

【논문】

## 베르그손의 의식 철학

—『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』 연구—

이 선 희

【주제분류】 서양 근대철학, 인식론, 형이상학, 존재론, 현상학

【주요어】 베르그손, 의식, 지속, 존재, 강도, 자유, 주체, 대상, 현전, 시간, 공간, 직관, 리듬

【요약문】 베르그손의 철학을 통해 중요한 개념들로 자리 잡는, 지속, 물질, 기억, 생명, 창조 등의 개념을 정확하게 이해하기 위한 토대는 베르그손이 의식을 어떻게 이해하고 있는가에서 있다. 베르그손의 의식은 반성적 의식과 감성적 의식, 혹은 주체와 대상의 분열을 내적으로 수합하고 통일하는 주체이며, 동시에 존재와 분리 불가능한 주체의 운동이다. 그의 첫 저작인 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』은 내적 현전 안에서 존재에 열린 ‘의식의 현재’를 보여준다는 점에서 인식의 기원 및 모든 현상의 토대를 정초하는 것임을 밝히는 것이 본고의 목적이다. 강도적 크기의 개념은 분열된 의식의 이중 작업이며, 이 작업의 근원으로 귀환하는 그의 탐구는 의식의 순수 활동성으로서의 지속을 발견한다. 지속은 존재와 ‘함께 운동하는’ 의식의 존재 방식이면서 동시에 자신의 고유한 운동을 간직하는 자유의 가능성이다.

## I. 들어가는 말

베르그손의 철학이 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』에서 출발한다는 것은 이후의 그의 철학적 행보를 이해하는 데 있어 매우 결정적이면서도 중요한 의미를 부여한다. 그가 자유, 인식, 존재, 실천이라는 전통적 철학의 문제들을 그의 전 저작을 통해 다룰 때, 지속과 기억, 생명이라는 그만의 개념들을 펼칠 수 있었던 토대가 바로 이 ‘의식’에 대한 그의 새로운 철학적 조명에서 제공되고 있기 때문이다. 가끔씩 그가 저작들에서 언급하는 ‘심리학적 방법’ 혹은 ‘진정한 심리학적 탐구’로 진행되는 형이상학은, 이에 대해 현재까지도 베르그손 연구자들 사이에서 그 의미를 해석하는 데 있어 다양한 의견들이 제시되고 있지만,<sup>1)</sup> 그럼에도 그가 당시 막 부흥기에 접어들었던 프랑스 심리학 분야의 연구들과 동일한 문제선상에 있었다는 것,<sup>2)</sup> 뿐만 아니라 동시대 독일에서의 프로이트와 후설의 연구들이 그러하듯, 의식에서 출발하면서도 그 의식을 뛰어넘어, 그것의 기원을 밖에서 찾으려는 새로운 형이상학적 탐구를 시도했었다는 것을 알려주기에 충분하다고 할 수 있다. 본고는 이런 문제의 맥락에서 베르그손의 의식 철학의 여정을 따라가 궁극적으로 어떤 지점에 도달하는지를 검토하고, 그 와중에 모습을 드러내는 그만의 새로운 현상학적 방법의 의미를 밝혀보고자 한다.

## II. 의식의 자기 발견: 비연장적 크기

『시론』의 1장은 우리가 흔히 의식 상태들에 대해 갖는 강도

- 
- 1) 실제로 “심리학”, “심리학적”이란 말은 베르그손의 첫 저작에서부터 마지막 저작인 『도덕과 종교의 두 원천』에 이르기까지 “형이상학”만큼이나 빠짐없이 등장하는 말이다. 그러나 국내에서는 물론이고, 해외에서도 아직 이것이 베르그손의 철학 내에서 지시하는 바에 대한 연구는 미미한 형편이다.
  - 2) 이에 관해서는 황수영, 『물질과 기억, 시간의 지층을 탐험하는 이미지와 기억의 미학』의 pp.25-52 부분을 참조하면 좋을 것이다.

intensité 개념을 문제시 하면서 시작한다. 우리는 흔히 ‘두 배 정도 더 아프다’, ‘조금 덜 배고프다’ 등의 말을 한다. 그리고 이때 암암리에 생각하는 것은 어떤 “강도적 크기 grandeur intensive”이다. 여기에는 또 어떤 것은 외연적 extensive 이어서 그 크기나 양을 측정할 수 있지만, 어떤 것은 내포적이어서 측정할 수는 없어도 강도로 그 크기를 쟀 수 있다는 생각이 깔려있다. 그러니까 ‘더’나 ‘덜’을 통해 양적인 것들처럼 증가하고 줄어들 수 있는 정도를 강도가 말해준다는 것이다. 이런 생각은 비단 상식적으로만 통용되는 것이 아니다. 칸트가 말하는 감각적 대상으로서의 사물의 ‘무엇임’을 결정해줄 수 있는 질적 정도, 실질적인 것의 정도 역시 이 “강도적 크기”<sup>3)</sup>에 근거하고 있으며, 심리학이나 과학에서도 심리상태의 강도들에 대해 말한다. 그런데 베르그손은 바로 이 지점에서 물음을 던지고 자신만의 테제를 준비한다. “외연적인 것과 내포적인 것 사이에, 연장된 것과 비연장적인 것 사이에 공통된 어떤 것이 있을 수 있을까?”, “비연장적 양을 말하는 것에는 아무 모순이 없는가?”<sup>4)</sup> 즉 크기는 양자에 동일하게 적용되는가?

‘크기라는 관념은 무엇인가?’ 베르그손의 물음은 단번에 개념이 실재와 관련해 구가하던 진리성을 의문시하고 중지시킨다. 그리고 보다 엄밀한 기준으로 그 인식에 밀착해, 그것이 언제 어떻게 생성되는 것인지, 개념이 기술한다고 주장하는 존재에 그것이 정당하고 적합한 것인지를 바라보기를 요구한다. 그런데 이를 위해서는 인식을 출항시켰던 의식의 안으로 되돌아가 사유가 자신의 대상으로 삼는 존재에 온전히 참여하고 관계하는지 아닌지를 직접 알아보아야만 한다. 그런데 무엇을 기준으로 해야 하는가? 이를 위해서는 인식의 정확성과 확실성에 대한 새로운 기준이 필요하다. 베르그손은 다음과 같이 말한다.

“우리가, 실제로, 완전하고 꼭 들어맞게 알려진 것으로 보이는 것을

3) “intensive Größe” 보통은 밀도적 intensive 크기라고 번역된다: *Kritik der reinen Vernunft*, A166, B208.

4) DI., p.2-3.

주관적subjective이라고 부르고, 항상 새로운 인상들로 증가하는 어떤 다수multitude가 우리가 그에 대해 현실적으로 가지고 있는 관념으로 대체될 수 있도록 알려지는 것을 대상적인objective 것이라고 부른다는 것에 주목하자.”<sup>5)</sup>

베르그손에 따르면, 의식이 존재와 분리되지 않고 언제나 그 대상의 전체와 관계할 때, 따라서 의식 자신에게 존재가 완전히 다 알려질 때, 의식은 주관성, 주체성을 지닌다. 이와 반대로 존재의 전체가 의식에 알려지지 않고 의식과 부분적으로 혹은 외재적으로 관련될 때, 의식으로부터 간격을 두면서 의식에 불투명하게 알려지는 것과 관계할 때, 의식은 대상성, 객관성을 갖게 된다. 이렇게 해서 베르그손의 주관과 객관에 대한 독특한 구분은 그 자신에게 드러난 의식 자체 즉 내적 현전présence interne<sup>6)</sup>으로서의 명증성과, 언제나 존재가 그 자신에게 현재하며 대상이 의식을 초월하지 않고 의식과 합일하는 것으로서의 주체성이라는 틀을 새로이 마련한다. 이것은 동시에 베르그손의 철학적 탐구가 내재화의 구도를 갖는다는 것, 의식이 자신의 순수한 활동과 그 활동의 장(場) 안에 머물면서, 어떤 회의의 여지도 없이 자신에게 혼동되고 혼탁하며 접근불가능한 것으로 보이는 것들을 가려내, 진정으로 존재의 편에서 그것에 합일하는 인식을 주체화의 과정으로서 새로이 정립할 것임을 의미한다. 말하자면 탐구는 이제 의식의 내재성immanence 안에서 진행된다. 그것은 아직 주체와 객체의 구분이 없는, 관념과 개념이 아직 잠재적인 채로 머무는, 인식을 언제나 그것의 기원과 출발점으로 되돌아가게 하는 지평이다. 바로 이런 까닭에 후설은 자신의 현상학적 이념을 설명하면서 이 내재성을 “모든 인식 형이상학에 필수적인 성격”<sup>7)</sup>이라고 말한 바 있으며, 들뢰즈는 더 나가 전(全) 철학의 노력을 내재성을 수립하는 것이라 보고, 내재성을 철학적 사유가 그 자신에 대해 품는 이미지를 통

5) DI., p.62.

6) Bento Prado, *Présence et champ transcendantal*, p.50.

7) E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trd. par Alexandre Lowit, p.57.

해 자신을 정초하고 개념을 창조할 수 있는 평면(plan<sup>8)</sup>)으로 규정한다. 그러니 이제 우리에게 중요한 것은 이 철학적 기틀이 베르그손을 통해 어떤 개념들을 창조하고, 그것들에 어떤 모습을 부여하는지를 알아보는 것이다.

다시 크기의 관념으로 돌아가자. “이제 우리가 크기의 관념이 무엇으로 이루어지는가를 묻는다면, 의식이 우리에게 제공하는 것은 바로 포함하는 것과 포함되는 것의 이미지이다.”<sup>9)</sup> 또 ‘보다 더 큰 강도의 노력’을 생각할 때, 그 안에서 발견하는 것은 당겨진 용수철 혹은 감겨 있는 아주 긴 실타래처럼, 펼치게 되면, 아주 더 큰 공간을 차지할 그런 것에 대한 표상이다. 즉 의식은 두 강도적인 실체들 사이에서 그것들을 크기의 관계 안에 놓고, 그것들을 포개어보는 “작업 opération”을 수행한다. 혹은 강도적intensive 존재자들을 압축된 공간, 압축된 연장이라는 혼동된 이미지로 이해한다. 그런데 강도들의 비교나 포괄은 비록 혼동된 수준에서 일어난다 할지라도, 과학의 활동이 외부의 세계를 바라보듯 의식을 분할할 때에만 가능한 것이므로 또한 공간 직관에 의한 것임을 알 수 있다. 이렇듯 크기 관념에 대한 분석은 일종의 환원처럼 심리적인 분석 안에서 의식이 행하는 보다 더 단순한simple 작업으로까지 거슬러 올라간다. 그런데 탐구가 단지 크기의 관념의 바탕에 연장과 비연장 사이에서 혼동된 이미지가 있다는 것, 그렇게 오성의 이율배반의 빌미가 된다는 것을 보여주는 데 그친다고 생각하면 오산이다. 탐구는 그 사유의 이면을 보여주는 데까지 나아가기 때문이다. 데카르트의 제2성찰이 보여주는 ‘밀랍’의 예를 생각해보자.<sup>10)</sup> 연장성을 속성으로 갖는 밀랍의 변화무쌍한 모습, 감각과 상상력을 뛰어넘는 물리적 대상의 애매모호한 뒤섞임은 오히려 그것과 무관하게 혹은 그것과 반대되는 것으로서 동일하게 자신을 드러내는 비연장적인 본성을 지닌 명석한claire 의식을 드러낸다. 베르그

8) G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, ch.2(pp.39-43).

9) DI., p.3.

10) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trd, par Michelle Beassade, pp.69-81.

손의 내적 현전의 요구 또한 이와 동일한 역할을 한다. 우리가 크기의 관념을 그것의 순수한 요소들로 환원하면 할수록, 우리에게 드러나는 것은 자신의 총체성 안에서 크기 관념을 구성하고 있는, 즉 그것을 ‘생성 중’에 있는 의식의 순수 활동성이다. 바꿔 말하면, 크기의 관념도 의식 자신도 ‘이미 완성된*déjà fait*’ 어떤 것이 아니다. ‘크기’를 관념으로서 구성하는 이면에는 역설적이게도 이 구성에 동행하면서, 포개짐에 혹은 크기에 조회하지 않으면 자신을 합당하게 드러낼 수 없는, 그런 까닭에 관념 생성의 보이지 않는 진정한 주체로서의 의식이 있다. 그것은 역설적이게도 자신이 아닌 것과 관계함으로써만, 그렇게 내적 현전을 포기하고 자신을 대상화할 때에만, 그 전체를 다시 자신의 생성으로 삼을 수 있는 의식의 측면 즉 존재의 측면이다. 크기 관념의 분석은 그렇게 단일한 직관으로, 생성 중인 관념 이외의 모든 것을 그 자신으로서 현시하는 의식 또는 존재의 본래적인 자기 차원을 개방한다. 이것이 곧 의식의 진정한 자기 발견이다.

일견 심리적인 것처럼 보이는 의식의 이 단일한 전체성으로서의 본성은 이제 의식에 새로운 “명증성 일반의 기준”<sup>11)</sup>을 제공한다. 그것은 베르그손의 이후의 저작에서도 중요한 인식 성립의 계기로 등장하는 ‘단순성*simplicité*’이다. 어떤 혼동, 뒤섞임으로서 주어진 크기의 관념을 그것에 얽혀있는 의식의 작업들과 규정들을 벗겨내고, 그것의 본질에 합일한다고 생각할 수 있는 가장 단순한 상태로까지 환원하는 것, 그렇게 해서 의식 자신의 대상과의 접촉*contact*과 일치*coïncidence*의 가능성을 알려주는 것, 그것은 바로 단순성이다. 그것은 아직 매개적 경험 혹은 인식이기 이전에 ‘절대적 단순성’<sup>12)</sup>으로서 직접적으로 의식에 주어지는 확실성의 사태, 그렇기 때문에 고유하게 존재 자체를 물으며, 그것의 현재적 본질에 주의를 기울이는 가장 내밀한 인식이 경험하는 것이다.<sup>13)</sup> 베르그손의 철학에서 중요한 역할을 담당하게 될 “직관

11) Bento Prado, 『같은 책』, p.52: 이 저서는 이 주제와 관련하여 탁월한 관점을 제공해주는 보기 드문 좋은 연구서이다.

12) PM., p.31.

13) 이와 관련한 논의는 M. Merleau Ponty, “Bergson se faisant”, *Signes*, (pp.310-311,

intuition”의 의의는 바로 이 지점에서부터 솟아나온다. 본질은 그렇게 자신의 다양한 양상들을 단순성 안에서 포착하며 수렴하고 매순간 그 전체를 자신에게 보여주는 의식과 함께 생성되고 현전한다.

이런 까닭에 연장과 양, 공간과 크기 등 외부의 물질적 세계에 적합한 형식적 직관의 불충분성과 한계를 조명하며 그것에 저항하는 것으로서 나타나는 내적 의식은 역으로 자신을 대상화하지 않으면 자신이 실어나르는 존재를 외부 세계에 내놓을 수 없는 의식의 존재방식을 반증한다. 직접적인 의식에서 떠나 개념과 조우하고, 매개적 경험 이 되는 것은 삶을 실천하지 않을 수 없는 인간적인 의식, 즉 인식과 행위의 주체가 될 수밖에 없는 인간의 숙명이자 어려움이다. “아마도 이 문제의 어려움은 무엇보다, 가령, 감정의 강도, 감각 혹은 노력의 강도와 같이, 매우 다른 본성을 지닌 강도들을 동일한 이름으로 부르고 동일한 방식으로 표상해야 한다는 데서 기인할 것이다.”<sup>14)</sup> 의식적인 주체가 되기 위해서, 자신의 내부에서 존재를 통과하며 동시에 자신이 처해 있는 세계를 이해하는 이 인간적 의식은 자신의 저 너머에서 막연하고 무한한, 어두운 무차별성으로 다가오는 연장적 세계와 공존하기 위해, 자신을 분해해야만 한다. 의식은 주체성이 어떤 대상, 외적 실재로 되려는 지점으로 인해 그렇게 내적으로 분열되어 있다. 그럼에도 여기서 강조하지 않으면 안 되는 것은 의식이 외출하려는 외부도, 의식이 되돌아가려는 내부도 이미 만들어진 세계가 아니라는 점이다. 의식이 자신의 상관향으로서 구성하려는 대상적 세계는 그것이 언제나 존재와 함께 있는 의식에 조회하는 것인 한에서, 의식은 그런 대상적 실현réalisation을 통해서만 존재를 드러내는 것인 한에서, 양자는 서로의 진행과 변화에 열려 있고, 그렇게 존재를 나누어 갖는다.<sup>15)</sup> 베르그손의 주관적인 것과 대상적인 것의 구분이 겨냥하는 최종적인 의미는 바로 여기까지 닿아 있다.

---

Gallimard)를 참고하라.

14) DI., p.5.

15) 이것은 이후의 베르그손의 철학에서 전개되는 직관적 인식과 지성적 인식의 성격을 이해하는 데 있어서도 중요성을 지닌다.

### Ⅲ. 의식의 자기 자신에게로의 회귀: 강도

그렇지만 의식이 진정한 그 자신이 되기 위해서는 아직 좀 더 나아가야 한다. 만일 물리학이 얼마든지 그 크기를 측정해 줄 수 있는 외부의 객관적인 원인으로부터 비롯된 의식 상태들의 강도라면, 우리는 여전히 의식에 직접 주어지는 것과 그것의 원인 사이에서 혼동을 겪을 수 있기 때문이다. 우리는 다음과 같이 질문해 볼 수도 있다. “그래서 결국 무엇이 있다는 것인가? 강도의 의식인가 아니면 의식의 강도인가?” 이에 답하기 위해서는, 베르그손이 제시하듯, 무엇보다도 더 이상 원인이 외부에 있지 않은, 우리 자신에서 비롯되는 것처럼 보이는 의식의 상태들을 ‘청진’해볼 필요가 있다. 거기에서부터 자신을 현상하고 있는 의식을 그 자체로 바라보고 기술할 때, 의식은 비로소 자신의 고유한 내적 구조를 보여줄 것이다. 이런 맥락에서 종종 등장하는 ‘*paraître*’, ‘*sembler*’라는 단어는 탐구의 불확실함을 내비치는 것이 아니라, 오히려 『물질과 기억』 1장의 맨 첫 단락에 등장하는 일종의 판단 중지처럼,<sup>16)</sup> 일체의 외적 기준들에 의존하지 않고 의식적 사실들 자체를 기술하려는 탐구의 현상학적인 노력을 반증한다고 해야 할 것이다.

#### 1. 강도

그렇게 의식의 내부를 들여다보면, 의식은 곧장 자신의 두께를 드러낸다. 의식의 현상들은 의식의 표면surface에서 언제나 외부의 대상 혹은 운동에 대한 지각과 연결되어 일어나는 것들과, 그 자체로 총족적인, 의식의 심층profondement에서 어떤 질qualité로서 등장하는 것들로 구별되어 등장한다. 반성적 의식은 의식의 표면에서, 외부 대상과 접촉하며 자신을 둘러싼 물질적 환경의 가지성intelligibilité을 구

16) “우리는 잠시 물질에 대한 이론들과 정신에 대한 이론들을 [...] 아무것도 모르는 체할 것이다.” : MM., p.1.



축하기 위해, 연속적인 의식의 상태들을 나누고 동일한 이름으로 환원하려고 한다. 그렇다면, 강렬한intensive 의식 상태들은 어떤 계열 안에서 강도들의 점진적graduel 증가와 동일시된다. 그렇지만 의식의 심층부로 들어갈수록 의식적 사실들을 외부의 사물인 양 병치시키는 것은 불가능하다.

“기대감을 그토록 강렬한 기쁨으로 만드는 것, 그것은 우리가 마음껏 **활용할 수 있게** 된 **미래**가 우리에게 동시에 미소를 짓는, 또한 가능한 수많은 형태 아래에서 나타난다는 것이다.”<sup>17)</sup>

“슬픔은 단지 **과거**를 향하고 있다는 것에서, 우리가 지닌 감각들과 관념들의 빈곤함에서 시작한다. (...) 마치 우리의 **미래**가 어떤 의미에서는 닫혀있는 것처럼. 그리고 부서짐의 인상으로 끝난다. 그것은 우리가 무(無)를 열망하도록 만들고, 매번 새로운 추함이 우리가 **투쟁의 무용함**을 더 잘 이해하도록 하면서, 쓴 기쁨을 겪도록 만드는 것이기도 하다.”<sup>18)</sup>

“그것(우아함의 감정)은 맨 처음에는 단지 외적 운동들에서 어떤 편안함, 어떤 **용이함**을 지각한 것일 뿐이다. 그 다음, 하나가 다른 하나를 **예비하는** 운동들이 용이한 운동들이듯이, 우리는 그 자신을 예견하게 했던 운동들보다 우월한 편안함, **다가올 태도**들을 지시하며 **미리** 형성해놓는 **현재**의 태도보다 우월한 편안함을 느끼면서 끝난다.”<sup>19)</sup>

베르그손의 기술은 우리를 단번에 예기치 않았던 어떤 시간성의 경험으로, 또한 의미의 질적인 변형으로 인도한다. 우리가 그 정도가 변하는 것이라고 생각했던 지점에는 더 이상 어떤 경험의 덧붙임이 아니라, 본성상의 변화가 놓인다. 그것은, 베르그손의 말을 빌자면, “새로운 요소들의 진보적progressive 개입”이다. 이것은 어떤 사태를 지시하는가? 슬픔과 기쁨, 우아함의 감정은 단번에 자신의 운동이 주변 환경의 타성적이고 필연적인 운동과 분리되는 체계인 것처럼, 그리고 그 저항 혹은 어떤 의지에 자신의 목적이 있는 것처럼 현시된다. 시간성의 경험 역시 그런 자신의 힘썌이 자신의 체계를 벗어난

17) DI., 강조는 필자가 한 것이다, p.7.

18) DI., 강조는 필자가 한 것이다, p.8.

19) DI., 강조는 필자가 한 것이다, p.9.

외부와의 대결에서 자신의 운동을 실현하느냐의 여부에 따라 결정되는 것처럼 보인다. 그렇기 때문에 우아함의 감정에서, “행동하는 것의 용이함을 지각한다는 것, 그것은 어떤 의미에서는 시간의 진행을 중지시키는 기쁨에 녹아드는 것이고, 현재 속에서 미래를 취하는 것”이며, 슬픔은 더 이상 자신을 실현할 계기를 갖지 못하게 되는 지점에서, 과거를 바라보고 있다. 자신의 운동이 무차별적인 외부에 대항할 수 없다는 것은 타성적인 운동에 자신을 희생하는 것이고, 그렇게 자신의 계열을 잃고 그 본질과 멀어진다는 것이다. 이는 곧 자신을 물리적 운동이 지니는 맹목성에 지나지 않을 기계적인 차원으로, 그 익명성 한 가운데로 보내는 것이다. 감정들은 그렇게 외부의 운동에 끼어들되 그 안에서 자신을 작동시킬 줄 알 때, 행동하되 타성의 관계망을 욕망의 구조로 전환할 때 발생한다. 이 시간성의 차원 안에서 “미래는 개연성으로서, 확실한 것이 되거나 아니거나 한 어떤 도박 혹은 실천적 결정의 지평으로서 등장하지 않는다. 미래는 현재의 한 가운데에서 모든 개연성을 벗어난 미래의 포착으로서 나타난다. [...] 실천의 시간에서, 미래와 현재를 분리하는 거리는 바라는 것과 수여 donné를 나누는 거리와 같다.”<sup>20)</sup>

이 경험들의 의미가 질적으로 변형된다는 것, 그것은 경험들의 심화이고, 곧 그것들의 ‘강도적 양상’을 의미한다. 의미가 이어지기 위해서는 하나의 계열을 형성해야 한다. 베르그손은 다음과 같이 말한다. “만일 불규칙한 운동이 우아함을 결여하고 있다면, 그것은 그 운동들 각각이 그 자체로 충족적이고, 자신을 뒤따르게 될 것들을 예고하지 않기 때문이다.” 즉 그 각각의 연결 고리가 내적으로 단혀서 서로 외재적인 방식으로 이어진다면 결코 계열을 구성할 수 없다. 운동의 용이함은 그것이 미래의 동작을 예견하게 해준다는 데 있다. 매 순간의 새로운 동작은 이전의 동작에서 지시되고 있었으며, 다시금 도래할 동작을 지시해준다. 그렇게 매 순간이 자신 안에 운동의 고유한 법칙을 실어 나르며, 자신을 통해 연속성을 보증해준다. 말하자면

20) B. Prado, 『같은 책』, p.57: 강조는 필자가 한 것이다.

‘시간’은 우아함이 자신을 소리 없이 단일한 연속성으로 구현할 수 있는 통로이다. 그 단일한 연속성이 바로 “리듬rythme”이다. 리듬은 그렇게 그 운동의 본질을 표현한다. 그렇기 때문에 만일 접힌 직선이 아니라 “곡선”이 우아함을 현시하는 것이라고 한다면, 그것은 곡선의 매 방향이 바뀌는 것이라고 하더라도, 돌발적인 직선의 방향전환과 달리, 그 새로운 방향이 앞선 운동 안에서 암시되며 자신만의 단일한 본질을 표현하는 까닭이고, 그와 동시에 이 배후에서 우아함의 리듬과 본질이 자신을 현시하는 까닭이다. 즉 시간 속에서 의미가 변한다는 것은 그 존재가 깊어진다는 것이며, 반대로 시간의 정지는 어떤 연속된 의미의 탈구이고, 곧 본성이 다른 두 개가 된다는 것이다.

감정이 발생한다는 것은 시간성과 조우하여 그렇게 자신 안에서만 이해될 수 있는 자신을 구성한다는 것이다. 그렇기 때문에 어떤 하나가 다른 하나를 번역하거나 대신한다는 것은 불가능하다. 계열들의 이전 단계들은 현재하지 않는 미래의 단계들을 암시하고, 미래의 단계들은 이전의 단계들을 보존하면서 자신의 의미를 극대화하고 심화한다. 그러나 그것은 동일한 무엇을 보존하기 위한 것이 아니다. 계열이 진행될수록 매 단계는 이전의 단계들로 환원되지 않는 새로운 요소들을 동반하며, 이전의 단계들은 단지 지나간 것으로 잠재적으로만 보존될 뿐이다. 즉 현재의 단계들을 이전의 단계들로 환원하는 것은 언제나 불가능하다. 계열의 마지막 단계는 자신의 최초의 의미를 근본적으로 변경한다. 그러나 그것은 마지막 단계가 이전의 단계들과 결별하기 때문이 아니다. 오히려 자신의 내부에 보존하되, 그것들과 함께 “질적인 진보progrès qualitatif”<sup>21)</sup>를 이루기 때문이다. ‘진보’는 이렇게 계열들 안에서 자신의 의미를 더욱 풍요롭게 한다는 데, 더욱 많은 새로움과 질들을 자신 안에 수합한다는 데에서 그 근원적 의미를 재정립한다. 그것은 자신을 ‘성장’시키는 운동, 물질적 환경의 맹목적 운동에 대립하여 성장을 가지고 오는 존재의 운동이다.

이런 까닭에 강도는 단지 순수한 심리학적인 사실이 아니다.<sup>22)</sup> 의

21) DI., p.10.

식은 그것이 직접적이고 단순한simple 질적 변화의 양상으로 주어지고 경험된다는 한에서 단지 그것에 열려 있는 것일 뿐이다. 강도의 관점에서 본다면, 의식적 주체는 자신의 소여를 통해서만 자신과 관계하는 이차적 수준에 있을 뿐이다. 그것은 아직 연장과 질을 창조하기 이전에 혹은 그것과 무관하게, 그렇기 때문에 경험적인 감각과 지각에 앞서, 자신 아래 모이는 계열들과 차원들의 뒤영킴으로 인해 차이를 양산하고 깊이를 잉태하는 존재의 사태이다. 따라서 여기서의 차이는 본성상의 차이도 정도상의 차이도 아닌, 즉자적 차이이다. 들뢰즈는 강도를 “존재의 깊이”로, 또한 깊이를 “존재의 강도”로 이해한다.<sup>23)</sup> 강도의 특성인 “함축implication”<sup>24)</sup> 혹은 “안-주름implexe”<sup>25)</sup> 개념 역시 바로 이 사태에 직면한 것이다. 이 즉자적 강도가 자신의 깊이에 그 역량을 봉합하고, 이 강도적 주름인 원천에서부터 자신의 밖으로 감각적 대상들의 질적 성질과 양적 성질을 모두 발생시킨다. 따라서 그 대상이 양적 성질이든 질적 성질이든 어떤 감각이 발생한다는 것은, 역으로, 존재 즉 강도가 그 자신으로부터 소외되었다는 것, 자신의 즉자적 차이가 소멸된다는 것을 의미한다. 이런 맥락에서, 칸트가 모든 직관을 외연량으로 보고, 강도를 감각을 이루는 대상의 질의 크기로 보려고 했다면, 우리는 그가 여전히 의식의 표면에서 시선을 자신의 내부로 들여놓지 못하고, 그 안에서 의식에 드러나는 존재의 강도적 차원, 즉 인식과 대상을 낳는 가장 근원적인 운동을 단지 수학이나 과학과 같은 학문의 특정한 방법론에 지나지 않을 원칙으로 외재화하려는 오류에 빠져 있다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 존재는 언제나 그로부터 나온 대상을 초과해서 그 차이와 벌여짐을 통해 자신을 현시한다는 것을, 그러므로 사유되는 것이 아니라 직접 체험된다는 것을, 분열된 자신을 언제나 하나의 전체로 구현하려는 의식은 알고 있다. 들뢰즈의 ‘강도’가 강조하듯, 존재는 ‘감각 불가능

22) B. Prado, 『같은 책』, p.59.

23) G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.298.

24) G. Deleuze, 『같은 책』, p.305.

25) G. Deleuze, 『같은 책』, p.295.

한 것이면서 동시에 [우리를 통해] 감각밖에 될 수 없는 것이다.’

## 2. 리듬과 지속

그런데 만일 사정이 이와 같다면, 즉 우리가 직접 즉자 존재의 수준에서 존재를 인식하는 것이 아니라, 언제나 그 존재가 자신으로부터 떨어져 나와 감각에 부여하는 현실적 경험을 통해서만 그를 알 수 있다면, 의식이 어떻게 존재와 직접적으로 일치할 수 있을까? 혹은 존재와의 접촉을 보증할 수 있을까? 이에 대한 대답의 단서는 베르그손이 ‘우아함’의 운동을 완성시키기 위해서 도입하는 ‘리듬’에서 발견된다.<sup>26)</sup>

리듬은 왜 강도적 경험을 이해하는 마지막 단계에서 개입하는가? 우선, 우아함의 리듬은 단지 그것을 수용할 뿐이었던 우리를 그 자신의 운동 안으로 데리고 들어간다. 그것도 마치 우리가 그 운동의 주인인 양, 우리가 그것의 미래의 진행을 예견할 수 있게 하면서 말이다. 그래서 “우리가 예술가가 취하게 될 동작들을 거의 예측한다는 이유로, 그가 그 동작을 실제로 취할 때, 그는 [마치] 우리에게 복종하는 것처럼 보인다.”<sup>27)</sup> 우아함의 심화가 이렇게 우리에게 ‘드러나는’ 까닭은, 바로 그 광경에 참여하는 행위를 통해, 이제 광경을 바라보는 우리의 고유 의지가 그 광경 안으로 스며들기 때문이다. 리듬의 규칙성이 자신의 운동을 분절하면서 광경과 그것을 보는 자 사이에 일종의 “소통communication”을 수립하자마자, 우리는 주변의 세속과 물질적 우주의 법칙에서 해방된 듯한, 둘 사이의 연대가 제공하는 둘만의 지대 안에서, 이제는 나를 통해 그 운동을 분배하고 실현하려고 한다. 이것이 곧 베르그손이 우아함의 일종의 “물리적 공감sympathie physique”<sup>28)</sup>이라고 부른 것이다. 이는 의식이 그 자신만의 원환을 깨

26) 물론 이후에도 『시론』 내에서 이 단어는 종종 등장한다. 그러나 필자가 보기에 이후에 나오는 리듬들에 대한 이해는 제일 먼저 ‘긴 설명’과 함께 제시되는 우아함과 관련된 리듬에 대한 이해에 근거해야 한다.

27) DI., p.9: 강조는 필자의 것이다.

고, 타자의 운동을 자신 안에 들여놓는 것이며, 타자를 자신으로 만들면서, 그 타자‘와 함께 자신을 움직인다’는 것, 그렇게 “의식들 사이의 분리의 소멸 가능성을 포착하는 것”<sup>29)</sup>이다. 그런 까닭에 이 물리적 공감은 역설적이게도 더 이상 타성적 물질의 법칙에 종속되지 않음을 의미한다. 오히려 그것은 정신적 공감이 ‘~와 함께 하는 것’이듯, 대상의 운동을 내재화하여, 자신이 그 안에서 자유로워진다는 것이다. 그렇게 그 안에서 자신의 고유한 운동을 실현할 가능성을 확보한다는 것이다.

그런데 이럴 경우, 우아함의 심화를 대상으로 삼는 의식으로부터 그 대상을 분리하는 것은 가능할까? 우아함의 본질이 우리의 의식에 발현되는 것은 그것을 실체화하여 동일한 모습으로 추려냈기 때문이 아니라. 그것이 시간적 계기를 통해 자신을 실현하도록 그대로 내버려두었기 때문이다. 즉 우아함의 본질 자체가 의식의 두께를 가로질러 자신을 시간적 계기 안에서 포착할 것을, 그렇게 매순간 새로움을 더하며 생성되는 자신의 운동‘과 함께 움직이기’를 요구한다. 바로 여기서 리듬이 우리에게 알려주는 진실, 즉 의식과 존재 사이에 일어나는 ‘일종의 직접적인 거래의 현장’을 목격할 수 있다. 리듬은 무엇보다도 쌍방 간의 공모, 즉 서로 간에 이득이 되는 일 없이는 성립되지 않는 실재를 의미하고 있다. 존재의 편에서, 대상 자체가 부단한 운동을 통해 도래할 자신을 알린다면, 의식의 편에서, 주체는 자신을 현상하고 알리기 위해 파편화된 본질들을 경험으로 총체화하려고 한다. 지속과 대상은 바로 이 지점에서 ‘함께’ 생성되고 현출apparaitre 한다. 일방적으로 대상이 시간성을 부여받는 것이 아니다. 의식이 “존재하러 오는 대상을 통해 시간성을 반복하는 것”<sup>30)</sup>이다. 그런데 이것은 앞서 강도의 분석에서 볼 수 있었듯, 단지 의식이 현실적으로 대상들을 질적 인상으로 감각할 수밖에 없다는 한계, 어찌면 칸트가 보여준 것과 같은, 의식이 표면에서 가지성을 확보하기 위해 경계를 그

28) DI., p.10.

29) Bento Prado, 『같은 책』, p.58.

30) Bento Prado, 『같은 책』, p.59.

을 수밖에 없었던 결과로서의 현상의 수준에서의 인식을 말하기 위한 것이 아니다. 그것은 “선협적이지도, 후협적이지도 않은 존재에 대한 포착”, “자신이 붙잡는 존재의 실존과 동시적이면서, 그 존재와 동일한 수준에서” 작동하는 인식이다.<sup>31)</sup> 베르그손이 설명하는 재미있는 예들을 다시 살펴볼 필요가 있다.<sup>32)</sup> 가령, 상인들이 아주 잘하듯 물건의 가격을 10,000원이라고 하지 않고 9,990이라고 했을 때, 혹은 망치로 철침을 무수히 많이 내리칠 때, 아니면 단순히 수를 계속 더해 나갈 때, 우리는 양의 변화에 내재한 질의 변화를 우선 알아차린다. 이 “양의 질은 *la qualité de la quantité*” 지속 아래서 서로 고립되지 않는 본질들이 뒤섞이며 매 순간 다 *multiplicité*를 생성하기 때문에, 그러면서도 그 지속이 그것들을 하나로 묶는 전체의 리듬 즉 내적 법칙을 설립하는 데에서 비롯된다. 그런데 “질 없는 양의 관념 *l'idée d'une quantité sans qualité*” 즉, 순수 양의 관념은 바로 이 “양의 질”에 기댈 때에만, 그렇게 삭제할 질료를 얻은 후에야 가능하다.

이렇게 해서 우리는 이후 베르그손이 첫 저작을 출간 한 지 11년이 지난 이후에야, 최초의 정의를 부여받는 인식, 즉 ‘직관’의 실행을 선택하고 그 의미를 드러내게 되었다.<sup>33)</sup> 다시 말해, 우리에게 존재와의 합일을 보증해주는 것은, 바로 “지속 안에서의 사유 *la pensée en durée*”<sup>34)</sup>이다. 지속은 이미, 언제나, 자신이 본질을 구성하기 위해 도래하는 존재의 소여임을, 그렇게 언제나 구성 중인 우주의 법칙임을 드러낸다. 그렇기 때문에, 이 지속 안에 있는 사유 즉 직관의 의미를 규정하는 것은, 베르그손도 고백한 바 있듯이, 가능한 것도 본질적인 것도 아니다. 직관의 의미는 언제나 새로울 것이고, 바로 그 자신의

31) Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, p.236.

32) DI., pp.91-92.

33) 실제로, 『시론』에서 종종 사용되는 ‘직관’이란 말은 아직 직관이 베르그손 철학에서 중요한 개념으로 자리잡기 이전에 사용된 것들이다. 이에 대한 보충적 설명에 대해서는 비평판의 각주(p.222)를 참고하라.

34) 주지하다시피, 베르그손은 ‘직관’에 대한 최초의 정의를 그의 첫 저작 『시론』(1889)을 출간한 이후, 1903년에 발표된 논문 『형이상학 입문』에서 시도하고 있다.

작업에 의해서, 뒤늦게만 그것이 지시하는 바를 드러낼 것이다. 다만 ‘역동적으로dynamique’, 직관에 밀착하여 그 작업이 남긴 흔적들을 따라, 그것의 의미를 수정하거나 새로이 덧붙이는 것이 가능하다. 이런 맥락에서, 시몽동은 ‘베르그손의 직관’을 “실질적으로 간접적인 médiate” 인식으로 수정, 확대하고, 생성적 과정 일반에 적합한 인식으로 일반화하면서, 정당하게 물질적 영역으로까지 나아간다. 그에 따르면, 직관이 실제적인 것le réel에 말을 거는 것은 실제적인 것이 어떤 “생성을 완수하는” 체계들을 형성하는 한에서이다. 그러니까, 관념처럼 존재를 존재의 불변의 총체성 안에서 포착하거나, 개념처럼 존재를 요소들의 조합에서 시작하지 않지만, 그렇게 체계들로 구조화하려는 어떤 앙상블(l’ensemble)의 수준에 있다는 점에서, 환언하자면, 부정형의 대상들이 내적인 교차와 짜임을 통해 자신의 마디와 리듬을 갖추고, 그 자신으로서 생성되‘는 수준에서만’ 관련되기 때문에 간접적이다. 직관은 존재의 생성을 따라가되, 그것을 통일하거나 분해하지 않으면서, 언제나 존재를 보다 광대한 총체성의 지평과 관련해 상대적인 것으로 삼을 뿐 존재의 정체성을 파괴하지 않는다. 즉 감각적이지도 지성적이지도 않되, 오직 인식된 존재의 생성과 주체의 생성 사이에서의 유비, 이 ‘두 생성들 간의 일치’만을 보여준다. 따라서 직관과 관련해, ‘직접’ 존재와 접촉하면서도, 그 ‘직접’으로 인해 주체와 대상이 뒤섞이고 소멸되는 것이 아니라 오히려 그 모두를 생성시킨다는 점에서 다소 애매하게 남아있던 “직접”과 “부분적 일치”의 의미는 어느 정도 분명해진다. 앞선 리듬의 사례 역시 이에 대한 좋은 증거가 될 것이다. 덧붙여 이때의 ‘공감’ 혹은 ‘직관’에 대해 단지 본능이나 감정을 의미하지는 않는다고 부정의 형태로만 규정했었던 베르그손의 부족한 언급<sup>35)</sup>도 어느 정도 채워졌다고 할 수 있다. 이렇게 볼 때, ‘부분적 일치’는, 메를로 폰티가 종종 언급했듯<sup>36)</sup>, “존재 안에 들

35) PM., p.95.

36) M. Merleau-Ponty, *Signes*, p.299; *Le Visible et l’invisible*, pp.163-164. 메를로 폰티 역시 “직접적인 것”으로의 회귀에 대해 회의적이다. 하지만 필자가 보기에, 이에 대해 설명하는 것은 시몽동의 경우와 달리, 베르그



어가 있지만 존재는 아닌 그런 경험이되”, 존재의 동일성을 해치지 않으면서 그것의 어느 수준과만 관계하기에 보다 큰 총체성의 바탕에 대해서 상대적으로 있는 인식의 사태로 규정될 수 있기 때문이다.

#### IV. 의식 본연의 자신으로 존재하기: 자유

지금까지의 논의를 토대로 한다면, 우리는 형이상학의 오랜 문제였던 “자유 의 문제”가 그리 어렵지 않게 해결될 수 있다는 것을 알 수 있다. 베르그손의 말대로, 우리를 지속의 경험으로 이끄는 절차는 일단 우리가 외부 물질적 대상들과의 인과적 상호관계를 결별하고, 추상화된 “고된 노력”<sup>37)</sup>을 통해 그 자신으로 돌아가, 지속이라는 우리의 본래적 존재 방식으로 살기를 요구하기 때문이다. 그것은 흘러가지 않고 남아있는 자신의 과거에 매 현재가 역동적으로 뒤섞이면서 연속적인 새로움을 창조하는 유기화organisation의 진행, 더 이상 추상적이지도 가역적이지도 않은 이질적인 연속으로 있는 것이다. 이 안에서 질서는, 멜로디의 예가 보여주듯, 즉 각각의 음들이 더해지는 순간 전체에 변화를 야기하면서도, 그 음들이 서로에 녹아들어 분리할 수 없는 연속에서 통일되듯, 그 안에서 자신을 지속 자체로 시간화하는tempoliser 하는 요소들과 분리될 수 없다. 그것의 고유한 질적 진행이 내적으로 분절되고 있을 뿐이다. 그렇게 “심층 자아le moi profond”<sup>38)</sup>로 머무를 때, 혹은 의식의 내적 현전에 직면할 때, 지속은 “동일하면서도 동시에 변화하는 존재”<sup>39)</sup>를 알린다. 반면, 의식 표면의 “표층 자아le moi superficiel”<sup>40)</sup>로 되돌아간다는 것은, 자신의

---

손의 철학과 메를로 퐁티의 철학 전체에 대한 이해와 직결되기 때문에 매우 어려운 작업일 뿐만 아니라, 상당한 지면이 요구될 것이기에 미래의 작업으로 남겨야 할 것이다.

37) DI., p.67.

38) DI., p.93.

39) DI., p.75.

40) DI., p.93.

운동에서 벗어나 자신으로부터 소외된다는 것이다. 요컨대 베르그손에 따르자면, 자유는 곧 지속하는 의식, 그 자신의 운동 안에 있는 의식을 의미한다. 그래서 자신을 외부의 기계적 운동들로 분해하는 대신, 오직 그 운동과 행위의 저자가 자신임을 알고, 외부 세계에 그 자신의 인격personalité을 실현하는 것 즉 그 자신을 행하고자 하는 것이다. 대상을 만나되 그로 인해 자신을 해치지 않으며, 오히려 그 내부에서 분열을 피해 보다 근원적인 전체성으로서 자신을 통일하는 힘, 그렇게 “내가 할 수 있음”<sup>41)</sup>을 의식하는 것, 그래서 결국 그 자신의 존재함을 표출하는 것이다.

그렇지만 이 의식의 고유한 존재 방식을 ‘자유’로 설립하기 위해서는, 아직 그 뿌리가 제거되지 않은 동질적 지속la durée homogène이라는 장애물을 해체해야 한다. 우선, 양적 다를 형성하는 과정으로 되돌아가자. 칸트가 말하듯,<sup>42)</sup> 수를 셀 때에는 보통 동질적인 어떤 계속succession 안에서 그 순간들을 차례로 하나씩 센다고 생각한다. 그런데 수를 세기 위해서는 항들의 질적 차이를 모두 무시하고 그것들이 동일하다고 생각하면서도 동시에 그것들이 서로 간에 구분된다고 가정해야 한다. 서로 구분되지 않는다면 그것들은 하나로 뒤섞이기 때문이다. 또한 어떤 함에 이르기 위해서는 단위unité들 각각이 다음 단계로 넘어갈 때까지 보존되어 새로운 단위와 함께 있어야 하고, 이렇게 세워진 단위들이 총합으로 인식되기 위해서는 그것들을 동시에 표상할 수 있어야 한다. 그런데 이것을 가능하게 하는 것은, 지속할 수 없다. 지속의 한 순간일 뿐이라면 그 각각은 보존될 수 없고, 매 순간 우리가 관계하는 것은 오직 하나의 단위일 뿐이기 때문이다. 즉 이것을 가능하게 하는 것은 공간, 더 정확히 하면, ‘텅빈 동질적 장소milieu vide homogène’로서의 공간이다.

41) Michel Henry, *De la subjectivité*, p.20.

42) “잇따르는nacheinander 시간 계열Zeitreihe의 서로 다른 부분에서 **현존하는 것Dasein**은 고정불변하는 것에 의해서만 우리가 **지속Dauer**이라고 부르는 하나의 **크기Größe**를 얻는다. 왜냐하면 한갓 잇따름에서 현존하는 것은 언제나 사라지고 생길 뿐, 결코 최소한의 크기도 갖지 못하기 때문이다.”: I. Kant, 『같은 책』, B226(A183).

그런데, 여기서, ‘형성 중인 수 le nombre en voie de formation’와 ‘일단 형성된 수 le nombre une fois formé’는 의식 내부에서 볼 때에는 분명 구분되어야만 하는 사태이다. 수를 형성 중인 정신은 그 단위들 각각에 주의를 고정하는 불가분의 과정 속에서 단일한 직관으로 단위들의 불연속성 혹은 다(多)를 표상하지만, 일단 수가 형성되고 나면 그것은 얼마든지 나뉘질 수 있는 것으로 표상하기 때문이다. 즉 전자에서는 아직 그 나눔이 실현되지 않았을지라도 내적으로 이미 무한한 하위분할 subdivisopn을 지각하는 것이고, 후자는 그것이 의식 내부에서 밖으로 나와, 대상화되고 공간화되어 연장적 대상이 되는 것 즉 주관적 사태를 기호와 상징으로 대상화하고, 대체하는 과정이다. 중요한 것은 이 내적 경험으로서의 다(多)에 양의 도식을 포개는 것이 불가능하다는 것이다. 즉 병치로서의 다(多)를 의식의 표면에 맞닿은 실제 즉 물질적 세계에 적용하는 것은 가능하지만, 역으로 그것을 모든 의식적 실재에 적용하는 것은 불가능하다. 요컨대, 수적 다(多)는 외부 물질적 환경에 몸담은 의식으로서의 인간이 행위와 삶을 위해서 필요로 할 때, 그때에 생겨난 것이다. 공간의 기원에 대해서도 마찬가지로 재고할 필요가 있다. 베르그손에 따르면, 경험론자들의 실수는 공간이 수동적 passive으로 형성된다고 보았다는 데 있다. 그러나 일상 세계에서, 감각의 대상들은 연장을 차지하고 있다고 하더라도, 그것들이 지닌 질적 성질과 분리될 수 없으며, 우리가 직선이나 삼각형을 떠올릴 수 있는 어떤 장소도 흙, 먼지, 색 등 이미 규정된 성질들로 뒤덮여있다. 아무리 의식의 내부에서 이질적인 존재자들을 종합해 그것들을 속성으로 분배한다 하더라도, 어떤 부재를 만들어야 하는, ‘텅빈 동질적 장소’로서의 공간이라는 결론에 도달할 수는 없을 것이다. 오히려, 공간과 양을 세상에 내놓는 것이 바로 의식의 작업이다. 우리는 이미 앞선 논의에서, 순수 양을 구성하기 위해서는 매 순간 이질적 새로움을 이어가는 지속의 작업이 수행되지 않으면 안 된다는 것을 보았었다. 베르그손에 따르면, ‘동질적 시간’ 혹은 ‘동질적 연속’은 내적인 것과 외적인 것 사이의 삼투압 endosmose 이외의

것이 아니다. 의식의 연속된 상태들이 측정되게 하는 것, 혹은 동시적인 지점들을 연속으로 보는 것은 바로 이 공간을 사용하는 동일한 “용법(usage)”<sup>43)</sup>에서 비롯된 것이다.

탐구는 이렇게 최종적 귀착지로서 시간과 공간의 토대로 회귀한다. 이 회귀가 노리는 것은 칸트가 내감과 외감의 대립된 형식으로서의 제시했던 시간과 공간의 구분<sup>44)</sup>을 역전시키고 더 나가 해체하는 것이다. 지금까지의 논의는 공간은 시간이 외재화된 것이라는 점, 우선하는 시간이 공간을 토대놓는다는 것을 확인시켜준다. 그러나 만일 공간의 외감의 선형적 형식이라면, 시간은 ‘모든 현상의 조건’<sup>45)</sup>이 되어야 한다. 칸트의 ‘경험 일반’의 가능성의 조건에 대한 탐구는 내감과 외감의 교류를 부정하면서 시간과 공간이 근본적으로 다른 형식이라는 것을 버리지 못한다. 그러나 지금까지의 논의에서 살펴본 바대로, 의식의, 더 정확히 하자면, 전체로서의 자신을 대면하는 자기의식의 순수한 자발성과 활동성을 고려한다면, 즉 지속 안에서 무단히 실재를 창조하며 대상을 창조하는 의식을 고려한다면, 의식은 더 이상 결코 수동적이지 않다. 공간은 단지 인식의 형태, 물질적 우주의 존재 질서일 뿐이다. 반면, 지속은 그 인식을 형성하면서, 자신의 내재성 안에서 회복된 의식의 존재 방식이다. 이렇게 본다면, 공간과 시간 역시 내부와 외부라는 두 지대들 사이에서 가능한 경험을 분할하는 것이 아니라, 내적 경험 자체의 내부에서 서로를 반영하는 것, 내적 경험을 나누고 그것을 통해, 존재를 서로 나눠 갖는 것이다. 따라서 자기의식과 대상 의식은 더 이상 서로 구분되지 않는다. 자기의식과 대상 의식은 두터운 깊이를 갖는 의식, 언제나 자신에게 드러난 전체로서의 움직임에 주의하는 의식으로 돌아간다면 같은 것이다. 이 지속으로서의 의식은 반성적 의식과 감성적 의식, 혹은 주체와 대상의 분열을 내적으로 수렴하고 통일하는 주체이며, 동시에 존재와 분리 불가능한 주체의 운동이다. 이렇게 존재와 그 자신을 현시하는 의

43) DI., p.90.

44) I. Kant, 『같은 책』, B37(A22)-B73(A49).

45) B. Prado, 『같은 책』, p.72.

식으로서의 지속을 부정한다면, 의식적 주체에서 출발한다 하더라도 그 주체와 존재의 문제를 언제나 도달할 수 없는 미지의 영역으로 비워 놓 뿐이다.<sup>46)</sup> 베르그손이 말하는 자유는 결국 이 주체적 의식 안에서 대상과 의식, 의식과 존재의 합일을 회복하는 데서 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

## V. 소결

지금까지의 논의는 베르그손의 첫 저서인 『시론』을 중심으로, 그의 현전의 철학이 다시 주체의 문제를 회복하고, 이를 통해 본래적 현상의 문제를 다루기 위한 것이었음을 보여주기 위한 과정이었다. 그러나 보름스가 잘 지적하였듯이,<sup>47)</sup> 현상학이 출발하는 의식의 소여 즉 “의식에 *à la conscience* 드러난 것”, 따라서 의식“에(to)” 직접 주어진 사태에 대한 고찰은 그 의식의 직접적인 흐름 안에서조차 이미 체험된 경험과 그것을 지향하는 의식의 분리를 도입하는 반면, 베르그손의 의식“의” 직접 주어진 사태 즉 ‘*les données immédiates de la conscience*’에서 “de(of)”는 아직 그 방향성 *à(to)* 기능을 수행하지 않는, 소여와 “함께” 비로소 그 자신과 대상을 생성 중에 있는 의식에서 시작하기 때문에, 어찌면 출발에서부터 교차할 수 없는 다른 선로에서 진행하고 있는 것일지도 모른다. 다만, 코기토에 근거해 ‘재현적 사유’와 ‘자기의식과 대상 의식의 분리’를 버릴 수 없는 사유, 그렇기 때문에, 미셸 앙리에 따르자면, 그 자체로 “현상성 *la phénoménalité*”을 갖는 진정한 주체로서의 존재를 담을 수 없는 사유를 전복시키고자 했다는 데에서 잠정적으로나마 베르그손의 의식 철학을 소결할 수

46) Michel Henry, *De la subjectivité*, pp.9-23: 이 책에서 미셸 앙리는 왜 주체에서 출발한 철학이 주체의 문제를 자멸시키는가에 대해 설파하고 있다.

47) F. Worms, “La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique”, in *Annales Bergsonniens II : Bergson, Deleuze, La phénoménologie*, pp.191-206.

있을 것이다. 물론, 미셸 앙리가 데카르트의 『정념론』을 분석하면서, 이미 데카르트의 코기토 안에서도 재현적 사유를 해체하는 움직임의 싹을 지적했듯, 코기토의 의미 역시 그 나름의 지평에서 수정되고 완성되어 갈 것이다. 마찬가지로 본고의 소결들의 의미와 지평 역시, 이후의 진행될 베르그손의 여러 저작들, 가령, 표상과 더불어 물질과 기억의 문제를 다루는 『물질과 기억』, 의식의 모든 활동을 생명으로까지 환원하는 『창조적 진화』 등에 대한 연구와 연계될 때 더욱 풍부해지고 탄탄해지게 될 것이라 기대하며, 글을 마치고자 한다.

투 고 일: 2011. 05. 01.  
심사완료일: 2011. 05. 08.  
게재확정일: 2011. 05. 12.

이선희  
서울대학교

## 참고문헌

- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience: Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF, 2007(본문에서는 DI로 약호).
- \_\_\_\_\_, *Matière et Mémoire : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF, 2008(본문에서는 MM으로 약호).
- \_\_\_\_\_, *Les deux sources de la morale et de la religion : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_, *L'évolution créatrice : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF, 2008.
- \_\_\_\_\_, *La pensée et le mouvant : Le choc bergson*, 1ère édition critique de Bergson, PUF, 2009(본문에서는 PM으로 약호).
- Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, 51-68.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968. 김상환 옮김, 『차이와 반복』, 민음사, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Mille Plateaux*, PUF, 1980. 김재인 옮김, 『천개의 고원』, 새물결, 2001.
- \_\_\_\_\_ & Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de minuit, 1991. 이정임. 윤정임 옮김, 『철학이란 무엇인가』, 현대미학사, 1995.
- R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, trd, par Michelle Beassade, Librairie Général Française, 1990. 이현복 옮김, 『성찰』, 문예출판사, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Les Passion de l'âme*, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, J. Vrin, 1994.
- Michel Henry, *Phénoménologie de la vie :De la subjectivité*, tome II, PUF, 2003.
- E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trd. par Alexandre Lowit,

PUF, 1994.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 1956. 백종현 옮김, 『순수이성비판 1, 2』(대우고전총서 19), 아카넷, 2006.

M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, 1964. 남수인, 최의영 옮김, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 동문선, 2004.

Bento Prado, *Présence et champ transcendantal*, OLMS, 2002.

Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 2001.

F. Worms, “La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique”, in *Annales Bergsonniens II: Bergson, Deleuze, La phénoménologie*, PUF, 2004.

\_\_\_\_\_, “L’intelligence gagnée par l’intuition? La relation entre Bergson et Kant”, *Les études philosophiques*, Decembre, PUF, 2001.

김상환, 「교과서 데카르트」, 『철학과 현실』 제13호(봄), 1992.

\_\_\_\_\_, “현대 프랑스 철학의 개념들—내재상”, 『웹진문지』(<http://webzine.moonji.com/?p=2301>), 문학과 지성사.

김재희, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2010.

이남인, 「후설의 초월론적 현상학과 메를로 폰티의 지각의 현상학」, 『철학연구』 83권, 고려대학교 철학연구소, 2008.

주성호, 「심신문제를 통해 본 메를로—폰티의 몸 이론」, 『철학사상』 39호, 2011.



## ABSTRACT

## The Problem of Being and Subject in Bergson's Philosophy of Consciousness—a Study of *Free Will*

Lee, Seon-Hui

A key to understand with precision the notions of duration, matter, memory, life, creation, etc. which play important roles throughout Bergson's philosophy, is realizing how he conceives consciousness. Bergson's consciousness is a subject that internally gathers and unifies the disruptions between a reflexive consciousness and a sensitive one, or between the subject and the object; at the same time, it is movement that is indissociable from the being. The aim of this article is to clarify the fact that his first work, *Free Will*, lays the foundation for the origin of knowledge and every phenomenon, in that it shows the presence of consciousness which is opened in its internal presence toward a being. The idea of intensive size reveals a double, disrupted operation of consciousness, which is on the path of bringing the idea out; Bergson, in his search to return to the base of this operation, discovers the duration of consciousness as being a pure activity of consciousness. This duration is a mode of being of consciousness which is co-moving (sympathetic) equally with a being, and shows the possibility of liberty, which conserves its own movement.

**Keywords:** Bergson, Consciousness, Duration, Intensity, Rhythm, Liberty