

서구 존재론사Ⅱ : 플라톤에서 베르그송까지

※본 자료는 출간예정 자료이므로 복제 및 배포가 금지되어 있습니다.

개인의 수강 자료로만 이용해주시기 바랍니다.

1강 1교시

▲identity - differarization

동일성identity이 베르그송에 와서는 차이생성differarization으로 전환된다.

▲앞에서도 다루었지만, 소은은 헬라스 문화에서 세 가지 종류의 지식을 읽어낸다. 첫 번째 지식은 **경험적 지식**이다. 이 경험적 지식은 흔히 'historia'로 불렸으며, 오늘날의 역사에 해당한다. 이것은 이오니아에서 탄생한 지식으로서, 무엇인가를 직접 보거나 아니면 본 사람의 이야기를 들음으로써 성립한다. 헤로도토스의 『역사』로부터 투퀴디데스의 『펠로폰네소스 전쟁사』로 이행하면서 역사적 지식이 세련되게 다듬어졌다고 할 수 있다. 오늘날의 '정보' 개념도 이에 해당한다.

▲두 번째 지식은 **기술적 지식**이다. 이것은 무엇인가를 '할 줄' 아는 것을 뜻한다. 수영할 줄 아는 것, 말 탈 줄 아는 것 등이 이에 해당한다. 이것은 대상을 실제 조작해 보고 그 조작을 통해서 지식을 검증하는 경우이다. 소은은 이런 종류의 지식은 "행위와 지식이 미분된 단계"에서 중요하다고 말한다. 이 점에서 이 지식은 순수 이론지가 아니라 실천지에 해당한다. 의학 같은 지식이 대표적이라 할 수 있다. 의학에서는 이론보다는 사람을 낫게 해 주는 것이 중요하기 때문이다.

▲세 번째 지식은 **논증적 지식**이다. 대표적인 것이 에우클레이데스 기하학이다. 이 경우 증명의 근거가 외부에 있지 않고 그 지식의 내부에 있으므로 앞의 두 지식과 구분된다. 즉, 기하학이란 내적인 정합성을 생명으로 하는 지식인 것이다. 에우클레이데스 공간은 장소들로 구성된 현실공간이 아닌 추상공간이다. 따라서 그 속에서 모든 도형들은 오로지 그 자체로서만 존재한다. 하나의 삼각형은 세 개의 변과 세 개의 각으로 이루어져 있다는 사실과 그것의 형태 자체가 논리적으로 함축하는 성질들(예컨대 에우클레이데스의 명제 32인 "세 각의 합은 180° 이다")만을 가진다. 여기에 원점을 둘 경우 이 공간은 어떤 절대적 규정성을 가지기 시작한다. 원점이 모든 것의 시작이다. 거기에 좌표축이 주어질 경우, 도형들의 위치를 절대적으로 비교할 근거가 주어진다. 게다가 측정 단위가 주어질 경우 도형들은 위치만이 아니라 크기를 갖추게 되어, 현실공간을 기하학적으로 파악할 준비를 마치게 된다. 기하학은 이렇게 점차 현실공간에 가까워지면서 응용되지만, 에우클레이데스 기하학 자체는 응용 기하학이 아니다.

▲[인용] 에우클레이데스 기하학에서는 한 삼각형이 어떤 장소[위치]에 있거나 동일한 삼각형으로 있으며, 또 그 삼각형이 공간 이동을 하여도 동일한 삼각형으로 있다. 즉, 에우클레이데스 기하학적 공간

에서는 무수히 많은 위치에 무수히 많은 동일한 삼각형이 있을 수 있고, 또한 그 삼각형들이 공간 이동을 하여 위치를 옮긴다 하더라도 그것에 관계없이 동일한 삼각형으로 있다. 그러므로 위치를 달리 하는 무수히 많은 삼각형이 공간 이동을 하여 합동이 되고 하나가 될 수 있다. 이 하나의 삼각형은 연장성(延長性)이 빠진 공간에서 유별된 종(eidos)으로서의 삼각형이며 측량될 수 없다.

▲여기에서 '합동' 개념이 에우클레이데스 공간의 성격을 잘 보여주며(예컨대 에우클레이데스의 명제 4는 "만일 한 삼각형의 두 변 및 그 사이각이 다른 삼각형의 두 변 및 그 사이각과 같으면, 그 두 삼각형은 합동"임을 말하고 있다), 측량 가능성이 빠진다는 것 또한 중요하다("눈금 없는 자"를 둘러싼 수학사적 논쟁들을 상기). 이 공간 안에서 기하학적 진리는 순수하게 내적으로 성립한다.

▲[인용] 이 삼각형에는 다른 모든 것으로부터 구별되고 삼각형에만 고유한 규정이 있을 수 있다. 이 규정은 밖에서 얻어지지 않고 그 속에 있다. 왜냐하면 종이 된 삼각형은 다른 모든 종으로서의 도형으로부터 완전히 구별되어 있고 그것의 규정은 하나의 전체로 통일되어 있기 때문이다. 이 규정이 삼각형의 정의에 나타난다. 피타고라스 정리의 증명은 측량에 의거하지 않고 직각 삼각형의 정의에서 필연적으로 도출된다. 정의에서 결과를 도출하는 증명은 근거와 결과가 하나로 연결됨으로써 통일된 전체로서 한 번에 직관되도록 하는 작업이다. 곧 엄밀한 논증의 성립은 도형이 합동이 되어 하나가 되고 일의적인 정의가 내려질 수 있음에 기인한다.

▲경험적 지식, 기술적 지식, 논증적 지식을 이어 존재론이 성립한다. 존재론도 논증적 지식이지만 기하학과 다른 성격의 논증적 지식이다.

▲존재론은 자체의 순수 공간 속에서 성립하는 기하학과 달리 '**타자화**'의 문제를 다룬다.

▲다자성이 배제되는 세계는 모든 것이 하나로 수렴되어 합동되어버리는 세계이다. 이런 수렴을 거부하는 것은 '존재' 그 자체에서 배제된다. "배타성의 극치는 모순이며, 모순 속에 있는 것은 공존이 불가능하고 단 하나만 남는다." 이 남는 단 하나는 존재여야 하고 무는 배제되어야 한다. 존재와 무야말로 절대 모순을 형성하기 때문이다. 이 '영원부동의 일자'의 세계와 달리 기하학의 세계는 다자성을 인정한다. 그 자체로서 성립하는 도형들의 다자성이 기하학의 핵심이다. 여기에서 타자성의 문제가 등장한다. 파르메니데스의 세계에서 타자성은 철저하게 배제된다. 그러나 기하학의 세계에서 각각의 도형들은 타자들로서 성립하며, 이때의 타자성은 순수한 타자성이다.(여기에서 "순수한"은 각각의 도형들이 모두 자족적으로 존재한다는 뜻이다) 파르메니데스적 일자가 "자체성"을 형성한다면, 에우클레이데스적 다자들은 각각의 "자기동일성"을 형성한다. 훗날 등장하는 엠피도클레스의 사원소, 아낙사고라스의 종자들, 데모크리토스의 원자들, 플라톤과 아리스토텔레스의 형상들도 모두 이런 성격을 띤다. 그러나 기하학의 도형들이 순수 양적 존재들인데 비해 이 존재들은 질적 존재들이다. 그래서 사원소, 종자들, 원자들 사이에서 질과 양의 문제가 핵심으로 등장하는 것, 흔히 원자론이 이론 물리학의 원형으로 간주되는 것, 플라톤과 아리스토텔레스 사이에서 질료와 형상의 "분리"가 문제가 되는 것 등을 모두 이런 맥락에

서 음미해 볼 수 있다. 이 모든 문제들이 자기동일성과 타자성의 문제를 둘러싸고 벌어지고 있다.

1강 2교시

▲[인용] 일자가 타자와 관계를 맺으나 일자가 타자에 영커서 타자성으로 해체됨이 운동 과정의 기본적인 특성인데, 이러한 운동 과정은 단절되고, 고정되고, 비교된다 하더라도 거기에는 완전한 동일함은 없고 비슷함[만]이 있다. 자체성, 자기동일성, 운동의 과정은 무가 아님의 세 방식이다. 그리고 자체성과 자기동일성을 지닌 것은 저마다 일자[파르메니데스의 “一者”와 에우클레이데스의 ‘일자’들]이므로 존재라고 불리며 타자성에 해체되는 운동 과정과 구별된다.

▲동일성에 대한 타자성이 존재하는 곳에서 운동이 존재한다. 운동은 동일성이 계속 와해되는 상태라는 점에서 존재(동일자)도 아니고 무(동일자와 모순된 것)도 아니다. 존재와 무는 절대 단절로서만 관계 맺지만, 운동은 존재와 무의 절대 단절이 허물어지면서 도래하는 연속성을 통해 성립한다. 소은은 이런 연속성의 이면을 결핍으로 포착한다. 동일자로서 빠듯이 채워지는 것도 또 무로서 텅 비워지는 것도 아닌 상태이기 때문에 결핍이다. 소은은 이 결핍을 넘어설 수 있는(동일자가 형성될 수 있는) 두 가지 방식으로 반복과 보존을 든다. 반복은 개별적 존재들의 고유함을 넘어서서 나타나는 일반성이고(여기에서의 반복은 시간 속에서의 반복이 아니라 공간적인 반복이다), 보존은 운동의 과정을 거슬러 성립하는 시간적 동일성이다. 반복과 보존의 세계는 운동은 물론 다양성이 허락되지 않는 자체성의 차원도 아니고, 또 모든 것이 타자성으로 완벽하게 해체되는 운동 과정도 아니다.

▲[인용] 자기동일적 존재[동일자]는 타자에 접촉되는 존재이다. 타자에 접촉되는 존재에는 두 부분이 있다. 곧 일자가 타자와 구별되는 부분과 타자와 한계를 같이 하는 부분이다. 타자와 구별되는 일자의 부분에는 그것의 고유한 자기동일성적인 내용이 있는데 이 내용이 ‘essentia’이다. 타자와 한계를 같이 하는 일자의 부분에는 타자와의 관계에서 일자의 자기동일성이 확보되는 측면이 있는데 이것이 ‘existentia’이다. ‘essentia’는 일자의 고유한 내용이며 하나밖에 없으나, ‘existentia’는 무수히 많은 것과 관계를 맺을 수 있다.

▲자체성(파르메니데스적 ‘일자’)에는 본질이 없다. 본질이란 일자를 타자와 구분되게 만들어주는 것으로서, ‘일자’에게는 타자들이 존재하지 않기 때문이다. 물론 실존도 없다. 실존이란 일자가 타자와 관계 맺어 가면서 ‘우발적’으로 가지게 되는 것들이기 때문이다. 이와 대비적으로 일자들을 연속적으로 타자성으로 해체해 가는 생성/흐름은 본질과 실존의 구분 자체도 해체해버린다. 인식에 관련해서도 똑같이 말할 수 있다. “본질과 실존을 초월하는 자체적 존재는 인식을 초월하며, 본질과 실존의 구별을 해체시키는 운동과정은 인식을 해체한다.” 본질과 실존에 대한 유의미한 파악은 이 **초월과 해체 사이에서** 성립한다.

▲하나의 존재가 본질의 측면과 실존의 측면을 동시에 가진다 할 때 두 측면 사이의 관계는 무엇인

가?

▲[인용] 'essentia'와 'existentia'가 어떻게 합일하여 하나가 되는가는 어려운 문제이다. 'essentia'는 일자의 내용이며 타자로부터 구별됨으로써 이루어지고, 'existentia'는 일자가 타자와 관계 맺음으로써 이루어진다. 따라서 양자는 상반된 성질을 지닌다. 그러나 이 합일에서 한 사물이 'essentia'와 'existentia'로 구별되기 이전의 통일된 즉자적인[그 자체로서의] 존재가 되므로 이 합일을 연구하는 것은 존재를 탐구하는 이론적 학문의 중요한 과제이다.

▲우리에게 경험적으로 주어지는 것은 실존으로서의 일자이다. 우리의 경험 자체가 우발적 공간과 시간 속에서 이루어지기 때문이다. 그러나 (앞에서 말한 반복과 보존에 근거해) 일자의 실존과 본질을 구분할 수 있다는 사실이 결정적인 역할을 한다. 이런 근거 위에서 비로소 다와 운동이 있는 세계에서 엄밀한 학문이 성립할 수 있게 된다. 사물들에 실존의 측면만이 존재한다면 서술만이 가능할 뿐 이론적 학문은 불가능하다. 본질의 측면이 이론적 학문을 가능케 한다. 예컨대 학문적 탐구의 기초인 **인과율은 동일성을 전제**하지 않으면 성립하지 않는다. 동일한 원인이 동일한 결과를 낳는 데에서 인과율이 성립하기 때문이다.

▲ "모든 이론적 학문은 그 학문의 대상이 지닌 동일성을 다룬다." 물리학, 생물학, 심리학 등등 모든 개별적인 과학들은 이렇게 사물의 본질/동일성의 측면을 다룬다. 세계를 구성하는 동일성들은 각각의 즉자성을 띠고 있기 때문에 유별(類別)될 수 있다. 그래서 매우 다양한 형태의 이론적 학문들 즉 개별 과학들이 성립하게 된다. 유별의 맥락은 매우 다양하다. 일례로서 무생명체와 생명체는 유별된다. 예컨대 무생명체의 보존은 그것의 입체성의 지속에 있고 그 반복은 물리적 성질들에서의 반복이지만, 생명체의 보존은 오히려 기존 생명체의 죽음을 통해서 이루어지고 그 반복은 생물학적 성질들에서의 반복이다. 개별 과학들의 각각의 정체성, 그것들 사이의 관계, 과학 전체의 분류 등은 상당히 어려운 문제이다. 이로부터 존재론의 역할이 성립한다.

1강 3교시

▲존재론은 모종의 근거 위에서 유별된 특정한 동일성을 다루는 개별 과학이 아니라 **동일성들의 체계 전체**를 다룬다. "개별적 존재를 다루는 이론적 학문은 개별적인 이론적 학이다. 그러나 존재자 일반의 동일성을 다루는 이론적 학문은 이론적 학문 일반의 성립 가능성을 탐구하는 이론적 학문이 되는데, 이러한 학문이 존재론이다."(I/38-9) 동일성들의 체계 전체를 다루려면 이미 변별되어 있는 체계를 비판적으로 검토해야 한다. 이것은 곧 학문세계 전체의 심층적인 구조를 검토한다는 것을 뜻하며, 존재론은 이런 **메타적 작업**에서 출발한다. 이런 검토를 통해 동일성들의 전체에 대한 새로운 가설을 제시할 수 있을 때 하나의 독자적인 존재론이 성립하게 된다. 철학사에서 최초로 이런 체계를 수립한 인물이 플라톤이다.

▲소은은 헬라스 철학의 역사가 바로 이런 존재론 개념의 수립으로 나아간 역사였다고 본다. 탈레스가 만물의 근원을 물로 천명했을 때, 그에게는 아직 이론적 학문 일반이 어떻게 성립하는지에 대한 개념이 없었다. 동일성들을 유별하는 능력이 발달하지 않았던 것이다. 퓌타고라스학파에서도 수의 추상성과 물질성이 혼재되어 있다. 헤라클레이토스 역시 이런 한계를 보여준다. 그에게서는 아직 운동과 정지, 일과 다, 개별자와 법칙, 우연과 필연 등이 구별되어 있지 않다. 추상적인 사유의 선구자로 생각되는 파르메니데스의 경우에도 '일자'는 '존재'이자 동시에 '구(球)'로서 (오늘날의 눈길로 볼 때) 기이하게 표상되고 있다. 엠페도클레스에 이르면 4원소가 구분되기에 이르며, 또 정지하고 있는 사원소와 운동인인 애(愛)·증(憎)이 구분된다. 그러나 이런 구분은 종교 및 신화와 혼재되어 있다. 아낙사고라스에 이르면 사물들을 질적으로 구분하는 능력이 큰 진전을 이루게 된다. 그러나 그에게서도 원리의 차원과 현상의 차원이 명확히 구분되지 못하며, 이것은 원자론의 경우에서도 마찬가지이다. 나아가 이 모든 사유들에서 사유 대상과 사유 주체는 공통적으로 미분되어 있다. 플라톤에 이르러서야 유별하는 능력이 현대적인 수준에 이르게 된다.

▲반복과 보존 같은 동일성들은 타자성으로 해체되지 않을 때에만 동일성으로서 성립한다. 때문에 유별을 무시하는 사유들은 수준 높은 존재론이 될 수 없다.

▲[인용] 부분을 해체하거나 전체로 환원시키는 전체주의나, 또는 그와 반대로 전체를 부분으로 환원시키거나 또는 단적으로 전체를 해체함도 각 사물의 자기동일성을 근거로 성립하는 이론적 학에서는 성립할 수 없다. 뿐만 아니라 물질 아닌 것을 물질로 환원시키는 유물론이나, 감각 기능만을 중요시하고 다른 인식 기능을 무시하거나 감각으로 해체하는 감각주의, 또는 그와 반대로 감각을 무시하고 이성만을 중요시하는 합리주의는 이론적 학문에서는 성립할 수 없다. 일원론이나 다원론에 대해서도 사정은 동일하며, 말로 상대방을 이기는 것만을 노리는 소피스트의 입장도 이론적 학문의 입장에서는 성립할 수 없다. 소피스트는 말과 대상, 말과 진리, 말과 허위, 말과 이론의 구별을 무시하고 모든 것을 인위적인 말에 환원시킨다.

이론적 학문은 "감각은 감각이며, 이성은 이성이며, 물질은 물질이며, 생명은 생명이며, 하나는 하나이며, 다는 다이며, 운동은 운동이며, 정지는 정지이며, 존재는 존재이며, 무는 무이다"라는 원칙, 곧 만유의 어느 것도 해체하지 않는다는 원칙에 서서 사물의 자기동일성을 탐구하고 그것의 한계를 고수하며, 넘어서지 않는다. 한 사물의 자기동일성의 한계를 넘어서는 곧 타자의 자기동일성의 한계를 침범함이며, 이것은 혼란이 야기되는 원인이다.

▲이론적 학문에서 가장 중요한 것은 **유별과 통합의 결합**이다. 예컨대 인간은 물질적 존재이자 생리적 존재이고 또 심리적 존재 등등이다. 이런 변별되는 차원을 구분하지 않고서 하나로 뭉친 상태로 본다가거나 어느 한 차원으로 다른 것들을 환원시키는 사유는 아직 성숙한 이론적 학문이 아니다. 따라서 최근까지도 종종 볼 수 있는 각종 형태의 환원주의들 — 사회생물학, 뇌과학 등등 — 은 첨단 과학의 외양을 띠고 있지만 사실상 전(前)플라톤적 담론들에 불과한 독단들이다. 그러나 다른 한편 명확히 변별된 동일성들이 어떻게 결합해서 전체를 이루고 있는가를 설명해 주어야 한다. 예컨대 물질적 인간,

생리적 인간, 심리적 인간 등등이 어떻게 관련되어 인간 전체를 이루는지를 해명해 주어야 하는 것이다. 유별 이전의 사유는 이론에 도달하지 못한 사유이며, 한 차원으로 다른 것들을 환원시키는 사유는 실제로는 개별 과학이면서 존재론 행세를 하는 **사이비 존재론**이다. 가장 좋은 경우는 유별이 정확히 되어 개별 과학들이 각각의 영역에서 상세한 탐구를 하고, 그런 탐구 결과들의 종합으로서 존재론이 시도 되는 일이다. 결국 소은의 사유에서 전과학, 과학, 존재론은 다음과 같은 관계를 맺는다.

전(前)과학: 사물들을 아직 유별해 보지 못하고 뭉친 상태로 본다.

개별 과학들: 사물들의 다양한 동일성들을 명확히 변별해서 영역화하고 각 영역을 상세하게 탐구한다.

존재론: 개별 과학들 전체를 메타적으로 검토하고 동일성들의 총체적 구조를 밝혀낸다.

(사이비 존재론: 개별 과학이면서 존재론 행세를 하려는 과학)

이런 식으로 체계화된 학문을 처음으로 제시한 인물은 아리스토텔레스이다. 그러나 플라톤은 이미 이런 수준에 도달했으며, 소은은 오히려 후자의 철학이 전자보다 좀 더 역동적이고 심층적인 철학이라고 평가한다. 아리스토텔레스는 질료-형상설을 통해 사물을 설명하며, 질료를 형상의 가능태로서 또 형상을 질료의 현실태로서 파악함으로써 유별된 양자를 결합시킨다. 플라톤의 경우 일와 다의 문제는 훨씬 복잡한 형태를 띠고 있으며, 이것은 '사물의 내면적인 구조'의 문제 및 '정의의 성립 가능성의 문제'와도 연관되어 있다.

▲이제 우리 논의의 마지막 지점이자 사실상 플라톤과 더불어 '소은의 서구 존재론사'의 두 축을 이루는 베르그송에 이르렀다. <소은 박흥규 전집>의 마지막 권은 『베르그송의 『창조적 진화』 독해』이며, 이 저작을 통해서 소은이 바라보는 서구 존재론사의 한 귀결점에 이르게 된다.

▲베르그송의 사유가 서구 고중세의 사유와 맺는 관계는 그와 (고중세적 사유의 알파요 오메가라 할) 플라톤의 관계를 해명함으로써 그 윤곽을 드러낼 수 있다. 보다 추상적으로 접근할 때, 플라톤에게서 비로소 뚜렷이 정식화되는 그리스 존재론의 기본 원리들에 대한 베르그송의 비판적 시각을 통해서 서구 존재론의 대전환을 음미할 수 있다.

▲서구 존재론사의 요람에서 벌어진 사건, 서구 존재론사의 원점을 이룬 사건이 이 사유의 역사를 오래토록 모양지어 왔다. "파르메니데스"라는 사건이 그것이다. '파르메니데스 극복'이라는 면을 떠나서는 서구 존재론사를 이해할 수 없다. 하지만 우리가 물어야 할 것은 이것이다. '파르메니데스' 그리고 '파르메니데스 극복'이라는 사건은 일종의 **존재론적 필연**에서 유래한 것인가, 아니면 그리스 문명이라는 어떤 문명에서 일어난 **역사적 사건**일 뿐인가? 파르메니데스 극복이라는 존재론사의 흐름에는 어떤 이유가 있는 것일까? 아니면 그저 그리스에서 파르메니데스라는 사람이 우연히 태어남으로써 빚어진 결과일 뿐인가? 아마도 근본적으로는 후자로 답해야겠지만, 어떤 면에서는 다행스럽게도 이 역사적 우발성과 ('파르메니데스 극복'이라는) 존재론적 논리 연쇄는 일치한다. 다시 말해, 파르메니데스는 존재론의 한 극단을 제시함으로써 이후 이루어지는 그것의 극복의 역사가 (우연이지만 또한 필연적이게도) 논리

적 순서에 따라 진행되도록 한 것이다. 이것은 “역사의 아이러니”가 아니라 차라리 ‘역사적 행운’이라 해야 할 것이다.

1강 4교시

▲파르메니데스 극복의 단초가 다자성과 운동의 긍정에 있었고, ‘후기 자연철학자들’이 각각의 방식으로 이를 수행했다는 점은 잘 알려져 있다. 하지만 (소크라테스에게서 이어받은) 논증적인 지식을 지향했던 플라톤에게 보다 중요했던 것은 에우클레이데스의 기하학이었다. 에우클레이데스의 기하학은 추상공간에 즉자적으로 존재하는 기하학적 다자를 명료화함으로써 논증적 지식을 확립했다. 파르메니데스의 일자는 모든 것이 하나로 수렴되어 원형으로 합동되는 세계이나, 에우클레이데스 기하학에서는 다양한 수학적 대상들(도형들)이 서로 똑같은 것들끼리만 합동을 이룬다.(흥미로운 것은 닳은꼴들의 경우이다. 기하학의 역사가 잘 보여주듯이) 이로써 다자의 세계가 분명하게 모습을 갖추게 된다. 그러나 기하학과 달리 존재론은 필히 타자화의 문제를 다루어야 한다. 파르메니데스의 세계에서 존재와 무는 절대모순을 형성한다. 운동에서는 이 절대 모순의 경계가 허물어진다. 존재와 무 사이에서의 경계 와해는 연속성을 도래시키고, 연속적인 타자화가 운동을 가능케 한다.

▲그러나 파르메니데스 극복은 여전히 파르메니데스의 그림자 아래에서 이루어진다. 플라톤은 다자성을 긍정하나 결국 그가 찾는 것은 다자성들을 극복한 일자성이고(그러나 이 일자성=이데아는 복수화된다), 생성을 긍정하나 결국 그가 찾는 것은 생성을 길들이는 본질들이기 때문이다(그러나 이 본질들은 ‘뒤나미스’ 개념을 매개한 역동적 본질들이다). 플라톤이 세운 이 서구 학문의 이념은 오늘날까지도 그 영향력을 잃지 않고 있다. 본질의 추구란 한 사물의 고유한 자기동일적 내용이며, 그것을 타자들과 구분해주는 것이다. 그것은 그 사물의 실존에서 본질을 구분해냄으로써, 즉 우발적이고 관계적으로 변해 가는 사물에게서 (반복과 보존에 의해서 드러나는) 동일성을 잡아냄으로써 가능하다. 각 학문은 그 대상에서의 이런 동일성을 탐구하며, 존재론은 그런 동일성들의 전체 체계를 파악하고자 한다. 플라톤이 최고 단계의 학문으로 놓은 ‘변증법’은 바로 이런 체계의 파악을 목표로 한다.

▲하지만 아페이론을 혼란스러운 것, 타락한 것, 거기에서 보석을 발견해내야 할 모래와 자갈 같은 것으로 보는 눈, 그리고 발견해낸 ‘본질’들을 논리적 언어들, 변증법의 틀로 정리했을 때에만 사물의 진상을 드러낼 수 있다는 생각은 혹시 존재 — 생성으로서의 본질 — 에 대한 사유와 언어의 폭력이 아닐까? “사물들의 생성을 앞에 놓고서, 그리스 철학자들은 사유와 언어가 취하는 태도를 오류로 보기보다는 오히려 사물들의 생성에 문제가 있다고 생각했다.”(EC, 313) 이 말에는 베르그송이 전통 존재론에 던지는 시각이 압축되어 있다. 베르그송의 이 생각을 다음 두 가지 명제로 제시할 수 있다.

1. 존재만이 존재한다. 무란 없다. 그러나 사람들은 각인의 주관관을 투영해(‘부정’의 논리에 입각해) 무를 만들어낸다. 나아가 사람들은 (대개 행동의 필요에 의해) 주관적으로 만들어낸 무를 실재에 투영해 세계를 본다.

2. 존재=실재는 차이생성 — 운동하는 연속성 또는 연속적 운동 — 이다. 그러나 사람들은 여기에 무를 개입시켜 불연속적 존재들을 만들어내며, 그 불연속적 존재들을 이어붙임으로써 본래의 차이생성을 설명할 수 있다고 생각한다.

2강 1교시



1. identity vs differentiation
2. sufficient reason vs contingency
3. nihilism vs eternity / creation

▲[인용] 운동하고 정지는 (...) 데카르트의 좌표의 X 축과 Y 축처럼 나간다는 거야. (...) 그러니까 Y 좌표에 평행으로 아무리 그려 보라. 만약 Y 좌표를 공간좌표라 하고 X 좌표를 시간좌표로 한다면, X 좌표로 아무리 Y 좌표에 평행으로 그려 봐. 그럼 시간 다 빠져버리는 것이지?

▲소은은 공간과 시간에 대한 베르그송의 분석을 x-좌표와 y-좌표의 구도로 풀어주고 있다. 이것은 『정치가』편에서 "신적인 정치가"를 논하면서 등장했던 좌표 이론의 구도이다. 소은은 공간과 시간은 좌표 자체를 달리 하는 것이며, 서로 대립적임을 말하고 있다.

▲베르그송에게 실재는 차이생성(différentiation)이다.

▲『소피스트』편에 관련해서도 마찬가지이다. 여기에서 플라톤은 운동과 정지를 최상위 유에 나란히 포함시키지만, 베르그송에게서 운동과 정지는 결코 대등한 존재가 아니다. 정지란 극한 상태의 운동일 뿐이다. 그리고 그에게 개념적인 정지는 특히 인위적인 것이다.

▲[인용] 형이상학이 해결할 수 없는 아주 가장 아픈 곳을 찢은 것이지. (...) 에이도스는 전부 분류해 주지만, 최종적으로는 분류해서 다시 현실세계로 돌아가는데 연결시켜 주는 것이 운동이야.

2강 2교시

▲[인용] 다시 현실의 세계로 돌아가려면 운동이 연결시켜 주는데, 운동이라는 것은 어떤 것이냐면 개념화할 수 없고, 딱딱 끊어서 생각할 수 없고, 우리가 실제 거기서 살고 참여(engagement)하고 뭐하고 하는 속에서만 주어진더라는 거거든. (...) 단순히 분리(separate)해서 에이도스 분석만 하는 것은 형이상학의 절반이지, 종점은 아니야. 다시 현실로 돌아와서 연결시켜 줘야지.

▲운동을 공간적 요소들로 분해하고 그것들을 다시 조합해 재현코자 하는 것은 실재=지속 사이사이

에 무를 개입시킴을 전제한다.

▲베르그송은 실재가 지속임을 논증하기 위해 무란 없다는 것을 증명코자 한다.

▲플라톤이 무의 존재를 증명코자 한 것은 “무란 없다”는 파르메니데스를 극복코자 한 것이었다. 상대적 무를 인정했을 때, 타자로서의 무 개념을 기반으로 다자가 인정되고 존재 사이사이에 깃든 무 개념을 기반으로 운동을 인정할 수 있기 때문이다.

▲베르그송은 무를 부정함으로써, 더 정확히 말해 무를 주관화함으로써(데콩브는 “무의 인간화”라고 했다) 객관적으로-본-세계는 어떤 무도 없는 연속체임을 논증하려 했다. 하지만 이 연속체는 운동하는 연속체이다. 또는 연속적 운동체이다.

▲하지만 이상하지 않은가? 운동이 성립하려면 존재 사이사이에 무들이 끼어 들어가야 한다. 어떻게 “운동하는 연속체”라는 개념이 성립할 수 있는가? 베르그송은 생성을 곧 질적 생성으로 생각한다. 새로운 질들의 계속적인 탄생으로 이해한다.

▲하지만 질들 사이에서는 무의 개입에 의한 불연속이 아니라 ‘상호 침투’가 일어난다. 베르그송에게서 상호 침투 개념이 중요한 것은 이를 통해 무들의 존재에의 개입을 통해서만 생성이 가능하다는 생각이 극복되고 있기 때문이다. 요컨대 베르그송이 무 개념을 실재에의 주관적 개입의 문제로 보는 것은 실재가 연속적인 질적 변이체임을 역설하기 위해서이다. 베르그송에게 실재는 ‘차이생성’이요 ‘연속적 변이(variation continue)’이다.

2강 3교시

▲그럼에도 사람들은 왜 흔히 존재 앞에 무를 놓는가? 절대 모순인 존재와 무에서 존재가 무를 이기고 도래했다고 믿기 때문이다. 무는 존재의 터 같은 것이 되고, 존재는 이 터를 점령해 자리를 잡는다.

▲그래서 사람들은 “어째서 무가 아니라 무엇인가가 존재하는가?”라고 묻는다. 무는 설명의 필요 없이 전제되는 것이지만, 존재는 그 이유를 설명해야 한다는 뜻이. 그래서 사람들은 무를 더 강력하게 극복하는 존재야말로 그만큼 ‘더 존재하는’ 존재라는 생각을 하게 된다.

▲따라서 생성은 불완전한 존재이다. 생성이란 어떤 형태로든 동일성을 깨는 무의 개입을 함축하기에 말이다. 하지만 순수한 동일성을 찾을 수 있다면, 확고하게 무를 물리치고 영원 속에 각인된 존재를 찾을 수 있다면. — 베르그송은 서구 존재론의 이런 단초 안에는 **논리적인 것과 실재적인 것의 혼동**이 깃들어 있다고 생각한다. 이것이 앞에서 인용했던, “사물들의 생성을 앞에 놓고서, 그리스 철학자들은 사유와 언어가 취하는 태도를 오류로 보기보다는 오히려 사물들의 생성에 문제가 있다고 생각했다”는

말의 또 다른 의미이다.

▲ 하지만 순수하게 경험적인 입장을 취해 보자. '무(néant)'/부재(absence)', '부정(négation)' 같은 개념들은 어디에서 연원하는가? 과거에 대한 기억 능력도 미래에 대한 기대 능력도 없는 어떤 존재를 생각해 보자. 그에게는 오로지 현존(présence)만이 있을 뿐이다. 우리 주관에서 연원하는 기억과 기대를 접어놓고서 경험을 생각해 보자. 그것은 곧 현존에 대한 지각일 뿐이다. "영희가 없네?"라든가 "이건 어제 그게 아니잖아?" 같은 표현들은 어디에서 유래하는가? 경험에서 유래하는가? 아니다. 그것은 그렇게 말하는 사람의 주관, 기억(그리움, 후회/회한, 안타까움 등등)과 기대(기다림, 희망, 상상 등등)에서 유래한다. 그의 앞에 존재하는 것은 철수이며, 어제의 것과는 다른 무엇이다. 인간이란 **무와 부정을 객관에 투영하는 존재**, 무와 부정을 매개해 객관을 **구성하는 존재**이다.

▲ 앞에서 다음 논리를 보았다. 생성에는 무/부정이 깃들여 있다. 따라서 참 존재가 아니다. 무/부정을 속아내고 순수 동일성을 이룬 존재야말로 참된 존재이다.

▲ 그러나 베르그송의 입장에서는 이렇게 말할 수 있다. 무/부정이란 주관에 투영하는 것이다. 위에서 논증해야 할 테마로서 제시했던 구절을 상기하자: "존재만이 존재한다. 무란 없다. 그러나 사람들은 각인의 주관을 투영해(부정'의 논리에 입각해) 무를 만들어낸다. 나아가 사람들은 (대개 행동의 필요에 의해) 주관적으로 만들어낸 무를 실재에 투영해 세계를 본다." 그렇다면 베르그송에게 실재란 무엇인가? 논의 과정에서 미리 말해버렸지만, 그것은 곧 차이생성이다. 두 번째 테마를 기억하자: "존재=실재는 차이생성 — 운동하는 연속성 또는 연속적 운동 — 이다. 그러나 사람들은 여기에 무를 개입시켜 불연속적 존재들을 만들어내며, 그 불연속적 존재들을 이어붙임으로써 본래의 차이생성을 설명할 수 있다고 생각한다." 불연속이란 세계의 객관적 속성이 아니다. 그것은 주관이 무/부정을 세계에 투영함으로써 생겨나는 주관적 속성이다. 이 차이생성을 베르그송은 잘 알려져 있듯이 '지속(durée)'이라 부른다. 지속은 연속적 운동 또는 운동하는 연속성이다. 베르그송에게 실재는 근원적으로는 연속적이며, 질적 다양체이며, 더 근본적으로는 절대적 생성을 가져오는 시간이다.

▲ 물론 세계에는 현상적인 불연속성이 존재한다. 사실 우리의 일상엔 '이' 책상, '저' 소나무, '그' 정치인, 등 거의 개체들로 이루어진 세계 속에서 이루어진다. 그러나 베르그송에게 있어 이 개체들은 결국 개체-화(individuation)의 과정을 통해서 성립한 결과물이다. 세계의 심층에서 우리는 개체-**'화'하는 그 과정=실재**를 읽어내야 한다.(베르그송은 세계의 표층에서조차 이런 과정을 보아야 한다고 말한다) 베르그송과 그를 잇는 철학자들에게서 '개체화의 문제'가 그토록 중요한 위상을 띠는 것은 이 때문이다. 시몽동의 『개체와 그 물리-생물학적 발생』, 들뢰즈의 『차이와 반복』, 스티글레의 『기술과 시간』 같은 책들이 결정적이다.

▲[질문] 베르그송에게 있어서 실재가 시간인데 거기서 공간이 파생한다는 것은 어떤 의미인가요?

▲[질문] 시간이 가다가 정지한다고 하면, 연속성을 부정하는 것이 아닌가요?

▲[질문] 그러면 무조건 연속하는 게 아닌 건가요?

▲[질문] 시간이 가다가 정지한다는 것이 들뢰즈의 개념으로 말하면 '기관 없는 신체'인가요?

▲[질문] 얼마 전에 양띠 오이디푸스 강의를 들었는데, 거기서는 우주가 시간이 가다가 정지하면 '기관 없는 신체'가 생기고, 거기에서 다른 사물이 생겨나 가다가 또 '기관 없는 신체'가 만들어지고 이런 식으로 계속 끊임없이 이어진다고 들었습니다.

3강 1교시

▲

1. 존재만이 존재한다. 무란 없다. 그러나 사람들은 각인의 주관을 투영해('부정'의 논리에 입각해) 무를 만들어낸다. 나아가 사람들은 (대개 행동의 필요에 의해) 주관적으로 만들어낸 무를 실재에 투영해 세계를 본다.
2. 존재=실재는 차이생성 — 운동하는 연속성 또는 연속적 운동 — 이다. 그러나 사람들은 여기에 무를 개입시켜 불연속적 존재들을 만들어내며, 그 불연속적 존재들을 이어붙임으로써 본래의 차이생성을 설명할 수 있다고 생각한다.

▲ [인용] 운동하고 정지는 (...) 데카르트의 좌표의 X 축과 Y 축처럼 나간다는 거야. (...) 그러니까 Y 좌표에 평행으로 아무리 그려 보라. 만약 Y 좌표를 공간좌표라 하고 X 좌표를 시간좌표로 한다면, X 좌표로 아무리 Y 좌표에 평행으로 그려 봐. 그럼 시간 다 빠져버리는 것이지? 이걸 그 이론이야. 시간하고 공간은 반대적이다. 운동과 정지는 반대적이라는 이론이야. 이게 누가 말한 것이냐 하면 전부 플라톤이 한 소리야. 여기 철학은 『소피스트』편에서 존재론의 기초 이론이 딱 주어져.

▲ 소은은 공간과 시간에 대한 베르그송의 분석을 x-좌표와 y-좌표의 구도로 풀어주고 있다. 이것은 『정치가』편에서 "신적인 정치가"를 논하면서 등장했던 좌표 이론의 구도이다. 소은은 공간과 시간은 좌표 자체를 달리 하는 것이며, 서로 대립적임을 말하고 있다. 그러나 더 정확하게 말한다면, 베르그송에게서 공간과 시간은 대립적 존재가 아니다. 실재는 어디까지나 시간이며 공간은 그로부터 파생되는 것이기 때문이다. 베르그송에게 실재는 차이생성(différentiation)이며 동일성은 이 차이생성의 과정에서 파생한다. 『소피스트』편에 관련해서도 마찬가지이다. 여기에서 플라톤은 운동과 정지를 최상위 유에 나란히 포함시키지만, 베르그송에게서 운동과 정지는 결코 대등한 존재가 아니다. 정지란 극한 상태의 운동일 뿐이다. 그리고 그에게 개념적인 정지는 특히 인위적인 것이다.

▲[인용] 형이상학이 해결할 수 없는 아주 가장 아픈 곳을 찢은 것이지. (...) 에이도스는 전부 분류해 주지만, 최종적으로는 분류해서 다시 현실세계로 돌아가는데 연결시켜 주는 것이 운동이야. 다시 현실의 세계로 돌아가려면 운동이 연결시켜 주는데, 운동이라는 것은 어떤 것이냐면 개념화할 수 없고, 딱딱 끊어서 생각할 수 없고, 우리가 실제 거기서 살고 참여(engagement)하고 뭐하고 하는 속에서만 주어지더라는 거거든. (...) 단순히 분리해서 에이도스 분석만 하는 것은 형이상학의 절반이지, 종점은 아니

야. 다시 현실로 돌아와서 연결시켜 줘야지.

▲운동을 공간적 요소들로 분해하고 그것들을 다시 조합해 재현코자 하는 것은 실재=지속 사이사이에 무를 개입시킴을 전제한다. 베르그송은 실재가 지속임을 논증하기 위해 무란 없다는 것을 증명코자 한다. 그렇다면 베르그송은 파르메니데스로 재귀하는 것인가? 상황은 복잡미묘하다. 플라톤이 무의 존재를 증명코자 한 것은 “무란 없다”는 파르메니데스를 극복코자 한 것이었다. 상대적 무를 인정했을 때, 타자로서의 무 개념을 기반으로 다자가 인정되고 존재 사이사이에 깃든 무 개념을 기반으로 운동을 인정할 수 있기 때문이다. 베르그송은 무를 부정함으로써, 더 정확히 말해 무를 주관화함으로써 객관적으로-본-세계는 어떤 무도 없는 연속체임을 논증하려 했다. 하지만 이 연속체는 운동하는 연속체이다. 또는 연속적 운동체이다. 하지만 이상하지 않은가? 운동이 성립하려면 존재 사이사이에 무들이 끼어 들어 가야 한다. 어떻게 “운동하는 연속체”라는 개념이 성립할 수 있는가? 베르그송은 생성을 곧 질적 생성으로 생각한다. 새로운 질들의 계속적인 탄생으로 이해한다. 하지만 질들 사이에서는 무의 개입에 의한 불연속이 아니라 ‘상호 침투’가 일어난다. 베르그송에게서 상호 침투 개념이 중요한 것은 이를 통해 무들의 존재에의 개입을 통해서만 생성이 가능하다는 생각이 극복되고 있기 때문이다. 요컨대 베르그송이 무 개념을 실재에의 주관적 개입의 문제로 보는 것은 실재가 연속적인 질적 변이체임을 역설하기 위해서이다. 베르그송에게 실재는 ‘차이생성’이요 ‘연속적 변이(variation continue)’이다.

▲그럼에도 사람들은 왜 흔히 존재 앞에 무를 놓는가? 절대 모순인 존재와 무에서 존재가 무를 이기고 도래했다고 믿기 때문이다. 무는 존재의 터 같은 것이 되고, 존재는 이 터를 점령해 자리를 잡는다. 그래서 사람들은 “어째서 무가 아니라 무엇인가가 존재하는가?”라고 묻는다. 무는 설명의 필요 없이 전제되는 것이지만, 존재는 그 이유를 설명해야 한다는 뜻이다. 그래서 사람들은 무를 더 강력하게 극복하는 존재야말로 그만큼 ‘더 존재하는’ 존재라는 생각을 하게 된다. 따라서 생성은 불완전한 존재이다. 생성이란 어떤 형태로든 동일성을 깨는 무의 개입을 함축하기에 말이다. 하지만 순수한 동일성을 찾을 수 있다면, 확고하게 무를 물리치고 영원 속에 각인된 존재를 찾을 수 있다면. — 베르그송은 서구 존재론의 이런 단초 안에는 **논리적인 것과 실재적인 것의 혼동**이 깃들여 있다고 생각한다. 이것이 앞에서 인용했던, “사물들의 생성을 앞에 놓고서, 그리스 철학자들은 사유와 언어가 취하는 태도를 오류로 보기 보다는 오히려 사물들의 생성에 문제가 있다고 생각했다”는 말의 또 다른 의미이다.

3강 2교시

▲하지만 순수하게 경험적인 입장을 취해 보자. ‘무(néant)’/‘부재(absence)’/‘부정(négation)’ 같은 개념들은 어디에서 연원하는가? 과거에 대한 기억 능력도 미래에 대한 기대 능력도 없는 어떤 존재를 생각해 보자. 그에게는 오로지 현존(présence)만이 있을 뿐이다. 우리 주관에서 연원하는 기억과 기대를 접어놓고서 경험을 생각해 보자. 그것은 곧 현존에 대한 지각일 뿐이다. “영희가 없네?”라든가 “이건 어제 그게 아니잖아!” 같은 표현들은 어디에서 유래하는가? 경험에서 유래하는가? 아니다. 그것은 그렇게 말하는 사람의 주관, 기억(그리움, 후회/회한, 안타까움 등등)과 기대(기다림, 희망, 상상 등등)에서 유래

한다. 그의 앞에 존재하는 것은 철수이며, 어제의 것과는 다른 무엇이다. 인간이란 **무와 부정을 객관에 투영하는 존재**, 무와 부정을 매개해 객관을 **구성하는 존재**이다.

▲앞에서 다음 논리를 보았다. 생성에는 무/부정이 깃들여 있다. 따라서 참 존재가 아니다. 무/부정을 속아내고 순수 동일성을 이룬 존재야말로 참된 존재이다. 그러나 베르그송의 입장에서는 이렇게 말할 수 있다. 무/부정이란 주관의 객관에 투영하는 것이다. 위에서 논증해야 할 테마로서 제시했던 구절을 상기하자: “존재만이 존재한다. 무란 없다. 그러나 사람들은 각인의 주관을 투영해(‘부정’의 논리에 입각해) 무를 만들어낸다. 나아가 사람들은 (대개 행동의 필요에 의해) 주관적으로 만들어낸 무를 실재에 투영해 세계를 본다.” 그렇다면 베르그송에게 실재란 무엇인가? 논의 과정에서 미리 말해버렸지만, 그것은 곧 차이생성이다. 두 번째 테마를 기억하자: “존재=실재는 차이생성 — 운동하는 연속성 또는 연속적 운동 — 이다. 그러나 사람들은 여기에 무를 개입시켜 불연속적 존재들을 만들어내며, 그 불연속적 존재들을 이어붙임으로써 본래의 차이생성을 설명할 수 있다고 생각한다.” 불연속이란 세계의 객관적 속성이 아니다. 그것은 주관의 무/부정을 세계에 투영함으로써 생겨나는 주관적 속성이다. 이 차이생성을 베르그송은 잘 알려져 있듯이 ‘지속(durée)’이라 부른다. 지속은 연속적 운동 또는 운동하는 연속성이다. 베르그송에게 실재는 근원적으로는 연속적이며, 질적 다양체이며, 더 근본적으로는 절대적 생성을 가져오는 시간이다.

▲베르그송의 이상의 논의에 대해 소은 다음 몇 가지를 지적한다. 첫째, 만일 무가 인간의 주관의 객관세계에 투영하는 무엇이라면, 이번에는 무의 실재성이 아니라 그 주관성을 설명해 주어야 한다. ‘무’와 ‘부정’은 인간의 주체성에서 어떻게 발생하는 것일까? 소은은 ‘자발성’과 ‘분열’을 언급하면서(V, 440) 문제만을 제기하고 있지만, 다음과 같이 생각해 볼 수 있다고 본다. 주관에서의 무는 **시간의 종합을 통해서** 성립한다. 현재가 오로지 현재이기만 할 때 주체는 지각을 통해 대상을 받아들이거나(‘능동적 종합’), 축적된 습관에 따라 행동한다(‘수동적 종합’으로서의 습관). 그러나 주체 — 무의식적 주체까지 포괄한 의미에서의 주체 — 의 현재는 한편으로 (베르그송이 역설했듯이) 늘 과거 전체와 공존하며(능동적 종합으로서의 ‘souvenir’와 수동적 종합까지 포괄하는 ‘mémoire’), 다른 한편으로 (하이데거가 역설했듯이) 미래를 예기한다(또, 수동적 종합의 측면에서 영원회귀를 함축한다). 현재만이 존재할 때 주체는 오로지 ‘유(有)’만을 지각한다. 그러나 **현재와 공존하는** 과거와 미래는 현존하는 유와 대비되는 ‘무(無)’를 주체에게 끊임없이 도래시킨다. 이 무는 시간의 종합을 통해 삶을 살아가야 하는 주체에게 그 무에 대한 욕망을 가져온다. 또는 인간의 본성인 욕망은 이 무를 지향하게 된다. 베르그송은 무를 논했지만, 이를 시간의 종합에 연결시키지 못했다. 들뢰즈는 시간의 종합을 논했지만, 이를 무에 연결시키지 못했다(또는 그의 입장에 따라, 연결시키지 않았다) 우리는 무와 시간의 종합을 연결시킴으로써 베르그송과 들뢰즈 사이의 빈 곳을 메울 수 있고, 결과적으로 소은의 물음에 답할 수 있다.

▲또 하나 소은은, 플라톤의 경우 이데아들이 (『필레보스』에 대한 논의에서 언급했듯이) “*mia idea*”로서 독립-자존적으로 존재할 수 있으나 베르그송의 경우 하나의 실존에는 “전 우주가 관여한다”는 점을 지적하면서, 베르그송에게서 ‘명제’가 어떻게 성립하는가를 묻고 있다. 베르그송은 “이것은 흰 고양이

이가 아니다"라는 부정판단에는 "이것은 검은 고양이이다"라는 긍정판단보다 오히려 '더 많은' 것이 들어 있다고 했거니와(긍정명제는 단순히 사실의 지각이지만 부정명제는 긍정명제에의 주관의 개입이다), 그렇다면 애초에 긍정명제 자체를 어떻게 말할 수 있는가 하는 물음이다. 이 물음은 사실 베르그송의 논의 자체에 관련해서 볼 때 다소 핀트가 엇나간 물음이다. 문제는 긍정명제와 부정명제 사이의 관계가 아니라 그것이 담고 있는 인간존재론적 함의이기 때문이다. 그러나 소은의 지적은 그 자체로서는 유의미하다.

▲[인용] 이론적 공간이나 이런 물리적 세계의 공간이 따로 떨어져서 있지 않다는 걸 알아둬야 돼. 대단히 중요해. 왜냐하면 경험론자들은 [이론적 공간 같은 것은] 객관적으로 없다고 말하는데 그건 난센스야. 왜냐하면 단지 유클리드 기하학을 생각해. (...) 유클리드 기하학이 연장성[extentionality]의 공간과 더불어 이론적 공간의 협력 없이는 성립하지 않아. (...) 전혀[오로지] 연장성만 있어 보라. 추상한다는 것은 난센스야. (...) 추상적 공간하고 물리학의 연장성이나 이론적 공간이 항상 관계를 맺고 있기 때문에 구체적인 공간에서 어떤 질이 추상화되지. 만약 맺지 않았다고 해 보라. 무슨 놈의 추상이야? 우리는 그런 것을 추상이라 하지 않고 뭐라고 말해? 허구(fiction)라고 해. (...) 유클리드 기하학에서 이론적 공간이 말하는 공간은 상상적인 공간이 아니라 연장성과 더불어 있는 공간이야. 그러니까 우리가 추상이라는 말을 써. (...) 요컨대 모든 이론의 근본 이론은 공간의 어떤 객관성을 놓고 나가지 않으면, 공간의 어떤 연속성을 놓고 나가지 않으면, 객관적으로 공간의 연속성을 놓고 나가지 않으면 성립하지 않아. 공간은 우리가 분석을 해 보면 그 이론이 나와. 구체적인 공간에서 공간의 정도(degree)가 나와. 정도가 나와서 전부 다 연속이 되어 있어. 그 속에서만 우리가 무엇을 사고해. 이것은 대단히 중요해. 한 공간만 딱 떨어져서 어디 없어. 절대 그런 것은 성립하지 않아.

▲본질과 생성을 함께 사유하는 것은 학문적 사유에서 매우 중요하다. 앞에서 소은이 플라톤적 '본질주의'를 어떻게 역동적으로 읽어내는지, '뒤나미스' 개념의 진정한 의미가 무엇인지를 여러 대목들에서 보았다. 그러나 '뒤나미스' 개념을 아무리 역동적으로 해석한다 해도 그것이 해당 에이도스의 테두리를 벗어나버리면 곤란하다. 이에 비해서 베르그송에게서 하나의 '기능' — 플라톤 · 아리스토텔레스의 '뒤나미스'/'에이도스'에 해당한다 — 은 다른 모든 기능들과의 착종을 통해서만 성립한다. 그렇기 때문에 영국 경험론을 필두로 (베르그송을 포함하는) 경험론자들에게 각종 형태의 '본질'들은 결국 **추상물들**에 불과하다. 하지만 소은은 이 점에 대해 의문을 표하고 있다. 그러한 추상 자체가 이미 실재로서의 본질들에 의해 인도되고 있다는 것이다. 추상은 결코 자의적인 것이 아니라는 지적이다. 순전히 자의적이라면 그것은 '허구'일 뿐이다. 본질 개념을 단적으로 부정한다면 '명제'라는 것 자체도 성립하기 어렵다는 것이다. 이 대목에서 소은은 베르그송과 거리를 두면서 다분히 실재론적 입장을 취하고 있다. 물론 두 가지 유보가 필요하다. 1) 소은의 논변은 자연과학적 탐구들의 양상을 이미 암묵적으로 전제하고 있고, 그런 양상들로 미루어보건대 이론적 공간의 실재성을 인정할 수밖에 없음을 말하고 있다. 이 논변을 강화하려면 자연과학적 탐구들에 대한 실재론적 해석이 우선 확보되어야 한다. 2) 유클리드 기하학을 예로 드는 것은 적절치 않을 수 있다. 유클리드 기하학은 경험주의적 '추상' 개념으로 상당 부분 이해할 수 있기 때문이다. 오히려 현대 물리학 등등에서 나타나는 고도의 심층적 공간구조(예컨대 리만 공간,

텐서 공간, 편미분방정식의 공간 등등)를 예로 드는 것이 나을 것이다.

3강 3교시

▲정리해 보자. 플라톤과 베르그송에게 공히 문제가 되는 것은 **존재의 비-모순성**(존재와 무가 공존하면서 존재가 스스로의 무에 대해 비-모순성을 유지하는 것)을 어떻게 확보하는가 하는 것이다. 존재의 모순성이 확립된다면(그 전형은 파르메니데스의 경우에 나타난다), 우리는 아무 것도 할 수 없으며 우리가 지금 이런 세계에서 살고 있는 사실 자체가 이해하기 힘들게 된다. 존재의 비-모순성을 확보한다는 것은 우리의 삶을 이해 가능한 방식으로 근거지움을 뜻한다. 소은은 그 두 가지 핵을 플라톤의 정적 근거지움과 베르그송의 동적 근거지움으로 이해한다. 이는 결국 무를 어떤 식으로 취급하느냐의 문제이다.

▲[인용] 존재가 있어야 돼. 부정은 존재에 대한 무의 기능이니까. 그러니까 제1차적 부정(primary negation)은 그것이란 말이야. 제1차적 부정은 존재가 있고 그것에 대한 부정이 있는 거니까 요컨대 존재가 부정당하는 것이야. 그런데 그것은 모순이거든. 없는 것이 어떻게 해서 타자[있는 것]의 존재를 없애느냐, 이것이 모순이란 말이야. 그러나 그것을 인정하지 않으면 곤란하단 말이야. 그러니까 만약에 정적인 입장에서 본다면 무는 없어지고 존재만 남는데, 그 존재의 어떤 성격을 'kath'hauto', 즉자적이라 그래. 'In itself'니, 'per se', 'en soi'라 하지. 그런 성격이 대상에 주어진다고 가정할 적에 그것이 쪽 우리의 이 현상계까지 연결되어 있는 한에서[parousia] 그것이 우리에게 인식이 돼. 그리고 추상이라고 하는 것은 요컨대 바로 그것이 연결되어 있는 선을 따라간다는 얘기야.

▲정적인 입장에서 볼 때, 무는 없어지고 존재만 남는다. 무는 존재에 작동할 수 없기 때문이다. 결국 존재만이 존재하며, 이것을 '초월적 동일성(즉자적 존재)'이라 할 수 있다. 그러나 동일성은 현상계에 연결되어 있는 한에서 인식의 대상이 된다. 그리고 현실로부터의 본질의 추상이란 곧 이 연결선을 따라서 이루어진다.(따라서 동일성의 초월성 — 무는 사라지고 존재만 남은 상태 — 자체만으로는 학문적 설명이 성립하지 않는다) 그리고 무는 오로지 '타자로서의 무'만이 가능하며, 무란 항상 어떤 존재자에 대한 다른 존재자의 상대적 무일 뿐이다. 결국 무의 문제는 존재자의 부재의 문제로 환원된다. 세계의 이해는 존재자와 그것의 부정으로서의 무, 그러나 사실상 어떤 타자가 엮어내는 변증법의 문제가 된다. 플라톤에게 '차이생성'이 있다면, 그것은 동일자와 타자 사이의 변별적 구조를 뜻한다. 하지만 이런 구조는 순수한 형태로는 나타나지 않는다. 그런 구조는 아페이론 속에 들어 있고, 때문에 세계에는 동일자와 타자의 체계를 벗어나는 생성들, 시뮴라크르들이 존재하게 된다. 플라톤의 사유는 시뮴라크르들의 차이생성 — 동일자들의 논리적인 차이생성을 무너뜨리는 어떤 미세하고 절대적인 차이들의 생성 — 을 떨어버리고, 현실적인 동일자들로부터 즉자적인 동일성들로 올라간다. 그래서 이데아는 저 아래 질료와 등급(grade)을 갖고 연결이 되어 있다. 그로써 존재의 위계를 형성한다. 그리고 무는 타자 — 수평적 타자만이 아니라 수직적 타자 — 가 되며, 그로써 존재의 비-모순성이 확보된다.

▲베르그송에게서 동일자이든 타자이든 명확하게 개별화된 존재들은 어디까지나 개별-화(individuation)의 산물들로서만 존재한다. 따라서 그의 차이생성은 동일자와 타자의 차이화와는 판이한 그 무엇이다. 베르그송에게 실재는 항상 연속적 운동 또는 운동하는 연속성이며, 개별자들은 그 위에서 형성되는 존재들이다. 따라서 그에게 '타자로서의 무'는 객관적으로 존재하는 구조가 아니라, 이미 개별화된 세계에서 벌어지는 어떤 사건이다. 그것은 객관적 실재가 아니라 어떤 작용/기능에 의해 일어나는 사태이다. 이미 언급되었듯이, 무는 존재에 작용할 수 없다. 베르그송이 무란 인간적인 그 무엇이라 했을 때, 이는 무란 결국 인간의 부정'의 행위'에 의해 도래케 됨을 뜻한다.

▲[인용] 존재에 대해서 아무런 영향력을 줄 수 없다는 것이 무의 특징이야. 부정은 무에 대해서 모순돼. 부정하고 무는 모순관계에 있다는 것을 알아야 돼. 부정은 존재를 없애는 것이고, 거꾸로 무는 존재에 대해서 아무것도 영향을 주지 않는다는 얘기야. (...) 무를 정적으로 고찰하면 [주관의 행위로서의] 부정은 없어. 부정판단이 나오지 않는다는 것을 알아야 돼. 그러니까 객관적인 세계에서 만약에 모든 것이 정적이라고 가정을 하면, 무는 우리에게 (...) 인식되지 않아. 그래서 플라톤 같은 사람은 이데아는 무 속에 들어 있는데, 우리에게 가장 분명하게(clear) 주어진다 그래. 왜냐? 외부에서[객관적으로] 이데아를 방해하는 것이 없으니까. 'kath'hauto'라 그래. [하지만] 우리 경험적인 세계로 오면 자꾸 방황하는 것이 있어. (...) 외부의 세계[객관세계]에서 만약에 부정이 주어진다고 해 보자. (...) 그러면 외부의 세계에서 어떤 사물이 부정으로서 주어진다. 그것은 모순이 있다는 얘기거든. 무가 어떤 사물을 부정한다는 것은 결국 그 자체로서는 아까도 말한 바와 같이 모순이라고 해. (...) 그런데 베르그송은 외부의 세계[객관적 실재]는 플렉스지. (...) 무는 없다는 거야. 왜냐? 무가 있다면 반드시 거기에 대응하는 존재가 드러나야 돼. 그렇다면 플라톤의 에이도스 같은 것이 나와야 돼. 그런 세계는 없다는 얘기야. 그러면 존재와 무가 언제 맞부딪히느냐? 여기 자발성(spontanéité)에서만 가능해. (...) 그러니까 여기서 부정이 나오는 것은 우리의 작업(operation)에서 나와. 작업하는 방식이야. 지성(intelligence)을 가진 존재에 대해서만 나오지.

▲플라톤에게 존재의 비-모순성은 아페이론으로부터 이데아들에 이르기까지의 존재론적 위계를 통해서 확보된다면, 베르그송에게서는 부정의 주관화('무의 인간화')로부터 확보된다. 베르그송에게서 존재의 비-모순성이 확보되는 방식은 플라톤과 다르다. 존재의 비-모순성은 존재가 무와 모순을 이룰 때, 존재가 승리해야만 함을 뜻한다. 하지만, 지금 우리는 존재하는 세상을 살고 있고(따라서 이미 존재가 승리한 것이다), 따라서 여기에서 정확히 문제가 되는 것은 존재 안에서 작동하는 무(타자로서의 무, 부정으로서의 무)가 존재 전체와 어떻게 비-모순을 이룰 수 있는가 하는 것이다. 이에 대한 설명의 대조적인 두 형태를 플라톤과 베르그송이 보여준다고 할 수 있다. 플라톤에서 무는 1) 타자로서의 무, 즉 부정으로서의 무이며, 이는 결국 존재함의 한 방식이다. 결국 존재와 무란 동일자와 타자의 문제인 것이다. 2) 그리고 이데아에서 시물라크르로 '전락'하는 것은 이데아가 타자화되는 것으로 이해되며, 여기에서 부정이란 이데아의 완전성에 대한 부정으로 이해된다. 그 결과 위계적인 세계관이 도래해 존재의-비-모순성이 확보된다. 베르그송의 경우는 1) 부정은 주관의 소관으로 이전된다. 세계를 분절해 동일자와 타자의 놀이로 파악하는 것은 결국 인간 주관이다. 2) 객관적 무는 오로지 생성 속에 존재하는 무로서 지속은

이 무를 매순간 매우면서(존재와 무의 경계선을 매순간 무너뜨리면서) '존재의 충만성(plenitude)'을 이룬다.

4강 1교시

▲전통 존재론은 충족이유율을 기반으로 사유를 전개했다: 모든 것에는 이유가 있다. 이는 다음과 같은 물음들로 표현된다. "x는 어째서 없지 않고 있는가?" "x는 왜 다른 것이 아니라 x인가?" 요컨대 "x는 왜 존재하는가, 또 왜 달리가 아니라 바로 이렇게 존재하는가?"

▲무엇인가가 존재한다는 그것이 자신의 무/모순을 극복하고서 존재함을 뜻한다. 이는 곧 그것의 '존재'를 정당화해 주는 이유(ratio existendi)가 반드시 존재해야 함을 뜻한다. 이는 곧 x가 다른 어떤 것도 아닌 x 자신임, 즉 x의 '자기동일성'이 확보되어야 함을 말한다. 그리고 이 자기동일성은 현상적인 타자화 가운데에서도 곳곳이 그 본성을 잃지 않아야만 자기동일성일 수 있다. 현상적으로 타자들과 엉켜 있다 해도(이 차원에서는 동일성도 충족이유율도 성립하지 않는다. 모든 것은 관계의 생성에 따라 변해 간다) 본질적 차원에서는 자기동일적인 그런 존재가 충족이유를 가진다. 하지만 절대 동일성의 세계(파르메니데스의 세계)에서는 역설적으로 다시 충족이유가 파기되어버린다. "다른 것이 아닌 바로 그"라는 개념 자체가 소멸되어버리기 때문이다. 따라서 충족이유율은 절대 존재와 절대 생성이라는 이분법을 벗어나 'kath'hauto on'과 그것의 타자성을 함께 사유할 때 성립한다. 타자들과 관계 맺음'에도 불구하고' 또 생성하고 있음'에도 불구하고' 그 동일성을 유지하는 존재들에 대해서 충족이유율이 성립한다. 이때 비로소 다자들의 동일성 및 운동 과정의 동일성을 사유할 수 있다.

▲베르그송은 '본질' 위주의 사유를 '실존' 위주의 사유로 전환코자 했다. 소은의 용어로 하면 '기능' 위주의 사유를 전개하고자 했다. 소은이 기능이라 칭하는 것은 플라톤의 자기운동자 개념에서 유래한다. 플라톤이 운동을 이데아의 그림자와도 같은 것으로 폄하하고 부동의 이데아들만을 강조한 것은 아니다. 교과서적인 플라톤이 아닌, 말년의 성숙한 플라톤이 존재한다. 플라톤이 고민했던 것은 운동 자체의 동일성을 찾는 것이었다. 이는 곧 **운동 그 자체에 충족률을 부여하는** 길이다. 바깥에서 동력을 얻는 운동이 아니라 내부적인 동력을 통해서 스스로 운동을 유지해 가는 존재가 '자기운동자'이다. 자기동일성을 유지하는 운동은 그 운동을 다른 타자로부터 받아들이는 것이 아니라 스스로의 힘으로 행한다. 그래서 그것을 '자기운동자'라고 말한다. 이 자기운동성이 훗날의 '자발성'이 된다. 이 자기운동자(heuton kinoun)이 이 곧 생명=영혼이다. 또, 플라톤에게서 이 자기운동자는 자기동일성을 유지하기에 영원하다. 즉, 생명=영혼은 불멸이다.

▲베르그송에게 이르러 이 자기운동자는 '자기차생자'로 화한다. 자기운동자도 자기차생자도 동일성과 차이생성을 화해시키고 있다. 하지만 전자에서 차이생성은 동일성에 오롯이 통어되며 '동일성과 차이의 동일성'의 논리에 따라 자기동일성이 유지된다(이 논리는 훗날 헤겔에 이어진다). 하지만 후자에서 동일성은 차이생성을 따라가면서만 성립하며 '동일성과 차이의 차이'의 논리에 따라 자기차이화한다.

▲ 자기차이성(différence avec soi)은 생명의 기본 논리로 파악된다.

4강 2교시

▲ 전자의 경우 동일성의 테두리 내에서 차이생성이 이루어지지만, 후자의 경우 차이생성이 이루어질 때 그 뒤를 따라가면서 동일성이 수습한다. 그리고 그런 수습이 실패할 경우 생명은 끊어진다. 이는 곧 충족이유와 우발성의 문제에 연관된다.

▲ [인용] 정적으로 보면 우연이라는 것은 하나의 예외자이죠. 99퍼센트가 그런데 하나가 다르다는 것입니다. 그러나 동적인 입장에서 보면, 정반대의 이론이 나옵니다. 나머지의 1퍼센트가 문제가 아니라, 99퍼센트가 모두 변치(變置)뿐인데, 즉 다른(different) 것뿐인데, 다른 것은 그 이면에 비슷한 것이 있어서 [동일한 것이란] 그 비슷한 것을 주워 모은 것이라는 이론이 나옵니다.

▲ 베르그송은 생명 개념을 물질 개념과 맞세워서 사유한다. 이는 곧 열역학 제2 법칙과 진화론의 대결이기도 하다. 베르그송에게 생명이란 편안하게 주어진 불멸의 영혼을 가지고서 살 수가 없는, 살기 위해 끝없이 투쟁해야 하는 존재이다. 이 투쟁을 위한 두 가지 조건으로 소은은 '조절 기능'과 '기억'을 든다. 생명체는 변화하는 환경에 맞서 끝없이 스스로를 조절해 가야만 하며, 또 계속 변해 가는 스스로를 흩어지지 않도록 잡아야 한다. 전자는 공간적인 자기차이화이고 후자는 시간적인 자기차이화라 할 수 있다. 이렇게 차이생성을 겪으면서도 그것을 동일성으로 정돈해야만, 달리 말해 동일성을 상실하지 않기 위해서도 스스로의 동일성을 바꾸어 나가야만 하는 존재가 생명체이다. 따라서 이는 생명체의 어떤 특권적인 순간, 이상태를 중심에 놓고서 사유하는 아리스토텔레스적인 목적론과는 판이한 사유이다. 생명체란 늘 어떤 **상황에-처하는 존재**이고, 시간 속에서 자신의 '실존'/'생존'을 **끝없이 수선해 나가야** 하는 존재이다.

▲ 플라톤적 본질주의에서는 상황이 아니라 공간이 기본적이다. 공간적 동일성을 기본으로 해야, 즉 기하학을 기본으로 해야, 비로소 엄밀한 형태의 인식이 가능하다. 때문에 플라톤을 이은 서구의 과학 전통은 측정을 기본으로 한다. 측정해서 데이터를 뽑아냈을 때에만 과학적 법칙화/함수화가 가능하다. 측정이 가장 용이한 경우는 곧 공간의 경우이다. 공간을 짚 때보다 더 명료하게 양화할 수 있는 경우가 어디에 있겠는가? 하지만 베르그송은 공간이란 시간의 역동성이 저하됨으로서 성립하는 것일 뿐이다. 생명의 '약동'이 빠질 때에만 공간적 동일성이 성립한다. 때문에 베르그송에게 질들은 근본적으로 짚 수 있는 것이 아니다. 질들은 서로 다르기 때문에 비교할 수 없으며, 또 우리가 '하나의' 질이라고 부르는 것도 사실상 이미 등질화된(homogenized) 질에 불과하다.(우리는 "이 앞사귀는 붉다"고 말한다. 하지만 자세히 들여다보라) 충족이유를 역시 사물들에게서 작동하는 미세한 우발성들을 제거하고 그것들을 어떤 본질로 깎아 다듬을 때 성립한다. 베르그송은 본질이란 단지 '평균치'일 뿐이라고 말한다.

▲차이생성에는 항상 우발성이 동반된다. 차이생성은 결국 한 존재가 타자들과 관계맺음으로써 생겨난다. 하지만 그런 관계맺음을 미리 결정하고 있는 법칙성은 없다. 라이프니츠가 모든 빈위들을 모나드 내부에 위치시킨 것은 바로 관계맺음을 필연적인 것으로 사유코자 한 것이었다.

5강 1교시

▲차이생성에는 항상 우발성이 동반된다. 차이생성은 결국 한 존재가 타자들과 관계맺음으로써 생겨난다. 하지만 그런 관계맺음을 미리 결정하고 있는 법칙성은 없다. 라이프니츠가 모든 빈위들을 모나드 내부에 위치시킨 것은 바로 관계맺음을 필연적인 것으로 사유코자 한 것이었다. 그러나 이는 받아들이기 어려운 생각이다. 흄이 강조했듯이 관계란 외부적이다. '관계의 외부성'이야말로 경험주의의 초석이다. 만약 충족이유가 가능하다면, 이는 한 존재의 변화 과정을 계속 따라가면서 그 **경향**을 읽어낼 때만 가능할 것이다. 이는 모든 것을 항상 시간에 입각해 보려는 태도이다. 베르그송이 말하는 '직관'이 바로 이런 방식의 인식이다.

▲라이프니츠: attribute ↔ 흄: 관계의 외부성 exteriority of relation

▲라이프니츠의 공가능성 compossibility

▲베르그송에게 필연적 인과란 대개 '사후적(retrospective)' 관점에 불과하다. 시간 그 자체에 충실할 때 세계는 우발성의 연속이며, 새로움의 지속적인 창조이다. 하지만 인간은 사태가 이미 확정된 이후 거기에 사후적으로 인과를 부여함으로써 "이 사태, 이렇게 되도록 되어 있었던 거야"라고 말한다. 베르그송은 사람들이 세계를 필연적 인과를 통해서 보려 하는 것은 바로 이런 사후적 관점을 가지고 있기 때문이라고 역설한다. 베르그송의 '사후'는 프로이트의 그것과 다르다. 프로이트의 경우, 사후적 인식이란 무의식에 억압되어 있던 사건이 시간이 흐른 후에 어떤 계기를 통해서 발견되는 것을 말하며 원인과 결과의 시간적 전복에 핵심이 있다. 반면 베르그송에게 사후적 인식이란 **시간의 흐름을 충실하게 따라갔을** 경우에는 부여하지 않았을 필연성을 과거에 투영하는 것을 말한다. 철수는 t라는 시간에 a로 갈 수도 있었고 b, c, d,로 갈 수도 있었다. 그 순간 a로 가야 할 필연은 없었다. 하지만 철수는 a를 선택했다. 그 후에 그는, 이미 벌어진 사건들을 사후적으로 **공간 위에 늘어놓은 후**, 말한다. "그래 그 때 나는 a로 갈 수밖에 없었던 거야." 이 점에서 이 논리는 결국 제논의 역설에서 확인되는 '시간의 공간화'의 양상론적 버전이라고 할 수 있겠다.

▲이런 생각의 밑에는 가능성과 현실성에 대한 일정한 전제가 깔려 있다. 바로 이런 생각이다: 무엇인가가 현실화된 것은 그것이 가능했기 때문이다. 만일 그것이 불가능했다라면 어떻게 현실화되었겠는가? 가능성이 있었기에 그것이 현실화된 것이 아닌가? Ex nihilo nihil fit! 하지만 베르그송은 철학의 역사 자체만큼이나 오래된 이 대전제를 파기한다. 이 전제는 다음을 함축한다. 무엇인가가 현실화되었다는 것은 그것을 현실화하게 해 준 제반 조건들이 완벽하게 갖추어졌기 때문이다. 하지만 베르그송이 볼

때 이 또한 전형적인 사후적 추론이다. 무엇인가가 현실화되는 과정의 사이사이에서 우발성이 작동한다. 그것의 가능성이 완벽하게 갖추어진 것이 아니다. 중요 국면들에서 그 다음 단계는 가능할 수도 있었고 가능하지 않을 수도 있었다. 가능하기 때문에 현실화된 것이 아니라 **가능성 그 자체가 시간 속에서 태어난다**.(진화 과정을 보라) 베르그송은 말한다. “시간이란 망설임 자체이거나, 아니면 아무것도 아니다. (...) 시간이란 모든 것이 단번에 주어질 수 없도록 하는 것이다.” 시간 속에서는 항상 절대적인 의미에서의 창조가, “creatio ex nihilo”로서의 창조도 또 “모든 것이 주어졌다” — 현실성이 반드시 가능성을 전제한다면, 이 세계의 현실적인 전개는 이미 가능성의 양상으로 완성되어 있었다는 이야기가 된다 — 는 대전제 하에서의 창조도 아닌, 순수 내재적인 창조가 이루어진다. 시간 속에는 우발성의 양상이 짙게 배어 있고, 이로부터 차이생성이 유래한다. 이는 동일성을 전제하는 차이들의 운동이 아니라 절대적으로 새로운 것의 탄생을 긍정하는 차이생성이다.

▲서구 존재론이 허무주의에서 출발했다는 점을 잘 알려져 있다. 소은은 이 허무주의가 일반적인 허무주의 — 존재란 끝없는 생성이며 영원한 것은 어디에도 없다는 생각 — 가 아니라 전쟁에서 유래한 것으로 본다는 점을 앞에서 논했다. 전쟁을 포함해서 삶과 죽음의 모순관계는 인간에게 필연적으로 허무감을 가져온다. 허무주의는 절대 존재와 절대 생성이라는 양극에서 발생한다. 어떤 일도 벌어지지 않는 파르메니데스적 절대 존재의 상황도 어떤 것도 지속할 수 없는 ‘flux’ 상태도 모두 허무하다. 특히 파르메니데스의 존재론이 무너진 이후 그리스에서 문제가 되었던 것은 생성의 허무주의였다. 서구 존재론은 고르기아스의 테제를 극복하는 과정에서 (플라톤과 아리스토텔레스에게서 볼 수 있는) 그 원형이 만들어졌다고 할 수 있다.

이미 충분히 논했듯이, 플라톤의 사유는 인식 주체의 자기동일성(앞에서 이를 “영혼이 자기 자신을 찾아낸 것”이라 했다), 인식 대상의 자기동일성(이데아), 그리고 이들 사이의 일치(‘노에시스’와 ‘노에마’의 일치)가 허무주의에 대한 플라톤의 응답이라 할 수 있다. 이 정적인 해결책과 더불어 플라톤에게는 동적인 해결책도 존재한다. 이는 곧 운동의 충족률을 인정하는 방향으로, 아페이론의 동일성(‘자기운동자’)을 토대로 생명의 철학을 구축하는 경우이다. “정적인 측면에서 보면 무한정자는 존재를 분열시키는 원인이 되지만, 동적인 측면에서 보면 모순을 극복하는 방파제”인 것이다.(『플라톤과 허무주의 극복』, Ⅲ/148) 그러나 반대 방향으로 나아가 ‘무로부터의 창조’와 예수를 통한 ‘대속’이라는 도그마를 대전제로 놓을 때, “대중을 위한 플라톤주의”(니체)인 기독교가 성립한다. 서구 문명은 이렇게 플라톤적-기독교적 관점을 통한 허무주의 극복이라는 초석 위에 세워져 지속되어 왔다.

5강 2교시

▲14세기 이래 서양의 전통은 갖가지 맥락에서 흔들리기 시작했고, 18세기 계몽사상을 통해서 ‘근대’로의 전환이 마련된다. 19세기 정도가 되면 근대와 탈근대의 움직임이 복잡하게 착종되며 그 과정에서 허무주의의 기운이 강하게 뻗어 나오기에 이른다. 19세기의 철학은 이런 시대에 대한 응답들로서 등장했다. 칸트는 기계론적 물리세계와 도덕적 정신세계의 이분법을 구성한 후 그 사이에 유기체들의 세계를 끼워 넣음으로써 물질, 생명, 정신이라는 삼원(三元)의 세계를 구성했다. 그로써 학문, 도덕, 예술의

삼원적 활동(이른바 진 · 선 · 미)이 삶을 구성하도록 만들었다. 헤겔은 칸트의 삼원 구도를 일원적(一元的) 구조로 전환시킴으로서 '정신진화론(spiritual evolution)'이라 불러볼 법한 진보적 세계관을 마련했고, 그 꼭대기에 예술, 종교, 학문을 놓음으로써 19세기 전체를 지배할 거대 서사를 구축했다. 마르크스, 콩트, 스펜서는 각각 변증법, 실증주의, 진화론의 방식으로 이 구도를 비판적으로 이어갔다. 그러나 이런 식의 거대 서사들은 이미 19세기 말에 이르러 그 한계를 노정하기 시작했고, 세기말의 허무주의의 팽배는, 매우 많은 요인들이 복합적으로 작용했지만, 이런 사정과 무관하지 않다. 니체는 누구보다도 이 상황을 예민하게 받아들였고 치열하게 사유했다.

▲허무주의는 어떻게 도래했는가? 니체는 세 가지의 생각이 모두 붕괴했을 때 허무주의가 도래한다고 본다: 1) 삶에는 어떤 목적, 이유가 존재한다는 것, 2) 세계의 모든 부분들을 연결해 주는 조화와 섭리가 깃들어 있다는 것, 3) 생성을 넘어서는 어떤 영원한 것이 존재한다는 것. 이 세 가지 전제가 무너지면 허무주의가 도래한다. 삶에는 어떤 목적도 이유도 없다. 그저 우발적인 사건들이 끝없이 이어질 뿐이다. 세계를 지배하는 섭리 같은 것은 없다. 그저 자연적 법칙성에 따라 흘러가는 세계가 있을 뿐이다. 생성을 넘어서는 그 어떤 것도 없다. '실재'라는 게 있다면 바로 생성이 실재이다. "생성이라는 실재가 **유일한 실재**로 다가오고, 저편의 세계나 허구적인 신성(神性)으로 향하는 온갖 형태의 섯길들이 금지되기에 이른다 — 그러나 **사람들이 집착하는 이 세계는 이미 사라져버렸다.**" 이는 곧 플라톤적-기독교적 세계관의 붕괴를 뜻하기도 한다. 니체는 서양의 역사가 양심(세계/삶을 고통으로 보는 것), 가책(고통과 죄의식을 내면화하는 것), 금욕(고통을 벗어나고자 욕망-없음을 지향하는 것)이라는 유대적 가치에 의해 지배되어 왔음을 고발하면서, '생성의 무죄'와 생성하는 세계에 대한 인식('힘에의 의지'와 '영원회귀') 그리고 창조하는 삶에의 지향('초인')을 설파했다. 니체에게 생성은 허무한 것이 아니다. 오히려 생성의 긍정이야말로 해석, 조형, 창조의 전제이다.

5강 3교시

▲베르그송에게는 허무주의에 대한 본격적인 논의가 없다.('100주년 기념판'의 색인에는 '허무주의' 항목이 없다) 그러나 우리는 베르그송의 철학 전체를 니체와 유사한 맥락에서의 허무주의 극복, 즉 실재로서의 생성 — 베르그송의 경우 '지속' — 을 허무한 것으로서가 아니라 오히려 새로움, 열림과 창조의 조건으로 삼으려는 노력으로 이해할 수 있다. 베르그송에게서 창조는 두 가지 맥락에서 논의된다. 우선 창조는 세계 자체에 내재화된다. 세계는 절대적 새로움이 생성하는 장이며, 언제나 미래의 시간으로 열려 있다. 곧, '창조적 진화'이다. 다른 한편, 창조는 인간의 창조라는 맥락에서 논의된다. 그러나 후자의 경우도 전자의 맥락을 전제해서만 성립한다. 창조라는 것이 어떤 청사진을 만들어서 그것을 그대로 실현시키는 것이라면, 거기에 시간과 신체의 역할은 없다. 베르그송에게서는 인간의 창조도 반드시 지속을 통해서 이루어지며, 인간의 정신적인 것이 물질적인 것에 그대로 구현된다는 것은 있을 수 없다. 구현은 반드시 지속 안에서 신체를 통해서 이루어지며, 그 과정은 객관적인 지속의 리듬에 영향을 받기 때문이다. 베르그송에게 중요한 것은 지속을 사는 것이고, 인간적인 행위들도 **지속의 리듬**을 따라갈 때 진정한 의미에서 성공적일 수 있다. 베르그송에게서 지속으로서의 세계는 허무한 세계가 아니라, 오히려

려 시간의 리듬을 타면서 새로운 삶을 창조해 나갈 수 있는 선행적 조건인 것이다.

▲[인용] 조각그림들을 맞추어 하나의 전체 이미지를 재구성하는 놀이를 할 때, 아이는 반복함에 따라 점점 더 빨리 성공한다. 게다가 그 재구성은 아이가 상자를 열었을 때 완성되어 있었다. (...) 그러나 자신의 영혼의 밑바닥에서 하나의 이미지를 고집어내 창조하는 예술가에게 시간은 더 이상 부수적인 것이 아니다. (...) 여기에서 발명의 시간은 발명 자체와 하나를 이룬다. 그것은 발명이 구체화됨에 따라서 변화하는 사유의 발전이다. 결국 그것은 생명적 과정이며, 하나의 개념의 성숙과도 유사한 어떤 것이다.

6강 1교시

▲일반적으로 근대적 사유는 고중세적 사유와 대비적으로 이해된다. 베르그송의 학문사 이해가 보이는 두드러진 특징들 중 하나는 바로 그가 고중세 사유와 근대 사유를 연속적으로 파악한다는 점이다. 여기에서의 연속성은 물론 상대적인 연속성이며, 당연히 고중세 사유와 근대 사유는 큰 차이를 보인다. 그러나 베르그송은 근대의 사유는 그가 말하는 시간 망각이라는 점에서 고중세와 큰 차이가 없으며, 사실상 고중세보다 그 정도가 훨씬 심하다고 본다. 그에게 근대적인 결정론은 사상사에서의 '괴물(키메라)'이다. 베르그송의 지속 이론은 이렇게 근대적 사유와의 뚜렷한 변별을 통해서 성립했다고 할 수 있다.

▲베르그송이 고중세 과학과 근대 과학 — 핵심적으로 문제가 되는 것은 '고전 역학(classical mechanics)'이다 — 을 연속선상에 놓는 것은 곧 두 과학 모두 베르그송이 파악하는 지능의 핵심적 특성을 공유한다는 것을 말한다. 과학적 인식 — 베르그송과 소은이 염두에 둔 근대 과학(특히 고전 역학) — 이란 현상을 공간화해 기하학적 공간 위에 올려놓은 후 그것을 조작하는 것을 기초로 한다. 이는 곧 사물을 그 양적 측면에서, 공간적 측면에서 바라봄을 함축한다. 때문에 가장 일차적인 작업은 대상에 있어 양적으로 중요한(quantitatively significant) 변항들을 잡아내어 그것들을 측정해 데이터를 구하는 것이고, 그 후에 그것들 사이에 함수관계를 찾아내어 수학적으로 공식화하는 것이다. 이 과정에서 공간적인 형상화가 동원되는데 가장 대표적인 것이 그래프이다. 이 모든 작업이 시간적인 변화를 **공간화하고 양적으로 조작하는** 과정을 전제한다.

▲앞에서 분석적 지능은 "영화적 착각"에 의해 작업한다는 점을 논했다. 운동 자체와 그것이 주파한 궤적은 다르다는 것, 부동의 단면들을 가지고서 운동을 재구성하는 것은 부질없는 짓이라는 것. 베르그송은 고대의 과학과 근대의 과학이 이런 영화적 착각을 공유한다고 본다. 고대적인 목적론과 근대적인 기계론을 대조시키는 상식적인 생각과 대조적으로, 그에게 두 과학은 그 근저에서 같은 원리에 따라 움직인다.

6강 2교시

▲설사 과학이 잠시 순수한 인식을 목표로 매진하더라도, 거기에는 항상 실용적 목표가 내재되어 있으며 이내 그것은 현실화된다. 물론 고대 과학과 근대 과학은 차이를 가진다. 베르그송은 이에 관련해 “고대인들이 물리적 질서를 생명적 질서로 즉 법칙들을 유들(genres)로 환원했던 반면, 근대인들은 유들을 법칙들로 용해시키려 했다”고 말한다.

▲생명적 질서는 개체성, 질적인 차이들, 종과 유 등등의 위계, 그리고 (플라톤과 아리스토텔레스가 형상 개념을 통해 포착하고자 했던) 특권적인 순간들로 이루어진다. 반면 물리적 질서는 비-개체성, 양적인 규정들, 등질적인 공간, (근대 과학자들이 수학적 공식들로서 포착하고자 했던) 규칙적인 운동으로 특징지어진다. 고대인들은 후자를 전자로 환원해 사유했다면, 근대인들은 전자를 후자로 환원해 사유했다.

▲베르그송은 고대의 과학이 사물의 ‘특권적인 순간들’을 포착하고자 했다면, 근대의 과학 — 그가 염두에 두고 있는 것은 무한소미분이다 — 은 사물의 ‘어느 순간에서나(à n'importe quel moment)’ 포착하고자 했다고 말한다.

▲고대 과학에서 사물들은 그 본질에 무게중심을 두고서 파악되었다. 다른 측면들은 그 본질을 둘러싸고 있는 것들이며, 본질로부터 떨어진 거리에 따라서 그 존재론적 위상이 결정되었다.(예컨대 인간은 이성적 동물이므로, 수학 문제를 풀 줄 아는 것이 노래를 부르는 것보다 더 인간 본질에 가깝다) 세계는 크고 작은 본질들이 질적으로, 불연속적으로(그러나 유기적 전체를 이루면서) 분포되어 있는 곳이었다. 고전 역학에 이르러 탐구의 초점은 등질적인 물리세계에 맞추어지며, 연속적 운동의 순간 속도를 계산해내는 것에 몰두하게 된다. 이 점에서 근대 과학은 운동의 연속성을 정복했다고 할 수 있다. 시간을 무한히 분할해 dx 로 포착했다는 것, 그리고 시간을 독립변수로 삼았다는 것(모든 운동은 **시간에 대한** 운동이다. 고전 역학의 교과서들에서 잘 볼 수 있듯이, 모든 변항들은 $\frac{dx}{dt}$ 의 형식으로 환원된다. 고대 과학에서 시간이란 본질이 실현되는 과정이거나 본질로부터 이탈되는 과정을 통해서 이해되었다), 몇 개의 변항들 — 기계론이 전제하는 변항들(위치, 질량, 속도 등등) — 을 가지고서 모든 물리적 운동들을 통일적으로 파악했다는 것, 결국 연속적 운동을 미분방정식을 통해서 파악했다는 것(후에 이 방정식들을 시각화하는데, 데카르트의 해석기하학이 그 실마리가 된다)에 고전 역학의 특징이 있다. 이런 과정을 통해 물리세계를 파악하는 근대 과학의 고유한 사유문법이 탄생하게 된다.

▲근대 과학의 성과에 대해 과장된 담론들이 존재해 왔다. 고전 역학의 패러다임을 통해 적절히 기술될 수 있는 것은 개체성이 전혀 문제시되는 않는(‘질점’ 개념이 이를 잘 말해 준다), 양적인 규정성이 사태의 핵심을 드러낼 수 있는, 질적 차이를 무시할 수 있는 등질적인, 그리고 큰 규칙성을 보여주는 그런 영역일 뿐이다. 고전 역학이란 그런 영역(물질의 영역)을 서술할 수 있는 몇 가지 새로운 언어를 개발해낸 데에 그 성과가 있다고 해야 할 것이다.(물론 무한소미분은 존재론적으로 큰 의미를 띤다) 이는 분명 담론사의 큰 성과들 중 하나이지만, 특정한 영역을 분석하는 새로운 도구들의 발명이 그토록 과장되게 선전된 데에는 서구 문명이 비-서구 문명을 제압할 때의 상황, 물질적인 변형을 통해 부를 창

출하려는 부르주아적 가치의 일반화를 비롯한 여러 상황이 관여되었다고 해야 하리라. 이 문제는 다른 맥락에서 상세히 다루어야 할 문제이거니와, 베르그송은 고전 역학 자체 내적인 문제점 즉 결정론의 문제점을 겨냥한다. 무한소미분을 통한 연속적 운동의 파악이라는 인상적인 성과에도 불구하고, 고전 역학의 체계는 시간의 공간화라는 지능의 본능을 한 치도 벗어나지 않는다. 고전 역학의 시간은 운동체의 궤적의 특정 순간들의 집합일 뿐, 생성하는 시간은 아니다. 이 시간은 어떤 등질적인 체계의 각 부분들 사이에서 성립하는 '동시성의 체계'일 뿐, 우발적 질들의 탄생을 핵으로 하는 지속의 흐름은 아니다. "강 위에 띄엄띄엄 놓인 다리들이 그 아치들 밑을 흘러가고 있는 물과는 일치하지 않듯이, 과학은 생성의 유동적인 성격을 비껴간다."

6강 3교시

▲베르그송은 고전 역학적 체계를 부채의 비유를 통해 파악한다. 부채를 펼치기 전에 이미 그 안에는 그림이 다 그려져 있다. 이 체계에서 시간의 역할이란 다만 그 그림이 단번에가 아니라 차례대로 펼쳐지도록 하는 것뿐이다. 고전 역학에서의 시간의 역할이 그렇다. 나아가, 부채가 어떤 속도로 펼쳐지건, 아니 아예 한 순간에 펼쳐지건, 심지어 부채를 펼친 상태에서 다시 거꾸로 접어도 그 안의 그림에는 하등의 변화가 없다. 마찬가지로 속도가 변해도, 아예 무한 속도가 되어도, 심지어 마이너스 속도가 되어도 고전 역학의 방정식에는 변화가 없는 것이다. 베르그송은 이런 사고를 한 마디로 "모든 것이 주어졌다(tout est donné)"고 표현한다. 앞에서 근대 과학이 시간을 독립변수로 삼은 것에 큰 의미를 부여했지만, 결국 고전 역학체계에서 시간이란 그야말로 완벽히 등질적이고 상대적인(흐름의 속도에 비상관적이라는 점에서, 또 시간의 방향이 무의미하다는 점에서) 것에 불과하다. 반대로 지속은 질적 생성(나아가 완전히 새로운 것의 창조)의 선험적 조건이며, 매순간순간 — 수학적 점과 혼동하지 않는 한에서의 순간들 — 이 의미를 가지는 절대적인 것이다. 베르그송이 여러 곳에서 말했듯이, "우리는 설탕이 녹기를 기다려야 한다." 요컨대 지속이란 결코 모든 것이 주어질 수 없게 만드는 시간인 것이다.

▲여기에서 가장 예민한 문제는 시간의 이 '절대적인' 성격이 모든 사람들 위에 있는 어떤 것인지 아니면 사람과 사람, 아니 모든 존재자들 사이에서 상대적으로 나타나는 것인지 하는 문제이다. 누군가가 강둑에 앉아서 강물의 흐름, 새들의 비상, 사람들, 강아지들, 배들 등등의 움직임을 바라본다고 하자. 지속은 초월적인 하나인가, 아니면 이 모든 존재들 사이에서 성립하는 하나인가? 이는 베르그송과 아인슈타인의 관계에 상관적인 문제로서, 들뢰즈는 여기에서 문제되는 것이 "시간이 하나인가 여럿인가의 물음이 아니라 단일하고 보편적이고 비-인칭적인 시간(Time)에 고유한 복수성은 어떤 복수성인가?"라는 물음이라고 본다. 베르그송의 시간은 주관적인 시간이 아니다. 하지만 그의 객관적인 시간은 모든 주관들이 형성하는 거대한 다양체를 떠나서는 의미를 상실하는 시간이다. 그것은 거대한 잠재적 다양체(virtual multiplicity)이다.

7강 1교시

▲서구 근세 철학은 기계론적 세계관이 던진 파문을 철학적으로 어떻게 수습할 것인가를 둘러싸고서 전개되었다. 자연은 하나의 기계이다. 그렇다면 인간은? 신은? 새로운 모습으로 등장한 자연 안에서 인간이란 도대체 어떤 존재인가? 서구판 인물성동이론(人物性同異論)이 형성된 것이다. 여기에 서구 특유의 맥락, 즉 신학적 맥락이 가미된다. 이런 식의 문제의식이 다른 아닌 기계론적 세계관의 창시자에게서 특히나 예민한 문제로서 나타난 것은 당연한 일이라 하겠다.

▲베르그송은 근세 철학의 중요한 한 분기점은 물리세계를 탐구하는 하나의 방법이었던 기계론을 존재론화해서 사물의 근본 법칙으로 실체화하려는 유혹이었다고 본다. 이 '보편적 기계론'은 다음과 같은 세계를 도래시켰다.

▲[인용] 기계론의 본질적인 주장은 우주의 모든 점들[질점들] 사이의, 우주의 모든 순간들 사이의 수학적인 연계성[함수관계]에 대한 주장이기에, 기계론의 이성(理性)은 공간 속에서 병치되고(juxtaposé) 시간 속에서 계기하는 모든 것들이 응축되는 한 원리의 통일성 속에서 발견되어야 했다. 이때부터 사람들은 실재의 총체가 단번에 주어진 것으로 가정하게 되었다. 공간 속에 병치된 외관들의 상호적 결정은 참된 존재[실재]의 불가분성과 결부되었다. 그리고 시간 속에서 계기하는 현상들의 엄격한 결정론은 단지 모든 것이 영원한 것 속에 주어져 있다는 것을 표현할 뿐이었다.

▲보편적 기계론의 이런 세계는 고대 철학의 세계와는 무척이나 달라 보이지만, 베르그송은 양 철학의 차이란 본질적이지 않다고 본다. 고대 철학(베르그송의 논의는 특히 아리스토텔레스를 염두에 두고 있는 듯하다)은 사물들의 생성에서 특권적인 점들 — 이상태들(the ideals) — 에 주목했다. 그리고 그 특권적인 점들을 '본질'들로 포착했다. 사물들의 운동은 바로 이 본질의 실현을 축으로 이루어지는 것으로 이해되었다. 근세 철학 — 베르그송은 특히 17세기의 자연철학과 형이상학을 염두에 두고 있다 — 은 사물들의 특권적인 점들에게가 아니라 어느 순간에서나 발견되는 법칙에 초점을 맞추었다. 전자가 질적으로 생성하는 생명체들의 본질을 주목한다면, 후자는 공간적으로 운동하는 물체들의 법칙에 주목했다. 베르그송의 눈으로 볼 때, 양자 모두 운동을 결정론적 구도(한쪽은 목적론적 결정론, 다른 한쪽은 기계론적 결정론의 구도)에 복속시키고 있다.

▲하지만 물론 양자 사이에는 여러 가지 차이가 존재한다. 베르그송은 특히 데카르트가 날카로운 이원론에 빠지게 된 이유는 무엇일까를 묻는다. 고대 철학의 본질은 한 사물의 '뒤나미스'와 연계되며, 시간 속에서 성립하는 그것의 '생명'을 포착하고 있다. 하지만 근대 철학의 법칙은 필연적인 인과관계에 따라 움직이는 '기계'에 적합한 사유이다. 그것은 사물들이 드러내는 다른 질들은 무시한 채 오로지 그것들 사이의 양적 관계에만 주목한다. 또, 그렇게 함으로써 철저히 '관성(inertia)'의 존재로서 파악된 사물들은 반드시 외적인 동인을 요청하게 된다.

▲이때의 관성 개념은 '자기운동자'에서와 같은 내적인 운동이 아니라 철저히 외적인 운동에 의해서 뒷받침된다. 이렇게 되자 이제 이 모델에 잘 들어맞는 영역과 그렇지 않은 영역 사이에 날카로운 이분

법을 세울 수밖에 없었다. 하지만 고대의 철학은 양과 질 사이에 그런 벽을 세우지 않았으며, 영혼과 신체 사이에도 그런 방벽을 세우지 않았다.

▲데카르트 : 실제적/실체적 구분 really / substantially distinct

아리스토텔레스 : 형식적/개념적 구분 formally / conceptually distinct

양태적 구분 modally distinct

7강 2교시

▲반면 기계론의 위세에 짓눌린 근세 철학자들은 이 두 항 사이에 '평행론'을 세우지 않을 수 없었다. 연장(extensio)과 사유(cogitatio)를 전적으로 다른 두 실재로 갈라놓은 후 그 둘을 관련시킬 방법은, 데카르트처럼 둘을 즉물적으로 잇거나 아니면 평행론을 제시하는 수밖에 없었을 것이다.

하지만 스피노자가 사유와 연장(과 다른 무한한 속성들) 사이에 대등한 존재론적 위상을 부여했다면, 라이프니츠는 '유심론(唯心論)'의 입장을 취함으로써 연장이란 단지 부차적인 것으로 보았다는 점에 차이가 있다.(라이프니츠에게서 연장/신체란 한 모나드의 '관점'이 제약되게 만드는, 그 모나드가 신이 될 수 없게 만드는 어떤 장막 같은 것이다) 하지만 어느 경우가 되었든, 이들에게 모든 실재는 결국 신에게서 최종적으로 통합된다. 라이프니츠는 플라톤의 제작적 세계관을 물려받아 모나드들을 제작하는 신이라는 개념을 다듬어나갔다면(플라톤의 경우 진실재는 처음부터 존재하며, 조물주가 코라를 설득해 그것을 투영하는 것이 핵심이지만, 라이프니츠의 경우 양상론—가능세계론—이 핵심이 되며, 신은 '가능성의 장(regio possibilitatis)'으로 이해된다),

▲제작적 세계관을 접어둔다면, 라이프니츠의 신은 '슈퍼컴퓨터'로 해석할 수 있다. 「공각기동대」의 인형사는 "나는 정보의 바다에서 태어난 생명체이다"라고 주장하거니와, 라이프니츠에 대응시킬 경우 여기에서 '정보의 바다'는 신이며 '생명체'는 모나드이다.

▲스피노자는 세계의 내재적 궁극으로서의 아리스토텔레스적 신 개념을 물려받아(하지만 목적론적 구도는 파기된다. 아리스토텔레스에서 신은 모든 것들이 그것을 앙망하는 그래서 그리로 끌리는 궁극이지만, 스피노자에게서 신은 모든 것들이 그것의 표현인 궁극이다) 세계 전체를 접힘과 펼쳐짐의 구도로 파악한다. 이들은 데카르트에게서 균열되었던 세계를 새로운 방식으로(그러나 고대 철학으로의 회귀를 매개해) 통합해 이해하고자 했다. 하지만 어느 형태가 되었든, 플라톤 · 아리스토텔레스이건 스피노자 · 라이프니츠이건, 베르그송은 이들 모두가 "모든 것이 주어졌다"는 대전제를 벗어나지는 않는다고 말한다.

▲[인용] 근대 형이상학들이 고대 형이상학들에 대해 가지는 유사성이란 곧 양자 공히 하나의 완전한 과학(Science)을 (...) 단적으로 완성된 그 무엇으로서 전제하고 있다는 점에 있다. 감각적인 것이 포함하는 실재성 전체는 이 과학에 합치할 것이다. 양자 모두에게 있어 실재 그리고 진리란 영원 속에 총체적으로

주어져 있다 해야 할 것이다. 두 형이상학은 공히 절대적 지속에 따라서 즉 절대적 지속의 근저에서 창조되는 실재라는 관념을 기피하고 있는 것이다.

▲베르그송은 근대 형이상학의 이런 특성은 결국 근대 과학의 연장선상에서 형성된 것이지만, 역으로 근대 과학은 이 형이상학의 그늘을 벗어나지 못했노라고 말한다. 예컨대 심리생리학자가 뇌수의 상태와 심리 상태 사이에 (단지 상응성이 아니라) 등가성이 있다고 주장할 때, 또는 초인적인 지능이 있다면 그는 뇌수 속에서 의식적 사건들을 읽어낼 수 있노라고 말할 때, 이는 17세기 형이상학의 메아리를 분명하게 표현하고 있는 것이다. 유물론이라든가 부대현상론(épiphénoménisme) 같은 이론들은 17세기 형이상학의 존재론을 밑에 깔고 있으면서도, 이 형이상학이 노력했던 물-심(物-心)의 화해 같은 문제의식은 망각해버린 이론들이라 하겠다. 경험주의를 견지하는 베르그송은 여기에서 'physica'와 'metaphysica'는 거울처럼 서로를 비추고 있다고 생각한다.

※8강, 9강 강의는 박홍규, 『희랍 철학 논고』, 민음사, 2007. 중 논문 「베르그송에 있어서의 근원적 자유」를 바탕으로 진행됩니다.

8강 1교시

▲여기서 논의되는 근원적 자유는 형이상학적 차원에서 성립하는 자유

▲자유는 a priori(경험 독립적)의 측면과 a posteriori(경험 의존적)의 측면으로 나뉜다. 아 프리오리의 측면은 자유의 형이상학적 측면이고, 아 포스테리오리의 측면은 자유의 심리적 측면에 해당한다.

▲유물론적 / 기계론적 입장 : 자연은 기계이다. 인간은 자연과 연속적이다. 그러므로 인간은 좀 더 복잡한 기계이다.

▲역동론적 / 뒤나미즘적 입장 : 인간은 생명체이다. 자연을 기계로 파악하는 것은 생명체의 관점이 투영된 것이다. 인간과 자연은 불연속적이며, 인간은 기계가 아니다.

▲역동론은 법칙보다 사실을 우선시, 기계론은 법칙을 우선시.

▲이 둘은 단순함을 다르게 이해하고 있다. 기계론에서는 결과가 예견되고 계산되는 모든 원리가 단순한 것이지만, 역동론에서는 개념보다 자발성이 더 단순함. 기계론자들은 자발성이 더 복잡한 것이라고 보고, 역동론자들은 타성이 더 복잡한 것이라고 본다.

▲

기계론 ↔ 역동론

이념 ↔ 능동인

본질 ↔ 자발성

▲베르그송의 reality : 인간을 포함하는 세계 전체가 아니라, 인위적인 것이 전혀 개입되지 않고 원래부터 존재하는 그대로의 객관. 이것이 베르그송의 자연이다.

- ▲세계 : 1. 인간의 주관성을 배제한 객관성만을 의미. (베르그송)
2. 인간에게 주어진 객관성과 인간의 주관성이 합쳐진 전체를 의미. (헤겔)

8강 2교시

▲학문의 출발점 : 진리 aletheia = 탈은폐성

"What is X?" = "티 에스티ti esti?"

▲탈은폐는 얽혀 있는 타자로부터 그 사물을 떼어 놓는 것.

▲[인용] "허무는 은폐하는 모든 것이 완전히 없으며 일자를 부정하는 요인이 완전히 없다는 것을 의미한다. 무(無)는 자기 모순된 개념이며 존재에 대하여 아무런 영향을 미치지 않는 극한점에서만 성립하므로 허무를 통해서 일자는 시간, 공간, 그리고 관점을 초월하여 그 자체로서 성립할 수 있으며, 또 외부로부터 아무런 간섭을 받지 않으므로 모든 시공을 넘어서 존속한다."

▲사물의 진상

1. 다른 모든 사물과 전체적으로나 부분적으로나 교환될 수 없는 그 사물에만 고유한 내용
2. 관계 맺음 일반의 법칙에서 오는 모든 규정들을 배제
3. 무가 아님

▲상호 해후는 우연의 원인이며 상호 간섭은 비공존의 원인이다.

해후 = contingency

▲"영원에는 일자만 있지는 않으며, 다의 본질로서의 진상이 모조리 필연적으로 공존한다" = 이데아의 세계

▲"극한에 가서는 어느 것도 아닌 무규정적인 것에 도달한다." : 타자화의 극한, 완전히 연속적이 되어 구분이 사라지면 아페이론이 된다.

▲이데아 ↔ 아페이론

▲ 이데아계는 모든 본질들이 자리를 지키며 공존하는 세계이고, 아페이론은 연속적으로 섞이는 세계이다. 그리고 이 사이에 존재하는 것이 유기체이다.

▲ 사물들이 아페이론 쪽으로 화(化)해 가려는 운동이 열역학 제2법칙, 엔트로피의 법칙이다. 이 운동은 필연적인 것인데, 이 필연성에 저항하면서 새로운 가능성(달리 될 수 있다는 가능성)의 차원을 도래시키는 것이 생명이다. 생명이 아페이론으로 화(化)해 가려는 물질과 싸우면서 이 세계에 새로운 가능성을 도래시키려는 운동을 '자발적 운동'이라고 한다.

▲ 베르그송에 의하면, 생명이란 '엔트로피의 비탈길을 거슬러 올라가려는 노력'이다.

▲ 실존(existence) : 관계를 맺어가면서 변해가되 아페이론으로 떨어지는 것이 아니라 아페이론을 자기 밑으로 밀어내고 올라서면서 자기의 존재를 성립하는 것.

8강 3교시

▲ "이상과 같이 다의 성립에 관하여 두 가지 대립된 좌표가 성립하였는데, 베르그송은 본질론적 다의 진상의 좌표, 즉 영원의 좌표를 양상론적 다의 현상의 좌표, 즉 시간의 좌표로 환원시킴으로써 플라톤의 철학과 결정적으로 결별한다."

▲ 하나가 여럿이 되려면 관계를 맺어야 하는데 아페이론으로 향하는 방식의 '타자와의 관계 맺음'은 안 된다. 서로가 서로의 identity를 가지고 있으면서 physical한 관계가 아니라 logical한 관계를 맺을 때, 플라톤의 이데아적인 의미에서의 관계가 성립한다.

▲ "법칙이 성립하는 제1차적 규정은 텅빈 공간에서 성립하므로, 텅빈 공간이 지닌 법칙성은 그 속에 주어진 존재자들 사이의 특수한 법칙들에 선행한다. 그런데, 텅빈 공간은, 본질들의 공존의 차원인 바, 시간상으로는 시간에 있어서 비공존으로서의 과정이 완전히 배제되어 있는 순간, 즉 동시성에서 성립한다."

▲ 텅빈 공간은 자발성이 작동하면서 만들어진 소산.

▲ "텅빈 공간은 사물들의 내용이 자기 동일성을 지니고 나타날 수 있는 공간이다. 그런데 이 공간은 연장성의 한 범주이며, 연장성은 무규정성(아페이론)의 하나의 범주이다. 무규정성은 본질의 자기 동일성을 상실케 하는데, 텅빈 공간은 본질의 자기 동일성을 가능케 함을 특징으로 하므로 이러한 공간은 본질을 무규정적인 것으로 환원시키는 능력에 역기능하는 능력의 소산임은 명백하다."

▲ 현실적으로 존재하는 것은 무수한 생명체들이고, 그 생명체들과 생명체들 사이에 끈으로 이어지는 건

명백한 사실이지만, 우리가 생명이라는 단어 하나를 썼다고 해서 마치 거기에 거대한 생명의 끈 하나가 존재한다고 하는 것을 과연 받아들일 수 있는가.

9강 1교시

▲본질주의의 플라톤 vs 본질을 깨나가는 자발성의 베르그송

▲본질주의

a) 기계론 : 본질주의의 근대적 형태가 기계론. 기계는 부품으로 이루어지고 부품 하나하나의 단위이다. 그러나 아주 복잡한 기계도 단순한 기계들의 합 이상의 것은 될 수 없다.

b) 아리스토텔레스식의 본질주의 : 본질이 질료에 구현됨. 본질이 질료에 의해 많이 흔들리지만, 본질 그 자체는 변하지 않는다.

c) 고전적인 형태의 학문 개념 : 본질을 기호로 표시하고, 표시된 기호를 조작해서 세계를 설명. 합리적 / 분석적 방식의 본질주의.

▲“자기 분할의 인자, 즉 무는 단독으로 오지 않으며 현실의 영역에서는 무규정성과 더불어 온다. 현실은 모든 측면에서 어느 장소 어느 시간을 막론하고 작용하는 무규정성, 즉 진정한 무규정성으로 인하여 하강하는 운동을 계속한다.”

▲무(無)와 무규정성의 차이 : 무규정성이라 하더라도 규정되지 않은 물질적인 것은 있다. 물질적인 것도 없으면 무(無)이다.

▲“부분적인 관계 맺음은 독립적으로 분리되어 실재할 수 없고, 전체적인 관계 맺음 속에서만 실재가 가능하며, 이러한 관계 맺음에서는 전체의 부분들이 상호간의 존재의 원인이 된다.” → organization 조직화

▲이러한 관계 맺음은 자기 내부적, 자기 충족적이다.

▲기계론은 관성의 법칙(외부에서 힘이 주어지지 않는 한 운동을 계속한다)에 의해서 움직이는 데 비해서, 생명체는 자기 내부로부터 스스로를 위해 움직인다. 이것이 자발성(spontaneity)이다.

9강 2교시

▲“관계 맺음에 있어서 자기 존재를 가능케 하는 자체 조절 능력을 자율이라 한다.”

▲충족률은 A가 원인이면 당연히 B가 와야 한다. 필연적이기 때문에. 수학의 equal 같은 것.

▲ 자발성은 충족물을 만족시키는 것이 아니라 거기서 플러스 알파가 있는 것. A가 있다고 해서 꼭 B가 있는 것이 아니고 거기서 충족물을 깨는 운동.

▲ 충족물을 깨는 운동을 베르그송은 엘랑(Elan)이라 한다.

▲ 허무주의 극복은 아페이론으로의 몰락을 극복하는 것. 플라톤은 아페이론으로 몰락하지 않는 영원한 본질이 있다는 것이고, 베르그송은 아페이론으로 떨어지지 않기 위해 새가 비상하듯이 끝없이 차고 올라가는 것이다.

▲ 주어진 본질로 가는 게 인생의 전부라 한다면, 베르그송에게는 무한한 가능성이 열려 있다.

▲ 플라톤처럼 추상적인 관계 맺음이 이 세계 밖에 존재하는 것이 아니고, 모든 것들이 다 관계 맺음과 contingency 속에 들어 있기 때문에, 영원, 동일성, 본질은 어디까지나 세계 내부의 자발성의 함수로 성립한다.

▲ “역동론의 입장에서 보면 본질은 자발성의 기능에 의하여 세계의 표면에서 추상화된 것이다.”

▲ 생명의 자발성이 본질을 만든다.

▲ 추상적인 공간이라고 하는 것은 생명체가 사물들을 조작해서 규칙적인 것을 만들어내기 위한 조작적 기능이다. 한편 그것은 자발성이 구체적인 세계 속으로 던져지기 이전의 상태로 초월하려는 통로로서의 의미가 있다.

9강 3교시

▲ 우리가 지금까지 한 작업은,

1. 동일성과 차이생성
2. 충족이유율과 우발성
3. 허무주의 극복
4. 플라톤부터의 철학사 검토
5. 베르그송의 세계관

▲ 박홍규의 논문 「베르그송에 있어서의 근원적 자유」는 지금까지 한 것을 압축한 것이다.

▲ 본질주의의 자유는 자기의 본질이 실현되는 것을 방해받지 않는 것이다. 인간의 본질은 이성이므로, 인간의 자유는 이성을 실현하는 것이다. 이를 실현하려면 지금 인간이 처한 상황에서의 이성적 선택이 필

요하다. 그러므로 인간의 삶에 닥쳐오는 우연성, 우발성을 배제하게 되고, 정확하고 항구적인 체계를 수립하게 된다.

▲본질주의는 인간의 본질을 이성으로 보기 때문에, 감정이나 충동은 부정적으로 다루어진다. 이러한 감정과 충동, 즉 파토스pathos를 극복하는 것이 아파테이아apatheia인데, 에피쿠로스나 스토아 학파의 이상이 이 아파테이아에 해당한다. 플라톤, 아리스토텔레스는 파토스를 극복하기 위해 이성을 발휘하는 '자율성'을 중시했다. 중세 기독교에서는 본질주의가 경전주의와 결합한다. 삶의 모범답안은 성경에 쓰여있기 때문에, 성경에 쓰여진 대로 사는 것이 중요하다. 즉 텍스트가 삶의 본질을 규정하고 있다.

▲“본질론적 입장에서는 본질의 진상은 타자에 대한 영원한 무감동이므로 본질론적 입장에서 성립하는 자유의 극치는 모든 타자에 대한 영원한 무감동에서 성립한다.” → 자족의 이상

▲자발성의 입장에서는 본질주의나 경전주의는 타율적인 것이다. 그와 같은 본질주의적인 생각을 어떤 한 사회가 공유하지만 다른 사회에 대해서는 배타적일 때, 이것은 닫힌 사회, 닫힌 종교이다.

▲열린 종교나 열린 도덕의 입장에서는 인간이 부딪히게 되는 문제 자체가 진화에 도전해서 계속 바뀌는 것이고, 그렇기 때문에 문제에 대한 해결도 열려 있는 것이다. 이것이 열린 사회이다.

▲‘선택’이란 본질주의의 입장에서는 모범 답안을 찾아가는 여정이지만, 자발성의 입장에서는 선택을 통해서 길 자체가 달라지는 것이다.

▲어떤 초월적인 것이 있는 게 아니라, 모든 관계가 맞물려 가는 것이기 때문에, 어떤 가치가 일방적으로 강요되는 것은 어려운 일이 된다. 모든 생명체들과의 때 그때의 관계 속에서 모든 문제를 해결하는 형태를 띠게 된다.

▲개인의 자발성이 자기를 둘러싼 상황 전체의 자발성과의 융합 속에서 자유를 획득한다.

▲“베르그송에 있어서 근원다(根源多)인 자유는 자발성 자체의 초월적인 성격을 지칭하며 자발성의 기능의 어느 일부분을 지칭하지 않는다.”

▲여기서의 초월은 내재적인 지평을 넘어서는 transcendant가 아니라 스스로의 한계를 넘어서는 dépasser이다.

▲dépasser는 Elan과 비슷하지만 뉘앙스가 조금 다르다. Elan은 생명의 진화에 필연적인 것이고, dépasser는 인간이 자신의 한계를 넘어선다는 실존주의적 개념이다.

▲진, 선, 미도 항구적인 것이 아니라 자발성의 함수로서 성립한다.

▲베르그송에게 인식은 본능과 지능이 있다. 직관은 본능처럼 사물과 합치하는 것인데, 본능처럼 맹목적이 아니라, 인간적 지능을 가진 상태에서 인간적 지능에 매몰되지 않고 다시 사물과 합치하는 것이다.

▲행위 또한 본능에 의한 행위는 상황에 잘 들어맞지만, 특정한 상황에만 들어맞는다. 지능은 반대로 일 변화하고 추상화하고 분석하고 계산하는 것이지만 그만큼 사물과의 합일은 멀어지는 것이다.

▲직관은 지능적인 방식의 인식에 만족하는 것이 아니라 다시 사물과 합치하는 방식의 인식으로 나아가는 것이다.

▲

본능: 일반 동물의 인식 방식

지능: 인간의 분석적이고 합리적이고 과학적인 인식 방식

직관: 실재를 인식하는, 실재와 합일하는 인식