

퀵탕 메이야수 인터뷰

Interview with Quentin Meillassoux

이 글은 Rick Dolphijn and Iris van der Tuin (eds.), *New Materialism: Interviews & Cartographies*. University of Michigan library, 2012의 4장에 수록된 “Interview with Quentin Meillassoux”를 번역한 것이다.

이 인터뷰가 수록된 위의 책은 제목에서 알 수 있듯이, “사변적 실재론”이 아닌 “신유물론”을 다룬 논문 모음집이다. 그래서 인터뷰어는 “신유물론”의 입장에서 메이야수에게 질문한다. 첫머리에서 인터뷰어는 메이야수가 제창하는 “사변적 유물론”과 자신이 속한 “신유물론”의 유사성을 인터뷰의 동기로 꼽고 있지만, 그 외관상의 유사성과는 달리, 인터뷰 전체를 통해 떠오르는 것은 둘의 통약불가능성을 시사하는 낯설음이다. 여기에서는 이런 낯설음이 무엇에서 기인하는가를 간략하게 개괄한다.

“신유물론”의 입장에서 인터뷰어는 메이야수의 “사변적 유물론”이 후기 하이에커와 어떻게 다른지, 또 “인간의 종언”을 선언한 푸코의 접근법과의 연장선상에 자리매김 될 수 있는 것은 아닌지 등의 질문을 거듭 제시하는데, 메이야수는 이 둘 다에 대해 전혀 아니라고 부정한다. 그런 질문에 대한 메이야수의 답변에 공통적인 것은, 한마디로 말하면, 그들의 접근법은 여전히 “상관주의”에 사로잡혀 있다는 것이다. 특히 메이야수와 인터뷰어 사이의 비-인간=사물에 관한 자세의 차이가 단적으로 드러나는 것은 질문 5에 대한 메이야수의 대답이

다. 거기서 메이아수는 푸코의 “인간의 종언” 선언에서 인간은 어디까지나 “인간과학”의 하나의 대상일 뿐이며, 그의 논의에서 더 나아가 인간의 그림자를 없애려고 한들 “상관주의”에서 벗어날 수는 없다고 주장한다. 이들의 논의에서 부각되는 생각의 차이는 약간 억지스럽게 말하자면, 다음과 같이 둘의 사고 이전에 존재하는 비-인간=사물의 파악방식의 차이에서 기인한 것이라고 추측할 수 있을 것 같다. 즉 메이아수가 역설하는 “사변적 유물론”에서는 사고(주관)로부터 독립한 사고 이전의 존재가 인간과는 철저히 관계없이 존재하는 반면, “신유물론”에서는 그 발전 과정에서 인간의 신체를 사물로서 재파악하는 데 역점이 있기 때문에, 거기서 상정되는 인간의 사고 이전이라는 관점도 또한 의식이 이전에 있는 것인 인간의 신체라는 차원을 포함한다는 점이다. 즉 “신유물론”이 인간 신체로부터 사물로 향함으로써(또 이렇게 함으로써 인간의 중심성을 무효화하고 그렇게 탈중심화된 인간을 포함한 다양한 존재자의 대등한 관계성의 풍부함을 다시 생각함으로써) 논의를 발전시킨 반면, 메이아수는 처음부터 그 어떤 인간과도 전적으로 무관하게 존재하는 것을 상정하고 있다는 것이(물론 메이아수의 논의에서도 사물로서의 신체는 초월론적 주체의 발생의 조건으로서 아주 중요한 의미를 갖지만) 이 인터뷰 전체가 포함하는 둘의 의견교환의 미묘한 낯성 혹은 어긋남의 한 가지 원인 아닐까 싶다.

아무튼 이렇게 대략적이기는 하지만 “사변적 유물론”과 “신유물론”의 유사성을 강조하는 데서 시작하는 인터뷰가, 이와 동시에 양자의 차이를 이해하려고 할 때 시사하는 바가 많다는 점을 생각해 보자.

“우리에게서 독립된 우발적인 존재가 있으며, 그리고 이 우발적 존재가 주관적 본성을 지닐 이유는 전혀 없다.”

질문 1: 당신의 데뷔작인 『유한성 이후』(2006)는 근현대 사상¹⁾의 휴머니즘, 내재적 형이상학, 반유물론을 비판하며, 그래서 많은 사람들에게 근현대 사상의 역사에 대한 가장 가열찬 공격 중 하나로 여겨집니다.²⁾ 당신은 이런 근현대 사상의 역사를 고쳐 씀으로써, 혹은 당신이 그렇게 부르는 상관주의 correlationism를 고쳐 씀으로써, 당신이 사변적 유물론이라고 지칭하는 것을 엄밀하게 발전시키고 있습니다. (상관주의라는) 이 용어는 『유한성 이후』를 통해 개념화되며, 이것은 확실히 많은 연구자들 – 때로 사변적 실재론자라고 일컬어지는 연구자들(Bryant et al, eds. 2011을 참조) – 이 새로운 과학 철학을 발전시키도록, 그리고 칸트에게서 어떻게 떨어져 나갈 것인가에 관한 새로운 견해를 발전시키도록 격발하고 있습니다.

상관주의, 즉 당신이 “우리는 항상 그저 사고와 존재 사이의 상관correlation에 접근할 수 있을 뿐이고, (사고와 존재 중) 어느 하나를 다른 하나와는 분리된 형태로는 결코 사고될 수 없다는 관념”(Meillassoux [2006] 2008, 5)이라고 부르는 것은 상관주의라는 용어를 사용하는 다른 논자들에게서 못매를 맞고 있습니다. 하지만 당신에게 상관주의적 견지는 크게 존경 받을 만한 것입니다. 그래서 당신은 그저 그것을 비판할 뿐 아니라, 오히려 하먼(Harman 2011a, 25)이 말하듯이, “마치 ‘내부소행inside job’처럼 내부로부터 급진화”합니다.

이 책[*New Materialism : Interviews & Cartographies*]에서 우리는 우리가

1) [옮긴이] 이 글에서는 ‘modern thought’를 ‘근현대 사상’으로 번역했다. 이 인터뷰의 맥락상, 칸트 이후 현재에 이르는 넓은 범위를 내포하기 때문이다. 이와 관련해 ‘contemporary’는 ‘현대’라고 옮겼다.

2) 프랑스어로부터의 번역은 마리-피에 부셰(Marie-Pier Bouchet)의 것.

신유물론new materialism이라고 부르는 것의 지도를 그리고 있습니다. (하지만) 이 책에서 특정한 연구자를 신유물론에 포함하거나 배제할 필요는 없다고 느낍니다. 따라서 우리는 당신을 우리의 신유물론에 섰해 넣을 (혹은 넣지 않을) 아무런 이유가 없습니다. 우리가 주목하는 것은 각각이 매우 상이한 방식으로 전개되고 있음에도 불구하고, 당신이 그리는 궤적과 비슷한 궤적을 우리도 그리고 있다는 것입니다. ‘상관주의’라는 이 가장 복잡한 관념에 매우 주목하면서, 당신이 걸어온 경로에 대한 거친 소묘를 우리에게 제공 해주시겠습니까?

퀵탱 메이아수: 저는 제 책(『유한성 이후』)에서 다음과 같은 두 가지 입장을 정면으로 대립시킵니다. a) ‘강한 상관주의strong correlationism.’ 제 의견으로는, 이것은 **반-절대주의**의, 따라서 현대의 **반-형이상학**의 가장 엄격한 형식입니다. b) 제가 ‘주관적subjective’이라고 부르는 하나의 형이상학, 즉, **반대로** 오늘날 가장 널리 퍼져 있는 절대적인 것(the absolute; 절대자)의 철학입니다. 이것은 주관subject의 이러저러한 특성을 본질적으로 필연적이라고 설정하는 철학, 즉 그(주관의 특성의) 지위를 상관적인 것(correlate; 상관자)의 일부라고 설정하는 철학입니다.

이 구별을 구체적으로 제시해보죠 『유한성 이후』의 1장에서 저는 상관주의 일반을 하나의 반-절대주의적 테제로서 정의했습니다. 왜냐하면(상관주의에서의)(널리 정의된) ‘주관-객관’의 상관은, 우리가 즉자the in-itself의 양상에 접근할 것이라는 생각을 강요하는 모든 형이상학을 논박하는 도구로 사용되기 때문입니다. 그 대신에, 상관주의의 경우, 우리는 우리가 갖는 세계에의 관계relation-to-the-world 속에 어쩔 수 없이 갇혀 있기 때문에, 즉자의 그 어떤 형식에도 접근할 수 없습니다. 거기에는, 우리가 지닌 실재성에 대한 주관적인 연결과는 독립적으로, 우리에게 주어져 있는 실재성(즉, 우리에게 있어서의 세계)이 즉자적이라고 받아들여지는 실재성(즉, 세계 그 자체)과 일치하는지 여부를 검증할 수 있는 그 어떤 수단도 없습니다. 제가 보기에 상관주

의에는 두 가지 주요 형식이 있습니다. 즉, 약한 상관주의와 강한 상관주의입니다(『유한성 이후』 2장을 참조. 둘의 차이를 고지한 것에 대해서는 p.42를, 또 이를 설명한 것은 p.48 이하를 보라). 약한 상관주의는 칸트의 초월론적 철학과 동일시됩니다. 그것은 아직 사유의 사변적 권리 요구pretension(예를 들어 사면적인absolatory 권리 요구)³⁾에 너무도 많은 것을 인정해준다는 점에서 ‘약한’ 것입니다. 실제로 칸트는 우리가 어떤 것이 즉자적으로 실존한다는 것을 알고 있다고 그리고 그것이 사고 가능하다thinkable(무모순적이다non-contradictory)고 주장합니다. ‘강한’ 상관주의는 ‘즉자’가 존재한다는 것을 우리가 알 수 있다는 것, 그리고 즉자가 사유될 수 있다는 것조차 인정하지 않습니다. 강한 상관주의의 경우, 우리는 우리의 사유 속에 근본적으로 간혀 있으며, 즉자를 알 수 있는 가능성은 없으며, 더군다나 즉자의 발생taking place과 즉자의 논리성logcity을 알 수 있는 가능성 따위는 없습니다.

다음으로, 저는 상관주의의 가장 엄격한 현대적 대립자를 정의합니다. 즉, 주관주의적 형이상학자subjectivist metaphysician입니다. 이 대립자는, 강한 상관주의자(이제부터는 그를 단순히 ‘상관주의자’라고 부릅시다)와 달리, 우리는 실제로 절대적인 것에 접근할 수 있다고 믿는 자입니다. 이때의 절대적인 것이란 상관적인 것입니다. 상관주의자는 우리가 그 상관적인 것에 간혀 있기 때문에 즉자에 접근할 수 없다고 말합니다만 주관주의적 형이상학자(이 인물을 단순히 ‘주관주의자subjectivist’⁴⁾라고 부릅시다)는 즉자가 상관적인

3) (웁긴이) 이어서 말하고 있듯이, 강한 상관주의가 물자체의 사고 가능성을 금지하는 반면, 칸트(약한 상관주의)는 물자체의 인식 가능성은 금지하지만, 사고 가능성은 인정하기 때문에, 물자체, 즉 절대적인 것에 대한 접근 금지에 대한 사고의 사면적인 요구를 인정한다고 풀이된다.

4) (웁긴이) 이 인터뷰에서 ‘주관주의’에는 일관되게 subjektivism이라는 번역어를 할 당했는데, 메이어수는 일반적 의미의 주관주의subjectivisme와 자신의 용어가 지닌 의미상의 차이를 명확히 하기 위해 subjectalism이라는 단어를 사용한다. 이는 이 인터뷰에서 ‘주관주의의 형이상학’이나 ‘형이상학적 주관주의’라고 불리는 것을 나타내는 단어이다. ‘형이상학적 주관주의subjectalism’은 상관주의가 부과하는 반-절대주의에 맞서 상관 그 자체를 절대화하는 것이며, 일반적으로 주관주의

것 그자체라고 단언합니다.

이처럼 ‘주관주의자’의 테제는, 그것이 다루는 여러 가지 심급을 따라서, 주관성의 여러 가지 특성을 절대화합니다. 우리는 <이성>⁵⁾을 절대화하는 헤겔의 사변적 관념론으로부터, 의지나 지각, 정서 등등을 절대화하는 (니체/ 들뢰즈라는 주요한 축을 쫓아) 생기론의 다양한 현재의 변주variations에 이르기까지, 이것을 본 것입니다. 세계 들뢰즈는 주관성의 특성들의 집합을 절대화하고 <삶>(혹은 ‘하나의 <삶>a Life’)을 실체화하며, 또한 이런 특성들을 세계에 대한 우리의 인간적이고 개인적인 관계로부터 완전히 독립된 것으로 설정한 형이상학적 주관주의자metaphysical subjectivist입니다.

강한 상관주의와 주관주의적 형이상학 사이의 이런 구별은 『유한성 이후』의 핵심 자체를 구성합니다. 사실 3장은 제 기획enterprise의 기반을 닦고 있습니다. 3장은 전체적으로, 상관주의와 주관주의의 충돌dash에 기초하고 있습니다. 그리고 이 대결confrontation이야말로 세계 현사실성의 절대적 필연성the absolute necessity of facticity을 수립할 수 있게 해줍니다 – 현사실성의 절대적 필연성은 이후의 제 견해 전부를 이것으로부터 읽어내야 할 하나의 관점입니다.

질문 2: 당신 생각으로는 우리가 ‘신유물론’이라고 부르는 것에 중요한 기여를 하는 들뢰즈는 유물론자가 아니군요. 왜냐하면 그의 형이상학에서는 분리되지 않은 것의 절대적인 우위성the absolute primacy of the unseparated(“그 것이 세계에의 관계의 얼마간의 형식이 아닌 한, 아무것도 존재할 수 없다”)은 “지성도 의지도 생명도 없는”(Meillassoux [2006] 2008, 37) 에피쿠로스의

subjectivisme라는 단어에 포함된 상관주의적인 뉘앙스와는 정반대의 것을 가리킨다는 점에 주의하기 바란다.

5) [옴긴이] <이성>은 대문자로 표기된 이성, Reason이다. 앞으로 대문자는 모두 이런 식으로 표기한다.

원자를 허용하지 않기 때문에.

그렇지만 들뢰즈(가타리와 함께이든 아니든)는 당신의 사고에 있어서 중요하며, 여전히 더 많은 사고를 요구한다는 것도 덧붙여야 합니다 (Meillassoux 2010). 당신은 과학과 수학이, 분리되지 않은 것의 절대적인 우위성으로부터 자유로워진 사변적 유물론을 요구하는 물음(선조 이전의 것 the ancestral에 관한 물음)을 철학에 제기했다고 강조합니다. 그러나 당신은 어떻게 마-주관적(subjective)인 것은 있을 수 없다는 초월론적인 진술과 단절할 것을, 그렇지만 이와 동시에 그래도 여전히 과학이나 수학에 관한 칸트의 진술과 유사한 접근법과 맺어진다고 주장할 수 있을까요?

메이아수: 다시 한 번 명확히 해두죠. 그 초월론적인 진술, 즉 “마-주관적인 것은 있을 수 없다”는 진술은 반-형이상학적 상관주의와 주관주의적 형이상학 둘 다의 유일한 ‘공통점’일 뿐입니다. 그러나 우리는 (마-주관적인 것은) 어떤 방식으로, 그리고 어떤 한도에서인가(있을 수 없는가)를 이해해야 합니다. 상관주의자에게 그것은 자신의 주관적 관점을 아껴 씌으로써(갓지않음으로써) 나(상관주의자)는 대상을 결코 사고할 수 없다는 것을 뜻합니다. 그러므로 상관주의자에게 이 진술은 마-주관적인 것은 우리에게 사고 불가능하다는 것을 뜻하는 겁니다(“그것은 있을 수 없다”는 것은 즉 “그것이 사고 가능할 수 없다”는 것을 뜻합니다). 반대로 주관주의자에게 이 진술은 마-주관적인 것은 절대로 불가능하다는 뜻입니다. 즉, “그것은 있을 수 없다” = “그것은 즉자로는 있을 수 없다(즉자일 수가 없다)”는 것을 의미합니다. <삶>의 형이상학, 혹은 <정신>의 형이상학, 초월론적 철학, 혹은 강한 상관주의, 이 모든 것은 얼마간의 마-주관적인 것(non-subjective)(원자와 공백(진공))이 실존한다고 그리고 우리는 그것을 알 수 있다고 단언하는 에피쿠로스 유형의 유물론에 고유한 “소박한 실재론”을 탄핵한다는 점에서 수렴합니다. 저는 정말로 이 반-실재론적 합의, 특히 초월론적인 모든 형식과 단절합니다. 게다가 원자와 공백을 필요로 하는 실재를 지지하기 때문에, 실재론이라는 장르에서

도 여전히 하나의 형이상학(주관적 형이상학이 아니라 실재론적 형이상학)에 머물러 있는 에피쿠로스주의로 회귀하는 것 없이 말입니다.

그러나 이것은 틀림없이 제가 다음과 같은 요구를 주장하는 것을 방해하지 않습니다. 즉, 저는 사고 가능성에 관한 과학의 조건들을 해명할 것을 요구하는 것입니다. 사실 이런 요구는 그 자체에 있어서 초월론적인 것을 무엇 하나 갖고 있지 않습니다. 이런 것은 ‘과학’이라는 용어를 사용할 때 그것이 말하고 있는 것을 알려고 하는 모든 철학에 고유한 것입니다. 제 테제는 우리가 원-화석 arche-fossil의 아포리아를 해결하지 못했기 때문에, 우리는 아직도 이(과학이라는) 말이 무엇을 의미하는지를 이해하지 못하고 있다는 것입니다. 즉, 수학화된 자연과학은 그 진술들에 어떤(하나의) 절대적인(유효) 범위를 준다는 조건 아래서만 사고 가능하다는 것입니다. (그리고) 이 절대적(유효) 범위는 모든 시대의 반-형이상학적 철학이 도전을 걸었던(이의를 제기했던) 것입니다. 주관주의적 형이상학은 당연히, 그들이 사유의 절대적(유효) 범위를 유지한다고 또 그래서 그들이 그 원-화석의 문제로 빠져 들지 않는다고 단언할 겁니다. 그렇지만 저는 이런 형이상학들이 강한 상관주의에 의해 효과적으로 논박된다고 따라서 이것들도 결국은 이 아포리아를 궁극적으로 해결할 수 없다는 것을 보여줍니다.

질문3: 아마 우리는 우리가 사상사를 다시 써야만 할 이유에 대해 말해야 할 겁니다. 오늘날, 유물론의 철학 혹은 실재론의 철학을 발전시키는 데 관심이 있는 많은 저자들은 인간주의를 열심히 거부합니다. 왜냐하면 그것이(암묵적인) 재현주의적 representationalist 혹은 언어주의적 이론화이기 때문입니다. 또 그들은, 그렇게 복사 copy 혹은 언어가 강조됨에 따라, 어떤 치명적인 환원주의가(좀 더 일반적으로는 철학과 인문과학에서, 그러나 과학에서도 마찬가지로) 사유에 진입했다고 주장하기 때문입니다. 다른 한편, 당신은 또 다

시 <절대자>Absolute에 도달하기 위해, 상관주의적 사고를 타파하려고 합니다. 근대성의 도래 이후(당신의 용어를 사용하면, 칸트에게서 영감을 받은 상관주의의 대두 이후), <절대자>는 점점 더 사고로부터 배제되었다는 점에서 많은 사람이 당신에게 동의합니다. 실제로 니체는 19세기 말에 (『차라투스트라는 이렇게 말했다』[1883-1885] 1967)에서 비판적 사고가 신을 죽였다고 주장한 것으로 유명한데요, 이에 반해 당신은 이것과 정반대의 주장을 하고 있습니다. 당신의 주장은 상관주의 때문에 <절대자>가 사고 불가능해졌다는 것이니까요. 데카르트와 흄을 통해 칸트를 비판하고, 특히 결국 그 비판이 인과성causality에 이르렀을 때, 당신은 상관주의를 그 극단으로 밀어붙이려 합니다. 그리고 당신은 당신이 <사실론성의 원리the Principle of Facticity>⁶⁾라고 부르는 것, 즉 자연(우발로서의 자연)과 이것이 사고와 맺는 관계의 근본적으로 상이한 개념화conceptualization를 드러내는 것입니다. (약한) 상관주의를 철저하게 한다는 것은 우리에게 다음을 것을 보여줍니다. 즉, 당신이 말하듯이, “모든 세계는 이유 없이 있으며, 따라서 모든 세계는 실제로 이유 없이 다른 식으로 생성변화할 수 있다”⁷⁾(Meillassoux(2006) 2008, 53; 강조는 원문)고 말입니다.

메이아수: 이 점을 다시 한번 간결하게 설명하겠습니다. 주관주의자는 상관주의자가 상관주의자임에도 불구하고 진정으로 절대적인 것을, 즉 상관적인 것의 바깥에 있는 실재가 아니라, 상관적인 것 그 자체라는 절대적인 것을 발견했다고 단언합니다. 상관주의자는 정말로 우리가 즉각적으로 자기 자

6) [옮긴이] 영어 원문에는 facticity(현사실성)으로 적혀 있으나, 이는 le principe de factualité의 factualité를 오역한 것 같기 때문에 ‘사실론성’이라고 옮겼다. 참고로 메이아수의 용어 factualité는 『유한성 이후』의 영어판에서 factuality로 번역되어 있다.

7) [옮긴이] 원문에는 인용문헌에 강조된 대목(“실제로 이유 없이 다른 식으로 생성변화할 수 있다every world is without reason, and is thereby capable of actually becoming otherwise without reason”)에 대응하는 대목에 강조가 달려 있지 않기 때문에 옮긴이의 판단으로 강조했다.

신과 모순되지 않고도 상관(그상관적인 것)으로부터 독립된 어떤 실재를 사고한다고 주장할 수 없다는 것을 논증했습니다. 즉, 즉자를 사고한다는 것은 그것을 사고한다는 것이며, 그러므로 즉자를 우리로부터 독립된 절대적인 것으로 만드는 게 아니라, 사유라는 우리의 주관적 활동의 상관자로 만드는 것입니다. 그러나 주관주의자에 따르면, 이것은 이 절대적인 것이 상관 그 자체 이외의 아무것도 아니라는 점을 논증합니다. 왜냐하면 상관주의자 자신이 고백하듯이, 나는 상관적인 것의 사라짐이나 이것이 다른 존재로 되는 것을, 상관이라는 구조에 즉각적으로 다시 돌려보내지 않고는 인식할 수 없기 때문입니다. 이것은 실제로 나는 필연적인 것과는 다른 식으로 상관을 사고할 수 없다는 것을 뜻합니다. 이 결론은 상관주의자의 반-절대주의적 태도와 모순됩니다. 하지만 그럼에도 불구하고, 주관주의자는 상관주의자의 논점으로 부터 이 결론을 추출하고, 그리하여 상관주의를 상관주의 자체에 대립하게 만듭니다. 상관적인 것, 즉 실재론적 형이상학을 **탈-절대화**(de-absolutization)하는 도구는 반-실재론적인 절대적인 것으로 돌아서게 됩니다. 그러나 강한 상관주의자는 아직 그의 마지막 말을 하지 않았습니다. (『유한성 이후』의) 3장에서 저는 약한 상관주의자의 가장 현대적인 형태(하이데거, 혹은 비트겐슈타인)에 있어서, 강한 상관주의자가 환원 불가능한 현사실성을 상관의 **절대화**에 대립시킴으로써, 그 주관주의자로부터의 응답을 어떻게든 논박하려고 한다는 점을 보여줬습니다. 제가 이 대답을 어떻게 기술하는지 다시 한번 읽어보세요. 제가 끌어내는 결론은, 강한 상관주의는 주관주의자가 믿고 있는 상관의 절대화에 의해 논박될 수 없고, 오히려 그것은 현사실성의 절대화에 의해 논박될 수 있다는 것입니다(여기에 사실론성의 원리(the principle of factuality, le principe de factualité⁸)의 의미가 거합니다).

8) (옮긴이) 원문은 the principle of factuality이지만 앞의 옮긴이 주에서도 지적했듯이 메이어수의 용어 le principe de factualité는 『유한성 이후』의 영어판에서 기본적으로 the principle of factuality로 번역된다. 몇 안 되는 예외로서, 73쪽 및 75쪽에 the principle of factuality라고 번역된 부분이 있으나, 아무튼 원문에서의 해당 대목은 le principe de factualité이다.

질문 4: 당신은 여러 번 사변적 유물론이 어떤 통시적인 diachronic 접근법을 요구한다고 언급하는데요, 당신이 사용하는 개념들은 오래 전에 지나간 시간(과 장소)(예를 들어 원·화석)을 가리킵니다. 게다가 당신이 “... 더 깊은 수준의 시간성이, 즉 그 한복판에서, 세계-에로의-관계보다 전에 있는 것이, 스스로를 세계-에로의-관계의 한 가지 양상으로부터 파생시키는 깊은 수준의 시간성이 존재하는 것이다”(ibid., 123)⁹⁾라고 말할 때, 마지막 장에서 여러 차례 다시 언급되는 이 깊이가, 사유 “보다 전에(before)” 탐구되어야 합니다. 이것은 우리를 사물들 자체 things themselves로 데리고 “돌아가는(back)” 것을 의도하는 하이데거의 접근법을 또 다시 떠올리게 합니다. 그런데 전에 봤듯이, 당신은 실제로는 하이데거에 대해 꽤 비판적입니다(아까 당신이 한 답변뿐만 아니라 가령 (영역본) pp.41-42에서도, 당신은 하이데거가 (비트겐슈타인과 함께) 20세기 철학을 지배한 강한 상관주의를 설립했다며 비난하고 있습니다). 당신은 주로 하이데거의 후기 저작을 인용하지만, 그럼에도 불구하고 당신의 하이데거 비판은 주로 그의 초기 저작에서 더 중심적으로 다뤄진 존재의 물음에 초점을 맞추고 있습니다. 하이데거의 (후기 저작인) 『기술에 대한 물음 Die Frage nach Technik』(1954)에서, 또한 『예술 작품의 근원 Der Ursprung des Kunstwerkes』(1960)에서, 우리는 당신의 논의에 아주 가까운 유물론을 쉽게 읽어낼 수 있습니다. 왜냐하면, 하이데거도 또한 관계성을 엄격히 묻고, 이 관계성이 존재하게 되기 전에서만 찾아낼 수 있는 사물(과 시간)의 좀 더 완전하고 더 깊은 의미를 찾고 있기 때문입니다.

하이데거의 사고의 관념론적인, 그리고 때로는 인간주의적인 측면을 사변

9) [옴긴이] 영문은 다음과 같다. “[...] there is a deeper level of temporality, with which what came before the relation-to-the-world is itself but a modality of that relation-to-the-world.” 그러나 프랑스어 원문은 다음과 같으며, 따라서 원문을 보고 번역을 수정했다. “... il existe une temporalité plus profonde, au sein de laquelle l'avant du rapport-au-monde dérive lui-même d'une modalité du rapport-au-monde”(p.170).

적으로 떼어냄으로써, 우리는 이렇게 말할 수 있을까요? 즉, 사물들 자체로 돌아가기라는 현상학적 통념, 그리고 리오타르([1988] 1991)가 말하듯이, 고대 그리스의 사고를 고쳐 쓰는 것에 대한 그들의 관심(『유한성 이후』의 「프톨레마이오스의 역습」이라는 제목의 마지막 장에 대해서도 생각하는 편이 좋습니다)은 또한 당신의 관심이기도 하다고 말이죠. 혹은 적어도 당신은 전-인간(pre-human)을 고쳐 쓰기보다는 오히려 전-근대 철학 혹은 고전 철학을 고쳐 쓴다는 하이데거의 관념을 공유하고 있는 것 아닌가요?

메이아수: 하이데거와 관련해, 저는 그가 사실상 후기든 전기든 결코 상관주의에서 벗어나지 못했다는 것을 보여주기 위해 주의를 기울였습니다. 그때문에 저는 그의 『동일성과 차이』([1955-57] 1969)(1장, pp.41-42)를 인용하는 것입니다. 이 저작은 **생기(Ereignis)**¹⁰ – 하이데거의 작업에서의 ‘전회’ 이후의 중심적인 용어 – 를 분명히 상관적인 구조로 되돌려 보냅니다. 전기 하이데거의 슬로건이기 전에 이미 후설 현상학의 슬로건이었던 “사물들 자체로(의 회귀) return to things themselves”는 철학에 관한 제 관념과는 어떤 식으로든 결코 일치하지 않습니다. 왜냐하면 그것은 이 요청call에 의해서 의식의, 현존재의, 현상의, 존재자의, 혹은 <존재>의 상관자들로서의 사물들로 회귀하는 것일 뿐이니까요. 만일 여건이 사물 그 자체thing in itself였다면, 그때 사물은 내적으로 주어진 어떤 것이겠죠. 하지만 제 생각으로는 이런 일은 없습니다. 따라서 ‘사물들 그 자체로의 회귀가 아니라, 오히려 우리의 세계를 열기 opening-the-world와 무관하기 때문에, 우리에게 주어진 것과 무관한 것으로 간주된 즉자로의 회귀가 있는 것입니다.

저는 그리스로의 회귀, 혹은 그리스를 다시 쓰는 것에 몰두하지 않습니다. 그런 기도는 제 접근법에 아무런 결정적인 의미도 주지 못합니다.

10) [옮긴이] 하이데거의 Ereignis는 ‘(존재)사건’이나 ‘고유화’, ‘생기’로 대체로 옮겨지며, 드물게 ‘발현’, ‘발현사건’으로 옮겨진다. 최근에는 ‘자기화’, ‘고유화’로 더 자주 옮겨진다.

질문 5: 미셸 푸코는 『말과 사물』([1966], 1970)에서 <인간의 종언> 혹은 제 2의 코페르니쿠스적 전화를 선언한 최초의 인물이었습니다. 푸코의 역사 기술이 지닌 새로운 방식은 인간의 마음을 배제하지는 않았겠지만, 적어도 인간의 마음에서부터 출발하지 않는다는 것을 분명히 주장하고 있습니다. 예를 들면, 담론discourse이라는 그의 생각은 언어가 아니라 비행성delinquency(이것은 하나의 기표가 아니라 감옥이라는 물질적 형식을 상호 전제로 하는 진술들로 이루어진 집합의 일부입니다) 같은 표현 형식을 동반한 물질적 형식(예를 들어 감옥- 형식)과 더불어 출발합니다. 이를 좀 더 밀고 나가면, 푸코의 이 방식에서 심지어 마이너적인 역할을 맡고 있는 인간의 마음 없이 이 논점을 바꿔 말하는 일은 그다지 어렵지 않을 것이라고 생각합니다. 예를 들어 퇴적 과정이 어떻게 진행되는지를 생각해 보세요. 거기에서는 조약돌들이 (그것들을 통해서 표현되는) 물살에 의해 운반되고, 퇴적암(새로운 실체substances)이라는 새로운 존재자entity를 창조하는 균일한 층으로 분류됩니다. 그것은 지각 변동이나 기상 조건, 또 기타 다양한(복잡한) 변화 과정입니다. 그것도 또한 운동의 한복판에 있는 비직선적이고 진행 중인 변화 과정 때문입니다. 그리고 이것은 결국에는 푸코가 19세기의 비행성의 과정 속에서 발생한 것을 봤던 방식과 매우 비슷한 운동을 창출합니다.

그렇다면 어떤 점에서 당신의 접근법은 푸코의 그것과 다를까요? 혹은 원화석은 앞서 든 예에서의 조약돌들과 어디가 다르고, 또한 어떤 점에서 그 조약돌보다도 인간의 마음에 의존하지 않을까요?

메이아수: 푸코에 관해 저는 간결하게 이렇게 대답하겠습니다. 그의 탐구는 지식-권력knowledge-power이라는 과거의 장치에 집중했고 결국 그에게는 동시대적인 장치에 집중합니다. 강한 상관주의의 자격 박탈과 관련해 그는 우리에게 아무것도 줄 수 없습니다. 왜냐하면 이 자격 박탈은 그의 연구가 다루

지 않고 오히려 전제하는 수준에 위치해 있기 때문입니다. 실제로 저는 〈코기토〉에서 그 출발점을 갖는 상관주의가 결국에는 가장 완고한 반-데카르트 주의자도 포함한 모든 근현대 사상을 어떻게 지배하게 됐는가를 검토하고 있습니다. 그 ‘대감금’은 보호시설asylum에서의 광인들의 대감금이 아니라 〈상관적인 것〉the Correlate에 있어서의 철학자들의 대감금입니다. 그리고 이는 푸코한테도 해당됩니다. 실제로 푸코는 상관주의자를 당혹하게 만들 수 있는 것을 전혀 말하지 않습니다. 그것은 그의 모든 주석이, 우리의 시간-관점과 상관된-담론discourse-correlated-to-the-point-of-view-of-our-time으로서 쉽게 간주될 수 있으며, 또한 엄격하게 그것에 의존하기 때문입니다. 이는 몇 가지 상관주의적인 상대주의가 지닌 전형적인 테제입니다. 즉, 우리는 우리의 시간에, 헤겔의 용어가 아니라, 오히려 하이데거적 풍에 사로잡혀 있습니다— 즉, 우리를 항상 이미 지배하고 있는 지식 권력의 양상에 사로잡혀 있는 것입니다. ‘인간의 소멸’에 관한 그의 테제는 “인간과학”의 한 가지 대상으로서 이 해된 인간에 관한 것이지, 제가 생각하는 상관적인 것에 관한 것이 아닙니다. 저는 푸코의 테제에 적대하는 것이 전혀 아닙니다. 설령 제가 보기에, 푸코는 『“사회를 보호해야 한다”』(Foucault, 2003)라는 제목의 빼어난 강의에서조차도— 이 깊은 본성이 사유되지 않은 채로 남은 역사주의적 존재론 내부에서 사고하고 있다고 해도 말입니다.

질문 6: 당신 책의 중심 물음은 다음과 같습니다. 사유가 존재하지 않을 때 존재할 수 있는 것을 사고할 수 있는 사유란 무엇인가?(Meillasoux [2006] 2008, 36) 많은 인문과학 연구자들은 칸트와 흄에 대한 당신의 재독해에 공감하면서도, 이 물음의 긴급성을 이해하지 못할 수도 있을 겁니다. 예를 들면 페미니즘은 아마 남-녀라는 이분법을 넘어서 사고하는 것에 관심이 있을 테며, 또 현대 페미니즘 이론도 마찬가지로 인간(여성)의 마음으로부터 그 분석을 출발하는 것은 전혀 아닐 겁니다. 그러나 사유가 없이 어떤 장소를

[상황을] 사고하는 것의 긴급성은 당신이 이미 말했듯이(ibid., 121), 필경 요점이 없는 물음으로 간주되는 것 같습니다. 당신은 어떻게 그/그녀들을 납득시키려고 생각하시나요?

메이아수: 어떤 사유도 존재하지 않을 때 무엇이 존재하는가라는 그 물음이 - 페미니스트들뿐 아니라 - 많은 사람들에게 의미를 혹은 흥미를 결여하고 있다는 것은 정말로 말씀하신 그대로입니다. 당신이 상기시키듯이, 저는 특히, 문제는 가장 긴급을 요하는 물음이 가장 시시껄렁한 물음으로 간주되어 버리는 것을 어떻게 이해할까라고 말하는 겁니다. 그 물음은 다른 식으로 사고하도록 누군가를 설득하는 것에 관한 것이 아닙니다. 왜냐하면 우리 시대의 매우 강한 특색에 대해, 짙막한 문장으로 대적할 수는 없기 때문이죠. 제가 현행적 확실성들을 흔들고 있는 어떤 것에 대해 말해야 한다면, 저는 도발적인 방식으로 그것을 정식화할 겁니다. 그러나 제가 생각하는 것은 기본적으로는 다음과 같습니다. 저는 이 물음을 다루는 것을 단순히 거부하는 사람은 누구든 ‘과학’, ‘수학’, ‘절대’, ‘형이상학’, ‘비-형이상학’이라는 단어들, 또 이것들과 똑같은 유의미성을 지닌 단어들을 말로 할 때, 그는 자신이 말하는 것을 모른다고 단언합니다. 제가 『유한성 이후』에서, 그리고 지금까지의 인터뷰에서 말하는 것은, 제가 그렇게 단언할 수 있는 이유를 충분히 설명해줍니다.

그런 셈이라서, 성적 차이의 물음은 이 심문에 낫설 수가 없습니다. 가령 라캉의 전체 작업은 정신분석의 과학성이나 비과학성의 물음에 의해 교차되며, 이것은 ‘마테므mathemc’라는 통념에서 그 정점들 중 하나를 찾아냈습니다. 그런데 과학에서의 비-상관적인 것the non-correlational의 물음을 그 필연적인 전제조건으로서 다루지 않을 것인 한 모든 라캉의 담론 - 그것은 널리 인정되듯이 ‘남/녀’ 혹은 ‘수/암’ 사이의 차이에 대한 물음과 관련됩니다 - 은 그 가장 중요한 개념의 의미를 파악할 수 없다고 저는 주장합니다. 똑같은 것은, 앞서 인용한 용어들을 그 담론 속에 하나라도 탑재(내장)하고incorporate 있는

모든 페미니즘 이론에 대해서도 적용할 수 있습니다.

질문 7: 당신은 칸트와 흄을 혁명화(혁신)함으로써, 그리고 어떻게 철저한 반-인간중심주의(anti-anthropocentrism)가 코페르니쿠스적 전회(revolution)를 수행하는가를 논증함으로써 강한 상관주의를 이행시킵니다. 당신은 철저한 반-인간중심주의에 의해 사유를 재-절대화하지만, 이 철저한 반-인간중심주의에 중심적인 것은 수학입니다(ibid., 101, 103, 113, 125). “수학화 가능한 것은 사유의 상관자로는 환원될 수 없다”(ibid., 117). 이것은 철학적으로 과학을 사고하는 것으로부터의 명확한 철수를 수반합니다. 왜냐하면 철학적으로 과학을 사고한다는 것은 “과학적인 지식에 있어서의 비-상관적인 양태, 달리 말하면, 그 현저하게 사변적인 성격”(ibid., 119; 강조는 원문)을 불명료하게 만들어버리기 때문입니다. 당신이 진술하는 것은, “모든 사유에 앞서서, 또 모든 사유와 무관하게 사건 X가 실효적으로 actually 발생할 수 있다는 것을 사유는 사고할 수 있다”, “그 어떤 상관주의도 ... 그 진술의 문자 그대로의 의미가 또한 그 가장 깊은 의미이기도 하다는 것을 인정할 수 없다”(ibid., 122; 강조는 원문)는 진술의 그것입니다. 그 논점의 연장선상에서 우리가 수학 속에서 찾아내는 이 영원한 진리를 (사변적이기는 해도) “실재론”에 연결시키는 것은 이해할 수 있으나, 우리는 어떻게 그것을 하나의 유물론으로 부를 수 있을까요? 수학의 형태발생의(morphogenetic) 역학은 물질과 똑같은 것일까요?

메이아수: 제 의도는 - 『유한성 이후』에서는 아직 이뤄지지 않았다고 지적하고 싶은데요 - 수학화 가능한 것은 절대화 가능하다는 것을 논증하는 데 있습니다. 당신은 제게 이것이 단순히 ‘실재론의’ 테제라기보다는 유물론의 테제인 것은 어째서인가라고 묻고 있습니다. 만약 우리가 1장에서 찾아낸 원-화석의 문제에 대한 논의 전체를 생략해 버린다면, 제 테제와의 관련성을

논하는 일은 어렵습니다. 그럼에도 불구하고 저는 이렇게 대답할 것입니다. 체계 유물론은 열쇠가 되는 다음과 같은 두 가지 진술을 보유하고 있습니다. 1. <존재>는 (주관성의 넓은 의미로 이해되는) 사유와는 분리되며, 또한 사유로부터 독립해 있다. 2. <사유>는 <존재>를 사고할 수 있다. 첫 번째 테제는 주관적 속성들을 <존재>로 확장하려고 하는 모든 인간중심주의에 대립합니다. 즉, 유물론은 애니미즘, 스피리추얼리즘, 생기론 등등의 한 형태가 아닙니다. 그것(유물론)은 바사고가 현실적으로 사유에 앞선다는 점, 혹은 적어도 권리 상으로는 사유에 앞설 것이라는 점, 그리고 바사고가 사유의 바깥에 실존한다는 점을 단언합니다. 또한 에피쿠로스의 원자의 예를 따르면, 바사고는 그 어떤 주관성도 결여하며, 세계에 대한 우리의 관계성으로부터 독립해 있습니다. 두 번째 테제는 다음과 같은 점에서 유물론이 합리주의(이성에 관한 상이한 정의들이 있기 때문에 또 다시 넓은 의미로 정의되는 합리주의)라는 것을 긍정합니다. 즉, 유물론은 어떤 때에도 회의주의를 통해서, 종교적 호소에, 신비에, 혹은 우리의 지식의 한계에, 지식과 비판의 활동을 대립시키는 기획이라는 점입니다.

회의주의와 신앙faith은 우리의 유한성이라는 테제에 있어서 수렴되며, (거기에 있어서) 모든 신념belief을 이용할 수 있게 만듭니다. 거꾸로 유물론은 인간 존재에게 그들 자신의 수단으로, 그들의 환경과 조건 둘 다의 진리를 사고할 수 있는 힘capacity을 줍니다. 이성의 적아래에서, 인간 존재는 항상 성직자를 탐지하는 방법을 알고 있습니다. 또한 인간 존재는 그 누구도 이성의 적대자 이상으로 올바르기를 - 그 적대자에게 반론하는 것이 허용되지 않는 한 - 이제 바라지 않는다는 것을 알고 있습니다.

저는 이 두 가지 테제를 따릅니다. 왜냐하면 저는 - 엄밀한 논증argumentation을 통해서 - 우리로부터 독립된 우발적 존재contingent being가 존재한다는 것을, 그리고 이 우발적 존재가 주관적 본성을 가질 이유는 아무것도 없다는 것을 주장하고 입증하기 때문입니다. 저 역시 바-인간적이고 무기無機적인 실재를 기술하는 수학의 사용에 근거한 과학적 합리주의를 정초하려고 합니

다. 이것은 ‘피타고라스화pythagorize’하는 것이 아니며, 혹은 <존재>가 태생적으로 수학적이라고 단언하는 것도 아닙니다. 그것은 오히려 이렇게 설명하는 것입니다. 즉, 형식 언어는 <우발적 존재>로부터, 토착어(일상 언어, vernacular language)가 재현하지restituting 못하는 특성을 포착할 수 있다는 것입니다. 수학에 관한 제 테제는 <존재>에 관한 테제가 아니라 형식 언어의 (유효) 범위에 관한 테제입니다. 저는 번덕이나 ‘과학자적’인 향성(向性 tropism)에 의해 이것을 설정하는 게 아닙니다. 저는 완 화석의 문제를 갖고서 거기에는 어떤 선택지도 없다는 것, 즉, 만약 과학들이 의미를 갖는다고 친다면, 그 때 수학은 어떤 절대적인 (유효) 범위를 갖는다는 것을 보여주었기 때문에, 그것을 설정하는 것입니다. 과학들은 의미를 갖고 있지만, 그것 때문에 과학들은 이렇게 수학적화된 정식화를 통해서, 우리의 인간성과는 철저히 독립해 있는 실재에 의거합니다. 이것은 통상적인 지각의 ‘질적인qualitative’ 판단과 대조됩니다. 왜냐하면 질적인 판단은 틀림없이 우리가 세계와 맺는 감성적인 관계와 상관하는 것으로서, 또한 이 관계의 바깥에서는 실존existence을 갖지 않는 것으로서 사고될 수 있기 때문입니다. 그래서 수학의 절대적인 (유효) 범위가 수립되어야 하는 겁니다. 또 제가 생각하기에, 우리가 이를 행할 수 있는 유일한 길은 사실론성factuality의 원리의 파생적인 (유효) 범위를 빠져 지나가는 것입니다.¹¹⁾ 이것은 『유한성 이후』에서는 손대지 않았던 문제입니다. 동시에 그것은 그 뒤를 잇는 사변적 유물론의 프로그램을 추적한다는 문제입니다.

질문 8 : 당신은 잠재력potentiality과 잠재성virtuality¹²⁾이라는 대립적인 용어

11) [옮긴이] 원문에서는is가 중복되어 적혀 있다.

12) [옮긴이] 이 글에서는 ‘potentiality’를 일관되게 잠재력潛勢力으로, virtuality을 잠재성으로 옮겼다. ‘potentiality’를 잠재‘력’으로 옮기는 것도 고려했으나 그렇게 해서 구별이 쉽지 않아서 이렇게 옮겼다. 그러나 메이야수가 2006년에 발표한 글 “Potentialité et virtualité”(*Faibles* no. 2, Spring 2006)의 1교를 마무리하면서 최종 점검

를 개념화conceptualization하는 데 있어서 다음과 같이 지적했습니다. 잡세력은 어떤 확정적인determined 세계와 함께 오고, 그것은 자연 법칙에 순응한다고 말합니다. 다른 한편 <슈퍼카오스Superchaos>는 잠재성과 함께 옵니다. 사고는 어떻게 사변에 연결된 잠재적인 것the virtual일까요? 또, 물질(과 자연)에는 무슨 역할이 있을까요? 우리가 후자와 같은 보조 질문을 하는 것은, (『유한성 이후』의) 11페이지에서는 물질, 삶, 사유와 정의에 대해 말하는 반면, 14페이지에서는 뒤의 세 가지(삶, 사유, 정의)만을 말하고 있다는 점에 우리가 주목했기 때문입니다. 또 우리가 여기에서 자연 개념을 도입한 것은, 스피노자의 자연학과(그의 형이상학이 아니라) 당신 사이에 명백한 친화성을 지적하는 것입니다.

그리고 마지막으로, 사변적 유물론에서 전개된 매개적(벡터적) 주관vectorial subject은 무모순율을 유지하면서도, 예기치 않은 것을 해방하는 것이 아니라 오히려 예상합니다. 관념론을 버리고 다음과 같은 것을 보는 것은 매우 흥미롭습니다. 즉, 어떻게 이 해방이 “아직 실존하지exist 않는”가를 본다는 것입니다. 그리고 그것은 (엘렌) 식수Cixous와 심지어 드 보봐르 같은 프랑스의 위대한 페미니스트들이 최종적 해방을 그렇게 많이 강조하지 않고, 오히려 여성성을 기꺼이 쓰거나 사고하는 것을 강조할 때, 그녀들이 어떻게 긍정 혹은 비판되는가에 특히 관련된 것입니다.

메이아수: 세계 물질은 ‘자연’과 동일시할 수 있는 게 아닙니다. 자연은 어떤 특정한 상수에 의해 결정(확정)되는 하나의 세계 질서이며, 이 상수는 제가 “잡세력”이라고 부르는 이 가능성적인 것들로 이루어진 집합을 세계 질서 내부에서 결정(규정)하는 것입니다. 한편, 물질은 시원적인 존재론적 질서입니다. 어떤 것이 있어야만 하고, 무- 혹은 무로서의 우발적 존재-는 있어서 안 된다는 것은 사실입니다. 상이한 법칙에 의해 다스려진 무한성(무한

할 예정이다. 그러므로 위의 번역어 선정은 잠정적일 뿐이다.

한 개체) 혹은 그것 이상의 물질적인 세계를 상상할 수 있습니다. 그 세계도 또한 상이한 “자연들”일 테지만 그럼에도 그것들은 똑같이 물질적입니다. 물질의 두 번째 성격은 부정적입니다. 그것은 비생명적이고 비사고적인 (살아 있지 않고 사고할 수 없는) 우발적 존재를 가리킵니다. 우리의 세계에서, 삶과 사유는 그것들이 거기로 되돌아가는 무기적인 물질이라는 배경 위에서 구성됩니다. ‘물질’이 용도 폐기되는, 전적으로 살아 있는(alive, 생명적인) 또는 정신적인 어떤 자연을 상상할 수도 있을 겁니다. 그러나 그래도 여전히 <슈퍼카오스>의 본질적이고 영원한 가능성은 남을 겁니다. 왜냐하면 순수 물질적인 상태에 있는 우발적인 존재에 의해서가 아니라, 그 <슈퍼카오스>에 의해서 모든 자연이 파괴될 수 있기 때문입니다.

유물론적 주관의 이론과 관련해, 저는 순수한 현재의 전개deployment와 행동을 동일시하는 것에 이의를 제기하는 데 정말로 관심이 있지만 이와 동시에 미래의 해방에 관한 앞의 혁명적 모델에 대한 비판을 반복하는 데에도 관심이 있습니다. 그러나 현재는 이 아직-오지-않는 현재not-yet-present에 대한 주관의 ‘투사(기투)’에 의해 친밀하게 구성된다고 저는 생각합니다. 지금 저는 독창적인 것을 말하는 게 전혀 아닙니다. 사르트르는 물론이고 하이데거도 주관적 현재의 구성에 있어서 미래의 구축적 차원을 주장합니다. 하지만 저는 이 투사(기투)에 매우 상이한 차원을 덧붙입니다. 그것은 곧 종교적 초월을 결여하고 있을 뿐 아니라, 주관의 행동에 접속할 수 없는 차원입니다—그것은 제가 실효적으로 믿고 있는(살아 있는 자의, 그리고 죽은 자의) 근본적인 평등주의적 정의와, 회귀(강렬하게 기만적인 부활)의 증명으로서의 영원 회귀를 분절하는 것입니다. 제가 관심을 갖는 것은, 행동의 현재에 대한, 그리고 주관의 구체적 변형에 대한 이 기대의 피드백 효과입니다.

참고문헌

*아래의 문헌은 원문에서 언급하고 있는데도 원래의 글에는 없기 때문에 옮긴이가 적어둔 것이다. 원문은 영역본을 언급하기 때문에 이를 적어왔다.

- Bryant, L., N. Srnicek and G. Harman eds. 2011. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press.
- Foucault, M. [1966/1970] 1994. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage.
- _____. 2003. "Society Must Be Defended": *Lectures at the College De France, 1975-6*. Edited by M. Bertani and A. Fontana. Translated by D. Macey. New York: Picador.
- Harman, G. 2011a. "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy," in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman. Melbourne: re.press, 21-40.
- Heidegger, M. 1954. "Die Frage nach Technik," in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Gunther Neske.
- _____. (1955-57) 1969. *Identity And Difference*, trans. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- _____. 1960. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam.
- Liotard, J-F. (1988) 1991. *The Inhuman: Reflections on Time*. trans., G. Bennington and R. Bowlby, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Meillassoux, Q. [2006] 2008. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. trans., by R. Brassier. New York: Continuum.
- _____. 2010. "Que peut dire la metaphysique sur ces temps de crise?" *L'Annuel des Idees February 5*, 2010. <http://www.annuel-idees.fr/2-Que-peut-dire-lametaphysique.html> (accessed June

1, 2011).

- _____. 2011. "Potentiality and Virtuality," trans. by R. Mackay, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman, Melbourne: re.press, 224–236.
- Nietzsche, F.W. [1883–885] 1967. *Also Sprach Zarathustra*. Edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co.