

【논문】

지속과 무의식

— ‘생동하는 무의식’은 우리의 존재에 대해 무엇을 말해주는가?—

조현수*

【주제분류】 현대 프랑스 철학, 정신분석학.

【주요어】 무의식, 정신병리, 지속, 생명, 본능, 베르그손, 프로이트, 융, 들뢰즈.

【요약문】 무의식과 관련된 가장 중요한 문제 중의 하나는 여전히, 마땅히 그러 한 이름으로 불리어야만 될 어떤 것이 실제로 존재하느냐의 문제인 것으로 보인다. 프로이트에게 ‘무의식의 발견자’라는 평가가 주어지는 것은 그가 무의식의 존재성에 대해서 쏠리는 많은 의혹의 시선들에 맞설 수 있는 매우 강력한 논리를 제시하고 있다는 것과 관련 있는 것으로 보이며, 이 논리의 핵심 근간은 ‘프로이트 이후’의 대다수의 이론들에게 그대로 계승되고 있는 것으로 보인다. 그런데 베르그손은 무의식에 대해 프로이트와는 전혀 다른 이해를 제시하며, 따라서 무의식의 작용이 원인이 되어 발생하는 것으로 설명되는 각종 정신병리적 현상들에 대해서도, 무의식에 대한 프로이트의 이해에 바탕을 둔 해석과는 다른 해석을 내릴 수 있는 가능성을 잉태한다. 우리는 베르그손의 ‘지속’ 개념이 어떻게 무의식에 대해 프로이트의 것과는 다른 새로운 이해를 가지도록 만들며, 융과 들뢰즈라는 새로운 창조적 정신들이 어떻게 무의식에 대한 베르그손의 이러한 새로운 이해를 정신병리적 현상들의 분석에 구체적으로 적용하여 이 현상들의 의미와 가치에 대해 프로이트의 이론과 대립하는 새로운 이해를 제시하게 되는지를 살펴보려 한다.

* 능인대학원대학교

I. 프로이트 대 베르그손

무의식에 대한 얘기는 무척 많다. 하지만 제법 긴 세월 동안 그토록 많은 얘기들이 쏟아져 나왔음에도 불구하고 무의식과 관련해서는 아직도 가장 원론적인 문제부터가 계속해서 논란거리가 되고 있는 것으로 보인다. 즉, 무의식이라는 것이, 다시 말해, 마땅히 이런 이름으로 불려야만 될 어떤 것이, **실제로 존재하느냐**의 문제부터가 말이다. 무의식에 대한 이론들이 말하는 무의식이란, 인간의 마음 속에 존재하는 어떤 **심리적** 사태를 가리키는 것이다.¹⁾ 하지만 내 마음이 **의식하지 못하는** 어떤 것이 내 **마음 속에 존재한다**는 것이 과연 가능한 일인가? 나는 그러한 것이 내 **마음 속에 존재한다**는 것을, 오직 내가 그것을 **의식할 수 있는 한에서만** 확인할 수 있는 것이 아닐까? 그렇다면, 내가 의식할 수 없는 어떤 것이 내 마음 속에 존재한다고 말하는 것은, 그렇게 말하자마자 그것이 ‘말이 되지 않는 말’이라는 것을 알 수밖에 없게 되는 어불성설(모순)이 아닐까? 하느님에 대해서, 혹은 귀신에 대해서, 현자들을 포함한 많은 사람들이 아주 오랫동안 중요한 얘기들을 많이 해왔다. 하지만, 그들의 논리와 통찰에 아무리 정연하고 심오한 것이 들어 있다 할지라도, 먼저 하느님이나 귀신이 실제로 존재하는 것이어야지만 그들의 얘기는 정말로 ‘하느님(혹은 귀신)에 대한’ 얘기가 될 수 있을 것이다(오늘날 우리는 하느님이나 귀신에 대해서 이뤄져 왔던 많은 얘기들이 실은, 하느님이나 귀신에 대한 것이 아니라 인간 마음의 작용에 대한 얘기일 수 있다는 것을 알고 있다). 그런데, 어떤 것이 나의 심리적 표상이 될 수 있기 위해서는, 그것을 그러한 나의 심리적 표상으로 **의식하는** ‘나는 생각한다’라는 초월적 통각이 반드시 그것에 따라붙어야 한다는 칸트적 주장이 만약 옳은 것이라면, 무의식이란, 즉, 그것에 대해 그것을 **의식하는** ‘나는 (그것을) 생각한다’라는 의식작용이 따라붙지 않는 심리적 표상이란, 아예 처음부터 결코 불가능한 것이 된다.²⁾ 무의식에 대한 얘기는, 과연 귀신이나

1) 몸에서 일어나는 많은 **생리적** 과정들은 무의식적으로 진행된다. 즉, 내가 그것들이 진행된다는 것을 의식하지 않아도 그대로 진행되는 것이다. 하지만 무의식 이론들이 말하는 무의식이란 이러한 생리적인 차원의 것이 아니라 **심리적** 차원의 것이다.

하느님에 대한 얘기를 들을 때 사람들이 품게 되는 것과 같은 유형의 의문이나 회의를 극복할 수 있을까? 마음에 관해 제아무리 새롭고 중요한 통찰이 거기에 들어 있다 한들, 그것이 정말로 다른 어떤 것이 아닌 (실제로 존재하는) 무의식에 대한 얘기일 수 있을까?

프로이트를 ‘무의식의 발견자’라고 평가하게 되는 이유, 즉, 마치 그가 무의식에 대해 처음으로 말하기 시작한 사람인 양 생각하게 되는 이유는 무엇일까? 잘 알려져 있듯이, 그 이전에 이미 여러 저명한 학자들이 무의식이라는 개념을 사용해왔으며, 또한 이 개념을 통해 새롭고 중요한 많은 통찰들을 제시해왔음에도 말이다. 그것은 그가 무의식의 존재성에 대해 쏘리는 저와 같은 의혹의 시선에 맞설 수 있는 매우 강력한—물론 ‘강력한’과 ‘정당한’은 아직 동의어가 아니다—논리를 제시한다는 것과 밀접한 관련이 있을 것이다. 실로 사람들은 그의 정신분석학에서, 무의식이 실제로 존재한다는 것을 옹호하는, 다시 말해, 틀림없이 심리적 사태임에도 불구하고 의식과는 뚜렷이 다른 것으로 구분되어야만 하며, 따라서 마땅히 ‘무의식’이라고 불려야만 될 어떤 것이 존재한다는 것을 옹호하는, 매우 세련되고 체계적인 설명과 마주하게 된다. 무의식의 존재를 옹호하는 프로이트의 논리가 가장 선명하게 드러나는 곳은 그가 무의식이 어떻게 발생하는지를 설명할 때, 혹은, 무의식과 의식 사이에 어떠한 역동적인 상호작용이 펼쳐지는지를 설명할 때일 것이다. 프로이트에 따르면, 무의식은 의식이 어떤 심리적 표상을 **억압하여** 자신의 영역 밖으로 추방되도록 함으로써 발생한다. 이러한 억압에 의해 추방되는 이 표상은 결코 의식의 문턱 이편으로 다시 넘어오지 못한다. 설령 그것이, 충족되지 못한 자신의 욕구의 충동으로 인해, 의식의 문을 다시 두드린다 할지라도, 그것은 오직 자신을 억압하는 이 의식의 검열을 피할 수 있는 위장된 모습으로 자신을 감출 수 있을 때에만 의식의 문턱을 넘어올 수 있을 뿐, 그것의 진짜 본래의 모습은 여전히 의식의 시야가 미치지 못하는 어둠 속에 숨겨져 있다. 그러므로, 의식화될 수 있는 것, 다시

2) 이것이 바로 칸트주의적 심리학자로 유명한 분트Wundt가 무의식이라는 개념에 대해 철저히 반대했던 이유이다. 분트와 그의 주장에 동조하는 이들이 무의식 개념을 어떻게 비판하는지에 대해서는 Kerslake (2007), 57-58를 참고하라.

말해, 의식의 대상이 될 수 있는 것은, 기껏해야 이러한 위장된 모습일 뿐이며, 억압된 표상의 원래 모습은 영원히 의식의 경계를 넘어오지 못하는 저편에서 **무의식적인 것**으로 남아 있게 되는 것이다. 그러므로 무의식이란, 의식에 의해 억압되는 이러한 표상과 그것의 충동, 그리고 그것이 이러한 자신의 충동을 만족시키기 위해 펼쳐나가는 비밀스러운 활동에 의해 구성된다. 즉, 프로이트에 따르면, 무의식은 의식에 의한 억압으로 인해 발생하며, 이처럼 억압되는 것의 본래 모습은 의식의 영역 이편으로 다시 넘어오지 못하므로, 그것은 의식의 영역 밖에 자신만의 또 다른 세계를 만든 채 마음 속에 존재하게 된다는 것이다.

프로이트의 이러한 논리는 결코 의식의 영역 속에 포함될 수 없는 무의식이라는 또 다른 심리적 세계가 어떻게 가능한지에 대해, 또한 이처럼 의식의 사각지대에 놓여 있는 것이 어떻게 그럼에도 불구하고 매우 강력한 존재성을 가지고서 마음을 지배하는 커다란 힘으로 작용할 수 있는지에 대해, 매우 그럴 듯하고 체계적인 설명을 제시해주는 것으로 보인다. 이렇게 무의식의 존재를 확보한 그는, 바로 이를 기반으로 해서, 각종 신경증들과 정신병들 같은 다양한 정신병리적 현상들의 정체성과 발생원인 등을 밝히는 데까지 나아간다. 무의식의 존재가 어떻게 가능한지를 보여주는 간명하면서도 힘 있는 방법, 자신이 이해하는 대로 무의식으로부터 어떻게 이제까지 베일에 쌓여져왔던 기이한 정신병리적 현상들의 정체가 하나씩 풀려나갈 수 있는지를 설명하는 데서 보여주는 섬세하면서도 체계적인 해석의 능력, 바로 그의 이론이 보여주는 이와 같은 힘이 그의 이론을 무의식에 대한 **정설**의 지위를 차지하도록 만드는 커다란 이유로 작용하고 있을 것이다. 물론 라깡이나 클라인 같은 새로운 이름들에 의해 프로이트의 이론은 계속해서 새로운 모습으로 발전되어 온 것이 사실이다. 그리고 이 새로운 발전 중에는 그의 이론에 대한 대대적인 수정에 의해 이뤄지는 것도 분명히 있을 것이다. 하지만 이 새로운 발전들도 무의식에 대한 프로이트의 저 기본적인 생각을 여전히 그들의 근본적인 원리로 받아들이고 있는 것으로 보인다. 즉, 무의식이 발생하고 존재하는 이유가 무엇이며 또한 무엇이 그것의 내용을 이루고 있는지에 대한 프로이트의 생각은 여전히 이 모든 새로운 발전들

을 위한 궁극적인 원천으로 작용하고 있는 것으로 보이는 것이다. 그러므로 이들 ‘프로이트 이후’의 이론들은 ‘프로이트의 변형’은 필지언정 결코 ‘프로이트의 부정’에까지 이르지 않는다는.

그런데 우리는 베르그손에게서 바로 이 ‘프로이트의 부정’에 해당하는 것과 마주치게 된다. 저 ‘프로이트 이후’의 이론들이 무의식에 대한 프로이트의 이론으로부터 출발하는 변주나 아류들에 지나지 않는 것과는 달리, 베르그손은 바로 무의식이 무엇이나는 이 출발점 자체에 대해 프로이트와는 완전히 다른 이해를 제시한다. 첫 번째 단추가 어떻게 꺾어지느냐에 따라 나머지 다른 단추들의 운명이 달라지듯이, 무의식에 대한 베르그손의 새로운 이해는 또한 각종 정신병리적 현상들에 대한 이해에서도 프로이트의 것과는 근본적으로 다른 새로운 이해의 가능성을 잉태한다. 실로 정신병리적 현상들의 참된 정체성이 무엇인가 하는 것은 무의식의 본성이 무엇인가 하는 것에 달려 있는 ‘논리적 귀결’이기 때문이다. 이 글은 바로 이 두 가지 주제와 관련해 베르그손의 이론이 어떻게 프로이트의 이론과 맞서게 되는지를 살펴보려 하는 것이다. 즉, 무의식에 대한 베르그손의 **반(反)프로이트적**인 새로운 이해가 무엇이며, 또한 이 새로운 출발점으로부터 어떻게 그 논리적 귀결로서, 정신병리적 현상들에 대한 역시 **반프로이트적**인 새로운 이해가 가능하게 되는지를 살펴보려 하는 것이다. 첫 번째 주제와 관련해서는 베르그손 한 사람만의 생각을 살펴보는 것만으로 충분할 것이다. 무의식에 대한 그의 논의는 다른 이에 의한 보완의 필요가 없을 정도로 본질적으로 이미 완벽하다. 하지만 두 번째 주제를 위해서는 베르그손 이외에도 융 Jung이나 들뢰즈의 주장을 함께 살펴보는 것이 필요해 보인다. 왜냐하면 무의식에 대한 베르그손의 이해가 정신병리적 현상들의 새로운 이해를 위해 함축하고 있는 가능성을 활짝 꽃피워가는 것은 바로 이들이기 때문이다. 베르그손 자신은 이 가능성을 명시적이고 구체적인 모습으로 발전시키는 데까지 직접 나아가지는 않은 것으로 보이며, 이러한 과제는 이들 새로운 창조적 정신의 소유자들의 몫으로 맡겨진 것으로 보인다. 하지만 그럼에도 불구하고 정신병리적 현상들에 대한 이들의 새로운 이해는 오로지 무의식에 대한 베르그손의 새로운 이해의 기반 위에서만 가능한 것으로 보이며,

실로 베르그손이라는 이론적 배경에 대한 이해 없이는, 정신병리적 현상들의 의미와 가치에 대한 이들의 혁신적인 주장을 제대로 이해하는 것도 불가능해 보인다.

II. 마음(정신) 속에서 일어나는 일은 어떻게 일어나는가? - 지속과 무의식

베르그손에게 무의식이란 무엇인가? 프로이트에게서도 그랬듯이, 그에게서도 이 문제는 무엇보다도 먼저 정명(正名)의 문제인 것으로 보인다. 즉, 무의식이라는 것이 정말로 존재하는지, 또한 그러한 것을 ‘무의식’이라는 이름으로 부르는 것이 과연 적당한지가 우선적으로 해결되어야 하는 문제 말이다. 그런데 다른 것도 아닌, 베르그손 철학의 가장 핵심적인 개념인 ‘지속’이 바로 무의식이라는 개념을 필수불가결한 것으로 만들고 있는 것으로 보인다. 즉, 지속이 실재(實在)하는 것이라면, 무의식이라는 것 또한 도저히 부정할 수 없이 실재해야 하는 것인 것처럼 보이는 것이다. 『창조적 진화』 1장의 첫 머리에는 지속이 무엇인지에 대해 누구나 쉽게 이해할 수 있을 것 같은 평이한 언어의 설명이 제시되고 있다. 그러므로 지속에 대한 바로 이곳의 설명으로부터, 지속의 존재가 어떻게 무의식의 존재를 확실한 것으로 보증해주는지를 이해시켜 줄 수 있는 가장 평이한 설명 또한 이끌어낼 수 있을 것이다.³⁾ 베르그손은 자신의 ‘지속’ 개념을 ‘우리의 마음 속에서 일어나는 모든 일은 항상 **변화하면서 존재한다**’라는 평범한 사실로부터 발견해 낸다. 확실히, 우리의 심리적 삶을 이루는 것으로서 존재하는 모든 것들에 관한 한, ‘변화한다’와 ‘존재한다’는 서로 완전히 동의어인 것으로 보이며,

3) 실로 베르그손의 철학에서 지속과 무의식 사이의 긴밀한 관계는 너무나 분명하게 드러나기 때문에, 베르그손의 무의식에 대한 연구들은 이에 대해 논의하는 일을 결코 빠뜨리지 않는다 - 주성호(2007)와 김재희(2010)의 국내의 두 연구도 이 관계에 대해 잘 논의하고 있다. 그러므로 이미 여러 차례 연구된 이 내용을 다시 소상하게 다룰 필요는 없겠지만, 이 글의 앞으로의 전개가 필요로 하는 방식대로 그 핵심적인 대강을 다시 간추리는 일은 불가피해 보인다.

따라서 **변화하지 않으면서 존재하는 심리적 사태**란 결코 없는 것으로 보인다. 그런데 그저 평범해 보일 뿐인 이 사실이 대체 무슨 대단한 비밀을 함축할 수 있는 것일까? 베르그손에 따르면, 변화를 불가피한 것으로 만드는 근본적인 이유가 무엇인가에 정말 대단한 비밀이 숨어 있다. 가령, 내 마음이 온통 어떤 미동도 없이 가만히 정지해 있는 어떤 외부 대상을 바라보는 일에 빠져 있는 경우를 예로 들어보자. 베르그손은 이러한 경우에도, “그럼에도 불구하고 내가 *지금* 그 대상에 대해 갖고 있는 지각은 *바로 한 순간 전에* 내가 그것에 대해 가졌던 지각과 다르게 된다.(EC, 496)⁴⁾”라고 말한다 (그리고 반성의 능력을 가진 사람이라면 그 누구든 이러한 주장이 옳다는 것을 인정하지 않을 수 없을 것이다). 그런데 내가 지각하고 있는 이 대상 자체는 어떤 미동도 없이 완전히 정지해 있는 것이므로, 이 대상에 대한 나의 지각이 변화하게 되는 원인은 이 대상 자신으로부터 오는 것이 아니다. 베르그손은 이 대상에 대한 나의 지각이 한시도 쉬지 않고 계속해서 변화하게 되는 이유가 무엇인지에 대해 다음과 같이 말한다. “내 기억이 거기에 있어, 이 기억이 과거의 무엇인가를 현재 속으로 밀어 넣고 있다.(EC, 496)” 실로, 현재의 지각 속에는 언제나, 이미 지나간 과거의 경험들이 밀려들어 오고 있다는 이러한 주장은 옳은 것으로 보인다. 가령, 누군가 내게 무슨 말을 할 때, 내가 지금 현재 들리는 그의 마지막 말을 이해할 수 있는 것은, 이 마지막 말보다 선행했던 이전의 모든 말들을(이미 과거가 된 말들을) 기억하고 있기 때문이며, 이 기억의 작용에 의해, 지금 들리는 이 마지막 말 속에 과거에 들었던 모든 말들을 함께 *넣어* 듣고 있기 때문이다. 만약, 과거를 현재 속에 밀어 넣는 이러한 기억의 작용 없이, 내가 지금 현재 듣고 있는 것이 과거로부터 완전히 단절된 지금 현재의 말 뿐이라면, 나는 결코 그 어떤 말도 이해할 수 없게 될 것이다. 그러므로 현재란 결코 과거로부터 단절된 것이 아니라, 그 속에 과거가 밀려들어 옴으로써 바로 그러한 현재로 성립하는 것으로 보인다. 과거를 이처럼 현재 속으로 밀려들어 오게 하는 작용, 다시 말해, 과거가 현재에 의해 밀려나 사라지도록 내버려두지 않고 현재

4) 우리는 베르그손의 주요 저작들을 하나의 책으로 모아 출간한 100주년 기념판을 참고하였으며, 인용 쪽수도 이 책에 따라 밝혔다. 『창조적 진화』는 관례대로 EC로 약칭한다.

속에 보존되어 들어오도록 하는 이러한 작용, 베르그손은 이를 ‘기억’이라 부르고 있는 것이다. 그러므로 우리는 왜 베르그손이 이러한 기억에서, 마음 속에서 일어나는 모든 일을 **오직 매순간 끊임없이 변화하는 것으로서만** 존재할 수 있도록 만드는 근본적인 이유를 찾게 되는지를 이해할 수 있게 된다. 완전히 정지해 있는 대상을 지각하는 경우로 돌아가, 이 대상에 대한 어느 한 순간의 지각을 A_1 , 바로 그 다음 순간의 지각을 A_2 라고 해보자. A_1 와 A_2 가 이처럼 완전히 정지해 있는 동일한 어떤 대상에 대해 극히 찰나적인 간격만을 사이에 두고 서로 바로 이어지는 두 순간이라 할지라도, A_2 는 결코 A_1 이 변함없이 그대로 유지되는 상태가 아니라 A_1 에는 없는 어떤 새로운 요소를 가진 변화된 상태일 수밖에 없게 된다. 왜냐하면, A_1 에서 A_2 로 이행해갈 때, A_1 에는 아직 없는 ‘ A_1 에 대한 **기억**’이라는 새로운 요소가 이 이행의 과정에서 발생하게 되며, A_1 과 더불어 이 새로운 요소가 A_2 안으로 밀려들어 와 A_2 를 형성하기 때문이다. 기억은 이처럼, 마음 속에서 이어지는 매번의 새로운 순간을 언제나 그 이전의 순간보다 더 크고 새로운 것으로 부풀어 오르도록 만든다.⁵⁾

그러므로, 변화의 근본적인 이유가 이처럼 기억에 있기에, ‘마음 속에서 일어나는 모든 일이 **오직 매순간 끊임없이 변화하는 것으로서만** 존재한다’는 평범한 사실은 실은 다음과 같은 매우 중요한 비밀을 말해 주는 것이 된다. 즉, 마음 속의 어떤 현재의 상태란, 그것이 어떤 상태이든, 그것은 끊임없이 변화하는 것으로서만 존재하는 것이기에, 그것에 앞서 선행했던 과거의 상태들을 항상 자신 속에 보존하고 있는 것이다. 그런데 우리는, 우리의 마음 속에서 일어나는 일들이 이처럼 한 순간도 끊어짐 없이 계속해서 변화해간다는 사실로부터, ‘시간의 연속적인 흐름’이라는 것을 느끼게 되는 것일 게다. 즉, 시간이라는 것이 ‘한 순간도 중간에 끊어짐이 없는 **연속적인 흐름**’으로서 우리에게 나타나는 것은, 바로 이처럼 한시도 중단됨이 없이 계속해서 이어지는 변화의 지속성을 통해서일 것이며, 만약 이러한 변화의

5) “내 마음의 상태는, 시간의 길을 따라 나아감에 따라, 그것이 계속해서 축적해가는 지속으로 인해 언제나 더 크게 부풀어 오른다. 그것은 마치 앞으로 나아가면서 끊임없이 점점 더 커져가는 눈덩이 같다.(EC, 496)”

지속성이 어딘가 도중에서 끊어지기라도 한다면, 그것으로써 시간의 흐름 또한 바로 그곳에서 더 이상 그것의 연속성을 이어가지 못하게 될 것이다.⁶⁾ 그러므로 시간의 흐름이란 실은 변화의 지속성 위에서만 가능하다. 다시 말해, 변화의 지속성을 가능하게 하는 조건이, 즉, 변화가 한시도 도중에 끊어짐이 없이 지속적으로 일어나도록 만드는 조건이, 곧 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 하는 조건이 되는 것이다. 그런데 우리는 이러한 변화의 지속성을 가능하게 하는 것이 바로 기억이라는 것을 보았다. 그러므로 곧 기억이 의미하는 것인 바, 과거가 현재 속으로 보존되어 들어온다는 것이 바로 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 하는 조건이 된다. 다시 말해, 우리의 마음 속에서 시간이 흐른다는 것은, 우리의 마음 속에서 과거에 일어났던 일들이 우리 마음의 현재 상태 속으로 계속해서 보존되어 들어오고 있다는 것을 의미한다. 우리의 마음 속에서 시간이 흐르고 있다는 것을 부정할 수 없는 한, 우리 마음의 현재 속에 과거가 보존되어 들어오고 있다는 것 또한 부정될 수 없다. 베르그손의 ‘지속’ 개념은 ‘시간이 흐른다’라는 누구나 경험하고 있는 평범한 사실을 말하고 있는 것이지만, 또한 이 평범한 사실 속에 실은 ‘우리의 과거가 이미 지나가버린 채 사라진 것이 아니라 항상 지금 이 순간의 새로운 현재 속에서 여전히 살아 있다’는 놀라운 비밀이 숨겨져 있다는 것을 말하고 있는 것이기도 하다.

베르그손은 시간을 우리의 심리적 삶의 모든 구체적인 모습들이 바로 그것으로부터 만들어지는 가장 근본적인 질료라고 말한다.⁷⁾ 우리의 심리적 삶의 모든 것이 시간의 흐름 속에서 이뤄진다는 것은 너무나 당연한 사실이기에, 이러한 베르그손의 말은 특별한 반대의 대상도, 마찬가지로 특별한 관심의 대상도 되지 않는 것으로 보인다. 하지만 그가 이처럼 말할 때 의미하고 있는 것은, 모든 심리적 현상은 무엇보다도 먼저 ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 관점에서부터 파악되어야 한다는 것이다. 즉, 마치 공간 속에 존재하는 모든 것들에 대해, 공간 자체가 가진 기하학적 속성

6) “어떤 마음의 상태가 변화하기를 멈춘다면, 그것의 지속 또한 흐르는 것을 멈추게 될 것이다.(EC,495)”

7) “Mais quant à la vie psychologique, <...> le temps en est l'étoffe même. Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle. (EC, 498)”

들이 이들을 규정하는 가장 근본적인 원리가 되듯이, 시간이 근본적인 질료가 되어 만들어지는 모든 심리적 현상들에게는, ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 시간의 본질적인 특성이 그들을 규정하는 가장 근본적인 원리가 된다는 것이다. 정신병리적 현상들 역시 심리적 현상들 중의 일부이다. 그러므로, 베르그손에 따르면, 정신병리적 현상들의 정체가 무엇인지 또한 무엇보다도 먼저 ‘과거가 현재 속으로 보존되어 들어옴’이라는 관점에서부터 파악되어야 한다. 시간의 이러한 본질적인 특성에 대한 고려 없이 이뤄지는 정신병리적 현상들에 대한 이해는, 그러한 현상들이 만들어지는 가장 기본적인 메커니즘을 도외시한 채 이뤄지는 불완전한 이해일 뿐이다. 그런데 프로이트의 정신분석학은 정신병리적 현상들에 대한 이해를 위해 과연 이러한 관점을 고려하고 있는가? 그렇지 않다면, 그것은 최소한 시간에 대해 베르그손의 이해와는 다른 자신의 이해를 제시하거나 혹은 시간의 차원을 이 경우에 굳이 고려하지 않아도 되는 이유를 설명하거나 하고 있는가? 만약 정신분석학이 이러한 작업을 하지 않는다면, 그것은 이 학문이, 베르그손의 이론과 비교해볼 때, 정신병리적 현상들의 참된 이해를 위해서 마땅히 고려되어야 할 차원에까지 깊이 있게 내려가지 않는 피상적인 이론이라는 것을 말해 주는 것이 아닐까? 정신병리적 현상들에 대한 이해에 있어서, 모든 심리적 현상들의 근본적인 질료가 되는 시간의 본질적 특성으로부터 접근하는 이론과 그렇지 않은 이론, 만약 이 두 이론 사이에 대립이 있다면, 그때 사람들은 어떤 이론을 따라야 할 것인가?

베르그손이 무의식이 무엇이며 어떻게 존재하느냐를 정의하는 것도 바로 이러한 시간의 차원으로부터, 즉, 모든 심리적 삶의 이 근본적인 지평으로부터 이다. 『물질과 기억』에서 전개된 ‘자발적 기억(mémoire spontanée)’ 이론은 우리의 모든 과거 경험이 하나도 남김없이 그 전부가 그대로 현재에

8) 베르그손이 말하는 ‘자발적 기억’이란, 굳이 그것들을 일부러 기억하려 하는 의식적(또는 의지적) 노력을 기울이지 않아도 과거에 경험한 모든 사건들이 **항상 저질료(즉, 자연발생적으로)** 기억되는 사태를- 혹은 그러한 사태를 가능하게 하는 능력을 - 가리키는 말이다. 현재의 한글번역본에서는 이 *mémoire spontanée*를 ‘우발적 기억’으로 옮기고 있으나, ‘우발적’이란 말은 자연발생적이고 항시적으로 일어나는 일보다는, 말 그대로, 예외적이고 간헐적으로 일어나는 일을 가리키는 데 쓰이는 말로서, 이 *mémoire spontanée*를 옮기기에는 적합하지 않다.

까지 보존되어 오고 있다는 것을 확립하며, 『창조적 진화』의 ‘지속’ 이론은, 시간의 연속적인 흐름이라는 것이 과거를 현재에까지 보존하는 이러한 기억에 의해서만 가능하다는 것을 밝힘으로써, 『물질과 기억』의 이 자발적 기억을 시간과 서로 완전히 같은 것으로 동일화시킨다. 즉, 이 ‘지속’ 이론은 ‘시간의 흐름’과 ‘(과거를 현재에까지 보존하는) 기억의 작용’을 동일시함으로써, 매 순간의 새로운 현재 속에는 그것에 앞서 선행했던 과거 전체가 언제나 보존되어 오고 있음을 주장할 수 있게 되는 것이다. 그런데 우리의 심리적 삶은 이러한 지속 속에서만 살아가는 것이 아니라 또한 우리 밖에 있는 외부환경에 적응하면서도 살아간다. 외부환경에 적응하면서 살아간다는 것은, 외부대상들이 우리에게 보내는 자극들에 적절한 방식으로 대응하면서 산다는 것이고, 실로 이러한 대응에 실패한다면 우리의 기본적인 생존 자체가 불가능할 것이기 때문에 우리의 **의식**은 이러한 적절한 대응을 준비하는 데 그 대부분의 관심을 쏟게 된다.⁹⁾ 그런데 자발적 기억 속에 보존되어 오는 대부분의 과거의 **기억들** souvenirs은,¹⁰⁾ 극히 소수만을 제외하

9) 『물질과 기억』에서는 이처럼 외부대상들의 자극들에 대해 적절한 대응을 하는 데 의식이 집중되는 것을 ‘삶에의 집중’ attention à la vie’이라는 말로 표현하고 있다 -MM, 312 참고

10) 베르그손은 과거의 경험(사건)들이 현재에까지 보존되는 **사태**를 ‘mémoire’라 부르고 - 앞에서 설명한 ‘자발적 기억’은 ‘습관-기억’과 더불어 이 mémoire가 이루어지는 두 가지 방식이다 -, 특히 자발적 기억에 의해 현재에까지 모두 남김없이 보존되는 **과거의 경험들 하나하나**를, 다시 말해, 이 자발적 기억의 내용을 채우는 수많은 **과거의 경험들 각각**을 ‘souvenir’라 부른다. 물론, 이 말들의 일상적인 사용법이 그러하기 때문에, 베르그손은 이 두 말 사이의 이러한 구분법을 엄밀히 지키기보다는 자연스럽게 서로 교환해서 사용하는 경우가 많다(하지만 논의의 맥락만 제대로 이해한다면 결코 심각한 혼란은 발생하지 않는다). 우리말로 mémoire와 souvenir의 이러한 차이를 전할 수 있도록 서로 다른 말을 기계적으로 배정한다는 것은 어려운 일이다(그러므로 이제부터 우리는 mémoire를 위해서는 ‘기억’을, 그리고 souvenir를 위해서는 같은 단어의 홀림체인 ‘**기억**을 사용하려 한다). 가령, 베르그손은 “**기억(souvenir)**은 어디에서 보존되는가?”라는 중요한 문제를 다루는데, 이 문장이 나오는 들뢰즈의 『베르그손주의』를 번역한 역자는 이 souvenir를 ‘회상’으로 옮겨, 이 문장을 ‘회상은 어디에서 보존되는가?’라고 옮겨고 있으나, 이는 잘못된 번역이다. souvenir는 절대로 회상(rappel, réminiscence)이 아니다. 회상은 과거의 어떤 경험을 다시 현재에 나타나도록 불러내는 작용이지만, 자발적 기억 속에 보존되는 souvenir는 **이러한 회상(작용)이 있기 이전부터**, 또한 **그러한 회상이 있던 없든 상관없이**, 이미 있는 것이기 때문이다. 실로 회상은, 이러한 자발적 기억과 그것 속에 보존되는 souvenir가 먼저 있어야지만, 그것을 기

고는, 외부환경 속에서의 ‘나의 생존’을 가능하게 해주는 이러한 적절한 대응을 취하는 데 도움이 되지 않는다. 그러므로 대부분의 과거의 **기억**들은 배제된 채 오로지 이러한 적절한 대응에 도움을 줄 수 있는 소수의 **유용한 기억**들만이 이처럼 생존의 문제에 몰두해 있는 **의식**의 문턱을 넘어올 수 있게 되며, 반대로 나머지 대부분의 **무용한 기억**들은 의식에 의해 적극적으로 배척되어 어두운 저편 속으로 망각된다. 의식에 의해 배척당하는 이러한 망각된 **기억**들, 베르그손은 이것들을 **무의식**이라 부른다. 즉, 지속은 틀림없이 과거의 모든 **기억**들을 하나도 빠짐없이 현재에까지 고스란히 보존해 오고 있지만, 의식의 적극적인 배척작용에 의해 그 대부분의 것이 무의식적인 것으로, 즉 의식의 상태로 활성화되지 못하는 순수 잠재적인 것으로, 남아 있을 수밖에 없게 되는 것이다. 그러므로 베르그손에게서 무의식이란 지속에 의해 야기되는 필연적인 사태이다. 무의식이란, 지속에 의해 보존되어 오는 과거의 모든 **기억**들이, 그들 중에서 오직 유용한 것만을 골라내는 의식의 여과작용에 부딪쳐, 그 대부분의 것들이 활성화되지 못하고 억제되기 때문에 발생하는 것이다.

의식과 무의식의 관계에 대한 베르그손의 생각을 설명하기 위해 사용된 ‘배척’, ‘억제’ 같은 말들은 아마도 무의식의 발생원인을 ‘의식에 의한 **억압**’에서 찾는 프로이트와의 유사성을 떠올리게 할 것이다. 하지만 이러한 유사성은 곧 그것을 무색케 할 거대한 차이를 지적해 두고 있는 피상적인 인상에 불과하다. 실로 무의식을 가능하게 하는 조건으로서의 지속은, 의식과 무의식의 관계에 대한 프로이트의 이해로서는 상상 불가능한 차원으로 무의식의 범위를 확장시키고 그것의 본성마저 바꿔놓는다. 먼저 범위의 확장 문제부터 시작해보자. 시간의 연속적인 흐름을 가능하게 해주는 조건이 과거를 현재 속으로 보존되어 들어오게 하는 기억이라는 사실은, 현재 속에 들어오는 이 과거의 범위와 관련하여 매우 중대한 의미를 갖는다. 시간의 연속적인 흐름이란 결코 나 개인의 주관적 마음 속에서만 일어나는 일일 수 없으며, 내 주관의 밖에서도 이뤄지며 내 주관이 아직 존재하기 이전부터도 이뤄져온 객관적인 일임이 틀림없다. 그러므로 지속은 나 개인의 차원을 넘

어 그보다 훨씬 더 광대한 차원인 객관적인 세계 자체로까지 확대되는 우주적 사태이다. 그러므로, 우주의 탄생이 있다면, 그때부터 시작된 시간의 흐름은 내가 지금 경험하는 현재에 이르기까지 한 번도 도중에 끊어짐이 없이 계속해서 연속적으로 이어져왔을 것이므로, 따라서 이 사실은 곧, 과거를 현재 속으로 보존하는 기억이, 즉, 우주의 탄생 이래로 지금 현재에 이르기까지 시간의 흐름을 한 번도 도중에 끊기는 적 없이 연속적으로 이어져오도록 만든 이 기억이, 내가 지금 경험하는 현재 속에 실은 그것에 앞서 선행했던 우주의 모든 과거를 다 들어오게 하고 있다는 것을 의미하게 된다. 즉, 나의 현재 속에 보존되어 들어오는 과거는 결코 내가 태어나서 실제로 경험했던 과거에 그치지 않고, 내가 존재하기 훨씬 이전부터 줄곧 연속적으로 이어져왔던 우주의 모든 과거를 포함하게 되는 것이다. 그러므로 『물질과 기억』의 ‘자발적 기억’ 이론이 『창조적 진화』의 ‘지속’ 이론으로 계승될 때, 실은 전자의 단계에서는 아직 예기치 못했던 매우 중대한 도약이 일어나고 있음이 틀림없다. 전자의 단계에서는 ‘나의 무의식 속에 있는 모든 것들은 먼저 나의 의식 속에 있었던 것들이다’라는 명제가 성립되며, 이 점에서 프로이트의 이론과 아직 다를 바가 없다. 하지만 후자의 단계로 발전하게 되면, 나의 무의식 속에는, 내 의식 속에 먼저 있었던 것들이 아닌 다른 많은 것들도 있게 되며, 그러므로 이제 더 이상, 프로이트에게서처럼, 무의식의 발생원인을 ‘의식에 의한 억압’에서 찾을 수 없게 된다. 왜냐하면 나의 무의식 속에는, 나의 의식이 한 번도 만난 적이 없는 내용들도, 즉, 나의 의식에 의해 불미스러운 것으로 여겨져 억압되는 것들 이외의 다른 많은 내용들도 들어 있기 때문이며, 무의식 속에 들어 있는 이러한 내용들의 존재를 설명해주는 것은 ‘의식에 의한 억압’이 아니라 지속이기 때문이다. 즉, 지속이야말로 무의식의 내용들을 만들어내는 근원적인 사태이게 되며, 의식에 의한 억압은 이러한 지속이 먼저 주는 것들 중의 일부를 걸러내는 이차적인 ‘여과작용’의 역할만을 하게 될 뿐이다. 하지만 무의식의 범위가 이렇게 확장된다는 것은, 그로 인해 무의식의 본성이 프로이트가 생각하는 것과는 근본적으로 다른 것으로 바뀌지 않는다면 별로 중요한 일이 아닐 수도 있으며, 실로 무의식과 관련된 베르그손의 이론에 있어서 『창조적 진화』가 『물

질과 기억』보다 훨씬 더 중요한 텍스트가 되어야 할 진짜 이유도 바로 여기에 있다. 즉, 『창조적 진화』는, 무의식의 본성과 관련해, 『물질과 기억』이 했던 것과 같은 이야기를 계속 이어가는 것이 아니라 이 전 단계의 사고에서는 도저히 불가능했던 근본적으로 새로운 이야기를 하고 있으며, 『물질과 기억』의 본질적인 한계를 깨는 『창조적 진화』의 이러한 도약이 없다면 우리가 말하고자 하는 프로이트와의 대립도 결코 성립할 수 없었을 것이다. 『물질과 기억』에서의 무의식은, 의식이 그것의 내용들을 불러내기 이전의 **그 자체로 있는 상태에서는**, 아무런 활동성을 지니지 못하는 수동적인 존재로 남아 있다. 그것은 오직 의식의 부름에 힘입어서만 비로소 어떤 활동성을 띠게 될 뿐, 그 자체로 있는 상태에서는 어떠한 내적 활동성도 결여하고 있는 무생동성으로 특징지어진다.¹¹⁾ 하지만 『창조적 진화』는 자발적인 기억과 동일한 것인 지속을 또한 **생명**과도 서로 완전히 같은 것으로 동일화시킨다(기억 = 지속 = 생명). 즉, 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 바로 지속의 특징인 **기억**의 방식으로 작용하며,¹²⁾ 그렇기 때문에 생명의 주도 하에 이루어지는 생명체의 진화과정은 바로 지속의 원리에 따라, 즉, 매 순간의 새로운 현재 속에 언제나 과거 전체가 들어옴으로써 언제나 새로운 것이 창조되게 하는 기억의 방식에 따라, 이루어진다는 것이다. 그런데, 『창조적 진화』는 이러한 생명이 본래부터 **매우 능동적인 내적 활동성**을 가지고 있다고 주장한다.¹³⁾ 즉, 생명에는, 결코 물질로부터 온 것으로 설명될 수 없는, 따라서 그것이 이미 처음부터 자신의 내적 본성으로 가지고 있는, **뚜렷한 자기 성격**이 있다는 것이고, 따라서 생명은, 외부로부터 어떤 지속적인 방해가 주어진다 할지라도, 그것에 맞서 이러한 자기 성격을 관철시키기 위해 끈질기게 노력하는 내적 활동성 또한 가지고 있다는 것이다. 이러한 사실을 증명해주는 것은 바로 생명체의 진화가 물질로부터 온갖 우여곡절을 겪으면서도 그것이 지향하는 **뚜렷한 방향성**이 있다는 것을 보여준다는 사

11) “그 자체로서는 무력하기만 *impuissant* 한 그것은, 그것을 현실화(물질화)시켜 주는 현재의 감각에 힘입어서만 생동성과 힘을 가질 수 있게 된다(*MM*, 272)”.

12) “생명이 여기서 (...) 기억의 방식으로 작용한다는 것을 어떻게 보지 못하겠는가?(*EC*, 637)”

13) 이것을 말하는 것이 바로 ‘생명의 약동 *élan vital*’이라는 개념이다.

실이다. 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 결정론적인 물질세계에 자유로운 행위를 통한 비결정성을 불어넣으려 하는 **자신의 내적 지향성**을 가지고 있으며, 이를 입증해주는 것이 식물과 동물의 진화가 보여주는 진화의 방향성이다. 즉, 식물의 진화는, 온갖 우여곡절을 도중에 겪으면서도, 이러한 자유로운 행위를 수행하는 데 필요한 에너지를 더욱 잘 비축할 수 있는 **방향**을 **지향하여** 나아가게 되었고, 동물의 진화는, 역시 온갖 우여곡절을 겪으면서도, 그렇게 비축된 에너지를 더욱 더 효과적으로 자유롭게 사용할 수 있는 **방향**을 **지향하여** 나아가게 되었다는 것이다. 즉, 생명은 비결정성을 불어넣으려 하는 자신의 저 본래적인 내적 지향성을 실현하기 위해, 서로 다른 방향을 지향하는 이 두 진화의 길로 갈라서게 되었고, 결국 이렇게 갈라서게 된 이 두 길 사이의 환상적인 조화(효율적인 업무 분담)에 의해 자신의 저 본래적인 내적 지향성을 실현하게 되었다는 것이다.¹⁴⁾ 그런데 지속의 많은 것이(즉, 지속에 의해 현재에까지 보존되어 들어오는 모든 과거의 기억들 souvenirs 중의 많은 것이) 무의식으로 존재하듯이, 마찬가지로, 생명은 지속과 동일한 것이기 때문에, 생명의 많은 것도 역시 **무의식(무의식적인 것)으로 존재하게 된다**. 실로, 곧 보게 되겠지만, 우리 인간의 **의식**은 생명이 품고 있는 거대한 가능성- 생명의 고유한 자기 성격과 그 내적 활동성이 이러한 가능성을 구성한다 - 중에서 어느 특정한 일부만을 활성화시키고 있을 뿐 매우 거대한 다른 어떤 가능성은 소외시키고 있다. 하지만 **지속**의 원리는 소외되고 있는 이 다른 가능성 또한 틀림없이, 활성화되고 있는 저 가능성과 마찬가지로, 우리 인간의 지금 현재 속에 보존되어 들어오게 하는 것이므로, 소외되고 있는 이 가능성은 우리에게 ‘**무의식**으로 존재하고 있

14) 진화에 대한 과학의 정설인 신(新)다윈주의, 즉, 생명이란 물질로 완전히 환원되는 것이라고 주장하는 이 과학이론에 따르면, 진화란 결코 생명이라는 (물질과 다른) 독자적인 원리가 자신의 내적 지향성을 실현해 나가는 과정이 아니라 단지 우연적인 변이에 의해 일어나는 사태일 뿐이며, 그러므로 말 그대로 **우연적인** 변이에 의해 일어나는 이러한 진화가 어떤 방향성을 지향하며 이루어진다는 것을 결코 있을 수 없는 일이다. 그러므로 생명의 진화에서 저와 같은 방향성이 나타난다는 『창조적 진화』의 주장이 옳다면, 이 사실은, 신다윈주의의 생각과는 달리, 생명이 물질과는 다른 자신만의 고유한 성격을 가진 독자적인 원리라는 것을, 따라서 진화란 생명이 자신의 이러한 고유한 성격을 실현하기 위한 내적 활동을 펼쳐나가는 과정이라는 것을, 말해 주는 것이 될 것이다.

는 것'이 되는 것이다. 그런데 이렇게 소외되고 있는 이 무의식은 이제 생명
이므로, 이 무의식은, 『물질과 기억』에서의 무의식과는 달리, 생명이 가진
저러한 능동적인 내적 활동성을 자신 안에 가지고 있다. 즉, 이 무의식은 의
식의 힘을 빌지 않더라도 자신의 고유한 성격을 실현하기 위해 스스로 활동
하고 있으며, 의식이 그것을 외면하고 부르러 가지 않아도, 의식에게 자신
의 말을 들어달라고 먼저 말을 걸고 있는 ‘**생동하는** 무의식’이다.¹⁵⁾ 또한
어쩌면 이 무의식은 우리 인간의 의식이 소외시키고 있는 생명의 비밀에 대해
무엇인가 중요한 것을 말해 줄 수도 있는 ‘**지혜로운** 무의식’일지도 모른다.

Ⅲ. 생동하는 무의식은 우리에게 무엇을 말해주는가?

『창조적 진화』는, 의식을 나의 심리적 삶(마음) 전체 중에서 외부환경에
대한 ‘나의 생존’을 가능하게 해주는 데 관심을 쏟고 있는 부분으로, 반면
무의식은 이러한 의식으로부터 배제되는 부분으로, 정의하는 데 있어서, 또
한 의식을 자신의 효율적인 작용을 위해 무의식을 적극적으로 억압하는 것
으로 설명하는 데 있어서, 『물질과 기억』의 논리를 그대로 따르고 있다. 하
지만 『물질과 기억』에는 없는, 생명 진화의 전체 역사라는 거시적인 차원
으로 상승하여 인간의 존재를 조감하는 『창조적 진화』의 시선은, 그것이
새롭게 획득한 이러한 긴 안목으로 인해, 인간의 의식의 특성과 역할에 대
해 『물질과 기억』에서는 아직 찾아볼 수 없는 새로운 설명을 제시할 수 있
게 되며, 이로 인해 이 의식이 무의식을 억압하는 이유가 무엇인지에 대해서
도, 또한 이렇게 억압되는 이 무의식의 진짜 정체가 무엇인지에 대해서
도, 『물질과 기억』에서와는 다른 훨씬 더 깊은 새로운 통찰에 도달하게 된
다. 더 나아가, 우리의 이 글을 위해 가장 중요하게도, 무의식의 정체에 대

15) 그러므로 들뢰즈가 그의 『베르그손주의』에서 베르그손의 존재론적 무의식을 어떤 내
적 활동성도 지니지 않고 있는, “잠재적이고 부동不動(불감不感)적이며 impossible이
며 비활동적인 inactif 기억(Deleuze (1966), 69)”이라고 규정할 때, 우리는 그가 『창조
적 진화』의 무의식이 『물질과 기억』의 무의식과 달라지고 있다는 사실을 간과하고 있
는 것은 아닌지를 의심하게 된다.

한 이러한 새로운 통찰은 각종 정신병리적 현상들에 대해서도, 즉, 무의식이 의식의 억압을 뚫고 다시 전면에 나서려고 하는 데서 발생하는 것으로 규정될 수 있을 이들 현상들에 대해서도, 프로이트가 제시하는 것과는 전혀 다른 새로운 이해를 가져올 수 있게 한다. 서로 긴밀히 연관되어 있을 수밖에 없는 이 문제들을 모두 하나로 묶어 함께 살펴보도록 하자.

생명 진화의 역사라는 커다란 맥락 속에 놓여질 때, 다시 말해, 어쩌면 그것으로부터 떼어놓고 생각한다는 것이 오히려 이상한 일이 될 그러한 원래의 맥락 속으로 그것을 다시 복원시켜 놓을 때, 인간의 의식은 어떤 모습으로 나타나는가? 『창조적 진화』에 따르면, 생명은 원래 불가분적인 하나를 이루고 있는 것이지만, 자신의 외부에 있는 물질에 적응하기 위해, 서로 다른 두 갈래의 길로 내적으로 분열되어 전개된다.¹⁶⁾ 즉, 이 두 개의 서로 다른 길이란 원래 생명의 단일성 속에서 서로 불가분적인 하나로 섞여 있던 것이 각자 서로 다른 것이 되도록 나누어져서 발전하는 것인데, 이처럼 원래 하나였다가 서로 다른 것으로 나누어지게 된 이 두 개의 것은 각자 자신의 발달을 위해서 나머지 다른 것의 발달을 억압하게 된다. 즉, 이 두 개의 길 각자는, 이처럼 원래 하나였다가 서로 다른 두 개의 것으로 나누어진 것 중의 어느 한쪽이 성공적으로 발달해가고 나머지 다른 한쪽은 그러한 성공을 위해 희생되어 간 과정을 나타내는 것이다. 하지만 서로 다른 길을 따라 발전하게 된 이 두 개의 것 각자 **안**에는, 그것이 자신의 발전을 위해 억압한 나머지 다른 것이 이러한 억압에도 불구하고 미발달의 상태로나마 여전히 들어와 있다. 이것이 바로, 자신의 외부 타자인 물질로부터의 제약으로 인해 서로 다른 두 갈래의 길로 내적으로 분열되어 전개되지 않을 수 없었던 생명이, 그럼에도 불구하고 자신의 저 본래적인 단일성을 유지해나가는 방식이다. 『창조적 진화』는 이 두 갈래의 길을 각각 ‘본능’과 ‘지성’으로 규정한다. 그러므로 본능과 지성 사이에는, 각자 자기 자신이 주도적으로 발전해온 길 위에서 상대방의 발전을 억압하는 ‘대립의 관계’가 성립한다. 이들

16) 우리가 여기에서 염두에 두고 있는 ‘본능의 길’과 ‘지성의 길’ 이외에 ‘식물적 마비의 길’이라는 제 3의 길 또한 있지만, 논의의 편의를 위해 이 세 번째 갈림길은 생략하도록 한다.

각자의 길 위에서 일어나는 이러한 ‘어느 일방의 과도한 발달과 다른 일방의 과도한 쇠퇴’는, 둘이 합쳐져서 생명의 저 본래적인 단일성을 이루는 이들 사이에 심각한 불균형을 초래하는 것이다. 이 둘을 본래 불가분적인 하나로 모으고 있던 생명 **전체**의 완전한 발달은 오직 이 둘 모두의 완전하고 고른 발달에 의해서만 가능할 것이기 때문이다. 그런데, 각자가 어느 한 쪽만을 완전하게 발달시키고 있는 이 두 길은, 둘이 합쳐 놓고 보면, 바로 그와 같은 ‘생명 전체의 완전한 발달’을 달성해가고 있는 것이 된다. 그러므로, 이런 점에서 보자면, 본능의 길과 지성의 길은 단지 서로 ‘대립의 관계’에만 있는 것이 아니라, 그러한 ‘대립의 관계’에 있는 가운데서도 생명의 전체성을 위해서 서로 협조하는 ‘보완의 관계’에 있기도 한 것이다.

둘 다 생명이 물질에 작용하는 방식인 본능과 지성은, 그렇지만 서로 다른 방식에 의해 이러한 작용을 수행한다. 이 두 방식 사이의 핵심적인 차이는, 본능은 생명이 **자기 자신 안에 머물러 있는** 방식인 반면, 지성은 생명이 자기 밖의 외부에 있는 물질을 향해 **자기 밖으로 나가는** 방식이라는 데 있다. 이를 다시 말하자면, 본능에서 생명은 그것의 관심방향이 자기 자신의 내부에 향하고 있는 반면, 지성에서 생명의 관심방향은 자기 외부의 물질에게로 돌려져 있다고 말할 수 있다. 이 두 방식 사이의 차이에 대한 이러한 규정이 무엇을 의미하는지 조금 더 소상히 살펴보자. 우선, 생명체의 구조(혹은 형태)가 만들어지는 과정을, 흔히 그렇게 부르듯이, ‘유기화 organization’라고 부르자.¹⁷⁾ 베르그손에 따르면, 이 유기화는 (물질과는 독립적인 원리인) 생명이 물질을 질료로 하여 이루어내는 것이다. 그런데 『창조적 진화』에 따르면, 본능이란 생명이 자신의 이러한 유기화 작용을 계속해서 그대로 연장(延長)해 나가는 과정이다. 즉, 본능의 작용은 생명의 유기화 작용과 결코 구분되지 않는, 완전히 같은 것이라는 것이다.¹⁸⁾ 끝을

17) 생물학에서는 생명체가 처음 배아의 상태에서 출발하여 완전한 구조를 갖춘 성체로 자라나는 과정을 ‘발생’이라 부르므로, 여기서 ‘유기화’라고 부르는 것은 이 발생과 같은 것이다.

18) “대부분의 본능은 유기화의 작용을 연장하는 것이거나 그것을 완성시키는 것이다. 어디서부터 본능이 시작되고 어디에서 유기화의 작용이 끝나는가? 누구도 그것을 말할 수 없다.(EC, 613)”

따거나 외부 침략자를 물리치거나 하는 벌들의 행동은 모두 본능에 따라 그렇게 하는 것일 테다. 그런데 벌들은 그들의 해부학적 구조가 서로 다름에 따라, 그들이 하는 일(행동)도 서로 다르다. 즉, 꿀을 따는 일을 하는 벌과 여왕벌을 지키는 일을 하는 벌, 혹은 알을 돌보는 일을 하는 벌은 그들의 해부학적 구조부터가 서로 다르며, 이러한 구조의 차이에 의해, 각자 그들이 하는 저와 같은 서로 다른 일을 하도록 정해지는 것이다. 그러므로 이 사실은, 이들이 그들의 본능에 따라 서로 다른 일을 하는 것(본능의 작용)이, 그들의 서로 다른 해부학적 구조를 만들어내는 ‘생명의 유기화 작용’을 그대로 연장하고 있는 것이라는 것을 말해주는 것이 된다.¹⁹⁾ 더 나아가, 베르그손은 생명체의 구조를 만들어내는 유기화 작용 자체가, 가령, 애벌레가 성충으로 자라나는 ‘발생’ 과정 자체가, 본능의 적극적인 개입을 필수조건으로 해서만 이루어질 수 있는 일이라고 주장한다. “애벌레가 우선 번데기가 되었다가 그 다음에 성충이 되는 변태의 과정이 진행되기 위해서는, 애벌레 자신이 주도적으로 적절한 행동을 통해 이 진행과정의 주요 국면들에 개입하는 것이 필요하다.(EC, 613)”²⁰⁾ 실로, 유기화(발생)의 과정이 이처럼 본능의 개입에 의해서만 이루어질 수 있는 것이라면, 이는 정말로 ‘본능의 작용’과 ‘(생명의) 유기화 작용’이 전혀 아무런 차이도 없이 서로 완전히 같은 것이라는 것을 말해주는 것이 될 것이다. 베르그손에 따르면, 오직 이처럼 본능의 작용과 생명의 작용을, 다시 말해, 본능 자체와 생명 자체를, 서로 같은 하나의 것으로 생각하는 한에서만, 본능이 보여주는 놀라운 정확성이 어떻게 가능할 수 있는지를 설명할 수 있다. 가령, 어떤 말벌은 먹잇감인 배추벌레를 죽이지는 않고 마비만 시키기 위해 그것의 온 몸 중에서 정확히 9 군데만을 찌른다. 이 9 군데 이외의 다른 곳을 찌르거나, 더 많은 곳을 혹은

19) EC, 613-614 참조

20) 발생의 과정이 순전히 물리-화학적 원리에 의해 이루어지는 것이 아니라 그런 것으로 환원될 수 없는 생명의 작용(본능의 작용)의 개입을 필수적으로 요구한다는 이러한 베르그손의 주장은 실로 큰 논란을 불러일으킬 것이다. 그런데 어쩌면 지금 이 주장이 『창조적 진화』 전체를 통 털어서도 가장 중요한 주장일 수 있다. 발생의 과정이 순전히 물리-화학적으로 완전히 설명될 수 있다고 주장하는 현대생물학의 관점에 대해서는, 카우프만(1995)을 참조하라. 반면, 베르그손의 주장을 편들어줄 수 있는 현대생물학의 관점에 대해서는 켈러(2002)를 참조하라.

더 적은 곳을 찌른다면, 그것은 원하는 결과를 얻지 못 할 것이다.²¹⁾ 하지만 어떤 높은 지성이라고는 결코 가지고 있지 않는 듯이 보이는 이 한갓 미미한 곤충이, 마치 인간의 어떤 높은 지성보다도 더 정확하게 자신의 희생물의 복잡한 내부를 뻥히 알고 있는 듯이 보이는 이러한 일은 어떻게 가능해지는 것일까? 이는 결코 경험적인 학습(시행착오를 통한 학습)을 통해 가능해지는 일이 아니다. 이 종류의 말벌들 모두가 이미 태어나면서부터 선천적으로 이를 알고 있을 뿐만 아니라, 획득형질의 안정적인 유전이라는 것은 생각될 수 없기에 선대의 경험이 후대의 선천적 지식으로 탈바꿈되는 것도 불가능하기 때문이다. 우연적인 유전적 변이의 점차적인 축적에 의해 이 일을 설명하는 것도 불가능하다. 이런 다윈주의적 발상은 기본적으로, 가령 아무 데나 4 군데, 5 군데를 찌르던 조상으로부터 우연적 변이들의 점차적인 축적에 의해 드디어 딱 필요한 9 군데를 정확히 찌르는 후손이 나오게 되었다고 설명하는 것이지만, 아무 데나 4 군데, 5 군데를 찌르는 경우가 아닌 오직 이 9 군데를 정확히 찌르는 경우만이 성공할 수 있는 유일한 경우이기 때문에, 4 군데나 5 군데를 찌르던 것은 결코 저 9 군데를 정확히 찌르는 것으로 올라가기 위한 사다리의 역할을 해주지 못 하기 때문이다. 그러므로 본능이 무엇인가를 할 줄 아는 것은 우리 인간의 지성이 무엇인가를 할 줄 아는 것과는 전혀 다른 논리를 따르는 것으로 보인다. 베르그손에 따르면, 이러한 말벌이 어떤 지성에 의한 학습에 전혀 의존하지 않고서도 그럼에도 불구하고 어떤 지성이 할 수 있는 것보다도 더 완벽한 정확성으로 자신의 희생물을 마비시킬 줄 아는 것은, 이러한 본능의 작용이, 말벌과 그의 희생물이라는 두 생명체 **양자 모두**를 자신의 유기화 작용에 의해 만들어내는 생명 자체와 **같은 하나**를 이루고 있기 때문이다. 즉, 이러한 본능의 작용은, 이 말벌과 그의 희생물을 모두 자신의 유기화 작용을 통해 만들어내는, 다시 말해, 이 두 개별 생명체 모두를 원래 하나인 자신의 서로 다른 부분적인 표현들로 만들어내는, ‘생명의 단일성’에 뿌리를 두고 있다는 것이다.²²⁾ 그러므로 본능이란 ‘생명의 자기 자신에 대한 내적 인식’이다. 말벌

21) 이 과정의 실제 모습은 지금 여기서 이처럼 간략히 말하는 것보다 훨씬 더 복잡하고 정교하다 - EC 641-642를 보라

이 그의 희생물을 정확히 마취시킬 줄 알 때, 그것은 **자신과 다른 외부 대상**을 인식하고 있는 것이 아니다. 그것은 ‘말벌로 나타난 **생명**이 ‘배추벌레로 나타난 **생명**을 인식하는 현상, 즉, ‘어떤 하나의 표현으로 나타난 **생명**이 ‘또 다른 표현으로 나타난 **생명 자신**을 인식하는 현상이며, 따라서 생명이 **자기 자신을 내적으로** 인식하는 현상이다.²³⁾ 바로 이것이 우리가 본능을 ‘생명이 자기 자신 **안에** 머물러 있는 방식’이라고 규정할 수 있는 이유이다.

그런데 말벌의 이러한 본능은 자신의 희생물이 될 수 있는 것에 대해서만 이처럼 완벽한 인식을 가지고 있을 뿐, 이것을 제외한 다른 모든 것에 대해서는 전혀 아무 것도 알고 있지 못 하는 것으로 보인다. ‘말벌로 나타난 **생명**은 마치 말벌의 **생존**과 관련된 한 두 가지 점을 제외하고는 그 밖의 다른 모든 자신(생명)의 모습에 대해서는 완전히 망각하고 있는 것처럼 보이는 것이다. 그러므로, 베르그손의 말처럼, 본능에서 생명은 마치 우리의 기억mémoire처럼 작용하고 있다. 즉, “현재의 생존에 도움을 줄 수 있는 유용한 소수의 **기억들souvenirs**을 제외한 나머지 대부분의 **기억들**을 무의식으로 망각하고 있는 **기억(EC, 637)**”처럼 말이다.²⁴⁾ 그러므로 본능이란 생명 자체이기는 하되, 이 생명이 크게 축소되어 나타나는 모습이다. 즉, 본능이란, 생명이 자신의 대부분의 가능성을 비활성적인 무의식의 상태로 남겨 둔 채, 오직 (자신의 극히 작은 일부분만을 표현하고 있는) 개별 생명체의 생존에 관련된 것만을 활성화시키고 있는 축소된 모습인 것이다.

물질의 것과는 뚜렷이 다른 자신만의 성격을 가지고 있으며 또한 이 자신만의 성격을 실현하기 위한 내적 활동성도 가지고 있는 생명이, 자신과는 다른 성격의 외부 타자인 물질의 세계에 뛰어들어 자기 자신의 뜻을 펼쳐나간다는 것은 미묘한 조건을 필요로 하는 일로 보인다. 생명은 자신의 활동 무대가 되는 이 물질세계에 적응하기 위해 그것에 자신을 맞춰갈 수 있어야 할 테지만, 그렇다고 해서 그로 인해 자기 자신의 성격을 상실해서는 안 될 것이다. 하지만 그렇다면 생명은, 이러한 ‘자기상실’의 위협에서 벗어나기

22) EC, 637 참고

23) 그렇기 때문에 말벌의 저러한 본능의 작용이 그토록 정확할 수 있는 것이다.

24) 기억mémoire과 기억souvenir의 구분에 대해서는 이 글의 각주 11을 참고하라.

위해서는, 자기 자신으로서 남아 있어야 하겠지만, 그렇다고 해서 자신과 다른 외부 타자인 물질에 맞춰 자신을 변화시키는 일 또한 외면할 수 없는 노릇이다. 즉, 물질 속에 뛰어들어 생명에게는, ‘자기 자신으로서 남아 있어야 한다’는 것과 ‘외부 타자인 물질에 맞춰 자신을 변화시킬 수 있어야 한다’는 것의 두 가지 서로 상충하는 듯 보이는 조건을 동시에 만족시켜야 하는 과제가 주어지는 것이다. 본능, 즉, 축소된 생명은, 생명이 자기 자신 안에 머물러 있는 방식으로서, 따라서 애초에는 자기상실의 위협으로부터 벗어나 있는 것처럼 보였지만, 하지만 바로 ‘물질에 맞춰 자신을 변화시키기’라는 두 번째 과제를 소홀히 했기 때문에, 역설적으로 그토록 축소된 모습으로, 즉, 자신의 대부분의 가능성을 상실(망각)하고 있는 모습으로 전락하게 된 것이다. 베르그손에 따르면, 생명이 ‘자기 자신으로서 남아 있는 길’을 택한 본능과는 달리, 생명이 ‘물질에 맞춰 자신을 변화시키는 길’을 택한 것이 지성이며, 이 두 번째 길이 진화해온 정점에 있는 것이 우리 인간의 지성이다. 즉, 생명의 자기 자신에 대한 내적 인식인 본능과는 달리, 생명이 자신과 다른 외부 타자인 물질에 자신을 맞춰나간 것이 지성이라는 것이다. 그 자체가 생명의 자기표현의 한 방식인 지성이, 그럼에도 불구하고 생명 자신보다 오히려 외부 타자인 물질에 관심의 방향을 돌리고 있는 것이라는 이 사실을 입증하기 위해, 베르그손은 지성의 최고 진화된 형태인 우리 인간의 지성이, 그것이 사용하는 근본적인 사고규칙들에 있어서, 물질세계의 가장 근본적인 속성들을 따르고 있다는 것을 보여준다. 바로 외부 물질세계에 대한 자신의 지성의 이러한 본질적인 일치의 가능성 덕분에, 인간은, 즉, 인간으로 나타난 생명은, 물질세계에 대해 그토록 놀라운 지배력을 획득할 수 있는 것이다. 인간의 지성이 발전시키는 과학기술과 이러한 과학기술에 의한 물질의 지배, 이는 인간의 지성이라는 자기 진화의 단계에 이른 생명이, 물질세계 속에서 자신의 뜻을 펼쳐나가는 데 필요한 중요한 과제 중의 하나를, 즉, 물질에 잘 적응하기 위해 자신을 그것에 맞추어야 한다는 과제를, 성공적으로 해결하는 데 도달했음을 보여주는 것이다.

『물질과 기억』에서 생명체가 외부환경 속에서의 자신의 생존을 위해 쫓고 있는 마음의 활동으로 규정되었던 의식은, 이렇게 해서 『창조적 진화』

에 이르러 여전히 같은 것이면서도 한층 더 분명해진 새로운 모습으로 다시 규정된다. 왜냐하면 자신의 생존을 위해 **생명 안에 그대로 머무르면서 생명의 운동을 그대로 따르는 방식**을 취하는 말벌 같은 곤충의 **의식은 본능의** 방향으로 발전하게 되겠지만, 우리 인간과 같이, 이러한 본능의 방식에 의존하는 대신에 외부 물질에게로 관심의 방향을 돌림으로써 자신의 생존의 길을 찾으려 한 생명체의 **의식은 지성의** 방향으로 발전하게 된다는 것을 『창조적 진화』는 가르쳐주기 때문이다. 즉, 『창조적 진화』는 우리 인간의 의식이 왜 그토록 지성과 일치하게 되는지의 이유를 새롭게 해명해주고 있기 때문이다. 지성의 방향으로 발전해온 인간의 의식은, 그러므로 그것이 더욱 발전할수록, 원래 그것의 선택방향이 그러했기에, 생명 자신이 아닌 외부 물질에 대해 더욱 더 발전된 인식을 얻을 수 있게 된다. 하지만 그렇다면, 이처럼 지성으로 발전해온 우리 인간의 의식에 의해 억압되고 있는 무의식의 정체가 무엇인지도, 즉, 생명 전체의 한 부분적인 표현인 인간이, 자신 안에 (지속의 원리에 의해서) 모두 보존되어 들어오고 있는 생명의 모든 가능성 중에서, 자신의 생존에 별 도움을 줄 수 없는 무용한 것으로 간주하여 자신의 의식에 의해 억압하고 있는 것의 정체가 무엇인지도, 한결 더 분명해진다. 그것은 바로 이러한 지성과 대립의 관계에 있는 본능, 하지만 지성과 다시 합쳐질 때 생명의 본래적인 전체성을 회복할 수 있는 ‘보완의 관계’에 있는 본능이다. 인간의 의식은 생명의 타자인 물질을 향하고 있는 자신의 본래적인 관심방향을 좇기 위해, 자신과 반대되는 관심방향을 향하고 있는 본능을, 즉, 외부의 타자가 아닌 생명 자신에 대한 내적 공감을 지향하는 본능을, 무의식으로 억압하고 있는 것이다.²⁵⁾

하지만, 이처럼 무의식으로 억압되고 있을망정, 앞에서 말한 바와 같이,

25) 이렇게 해서, 프로이트가 의식에 의해 무의식으로 억압되고 있는 것이라고 주장하는 **충동**(Trieb - 영어번역과 한글번역은 이를 ‘본능’으로 옮기고 있다)과 베르그손이 의식에 의해 무의식으로 억압되는 것이라고 주장하는 **본능** 사이의 차이가 무엇인지가 결정적으로 드러난다. 프로이트에게 무의식인 충동은 단지 ‘어떤 신체적 자극이 마음에 표현되는 것’일 뿐이지만(Freud (1915), 85 참조), 베르그손에게 무의식인 본능은 중요한 무엇인가를 알고 있는 어떤 **인식**, 즉, 어쩌면 지성이 알고 있는 것보다도 더 중요한 것을 알고 있을 수 있는 어떤 인식이다. 베르그손은 우리의 무의식인 본능을 이처럼 ‘어떤 인식’으로 보아야 한다는 점을 여러 차례에 걸쳐 강조한다.

본능과 지성의 서로 다른 두 길로 갈라진다 하더라도 그 각 길 위에서 여전히 자신의 전체성을 유지해가고 있는 ‘생명의 단일성’의 논리에 의해, 본능은, 미발달의 형태로나마, 지성의 방향으로 발달해가는 우리 인간의 마음 속에 여전히 들어 있다.²⁶⁾ 예컨대, 우리가 우리의 지성에 의해서는 왜 그런지 그 이유를 알 수 없는 가운데 타인에게 자연스럽게 강한 공감이나 반감을 느낄 때, 혹은, 갑작스럽게 어떤 긴급하고 중요한 상황에 처해 우리가 무엇을 해야 할지 지성의 계산이 말해주지 못 하는 것을 불현듯 솟아오르는 직관이 일러줄 때, “이러한 느낌의 현상 속에서, 우리는 우리 자신의 내부에서, 물론 훨씬 더 모호하고 이미 지성에 의해 크게 물들어 있는 형태로이지만, 본능에 의해 활동하는 곤충의 의식 속에서 일어나는 일을 체험하고 있는 것이다.(EC, 644)”²⁷⁾ 물론 이러한 본능은, 그것과 관심방향이 반대인 우리 인간의 의식의 발달을 위해, 억압되어야만 하는 것이었으며, 따라서 우리 인간의 의식은 이러한 본능의 존재를 처음부터 잘 믿지 않을 뿐만 아니라, 설령 그것이 자신의 존재를 드러낸다 하더라도, 그것이 생명 자체와 하나로 일치하는 ‘생명의 자기표현’이라는 것을 믿지 않는다. 인간의 의식의 눈, 즉, 지성의 눈에 비친, 본능의 모습은 언제나 불투명하고 모호한 비합리적인 것이며, 따라서, 설령 그것이 뭔가 중요한 것을 일깨워주는 때가 있다 하더라도, 그것은 한갓 우연한 요행일 뿐, 인간의 의식 자신에게 익숙한 지성적이고 합리적인 것과는 달리 신뢰할 수 없는 것으로 보이는 것이다. 그러므로 본능이 우리에게 말해주는 것에 진지하게 귀기울이려 하는 것은 한갓 기만적 환상이나 비합리적 미신을 좇고 있는 것으로 보일 뿐이며, 이제 인간의 의식은 자신의 지성이 외부 물질세계에 대한 지배력을 통해 거둔 물

26) “그 속에 본능의 흔적이 발견되지 않는 지성은 없으며, 그 가장자리가 지성에 의해 둘러쳐져 있지 않은 본능도 역시 없다.(EC, 610)” “본능이란, 물론 지성의 영역 속에 있는 것은 아니지만, 그렇다고 해서 마음의 영역 밖에 있는 것은 아니다.(EC, 643)”

27) Ruyer는 본능의 작용은 생명의 유기화 작용을 그대로 연장하는 것이며 따라서 이 둘은 서로 같은 것이라는 베르그손의 주장에 동의하면서, 지성이 가장 발달한, 그러므로 본능은 가장 퇴화되어 있는, 우리 인간에게서 그럼에도 불구하고 본능이 여전히 살아 남아 중요한 역할을 하고 있다는 것을 보여주는 대표적인 예로 ‘남녀의 첫날밤’을 든다. 처음 상대방을 맞이하는 두 남녀는, 사전에 그와 관련된 무엇인가를 전혀 배우지 않고서도, 상대방의 어디에 어떻게 무엇을 해야 하는지를 마치 처음부터 다 알고 있는 것처럼 행동한다는 것이다 - Ruyer (1959), 166.

질적 풍요에 취해, 오직 이것만이 삶에서 중요한 모든 것인 양 생각하게 된다. 지성이 얘기하는 세계의 모습은 물질이며, 우리는 오직 지성만을 신뢰하기에, 이처럼 유물론적인 것이 된 세계 속에서, 지성에 의해 거둘 수 있는 물질적 풍요를 누리며 사는 것만을 삶의 최고의 가치(유일한 가치)라고 생각하며 살아가는 것이다. 하지만 본능은 이처럼 의식에 의해 무의식으로 억압되고 있는 것이기는 하지만, 그것은 생명의 내적 활동성을 자신 속에 간직하고 있는 ‘생동하는 무의식’이기에, 끊임없이 우리의 의식에게 자신의 얘기를 들려주기 위한 말을 걸어오고 있다. 이 생동하는 무의식은 우리가 아무리 지성의 과학기술을 통해 물질세계의 이치를 잘 이해하게 되고 또 그것을 통해 우리의 물질적 삶을 풍요롭게 만들어간다 할지라도, 도저히 그런 것으로써 채워질 수 없는 내적 갈망을 불러넣는 형태로 우리에게 말을 걸어온다. 그것은 우리의 의식에게, 우리가 물질적 풍요만을 좇고 사는 것이 우리 자신의 본연의 모습을 잃고 사는 것은 아닌지를, 우리의 삶은 물질에 대한 이해와 지배 이외의 다른 중요한 과제를 안고 있는 것이 아닌지를, 일깨우는 것이다. 왜냐하면 우리 인간이란, 자신의 타자인 물질에 뛰어들어 자신의 뜻을 펼쳐나가는 생명과 원래 하나를 이루는 것인데, 이러한 인간이 물질에만 매달리며 산다는 것은 바로 생명의 자기상실이기 때문이다.²⁸⁾ 이 생동하는 무의식은, 그것을 무의식으로 억압하고 있는 우리의 의식에게 이와 같은 자기상실의 위험을 일깨워주고 있는 생명으로서, 우리에게 잃어버리고 있는 자신을 찾아 되돌아오는 긴 여정을 시작하도록 우리를 부르고 있는 것이다.

이 생동하는 무의식은, 곧 생명의 자기 인식을 담고 있는 본능이기에, 억압으로 인해 감추어져 있는 그것의 잠재력이 다시 활성화될 때 우리에게 생명의 가장 깊은 비밀을 알려줄 수 있는 ‘지혜로운 무의식’이다.²⁹⁾ 이 지혜로운 무의식은 그러므로, 무의식을 단지 성취되지 않은 자신들의 요구들로 들끓고 있는 성적 충동들의 장소로만 보는 프로이트의 무의식이 아니라, 그

28) “의식은 물질을 주파해가면서, 그 속에서 자신을 상실한다.(EC, 647)”- 여기에서의 이 ‘의식’은 인간의 의식을 말하는 것이 아니라 생명 자체를 말하는 것이다.

29) “우리가 그것에게 물을 수 있고, 그것이 우리에게 대답해줄 수 있다면, 그것은 우리에게 생명의 가장 깊은 비밀을 넘겨줄 것이다.(EC, 635)”

것과 대립하는 욕의 무의식이다. 프로이트에 대한 욕의 대립의 이유가 무의식에 대한 화해할 수 없는 이해의 차이에 있다는 것은 잘 알려져 있다. 프로이트가 문명화된 인간의 정상적인 규범의 삶을 위해 억압되어야만 했던, 또한, 그렇기 때문에 숨죽인 어두운 이면 속에 숨어서 끊임없이 이 정상적인 삶을 어지럽히고 있는, 성적 충동들의 무분별한 정념만을 보는 무의식에서, 욕은 이러한 정상적인 삶 속에서 구현되고 있는 인간의 지성적인 자기 이해를 초월하는 훨씬 더 깊고 근원적인 새로운 자기 이해에 우리를 이끌어가는 지혜가 숨겨져 있음을 발견한다. 하지만 이처럼 지성의 저편으로 우리를 이끌어가는 이러한 무의식의 지혜는, 바로 그렇기 때문에, 지성의 논리를 초월하는 새로운 언어로, 즉, **상징(원형)**이라는 언어로, 자신을 나타내게 되며, 그렇기 때문에 그것은 지성이 단박에 이해할 수 있는 명료한 **해답**의 형태로서가 아니라 지성이 끊임없이 계속해서 풀어가야 할 **문제**의 형태로 자신을 나타내는 것이다.³⁰⁾ 그런데 욕은 이 지혜로운 무의식과 그것의 언어인 이러한 원형(상징)에 대한 자신의 이론을 바로 베르그손으로부터 이끌어 오고 있다.³¹⁾ 자신의 원형 개념을 처음으로 소개하는 글인 ‘본능과 무의식’에서, 욕은 본능에 대한 베르그손의 이론에 찬성을 표현한 후, 자신이 말하는 원형이란 바로 베르그손이 말하는 본능, 즉, 생명의 자기 인식으로서의 본능을, 활성화되도록 하는 것이라고 말하고 있다. 즉, 본능은 이러한 원형에 대한 인식을 통해 작용하는 것이며 이 원형이 보여주는 것을 좇는 것이라고 말하고 있는 것이다. “본능을 활성화시키는 이러한 이미지들은 선형적이며 본래부터 타고난 직관의 형식들 *a priori*, *inborn forms of intuition*이다. (...) 이들 선형적이며 본래부터 타고난 직관의 형식들이 원형들이다. (...) 내가 원형, 혹은 원초적 이미지라고 부르는 것은 본능의 자기 인식, 즉, 본능 자신이 스스로에 대해 그리는 초상화이다.”³²⁾ 욕이 자신

30) 『차이와 반복』에서 들뢰즈는 무의식이란 억압된 충동의 장소이기보다는 ‘문제와 물음을 제기하는 심급’이라고 주장한다- Deleuze(1968), 141, 143 참고. 무의식에 대한 이와 같은 들뢰즈의 이해는 프로이트와 대립하는 욕의 이해를 계승하고 있는 것이며, 따라서 욕이 계승하고 있는 베르그손의 이해를 계승하고 있는 것이다.

31) 욕의 무의식과 원형 개념에 대한 베르그손의 영향에 대해서는 Kerslake (2006)를 참고하라.

32) Jung (1919), 136.

의 원형을 **선형적인 것**으로 규정하고 있다는 것에 주목하자. 그러므로 이 원형은 어떤 실제의 체험(즉, 어떤 경험적인 사건)으로부터 연원하는 것이 아니다. 따라서, 가령 정신병리적 환자들의 환상 속에서 자주 발견되는 ‘엄마의 원형’은, 옴에 따르면, 환자의 유아 시절에 그의 성적 욕망을 실제로 만족시켜줄 수 있었던, 혹은 과거에 그렇게 자신을 만족시켜줄 수 있었던 존재로 성년이 된 환자가 지금 돌이켜 상상하고 있는, 엄마(즉, 환자의 **개인적, 경험적 엄마**)를 가리키는 것이 아니며, 따라서 이러한 원형에 의해 활성화되는 환자의 본능이 쫓고 있는 것도 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이 아니다. 이러한 원형과 본능의 출현은, 환자의 무의식 속에 억압되어 있는 것이 환자 자신의 개인적, 경험적 차원으로 환원되지 않는 더 깊은 차원의 진실이라는 것을 말해주는 것이며, 따라서 이러한 원형을 통해서 자신을 나타내는 무의식 역시 자신이 개인적이고 경험적 차원을 넘어서는 초개인적이고 초경험적 차원의 것이라는 것을 말해주고 있는 것이다. 이로써 우리는, 무의식을 단지 개인의 경험적 차원의 것(즉, 엄마에 대한 근친상간적 욕망)으로 환원시키는 프로이트에 맞서는 옴의 무의식이 어떻게, 무의식을 지성의 발전을 위해 억압되어야만 했던 우주적 생명 자체에로 확대시켜 나간 베르그손의 무의식을 이어받고 있는 것인지를 분명히 알게 된다.

무의식의 본성이 프로이트의 주장처럼 성적 충동이나 혹은 그렇지 않느냐에 따라, 이러한 무의식의 작용에 의해 발생하는 것으로 설명되는 정신병리적 현상들의 의미와 가치 또한 필연적으로 달라질 수밖에 없을 것이다. 마조히즘masochisme에 대한 들뢰즈의 새로운 이해는 무의식의 본성에 대한 베르그손과 옴의 새로운 이해로부터 나오는 것으로서, 무의식에 대한 이러한 새로운 이해가 어떻게 정신병리적 현상들의 분석에 구체적으로 적용되어 이 현상들의 의미와 가치에 대해 프로이트의 것과는 다른 새로운 설명을 제시해줄 수 있는지를 보여준다.³³⁾ 마조히즘은 프로이트에게 매우 특권적인 의미를 가지는 현상일 수 있다. 왜냐하면 마조히즘을 지배하는 핵심적인 환상이 ‘엄마의 이미지’라는 것은 너무나도 뚜렷이 드러나기 때문에, 즉,

33) 옴 자신이 직접 마조히즘에 대해 다룬 경우는 없다고 한다 - Kerslake (2006)를 참고하라

마조히스트에게서 나타나는 욕망이 엄마를 향한 욕망이라는 것이 너무도 분명해 보이기 때문에, 이 도착신경증은 무의식에 대한 프로이트의 주장, 즉, 무의식 속에 억압되어 있는 것은 성적 충동이며 또한 모든 성적 충동의 근원은 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이라는 주장을, 가장 직접적이고 강렬한 방식으로 뒷받침해줄 수 있는 경우로 보이기 때문이다. 그런데 들뢰즈는 마조히즘을 지배하는 이 엄마의 이미지는, 프로이트의 주장과는 달리, 유아기의 실제 체험으로도, 또한 성년기의 사후적 상상으로도, 결코 환원되지 않는 것이라고 주장한다. 왜냐하면 그렇게 환원시킬 경우, 이 엄마의 이미지와 연결되어 있는 또 하나의 중요한 마조히즘의 환상인 ‘재탄생’의 이미지가 결코 설명될 수 없기 때문이다. 그러므로 들뢰즈는 마조히스트의 욕망을 일깨우는 이 엄마의 이미지는 용이 말하는 의미에서의 하나의 상징(원형)이라고 주장한다. “이 상징은 자기 자신 이외의 다른 것에 의해서 설명되지 않는다. (욕망이나 경험적 사건으로부터 상징이 만들어지는 것이 아니라) 반대로 상징이야말로 욕망을 만들어내고 욕망의 대상 역시 만들어내는 궁극적인 출발점이다. (...) 실로 무의식에 있어서는 모든 것이 상징이다. 성적 욕망도 상징이고, 죽음도 역시 상징이다.”³⁴⁾ 그렇다면, 결코 억압된 성적 충동으로부터, 즉, 이 성적 충동의 근원인 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’으로부터, 만들어진 것이 아닌 이 상징(엄마의 이미지)이 만들어내는 이 욕망은 대체 무엇을 욕망하는 것일까? 이 상징을 좇는 마조히스트의 욕망이 진실로 원하고 있는 것은 무엇일까? 다시 말해, 이 상징이 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’을 나타내고 있는 것이 아니라면, 그것은 무엇을 나타내고 있는 것이며, 마조히스트는 어떤 이유에서, (그에게 ‘고통당하는 것을 좋아하는 자’라는 잘못된 규정이 주어질 정도로) 자신에게 가해지는 그토록 무서운 고통을 기꺼이 감내하면서 그렇게 열렬하게 이 상징이 보여주고 있는 것을 좇고 있는 것일까? 들뢰즈의 대답은, 경험적인 것으로 환원될 수 없는 이 상징은, 바로 마조히스트의 경험적 자아(문명화된 정상적인 규범의 삶을 살아가는 자아)의 발달을 위해 희생되어야 했던 자아의 소외된 부분을 나타내고 있는 것이며, 이 상징을 좇는 마조히스트의 욕망은 바로 이

34) Deleuze (1961), 12

소외된 자아의 자기회복의 욕망을 나타내고 있다는 것이다. “정신병리적 현상의 치료는 상징을 해체시켜 실제의 사건으로 바꿔놓는 문제가 아니라, 이 상징 속에 내포되어 있는 초현실적인 것(즉, 경험적인 것을 넘어서는 것)을 이용하여, 우리의 인간성 중에서 소외되어 있는 부분에게 그 부분이 요구하는 온전한 발전을 되돌려 주는 문제이다. 모든 신경증은 두 개의 얼굴의 가지고 있다. 마조히즘은 법(문명화된 정상적인 삶의 규범)에 의해 파괴되는 우리 자신의 또 다른 부분이, 자신을 병들게 하는 이러한 파괴에 대한 자신의 저항을 병적인 방식으로 표현하는 것이며, 또한 이 병든 부분이 그러한 저항에 의해 자기 자신을 회복해 가려는 것이기도 하다.”³⁵⁾ 요컨대, 들뢰즈에 따르면, ‘엄마의 이미지’를 좇고 있는 마조히스트의 욕망이 진실로 좇고 있는 것은 ‘자아의 잃어버린 또 다른 부분’이며, 따라서 ‘엄마에 대한 근친상간적 욕망’이라는 표면적 인상의 이면에 숨겨져 있는 마조히즘의 진실은 ‘이 잃어버린 자아를 회복하려는 재탄생의 염원’이다. 그러므로 마조히스트가 겪어야 하는 고통은, 잃어버린 자아를 되찾는 길을 떠나기 위해, 여전히 끈질기게 자신을 엮매고 있는 경험적 자아(문명화된 정상적인 삶의 규범을 지키며 사는 자아)를 죽이기 위해 겪는 고통이며, 또한 성공의 보장이 없는 이 모험적인 길의 깊은 불확실성과 위험이 안겨다 주는 고통이다.³⁶⁾ 들뢰즈는 프로이트가 그의 주요 개념들과 방법들을 주로 히스테리 신경증에 대한 분석을 통해 얻고 있다는 것에 주목한다. 주로 젊은 청년들에게서 나타나는 이 신경증에는 실로 프로이트의 이론이 잘 통하는 데가 있다. 실제로 이 신경증을 유발하는 원인은 현실적인 이유로 인해 억압되어야만 하는 성적 충동인 것으로 보이며, 또한 이 신경증을 앓고 있는 환자들이 겪는 문제도 ‘어떻게 하면 타인으로부터 잘 사랑받을 수 있을까’ 같은 문제,

35) Deleuze (1961), 12.

36) 그러므로 모든 **진정한** 사랑에는 자기파괴적인 요소가, 즉, 경험적 자아를 파괴하는 요소가, 들어 있는 것이 사실일 것이다. 진정한 사랑은 분명히 진정한 자아를 찾아 가는 한 방법일 수 있기 때문이다. 마조히즘은 이러한 진정한 사랑의 방식이 극단화된 형태로 보인다. 들뢰즈가 『차이와 반복』에서, 서로 대립되는 것으로 보이는 **에로스**(사랑, 성애)와 **죽음본능** 사이에, 실은 전자 속에 이미 후자애로 넘어갈 수 있는 가능성이 내포되어 있다고 말할 때, 그는 진정한 사랑에 불가피하게 내재하고 있는 이러한 자기파괴적인 요소에 대한 생각을 이론화하고 있는 것일 게다.

즉, ‘경험적 현실에 잘 적응하기’의 문제인 것으로 보인다. 하지만, 들뢰즈에 따르면, 이러한 히스테리 신경증과는 다른 유형의 정신병리적 현상들, 즉, 청년의 고비를 넘긴 보다 성숙한 사람들에게서 주로 나타나는 다른 정신병리적 현상들은 프로이트의 이론이 발견하는 차원보다 더 깊은 차원의 무의식을 드러내고 있는 것이며, 그들이 겪고 있는 문제 또한 ‘타인에게 잘 보이기’와 같은, 경험적 현실에 잘 적응하기의 문제가 아니라, 이러한 경험적 현실에서 찾을 수 없는 자기 자신의 깊은 정체성을 찾아 헤매는 것 같은 본질적인 문제이다.³⁷⁾ 그러므로 들뢰즈는 융의 입을 빌어, 프로이트는 정신병리적 현상들 속에 숨어 있는 진짜 위험이 무엇인지도 모르며, 또한 그것들이 품고 있는 진짜 보물이 무엇인지도 모른다고 비판한다. “프로이트는 신경증에 대해서 주로 ‘그것은 단지 일 뿐이야’라는 식으로 경멸조로 말한다. 하지만, 융에 따르면, 신경증 속에는 우리에게 대한 가장 집요한 적, 혹은 우리를 위한 최고의 친구가 들어 있다.”³⁸⁾ 무의식 속에 억압되어 있는 것이 단지 성적 충동일 뿐이고, 이 사실을 드러내고 있는 정신병리적 현상들 스스로가 이 사실을 부끄러워하여 왜곡되고 위장된 모습으로 이 사실을 드러내고 있는 것이라면, 프로이트의 경멸조는 실로 그 대상에 어울리는 것일 게다. 하지만 무의식 속에 억압되어 있으면서 정신병리적 현상들을 통해 자신을 드러내는 것이 우리의 잃어버린 자아라면, 그것은 우리의 경험적, 현실적 자아를 끊임없이 위협하는 무서운 적이 될 것이며, 또한 동시에, 우리가 되찾아야 할 최고의 친구이기도 할 것이다. 이 친구, 즉, 그것을 되찾게 될 때 우리가 우리 자신의 본연의 모습을 회복할 수 있게 될 이 친구, 그것은 바로 베르그손이 말하는, 우리가 그것과 본래 하나를 이루고 있었던 생명 자체일 것이다. 그러므로 잃어버린 자아를 되찾으려는 이러한 노력이 꼭 정신병리적 현상들 같은 병리적 모습으로만 표현되는 것은 아닐 것이다. 융과 들뢰즈는 정신병리적 현상들 같은 수동적인 표현방식과는 달리 능동적이고 적극적인 표현방식의 예로, 사랑, 예술, 꿈, 약물중독, 비교(秘敎)적

37) “성년기 신경증자들의 문제는 자기 자신과 다시 화해하는 것이다. 즉, 그들의 인간성 속에서 미발달된 부분을 다시 발달시켜 그들의 인간성 속에 다시 통합시키는 것이다. - Deleuze (1961), 12.

38) Deleuze (1961), 12.

종교체험, 정치적 혁명의식 등을 든다. 하지만 우리는 이러한 능동적인 표현방식들 중에 ‘불교의 선정(禪定)’ 같은 보다 동양전통적인 방식도 함께 넣을 수 있지 않을까? 다시 말해, 어쩌면 베르그손의 ‘우주적 생명’ 이론은 불교의 선정 같은 동양전통적인 개념을 보다 현대적인 학문 언어로 이해하고 표현할 수 있는 길을 제시해줄 수 있지 않을까?³⁹⁾

투 고 일: 2016. 10. 03
 심사완료일: 2016. 10. 21
 게재확정일: 2016. 10. 21

조현수
 능인대학원대학교

39) 유튜브에는 ‘생명의 실상’이라는 제목으로, 우리나라의 여러 큰 스님들이 생명에 대한 불교의 이해를 들려주시는 강연들이 게시되어 있다. 불교의 선정 개념이 베르그손의 우주적 생명 이론과 연결될 수 있겠다는 우리의 생각은 이 강연들을 듣고 갖게 된 것이다.

참고문헌

- 김재희, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2010
- 주성호, 「베르그손과 프로이트의 무의식 개념 비교」, 『철학과 현상학 연구』
34. 2007.
- Bergson, H., *Œuvres*, Édition du Centenaire, 1959.
- Deleuze, G., “De Sacher-Masoch au Masochisme(1961)”,
<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-2>.
— *Bergsonism*, PUF, 1966
— *Différence et Répétition*, PUF, 1968
- Fox-Keller, E. *Century of the Gene*, Cambridge : Harvard University
Press, 2009.
- Freud, S., *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Bd. III,
S.Fischer, 1989.
- Jung, C. G., “Instinct and The Unconscious”, *The structure and dynamics
of the psyche*,
trans. R. F. C. Hull, ed. Herbert Read *et al.* New York and Princeton,
1960.
- Kaufmann, S. A. *At home in the univers :the search for laws of
self-organization and complexity*, New York : Oxford University
Press, 1995.
- Kerslake, C., “Insects and Incest: From Bergson and Jung to Deleuze”,
Multitudes 25, 2006. — *Deleuze and the Unconscious*, Continuum,
2007.
- Ruyer, R., “Bergson et le Sphex ammopile”, *Revue de Métaphysique et de
Morale*, 1959.

ABSTRACT

Duration and Unconsciousness

Jo, Hyun-Soo

In this paper, I try to show how the fundamental concept of Bergson's philosophy, duration, allows him to elaborate on a new theory of unconsciousness. As this theory is greatly different from that of Freud, and what psychopathy is depends upon what unconsciousness is, this difference in understanding of the latter makes it possible to have a different understanding of the former. We believe that Jung and Deleuze are among those who proceeded to develop this new possibility in a concrete form. To demonstrate this lineage from Bergson to Jung and Deleuze, I try to show how the two latter thinkers' appreciation of the meaning of certain psychopathic phenomena, which is different from Freud's, can be understood to have been produced by an elaborate application of the bergsonian conception of the unconsciousness.

Subject Class: Modern French Philosophy, Psychoanalysis

Keywords: Unconsciousness, Psychopathy. Duration, Life, Bergson, Jung, Deleuze