



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

사회학석사 학위논문

베르그손의 생명철학을 통해 본
사회와 인간 행위의 문제

2020년 8월

서울대학교 대학원

사회학과

김 해 원

베르그손의 생명철학을 통해 본 사회와 인간 행위의 문제

지도교수 김 홍 중

이 논문을 사회학석사 학위논문으로 제출함
2020년 7월

서울대학교 대학원
사회학과
김 해 원

김해원의 석사 학위논문을 인준함
2020년 7월

위 원 장 _____ 박 명 규 (인)

부위원장 _____ 정 일 균 (인)

위 원 _____ 김 홍 중 (인)

국문초록

사회학은 안정적인 사회 체계를 가정하려는 경향으로 이끌리나 실제로서의 사회는 끊임없이 변화하는 운동 속에 있다. 변동에 대한 관심은 사회학을 태동하게 한 근본적 문제의식에서 비롯하며, 사회학에서는 구조와 개인이라는 도식을 넘어서는 행위의 운동을 포착하려는 노력이 있어왔다. 이 연구는 위와 같은 사회학의 문제를 사유할 수 있는 사상적 원천으로서 실재를 지속(durée)의 운동 속에 있는 것으로 파악한 베르그손의 생명철학에 주목한다. 베르그손의 철학에서 사회의 개념은 지속의 개념이 발전함과 함께 진화하면서 베르그손의 고유한 사회 이론을 드러내고 있다. 이 연구의 목표는 베르그손의 사회 이론을 규명함으로써 생명철학의 관점에서 사회와 인간 행위의 문제를 고찰하는 것이다.

베르그손의 철학의 중심에는 지속이라는 개념이 놓여 있으며, 주지하듯이 지속의 개념은 베르그손의 사상이 전개되면서 점차 발전하였다. 2장에서는 지속 개념의 발전 과정을 따라가면서 베르그손의 생명철학을 이해해 본다. 『시론』에서 제기되는 지속의 최초의 형태는 공간화될 수 없는 시간이자 운동 그 자체이다. 모든 실재의 본질은 흐르는 시간 속에서의 부단한 변화라는 점을 밝히면서, 베르그손은 우리가 시간을 공간으로, 질을 양으로 혼동하는 습관에 젖어 있음을 드러낸다. 『물질과 기억』에서 지속은 정신의 활동으로서 논해진다. 정신은 기억의 수축 작용을 통해 지속하는 실재를 정적인 것으로 표상하고 또한 우리 고유의 지속의 리듬을 만들어낸다. 『창조적 진화』에 이르러 정신의 힘이 생명의 창조력으로 이해됨으로써 지속은 존재론적 원리로서 정립된다. 베르그손이 검토한 진화론에 따르면 생명은 미래를 향해 전개되는 부단한 과정 속에서 창조적으로 진화한다. 진화의 극단에 위치한 인간은 그와 같은 생명의 힘을 보존하고 있는 특권적 존재다.

3장에서는 이와 같은 지속 개념의 발전을 따라 진화하는 사회 개념을 규명함으로써 베르그손의 사회 이론을 도출해 본다. 베르그손의 초기 저

작에서 사회는 고정성으로서 자유에 대한 장애물임이 지적된다. 그런데 그 고정성은 유연성을 담보하는 지성의 수축 작업에서 비롯한다. 인간 사회가 고정성인 동시에 유연성이라는 것은 동물의 본능이 자동주의인 것에 반해 인간 존재의 특수함을 드러내고 있는 것인데, 『창조적 진화』를 거치며 이제 사회는 끝없는 창조를 향한 생명의 열망을 실현하기 위해 생명에 의해 의도된 삶의 방식임이 확인된다. 『두 원천』에서는 이제까지 검토된 사회의 개념이 단힘과 열림의 경향성으로서 종합된다. 인간 사회는 사회를 보존하려는 단힘의 경향과 생명의 열망에 따라 미래를 향해 전진하려는 열림의 경향 사이에서 진동하고 있다.

사회가 이처럼 두 경향성 사이에서 운동하고 있음이 확인되는바, 4장에서는 창조적 진화론에 따르는 사회의 발전 법칙과 인간 행위의 자유에 대해 규명해 본다. 지속의 개념에 근거하면 자유가 불가능하다는 것은 행위를 사후적으로 관찰함으로써만 도달하게 되는 오류이다. 구조와 개인 역시 단힘과 열림의 경향성 속에 있는 행위를 추상화함으로써 얻어지는 표상이다. 행위의 운동 자체에 주목할 때 이러한 표피는 용해되어 사라진다. 따라서 사회는 어떤 결정론에도 반하는 창조적 진화 과정 속에서 전개되고 있으며, 이는 미래를 향한 질적 비약으로서 본질적으로 자유로운 인간 행위에 의해 이루어진다.

주요어: 베르그손, 생명철학, 사회, 행위, 자유
학 번: 2017-23546

목 차

제 1 장 서론	1
제 1 절 문제제기	1
제 2 절 베르그손의 생애와 사상	6
제 3 절 사회학에서 베르그손의 수용	9
제 2 장 지식의 철학	15
제 1 절 공간화될 수 없는 시간	15
제 2 절 정신의 창조적 힘	20
제 3 절 생명철학으로의 종합	26
제 3 장 사회 개념의 진화	35
제 1 절 사회의 고정성과 유연성	35
1. 언어와 사회의 고정성	35
2. 웃음: 경직성에 대한 사회의 징벌	37
제 2 절 생명의 열망을 충족시키는 사회	39
1. 사회의 발생적 근거	39
2. 인간 사회의 특권적 위치	41
제 3 절 단합과 열림의 경향성 사이에서 진동하는 사회	44
1. 단합 도덕과 정태적 종교	44
2. 사랑의 약동: 단합 사회에 의존하는 열림의 경향성	50
3. 정서의 창조적 힘	54
제 4 장 사회적 행위와 자유	60
제 1 절 생명 현상으로서의 사회	60

제 2 절 창조적 행위와 자유	62
1. 창조적 도약으로서의 인간 행위	62
2. 자유의 불가능성에 대한 해명	65
제 3 절 사회의 진보와 실천의 문제	67
1. 창조적 진화론에서의 진보	67
2. 베르그손의 윤리학: 인간의 조건을 넘어	72
제 5 장 요약 및 결론	75
참고문헌	79
Abstract	83

제 1 장 서론

제 1 절 문제제기

19세기 유럽의 격변기에 태동한 사회학은 사회 변화의 법칙에 대한 설명을 제시해야 하는 의무를 가졌다. 특히 부상하는 산업국가의 사상가들은 진보에 대한 믿음을 바탕으로 사회발전의 동력과 방향을 설명하고자 하였다. 헤겔(Georg W. F. Hegel)과 맑스(Karl Marx), 뒤르케임(Emile Durkheim) 등 19세기의 대부분의 철학자와 사회학의 선구자들이 사회의 장기적 발전에 대한 믿음을 공유하고 있었으나, 대표적으로 콩트(Auguste Comte)와 스펜서(Herbert Spencer)는 생물학에 기반을 두고 사회의 진화라는 질서를 발견하고자 하였다. 콩트는 구질서를 대체할 새로운 질서를 재조직하기 위해 인류 역사를 지적 발달의 역사로 보는 삼단계 법칙을 제시하면서, 이 질서가 전개되는 것이 진보라고 보았다. 스펜서는 발생학의 발달로부터 영향을 받아 진화의 의미를 확장하였으며 분화와 통합의 원리에 근거한 자연과 사회의 진보를 설명하고자 하였다(황수영, 2011). 그러나 엘리아스에 따르면 선발 산업국가들의 지배적 이상이 변화함에 따라 20세기의 사회학은 장기적인 사회과정을 배척하고, 평형의 상태를 유지하고 있는 사회적 사실들에만 관심을 갖는 ‘상태사회학’으로 변모하는 이론적 반전을 보였다(엘리아스, 1996: 67-83). 19세기의 ‘발전사회학’이 인류의 발전이 부상하는 산업계급들이 희망하고 소원하는 방향으로 나아갈 것이라는 확증을 찾으려 하였다면, 20세기에 들어 산업계급이 국가의 지배계급으로 자리 잡음과 함께 민족국가 이데올로기가 최고의 가치로 설정됨으로써, ‘상태사회학’은 안정상태에 있으며 모든 부분들이 서로 조화를 이루고 있는 ‘사회체계’를 설명하고자 하였다.

그러나 변동 자체만을 본다면 20세기의 변동은 19세기보다 심원한 것이었다. 세계화를 동반한 기술과학과 사회 체제의 발전은 오늘날에도 가

속도를 내고 있다. 이에 따라 사회학 내에서도 변동과 흐름을 포착하고자 하는 시도들이 나타났으며, 변화에 초점을 둔 사회학의 원천으로서 가브리엘 타르드(Gabriel Tarde)가 부상하기도 하였다. 두 주체 사이에 작용하는 힘의 매질인 ‘흐름’이 사회학의 대상이 되어야 한다는 타르드의 접근이 오늘날 다시 주목받는 것은 무엇보다 사회가 안정적 실체가 아니며 파동 속에서 끊임없이 변화하고 있다는 관점의 전환을 나타내는 것이라 할 수 있다. 근대 유럽의 격변 속에서 던져졌던 진보와 질서에 대한 물음은 오늘날 변동의 근본적 속성에 대한 물음으로 귀환하고 있다.

사회 변동의 법칙에 대한 설명은 인간의 행위성에 대한 해명을 동반한다. 구조의 변동을 고유의 논리를 가지고 진행되는 것으로 관찰할 때, 변동은 기계적 필연성 또는 목적론적인 추구에 따라 이루어지는 것으로 생각된다. 이러한 진행 속에서 개인의 행위는 결정론적으로 주어진다. 이에 반해 흄스가 정립한 ‘방법론적 개체주의’를 따라 인간의 기본적 심성으로부터 사회질서를 도출하고자 할 경우, 구조적 맥락과 역사가 사라지게 된다. 스미스(Adam Smith)가 ‘무역하고 거래하고 교환하려는 인간성향’에 기초한 자유의지로부터 분업이론을 구축하였을 때, 맑스는 모든 행위자가 사회구조에 구속되어 있음을 내세워 당대의 정치경제학의 몰역사성을 통렬하게 비판하였다(양영진, 2001). 이와 같은 “두 개의 사회학”의 공존 속에서 사회학의 역사는 “행동 이론을 사회와 개인의 중심적이고 능동적인 위치에 두려고 반복해서 시도했으나 반복해서 스스로를 부정하고 행동이 체계에 종속된 사회학을 만들어낸 역사였다”(아브람즈, 1986: 17).

역사사회학은 구조와 개인 사이의 역설이라는 문제에 천착하여 시간을 들여옴으로써 이를 해결하고자 하였다. 사회적 사실들로부터 개인과 사회를 상이한 두 실체로 추상화할 경우 “인간 행동이 사물의 세계를 낳는 것이 어떻게 가능한가”하는 패러독스가 발생한다(아브람즈, 1986: 24). 그러나 시간의 흐름 속에서 역사적 사실들을 관찰할 경우 추상화된 개인과 구조 대신 과정과 관계만이 드러난다. 엘리야스 역시 ‘상태사회학’이 사회 변동을 평형을 이룬 두 정상상태 사이에 나타나는 사회체계의 혼란이

나 과도기roman 환원시키려 하는 것은 ‘단한 인격’을 전제로 한편으로는 자유롭고 독립적인 개인의 이상형을 개념화하고, 다른 한편으로는 사회 전체를 진정한 실재로 간주하는 데서 비롯하는 문제로 보아, 과정을 좇는 경험 연구 속에서 ‘열린 인격’의 모습을, 다시 말해 “동일한 인간의 상이하지만 분리 불가능한 두 측면”을 그려 보이려고 하였다(엘리아스, 1996).

진보와 변동에 대한 사회학의 태생적 문제의식과 구조와 행위 사이의 모순을 넘어서려는 사회학의 노력을 토대로 하여, 이 연구는 프랑수아 철학자 앙리 베르그손(Henri Bergson)¹⁾의 사회 개념을 규명하는 것을 목표로 한다. 19세기 서구사상은 보다 근본적으로 ‘존재(Being)에서 생성(Becoming)으로’의 거대한 변환의 과정에 있었으며, 그 중심에서 베르그손은 끝없는 변화와 생성을 존재의 본질로 삼는 생명철학을 전개하였다. 베르그손이 보기에 이제까지의 철학은 현실에 꼭 맞게 재단된 설명을 제공하지 못하고, 오히려 현실보다 더 크게 재단되어 현실에 덧붙여져 있었다. 베르그손은 철학 역시 절대적인 정확성과 실증적 증거에 기반을 둔 과학적 설명과 마찬가지로 “그 대상에 꼭 들어맞는 설명, 다시 말해서 대상과의 사이에 조금의 틈새도 없는 설명”(PM 1/10)²⁾이 될 수 있어

1) 국내에서 베르그손의 이름은 프랑스어 발음법에 따라 ‘베르그송’으로 표기되어왔다. 이 연구에서는 프랑스에서 폴란드계 유대인인 베르그손의 혈통을 존중하여 ‘베르그손(Bergson)’이라 부른다는 사실을 수용하면서, ‘베르그송’이라 불려 온 우리 식의 발음을 해치지 않기 위해 베르그손으로 부르기로 한다는 황수영(2003: 10)의 지적에 따라 베르그손이라 표기한다.

2) 이 논문에서 인용될 베르그손의 저작을 다음과 같이 약칭하며, 인용 쪽수는 ‘백주년 기념판 전집(*Œuvres*, 1991)에 병기된 원전의 단행본 쪽수/국역본 쪽수’로 표기하였다.

DI: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) / 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 최화 역, 아카넷, 2001. (본문에서는 『시론』으로 약칭)

MM: *Matière et mémoire* (1896) / 『물질과 기억』, 최화 역, 자유문고, 2017.

R: *Le Rire* (1900) / 『웃음』, 정연복 역, 세계사, 1992.

EC: *L'évolution créatrice* (1907) / 『창조적 진화』, 황수영 역, 아카넷, 2005.

ES: *L'énergie spirituelle* (1919) / 『정신적 에너지』, 엄태연 역, 그린비, 2019.

MR: *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) / 『도덕과 종교의 두 원천』, 송영진 역, 서광사, 1998. (본문에서는 『두 원천』으로 약칭)

PM: *La pensée et le mouvant* (1934) / 『사유와 운동』, 이광래 역, 문예출판

야 한다는 점에서 실제 자체에 닿고자 노력하였고, 이를 통해 베르그손이 도달하게 된 것은 시간이라는 관념이었다. 즉 철학이 현실에 꼭 맞는 설명을 제공하기 위해서는 시간 속에서의 운동을 사유해야 하며, 많은 철학적 난제들은 시간을 공간화한다는 데에서 비롯한다. 이러한 관점에 따라 베르그손은 사회 역시 끝없이 변화하는 역동적 과정 속에 있는 것으로 파악하고 있다. 따라서 사회의 개념과 사회의 변동 과정 속에서 인간 행위의 문제에 대해 새로운 이해를 제공해 줄 수 있다는 점에서 이 연구는 베르그손의 사회 개념에 주목한다.

베르그손의 철학의 중심에는 지속(durée)이라는 개념이 놓여 있으며, 지속은 주지하듯이 『시론』을 통해 제기되어 그 속성이 밝혀진 이후 『물질과 기억』에서는 기억으로, 『창조적 진화』에서는 우주적 생명으로 발전한다. 이 발전 궤적을 따라 사회의 개념 역시 진화하고 있다. 먼저 흐르고 있는 시간은 공간화할 수 없다는 점으로부터 자유의 문제를 해명하고자 한 『시론』에서 사회는 자아의 내적 자유의 장애물이거나 자유를 왜곡시키는 표층적 삶으로서 나타난다. 특히 사회는 끊임없이 변화하는 지속의 실제에 대해 고정성을 부여하는 역할을 한다. 그러나 인간 사회의 고정성이 단순한 기계주의가 아니며 생명적 속성을 보인다는 점은 우선 『웃음』에서 사회가 개인들에게 유연성을 요구한다는 사실로써 지적된다. 『창조적 진화』를 거치며 사회는 베르그손의 고유한 진화론 위에서 생명 현상으로서 검토됨으로써, 생명의 열망을 충족시킬 수 있는 적극적인 위치를 부여받고 있다. 사회에 대한 베르그손의 사유가 중점적으로 전개된 것은 그의 마지막 주저인 『두 원천』으로, 여기서 베르그손은 ‘닫힌 사회’와 ‘열린 사회’의 이원적 경향을 제시하며 사회를 유지하려는 힘에 대해 생명에 근거하여 분석하는 한편 인간 사회가 생명의 창조적 진화의 도정 위에 있음을 분명히 하고 있다. 이처럼 베르그손의 철학 안에서 사회의 개념은 내적 의식으로서의 지속이 우주적 생명으로 확장되어 존재론적으로 정립되는 발전 과정을 따라 함께 진화하면서, 사회가 생명의 창조적 전개 과정과 맞물려 이해되어야 함을 보여주고 있

사, 1993.

다. 따라서 베르그손의 생명철학을 통한 사회 개념의 이해는 시간 속에서 생성의 관점에서 사회를 사유할 수 있는 원천을 제공해 줄 수 있다.

이에 따라 본론은 다음과 같이 구성된다. 먼저 2장에서는 지속을 중심으로 한 베르그손의 철학의 궤적을 따라가 봄으로써 사회를 생명 현상으로 이해하고, 기억에서 기원하는 인간 존재의 특수성으로부터 사회의 속성을 도출할 수 있는 기초를 마련한다. 베르그손의 철학을 지속의 철학이라 명명하고 이를 이해하는 과정은 크게 세 부분으로 이루어지는데 먼저 『시론』을 중심으로 공간화될 수 없는 시간이자 운동인 지속에 대해 살펴보고, 이어 『물질과 기억』을 중심으로 베르그손의 고유한 기억 이론을 통해 정신에 대해 규명해 본다. 마지막으로 『창조적 진화』를 중심으로 베르그손의 진화론 속에서 지속을 생명의 속성으로 이해함으로써 베르그손의 철학을 생명철학으로서 종합해 본다. 이를 바탕으로 3장에서는 사회 개념의 발전 과정을 살펴본다. 사회 개념의 이해 역시 세 부분으로 이루어지는데 먼저 『시론』과 『웃음』을 통해 사회가 고정성인 동시에 유연성을 요구한다는 일견 모순되어 보이는 속성을 지속에 근거하여 규명해 본다. 다음으로 『창조적 진화』이후에 생명 진화의 과정에서 사회가 특권적 지위를 부여받을 수 있는 이유를 밝혀 본다. 마지막으로 인간 사회를 본격적으로 다루고 있는 『두 원천』을 통해 사회가 단힘의 경향과 열림의 경향 사이에서 진동하고 있으며 동시에 생명의 열망에 따라 진보하고 있음을 살펴본다. 사회가 이렇게 두 경향 사이에서의 항상적 변동 상태에 있다는 점을 통해 4장에서는 인간 행위의 문제를 해명한다. 사회를 유지하려는 단힘의 경향과 진화를 지속하려는 열림의 경향이 얽혀 있는 행위 속에서 어느 한 쪽을 추상화할 때 구조와 개인이 도출되며, 시간 속에서 행위는 근본적으로 자유롭고 창조적이라는 점이 밝혀질 것이다.

제 2 절 베르그손의 생애와 사상

본격적인 논의에 들어가기에 앞서 베르그손의 철학이 놓인 사상사적 위치를 그려 보고, 그 의미를 그의 삶과 역사적 배경 속에서 파악해 보고자 한다.

앞서 살펴본 것처럼 플라톤 이후 서양철학사에서 가장 큰 지각변동을 일으켰다고 평가되는 베르그손의 철학의 중심에는 지속이라는 개념이 놓여 있다. 지속이란 공간 위에 펼쳐진 궤적으로 환원될 수 없는, 시간 속에서 파악되어야만 하는 불가분한 운동 자체를 뜻한다. 운동을 정지의 부분들로 쪼개어 운동의 불가능성을 논증하려 한 제논의 역설에 대해 베르그손은 운동이 지나간 정지점들로 분할될 수 없는 하나의 흐름임을 주장하였다는 사실은 잘 알려져 있다. 진정한 존재는 영원한 것으로서 정지되어 있으며 변화와 운동은 정지의 한 측면이라 보았던 것이 전통적인 형이상학의 관점이었다면, 베르그손은 반대로 정지야말로 끊임없이 변화하며 생성하는 운동으로부터 추출된 일부임을 보여주었다. 지속은 질적으로 변모하면서 새로움을 생성하는 생명의 존재 원리이며 정신의 전개 방식이다. 지속하는 실재를 공간 위에 추상화하는 것은 삶의 필요에 의해 발달한 지성적 사고방식에 의한 것이다. 지속은 시간과 공간의 본질적인 대립을 드러내며, 이 대립구도 위에 생명 또는 정신과 물질, 질적인 것과 양적인 것, 불가분성과 가분성, 과정과 상태, 자유와 필연 등이 놓인다. 시간을 공간화하려는 지성적 습관을 거슬러 지속에 위치하려는 노력을 베르그손은 직관(l'intuition)이라 칭했으며, 이것이 베르그손이 생각한 형이상학의 근본적인 목표이다.

베르그손은 다윈의 『종의 기원』이 출간된 해인 1859년 파리에서 폴란드계 유대인 아버지와 영국인 어머니 사이에서 태어났다. 베르그손의 아버지는 성공하지 못한 작곡가이자 피아니스트였으며, 아버지의 영향으로 베르그손 역시 음악에 친숙했다. 시간의 예술인 음악은 불가분한 운동의 특성을 잘 보여주며, 베르그손은 지속을 비롯한 주요 개념들을 자주 음악에 빗대 설명하였다. 베르그손의 온화하고 낙관적인 성격을 형성

하는 데 큰 영향을 끼친 것은 어머니였던 것으로 보인다(Greenberg, 1976: 620). Delattre(1927)에 따르면 베르그손은 어머니의 따뜻한 애정으로부터 힘과 지지를 얻을 수 있는 특권을 누렸던 사람 중 하나이다. 영국인 어머니를 둔 덕분에 베르그손은 영어 사용에 능숙했고, 영어권 철학자들로부터 많은 영향을 받았으며 프래그머티즘 철학을 확립한 윌리엄 제임스(William James)와도 긴밀한 관계를 맺었다.³⁾ 어려서부터 모든 과목에서 학업 능력이 매우 뛰어났던 베르그손은 특히 수학에 남다른 재능을 보였다. 베르그손은 결국 철학을 택하였지만, 그의 사유는 언제나 생물학이나 뇌 과학, 물리학 등 자연과학에 대한 깊은 이해를 바탕으로 전개되었다. 베르그손은 파리 고등사범학교에 3등으로 입학하였고, 고등사범을 졸업하며 치른 철학 교수 자격시험에는 2위로 합격하였다. 1900년 베르그손은 콜레주 드 프랑스의 그리스-라틴 철학 담당 교수로 임명되었고, 1904년에는 타르드가 맡고 있던 현대철학을 담당하게 되었다.⁴⁾ 베르그손의 수업은 학생들뿐만 아니라 일반 시민들에게도 엄청난 인기를 끌었다. 세계적인 철학자로 명성을 떨치며 아카데미 프랑세즈의 회원으로 선출되고 1928년 노벨 문학상을 수상하기까지, 베르그손의 이력은 화려한 성공의 연속이었다.

프랑스에서는 18세기부터 생리학의 발전과 함께 생물학적 연구 성과들이 철학적 사유에 주요한 영향을 끼쳤으며, 베르그손은 프랑스 철학 내부의 생물학적 전통을 이어받았다. 베르그손은 진화론에 대한 숙고를 통해 생물학에 대해 강한 신뢰를 가졌다.⁵⁾ 1907년 출간된 『창조적 진화』

3) Greenberg(1976)는 베르그손과 뒤르케임의 개인적 성격과 그들의 사상에 있어 아버지의 직업적 실패가 미친 영향을 비교 조명하였다. 이에 따르면 베르그손은 믿음직스러운 가장은 아니었던 아버지에게 의지하지 못하고 독립적으로 성장하였기에, 의지력이나 노력과 같은 창조적 힘을 중요하게 여기게 되었다. 또한 주변 사람들과 우호적인 관계를 유지하지 못한 아버지에게 반해 온화한 사회성을 기른 베르그손은 자아가 사회적인 외면과 심층적인 내면의 두 측면으로 구성된다고 생각하게 되었다.

4) 최화는 베르그손이 소르본 대학에 자리를 잡는 데 실패하고 콜레주 드 프랑스의 교수가 됨으로써 제자를 가질 수 없었으며, 그가 소르본에 갔더라면 이후 프랑스 철학의 판도가 상당히 달라졌을 것이라 평가한다(국역본 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』(2001)의 「해제:베르그손의 생애와 철학, 그리고 『시론』」 301쪽).

를 통해 베르그손은 당시까지 진행된 진화론의 논의들을 적극적으로 검토하고 주요 쟁점들을 수렴하여 그의 생명철학을 완성하였다(황수영, 2014: 22). 이 계보는 생기론(le vitalisme)이라고 하는 서양 근세의 사상으로 거슬러 올라간다. 생기론은 17세기 말 프랑스에서 데카르트의 동물기계론을 비판하면서 생겨난 입장으로, 생명을 물질과 독립적인 실체로 인정하고자 생명에 고유한 원리를 제시하였다. 그러나 생기론의 생명이 주로 생명체 내의 생리적 현상들을 설명하는 것이라면 베르그손에게 생명은 우주적 차원에서 논해진다. 따라서 베르그손은 생기론과 직접적인 관계가 있다기보다 라베송(Ravaisson)을 통해 간접적으로 영향을 받았다고 볼 수 있다. 프랑스 유심론의 대표자들인 멘 드 비랑(Maine de Biran)과 라베송은 사상사적으로 생기론의 영향 하에 있었고, 생명 현상에 관한 설명에서 생기론을 수용하였다(황수영, 2003: 23-27). 베르그손이 이미 고등사범학교에 재학 중이던 때부터 당시 소르본을 지배하고 있던 신칸트주의의 관념적 사상보다는 구체적인 사실을 중시하는 스펜서의 철학에 매료되었다는 점은 언제나 실증적인 사실을 향하고자 하는 베르그손 철학의 성격을 보여준다. 이는 삶이라는 구체적 현실에 대한 베르그손의 관심과도 상통한다. 사회학이나 인류학, 윤리학으로까지 확장된 그의 사상은 언제나 삶과 생명력에 토대를 둔 것이었다. 삶의 역동과 대비되는 지성의 뻣뻣함과 부정확함을 지적하고 내적 의식에 따른 직관을 내세웠다는 점에서 베르그손의 철학은 현상학과 해석학, 실존주의 등과 연관되어 이해되었지만, 때로 그러한 시도는 심리적 비이성주의 또는 반주지주의를 지향하는 것으로 오해되기도 하였다. 그러나 베르그손은 명백한 프랑스 유심론의 전통 위에서, 날카롭고 섬세한 사유로 실재 자체에 밀착함으로써 학문의 실증적 전진을 이루고자 하였다.

프랑스에서 가장 큰 명예를 누린 베르그손이었지만, 그의 말년은 전쟁의 시기였다. 전쟁을 경험하며 베르그손에게 윤리적 문제는 시급한 것이 되었다. 제1차 세계대전 중 베르그손은 외교 사절로 스페인과 미국을 방문하였고, 우드로 윌슨 대통령을 설득하여 미국의 참전을 이끌어내는 데

5) 국역본 『창조적 진화』(2005)의 「역자 해제」 549쪽.

기여하기도 하였다. 엄태연에 따르면 조제프 로트의 편지는 베르그손이 창조적 경험에 대한 탐구를 진행하며 미학과 윤리학 가운데에서 주저하고 있었음을 보여준다. 그러나 본래 미학과 윤리학 사이에 특별한 우위를 두지 않았던 「의식과 생」의 한 구절이 1919년 『정신적 에너지』에 수록되면서 도덕을 강조하는 것으로 수정되었다는 점은 베르그손이 이제 명백히 미학보다 윤리학에 중점을 두고 있음을 보여준다.⁶⁾ 그의 마지막 주저 『두 원천』에서 그려진 근원적 사랑의 힘과 낙관적 미래에 대한 전망에는 평화를 향한 베르그손의 호소가 담겨 있다. 베르그손은 1941년 독일군에게 점령된 파리에서 폐렴으로 세상을 떠났다.

종전 이후 유럽 철학의 흐름에서 완전히 잊혔던 베르그손 철학의 르네상스를 이끈 것은 들뢰즈(Gilles Deleuze)다. 들뢰즈는 베르그손의 기념총서를 간행하고, 차이의 개념을 중심으로 베르그손의 철학을 새롭게 해석한 『베르그손주의』를 저술하였다. 들뢰즈 철학의 핵심 개념들은 베르그손의 철학을 모델로 하고 있으며, 베르그손에 대한 그의 독창적 해석에 깊이 연관되어 있다(Lawlor & Murlard Leonard, 2004). 안셀 피어슨(2005: 11)의 표현대로 “부당하게” 잊혔던 베르그손의 사상은 그러나 실존철학, 현상학, 포스트모더니즘에 이르기까지 현대철학의 전환점을 마련했으며, 그 막대한 영향력은 오늘날 다시 주목받고 있다.

제 3 절 사회학에서 베르그손의 수용

베르그손의 철학을 사회학적으로 이해하고자 하는 시도는 낯선 것이 아니다. De Coppens(1976)는 인간의 정신적 영역을 다루고자 한 사람들은 모두 베르그손에게 직간접적으로 큰 빛을 졌음을 지적한다. 무엇보다 베르그손은 귀납적 사고와 직접적 경험에 의한 개념화를 중시함으로써 직관과 초지성, 초의식 등 사회학자들이 단순한 요소들로 축소하거나 설명하지 않은 채 무시하였던 새로운 범위의 경험적 현상을 분석하고 해석

6) 국역본 『정신적 에너지』(2019)의 옮긴이 주 15번, 35쪽.

할 수 있게 하였다. 동시대 사회학자들이 지성 이하의 무의식과 ‘비정상인’에게 큰 관심을 가졌던 것에 반해 베르그손은 신비주의자 등 건강하고 창조적인 사람들에게 주목하였으며, 인간 존재를 동물로 환원하여 과거로 향하기보다 잠재적이고 영적인 미래로 향하였다(De Coppens, 1976). 이처럼 정신과 정서 등 고전사회학이 직접적으로 대면하지 못한 인간의 본성을 다루고자 한 사회학자들은 베르그손으로부터 영향을 받았으며, 이러한 흐름은 오늘날 신-생기론으로까지 이어지고 있는 것으로 해석되고 있다(Stark, 1949; Toews, 2001; Lash, 2006; Lefebvre & Schott, 2019).

그러나 베르그손은 어디까지나 경험과학자가 아닌 철학자였으며, 따라서 사회학 내에서 베르그손의 수용은 그의 철학에 정면으로 대면하기보다 사회학이 내적으로 마주한 모순을 새롭게 문제제기 할 수 있는 사상적 자원을 구하는 방식으로 이루어졌다. 이러한 전제 하에 사회학에 수용된 베르그손의 영향력을 크게 세 가지 흐름으로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 베르그손의 철학을 뒤르케임 사회학의 대응물로서 이해하는 관점이다. 파리 고등사범학교에서 함께 수학한 베르그손과 뒤르케임이 그들의 지적 작업에서 서로를 직접적으로 비판한 적은 드물지만, 그들의 사상은 많은 면에서 근본적 대립을 보이고 있어 서로에 대한 암묵적 적수로서 해석되고 있다. Toews(2001)는 베르그손의 사회 사상이 뒤르케임의 사회학주의에 대한 대립물이었다고 평가한다. 베르그손의 공격점은 뒤르케임이 사회적 행위의 실제적 과정에 접근하기보다 사회학적 연역을 통해 사회적 문제를 단순히 상정하였다는 데에 있었다. 이에 따라 ‘사회적인 것에 대한 문제’가 특정한 맥락에서 떨어져 나와 ‘사회 문제’로 축소되고, 맥락이 탈각되어 둔감해진 언어에 자리 잡게 된 것이 합리주의의 사회학적 유산이라는 것이다.⁷⁾ 베르그손이 뒤르케임에 대해 가졌던 지적 경쟁심의 증대한 근거는 뒤르케임의 사회학주의에 맞서 형이상학주

7) 아브람즈 역시 뒤르케임이 산업화로의 이행 과정을 사회가 분화되고 보다 완전히 상호 의존하게 되는 과정으로 파악하는 준거틀을 마련하는 성취를 보였음에도, 역사적 사실들에 대한 조사보다는 연역적으로 구성된 사회의 두 유형 사이의 논리적 연결에 더욱 관심을 가짐으로써 비역사적인 역사사회학이 되었음을 지적하였다(아브람즈, 1986: 42-56).

의를 강화하려는 태도에 있었다. 사회과학이 실증주의의 추구로부터 압박을 받은 만큼 철학 또한 방법적 위기 속에서 더욱 제한적이고 자기옹호적인 태도를 보이게 되었는데, 이에 맞서 베르그손은 형이상학주의를 개량하고 타협하는 것이 아니라 강화하고 개선하고자 직관의 방법론을 내세웠다. 직관에 근거한 베르그손의 방법론은 미시사회학의 본질적 특징들을 포함하고 있다는 점에서 뒤르케임의 거시적 비교방법론과 대립된다. 『사회학적 방법의 규칙들』에서 제시된 뒤르케임의 비교방법론은 사회 현상들을 병렬하여 그들의 연관성에 대한 설명을 구축함으로써, 특정한 개인들의 삶을 넘어서는 장기적이고 지속적인 사회적 사실들이 있음을, 즉 사회의 외재성을 가정한다. 그러므로 비교방법론은 특정한 사회적 존재론을 암시하고 있으며, 개인의 내면(mind)에 직접 주어진 사회적 실재라는 개념을 배제해야 한다. 직관의 방법은 이러한 사회적 존재론의 전략에 반대한다. 베르그손은 직관의 방법이 비교의 방법과 대조적으로, 그 자체의 고유한 지속으로, 전체 사건이 연관되는 시점에 자리하고, 그들 사이에 존재하는, 외재적 관점에서는 식별되지 않는 영역을 직접 포착할 수 있다고 믿었다. 이러한 미시적인 관점은 뒤르케임에 반해 관찰자의 실제적인 시각에 부합하도록 현상의 배치를 용해하고 재구성할 수 있는 힘을 제시한다. 베르그손의 고유한 사회 이론을 구성하고자 하는 시도들은 이와 같은 방법론적 접근 방식 외에도 그들의 출신 배경과 사상적 배경, 습관과 종교와 같은 주요한 사회학적 개념의 사용, 그들을 계승한 두 조류의 계보 등 다양한 지점에서 뒤르케임과의 대립 구도를 그리고 있다(Greenberg, 1976; Riley, 2002; Keck, 2005; Lefebvre & White, 2010; White, 2013; Lefebvre & White, 2019).

둘째는 시간의 흐름과 지속, 창조성과 역동적 에너지에 주목하여 베르그손에게서 변동과 관련된 사상적 자원을 찾고자 하는 작업이다. 베르그손에게 지속의 사실을 분명하게 보여주는 것은 끊임없이 흐르고 있는 우리의 의식이다. 개인의 내적 체험 속에서 시간의 흐름이 구체적으로 어떻게 경험되고 그에 역동적으로 연루되는지, 그것이 어떻게 사회적 시간을 이루는지에 접근하기 위해서는 데카르트적 시간이 아닌 지속으로서의

시간 개념이 요구된다(Hodges, 2008; Martin, 2018; Gunter & Papanicolaou, 1987). 슈츠(Alfred Schutz)와 미드(George Herbert Mead)는 내적 경험과 의식 현상을 바탕으로 사회학의 방법론적 기초를 세우고자 베르그손의 지속 개념을 수용한 바 있다(Wagner, 1977; Srubar, 1984; Langsdorf, 1985; Moran, 1996; Baggio, 2013). 또한 베르그손의 지속 개념으로부터 정적인 경계 대신 우발성에 열려 있는 창조적이고 동적인 조직화 방식을 도출해내려는 작업도 시도되었다(Watson, 2003; Linstead & Mullarkey, 2003). 생디칼리스트 조르주 소렐(Georges Sorel)은 베르그손의 영향을 크게 받아 내면의 심리적 흐름과 창조적 약동으로부터 혁명의 동력에 대한 이론적 기초를 얻었으며 이를 맑시즘과 종합하고자 하였다(Hamilton, 1973).

마지막은 주로 『두 원천』을 중심으로 베르그손의 종교사회학을 구성하려는 작업이다. 베르그손이 정적 종교라 칭한 제도적 종교는 사회 안에서 결집의 기능을 하는 것으로 분석되며, 이는 사회학에서 전통적으로 종교를 다뤄온 방식과 상통한다. 반면 동적 종교는 모든 영혼을 포용하며 존재 일반을 향해 열려 있는 사랑의 약동이며, 이 지점에서 베르그손의 고유한 종교사회학이 발견된다. 동적 종교에서 나타나는 창조적 정서는 소크라테스의 보편적 가르침으로부터 민주주의의 이념까지 관통하는 사랑과 박애로의 경향이다. 한 사회 안에는 정적 종교와 동적 종교의 경향성이 모두 존재하며, 우리에게 실천적으로 중요한 것은 동적 종교의 열림의 요소를 찾아 강화해나가는 것이다(김재희, 2012; Cipriani, 2015; Mayer, 1936).

그러나 이상에서 살펴본 연구들은 베르그손의 사상을 단편적으로만 다루고 있으며 지속 개념에 근거한 베르그손의 사회 이론을 구성하거나 그에 맞서고 있지 못하다. 이는 근본적으로 베르그손이 자신의 사회 이론을 체계적으로 제시하지 않았다는 점에서 비롯한다. 사회에 대한 베르그손의 언급은 그의 저작에 걸쳐 파편적으로 나타난다. 베르그손이 본격적으로 사회에 대해 논한 것은 스스로 사회학적 저서라 칭한 『두 원천』에서이다.⁸⁾ 베르그손이 이 저작을 사회학적이라 칭한 것은 아마도 그가

이 책에서 뒤르케임 학파에 의해 주요하게 다뤄지고 있던 사회적 의무와 도덕, 압박, 통제 등을 바탕으로 논의를 전개하는 동시에 그것을 비판적으로 넘어서려 했기 때문일 것이다. 그러나 앞서 살펴본 것과 같이 베르그손의 철학 안에서 사회의 개념은 베르그손의 사상이 심화됨과 함께 고유한 발전 궤적을 그리고 있으며, 이를 정합적으로 이해하는 것은 심층적인 해석을 요한다.

따라서 이 연구는 무엇보다도 베르그손의 사회 이론을 그의 생명철학 속에서 체계적으로 정립하는 것을 목표로 한다. 이를 통해 앞서 살펴본 선행 연구들은 다음과 같이 보완될 수 있다. 먼저 베르그손과 뒤르케임의 근본적인 대립 지점은 형이상학적 기초에 있다. 뒤르케임과의 사상적 대립은 베르그손의 생명철학 속에서 이해된 사회 개념으로부터 드러나야 하며, 이때 두 사상의 본질적 차이는 지성을 초과하는 정신으로부터 찾아질 것이다. 뒤르케임이 1913~14년 사이에 소르본 대학에서 강의한 프래그머티즘 철학에 대한 비판은 그것이 지성의 역할을 도구적인 것으로 축소하는 데에 반대하는 입장에서 행해진 것이었고, 누구보다도 베르그손을 겨냥한 것이었다고 평가되고 있다(Gross, 1997; Grogin, 1988). 뒤르케임은 인간 사회를 동물 사회와 구분 짓는 근본적 특성을 인간의 지성과 자유의지로부터 찾는다.⁹⁾ 그러나 베르그손은 생명의 전개 과정과 정신의 운동으로부터 지성 자체의 발생적 근거를 찾는다. 베르그손에게 인간 사회를 다른 생명체의 사회와 구분 짓는 것은 지성을 초과하는 정신에서 비롯하는 창조적 힘이다. 또한 베르그손에게서 시간의 흐름에 주목한 선행 연구들은 시간을 개인의 내적이고 심리적인 차원에서 미시적

8) "I consider my last book a sociological book." Henri Bergson, letter to Paul Masson-Oursel, 1932. Lefebvre & White(2019: 139)에서 재인용.

9) 뒤르케임에게 정신이란 지성을 의미한다는 점은 『자살론』의 다음 구절에 잘 나타나 있다. "표상과 행위의 실행 사이는 지적 활동이 삽입되어진다. ... 따라서, 우리가 속한 나라의 도덕과 관습을 따르는 방식은 기계적인 원숭이가 하는 유의 반복과는 아무런 공통점이 없다. 두 가지 행동양식 간에는 이성적이고 사려적인 행위와 그렇지 않은 자동적인 단순 반복이라는 명백한 차이를 드러낸다. 전자에는 심지어 명백한 판단으로서 표현되지 않을지언정 거기엔 동기가 자리 잡고 있고, 후자에서 그런 것은 눈곱만큼 치라도 종적을 찾을 수 없다. 즉, 거기엔 정신적 개입이란 것은 없는 것이다"(Durkheim, [1897]1966: 127). 김광기(2008: 372)에서 재인용.

으로만 파악하고 있다. 베르그손의 철학 안에서 시간은 개인의 의식의 흐름으로부터 종의 분기를 낳는 생물학적 진화의 시간에 걸쳐 있다. 따라서 거시적인 사회적 시간의 흐름 역시 지속의 개념에 근거하여 다루어져야 하며, 이는 상호 침투하는 질적 다양성이라는 의식의 속성이 사회적 층위에서도 발견되어야 함을 의미한다. 동적 종교와 창조적 정신을 향해 있는 ‘열린 사회’는 한 사회가 도달할 수 있는 특정 단계가 아니며 경향성을 의미한다는 점 또한 강조될 것이다. 앞의 연구들에서 동적 종교는 사랑과 민주주의에 대한 정치적 호소를 동반하여 실천적 지향점으로서 제시되고 있다. 베르그손의 사회 개념에 근거하면 ‘열린 사회’의 경향성에서 나타나는 창조적 정서는 윤리적이고 종교적인 가치 지향으로부터 행위 일반의 창조성으로 확대되어 이해될 수 있다.

제 2 장 지속의 철학

제 1 절 공간화될 수 없는 시간

이제까지의 철학사에서 시간이 올바르게 다루어지지 않았다는 점을 깨달았을 때 느꼈던 놀라움을 베르그손은 다음과 같이 표현하고 있다. “모든 진화의 철학에서 가장 중요한 역할을 하는 실재적 시간이 수학적인 취급 방식에 적합하지 않다는 사실을 알았을 때, 나의 놀라움은 매우 컸다. 실재적 시간의 본질은 경과한다는 것이며, 따라서 그 부분들 각각은 다른 부분이 나타났을 때 이미 그곳에 머물러 있지 않다. 그러므로 측정할 목적으로 한 부분을 다른 부분 위에 포개놓는 일은 불가능할 뿐만 아니라 상상할 수도, 염두에 둘 수도 없다”(PM 2/10-11). 베르그손의 지적 여정은 이렇게 흐르고 있는 시간 그 자체에 대한 문제에 천착하면서 시작되었고, 그 최초의 형태는 그의 박사논문이자 첫 번째 주저인 『시론』에 나타나 있다. 이 절에서는 『시론』을 중심으로 시간에 대한 베르그손의 문제의식을 검토해 보고자 한다.

베르그손에 따르면 언어를 통한 우리의 사유는 대부분 공간에서 이루어지고, 이에 따라 언어는 물질적 대상들 사이에서와 같은 명확한 구별을 관념들 사이에도 확립하려 한다. 해결할 수 없는 철학적 난제들은 바로 이처럼 공간적이지 않은 현상들을 공간 위에 병치시키려 하는 데서 발생하며, 거기에는 “지속과 연장성, 계기와 동시성, 질과 양 사이의 혼동”이 포함되어 있다(DI vii/16). ‘공간화될 수 없는 시간’에 대해 이해하기 위해서는 베르그손이 대립시키고 있는 공간과 시간이라는 이원적 속성에 대해 살펴보아야 한다. 베르그손은 먼저 심리상태들의 ‘강도(intensité)’에 대해 분석하며 그것이 양화될 수 없는 질적 속성임을 보인다. 강도라는 관념에는 마치 ‘더 작은’ 것이 ‘더 큰’ 것 안에 포함될 수 있는 것처럼 공간적 표상이 겹쳐져 있다. 그러나 심리상태를 마치 점진

적으로 증가하거나 감소하는 것처럼 생각하는 것은 오류이다. ‘더’ 기쁘거나 ‘덜’ 기쁜 상태들은 정도의 차이가 있는 것이 아니라 질적으로 다른 상태들인 것이다. 그렇다면 왜 우리는 심리상태들을 양적으로 표상하게 되는가? 이는 주로 그 심리상태를 야기한 원인 혹은 그것이 동반하는 신체적 징후와 결부되어 발생한다. 먼저 원인의 양적 속성이 결과를 양화하게 하는 사례로 베르그손은 바늘로 손을 찌르는 경우를 든다. 오른손에 바늘을 들고 왼손을 점점 더 깊이 찌를 때, 거기에는 간지럼부터 시작하여 점점 큰 고통의 감각이 잇따라 일어난다. 이때 각각의 감각들은 질적으로 구별되는 감각들이나, 오른손으로 바늘에 힘을 주어 왼손을 점차 파고드는 일련의 행위의 공간적 표상이 감각으로 이행하여 그 느낌을 양화하게 되는 것이다. 우리는 “나타난 결과의 어떤 질(qualité)에다 원인의 어떤 양(quantité)의 관념을 결합시킨다. 그러고는 결국 모든 획득된 지각에서 일어나는 것과 같이 그러한 관념을 감각에, 즉 원인의 양을 결과의 질에 집어넣는다. 정확히 바로 그 순간에, 감각의 어떤 색조나 성질에 불과했던 강도가 크기로 된다”(DI 31/64). 마찬가지로 한 정조가 동반하는 신체적 징후들의 정도가 그 정조의 크기로 생각되게 된다. 더 강렬한 고통을 느낄수록 그 고통에 반응하는 신체의 부분의 수와 범위는 커진다. “우리가 고통을 측정하는 것은 바로 그런 관여된 근육들의 수축에 의해서가 아닌가? ... 그러나 감각에 수반하게 마련인 더 넓거나 덜 넓은, 더 크거나 덜 큰 반응을 당신이 거기에 붙여 넣지 않았다면, 당신의 의식이 그러한 감각의 차이를 양의 차이로 해석하지는 않았을 것이다”(DI 28/57-58). 베르그손은 심리현상 고유의 측정법을 마련하고자 한 당대의 정신물리학에 대해서도 그것이 질적 속성을 양화하는 상식을 공식화한 것일 뿐임을 밝힌다. 감각의 변화 사이에서는 그것들이 서로 다른 감각이라는 사실 이상을 발견할 수 없다. 그 감각들을 정도 차이를 갖는 하나의 기준에 의해 측정할 수 있으려면 질적인 면을 제거할 수밖에 없고, 결국 측정하려던 질을 배제한 채 질을 양화하게 된다. 이상을 통해 우리의 내적 심리상태는 양화될 수 없는 질적 속성이며, 우리 사유의 공간화하는 습관 때문에 질은 양으로 흔히 혼동된다는 점이 드러난

다.

이제 베르그손은 본격적으로 공간과 시간을 구분함으로써 순수한 지속에 대해 탐구한다. 앞서 질적으로 구분되는 의식의 상태들을 서로 고립시켜 생각했다면, 이제 베르그손은 그것들이 순수 지속(durée pure) 속에서 전개되는 구체적 과정에 주목한다. 먼저 공간의 실재성에 대해 베르그손은 공간이 정신의 능동적 개입으로 인해 산출되는 것임을 밝힌다. 공간은 연장되어 있는 물체의 위치적 차이를 부여하는 원리이다. 그러나 물체의 연장성은 위치뿐만 아니라 다른 질적 속성들과 혼합되어 있는 것이므로, 거기서 질적 속성을 사상하고 위치의 차이만을 산출해 내는 것은 정신의 적극적 활동으로 인한 결과이다. 즉 연장성의 지각과 공간의 개념화는 같은 것이 아니다. 베르그손에 따르면 공간의 개념화는 지성적 존재자들의 계열로 올라갈수록 명료하게 나타난다. 동물들은 외부세계를 우리와 같이 순수하게 기하학적으로 표상하지 않으며 고유한 질로서 포착하기 때문에 더 뛰어난 방향감각을 갖고 먼 거리를 거쳐 고향으로 회귀하기도 한다. 즉 인간은 “질 없는 공간을 지각하고 개념화할 수 있는 특수한 능력”(DI 72/127)을 가졌다고 볼 수 있다.¹⁰⁾ 따라서 서로 다른 두 실재가 있다. 하나는 동질적인 것으로서 추상화된 공간이고, 다른 하나는 이질적인 것으로서 감각적 질들이다. 공간의 동질성은 모든 질의 부재로서만 성립한다.

그렇다면 반대로 추상화하여 얻어낸 동질성으로부터 시선을 돌려 이질성에 주목할 때 시간이란 무엇인가가 드러날 것이다. 상식은 시간을 동질적 공간 안에서 전개되는 연속적 계기로 생각한다. 하지만 앞서 살펴본 의식의 상태들은 비록 계기적(successif)이더라도 상호 침투하며 아주 작은 부분의 변화도 전체의 변화로 반영된다는 점에서 외재성을 갖는 사물들과 다르다. 질적 감각들은 서로에게 동적으로 더해지며, 유기적으로 연결된다. 순수한 이질성은 “명확한 윤곽도 없고, 서로의 밖에 있으려는

10) 그런데 이 특수한 능력은 지성의 추상하는 능력에서 비롯하는 것이 아니다. 추상이 관념들을 서로 명료하게 구분하고 외재성을 부여하는 능력이라는 점에 주목한다면, 추상하는 능력은 이미 공간의 직관을 내포하고 있음을 알 수 있다(DI 72-73/127). 후에 베르그손은 『창조적 진화』에서 물질과 지성이 서로에 대해 적응하며 전개되었다는 점을 논증한다.

어떠한 경향도 없으며, 수(數)와는 어떠한 유사성도 없이 서로에 녹아들고 서로 침투하는 질적 변화의 연속”이다(DI 77/135). 이 연속은 계기적이라는 점에서 수를 부여하여 측정될 수 있는 크기와 유사하게 보인다. 그러나 베르그손이 설명하는 것과 같이 시계의 초침이 60번 진동했다는 사실로부터 방금 지나간 일 분을 표상한다면, 그 순간 계기의 관념은 배제되고 60번의 진동은 공간 위에 놓이게 된다. 반대로 그 일 분의 시간으로부터 모든 공간적 관념을 배제하고, “선율의 음들처럼 그들 사이가 상호 침투하고 유기적으로 조직화되어 서로 속에 있는 것으로 파악”(DI 78/136)한다면, 그에 대한 순수 지속의 상을 얻게 된다. 이 순수 지속의 상을 이해하기 위해 베르그손이 드는 예를 따라 시계추의 규칙적인 소리로 인해 줄음에 빠지는 경우를 생각해 보자. 나의 줄음을 야기한 것은 내가 들은 마지막 시계추의 소리가 아니다. 그렇다면 왜 앞선 시계추 소리들은 줄음을 일으키지 못했는지 설명할 수 없다. 또한 같은 수의 시계추의 진동이 다른 상황에서 반복된다고 해도 동일한 효과를 일으킬 수는 없다. 따라서 이때 계기한 시계추의 소리들은 양으로서가 아니라, “그 양이 나타내는 질에 의해서, 즉 그들 전체 박자의 유기적 조직에 의하여”(DI 79/137) 작용한 것이다. 이로써 동질적 부분들로 나누어진 시계의 규칙적 운동조차 우리의 의식 속에서는 질로서 작용하고 있음이 명백히 드러난다.

그러나 우리가 지속에 공간을 개입시키지 않고 그 본래의 순수함을 표상하는 데 어려움을 느끼는 이유는 무엇인가? 베르그손에 따르면 이는 현실에서 지속과 공간, 외재성 없는 계기와 계기 없는 외재성이 서로 삼투 현상(endosmose)을 일으키고 있기 때문이다. 지속은 공간의 삼투로 인해 스스로를 구별되는 상태들로 인식한다. 한 순간을 다른 순간과 구분하지 못한다면 변화 없는 동일성만이 존재할 것이기 때문이다. 반대로 공간은 지속의 삼투로 인해 동일성을 보장받는다. 시계추의 진동이 시간 속에 있는 것으로 파악되지 않는다면 각 진동은 서로 다른 운동일 뿐 동일한 운동의 반복이 될 수 없기 때문이다. 그러나 시간과 공간이 교차하는 동시성 속에서 우리는 서로 유기적으로 조직화하고 상호 침투하면서

풍요로워지는 의식의 질적 다수성(multiplicité qualitative)을 서로 고립되고 셀 수 있는 항들의 양적 구분인 것처럼 생각함으로써 “시간을 공간 속에 펼쳐놓는다는 뿌리 깊은 습관을 노정했던 것이다”(DI 91/157).

이는 운동에 대한 공간적 착각으로부터 가장 잘 드러난다. 우리는 운동이 공간 속에서 일어난다는 점에 의해 운동을 공간과 혼동한다. 우리가 불가분한 하나의 운동을 부분들로 나누어질 수 있는 것처럼 여길 때 사실 생각되고 있는 것은 운동이 지나간 공간이다. 운동체는 공간을 점유하지만, 그것의 움직임은 공간을 벗어난다. 운동체의 위치들로부터 우리가 운동성을 지각하게 되는 것은 우리 의식이 위치들을 기억하고 그것을 종합하기 때문이다. “여기서 우리가 다루고 있는 것은 결코 사물이 아니라 진행이다. 한 점에서 다른 점으로의 이행인 한에 있어서 운동은 정신의 종합이며 심적인, 따라서 비연장적인 과정이다”(DI 82/143). 이때 의식이 수행하는 종합의 작용은 계기하는 위치들을 단순히 더하는 양적인 종합이 아니다. 그것은 마치 선율을 이루고 있는 하나하나의 음들이 바로 그대로의 길이와 순서에서 벗어난다면 완전히 다른 선율이 되어버리기에 따로 떨어져 생각될 수 없는 것과 같다. “따라서 여기에는 말하자면 질적인 종합, 즉 잇따른 감각들 서로간의 점진적 조직화, 즉 선율의 한 소절의 통일성과 유사한 통일성이 있다는 것을 인정하지 않을 수 없다. 그것이 바로 운동만을 생각할 때, 즉 운동으로부터 이를테면 운동성을 추출할 때, 우리가 운동에 대해 가지는 관념이다”(DI 83/144). 이것이 바로 아킬레스가 거북을 앞지를 수 없다는 제논의 역설에 대한 베르그손의 유명한 반론이다. 제논은 아킬레스와 거북의 서로 이질적인 두 운동을 그것이 지나간 동질적 공간으로 혼동함으로써 그와 같은 역설에 봉착한 것이다. 운동 속에서 다시 질적 다수성이 양적 다수성으로 혼동되는 원인이 드러나는데, 하나의 운동체가 지나간 위치들 각각은 독립적이고 구분되는 동시에 동질적인 위치들로 생각된다. 하지만 실제로 운동체는 그것이 지나온 궤적 속에서 이미 다른 운동체로 변화하였다. 그러나 그 운동체가 유지하는 동일성으로부터 질적 다수성이 독립적인 상태들로 구분되고, 공간 속에 펼쳐질 수 있는 가능성이 나오는 것이다. 과학이 다루

는 시간이 지속의 시간이 아니라 이처럼 공간에 펼쳐진 시간이라는 점은, 우주의 모든 운동들이 지금보다 몇 배 더 빠르게 이루어지더라도 우주를 계산하는 공식은 수정될 필요가 없다는 사실에서 잘 드러난다(DI 87/150).

지속의 질적 다수성을 양화하고 시간을 공간화하는 습관의 기원이 언어와 사회에 있다는 점에 대한 베르그손의 논증은 다음 장에서 살펴볼 것이다. 우선 『시론』에서 드러난 지속의 최초의 형태는 이처럼 본질적으로 공간의 동질성과 대립되는 이질성이자 상호 침투하며 끊임없이 전체가 변화의 과정에 있는 속성이다. 베르그손은 우리의 상식에서뿐 아니라 철학에서조차 시간이 공간으로 혼동되어 왔으며, 이 혼동을 바로잡아 순수 지속을 포착할 때 많은 철학적 난제들이 해소된다는 점을 보이려고 하였다.

제 2 절 정신의 창조적 힘

『시론』에서 주로 내적 의식 상태의 속성으로서 파악된 지속은 『물질과 기억』에서는 베르그손의 고유한 기억 이론을 통해 규명되는 정신의 운동 방식이자 존재론적 근거로서 정립되고 있다. 『물질과 기억』에서 수행되고 있는 작업은 베르그손이 서문에서 밝히고 있는 바와 같이, 정신의 실재성과 물질의 실재성을 인정하면서 기억(mémoire)을 통해 둘 사이의 관계를 결정하려는 시도이다(MM 1/23). 베르그손은 사라지지 않고 보존되는 과거의 총체로서의 순수 기억이라는 개념을 통해 관념론과 실재론, 영혼과 신체 사이의 일원론과 이원론 등을 넘어서는 인식론과 존재론을 전개하고 있다. 이 절에서는 『물질과 기억』에 나타난 지각과 의식, 정신의 작동 방식과 존재론적 구조에 대한 논의를 따라 베르그손의 기억 이론을 살펴보면서, 새로움을 창조하는 정신의 힘이 무엇인지를 밝혀볼 것이다.

베르그손의 지각론의 독창적인 점은 지각을 물질적 전체의 표상에 덧 붙는 것이 아니라 반대로 제한되어 얻어지는 것으로 보았다는 데에 있

다. 베르그손은 먼저 물질을 상식의 관점에서 “내 감각을 열면 지각되고 닫으면 지각되지 않는 상(image)들”(MM 11/41-42)로서 정의한다. 이미지는 베르그손이 관념론과 실재론의 대립을 넘어 물질의 실제성을 인정하기 위해 택하고 있는 개념이다. 관념론은 사물의 존재를 지각된 표상으로 환원하고, 실재론은 사물을 인식과 독립적으로 존재하는 것으로 본다. 하지만 두 대립된 관점이 실재를 어느 한 쪽으로 단순화시키고 있는 것이라면, 이미지는 실재의 복잡성을 있는 그대로 인정한다. 물질은 지각 이전에 이미 존재하는 이미지이므로 표상으로 환원될 수 없다. 또한 물질은 이미지 이면에 숨겨진 속성을 갖지 않으므로 인식과 독립적이지 않다.

베르그손이 보기에 관념론과 실재론은 모두 지각을 사변적 관심에서 비롯하는 순수 인식으로 본다는 점으로부터 도출되는 오류이다. 이를 이해하기 위해서는 외부 사물과는 다른 질서를 갖는 신체라는 이미지에 주목해야 한다. 물질적 상들은 자연 법칙이라 불리는 불변의 법칙에 따라 서로에게 작용·반작용하며, 이에 따라 각각의 상들의 미래를 계산하고 예견하는 것이 가능하다. 신체 역시 물질계의 사물과 같이 자연법칙에 따라 운동을 주고받는 하나의 물질이지만, 그 운동 방식이 결정되어 있는 사물들과 달리 신체는 어느 정도 자유롭게 운동 방식을 선택한다. 나는 내 몸이 주위의 대상들로부터 가장 큰 이익을 끌어낼 수 있는 방식으로 행동한다. 이때 외부 사물들의 크기, 형태, 색깔 등의 특성은 내 몸의 운동에 따라 달라지며, 이 변화는 나의 행동에 대하여 외부 사물이 갖는 확실성의 정도를 나타내고 있다. 따라서 나의 신체의 이미지가 외부 사물의 이미지와 맺는 관계를 통해 표상되는 지각은 내 몸의 가능한 행동을 그리고 있는 것이다. “대상들은 마치 거울과 같이 이루어질 수도 있는 내 몸의 영향력을 내 몸으로 되돌려 보낸다. 그것들은 내 몸의 작용력의 증가나 감소에 따라 정돈되는 것이다. 내 몸을 둘러싸고 있는 대상들은 그들에 대한 내 몸의 가능한 행동을 반영한다”(MM 15-16/48-49). 다시 말해 지각은 결코 순수 인식이 아니며, 행동적 관심에 의해 지배되어 있다.

지각 작용이 일어나는 신체의 이미지에 집중해 보면, 신체 안에서 지각은 뇌수의 진동으로 나타난다. 이 진동이 매순간 내 몸의 잠재적 행동 방식을 그리고 있는 것이라면, 척수에 의해 자동적으로 일어나는 반사기능과 뇌가 지닌 지각능력은 본질적으로 같은 역할을 하는 것임을 알 수 있다. 척수는 받아들여진 자극을 바로 운동으로 변형하는 반면, 뇌는 자극을 곧 나타나려고 하는, 아직 이루어지지 않은 반작용으로 변형할 뿐이다. 다시 말해 뇌수의 진동으로 나타나는 지각은 행동을 향해 있는 잠재적 운동인 것이다. 신경계통은 표상의 기관이 아니며, 그것의 기능은 자극을 받아들이고 그에 따라 운동 장치를 조립하여 내놓는 것이다. 신경계통이 발달할수록 자극을 더 복잡한 운동 장치와 관계 맺게 함으로써 우리 행동의 자유가 커진다. 이상에 따라 신체와 의식 간의 관계를 해명하려는 부대현상론과 심신평행론 등이 뇌와 신경체계에 표상을 산출하는 독립적 지위를 부여한 것은 오류임이 드러난다. 뇌와 신경체계는 물질의 총체로서의 이미지를 이루고 있는 일부이므로, 그로부터 다른 모든 이미지들이 산출된다고 볼 수는 없다. 뇌와 신경체계는 단지 우리의 행동에 무관한 것은 통과하게 하고 잠재적 행동은 남게 하는 막의 역할을 한다. 베르그손의 비유에 따르면 이는 광선이 통과할 수 없는 매질에 도달할 때 반사됨으로써 대상의 윤곽을 그리게 되는 것과 같다. 지각의 경우에서 광선이 통과하지 못하는 매질이란 바로 우리의 행동적 관심을 가지고 있는 우리의 신체, 자연 법칙에 따르지 않는 자발적 선택을 수행하는 “비결정성의 지역”(MM 36/77)이다. 사물들은 우리의 자유에 반사됨으로써 지각되는 것이다. “설명해야 할 것은 따라서 어떻게 지각이 생기느냐가 아니라 어떻게 그것이 제한되느냐이다”(MM 38/80).

이미지의 총체를 이렇게 지각 이전에 실제하는 것으로 표명하는 데에서 베르그손의 유물론이 나타난다. 그러나 이때 사물들은 이미지의 이면에 어떤 잠재적인 것도 가지고 있지 않다. 따라서 권리 상으로는 물질의 총체는 남김없이 완전하게 지각될 수 있으며 베르그손은 이를 순수 지각이라 칭했다. 하지만 실제적 지각은 우리의 가능한 행동의 척도에 의해 축소된다. 곧 이미지들이 존재한다는 것과 의식적으로 지각된다는 것 사

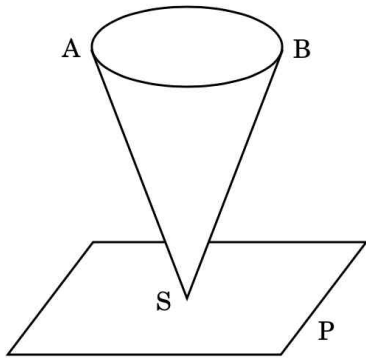
이에는 본성의 차이가 아니라 단지 정도의 차이가 있을 뿐이다.

이렇게 뇌와 신경체계의 역할을 행동에 필요한 이미지를 거르는 막으로 축소시킴으로써 베르그손은 의식이 뇌로부터 발생하는 것이 아니라 단지 뇌에 ‘걸려 있다’는 주장에 이른다. 뇌는 신체가 선택할 수 있는 운동들과 외부 이미지를 세밀하게 그리고 있기 때문에, 의식적 지각과 두뇌의 변화는 엄밀하게 상응한다. 하지만 이는 단지 옷과 그것이 걸려 있는 못 사이의 유대관계에 불과하다. “그 두 항의 상호 의존은 따라서 단지 그들 모두가 의지의 비결정성이라는 제3의 항의 함수라는 데에 기인한다”(MM 39/81). 그렇다면 뇌로 하여금 이미지들의 투과 작업을 수행하도록 하는 제3의 항, 행동적 관심에 의해 자연 법칙의 결정성에서 벗어난 의지로서 자발적 선택을 가능하게 하는 힘이란 무엇인가? 이는 곧 사물의 실재성 자체인 순수 지각으로부터 축소된 지각 체험이 어떻게 주관적인 것이 되는가에 대한 근거이다. 이 힘은 바로 정신의 힘이자 기억의 작동이다. 베르그손의 지각론은 사물에 대한 지각이 비결정성에 따른 선택의 과정으로 인해 가능하다는 점, 즉 진정으로 주관적인 기억의 실재성과 결부되어 있다는 점에 대한 논증이다.

이제 베르그손은 기억의 문제로 나아간다. 우선 우리의 심리학적 기억에는 두 종류가 있다. 하나는 습관 기억으로, 의식적인 노력 없이 자동적 운동으로 재생되는 기억이다. 다른 하나는 이미지 기억으로, 의식적으로 자유롭게 떠올릴 수 있는 기억이다. 습관 기억은 자전거 타기와 같은 신체적 행동으로, 이미지 기억은 지적 표상으로 재생되며, 이들은 삶의 실천적 목적을 위해 저장된 과거이다. 그런데 두 기억의 존재론적 근거가 되는 기억이 있는데, 이것이 의식 바깥에 무의식적으로 존재하는 과거 일반으로서의 순수 기억이다. 사물이 의식적 지각의 대상에서 벗어날 때 더 이상 존재하지 않는다고 생각할 수 없는 것과 마찬가지로, 의식에 떠올라 있지 않은 기억 역시 어떤 방식으로든 실재해야 한다는 것은 분명하다. 기억은 어디에, 어떻게 보존되는 것인가? 기억의 보존 방식을 이해하기 위해서는 더 나아가 기억이 과거 일반을 보존함으로써 존재의 근거가 된다는 점을 이해해야 한다. 베르그손에 따르면 경험적 사물들의 존

재는 두 가지 조건의 결합으로 성립하는데, 하나는 의식이 그것을 지각한다는 점이고, 다른 하나는 그것들이 시간적이거나 공간적인 연쇄 속에 있다는 점이다. 실제적 사물들은 두 조건을 정도차를 가지고 받아들이고 있다. 심리적 상태의 경우 우리 의식에 완전히 나타나므로 첫 번째 조건은 충족하나, 연쇄의 긴밀함은 덜하므로 두 번째 조건은 부분적으로만 충족한다. 반대로 물질적 대상의 경우 자연 법칙에 복종하므로 두 번째 조건은 충족하나, 앞서 살펴본 것처럼 우리 의식에 지각되는 것은 축소된 일부이므로 첫 번째 조건은 부분적으로만 충족한다. 하지만 내적 상태와 외부 사물이 한 가지 조건을 우세하게 충족한다는 점으로부터 우리는 두 대상에 근본적으로 다른 존재 방식을 부여하려 한다. 이로부터 심리적 상태에 의식됨이라는 조건을 배타적으로 부여함으로써, 의식되지 않는 기억의 실재성을 의심하게 되는 것이다. 그러나 우리 과거의 심리적 삶의 전체는 물질과 같이 절대적인 법칙에 따른 연쇄로 이어지는 것은 아니더라도 우리의 현재 상태의 조건이 된다는 점은 분명하다. 따라서 무의식적 기억은 실재한다. 이와 더불어 예컨대 파일이 캐비닛에 공간적으로 담겨 있다는 사실 자체가 파일의 존속을 보장하는 것이 아니라 점을 유념해야 한다. 파일은 시간 속에서 지속하며 과거를 보존하고 있다는 점에서 존속하는 것이다. 따라서 기억이 ‘어디에’ 보존되는지를 묻는 것은 “공간에서 이끌어낸 이미지들의 강박”(MM 165/278)에 의한 습관에서 비롯하며, 순수 기억은 스스로 존속하는 과거이다.

그렇다면 순수 기억이라는 과거의 총체는 어떻게 존재를 지속되게 하며, 다시 말해 어떻게 현재를 만들어내는가? 과거가 단순히 지나간 사건들의 축적이고 그로부터 현재가 만들어진다면 현재에 새로움이란 없을 것이다. 그러나 “정신은 바로 자기 자신으로부터 자신이 포함하고 있는 것 이상을 끌어내고, 자신이 받아들인 것 이상을 돌려주며, 자신이 가진 것 이상을 줄 수 있는 힘이다”(ES 31/42). 정신이 외부에서 받아들인 것 이상을, 심지어 자신이 가진 것 이상을 줄 수 있다는 사실은 축적된 과거의 총체 즉 순수 기억이 창조의 잠재력으로 존재한다는 사실을 보여준다. 순수 기억의 생산적 운동은 ‘원뿔 도식’에 의해 그려진다.



왼쪽의 그림에서 원뿔 전체는 과거의 총체이자 단일체로서의 순수 기억이다. 평면 P는 우주에 대한 나의 현재 표상이며, 꼭짓점 S에서 나의 현재가 생성된다. 원뿔의 바닥면인 AB는 “흘러간 삶의 모든 사건이 그 가장 미세한 세부도 그려지는 기억의 밑면”(MM 186/306)으로, AB로부터 S에 이르기까지 상이한 정도로 수축된 기억들은 고

유한 체계화를 이루고 있다. 즉 기억의 원뿔은 부동적으로 머물러 있는 과거를 보여주는 것이 아니라, S를 향해 수축함으로써 현실화된 기억 표상을 생산하는 순수 기억의 역동을 나타내고 있다. 기억은 과거 속으로 팽창하여 필요한 기억을 붙들고 현재의 행위 속으로 수축함으로써 현재를 만들어낸다. 앞서 살펴본 바와 같이 S에서 이루어지는 현행적 지각은 이러한 작용에 따른 순수 지각과 기억의 혼합물이다. 또한 이 과정에서 순수 기억 역시 동일하게 머무르는 것이 아니라 변화한다. 정신은 바로 이와 같이 원뿔의 꼭짓점과 바닥을 끊임없이 왕복하며 긴장과 이완의 운동을 반복하는 활동성이다. 이 과정에서 잠재적으로 존재하던 순수 기억은 다양한 방식으로 수축되며 새로운 현재를 만들고 차이를 생성한다.

그런데 이러한 수축의 작업으로부터 『시론』에서 제기된 질과 양의 대립은 긴장의 차이로서 약화될 수 있다. 앞서 살펴본 것과 같이 물질을 완전히 양적인 요소로 추상하는 것은 관념적으로만 가능한 것이며, 우리가 물질을 이질적인 대상으로 체험하듯이 물질은 질적 차이를 가지고 있다. 이는 다시 말해 물질도 지속한다는 점을 의미한다. 하지만 물질의 이질성은 매우 미세한 것으로 물질은 매우 짧은 순간을 점멸하듯 반복하며 끊임없이 진동하고 있다. 지각은 이러한 무한수의 순수 지각을 기억에 의해 종합하는 수축 작용으로 이루어진다. 그렇다면 “감각적 질들의 이질성은 기억 속에서의 그것들의 응축에 기인하며, 객관적 변화의 상대적 동질성은 그것들의 이완에 기인한다”(MM 203/330)는 사실이 도출됨으

로써, 긴장에 대한 고려에 의해 질과 양의 간격은 줄어들는다. 하지만 물질과 정신의 구별은 존속한다.

물질이 과거를 기억하지 않는다면 그것은 물질이 끊임없이 과거를 반복하기 때문이며, 필연에 복종하여 일련의 순간들을 펼쳐내고, 그 각각이 앞선 것과 동등하며 거기서부터 연역될 수 있기 때문이다. 따라서 그 과거는 그 현재에 진실로 주어져 있다. 그러나 다소간 자유롭게 진화하는 존재는 매 순간 뭔가 새로운 것을 창조한다(MM 250-251/398).

베르그손은 가장 낮은 정도로 이완된 정신을 순수 지각을 통해 물질과 결합시킴으로써 신체와 정신을 만날 수 없는 것으로 가정하는 이원론을 넘어선다. 충만한 정신과 물질 사이에는 무한한 정도들(degrés)이 있다. 그러나 정신의 창조적 힘은 바로 축적된 기억의 수축 작용으로부터 으며, 이완된 과거 전체가 현재에 그대로 주어지는 물질은 새로움을 생성하지 못한다. 매 순간 질적 차이를 생성하는 창조적 현재를 살아간다는 데에 정신적 존재의 본질이 있다.

제 3 절 생명철학으로의 종합

『창조적 진화』에 와서 지속은 우주적 생명의 속성으로 확장된다. 베르그손의 사유가 생명을 향해 전개되고 있다는 사실은 앞선 저작들에서 이미 예고되고 있다. 『시론』에서 베르그손은 한 선율의 음들의 유기적 결합을 생명체의 부분들이 이루고 있는 유대와 비교한다(DI 75/131). 『물질과 기억』에서 베르그손은 지속을 배제하는 사변의 습관이 행동의 필연성을 요구하는 삶을 외면함으로부터 비롯한다는 점을 더욱 적극적으로 지적한다.¹¹⁾ 베르그손은 당대의 생물학적 성과들을 토대로 하여 생명의 운동을 지속 개념으로 포착하면서, 그의 사유를 생명철학으로 종합하

11) “의식과 과학 옆에 삶이 있다. 철학자들이 그토록 성심껏 분석한 사변의 원리들 아래에, 살아야 할, 즉 사실은 행동해야 할 필연성에 의해서 단순히 설명되는, 사람들이 그 연구를 무시한 경향들이 있다”(MM 221/356).

고 있다. 이 절에서는 『창조적 진화』를 중심으로 전개된 베르그손의 진화론을 살펴보고, 지속하는 생명의 속성에 근거한 생명철학의 관점을 규명하여 본다.

데카르트에 의해 세계가 의식과 기계로 양분된 이후, 생명은 기계의 일부로 다루어짐으로써 철학적 사유의 진지한 대상에서 벗어났다. 근대 과학에 대항하여 관념론은 정신성의 풍부한 영역을 열어놓았지만, 관념론에서 정신은 기본적으로 지적 활동으로 이해되었으며 자연과학적 진리에 대한 인식론적 반성의 성격을 띠었다. 지성은 합리성에 근거하여 신체의 착각을 교정한다. 신체를 통한 감각, 상상, 체험은 분명하지 않으며 믿을 수 없는 것이 되었다. 지성을 모범으로 하는 사유에서 생명은 애매함의 근원이 되어버렸다(황수영, 2014: 10-11). 그러나 우리가 사변을 떠나자마자 우리에게 선명하게 드러나는 것은 멈출 수도 없고 외면할 수도 없는 명백한 삶의 체험이다. 우리가 인식하지 못할 때라도 우리의 주의는 살아간다는 사실에 향해 있다. 철학자들이 이 주의를 무시하고 삶과 무관한 체계를 세우려 할 때 그들은 해결할 수 없는 많은 역설에 마주하게 될 수밖에 없음을 베르그손은 지적하였다.

따라서 베르그손은 사변과 삶 사이에 체계를 세우지 않고, 우리가 어디서 왔고 어디로 가고 있으며, 우리 존재의 의미는 무엇인지에 대한 ‘삶의 물음들’로부터 직접 출발하고자 한다. 철학자들이 이러한 물음을 우선적으로 다루지 못한 것은 해답을 찾기 전에 먼저 해답을 찾는 방법에 대한 체계를 세워야 한다고 가정했기 때문이다. 사유 구조와 인식, 비판의 도구들이 먼저 검토되고, 그 가치를 확신한 후에야 비로소 그것을 사용할 수 있다는 것이다.¹²⁾ 그러나 베르그손이 보기에 어디까지 갈 수 있는지를 알 수 있는 유일한 방법은, 출발점에서 주저하는 대신, 일단 출발하여 계속 가 보는 것뿐이다. 사유의 확장을 목표로 할 때, 확장 이전의 사유의 구조에 대한 사전적 분석은 확장의 불가능성을 보여줄 수밖에 없기

12) 엄태연에 의하면 베르그손이 여기서 겨냥하고 있는 것은 칸트의 비판철학이다. 칸트는 ‘삶의 물음들’이 초월론적 가상에 기초하여 경험적 내용을 결여한 것으로 보았으나, 베르그손은 이러한 질문들이 시간 속에서 경험 내적으로 다루어질 수 있음을 보여줌으로써 경험의 확장을 기획하였다(국역본 『정신적 에너지』(2019)의 옮긴이 주 5번, 10-11쪽).

때문이다. 형이상학자는 인간의 기원, 본성, 운명에 대한 문제를 방기하고, 이 문제의 해답이 의존할지도 모르는 고차적 물음들로 이행하여 그것에 대해 사변한 뒤, 다시 삶으로 내려와 그 본질을 꿰뚫어 보려 한다. 그러나 그렇게 세워진 그의 사변은 사태 자체와 관계하는 것이 아닌, 순전히 추상적인 사변이다. 추상적 관념 위에서 기하학적으로 추론하는 것은 매우 쉬운 일이기때문에, 철학자는 모든 것이 정합적이며 엄밀한 학설을 구성해 낸다. 이 엄밀함은 실재의 굵이치고 유동적인 윤곽을 외면하고, 도식적이고 뻣뻣한 관념 위에서 작업함으로써 얻어낸 것이다(ES 1-4/10-13).

생명의 문제를 직접 마주하고자 할 때 철학자가 따라야 하는 것은 이와 같은 연역적 방법론이 아닌, ‘사실의 선들(ligne de faits)의 수렴’의 방법론이다. 베르그손은 거대한 문제들에 대한 해결책을 하나의 원리로서 연역할 수 있다는 태도를 거부하고, 다양한 경험 영역들 속에서 균을 이루고 있는 사실들을 포착하고자 한다. 이 각각의 균들 안에는 방향성을 가진 ‘사실의 선들’이 있다. 이 선들은 하나의 동일한 점으로 수렴할 것이고, 이 점에서 우리는 우리가 찾던 해결책을 발견할 수 있다. ‘사실의 선들’은 우리가 필요로 하는 만큼 충분히 멀리까지 뻗어 있지 못할 수도 있다. 그때 우리는 이 선들의 방향성을 따라 가설적으로 그것을 연장시킬 수 있다. 베르그손은 여기서 수학적 원리에 기초한 기계론적 인과성을 대신할 실증적 방법론을 제시하고 있다. 각각의 선들이 따로 고찰되었을 경우 그 결론은 개연적인 것에 불과할 것이나, 한꺼번에 고찰된다면 이 선들의 수렴은 개연성의 축적을 통한 확실성을 보장할 수 있다. 이러한 방법 위에서 철학은 더 이상 한 명의 사상가가 이룩한 하나의 완성된 건축물이 아닐 것이며, 첨가와 교정, 수정을 요청하는 과정적 작업, 실증과학처럼 공동의 노력을 통해 전진하는 작업이 될 것이다(ES 4/14).

이렇게 생명을 철학의 토대에 놓는 것은 인간의 인식과 지각, 행위, 심리적 삶 일반을 ‘삶에 대한 주의(attention à la vie)’에 근거하여 파악한다는 것을 의미한다. 생명체로서 인간은 살아가야 한다는 거부할 수 없

는 사실 위에서, 삶에 주의를 기울이고 있다. 이러한 관점에 따라 베르그손은 사변적 형이상학이 목적과 결과 사이에 정립해 놓은 선후관계를 전복시킨다. 사유의 목적은 논리와 일반성이 아닌 구체적 행위이며, 사유는 행위에 사후적으로 논리를 부여하는 역할을 한다. 지각은 외부 실재가 우리의 감각 기관에 주어지는 수동적 과정이 아니며, 우리의 가능적 행동의 범위를 그리는 적극적 과정이다. 기능은 기관의 구조에 따라 도출될 수 있는 것이 아니며, 기관이 기능에 의해 설명되어야 한다. 사회를 생명철학의 관점에서 사유한다는 것 역시 이와 같은 전복을 내포하고 있다. 독립적 개인을 우선 상정하고 이어 사회를 설명하기 위해 인위적 계약 또는 개인을 초과하여 고유한 논리를 갖는 실재로서의 사회를 구성할 경우, 거대한 사변적 체계를 동원해야만 해결될 수 있는 난점들이 발생한다. 무한한 규칙들을 덧붙여 보아도 다시 무한한 복잡함으로 나타나는 사회 체제와 그것들이 이루고 있는 놀라운 조화는 삶이라는 사태 위에서 검토된다면 단순하고 당연한 것으로 나타난다.¹³⁾

베르그손은 진화에 대해 고찰하기에 앞서 의식의 속성으로 다루어진 지속을 생명으로 연결한다. 위와 같은 관점에 따라 살아가고 있다는 사실 자체에 주목할 때, 우리가 우선적으로 확인하는 것은 끊임없이 흐르고 있는 우리의 의식이다. 『시론』에서 가장 잘 분석되었듯이, 의식뿐만 아니라 나의 감각, 감정, 의지 등 나의 존재 전체는 끊임없이 변화하고 있다. 우리는 이를 상태에서 상태로의 변화로 인식할지도 모르지만, 실제로는 부단한 변화만이 있으며, 변화가 누적되어 주목을 이끄는 순간을 우리는 상태의 변화로 인식함을 알 수 있다. 그런데 변화는 ‘과거-현재-미래’의 특정한 두께와 방향성을 가지고 있다. 우리는 과거에 기대어 미래로 기울어지고 있다. 점적인 순간으로 분리될 수 없는 두께를 가진 흐름, 따라서 경향성으로 이해되어야 하는 불가분한 흐름이 바로 지속이다.

13) 이러한 베르그손의 관점은 19세기 후반 미국으로부터 대두된 실용주의와 친연성을 갖는 것으로 이해되었다(Grogan, 1988). 베르그손은 특히 프래그머티즘 철학을 확립한 윌리엄 제임스와 교류하며 많은 영향을 주고받았는데, 윌리엄 제임스 사후 프랑스에 번역된 그의 저서의 서문을 쓰기도 하였다. 이 서문에서 베르그손은 프래그머티즘의 가장 중요한 주장은 ‘진리란 발견이 아니라, 실제적 유용성에 따른 발명’이라는 데에 있음을 강조하였다(PM 239-252/270-283).

“지속은 과거가 미래를 잠식하고, 전진하면서 부풀어 가는 부단한 과정이다”(EC 4/24).

그런데 부단한 변화의 경향성은 생명체에 대해서만 발견되는 속성이다. 물질은 외부의 힘의 작용이 없다면 변화하지 않는다. 따라서 물질은 역사를 갖지 않는다.¹⁴⁾ 그러나 생명체는, 특히 그것이 노화하고 있다는 사실에서 볼 때, “그것의 과거 전체가 그것의 현재 속에서 연장되어 거기서 현재화되고 작용하고 있다”(EC 15/42). 유기체는 일정한 단계들을 거쳐 나이를 먹으며, 곧 역사를 갖는다. 이처럼 지속이 생명의 고유한 특성이라면, 생명체에 대한 인식은 지속을 근거로 하는 인식이어야 한다. 이에 따라 시각을 생명체 전체로 확장하면, 진화 역시 “과거가 현재 속에 실제적으로 연속되어 있다는 것”, 다시 말해 “지속이 그 연결 부호임을 함축한다”는 사실이 드러난다(EC 22/52). 따라서 변화의 연속이라는 인식의 속성은 생명 일반으로 확대되며, 생명의 흐름은 하나의 추상이 아니라 뚜렷한 실재로서 다루어지게 된다.

베르그손은 이제 진화의 운동을 거슬러 올라가 근원적인 운동으로부터 생명 진화의 역사를 그려 보인다. 생명의 운동이 경향이라면, 경향의 본질은 다발(de gerbe)의 형태로 발달하는 것이다. 베르그손은 이를 성격의 형성 과정에 비유한다. 우리의 어린 시절을 돌아보면 우리 인격은 불가분적이고 다양한 인물들의 혼합이었으나, 이들은 성장하면서 양립 불가능하게 되고, 우리 각자는 하나의 삶을 선택한다. 우리가 시간 속에서 거쳐 온 길은 우리가 될 수도 있었으나 버려진 상태들의 잔해들로 덮여 있다. 그러나 자연은 수많은 삶을 가지고 있으므로 선택과 버림이라는 희생을 치르지 않아도 된다. 이러한 경향이 생명 속에 펼쳐진 것이 종의 진화 과정이며, 이 과정은 경향들이 나뉘어 따로 성장하는 계열을 이루는 분기로 이루어진다. 따라서 진화의 운동에 대한 연구는 분기 지점들을 파악하고, 분리된 경향들의 본성을 규정하여 약동에 접근하는 것으로

14) 물론 이와 같은 물질의 원리는 앞서 지적되었듯 개념적 규정일 뿐이다. “물질이란 반복이며, ... 그러나 이러한 세계란 추상물에 지나지 않는다”(PM 100/118-119). 앞으로 생명 원리에 반대되는 것으로서 반복하여 지적될 물질의 원리는 생명과 반대 방향으로 향하는 경향성일 뿐임을 염두에 두어야 할 것이다.

이루어진다(EC 99-102/159-164).

우리에게 중요한 것은 인간에 이르는 길이므로, 베르그손은 자연 속에서 의식의 영역이 어떻게 뻗어 있는지를 고려하며 그 방향과 분기점들을 파악해 본다. 이에 따르면 식물과 동물, 인간에 이르는 세 갈래 길이 발견되는데, 각각은 마비, 본능, 지성의 방향으로 나타난다. 그런데 이 세 방향을 근본적으로 구분 짓는 것은 의식의 유무 또는 의식의 고차원성이 아니다. 베르그손이 검토한 생물학적 사실들에 의하면 식물과 동물을 구분하는 명확한 특성은 없다. 따라서 베르그손은 동물계와 식물계 사이에 엄밀한 정의를 세우기보다, 일정한 특성들을 강화하는 경향성에 의해 생명이 둘로 갈라진 전개과정을 파악하고자 한다. 두 계의 분기는 영양섭취의 방식에서 드러나는데, 식물은 공기, 물, 흙에서 직접 탄소와 질소 등의 광물 원소들을 이끌어 내어 유기물질을 만들 수 있는 반면, 동물은 식물이나 식물을 섭취한 동물에 의해서만 영양분을 섭취할 수 있다. 그러므로 식물은 정착성으로, 동물은 운동성으로 특징지어진다. 그런데 의식은 운동의 자유를 담보하기 위하여 깨어나는 것이다. 의식은 운동을 주도하는 것인 동시에, 운동적 활동성이 사라지자마자 마비되거나 잠든다. 따라서 식물에게 의식은 활동의 불필요함에 따라 단지 잠들어 있을 뿐이며, 동물 역시 기생적 습관이 동반할 마비나 무의식의 잠재성을 가지고 있다.

식물과 동물의 분기에서 보듯이 생명은 처음에는 혼합된 경향들을 가지고 있다가, 각기 다른 방향으로 기울어져 서로 대립되는 특성을 발달시키는 방식으로 전개된다. 이제 동물에게서 활동성을 위해 발달하는 것은 감각-운동체계이다. 처음에 동물은 자신을 보호하기 위해 딱딱한 껍질을 가졌다. 그러나 민첩성으로 적을 피하거나 공격하는 것이 더욱 이익이었기에 절지동물과 척추동물은 형태를 유연하게 하는 방향으로 발달했다. 절지동물과 척추동물의 발달은 무엇보다 감각-운동적 신경계의 진보에 있었다. 이제 두 계열의 동물이 분기하기 전 혼합되어 있었던, 생명에 내재하는 두 잠재력을 정의하기 위해서는 각각의 정점을 나타내는 종들을 고찰해 보아야 한다. 지구 전체를 자신의 영토로 요구하는 종이 지

배종이라면, 절지동물 계열의 정점은 곤충류, 특히 딱시류이며, 척추동물 계열의 정점은 인간종이다. 곤충의 세계에서보다 본능이 발달한 곳은 없으며, 인간에게서보다 지성이 발달한 종은 없다. 따라서 동물계의 진화는 본능과 지성의 두 방향으로 분기하였다.

식물계와 동물계는 활동을 위한 영양분의 섭취라는 목적을 두고 영양분의 축적과 소비의 두 경향으로 나뉘어졌다. 그렇다면 지성과 본능은 무엇을 향하는 운동성으로부터 분기된 것일까? 지성은 무엇보다 “인공적 대상들을 제작하고, 특히 도구를 만드는 도구들을 제작하며, 그 제작을 무한히 변형시키는 능력”이다(EC 140/214). 즉 호모 사피엔스(Homo sapiens)는 본질적으로 호모 파베르(Homo faber)다. 그런데 본능을 따르는 동물에게서 도구는 신체의 일부로 나타난다. 이에 따라 곤충류에서는 집단 안에서 분담한 역할에 따라 형태의 차이를 보이는 동종다형(polymorphisme) 현상이 나타난다. 따라서 지성과 본능은 자연으로부터 더 많은 것을 얻어내기 위해 도구에 의존하는 특성으로부터 두 경향성으로 분기되었음을 알 수 있다. 완성된 본능은 자신의 기관들을 유기적 도구로 사용하며, 완성된 지성은 무기적 도구를 제작하고 사용한다. 본능에 포함된 도구는 단순하고 완성된 기능으로 전문화되어 있으며, 한정된 대상에 대해서만 사용될 수 있다. 반면 지적으로 제작된 도구는 노력을 통해서만 얻을 수 있으며 불완전하나, 무한히 자유로운 활동의 장을 열어 놓는다.

이렇게 인간에 이르기까지의 진화 과정을 검토하면서 베르그손은 생명의 운동 방식으로서 ‘생의 약동(élan vital)’이라는 개념을 제시한다. 이는 진화 과정에서 새로운 종을 창조하는 변이의 심층적 원인이 생명이 약동으로 전진한다는 데에 있다는 가설이다. 생명의 운동 양상은 특히 다음장에서 사회가 생명에 의해 필연적으로 의도된 삶의 방식이라는 점을 이해하기 위해 살펴볼 필요가 있다. 생의 약동은 파편들 자체가 다시 유단이 되어 조각들로 파열되고, 그 조각들이 또 다시 파열되는 과정의 연속이다. 이와 같은 약동은 생명체가 운동을 수행하는 방식에서도 나타난다. 생명체는 우선 체내에 영양분 흡수를 통해 에너지를 축적하며, 어느 순

간 이 에너지를 해방시킴으로써 운동한다. 이 두 가지 기능은 살펴본 것과 같이 진화 과정에서 식물과 동물에게로 분화되었다. 그러나 생명 일반을 보면 “생명 전체는 언제나 점진적인 축적과 갑작스런 소비라는 이중적 작업이다”(ES 14/24). 이로부터 생명은 물질에 에너지를 저장하면서 폭발을 준비하고 있음을 알 수 있다. 약동이란 물질 속에서 생명이 운동력의 보존과 폭발적 소비라는 방식으로 물질의 필연성을 굴절시킨 형태인 것이다.

베르그손은 진화에서 우발성이 차지하는 몫을 인정하면서, 생명의 형태가 오늘날 지구상에서의 모습과는 전혀 다른 것이었을 수도 있었다고 말한다. 태양 에너지는 다른 방식으로 저장되었을 수 있으며, 그렇다면 우리가 아는 생명의 형태들과는 다른 형태들이 탄생했을 수 있다. 또한 다른 행성들에서, 다른 태양계들에서도 생명이 전개되었을 수 있다. 베르그손은 심지어 생명이 반드시 유기체를 통해 전개되지 않았을 수도 있다고까지 말한다. 유기체는 한번 만들어지고 고정된 통로들을 통해 에너지를 흐르게 하지만, 완전히 응고되지 않은 물질 속에서 더 자유롭게 흐르는 에너지로서의 생명의 모습을 상상해 볼 수도 있다. 베르그손은 현재 우리에게 익숙한 한정된 생명체의 모습이 깨어 있는 상태와 같다면, 덜 고정적인 형태 속에서의 생명은 꿈의 상태와 같을 것이라 비유한다(EC 256-257/380-382). 여기서 베르그손은 물질이 극복될 수 있었던 다양한 방식을 그려 보고 있는 것으로, 물질은 생명이 특정한 방식을 취해 넘어 서야 했던 장애물인 것이다.

그런데 물질 속에 자리 잡은 생명에게 이제 물질은 도구이자 자극으로 나타난다. 물질의 해체하는 운동은 불분명한 것을 나누고 정확하게 만드는 운동이다. 예컨대 우리가 사유를 판명하게 전개시키려 한다면 우리의 생각을 단어들로 나누고 정렬시켜야만 한다. 잠재적인 것이 실재적인 것으로 실현되고 발전하는 것은 고정적인 것에 의존함으로써 가능하다.

이런 식으로 물질은 이전에 생명의 본원적 약동 속에 뒤섞여 있던 경향들을 개체성으로, 그리고 결국엔 인격성으로 구분하고, 분리하고, 풀어낸다. 다른 한편, 물질은 노력을 유발하고 노력을 가능케 한다. 사유되었을 뿐인 사유, 단

지 구상되었을 뿐인 예술 작품, 꿈꾸어졌을 뿐인 시는 아직 힘이 들지 않는다. 노력을 요구하는 것은 시를 단어들로, 예술적 구상을 조각상이나 그림으로 바꾸는 물질적 실현이다. ... 물질이 없었더라면 이 노력은 가능하지 않았을 것이다. 물질은 저항을 내세우면서도 우리에게 의해 유순해짐으로써, 장애물인 동시에 도구이자 자극이 된다. 물질은 우리의 힘을 감내하고, 그 자취를 붙잡아 두며, 그 힘의 강화를 요청한다(ES 22-23/32-33).

물질의 물리적 법칙에 마주해 생명이 고안해낸 운동 법칙은 바로 이와 같다. “의식의 일관된 기법은 물리적 결정론을 자신의 목적들로 전환시키는 것, 더 정확히 말하면 물질을 가지고 언제나 더 유용한 폭발물을 언제나 더 강렬하게 제작함으로써 에너지 보존 법칙을 우회하는 것이다”(ES 35/46). 따라서 생명에게 물질은 자유로운 활동의 장애물인 동시에 더 유용한 폭발물을 제작하게 해주는 도구이자 자극이 된다.

이렇게 지속의 개념은 베르그손의 생명철학 속에서 생명의 운동으로 확장된다. 이제까지 베르그손의 사유의 전개 과정 속에서 지속의 개념이 어떻게 발전해 왔는지를 살펴보았다. 다음 장에서는 이에 근거하여 베르그손에게서 사회 개념이 진화하는 궤적을 따라감으로써 베르그손의 사회 이론을 규명해 볼 것이다.

제 3 장 사회 개념의 진화

제 1 절 사회의 고정성과 유연성

1. 언어와 사회의 고정성

이 절에서는 베르그손이 진화론을 전개하기 이전에 쓰인 『시론』과 『웃음』에서 이해된 사회의 개념을 살펴볼 것이다. 먼저 『시론』에서 검토된 지속의 개념에 근거할 때, 우리의 자아는 두 종류의 형태를 취한다. 우리의 심층에는 끊임없는 생성 속에 있는 근원적 자아가 있다. 그러나 표면에서 우리의 심리적 삶은 상징적 표상들에 의존하여 동질적 장소에서 전개된다. 따라서 언어와 사회적 삶은 실용적인 중요성을 갖고, 이들의 요구에 부응하기 위해 표면적 자아는 의식 상태들을 양화한다. “우리는 우리의 인상을 언어로 표현하기 위해 본능적으로 그것을 응고시키는 경향이 있다”(DI 97/167). 이렇게 질적 요소를 양적 요소로 응고시키는 것, 즉 공간을 동질적인 것으로 직관하는 것은 베르그손에 따르면 이미 사회적 삶으로 향하는 도정이다.

우리로 하여금 그러한 사물들의 외재성과 장소의 동질성을 명료하게 생각케 한 경향은 우리로 하여금 함께 살게 하고 말하게 한 그 경향과 동일한 것이다. 그러나 사회 생활의 조건을 더 완전하게 실현함에 따라, 또 우리의 의식 상태들을 안에서부터 밖으로 꺼내 온 흐름이 더욱 강조됨에 따라, 그 상태들은 점차적으로 대상 또는 사물로 변형된다. 그것들은 서로로부터 분리될 뿐만 아니라, 우리로부터도 분리된다. 그때 우리는 그것들의 상을 응고시킨 동질적 공간 속에서가 아니면 그리고 그것들에게 자신의 진부한 색채를 빌려준 단어를 통해서가 아니면, 더 이상 그것들을 보지 않는다. 이렇게 하여 처음의 자아를 뒤덮는 제2의 자아가 형성된다(DI 103/175).

즉 함께 살고 말해야 하는 필요에 따라 끊임없는 운동을 상징적 표상들로 응고시킬 것을 요구하는 동질적 장소가 바로 사회다. 동질적 공간에 대한 직관은 인간에 고유한 것으로, 개념들을 서로에 대해 구분해 주고 사물의 객관성을 드러냄으로써 한편으로는 언어를 발달시키고, 다른 한편으로는 우리의 외부세계를 모든 지성이 공감하는 지각 속에 나타냄으로써 사회적 삶을 준비한다. 따라서 사회는 자유의 장애물이다. “우리는 대부분의 경우 공간을 통해 굴절되게 자신을 보고, 우리의 의식상태들은 말로 응고되며, 우리의 구체적 자아, 우리의 살아 있는 자아는, 명료하게 그려지고 서로로부터 분리되며 따라서 고정된 심리적 사실들의 외부 껍질로 덮여 있”다(DI 126/212). 이 껍질 속을 들여다보지 않는 것이 삶에 있어 이익이다. “우리의 삶은 시간보다는 공간 속에서 전개된다. 우리는 우리를 향해서라기보다는 외부세계를 향해 산다”(DI 174/282). 사회적 삶에서 대부분의 경우 우리는 “의식이 있는 자동기계”이다(DI 126/213). 『시론』에서 베르그손은 사회를 명백히 공간성과 동일시하고 있으며, 공간적 왜곡으로부터 시간의 본질을 규명하려는 이 저작의 목표에 따라 사회가 우리의 진정한 자아의 모습을 왜곡시키는 장애물임이 일관되게 지적되고 있다.

그러나 동시에 사회적 인격과 개인적 인격이 따로 존재하는 것이 아니라, 동일한 자아의 두 측면으로 이해되고 있다는 점 또한 중요하다. “구별되는 상태들을 보는 자아와, 그 후 주의를 더욱 고정시킴으로써 그 상태들이 마치 한참동안 손 위에 떨어져 있는 눈의 결정체들처럼 서로 녹아드는 것을 볼 자아는 같은 자아이다”(DI 103/175). 『두 원천』 이후에 출간된 『사유와 운동』에서 베르그손은 사회의 본질이 고정성이라는 점을 다음과 같이 표현하고 있다. “사회는 기본 목적은 보편적인 운동성에 어떤 고정성을 삽입하고자 하는 것이다. 사회란 생성의 바다 여기저기에 응어리져 있는 수많은 섬들이다”(PM 89/105). 여기서는 사회를 자유의 장애물로 보는 부정적 뉘앙스는 나타나지 않는다. 섬들은 바다의 자유로운 흐름을 방해하거나 굴절시킬 것이나, 그것은 단순한 장애물 이상이다. 다만 사회는 바다로부터 응어리져 나타나는 고정성이라는 점에 주목해야

한다. 앞으로 설명되어야 할 것은 생성의 바다가 응어리지는 속성을 갖는 이유, 즉 사회의 발생적 근거이다. 이는 곧 자아가 두 가지 방식으로 존재할 수밖에 없다는 점에 대한 해명이다.

2. 웃음: 경직성에 대한 사회의 징벌

『웃음』은 1900년, 『물질과 기억』과 『창조적 진화』 사이에 출간된 짧은 논문집이다. 여기서 베르그손은 희극 작품들에 대한 분석을 통해 웃음의 일관된 법칙을 찾고 있다. 이에 따르면 웃음은 공통적인 삶의 필요에 부응하는 것으로, 사회적인 기능을 갖고 있다.¹⁵⁾ 구체적으로 웃음은 사회 생활에 대해 어떤 경직성을 보일 때 야기된다.

삶이나 사회가 우리들 모두에게 요구하는 것은 현재 상황의 우여곡절을 분간해 내는 부단히 깨어 있는 주의, 더 나아가 우리가 그러한 우여곡절에 적응할 수 있도록 해 주는 심신의 유연성이다. 긴장과 유연성, 이것이 바로 삶이 이용하는 두 힘이다. ... 사회 생활을 하는 데 있어서는 사람들 사이에 기왕에 있는 조화만으로는 충분치 않고, 상호 적응의 부단한 노력이 요구된다. 따라서 성격이나 정신, 나아가 신체가 갖는 모든 경직성은 사회에서 의심을 받게 될 것이다. 왜냐하면 그것은 둔화되고 고립된 행동, 즉 사회가 중심으로 삼고 회전하는 공통적인 중심으로부터 멀어지는 행동, 말하자면 중심 이탈을 나타내는 징표이기 때문이다(R 14-15/24-25).

즉 사회는 우리가 부단히 변화하는 삶의 연속성에 유연하게 대처할 수 있도록 주의를 기울일 것을 요구한다. 웃음은 우리가 이러한 긴장을 유지하는 데 실패함으로써 삶에 대해 경직성을 보일 때 사회로부터 가해지는 징벌이다. “웃음은 그것이 일으키는 불안감으로 인해 엉뚱한 행동들을 제어하고, 자칫 고립되고 둔화될 위험이 있는 하찮은 부분의 활동들을 부단히 깨어 있게 하고 서로 관계를 유지하게 하여 결국 사회 집단의

15) Power(2003: 65)는 베르그손이 『웃음』을 통해 사회를 일종의 집단의식으로 봄으로써 최초로 확장된 사회 이론을 제시하였다고 주장한다.

표층에 기계적인 경직성으로서 남아 있을 수 있는 모든 것을 유순하게 하는 것이다”(R 15/25).

앞서 사회는 부단한 변화의 경향인 지속으로부터 응어리져 형성되는 고정성이었는데, 이제 사회는 유연성에 대한 요구로 나타난다는 점은 일견 모순되어 보인다. 그렇다면 사회성으로서의 유연성이란 지속의 흐름과는 달리 해석되어야 할 것인데, 그 의미는 지성의 유연성에 주목함으로써 도출될 수 있다. 베르그손에 따르면 희극성은 순수한 지성에 호소하는 것이다. “무관심은 희극성을 감지할 수 있는 천연의 장소이다. 웃음에 있어서 감정보다 더 큰 적은 없다. ... 순수히 지성만으로 이루어진 사회에서 사람들은 아마도 더 이상 울지 않으리라. 그러나 여전히 웃기는 할 것이다”(R 3/14). 그런데 앞서 살펴본 바에 따르면 지성의 특성은 소수의 대상에 대해 전문화되어 있는 본능과 달리 무한한 대상과 관계 맺을 수 있다는 점에 있다. 이는 언어에서 가장 잘 드러나는데, 어떤 기호이든 아무 사물이나 지시할 수 있다는 유동성이 인간 언어의 특징이다. 『시론』에서 사회의 고정성은 공간성과 동일시되었는데, 공간은 앞서 지적된 것처럼 적극적 추상 작용에 의해 산출되는 동질성이다. 즉 사회가 고정성인 동시에 유연성이라는 점은 다음과 같이 설명될 수 있다. 사회는 부단한 변화의 흐름으로부터 지성에 의해 동질성으로서 추상되므로 고정성을 갖는다. 그러나 그 추상의 작업은 지성이 담보하는 유연성으로 인해 변화하는 상황에 맞춰 함께 변화하므로 또한 유연성을 갖는다. 따라서 삶에 대해 주의를 기울인다는 것은 끊임없이 변화하고 있는 상황을 응축시켜 파악하는 노력을 의미한다.¹⁶⁾ 우리가 보이는 기계적 경직성은 “삶에 대한 방심”에 의한 것이다(R 66/77). 이것이 희극성의 원천이며, 자연이 웃음으로 의도한 것은 이러한 경직성의 교정이다.

이로부터 사회의 고정성은 본능과 같은 완전한 자동주의가 아니라 정신적 긴장의 일면임을 알 수 있다. 사회가 자유의 장애물이 될 수 있다

16) “양식(bon sens)은 대상이 바뀔 때 따라 생각도 달리 하면서 부단하게 적응하고 다시 적응하려는 정신의 노력이다. 그것은 사물의 변화에 정확히 따르려는 지성의 유동성으로, 결국 삶에 대해 우리가 기울이는 주의가 연속적으로 끊임없이 변화하는 것이라고 할 수 있다”(R 140/148-149).

는 것은 한편으로는 인간에게만 진정으로 자유가 존재한다는 점을 의미한다. 개미에게 있어서는 사회적 역할의 수행이 그의 자유를 침해한다고 생각되지 않기 때문이다. 또한 사회성은 유연성으로서 자동주의 이상을 요구한다는 점은 인간 사회의 고유한 특성을 이미 일부분 보여주고 있다. 이어지는 절을 통해 다른 생명체들의 사회와 구분되는 인간 사회의 특수성은 지성 자체의 발생적 근거와 함께 검토될 것이다.

제 2 절 생명의 열망을 충족시키는 사회

1. 사회의 발생적 근거

이 절에서는 사회적 삶이 어떻게 생명의 진화 과정에서 필연적인 것으로 발생하는지에 대해 다루어 볼 것이다. 다시 베르그손의 진화론으로 돌아가면, 동물 진화의 두 극단인 막시류와 인간에게서는 잘 조직된 사회가 나타난다. 어쩌면 사회는 절지동물과 척추동물이 유연성을 취하기 위해 포기한 단단한 외피를 대신해 발현된 것인지도 모른다. 중요한 사실은 막시류의 사회, 즉 개미나 벌의 사회와 인간의 사회가 분기되기 이전의 생명에 잠재되어 있던 동일한 경향성이라는 점이다. 따라서 특히 지성을 중심으로 한 인간 고유의 특성으로부터 사회의 존재 의미를 도출하는 것은 불가능하다. 본능과 지성이 생존과 활동을 위한 도구 의존성으로부터 발달되었다고 할 때, 곤충에게 사회는 유기적 도구이며 인간에게 사회는 무기적 도구이다. 동물의 본능은 선천적인 것으로, 망설임 없는 정확한 행동으로서 모든 일이 진행된다. 그러나 지성에도 선천적인 부분이 존재한다. 본능이 사물에 대한 선천적 인식이라면, 지성은 관계에 대한 선천적 인식이다. 지성이 인식하는 관계, 즉 형식에는 무한한 대상들이 자리 잡을 수 있다. 따라서 본능에 의거한 곤충 사회는 어디서나 동일한 구조로 나타나며, 지성에 의거한 인간 사회는 다양한 양태를 보인다. 또한 사회적 삶은 소통을 위한 언어를 필요로 한다. 곤충에게도 언

어가 있을지 모르나, 개체들이 선천적으로 수행하는 기능에 얽매어 있는 사회에서는 소통을 위한 기호 체계의 필요성이 크지 않다. 언어는 지성이 인식하는 형식에 자리 잡을 수 있는 무한성에 따라 무한한 대상을 담을 수 있어야 한다. 즉 인간 사회에 고유한 특징인 사회 형태의 다양성과 언어의 의미는 지성이 담보하는 내용적 자유에 의해 설명된다.

언어의 필연성이 보여주는 바와 같이, 인간은 선천적으로 다른 사람들과 관계 맺을 수 있는 능력인 양식을 가지고 있다는 사실이야말로 베르그손에 의하면 사회학에 의해 올바르게 다뤄지지 못한 ‘개인의 사회적 운명’이다. 아무리 뛰어난 이성적 능력을 가지고 있는 사람도 양식을 갖지 못하면 다른 사람의 행위를 잘못 이해하거나 자신의 행위를 잘못 계산하고, 환경에 적응하지 못할 수 있다. 『두 원천』에서 베르그손은 『사회학 연보』에 실린 뒤르케임의 종교사회학을 인용하며 어떻게 사회적 정신과 개인적 정신이 서로 불화하고, 둘 중 하나가 다른 것을 난처하게 할 수 있는지에 대해 묻는다.

… 양식은 사회적 감각이라 부를 수 있는 것으로, 정상적인 인간에 본유되어 있는 것이며, 마치 사회의 존재를 함축하고, 마찬가지로 개인의 유기체 속에 윤곽지어진 말하는 능력과 같은 것이다. 게다가 각각 막시류와 인간에 도달한 진화의 두 큰 노선의 각각의 끝에서 사회적 삶을 설계한 자연이, 미리 재미 집단 속의 재미들의 행위의 상세한 부분까지 조정하고서도, 인간에게는 그의 행위를 자기 동료들의 것과 화합하게끔 정위하는 것을 소홀히 했다는 점은 인정하기 어렵다. … 개인 속에는 사회에서만 수행되기 위한 유기화된 기능이 있다. 그러면 어떻게 개인적인 정신에 덧붙여지고 개인 정신을 혼란스럽게 할 수 있는 사회적 정신이 있을 수 있을까? 어떻게 그 사회적 정신이 개인적 정신에 내재해 있을까?(MR 109-110/120)

요컨대 태초의 운동으로부터 부단한 흐름으로 나타난 생명의 전개 과정의 극단에는 사회가 출현하며, 인간은 선천적으로 사회적 동물이다. 베르그손은 사회를 생명이라는 토대 위에 정초시킴으로써 사회의 본성이 생명의 흐름 속에서 고찰되어야 한다는 사실을 보여준다. 생명의 토대

위에서 드러나는 것은 인간의 선천적인 사회적 본능이며, 이 본능은 동물을 비롯한 여타 생명체의 것과 다르지 않다. 그렇다면 베르그손에게 인간 사회만의 존재론적 의미는 어디서 찾을 수 있는가?

2. 인간 사회의 특권적 위치

『창조적 진화』 이후 1911년에 발표된 「의식과 생」에는 사회적 삶의 필연성, 더 나아가 인간 사회의 특권적 지위를 강한 어조로 긍정하는 구절이 나타난다. “획득된 형태의 근본적 차이와 주파된 길 사이의 증대하는 간극에도 불구하고, 양쪽[절지동물과 척추동물] 모두에서 진화는 사회적 삶에 도달한다. 마치 사회적 삶의 필요가 처음부터 느껴졌던 것처럼, 혹은 더 정확히 말하면 생명의 본원적이고 본질적인 열망이 사회 속에서만 충족될 수 있는 것처럼 말이다”(ES 26/36). 앞서 살펴본 진화론에 따르면 생명의 본원적이고 본질적인 열망이란 끝없이 새로움을 창조하며 전개되려는 열망이다. 베르그손은 여기서 사회가 바로 그 열망을 충족시킬 수 있는, 생에 의해 필연적으로 의도된 삶의 양식임을 밝히고 있다. 사회는 어떻게 생명의 열망을 충족시키는가? 이어지는 베르그손의 설명에 따르면 사회는 개체적 에너지들을 한 곳에 결집시켜 만인의 노력으로부터 이득을 얻고, 노력을 더 용이하게 만든다. 장애물을 마주했을 때 그것을 넘어서려는 노력은 다양한 방법으로 수행되어야지만 생명은 전멸하지 않고 돌파구를 마련할 수 있다. 즉 사회의 존속을 위해서는 개체를 종속시켜야 하고, 사회의 진보를 위해서는 개체를 방임해야 하는데, 곤충의 사회는 전자의 조건만을 충족한다. 이 사회는 불변하는 타성 속에 응고 되어 있어, 개체의 운명에 사회의 운명이 고스란히 달려 있다. 따라서 곤충의 사회는 전진하지 못하고 몽유병적 상태 속에서 동일한 원환을 무한히 돈다. 오로지 인간의 사회만이 더 큰 사회적 효율성과 더 완전한 개체적 자유를 향해 전진하고 있다. 따라서 생이 사회를 필요로 한 것은 “무수한 장애물을 가로질러 가장 많은, 가장 다양한, 가장 월등한 발명과 노력을 만들어 내기 위해”(ES 27/37)서이고, 인간 사회만이

그것에 성공하였다.

생명의 열망을 실현할 수 있는 힘을 보존하고 있는 인간에게 의식이 고도로 발달했다는 점은 의식과 생명의 관계를 해명할 것을 요한다. 먼저 인간에게 의식¹⁷⁾은 지성으로 발달했다는 점을 다시 검토하면서, 지구상에서의 인간종의 지배력에 주의를 기울여 보자. 이때 인간과 동물 사이에는 정도차가 아닌 본성의 차이가 있음이 드러난다. 지성의 제작 능력이 초래한 결과는 생존에의 유용성을 훨씬 뛰어넘는 불균형으로 나타났다. “제작한다는 것은 물질에 형태를 부여하는 것이고 그것을 유연하게 하여 순종적으로 만들며 도구로 전환하여 그 지배자가 되는 것이다. 인류에게 이익이 되는 것은 발명 자체의 물질적 결과이기보다는 그 이상의 이러한 지배인 것이다”(EC 184/276). 일부의 지적인 동물들도 도구를 제작하며 대상에서 이익을 끌어내지만, 발명이 인간에게 부여한 지배력에는 비할 것이 못 된다. 발명은 물질을 이용하려는 목적으로부터 촉발되었지만, 이제는 “마치 우리를 우리 자신 위로 끌어올려 우리의 지평을 넓히는 것을 그 본질적인 효과로서 가지고 있는 것”처럼 나타난다(EC 184/276). 이에 따라 “행위의 수행으로 이끌리고 그 속에 파묻혀 있던 의식은 자신을 다시 찾고 자유로워진다”(EC 185/277).

그런데 앞에서 살펴본 것처럼 생명이 물질의 필연성을 굴절시킴으로써 약동으로 나타날 때, 생명에게서 감지되는 의지적 노력은 바로 의식의 것임이 드러난다. 『물질과 기억』에서 밝혀진 바에 따르면 긴장의 차이에 의해 정신성의 방향과 물질성의 방향으로 향하는 두 종류의 질서가 있다. 한편으로 수학적으로 예측될 수 있는 천문학적 현상들의 질서가 있다면, 다른 한편에는 베토벤의 교향곡에서 발견되는 천재적이고 독창적인 질서가 있다. 이 질서는 불가예측성 자체이며, 의지된 질서이다. 우리가 흔히 무질서라고 표현하는 것은 질서 자체의 부재가 아니라 두 질서 중 하나의 부재이자 다른 것의 현존이다. 예컨대 어떤 방이 무질서

17) 의식은 우리가 경험하는 현실화된 의식으로, 정신 자체는 아니다. 앞에서 드러난 것처럼 정신은 의식화되지 못한 무의식을 포함하고 있기 때문이다. 다만 여기서는 의식이 물질적 신체 속에서 나타나는 정신이라는 점에서 의식을 정신과 같은 의미로 사용함으로써 정신과 생명의 관계를 규명하고 있다.

상태에 있다고 판단할 경우, 그곳에 부재하는 것은 물질적 질서가 아니라 절도 있는 사람이 만드는 의지된 질서이다. 반대로 물리 세계의 법칙을 따르지 않는 사물의 상태를 무질서하다고 할 때 상상되는 것은 의지와 같이 변덕스럽게 나타나고 사라지는 사실들이다. 의지된 것의 반대를 자동적인 것이라 할 때, 자동성은 의지의 이완이라 할 수 있다. 따라서 의식과 물질은 반대 방향의 두 흐름이며, 의식은 상승하는 운동, 물질은 해체되는 운동으로 나타난다. 물질 속에서 생명은 바로 이와 같은 물질의 해체되는 운동을 거슬러 올라가는 운동으로서 작용한다. 즉 “생명적 운동은 결국 의식의 직접적 운동이 물질 속에서 잔존하는 형태이다”(황수영, 2014: 92). 다시 말해 의식은 물질로 현현되어야 할 필요가 없었다면 순수하게 창조적이며 자유로운 운동이었을 것이나, 물질이라는 저항을 만남으로써 물질의 법칙에 종속된 유기체 안에서 생명으로 나타났다.

따라서 베르그손의 철학은 생기론이라기보다는 유심론이다(Ibid.: 93). 생명은 보다 근본적으로 정신의 물질적 현현이기 때문이다. 베르그손은 물질로부터 독립적인 의식의 실재성을 확보하려는 정신주의의 노력을 “정신적 삶을 나머지 모든 것과 분리한 채 지상의 가능한 가장 높은 공간에 매달아 놓으면서 그것을 모든 공격을 피해 안전한 곳에 놓았다고 믿은 것”이라 평가한다(EC 268/398). 이로부터 정신과 신체 사이의 관계를 해명하기 위한 심신평행론과 부대현상론 등의 모든 교설이 나왔다. 베르그손에 의하면 신체와 물질의 의미는 정신의 운동을 통해 규명되어야 한다. 정신의 삶과 그 흐름의 지속에 위치하려는 노력으로서의 철학을 베르그손은 직관의 철학이라 명명한다. 의식은 자유 자체이다. 그러나 의식은 물질에 적응하지 않고서는 물질을 통과할 수 없기에 지성성으로 나타난다. 지성은 언제나 자유를 필연의 형식 아래에서 파악하여 창조를 모방으로 대치한다. 직관의 철학은 이러한 지성의 작용을 거슬러 올라가 직관으로 다시 흡수하려는 노력이며, 물질에의 종속으로부터 정신의 무한한 자유를 해방시키려는 노력이다. 따라서 인간에게서 고도로 발달한 의식은 이처럼 물질의 저항을 극복하고 생명의 운동을 추동해 나갈 수 있는 힘의 증거다. 이렇게 베르그손에게 인간 사회는 특권적 위치에 놓

인다.

[생명의] 흐름은 ... 물질에 의해 제자리를 맴도는 것으로 변모할 것이다. 단 한 지점에서만 그것은 장애물을 자기와 함께 끌고 가면서 자유롭게 통과하는데, 장애물은 그 흐름의 진행을 둔하게 할 뿐, 멈추게 하지는 못할 것이다. 이 지점에 인류가 있다. 바로 거기에 우리의 특권적 위치가 있다. ... 시간과 공간 속의 인류 전체는, 모든 저항을 넘어뜨릴 수 있고 많은 장애물 심지어 죽음까지도 극복할 수 있는 열광적인 돌격 속에서 전후좌우로 질주하는 거대한 군대이다(EC 269-271/400-403).

어떻게 『시론』에서는 자유의 장애물이었던 사회가 이제는 생명의 열망을 실현하는 조건으로 나타나는가? 이는 앞서 살펴본 생명과 물질의 대립하는 운동 방식에 의해 설명된다. 물질은 생명에게 장애물인 동시에, 생명의 힘을 이끌어내는 도구이자 자극이다. 사회 역시 지속하는 실재로부터 동질성을 추출하는 물질적 원리로서 개인들의 자유에 장애가 되는 한편 개인들의 노력을 이끌어내고 자극한다. 따라서 자유의 불가능성을 반박하는 문제에 집중했던 『시론』에서 질적 요소를 양화하는 원인으로 지목되었던 사회는, 진화론의 검토 이후 생명의 힘으로부터 그 필연성이 해명되고 있다.

제 3 절 단핍과 열림의 경향성 사이에서 진동하는 사회

1. 단핍 도덕과 정태적 종교

베르그손의 생전 마지막으로 출간된 『사유와 운동』이 이전에 발표되었던 논문들의 모음집이라는 점에서 『두 원천』은 하나의 주제를 긴 호흡으로 다룬 그의 마지막 주저라 할 수 있다. 베르그손의 마지막 주저가 사회를 주제로 삼고 있다는 점은 무엇을 의미할까? 베르그손은 전쟁을

겪으며 윤리론을 전개하는 것을 시급하게 느꼈을 수도 있다. 생명의 전진을 추동하는 힘을 인류에게 부여한 그의 낙관적 희망이 무색하게 유럽 사회에는 원자 폭탄과 홀로코스트를 예고하는 그림자가 드리워 있었다. 그러나 베르그손은 생명철학의 토대 위에서 사회를 존속하게 하는 원리로서 도덕과 종교를 분석하고 그 근원에서 사랑을 도출함으로써 다시 한번 낙관적 미래를 그려 보이고 있다. 이 절에서는 이제까지 검토된 사회의 개념이 『두 원천』에서 단함과 열림의 경향성으로서 종합되고 있음을 규명해 볼 것이다.

먼저 사회가 무엇인지를 성찰해 보면, 사회는 무엇보다 무엇을 해야 하며 무엇을 해서는 안 되는지에 대한 거대한 질서 체계로 나타난다. 아주 내밀한 영역에까지 세심하게 뻗어 있는 사회적 의무에 대한 수행은 우리에게 너무나 자연스러워서, 평상시에 우리는 그것을 의무로 느끼지도 않는다. 그러나 어린 시절을 돌이켜 보면 거기에는 금지된 것과 허용된 것을 익히는 지난한 과정이 있었다. 따라서 『두 원천』에서 베르그손은 원죄의 기억으로부터 도덕적 의무에 대한 반성을 시작한다. 서구 역사에서 가장 오래된 기억이 금단의 열매인 선악과에 관한 기억이듯이, 우리들 각자의 기억 속에서 가장 오래된 것은 금지의 명령이다. 우리는 부모와 스승들의 금지의 명령에 복종했다. 그런데 그것은 우리가 그들의 배후에서 사회라는 거대한 체계를 감지했기 때문이다. 우리에게 의무를 받아들이도록 한 것은 우리와의 관계에서 그들이 차지하는 사회적 지위인 것이다.

따라서 우리는 의무들을 익혀가면서 타인들과, 그리고 사회와 연대하게 된다. 동시에 이는 우리 자신과의 연대이다. 앞의 절에서 살펴보았듯이 우리의 자아는 두 가지 방식을 취하고 있다. 심층에는 지속하고 있는 근원적 자아가 있다. 이 자아는 함께 살고 말해야 하는 필요에 의해 고정된 표면적 자아를 필요로 하며, 사회적 자아를 형성한다. 이는 영감이 시라는 형식에 의존해야 하는 것처럼 당연하고 자연스럽다. 사회화된 인격은 수생 식물이 서로 결합하여 물결에 떠내려가지 않고 안정감을 얻는 것과 같이 의무로 짝 짜인 조직 안에 삼입되어 상호 연대를 이룬다. 따

라서 사회적 의무는 우리 자신에 대한 의무이다. 우리는 사회를 통해 기억하고 상상하며, 우리 자신의 힘의 대부분은 사회로부터 발생한다. 이를 잘 보여주는 것이 범법자가 느끼는 양심의 가책이다. 범법자가 범죄를 저지른 후 사회로부터 유리되는 것은 사람들에게 범죄 사실이 알려질 때가 아니다. 오히려 그는 범죄 사실을 숨김으로써 사회로부터 고립된다. 그는 이미 범죄를 저질렀는데, 사회는 그에게 이전과 같은 존엄성을 표한다. 이때 그의 사회적 자아는 그 자신과 유리되어 있다. 즉 양심의 가책이란 이와 같은 자아의 분열로부터 온다. 죄를 고백함으로써 분열된 자아를 통합하고, 그에게 합당한 대우를 받을 때 그는 다시 사회 속으로 돌아올 수 있다. 벌을 받을 때 그는 사회에도 속해 있으므로 자신을 벌하는 장본인이 된다(MR 10-11/25-26).

이처럼 사회적 의무의 필요성 자체는 당연하고 자연스러운 것이지만, 의무의 내용을 익히는 과정은 노력을 필요로 했다. 그러나 사회는 역할과 지위와 같은 중개물을 통해 이 과정을 매우 쉽게 만들어 놓았고, 의무는 자연스러운 습관이 된다.

의무는 복잡해질수록 그만큼 덜 추상적이 되고 그만큼 더 쉽게 받아들여진다. 의무가 충분히 구체적으로 되면, 그것은 하나의 습관적 경향과 일치하게 되는데, 이 경향은 사회 속에서 우리의 위치가 우리 자신에게 부여하는 역할을 수행하는 데 있어서 자연스럽다고까지 여겨지는 것이다. 우리가 이런 경향에 몸을 맡기는 동안 우리는 그것을 거의 느끼지 못한다. 우리가 이 습관적 경향을 벗어날 때에만 그러한 경향은 마치 뿌리 깊은 모든 습관이 그러하듯이 명령적인 것으로서 드러난다(MR 12/27).

따라서 다시 반대로 말해 습관의 내용은 다양하고 우연적이지만, ‘습관을 들이는 습관’ 자체는 생명에 의해 의도된 것이기에 필연적이다. 습관의 내용의 우연성과 형식의 필연성은 유기적 도구인 곤충의 사회가 자연으로부터 주어진 선천적 양태를 유지하는 반면 무기적 도구인 인간의 사회는 다양한 양태를 보이는 것과 같다. 즉 인간의 습관은 동물에 있어 본능이 수행하는 것과 같은 역할을 한다.¹⁸⁾

이렇게 의무를 생명의 일반적인 현상으로 본다면, 도덕 이론들이 의무에 복종하는 것을 노력과 긴장, 수축의 상태라고 설정한 것은 심리학적 오류이다. 의무는 거의 언제나 자동적으로 수행된다. 그런데 우리가 예외적으로 의무들 중 어느 하나에서 벗어나면, 이 예외에 저항하기 위해 긴장이나 수축 상태가 산출된다. 따라서 우리에게 부자연스러운 저항감으로 느껴지는 것은 의무에 복종하는 데서 오는 저항감이 아니라, 의무에서 벗어나는 데서 오는 저항감이다. 칸트와 같은 도덕철학자들은 “고요한 상태나 경향과 유사한 의무감을, 이 의무에 대립하는 것을 파괴하기 위해 가끔 우리가 행하는 격렬한 노력과 혼동”한 것이다(MR 14/29-30). 그런데 지성적 존재인 우리는 의무로 되돌아가는 데 이성을 사용한다. 이 때문에 도덕 이론들은 이성으로부터 도덕을 추론하고자 했다. 그러나 의무에서 벗어나는 데 이성적 방법을 사용해 저항했다는 점으로부터 의

18) 베르그손이 『두 원천』에서 습관에 관해 주의를 기울이는 것은 프랑스 유심론에서 습관이라는 주제가 중요한 위치를 점하였던 것과 관련이 있다. 멘 드 비랑은 인간의 여러 현상들 중에서 습관만큼 그 폭과 깊이에 있어 다양한 모습을 보여주는 것은 드물다는 점으로부터 습관에 대한 탐구가 인간의 본성을 이해하기 위한 열쇠가 될 것이라 생각하였다(황수영, 2001). 라베송은 『습관에 대하여』(De l'habitude)를 통해 습관이야말로 자연과 의지 사이의 관계를 진정으로 이해할 수 있게 하는 유일한 방법임을 주장하였다(Ravaisson, 2008: 59). 이러한 전통 하에서 베르그손은 습관을 자유를 제한하는 물질적 성격으로 표현하는 한편, 물질과 관계 맺음으로써 궁극적으로 자유를 가능하게 하는 측면에도 주목하고 있다. 『두 원천』에서 습관을 사회적 본성으로서 개념화하기 이전에 베르그손은 『물질과 기억』에서 습관 기억에 대해 논하며 습관을 물질적 성격을 갖는 것으로 이해했다. 하지만 Brown(2019)에 따르면 베르그손의 습관 개념은 『두 원천』에서 발전하는데, 여기서 베르그손은 습관을 지성에서 시작하여 본능을 모방하는 것이라 정의 내린다(MR 20/35). 자연을 닮은 정도에 따라 본능과 습관 사이에 위계를 세우는 것은 라베송을 따른 것이나, 라베송이 이 위계를 열려 있는 것으로 보았던 반면 베르그손은 본능과 습관 사이에 분명한 구분을 유지함으로써 라베송보다 더 나아간다. 습관은 본능에 가까워지지만 절대로 일치하지는 않는다. 따라서 습관은 『물질과 기억』에서와 달리 물질적 자연으로 환원될 수 없다. 본능에는 선택의 여지가 없는 반면 습관에는 성찰의 틈이 개입한다. 자유의 가능성을 가진 습관은 필연적 명령이 아니라 우리가 굴복하는 경향이 있는 저항성이다. Brown(Ibid.)에 의하면 전통적으로 습관을 저항하기 어려운 일종의 강제성으로 보아온 것에 반해 이와 같은 베르그손의 관점은 완전히 독창적인 것이다. 한편으로 이는 우리가 개인의 이해관심과 사회의 요구 사이에서 찢겨져 있다고 보는 뒤르케임에 대해 베르그손이 제기하는 의문이기도 하다. 베르그손은 습관에 따른 의무의 이행을 쉽고 자연스러운 것이라 봄으로써 개인적 욕망과 사회적 기대 사이의 긴장을 거부하였다(Lefebvre & White, 2019).

무가 이성적 체계임을 도출하는 것은 오류이다. 우리에게 ‘정언적 명령’으로 주어지는 것은 자연스러운 우리의 도덕적 습관에 사후적으로 덧붙은 지성적 정당화이다.

도덕과 더불어 의무라는 형식을 공유하는 것은 종교이다. 종교의 관습과 계율은 주로 명령적인 형태를 띤다. 하지만 종교에서 무엇보다 눈에 띄는 것은 신화와 같은 환상적인 이야기와 미신들이다. 이들은 이성에서 어긋나며 때로 도덕에 상충되기도 한다. 따라서 종교의 특성을 환상적인 표상들을 만드는 우화 기능(*fonction fabulatrice*)이라고 할 때, 이는 인간에게 독특하며 본질적인 것임이 드러난다. 인간 외에 종교를 갖는 동물은 없는 것으로 보인다. 또한 지구상의 어느 문화권에서도 종교가 발달하지 않은 곳은 없다. 이로부터 우화 기능은 인간의 지성과 더불어 생명의 전개 속에서 발달하였으며, 어느 지점에서 지성과 분기하였음을 추론할 수 있다. 따라서 우화 기능의 반지성적인 성격은 지성에 상보적인 역할을 할 것이다.

구체적으로 지성은 어떤 방식으로 사회를 해체하려 하는가? 지성은 먼저 개인으로 하여금 이기심을 추구하게 함으로써 사회 전체의 생존을 위협할 수 있다. 사회적 동물 중에서도 인간만이 사회 전체의 보존이 문제가 될 때 자신의 이기심을 좇음으로써 사회를 위협에 빠트릴 수 있다. 또한 지성은 두 가지 방식으로 허무주의를 야기하여 결합의 운동을 약화시킨다. 첫째로 인간은 자신이 반드시 죽음을 맞게 된다는 사실을 알고 있으므로, 삶의 동력을 잃을 수 있다. 둘째로 동물과 달리 인간은 지성의 제작적 본성에 의해 먼 미래의 목적을 추구할 수 있다. 따라서 현재의 행위와 얻고자 하는 결과 사이에는 “불가예측적인 여백”이 생기며, “우연에 개방되고 우연을 끌어들이는 하나의 공허가 나타난다”(MR 145/152-153).

종교는 우화 기능을 통해 이러한 해체에의 경향을 저지한다. 먼저 이기심을 좇아 사회의 이익을 위협하는 개인에 대해 종교는 터부를 만들어냄으로써 이기적 행위를 금지한다. 이 터부의 내용은 개인의 관점에서는 비합리적인 것이나, 사회의 관점에서는 이익인 것이다. 다음으로 지성이

이야기하는 허무주의에 대해 종교는 표상들으로써 대응한다. 죽음의 필연성에 대해 종교는 사후의 영속적 삶이라는 관념을 발명하였다. 또한 미래의 불가예측성으로 인한 용기의 상실에 대해 종교는 성공을 보장하는 각종 상징들을 제공한다. 이로써 행위는 자신감을 얻고 의지는 우연을 몰아낸다. 따라서 종교는 사회적 응집력을 파괴하고 생존을 위협하는 지성에 대해 자연이 만들어 놓은 평형추이다(MR 124/132).

도덕과 종교를 통해 우리에게 부과되는 의무인 사회적 질서를 베르그손은 단힌 도덕과 정태적 종교라 칭했다. 이들은 운동이 응어리져 고정화된 것이므로 ‘단혀’ 있으며 ‘정태적’이다. 생명의 운동에 반해 물질성으로 향하는 이러한 경향성을 베르그손은 ‘단힌 사회’라 표현한다. 생명을 배제한 채 도덕과 종교를 다룬 사회 이론들이 주목해 온 것은 바로 이와 같은 단힌 사회에서의 규칙들이라 할 수 있다.

단힌 사회는 그 규모가 아무리 방대하더라도, 본질적으로 폐쇄적인 성격을 갖는다. 원시사회에서의 무수한 전쟁의 연속과, 그 과정에서 나타나는 잔인함과 무자비함으로부터 현대사회의 평화와 윤리성을 구분하고자 하는 사람들은 원시적 정신과 현대인의 정신을 본질적으로 다른 것이라고 생각하고 싶어 한다. 그러나 전시 상태에 살인과 약탈, 배신과 사기는 합법적이며, 권장되기까지 한다. 그렇다면 우리가 사회 생활을 위해 타인의 생명과 재산에 대한 존중이 요구된다고 할 때 사회가 의미하는 것은 “다른 개체들을 배제하는 일정수의 개체들만을 포함”하는 사회, 즉 단힌 사회임을 알 수 있다(MR 25/40). 전시를 질병과 같은 비정상 상태로 묘사하더라도 사태는 달라지지 않는다. 건강이 질병을 예방하고 떨쳐버리려는 노력이라는 점에서 평화는 오히려 전쟁에 대한 대비이며, 다시 말해 사회는 언제나 전쟁의 가능성을 품고 있다는 사실이 도출되기 때문이다.

단힌 사회에서 도덕은 개인과 사회의 보존을 동시에 수행하고자 한다. 그러나 개인의 이익이 항상 공공의 이익과 일치하지는 않는다. 이에 대해 공리주의는 개인이 바로 자신의 행복을 위해 타인의 행복을 고려하게 될 것이라고 주장한다. 개인적인 이익의 추구가 공공의 이익에 반하는 경우를 수없이 마주함에도 불구하고 어떤 면에서 공리주의가 지지될 수

있다면, 그것은 “개인적인 이익과 타인의 이익 중에서 하나를 선택해야 할 지성의 행위 아래에, 개인적인 것과 사회적인 것이 서로 혼합되려고 하고 자연에 의해 형성된, 원초적이고 본능적 행위라는 기체가 있기 때문이다”(MR 33/47-48). 즉 서로 사회를 이루도록 이끌리는 본능이, 세포가 유기체를 위해 존재하고 개미가 개미 집단을 위해 존재하는 것처럼 개인적인 것과 사회적인 것이 구별되지 않도록 하는 것이다. 따라서 본능에 따른 행위는 개인과 사회의 이러한 혼합 상태 속에서 자신에게로 회귀하는 행위다. 내가 사회를 향해 행위하더라도 그것은 다시 나를 향하며, 내가 나를 향해 행위하더라도 그것은 사회를 향한다. “영혼은 여기에서는 하나의 원 속에서 순환하고 있다. 이 영혼은 폐쇄적이다”(MR 34/48).

따라서 닫힌 사회에 대한 애착은 인류 전체를 향한 사랑, 더 나아가 생명 전체를 향한 사랑, 그 대상이 무한하기에 결국 대상 없는 사랑과는 본질적으로 다르다. 후자의 사랑은 무한한 존재를 향해 열려 있으며 생명의 창조력 그 자체이다. 작은 단위의 집단으로부터 인류로 나아갈 수 있다는 생각, 즉 가족으로부터 지역사회, 국가, 인류에까지 사랑의 대상을 양적으로 확대할 수 있다는 생각은 우리가 사회에 대해 가지고 있는 오해에 근거한다. 이 오해란 바로 우리가 사회를 향해 있을 때 나의 외부로 나아간다고 생각하지만, 실제로는 닫힌 사회 속에서 사회와 혼합되어 있는 나 자신에게로 회귀한다는 점이다. 따라서 닫힌 사회로 향하는 애착과 모든 존재를 향해 열린 사랑은 위치들을 아무리 더해도 운동이 될 수 없는 것처럼 근본적으로 반대 방향을 향한다. 열린 사랑은 중간의 단계를 뛰어넘는 도약이며, 하나의 운동이다.

2. 사랑의 약동: 닫힌 사회에 의존하는 열림의 경향성

닫힌 도덕과 정태적 종교가 물질성으로서의 사회라면, 우리는 다시 그와 같은 궤적을 남긴 생명에 주목해야 한다. 즉 시의 단어들과 구, 절들을 관통하며 여전히 흐르고 있는 영감을 포착해야 한다. 베르그손은 이

를 순수한 의무에 대비하여 완전한 도덕이라 일컫는다. 완전한 도덕은 예외적인 개인을 통해서 나타났다. 이들은 그리스도교의 성자들이나 이스라엘의 선지자들, 불교의 아라한들 등과 같은 성인(聖人)을 말하므로, 여기서 열린 도덕과 역동적 종교는 같은 것이 되어 있다. 이것은 닫힌 사회에 대한 애착에 반대되는 사랑의 약동이다.

구체적으로 이 약동이란 생명의 약동과 같은 것인데, 생명의 창조력의 성공으로 나타난 인간이 약동이 지나온 방향을 거슬러 올라감으로써 다시 발견하는 것이다. 이러한 노력을 해내는 사람은 모든 것을 창조한 근원(principe)에 접하게 되며, 그는 자신보다 무한히 우월한 존재가 그의 영혼으로 침투하는 것을 느낀다. “이때부터 그의 생에 대한 애정은 그 근원과 떼려야 뗄 수 없는 관계가 될 것이고, 또한 그것은 환희 속의 환희이며 오직 사랑일 뿐인 것에 대한 사랑이다”(MR 224/230). 사회적 의무와 대비되는 이 약동의 특징은 호소력에 있다. 성인들은 그들의 모방자를 가지며, 군중을 이끈다. 사람들은 그들의 존재 자체로부터 매력을 느끼고 자연스럽게 그들에게 복종하며, 그들을 닮으려는 욕망을 갖는다. “자연적인 의무는 억압이자 강압이지만, 완성되고 온전한 도덕에는 일종의 호소가 있다”(MR 30/44).

우리가 왜 이 특별한 존재들에게 매료되는지에 대해서는 앞으로 우리의 창조적 본성을 다루면서 밝혀질 것이다. 우선은 이 도덕이 소수의 뛰어난 인격을 통해서만 전달된다는 점에 주목해 보자. 베르그손에 의하면 우리가 이 완전한 도덕을 생각하려 할 때 성인과 같은 특정한 개인들을 떠올린다는 사실 자체가 이미 특이하며 교훈적이다. 이 도덕은 “사회적이기보다는 인간적이라는 점에서” 닫힌 도덕과 다르다(MR 31/45).

전자[닫힌 도덕]는 점점 비인칭적인 형식으로 바뀔에 따라 더욱 순수하고 완전해지는 반면, 후자[열린 도덕]는 그 자체가 완전하게 되기 위해서 모범이 되는 하나의 뛰어난 인격 속에서 구체화되어야 한다. 전자의 일반성은 하나의 법칙에 대한 보편적인 승인과 관계하지만, 후자의 일반성은 하나의 모범적인 인간을 똑같이 닮아야 한다는 것에 관계한다(MR 29-30/44).

여기서 베르그손이 ‘사회적’이라는 말에 반대되는 의미로서 ‘인간적’이라는 표현을 사용하는 것은 결코 사회로부터 고립된 개인에게서 열린 도덕이 가능함을 의미하는 것이 아니다. 위대한 성인의 정신적 건강함은 무엇보다 “아주 뛰어난 양식에 의해 나타난다”(MR 241-247). ‘인간적’이라는 말을 통해 베르그손이 표현하고자 한 것은 운동성이다. 점점 비인칭적으로 되는 닫힌 도덕은 고정화된 물질이며, 운동이 남긴 흔적이다. 운동은 생명력을 보존하고 있는 창조적 존재인 인간을 통해서만 가능하다. 따라서 열린 도덕은 그 자체로 운동이라는 점에서 인격을 통해서 실현될 수밖에 없는 것이다.

열린 사회란 한편에 전쟁 본능을 감추고 있는 폐쇄적 사회에서의 사랑과 달리 모든 존재를 향해 열린 사랑의 약동으로 충만한 사회를 의미할 것이다. 그러나 닫힌 사회와 열린 사회는 이론적으로 양 극단을 의미할 뿐, 이들이 현실적으로 실현될 수는 없다. 따라서 우리가 현실의 사회 안에서 발견해야 하는 것은 두 방향으로 향하는 단함과 열림의 경향성이다. 그런데 열림의 경향이 개인을 통해서만 실현되는 것이라면, 여기에도 사회라는 말을 부여할 수 있는 것일까? 베르그손은 ‘열린 사회’라는 표현을 쓰고 있기는 하지만, 사회를 닫힌 도덕과 정태적 종교의 의무 자체를 의미하는 것으로서 분석하였으며, 따라서 앞서도 운동성을 의미하는 ‘인간적’이라는 말을 ‘사회적’이라는 표현과 대비시켰다. 그러나 극단적인 의미에서 열린 사회가 실현된다면 그것은 이미 인간의 사회라 볼 수 없다. 소수의 신비가들에 의해서만 열린 도덕과 역동적 종교가 가능하다는 것은 그 본질적인 성격에 의한 것으로, 생명의 근원적 에너지인 사랑의 약동은 인간을 넘어서는 새로운 종을 향한 운동이기 때문이다. 모든 인류가 이 운동을 향해 있다면 그것은 인간을 넘어서는 새로운 종의 탄생이다. 따라서 열린 사회란 무엇보다도 생명이 물질에 의존하듯 사회에 의존하여 흐르고 있는 열림의 경향성을 의미한다.

이제 이 경향성이 어떻게 생명과 같은 약동으로서 운동하는지 살펴본다. 물질과 생명의 관계에 따라 닫힌 도덕과 정태적 종교는 열린 도덕과 역동적 종교가 넘어서야 할 장애물인 동시에 그 힘을 보존하고 이끌어내

는 도구이자 자극이다. 따라서 닫힌 사회와 열린 사회의 경향성은 순수한 형태로 나타나지 않고 혼합되어 있다. 닫힌 도덕은 열린 도덕에 명령적 형식을 빌려주고, 열린 도덕으로부터 향기를 받아들인다. 정태적 종교는 역동적 종교가 생명의 근원과 접촉하여 얻은 약동과 생에 대한 확신을 특정한 대상에 대한 애착이나 변형된 확신으로 바꾼다. 그 자체로는 높이 고양되지 못하는 정태적 종교는 의식(儀式)으로써 운동의 윤곽을 그리고 취한다. “이렇게 해서 혼합 종교가 형성되는데, 이 종교는 옛것에 새로운 방향성을 함축하고 있고, 우화 기능에서 나온 고대의 신에 대해 얼마간 언급하는 어떤 동경을 포함하고는 있으나 결과적으로 드러난 것 이상의 것이 되지 못한다. 그러나 이 정태적 종교는 자신의 존재에 의해 특별히 뛰어난 영혼들을 비추고 다시 뜨겁게 한다”(MR 227/233).

따라서 닫힌 사회와 열린 사회의 관계는 정지와 운동의 관계와 같다. 그렇다면 전자가 후자의 장애물이라 할 때, 이는 그것을 무너뜨려야만 앞으로 전진할 수 있는 장벽과 같은 것을 의미하는 것이 아니다. 정지 상태는 운동이 시작되는 순간 바로 사라진다. 운동 자체가 정지의 극복을 말하며, 따라서 정지를 운동을 가로막는 실질적인 힘으로 생각하는 것은 오류이다. 오히려 운동은 장애물을 보는 것을 거부함으로써만 가능하다. 자유로운 영혼이란 장애물이 없다는 선언을 의미한다. 장애물을 무시하며 그것에 대해 추론하는 한, 그것은 무한히 조각내도 소진되지 않는다. 장애물을 부정할 때 그것은 전적으로 거부된다(MR 50/64). 이처럼 열린 사회는 하나의 총동이자 운동 자체라는 점에서 닫힌 사회에 대한 우월성을 증명한다. “운동체가 거쳐 온 각 위치는 잠정적인 정지 상태로 간주되고 지각되기조차 하지만 운동은 부동성을 능가하며 이를 포함한다”(MR 57/69). 운동이자 전진인 열림의 경향은 환회의 감정으로 체험된다. 반면 닫힘의 경향은 쾌락과 안정으로 체험된다. “쾌락과 안락은 상당한 것이지만 환회는 이들보다 더 우월하다. 왜냐하면 이 환회는 쾌락과 안락 속에 포함되어 있지 않으나, 쾌락과 안락은 이 환회 안에 잠정적으로 들어 있기 때문이다. 실제로 쾌락과 안락은 정체이거나 제자리걸음인데 반해 환회는 전진이다”(MR 57/69).

이 전진의 운동이 바로 인간 사회가 겪어 온 변동의 역사다. 스토아주의, 에피쿠로스주의, 건유학과 등으로 전개된 소크라테스의 열정은 이들을 잠재적으로 품고 있던 하나의 약동이었다. 예수는 모든 존재를 향한 사랑의 복음을 전했으며, 민주주의적 정신인 자유와 평등은 사랑의 원동력으로부터 나왔다. 여기에는 소수의 우월한 영혼들에 의한, 하나의 방향을 지시하고 있는 운동이 있다. 이는 “사람들이 한번 경험해 보면 이전의 상태로 되돌아가려고 하지 않을” 도덕적 진보이다(MR 80/91). 닫힌 사회는 “우리가 빠져나오지 못하는 순환”으로 나타나며, “우리가 빠져나오는 것은 하나 혹은 몇몇의 우월한 영혼이 그 자신 안에서 사회적인 영혼을 팽창시키고 그 자신의 배후에 사회를 이끌면서 이 원을 파괴해 버리는 경우”이다(MR 74/86). “그러나 이 각각의 창조가 이루어진 후에 순간적으로 열렸던 원은 다시 닫힌다. 새로운 부분이 옛날의 주물 속에 흘러들어온다. 개인적인 동경은 사회적인 강요로 변한다. 의무가 모든 것을 덮어 버린다”(MR 284/290). 이러한 과정은 점진적이고 연속적인 것처럼 보인다. 그러나 운동이 위치를 더함으로써 이루어지는 것이 아니듯이, 진보란 점진적 확장이 아니라 닫힌 사회의 원환운동을 파괴하는 비약이다.

3. 정서의 창조적 힘

앞서 열린 사회는 사회에 의존하여 흐르고 있는 열림의 경향성을 뜻한다는 점을 확인하였다. 그렇다면 이와 더불어 사회적 행위 일반으로부터 열림의 경향성을 발견해낼 수 있다. 우선 우리가 성인과 같은 특별한 인격을 마주할 때, 그들에게 매료되고 그들을 동경하게 된다는 점에 다시 주목해 보자. 이러한 경험은 정서적인 체험이다. 또한 앞서 열림의 경향에 의한 전진은 환희의 감정으로 체험됨을 확인하였다. 『두 원천』에서 베르그손은 주로 도덕과 종교에서의 창조에 집중하였으나, 구체적으로 환희란 일반적인 창조에 따르는 감정이다. 쾌락은 자연이 생명체를 통해 생을 보존하기 위해 고안한 기법에 불과한 반면, “환희는 언제나 생이 성공했음을, 생이 확산되었음을, 생이 승리를 거두었음을 고지한다. 모든

커다란 환희는 승리의 음색을 지니고 있다. … 우리는 환희가 있는 곳에는 언제나 창조가 있음을 발견할 것이다. 창조가 더 풍요로울수록 환희는 더 깊어진다”(ES 23/33). 자신의 사업을 발전시키고 산업을 번영시킨 상인이나 공장주, 자신의 사유를 실현시키고 발명한 예술가나 학자는 그들이 얻은 부와 명예로부터 만족을 얻는 것이 아니다. 그들은 환희를 느끼며 그로부터 건설한 기업을 세웠으며 무언가를 태어나게 했다는 감정을 맞본다. 자신의 창조에 대해 확신하는 사람은 찬사에 관심을 두지 않는다. 자신이 창조자라는 것을 알고 있는 사람이 느끼는 환희는 “신적인 환희”이다(ES 24/34). 그런데 베르그손은 환희의 감정을 통해 창조의 능력을 예술가나 학자와 같은 소수의 특별한 영혼으로부터 인간 전체에게로 확대하고 있다.

그런데 모든 영역에서 생의 승리가 창조라면, 우리는 인간의 생이 창조를 그 존재 이유로 한다고, 그러나 이 창조는 예술가나 학자의 창조와는 달리 매 순간 모든 인간에게서 계속될 수 있다고 가정해야 하지 않을까? 자기에 의한 자기의 창조, 적은 것에서 많은 것을, 무로부터 무언가를 끌어내고 세계 속에 존재했던 풍부함에 끊임없이 무언가를 덧붙이는 노력에 의한 인격성의 증대 말이다(ES 24/34).

우리를 원환운동에서 벗어나도록 이끄는 창조적인 영혼으로부터 경험하는 정서적 체험, 그리고 이 세상에 없던 새로운 무언가를 창조하는 모든 행위에 동반되는 환희의 감정이 단순한 쾌락과는 다른 것이라면 이들이 우리 삶에서 의미하는 바는 무엇인가? “우리는 우리가 어느 정도 재창조한 것만을 알고 이해한다”(PM 94-95/112)는 베르그손의 지적에 따라 예술 작품의 감상이나 창조적인 영혼과의 접촉 역시 일종의 창조 작업이라 본다면, 예술의 역할로부터 정서적 체험의 의미를 이해해 볼 수 있다. 베르그손에 의하면 예술의 최대 야심은 실재 그 자체를 우리에게 드러내 보여주는 일이다. 만일 우리의 감각과 의식에 실재가 곧바로 와 닿을 수 있다면, 우리가 사물 또는 우리 자신과 직접적으로 소통할 수 있다면 아마 예술은 무용한 것이 되거나 달리 표현하면 우리 모두가 예

술가가 될 것이다. “왜냐하면 그럴 경우 우리의 영혼은 자연과 일치하여 끊임없이 감동할 것이기 때문이다”(R 115/123). 우리는 예술가의 눈으로 세상을 볼 수 있을 것이고, 우리 내면에 끊임없이 흐르는 멜로디를 들을 수 있을 것이다. 그러나 자연과 인간 사이에, 인간과 인간 고유의 의식 사이에는 삶에 대한 주의로 인한 장막이 드리워져 있다. 삶을 위해서는 실제 그 자체로부터 유용한 인상만을 받아들여 추상화하는 상징적 인식이 요구되기 때문이다. 예술가는 원상태 그대로의 감정과 영혼 상태를 찾아 우리도 그들이 보았던 것을 보게 하려 노력한다. “예술은 우리가 실재 자체와 대면하도록 하기 위하여, 실제적으로 유용한 상징, 관습적으로 그리고 사회적으로 받아들여지는 일반성, 결국 우리에게 실재를 가려 보이지 않게 하는 모든 것을 제거하는 것 외에 다른 목적을 가지고 있지 않다”(R 120/127-128). 따라서 정서적 체험이란 상징적 표상들 아래에 들끓고 있는 생의 약동과 접촉하는 드문 경험이다.

그런데 열림의 경향을 향한 정서적 체험은 우리를 특정한 행위로 이끈다. 달한 도덕을 따르는 태도는 자연에 의해 요구된 것이기에 우리에게 당연한 의무로 부과된다. 그러나 열린 도덕을 따르는 태도는 비약하려는 노력을 요구한다. 우리는 왜 기꺼이 이러한 노력을 하는가? 본능과 습관 이외에 의지에 직접적인 작용을 하는 것은 감성(sensibilité)이다. 감성에 의한 정서적 충동은 의무와 매우 흡사하다. 예컨대 사랑의 정열에 빠진 사람은 그것이 예비하는 것이 비극임을 충분히 알고 있음에도 ‘해야 하기 때문에 한다’. 또한 음악을 듣고 있는 동안 우리는 음악이 우리에게 표현하는 것 외에는 아무 것도 의욕할 수 없고, 음악이 이끄는 대로 자연스럽게 필연적으로 행위한다. “아주 조용한 정서 속에도 어떤 행위에 대한 요구가 포함될 수 있다. 이 행위에 대한 요구는 항상 저항에 부딪치지 않고 동의를 요구한다는 점에서는 의무와 다르나, 그럼에도 불구하고 무엇인가를 부과한다는 점에서는 의무와 닮아 있다”(MR 36/50).

또한 정서가 행위를 추동한다는 점을 더 깊이 이해해 보면, 자연에 따른 본능과 습관 외에는 오직 정서만이 우리를 실제적인 행동으로 이끄는 것을 알 수 있다. 앞서 지성적 체계로서의 도덕이 습관에 따른 의무

에 대한 지성적 정당화에 불과함을 지적한 바 있다. 본능과 습관에 따른 질서는 지성 이하의 것이다. 반대로 정서는 관념으로 무한히 해체될 수 있기에 관념 이상이며 지성을 넘어선다. 이 두 힘이 지성의 영역에 투사되어 혼합됨으로써 질서와 호소들이 순수 이성의 어휘들로 전이된다(MR 86/96). 이것이 우리가 일반적으로 생각하고 느끼는 도덕의 형태다. 칸트와 같은 지성주의자들은 오로지 이성의 논리에 따라 도덕을 증명하려 시도하나, 실제로는 그들도 인식하지 못한 채 정서의 힘을 슬그머니 끌어들이므로써만 증명에 성공한다. 예컨대 칸트는 위탁금을 되돌려주지 않는 것이 논리적으로 모순임을 보여줌으로써 위탁금을 되돌려주어야 한다는 명제를 증명하고자 하나, 사실은 위탁금이라는 낱말에 이미 인간 집단의 관습적 도덕, 즉 약속을 지켜야 한다는 호소와 자연적 의무가 혼합되어 있는 도덕이 결부되어 있다. 단순히 이성에 의해서는 어떤 의무도 실천적인 힘으로 부과될 수 없다. “만일 우리 의지에 현실적으로 작용하고 실제로 압력을 가하는 어떤 힘이 있다면 그 결과들의 조정을 위해 이성이 간섭할 수 있고 간섭해야 할 것이다. 그러나 이성이 그 힘과 겨룰 수는 없을 것이다. ... 진실로 의무를 순수하게 이성적인 생각들 위에 기초케 한다고 생각하는 도덕은, ... 항상 무의식중에 다른 차원의 힘들을 다시 끌어들이다. 이것이 바로 그 도덕이 그렇게 쉽게 성공한 이유이다”(MR 90-91/100-101). 따라서 생의 약동과의 접촉의 경험인 정서는 우리를 변화시키는, 다시 말해 새로운 무언가를 창조하는 실제적이며 유일한 힘이다.¹⁹⁾

이와 같은 정서적 체험의 특징은 전파성이다. 정서적 체험은 체험자를 매료시키고 모방에 대한 욕망을 일으킨다. 예술 작품에 대한 감상은 예술가가 체험한 실재를 다시 체험하는 것이므로, 그 자체로 모방이자 전파이다. 또한 뛰어난 영혼의 특징은 호소력에 있다. 성인들은 그들의 모방자를 가지며, 군중을 이끈다. 사람들은 그들의 존재 자체로부터 매력을

19) “위대한 예술, 과학 그리고 문화 일반의 창조의 근원에 새로운 정서가 있다는 것이 우리에게는 의심의 여지가 없다. 그것은 정서가 자극제일 뿐만 아니라, 지성으로 하여금 모험을 하게 하고, 의지로 하여금 안내하도록 고무하기 때문이다. ... 발명은 지성적 차원의 것이라 할지라도 그 실체로서 감성을 가질 수가 있다”(MR 40/53).

느끼고 자연스럽게 그들에게 복종하며, 그들을 닮으려는 욕망을 갖는다. 예술이 우리가 직접 대면하지 못한 우리 고유의 의식의 존재를 알려주는 것처럼, 신비의 말은 우리 마음속 깊은 곳에서 반향을 일으키며 “우리 마음 안에 잠자고 있으면서 일깨워질 기회만을 기다리는 하나의 신비”가 있음을 일깨운다(MR 102/111). 예술가의 정서가 작품으로 표현되고 신비의 말이 종교적 계율로 남듯이 정서적 에너지는 닫힌 형식에 담겨 보존된다. 베르그손은 창조를 야기한 최초의 정서가 약화되고 거의 공허한 형식만 남게 되더라도, 그 약동은 보존되어 언제든지 되살아날 수 있는 잠재력으로서 전달될 수 있음을 과학 교사의 사례를 들어 보여준다. “한 평범한 교사는 천재가 창출한 과학을 기계적으로 가르치면서 그의 제자들 가운데 어떤 제자의 마음속에 교사 자신이 가지지 못했던 소명 의식을 일깨워, 무의식적으로 그 제자로 하여금 교사 자신이 전달하고 있는 메시지 속에 보이지 않게 존재하는 이 위대한 사람의 경쟁자가 되게 할 것이다”(MR 228/233). 창조적 영혼들은 그들이 체험한 것을 그들 주위에 전파할 필요성을 느낀다. 소수의 뛰어난 영혼에 의해 시도된 창조적 행위가 사회 전반으로 전파됨으로써 한 사회는 새로운 단계로 도약한다.

그런데 창조는 생의 약동에 대한 한 영혼의 고유의 체험이기에 언제나 개별성을 지향한다. 예술가가 자신의 작품에 담는 것은 두 번 다시 되풀이될 수 없고, 오직 한 번 일어날 뿐 결코 반복될 수 없는 영혼의 상태다. 그런데 어떻게 생명의 약동은 전파된다는 점으로부터 창조성을 증명하며, 뛰어난 예술 작품일수록 모든 사람들에게 보편적으로 받아들여짐으로써 위대함을 증명하는 것인가? 결코 모방될 수 없는 위대한 영혼의 흔적이 어떻게 모두에 의해 경험될 수 있는 것인가? 베르그손에 의하면 천재적 재능의 징후가 아무리 독특하더라도 우리가 그것을 참된 것으로 인정하게 되는 것은 그것이 우리들로 하여금 삶의 진실을 성실하게 바라보도록 하기 위해 기울이는 노력 자체에 의해서다. 우리는 그가 보았던 것을 완전히 동일하게 보지는 못할 것이다. “그러나 예술가가 전력을 다하여 그것을 보았다면 그 앞에 드리워져 있는 장막을 걷기 위해 기울인 그의 노력은 우리가 본받아야 할 것이 된다. 그의 작품은 우리에게 교훈

의 역할을 하는 하나의 본보기가 되는 것이다. … 진실성 내부에는 확신에 찬 힘, 심지어 변환을 일으킬 수 있는 힘이 내재되어 있으며, 이러한 것이 바로 진실성이 인지되는 징후라고 볼 수 있다”(R 124-125/131). 뛰어난 천재로부터 우리에게 전달되어 우리를 감동시키는 것은 그것의 내용 자체가 아니다. 우리가 체험하는 것은 사물의 상징 아래에 있는, 혹은 우리의 심층에 있는 생명의 약동으로부터의 반향이다. 그것에 닿고자 한 천재의 성실한 노력이 강렬한 정서적 체험으로써 우리로 하여금 표상 이면의 실재를 자각하도록 만드는 것이다. 따라서 우리는 데카르트나 뉴턴과 같은 천재를 존경하면서도 수학에는 거의 문외한일 수 있다. 이들의 발견을 이해하지 못하더라도 우리는 우리의 내부로부터 그것의 어렴풋한 반향을 들을 수 있기에 그들에게 매혹된다(MR 228/234).

그렇다면 창조에 대한 정서적 체험이란 운동의 재창조이다. 우리의 의식은 운동체의 위치들을 질적으로 종합함으로써 운동성을 지각한다. 이는 운동이 남긴 흔적들로부터 다시 운동을 창조하는 작업이다. 천재의 작업물로부터 우리는 실재를 향한 노력이라는 운동을 감지하고, 그 운동을 다시 창조해내는 것이다. 따라서 창조적 정서의 전파성으로부터 알 수 있는 것은 우리가 이와 같은 재창조 작업을 수행하는 생명력을 가진 존재라는 사실이다. 모든 인류는 정신적 존재로서 생명의 운동력을 보존하고 있고, 더욱 진보한 사회를 향하도록 이끌린다. 지구상에서 분명 인간은 가장 진화된 존재다. 그러나 인간은 여전히 진화를 향한 생명력을 가지고 있기에 인간을 넘어선 종을 향해 나아가도록 이끌린다. 그리고 열린 도덕과 역동적 종교를 통해 드러나듯 생명의 창조가 사랑과 환희로 체험된다는 것은 곧 인간보다 진화된 종이란 생명이 창조한 모든 존재를 향한 무한한 사랑과 환희 속에 있는 존재일 것임을 의미한다.

제 4 장 사회적 행위와 자유

제 1 절 생명 현상으로서의 사회

이 장에서는 이상에서 검토된 베르그손의 사회의 개념을 토대로 자신이 보존해야 하는 과거 전체를 짚어낸 채 새로움을 창조하는 정신의 운동, 끝없이 진화하는 생명의 약동 속에서 진동하고 있는 사회의 모습을 살펴볼 것이다. 이를 통해 구조와 행위라는 도식은 한 사회에 공존하는 단힘의 경향과 열림의 경향 중 어느 한 쪽을 추상화할 때 얻어지는 것임이 드러날 것이다.

의식이 행위로부터 해방됨에 따라 인간 사회에서는 동물과는 비교할 수 없이 복잡하고 고차원적인 양상의 사건들이 나타난다. 그리고 그것은 이제까지 살펴본 생명의 운동 법칙을 따를 것이다. 『두 원천』에서 베르그손은 역사에 운명이란 없으나 생물학적인 법칙이 있다고 말하면서, 인간 사회가 생명의 습관들을 거부한다는 것은 불가능함을 지적한다(MR 312-313/317). 따라서 이 절에서는 생명의 전개 방식을 따르는 사회 현상의 속성을 몇 가지 짚어 보고자 한다.

첫째로 사회 현상은 폭발과 도약의 연속적 운동으로 이루어진다. 앞서 드러난 것처럼 생명은 약동하는 방식으로 전진한다. 사회 현상이 전개되는 과정에서 우리는 이와 같은 약동을 발견할 수 있다. 하나의 사건은 잠재적 경향들이 혼합되어 있는 운동으로서 발생한다. 이어 경향의 다발은 과열을 통해 다양한 방향으로 분기하고 분열하면서 여러 갈래의 사건들로 뻗어 나간다. 사회적 행위나 사건은 언제나 아직 그러하지 않은 결과를 향한 하나의 도약이다. 사회 현상을 탐구하고자 할 때 발견해야 하는 것은 바로 이러한 운동력이다.

둘째로 사회 현상은 비가역적 흐름으로 나타나며, 반복될 수 없다.

생명은 우리에게 시간 속에서는 일정한 진화의 모습으로 공간 속에서는 일정한 복잡화의 양상으로 나타난다. 시간의 차원에서 보면 생명은 끊임없이 성장해 가는 존재의 계속적인 진보이다. 이 말은, 생명은 결코 뒤로 되돌아가는 법이 없으며 결코 반복하지 않는다는 의미이다. ... 이러한 특성들과 반대되는 것들을 살펴보면, 세 가지 방식을 들 수가 있는데 그것들은 반복, 역전, 그리고 일련의 사실들의 중복이라고 부를 수 있는 것이다(R 67-68/78-79).²⁰⁾

베르그손은 역사 속에서 반복, 역전, 중복이 일어날 수 없다는 점을 강조하기 위해 “이분법”과 “이중적인 열정의 법칙”을 제시한다(MR 312/317). 경향들의 진화가 한 사회에 대해서 이루어질 때에는 생명체들의 진화처럼 다양한 개체들로 분화될 수 없기 때문에, 이 경향들은 보통 계기적으로만 발전할 수 있다. 이때 두 방향으로의 경향이 발달하며, 각각의 경향을 최대한의 지점까지 열정적으로 따라가려는 충동이 나타난다는 것이 “이분법”과 “이중적인 열정의 법칙”이다. 사람들은 먼저 하나의 경향을 따라 멀리까지 나아갔다가, 이 발전의 도중에서 얻은 것을 가지고 뒤에 남겨 놓았던 경향으로 다시 돌아온다. 이번에는 이 반대 경향을 발전시키고, 다시 새로운 획득물을 가지고 원래의 경향으로 돌아간다. 마치 시계추처럼 두 대립된 것 사이를 왔다 갔다 하는 것 같은 이 과정은 반복, 또는 역전으로 보일 것이나, 실제로는 지속적인 성취가 있었으며 이는 반복되거나 돌이켜질 수 없는 비가역적 흐름이다.

마지막으로 약동으로 전개된 사회 현상은 운동이 사라진 후 복잡한 체계와 그것들 사이의 놀라운 조화를 남긴다. 베르그손은 눈과 같은 기관에서 나타나는 구조의 복잡성과 기능의 단순함의 대조를 들어 이를 설명한다. 눈은 무한히 복잡한 기계들로 이루어져 있으나, 시각은 단순한 사실이다. 이 대조는 생의 약동적 진행에 의하지 않고서는 설명될 수 없다. 자연이 눈을 만드는 데에는 단순하고 분명한 운동만이 있었다. 이 단순한 행위는 자동적으로 무한수의 요소들로 나누어져 하나의 관념으로 조

20) 타르트가 『모방의 법칙』을 통해 모방을 물리학에서의 파동과 비교했을 때, 그것은 모방의 특징을 확산성과 함께 비가역성으로 본 것을 의미한다. 모방을 통한 발명의 확산이 정체되거나 후퇴하는 것은 언제나 어떤 새로운 발명에 의한 간섭에 의해서다(타르트, 2012: 50).

화를 이룬다. 더 정확한 비교를 위해 베르그손은 내 손이 나의 움직임에 따라 압축되고 저항하는 섯가루더미를 통과하고 있는 경우를 제시한다. 내 손이 운동력을 고갈하고 멈추는 순간, 섯가루의 낱알들은 일정한 형태로 병렬되고 조정될 것이며, 그 형태는 내 손의 형태와 정확히 같을 것이다. 여기서 운동력이었던 손이 사라지면, 사람들은 섯가루가 이루고 있는 배열의 근거를 섯가루 자체에서 찾으려 할 것이다. 그러나 남겨진 섯가루 더미의 배열은 “사용된 수단들의 전체가 아니라 극복된 장애물의 전체”다(EC 94/152). 그것들의 세부사항이 이루고 있는 질서는 운동에 대한 저항의 형태이지, 개개 작용들의 종합으로 인한 것이 아니다. 마찬가지로 사회에서는 특히 전문화된 영역일수록 그것을 둘러싼 복잡다단한 행정 체계와 규칙들, 그리고 그것이 이루고 있는 경이로운 조화가 발견된다. 그 요소들 하나하나가 연합하여 그와 같은 복잡성을 이루었다고는 이해될 수 없는 체계와 질서가 보여주는 것은, 그곳에 하나의 불가분한 운동이 있었다는 사실이다.

제 2 절 창조적 행위와 자유

1. 창조적 도약으로서의 인간 행위

사회가 위와 같이 운동한다고 할 때, 그 운동을 이루는 것은 정신의 창조적 작업으로 나타나는 개개인의 행위이다. 그러나 천재가 드문 것처럼 진정으로 창조적인 행위는 드물게 일어난다. 하지만 동시에 인간이 정신적 존재인 한 누구나 잠재적으로 창조적 행위의 가능성을 품고 있다는 점 역시 사실이다.²¹⁾ 이는 혁명기에 분명하게 드러난다. “그때까지는 평범하고 가난하며 복종적인 시민들이 어느 날 갑자기 인간의 지도자가 된 듯한 태도로 일어난다. ... 그리고 그들 스스로도 알지 못했던 행동적

21) 베르그손에 따르면 노예의 태도와 주인의 태도는 한 인간 안에서 나타나는 두 경향성임에도, 인간을 서로 환원할 수 없는 두 종류로 분리한 데에 니체의 잘못이 있다(MR 296/301).

인 위대한 사람들이 일깨워진다”(MR 297/302). 또한 우리가 성인을 동경하고 그들에게 매료된다는 사실, 우리가 예술 작품이나 과학적 발견 등 위대한 창조적 작업으로부터 감동을 받는다는 사실 자체가 이미 우리가 정신적 존재라는 증명이다.

그런데 의식의 기능을 토대로 하여 정서의 전파성에 다시 주목해 보면, 두 의식의 관계맺음은 일종의 융합을 이룬다는 점을 알 수 있다. 개 개인의 신체는 분리되어 있으며 셀 수 있으나, 그들의 정신은 셀 수 없는 질적 다수성으로 나타난다. 사회적 상호작용을 통해 개인들의 의식은 분리되지 않는 하나의 융합을 형성하는 것이다(Power, 2003: 65).

우리의 의식과 타인의 의식 사이의 분리는 우리 육체와 타인의 육체 사이의 분리보다 덜 명확하다. 왜냐하면 이러한 구분을 명확히 하는 것은 공감이기 때문이다. 그런 예견력을 종종 발휘하는 무반성적인 공감과 반감을 살펴볼 때 인간 의식에 대해 하나의 가능한 해석을 내릴 수 있다. 그때는 심리적인 삼투 현상들이 존재하는 듯이 보일 것이다(PM 28/38).

앞서 설명된 것처럼 내가 타인의 창조적 작업으로부터 감동을 받을 때, 나는 그가 했던 경험을 동일하게 겪는 것은 아니다. 그러나 그것이 내가 완전히 그의 외부에서 그의 경험을 관찰한다는 것을 의미하는 것도 아니다. 나의 의식은 내가 마주한 의식에 삼투하고 그와 융합되어 약동을 전달받는다. 이것이 정서적 체험이 갖는 전파성의 의미이자 의식이 삼투한다는 말의 의미이다.

정서적 체험이 집단적 의식의 융합이라면, 이러한 융합이야말로 사랑의 약동이 전달되는 열림의 경향성을 의미하며, 사회 안에서 나타나는 열림의 경향성을 열린 사회라 부를 수 있다. 이를 통해 『시론』에서 표면적 자아와 대비되는 심층적 자아에서만 발견되었던 지속과 자유는 베르그손의 후기 저작으로 갈수록 사회의 단위로 확장되어 이해될 수 있는 가능성을 보여주고 있다. 심지어 사회는 지속과 자유의 가능성을 더욱 증폭시킨다. 천재들의 노력이 열린 사회를 통해 전달되기 때문이며, 달리 말하면 사회적 상호작용은 서로 융합되는 의식의 질적 다수성의 영역을

열기 때문이다.

정신이 미래를 향해 쏟아지고 있는 기억의 작용을 의미한다는 것은 곧 정신의 본질이 창조임을 나타낸다. 정신은 “과거를 붙들어, 시간이 흘러 감에 따라 과거를 자신 위에 되감으며, 과거를 가지고 자신이 창조해 낼 미래를 준비한다”(ES 30/41). 정신은 자신의 외부에 새로움을 창조할 뿐만 아니라, 스스로에게 반작용하여 자아의 성격을 변양시킴으로써 자신의 내부에도 새로움을 창조한다. 이러한 ‘자기에 의한 자기의 창조’야말로 인간 삶의 목적이다. 흐르고 있는 시간, 생성되고 있는 시간은 그 자체로 자유와 창조에 대한 증명이다.

시간은 무슨 일을 할 수 있는가? 단순히 상식적으로 답한다면, 시간이란 모든 것이 한꺼번에 주어지는 것을 방해하는 것이다. 시간은 지연한다. 더 정확히 말하면 시간이란 지연이다. 따라서 시간은 제작이어야 한다. 그렇다면 시간은 창조와 선택의 수송체가 아닐까? 시간이 존재한다는 것은 곧 사물에 비결정적인 것이 있음을 증명하는 것이 아닐까? 시간이란 비결정성 그 자체가 아닐까?”(PM 102/120-121).

사회를 통해 흐르며 사회를 변동하게 하는 생명의 에너지는 인간의 정신적 에너지다. 공감을 통한 의식의 융합은 인간의 예측 불가능한 행위가 가져오는 새로운 것의 창조가 사회를 통해 퍼져 나감을 보여준다. 그 과정에서 최초의 에너지는 힘을 잃을 수도, 다른 에너지와 만나 무한히 증폭될 수도 있다. 소수의 뛰어난 영혼들의 행위는 천재가 모든 질서를 뒤바꿔놓는 것처럼 거대한 파도와 같은 진동을 일으킬 것이다. 반면 우리의 일상적 행위는 순간적으로 점멸하는 물질의 진동처럼 아주 작은 파동에 불과할 수 있다. 그러나 인간은 신체라는 물질로 환원될 수 없는 정신적 존재이기에, 누구의 미래도 물질과 같이 결정되어 있지 않다. 모든 행위에는 잠재적인 것으로부터 실제적인 것으로의 창조적 도약이 있다.

따라서 사회의 변동은 그것만의 고유한 법칙을 갖지 않는다. 법칙이 있다면 그것은 물질에 대하여 전개되는 생명의 법칙이다. 단힘의 경향성

과 열림의 경향성 사이에서 나타나는 사회의 진동은 곧 물질과 같은 구조의 질서를 따르면서도 그 힘을 우회하고 굴절시켜 자신의 목적에 맞게 전환시키는 인간의 투쟁이다. 이 투쟁은 물질을 만나 물질에 힘을 보존하고 더 유용한 폭발물을 제작하여 그것을 넘어서는 생명의 투쟁이다. 진화 과정에서 다른 생명체들은 넘어서지 못한 장애물을 유일하게 극복한 인류에게는 모든 저항을 넘어뜨리고 앞으로 나아갈 수 있는 힘이 있으며, 이는 결정되어 있지 않은 미래를 향해 자신을 내던지는 창조적 도약이다.

2. 자유의 불가능성에 대한 해명

인간의 행위가 이처럼 결정되지 않은 미래를 향해 열려 있는 것이라면, 자유가 불가능한 것처럼 생각되는 이유는 무엇인가? 베르그손은 결정론과 자유론의 주장이 동일한 형이상학적 오류에 바탕을 두고 있음을 밝힘으로써 자유를 둘러싼 난점이 근본적으로 거짓 문제임을 보여준다. 결정론은 전제조건들이 주어지면 오직 하나의 결과적 행동만이 가능하다고 본다. 반대로 자유론은 동일한 전제조건들에 대해 여러 다른 행동이 가능하며 우리는 그중 어느 하나를 선택한다고 본다. 그런데 두 주장은 모두 어느 시점에 선택할 수 있는 몇 가지 행동을 추상화하여 사물로 만든다. 예컨대 내가 어느 한 지점에서 X와 Y라는 두 방향을 앞두고 X라는 선택을 했을 경우, 자유론자는 Y라는 길이 있었음에도 X를 선택했다는 점에서 자유를 주장한다. 반면 결정론자는 내가 X를 선택한 데에는 분명한 원인이 있으며, Y를 선택하는 것도 가능했다고 말하는 것은 X를 선택한 이유 전부를 알지 못하기 때문에 발생하는 착각이라 주장한다. 그러나 이들은 모두 행동 X가 이루어진 이후에 자리를 잡고, 가능했던 선택들을 사후적으로 추상화하고 있다. X와 Y는 지속의 순간들에서 공존하는 인격의 다른 두 경향을 그들의 도착점에서 상징화한 것이다. X와 Y를 통해 그 경향들 자체를 지시하려 해도, 이러한 추상화는 자아가 두 경향 사이에서 지속의 순간들을 거치면서, 살찌고 풍부해지며 변한다는

사실을 나타내지 못한다. 실제로는 반대되는 두 상태가 있는 것이 아니라 “다수의 계속되는 다른 상태들만이 있는데, 그 가운데에서 내가 상상의 노력에 의해 대립되는 두 방향을 끌어내는 것이다”(DI 132/221). 결정론과 자유론은 X와 Y의 방향을 사물화함으로써 “오직 추상에 의해서만 대립되는 두 방향을 구별해 낸 자아의 연속적이고 살아 있는 활동”을 양쪽 길 앞에서 망설이는 숙고로 바꾸어버린다. 이는 “의식의 활동의 이중적 방향을 그 연속적 발전의 모든 국면에서 표상하는 것이 고통스러우므로 그 두 방향을 따로 그리고 자아의 활동 역시 따로 결정체로 만”드는 것이다(DI 133/223). 이를 통해 X와 Y라는 응고된 길이 선택과 무관하게 존속하며, 시간은 공간 위에 펼쳐진다. 그러나 시간은 다시 지나갈 수 있는 선이 아니며, 시간이 공간 속에서 그려질 수 있는 것은 흐르고 있는 시간이 아니라 흘러간 시간을 상징할 때뿐이다. 이러한 상징을 제거하면 결정론과 자유론의 주장은 자유에 대해서는 아무 것도 말하지 않은 것이 된다. 즉 결정론은 그려진 선을 가리키며 그것이 그려졌다는 점에서 자유가 불가능함을 주장하고, 자유론은 아직 그려지지 않은 선을 가리키며 그것이 아직 그려지지 않았다는 점에서 자유를 주장한다. 이들은 ‘그려지고 있는 선’에 대해서는 아무 것도 말하지 못하는 것이다. 자유는 바로 그 ‘그려짐’에서 찾을 수 있는 것이지, 그려진 선, 또는 그려질 수 있었던 선과는 관계가 없다.

결정론은 다시 이루어진 행위가 아니라 이루어질 행위에 대해, 어떤 고등의 지성이 행위에 앞서는 선행조건들을 모두 알 수 있다면 그로부터 나올 결정을 예견할 수 있을 것이라 문제제기할 수 있다. 우리의 결정이 우연한 것으로 보이는 것은 우리가 문제의 모든 조건들을 알지 못하기 때문이며, 모든 선행조건들을 완전히 안다면 결과에 대한 정확한 예견이 가능하다는 것이다. 그러나 모든 선행조건들을 완전히 안다는 것은 동일한 상태들의 연쇄를 지나, 행동이 이루어지는 바로 그 시점에 위치하는 것이다. 이 시점에서 행동은 예견되는 것이 아니라 단지 행동되는 것이며, 이는 이루어진 사실에 대한 단순한 확인에 불과하다. 이런 식의 사고 과정을 완전히 동일한 경험, 즉 일어난 일의 재구성이라 생각하지 못하

고 예견의 가능성을 상상하는 것은, 질적이며 동적인 구체적 실재를 양적이며 정적인 상징으로 대체하는 데에서 기인한다.²²⁾

구조와 개인의 대립이란 바로 이러한 사후적 추상화로 인해 발생한다. 실제로 일어난 행위는 구조의 물질적 질서들에 대한 복종이거나, 적극적인 투쟁이거나, 그 힘을 우회하고 굴절시켜 이용하는 전략이다. 실재는 오히려 이 모든 것들의 혼합이다. 그러나 한편에서는 행위 속에서 구조만을 추상화하고, 다른 한편에서는 행위 속에서 개인만을 추상화한다. 이러한 추상화는 오로지 행위가 이루어지고 난 이후에 자리 잡음으로써만 가능하다. 따라서 구조와 개인의 대립 구도는 이루어지고 있는 행위를 이루어진 행위들로써 구성하려는 무용한 시도 속에서만 탄생한다.

제 3 절 사회의 진보와 실천의 문제

1. 창조적 진화론에서의 진보

이 절에서는 사회의 진보를 베르그손의 창조적 진화론 위에서 검토해보고자 한다. 생명의 운동에 따라 전개되는 사회의 발전 과정이 어떤 방식으로 진행되는지는 이제까지 살펴본 정신의 창조적 힘에 의해 이미 일부 응답되었으나, 구체적으로 베르그손의 진화론을 통해 사회의 변동이 따르는 법칙을 고찰해 볼 것이다. 사회의 전개 과정에 방향성이 있다면 우리는 한 사회의 과거로부터 발전의 법칙을 밝혀내고 그 미래를 예측해 볼 수 있을 것이다. 또는 이제는 낡아버린 듯하지만 여전히 우리의 사고에 남아 있는 제국주의적 이념에 따라 미개사회로부터 발전된 사회로 이행하는 발전 도식을 도출해 볼 수도 있을 것이다. 반대로 사회의 발전 과정이 완전한 우연에 맡겨져 있다고 생각해 볼 수도 있다. 초자연적의 도라는 관념을 배제하기 위해 우리는 지성에게 온전한 지배력이 있는 수

22) 베르그손은 우리가 누군가가 어떤 상황에서 어떤 방식으로 행동할 개연성이 매우 크다고 말하는 것은 그의 미래를 예측하는 것이 아니라, “그의 현재의 성격에 대해, 즉 단연코 그의 과거에 대해 판단을 내리는 것”임을 강조한다(DI 138/230).

학적 법칙을 우연과 연관 짓는다. 이에 따르면 한 현상은 기존에 존재하는 요소들의 기계적 배열에 따른 복잡성과 다양성으로서 분해될 수 있다. 그것이 왜 그와 같은 배열을 이루게 되었는지에 대한 설명은 순수한 우연에 맡겨진다.

이와 같은 두 가지 사고방식은 자연 안에서 미리 그려진 계획의 실현을 보는 목적론과 자연을 수학적 법칙에 따르는 기계로 생각하는 기계론으로, 베르그손에 따르면 이들은 모두 과정에서 시간을 배제함으로써 발생하는 심리학적 오류이다. 이러한 오류가 발생하는 것은 지성의 성격에 기인한다. 앞서 살펴본 것과 같이 지성의 목적은 행위를 위해 도구를 제작하고, 더 나아가 도구로 만들 수 있는 대상들을 지배하는 것이다. 이를 위해 지성은 불안정한 것을 안정적인 것으로, 움직이는 것을 부동의 것으로 만들어버림으로써 시간을 배제하며, 운동을 운동이 남긴 궤적으로 환원하여 공간화한다. 이와 같은 지성의 작용 방식에 따라 우리는 자연스럽게 목적론과 기계론적 사고로 이끌린다.

목적론은 우주 전체 또는 한 사회를 하나의 기관으로 상정하여 개체들 사이의 연대와 통일성을 강조하는 유기체론으로 달리 표현될 수 있다. 목적론은 다양한 형태의 교설로 유연하게 변모한다. 먼저 경험에 의해 우주 전체가 하나의 계획의 실현이라는 생각을 배격하기는 어렵지 않다. 그러나 사람들은 더 작은 단위의 유기체로 나아가, 그곳에서 작업 분담과 놀라운 연대성, 무한한 복잡성 속의 완벽한 질서를 다시 발견한다. 여기서 유기체는 자율적이며 그 자체로 개체성을 가지고 있는 것처럼 보인다.²³⁾ 하지만 유기체를 심지어 세포 단위로까지 잘게 쪼개 보아도 거기에 완전한 독립성을 부여할 수는 없다. 개체는 그것의 외부로부터 충분히 고립되어 있지 않으며 생명체 전체와 유대를 맺고 있다. 따라서 목적성을 생명체의 개체성으로 좁히는 것은 불가능하고, 그렇다면 다시 우주 전체의 목적성을 인정해야 한다. 그러나 우리가 앞서 쇠가루에 남은 손의 흔적의 사례에서 보았듯이, 질서는 회고적 관점에서만 발견되는 것이다. 지나친 길을 돌아볼 때에는 거기서 목적을 향한 추구가 있었던 것처럼

23) 베르그손은 이러한 목적론의 극단적 형태로 라이프니츠를 들고 있다(EC 39-40/77-78).

럼 말할 수 있다. “그러나 생명이 지나가야 했던 길에 대해서 인간 정신은 아무 할 말이 없다. 왜냐하면 그 길은 그 위를 지나쳐 간 행위에 의해서 창조”된 것이기 때문이다(EC 51/95).

기계론은 사회학적 사고의 역사에서 광범위하게 더욱 매력적인 것으로 증명되었다. 기계론의 성공은 20세기에 들어 왜 파레토(Vilfredo Pareto)는 존경받았으나 스펜서는 경멸되었는지를 이해하게 해준다(Stark, 1949: 412-417). 베르그손 역시 기계론의 수학적이고 물리적인 접근법의 엄청난 성공을 완전히 인정한다. 기계론은 인간을 하나의 신체로 잘 조직된 세포들이 아닌, 서로 독립적인 원자들에 비유한다. 이들은 각 개체적 삶의 이익에 따라서만 관계를 맺는다. 이러한 사고방식은 천문학으로부터 유래한다. 케플러의 유산은 특정한 시점에 행성들 각각의 위치를 안다면, 다른 시점에 그들의 위치를 계산할 수 있다는 발견이었다. 운동을 고정된 것으로 치환하는 지성이 자연스럽게 받아들이는 이와 같은 천문학의 태도는 모든 실증적 지식과 연구를 지배하게 되었다. 그러나 고정시킬 수 없는 지속 속에 있는 생명에 마주할 때 기계론은 효력을 잃는다. 진화에 대한 기계론적 설명은 순수한 우연변이의 가설과 외적 조건들의 영향에 따른 변이의 가설이다. 베르그손은 이를 생물학에 의해 밝혀진 사실들으로써 반박한다. 하나의 기관은 하나의 기능을 수행하기 위해 서로 조화를 이루고 있다. 만약 변이들이 순수하게 우연적이라면, 그것들이 서로 조화를 이루어 기관의 모든 부분 안에서 동시에 생겨난다는 것은 불가능하다. 반대로 ‘적응’의 개념에 의해 알려져 있듯, 변이가 외적 조건에 따라 이루어진다는 가설은 진화 전체가 미리 결정되어 있을 리 없다는 점에서 타당하다. 그러나 진화의 어떤 부분은 결정되어 있음이 분명하다. 이는 서로 전혀 다른 발생학적 과정을 거친 근접한 종들에서 동일한 기관이 발달한다는 사실에서 드러난다. 따라서 진화 과정에는 내적 방향의 원리를 가정할 수밖에 없다.

목적론과 기계론은 행동을 목표로 하는 우리의 제작적 본성에서 기원하는 두 상보적 경향이다. 우리는 행동하기 위해 먼저 목적을 제시하고 계획을 세운다. 이때 계획은 기계적 인과 법칙에 따라 미래를 그려봄으

로써 세워진다. “행동의 요구들에 맞게 만들어진 인간 지성은 바로 의도와 계산에 따라 일하는 지성이며, 목적에 수단을 조화시키는 동시에 점점 더 기하학적 형태를 띠는 기계장치를 표상함으로써 작업하는 지성이다”(EC 45/85). 따라서 목적론과 기계론은 현재로부터 미래와 과거를 계산할 수 있다고 간주한다는 점에서 서로를 뒤집어 놓은 것에 불과하다. 이들은 모두 예측 불가능한 창조를 허용하지 않는다. 사회학에서 조화로운 전체와 독립적인 개체 사이에 어느 하나를 선택하려는 입장은 모두 이러한 오류를 내포하는데, 전체만이 있고 개체는 전체의 실현이자 전체를 추상화한 것일 뿐이라거나, 전체는 없고 개체들만 있다는 관점이 그와 같다. 이는 생명의 관점에서 실제적 운동 과정을 추적하며, 그곳에서 어떤 계산으로도 미리 그려질 수 없는 창조성을 발견하려 한다면 배격되어야 하는 지성적 사고의 오류이다.

그런데 베르그손에 의하면 생명철학은 일부 목적론적으로 이해될 수 있는 부분이 있다. 진화 과정에서 나타나는 특정한 경향성으로의 폭발은 생명에 잠재되어 있던 내적인 원인에서 기인하기 때문이다. 그러나 이때의 목적이란 전편이 아니라 배후에 존재하는 것으로, 동일성은 결과가 아니라 충동에서 찾아져야 한다. 생명에는 실현되기를 기다리는 선재하는 계획과 같은 인간적 의미의 목적이 자리 잡을 수 없다. 생명은 지속하고 진행하면서, 스스로 확장되어 자신을 초월하는 결과들을 창조한다. 즉, 미래는 현재의 확장이므로 현재 속에 포함되어 있을 수 없는 것이다. 각 종과 개체는 생명의 악동을 자신의 고유한 이익을 위해 사용하며, 생물학적 의미의 적응은 이 과정에 존재한다. 따라서 조화는 사실적인 것이 아니라 권리적으로 존재한다.

목적론과 베르그손의 창조적 진화론 사이에 전성설이 아닌 후성설²⁴⁾

24) 전성설은 목적론의 가정과 같이 유기체의 기관이 미리 결정된 원리에 의해 형성된다는 이론이다. 콩트의 진화론은 전성설에 기초한다. 콩트에게 진보란 자연적 본성에 의해 미리 결정되어 있는 질서를 전개하는 것이다. 그러나 발생학의 발달로 전성설은 폐기되고 기관이 후천적으로 형성된다는 후성설이 지배적 견해가 되었다. 후성설을 주장한 폰 바에르(K. E. Von Baer)에 따르면 발생은 동질적인 전체가 이질적인 부분들로 분화되는 과정에서 그 형태가 결정되는 방식으로 일어난다(황수영, 2011: 116-127).

에 근거한 스펜서의 진화론이 위치한다.²⁵⁾ 여기서 문제가 되는 것은 용불용설(用不用說)이라고도 알려져 있는 라마르크주의로, 이는 생물이 환경에 적응하며 획득한 형질이 다음 세대에 유전되어 진화가 일어난다는 이론이다. 획득형질의 유전을 인정하면 한 사회의 진보는 양적인 발전의 누적으로 이루어진다는 단선적 진화론이 도출된다. 스펜서는 원시사회로부터 군사사회, 산업사회로의 이행을 동질적인 사회가 분화와 통합의 원리를 통해 점진적으로 복잡화되어 이질적인 조직들로 진화하는 과정으로 보았다. 베르그손은 획득형질이 유전되는 것이 불가능하다는 사실을 확인하며 스펜서의 진화론으로부터 멀어져 갔다. 바이스만(August Weismann)은 생식세포와 체세포를 독립적인 것으로 분리해냈으며, 유전은 생식세포를 통해서만 일어난다는 점을 확립하였다. 베르그손은 이에 근거하여 다음 세대가 이전 세대와 동일한 특성을 보인다고 해서 그로부터 길들여진 습관이 전달된 것인지, 아니면 배(germen)에 내재해 있던 자연적 성향이 발현된 것인지를 확인할 수는 없음을 주장한다.

다시 베르그손의 창조적 진화론에 따르면 배와 배 사이에 전달되는 것은 후천적으로 습득된 성향이 아니라 생명의 근원적 약동으로, 이 약동이야말로 진화의 여러 노선들로 분기되며 새로운 종을 창조하는 변이의 심층적 원인이다. 따라서 진보란 양적 확장의 누적으로 이루어지는 단선적 발전이 아니다. 오히려 진화는 하나로 혼합되어 있던 잠재력이 각 계열을 따라 불필요한 것들을 탈락시키며 이루어지는 분기의 과정이다. 이 과정의 내적 총력인 생명의 약동은 진화의 말단에서도 여전히 창조의 잠재력으로서 흐르고 있다. 이를 보여주는 것이 원시인과 문명인에 대한 베르그손의 관점이다(류지석, 2002: 204-205). 레비브뤼(Lévy-Bruhl)을 비롯한 동시대의 사회학자들과 인류학자들은 원시인을 문명인의 미진화

25) 베르그손은 스펜서의 철학에 매료되어 그로부터 큰 영향을 받았으며, 스펜서의 과학 철학을 보완하는 것으로 박사학위 논문을 계획하기도 하였다(류지석, 2002: 201). 그러나 연구 도중 베르그손은 스펜서의 철학에서 시간은 공간화된 시간일 뿐임을 깨달았다. 베르그손에 의하면 스펜서 철학은 진화라는 동적 과정을 진화된 것의 단편들로 재구성할 수 있다는 잘못된 믿음에 토대를 두고 있다. 여기서는 생성과 진화가 다루어진다고 하지만, 실제로는 진화의 결과들이 짜 맞춰져 발생을 모방하고 있을 뿐이며, 이 조합은 진화 자체의 운동을 전혀 나타낼 수 없다(EC 362-369/532-542).

상태로 보았으며 그들의 사유방식 사이에 본질적 차이를 설정하였다. 그러나 베르그손은 문명인의 정신이란 사회 속에서 후천적으로 습득되는 것이며, 문명인에게도 원시인의 사고방식이 여전히 남아 있음을 주장한다(MR 105-106/116-117). 이렇게 스펜서류의 진화론은 생명의 전개 과정에서 선제하는 계획의 실현이 아닌 후천적 형성의 가능성을 인정하며 창조적 발전의 영역을 열어 놓는 듯하나, 결국 그 과정에서 단선적인 발전 원칙을 그림으로써 다시 창조성을 부정하게 된다.

2. 베르그손의 윤리학: 인간의 조건을 넘어

베르그손의 철학은 생명의 토대 위에서 인간의 조건을 탐구하고, 그것을 거슬러 올라가 생명의 지속에 자리 잡음으로써 인간의 조건을 넘어서려는 노력이다. 달리 말해 이는 생성하는 실재를 고정적이고 뻣뻣한 틀 안에서 바라볼 수밖에 없는 지성의 습관을 극복하고, 모든 것을 창조한 생명의 운동의 방향을 따라 질적 도약을 이루려는 것이다. 이러한 베르그손의 노력은 우리 자신을 생명 전체를 이끌고 미래로 도약하는 특권적 위치에 있는 존재로서 새롭게 바라보게 한다. 따라서 이제까지 생명의 토대에서 살펴본 베르그손의 사회에 대한 사유가 윤리적 실천의 문제에 대해 시사하는 바를 짚어 봄으로써 본론을 마무리하겠다.

첫째로 베르그손의 철학은 타자의 존재에 대한 고려를 요구한다. 안셀 피어슨(2005: 13)에 따르면 창조적 진화의 철학이 함축하는 과제는 윤리적인 것으로서, 인간의 경험을 타자성(alterity)의 영역으로 열어젖히는 것과 관련된다. 이 윤리적 과제란 삶을 '지속 안에서' 살아간다는 것, 인간 유기체가 생명의 지속적 흐름으로 특징지어진다는 것이 무엇을 의미하는지에 대한 답을 찾는 것이다(Ibid.: 140). 인간 존재는 생명력으로 창조된 개체들 사이를 넘쳐흐르는 지속의 에너지 속에서 다른 존재들과 관계를 맺는다. 주재형(2005)에 따르면 베르그손의 상징 개념은 생명과 물질이 서로의 존재를 실현하기 위해 관계 맺는 방식을 의미하며, 예측 불가능한 시간의 과정 속에서 타자와 얽힘으로써 존재가 가능하다는 베르

그손의 윤리학을 나타낸다. 따라서 인간은 자신이 놓여 있는 생명의 지속적 흐름 위에 존재하는 모든 창조적 작업물에 대해 시선을 두어야 한다.

둘째로 생명의 끝없는 운동은 그 자체로 사랑이며 환희이기에, 진보는 여전히 낙관적으로 희망될 수 있다. 『두 원천』에서 베르그손은 역사에서 발견되는 생명의 운동 법칙에 근거하여, “단순한 삶”이라는 표현으로 인류의 미래를 그려 보인다. 지금까지 인간의 노력은 사치와 쾌락을 향한 욕구에 의해 소비되었고 장래는 채워지지 않는 만족으로 인한 불안감 속에 있다. 그러나 하나의 열광은 그와 대립되는 열광을 불러온다. 과거 유럽인들은 향료를 얻기 위해 목숨을 건 항해를 했으나 이제 향료는 식료품 집에서 쉽게 구할 수 있는 것이 되었다는 사실이 보여주듯, 취미는 일시적인 것에 불과하다(MR 320-324/324-327). 사치와 쾌락은 기계적 발명과 함께 추구되는 것이 아니다. 과학의 발전은 인위적인 욕구를 부여하지 않는다. 오히려 기계주의의 최초의 윤곽은 민주주의에 대한 열망과 함께 그려졌다. 확산되기를 열망하는 사랑으로서 신비주의는 우선 인류가 물질적으로 안정된 생존과 평안 속에서의 위엄을 누릴 것을 필요로 했다. 따라서 신비적인 것은 기계적인 것을 불러들였다. 그러나 인간이 거대한 물질적 승리를 거둔 이후 비대해진 몸 안에서 미약해져 있는 영혼의 고뇌에 의해, 기계적인 것은 다시 신비적인 것을 요구할 것이다(MR 324-330/327-333). 쾌락의 방향으로의 질주가 결코 저지될 수 없는 인간의 본성이 아니며 기계적 발명의 바탕에는 본질적으로 민주적 열망이 있다는 베르그손의 지적은 오늘날 우리가 끝없는 증식을 추구하는 자본의 법칙 앞에서 느끼는 일종의 무력감을 해소시켜준다. 신비적 사랑을 향하는 ‘단순한 삶’은, 기계와 더불어 이제까지 지구에서의 인류 역사에 의해 고통 받아 온 모든 존재들을 아우르는, 지금과는 매우 다른 양태의 사회로 나타날 것이다.

셋째로 그러나 그 미래는 결코 미리 그려져 있는 것이 아니기에, 적극적으로 창조적인 실천을 요구한다. 어떤 예측도 거부하는 질적 변화로서의 창조적 노력은 허무주의를 몰아내고 살 가치가 있는 삶의 환경, 한번

경험해 보면 이전의 상태로 되돌아가려고 하지 않을 사회의 가능성을 제공한다(Ansell-Pearson, 2018: 131). 신비적 사랑의 본질은 관념이 아니라 행위이다. “완전한 신비주의는 행위요, 창조요, 사랑이다. … 행위에 대한 믿음만이 힘이 될 수 있고 산을 들어올릴 수 있다”(MR 238-239/243-244). 행위는 아직 그려지지 않은 미래를 향해 자신을 내던지는 창조적 비약이며, 오로지 이러한 비약으로써만 질적 변화를 낳을 수 있다.

제 5 장 요약 및 결론

이 연구에서는 정적 체계가 아닌 변동에 대한 사회학의 태생적 문제의식과, 구조와 행위 사이의 모순을 넘어서고자 할 때 주목하게 되는 행위의 동학에 대한 사상적 원천으로서 베르그손의 철학을 검토하였다. 서론에서 제시된 아브람즈의 지적처럼 사회학은 사회와 개인 사이에 능동적 행동을 위치시키고자 노력했으나 반복해서 행동을 체계에 종속시켜왔다. 그를 둘러싼 맥락에 집중할 때마다 ‘구조의 수인’으로 전락하곤 하는 인간 행위자에게 자유를 부여할 수 있는가? 이 연구에서 베르그손의 생명철학으로부터 사회 이론을 정립함으로써 규명하고자 했던 것은 바로 자유의 문제이다.

이를 위해 먼저 2장에서는 베르그손의 철학을 수렴하는 하나의 원리인 지속 개념을 살펴보았다. 지속의 개념은 베르그손의 사유가 전개되면서 점차 확장되는데, 특히 정신의 힘을 생명의 창조력으로 이해하는 『창조적 진화』에 이르러 지속은 존재론적 원리로서 정립된다. 지속은 공간화될 수 없는 시간의 흐름 그 자체의 속성으로, 끊임없이 운동하며 변화하고 있는 모든 실재의 본질이다. 우리의 상식은 시간을 공간 위에 펼쳐놓는 뿌리 깊은 습관에 젖어 있으므로, 지속에 대해 사유하려면 이러한 습관을 거스르는 노력이 필요하다. 지속하는 실재를 정적인 것으로 표상하고 또한 우리 고유의 지속의 리듬을 만들어내는 것은 기억의 수축 작용이다. 순수 기억을 수축하여 질적 차이를 생성하는 정신의 활동은 진정으로 새로운 현재를 창조한다. 시간의 흐름 속에 있는 생명체의 삶은 바로 이러한 창조로서 이루어진다. 생명이 단번에 펼쳐지지 않고 시간을 거쳐 진화해왔다는 사실이야말로 지속이 생명의 연결 부호임을 드러낸다.

3장에서는 이러한 지속 개념을 토대로 베르그손의 철학 안에서 사회 개념의 진화를 살펴보았다. 사회는 생명의 노력을 보존하고 이끌어내는

물질적 원리이므로 본질적으로 공간적 속성을 갖는다. 베르그손의 초기 저작에서는 사회가 지속하는 실재를 정적 표상으로 추상화하는 지성적 습관을 노정하는 원인으로 지목된다. 그러나 창조의 관점에서 진화론이 검토된 뒤 사회는 생명의 창조력을 실현하는 삶의 방식으로서 적극적 지위를 부여받는다. 사회학이 생명을 외면함으로써 놓치게 된 사실은 개인을 구속하는 사회의 물질적 속성의 발생적 근거는 생명의 창조력에 있다는 점이다. 이제 인간 사회는 다른 생명체에게서는 극복되지 못한 생명의 장애물을 무너뜨리고 미래를 열어가는 특권적 위치에 놓인다. 이러한 운동에 따라 한 사회 안에는 사회를 보존하기 위한 단힘의 경향과 미래를 향해 진진하는 열림의 경향이 공존하게 된다. 사회는 두 경향 사이에서 진동하고 있기에 정적 체계가 아니며 끊임없이 변동하고 있다.

4장에서는 이러한 열림의 경향을 사회적 행위로 치환하여 행위로부터 자유를 규명하고자 했다. 사회에는 인간의 창조적인 정신적 에너지가 흐르고 있으며 이것이 열림의 경향이다. 자유가 불가능하다는 착각은 오로지 지속하는 실재를 보지 못하고 그것의 추상화된 표피만을 바라봄으로써 나온다. 구조와 개인이라는 도식 역시 지속하는 사회적 실재에 대한 추상화의 한 형태이다. 사회는 어떤 결정론에도 반하는 창조적 과정 속에서 진화하며, 그 과정은 미래를 향해 비약하는 인간의 적극적 실천의 과정이다.

결론으로서 이 연구에서 살펴본 베르그손의 사회 개념이 사회학에 어떤 새로운 관점을 제공할 수 있는지를 제시해 본다. 첫째로 지속하는 실재에 닿고자 하는 베르그손의 노력을 따를 때, 구조와 개인과 같은 표상은 용해되어 사라진다. 추상의 습관을 거슬러 올라 사회학의 대상을 지속하는 것으로서 관찰할 때 그것은 단힘과 열림의 두 방향으로 향하는 실제적 운동으로 나타날 것이다. 사회의 구속력도 원자적 개인의 자유도 실재에 대해서는 무용한 문제제기이며, 사회학은 현실화되지 않은 여러 경향들이 얽혀 있는 하나의 운동을 포착하고자 해야 한다.

둘째로 베르그손의 철학은 지성을 초과하는 정신에 대한 규명이라는 점에서 사회학은 베르그손을 통해 정신의 문제에 접근할 수 있다. 프레

데릭 보름스(Frédéric Worms)에 의하면 사회학이 스스로를 정립해나간 단 시기에 정신의 문제는 중심적인 역할을 했다. 정신의 문제는 이 시기 사회학이 놓여 있던 철학과의 긴장 관계로부터 외적으로 제기된 것이 아니라, 사회학 자신의 대상 자체로부터 내적으로 제기되었다. 이는 제약이나 책무와 같은 사회적 사실들이 정신적인 방식으로 작용한다는 점에서 기인한다. 뒤르케임과 레비브뤼를 등을 통해 정신의 문제는 심성의 개념으로 나타났다. 그러나 사회학은 방법과 관련하여 외적으로만 철학과 대결하고, 정신의 문제를 해결되지 않은 수수께끼로 남겨둠으로써 유물론과 유심론 사이에 나타나는 모순을 과학적으로 해결되어야 할 문제가 아닌 단순한 장애물로 여기게 된다(보름스, 2014: 120-127). 따라서 사회학이 ‘정신과학’이라는 명칭 하에 설정했던 고전적 쟁점들을 올바르게 다루기 위해서는 정신의 문제에 정면으로 대면해야 할 것이다. 이 연구에서는 베르그손의 정신 개념을 인간의 창조적 생성의 힘에서 나아가 사회의 진보를 추동하는 힘으로서 포착하고자 하였다.

셋째로 사회학에서 감정과 느낌, 감동 등은 베르그손에 의해 행위를 추동하는 힘으로 제시된 정서를 통해 새롭게 이해될 수 있다. 베르그손에 따르면 생명적 의무를 제외하고는 오직 정서만이 행위를 이끌어내며, 정서는 관념을 생성하는 근거이기에 관념 이상이며 지성을 넘어선다. 이처럼 정서에는 정신의 창조적 힘이 부과될 수 있으나, 파시즘적 열광과 같은 역사로 인해 정서에 대해서는 주로 그 부정적 측면이 주목되어 왔다. 그러나 베르그손에 의하면 파괴적 정서는 폐쇄적인 것으로, 모든 존재를 향해 열려 있는 사랑의 정서와는 근본적으로 다르다. 이와 같은 정서의 창조적 행위력에 사회학은 주목해야 할 것이다.

마지막으로 베르그손의 철학은 실천의 문제를 새롭게 사유하도록 한다. 우리가 절대적인 것으로 생각하는 많은 법칙들은 베르그손에 따르면 지성적 습관에 불과하다. 지성 자체를 만든, 지성을 초과하는 힘이 여전히 우리를 관통하고 있다. 베르그손의 존재론적 위계 속에서 꼭대기에 위치하는 인간의 특권은 다른 존재들을 지배할 수 있다는 데서 오는 것이 아니라, 생명이 창조한 모든 존재들이 함께 놓여 있는 흐름 위에 있

는 스스로의 위치를 자각할 수 있다는 데에서 온다. 또한 행위는 결정되지 않은 미래를 향해 던져지며 미래 자체를 생성한다. 따라서 그 행위의 결과는 의도한 바를 얻어내는 것에 달려 있지 않다. 나의 행위가 사회 안에 작은 진동을 일으켰을 때, 그것이 어떻게 증폭될 것인가는 미래를 향해 열려 있다. 정지는 운동을 위해 넘어서야 할 장벽이 아니며, 추상화로 얻어진 정지 상태는 운동이 시작되는 순간 사라진다. 베르그손의 철학은 이렇게 우리로 하여금 실천이라는 신비주의에 눈을 뜨게 한다.

참고문헌

국내 문헌

- 김광기. 2008. “뒤르케임 경구의 재해석”. 『사회이론』 34: 349-389.
- 김재희. 2012. “베르그손에서 창조적 정서와 열린 사회”. 『철학사상』 44: 197-226.
- 류지석. 2002. “『도덕과 종교의 두 원천』에서 과학주의 비판과 열린사회의 이념”. 『대동철학』 18: 191-214.
- 보름스, 프레데릭(Worms, Frédéric). 2014. 『현대 프랑스 철학』. 주재형 역. 길.
- 아브람즈, 필립(Abrams, Philip). 1986. 『역사 사회학』. 신용하 역. 문학과지성사.
- 안셀 피어슨, 키스(Ansell Pearson, Keith). 2005. 『썩트는 생명』. 이정우 역. 산해.
- 양영진. 2001. “허버트 스펜서의 사회학”. 『한국사회학』 35(5): 1-32.
- 엘리아스, 노르베르트(Elias, Norbert). 1987. 『사회학이란 무엇인가』. 최재현 역. 나남.
- 엘리아스, 노르베르트(Elias, Norbert). 1996. 『문명화과정 1』. 박미애 역. 한길사.
- 주재형. 2005. “베르그손(Bergson)의 상징 개념 연구 : 『물질과 기억』을 중심으로”. 서울대학교 대학원 철학과 석사학위논문.
- 타르드, 가브리엘(Tarde, Gabriel). 2012. 『모방의 법칙』. 이상률 역. 문예출판사.
- 황수영. 2001. “습관과 인간본성의 관계”. 『철학연구』 54: 239-253.
- 황수영. 2003. 『베르그손』. 자음과모음.
- 황수영. 2011. “서양 근대사상에서 진보와 진화 개념의 교착과 분리”.

『개념과 소통』 7: 105-134.

황수영. 2014. 『베르그손, 생성으로 생명을 사유하기』. 갈무리.

국외 문헌

- Ansell-Pearson, Keith. 2018. *Bergson : Thinking Beyond the Human Condition*. Bloomsbury Academic.
- Baggio, Guido. 2013. “Mead and Bergson of Inner States, Selfknowledge, and Expression”. in *George Herbert Mead in the Twenty-First Century*. eds. T. Burke, K. Skowronski. Lexington Books. pp. 71-80.
- Brown, Olivia. 2019. “Habit as resistance: Bergson’s philosophy of second nature”. *European Journal of Philosophy* 28(2): 1-16.
- Cipriano, Roberto. 2015. *Sociology of Religion: An Historical Introduction*. Transaction Publishers.
- De Coppens, Peter Roche. 1976. “The rediscovery of Bergson’s Work: its implications for sociology in general and the sociology of religion in particular”. *Revista Internacional de Sociologia* 34(17): 133-160.
- Delattre, Floris. 1927. “La Personalité d’Henri Bergson et l’Angleterre”. *Revue de Littérature Comparée* 7(2): 300-315.
- Greenberg, Louis M. 1976. “Bergson and Durkheim as Sons and Assimilators: The Early Years”. *French Historical Studies* 9(4): 619-634.
- Grogin, Robert C. 1988. *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914*. The University of Calgary Press.
- Gross, Neil. 1997. “Durkheim’s Pragmatism Lectures: A Contextual Interpretation”. *Sociological Theory* 15(2): 126-149.
- Gunter, Pete A Y. Papanicolaou, Andrew C. 1987. *Bergson and*

- Modern Thought: Towards a Unified Science*. Routledge.
- Hamilton, James Jay. 1973. "Georges Sorel and the Inconsistencies of a Bergsonian Marxism". *Political Theory* 1(3): 329-340.
- Hodges, Matt. 2008. "Rethinking time's arrow". *Anthropological Theory* 8(4): 399-429.
- Keck, Frédéric. 2005. "The Virtual, the Symbolic, and the Actual in Bergsonian Philosophy and Durkheimian Sociology". *Modern Language Notes* 120(5): 1133-1145.
- Langsdorf, Lenore. 1985. "Schutz's Bergsonian analysis of the structure of consciousness". *Human Studies* 8: 315-324.
- Lash, Scott. 2006. "Life (Vitalism)". *Theory, Culture & Society* 23(2-3): 323-349.
- Lawlor, Leonard. Moulard Leonard, Valentine. 2004. "Henri Bergson". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition). Edward N. Zalta ed. URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/bergson/>.
- Lefebvre, Alexandre. Schott, Nils F. 2019. *Interpreting Bergson: Critical Essays*. Cambridge University Press.
- Lefebvre, Alexandre. White, Melanie. 2010. "Bergson on Durkheim: Society *sui generis*". *Journal of Classical Sociology* 10(4): 457-477.
- Lefebvre, Alexandre. White, Melanie. 2019. "Bergson and Social Theory". in *Interpreting Bergson: Critical Essays*. eds. A. Lefebvre & N. Schott. Cambridge University Press. pp. 139-154.
- Linstead, Stephen. Mullarkey, John, 2003. "Time, Creativity and Culture: Introducing Bergson". *Culture and Organization* 9(1): 3-13.
- Martin, John. 2018. "Getting off the Cartesian Clothesline".

- Sociological Theory* 36(2): 194-200.
- Mayer, Carl. 1936. "The Problem of a Sociology of Religion". *Social Research* 3(3): 337-347.
- Moran, Jon S. 1996. "Bergsonian Sources of Mead's Philosophy". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32(1): 41-63.
- Power, Carl. 2003. "Freedom and Sociability for Bergson". *Culture and Organization* 9(1): 59-71.
- Ravaisson, Félix. 2008. *Of Habit*. trans. C. Carlisle, M. Sinclair. Continuum.
- Riley, Alexander Tristan. 2002. "Durkheim vs. Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and The Postmodern 'Return' of the Sacred". *Sociological Perspectives* 45(3): 243-265.
- Srubar, Ilja. 1984. "On the Origin of 'Phenomenological' Sociology". *Human Studies* 7(2): 163-189.
- Stark, W. 1949. "Henri Bergson : a Guide for Sociologists". *Revue Internationale de Philosophie* 3(10): 407-433.
- Toews, David. 2001. *The social occupations of modernity : philosophy and social theory in Durkheim, Tarde, Bergson and Deleuze*. PhD thesis. University of Warwick.
- Wagner, Helmut R. 1977. "The Bergsonian Period of Alfred Schutz". *Philosophy and Phenomenological Research* 38(2): 187-199.
- Watson, Sean. 2003. "Bodily Entanglement: Bergson and Thresholds in the Sociology of Affect". *Culture and Organization* 9(1): 27-41.
- White, Melanie. 2013. "Habit as a Force of Life in Durkheim and Bergson". *Body & Society* 19(2&3): 240-262.

Abstract

The Problem of Society and Human Action in Bergson's Philosophy of Life

Kim Haewon

Department of Sociology

The Graduate School

Seoul National University

Sociology is led by a tendency to assume a stable system, but a real society is an ever-changing movement. Interest in change is from a fundamental and inherent problem of sociology, and in sociology there has been an effort to capture the dynamics of human action beyond the scheme of structure and the individual. This study focuses on Bergson's philosophy of life, which has been identified as being in the movement of a flux of *durée* as an ideological source to reason the above sociological problems. In Bergson's philosophy, the concept of society is evolving with the development of the concept of *durée*, disclosing Bergson's own social theory. This study aims to figure out the problems of society and human action from the point of view of life philosophy by clarifying Bergson's social theory.

At the centre of Bergson's philosophy lies the concept of *durée*, and as it is noted, the concept of *durée* gradually developed as Bergson's thoughts developed. Chapter 2 examines Bergson's philosophy of life following the progress of the concept of *durée*. The earliest form of *durée* in *Time and Free Will* is time as a sheer movement which cannot be spatialised. Unveiling that the essence of all reality is a growing and flowing process of time, Bergson reveals that we are in a habit of confusing time with space, or quality with quantity. The concept of *durée* becomes the activity of spirit in *Matter and Memory*. The spirit represents the reality through the contraction of memory as static and also creates our own rhythm of *durée*. *Durée* is established as an ontological principle, as the power of the spirit is understood as the creative power of life in *Creative Evolution*. According to Bergson's theory of creative evolution, life evolves as a flux of becoming and a growing process towards the future. Located at the extreme of evolution, the human being is a privileged entity who preserves the power of life.

Chapter 3 derives Bergson's social theory by clarifying the evolving concept of society along with the development of *durée*. In Bergson's early work, society is understood as a static and an obstacle to freedom as a fixity. However, society's fixity stems from the contractions of intellect, which ensures a flexibility. The fact that human society is both fixed and flexible reveals the speciality of human being's existence in contrast to animal instincts, which are automatistic. It is now confirmed through *Creative Evolution* that society is the way of life, intended by life to realize its desire for endless creation. The concepts of society considered so far are aggregated as trends of closedness and openness in *Two Sources*. Human society is alternating between the tendency of closedness to

try to maintain society and the tendency of openness to move forward toward the future in line with the desire for life.

With the understanding of society as a movement between two tendencies, Chapter 4 examines the law of social development and the freedom of human action in accordance with the theory of creative evolution. Based on the concept of *durée*, the impossibility of freedom is a fallacy only occurring by observing actions posthumously. Structure and the individual are also representations obtained by abstracting action in the tendencies of closedness and openness. When attention is paid to the action itself, these external abstractions dissolve and disappear. Thus, society is developing in the process of creative evolution against any kind of determinism, which is the process of fundamentally free human actions as a qualitative leap forward to the future.

keywords : Bergson, Philosophy of Life, Society, Human Action, Freedom

Student Number : 2017-23546