의 아래쪽은 그래프 I, II에서 설명했다시피 신화적인 개인과 의도가 어떤 과정을 거쳐 의미화의 그물망에 나포되는가를 보여준다면, 위쪽은 주이상스 차원을 지칭하고 있다. 기표의 그물망을 통과하여 상징계로 진입하는 순간 실존적이고 생물학적인 주체는 거세된다. 그러므로 생물학적인 몸의 죽음 위에 기표의 세계이자 언어의 세계가 성립된다. 몸에 바탕한 주이상스는 몸으로부터 제거된다. 이로 인해 기표의 질서(대타자)와 주이상스의 질서(체화된 어떤 것)는 불일치와 모순을 드러내게 된다.¹⁸⁾ 몸은 파편화되고 억압된다. S(Ø)에 O에 빗금치려진 것은 대타자에 있는 결핍의 기표이다. 다시 말해 타자에게 나타난 구멍이자 결여를 의미한다. 기표의 장에 주이상스가 관통하는 순간, 기표는 구멍이 생기고 모순이 발생하게 된다. 이런 주이상스는 상징화될 수 없다. 기표의 장에 들어온 주이상스의 존재는 구멍과 모순과 불일치를 통해서만 감지될 수 있다. 주이상스에게 가능한 기표는 불일치의 기표이자 타자에 있는 결여의 기표가 된다. 주이상스와 기표가 교차하는 지점에서 욕망의 공식은 어떻게 되는가. 그것이 $S \diamond D$ 라는 공식이다. 기표는 몸을 증발시켰다. 그러므로 주이상스는 몸으로부터 비워지게 된다. 하지만 이 비워짐은 결코 충족되지 않으면서도 완전히 제거되는 것도 아니다. 상상계적인 동일시의 네모와 상징계적인 동일시의 원 사이에 구획되지 않는 잉여가 남아 있다. 주이상스는 상징계적인 타자의

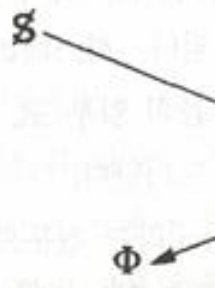
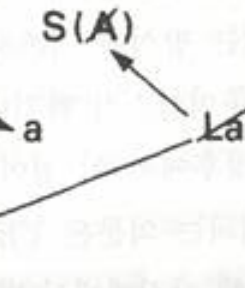
사막에 흩어져 있게 된다. 상징계의 사막에는 주이상스의 잔재가 흩어져 있고 성감대라고 불릴 수 있는 오아시스가 있다. 성감대는 D(상징적인 요구)로 지칭될 수 있다. 성감대는 생물학적, 자연스러운 것으로 주어진 것이 아니다. 몸의 일부는 주이상스가 비워졌음에도 불구하고 여전히 남아 있는데, 이런 잔여분은 생리학에 의해 결정되는 것이 아니라 기표를 통과하면서 몸이 절단되는 방식에 의존하게 된다. 히스테리의 증후에서 이 점을 잘 볼 수 있다. 주이상스가 빠져나간 몸의 일부(코, 목)가 다시 성감대가 되는 히스테리 징후에서 이 점이 잘 드러난다.

이 과정에서 제기되는 의문은 "Che Vuoi"라는 질문으로 인해 남녀 모두 욕망의 추동으로 인해 상징계에서 벗어날 수 있는 가능성, 다시 말해 이데올로기에 호명된 주체에서 벗어날 수 있는 가능성을 제시하고 있다고 볼 수도 있다. 하지만 남성은 남근적인 기표가 되기 위해 이미 거세된 존재이며 몸을 상실한 대가로 상징계에서 보편적인 주체가 된다면 남성이 상징계를 벗어날 수 있는 전망은 거의 없는 것처럼 보인다. 게다가 여성적인 주이상스와 남성적인 상징계는 서로 양립될 수 없다는 것이 지젝의 지적이기도 하다. 라캉의 완결된 그래프의 상단에 해당하는 주이상스의 부분은 '신과 그녀의 주이상스' ("God and the Jouissance of The Woman")에서 보여준 다음의 도표가 좀더 자세하게 이 점을 보여주고 있다.

남성은 실존적인 명제와 보편명제로 설명이 가능하고, 여성 역시 실존적인 명제와 보편명제로 설명이 가능하다. 도표상으로는 네 개의 명제가 가능하다. 실존적인 측면에서 볼 때 남성은 남근적인 기능에 완전히 종속되지 않는 어떤 실체가 있다. 남근적인 기능은 상징계에 의해서 수행되는 거세다. 그러므로 상징계적인 거세에도 불구하고 그래도 남근적인 기능에 노라고 말할 수 있는 것이 실존적인 측면에서의 페니스다. 이에 반해 남성적인 보편은 남근적인 기능, 즉 아버지의 이름이라는 상징적인 거세에 완전히 종속된다. 그래야만 남성은 상징계라는 보편질서로 들어가게 된다. 이 말은 보편적인 측면에서 볼 때 남성은 상징적인 거세에 완전히 종속된다는 의미다.

17) Ibid., 102-115.

18) Ibid., 121-124.

MEN	WOMEN	
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\exists x \overline{\Phi x}$	실존
$\forall x \Phi x$	$\forall x \Phi x$	보편
$\S$ 	$S(A)$ 	

여성의 편에서 볼 때에도 두 가지 서로 상반되는 명제가 있다. 실존적인 여성의 입장에서 볼 때, 상징적인 거세에 종속되지 않는 것은 아무 것도 없다. 이 말은 실존적인 측면에서 볼 때 여성은 페니스가 없다는 말이다. 그런데 여성적인 보편의 측면에서 볼 때 여성적인 것이 반드시 남근적인 기능에 종속되는 것은 아니다. 여성은 상징계적인 거세에 완전히 종속되지 않는 몸을 가지고 있다는 말이 된다. 그렇기 때문에 여성은 보편적인 여성 (La Woman)은 되지 못하더라도 보편적인 규칙에 완전히 종속되지 않기 때문에 그런 규칙으로부터 이탈하는 주이상스를 경험하게 된다.

반면 남근적인 기능은 상징계에 의해 수행된 거세다. 상징계에 진입하면서 보편주체가 되는 대신에 남성은 주이상스(상상계적인 펠릭스 주이상스가 기만이므로)를 상실하게 된다. 상징계로의 진입은 실존적인 몸의 상실 위에서 있는 것이기 때문이다. 이에 반해 몸으로 존재하는 여성은 주이상스를 갖게 된다. 라캉은 공손하게 여성의 주이상스가 무엇인지 알려달라고 간청하는 척하지만 그렇다고 여성이 자신의 주이상스를 알 수 있다고도 생각하지 않는다. 왜냐하면 여성은 자기 자체가 주이상스이기 때문이다. 이에 대해 이리가리아는 여성이 자신의 주이상스를 모르는 것이 아니라 남성

이 그것을 알 수 있는 언어를 가지지 못한 것이며, 듣고자 하거나 알고 하지는 않기 때문이라고 반박한다. 그것은 나르시수스가 자기 방식대로 말하는 에코의 언어를 이해할 수 없는 것과 마찬가지다.¹⁹⁾

여성은 타자의 욕망의 대상이 되는 한 펠러스일(be) 수 있다. 이것은 펠러스이나, 아니면 펠러스를 가지느냐(be/have) 사이의 차이와 마찬가지다. 주체인 남성은 펠러스를 가지고 있다는 것을 확인하기 위해 펠러스인 대상을 소유하고자 소망한다. 반면 욕망의 대상인 여성은 펠러스이기 때문에 남성의 욕망의 대상이 된다. 이처럼 남성의 환상 속에서 남성은 펠러스를 가지고 싶어하고 그런 남성의 환상에 공모하는 유혹 시나리오에 의존하여 여성은 펠러스가 된다. 라캉이 사랑을 상상계적인 기만이자 환상이라고 말한 이유가 여기에 있다.

남성의 펠러스로서 여성이 공모하는 환상적이고 합일적인 상상계적인 사랑은 상징계로 진입하면 깨지게 된다. 상징계로 진입하면서 남성은 거세된 존재이기 때문에 펠러스를 가질 수 없다. 이에 반해 여성은 가면을 통해 끊임없이 펠러스로서의 자기 존재를 실험할 수는 있다. 여성은 자기 몸을 펠러스로 만들려고 노력한다. 그녀는 사랑하는 데 시간과 에너지를 집중하여 타자를 위해 자신을 재현하게 된다. 여성은 자기 몸을 그리고/면도하고/뽀고/염색하고/다이어트하고/운동하고/장식한다. 자기 외모에 관해 보완하는 것에서 즐거움을 이끌어낸다. 여성의 몸 전체는 생식기적인 결합을 보완하기 위한 펠러스가 된다. 환상을 만들어내는 기술과 기교야말로 여성의 가장 큰 자산이 된다. 여성은 이런 테크닉을 가면이나 불완전성이라는 비밀을 은폐하는 데 이용한다. 그로 인해 여성은 상징적 거세에 완전히 종속되지 않은 잉여로서의 주이상스를 누릴 수 있다. 이런 맥락에서 엘리자베스 라이트는 여성이 남성보다 이데올로기에서 벗어날 수 있는 가능성이 크다고 주장한다.²⁰⁾ 이 점은 위의 도표에서 보다시피 생물학적인 남성이라도 여성의 편인 오른쪽으로 넘어올 때 여성적인 주이상스에 참여하게 된

19) Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 112-113.

20) Elizabeth Wright, *Lacan and Postfeminism* (London: Icon Books, 2000).

다. 그렇게 되면 남성 역시 조안 리비에르가 말하는 가면과 모조의 놀이에 참여할 수 있게 된다. 가면이나 베일은 남성이건 여성이건 간에 다시 말해 생물학적인 남성과 여성과는 무관하게 여성적인 것이다. 왜냐면 베일이나 가면은 부재나 결핍을 구성하면서도 동시에 은폐하고 부인하는 것이기 때문이다.

5. 환상 가로지르기 그리고 그 이후

환상의 이중구조에 의하면 환상은 이데올로기의 결핍, 부재를 구성함과 동시에 그런 간극을 채워 넣는 기제가 된다. 환상은 욕망하는 법을 가르쳐 주고 욕망을 알도록 해주는 틀로서 작용함과 동시에 타자의 욕망에 드러나 있는 틈새, 결핍을 보지 못하도록 만든다. 다시 말해 환상은 "Che Vuoi?"라는 질문을 하지 못하도록 만드는 기제로 작동한다. 이것이 환상의 패러독스다.²¹⁾ 환상의 패러독스는 상징계의 결핍을 구성하면서도 감추는 스크린으로 작동한다는 점에 있다. 따라서 환상을 가로지른다는 것은 환상에 의해 지원되는 욕망이 아니라 환상을 넘어서 대타자의 욕망을 욕망하는 것이다.

환상을 가로지르고 나면 상징계 바깥으로 나가게 된다. 만약 여성이 상징계를 벗어나면서까지 자신의 욕망을 극단으로까지 추구하면 어떻게 될까? 상상계적인 사랑의 환상을 넘어 주체이기를 욕망하는 여자가 있다면 어떻게 되는가? 자기 욕망을 포기하지 않는 여성은 상징계 너머에 존재할 수밖에 없고, 그렇기 때문에 접근할 수 없는 불가능성의 영역인 실재계와 만나게 된다. 실재계가 찰나적으로 상징계를 침범하는 순간과 대면하도록 만드는 극단적인 힘을 라캉은 충동(drive)이라고 지칭한다. 이 충동은 궁극적으로는 쾌락을 넘어선 죽음의 충동으로 연결된다. 죽음을 마다하지 않고 오히려 죽음충동에 매료됨으로써 자신의 실재와 대면하게 되는 인물이 안티고네다. 헤겔, 피테, 라캉과는 달리 지젝이 안티고네에 매료된 이유는 안티고네가 상징계가 감추고 있는 환상의 베일을 관통할 수 있기 때문이다. 그

로 인해 그녀는 이데올로기를 넘어서는 주체가 된다고 지젝은 주장한다.

헤겔은 안티고네가 가족의 법칙을, 크레온은 국가의 법칙을 대변한다고 보았다. 헤겔은 이들 사이의 갈등은 궁극적인 '정의'의 조정자로서 국가의 권위에 친족법칙이 복종할 때 해소 가능한 것으로 보았다. 다시 말해 헤겔적인 유산은 친족/국가의 엄격한 구분 위에 서있다. 그런데 이 양자가 것처럼 확연하게 구분되는가라는 질문이 제기될 수 있다.²²⁾ 헤겔이 주장하는 안티고네/친족, 크레온/국가의 법이라는 이분법은 안티고네가 이미 친족체계를 위반한 존재라는 사실을 고려하지 않은 것이다. 그녀는 근친상간의 딸이며 그녀 자신이 오라버니에 대한 근친상간적인 사랑과 죽음의 갈망을 느낀다. 또한 그녀의 남성다운 기개는 젠더의 언어를 따르고 있지 않다. 그녀의 언어가 크레온의 언어와 가장 가깝다는 점에서 그렇다. 피테가 주장하다시피 크레온은 공적인 법에 기초한 것이 아니라 남성으로서의 자기 욕망에 기초해 있다. 크레온은 자기 권력을 주장하는 방식으로 칙령이라는 공적인 법을 선포하려고 하면서도 사실은 친족관계에서부터 권위를 빌어오게 된다. 안티고네가 크레온의 칙령과 권위를 부정하는 행동을 하는 것이 드라마 초반에 도입된다. 코러스는 안티고네의 매장 행위와 말로써 저항하는 것을 사내다운 행동으로 이해한다. 안티고네의 저항으로 체면이 손상당한 크레온은 자기가 살아 있는 동안 어떤 여자도 자기를 지배하도록 허용하지 않겠다고 소리친다. 만약 안티고네가 통치하게 된다면, 그는 죽겠다는 말이 된다. 자신의 칙령을 위반한 행위가 처벌받지 않고 넘어간다면, '내가 남자가 아니라 그녀가 남자다'라고 크레온은 주장한다. 이렇게 본다면 안티고네는 남성적인 통치의 한 형태인 것처럼 보인다. 안티고네의 반항으로 크레온의 남성다운 권위는 훼손된 반면 안티고네는 용기와 기개를 가진 것으로 등치된다.

이처럼 이들 두 사람은 대립관계가 아니라 서로 교직되어 있다. 안티고네는 공적인 법을 위배함으로써 역설적으로 공적인 담론의 장인 상징질서

21) Slavoj Žižek, op. cit., 118.

22) Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life & Death* (New York: Columbia University Press, 2000) 참조.

에 편입된다. 다시 말해 상징계 질서를 위배함으로써 상징계로 들어가게 된다. 크레온이 자신의 칙령을 공적으로 만들려는 것과 마찬가지로 안티고네는 자신의 원칙을 사적인 영역에서 머무르게 하지 않고 공적인 것으로 공식화하려고 노력한다. 이렇게 본다면 둘 다 공적인 담론의 장에서 투쟁하고 있으며 남성적인 정치의 영역에서 싸우고 있는 셈이다. 안티고네는 자기가 반발하고 있는 바로 그 국가의 언어를 흡수한다. 그렇다면 헤젤스의 이분법, 즉 크레온/국법, 안티고네/친족법이라는 이분법은 사실상 무의미해진다.²³⁾

안티고네의 행위를 사내담다고 말하는 것은 그녀가 법에 저항하기 때문일 뿐만 아니라 법에 저항하는 행위를 저지르면서 법의 목소리를 가정하기 때문이다. 칙령에 복종하기를 거부하는 행동을 할뿐만 아니라 자신이 했던 것을 부정하지 않으려고 함으로써 다시 한번 법을 거부한다. 크레온의 명령을 존중하기를 거부하는 행위를 통해 안티고네는 주권적인 주체로 출현하게 된다. 안티고네는 크레온의 통치행위에 맞서서 자신의 주권(sovereignty)을 주장한다. 그녀는 자신이 적대시한 타자의 목소리를 전유함으로써 자신을 주장하게 된다. 그녀의 자율성은 그녀가 저항하려고 하는 권위적인 목소리를 매개로 할 때 가능해진다. 그녀의 저항은 법질서 안과 바깥에 동시에 존재할 때 가능해진다.

하지만 안티고네가 말하는 주체(speaking subject)가 된 대가는 죽음이다. 상징질서로의 진입이 그녀의 실존적인 죽음을 의미하는 것이라면, 상징계 내부에서도 상징계의 환상을 깨고 나감으로써 상징화를 완료하는 인물이라는 점에서 그녀는 이차적인 죽음과 만나게 된다. 자신의 욕망을 포기하지 않고 죽음으로까지 나감으로써 그녀는 두 번째 죽음을 맞이한다. 그녀의 언어는 살아남을 수 있는 정치적인 행위자의 언어가 아니다. 통치권력의 언어가 아니라 그것의 방언이자 사투리가 된다. 말하자면 통치언어에 저항하는 바로 그 순간에 통치언어에 거주하게 되지만, 그렇다고 그녀는 국가의 언어에 완전히 동화될 수도 없다. 그녀는 국가의 언어 안에 있으

23) Ibid., 27-55.

면서 동시에 바깥에 있다. 이것이 가부장제에서 자신의 주권을 주장하는 여성이 맞이하는 비극인지도 모른다. 하지만 그런 비극을 담보로 여성이 획득한 것은 이데올로기로부터 자유이며 윤리적인 주체로서 여성의 공간을 열게 된다는 점이다.

6. 나가는 말

결론적으로 가부장제 안에서 여성이 말할 수 있는 방식은 안티고네 방식이거나 에코의 방식이다. 안티고네처럼 주권적인 주체가 되는 것은 죽음을 담보로 한다. 그 대가로 여성은 이데올로기로부터 벗어나 윤리적인 주체가 될 수 있다. 일급 장애인이었다던 최옥란은 두 번의 죽음을 통해 자신을 표현할 수 있었다. 그녀의 죽음은 노제마저 거부당함으로써 사회적, 상징적으로 두 번 죽음을 당했다. 이로 인해 그녀는 우리 시대 윤리적인 주체가 되었다고 볼 수 있다.

반면 에코의 유혹 방식은 흥내내기와 패러디와 히스테리다. 다른 사람의 말끝만을 따라할 수밖에 없는 에코의 언어야말로 가부장제 안에서 말하는 주체가 되려는 여성에 대한 은유라고 볼 수 있다. 나르시시스가 에코의 언어를 이해할 수 없었던 것처럼, 가부장제 안에서 에코의 언어는 번역을 필요로 한다. 히스테리는 가부장제 안에서 무의식으로 남은 여성의 욕망과 주이상스를 육체담론으로 번역한 것이다. 이와 같은 히스테리가 전복적인 전략으로 사용될 수 있는 까닭은 그것이 가면무도회, 흥내내기, 마임에 기초해 있기 때문이다. 히스테리는 가부장제 안과 밖을 넘나드는 육체담론이며 아방가르드적인 여성의 언어다. 초현실주의자들이 히스테리를 초현실주의적인 표현예술로 인식했던 것처럼,²⁴⁾ 히스테리는 여성의 시적인 언어가 될 수 있는 가능성의 공간이다.

정신분석학 이론에 따라서 이해해본다면, 가부장제 안에서 여성이 자기

24) Louis Aragon and André Breton, "Le cinquantenaire de l'hystérie, 1878-1928," dans *La Revolution Surrealiste*, 1928, 20-22.

언어를 갖고 주체가 된다는 것은 지난한 과정이다. 남성적인 불안과 두려움과 환상이 투사된 타자로서 여성은 언제나 남성을 비쳐주는 거울 역할을 하기 때문이다. 하지만 이 지점에서 아이러니가 발생한다. 여성을 자신을 비쳐주는 타자로 만들었기 때문에 나르시시즘적인 남성은 타자의 욕망을 반복하는 아이러니에 빠진다. 이에 반해 에코는 반쪽 언어를 가지고서도 나르시시스의 언어 틈새로 자신의 욕망을 표출한다.

여성 진영 내부에서의 분분한 논쟁에도 불구하고 정신분석학으로부터 페미니즘이 차용할 수 있는 통찰이 바로 반복을 통해 어느 순간 역전시킬 수 있는 가능성의 공간을 찾을 수 있다는 점에 있다. 이로 인해 주인의 연장으로 주인집을 허물어낼 수도 있게 된다. 정신분석학에서 말하는 여성의 공간인 주이상스/부재/결핍/침묵/죽음과 같이 주변화된 영역을 반복하면서 전복시킴으로써 가부장제의 경계 안과 밖을 넘나들 때 여성은 욕망하고 말하는 주체로서의 가능성의 공간을 열어가게 될 것이다.

『여/성이론』 편집장, 여성이론

numerous readings in ethnology and the history of religions, more specifically on Frazer and Robertson Smith, Freud notes that the morality of man starts with "the two taboos of totemism"—murder and incest.³ *Totem and Taboo* begins with an evocation of the "dread of incest," and Freud discusses it at length in connection with taboo, totemism, and more specifically with food and sex prohibitions. The woman- or mother-image haunts a large part of that book and keeps shaping its background even when, relying on the testimony of obsessional neurotics, Freud slips from dread (p. 23: "His incest dread"; p. 24: "the incest dread of savages"; p. 161: "The interpretation of incest dread," "This dread of incest") to the inclusion of dread symptom in obsessional neurosis. At the same time he leaves off speculating on incest ("we do not know the origin of incest dread and do not even know how to guess at it," p. 162) in order to center his conclusion in the second taboo, the one against murder, which he reveals to be the murder of the father.

That such a murderous event could be as much mythical as endowed with founding properties, that it should be both the keystone to the desire henceforth known as Oedipal and a severance that sets up a signifier admitting of logical concatenation, analytic attention now knows only too well. Divergences from and even contradictions with this Freudian thesis⁴ are finally no more than variants and confirmations. What will concern me here is not that aspect of the Freudian position, which I shall consider to have been logically established. I shall attempt to question the other side of the religious phenomenon, the one that Freud points to when he brings up dread, incest, and the mother; one that, even though it is presented as the second taboo founding religion, nevertheless disappears during the final elucidation of the problem.

THE TWO-SIDED SACRED

Could the sacred be, whatever its variants, a two-sided formation? One aspect founded by murder and the social bond made up of murder's guilt-ridden atonement, with all the pro-

FROM FILTH TO DEFILEMENT

Abjection [...] is merely the inability to assume with sufficient strength the imperative act of excluding abject things (and that act establishes the foundations of collective existence).

[...] The act of exclusion has the same meaning as social or divine sovereignty, but it is not located on the same level; it is precisely located in the domain of things and not, like sovereignty, in the domain of persons. It differs from the latter in the same way that anal eroticism differs from sadism.

Georges Bataille, *Essais de sociologie*

MOTHER-PHOBIA AND THE MURDER OF THE FATHER

In psychoanalysis as in anthropology one commonly links the sacred and the establishment of the religious bond that it presupposes with *sacrifice*. Freud tied the sacred to taboo and totemism,¹ and concluded that, "we consider ourselves justified in substituting the father for the totem animal in the male's formula of totemism."² We are all familiar with that Freudian thesis as to the murder of the father and, more specifically, with the one he develops in *Moses and Monotheism*: in connection with Judaic religion the archaic father and master of the primeval horde is killed by the conspiring sons who, later seized with a sense of guilt for an act that was upon the whole inspired by ambivalent feelings, end up restoring paternal authority, no longer as an arbitrary power but as a right; thus renouncing the possession of all women in their turn, they establish at one stroke the sacred, exogamy, and society.

There is nevertheless a strange slippage in the Freudian argument, one that has not been sufficiently noticed. Relying on

jective mechanisms and obsessive rituals that accompany it; and another aspect, like a lining, more secret still and invisible, non-representable, oriented toward those uncertain spaces of unstable identity, toward the fragility—both threatening and functional—of the archaic dyad, toward the non-separation of subject/object, on which language has no hold but one woven of fright and repulsion? One aspect is defensive and socializing, the other shows fear and indifference. The similarities that Freud delineates between religion and obsessional neurosis would then involve the defensive side of the sacred. Now, to throw light on the subjective economy of its other side, it is phobia as such, and its drifting toward psychosis, that one would need to tackle head on.

That, at any rate, will be my point of departure. For we shall see, in a large number of rituals and discourses involved in making up the sacred—notably those dealing with *defilement* and its derivations in different religions—an attempt at *coding* the other taboo that the earliest ethnologists and psychoanalysts viewed as presiding over social formations: beside death, *incest*. Lévi-Strauss' structural anthropology has shown how all systems of knowledge in so-called primitive societies, and myths in particular, are a later elaboration, within stages of symbol-icity, of the prohibition that weighs on incest and founds the signifying function as well as the social aggregate. What will concern me here is not the socially productive value of the son-mother incest *prohibition* but the alterations, within subjectivity and within the very symbolic competence, implied by the *confrontation with the feminine* and the way in which societies code themselves in order to accompany as far as possible the speaking subject on that journey. Abjection, or the journey to the end of the night.

PROHIBITED INCEST VS. COMING FACE TO FACE WITH THE UNNAMABLE

What we designate as "feminine," far from being a primeval essence, will be seen as an "other" without a name, which subjective experience confronts when it does not stop at the

which the sons, out of "maternal love,"⁵ and/or supported by "homosexual feelings and activities" (p. 186), would renounce mothers and sisters and set up an organization based at first on patriarchal law, and ultimately on patriarchal law.

Nevertheless there are other thoughts of Freud, from which he will not draw any conclusions, that allow one to progress in another direction. He first appears to refer states of fear and impurity to primary narcissism, a narcissism laden with hostility and which does not yet know its limits. For we are dealing with imprecise boundaries in that place, at that moment, where pain is born out of an excess of fondness and a hate that, refusing to admit the satisfaction it also provides, is projected toward an other. Inside and outside are not precisely differentiated here, nor is language an active practice or the subject separated from the other. Melanie Klein will make of this area her privileged field of observation; it is well known that Winnicott found in it a fruitful terrain for the etiology of psychoses and "false selves" as well as for creation and play. But it is Freud indeed who blazes the trail. Let us read more carefully the following passages, which can be understood in another way than as preludes to the obsessional or paranoid structure.

Under conditions whose nature has not yet been sufficiently established, internal perceptions of emotional and thought processes can be projected outwards in the same way as sense perceptions; they are thus employed for building up the external world, though they should by rights remain part of the internal world. This may have some genetic connection with the fact that the function of attention was originally directed not towards the internal world but towards the stimuli that stream in from the external world, and that that function's only information upon endopsychic processes was received from feelings of pleasure and displeasure. It was not until a language of abstract thought had been developed, that is to say, not until the sensory residues of verbal presentations had been linked to the internal processes, that the latter themselves gradually became capable of being perceived. Before that, owing to the projection outwards of internal perceptions, primitive men arrived at a picture of the external world which we, with our intensified conscious perception, have now to translate back into psychology.⁶

appearance of its identity. Assuming that any Other is appended to the triangulating function of the paternal prohibition, what will be dealt with here, beyond and through the paternal function, is a coming face to face with an unnamable otherness—the solid rock of jouissance and writing as well.

I shall set aside in this essay a different version of the confrontation with the feminine, one that, going beyond abjection and fright, is enunciated as ecstatic. "The light-suffused face of the young Persian god" Freud refers to, and similarly, in a more secular fashion, Mallarmé's claim to be that "startled hero," "merry" for having overcome the "dishevelled tuft"—both point to another manner of coming to terms with the unnamable. That kind of confrontation appears, where our civilization is concerned, only in a few rare flashes of writing. Céline's laughter, beyond horror, also comes close to it, perhaps.

NARCISSUS AND MURKY WATERS

Freud had strongly emphasized, at the outset of *Totem and Taboo*, "man's deep aversion to his former incest wishes" (p. 24). He had reminded us of the properties of the taboo: it is "sacred, consecrated; but on the other hand it means uncanny, dangerous, forbidden and unclean" (p. 26); as to the object of taboos, "The prohibition mostly concerns matters that are capable of enjoyment" [*Genussfähig*] (p. 31), they include the "unclean" (p. 32). The contact avoidance that he observes in it nevertheless makes him think only of compulsion and its rituals, while the ambivalent hostility it harbors suggests to him paranoid projection. The two structures cause the threat that would be hovering over the subject to converge on the paternal apex—the one that prohibits, separates, prevents contact (between son and mother?). This hypothesis would suggest an idyllic dual relationship (mother-child), which, to the extent that the father prevents it, changes into an ulterior aversion to incest. The idea of such a soothing dual relationship crops up again when Freud draws up the hypothesis of a transition between the primeval horde and civilized society, transition in

And further along, in a footnote:

The projected creations of primitive men resemble the personifications constructed by creative writers; for the latter externalize in the form of separate individuals the opposing instinctual impulses struggling within them.⁷

INCEST AND THE PRE-VERBAL

Let me sum up. There would be a "beginning" preceding the word. Freud, echoing Goethe, says so at the end of *Totem and Taboo*: "In the beginning was the deed."⁸ In that anteriority to language, the outside is elaborated by means of a projection from within, of which the only experience we have is one of pleasure and pain. An outside in the image of the inside, made of pleasure and pain. The non-distinctiveness of inside and outside would thus be unnamable, a border passable in both directions by pleasure and pain. Naming the latter, hence differentiating them, amounts to introducing language, which, just as it distinguishes pleasure from pain as it does all other positions, founds the separation inside/outside. And yet, there would be witnesses to the perviousness of the limit, artisans after a fashion who would try to tap that pre-verbal "beginning" within a word that is flush with pleasure and pain. They are *primitive man* through his ambivalences and the *poet* through the personification of his opposing states of feeling—but also perhaps through the rhetorical recasting of language that he effects and over which Freud, who says he is heedful and fascinated, never tarries. If the *murder* of the father is that historical event constituting the social code as such, that is, symbolic exchange and the exchange of women, its equivalent on the level of the subjective history of each individual is therefore the *advent of language*, which breaks with perviousness if not with the chaos that precedes it and sets up denomination as an exchange of linguistic signs. Poetic language would then be, contrary to murder and the univocity of verbal message, a reconciliation with what murder as well as names were separated from. It would be an attempt to symbolize the "beginning," an attempt

to name the other facet of taboo: pleasure, pain. Are we finally dealing with incest?

Not quite, or not directly. When Freud again speaks, still in *Totem and Taboo*, "of the first beginnings in childhood" of libidinal trends, he asserts that "from the very first" "they are not yet directed toward any external object." As he did in *Three Essays on the Theory of Sexuality*, he calls autoeroticism the phase which gives way to object-choice. Nevertheless he inserts between the two stages a third one that will hold our attention.

In this intermediary stage [...] the sexual impulses which formerly were separate have already formed into a unit and have also found an object; but this object is not external and foreign to the individual, but is his own ego, which is formed at this period.⁹

Fixation at this stage will be called *narcissism*. Let me try to point out the latent meanings of the definition. Narcissism is predicated on the existence of the *ego* but not of an *external object*; we are faced with the strange correlation between an entity (the ego) and its converse (the object), which is nevertheless not yet constituted; with an "ego" in relation to a non-object.

Two consequences seem necessarily to follow from such a structure. On the one hand, the non-constitution of the (outside) object as such renders unstable the ego's identity, which could not be precisely established without having been differentiated from an other, from its object. The ego of primary narcissism is thus uncertain, fragile, threatened, subjected just as much as its non-object to spatial ambivalence (inside/outside uncertainty) and to ambiguity of perception (pleasure/pain). On the other hand, one has to admit that such a narcissistic topology has no other underpinning in psychosomatic reality than the mother-child dyad. Now, though that relation has always been immersed in language, it allows the latter's inscription in the future subject only when biophysiological preconditions and the conditions of the Oedipus complex permit the setting up of a triadic relationship. The subject's *active* use of the signifier truly dates only from this moment. By stressing the inheritance of language in the human state, by overestimating the subject's

nirvana. Phobia alone, crossroad of neurosis and psychosis, and of course conditions verging on psychosis, testify to the appeal of such a risk; as if, with regard to it, the taboo barring contact with the mother and/or primary narcissism suddenly disintegrated.

A whole facet of the sacred, true lining of the sacrificial, compulsive, and paranoid side of religions, assumes the task of warding off that danger. This is precisely where we encounter the rituals of defilement and their derivatives, which, based on the feeling of abjection and all converging on the maternal, attempt to symbolize the other threat to the subject: that of being swamped by the dual relationship, thereby risking the loss not of a part (castration) but of the totality of his living being. The function of these religious rituals is to ward off the subject's fear of his very own identity sinking irretrievably into the mother.

THE POVERTY OF PROHIBITION: GEORGES BATAILLE

The logic of prohibition, which founds the abject, has been outlined and made explicit by a number of anthropologists concerned with defilement and its sacred function in so-called primitive societies. And yet Georges Bataille remains the only one, to my knowledge, who has linked the production of the abject to the *weakness of that prohibition*, which, in other respects, necessarily constitutes each social order. He links abjection to "the inability to assume with sufficient strength the imperative act of excluding." Bataille is also the first to have specified that the plane of abjection is that of the *subject/object relationship* (and not subject/other subject) and that this archaism is rooted in anal eroticism rather than sadism.¹⁰

In the following, my point will be to suggest that such an archaic relationship to the *object* interprets, as it were, the relationship to the *mother*. Her being coded as "abject" points to the considerable importance some societies attribute to women (matrilateral or related filiation, endogamy, decisive role of procreation for the survival of the social group, etc.). The symbolic "exclusionary prohibition" that, as a matter of fact, constitutes collective existence does not seem to have, in such cases, suf-

having been the slave of language since before his birth, one avoids noting the two moods, active and passive, according to which the subject is constituted in the signifier; by the same token one neglects the economy of narcissism in the elaboration and practice of the symbolic function.

That having been said, the archaic relation to the mother, narcissistic though it may be, is from my point of view of no solace to the protagonists and even less so to Narcissus. For the subject will always be marked by the uncertainty of his borders and of his affective valency as well; these are all the more determining as the paternal function was weak or even nonexistent, opening the door to perversion or psychosis. The edenic image of primary narcissism is perhaps a defensive negation elaborated by the neurotic subject when he sets himself under the aegis of the father. On the other hand, patients who have recently come to the couch (borderline cases, false selves, etc.) reveal the horror of that dual war, its terror, and the ensuing fear of being rotten, drained, or blocked.

DEFILEMENT AS RITUAL RESCUE FROM PHOBIA AND PSYCHOSIS

This abjection, which threatens the ego and results from the dual confrontation in which the uncertainties of primary narcissism reside—is it such as to motivate, if not explain, the incest dread of which Freud speaks? I believe so. If it be true, as Claude Lévi-Strauss has demonstrated, that the prohibition of incest has the logical import of founding, by means of that very prohibition, the discreteness of interchangeable units, thus establishing social order and the symbolic, I shall maintain that such a logical operation is carried out owing to a subjective benefit derived from it on the level of libidinal economy. Incest prohibition throws a veil over primary narcissism and the always ambivalent threats with which it menaces subjective identity. It cuts short the temptation to return, with abjection and jouissance, to that passivity status within the symbolic function, where the subject, fluctuating between inside and outside, pleasure and pain, word and deed, would find death, along with

efficient strength to dam up the abject or demoniacal potential of the feminine. The latter, precisely on account of its power, does not succeed in differentiating itself as *other* but threatens one's *own* and *clean self*, which is the underpinning of any organization constituted by exclusions and hierarchies.

But before outlining the *weakness of prohibition* and finally the *matrilateral order* that can be perceived in those communities, let us return to the anthropological delineation of the logic of *exclusion* that causes the abject to exist.

THE FUNDAMENTAL WORK OF MARY DOUGLAS

Anthropologists, since Sir James George Frazer, W. Robertson Smith, Arnold van Gennep, and Alfred Reginald Radcliffe-Brown, or Rudolf Steiner, have noted that secular "filth," which has become sacred "defilement," is the *excluded* on the basis of which religious prohibition is made up. In a number of primitive societies religious rites are purification rites whose function is to separate this or that social, sexual, or age group from another one, by means of prohibiting a filthy, defiling element. It is as if dividing lines were built up between society and a certain nature, as well as within the social aggregate, on the basis of the simple logic of *excluding filth*, which, promoted to the ritual level of *defilement*, founded the "self and clean" of each social group if not of each subject.

The purification rite appears then as that essential ridge, which, prohibiting the filthy object, extracts it from the secular order and lines it at once with a sacred facet. Because it is excluded as a possible object, asserted to be a non-object of desire, abominated as abject, as abjection, filth becomes defilement and founds on the henceforth released side of the "self and clean" the order that is thus only (and therefore, always already) sacred.

Defilement is what is jettisoned from the "symbolic system." It is what escapes that social rationality, that logical order on which a social aggregate is based, which then becomes differentiated from a temporary agglomeration of individuals and, in short, constitutes a *classification system* or a *structure*.

The British anthropologist Mary Douglas begins by con-

struing the "symbolic system" of religious prohibitions as a reflection of social divisions or even contradictions. As if the social being, coextensive with a "symbolic system," were always present to itself through its religious structures, which transfer its contradictions to the level of rituals. And yet, at a second stage of her thinking, Mary Douglas seems to find in the human body the prototype of that translucent being constituted by society as symbolic system. As a matter of fact, the explanation she gives of defilement assigns in turn different statuses to the human body: as ultimate cause of the socioeconomic causality, or simply as metaphor of that socio-symbolic being constituted by the human universe always present to itself. In so doing, however, Mary Douglas introduces willfully the possibility of a subjective dimension within anthropological thought on religions. Where then lies the subjective value of those demarcations, exclusions, and prohibitions that establish the social organism as a "symbolic system"? The anthropological analysis of these phenomena was for Mary Douglas essentially *syntactic* at first: defilement is an element connected with the boundary, the margin, etc., of an order. Henceforth she finds herself led to *semantic* problems: what is the *meaning* that such a border-element assumes in other psychological, economic, etc., systems? At this moment of her thinking there emerges a concern to integrate Freudian data as semantic values connected with the psychosomatic functioning of the speaking subject. But a hasty assimilation of such data leads Mary Douglas naively to *reject* Freudian premises.

Finally, such a conception disregards both *subjective dynamics* (if one wishes to consider the social set in its utmost particularization) and *language as common and universal code* (if one wishes to consider the aggregate and the social aggregates in their greatest generality). Lévi-Strauss' structural anthropology had one advantage among others; it linked a classification system, that is, a symbolic system, within a given society, to the order of language in its universality (binary aspects of phonology, signifier-signified dependencies and autonomies, etc.). In thus attaining universal truth, it nevertheless neglected the subjective dimension and/or the diachronic and synchronic implication of the speaking subject in the universal order of language.

In this sense, abjection is coextensive with social and symbolic order, on the individual as well as on the collective level. By virtue of this, abjection, just like *prohibition of incest*, is a universal phenomenon; one encounters it as soon as the symbolic and/or social dimension of man is constituted, and this throughout the course of civilization. But abjection assumes specific shapes and different codings according to the various "symbolic systems." I shall attempt to examine some of its variants: *defilement*, *food taboo*, and *sin*.

Socio-historical considerations can be brought in at a second stage. They will allow us to understand why that demarcating imperative, which is subjectively experienced as abjection, varies according to time and space, even though it is universal. I shall nevertheless stick to a typological argument. Prohibitions and conflicts that are specific to a given subject and ritualized by religion for a given type of body will appear as isomorphic with the prohibitions and conflicts of the social group within which they happen. Leaving aside the question of the priority of one over the other (the social does not represent the subjective any more than the subjective represents the social), I shall posit that they both follow the same logic, with no other goal than the survival of both group and subject.

My reflections will make their way through anthropological domains and analyses in order to aim at a deep psycho-symbolic economy: the general, logical determination that underlies anthropological variants (social structures, marriage rules, religious rites) and evinces a specific economy of the speaking subject, no matter what its historical manifestations may be. In short, an economy that analytic listening and semanalytic deciphering discover in our contemporaries. Such a procedure seems to me to be directly in keeping with Freudian utilization of anthropological data. It inevitably entails a share of *disappointment* for the empirically minded ethnologist. It does not unfold without a share of *fiction*, the nucleus of which, drawn from actuality and the subjective experience of the one who writes, is projected upon data collected from the life of other cultures, less to justify itself than to throw light on them by means of an interpretation to which they obviously offer resistance.

Consequently, when I speak of *symbolic order*, I shall imply the dependence and articulation of the speaking subject in the order of language, such as they appear diachronically in the advent of each speaking being, and as analytic listening discovers them synchronically in the speech of analysts. I shall consider as an established fact the analytic finding that different subjective structures are possible within that symbolic order, even if the different types presently recorded seem subject to discussion and refinement, if not reevaluation.

One might advance the hypothesis that a (social) symbolic system *corresponds* to a specific structuration of the speaking subject in the *symbolic order*. To say that it "corresponds" leaves out questions of cause and effect; is the social determined by the subjective, or is it the other way around? The subjective-symbolic dimension that I am introducing does not therefore reinstate some deep or primary causality in the social *symbolic system*. It merely presents the *effects* and especially the *benefits* that accrue to the speaking subject from a precise symbolic organization; perhaps it explains what desiring motives are required in order to maintain a given social symbolics. Furthermore, it seems to me that such a statement of the problem has the advantage of not turning the "symbolic system" into a secular replica of the "preestablished harmony" or the "divine order"; rather, it roots it, as a *possible variant*, within the only concrete universality that defines the speaking being—the signifying process.

IN THE SAME FASHION AS INCEST PROHIBITION

We are now in a position to recall what was suggested earlier concerning that border of subjectivity where the object no longer has, or does not yet have a correlative function bonding the subject. On that location, to the contrary, the vacillating, fascinating, threatening, and dangerous object is silhouetted as non-being—as the abjection into which the speaking being is permanently engulfed.

Defilement, by means of the rituals that consecrate it, is perhaps, for a social aggregate, only one of the possible foundings of abjection bordering the frail identity of the speaking being.

THE MARGIN OF A FLOATING STRUCTURE

Taking a closer look at defilement, as Mary Douglas has done, one ascertains the following. In the first place, filth is not a quality in itself, but it applies only to what relates to a *boundary* and, more particularly, represents the object jettisoned out of that boundary, its other side, a margin.

Matter issuing from them [the orifices of the body] is marginal stuff of the most obvious kind. Spit, blood, milk, urine, faeces or tears by simply issuing forth have traversed the boundary of the body. [...] The mistake is to treat bodily margins in isolation from all other margins.¹¹

The potency of pollution is therefore not an inherent one; it is proportional to the potency of the prohibition that founds it.

It follows from this that pollution is a type of danger which is not likely to occur except where the lines of structure, cosmic or social, are clearly defined.¹²

Finally, even if human beings are involved with it, the dangers entailed by defilement are not within their power to deal with but depend on a power "inhering in the structure of ideas."¹³ Let us posit that defilement is an objective evil undergone by the subject. Or, to put it another way, the danger of filth represents for the subject the risk to which the very symbolic order is permanently exposed, to the extent that it is a device of discriminations, of differences. But from where and from what does the threat issue? From nothing else but an equally objective reason, even if individuals can contribute to it, and which would be, in a way, the frailty of the symbolic order itself. A threat issued from the prohibitions that found the inner and outer borders in which and through which the speaking subject is constituted—borders also determined by the phonological and semantic differences that articulate the syntax of language.

And yet, in the light of this structural-functional X-ray of defilement, which draws on the major anthropological works of modern times, from Robertson Smith to Marcel Mauss, from Emile Durkheim to Lévi-Strauss, one question remains unan-

swered. Why does *corporeal waste*, menstrual blood and excrement, or everything that is assimilated to them, from nail-parings to decay, represent—like a metaphor that would have become incarnate—the objective frailty of symbolic order?

One might be tempted at first to seek the answer in a type of society where defilement takes the place of supreme danger or absolute evil.

BETWEEN TWO POWERS

Nevertheless, no matter what differences there may be among societies where religious prohibitions, which are above all behavior prohibitions, are supposed to afford protection from defilement, one sees everywhere the importance, both social and symbolic, of women and particularly the mother. In societies where it occurs, ritualization of defilement is accompanied by a strong concern for separating the sexes, and this means giving men rights over women. The latter, apparently put in the position of passive objects, are none the less felt to be wily powers, "baleful schemers" from whom rightful beneficiaries must protect themselves. It is as if, lacking a central authoritarian power that would settle the definitive supremacy of one sex—or lacking a legal establishment that would balance the prerogatives of both sexes—two powers attempted to share out society. One of them, the masculine, apparently victorious, confesses through its very relentlessness against the other, the feminine, that it is threatened by an asymmetrical, irrational, wily, uncontrollable power. Is this a survival of a matrilineal society or the specific particularity of a structure (without the incidence of diachrony)? The question of the origins of such a handling of sexual difference remains moot. But whether it be within the highly hierarchical society of India or the Lele in Africa¹⁴ it is always to be noticed that the attempt to establish a male, phallic power is vigorously threatened by the no less virulent power of the other sex, which is oppressed (recently? or not sufficiently for the survival needs of society?). That other sex, the feminine, becomes synonymous with a radical evil that is to be suppressed.¹⁵

experienced, in addition, an *authority* that was a—chronologically and logically immediate—repetition of the *laws* of language. Through frustrations and prohibitions, this authority shapes the body into a *territory* having areas, orifices, points and lines, surfaces and hollows, where the archaic power of mastery and neglect, of the differentiation of proper-clean and improper-dirty, possible and impossible, is impressed and exerted. It is a "binary logic," a primal mapping of the body that I call semiotic to say that, while being the precondition of language, it is dependent upon meaning, but in a way that is not that of *linguistic* signs nor of the *symbolic* order they found. Maternal authority is the trustee of that mapping of the self's clean and proper body; it is distinguished from paternal laws within which, with the phallic phase and acquisition of language, the destiny of man will take shape.

If language, like culture, sets up a separation and, starting with discrete elements, concatenates an order, it does so precisely by repressing maternal authority and the corporeal mapping that abuts against them. It is then appropriate to ask what happens to such a repressed item when the legal, phallic, linguistic symbolic establishment does not carry out the separation in radical fashion—or else, more basically, when the speaking being attempts to think through its advent in order better to establish its effectiveness.

DEFILEMENT RITE—A SOCIAL ELABORATION OF THE BORDERLINE PATIENT?

The structuralist hypothesis is well known. Basic symbolic institutions, such as *sacrifice* or *myths*, expand on logical processes inherent in the economy of language itself; in doing so they realize for the community what makes up in depth, historically and logically, the speaking being as such. Thus *myth* projects on contents that are vitally important for a given community those binary oppositions discovered at the level of phonematic concatenation of language. As for *sacrifice*, it solemnizes the vertical dimension of the sign: the one that leads from the thing

Let us keep that fact in mind; I shall return to it later on for the interpretation of defilement and its rites. In the meantime I turn to the particulars—the prohibited objects and the symbolic devices that accompany those prohibitions.

EXCREMENTS AND MENSTRUAL BLOOD

While they always relate to corporeal orifices as to so many landmarks parceling-constituting the body's territory, polluting objects fall, schematically, into two types: excremental and menstrual. Neither tears nor sperm, for instance, although they belong to borders of the body, have any polluting value.

Excrement and its equivalents (decay, infection, disease, corpse, etc.) stand for the danger to identity that comes from without: the ego threatened by the non-ego, society threatened by its outside, life by death. Menstrual blood, on the contrary, stands for the danger issuing from within the identity (social or sexual); it threatens the relationship between the sexes within a social aggregate and, through internalization, the identity of each sex in the face of sexual difference.

MATERNAL AUTHORITY AS TRUSTEE OF THE SELF'S CLEAN AND PROPER BODY

What can the two types of defilement have in common? Without having recourse to anal eroticism or the fear of castration—one cannot help *hearing* the reticence of anthropologists when confronted with that explanation—it might be suggested, by means of another psychoanalytic approach, that those *two* defilements stem from the *maternal* and/or the feminine, of which the maternal is the real support. That goes without saying where menstrual blood signifies sexual difference. But what about excrement? It will be remembered that the anal penis is also the phallus with which infantile imagination provides the feminine sex and that, on the other hand, maternal authority is experienced first and above all, after the first essentially oral frustrations, as sphincter training. It is as if, while having been forever immersed in the symbolics of language, the human being

that is left behind, or killed, to the meaning of the word and transcendence.

Following that line, one could suggest that the rites surrounding defilement, particularly those involving excremental and menstrual variants, shift the *border* (in the psychoanalytic meaning relating to borderline patients) that separates the body's territory from the signifying chain; they illustrate the boundary between semiotic authority and symbolic law. Through language and within highly hierarchical religious institutions, man hallucinates partial "objects"—witnesses to an archaic differentiation of the body on its way toward ego identity, which is also sexual identity. The *defilement* from which ritual protects us is neither sign nor matter. Within the rite that extracts it from repression and depraved desire, defilement is the trans-linguistic spoor of the most archaic boundaries of the self's clean and proper body. In that sense, if it is a jettisoned object, it is so from the mother. It absorbs within itself all the experiences of the non-objectal that accompany the differentiation mother-speaking being, hence all abjects (from those the phobic shuns to those that hem in split subjects). As if purification rites, through a language that is already there, looked back toward an archaic experience and obtained from it a partial object, not as such but only as a *spoor* of a pre-object, an archaic parceling. By means of the symbolic institution of ritual, that is to say, by means of a system of ritual exclusions, the partial object consequently becomes *scription*—an inscription of limits, an emphasis placed not on the (paternal) Law but on (maternal) Authority through the very signifying order.

There follows something quite particular for the ritual device itself.

A SCRIPION WITHOUT SIGNS

First, those rites concerning defilement (but perhaps also any rite, defilement rite being prototypical) effect an abreaction of the pre-sign impact, the semiotic impact of language. In any event it is thus that one can underpin anthropologists' definitions, according to which rites are *acts* rather than *symbols*. In

other words, rites would not be limited to their signifying dimension, they would also have a material, active, translinguistic, magical impact.

In the second place, the strong ritualization of defilement, which may be observed, for instance, within the castes of India, appears to be accompanied by one's being totally blind to filth itself, even though it is the object of those rites. It is as if one had maintained, so to speak, only the sacred, prohibited facet of defilement, allowing the anal object that such a sacralization had in view to become lost within the dazzling light of unconsciousness if not of the unconscious. V. S. Naipaul points out that Hindus defecate everywhere without anyone ever mentioning, either in speech or in books, those squatting figures, because, quite simply, no one sees them.¹⁶ It is not a form of censorship due to modesty that would demand the omission in discourse of a function that has, in other respects, been ritualized. It is blunt foreclosure that voids those acts and objects from conscious representation. A split seems to have set in between, on the one hand, the body's territory where an authority without guilt prevails, a kind of fusion between mother and nature, and on the other hand, a totally different universe of socially signifying performances where embarrassment, shame, guilt, desire, etc. come into play—the order of the phallus. Such a split, which in another cultural universe would produce psychosis, thus finds in this context a perfect socialization. That may be because setting up the rite of defilement takes on the function of the hyphen, the virgule, allowing the two universes of *filth* and of *prohibition* to brush lightly against each other without necessarily being identified as such, as *object* and as *law*. On account of the flexibility at work in rites of defilement, the subjective economy of the speaking being who is involved abuts on both edges of the unnamable (the non-object, the off-limits) and the absolute (the relentless coherence of Prohibition, sole donor of Meaning).

Finally, the frequency of defilement rites in societies *without writing* leads one to think that such cathartic rites function like a "writing of the real." They parcel out, demarcate, delineate an order, a framework, a sociality, without having any other

and the other, its mother, who wields a power that is as vital as it is fierce.

THE REMAINDER: DEFILEMENT AND REBIRTH

The nature of the repulsion aroused by *food remainders* in Brahmanism is very significant from that point of view. More defiling still than any other food, they do not seem to be so on account of that ambivalence, duplicity, or permanent or potential compound between same and other that all nourishment signifies, as I have just shown. Remainders are residues of something but especially of someone. They pollute on account of incompleteness. Under certain conditions, however, the Brahmin can eat remainders, which, instead of polluting him, make him qualified to undertake a journey or even accomplish his specific office, the priestly act.

That ambivalence of residues (pollution *and* potential for renewal, remainder and fresh start) can also be seen in domains unrelated to food. Some cosmogonies represent the remainder, after the flood, in the shape of a serpent that becomes the supporter of Vishnu and thus insures the rebirth of the universe. In similar fashion, if what remains of a sacrifice can be called abject, in another connection consuming the leavings of a sacrifice can also be the cause of a series of good rebirths and can even lead to finding salvation. The remainder is thus a strongly ambivalent notion in Brahmanism—defilement as well as rebirth, abjection as much as high purity, obstacle at the same time as incentive toward holiness. But here is perhaps the essential point: the remainder appears to be coextensive with the entire architecture of non-totalizing thought. In its view there is nothing that is everything; nothing is exhaustive, there is a residue in every system—in cosmogony, food ritual, and even sacrifice, which deposits, through ashes for instance, ambivalent remains. A challenge to our mono-theistic and mono-logical universes such a mode of thinking apparently needs the ambivalence of remainder if it is not to become enclosed within *One* single-level symbolics, and thus always posit a non-object as polluting as it is reviving—defilement and genesis. That is

signification than the one inhering in that very parceling and the order thus concatenated. One might ask, proceeding in reverse, if all writing is not a second level rite, at the level of language, that is, which causes one to be reminded, through the linguistic signs themselves, of the demarcations that precondition them and go beyond them. Indeed, writing causes the subject who ventures in it to confront an archaic authority, on the nether side of the proper Name. The maternal connotations of this authority never escaped great writers, no more than the coming face to face with what we have called abjection. From "I am Madame Bovary" to Molly's monologue and to Céline's emotion, which does injury to syntax before opening on to music, the ballerina, or nothing.

POLLUTION BY FOOD—A COMPOUND

When food appears as a polluting object, it does so as oral object only to the extent that orality signifies a boundary of the self's clean and proper body. Food becomes abject only if it is a border between two distinct entities or territories. A boundary between nature and culture, between the human and the non-human. This may be noticed in India and Polynesia, for instance, in the case of cooked foods whose vulnerability to impurity is characteristic.¹⁷ In contrast to a ripe fruit that may be eaten without danger, food that is treated with fire is polluting and must be surrounded with a series of taboos. It is as if fire, contrary to what hygienist conceptions posit, far from purifying, pointed to a contact, to organic food's meddling with the familial and the social. The virtual impurity of such food comes close to excremental abjection, which is the most striking example of the interference of the organic within the social.

The fact remains nevertheless that all food is liable to defile. Thus the Brahmin who surrounds his meal and his food with very strict regulations is less pure after eating than before. Food in this instance designates the other (the natural) that is opposed to the social condition of man and penetrates the self's clean and proper body. In other respects, food is the oral object (the abject) that sets up archaic relationships between the human being

why the poet of the *Atharva Veda* extols the defiling and regenerating remainder (*uchista*) as precondition for all form. "Upon remainder the name and the form are founded, upon remainder the world is founded . . . Being and non-being, both are in the remainder, death, vigor."¹⁸

FEAR OF WOMEN—FEAR OF PROCREATION

Fear of the archaic mother turns out to be essentially fear of her generative power. It is this power, a dreaded one, that patrilineal filiation has the burden of subduing. It is thus not surprising to see pollution rituals proliferating in societies where patrilineal power is poorly secured, as if the latter sought, by means of purification, a support against excessive matrilineality.

Thus, in a society where religious prohibitions correspond to the sexual prohibitions intended to separate men from women and insure the power of the former over the latter, it has been possible to note—as with the Gidjingali in Australia—the considerable sway of maternal authority over the sons. On the other hand, with the neighboring Aranda, where paternal control is much more important than with the Gidjingali, there is no connection between sexual and religious prohibitions.¹⁹

The instance of the Nuer, analyzed by Evans Pritchard and again by Mary Douglas, is very significant in that respect. It involves a society that is dominated, at least among the aristocrats, by the agnatic principle and in which women are a divisive factor; essential for reproduction, they nevertheless endanger the ideal norms of the agnatic group, the more so as cohabitation with maternal relatives seems common. Menstrual pollution, as well as prohibition of incest with the mother, considered the most dangerous of all, can be interpreted as the symbolic equivalent of that conflict.²⁰

A loathing of defilement as protection against the poorly controlled power of mothers seems even clearer with the Bemba. Ritually impure and contaminating, menstrual defilement wields with them, in addition, a cataclysmic power such that one is led to speak, under the circumstances, not only of *ritual impurity* but also of the *power of pollution*. Thus, if a woman

undergoing her period touches fire (a masculine and patrilineal symbol), food cooked on that fire makes her ill and threatens her with death. Now, among the Bemba, power is in the hands of men, but filiation is matrilineal and residence, after marriage, is matrilocal. There is a great contradiction between male rule and matrilocal residence; the young bridegroom is subjected to the authority of the bride's family, and he must override it through personal excellence during his maturity. He remains nevertheless, because of matrilineality, in conflict with the maternal uncle who is the legal guardian of the children especially when they are growing up.²¹ The power of pollution (the threat of illness or death through the conjunction blood-fire) thus transposes, on the symbolic level, the permanent conflict resulting from an unsettled separation between masculine and feminine power at the level of social institutions. Non-separation would threaten the whole society with disintegration.

Here is a significant fact. Again as protection against the generative power of women, pollution rites arise within societies that are afraid of overpopulation (in barren regions, for instance). One thus finds them, as part of a whole system of restraining procreation, along with incest taboo, etc., among the Enga of New Guinea. On the other hand, with their Fore neighbors, the desire to procreate, encouraged for opposite ecological reasons, entails, one might say symmetrically, the disappearance of incest taboo and pollution rites. Such a relaxation of prohibitions among the Fore, for the sake of a single objective—reproduction at any cost—is accompanied by such a lack of the "clean and proper" and hence of the "abject" that cannibalism of the dead seems to be current practice. Contrariwise the Enga, heedful of pollution and subjected to fear of procreation, are not acquainted with cannibalism.²²

Is that parallel sufficient to suggest that defilement reveals, at the same time as an attempt to throttle matrilineality, an attempt at separating the speaking being from his body in order that the latter accede to the status of clean and proper body, that is to say, non-assimilable, uneatable, abject? It is only at such a cost that the body is capable of being defended, protected—and also, eventually, sublimated. Fear of the uncon-

orated on the basis of clear-cut oppositions represented by *men* and *women* as tokens of "one's own" and the "foreign," the "same" and the "different" (sex, group, clan, etc.). Nevertheless, as though making up for that lack of differentiation, meticulous rules of separation, rejection, and repulsion are introduced. Subjects and objects have only, on that basis, the status of abjects for one another. In short, when one avoids the binarism of the exogamic system, that is, the father/mother, man/woman strangeness at the level of the *matrimonial* institution, then, at the *ritual* level, one multiplies abjections between the sexes, between subjects and objects (essentially borderlanders, a point to which I shall return), and between castes.

Beside that general rule, there are specific situations that confirm the impression that the strong caste hierarchy compensates for the man/woman balance introduced by Indian endogamy. Let me take note, among other matters, of the various forms of marriage, often challenged and contradicted, that some have been able to interpret as dual filiation, paternal and maternal. Thus, for M. B. Emenau,²⁴ there is in southern India a dual unilineal descent, while for Louis Dumont the two unilineal principles are found separately, even if paternal and maternal traits can interfere in several ways within the same group.²⁵ In another connection, certain cases of hypergamy (the possibility for the daughter to marry into a family superior to her own without affecting the status of her children or excluding endogamy), while they may amount to a promotion for the woman, are valid only for her, since the marriage is of no account for the husband. That very particular search for a father having a higher status is interpreted as maintaining "matrilinal filiation in a patrilineal environment."²⁶

Ethnologists could multiply and specify examples. The conclusion that I shall draw is as follows. If any organization is necessarily made up of differences, separations, and oppositions, the caste system, by reason of the endogamy that goes with it and the balance between the two sexes that the latter institutionalizes, seems to translate a difference *elsewhere* by *multiplying* it; that difference, in exogamic societies, is *one* and acts fundamentally between the *two sexes* as representatives and

trollable generative mother repels me from the body; I give up cannibalism because abjection (of the mother) leads me toward respect for the body of the other, my fellow man, my brother.

DEFILEMENT AND ENDOGAMY IN INDIA

It is of course the hierarchic caste system in India that provides the most complex and striking instance of a social, moral, and religious system based on pollution and purification, on the pure and the impure. It is worth confronting, as Louis Dumont has done, this hierarchic system with the regulation of marriage.²⁷ Dumont concludes that the endogamy in castes is only a consequence of the initial hierarchic principle based on the opposition pure/impure. Without going into the details of his demonstration or into the numerous infractions to endogamy—which are moreover inscribed naturally within the hierarchic order, complicating it and strengthening it—I shall, for my purpose, note the following.

The endogamic principle inherent in caste system amounts, as everywhere else, to having the individual marry within his group, or rather to his being prohibited from marrying outside of it. Endogamy, in Indian castes, implies in addition a specific filiation: the passing on of membership in the group by *both parents at the same time*. The result of such a regulation is in fact a balancing, symbolic and real, of the role of both sexes within that socio-symbolic unit constituted by caste. The highly hierarchical nature of Indian society does not come into play between the sexes, at least not where filiation is concerned—a major criterion of power in those societies. One could say that caste is a hierarchic device that, in addition to professional specializations, insures, in the passing on of group membership, an *equal share to the father and to the mother*.

Starting from there, the question as to whether the pure/impure opposition determines the hierarchic order, or whether caste endogamy is the initial principle, appears in a different light. Let us put aside the debate over cause and effect, the chicken and the egg. Let me note only that in an organization like this one, without classic exogamy, social order is not elab-

the two entities that are territorial, economic, political, ethnic, etc.

It is as if the more the balance between the two sexual powers was maintained by endogamy, the greater was the need to have other differences come into play. That inseparability, one might even say that immanence to endogamy, of the hierarchic principle, like the cloth and lining of a single organization, perhaps explains why marriage (the rite of joining, of maintaining the identity and balance of the two) is the only rite of passage that "is not accompanied by any impurity."²⁷ It gives the Hindu the impression that he is "symbolically and temporarily raised from his condition (which is hierarchical, governed by the pure/impure) and assimilated to the highest, that of prince or Brahman for a non-Brahman, god for a Brahman."²⁸ Everywhere else the principle of separation holds sway, one that Bouglé likens to a repulsion.

MARRIAGE OR LOATHING?

Dumont's distrust for Bouglé's term and the logic that it conveys, the preference he gives to the hierarchical principle, do not appear to invalidate my reasoning. I shall simply conclude that the hierarchic principle is jointly based on two logical principles—the separation exemplified by the dichotomy of the pure and the impure, and the *maintaining of a balance* between the two sexes through endogamy.

As I have pointed out, it is Célestin Bouglé who has evoked, along with the socio-logical principle ruling the caste system ("hierarchy, hereditary specialization"³⁰), the one he calls "repulsion"³¹ or "loathing";³² a principle that seems more psychological but is in fact linked to the logic of the sacred. Particularly, he dwells on the question of "food loathing": is caste a "matter of marriage" or a "matter of meals"? Skirting the psychological or psychoanalytical archeology of repulsion, this controversial anthropologist seeks its anchorage in family organization on the one hand, in the economy of sacrifice on the other. As to family organization, he restricts himself to references to "far away memories of earliest family practices" or to

"relics of family religion" (as opposed to the demands of industry); these would account for the traits that cause guild system to resemble caste system.³³ The notion of repulsion is studied neither by Dumont nor by Bouglé, even when Bouglé mentions it in connection with Brahmans and has it spring from the *taboo* that surrounds sacrifice in any society, and which India "merely carried to its highest power." He mentions that the sacrificer is surrounded by taboos because he channels "from the profane world to the sacred world fluid, ambiguous forces, that are at the same time the most dangerous and the most beneficial of all."³⁴

HIERARCHY AND NONVIOLENCE

If, on the other hand, one reestablishes Bouglé's outlook in the light of the precise details given by Dumont, one no longer sees the pure/impure opposition that governs Indian hierarchic order as merely encompassing; one also sees it as correlative of marriage rules and religious customs (sacrifices and their evolution). One is then led to conceive of the opposition between pure and impure not as an archetype but as *one* coding of the differentiation of the speaking subject as such, a coding of his repulsion in relation to the other in order to autonomize himself. The pure/impure opposition represents (when it does not function as metaphor) the striving for identity, a difference. It appears instead of *sexual difference* (and in that sense it may seem, as in caste system, parallel to the institutionalizing of bisexuality through endogamic marriage). On that basis, it acts as a *separating value* peculiar to the symbolic function itself (sacrificer/sacrifice/God; subject/thing/meaning). The hierarchy founded on the pure and the impure displaces (or denies) the difference between the sexes; it *replaces the violence of sacrifice with the ritual of purification*.

In the final analysis, the pure/impure opposition would not be a datum in itself but would stem from the necessity for the speaking being to be confronted with sexual difference and the symbolic. The Indian caste system would allow that confrontation to take place smoothly. It would manage it without being

84 FROM FILTH TO DEFILEMENT

in his sovereign being; when he assigns them to the same, full, knowing, and responsible sovereignty. In *Oedipus the King* the solution remains nonetheless wholly mythical; it proceeds by means of exclusion, as we have seen it at work in the logic of other mythical and ritual systems.

There is, first of all, a spatial exclusion. Oedipus must *exile* himself, leave the proper place of his sovereignty, thrust defilement aside so that the boundaries of the social contract may be perpetuated at Thebes.

At the same time, there is an exclusion from sight. Oedipus blinds himself, so as not to have to suffer the sight of the objects of his desire and murder (the faces of his wife, mother, and children). If it be true that such blinding is equivalent to castration, it is neither eviration nor death. In relation to them, it is a symbolic substitute intended for building the wall, reinforcing the boundary that wards off opprobrium, which, because of this very fact, is not disavowed but shown to be alien. Blinding is thus an image of splitting; it marks, on the very body, the alteration of the self and clean into the defiled—the scar taking the place of a revealed and yet invisible abjection. Of abjection considered as invisible. In return for which city-state and knowledge can endure.

PHARMAKOS THE AMBIGUOUS

Let us emphasize again the tragic development of *Oedipus the King*: does it not sum up the mythic variant of abjection? Entering an impure city—a miasma—he turns himself into *agos*, defilement, in order to purify it and to become *katharmos*. He is thus a purifier by the very fact of being *agos*. His abjection is due to the permanent ambiguity of the parts he plays without his knowledge, even when he believes he knows.³⁵ It is precisely such a dynamics of reversals that makes of him a being of abjection and a *pharmakos*, a scapegoat who, having been ejected, allows the city to be freed from defilement. The mainspring of the tragedy lies in that ambiguity;³⁶ prohibition and ideal are joined in a single character in order to signify that the speaking being has no space of his own but stands on a

pre-emptive—in the manner of monotheism, for instance—and with the greatest of care, protecting the subject who, from abjection to abjection, is confronted with them systematically. The cost is social immobility and an identification of that which is elsewhere autonomous subjectivity with the rules of abjection that pattern the socio-symbolic territory. Hierarchy is indeed constitutive of Hindu man (and perhaps of any speaking being if he does not erase his participation in the symbolic), but it is rooted in two prime shifts: the sign (solemnized by sacrifice), sexual difference (regulated by marriage). If it be true that the pure/impure opposition takes in the area that, with us, is governed by the good/evil opposition, the boundary at issue is related, through the hierarchy of caste and matrimonial regulations that accompany and secure it, to a very deep logic of the speaking being as separated by sex and language. India has the incomparable advantage of laying bare the abject logic of that separation and resolving in its nonviolent fashion the asymptotic relation between sexuality and symbolism, balancing differences where sexuality is concerned, multiplying and grading divisions to the utmost in the case of symbolism.

OEDIPUS THE KING OR INVISIBLE ABJECTION

The tragic and sublime fate of Oedipus sums up and displaces the mythical defilement that situates impurity on the untouchable "other side" constituted by the *other* sex, within the *corporeal border*—the thin sheet of desire—and, basically, within the mother woman—the myth of natural fullness. To be convinced of this, we would have to follow Sophocles' *Oedipus the King* and above all his *Oedipus at Colonus*.

A sovereign on account of his *knowing* how to unveil logical enigmas, Oedipus the king is nonetheless ignorant of his desire. He *does not know* that he is also the one who kills his father Laius and marries his mother Jocasta. Had they remained veiled, that murder as much as that desire would only be the obverse, quite obviously solidary, of his logical and consequently political power. Abjection breaks out only when, driven to distraction by a desire to know, Oedipus discovers desire and death

FROM FILTH TO DEFILEMENT 85

fragile threshold as if stranded on account of an impossible demarcation. If such is the logic of Oedipus as *pharmakos katharmos*, there is no alternative but to note that Sophocles' play derives its effectiveness not only from that mathesis of ambiguity but also from the wholly semantic values it endows opposing terms with. But what "values"?

Thebes is a miasma on account of sterility, disease, and death. Oedipus is *agos* on account of his having, through murder of the father and incest with the mother, interrupted the reproductive chain. Defilement is the stopping of life; (like) sexuality without reproduction (the sons born out of Oedipus' incest will perish, while his daughter will survive only within another logic, that of the contract or symbolic existence, as will be seen in *Oedipus at Colonus*). A certain sexuality, which does not have in Greek tragedy the meaning it has for modern man, which does not even adorn itself with pleasure but with *sovereignty* and *knowledge*, is the equivalent of disease and death. Defilement blends into it: practically, it amounts to tampering with the mother. Defilement is incest considered as transgression of the boundaries of what is clean and proper.

Where then lies the border, the initial phantasmatic limit that establishes the clean and proper self of the speaking and/or social being? Between man and woman? Or between mother and child? Perhaps between woman and mother? The replica of Oedipus-*pharmakos* on the woman's side is Jocasta; she is herself Janus-like, ambiguity and reversal in a single being, a single part, a single function. Janus-like perhaps as any woman is, to the extent that any woman is at the same time a desiring being, that is, a speaking being, and a reproductive being, that is, one that separates itself from its child. Oedipus has perhaps done nothing more than marrying the splitting of Jocasta—the mystery, the enigma of femininity. At the limit, if someone personifies abjection without assurance of purification, it is a woman, "any woman," the "woman as a whole"; as far as he is concerned, man exposes abjection by knowing it, and through that very act purifies it. Jocasta is *miasma* and *agos*—that goes without saying. But Oedipus alone is *pharmakos*. He knows and bounds the mythic universe constituted by the ques-

tion of (sexual) difference and preoccupied with the separation of the two powers: reproduction/production, feminine/masculine. Oedipus completes that universe by introducing it into the particularity of each individual who then unfailingly becomes *pharmakos* and universally tragic.

But for such interiorization to take place, a transition was needed; from Thebes to Colonus, ambiguity and reversal of differences become *contrat*.

PURIFICATION AT COLONUS

Oedipus at Colonus is therefore completely other. The locale has changed. And while divine laws have not lost their harshness, Oedipus, for his part, has modified his stance with respect to them. In point of fact, a transformation of political laws actually took place between the writing of the two plays. Between 420 (*Oedipus the King*) and 402, when *Oedipus at Colonus* was first performed (after Sophocles' death in 406-405), there was a transition from tyranny to democracy. But if in the work of Sophocles' old age the democratic principle appears to hold sway, that is perhaps only *one* of the reasons that explain such a change with respect to divine laws in the dynamics of *Oedipus at Colonus*. In opposition to the sovereign Oedipus, overcome, destroyed, shattered through and within opprobrium, we have here an Oedipus who is *not king*, in other words an Oedipus who is a subject, who proclaims his innocence. Not without hesitations. Having first thought of shaking Theseus' hand and embracing him, he comes to think that he is impure although irresponsible:

But what am I saying? Unhappy as I have become, how could I wish thee to touch one with whom all stain of sin hath made its dwelling? No, not I, nor allow thee, if thou wouldst. (lines 1134 ff.)

And yet he had cried out at the very beginning of that closing in of his fate:

... mine acts, at least, have been in suffering rather than doing (l. 268)
stainless before the law, void of malice have I come unto this pass!
(l. 348)³⁷

88 FROM FILTH TO DEFILEMENT

within a "subject on the verge of death." Abjection is nothing more than a *flaw* in Oedipus' impossible sovereignty, a flaw in his knowledge. If rituals are called upon to purify it, it is nevertheless in the *sayings* of Oedipus concerning divine Law as well as Theseus that it is assumed. It has nothing to do with confessing a sin; abjection, in a Greece in the process of becoming democratic, is taken over by the one who, through speaking, recognizes himself as mortal (so much so that he leaves no male issue) and subject to the symbolic (one will note the purely nominal handing down of his mortal jouissance to the foreigner, Theseus).

A bridge has been built toward another logic of abjection: it is no longer defilement to be excluded ritually as the other facet of the sacred (social, cultural, one's own) but *transgression* due to a *misreading* of the Law.

Oedipus the King handed over to Freud and his posterity the strength of (incestuous) desire and the desire for (the father's) death. However abject these desires may be, which threaten the integrity of individual and society, they are nonetheless sovereign. Such is the blinding light cast by Freud, following Oedipus, on abjection, as he invites us to recognize ourselves in it without gouging out our eyes.

But after all, what saves us from performing that decisive gesture? The answer can perhaps be found in *Oedipus at Colonus*, and yet that play does not seem to have preoccupied Freud. The border between abjection and the sacred, between desire and knowledge, between death and society, can be faced squarely, uttered without sham innocence or modest self-effacement, provided one sees in it an incidence of man's particularity as *mortal and speaking*. "There is an abject" is henceforth stated as, "I am abject, that is, mortal and speaking." Incompleteness and dependency on the Other, far from clearing a desiring and murderous Oedipus, allow him only to make his dramatic splitting transmittable—to a foreign hero, and hence opening up the undecidable possibility of a few truth-effects. Our eyes can remain open provided we recognize ourselves as always already altered by the symbolic—by language. Provided we hear in language—and not in the other,

Let us stop with this acknowledgment. Neither a confession of guilt nor an entreaty of innocence consequent to the suffering that was undergone, that statement marks the slipping from Oedipus the king to Oedipus the subject. "I am innocent before the Law" signifies first, *I do not know the Law*, the one who solves *logical enigmas* does not know the Law, and that means, *I who knows am not the Law*. Thus a first estrangement is introduced between knowledge and Law, one that unbalances the sovereign. If the Law is in the Other, my fate is neither power nor desire, it is the fate of an estranged person: my fate is death.

The abjection of Oedipus the king was the irreconcilable in knowledge and desire, both all-powerful in man's being.

The abjection of Oedipus at Colonus is the *not known* of the speaking being who is *subject to death* at the same time as to *symbolic union*.

For it is on the threshold of death, while he is making a pact with a foreigner, that Oedipus says he does not know the Law. *Exile*, first desired, then refused by his sons, has become *rejection* before being transformed, for Oedipus, into *choice* and *symbolic handing down*. For it is on foreign soil, and to a foreign hero, Theseus, a symbolic son, that he bequeaths, at the same time as his daughters, the secret of his death. A death that, also in and of itself, without being in any way expiatory or redeeming for Oedipus, is meant for the benefit of others, of foreigners—Theseus and the Athenians.

Within such a context, it is Ismene, the daughter so often silent but who speaks in order to object to the very Oedipian quarrels of the sons, who also heralds his salvation through the gods: "Yea, for the gods lift thee now, but before they were working thy ruin" (l. 390). Such a lifting will be explained by the innocence of Oedipus before the Law (l. 548); but to make it concrete, he will undergo the purification rites at Colonus (ll. 466-491), rites that provide us with one of the most detailed descriptions of purification in classical literature.

A CHALLENGE TO ABJECTION: THE SYMBOLIC PACT

At Colonus, therefore, the fate of abjection was changed. Neither excluded nor blindly other, it finds its place as his *not known*

FROM FILTH TO DEFILEMENT 89

nor in the other sex—the gouged-out eye, the wound, the basic incompleteness that conditions the indefinite quest of signifying concatenations. That amounts to joying in the truth of self-division (abjection/sacred). Here two paths open out: sublimation and perversion.

And their intersection: religion.

Freud did not need to go to Colonus for that. He had Moses, who preceded him in this reversal of defilement in subjection to symbolic law. But it may be that *Oedipus at Colonus* shows, in addition to other modifications of Greek culture, the path by which Hellenism could meet with the Bible.

그렇다. 어머니가 다시 한 번 작가의 여성적 회랑에서 중요한 위치를 차지한다. 그렇지만 좀더 자세히 그녀만을 들여다보면, 그녀는 중첩된 어머니이다.

아름다움에 바쳐진 이상이자 예술가인 어머니는, 한편 모델로 그녀를 이용했다고 고백하는 예술가 셀린의 주시 대상이다.

어머니는 오래 된 레이스를 수선하는 분입니다. 나는 아주 귀한 레이스 하나를 가지고 있는데, 그건 내게 남은 유일한 거죠. 나는 발렌시아산 삼베와 브루제의 발렌시아 레이스, 알랑송의 브루제 레이스를 구별할 줄 아는 몇 안 되는 남자 가운데 하나입니다. 게다가 섬세함에 대해서는 너무도 잘 알고 있고 너무도 잘. 나는 혼란받을 필요성을 느끼지 않고도 그것을 압니다. 게다가 동물들이 배우지 않고도 잘 아는 것처럼, 여자들의 아름다움에 대해 잘 알고 있습니다. 너무나 잘. 나는 그 방면의 전문가이죠."

그렇지 않으면 좀더 암시적인 방법으로 여성과 레이스는 그의 글쓰기에서 서로 연상 작용을 일으킨다.

나는 예술가는 아니지만 꽃들에 대한..... 자넌..... 마리 루이즈에 대한 기억을 가지고 있다..... [...] 명료하게 쓴다는 것. 그건 그

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들... 239

리 대단치 않다..... 주지하다시피 시간의 레이스와 관련된 초월적인 것이다.....²⁾

그러나 셀린의 소설들이 상기시켜 주듯 어머니도 할머니도 그들이 없이 풍성함을 지닌 인물들 아니다 — "그녀는 내게 읽는 법을 약간만 가르쳐 주었을 뿐이다." "그녀 자신이 잘 알지 못했기 때문이다." 또 "나는 그녀가 아주 부드럽고 자애로운 어머니였다고는 말할 수 없다. 그러나 그녀는 말을 많이 하지 않았고, 이미 그것으로도 충분했다." "그녀가 품고 있는 사랑이란 거북하고 정숙하며 최지는 것 같은, 청순한 신중함의 빛을 띠고 있는 반면, 다른 한편으로는 셀린의 감정을 투쟁짓는 공포나 넘쳐남으로 이루어져 있다. 게다가 이 사랑은 어린 시절의 거북함 속에서 안절부절 못하는 죽음의 순간과 연결되어 감히 다음과 같이 말한다.

우리는 누구나 일종의 수치심을 가지고 있다..... 마치 우리가 죄를 짓기라도 한 듯한 감정 말이다..... 우리는 자신의 슬픔을 좀더 잘 보존하기 위해 그 감정을 최고조로 느낄 줄 안다..... 탁자 위에서 어머니와 함께 울었다....."

어머니의 또 다른 얼굴은 고통·질병·희생·희생 제의 등 셀린이 자진해서 과장하고 있는 듯한 감정들과 연결되어 있다. 그와 같은 끊임없이 일하는 마조히스트적인 어머니의 어머니성은 혐오스럽고 매혹적이며 아브제트하다.

어머니에게 주어지는 노역이나 고뇌가 고약한 만큼 그녀는 자발적으로 그것에 순응했다..... 그것이 그녀의 재능이자 천성이었다..... [...] 그녀는 자신의 혹독한 환경에 무척이나 잘 적응했다....."

그것에 대해서는 이미 《밤의 끝으로의 여행》에 잘 나와 있다.

그녀에게 이 슬픔이란 공포와 비슷하고 비슷할 수 없는 무서운 일들로 가득 차 있었다. 그녀의 마음속에는 이같은 고통을 느끼는 작은 사람들이 있다고 믿었으며, 고통을 견디는 것이 지상에서의 그녀의 역할이었다....."

비참한 영상. 그것은 집요하게 따라다니는 절름발이에 대한 열등감이다. 어머니의 '현혹은 짧고 한쪽은 긴 다리.' 이렇듯 셀린은 쇼아를 골목골목을 비참하기 이를 데 없는 곳으로 그린다." 무슨 목적으로 그는 어머니를 흉한 거세의 화신으로 그리려 하는가? 그것은 영원한 율체의 이미지, 아니면 철이론 나르시시즘의 상처를 위로하기 위한 이미지인가? 아니면 나약한 존재만이 사랑에 빠지지 않고 아무런 위협 없이 사랑을 받아들일 수 있다는 것을 표현하는 방법인가?

이같은 양면성을 지닌 어머니에 대한 주제는 삶이 죽음을 향하게 하는 여성들의 불길한 위력에 대한 표상이 될 것이다. 셀린이 말했다시피 어머니는 우리에게 한정된 삶을 줄 뿐이다.

그녀는 내가 생존하도록 모든 일을 했다. 그러나 결코 있어서는 안 될 일이 놓는 일이다."

.....여성은 모든 무한함을 망쳐 놓는다....."

우리는 이미 셀린에게서 분만 장면이 글쓰기의 특권적인 대상이라는 사실을 상기한 바 있다. 그것은 분만의 실패인 낙태 속에서 작가에게 여성의 근본적인 운명으로 인식된다. 여성의 운명이란 이

때 비극에 다름 아니다. 그것은 회열에 찬 치녀와 딸을 질투하는
— 질투 때문에 적합한 처치를 하지 못하여 딸을 위험에 빠뜨리
는 — 어머니의 묘사 속에서 생생한 장면으로 구체화된다. 닥테로
인해 흘리는 피바다 속에서 만감이 교차할 때의 묘사(밤의 끝으
로의 여행)는 셀린이 상기시킨 바 있는 출산 장면과 함께 그냥 지
나칠 수만은 없는 드라마이다.¹⁰⁾

삶? 하나의 죽음

셀린이 의학 박사 학위 논문(1924)에서 이그나스 세멜와이즈라
는 인물을 통해, 분만시 돌발할 수 있는 감염인 산욕열을 주제로
삼았다는 사실을 상기하자. 일반적인 의학 논문에서 사람들이 기
대하는 것과는 거리가 먼, 매우 소설적인 이 작품은 셀린이 빈에 정
착한 헝가리 의사와 자신을 동일시한 것으로 해석할 수 있다. 이방
인으로서 고독한 주변 인물로 살다가 결국 미쳐 버려 모든 사람들
에게 배척받은 이 산부인과 위생학의 창시자는, 사람을 매혹하는
채주를 가졌을 뿐만 아니라 강박적으로, 아니 아주 심오하게 분만
시의 접촉으로 인한 여성의 감염과 죽음에 대해 의문을 품고 있었
다. 이그나스 세멜와이즈는 의사가 담당할 산모를 감염시키지 않
으려면, 환자와 접촉한 후 손을 씻기를 권장했다. 그 당시에는 아직
미생물학이 없었던 나폴레옹 시대였다. 결국 그는 산모의 산욕열
은 시체를 통해 감염된다는 사실을 증명한다. 그에 따르면 살아 있
는 인간이 지닌 열이 죽은 육체 쪽으로 옮겨지는 것이다. 대립항
(삶/죽음, 여성/남성)이 어머니의 박해자적 힘에 대항하여 방어적
환상을 형성하기 위해 서로 결합하는 끔찍한 순간이다. 이때 어머
니의 박해자적 힘에 대한 방어적 환상이란 내부로부터 파괴하는

말, 지옥과 작가, 불가능과 문제처럼.....

몇 개의 채택된 색칠 저 너머로, 감염의 길 위에는 죽음과 말 이
외에 아무것도 없다.....¹¹⁾

.....지옥은 우리 여성의 문에서 시작된다.¹²⁾

사실 이상 말로써 모든 것을 설명할 수는 없다. 차라리 우리가
모르는 것, 앞으로도 결코 알 수 없을 어떤 것만이 있을 뿐이다.¹³⁾

작가란 의사 이상의 존재일지도 모른다. 어떤 의미에서는 분리
하는 아버지의 역할로, 동시에 아들과 연인으로, 결국 어머니의 자
리까지 차지할 수 있는 존재로서 말이다. 그는 유일신도 '타자'도
아니므로 이탈된 자이다. 오이디푸스적인 방법이란? 다음과 같다.
이때 주체, 즉 의사는 신경증의 삼각 구조 속에 자신을 맞추지 않
는다. 게다가 제삼자가 결핍했기 때문에 나르키소스적인 관계의 이
중적 공포 속에 주체가 위치하는 것은 더더욱 아닌 듯하다. 결국
이때의 주체인 의사는 동시에 3개 항을 주파한다. 즉 삼일체, 세
개의 점, 타자의 동일성, 동일성이 아닌 것, 리듬, 회전, 리고동 무
용.....

삶을 주는 자이면서 삶을 빼앗는 자. 이렇듯 셀린의 어머니는 또
한 아름다운 죽음과 죽음이 결합하는 아누스이다. 아름다운 죽음의 결
합이야말로 글쓰기의 조건이다. 왜냐하면 한정된 삶이 자신의 말
로 된 헤이스의 추가 부분의 발견을 갈망하기 때문이며, 또한 삶
자체가 인간의 죽음이라는 삶의 기차없는 종말과 승화 작용의 덧
없음을 표시하는 검은 힘이기 때문이다. 셀린의 또 다른 등장인물
인 편집광적인 여자는, 아마도 말하는 존재로 하여금 그가 상상하

공포에 찬 환각이자, 한계나 차이를 없앤 결과 일어나는 죽음에
대한 내재화의 환각이다. 그 치료법은? 다시 한 번 말하지만, 격리
하고 접촉하지 않고 나누고 썼는 것이다. 제삼자인 의사는 종교적
인 정화 작용과 삭제, 혐오스러운 것들을 속세에서 대신 수행하는
자인, 의사 소통한다기보다는 고립된 존재인이 되어야 한다. 불가
능한 역할이다. 격렬한 환각에 사로잡힌 세멜와이즈는 시체로 달
려가서는 자르고 잘리고 감염된다..... 산모처럼? 존재자가 회생
자가 되는가? 의사는 죽음이 예정된 병에 걸린 산모의 운명을 회
피하지 않는 걸까? 셀린은 의사이자 시인인 저자가 매우 문학적인
문체로 쓴 논문(식물의 생애)—— '열두 페이지의 시'의 고통스러
운 경험을 한 발짝씩 따라간다. 그는 거기서 말한다. 마치 더 이상
은 평범한 빈 사람이 아니라 미래의 소설가가 된 것처럼, "세상,
좁은 여성성을 향해 전진한다." 그의 논문은 사실 삶의 어렴풋한
문으로의 여행이다. 거기에서 산모는 감염 속으로, 죽음 안에 있는
삶으로, 남성의 열광적인 환각 속에 있는 여성의 열병으로, 수수에
끼의 이성(raison) 속으로 떨어진다. 모든 학문의 오래 된 수수께끼
들이 여성에게서 나오고 들어간다 해도, 셀린을 끄는 남성과 여성,
삶과 죽음 같은 혼합된 안/밖은 틀림없이 단 하나의 은유 이외에
는 아무것도 아니다. 그의 논문은 명확하게도 이성을 통해 여성이
가진 수수께끼에 대한 '과학의' 억압을 가로지르는 제반의 것들을
다루고 있다는 의미에서, 《밤의 끝으로의 여행》의 전주곡이라 할
수 있다. 셀린의 이성이란 간단히 환원될 수 없는 두 주동자인 죽
음과 말이라는 이브책시용이 과학의 억압이라는 장애물을 넘어 나
타날 수 있게 하는 매개물이 되어야 할 것이다.

셀린의 세계는 이분법적인 체로 남아 있다. 제삼의 것이 부재하
기 때문에, 아니면 그 성이 쇠락해서인지 두 개의 말이 맞대어 전
개되는 것이다. 여성과 연인, 성(性)과 시체, 산모와 의사, 죽음과

는 모성이나 여성성이 죽음의 위험에 한 부분이라는 지적을 하계
꿈 만드는, 죽음의 위험이 여성의 성격 속에 투사된 결과일 것이
다. 셀린에게 나타나는 어머니의 양가적인 형상이 그의 글쓰기를
한편은 죽음의 글쓰기로, 다른 한편은 복수의 글쓰기로 결론짓는
사실에 주목해 보자. 셀린이 이야기하는 부인은 죽음이 예정된 존
재이지만, 동시에 그는 어머니를 회복시킨다. 상식적인 근거로 보
면 그의 작품 속의 사물들은 전복된 듯하다. 그러나 셀린의 텍스트
에서 그가 죽기를 바라는 것도 그녀이고, 그를 살게 하는 것도 그
녀이다.

부인에게 보여 주어야 할 것은 이야기가 수놓인 아름다운 수
의이다.¹⁴⁾

나는 더 이상 이빨이 없다! 그렇지만 기억 속에 어머니의 그 작
던 자태가 남아 있다! 일생을 통해 단 몇 초도..... 어머니는 쾌락
을 쫓는 여자는 아니었던 것이다..... 그녀는 그저 한권을 지나쳤
다..... 그의 아들인 나처럼..... 회생 제의를 말이다! 아 그렇
지만 증오에 가득 찬 나는 글을 쓸 것이다. 나는 온 세상에 복수할
것이다. 철쭉 달라불은 엉덩이에..... 생트 샤를 성당에 새겨진 그
들의 이름에..... 작가의 능력이란 한없이 나약하지! 암 나약한 시
인이야, 무엇보다도 약해! 토가를 입은 헤라클레스에 주의! 나는
당신들의 이름을 금으로 쓰도록 할 테다!¹⁵⁾

모욕당한 예외법절

셀린식 사랑의 약호에는 예외의 약호가 있다. 때로는 분명히 정

속함과 서정성 속에서. 언제나 뒷전에 예외의 악호는 존재한다. 예외의 악호가 없는 아브제시옹은 존재할 수 없고, 타자로서 홀랑 한 전설에 대한 밤의 안주인으로 스스로를 발화하지도 못할 것이기 때문이다. 셀린의 《발레의 몽환극》(음악도 인물도 아무것도 없지는)이라고 부를 만은 여성 등장인물들의 성격이 어둡다. 여성에 대한 셀린의 이상이 무용수의 승화된 육체의 제의 속에서 지속되고 있는, 실패한 오래된 이상화 과정의 장면이다. 그렇지만 우리는 《저당잡힌 죽음》의 몇 페이지를 상기해 본다. 이 작품에서 페르디낭은 위인인 그랜드르의 모험에 대한 기사도풍의 전설을 쓰겠다는 의향을 귀스탱 사바르에게 고백한다. 곧바로 뒤이어 그가 이 기사도풍의 몽환극적인 로맨스를 이야기한 것은, 그의 젊은 청자가 음란하고 사디즘적인 욕망만을 가진 인간이 되기 전의, 아직 타락한 광부일 때이다.¹⁰ 이 일화적 인물, 연속성 없는 이야기로 줄거리에서 고립된 장면은 그러나 어떤 증상을 보여 준다. 이같은 반대항(예의·사디즘)의 접합은 셀린의 여성 등장인물에서도 명백하게 드러난다. 여러 단계에서 이러한 양가성(사디즘·마조히즘, 관음증·노출증, 구강적·항문적)은 이상화 과정과 동시에 부분적인 충동의 해체를 통해 생식적인 공포가 제한될 수 있음을 지적하는 듯하다.

가장 숭고한 존재인 물리도 이같은 양가성에서 피해 가지 않는다. '은밀한 유박'에서 자신의 아름다움을 소진하는 창녀임에 틀림없는 그녀는, 그러나 조이스의 물리 불륜처럼 나약한 음란성에 이르는 진부함과 환상 없이도 초라할 것은 하나도 없다. 조이스의 물리와는 반대로 셀린의 물리는 천사처럼 이상화된다. 말하자면 작가의 정숙함과 서정성은 남근신의 오래된 신화 속에서, 환색의 천을 드리운 위대한 수녀에 대한 몽상을 그녀의 존재에 부여한다. 분리되고 부분화되고 가장자리가 된 타락한 성의 상징이라는 주제는 앞의 제VII장에서 이미 언급한 바 있다. 그렇다면 물리야말로

246 공포의 권력

적인 예를 《현면 다리》의 버지니아에게서 발견한다. 그러나 셀린은 이미 《인형 악단》에서 춤추는 어릿광대에게 천사의 성격을 부여한다.

황금빛의 근육을 가진 찰떡하고 발랄한 소녀란! 그 생기는 건강미! 우리네 고통의 이끌에서 저끝으로의 환상적인 도약! 바로 세상의 처음에 요정들은 광기를 바로잡기에는 너무나 어렸었다..... 그때 땅은 온통 변화무쌍했고 어린아이들과 그들의 놀이, 아무것도 아닌 것들로 가득 차서 혼란과 조잡한 것들이 땅을 뒤덮었다! 웃음이 퍼져 나가고! 기쁨의 춤! 흥분에 찬 등근 원!¹¹

엘리스 드 루이스 캐롤의 카니발적인 면모에 대한 응수로 버지니아는 여성을 천사로 상상하도록 만드는 어린아이이다. 이같은 이미지는 모든 감각·시선·촉각·청각·후각·성적인 감각을 제공하는 춤추는 어린아이의 육체가 사실은 어느 감각에도 부합하지 않기 때문에 환상적인 장점으로 여성의 성과의 아브제트한 만남과 구별되도록 한다.

수은 이야기를 버지니아에게 돌려 주자..... [...] 그녀는 한군데 붙어 있지를 않았다..... 마치 요정처럼 한쪽 발을 들고 팔뚝팔뚝 뛰어들었다..... 밤의 내 주변을.....그 금빛 머리칼의 아름다움이란! 어찌나 말괄량이던지! 그녀는 내게 말했다..... 그건 세에 대한 이야기였다..... 나는 전부를 이해하지는 못했다..... [...] 나는 먹지 않을 작정이다! 그래서 아주 우아하게 죽어 가는 거다! 버지니아에 대한 사랑으로! ¹²

248 공포의 권력

여성의 남근적인 이상화 과정의 조건이 아닐까? 어쨌든 셀린에게는 아브제시옹이 어떤 승배 속에 소멸되어 버리는 중요한 장소가 있다.

선량하고 멋진 물리, 만일 그녀가 내가 모르는 곳에서 내가 쓴 글을 읽을 기회가 있다면, 내가 그녀에 대해 조금도 변함없이 여전히 내 병식대로 그녀를 사랑하고 있다는 것을 알련만, 그러면 나와 물이서 병과 헛된 운명을 나눌 텐데, 그녀가 예쁘지 않아도 상관없지 어쩔 수 없잖아! 나의 가슴속에는 그녀의 아름다움이 충만해 있으니, 우리 둘이서 세상이 끝날 때까지 20년도 더 같이 잘 살 텐데!¹³

《밤의 끝으로의 여행》의 청자인 엘리자베스 크레이그는 이같은 감동에 찬 고백의 주요 대상인 듯하다. 셀린은 《인도에 부친 편지》에서 다음과 같이 쓸 것이다.

이 여성의 천재란! 그녀 없이 나는 존재할 수조차 없을 것이다. 그 영광! 그 섬세함..... 그 장난기 있으면서도 고통스러운 범신론!¹⁴

나의 아이, 나의 누이

남성으로서 여자를 염두에 두는, 즉 성적 욕망으로 촉발된 공포와 멀어지면서부터 사랑의 감정으로 이상화된 인물이 나타나는 것 같다. 그것은 사실은 사랑하는 여성이 헤스비언이건 여성이건, 여동생의 위치에 있도록 작가가 길들이는 이유를 설명해 준다. 물리는 아마도 누이에 대한 우정과 사랑에 가장 적합한 인물일 것이다. 우리는 그것이 변조된 좀더 직접적으로 근친상간적이고 도착

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들... 247

부랑자와 통음난무·야단법석·악마로 가득 찬 세상에서의 낙원과 같은 광경이 또 있다.

.....나는 건드린다, 나의 요정을 손가락으로 가볍게 어루만진다! 이 사랑스럽고 멋진..... 버지니아! 나는 감히 더 이상은 우리 주위에 온통..... 훔치지 못한다..... 수많은 화염의 반짝임..... 나무 주위에 온통 불길의 우아한 플래카드! 저쪽의 나뭇가지에도..... 변색이는 사랑스러운 테이지, 살아 있는 화환..... 불타오르는 등백꽃..... 이같은 광경에 균형을 맞추듯..... 화염에 휩싸인 등나무..... 음악의 숨결 사이로..... 요정들의 함창..... 그들의 목소리가 만드는 끊임없는 중얼거림..... 미소가 주는 매력의 비밀..... 바로 이것이 낙원에서의 불의 축제인 것이다!¹⁵

이 어린아이의 익살맞은 출현이 우리의 영웅 페르디낭에게는 두려움을 주고, 도둑맞은 소녀의 삼촌과 연결선이 된다고 할지라도, 소녀의 출현으로 페르디낭은 동일성에서 다른 동일성으로 이동하고 성마저 전환되어 결국 정신을 잃게 된다. 이렇듯 이 어린 소녀와의 현기증나는 관계라는 현실은 부인된 동성애에 자리잡는다.

가벼운 현기증..... 나는 그녀 앞에서 덜덜 떨고 있는 내 자신을 발견한다..... 아! 이 무슨 무서움인가! 이 무슨 기분인가.....¹⁶

.....사랑의 포옹이 빗속에서 어린애다움을 삼켜 버리기 전에..... 나는 그녀를 애무로 감쌌다..... 나는 마치 배 밑창에 있는 것처럼 이 상황을 이용하여 그녀를 즐겼다. 그녀도 물이 질질 흐르는 옷 때문에 도망쳐 버릴 수도 없을 테지..... 나는 개처럼 그녀를 핏다..... 그녀의 입술을 핏다..... 코 끝의 물까지 핏다..... [...] [..]

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들... 249

때로는 끔찍한 맛이다! 고갱식 풍속! 바지 앞을 열어 놓고, 음란함! 의설! 버지니아에게 키스하고 싶었는데!”²⁵⁰

요정의 사랑하는 오페가 근친상간적인 아버지가 되는 것은 시간 문제이다. 타인의 시선을 두려워하는 마음과 항상 어느 정도 박해 받는 상황만이 걸림돌이 될 뿐이다. 우리는 근친상간의 매듭에도 주목해야 할 것이다. 즉 여동생이 그 오페의 여인이 되며, 이 과정에서 남성으로 하여금 오페나 아버지가 되도록 한다. 이때 어머니는 무사한 채 지켜지며 욕망의 대상인 실제의 오페, 즉 또 다른 남자와의 싸움을 계속한다. 결국 임신한 버지니아는 이 카니발적인 세상의 결정 불능 상황을 여실히 입증한다. 연인과 도주하고픈 마음은 화자에게 있어 그로테스크한 만큼 몽환적인 부성을 동반한다. “나는 행복이라는 우리에게 간헐다.”²⁵¹ 또 “나는 이제 내 운명에는 지극지극하다! 도둑맞은 운명! 신의 또 다른 이름.”²⁵² 소녀들의 사티로스’는 영웅으로 귀결된다. 즉 “임신한 내 여자, 나의 천사! 나의 귀염둥이! 내 인생! 아! 아무도 그를 건드리지 않았으면!..... 모두 죽어 버렸으면! 제기랄!”²⁵³ 또 다른 여성을 살펴보자. 그녀는 런던 빈민가의 탤핀이다. 그녀는 맥베드 부인과 더불어 소설 속에서 살해를 연상시키는 인물로 소설의 후반부에 등장한다. 그러나 그녀가 등장하면서 《런던 다리》는 갑작스럽게 끝나고 카니발은 목적이 어딘지 모르는 여행을 또다시 떠난다. 아버지로서 오페인 주인공의 어릿광대 같은 고백을 보자. “.....지금 어릿광대인 내가 있다. 그건 세상이다! 나는 분별력과 각성이란 게 있다!”²⁵⁴ 카니발은 근친상간이 일어나도록 한다..... 동일성에서 동일성으로 소설 자체처럼 끝나지 않는 어브렉시옹은 그로테스크 함 속에 사라진다. 그것이 안에서 살아남는 방법이기.

《성당》이라는 회극에 나오는 미국인 댄서는 가장 명백한 환상의 화신이다. 변질되지 않은 아름다움. 즉 모든 이질적인 것(남성이나 언어)으로부터 자유로운, 순수 자연 그대로의 여성 육체의 아름다움에 절대적인 남근 상징이 새겨져 있는 대표적인 예이다. 사실 《성당》은 극작품으로서 문체론적인 가치는 없지만, 켈린식 여성의 특질을 환상 속에 위치시키는 데는 주효했다. 이 작품 속에서 여성이라는 대상은 흑인의 비참함이나 유대인의 관료주의에 대비되는 살아 있는 옹호의 대상으로 나타난다. “남자들을 멸시하는 미국 여성들이여, 영원하라.” 여성에 대한 예찬인 이 마지막 말은 틀림없이 사티로스적 강조라기보다는 병적인 쾌락에 가깝다.

극작가는 춤의 몽환극 속에서 남근 상징에서 제외된 찌꺼기 같은 존재에 대한 회멸을 남긴다. 자난은 바르다뮤가 죽음에 위협당하는, 좀더 수동적인 존재가 되도록 하는 이같은 역할 전환을 완수한다. 즉 그녀는 엘리자베스가 멋진 춤을 추는 동안 바르다뮤에게 춤을 쏘는 것이다.

법칙을 만드는 것은 이성이 아니라 남근 상징적인 본능이다. 그래서 몽환극임에도 불구하고, 살해가 판치는 삶 속에서 여성은 남근 상징적 본능의 중개인이 되는 것이다. 종교의 종말은 틀림없이 여성에 대한, 또한 감옥에 대한 예찬이다. “그게 종교는 아니야. 나의 귀여운 자넌, 나의 삶[.] 그건 감옥이야! 교회에 벼슬 세우려 애쓰지 말아야 해.”²⁵⁵

히스테리에는 카니발, 편집증에는 사회를

여성이 어린애다움과 다른 ‘성(性)’이 부재하는 여성성의 배일을 벗어 버리면, 그녀의 아름다움은 더 이상 켈린의 시선을 만족시

남근을 엿보는 자

어린애 같은 모습에 대한 이상화 과정은 사실 켈린의 눈에는 변질되고 사회화되고 성적인 것이다. 그것은 상징성이나 언어, 이성과는 분리된 것인 여성성에 대한 켈린의 이상 숭배적인 열광의 한 면일 뿐이다. 그가 때때로 여성을 정말로 좋아하는 사람이라면, 여성의 건강미나 리듬·근육·곡선 등 그의 눈에 비치는 아름다움이 나 순수한 형태 자체를 보는 것을 즐기는 애호가로서이다. 무용수는 그런 면에서 최적의 상태이다. 이상스러운 취향——모성적인 언어와 대립된 한계까지의 언어도 없는 심금을 울리는 현기증.

내가 절대적으로 좋아하는 육체적인 아름다움이나 건강미는 이상 숭배에까지 이른다——나는 질병과 속죄, 병적인 것은 증오한다——[.] 미칠 듯이 사랑스런——나는——우아함으로 가득한 금발의 건강한 내 살베기 어린 소녀를 사랑한다——[.] 미국! 고향이 같은 미국 여자들! [.] 나는 올림피 여자 수영 선수 한 명을 위해 보들레르 같은 시인 전부를 버릴 수 있다! 아무것도 훔치지 않고 죽음까지 ‘엿보는 자’로서 말이다!”²⁵⁶

또는,

나는 항상 아름다운 레스비언 여인들을 사랑했다——그녀들을 보는 것은 너무나 즐거워서 그녀들의 성적인 호소에는 조금도 지칠 줄 모른다! [.] 관음자로서의 나——그것이 나를 뜨겁게 한다! [.] 열광하는 자로서, 다소간 조심성 있는 고객으로서 말이다.”²⁵⁷

키지 않는다. 이제 사슬이 풀린 여자가 나타난다. 성과 권력에 대한 탐욕에 가득 차 있고, 살해의 야단법석에까지 이르는 강렬한 폭력 속에 하찮지만 적어도 그로테스크하고 비참한 희생자가 되는 여성 말이다. 전쟁에 나간 병사들 때문에 자칫 살아 있는 비극이 될 수 있는 이야기를 소극(笑劇)으로 만드는 일련의 대수롭지 않은 여성들의 역할은 《밤의 끝으로의 여행》부터 이후의 작품에까지 하나의 색조를 유지한다. 우리는 로라와 그녀의 튀김을, 뮤진과 그녀의 바이올린을, 가혹하고 잔인한 간호사들을 기억한다. “전쟁은 난소를 자극한다.....”²⁵⁸ 그러나 틀림없이 동성성으로 접근하는 것이 아니라, 켈린이 그녀들에 매혹당하여 접근한 창녀나 색녀들이 특히 팔팔하고 음란하고 위협적인 여성성을 대표한다. 그들의 아브렉시언 위력은 적어도 실추의 이미지와 동시에 비참함이나 미친 마조히즘을 부여하는 끔찍한 시각을 통해 다소간 힘을 잃는다. 우리는 《런던 다리》에 나오는 색녀로 얻어맞는 스텐의 아내를 상기해 볼 수 있을 것이다..... 악마 같은 사람이 되기 위해 그녀는 남성과의 관계를 통해서만 자신의 존재를 발견하는 실추한 악마적 상황 속에만 존재한다.

전쟁! 전쟁! 언제나 전쟁이다! 여자들을 조금이라도 깨어나게 하려는 전쟁만한 게 없다..... 그것이 명렬히 회전하고 하늘과 땅을 뒤흔들지 않으면 안 되는 것이다..... 여자들의 눈을 조금이라도 열게 하려면 말이다..... 남자 없는 매춘이란 그저 호물호물한 것일 뿐이다.”²⁵⁹

혐오스러움과 매혹, 성과 살해, 잡아끄는 듯한 마력과 혐오가 혼합된 정수는 《인형 악단》의 조콩드에게 집약되어 있다. 그녀는 사랑에 대한 육체의 쓰러진 상처와 히스테리의 최면 상태로 자신의

이름을 더럽히고 잘못 이용하면서 결국은 향문의 상처 하나로 짐 중된다.

아! 대단한 도천이다! 지금은 추격하고 있다! 전득 화가 치밀었다! 출추듯이! 실신 상태에 빠져서! 손을 벌벌 댄다! 양팔을 부들부들 댄다! 손에 든 캐스터네츠가 팔랑 팔랑 소리를 낸다! 적게! 적게! 더 적게! 다시 한 번![... 악마의 꼬리! 불잡힌 꼬리! 또 발작한다!]

그녀는 발랑 나자빠진다! 팡! 쪽 뻗는다! 조롱드다! 숨과..... 봉대에..... 청청 감겨서 풀불건이다!..... 다시 일어나 고향을 친다 소름끼치는 여자다! 곧이어 비난하고! 이제 몸을 쪽 뻗고 계산대에 매달려 있다! 발작한다! 숨이 차서는 학혀댄다 여기저기 구석구석 뛰어다닌다..... 우리를 찾아내려고!

그녀는 봉대를 잡아당기고, 그것으로 온몸을 감고 마루 가득 히 탈지면·봉대·린넨 천이다..... 오! 저런! 저런! 비명에 섞인 웃음소리!

자신의 성을 직업으로 삼아 이용할 때의 험오스럼고 타락한 어두운 위력을 가진 여성은, 결혼하거나 직업을 가짐으로써 사회화 되었을 때와는 사뭇 다른 효과를 지닌 두려운 존재가 된다. 그녀의 그같은 능력은 살해의 음모로 선회하며, 마조히스트의 비침은 상의 최면 상태는 살해의 음모로 선회하며, 마조히스트의 비침은 상업적인 성공 속에서 살 길을 찾는다. 히스테리 환자가 도착성 속에서 교묘히 법칙을 지켜 나가려고 애쓰는 카니발의 꼭두각시에 불과하다면, 편집증 환자는 범망 아래서 살해의 사회 현상을 표현

254 공포의 권력

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들... 255

형이다. "편으로 쉰 강의를 물을 분해하였다."³⁰ 그런 여성은 사실 결혼만이 유일한 관심사이고, 그러다가 구혼자에게 속아서 모든 것을 흡아먹히는 여성이다..... 다름 아닌 오물에 젖긴 살인자이며 지배자인 동시에 아무 쓸모도 없는 여성인 것이다.

여자들은 양초처럼 물라해 간다. 못 쓰게 되어 바닥에 엉겨붙어, 뒤를러서 아래로 아래로 흘러내린다! [...] 다 타버린 양초는 끔찍하다. 무인들 역시.....³¹

2천 년 역사의 예술과 종교의 막바지에는 그와 같은 뮤즈의 여인이 있다. '비천한 장르'의 전통에 위치하는, 묵시록적이고 메니피악적³²인 카니발의 시의 여신 뮤즈 말이다..... 그러나 총동이나 살해라는 의미에서 여성의 보잘것 없는 능력은 아버지의 남성의 권위 실추 혹은 타락의 도움을 받아 스스로 분해될 뿐이다. 결국 글쓰기가 멀리하는 여성성이란 이와 같은 것이 아닐까? 말하자면 가장 애매한 방법으로 글쓰기가 영감을 얻는 여성성은 승화된 외양을 지닌 타자로서의 여성이 아닐까?

풍자된 아버지의 모습

《지당잡힌 죽음》의 첫 장면에서부터 테스트가 진행되는 동안, 계속해서 아버지 오귀스트는 작가와 대결하여 또 작가의 변형된 자아로서 나타난다.

그리고 그들은 그들의 침실..... 문을 닫았다..... 나는 식당에서 자고 있었다. 전도사들의 성가가 벽 너머로 들려왔다..... 바빌론 거

256 공포의 권력

해 낸다. 《밤의 끝으로의 여행》부터 《지당잡힌 죽음》에 이르기까지 모든 결혼한 여성이나 다소 납발되는 과부들은 재산과 아이·사랑의 보유자로서의 인물 군상이며, 위에서 설명한 여성성을 해명하는 데 도움을 준다. 두 명의 앙루이 여인들이 있다. 자기 시어머니를 살해하려는 머느리(물론 남자를 시켜서지만)와 목숨이 붙어 있는 한 일생을 악랄한 벌이에 붙어 사는 시어머니는 《밤의 끝으로의 여행》에서 가장 잘 그려져 있다. 이 여성이 지니고 있는 계산된 이브제시옹이라는 여성성은, 증오와 살해를 그 최대의 수단으로 하여 고리대로 살림을 꾸리고 끌어모으고 궁리하고 재산을 쌓는다. 이제 죽음의 충동에 제대로 노출되어 있는 나르키소스적인 특징을 지닌 백베드 부인과 두 명의 앙루이 여인을 구별해야만 한다. 앙루이 여인들은 터무니없고도 소름끼치는 인물로서, 그 인성이 해체되어 있는 한 여성적 편집증을 대표한다. 게다가 차가운 계산속을 가지게 되기 때문에 자연히 모든 유의 성적인 현실과는 스스로 멀어지게 된다.

결국 성적 매력을 지닌 조롱드와 성적으로 억압된 앙루이는 사회적인 인물로 승화되지 못한 주변 인물의 이타성을 표현한다. 셀린에게 있어 그들은 음악으로도 아름다움으로도 재현될 수 없는 아브제트한 여성의 원형이다. 또한 꼭두각시인 남성, 보잘것 없는 남성들이 사는 본능적인 사회 속에서(가내수공업업을 하는 가족 집단) 그들의 선천적인 편집광적인 성격을 음흉하게 끌어들이면서 주체이자 동시에 희생자로서 나타난다.

한편 두여형의 지적인 여성 또한 더 이상 그로테스크함을 벗어 나지 못한다. 만약 지적인 여성이 앙루이나 앙로드의 음흉함에 동참하지 않는다면, 그녀는 여성의 육체 속에 이성이 숨어 있을 때, 이 성(남성적 요소)의 발육하는 부조리성을 보여 주도록 운명지어져 있다. 그와 같은 여성의 전형이 철도 회계원으로서 매우 드문 인물

리 전체를 통틀어 한 마리의 말이 천천히 걷고 있을 뿐이었다.....
따각! 따각! 심야의 마차가.....³³

셀린이 그리는 가족사에 있어 가장 중요하고도 친밀한 일화인 가족의 싸움은, 원앙 어선의 선장과 예술가를 꿈꾸었던 한 가내수공업자로 나타나고 있다. 그는 그림을 그릴 뿐 아니라 격렬하게 같은 말을 되풀이한다. 어머니와 아들이 아버지의 가치에 대해 논쟁하는 동안, 이 희비극의 주인공인 아버지 오귀스트의 극단적으로 상반되는 성격은 다음과 같이 비교적 명확히 설명된다. "그는 천성적으로 예술가였다." 한편 "그처럼 사람을 구약전나게 하는 사람은 없다."³⁴ 공포의 엄습("그는 또 다른 공포를 준비했고 '대홍수'는 지체하지 않았다"), 강박적으로 시간이 고정된 상황("시간이 지나가 지 않았으므로 이미 일은 더러워진 것이다"), 청소할 때(타일 바닥) 오귀스트는 클레망스를 매립으로써 효과적으로 그녀를 소유하며 엉덩이를 벗어나서 남성을 보여 준다. 그리고는 자기가 보기에 장모의 말 속에 숨은 음모와 박해의 의미를 끊임없이 포착해 낸다. 그들이 근본적으로 페르디낭과 다를 것이 없다면, 그것은 이야기하는 방법에서일 것이다. 즉 오귀스트는 박람회의 광란을 그럴 줄 알 뿐 아니라, 영국 여행을 상세히 이야기하면서 이웃으로 하여금 숨 돌릴 틈조차 주지 않을 만한 이야기꾼이기도 하다.

아버지에게는 어떤 스타일이란 것이 있다. 저절로 생겨난 우아함으로 자연스러운 멋이 몸에 배어 있다."

또한,

아버지는 상상력의 유희를 경계한다. 그는 구석에서 혼잣말을 하

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들... 257

곤 했다. 그는 끌려다니는 것은 원치 않았다…… 내부에서는 속이 끓고 있었던 것이다.⁶⁷⁾

봉자색이 짙은 묘사로 볼 때, 오귀스트의 성격에 부여된 《저당집
의 죽음》의(오이디푸스적인 문맥상 그럴 수밖에 없는) 반(反)비밀 결
사,⁶⁸⁾ 반유대주의적 감정은 조금 뒤에 셀린의 공식적인 입장이 되
는 상당히 의미심장한 것이다.

아버지는 완두콩 껍질을 벗겼다…… 기스를 모두 물어 놓고 자
살해 버리자고 말하곤 했다…… 어머니는 더 이상 반발하지조차 않
았다…… 그는 모든 것을 ‘프랑크 마술’ 탓으로 돌렸다…… 드레퓔
스 때문이다! ……또 우리의 운명을 집요하게 쫓아다니는 모든 다
른 범죄자들을 때문이다!⁶⁹⁾

아버지는 악마의 카니발에 박해받았다…… 그는 쓸데없는 소리
를 잔뜩 지껓여댔다…… 공격 대상을 모든 것에 돌렸다…… 유대
인…… 음모를 꾀하는 무리들…… 출세 지향주의자들…… 특히 프
랑크 마술의 회원들에 말이다……⁷⁰⁾

라이오스로서의 오귀스트⁷¹⁾는 거의 성적인 것이 연상될 정도의
적렬한 발작으로 묘사된 아들 페르디낭과의 난투극 이후로 실추
의 극에 이른다.

그는 다시 몸부림치기 시작했다. 경련을 일으키고 더 이상은 자
신도 알아보지 못한다…… 주먹을 뒤돌고 의자 전체가 달그락거리
고 춤을 춘다…… 그는 한곳에 힘을 집중해서 막 달려든다…… 내
뒤통수에 새로운 또 다른 모욕을 붙여넣기 위해 달려든다…… 나

256 공포의 전례

……아버지는 아기처럼 둥근 코를 가졌으며, 그 밑으로는 수염을
잔뜩 기르고 있었다. 화가 치받치면 눈을 회변덕거린다. 그는 불만
거리만을 기억한다.⁷²⁾

이같은 아버지상에서 이상적인 이미지란 결코 존재하지 않는다.
숙부나 어머니 또한 마찬가지이다. 다행히 사랑스런 에두아르만이
가족의 희망이다. 그러나 모순적이게도 인간 꼭두각시의 세상에서
이처럼 긍정적으로 그려진 인물은 일종의 미끼로서 위험성이 전
혀 없는 것만은 아니다. 부성적이고 민족적인 인물의 전형으로 여
러 과학과 부성성, 인간성의 화신인 데 페레이르⁷³⁾를 보자. 그는 제
난의 한복판에서 과학과 부성성, 인간성을 그로테스크의 절정으로
몰아넣는다. 보편주의자·가족주의자·집단주의자·민족주의자로
서의 페레이르는 그의 이름이 암시하듯이 ‘프랑스 아버지들의 고
뇌’를 부르짖고, ‘새로운 인종의 혁신적 가족 공동체’⁷⁴⁾의 근간을
세운다. 콩트의 제자인 그는 순수 이성, 인성의 친구라는 모임을 창시한
다. 게다가 카니발에 대체하는 농업 혁명을 제창하고 천문학도의
가족 옹호 회의를 만든다. 발명가이자 이른바 유전자 연구 기관인
제니트론지의 지도자이며 ‘여러 가지 작은 집들’에 적합한 주거, 유
연하고 자유로운 주거 형태를 창시한다. 그럼으로써 유토피아의 페
레이르는 진실로 모더니스트이자 사회 계약에 충실한 이성론자·
사회주의자로서, 종국에는 언제나 가족으로 회귀하는 극단의 가족
순응주의자이다. 사회적인 방법 이외의 관점에서 보자면, 페레이르
는 이 시대를 사는 남성이나 기술지상주의적인 아버지의 거세를
나타낸다고 할 수 있다. 그리고 즐길 줄 모르는 세상에서, 오로지
아브제시옹에 빠졌을 때만 발견될 뿐인 최후의 정후인 보편적인
꼭두각시의 화신이다. 이렇듯 페레이르로부터 조콩드와 앙투아 일
가까지의 모두는, 의미가 박탈된 현대 후기 기물리의 운명을 그려

260 공포의 전례

는 뭉가가 치밀어오르는 것을 느꼈다…… 뭉가 뜨거운 것이[……] 나
는 아버지의 묵직한 무거운 타자기를 들어올려…… 나는 그것을
공중 한복판에 쳐들었다. 땡! ……한 뭉치가 땡! ……나는 아버지
에게 던진다! ……[……] 건들건들, 모두 넘어간다…… 내 자신을 어
체할 수가 없다…… 그 자석의 승동을 끊어 버려야 한다!⁷⁵⁾

이같은 아버지 살해 이야기는 페르디낭이 천장을 바라보며 몽상
하던 지극히 개인적인 꿈속에서 찾아내려 하는 이야기가 아닐까.

음유 시인 티보의 모습이 보인다…… 그는 언제나 돈이 필요했던
것이다…… 그는 아버지 조아드를 죽일 것이다…… 어쨌든 이 세상
에서 아버지 하나가 죽어드는 셈이 되니까…… 천장에서 기마 시험
이 벌어지는 것이 보인다…… 창을 들고 싸우는 기사의 모습이 보
인다……⁷⁶⁾

이 광란의 열쇠가 아버지 살해라면 아버지 살해는 단지 죄책감
만을 불러일으키는 것이 아니라, 제동이 걸리지 않는 어떠한 영향
력이나 통제로부터도 자유로운 여성 앞에서의 무시무시한 공포와
연결된다. 셀린에게서 나타난 아브제시옹의 원천 중의 하나는 이
같은 아버지의 몰락이다. 그의 작품에 등장하는 괴물 같은 아들은,
셀린의 눈에는 유일한 진실로 보이는 무한성이 고갈된 세상에 대
해 아버지의 권력을 빼앗기에 충분한 만능의 권력을 가장하고 나
타난다. 아들이자 차가는 오귀스트가 질병에까지 이르는 비명·악
몽·기진맥진·착란, 머리 주변의 찬 수건의 상태로 이해되도록 한
다. 그리고 독자는 이같은 지옥이 페르디낭에게도 공통적이라는
사실을 설명하지 않아도 알고 있다. 한편 처음부터 아버지의 모습
은 어린아이와 우스꽝스런 남자다움이 혼합되어 그려진다.

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들…… 259

주는 타월한 인물 군상들이 아닐까 생각된다. 파시즘의 전체주의
가 이제 막 도래할 즈음의 남성과 여성, 부성과 모성을 한몸에 지
닌 인물들 말이다…….

제VIII장 모든 영원성을 망쳐 놓는 여성들…… 261

미래는 더 이상 과거에 의해 결정되지 않아야 한다. 나는 과거의 효과가 여전 하 우리와 함께 있다는 점을 부인하지 않는다. 하지만 나는 과거가 미치는 효과들 반복함으로써 과거를 강화시키길 거부하며, 운명과 비급가는 재거불가 능성을 과거에 부여하길 거부하며, 생물학적인 것과 문화적인 것을 혼동하길 거부한다. 예견은 필연적인 요망이다.

앨런 워너, 『베두사의 웃음』 (1989: 245)

이 지점에 이르기까지 필자는 인간의 몸에 관한 외관상 "중립적"이거나 혹은 비결정적인 설명에 주로 관심을 집중했었다. 필자는 핵심적인 상당 수 남성 이론가들과 그들이 "비로" 몸에 관해 말했던 것에 초점을 맞췄다. 프로이트 · 라캉 · 메를로-퐁티 · 몸 이미지 이론가들 · 니체 · 푸코 · 랭기 스 · 들뢰즈와 가타리가 그런 이론가들이다. 이들 모두는 자기 나름의 방식으로 우리가 인간의 몸이라는 용어로 이해할 수 있는 것과 인간의 몸을

마음, 정신적인 것, 개념적인 것과 대립시키고 양극화시켰던 속박으로부터 욕체성의 개념을 어떻게 하면 분리시켜 자유롭게 할 수 있는지를 연구 하는데 몰두했다. 보편적이고, 선천적이며, 근본적으로 비역사적인 것으로 간주된 생물학적인 구속으로부터 몸이 벗어나야 하는 것은 물론이거니와, 외과적이고 화학적이거나 생리적인 수단의 폭력적인 개입을 통해서만 오로지 변화가능하다지만 이런 수단들마저 몸에서 세부적인 것만 변경시킬 수 있을 따름이므로, 무기력하고 수동적인 몸과 손상되지 않은 문화적인 "원자재"로서의 몸의 존재론적인 위상은 여전히 유지되고 있는 셈인데, 이들 철학자들은 이런 속박으로부터 몸을 자유롭게 하려고 몰두해왔다. 여기서 논의하면서도 종종 비판의 대상이 되기도 한 다양한 이론가들은 정신이나 주체나 마찬가지로 몸 역시 문화적이고 역사적인 산물로 간주될 수 있다는 주장을 명백히 하는 데 이바지했다. 이들 이론가들은 자연이라는 개념의 불완전성과 투과성을 증언한다. 그들은 몸은 유연한 실체이며, 몸의 결정적인 형태는 단순히 생물학을 통해서가 아니라 정신적이고 신체적인 각인의 상호작용 양식과 한계를 정하는 일련의 생물학적인 코드의 배급을 통해 제공된다는 점을 개별적으로 혹은 집단적으로 인정했다. 몸은 생물학적인 한계에 의해 구속받는다 — 우연적인 한계와 그런 한계의 불이나 "신축성" stretchability를 우리는 아직 알 수도 없고 심지어 우리가 그런 한계를 가정한다고 한들 그나마 제대로 할 수 없다. 몸은 주체의 모든 변덕과 소망과 희망에 한없이 열려 있는 것만은 아니다. 예를 들어 인간의 몸은 공중을 날아다닐 수 없으며 인공보조물 없이는 물 속에서 숨낼 수 없다. 몸은 기온과 환경의 광범위한 뒷받침을 요구한다. 그런 것들의 도움이 없다면 몸은 붕괴되고 죽음에 이른다. 한편으로 상당한 형태의 생물학적인 한계나 구속이 있는 것은 틀림없지만, 다른 한편으로 이런 속박은 인공적인 합성물에 자신을 개방하고 환경을 변형시키거나 제작성하면서 지속적으로 권력과 가능성을 확장하는 몸의 능력을 통해, 몸 스

스로 공간과 대상의 양태로 통합됨으로써, 끊임없이 교체되고 경질되고 극복될 수 있다. 몸의 공간과 대상의 양태들은 "유기적인 몸" (혹은 문화적으로 그렇게 통하고 있는 몸)에 의해 외부적인 것이면서도 내재화되고 침가되며 보완해 주고 보완된다. 그것은 "자연"을 초월해서가 아니라 "자연"과 충돌함으로써 몸을 능가한다. 하지만 이 때 자연은 자연이라는 이름에 합당했던 적이 한 번도 없으며, 이미 언제나 가장 노골적인 문화적인 불안과 투사를 재현한 것으로서의 자연일 따름이다.

필자는 분명히 "중립적인" 것처럼 보이는 "인간의 몸"에 대한 재현에 집중한 반면, 최근 들어 여성의 몸에 관해 질문했던 상당수 페미니스트 텍스트 말고는 많은 텍스트들을 대체로 배제했다. 왜냐하면 이 지점에 이르기까지 필자는 욕체적인 "보편성"이 사실상 배일에 가려진 남성의 재현이자 투사로써 기능하는 방식에 관심을 가졌기 때문이다. 이 남성성은 자신을 의심할 나위없는 규범이자, 재현적인 위치가 타자들에게 — 여성 · "강에 인" · 문화적이고 인종적인 소수자 · 다른 계급 · 동성애자 — 가한 폭력에 관해서는 아무런 반성도 없이 자신(암묵적으로 백인 · 남성 · 젊음) · 이성애 · 중심 · 중산층)을 이상적인 재현으로 간주하느라고 이런 타자들을 인간의 몸을 변경시키고 변이시키는 역할로 축소시켜버린다.

필자는 여기서 다른 남성적인 담론을 남성성에 관한 담론을 위한 담론으로 읽어내려고 했다. 이들 담론은 성적인 특수성을 고집하는 것이 지닌 급진적인 의미를 무시하거나 오해했으며 — 비록 나름대로 진보적이라고 해도 — 여성들의 자기재현과 어떤 관련성과 용도를 가질 수 있는지에 관한 아무런 성찰도 없이 자신의 주장을 제시해왔다. 필자는 대안적인 설명, 즉 여성의 자기재현에 직접적으로 유용한 재료를 제공하는 그런 대안적인 설명을 제공하려고 하지 않았다. 대안을 재현할 수 있는 지적 · 사회적 · 윤리적 · 성적인 행위자로서의 여성을 재현할 수 있는 최선의 용어가 무엇인지 미리 알고, 이제 막 형성되고 있는 여성의 이해관계를 발전시키고 추진

시켜줄 수 있어야 할 것이다. 이것은 여태까지 여성의 자율적인 자기제현이란 불가능하다고 확신했었으며, 따라서 일시적으로나마 자신을 벗어나거나 넘어서는 것이 불가능하다고 확신시켜주었던 가부장제의 이론을 바깥에서 새로운 담론과 지식과 새로운 예술양식과 새로운 형식의 재현적인 실천을 생산하는 것과 연관될 것이다. 여성의 이해관계와 여성의 관점에 서부터 여성 자신과 세계를 재현해주는 비가부장적인 용어를 여성들에게 제공해주는 지식·재현·모델·프로그램을 발전시킬 수 있는 조건이 과연 무엇인지 알 수 있는 사람은 아직 아무도 없다. 이 책은 몸이 빠져들었던 생물학주의의 수령에서 몸을 건져내는 데 유용한 것으로 페미니스트들이 간주할 수 있는 그런 (가부장제) 텍스트 중 일부를 예비적으로 탐구해 왔다. 하지만 페미니스트들이 수령으로부터 건져낸 그런 어휘가 가부장적인 선조들을 경질할 수 있을지는 분명치 않은 것 같다. 이 책에서 필자가 사용하려고 했던 이론들 — 주체의 정신적, 내면적인 차원 뿐만 아니라 주체의 육체적인 표면이 사회적인 개인과 혼연에 노출된다는 점을 인정하는 이론들, 이원론과 일원론 모두에게 가능한 한 많이 저항하는 모델, (적어도) 두 개의 표면이 하나로 쉽게 겹쳐질 수 없다고 고집하는 모델, 두 표면이 언제나 서로 조화롭게 혼합되고 서로를 지원하는 것이 아닌 모델, 두 가지 표면의 만남과 상호작용이 언제나 권력의 문제가 되는 모델, 외비우스씨의 이차원적인 포임이 삼차원적인 공간에서 기하학적인 형식에 의해 재현될 수도 있는 모델 — 은 몸에 관한 전통적인 이론이 처한 막다른 궁지를 페미니스트들이 벗어나고자 마음먹는다면 어느 정도의 유용성을 발휘할 수 있을 것이다.

이 장에서 필자는 몸의 성적인 특수성 문제에 관해 보다 긍정적이고 상세한 탐구 중에서 적어도 일부만이라도 제시하고자 한다. 앞 장에서 언급한 이론들을 반복함으로써, 안에서 바깥으로, 바깥에서 안으로 뒤집히는 외비우스씨의 선택, 성적인 특수성에 관한 정신분석학적이고 현상학적인

양하게 각인된 형식의 산물인가? 혹은 성적인 차이는 변별화시키는 각인양식을 함축하는 것인가? 이와 같은 일련의 질문에 대답하는 것은 물질적으로 다른 몸들·실체들·질료의 형식들·다른 각인·흔적들·변형들의 상호생성과 피드백의 관계가 복잡하게 꼬여있는 것을 검토하고 글쓰기와 몸들, 백지로서의 몸 혹은 이미 각인된 표면에 새겨진 몸들 사이의 상호관환을 검토함으로써 가능해질 것이다.

필자는 성적인 차이는 다소 코드화되지 않고 완전무결한 원자재, 마치 문화적인 각인 과정에 아무런 저항이나 반항을 한 적이 없는 것처럼, 이 원자재가 순수하게 각인되고 코드화되는 것이라고 주장하기가 꺼려진다. 이것은 몸에 기해지는 물질성이나 물질적인 특수성과 결정성을 부정하는 것이다. 이것은 순수한 물질적인 차이의 선결조건을 부정하는 것이다. 또한 이것은 몸을 무한대로 유연하고 (무쇠를 두들겨 단련하듯) 단련될 수 있는 것으로 보는 입장이다. 다른 한편으로 그와 상반되는 극단의 경우 역시 옹호하기 힘들 것 같다. 몸들은 고정되고 무기력하며 문화적인 환경과 문화적인 가치와 무관하게 특정한 방식과 단호한 형식으로 기능하는 순전히 유전적이거나 생물학적으로 프로그래밍된 실체가 아니다. 경험과 주체성의 차원에서뿐만 아니라 실제적이고 물리적인 능력의 차원에서 초래된 몸들 사이의 차이는 상당히 사회적이고 역사적인 변화를 누린다. 어떤 시대와 어떤 문화에서는 착수하기에 불가능한 것처럼 보이는 몸의 과정과 행동이 다른 시대와 다른 문화에서는 쉽사리 가능해진다. 사실성이라는 완벽하게 고정되고 불변적인 요소, 생물학적으로 주어졌던 요인이란 우리가 간주한 것들도 사실상 광범한 역사적인 변천과 변화에 따르게 된다.

두 가지 사례를 들어보자. 성흔(聖痕), 천공, 베인 자리, 출혈, 심지어 그 아말로 문자 그대로 몸 위에다 알파벳을 새기는 것 등은 특정한 믿음(종교적인 경건함, 경배, 무가치하다는 느낌이나 혹은 지고의 가치라는 느낌, 몸을 신이 개입하거나 악마가 방해하기 위한 그릇으로 보는 개념 등)에

연구에서부터 성적인 차이로 인해 표시된 몸을 사회적으로 각인하고 생산하는 기능으로의 반전을 통해서, 필자는 무엇보다도 몸들의 환원불가능한 특수성 가운데서 남성의 몸과 여성의 몸에 관해 질문하도록 해주는 이론들을 제공하고자 한다. 뿐만 아니라 이런 연구를 가능하도록 해주고, 외비우스씨의 선택이 자신에게로 피드백되도록 해주며, 자기 이론들을 문제삼도록 해주고 그것의 경계를 확장함으로써 자신을 증식 복제하도록 해주는 바로 그런 (남성의) 모델을 꼭 비판하고 교체하고자 한다. 그렇다고 필자가 이에 뒤따라올 새롭고 비가부장적이며 페미니스트적인 이론들을 재현하겠다고 제안하고 있는 것은 아니다. 분명히 그럴 능력도 없다. 하지만 투쟁한 남근적인 담론의 도움과 더불어, 이런 이론들로부터(페미니스트들의 위반에 이런 이론들이 미치는 형성적인 관계를 인정하는 것과 더불어) 어느 정도 이론적인 거리를 설정함으로써 아마도 이 기획은 마침내 시작될 수 있을 수도 있다.

이 장은 어떤 아포리아를 명시적으로 밝히고 협상을 시도한다. 이 장은 성체화된 몸의 존재론적인 위상의 문제를 추구한다. 이 지점에 이르러까지 대체로 참복되어 있었지만 그럼에도 이 책이 제기한 문제의식의 바탕에 있는 이슈들과 협상하고자 한다. 존재론적으로 말해서 몸은 무엇인가? 몸의 "자료"는 무엇이고 질료는 무엇인가? 몸의 형식은 무엇으로 만들어지는가? 주어진 것인가, 만들어진 것인가? 주어진 것과 문화적인 질서 사이에 어느 정도의 관계가 있는가? 성적으로 중립적이고 미결정적이거나 양성구유적인 몸은 우리가 익히 알고 있다시피 성적으로 특수한 형식이 만들어지도록 각인된 것인가? 몸들, 혹은 모든 몸들(심지어 비인간의 몸까지 전체해야만 한다)은 자신의 형태학에 따라서 정신적, 문화적으로 각인된 특별히 성적인 차원을 가지고 있는가? 달리 표현하자면 성적인 차이는 우선적이며 성적인 각인은 문화적인 덧칠이거나 존재론적으로 우월한 구별의 다시쓰기인가? 혹은 성적인 구별은 문화적으로 특수한 몸들이 다

집착함으로써 유도되거나 생산될 수 있다. 이런 것들은 생물학적이고 생리적인 과정이 사회적, 종교적 생활 속에서²⁾ 설득을 통해 몸에 관한 특정한 믿음과 몸이 위치한 장소로 들어감으로써 주체에게 유도될 수 있다. 역으로 특정한 정신적 기능을 교란시킴으로써, 아마도 다중인격 증상의 경우가 가장 적합한 사례일 수 있는데, 외관상 반석같이 견고한 생물학적인 특질에 변형이 초래되기도 한다. 다중인격의 증상에서 한 개인의 몸에 거주하고 있는 많은 인격 중 하나는 다른 인격에 비해 좀더 다른 능력과 결합을 가지고 있을 수 있다. 한 인격은 시각적인 장치에서 시력의 결합을 교정하기 위해 안경을 요구하는 반면 다른 인격은 완벽한 시각을 가지고 있다. 한 인격은 왼손잡이인 반면 다른 인격은 오른손잡이다. 한 인격은 투쟁한 알레르기나 장애향을 가지고 있다면 다른 인격은 그런 것이 없다. 이런 현상들은 몸에 관한 우리의 생각이나 제현의 차원에서 간단하게 변하는 것이 아니다. 우리의 생각과 태도는 몸 그 자체의 기능으로 스며들어가서 몸의 기능성과 불가능성의 영역을 만들어낸다.

몸이 지닌 유연성의 범위와 한계는 아직 제대로 이해되지 못하고 있다. 몸에 부여된 의미화작용과 의미들에 의해 작용하는 생물학적으로 구성적인 역할이나 다양한 방식으로 몸에 문신된 코드와 관행들 역시 제대로 이해되지 못하고 있다. 유전과 환경을 외부적인 것으로 연결하려는 어떤 모델도, 이 두 가지 영역이 논리상으로는 서로 분리될 수 있는 것으로 간주하여 두 영역을 결합시키려고 하는 어떤 모델도, 전자가 후자에게 제기하는 적극적인 개입과 한계를 설명할 수 없다. 이것은 대다수의 생물학적이고 심리학적인 설명으로 여태까지 지탱해왔던 일종의 마이너스 혹은 빼기 모델을 가지고는 이해될 수 없다. 다시 말해 몸으로부터 환경도 빼고 문화도 빼고 역시도 빼고 나면 남는 것은 자연이거나 생물학이다. 다른 환경에서 성장한 일관성 쌍둥이를 비교해보라.³⁾ 마치 이런 상황이 환경의 효과를 확실하게 중립화시키는 것처럼, 이들 쌍둥이의 동일성이 그들이 공유

한 생물학적인 결과인 것처럼 가정하면서, 이 둘을 비교해보라. 마치 이런 현상이 그야말로 추상화나 보편적인 범주에서 기인한 것처럼 생물학은 어느 정도 주체로부터 문화를 배 것으로 간주된다. 여기서 필자가 탐구한 성차는 몸이 비록 생물학적인 차원을 분명히 포함하고 있음에도 불구하고, 고정되거나 무역사적인 생물학과 관련하여 이해될 수 없는 것이다. 생물학은 그 내용이 역사적으로 제공된 형태이자 문화적인 구성물이 그 위에 구축될 수 있는 토대로 간주될 수 없다. 사실상 생물학은 문화적, 개인적, 사회적 구성요소를 혼합하기 위한 그릇으로 간주될 수도 없다. 생물학은 열려있는 물질성이며, (아마도 무한대인) 일련의 경향성과 잠재력이며, 그것의 발전은 필연적으로 다른 발전과 다른 궤도를 방해하거나 유도하게 될 것이다. 이런 발전과 궤도는 개별적으로나 의식적으로 선택된 것도 아니며, 외지나 의도성에 순종하는 것도 아니다. 이들은 육체적인 스타일·습관·실천과 더욱 흡사한데, 이들의 논리에 의하면 하나의 선택도와 하나의 양태는 다른 가능성들을 배제하거나 어렵게 만든다. 필자가 여기서 염두에 둔 모델의 종류는 단순히 백지인 슬레이트 판, 그 나름의 "테스트결"이나 저항이 없는 페이지 위에 부가된 모델이 아니다. 무릇 서예가라면 알고 있다시피, 생산된 텍스트의 종류는 각인된 매시지에 의존할 뿐만 아니라 각인하는 연강—철필, 잉크—에 달려있으며, 또한 써여지는 종이의 질과 특성에도 의존한다. 그렇다면 아마도 이런 종류의 몸 글쓰기에 좀더 합당한 모델은 백지—종이 그 자체의 영향력과 효과를 최소화하는 모델—위에 쓰는 글쓰기가 아니다. 하지만 이런 모델은 동판화의 모델이다. 이것은 그런 식으로 각인된 재료의 특수성과 생산된 텍스트의 종류에 미치는 구체적인 효과를 고려하는 데 필요하다."

여기서 필자는 육체적인 스타일, 존재론적인 구조, 성적으로 다른 몸이 경험한 실재를 탐구하게 될 것이다. 이와 같은 탐구는 한 걸음 더 나아가 또 다른 문제를 제기한다. 성차의 문제는 그 문제 바깥에 질 수 있는 자리

가 없다는 점을 인정한다. 성차 바깥에 혹은 그것을 넘어서는 위치를 선언하는 것은 오직 남성들의 교만이 허용해주는 사치다. 자기들의 관점이 외부이며 사실없고 객관적이라고 믿을 수 있는 존재는 오직 남자들 뿐이다. (대문자) 여성이 남성에게 제기했던 수수께끼는 남성주체가 자신을 가장 우월한 주체로 파악했기 때문에 초래된 수수께끼일 따름이다. (남성의 환상 속에서) (대문자) 여성이 남성과 달라지는 방식은 남성의 상상력 안에 다(자신의 크기로 축소된 상상력) 여성을 포함시킬 수 있도록 만들어준 동시에 또한 안전하고 위협적이지 않은 경계선 안에서 남자가 정복하고 이해하기 힘든 미스테리로서 여성을 만든다(남성이 여성에게 부여한 속성, 서구가 타자에게 부여한 속성은 남성의 불가사의한 환상이다). 하지만 만약 성차를 진지하게 받아들인다면, 여성이 남성에게 미스테리인 만큼이나 남성 역시 여성에게 미스테리다(대문자) 여성이 여성에게 사실상의 미스테리인 것 만큼이나 대문자 남성은 남성에게도 미스테리다). 객관적으로 분석하도록 해주는 양성 사이의 중간지점이나 혹은 그 바깥에 서 있는 타이레시아스와 같은 예언자적 위치는 어디에도 없다. 중간 위치(그런 중간 위치가 조금이나마 타당하다면)는 성적으로 특수한 또 다른 위치일 뿐이며, 좀더 포괄적인 위치는 결코 아닐 것이다. 그렇다면 이 과정은 성차 문제에 관한 중립적이고 객관적인 관점을 설정하는 것이 아니라 타자의 의(상호) 타자성에 스스로를 열고, 그런 타자성과 만나고 그것에 경이감을 느낄 수 있을 정도로 성적으로 특수한 관점이 되기에 충분한만큼 포괄적인 위치를 찾는 것이다. 성차는 성적인 윤리학의 존재, 즉 존재들의 차이와 변화 사이에 진행중인 협상의 윤리학은 손상시키지 않으면서도 이들 사이에 교환이 가능한 것이다. 따라서 성차가 경험되는 사회적인 차이에 관한 필자의 탐구는 서로 충돌하는 관점과 특이성과 수수께끼들이 여성이 남성의 성적 특수성에 제기했던 그런 관점·특이성·수수께끼들일 뿐만 아니라 여성이 여성의 성적인 특수성에 제기했던 것들을 공동언하게 시

인하게 될 것이다.

힘들과 위험물: 체역

"공포의 힘들 Powers of Horror에서 줄리아 크리스테바는 주체와 다양한 구멍의 문화와 몸의 경계에 관한 의미화작용으로 나타나는 인격화된 공포의 유형을 개발한다. 메리 더글라스 Mary Douglas의 혁신적인 저서인 『정결과 위험 Purity and Danger』에 상당히 빚진 바 있는 크리스테바는 정결하고 고유한 몸, 순종적이고 법을 준수하는 사회적인 몸이 출현 대가를 치루면서 나타나는 조건에 관해 질문한다. 그녀는 이런 출현 대가를 비체(脾體, 에브제션abjection)이라는 용어로 지칭하는데, 이것은 사회적 인 주체를 생산하기 위한 정결하고 단정한 몸의 구획화가 특수한 몸 유형을 생산하고 전파하면서 담당하는 기능을 의미한다. 비체는 몸이 그 자신으로부터 분리시킨 것임에도 불구하고, 주체/객체, 안/밖이라는 이항대립으로 환원되지 않은 채 남아있는 것이다. 비체는 양극화된 용어 둘 다에 포함됨과 동시에 어느 한 쪽과도 분명하게 동일시될 수 없다. 필자가 보기 에 여기서 크리스테바의 작업이 흥미로운 것은 이 비체라는 개념이 몸의 생생한 경험과 몸의 사회적, 문화적 특수한 의미와 몸에 선택적으로 표시한 문화적인 투자와 특정한 부위와 기능을 특권화시키는 것과 연결되어 있으면서도 다른 한편 여타 부위와 기능은 과감하게 최소화하거나 혹은 전혀 제한하지 않거나 과소개현한다는 점이다. 이것은 몸의 가치를 구성하는 데 효과적으로 문화가 개입한 결과다.

비체는 더러운 것이나 몸에 불결한 것이 아니다. 더글라스에 의하면 비체는 그 자체로서는 전혀 더러운 것이 아니다. 그녀에게 더러운은 제 자리에 있지 않는 것이며, 그로 인해 질서를 교란시키고 전복시키는 것이다. 혼란이나 교란이 갖는 내재적인 속성이란 있을 수 없다. 다만 어떤 식으로 배치, 정돈된 요소들을 희생한 대가로 강제된 특수한 맥락과 질서 속에서

나는 오염물질이 사회적인 질서의 일반적인 관점을 표현하는 하나의 비유로 사용된다고 믿는다. 예를 들어 성적인 채역과의 접촉시에 한 성이 다른 성에게 위험을 끼친다는 믿음이 있다. 또 다른 믿음에 따르면 다른 성과의 접촉을 통해 오직 한 쪽 성만이 위험하다고들 한다. 대체로 여성과의 접촉을 통해 남자들이 위험에 처하게 된다는 것이다. 하지만 때로는 그 반대의 믿음도 있다. 그와 같은 성적인 위험의 패턴은 보다 큰 사회적인 체계 안에서 적용되는 군형과 위계질서를 표현한 것으로 간주될 수 있다. 섹스 오염에 해당하는 것은 신체적인 오염에도 해당한다. 양 성은 사회적인 단위를 위한 협동과 차별성을 위한 모델로 봉사할 수 있다. 또한 소외과정은 정치적인 흡수를 묘사한 것이 될 수도 있다. 종종 육체적인 구멍은 사회적인 단위로 들어가는 입구이자 나가는 출구를 나타내는 것처럼 보인다. 혹은 육체적인 완벽함은 이상적인 신정 일치를 상징할 수도 있다. (Douglas 1980: 3)

더글라스는 몸이 사회적이고 집단적인 환상과 강박을 재현하고 상징하는데 이용될 수 있다는 개념을 여기서 분명히 밝히고 있다. 몸의 구멍과 표면은 문화적인 주변성의 공간, 사회적인 입구와 출구의 장소, 대결과 타협의 지역을 나타낼 수 있다. 몸을 정치화시키고 정결하게 만들기 위해 고안된 제제의식과 관행은 문화적인 동질화 과정에 대한 은유로 기능할 수 있

다. 비록 더글라스 자신은 이런 제례의식의 정신적이고 개별적인 의미와 작용에 관심이 있다가 보다는 오히려 이런 제례의식들의 종교적이고 문화적인 중요성에 보다 관심을 갖는 것처럼 보이지만, 그래도 그녀는 성차의 문제를 논의하는 데 상당히 관련성이 있는 데이터를 우리에게 제공하는 것처럼 보인다. 아마도 우리의 목적에 가장 부합하는 관심사는 어떤 특정한 문화에서 각각의 성은 서로가 서로에게 위협이 될 수 있으며, 이런 위협은 타자의 체액이 지닌 오염시키는 힘에서 비롯된다는 그녀의 주장에서 찾을 수 있다. 이것은 특히 에이즈 위기의 결과로 인해 섹슈얼리티에 감염·죽음·위협·정결의 개념이 제투자되었던 시대에 성차를 분석하는 데 대단히 중요한 공간을 제공할 수 있다.

오염과 불결에 관한 더글라스의 저술을 이용하여 크리스테바는 사회화적이고 인류학적인 관심사에서부터 심리학적이고 주관적인 기록으로 이동한다. 비천한 것의 사회적인 중요성과 광범한 문화적인 가치에 비체가 가지는 광연적인 함의를 거론하는 한편, 그녀는 현상학적인 이론을 안에서 자신의 분석을 시작한다. 비체의 세 가지 광범위한 범주를 논의하면서 — 음식을 향한 비체, 따라서 육체적인 통함을 향한 비체, 육체적인 폐기물, 그 극단인 형태는 시체에 대한 공포에서 극에 달한다. 성차의 기호에 대한 비체 — 크리스테바는 적절한 사회적인 몸의 구성과 문화적인 기대에 순응하면서도 그런 기대를 초과하기 않기 위해 몸을 분류하고 격리하고 구획하는 과정을 매번 논의하고 있다(자체 안에서 과잉된 것은 그것이 초과한 질서로 인한 경계의 문제를 강력히 제기하고 나온다).

체액은 몸의 심투성을 입증하며, 몸이 필연적으로 외부에 의존할 수밖에 없으며, 자칫하면 몸은 외부(이것이 바로 죽음이 의미하는 바이다)와 접쳐지려는 경향이 있으며 몸의 안과 바깥의 경계짓기가 아슬아슬하다는 점을 입증한다. 체액은 자율성과 자기동일성을 지향하려는 주체의 갈망에 모욕을 가한다. 체액은 몸에서부터 때때로 새어나오고 삼투하고 잠복하고

스와 사르트르 양인에게 스며들고 침윤하는 점액질과 액체의 흐름은 그 자체가 공포스러운 것이다. 액체가 갖는 합체하고 침윤하는 속성에는 내재적으로 혐오스러운 것이 있다.

점액성은 그 자체가 원초적인 경험으로써 불쾌감을 준다. 끝단지에 손을 집어 넣은 아이는 즉각적으로 고체와 액체의 형식적인 속성에 관해 공감이 생길까 될 것이며, 주관적으로 경험하는 자아와 경험된 세계 사이의 근본적인 관계를 심사숙고하게 될 것이다. 점액성은 고체와 액체의 중간 상태이다. 이것은 변화의 과정에서 교차하는 지점과 흡사하다. 점액성은 불안정하지만 흐르는 않는다. 그것은 부드럽고 유연하고 압축될 수 있다. 그것의 표면은 미끄럽지 않다. 점액성의 끈적거림은 함정이다. 점액성은 거머리처럼 달라붙는다. 점액성은 나와 점액성 자체 사이의 경계를 공격한다. 내 손가락으로부터 흘러 내리는 긴 줄기는 내 자신의 실체가 끈적거리는 용탕이로 흘러들어가감을 보여 주는 것이다 끈적거리는 것과 접촉함으로써 나 자신이 점액성으로 용해될 위험이 있다. 끈적거림은 지나치게 소유욕이 강한 강아지나 정부처럼 찰박 달라붙는다. (Douglas 1980: 38)

사르트르처럼 더글라스는 이처럼 달라붙는 점액성을 여성성에 대한 공포, 즉 몸니같은 질(vagina dentata)의 끈적거리는 점액질과 비결정성으로 연결시킨다. 질전체의 두려움, 자신의 경계를 유지하지 못한 채 어떤 것으로 흡수되는 것에 대한 공포가 점액질 그 자체의 속성이 아니라는 점은 적어도 필자에게는 분명한 것처럼 보인다. 더러움에 대한 더글라스의 주장과 더불어 이런 점액이나 액체에서 곤혹스러운 것은 이들이 깨끗하고 고요하며 견고하고 자기동일적인 몸을 관리하는 법에 순응하기를 거부하고 실체의 개념에 자신의 타자성을 순응시켜주지 않는다는 점 때문이다. 다시 말해 몸에 관한 우리의 자기제현과 이해에 지배적인 그런 개념 자체

머물러 있는 어쩔 도리없는 "더러움"이나 혐오감이나 미지의 것에 대한 공포를 입증하는 것이며, "깨끗하고" "고유한" proper 몸이 기만이거나 불가능하다는 것에 대한 증언이다. 체액은 고체의 특징인 결정에 저항한다. 왜냐하면 체액은 자기 나름의 형태나 모양을 갖고 있지 않기 때문이다. 체액은 집어삼키며 제거하기 힘들다. 체액으로부터 분리된 어떤 것도 고체의 경우처럼 그렇게 확실한 것은 없다. 체액은 흐르며 스며나오고 침윤된다. 체액의 통체는 아무리 감시해도 보장된 것이 아니다. 이런 의미에서 체액은 환원불가능한 물질성을 드러낸다. 체액은 주체성보다 몸이 우선한다고 주장한다. 체액은 몸에서 주체성의 한계를 시사하며 특정한 몸의 환원불가능한 특수성을 보여준다. 체액은 과대망상적인 갈망을 현실로 되돌려놓으면서, 의식의 우월성을 거부한다. 체액은 차이를 상세히 밝히면서도 다른 한 편 차이를 전정시킨다. 우리 문화에서 체액은 지속적이다. 체액은 필요하면서도 당혹스러운 것이다. 체액은 품위없고 시적이지 않으며 존재의 일상적이고 세속적인 속성이다. 가난하는 부유하든, 흑인이든 백인이든, 남자는 여자는, 모든 사람들은 각기 다른 방식으로 이런 체액과 대면하고 타협하고 더불어 살아야만 한다.

이와 같은 체액, 이와 같은 오물, 이와 같은 동은 삶이 힘들고도 어렵게 죽음의 편에 서서 전되어야 하는 것이다. 따라서 나는 살아있는 존재로서의 내 조건 의 경계에 서 있다. 내 몸은 살기 위해 자기를 경계선으로부터 내 쫓아야 한다. 나는 살기 위해 그런 쓰레기들을 내버려야 한다. 버리고 버려서 마침내 내 안에 아무 것도 남지 않을 때까지, 내 몸 전체가 한계를 넘어서서 — 시체가 될 때까지. (Kristeva 1982: 3)

더글라스는 액체에 대한 우리의 공포를 설명하기 위해 『존재와 무 Being and Nothingness』에서 시르트르가 행한 점액 분석을 언급한다. 더글라

를 거부하기 때문이다. 이것은 여성의 섹슈얼리티가 내재적으로 혐오스럽게 만드는 점액성과 유사하거나 닮았기 때문이다. 오히려 문제는 여성의 섹슈얼리티와 육체성을 주변적이고, 비결정적이며, 점액질로 간주하면서 끈적거리는 것으로 구성된 점액질에다 혐오스럽고 끔찍스럽다는 함의를 부여한 그런 질서가 문제인 것이다. 이리키라이는 액체, 점액질, 절반쯤 형성된 것이나 비결정적인 것에 대한 이와 같은 불안은 존재론에 관한 지배적인 철학적 모델 안에서 이런 유동체가 문화적으로 재현불가능한 것으로, 따라서 암묵적으로 여성성과 모성과 육체성으로 연상되고, 이 모든 요소들이 자기동일적인 일자, 통합된 고체의 견고한 특권적인 지위에 종속되어야 한다고 보는 철학적인 모델과 관련이 있다고 주장한다.”

더글라스는 모든 경계선 상태의 기능과 위치를 오염과 감염이 가능한 위험한 공간으로 간주하는 것에 대해 논의한다. 주변적인 것은 언제나 위험과 취약성의 공간으로 자리하게 된다. 크리스테바와 유사하게 더글라스는 액체를 경계선 상태로 인식하면서 사물·실체·객체의 견고성을 폭파시키는 것으로 인식한다. 피·토사물·타액·담즙·고름·땀·눈물·혈액·정액 등은 제각기 통체의 정도를 달리하면서 스며들고 흐르고 통과하며 입구와 출구를 찾아가고 상호교환의 통로나 세계와 교통하는 길을 찾아나선다. 그럼에도 불구하고 이들은 상호교환이 가능하기 위한 이와 같은 육체적인 "산물"로부터 깨끗하게 벗어나지 못한다.

이런 체액들은 각기 다른 통제·혐오감·거부감의 지표를 지닌다. 이런 액체들을 지배하는 속성의 위계질서가 있다. 감염이라는 유령에 의한 먹구름이 전혀 끼지 않아 투명하게 기능하는 그런 체액들은 청결하고 정화시키는 것으로 표현된다. 예를 들어 눈물은 고름으로 연상되는 불투명성, 토사물의 걸쭉함, 월경의 끈적거림으로 연상되지 않는다. 깨끗한 액체가 자물감이 투명하고 정화시키는 것이라는 사회적인 의미를 획득함으로써, 눈물은 몸을 더럽히는 오염액체보다 훨씬 다른 심리적, 사회적 위상을 차

지하게 된다. 더글라스는 체액들의 내재적인 속성에 토대하여 그녀의(사르트르) 정역성 분석 모델에 기초함으로써, 여러 체액들을 하나 하나 구분한다.

타액과 생식기 분비물이 왜 눈물보다 더 오염물질이 되는가? 장 주네는 내가 격렬하게 그의 눈물을 마실 수 있다면 하고 적었다. 코를에서 떨어지는 투명한 방울은 왜 마시고 싶지 않을까? 이런 질문에 우리는 이렇게 대답할 수 있겠다. 첫째, 코의 분비물은 눈물처럼 그렇게 투명하지 않다. 콧물은 눈물보다 좀더 농도가 진하다. 진한 점액 분비물이 눈으로부터 스며나올 때, 이것은 콧물 이상으로 시적일 이유가 없다. 하지만 누구나 인정하다시피 깨끗하고 빠르게 흘러내리는 눈물은 낭만적인 시의 소재가 된다. 눈물은 불결한 것이 아니기 때문이다. 이것은 부분적으로 타당하다. 왜냐하면 눈물은 자연스럽게 세척과 관련된 상경의 전제가 되기 때문이다. 눈물은 흐르는 강물과 유사하다. 눈물은 정화시키고 청결하게 만들어주며 눈을 세척한다. 그러나 이런 눈물이 어떻게 오염시킬 수 있겠는가? 그보다 더욱 중요한 것은 눈물은 소화와 생식이라는 육체적인 기능과 관련이 없다는 점이다. 따라서 눈물은 사회적인 관계와 사회적인 과정을 상징하는 배출구가 된다. (Douglas 1980: 125)

더글라스는 눈물의 잉여성, 즉 유적인 존재와 생물학적인 보존과 재생산이라는 문화적 요구로부터 눈물이 잉여물질이라는 점에서 사회적인 질서를 재현하는 데 비교적 자유로울 수 있도록 해주는 이유가 된다고 제시한다. 아마 이것은 사실일 수 있다. 하지만 그녀 자신의 논지에 의하면, 주변적인 것으로 해석되고 구성된 이런 육체적인 과정 — 특히 세슈얼리티와 주입쌍성의 공간으로 구성된 — 은 사회적이고 집단적인 불인과 환상을 재현하기 위한 공간으로 읽힐 수 있다. 더글라스는 오히려 베일에 쌓인 비유를 이해하고 그것에 의존함으로써 유사성이 희박한 기능들이 서

성의 몸형태학과 대칭적인 것으로 설정하기에는 부적절하다. 성관계에서 순환하는 이 "귀중한 재료"는 욕망의 운동, 쾌락의 교환이 아니라 정액의 방출이며 남성의 몸에서부터 대기장소인 여성의 몸으로 분비된다. 이것은 오직 하나의 체액만이 교환되며, 여성의 흐름은 단지 예비적이거나 남성의 성적인 흐름을 위한 매체이거나 도관일 따름이다. 더글라스의 입장은 오늘날 지배적인 생물학적인 모델과 그다지 멀리 떨어져있거나 낯선 모델이 결코 아니다.

하지만 우리는 성적인 몸을 살아가고 있으며 우리의 체액과 특정한 형태의 주입쌍성나 긴장을 살아가고 있으므로 이런 것들이 문화적인 재현으로 결코 매개되지 않고 가공되지 않은 "순수한 상태"가 아니라고 주장했다는 점에서 더글라스는 옳다. 우리의 쾌락과 불안은 언제나 모델 · 이미지 · 재현 · 기대치를 통해 생생하게 경험된다. 몸과 몸의 쾌락을 규제하고 맥락화하는 이런 요소들은 현재에 이르기까지 문화의 역사에서 성적인 몸을 왕복과정이자 상호오염시키는 감염인자로 간주하지 않은 모델을 구축해 왔는데, 여기서 말하는 왕복과정은 각자가 타자에게 영향을 미치거나 서로에게 침투하는 과정을 의미한다. 그와 같은 모델은 가부장적인 구조에서 실종되고 있는 양성의 성적 대칭성을 포괄한다. 가부장적 모델에 따르면 여성의 체액이 남성에게 오염시키는 것과 같은 정도로 남성의 체액이 여성을 오염시키고 감염시키는 것으로 간주하지 않는다. 남성들이 생각하기에 여성들은 (남성들을) 감염시키고 고갈시키며 육체적인 과정을 요구하는 내재적인 능력이 있다고 간주하는 바, 이런 경향은 서구의 문화적 재현에서 너무나 강력하게 형상화되어왔기 때문에 사회적인 통제를 위한 분명한 문제점으로 부상되었다.

이 점은 우리 시대의 에이즈 담론에서 놀랄 정도로 선명하게 부각되었다. 에이즈 담론에서 이성애중심 지역사회에 이 질병의 전파를 중지시키는 데는 프로그램은 주로 여성을 겨냥하고 있다. 아이러니컬하게도 여성은

로가 서로를 위한 은유가 되도록 만든다. 다시 말해 눈물은 강물 · 세척 · 흐름의 은유로 작용함으로써, 청결과 정화시키는 것으로 산정되고 그렇게 기능한다. 하지만 내재적으로 오염시키는 것이 전혀 없다면, 내재적으로 문제가 전혀 없다면, 그럼에도 왜 체액은 오염시키는 것이자 덧으로 기능할까? 그녀는 성적인 장기의 재현에서 문화적인 투자를 고려하면서도 이와 유사한 가정을 한다. 그녀는 성적인 과정과 기능과 문화적인 창조물 사이의 외관상 유사성에 다시 한 번 의존하여 자기 추장을 펼치면서도, 인간의 생리학 개념을 위해 그녀가 의존하고 있는 자신의 암묵적인 모델은 전혀 인정하고 있지 않다.

남성과 여성의 생리학은 생명력있는 체액을 쏟아붓거나 희석시키지 않아야 하는 그것의 비유에 적합하다. 여성은 정확히, 그야말로, 말 그대로 순수한 내용물이 뒤섞여들어가는 입구로 간주된다. 남성의 귀중한 재료가 분비되거나 상실했을 수 있는 구멍으로 취급된다. 남성의 전체 체계는 그런 식으로 흘러보내는 구멍으로 인해 약화될 수 있다. (Douglas 1980: 126)

더글라스 자신의 주장에 의하면 남성과 여성의 생리학은 그들의 형태가 무엇이든지 간에, 모든 종류의 재현과 모델에 합당한 것처럼 보인다. 어떤 것보다 이처럼 "자연스럽고" 필연적인 것은 없다. 더글라스는 여기서 일종의 자연적인 유사성과 관련하여 그녀가 유용하다고 판단한 모델을 할리화시키는 오랜 전통을 되풀이하면서, 이번에는 몸을 자신이 담고 있는 액체와 관련하여 제유적인 관례로 설정한다. 하지만 수력학적인 모델, 흡수의 모델, 통합의 모델은 우리 문화에서는 그럴듯할는지 모르지만 결코 필연적인 것이 아니라는 점에서 대단히 문화적으로 인정된 재현이다. 이런 모델들은 하나같이 남성의 세슈얼리티와 육체성을 단일한 형식인 것처럼 설정하는 특징이 있다. 하지만 이 단일한 형식은 여성의 세슈얼리티와 여

성적인 교환에서 순결의 수호자로서 기능하는 대상이 된다. 여성은 의료 집단과 지역사회 보건센터에 의해 콘돔 사용을 교육받는 공간으로 겨냥된다. 이런 거남은 분명히 여성의 자기보호를 위한 것이 아니라 오염인자가 지역사회로 전파되지 못하도록 방지하는 데 있다. 오히려 여태까지 적어도 서구지역에서는 주로 게이 남성 집단에서 양성애적인 성행위를 하는 남성의 성적인 행동을 통해 이 질병이 이성애중심 집단으로 전파되었다는 점으로 볼 때, 여성을 겨냥하는 것은 아이러니컬하다. 남성들이 여성들에게 전염될 위험보다는 여성들이 남성으로부터 전염될 위험이 훨씬 더 높다. 통계학상으로 볼 때 남성은 다른 남성으로부터 HIV에 전염될 확률이 훨씬 더 높다. 콘돔사용과 안전한 섹스실천을 여성들이 책임지도록 만드는 것은 성적 행위모델을 계약이나 여성 역시 "동등하게 동의한 파트너"라는 식으로 표현된 일종의 동의형식을 가정한 것일 뿐만 아니라 『성적인 계약』The Sexual Contract에서 성적인 교환에 관한 자유주의적인 재현에 관한 캐롤 푸트남Carol Putnam의 통렬한 분석이 신랄하게 문제삼은 모델이기도 하다. 이 모델은 피임절차와 관련된 관행과 실천의 노선과 더불어 여성을 남성과 여성 모두의 성적인 액체의 수호자로 만든다. 남성들은 자신들의 체액이 "오염인자"라는 사실을 도무지 믿으려들지 않는 것처럼 보인다. 하지만 역설적이게도 "깨끗한" 여성과 "불결한" 여성 사이의 구별은 사람들이 흔히 가정하는 것처럼 봉쇄된 여성 세슈얼리티의 내재적으로 오염시키는 속성에서 비롯된 것이 아니라 이 여성이 이미 접촉했던 남자의 숫자와 보다 적게는 이들 남성의 (자)절에서 비롯된다. 이렇게 하여 여성은 사실상 일종의 스폰지이거나 아니면 다른 남성의 "더러운"을 옮겨주는 도관이 된다.

집단으로서의 남성이나 집단으로서의 여성이 그들의 세슈얼리티나 육체성을 산정하는 방식에 관해서나 아니면 그들의 몸이 문화적으로 코드화되고 구성되는 방식에 관한 보편적이거나 일반적인 주장을 제공할 수 없

는 것은 분명하지만 그렇게 말한다고 해서 이 문제가 불변적이라거나 는 의할 가치조차 없다고 말하는 것은 아니다. 이런 주장은 우리가 관심을 갖고 있는 그런 형식을 적어도 논의할 책임에서부터 벗어나도 괜찮다는 의미가 아니다. 이렇게 파악해 본다면 이런 주장은 보편적인 관련성이 아니라 오늘날 서구문화에서 남성과 여성이 자신들의 섹슈얼리티와 욕망을 의 미화하고 살아나가고 실천하는 방식을 표시하는 핵심적인 특질을 적어도 포착하려는 갈망이라고 보아야 할 것이다.

정액

아마도 몸에 관한 엄청난 미스테리와 엄청난 미지의 영역은 여성 섹슈얼리티의 특이성과 수수께끼로부터 기인된 것도 아니며, 여성의 몸으로부터 방출된 규칙적으로 순환하는 호르몬으로부터 기인된 것도 아니다. 오히려 이것은 말해지지 않고 일반적으로 재현되지 않는 남성 몸의 특이성에서 비롯된 것이다. 필자는 앞 장에서 남성적인 것의 특수성은 보편적이고 인간적이라는 일반성 아래 언제나 은폐되어왔다고 주장했다. 남성은 그들이 열정과 성적인 만남의 순간에만 우연하게 남성성으로 재현된다고 생각하면서 이런 특별한 순간을 제외한 나머지 시간에는 자신을 인간이나 혹은 유적인 존재로서 "인간"을 대표하는 것처럼 행동해왔다. 따라서 분석되지 않은 채로 남아있고, 남성이 거리유지를 할 수 없는 것은 남성 자신의 몸이라는 미스테리와 수수께끼와 침묵된 것들이다.*

이 장을 연구하면서 필자는 여성의 몸(1960년대와 1970년대의 페미니스트들의 의식각성 이후 율령과 폐경에 관한 문헌의 증가는 실제로 놀랄 만한 성장을 보였다)의 특수성에 관해서는 엄청나게 방대한 문헌 — 의학 적, 경험적, 문화적 — 이 있는 반면, 남성의 체액에 관한 문헌 — 의학적이고 생물학적인 것 이외의¹⁰⁰ — 은 사실상 거의 없는 것처럼 보인다. 사실에 처음에는 당혹스러웠고 나중에는 경악했다. 이런 현상은 에이즈 위

들어가는 남성 연가자는 자신이 빠지고 들어간 대상이 무엇인지 관객에게 보여주지 못하기 때문이다.

하지만 돈방석 장면은 이성애중심 섹스의 다음 단계, 즉 클라이맥스에 이르 는 지점까지 그 가시성을 확장하는 데 성공한다. 하지만 이 새로운 가시성은 남성의 사정을 수리학에 관한 지식으로까지 확장한다. 비록 흥미롭기는 하지만 이것은 이 장로 전체가 여전히 매달리고 있는 여성의 경이에 관한 지식에 대한 빈약한 대체물에 불과하다. 여기서 여성의 내부를 들고 들어가는 산부인과적인 의미에서의 질경은 자기반영적인 거울에 자신을 사실상 양보한 다. 틀림없이 구경거리인 이 돈방석 장면은 동시에 절망적인 반영이다. 이 거울은 오직 여성의 쾌락과 남성 자신의 클라이맥스에 관해 알고있는 자식을 남성의 동시에 그대로 되비추는 것이기 때문이다. (Williams 1990: 94)

이런 주장은 포르노그래피가 적어도 부분적으로 (남성) 관객에게 여성 섹슈얼리티의 신비에 관한 지식을 제공해주고 개념적/지각적으로 그런 신비를 정복한 것으로 제시한다는 점에서 설득력이 있기는 하지만 사실상 이것은 성적인 쾌락에 관한 남성 자신의 쾌락을 투사한 것으로 이해될 수 있을 뿐이다. 오르가즘 장면은 따라서 더 이상 매개되지 않은 남성(많은 사람들은 그렇게 기대했겠지만)의 쾌락을 재현하고 표현한 것이 아니다. 이 장면은 여성의 쾌락을 생산하는 데 있어 남성이 보여준 활약상에 대한 지표가 된다. 남성의 성적인 특수성은 용시의 대상이 아니라 여성의 쾌락(혹은 적어도 여성의 쾌락에 관한 남성의 환상)을 비추는 거울이자 오히려 여성의 쾌락을 대체한 것이다.

현상학은 일반적으로 외재화·의료화·건교화를 선호하는 쪽으로 교체된다. 정액은 정액이 만들어내는 것, 그것이 성취한 것으로 이해되며 따라서 인과론적인 작동인이자 건교한 것으로 주로 이해된다. 정액의 액체성, 잠재적인 삼투성, 정액 안에 있는 통제불가능하고 퍼져나가기며 무정형적인

기와 더불어 어느 정도 변화되었다. 하지만 아직까지도 정액과 남성의 체액에 관한 에이즈 담론으로부터 부상된 방대한 문헌들은 의학적인 소견으로 남아있다. 심지어 포르노그래피, 그 중에서도 여성의 쾌락(혹은 여성 의 쾌락에 관한 남성의 재현)에 관한 가장 명시적인 담론마저도 여성의 몸에 초점을 맞춘다. 동성애와 관음증(드 사드, 주네와 그 밖의 작가들의 글쓰기는 남성 체액에 관한 신경형의 철학이거나 성도착적인 설명에 이를 수 있는 가장 근접한 담론들이다)의 경계선에 서 있는 문헌을 제외한다면 남성의 체액에 관한 현상학적인 설명은 사실상 전무하다.

『하드 코어Hard Core』(1990) 포르노그래피에 관한 중요한 분석에서, 린다 윌리엄스Linda Williams는 남성 체액의 가장 명시적이고 가시적인 재현에서, 다시 말해 이 포르노 산업에서는 "돈방석 장면" money shot으로 알려진 오르가즘 장면에서도 여성의 질과 여성의 내부는 비가시적이며 시각적으로 재현불가능한 미스테리에 대한 남성의 은유화 양식으로 기능한다고 주장함으로써 그녀의 확신을 확고하게 뒷받침해준다. 필자는 여성의 섹슈얼리티나 여성의 해부학을 재현불가능한 것으로 제시하고 싶지 않다. 그와는 반대로 보다 새롭고 보다 복합적인 테크닉을 상상하는 발전과정과 더불어 몸의 어떤 부위도 시각적으로 재현불가능할 것은 없다고 본다. 여기서 요점은 시각적인 재현은 필연적으로 여태까지 재현되어온 몸의 매개변수와 용어를 변형시키지 않을 수 없다는 점이다. 여성의 질과 여성의 성적인 장기의 추각적인 탐구는 가시적인 재현보다는 훨씬 다른 공간·다른 등쪽의 지점·형식·모양·강도를 구축한다.

사정 장면은 남성의 쾌락이 아니라 여성의 쾌락(이라고 보는 가정)의 외재화다.

포르노필름, 즉 "보이지 않는 세계"의 경이에 관해 좀더 배우고자 하는 그런 포르노 필름은 가시성의 한계와 마주치게 된다" 왜냐하면 경이를 들고

요소들은 영구히 교체되어 정액이 가진 속성, 즉 수정시키는 능력, 어머니가 되는 능력, 대상을 생산하는 능력에 관한 담론으로 대체된다. 남성은 자신의 "기능"과 일정한 거리를 유지하면서(시간적으로 공간적으로) 창조하고 소유하며, 따라서 남성의 육체적인 표피를 넘어서 자신의 육체적인 관심사를 확장시키고, 자신이 가진 속성의 역할을 통해, 자신이 수대시하고 그렇게 하여 생산된 아이의 어머니에게 자신의 "확대된 육체성"을 확장함으로써 이들을 자신의 생산물·소유물·책임으로 간주한다.

이리하기라는 이런 교묘한 작전으로 인해 액체는 고체로 환원되고 남성의 호르몬, 즉 남성들이 흔히 여성의 몸의 속성이라고 재현한 양식으로 연결시키는 것은 그런 호르몬을 응결시키고 고체로 만들고 남근화하여 이런 호르몬의 경계를 확실히 규정하는 것으로 이해한다. 이것이 그녀의 다음과 같은 질문, 즉 "라캉이나 정신분석학 이론은 왜 액체나 정액을 검열하는가? 왜 정자는 대상 a로 간주되지 않는가"라는 질문에 대한 대답이다.

..... 우리는 (스스로에게) 왜 정자는 결코 대상 a로서 간주되지 않는가라고 물어볼 수 있다. 오로지 재생산의 요구에만 정자를 종속시키는 것은 역사적으로 단단한 것(산물)에 할당된 영원성의 징후가 아니겠는가? 만약 욕망의 역할에서 거세의 문제가 개입한다면 — 페니스로 대변되는 단단한 것의 "무너짐"과 절단의 환상/실재 — 단단한 것에 국한된 경제 일반에서 정자-액체를 장애물로 간주하는 것은 좋지 않다. (Inigaray 1985b: 113)

남성들은 안에서부터 바깥으로 빠져나가는 몸의 다양한 부분을 통해¹⁰¹ 움직이는 호르몬의 효과를 인정하지 않으려는 것과 더불어 남성의 체액을 쾌락의 부산물이자 재생산의 원자개로 환원한다. 이것은 그들이 여성의 속성이라고 믿어붙었던 바로 그런 종류의 육체성 — 통제불가능하고 잉여적이며 확장되고 파열적이고 비합리적인 — 으로부터 스스로 거리를 유지

하리는 것과 관련이 있지 않았을까? 남성들 스스로가 두려워하는 바로 그
런 힘을 여성의 속성으로 부여한 이성애중심화된 남녀 이항대립의 요구와
남성의 체액은 서로 유착관계에 있었던 것일까? (남성들 스스로가) 여성
성이라고 해석한 것 위에 자신들이 의존하고 있다는 사실을 남성들이 부
인하는 방식은 많은 남성들이 여자에게 보내는 경멸(혹은 존경심, 이 경
멸과 존경심은 동전의 양면에 해당한다)로 설명될 수 있다. 이 점은 남성
이 자신의 재슈얼리티와 주체성으로부터 스스로 거리를 유지하고 있기 때
문에 남성들은(게이든 이성애주의자든) 자신의 성적 욕망을 압도적인 것
으로 혹은 통제불가능한 충동으로 간주하게 되고, 일상생활에서의 자신과
성적인 만남의 순간의 자기 모습을 비교할 때 자신이 생판 "다른 사람"이
되었다는 점을 깨닫고, 자신들의 성적인 장기가 머리 속의 난쟁이처럼 제
나름의 자율성을 갖고서 오히려 자기를 조종하는 것으로 간주할 정도까지
지 나가는 방식에 많은 여성들이 낯설어하는 이유를 설명하는 데 도움이
될 수도 있다. 이 점은 육체적인 장기를 물신화하는 남성들의 능력과 장기
를 가지고 있는 주체보다는 장기 자체에 보다 관심을 갖고, 친밀성 없는
재슈얼리티를 추구하고, 난감하게 끝내면서도 익명성을 확보하려고 하며,
관음증적인 거리를 유지하기 위해 성적인 관계로부터 거리를 유지하며,
폭력을 행사하고 폭력의 목적을 즐기면서 그런 폭력을 성적인 쾌락으로
연결시키고, 의식적으로 잔인한 행위로서 어린아이들과의 섹스를 하거나
혹은 섹스한다는 생각을 즐기며, 자신의 성기를 무기(자신의 성기 모습을
모델로 한 무기를 사실상 생산하며)로 사용하는 것에 여성들이 낯설어하
는 이유를 설명하는 데 도움이 될 수도 있다.

필자는 적어도 일부 게이 남성들을 이성애남성들과 비교해볼 때, 이들
이 자신의 몸, 몸 부위들, 체액과 맺는 태도와 관계가 (이성애남성들과는)
다르다는 점이 놀라웠다. 물론 게이 남성과 이성애남성 사이에는 여성들
이 공유할 수 없는 주요한 유사성이 있음은 사실이며 이 사실이 무시되어

적인 만남과 성적인 쾌락을 재고하는 가운데서, 비남근화된 남성의 성적
인 쾌락이 가능하다는 점과 더불어 나오게 된 것이다. 이런 재고가 이성애
남성에게는 불가능하다고 필자는 제시하고 싶지 않다. 하지만 이성애남성
이 실행하고 있는 종류의 성적인 실천을 철저하게 변형할 때, 심지어 어태
까지 남성으로서 약화된 적이 없는 그런 욕망의 구조에 보다 힘든 변화가
일어나야 하며, 기꺼이 수동적인 위치를 취하면서도 자신을 "여성화된"
것으로 간주하지 않고, 다른 질서의 쾌락을 취하기 위해 자신의 몸(여성
의 몸도 마찬가지로)의 나머지 부분을 탐색하면서도 남근적으로 탈부
자되었던 몸의 부분과 지대와 기능을 다시 주장하고 다시 사용하며 강화
할 수 있는 것이 이 과정에 포함되어야 한다.

이 장의 첫머리에서 필자가 제시했다시피, 더글라스의 입장에 동의하자
면 경계선과 범주를 파열시키고 위배하는 것으로 간주된 것은 더러움으로
재현될 수도 있고 크리스테바의 용어를 이용하자면, 비체로 경험될 수도
있다. 더러움은 질서를 파열시키는 것이라면, 질서는 비교적 안정과 조화
속에서 임의적인 요소들을 배치하는 것으로 인식될 수 있다. 부적절하고,
혼란스럽고, 정렬하지 못한 것들(크리스테바가 관찰한 것처럼 언제나 일
시적이고 궁극적으로는 불가능한 시도)의 기도된 축출을 통해서만 오로
지 질서의 재현이 지속될 수 있다. 남성들은 체액을 자기 재현으로부터 배
제함으로써, 혹은 자라리 이들 체액에 대한 의사(擬似)통제나 혹은 외관
상의 통제(금욕으로 암시된 그런 통제가 아니다. 금욕은 흐름이 일어나는
것을 방지함으로써 흐름을 통제하려는 시도이다. 따라서 금욕은 흐름이
암시하는 그런 혼란을 두려워하는 것이다)를 행사함으로써, 혹은 가능한
(세척과 같은 익숙한 제스처나 심지어 성교 뒤에 제의적인 청결 등) 체액
의 흐름을 몸으로부터 분리시킴으로써, 혹은 보다 흔한 방식으로 고체에
부수되는 모든 권리와 때때로 책임감과 더불어 이 흐름을 전유하여 고체
의 생산으로 재현함으로써, 남성들은 자기 몸을 깨끗하고 고유한 것으로

서도 안된다. 필자는 이곳의 모든 게이 남성과 모든 문화와 모든 시대의
게이 남성들이 그렇다고 제시하고 있는 것이 아니다. 게이 남성의 몸이 경
험되고 부자되는 무수히 많은 방식이 있으며, 이런 방식은 주로 그들이 실
천하는 관행, 그들을 채워주는 욕망, 이런 욕망과 실천(혹은 실천으로서
의 욕망)에 부여된 의미에서 비롯된다. 하지만 아마도 대다수 게이 남성
은 이성애남성이 억압할 필요를 느끼는 일종의 "잠재적인 여성성"이 나타
나는 것을 허용한다. 필자는 다른 유형의 몸은 이들 몸이 실행하는 성적으
로 다르고 문화적으로 다른 실천 안에서, 그런 실천을 통해 산출된다고 제
언하고자 한다. 이상적으로 말하자면 성적인 침투와 남성 장기에서 일어
나는 성행위의 절정과 더불어 남성의 몸을 남근화하는 과정의 일부분과
몸의 그 나머지 부분 모두를 페니스의 기능으로 안정시키는 것은 봉인되
고 침투할 수 없는 몸을 구성하는 것과 연관된다. 아마도 남근화된 남성성
이 혐오하는 것은 결코 흐름 그 자체가 아니라 오히려 공포를 유도하는 왕
복적인 방향과 비결정적인 방향으로 이 흐름이 이동하고 이동할 수 있다
는 생각과 이 흐름의 전달과정에서 능동적인 행위자임과 동시에 수동적인
수용장기가 될 수 있다는 생각 자체 때문이다. 이것은 다른 많은 차이점
중에서도 이성애남성과 게이 남성을 구별시켜주는 차이점의 하나다. 게이
남성은 흐름을 내보낼 뿐만 아니라 들어오는 흐름을 받아들인다. 이 과정
에서 남근적인 기능으로 요약되는 그런 부위가 아니라 다른 육체적인 부
위들이 자기주장을 하게 된다. 투과성이 있는 몸, 회로 안에서 전송되는
몸, 자신을 밀폐하기보다는 활짝 열어두는 몸, 반응을 예비할뿐만 아니라
반응을 주도하는 몸, 자신의 남성성을 생식력으로 뿌리지(이성애남성 뿐만 아니
러하듯이), 혹은 자기 남성성을 생식력으로 뿌리지(이성애남성 뿐만 아니
라 많은 게이 남성이 그런 경향이 있다) 않는 몸은 남성의 성적인 형태학
을 대단히 철저하게 다시 사고하는 것이 될 것이다. 필자가 희망하기에 이
런 재고 과정은 의식하는 의식하지 않는 간에 에이즈 위기가 요구했던 성

구획한다. 게다가 소유의 강탈이나 혹은 소유의 전달을 통해 남성은 여성
의 몸이 남성의 체액을 수용하는 그릇이자 그들의 산물인 태아가 갖들이
는 장소가 되는 순간 여성의 몸 또한 소유할 권리를 취한다. 이것은 남성
의 분노가 현재 요청 중인 낙태의 원칙에 반대하는 것이라기 보다 — 최근
에 행한 조사가 정확하다면, 대다수 남성과 여성들이 지지하는 — "남성
페미니즘"의 문헌에서 "잃어버린 부상"으로 기술되었다시피 "자기 소유
인" 여성들이 이런 원칙을 이용하는 것에 반대하는 것임을 설명해줄 수
있다. 남성들은 자신들의 체액이 방출된 것을 애도하는 것이 아니라 자기
체액이 낭비된 것을 애도한다.¹⁸ 남성들이 자기 소유물이 누출의 형태로
흘러나가는 것에 쾌락과 책임을 가지게 될 때, 남성들이 체액을 그것의 생
산물로 환원시키지 않게 될 때, 남성들이 자신이 소유한 성적인 특수성,
특이성, 한계를 수용할 때(아마도 비로소 남성들은 여성의 육체적인 자율
성과 성적인 특수성 역시 존중하게 될 것임은 분명하다).

페미니스트 이론의 역사에서 최근에 이르기까지 남성들은 여성들이 그
들의 삶에 초래했던 변화와 대격변에 대해 종종 혼란과 분노를 보이면서
반동적으로 굴었다. 남성들은 그들의 기대치와 때로는 그들의 관행, 특히
성적인 만남의 영역에서 그들의 관행을 바꾸지 않을 수 없도록 되었지만,
이런 변화는 그들이 잃어버렸다고 믿는 것에 대한 항수를 느끼면서 마치
못해 그렇게 했다. 이런 형태의 변화와 변형이 적극적으로 추구되고 인정
될 때, 남성들 스스로가 자신의 성적인 지평을 긍정적이고도 포괄적으로
변화시키려고 의지하고 욕망할 때, 비로소 남성은 성적으로 양분화된 몸
이 변형되는 중간 지점에서 여성과 만날 수 있게 될 것이다. 실험적인 욕
망, 즉 실험·변화·변형을 위한 욕망을 구축하는 관점에서부터 이와 동
시에 자신의 실천과 행동을 변형시키는 데 관련된 그런 종류의 글쓰기를
위한 절차를 발전시키는 그런 관점으로부터, 이것은 외디푸스화된 몸을
개작하는 것이다(무의식의 가장 심층구조를 의욕적으로, 자발적으로 변

회시적이라 한다고 필자가 제시하고 있는 것이 아니라는 점에 주목하라. 그와 같은 변화는 정신분석학적인 관점에서 볼 때 쉽사리 가능한 것도 아니다. 혹은 변화가 가능하다면 이것은 정신분석학적인 치료에 동반되어 대단히 세부적으로 치료한 결과다. 하지만 필자가 여기서 심중에 두고 있는 그런 형태의 변화에 이런 정신분석학치료가 반드시 필요한 것은 아니라는 점이다).

여성적 욕망의 흐름

여성의 몸과 세슈얼리티는 남성의 그것과는 다른 방식으로 경험되고 구조화되어 왔다. 다른 방식으로 경험되었을 뿐만 아니라 완전히 성공한 경험은 극히 드물었음에도 불구하고 어쨌거나 여성들을 남성에게 부수적인 존재이자 수동적인 의존 관계로 묶어두려는 남성들의 시도와 관련하여 여성의 몸과 세슈얼리티는 구조화되고 경험되었다. 이것은 여성들이 자신의 세슈얼리티와 욕망을 반드시 이런 방식으로 경험한다는 의미가 아니다. 여성의 세슈얼리티가 사회적으로 인정받고 긍정될 수 있는 유일한 제한 방식은 남성의 욕망을 이성애주의로 구조화시키고 순응시킬 수 있을 때라는 의미다. 그렇기 때문에 비록 정신분석학이 널리 알려진 것처럼 무수한 문 제점에도 불구하고, 양 성이 서로를 성적으로 구조화하고 자리매김하는 데 페미니스트들이 유용하다고 생각해왔던 그런 설명의 일부를 정신분석학이 제공해줄 수 있다는 것이 필자의 생각이다. 정신분석학은 수동적이 고자 하는 욕망이 여성을 위해 구성되고 재생산되는 그런 방식과 관련하여 일련의 통찰을 제공해왔다. 하지만 이미 논의되었다시피, 비록 여성과 남성에게 각각 기대되는 여성성과 남성성이라는 구절이 연상시키는 역할, 아이러니, 긴장을 보여주기 위해 많은 페미니스트들이 정신분석학을 애용 했지만 그렇다고 정신분석학이 성별 사이의 권력관계의 구조를 변경시킬 수 있는 방법을 제공해주지는 못한다.

디까지가 여성의 몸인지 한계짓기 힘든 비결정성(특히 사춘기의 시작과 더불어 임신의 경우에 그렇다).¹⁹ 냉소적인 유혹과 매혹적인 홀림 등은 여성을 묘사한 문학과 문화적인 재현에 나타나는 공통된 주제다. 하지만 이런 것들은 남성들이 자기 자신의 자아재현에서 추방시키고 싶은 속성들을 여성의 욕망성, 애체성에 대해 외향투사한 것일 수 있다.

만약 여성을 몸으로 정의하고 남성을 마음으로 정의한다면, 남성과 다른 여성의 차이와 남성에 대한 여성의 타자성을 강조하는 데 기여하는 특히 욕망적인 지대가 있다. 성적인 차이를 문화적으로 재현하는 데 보다 더 적합한 것으로 만들어주는 그런 부위와 지대에 내재적인 특성이 들어있다는 의미가 전혀 아니다. 그 밖의 많은 타 부위와 지대들도 이런 기능에 마찬가지로 기여할 수 있기 때문이다. 문화에 바탕하여 성적인 차이로 표시되는 것은 생물학적으로 대단히 자의적이고 관습적인 것이다. 사춘기의 발달과 더불어 여성임을 재는 척도가 되는 가시적이고 감촉할 수 있는 것은 소위 이차 성징의 발달. 젖가슴과 엉덩이의 융기, 치모의 성장 등이다. 그 중 가장 두드러진 현상은 월경의 시작이다. 이런 성징들의 발달이 사람에 따라 대단히 다른 태도와 반응으로 나타날 것은 분명하지만 — 일부 소년들은 새로 시작된 월경을 즐기는 반면 다른 소년들은 그것을 끔찍하고 수 치스럽게 받아들인다 — 그럼에도 불구하고 여성의 몸은 새어나오고, 퍼 흘러며, 흐르곤 기능과 재생산 기능에 맡겨진 것이라는 광범위한 공통점으로 코드화할 수 있다. 소년의 몸 역시 이 시기에 성숙하게 되지만 그들의 생물학적인 발달은 재생산과 어버이되기를 위한 예비단계일뿐만 아니라 "성숙한" 성적인 활동(주로 성교)을 위한 예비단계이기도 하다.

젖가슴으로 존재하는 나/젖가슴을 소유하는 그녀의 경험에 대한 대단히 현상학적인 연구에서 아이리스 영(Iris Young)이 이리가라이가 제안했던 유체성의 은유로 되돌아간다는 점은 의미심장하다. 영의 관점에서 볼 때 이리가라이는 남성의 고체성과 자기동일성에 대립되는 것으로서 여성의 내

정신분석학에 관해 넘쳐나는 페미니스트 테스트에 또 다시 하나를 덧붙이면서, 다형대적인 유아기에서 외디푸스 단계로, 거세된 여성적 위치 혹은 남근적인 남성적인 위치로의 이행이라는 다소 많은 길을 다시 밟는 대신, 다른 종류의 접근방식, 정신분석학과 양립불가능하지 않은 접근방식, 이미 논의했던 현상학적인 접근과 아마도 밀접한 그런 접근방식은 추구해 볼만한 가치가 있을 것이다. 여기서 필자는 정신분석학이 개발했던 유아 발달 모델에 일치하는 리비도 지대의 기원과 구조에 관심을 갖고 있다. 보다는 다양한 욕체적 흐름이 가능하도록 해주고 그 다음 차례로 그것에 반응하도록 해주는 여성의 몸을 가로지르는 리비도적인 통로의 흔적찾기에 보다 관심을 갖고 있다.

서구에서 우리시대 여성의 몸은 무채나 결핍으로 구성되어왔을 뿐만 아니라 보다 복합적으로 누출되고 통제불가능하며 스며드는 액체로서 구성되어왔다고 말할 수 있을까? 즉, 점액성·덧·분비물로 구성된 수 있을 까? 아니면 단순히 펠러스가 부재하기 때문에 결핍된 것이 아니라 자기불채된 것이기 때문에 결핍된 것으로 구성될 수 있을까.²⁰ 물이 새는 배처럼 금이 가거나 구멍 뚫린 용기가 아니라 모든 형태를 삼키는 무정형성이자 모든 질서를 위협하는 무질서가 될 수 있을까? 필자는 이것을 여성으로 되는 방식이라거나 여성의 존재론적인 위상이라고 말하려는 것이 아니다. 오히려 필자의 기설은 여성의 욕체성은 누출양식으로 각인된다는 것이다. 필자는 여성이 다소 탈고체화되었다고 주장하려는 것이 아니라 그보다 훨씬 제한적이라고 주장하려 한다. 여성은 그들이 인간인 한에서 남성과 동일한 정도의 견고함을 가지고 있으며, 남성과 마찬가지로 유(液)적인 존재이지만 그럼에도 여성인 한에서 여성들은 누출과 액체성으로 재현되고 그렇게 자신을 경험한다는 것이 필자의 주장이다. 통제불가능의 은유, 절망적이고 치명적인 매력과 격렬한 거부감 사이의 양면성, 흡수당하는 것에 대한 뿌리깊은 공포심, 여성성을 전염병이자 무질서로 연상하는 것, 어

제적인 유체성에 관해 새로운 존재론적 진리를 제기한 것이 아니다. 오히려 이리가라이의 제스처는 공공연하게 전략적인 것으로 인정되고 있다. "고체의 정비공"은 데카르트식 이원론과 그것이 지지하는 리얼리즘과 자기정체성의 형이상학과 근본적으로 공묘한 작업인 데, 이것은 자기 동일적인 것을 수반한다(주체를 포함하여). 이런 형이상학이 이분법적인 깨달은 단순히 마음과 몸 사이의 대립을 가정하고 설정하기 때문만이 아니라 주체와 객체 사이의 구분, 따라서 암묵적으로(때로는 명시적으로) 여성을 몸과 객체의 편으로 코드화하여 존재 자체를 이원화하기 때문이다. 영은 유체의 은유학이 데카르트식 존재론을 교란시키고 뒤엎기게 만들며 또한 남성의 욕체성을 여성적인 것으로 다시 쓸 수 있게 해준다는 점에서 이리가라이의 유체의 은유학에 의존한다. 게다가 영이 인정하다시피, 이리가라이가 촉감적인 것과 형태론적인 것을 시각적인 것의 지배하에 종속시킬 길 거부한 것은 자기동일적인 것을 문제시하는 전략과 주체와 객체 사이의 손쉬운 분리(4장에서 필자가 이미 논의한 바 있지만 이런 분리는 보는 자와 보이는 것 사이에 거리유지를 통해 가장 쉽사리 긍정하게 된다)를 문제시하는 전략과 일관성이 있다. 이것은 여성이나 인간 존재에게 새로운 "사실"이 아니라 주체성과 욕체성을 바라보는 다른 방식이며, 대단히 다른 측면과 양상들을 조명하는 것이다. 여기서 영은 젖가슴이 남성의 응시와 남성의 "소유"의 대상이 될 때 여성이 경험하게 되는 소외시키는 재체화와 때로는 자기객체화를 교체하고자 제안한다.

젖가슴에 대한 여성중심적인 경험의 개념화는 하나의 구성이자 상상적인 것이기 때문에 나는 그것을 탈실체화라는 주제로 자리매김하게 될 것이다. 만약 우리가 여성을 타자·객체·단단하고 유한한 것으로 보는 남성의 은유로부터 벗어나서 여성의 관점으로 상상한다면, 젖가슴을 가진 몸은 분명한 정체성도 없고, 경계가 흐릿하고, 결속하고, 불명확하고, 복수적인 것이 된다 루스

이러기라기가 제시하시피 여성적인 욕망으로부터 발생한 형이상학은 사물의 존재를 단단한 실체로 개념화하는 것이라기보다 유체적인 것으로 개념화할 것이다. 객체와 달리 유체는 명확한 경계가 없다. 유체는 불안정하다. 그렇다고 유체가 아무런 패턴을 가지고 있지 않다는 의미가 아니다. 유체는 완구 치며 움직인다. 존재를 유체로 생각하는 형이상학은 살아있고, 움직이고, 때 카르티스 세계관에 의해 무기력하게 죽어있는 사물 대신 고동치는 맥박을 선택하는 경향으로 나갈 것이다

나로 말할 것 같으면 여성의 생물학이나 여성의 몸에 관해 주장하려는 것이 전혀 아니다. 왜냐하면 철저하게 다른 방식으로 개념화된 입장에서 볼 때 남성의 몸은 적어도 여성의 몸만큼이나 유체이기 때문이다. 여기서 모점은 자기 동일적인 객체의 형이상학은 자연의 지배와 분명한 연관을 맺고 있으며 이 자연의 지배에서 여성의 지배가 암시되어왔다. 문화는 우리를 비현명한 몸과 동일시하도록 기획되었기 때문이다. (Young 1990: 192-93)

여성의 성기는 물론이거니와 몸 부위들, 그 중에서도 특히 젖가슴의 유체성과 비결정성은 옷이나 적당한 외과수술에 의해 어느 정도 일시적으로 혹은 영구적인 고체화 수단을 통해 한정되고 구속받고 견고해진다. 다시 말하거니와 이런 비결정성은 자연적인 사실이 아니라 단단한 것에 특권을 부여하고 결정체가 유체보다 우월한 것으로 표현하는 재현양식의 기능일 따름이다. 이런 과정은 또한 축 늘어진 페니스보다는 발기한 페니스를 높게 인정하고, 남성의 성적 불능을 모욕이자 여성화로 상징하는 현상을 설명해줄 수도 있다.

여성의 몸은 새롭게 눈뜬 성적인 능력을 참고하여 어른의 형태로 발전하는 것이 아니다. 왜냐하면 여성의 몸은 모성의 반향과 더불어 극적인 만큼 파잉코드화되어 있기 때문이다. 소녀에게 사춘기는 젖가슴의 발달과 여성에게는 지고의 영역으로 가정된 재생산 현실로 들어가는 임구인 월경의 시작으로 표출된다. 최초로 정자가 나오고 동정이 시작되는 것은 소년에

련이 있기 때문이다) 왜 정화시키는 요소인지를 설명했을 때, 그 이유가 전적으로 타당한 것 같지는 않다하더라도 그래도 어느 정도 설득력이 있는 것처럼 들린다. 하지만 장애가 장애 자체의 자연스러운 "속성"이나 "특질" — 장애의 투명성, 깨끗함, 순도 — 의 결과로 인해 내재적으로 오염되지 않은 장애이라고 주장하는 것은 설득력이 훨씬 떨어진다. 어쨌거나 눈물과 장애는 구조적으로 대칭적인 것이 아니다. 눈물은 흔히 문화적으로 여성과 연관되기는 하지만 어쨌거나 눈물은 남성의 몸과 여성의 몸 모두 가진 능력이다. 이와는 대조적으로 장애는 특수한 남성의 성적 흐름이며 최근의 의학적인 지식의 관점에서 볼 때 장애는 특별히 남성의 성적인 흐름의 유일한 사례다. 오염시키지 않는 장애로서는 장애의 위상은 단순히 난자의 수정과 종의 재생산에서 그것이 차지하는 역할 때문이 아니다. 왜냐하면 이런 이유들은 비교적 최근의 의학적인 발견이며 우리의 문화사에서는 말할 필요도 없거니와 그 밖에도 많은 비서구 문화에서 장애의 신성한 위상을 설명해주지 못하기 때문이다. 이것은 월경의 다른 위상 또한 설명해주지 못한다. 왜냐하면 월경 역시 종의 재생산에서 자기 역할을 하기 때문이다.

크리스테바는 오염시키지 않는 장애와 불결한 장애를 구별한다. 불결한 장애는 두 종류 혹은 두 가지 유형으로 나뉜다. 이 한 쌍의 장애는 비천하다는 반작용을 유도한다. 배설물과 월경의 피가 그 두 가지 비체다. 필자가 주장해왔듯이 월경의 피가 배설물의 특징으로 연상되는 한에 있어서 이 한 쌍은 그 자체로 의미심장하다. 여성 세슈얼리티에 관한 재현은 담을 수 없는 흐름이자, 불결한 것으로 연상되는 누출이며, 여성의 세슈얼리티가 그릇·용기·팅빈 집·그 본질상 결핍이지만 외부로부터 채울 수 있다는 생각과 짝이 됨으로써 남성들은 감염·절멸·부식물의 화농과 여성을 연결짓게 되며 이런 흐름은 더 이상 여성의 생식기 안에 그냥 담겨 있지 못하는 정도가 아니라 여성의 몸 어디에서나 담겨있지 못하는 것으로

게 남성이 된다는 신호이자 앞으로 다가올 성적인 쾌락과 환상화된 성적인 만남의 신호다. 하지만 월경의 시작은 소녀에게 자신의 세슈얼리티의 발달을 지칭하는 것이 아니라 오직 앞으로 여성으로 된다는 것을 나타내는 것일 따름이다. 게다가 소년은 장자의 흐름을 정신적으로 결속시키면서 그것을 환유적으로는 육체적인 쾌락과 은유적으로는 바람직한 대상으로 연결시킬 수 있는 반면 소녀에게 월경은 피와 상처와 손상으로 연상되며, 표시하지 않게 말할 수 없는 골치거리이며, 잠 속에서가 아니라 꿈속에서도 새어나오는 것이지만 어쨌거나 월경이 찾아오면 어린 시절이 끝나고 통제불가능한 위상이 시작된다는 생각이 들도록 만들어주는 표시다. 자신을 더럽혔다는 생각, 지저분하다는 생각, 바로 그 더러움이 자신의 몸에서 기인한 것이라는 생각, 주체를 더럽힌다는 생각은 유아상태에서는 "정상적인" 것이지만 성숙한 여성에게 그런 사례는 자신의 미래의 위상을 더럽히는 오점이며, 이미 뒤에 남겨둔 채 떠나왔다고 생각했던 과거가 미래로 투사된 것이다. 특정한 여성에게 이것이 의미하는 바가 무엇이든 간에, 이것은 필연적으로 여성에게 자신을 시간(자주적인 성인의 시간)과 공간(자기 동일적인 존재로서 자기 자신의 피부 안에 분명히 위치하는 것)으로부터 벗어난 외부로 표시하게 된다. 따라서 여성은 역설적인 존재로서 유아기/성인기, 자연/문화, 주체/객체, 이성적인 존재/비이성적인 동물 사이의 바로 그 경계선상에 위치하는 것으로 자신을 표시하게 된다.

크리스테바 역시 월경과 더러움 사이에 연계가 있다고 생각하는 것처럼 보인다. 크리스테바는 두 쌍의 짝을 창조한다. 한편에는 오염시키지 않는 장애에 있고 다른 한편에는 오염시키는 장애에 있다. 더글라스의 입장을 유지하면서, 크리스테바가 언급한 여전히 주변적인 액체이지만 오염시키지 않는 두 가지 장애는 눈물(앞에서 인용된 것처럼)과 의미심장하게도 장애이다.¹⁰ 더글라스는 눈물이 오염인자라기보다(그녀에게 이것은 깨끗한 눈물과 물 사이의 유사성과 눈물이 청결을 상징하는 탁월한 요소와 관

간주한다. 정신적인 의미와 문화적인 의미가 주어져고 표시되어 있는 육체적인 차이는 물론 그런 차이가 기원하게 된 특정한 몸의 부위에 머물러 있으면서 그것에만 국한되지 않는다. 육체적인 차이는 몸을 넘어서서 몸 바깥으로 스며나오며 일종의 오염지대를 형성하면서 몸의 모든 부위로 흘러들어가고 더 이상 국소화할 수 없고 국소화되지 않는 그런 일종의 아우라와 작용양식을 전달한다.

수치심·혐오감·그 밖의 다른 윤리적인 기능의 발달은 프로이트가 주장했듯이, 유아가 자신의 배변을 조절하는 법을 배운 결과이다. 깨끗하고 단정한 몸의 발달은 배변 훈련의 요구와 체액의 규제와 유아가 협상하는 것과 직접적으로 연결되어 있다. 이런 문화적인 배치 안에서 여성의 월경의 흐름이 수치스럽고 당혹스러운 것으로 연결될뿐만 아니라 혐오감과 오염시키는 힘으로 연결되는 것도 하등 놀랄 일이 아니다 크리스테바는 이들 각자가 제기하는 위험의 종류와 위험지역과 관련하여 두 종류의 비체를 구분한다.

배설물과 그것에 버금가는 것(부패한 것·질병·감염·시체 등)들은 외부에서 기인한 것으로 볼 수 있는 위험을 상징한다. 예고는 비예고에 의해 위협받고, 사회는 외부로부터 위협받으며, 생명은 죽음에 의해 위협받는다. 이와는 반대로 월경의 피는 자기정체성 내부에서부터 발생하는 위험을 상징한다(사회적이거나 성적인). 월경의 피는 사회적인 전체 집단 안에서 성별 사이의 관계를 위협하며, 내재화를 통해 상적인 차이와 직면하면서 각각의 성별 정체성을 위협한다. (Kristeva 1982: 71)

배설물은 내부에서부터가 아니라 그야말로 가장 주변에서부터 중심 — 생명과 고유한 것과 깨끗한 것 — 을 위협하는 것으로 제기된다. 배설하는 것, 죽음, 주검으로부터 아무도 도피할 수 없기는 하지만, 이런 것들은 주

체나 몸의 일상적인 작용을 침범하거나 혹은 침범할 필요가 없다. (사회적이고 정신적인) 목표는 이 배설물로부터 가능한 분리되어 거리를 설정하고 재빠르게 그것을 제거하며 영망이 된 것을 깨닫기 치우는 것이다. 월경에 대한 크리스테바의 설명은 좀더 복합적이고 좀더 문제적인 것처럼 보인다. 크리스테바에게 월경의 피는 위험하며 정체성에 내재적인 것이며 성별 사이의 관계를 위협하는 것이다. 그것은 도파할 수도, 도망칠 수도 없다. 왜냐하면 월경은 모성의 자격으로서 생명과 성적인 차이의 조건이기 때문이다.

정액은 위험하지 않은 것처럼 간주하는 반면 월경의 피는 양 성 모두에게 가해지는 위험의 재현이라고 한 크리스테바의 주장을 필자는 도대체 이해하기 힘들다. 크리스테바는 배설물과 월경의 피를 (남근적인) 어머니 형상을 통해 연결시키며, 그래서 정자는 아버지에게 귀결되는 것처럼 연결시킨다. 그렇다면 부성은 모성보다 덜 위험적이고, 덜 위협하며, 덜 취약한가? 혹은 오히려 부성은 남성에게 덜 위험하고 덜 위협적인 것이란 말인가? 이처럼 크리스테바의 분석의 근거는 전혀 설득력이 없는 것은 아니지만 모호한 채로 남아 있다.

여성의 성숙을 둘러싼 특수하고 특정한 발달은 다양한 체액의 순환과 관련하여 연결되고 재현될 수 있다. 이런 흐름들이 다양한 사회적인 층위에 저항하는 한(비록 어떤 의미에서는 문화적인 각인에 완전히 열려있으면서도 또한 강제와 압력에 순종하지 않는 존재), 여성의 몸·계급·인종·역사와 무관하게 모든 여성의 몸이 지니고 있는 환원할 수 없는 특수성에 이런 흐름들이 저항하는 한,¹⁾ 여성의 성기와 젖가슴은 붉은 것과 흰 것, 피와 젖이라는 흐름의 (잠재적인) 공간이며, 개인적이고 법적인 전유의 지속적인 위험 아래에 있으면서도 전유하기 힘든 흐름이며, 자족적이고 자가성적인 쾌락과 동시에 잠재적인 사회적 위험의 공간을 지칭하는 흐름이 된다. 이와 같은 환원불가능한 특수성으로 인해 여성은 자신의 몸과

나감으로써 남성주의 체제에서는 용납할 수 없는 것이 되기도 하고 동일성과 정체성을 고집하는 체제에서 볼 때 견딜 수 없는 것이 되기도 한다. 이런 체제들은 타자를 동일자의 (체소화된) 이분으로 변형시킨다. 성차가 그 나름의 폭력의 형태를 동반하기는 하지만(변별화의 폭력), 다른 한편으로 동일성·정체성·동가성·형식화된 교환을 고집하는 것은 또 다른 형태의 폭력, 즉 어떤 집단에게(여성의 경우) 그 집단의 차이를 지워버리는 그런 폭력을 행사한다. 전자의 폭력은 구성적이고 형성적이며 제거 불가능한 폭력의 일종이며 존재와 생성의 폭력이다. 후자의 폭력은 변덕스럽고 불필요한 폭력이며 역사적, 문화적인 변형을 겪게되는 폭력이며, 저항이라는 반폭력을 통해 변형되고 다시 쓰여지고 심지어 전복될 수 있는 폭력이다. 이 책은 이와 같은 반폭력을 증진시키면서도 다른 한편으로 이와 동시에 차이 그 자체가 작동하는 구성적인 폭력을 인정하려는 시도였다.

필자는 주체성이 성체화된 몸의 특수성과 연결될 수밖에 없는 모델·개념·범주·방법론을 설정하는 데 관심을 가졌다. 하지만 그렇게 함으로써 성적인 정체성과 남성과 여성이라는 두 가지 완전히 분리된 실체의 유형이라는 개념을 추구하는 대신, 필자는 성적인 차이, 통합이 불가능한 차이, 다양한 타자성과 분리 불가능한 차이, 선명한 용어로 동일시하고 밀폐하는 것이 불가능한 차이의 흔적과 잔재를 찾고자 시도해왔다. 일단 주체가 더 이상 하나의 실체로 간주되지 않고 — 정신적인 주체인, 육체적인 주체인 — 근본적으로 모든 물질성의 양식을 구성하는 순수한 차이의 효과로 간주된다면, 이 새로운 용어들은 주체의 안과 바깥에서 그것의 변형태를 생각함으로써 추구될 수 있다.

필자가 분석한 (성적인) 차이를 위한 하나의 이론틀로서 성체화된 몸이라는 개념을 사용함으로써, 필자는 차이에 맞춘 초점이 섬시리 정체성으로 빠져버릴 수 있는 모험을 감행한 셈이다. 성차와 성적인 정체성 사이에

자신의 흐름이 경험하는 특정한 방식을 결코 보편화할 수 없다. 재생산 과정에서 그리고 재생산에 의해서 투자된 이런 육체적인 과정이 지니는 사회적인 의미로 짐작하건대, 모든 여성의 몸은 여성의 차이가 가장 가시적으로 드러나는 특히 육체적인 지대에서 남성의 몸(남성들에게는 열등한 것인)과는 다르게 표시된다.

각각의 성별은 서로가 서로에게 일종의 외부이거나 경험의 이질성과 결합된 현실의 이질성으로 언제나 남아있게 될 것이다. 성전환자의 환상과 는 대조적으로 심지어 남성은 외과적인 수술을 받는다하더라도 여성으로 산다는 것이 무엇이며, 여성으로 된다는 것이 무엇인지 결코 느끼거나 경험할 수 없다. 기껏해야 성전환자는 여성성에 관한 그의 환상과 더불어 살 것이다. 이 환상 자체는 외과수술과 화학적인 개입에 의해 다소 조잡하게 변형된 것에 대체로 실망하게 된다. 성전환자는 여자처럼 보일 수는 있지만 여자처럼 느끼거나 여성이 될 수는 없다. 남성이든, 여성이든, 그 밖의 어떤 성이든지 간에 하나의 성은 성적으로 특수한 몸의 문화적인 의미와 작용(그것을 넘어서서 잉여가 되고픈 희망은 있다하더라도)에 따라서 오히려 경험하고 살 수밖에 없다. 성차의 문제들은 성별 사이의 간극과 간격을 메꿀 수 있는 지식을 찾으려고 하지 않는다. 서로가 서로에게 이성(異性)인 성에게 성차는 포착하기 힘든 어떤 것, 뭔가 외부적인 것, 예측불가능하고 포함시키기 불가능한 것으로 남아있다. 최선의 상황에서도 환원불가능한 차이는 경외감과 놀람을 불러일으킨다. 보다 덜 우호적인 상황 아래에서라면 이런 차이는 공포·두려움·투쟁·저항으로 드러난다. 이런 차이를 존중해줄 때, 그것은 거리·분리·간격을 암시한다. 이런 차이는 서로가 서로를 삼키거나 압도하지 않고 서로 관계맺는 것을 의미한다. 달리 표현하자면 이것은 잔여물, 소화불가능한 잔존물을 포괄하면서 두 성별 사이의 어떤 관계에서도 소모되지 않고 남아있는 것을 의미한다. 보다 흔한 경우에 이런 심연과 치유할 수 없는 거리는 차이를 거부하는 방향으로

는 관계가 있음이 분명하다. 하지만 많은 페미니스트 문헌에서 흔히 보드 시피, 성차는 각자 서로 무관하게 형성되고 정식화된 두 가지 성적인 정체성 사이의 비교와 대조라는 관점에서 이해될 수 없다. 그 대신 성차는 성적인 정체성과 그런 정체성의 외적인 관계가 가능하도록 해주는 바로 그 토대 자체로 간주되어야 한다. 순수한 차이는 언어적인 가치에 대한 토대와 조건을 제공한다는 소쉬르의 순수 차이 개념과 마찬가지로 성차는 성적인 정체성과 관련되어 있다. 하지만 소쉬르와 데리다가 주장한 것과 꼭 마찬가지로 순수한 차이는 그 자체로 결코 드러나지 않는다. 왜냐하면 순수한 차이는 의미화작용과 언어적인 가치에 자신이 기여한 바를 계속하여 지워나가기 때문이다. 순수한 차이가 그 자체로 드러나는 것은 자신을 변형시키고, 자신을 현존하도록 의미 부여한 결과인 것과 마찬가지로 성차 역시 성적인 정체성을 구성하고 성별 사이의 관계를 구성하는 코드화에서 그 자체를 사라지게 만들어야 하는 불이거나 지평이다. 성차는 그 자체로서는 나타날 수 없는 지평이지만 실체·정체성·주체·타자와 그들의 관계의 가능성 자체 속에서 암시되는 것이다.

성차에 관한 이런 개념, 즉 최초의 원형이면서도 구성되는 차이는 엄격하게 말하자면 존재론적인 것은 아니다. 하지만 만약 존재론적인 것이 조금이라도 있다면 성차는 존재론적인 — 또한 분명히 전인식론적인 — 지형을 차지한다. 성차가 어떤 사물이나 실체, 어떤 존재를 존재가능하도록 록(존재론적인 질문) 만들어주는 한, 이 성차가 우리가 알 수 있는 것(인식론적인 질문)에 선행하여 존재하고 조건짓는 한에 있어서만 존재론적인 지형이라는 것이다. 성차의 이론틀이나 영역은 연속체·전체성·밀폐되어 충만한 고압공간처럼 미분화된 세계가 아니라 스페이싱·간격·환원불가능한 것·파열과 균열을 인정하면서도 동시에 지워버리는 것이며, 이들 각각의 "사물"을 모든 타자와 전체 존재와 연결시킴에도 불구하고 동시에 그들을 유기체적이거나 형이상학적인 전체나 통일성으로 연결

이러한 것들은 더 이상 자기 나름의 고유한 내적인 응집력을 가진 독립적인 단위도 아니며 특수성과 공간과 아무런 상관없이 풀려있는 것도 아니다. 몸은 물질성으로 인해 자기현존적이고 주어진 것이며 즉각적인 것이자 확실한 자명성을 가진 것이 결코 못된다. 왜냐하면 체화·육체성 등은 대타성ality를 고집하는데, 이 때 대타성은 몸이 자체 안에 지니고 다니는 것이 동시(정신의 심장은 몸에서 기인하다. 몸의 기능 원칙은 심리적이고 문화적이다) 몸 자체에게 구체성과 특수성(이런 대타성은 인종·섹스·섹슈얼리티·민족적이고 문화적이고 특수성으로 구성된다)을 부여하는 것 양자를 의미한다. 대타성은 체화의 가능성 자체이자 과정이다. 이것은 자신이 아닌 다른 몸을 만들고, 자신의 "본성"과 기능과 정체성이 아닌 것으로 만들어주는 몸의 유연성이나 가소성의 조건이기도 하지 만 동시에 그것의 산물이기도 하다.

하지만 필자의 목표는 몸과 몸의 성차가 이해될 수 있는 그런 명확한 모델을 제공하는 것이 아니다. 우선 그런 목표는 모델이 의미하는 것을 오해할 소지가 있다. 모델은 특정한 이해를 용이하게 만들어주고, 특정한 자질을 조명해주면서도 다른 자질들의 의미화작용을 축소시키는 발전적인 고안물이다. 이런 모델은 어떤 상황을 선별적으로 다시 쓰는 것이다. 이런 상황의 복잡성은 다른 대안적인 모델의 가능성, 즉 다른 특질들을 부각시켜주고 다른 강조점을 제시해주는 모델의 가능성을 수반한다. 외부우스 때 모델은 두 가지 "것" — 마음과 몸 — 사이에 관계가 있을 수 있음을 보여주는 장점이 있다. 이 모델은 마음과 몸이 정체성을 가진 것도 그렇다고 펼쳐지게 분리된 것도 아니라고 가정하는 모델이며, 이질적인 "것"이 서로 연결되어 있으며, 한 가닥이 다른 가닥과 포일 수 있는 능력을 가지고 있음을 보여주는 모델이다. 이것은 마음/몸의 관계가 환원주의, 편협한 인과관계나 이분법적인 본리가 마다론 궁지로 빠져드는 것을 방지해준다.

은 동일한 공간에 거주하며 '길이'를 개관하기 위한 과정과 여분의 차원이 없는 그런 공간이다. 조건과 조건화된 것 사이에 유사성이나 닮은 점이 없다는 사실은 그들의 '조립' 개념에 핵심을 부여하는 것이다." (Gordon 1981: 35-36)

8) 스피노자와 스피노자주의는 그의 지적인 생애를 통틀어 들뢰즈에게 영속적인 관심사로 남아있음이 분명하다. Deleuze(1990a and 1988) 참조.

9) 매저키즘에 관한 들뢰즈의 이해는 '매저키즘: 냉정함과 잔인함'과 '원개의 고원' 사이 기간에 상당히 발전시킨 것처럼 보인다. 후자의 저서에서 그는 매저키즘을 고통을 둘러싸고 혹은 고통을 매개로 즐거움을 얻고자하는 우회적인 여정으로 간주하지 않는다. (장신분석학적인 관점에서 보자면 매저키즘은 외디푸스화를 통해 제공되는 제구조와 과정을 통해 세디즘의 맛수로 환원된다). 하지만 들뢰즈에게 매저키즘은 몸과 대상을 가로지르는 강도를 분배하는 미묘한 기계적인 연결장치의 생산으로 간주되며, 욕망 자체의 일관성의 차원과 더불어 실현하는 것으로 간주된다.

매저키즘의 장신분석학적인 해석을 일례로 들어보자. 터무니없는 죽음충동이 환기되지 않을 때, 그 밖의 누구나 마찬가지로 매저키스트는 쾌락을 추구하지만 오로지 고통을 통해서만 쾌락을 얻을 수 있을 뿐이며 뿌리깊은 불안함을 몰려치거나 불안을 경감시키는 모욕의 기능을 환상 속에서 추구한다고 주장된다. 하지만 매저키즘에 관한 이와 같은 이해는 부적절한 것이다. 고통받고 있는 매저키스트는 자신이 지볼해야 할 대가를 치루는 것이며 쾌락을 성취하려는 것이 아니라 외재적인 척도로서의 욕망과 쾌락 사이의 사이비유대를 끌어헤치는 것이다. 쾌락은 고통을 매개로 우회함으로써만이 얻을 수 있는 것이 결코 아니다. 쾌락은 가능한 오랜 동안 연기될 수 있는 것이다. 왜냐하면 쾌락은 궁정적인 욕망의 지속적인 과정을 병행하기 때문이다.....간단의 말에 매저키스트는 기관없는 몸을 구성하는 방식으로 고통을 이용하여 일관성있는 욕망의 차원을 산출한다. 다른 방식, 다른 결과, 확실히 보다 나은 방식이 있다는 것은 오점을 벗어난 것이다. 이것은 일부의 사람들에게는 이 절차가 자신들에게 합당하다는 사실을 발견한다는 점만으로도 충분한 것이다. (Deleuze and Guattari 1987: 155)

이 모델은 주체성을 정신적인 깊이와 육체적인 표면의 결합으로서가 아니라 삼차원적인 공간에서 표면의 각인과 회전이 바로 그런 깊이의 효과를 연출하는 것으로 이해하도록 해준다. 이 모델은 주체성을 충분히 물질적인 것으로 이해하도록 해주며, 이런 물질성으로 인해 언어·욕망·의미화작용을 확장하고 포괄하고 설명할 수 있게 된다. 이것은 이 책이 탐구하려고 시도해왔던 개념적인 가능성을 확장시키고 표현해준다. 하지만 외부우스 때는 오직 하나의 가능한 재현일 따름이다. 이 모델은 다른 가능성을 배제하지 않으며, 반드시 최선의 모델인 것도, 가장 권위있는 재현도 아니다. 이 모델에 그 나름의 문제점과 한계가 없는 것도 아니다(어떤 모델도 그런 한계와 문제점은 있기 마련이다). 우선 외부우스의 때 모델을 사용하는 것은 이원론과 관련하여 주체를 이해하는 데 제약을 가할 수 있다. 이것은 또한 차이의 지형이자 효과로서 몸(들)을 이해하는 것을 배제시켜 버리는 일종의 일원론·자율성·자기현존과 연결될 위험이 있다. 게다가 외부우스 때 모델은 생성과 변형의 양식을 재현하는데 썩 잘 어울리는 그런 모델은 아니다. 어떤 의미에서 차이의 장, 생성의 궤도는 손쉬운 모델이나 손쉬운 재현에 쉽게 부응하지 않는다. 이 책을 통틀어 필자가 제시해왔던 몸의 무한한 유연성으로 인해 무수히 많은 다른 모델들도 다른 목적과 다른 맥락에서는 이와 마찬가지로 유용한 것으로 입증될 수 있다. 앞으로의 과정은 몸의 문제와 몸의 권력과 몸의 차이가 야기하는 무한히 다양한 한 맥락을 위하여 우리가 필요로 하고 유용한 것으로 알려진 모델들을 가능한 한 많이 탐구하고 실현하는 것이다. 이런 과정은 새로운 방법과 모델과 새로운 테크닉과 맥락이 어느 날 개발되어 우리가 이 세계에서 인식하고 행동하는 방식에 성체의 문제들이야말로 가장 핵심적인 것이라고 심지어 인정하게 될 날을 회망하는 이론적인 모험을 감행하는 것이다. 이것은 인간의 죽음이나 신의 죽음이 아니라 양성의, 그리고 양성 사이에서 새로운 생산성의 탄생을 뜻하는 것이다.

매저키스트는 몸 부위·부분대상·리비도적인 부자·쾌락의 수렵에 관여한다. 그리고 욕망을 기계적인 부품으로 전환시킨다. 기관의 공간과 체와의 기판없는 몸의 부분적인 되기와 기판없는 몸 되기로 전환시킨다.

10) '배우인 로버트 드니로'는 어떤 영화의 시퀀스에서는 것처럼 걷는다. 하지만 그는 이것이 자신이 제를 모방하는 문제가 아니라고 말한다. 이것은 개와 관련된 어떤 것과 관련하여 그것을 이미지와의 합성으로 전환시키는 문제이다. 이 미지의 속도와 더불어 전환시키는 것이다" (Deleuze and Guattari 1987: 274).

11) 특히 들뢰즈(1990)의 처음 시리즈를 참조할 것. 나는 카렌 에이본에게 감사하며 특히 그녀의 미술관 논문(1987)인 '여성적인 것의 형상'에 빚진 바 크다. '하나라지 않은 성'에서 이리가라이가 앨리스를 이용한 것과 들뢰즈가 앨리스 이미지를 이용한 것 사이의 연계성에 관한 그녀의 논의에 특히 감사한다 (1985b).

12) '섹슈얼리티는 천 개의 색을 생산하는데, 섹슈얼리티는 것처럼 통제할 수 없는 되기들이다.' (278)

13) 본인은 해체론에 대한 비키 커비의 비판적인 해석에 빚진 바가 있다. 특히 그녀는 (이성애중심주의·가부장제·이분법·형이상학) '너머' 개념에 관한 논의에 특히 도움을 준 바 있다.

8 성차화된 몸들

1) 데리다의 각인이나 흔적 개념을 자연과 문화 모두에 선행하는 것으로 본다면, 어떤 면에서 데리다는 이 질문을 신랄하고 있는 셈이다.

따라서 내가 여기서 언급하고 있는 흔적은 단지 문화적인 것이 아닌 만큼 자연적인 것도 아니며, 정신적인 것이 아닌 만큼 신체적인 것도 아니며 영적인 것도 아니다. 흔적은 다름 아닌 기호의 동기없는 생성으로부터 출발하는 것이며 그와 더불어 물리적인 것과 그 나머지 것들 사이의 그 모든 이면적인 아형대립이 가능해진다. (Derrida 976: 47-48)

데리다에게 내가 묻고 싶은 것은 흔적 그 자체가 성차에 의해서 표시되거나 성차의 표시를 가지고 있는가라는 점이다. 흔적과 성차의 관계는 무엇인가?

2) Didi Huerman(1987) and Kirby(1987 and 1989a) 참조.

3) 각각 분리시켜 키운 단성접합자 쌍둥이에 관한 최근의 연구에 따르면 그런 쌍둥이들은 같은 환경에서 키운 형제들보다 서로 간에 보다 더 많은 공통점이 있는 것 같다고 시사한 바 있다. 사회생물학자들과 그 밖의 학자들이 이용해왔던 이와 같은 데이터는 환경적인 요소들보다 유전적인 요소들이 더욱 지배적임을 시사한다. 하지만 이런 연구를 수행한 연구자들마저 유전적인 특질이 주체의 특수성에 아무런 매개없이 직접적으로 영향을 미친다는 점을 기꺼이 받아들이는 편은 아니다. Bouchard, Lykken, et al. (1990: 227) 참조.

4) 물론 예칭의 모델마저도 문제는 있다. 그것은 원자체의 독자적인 선행존재를 가정하는 것인 반면 본인이 제시하려는 것은 바로 이들 요소를 자체가 각인된 과정에서 산출된다는 점이다.

5) 따라서 더글라스의 주장에 따르면 '더러움은 본질적으로 무질서다. 절대적인 더러움이란 존재하지 않는다. 더러움은 보는 자의 눈에 달려있다. 만약 우리가 더러움을 피한다면 비굴한 두려움 때문이 아니다. 두려움이나 신성한 공포 때문에 피하는 것은 더더욱 아니다. 더러움을 피하거나 혹은 정결을 유지하려는 우리의 전체 행동범위에 관해서는 단순히 질병에 관한 우리의 생각만으로는 설명되지 않는다.' (Douglas 1980: 2)

6) 더글라스는 상호관련성이라는 복잡한 관계와 일반체계와 그런 체계를 유지하기 위해 추방해야만 하는 것 사이의 필수불가결한 반감을 다시 한 번 분명히 하고 있다. 그녀는 질서와 조직의 체계가 크리스테바가 비체라고 부른 것을 추방하는 만큼 동시에 그런 체계는 자기 내용의 위험한 원자재이자 원천으로서 비체에 의존하고 매달려야 한다는 점은 분명히 인정한다.

무질서기 패턴을 훼손시킨다는 점을 인정한다손치자, 하지만 무질서는 패턴의 재료를 제공한다. 질서는 제한을 암시한다. 가능한 모든 재료로부터 제한된 선택은 제한된 세트가 이용해왔던 가능한 모든 관계로부터 만들어졌다. 그래서 그 합외상 무질서는 무제한적이며, 그 안에서는 어떤 패턴도 실현될 수 없지만 패턴을 향한 무질서의

상제력은 무한정하다. (Douglas 1980: 94)

7) 이리가라이는 이렇게 말한다.

정신분석가들에게 욕망 자체의 대상은 유체를 고체로 변형시키려는 것이 아니었을까? 그것은 합리성의 승리를 통인한다 - 이것은 거듭 반복할 필요가 있다. 고체 수리공과 합리성은 장구하게 지속된 관계를 유지해왔다. 바로 그런 관계에 대항하여 역체는 결코 논쟁을 멈춘 적이 없었다. (Irigaray 1985b: 113)

8) 에이즈 담론과 실천에 관한 캐시 알도비와 피임과 낙태관행에 관한 주디스 엘린의 저술을 참조할 것. 나는 특히 캐시 알도비에게 감사한다. 양 성에 있어서 성적인 액체의 의미 사이에 형성된 불균형에 관해 우리가 나갔던 무수한 논의에 관해 감사한다.

9) 「매두사의 웃음」에서의 각주와 관련하여 액수의 남성성 분석은 특히 기민하다.

남자는 아직도 자신의 복수원리터에 관해 모든 것을 말해야 하고 쓰야만 한다. 왜냐하면 부분적으로는 여저것 그들이 말했던 것은 침범하고 식민화하는 것을 의미하는 환상화한 의무적인 생식력과 그 결과로 여성을 참투해야 할 것은 태복이자 '진정시킴'은 '검은 대륙'으로 간주해왔던 것 사이의 권력관계로부터 능동성/수동성의 대립이 기인하기 때문이다. (우리는 여기서 타자를 영적으로 만들고 자아를 오인하도록 만드는 것과 관련하여 '진정시킨다'는 것이 의미하는 바를 알고 있다.) 여성을 정복함으로써, 그들은 여성들이 자신의 경계를 서둘러 떠나도록 만들었으며, 시야에서 보이지 않도록 했으며, 몸에서 벗어나도록 만들었다. 남성들이 자기 자신으로부터 벗어 나서 타자가 아니라 자기 자신으로 착각하면서 여성에게로 침투해들어가는 방식은 남성에게 자기 몸이라는 영토를 박탈하는 것이다. 남성들은 자신을 페니스와 혼동하면서 공격을 위해 돌진하는 남성이 여성에게 '시로잡히고' 여성에게 홀로 흡수되고 몰입되어버리는 것에 얼마나 양심과 두려움을 느끼고 있는지를 이해할만하다. (247)

10) 의학과 생물학은 광범한 문화적인 태도의 주요한 지표로 언제나 봉사해왔다. 이 광범한 문화적인 태도는 최초의 기록으로부터 성적인 재생산의 담론의 역사

가 어떻게 하여 시간의 흐름에 의해 입증된 진리를 향한 과정의 모델이 아니라 - 과학사의 전통적인 모델이 가정하는 것처럼 - 몸에 관한 환상의 역사적으로 특수하게 투사된 것으로 간주하는 것이 훨씬 가치있는 것처럼 보이는 이유이다. 이와 같은 투사는 과거나 마찬가지로 오늘날에도 여전히 강력한 것으로 간주된다. 특히 오늘날 과거 그 어느 때보다 더욱 더 그 자체를 보지 않으려고 한다.

11) 이와 같은 비가시성에 대한 사실상 기술적인 이유는 없다. 내시경의 발명, CT 스캔의 발명, 그 밖의 영상화 테크닉의 발명은 몸의 어떤 부위도 내재적으로 비가시적인 것은 없다는 의미가 된다. 다양한 몸부위를 가시화시켰으므로 그것은 몸 부위들이 갖는 수수께끼라는 아우라를 파괴시킨다. 이로 인해 몸이 지닌 성적인 신비는 의학화된 몸부위들의 유기체적인 기능으로 축소된다. 포르노그래피의 영역에서 의학적인 영상화를 위한 비례는 없다. 이것은 여성 복수원리터의 추상적인 신비의 어떤 가시화가 지식을 제공하는 반면 아마도 쾌락을 감소시키기 때문일 수도 있다.

12) 아리스토텔레스는 정액의 지역화와 남성의 재생산 세계에서 정액의 작용과 대표성에 힘을 부여한 것에 대해 어느 정도 책임이 있다. 다수의 원자론자들은 반대로 그는 후손의 육체 전체와 부모의 육체 전체 사이에는 유사성이 있음에도 불구하고 정액은 모든 몸부위로부터 도출되는 것이 아니라고 주장했다. On the Generation of Animals 참조.

13) 본인은 주디스 엘린에게 빚진 바 있다. 그녀는 우리가 대화하는 중에 낙태에 관한 남성의 태도에서 이와 같은 중요한 요소가 있음을 지적해주었기 때문이다.

14) 아리스토텔레스에게 정액은 태아가 성장하여 궁극적으로 아이가 될 형상인을 제공할 뿐만 아니라 월경혈 자체의 무정형상에도 형태를 제공한다. 그가 묘사하다시피 정액은 월경혈을 형태로 응고시키기 위한 '세팅 펄'의 일종이다.

여성의 자궁에서의 분비물을 '세팅하는'데 남성 정액의 활동은 우유의 응고효소와 유사하다. 응고효소는 정액과 마찬가지로 주요한 열기를 함유하고 있는 우유다. 이것은 동질적인 내용물들을 통합하여 그것을 '고정'시킨다. 우유의 본성과 마찬가지로, 월경혈 역시 그러하다. 월경혈의 내용물에 미치는 정액의 작용은 우유에 미치는 응고효소의 작용과 유사하다. 따라서 '세팅'은 작동할 때, 즉 부피가 큰 부분이 '고정'될

Melancholy Gender / Refused Identification

In grief the world becomes poor and empty; in melancholia it is the ego itself. — Freud, "Mourning and Melancholia"

How is it then that in melancholia the super-ego can become a gathering-place for the death instincts?

— Freud, *The Ego and the Id*

It may at first seem strange to think of gender as a kind of melancholy, or as one of melancholy's effects. But let us remember that in *The Ego and the Id* Freud himself acknowledged that melancholy, the unfinished process of grieving, is central to the formation of the identifications that form the ego. Indeed, identifications formed from unfinished grief are the modes in which the lost object is incorporated and phantasmatically preserved in and as the ego. Consider in conjunction with this insight Freud's further remark that "the ego is first and foremost a bodily ego,"¹ not merely a surface, but "the projection of a surface." Further, this bodily ego assumes a gendered morphology, so that the bodily ego is also a gendered ego. I hope first to explain the sense in which a melan-

assumes that grief can be resolved through a de-cathexis, a breaking of attachment, as well as the subsequent making of new attachments. In *The Ego and the Id*, he makes room for the notion that melancholic identification may be a *prerequisite* for letting the object go. By claiming this, he changes what it means to "let an object go," for there is no final breaking of the attachment. There is, rather, the incorporation of the attachment as identification, where identification becomes a magical, a psychic form of preserving the object. Insofar as identification is the psychic preserve of the object and such identifications come to form the ego, the lost object continues to haunt and inhabit the ego as one of its constitutive identifications. The lost object is, in that sense, made coextensive with the ego itself. Indeed, one might conclude that melancholic identification permits the loss of the object in the external world precisely because it provides a way to *preserve* the object as part of the ego and, hence, to avert the loss as a complete loss. Here we see that letting the object go means, paradoxically, not full abandonment of the object but transferring the status of the object from external to internal. Giving up the object becomes possible only on the condition of a melancholic internalization or, what might for our purposes turn out to be even more important, a melancholic *incorporation*.

If in melancholia a loss is refused, it is not for that reason abolished. Internalization preserves loss in the psyche; more precisely, the internalization of loss is part of the mechanism of its refusal. If the object can no longer exist in the external world, it will then exist internally, and that internalization will be a way to disavow the loss, to keep it at bay, to stay or postpone the recognition and suffering of loss.

Is there a way in which *gender* identifications or, rather, the identifications that become central to the formation of

cholic identification is central to the process whereby the ego assumes a gendered character. Second, I want to explore how this analysis of the melancholic formation of gender sheds light on the predicament of living within a culture which can mourn the loss of homosexual attachment only with great difficulty.

Reflecting on his speculations in "Mourning and Melancholia," Freud writes in *The Ego and the Id* that in the earlier essay he had supposed that "an object which was lost has been set up again inside the ego—that is, that an object-cathexis had been replaced by an identification. At that time, however," he continued, "we did not appreciate the full significance of this process and did not know how common and how typical it is. Since then we have come to understand that this kind of substitution has a great share in determining the form taken by the ego and that it makes an essential contribution toward building up what is called its 'character'" (p. 28). Slightly later in the same text, Freud expands this view: "when it happens that a person has to give up a sexual object, there quite often ensues an alteration of his ego which can only be described as a setting up of the object inside the ego, as it occurs in melancholia" (29). He concludes this discussion by speculating that "it may be that this identification is the sole condition under which the id can give up its objects . . . it makes it possible to suppose that the character of the ego is a precipitate of abandoned object-cathexes and that it contains the history of those object-choices" (29). What Freud here calls the "character of the ego" appears to be the sedimentation of objects loved and lost, the archaeological remainder, as it were, of unresolved grief.

What is perhaps most striking about his formulation here is how it reverses his position in "Mourning and Melancholia" on what it means to resolve grief. In the earlier essay, Freud

gender, are produced through melancholic identification? It seems clear that the positions of "masculine" and "feminine," which Freud, in *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), understood as the effects of laborious and uncertain accomplishment, are established in part through prohibitions which *demand the loss* of certain sexual attachments, and demand as well that those losses *not* be avowed, and *not* be grieved. If the assumption of femininity and the assumption of masculinity proceed through the accomplishment of an always tenuous heterosexuality, we might understand the force of this accomplishment as mandating the abandonment of homosexual attachments or, perhaps more trenchantly, *preempting* the possibility of homosexual attachment, a foreclosure of possibility which produces a domain of homosexuality understood as unlivable passion and ungrievable loss. This heterosexuality is produced not only through implementing the prohibition on incest but, prior to that, by enforcing the prohibition on homosexuality. The oedipal conflict presumes that heterosexual desire has already been *accomplished*, that the distinction between heterosexual and homosexual has been enforced (a distinction which, after all, has no necessity); in this sense, the prohibition on incest presupposes the prohibition on homosexuality, for it presumes the heterosexualization of desire.

To accept this view we must begin by presupposing that masculine and feminine are not dispositions, as Freud sometimes argues, but indeed accomplishments, ones which emerge in tandem with the achievement of heterosexuality. Here Freud articulates a cultural logic whereby gender is achieved and stabilized through heterosexual positioning, and where threats to heterosexuality thus become threats to gender itself. The prevalence of this heterosexual matrix in the construction of gender emerges not only in Freud's text, but in the cultural

forms of life that have absorbed this matrix and are inhabited by everyday forms of gender anxiety. Hence, the fear of homosexual desire in a woman may induce a panic that she is losing her femininity, that she is not a woman, that she is no longer a proper woman, that if she is not quite a man, she is like one, and hence monstrous in some way. Or in a man, the terror of homosexual desire may lead to a terror of being construed as feminine, feminized, of no longer being properly a man, of being a "failed" man, or being in some sense a figure of monstrosity or abjection.

I would argue that phenomenologically there are many ways of experiencing gender and sexuality that do not reduce to this equation, that do not presume that gender is stabilized through the installation of a firm heterosexuality, but for the moment I want to invoke this stark and hyperbolic construction of the relation between gender and sexuality in order to think through the question of ungrieved and ungrievable loss in the formation of what we might call the gendered character of the ego.

Consider that gender is acquired at least in part through the repudiation of homosexual attachments; the girl becomes a girl through being subject to a prohibition which bars the mother as an object of desire and installs that barred object as a part of the ego, indeed, as a melancholic identification. Thus the identification contains within it both the prohibition and the desire, and so embodies the ungrieved loss of the homosexual cathexis. If one is a girl to the extent that one does not want a girl, then wanting a girl will bring being a girl into question; within this matrix, homosexual desire thus panics gender.

Heterosexuality is cultivated through prohibitions, and these prohibitions take as one of their objects homosexual at-

under the force of prohibition, will incorporate homosexuality as an identification with masculinity. But this masculinity will be haunted by the love it cannot grieve, and before I suggest how this might be true, I'd like to situate the kind of writing that I have been offering as a certain cultural engagement with psychoanalytic theory that belongs neither to the fields of psychology nor to psychoanalysis, but which nevertheless seeks to establish an intellectual relationship to those enterprises.

Thus far, I have been offering something like an exegesis of a certain psychoanalytic logic, one that appears in some psychoanalytic texts but which these texts and others also sometimes contest. I make no empirical claims, nor attempt a survey of current psychoanalytic scholarship on gender, sexuality, or melancholy. I want merely to suggest what I take to be some productive convergences between Freud's thinking on ungrieved and ungrievable loss and the predicament of living in a culture which can mourn the loss of homosexual attachment only with great difficulty.

This problematic is made all the more acute when we consider the ravages of AIDS, and the task of finding a public occasion and language in which to grieve this seemingly endless number of deaths. More generally, this problem makes itself felt in the uncertainty with which homosexual love and loss is regarded: is it regarded as a "true" love, a "true" loss, a love and loss worthy and capable of being grieved, and thus worthy and capable of having been lived? Or is it a love and a loss haunted by the specter of a certain unreality, a certain unthinkable, the double disavowal of the "I never loved her, and I never lost her," uttered by a woman, the "I never loved him, I never lost him," uttered by a man? Is this the "never" that supports the naturalized surface of heterosexual life as well as its pervasive melancholia? Is it the disavowal of

tachments, thereby forcing the loss of those attachments.² If the girl is to transfer love from her father to a substitute object, she must, according to Freudian logic, first renounce love for her mother, and renounce it in such a way that both the aim and the object are foreclosed. She must not transfer that homosexual love onto a substitute feminine figure, but renounce the possibility of homosexual attachment itself. Only on this condition does a heterosexual aim become established as what some call a sexual orientation. Only on the condition of this foreclosure of homosexuality can the father and substitutes for him become objects of desire, and the mother become the uneasy site of identification.

Becoming a "man" within this logic requires repudiating femininity as a precondition for the heterosexualization of sexual desire and its fundamental ambivalence. If a man becomes heterosexual by repudiating the feminine, where could that repudiation live except in an identification which his heterosexual career seeks to deny? Indeed, the desire for the feminine is marked by that repudiation: he wants the woman he would never be. He wouldn't be caught dead being her; therefore he wants her. She is his repudiated identification (a repudiation he sustains as at once identification and the object of his desire). One of the most anxious aims of his desire will be to elaborate the difference between him and her, and he will seek to discover and install proof of that difference. His wanting will be haunted by a dread of being what he wants, so that his wanting will also always be a kind of dread. Precisely because what is repudiated and hence lost is preserved as a repudiated identification, this desire will attempt to overcome an identification which can never be complete.

Indeed, he will not identify with her, and he will not desire another man. That refusal to desire, that sacrifice of desire

loss by which sexual formation, including gay sexual formation, proceeds?

If we accept the notion that the prohibition on homosexuality operates throughout a largely heterosexual culture as one of its defining operations, then the loss of homosexual objects and aims (not simply this person of the same gender, but *any* person of the same gender) would appear to be foreclosed from the start. I say "foreclosed" to suggest that this is a preemptive loss, a mourning for un-lived possibilities. If this love is from the start out of the question, then it cannot happen, and if it does, it certainly did not. If it does, it happens only under the official sign of its prohibition and disavowal.³ When certain kinds of losses are compelled by a set of culturally prevalent prohibitions, we might expect a culturally prevalent form of melancholia, one which signals the internalization of the ungrieved and ungrievable homosexual cathexis. And where there is no public recognition or discourse through which such a loss might be named and mourned, then melancholia takes on cultural dimensions of contemporary consequence. Of course, it comes as no surprise that the more hyperbolic and defensive a masculine identification, the more fierce the ungrieved homosexual cathexis. In this sense, we might understand both "masculinity" and "femininity" as formed and consolidated through identifications which are in part composed of disavowed grief.

If we accept the notion that heterosexuality naturalizes itself by insisting on the radical otherness of homosexuality, then heterosexual identity is purchased through a melancholic incorporation of the love that it disavows: the man who insists upon the coherence of his heterosexuality will claim that he never loved another man, and hence never lost another man. That love, that attachment becomes subject to a double dis-

avowal, a never having loved, and a never having lost. This "never-never" thus founds the heterosexual subject, as it were; it is an identity based upon the refusal to avow an attachment and, hence, the refusal to grieve.

There is perhaps a more culturally instructive way of describing this scenario, for it is not simply a matter of an individual's unwillingness to avow and hence to grieve homosexual attachments. When the prohibition against homosexuality is culturally pervasive, then the "loss" of homosexual love is precipitated through a prohibition which is repeated and ritualized throughout the culture. What ensues is a culture of gender melancholy in which masculinity and femininity emerge as the traces of an ungrieved and ungrievable love; indeed, where masculinity and femininity within the heterosexual matrix are strengthened through the repudiations that they perform. In opposition to a conception of sexuality which is said to "express" a gender, gender itself is here understood to be composed of precisely what remains inarticulate in sexuality.

If we understand gender melancholy in this way, then perhaps we can make sense of the peculiar phenomenon whereby homosexual desire becomes a source of guilt. In "Mourning and Melancholia" Freud argues that melancholy is marked by the experience of self-beratement. He writes, "If one listens carefully to the many and various self-accusations of the melancholic, one cannot in the end avoid the impression that often the most violent of them are hardly at all applicable to the patient himself, but that with insignificant modifications they do fit someone else, some person whom the patient loves, has loved or ought to love . . . the self-reproaches are reproaches against a loved object which have been shifted on to the patient's own ego."⁴

Freud goes on to conjecture that the conflict with the other which remains unresolved at the time the other is lost re-emerges in the psyche as a way of continuing the quarrel. Indeed, anger at the other is doubtless exacerbated by the death or departure which occasions the loss. But this anger is turned inward and becomes the substance of self-beratement.

In "On Narcissism," Freud links the experience of guilt with the turning back into the ego of homosexual libido.⁵ Putting aside the question of whether libido can be homosexual or heterosexual, we might rephrase Freud and consider guilt as the turning back into the ego of homosexual attachment. If the loss becomes a renewed scene of conflict, and if the aggression that follows from that loss cannot be articulated or externalized, then it rebounds upon the ego itself, in the form of a super-ego. This will eventually lead Freud to link melancholic identification with the agency of the super-ego in *The Ego and the Id*, but already in "On Narcissism" we have some sense of how guilt is wrought from ungrievable homosexuality.

The ego is said to become impoverished in melancholia, but it appears as poor precisely through the workings of self-beratement. The ego-ideal, what Freud calls the "measure" against which the ego is judged by the super-ego, is precisely the ideal of social rectitude defined over and against homosexuality. "This ideal," Freud writes, "has a social side: it is also the common ideal of a family, a class or a nation. It not only binds the narcissistic libido, but also a considerable amount of the person's homosexual libido, which in this way becomes turned back into the ego. The dissatisfaction due to the non-fulfillment of this ideal liberates homosexual libido, which is transformed into a sense of guilt (dread of the community)" (81).

But the movement of this "transformation" is not altogether

clear. After all, Freud will argue in *Civilization and Its Discontents* that these social ideals are transformed into a sense of guilt through a kind of internalization which is not, ultimately, mimetic. In "On Narcissism," it is not that one treats oneself as harshly as one was treated but rather that the aggression toward the ideal and its unfulfillability is turned inward, and this self-aggression becomes the primary structure of conscience: "by means of identification [the child] takes the unattackable authority into himself" (86).

In this sense, in melancholia the super-ego can become a gathering place for the death instincts. As such, it is not necessarily the same as those instincts or their effect. In this way, melancholia attracts the death instincts to the super-ego, the death instincts being understood as a regressive striving toward organic equilibrium, and the self-beratement of the super-ego being understood to make use of that regressive striving for its own purposes. Melancholy is both the refusal of grief and the incorporation of loss, a miming of the death it cannot mourn. Yet the incorporation of death draws upon the death instincts to such a degree that we might well wonder whether the two can be separated from one another, whether analytically or phenomenologically.

The prohibition on homosexuality preempts the process of grief and prompts a melancholic identification which effectively turns homosexual desire back upon itself. This turning back upon itself is precisely the action of self-beratement and guilt. Significantly, homosexuality is *not* abolished but preserved, though preserved precisely in the prohibition on homosexuality. In *Civilization and Its Discontents*, Freud makes clear that conscience requires the continuous sacrifice or renunciation of instinct to produce the peculiar satisfaction that conscience requires; conscience is never assuaged by renuncia-

tion, but is paradoxically strengthened ("renunciation breeds intolerance").⁶ Renunciation does not abolish the instinct; it deploys the instinct for its own purposes, so that prohibition, and the lived experience of prohibition as repeated renunciation, is nourished precisely by the instinct that it renounces. In this scenario, renunciation requires the very homosexuality that it condemns, not as its external object, but as its own most treasured source of sustenance. The act of renouncing homosexuality thus paradoxically strengthens homosexuality, but it strengthens homosexuality precisely as the power of renunciation. Renunciation becomes the aim and vehicle of satisfaction. And it is, we might conjecture, precisely the fear of setting homosexuality loose from this circuit of renunciation that so terrifies the guardians of masculinity in the U.S. military. What would masculinity "be" without this aggressive circuit of renunciation from which it is wrought? Gays in the military threaten to undo masculinity only because this masculinity is made of repudiated homosexuality.⁷

Some suggestions I made in *Bodies That Matter*⁸ can facilitate the transition from the consideration of melancholia as a specifically psychic economy to the production of the circuitry of melancholia as part of the operation of regulatory power. If melancholia designates a sphere of attachment that is not explicitly produced as an object of discourse, then it erodes the operation of language that not only posits objects, but regulates and normalizes objects through that positing. If melancholia appears at first to be a form of containment, a way of internalizing an attachment that is barred from the world, it also establishes the psychic conditions for regarding "the world" itself as contingently organized through certain kinds of foreclosures.⁹

Having described a melancholy produced through the com-

pulsory production of heterosexuality, thus, a heterosexual melancholy that one might read in the workings of gender itself, I want now to suggest that rigid forms of gender and sexual identification, whether homosexual or heterosexual, appear to spawn forms of melancholy. I would like first to reconsider the theory of gender as performative that I elaborated in *Gender Trouble*, and then to turn to the question of gay melancholia and the political consequences of ungrievable loss.

There I argued that gender is performative, by which I meant that no gender is "expressed" by actions, gestures, or speech, but that the performance of gender produces retroactively the illusion that there is an inner gender core. That is, the performance of gender retroactively produces the effect of some true or abiding feminine essence or disposition, so that one cannot use an expressive model for thinking about gender. Moreover, I argued that gender is produced as a ritualized repetition of conventions, and that this ritual is socially compelled in part by the force of a compulsory heterosexuality. In this context, I would like to return to the question of drag to explain in clearer terms how I understand psychoanalysis to be linked with gender performativity, and how I take performativity to be linked with melancholia.

It is not enough to say that gender is performed, or that the meaning of gender can be derived from its performance, whether or not one wants to rethink performance as a compulsory social ritual. Clearly there are workings of gender that do not "show" in what is performed as gender, and to reduce the psychic workings of gender to the literal performance of gender would be a mistake. Psychoanalysis insists that the opacity of the unconscious sets limits to the exteriorization of the psyche. It also argues—rightly, I think—that what is exteriorized or performed can only be understood by reference

loss it cannot grieve, allegorizes the incorporative fantasy of melancholia whereby an object is phantasmatically taken in or on as a way of refusing to let it go. Gender itself might be understood in part as the "acting out" of unresolved grief.

The above analysis is a risky one because it suggests that for a "man" performing femininity, or for a "woman" performing masculinity (the latter is always, in effect, to perform a little less, given that femininity is cast as the spectacular gender), there is an attachment to—and a loss and refusal of—the figure of femininity by the man, or the figure of masculinity by the woman. It is important to underscore that, although drag is an effort to negotiate cross-gendered identification, cross-gendered identification is not the only paradigm for thinking about homosexuality, merely one among others. Drag allegorizes some set of melancholic incorporative fantasies that stabilize gender. Not only are a vast number of drag performers straight, but it would be a mistake to think that homosexuality is best explained through the performativity that is drag. What does seem useful in this analysis, however, is that drag exposes or allegorizes the mundane psychic and performative practices by which heterosexualized genders form themselves through renouncing the possibility of homosexuality, a foreclosure which produces both a field of heterosexual objects and a domain of those whom it would be impossible to love. Drag thus allegorizes *heterosexual melancholy*, the melancholy by which a masculine gender is formed from the refusal to grieve the masculine as a possibility of love; a feminine gender is formed (taken on, assumed) through the incorporative fantasy by which the feminine is excluded as a possible object of love, an exclusion never grieved, but "preserved" through heightened feminine identification. In this sense, the "truest"

to what is barred from performance, what cannot or will not be performed.

The relation between drag performances and gender performativity in *Gender Trouble* goes something like this: when a man is performing drag as a woman, the "imitation" that drag is said to be is taken as an "imitation" of femininity, but the "femininity" that he imitates is not understood as being itself an imitation. Yet if one considers that gender is acquired, that it is assumed in relation to ideals which are never quite inhabited by anyone, then femininity is an ideal which everyone always and only "imitates." Thus, drag imitates the imitative structure of gender, revealing gender itself to be an imitation. However attractive this formulation may have seemed, it didn't address the question of how certain forms of disavowal and repudiation come to organize the performance of gender. How is the phenomenon of gender melancholia to be related to the practice of gender performativity?

Moreover, given the iconographic figure of the melancholic drag queen, one might ask whether there is not a dissatisfied longing in the mimetic incorporation of gender that is drag. Here one might ask also after the disavowal which occasions the performance and which performance might be said to enact, where performance engages "acting out" in the psychoanalytic sense. If melancholia in Freud's sense is the effect of an ungrieved loss,¹⁰ performance, understood as "acting out," may be related to the problem of unacknowledged loss. If there is an ungrieved loss in drag performance, perhaps it is a loss that is refused and incorporated in the performed identification, one which reiterates a gendered idealization and its radical uninhabitability. This is, then, neither a territorialization of the feminine by the masculine nor a sign of the essential plasticity of gender. It suggests that the performance allegorizes a

lesbian melancholic is the strictly straight woman, and the "truest" gay male melancholic is the strictly straight man.

What drag does expose, however, is that in the "normal" constitution of gender presentation, the gender that is performed is constituted by a set of disavowed attachments, identifications which constitute a different domain of the "unperformable." Indeed, what constitutes the *sexually unperformable* may—but need not—be performed as *gender identification*.¹¹ To the extent that homosexual attachments remain unacknowledged within normative heterosexuality, they are not merely constituted as desires which emerge and subsequently become prohibited; rather, these desires are proscribed from the start. And when they do emerge on the far side of the censor, they may well carry the mark of impossibility with them, performing, as it were, as the impossible within the possible. As such, they will not be attachments that can be openly grieved. This is, then, less a *refusal* to grieve (the Mitscherlich formulation that accents the choice involved) than a preemption of grief performed by the absence of cultural conventions for avowing the loss of homosexual love. And this absence produces a culture of heterosexual melancholy, one which can be read in the hyperbolic identifications by which mundane heterosexual masculinity and femininity confirm themselves. The straight man *becomes* (mimes, cites, appropriates, assumes the status of) the man he "never" loved and "never" grieved; the straight woman *becomes* the woman she "never" loved and "never" grieved. It is in this sense, then, that what is most apparently performed as gender is the sign and symptom of a pervasive disavowal.

Gay melancholia, however, also contains anger that can be translated into political expression. It is precisely to counter

this pervasive cultural risk of gay melancholia (what the newspapers generalize as "depression") that there has been an insistent publicization and politicization of grief over those who have died from AIDS. The Names Project Quilt is exemplary, ritualizing and repeating the name itself as a way of publically avowing limitless loss.¹²

Insofar as the grief remains unspeakable, the rage over the loss can redouble by virtue of remaining unavowed. And if that rage is publically proscribed, the melancholic effects of such a proscription can achieve suicidal proportions. The emergence of collective institutions for grieving are thus crucial to survival, to reassembling community, to rearticulating kinship, to reweaving sustaining relations. Insofar as they involve the publicization and dramatization of death—as in the case of "die-ins" by Queer Nation—they call for being read as life-affirming rejoinders to the dire psychic consequences of a grieving process culturally thwarted and proscribed.

Melancholy can work, however, within homosexuality in specific ways that call for rethinking. Within the formation of gay and lesbian identity, there may be an effort to disavow a constitutive relationship to heterosexuality. When this disavowal is understood as a political necessity in order to *specify* gay and lesbian identity over and against its ostensible opposite, heterosexuality, that cultural practice paradoxically culminates in a weakening of the very constituency it is meant to unite. Not only does such a strategy attribute a false and monolithic status to heterosexuality, but it misses the political opportunity to work on the weakness in heterosexual subjectivation and to refute the logic of mutual exclusion by which heterosexism proceeds. Moreover, a full-scale denial of the interrelationship can constitute a rejection of heterosexual-

ality that is to some degree an identification *with* a rejected heterosexuality. Important to this economy, however, is the refusal to recognize this identification that is, as it were, already made, a refusal which absently designates the domain of a specifically gay melancholia, a loss which cannot be recognized and, hence, cannot be mourned. For a gay or lesbian identity position to sustain its appearance as coherent, heterosexuality must remain in that rejected and repudiated place. Paradoxically, its heterosexual *remains* must be *sustained* precisely through insisting on the seamless coherence of a specifically gay identity. Here it should become clear that a radical refusal to identify suggests that on some level an identification has already taken place, an identification has been made and disavowed, whose symptomatic appearance is the insistence, the overdetermination of the identification that is, as it were, worn on the body that shows.

This raises the political question of the cost of articulating a coherent identity position by producing, excluding, and repudiating a domain of abjected specters that threaten the arbitrarily closed domain of subject positions. Perhaps only by risking the *incoherence* of identity is connection possible, a political point that correlates with Leo Bersani's insight that only the decentered subject is available to desire.¹³ What cannot be avowed as a constitutive identification for any given subject position runs the risk not only of becoming externalized in a degraded form, but repeatedly repudiated and subject to a policy of disavowal.

The logic of repudiation that I've charted here is in some ways a hyperbolic theory, a logic in drag, as it were, which overstates the case, but overstates it for a reason. There is no necessary reason for identification to oppose desire, or for desire to be fueled by repudiation. This remains true for

■ Keeping It Moving

Commentary on Judith Butler's
"Melancholy Gender / Refused
Identification"

ADAM PHILLIPS

Ends of sentences and other pauses only come when we run out of time or hope.

—Carolyn Creedon, *The Best American Poetry*

If, as Freud suggests, character is constituted by identification—the ego likening itself to what it once loved—then character is close to caricature, an imitation of an imitation.¹ Like the artists Plato wanted to ban, we are making copies of copies, but unlike Plato's artists we have no original, only an infinite succession of likenesses to someone who, to all intents and purposes, does not exist. Freud's notion of character is a parody of a Platonic work of art; his theory of character formation through identification makes a mockery of character as in any way substantive. The ego is always dressing up for somewhere to go. Insofar as being is being like, there can be

no place for True selves or core gender identities. After all, my sense of authenticity can come only from the senses of authenticity in my culture. In this context, my True Self is more accurately described as my Preferred Self (or Selves). I am the performer of my conscious and unconscious preferences.

Lacan's mirror-stage is a testament to the havoc wreaked by mimetic forms of development; and Mikkel Borch-Jacobsen and Leo Bersani in particular have exposed the violence and tautology of Freud's theory of identification, the mutual implication and complicity involved in being like.² As Judith Butler's sobering essay shows, this critical concept of identification is the nexus for a number of contentious issues in contemporary theory; it invites us to wonder what we use other people for and how other they are. In fact, it forces us to confront the question that exercised Freud and that object relations and relational psychoanalysis take for granted; in what sense do we have what we prefer to call relationships with each other?

When Freud proposed that the object was merely "soldered" on to the instinct, that our primary commitment was to our desire and not to its target, he implied that we are not attached to each other in the ways we like to think.³ Freud glimpsed in the *Interpretation of Dreams* the ego's potential for promiscuous mobility; dreams in particular revealed that psychic life was astonishingly mobile and adventurous even if lived life was not. (Very few people are actively bisexual yet everyone is psychically bisexual.) Freud had both to explain this disparity—that we do not have the courage, as it were, of our primary process—and also to find a way, in theory, of grounding the Faustian ego, defining its loyalties when they sometimes seemed unreliable. The ego certainly seemed shift in its allegiances, and so it was with some re-

lief that Freud turned to mourning, which seemed to reveal that the ego is grounded in its relationship with loved and hated others.⁴ Mourning is immensely reassuring because it convinces us of something we might otherwise doubt; our attachment to others. The protracted painfulness of mourning confirms something that psychoanalysis had put into question: how intrinsigently devoted we are to the people we love and hate. Despite the evidence of our dreams, our capacity for infinite substitution is meager. In this sense, mourning has been a ballast for the more radical possibilities of psychoanalysis. It is the rock, so to speak, on which Prometheus founders.

It might at first seem more accurate to say that, for Freud, it was the Oedipus complex that both constituted and set limits to the exorbitance of the ego. But it is, as Klein has shown, the mourning entailed in the so-called resolution of the Oedipus complex that consolidates the ego. Without mourning for primary objects there is no way out of the magic circle of the family. Indeed, partly through the work of Klein, mourning has provided the foundation for development in most versions of psychoanalysis; so much so, in fact, that mourning has acquired the status of a quasi-religious concept in psychoanalysis. Analysts believe in mourning; if a patient were to claim, as Emerson once did, that mourning was "shallow" he or she would be considered to be "out of touch" with something or other. It is as though a capacity for mourning, with all that it implies, constitutes the human community. We can no more imagine a world without bereavement than we can imagine a world without punishment.

I think that, somewhat along these lines, Judith Butler is trying to use mourning to give some gravity, in both senses, to her exhilarating notion of gender as performative. What is remarkable about her essay is that she manages to do this

without the argument's degenerating into the more coercive pieties that talk about grief usually brings in its wake. Mourning makes moralists of us all. There will never be more gender identities than we can invent and perform. We should not be celebrating those people, many of whom are psychoanalysts, who, in the name of Truth, or Psychic Health, or Maturity, seek to limit the repertoire.

It is now a cliché, in theory if not in practice, that all versions of gender identity are conflictual and therefore problematic. What Butler is proposing with her notion of a melancholic identification, a "culture of gender melancholy in which masculinity and femininity emerge as the traces of an ungrieved and ungrievable love," is a new version of an old question about gender identity. Why are homosexual attachments—the inappropriately named "negative" Oedipus complex—described, even if not originally experienced, aversively? Why are these manifestly passionate loves disavowed, made un-mournable, repudiated, and then punished when witnessed in others? At the least, it seems clear from Butler's convincing account that the culturally pervasive hostility—both inter- and intrapsychically—to homosexuality is based on envy. If some heterosexuals in pre-AIDS times were explicitly envious of the promiscuity of homosexuals—why can't we cruise?—heterosexuals now may be more likely to envy simply the intimacy that some people are free to indulge and elaborate with people of the same sex. But if, as Butler suggests, "masculinity" and "femininity" are formed and consolidated through identifications that are composed in part of disavowed grief, what would it be like to live in a world that acknowledged and sanctioned such grief, that allowed us, as it were, the full course of our bereavement of disowned or renounced gender identities? What would have to happen in the so-called

psychoanalytic community for an ethos to be created in which patients were encouraged to mourn the loss of all their repressed gender identities?

These seem to me to be questions of considerable interest, provided they do not entail the idealization of mourning—its use as a spurious redemptive practice, as a kind of ersatz cure for repression or the anguishes of uncertainty. If the convinced heterosexual man, in Butler's words, "becomes subject to a double disavowal, a never-having-loved and a never-having-lost," the homosexual attachment, is it therefore to become integral to the psychoanalytic project to analyze, or engineer the undoing of this disavowal if the heterosexual man claims to be relatively untroubled by it? To me, the absolute plausibility of Butler's argument poses some telling clinical quandaries. Who, for example, decides what constitutes a problem for the patient? And by what criteria? Assumed heterosexuality is every bit as much of a "problem" as any other assumed position (all symptoms, after all, are states of conviction). Certainly Butler's paper reminds us of the cost, the deprivation, in all gender identities, not to mention the terror informing these desperate measures. "There is," Butler writes, "no necessary reason for identification to oppose desire, or for desire to be fueled by repudiation." But there is, of course, a necessary reason by a certain kind of psychoanalytic logic. In Freud's view, we become what we cannot have, and we desire (and punish) what we are compelled to disown. But why these choices—why can't we do both and something else as well?—and why are they the choices?

These are the issues opened up in Butler's *Gender Trouble*. The essentially performative, constructed nature of gender identity makes all constraints of the repertoire seem factitious and unnecessarily oppressive. But just as every performance is

subsidized by an inhibition elsewhere, so there is no identity, however compelling the performance, without suffering. If the idea of performance frees identity into states of (sometimes willed) possibility, mourning refers those same identities back to their unconscious histories, with their repetitions and their waste; those parameters that seemingly thwart our options. Mourning and performance—and the performances that constitute our sense of mourning—seem usefully twinned. Without the idea of performance, mourning becomes literalized as Truth—our deepest act; without the idea of mourning, performance becomes an excessive demand—pretend there's no unconscious, then pretend what you like. "I believe in all sincerity," Valéry wrote, "that if each man were not able to live a number of lives beside his own, he would not be able to live his own life."³ Valéry's ironic sincerity—from which of his lives is he speaking?—invites us, like Butler, to multiply our versions of self as some kind of psychic necessity; as though we might not be able to bear the loss of not doing so. But how many lives can the analyst recognize in, or demand of, his patient, and what are the constraints on this recognition that so easily becomes a demand?

In analysis, of course, it is not only the patient's gender identities that are at stake. Both the analyst and her patient are working to sustain their desire, and desire—both intra- and interpsychically—depends on difference. There always has to be something else, something sufficiently (or apparently) other. The specter of Aphanisis, Jones's repressed concept of the death of desire, haunts the process. But though desire depends on difference, we only like the differences we like; the set of desirable or tolerable differences, desire-sustaining difference, is never infinite for anyone. Psychoanalysis is about where we draw these constitutive lines. Any clinician is only

too conscious of the constraints, the unconscious constraints, on possibility that are called symptoms (and from a different perspective are called the Oedipus complex). But, of course, what is possible in analysis, or anywhere else, is dictated by our theoretical paradigms, by the languages we choose to speak about our practice. Despite boasts to the contrary—psychoanalysis, the Impossible Profession and the like—psychoanalysis is only as difficult as we make it.

From a clinical point of view, Butler's initial political voluntarism in *Gender Trouble* would have made analysts wary. But there is no obvious reason why analysts in their practice have to be less imaginative than Butler is asking them to be in "Melancholy Gender." The analyst who believes in the unconscious can hardly set himself up as a representative of the authentic life even though the language he uses to talk about his job is full of the jargon of authenticity (integrity, honesty, truth, self, instinct). The language of performance may be too easy to dismiss clinically as evasive, in a way that is blind to the theatricality of the analytic situation. Butler's use of identification puts the notion of the performative back into the analytic frame; what is more surprising is that she has been able to use mourning as a way of nuancing the theatricality that is integral to our making of identities, our making ourselves up through loss. It is fortunate that writers are interested in psychoanalysis because, unlike analysts, they are free to think up thoughts unconstrained by the hypnotic effect of clinical practice. Good performers, like musicians or sportspeople or analysts, are often not that good at talking about what they do, partly because they are the ones who do it.

And the doing it, of course, like the living of any life, involves acknowledging, in one way or another, that there are only two sexes. Though this, in and of itself, says nothing about

the possible repertoire of gender identities. The logic of Butler's argument, the kind of instructive incoherence she finds in Freud, recuperates a sense of possibility for analytic practice. And yet the very lucidity of Butler's essay also prompts another kind of reflection. It can sometimes seem a shame that there are only two sexes, not least because we use this difference as a paradigm to do so much work for us (the differences between the sexes are, of course, more exciting, or more articulable, than the differences between a live body and a dead body). There is a kind of intellectual melancholy in the loss of a third sex that never existed and so can never be mourned; this third, irrational sex that would break the spell (or the logic) of the two, and that is one of the child's formative and repressed fantasies about himself or herself. (There is a link between this magical solution to the primal scene and fantasies of synthesis and redemption.) What Freud called primary process is, after all, the erasing of mutual exclusion, a logic defying logic. This form of generosity (and radicalism) is not always available, it seems, to our secondary-process selves.

Starting with two sexes, as we must—described as opposites or alternatives or complements—locks us into a logic, a binary system that often seems remote from lived and spoken experience and is complicit with the other binary pairs—inside/outside, primary process/secondary process, sadism/masochism, and so on—that are such a misleading part of psychoanalytic language. We should be speaking of paradoxes and spectrums, not contradictions and mutual exclusion. Every child rightly wants to know whether there is a position beyond exclusion or difference or separateness—a world in which leaving and being left out disappears, an idea taken up at a different level in utopian socialism, which aims at a society without margins and therefore without humiliation.

In thinking about gender, or any of the so-called identities, it seems to be extremely difficult to find a picture or a story that no longer needs the idea of exclusion. And Butler's theoretical descriptions reflect this. There seems to be something bewitching, certainly in psychoanalytic theory, about the idea—and the experience—of evacuation and of the kinds of definition that the idea of inside and outside can give us (in relation to recent psychoanalytic history Balint was asking whether the fish was in the water or the water in the fish). Obviously, the vocabulary of difference—the means of establishing those intra- and interpsychic boundaries and limits which psychoanalysis promotes—is, by definition, far more extensive than the language of sameness (the same, of course, is not only the identical). We can talk about difference—in a sense, that's what talk is about—but sameness makes us mute, dull, or repetitive. And to talk about homosexuality exclusively in terms of sameness is to compound the muddle. Sameness, like difference, is a (motivated) fantasy, not a natural fact. The language of boundaries that psychoanalysis is so intent on, and that makes possible notions of identification and mourning, promotes a specific set of assumptions about what a person is and can be. It is a picture of a person informed by the languages of purity and property, what Mary Douglas more exactly called purities and danger. It may be more useful to talk about gradations and blurring rather than contours and outlines when we plot our stories about gender.⁶ Butler's language of performance keeps definition on the move, which is where it is anyway. Mourning slows things down.

der performativity, and second, on whether sexual difference is an opposition that is as stable as it might appear.

Phillips suggests that the consideration of melancholic incorporation tempers the voluntarism of the position associated with gender performativity that has emerged in the reception of *Gender Trouble*. On the one hand, there appears to be a repudiated and unresolved knot of grief, and on the other, a self-conscious subject who, in a Sartrean vein, creates itself anew again and again. But what if the terms of this opposition are not quite as stable as they seem? Consider that the irresolution of melancholia is tied to the check placed upon aggression against the lost other, that the idealization of the other that accompanies self-beratement in melancholia is precisely the routing against the ego of aggression toward the other which is prohibited from being expressed directly. The prohibition works in the service of an idealization, but it also works in the service of an idealization of grief as a pure or sacred practice. The melancholic, barred from aggressive expression, begins to mime and incorporate the lost one, refusing the loss through that incorporative strategy, "continuing the quarrel" with the other, but now in the form of an intrapsychic self-beratement. But this process is not only intrapsychic, for symptomatic expression is precisely the return of what is excluded in the process of idealization. What is the place of "acting out" in relation to symptomatic expression, especially when beratement escapes the intrapsychic circuit to emerge in displaced and externalized forms? Is this kind of "acting out," which often takes the form of a pantomime, not the very venue for an aggression that refuses to remain locked up in the circuit of self-beratement, an aggression that breaks out of that circuit only to heap itself, through displacement, on objects which

■ Reply to Adam Phillips's Commentary on "Melancholy Gender / Refused Identification"

Adam Phillips's welcome commentary confirms that there might be a dialogue, even perhaps a psychoanalytic one, between a clinical and a speculative perspective on questions of gender, melancholia, and performativity. Clearly the positions here are not as "staked out" as is often the case, for Phillips is himself both a clinician and a speculative thinker, and thus furthers the doubly dimensioned writing inaugurated by Freud. Indeed, what might at first seem a strict opposition—the clinician, on the one hand, and the cultural theorist of gender, on the other—is broken down and reconfigured in the course of this exchange, and it is as much the content of his claims as the movement of his own thinking which makes me want to reconsider the oppositional framing and thinking which seems, luckily, not to be able to sustain itself here. My reply will focus first on the question of whether melancholy is rightly understood to oppose or to temper notions of gen-

signify the resonance, the remains, of the lost other? In this sense, what is performed as a consequence of melancholia is not a voluntary act, but an acting out motivated—in part—by an unowned aggression.

How does this account work in the context of gender melancholia? If I acquire my gender by repudiating my love for one of my own gender, then that repudiation lives on in the acting out of my gender and asks to be read as rivalry, aggression, idealization, and melancholia. If I am a woman to the extent that I have never loved one, both aggression and shame are locked into that "never," that "no way," which suggests that whatever gender I am is threatened fundamentally by the return of the love rendered unthinkable by that defensive "never." Therefore what I act, indeed, what I "choose," has something profoundly unchosen in it that runs through the course of that "performance." Here the notion of gender performativity calls for psychoanalytic rethinking through the notion of "acting out," as it emerges in the articulation of melancholia and in the pantomimic response to loss whereby the lost other is incorporated in the formative identifications of the ego.

Phillips is right to warn psychoanalysis against an idealization of mourning itself, the sacralization of mourning as the consummate psychoanalytic ritual. It is as if psychoanalysis as a practice risks becoming afflicted with the very suffering it seeks to know. The resolution of grief becomes unthinkable in a situation in which our various losses become the condition for psychoanalysis as a practice of interminable mourning. But what breaks the hold of grief except the cultivation of the aggression grief holds at bay against the means by which it is held at bay? Part of what sustains and extends the period of mourning is precisely the prohibition against expressing

aggression toward what is lost—in part because that lost one has abandoned us, and in the sacralization of the object, we exclude the possibility of raging against that abandonment. What are the affirmative consequences of mimetic acting out as it works, within a psychoanalytic frame, to theatricalize that aggression without ethical consequence, and to articulate, for the purposes of self-reflection, through a set of "acts" the logic of repudiation by which they are motivated? Isn't it then the case that such theatricality might work as a psychoanalytic notion and not only as that which must be corrected or tempered by psychoanalysis? Wouldn't that be one way to counter the idealization of mourning (itself a symptom of mourning) which commits psychoanalysis to the sober work of permanent mourning? To what extent is that effect of "permanence" the result of the force of repudiation itself, aggression in the service of a self-berating bind typical of melancholia?

Phillips asks another set of questions, which seem also to work within a certain oppositional frame which may be less oppositional than at first appears. He rephrases my question appropriately when he queries whether there is a necessary reason for identification to oppose desire or for desire to be fueled by repudiation. He claims that within the psychoanalytic framework there are good reasons, and that every position taken up and every desire determined engages a psychic conflict. This follows from the fact that there are always losses, refusals, and sacrifices to be made along the way to having the ego or character formed or having desire disposed in any determinate direction. This seems right. But perhaps there is a way of developing a typology of "refusal" and "exclusion" that might help us distinguish between what is rigorously repudiated and foreclosed, and what happens to be less rigidly or permanently declined. Surely there is, say, a way of account-

ing for homosexuality which presupposes that it is rooted in an unconscious repudiation of heterosexuality and which, in making that presumption, determines repudiated heterosexuality to be the unconscious "truth" of lived homosexuality. But is such a presumption about repudiation necessary to account for the trajectory of lived homosexuality? Could there be equally compelling accounts of unconscious motivations that account for homosexuality which do not assume the repudiated status of heterosexuality in its formation? And what of those homosexuals who do not rigorously oppose heterosexuality either intrapsychically or interpsychically, but who are nevertheless relatively determined in the directionality of their desire? Perhaps the economy of desire always works through refusal and loss of some kind, but it is not as a consequence an economy structured by a logic of non-contradiction. Isn't this kind of postcontradictory psychic mobility what is desired psychoanalytically, and what Freud sought to circumscribe through reference to the bisexedness of the psyche? Is this mobility not a sign that a rigorously instituted logic of repudiation is not, after all, necessary for psychic survival?

It seems to me that we must accept, as Phillips rightly counsels us to do, that there is no "position beyond exclusion—or difference, or separateness" and no "world in which leaving and being left out disappears." But does this acceptance commit us to the position that "sex" is a stable category or that objects of homosexual love must disappear through the force of repudiation and prohibition? To what extent must we align this more general and inevitable separation and loss with a repudiation of homosexual love which makes gender melancholics of us all? The "givenness" of sexual difference is clearly not to be denied, and I agree that there is no "third sex" to be found or pursued. But why is sexual difference the primary

not finally reducible to a given notion of sexual difference? Indeed, to what extent are our notions of the masculine and the feminine formed through the lost attachments which they are said to occasion? Can we finally ever resolve the question of whether sexual difference is the accomplishment of a melancholic heterosexuality, sacralized as theory, or whether it is the given condition of loss and attachment in any set of human relations? It seems clear that in some cases it is both, but that we would lose a vital terminology for understanding loss and its formative effects if we were to assume from the outset that we only and always lose the other sex, for it is as often the case that we are often in the melancholic bind of having lost our own sex in order, paradoxically, to become it.

guarantor of loss in our psychic lives? And can all separation and loss be traced back to that structuring loss of the other sex by which we emerge as this sexed being in the world?

Perhaps this assumption is troubled if we take seriously the notion that sex is at once given and accomplished—given as that which is (always) yet to be accomplished—and that it is accomplished in part through a heterosexualization of libidinal aims. This appeared to be Freud's argument in the opening chapters of *Three Essays on the Theory of Sexuality*. To what extent does the heterosexual frame for desire and loss cast the problem of separation and loss first and foremost as a problem of sexual difference?

Consider the following problematic, which is not quite in Phillips's language, but touches on the framework that he espouses. Does it follow that if one desires a woman, one is desiring from a masculine disposition, or is that disposition retroactively attributed to the desiring position as a way of retaining heterosexuality as the way of understanding the separateness or alterity that conditions desire? For if that claim were true, every woman who desires another woman desires her from a masculine disposition and is "heterosexual" to that degree; oddly, though, if the other woman desires her in return, the economy becomes one of male homosexuality(!). Does this theoretical frame not misunderstand the modes of alterity that persist within homosexuality, reducing the homosexual to a pursuit of sameness which is, in fact, very rarely the case (or is as often the case in heterosexual pursuit)?

Is this explanation through recourse to masculine disposition not an instance of the theoretical construction of "masculinity" or of the masculine "sex" which covers over—or forecloses—the possibility of another terminology which would avow a rich psychic world of attachment and loss which is

스피박의 페미니즘:

탈식민 공간을 위하여

임옥희
(『여/성이론』, 민음사)

1. 문제는 왜 스피박인가?

스피박을 거론한다는 것은 부담스럽다. 우선은 그녀의 난삽한 문체와 난해한 논리에 일방적으로 끌려 다니지 않으면서 어떻게 '제대로' 소개할 수 있을까라는 의문 때문이다. '포스트' 식민이라는 관점에서 볼 때 인도라는 특수하고 주변적인 시공간을 빈번히 논의의 중심으로 끌고 들어오면서 탈식민화하려는 그녀의 작업을 국내 페미니즘이 어떻게 전유할 수 있으며, 어떤 성찰을 얻을 수 있는가? 국제적인 노동분업에서 인도와는 맥락이 전혀 다른 한국적인 분단 상황을 이해하고 번역시키기 위해 스피박의 이론을 국내 상황과 어떻게 충돌시켜야 하는가. 소개의 글이 결국 소개하는 사람의 해석과 이해의 지평 안에서 '번역' 되는 것이라면, 소개의 글을 쓰고 있는 나의 입장은 무엇인가라는 곤혹스런 질문과 대면해야 하기 때문이다.

물론, '젠더화된 기층민중 주제'를 대변함과 동시에 이들에게 말을 건네

207

.....여성이론가

려고 노력하고 있음에도 스피박의 난삽한 문체와 이론은 결국 1세대 지식인 성 중을 염두에 두고 있다는 의혹을 지울 수 없다. 그녀의 글쓰기가 제국주의화된 논식 글쓰기를 교란하는 탈식민 글쓰기 전략으로 활용되고 있다고 주장할 수도 있겠지만, 그녀의 이론에 각주를 달고 있는 많은 이론가들마저 좌절하게 만드는 글쓰기 형태가 문맹인 인도의 불가촉 천민들에게 과연 무슨 의미가 있는가? 그녀에게 기층민중으로서 '원주민' 여성의 목소리는 서구 제국주의를 비판하는데 동원된 이론적인 알레고리는 아닌가. 기층민중의 목소리에 귀 기울이겠다고 하면서도 스피박은 자기의 욕망을 기층민중에게 전이시키고 있는 것은 아닌가. 만약 그렇지 않다면, 스피박의 전이에 대한 기층민중의 역전이가 발생할 수 있는 공간은 어디에 있는가.

그녀가 취하고 있는 헤체론적 위치가 그녀에 대한 언급을 부담스럽게 만드는 세 번째 요인이다. 스피박은 지식인의 위상을 무뎠던 것으로 간주하지 않는다. 자기 이론을 진리로 만들기 위해 무뎠던 입장을 취하는 것이야말로 서구 남성 이론의 전형적인 인식론적 폭력이었다고 신랄하게 지적한 만큼, 스피박은 그와 같은 환상에 사로잡히지 않는 미덕이 있다. 이 점은 미덕임과 동시에 그녀의 이론을 모호하게 만드는 지점이기도 하다. 스피박은 1세대에 거주하는 '3세계' 출신 부르주아지 여성 지식인으로서는 자기 입장을 설정하고 있다. 때문에 지식인이 마치 신과 같이 무뎠던 존재인 것 같은 제스처를 취하지 않는다. 자신이

1) 70, 80년대 여성운동은 '기층민중 여성'이라는 범주를 내세웠다. 그 당시 기층민중 여성은 대개 로 도시빈민 여성, 여성농민, 여성 노동자 등을 의미했다. 하지만 '기층민중 여성'이란 범주는 헤체론적 반성과 마주쳤다. 기층민중 여성이 어디에 있는가? 존재하지도 않는 기층민중 여성 운동하면서 하위 프롤레타리아트 계급을 허구적으로 설정하는 것이야말로 좌파들의 신전, 신봉으로 지적되었다. 돌아켜본다면 이 기층민중 여성과 스피박이 말하는 '젠더화된 하위주체' (gendered subaltern subject)의 차이는 무엇인가라는 질문을 하지 않을 수 없다. 이런 맥락에서 'subaltern'을 하위층이라고 번역하기보다는 기층민중으로 번역하는 것이 오히려 단절된 여성운동의 연속성과 실천의 장을 연결하는 데 도움이 될 것으로 보인다. 21세기에 들어와 느끼는 객체지향적 기층민중 여성이란 범주에는 것처럼 헤체론적 반성과 맞닿아 있으면서도 하위층이라 는 범주에는 변별이 없다는 점이다. 그 동안 남한 사회가 엄청난 민주화되었기 때문인가? 아니면 스피박의 하위층이라는 범주가 역사적 실체라기보다 이론적 범주이기 때문인가? 이 질문 탈식민 이론이 상당히 순치되었기 때문이기도 하고 다른 하나는 우리 학문과 이론의 장 자체가 여전히 식민화된 부분이 있기 때문인 것으로 보인다.

| 스피박의 페미니즘 탈식민 공간을 위하여

서 있는 기반을 언제나 허물어내면서 다시 구축해나가는 헤체론자로서 스피박을 고정된 이론물에 묶어두기는 힘들다. 이론적인 고정점을 벗어나 지적인 '조점 화자'로서 말하는 그녀의 전략은 솔직하다는 미덕을 지니고 있지만, 동시에 자기 이론을 난해하게 만드는 단점으로 작용하기도 한다.

마지막으로 스피박은 1세계 백인 중산층 페미니스트에게 자신들의 특권을 포기하라고 충고한다. 하지만 다른 맥락에서 스피박 역시 1세계와 '3세계'를 연결시키는 '지식인 첩보원'으로서 특권을 누리고 있는 것은 아닌가라는 의구심이 든다. 이런 아포리아와 마주하고 있으면서도 그로부터 부단히 벗어나려고 노력한다는 점이 그녀를 포스트식민 페미니스트라고 이름하게 되는 이유다. 그녀는 탈식민화된 나라에서 혁명 투쟁은 추문거리이므로 협상해야 한다고 주장한다. 1세계 제국주의적인 이론을 심문하지만 그렇다고 원주민 목소리를 기반으로 삼을 정도로 낭만적이거나 소박한 입장은 아니다. 그렇기 때문에 1세계에 자리잡은 '3세계' 지식인으로서는 할 수 있는 것은 변혁 투쟁이 아니라 (탈)식민 이론일 수밖에 없다는 것이다. 그렇다면 식민과 신식민의 역사와 더불어 온갖 모순이 증첩된 우리의 상황에서 청산이 아니라 협상을 말하는 스피박을 어떻게 정치화할 것인가.

이런 점들을 감안하면서 스피박을 소개하려는 이유는 그녀로부터 국내 페미니즘이 얻어낼 수 있는 봉창의 지점이 있을 것으로 판단되기 때문이다. 스피박은 페미니즘 진영 안에서 서구 페미니즘의 타자로 되어있는 '3세계' 기층민중 여성을 끊임없이 환기시킨과 동시에 서구 남근중심적인 이론을 전복하려고 노력해왔다. 스피박은 국제적인 노동분업에서 외종심급이 되어 있는 여성의 몸에 주목하면서 '어디선가 시작할 지점'을 마련하고자 한다. 이런 맥락에서 스피박 읽기가 그 난해함으로 인해 고통스럽지만 탈식민 공간의 가능성을 마련해 줄 수 있는 지점이 있을 것이라는 즐거운 환상을 갖고 이 글을 시작해볼까 한다.

2. 징후적인 페미니스트 독법

‘포스트’식민 페미니스트’로 일컬어지는 스피박은 단순한 범주로 고정되기 힘든 이론가다. 사실 ‘포스트식민주의’와 페미니즘의 결합은 용이한 것만도 아니다. 포스트식민주의어쩔 수 없이 지배/피지배, 제국주의/민족주의와 같은 이항대립을 연상하지 않을 수 없고, 페미니즘이라고 하면 남성/여성, 식민/피식민 사이의 권력과 욕망의 관계가 연상되기 때문이다. 식민을 경험한 민족국가들은 제국주의적인 식민 기획의 일환으로 근대화를 성취한 경우가 대부분이다. 그러므로 근대화와 서구 제국주의는 거의 언제나 맞물려 있다. 따라서 식민화에 저항하기 위한 피식민 민족국가의 노력들은 흔히 근대화와 이전의 봉건적인 전통으로 회귀하려는 복고적인 향수에 의존하는 경우가 허다하다. 우파 민족주의는 신분질서에 근거한 과거 전통으로 되돌아가려고 한다. 민족이라는 이름 아래 우파 민족주의가 안고 있는 전근대적이고 봉건적인 가부장제적 억압은 ‘우리’의 시야에서 실종되어버린다. 반면 좌파 민족주의의 경우 계급을 중심으로 반봉건·반제국주의 투쟁을 주요 모순으로 설정하느라고 젠더 문제는 부차적인 것으로 만들어버린다.

심지어 좌파민족주의마저 민족을 위해 여성을 은유화하거나 아니면 배제시켜 버린다. 이런 측면은 파농에게서도 잘 드러난다. 파농은 서구 제국주의를 알제의 신비한 ‘여성적인’ 배일을 벗기려는 기회으로 은유화한다. 여성들은 배일을 쓰고 있다는 것만으로 프랑스 제국주의 식민 기획과 서구 남성의 관음증으로부터 자신을 지키는 것이 된다. 알제리 여성은 문화 제국주의나 식민지 개량주의의가 권유하는 근대화에 단호하게 ‘반대’라고 대답하는 것만으로도 혁명성을 유지하는 셈이다. 왜냐하면 식민지배자는 식민지 여성을 통해 근대적인 교육과 자유와 평등과 같은 이데올로기를 제공하면서 전통적인 질서와 구조를 파괴하려고 획책하기 때문이다.⁶⁾

2) 여기서 글이 post-colonial ‘우’이라고 번역하지 않은 것은 스피박 자신이 탈식민화 de-colonization을 의미할 때에는 de라는 접두어를 사용하고 있기 때문이다.

3) Franz Fanon, *A Dying Colonialism* (New York: Grove Press, 1965), trans. Haakon Chevalier, pp. 57-58.

은 크리스테바가 유럽의 주변부 출신이면서도 탈식민화라는 의식이 없다는 점을 경멸하기까지 한다. 크리스테바가 ‘식민 침보원’으로서 자기입장을 의식하려는 노력은 커녕 자신을 프랑스 주류로 조건화하고 있는 것이 스피박의 눈에는 아니꼽게 비친 것으로 볼 수 있다. 이처럼 스피박은 프랑스 페미니스트들이 1세계 백인 여성으로서 특권의식을 버려야 한다고 지적하면서 그 대표적인 사례로 크리스테바를 꼽는다.

스피박에 의하면 크리스테바의 『중국 여성에 관하여』는 사이드가 주장하는 오리엔탈리즘의 대표적인 경우다. 크리스테바는 중국에 관한 한 중의 자료를 가지고 중국 여성을 일반화하면서 관대한 서구의 대모인양 저신하고 있다는 것이다. 이것이야말로 인종적·계급적·특권을 누리는 여성들이 범하는 특권의식이다. 크리스테바는 구체적인 증거도 없이 유교이전의 중세사회를 가리키고 있다. 서구보다 훨씬 신중으로부터 훨씬 자유로웠던 공간으로 설정한다. 스피박은 이런 태도를 식민주의자들의 관대함의 정수로 읽어낸다. “엄청난 군중이 햇살 속에 앉아 있다. 그들은 완벽한 침묵 속에서 미동도 하지 않은 채 ‘우리’를 기다린다.” 이처럼 침묵하는 여성을 앞에서 크리스테바는 이 여성들의 정체성이 아니라 자기의 정체성에 의문을 제기한다. “이 농민여성들의 눈길 앞에서 누가 말하는가? 그러다가 크리스테바는 눈앞의 현실 여성을 타자화하면서 갑자기 신화대로 거슬러 올라가서 현실 여성의 문제를 그곳에서부터 풀어나간다. 크리스테바는 청조의 가문소설이라고도 할 수 있는 『홍루몽』을 언급하면서는 뜬금없이 ‘중심에 있는 어머니’에 관한 결론을 이 소설에서 도출하기도 한다. 크리스테바의 이런 태도는 70년 초반 프랑스 지식인들의 태도를 무비판적으로 반복한 것이다. 68년대 이후 프랑스 공산당에게 실망한 프랑스 지식인들이 한 동안 마오이즘에 매료되었던 시절이 있었기 때문이다.”

6) Gayatri Spivak, “French Feminism in an International Frame,” in *Other Worlds* (New York: Routledge, 1988), p. 136.

7) Ibid., p. 137.

이처럼 포스트식민주의와 페미니즘은 공존하기가 힘든 부분이 있다. 그럼에도 포스트식민주의와 페미니즘이 결합할 수 있는 공간을 열어둔 이론가가 스피박이라는 점을 인정하는 데 인색한 이론가들은 거의 없을 것이다. 그녀가 끊임 없이 환기시킨 것은 이론을 말하는 주체는 누구이며 무슨 맥락에서 그런 말을 하고 있는가라고 질문함으로써 이론가의 입장을 정치화한다는 점이다. 이런 질문으로 인해 보편으로 통하던 이론들은 자신의 파부색·정체성·민족성·계급성·성정체성·종교적 성향을 심문당하게 된다. 스피박은 1세계 백인 부르주아지 남성 지식인들이 서구 남근이성 주체에 자살 테러를 감행하는 듯하면서도 어느 새 뒷문으로 욕망과 권력이라는 보편주체를 꺼여넣고 있다고 비판한 바 있다. 일례로 『카프카: 소수 문학을 위하여』에서 블로즈의 가타리가 주지하는 ‘소수와 되기’ 혹은 탈영토화된 남성들에 대한 스피박의 비판에 주목할 필요가 있다. 그들에 의하면 주류문화가 아닌 소수문화는 문화적으로 낙후된 시계반 지역, 즉 제도화된 하나의 언어로 고착된 곳이 아니라 인간과 동물이, 동물과 사람이 서로 생성becoming되는 ‘제 3세계적인 언어지대’다. “블로즈와 가타리가 주목하는 제 3세계적인 언어지대는 바로 그렇기 때문에 서구의 식민논리가 열등한 것으로 만들어 영토화했던 지대다. 그런데 블로즈와 가타리는 동일한 이유를 들어 그것을 탈영토화시키고 있다. 그들의 이론은 기존 가치를 전복시키는 것 같지만 탈영토화된 주변부는 어디까지나 중심의 정체성을 위해 봉사한다는 것이 스피박의 지적이다. 주변성은 언제나 중심을 정당화하기 위해 동원된다.”

이와 같은 비판은 1세계 코스모폴리탄 페미니스트라고 해서 비껴갈 수 없다. 「국제적 틀에서 본 프랑스 페미니즘」에서 스피박은 크리스테바 이론을 전반적으로 다룬 것이 아니라 특정한 책에 한정하여 가혹한 비판을 퍼붓는다. 스피박

4) Deleuze and Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature* (University of Minnesota Press, 1986), trans. Dana Polan, p. 27.

5) Gayatri Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), p. 55.

프랑스 페미니즘 전반이 반휴머니즘 혹은 ‘반페미니즘적’ 페미니즘을 전개하고 있는 것은 그들이 아방가르드 전통과 지속적으로 결속한 것과 무관하지 않다는 것이 스피박의 지적이기도 하다. 크리스테바의 아방가르드 시학은 정치경제학적 혁명을 언어적인 혁명으로 치환시킴으로써 아방가르드를 탈정치화시켰다는 것이다. 프랑스 페미니스트들은 소비자/독자보다는 생산자/작가를 정치적으로 훨씬 더 중요시하면서 아방가르드의 정치성을 극한하지만 아방가르드의 혁명성과 정치적 에너지는 각주에서나 찾을 수 있을 뿐이라는 것이 스피박의 입장이다.

뿐만 아니라 기독교-유대교적 유일신 세계를 중심으로 한 인도-유럽과 동양을 이항대립으로 설정하고 있는 크리스테바에 대해서 스피박은 밝힌다. 스피박은 인도가 유일신이었던 적은 한 번도 없다(셀빈 루시디치로 표현하자면 인구 수만큼의 신이 있는 나라가 인도다)고 언급하면서 크리스테바가 서구의 정체성을 위해 농양을 농성화시키는 도난犯임하고 있다고 본다.

프랑스 페미니즘에서 그레도 구출한 것이 있다면 정후 읽어내기 독일 symptomatic reading이라고 스피박은 인색하게 인정한다. 정후 읽어내기 독법은 프로이트가 『꿈의 해석』에서부터 시작하여 알파세와 바서레이가 개발하여 페미니즘이 전유한 것이다. 스피박이 엘렌 식수를 긍정적으로 파악하는 이유도 여기서 찾을 수 있다. 식수는 여성의 욕망과 관련하여 ‘주체-대상’의 변증법이 아니라 ‘눈-대상’의 변증법으로 전환시키면서, ‘배우사를 보려면 꼭바로 보기만 하면 된다’고 라캉을 반복하면서 패러디한다. 이것은 ‘성 테레사의 주이상스’를 이해하려면 로마로 가서 베르니니 동상을 보기만 하면 된다’는 라캉의 오만을 정후적으로 다시 읽어낸 것이다. 라캉은 상징질서로 완전히 포섭되지 않는 여성의 몸이 누리는 주이상스에 지대한 관심을 표명하 바 있다. 성 테레사는 한 상 속에서 천사가 황금화살로 자기 가슴을 찌르는 것을 보았다. 가슴뿐만 아니라 창자까지 꿰뚫는 화살로 인해 테레사는 끔찍한 고통을 느낀다 하지만 그 끔찍한 고통은 동시에 너무나 강렬한 희열이어서 인간의 것이 아니라 신의 범람 외에는 달리 표현한 길이 없다고 했다.⁷⁾ 그러므로 베르니니가 조각한 테레사의

조각상을 보기만 하면 그녀가 향유하는 주이상스가 무엇인지 알 수 있다고 주장하면서도 라캉은 여성은 주이상스 자체이기 때문에 그것에 대한 지식을 말해 줄 수는 없다고 한다. 식수가 '배두사를 보려면 똑바로 보기만 하면 된다'고 말 하는 것은 보이는 대상을 지식의 대상으로 만드는 관음증적인 시선을 배제하기 위한 것이다. 배두사를 똑바로 쳐다본다는 것은 앞의 주체가 된다고 보다 보는 시선의 화석화를 뜻하기 때문이다.

물론 정후 읽어내기 독법이 언제나 전복적인 것만은 아니다. 아방가르드를 이해하는 데 사용되던 부고적으로 기능하지만, 지배담론을 노출시키기는 데 사용되면 생산적인 갈등을 드러내 줄 수 있기 때문이다. 프랑스 페미니스트 중에서 정후 읽어내기 독법을 가장 생산적으로 사용한 대표적인 인물은 사라 코프만이다. 스피박은 정신분석학에 대해서 상당히 부정적인 입장을 취하지만, 예외적으로 사라 코프만의 '여성의 수수께끼'는 정신분석학적인 위기의 타당한 사례로 꼽고 있다.

'세 여성의 텍스트와 제국주의 비판'은 스피박이 정후 읽어내기 독법을 통해 영문학 텍스트가 어떻게 제국주의 원칙을 공고히 하는데 공모하고 있는지를 읽어낸 탁월한 논문이다. 아마도 스피박의 이 논문은 포스트식민 페미니즘이 개발한 독법이 과연 어떤 것인지를 가장 잘 보여준 것으로 간주될 수 있을 것이다.

서구 백인 중산층 중심 이성애 페미니스트에게 '제인 에어'는 여성이 자율적인 주체가 되는 과정을 묘사한 성장소설의 전형으로 읽혀지고 있다. 이것이 구버와 길버트가 '다락방의 미친 여자'에서 읽어낸 독법이기도 하다. 하지만 이들의 독법은 결국 제인의 정체성을 위해 다락방의 미친 여자가 되어가는 비타대이상을 회생시킨다. '제인 에어'에서 버타 메이슨은 남편페미니아가자 광기를 유전으로 물려받은 동물적인 이미지로 재현된다. 서구 여성의 새로운 정체성을

8) 라캉은 '세이디', 20권에서 '영코르'라는 제목으로 심 대라사의 주이상스를 다루고 있다. Lacan, *Seminar XX*, 70면.

성하는 것이 식민주의자들이 타자를 구성하는 전략이며 제국주의의 어두운 그늘이다. 프랑켄슈타인은 책을 이루기 위해 여성피부를 만들어달라는 괴물의 부탁을 거절한다. 괴물이 책을 맞이하여 재생산을 하게 되면 무수하게 증폭될 괴물의 확산에 대한 공포로 인해 프랑켄슈타인은 괴물의 소원을 묵살한다. 프랑켄슈타인의 괴물이 당대 프롤레타리아트에 대한 공포가 투사된 상상적 산물이라는 점을 감안한다면, 괴물의 다산성이 지배계급을 삼켜버릴 수도 있다는 두려움으로 인해 프랑켄슈타인은 자신의 부정적인 다불인 괴물을 파괴한 것으로 볼 수도 있다. 서구문명에 길들여진 아랍 여성인 사피는 동화된 피식민 엘리트로 대변되며, '템페스트'의 예이리얼과 같은 역할이다. 이에 반해 괴물은 식민주의자들에게 저항하는 칼리빈이 된다. 그래도 여전히 남는 의문은 원주민 여성주체는 어디에라는 질문이다. 이 질문에 대해 스피박은 버타 셀리가 타자의 타자성을 규정하지 않고 여백으로 남겨두었다는 것으로 대답을 대신한다. 타자의 절대적인 타자성은 서구적인 자아의 나르시시즘에 포섭될 수 없기 때문이다.

3. 프랑스 페미니즘 다시 읽기

스피박은 '기충민중은 말할 수 있는가?'에서 전지구적 자본주의의 회로 안에 서 서구 지식인들은 어쩔 수 없이 국제적인 노동분업을 공고히 하는데 공모하고 있다는 점을 은폐하거나 무의식으로 만든다고 주장했다. 하지만 최근 들어 그런 입장을 많이 수정하게 된다. 푸코의 지식/권력 담론을 비판했던 과거와 달리 지금 그녀는 푸코가 지식인으로서 자기 입장을 의식하면서도 '피억압자들을 타락하게 재현했다'라는 식으로 입장의 변화를 보이고 있다. 이런 관점은 어쩌면 스피박 자신의 현재 입장을 푸코에게 전이한 것 같은 느낌마저 준다. '국제적 불에서 본 프랑스 페미니즘'에서 프랑스 페미니즘이 탈정치성으로 인해 제국주의에 공모하고 있다는 점을 신랄하게 지적했던 것과는 달리 10년이 지난

구성하기 위해 동원된 크레올 여성인 메이슨은 광기로 인해 배제되거나 순치되어야 할 동물이자 야만인이다. 이에 반해 서구 백인 여성들은 자비로운 마님이자 선교사이며 제국의 시민이라는 새로운 역할을 부여받게 된다. 엘라 간디가 주장하다시피" 서구 여성들은 식민지에서 마님의 역할을 다원하게 수행함으로써 공적인 시민으로서의 자질을 갖춘 것으로 입증받게 된다.

'제인 에어'를 다시 쓴 텍스트가 진 리스의 '드넓은 사가소 바다 Wide Sargasso Sea'다. 이 소설은 사적인 영역과 영혼의 영역에서도 제국주의 정치학이 어떻게 개입하고 있는지를 잘 보여주고 있다. 적어도 리스는 서구백인 여성의 주체성을 공고히 하기 위해 식민지 출신 자매를 야수와 같은 동물로 회생시키는 않는다. '드넓은 사가소 바다'에서 원주민 여성인 크리스토퍼는 제국주의의 식민화에 저항하는 인물로 형상화된다. 하지만 소설의 2부 말미에 이르러 크리스토퍼는 소리 소문도 없이 사사에서 실종되어버린다는 한계가 있다. 하지만 그것이야말로 원주민 여성의 절대적 타자성을 재현한 것으로 스피박은 읽어내고 있다.

이 두 여성 텍스트에서 아직도 미흡한 지점은 '원주민' 여성주체다. 도대체 원주민 여성주체는 어디에 있는가. 스피박은 버타 셀리의 '프랑켄슈타인 Frankenstein'의 재해석을 통해 원주민의 절대적 타자성을 괴물성으로 연결시킨다. 기존 영문학 정전에서 '프랑켄슈타인'은 그다지 비중을 차지하지 못하 는 고딕 소설 아무쪼록 대접받았다. 스피박의 '프랑켄슈타인' 읽기는 '위대한' 영문학의 지형도를 비껴낸 것으로도 볼 수 있다. 스피박의 읽기는 비서레이가 대중 탐정소설 작가로 치부되었던 줄 베른의 텍스트를 유물론적인 분석을 통해 정전의 반열에 올린 것과 같은 역할을 한다. 스피박은 '템페스트 Tempest'의 칼리빈과 같은 역할을 프랑켄슈타인의 괴물에게서 찾는다. 괴물은 피식민주체의 알레고리가 된다. 피식민 주체를 괴물성과 같은 타자로 구

9) 엘라 간디, '포스트식민주의란 무엇인가?', 이영옥 옮김, (현실문화연구, 2000), 118-124면.

지금 '다시 생각하는 프랑스 페미니즘'에서 스피박은 프랑스 페미니즘에 대한 종전의 내도잡 철외한다. '국제적 불에서 본 프랑스 페미니즘'을 읽을 무렵 스피박은 탈식민화된 de-colonized 미국이라는 나라에서 포스트식민 페미니스트로서 살아가고 있는 자신의 계급적인 위치를 거의 의식하지 못했다. 그 때문 스모폴리탄 페미니즘을 경멸할 수밖에 없었다고 자아비판을 한다. 그랬기 때문에 코스모폴리탄 페미니즘을 '백인 페미니즘'으로 동치하면서 그것에 저항하는 것만으로도 이민자들과 디아스포라들의 투쟁에 투권을 부여하는 것으로 간주했다고 한다. 하지만 이런 투쟁은 국민주체의 위상을 흔들어놓음으로써 그 나라의 국민주체로 서주하고 싶어하는 양면성을 잊어버리도록 만드는 기제이기도 하다. 다시 말해 영국인이 아니라 '흑인' 영국인 혹은 프랑스인이 아니라 '아랍' 프랑스인이라는 호명 자체가 국민주체를 거부하면서도 동시에 선포하는 양면성을 망각하도록 해주었다고 스피박은 지적한다.¹⁰⁾

스피박은 자신 또한 학문적인 훈련의 측면에서 유럽인이며, 과거에도 그랬고 현재에도 그런 것처럼 어떤 유럽주의자들도 자신들이 유럽을 전지구적으로 재생산하고 있다는 점을 무시해서는 안된다고 경고한다. 이와 같은 자기 반성으로 인해 종전의 입장을 수정한 스피박은 세 명의 프랑스 페미니스트들인 보부아르·식수·이리가라이를 재고하고 있다. 그 중에서도 특히 식수의 텍스트를 읽게리 여성운동가인 엘리 루카스와 중첩시켜 분석하고 있다. 스피박은 식수의 작업이야말로 알제리 비평가인 엘리-루카스의 작업이 가능하도록 만들어 준 토대가 되었다고 높이 평가한다. 하지만 어떻게? 이 질문은 스피박의 최근 이론 동향과 관련된 질문이기도 하다.

스피박의 고민은 코스모폴리탄 페미니스트와 포스트식민 페미니스트가 어떻게 협상할 수 있는가라는 데 있다. 스피박은 식수의 '배두사의 웃음'을 다원적인 여성적 글쓰기 전략으로 분석하고 있다. 식수의 두 가지 글쓰기 방식은 tu-

10) Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, p. 145.

toi/ I-Thou이다. 어머니를 중심으로 한 여성이 다른 여성에게 선물giving이 될 때는 친숙한 tu-toi라는 2인칭 자유 간접화법을 사용한다. 친숙한 대화체가 여성에 관한 역사적인 다원성이라는 담론으로 넘어가게 되면 암시적이 되고 문게성적인 것으로 전환된다. 그래서 I-Thou로 바뀐다. 이와 같은 다원적인 글쓰기가 알제리의 탈식민 투쟁을 주도하는 여성들과 어떤 상관 관계가 있다는 것일까? 프랑스 태생이지만 알제리에서 성장한 식수는 이론적인 크레올이다. 그로 인해 「메두사의 웃음」에 이런 다원성이 나타나는 것으로 스피박은 해석한다. 식수는 역사의 주체를 역사의 주체에 관한 이야기라고 겸손하게 말한다. 그러므로 역사를 대변하는 남성적인 주체가 역사의 경기장에서 억압했던 것들을 가시화하는 새로운 이야기 주체이자 주체로서 여성의 공간을 마련하려는 것이 식수의 작업이다. 이것이야말로 페미니스트 연대를 가능하게 해주는 시간이다. 식수가 엘리 루카스와 연대하여 '달' 식민하려는 공간은 역사를 위한 다른 이야기 주체와 주체를 모색하는 곳이다. 스피박에 의하면 코스모폴리탄 케미니스트들에게서 결핍되어 있는 다원성plurality를 예외적으로 열어두고 있는 사람이 식수다.

그렇다고 식수의 '다원성'이 알제리 출신인 엘리 루카스에서 통일하게 나타나지는 않는다. 루카스의 입장은 두 가지로 압축될 수 있다. 하나는 문자 그대로 민족해방운동과 무장투쟁을 통해 '보다 발전적인' 생산양식을 성취하는 것이며, 다른 하나는 젠더 차이를 법전화하는 것이다. 프랑스 동지 아래 여성의 사회적 위상에 관한 프랑스 법률과 알제리 통치 아래 이슬람 법전의 체계모니 다름이 여성의 몸이라는 영토에서 발생한다. 알제리에서 종교는 여성 운동의 영역에서 중대 변수로 작용한다. '동질적으로 비어있는 시간'을 공유한 상상적 공동체로서의 민족이란 환상을 유지하기 위해서는 계급·성·모순 이상으로 종교가 힘을 발휘하고 있기 때문이다. 심지어 종교라는 범주는 중첩된 제 모순들을 비가시화시킬 정도로 막강한 이데올로기 장치다. 프랑스 통치하의 기독교와 알제리 독립 이후 이슬람교가 지니는 정치적·경제적·문화적인 기호는 알제리

모든 투쟁을 '다원화'해야 한다고 주장하고 스피박은 다원성을 배개로 식수와 루카스를 연결시키고 있다. 루카스가 식수의 다원성 전략을 차용하게 되면, 위 인용문에서 보듯이 단일투쟁 논리를 내파할 수 있는 지점을 확보할 수도 있을 것이다. 식수의 이론이 알제리 탈식민 운동에 다원성이라는 범주함으로써 어떤 영향을 미쳤는가를 구체적으로 판단할 수는 없다. 다만 유일 투쟁을 위해 여러 투쟁을 무기력하게 만들면서 기존 권력 구도를 정당화시키지 않도록 해준다는 점에서 식수의 다원성은 루카스가 젠더를 중심으로 여성운동을 하는 데 힘을 실어주는 것으로 스피박은 믿고 있다.

「다른 세상에서」보다 10년 뒤에 나온 그녀의 책 제목이 「교육기계의 바깥」인데, 이 때 기계라는 어휘는 어쩔 수 없이 클리셰를 연상시킨다. 이처럼 그녀의 입장이 바뀌고 있는 것 자체가 국제적인 지적 구도에 서 있는 '3세대' 여성 지식인으로서 스피박 자신의 입장 변화와 맞닿아 있는 것으로 해석할 수 있었다.

4. 젠더화된 기층민중은 스스로 말할 수 있는가?

스피박이 「기층민중은 말할 수 있는가?」에서 역설한 것은 지식인은 자기 입장을 투명하게 만들도록, 기층민중을 대변하는 입장에서 그들을 재현할 수밖에 없다는 점을 인정하는 것이었다. 기층민중을 대변하는 지식인의 입장이 결코 투명할 수 없음에도 투명한 척 가면을 쓸 수밖에 없기 때문이다.¹²⁾ 이런 맥락에서 스피박은 이론의 보편성과 과학적 위상을 스스로 허물어내는 해체론자의 면모를 보여준다.

그렇다면 자기 입장을 투명하게 만들지 않으면서 동시에 주변화되고 비가시화되어 있는 기층민중에게 포스트식민 페미니스트들은 어떻게 말을 걸 수 있는

12) Gayatri Spivak, "Can Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by Cary Nelson and Lawrence, 태평양 옮김. 「하위주체가 말할 수 있는가?」: 다원주의의 문제제기, 『세계 사상』 4호, 85면.

여성들의 연대에 중대한 갈등과 의미를 부여한다. 이런 맥락에서 식수의 다원성이 알제리 상황으로 들어가면 다른 맥락을 부여받게 된다.

루카스에게 국가와 민족은 여성에게 당연한 것으로 주어진 것이 아니다.

여성의 이해관계와 여성의 권리를 쟁취하기 위해 투쟁하는 데 적절한 순간은 현재에도 없고 과거에도 결코 없었다..... 식민주의에 대항하여 해방투쟁을 하는 동안에도 없었다. 왜냐하면 제 세력들은 주요 적대 세력인 프랑스 식민주의에 저항하는 데 힘을 결집해야 했기 때문이다. 독립 이후에도 없었다. 왜냐하면 제 세력들은 황폐해진 나라를 재건하는 데 힘을 결집해야 했기 때문이다. 그리고 지금도 없다. 왜냐하면 인종차별적이고 제국주의적인 서구 정부들이 이슬람과 제 3세계를 공격하고 있고 있기 때문이다. '저급' 여성의 권리를 옹호하는 것은 민중과 국가와 혁명과 이슬람과 민족적인 정체성과 문화적인 불평등 운동과 제 3세계에 대한 배신이다.....¹¹⁾

이런 상황에서 식수의 이론이 민족해방이나 제국주의에 대한 투쟁의 일부가 될 수 있는가? 이 질문 자체가 폭력적이라고 반문하고픈 것이 스피박의 입장일 지도 모른다. 단일투쟁을 내파하여 다원성으로 채우는 식수는 계급투쟁이 유일 투쟁이 아닌 것이나 마찬가지로 여성의 투쟁 역시 유일투쟁은 아니라고 본다. 다원성을 중심으로 식수와 루카스가 만날 뿐만 아니라 스피박 또한 이에 가세하게 된다. 국경·계급·민족·인종·종교를 가로질러 여성이 다른 여성에게 선물일 수 있는 자매애로서 연대가 필요하다고 역설하는 루카스와 식수가 만나게 되는 것도 바로 이 때문이다. 다원성과 협상을 불가능하게 만드는 것이 단일 투쟁 논리다. 오직 하나의 투쟁으로 모든 것을 환원시키는 단일투쟁은 여타 투쟁을 배제시키고 억압할 때라야 가능한 '서사'이기 때문이다. 어쨌거나 식수는

11) *Ibid.*, pp. 160-1.

가, 스피박이 말하는 기층민중, 그 중에서도 '인도'라는 특정한 시공간에서 전 지구촌적인 자본의 회로에 결코 포섭되지 않는 절대적인 타자로서의 기층민중은 누구인가? 서구의 인식론적 폭력이 그리내는 회로의 주변부에 속하는 배후지 못한 남녀 농부들·부족 사람들·도시 하부프롤레타리아트 등을 스피박은 기층민중으로 지칭한다.

그렇다고 해서 스피박은 민중의 정치학, 다시 말해 민중의 자율성과 힘을 전제로 인정하지 않는다. 건강하고 자율적인 기층민중이 존재한다고 주장하게 되면 본질론으로 빠져들 뿐만 아니라 변혁적인 계급의식을 이미 주어진 것으로 상정해야 하기 때문이다. 이 점은 「국제적 불에서 본 프랑스 페미니즘」에서 견지된 입장이기도 했다. 인도의 카스트 제도에서 상하층 신분이 스피박은 이런 식의 아버지 사유지를 끌어다가 강가에서 세박부 여자들이 실랑이하는 소리를 듣게 되었다. 한 여자가 그 강은 동인도 소유라고 우겼다. 인도는 독립했고 그 강은 더 이상 동인도 소유가 아니라 스피박 할아버지의 사유지다. 하지만 스피박은 31년이라는 세월이 지나서야 그들의 말이 옳았다는 점을 깨닫는다. 동인도 회사로 상정되는 신식민주의가 여전히 인도를 지배하고 있기 때문이다. 그런 의미에서 그들의 말이 정당하지만 원주민만이 원주민의 현실을 제대로 파악할 수 있다는 건 부한 민족주의적인 발상을 반박하고 싶지는 않다고 스피박은 말한다.

스피박이 대단히 모호하게 만들어놓은 기층민중은 한편으로는 역사적인 실제 이면서 동시에 이론적인 알레고리다.¹³⁾ 기층민중은 스스로 말할 수 있는가 하면 말할 수 없다. 그들은 자신을 대변할 수 있는가 하면 대변하지 못한다. 혹은 그들을 대표할 수 있는 세력을 잘못 파악하여 하위외에서 빠져 있으면서도 동시에 자신의 계급적인 위상으로 인해 변혁적인 계급의식을 획득할 수 있는 자질이 부여되어 있다. 그들은 접근 불가능한 절대적 타자임과 동시에 접근 가능한 역사적 실재이기도 하다. 일견 기회주의적인 양도논법으로 비칠 수 있는 스

13) 버트 두어-김버트, 「포스트식민주주의 저항에서 유희로, 이경원 옮김, (한글서, 2001), 245면.

피부의 모순을 지적하는 데 매달리는 것은 그다지 생산적이지 않다. 오히려 스피박 텍스트 자체를 징후적으로 읽어내는 것이야말로 생산적인 읽기의 한 방식이 될 수 있다. 텍스트의 무의식은 모순을 모른다. 텍스트가 말하면서도 말하지 않은 텍스트의 무의식을 읽어내는 것이 징후 읽어내기 독법이다. 스피박은 자기 이론 내부에 있는 모순을 징후로써 즐기고 있는지도 모른다. 모호한 기층민중을 재현하고 대표하려는 스피박의 욕망 자체가 징후적인 것이며 그것이 그녀 텍스트의 무의식이자 공백이 되고 있다. 스피박 텍스트의 징후를 읽어내는 것은 독자의 몫이기도 하다.

스피박에게 남다른 점은 자신의 계급적인 입장을 분명히 밝히고 그런 지평 안에서 초절화자로서 말을 건네는 점이다. 엘리 푸커스가 자매애를 강조하면서 국제주의자가 되기 위해 국경을 가로질러 이슬람 여성들과 전 세계 여성들이 연대해야 한다고 주장했을 때, 스피박은 바이슬람 인도 포스트식민주주의자로서 프랑스 페미니즘에 접근하겠다는 입장을 분명히 한다. 자기의 입장을 정확히 알고 있을 때에만 협상은 가능하다. 하지만 자기 입장을 정확히 규명할 수 있을 정도로 세계가 투명하다면 오죽이나 좋을까. 어쨌거나 스피박이 자기 입장을 분명히 밝히면서 식수의 다원성을 높이 평가한 것도 자신의 입장 수정을 위한 협상전략의 하나임은 분명하다.

5. 우울하고 유쾌한 협상의 정치학

그렇다면 스피박은 무엇을 가지고 무엇을 협상하는 것일까? 일단은 페미니즘과 가부장제 사이의 협상이다. 오랜 세월 가부장제의 우산 아래서 살아온 여성들이 가부장제의 오염에서 벗어나 있다고 주장할 수는 없다. 여성 역시 가부장제로부터 자유스러울 수 없기 때문이다. 여기서 여성들은 가부장제의 주변에 있으면서도 그 경계를 넘나들면서 협상할 필요성과 대면하게 된다. 여성이라고 동일한 범주는 아니므로 여성들 사이의 차이를 협상하는 것 역시 필수적이다.

연 그런가? 이런 식의 주장 자체가 스피박 자신의 입장을 정당화하는 것은 아닌지를 '우리'는 끊임없이 질문해보아야 할 것이다. 이런 회의에 봉착하면서 그녀는 포스트식민성을 또 다시 문제삼는다. 스피박은 J. M. 코에케Coetzee의 『적Foe』를 인용하면서 자신의 입장을 표명한다. 그녀는 로빈슨 크루소의 프라이데이처럼 말한다고 혹은 그보다 훨씬 더 말을 잘 한다고 한다. 프라이데이는 크루소가 가르쳐준 언어를 반복하고 배려하지 않지만 전복하지는 않는다. 이제 저항적인 포스트식민지인들은 추문거리가 되었다. 탈식민화라는 저항이 추문거리가 된 지금 그렇다면 포스트식민지이라는 이름이 특별히 유용한 까닭은 무엇인가? 어쩔 수없이 제국주의 문화에 접근하면서도 동시에 그것에 대해 '아니오'라고 말할 수 있어야 하기 때문이라고 스피박은 주장한다. 버나드 윌리엄스의 구절을 빌리자면 '도덕적인 행운'의 척도인 제국주의 문화에 몸을 위탁해야 하는가. 그 대답은 '아니오'라는 것이다. 자신이 비판하면서도 친숙하게 거주하고 있는 구조에 대해 '아니오'라고 부정하는 불가능한 입장을 취하는 것이 스피박이 취한 아포리아다.

1세계에서 가르치는 선생으로서 자신의 토대를 끊임없이 반성적으로 성찰하는 힘든 과업을 수행해야 한다는 것이 스피박의 입장이기는 하지만 그것만 그것이 어떻게 가능한가라는 점에서 그녀는 침묵한다. 선생으로서 자기가 하는 역할이 지금의 제도와 체제를 유지하고 재생산하는 것임에도 그로부터 벗어날 수 있는 가능성의 공간을 어떻게 제시할 것인가? 그것이 선생으로서 그녀가 대면하고 있는 고민이자 반성의 지점이다.

선생으로서 스피박의 고민은 데비의 소설인 「너그러운 두올로티」에 등장하는 학교 선생인 모한의 고민과 흡사하다. 인도 독립기념일을 축하하면서 학생들에게 민족주의를 고취시키기 위해 모한은 학교운동장에 있는 클레이 코트에 인도의 지도를 그려놓았다. 고향으로 돌아가던 두올로티는 깨끗한 흙마당을 보고서 는 죽음의 자리로 그곳에 몸을 눕힌다. 두올로티는 카미야다. 카미야는 가족의 빚을 갚기 위해 인신매매된 여성을 지정하는 명칭이다. 이들은 철저한 고리대

이와 유사하게 페미니즘은 탈식민주의와 협상해야 한다. 식민지배를 경험한 나라가 순수한 민족언어와 문화를 찾기 위해 식민화 이전으로 거슬러 올라가서 민족과 국가의 기원을 찾으려는 자존심 회복의 서사는 신화적임과 동시에 반동적일 수 있다. '진정한' 민족 운운하는 것들은 거의 언제나 식민 이전의 봉건적인 신분질서로 되돌아가려는 경향이 있기 때문이다. 그러므로 이미 접착되고 덧칠해진 역사의 치욕과 얼룩 사이에서 뒤엉켜 착종된 문화를 받아들이자는 것이 스피박이 주장하는 협상의 정치학이다. 이것이 이적행위·부역행위와 다른 점은 무엇인가라는 의문이 당장 제기될 수 있다. 부역행위가 타국을 이롭게 하는 행위라면 협상의 정치학은 군사·정치·경제·문화적으로 식민지 경향이 짙고 난 자리에 오염되지 않은 것을 찾기 위해 반동적이고 수구적인 과거로 되돌아가는 것이 아니라 있는 자리에서 출발하자는 것이다. 그렇기 때문에 (성산이 아니라) 협상하지 않을 수 없는 것이다. '어니언가' 시작할 지점이 있어야 하기 때문이다.

스피박이 말하는 이론적인 협상은 유럽 철학적인 전통이 지니고 있는 반인간주의 사상이 막강하다는 사실을 무시하지 않으면서도 그런 지적 흐름을 이용하기 위해 그것이 지닌 남성중심주의에 변명하지 않는 것이다. 유럽 철학의 가부장적인 측면을 인정하면서 그것을 활용하자는 것이다. 스피박이 말하는 '협상'은 식민지 경험이라는 폭력 구조와의 타협을 구차스럽게 변명하지 않는 것이다. 여성이라고 해서 가부장제의 오염에서 완전히 면제될 수는 없기 때문이다. 여성 역시 그런 폭력적이고 오염된 역사 안에서 구성원으로 있었음은 사실이고 그런 의미에서 오염된 주체다. 온전한 주체·순결한 주체를 내파하여 혼종으로 만들면서 숙주의 영토를 탈영토화하여 자신의 것으로 변형시켜나가는 것이 탈식민 주체가 행하는 협상의 정치학이다.

따라서 포스트식민 페미니즘은 오류의 폭로도 아니며 오류의 목록을 작성하는 것도 아니다. 가부장제는 병리적인 현상도 아니고 형이상학적인 봉쇄도 아니다. 가부장제는 폭력적인 수단을 동원하여 전복해야 하는 감옥도 아니다. 파

에 묶여서 성노동과 착취노동을 하게 된다. 두올로티는 아버지가 전 빚 300루피를 갚기 위해 8년 동안 40,000 루피를 갚아주고도 아직도 하루에 다섯 명에서 스무 명의 손님을 받아야 한다. 결국 성병으로 죽어가던 두올로티는 고향으로 되돌아가는 길에 인도 위에서 시체가 된다. 다음날 아침 선생님과 학생들은 인도의 지도 위에 누워있는 두올로티를 발견한다. 이처럼 여성의 몸은 부재된 인으로서의 최종심급이지만 언제나 만 곳에 있다. 이 소설의 마지막은 이와 같은 수사의문으로 끝맺고 있다. '모한은 이제 어떻게 할까? 두올로티가 인도를 전부 다 뒤덮고 있는 마당에.'

벵갈어 두올로티douloti는 부를 의미한다고 한다. 두올로티douloti는 부의 거래 traffic in wealth를 의미한다. 모한은 무엇을 할까? 부의 거래가 전 지구촌을 뒤덮고 있는 마당에, 기층에 있는 여성의 몸이 전지구촌화된 부의 흐름에서 어떤 변혁적인 가능성을 지니고 있다는 것인지를 데비의 텍스트에서 확인하기란 쉽지 않다. 이들이 희생자 논리에서 벗어날 수 있는 어떤 가능성이 있는가. 폴란 데비처럼 폭력저항을 해야 하는가? 이런 의문은 비폭력 저항에 대한 데비의 회의적인 시선에서 어느 정도 해답을 찾을 수 있을 것처럼 보인다. 데비가 모한에게 던진 질문은 1세계 제도권 선생으로서 그 제도를 유지하는 데 공모하면 서도 그로부터 벗어나려는 스피박에게도 해당하는 질문이다.

7. 나기는 말

분단이라는 특수한 상황을 살아가고 있는 남한에서 포스트식민 페미니즘이 작업해야 할 부분에 관해 스피박의 이론은 많은 통찰을 제공한다. 2002년 5월 3일과 4일 독일에서 '정당하게 입어라Fit for Fair'라는 국제 대회가 열렸다. 다국적 스포츠웨어 기업들에게 인간다운 노동조건을 제시하라고 요구하는 대회였다.¹⁴⁾

14) (여성신문), 2002년 5월 24일자, 19면 참조.

이 대회에서 한국 기업도 성토의 대상이었다. 남한은 80년대까지 다국적기업이 선호하던 나라였다. 남한여성 노동자들이 '병과 장미'를 얻어내기 위한 험준운 투쟁으로 노동조건이 개선되자 다국적 기업들은 남한 땅을 떠났다. 그후 마산수출자유지역 노동자들의 47%가 실업자가 되었다. 다국적 기업은 남한보다 노동력이 싼 동남아·멕시코 등지로 떠났다. 그런데 이제는 남한 역시 다국적 기업의 하청산업을 대행하면서 노동착취국의 장본인이 되고 있다. 내가 입고 있는 청바지는 리바이스사로부터 하청받은 말레이시아 기업 여성노동자의 노동력으로 만들어진 것이다. 그들의 값싼 노동력에 의해 가격경쟁력을 가지게 됨으로써 남한에서 살아가는 도시 빈민이자 비정규직 지식노동자에 속하는 나도 리바이스 청바지를 소비할 정도가 된다. 그렇다면 나 역시 그런 노동착취의 회로 속에 이미 들어가 있는 셈이다. 그렇다고 시민운동이 불매운동으로 연결된다면, '3세계' 여성노동자들은 실직하게 될 것이다. 열악한 노동조건을 최대로 이용하면서 세계를 떠도는 다국적 기업의 횡포에 맞서려면 탈식민 페미니즘 운동도 국제적인 연대를 하지 않으면 효과가 없을 것이다.

그런데 막상 국경선을 넘어서서 무엇을 한다는 것이 것처럼 힘든 구조로 세계는 이미 이행되었다. 소위 말하는 신자유주의는 국경을 허물라고 압력을 가하지만 실상은 민족국가라는 경계를 완강히 지켜주어야만 가능한 1세계의 '이름'이다. 잉여를 남기는 특정한 국가의 시민권은 그 자체가 특권이다. 시민으로 편입된 사람들은 그로부터 배제된 비시민들의 값싼 노동력으로 자기 삶의 여유와 자유를 구가한다. 이처럼 전지구촌적인 노동분업의 현장에서 도대체 누구와 무엇을 적대세력으로 삼아서 포스트식민 투쟁과 실천을 전개해야 하는지에 대한 판단은 점점 더 모호해진다. 민족주의가 비록 '상상적 공동체'라고 하더라도 그런 공동체와 동일시하려는 욕망 역시 대단히 강렬하다. 그로 인해 민족·국가·종교를 뛰어넘어 페미니스트들이 국제적으로 연대한다는 것은 힘든 과업이 된다. 심지어는 연대의 거점을 마련하기 위한 정치적인 비전조차 정립하기 힘들 지경이다.

그렇기 때문에 우울하지만 유쾌한 협상을 하지 않을 수 없다. 식수가 지적하듯이 어떤 투쟁도 이제는 하나의 단일한 투쟁, 단일한 목표를 가지지 못한다. 그러므로 투쟁의 다원성을 살려내어 다양한 주체의 입장과 서로 연대할 수 있도록 협상하는 것이야말로 포스트식민 페미니스트가 할 수 있는 실천일 것이다. 계급·젠더·민족·국가·종교와 같은 여러 심급들이 서로 환유적으로 중첩되면서도 약한 고리를 찾아내는 것이 포스트식민 페미니스트로서 스피박이 제시하는 실천이기도 하다.

스피박을 가장 잘 읽어내는 방식은 각기 다른 (신)식민의 상황을 맥락화함으로써 탈식민하려는 이론과 실천의 장을 열어나가는 것이다. 그녀가 언급하는 일제리·인도·백시코·동남 아시아·한국 등이 국제적인 노동분업에서 각기 다른 공간을 차지하고 있다. 그런 차이를 이론화하는 작업이야말로 스피박이 주장하는 포스트식민 페미니즘이 해야 할 과제 중 하나일 것이다. 한국은 세계 유일의 분단국가라는 특수한 상황에 처해 있다. 그렇기 때문에 민족을 들먹이면서도 남북한은 적대관계를 반세기 이상 유지하고 있다. 이런 상황에서 남한의 여성과 북한의 여성은 어떻게 연대할 수 있는가? 동남아 출신 외국여성 노동자·연변 동포 여성·탄북한 여성들이 남한 여성들의 내부 식민화되는 현상을 어떻게 극복할 것인가. 분단으로 인해 반공 이데올로기가 부의식화되어 있는 사회, 아직도 수상한 자가 있으면 국경원에 신고하라는 방송을 지화철에서 하는 사회, 한미와 반미가 애증으로 혼재된 사회, 그러면서도 붉은 악마(혹은 빨갱이)가 되어라 Be the Reds와 같은 구호가 아무런 검열 없이 휘날릴 수 있는 사회, 이처럼 온갖 모순이 중첩된 한국 사회 특유의 맥락 속에서 페미니스트들이 만들어낼 세상은 어떤 것일지를 끊임없이 반성하면서 출구를 찾는 것이야말로 스피박이 주장하는 탈식민적인 실천이 될 것이다.