

【논문】

프로이트와 종교: 상상의 신과 법의 신, 그리고 에로스

김 은 주

【주제분류】 정신분석학, 철학적 인간학, 윤리학

【주요어】 종교, 가상, 문명, 도덕, 정신성, 강박 신경증, 공격 본능, 에로스

【요약문】 「가상의 미래」에서 프로이트는 종교적 가상의 심리적 가치를 인정하면서도 종교를 인류의 윤리적 성숙과 문명의 진보를 가로막는 장애물로 치부하는 계몽주의적 입장을 표방한다. 그러나 이 입장은 적어도 두 측면에서 프로이트 자신의 이론과 상충하는 듯 보인다. 한편으로 인류의 도덕성 형성에서 종교에 인정해 온 구성적 역할이 무시되며, 다른 한편 죽음 본능으로 인한 “문명 속의 불만”의 불가피성에 비춰볼 때 너무 낙관적이다. 이런 상충을 해소하는 가장 흔한 방법은 프로이트 종교관의 이행을 도입하는 것이다. 나는 이런 시도에 반대하여, 초기부터 말년까지 프로이트의 종교관에서 특별히 바뀐 것은 없고, 외관상의 상충은 프로이트가 바라본 종교성의 상이한 측면들에 기인함을 보여준다. 곧 욕망의 상상적 실현을 통해 인류를 퇴행적 상태에 묶어두는 상상적 신(우상 숭배)과, 본능의 포기과 도덕법의 내면화를 통해 정신성의 진보를 가져오는 법의 신(일신교), 그리고 강력한 자아 이상을 통해 집단 구성원들 간 리비도적 결속을 가져오고 본능 포기에서 생기는 불만을 얼마간 완화하는 에로스의 신(선민사상)이 그것이다. 이 상이한 측면들은 문명과 인간 본능 사이의 긴장이 해소되는 여러 방식을 대표하는 동시에, 이 긴장이 어떤 방식으로든 완전히 해소될 수는 없음을 보여준다.

1. 들어가며

프로이트는 자신의 이론을 본격적으로 전개한 때부터 생을 마감할 때까지 많지는 않지만 꾸준히 사회심리를 주제로 한 논문들을 발표했다. 그리고 이 사회심리학적 글들은 모두 이런 저런 방식으로 종교 문제를 다룬다. 도덕적 심급으로서의 아버지 신이 내면화되는 경위를 사변적으로 재구성해낸 「토템과 터부」(1913)는 물론, 이를 유대교라는 현실 종교의 역사적 형성 과정에 적용한 말년의 「인간 모세와 유일신교」(1939), ‘가상’으로서 종교가 개인의 심리 경제에서 갖는 이득과 한계가 무엇인지를 따지는 「가상의 미래」¹⁾(1927)와 「문명 속의 불만」(1930), 여기에 교회 조직을 표본 중 하나로 삼아 집단 심리를 분석한 「집단 심리학과 자아분석」(1921) 역시 덧붙일 수 있을 것이다.

그럼에도 프로이트의 종교론은 그의 정신분석학 이론 가운데 가장 덜 연구되거나 가장 덜 진지하게 취급되는 영역일 것이다.²⁾ 그 이유는 우선 그의 종교론이 전(前)-역사적 단계의 부친 살해설이나 모세 살해설처럼 근거가 의심스러운 사변적 가설에 기반을 두고 있다는 점에서 찾을 수 있겠다. 사실, 종교인에 대한 프로이트의 임상 분석은 드문데다, 슈레버(D. Paul Schreber)³⁾나 하이츠만(J. Christoph Haitzmann)⁴⁾ 같은 드문 경우 역시 문서를 통해 이루어진 것에 불과하다. 더욱이 이들은 종교 관련 글들에서 참

- 1) 원어는 “Die Zukunft einer Illusion”이다. 우리말 번역은 “환상의 미래”(『종교의 기원』, 열린 책들 13)로 되어 있다. 그러나 아래에서는 ‘Illusion’을 ‘fantasy’나 ‘phantasm’과 구별하기 위해 ‘가상’으로 바꾸어 사용한다. 물론 가상 일반의 미래가 아니라 ‘한 가상의 미래’ 즉 **종교적 가상의** 미래만을 다루므로, 이 번역 역시 정확하지는 않으나 표현의 어색함을 피하기 위해 “가상의 미래”로 칭하겠다. *프로이트 저작은 모두 ‘열린 책들’의 2003년판 프로이트 한글 번역본 전집을 인용하되, 번역은 필요에 따라 조금씩 수정했다.
- 2) 물론 프로이트의 종교 비판을 신학적 입장에서, 종교 내적 개혁을 위한 참조점으로 삼는 진지한 논의도 있다. 대표적으로 Küng, (1979)을 들 수 있으며, 이 논의의 정리 소개로서는 이경재 (2007), pp.352-355를 참조하라.
- 3) 프로이트, 「편집증 환자 슈레버-자서전적 기록에 의한 정신분석」, 『늑대 인간』, 열린 책들 9.
- 4) 프로이트, 「17세기 악마 신경증」, 『예술, 문학, 정신 분석』, 열린 책들 14.

조되지도 않으며, 임상 사례 가운데 참조가 되는 것은 강박 신경증이나 동물 공포증 환자들이다. 프로이트의 종교론이 덜 연구되는 또 다른 이유는 무신론적이며 환원론에 가까운 그의 접근 방식 때문일 것이다. 프로이트에 따르면 종교는 극복되어야 할 인류의 집단적인 강박 신경증이자 포기되어야 할 유아기적 가상에 불과하다. 나아가 그는 많은 아이들이 신경증에서 벗어나듯 인류도 언젠가는 신경증 단계를 극복하리라는 낙관적 전망을 보여준다. 이런 입장이 가장 뚜렷하게 드러나는 곳이 「가상의 미래」인데, 이것이 종교 일반을 주제적으로 다룬 유일한 텍스트라는 사정 때문에 바로 이 입장이 프로이트의 종교관을 대표하는 것으로 간주된다.⁵⁾

그러나 이런 환원론적이고 계몽주의적인 입장은 적어도 다음 두 측면에서 프로이트 자신의 입장과 상충한다. 우선, 「토템과 터부」 및 「인간 모세와 유일신교」에 비교해 볼 때, 종교가 도덕성의 형성에 기여하는 역할이 폄하된다. 특히 「인간 모세와 유일신교」는 유대교를 극복해야 할 유아기적 가상이 아니라 인류로 하여금 “정신성의 진보”를 이룩하게 한 동력으로 간주한다는 점에서 「가상의 미래」의 입장과 직접적으로 상충하는 듯 보인다. 둘째, 지성의 진보를 통해 종교적 가상이 극복될 수 있으리라는 믿음은 「문명 속의 불만」의 비판론에 비추어 볼 때 너무 낙관적이다. 그 결과 가령 존 데이(John Deigh)⁶⁾는 문명과 종교에 대한 프로이트의 전망이 「가상의 미래」(1927)와 「문명 속의 불만」(1930) 사이에서 바뀐다고 보고 그 근거로 죽음 본능에 대한 고려가 후자에 반영되었음을 꼽고 있다.

그러나 위 글들이 집필된 연대기가 시사하듯, 이런 불일치가 프로이트 자신의 종교관의 변화에 기인하는 것처럼 보이지는 않는다. 오히려 이 불일치는 종교성 자체가 지닌 상이한 측면들에 기인하는 것이 아닐까? 그리고 이 상이한 측면들은 문명과 인간 본능 사이의 긴장이 해소되는 방식인 동시에, 이 긴장이 어떤 방식으로든 완전히 해소될 수는 없다는 데 기인하는 것이 아닐까? 이 글에서 나는 이 두 주장을 입증하고자 한다. 이를 위해 나는 종교를 다루는 프로이트의 여러 텍스트를 검토하면서 서로 환원불가능한

5) Rempel (1997) pp.215-216에 인용된 논문들 및 김균진 (2007)의 입장을 참조하라.

6) Deigh (1991).

종교성의 세 측면을 도출하고 각 측면의 양가성을 보여줄 것이다. 곧 종교는 **욕망의 상상적 만족**을 퇴행적으로 유지시키지만, 또한 **본능 포기**를 명함으로써 도덕성을 형성시키며, 마지막으로 공동체 구성원들 간의 **리비도적 결속**을 통해 본능 포기에 따른 불만을 얼마간 상쇄한다. 끝으로, 이 세 측면 중 적어도 앞의 두 측면은 각각 라캉이 말하는 상상계의 신(“어둠의 신” Dieu obscur) 및 상징계의 신(“아버지-의-이름” Nom-du-Père)과 유사해 보인다. 하지만 라캉의 인용은 프로이트의 입장을 보다 선명히 드러내기 위한 것일 뿐, 두 이론의 비교는 이 글의 목적에 포함되지 않음을 미리 밝혀 둔다.

2. 문명의 “정신성”과 종교

(1) 종교의 퇴행성

「가상의 미래」는 종교를 주제적으로 다룬 유일한 글이지만, 「문명 속의 불만」과 마찬가지로 문명의 운명이라는 더 큰 물음의 틀 안에 있다. 프로이트는 종교를 도덕(혹은 명령의 내면화 정도), 이상, 예술과 더불어, 문명의 핵심적인 정신적 자산으로, 그것도 가장 강력한 힘을 가진 자산으로 꼽으면서, 이 힘의 원천이 무엇인지를 묻는다. 종교는 예술 같은 다른 문명 형태와 달리 진리주장을 내세우고 과학과 경쟁하지만, 이 점에서 분명 과학에 패퇴당하도록 되어 있다. 그런데도 종교가 효력을 발하는 이유는 무엇일까? 이는 인간이 유아기 때 느꼈던 무력함(Hilflosigkeit) 때문이다. 이 무력함이 이후에도 지속되기 때문이며, 전능성에 대한 유아기적 원망(願望)이 현실의 아버지보다 “훨씬 강력한 아버지”인 신을 통해 상상적으로 실현되기 때문이다. 사실 신의 섭리라는 관념은 삶의 위험에 대한 두려움을 달래주며, 종교가 표방하는 도덕 체계는 인류 문명 속에서는 대체로 실현되지 않은 정의의 요구를 확실하게 실현시켜주고, 아울러 우주의 시작이나 심신관계에 대한 인간의 호기심을 만족시켜준다. 이처럼 종교가 유아기적 원망의 실현

인 한에서, 그것은 단순한 망상(*delusion*)이 아니다. 그것은 가상(*illusion*)⁷⁾이며, 종교의 힘은 그 교리의 참됨이 아니라 바로 이런 **가상의 심리적 가치**에서 온다. 이처럼 ‘섭리’라는 관념을 통해 “본능 포기”에 대한 보상을 약속하면서 운명의 여신의 잔인함을 감수하게 한다는 점에서, 종교는 심지어 문명의 가장 귀중한 자산으로까지 보일 수 있다. 문명의 핵심은 본능 포기에 있으며, 이를 강제하는 수단과 동시에 보상 조치, 즉 문명 자신의 방어 수단 역시 포함하기 때문이다.

그렇다면 프로이트가 종교를 문명 진보의 걸림돌이자 종교에는 사라져야 할 것으로 단죄하는 이유는 무엇일까? 여기에는 종교가 예술과 마찬가지로 가상이면서도 예술과 달리 진리를 주장하는 탓도 있다. 그러나 이런 지적 측면보다 더 중요한 것은 종교가 전능성의 가상을 계속 유지시키면서 실제로는 본능의 포기를 가로막는다는 윤리적 측면이다. 혹자는 “종교적인”이라는 형용사의 용법에서 알 수 있듯, 종교야말로 인간의 보잘 것 없음을 받아들이게 하지 않느냐고 물을 것이다. 그러나 종교적 태도의 본질은 이런 “종교적” 감정에 있는 것이 아니라 오히려 이 감정에 반발하여 그 감정에 대한 치유책을 찾는 데 있다.⁸⁾ 개인적 차원에서 각자가 쾌락 원칙 대신 현실 원칙을 받아들이는 것과 별도로, 집단적 차원에서는 종교적인 가상을 통해 쾌락 원칙의 지배 하에 머무르는 것이다. 결국 종교는 본능을 통제하는 수단이라기보다는 본능 포기를 가로막고, 더 나아가 본능 통제의 현실적 수단 획득을 지연시킨다.

그러므로 본능 통제를 위해서는 종교적 가상을 포기하고 “적대적인 삶”(feindlich Leben/*hostile life*)⁹⁾ 속으로 나아가 “현실로의 교육”

7) “우리는 어떤 믿음을 갖게 된 주요 동기가 원망 실현일 때 그 믿음을 환상[가상]이라 부르고, 환상[가상] 자체가 입증을 중시하지 않기 때문에 환상[가상]과 현실의 관계는 고려하지 않는다.”(같은 책, p.199) 리콤폴르는 ‘가상’으로서의 종교를 “욕망의 전략”이라 칭하고, 이런 면에서 종교가 “결국 욕망의 포기보다는 욕망[욕망의 우회적 실현]과 더 많이 관계한다”고 본다(Ricœur, 1965, p.247). 프로이트에게서 종교가 ‘가상’으로서 갖는 전 면모에 대한 분석은 리콤폴르Ricoeur (1965), pp.226-249를 참조하라.

8) 반대로 “이 거대한 우주에서 인간이 맡고 있는 사소한 역할을 그저 겸손하게 받아들일 뿐, 거기서 한발짝도 나아가지 않은 사람은 말의 가장 진정한 의미에서 비종교적”이다. (프로이트, 「가상의 미래」, 『문명 속의 불만』, p.201)

(*Erziehung zur Realität/education to reality*)¹⁰⁾을 받아야 한다. 실제로 교육받지 못하고 억압받는 대중, 따라서 문명에 가장 큰 적의를 가지고 있을 대중도 과학의 세례를 받으면서 언젠가는 “혹사시키는 작업 감독의 약점을 발견”¹¹⁾할 것이다. 게다가 프로이트는 많은 어린이가 신경증에서 벗어났듯이, 인류도 언젠가는 신경증 단계를 극복할 것이며, 지성이 본능을 다스릴 가장 확고한 수단이라는 믿음까지 내보인다. “지성의 목소리는 낮고 부드럽지만, 주인이 들어줄 때까지 쉬지 않는다.”¹²⁾ 이런 취지에서 프로이트는 종교를 아무도 목격할 바 없는 달의 수확물에 비유하면서, 종교라는 가상을 포기할 필요성을 다음과 같은 비유로 웅변한다.

[종교적 가상을 버림으로써] 인간은 이 지구상에 작은 땅을 갖고 있는 정직한 농부로서 그 땅을 경작하여 그 수확으로 생계를 유지하는 법을 배우게 될 것이다. 다른 세상에 대한 기대를 버리고, 모든 해방된 에너지를 이 세상의 삶에 쏟음으로써, 모든 사람이 견딜만한 삶과 더 이상 아무도 억압하지 않는 문명을 이룩하는 데 성공할 것이다.¹³⁾

그런데 이와 같은 낙관적 전망은 본능 통제와 필요성과 동시에 이 통제의 필연적 불완전성을 강조하는 「*문명 속의 불만*」에서 바뀌는 것이 아닐까? 그렇지 않다. 종교는 유아기적 가상이 뿐 아니라 심지어 쾌락 원칙에 따른 일종의 ‘마취 상태’의 삶이다. 종교는 삶의 가치를 절하하며, 지성을 위협하고, 심리적 유아 상태를 고착시킨다. 아울러, 구원을 위한 황금률이 없음에도 종교는 동일한 방법을 모두에게 강요한다는 것 역시 덧붙여야 할 것이다. 이는 확실히 않은 사업에 모든 자본을 투자해버리는 무모함에 비견된다. 그래서 로망 롤랑이 종교적 욕구의 원천으로 지목한 “대양같은 느낌”(ozeanische Gefühl)¹⁴⁾은 프로이트가 보기에 우주와의 합일에 대한 신

9) G.W, 14, p.373: S.E 21, p.49.

10) 같은 곳.

11) 프로이트, 「가상의 미래」, 『*문명 속의 불만*』, p.209.

12) 같은 책, p.226. 그는 과학에 대한 이런 희망도 가상이 수 있음을 인정하면서도, 교정의 가능성을 종교와의 결정적 차이로 내세운다.

13) 같은 책, p.222.

14) G.W, 14, p.422.

비적 체험이 아니라 종교에서 위안을 얻으려는 최초의 시도이자 자아에 대한 외부 세계의 위협을 거부하는 방법, “비참한 지연작전”¹⁵⁾에 불과하다.

동일한 태도는 「문명 속의 불만」 이후, 1933년에 프로이트가 수행한 한 강의¹⁶⁾에서도 나타난다. 프로이트는 예술과 철학, 종교의 세 문명 형태— 그는 이를 각각 신경증과 망상증, 그리고 강박증에 비견한다— 가운데서도 종교를 과학에 대한 가장 심각한 적으로 간주하는데, 이는 종교가 대중에게 가장 큰 힘을 행사하기 때문이다. 종교는 (i) 세계의 생성에 대한 가르침을 통해 삶의 욕구를 충족시키고, (ii) 좋은 결말을 약속하면서 인생에 대한 불안을 잠재우고 위안을 주며, (iii) 계율을 통해 금지와 제한을 가한다. 이 세 기능 간의 관련은 창조주-신이란 작은 아이에게 나타났던 어마어마하게 큰 아버지의 모습이라는 점에서 찾을 수 있다. 아이는 (i) 세계 창조를 자기 자신의 생성과 똑같이 상상하고, (ii) 무력하며 외부 세계의 위협에 내맡겨진 아이를 보호해주었던 아버지의 상을 신에 대한 믿음을 통해 이어가며, (iii) 이 동일한 아버지가 보상과 처벌의 체계를 통해 가르쳤던 사회적 의무를 종교 속으로 투사한다. 그러나 종교가 가르치는 진리는 물론이고 종교가 주는 위안 역시 신뢰받을만한 것이 아니다. 그리고 종교가 강조하는 윤리적 명령은 필수불가결하지만, 만일 종교 자체가 소멸할 운명이라면, 종교적 신앙 때문에 그것을 준수하게 하는 것은 위협하다.

(2) 종교와 “정신성”의 진보

앞의 입장에 따르면 종교는 퇴행적이며, 이 점에서 일신교와 다신교, 나아가 종교와 미신 사이에 본질적 차이가 없다. 그러나 말년에 집필한 「인간 모세와 유일신교」에서 프로이트는 모세의 일신교 수립을 “정신성”(Geistigkeit)의 진보를 가능케 한 결정적 사건으로 평가한다. 종교는 유아기적 가상의 지지대에서 정신성 발달의 동력으로 격상되는 셈이다. 프로이트는 종교에 관한 입장을 바꾼 것일까? 그렇게 보기는 어렵다. 이 글이 중

15) 프로이트, 「문명 속의 불만」, 『문명 속의 불만』, p.245.

16) 프로이트, 『새로운 정신분석 강의』, 35강. 특히 pp.216-236을 참조하라.

교적 현상에서 도덕성의 기원을 찾는¹⁷⁾ 「토템과 터부」를 토대로 삼으며, 「토템과 터부」는 「가상의 미래」보다 훨씬 이전의 글이라는 점만 고려해도 그렇다. 그렇다면 우선 「토템과 터부」에서 도덕성의 형성이 어떻게 설명되는지를 살펴볼 필요가 있다.

「토템과 터부」에서 도덕성의 형성을 설명하는 요소로 크게 두 가지를 꼽을 수 있다. 하나는 **사유의 전능성(Allmacht der Gedanken)에 대한 믿음의 극복**이다. 사유의 전능성에 대한 믿음은 강박 신경증과 토테미즘에 공통적인 특성이다. 현실보다 정신적 현상을 과대평가하는 것은 다른 신경증에도 있지만, 특히 강박 신경증 환자는 사악한 생각을 한다는 것 자체를 그 생각의 성취로 오해하고 자신의 사악한 원망을 표현하는 것을 두려워한다. 이와 같은 「미신적」 경향은 원시인들에게서도 발견되는데, 인류의 세계관이 발전해가는 과정은 다름 아닌 관념의 전능성에 대한 믿음이 진화해가는 과정이기도 하다. 우선 전능성을 스스로에게 귀속시키는 애니미즘 단계가 있다. 그런 다음 이 전능성을 신에게 돌리는데, 이것이 종교적 단계이다. 그러나 여기서 전능성에 대한 믿음은 단지 자리를 옮길 뿐이다. 인간은 여전히 스스로가 바라는 바에 따라 갖가지 영향력을 발휘하여 신들을 좌지우지할 수 있는 권리를 보유하고 있다고 믿으며, 그런 한에서 종교적 단계는 애니미즘 단계와 유사하다. 전능성에 대한 믿음의 포기는 마지막 과학적 단계에 이르러서야 내다볼 수 있다. 이 단계에서야 인간은 자신이 얼마나 초라한 존재인가를 인정하고, 필연에 체념적으로 복종한다. 단, 여기서도 인간 정신이 지니는 힘에 대한 신뢰는 존속한다. 프로이트는 이를 전능성에 대한 원시적 신앙의 잔재로 본다.¹⁸⁾ 이와 같은 인류 정신의 발달 단계는 다음과 같은 개인 발달 단계와 일치한다. 애니미즘은 자기에의 단계, 종교적 단계는 부모와의 결합 욕구를 특징으로 하는 대상 발견의 단계, 과학적 단계는 쾌락 원칙을 포기하고 현실에 적응하면서 외부 세계에서 대상을 찾는 성숙 단계에 해당

17) “[...] 토테미즘을 인류 역사에서 종교가 최초로 발현되는 형식으로 간주하고 종교가 처음부터 사회적 규제 및 도덕적 의무와 연관되어 있었다는 것을 증명해보일 수 있다.” (프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.360: 번역은 수정, S.E., 23, p.83).

18) 프로이트, 「토템과 터부」, 『종교의 기원』, p.147을 참조하라.

한다. 「토텐과 터부」는 이 중 애니미즘 단계에서 종교적 단계로의 이행을 다룬다고 할 수 있다.

도덕성의 발생을 설명하는 또 하나의 요소는 터부 및 토텐 향연에서 표현되는 바, 아버지에 대한 **양가감정의 해소와 죄의식**이다. 터부는 죽은 조상에 대한 두려움을 담고 있으며, 이 두려움은 조상에 대해 후손들 자신이 갖는 증오와 사랑의 양가감정 가운데 한 축을 외부로 투사한 것이다. 앞서 말한 관념의 전능성에 대한 믿음은 여기서도 힘을 발휘하는데, 후손들은 “자기들이 지닌 것으로 믿던 관념의 전능성의 일부를 영에게 양도함으로써 행위의 자유 일부를 희생”하는 것이다.¹⁹⁾ 이와 같은 메커니즘은 아버지 살해 가설로 이어진다. 이 가설은 힘세고 질투심 많은 한 남자가 여자들을 독점하고 다른 남성들에게 여자들과의 성관계를 금지시킨 것이 족내혼 금지의 기원이라는 다윈(Charles Darwin)의 가설, 그리고 부친 살해에 대한 앳킨슨(J. J. Atkinson)의 가설과 토텐 향연에 관한 로버트슨 스미스(Robertson Smith)의 가설, 그리고 프로이트 자신과 페렌지(S. Ferenczi)가 어린 아이들에게서 발견한 동물 공포증을 바탕으로 한다. 이 가설을 도덕성의 발생 과정에 결부시키는 것 역시 양가감정이다. 아들들은 힘센 아버지에 맞서 동맹을 맺고 아버지를 살해하지만—숭배하는 토텐을 죽인 후 이 동물을 나눠먹으며 벌이는 토텐미즘의 축제는 이런 승리의 기억을 간직하고 있다— 이와 동시에 후회와 죄책감에 빠진다. 그들은 아버지에 대한 미움과 동시에, 그의 전능성에 대한 동경과 그에 대한 사랑의 양가감정을 가지고 있었기 때문이다. 결국 이 후회와 죄책감 때문에, 그러므로 사후적으로, 오직 사후적으로만, 아버지는 (힘센 ‘남자’에서) ‘아버지’로 인정되고 아들들은 살해 금지 명령에 도덕적으로 복종하게 된다.²⁰⁾

19) 같은 책, p.153.

20) 보르체-제이콥슨(Borch-Jacobsen, 1987)에 따르면, 여기서 아들들이 느끼는 불안이 사회적 불안이 아니라 “도덕적 불안”이라는 점에서, 그리고 내면화된 타자로서의 아버지라는 “내적 권위에 [...] 자기 스스로, 그리고 자율적인 방식으로 복종한다”는 점에서, “사회의 본질은 정치적이기에 앞서 윤리적”이다. 종교와 도덕이 외디푸스 콤플렉스라는 동일한 즐기에서 자라나오지만, 각각 투사(*projection*)와 투입(*introjection*)으로 구별된다는 리코프르의 논의도 같은 선상에 있다(Ricoeur, 1965, p.229).

「토템과 터부」의 이 모든 이야기가 신화적이라면, 이제 「인간 모세와 유일신교」는 이 신화를 토대로 삼아 역사적 종교, 특히 유대교의 형성 과정을 탐구한다. 프로이트는 유대교의 엄격한 도덕성을 「토템과 터부」에서 말한 바 있는 살해 이후 되돌아온 아버지의 형상을 통해 설명한다. 더 정확히 말하자면, 모세교는 (경탄의 대상이던) 아버지(곧 모세)에 대한 증오의 직접적 표현인 살해를 인정하지는 않는다.²¹⁾ 대신 증오 자체에 대한 커다란 죄의식이 살해에 뒤따르는 후회와 동일한 역할을 수행한다. 아버지 살해는 인정되는 대신 사고 행위를 통해 반복됨으로써 오히려 죄의식이 증대되고 그만큼 자기처벌의 필요성도 높아지는 것이다. 그래서 유대교는 원죄와 더불어 대속을 인정해버리는 ‘형제의 종교’이자 박애의 종교인 기독교보다도 더 엄격한 계율을 부과하고 더 높은 수준의 “정신성”을 유지하게 된다.

여기서 말하는 ‘정신성’이란 금욕할 수 있는 **도덕적 능력**인 동시에 추상적 사고를 수행할 수 있는 **지적 능력**이기도 하다. 두 능력은 어떤 의미에서 서로 평행적일까? 모세의 우상 숭배 금지는 한편으로, 감성적인 것에 대한 추상적 사고의 우위를 촉진한다. 이는 “물질적” 대상에 대해 거리를 두게 한다는 점에서 “정신성”을 고양시킨다. 다른 한편, 그것은 구체적이고 “직접적인” 대상에 대해 거리를 두게 한다. 이는 욕망의 즉각적 충족을 포기하게 한다는 점에서 역시 “정신성”을 고양시킨다. 그 결과 유대교는 신의 형상을 금지하는 종교에서 본능을 억제하는 종교로 발전한다. 그리고 “이 윤리적 요구의 진지함에 견주면 신에 대한 신앙의 요구조차도 부수적인 요구에 머무는 것 같아 보일 정도”²²⁾이다.

이로써 「가상의 미래」에 나타난 종교에 대한 부정적 평가(그 상관항으로서, 과학의 힘에 대한 신뢰)와 「인간 모세와 유일신교」에 나타난 일신교에 대한 긍정적 평가의 기준이 실은 동일하다는 사실이 드러난다. 「가상의 미래」에서 종교의 원천은 무력감이며, 종교의 본질은 이런 조건에서 아버지의 형상을 통해 상상적으로 원망을 성취하는 것이다. 프로이트는 이를 퇴행

21) 예루살미의 표현대로 “아버지는 되돌아왔지만 그를 살해한 기억은 되돌아오지 않았다.” (2009, p.115)

22) 프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.405.

으로 규정하고, 여기에다 “현실로의 교육”을 맞세운다. 그런데 이 현실 원칙을 대표하는 것은 과학이지만, 만일 “본능의 포기”에 역점을 두는 종교가 있다면, 종교 역시 과학과 같은 편에 있을 수 있다. 더구나 프로이트가 말하는 로고스나 “현실로의 교육”에서 핵심은 현실에 대한 적응이나 지식의 확장, 이를 통한 현실 통제력의 증대 자체보다는, 아나케의 수용과 본능의 포기라는 심리적 측면에 있지 않는가? 실제로 「가상의 미래」에서 두드러지는 종교와 과학의 대비는 「인간 모세와 유일신교」에서 우상을 숭배하는 종교와 일신교의 대비로 반복된다. 우상 숭배가 상상적인 것을 통한 본능의 즉각적 만족을 의미한다면, 일신교는 상상적 욕망 충족을 금지하는 법의 성격을 띠고 있는 것이다. 그 결과 일신교에서는 「토템과 터부」에서 말한 종교적 특징에 남아있던 애니미즘의 잔재, 곧 인간 자신이 바라는 바에 따라 갖가지 영향력을 발휘하여 신들을 좌지우지할 수 있는 권리를 보유한다는 믿음마저 사라진다. 이 점에서 일신교는 「토템과 터부」에서 말한 “종교적 단계”의 속성을 탈피하는 경향을 띤다. 나아가 프로이트는 「토템과 터부」에서 애니미즘 단계의 특징으로 간주했던 관념의 전능성에 대한 믿음에 다른 의미와 가치를 부여한다. 관념의 전능성에 대한 믿음은 더 이상 원시성의 징후가 아니라 오히려 언어 발달에 대한 자부심의 표현으로 취급되며, 이 발달이 지적 활동의 엄청난 진보를 주도했다고 평가되는 것이다. 즉 “관념, 기억, 추리 과정의 권위를 앞세운 정신성의 새로운 왕국이, 감각 기관의 직접적인 지각을 내용으로 하는 보다 저차원의 심적 활동과 대립”²³⁾하게 된다.

이렇게 볼 때 프로이트는 궁극적으로 두 부류의 종교를 고려하는 셈이다. 우상 숭배처럼 투사를 통한 원망(願望)의 **상상적 만족**을 핵심으로 하는 종교와, 일신교처럼 이런 **만족의 금지**를 핵심으로 하는 종교. 이 대당은 종교를 넘어 보다 일반적인 인간학적 의미를 가질 수 있는데, 우리는 이를 라캉이 말하는 상상계와 상징계의 대당에서 발견할 수 있다. 실제로 라캉은 일신교를 단지 여느 종교 형식들 중 하나가 아니라 주체 형성에서 에포케적 분할의 계기라고 할 정도로 중요성을 부여한다.²⁴⁾ 라캉에 따르면, 모세의

23) 같은 책, p.398.

십계명은 법의 구조와 관련하여, 따라서 이와 동시에 주체의 자리와 관련하여 특권적 성격을 갖는다. 상상계의 우상숭배적 쾌락을 포기하면서(곧 물자체인 존재를 상실하면서), 언어라는 상징적 질서의 지배를 수립한다는 점에서 말이다. 이로써 프로이트가 관념의 전능성에 대한 믿음을 평가할 때 보이는 모순²⁵⁾ 역시 해소된다. 곧 애니미즘의 단계에 특징적이며 종교적 단계에도 잔존하는 관념의 전능성에 대한 믿음은 상상계 특유의 거울 구조를 바탕으로 하는 반면, 종교적 단계와 과학적 단계에 특징적인 관념의 권위는 기표들의 연쇄로서의 상징계의 구조를 바탕으로 한다. 프로이트가 말하는 ‘본능의 포기’를 라캉은 기표들의 연쇄를 따라 이루어지는 욕망의 끊임없는 미끄러짐으로 재정식화하고 있는 셈이다. 그러니까 인간은 스스로가 타자의 욕망의 대상이 되기(상상적 동일시)를 포기하고, 이런 저런 욕망을 만족시키기보다 욕망의 미끄러짐 자체, 곧 욕망의 불만족 자체를 받아들임으로써, 타자에 대해 얼마간의 자율성을 확보하고 욕망의 주체가 되는 것이다.

결론적으로, 종교에 대한 프로이트의 평가는 분명 일의적이지 않다. 그러나 이는 프로이트의 비일관성보다는 종교 자체가 지닌 이중적 성격의 반영으로 볼 수 있다. 상상적 측면(인간 자신의 정념의 상상적 투사)과 상징적 측면(본능의 포기과 법에의 복종)이 그것이다. 전자는 문명에 저항하여 정신성의 성숙을 지연시키는 반면, 후자는 문명과 같은 편에서 정신성의 진보를 가져온다. 그런데 후자의 측면에 대한 프로이트의 평가 역시 일의적이지 않은데, 이는 문명 자체에 대한 그의 태도가 일의적이지 않기 때문이다. 특히 「문명 속의 불만」에서 그는 문명화의 불가피성과 동시에 그것이 가져오는 병리성에 주목한다. 이제 살펴볼 것은 종교의 병리성이며, 이 병리성의 미래와 관련된 프로이트의 비판론이다.

24) Lacan (1986), 6장, 14장을 참조하라. 이에 대한 좋은 논의로는 Renihard (1997), (2003)을 참조하라.

25) 앞의 p.142 주 18과 p.145의 논의를 참조하라.

3. 문명의 병리성과 종교

(1) 프로이트의 진화론적 낙관론과 「문명 속의 불만」의 비판론

앞서 언급한 「토텐과 터부」의 인류 발달 단계론에 따르면, 종교는 자기 애적 에니미즘 단계와 과학적 단계 사이의 중간 단계, 즉 부모에 대한 리비도적 의존 관계를 특징으로 하는 외디푸스 콤플렉스 형성 단계에 해당한다.²⁶⁾ 이 단계는 쾌락 원칙의 지배에서 현실 원칙의 지배로 넘어가는 과도기이다. 그러므로 종교 안에는 퇴행(가상의 유지)²⁷⁾과 성숙(유대교에서와 같은 본능의 포기)의 두 요소가 있으나, 시간의 흐름에 따라 후자가 전자를 점차 압도하리라고 생각할 수도 있을 것이다. 곧 종교는 **과거**에 본능을 포기하도록 함으로써 사회와 문명 형성에 지대한 역할을 했지만, 여전히 유아기적 가상에 머무르게 한다는 점에서 **미래**에는 소멸되어야 하며, 또한 소멸될 수 있다. 개인에게 유아기가 지나가듯이 말이다.

개인 심리와의 이런 유비에서 더 나아가 프로이트는 이 집단 심리적 체계의 실증적 근거를 진화론, 특히 헤켈(Ernst Heckel)의 계통발생론에서 가져온다. 즉 원초적 아버지의 살해처럼 조상들이 겪은 사건에 대한 기억은 이야기를 통한 소통이 아니라 유전을 통해 전수된다—그렇지 않다면 종교 현상이 지닌 강박성을 설명하지 못할 것이다.²⁸⁾ 다른 한편, 인류가 초기에 겪었던 양가성은 시간이 지날수록 현저하게 약화된다. 그 후까지 강박적 자책으로 괴로워하는 사람은 신경증 환자들뿐이다. “끊임없이 갈등과 터부를 재생시키고 있는 신경증 환자는 고대의 체질을 격세 유전의 유산으로 간직”하고 있는 것이다.²⁹⁾ 이와 같은 “심리적 라마르크주의”³⁰⁾는 「토텐과 터

26) “종교는 인류의 보편적인 강박 신경증일 것이다. 어린아이의 강박 신경증과 마찬가지로, 종교는 오이디푸스 콤플렉스, 즉 아버지와 관계에서 생겨났다.” (「가상의 미래」, 『문명 속의 불만』, p.214)

27) 다음과 같은 점 역시 덧붙일 수 있을 것이다. “도덕적 권위의 이상화된 원천의 실체화 (hypostatization)는 행위 코드에 상대적으로 안정적인 준거를 부여하지만, 문화적으로 한정된 특수한 규범에 고착되게끔 유도한다.” (DiCenso, 1999, p.33)

28) 프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.384.

29) 프로이트, 「토텐과 터부」, 『종교의 기원』, p.120.

부」나 「인간 모세와 유일신교」에서 프로이트가 보이는 부친 살해의 “역사적 사건”에 대한 실증주의적 집착 역시 해명해준다. 곧 프로이트는 부친 살해에³¹⁾ ‘심리적 현실’(psychical reality)이라는 개념을 적용하는 대신, 그것을 역사적인 것으로 이해하고,³²⁾ 따라서 인류 역사의 어느 순간 본능의 포기를 가져왔을 어떤 결정적 사건을 상정한다.³³⁾ 이는 기억이 유전을 통해 전달된다면 기억 흔적에 상응하는 원초적 사건이 있어야 하기 때문이다. 그런데, 프로이트 자신도 알고 있었지만,³⁴⁾ 그의 심리적 라마르크주의는 획득 형질이 유전되지 않는다는 진화론의 발견과 양립할 수 없다.

이와 반대로 「문명 속의 불만」은 비관적 전망을 내보이며, 이 점에서 「가상의 미래」는 물론이고 「토텐과 터부」 및 「인간 모세와 유일신교」와 대조를 이룬다. 이는 문명 자체에 대한 입장과 연계되어 있다. 앞서 보았듯 뒤의 세 글에서 프로이트는 종교를 부정적으로 보기도 하고 긍정적으로 보기도 하지만, 전반적으로 문명의 편에 선다. 반면, 제목 자체에서 시사되듯 「문명 속의 불만」에 나타난 그의 입장은 문명 비판에 가깝다. 단, 동시대에 나온 슈펜글러(Oswald Spengler)의 『서구의 몰락』(1918-22)과 달리, 이 책

30) 이는 예루살미(2009, p.100)의 표현이다. 그에 따르면, 프로이트는 라마르크가 심한 과학적 공격을 당하고 있음을 알고 있었을 뿐 아니라 에니스트 존스가 이 황당한 부분을 「인간 모세와 유일신교」에서 삭제하라고 간절히 호소했음에도 고집을 꺾지 않았다. 예루살미는 프로이트의 유대적 정체성이 그의 라마르크주의 선호에 일정 역할을 했으리라 본다. 즉 유대인의 과거가 당대 유대인에게 주는 엄청난 중압감, 중력적인 장력은 결국 유전적으로 전해진 것이 아니냐고 생각하게 된 것이다. 이에 대해서는 예루살미(2009), pp.102-103을 참조하라.

31) “우리는 단 하나의 위대한(großen) 신이 오늘날 존재한다는 것은 믿지 않지만, 태고적에는 그 당시로는 아주 커다랗게(übergroß) 보일 수밖에 없었고 뒷날 인류의 기억 속에서 신으로 드높여져 되돌아온 단 하나의 인물(Person)이 있었다는 것은 믿는다.” (프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.418: 번역은 수정, G.W, 16, p.238: S.E, p.129)

32) 물론 그는 이를 “물질적 진실”이 아니라 다만 “역사적 진실”로 이해한다. 즉 원초적 아버지와 그에 대한 살해의 기억은 분명 존재하지만, 이는 왜곡된 형태 하에서이다.

33) 리콤폴르는 이를 “사실주의적 고고학”(une archéologie réaliste)이라 칭한다. 그러면서 그는 “과학적 문서로 고려할 때 「토텐과 터부」는 분석자의 환상이 피분석자의 환상에 조응하는 광범위한 악순환에 불과하다”라고 평가하는 한편, 그것을 “과학으로서의 과학적 신화”로 옹호하는 것이 아니라 “신화로서 해석”할 것을 제안한다(Ricœur, 1965, p.206).

34) 프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.382.

은 ‘문명의 쇠퇴’(decadence) 담론 및 그것이 함축하는 유기체주의와 무관하며, 또한 문명 비판이나 자연 회귀를 옹호하는 담론과도 무관하다. 이 글은 문명의 불가피성과 동시에 문명에 대한 불만(Unbehagen)에 대해 말하고 있다. 문명이 가져다주는 불행(Unglück)보다는 문명 안에서 느끼는 어떤 불편함에 대해 이야기하고 있으며, 이 불만은 다름 아닌 **죽음 본능**과 연관되어 있다. 이로써 프로이트는 이데올로기적인 문명 담론에서 벗어나고, ‘건강’이나 ‘쇠퇴’라는 유기체적 주제와도 결별한다. 그러므로 다른 글들에서는 “본능 포기”를 성숙의 지표로 삼고 그것을 옹호했다면, 이 글에서는 본능 포기가 낳는 문명에 대한 적개심이, 그리고 이 적개심의 해소불가능성이 강조된다. 이런 구도에서 종교는 이제 문명에 저항하는 측면 때문보다는 문명의 일부로서 비판받게 된다. 라캉식으로 말하자면, 법을 대면하는 일신교로서의 종교가 상상계에서의 자아와 타자의 융합적(fusional) 관계를 차단하여 욕망을 정상화시키는 역할을 한다면, 여기서는 다시 이 상징계가 가져오는 비-정상화가 문제시 되는 셈이다. 종교가 인류의 집단적 강박 신경증이라는 프로이트의 병리적 규정을 이제 바로 이 맥락에서 살펴보아야 한다.

(2) 집단적 강박 신경증으로서의 종교

종교의 병리성은 종교가 집단적인 강박 신경증이라는 테제로 요약된다. 종교적 실천의 이런 강박적 특성은 사실 프로이트가 종교 현상에서 제일 처음 주목했던 측면이기도 하다. 「강박 행동과 종교 행위」(Zwanshandlungen und Religionsübungen) (1907)라는 짧은 논문에서 프로이트는 신경증 환자들이 보이는 개인의 강박증을 종교의 회화화로, 종교를 인류의 집단적인 강박 신경증으로 부른다.

우선 강박 신경증이란 외관상 무의미해 보이는 세부 절차나 의례적 행위들을 강박적으로 준수하려는 노력을 가리킨다. 가령 신경증 환자의 “수면 의례”에서, 의자가 일정한 자리에 가 있어야 하고, 침대 깃이 완전무결하게 바로잡혀 있어야 하는 따위가 그렇다. 이는 어떤 행위를 금지한 후, 금지된

행위만 의식에 남고 억압 동기는 망각되나, 억압된 욕망은 계속해서 압력을 행사하기 때문에 일어난다. 그러므로 강박 행위는 행위의 의미에 대한 무지를 조건으로 한다. 의식에 떠오르고자 위협하는 무의식적 동기들을 방어하는 동시에 그것들의 우회적 표현에 이바지해야 하기 때문이다. 요컨대 강박 신경증은 특정 행위(의례)를 준수하고자 한다는 뜻에서 행위에 대한 충동이며, 하지만 이를 통해 다른 행위를 금지하고자 한다는 뜻에서 억압이고, 또한 이 후자의 행위를 상징적 대체물을 통해 우회적으로 존속시킨다는 뜻에서 타협형성물이다.

종교 의례는 현전하는 본능들의 활성화를 포기하면서 그것을 대체하는 상징적 행위에 이유를 모른 채 집착한다는 점에서 강박 신경증과 유사하다. 그리고 이 유사성에 의거하여 프로이트는 신경증을 “개인적 종교성”(eine individuelle Religiosität)으로, 종교를 인류의 “보편적 강박 신경증”(eine universelle Zwangneurose)³⁵⁾으로 부른다. 차이점은 다만 이 본능들의 본성에 있다. 신경증의 경우 성적 본능이 포기되는 반면, 종교의 경우에는 주로 이기주의적 원천을 가진 것들이 포기된다. 이 점에서 보면 종교 의례의 물신적 성격, 곧 “사소한 종교 관습의 사소한 의례들이 본질적인 것이 되면서 그 기저의 사유들을 옆으로 밀어내어 버리는 것”³⁶⁾은 종교에 우연적으로 생겨날 수 있는 병폐가 아니라 본질적인 요소이다.

그렇다면 종교적 강박의 원인은 무엇일까? 「토텐과 터부」에서 그것은 죽은 아버지의 회귀라는 신화적 가설로 설명되었다. 「문명 속의 불만」에서 그것은 이제 메타-심리학적인 초자아 이론으로 다듬어진다. 초자아의 전신(前身)은 물론 아버지와 같은 권위자이다. 권위자는 자아의 욕망을 포기하게 하기 때문에 증오의 대상이지만, 그를 보호해주는 자로서 사랑의 대상이며, 이 사랑 상실의 두려움 때문에 자아는 본능 만족을 단념한다. 그런데 초자아는 단지 본능 만족의 단념만을 요구하는 것이 아니라 나아가 자기 징벌까지 요구한다. 왜 그럴까? 이는 「쾌락 원칙을 넘어」에서 정식화된 죽음 본능(혹은 공격 본능)³⁷⁾을 통해 설명된다. 그러니까 자기 징벌의 요구는 포기

35) G.W, 7, p.139: S.E, 9, p.126-127.

36) 프로이트, 「강박 행동과 종교 행위」, 『종교의 기원』, p.21. [번역은 다소 수정]

된 공격 본능이 그냥 사라지지 않고 초자아에 의해 자아로 향하기 때문에 생겨난다. 그 결과 본능 만족을 단념할수록 초자아의 요구가 더 엄격해지는 역설적 상황에 이른다. 이렇게 해서 「토템과 터부」에서 말한 아버지 살해의 필연성은 단순한 외디푸스 콤플렉스의 산물 이상의 것이 된다.

이제 “네 이웃을 네 몸처럼 사랑하라”는 기독교의 도덕적 명령 자체가 죽음 본능에 대한 대응으로 해석된다. 이 명령은 문명이 요구하는 본능 만족 포기의 가장 대표적인 형태이다.³⁸⁾ 프로이트가 보기에 이 명령은 부당하다. 모든 이웃이 다 사랑받을만하지도 않고, 또 그렇게 하는 것이 바람직하지도 않다. 문명은 과연 무엇 때문에 한 쌍의 부부나 가족에서 더 나아가 네 이웃을 사랑하라는 명령을 내리는 것일까?

이는 쾌락 원칙의 우회인 현실 원칙의 결과일 수도 있다. 이 명령을 통해 인간은 첫째, 사랑받는 것보다 사랑하는 것을 더 중시함으로써, 사랑하는 대상의 태도로부터 자신을 독립시키고, 둘째, 한 대상이 아니라 모든 사람을 똑같이 사랑함으로써 대상 상실의 고통으로부터 자기를 보호하며, 셋째, 성본능을 “목적 달성이 금지된” 본능으로 바꿈으로써 성애의 불확실성과 좌절을 피한다. 그러나 문명이 이 명령을 중시하는 가장 근본적인 이유는 이웃이 내 공격 본능을 자극하는 존재이기 때문이다.

그러나 종교는 공격 본능을 해소시키지 못하며, 이 점에서 문명 속의 불만에 대한 출구일 수 없다. 「문명 속의 불만」에서 프로이트가 종교를 ‘가

37) 죽음 본능은 통상「쾌락 원칙을 넘어」에서 처음으로 발견되었다고 간주된다. 하지만 엄밀한 의미의 쾌락 원칙에 죽음 본능이 이미 함축되어 있다고 보고 이 텍스트에서 단지 처음으로 명시화된 것뿐이라고 볼 수도 있다. 그래서 리코르(1965)는 “쾌락 원칙 너머에는 단지 [죽음 본능이 아니라] 에로스가 있을 뿐”(p.313)이라고 말한다. 에로스는 “결함을 원하지만 또한 관성의 평화를 뒤흔들어 놓기” 때문이다(p.316). 이런 입장을 대표하는 것으로는 Schneider (1980)를, 그리고 쾌락 원칙(혹은 항상성 원칙)의 다양한 의미에 대해서는 Laplanche et Pontalis (1967), p.325-327을 참조하라. 이 문제는 우리 논의와 결정적 관련은 없기에 미결정으로 남겨두어도 무방하리라 생각한다. 「가상의 미래」(1927)와 「문명 속의 불만」(1930) 둘 다 「쾌락 원칙을 넘어」(1920) 이후의 텍스트이고, 따라서 죽음 본능에 대한 새로운 고려가 종교나 문명에 대한 태도 자체에 영향을 미치지지는 않았다고 볼 수 있기 때문이다.

38) “어느 윤리적 견해[...]에 따르면, 인류와 세상에 대한 이 보편적 사랑은 인간이 도달할 수 있는 최고의 경지를 나타낸다.”(프로이트, 「문명 속의 불만」, 『문명 속의 불만』, p.278)

상'보다는 '망상' 쪽에 더 가깝게 위치시키는 것,³⁹⁾ 그리고 '가상'의 대표적 형식으로 예술을 들면서, 양자를 구별하는 것도 이 때문이다. '가상'으로서의 예술은 공격 본능을 단순히 억압하거나 다른 방향으로 돌리지 않고 다른 것으로의 **승화**라는 방식을 통해 해소한다.⁴⁰⁾ "이 방법을 채택한 사람은 가상에서 만족을 얻고 그것이 가상임을 인식하지만, 가상과 현실 사이의 괴리가 즐거움을 방해하지는 않는다."⁴¹⁾ 가상은 상상력의 세계에 속해 있으며 따라서 현실성 검증의 요구에서 특별히 면제되어 있기 때문이다. 반면 종교는 "현실을 망상에 따라 개조하여 행복을 확실히 손에 넣고, 고통으로부터 보호받기 위해 상당수의 사람들이 공동으로 노력하는 [...] 집단 망상"⁴²⁾이다. 소수에 한정된 예술이나 과학과는 달리, 종교는 집단 망상을 통해 "많은 사람들을 신경증에서 구제하는 데 성공하지만, 그 이상의 성공은 거의 거두지 못한다."⁴³⁾ 그렇다면 종교가 본능 방출의 통로 역할을 하기란 아예 불가능한가?

(3) 에로스를 통한 공동체적 결속과 종교

프로이트에 따르면 종교 역시 승화까지는 아니라도 본능 방출의 통로가 될 수 있다. 단, 이는 종교만의 특유한 형식에 힘입어서라기보다는 문명 안에서 공격 본능이 취할 수 있는 일반적 경로를 따라서이다. 공격 본능은 내부로 향하여 **신경증**을 낳을 수도 있지만, 외부로 향하여 집단 간의 **반목**이

39) "현실을 망상에 따라 개조하여 행복을 확실히 손에 넣고, 고통으로부터 보호받기 위해 상당수의 사람들이 공동으로 노력하는 경우는 특별한 중요성을 갖는다. 인류의 종교들은 바로 이런 부류의 집단 망상으로 분류되어야 한다. 말할 나위도 없는 일이지만, 하나의 망상을 공유하는 사람들은 그것을 망상으로 인식하지 못한다. (같은 책, p.254); "종교가 채택하는 방법은 삶의 가치를 끌어내리고 현실 세계의 그림을 망상으로 왜곡시키는데, 이것은 본질적으로 지성에 대한 위협을 의미한다." (같은 책, p.259)

40) 이와 같은 본능 승화는 "예술가가 작품을 창작하면서 자신의 공상을 구체화할 때, 또는 과학자가 문제를 풀거나 진리를 발견했을 때 느끼는 기쁨"에서 발견되며, 이 경우 "운명도 인간에게 거의 해를 끼치지 못한다". (같은 책, p.252)

41) 같은 곳.

42) 같은 책, p.254.

43) 같은 책, p.259.

나 전쟁으로 표현될 수도 있다.⁴⁴⁾ 프로이트는 후자를 통한 공격 본능의 배출이 극단적인 신경증보다 (더 낫다고 말할 수는 없어도) 적어도 덜 해롭다고 여기는 듯하다.⁴⁵⁾ 그 이유는 외부로 향하는 공격 본능이 에로스와 연대하여 나타나며, 에로스는 적어도 한 집단 안에 있는 사람들 사이에서만은 리비도적 결속을 가능케 하기 때문이다. 「집단 심리학과 자아분석」에서 프로이트는 지도자(혹은 이를 대체하는 자아이상)에 대한 사랑을 매개로 군중 안에서 개인들 간의 수평적 연대가 어떻게 이루어지는지를 보여주었다. 종교가 가능케 하는 연결은 바로 이런 연결이며, 이런 점에서 종교 공동체는 여느 사회적 집단과 다를 바 없다.

그렇다면 “네 이웃을 네 몸처럼 사랑하라”라는 가르침은 어떻게 되는가? 앞서 보았듯 그것은 보편적인 박애의 명령이 아닌가? 그러나 이것은 기독교의 전유물도 아니고(프로이트에 따르면, 그것은 기독교 이전부터 있었던 것이다), 기독교가 이 명령을 준수하는 것도 아니다. 더욱이 기독교에서도 공격 본능과 에로스의 결합은 어김없이 나타난다. “사도 바울이 인류의 보편적 사랑을 기독교 공동체의 토대로 삼은 이상, 기독교도들이 기독교 공동체 밖에 남아있는 사람들을 극단적으로 배척하게 된 것은 필연적인 결과였

44) “과파적 충동이 에로스적 본능이나 이념적 본능과 뒤섞이면, 그 충동을 더 쉽게 만족시킬 수 있습니다. 과거의 만행에 대한 글을 읽어보면, 이념적 동기는 과파적 욕망에 대한 핑계에 불과했던 것처럼 보일 때가 있습니다.” 프로이트, 「왜 전쟁인가?」, 『문명 속의 불만』, p.347.

프로이트의 사회심리학을 체계적으로 잘 다룬 엔리케즈(Enriquez, 1983)의 다음과 같은 표현은 이를 적절하게 표현하고 있다. 곧 한 집단의 결속을 위해서는 “사랑으론 충분치 않으며, **중요** 역시 있어야 한다. 외부로 돌려진 파괴 본능으로서의 죽음 본능의 일부인 바로 그 중요 말이다. 따라서 한 조직이 존재하고 지속되기 위해서는 스스로 적을 만들어낼 필요가 있다. 집단이 전쟁을 수행할 외부의 적과, 희생양이라는 전통적 형태 혹은 공공연하거나 잠재적인 내전의 형태 하에 존재하는 내부의 적. **모든 집단은 일 반화된 전쟁의 장에서만 실존한다.**” (p.95, 강조는 원문).

45) “이 공격 본능을 인간이 단념하는 것은 쉽지 않다. [...] 비교적 작은 문화 집단은 침입자에게 적개심을 발산하는 형태로 이 본능의 배출구를 제공하는데, 그 이점은 결코 알 볼 수 없다. 공격 본능을 발산할 수 있는 대상이 남아 있는 한, 상대방의 사람들을 사랑으로 단결시키는 것은 그리 어렵지 않다. 인접한 공동체끼리 반복하는 것은 공격적 성향을 비교적 해롭지 않고 편리하게 만족시키는 방법이고 그 덕분에 공동체 구성원들이 더 쉽게 단결할 수 있다[...]” 프로이트, 「문명 속의 불만」, 『문명 속의 불만』, p.292-293.

다.”⁴⁶⁾ 보편성을 표방하는 기독교조차 그 종교 바깥의 사람들을 제외하는 배타적 사랑을 통해 유지된다면, 하물며 선민의식을 핵으로 하는 유대교는 더 말할 나위 없다. 물론 앞서 보았듯이 모세는 “고도로 정신화한 신 관념”을 가르쳤다. 세계를 포괄하는 유일한 신, 전능한 동시에 만물을 사랑하는 신, 모든 의례나 마술을 혐오하고 진리와 정의를 인간의 최고 목표로 삼은 신의 관념 말이다. 그래서 예언자들도 신이 “제사와 의례를 싫어하고 오로지 믿음과, 진리와 정의로운 삶(마아트)만을 요구한다고 설교”⁴⁷⁾했다. 그러나 유대교를 유지시킨 힘은 위대한 신에 의해 선택된 위대한 민족이라는 **선민의식**이며, 그들을 다른 민족과 **구별시키는 의례들**이다..

여기서 프로이트는 유대인들의 공격 본능은 일체 언급하지 않고 오히려 그들의 “정신적 노력”이 “야만성과 폭력으로 기울어지는 경향을 억제하는데 큰 힘이 되었다”고 말한다. 공격 본능은 오로지 타민족 편에서만 방출되는 것처럼 기술된다. 그러니 전 세계에 흩어진 유대인들은 거주 국가에서 타민족의 공격 본능을 배출할 통로를 주었다는 점에서 인류역사에 큰 이바지를 한 셈이다.⁴⁸⁾ 그렇다면, 유대인들 자신의 공격 본능은 어떻게 되었을까? 우리는 여기서 일신교로서의 유대교가 강제하는 고도의 정신성 외에도, 이를 받아들이면서도 신경증을 피해갈 수 있게 하는 **에로스의 힘**에 주목해야한다. 프로이트는 유대교의 모세를 통해 한 집단의 구성원이 일방적으로 본능을 포기하기만 하는 것이 아니라 어떻게 더 깊은 만족을 얻는지를 본 것이다.⁴⁹⁾ 그토록 건디기 힘든 “고도로 정신적인(Vergeistigte) 종교”⁵⁰⁾가 고수될 수 있었던 것은 위대한 아버지에 의해 선택되었다는 관념이 주는 쾌락, 즉 선민사상을 통한 **자아의 만족**이 동반되기 때문이다. 물론 모세는 유일하고 보편적인 신의 관념을 가르쳤다. 그러나 그는 또한 “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”라는 거의 불가능하고 효력이 미미한 사랑이 아니라

46) 같은 책, p.293.

47) 프로이트, 「인간 모세와 유일신교」, 『종교의 기원』, p.318.

48) 프로이트가 여기서 그 자신이 견지해왔던 유대인에 대한 거리를 더 이상 유지하지 못하고 편파적인 입장을 취하는 것 아니냐는 문제는 여기서 다루지 않겠다.

49) 이것이 승화인지의 여부는 논외로 하겠다. 자아 이상의 형성과 본능의 승화 사이의 구별에 대해서는 「나르시시즘 서론」, 『정신분석학의 근본 개념』, p.75를 참조하라.

50) 같은 책, p.313.

“인간 모세”라는 자아이상을 축으로 강력한 에로스를 통한 결합을 실현시켰다. 동류 인간에 대한 관계는 바로 이런 이상에 대한 사랑을 매개로 엮여 지기 때문에 자아이상에 대한 사랑이 이웃 사랑의 강력한 동력으로 작용할 수 있는 것이다.

이렇게 볼 때 프로이트에게 모세의 유대교는 단지 하나의 **역사적** 종교만은 아니었고 또한 하나의 **종교**만도 아니었다. 이 사례의 사회 심리적 보편성과 현재성은 「문명 속의 불만」에 시사된 프로이트의 미국 사회 비판에 암시되어 있다. 프로이트는 문명이 극복할 수 없는 ‘본질적’ 장애로 두 가지를 든다. 그 중 하나는 앞에서 말해 온 대로 본능 포기에서 생겨나는 불만이다. 다른 하나는 “**집단의 심리적 빈곤**”인데, 이는 “사회의 유대가 주로 구성원들 사이의 동일시로 이루어져 있고 지도자들은 집단 형성에서 마땅히 가져야 할 중요성을 얻지 못할 경우”⁵¹⁾를 가리킨다. 그러면서 프로이트는 이 점을 당시 미국의 문명 상태의 문제점으로 암시한다. 아마도 본능이 심하게 제한되면서도, 강력한 동일시 모델을 통해 이 제한이 상쇄되지 않기 때문에 일어나는 신경증을 가리키는 듯하다. 실제로 「집단 심리학과 자아 분석」에서는 신경증과 (동일시 모델을 통한) 집단 형성의 대당을 분명하게 언급하고 있다.

집단 형성이라는 강력한 자극이 주어지면 신경증은 줄어들고, 어쨌든 일시적으로는 신경증이 사라지는 것처럼 보인다. 신경증과 집단 형성 사이의 이 대립 관계를 이용하여 신경증을 치료하려는 시도도 이루어졌다. 오늘날 문명 세계에서 종교적 환상이 사라진 것을 아쉬워하지 않는 사람들도 종교적 환상이 효력을 발휘하고 있을 때는 그 환상에 묶여 있는 사람들을 신경증의 위협에서 강력하게 지켜주었다.⁵²⁾

이는 프로이트가 개인의 신경증에서 종교성을, 집단의 종교성에서 신경증을 발견하면서 줄곧 말해 온 바와 일치한다. 즉 종교는 집단적인 강박 신경증이지만 그 안에서 각자는 개인의 신경증은 면할 수 있다는 것이다. 문제

51) 프로이트, 「문명 속의 불만」, 『문명 속의 불만』, p.294.

52) 프로이트, 「집단 심리학과 자아분석」, 『문명 속의 불만』, p.176-177.

는 종교가 가져왔던 이 효력은 이미 과거의 것이 되었으나, 그렇다고 해서 종교를 통해 가장 강력하게 표상되었던 **아버지 형상**의 필요성이 사라지는 것은 아니라는 점이다. 실제로 모세의 의미는 “예언자”라는 종교적 인물보다는 강력한 권위를 가진 인간, “위대한 인간”에서 찾을 수 있다. 이런 모세의 형상은 「집단 심리학과 자아 분석」에서 말한 바로 그 지도자의 형상과 겹쳐진다. 이런 인물을 둘러싼 사랑은 죽음 본능이 대표하는 바, 최저의 긴장을 향한 관성 원리를 거슬러 사람들을 깨워낼 수 있는 대안적 통로이다.⁵³⁾ 이 점에서 프로이트는 형제애를 바탕으로 한 기독교보다는 강력한 아버지의 형상을 바탕으로 한 유대교야말로 사회적 연대의 표본이라고 보는 듯하다.

하지만 에로스는 죽음 본능과 병행한다는 사실 역시 잊지 말아야 한다. 그래서 동포들 간의 내적 연대는 흔히 대외적인 적개심을 자양분으로 삼는다. 이미 「가상의 미래」에서 프로이트는 문화적 이상을 문명의 자산에 포함시키면서, 이런 이중성을 지적한 바 있다.⁵⁴⁾ 문화적 이상이 주는 자기애적 만족은 그 문명 내부에 존재하는 적개심을 억제하지만, 이 만족감을 완전한 것으로 만들기 위해 다른 문명과의 비교를 요구하고 다른 문명을 업신여길 권리를 주장하게 된다. 물론 프로이트에 따르면 이 이중성은 종교 공동체만이 아니라 문명 공동체 일반에 보편적으로 적용되는 속성이다.

4. 결 론

종교를 중심으로 문명의 미래를 다루는 「가상의 미래」에서 프로이트는 종교에 대해 정신분석학자로서 어울리지 않을 만큼 부정적이고 환원론적인 입장을 보이는 것 같다. 그러나 프로이트의 성찰에서 종교는 서로 환원 불가능한 다양한 측면들을 담고 있으며, 이 측면들은 종교를 넘어 인간 삶

53) 다만 이런 종교적 모델에서 아버지는 언제나 비현전적인 방식으로, 즉 ‘죽은’ 아버지로서 사후적으로만 권위를 행사할 수 있으며, 다른 세속적 권위에 비해 이 권위가 갖는 영속성도 바로 이 비현전성에 있다고 할 수 있다.

54) 프로이트, 「가상의 미래」, 『문명 속의 불만』, p.

일반의 보편적 구조를 밝혀준다. 우선, 종교 속에서 인간은 상상적 타자에 전능성의 관념을 투사하여 욕망을 상상적으로 만족시키고 여전히 쾌락 원칙을 따른다. 이 점에서 종교는 퇴행적이다. 하지만 둘째, 모세의 유대교가 그렇듯, 종교는 또한 법 혹은 상징계의 신을 통해 본능 포기를 명하고, 그럼으로써 지성과 도덕성 모두를 의미하는 정신성의 진보를 가져오기도 한다. 마지막으로, 인간 모세의 형상에서 우리는 종교가 자아이상을 제공하고 이에 대한 사랑을 매개로 집단 구성원들을 연결하는 보다 적극적 측면을 찾아볼 수 있다. 단, 이런 연결은 모든 인간 집단에 해당되는 보편적 특성으로 종교만의 고유한 기능으로 보기 어렵다. 또한 에로스는 공격 본능이 발현될 기회이기도 하다는 점에서 그것을 종교의 긍정적 기능으로만 보기도 어렵다.

그러므로 프로이트에게 종교란 해소되어야 할 한 문명 형식 이상이며, 심지어 인류의 집단 심리학(만일 그런 게 있다면)의 외연 전체와 겹치는 듯 보인다. 그렇다면 문명의 여러 형태 가운데 종교는 왜 이런 특권적 성격을 띠을까? 이에 답하기 위해서는 개인 심리 자체의 사회적 성격을 더욱 강조하면서 종교를 집단 심리학보다는 인간 욕망의 보편적 구조에 대한 탐구로 포괄하는 라캉의 논의를 참조하여 연구해볼 필요가 있을 것이다.

참고 문헌

- 이경제 (2007). 『프로이트와 종교를 말한다』, 서울: 집문당.
- 김균진 (2007). 「프로이트의 심리분석적 무신론에 대한 신학적 성찰」, 『신학논단』47집: 73-118.
- 예루살미, 요세프 하임 (2009). 『프로이트와 모세: 유대교, 기독교, 반 유대주의 정신분석』, 이종인 옮김. 서울: 즐거운 상상. [Yeroshalmi, Yosef Hayim, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, 1991]
- Freud, Sigmund. 영어 번역본 (1959). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. from the German under General editorship of James Strachey in collaboration with Anne Freud, London: Hogarth Press and The Institute of psycho-analysis. [SE로 표기]
- _____. (1977). *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*, Anna Freud (ed.), Marie Bonaparte (collab.), Frankfurt am Main, S. Fischer, 1977, 18 vols. [GW로 표기]
- _____. 한글 전집 번역본 (2003). 열린 책들, 1-15권 [이하 열린 책들]
- 프로이트(Freud, Sigmund). (1901). 『일상생활의 정신 병리학』, 이한우 옮김, 열린 책들, 5.
- _____. (1913). 「강박 행동과 종교 행위」, 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린 책들13. [G.W 7/ S.E 9]
- _____. (1913). 「토템과 터부」, 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린 책들 13. [G.W 9/ S.E 13]
- _____. (1920). 「쾌락 원칙을 넘어서」, 『정신분석학의 근본 개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린 책들 11.
- _____. (1921). 「집단 심리학과 자아 분석」, 『문명 속의 불만』, 김석희 옮김, 열린 책들 12. [G.W 13/ S.E 18]

- _____. (1921). 『자아와 이드』, 『정신분석학의 근본 개념』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린 책들 11.
- _____. (1927). 『환상의 미래』[“가상의 미래”로 옮김], 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린 책들 13. [G.W 14/ S.E 21]
- _____. (1930). 『문명 속의 불만』, 『문명 속의 불만』, 김석희 옮김, 열린 책들 12. [G.W 14/ S.E 21]
- _____. (1933). 『왜 전쟁인가?』, 『문명 속의 불만』, 김석희 옮김, 열린 책들 12. [G.W 16/ S.E 22]
- _____. (1933). 『새로운 정신분석 강의』, 임홍빈, 임혜경 옮김, 열린 책들 2.
- _____. (1939). 『인간 모세와 유일신교』, 『종교의 기원』, 이윤기 옮김, 열린 책들 13. [G.W 16/ S.E 23]
- Assoun, P-L. (2008). *Freud et les sciences sociales, Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris: Armand Colin.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. (1989). “Le sujet freudien, du politique à l'éthique,” *Après le sujet qui vient, Cahiers Confrontation*, 20: 53-72.
- Deigh, John. (1991). “Freud's later theory of civilization: Changes and implications,” *The Cambridge Companion to Freud*, ed. by Jerome Neu, Cambridge: Cambridge University Press, pp.287-308.
- DiCenso, James J. (1999). *The Other Freud. Religion, culture and psychoanalysis*, London & New York: Routledge.
- _____. (2007). “Kant, Freud, and the ethical critique of religion,” *International Journal of Philosophy of Religion* 61:161-179.
- Enriquez, Eugène (1983). *De la horde à l'Etat, Essai de psychanalyse du lien social*, Paris: Gallimard.

- Küng, Hans. (1979). *Freud and the Problem of God*, New Haven: Yale University of Press.
- Lacan, Jacques. (1986). *L'Ethique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Laplanche et Pontalis. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF.
- Reinhard, Kenneth. (1997). "Freud, My Neighbor." *American Imago* 54, 2: 165-195.
- _____ & Reinhard, Julia Lupton (2003). "The Subject of Religion: Lacan and the Ten Commandments." *Diacritics* 33, 2: 71-97.
- Rempel, M-H. (1997). "Understanding Freud's Philosophy of Religion," *Canadian Journal of Psychoanalysis* 5, 2: 215-240.
- Ricœur, Paul. (1965). *De l'interprétation. essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- Schneider, Monique. (1980). *Freud et le plaisir*, Paris: Denoel.

ABSTRACT

Freud and Religion: The Imaginary, the Law, and Eros

Kim, Eun-Ju

Freud's approach to religion is known to be similar to that of Enlightenment thinkers. Indeed, although he recognizes the psychological value of the religious 'illusion', he considers it to be a simple obstacle to the ethical maturation of humanity as well as to the progress of civilization, as is clearly expressed in *The Future of an Illusion*. It appears, however, that this stance conflicts with Freud's own ideas at least in two respects. On the one hand, it is deprecatory of the role of religious ideas Freud himself highlights in the genesis of morality and society. It appears, on the other hand, to be too optimistic to be consistent with his insistence on "the discontents in civilization." I argue that the apparent discrepancy is due not so much to a change or an inconsistency in Freud's theory as to the different aspects of religion itself, which can be classified into the imaginary, the symbolic and Eros. These different aspects of religion represent various forms through which perpetual tension between civilization and human instincts is somewhat relieved but only in an incomplete way.

Keywords: religion, illusion, civilization, morality, spirituality, obsessional neurosis, aggressive instinct, Eros

