

【논문】

앙리 베르그송의 ‘생명’ 개념에 대한 소은 박흥규의 분석

이 정 우

【주제분류】 존재론, 현대유럽철학

【주요어】 박흥규, 플라톤, 베르그송, 생명, 자발성, 아페이론, 자유

【요약문】 한국에서 앙리 베르그송의 생명철학은 신남철 등이 활동하던 20세기 전반에 이미 꾸준한 관심의 대상이 되어 왔다. 그리고 ‘생명의 약동’ 개념으로 대변되는 그의 생명 개념에 대해서는 일반적인 이해가 확보되어 있다. 그러나 소은 박흥규는 서구 존재론사를 바라보는 넓은 시야와 특유의 존재론적 분석력으로 베르그송 생명 개념을 보다 심층적으로 이해할 수 있게 해 주었다. 소은은 서구 존재론사를 플라톤과 베르그송을 두 축으로 놓고서 해명해 나갔으며, 특히 플라톤과 베르그송의 존재론/우주론을 심층적으로 비교하는 안목을 제시했다고 할 수 있다. 이 글은 소은이 분석한 베르그송 사유에서 특히 생명 개념을 둘러싼 플라톤과 베르그송의 차이를 음미해 보고, 베르그송이 어떤 의미에서 현대 생명철학의 수립자인가를 생각해 본다. 그리고 이런 논의의 토대 위에서 베르그송이 생각한 자유의 개념은 무엇인가를 살펴본다.

I. 자발성과 아페이론 그리고 형상들

우리 논의의 기본 자료로서, 다소 길지만 베르그송의 『시론』¹⁾ 3부의 첫머리를 인용한다. 이 구절은 베르그송 사유의 정향을 매우 분명하게 드러내는 구절이며, 소은의 베르그송론을 이해하는 데에도 첩경이 되는 대목이기 때문이다.

왜 자유의 문제가 자연에 대한 이 두 상반된 시스템, 즉 기계론과 역동론(dynamisme)을 제출했는지 이해하기는 어렵지 않다. 역동론은 의식에 의해 제공된 자발적 활동성(activité volontaire)의 관념에서 출발해 그것을 조금씩 비위감으로써[규정성들을 하나씩 제거함으로써] 관성의 표상에 도달한다. 따라서 이 관점은 한편으로는 자유로운 힘을 다른 한편으로는 법칙들에 의해 지배되는 물질을 어려움 없이 생각하게 된다. 그러나 기계론은 반대의 과정을 따른다. 이 입장은 그것이 종합하려 하는 물질들이 필연적인 법칙들(lois nécessaires)에 의해 지배된다고 가정하며, 그 결과 점차로 풍부해지는, 점점 식별해내기가 어렵게 되는, 외관상 점점 우발적이 되는 [물질들의] 조합들에 도달하게 된다. 결국 그것은 애초에 그것이 들어갔던 필연성의 좁은 원환으로부터 빠져나오지 못하게 된다.²⁾

자연에 대한 이 두 개념화를 심화시킴으로써 우리는 이 둘이 법칙과 그것이 지배하는 사실 사이의 관계들에 대해 매우 상이한 두 가설을 함축한다는 것을 볼 수 있다. 역동론자는, 그 시선을 보다 높이 들어 올림으로써, 법칙들의 제약을 크게 벗어던진 사실들에 접하고 있다고 믿는다. 그래서 그는 사실을 절대적 실재로 격상시키면서 법칙은 이 실재의 다소간 상징적인 표현일 뿐이라고 생각한다. 반대로 기계론자는 특정한 어떤 사실에서, 그것을 말하자면 자신들의 교차점으로 삼고 있는 일련의 법칙들을 식별해낼 것이다.³⁾ 이 가설 하에서 근본 실재가 되는 것은 곧 법칙이다.

1) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1890. 한글본: 양리 베르그송, 『의식에 직접 주어진 것들에 관한 시론』, 최화 옮김, 아카넷, 2001.

2) 잘 알려져 있듯이, 기존 기계론의 이런 결함은 ‘창발(emergency)’ 개념을 핵으로 하는 복잡계 과학에 의해 극복되고 있다. 그러나 창발 개념은 여전히 많은 문제들을 내포하고 있으며, 이 문제들을 해결해 가는 것은 곧 근대 과학에 대한 베르그송의 비판에 답변해 가는 것이라고도 할 수 있다.

3) 하나의 사실은 여러 가지 법칙들이 함께 작동함으로써 성립한다는 뜻. 누군가가 시내에서 넘어져서 다리가 아플 경우, 거기에는 물리학적 법칙들, 생리학적 법칙, 사회학적 법칙들 등등이 함께 작용하고 있다. 그리고 이 법칙들은 그 사실을 설명해 주는 ‘실재’들이다.

이제 왜 한쪽은 사실을 다른 한쪽은 법칙을 상위의 실재로 간주하는가 하고 묻는다면, 내 생각에 우리는 기계론과 역동론이 “simplicité”라는 단어를 서로 크게 상이한 의미로 사용하고 있음을 알게 될 것이다. 한쪽에게 단순하다는 것은 그 결과들이 예측되는 나아가 계산되는 모든 원리들이다. 그래서 정의상 관성의 개념은 자유의 개념보다 더 단순하며, 등질적인 것이 이질적인 것보다, 추상적인 것이 구체적인 것보다 더 단순하다. 하지만 역동론은 개념들 사이에서 가장 공통된 질서를 수립하려 하기보다는 그것들 사이에 실제하는 연결고리들을 찾으려 한다. 그래서 종종 단순한 것으로 상정된 개념(기계론자가 원초적인 것으로 간주하는 개념)이 그것으로부터 파생된 것으로 보이는 보다 풍부한 여러 개념들의 융합 — 두 빛의 간섭에서 어둠이 생겨나듯이, 이 융합이 이것들을 중성화시켜버리거나 — 에 의해 얻어진 것이 된다. 이 새로운 관점에서 볼 경우, 자발성의 관념은 관성의 관념보다 훨씬 단순하다. 후자는 전자에 입각하지 않으면 이해될 수도 정의될 수도 없지만, 전자는 자체로서 충분하기 때문이다. 사실상 우리 각자는 (...) 관성의 관념이 이 표상에 도입됨 없이도 자유로운 자발성(libre spontanéité)에 대한 (실재로서든 착각으로서든) 직접적인 느낌을 가진다. 하지만 물질의 관성을 정의하기 위해서는, 그것이 자체로써는 움직일 수도 정지할 수도 없다고, 모든 물체는 다른 힘이 개입하지 않는 한 계속 정지해 있거나 계속 움직일 것이라고 말할 것이다. 그리고 이 두 경우에 있어, 우리가 필연적으로 참조해야 할 것은 바로 활동성의 관념이다. 지금까지의 논의를 통해 우리는 왜 우리가 인간적인 활동에 대한 (구체적인 것과 추상적인 것, 단순한 것과 복잡한 것, 사실과 법칙의 관계를 이해할 수 있게 해 주는) 두 상반된 개념화에, 아프리오리한 방식으로, 도달하게 되는지를 이해할 수 있게 된다.(E, 105~6)

베르그송의 생명 개념을 논하기 위해 소은 박흥규(이하 소은)는 논의의 수준을 고대 철학으로까지 끌고 내려가 ‘플라톤에서 베르그송으로’의 존재론적 이행을 논한 후, 다시 인용된 구절로 돌아와 베르그송의 자유론을 해명하고 있다. 논의의 흐름을 쫓아감으로써 우리는 소은의 베르그송론만이 아니라 소은 자신의 사유가 근거하고 있는 핵심적인 논의 구도를 이해할 수 있게 된다.

1. 이데아와 아페이론

소은은 논의의 실마리로서 ‘alētheia’ 개념을 잡고 있다. 학문은 진리를

추구한다고 할 때, 우선 물어야 할 것은 “진리란 무엇인가?”이다. 진리란 탈-은폐로서의 ‘알레테이아’이다. 탈-은폐란 사물의 진상이 그 자체로서 드러나는 것을 뜻한다. X 에 대한 “티 에스티?(What is x ?)”라는 물음은 탈-은폐된 진상으로서의 x 에 대한 물음이다. “이 물음의 의미는 그 사물이 다른 사물이 아니라 바로 그 사물로 존재케 하는 이유를 사물 자체에서 찾는 것, 그렇게 되거나 그렇게 나타나거나 그렇게 사유되는 근거를 탐구하는 것이 아니라 그것이 직접적으로 즉 객관적으로 그렇게 성립하는 근거를 찾는 것이다.”⁴⁾

왜 이런 물음을 던지는가? 탐구 대상의 진상(眞相)이 현실에서 은폐되어 있다고 보기 때문이다. 한 사물의 진상이 은폐되어 있다는 것은 곧 그것이 ‘그 자체로서’ 존재하지 못하고 타자들과의 관계 속에 들어 있음을 함축한다. 타자들과 관계 맺음으로써 x 는 타자-화된다.⁵⁾ 사물의 진상을 드러낸다는 것은 곧 그 사물이 타자-화되지 않는 극한점에서 드러낸다는 것을 뜻하며, 이 극한점은 그 사물이 시간, 공간, 관점의 변화를 넘어서 그 자체로서 성립하는 지점이다. 결국 사물의 진상을 파악하려면, 그것을 세 가지 차원과 단절시켜야 한다. 첫째는 타자 일반으로서, 관계 속에 들어가 타자-화를 겪지 않아야 한다. 둘째로는 관계 맺음 일반으로서, 일체의 관계를 떠나야만 x 는 x 자체로서 드러난다. 마지막으로, 타자는 상대적 무이거니와,⁶⁾ x 는 절대적 무와도 단절해야 한다. 이때에만 x 는 동일자로서 존재할 수 있고, 그 진상 속에서 파악될 수 있다. 동일자로서 존재함을 소은은 다음과 같이 파악한다.

진상의 이면은 타자에 대한 절대성이다. 그리고 이것은 허무로 인하여 가능하다. 그러므로 본질[들] 사이에는 상호 해후가 없으며 상호 간섭이 없다. 상호 해후는 우연의 원인이며 상호 간섭은 비공존의 원인이다. 그런데 존재

-
- 4) 박홍규, 『희랍철학 논고』, 민음사, 1995/2007, 183쪽. 이하 박홍규의 글을 인용할 때, 가독성을 높이기 위해 꼭 필요할 경우에 한해서만 원문에 미세한 변형을 가했다.
- 5) 일반적인 어법에서 ‘타자화’는 A가 자신이 아닌 다른 것 예컨대 B가 된다는 것을 뜻하지만, 지금의 맥락에서는 A가 타자의 영향을 받아 원래의 상태에서부터 차이생성(differentiation)을 겪는다는 것을 뜻한다. 이 맥락의 경우 ‘타자-화’로 표기했다.
- 6) “타자는 상대적 무”라는 것은 플라톤이 『소피스트』(이창우 옮김, 이제이북스), 258e 이하에서 제시한 “타자로서의 무” 개념을 말한다.

[진상]에 속한 모든 것은 허무가 아닌 이상 본질로 화한다. 그리고 본질들은 허무를 통하여 서로 절대(絶對)하므로 서로 우연하지 않고 서로 간섭하지 않으므로 영원히 공존한다. 역으로 영원에는 일자만 있지는 않으며, 다의 본질로서의 진상이 모조리 필연적으로 공존한다. 즉, 영원은 질과 양에 있어서 다(多)의 진상의 대명사이다. 영원에 있어서 다의 질의 진상은 양의 진상과 일치한다.⁷⁾

한 사물의 진상이 드러나려면 그것이 타자들과 '절-대'해야 한다. 그런데 이런 절-대는 그 사물이 허무 속에 들어 있을 때 가능하다. 허무 속에 들어 있을 때에 타자에 의한 간섭으로부터 벗어날 수 있기 때문이다. 여기에서 소은이 '허무'라 한 것은 아무것도 없는 곳이 아니라 아무런 '영향'도 존재하지 않는 곳이다. 이 '허무'의 공간은 곧 이데아들이 존재하는 공간이다. 이 공간이 일상적 뉘앙스에서의 '허무한' 공간은 아니다. 거기에는 이데아들이 무수히 존재하기 때문이다. 하지만 이 이데아들 사이에는 어떤 물리적 관계도 없다. 오로지 논리적 관계만이 있을 뿐이다. 관계는 동일자와 타자가 어떤 식으로든 연속되어야 성립하기에, 이 공간은 철저하게 불연속적인 공간이다.

이 이데아계의 대척점에 아페이론이 존재한다. 아페이론이란 관계와 영향을 통해서 동일자들 사이의 경계가 허물어지는 과정의 극한을 형성한다. 아페이론 상태에서는 모든 형태의 이질성들(질적 차이들)이 무너지게 되고, 이데아계에서와는 대조적으로 모든 본질들이 몰락하게 된다. "모든 존재의 상호 타자화의 극한"으로서의 아페이론이 관계를 통한 타자-화의 선형적 조건이라고 할 수 있다. 아페이론은 질적으로 무규정성이며, 양적으로는 연속성이다. 그리고 운동이란 어떤 형태로든 타자-화의 과정을 전제하기에, 아페이론은 운동 성립의 선형적 조건이기도 하다.

이리하여 순수한 본질들의 남김 없는 공존의 대명사라고 단정된 '영원'과 모든 질들의 상호 간섭으로 인한 비-공존화[불연속의 와해]의 연속적인 과정 즉 모든 질이 무규정적 상태로 환원되는 '과정'은 데카르트의 해석기하학에서 성립하는 횡축과 종축⁸⁾처럼 서로 방향을 달리 한다. 그러므로 영원

7) 박흥규, 앞의 책, 184~5쪽.

에서 성립하는 본질의 좌표는 비-공존⁹⁾의 운동에서 성립하는 현실을 영원히 외면한다.¹⁰⁾

2. 자발성과 아페이론

소은은 이렇게 이데아계와 아페이론계를 대조시킨 후, ‘생명이란 무엇인가’에 대한 베르그송의 생각을 파악해 들어간다. 상식적으로 생각할 경우, 생명은 물질과 정신 사이에 위치한다. 지금의 구도로 본다면, 생명은 이데아계와 아페이론계 사이에 위치한다. 생명이란 영원한 이데아가 아니라 생성해 가는 존재이지만, 또한 아페이론으로 떨어져 무규정의 바다에로 환원되지도 않는다. 생명이란 타자들과 관계를 맺어가면서도 자기동일성 — 더 정확히는 자기차이성¹¹⁾ — 의 보존을 이루는 존재이다. 타자들과 함께 사는 것이 가능하고, 또 운동을 통하여 새로운 존재를 만들어냄으로써 다자들을 탄생시키는 존재이다. 다시 말해, 생명의 차원에서는 모든 것들이 관계 맺음을 통해서 타자-화를 겪지만 그렇다고 아페이론의 바다로 용해되어 들어가지는 않는다. 각 ‘개체’들 사이에서의 구별과 공존이 성립하면서도, 이데아들처럼 공존하는 것이 아니라 서로 관계 맺음으로써 다양한 새로운 존재들을 태어나게 한다. 이런 곳이라면 생명의 차원이 존재한다고 할 수 있다.

베르그송의 생명관은 이데아계와 생명의 관계보다는 생명과 아페이론의 관계에 초점을 맞추고 있다. 아페이론은 열역학의 언어로 엔트로피가 최대치에 달한 상태이다. 그것은 다자가 무규정성=아페이론 속으로 몰락해 가는 필연적인 법칙이다. 다시 말해 모든 개체성들이 아페이론의 바다로 녹아들어 가버리게 되는 필연적인 법칙이다. 여기에서 ‘필연적인’이라는 말의

8) 플라톤, 『정치가』에서 논의된 씨줄과 날줄에 연결된다.(박홍규, 『플라톤 후기 철학 강의』, 민음사, 2004, 13~21쪽) 영원과 생성은 한 선분의 양끝으로 표상될 수도 있지만, 여기에서처럼 통약 불가능한(incommensurable) 두 축으로 표상될 수도 있다. 지금의 소은의 본지에 더 부합하는 것은 후자의 표상이다.

9) 이데아들처럼 서로 떨어져 논리적으로만 관계 맺는 것이 공존이며, 사물들이 서로 영향을 주고받으면서 타자-화됨으로써 생성하는 것이 비-공존이다.

10) 박홍규, 앞의 책, 186쪽.

11) 차이-화되면서도 동일성을 잃어버리지 않는, 더 정확히는 차이-화를 보듬음으로써 자신의 동일성을 보존하는 즉 자기-변형해 가는 것. “Différence avec soi”라 할 수 있다.

뉘앙스는 플라톤에서의 '아나케'의 뉘앙스로 받아들여야 한다. 그것은 '어쩔 수 없는 것'이다. 하지만 지금의 맥락에서 이 '어쩔 수 없음'은 '물리 법칙'과 통한다. 엔트로피라는 물리 법칙에 따라 모든 물질이 아페이론 상태로 향해 가는 것은 어쩔 수 없는 물리적 필연인 것이다. 베르그송 자신이 엔트로피 법칙을 “모든 물리학 법칙들 중 가장 형이상학적인[보편적이고 근원적인] 것”이라 보았다. 생명이란 바로 이 엔트로피의 비탈길을 거슬러 올라가려는 노력이다.¹²⁾ 따라서 생명체들에게는 이 필연적인 법칙에 역기능하는 다른 좌표가 요청된다.¹³⁾ “관계 맺음과 운동 속에서 존재가 형성되며 공존한다는 새로운 관계 맺음의 좌표”가 그것이다. 이 좌표는 필연성의 좌표에 대한 **가능성의 좌표**이다. 이는 필연성 속에서는 불가능한 무엇인가가 가능하게 되는 좌표이다. 한편으로는 필연성의 좌표에서 살아가지만 다른 한편으로는 가능성의 좌표에서 살아가는 생명체는 필연성에 굴복하기도 하고 그것과 타협하기도 하지만 또 그것을 극복하기도 하면서 살아간다. 이를 위해서는 이런 활동성의 근거가 그 자신 안에 내재해야만 한다. 이 근거가 곧 '자발성'이다.

이렇게 해서 두 개의 존재론적 좌표가 정립된다. 한 좌표에서 다지는 상호 무간섭적으로 공존하며, 이로써 영원의 좌표가 성립한다. 이는 다자 각각이 그 자체로서 존재하는 세계이며, 따라서 각각의 본질을 확고히 유지하는 세계이다. 다른 한 좌표에서는 모든 것이 상호 간섭하며 생성한다. 이는 모든 존재는 그 자체로서 존재하지 못하고 타자-화되지만, 자발성을 통해서 아페이론으로 떨어지지 않고 실존하는(exister) 세계이다. 소은은 자발성의 역기능이 이루어지는 과정을 시간에 입각해 파악한다. 다시 말해, 시간이란 생명의 자발성에서 유래하는 반(反)아페이론적 역기능과 떼어 생각할 수 없는 것이 된다. 이런 세계에서는 이데아계에서 볼 수 있는 식의 다자의 공존은 있을 수 없다. 모든 것은 시간을 선형적 지평으로 해서 생성하기 때문이다. 이렇게 '영원의 상하'와 '지속의 상하'가 대비된다.

12) 베르그송, 『창조적 진화』, 황수영 옮김, 아카넷, 2005, 367쪽. 황수영, 『근현대 프랑스 철학』, 철학과현실사, 2005, 303쪽 이하를 참조.

13) 박흥규, 『베르그송의 『창조적 진화』 강독』, 민음사, 2007, 378쪽 이하.

본질론에서 고립된 본질들은 다자성을 구성하지만 이들은 오직 논리적 관계만을 맺는다. 논리적 관계가 아니라 현실적 관계를 맺으려면 필연적으로 물질성이라는 또 하나의 계기가 요청된다. 그리고 현실적 관계란 다자성과 관계가 동시에 성립해야 가능해진다. A와 B가 고립해 있어도 관계가 성립하지 않으며, 아예 하나로 융합되어도(파르메니데스의 일자가 되든 아페이론이 되든) 관계는 성립하지 않는다.¹⁴⁾ 세계를 이해하려면 다자성과 운동은 동시에 전제되어야 한다. 운동 없는 다자성은 논리적 관계만이 존재하는 이데아계가 되며, 다자성 없는 운동은 아페이론이 되기 때문이다. 세계는 다자들과 그것들 사이의 관계들 — 다자들을 타자-화하는 관계들 — 에 입각할 때 비로소 이해된다. 그러나 본질론에서는 이런 타자-화를 방법적으로 멈추게 하고 각각의 동일자들이 공존하는 공간을 상정해야 한다. 그래야만 동일자들 사이의 법칙적 관계를 파악해서 다시 현실계로 내려갈 수 있기 때문이다. 이 공간은 곧 기하학적 공간이며, 때문에 과학적 사유의 일차적 과제는 세계를 기하학적 공간으로 환원해서 파악하는 것이다. 근대 자연과학은 이런 방식을 정교하게 개발해내었다. 이 기하학적 공간에서 모든 동일자들은 **동시적으로** 존재해야 한다. 그래야만 확고한 ‘공존’이 가능하기 때문이다. 본질들에 시간 지표가 있다면, 그것은 반드시 ‘동시성’이어야 한다. 이런 기초 위에서 에컨대 이데아 ‘계’라든가 자연 ‘법칙’이라든가 ‘구조’ (구조주의의 맥락에서) 같은 표현들을 쓸 수 있다.

이렇게 본질론은 한 존재자를 그 고유한 내용과 타자-화의 과정 중에서 전자에 초점을 맞추어 파악한다. 이와 달리 베르그송은 전자의 차원을 ‘추상화’로서 이해하며, 후자의 과정에서만 성립하는 이차적인 차원으로 파악

14) “1과 1은 2를 구성하는 단위인데, 이 단위들이 고립되어 있는 한에서는 2를 구성할 수 없으며, 1과 1이 완전히 합하여 불가분의 하나가 되어도 2는 성립하지 않으므로, 이 단위들은 양자 어느 편도 아닌 단순한 관계 맺음에 머물러 있어야 한다. 그리하여 고립되지 않는 한에서만 2 자체에 참여할 수 있으며, 또한 불가분의 하나가 아닌 한 1과 1이 될 수 있다. 즉, 관계 맺음에 있어서 1과 1은 고립되지도 않고 동시에 완전히 통일되어 있지도 않음으로 인하여 부동(浮動)상태에 있게 되는데, 바로 이러한 이유 때문에 1과 1은 2가 되며 2는 다시 분할되어 1과 1로 나누어질 수 있고 또 다른 모든 수와 관계를 맺을 수 있는 수학적 연산의 대상이 된다. 1이 더 많은 부분들로 나누어지는 까닭도 완전한 통일이 아니라 가분적(可分的)인 연장성을 그 속에 함유하고 있기 때문이다.”(박홍규, 『회랍철학 강의』, 188~9쪽)

한다. 본질들은 존재론적으로 선행하는 것들이 아니라 생성하는 세계로부터 추상된 것으로서 이해된다. 그런데 이 추상화 개념은 추상하는 작인(作因)을 함축한다. 따라서 초점은 본질들이 아니라 그것들을 추상하는 활동성, 즉 자발성으로 옮겨진다.

무규정성[아페이론]은 본질의 자기동일성을 상실케 하는데, 텅 빈 공간[nihility]은 본질의 자기동일성을 가능케 함을 특징으로 하므로, 이러한 공간은 본질을 무규정적인 것으로 환원시키는 능력에 역기능하는 능력의 소산임은 명백하다. 따라서 텅 빈 공간은 자발성의 소산임이 분명하다. 자발성은 관계 맺음에 있어서 무규정성의 기능에 대한 역기능으로서 성립하는 바, 사물의 표면에서 무(無)에 접한 부분을 배후의 관계 맺음으로부터 차단하여 자기동일성을 유지하도록 한다. 사물의 표면은 운동과 관계 맺음이 끝나는 곳이며 무에 접하며 따라서 본질에 참여한다. 관계 맺음에 있어서 운동의 반대 방향의 극한은 다(多)라고 이상에서 논하였거니와, 자발성은 다를 동시에 그 본질에 참여한 부분에 있어서 배후의 무규정성의 영향으로부터 보호하며 보존한다. 즉, 자발성은 다를 본질로 승화시켜 존재케 함으로써 자기 내부에서 그것들을 보존하는데, 이러한 자발성의 보존능력을 베르그송은 기억이라 하며 동시성은 기억에서만 가능하다고 한다.¹⁵⁾

아페이론은 사물들을 무규정의 상태로 끌어당긴다. 플라톤의 경우 이데아계와 아페이론은 현실세계를 끌어당기는 양극단이다. 때문에 이데아들의 공존을 가능케 하는 텅 빈 공간은 선형적으로 존재한다. 수학적 맥락에서 본다면, 에우클레이데스 기하학의 공간이 이것이다. 그러나 베르그송에게 이 공간은 자발성 — 인간의 활동성 — 이 아페이론에게 역기능하면서 본질들을 추상화하기 위해 설정하는 것이다. “사물의 표면에서 무(無)에 접한 부분을 배후의 관계 맺음으로부터 차단하여 자기동일성을 유지하도록” 한다는 것은 곧 한 사물을 타자와의 관계로부터 단절시켜 그 개체성을 추상한다는 것을 뜻한다. 즉, 개체들이 아페이론으로 화하는 경향을 차단하는 것을 뜻한다. 그리고 자발성은 이렇게 형성된 다자들=본질들을 자기 내부에, 즉 기억 속에 보존한다. 따라서 동시성은 기억에서만 가능하다. 현실에서 다자성은 흐르는 시간 속에서, 관계의 생성 속에서 변해 가기에, 다자들

15) 박흥규, 『희랍철학 논구』, 190~91쪽.

자체 즉 아페이론의 바다로부터 건져낸 개체들이 동시적으로 공존할 수 있는 것은 현실에서가 아니라 다른 곳에서이다. 즉, 기억에 있어서이다.¹⁶⁾ 결국 자발성은 아페이론으로 화하는 운동에 역기능함으로써 **생명의 시간**을 성립시키지만, 다른 한편으로는 공존하는 다자들의 시간인 **동시성**(본질들의 동시성)을 성립시키기도 한다. 전자는 생명체가 ‘사는’ 시간이지만, 후자는 생명체의 사유가 세계를 잠정적으로 멈추게 해서 보는 시간이다.

II. 본질주의와 역동론

베르그송이 『시론』에서 다룬 핵심 주제는 자유의 문제였다. 그러나 논의의 기초로서 현실과 실재의 관계에 대한 존재론적 명료화가 요청된다. 소은은 이를 본질과 자발성이 현실과 맺는 관계에 대한 해명을 기반으로 풀어 나간다. 플라톤과 베르그송의 대비를 보다 넓게 확대하면, 본질주의와 역동론의 대비이기 때문이다. 논문의 모두에서 인용한 베르그송의 원문은 이 문제에 초점을 맞추고 있다.

현실세계에 대한 본질주의적 설명들 중 하나는 기계론이다. 기계는 요소들의 조합으로 구성되며, 외부의 동인에 의해 작동된다. 소은은 원자론적 사유가 바로 이런 모델을 따르고 있다고 본다. 물론 외부의 동인을 상정하지 않는 기계론도 가능한데, 실제 데모크리토스의 원자론이 그렇다. 이런 기계론적 본질주의에는 우선 본질 자체가 직접 현실을 구성하는 경우가 있다. 세계 자체가 기계론적 성격을 띤 어떤 본질들로 구성되어 있다는 생각이다. 이 맥락에서도 데모크리토스의 원자론이 그 전형적인 경우를 보여준다. 또, 본질은 순수한 질이므로 양의 규정을 지닌 현실을 구성하기 위하여

16) 이것은 플라톤의 상기설과도 관련된다. 인간이 생전(生前)에 본 것으로 기억하는 이데아들이 공존하는 것은 바로 기억 — 일반적인 의미에서의 기억이 아니라 레테 강의 물을 마심으로써 형성된 선험적 기억 — 속이기 때문이다. 이런 생각은 데카르트의 ‘본유 관념들’로 이어진다. 그러나 베르그송이 볼 때 이 차원은 자발성의 활동을 통해 비로소 성립하는 것이다. 물론 베르그송에게도 선험적 기억의 이론이 존재하지만, 이는 이데아들이나 본유 관념들에 관련해서가 아니라 ‘순수기억’에 관련해서 이해되어야 한다.(김재희, 『베르그송의 잠재적 무의식』, 그린비, 2011, 242쪽 이하)

본질이 공간적인 규정을 받아서 현실을 구성하는 경우도 있다. 이 경우는 기계론적으로 변용된 플라톤주의라 할 수 있고, 데카르트의 기계론이 그 전형적인 예이다. 그런데 소은은 이런 사유에서 두 가지의 문제점을 엿어낸다.

첫째, 요소들의 관계가 성립하는 것 자체를 설명하기가 어렵다. 요소들 각각은 그 자체로서 완전한 동일성인데, 그 동일성들이 타자들과 관계를 맺을 이유가 없는 것이다. 그래서 이 이유를 아예 세계의 외부에서 찾거나(예컨대 데카르트의 경우), 아니면 완전한 우발성으로 보게 된다(예컨대 데모크리토스의 경우). 그래서 이런 생각은 관계 성립에 관련해 양극단으로 갈라지게 된다. 둘째, 왜 요소들이 모여 새로운 질서를 탄생시킬 수 있는지가 설명하기 어렵다. 요소들은 각각 즉자적 존재들이며 일정한 동일성을 갖추고 있다. 그렇지 않은 요소가 있다면, 그 요소는 더 하위의 요소들로 분석될 수 있다. 그렇다면 이 요소들이 조합된다 한들 그 각각의 동일성에 변화가 생길 수 없으며, 그들의 조합을 통해서 어떤 새로운 차원의 존재(entity)가 생겨날 리는 없는 것이다. 생명체는 물론이요 단순한 물리적 존재들을 설명하는 것조차 어렵게 되어버린다.¹⁷⁾

본질주의의 또 하나의 형태는 본래적 형태의 플라톤주의이다. 이 경우 본질들(이데아들)은 현실과는 차원을 달리하는 것들로 이해된다. 각 본질은 즉자적 존재들이므로, 그것들 사이에는 오로지 논리적 관계만이 존재한다. 이 본질들이 구체적 관계를 맺기 위해서는 질료에 구현되어야 한다. 그러나 이 경우 본질들의 외연적 관계는 가려지게 되며, 때문에 이 현실화된 본질들은 에우클레이데스 기하학의 공간에 정위됨으로써 비로소 그 순수한 관계가 복원되는 존재라 할 수 있다. 변용된 플라톤주의는 이 방향으로

17) “기계의 부분은 불변치인 까닭에 불변치 이상의 것을 생산할 수 있는 잠재적 능력을 결여한다. 즉, 있는 것은 있고 없는 것은 없다는 이론이 기계론적 집합의 근저에 있으므로 가능성이 개입할 여지는 배제된다. 현재는 지금까지 있는 요인의 집합의 결과이며 부분이 계산 가능하면 전체도 계산 가능하므로, 총족률이 완전히 타당하며 부분과 전체 사이에는 필연적 법칙이 성립한다. 이러한 기계론적 입장에서는 사실들은 그 요소들의 집합으로써 성립하므로, 집합을 규정하는 법칙의 통일된 전체가 되거나 그렇지 않으면 그 법칙들의 교차점이 된다. 그러므로 복잡한 사실이 단순한 사실에 비해 공통적인 측면을 노정하지 않으며 서로 우연적인 것으로 보이는 경우에도, 그 사실들을 성립시키는 법칙들은 모조리 필연성을 따르며 따라서 사실은 우연성의 외모에도 불구하고 완전히 필연성의 집합이다.”(박흥규, 『희랍철학 논고』, 193쪽)

진행된다. “이러한 이론은 본질이 현실에서 변질하지 않고 질료 속에 성립할 수 있다는 가정에 의한 것이므로, 본질이 현실에 나타나면 변질하여 본질을 이탈하기 때문에, 본질이 직접적으로 현실을 구성하는 기본적인 단위가 되어야 한다는 가정 위에서 있는 기계론과는 다르다.”¹⁸⁾ 이데아들이 아페이론에 구현된다고 해서 그 본질 자체가 변하는 것은 아니다. 따라서 본질과 현실의 이원론은 유지된다. 그러나 기계론은 본질들(원자들, ‘res extensa’들 등등)이 직접적으로 현실을 구성한다고 보며, 현실과 본질의 거리는 극소화된다. 어느 경우든, 본질주의적 설명은 존재의 기초 단위들로서의 본질들을 상정해 그것들 사이의 관련성을 통해 현상을 설명코자 하며, 위에서 지적한 두 가지 난점을 내포한다.

이 점들을 극복하기 위해서는 1) 본질들이 서로서로 맺는 과정(누층적 과정)에서 질적으로 새로운 존재들을 낳는다는 ‘창발’의 논리를 도입하거나, 2) 애초에 요소들이 정적 동일성을 갖춘 존재들이 아니라 매우 풍부한 잠재성을 온축(蘊蓄)하고 있었던 것으로 설정해야 한다. 오늘날 복잡계 과학과 들뢰즈 존재론으로 각각 대변되는 두 사유 모두 고전적인 기계론적 존재론을 멀리 탈피한 이론들이다. 베르그송의 존재론은 이런 현대적인 논리로 나아가는 문턱에 위치한다. 베르그송에게 본질들은 자발성에 의해 마름질되어 추상된 것들이며, **기호를 통해서** 지시하게 되는 동일성들이다. 때문에 기호적인 조작을 통해 세계를 설명하려는 모든 분석적 사유는 그 아래 자발성에 의한 마름질에 의해 개별자들이 추상되는 과정이 함축되어 있는 것이다. 바로 이 때문에 베르그송 존재론 — 베르그송 자신은 ‘형이상학’(filiation réelle)”을 찾는 것이 된다.¹⁹⁾

소인이 ‘역동론’이라 부르고 있는 베르그송의 사유에서, 아페이론에 역기능하는 것은 영원한 본질들이 아니라 자발성이다. 영원한 본질들의 세계

18) 박흥규, 같은 책, 194쪽.

19) “참된 경험주의는 시원적인 것 자체[실재]를 최대한 가까이에서 포착하고자 하며, 그것의 생명을 깊이 탐사하고, 그 영혼의 맥박을 일종의 **정신적 청진**(auscultation spirituelle)에 의해서 느끼고자 한다. 그리고 이 참된 경험주의야말로 바로 참된 형이상학이다.”(PM, 196) PM = Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, 1970.

는 운동이 배제되어 있는, 다자성만이 존재하는 세계이다. 그러나 자발성의 활동은 운동을 내포하며, 아페이론과 자발성의 투쟁을 통해서 다자성이 생성하게 된다. 그리고 다자는 타자화됨으로써 아페이론으로 하강하는 것이 아니라 서로 **관계 맺음으로써** 장을 형성한다. 이 관계 맺음을 가능케 하는 것은 기계론에서처럼 바깥에서 주어지는 것이 아니며, 또 플라톤주의에 있어서처럼 생성에 면역된 차원에서 성립하는 것도 아니다. 그것은 자발성이며 다자에 내재적으로 기능한다. 관계 맺음에 있어서 이렇게 내재적으로 작동하는 방식을 ‘자율성’이라 하며, 이는 곧 자체 조절의 능력이다. 이런 자율성에서 시간은 핵심적인 역할을 한다. 관계 맺음을 통해 지속하려는 생명체의 활동은 시간을 그 선험적 조건으로 이루어지며, ‘시간의 종합’을 그 존재론적 조건으로 하기 때문이다.²⁰⁾ 바로 이런 이유 때문에 유기체들의 삶에는 항상 우발성이 동반되며, 이 점에서 자발성의 차원은 불변치를 단위로 해서 다자가 성립하는 기계론적 충족이유율과 대비되는 양상(modality)을 띠게 된다.

자발성이 이런 활동성을 띠기에, 자발적 생명체와 연관되는 무기물들은 순수 기계론적 법칙의 세계에 머물지 못하고 자발성의 상관향이 된다. 그리고 “생의 세계의 내용은 그 일부분이 변하여도 전체가 만화경처럼 변하여 순간순간 그 내용이 다른 상황을 이루며 법칙적인 관계 맺음에서 성립할 수 없는 우연성으로 가득 차 있다.”²¹⁾ 즉, 생명체의 작은 움직임만으로도 그 생명체에 상관적인 세계는 전체적으로 변화하며 이로 인해 세계에는 다양한 형태의 우발성이 도래하게 된다.²²⁾ 이 우발성의 세계는 질적 변화의 세

20) 들뢰즈는 시간의 종합이 의식적 차원과 무의식적 차원에만 그치는 것이 아니라, 유기체적 차원에서도 이해되어야 함을 잘 설명해 주었다. (Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, pp. 99~100) 한글본: 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 민음사, 2005.

21) 박흥규, 앞의 책, 196쪽.

22) 논의를 더 심층으로, 들뢰즈가 말하는 ‘내재면(plan d'immanence)’ — 모든 이미지들의 무한한 전체 — 으로 끌고 내려갈 때, 이를 ‘비결정성의 중심’ 개념에 연관시켜 볼 수 있다. “생명이미지들(images vivantes)은 ‘비결정성의 중심들’로서, 운동이미지들의 탈중심화된 우주에서 형성된다. (...) 특별한 이미지로서의 생명이미지는 틀림없이 비결정성의 중심 즉/또는 검은-막(écran noir)이다.” (Gilles Deleuze, *Cinéma 1: Imange-Mouvement*, Minuit, p. 92) 한글본: 『시네마 1』, 유진상 옮김, 시각과언어사, 2002.

계이다. 본질들만이 존재하는 세계는 근본적인 형태의 질적 변화를 허용하지 않는 세계이다. 거기에서 질적 변화란 표면적인 현상에 불과하거나 아예 환상에 다름 아니다. 따라서 원칙적으로 우발성도 성립하지 않는다. 본격적인 우발성이나 심층적인 질적 변화는 본질들의 동일성 자체를 위협하기 때문이다. 반면 역동론의 관점에서 본다면, 본질이란 자발성이 물질과 부딪치는 **과정에서** 추상해낸 존재들이다. 소은은 다음과 같이 말한다.

역동론의 입장에서 보면 본질은 자발성의 기능에 의하여 세계의 표면에서 추상된 것이다. 그런데 표면은 현실이 끝나는 곳이므로, 추상적인 공간 속에 병렬된 본질은 유기체를 중심으로 성립하는 세계 내용이 그 세계의 전체적인 연관성을 떠나 허무[텅 빈 공간] 속으로 흩어져 나가서 상호 연관성을 상실하여 소멸되려는 직전의 상태이거나 또는 자발성의 기능에 의하여 생기(生起)된 직후의 상태이다. 그러므로 추상적인 공간에서의 본질들의 병렬은 사물들의 내용의 최소한의 관계 맺음이며 또한 최초의 관계 맺음이다. 이렇게 추상적인 공간은 구체적인 상황으로서의 세계로부터 자발성이 탈출해 나가는 한계점에서 성립하며, 그것 자체가 자발성의 소산이므로 자발성이 구체적인 세계 속으로 던져지기 이전의 상태로 초월하려는 통로로서의 의미가 있다.²³⁾

여기에서 소은은 본질주의에 대한 이중의 시선을 드러내고 있는 게 아닐까 싶다. 한편으로 본질들은 생명의 심오함에 비해 피상적인 것들이다. 본질들은 “현실의 표면에서 추상된 것”들이며, 따라서 유기체의 삶이 이루어지는 역동적인 장에서의 복잡한 관계-망으로부터 떼어져내어 단지 논리적인 관계들만이 성립하는 공간으로 추상된 것들이라 할 수 있다. 이 점에서 본질들은 분명 헤겔적 의미에서 ‘추상적인 것들’이다. 그러나 다른 한편, 본질들이란 유기체들이 ‘구체적인 상황으로서의 세계로부터 **탈출해 나가는 한계점**’에서 성립한다. 즉, 본질들이란 유기체들이 우발성에 지배되는 삶으로부터 ‘탈출해’ 다른 차원으로 나아갈 수 있는 문(門)이기도 하다. 다시 말해, “자발성이 구체적인 세계 속으로 던져지기 이전의 상태로 초월하려는 통로”인 것이다. 앞의 부분은 베르그송적이고, 뒤의 부분은 플라톤적이

23) 박홍규, 앞의 책, 196~7쪽.

다. 소은의 사유는 대체적으로 '플라톤에서 베르그송으로'로 이해할 수 있지만, 이렇게 가끔씩은 '베르그송에서 플라톤으로'의 방향을 취하기도 한다. 인용된 구절은 두 측면이 동시에 들어 있는 대표적인 구절이다.

III. 자유의 문제

이제 이상의 존재론적 해명을 기반으로 자유의 문제를 논할 수 있다. 이 논의 역시 본질주의의 입장과 역동론(생성존재론)의 입장을 대비시키면서 진행된다.

본질주의의 입장에서 자유란 무엇일까? 만일 자유라는 것이 한 존재가 그것의 규정성 즉 특정한 방식으로 존재함을 비켜가는 것이라면, 아니 (규정성을 떠나서 '존재'할 수 있는 것은 없으므로) 특정한 규정성에 의해 고착되지 않는 것을 뜻한다면, 본질주의는 애초에 자유와 거리가 멀다고 해야 한다. 자유라는 개념에는 무엇인가의 딱 찬 규정성을 비켜가는 무,²⁴⁾ 사물들의 존재 방식을 굳세게 붙들고 있는 필연성을 비켜가는 우발성, 세상을 빈틈없이 덮고 있는 기존의 규범(넓은 의미)을 비켜가는 자의성을 함축한다. 그러나 본질주의가 제압하려는 것은 다름 아닌 이런 것들이다. 본질주의에 입각한 대부분의 전통 사상에서 자유의 개념이 희박한 것은 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 그러나 본질주의 역시 자신에 적절한 자유 개념을 가지고 있다. 그것은 각 사물의 본질의 구현이다. 본질이 존재한다고 해서 그것이 늘 구현되어 있는 것은 아니다. 성리학의 용어로, 본연지성은 기질지성에 의해 가려진다. 한 존재의 아레테는 그것의 뒤나미스가 활짝 피어날 때에만 성립한다. 자유란 한 사물의 '존재'가 확보되는 것, 그것의 본질이 구현되는 것이다.²⁵⁾ 만일 인간의 본질이 이성에 있다면, 인간의 자유는 이

24) 이 무는 결여로서의 무일 수도 있고 잉여로서의 무일 수도 있다. 그러나 사실 양자는 똑같은 것이다. 규정성으로 채워지지 않은 결여로서의 무는 이미 차 있는 규정성 쪽에서 본다면 잉여이기 때문이다. 존재로 채워지지 않은 무=결여는 또한 동시에 기존 존재에 부가된 무=잉여이기도 하다.

25) “이러한 자유는 비단 인간에 있어서만 성립하는 것이 아니라 무생물에까지 확대될 수

성을 활짝 꽃피우는 것이다.

이런 목적론적 구도에서 자유의 반대는 필연이 아니라 강제이다. 오히려 본질 개념은 필연 개념을 그 한 측면으로 내포하게 된다. 물론 이때의 필연은 객관적인 법칙성이 아니라 한 사물이 ‘가야 할 길’을 뜻한다. ‘아냥케’가 한 사물의 본질에 내포되어 있는 필연이기보다는, 오히려 외부적인 ‘어쩔 수 없는 것’으로 이해되는 것도 이런 맥락에서이다. 요컨대 자유는 본질의 구현이요, 그 대립물은 외부적 강제/장애이다. 따라서 본질주의적 자유란 한 존재가 외적 장애들을 극복해 가면서 자신의 본질을 활짝 피워내는 데에 있다. 인간의 경우 그의 본질, 다른 존재들과 그를 변별해 주는 핵심은 이성, 언어, 문화에 있다. 이성은 인간으로 하여금 사물들에 대해 심적 거리(mental distance)를 두고서 바라보게 해 준다. 달리 말해, 인간존재의 핵심적 특성은 행동의 사이사이에 숙고를 매개시킨다는 점에 있다. 문명의 가능 근거이든 소외의 불행한 출발점이든, 인간은 타자와 접촉하고 서로 작용하기 전에 그것을 **표상하는** 존재이다. 마르크스도 지적했듯이, 벌들은 인간보다 훨씬 능숙하게 자신들의 집을 짓지만 자신이 짓는 집을 표상한다고 보기는 어려운 반면 가장 서툰 건축가조차도 집을 짓기 전에 자신의 머릿속에서 우선 미래의 집을 표상해 본다. 하지만 인간은 이런 정신적 능동성만으로 살지 못한다. 그는 언제나 이미 신체적 수동성의 흐름 속에 들어 있다. 인간의 삶이란 정신적 능동성과 신체적 수동성의 교직으로 이루어져 있다.

문명이란 무엇일까? 본질주의의 관점에서 본다면, 그것은 인간이 각종 장애들을 극복해 가면서 자신의 본질을 실현해 온 성과이다. 의·식·주라는 원초적 차원으로부터 정치를 핵으로 하는 ‘인간사회’의 구축, 그리고 각종 형태의 정신문화의 발달이 문명을 특징짓는다. 이 과정은 곧 행동들의 사이사이에 어떤 이론을 삼입시킬 것인가, 달리 말해 어떤 문명적 틀이 인간의 본성에 부합하는가에 대한 판단/선택의 과정이었다. 그런데 이런 선택

있다. 가령 아리스토텔레스의 자연학의 경우에서처럼, 돌이 지상으로 하락하는 것 이들의 본성에 적합한 운동이며, 위로 상승하는 운동이 외부의 힘에 의해 강제된 운동이라면 돌이 지상으로 하락하는 운동은 자유스러운 운동이다. 생물에 있어서도 사정은 동일하며, 모든 생물은 그 생물에 고유한 본질을 강제하는 외부의 힘에서 벗어남으로써 자유를 얻는다.”(박홍규, 앞의 책, 197쪽)

적인 결단은 미래에 대해서 계산 가능한 필연적 법칙의 체계가 없으면 무의미하다. 인간이 장애들을 극복하고 자신의 본질을 실현해 간다는 것은 곧 미래를 스스로의 것으로 장악함으로써 '장래'로 만든다는 것을 뜻한다. 이것은 달리 말해 미래에 자신에게 부딪쳐 올 우발성/우연성을 과학적 인식을 통해서 제압해 나감을 뜻한다. 물론 이런 생각에는 우연의 심층은 필연이라는 합리주의적 낙관과 우발성을 부차적인 것으로 보려는 존재론적 입장이 깔려 있다. 결국 문명이란 인간의 본질을 실현해 가는 과정이며, 이 실현은 바로 '인간의 본질'인 이성의 실현에 의해서만 가능하다. 이렇게 본다면, 이 입장에서 역사란 이성의 자기전개에 다름 아니다. 문명이란 이성의 자기실현이다.

이런 종류의 사유에서는 인간의 감정 및 충동, 전통적인 용어로 '정(情)'과 '욕(欲)' 즉 감정과 정욕은 부정적인 위상을 부여받으며, 제외되어야 할 것들로 간주된다. 왜일까? 본질주의 철학에서 볼 때 이런 측면들은 이성의 정상적인 활동을 방해하는 요소들이기 때문이다. 그리고 정욕은 이성의 장애물이라 할 타자들을 가져옴으로써 이성의 활동을 막아버리기 때문이다. 따라서 내적으로도 이성을 방해하고 외적으로도 타자성을 도래시키는 정욕의 제어야말로 인간 본성의 실현에서 전제되는 중요한 측면이 된다. 본질주의의 입장은 이성의 타자들을 인정한다. 아니, 오히려 이성의 타자들이 더 강력할수록 이성의 힘은 더욱 빛난다. 그러나 이 사유에서 절대적 의미에서의 타자성들은 거부된다. 이런 타자성들이 인정될 경우 이성의 자기실현은 불가능해지기 때문이다. 바로 그렇기 때문에 본질주의 철학은 절대적 타자성을 제거하고자 하며, 정말 강력한 타자성을 만났을 때는 속절없이 무너지기도 한다. 하지만 시간을 열어두는 한에서, 시간이란 절대 생성이라는 점을 인정하는 한에서, 절대적 타자성을 만나지 말라는 보장은 어디에도 없다. 때문에 본질주의 철학은 시간을 다 살아 보기도 전에 미리 절대 타자성들을 생각 안에서 제거하고 시작하는 사유이며, 이미 잠정적으로 완성되어 있는 각본을 들고서 시작하는 연극이라고 할 수 있다. "법칙에 따라서 행동하는 궁극적 목적은 본질을 구현하는데 있는데, 본질론적 입장에서는 본질의 진상은 타자에 대한 영원한 무감동이므로 본질론적 입장에서 성립하는

자유의 극치는 모든 타자에 대한 영원한 무감동에서 성립한다.”²⁶⁾

자발성의 철학은 본질주의와 달리 생성존재론을 바탕으로 한다. 이 사유에서 시간은 본질 실현의 터가 아니라, 오히려 어떤 본질도 영원할 수는 없도록 무너뜨리는 힘이다. 하지만 생성에는 두 가지 방향이 있다. 하나는 질서들을 와해시키면서 궁극적으로는 와류(渦流) 상태를 지향하는 아페이론의 생성이다. 다른 하나는 새로운 질서들을 창조해내면서 궁극적으로는 절대적인 질적 풍요로움을 지향하는 생명의 생성이다. 양자는 공히 본질들의 세계를 와해시키면서 생성을 도래시키지만 그 방향은 양극으로 갈라진다. 본질주의에서 본질들은 애초에 주어지는 것으로 파악되며, 생성이란 장애물들에 가려진 이 본질들이 실현되는 과정이다. 그러나 자발성의 철학에서 본질들이란 자발성의 힘을 통해서 창조되는 것이며, 이러한 창조는 생성을 자신과 대극적인 방향으로 끌어가는 **아페이론과의 투쟁**을 통해서만 가능하다. 여기에서 아페이론은 결코 본질 실현의 들러리가 아니다. 아페이론은 생명과 더불어 세계의 궁극적 힘이며, 생명이 아페이론을 이겨내지 못한다면 도래하는 것은 카오스이다. 여기에는 어떤 선형적인 각본도 없다. 아페이론이 승리할 경우 생명은 **실제** 와해된다. 앞에서도 말했듯이, 베르그송의 생명은 미리 주어진 영원이라는 보장을 안고서 안온하게 살아갈 수 있는 자기동일자가 아니라, 끝도 없는 투쟁을 통해서 차이생성을 보듬음으로써 스스로의 동일성을 변화시켜 나가야 하는 자기차생자인 것이다.

이러한 세계에서 특정한 본질을 고집한다거나 특정한 이론체계에 고착되는 것은 오히려 매우 위험하다. 생명이란 차이생성을 소화해 가면서 스스로의 동일성을 계속 변이시켜 나가야만 하는 존재이고 그렇게 할 수 있는 능력이 자발성이라면, 어떤 동일성에의 고집/고착은 결국 생명을 위협하는 행위가 되기 때문이다.

(...) 본질에 입각한 이론적 체계는 타성의 체계이므로 이를 따름은 자발성의 자기 상실을 의미하며, 이론적 체계를 따른다는 것은 타율이 된다. 그러므로 이론적 체계를 그 자체로서 따르지 않는 점이 본질론적 자유와 다르다. 그러므로 필연성 위에서 있는 이론체계를 그 자체 때문에 선택하는 것

26) 박홍규, 앞의 책, 198쪽.

은 자율을 포기하고 타율을 따르는 것을 의미하며, 그 이론이 정확하고 불변의 것일수록 그만큼 정확히 불변의 타율에 복종함을 뜻한다.²⁷⁾

이런 차이를 의미심장하게 함축하고 있는 개념은 '선택'이다. 본질주의에 있어 선택이란 무엇일까? 그것은 여러 선택지들 중 자신의 본질 구현을 가능케 하는 것을 남겨두고 방해가 되는 것들은 제거하는 과정이다. 선택이란 한 주체(개별 주체 또는 집단적 주체)가 '문제(pro-bléma)' 앞에 섰을 때 요청된다. 주체에게 문-제는 어떻게든 극복해야 할 '대상(ob-jectum)'이며, 선택해야 할 길들이다. 그러나 시간의 지도리 위에 선 본질주의적 주체에게 이 길들은 대등한 길들이 아니다. 그것들 중 오직 하나만이 그의 본질에 합치하며, 따라서 그의 성공 또는 생존은 그 길들 중 어떤 것이 자신의 본질에 합치하는가를 옳게 선택하느냐의 여부에 달리게 된다. 이 본질은 궁극적으로 하나이며, 따라서 본질주의적 주체는 어떤 문제 앞에 서든 그 방향성은 일관되어야 한다. 이에 비해 자발성의 존재론에서 본질이란 자발성의 기능이 표현되는 방식이며, 따라서 자발성이 시간/차이생성과 투쟁하면서 생명을 이어가는 과정에서 **발명해내는** 틀/패러다임일 뿐이다. 그렇다면 선택의 의미도 현저히 달라진다. 본질주의에서 인간의 타자들은 인간이 자기를 실현해 나가는 과정에서 만나야 하는 존재들이며, 그 가치는 그것들이 인간본질의 실현에 도움을 주는가 장애가 되는가에 따라 판가름 난다. 반면 자발성의 사유에서 선택이란 어떤 특정한 시점에서 타자들과의 마주침이라는 상황이 가져오는 요청이며("선택은 동굴과 같은 자기 세계 내부에 폐쇄돼 있는 자발성이 자기 세계를 벗어나는 한계점에 위치할 때 성립한다"), 이때의 타자들의 가치는 그 시점의 맥락에 상관적이다. 때문에 선택이란 어떤 정해진 경로를 따라서 이루어지기보다는 각 맥락에서 발명되는 것이며, 특정한 이론의 본질주의적 집착은 문자 그대로의 의미에서 치명적일 수 있다. 때문에 타자들은 그저 소거되어야 할 매개변수가 아니라 그 말의 진정한 의미에서의 타자들이다. 시간 속에서 산다는 것은 이런 진정한 의미에서의 타자들과 마주치게 됨을 뜻한다. 그래서 시간은 선택을 요구한다. 요컨

27) 박홍규, 같은 책, 198~9쪽.

대 인간에게, 더 넓게는 생명체들에게 시간은 **타자들과의 마주침과 그 시점에서의 선택을 요구하는 선택적 지평**이다.

자발성의 존재론에서 법칙성, 이념, 이론 등이 가지는 의미는 본질주의의 경우와는 다르다.²⁸⁾ 자발성은 어떤 이론으로도 완전히 객관화될 수 없다. 자발성은 차이생성의 세계를 살아야 하며, 항상 타자들과의 관계를 통해서 스스로를 만들어가야 한다. 본질들이란 이런 과정에서 나타나는 잠정적인 패러다임일 뿐이다. 베르그송의 철학은 이런 자발성의 존재론에 입각해 있으며, 따라서 그의 자유 개념 및 선택 개념 또한(플라톤으로 대변되는) 본질주의적 개념들과 대조를 이룬다. 플라톤에서 베르그송으로의 이런 이행은 서구 존재론의 역사에서 가장 핵심적인 이행이라 할 수 있다.

IV. 맺음말

소은 박홍규는 서구 존재론사를 플라톤과 베르그송을 두 축으로 깊이 있게 분석해 주었다. 우선, 플라톤이 세계를 설명하기 위해 제시한 형상(이데아), 아페이론(코라), 조물주(데미우르고스)의 구도와 베르그송의 생명과 물질의 구도를 대비시켜 주었다. 플라톤의 경우 형상계가 선험적인 위치를 점하고 있는데 비해, 베르그송의 경우 말하자면 조물주와 형상들을 합쳐 생명으로서 개념화했으며, 생명과 물질이 투쟁하는 과정에서 형상들이 현실화되는 것으로 파악했다. 이러한 구도는 보다 넓게 말한다면, 서구 존재론사를 지배해 온 본질주의적 경향으로부터 역동론적 경향으로의 이행을 말하는 것이라고 할 수 있다. 소은은 이런 존재론적 분석을 토대로 ‘자유’에 대한 본질주의적 개념화와 베르그송의 개념화가 어떻게 다른지를 치밀하게 분석해 주었다.

28) 사실 본질론적 입장을 취하는 경우에도, “자연법칙 자체는 변하는가?”라는 부트루의 물음은 여전히 제기된다.(E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/) 발터 티링은 자연법칙의 우발성에 대한 부트루의 논지를 읽고 있다.(마이클 머피·루크 오닐 엮음, 『생명이란 무엇인가? 그 후 50년』, 이상현·이한음 옮김, 지호, 2003, 247~57쪽)

우리의 시대는 다양한 생명과학의 발달로 '생명'의 인식에 그 어느 때보다도 유리한 국면을 맞이하고 있다고 할 수 있다. 그러나 적지 않은 경우, 생명 이해는 여전히 환원주의, 실체주의, 기계론 등에 의해 주도되고 있다. 물론 오늘날의 환원주의·실체주의·기계론은 이미 예전의 그것들과는 다른 형태로 발전했다고 할 수 있지만, 이런 식의 이해 방식이 '과학적 지식'과 거의 동일시되는 추세는 여전히 있다고 할 수 있다. 최근에는 뇌과학을 비롯한 분야에서 '속류 유물론'이라 해야 할 정도로 단순한 주장들도 적지 않게 발견된다. 이런 맥락에서 베르그송의 생명 개념과 그것을 잇는 사유들이 가지는 의미는 좀 더 크게 부각되어야 하리라 보며, 이 사유의 갈래가 생태학, 의료윤리학 등 보다 실천적인 분야들과 구체적인 연계를 맺을 필요성이 요청된다고 할 수 있다. 소은 박흥규의 사유는 이러한 길로 가는 탄탄한 존재론적 토대를 이룩했다고 할 수 있다.

투 고 일: 2014. 10. 08.
심사완료일: 2014. 11. 05.
게재확정일: 2014. 11. 10.

이정우
경희사이버대학교 교양학부

참고문헌

- 김재희, 『베르그손의 잠재적 무의식』, 그린비, 2011.
- 박홍규, 『희랍철학 논고』, 민음사, 1995/2007.
- _____, 『플라톤 후기 철학 강의』, 민음사, 2004.
- _____, 『베르그송의 『창조적 진화』 강독』, 민음사, 2007.
- 베르그송, 『창조적 진화』, 황수영 옮김, 아카넷, 2006.
- 티링 외, 『생명이란 무엇인가? 그 후 50년』, 머피·오늘 엮음, 이상현·이한음 옮김, 지호, 2003.
- 황수영, 『근현대 프랑스 철학』, 철학과현실사, 2005.
- Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1890
- _____, *La Pensée et le mouvant*, PUF, 1923.
- Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*,
<http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/boutrouxcontingencelois.pdf>.
- Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968.
- _____, *Cinéma I: Image-Mouvement*, Ed. de Minuit, 1983.

ABSTRACT

So Woon Park Hong-Gyu's Analysis of the Concept of Life in Henri Bergson

Lee, Jeong-Woo

In Korea the bio-philosophy of Henri Bergson has been an object of continual interest of scholars, including Nam-Chul Shin, since the first half of the 20th century. And his conception of life, represented by the concept of “élan vital,” is generally understood generally on some level. However, So Woon Park Hong-Gyu has made us grasp Bergson's conception of life more deeply through his broad vision into the history of occidental ontology and his outstanding power of ontological analysis. So Woon explicated this history by focusing on two axes and the two figures of Plato and Bergson. He also provided us a profound perspective to compare the ontology and cosmology of Plato and Bergson. This article scrutinizes the differences between Plato and Bergson regarding their conceptions of life, and appreciates the position of Henri Bergson in the contemporary problematics of bio-philosophy; and upon this base, this article investigates what the concept of freedom is in Bergson.

Keywords: Ontology, bio-philosophy, Hong-Gyu Park, Henri Bergson, Plato, life, spontaneity, freedom, apeiron

