



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](#)

문학석사학위논문

베르그손의 『물질과 기억』에서
이미지와 물질의 관계
- 신체 개념의 변화를 중심으로 -

2016년 2월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
엄 태 연

국문초록

이 논문의 목표는 베르그손의 『물질과 기억』에서 물질과 이미지 사이의 관계를 드러내 보이는 것이다. 베르그손의 두 번째 주저 『물질과 기억』은 “물질은 이미지들의 총체”라는 독창적인 규정으로 시작한다. 통상적으로 주석가들은 베르그손의 이 표현을 물질과 이미지를 동일시하는 입장으로 이해해왔으며, 여기서 이미지 개념은 존재론적 실재성을 부여받아 주체/대상 이분법을 허무는 새로운 존재자로 해석되었다. 그러나 최근 들어 이미지와 물질을 동일시하는 기존의 해석이 이미지 이론이 갖는 잠정성을 무시하고 있다는 점이 반복적으로 지적되고 있다. 이러한 지적에 따르면 베르그손의 물질관은 『물질과 기억』의 1장이 아니라 4장에 제시되고 있으며, 1장은 단지 논의의 과정에서 잠정적으로 제기된 “방법론적 픽션”에 불과하다.

하지만 『물질과 기억』 1장의 잠정성을 무시하는 기존의 해석이 이미지 이론을 무비판적으로 『물질과 기억』의 논의 전체로 확장시키고 있다면, 이미지 이론을 단지 픽션에 불과한 것으로 격하시키는 최근의 해석들은 그것을 과도하게 정당하지 못한 것으로 희생시키고 있다. 『물질과 기억』 1장과 4장에서 각기 베르그손의 단일한 물질관을 발견하려는 기존 해석과는 달리, 우리는 『물질과 기억』 속에는 물질에 대한 두 가지 관점이 공존하고 있다는 것을 주장한다. 더 나아가 『물질과 기억』의 논의 자체는 하나의 관점에서 다른 하나의 관점으로 이행하는 적극적 전개과정을 따라 펼쳐지고 있다. 우리가 보기에 이미지는 물질에 대한 즉자적 설명도, 새롭게 도입된 존재자도 아니며, 단지 물질과 실천적으로 교류하는 상식의 관점을 가리킨다. 베르그손은 이미지 이론을 통해 상

식이 그 정당성을 유지할 수 있는 실천의 영역을 드러낸 뒤에, 그러한 상식의 관점을 넘어 그것을 정초하는 물질의 형이상학적 본성에 대한 탐구로 이행하는 “상식 비판”의 이중적 작업을 수행하고 있는 것이다. 이미지 이론이 물질에 대한 “잠정적인” 논의로 여겨지기 위해서는 한편으로는 『물질과 기억』의 결론과는 독립적으로 이미지 이론이 상식의 입장으로 정당화될 수 있어야 할 것이고, 다른 한편으로는 그렇게 정당화된 상식의 관점에서 물질에 대한 형이상학적 관점으로서의 이행이 설명될 수 있어야 할 것이다. 따라서 우리의 작업은 다음과 같이 요약될 수 있다. 1) 잠정적 출발점으로 제시된 이미지 이론의 정당화, 2) 이미지 이론에서 물질 이론으로서의 이행 과정 추적, 3) 결론적으로 도달한 물질 이론 속에서 이미지 이론의 역할에 대한 설명.

『물질과 기억』 1장에서 드러난 바와 마찬가지로 상식은 물질을 “가장 막연한 의미에서” 제시된 “이미지들의 총체”로 파악한다. 여기서 이미지는 구체적인 내용을 결여한 채로 서로 작용-반작용하는 것이라는 실천적이고 형식적인 규정만을 갖는다. 『물질과 기억』 1장은 물질의 본성에 대한 탐구가 아니라, 우리가 물질과 어떻게 관계하는지에 대한 탐구이다. 이미지는 물질의 구성요소가 아니라 우리 정신과 물질 사이의 교류형식이다. 우리가 물질의 궁극 원소를 뭐라고 생각하건 간에, 그것은 우리에게 가능한 작용의 대상, 즉 이미지의 형태로 전제된다. 따라서 물질에 대한 모든 이론이 이미지를 필연적으로 전제한다는 베르그손의 주장은 우리의 상식이 갖는 실천적 관점이 실재를 있는 그대로 표상하지 못하며, 실재를 비교적 고립된 대상들의 작용연관으로 이해할 수밖에 없다는 점을 지적하는 것에 지나지 않는다. 물질과 정신, 사물과 표상의 중도에 위치한 이미지들의 총체는 물질과 정신이 만나는 순수한 경험의 영역에서 신체가 실천적으로 관계하는 작용연관의 총체

를 가리킨다.

실천적으로 물질과 교류하는 상식의 관점에서 물질의 본성을 탐구하는 형이상학적 관점으로의 이행 속에서 실마리의 역할을 하는 것은 신체 개념의 변화이다. 『물질과 기억』 1장에서 드러나는 것이 우리가 실천적으로 관계하는 작용연관의 총체로서 이미지들이라면, 여기서 베르그손이 실천의 주체가 되는 나의 신체를 전제하고 있다는 것은 자연스러운 일이다. 이때의 신체는 이미지들 가운데 하나의 이미지로, 지속을 결여한 채로 다른 이미지들과 작용-반작용을 주고받는 것에만 몰두하고 있는 순수 지각의 신체이다. 물론 이 경우에도 신체는 “최소의 의식”으로서 받아들인 작용을 선택하고 지연시킨다는 점에서 다른 이미지들과 달리 비결정성의 근원이 된다. 하지만 여기서 신체의 선택 능력의 기원은 설명되지 않으며, 신체는 특권적인 이미지로 단순히 전제될 뿐이다.

1장에서 성급하게 전제된 신체의 도입을 정당화하는 동시에, 지속을 결여한 신체에 그 지속을 되돌려주는 이중의 작업은 기억 이론을 통해 이루어진다. 베르그손이 기억 이론을 통해 신체의 역할이 이미지들 사이의 선택일 뿐이라는 순수 지각 이론의 귀결을 실증적으로 증명하려 한다는 것은 널리 받아들여져 왔다. 그러나 베르그손이 회상-이미지 너머의 순수 회상을 포착하고 실천적인 관심을 벗어나는 영역에 있는 이 순수 회상에 대한 형이상학적 탐구를 진행함에 따라, 신체의 개념이 변화를 겪게 된다는 것은 거의 주목되지 않았다. 기억의 운동에 대한 베르그손의 설명은 앞 장에서 단지 특권적인 것으로 전제되었던 신체를 우리의 정신에서 가장 현재적인 지점인 반복적인 습관-회상으로 이해하는 것을 가능케 한다. 신체는 여전히 이미지들 가운데 하나의 이미지이며 다른 이미지들과 작용을 주고받는 작용의 중심이지만, 그것은 시간 속에서 과거 경험으로부터 만들어진 습관들을 반복함으로써 운동 메

커니즘을 유지하는 습관-회상으로서 기억의 시간성 위에 정초된다. 『물질과 기억』 1장에서는 연역이 불필요한 것으로 단지 주어졌던 신체가 정신적 삶의 본성에 대한 형이상학적 논의를 통해서 비로소 ‘최소의 의식’으로서 “연역”되어 앞서 서술된 실천적인 이미지들의 세계를 다시 만나게 된 것이다.

이미지로서의 신체가 기억의 시간성을 그 배후의 원리로 가지고 있음이 드러남에 따라, 신체가 관계하는 이미지로서의 물질 배후에서도 물질의 고유한 시간성이 드러나게 된다. 물질은 우리의 정신과 마찬가지로 순수한 운동성이며, 물체의 모든 고정된 윤곽은 우리가 임의적으로 가한 실천적 형식에 지나지 않는다. 우리는 물질이 확장시키는 질적 차이들을 단번에 포착함으로써 물질로부터 이미지를 포착한다. 따라서 물질의 지속은 그 자체로 이미지들로 구성되어 있는 것은 아니지만, 그 부분적 표현들로서 이미지를 낳을 수 있는 이미지의 근거이다.

이미지들의 영역은 물질의 지속과 우리 정신의 지속이 서로 상호작용하기 위한 상대적으로 부동적인 공통의 영역이다. 나의 정신과 물질의 지속은 상호작용하기 위해 나의 신체-이미지와 물질적인 대상-이미지들의 평면을 요구한다. 이미지들의 영역 속에서 물질은 우리의 기초적 작용들에 따라 이미지들로 분절되어 주어진다. 이러한 이미지들의 평면을 어떻게 이해해야 하는가? 이미지들의 평면은 대상들의 지속의 불가분적 운동들을 분할 가능한 것으로 임의로 처분한다는 점에서 공간이다. 그러나 그것은 동질적인 과학의 공간이 아니라 나의 지속에 따라 배치된 공간이며, 나의 정신이 나의 신체의 욕구에 따라 대상들을 만나는 공간이다. 실천적 관심을 통해 재단된 물체들이 나열된 이미지들의 총체. 우리는 그것을 살아진 공간이라고 부를 수 있을 것이다.

주요어 : 이미지, 물질, 신체, 지각, 상식, 지속
학 번 : 2013-20051

목 차

제 1 장 서론 : 이미지 개념의 문제성	1
제 2 장 이미지에서 물질로	
: 물질에 대한 경험의 정적 분석	9
제 1 절 이미지 개념 도입의 맥락 : 순수지각이론	9
제 2 절 물질=이미지?	
: 이미지에 대한 일반적 해석들	18
제 3 절 이미지 개념 도입의 정당화	28
1. 상식의 관점	30
2. 순수한 경험으로서의 이미지	33
3. 이미지의 필연적 전제	38
제 3 장 기억 이론에서 신체의 역할과 지위	
: 회상-이미지의 선택과 습관-회상의 보존	46
제 1 절 두 종류의 기억과 신체의 역할	48
제 2 절 시간적 무의식 : 순수 회상과 기억의 운동 ...	56
1. 두 종류의 무의식	56
2. 순수 회상의 잠재성	60
3. 기억의 운동	66
제 3 절 지속하는 신체	73
1. 습관-회상으로서의 신체	73
2. 신체의 인식과 이미지의 지위	79

제 4 장 물질에서 이미지로	
: 물질의 본성 탐구와 이미지의 발생론	86
제 1 절 직관의 방법	88
제 2 절 물질의 운동성과 이미지의 발생론	96
제 3 절 신체와 이미지 : 비동등한 지속들의 매개면 ·	108
 제 5 장 결론 : 살아진 공간	 117
 참고문헌	 122
Abstract	126
Résumé	132

제 1장 서론 : 이미지 개념의 문제성

베르그손의 여러 저작들 중 『물질과 기억』은 가장 소화하기 어려운 축에 속하는 저작이다. 그 이유는 『물질과 기억』에서 베르그손의 논의가 심신이원론이라는 전통적인 문제를 다루면서도 당대의 최신 심리학의 논의를 적극 반영함으로써 독창적인 논의를 펼치고 있기 때문이기도 하지만, 『물질과 기억』에서 사용되고 있는 지각, 기억, 신체 등의 개념들이 일상적인 용례와는 굉장히 다른 방식으로 사용되고 있기 때문이기도 하다. 하지만 무엇보다도 『물질과 기억』을 읽기 어렵게 만드는 것은 이 책에서 중심적인 위치를 차지하고 있는 “이미지image”라는 개념을 어떻게 해석해야 하는지가 매우 불분명하다는 것이다. 베르그손은 물질을 이미지들의 총체ensemble d'images로 규정하며,¹⁾ 이는 『물질과 기억』의 전반부 논의에 상당한 비중을 차지한다. 하지만 베르그손은 자신이 이미지라는 개념을 정확히 어떤 의미로 사용하고 있는지 명료히 밝히지 않는다. 그는 단지 우리가 외적 세계의 실재성에 대한 논의에 대해 아무것도 알지 못한다면 우리는 “가장 막연한 의미에서의au sens le plus vague 이미지들” 앞에 서게 될 것이라는 모호한 규정을 내리고 있을 뿐이다.²⁾

1) MM 17/173 - 우리는 베르그손의 저작을 다음과 같은 약호로 인용한다. 『의식의 직접 소여에 관한 시론*Essai sur les données immédiates de la conscience*』(1889): DI, 『물질과 기억*Matière et mémoire*』(1896): MM, 『웃음*Rire*』(1900): R, 『창조적 진화*L'évolution créatrice*』(1907): EC, 『정신적 에너지*L'énergie spirituelle*』(1919): ES, 『도덕과 종교의 두 원천*Les deux sources de la morale et de la religion*』(1932): MR, 『사유와 운동*La pensée et le mouvant*』(1941): PM, 『잡문집*Mélanges*』(1972): Mél, 『강의록*Cours*』(1990): C, 『철학적 저술들*Écrits philosophiques*』(2011): EP. 인용된 페이지 수는 먼저 단행본 페이지 수를 기준으로 하였고, 전집(2001)에 실려 있는 저작은 빗금 뒤에 전집 페이지 수를 함께 인용하였다. 국역본이 있는 저작들의 경우 국역본의 번역을 참고하였으나, 논의의 매끄러움을 위해 번역을 임의로 수정해 인용하였다. 국역본이 없는 저작들의 번역은 인용자의 번역이다.

2) MM 11/169

책의 중심적 개념이 갖는 이러한 모호성은 『물질과 기억』의 출간 당대에도 지속적으로 지적되었으며, 이미지 개념에 대한 대중의 오해는 『물질과 기억』이 진행하는 논의의 난해함을 증폭시킬 수밖에 없었다. 베르그손이 『물질과 기억』 7판의 출간과 함께 이미지 개념에 대한 해설을 담은 서문을 추가했던 것은 이런 이유에서였다. 거기서 베르그손은 다음과 같은 설명을 통해 이미지 개념이 갖고 있는 지위를 보다 상세하게 규정하기를 시도한다.

우리에게 물질은 “이미지들”의 총체이다. 그리고 우리가 “이미지”로 의미하는 것은 관념론자가 표상이라고 부른 것 이상의, 그리고 실재론자가 사물이라 부른 것보다는 덜한 어떤 존재existence - 즉 “사물”과 “표상” 사이의 중도에 위치한 존재 - 이다. 물질에 관한 이러한 견해는 단순히 상식에 속하는 것일 뿐이다.³⁾

그러나 7판 서문에 추가된 이미지에 대한 이 새로운 규정도 여전히 모호한 규정이었다. 사물과 표상 사이의 중도에 위치한 존재라는 규정은 이미지에 대한 적극적 규정이라기보다는 이미지가 사물도 아니며 표상도 아니라는 소극적 규정에 불과하기 때문이다. 게다가 『물질과 기억』의 기존 서문이 1장에서 중심으로 드러나는 이미지 개념보다는 3장에서 이루어진 기억 이론에 중점을 맞추었던데 반해,⁴⁾ 7판 서문은 이미지에 대한 해설에 상당 부분을 할애하고 있다는 사실은 또 다른 오해를 증식시켰다. 이미지 개념에 대한 논의비중의 증가로 인해 사물과 표상 사이에 이미지라는 새로운 존재자를 도입한 것이 『물질과 기억』의 핵심적인 기여로 여겨지게 되었으며, 베르그손의 이미지는 전통 철학의 이미지 개념과는 달리 존재론적 실재성을 부여받은 독특한 존재자로 여겨지게

3) MM 1/161

4) “우리 작업의 출발점은 이 책의 세 번째 장에서 발견될 분석이었다. ... 그러나 정신의 삶에서 신체의 역할에 대한 이러한 설명은 과학과 형이상학 양면에서 너무 많은 난점들을 불러일으킨다. 책의 나머지 부분들은 각기 이러한 난점들에 대한 분석으로부터 나왔다.”(『물질과 기억』 초판 서문, Bergson, *Oeuvres édition du centenaire*, PUF, 1959, p.1490.)

되었다.⁵⁾ 따라서 『물질과 기억』에 대한 옹호도, 비판도 모두 베르그손이 사용하는 독특한 용법의 이미지 개념 주위에 머무르게 되었다.

하지만 베르그손이 사용하는 이미지 개념이 철학적 전통의 이미지 개념과는 구분되는 독특한 의미를 가지며 그러한 이미지 개념을 도입한 것이 베르그손 철학의 핵심적인 기여라면, 베르그손이 이 개념에 대해 취하고 있는 소극적인 태도는 다소 의아하다. 『물질과 기억』의 논의 과정 속에서 베르그손은 이미지 개념에 대해 적극적인 규정을 내림으로써 그를 옹호하려 한다가보다는 오히려 그것을 단순히 전제하고, 이미지 개념의 모호성을 해명하려 하지 않는 것처럼 보이기 때문이다. 베르그손이 이미지 개념에 대해서 보이는 소극적인 태도는 그가 자신의 독창적인 지속durée 개념을 전 저작에 걸쳐 반복적으로 설명하고 있는 것과는 대조적이다. 이미지 개념은 단순히 상식을 통해 받아들여지는 것으로 전제(물질에 대한 이러한 견해는 단순히 상식에 속한다)되거나 혹은 그것이 아닌 것과의 관계 속에서 소극적으로 규정(이미지는 표상도 아니고 사물도 아니다)되고 있을 뿐이다.

우리가 보기에 이미지 개념에 대한 베르그손의 이러한 태도는 베르그손의 이론 속에서 이미지 개념이 흔히 생각되는 것처럼 그렇게 핵심적인 지위를 갖는 것은 아님을 보여준다. 베르그손은 전통적인 이미지 개념을 비판하고 적극적으로 재규정함으로써 이미지에 대한 새로운 이론을 펼치려 하는 것은 아니다. 그는 단지 물질과 정신에 대한 논의를 진행하기에 앞서 논의의 출발점을 상정하기 위해 놓아야 할 출발점을 이미지라는 “막연한” 용어를 통해 지칭하고자 하는 것이다. 우리가 보기에 『물질과 기억』에서 드러난 이미지 개념의 모호성은 베르그손에 의해 의도된 모호성이며, 이렇게 “막연한 의미에서의” 이미지 개념은 물질의 구체적인

5) “베르그손은 이 ‘이미지’에다가 전통적인 이미지 개념과는 전혀 다른 의미와 보다 상승된 존재론적 지위를 부여하면서 이 모든 문제를 풀어나간다. ... 베르그손에게는 관념보다 이미지가 실재성을 더 갖는다. 이미지는 참된 실재의 불완전한 가상도 아니고, 순수하게 주관적인 표상도 아니다. 이미지라는 개념은 ‘우리 의식의 상태’이면서 동시에 ‘우리로부터 독립적인 실재’라는 모순적인 현상, 즉 지각이라는 역설적 사태를 드러내기 위한 개념이다.”(김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.28)

내용과 그 본성을 규정하지 않은 채로 물질과 정신의 일상적인 교류형식만을 규정하기 위해 베르그손에 의해 채택된 것이다. 베르그손은 상식의 관점에서 우리가 물질과 만나는 일상적인 교류형식을 “이미지”라는 단어를 통해 규정한 뒤, 그러한 상식의 관점을 정초할 수 있는 물질의 본성에 대한 탐구로 이행하는 이중적인 작업을 수행하고 있는 것이다. 베르그손의 논의 전체는 우리의 상식의 입장이 타당성을 가질 수 있는 영역을 정확히 한정함으로써 그 상식의 근거를 정초하는 ‘상식 비판’으로 여겨질 수 있다. 여기서 이미지라는 개념은 물질의 본성을 통해 정초되어야 하는 물질의 궁극적 원소에 대한 상식의 관점을 가리킨다.⁶⁾

따라서 우리의 작업은 우선 『물질과 기억』의 논의에서 출발점으로 상정된 이미지 개념이 갖는 잠정적이고 모호한 의미를 보여주는 것으로 시작할 것이다. 우리 논문의 2장은 물질의 본성에 대한 탐구의 출발점으로서 이미지들의 총체가 갖는 지위를 검토한다. 이미지 개념은 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 물질과 지각 간의 관계를 다루면서 논의 속에 도입된다. 그런데 이미지 개념은 단독으로 논의 속에 등장하는 것이 아니라 그 이미지를 지각하는 “나의 신체corps”와 밀접한 관련을 가지고 등장한다. 여기서 나의 신체는 단순히 받아들인 작용action⁷⁾을 선택하고 지연시키는 능력만을 가진 “최소의 의식”으로 이미지들의 총체와 함께

6) 베르그손 당대에 심리학의 논의들이 이미지를 중심으로 이루어져있음을 감안해본다면, 베르그손이 여기서 물질에 대한 상식의 관점을 표현하기 위해 이미지라는 용어를 선택한 이유를 잘 이해할 수 있다. “이 문제에 대한 나의 관점은 **물질의 궁극적 원소들이 전체에 대한 이미지로 생각되어야 한다는 것이 분명한 것으로 고려되었던 시대에** 표명되었기 때문에 독자들을 어리둥절하게 하고 내 저작 중에서 이해 불가능한 부분으로 등한시되었다.”(베르그손이 1938년 7월 3일 차펙 Čapek에게 보낸 편지, Čapek, “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 143, n°1-3, Paris, PUF, janvier-mars 1953, p.58.에서 재인용. 강조는 인용자)

7) 신체corps와 작용action은 각기 물체corps와 행동action으로도 번역될 수 있다. 우리가 곧 살펴보겠지만, 물체corps와 신체corps, 작용action과 행동action을 연결짓는 논의는 베르그손의 물질 이해에서 가장 중요한 직관 중 하나이다. 하지만 이러한 표현의 동일성이 한국어 번역에서는 잘 살아나지 않는다. 신체corps와 물체corps의 경우 “체”를 공유한다는 점에서 양자를 연관시킬 여지가 보이나, 작용action과 행동action이 동일한 표현임을 알기란 쉽지 않다. 여기서는 부득이하게 action을 모두 작용이라고 번역하여, “신체의 작용”과 같은 표현을 사용하고자 한다. 하지만 이 표현이 “신체의 행동”까지 포괄하는 넓은 표현임에 주의해야 한다.

전제된다. 하지만 단지 이러한 신체만으로도 지각이 발생할 수 있음을 보임으로써 베르그손의 순수 지각 이론은 지각이 정신과 물질이라는 본성상 다른 두 영역 사이에서 이루어지는 것이 아니라, 이미지들의 평면이라는 단일한 논의의 장 속에서 서로 다른 작용 양식을 가진 두 이미지, 나의 신체의 이미지와 이미지들의 총체로서의 물질 간의 관계로부터 나온다는 것을 보여준다.(1절)

많은 베르그손 주석가들은 이렇게 단일한 논의의 장으로 설정된 이미지들의 평면에 즉자적 실재성의 지위를 부여한다. 그들은 이미지들의 총체라는 물질 규정을 물질에 대한 베르그손의 최종적 규정으로 받아들이고, 순수 지각에 대한 논의 속에 등장한 베르그손의 이미지 개념을 정신과 물질의 이원론을 넘어서기 위해 새로이 도입된 존재자(ontological entity)로 이해한다. 하지만 이러한 해석은 베르그손이 『물질과 기억』 1장에 부여하고 있는 잠정적인 성격을 해석하지 못할뿐더러, 이미지 개념을 어떻게 정당화할 수 있는지도 보여주지 못한다. 전통적 해석의 이러한 문제들로 인해 최근의 주석가들은 베르그손의 이미지 이론을 단지 “방법론적 픽션”에 불과한 것으로 비판하기도 한다. 우리는 최근의 주석가들과 마찬가지로 전통적인 해석을 비판하는 한편, 이미지 이론을 완전히 무시하는 최근의 해석들은 너무 과도하다는 것을 지적함으로써 이미지 개념을 정확하게 해석하는 작업이 필요하다는 것을 드러낼 것이다.(2절)

이미지 개념을 즉자적 실재성으로 해석하는 전통적 해석과 이미지 이론 전체를 픽션에 불과한 것으로 격하시키는 최근 해석의 가장 큰 난점은, 베르그손이 이미지들의 총체를 물질에 대한 모든 이론이 전제해야 할 것으로 여긴다는 점을 정당화하지 못한다는 것이다. 우리는 이미지 개념이 신체의 작용과의 관계 속에서 규정된다는 점을 통해 이미지 개념이 즉자적 물질이라기보다는 우리의 신체가 물질을 만나는 가장 순수한 경험이라는 것을 보일 것이다. 우리는 인식하기 이전에 작용함으로써 외부와 관계하며, 이미지 개념은 이렇게 물질에 대한 상식의 입장이 근거하고 있는 우리의 실천적인 관점을 표현한 것에 지나지 않는다.(3절)

하지만 이러한 논의는 단지 물질과 정신이 만나는 지점에 대한 서술일 뿐이며, 물질에 대한 본성만큼이나 우리 정신의 본성도 제대로 보여주지 못한다. 그것은 우리의 정신으로부터 우리 정신의 본성인 지속을 삭제함으로써 정신의 메커니즘 전체를 “최소의 의식”인 신체로 환원하였다. 순수지각이론에서 지속을 결여한 것으로 전제된 우리의 신체가 그 정신적 본성을 회복하기 위해서는 기억에 대한 논의가 덧붙여져야 할 것이다. 따라서 우리 논문의 3장은 베르그손의 기억 이론이 어떻게 이미지들의 평면에서 정신의 본성을 향해 나아가는지를 보여주는 것이다. 우리는 우선 기억의 경우에서도 지각의 경우에서와 마찬가지로 우리의 신체의 역할이 작용의 선택에만 속하는 것을 보여줌으로써 기억의 보존이 신체와는 별도의 정신적 원리를 필요하다는 것을 보일 것이다.(1절)

이러한 정신적 원리에 대한 탐구는 우리의 실천적 관심을 넘어서는 것이며, 따라서 상식의 관점이 머무는 우리의 판명한 의식에 드러나지 않는다. 따라서 이에 대한 탐구는 앞서 이루어진 상식적 입장에 대한 탐구와는 달리 이미지들로 표현될 수 없는 “무의식적 영역”에 대한 탐구가 되어야 한다. 회상-이미지들에서 순수 회상으로 넘어가는 이러한 논의 속에서 어떠한 단절도 발견하지 못하는 기존의 해석들과는 달리, 우리는 논의가 진전해감에 따라 베르그손이 정신적 영역에서 이미지와 지속의 관계를 변화시켜가고 있음을 보여주고자 한다. 회상-이미지들 너머에서 회상-이미지들의 보존의 원리로 기능하는 순수 회상의 영역에 대한 탐구는 우리의 정신 활동의 기체가 과거를 현재로 연장시키는 끊임없는 질적 흐름, 즉 지속임을 보여준다.(2절)

우리의 정신의 원리로서 순수 회상의 영역이 드러나고 나면, 앞서 “최소의 의식”으로 단지 전제되었던 신체는 이제 그 보존을 위해 기억의 활동성 위에 정초되어야 한다. 주석가들은 여기에서도 논의가 진전됨에 따라 신체 개념이 변화하고 있다는 것에 거의 주목하지 않았다. 하지만 앞서 현재적인 평면 위에서 이미지들 가운데 하나의 이미지로 작용의 중심을 차지하던 신체는 이제 우리의 기억 속에서 가장 현재적인 지점으로 재규정되며, 이러한 재규정을 통해 현재의 시간성 자체가 신체의 행위를

통해 이해되어야 할 것이다. 이렇게 기억에 정초된 것으로 재규정된 신체 개념은 신체와 함께 전제된 이미지들의 총체에 대한 재해석을 이끌어낸다. 이제 이미지들의 총체가 자리하는 물질의 현재적 평면은 신체의 행위를 통해 절단된 *découpé* 평면이 된다. 이와 마찬가지로 이미지들의 총체 역시도 물질적 세계 자체가 아니라 신체의 욕구를 통해 분절된 *articulé* 물질로 이해되어야 한다. 우리의 신체는 습관-회상을 통해 특정한 자극에 특정한 반응을 내보내는 운동 메커니즘을 보존하며, 우리가 최초로 경험하는 것은 우리에게 도달하는 다양한 외부 자극이라기보다는 그 자극들에 대한 비교적 안정적인 우리의 반작용들이다. 따라서 신체와 함께 가정되는 이미지는 우리가 신체의 욕구에 따라 물질을 만나는 최초의 분절된 경험을 의미하게 된다.(3절)

이미지들의 평면이 물질에 대한 최종적 규정이 아니라 단지 우리의 신체의 욕구에 따라 분절된 실천적 관점에 불과하다는 것이 밝혀지게 되면, 우리는 순수 회상을 통해 정신의 본성을 탐구한 것과 동일한 방식으로 실천적 관점으로부터 멀어짐으로써 물질의 본성에 대한 탐구를 진행할 수 있을 것이다. 우리 논문의 4장은 베르그손이 진행하고 있는 물질에 대한 형이상학적 탐구 과정을 다룬다. 먼저 우리는 베르그손의 ‘상식 비판’이 갖는 의미를 명확히하기 위해 베르그손이 사용하는 “직관 intuition”의 방법을 명료히 규정한다. 직관은 우선 상식이 갖는 실천적 관점에서 벗어나고 다음으로 실재와 일치하려는 노력을 의미한다.(1절)

정신적 영역에서는 이러한 노력을 기울이는 것이 비교적 수월했다. 실천적 영역에서 벗어나 정신의 본성 자체와 일치한다는 것은 우리 자신이 되는 것을 의미했기 때문이다. 하지만 동일한 방식이 물질에 적용하려면 물질이 우리의 정신과 동형적임이 보장되어야 할 것이다. 따라서 우리의 정신적 영역에 우선적으로 적용되었던 직관의 방법을 우리의 외적 물질들로 확장될 수 있으려면, 먼저 물질 자체가 우리의 정신적 활동과 유사한 의미에서의 활동이라는 것이 확보되어야 할 것이다. 『물질과 기억』 4장은 물질을 순수한 운동성으로 규정함으로써 물질의 본성을 우리의 정신과 유사한 활동으로 규정하는 작업을 수행하고 있다. 물질의 운동성에

대한 탐구는 물질이 우리의 정신과 마찬가지로 과거를 현재로 연장시키는 질적 흐름, 즉 지속으로 규정될 수 있음을 보여준다.(2절)

물론 물질의 지속은 우리 정신의 지속과 동일시 될 수 없으며, 우리의 정신과 구분되는 “리듬의 차이”를 갖는다. 물질은 우리 정신의 긴장 tension 운동과는 반대 방향으로 운동하는 확장 extension 운동으로서, 우리의 정신이 과거의 질적 차이들을 현재 속에 응축시키고 단번에 붙잡음으로써 새로운 것을 만들어내고 다소간 자유롭게 작용하는데 반해, 물질은 그 질적 차이들을 산재시킴으로써 단순히 앞 순간을 반복하는 거의 동질적인 운동이 된다. 우리의 우주는 이러한 서로 다른 리듬의 운동들이 공존하는 비동등한 지속으로 여겨질 수 있다. 이러한 비동등한 지속들은 서로 상호작용하기 위해 고유한 지속의 리듬을 배제한 상대적으로 부동적인 비인격적 장을 요구하며, 이러한 작용의 평면이 우리가 앞서 전제한 이미지들의 평면이다. 따라서 이미지들의 총체는 물질 자체라기 보다는 우리가 물질을 만나는 표면을 의미하며, 이런 의미에서 전통철학의 이미지 개념과 마찬가지로 실재에 대한 상으로 여겨질 수 있다. 베르그손의 철학적 기획은 이러한 실재에 대한 상으로부터 실재 자체, 즉 지속을 향해 “인간적 조건을 넘어서는 것”이다.(3절)

제 2장 이미지에서 물질로

: 물질에 대한 경험의 정적 분석

제 1절 이미지 개념 도입의 맥락 : 순수지각이론

이미지 개념에 대한 탐구를 진행하기에 앞서, 먼저 베르그손의 이미지 개념이 어떤 맥락에서 도입되는지를 살펴볼 필요가 있다. 베르그손은 물질에 대한 외적 지각의 메커니즘을 검토하면서 관념론자가 말하는 표상과 실재론자가 말하는 사물 사이에 위치한 존재로서 이미지를 도입한다. 이러한 논의 속에서 이미지 개념은 어떤 역할을 하는가? 이미지 개념의 구체적인 의미에 대한 논의를 진행하기에 앞서 먼저 이미지 개념의 의미에는 괄호를 쳐두고, 이미지 개념이 논의의 맥락 속에서 어떤 역할을 하는지를 살펴보자.⁸⁾ 순수지각이론의 논의 맥락 속에서 이미지 개념이 하는 역할을 정확히 한정함으로써 우리는 이미지 개념에 대한 종래의 해석이 이미지 개념의 역할을 논의의 맥락에서 필요한 것보다 과도하게 확대하고 있음을 볼 수 있을 것이다.

통상적으로 지각은 우리의 정신과 외적 실재와의 만남으로 이해된다. 한편으로 지각의 대상은 우리의 정신의 외부에 존재하며, 우리는 지각을 통해 외적 대상을 만난다. 하지만 다른 한편으로 지각 내용은 우리에게 속하는 것처럼 보이며, 우리의 지각은 외적 세계의 대상을 직접적으로 받아들이지 않는 것 같다. 지각의 이러한 외견상의 이중성은 지각이 서로 구분되는 두 실재를 연결하는 능력이라는 생각에 이르게 한다. 실재

8) 다음 절에서 논의할 것이지만, 우리가 보기에 이미지 개념에 대한 이러한 유보적인 태도는 여기서 베르그손이 취하고 있는 태도와도 잘 어울린다. 베르그손 역시 이미지 개념을 명확하게 규정하려하기보다는 이미지 개념을 “가장 막연한 의미”(MM 11/169)로 이용하고 있을 뿐이다. 우리가 보기에 이 의도된 모호함은 『물질과 기억』의 논의의 잠정적인 출발점으로서의 이미지 개념의 중요성을 잘 보여주는 것이다.

론자의 관점에서, 한편으로는 즉자적 사물이 존재하며 사물은 우리와 독자적으로 존재하지만, 다른 한편으로 지각 과정에서 우리는 사물의 표상만을 갖게 되며 사물 자체는 우리가 그에 대해 갖는 표상과는 전혀 닮지 않은 것으로 존재할 뿐이다. 하지만 사물이 그에 대해 우리가 갖는 표상과 닮지 않았다면, 우리는 왜 우리의 외부에 그러한 사물을 남겨두어야 하는가. 표상과 닮지 않은 사물을 우리의 외부에 남겨두어야 할 어떤 이유도 발견할 수 없기 때문에 관념론자는 우리가 지각하는 대상이 단지 우리가 그에 대해 갖는 관념들일 뿐이라고 생각한다. 관념론자의 입장에서 이 대상들은 우리와 독자적인 실재성을 갖지 않으며, 단지 우리에게 대해서만 주어져 있을 뿐이다.

베르그손은 물질에 대한 관념론과 실재론의 이러한 개념 규정을 모두 지나친 주장들로 비판한다. 사물을 우리가 갖는 표상과는 전혀 다른 것으로 규정하건, 아니면 사물을 우리가 갖는 표상 자체로 환원하건 간에, 이 두 경우에서 모두 지각은 표상을 만들어내는 신비하고 기적적인 능력으로 규정되어 있기 때문이다. 외적 사물은 전적으로 우리와 독립적이고 우리의 표상과 닮지 않은 반면 우리의 표상은 전적으로 우리에게 의존적이고 우리의 내적 경험에 속한다는 것을 전제하고 시작했기 때문에, 지각을 통해 양자를 매개하려는 시도는 장애물에 부딪힐 수밖에 없다. 우리는 우리의 표상 밖에 있는 존재에 대해 설명할 수 없기에, 우리 밖으로 어떻게 나가야 하는지를 이해할 수 없게 된다.

베르그손이 보기에 지각 능력의 역할과 외부 물질의 실재성에 대한 관념론과 실재론 간의 논쟁은 물질 *matière*, 지각 *perception*, 신체 *corps*에 대한 삼중의 이론적 오해에서 기인한다. 먼저 물질에 대해 살펴보자. 관념론과 실재론이 물질의 존재와 물질의 외양을 구분하고, 그것들을 지각을 통해 매개되어야 하는 서로 다른 층위에 위치시키는 반면, 베르그손은 “물질을 관념론과 실재론이 그것의 존재와 외양 사이에서 행했던 분리 이전의 상태에서 고려”⁹⁾하기를 촉구하고, 상식의 입장에 서기를 자처한다. 철학적 논의에 무지한 상식의 관점에서 우리가 지각하는 대상이 존

9) MM 2/162

재하지 않는다거나, 존재하기는 하지만 우리가 지각한 내용과는 다르다는 주장은 이해하기 힘들 것이다. 상식은 우리가 지각하는 대상이 우리가 지각하는 대로, 독자적으로 존재한다고 생각한다. 상식에 따르면, “우리에게 외적이면서도 우리에게 직접적으로 주어지는 실재가 있다.”¹⁰⁾

잠시 동안 우리가 물질에 관한 이론들과 정신에 관한 이론들에 관해, 외적 세계의 실재성이나 관념성에 관한 논의들에 대해 아무것도 알지 못한다고 해 보자. 그러면 나는 사람들이 사용할 수 있는 가장 막연한 의미에서의 이미지들 ... 앞에 있게 된다.¹¹⁾

여기서 이미지라는 개념은 표상과 실재라는 두 층 사이에 위치하는 것으로 도입된다. 이미지는 관념론자가 표상이라고 부르는 것과 실재론자가 사물이라고 부르는 것의 중도mi-chemin에 위치한 존재이다. 물질을 이미지들의 총체로 규정함으로써 관념론과 실재론의 대립구도는 다른 방식으로 설정된다. 이제 문제가 되는 것은 내가 보는 이 표상과 외부의 실재가 어떻게 일치하는지를 보여주는 것이 아니라, 우리가 외적 대상을 만나는 지점, “실재와 표상의 중도”에서 무슨 일이 일어나는지를 보여주는 것이다.

앞서 지적했듯이, 우리는 외적 대상을 두 가지 서로 다른 질서, 과학의 질서와 의식의 질서에 속해 있는 것으로 지각한다. 전통적으로 지각의 문제가 두 실재 사이의 만남을 통해 해결되어야 한다고 여겨졌던 이유가 바로 이것이다. 하지만 베르그손은 서로 다른 영역에 존재하는 두 가지 질서의 실재가 어떻게 만나는지를 묻는 관념론과 실재론의 문제를 어떻게 동일한 하나의 이미지가 서로 다른 두 체계에 들어갈 수 있는지의 물음으로 대체한다. 한편으로 과학의 체계에서 이미지들은 각기 자기 자신에 대해서pour elle-même 변화하며, 결정된 자연의 법칙을 따른다. 다른 한편으로 의식의 체계에서 이미지들은 작용의 중심centre d'action으로 주어진 나의 신체에 대해서 변화하며, 내 신체의 가벼운 변양에도 마치

10) PM 211/1420

11) MM 11/169

만화경처럼 전체적으로 동요된다. 관념론과 실재론은 이 두 가지 체계 중 하나로부터 다른 하나를 도출하려는 것으로 이루어진다. 하지만 이 두 질서는 각기 자족적이며, 어느 하나의 체계는 다른 체계에 덧붙을 이유가 없기 때문에 관념론과 실재론은 각기 기계로부터의 신deus ex machina에 호소하지 않고서는 이러한 도출과정을 성공할 수 없다. 이런 이유로 의식과 독립적인 과학의 체계에서 출발하는 실재론은 우리의 뇌에 실재로부터 표상을 만들어내는 기적적인 능력을 부과하고, 자족적인 의식의 체계에서 출발하는 관념론은 자연의 질서를 설명하기 위해 사물과 정신 사이에 일종의 예정조화를 가정하는 것이다.¹²⁾

과학의 체계에서와는 달리 의식의 체계에서 각각의 이미지는 나의 신체에 대해서 변양한다. 따라서 이 두 체계 사이의 차이를 설명하는 일은 결국 내 신체가 어떤 점에서 특권적인 이미지인지를 설명하는 일로 귀결된다. 앞서 살펴보았듯이, 관념론과 실재론은 나의 신체가 표상을 만들어냄으로써 서로 다른 두 질서의 실재를 매개하는 능력을 가지고 있다는 것을 신체의 특권으로 생각한다. 관념론이건 실재론이건, 전통 철학은 표상의 세계를 실재의 세계와 명료히 구분하고, 표상의 세계를 만들어내는 능력을 나의 신체(실재론) 혹은 나의 의식(관념론)에 부과한다. 그러나 베르그손은 표상을 만들어내는 신비한 능력을 신체에 부과하는 것을 거부한다. “나의 신체가 물질이라고 말하든, 이미지라고 말하든”¹³⁾ 나의 신체는 물질세계 혹은 이미지들의 세계 속에 포함되어 있을 뿐이다. 내 신체도 다른 이미지들과 마찬가지로 하나의 이미지로서 다른 이미지들과 작용-반작용하고 있다. 즉 물질이 이미지들의 총체라면, 내 신체는 이미지들 가운데 하나의 이미지인 것이다. 하지만 내 신체는 다른 이미지들과 다르게 다소간 특권적인 위치를 점하고 있는데, 그것은 내 신체가 다른 이미지와는 다르게 받아들인 작용에 바로 반작용하지 않고 “기다리거나 심지어 아무것도 하지 않는 것”¹⁴⁾도 허용하기 때문이다. 자연의 법칙에 따라 결정된 방식으로 운동하는 이미지들의 총체 속에서 결정된 방식

12) MM 22-24/177-179

13) MM 14/171

14) MM 12/169

의 운동을 단지 지연시키는 것만으로도 나의 신체는 우주 속에 비결정성을 도입한다.

여기서 내 신체의 특권이 단지 받아들인 운동의 지연에 불과하다는 점에 주목해야 한다. 신체는 이중적인 지위를 가지고 도입된다. 우선 그것은 필연적으로 움직이는 이미지들의 총체로서의 물질세계와는 달리 비결정적인 운동을 선택할 수 있다는 의미에서 특별한 이미지이다. 하지만 다른 한편 그것 역시도 하나의 이미지로서 다른 이미지들의 총체와 마찬가지로 물질세계의 일부를 이룬다. 프레데릭 보름스Frédéric Worms의 말처럼, 신체는 선택을 수행한다는 점에서 이미 의식이지만, 그 역할이 정확하게 작용의 선택에만 한정되고 있다는 점에서 “최소의 의식”이라고 부를 수 있을 법하다. “표상들을 생산하거나 재생산하는 대신, 단지 선택을 행할 뿐인 … 이 최소의 의식은 우리의 구체적 의식과는 구분될 것이다.”¹⁵⁾ 이미지들 가운데 하나의 이미지에 불과한 신체, 더 구체적으로는 인간의 뇌는 다른 이미지들 전체를 만들어내는 기적적인 역할을 부여받을 수 없다. 이미지들은 우리에게 주어지며, 신체의 역할은 정확히 작용을 주고받는 것에만 한정되어야 한다. 이미지들의 총체의 중심을 점하고 있는 특권적인 나의 신체는 단지 작용의 중심centre d'action일 뿐이다.

이처럼 베르그손은 표상의 세계와 절대적으로 구분되어 있던 물질과 표상을 생산하는 기적적인 능력을 통해 두 세계를 매개하던 신체라는 전통철학의 개념들에 문제를 제기하여 그것들을 상식의 관점에서 재정립하려 한다. 이러한 논의는 지각의 문제에 어떤 변화를 일으키는가? 우선 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 것은 논의의 평면을 하나로 한정시킨다. “물질을 관념론과 실재론이 그것의 존재와 외양 사이에서 행했던 분리 이전의 상태에서 고려해 보”¹⁶⁾면 우리에게 주어지는 것은 단지 이미지들의 총체와 거기서 다소간 자유롭게 작용하는 특별한 이미지뿐이다. 다른 한편, 이 특별한 이미지인 신체는 더 이상 표상을 생산할 수 없으며, 단지 작용을 선별하는 능력만을 가질 뿐이다. 이렇게 주체 혹은 의식의 역할을 단지 작용에만 관련된 것으로 축소시킴으로써 베르그손은

15) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.18.

16) MM 2/162

지각의 문제를 다시 제기한다. 베르그손이 여기서 다루려고 하는 ‘순수’ 지각perception pure은 이러한 최소의 의식이 가질 법한 지각, “사실적en fait이라기보다는 오히려 권리적으로en droit 존재하는 지각”¹⁷⁾이며, “모든 형태의 기억mémoire을 배제시킴으로써 물질로부터 직접적이면서 동시에 순간적인 영상을 얻을 수 있는 존재가 가질지도 모르는 지각”¹⁸⁾이다. 베르그손은 왜 이러한 기묘한 지각을 설정하는 것인가? 그것은 지각과 기억의 혼동이 물질의 문제에 커다란 난점을 던지기 때문이다. 우리는 끊임없이 지각에 회상souvenir¹⁹⁾을 덧붙이고 있으며, 사실상 “회상들로 배어있지 않은 지각은 없다.”²⁰⁾ 이 때문에 전통철학은 지각과 기억을 모두 내적이고 주관적인 영상처럼 여기고, 단지 정도상의 차이différence de degré만 가지고 있는 개념들로 분류한다. 하지만 베르그손에 따르면 지각과 기억은 본성상의 차이différence de nature를 가지고 있다. 지각이 외재성과의 만남인 반면, 기억은 주체성의 척도이며 정신과 동의어이기 때문이다. 이런 이유로 베르그손은 지각으로부터 기억의 뭉치를 배제하고 최소의 의식으로서 신체만을 고려함으로써, 지각에 우리가 덧붙이는 내적인 측면을 배제하고 우리 자신이 외재성extériorité과 어떻게 만나는지를 보여주려는 것이다. 지각으로부터 기억의 영역을 제거한다면, “지각이 지각된 대상과 일치하는 비개인적인 기초fond impersonnel”²¹⁾인 순수 지각을 재발견할 수 있게 될 것이다.

그렇다면 순수지각은 어떻게 생겨나는가? 우리는 이미 물질을 이미지

17) MM 31/185

18) MM 31/185

19) 베르그손은 기억을 설명하기 위해 기억mémoire과 회상souvenir이라는 두 가지 용어를 사용하고 있다. 이 때 기억mémoire은 기억 능력, 혹은 기억의 총체를 가리키는 말로, 기억 내용, 혹은 개별적인 기억을 가리키는 회상souvenir과 구분된다. 사실 “우리는 어렸을 적의 기억souvenir을 기억mémoire 속에 담고 있다”와 같은 문장에서 볼 수 있듯이, 한국어에서는 양자 모두 ‘기억’이라는 표현을 통해 지칭되는 것이 적절하다. 『물질과 기억』 국역본(박종원 역)에서도 둘 모두를 ‘기억’이라 지칭하고 필요한 경우에만 전체기억mémoire과 부분기억souvenir으로 구분하고 있다. 이 논문에서는 일관된 표현을 위해 souvenir를 ‘회상’이라고 구분하여 번역한다. 하지만 회상souvenir 역시도 우리말 표현으로는 ‘기억’으로 읽히는 것이 적절함에 유의해야 한다.

20) MM 30/183

21) MM 69/214

들의 총체로 규정하고 신체를 이미지들 가운데 하나의 이미지로 만들었기 때문에, 다시 제기된 순수지각의 문제에서 물질과 의식이라는 두 실재 사이의 전통적인 대립은 결정된 운동과 비결정된 운동이라는 두 가지 관계방식 사이의 대립으로 대체된다. 베르그손의 관점에서 보자면, 관념론과 실재론은 신체의 역할이 정확히 작용을 주고받는데 한정된다는 점을 간과하고, 지각을 순수 사변에 속하는 것으로 이해함으로써 지각의 문제에 해결할 수 없는 난점들을 제기하고 있다.²²⁾ 하지만 지각의 기원은 순수한 인식에 있는 것이 아니다. “철학하기 전에 우선 살아야 한다.”²³⁾ 지각은 우리가 작용하기 agir 위해 생겨나는 것이다. 단층에서 고등 척추동물까지 외적 지각의 진보를 추적하는 작업은 지각이 우리의 가능성적 작용의 척도임을 보여준다.²⁴⁾ 아메바와 같은 원생동물은 받아들인 자극들에 대해 기계적인 반작용으로 반응한다. 사실상 아메바에게 있어서 자극을 받아들이는 것과 반응을 내보내는 것은 동시에 동일한 기관을 통해 이루어진다. 지각하는 것은 작용하는 것과 구분되지 않는다. 하지만 고등 척추동물에 가까워질수록 자극과 반응 사이의 거리가 멀어지고, 반응은 점점 더 비결정적인 형태를 띤다. 자극을 받아들이는 감각과 반응을 내보내는 운동기관 사이에 끼어드는 신경계의 역할은 이렇게 설명된다. 베르그손에게서 신경계, 더 구체적으로 뇌는 이미지들의 체계 속에 비결정성의 영역 zone d'indétermination을 구성한다. 뇌는 자신이 받아들인 자극에 아무것도 덧붙이지 않고, 단지 받아들인 자극에 대해 가능한 운동방식들을 자신 위에 펼쳐놓을 뿐이다.²⁵⁾

하지만 순수지각이 산출되기 위해서는 이것으로 충분하다. 베르그손은 단일한 논의의 평면으로 이미지들의 총체를 놓았으며, 베르그손이 설명할 것은 단지 왜 동일한 이미지가 과학 속에서는 필연적 법칙을 따라 움직이고, 의식 속에서는 신체의 움직임에 따라 변양되느냐 하는 것뿐이기 때문이다. 만일 우리가 무언가를 덧붙임으로써 대상의 현전에서 대상의

22) MM 24/179

23) PM 152/1372

24) MM 24-25/179-180

25) MM 26/180-181

표상으로 이행한다면 우리는 뇌에 표상을 생산하는 기적적인 능력을 부과해야 할 것이고, 현전에서 표상으로서의 이행은 설명할 수 없게 될 것이다. 뇌는 자신이 받아들인 자극에 아무것도 덧붙이지 않는다. 따라서 베르그손은 덧붙임이 아니라 감소에 의해 현전에서 표상으로 이행하려 한다.

필연적으로 운동하는 이미지들의 총체, 과학의 체계 속에서 각각의 이미지들은 받아들인 작용에 꼭 맞는 반작용을 내보내고, 그러한 한에서 각각의 이미지는 서로에 대해 자신의 모든 측면을 무차별하게 동시에 제시한다. 이러한 무차별성은 그 속에서 어떤 이미지도 의식적으로 지각되지도 않고 지각하지도 않는다는 것을 의미한다.²⁶⁾ 마치 빛 속에 모든 색이 한꺼번에 들어있는 것처럼 이미지들은 물질 속에 있지만, 그것은 조명되지 않았고 분석되지 않았기에 드러나지 않는다.²⁷⁾ 하지만 특정한 작용에 대한 반작용을 지연시킴으로써 그에 대해 비결정적으로 반응할 수 있는 이미지, 즉 우리의 신체는 우리에게 들어오는 모든 자극들에 무차별적으로 반응하지 않는다. 그것은 이미지들의 총체에 대해 일종의 분광기, 혹은 필터의 역할을 한다. 과학의 체계 속에서는 법칙에 따라 움직이는 동일한 이미지가 우리의 의식 속에서는 신체의 움직임에 의해 변양된다는 사실은 이렇게 설명된다. 우리의 신체는 대상으로부터 우리에게 주어진 자극 중에서 우리가 작용을 가할 수 있는 측면만을 따로 떼어놓는다. 이렇게 우리의 신체가 들어오는 작용에 대해 그 반작용을 지연시키는 경우, 우리는 다른 이미지들로부터 그 이미지를 떼어낼 것이고, 그 이미지는 마치 분광기가 빛을 각각의 색깔들로 고립시키는 것처럼 “고립되어 그들의 고립 자체에 의해서 ‘지각’이 될 것이다.”²⁸⁾ 이렇게 의식의 체계 속에 들어온 이미지는 우리의 신체의 관심에 따라 이미지들의 총체 속에서 잘려 나온 이미지이기 때문에 우리의 신체의 변양에 따라 전체적으로 동요된다.

26) MM 34/187

27) 빛 속에 있는 색깔과 분광기의 비유에 대해서는 PM 259-260/1455-1456을 보라.

28) MM 33/186

물질에 대한 우리의 표상은 물체들에 대한 우리의 가능성적 작용의 척도이다. 그것은 우리의 욕구들에, 더 일반적으로는 우리의 기능들에 관련되지 않는 것을 배제한 결과로 생겨난다. ... 외적 지각의 경우에 의식은 바로 이 선택으로 이루어진다. 그러나 우리의 의식적 지각의 이 필연적인 빈약함 속에는 이미 정신을 예고하는 적극적인 어떤 것이 있다. 그것은 그 말의 어원적 의미에서 분별 discernement이다.²⁹⁾

따라서 우리의 지각은 우리가 받아들인 작용에 대해 비결정적으로 반응할 수 있음을 의미하는 것이다. 만일 지각의 진보가 신경계의 진보에 상응한다면, 그것은 우리의 작용의 비결정성에 상응하는 것이다.³⁰⁾ 지각은 이미지들의 총체가 “우리의 자유에 부딪쳐 반사된다는 사실로부터 생겨난다.”³¹⁾ 하지만 여기서 신체의 자유는 표상의 창조나 물질로부터의 완전한 독립을 의미하는 것은 아니다. 베르그손의 신체는 단순히 받아들인 작용을 지연하고 분석하는 작업만을 수행한다. 베르그손에게 지각은 단지 신체의 가능성적 작용을 통해 물질의 총체로부터 떨어져 나온 부분을 가리킨다. 베르그손의 지각이 외적 이미지의 분석과 선택에 불과하기 때문에 기억의 모든 지분을 삭제한 순수한 지각은 진정으로 물질의 일부를 이룰 것이다.

지금까지 살펴본 것처럼 베르그손의 순수지각이론은 지각을 순수하게 사변적인 인식으로 이해하는 대신 생명체의 작용과 관련되는 것으로 이해함으로써 관념론과 실재론의 공통 전제로부터 벗어나고자 한다. 작용을 주고받는 생명체로 환원된 신체, 더 구체적으로 뇌는 더 이상 표상을 만들어내는 불가해하고 신비한 능력을 부여받을 수 없다. 지각은 더 이상 표상을 만들어내는 기적적인 능력을 통해서 실재와 표상을 연결시키는 능력이 아니라, 하나의 이미지들의 총체 속에서 감소를 통해 신체와

29) MM 35/188

30) “의식적 지각과 뇌의 변양은 엄밀하게 상응한다. ... 이 두 항의 상호의존성은 단순히 그것들이 둘 다 의지의 비결정성이라는 제 3항의 함수라는 사실에 기인한다.”(MM 39/191)

31) MM 34/187

연관된 이미지들을 선택하는 능력일 뿐이다. 여기서 이미지 개념의 도입이 하는 역할은 분명하다. 이미지 개념은 표상과 실재라는 두 층위 사이에 유지되던 논의의 장을 이미지들의 총체라는 하나의 층위로 전환시키는 역할을 한다. 이러한 전환을 통해 비로소 베르그손은 단순히 작용을 주고받는 것으로 한정된 신체에서도 지각을 이야기할 수 있는 것이다. 이제 논의 속에서 이미지 개념이 하는 역할은 정확히 한정되었다. 지금부터는 우리가 앞서 예고한 대로 이미지 개념이 어떤 의미로 해석될 수 있으며, 그것은 어떻게 정당화되어야 하는지를 살펴보자. 논의 속에 두 개의 층을 유지하는 것을 금지하는 하나의 층, 이미지들의 총체는 어떻게 해석되어야 하는가? 이러한 층의 도입은 어떻게 정당화될 수 있는가?

제 2절 물질=이미지? : 이미지에 대한 일반적 해석들

지금까지 우리는 베르그손의 이미지 개념이 어떻게 도입되는지를 드러내기 위해 베르그손의 순수지각이론을 간략히 살펴보았다. 『물질과 기억』의 1장의 제목과 부제가 잘 보여주고 있듯이,³²⁾ 1장에서 베르그손은 물질을 이미지들의 총체로 규정하고 신체의 역할을 단순히 작용을 지연시키고 선택하는 것으로 축소시킴으로써 지각이 순수하게 내적으로 형성될 수는 없으며 지각의 본질이 외부성과의 접촉임을 보여주었다. 모든 기억을 배제한 순수지각은 외재성과 직접적으로 접촉하는 물질의 일부를 이룬다. 이미지들의 총체라는 베르그손의 독창적인 물질 규정은 논의의 전개에 중심적인 역할을 하고 있다. 그것은 실재와 표상이라는 두 층위를 연결하던 지각의 역할을 이미지들의 총체 속에서 가능성 작용의 선택이라는 한 층위 속에서의 분별로 전환시킨다. 그러나 물질이 이미지들의

32) 『물질과 기억』 1장의 제목은 「표상을 위한 이미지들의 선택」이고, 부제는 ‘신체의 역할’이다.

총체라는 베르그손의 규정을 어떻게 이해해야 하는가? 이미지들의 총체라는 단일한 층은 어떤 지위를 가지고 있는가?

이에 대해 답변을 내리기는 쉽지 않다. 무엇보다도 베르그손이 이미지 개념에 대해 적극적인 규정을 내리고 있지 않기 때문이다. 이미지 개념의 난해함은 이미 『물질과 기억』의 출간 당시에도 계속해서 지적되었으며, 이 때문에 베르그손은 영역판 출간과 함께 개정된 7판에 이미지 개념을 해석하고 책의 전체적인 개요를 요약하는 서문을 덧붙이기도 했다. 그럼에도 이미지라는 개념으로 인한 공공의 오해와 혼란은 계속되었기에, 베르그손은 그 이후 이미지 개념의 사용을 자제하기에 이른다.³³⁾ 하지만 그 이후에도 이미지 개념의 모호성은 『물질과 기억』에 대한 비판에서 지속적으로 지적되었다. 특히 사르트르는 베르그손이 “이미지라는 단어의 이중적 의미를 가지고 장난치고” 있다고 이야기하며 『물질과 기억』에서의 베르그손의 논의 전체가 일종의 궤변에 기초하고 있다고 주장하기까지 한다.³⁴⁾ 이 말은 곧, 『물질과 기억』에서 베르그손의 논의 전체를 설명하기 위해서는 베르그손이 이미지라는 말을 어떤 의미로 사용하는지와, 그것이 그의 논의 속에서 어떤 역할을 하고 있는지에 대한 설명이 필수적으로 선행되어야 한다는 것을 뜻한다.

베르그손의 이미지 개념에 대한 통상적인 이해는, 베르그손이 물질을 이미지들의 총체로 규정함으로써 철학에 새로운 존재자 ontological entity를 도입했다는 것이다. 이 견해에 따르면 물질은 이미지와 동일하며,³⁵⁾ 이미지들의 총체는 우리가 접하는 물질의 즉자적 실재성에 대한 베르그손의 규정이 된다. 우리 밖의 물질들은 사물로서의 속성과 동시에 표상으로서의 속성을 가지고 있으며, 베르그손의 기획은 물질의 이러한 이중성을 밝힘으로써 주체/대상 이분법에 기초하고 있는 인식론에 희생되었

33) Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.47.

34) Sartre, *L'Imagination*, PUF, 1963, p.48.

35) 이러한 견해는 특히 국내 주석가들에 의해 폭넓게 받아들여지고 있다. 김선주, 「『물질과 기억』에 나타난 베르그손의 이미지 존재론 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2009, p.12. 김흥기, 「베르그손의 물질과 정신의 일원론에 관한 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2004, p.7. 이지영, 「들뢰즈의 『시네마』에 나타난 영화 이미지 존재론」, 『철학사상』 Vol.22, 2006, pp.255-258. 황수영, 『베르그손 : 지속과 생명의 형이상학』, 이룸, 2003, p.60.

던 존재론을 인식론으로부터 해방시키는 것이다.³⁶⁾ 이러한 이해는 상당 부분 들뢰즈의 베르그손 해석에 기대고 있다. 들뢰즈는 『시네마 1 : 운동-이미지』에서 이루어진 베르그손 철학에 대한 주석에서 『물질과 기억』 1장을 “이미지=운동인 어떤 세계에 대한 진술”³⁷⁾이라고 해석한다. 이미지들의 총체는 “우주적 파동, 우주적 물결의 세계이다. 그곳에는 축도, 중심도, 좌우도, 위아래도 없다.”³⁸⁾ 정신적인 이미지들(작용-이미지, 정서affection-이미지, 지각-이미지)은 “이 세계 속에서 실제적으로 형성된다.”³⁹⁾ 들뢰즈에 따르면, 베르그손의 근본적인 역전은 빛을 정신의 측면에 위치시키고 사물들을 어둠의 영역에 자리하게 한 철학적 전통과 단절했다는 것이다. 베르그손에게 빛나는 것은 사물이며, 이 사물들은 도처에서 “권리상의 의식conscience en droit”을 이룬다.⁴⁰⁾ 전통철학이 의식과 물질이라는 두 실재를 극단적으로 분리시키고 그 사이에 넘어설 수 없는 간격을 부여한 것과는 달리, 베르그손은 표상과 사물의 중도에 위치한 존재로서 이미지 개념을 도입하고, 물질을 이미지들의 총체로 규정함으로써 물질과 정신이 같은 본성에 속한 존재임을 보여주었다는 것이다. 이러한 관점에서 베르그손의 철학은 이미지들의 일원론으로, 정신적 속성이 실재한다는 급진적 실재론으로 여겨질 수 있을 것이다.⁴¹⁾

하지만 이미지들의 총체가 지각 문제에서 논의의 평면을 하나로 한정해준다는 것에서 그것이 실재 자체에 대한 서술이라는 주장으로 나아가기 위해서는 한 단계가 더 필요하다. 그것은 이미지가 실재 자체라는 것을 베르그손이 어떻게 정당화할 수 있느냐 하는 것이다. 만일 베르그손의 말처럼 물질이 이미지들로 이루어져 있다는 것이 상식의 관점이며 상식의 입장만이 이미지 개념의 도입을 정당화해준다면, 베르그손의 비판

36) Trifonova, “Matter-Image or Image-Consciousness : Bergson contra Sartre”, *Janus Head* 6.1, 2003., pp.80-81. Fell, *Duration, Temporality, Self : Prospects for the Future of Bergsonism*, Peter Lang, 2012, p.38.

37) Deleuze, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minuit, 1983, p.86.

38) Ibid., p.86.

39) Ibid., p.88.

40) Ibid., pp.89-90.

41) “왜냐하면 물질적 우주 자체가 일종의 의식이기 때문이다.”(Cariou, *New Bergson* Manchester University Press, 1999, p.100.)

자들 역시도 동등하게 상식의 관점을 들어 의식적 이미지와 사물 이미지의 동일시가 갖는 상식적 불합리성에 호소할 수 있을 것이기 때문이다. 예컨대 사르트르는 베르그손이 잠재적 virtuelle 의식으로서의 물질과 현행적 actuelle 의식으로서의 의식 사이의 구분이 어떻게 이루어질 수 있는지를 설명하지 못한다고 비판한다. 이러한 난점은 베르그손이 고유한 의미에서 의식적인 것과는 구분되는 사물들을 모두 의식적인 것으로 만들면서도 거기에 사물이 갖는 실재성을 그대로 부여하고자 한다는 사실로부터 생겨난다.⁴²⁾ 한편 메를로-퐁티에서도 다소 강조점은 다르지만 유사한 비판을 찾을 수 있다. 메를로-퐁티는 『물질과 기억』의 첫 구절에서 베르그손이 “가장 막연한 의미에서의 이미지들”의 소여로부터 출발하고 있다는 사실을 굉장히 높이 평가한다. “베르그손이 취하는 접근방식에서, 모든 존재는 지각됨이다.”⁴³⁾ 그러나 메를로-퐁티는 베르그손이 이미지들에 실재성을 부과함으로써 이 올바른 접근방식을 곧바로 배반하고 실재론의 함정에 다시금 빠져버렸다고 비판한다. “베르그손은 지각의 일차성을 인정하기보다는 존재로부터 지각됨을 연역한다.”⁴⁴⁾ 사르트르의 비판과 마찬가지로 메를로-퐁티의 비판 역시도 의식적 이미지에 부여된 실재성이 이미지라는 말을 이중적으로 만든다는 생각에 기인한다. “베르그손은 ‘이미지’라는 단어의 - 관념론적이고 실재론적인 - 두 의미를 가지고 말장난하고 있다.”⁴⁵⁾ 메를로-퐁티의 관점에서 보자면 베르그손이 사용하는 이미지라는 말이 두 가지 의미를 가지고 있기 때문에, 베르그손은 두 가지 의미의 이미지가 어떤 관련을 맺고 있는지를 설명해야 할 것이다.

우리는 여기에서 베르그손의 비판자들과 옹호자들이 베르그손의 이미지 개념에 대한 동일한 이해를 공유하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 양자 모두 베르그손이 『물질과 기억』 1장에서 제기하는 “물질은 이미지들의 총체”라는 규정을 베르그손이 물질에 대해 제기하는 최종적인 형

42) Sartre, *L'Imagination*, PUF, 1963, pp.45-46.

43) Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p.81.

44) Ibid, p.81.

45) Ibid, p.84.

이상학적 입장으로 이해하고, 베르그손에 강한 실재론자의 지위를 부여하고 있는 것이다. 이런 이해방식에 따르면 베르그손이 논의의 평면을 하나로 한정시키기 위해 도입한 이미지들의 평면은 인식의 내용을 모두 이미 가지고 있는 실재의 평면이다. 이들 모두는 베르그손의 이미지 개념이 “있는 그대로의 물질”에 대한 서술이며, 이미지 개념의 도입을 통해 베르그손이 정신과 물질의 이원론을 넘어서려 했다는데 동의하고 있다. 양자의 차이는 다만 한편에서는 이미지 개념의 도입을 통해 정신과 물질의 이원론을 뛰어넘으려 하는 베르그손의 기획이 이미지라는 개념의 이중적 지위를 자의적으로 혼용함으로써 다시 실재론으로 회귀함을 비판하는 반면, 다른 한편에서는 베르그손이 다시 자리한 실재론이 전통적인 의미에서 사물의 실재론이 아니라 사물과 표상의 중간에 위치한 중간자적 실재론임을 지적하며 그 기획의 독창성을 옹호하고 있다는 것이다. 사르트르에 대한 들뢰즈의 평가는 이러한 입장차를 잘 보여주고 있다. 들뢰즈는 사르트르가 베르그손이 행한 역전을 잘 이해했으나, 그의 “반-베르그손주의로 인해 그는 이 역전의 효력을 감소시키고, 베르그손적 이미지 개념의 새로움을 부인하는데 이르렀다”⁴⁶⁾고 평가한다. 이 평가에서 우리는 양자 모두가 『물질과 기억』의 1장에서 베르그손이 물질 그 자체에 대한 언급을 진행하고 있으며, 그것이 정신적 속성을 이미 가지고 있는 실재라는데 동의하고 있음을 파악할 수 있다.

하지만 베르그손의 입장을 정당화하는 대신 단지 베르그손이 가진 입장의 독특성을 옹호하는 것이 베르그손의 기획을 정당화하는 것이라고 말할 수 있을까? 비판자들과 완전히 동일한 이해를 공유하면서도 베르그손의 입장을 옹호하는 것이 가능할까? 사실 이러한 이해가 갖는 문제는 이미 여러 번 지적된 바 있다. 우선 부아니슈Bouaniche가 지적하는 것처럼, 많은 주석가들은 베르그손이 『물질과 기억』에서 내린 규정을 스스로 “잠정적provisoire”이라고 칭하고 있다는 것을 무시한다.⁴⁷⁾ 그들은 『물질과 기억』 1장에서 내려진 물질에 대한 규정을 물질에 대한 베르

46) Deleuze, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minuit, 1983, p.90, 주석 17.

47) Bouaniche, “Lire l'Essai à la lumière de l'acte libre”, *Lire Bergson*(ed. by Worms & Riquier), PUF, 2011, p.23.

그손의 최종적 입장으로 받아들이며, 그 입장에 근거하여 베르그손의 이미지 개념을 옹호하거나 비판한다. 하지만 베르그손 본인이 말하는 것처럼 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 것은 잠정적인 규정이며,⁴⁸⁾ 『물질과 기억』 1장에서 베르그손은 이미지로서 물질이 어떤 지위를 갖는지를 다루거나, 그것을 정당화하는 대신 단순히 전제하고 있을 뿐이다.⁴⁹⁾ “따라서 이미지의 실재적 지위는 물어지지 않으며, 그것들의 ‘모호성’은 4장까지 보존된다.”⁵⁰⁾ 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 『물질과 기억』 1장의 언급은 『물질과 기억』 4장의 지속이론을 통해 보충되어야 할 것이다. 이러한 지적은 『물질과 기억』 1장으로부터 직접적으로 물질에 대한 존재론적 입장을 읽어내려는 시도를 비판한다.⁵¹⁾ 실제로 베르그손은 『물질과 기억』의 서문에서부터 마지막 장에 이르기까지 줄곧 자신의 관심사가 물질에 대한 형이상학적 이론을 전개하는 것이 아님을 언급하고 있다.

우리는 물질의 문제를 단지 이 책의 제2장과 제3장에서 다루어진 문제, 즉 본 연구의 목적을 이루는 정신과 신체의 관계의 문제에 관련되는 한에서만 다룬다.⁵²⁾

48) “거기서부터 **잠정적으로 provisoirement** 다음의 두 정의가 도출된다. 나는 이미지들의 전체를 물질이라고 부르고, 나의 신체라는 어떤 규정된 이미지의 가능성적 작용에 결부된 이 동일한 이미지들을 물질에 대한 지각이라고 부른다.”(MM 17/173 강조는 인용자)

49) 보름스는 베르그손이 여기서 이미지들의 지위, 혹은 이미지들에는 그다지 집중하지 않고, 이미지들의 총체와 특별한 이미지들 사이의 구분에만 집중하고 있다는 점을 강조한다. Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.24.

50) Ibid., p.21.

51) 꼬니베르는 베르그손이 1장에서 다루는 물질 개념은 잠정적이고, 사물과 표상의 중간에 위치한다는 베르그손의 약속은 4장에 이르러서야 도달된다는 것을 강조한다. 그에 따르면, 현상학적 관점에서 베르그손을 비판하는 주석가들이 베르그손의 문제를 실재론으로의 재합류로 파악하면서 사물과 표상의 중간에 위치한다는 베르그손의 본래적 약속을 약화시키나, 이는 베르그손의 최종적 귀결이 아니다. Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, pp.24-29.

52) MM 3/163

우리는 단지 몇몇 지적을 하는 것으로 만족할 것이다. 여기서 문제는 물질에 관한 이론을 구성하는 것이 아니다.⁵³⁾

『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 다루는 물질세계가 베르그손 자신의 역동적 우주관이 아니라, 근대 과학이 말하는 라플라스적 우주관⁵⁴⁾이라는 점도 주목해야 할 것이다. 과학의 체계가 설명하는 이미지들의 총체 속에서 모든 이미지들은 자연의 법칙에 따라 필연적으로 작용/반작용하며, 그 이미지들의 미래에 대해 완벽히 예측할 수 있다는 점에서 미래가 현재 속에 포함되어 있다.⁵⁵⁾ 『물질과 기억』 1장에서 베르그손은 메를로-퐁티가 말하는 것처럼⁵⁶⁾ 과학의 신화성을 폭로하면서 지각의 우선성을 이야기하는 것도 아니고, 들뢰즈가 말하는 것처럼⁵⁷⁾ 기계론적 우주에서 벗어난 역동적 우주⁵⁸⁾를 이야기하는 것도 아니다. 한편으로는 메를로 퐁티의 생각과는 반대로, 베르그손이 다른 곳에서 가한 근대 과학에 대한 비판과는 달리, 여기서 베르그손은 근대 과학의 필연적 인과 체계를 의식 체계와 동시에 설명되어야 할 체계로 설정하고 있다. “첫 번

53) MM 209/324

54) 베르그손의 우주관이 매순간 절대적인 새로움을 창조하는 지속하는 우주를 보여주는 반면, 라플라스적 우주관은 우주의 다음 순간의 앞 순간으로부터 엄밀하게 연역될 수 있는 우주를 그린다. 그에 따르면, 주어진 한 순간에 우주를 구성하는 모든 힘들을 아는 무한한 지성은 다음 순간의 우주의 상태가 어떠한 것인가를 정확히 추론할 수 있다. cf. Čapek, “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 143, n°1-3, Paris, PUF, janvier-mars 1953, pp.35-36.

55) MM 11/169

56) “자신 안에 닫혀 있는 과학적 지식이라는 관념은 신화적인 것이다”(Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p.80)

57) “모범이 되는 것은 오히려 끊임없이 변화하는 사물들의 상태, ... 물질-흐름이다.”(Deleuze, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minuit, 1983, p.85.)

58) “이 물질적 우주가 기계론의 우주인가? 아니다. 왜냐하면 (『창조적 진화』가 보여줄 것처럼) 기계론은 닫힌 체계와 접촉, 순간적인 부동의 절단을 내포하기 때문이다. ... 그러나 베르그손에서 몇몇 용어상의 애매성에도 불구하고 그것은 부동적이고 순간적인 절단은 아니다. 그것은 동적인 절단, 시간적 절단 혹은 시간적 관점이다. ... 그것은 기계론mécanisme이 아니다. 그것은 기계주의machinisme이다. 물질적 우주, 내재면은 **운동-이미지의 기계적 배치**이다. 바로 여기에 베르그손의 비범한 첨단성이 있다.”(Ibid., pp.87-88.)

째 체계[의식]만이 현재의 경험에 주어진다. 그러나 우리는 우리가 과거, 현재, 미래의 연속성을 긍정한다는 사실만으로 두 번째 체계[과학]를 믿는다.”⁵⁹⁾ 다른 한편으로는 들뢰즈의 생각과는 반대로, 여기서 설명되는 우주는 상식과 근대 자연과학이 설명하는 우주로서 대상화된 물체들이 서로 외재적으로 상호작용하는 우주이므로 모든 대상화에 앞서 있는 물질-흐름flux-matière으로서의 우주를 보여준다고 하기도 어렵다.⁶⁰⁾ 물론 메를로-퐁티와 들뢰즈의 독해는 베르그손의 다른 텍스트들에 대해서라면 타당한 독해일 수 있다.⁶¹⁾ 하지만 이는 『물질과 기억』 1장에 대해서는 전혀 타당하지 않으며, 이러한 점이 『물질과 기억』 1장의 잠정적인 성격을 더욱 잘 드러내준다고 할 수 있을 것이다.⁶²⁾

더 나아가, 가장 큰 해석상의 난점으로 드러나는 것은 베르그손은 물질을 이미지 개념으로 규정하는 것이 자신의 철학에만 적용되는 독창적인 규정이라고 생각하지 않았다는 점이다. 베르그손은 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 것이 실재에 대한 올바른 기술이라거나, 물질 개념의 논리적 귀결이라고 이야기하는 것이 아니다. 베르그손은 “물질에 관한 어떤 이론도” 이미지들의 총체를 놓는 “이러한 필연성에서 벗어날 수

59) MM 22/178

60) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, pp. 36-38.

61) 근대과학에 대한 베르그손의 비판에 대해서는 EC 195-201/660-664, ES 70-84/867-878, PM 177-182/1392-1396 등을 보라. 생성하는 역동적 우주에 대해서는 EC 11/503-504, ES 24-28/833-836 등을 보라.

62) 물론 『물질과 기억』 1장의 잠정성에 대한 이러한 주장이 『물질과 기억』 1장의 독특성을 무시하는 데까지 나아가서는 안 된다. 리끼에Riquier 역시 『물질과 기억』 1장이 정지된 우주, 지속하지 않는 우주를 나타낸다는 것을 강조한다. 하지만 그는 여기서 한 걸음 더 나아가 『물질과 기억』 1장에서 이루어지고 있는 베르그손의 논의를 “방법론적 픽션fiction méthodologique”이라고 규정한다.(Riquier, “Bergson (d’) après Deleuze,” *Critique* 732.5, 2008: 356-371.) 특히 최근 연구들에서 자주 발견되는 이러한 경향은 이미지 이론을 『물질과 기억』의 핵심적 성과로 받아들이는 기존 연구들을 비판하며, 『물질과 기억』의 핵심이 4장에 있음을 역설한다. 하지만 꼬니베르가 지적하는 것처럼, 『물질과 기억』 1장은 『물질과 기억』의 다른 장들과 독립적으로 발표된 저작이며, 따라서 『물질과 기억』 1장을 4장의 논의로 완전히 대체하려는 시도는 『물질과 기억』 1장을 책 전체의 논의로 확장하는 기존의 논의만큼이나 과도한 것이다.(Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, pp.26-27.)

없다”⁶³⁾는 굉장히 강한 주장을 펼친다. 베르그손은 우리가 물질의 궁극 원소로 원자를 놓건, 힘의 중심들을 놓건, 모나드들을 놓건 간에 그것들이 전부 이미지일 뿐이라고 이야기하면서,⁶⁴⁾ 자신은 단지 “지각에 관한 어떤 이론도 그것 없이는 가능하지 않은 소여들을 공식화하는 것에 지나지 않는다”⁶⁵⁾고 주장한다. 『물질과 기억』 1장에서 이미지들의 총체에 대한 정당화는 이러한 방식으로만 이루어지고 있는 듯 보인다. 하지만 이러한 필연성이 어떻게 정당화될 수 있을까? 원자, 힘의 중심, 모나드들이 어떤 의미에서 이미지라고 불릴 수 있는가? 만일 이미지가 정신과 물질의 속성을 모두 가지고 있는 베르그손의 독특한 존재자를 의미한다면, 베르그손은 원자나 힘의 중심, 모나드들은 이미지가 아니라고 비판해야 할 것처럼 보인다. 베르그손이 이미지를 자신만의 독특한 용법으로 사용하고 있다면, 어떻게 물질에 대한 모든 이론들이 이미 필연적으로 이를 전제하고 있을 것이며, 어떻게 원자건, 힘의 중심이건, 모나드이건 이미 이미지일 수 있겠는가?

이런 관점에서 본다면, 우리가 앞서 제시했던 물질과 이미지를 동일시하는 이미지 개념에 대한 통상적인 이해는 모두 베르그손의 이미지 개념 도입이 갖는 의미를 과도하게 확장함으로써 베르그손 철학의 기획 전체가 이미지 개념의 도입을 통해 설명될 수 있는 것으로 잘못 해석하고 있는 것이다. 베르그손이 이미지 개념의 도입을 통해 정신과 물질의 이원론을 극복한다는 일반적 해석⁶⁶⁾은 여기에서 기인한다. 물론 베르그손은 『물질과 기억』 4장에서 물질에도 우리의 정신과 같은 본성의 지속을 부여하고 있으며, 그러한 점에서 베르그손이 궁극적으로는 정신과 물질의 이원론을 넘어 지속의 일원론으로 향하고 있다고 볼 수는 있다. 하지만 베르그손의 철학의 귀결이 실제로 정신적 실재에 대한 존재론적 기획으로 해석될 수 있으며, 베르그손이 사물들에 우리의 정신적 지속과 같은 지속을 부여했다 하더라도,⁶⁷⁾ 이러한 기획에 이미지 개념의 도입이

63) MM 32/185, 36/189

64) MM 32/185

65) MM 36/189

66) Trifonova, “Matter-Image or Image-Consciousness : Bergson contra Sartre”, *Janus Head* 6.1, 2003, p.82.

얼마나 기여하고 있는지, 더 나아가 이러한 기획이 이미지 개념의 도입을 그 자체로 정당화할 수 있는지에는 의문의 여지가 남는다. 더욱이 이러한 이해와는 상충적으로 7판 서문에서 베르그손은 『물질과 기억』을 이원론적인 저작이라고 평가하고 있으며,⁶⁸⁾ 정신과 물질의 통일 문제는 4장에 가서야 다시 제기하고 있을 뿐이다.⁶⁹⁾ 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 『물질과 기억』 1장은 아직 지속하는 우주에 대해 설명하고 있지 않을 뿐만 아니라 오히려 적극적으로 지속을 배제하고 있으며, 아직 일원론으로 나아가지 않은 채로 여전히 지속하는 정신과 지속하지 않는 물질이라는 이원론의 틀 안에서 문제를 제기하고 있다. 따라서 우리는 베르그손의 최종적 입장과는 독립적으로 『물질과 기억』 1장을 해석하고 그 지위를 정당화할 수 있어야 할 것이다.

요컨대 우리가 이미지들의 문제를 다루면서 제기하는 질문은 베르그손이 궁극적으로 주장하려는 테제가 무엇인지라기보다는, 이미지들의 총체가 전체 기획과는 별도로 어떻게 정당화될 수 있으며 그러한 정당화가 베르그손의 전체 기획에서 어떤 역할을 하고 있는지를 묻는 것이다. 우리가 보기에 기존의 주석가들은 『물질과 기억』의 후반부나 특히 『창조적 진화』에서 펼쳐진 베르그손의 이후 논의를 과도하게 『물질과 기억』 1장에 적용시킴으로써 그것을 핵심적인 오류로 비판하거나(사르트르, 메를로-퐁티) 핵심적인 성취로 옹호하고 있다(틀뢰즈). 하지만 특히 『물질과 기억』 1장이 『물질과 기억』의 다른 장들과 독립적으로 발표된 저작이라는 점을 고려해 볼 때, 이미지와 관련된 논의는 『물질과 기억』에서 펼쳐지는 전체 논의와 독립적으로 그 정당성이 설명될 수 있어

67) 우리가 뒤에서 살펴볼 것이지만, 『물질과 기억』 4장에서 베르그손은 실제로 그러한 작업을 수행하고 있다. 그러나 그 작업은 1장에서는 아직 수행되지 않았다.

68) “이 책은 정신의 실재성과 물질의 실재성을 주장하고, 전자와 후자의 관계를 하나의 정확한 예증, 즉 기억이라는 예증 위에서 규정하려고 시도한다. 따라서 이 책은 분명히 이원론적이다.”(MM 1/161)

69) “우리는 도중에 하나의 형이상학적 문제를 제기했는데, 이것은 미해결로 남겨 놓기로 결정할 수 없는 것이다. ... 이 문제는 바로 영혼과 신체의 통일의 문제이다. 그것은 우리에게 아주 예민한 형태로 제기된다. 우리는 물질과 정신을 심층적으로 구별하기 때문이다.”(MM 200/317)

야 할 것이다.⁷⁰⁾ 따라서 우선 1장의 틀 내에서 이미지들의 필연적 전제가 어떻게 정당화되는지 살펴보자. 베르그손이 이미지들의 총체를 전제하는 이유가 무엇이고, 어떻게 그것을 전제하는지를 설명함으로써 우리는 베르그손이 전제한 이미지들의 총체가 실제로 무엇을 의미하는지를 볼 수 있게 될 것이다. 우리는 지금까지의 논의 속에서 이미지 개념의 가장 큰 난점으로 나타난 것으로부터 논의를 시작할 것이다. 왜 물질에 대한 모든 이론은 필연적으로 이미지를 전제할 수밖에 없는가?

제 3절 이미지 개념 도입의 정당화

먼저 『물질과 기억』에서 베르그손이 이미지들을 전제해야 하는 필연성을 어떻게 서술하고 있는지를 살펴보자. 사람들은 베르그손이 매우 강한 표현들을 사용하고 있다는 것에 놀랄지도 모른다.

의식을 연역한다는 것은 상당히 무모한 기획일지 모른다. 그러나 이 기획은 여기서 진정으로 필요한 것은 아니다. 왜냐하면 물질적 세계를 놓으면서 사람들은 이미지들의 전체를 놓았으며, 게다가 다른 것을 놓는 것은 불가능하기 때문이다. 물질에 관한 어떤 이론도 이러한 필연성에서 벗어날 수 없다. 그러나 이 원자들은 심지어 물리적 성질들조차 결여하고 있으므로, 단지 가능성적 시각 즉 조명되지 않은 시각과 가능성적 접촉 즉 물질성 없는 접촉과의 관계에서만 규정된다. 원자를 힘의 중심들로 응축시켜 보고, 그것을 연속적인 흐름 속에서 전개되는 와동들로 해체시켜 보라. 이 흐름, 이 운동들, 이 중심들은 그 자체가 단지 하나의 무력한 접촉, 효과 없는 추동력impulsion, 퇴색한 빛과의 관계에서만 규정된다. 그것들은 여전히 이미지들이다. 이미지가 지각되지 않고도 있을 수 있다는

70) Cornibert, op.cit..

것은 사실이다.⁷¹⁾

이미지로서의 지각 자체에 관해서는 당신은 그것의 발생을 다시 그럴 필요가 없다. 왜냐하면 당신은 처음에 그것을 놓았고, 더욱이 그것을 놓지 않을 수 없었기 때문이다. 당신이 뇌를 놓고, 물질의 아무리 작은 조각이라도 놓았을 때, 당신은 이미지들의 총체를 놓은 것이 아닌가?⁷²⁾

언뜻 보기에 이 표현들은 굉장히 수수께끼 같은 인상을 준다. 여기서 베르그손이 이미지를 놓을 수밖에 없다는 것을 주장하면서 제시하는 근거들이 어떻게 그 전제를 뒷받침할 수 있을지 잘 드러나지 않기 때문이다. 베르그손은 여기서 1)원자건 힘의 중심이건 물질의 부분들은 이미 이미지들이며, 2)뇌이건 물질의 아주 작은 조각이건 놓는다면 이미 이미지들의 총체를 놓은 것이기 때문에, 3)우리는 의식을 연역할 필요도, 이미지들의 발생을 다시 그럴 필요도 없다고 주장한다. 따라서 우리는 세 가지 물음에 답해야 한다. 1)왜 물질의 부분들은 필연적으로 이미지인가? 2)왜 한 이미지를 놓는 것은 필연적으로 이미 이미지들의 총체를 놓은 것인가? 3)이미지들의 총체를 놓는 것이 의식의 연역을 불필요하게 만드는 이유는 무엇인가?

앞서 언급한 베르그손의 주석가들은 여기서 베르그손이 이미 의식적인 우주를 표현하고 있다고 주장한다. 예컨대 사르트르는 여기서 베르그손이 의식을 연역하는 문제를 해소하고자 우주를 구성하는 의식적 실재들로서 이미지를 도입하지만, 그 시도는 성공적이지 못했다고 비판한다.⁷³⁾ 보다 베르그손에 옹호적인 주석가들도 베르그손이 여기서 잠재적 의식으로서의 물질을 도입하고 있다는 데에는 대체적으로 동의한다.⁷⁴⁾ 이러한

71) MM 31-32/185

72) MM 38/190

73) Sartre, *L'imagination*, PUF, 1963, pp.45-46.

74) Deleuze, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minuit, 1983, pp.89-90. 김재희, 「베르그손에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』 제 19권 2호, 2008, pp.31-32. Cariou, *New Bergson* Manchester University Press, 1999, p.100.

해석은 앞서 제시된 세 가지 질문 중 세 번째 질문에만 답하고 있는 것처럼 보인다. 이미 전제된 우주가 의식적인 우주이기 때문에 우리는 이미지들의 총체를 놓음으로써 의식을 다시 연역할 필요가 없다.⁷⁵⁾ 하지만 이러한 설명은 앞선 두 문제에 적절한 답변을 주지 않는다. 이 주석가들은 베르그손이 의식적 실재로서의 이미지를 도입하고 있다는 것을 단순히 제시하는 것으로 그치거나 소박한 상식적 확신에 호소할 뿐이다. 그렇다면 왜 여기서 베르그손은 이렇게 강한 표현으로 자신의 테제를 주장하는 것인가? 혹자가 말하듯 이것은 상식적 직관에는 너무나도 분명해서 더 이상 철학적인 문제로 제기될 필요도 없기 때문인 것인가?

1. 상식의 관점

이에 답하기 위해서는 먼저 베르그손이 상식적 관점에 대해 어떤 입장을 취하고 있는가를 살펴볼 필요가 있다. 베르그손이 상식에 대해 취하는 관점은 이중적이다. 베르그손주의의 지속적인 테마 가운데 하나는 우리가 실천적인 관점에 불과한 것을 이론적, 형이상학적 관점으로 부당하게 확대함으로써 형이상학 속에 해결할 수 없는 난점들을 만들어냈다는 것이다.⁷⁶⁾ 실천적인 목적에 전념하는 우리의 상식은 우리가 공간 속에서

75) 조현수는 『물질과 기억』 1장에서 의식의 연역이 이루어지지 않고 있다는 주장을 비판하며 오히려 『물질과 기억』 1장의 주요 작업을 의식의 연역에서 찾는다.(조현수, 「『물질과 기억』 1장에서 펼쳐진 <의식의 연역>과 그 의미 : “물질세계는 이미지들의 총체다”라는 주장은 어떻게 입증되는가?」, 『철학연구』 제 97권, 2012, p.150) 우리는 의식의 연역이 설명되어야 한다는 조현수의 의견에 동의한다. 그러나 조현수가 의식을 이미지들의 총체, 즉 물질로부터 연역되어야 하는 것으로 생각하는 것으로 반해, 우리가 보기에 의식의 연역은 『물질과 기억』 3장에서 기억 이론의 완성을 통해 주어지고 있다. 우리가 보기에 『물질과 기억』 1장에서는 “아직” 의식의 연역이 필요하지 않다.(“의식을 연역한다는 것은 상당히 무모한 기획일지 모른다. 그러나 이 기획은 여기서 진정으로 필요한 것은 아니다”, MM 31-32/185, 강조는 인용자) 하지만 그것이 곧 우리가 이미지 개념에 대한 일반적인 해석에 동의한다는 것은 아니다. 곧 살펴볼 것이지만, 우리가 보기에 『물질과 기억』 1장에서 의식의 연역이 불필요한 이유는 일반적으로 해석되는 것처럼 이미지들의 총체가 이미 의식이어서가 아니라, 우리가 이미지들의 총체를 전제하면서 이미 “최소의 의식”으로 신체를 전제했기 때문이다.

76) “형이상학에 내재한 여러 난점, 형이상학이 야기시킨 이율배반, 형이상학이 빠져들어간 모순 ... 이것들의 주요한 원인은, 우리가 실천적 효용을 목적으로 일상적으로 사용하는 과정을 실제적인 것에 대한 무사심한 인식에 적용한다는 사실에

살아간다는 이유로 순수하게 시간적인 의식의 지속을 임의로 분할될 수 있는 공간적 항들로 부당하게 번역하고,⁷⁷⁾ 우리가 현재 속에서 살아간다는 이유로 과거의 실재성을 의심하고,⁷⁸⁾ 우리가 물질 속에서 살아간다는 이유로 생명을 물질처럼 다룰 수 있는 것으로 여긴다.⁷⁹⁾ 하지만 상식에 의한 실재의 이러한 왜곡은 임의적이거나 근거 없이 이루어지는 것은 아니다. 우리가 가지고 있는 실천적 조건이 그 왜곡을 규정한다. 그것은 환상이지만 심리적 환상이라기보다는 생물학적 환상이며, 실재를 가리는 베일이지만 우리가 살아가기 위해 필요한 “무한히 값진 베일”⁸⁰⁾이다. 문제는 이러한 상식의 관점을 이론적 관점으로 확장할 때 발생하는 것이지, 상식의 관점 자체가 문제가 있는 것은 아니다. 베르그손은 우리의 상식이 가지고 있는 실천적 관점을 명확히 이해하고, 그 한계를 정확히 규정함으로써, 우리의 상식의 베일을 넘어 실재를 향한 철학적이고 형이상학적인 작업을 행할 수 있으리라 이해한다. 이런 면에서 베르그손의 작업을 상식에 대한 ‘비판critique’이라 규정할 수 있을 것이다.

대부분의 형이상학적 난점들은 아마도 우리가 사변과 실천을 뒤섞고 있다는 것으로부터, 즉 우리가 하나의 관념을 이론적으로 더 깊이 파고 든다고 믿을 때, 그것을 유용성의 방향으로 밀어내고 있다는 것으로부터, 결국 우리가 작용action의 형식을 사유pensée에 이용하고 있다는 것으로부터 생겨날 것이다. 그러면 작용과 인식을 세밀하게 한정함으로써, 우리는 모호함이 명료해지는 것을 볼 것이다. 특정한 문제들이 해결되어서이건, 그것들을 제기할 장소가 더 이상 없어서이건 말이다.⁸¹⁾

있다.”(PM 212/1421) 실천적 관점의 부당한 확장에 대한 비판에 대해서는 MM 237/345-346을 보라.

77) DI 174/151

78) MM 159-163/285-288

79) EC 196-198/661-662

80) ES 57/858

81) 『물질과 기억』 초판 서문. Bergson, *Oeuvres édition du centenaire*, PUF, 1959, pp.1490-1491.

이에 비추어 볼 때, 베르그손이 『물질과 기억』 1장에서 상식의 입장을 자처하고 있다는 것은 주의해서 읽어야 한다. 많은 주석가들이 생각하는 것과는 달리 『물질과 기억』 1장에서 펼쳐지고 있는 것은 결코 물질에 대한 형이상학적 입장이 아니다. 베르그손에게 형이상학적 입장은 언제나 철학적 직관을 통해 획득되며, 철학적 직관의 일차적인 기능은 상식이 우리에게 부과하는 실천적 한계를 넘어서는 것이다.⁸²⁾ 하지만 꼬니베르가 잘 지적하고 있는 것처럼 순수지각은 직관이라고 할 수 없다. 순수지각이론에서 베르그손은 실천적 관점, 즉 작용의 도식을 버리거나 넘어서기보다는 거기에 배어들고 있을 뿐이기 때문이다.⁸³⁾ 또한 베르그손이 언제나 이야기하듯이 철학적 직관은 지속에 대한 경험을 필요로 하는 반면,⁸⁴⁾ 여기서 문제가 되는 순수 지각은 지속을 배제한 지각, 순간적인 지각에 불과하다. 따라서 베르그손이 상식의 입장을 자처하는 것은 일종의 방법론적 양보로 읽어야 한다.⁸⁵⁾ 여기서 베르그손은 단지 지각이 가지고 있는 실천적 본성을 정확히 드러내기 위해 모든 지속을 제거하고 상식적 관점을 통해 드러난 물질을 서술하고 있을 뿐이다. 관념론과 실재론이 범한 공통의 오류, 우리의 지각을 사변적 순수 인식으로 이해하는 오류를 비판하기 위해 베르그손은 우리의 지각을 가능적 작용으로 규정하면서 지각의 본질을 실천적인 것에서 찾는다. 우리의 구체적 지각은 실천적으로 우리의 관심을 끄는 것만을 드러낸다. 그러나 여기서 실천적인 속성을 갖는 것은 이미지들의 총체에서 떨어져 나온 우리의 구체적 지각만이 아니다. 베르그손이 처음부터 지적하고 있듯이 이미지들의 총체 역시도 이미 상식의 관점에서 파악된 물질, 상식이 보는 물질이다.⁸⁶⁾

82) MM 205/321

83) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, pp.128-130. 꼬니베르가 보기에 직관을 통해 파악한 즉자적 물질은 『물질과 기억』 4장에 이르러서야 등장한다.

84) PM 206/1416

85) 물론 이 “양보”가 단지 이론적으로뿐만 아니라 실천적으로도 유용한 것이라는 점에서 리키에처럼 그것을 방법론적 “픽션”으로 여기는 것은 과도할 것이다.(Riquier, op. cit..) 우리가 앞서 지적한 것처럼 베르그손은 여기서 “이미지들을 필연적으로 전제해야 한다”는 적극적 논의를 전개하고 있다.

86) 김재희는 베르그손의 물질 개념이 세 가지 차원에서 논의되고 있음을 지적하며 『물질과 기억』 4장에서 비판되는 상식적 믿음의 차원과 『물질과 기억』 4장

『물질과 기억』 1장에서 드러나는 이미지들의 총체ensemble d'images가 물질에 대한 상식의 관점, 실천적 관점을 나타나고 있다는 것은 베르그손이 근대 과학의 우주관을 그대로 답습하고 있다는 데에서도 드러난다. 베르그손은 우리의 과학이 우리의 상식과 마찬가지로 실천적 목적에 봉사하고 있다고 이야기한다. 과학이 목표로 하는 것은 무엇보다도 “우리를 물질의 지배자로 만드는 것이었다. 과학은 사색하고 있을 때에도 여전히 작용하는 것agir에 몰두하고 있다.”⁸⁷⁾ 이처럼 과학이 우리의 상식과 마찬가지로 전적으로 실천적인 목적에 봉사한다는 것을 떠올려본다면, 우리는 베르그손이 왜 『물질과 기억』의 1장에서 의식과 과학의 체계를 각기 화해되어야 할 두 가지 이미지들의 체계로 제시하는지를 이해할 수 있게 된다. 메를로-퐁티와의 생각과는 달리, 베르그손은 여기서 과학의 신화성을 폭로하고 지각의 일차성을 이야기하고자 한 것이 아니다. 베르그손이 여기서 하려는 것은 의식과 과학이 일치하는 상식의 실천적 관점, 즉 지식을 배제한 신체가 맞닥뜨리는 순수 지각을 보여주는 것이다.⁸⁸⁾

2. 순수한 경험으로서의 이미지

그렇다면 상식적 관점, 실천적 관점의 도입은 이미지들을 이해하는데 어떤 역할을 하는가? 이미지가 처음 등장하는 『물질과 기억』 1장의 도

에 드러나는 과학적 지식의 차원, 그리고 『창조적 진화』에서 논의되는 형이상학적 직관의 차원에서 바라본 물질을 각각 구분한다. 우리는 베르그손의 물질 개념을 이렇게 구분하는데 전적으로 동의한다. 그러나 김재희는 『물질과 기억』 1장에서 드러난 물질 개념을 『창조적 진화』에서 이야기된 형이상학적 직관의 차원에서 바라본 물질 개념과 동일시한다. 이와 같은 해석은 크게 두 가지 난점을 낳는다. 우선 1) 이러한 해석은 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 형이상학적 직관이 아니라 상식의 관점을 자처하고 있다는 것을 설명하지 못한다. 다음으로 2) 이러한 해석은 『물질과 기억』의 내적 구조를 드러내지 못한다. 이 해석대로라면 『물질과 기억』은 물질에 대한 형이상학적 직관을 출발점으로 삼아 과학적 지식을 물질에 대한 최종적 입장으로 내놓는 저작이 되어버리기 때문이다. cf. 김재희, 「베르그손에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』 제 19권 2호, 2008, pp.32-34.

87) PM 35/1279

88) “과학과 의식은 순간적인 것 속에서 일치할 것이다.”(MM 39/191)

입부를 살펴보자.

그러면 나는 사람들이 사용할 수 있는 가장 막연한 의미에서의 이미지들, 즉 내가 나의 감각들을 열면 지각되고, 내가 그것들을 닫으면 지각되지 않는 이미지들 앞에 있게 된다. 이 모든 이미지들은 내가 자연의 법칙들이라고 부르는 항구적인 법칙들에 따라, 그것들의 모든 요소적인 부분들 속에서 서로에게 작용하고 반작용한다.⁸⁹⁾

먼저 우리가 주목해야 할 것은 이미지들의 총체가 그 자체로 주어지기 보다는 우리의 신체에 대해 주어지고 있다는 것이다. 이미지들은 “내가 나의 감각을 열면 지각되고, 내가 그것들을 닫으면 지각되지 않는”다. 우리가 앞서 살펴본 것처럼 여기서 주체, 즉 신체의 역할은 급격하게 감소한다. 그것은 더 이상 외부 세계에 대해 고등한 사변을 행하는 것이 아니라, 단지 주어지는 이미지들에 수동적으로 놓여져, 감각을 열고 닫을 수 있는 최소한의 능동성만을 가질 뿐이다.⁹⁰⁾ 하지만 그럼에도 이미지는 이렇게 축소된 신체와 함께 나타난다. “이미지는 누구에 대해서도 아니게 pour rien 주어지는 것도 아니고, 이미지 자신에 대해서 pour elles-mêmes 주어지는 것도 아니며, 아직 비결정적이기는 하지만, 신체와 고유의 목적성을 부여받은 주체 자신에 대해 주어진다.”⁹¹⁾

베르그손 자신은 주체의 역할을 단지 초보적인 심리적 상태, 최소의 의식으로서의 신체로 축소시키는 이러한 방법을 “좁히기 resserrement”라고 명명한다. 「심리-물리 평행론과 실증적 형이상학」에서 베르그손은 브로Belot의 비판에 응답하며 자신의 방법을 정당화한다. 브로는 베르그손의 유심론 spritualisme이 이전의 유심론과는 달리 정신의 특성을 고등한 사유에서 찾지 않고 신체의 욕구와 같은 정신의 열등한 기능에서 찾는다는 점을 지적하며, 베르그손이 이러한 선택을 어떻게 정당화할 수

89) MM 11/169, 강조는 인용자

90) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, pp.20-21.

91) Ibid., p.16.

있을 것인지 묻는다. 그가 보기에 정신의 특성을 고등한 사유에서 찾느냐 열등한 욕구에서 찾느냐 하는 것은 단지 관점의 문제에 불과하기 때문이다.⁹²⁾ 하지만 베르그손은 자신의 가정을 단지 시험적이라거나 자의적인 가설이라고 생각하지 않는다. 오히려 그는 이전의 유심론을 자의적이고 빈약한 이론으로 비판하면서 자신의 이론이 그 자의성과 빈약함을 해결할 수 있으리라 주장한다. 베르그손에 따르면 이전의 유심론은 물질을 비활성적인 것으로, 정신을 고등한 사유로 규정하는 것으로 시작한다. 하지만 유심론의 반대자들은 유심론의 이러한 규정 자체를 받아들이지 않는다. 그들은 고등한 사유로서의 정신이 물질과 독립적인 본성을 가지고 존재한다는 것을 자의적인 가정으로 거부하며, 따라서 유물론과 유심론 사이에서는 어떠한 대화도 이루어질 수 없다. 그러면 유심론은 유물론에 반대하여 고등한 정신의 높이 위에서 단지 물질과 독립적인 정신의 실존을 단언하는데 그치기 때문에, 그것은 그 단언으로부터 어떤 새로운 결과도 끌어낼 수 없는 빈약한 이론이 되고 만다.⁹³⁾ 이에 반해 베르그손이 제시하는 새로운 유심론은 정신과 물질을 극단적으로 구분되는 것으로 제시하기보다는 정신과 물질이 사실상 일치하는 지점, 정신과 물질이 만나는 지점으로 이행하여 거기에서조차 완전하게 물질로 환원되지 않는 정신의 기능이 있음을 보여줌으로써 물질과 정신 사이의 간극을 확장하는 것으로 이루어진다. “우리는 정신과 물질의 개념과 같은 두 개념이 서로 외적이라는 것을 확인하는 것만으로는 아무것도 얻지 않는다. 반대로 만일 우리가 두 개념[정신과 물질]이 서로 접촉하는 지점에, 그것들의 공통 경계에 위치해 그 접촉의 형태와 본성을 연구한다면, 우리는 중요

92) “우리가 생명의 기원을 향해 거슬러 올라갈수록 신체의 욕구들과 생명의 필요들이 더 우세한 것처럼 보이고, 그것들의 의식의 기능들을 지배하고 결정하는 것처럼 보인다는 것은 매우 분명하다. 반대로 우리가 이 기원으로부터 생명의 가장 발달되고 가장 완성된 형태로 다시 내려갈수록, 사유 자체가 생명의 끝이고 목적인 것처럼 보인다. 그것은 관점의 문제이다. 무엇이 우리로 하여금 어느 하나의 관점 대신 다른 관점을 채택하도록 하는가? 혼동된 것에서 판명한 것으로, 분명히 자유가 아닌 비결정성에서 더 이상 비결정성이 아닌 자유로 이행하면서, 정신은 자신의 고유한 본질을 실현시키는 것인가 아니면 그로부터 멀어지는 것인가? 생명의 의미는 ‘나중의 철학deinde philosophari’보다는 ‘우선인 삶primum vivere’에서 찾아져야 하는가?”(Mél 470, EP 239)

93) Mél 475-477, EP 245-247

한 발견들을 행할 수 있을 것이다.”⁹⁴⁾ 우리가 보기에 베르그손이 여기서 보이고자 하는 것은 다음과 같다. 정신을 초보적인 심리적 상태로 아무리 좁히고resserrer, 물질과 정신 사이의 거리를 아무리 가깝게 만들어도 결코 환원할 수 없는 간극이 존재한다.

앞서 제시한 구절은 베르그손이 『물질과 기억』의 1장에서 단지 물질 자체 속에 위치하는 것이 아니라 물질과 정신이 접촉하는 지점에 위치한다는 것을 잘 보여준다. 이미지는 그 자체로 전제되는 것이 아니라 이미지와 접촉하는 신체와의 관계 속에서 규정된다. 물론 이러한 신체는 받아들인 이미지에 대해 사변적인 인식을 행하는 정신이 아니다. 신체의 기능은 이미지를 수용하거나, 하지 않는 실천적인 능력으로 환원되며, 이미지들이 부과되는 주체가 이미지들과 관련할 수 있게 해주는 실천적 능력으로 환원될수록 이미지라는 말의 의미는 외부성과 객관성으로 이행한다.⁹⁵⁾ 신체에 주어지는 이미지는 정신이 감관을 여닫는 신체로 환원됨으로써 모든 주관적인 내용이 결여되기 때문에 주관적이라고 말할 수 없지만, 감관을 여닫는 주관성의 형식으로서의 신체를 요구한다는 점에서 객관적이지도 않다. 이렇게 주관적이지도, 객관적이지도 않은 물질과 정신의 접촉을 베르그손은 “순수한 경험”이라고 명명한다.⁹⁶⁾ “경험은 정확히 이 개념들[정신과 물질]이 서로 만나고 상호침투하는 장소이다.”⁹⁷⁾

이렇게 순수한 경험이라는 “가장 막연한 의미에서au sens le plus vague” 도입된 이미지들은 바로 다음 문장에서 “서로에게 작용하고 반작용하는 것”으로 규정된다. 다시 말하건대, 여기서 베르그손은 물질의 궁극 원소에 대한 형이상학적 탐구를 진행하려는 것이 아니다. 단지 베르그손은 여기서 이미지 개념을 의도적으로 모호하게 규정함으로써 그 내용을 배제하고, 이미지가 가지고 있는 우리와의 실천적인 교류형식만을 남겨놓으려는 것이다. 이미지가 원자이건, 힘의 중심들이건, 모나드들

94) M^él 477, EP 247-248

95) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, pp.20-21.

96) “주관적이지도 객관적이지도 않은 순수한 경험이 있다.(나는 이런 종류의 실재를 가리키기 위해 이미지라는 용어를 사용한다)”(M^él 660, EP 740, 1905년 7월 20일 윌리엄 제임스에게 보내는 편지.)

97) M^él 477, EP 247

이건 간에 그 내용과 상관없이 우리는 작용과 반작용이라는 교류형식을 통해 이미지와 상호작용한다. 베르그손이 이미지 개념에 부여한 작용이라는 이 최초의 규정은 우리의 신체가 이미지를 어떤 방식으로 처음 접하게 되는지를 보여준다. 베르그손이 관념론과 실재론을 비판하면서 보여주는 것처럼, 우리는 실재에 사변적으로, 무사심하게 접근하는 것이 아니다. “우리가 대상을 필요로 하는 것은 그것을 표상하기 위해서라기보다는 작용하고 움직이기 위해서”⁹⁸⁾이며, “어떤 일상적 대상을 식별한다는 것은 무엇보다도 그것을 사용할 줄 아는 *de savoir s'en servir* 있다.”⁹⁹⁾

우리는 실천적으로 실재에 접근하며, 실재는 우리에게 실천적 관계의 총체로 드러난다. 그것은 “작용하고 반작용하는” 이미지들이다. 우리의 신체는 이러한 작용-반작용의 총체 속에 끼어들어 한편으로는 받아들인 작용을 그대로 반작용으로 내보낼 수 있고, 다른 한편으로는 받아들인 작용에 대한 반작용을 지연시킬 수 있다. 후자처럼 반작용을 지연시키는 경우 우리는 우리의 가능적 작용으로서 이미지에 대한 지각을 얻게 된다. 하지만 우리가 실제로 지각하지 않는 전자의 경우에도 이미지들의 작용은 끊임없이 우리에게 가해지고 있으며, 우리가 그 작용에 대한 반작용을 지연시킨다면 그것은 우리에게 지각으로 나타나게 될 것이다. 이런 의미에서 물질은 이미지들의 총체 *ensemble d'images*이며, 잠재적 지각 *perception virtuelle*이다. 이를 다른 말로 표현해보자. 베르그손에게서 지각이 이미지들의 총체들 중에서 신체의 가능적 작용을 드러낸다면, 이미지들의 총체는 신체에 가해지고, 신체가 가하는 실재적 작용을 드러낸다고 할 수 있을 것이다. 따라서 이미지들의 총체로서의 물질은 나의 신체에 가해지는 작용들의 총체를 가리킨다. “물질이 정신 속의 순수한 표상이 아니고, 가능한 모든 이해로도 환원될 수 없는 즉자적 사물도 아니라면, 그것은 물질이 우리 노력과 우리의 작용의 장애물인 동시에 도구이자 자극물이기 때문이다.”¹⁰⁰⁾ 이미지는 마치 하이데거의 용재자(用在

98) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.63.

99) MM 101/239

100) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et*

者, das Zuhandenes)처럼 우리에게 실천적인 가능성으로 주어져 있다. 우리가 실천적인 반작용을 지연시키는 즉시 드러나는 가능성이 우리의 지각이다.

3. 이미지의 필연적 전제

우리의 첫 번째 질문으로 되돌아가보자. 이제 우리는 왜 원자건, 힘의 선이건 물질의 부분들이 이미지들인지, 왜 물질에 대한 모든 이론은 이미지를 필연적으로 전제하는지를 설명할 수 있게 되었다. 우리가 물질이 어떤 부분들로 이루어져 있다고 가정하건 간에, 그 물질의 부분이 작용하지 않는다고 가정할 수는 없다. 그것이 “우리에 대해 pour nous” 작용하는 것은 아니라 하더라도, “누구에게도 pour rien” 작용하지 않고 작용받지 않는 물질은 상상할 수 없다. 심지어 모나드들조차 모나드들 서로 간에는 작용을 주고받지 않으나, 적어도 신의 작용을 받고 있다고 생각해야 한다. 우리는 필연적으로 물질의 부분들이 작용함을 가정한다. 더 나아가 예컨대 과학에서 우리는 실천적으로 작용이 측정된다는 사실로부터 존재를 가정하기도 한다. 이미지들을 필연적으로 전제할 수밖에 없다는 것은, 물질이 있다면 그것은 필연적으로 작용을 가할 수밖에 없다는 것을 전제하는 것이다. “존재한다는 것은 작용하는 것이다.”¹⁰¹⁾ 그런데 베르그손은 작용을 잠재적 지각으로 해석한다. 작용함을 가정한다는 것은 다시 말하면 “누군가가” 그 작용에 대한 실천적 반작용을 지연시킴으로써 그것을 지각할 수 있음을 잠재적으로 가정하는 것이다. 작용은 지각가능성이며, 작용으로서의 이미지들은 지각의 잠재적 대상들이다.¹⁰²⁾ 따라서 베르그손에게 “존재는 지각됨 esse est percipi”이 아니다. 존재는 지각 가능함 perceptibile이다. 우리는 우리 자신이 실제로 지각할 수 없는 단지 가정된 존재의 작용 역시도 그 존재에 대한 지각 가능성이라는 형

mémoire de Bergson, Hermann, 2012, p.50.

101) Cours II 436

102) “만일 우리가 어떤 것의 실존을 가정하면, 우리는 누군가가 권리상 그것에 대한 지각 혹은 경험을 갖는다는 것을, 혹은 가질 수 있다는 것을 가정한다. 존재함은 지각될 수 있음이다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.53.)

식을 통해 이해한다. 따라서 물리적 성질조차 결여한 원자의 작용은 우리에게 가능적 시각과 가능적 접촉이라는 형태로 나타나며, 힘의 흐름은 “무력한 접촉, 효과 없는 추동력, 퇴색한 빛과의 관계에서만 규정된다.”¹⁰³⁾ 즉 다른 말로 하자면 원자나 힘의 흐름은 그에 대한 잠재적 시각을 통해 규정된다.¹⁰⁴⁾

이렇게 이미지의 일차적 규정성을 작용으로 이해함으로써, 우리는 앞서 제기한 두 번째 문제의 해결책도 모색할 수 있다. 베르그손에 따르면 우리는 “뇌를 놓고, 물질의 아무리 작은 조각이라도 놓았을 때, ... 이미지들의 총체를 놓은 것”¹⁰⁵⁾이다. 만일 각각의 이미지들이 그것이 다른 이미지에 가하고 다른 이미지로부터 받는 작용과 반작용에 의해 규정된다면, 우리는 작용연관의 총체를 놓지 않고서는 개별적인 작용과 반작용을 이해하지 못할 것이다. 다음 장에서 살펴볼 것이지만, 베르그손은 우리가 현행적으로 지각하고 있지 않는 공간의 실재성을 믿는 이유를 작용의 연쇄에서 찾는다. 공간 속의 대상들은 우리가 실제로 지각하고 있지 않더라도, 우리가 영향을 미치고 우리에게 영향을 미칠 미래의 지각들로 나타나고, 우리가 공간상의 어떤 대상과 상호작용 하기 위해서 그 작용의 연쇄를 차례로 통과해야 한다는 사실이 우리 의식의 현행성 *actualité* 을 그 대상들에 전달하는 것이다.¹⁰⁶⁾ 따라서 하나의 이미지로서의 뇌는 이미 자신이 작용을 통해 연결되어 있는 작용연관의 총체로서의 이미지들의 총체를 전제한다.¹⁰⁷⁾ 베르그손은 여러 텍스트들에서 라이프니츠를 인용하면서 우주의 모든 요소들, 혹은 라이프니츠의 표현을 따르자면 모든 모나드들이 우주 전체를 잠재적으로 지각하고 있다고 이야기한다.¹⁰⁸⁾

103) MM 32/185

104) “무형의 공간, 원자들은 객관화된 촉지각들과 다른 것이 아니다.”(MM 243/350)

105) MM 38/190

106) MM 161/287

107) “그러나 신경계는 그것에 영양을 공급하는 유기체 없이, 유기체가 호흡하는 대기 없이, 이 대기가 감싸는 지구 없이, 지구가 그 주위를 선회하는 태양 없이, 살아있는 것으로 생각할 수 있는가? 더 일반적으로는 하나의 고립된 물질적 대상이란 허구는 일종의 부조리를 내포하는 것이 아닌가? 왜냐하면 이 대상은 자신의 물리적 속성들을 자신이 다른 모든 대상들과 유지하는 관계에서 끌어오고 있으며, 자신의 규정들 각각을, 따라서 자신의 존재 자체를, 자신이 우주 전체 속에서 점하는 위치에 빚지고 있기 때문이다.”(MM 19-20/175-176)

베르그손이 라이프니츠와 달라지는 지점은 베르그손에서 모나드들은 창을 가지고 서로 상호작용하며, 정확히 말하면 이 잠재적 지각 자체가 작용을 의미한다는 것이다.¹⁰⁹⁾ 하지만 라이프니츠와 마찬가지로 베르그손도 우리의 신체는 우리가 실제로 지각하는 것보다 더 많은 것을 잠재적으로 지각한다고 생각한다. 우리의 신체는 우주 전체의 작용을 받고 있기 때문이다. 단지 신체는 자신이 받아들인 잠재적인 지각으로부터 자신이 실천적으로 관심을 갖는 것만을 의식적 지각으로 제시한다.¹¹⁰⁾

지금까지 살펴본 것과 같이 베르그손이 『물질과 기억』 1장에서 다루고 있는 이미지는 결코 지각의 우선성을 나타내는 것이 아니라, 오히려 우리가 물질을 다룸에 있어서 전제할 수밖에 없는 물질과의 교류형식, 즉 작용관계의 총체를 지각의 조건으로 명확히 규정하는 것에 지나지 않는다. 여기서 아직 우리는 베르그손이 『물질과 기억』 4장에서 하는 것처럼 물질에 우리의 내적 지속과 마찬가지로의 지속을 부여하는 데까지 나아가지는 않는다. 베르그손은 단지 물질에 우리가 접근할 수 없는 신비스러운 효과를 부여하는 것을 막으려는 것이다.¹¹¹⁾ 물질은 우리에게 작용을 가하는 것, 다시 말해 지각 가능한 것으로 규정되어야 한다. “물질

108) “라이프니츠가 그렇게 원했듯이, 각 모나드는 우주의 거울이다. ... 단지 우주의 임의의 장소를 고려한다면, 물질 전체의 작용이 거기서 저항 없이 그리고 소모 없이 통과한다고, 그리고 전체에 대한 사건은 거기서 투명하다고 말할 수 있다.”(MM 36/188) “라이프니츠는 각각의 모나드가, 그리고 결국 더욱이 그가 영혼들이라고 부르는 이 모나드들 각각이 자신 안에 실제의 총체에 대한 의식적이거나 무의식적인 표상을 가지고 있다고 말했다. ... 내가 생각하기에 우리는 현행적으로 지각하는 것보다 훨씬 더 많은 것들을 잠재적으로 지각한다.”(ES 77-78/873)

109) Cours II 437. 물론 베르그손은 작용을 추동력impulsion이라는 형식으로만 이해하는 것을 비판한다. 따라서 베르그손의 관점에서는 라이프니츠의 모나드들이 서로 상호작용을 하지 않는다 하더라도, 세계 전체에 대한 지각을 가지고 있다는 의미에서 일종의 상호작용을 행하고 있다고 이해할 여지가 있다.

110) ES 78/873

111) “그것은 물질이 우리가 거기서 지각하는 것들과 다른 종류의 능력들을 행사할 수는 없을 것이라는 것을 뜻한다. 물질은 신비스러운 효능vertu을 가지고 있지도 않으며, 그것을 은닉할 수도 없다. 명백히 한정된 예...를 들어보면, 신경계, 즉 색깔, 저항, 응집 등등의 어떤 성질들을 보여주는 물질적 덩어리는 아마도 지각되지 않은 물리적 성질들을 소유하고 있을지는 모르지만, 그것들은 오로지 물리적 성질들일 뿐이라고 우리는 주장할 것이다. 그러면 그때부터 신경계는 운동을 받아들이고 억제하거나 전달하는 역할만을 할 수 있다.”(MM 75/218)

은 ... 작용의 운반자이지 인식의 기체가 아니다.”¹¹²⁾ 만일 베르그손이 말하는 것처럼 이미지라는 용어가 “모든 실재가 의식과 어떤 친연성을 갖는다는 것, 결국 관계를 갖는다는 것”¹¹³⁾을 표현하기 위해 관념론에 양보한 지점이라면, 그것은 이미지가 우리의 의식과 마찬가지로 작용으로 해석될 수 있기 때문이다.¹¹⁴⁾ 잠재적 지각으로 표현되는 이미지들의 총체는 우리가 순수한 지각에서 작용이라는 교류형식을 통해 비주관적 외부성으로서의 물질matière을 접하고 있으며, 그 외부성이 “실제로” 우리의 지각의 질료matière가 된다는 것을 의미한다.¹¹⁵⁾ 따라서 이미지 개념에 대한 종래의 해석이 거침없이 이미지의 층을 실재의 층으로 해석하는 것과는 달리, 아직 우리는 (만일 그것이 존재한다면) 우리와 교류하지 않는 물질의 총체에 대한 논의로 넘어갈 수 없다. 이미지의 필연적 전제는 바로 “학문을 할 때 언제나 다소간 관념론 속”에서 이미지들, 즉 우리와 실천적으로 교류하는 “실재의 독립된 부분들”을 고려하여 “그것들을 서로와의 관련 속에서 조건”짓는 것으로 논의를 시작해야 한다는 것을 의미하기 때문이다.¹¹⁶⁾ 이미지들의 총체가 설명해주는 것은 단지 우리가 사변하기 이전에 이미 세계 속에서 세계와 실천적인 작용을 주고받고 있다는 것뿐이다. 그것은 즉자적 물질의 층위를 보여주는 것이 아니라, 세계와 부대끼는 신체, 세계에로의 존재être au monde를 보여주고 있을 뿐이다.

한편 우리는 『물질과 기억』 1장에서 물질이 아직 지속을 부여받지

112) MM 77/220

113) MM 258/360

114) “우리는 **관념론**으로 돌아간다. 물질은 존재하지 않거나, 그것은 **사유와 마찬가지로 작용**이거나이다.”(Cours II 436)

115) “사람들은 어떻게 감각이 분자운동들에서 나오는지 알지 못한다. 사실을 말하자면, 감각은 거기서 나오지 않는다. 분자운동들은 **가능적 감각의 체계**일 뿐이고, 사람들이 여기서 말할 수 있는 전부는 우리 의식에 의해 실제로 경험된 감각들이 안정적이고 결정된 법칙들에 의해 우리가 분자 운동이라고 부르는 이 상상된 감각 체계에 연결되어 있는 것처럼 보인다는 점이다.” 강조는 인용자. 우리가 보기에 베르그손이 『물질과 기억』에서 이미지들의 총체를 잠재적 지각의 체계라고 부르는 것은 여기서 분자운동을 가능적 감각의 체계들이라고 부르는 것과 유사하다.(Cours II, 341-342)

116) ES 205/970

못했다고 말했다. 이것은 아직 물질이 의식적이라고 말할 수 없다는 것을 의미한다. 왜냐하면 베르그손에게 의식은 무엇보다도 시간의 종합과 수축이 가져오는 지속과 기억으로 규정되기 때문이다.¹¹⁷⁾ 따라서 우리는 우리의 세 번째 질문에 주석가들이 내린 답변에 의문을 제기해야 한다. 베르그손이 이미지들의 총체를 놓음으로써 의식의 연역이 필요 없어진 이유는 이미 이미지들의 총체가 의식적 실재를 의미하기 때문이 아니다. 오히려 의식의 연역이 필요가 없는 이유는 이미지들의 총체가 신체와 함께 전제되기 때문이다. 만일 우리가 말한 것처럼 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 그리고 있는 우주가 실천적 관점에서 파악된 물질세계라면, 그 물질세계는 즉자적으로 존재하는 것이 아니라 실천적으로 작용할 수 있는 누군가에 대해 주어져 있는 것이다. “이미지의 상정이 원리상 작용을 전제한다면, 반대로 신체의 작용의 상정은 그 조건과 실현의 지평으로서 이미지들의 총체를 전제한다.”¹¹⁸⁾

여기서 신체의 전제는 이중적으로 의식의 연역을 필요없게 만든다. 한편으로 신체는 지속을 결여한 “최소의” 의식이며, 이런 의미에서 『물질과 기억』 1장에서는 아직 엄밀한 의미에서의 의식이 문제시되지 않는다. 베르그손에게서 정신은 기억이론을 통해 도입되기 때문이다. 다른 한편으로 신체는 지속을 결여했음에도 불구하고 최소의 “의식”이며 이미 이미지들의 총체 속에 신체를 도입함으로써 우리는 의식을 전제하게 된다.¹¹⁹⁾ 따라서 베르그손은 사르트르가 제기하는 것처럼 잠재적 의식으로서의 물질과 현행적 의식으로서의 의식 사이의 구분이 어떻게 이루어질 수 있는지를 설명하지 못하는 것이 아니다. 오히려 베르그손은 물질과 정신이 행하는 것이 모두 작용을 주고받는 으로 환원될 정도로 그 둘 사이의 거리가 “좁아졌음에도” 불구하고, 여전히 신체가 작용을 지연시킬

117) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.51.

118) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.50. “따라서, 이미지들의 총체가 <잠정적으로>[MM, p.17 et 173] 물질로서 규정된다면, 그 이유는 이 잠정적인 정의가 신체를 작용의 중심으로 규정하는 최초의 정의와 관련되기 때문이 아닌가?”(Ibid., p.48)

119) Worms, op.cit., pp.129,136.

수 있다는 의미에서 정신이 물질과 구분이 확인될 수 있음을 보여주는 것이다. 여기서 우리는 베르그손이 「심리-물리 평행론과 실증적 형이상학」에서 설명한 “좁히기”의 방법이 어떻게 작동하는지를 잘 볼 수 있다.

“좁히기”의 방법을 통해 드러난 물질과 구분되는 생명의 특성은 적극적인 의미의 의식이 아닌 비결정성이다.¹²⁰⁾ 베르그손은 여기서 “이 비결정성을 진정한 원리로 놓고 … 거기서부터 의식적 지각의 가능성 그리고 그 필연성”¹²¹⁾을 도출하려고 시도한 것이다. 하지만 이러한 “좁히기”의 방법을 통해 베르그손이 위치한 지점은 우리가 물질과 “실천적으로” 만나는 지점, 즉 상식의 관점에 불과했다. 여기서 베르그손은 주체와 물질이 어떻게 만나는지 그 관계를 보여줄 수 있었다. 하지만 “지금으로서는 주체의 내밀한 본성도, 물질의 내밀한 본성도” 검토되지 않았기에¹²²⁾ 단지 실천적 관점에 종속된 물질에 대한 “단순화된 도식적 이론”¹²³⁾만을 제시할 수 있었다. 우리가 앞서 보여준 것처럼 『물질과 기억』 1장의 논의가 실천적인 영역에 머물고 있다는 사실은 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 근대 과학의 라플라스적 세계관, 즉 필연적 인과체계를 채택하고 있다는 데에서도 드러난다. 보름스는 『물질과 기억』 4장에서 드러난 우주의 총체성과 1장에서 드러난 우주의 총체성을 비교하면서 이 점을 잘 지적하고 있다.

책의 마지막 장에서 그것[이미지들의 총체성]이 갖는 실재성의 내용을 심화시키는 일이 계속될 것이다. 그것에 대한 인식은 형이상학적 방법에 맡겨질 것이다. 반대로, 실로 여기[1장]에는 실재적 총체성이 없다. 과학은 지각된 세계를 단번에 통일시키지만, 그것은 이미지들의 보편적인 상호작용을 한 가지 명확한 방식에 제한시킴으로써만 그렇게 한다. … 따라서 과학은 부분들의 과편화와 인과

120) Ibid., p.24.

121) MM 27/182

122) Worms, op.cit., p.53.

123) MM 67/212

관계의 규정을 통해서만 총체에 도달한다. 과학은 사물들의 총체에 도달하기보다는 관계들의 체계의 총체에 도달한다. 과학은 물질보다는 자연을 놓으며, 자연은 특정한 유형의 존재들에 의해서라기보다는 인식과 작용의 양상, 필연성에 의해 규정된다.¹²⁴⁾

실천적 관점은 이미지들이 상호작용 하는 방식을 서로간의 필연적인 작용으로 국한시킴으로써 파편화된 총체에만 도달한다. 이미지들의 총체는 우리의 실천적인 관점에 따라서 분절된articulé 물질을 의미한다. 이것은 정신과 물질이 작용이라는 의미에서 접촉하는 지점을 잘 보여주고 있으나, 정신과 물질의 관계를 온전하게 보여주고 있지는 못하다. 정신과 물질의 관계에 대한 더 나아간 연구를 진행하기 위해서 우리는 “이미지와 신체의 작용이라는 이중의 가정을 ... 그 자체로 검토”¹²⁵⁾하고 정신과 물질의 본성을 드러내야 할 것이다. 베르그손은 이 작업을 먼저 우리의 정신을 향해서 수행한다. 베르그손의 기억이론은 단지 지속을 결여한 최소의 의식으로서의 신체가 우리의 정신 전체 속에서 어떤 자리를 차지하는가를 보여줌으로써 우리의 정신 속에서 신체가 갖는 지위를 명확히 규정하게 될 것이다. 만일 이미지들의 총체가 작용하는 신체의 실천적 관점에 관련된 것이라면, 실천적 관점을 넘어서 신체의 역할을 형이상학적으로 규정하는 작업은 이미지 개념을 형이상학적으로 규정하는 것보다도 긴밀히 연결될 것임에 틀림없을 것이다.

우리가 앞서 제시한 내용을 간단히 요약해보자. 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 하려는 것은 물질에 대한 이론을 전개하는 것이 아니라, 정신과 물질이 만나는 순수한 경험, 즉 순수지각 속에서 최소의 의식인 신체의 역할을 정확히 한정하기 위해 지각과 물질에 잠정적인 정의를 부여하는 것이다. 따라서 『물질과 기억』 1장에 제시된 이미지 개념은 물질 자체에 대한 설명이라기보다는 우리가 물질을 다루기 위해 의존할 수밖에 없는, 우리가 물질을 만나는 교류방식을 보여주는 것이다. 우리는 작용을 통해 물질을 만나며, 우리의 신체는 자신에게 주어진 작용관계의

124) Worms, op.cit., p.22.

125) Ibid., pp.89-90.

총체로서의 물질 속에서 작용을 지연시킴으로써 비결정성을 도입할 수 있다. 하지만 물질과 우리가 만나는 지점을 상식의 관점에서 보여주기 위해서 『물질과 기억』 1장은 신체를, 그것도 자신의 모든 지속을 삭제한 빈곤화된 신체를 전제해야 했다. 1장에서는 다소 성급하게 전제된 신체의 도입을 정당화하는 한편, 지속을 결여한 신체에 그것의 고유한 지속을 되돌려주는 이중의 작업은 기억 이론을 통해 이루어진다. 다음 장에서 우리는 베르그손의 기억 이론을 통해 신체의 지위가 어떻게 명확히 규정되는지를 살펴봄으로써 신체와 긴밀하게 연결된 이미지 개념이 어떻게 설명될 수 있는지를 살펴볼 것이다.

제 3장 기억 이론에서 신체의 역할과 지위 : 회상-이미지의 선택과 습관-회상의 보존

앞선 장에서 우리는 『물질과 기억』에서 이미지 개념이 도입되는 맥락을 살펴보았다. 이미지 개념은 지각이 서로 상이한 두 실재를 매개하는 능력이 아니라 단지 외부와의 접촉임을 보여주기 위해 사물과 표상이라는 두 실재 사이에 존재하는 단일한 논의의 층으로 도입되었다. 이러한 과정에서 우리는 이미지에 대한 논의가 신체에 대한 논의로 이어질 수밖에 없다는 것을 암시하였다. 사실상 『물질과 기억』의 논의 자체가 신체 개념을 명확히 규정하는 것을 일차적인 목표로 삼고 있다는 점에 비추어본다면, 이미지에 대한 논의에서 신체에 대한 논의를 배제할 수 없다는 것은 어찌 보면 당연한 일이라 할 것이다. ‘신체의 역할’이라는 부제를 달고 있는 『물질과 기억』 1장은 물론이거니와, 앞선 세 장의 일반적 결론을 요약하는 『물질과 기억』 4장의 도입부에서도,¹²⁶⁾ 더 나아가 베르그손 자신이 『물질과 기억』의 전체 논의를 요약하는 요약과 결론 장에서도¹²⁷⁾ 신체의 개념은 항상 논의의 중심에 위치하고 있다.

이 모든 논의 속에서 신체의 개념은 명확히 규정되어 불변인 채로 남아있었다기보다는 논의가 진전됨에 따라 역동적으로 변화한다.¹²⁸⁾ 우리는 『물질과 기억』 1장에서 신체가 지속을 결여한 작용의 중심으로 이미지들의 총체 속에 도입되지만, 그것은 순수한 작용의 전도체로 환원되었을 때에도 비결정성의 영역이라는 ‘최소의 의식’의 특성을 보여준다는 것을

126) “앞의 세 장들로부터 일반적 결론이 도출된다. 그것은 신체는 항상 작용을 향해 있으며, 작용을 위해 정신의 삶을 제한하는 것을 본질적 기능으로 한다는 것이다.”(MM 199/316)

127) “우리가 사실로부터 이끌어내고 추론에 의해서 확인한 생각은 우리의 신체가 작용의 도구, 오로지 작용만의 도구라는 것이다.”(MM 253/356)

128) “... 그것[신체의 지위]는 책의 출발점에서부터 책의 진행을 따라 변형되었다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.276)

살펴보았다. 하지만 『물질과 기억』 1장에서조차 이러한 신체 개념은 확정적이지 않다. 베르그손은 이미 『물질과 기억』 1장에서 신체를 수정함으로써 자신의 순수지각이론에 대한 첫 번째 정정¹²⁹⁾을 행하고 있기 때문이다. 신체를 작용을 받아들이면서 반작용을 내보내는 와중에 자신의 가능성적 작용을 지각하는 하나의 이미지로 만들었을 때, 베르그손은 마치 신체를 공간 속에 하나의 위치에 불과한 것처럼 논의를 진행했다. 하지만 신체가 공간 속의 하나의 점이 아니라 일정한 공간을 점유하는 물체라는 점을 지적함으로써, 베르그손은 신체가 단지 외부와 접하고 있는 하나의 점이 아니라 내부를 갖는 일정한 두께임을 설명해야 했다. 신체는 외부에서 들어온 작용에 대한 반작용을 지연시킴으로써 작용-반작용 체계 속에 간극을 만들어낼 수 있기에, 그 간극을 채우는 신체 내적인 작용들이 있을 것이다. 베르그손의 입장에서 이러한 실제적 작용은 정서affectation를 의미한다.¹³⁰⁾

정서에 대한 구체적인 논의를 진행하는 것은 이 논문의 범위를 넘어서는 일이다. 단지 베르그손이 정서에 대한 논의를 통해 순수지각이론의 신체에 공간적 두께를 부여한다는 것만을 확인해 두자. 처음에 비결정성의 중심으로서만 도입되었던 신체는 이렇게 고통과 쾌락을 느끼는 신체로 전환된다. 지각이 단지 이미지들 속에서 신체의 가능성적 작용과 관련된 이미지를 선택하는 것에 불과했다면, 정서는 이미지들의 총체 속에 처음으로 신체 내적인 경험, 주관적인 경험의 영역을 도입한다. 하지만 이것은 여전히 전적으로 수동적이고 소극적인 주체성일 뿐이고, 주체의 선택은 아직 순수한 비결정성, 번덕과 구분할 수 없다. 이런 의미에서 우리는 앞서 우리가 지적했던 대로 『물질과 기억』 1장에는 엄밀한 의미에서의 의식이 존재하지 않는다고 말해야 할 것이다. 하지만 신체는 공간 속의 점이 아닐뿐더러 시간 속의 순간도 아니다. 따라서 우리는 정서가 채우는 신체의 공간적 두께뿐만 아니라 기억이 보존하는 신체의 시간적 두께에 대한 논의를 진행해야 할 것이다. 신체가 만들어낸 비결정성의 간극은 시간의 두께를 요구한다. 의식이 나타나고 신체의 비결정성이

129) MM 59/206

130) 정서와 관련된 논의는 MM 59-63을 보라.

“순수한 변덕과 섞이지 않기 위해”서는, “지각된 이미지들의 보존”이 이루어져야 할 것이다.¹³¹⁾ 이렇게 베르그손에게 진정한 주체성과 의식의 문제는 기억과 함께 제기된다. 이제 우리는 베르그손의 기억 이론을 살펴보고, 그 기억 이론 속에서 신체가 어떤 지위를 차지하고 있는지, 그리고 신체의 지위의 변화에 따라 이미지에 대한 이해가 어떻게 변화하는지, 그리고 이러한 변화들이 이미지 이론과 물질 이론을 어떻게 매개하는지를 차례로 살펴볼 것이다.

제 1절 두 종류의 기억과 신체의 역할

기억은 현재 속에 과거를 불러내는 일련의 활동이다. 베르그손에 따르면 과거는 현재 속에 두 가지 형태로 보존되며, 우리는 두 가지 형태의 기억을 구분할 수 있다. 한편으로 그것은 신체의 운동 메커니즘들 속에, 습관-회상souvenir-habitude의 형태로 보존되고, 다른 한편으로는 신체와 독립적인 기억들 속에 이미지-회상souvenir-image¹³²⁾의 형태로 보존된다.¹³³⁾ 이 두 기억은 어떻게 구분되는 것인가? 베르그손이 자주 사용하는 암기의 사례를 살펴보자. 과거에 우리가 어떤 시를 암송했다고 했을 때, 우리는 그 암송한 시의 내용을 기억할 수도 있고, 그 시를 암송했

131) MM 67/213

132) 베르그손은 습관-회상의 상대항으로 이미지-회상souvenir-image과 회상-이미지image-souvenir라는 두 가지 표현을 동시에 사용하고 있다. 김재희는 여기서 회상-이미지와 이미지-회상을 개념적으로 구분해야 함을 주장하면서 회상-이미지는 우리에게 떠오르는 이미지들을 가리키는 반면, 이미지-회상은 심리적인 기억 능력으로 우리의 의식과 동위원적인 것이라고 해석한다.(김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.49) 그러나 우리가 보기에 이것은 다소 과한 해석이다. 이미지-회상이 회상-이미지와 마찬가지로 기억 내용을 나타내는 구절들이 상당히 많이 존재하기 때문이다. 예컨대 MM 107/244, 116/251, 140/270, 142/271 등을 보라. 우리가 보기에 회상-이미지와 이미지-회상은 그 강조점이 이미지로서의 속성에 있느냐, 회상으로서의 속성에 있느냐가 달라질 뿐 동일한 대상을 지칭하고 있다.

133) 기억mémoire과 회상souvenir의 구분에 대해서는 2장의 주석 19를 참고하라.

던 때의 상황과 맥락을 기억할 수도 있다. 이 두 경우에서 우리는 동일한 형태의 기억을 마주하고 있는 것인가?

전자의 경우, 암송한 시의 회상은 동일한 노력의 반복을 통해 획득된다. 우리는 시를 반복해서 읽으면서 시를 외게 되고, 차후에 다시 그 시를 상기할 때에도 우리는 속으로 시를 순서대로 반복해서 읽어 내려간다. 그것은 개인적 표상으로 저장되는 회상이 아니다. 구체적인 단어의 모양이나 의미를 상상하는 것은 시의 상기를 방해하기까지 한다. 반면 우리가 시의 흐름을 속으로 다시 읽기 시작한다면, 우리는 우리가 모르는 새에 다음 구절을 외고 있음을 발견할 것이다. 이러한 종류의 기억은 표상이라기보다는 반복적 작용이며, 과거 속에, 기억 속에 저장된다기보다는 현재 속에, 신체의 운동 메커니즘 속에 저장된다. 사실상 우리가 그것을 외었다는 사실을 별도로 떠올리지 않는다면, 그것은 기억에 속하기보다는 본능에 속하는 것이라고 생각하게 될 것이다.¹³⁴⁾ 습관이 갖는 특성들을 전부 가지고 있는 이러한 기억을 베르그손은 습관-회상이라 부른다.

반면 후자의 경우, 그 회상을 정확한 형태로 상기하는 것은 노력을 요할지도 모르나, 그 회상을 기억하는 것 자체는 아무런 노력을 요하지 않는다. 오히려 과거에 일어났던 일을 마치 없던 일처럼 기억하지 않는 것이 더 어려운 일일지도 모른다. 과거의 이미지는 기억 속에 단번에 새겨지며, 그 날짜, 장소, 구체적인 맥락과 함께 다시는 반복될 수 없는 것으로 저장된다. 전자의 습관-회상에서는 암기된 내용의 순서가 그 내용의 상기와 불가분적인 반면, 여기서는 과거의 경험이 순서와 상관없이 떠오를 수 있고, 심지어 한 달여간의 여행이 단숨에 하나의 사진처럼 포착될 수 있는 것처럼 과거 경험의 실제 지속과 아무런 상관없이 이루어질 수도 있다. 습관-회상이 표상보다는 작용에 가까운 것이라면, 이 후자의 기억은 작용보다는 표상에 가까운 것이고, 오히려 이 후자의 기억을 더 명확하게 상기하기 위해서는 우리는 현재적 작용에서 멀어져야 할 것이다. 엄밀한 의미에서 기억이라고 부를 수 있을 이런 종류의 기억을 베르

134) MM 89/229

그손은 이미지-회상이라고 부른다.

여기서 베르그손은 두 기억 모두에 있어 신체의 역할이 현재적 작용에만 관련되며, 과거의 이미지들을 보존하는 데에는 신체와는 독립적인 다른 원리가 필요하다는 것을 보여주려 한다. 앞서 우리는 지각의 경우에 신체가 표상을 만들어내는 기적적인 능력을 가질 수 없으며 단지 작용을 주고받는 것에만 관련할 뿐이라고 이야기했다. 하지만 만일 우리의 신체가 기억을 통해 부재한 대상의 이미지를 우리의 의식 속에 드러내는 능력을 가지고 있다면, 우리는 지각의 경우에서도 동일하게 신체가 표상을 만들어낼 수 있다고 이야기할 수 있을 것이다. 따라서 앞서 지각에 대해 베르그손이 제시한 설명, 지각은 단지 신체의 가능성적 작용에 관련된다는 가설을 뒷받침하기 위해서는 기억의 경우에서도 신체에게 남겨진 역할은 단지 현재적 작용에만 관련되어야 할 것이고, 부재하는 대상에 대한 기억을 보존하는 능력은 별도의 원리, 신체와 구분되는 기억 능력에 부여되어야 할 것이다.

습관-회상의 경우 신체의 기능이 현재적 작용들에 관련된다는 점은 의문의 여지가 없다. 신체가 과거를 보존하는 습관-회상은 과거의 이미지가 이끌어낸 운동들을 반복적으로 수행함으로써 받아들인 자극에 대해 준비된 운동 메커니즘으로 반작용하게끔 해주는 것이다. 이렇게 보존된 운동 메커니즘은 주위 환경에 대해 적절하고 안정적인 반작용을 내보냄으로써 “삶의 일반적인 목적인 적응”¹³⁵⁾을 가능케 하는 것이다. 따라서 여기서 신체는 현재적으로 주어지는 작용들에 반작용하기 위해 과거의 작용들로부터 이끌어낸 운동 메커니즘을 반복적인 형태로 보존하고 있는 것이다. 반면, 이미지-회상의 보존은 현재의 실천적인 유용성에 직접적으로 연결되지 않는다. 그럼에도 불구하고 그것의 상기는 실천적으로 신체와 관련된다고 이해할 수 있다. 베르그손은 이미지-회상에 대한 신체의 기능이 현재적 작용과 관련될 수 없는 비유용한 이미지들을 모두 배척하고 현 상황에 실천적으로 도움이 될 수 있는 이미지들만을 상기하는 것이라고 추측한다.¹³⁶⁾ 지각에서와 마찬가지로 여기서도 신체의 역할이

135) MM 89/230

136) MM 90/230

단지 현재적 작용과 관련되는 실천적인 선택으로 한정된다면, 우리는 과거 이미지들의 보존이 신체와는 별도의 기능을 가진 원리, 즉 신체와는 독립적인 기억에 의해 이루어진다는 것을 보여줄 수 있을 것이다.

이러한 추측을 정당화하기 위해 베르그손이 인용하는 것은 과거의 기억이 현재의 지각과 마주치는 지점인 재인reconnaissance, 특히 단어에 대한 재인과 관련된 질병의 사례들이다.¹³⁷⁾ 베르그손에 따라 우리의 기억이 두 가지 형태로 이루어져 있다면, 그리고 신체는 이 두 가지 경우에서 각기 한편으로는 운동 메커니즘들을 보존하고 다른 한편으로는 비유용한 회상들을 배제하고 유용한 이미지만을 상기하는 역할을 가지고 있다면, 재인과 관련된 질병에도 두 가지 종류가 있을 것이다. 신체, 특히 뇌가 파괴됨으로써 재인과 관련된 질병을 야기하는 사례들 가운데에서 어떤 것들은 신체가 보존하는 운동 기제들에 영향을 미칠 것이고, 다른 것들은 유용한 이미지를 선별하는 능력에 영향을 미칠 것이다. 하지만 그것을 결코 기억을 통해 보존된 회상들 자체에는 영향을 미치지 못할 것이다.

그런데 정신병리학의 관찰 결과들은 위와 같은 가설의 내용을 확인시켜준다. 우선 우리는 사람들이 어떤 대상에 대한 기억을 상기하는 능력을 완전히 가지고 있으면서도 그 대상을 알아볼 수 없는 사례들을 관찰할 수 있다.¹³⁸⁾ 베르그손이 인용하는 리사우어Lissauer의 관찰 중 하나는 환자가 자발적으로 쓰는 능력에는 손상이 없으면서도 쓰인 단어들의 흐름을 따라가서 재인하는 것에는 문제가 있다는 것을 보여준다. 제시된

137) 우리는 여기서도 베르그손이 “좁히기”의 방법을 사용하고 있다는 것을 알 수 있다. 베르그손은 현재적 지각과 과거의 기억이 가장 가까이 접근하고, 뇌의 손상이 가장 큰 영향력을 미치는 사례인 재인의 경우를 검토함으로써, 기억의 원리가 신체와는 별도로 존재함을 보여주려는 것이다.

138) “빌브란트Wilbrand가 연구한 사례에서, 환자는 자신이 거주했던 마을을 눈을 가린 채로 그럴 수 있었고, 거기서 산보하는 상상을 할 수도 있었다. 그런데 일단 그 길에 들어서자, 그에게는 모든 것이 새로운 것처럼 보였다. 즉 환자는 아무것도 재인하지 못했고, 방향을 분간하지도 못했다. 뮐러Müller와 리사우어Lissauer도 동일한 종류의 사실들을 관찰했다. 환자들은 사람들이 열거한 대상의 내적인 영상을 떠올릴 줄 알고 그것을 잘 묘사하기도 한다. 그러나 그들은 그 대상이 자신 앞에 제시될 때 그것을 재인할 수가 없다. 시각적 회상의 보존은 비록 의식적이라 해도 유사한 지각을 재인하는 데 충분하지 않다.”(MM 99/237-238)

문자를 똑같이 보고 베끼는 경우, 우리는 “모델을 바라본 후 또는 모델을 생각한 후 ‘연속된 선’으로”¹³⁹⁾ 그리는 반면, 이 환자는 자신이 쓰는 글자가 “모델과 일치하는지를 매 순간 확인하면서 임의의 한 점으로부터 문자를 그리기 시작한다.”¹⁴⁰⁾ 이러한 비교를 통해 베르그손은 일상적인 상태에서 우리가 방금 전에 마주한 대상의 가장 유용한 윤곽들의 조직을 곧바로 재인하는 습관, 대상이 가지고 있는 작용의 도식을 반복하는 능력, 즉 베르그손의 표현으로는 “운동-도식schème-moteur”을 가지고 있음을 보여준다. 여기서 환자는 과거에 대상과 상호작용하던 기억을 상기할 수 있음에도 불구하고, 신체의 교란된 운동 메커니즘으로 인해 현재 마주친 대상을 확인하고 그에 적절한 반작용을 반복할 수 없는 것이다. 우리는 아직 잘 알지 못하는 외국어를 들으려고 애쓸 때 이와 유사한 경험을 겪을 것이다.¹⁴¹⁾ 외국어를 들을 때 우리는 적절한 운동 메커니즘을 통해서 들은 문장의 윤곽을 분절할 수 없기 때문에, 그 문장은 비록 전부 내가 아는 단어들로만 이루어져있다 하더라도 모호한 소리의 덩어리처럼 들린다.

반대로 습관적인 운동 메커니즘은 정확히 유지되지만 기억의 상기에 어려움을 겪는 것처럼 보이는 사례도 있다.¹⁴²⁾ 이 경우 환자가 주어진 자극에 적절하게 반응하는 능력은 완전히 유지되고 있다. 환자는 자신이 보고 있는 것이 집이라는 것, 길이라는 것, 이러저러한 사물이라는 것을 알고, 그것을 적절하게 사용할 줄도 안다. 심지어 “자발적으로는 한마디도 말할 수 없는 실어증 환자들이 노래를 할 때는 한 멜로디의 가사를 아무 오류도 없이 상기하는 일”¹⁴³⁾도 일어난다. 하지만 그들은 자신이

139) MM 106/243

140) MM 106/243

141) MM 120/254

142) “역으로 샤르코Charcot가 연구하여 고전적이 된 사례에서 시각적 이미지들은 완전히 소실되었으나 지각들의 재인이 전부 폐지되지는 않았다. ... 그 환자는 그가 태어난 도시의 길들의 이름을 말할 수도 방향을 분간할 수도 없었다는 점에서 그것들을 재인하지 못했다. 그러나 그는 그것이 길이라는 것, 그리고 그가 집들을 보고 있다는 것은 알고 있었다. 그는 더 이상 자신의 아내와 자녀들을 식별하지 못했다. 그럼에도 불구하고 그는 그들을 보면서 그들이 여자이고 어린아이들이라는 것을 말할 수 있었다.”(MM 99-100/238)

143) MM 92/231-232

보고 있는 것이 자신의 집이며, 고향의 길이라는 것을 알지도 못하고, 의미를 담아 새로운 발화를 수행할 수도 없으며, 자신이 부르는 노랫말이 어떤 뜻인지도 알지 못한다. 그들은 신체의 반복적 운동 메커니즘을 보존하고 있지만, 거기에 자신의 개인적 경험, 과거의 회상들을 덧붙이지 못하는 것이다. 이러한 경우에 우리는 뇌의 상해와 함께 회상이 사라졌다고 말해야 할 것인가?

만일 뇌의 상해가 직접적으로 회상을 직접적으로 파괴하는 것이라면, 뇌의 상해는 구체적인 회상을 파괴할 것이다. 파괴된 그 특정한 회상은 완전히 사라져서 다시 상기되지 못하고 나머지 회상들은 피해 없이 완전히 보존되어 있을 것이다. 하지만 정신병리적 관찰은 뇌의 상해가 감소시키는 것은 회상들을 상기하는 일반적인 능력이지, 구체적인 회상들의 수가 아니라는 것을 보여준다. 환자는 자신의 기억 속에서 특정한 회상의 사라짐을 경험하는 것이 아니라, 특정한 회상에 도달할 수 없음을 경험한다. 게다가 이 경우 회상은 완전히 파괴되지도 않는다. 종종 환자는 특정한 단어의 첫 음절을 알려주는 것이나, 그 단어를 완곡어법 *périphrase*을 통해 제시하는 것, 혹은 단순히 환자를 격려하는 것만으로도 잃어버린 회상을 되찾곤 한다.¹⁴⁴⁾ 또한, 리보Ribot의 법칙은 환자가 제멋대로 임의의 순서로 회상을 상실하는 것이 아니라 문법적인 순서를 따라 단어에 대한 회상을 잃는다는 것을 보여준다. 뇌의 손상이 어느 지역에서 출발해서 어떤 방향으로 진행되건 간에, “마치 질병이 문법을 알고 있는 것처럼 … 고유명사가 가장 먼저 사라지고, 그 다음으로는 일반명사가, 그 다음으로는 형용사가, 마지막으로 동사가 사라진다.”¹⁴⁵⁾ 이러한 관찰은 회상들 사이에 상기하기 쉽고 어려운 정도의 차이가 있으며, 우리의 신체, 뇌의 손상은 상기의 기능을 일반적으로 감소시켜 상기의 대상을 점점 더 쉬운 경우로 제한한다는 것임을 보여준다. 베르그손은 이 상기의 더 혹은 덜 어려운 정도가 그 회상이 신체의 비개인적 운동 메커니즘에 멀고 가까운 정도에 상응한다고 주장한다. 동사들은 모든 단어들 가운데 곧바로 신체의 작용으로 표현될 수 있고, 신체의 작용을

144) MM 131-132/263, 134/265

145) ES 53/855

통해 모방될 수 있는 종류의 단어들이나 반면, 고유명사는 우리 신체의 비 개인적 작용들에서 가장 멀리 떨어져 있으며 가장 개인적인 회상들을 요청하는 단어들이기 때문이다.¹⁴⁶⁾ 따라서 우리는 단어들에 대한 회상이 사라졌다고보다는 단어들에 대한 회상은 여전히 보존되어 있으나 우리가 그것을 상기하지 못하게 되었다고 말해야 할 것이다.

이상의 논의는 우리의 뇌가 회상을 저장하기보다는 회상을 상기하는 역할을 한다는 것을 보여준다. 우리의 신체는 신체와는 독립적으로 보존되는 기억 속에서 자신의 현행적 작용(action actuelle)에 관련되는 회상만을 이미지-회상으로 상기한다.¹⁴⁷⁾ 오히려 더 정확히 말하면, 지각에서와 마찬가지로 우리의 신체는 능동적으로 자신의 현행적인 작용에 관련되는 회상을 선택한다기보다는, 자신의 현행적인 작용에 관련되지 않는 모든 회상을 배제함으로써 배제되지 않은 특정한 회상을 조명한다. 우리가 꿈을 꿀 때처럼 신체의 운동 메커니즘이 이완되고 현재적 작용에 대한 실천적인 관심이 감소되는 경우, 우리는 신체가 배제한 회상들이 의식 속으로 쏟아지는 것을 경험하게 된다. 그것들은 현재적 작용에 적절하지 않으며, 실천적 유용성을 결여한 꿈의 이미지들이다. 그것들은 우리가 잠을 잘 때 비로소 생산되는 것이 아니다. 그것은 언제나 거기에 신체의 작용과 독립적으로 존재하고 있으나, 현재적 작용에 대한 우리의 관심에 의해 단지 억압되고 있을 뿐이다.¹⁴⁸⁾ 이러한 꿈의 이미지들이 의식 속에 나타나기 위해서는 우리의 현재적 작용을 보장하는 운동 메커니즘이 가볍게 동요되거나 이완되는 것으로 충분하다. 반대로 신체의 작용을 통한 무용한 회상의 억압과 능동적인 상기는 언제나 실천적인 노력을 요구하며, 이러한 실천적인 노력과 현재적 작용에의 관심은 외적 지각의 사례에서와 마찬가지로 기억에서도 신체의 역할을 정확히 규정하는 것이다. “의식의 실천적인 목적은 두 경우(외적 대상과 회상들) 모두에서 의식에 하나의 유일하고 동일한 ‘선택’의 기능을 부여한다.”¹⁴⁹⁾

146) MM 134/265

147) “깨어있는 동안 우리가 상기하는 회상들은, 종종 이 순간에 대한 우리의 염려에서 아무리 멀어 보이더라도, 언제나 어떤 측면에서는 거기에 매여 있다.”(ES 94-95/886)

148) ES 102-104/891-893

따라서 우리는 지각과 마찬가지로 기억의 사례들에서도 우리 신체의 역할은 여전히 현재적 작용에 한정된다고 말할 수 있다. 습관-회상의 경우, 우리 신체가 보존하는 것은 운동 메커니즘이며 이것은 언제나 반복되는 현재적 작용의 형태로 보존된다. 이미지-회상의 경우에도, 우리의 뇌는 회상을 저장하기보다는 회상을 상기하는 역할을 하며, 그 상기의 기준은 언제나 우리 신체의 실천적인 작용이다. 따라서 신체는 언제나 현재적 운동, 현행적 작용에 관련되며, 실천적인 유용성이 없는 모든 회상의 상기를 배제한다. “뇌는 과거를 보존하는 데 소용되는 것이 아니라, 우선 과거를 은폐하고 그러고 나서 그것들 중 실천적으로 유용한 것을 드러내 보이게 하는데 소용된다. 그리고 그러한 것이 또한 정신 일반에 대한 뇌의 역할이다.”¹⁴⁹⁾ 이런 의미에서 회상의 상기에서 신체는 이중적인 역할을 한다고 볼 수 있을 것이다. 그것은 한편으로는 모든 회상의 상기를 막는 한편, 현재적 작용이라는 기준을 제시함으로써 특정한 회상의 상기를 보장한다. 그것은 우리로 하여금 과거에 접근하게 할 수 있게 하지만, 실천적 유용성을 결여한 과거 그 자체에 접근하는 것을 막는다.

지각은 우리를 미래로 밀어내지만, 우리는 과거로 물러서야 한다. 이런 의미에서 운동은 오히려 이미지를 몰아내는 것 같다. 그럼에도 불구하고, 어떤 측면에서 운동은 이미지를 준비하는데 기여한다. 왜냐하면 비록 우리의 과거 이미지들의 전체가 우리에게 현재적인 것으로 남아있다 하더라도, 모든 가능한 표상들 가운데서 현실적 지각과 유사한 표상이 선택되어야만 하기 때문이다. 완수된 운동이나 단순히 시동적인 운동들은 이러한 선택을 준비하거나 또는 적어도 우리가 주위 모으러 가는 이미지들의 장을 제한한다.¹⁵¹⁾

지각의 문제에서 신체와 물질 간의 관계는 기억의 문제에서 신체(혹은 현재적 의식)와 정신 간의 관계와 대칭적이다. 양자 모두에서 우리 신

149) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.149.

150) ES 58/858

151) MM 103/241

체의 실천적인 태도는 정신과 물질로부터 우리에게 유용한 것만을 의식에 드러내어 주며, 정신과 물질 자체를 드러내지는 않는다. 앞선 장에서 베르그손이 물질 자체를 다루기보다는 물질과 주체가 만나는 지점을 드러냈다면, 여기서 베르그손은 우리의 기억 자체와 현재적 의식이 만나는 지점을 드러냈을 뿐이다. “회상-이미지 자체는 순수 회상souvenir pur의 상태로 환원되면 무용한 상태로 머물 것”¹⁵²⁾이기 때문에, 우리가 그 속에서 현재적 작용과 관련된 이미지-회상을 선택하는 순수한 기억은 무용한 것으로 배제되어 우리의 현행적 의식 속에 드러날 수 없을 것이다. 따라서 신체와 독립적인 이 순수한 기억, 실천적인 유용성을 결여한 무사심한 표상의 본성에 대한 연구는 우리가 지금까지 채택해 온 실천적인 작용의 관점과는 다른 관점에서 행해져야 할 것이다.¹⁵³⁾ 이렇게 “이미지들의 장”을 제한시키는 것이 우리의 실천적 태도이므로, 정신과 의식의 본성 자체에 대해서 탐구하기 위해서는 실천적 태도를 떠나야 한다. 우리가 보기에 ‘상식 비판’으로 이해된 『물질과 기억』에서 가장 큰 전환점은 바로 여기에 위치한다. 베르그손은 기억의 본성을 탐구하기 위해 상식의 관점을 떠나게 된다. 상식의 관점을 떠나 베르그손이 탐구하기 시작하는 것은 우리의 현재적 의식에 드러나지 않는 것, 즉 우리의 무의식inconscience에 속하는 것이다.

제 2절 시간적 무의식 : 순수 회상과 기억의 운동

1. 두 종류의 무의식

앞서 우리는 우리의 신체, 더 구체적으로는 우리의 뇌가 회상을 저장

152) MM 142/272

153) “심리학적 상태에 대한 모든 명료한 기술은 이미지들로 이루어진다. 그리고 우리는 방금 어떤 이미지에 대한 회상은 이미지가 아니라고 말했다. 따라서 순수 회상은 어렵פות한 방식으로만, 은유적 용어들로만 기술될 수 있을 것이다.”(ES 136/917)

하는 능력을 부여받을 수 없으며, 단지 신체와 독립적으로 보존되는 순수한 기억으로부터 실천적으로 유용한 회상을 선택하는 능력만을 가지고 있음을 살펴보았다. 그렇다면 이 순수한 기억, 즉 순수 회상은 “어디에” 보존되는가? 베르그손에게 이러한 질문은 기억과 의식의 본성을 오해한 잘못 제기된 질문에 지나지 않는다.¹⁵⁴⁾ “어디에”라는 질문은 공간 속의 위치를 묻는 것이며, 따라서 이러한 질문은 공간 속에 존재하는 사물들에게만 의미가 있기 때문이다. 공간은 시간을 배제한 동시성의 평면이며, 시간적인 두께를 갖지 않는다. 반면 우리의 순수 회상은 본성상 과거에 속하는 것이기 때문에, 공간적으로, 뇌 속에 보존된다기보다는 시간적으로, 무의식 속에 보존되는 것이다.¹⁵⁵⁾ 베르그손이 보기에 이렇게 문제가 잘못 제기되고 과거의 시간적인 보존이 의심받는 이유는 우리가 심리적 영역에서 직접적 효력의 표지에 불과한 의식을 존재existence의 표지로 잘못 생각하기 때문이다.¹⁵⁶⁾ 현재적 의식에 드러나지 않는 것들은 우리의 현재적 관심에 직접적으로 영향을 행사하지 않는 것들이지, 존재하지 않는 것들이 아니다. 여기서도 우리는 실천적 작용에 몰두하는 상식의 관점이 형이상학적 관점으로 부당하게 확장되고 있음을 확인할 수 있다. 기억에 있어서의 신체의 작용이 단지 실천적으로 유용한 회상을 선택하는 것에 불과함을 밝힘으로써, 베르그손은 우리의 현재적 의식의 한계를 명확히 규정하고 그 한계 밖에 있는 무의식의 영역에 대한 탐구를 시작한다.

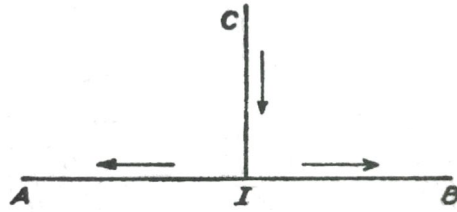
우리의 경험은 공간과 시간 속에서 이루어진다. 다음 도식에서 수평선 AB는 공간적으로 펼쳐져 있는 모든 대상들, 즉 이미지들의 총체를 의미하고, 수직선 CI는 우리의 과거 경험의 노선, 즉 시간의 흐름을 가리킨

154) ES 55/856-857, PM 171-173/1388-1389

155) 오늘날 무의식 개념이 널리 받아들여진 데에는 프로이트의 공이 크다. 하지만 베르그손이 『물질과 기억』을 출판한 1896년은 프로이트의 『꿈의 해석』이 출간되기 전이며, 프로이트적 의미에서의 무의식 개념은 아직 알려지지 않은 때이다. 따라서 여기서 베르그손이 사용하는 무의식이라는 개념에 현대에 받아들여지는 다양한 의미들을 덧붙여서는 안 될 것이다. 베르그손은 단지 현재적 의식에 주어지지 않았음에도 불구하고 그 의식과 어떤 의미에서는 관련을 맺고 있는 것들을 통칭해 “무의식”이라고 부른다.

156) MM 157/283

다. 두 선분의 교차점인 I는 우리의 신체가 위치한 자리를 가리킨다. 사실상 우리의 신체가 유일하게 지각하는 것, 우리의 의식에 직접적으로 드러나는 유일한 점은 I이다. 선분 CI는 우리의 의식에는 직접적으로 주어지지 않는 과거의 경험이며, 그런 의미에서 무의식적이다. 그렇다면 선분 AB는 어떠한가? 우리는 앞서 우리에게 펼쳐진 물질, 즉 이미지들의 총체 역시도 우리가 물질과 만나는 순수한 경험을 의미한다는 것을 살펴보았다. 이미지들의 총체는 아직 지각되지 않은 대상, 잠재적 지각으로서 우리의 신체에 주어지며, 우리 의식은 거기에서 실천적 필요에 따라 실제적 지각을 행한다. 베르그손은 여기서 공간적 대상들의 총체인 선분 AB 역시도 우리의 의식에 직접적으로 주어지지 않는 일종의 무의식이라고 주장한다. “지각되지 않은 물질적 대상, 이미지화되지 않은 이미지une image non imaginée는 일종의 무의식적인 정신적 상태가 아니라면 무엇이 될 수 있을 것인가?”¹⁵⁷⁾ 선분 AB와 선분 CI는 모두 우리의 신체가 거기서 이미지를 끌어내는 잠재적 이미지의 평면을 나타낸다.



대상들이 펼쳐져 있는 공간적 평면을 공간적 무의식으로 해석함으로써, 이제 순수 회상의 보존에 대한 문제는 공간적 무의식과 시간적 무의식 사이의 차이에 대한 문제로 전환된다. 한편으로 우리는 우리가 그 존재를 직접 의식적으로 지각하고 있지 않더라도 공간적 무의식의 선분 AB가 계속해서 존재하고 있음을 의심하지 않는다. 하지만 다른 한편으로 우리는 시간 속에서 존재하는 것은 신체가 자리한 점 I에 불과하고 지나간 과거들은 완전히 사라진다고 생각한다. 이러한 차이는 어디에서 오는 것인가?

우리가 암시했던 것처럼, 존재의 형식에서는 크게 다르지 않은 이 두 무의식에 대해 비대칭적인 관계를 맺고 있는 것은 우리의 실천의 요구이다. 우리는 앞 장에서 공간 속의 대상들은 비록 의식적으로 지각되지 않

157) MM 158/284

더라도 작용연관의 총체, 잠재적 지각으로서 우리에게 이미 주어져 있다는 것을 살펴보았다. 공간 속에 펼쳐진 대상들은 우리가 실제로 지각하고 있지 않더라도, 우리가 지각할 것, 우리에게 영향을 미칠 것을 나타낸다. “물질적 우주에서 아직 지각되지 않은 부분은 약속과 위협으로 가득 차 있으며, 따라서 그것은 우리에게 대해 어떤 실재성을 갖는다.”¹⁵⁸⁾ 공간상의 작용들은 공간 속에서 이러한 실재성을 전달하는 역할을 한다. 우리는 교실 문을 열면 복도를 마주할 것이라는 것을 안다. 더 일반적으로 말하면, 공간 속에서 우리가 지각하는 어떤 대상은 언제나 그보다 넓은 지평에 의해 둘러싸여 있다. 우리는 우리의 관심을 끄는 대상을 만나기 위해 이러한 지평을 순서대로 마주쳐야 한다. 이러한 지평들은, 우리의 의식이 직접적으로 지각하고 있는 것은 아니기 때문에 그 자체로 현행성 *actualité* 을 갖지는 않는다. 하지만 우리가 공간상의 어떤 대상에 도달하기 위해 그것을 둘러싸고 있는 대상들을 하나하나 차례로 통과해야 한다는 사실¹⁵⁹⁾이 그 대상들에 우리의 현재적 지각의 현행성을 전달하고, 우리의 의식으로 하여금 그 대상들을 무시할 수 없게 만든다.¹⁶⁰⁾

반대로 이미 지나간 과거는 자신의 가능한 작용을 소진해 버린 것들이다. 이것들은 우리에게 어떤 실천적인 관심도 불러일으키지 않으며, 따라서 우리의 현재적 의식에 대해서 전혀 실재성을 갖지 않는다. 우리는 “실재성의 정도를 거의 실용성의 정도로 측정하”¹⁶¹⁾기 때문이다. 우리의 이러한 실천적 경향이 우리로 하여금 지각되지 않은 공간의 실재성을 믿게 하는 동시에 의식되지 않은 시간의 실재성을 의심하게 만드는 것이다.¹⁶²⁾ 과거의 각 요소들은 작용하기를 그쳤기 때문에, 우리는 과거의 특정 시점에 도달하기 위해 현 시점에서 출발하여 시간적으로 그것에 접해

158) MM 159/285

159) 사실상 우리가 ‘거리’라고 부르는 것이 이러한 매개적인 대상들의 수를 상징적으로 표현하는 것이다. cf. “그 합이 **공간 속의 거리**라고 일컬어지는 것을 구성하는 이 매개적인 것들 또는 장애물들”(MM 162/288)

160) MM 161/287

161) MM 68/213

162) “우리로 하여금 우리 앞에 공간을 무한히 열어 놓게 하는 그 동일한 본능이 시간에 대해서는 우리로 하여금 그것이 흘러감에 따라 우리 뒤에서 닫아버리게 한다.”(MM 160/286)

있는 요소들을 하나하나 차례대로 마주칠 필요가 없다. 우리는 현재의 실천적 관심에 상응하는 과거의 순간들에 단번에 위치하며, 이 때문에 과거의 매개적인 부분들은 우리의 의식에 드러나지 않는 것이다. 하지만 이 기억, 시간적 지평은 마치 대상의 공간적 지평이 그러하듯 우리의 현재적 상태에 유착되어 있다.¹⁶³⁾

2. 순수 회상의 잠재성

순수한 기억이 “어디에” 보존되는지에 대한 질문은 이렇게 잘못된 물음으로 기각된다. 하지만 여전히 그것이 “어떤 방식으로” 보존되는지를 물어볼 여지는 있을 것이다. 일반적으로 사람들은 우리가 지각을 통해 받아들인 이미지들이 시간이 지남에 따라 작용하기를 그치고 회상으로 보존된다고 생각한다. 이 경우 회상의 보존은 지각에 후행적이며, 지각을 통해 받아들인 이미지들은 마치 빛이 바랜 사진처럼 그 활력을 잃게 된 뒤에 기억이라는 저장고 속에 쌓이게 될 것이다. 우리는 언제나 그 저장고 속에서 회상을 꺼내 그 원본이 되었던 지각을 불러올 수 있을 것이지만, 그것은 지각이었을 당시의 선명함을 지니고 있지는 않을 것이며 그보다 약한 강도로만 재생될 수 있을 것이다.

하지만 회상의 보존에 대한 이러한 관념은 지각과 기억의 관계를 모호하게 만든다. 한편으로 그것은 회상을 단지 강도가 덜한 지각으로 여기며, 회상이 어떻게 과거에 속하게 되는지를 설명하지 못한다. 더구나 우리에게 떠오르는 회상은 현행적인 작용과 관련된 회상일 것이므로, 우리에게 의식적으로 주어진 회상-이미지는 지각-이미지와 본성상 다르지 않은 것이 되어버릴 것이다. 하지만 베르그손이 지적하듯이, 지각과 기억 사이에는 본성상의 차이가 있다. 우리는 강도가 덜한 지각이 어떻게 회상이 될 수 있는지를 전혀 이해할 수 없을 것이다. 아무리 강도가 덜하고 빛이 바랜 지각이라도 그것은 지각인 한 어디까지나 현재적인 것이며

163) “사실상 이 회상이 우리의 현재적 상태에 유착되어 있는 것은 지각되지 않은 대상들이 우리가 지각하는 대상들에 유착되어 있는 것과 완벽하게 비교될 수 있다. 그리고 무의식은 이 두 경우에서 같은 부류의 역할을 한다.”(MM 161/286-287, 강조는 원저자)

과거에 속한 것이 되어버릴 수는 없기 때문이다.¹⁶⁴⁾ 다른 한편으로 그것은 지각이 어느 순간에 회상으로 전환되는지를 설명할 수 없다. 지각이 어느 순간 끝나고 회상이 되기 위해서는 지각이 의식의 불가분적 단위로 서 시작과 끝을 가져야 할 것이다. 하지만 지각은 어느 순간 하나의 지각으로 완료되는 것인가? 나는 지금 이 문장을 작성하며 내가 “문장”이라는 단어를 작성하고 있음을 지각하고 있다. 나는 어떻게 “문장”이라는 단어를 단번에 하나의 의미를 가진 단어로써 지각하는 것인가? 내가 이 단어의 마지막 음절인 “장”을 작성할 때 나는 이미 “문”을 작성하는 행위를 완료했으며, 따라서 그것은 과거에 속하는 것인데 말이다. 더 나아가 마지막 음절인 “장”도 순식간에 작성되는 것이 아니다. 아무리 짧더라도 그것은 더 작은 부분들로 분해가능하고, 그 부분들은 마지막 부분에 대해 과거에 속하게 될 것이다. 우리는 의식의 흐름을 이러저러한 지각들로 결정적으로 분할할 수도 없고,¹⁶⁵⁾ 지각이 부분들을 갖지 않는 불가분적 단위라고 이야기할 수도 없다.¹⁶⁶⁾

우리가 처음에 현재적 의식에 단번에 주어진 것으로 여겼던 “문장”이라는 단어는 우리가 그 마지막 음절인 “장”에 집중함에 따라 과거에 속하는 요소들을 포함하고 있는 것으로 여겨지게 된다. 반대로 우리가 “문장”이라는 단어에 집중하는 대신 우리의 주의와 관심을 확장시킨다면, 우리는 “문장”이라는 단어에 붙어있는 조사를, 그 옆에 위치한 단어들을, 그 단어가 위치한 문장 전체를 현재적인 것으로 파악할 것이다. 우리는 여기서 과거가 무용하며, 기억의 각 요소들이 현행적으로 작용하지 않는다는 베르그손의 말을 더 주의 깊게 읽을 필요가 있다. 앞서 우리는 과

164) “내가 느끼는 것이 내가 체험하는 미약한 감각인지 아니면 내가 상상하는 미약한 감각인지를 말하는 것이 불가능한 순간이 분명히 도래한다. ... 그러나 이 미약한 상태는 결코 나에게 어떤 강렬한 상태의 회상처럼 나타나지는 않을 것이다. 따라서 회상이란 그와는 전적으로 다른 것이다.”(MM 151/279)

165) “어떤 권리로 기억이 그것들 중 하나를 선택하며, 심리적 삶을 명확히 구분되는 시기들로 분할해서, 지각을 가지고 그것을 설명하기 위해 각각의 시기가 끝나는 것을 기다린다고 가정할 것인가?”(ES 131/913-914)

166) “어떻게 회상souvenir이 전체[지각]가 끝났을 때에만 나타날 것인가? 어떻게 기억mémoire이 그 작업[지각]의 임의의 순간에 전체가 끝나지 않았으며, 무언가가 아직 남아있다는 것을 알 것인가?”(ES 131/914)

거의 이미지들이 우리에게 작용하지 않기 때문에 우리는 실천적으로 그것을 비존재와 동일한 것으로 여긴다는 것을 지적했다. 하지만 우리는 왜 과거의 이미지들이 우리에게 작용하지 않게 되는지를 설명하지 않았다. 상식적으로 이해하자면 그것들이 우리에게 작용하지 않는 이유는 이미 지나가버렸기 때문이다. 하지만 여기서 현재와 과거의 관계에 대한 베르그손의 논의는 과거의 지나감 자체도 우리의 실천을 통해 구성된 것으로 이해되어야 함을 보여준다. 과거의 이미지들이 지나갔기 때문에 우리에게 현행적으로 작용하지 않게 되는 것이 아니라, 반대로 그것들이 우리에게 현행적으로 작용하지 않기 때문에 지나간 것이다.

우리가 우리의 현재와 우리의 과거 사이에 행하는 구분은 자의적인 것은 아니라 하더라도 적어도 우리의 삶에의 주의가 끌어안을 수 있는 영역의 넓이에 상대적이다. “현재”는 정확히 이 노력만큼의 자리를 점유한다. 이 구체적인 주의가 자신의 시야 안에 잡아두고 있던 것 중 어떤 것을 풀어주면, 즉시 그것이 현재로부터 저버린 것은 **그 사실 자체에 의해** *ipso facto* 과거에 속하는 것이 된다. 요컨대 우리의 현재는 우리가 그것에 현행적 관심 *intérêt actuel*을 부여하기를 그칠 때 과거 속으로 떨어진다.¹⁶⁷⁾

그러나 만일 현재가 나의 실천적 관심에 상응한다면, 내가 어떠한 실천적 관심도 갖지 않는 경우에는 현재가 존재하지 않게 되는 것일까? 그 경우 우리가 보는 현재는 즉각적으로 우리에게 과거에 속한 것으로 나타나게 되는 것일까? 베르그손의 대답은 긍정적이다. 데자부 *déjà-vu*의 현상을 다루고 있는 「현재에 대한 회상과 잘못된 재인」은 지각과 회상의 관계에 대해 흥미로운 지적을 하고 있다. 베르그손이 보기에 데자부 현상은 “현재에 대한 회상 *souvenir du présent*”이 존재할 수 있음을 보여주는 현상이다. 따라서 회상은 지각을 통해 나타난 현재의 이미지가 작용하기를 그친 다음에야 형성되는 것이 아니다. 그것은 지각과 동시적으로

167) PM 169/1386 강조는 원저자

로, 지각의 배후에서 함께 형성되어 공존하고 있다.¹⁶⁸⁾ “만일 회상이 처음부터 회상이 아니라면, 결코 회상이 되지 않을 것이다.”¹⁶⁹⁾ 하지만 현재적 작용에 관련된 회상만을 현행화하는 actualiser 우리의 실천적 의식으로 인해 현재에 대한 회상은 언제나 현행화로부터 배제된다. 우리는 현행화할 회상과 동일한 지각을 이미 가지고 있으며, 따라서 이 지각에 대한 회상은 실천적으로 가장 비유용한 회상이기 때문이다. 현재의 실천적 태도의 일시적인 교란은 비유용한 것으로 배제되고 있던 현재에 대한 회상이 조명되어 의식의 전면에 드러나게끔 한다. 데자부는 이렇게 현재에 대한 지각과 함께 공존하는 현재에 대한 회상이 현재적 의식에 드러나는 현상이다.

베르그손에게 과거는 작용하기를 그친 것이다. 더 정확히 말하면 그것은 자신의 고유한 현행적 작용으로부터 분리된 현재적 순간의 잠재적인 반쪽이다. 과거의 이러한 잠재성은 현재의 현행성과 본성적 차이를 통해 구분되는 것으로, 과거는 현재와 동시에 형성될 때부터 이미 잠재적인 과거로 형성된다.¹⁷⁰⁾ 한편 회상-이미지들은 이러한 잠재성의 표지를 통해 현재적인 지각-이미지와 혼동되지 않고 과거에 속한 것으로 여겨지게 된다.¹⁷¹⁾

168) “그것에 대해 더 고찰할수록, 회상이 지각 자체에 따라 생겨나지 않을 때 회상이 어떻게 생겨날 수 있는지를 이해하는 것은 더 힘들어질 것이다. 현재가 기억 속에 아무런 흔적도 남기지 않는 것이 아니라면, 그것은 그 분출 자체 속에서 대칭적인 두 가지로 매 순간 이중화되어 이 중 하나는 과거 속으로 떨어지는 반면, 다른 하나는 미래를 향해 돌진할 것이다. 우리가 지각이라고 부르는 이 후자는 우리가 관심을 갖는 유일한 것이다. 우리가 어떤 사물들을 회상으로 만드는 것은 우리가 그 동일한 사물들을 붙잡고 있는 동안일 뿐이다. 실천적 의식이 이 회상을 비유용한 것으로 배제하기 때문에, 이론적인 성찰은 그것을 실존하지 않는 것으로 여긴다. 회상이 지각에 잇따라 나타난다는 환상은 이렇게 나타난다.”(ES 131-132/914)

169) ES 137/918

170) “회상은 매 순간 지각을 이중화하고, 지각과 함께 태어나고, 지각과 동시에 전개되고, 지각이 없어도 존속하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 그것은 지각과 다른 본성에 속하기 때문이다.”(ES 135/917)

171) “만일 일단 현실화된 그것이 자신의 원본적인 잠재성으로부터 영향을 받지 않는다면, 만일 그것이 현행적 상태인 동시에 현재와 뚜렷이 구분되는 어떤 것이 아니라면, 우리는 그것을 결코 하나의 회상으로 재인하지 못할지도 모른다.”(MM 148/277)

여기서 기억 과정을 통해 보존되는 순수 회상은 잠재적인 것으로서, 현행적으로 우리에게 나타나는 회상-이미지와 구분된다는 것에 주목하자. 베르그손은 현행적인 회상-이미지를 통해 그 근원에 있는 순수 회상을 이해하려는 시도를 비판한다.¹⁷²⁾ 우리는 앞 절에서 순수 회상을 회상-이미지들을 담고 있는 저장고와 같이 이해하고, 우리의 신체는 그 저장고에서 이미지들을 선택할 뿐이라고 이야기했다. 이러한 서술은 우리가 실천적인 관점에서 기억의 문제들에 접근했기에 피할 수 없는 것이었다. 일반적으로 기억 과정에서 우리에게 주어지는 것은 우리의 실천적 관심에 따라 상기된 이미지-회상들뿐이기 때문이다. 하지만 지금까지의 논의는 우리가 현행화된 회상-이미지와 잠재적인 순수 회상을 구분해야 한다는 것을 보여준다. “이미지를 떠올리는 것 *imaginer*[상상하는 것]은 회상하는 것 *se souvenir*이 아니다.”¹⁷³⁾ 이미지를 떠올리는 것은 우리의 실천적인 작용과의 관련 속에서 현행화된 회상-이미지를 대상으로 하는 것이지만, 회상하는 것은 현재적 작용에 눈을 돌리는 일이고 잠재성의 한복판에 위치하는 일이다. 따라서 엄밀한 의미에서 순수 회상은 회상-이미지를 담고 있는 저장고가 아니며,¹⁷⁴⁾ 어떤 이미지에 대한 회상은 그

172) “과거는, 본질적으로 잠재적이어서, 그것이 어둠으로부터 빛으로 솟아나면서 현행적 이미지로 피어나는 운동을 우리가 따르고 채택할 때에만 우리에게 과거로 포착될 수 있다. 따라서 사람들이 현행적인 것 그리고 이미 실현된 어떤 것 속에서 그것의 흔적을 찾으려 해보아야 했던 일이다.”(MM 150/278) 실천적 요구는 우리로 하여금 기억에서 이미지만을 보게 만든다. “우리의 지각과 우리의 감각은 우리 안에서 가장 명료한 것인 동시에, 우리에게 가장 중요한 것이다. ... 거기서부터 다른 심리학적 사태들 속에서 흐릿해지거나 감소된 지각이나 감각만을 보려는 우리의 경향이 나온다. ... 그들이 보기에 회상은 지각의 항들로 표현되어야 하고, **이미지**에 대해 수행된 어떤 작업을 통해 획득되어야 하는 것처럼 보인다.”(ES 134/916 강조는 인용자)

173) MM 150/278

174) “이미지-기억에 대한 이 기술은 마치 그것이 순수 기억인 양, 순수 기억이 ‘기억 표상들의 총체’인 양 생각되게 한다. 순수 기억은 결코 기억-이미지들의 총체가 아니다.”(김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.78) 우리는 순수 회상과 회상-이미지를 구분하는 김재희의 이러한 서술에 완전히 동의한다. 그러나 순수 회상이 회상-이미지의 총체들처럼 생각되는 구절들이 김재희가 말하는 것처럼 완전히 무시될 수는 없다. 그것은 우리의 심리적 사태에 대한 실천적 관점을 나타낸다. 이러한 관점 하에서 “이미지-회상은 항상 순수 회상을 대치할 것이다.”(MM 149/277) 우리는 순수 회상에 대한 서술에서 관점의 변화가 실제로 이루어지고 있으며, 이것이 베르그손이 실천적

자체로는 이미지가 아니다.¹⁷⁵⁾ 순수 회상은 잠재적인 것이며, 아직 현행적 이미지로서의 규정성을 갖지 않는다.

잠재적인 순수 회상은 현행적 이미지와 어떻게 구분되는가? 앞서 우리는 물질 속에서 이미지들이 자신이 받아들인 작용과 내보내는 반작용을 통해 규정된다는 것을 살펴본 바 있다. 이미지들은 자신이 받아들인 작용들에 우주 속에서 자신의 자리를 빚지고 있으며, 이미지의 한계는 그것이 내보내는 반작용에 의해 규정된다. 이 말은 곧 하나의 이미지가 자신이 주고받는 작용/반작용 관계를 통해 다른 이미지들과 구분되어 판명하게 존재한다는 것을 뜻한다. 하지만 과거의 이미지들은 작용하기를 그쳤으며, 따라서 우리는 과거의 이미지들이 공간 속의 이미지들과 마찬가지로 서로 구분되어 판명하게 존재한다고 생각해서는 안 될 것이다. “이미지들이 판명한 방식으로, 서로 떨어져서 공통의 비개인적 공간 속에서 지각되는 반면, 베르그손에 따르면 회상들은 총체적이고 판명하지 않고 개인적인 방식으로 보존된다.”¹⁷⁶⁾ 과거의 회상들은 공간상의 이미지들과 마찬가지로 일종의 연쇄 관계를 이루고 있지만, 공간상의 이미지들이 보여주는 필연적인 연쇄를 보여주는 것은 아니다. 우리는 과거를 상기할 때 매개적 항들을 차례로 거치는 것이 아니라 과거의 한 순간에 단번에 위치한다. 이렇게 이미지 간의 연쇄를 건너뛸 수 있는 이유는 과거의 회상들이 서로 판명하게 구분되는 것이 아니라, 회상들 간의 상호적인 함축 *implication réciproque*의 방식으로 혼재되어 있기 때문이다.

회상들이 상호 함축의 방식으로 보존된다는 것은 회상들의 잠재적 성격을 잘 드러내어 준다. 「지적 노력 *L'effort intellectuel*」에서, 베르그손은 정신 속에서 회상의 이러한 잠재적인 보존에 대한 흥미로운 사례를

관점에서 직관의 관점으로 이행하였음을 드러내어 준다고 생각한다. 논의의 진행을 위해 물질이 ‘이미지들의 총체’로 잠정적으로 규정되었듯이, 순수 회상 역시 회상-이미지들의 총체로 **잠정적으로** 규정되었던 것이다. 이와는 역으로, 우리가 다음 장에서 살펴볼 것처럼, 순수 회상이 회상-이미지와는 독립적인 형이상학적 규정을 획득하는 것처럼, 물질 역시 ‘이미지들의 총체’를 넘어서는 형이상학적 규정을 획득하게 될 것이다.

175) “우리는 방금 어떤 이미지에 대한 회상은 이미지가 아니라고 말했다.”(ES, 136/917)

176) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.148.

제시한다. 여러 사람들과 동시에 다면기를 두고 있는 체스 기사는 각각의 게임을 이미지로 기억하지 않는다. 그는 비숍을 대각선 운동으로, 룩을 직선 운동으로 이해하며 각각의 말들을 그 고유한 운동을 가지고 있는 하나의 힘puissance으로 환원함으로써, 게임 자체를 우호적이고 적대적인 힘들 간의 조합적 관계로 기억한다. 우리에게 기억되는 것은 체스판의 이미지가 아니라 체스판 위의 힘들이 이루고 있는 상호 함축적 관계이다. 체스판의 상황에 대한 어렴풋한 느낌을 갖기 위해서는 이렇게 함축적인 관계로도 충분하다. 그러나 힘들 간의 관계는 그 자체로 이미지로 드러나지 않으며 이로부터 다시 체스판의 상황을 상기하는 일은 이 상호 함축적인 힘들을 판명한 이미지로 분리해내는 노력을 필요로 한다. 우리는 각각의 힘들을 이미지로 분리하면서 그것이 함축되어 있던 힘들의 관계에 적합하게 들어맞는지를 확인한다. 체스판 위의 힘들 간의 관계는 이미지로의 현행화 과정 속에서 나타나야 할 이미지를 지시한다. 이런 의미에서 순수 회상은 그 자체로는 이미지가 아니지만, 이미지를 암시하고 suggérer, 이미지를 끌어낼 수 있도록 하는 힘이다.¹⁷⁷⁾ 순수 회상은 이미지들을 완성된 형태로 저장하고 있다기보다는 “생성의 용어로 en termes de devenir” 이미지들을 암시하며, 이미지들이 우리에게 닫힌 상태로 제시할 것을 열린 상태로 제시한다.¹⁷⁸⁾

3. 기억의 운동

베르그손이 보기에 우리의 기억, 더 나아가 우리의 정신 일반 속에서 일어나는 일은 이와 같다.¹⁷⁹⁾ 우리는 우리가 맞닥뜨린 대상을 지각함과

177) ES 163-164/938. 베르그손은 회상-이미지에 대한 순수 회상의 역할을 종종 최면술사의 최면에 비교하기도 한다. 그것은 그 자체가 이미지는 아니면서도 일종의 암시를 통해 이미지를 출현할 수 있게끔 만드는 것이다. cf. MM 151/279, ES 133/915.

178) ES 187-188/957

179) 베르그손에게 이러한 잠재적 메커니즘은 단지 우리의 기억에만 국한되는 것이 아니라, 사유 일반에 적용될 수 있는 것이다. 뒤에서 밝힐 것이지만, 정신이 과거를 단지 있는 그대로 반복하는 것이 아니라 그것을 통해 새로움을 창조할 수 있는 이유는 과거가 현행적인 이미지로 보존되는 것이 아니라 잠재성으로 보존되기 때문이다. 그래서 베르그손은 잠재성으로서의 순수 회상을 관념idée이라는 단

동시에 그것의 잠재적 회상을 보존한다. 잠재적 회상은 다른 회상들과 상호적 함축의 방식으로 혼재되어 총체적으로 보존되며, 우리는 특정한 회상을 상기하기 위해 구름처럼 모호한 과거 속에 단번에 위치해서 카메라의 초점 맞추기의 작업과 같은 노력을 통해 구체적인 이미지를 만들어야 한다.¹⁸⁰⁾ 우리에게 주어지는 것은 이러한 이미지들이다. 하지만 이러한 이미지들은 우리의 정신 자체를 표현한다기보다는 정신의 표면에 위치한 결과물만을 나타낼 뿐이다. 판명한 이미지들은 “내 자아의 바탕으로부터 떼어내진 것으로 … 절대적으로 나 자신이지 않은 채로 내 자아 위에 제시된 것이다.”¹⁸¹⁾

이미지들이 순수 회상으로부터 구체화의 노력을 통해 상기되는 반면, 우리의 정신의 바탕, 순수 회상 자체는 상호적 함축으로서 그 자체로 보존된다. 우리가 시간 속에서 살아감에 따라 우리는 과거 경험의 회상들로 우리 자신을 부풀린다. 앞서 우리가 제시한 “문장”이라는 단어의 사례를 보자. 우리는 “문장”이라는 단어에 우리의 관심을 집중시킴으로써 그 단어를 현재적인 것으로 취하고, 그 이전의 것들을 과거에 속하는 것으로 배제한 바 있다. 우리는 앞서 우리의 실천적 관심을 무한정하게 축소시킴으로써 우리의 현재 지각과 동시에 현재에 대한 회상이 형성된다는 것을 살펴보았다. 하지만 만일 우리의 실천적인 관심이 더 확장되었더라면 어떻게 될까? 우선 우리는 이웃한 단어를, 그 다음으로는 그 단어들이 속해 있는 문장 전체, 그다음으로는 그 문장이 속해 있는 문단 전체를, 더 나아가 글 전체를 현재적인 것으로 취하게 될 것이다. 물론 우리의 실천적 관심은 한계를 지니며, 우리가 이 모든 것을 현재적인 것

어를 통해 표현하기도 한다. 베르그손의 관념*idée*이 정신의 잠재성을 의미한다면, 들뢰즈 역시도 잠재성을 표현하기 위해 이념*idée*이라는 표현을 사용한다는 점은 주목해볼만 하다. 베르그손에서 관념이 잠재적 상태로 존재하며 판명한 이미지들로 발전하기 위해 역동적 도식을 통해 운동하는 것처럼, 들뢰즈에서도 이념은 잠재적이며, 표상들로 발전하기 위해 강도의 차원을 통과한다. 하지만 베르그손에서 관념이 판명하지 않고 *indistinct* 혼재된 *confu* 채로 존재하는 것과는 달리, 들뢰즈는 이념이 비록 모호하더라도 *obcur* 판명하다고 *distinct* 주장한다. 들뢰즈의 이념에 대해서는 『차이와 반복』 4장을 참고하라.

180) MM148/276-277

181) PM 182/1397

으로 취하기 위해서는 엄청난 노력을 필요로 할 것이다. 그러나 그것은 현행화되지 않을 때에도 현행화될 수 있는 것으로 거기에, 잠재적으로 있다. 더 나아가 그것은 현행화되지 않은 상태에서도 나의 의식의 현재적 상태와 일정한 관련을 맺고 있었다. 사실상 내가 “문장”이라는 단어를 작성할 때, 나는 단지 이 단어뿐만 아니라 문장 속에 함께 위치한 다른 단어들, 전체 문단, 더 나아가 글 전체를 함께 떠올리지 않을 수 없다. 그것은 내가 “문장”이라는 단어를 작성하는 현재의 작용의 토대를 이룬다. 만약 이 문장, 이 글이 구두점 없이 우리의 일생 내내 계속된다면 어떨까? 그 경우 “문”이라는 음절이 “장”이라는 음절과 함께 유착되어 있는 것과 완전히 동일한 방식으로, 우리의 과거 전체가 현재적 상태에 유착되어 있게 될 것이다.¹⁸²⁾ 현재의 실천적 관심이 만들어내는 구두점이 없다면, 우리의 과거 전체는 우리에게 현재적인 것으로 나타나게 될 것이다. 그러나 현재의 실천적 관심의 한계가 현재와 과거를 구분하더라도 과거는 현재와 무관하게 존재하는 것이 아니다. 우리의 과거 경험이 우리의 성격으로 종합되어 현재 작용의 조건이 되듯이, 우리의 회상들은 현재에 유착된, 현재의 조건이 된다. 따라서 과거는 그 자체로 보존되며, 그 자체로 보존되어 있는 과거를 통제로 의식하기 위해서 필요한 것은 단지 우리의 실천적 관심을 배제하는 것일 뿐이다.¹⁸³⁾

하지만 여기서 과거가 그 자체로 보존된다는 말은 주의해서 이해해야 한다. 그것은 과거가 보존되기 위해서 어떤 행위도 이루어질 필요가 없다는 것은 아니다. 그것은 단지 과거가 보존되기 위해서 어떤 **별도의** 행위가 이루어질 필요가 없다는 것을 뜻한다. 오히려 과거를 보존하는 행위는 항상적으로 수행되고 있으며, 그 행위의 활동성은 우리 정신의 본성 자체와 구분되지 않는다. 우리의 정신은 지나간 경험을 잃어지고 미래를 향해 나아가는 불가분적 흐름이며, 우리의 전 일생동안 계속되는, 과거의 경험을 끊임없이 현재로 가져오는 정신의 흐름과 행위는 우리의

182) 이상의 논의는 ES 55-57/857-858을 참고.

183) “의식이 자신이 지닌 모든 것, 혹은 더 정확히 말하면 자기 자신인 모든 것을 판명하게 지각하기 위해서 필요한 것은 단지 장애물로부터 멀어지고, 베일을 벗기는 것이다. 행복한 장애물! 무한히 값진 베일! 우리가 삶vie으로 고정된 우리의 주의를 유지하도록 도와주는 것은 너이다.”(ES 57/858)

일상적 의식의 기체substrat를 이룬다. 우리의 과거 전체를 “문”이라는 음절이 “장”이라는 음절과 함께 유착되어 있는 것과 완전히 동일한 방식으로 우리의 현재에 유착되어 있게 만드는 것은 우리 정신의 끊임없는 흐름이다. “현재 속에서의 과거의 보존은 변화의 불가분성과 다른 것이 아니다.”¹⁸⁴⁾

이렇게 역동적인 흐름을 통한 과거의 보존을 설명함으로써 우리는 실천적 관점 너머에서 정신의 본성에 접촉할 수 있게 된다. 여기서 베르그손은 정신을 더 이상 물질과 구분되는 새로운 존재 영역으로서 이해하는 것이 아니라, 그것이 물질과는 다른 활동성을 가지는 “행위acte”임을 보여주려는 것이다.¹⁸⁵⁾ 현재 속을 살아가는 물질과는 달리, 정신은 과거를 현재로 연장시키고 공존케 하는 끊임없는 행위를 가리킨다. 사실 이러한 정신의 역동적 작업에 대한 서술은 이미 『의식의 직접 소여에 대한 시론*Essai sur les données immédiates de la conscience*』 (이하 『시론』)에서 이미 이루어진 것이었다. 『시론』에서 베르그손은 우리의 순수한 내적 삶이 갖는 특성을 “지속*durée*”이라 이름붙인 바 있다.¹⁸⁶⁾ 물론 『시론』에서는 아직 과거의 존속, 즉 기억 행위가 논의의 전면에서 드러나지 않으며, 단지 우리의 내적 삶이 고정적 요소들의 합이 아니라 상

184) PM 173/1389

185) “한마디로 말하면, 문제가 되는 것은 ‘정신’ 속에서 순수 회상의 우연적인 ‘비물질적’ 존재 양식을 이해하는 것이라기보다는, 반대로 어떻게 정신이 **기억 행위를 통해** 규정될 수 있는지를 이해하는 것이다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.139, 강조는 인용자)

186) 김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, pp.76-88. 우리는 김재희가 여기서 들뢰즈의 관점을 원용하여 베르그손의 순수 과거를 존재론적 순수 차이로 이해하고, 순수 회상의 평면이 끊임없는 자기-차이화의 운동으로서의 지속의 운동과 불가분하다고 주장하는 것에 완전히 동의한다. 하지만 김재희는 여기서 순수 과거를 현행화하는 기억의 운동을 심리학적 것으로 비판하면서, 그것을 존재론적 운동인 지속과 구분한다. 김재희가 여기서 순수 과거를 현행화하는 운동을 심리학적 것으로 비판하는 이유는 그 운동을 회상-이미지와 구분되는 이미지-회상에 속하는 것으로 여기기 때문이다. 하지만 우리가 앞서 지적한 것처럼(주 132 참고), 베르그손은 이미지-회상을 회상-이미지와 구분되는 적극적인 의미의 심리학적 운동으로 사용하지 않는다. 우리가 보기에 김재희가 “심리학적” 것으로 비판하는 순수 과거를 현행화하는 운동은 심리학적 영역에서 드러나는 의식적 운동이라기보다는 무의식적 영역(들뢰즈가 ‘존재론적’이라고 표현하는 영역)에서 이루어지는 지속의 운동이다.

호 침투하는 요소들의 끊임없는 운동이 강조되고 있을 뿐이다. 하지만 지속은 우리의 내적 삶의 상호침투하는 경험들을 서로의 안으로 연장하는 끊임없는 흐름을 가리키며, 베르그손은 종종 지속을 자신이 경험하는 모든 것들을 자신에게 덧붙여 가며 끝없이 부풀어가는 눈덩이에 비유하곤 한다.¹⁸⁷⁾ 그런데 만일 지속이 자신이 경험하는 모든 것들을 자신 안에 끌어안고 있다면, 그것은 지속이 필연적으로 기억을 동반한다는 것을 의미하는 것이 아니겠는가? 들뢰즈는 『베르그손주의』에서 지속과 기억의 이러한 동일성을 잘 지적하고 있다.

지속은 본질적으로 기억, 의식, 자유이다. 그리고 그것은 우선적으로 기억이기 때문에 의식이고 자유이다. 이제 기억과 지속 그 자체의 이런 동일성을 베르그손은 항상 두 가지 방식으로 제시한다. ‘현재 속에서의 과거의 보존과 축적.’¹⁸⁸⁾

기억은 현재 속에 과거를 보존하는 행위이다. 지속은 과거를 현재로 연장하는 행위이다. 하지만 기억이 현재 속에 과거를 보존하기 위해서는 지속을 통해서 과거를 현재로 연장해야 한다. 반대로 지속이 과거를 현재로 연장하기 위해서는 현재로 연장할 과거가 기억을 통해 현재 속에 보존되어야 한다. 따라서 우리는 기억과 지속이 동일한 대상의 서로 다른 두 측면을 보여주고 있으며, 『물질과 기억』의 이 대목에서 베르그손이 순수 회상을 다루며 다시 순수 지속의 개념에 다다랐다고 말할 수 있을 것이다. 자기 자신을 과거로 부풀리는 동시에 분화를 통해 그것을 작용으로 외화하는 순수 지속의 이중적 운동은 잠재적 과거를 보존하고 그것들을 판명한 이미지들로 현행화하는 기억의 운동과 동일하다.¹⁸⁹⁾ 지속과 기억의 이러한 동일성은 우리의 기억, 곧 정신이 이미지, 관념, 혹

187) EC 2/496

188) Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, p.45. 강조는 인용자

189) “따라서 기억에 고유한 것은 그것의 이중적 작업이다. (1) 먼저 일종의 도약에 의해 ‘과거 일반 속에 위치하기’ (2) 그리고 나서 의식을 향해 다시 내려오면서 회상에 ‘현행적 상태’를 다시 부여하기.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, pp.141-142)

은 회상들을 담고 있는 텅 빈 용기로 이해되어야 하는 것이 아니라, 순수 회상 즉 관념으로 자신을 부풀리면서 이미지로 실현되는 운동으로 이해되어야 한다는 것을 보여준다. 『시론』에서와 마찬가지로 여기에서도 우리는 베르그손주의의 반복적인 테마 중 하나를 만날 수 있다. “운동 mouvement은 운동자mobile를 함축하지 않는다.”¹⁹⁰⁾ 우리의 정신적 삶의 기체는 부동의 텅 빈 의식이 아니라, 끊임없이 자신을 부풀리는 기억의 운동, 즉 지속이다.¹⁹¹⁾

『시론』의 논의가 상식의 입장에서 벗어나 순수한 내적 삶에 대한 직관을 강조한 것과 달리, 『물질과 기억』은 상식적 관점에 대한 옹호로 시작되었다. 어떤 주석가들은 이로부터 『시론』과 『물질과 기억』 사이에 입장의 단절이 존재하며, 베르그손이 내적 지속의 운동성을 현재와 구분되는 기억의 토대 위에 정초한다는 해석을 끌어내기도 한다.¹⁹²⁾ 하

190) PM 163/1382

191) 들뢰즈 자신도 『차이와 반복』 2장에서 베르그손의 과거를 시간의 토대로 이해한 뒤에, 그 근거를 허무는 영원회귀의 운동성을 세 번째 시간의 종합으로도 입한다. 들뢰즈는 여기서 기억을 통해서 새로운 창조를 설명할 수 없다는 기억의 불충분성을 지적하며, 기억을 통한 재인이 실패하는 경우에만 근거 자체를 와해시키는 순수한 운동성으로서 미래의 시간이 드러날 수 있다고 주장한다. 하지만 여기서 들뢰즈는 베르그손의 기억을 단지 잠재적 층위들의 공존으로 이해하면서 어디까지나 정적인 것, 비활성적인 것으로만 여기고 있다. 반면, 우리는 기억을 단지 공존이 아니라 과거를 현재로 연장시킴으로써 **공존케 하는** 운동성으로 파악하며, 잠재적 정신의 운동성(들뢰즈의 용어로는 ‘근거-와해’)을 통해 창조를 이해하는 입장이 이미 베르그손에서 제시되고 있다고 생각한다. 실제로 베르그손은 「지적 노력」에서 창조의 노력을 다루며 우리의 관념의 역동적 도식이 구현된 이미지에 완전히 들어맞지 않을 때 역동적 도식 자체가 변화함을 지적한 바 있다. 우리가 보기에 이는 관념과 이미지의 불일치(재인의 실패)와 운동의 출발점이었던 기억 자체의 자기-차이화(근거-와해)라는 점에서 들뢰즈의 시간의 세 번째 종합과 정확히 동형적이다. 들뢰즈의 시간의 세 번째 종합과 베르그손의 자기-차이화의 운동으로서의 시간 사이의 유사성을 지적하는 다른 작업에 대해서는 김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, pp.180-185.를 보라.

192) 예컨대 조현수는 『물질과 기억』에서 지속 개념이 근본적인 변화를 겪으며, 『시론』에서는 지속 개념에 의존했던 과거와 현재의 구분이 『물질과 기억』에서는 지속의 전제 조건이 된다고 논의한다.(조현수, 「베르그손 <지속> 이론의 근본적인 변화 : 시간 구성에 있어서 미래의 주도적 역할」, 『철학연구』 제 95권, 2011, p.37) 그러나 우리가 보기에 이러한 차이는 베르그손이 『물질과 기억』의 논의를 상식의 관점에서 출발한다는 것으로부터 기인하는 논의 순서의 변화이지, 근본적인 입장의 변화가 아니다. 상식의 관점이 아니라 직관의 관점으

지만 지금까지의 논의는 『물질과 기억』이 상식의 관점으로 부터 출발한 것은 단지 논의를 위한 발판일 뿐이며, 정신의 내적 경험에 대한 베르그손의 근본적인 입장은 변화하지 않았음을 보여준다. 『물질과 기억』에서 좁히기의 방법을 통해 정신과 물질이 만나는 공간의 평면에서 출발한 베르그손은, 실천적 관점에서 멀어짐으로써 『시론』에서 논의된 순수한 내적 지속에 다시 도달하는 것이다. 『물질과 기억』 2장에서 베르그손은 이미지-회상들을 가지고 정신적 영역에 대한 탐구를 시작하며, 이 때 순수 회상은 마치 이미지-회상들을 저장하는 저장고와 같이 서술되지만, 순수 회상의 잠재성을 드러내기 시작하는 『물질과 기억』 3장에서부터 베르그손은 기억을 이미지들의 총체로 파악하는 상식의 입장을 맹렬히 비판하기 시작한다.¹⁹³⁾ 베르그손이 보기에 실천적 관점은 우리에게 주어진 기억의 결과를 기억 자체의 기원인 것으로 잘못 생각함으로써 필연적으로 불안정한 것을 안정적인 것으로 대체하는 오류를 범한다. 그러나 안정적 이미지들에서 출발한다면 우리는 결코 그 이미지들의 기원에 있는 정신의 운동을 이해할 수 없다. 사유의 결과물들이 이미지로 표현된다는 것은 이론의 여지가 없다. 하지만 이러한 관찰로부터 사유과정 자체가 이미지들로 이루어져있다고 생각해서는 안 될 것이다. 그것은 정지점들로 운동을 재구성하려 헛되이 노력하는 것에 불과하다. “실로 이미지들은 사물에 지나지 않을 것이고, 사유는 하나의 운동이다.”¹⁹⁴⁾

우리가 앞 장에서 이미지들의 총체를 다루며 살펴보았던 물질의 영역, 공간적 무의식 AB는 모든 지속이 배제된 무시간적 공간의 평면이었다. 이러한 무시간적 공간성에서 출발하여 베르그손은 과거를 총체적으로 보존하는 순수 회상의 평면이 시간적 무의식으로 존재한다는 것을, 그리고 그것이 과거를 현재 속으로 가져오는 우리의 정신의 역동적 운동성을 통해 보존된다는 것을 보여주었다. 이렇게 과거를 보존하는 우리의 역동적 정신성이 일단 드러나게 되면, 앞서 우리가 잠정적으로 ‘최소의 의식’으

로 파악하자면, 베르그손은 여전히 과거와 현재의 구분을 지속의 운동에 기인하는 것으로 해석하고 있다.

193) “관념연합론의 항구적인 오류는 생생한 실재 자체인 연속적 생성을 부동적이고 병치되어 있는 다수의 불연속적인 요소들로 대치하는 것이다.”(MM 148/277)

194) MM 139/269

로 규정해 두었던 신체의 지위를 재고해야 할 필요가 있다. 기존 주석가들은 기억이론에서 신체의 역할이 지각이론에서와 마찬가지로 작용의 선택에 불과하다는 것을 일반적으로 받아들인다. 그러나 지금까지 진행된 기억이론을 통해 신체 개념 자체가 변화한다는 것은 거의 주목되지 않았다. 앞서 신체는 무시간적 공간성인 이미지들의 총체 속에서 작용의 중심으로 전제되었다. 그것은 “내가 있는 곳에 위치하고, 내가 사는 방식으로 살지만, 현재 속에 매몰된, 그리고 모든 형태의 기억을 배제시킴으로써 물질로부터 직접적이면서 동시에 순간적인 영상을 얻을 수 있는 존재”¹⁹⁵⁾로 가정되었다. 그러나 우리의 신체는 지속을 결여한 채로 순간을 살아가지 않는다. 오히려 우리의 신체는 우리가 시간 속을 살아감에 따라 우리가 겪는 경험에 영향을 받고, 과거의 경험들을 자신 안에 축적하고 있어야 할 것이다. 따라서 지속을 회복한 신체는 기억의 메커니즘을 통해 설명되어야 할 것이고, 더 나아가 『물질과 기억』 1장에 나타난 신체의 전제까지도 기억을 통해 정당화되어야 할 것이다.

제 3절 지속하는 신체

1. 습관-회상으로서의 신체

앞서 우리는 현행적인 이미지들의 평면에서 우리의 신체가 현재적인 작용들과 관련한다는 것을 보인바 있다. 이미지들의 총체와 우리의 신체는 모두 현재적인 것으로 동시성의 평면 위에 주어졌다. 상식의 관점에서 이러한 이해는 당연한 것이다. 실천적 관점에서 현재적인 것은 존재하는 것의 총체이기 때문이다. 하지만 앞 절에서 과거의 전체적 존속을 다루며 우리는 현재뿐만 아니라 과거도 존재하며, 과거는 존재하지 않는 것이 아니라 단지 유용해지기를 그친 것이라고 이야기했다. 따라서 현재는 이제 상식적인 관점에 따라 존재하는 것의 총체로 주어져서는 안 된

195) MM 31/185

다. 그것은 존재하는 것의 일부, 전체적으로 보존되는 우리의 경험 속에서 유용한 일부에 불과하다.¹⁹⁶⁾

우리가 살아가는 현재는 지나간 과거와 도래할 미래 사이의 지나가고 있는 시간이다. 베르그손이 언제나 지적하는 것처럼, 우리가 살아가는 시간은 수학적 점과 같은 순간일 수 없다. 한 수학적 점에 접해 있는 다음 점이 존재할 수 없는 것처럼, 순간으로 여겨진 현재는 다음 순간으로 흘러갈 수 없기 때문이다. 내가 살아가는 현재는 언제나 특정한 시간의 두께를 가지고 “나의 과거와 나의 미래를 동시에 잠식한다.”¹⁹⁷⁾ 그러나 현재가 과거와 미래를 잠식한다면, 그것은 어디까지나 그것이 실천적으로 유용하기 때문일 것이다. 우리의 의식은 미래의 작용을 준비하기 위해 현재 속에서 과거를 보존하고 미래를 예측한다.¹⁹⁸⁾ 따라서 나의 현재는 나에게 작용을 미치는 대상들로부터 받아들인 자극과 내가 작용을 미칠 대상들에 대한 예측 사이에 위치한다. 그것은 나의 신체가 위치한 자리이다. 나의 신체는 받아들인 감각을 미래의 운동으로 연장하는 통행로이기 때문에, “나의 현재는 본질적으로 감각-운동적 sensori-moteur이다.”¹⁹⁹⁾ 우리의 신체는 받아들인 자극과 내보낼 반응 사이의 연결고리이다. 그것은 자신이 습관-회상을 통해 유지하고 있는 여러 가지 운동 메커니즘들을 통해 과거와 미래를 연결하는 시간의 두께이다. 그러나 더 멀리 나아가보자. 신체는 어떻게 습관-회상을 유지하는 것일까? 습관-회상을 통해 유지되고 있는 운동 메커니즘을 제외한다면, 우리의 신체에 남아있는 것이 있을까? 정확히 말하면 우리의 신체가 습관을 유지하는 것이 아니라, 우리의 신체 자체가 하나의 습관-회상을 통해 이루어지는 것일 것이다. 신체는 받아들인 운동과 내보내는 운동 사이의 반복적인 습관이다. 우리의 신체의 항상성은 우리가 받아들인 자극과 내보내는 반응 사이에 동일한 운동 메커니즘을 반복하고 있다는 사실로부터 나온다.

현재와 신체에 대한 베르그손의 이러한 규정은 앞 장에서 순수 지각을

196) “현재란 단순히 일어나는 것ce qui se fait인데, 당신은 현재를 있는 것ce qui est이라고 독단적으로 정의한다.”(MM 166/291)

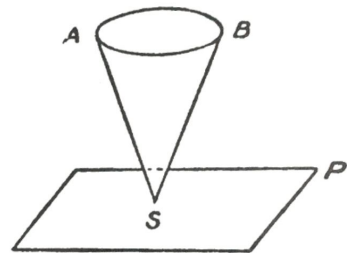
197) MM 153/280

198) ES 10/822

199) MM 153/281

다루면서 논의된 항들 간의 관계가 역전되었음을 뜻한다. 우선 1장에서 논의의 평면으로 그 속에서 신체의 작용이 이루어지던 현재적 순간은 이제 신체의 작용을 통해 설명된다.²⁰⁰⁾ 순간적으로 파악된 우주, 이미지들의 총체는 이제 물질적 세계 자체라기보다는 “흐르는 유동체 속에서 우리의 지각이 실행하는 거의 순간적인 절단”²⁰¹⁾에 불과한 것이 되어버린다. 다른 한편으로 신체는 더 이상 우리에게 절대적인 일차적 소여로서 주어지는 것이 아니며, 단지 우리의 정신적 삶의 지속 속에서 현행적으로 일어나고 있는 부분, “우리의 표상들 중에서 매 순간 다시 태어나는 부분”²⁰²⁾에 불과한 것이 된다. 꼬니베르가 잘 지적하고 있는 것처럼 지속을 결여한 신체의 순간성이 “거의quasi” 순간적인 것으로 전환되면서, 신체는 시간의 두께를 가지고 시간 속에서 존속하게 된다.²⁰³⁾ 우리가 순간적으로 지각한 “문장”이라는 단어에 이미 무수히 많은 과거의 요소들이 포함되어 있는 것처럼, 신체 역시 아무리 짧더라도 무수한 과거 경험의 지속을 요구하며, 따라서 기억을 필요로 한다. “1장에서 그 실존이 절대적인 것으로 전제되었던 신체는, 이제는 시간 속에서 보존되기 위해 기억에 의존한다.”²⁰⁴⁾

베르그손은 오른쪽에 제시된 것과 같은 원뿔형 도식을 가지고 우리 기억의 메커니즘을 설명한다. 앞서 우리가 공간적 무의식과 시간적 무의식을 설명하기 위해 사용한 평면적 도식을 입체화시킨 것으로 보이는 이 도식은 우리가 근본적으로 구분한 두 종류의 기억이 어떻게 하나의 메



200) “먼저 책의 1장의 순수 지각의 정의가 뒤집힌다. 순수 지각은 순간적인 한에서의 신체의 작용으로부터 도출되었었다. 이제는 시간에 대한 반성의 관점에서 현재가 신체의 작용에 의해 규정된다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.145)

201) MM 154/281

202) MM 168/292

203) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.182.

204) Worms, op.cit., p.98.

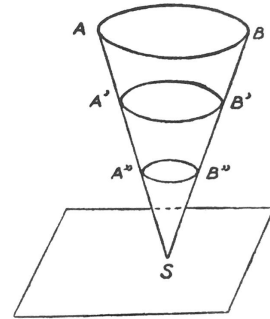
커니즘 속에서 상호작용할 수 있는지를 보여준다. 오른쪽 그림에서 원뿔 SAB는 나의 기억 속에 축적된 회상들 전체를 가리키고 평면 P는 우리에게 현행적으로 나타난 공간적 평면을 가리킨다. 원뿔 SAB와 평면 P의 교차지점인 원뿔의 꼭지점 S에는 우리의 신체가 자리하고 있다. 우리의 신체가 우리의 전체 기억의 가장 현행적인 부분을 나타낸다면, 원뿔 SAB의 반대쪽 극단, 밑면 AB가 표현하는 것은 우리의 회상들을 가장 세부적인 형태로 보존하고 있는 우리의 순수 회상이다. 우리가 앞서 신체의 습관-회상은 순수 회상이 현행화시킨 이미지-회상들 중에서 현재적 상황에 실천적으로 유용한 것만을 현재적 의식에 나타나게 한다고 말한바 있다. 이런 의미에서 신체의 기억은 “경험의 움직이는 평면 속에 기억이 삽입한 움직이는 점”²⁰⁵⁾이다.

그러나 이 도식은 아직 베르그손의 기억 이론을 총체적으로 표현해주지 못한다. 이 도식은 우선 과거 경험의 모든 세부사항들을 보존하고 있는 원뿔의 맨 밑면인 AB를 순수 회상과 동일시함으로써 순수 회상이 마치 회상-이미지들의 저장고인 것처럼 여기게 만들기 때문이다. 따라서 이 도식 위에서 순수한 정신은 단지 밑면 AB에 위치하는 것으로 한정되고, 신체가 위치한 점 S는 순수한 정신인 원뿔의 밑면 AB의 대립점이기 때문에 비록 우리의 정신적 활동과 무관한 것은 아니라 하더라도 그에 대립되는 것으로 여겨지게 될 것이다. 하지만 우리는 앞서 순수 회상이 과거를 현재로 연장함으로써 구체적인 이미지를 만들어내는 활동성으로 이해되어야 함을 지적한 바 있다. 순수 회상은 과거를 현재로 연장시키고 잠재적 과거를 현행화하는 끊임없는 흐름, 즉 지속으로 해석되었다. 그런데 신체 자체도 시간 속에서 지속한다면, 또한 우리의 현재가 이미 그 자체로 기억이라면, 우리의 신체 자체가 특정한 방식으로 과거를 보존하고 현행화하는 기억의 운동을 통해 설명되어야 하지 않을까? 베르그손의 기억 이론은 우리에게 현행적으로 드러나는 이미지-회상들이 잠재적 회상의 현행화를 통해 설명되어야 한다는 것을 보여줌으로써 정신이 물질과 대립되는 영역이 아니라 물질과 다른 종류의 활동으로 이해되어

205) MM 169/293

야 한다는 것을 암시했다. 이렇게 활동으로 이해된 정신은 신체와 대립되기만 하는 것을 그치고 신체의 활동성 자체를 정초하게 된다. 습관-회상으로서의 우리의 신체 역시도 지속하는 것이기 때문에, 신체는 단지 이미지-회상의 현행화의 기준이 되는 별도의 기준이기만 한 것이 아니라 그 자체가 순수 회상의 특정한 방식의 현행화actulalisation로 여겨져야 할 것이다.²⁰⁶⁾

베르그손이 제시하는 두 번째 원뿔 도식은 베르그손의 이러한 입장 변화를 잘 보여준다.²⁰⁷⁾ 이제 순수 회상은 단지 밑면 AB에 위치하는 것이 아니다. 순수 회상은 원뿔의 모든 단면들에서 무수히 반복된다. 베르그손은 밑면 AB에서 꼭지점 S에 이르기까지 원뿔의 단면의 넓이가 기억의 수축의 정도에 상응한



다고 이야기한다. 밑면 AB는 순수 회상을 그 모든 세부사항에 있어서 보존하고 있는, 가장 넓은 평면이다. 반면에 꼭지점 S는 우리의 모든 과거 경험을 현재적으로 가지고 있지만, 그것은 모든 세부사항을 삭제하고, 단지 우리의 현재적 운동으로 표현될 수 있는 운동 메커니즘만을 보존하고 있는 것이다. 이러한 두 극단들 사이에는 그 수축의 정도에 따라 무수히 많은 의식의 평면들이 존재한다. 이러한 각각의 평면들은 모두 우리의 과거의 기억 전체를 상이한 수축 수준에서 반복하고 있다. 앞서 지적했듯이 예컨대 우리의 과거를 현행적으로 종합하는 우리의 성격은 우리의 체험된 삶의 전체를, 그러나 다소간 수축된 형태로 소유하고 있

206) 이런 관점에서 우리는 사르트르가 베르그손에 대해 가한 비판에 응답할 수 있다. 사르트르는 베르그손이 규정하는 현재 개념에 의문을 제기하며 “현재에 대한 그러한 정의의 형이상학적 불충분성과 그것이 함축하는 악순환(이 실천적 현재가 그것을 가능케 하는 존재론적 현재를 필요로 하기 때문에)은 우리에게서는 분명하다”(Sartre, *L'Imagination*, PUF, 1963, pp.50-51)고 이야기한다. 하지만 베르그손에게 현재는 과거의 잠재성 속에서 현행화된 측면에 불과하고, 현재는 어디까지나 실천적인 차원에서 규정될 뿐이다. 여기서 존재론적 현재는 요구되지 않는다. 실천적으로 현행화되지 않은 시간은 단지 잠재적일 뿐이고, 따라서 우리는 들뢰즈가 말한 것처럼 존재론적인 시간은 단지 과거일 뿐이라고 말해야 한다.

207) 베르그손의 두 가지 원뿔 도식 사이의 차이에 대해서는 김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.89.

다.208) 이와 마찬가지로, 우리의 의식이 다소간의 노력을 통해 위치하는 과거의 평면들은 그 수축된 정도에 있어서 차이는 있을지언정, 과거 전체를 총체적으로, 판명하지 않은 형태로 가지고 있다는 점에서는 차이가 없다.

이렇게 우리의 신체는 과거 전체를 현행적 차원에서 수축하고 있는 ‘최소의 의식’이 된다. 이렇게 베르그손의 원뿔 도식은 신체를 과거의 세부사항을 요약한 정신의 가장 수축된 형태, 우리의 정신적 삶의 가장 현행적인 극단으로 만듦으로써 『물질과 기억』 1장에서 도입되었던 신체를 정당화하고 있다.209) 이렇게 1장에서는 연역이 불필요한 것으로 주어졌던 ‘최소의 의식’으로서의 신체는 정신적 삶의 본성에 대한 형이상학적 논의를 통해서 비로소 “연역”되어 1장에서 서술된 실천적인 이미지들의 세계를 다시 만나게 된다.210) 하지만 다시 1장의 세계, 이미지들의 총체 앞에 선 최소의 의식으로서의 신체는 모든 시간의 논리에서 벗어나서 단지 작용을 주고받고 있는 전도체가 아니다. 그것은 이제 나의 의식의 가장 현행적인 부분이자 나의 정신 전체를 물질 속에 삽입하는 첨점의 역할을 맡게 된다. 그것은 작용의 중심인 동시에 우리의 의식의 한계이다.211) 우리가 보인 바에 따르면, 베르그손이 신체와 독립적인 순수 회상의 영역을 보존함으로써 우리의 의식이 신체를 함축한다는 것을 보여주지 못했다고 비판하는 메를로-퐁티의 생각과는 달리,212) 오히려 베르그손은 여기서 메를로-퐁티가 바라는 대로 우리의 의식의 현재적 평면이

208) MM 162/287

209) 1장에서 이미 전제되어 논의의 중심적 위치를 차지하였던 신체 개념이 3장에 이르러서야 비로소 정당화되고 있다는 점은 1장의 논의의 잠정적인 성격을 다시 한 번 재확인시켜주고 있다. 실제로 베르그손은 『물질과 기억』 초판 서문에서 의식의 다양한 평면들과 신체의 관계에 대한 논의가 『물질과 기억』 전체의 출발점을 이루고 있음을 분명히 하고 있다.

210) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.195.

211) “신체는 더 이상 단순히 세계 속에서의 작용의 중심이기만 한 것이 아니다. 그것은 내 의식의 한계이기도 하다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.158)

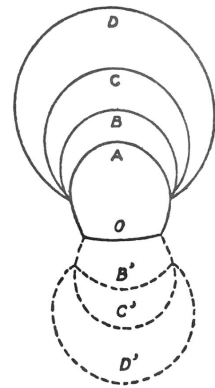
212) “신체가 순간으로서의 시간의 논리에 의해 요구되며, 역으로 의식이 신체를 함축한다는 것을 보였어야 했다.”(Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p.87)

신체 자체라는 것을, 그러한 의미에서 신체는 시간의 논리의 필연적 귀결로서 도입된다는 것을 보여주고 있는 것이다.²¹³⁾

베르그손이 이미지와 함께 갑작스럽게 전제했던 지속을 결여한 신체는, 기억 이론을 통해 정신의 가장 낮은 수준으로 해석됨에 따라 그 고유한 지속을 되찾은 채로 다시 물질의 현행적 평면 P에 속하게 된다. 그것은 여전히 이미지들과 작용을 주고받고 있는 작용의 중심이다. 하지만 이제 그것은 기억이 행하는 회상의 잠재적 보존과 그 현행화를 통해 정초된다. 이렇게 신체의 지위가 변화함에 따라 이미지 개념은 불변적으로 남아 있을 것인가? 우리는 앞서 이미지들이 신체의 작용과 밀접한 관련이 있기 때문에, 신체의 작용의 상관물로 신체와 함께 전제될 수밖에 없음을 지적한 바 있다. 그렇다면 기억이론을 통해 습관-회상으로 재규정된 신체는 이미지의 지위에 어떤 영향을 미칠 것인가? 우리 정신의 표면을 이루는 신체와 물질이 만나는 이미지들의 평면에서 어떤 일이 일어날 것인가?

2. 신체의 인식과 이미지의 지위

베르그손의 8자 도식은 우리가 대상을 마주친 뒤에 대상에 대한 주의를 증가시킴으로써 대상을 더 상세하게 파악하는 메커니즘을 잘 보여준다. 우리의 재인 과정은 대상으로부터 받은 자극을 우선 일련의 감각들로, 그리고 나서 일련의 관념들로 직선적으로 발전시킴으로써 대상에서 멀어지는 식으로 이루어지지 않는다. 우리는 지각된 대상을 포함하는 하나의 순환하는 회로를 형성하고 그 회로에 개인적인 회상을 덧붙여가면서 점차 확장함으로써 대상에 대한 주의를 증가시키는 것이다.²¹⁴⁾ 오른쪽 그림의 AO는 우리가 마주친 대상 O와 그것을 뒤덮으러 오는 뒤따르는



213) Cornibert, op.cit., p.192.

214) MM 114/249

이미지만을 포함한다. 우리가 대상에 대한 주의를 증가시킬수록 이 회로 AO에는 B, C, D라는 점점 더 개인적인 회상이 덧붙고, 그에 따라 대상과 그에 대한 우리의 순간적인 재인을 뜻하던 회로 AO는 BB', CC', DD' 등으로 확장된다. 주의적 재인의 도식의 확장하는 회로들은 각기 우리가 앞서 살펴본 원뿔 도식의 의식의 무수한 평면들에 상응한다. 대상들과 마주하는 현행적 평면에서 우리의 신체가 항상 현재적 작용을 기준으로 기능한다는 것, 그리고 이미지-회상의 경우 회상들 간에 신체의 현재적 작용과의 멀고 가까움의 정도차가 존재한다는 것을 통해 베르그손은 우리의 두 기억들이 어떻게 서로 만나며, 일반적인 재인 메커니즘이 어떤 식으로 작동하는지를 보여주게 된다. 베르그손에게 재인은 습관-회상이 만들어내는 대상의 운동에 대한 모방 운동, 즉 운동-도식을 통해 시작하며, 주의력의 증가에 따라 현재적 작용으로부터 다소간 먼 회상들을 추가함으로써 대상을 주의적으로 재인한다.

여기서 우리가 받아들인 최초의 소여가 대상 O이거나 회상의 투사인 AA'가 아닌 AO라는 점에 주의해야 한다. 우리가 물질적 대상과 만나는 현행적 평면에서 우리의 신체는 대상 O를 있는 그대로 모방하지도 않고, 단순히 우리의 내적인 영상을 밖으로 투사하는 것도 아니다. 그것은 받아들인 자극에 대해 준비된 메커니즘으로 반응하며, 주어진 대상에서 그것의 “가장 유용한 윤곽들의 조직을 곧바로 식별하는 습관”²¹⁵⁾ 즉 “두드러진 특징들의 내적인 반복”²¹⁶⁾을 수행한다. 개별적인 이미지-회상들은 우리의 신체가 반복하는 운동 도식에 적절하게 들어맞는 정도에 따라 우리의 신체가 받아들인 이러한 다소 도식적인 대상의 윤곽을 보충하기 위해 현행화된다. 이렇게 설명된 재인의 메커니즘은 우리의 신체가 최초로 관계하는 대상, 우리의 재인이 시작되는 지점이 모든 세부사항을 전부 갖추고 있는 개별적인 대상들이 아니라, 대상들의 유용한 윤곽들임을 보여준다.²¹⁷⁾

215) MM 106/243

216) MM 126/259

217) 들뢰즈 역시 주의적 재인의 최초의 회로가 AA'가 아니라 AO임에 주목하고, 그것이 대상이 현행적 이미지와 잠재적 이미지의 이중성으로 이루어져 있다고 이야기한다.(Deleuze, *Cinéma II. L'Image-temps*, Minuit, 1985, pp.65, 92-93) 우

실제로 베르그손은 우리가 개별적인 것을 직접적으로 지각하는 것이 아님을 분명히 밝히고 있다. 유의 일반 관념의 탄생에 대한 유명론과 개념론의 논쟁을 다루며, 베르그손은 개별자의 열거를 통해 유를 구성하건, 개별자로부터 분석을 통해 유를 끌어내건 간에 두 입장 모두는 우리가 “개별적인 대상에 대한 지각에서 출발”²¹⁸⁾함을 가정하고 있다고 지적한다.

분석과 열거가 근거하는 것은 바로 직접적 직관에 주어진 그만큼의 실재들로 간주된 개별자들이다. 이 가정의 외견상의 명증성에도 불구하고, 그것은 있음직하지도 않고 사실과 일치하지도 않는다.

리는 주의적 재인의 최초의 회로의 AO가 현행적 이미지와 잠재적 이미지로 이루어져 있음을 보여주는 들뢰즈의 지적에 동의한다. 하지만 우리는 AO가 나타내는 현행적 이미지와 잠재적 이미지가 동일한 이미지가 가지고 있는 이중성을 보여주는 것이 아니라, 재인의 메커니즘의 시작으로서 신체가 받아들인 대상의 윤곽과 그것을 보충하는 회상의 혼합을 보여주는 것으로 파악한다는 점에서 들뢰즈와 멀어진다. 들뢰즈는 AO가 이미지의 이중성을 보여준다는 해석을 베르그손이 데자부를 다루는 「현재에 대한 회상과 잘못된 재인」에서 끌어온다. 베르그손은 거기서 대상에 대한 우리의 회상이 지각과 동시에 발생하며, 그것은 현재에 대한 회상으로서 우리의 현재가 갖는 이중성을 표현해준다는 것을 보여준 바 있다. 하지만 「현재에 대한 회상과 잘못된 재인」에서 베르그손이 다루는 것은 우리 재인의 메커니즘이 아니다. 베르그손이 말하는 것처럼 ‘통상’ 잘못된 재인이라고 불리는 데자부는 엄밀한 의미에서는 재인이라고 불릴 수 없다. 대상에 대한 완전한 세부사항을 보존하고 있는 ‘현재에 대한 회상’은 재인 과정에 포함되는 것이 아니기 때문이다. 그것은 재인 과정의 출발점으로 존재하는 것이 아니라, 우리의 의식의 삶에의 주의를 흐트러지고, 재인 메커니즘이 정지했을 때 비로소 드러나는 것이다. 따라서 이미지가 가진 지각과 회상의 이중성은 회상의 보존을 설명하는 것이지 우리 재인의 메커니즘을 설명해주는 것이 아니다. 베르그손이 재인의 메커니즘을 다루는 지점은 오히려 「현재에 대한 회상과 잘못된 재인」이 아니라 그 앞 장인 「꿈」에서 찾아야 한다. 「꿈」에서 베르그손은 우리가 자고 있을 때조차 정신은 깨어있을 때와 동일한 메커니즘을 통해 우리의 신체가 받아들인 자극들에 개인적인 회상을 덧붙인다는 것을 보여준 바 있다. “우리는 그 사물로부터 그 윤곽만을 지각한다. 이 윤곽은 완전한 사물의 회상을 호출한다. 그리고 우리의 정신이 의식하지 못했지만 어쨌건 단순한 사유로서 우리에게 내적으로 남아있던 완전한 회상은 밖으로 솟아나오기 위해 이 기회를 이용한다.”(ES 99/889) 여기서 볼 수 있는 것처럼 베르그손의 재인 도식은 동일한 사태에 대한 지각-회상 이중성에서 시작하는 것이 아니라, 신체가 받아들인 대상의 윤곽과 그 윤곽을 해석하기 위해 보충되는 회상을 통해 시작한다.

218) MM 175/298

다.²¹⁹⁾

우리가 개별적인 대상과 직접적으로 관련한다는 사실은 우리 인식의 전적으로 실천적인 기원을 망각하고 있다. 우리가 대상을 지각하는 것은 그로부터 우리의 관심을 끄는 것을 이끌어내고, 그에 대한 미래의 작용을 준비하기 위해서이다. 우리는 결코 대상으로부터 그것이 보여주는 개별적 차이들에 대한 순수한 인식을 획득하는 것이 아니다. “필요는 곧바로 유사성이나 성질로 향하며, 개별적인 차이는 필요가 없다.”²²⁰⁾ “그것은 지각의 잉여분이지 필연적인 것이 아니다.”²²¹⁾ 단순히 실천적인 인식에 한정되어 있는 동물의 지각은 신체에게 주어지는 일차적인 소여가 혼동된 유사성에 대한 지각임을 잘 보여준다. 초식동물은 개별적인 초목을 분간하지 않는다. “초식동물을 끌어당기는 것은 풀 일반이다.”²²²⁾

개별적인 것에 대한 지각을 “직접적 지각에 대한 환상”²²³⁾으로 비판함으로써, 베르그손은 이제 1장에서 제시되었던 순수 지각 이론에 대한 마지막 정정을 가한다. 『물질과 기억』 1장에서도 베르그손은 관념론과 실재론의 공통 가정인 “순수 인식으로서의 지각”을 비판하며, 우리의 지각이 전적으로 실천적인 목적을 갖는다는 것을 지적한 바 있다.²²⁴⁾ 하지만 우리의 지각이 대상과의 실천적인 관계맺음임을 밝히면서도 여전히 1장에서는 안정된 대상이 이미 존재한다는 것, 우리가 개별적인 대상들과 관계한다는 것을 문제 삼지 않았다. 하지만 습관-회상으로서 신체는 순수하고 단순하게 대상과 접촉하는 것이 아니다. “신체는 그 습관을 통해 대상을 분류”²²⁵⁾하며 대상으로부터 특정한 면을 부각시키고 대상의 실천적인 윤곽을 그린다. 우리는 받아들인 자극의 상이성을 그에 대한 우리의 반응의 동일성으로 대체한다.²²⁶⁾ 신체가 대상과 처음으로 맞닥뜨리는

219) MM 176/298

220) MM 176/299

221) MM 177/299

222) MM 177/299

223) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.170.

224) MM 24/179

225) Worms, *op.cit.*, p.167.

226) MM 178/300

지점에서 신체가 그리는 반응의 동일성, 이것이 우리에게 가장 먼저 주어지는 구체적 연장이며, 우리가 물질을 만나는 가장 순수한 경험, 즉 이미지를 의미한다. 1장에서 주어진 이미지들의 세계의 안정성, 상대적으로 분절된 채로 제시되는 이미지들의 상대적인 안정성은 이렇게 설명된다. 우리의 개인적인 주의가 그 위에 덧붙은 일종의 종적인 주의'l'attention de l'espèce가 있다.²²⁷⁾ 외적 세계의 상대적인 안정성은 우리의 기초적 욕구의 안정성의 함수이다.²²⁸⁾

우리의 현행적 의식에 주어진 하나의 이미지는 그 이미지에 대한 우리의 가능적 작용에 의해 다른 이미지들로부터 분절된 개별적인 대상이 된다. 하지만 『물질과 기억』 1장이 이야기하는 것과는 달리, 이러한 분절이 단지 이미 구분된 이미지들 가운데서의 선택이며, 나머지 이미지들은 이 선택에 전혀 영향 받지 않은 채로 남아있는 것이 아니다. 우리가 이미 공간적 무의식에 대한 분석으로부터 살펴본 것처럼, 공간의 나머지 부분들은 지금 우리가 포착한 현재적 이미지에 특정한 방식으로 유착되어 있다. 우리가 앞서 지적한 것처럼 하나의 이미지가 그 규정성을 그것이 우주 전체에서 받고 있는 작용들에 빚지고 있다면, 반대로 우주 전체는 이 현재적 대상과의 유착을 통해서 그 규정성을 획득한다고 이야기해야 할 것이다. “의식이 도래할 작용을 향해 돌아서 있기 때문에, 의식이 지각하지 않은 것은 이 가능한 작용에 정돈된 채로 남아있다. 모든 지평들의 지평으로서의 공간 전체는 이렇게 주어진다.”²²⁹⁾

따라서 우리는 이제 왜 『물질과 기억』 1장에서 물질적 세계가 이미지들의 총체로서 주어졌으며, 이것이 왜 신체를 전제할 수밖에 없었는지 이야기할 수 있다. 우리의 정신이 물질을 만나는 지점, 현행적인 습관-회상으로서의 신체에서 물질은 우리의 작용의 대상들로서 주어진다. 우

227) ES 77/873, 146/925

228) “그러나 우리의 상상력은 무엇보다도 표현의 편리함과 물질적 삶의 요구들에 사로잡혀, 항들의 자연적 순서를 역전시키기를 좋아한다. 그것은 자신의 받침점을 이미 구성된 부동적인 이미지들의 세계 속에서 찾는 행위에 익숙해져 있는데, 이 이미지들의 외견상의 고정성은 특히 우리의 하위적 욕구들의 불변성을 반영하고 있다.”(MM 244/351)

229) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.149.

리의 욕구는 하나의 물질적 대상을 이미지로서 받아들이고, 물질적 세계 전체를 그 이미지와 유착되어 있는 작용연관의 총체로서 받아들인다. 신체에게 물질적 세계는 실천적 가능성들의 총체이다. 그것은 이미 신체의 실천적 규정들에 의해 분절되어 있다. 하지만 이렇게 실천적 가능성들로 분절된 물질적 세계는 즉자적으로 존재하는 것이 아니다. 그것은 단지 그 물질적 세계와 실천적으로 관계할 수 있는 가능성을 지닌 신체에 대해서만 주어질 뿐이다. 우리는 우리의 신체를 가지고 물질적 세계와 관계할 수밖에 없기 때문에, 물질에 대한 모든 이론들은 우리에게 일상적으로 주어지는 이러한 이미지들의 총체를 잠정적인 물질로 놓고 출발할 수밖에 없을 것이다.

하지만 그것이 물질에 대한 최종적 규정이자 형이상학적 규정일 수는 없다. “물질의 이론은 바로 우리의 욕구에 전적으로 상대적인 이 일상적 이미지들 아래에서 실재를 재발견하려 하기 때문에, 그것이 우선적으로 벗어나야 하는 것은 이 이미지들이다.”²³⁰⁾ 우리는 어떻게 이러한 이미지들로부터 벗어나 물질의 즉자에 대한 탐구를 진행할 수 있을까? 만일 물질을 이미지들로 분할하는 경향이 우리의 실천적 경향이 아니라 인식에 내재한 형식이라면, 우리는 그것을 결코 뛰어넘지 못할 것이고 물질의 즉자는 접근 불가능한 것이 될 것이다. 하지만 그러한 경향은 단지 우리의 실천적인 작용의 도식에 불과하다. 우리는 이미 정신의 영역에서 상식의 실천적 관점을 뛰어넘어 명료한 이미지들 너머에 존재하는 순수 회상의 가능성을 타진한 바 있다. 우리는 유사한 종류의 노력을 통해 물질의 즉자에 도달할 수 있지 않을까?

습관-회상으로서의 신체가 갖는 이중적인 지위는 물질의 즉자에 대한 탐구에 있어 흥미로운 가능성을 제기한다. 우리가 앞서 지적한 것과 같이 우리의 신체는 습관-회상으로서 정신의 가장 낮은 영역에 속하면서도, 이미지들의 총체 속에서 다른 이미지들과 작용을 주고받는 하나의 이미지이다. 우리는 조금 전에 우리가 대상으로부터 우리에게 실천적으로 유용한 윤곽의 조직을 운동-도식을 통해 반복함으로써 그 대상에 대

230) MM 224/336

한 하나의 안정된 이미지를 구성한다고 지적한 바 있다. 하지만 그렇다면 대상이 갖는 이러한 윤곽은 어디에서 오는가? 초식 동물이 초목으로부터 풀 일반이라는 안정적 윤곽만을 지각함을 지적한 후에, 베르그손은 이러한 안정적 윤곽으로 작용하는 유사성이 단순히 심리적인 본성을 갖는 것이 아니라 객관적으로 하나의 힘처럼 작용함을 지적한다. 베르그손에 따르면 초식동물이 풀로부터 유사성을 지각하는 것과, 염산이 대리석 이건 분필이건 석회의 탄산염에 항상 같은 방식으로 작용하는 것 사이에는 본질적인 차이가 없다.²³¹⁾ 이 말은 단순히 자유롭게 작용할 수 있는 생명체뿐만 아니라 염산이나 석회와 같은 무생물 간의 상호작용에서까지도 각자가 그 정체성을 유지하는 운동 메커니즘을 가지고 있으며, 서로 그 윤곽을 그리고 있다는 것을 뜻한다. 베르그손은 ‘동일한 원인이 동일한 결과를 낳는다’는 인과의 법칙을 대상으로부터 특정한 도식을 동일한 원인으로 뽑아낼 수 있는 선택의 능력에 정초한다.²³²⁾ 그런데 동일한 원인으로 뽑혀나온 이 도식, 이 운동 메커니즘은 어떻게 동일하게 남아있을 수 있는가? 우주에서 각각의 물체들이 상대적으로 안정적인 운동 메커니즘을 유지하고 있다는 것, 즉 반복이 일어나고 있다는 것은 그 물체들이 특정한 방식으로 과거를 보존하고 있음을 의미한다. 이러한 메커니즘은 계속해서 반복되는 현행적 운동, 즉 습관-회상에 의해 유지됨에 틀림없을 것이다. 우리는 단지 우리의 신체가 다른 이미지들과 마찬가지로의 이미지라고 말하는 것에 그쳐서는 안 된다. 역으로 다른 물체corps들도 우리의 신체corps와 마찬가지로 하나의 습관-회상이다. 따라서 우리는 우리의 신체에 대해 행했던 시간적인 접근을 이제 모든 물체들에 대해서 진행할 수 있게 될 것이다.²³³⁾

231) MM 177/299

232) 주재형은 석회에 대한 염산의 반응을 통해 설명되는 베르그손의 인과 모델의 핵심이 같은 원인이 같은 결과를 낳는다는 것이기보다는 선별적 반응을 통해 동일한 원인을 이끌어내는 것임을 잘 지적하고 있다. 주재형, 「베르그손의 상징 개념 연구 : 『물질과 기억』을 중심으로」, 서울대학교 석사학위논문, 2005, pp.24-25.

233) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.190.

제 4장 물질에서 이미지로

: 물질의 본성 탐구와 이미지의 발생론

물질을 이미지들의 총체로 규정하는 대담한 정식으로 시작했던 『물질과 기억』은 기억 이론을 통해 정신의 영역을 탐구하는 우회로를 거쳐, 4장에서 다시 물질에 대한 논의로 돌아온다. 많은 주석가들이 생각하는 것처럼, 물질을 이미지들의 총체로 규정하는 것이 베르그손의 물질관을 드러내는 것이며 이미 『물질과 기억』 1장에서 베르그손이 이미지 개념을 통해 이원론을 뛰어넘은 것이라면, 우리는 여기서 물질에 대한 논의가 다시 제기되고 있다는 점을 결코 이해하지 못할 것이다. 하지만 베르그손은 앞장의 논의들을 요약하며 4장의 논의가 어떤 지점에서 이루어지고 있는지를 명확히 보여주고 있다.

우리는 엄밀히 말해 여기서 그칠 수도 있었다. 왜냐하면 우리가 이 작업에 착수했던 것은 **정신의 삶 속에서 신체의 역할을 규정하기 위해서였기** 때문이다. 그러나 한편으로 우리는 도중에 하나의 형이상학적 문제를 제기했는데, 이것은 미해결로 남겨 놓기로 결정할 수 없는 것이다. ... 이 문제는 바로 영혼과 신체의 통일의 문제이다. 그것은 우리에게 아주 날카로운 형태로 제기된다. **우리는 물질과 정신을 심층적으로 구별하기 때문이다.**²³⁴⁾

여기서 명확히 드러나는 것처럼 우리가 앞서 살펴본 논의는 정신의 삶 속에서 신체의 역할을 정확히 규정하는 것에 불과했다. 한편으로 우리의 신체는 물질과의 순수한 경험, 즉 순수 지각 속에서 신체의 가능성 작용과 관련되는 이미지들을 선택하는 역할을 수행했다. 다른 한편으로 그것은 우리의 기억 속에서 우리의 현재적 작용과 관련되는 회상-이미지를

234) MM 200/317, 강조는 인용자

선택하는 역할을 수행했다. 이러한 이중적 분석 속에서 신체의 역할은 두 가지 이미지들(지각-이미지와 회상-이미지)의 장 속에서 신체의 작용에 관련된 것들을 선택하는 것으로 정확하게 한정되었다. 그러나 『물질과 기억』의 논의 속에서 더 중요한 것은 신체의 역할을 ‘우리의 정신적 삶’ 속에서 한정하는 작업이 단순히 여기에서 그치지 않고 우리의 정신적 삶의 본성을 드러내는 과정으로 이어진다는 것이다. 우리가 앞 장에서 분석한 이 과정은 기억을 신체가 그 안에서 선택을 행하는 회상-이미지들의 장으로 환원하는 것을 실천적인 관점으로 비판하고, 우리의 기억, 우리의 정신을 회상-이미지들 자체를 보존하고 생산하는 활동인 지식으로 규정하는 것으로 이루어졌다.

우리가 보기에 이러한 논의과정 속에서는 아직 이원론의 문제가 해결되지 못했다. 1장에서 다루어진 물질은 물질 자체가 아니라 단지 우리의 신체가 물질과 만나는 순수한 경험일 뿐이며, 따라서 아직 물질과 정신이 어떻게 만날 수 있는지가 설명되지 못했기 때문이다. 우리의 앞선 논의는 단지 물질과 정신이 만나는 지점에서 어떤 일이 일어나는지를 설명하는 한편, 우리의 정신적 구조가 어떻게 그 만남을 수행할 수 있는지를 밝혔을 뿐이다. 우리의 신체는 단지 이 만남의 지점들에만 관여하고 있기 때문에, 신체의 역할을 규정하는 것은 앞선 논의로 충분했다. 하지만 이 논의는 아직 우리의 실천적 관점을 넘어서는 물질 자체의 구조를 충분히 드러내지 못했고, 따라서 물질이 어떻게 우리의 순수 지각과 연대적일 수 있는지에 대한 정당화가 이루어지지 못했다. 우리의 정신과 양립가능하면서도 정신에 독립적인 실재로서의 물질의 지위를 탐구함으로써 이제 비로소 물질이론과 이원론의 문제가 제기되는 것이다.²³⁵⁾

물론 물질의 구조를 탐구함에 있어 우리는 우리에게 주어진 물질에 대한 일차적인 경험, 즉 우리의 순수 지각에서 출발해야 한다. 그것은 물질

235) “기억과 지각 사이의 통일을, 영혼과 신체 사이의 통일, 즉 다시 말하면 그것들이 속하는 두 가지 실재 사이, 정신과 물질 사이의 통일로 번역하는 것을 금하는 것처럼 보이는 장애물이 생겨난다. 이 장애물은, **우리의 정신 일반(지각‘과’ 기억)과 우리로부터 독립적인 실재인 한에서의 물질 자체** 사이에 유지되는 것처럼 보이는 간격이다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.190. 강조는 인용자)

에 대한 모든 이론이 출발해야 하는 근본적인 소여이다. 실제로 순수 지각은 비록 그것이 물질 자체는 아니라 하더라도, 우리를 우리 밖에 있는 것, 외재성으로서의 물질에 참여케 한다.²³⁶⁾ 하지만 우리의 순수 지각은 특정한 관점, 우리의 실천적 작용의 관점에서만 그 외재성에 참여한다. 따라서 우리는 우리의 실천적 작용의 구조를 재고함으로써 외재성 자체에 접촉할 수 있을 것이다. 베르그손이 여기서 행하는 작업은 앞서 기억에 대해 이루어졌던 작업과 유사하다. 그는 우리가 물질을 접하는 실천적 관점에 대한 ‘상식 비판’을 수행함으로써 순수 지각을 통해 온전히 포착되지 않는 물질의 즉자를 탐구하는 것이다.²³⁷⁾

제 1절 직관의 방법

『물질과 기억』 4장의 도입부는 베르그손이 이러한 ‘상식 비판’에 이름을 부여하고, 그것을 보다 상세히 다루고 있다는 점에서 특히 흥미롭다. 베르그손은 물질에 대한 탐구를 진행함에 있어 따라야 할 방법을 “직관”이라고 명명한다. 고전적인 입장과 동일하게, 베르그손에게 직관은 대상과의 직접적 접촉을 의미한다.²³⁸⁾ 하지만 그것은 단순히 수동적인 감성적 수용성처럼 노력을 결여한 것도 아니며, 주체에게 최초로 주어진 소여도 아니다. 우선 베르그손의 직관은 상식의 방향을 뒤집는 노력을 요한다. 우리는 일상적으로 우리의 실천적인 관심을 통해 실재를 분할하

236) “순수지각은 우리를 진정으로 물질 속에 위치시킬지도 모른다placeraient.”(MM 200/317) 보름스는 여기서 베르그손이 조건법conditionnel을 사용하고 있다는 것에 주목한다.(Worms, op.cit., p.190) 그가 보기에 “순수 지각은 외재성에 참여하지만, 우리는 아직 그것을 물질이라고 부를 권리가 없다.”(Ibid., p.253)

237) “여기서 문제가 되는 것은 이 책의 1장이 우리 인식에 부여한 기원과 토대를 넘어서는 것이다. 인식을 작용action에 정초한 뒤, 이 토대 자체에 대한 비판적 결론들을 끌어내야 한다. 우리 지각이 물질을 우리로부터 떨어뜨리며 물질에 부과한 구조는 베르그손에 의해 매우 정확히 설명되었다. 이것이 지금부터 넘어서야 할 물질에 대한 관념일 것이다.”(Ibid., p.191)

238) Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p.59.

고 있기에, 대상과 직접적인 접촉을 회복하기 위해서는 강력한 추상의 노력을 통해 우리의 실천적 관심으로부터 멀어지는 것이 필요하기 때문이다. 다른 한편으로, 직관은 대상의 밖에서 주체 안에서 인식하는 것이 아니라 대상 안에서 인식하는 것, 대상과 일치하는 것을 의미한다. 베르그손에게 절대를 인식한다는 것은 일종의 “지적인 공감”²³⁹⁾을 통해 대상의 내부에 위치하는 것을 의미한다. 따라서 직관에 대한 베르그손의 설명은 이중적으로, 처음에는 소극적으로 상식에 대한 비판을 통해, 다음으로는 적극적으로 대상과의 일치를 통해 설명될 것이다.²⁴⁰⁾ 앞서 우리는 순수 회상의 지위를 탐구하면서, 우리의 일상적인 이미지-회상들로부터 떨어져 우리의 기억의 바탕 속에서 이루어지는 과거를 현재로 연장시키는 지속 속에 자리 잡은 바 있다. 베르그손이 물질에 대해서도 동일한 탐구 방법을 따르고 있기 때문에, 물질에 대한 탐구를 진행하기 전에 직관의 방법에 대해 간략히 언급할 필요가 있을 것이다.

베르그손에 따르면 전통 철학의 경험론과 독단론은 우리에게 직접적으로 주어지는 실재의 연속성에서 출발하는 것이 아니라, 실천적 삶의 요구들에 의해 분할된 항들에서 출발한다는 점에서 차이가 없다. 이들은 우리의 욕구에 의해 “변질된 경험, 즉 작용과 언어의 가장 큰 용이함을 위해 정돈된 경험”²⁴¹⁾을 우리에게 의해 재구성된 항들이라고 생각하지 않는데 있어서 일치하며, 단지 독단론은 이 재구성된 항들을 자의적으로 종합함으로써 실재 자체에 도달하려고 하는 반면 경험론은 독단론의 자의성을 비판하며 재구성된 항들 자체에만 머문다는 점에서 차이를 보일 뿐이다. 베르그손이 보기에 물 자체에 대한 인식을 금지하는 칸트의 비판은 이런 형이상학들이 서로를 비판한다는 사태로부터 등장하는 최후의 결론이다. 칸트의 비판에 의해 모든 인식은 우리의 인식 형식에 상대적인 것이 되고, 정신은 사물의 근본에 접근할 수 없게 되어버린다.²⁴²⁾

239) Bergson, “Histoire de l'idée de temps”(ed. par Arnaud François), *Annales bergsoniennes I*, PUF, 2002, p.30.

240) 적극적positive 의미의 직관과 소극적negative 의미의 직관을 구분한 다른 작업으로는 김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, pp.9-16.을 보라.

241) MM 204/320

하지만 베르그손에게 있어서 물 자체와 그에 대한 우리의 인식 사이에 놓여있는 것은 우리의 인식의 형식이라기보다는 우리 실천의 형식, 곧 상식이다.²⁴³⁾ 이미 앞서 지적한 바 있듯이, 형이상학의 모든 난점들은 우리의 실천의 도식들을 형이상학적으로 부당하게 확장한 데 기인한다. 따라서 베르그손이 보기에 철학자들이 상대적 인식이라고 말하는 바는 “사유로 깊어지기 전에 작용으로 외재화 된”²⁴⁴⁾ 인식에 불과하다. 반면 베르그손은 직관을 “경험이 유용성의 방향으로 굴절되면서 고유하게 인간적 경험이 되는 결정적인 전환점 위로 우리의 경험을 찾으러 가는”²⁴⁵⁾ 시도로 규정한다. 우리의 실천적 욕구가 경험에 덧붙인 것들을 해체함으로써, 직관은 우리를 “그 방법에 있어서 가장 경험적이고 그 결과에 있어서 가장 형이상학적인”²⁴⁶⁾ 학설로 이끌 수 있을 것이다. 우리의 상식이 덧붙인 형식들을 해체함으로써 직접적 실재에 도달하려는 노력, 이것이 소극적인 의미에서의 상식 비판이 수행하는 작업이다.

들뢰즈는 『베르그손주의』에서 베르그손의 직관이 갖는 의미를 보다 구체적으로 설명한 바 있다. 그는 직관이 “느낌도 아니고 영감이나 어렵קות한 공감도 아님”을 강조하며, 베르그손이 사용한 직관이 “엄격한 규칙”을 갖는 방법임을 지적한다.²⁴⁷⁾ 들뢰즈에 따르면, 베르그손적 직관은 “문제화하고, 분화하고, 시간화하는 방법”이며, 1) 참된 문제를 창조하고 거짓 문제를 비판하기, 2) 경험의 전환점에 위치해 참된 본성상의 차이를 찾기, 3) 공간의 견지에서보다는 시간의 견지에서 문제를 해결하기라는 세 가지(보다 세부적으로는 다섯 가지) 규칙을 가지고 있다.²⁴⁸⁾

우리는 이미 앞선 작업을 진행하며 들뢰즈가 제시하는 규칙 가운데 몇

242) MM 204-205/320

243) “칸트가 논증한 바와 같은 사변적 이성의 무력함은 아마도 사실상 신체적 삶의 특정한 필요성에 종속된 지성의 무능력, 우리의 필요들을 충족시키기 위해 해체해야만 했던 물질 위에 작용하는 지성의 무능력에 지나지 않을 것이다.”(MM 205/321)

244) EP 248

245) MM 205/321

246) EP 248

247) Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, p.1.

248) Ibid., p.28.

가지를 사용한 바 있다. 우선 순수 지각이론과 기억이론에서 우리는 베르그손이 어떻게 지각과 기억에 대한 거짓 문제를 비판하고 참된 문제를 창조하는지를 살펴보았다. 들뢰즈는 거짓 문제에 대한 내재적 규정을 시도했다는 것을 베르그손의 위대한 공헌으로 삼는다.²⁴⁹⁾ 그에 따르면, 거짓 문제는 항들 간의 본성상의 차이를 무시함으로써 더와 덜의 문제를 혼동하는 것을 뜻한다. 앞서 경험론과 독단론을 언급하며 살펴본 것처럼, 일상적으로 우리에게 일차적으로 주어지는 것은 혼합된 경험들이며, 우리에게는 순수한 항들이 주어지지 않는다. 이렇게 일상적 경험들 속에 혼합되어 있는 항들의 본성상의 차이를 무시할 때, 우리는 거짓 문제를 범하게 되며, 더와 덜의 문제를 혼동하게 된다. 예컨대 우리의 구체적 지각 속에는 지각과 기억이 뒤섞여 있다. 하지만 이러한 혼합된 본성을 고려하지 않은 채로 우리가 받아들이는 지각을 지각 자체에 속하는 것으로 여길 때, 우리는 지각을 물질보다 더한 것으로, 회상과 본성상 동일한 것으로, 의식에 드러나는 영상과 같은 것으로 여기게 되는 것이다.²⁵⁰⁾ 베르그손은 뇌를 표상의 기관으로 만드는 것을 비판하고, 신체의 역할을 단순히 작용들을 선택하는 것으로 한정함으로써, 거짓된 문제를 비판하고 지각의 역할을 올바르게 한정하는 참된 문제를 창조하는 것이다. 기억 이론에서 심리학자들이 보통 ‘기억’이라는 동일한 용어로 표현하는 습관-회상과 이미지-회상을 구분하는 것 역시도 이와 동일한 경향으로 파악할 수 있다.

이와 같이 참된 문제를 창조하는 것과 동시에, 우리는 경험의 전환점에 위치함으로써 참된 본성상의 차이를 발견해야 한다. 들뢰즈는 경험의 전환점에 위치한다는 베르그손의 기획을 경험의 조건을 찾는다는 의미에서 칸트의 기획과 동일시한다.²⁵¹⁾ 직접적 경험이 실천적 경험이 되는 경험의 전환점에 위치함으로써, 실천적 경험을 정초하는 “충족이유 la raison suffisante”로서의²⁵²⁾ 토대가 갖는 본성을 발견하려는 것이다. 베

249) Ibid., pp.5-6.

250) MM 30/184

251) Deleuze, op.cit., pp.12-13. 다만 들뢰즈가 보기에 칸트는 “모든 가능한 경험의 조건”을 발견하고자 했던 반면, 베르그손이 찾으려고 하는 것은 “실재적 경험의 조건”이라는 점에서 차이가 있다.

르그손에게 있어 이러한 토대는 실재의 순수한 운동성이다. 우리는 앞서 우리의 습관-회상으로서의 신체와 신체에 의해 선택되는 이미지-회상들을 보존하는 정신의 본성이 순수 회상과 순수 지속임을 살펴보았다. 이러한 과정을 통해 발견된 정신의 본성은 더 이상 하나의 사물 혹은 하나의 영역이 아니라, 하나의 행위 혹은 하나의 활동성이었다. 이 때문에 베르그손은 “직관이 운동에서 시작”²⁵²⁾하며, “움직이는 실재 속에 자리잡아 끊임없이 변화하는 방향을 따라”²⁵³⁾가야 한다고 말하는 것이다. “발생하고 있는 상태의 방향 변화를 경향이라고 부른다면, 모든 실재는 경향이다.”²⁵⁴⁾ 들뢰즈는 이 점을 정확히 지적하고 있다. “본성상 차이를 보이는 것만이 순수하다고 이야기될 수 있지만, 경향들만이 본성상 차이가 난다.”²⁵⁵⁾

들뢰즈가 제시한 마지막 규칙, “공간의 견지에서보다는 시간의 견지에서 문제를 해결하기”는 이러한 맥락에서 결정적인 규칙이라고 볼 수 있다. 직관이 운동성에 대한 파악과 불가분하다면, 운동을 운동의 궤적으로 대체하는 공간적 파악은 직관과 화해할 수 없기 때문이다. 베르그손은 이미 『시론』에서, 우리가 우리의 심리적 상태들을 병렬된 요소들의 총합으로 이해하는 경향이 우리의 내적 경험이 보여주는 진정한 시간, 즉 지속을 공간화하는 경향에서 기인함을 보여주었다.²⁵⁶⁾ 베르그손은 칸트와 마찬가지로 내감의 형식을 시간적인 것으로 규정하지만, 시간을 끝없이 뻗어나가는 직선에 비유하는 것을 공간화 된 시간으로 비판하고 질적 다수성으로서의 지속을 진정한 시간으로 옹호한다. 시간의 견지에서 자아의 문제를 해결한다는 것은 공간화 된 시간 속에 위치하는 자아의 표면으로부터 질적 지속으로서의 자아 자체로 돌아가서 직접적인 나 자신의 활동성과 마주하는 것, 즉 베르그손적 의미에서의 자유를 의미한

252) 김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.14.

253) PM 30/1275

254) PM 213/1421

255) PM 211/1420

256) Deleuze, op.cit., p.12.

257) DI 178-179/154-156

다.²⁵⁸⁾ 내적 지속과 자유에 대한 이러한 서술에서 우리는 베르그손이 대상의 안에서 인식하는 것, 대상과 일치하는 것을 직관이라고 부르는 이유를 잘 이해할 수 있다. 나 자신을 직관하는 것은 나 자신의 행하는 모든 것을 그 내부에서 인식하는 것이고, 그것은 곧 나 자신이 되어 작용하는 것이다.²⁵⁹⁾

이런 관점에서 볼 때, 베르그손이 우리의 내적 경험에 대한 관찰에서 출발한다는 것은 이해하기 어렵지 않다. 직관이 대상의 순수한 운동성과의 일치를 의미한다면, 우리 정신의 활동성만큼 일치하기 용이한 대상이 어디에 있겠는가? 또한 직관이 시간의 견지에서 문제를 파악하는 것을 의미한다면, 우리의 내감만큼 시간의 형식에 적절한 것이 어디에 있겠는가? 우리 의식의 직접 소여만을 탐구의 대상으로 삼고, 외적 대상들은 공간 속에 지속하지 않는 것으로 남겨두는 『시론』의 관점은 이로부터 유래한다고 볼 수 있을 것이다. 하지만 『물질과 기억』의 마지막 장에 이르러 이원론의 문제를 제기하면서 베르그손은 외적인 대상들에 대해서 직관의 방법을 적용할 가능성을 모색한다.

이런 종류의 방법이 물질의 문제에도 적용될 수 있을까? 문제는 칸트가 말한 이 “현상들의 잡다” 속에서 연장적인extensive 경향을 가진 혼란된 덩어리가, 그 위에 그것이 덧대어지며, 우리가 그것을 세분하는데 매개로 사용하는 동질적인 공간 너머에서 포착될 수 있는지 - 우리의 내적인 삶이 무한하고, 텅 빈 시간으로부터 벗어나 다시 순수 지속으로 될 수 있듯이 - 를 아는 것이다.²⁶⁰⁾

만일 물질적인 외적 대상들이 동질적인 공간 너머에서 파악될 수 있다면, 우리는 그 물질적 대상들의 본성적 차이를 시간의 견지에서 파악할 수 있을 것이다. 게다가 이러한 가능성은 이미 우리가 기억 이론을 통해 신체를 습관-회상으로 분석하면서 확보되었다. 1장에서 우리의 신체

258) DI 174/151

259) DI 174/151

260) MM 208/323

corps는 다른 물체들corps과 마찬가지로 이미지들 가운데 하나의 이미지였고, 순수한 공간 속에서 작용을 주고받는 일밖에 하지 못했다. 하지만 우리의 정신의 본성에 대한 탐구는 우리의 신체가 정신적 삶 속에서 가장 실천적 작용에 가까운 부분,²⁶¹⁾ 우리 정신의 독립성의 물질적 상징²⁶²⁾이라는 것을 보여주었다. 신체의 보존, 규정, 활동은 모두 우리 기억의 활동성에 의해 정초되었다. 하지만 신체는 우리 정신의 가장 낮은 부분으로 환원되었을 때조차 여전히 다른 물체들과 함께 상호작용하는 하나의 물체이다. 그것은 여전히 특정한 운동 메커니즘을 보유하고 작용을 주고받는다. 단지 이제는 그 운동 메커니즘이 우리 정신의 활동성을 통해 정초될 뿐이다. 이러한 운동 메커니즘을 가지고 있는 것은 우리의 신체만이 아니다. 우리는 우리가 물질을 만나는 순수한 경험의 장에서 마주치는 이미지들의 총체가 우리의 신체와 실천적 작용들을 주고받는 작용연관의 총체라는 것을 보았다. 외부 대상들 역시도 우리 신체의 운동 메커니즘과 동일하게 자극을 받아들이고 반작용을 내보내는 운동 메커니즘을 소유하고 있다. 따라서 우리는 우리의 신체에 대해 행했던 이러한 분석을 모든 물체들로 확장할 수 있을 것이다.²⁶³⁾ 모든 물체들은 특정한 메커니즘을 보존하고 그에 따라 규정된 방식으로 활동하는 운동성을 통해 규정될 수 있다. “어떤 사물의 본질 또는 실체와 하나일 따름인 이 변환이 바로 우리가 그것을 ‘지속’의 견지에서 생각할 때 파악하는 것이다.”²⁶⁴⁾

결국 물질에 대한 직관의 가능성은 물질의 본성을 운동성 속에 정초할 가능성을 통해 확보되어야 할 것이다. 우리가 곧 보겠지만 『물질과 기억』 4장에서 이루어지고 있는 논의들은 순차적으로 물질의 개념을 순수

261) MM 248/354

262) MM 249/355

263) 베르그손은 여러 곳에서 우리 자아의 지속을 실체에 대한 이해로 확장시키는 시도에 대해 언급하고 있다. “우리는 우리의 경험 속에 하나의 예와 이러한 부류로 내재적으로 알려진 하나의 유일한 실체, 즉 나의 자아를 소유하고 있기 때문에, 우리가 물질의 최종 원소들을 표상해야 하는 것은 이 자아의 모델 위에서만이다.”(Cours II 436) 또한 PM 207-208/1416-1417등을 보라. 들뢰즈도 이 점을 잘 지적하고 있다. cf. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, p.24.

264) Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, p.23.

한 운동의 개념으로 환원하는 작업들이다. 물론 물질의 운동성은 우리 정신의 운동성과 구분되며, 그러한 의미에서 “지속의 유일한 리듬은 없”고 지속의 상이한 리듬들은 “존재들의 계열에서 그것들의 각각의 위치를 고정”한다.²⁶⁵⁾ 그러나 그것이 나의 지속과 동일한 의미에서 지속에 속한다면, 우리는 “아주 예외적이고 강렬한 노력”²⁶⁶⁾을 통해 실재의 리듬과 일치하려는 시도를 행할 수 있을지도 모른다. 따라서 직관은 단순히 우리의 상식적 관점을 비판하는데서 그치지 않는다. 대상을 실천적으로 파악하는 우리의 경향을 역전시킨 후에, 우리는 우리 앞에 놓인 대상이 행하는 구체적 운동성을 끊임없이 따라야 한다. 우리가 앞서 지적한 적극적인 의미에서의 직관은 바로 이렇게 설명될 수 있다. 직관은 우리의 지속의 리듬을 변화시킴으로써 실재 자체의 내부에 위치하고 실재 자체와 일치하려는 노력을 의미한다. 들뢰즈는 다음과 같은 표현을 통해 직관이 우리의 지속을 변화시키는 운동이라는 것을 잘 지적하고 있다.

직관은 지속 자체는 아니다. 직관은 오히려 운동인데, 그 운동에 의해 우리는 우리 고유의 지속으로부터 드러나며, 또 그 운동에 의해 우리는 우리의 위 또는 아래에서 다른 지속들의 실존을 긍정하고 즉각 인지하고 위해 우리의 지속을 이용한다. ... 방법으로서의 직관이 없다면, 지속은 단순한 심리적 경험으로 남게 될 것이다.²⁶⁷⁾

265) MM 232/342

266) MM 209/324

267) Deleuze, op.cit., pp.24-25. 우리는 들뢰즈가 직관에 대한 이러한 이해로부터 그의 동물-되기 개념을 발전시켰다고 생각한다. 들뢰즈가 동물-되기의 사례로 언급하는 것은 동물들이 내보내는 신호를 읽을 수 있는 사냥꾼이다. 사냥꾼은 단순히 자신의 실천적 관점에 따라 동물들을 가축화하는 것이 아니라, 자신의 추적하는 각각의 대상마다 그 대상이 되어 그 대상의 관점으로 사물들을 파악하려고 노력한다. 직관이 사물들을 이해하기 위해 자신의 지속을 이용해 사물들의 지속과 일치하려는 노력을 의미하는 것처럼, 동물-되기도 동물이 세계와 상호작용하고 세계를 인식하는 방식을 이해할 정도로 극도로 예민해지는 것을 의미한다.(Deleuze, Interview with Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Dir. Pierre-Andre Boutang, 1988, DVD, 대운미디어, 2015)

물론 이러한 직접적인 것과의 접촉, 직관의 노력은 단번에 일어날 수 없다. 직접적인 것과의 접촉은 권리적이고, 사실상 우리는 그것과 실천적으로 관련한다. 우리는 언제나 우리의 지속을 통해서만 사물들의 지속을 받아들인다. 때문에 직관은 단 한번 이루어지는 상식의 역전이 아니라, 실재의 굴곡을 따라 “자신의 범주들을 끊임없이 뒤집어야”²⁶⁸⁾ 하는 것이다.²⁶⁹⁾ 사태를 실천적 영역에서 파악하는데 머물지 않고 그 사태의 기원을 향해 자신의 사유를 역전시킴으로써 실천의 영역에서 얻어낸 “사실의 선들 *lignes de faits*”이 수렴하는 지점을 발견할 수 있다면, 우리는 점차적으로 증가하는 사실의 선들을 따라 우리 경험의 발생적 원천에 대해 점증하는 개연성을 획득할 수 있을 것이다.²⁷⁰⁾ 물질에 대한 탐구 역시 마찬가지이다. 『물질과 기억』의 4장에서 베르그손이 보여주고자 하는 것은 완결된 물질의 형이상학이라기보다는 물질의 운동성에 대한 몇 가지 사실의 선과 그것이 수렴하는 지점들이다.

제 2절 물질의 운동성과 이미지의 발생론

먼저 물질의 운동성이 어떻게 복원되는지, 그리고 복원된 물질성은 어

268) PM 213/1421-1422

269) 베르그손에 따르면 직관의 방법은 대상에 따라 매번 완전히 다르게 이루어져야 한다. 따라서 직관은 무수히 많은 행위이다. 그러나 그것들은 모두 상식의 방향을 뒤집고 실재와 일치하는 행위라는 점에서는 동일한 행위이다. “단지 우리가 논의하고 있는 직관이 단일한 행위가 아니라 무한한 일련의 행위라는 점, 더구나 이 행위들은 틀림없이 동일한 유에 속하지만, 그 각각의 행위는 매우 특정한 종에 속한다는 점, 아울러 이 행위의 다양성이 존재의 모든 정도들에 대응한다는 점을 보이는데 그치도록 하자.”(PM 207-1416)

270) “베르그손에게 철학자의 모델은 건축기사가 아니라 측량기사이다. 철학자는 하나의 단단한 기반 위에서 하나의 완벽한 체계를 구축하는 자가 아니고, 매번 새로이 제기되는 경험적 사실들에 대한 구체적 연구에 전적으로 새로운 노력을 경주하는 자이며, 오히려 쉽사리 ‘체계를 건축하려는 자연적 경향’에 저항하는 자이다.”(김재희, 「베르그손의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2005, p.15) 교차하는 사실의 선들을 통해 점증하는 개연성을 획득하는 방법의 실제 적용에 관해서는 ES 2-4/815-818을 보라.

면 것인지를 살펴보자. 『물질과 기억』 4장의 중심을 차지하는 물질과 운동에 대한 네 가지 명제는 베르그손이 물질로부터 운동성을 복원시키고 그 운동성의 본성을 추적해가는 점진적인 과정을 보여준다. 베르그손은 먼저 운동이 공간과 같이 분할가능하지 않다는 것을 지적하면서 시작한다. 1) “모든 운동은 정지에서 정지로 가는 과정인 한 절대적으로 불가분적이다.”²⁷¹⁾ 통상적으로 한 점 A에서 다른 점 B로 향하는 운동은 그 운동의 모든 순간에 A와 B 사이에 있는 모든 점을 지난다고 여겨진다. 사람들은 이러한 점들을 무한히 쌓아감으로써 A와 B 사이에 있는 운동을 재구성할 수 있다고 여긴다. 그러나 점들에서 시작한다면, 우리는 어떻게 점과 점 사이의 이행이 가능할 것인지 이해할 수 없다. 한 점과 접해있는 점은 동일한 점일 뿐이고, 한 점과 그 다음 점 사이에는 무수한 점들이 놓여있기 때문이다. 이러한 문제는 우리가 정지해있는 점을 통해 운동을 이해하려 한다는 점에서 기인한다. 우리는 A와 B 사이의 임의의 점에 멈출 수 있으리라는 생각에서 A와 B 사이에 무수한 점들, 무수한 순간들이 존재한다고 상상한다. 하지만 “여기서 정지하는 것은 나의 상상일 뿐이고, 반대로 운동체의 역할은 움직이는 것이다.”²⁷²⁾ 사실상 이미지가 아니라 행위로 파악된 운동은 그 출발점에서부터 이미 다른 운동과는 질적으로 구분되는 불가분적 도약이다. 만일 우리가 A와 B 사이에 있는 점 C에서 멈춘다면, 우리는 출발점에서부터 다른 행위를 수행하는 것이고 따라서 더 이상 동일한 운동 AB를 다루는 것이 아니라 질적으로 다른 두 운동 AC와 CB를 다루고 있을 것이기 때문이다. 하지만 운동의 경로273)

271) MM 209/324

272) MM 210/325

273) 운동의 불가분성에 대해서는 MM 209-215/324-329, DI 82-84/74-80, PM

운동에 대한 모든 공간적 표상이 필연적으로 운동을 부동화하며, 그럼으로써 운동을 이해하는데 실패하기 때문에, 엄격히 공간적인 체계, 즉 기하학에서는 엄밀한 의미에서의 운동이 존재하지 않는다. 기하학에서 운동은 위치들 간의 관계변화, 즉 거리의 변화를 통해 표현된다. 이때 거리의 양 극단을 이루는 위치들은 엄격하게 대칭적이기 때문에, 우리는 변화하는 거리의 어느 쪽 극단이 움직이고 있는지를 말할 수 없다. 따라서 기하학의 체계에는 절대적 운동이 없으며, 모든 운동은 상대적이다. 하지만 순수 공간만을 다루는 기하학에서 벗어나서 활동하는 우주를 다루는 물리학으로 넘어간다면 우리는 2) “**실재적 운동들이 있다**”²⁷⁴⁾는 것을 부인할 수 없다. 베르그손은 데카르트의 상대운동과 뉴턴의 절대공간, 라이프니츠의 힘 개념을 차례로 검토함으로써 운동의 실재성이 운동과 구분되는 원인 위에 정초될 필요가 없다는 것을 보여주고자 한다.²⁷⁵⁾ 운동은 그와 구분되는 실재들 간의 관계를 통해 설명될 필요가 없다. 우리의 내적 감각이건, 아니면 물질적 대상 속에 있는 질이건 간에 운동과

158-162/1377-1380을 보라.

274) MM 215/329

275) 베르그손은 먼저 “모든 특수한 운동을 상대적인 것으로 고찰하는 동일한 사상가들이 운동들의 총체를 절대적인 것처럼 다룬다는 사실”(MM 216/329)을 지적한다. 예컨대 데카르트는 모든 운동이 상호적임을 주장하는 동시에 운동량 보존을 통해 운동이 절대적으로 보존됨을 인정하는데, 베르그손이 보기에 이는 “단순히 데카르트가 기하학자로서 운동을 정의한 후, 물리학자로서 그것을 다루었다는 사실”에 기인하는 것이며, “운동체가 움직인다는 것을 표현할 수 있는 수학적 상징이 없다는 것”을 의미하는 것일 뿐이다.(MM 216-217/330)

운동체의 운동을 수학적으로 표현하기 위해서는 공간만을 가지고 운동을 표현할 수 있어야 했을 것이고, 따라서 뉴턴은 절대적인 위치들을 통해 구분될 수 있는 절대공간의 개념을 도입해야 했다. 우리는 라이프니츠가 구분 불가능성의 원리를 통해 뉴턴의 절대공간 개념에 대해 가한 비판을 이미 알고 있다. 베르그손이 여기서 행하는 비판도 그와 유사하다. 공간상의 한 위치가 다른 위치와 절대적으로 구분되기 위해서는 공간 자체가 질을 갖거나 유한한 공간의 경계가 절대적 기준선이 되어야 할 것이다. 하지만 우리는 언제나 이질적 공간 아래, 유한한 공간 너머에서 무한하고 동질적 공간의 관념으로 되돌아가며, 여기서 우리는 다시금 구분의 기준점을 잃는다.

베르그손은 운동의 원인을 공간과 구분되는 힘에서 파악한다는 점에서 라이프니츠를 높이 평가하지만, 운동의 원인으로서의 힘을 그것이 공간 속에서 산출하는 가속도에 의해서 규정한다는 점에서 그를 비판한다. 이렇게 공간적으로 규정된 힘 개념은 다시금 운동의 기준점을 요청하며, 상대적 원리가 되어버리거나 절대적 공간을 다시 요청하게 된다.

구분된 것으로 제시된 실재들 속에 이미 변화와 운동이 존재하기 때문이다. 이런 관점에서 우리가 통상적으로 운동이라고 부르는 물체들 사이의 운동은 실제로는 “운동들의 운동,”²⁷⁶⁾ 외견상의 운동에 불과하다. 그러나 우리의 상식은 이미 우리에게 주어진 이 실재적 변화들을 고정된 물체들로 포착하고, 물체들 간에서 일어나는 “외견상의 운동”만을 운동이라고 생각한다. 이러한 상식의 믿음에 대한 다음의 명제는 직관을 통한 상식 비판과 물질에 대한 관점의 전환이 이루어지고 있음을 보여준다.

3) “물질을 절대적으로 결정된 윤곽을 갖는 독립적인 대상으로 분할하는 것은 모두 인위적인 분할이다.”²⁷⁷⁾ 실로 우리에게 직접적으로 주어지는 것은 “하나의 움직임은 연속성continuité mouvante”이며, “거기서는 모든 것이 변화하는 동시에 머문다.”²⁷⁸⁾ 하지만 우리는 이러한 무차별한 연속성과 실천적으로 관계할 수 없다. 우리는 물질을 무사심하게 인식하는 것이 아니라 물질 속에서 살아가고vivre 있다. 따라서 우리가 앞 장에서 살펴본 것처럼, 우리의 인식은 그 시작에서부터 자신의 관심을 끄는 대상을 모호하게나마 전체로부터 분리해내는 것을 그 본성으로 한다. 초식동물은 실제의 흐름을 지각하기에 앞서 풀 일반을 지각한다. 자신의 “욕구와 그것을 만족시키는데 소용되어야 하는 것이라는 이원성,” 가장 원초적인 형태의 주체-대상 이원성의 탄생은 물질의 연속성 속에 최초의 불연속성을 세우는 것이 생명임을 보여준다. 우리는 우리의 욕구들에 따라 감각적 연속성 속에서 구분되는 대상들을 그려낸다. 순수한 운동성 자체가 한편으로는 비활성적인 물체들, 다른 한편으로는 물체들의 동질적 운동이라는 두 향으로 분리되는 것은 이러한 이유에서이다. 우리는 대상이 우리에게 유용해지거나 위해를 가하는 바로 그 지점에서 그 대상을 끝맺고, 그 대상과 맺고 있는 나머지 관계들을 그 유용성이나 위험에 이르기 위해 운동해야 할 거리로서 공간 속에 남겨두기 때문이다. 하지만 이러한 분할은 어디까지나 물질 자체에 속한다기보다는 물질에 대한 우리의 실천적 도식에 속하는 것이다. 따라서 “물체의 운동 속

276) PM 165/1383

277) MM 220/332

278) MM 221/333

에 있는 상대적인 것은 운동이 아니라 물체이다.”²⁷⁹⁾ 물체 개념에 대한 이러한 비판을 통해 베르그손은 즉자적 물질이 한정된 *délimité* 물체들로 분할되지 않는 순수한 연속성임을 드러낸다.

심지어 과학의 관점도 그 발전 양상에 따라 우리에게 대상들의 실천적 분할 뒤에서 우주적 연속성을 재발견하게 만들어준다. “과학이 전진함에 따라 지지물은 후퇴한다.”²⁸⁰⁾ 예컨대 물체의 기본원소를 원자로 표상하는 것은 우리에게 가장 친숙한 관계방식인 고체성과 충돌을 나타낸다. 하지만 우리는 원자를 기체 혹은 액체로 표현하고 원자들 간의 상호작용을 충돌이 아닌 다른 방식을 통해 표현하면 안 되는 아무런 이유도 없으며, 오히려 “물리학자의 시선 아래서 원자의 물질성은 점점 더 해체된다.”²⁸¹⁾ 물질에 대한 “일상적인 이미지들”에서 벗어나 실재를 재발견하려는 노력에 따라 과학은 “힘과 물질이 … 서로 접근하고 다시 결합하는 것을 발견할 것이다.”²⁸²⁾

베르그손이 여기서 경험과학의 사례들을 끌어오고 있다는 사실은 매우 흥미롭다. 이전까지 과학은 상식의 실천적 관점에 속하는 것으로 여겨졌으며, 직접적 실재를 포착할 수 없는 것으로 비판되었기 때문이다. 물질에 대한 형이상학적 논의에서 다시 경험과학의 연구결과를 끌어오는 이러한 시도에 대해 어떤 주석가는 베르그손이 “과학적 노스탤지어”에 빠져 과학이 철학을 재발견하기를 바랐다고 비판하기도 한다.²⁸³⁾ 하지만 베르그손은 경험과학이 형이상학이 포착하는 물질의 실재적인 운동을 즉자적으로 파악한다고 주장하는 것이 아니다. 베르그손이 과학의 발전의 근원에 직관이 자리하고 있음을 인정한다 하더라도, 과학은 곧바로 그 직관을 실천적으로 응용한다고 평가하기 때문이다.²⁸⁴⁾ 이런 의미에서 과

279) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.215.

280) PM 165/1383

281) MM 223/335

282) MM 224/336. 여기서 베르그손은 당대 물리학자인 패러데이와 톰슨의 연구를 언급하며 원자가 힘들의 선이 교차하는 힘들의 중심이나 소용돌이 운동으로 환원될 수 있음을 보여준다.

283) Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.276.

284) PM 214/1422. 미분법의 발전에 대한 베르그손의 평가는 과학과 직관의 관계를

학은 “그 외관이 어떠하든 우주적 연속성의 이념으로 회귀”²⁸⁵⁾하지만, 이것은 단지 그 연속성을 실천적인 외관으로 변형시킨다는 조건에서만 그러한 것이다.²⁸⁶⁾ 베르그손이 “역학이 연구하는 운동은 단지 하나의 추상물 아니면 하나의 상징에 불과하다”²⁸⁷⁾고 이야기하는 것은 바로 이런 의미에서이다. 우리는 우주의 물질들을 끊임없는 연속적 운동으로 환원할 때조차 그것을 우리가 포착할 수 있는 동질적인 운동의 형태로 만들어 버린다.

이처럼 역학의 운동은 실재적 운동으로부터 모든 질을 추상하고 그 운동들을 상호 비교할 수 있게 만들어주는 공간상의 동질적 운동만을 남겨 놓는다. 하지만 그 자체로 고려될 경우 실재적 운동은 이러한 역학의 운동으로 환원되지 않는다. 우리는 역학의 운동처럼 동질적인 운동이 어떻게 시간 속에서 이루어질 것인지를 알지 못한다. 실재적 운동은 동질적인 공간 속에서 이루어지는 것이 아니라 이루어지기 위해 일정한 시간을 들이는 것이고 지속하는 것이다. 그런데 어떻게 운동은 앞 순간과 다음 순간을 연결하는 것인가? 운동의 앞 순간과 다음 순간은 공간상의 동질적 위치들처럼 대등한 두 점이 아니다. 다음 순간은 앞 순간으로 환원 불가능하며, 앞 순간에서 다음 순간으로의 이행은 비가역적이기 때문이다. 운동에 앞과 뒤가 존재한다면, 그것은 앞과 뒤를 가지는 불가분적 운

잘 보여준다. 베르그손은 근대수학을 “이미 만들어진 것을 만들어지고 있는 것으로 대치하려는 노력”으로 규정하면서 미분법의 발견에 직관이 기여했음을 인정한다. 하지만 수학은 곧장 그 직관에 대한 상징을 발명함으로써 그 직관을 실천적으로 응용하기에 이른다. 베르그손이 보기에, 형이상학은 응용을 목표로 하지 않으므로 실재를 상징으로 대체하지 않고 실제 그 자체를 다룰 수 있다. “형이상학은 상징 없이 진행되기를 열망하는 과학이다.”(PM 182/1396)

285) MM 221/333

286) 베르그손은 패러데이와 톰슨이 원자를 소용돌이와 역선으로 환원하는 것이 “실재의 표상을 찾게 해주는” 더 나은 상징이라는 것을 인정하고는 있지만, 그럼에도 그것이 “계산을 도식화할 목적으로 마련된 편리한 형태들에 불과”하다는 것을 지적한다.(MM 226/337) 우리가 보기에 소용돌이와 역선들은 여전히 우리의 실천적 작용에 관련될 수 있는 ‘이미지들’이다.(MM 32/185, “원자를 힘의 중심들로 응축시켜 보고, 그것을 연속적인 흐름 속에서 전개되는 와동들로 해체시켜보라. ... 그것들은 여전히 이미지들이다.”) 그것들은 여전히 실재적 운동 자체로부터 우리의 작용에 따라 분할되어 있다. 여기서 확인될 수 있는 것은 단지 직관과의 거리에 따라 이미지들 사이에 우열이 매겨질 수 있다는 것뿐이다.

287) MM 227/338

동이 잇따르는 순간들을 고유한 질적 차이를 통해 연결했기 때문이다.²⁸⁸⁾ 더 정확히 말하면, 운동은 질적 차이 자체이다. 질적 차이를 통해 운동의 앞 순간과 다음 순간을 차이나게 만드는 것은 운동 자체이기 때문이다. 결국 물질의 실재적 운동은 고유한 방식으로 과거를 현재로 연장하는 질적 차이의 흐름을 뜻한다. 우리는 앞서 우리의 신체와 마찬가지로 물체들 각각이 시간 속에서 일정한 자극에 대해 일정한 반응을 내보낼 수 있도록 운동 메커니즘을 보존하는 습관-회상으로 고려될 수 있다는 것을 살펴본 바 있다. 물질의 운동성에 대한 검토는 물체들의 습관-회상의 보존을 정초하는 것이 우리의 의식적 지속과 마찬가지로 과거를 현재로 연장하는 질적인 운동, 즉 지속durée이라는 것을 보여준다. 여기서 베르그손은 우리의 내적 의식에 대한 체험에서 발견한 지속의 원리를 우주적 변화의 원리로 확장시키고 있다. 지속은 과거를 현재로 연장시키고, 그 안에서 질적인 변화를 만들어내는 운동의 원리이다. 앞서 우리 기억의 보존이 지속에 정초되었던 것처럼, 이제 습관-회상으로서의 물체들을 보존하는 조건인 물질 역시도 지속으로 규정되는 것이다. 더 나아가 우리의 의식적 지속의 흐름 자체가 우리의 정체성을 구성하는 것처럼, 물질의 각기 고유한 운동성은 다른 운동과 자신을 구분 가능하게 만들어주는 질적 차이를 보여준다. 물질의 운동은 이미 그 안에 우리가 지각을 통해 파악하는 질을 담고 있다. 색깔은 색적 진동이며, 고체는 고체적 진동이다. 여기서 베르그손의 네 번째 명제가 나온다. 4) “**실재적 운동은 한 사물의 전달transport이라기보다는 한 상태의 전달이다.**”²⁸⁹⁾

이처럼 베르그손이 보기에 우리가 파악하는 물질의 고유한 질적 차이는 이미 운동 속에 있다. 물질의 운동은 우리의 의식적 흐름과 마찬가지로 질적인 운동이다. 하지만 그것은 거기서 순수하게 동질적인 진동과 유사할 정도로 산재되어 있다. 운동이 가지고 있는 질적 차이의 산재와 응축을 구분함으로써 베르그손은 외부 대상이 동질적인 것으로 나타나는 반면 우리의 지각이 질적인 것으로 나타난다는 이중적 외양을 설명하게

288) MM 227/338

289) MM 226/337

된다. 예컨대 붉은색 빛을 떠올려보자. “일 초의 공간 속에서 붉은색 빛은 … 400조의 잇따르는 파동들을 수행한다.”²⁹⁰⁾ 각각의 파동은 붉은색 빛의 고유한 운동이며, 그것의 고유한 질을 담고 있다. 우리는 이 각각의 진동을 별도로 포착하지 못한다. 우리가 동시적이라고 지각하는 것은 1/400,000,000,000초가 아니라 그보다 느린 어떤 지속, 예컨대 베르그손이 엑스너Exner의 연구를 인용하며 설명하는 것과 같이 2/1,000초와 같은 어떤 지속이다. 만일 우리가 매 2/1,000초마다 붉은 색 빛의 각각의 파동을 고려한다면, 우리는 400조의 파동을 고려하기 위해 2만 5천년 이상을 들여야 할 것이다. 하지만 우리는 붉은 빛을 이런 식으로 지각하지 않는다. 우리는 그것을 단번에 포착하며, 400조의 파동을 한 순간에 속하는 것으로 지각한다. 초당 400조의 파동으로 산재되어 있던 붉은 빛의 질적 운동의 역사는 우리 의식에 의해 한 순간에 속하는 것으로 응축되며, 이러한 응축이 질적 운동을 질적 지각으로 고정시키는fixer 것이다.

따라서 지각하는 것은, 요컨대 무한히 산재된 한 존재의 막대한 기간들을 더욱 강렬한 삶의 더욱 분화된 몇몇 순간들로 응축시키는 것으로, 그렇게 해서 매우 긴 역사를 요약하는 것으로 이루어진다. 지각한다는 것은 부동화하는 것immobiliser을 의미한다.²⁹¹⁾

어떤 의미에서 우리의 질적 지각은 우리에게 내적이라고 할 수 있을 것이다. 사물들이 우리에게 보여주는 질은 우리의 지속에 대해서만 존재한다. 하지만 그것은 사물들의 질이 우리 안에서 만들어진거나 사물과 우리 사이에 넘어설 수 없는 벽이 있기 때문이 아니라, 우리의 지속과는 전혀 다른 리듬으로 산재되어 있는 것을 나의 지속의 한 순간으로 응축시키기 때문이다. 우리의 지각이 하는 일은 단지 산재되어 있던 지속의 리듬을 단번에 응축시키고 요약하는 것에 불과하다.²⁹²⁾ 우리의 의식이

290) MM 230/340, 여기서 베르그손이 일 초의 시간을 “공간”이라고 표현하고 있다는 데에 주목하자. 베르그손이 생각하기에 진정한 시간은 각각의 지속이 가지는 리듬과 분리불가능하다. 그러한 리듬을 배제한 동질적 시간은 모든 지속들을 비교하기 위해 질을 삭제한 “공간화된 시간”에 불과하다.

291) MM 233/342

응축 작업을 그만두면, 사물들은 다시 자신들의 지속의 리듬으로 돌아갈 것이다. 우리가 파악하는 질은 이미 사물 속에, 그러나 산재되어 있다. 이런 의미에서 물질은 그에 대한 우리의 의식과 연대적이라고 할 수 있다.

하지만 그림에도 우리의 질적 지각과 구분되며, 그에 독립적인 외부 세계에 대한 믿음이 완전히 근거 없는 것은 아니다. 그것은 우리의 지속과 사물들의 지속 사이에 존재하는 리듬의 차이에 기인한다. 사물들은 우리가 거기서 파악하는 질적 지각들로 완전히 환원될 수 없다. 잇따르는 질적 차이들을 한 순간으로 응축함으로써 질을 만들어내는 우리의 지속에게, 사물들의 지속이 보여주는 각각 희석된 질적 차이는 실천적으로 동질적인 것에 가까울 것이다. 하지만 이렇게 다소간 동질적인 사물의 운동은 우리에게 단번에 주어질 수 있는 동질적 운동이 아니다. 그것은 우리의 지속을 통해 그 세부사항을 따르기 위해서는 엄청나게 긴 시간을 요구할 질적 차이의 역사를 담고 있다. 우리의 지각은 그 세부사항을 응축하고 요약하지만, 그 자체로 받아들이지는 않는다. 우리가 지각하는 질은 언제나 자신이 제공하는 것 이상을 가지고 있다. 우리는 여기서 “설탕이 녹기를 기다려야 한다”²⁹³⁾는 베르그손의 구절이 그 외양보다 훨씬 더 심오한 의미를 담고 있다는 것을 발견한다. 한편으로 설탕의 지속은 우리의 지속과 연대적이며, 설탕의 지속은 우리의 지속에 참여한다. 그러나 설탕의 지속은 우리의 지속으로 완전히 환원되지 않으며 “우리의 의식을 기다리게 만든다.”²⁹⁴⁾ 우리가 설탕을 어떤 방식으로 지각하건 간에, 설탕의 운동 속에는 우리가 어찌할 수 없는 고유한 질서가 언제나

292) 정확히 말하면 이렇게 수많은 질적 운동을 질적 지각으로 응축시키는 작업은 지각능력에 의해 이루어지는 것이 아니라 과거와 현재를 연결해서 단번에 파악하는 수축-기억에 의해 이루어진다. “우리의 현행적이고, 말하자면 순간적인 지각이 물질을 독립적인 대상으로 분할하는 작업을 수행하는 동시에, 우리의 기억은 사물들의 연속적 진동을 감성적 질들로 응고시킨다.”(MM 236/344) 여기서 베르그손이 질적인 파악의 능력을 지각이라고 부르는 이유는 지각의 과정에 기억이 들어갈 수밖에 없음을 보여준다. “회상들로 배어있지 않은 지각은 없다.”(MM 30/183)

293) EC 9/502

294) PM 28/1274

남아 있다. 베르그손이 보기에 객관성이란 “언제나 증가하는 수의 새로운 인상이 우리가 현재 가지고 있는 관념을 대체할 수 있는 방식으로 알려지는 것”²⁹⁵⁾이라는 점에 비추어 본다면, 물질의 질서는 “객관적”이다. 우리가 지각함으로써 응축하고 요약하는 질의 객관성은 그것이 행사하는 막대한 운동들로 이루어진다.²⁹⁶⁾ 따라서 우리는 우리가 지각 속에서 실제로 실제의 객관적 질서를 만나고 있다는 것을, 하지만 우리의 지각 행위는 그 일부만을 요약해서 받아들인다는 것을 이해할 수 있다. “우리는 지각 행위 속에서 지각 자체를 넘어서는 무언가를 포착한다. 그럼에도 물질적 우주는 우리가 그에 대해 갖는 표상과 본질적으로 다르거나 구분되는 것은 아니다.”²⁹⁷⁾ 이런 의미에서 우리가 물질에 대해 갖는 인식은 “아마도 불완전할 것이다. 그러나 그것은 외적이거나 상대적인 것은 아니다.”²⁹⁸⁾

지금까지 살펴본 베르그손의 네 가지 명제는 우리가 물질에 대해 갖는 실천적인 관점을 넘어서 있는 물질의 운동성이 순수하게 연속적인 질적 운동성으로 규정될 수 있음을 보여주었다. 앞선 논의에서 이미지들의 총체로 규정되었던 물질은 여기에서 질적 지속으로 대체된다. 분명히 이 두 규정은 동일하지 않다. 순수 지각에서 이미지들의 총체는 모든 지속을 삭제함으로써 획득되었기 때문이다. 『물질과 기억』 1장과 4장의 제목은 각기 이러한 관점의 차이를 잘 드러내어 준다. 1장 「이미지들의 선택에 대하여」는 이미 완성된 이미지들이 우리에게 주어진 최초의 소여이며, 물질은 그 안에서 우리가 이미지들을 선택하는 장이라는 것을 의미한다. 하지만 4장의 제목 「이미지들의 한정과 고정에 대하여」에서 이미지는 더 이상 최초의 소여로 주어지지 않는다. 그것은 한정과 고정을 요구하는 부차적인 지위로 격하된다. “한정 *délimitation*’과 ‘고정 *fixation*’은 연속적인 동시에 움직이는 어떤 것이 선행적으로 존재한다

295) DI 62/57

296) “질의 객관성, 즉 질이 자신이 제공하는 것 이상으로 가지고 있는 것은, 바로 그것이, 말하자면, 자신의 유충 안에서 행사하는 막대한 양의 운동들로 이루어질 것이다.”(MM 229/339)

297) MM 233/343

298) EC 200/664

는 것을 뒷받침한다.”²⁹⁹⁾ 여전히 이미지들은 문제가 되지만, 그것은 단지 부차적인 것으로서만, 즉 이미지에 선행하는 물질의 한정과 고정으로서만 문제가 될 뿐이다. 우리가 앞서 살펴본 네 명제 가운데 세 번째 명제는 어떻게 물질이 독립적인 물체들로 한정되는지를 설명한다. 네 번째 명제는 어떻게 물질의 운동이 부동의 질들로 고정되는지를 설명한다. 물질의 순수한 운동성은 우리의 실천적 관심과 지속의 수축을 통해 질을 가진 독립적인 물체, 즉 이미지가 된다. 이미지들의 총체라는 물질에 대한 정적인 규정은 이제 물질을 통한 이미지의 발생이라는 동적인 규정으로 대체된다.³⁰⁰⁾

베르그손이 보기에 이러한 관점의 전환은 이원론의 문제를 해결하기 위해 필수적이다. 이원론의 문제, 물질과 정신의 통일의 문제는 물질적 대상이 무한히 분할가능한 것으로 나타나는 반면, 그 대상에 대한 우리의 지각은 분할되지 않는 통일성으로 나타난다는 점에서 유래한다. 이로 인해 사람들은 분할가능한 물질에 연장성을 부과하고, 분할되지 않는 우리의 지각을 비연장적인 것이라고 선언한다.³⁰¹⁾ 하지만 베르그손은 분할가능성의 도식, 즉 공간이 물질에 속하는 것이 아니라 단지 물질에 대한 우리 작용의 도식에 불과함을 지적함으로써 이원론의 문제를 벗어나고자 한다. 앞서 살펴본 이미지들의 총체로서의 물질은 이렇게 비판된다. 이미지들로 무한히 분할가능한 물질은 물질 그 자체가 아니라, 물질에 대한 우리의 실천적 도식, 즉 공간이다.³⁰²⁾ 우리가 반복해서 지적한 것과 같

299) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.193.
강조는 원저자

300) “외적 사물들 자체 속에 운동을 기입함으로써, 베르그손은 실로 이미지의 개념 자체를 넘어서기에 이른다. 책의 초입에서 인식과 작용의 일차적 소여로서, 실로 일종의 존재론적인 원초적 실재로서 인정될 수 있었던 이미지는 이제 그 발생에 있어서 설명되어야 할 것이며, 더 정확히 말하면, 우리의 ‘상상력’의 구체적 작업에 관련되어야 할 것이다. 따라서 실재적 운동의 직접적 지각은 1장의 ‘순수 지각’을 ‘환영적d’illusion’ 원리의 차원으로 내쫓을 것이다.”(Ibid., p.216) 꼬니베르 역시 이미지들의 총체라는 물질 규정을 정적인 규정으로 비판한다. 그는 『물질과 기억』 4장에서 물질에 대한 규정이 생성하는 우주라는 동적 규정으로 전환되고 있음을 주장한다. cf. Cornibert, *Image et matière : Etude sur la notion d’image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012, p.208.

301) MM 246/353

302) 이미지와 공간 개념의 연대성은 반복적으로 강조된다. 베르그손이 순수 지각의

이, 이원론의 문제는 우리의 실천적 관점을 부당하게 형이상학적 관점으로 확장함으로써 발생하는 상식의 오류이다. 사람들은 자신들이 물질을 만나는 경험, 물질에 대한 탐구를 시작해야 하는 지점인 이미지들의 총체를 물질 자체라고 잘못 생각하는 것이다.

하지만 이미지에 의한 분할이 우리의 실천적 도식이 부과한 부차적인 것이고, 물질 자체가 우리의 정신과 마찬가지로 하나의 운동이라면, 우리는 정신과 물질의 만남을 더 잘 이해할 수 있을 것이다, 이미지는 물질 자체가 아니라 물질을 이루는 질적 운동을 우리의 실천적 관점에 따라 한정하고 고정시키는 우리의 정신의 작업을 요구하는 “운동적 실재의 상상적이고 부동적인 지지물들”³⁰³⁾이다. 물질의 질적 운동성 자체는 이러한 실천적 관점을 넘어서 있는 것으로, 비록 그 자체는 이미지화 할 수 없지만 분할과 응축을 통해 이미지를 발생시킬 수 있는 이미지의 조건을 가리킨다. 이러한 논의과정 속에서 물질의 질적 운동이 우리가 거기서 포착하는 질적 지각과 본성적으로 다르지 않은 운동, 즉 지속하는 운동임이 드러났다. 이렇게 이미지의 조건으로서의 물질의 질적 운동, 즉 물질의 지속을 드러내는 작업은 『물질과 기억』 1장에 물질에 대한 모든 이론이 필연적으로 가정해야 할 “이미지들의 총체”로 잠정적으로 가정된 외부 세계의 실재성을 물질의 운동성에 정초하는 작업이었다.³⁰⁴⁾ 여기에 이르러서야 비로소 정초된 외부 세계는 이제 더 이상 이미지들의 세계가 아니라 지속하는 물질의 세계이다. 이제 이러한 물질의 운동이 어떤 의미에서 우리의 정신의 운동과 구분되는지를 살펴보자. 이 작업을 통해 우리는 정신과 물질 사이를 실천적으로 매개하는 신체와 이미지의 지위

평면을 다루며 모든 지속을 삭제하고 있다는 것을 주목해서 읽어야 한다. 순수 지각의 평면은 “모든 형태의 기억이 배제”된 “순간적인”(MM 31/185)인 지각에 불과하다. 『물질과 기억』 4장에 이르러 베르그손은 운동의 두 가지 표현, 공간적 이미지와 시간적 행위acte를 대비시키게 된다. “따라서 우선 이 운동을 **공간 속에서 내 밖에서 그려지는 이미지로 고찰하는가 아니면 시간 속에서 내 스스로 수행하는 행위로 고찰하는가**에 따라, 나는 내가 바라는 대로 이 운동을 복수적인 것이나 불가분적인 것으로 간주할 수 있는 것처럼 보인다.”(MM 210/324, 강조는 인용자)

303) Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.218.

304) “물질은 이미지들의 총체의 지위에서 우리의 지각이 우리를 초대하는 직관적 실재성의 지위로 이행한다.”(Ibid., p.223)

를 정확히 한정할 수 있을 것이다.

제 3절 신체와 이미지 : 비동등한 지속들의 매개면

우리는 앞서 물질의 운동성이 우리의 정신과 마찬가지로 과거를 현재로 연장하는 질적 차이의 흐름이며, 그런 의미에서 그것은 지속의 운동으로 규정될 수 있음을 지적하였다. 하지만 그와 동시에 우리는 물질이 우리의 의식으로 완전히 환원될 수 없으며, 우리의 지속과는 다른 리듬의 지속으로 우리에게 온전히 주어지지 않는다는 것을 암시하였다. 이러한 차이는 어디에서 오는가? 우리의 지속과 물질의 지속은 어떤 점에서 ‘리듬의 차이’를 가지며, 어떤 의미에서 동일한 본성에 속하면서도 서로 구분될 수 있는가?

먼저 우리의 지속이 사물들의 지속보다 더 많은 순간들을 단번에 포착한다는 점에 주목하자. 앞서 붉은 빛을 지각하는 경우에서 살펴본 것처럼, 사물들의 지속은 우리의 지속보다 훨씬 더 짧은 리듬들로 이루어져 있으며, 우리는 사물들의 무수한 역사를 우리 지속의 한 순간에 응축시킨다. 사물들의 지속은 우리의 의식의 지속과 마찬가지로의 지속이며 그것 역시도 과거를 현재로 연장시키지만, 우리의 지속이 다소간 먼 과거들을 응축시키고 더 나아가 우리 자신의 과거를 거슬러 올라가는 노력을 할 수 있는데 반해, 사물들은 “거의 순간적”으로 지속할 뿐이다.

지속의 폭이 갖는 이러한 차이는 우리의 정신과 물질의 운동 양상에 있어서의 차이를 낳는다. 정신과 물질은 모두 과거를 현재로 연장하는 활동성으로 규정될 수 있지만, 과거의 보존과 연장은 다른 방식으로 이루어진다. 물질의 지속은 “거의” 순간적이며, 따라서 물질의 지속이 하는 역할은 단순히 앞 순간의 운동 메커니즘을 반복함으로써 보존하는 것에 한정된다. 이는 물질이 우리에게 동질적이고 필연적인 상호작용을 주고 받는 것처럼 보이는 이유를 잘 설명해준다. “현재 속에서 존재하는 것,

끊임없이 다시 시작하는 현재 속에서 존재하는 것, 바로 이것이 물질의 근본적인 법칙이다. **필연성**이란 이 사실로 이루어진다.”³⁰⁵⁾ 지속이 없다면, 우리에게 아무것도 덧붙여지는 것이 없다면, 현행적으로 모든 것이 주어져 있다면, 우리는 필연성에 머물 것이다. 물론 물질은 순수한 공간으로 환원될 수 없으며, 우리는 물질로부터 지속을 제거할 수 없다는 것에 주의해야 한다. 물질로부터 지속을 제거하고 물질을 순수 공간으로 환원한다면 우리는 어떻게 물질이 그 성질을 유지한 채로 존재할 것인지를 설명할 수 없을 것이기 때문이다. 그리고 만일 물질이 지속한다면, 우리는 물질이 완전한 필연성에 종속되어 있지는 않을 것이라고 추측할 수 있다.³⁰⁶⁾ 물질은 매 순간 동일한 것으로 존재하는 것이 아니라 나름대로 운동하고 있다. 물론 그 운동이 앞 순간의 기계적 반복이라 하더라도 말이다. 물질은 지속 없는 순간 속에 존재하는 것은 아니더라도 “거의” 순간적인 반복적 지속으로 존재한다. 이미지들의 총체 속에서 받아들인 작용과 내보내는 반작용 사이의 간격을 가지고 있는 것은 우리의 신체뿐만이 아니다. 물론 물체의 간격, 물체의 리듬은 우리의 간격에 비해 실천적으로는 순간에 가깝기 때문에, 우리의 실천적 태도는 물질의 산재된 diluée 지속을 완전히 연장된étendue 것으로 대치하고 물질을 필연적인 인과관계를 통해 파악하는데 아무런 어려움을 겪지 않는다.³⁰⁷⁾

반대로 우리의 정신은 기계적인 반복에 그치지 않는다. 앞 장에서 우

305) MM 236/345

306) 베르그손은 이미 『시론』에서 필연적 인과성의 관념이 지속을 배제할 경우에만 성립하는 관념임을 지적하였다. 기하학의 공리들이 그로부터 도출될 정리들을 미리 포함하고 있는 것처럼, “인과성의 관계는 ... 무한히 동일성의 관계에 접근한다는 의미에서 필연적 관계”이다. 그러나 인과관계를 맺고 있는 두 항 가운데 실제적 운동으로서의 지속이 개입되고, “인과율이 미래를 현재에 연결시키는 것인 한, 인과성은 결코 필연적 원리의 형태를 띠지 못할 것이다.” 베르그손이 보기에 원인과 결과 사이에 논리적 필연의 관계를 확립하려고 시도하는 것은 “계기 관계를 내속inhérence 관계로 변형시키고, 지속의 영향을 소멸시키며, 외견상의 인과성을 근본적인 동일성으로 대체하려는 경향”에 지나지 않는다.(DI 156-157/137)

307) 베르그손은 『물질과 기억』 말미에서 계속해서 물질을 엄밀한 필연성으로 다루는 것이 단지 실천적 편의를 위해서임을 강조하고 있다. “최근의 철학에 의해서 아주 깊게 연구된 자연의 흐름의 우연성contingence은 우리에게 실천적으로는 필연과 등가적임에 틀림없다.”(MM 279/377)

리는 우리의 정신이 과거의 경험들을 명료한 이미지들의 형태로 보존한다기보다는 모호하게 혼합되어 있는 잠재적인 순수 회상의 형태로 보존하는 것을 살펴본 바 있다. 우리의 정신은 이러한 과거의 흐름들을 현재 속에 응축시키는 노력으로 이루어지며, 이러한 노력을 통해 과거의 습관을 기계적으로 반복하기보다는 현재의 습관을 계속해서 새로운 것들로 대체한다. 점점 더 많은 과거의 응축을 통해 자신이 순간적으로 반복하던 습관을 새로운 습관으로 대치하려는 이러한 긴장tension의 노력은 물질과 구분되는 정신의 독특성을 보여준다. 우리의 정신은 우리가 마주하는 현재적 순간들과 과거의 기억들을 한 순간으로 응축시키려는 긴장-운동, 수축-운동을 통해 규정될 수 있을 것이다. 베르그손은 이것을 정신적 존재자의 자유라고 부른다. 요컨대 우리가 가진 자유로운 행위의 역량은 우리의 지속이 가진 긴장의 정도에 상응한다.³⁰⁸⁾

정신이 우리의 과거와 현재를 한 순간으로 응축하고 앞 순간을 다음 순간 속에 수축하는 긴장-운동을 의미한다면, 물질은 반대로 매 순간 앞 순간을 반복하는 새로운 반복구를 앞선 순간에 병렬시키는 반대 방향의 운동을 의미할 것이다.³⁰⁹⁾ 그것은 긴장의 이완, 노력의 부재를 가리킨다. 정신과 물질은 양자 모두 과거를 현재 속에 연장시키는 운동이다. 하지만 정신이 과거를 현재 속에 집어넣고 현재와 일체를 이루게 만드는데 반해, 물질은 끊임없이 과거를 그것을 반복하는 새로운 현재로 대체한다.³¹⁰⁾ 베르그손은 물질의 이러한 운동성을 확장extension이라는 말로 표현한다. 여기서 베르그손이 사용하는 확장이라는 표현은 물질이 정신과 마찬가지로 활동으로서, 동사적으로 이해되어야 한다는 것을 잘 보여준

308) “의식적 존재의 지속의 긴장은 정확히 그의 행위 역량, 즉 그가 세계 속에 도입할 수 있는 자유롭고 창조적인 활동성의 양을 측정하는 것이 아닐까?”(ES 17/827)

309) 김재희, 「베르그송의 이미지 개념 - 『물질과 기억』을 중심으로」, 『철학연구』 제 56권, 2002, p.285.

310) 베르그손이 정신과 물질의 이러한 두 활동성을 각기 긴장tension과 확장extension이라는 용어로 표현하고 있는데 반해, 들뢰즈는 여기서 동일한 내용을 안-주름운동im-pli-cation[함축]과 밖-주름운동ex-pli-cation[해명]이라는 개념을 통해 표현한다. 우리가 보기에 들뢰즈가 안-주름운동/밖-주름운동의 개념쌍을 통해 표현하고자 한 바는 베르그손의 긴장/확장과 크게 다르지 않다.

다. “물론 물질은 공간성을 향하고 있겠지만, 그 부분들은 여전히 상호 함축하고 상호 침투하는 상태로 있다.”³¹¹⁾ 물질은 운동을 완료한 채로 공간 속에 연장되어 *étendue* 있는 것이 아니라, 끊임없이 동질적인 공간을 향해 뻗어가는 *s'étend* 확장 *extension* 운동을 의미한다.³¹²⁾³¹³⁾

우리 정신의 지속과 물질의 지속 사이의 리듬의 차이는 이렇게 설명된다. 사실 지속의 리듬은 유일하지도 않을뿐더러 존재들의 계열에 따라 그 긴장과 이완의 정도에서 무수히 다양할 수 있다.

실제로 지속의 유일한 리듬은 없다. 사람들은 많은 상이한 리듬들을 상상할 수 있는데, 그것들은 더 느리거나 더 빠름에 따라 의식들의 긴장이나 이완의 정도에 필적할 것이고, 그렇게 함으로써 존재들의 계열에서 그것들의 각각의 위치를 고정할지 모른다. 이와 같이 비동등한 탄력을 갖는 지속을 표상하는 것은 의식에 의해서 체험된 진정한 지속에 동질적이고 독립적인 시간을 대치하는 실용적 습관에 물론 우리 정신에는 아마도 고통스러운 일일 것이다.³¹⁴⁾

311) EC 190/655

312) “물질적 연장은 더 이상 기하학자가 말하는 다수의 연장 *étendue* 이 아니며, 더 이상 그렇게 될 수도 없다. 물질적 연장은 오히려 우리의 표상의 불가분적 확장 *extension* 과 비슷하다.”(MM, 202/318) 여기서 베르그손이 연장 *étendue* 과 확장 *extension* 을 구분하고 있다는 데 주의하자. 철학사적으로 전통적인 의미에서의 연장을 가리키는 프랑스어 표현은 *étendue* 이다. 연장 *étendue* 이 뻗다 *s'étendre* 의 과거분사 형태로 공간 속에 뻗어져 있는 부동적 상태를 가리킨다면, 확장 *extension* 은 *s'étendre* 가 가지고 있는 동사적 의미를 삭제하지 않는 늘어남, 증대 등의 의미를 유지하고 있다. 여기서 베르그손은 *étendue* 와 *extension* 을 구분함으로써 물질을 공간과 혼동하지 않고 물질이 가지고 있는 운동성을 보존하려고 하는 것이다.

313) 정신의 운동과 반대 방향의 운동으로 물질을 이해함으로써, 우리는 여기서 『창조적 진화』에서 개진될 물질 관념의 선취가 이루어지고 있음을 이해할 수 있다. 『창조적 진화』에서 베르그손은 물질을 생명의 운동과 반대되는 운동으로 규정한다. 그는 열역학 제 2법칙인 엔트로피 증가의 법칙과 물질의 운동 양상을 연결시킴으로써 물질의 운동을 “해체되는 창조적 동작 *un geste créateur qui se défait*”이라고 표현한다. 우리가 보기에 『물질과 기억』은 『창조적 진화』가 우주론적 차원에서 분석한 생명과 물질 사이의 대비를 개인적 의식의 차원에서 의식과 물질 사이의 대비로 표현하고 있는 것이다. 『창조적 진화』에서의 물질 관념과 엔트로피 법칙의 관계에 대해서는 김재희, 「베르그손에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』 제 19권 2호, 2008, pp.16-26.

따라서 우리가 그 속에서 살아가는 절대적 실재는 우리의 의식과 우리가 맞닥뜨리는 대상들의 서로 다른 리듬의 지속으로 이루어져 있다. 베르그손이 자주 사용하는 멜로디의 비유를 들자면, 이러한 비동등한 지속의 리듬들은 그 각각이 하나의 변화로서, 변화의 기체를 요구하지 않는 분할 불가능한 멜로디의 흐름이다. 그리고 이것들 각각은 마치 교향곡에서 서로 다른 리듬의 멜로디들이 조화를 이루듯 각기 다른 속도로 운동하면서 전체 속에서 공존하고 있다. 교향곡 전체, 즉 서로 다른 지속들이 그 안에서 공존하는 전체 우주는 끊임없는 변화가 이루어지는 생성하는 우주이다.

그러면 이렇게 상이한 리듬의 지속들 간의 상호작용은 어떻게 이루어지는가? 우리는 두 가지 방식의 교류를 떠올려 볼 수 있다. 먼저 우리 자신이 전체 교향곡을 연주하는 와중에 거기에 집중한다면, 우리는 우리 자신의 멜로디를 연주함과 동시에 우리의 멜로디가 그 일부를 이루는 전체 교향곡의 흐름을 따라가게 될 것이다. 이와 마찬가지로 우리가 전체 속에 녹아들고자 노력한다면, 우리는 우리의 질적 변화를 포함하는 동시에 그 조건이 되는 우주 전체의 질적 변화를 따라 움직이게 될 것이다. 그 때 우리는 대상들 자체와 일치할 것이고, 대상들을 직관하게 될 것이다. 그러나 우리가 다른 지속들과 실천적으로 관계하려 한다면, 우리가 다른 지속들을 독립적인 대상으로 삼고자 한다면, 우리는 전혀 다른 방식의 인식을 시도해야 할 것이다. 비동등한 지속들이 실천적으로 상호작용하기 위해서는 서로의 질적 차이를 제거하고 동등한 평면 위에 놓여야 할 것이다. 교향곡의 멜로디들은 그 고유한 리듬을 잃고 모두에게 동등한 악보의 마디들로 재단되어야 할 것이며,³¹⁴⁾ 비동등한 지속의 리듬들은 서로에 대한 작용의 도식으로서 부동성, 즉 동질적 공간을 도입해야 할 것이다. 이러한 부동성, 동질적 공간은 우리가 실재 속에 녹아드는 대신에 그것에 대면하는 즉시 우리에게 부과되는 실천적인 대자의 형식 자체이다. 하지만 실천의 도식, 부동적 공간은 그 스스로가 실재성을 갖는

314) MM 232-233/342

315) 멜로디를 악보로 옮기는 실천적 경향에 대해서는 PM 164/1383 참조

다거나 넘어설 수 없는 인식의 틀로서 우리에게 주어지는 것이 아니다.³¹⁶⁾ 그것은 단지 우리의 지속과 사물의 지속이 서로에 대해 부동적이 되는 상대적 리듬을 의미할 뿐이다.

우리에게는 부동성이 필요하다. 그리고 운동을 운동이 통과해 가는 공간의 점들의 부동성들과 일치하는 것으로 표현하는데 성공할수록 우리는 운동을 더 잘 이해한다고 생각한다. 사실을 말하자면, 만일 부동성이 운동의 부재를 뜻한다면 진정한 부동성은 없다. 운동은 실재 자체이며, 우리가 부동성이라고 부르는 것은 두 대의 기차가 똑같은 속도로 똑같은 방향을 향해서 평행한 철로 위를 달려갈 때 나타나는 것과 유사한 사물의 상태이다. 그 때 두 기차 각각은 다른 기차 안의 승객에 대해서 부동적이다. 그러나 결국 이러한 예외적인 상황이 우리에게서 규칙적이고 정상적인 상황처럼 보인다. 왜냐하면 그로 인해 우리가 사물들에 대해 작용하고 또한 사물들이 우리에게 대해 작용하기 때문이다. 두 기차에 타고 있는 여행자가 창문을 통해서 서로 손을 맞잡고 이야기할 수 있으려면 두 기차는 반드시 “부동적”이어야 한다. 다시 말해서, 두 기차는 똑같은 방향을 향해 똑같은 속도로 달려가야 한다. “부동성”은 우리의 작용이 필요로 하는 것이기 때문에, 우리는 그것을 실재로 여기고 그것을 절대로 만들며, 운동을 거기에 덧붙여진 것처럼 생각하는 것이다. 실천적인 면에서 이보다 더 합법적인 것은 없다.³¹⁷⁾

우리가 물질과 만나는 순수한 경험, 이미지들의 평면은 바로 이러한 부동적 평면을 의미한다. 우리 정신의 지속과 물질의 지속 사이의 서로 다른 리듬은 그 마주침의 장소로 이미지들의 평면을 요구한다. 이미지들의 평면 위에서 신체의 이미지는 정신적 운동의 표면, 우리 정신의 가장

316) “공간은 우리의 밖에 있지도, 안에 있지도 않다. ... 공간은 단지 우리와 사물들 사이의 관계를 번역할 뿐이다. 그것은 우리 작용의 추상적 도식이다.”(Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.246)

317) PM 159-160/1378-1379

현재적인 부분을 의미하고, 외적 대상의 이미지들은 물질적 운동의 표면, 물질적 운동이 우리에게 가하는 작용의 총체를 가리킨다. 『물질과 기억』 전체는 이미지들의 총체로서의 물질성과 회상-이미지의 저장고로서의 기억 너머에 물질적 운동으로서의 생성하는 우주와 정신적 운동으로서의 순수 회상을 드러내는 작업이었다.³¹⁸⁾ 『물질과 기억』 전체를 통해 진행된 이런 논의과정 속에서 핵심적인 역할을 하는 것은 나의 신체이다. 처음에 이미지들의 총체 속에서 유일하게 특권적인 이미지로 도입되었던 나의 신체는 기억 이론을 거치며, 신체의 지위는 정신의 운동성 위에 정초되었고, 결국 내 정신의 가장 현재적이고 물질적인 부분이자, 정신의 실천적 표면으로 규정됨으로써 정신과 물질을 매개하는 매개적 지위를 갖게 되었다. 신체의 매개를 통해 물질과 정신의 대립은 해소되며, 이러한 두 지속들, 혹은 실재들 사이에서 신체-이미지와 이미지들을 포함하는 이미지들의 평면은 양자를 매개하는 상징적 평면으로 나타난다.³¹⁹⁾

『물질과 기억』 1장에서 논의된 이미지들의 총체는 바로 이러한 상징적 평면을 의미한다. 따라서 순수 지각은 실제로 정신과 물질이 만나는 지점을 보여주고 있다고 하더라도, 이미지의 도입은 존재론과 인식론 사이의 대립을 깨고 이원론의 문제를 해결하는 베르그손의 핵심 개념이라고 볼 수 없다. 순수 지각의 평면, 이미지들의 총체를 통해 정신과 물질이 만날 수 있는 이유는 정신과 물질 모두 과거를 현재로 연장하는 기억 행위, 즉 지속으로 해석될 수 있다는 것이기 때문이다.³²⁰⁾ 일단 정신과

318) “책의 뒤이은 두 부분은 ... 이미지들을 더 이상 **그 자체로는 이미지들로 이루어져 있지 않은 두 전체성들totalités** 속에 재통합한다. 책의 두 중심 장들은 이미지들을 판명하지 않은 순수 회상의 총체성 속에 재통합한다. 의식의 노력은 거기에서 이미지들을 끌어내어, 이미지들을 새로이 판명한 대상들로서 공간화할 수 있다. 책의 마지막 장은 결국 이미지들을 물질, 혹은 물질적 우주 자체인 총체성 속에 재통합할 것이다. 1장의 이미지들은 거기서 도출되었던 것이다.”(Worms, op.cit., p.284, 강조는 인용자)

319) “이 의식 상태와 이 실재 상태 사이에, 삶의 요구들은 그들의 구분과 불연속성으로 규정된 대상들 혹은 이미지들로 구성된 매개적이고 상징적인 평면을 부과한다.”(Ibid., p.214)

320) “왜냐하면 만일 통일이 순수 지각을 통해 주어진다 하더라도, 그것은 그 기초를 다른 곳에, 말하자면 물질과 정신 속에 수립된 기억의 공통성 속에 가지고 있

물질이 모두 지속의 행위를 통해 규정되고 나면, 이미지는 단지 그 지속의 부동적 지지물로서, 상이한 리듬들 사이의 상대적 정지로서 주어지게 된다. 따라서 이미지는 물질을 구성하는 부분이 아니라 물질의 부분적인 표현에 불과하다.³²¹⁾

이런 의미에서 베르그손의 이미지 개념은 전통철학의 이미지 개념과 연결될 수 있을 것이다. 그것은 이원론의 문제를 해결하기 위해 자의적으로 도입된 새로운 존재자가 아니다. 그것은 전통철학에서 받아들이는 이미지 개념과 마찬가지로 우리가 그것을 통해 실재를 받아들이게 되는 실재의 상이며, 인간의 유한한 인식을 표현하는 상징에 불과하다. 다만 전통철학이 실재를 불멸하는 영원성으로, 그 상을 쉽게 변하고 일시적인 것으로 여겼다면, 베르그손은 반대로 실재를 끊임없는 변화와 운동성으로, 그리고 그 상을 변화와 운동성의 상대적인 정지로 여겼다는 점에서 차이를 찾을 수 있을 것이다.³²²⁾ 영원한 실재의 상이 변화한다는 것을 보여주기 위해서 전통철학은 실재의 상을 실재와는 구분되는 모상eikon으로 만들어야 했다. 하지만 베르그손은 실재를 운동성 자체로 이해하며 정지는 운동들 간의 관계맺음을 통해 도입되는 상대적 정지이기 때문에, 이미지는 실재와 구분되는 모상이 아니라 운동적 실재의 표현적 부분, 지연된 부분일 것이다.

이렇게 볼 때, 모든 물질에 대한 이론이 이미지들을 전제할 수밖에 없

기 때문이다.”(Ibid., p.258)

321) 베르그손은 「형이상학 입문」에서 우리가 부분들을 가지고 전체를 구성해내는 것이 아니라 우선 전체에 대한 직관을 가지고 그리고 나서 거기서 부분적인 표현들을 분리해내는 것임을 주장한다. “요컨대 우리가 여기서 다루고 있는 것은 전체의 부분들이 아니라 전체에서 취해진 표지들이다.”(PM 192/1404) 예컨대 파리를 이미 방문해본 사람은 파리의 사진들이 파리의 부분들이라는 것을 알 수 있으나, 파리를 방문해본 적이 없는 사람은 파리의 사진들만을 가지고 파리를 재구성해낼 수 없다.

322) “사물을 근본에서 인식하는 데 서로 다른 두 가지 방법은 없으며 여러 과학은 형이상학에 뿌리박고 있다는 것 - 이것은 일반적으로 고대 철학자들이 생각했던 바이다. 여기에 그들의 오류가 있는 것은 아니다. 그들의 오류는 변화된 것은 오로지 불변성을 표현하고 전개할 수밖에 없다는, 인간 정신에 있어 극히 자연스러운 믿음에 사로잡힌데 있다. 그 결과 작용은 약화된 사유이며, **지속은 움직이지 않는 영원성의 기만적이고 동적인 이미지이고**, 영혼은 이데아의 타락이라는 생각이 나타났다.”(PM 217/1424-1425, 강조는 인용자)

다는 베르그손의 주장은 단지 우리가 실재에 대한 탐구를 우리에게 주어진 것에서 시작할 수밖에 없다는 겸손하고 상식적인 출발점을 나타낸다. 베르그손은 유한자 인간이 이미지 너머의 실재를 추구한다는 전통철학의 기획을 다시 한 번 수행하고 있다. 들뢰즈가 잘 설명한 것처럼, “인간적 조건을 넘어서는 것, 이것이 철학의 의미이다.”³²³⁾

323) Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1968, p.19.

제 5장 결론 : 살아진 공간

지금까지 우리는 『물질과 기억』의 논의 속에서 이미지, 신체, 물질의 관계가 어떻게 변화해오는지 살펴보았다. 이 세 개념들은 논의의 도입부에서부터 서로 밀접히 관련되는 것으로 처음 등장하였다. 『물질과 기억』 1장에서 베르그손은 물질을 이미지들의 총체로 규정했고, 신체는 최소의 의식으로서 이미지들 가운데 하나의 이미지로 전제되었다. 이렇게 논의의 평면을 한정함으로써 베르그손은 우리의 지각을 순수한 인식의 편에 놓는 관념론과 실재론의 공통 전제를 비판하고 우리의 정신이 외부성과 만나는 지각을 작용의 관점에서 파악함으로써 지각이 외부 물질에 무언가를 덧붙이는 대신 단지 우리 신체의 작용에 관련된 가능성적 작용만을 남겨놓는 감소의 과정임을 보여주었다.

베르그손의 주석가들은 이러한 베르그손의 논의를 물질에 대한 즉자적 해석으로 받아들이며, 베르그손이 『물질과 기억』 1장에서 이원론의 문제를 해결하기 위해 새로운 존재자를 도입하고 있다고 해석한다. 하지만 이러한 해석은 1) 베르그손이 『물질과 기억』 1장의 논의를 잠정적인 것으로 칭하고 있으며, 2) 베르그손이 다른 저작에서 옹호하는 생성하는 물질과 달리 『물질과 기억』 1장에 드러난 물질은 근대 과학의 물질관을 그대로 답습하고 있다는 점, 그리고 3) 베르그손이 이미지 개념을 모든 물질의 이론에 필수적인 것으로 만드는 강한 주장을 전개한다는 점을 설명하지 못한다. 우리가 보기에 이미지를 새로운 존재자로 해석하는 베르그손 주석가들은 단지 물질에 대한 잠정적인 논의에 불과한 『물질과 기억』 1장을 물질에 대한 베르그손의 최종 결론으로 받아들이면서 실천적 관점을 형이상학적으로 확장하는 오류를 범하고 있는 것이다.

반대로 우리가 보기에 이미지 개념은 우리가 물질로부터 직접적으로 경험하는 무언가를 우선은 모호하게 지칭하기 위해 베르그손이 사용하는 잠정적인 개념이다. 우리는 물질과 즉자적으로 교류하는 것이 아니라, 물질을 우리의 실천적 관심에 따라 대상으로 재단하고 그 대상들 가운데에

서 작용의 선택을 행한다. 따라서 이미지 개념은 우리가 실천적으로 물질을 만나는 순수한 경험을 의미한다. 물질과 정신의 만남의 지점인 이 “이미지들의 총체”는 우리의 신체의 가능적 작용과 관련된 작용연관의 총체들로 이해될 수 있다. 우리는 순수하게 외부성과 접촉하는 것이 아니라 언제나 실천적 관심을 매개로 외부성을 만나며, 작용연관의 총체로서의 이미지들의 총체는 실천의 주체로서의 신체를 전제한다. 여기서 신체는 “최소의 의식”으로 다른 이미지들과 구분되는 특권적 이미지로 등장한다. 베르그손은 정신과 물질이라는 두 항을 자의적으로 도입하는 대신 두 항이 만나는 지점에서조차 정신은 물질과 구분될 수 있음을 보여주려 한다. “최소의 의식”인 신체는 우리의 정신이 순수하게 실천적인 작용으로 환원되었을 때조차 받아들인 작용을 지연하고 자신의 실천적 관심을 끄는 작용을 선택하는 역량을 가지고 있다는 점에서 다른 물질적 이미지들과 구분될 수 있다. 하지만 여기서 전제된 신체는 “좁히기”의 방법을 통해 그 지속을 삭제한 순간적인 신체에 불과했다.

지속을 삭제한 신체에 지속을 되돌려줌으로써 다소 급작스럽게 전제된 신체의 지위를 정초하는 작업은 기억 이론을 통해 이루어진다. 습관-회상과 이미지-회상이라는 두 종류의 기억에 대한 베르그손의 논의는 기억의 영역에서 신체가 하는 역할이 회상을 저장하는 것이 아니라 회상을 선택하는 것임을 보여주었다. 따라서 회상의 보존을 설명하기 위해서는 신체의 활동과 독립적인 정신의 활동이 해명되어야 할 것이다. 지각의 경우에서와 마찬가지로 기억의 경우에서도 신체의 역할은 어디까지나 실천적인 선택에 한정되며, 베르그손은 여기서도 정신의 본성 자체가 아니라 우리의 신체가 정신을 만나는 지점을 보여주었을 뿐이었다.

우리의 실천적 관심을 벗어나는 이 정신의 본성을 탐구하기 위해서는 우리에게 명료하게 주어진 회상-이미지들을 넘어 그 회상-이미지들의 조건인 순수 회상의 영역으로 나아가야 할 것이다. 우리의 지나간 순간들의 무의식적 보존에 대한 베르그손의 검토는 지나간 과거의 외견상의 비존재는 단지 그것들의 비활동을 보여주는 것에 불과하다는 것을 보여준다. 사실상 지나간 과거들은 혼재된 상호적 함축의 형태로 그 자체로

보존되어 있다. 더 정확히 말하면 과거를 현재로 끊임없이 연장시키는 역동적인 질적 흐름, 즉 지속이 우리의 기억이며, 우리의 정신 활동의 기체이다.

이렇게 우리의 정신 속에서 순수 회상의 영역이 드러나게 되면, 이제 앞서 전제되었던 신체의 지위를 정신 활동의 전체 구조 속에서 해명할 필요가 있을 것이다. 기억의 운동에 대한 베르그손의 설명은 앞 장에서 단지 특권적인 것으로 전제되었던 신체를 우리의 정신에서 가장 현재적인 지점인 반복적인 습관-회상으로 이해하는 것을 가능케 한다. 신체는 여전히 이미지들 가운데 하나의 이미지이며 다른 이미지들과 작용을 주고받는 작용의 중심이지만, 그것은 시간 속에서 과거 경험으로부터 만들어진 습관들을 반복함으로써 운동 메커니즘을 유지하는 습관-회상이기도 하다. 앞에서 다소 급작스럽게 전제된 신체는 이제 과거로 연장하는 기억의 운동 속에 정초된다. 『물질과 기억』 1장에서는 연역이 불필요한 것으로 주어졌던 신체가 정신적 삶의 본성에 대한 형이상학적 논의를 통해서 비로소 ‘최소의 의식’으로서 “연역”되어 앞서 서술된 실천적인 이미지들의 세계를 다시 만나게 된 것이다.

기억 이론을 통해 신체의 개념이 변화함으로써 신체와 긴밀한 연관관계를 맺고 있었던 이미지 개념 역시도 변화하게 된다. 이제 이미지들의 총체는 물질적 세계 자체가 아니라 신체의 욕구를 통해 분절된 물질이다. 우리는 개별적인 것을 직접적으로 지각하지 않는다. 우리의 관심을 끄는 것은 언제나 우리의 기초적 욕구에 상응하는 모호한 유사성들이다. 신체는 습관-회상으로서 받아들인 다양한 자극에 다소간 동질적으로 반응하는 운동 메커니즘을 보존한다. 우리가 최초로 파악하는 것은 이러한 반응의 동일성이며, 이미지는 이렇게 우리가 물질을 만나는 최초의 분절된 경험을 의미한다. 이미지는 신체의 반응의 안정성의 함수이기에, 『물질과 기억』 1장은 이미지들의 총체로서의 물질과 함께 신체를 가정한 것이다.

이처럼 우리는 우리의 작용의 도식 위에서 물질을 만나고 있다. 우리에게 직접적으로 주어지는 것, 이미지들의 총체는 우리의 작용이 수행될

수 있는 길들에 따라 분절된 물질이다. 기억 이론을 통해 신체가 그 지속을 재획득함에 따라, 우리는 한편으로는 우리가 물질과 만나는 작용의 평면을 더 명료하게 분석했고, 다른 한편으로는 작용의 평면에서 벗어난 순수 회상의 가능성을 엿볼 수 있었다. 하지만 습관-회상으로서 안정적인 운동 메커니즘을 보존하는 것처럼 보이는 것은 우리의 신체만이 아니다. 다른 물체들도 특정한 작용을 선별하고 그에 대해 안정적인 반작용을 내보냄으로써 동일한 운동 메커니즘을 반복하고 있는 것처럼 보인다. 베르그손의 이러한 통찰은 우리의 내적 경험에서뿐만 아니라 외적 경험에서도 이미지를 넘어선 실재에 대한 탐구를 진행할 수 있으리라는 예상을 가능케 한다.

『물질과 기억』 4장에서 베르그손은 직관의 방법을 외부 물질에도 적용한다. 직관을 통해 접근된 물질은 지속으로서의 물질이다. 물질은 우리의 정신과 마찬가지로 순수한 운동성이며, 물체의 모든 고정된 윤곽은 우리가 임의적으로 가한 실천적 형식에 지나지 않는다. 직관을 통해 수행된 물질의 본성에 대한 탐구는 물질이 운동이라는 것, 그러나 우리의 정신과 다른 리듬을 가진 반대 방향의 운동이라는 것을 짐작케 한다. 우리의 정신이 과거를 현재 속에 상호적 함축의 형태로 연장시키는 긴장 운동인 것과는 달리, 물질은 과거를 현재 속에서 동일하게 반복함으로써 동질적 공간을 향해 가는 확장 운동이다. 물질은 이미 질적 차이를 담고 있는 질적 운동들로 이루어져 있다. 질을 가진 독립적 사물들과 동질적 운동들은 지각의 응축에 의한 것으로, 우리는 물질이 확장시키는 질적 차이들을 단번에 포착함으로써 물질로부터 이미지를 포착한다. 따라서 물질의 지속은 그 자체로 이미지들로 구성되어 있는 것은 아니지만, 질적 차이를 가진 운동이기에 그 부분적 표현들로서 이미지를 낳을 수 있다.

이미지들의 영역은 두 지속 사이에서 어떤 역할을 하는가? 물질의 다양한 지속들과 우리 지속의 활동성은 서로 상호작용하기 위한 공통의 영역을 필요로 한다. 이 상대적으로 부동적인 비인격적 영역은 순수 지각, 즉 이미지들의 총체이다. 우리는 이 순수한 경험의 장에서 물질을 분절

된 형태로 만난다. 이 이미지들의 영역 속에서 이미지들은 우리의 기초적 작용들에 따라 분절된 채로 주어진다. 이미지의 안정성은 내 기초적 작용들의 안정성의 함수이다.

이런 이유로 물질과 기억 1장은 이미지들의 총체와 함께 내 신체를 전제한다. 나의 정신과 물질의 지속은 상호작용하기 위해 나의 신체-이미지와 물질적인 대상-이미지들의 평면을 요구한다. 우리는 신체-이미지와 대상-이미지가 존재하는 이 이미지들의 평면을 어떻게 이해해야 하는가? 우선 그것은 불가분적 운동들을 분할 가능한 것으로 임의로 단절함으로써 물체를 구성한다는 점에서 우리의 작용의 도식, 즉 공간이다. 하지만 그것은 과학이 말하는 완벽하게 동질적인 공간은 아니다. 동질적인 공간은 사물의 지속만이 아니라 나의 지속 역시도 제거하기 때문에, 그곳에는 어떤 질도, 구체적인 대상도 존재할 수 없기 때문이다. 하지만 우리가 물질을 최초로 경험하는 이미지들의 평면은 사물들의 지속의 리듬을 제거하고 분할 가능한 것으로 만드는 와중에도 그것을 나의 지속의 리듬에 따라 응축하고 나의 욕구에 따라 정렬시킨다. 내가 경험하는 이미지들의 평면은 나의 지속의 리듬을 완전히 제거하지는 않는다. 그것은 다른 지속들을 나의 지속들로 환원시키고자 한다. 이미지들의 평면은 대상들의 지속의 불가분적 운동들을 분할 가능한 것으로 임의로 처분한다는 점에서 공간이다. 그러나 그것은 나의 지속에 따라 배치된 공간이며, 나의 정신이 나의 신체의 욕구에 따라 대상들을 만나는 공간이다. 실천적 관심을 통해 재단된 물체들이 나열된 이미지들의 총체. 우리는 그것을 살아진 공간이라고 부를 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

1. 베르그손의 저서

Bergson, Henri, *Oeuvres édition du centenaire*, PUF, 1959.

DI *Essai sur les données immédiates de la conscience*
(1889)

(최화 옮김, 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 아카넷, 2001)

MM *Matière et mémoire* (1896)

(박종원 옮김, 『물질과 기억』, 아카넷, 2005)

R *Rire* (1900)

EC *L'évolution créatrice* (1907)

(황수영 옮김, 『창조적 진화』, 아카넷, 2005)

ES *L'énergie spirituelle* (1919)

MR *Les deux sources de la morale et de la religion*
(1932)

PM *La pensée et le mouvant* (1941)

(이광래 옮김, 『사유와 운동』, 문예출판사, 2012)

(본문 인용쪽수는 단행본 쪽수/전집쪽수)

EP Bergson, Henri, *Écrits philosophiques*, PUF, 2011.

Mél Bergson, Henri, *Mélanges*, 1972.

Cours Bergson, Henri, *Cours I, II, III, IV*, PUF, 1990.

2. 국내 저서와 논문

- 김선주, 「『물질과 기억』에 나타난 베르그송의 이미지 존재론 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2009.
- 김재희, 「베르그송의 이미지 개념 - 『물질과 기억』을 중심으로」, 『철학연구』 제 56권, 2002.
- _____, 「베르그송의 무의식 개념에 대한 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 2005.
- _____, 「베르그송에서 잠재성과 물질의 관계」, 『시대와 철학』 제 19권 2호, 2008.
- 김진성, 『베르그송 研究』, 문학과지성사, 1985.
- 김흥기, 「베르그송의 물질과 정신의 일원론에 관한 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2004.
- 이지영, 「들뢰즈의 『시네마』에 나타난 영화 이미지 존재론」, 『철학사상』 Vol.22, 2006: 247-270.
- 조현수, 「베르그송 <지속> 이론의 근본적인 변화 : 시간 구성에 있어서 미래의 주도적 역할」, 『철학연구』 제 95권, 2011: 29-57.
- _____, 「『물질과 기억』 1장에서 펼쳐진 <의식의 연역>과 그 의미 : “물질세계는 이미지들의 총체다”라는 주장은 어떻게 입증되는가?」, 『철학연구』 제 97권, 2012: 139-169.
- 주재형, 「베르그송의 상징 개념 연구 : 『물질과 기억』을 중심으로」, 서울대학교 석사학위논문, 2005.
- 황수영, 『베르그송 : 지속과 생명의 형이상학』, 이룸, 2003.
- _____, 「칸트와 베르그송의 인식론 비교 - 공간 개념을 중심으로」, 『철학사상』 Vol.21, 2005: 183-224.
- _____, 「베르그송의 『창조적 진화』의 정합성 탐구 - 발생학적 독법에 의한 몇 가지 모순들의 검토」, 『인문논총』 제 68집, 2012: 383-420.
- 홍경실, 「베르그송의 철학에서 지속과 육체-이미지의 관계에 대한 고

찰」, 『철학연구』 Vol.47, 2013.

3. 국외 저서와 논문

Čapek, M., “La genèse idéale de la matière chez Bergson”, *Revue de métaphysique et de morale*, 57, n° 3, Paris, PUF, 1952: 325-348.

_____, “La théorie bergsonienne de la matière et la physique moderne”, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 143, n°1-3, Paris, PUF, janvier-mars 1953: 28-59.

Cornibert, N., “Perception virtuelle et perception corporelle chez Bergson”, *Le corps*, éd. J. C. Goddard, Paris, Vrin, 2005.

_____, *Image et matière : Etude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*, Hermann, 2012.

Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, PUF, 1968.

(김재인 옮김, 『베르그송주의』, 문학과지성사, 1996)

_____, *Différence et répétition*, PUF, 1968.

(김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004)

_____, *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Minit, 1983.

_____, *Cinéma II. L'Image-temps*, Minit, 1985.

(이정하 옮김, 『시네마 II, 시간-이미지』, 시각과 언어, 2005)

_____, Interview with Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Dir. Pierre-Andre Boutang, 1988, DVD, 대운미디어, 2015.

Düring E., “Présence et répétition. Bergson chez les phénoménologues”, *Critique*, n° 678, Paris, Minit, 2003.

Fell, E., *Duration, Temporality, Self : Prospects for the Future of*

- Bergsonism*, Peter Lang, 2012.
- Gilson B., *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, Vrin, 1985.
- Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, PUF, 1959.
- Keck, F., "The virtual, the symbolic, and the actual in Bergsonian philosophy and Durkheimian sociology", *MLN* 120.5, 2006: 1133–1145.
- Merleau-Ponty M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.
- Trans. by Paul B. Milan, *The Incarnate Subject: Malebranche, Biran, and Bergson on the Union of Body and Soul*, Humanity Books, 2001.
- Moore F.C.T., *Bergson, Thinking Backwards*, Cambridge University Press, 1996.
- Mullarkey, J. ed., *The New Bergson*, Manchester University Press, 1999.
- Riquier, C., "Bergson (d') après Deleuze," *Critique* 732.5, 2008: 356–371.
- Sartre, J. P., *L'imagination*, PUF, 1963.
- Trifonova, T., "Matter-Image or Image-Consciousness : Bergson contra Sartre", *Janus Head* 6.1, 2003: 80–114.
- Worms, F., *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997.
- _____, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.
- Worms, F. ed., *Annales bergsoniennes I*, PUF, 2002.
- _____, *Annales bergsoniennes II*, PUF, 2004.
- _____, *Annales bergsoniennes III*, PUF, 2007.
- _____, *Annales bergsoniennes IV*, PUF, 2009.
- Worms, F., Riquier, C. ed., *Lire Bergson*, PUF, 2011.

Abstract

The Relation of Matter and Image in Bergson's *Matter and Memory*

Um, Taeyeon

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this thesis is to show the relation of matter and image in Henri Bergson's *Matter and Memory*. *Matter and Memory*, Bergson's second major work, begins with an original definition of matter: "an ensemble of images." Generally, commentators have understood this expression to mean that matter and image are identical, and have contended that Bergson introduces the concept of image as a new ontological entity which, taking on an ontological reality, overcomes the subject/object dichotomy. Recent studies, however, repeatedly point out that existing interpretations that identify matter with image ignore the provisionality of Bergson's image theory. According to these challenges, Bergson presents his view on matter in Chapter 4 of *Matter and Memory*, not in Chapter

1, which, as Camille Riquier says, is merely a “methodological fiction” (*fiction méthodologique*) that is provisionally offered in the process of the argument.

However, whereas existing interpretations that ignore the provisionality of Chapter 1 uncritically extend Bergson’s image theory to the entire book, recent challenges that underestimate the theory as a mere fiction unfairly sacrifice it as illegitimate. Contrary to the abovementioned interpretations that try to attribute to Bergson a single view on matter, I suggest that two different views on matter coexist within *Matter and Memory*, and furthermore that the book’s argument is developed along a direct line from one perspective to another. Image is neither an explanation of matter in itself nor a new ontological entity, but a common-sense perspective through which we interact with matter for practical purposes. Bergson performs a “critique of common sense” through the double work of first uncovering the domain of practice in which common sense can retain its legitimacy, then going beyond the common-sense perspective to an inquiry on the metaphysical nature of matter on which it is founded. For Bergson’s image theory to be considered as a provisional discussion of matter, it must be justified on the one hand as a common-sense perspective independent from the book’s conclusion, and on the other hand, the passage from this perspective to the subsequent metaphysical perspective on matter must be explained. In sum, my tasks are: 1) a justification of Bergson’s image theory as a provisional departure point; 2) the tracking of Bergson’s

passage from his image theory to his theory of matter; and 3) an explanation of the role of his image theory in the final theory of matter.

As stated in Chapter 1 of *Matter and Memory*, common sense apprehends matter as an “ensemble of images” presented “in the most vague sense” (*au sens le plus vague*). Images here only have a practical and formal determination that they act and react reciprocally, lacking concrete content. Chapter 1 is not an inquiry on the nature of matter, but on the manner in which we interact with it. Images are not constituent elements of matter, but a form of interaction between spirit and matter. Whatever we think the ultimate constituent element of matter to be, we presuppose it as an object of our possible action, that is, as an image. Therefore Bergson’s suggestion that all theories of matter necessarily presuppose images is no more than an indication that our common sense cannot represent reality in itself, which escapes our practical interests, and is unable not to understand reality as a chain of actions between relatively isolated objects. An ensemble of images, placed midway between matter and spirit, things and representations, is a totality of chains of actions with which my body interacts for practical purposes in the regime of pure experience, in which matter and spirit make contact with each other.

It is the change in the concept of body that plays a key role in the passage from the common sense perspective, which interacts with matter for practical purposes, to the metaphysical perspective, which reaches into the nature of matter. It is so natural that from the

beginning of the book Bergson presupposes, besides images, “my body,” a practicing subject, as what Chapter 1 deals with is images, a totality of chains of our practical actions. This “my body” is, as an image among images, a body of pure perception, which, lacking its duration, is occupied with (re)acting with other images. Of course, even in this case, my body is a “minimum consciousness,” as Frédéric Worms says, and a source of indetermination in that it chooses and delays received actions contrary to other images. However, the origin of its power to choose is not yet explained in Chapter 1, and it is presupposed as a privileged image.

The double task of justifying the introduction of my body that was impatiently presupposed in Chapter 1, and, at the same time, of restoring the duration of the body that lacked its own duration, is accomplished by the theory of memory. It is widely recognized that, through his theory of memory, Bergson tries to prove positively the foregoing conclusions of the theory of pure perception—that the role of body is just a selection of images among images. However, it is scarcely noted that the concept of body undergoes change as he moves beyond images-souvenirs to apprehend, and begin research on, the souvenir pur that escapes our practical interests. Bergson’s explanation of the movement of memory permits us to consider the body, which was merely presupposed as a privileged image, to be a repetitive souvenir-habitude which is the most actual point of our spirit. Although the body is still an image among images and the center of actions which exchanges actions with other images, it is

now founded upon the temporality of memory, as it is a souvenir-habitude which can maintain its motor mechanism by repeating habits contracted from past experiences. The body, merely given as what does not require deduction in Chapter 1, is now deduced to be a minimum consciousness through a metaphysical discussion on the nature of mental life, and finally encounters the world of images which was at first only described.

As it is revealed that the body as image takes the temporality of memory as its principle, we can also find an equal principle for matter as images that interact with the body. Like the spirit, matter is pure mobility. All fixed contours of material bodies are mere practical forms which we arbitrarily attribute to it. We grasp all at once the qualitative differences that matter *ex-tends* throughout its history, and in this way we grasp images. The duration of matter is not itself constituted by images, but it is a ground of images which can emanate images as partial expressions of itself.

The domain of images is a relatively immobile common plane that is necessary for durations of matter and of spirit to interact. Durations of matter and spirit require object-image and body-image to interact on this plane. In this domain of images, matter is given to us already divided by our basic needs. How can we define this plane of images? It is a space in that it arbitrarily regards indivisible movements of durations of objects as divisible positions. However it is not the homogeneous objective space of science, but a space disposed in accordance with my duration, a space in which my spirit

encounters objects in accordance with the needs of my body. It is an ensemble of images in which are juxtaposed practically partitioned bodies. It may be defined as a lived space.

**keywords : matter, image, body, perception, common sense,
duration**

Student Number : 2013-20051