



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

박사학위논문

니체의 문화철학 연구

-자연성 회복과 가치극복을 중심으로-

제주대학교 대학원

철학과

남 재 민

2020년 2월



니체의 문화철학 연구

-자연성 회복과 가치극복을 중심으로-

지도교수 이 서 규

남 재 민

이 논문을 철학 박사학위 논문으로 제출함

2019년 12월

남재민의 철학박사 논문을 인준함

심사위원장 이 명근

위 원 양 해림

위 원 장 수진

위 원 신 은하

위 원 이 서규

제주대학교 대학원

2019년 12월

A Study on Nietzsche's philosophy of Culture

–With Focus on Restoration of Nature and Overcoming of Values–

Nam, Jae-min

(Supervised by professor Lee, Seu Kyou)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the degree Doctor of Philosophy

2020. 2.

Department of Philosophy

GRADUATE SCHOOL

JEJU NATIONAL UNIVERSITY

목 차

I. 서론	1
II. 예술과 문화의 자연성	
1. 총동으로서 예술과 문화	5
1.1 문화와 자연성 회복	5
1.2 예술총동의 유형	10
a) 아폴론적 총동	10
b) 디오니소스적 총동	18
1.3 예술총동과 문화의 유형	21
a) 예술적 · 그리스 문화	21
b) 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화	25
c) 비극적 · 불교적 문화	28
2. 예술형식과 문화의 양상	32
2.1 염세주의와 비극적 문화	32
2.2 낙관주의와 희극적 문화	36
2.3 예술적 천재와 주관적 문화	39
2.4 신화적 사유와 데카당스 문화	43
III. 역사와 문화의 자연성	
1. 교양속물의 역사문화	47
1.1 동일성과 대중문화	47
1.2 역사학과 대중문화	52
1.3 교양교육과 대중문화	57
2. 역사의 자연성 회복	60

2.1 비역사적 역사	60
2.2 초역사적 역사	63
2.3 역사의 가치회복	67
a) 기념비적 역사	67
b) 공동품적 역사	69
c) 비판적 역사	71
IV. 도덕과 문화의 자연성	
1. 자연의 인간화	74
1.1 자연의 법칙화	74
1.2 자연의 도덕화	80
1.3 자연의 왜소화	85
2. 도덕의 자연화	90
2.1 정동으로서 도덕	90
2.2 풍습으로서 도덕	94
2.3 사회적 강제로서 도덕	103
V. 가치와 문화의 자연성	
1. 종교문화와 가치전도	111
1.1 그리스도교와 가치전도	111
1.2 신학자-본능과 가치전도	114
1.3 신의 죽음과 가치몰락	120
2. 가치극복과 문화의 토대	126
2.1 위버멘쉬와 주체성 극복	126
2.2 영원회귀와 시간성 극복	135
VI. 결론	143

참고문헌 150

ABSTRACT 160

니체 저작 약어표

List of Abbreviations

니체 저작의 인용들은 다음의 약어 표시를 따른다. 본 논문에 인용된 독일어판 니체전집은 Walter de Gruyter, Colli, Giorgio와 Montinari, Mazzino가 발간한 *Kritische Studienausgabe* 이다.(이하 KSA로 약칭함.)

KSA = Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke* Kritische Studienausgabe, 15 Bänden, (Hrsg.) Colli, Giorgio, Montinari, Mazzino, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.

GT *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*

VS *Versuch einer Selbstkritik*

UB *Unzeitgemässe Betrachtungen*

MA *Menschliches, Allzumenschliches*

M *Morgenröthe*

FW *Die fröhliche Wissenschaft*

Z *Also sprach Zarathustra*

JGB *Jenseits von Gut und Böse*

GM *Zur Genealogie der Moral*

W *Der Fall Wagner*

GD *Götzen-Dämmerung*

AC *Der Antichrist*

EH *Ecce Homo*

NW *Nietzsche contra Wagner*

WB *Richard Wagner in Bayreuth*

MD *Das griechische Musikdrama*

ST *Sokrates und die Tragödie*

DW *Die dionysische Weltanschauung*

ST *Sokrates und die griechische Tragödie*
PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*
WL *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*
S *Der griechische Staat*
HW *Homer's Wettkampf*
N *Nachgelassene Fragmente*
ZB *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*

I. 서론

21세기는 문화의 시대로 일컬어질 만큼 우리 사회에서 문화의 중요성이 점차 증대되고 있다. 여기에서 문화란 야만의 상태로부터 벗어나기 위한 인간 고유의 다양한 시도들에 대한 총체를 의미한다. 그러므로 문화는 인간에 의해 창조된 모든 것, 다시 말해 인간 존재의 본질을 이루고 있다. 이것은 문화가 인간으로부터 독립된 실제적 개념이 아니라 인간과 끊임없이 관계를 맺고 있다는 것을 의미한다. 따라서 문화는 인간이 자신을 이해할 수 있는 일종의 수단이며, 인간과 세계를 매개시켜 주는 수단이다. 그러므로 문화의 본질을 고찰하는 것은 궁극적으로 인간의 본질을 고찰하는 것과 같다.

주지하는 바와 같이, ‘인간이란 무엇인가?’라는 인간의 자기인식은 아르키메데스의 점처럼 철학적 탐구에서 변하지 않는 목표였다. 그러나 이와 같은 물음은 수 천년동안의 탐구에도 불구하고 오늘날까지 여전히 미궁으로 남겨져 있다. 그 뿐만 아니라 이와 같은 물음은 ‘문화란 무엇인가?’라는 변형된 형태로 확장된다. 그리고 이와 같은 물음 또한 완결되지 않은 형태로 존재한다. 왜냐하면 문화는 지금 이 순간에도 점진적으로 개념의 외연이 확장되고 있으며, 이러한 문화의 확장성은 문화에 대한 보편타당한 개념 규정을 어렵게 만들기 때문이다. 코르넬리스 반 퍼슨은 이러한 문화의 특징을 반영하여 문화라는 단어를 명사가 아니라 동사로 규정한다.¹⁾ 즉, 반 퍼슨에 따르면 문화는 예술작품이나 문학작품을 지칭하는 개념이 아니라 인간의 활동을 통해 매 순간 생성되는 다양한 인간의 행동양식과 관련되어 있는 생동감의 원천이다.

그러나 이러한 문화의 확장성은 오늘날 문화를 마치 일종의 상품, 특히 거대한 자본과 결합하여 철저하게 수요와 공급에 의해 생산되는 ‘산업’으로 규정하며, 이와 같은 ‘문화 산업’은 대다수의 인간을 문화의 창조 주체가 아니라 단지 문화의 소비 주체로 전락시킨다. 아도르노와 호르크하이머는 이러한 문화의 특징을 대중문화라고 규정하며, 이와 같은 대중문화가 인간을 야만의 상태로 전락시키고 있다고 진단한다. 즉, 상품으로서의 문화는 계몽(Aufklärung)을 통해 자연을 지배의 대상으로 만든다. 이러한 이유로 문화는 단지 인간에게 이념(Idee)적인 역할만을 제시할 뿐이며, 그 결

1) 코르넬리스 반 퍼슨, 『급변하는 흐름 속의 문화』, 강영안 옮김, 서광사, 1994, 132쪽.

과 인간은 문화를 통해 왜소화된다.²⁾

본고를 통해 전개되는 니체의 문화철학 연구는 바로 이러한 문화에 대한 문제의식으로부터 출발한다. 니체는 자신의 사유 전반에서 문화의 위기를 진단하고 이를 극복할 수 있는 방법을 모색한다. 즉, 니체에게 탈마법화(Entzauberung) 이후 야기되는 평균적인 삶은 문화의 본래적인 의미를 변질시킨 것으로 정의된다. 그 뿐만 아니라 니체는 이러한 평균적인 삶과 문화의 구조적 모순을 지적한다. 이것은 니체의 문화철학이 단지 한정된 시대의 문화와 문화사에 대한 고찰의 수준에 머물러 있는 것이 아니라 문화의 근원적 토대에 대한 논의라는 것을 의미한다. 논자는 니체의 문화철학을 고찰하는 것을 통해 현대사회에서 점차 심화되고 있는 문화의 데카당스(Dekadenz)³⁾를 치유할 수 있는 실마리를 찾고자 한다. 왜냐하면 논자는 니체의 문화철학이 문화의 왜곡된 현상에서 비롯된 많은 문제들을 해결할 수 있는 사상적 단초를 제공한다고 보기 때문이다. 그 뿐만 아니라 니체는 당대 문화의 문제점을 진단하고 비판하는 것을 통해 자신의 문화철학을 정초한다. 이것은 전통적인 인간이해의 한계에 대한 지적과 새로운 인간이해를 의미하는데, 이러한 니체의 새로운 인간이해에는 문화의 시원적 의미의 회복이 전제되어 있다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 니체가 제시한 문화의 시원적 의미의 회복이 인간에게 번영과 행복을 약속하지 않는다는 점이다. 왜냐하면 니체의 관점에서 인간은 문화의 본래적 의미의 회복을 통해 실존적 삶의 의미와 고통의 의미를 깨닫기 때문이다.

물론 이와 같은 니체의 사유는 19세기 독일 지식인들에게 정의된 문화 염세주의(Kulturpessimismus), 다시 말해 “현시대의 문화가 점차 세속화·물질화 되고, 도덕적으로 타락하고 있다는”⁴⁾ 사유 속에서 전개된다. 그러나 주의해야 할 점은 이러한

2) 양해림은 근대 자연과학기술이 야기한 인간의 왜소화 현상의 원인이 이성중심적 사고에 있다고 본다. “근대의 자연과학과 기술은 자연에 대해 힘의 우위를 실현시키면서 줄기차게 지금껏 진행되어 왔다. 다시 말해서 자연과학의 대상은 관계의 총체성으로서 자연을 낚아채기 위해서 이성의 그물망을 조직하여 왔다는 점이다.” 인간의 왜소화 현상과 관련한 양해림의 논의는 양해림, 「니체와 노자의 생태학적 자연관」, 『철학』 제69호, 한국철학회, 2001, 290쪽 이하 참고.

3) 니체에게 데카당스는 문화의 하강적 측면을 드러내는 핵심적인 용어이다. 특히 다가하시 준이치는 데카당스와 니힐리즘이 모든 문화의 거의 모든 문화의 현상을 파악하는 개념이라고 주장한다. 즉, “니힐리즘이 근대 계몽이성의 자기 붕괴의 결과, 유럽 역사의 내재적 원리라고 한다면, 데카당스는 유럽 역사의 필연적 결과의 현재화였다. 더욱이 니체에게 있어 니힐리즘은 데카당스의 원인이 아니라 데카당스의 논리이자 데카당스의 결과이며, [유고 II.11.81], 이 점을 깨달을 것에서 니체의 도덕 문제의 원근법 전치가 변한다. 자기 자신에게 상처를 입히는 약자야말로 데카당스의 전형이 된다면, 이러한 니힐리즘과 데카당스에 대항하는 삶의 고양의 암호로서 이것에 대치되는 것이 위버멘쉬이어야만 한다.” 니체의 데카당스와 니힐리즘의 관계에 대한 다가하시 준이치의 논의는 기마에 도이아 키 외, 『니체사전』, 이신철 옮김, 2016, 119쪽.

니체의 사유가 문화 자체를 부정하는 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 니체의 문화 비판은 새로운 문화의 가능성을 전제로 진행되는 것이기 때문이다. 즉, 니체 스스로 자신을 ‘망치를 든 철학자’, ‘다이너마이트’와 같은 단어들로 수식하는 것은 문화의 새로운 창조를 위한 파괴 작업을 상징적으로 표현한 것이다.⁵⁾

따라서 논자는 이러한 니체의 문화철학의 특징을 고찰하기 위해 다음과 같은 순서로 논의를 전개하고자 한다. 먼저 2장에서 논자는 예술과 문화의 자연성이 어떻게 관련되어 있는지에 대해 논의하고자 한다. 특히 여기에서는 니체의 문화개념에 대한 고찰을 통해 전통형이상학적으로 논의된 문화의 개념과는 다른 니체의 문화개념만이 가지고 있는 차별성을 강조하고자 한다. 또한 논자는 문화와 인간의 내면 속에 존재하는 예술충동의 관계에 대해 주목하고자 한다. 그 뿐만 아니라 니체가 아폴론과 디오니소스라는 이름을 통해 상징한 충동들의 특징들을 정의하고자 한다. 나아가 논자는 니체가 제시하는 문화의 세 가지 양상을 제시하고자 한다. 그리고 여기에서 니체가 문화의 양상을 구분하는 근거와 시기적 구분과의 결합을 통해 드러나는 문화의 의미에 대해 논의하고자 한다. 논자는 이를 통해 예술과 문화의 관계가 니체의 사유에서 어떻게 규정되는지에 대해 고찰하고자 한다.

-
- 4) 최선아, 「독일의 문화염세주의에 대한 연구」, 『세계 역사와 문화 연구』 제48집, 한국세계문화학회, 2018, 255쪽.
- 5) 니체의 문화개념은 그의 다양한 사상들과 연관성 속에서 논의된다. 우선 Rüdiger Schimidt는 "Elemente der frühen Kulturkritik Friedrich Nietzsches", in *Nietzsche-Studien*, Volume 13, Issue 1, 1984에서 초기 니체의 문화 비판의 요소들에 대해 서술하고 있다. 특히 그는 국가와 문화의 관계 그리고 아름다움 이면에 숨겨져 있는 문화의 본성에 대해 주목한다. 또한 Werner Stegmaier는 *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, 2013에서 니체가 이미 자신의 초기 저서에서 중대한 주제들을 주도적으로 구분하고 있다고 주장하며, 이러한 중대한 과제 중 하나가 바로 문화의 고조라는 견해를 밝히고 있다. Volker Gerhardt는 *Friedrich Nietzsche*, C. H. Beck, München, 1995를 통해 문화와 개인의 관계를 중점적으로 고찰하고 있다. 특히 그는 문화를 개체가 그 속에서 자신의 의미를 찾을 수 있는 것이며 그렇기 때문에 오직 개체에 의해서만 문화가 생성될 수 있다고 주장한다. 또한 Andreas Urs Sommer는 *Nietzsche und Die Folgen*, J.B. Metzler, Springer-Verlag GmbH, Heidelberg, 2017를 통해 니체 철학으로 인해 야기되는 문화적인 위험성을 지적하고 있다. 또한 니체의 역사인식과 관련해서 Renate Reschke는 "'KORRUPTION' Ein kulturkritischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie Und Ästhetik" in *Nietzsche-Studien*, Volume 21, Issue 1, 1992를 통해 니체가 전개한 문화 비판을 역사철학과 미학의 관점에서 서술하고 있다. 니체의 도덕 비판과 관련해서 Christopher Janaway는 *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University Press, Oxford, 2009에서 선과 악, 주인 도덕과 노예 도덕, 자유의지, 죄의식 등과 같은 니체 도덕의 핵심적인 개념들 서술하고 있다. 니체의 예술과 관련해서 Wiebricht Ries는 *Nietzsche Und Seine Ästhetische Philosophie des Lebens*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2012에서 삶의 미학적 형이상학에 대한 니체의 계획들에 대해 서술하고 있다. 특히 그는 니체 철학에서의 예술의 의미를 현존재와 관련하여 탐구하고 있다. 마지막으로 Michel Haar는 *Nietzsche and Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1996를 통해 니체의 총체적인 자연을 서술한다. 특히 그는 니체의 자연 개념을 소크라테스 이전 피지스(physis) 개념과 연관성 속에서 고찰하고 있다.

3장에서 논자는 니체가 제기하는 역사의 새로운 평가 기준에 대해 살펴보고자 한다. 여기에서 논자는 니체가 역사를 왜 학문이 아니라 삶의 관점에서 해석해야 한다고 주장하는지에 대해 고찰할 뿐만 아니라 교양숙물로서의 문화가 역사학과 어떤 연관성 속에서 논의될 수 있는지에 대해 살펴보고자 한다. 그리고 논자는 역사실증주의자들에 대한 니체의 비판과 근거를 논의하고, 또한 니체가 제시하는 교육의 이념에 대해 살펴봄, 나아가 주관과 객관의 대립을 뛰어넘어 존재하는 삶의 역사로서의 의미를 고찰하고자 한다. 특히 여기에서 논자는 인간의 비역사적 능력과 망각, 조형력을 역사의 자연성으로 제시하는 니체의 의도에 대해 논의하고자 한다.

4장에서 논자는 니체의 도덕비판과 여기에서 드러나는 도덕과 문화의 관점에 대해 논의하고자 한다. 특히 여기에서 논자는 자연에 대한 인간의 왜곡된 해석이 문화에 어떤 영향을 주었는지를 중점적으로 살펴봄, 이를 통해 자연법칙과 도덕적인 자연 개념이 자연의 의인화에 불과하다는 니체의 주장의 타당성을 논의하고자 한다. 그 뿐만 아니라 논자는 니체가 제시하는 도덕의 형성과정을 살펴보고 니체가 제시하는 인간이해의 특징을 도덕의 관점에서 논의하며, 도덕이 어떠한 방식으로 사회제도로 변모하는지에 대한 니체의 논변을 살펴볼 뿐만 아니라 이에 대한 타당성을 논의하고자 한다.

5장에서 논자는 니체에게 가치의 몰락이 단지 가치의 상실이라는 부정적인 의미만을 내포하지 않는다는 점을 강조하고자 한다. 특히 논자는 종교의 이름을 통해 왜곡된 가치의 문제를 집중적으로 논의하는데, 여기에서 비판의 대상이 단지 그리스도교에 국한되지 않는다는 점을 고찰해 보고자 한다. 그 뿐만 아니라 논자는 신이 단지 인간의 필요에 의해 만들어진 것이라는 니체의 주장에 대해 논의하며, 니체가 신의 죽음이라는 메타포를 통해 가치의 몰락이 필연적으로 가치의 상승을 전제하고 있다는 점을 지적하고자 한다. 또한 논자는 니체의 위버멘쉬 개념에 대한 하이데거의 비판을 살펴보는데, 하이데거가 니체의 위버멘쉬 개념을 단지 전통형이상학의 주체성 개념으로 정의한 근거에 대해 살펴봄, 니체가 이러한 주체성 개념을 몸이라는 개념을 통해 거부했다는 사실을 논의해보고자 한다. 마지막으로 니체의 시간성에 대한 이해를 통해 실존적 삶과 시간성과의 관계를 규명해보고자 한다.

II. 예술과 문화의 자연성

1. 총동으로서 예술과 문화

1.1 문화와 자연성 회복

문화의 어원인 ‘cultura’는 동사인 ‘colere’의 파생명사로서 ‘돌보다’, ‘경작하다’라는 뜻을 가진 단어이다. 그러나 이 단어는 단지 밭에 대한 경작(cultura agri)과 같은 농경과 관련된 의미만을 함의하지 않는다. 왜냐하면 키케로가 규정한 바와 같이 문화는 인간이 자신의 영혼을 경작하고(cultura animi) 양육하는 일체의 행위를 포함하기 때문이다. 그러므로 문화는 인간의 활동과 연관된 모든 것을 의미한다. 그 뿐만 아니라 오늘날 문화는 굉장히 폭넓은 외연을 지칭하고 있으며, 이러한 문화의 외연은 지금 이 순간에도 점진적으로 확장되고 있는 개념이다.⁶⁾ 이것은 문화개념이 단지 학문적인 고찰의 대상으로 한정되는 것이 아니라 우리 삶과 밀접한 관계성 속에서 확장되고 있음을 의미한다. 따라서 오늘날 ‘문화란 무엇인가?’라는 물음은 쉽게 해결될 수 없는 물음이다.

문화에 대한 정확한 규정을 내리기 힘든 오늘날의 현실은 라인하르트 코젤렉이 제시하는 고대 그리스 시대의 문화상황과 유사하다. 코젤렉에 따르면 그리스어에서 문화를 의미하는 특정한 양상이나 상태, 혹은 활동을 지칭하는 개별적 표현들은 다양하게 존재하지만, 문화를 총괄하는 단어는 존재하지 않았다. 코젤렉은 그리스 시대의 포괄적인 문화개념에 대한 의미 부재가 “개념과 그것이 지칭하는 사물이 일치하지 않는 정도가 많은 다른 개념에서보다 훨씬 더 크다는 사실”⁷⁾ 때문이라고 주장한다. 그러나 코젤렉은 이러한 개념의 부재를 이유로 어느 누구도 고대 그리스 시대의 문화를 부정하지 않는다는 점을 지적한다.

문화의 어원적 기원인 ‘cultura’라는 개념이 사용되기 시작한 로마 시대 이래로 문

6) 레이먼드 윌리엄스는 문화개념에 대한 규정의 어려움을 다음과 같이 표현하는데, 레이먼드 윌리엄스에 따르면 문화는 영어에서 가장 정의하기 어렵고 복잡한 단어 중 하나이다. 레이먼드 윌리엄스의 문화에 대한 논의는 Raymond Williams, *keywords: Vocabulary of Culture and Society*, London, fontana, 1976, 87쪽.

7) 코젤렉의 그리스 문화에 대한 논의는 라인하르트 코젤렉, 『코젤렉의 개념사 사전 1 문명과 문화』, 안심환 옮김, 푸른역사, 2010, 20쪽 이하 참고.

화개념은 지속적으로 확장되어 왔으며, 끊임없는 규정되지 않은 채로 긴장 상태에 놓여있는 개념이다. 이러한 문화의 특징 때문에 랄프 콘너스만은 문화가 “어떤 것이 문화로서 존재한다거나 개별적으로 문화로서 간주된다고 하더라도 하나의 최종적 정의에 도달한 문화개념이란 없다”⁸⁾고 주장한다. 왜냐하면 어떠한 현상이나 제도라는 부분을 통해서만 문화를 제대로 정의할 수 없기 때문이다.⁹⁾

문화개념의 이러한 확장성은 철학의 영역에서 문화에 대한 논의를 어렵게 만드는 원인이다. 주지하는 바와 같이, 문화철학은 다른 철학의 주제와는 달리 오랜 역사를 갖고 있지 않다. 에른스트 카시러는 이와 같은 이유로 문화철학이 아직 개념 자체가 확연히 정해져 있지 못한 상태이며, 그 개념의 의미가 보편적으로 함의되어 있지 않는 상태라고 지적한다.¹⁰⁾ 그러나 논자는 문화의 본질에 대한 정의는 인간이란 무엇인가라는 정의의 변형된 형태라고 본다. 왜냐하면 문화는 곧 인간의 삶을 의미하기 때문이다.

니체의 문화철학은 문화개념의 체계적 논의의 부재라는 시작에서 출발한다. 이것은 일체의 체계성을 거부하는 니체의 서술방식인 ‘아포리즘’ 때문이다. 그러나 니체의 문화철학은 니체의 사유에 대한 시기 구분과 상관없이 모든 저술들을 관통하고 있는 하나의 핵심적인 사유이다. 물론 니체는 초기 저작들에서 자기 자신을 문화철학자로 지칭하지 않는다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 그것이 니체가 문화개념에 대한 논의를 소홀하게 했다는 것을 의미하지 않는다. 니체가 자신을 문화철학자라고 지칭하는 것은 비교적 후기의 저작이라고 할 수 있는 『인간적인 너무나 인간적인』을 통해서이다. 니체는 수많은 메타포를 통해 문화의 특징을 설명한다. 통게렌 역시 니체의 문화개념이 대부분의 저작들에서 다양한 메타포를 통해 드러나고 있다

8) 문화개념에 대한 콘너스만의 논의는 랄프 콘너스만, 『문화철학이란 무엇인가』, 이상엽 옮김, 북코리아, 2006, 15쪽 이하 참고.

9) 그럼에도 불구하고 콘너스만은 이러한 문화개념에 대한 정의를 다음과 같이 체계화 한다. ① 첫째는 기술적deskriptiv 문화개념이다. 이 개념은 인간이 만든 세계를 가르킨다. 즉 구체적인 관습, 습속, 심성, 상징질서의 틀 속에 나타나는 인간의 생산과 재생산의 형식을 가르킨다. ... ② 둘째는 역동적dynamisch 문화개념이다. 이 개념은 문화를 이중적으로 만드는 것으로서 예전부터 문화에 특징적으로 나타났다. ... ③ 셋째는 고고학적archäologisch 문화개념이다. 고고학적 문화개념은 우리가 삶을 살아갈 때 언제나 이미 전제하고 있는 조건, 말하자면 전승과 전통의 맥락을 거론한다. 이 때 중요하게 다루는 것은 무의식적인 영역, 즉 깊숙이 뿌리내리고 있는 신념과 심성의 영역이다. ... ④ 넷째는 규범적normativ 문화개념이다. 왜냐하면 이 개념은 문화를 재구성하는 것이 아니라 문화의 차이를 확정하는 것이기 때문이다. 문화개념의 체계성에 대한 콘너스만의 논의는 랄프 콘너스만, 위의 책, 27쪽 이하 참고.

10) 에른스트 카시러, 『문화과학의 논리』, 박완규 옮김, 도서출판 길, 41쪽 이하 참고.

는 점을 지적한다.¹¹⁾ 그리고 이러한 문화에 대한 니체의 메타포는 니체가 자신을 문화의 의사(Arzt der Cultur)로 지칭하며, 문화의 데카당스로 인해 야기되는 문제점을 해결하고자 하는 것을 통해 적극적으로 드러난다. 그리고 논자는 바로 이 점이 니체의 문화철학의 지향점이라고 본다.

니체 이전의 문화개념은 주로 인간의 이성을 통한 계몽(Aufklärung)의 관점에서 논의되었다. 특히 이러한 문화개념의 특징은 헤르더의 문화개념을 통해 잘 드러나는 데, 헤르더에게 문화는 인간정신의 산물로서 “정신의 도야, 인류의 문명화, 개화, 계몽, 인간화, 문명화”¹²⁾등을 의미한다. 즉, 헤르더의 관점에서 문화는 인류의 공동체적 실현과 평화로운 삶의 토대이다. 그러나 니체의 문화개념은 단지 이성적 능력의 발현을 의미하는 헤르더의 문화개념과 일치하지 않는다. 니체는 이러한 전통적인 문화개념, 즉 야만으로부터 벗어난 상태를 의미하는 단어를 교양(Bildung)이라는 개념을 통해 구분한다.

그렇다면 니체의 문화개념은 교양과 같은 문명(Zivilisation)적인 요소를 배제한 것인가? 이와 관련하여 두모르는 니체의 교양개념이 인간의 섭리 중에서 삶의 향상을 위해 사용되는 것의 총합을 의미한다는 점에서 니체의 문화개념과 교양개념은 분리되어 존재할 수 없다는 점을 지적한다. 즉, 두모르에 따르면 니체는 교양이 문화적인 요소를 제외하고 발전할 수 있다는 사실을 분명히 언급하고 있지만, 문화가 교양 없이 존재할 수 있는가에 대해서는 언급을 하지 않았기 때문에 니체의 문화개념이 마치 문명적 요소를 제외한 순수한 형태로서 오해될 수도 있다는 것이다. 그러나 두모르는 여기에서 니체에게 교양적 요소를 배제한 순수한 문화가 불가능하다는 점을 지적한다.¹³⁾

엘리아스도 이러한 니체의 사유를 문화와 문명(Zivilisation)에 대해 대비적인 개념으로 파악하는 독일인들의 전통적인 사상의 흐름 속에서 파악한다. 엘리아스에 따르면 니체의 사유에는 당대독일의 문명에 대한 이중적인 문제의식이 공유되고 있다.

11) 니체의 저작에서 문화개념에 대한 메타포에 대한 Paul van Tongeren의 논의는 Paul van Tongeren, “Vom ”Arzt der Cultur“ zum ”Arzt und Kranken in person“ eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsche als Philosoph Kultur(en), in *Nietzsche-Philosoph der Kultur(en)*, 2008, 13쪽 이하 참고.

12) 신웅철, 『갓시러의 문화철학』, 한울아카데미, 2000, 43쪽.

13) Louis Dumur, “Nietzsche and Culture”, in *The Philosophical Volume* 40, Issue 2, 2009. 276쪽.

즉, 영국, 프랑스인들은 문명을 인류의 진보와 관련한 위대한 업적으로 파악하지만 독일인들은 문명에 대해 이중적인 태도를 견지하고, 니체의 사유는 이러한 독일인들의 태도로부터 크게 벗어나 있지 않다는 지적이다. 다시 말해 독일인들에게 문명이란 자신들의 삶을 운택하게 해주는 것이지만 인간 본연에 대한 이해가 부족한 것으로 파악된다.¹⁴⁾

그러나 이상엽은 니체의 문화개념이 단지 문명과 대립적인 것이 아니라는 의견을 펴력한다. “문명의 목적은 사실상 문화이다. 문명화의 단계가 충분한 힘을 발휘하게 된다면 인간은 ‘고귀한’ 문화의 ‘사치’를 누릴 수 있게 된다. 물론 이러한 향유는 ‘문명’의 관점에서 볼 때는 낭비이자 부패로서 나타난다. 그러나 ‘삶’의 관점에서 보면 이러한 문화의 창조는 삶의 고양을 추구하는 인간의 노력을 반영하고 있는 것이다. 다시 말해 문화는 정형화되고 평균화된 삶의 방식에서 벗어나 새로운 삶의 방식을 실험하는 자유를 표현하고 있는 것이다. 바로 이러한 실험 속에서 문명과 문화의 대립성을 극복하고 문명에서 문화로의 길을 발견하게 된다.”¹⁵⁾ 즉, 니체에게 문화와 문명은 서로 대비되는 개념이 아니라 서로 다른 방향성을 지향하는 개념이다. 니체는 이와 같은 점을 다음과 같이 말한다.

문화와 문명의 정점은 서로 떨어져 있다 : 문명과 문화 간의 심연적인 적대 관계 대해 오도되어서는 안 된다. 문화의 위대한 시점은 언제나 도덕적으로 말하면 부패의 시대였다. 한편 인간을 가축으로 길들이기를 의욕하고 강제하는 시기는 그지없이 정신적이고 대담한 본성의 소유자에게는 참아낼 수 없는 시기다. 문명이 원하는 것은 문화가 원하는 것과는 다르다 : 아마도 정반대의 것이리라.¹⁶⁾

다시 말해, 니체에게 문화와 문명은 서로 대비되는 개념이 아니며, 문화는 문명을 필요로 한다. 니체는 이러한 문화와 문명의 관계를 “모든 문화의 본질에는 노예제도가 속해 있다는 사실”¹⁷⁾이라는 말로 표현한다. 논자는 이것이 바로 문화의 이중성,

14) 노르베르트 엘리아스, 『문명화의 과정』, 박미애 옮김, 한길사, 1999, 105쪽 이하 참고.

15) 니체의 문화개념과 문명개념과의 관계와 관련한 이상엽의 논의는 이상엽, 『니체의 문화철학』, 울산대학교출판부, 2009, 40쪽 이하 참고.

16) Friedrich Nietzsche, N, 16[10], KSA 13, 485쪽 이하 참고.

17) Friedrich Nietzsche, S, KSA 1, 767쪽.

다시 말해 ‘문화의 프로메테우스적 성질’을 드러내는 니체의 근원적 통찰이라고 본다. 즉, 니체는 문화의 전제조건으로 “엄청난 다수는 소수를 위해 종사해야만 하고, 자신들의 개인적인 욕구의 정도를 넘어서, 삶의 노고에 노예처럼 예속되어 있어야 한다”는 점을 이미 지적하고 있다. 니체에 따르면 문화는 이러한 타인의 희생, 그것도 다수의 희생으로 인한 잉여노동을 필요로 했으며, 이것이 바로 문화의 자연성을 의미한다. 니체는 이러한 문화의 이중적 모습을 부정하지 않는다. 이것은 니체가 그리스인들의 노동을 설명하는 부분에 잘 드러나고 있다. 니체에 따르면 그리스인들은 노동을 치욕(Schmach)으로 받아들였는데, 왜냐하면 그리스인들은 노동 그 자체를 인간의 실존적 가치를 실현시키는 것으로 파악하지 않았기 때문이다. 그러나 노동의 결과물은 타인에게 지금보다 높은 실존적 가치를 부여해 준다는 점에서 문화의 필수 불가결한 요소였다. 즉, 니체의 관점에서 이러한 문화적 모순은 서로 화해할 수 없는 문화의 대립적인 요소가 결합된 결과였다. 따라서 이러한 문화의 문제들은 이미 문화 속에 내재되어 있는 문제이며, 근원적으로 해결할 수 없는 문제이다. 그리고 이것은 문화 속에 피라미드 계급구조와 같은 필연적인 불평등을 내재하고 있다는 것을 의미한다. 니체는 이러한 불평등을 “권리의 불평등이야말로 진정한 권리가 존재하기 위한 조건”¹⁸⁾이라고 주장한다. 그러므로 니체의 관점에서 당대의 슬로건, 예를 들어 “이른바 ‘만인의 동등한 권한’ 또는 ‘인간의 기본권’, 인간으로서의 인간의 권리, 또는 노동의 존엄”¹⁹⁾은 허구에 불과한 것이다. 즉, 니체의 사유에 기반해 본다면, 근대 이후 등장하는 수많은 노동의 문제, 예를 들어 탈마법화 이후 산업화의 과정에서 야기되는 노동²⁰⁾의 문제들, 잉여노동(Mehrarbeit)과 이러한 잉여노동을 통해 발생하는 잉여가치에 대한 갈등과 인간소외를 야기하는 착취(Exploitation)는 평등의 원칙으로 해결할 수 없는 문화의 근본적인 문제였다.

그렇다면 왜 문화는 이러한 불평등을 기반으로 하는 것인가? 이것은 니체가 문화를 이성이나 충동(Trieb)을 토대로 형성되고 전개된 것으로 보기 때문이다. 즉, 니체의 관점에서 인간은 여러 가지 문화적 요소를 통해 자신의 충동을 표현하고자 하는 욕망에 끊임없이 사로잡히는 존재이다. 니체가 문화를 “삶의 모든 표현에서 나

18) Friedrich Nietzsche, AC, KSA 6, 57쪽.

19) Friedrich Nietzsche, S, KSA 1, 767쪽.

20) Friedrich Nietzsche, 위와 같음.

타나는 예술적 양식의 통일”²¹⁾으로 규정하는 것도 바로 니체의 이러한 인간이해가 전제되어 있다.

1.2 예술충동의 유형

a) 아폴론적 충동

논자는 니체의 문화개념에서 충동의 의미가 니체 이전의 문화개념과 차별성을 부각시키는 요소라고 본다. 왜냐하면 니체는 문화 전반의 영역에서 이성의 역할보다 충동의 역할을 강조하기 때문이다. 니체의 이러한 문화의 특징은 기존과는 다른 예술에 대한 정의를 통해 잘 드러난다. 논자가 보기에 전통형이상학의 영역에서 예술은 주로 인간의 이성적 능력을 증명하기 위한 하나의 수단이었다. 특히 논자는 플라톤의 예술론을 이성중심적인 예술론의 기원으로 파악한다. 플라톤은 예술의 영역을 이데아의 모방(mimēsis) 가시적인 세계의 또 다른 모방으로 규정한다. 즉, 플라톤에게 예술은 이데아에 대한 가장 심한 왜곡의 단계, 다시 말해 존재론적으로 가장 저급한 단계이다.²²⁾ 논자는 이러한 플라톤의 예술론이 인간의 이성적 능력에 대한 무한한 신뢰를 전제하고 있다고 본다. 왜냐하면 플라톤에게 인간의 이성은 상기(anamnesis)를 통해 이데아라는 세계의 본질에 다가갈 수 있는 능력이기 때문이다. 그 뿐만 아니라 여기에서 플라톤의 예술론은 이데아의 존재론적 가치를 증명하기 위한 일종의 도구적 역할을 수행한다.²³⁾ 브리기테 세어 역시 플라톤의 예술론은 분명하게 플라톤의 상기와 관련한 사유를 뒷받침하고 있다고 주장한다.²⁴⁾

논자는 이러한 예술에 대한 사유 방식이 18세기 사상가 바움가르텐에서도 지속되고 있다고 본다. 바움가르텐은 예술을 미학(Ästhetik)이라는 명칭의 분과학문으로 정

21) Friedrich Nietzsche, *UB*, KSA 1, 163쪽.

22) 플라톤의 예술에 대한 비판은 플라톤, 『국가』, 박종현 옮김, 서광사, 2005, 597 이하 참고.

23) 이와 관련한 논의는 플라톤, 위의 책, 595a이하 참고. 물론 고대 그리스의 예술론 중 아리스토텔레스의 예술론은 니체의 예술론과 밀접한 연관성 속에서 논의될 수 있다. 왜냐하면 아리스토텔레스는 예술을 통해 얻을 수 있는 ‘카타르시스’라는 감정에 주목하기 때문이다. 아리스토텔레스에 따르면 ‘카타르시스’란 정화, 배설을 뜻하는 예술적 종교적 의미의 그리스어로서 인간의 감정이 어떤 형태로 승화하는 정신 작용을 의미하며, 이와 관련한 논의는 아리스토텔레스, 『시학』, 1451b5이하 참고.

24) 플라톤의 미 이론에 관한 세어의 논의는 브리기테 세어, 『미와 예술』, 박정훈 옮김, 미술문화, 2016, 22쪽 이하 참고.

초한다. 그러나 논자가 여기에서 주목하는 것은 바움가르텐의 미학적 논의가 인간의 공통된 인식능력인 감성(Sinnlichkeit)의 영역에서 논의된다는 점이다. 즉, 논자가 보기에 바움가르텐의 미학은 예술을 인간의 보편적 인식능력의 관점에서 고찰하는 독일관념론적 예술론의 이론적 토대이다.²⁵⁾ 이러한 사유의 흐름은 칸트가 예술을 근대적 주관성(Subjektivität)의 미적 판단(ästhetisches Urteil)에 대한 인식 일반(Erkenntnis überhaupt)의 가능성을 정초하는 것을 통해 드러난다. 칸트는 인간에게 취미(Geschmack)를 인식하는 미학적 공통감각(sensus communis aestheticus) 존재하기 때문에 인간이 아름다움을 공통적으로 인식할 수 있다고 주장한다.²⁶⁾ 논자는 이러한 사유의 흐름이 헤겔의 예술론도 유효하다고 본다. 왜냐하면 헤겔 역시 인간의 공통적인 미적감각을 전제하기 때문이다. 헤겔은 예술을 절대정신(absoluter Geist)의 외화(Äußerung) 과정으로 파악한다. 다시 말해 헤겔에게 예술은 정신의 가장 낮은 직관(Anschauung)의 단계로서 표상(Vorstellung)의 단계인 종교와 개념(Begriff)의 단계인 철학으로 지양지양(Aufheben) 되어야 하는 정신발전의 하위 단계이다.

그러나 니체의 예술론은 예술에 대한 이전의 사유와는 달리 인간의 이성적 능력에 주목하지 않는다. 왜냐하면 니체는 오히려 예술을 통해 인간의 이성적 능력의 한계를 지적하기 때문이다. 즉, 니체에게 인간의 이성적 능력은 “뿔을 갖거나 또는 맹수의 예리한 이빨을 가진 자들과 생존을 위해 투쟁할 능력이 없는 약하고 건강하지 못한 개체들이 스스로를 보존하는 수단”²⁷⁾일 뿐이다. 또한 이러한 이성적 능력에 대한

25) 양해림은 바움가르텐의 미학의 특징에 대해 다음과 같이 설명한다. “바움가르텐은 감성적 인식을 일차적 단계로서 인식의 영역에 귀속시켰다. 그는 감성적 인식능력으로서의 감응과 감정을 이성적 지배하에 두지 않았고, 감성적 인식의 완전성을 향한 미의 인식에 도달할 있다고 믿었다. 비록 감성적 인식이 이성적 인식보다 저급한 학문이라 치부될지라도, 완전성에 관한 미적 인식은 감성적 인식에 의해서만 가능한 것이었다. 따라서 미학은 이론을 규명하려는 완전한 인식과는 다르게 감정적 완전성의 이념, 즉 미적인 완전성을 찾기 위한 학문으로 자리 잡아 나갔다.” 바움가르텐의 미학에 대한 양해림의 논의는 양해림, 『미와 아트, 대중문화와 소통하다』, 집문당, 2014, 63쪽 이하 참고.

26) 카이 함머마이스터는 이러한 칸트의 미적판단의 보편성에 대한 문제를 다음과 같이 지적한다. “칸트는 진정한 보편성은 개념을 수단으로 해서만 획득될 수 있다고 주장한다. 다시 말해 그것은 논리적 필연성에 의해 정당화되기 때문에 자기모순 없이는 논박될 수 없는 그런 것이다. 하지만 미적 판단은 이런 종류의 것이 아니다. ... 칸트에 따르면 경험에 근거한 지식의 유형에는 세 능력이 관계하는데, 첫 번째가 감성(감각적 자극을 수동적으로 수용하는 능력)이고 두 번째는 상상력(감각적 자극을 수동적으로 수용하는 능력)이고 두 번째는 상상력(감각의 잡다를 통일된 개체로 정리하는 능력), 세 번째는 지성(상상력의 활동 결과를 그 아래로 포섭하여 개념을 규정하는 능력)이다. 그럼에도 두 번째 단계인 상상력으로부터 세 번째 단계인 지성으로 이행하지 않는 것이 미적 판단의 본성이다. 그러나 단지 지성만이 개념을 제공할 수 있고 어떠한 보편성도 개념화 없이는 도달될 수 없기 때문에, 미적 판단은 주관성을 초월하도록 하는 다른 주장에 호소해야 한다.” 칸트의 미적 판단의 보편성과 관련한 함머마이스터의 논의는 카이 함머마이스터, 『독일 미학 전통』, 신혜경 옮김, 이학사, 2014, 65쪽 이하 참고.

한계인식은 예술론에 국한되는 것이 아니라 니체의 사유 전반에서 드러나는 특징이다.

니체는 인간에게 세계의 우월적 지위를 부여한 전통형이상학적 세계해석을 단호히 거부한다. 니체에 따르면 세계에는 “인간이 존재하지 않았던 영겁의 시간이 있었다. 또 인간의 존재가 다시 끝난다고 하더라도 아무런 일도 일어나지 않을 것”²⁸⁾이다. 이와 같은 니체의 세계해석은 인식의 보편타당성(Allgemeingültigkeit)을 단지 주관적인 믿음의 영역, 다시 말해 환상(Illusion)의 영역으로 파악하는 이유이다. 그러나 중요한 점은 이와 같은 환상이 아무런 가치를 갖고 있지 않은 전통형이상학적인 맥락의 거짓이나 비진리를 의미하는 것이 아니라는 점이다. 그러나 전통형이상학은 보편타당성에 대한 갈망을 기반으로 인간의 세계해석에 법칙성과 보편성을 부여하며, 심지어 인간의 삶까지도 학문적인 삶의 대상으로 전락시킨다.²⁹⁾ 니체의 관점에서 인간의 삶이 학문적 사유의 대상이라는 것은 인간을 둘러싼 모든 문화적 환경이 질병(Krankheit)이라는 것을 의미한다. 왜냐하면 인간의 삶은 학문적 대상과 같이 보편적이고 개념적인 정의할 수 없기 때문이다.

니체는 인간의 삶을 넘치는 생동감의 원천(Quelle)으로 정의한다. 그리고 이러한 넘치는 생동감으로서의 삶이 바로 삶의 본래적 의미, 다시 말해 대지(Erde)를 의미한다. 따라서 니체는 인간이 이러한 삶의 본래적인 의미를 회복하기 위해서는 삶을 학문이 아닌 예술로서 조망할 것을 요구한다. 왜냐하면 니체에게 예술은 이전 철학에서 정의된 것과 같이 단지 모방의 대상이거나 인간의 공통된 인식능력의 증명을 위한 수단에 국한되는 것이 아니라, 인간이 삶과 세계의 본질과 관계를 맺을 수 있는 통로이기 때문이다.

니체의 이러한 사유는 전기의 예술론인 예술가-형이상학(Artisten-Metaphysik)에서 “실존과 세계가 오직 미적 현상으로만 영원히 정당화”³⁰⁾될 수 있다는 표현을 통

27) Friedrich Nietzsche, *WL*, KSA 1, 876쪽.

28) Friedrich Nietzsche, 위의 책, 875쪽.

29) Aaron Ridley는 니체의 데카당스 개념이 다루기 힘든 개념이라는 점을 지적하는데 왜냐하면 니체의 데카당스개념이 데카당스의 원인과 결과의 측면에서 무분별하게 사용되기 때문이다. 논자는 역시 니체의 사유에서 데카당스의 원인과 결과가 명확히 구분되지 않는다는 점에 동의한다. 그러나 논자는 니체의 이러한 용어법이 데카당스의 파르마콘(Pharmakon)적인 요소에서 기인한 것으로 본다. 왜냐하면 데카당스개념은 니체에게 하강의 원리이자 자기창조의 원리로서 작용될 수 있기 때문이다. 니체의 데카당스개념에 대한 Aaron Ridley의 논의는 Aaron Ridley, *Introduction to Nietzsche*, Cambridge, 2000, 232쪽 이하 참고.

30) Friedrich Nietzsche, *GT*, KSA 1, 46쪽.

해 부각된다. 그 뿐만 아니라 니체는 후기의 예술론인 예술생리학(Physiologie der Kunst)에서 “학문은 예술가의 관점에서 보고 예술은 삶의 관점”³¹⁾에서 조망해야 한다는 표현을 통해 이러한 사유의 연속성을 유지한다. 즉, 논자는 니체가 이러한 사유 방식의 전환을 통해 전통형이상학에 의해 망각된 삶의 본래적인 의미의 회복(Genesung)을 시도하며, 데카당스에 대한 치료제로서의 역할을 일정부분 제시한다고 본다. 그리고 여기에는 니체의 예술론을 일관된 하나의 흐름으로 파악할 수 있는 사상적 단초가 놓여 있다. 물론 논자는 니체의 예술론에 대한 시기적 구분을 전적으로 부정하는 것이 아니다.³²⁾ 왜냐하면 이러한 시기적 구분은 니체 자신의 예술가-형이상학 시기에 대한 비판에 근거하고 있기 때문이다. 백승영은 니체가 예술가-형이상학을 포기하는 이유를 다음과 같이 요약적으로 제시한다.

니체는 예술가-형이상학 프로그램이 성공한 프로그램일 수 없다고 진단한다. 왜냐하면 첫째, 인간 삶과 세계가 정당화를 필요로 하는 것이라는 과제 자체가 잘못 설정된 것이기 때문이다. 인간의 삶과 세계에는 추한 면과 외면하고 싶은 면, 고통스런 측면과 그 반대의 측면이 필연적으로 포함되어 있다. 이런 필연성을 외면하고 극복의 대상으로 삼아, 이를테면 추한 것을 아름답게 만들어 감내하게 하는 것은 삶의 전체적인 면을 외면하는 것과 같다. 즉 '실재를 거짓에 의해 능욕하는 것'과 같다. 따라서 둘째, 잘못된 과제 설정이 잘못된 과제 수행 방식을 요구하기 때문이다. 아름답고 그럴듯한 환상 만들기를 요구하기 때문이다. 인간이 예술적 능력을 가지고 누리는 성공은 단지 '예술가적 승리'이고, 그것을 통한 구제는 진정한 의미의 구제가 아니라, 단지 '가상적 구제'일 뿐이기 때문이다.³³⁾

31) Friedrich Nietzsche, VS, KSA 1, 12쪽.

32) 니체의 사유를 시기에 따라 구분하는 연구 방법은 특히 Eugen Fink와 같은 연구자들에 의해 잘 드러난다. Eugen Fink 니체의 철학을 시기 순으로 다음과 같이 구분하는데, 즉, 니체의 철학은 『비극의 탄생』과 『반시대적 고찰』을 기준으로 낭만주의의 시기, 철저한 실증주의에 기반을 둔 비판적 시기, 『즐거운 학문』을 기준으로 하는 새로운 생존감정과 자기의 고유한 것에 대한 내면의 반성, 그리고 이러한 기대가 충족되는 『차라투스트라』의 시기, 『선악의 피안』, Friedrich Nietzsche, 『도덕의 계보』와 같은 최후의 시기로 구분하는 방법이다. 이러한 통시적 관점의 고찰은 니체의 사유가 각 시기에 따라 새로운 관점에서 조망을 시도하는 실험적 사유의 면모를 보여주고 있는 것에서 기인한다. 실제로 니체는 어떠한 관습적 가치 체계에 안주하지 않고 끊임없이 새로운 것을 추구하였다. 이 점은 문화에 대한 니체의 서술에서 역시 유감없이 드러나고 있다. 특히 니체는 초기 저술들에서 낭만주의의 영향의 새로운 문화의 가능성과 이를 위한 필요조건에 관심을 기울였다면, 후기의 저서들을 통해서도 실증주의의 영향으로 데카당스한 근대문화비판에 중점을 두고 있다. 그러나 니체의 이러한 점은 니체가 시기에 따라 문화에 대한 상반된 관점을 가지고 있다는 것을 의미하지 않는다. 니체의 문화에 대한 사유는 내적 일관성을 견지하고 있다. 즉, 니체의 문화에 대한 사유는 시기와 상관없이 그의 모든 철학적 문제의식을 관통하고 있는 주제이며, 그의 철학적 과제를 위해 전개되어 있는 핵심 사상이다. Eugen Fink의 논의는 Eugen Fink, *Nietzsche's Philosophy*, Translated by Goetz Richter, Continuum, 2003, 8쪽 이하 참고.

그러나 논자는 이러한 니체의 자기비판의 시도가 오히려 예술가-형이상학의 사상적 연결고리를 긴밀하게 드러내고 있다고 본다. 왜냐하면 예술 생리학의 핵심적인 개념들은 이미 예술가-형이상학 시기에 전제되어 있는 것이기 때문이다. 특히 니체는 가상의 의미를 통해 예술생리학의 차원에서 논의될 수 있는 진정한 의미의 예술의 역할을 제시한다. 그 뿐만 아니라 예술가-형이상학 시기의 핵심개념들은 변형된 형태로 예술생리학 시기에도 여전히 존재한다. 즉, 니체가 근원적 일자(Ur-Eine)³⁴⁾라는 개념을 통해 제시한 예술충동의 근원은 예술생리학 시기 몸(Leib)이라는 개념을 통해 변형된 형태로 유지되고 있다. 다시 말해 니체가 예술가-형이상학 시기에 제시한 형이상학적 가설인 “자연 속에서 저 강력한 예술충동(Kunsttrieb)을 감지하고 이 충동에 깃든 가상을 향한 강렬한 열망과 가상에 의한 구원(Erlösung)에의 열망”³⁵⁾은 예술생리학 시기 몸을 통해 보다 구체화된다.³⁶⁾ 그리고 이것은 니체가 예술을 전기와 후기라는 시기적 구분과 상관없이 세계의 근원적이고, 본질적인 것과 밀접한 관련성 속에서 파악하는 것에서부터 비롯된다. 그러므로 니체는 예술을 단지 ‘예술작품으로서의 예술’만으로 규정하지 않는다. 즉, 니체에게 예술은 전기와 후기라는 시기적 구분과 상관없이 인간의 충동을 표현하는 행위양식이다. 그리고 니체에게 예술은 인간이 자신의 충동을 삶에 투영시키는 과정이며, 이러한 충동을 통해 삶을 조형하는 행위 일체를 의미한다. 그러나 단토는 니체의 예술개념이 광의와 협의

33) 백승영, 니체 『유고(1885년 가을 ~ 1887년 가을)』 『유고(1887년 가을 ~ 1887년 3월)』 『유고(1885년 초 ~ 1887년 1월초)』 - 철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구-, 『철학사상』 별책 제3권 제20호, 서울대학교 철학사상연구소, 2004, 279쪽 이하 참고.

34) 근원적 일자는 니체의 초기 예술론 예술가-형이상학의 가장 핵심적인 개념이다. 니체에게 근원적 일자는 영원한 고통(Leiden)에 가득 차 있는 존재이다. 이러한 근원적 일자는 스스로 고통에서 벗어나기 위해 인간을 매개로 끊임없이 충동을 생성한다. 그리고 이것은 니체가 인간에게 끝없는 충동이 나타나는 이유와 표상세계에서 인간이 지속적으로 느끼는 실존의 고통을 설명하기 위한 일종의 도구이다. 그러나 니체는 근원적 일자를 개념적으로 서술하지 않는데, 양해림은 이 점이 근원적 일자가 니체에게 다양한 동의어로 표현되기 때문이라고 지적한다. 양해림에 따르면 근원적 일자의 동의어는 다음과 같다. “우리의 내적 본질과 우리 모두의 일반적인 토대(GT 1, 27쪽), 세계의 가장 내적인 근거(GT 1, 27쪽), 자연의 본질(GT 1, 31쪽), 본질의 비밀스러운 원인(GT 1, 38쪽), 진리적- 존재하는 영원히 고통받는 영원히 고통받는 모순적인 것(GT 1, 38쪽), 자연의 가장 내적인 핵심(GT 1, 39쪽), 근원적 고통과 세계의 개별적 근거(GT 4, 39쪽), 고통을 잉태하는 모순(GT 4, 41쪽), 세계의 심장(GT 4, 47쪽), 물자체와 상태의 영원한 핵심(GT 6, 59쪽), 근본적인 존재(GT 6, 62쪽)” 근원적 일자와 관련한 양해림의 논의는 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문학사, 2017, 122쪽.

35) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 81쪽.

36) 니체의 근원적 일자개념과 몸개념의 관계는 2장 1절을 통해 다루고자 한다.

의 개념 모두를 지칭한다는 점을 지적한다. 물론 단토의 관점에서조차 니체에게 중요한 예술개념은 협의의 개념이 아니라 광의의 개념 즉, 인간이 세계를 느끼고 인식하는 방식이 바로 인간의 독창적이고 가장 근본적인 경험과 관련한 예술의 의미이다.³⁷⁾ 니체는 이전의 전통형이상학적 사유와는 달리 예술의 의미를 인간의 행위 전반, 즉 삶의 영역으로 확장시킨다. 니체가 모든 인간을 근원적 예술가로 규정하며, 인간의 삶 자체를 예술작품으로 정의하는 이유도 바로 여기에 있다.

니체는 인간의 충동의 근원, 다시 말해 근원적 일자에서 비롯되는 “예술충동”³⁸⁾을 “아폴론과 디오니소스”³⁹⁾라는 “그리스의 신”⁴⁰⁾들의 이름을 통해 상징적으로 표현한다. 아폴론과 디오니소스는 그리스 신화에서 제우스의 아들이라는 공통점을 제외하면 서로 상반되는 특징을 가진 대립쌍적인 요소를 갖고 있다. 아폴론은 그리스 신화에서 빛의 신으로서 인간의 내면에 존재하는 아름다운 가상(Schein)을 지배하는 신이다. 니체 역시 이런 그리스 신화적인 해석의 흐름에서 크게 벗어나지 않는데, 니체에게 아폴론적 충동은 조화롭게 규정된 아름다움을 창조하는 충동이자 개체화의 원리(principium individuationis)를 통해 꿈(Traum)의 표상(Vorstellung)을 창조하는 충동으로 규정된다.⁴¹⁾ 이러한 맥락에서 본다면 조화를 추구하는 조형 예술은 인간 내면에 존재하는 아폴론적 충동의 실현⁴²⁾ 즉, “가상의 아름다움 속에 완전히 몰입되

37) 니체의 사유에서 예술의 두 가지 의미에 대한 Danto의 논의는 Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, 2005, 27쪽 이하 참고.

38) Gianni Vattimo는 니체의 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것에 대한 이론이 단지 예술에 대한 교설일 뿐만 아니라 문명과 문화이론으로 정의되고 있다고 주장한다. 이와 관련한 논의는 Gianni Vattimo, *Nietzsche, Eine Einführung, übersetzt von Klaus Laermann, J.B Metzler, Stuttgart*, 1992, 12쪽.

39) 이와 같은 인간의 내면적인 충동을 상징을 통해 표현해 내는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. Allan Megill은 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 의미가 파악하기 어렵다는 사실을 지적한다. 특히 그는 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이 단지 개념이 아니라 대립적인 상징이라고 주장한다. 왜냐하면 Megill의 관점에서 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것은 특정한 것을 지칭하는 기호가 아니라 다중적인 의미 체계를 갖고 있으며, 적어도 3개 이상의 부수적인 대립항을 포함하고 있기 때문이다. 이와 관련한 논의는 Allan Megill, *Prophets of Extremity Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, California, 1987, 38쪽 이하 참고.

40) Andrea Meyer는 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이 각각 그리스인들의 창조한 신들의 이름으로 거슬러 올라갈 수 있지만 니체에게 미적인 예술경험의 기본 개념이자 미학의 본질로서 표현되는 니체의 독창적인 개념이라는 견해를 피력한다. 이와 관련한 논의는 Andrea Meyer, *Nietzsche und Diyoisos -Eine Suche nach den Quellen des Lebens die Dionysos-Mysterien-*, Il-Verlag, Berlin, 2014, 22쪽.

41) Walter Kaufmann은 니체가 여기에서 논의하는 아폴론이 빙켈만과 괴테가 찬양하는 그리스 비극의 천재들의 모습이이라고 주장한다. 이와 관련한 논의는 Walter Kaufmann, *Nietzsche Philosopher, Psychologist Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1974, 128쪽.

42) 양해림은 이와 관련하여 아폴론적인 꿈의 세계는 단지 예술뿐만 아니라 삶과 철학으로서의 확장성 의미한다는 의견을 제시한다. 특히 그는 니체가 한스 작스(Hans Sachs)가 부르는 직장기수

어 있는 상태”⁴³⁾이며, 니체는 이를 소박함(naiv)이라는 개념을 통해 표현한다.⁴⁴⁾ 그러므로 니체에게 그리스적 소박함은 근대인이 동경했던, 인간과 자연의 통일 혹은 모든 문화에서 발견되는 단순하고 자연발생적인 예술을 의미하는 것이 아니라, 근원적 일자로부터 비롯된 아폴론적 충동으로 인해 인간이 “올림포스라는 환희에 찬 신들의 질서”⁴⁵⁾에 몰입되어 있는 상태를 의미한다.

그러나 니체는 아폴론적 충동의 다음과 같은 태생적 한계를 지적한다. 왜냐하면 아폴론적인 충동은 태생적인 한계로 인해 디오니소스적 충동 없이는 지나친 인식욕의 문제를 야기하기 때문이다. 즉, 아폴론적 충동은 “모든 아름다움과 절도를 갖추고 있었음에도 불구하고 고뇌와 인식이라는 숨겨진 토대에 근거”⁴⁶⁾하고 있다. 다시 말해 아폴론적 충동은 자신의 성향과 반대되는 충동의 근원, 고뇌와 모순으로 고통 받는 근원적 일자에서부터 비롯한다. 니체는 이와 같은 맥락에서 아폴론적 충동의 실현을 근원적 일자가 자신의 고통을 은폐하기 위해 형성한 일종의 장막(Schleier)이라고 주장한다. 이러한 이유에서 인간은 아폴론적 충동만으로는 진정한 의미의 삶의 위안(Trost)이 아니라 참나적인 구원(erlösen)을 받을 수 있을 뿐이다.

니체의 아폴론적 충동에 대한 사유는 쇼펜하우어의 개체화의 원리(principium individuationis)와 유사성 속에서 해석될 수 있다. 니체는 쇼펜하우어의 의지의 형이상학(Willensmetaphysik)이 자신의 사유, 특히 예술가-형이상학의 핵심적 단초로서 제공된다는 사실을 인정한다. 주지하는 바와 같이, 쇼펜하우어는 인간이 의지의 부정

(Meistersinger)의 다음과 같은 구절, 즉 “인간의 가장 참된 생각은 꿈속에서 나타난다. 모든 문학과 시는 참된 꿈의 해석에 지나지 않는다”는 구절에 주목하는데, 이는 니체가 서구의 전통 형이상학과는 전혀 상이한 독창적인 진리 해석과 가상에 대한 의미의 확장을 의미하기 때문이다. 이와 관련한 논의는 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문화사, 2017, 137쪽 이하 참고.

43) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 37쪽.

44) 이상엽은 이 점을 다음과 같이 설명한다. “니체는 아폴론적 예술이 염세주의에 사로잡힌 삶을 올림포스 세계와 같은 아름다운 가상을 통해 극복하는 것을 높이 평가 하지만 이러한 아폴론적 예술은 단지 “소박한 예술”일 뿐이다. 아폴론적 예술은 사실상 ‘아름다운 가상’을 통한 고통의 은폐이지 고통의 진정한 극복이 아니기 때문이다.” 이상엽은 니체의 소박함이 아폴론적 예술의 한계를 의미하는 단어라는 의견을 피력한다. 물론 니체는 후반부의 논의를 통해 호메로스가 서사시인들과 같이 세계의 근원에 대해 다가가지 못하고 세계를 표면적으로 이해하고 있다고 비판하고 있다는 점에서 이와 같은 해석의 타당성은 인정받을 수 있지만 니체가 “아폴론적인 민족문화에 대해서 관계하고 있는 호메로스야 말로 그 어떤 말로도 표현할 수 없을 정도로 숭고한 인물이 아닌가! 호메로스적 소박성이란 오직 아폴론적 환상의 완전한 승리로 파악될 수 있다”는 구절을 통해 소박성을 긍정적인 맥락에서 사용한다는 점에서 소박함이 갖는 양가적인 의미에 대해 더욱 심도 있는 고찰이 필요할 것으로 보인다. 이와 관련한 논의는 이상엽, 『삶의 관점에서 본 비극의 의미』, 『철학연구』 제133집, 대한철학회, 2015, 214쪽 이하 참고. 또한 Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 37쪽.

45) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 34쪽.

46) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 40쪽.

이라는 방법을 통해 세계에서 경험하는 모든 고통의 근원인 맹목적인 삶에의 의지(Wille zum Leben)로부터 벗어나는 것이 가능하다고 주장한다. 그러나 니체는 쇼펜하우어와 달리 인간이 의지로부터 벗어나는 것은 불가능하다고 지적한다. 그 뿐만 아니라 니체는 인간의 삶에서 의지의 적극적인 역할을 긍정한다. 그러므로 니체에게 예술은 쇼펜하우어처럼 의지의 진정제(Quietiv des Willens)가 아니라 오히려 의지의 자극제(Stimulans des Willens)이다. 제너웨이 역시 니체가 쇼펜하우어의 용어와 개념을 차용하고 있지만, 개념에 대한 해석에서 쇼펜하우어적인 맥락과 거리를 두고 있다는 사실을 지적한다.⁴⁷⁾

김주휘는 의지에 대한 니체와 쇼펜하우어의 이러한 관점의 차이가 개체화의 원리를 둘러싼 해석을 통해 드러나고 있다고 지적한다.⁴⁸⁾ 김주휘에 따르면 니체와 쇼펜하우어의 개체화의 원리에 대한 이와 같은 상반된 해석은 니체의 다음과 같은 구절을 통해 보다 잘 드러난다.

“태산 같은 파도를 올렸다 내리면서 사방으로 끝없이 펼쳐진 채 포효하는 광란의 바다 위에 뱃사람 하나가 자신이 탄 보잘 것 없는 조각배를 믿고 의지하면서 그것 안에 앉아 있는 것처럼, 고통의 세계 한 가운데에 인간 개개인은 개체화의 원리를 믿고 의지하면서 고요히 앉아있다. … 그 원리에 사로잡혀 있는 자가 그것을 굳건히 신뢰하면서 고요히 앉아 있는 자세가 아폴론의 형상에 가장 숭고하게 표현되어 있다고 말할 수 있을 것이다. … ‘가상’의 쾌감과 지혜 전체가 그것의 아름다움과 함께 그의 태도와 시선을 통해 우리에게 말을 거는 것이다.”⁴⁹⁾

쇼펜하우어적인 맥락에서 표상세계의 산출 원리인 개체화의 원리는 시간, 공간, 인

47) 이와 관련한 논의는 Christopher Janaway, “Schopenhauer as Nietzsche’s Educator”, *The Cambridge Companion To Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 21쪽 이하 참고.

48) 김주휘는 『비극의 탄생』을 통해 드러나는 쇼펜하우어의 예술론과 니체의 예술론 사이의 공통점과 차이점을 주목한다. 특히 김주휘는 니체가 쇼펜하우어의 개체화의 원리를 쇼펜하우어의 의도와는 다르게 해석하는 것에 주목하는데, 김주휘에 따르면 이것은 니체가 『비극의 탄생』에서 전개한 사유는 쇼펜하우어가 제시한 삶의 부정으로서의 윤리학과 명백하게 대치시키기 때문이다. 김주휘는 이러한 맥락에서 니체의 근원적 일자가 쇼펜하우어의 물자체와 현상이라는 시스템적인 모사로부터 비롯된 것이라고 주장하는 기존의 해석을 비판한다. 이와 관련된 김주휘의 해석은 김주휘, 『『비극의 탄생』 읽기- 니체 대 쇼펜하우어』, 『철학사상』 29권, 서울대학교 철학사상 연구소, 2008, 89쪽 이하 참고.

49) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 28쪽.

과율이라는 개체의 존재근거(der Existenzgrund der Einzelwesen)이자 모든 개체들이 겪는 고통의 원천이다. 쇼펜하우어에게 개체화되기 이전, 의지 그 자체는 물자체(Ding an sich)로서 인간과 관계 맺을 수 없다. 그러므로 의지는 오직 개체화의 원리를 통해 인간 개개인에게 맹목적인 삶에의 의지로서 드러난다. 그러나 니체는 쇼펜하우어와 달리 개체화의 원리가 고통의 결과를 통해 추론되는 원인일 뿐이지 고통의 근원적인 원인은 아니라고 주장한다. 니체에 따르면 인간은 오히려 개체화의 원리에 의존한다. 니체가 “살아갈 수 있기 위해서라도, 그리스인들은 그러한 공포와 끔찍함에 대해서 올림포스라는 찬란한 꿈의 산물을 내세워야만 했다”⁵⁰⁾고 주장하는 것 역시 이러한 맥락에서 해석되어만 한다.

그러나 논자는 여기에서 아폴론적 가상이 단지 제한적인 것이 아니라 삶의 위안을 위한 예비과정으로서 진정한 의미를 실현하고 있다고 본다. 왜냐하면 니체에 인간은 개체화의 원리를 매개로 자신의 삶을 정당화시킬 수 있는 능동적인 존재이기 때문이다. 즉, 인간은 삶의 도상에서 마주하는 고통을 아폴론적 가상이라는 매개체를 통해 극복할 수 있다. 이러한 이유에서 아폴론적인 충동은 니체에 더 이상 디오니소스적인 충동의 보조적인 수단에 머물러 있는 것이 아니라 인간의 적극적인 삶의 표현을 의미한다.

b) 디오니소스적 충동

니체에 아폴론적 충동이 세계인식에 대한 질서를 부여하는 개체화의 원리와 관련된 충동이라면 디오니소스적 충동은 아폴론적인 충동과 상반되는 특징을 갖는 충동이다. 니체는 디오니소스적 충동이 개체화의 원리를 파괴하는 충동이라고 주장한다. 즉, 인간은 디오니소스적 충동의 영향으로 개체화의 원리에 근거한 세계가 파괴되는 것을 경험한다. 왜냐하면 이 때 인간은 “자연 전체를 환희로 채우면서 스며드는 강력한 봄기운을 통해서 저 디오니소스적인 흥분을 일깨운다. 이 흥분이 고조되면서 주체적인 것은 완전한 자기망각(Selbstvergessenheit) 속으로 사라져 버린다.”⁵¹⁾ 니체는 인간이 이러한 합일의 과정을 통해 자신과 다른 인간들을 구분하던 개체성을

50) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 35쪽.

51) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 28쪽 이하 참고.

일시적으로 망각한다고 주장한다. 또한 이러한 망각은 단지 인간적인 개체성의 상실에 머무는 수준이 아니라, 모든 세계의 경계를 무너뜨리는 것을 의미한다. 인간은 디오니소스적 충동이라는 “흥분이 고조되면서 주체적인 것은 완전한 자기 망각 속으로 사라져 버린다. … 디오니소스적인 것의 매력 아래서는 인간과 인간의 결합만이 다시 회복되는 것이 아니다. 소외되고 적대시되어 왔거나 억압되어 온 자연도 자신의 잃어버린 탕아(蕩兒)인 인간과 다시 화해의 축제를 벌이게 된다.”⁵²⁾

니체는 이러한 디오니소스적 충동을 통해 인간이 자신들의 모든 문화적인 업적을 파괴하고, 심지어 걷거나 말하는 방법도 잃어버린 채 동물들과 교감한다고 주장한다. “그는 걷는 것도 말하는 것도 잊어버리고 춤을 추면서 허공으로 날아오르려 한다. 이제 동물들도 말을 하고 대지에는 젖과 꿀이 흐르는 것처럼 인간에게도 초자연적 것이 울려 퍼진다.”⁵³⁾ 이러한 점에서 디오니소스적 충동의 도취(Rausch)는 모든 인간의 문화를 파괴하는 야만적 합일의 방식으로 정의될 수 있다.

이러한 순수한 디오니소스적 충동의 도취, 다시 말해 야만적 합일의 방식은 인간이 주체적으로 충동을 표현한 것이 아니라 단지 근원적 일자로부터 비롯된 충동을 표출한 것이다. 즉, 여기에서 인간은 충동의 주체적인 해석자가 아니라 단지 근원적 일자의 예술작품에 불과하다. “인간은 예술작품이 되어 버린다. 근원적 일자가 환희에 찬 최고의 만족을 누리기 위해서 자연 전체의 예술적 힘(Macht)이 도취의 전율 속에서 자신을 계시한다. 가장 귀한 점토이자 가장 값진 대리석인 인간이 이제 반죽되고 조각된다.”⁵⁴⁾ 니체는 이러한 근원적 일자의 충동만으로 이루어진 디오니소스적 도취의 한계를 다음과 같이 설명한다. “거의 모든 곳에서 이 축제의 중심은 성적인 방종이었고, 이러한 방종의 물결은 모든 가족 제도와 그것의 신성한 법규를 휩쓸고 지나갔다. 다름 아닌 자연의 가장 난폭한 야수들이 이 축제를 기화로 풀려나와 음욕(Wollust)과 잔인함의 저 혐오스러운 혼합이 이루어졌다.”⁵⁵⁾

그러나 중요한 것은 이러한 디오니소스적 충동이 단지 인간의 문화를 파괴하는 역할만을 수행하지 않는다는 점이다. 니체는 인간이 오히려 이러한 도취의 과정을 통해 삶을 고양시킬 수 있는 단초를 획득할 수 있다고 주장한다. 즉, 니체에게 디오니

52) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 29쪽.

53) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 30쪽.

54) 위와 같음.

55) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 32쪽.

소스적 충동은 단지 문화를 파괴하는 충동이 아니라 문화를 고양시키기 위한 필수요소이다. 왜냐하면 니체의 관점에서 삶의 고양은 인간이 디오니소스적 도취를 통해 실존의 부조리라는 공포를 지각하는 것으로부터 시작되기 때문이다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 이러한 지각이 도취의 상태의 인간으로부터 시작되는 것이 아니라, 도취의 상태에서 벗어난 인간으로부터 시작된다는 점이다. 다시 말해 인간은 “도취에서 깨어나는 의식 상태에서 … 곳곳에 널려 있는 인간 존재의 경악스러운 면과 부조리한 면”⁵⁶⁾을 마주할 때 비로소 실존에 대한 근원적 공포감을 삶의 의지를 부정하지 않고 삶을 고양시킬 수 있는 계기로 변모시킬 수 있다.

니체는 이것이 바로 그리스인들이 갖고 있던 디오니소스적 충동의 진정한 의미라고 주장한다. 즉, 그리스인들은 디오니소스적 충동을 문화의 끊임없는 경쟁으로 승화시켰다. 이러한 이유에서 니체는 “만약 우리가 그리스적 삶에서 경쟁을 제거한다면, 우리는 호메로스 이전의 심연, 즉 증오와 파괴욕의 소름끼치는 야만성의 심연을 보게 된다”⁵⁷⁾고 주장한다. 그 뿐만 아니라 니체는 여기에서 그리스인들의 경쟁이 단지 자신들의 안녕을 위한 것이 아니었다는 점을 주목한다. 다시 말해 “모든 아테네 사람은 아테네에 최고로 유익할 수 있거나 아니면 적어도 해를 가져오지 않도록 경쟁을 통해 자기를 발전”⁵⁸⁾시켜야 할 의무를 가지고 있었다.

그리고 논자는 이러한 경쟁이 바로 아폴론적 충동과 디오니소스적 충동의 주체적 해석(Interpretation)을 전제하고 있다고 본다. 즉, 니체에게 삶의 고양, 다시 말해 문화 속에서 지속적인 경쟁은 더 이상 충동에 사로잡힌 상태가 아니라는 점이다. 논자는 인간의 충동에 대한 주체적 해석이 바로 니체에게서 “가상의 가상”(Schein des Scheins)이라는 개념을 통해 표현된다고 생각한다. 니체에게 가상의 가상은 단지 아름다움을 통해 인간에게 부여되는 ‘가상적 구제’가 아니다. 니체는 이러한 가상의 가상, 다시 말해 두 번째 가상을 다음과 같이 설명한다.

가상으로부터 이제 환상 같은 새로운 가상세계가 감미로운 향기처럼 피어오른다. 첫 번째 가상에만 사로잡혀 있는 사람들은 이 새로운 세계의 아무 것도 보지 못한다. 이 새로운 세계는 가장 순수한 환희와 크게 뜬 눈으로부터 방사(放射)되는 고통 없는 관조 속에

56) Friedrich Nietzsche, *DW*, KSA 1, 567쪽.

57) Friedrich Nietzsche, *HW*, KSA 1, 791쪽.

58) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1. 789쪽.

서 빛을 받으면서 떠다닌다.⁵⁹⁾

니체는 인간이 충동에 대한 주체적 해석을 통해 예술적인 중간세계(Mittelwelt)⁶⁰⁾를 생성할 수 있으며, 이렇게 생성된 중간세계가 바로 인간의 삶을 위한 위대한 자극제라고 주장한다. 즉, 인간은 충동에 대한 주체적 해석의 과정을 통해 디오니소스적 충동을 단지 야만적 현상이 아니라 인간의 실존을 위한 수단으로 변모시킬 수 있었다. 니체는 이것을 다음과 같이 표현한다. “그리스인들의 디오니소스적 광란은 세계구원의 축제와 성화(Verklärung)의 축일이라는 의미를 갖는다는 사실을 깨닫게 된다. 이러한 디오니소스적 광란에서 비로소 자연은 예술적 환희에 도달하며, 그것에서 비로소 개체화의 원리의 파기가 예술적 현상이 된다.”⁶¹⁾ 그리고 주의해야 할 사실은 여기에서 인간에 의해 창조된 가상은 단지 전통형이상학에서 오류를 의미하는 가상이 아니라 인간을 위한 삶의 공간으로서의 가상을 의미한다는 점이다.

1.3 예술충동과 문화의 유형

a) 예술적 · 그리스 문화

니체는 문화의 유형을 자극제(Reizmittel)의 혼합비율에 따라 예술적 문화, 소크라테스적 문화, 비극적 문화로 규정한다. 그리고 이러한 문화의 유형의 역사적인 예를 각각 그리스 문화, 알렉산드리아적 문화, 불교적 문화로 제시한다. 니체의 관점에서 이러한 문화의 유형은 일종의 환상이다. 왜냐하면 문화의 유형은 인간에게 “환상의

59) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 39쪽.

60) 니체는 중간 세계의 특징을 다음과 같이 설명한다. 즉, 인간은 가상의 가상이라는 세계를 산출하기 위해 아폴론적인 충동의 섬세하고 미묘한 선을 넘지 않도록 주의해야 했다. 그러나 인간이 이와 같은 중용을 지키며, 아름다운 세계를 산출하는 작업은 결코 쉬운 것이 아니다. “저 절도 있는 한정, 광포한 걱정으로부터의 자유, 조형의 신의 저 지혜에 넘치는 평정이 아폴론의 형상에서 없어서는 안 되는 것이다.” 만약 인간이 아폴론적 충동에 대한 미묘한 선을 지키지 못한다면 아름다운 가상은 단지 조야한 현실로 변모할 것이다. 그렇기 때문에 그리스인들은 자신들의 인식과 한계를 지키기 위해 노력하였으며, 너 자신을 알라’(Gnothi seauton)와 같은 격언은 인간이 아폴론적인 척도를 지키기 위한 요청이었다. 이것은 합일로서의 아폴론-디오니소스적인 충동이 갖는 특징을 서술한 것으로 해석된다. 아폴론-디오니소스적 충동은 니체의 후기 사유에서 디오니소스적이라고 부르지만, 단지 디오니소스적 충동만을 의미하는 것이 아니다. 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 27쪽.

61) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 33쪽.

힘을 빌려 의지의 피조물들을 삶에다 굳게 얽어매고 그것들로 하여금 계속해서 살아 가도록 강제하는 수단”⁶²⁾이기 때문이다. 즉, 이러한 환상은 인간에게 소크라테스적 인식의 기쁨을 주거나 삶에 대한 예술적 인식 또는 형이상학적 위로를 위한 토대를 제공한다.

그러나 주목해야할 점은 이러한 니체의 문화유형이 아폴론적인 충동과 디오니소스적 충동의 비율을 기반으로 하기 때문에 하나의 고정된 상태로 존재하는 것이 아니라라는 점이다. 최진아는 이 점을 다음과 같이 지적한다. 니체의 문화유형은 “현실 속에서 어떤 특정한 문화 유형이 순수하게 존재하는 것은 아니다. 현실 사회에서 삶의 충동들 중 어떤 충동이 지배적이냐에 따라 그 사회의 문화적 특성이 규정된다.”⁶³⁾ 즉, 니체에게 문화유형은 인간의 충동이 시간과 공간의 결합을 통해 드러나는 영원한 지평이다.

니체에게 예술적 문화는 인간이 세계를 미적으로 해석하고자 하는 충동의 형식화로 규정된다. 니체는 이러한 예술적 문화 속에서 인간이 실존의 고통과 두려움을 세계에 대한 찬미와 삶에 대한 고양으로 승화시킬 수 있다고 주장한다. 다시 말해 예술적 문화는 삶과 세계의 본래적 의미라는 대지의 의미를 온전하게 드러낼 수 있는 토대이다. 니체는 이러한 예술적 문화의 특징이 그리스 문화를 통해 드러났다고 지적한다. 이러한 이유에서 니체에게 그리스 문화는 예술적 · 그리스 문화이다.

니체는 예술적 · 그리스 문화의 이러한 특징이 세계를 신화적으로 해석하는 것과 밀접하게 연관되어 있다고 지적하는데, 이것은 그리스인들이 세계를 도저히 어떤 원인과 결과로 설명할 수 없는 경이로움, 마치 기적과도 같은 사건의 연속으로 이해하기 때문이다. 니체에 따르면 그리스인들에게 세계의 수많은 현상들, 예를 들어 넓고 광활한 바다, 끝없이 펼쳐진 평야, 뜨거운 태양과 밤을 밝게 비추는 달과 별의 작용들은 경의의 감정으로밖에 설명할 수 없는 것이었다. 이러한 이유로 신화는 그리스인들에게 기적과도 같은 세계를 설명하기 위한 유일한 수단이자 장치였다. 다시 말해 그리스인들은 자신의 모든 경험을 신화와 결부시켜 사유하였고, 이러한 과정을 통해 세계를 해석할 수 있었던 것이다.

62) Friedrich Nietzsche, KSA, 117쪽.

63) 최진아, 「대중문화의 허무주의 현상에 대한 비판적 연구 -니체의 근대문화비판을 중심으로-」, 『니체연구』 제15권, 한국니체학회, 2009, 39쪽.

니체는 여기에서 그리스인들이 세계를 신화와 같이 영원히 지속되는 것으로 파악했으며, 이러한 이유에서 자신들의 경험을 무시간적인 지속으로 파악했다는 점을 지적한다. 즉, 그리스인들에게 세계경험은 “가까운 현재조차도 그들에게는 바로 영원한 모습(sub specie aeterni) 아래 일정한 의미에서 시간과 무관한 것”⁶⁴⁾이었다. 그리고 이것은 그리스인들에게 세계경험이 새로운 것에 대한 창조 즉, 무에서의 창조(creatio ex nihilo)가 아니라는 점을 의미한다. 니체는 이러한 맥락에서 그리스인들에게 세계경험이 “신화로 둘러싸인 지평 안에서 비로소 문화의 운동 전체”⁶⁵⁾를 통일시키고 완결시킬 있었다고 주장한다. 그 뿐만 아니라 니체는 바로 이 점이 그리스인들에게 존재하는 내적 확신, 즉 신화로부터 비롯되는 삶의 위안에 대한 근거라고 주장한다.

니체는 이러한 신화적 세계해석의 특징이 그리스 비극의 주인공인 오이디푸스와 프로메테우스의 삶을 통해 드러난다고 주장한다. 그리스 신화에서 오이디푸스의 삶은 이성적인 사유를 통해 이해할 수 없다. 왜냐하면 오이디푸스의 삶은 디오니소스적 지혜를 통해 스팅크스의 수수께끼인 개체화의 법칙과 자연의 엄격한 질서를 해체시키기 때문이다. 오이디푸스의 삶은 자연의 엄청난 질서에 대한 반항, 즉 아버지의 살해자이자 어머니의 남편인 비이성적인 삶의 형태이다. 따라서 니체는 이러한 오이디푸스의 삶이 신화적 세계해석의 정수를 드러내는 것이라고 주장한다. 다시 말해 인간은 오이디푸스의 삶을 통해 자신을 억압하고 구속하고 있는 것을 파괴하는 쾌감을 느낄 수 있다. 그러나 중요한 것은 인간이 모든 문화의 질서를 직접 파괴하는 것이 아니라 오이디푸스의 삶을 통해 간접적으로 경험하게 되며, 이를 통해 실존의 고통을 삶의 자극제로 고양시킬 수 있다는 점이다. 논자는 이것이 바로 니체가 오이디푸스의 삶을 ‘일종의 무한한 정화’(eine unendliche Verklärung)의 상태라고 평가하는 이유라고 본다.

또한 니체는 이러한 신화적 세계해석의 유형을 프로메테우스의 삶을 통해서도 제시한다. 프로메테우스는 그리스 신화에서 거인족과의 싸움(Gigantomachy)을 통해 제우스의 신임을 얻는 거인족이다. 그러나 프로메테우스는 인간을 동정하여 제우스가 숨긴 불을 인간에게 훔쳐주는 죄를 범한다. 제우스는 이 사건으로 인해 프로메테

64) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 147쪽.

65) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 145쪽.

우스를 세상의 끝인 카우카소스(Kaukasos) 산에 헤파이토스가 만든 쇠사슬로 결박하고, 프로메테우스에게 끊임없는 고통의 형벌을 내린다. 니체는 인간이 이러한 프로메테우스의 삶을 통해 삶의 질서가 파괴되는 것을 간접적으로 경험한다고 주장한다. 즉, “프로메테우스 전설의 가장 심오한 핵심- 거인적 노력을 하는 개인은 필연적으로 신을 모독하게 된다는 점을 이해하는 사람은 동시에 이 염세주의 사상의 비아폴론적 성격 또한 느끼지 않을 수 없다. 왜냐하면 아폴론은 개체의 경계선을 긋고 개체들로 하여금 자신을 인식하고 절도를 지킬 것을 요구하며 가장 신성한 세계법칙으로서의 이 경계선을 거듭해서 상기시킴으로써 개개의 사물을 안정시키려고 하기 때문이다.”⁶⁶⁾ 그 뿐만 아니라 니체는 여기에서 프로메테우스가 인간에게 전해준 ‘불’의 의미에 주목한다. 왜냐하면 ‘불’은 모든 문화에서 반영할 수 있는 엄청난 가치를 갖고 있었지만 원시의 인간들은 번갯불이나 태양열과 같은 ‘신들의 선물’을 통해서만 ‘불’을 가질 수 있었기 때문이다. 즉, 인간이 불을 자유자재로 다스린다는 것은 불을 신적인 대상으로부터의 약탈을 의미한다. 니체는 이러한 불의 문제를 통해 “최초의 철학적 문제가 인간과 신 사이에 풀 수 없는 고통스런 모순을 설정하고 이것을 모든 문화의 입구에 하나의 바윗덩어리처럼”⁶⁷⁾ 놓여 있다고 주장한다. 이러한 이유로 니체는 진정한 삶의 의미가 고통과 밀접하게 관계를 맺고 있다고 주장한다. 즉, 진정한 의미의 삶의 의미, 다시 말해 그리스적인 삶의 긍정이라는 의미의 그리스적 명랑성은 근대의 정의와 같이 ‘위험 없는 유쾌함의 상태’를 의미하는 것이 아니라 인간의 본래적인 고통, 즉 개체로서의 삶의 절멸, 즉 인간의 죽음과 여기에서 파생되는 고통의 섬세한 수용을 의미하는 것이다. 니체는 이러한 이유로 근대인들이 그리스적 문화라고 일컫는 ‘그리스적 조화’, ‘그리스적 미’, ‘그리스적 명랑성’과 같은 표현들이 그리스인들의 가치나 의미를 그대로 반영한 것이 아니라 그리스 문화보다 자신들의 문화를 우월한 것으로 보는 데서 기인한 것이라고 비판한다.⁶⁸⁾

66) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 70쪽.

67) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 69쪽.

68) 즉, 니체에게 근대적 의미의 ‘그리스적 명랑성’은 “무거운 책임을 질 줄도 모르고 위대한 것을 추구하지도 않으며 현재의 것보다도 과거의 것이나 미래의 것을 높이 평가하지 않는 노예의 명랑성”이다. 양해립은 이러한 왜곡된 의미의 그리스적 명랑성을 이론적 인간의 명랑성이라고 규정한다. 여기에서 양해립은 이론적 인간의 명랑성이 “지식을 통한 세계 개선과 학문이 인도하는 삶을 믿지만, 실제로 개인을 극히 협소한 범위의 해결 가능한 과제 속에 가두어 두었다”고 지적한다. 이러한 이유에서 니체는 근대인들은 이러한 그리스인들의 염세주의를 이해할 수 없었다고 주장한다. 왜냐하면 근대인들은 디오니소스적 비극의 부재로 인해 인간의 근원적 충동과 여기에서 비롯되는 고통의 의미를 해석할 수 없었기 때문이다. 그리고 바로 이것이 바로 낙관주의 문화의 출발점으로 작용한

결국 니체의 관점에서 이러한 예술적 · 그리스 문화는 인간에게 실존의 고통은 인간에게 부여된 근원적 원죄라는 사실을 깨닫게 한다. 즉, 니체에게 인간의 삶은 문화라는 토대 위에 끊임없이 펼쳐지는 고통의 노정이다. 그러나 인간은 단지 끊임없는 고통 속에서 머무는 것이 아니라 예술을 통해 삶을 고양시킬 수 있다. 그리고 이것은 예술적 · 그리스 문화에서 그리스인들의 삶, 다시 말해 디오니소스적 충동이 모든 문화를 파괴하는 것을 경계했을 뿐만 아니라 아폴론적인 충동의 지나친 형식화를 경계하는 것을 통해서도 나타난다. 다시 말해 니체의 관점에서 예술적 · 그리스 문화는 아폴론적인 충동과 디오니소스적 충동의 조화를 의미한다.

b) 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화

니체는 소크라테스적 문화의 특징을 아폴론적 충동의 과잉 상태로 규정한다. 니체에게 아폴론적 충동의 과잉은 곧 세계를 논리적으로 인식하고자 하는 충동의 과잉 상태를 의미한다. 니체의 관점에서 이러한 문화적 특징이 가장 잘 드러나는 시대는 바로 알렉산드리아적 시대였다. 니체는 이러한 이유에서 알렉산드리아적 시대를 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화라고 명명한다. 니체에 따르면 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화에서 세계는 더 이상 예술적 · 그리스 문화에서와 같이 신화적으로 해석되지 않는다. 여기에서 세계는 신비와 경이로운 미지의 것이 아니라 논리적 인식의 대상으로 전락한다. 즉, 인간은 세계를 경이로움의 대상이 아니라 단지 학문적 탐구의 대상으로 인식한다.

니체는 인간이 이처럼 세계를 단지 탐구의 대상으로 전락시키는 사유의 배후에는 자신의 인식 능력을 통해 사물의 가장 내적인 본질까지도 인식할 수 있다는 일종의 망상이 전제되어 있다고 주장한다. 다시 말해 인간은 이와 같은 망상을 통해 자신이 인식한 원인과 결과를 영원한 진리(aeternae veritas)로 간주한다. 이것은 인간이 자신의 이성을 통해 “모든 세계의 수수께끼를 인식하고 규명할 수 있는 것으로 믿고, 공간 · 시간 · 인과율을 최고의 보편타당성을 지닌 무조건적인 법칙으로 간주”⁶⁹⁾하

다. 그리스적 명량성에 대한 니체와 양해림의 논의는 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 98쪽과 양해림, 「그리스 비극과 소크라테스 비판」, 『니체연구』 제16집, 한국니체학회, 2009, 50쪽.

69) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 118쪽.

기 때문이다. 따라서 이러한 문화는 인간의 이성을 “다른 어떤 능력보다 높이 평가하여 최고의 활동이자 자연의 가장 경탄할 만한 선물로 간주”⁷⁰⁾한다. 그리고 니체의 관점에서 이러한 이성중심적 문화는 바로 인간의 이성이 “아무것에도 제약받지 않는다고 망상하는 낙관주의”⁷¹⁾의 원형이다.

니체는 이러한 낙관주의를 대표하는 인물이 바로 소크라테스라고 주장한다. 즉, 니체에게 소크라테스는 이성중심적 사고의 기원이자 이성중심적 문화의 상징적 인물이다.⁷²⁾ 니체에 따르면 소크라테스로부터 형성된 이성중심적인 “아주 새로운 종류의 문화”⁷³⁾는 본능과 의식에 대한 전도에 기반하고 있다. 니체는 이러한 소크라테스의 전도를 다음과 같이 설명한다.

모든 생산적인 인간에게는 본능이야말로 창조적이고 긍정적인 힘이고 의식은 비판적이고 경고하는 역할을 하는 반면에, 소크라테스에게는 본능이 비판자가 되고 의식이 창조자가 된다.⁷⁴⁾

니체의 관점에서 이러한 이성에 대한 무한한 신뢰는 충동과 의식의 역할전도로부터 비롯된 것이다. 그 뿐만 아니라 니체는 본능과 의식에 대한 전도된 태도, 즉 소크라테스의 다이모니온(Dämonion des Sokrates)이 인간에게 끝없는 인식욕(Erkenntnislust)을 야기한다고 지적한다. 왜냐하면 본능과 의식의 전도는 인간에게 자신의 능력에 대한 과도한 맹신으로 작용하기 때문이다. 니체는 인간이 이러한 맹

70) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 100쪽.

71) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 116쪽.

72) 니체의 소크라테스에 대한 평가는 각 시기마다 매우 상이하다. 그럼에도 불구하고 니체는 이성중심주의와 관련하여 소크라테스를 언급할 때 매우 일관된 모습으로 소크라테스를 평가하며, 부정적인 견해를 밝히고 있다. 따라서 여기에서 다음과 같은 물음이 제기될 수 있다. 즉, 니체가 해석하는 소크라테스와 역사적 인물로서의 소크라테스 사이에 거리감이다. Wiebrecht Ries 역시 니체에게서 묘사되는 소크라테스의 모습이 역사적 인물로서의 소크라테스와 일치하는가에 대한 문제에 대해서는 의문을 표하고 있다. 이와 관련하여 김용찬은 니체의 소크라테스 해석을 비판적으로 고찰한다. 즉, “소크라테스가 말하는 진정한 수사 속에서 정념과 지식, 열광과 통찰, 뮤즈의 여신과 철학자, 영원과 시간, 말과 사물의 내적인 통일 그리고 추상적 이론에 대한 구체적 행위의 우월성을 확인할 수 있었다. 그리고 이런 통일과 우월성은 소크라테스의 성격, 언어, 철학 속에 나타난 디오니소스와 아폴론적 충동의 통일을 반영하는 것이다.” 다시 말해 역사상의 소크라테스는 니체의 비판과는 달리 본능과 의식의 대립을 초월해 있다는 것이다. 니체의 소크라테스 해석에 대한 의견은 Wiebrecht Ries, *nietzsche und seine ästhetische Philosophie des Lebens*, Francke Verlag, Tübingen, 2012, 45쪽. 그리고 김용찬, 『니체의 소크라테스 해석에 대한 비판적 고찰』, 『한국정치연구』 21권 3호, 한국정치연구소, 2012, 265쪽.

73) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 89쪽.

74) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 90쪽.

신을 통해 자신의 이성적 능력이 어떠한 시간과 공간에 제약을 받지 않는 망상, 다시 말해 이성을 통해 무제한적인 것에 대한 앞에 도달할 수 있다는 왜곡된 신념을 갖는다고 주장한다.

니체는 이와 같이 인간의 인식능력을 바탕으로 오직 학문을 위해 봉사하는 인간의 유형을 이론적 인간(theoretischer Mensch)이라고 명명한다. 즉, 니체에게 소크라테스는 이론적 인간의 원형으로도 정의된다. 니체에 따르면 이론적 인간들은 “사물의 본성을 철저하게 규명할 수 있다고 믿으면서 지식과 인식에 만병통치약과 같은 효력이 있음을 인정하고 오류야말로 악 그자체로서 파악”⁷⁵⁾한다. 니체는 이러한 이론적 인간의 시도가 궁극적으로 실현될 수 없다는 점을 지적한다. 왜냐하면 이론적 인간은 인과의 사슬로 소급할 수 있는 궁극적인 근원을 고안해 내지만, 인식의 충동은 멈추지 않고 또 다른 대상을 갈망하기 때문이다. “학문은 그 강력한 망상에 의해 자극받으면서도 쉬지 않고 서둘러 달리면서 자신의 한계에 도달한다. 이러한 한계에서 논리학의 본질에 숨겨져 있는 낙관주의는 좌절된다. 왜냐하면 학문의 원주 위에는 무한히 많은 점들이 있으며 이 원주를 완전히 측정할 수 있는 방법이 전혀 보이지 않는데, 고귀하고 재능 있는 인간은 생애의 중반에 도달하기도 전에 불가피하게 원주의 그러한 한계점에 부딪혀서, 그곳에서 해명할 수 없는 것을 응시하게 되기 때문이다.”⁷⁶⁾ 즉, 니체는 인간의 인식욕이 영원히 채워지지 않는다는 점을 지적한다. 왜냐하면 인간의 인식욕의 목표는 단지 명석 판명한 진리가 아니었기 때문이다. 니체는 인간이 인식욕을 통해 탐구하는 것은 진리가 아니라 ‘진리를 탐구하는 그 자체’라고 주장한다. 즉, “만일 학문에 다른 어떤 것이 아니라 저 발가벗은 하나의 여신(진리)만이 중요했다면 학문은 존재하지 않았을 것이다.”⁷⁷⁾ 왜냐하면 인간의 인식욕은 영원히 굴러가는 익시온의 수레바퀴와 같이 멈추지 않고 지속되는 것이기 때문이다.

니체는 이러한 이성중심의 문화의 한계가 비극적 인식의 부활의 토대라고 주장한다. “그가 여기서 논리가 이 한계점에서 빙빙 돌다가 결국 자신의 고리를 무는 것을 보고 몸서리 칠 때 인식의 새로운 형태, 비극적 인식이 터져나온다. 비극적 인식

75) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 100쪽.

76) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 101쪽.

77) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 98쪽.

은 단지 견디기 위해 예술이라는 보호막과 치료제를 필요로 하게 된다.”⁷⁸⁾ 정낙림은 바로 이 점이 바로 니체의 소크라테스 비판의 핵심이라고 지적하며, 호르크하이머와 아도르노의 계몽에 대한 주장이 이미 니체에게서 선취되고 있다고 주장한다. “이것이 니체의 소크라테스주의에 대한 비판의 핵심이다. 계몽의 역설이 또한 여기에 놓여 있다. 계몽은 스스로를 계몽하지 못하는 자기모순을 범했고 그것은 또한 계몽의 힘으로 불가능하다는 호르크하이머와 아도르노의 주장은 이미 소크라테스주의에 대한 니체의 비판 속에 분명히 드러나 있다.”⁷⁹⁾

또한 여기서 주목해야 할 점은 니체가 새로운 문화의 출발점인 독일음악을 소크라테스 문화와 전혀 무관한 것으로 서술하고 있다는 점이다. 즉, 독일음악은 “소크라테스적 문화의 근본조건과는 아무런 공통점을 갖고 있지 않으며 소크라테스 문화에 의해서 설명할 수도 변호할 수도 없다. 오히려 그것은 소크라테스 문화에 의해서 두렵고 설명할 수 없는 것으로, 압도적이고 적대적인 것으로서 받아들여진다.”⁸⁰⁾ 그러나 논자는 디오니소스적 요소인 독일음악과 여기에서 야기되는 비극적 인식 그리고 이를 통해 형성된 새로운 문화가 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화와 전혀 무관한 것이라고 생각하지 않는다. 왜냐하면 총동의 관점에서 바라본다면 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화 속에서도 이미 비극적 인식의 가능성이라는 또 다른 문화의 가능성이 전제되어 있기 때문이다. 니체는 이러한 비극적 인식, 다시 말해 비극에 대한 “형이상학적 총동은 삶으로 육박하는 학문의 소크라테스주의 속에서 비록 약화된 것이기는 하지만 하나의 정화된 형식”⁸¹⁾을 함의하고 있다는 점을 강조한다. 그러므로 논자는 비극적 · 불교적 문화의 시작이 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화 속에 이미 내재한 비극적 인식의 가능성이라고 본다.

c) 비극적 · 불교적 문화

니체는 비극적 문화의 특징을 신화적 사유의 부활과 밀접한 관련성 속에서 해석한

78) Friedrich Nietzsche, ST, 639쪽.

79) 정낙림, 「현대는 소크라테스와 더불어 시작했다. 니체의 소크라테스 비판」, 『철학연구』 92권, 대한철학회, 2004, 404쪽.

80) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 127쪽.

81) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 148쪽.

다. 즉, 소크라테스적·알렉산드리아적 문화는 칸트와 쇼펜하우어의 현상과 물자체와 같은 끊임없는 인간의 인식욕에 대한 반발을 초래한다. 그리고 이러한 반발이 비극적 문화의 토대로서 작용한다. 니체는 자신이 살아가고 있는 시대를 불교적 문화의 시대로 규정한다. 이와 같은 이유에서 니체에게 칸트와 쇼펜하우어의 사유는 이론적 인간의 사유 방식에 대한 극복을 의미했다. “칸트와 쇼펜하우어의 비범한 용기와 지혜는 가장 힘든 승리를 쟁취했다. 이러한 승리란 우리 문화의 기반인 저 낙관주의, 논리 본질 속에 깃들여 있는 저 낙관주의에 대한 승리였다.”⁸²⁾ 니체는 비극적·불교적 문화의 특징으로 학문이 아니라 지혜를 최고의 목적으로 삼는 문화라고 주장한다. 여기에서 지혜란 “여러 학문들의 유혹적인 오도에 의해서 기만당하지 않고 확고한 시선으로 세계의 전체상을 응시하며, 이러한 전체상 속에서 영원한 고통을 보면서 그것을 동정적인 사랑의 감각에 의해서 자신의 고통으로 파악”⁸³⁾하는 것을 의미한다. 니체는 이러한 지혜를 ‘디오니소스적 지혜’(dionysische Weisheit)로 명명하며, 인간은 이러한 ‘디오니소스적 지혜’를 통해 비로소 윤리적 문제와 예술에 대한 진지한 고찰을 다시 시작할 수 있다고 주장한다. 그 뿐만 아니라 니체는 인간이 자신의 이성적 능력을 제약적으로 파악한다는 사실, 다시 말해 인간이 자신의 이성적 능력으로는 시간과 공간을 초월할 수 없다는 사실을 자각하는 것은 필연적이라고 주장한다. 그리고 이것은 니체의 관점에서 신화적 사유의 부활을 의미하며, 이는 니체가 주장하는 비극의 재탄생(Widerrebirth der Tragödie)의 핵심이다. 니체에게 신화는 모든 문화의 창조적인 자연력과 관련되어 있다. 이러한 이유에서 니체는 신화가 상실된 모든 문화는 건강을 상실한 데카당스적 문화이며, 건강한 문화는 신화의 지평 아래에서 통일되고 완결될 수 있다고 주장한다. 그러므로 니체에게 비극의 몰락은 신화의 몰락을 의미하며, 비극의 부활은 신화의 부활을 의미한다. 따라서 니체에게 문화에서 신화의 부재는 중요한 문제이며, 니체는 이러한 신화의 부재를 다음과 같이 비판한다.

신화 없는 인간은 영원히 굶주려서 모든 과거들에서 이리저리 땅을 파헤치며 뿌리를 찾고 있다. 설령 모든 과거들에서 이리저리 땅을 파헤치며 뿌리를 캐내야만 한다고 해도

82) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 118쪽.

83) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 118쪽.

그렇다. 충족되지 않은 현대 문화의 저 거대한 역사적 욕구, 수많은 다른 문화들의 수집, 불타는 인식욕은 신화의 상실, 신화적 고향의 상실, 신화라는 어머니 품의 상실을 의미하는 것이 아니라면 무엇을 의미하는 것이겠는가? 이 문화의 열병을 갖고 실로 섬뜩한 활동이 굶주린 자가 음식물을 탐욕스럽게 손을 뻗어 남아채는 것과 다른 것인지를 자문해 보라!⁸⁴⁾

니체는 신화가 예술 풍속, 국가와 민족 간의 공통적인 토대를 공유한다고 주장한다. 따라서 신화가 파괴되었다는 것은 문화가 결함을 내포하고 있다는 것을 의미한다. 이러한 이유에서 니체는 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화의 말기는 예술적 · 그리스 문화의 말기의 모습과 동일하게 나타난다고 주장한다. “우리는 이제 이와 같은 그리스 말기의 상태에 가장 뚜렷하게 접근하게 되었다. 똑같은 과잉의 지식욕, 똑같이 싫증을 모르는 발견자의 행복, 동일한 거대한 세속화는 정점에 도달해 있고 그 외에도 고향을 상실한 정처 없는 방향, 타인의 식탁을 향한 탐욕스런 쇄도, 경박한 현재 숭배, 혹은 둔감한 마취상태의 세계 도피, 이 모든 것이 지금 이 시간(Jetztzeit)의 무상한 모습(sub specie saeculi) 아래 존재한다.”⁸⁵⁾

그렇다면 여기에서 다음과 같은 물음이 제기될 수 있다. 그것은 니체에게 예술적 · 그리스 문화와 비극적 · 불교적 문화의 근본적인 차이점은 무엇인가에 대한 물음일 것이다. 왜냐하면 예술적 · 그리스 문화와 비극적 · 불교적 문화 모두 신화적 사유를 바탕으로 하고 있기 때문이다. 이상엽은 이와 관련하여 다음과 같은 의견을 제시한다. “초기 니체는 문화의 형태가 단계적으로 변화한다는 생각을 한 것처럼 보인다. 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화는 비극적 · 불교적 문화로 전환되고 이렇게 됨으로써 예술과 신화가 부활하게 되고 다시 예술적 문화의 탄생 가능성이 열리게 된다는 것이다.”⁸⁶⁾ 이상엽은 비극적 · 불교적 문화를 예술적 문화로 규정한다. 만약 이러한 구분을 받아들인다면, 니체의 문화유형에 대한 구분은 단지 시기적인 구분에 불과한 것으로 전락한다. 그러나 니체는 분명하게 문화의 유형을 문화의 자극제의 비율에 따라 구분하며, 이에 따른 문화 유형의 역사적인 예를 제시하고 있다. 특히 논자는 불교적 문화가 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화의 치료제로서 제시되지만,

84) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 145쪽.

85) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 149쪽.

86) 이상엽, 앞의 책, 29쪽.

문화의 유형이 제시되는 『비극의 탄생』에서 불교적 문화가 무엇인지 명확하게 제시되지 않는다는 점이 이러한 논란을 더욱 심화시킨다고 본다. 왜냐하면 이후 전개되는 니체의 저작들에서 불교에 대한 평가는 긍정적인 것과 부정적인 것이 혼재되어 있기 때문이다.⁸⁷⁾

87) 국내외 많은 연구자들 역시 니체와 불교에 대한 연구 역시 서로 대립되는 방향으로 전개되어 왔다. 박찬국은 이러한 연구의 방향을 다음과 같이 세 종류로 구분한다. “첫째, 니체와 불교 사이의 유사성을 강조. 둘째, 불교에 대한 니체의 부정적 태도를 수용하면서 니체와 불교 사이의 차이를 강조하는 연구, 셋째, 불교에 대한 니체의 부정적 평가를 불교에 대한 오해에서 비롯된 것으로 보면서도 니체와 불교 사이의 차이를 강조할 뿐 아니라 불교 입장에서 니체의 사상이 갖는 한계를 드러내면서 비판하고 있는 연구”이다. 박찬국은 여기에서 이와 같은 범주에 따라 불교와 관련된 국내외 연구들을 섬세하게 분류하고 있다. 니체와 불교에 대한 논의는 박찬국, 『니체와 불교』, 씨아이알, 2013, 25쪽 이하 참고.

2. 예술형식과 문화의 양상

2.1 염세주의와 비극적 문화

니체는 예술과 문화의 양상이 긴밀하게 연결되어 있다는 점을 지적한다. 그렇기 때문에 니체에게 예술의 양식은 일종의 문화의 선형식(Vorform)으로 정의될 수 있다. 이러한 해석은 니체가 예술을 인간의 실존적 충동을 표현하는 삶의 형식으로 정의하기 때문이다. 즉, 인간의 근원적인 예술충동은 예술이라는 매개를 통해 문화로 형성된다. 이런 이유에서 니체는 그리스 시대의 두 예술 형식, 그리스 비극과 이러한 비극이 변질된 형태로서 나타난 ‘에우리피데스의 비극’⁸⁸⁾이라는 그리스 희극을 각각 문화의 고양과 데카당스를 야기하는 예술형식으로 규정한다. 니체에 따르면 아티카 비극이라는 그리스 비극은 그리스인들의 염세주의적 세계관과 밀접하게 관계를 맺고 있었다. 이러한 그리스인들의 염세주의적 세계관은 그리스 신화 중 미다스 왕과 실레노스의 대화에서 가장 잘 드러난다. 니체는 이를 다음과 같이 제시한다.

미다스 왕이 디오니소스의 동반자인 현자 실레노스를 오랫동안 숲 속에서 붙잡지는 못한 채로 쫓아다녔다는 오래된 전설이 있다. 왕이 마침내 그를 수중에 넣었을 때 왕은 인간에게 가장 좋고 훌륭한 것이 무엇인지를 물어 보았다. 이 마신은 꼼짝도 하지 않고 굳어진 채 침묵하고 있었다. 그러다가 왕이 강요하자 마침내 껄껄 웃으면서 이렇게 대답한다. “하루살이 같은 가련한 족속이여, 우연과 고난의 자식들이여, 그대는 왜 듣지 않는 것이 그대에게 가장 이로운 것을 나에게 말하도록 강요하는가? 가장 좋은 것은 그대에게 불가능한 것이다. 그것은 태어나지 않는 것이며 존재하지 않는 것이고 무로 존재하는 것이다. 그러나 그대에게 차선의 것이 있다면 그것은 일찍 죽는 것이다.”⁸⁹⁾

니체는 위 인용문을 통해 고통에 대한 그리스인들의 사유가 모든 개체들의 삶이

88) 물론 에우리피데스는 일반적으로 그리스 3대 비극작가로 정의된다. 그러나 니체는 자신의 의도에 따라 에우리피데스를 비극작가가 아니라 희극작가로 규정한다. 따라서 이와 같은 니체의 주장에 대한 이견을 제시할 수 있는 것이 사실이다. 즉, 니체는 에우리피데스가 비극의 본래적인 요소를 파괴하고 무대를 희화화하였기 때문에 그의 작품들을 ‘그리스 희곡’으로 규정한다. 그러나 본 연구에서는 니체의 주장이 타당한지, 다시 말해 에우리피데스가 과연 비극 작가인지 아니면 희극 작가인지에 대해서는 논의를 다루지 않기로 한다.

89) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 35쪽.

무의미한 고통의 연속이라는 쇼펜하우어적인 염세주의(Pessimismus)를 의미하지 않는 점을 강조한다. 왜냐하면 니체는 쇼펜하우어의 염세주의를 ‘약자의 염세주의’로 규정하며, 이를 유럽의 니힐리즘(Nihilism)의 도래를 알리는 데카당스라고 비판하기 때문이다. 반면에, 니체는 그리스인들의 염세주의를 ‘강자의 염세주의’로 규정한다. 이것은 그리스인들이 삶의 근원적 고통으로부터 도피하거나 체념하는 것이 아니라 오히려 고통을 직시하며, 이러한 고통 자체를 삶을 위한 자양분으로 승화시키기 때문이다.

니체는 이런 그리스의 염세주의가 바로 그리스 비극을 통해 표현되고 있다고 주장한다. 니체에 따르면 그리스 비극의 기원은 인간의 디오니소스적 충동이다. 그러나 그리스 비극은 단지 디오니소스적인 충동으로만 이뤄진 것이 아니다. 왜냐하면 순수한 디오니소스적 충동은 개체화의 원리를 파괴하는 것을 목적으로 했고, 그리스 비극이 수행한 역할, 다시 말해 인간의 삶을 위한 자극제가 될 수 없기 때문이다. 즉, 그리스 비극에는 디오니소스적 충동의 불완전성을 보완하기 위한 또 다른 요소, 아폴론적인 충동이 필요했다. 그러므로 니체에게 “아폴론적인 것은 우리를 디오니소스적 보편성으로부터 떼어 놓고 여러 개체들에 매료”⁹⁰⁾시킬 수 있는 것으로 정의된다.

니체에게 아폴론적인 상징은 인간의 디오니소스적인 충동을 진정한 의미의 예술로 승화시키기 위한 필수적인 요소이다. 여기에서 아폴론적인 상징은 마치 인간이 태양을 직접 바라보다 눈이 부셔 다른 곳으로 고개를 돌릴 때 눈을 보호하기 위한 치료제로서 나타나는 어두운 색깔의 반점과도 같은 것이다. 니체에 따르면 인간은 이와 같은 아폴론적인 가상을 통해 디오니소스적 충동을 더 깊이 그리고 더 근원적으로 조망할 수 있었다. 니체는 이를 다음과 같이 설명한다.

의지의 최고의 현상인 비극의 주인공이 파멸되는 것을 보면서 우리는 쾌감을 느낀다. 왜냐하면 주인공은 단지 현상일 뿐이며 주인공이 파멸한다고 해서 의지의 영원한 생명이 손상되지는 않기 때문이다.⁹¹⁾

니체는 인간들이 그리스 비극을 통해 형이상학적 기쁨을 누릴 수 있는 이유도 바

90) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 137쪽.

91) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 108쪽.

로 디오니소스적 지혜가 아폴론적 상징에 의해 형상의 언어로 표현되었기 때문이라고 주장한다. “그는 사티로스로 변신한 가운데 자신의 상태의 아폴론적 완성으로서 새로운 환영을 자기 밖에서 보는 것이다.”⁹²⁾

그러나 여기에서 중요한 것은 어떻게 서로 이질적인 두 충동, 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것의 화해가 가능한 것인가라는 문제이다. 왜냐하면 니체에게 “비극은 음악의 보편적인 효력과 디오니소스적 감수성을 지닌 청중 사이에 고귀한 비유인 신화를 넣고, 청중들에게 음악이 신화라는 조형적인 세계에 생기를 불어넣는 최고의 표현수단에 불과한 것 같은 착각”⁹³⁾을 불러일으키기 때문이다. 따라서 논자는 여기에서 디오니소스적 충동과 아폴론적인 충동의 형이상학적 화합의 장소를 니체가 이미 몸이라는 개념을 통해 선취하고 있다고 본다. 즉, 논자는 몸개념이 니체가 그리스 비극을 논의하는 예술가-형이상학의 시기에 이미 몸개념을 근원적 일자로부터 비롯된 충동들을 화해시킬 수 있는 중요한 개념으로 제시했다고 생각한다. 다시 말해 그리스인들은 그리스 신화라는 신화적·상징적 요소를 몸을 통해 결합시킬 수 있었던 것이다. 김미기 역시 디오니소스적인 것과 몸의 관계를 다음과 같이 설명한다.

대립과 화해를 추구하는 디오니소스적인 것과 몸적 사유의 연관성은 니체의 초기의 철학에서 끌어내는 작업은, “힘에의 의지” 개념이 80년 대 중반부터 니체 철학의 중심에 자리 잡기 시작했기 때문에 지금까지는 쉽게 설득력을 얻지 못했다. 그러나 『비극의 탄생』(1872) 시기부터 이미 예술과 삶, 인간과 자연에 대한 니체의 해석 속에서는 디오니소스적인 것이 몸적 사유를 바탕으로 하는 예술의 몸성화라는 맥락에서 사유되고 있음에는 의심의 여지가 없다.⁹⁴⁾

니체는 그리스인들이 이러한 화합을 통해 자신이 마치 비극의 주인공인 것과 같은 일체감을 느낄 수 있다고 주장한다. 이것은 그리스 비극의 관객들이 몸의 주인이라는 점에서 비극의 합창단과 근본적으로 구분되거나 대립적이지 않았기 때문이다. 즉, 그리스인들은 이러한 화합을 통해 끊임없이 하강하는 현상들의 삶이 아니라 존재의

92) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 62쪽.

93) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 134쪽.

94) 김미기. 「감성과 자연의 명예회복 - 포이어바하와 니체의 몸개념을 중심으로」, 『니체연구』, 한국국제학회, 2004, 105쪽.

근원에서 존재하는 영원한 삶을 체험할 수 있었다. “이렇게 마법에 걸린 상태에서 디오니소스적 열광자는 자신을 사티로스라고 보고 사티로스로서 그는 다시 신을 바라본다. 다시 말해 그리스인들은 이러한 경험을 통해 디오니소스적 충동 속에 머무는 것이 아니라 “자신의 눈앞에서 자신이 변하는 것을 보고 마치 자신이 다른 사람의 몸과 성격 속으로 들어간 것처럼 행동”⁹⁵⁾한다. 니체는 이러한 과정을 다음과 같이 표현한다.

디오니소스 신은 아폴론적인 현상 속에서 객관화되는 것이지만, 이 아폴론적 현상은 더 이상 합창단의 음악처럼 ‘영원한 바다, 종횡으로 얽힌 실, 불타는 생명’이 아니며, 또한 디오니소스의 열광적인 시종이 신의 존재를 가까이에서 느낄 때 갖게 되는 저 힘, 단지 느껴질 뿐이며 형상화되지 않는 힘이 더 이상 아니다.⁹⁶⁾

그러나 니체는 예술가-형이상학 시기 이러한 형이상학적 화합을 단지 그리스 비극 극장의 독특한 구조와 밀접한 연관성으로 설명한다. 여기에서 그리스 비극의 관객이 느낄 수 있는 일체감은 그리스 비극의 관객들이 극장에서 “자기 주위의 모든 문화세계를 완전히 무시하고 무대를 만족스럽게 내려다보면서 자기 자신이 합창단의 일원”⁹⁷⁾인 것과 같은 착각을 하는 것을 통해 가능한 것이다. 즉, 니체는 이러한 외부적 요소를 비극적 합일의 이유라고 주장한다. 그러나 논자는 니체의 이와 같은 논변이 오히려 제한적이라고 본다. 왜냐하면 니체는 예술가-형이상학 시기 이미 여러 부분을 통해 형이상학의 화합을 몸의 역할로 전제하고 있기 때문이다. 특히 그리스 비극의 사티로스 합창단은 디오니소스적 합일의 과정을 통해 자신들의 과거와 사회적 지위라는 개체성을 상실한 채 모두가 사티로스라고 변모한다. 즉, 사티로스 합창단은 이러한 과정을 통해 진리와 자연이 하나로 표현되는 예술을 직접 체험할 수 있으며, 개체의 합일을 경험할 수 있었다. 다시 말해 니체는 그리스 비극이 사티로스 합창단이라는 장치를 통해 인간이 느낄 수 있는 최고의 강렬한 감동을 줄 수 있다고 주장하지만 이것은 궁극적으로 몸이라는 개념이 전제되어 있어야 했다. 또한 니체는 그리스 비극의 관객이 느낄 수 있었던 고통과 화해에 대한 상징과정을 몸개념을 통해

95) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 61쪽.

96) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 64쪽.

97) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 59쪽.

구체화한다. 주지하는 바와 같이, 그리스 비극의 내용은 주로 인간들의 근원적 모순, 다시 말해 영웅적 충동으로 인해 개체화의 속박을 넘어 유일한 세계의 본질 자체가 되고자 하는 인간의 고통이며, 이러한 그리스 비극의 내용을 통해 그리스인들은 인간의 근원적 고통과 여기에서 야기되는 삶의 부조리를 예술로 승화시켰다. 니체는 “국가와 사회 그리고 개인들 간의 간격이 강력한 통일감정에 의해서 사라져 버리고 자연의 심장으로 되돌려진다는 것, 이것이야말로 디오니소스적 비극의 가장 직접적인 영향”⁹⁸⁾이라고 주장한다. 즉, 논자는 그리스 비극의 관객들이 그리스 비극의 주인공인 프로메테우스, 오이디푸스가 겪는 디오니소스적인 고통을 자신의 고통과 같이 느낄 수 있는 것은 모두 몸이라는 충동의 매개를 통해 가능한 것이었다고 본다.

2.2 낙관주의와 희극적 문화

니체의 관점에서 그리스인들의 염세주의는 그리스 비극이라는 예술의 형식과 공동체적인 운명을 공유했다. 즉, 니체에 따르면 그리스적 염세주의 문화는 그리스 비극을 계기로 소멸한다. 여기에서 흥미로운 점은 그리스 비극의 하강의 원인이 그리스 비극과 전혀 무관한 새로운 예술 장르로부터 비롯된 것이 아니라, 이미 그리스 비극 속에 내재해 있다는 점이다. 니체에 따르면 그리스 희극은 그리스 비극과 내용과 형식적인 측면에서 유사한 것처럼 보였다. 그러나 그리스 희극은 다음과 같은 점에서 그리스 비극과 구분되는데, 다시 말해 개체의 실존적 고통을 주인공의 화려하고 성대한 결혼과 같은 사건으로 위로하고자 했다는 점과 기계 장치의 신(deus ex machina)이라는 형이상학적 가정의 형상화는 그리스 비극과의 구분점이다.

물론 니체는 그리스 희극의 이와 같은 시도가 궁극적으로 실패했다고 규정한다. 왜냐하면 먼저 형식적인 측면에서 본다면, 그리스 희극의 대표적인 작가인 에우리피데스는 작품을 통해 인간의 근원적인 예술충동이 아니라 등장인물의 언어적 표현을 통한 논리성에 대한 확보를 최우선적으로 고려했기 때문이다. 이것은 에우리피데스

98) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 54쪽. 양해림은 그리스 비극의 이러한 비극적 사유가 바로 『비극의 탄생』의 핵심 개념이라고 주장한다. 다시 말해 그리스 비극의 본질은 “인간이 욕망하는 본성에 의해 여러 가지 모순을 만들어 버리는 존재임에도 불구하고 이 모순을 받아들이고 더욱 삶을 욕구하는데 있다. 즉, 어떠한 고뇌에도 불구하고 삶을 시인한다는 것, 이것이 인간의 존재 본질이며, 그러한 생각의 중심에 ‘비극’ 개념의 핵심이 있다. 니체가 제시한 그리스 비극의 본질에 대한 논의는 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문학사, 2017, 28쪽.

가 자신의 작품 속 등장인물의 신뢰성을 위해 “서막 앞에다 서사(Prolog)를 두고서 그것을 사람들이 신뢰할 만한 등장인물로 하여금 낭독”⁹⁹⁾하도록 했다는 사실을 통해 증명된다. 니체는 이러한 낭독을 통해 그리스 희극이 그리스 비극과는 달리 내용적인 측면에서 지식에 대한 전달을 최우선적 과제로 삼는다는 점을 부각시킨다. 그 뿐만 아니라 그리스 희극에서 무대의 주인공은 더 이상 디오니소스로 상징되는 영웅이나 신들의 모습이 아니라 인간의 모습으로 표현된다. 또한 그리스 희극에서 등장하는 수많은 인물은 단지 일상적인 인간의 모습이 아니라 인간의 이성중심적인 사유, 즉 소크라테스를 상징화하기 위한 장치이다. 다시 말해 그리스 희극의 주인공들은 유덕하며 변증가로서 덕과 지식 그리고 신앙과 도덕 사이에서 흔들림 없이 결연한 소크라테스 그 자체이다. 니체는 에우리피데스와 소크라테스의 이와 같은 긴밀한 관계성을 다음과 같이 제시하고 있다.

비극예술의 적대자로서 소크라테스는 비극을 보지 않았지만 에우리피데스의 새로운 작품이 상연될 때에는 관객석에 모습을 나타내었다.¹⁰⁰⁾

즉, 니체는 에우리피데스가 소크라테스라는 인물의 대리인이며, 이성중심주의를 표현하기 위한 일종의 가면이라고 주장한다. 니체에 따르면 이와 같은 에우리피데스의 시도는 예술의 본래적 성질을 왜곡하는 것이었다. 왜냐하면 에우리피데스의 이와 같은 시도는 예술을 단지 현상에 대한 모사로 전락시키기 때문이다. 그리고 이것은 니체의 관점에서 에우리피데스가 그리스 비극의 기원이 디오니소스적 충동이라는 점을 망각했다는 점을 의미한다. 니체는 에우리피데스가 이와 같은 망각을 통해 “디오니소스적 상태의 유일한 표현이자 형상화이자 음악의 가시적 상징화이며 디오니소스적 도취를 표현하는 꿈의 세계로서 해석될 수 있는 비극의 본질을 파괴”¹⁰¹⁾했다고 주장한다. 관객들은 이와 같은 예술의 형식과 내용의 변모를 통해 더 이상 그리스 비극의 개체성의 상실, 즉 등장인물과 자신과의 일체감이라는 디오니소스적 예술효과를 얻을 수 없었다. 이러한 이유에서 관객들은 무대 위의 배우들과 주인공의 고통과 행위에 대해 공감대를 형성할 수 없으며, 궁극적으로는 디오니소스적 충동의 요소, 즉

99) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 84쪽.

100) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 89쪽.

101) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 95쪽.

근원적 존재의 불멸성에 대한 믿음을 상실하게 된다. 그러므로 에우리피데스의 연극은 그리스 비극의 관객들로 하여금 “그가 누구든 간에 자신 앞에 놓은 것이 경험적 현실이 아니라 하나의 예술작품을 늘 의식해야 한다고 생각”¹⁰²⁾하게 만들었다. 니체의 관점에서 이것은 예술을 삶으로 파악하지 않고 오직 이성적 인식의 도구로 파악한 결과이다. 그리고 니체는 이것을 미학적 소크라테스주의(ästhetischen Sokratismus)¹⁰³⁾라고 명명한다. 니체에 따르면 이러한 미학적 소크라테스주의는 단지 예술에 국한되지 않고 문화의 전반으로 확장된다. 다시 말해 문화의 학문화는 바로 여기에서 비롯된 것이다.

니체가 이론적 인간을 비판하는 이유도 바로 여기에서부터 비롯된다. 니체는 이와 관련하여 “가장 정직한 이론적인 인간인 레싱은 자신에게 중요한 것은 진리 그 자체가 아니라 진리를 찾는 행위 자체라고 감히 말했던 것”¹⁰⁴⁾이라고 주장한다. 니체는 이러한 맥락에서 인간의 이성적 능력에 대한 무한한 신뢰를 토대로 전개된 낙관주의를 다음과 같이 비판한다. “수많은 태양계에서 쏟아 부은 별들로 반짝거리는 우주의 외딴 어느 곳에서 언젠가 영리한 동물들이 인식이라는 것을 발명해낸 별이 하나 있었습니다. 그것은 ‘세계사’에서 가장 의기충천하고 또 가장 기만적인 순간이었습니다. 그렇지만 그것도 한 순간일 뿐이었습니다. 자연이 몇 번 숨 쉬고 난 뒤 그 별은 꺼져갔고, 영리한 동물들도 죽을 수밖에 없었습니다.”¹⁰⁵⁾ 니체의 관점에서 인간의 이성적 능력은 단지 “연약하기 짝이 없는 존재들을 한 순간이나마 실존하기 위해 오로지 보조수단”¹⁰⁶⁾으로 부여된 것일 뿐이다. 따라서 니체의 관점에서, 인간의 이성적 능력을 우월한 것으로 평가하는 이성중심주의는 바로 문화를 왜곡시키는 데카당스의 원인이었다. 니체는 초월적인 것, 무제약적인 것을 갈망한 사상가들은 다음과 같이 비판한다.

102) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 53쪽.

103) 정낙림은 에우리피데스가 미학적 소크라테스를 잘 대변하고 있다고 지적한다. 미학적 소크라테스에 대한 정낙림의 설명은 다음과 같다. “‘이것은 새로운 대답이다. 디오니소스적인 것과 소크라테스적인 것.’ 그리스 비극의 발전에 대한 이러한 본질적인 대답과 더불어 니체는 소크라테스에게서 역사적인 “전환점”을 그리고 그것에서 출발하는 “완전히 다른 종류의 문화, 예술 그리고 도덕”을 발견”했기 때문이다. 미학적 소크라테스에 대한 정낙림의 논의는 정낙림, 「현대는 소크라테스와 더불어 시작됐다. 니체의 소크라테스 비판」, 『철학연구』 92권, 대한철학회, 2004, 398쪽 이하 참고.

104) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 53쪽.

105) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 875쪽.

106) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 876쪽.

철학자들이 지금까지 수천 년 동안 이용했던 모든 것은 죄다 개념의 미라(Begriffs-Mumien)이었다 ; 실제의 것은 어느 것도 그들의 손아귀에서 살아서 빠져나오지 못했다. 개념을 우상처럼 숭배하는 이런 철학자 제씨들, 이들은 숭배하면서 죽여버렸고, 박제로 만들어 버렸다.¹⁰⁷⁾

니체에 따르면 이와 같은 이성중심적 낙관주의는 소크라테스를 시작으로 근대를 지배하는 이데올로기로 나타난다. 이러한 이유에서 니체는 당대의 “문화, 교양, 문명이라고 부르는 모든 것은 언젠가 한 번은 속일 수 없는 재판관인 디오니소스”¹⁰⁸⁾ 앞에서 모두 새롭게 태어나야만 한다고 주장한다.

2.3 예술적 천재와 주관적 문화

니체는 세계를 인간의 내면 속에 존재하는 근원적인 예술충동, 즉 아폴론적 충동과 디오니소스적 충동을 통해 해석한다. 여기에는 삶을 이성중심적으로 사유하는 것에 대한 거부와 예술충동을 토대로 삶을 조망하려는 니체의 의도가 전제되어 있다. 니체의 이러한 의도는 문화의 영역에서 예술적 천재의 역할을 강조하는 것을 통해서 구체화 된다. 니체에 따르면 문화가 예술적 천재에 의해 주도되지 않고 대중에 의해 주도될 때 그 문화는 필연적으로 데카당스에 직면한다. 왜냐하면 천재가 부재하는 시대는 언제나 자신의 충동을 문화라는 매개체를 통해 폭발적으로 발산시키는 “위대한 시대처럼 엄청난 힘이 괴어 있는 폭발물”¹⁰⁹⁾의 부재를 의미하기 때문이다.

니체는 이러한 예술적 천재들의 특징을 다음과 같이 규정한다. 첫째, 천재들은 자신의 안위나, 자신들에 대한 평가에 무관심할 뿐만 아니라 시대와 같은 자신을 둘러싼 환경에도 전혀 제약을 받지 않는 존재라는 점이다. 왜냐하면 천재의 관심은 자신의 도덕성이 아니라 자신의 충동을 문화라는 매개로 발산하는 것에 있기 때문이다. 여기에서 예술적 천재의 두 번째 특징이 도출되는데, 둘째, 천재는 결코 한 시대의 요청에 의해 탄생하는 존재가 아니라는 점이다. 대중들은 천재들에게 자신들의 모범이 될 수 있는 높은 도덕적 능력과 ‘희생’, ‘영웅심’을 기반으로 하는 행위를 요청하

107) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 74쪽.

108) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 128쪽.

109) Friedrich Nietzsche, GD, KSA 6, 144쪽.

지만, 천재는 이러한 시대의 요청을 단호히 거부한다. 셋째, 천재의 능력은 학습할 수 있는 것이 아니라는 점이다. 물론 니체는 천재가 문화의 아주 작은 자극을 통해서도 탄생할 수 있다고 주장한다. 그러나 주의해야 할 점은 이러한 문화의 자극이 천재의 충동 자체를 생성하는 것이 아니라 충동에 대한 자극제로서의 역할을 수행한다는 점이다. 이러한 맥락 속에서 니체는 문화가 천재를 고양하는 것을 목표로 한다고 주장한다.

물론 이와 같은 니체의 천재에 대한 사유는 니체의 독창적인 사유가 아니라 이전의 사상가들의 저작들에서 이미 그 사유의 단초를 획득할 수 있는 것이다. 특히 천재에 대한 사유는 영국과 프랑스의 사상가들의 영향으로 18세기 독일에서 이미 폭넓게 논의된 개념이다. 그러나 논자가 주목하는 것은 니체의 천재에 대한 사유에서 드러나는 니체의 문화개념이다. 논자는 이러한 특징이 칸트와 쇼펜하우어의 천재개념에 대한 비교 고찰을 통해 다음과 같이 드러난다고 본다.

먼저 칸트에게 천재는 일반적이고 특정한 규칙이 부여될 수 없는 대상에 규칙을 부여하며 산출할 수 있는 인식 능력을 가진 사람을 의미한다. 그러나 주의해야 할 점은 여기에서 규칙은 천재가 자신의 자유로운 창의력을 통해 부여하는 것이 아니라 자연에 의해 부여된 것이라는 점이다. 칸트에게 천재는 자연이 부여한 법칙을 작품 속에 매개할 뿐이다. 이런 점에서 논자는 칸트에게 천재의 능력이 주체적인 것이 아니라 제한적이고 소극적인 의미를 갖는다고 본다. 이것은 칸트가 천재 자신의 작품이 어떻게 산출되었는지, 어디로부터 산출된 것인지에 대해 주체적으로 설명할 수 없다는 점을 통해 더욱 두드러진다. 칸트에게 천재는 지성(Verstand)을 통해 작품을 주체적으로 표현한 것이 아니라, 이념(Idee)을 토대로 작품을 산출한다.¹¹⁰⁾ 이러한 이유로 칸트는 천재의 작품을 이념의 구체화, 다시 말해 다른 사물에 대한 모범적인(exemplarisch)인 전형으로 정의한다.

하지만 니체에게 천재의 능력은 주체성의 측면에서 칸트와 다르다. 즉, 니체는 천재의 능력이 인간의 공통된 인식능력을 기반으로 한 것이 아니라 전적으로 주체적이며, 개인적이라고 규정한다. 따라서 논자는 니체에게 정의된 천재가 모두 고유한 각자성(Jemeinigkeit)을 갖고 있다고 본다.¹¹¹⁾

110) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1974, B 181쪽.

111) 물론 칸트와 니체의 천재개념에 대한 상이한 규정은 칸트와 니체가 서로 다른 목적에서 천재를

또한 니체의 천재개념은 쇼펜하우어의 천재개념과도 구분된다. 이것은 쇼펜하우어가 천재를 예술에 법칙을 부여하는 자가 아니라 “사물 자체, 즉 의지의 직접적이고 적절한 사물 자체인 이념”¹¹²⁾을 고찰하는 사람이라고 정의하는 것을 통해 드러난다. 쇼펜하우어의 관점에서 천재는 표상세계를 지배하는 법칙인 충분근거율에 얽매이지 않고, 개별적인 사물이 아니라 사물의 본질인 이념을 꿰뚫어 볼 수 있는 탁월한 관조(Kontemplation)의 능력을 갖고 있는 인간이다. 쇼펜하우어는 천재만이 이러한 관조의 능력을 통해 “순수한 인식주관으로서 객관과 완전히 하나가 된다”¹¹³⁾고 주장한다.

그러나 니체는 쇼펜하우어의 천재개념이 쇼펜하우어가 여전히 전통형이상학의 특징인 주관과 객관의 대립 속에 머물러 있다는 반증이라고 지적한다. 왜냐하면 쇼펜하우어에게 천재의 예술작품은 다음과 같이 주관과 객관의 대립 속에서 묘사되어 있기 때문이다. 니체는 이처럼 쇼펜하우어가 예술의 영역에서 주관과 객관을 상정하는 것이 쇼펜하우어가 주관과 객관의 대립을 하나의 가치척도로 사유하고 있기 때문이라고 비판한다. 즉, 쇼펜하우어의 천재개념을 통해서도 주관과 객관의 대립을 해결할 수 없다는 것이 니체의 비판이다. 이런 점에서 니체는 다음과 같이 말한다.

예술을 분류하면서 쇼펜하우어도 여전히 주관적인 것과 객관적인 것의 대립을 하나의 가치척도인 것처럼 사용하고 있지만, 우리는 오히려 주관과 객관이라는 대립 그 자체가 미학에서는 도대체 부적합하다고 주장한다. 왜냐하면 주체, 즉 욕구하고 자신의 이기적 목적을 추구하는 개체라는 것은 예술의 적일 뿐이지 결코 예술의 근원이라고 생각할 수 없기 때문이다. 주체가 예술가인 한 그는 이미 자신의 개인적 의지로부터 해방되어 있으며, 진실로 존재하는 주체가 가상 속에서 자신을 구원하는 것을 자축하는 것을 돕는 개체가 된다.¹¹⁴⁾

그러나 니체에게 천재는 주관과 객관의 대립을 해소시킬 수 있는 존재이다. 왜냐

규정하는 것에서 기인한다. Andrew Bowie 역시 이 점을 지적한다. Andrew Bowie에 따르면 니체와 달리 칸트의 천재의 개념을 아름다움의 일반적 타당성을 설명하기 위한 목적으로, 다시 말해 예술작품에 대한 판단이 개념으로부터 도출될 수 없다는 사실을 설명하기 위한 일종의 장치였다는 사실이다. 이와 관련한 논의는 Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester, 1990, 103쪽 이하 참고.

112) 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광 옮김, 을유문화사, 2012, 308쪽.

113) 위의 책, 330쪽.

114) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 47쪽.

하면 니체의 천재는 “예술적 창조행위를 통해 세계의 근원적 예술가와 융합되는 한에서 … 주체인 동시에 대상이고, 또 동시에 시인이자 배우이며, 관객”¹¹⁵⁾이기 때문이다. 만약 예술의 영역에서 주관과 객관이 대립적이라고 한다면, 천재는 세계의 근원적인 본질을 표현할 수 없으며, 결국 예술의 존재이유인 인간의 삶에 대한 고향을 실현시킬 수 없다. 논자는 이러한 이유에서 니체가 예술의 영역에서 주관과 객관의 구분을 거부한다고 본다. 논자는 니체에게 이러한 주관과 객관의 초월이 그리스 비극의 서정시인의 예를 통해 제시된다고 생각한다. 그리스 비극의 서정시인들은 자신이 창조한 작품 속에서 주관과 객관을 초월하는 근원적 존재, 다시 말해 진정한 의미의 ‘나’로 존재하기 때문이다. 왜냐하면 그리스 비극의 주인공은 서정시인과 동일한 서정시인의 분신이었다. 즉, “다만 이러한 ‘나’는 깨어있을 때의 경험적-현실적 인간이 아니라 진실로 존재하는 유일한 자아 그리고 사물의 근저에 자리 잡은 영원한 자아”¹¹⁶⁾인 것이다. 그러므로 니체에게 예술가로서의 서정적 자아는 절대 주관적으로 의욕하고 열망하는 주체로서 존재할 수 없다. 왜냐하면 그리스 비극의 주체는 자신만의 이기적인 욕구를 충족시키기 위한 개체가 아니기 때문이다. 니체는 개체가 예술의 근원이 될 수 없다고 주장하는데, 이것은 니체의 관점에서 개체는 예술의 적이자 방해물이기 때문이다.

그렇다면 여기에서 다음과 같은 물음이 제기될 수 있다. 니체에게 서정적 천재가 아닌 자기 자신, 즉 주체로서의 ‘나’는 어떻게 존재하는가에 대한 문제이다. 왜냐하면 니체는 서정적 예술가와 결합된 비예술적 주체가 마치 천재와 동일한 것으로 생각할 수 있지만, 이러한 천재가 아닌 ‘나’는 단호하게 주관적으로 의욕하고 열망하는 서정시인으로 존재할 수 없다고 주장하기 때문이다. 다시 말해 니체에게 진정한 의미의 예술은 세계영혼이라는 근원적 일자가 자신의 근원적 고통을 서정시인의 충동 속에서 상징적으로 표현되는 것이다. 그러나 논자는 니체의 이러한 설명에도 불구하고 여전히 천재가 아닌 ‘나’라는 주체의 존재는 해결되지 않은 채 남아 있다고 본다. 왜냐하면 니체의 이와 같은 논변을 통해서만 주관과 객관의 대립을 화해시킬 수 없기 때문이다. 그러므로 논자는 이러한 주체의 문제역시 몸개념에 대한 전제 없이는 해결될 수 없다고 본다. 즉, 앞서서도 언급한 바와 같이 니체의 몸개념은 이미 전기

115) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 48쪽.

116) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 45쪽.

의 사유에 핵심적 요소로 전제되고 있다.

2.4 신화적 사유와 데카당스 문화

니체의 사유에는 근대문화를 평가하는 두 가지 시선이 존재한다. 첫째는 근대문화를 데카당스 문화의 정점으로 평가하는 것과 둘째는 근대문화를 소크라테스적 · 알렉산드리아적 문화에 대한 반발을 통해 형성된 비극적 · 불교적 문화의 출발점으로 평가하는 것이다.¹¹⁷⁾ 특히 니체의 두 번째 평가, 다시 말해 근대문화를 비극적 문화의 출발선 상으로 규정한 것은 바그너의 예술을 통해 신화적 사유의 부활을 니체의 의도와 관련되어 있다.

니체는 바그너의 예술을 통해 비극적 사유의 재탄생을 주장한다. 논자가 보기에 이 점은 니체와 바그너가 당대 문화의 비판적 인식에 대한 공통된 해석과 새로운 문화의 형성에 대한 목표 의식을 공유했기 때문이다. 니체와 바그너의 관점에서 근대 문화는 이성중심주의의 폐해로서 인과율에 대한 과도한 적용으로 인해 파편화되어 버린 개인들에게 나타난 질병과도 같은 문화였다. 이러한 이유로 니체는 근대의 오페라로 정의되는 예술형식을 비판한다. “오페라의 발생과 오페라에 의해 대표되는 문화의 본질에 숨어 있는 낙관주의가 무서울 정도로 빠르게 음악으로부터 그것의 디오니소스적 세계관을 박탈하고 그것에게 형식을 가지고 유희하고 오락적인 성격”을 갖고 있었기 때문이다. 즉, 근대문화는 비극적 요소의 결핍과 낙관적 요소의 과잉이라는 문제를 내포하고 있었다. 니체는 이러한 낙관주의를 다음과 같이 비판한다. “선한 이성은 다음과 같은 믿음 안에서 우리를 지켜준다고 한다. 즉 인류가 언젠가 궁극적인 이상적 질서를 발견하게 될 것이라는 믿음, 그리고 열대 지방의 태양처럼 언제나 같은 빛을 지닌 행복이 마찬가지로 잘 정렬된 것들 위로 비쳐야만 한다는 믿음 말이다.”¹¹⁸⁾

이러한 낙관주의는 에우리피데스의 시도, 다시 말해 예술을 명료하고 논리적인 언

117) 물론 논자는 이와 같은 시선의 차이가 문화를 바라보는 관점의 변화가 아니라고 본다. 왜냐하면 하나의 시작점은 반드시 하나의 마침표를 전제하고 있기 때문이다. 즉, 이것은 문화를 바라보는 시선에 따른 차이라고 본다. 그리고 이러한 양가적 의미는 마지막 장에서 몰락의 두 가지 의미를 제 시험을 통해 강조하고자 한다.

118) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 506쪽.

어로서 표현한 시도와 밀접하게 관련되어 있다. 즉, 니체는 이러한 낙관주의가 언어의 본래적인 의미와 역할 그리고 한계를 인식하지 못한 것에서 비롯된 것이라고 지적한다. 니체에 따르면 근대의 언어는 병들어 있었다. 왜냐하면 언어는 이성중심적인 사고로 인해 지나치게 개념적이고 추상적으로 변질되었기 때문이다. 니체는 이를 다음과 같이 표현한다.

근대 문명의 짧은 기간 동안의 지나친 자기 확장으로 인해 언어의 힘은 고갈되고 말았다. ... 즉 고통 받고 있는 이들이 아주 소박한 삶의 곤경에 대해 더 이상 서로 소통을 나누지 못하고 있다. 곤경 속에서 인간은 언어로 자신을 더 이상 표현해내지 못하고 있으며 자신을 진실하게 전달하지 못하고 있다.¹¹⁹⁾

인간은 이성중심적인 사유 속에서 보편적인 개념들의 나열을 통해 타인과 의사소통을 시도한다. 그러나 니체는 이러한 인간의 시도를 다음과 같이 비판한다. “그들은 자기가 원래 무엇을 말하고자 했었는지를 잊어버리고 만다. ... 그들은 자신의 불행을 행복이라 명명하고 의도적으로 서로 연대하지만 불운을 겪게 된다.”¹²⁰⁾ 왜냐하면 이성중심적인 언어는 인간의 진솔한 내면을 전달할 수 없기 때문이다. 니체가 보기에 바그너의 예술은 이러한 언어적 한계를 극복했다. 즉, 니체의 관점에서 바그너의 예술형식은 에우리피테스와 같은 이성중심적인 사유에서 벗어나 있었다. 다시 말해 “바그너는 이론적 인간에게 도움을 구하지 않는다. 왜냐하면 이론적 인간은 본래 문학적인 것인 신화에 대해서 귀머거리가 음악을 이해하는 정도만 이해하고 있기 때문이다.”¹²¹⁾ 니체에 따르면 모든 근원적 예술가들이 자신의 예술충동을 아직 어떤 대상을 개념적으로 사유하지 않는 상태의 언어적 표현, 범주적으로 형상되지 않은 감정의 원상태로밖에 표현할 수 없다고 주장한다. 그러므로 이러한 언어적 표현은 이성중심적인 언어적 표현, 다시 말해 예술을 단지 이해와 인식의 대상으로 이해하는 것과 구분된다. 니체는 이러한 이성중심적 언어를 통해 세계의 본질을 절대 이해할 수 없다고 주장한다.

니체는 바그너가 인간의 몸을 이용한 표현과 음악을 통해 이러한 언어의 내적 결

119) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 455쪽.

120) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 461쪽.

121) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 485쪽.

함을 극복하고자 했다고 주장한다. 니체에 따르면 바그너는 언어극(Wortdrama)의 내적 결함에 대한 인식으로 인해 극중의 모든 사건을 삼중으로, 즉 언어, 몸짓, 음악을 제시하고자 하였다. 즉, 인간은 바그너의 예술을 통해 자신들에게 전달되는 음악과 인물들의 몸짓 그리고 등장인물의 대사를 통해 등장인물의 내면을 하나의 현상으로 지각할 수 있었다. 그 뿐만 아니라 이와 같은 작용들은 서로 방해받지 않으며 동시에 일어나기 때문에 인간이 세계를 파편적이고 분절화된 하나의 사건으로 이해하는 것이 아니라 완전히 새롭게 공통된 사건으로 이해할 수 있다고 주장한다.

따라서 인간은 이와 같은 예술을 통해 이론적 인간이 아니라 비극적 인간으로 변모할 수 있었다. 그리고 여기에서 인간이 비극적 인간으로 거듭났다는 사실은 인간이 실존의 고통과 다시 대면할 수 있다는 것을 의미했다. 니체는 이러한 이유로 바그너의 예술형식이 단지 독일 민족만을 위한 형식이 아니라 인간 전체를 위한 것이라고 강조한다. 다시 말해 바그너의 “인간애의 지평은 너무 포괄적이어서, 그의 시선은 민족적 본질의 테두리에 집착할 수 없었다. 그의 사상은 모든 선량하고 위대한 독일인의 사상과 마찬가지로 초독일적이며, 그의 예술 언어는 많은 민족을 향해서가 아니라 인간을 향해서 말하고 있다. 그렇지만 미래의 인간을 향해서”¹²²⁾ 즉, 논자가 보기에 니체는 바그너의 음악을 세계의 전체에 대한 모사로서 파악했다.¹²³⁾

이러한 이유에서 니체는 바그너의 음악을 기반으로 한 예술형식을 통해 인간이 신화적 사유로 회귀할 수 있다고 주장한다. 즉, 니체에게 음악과 신화는 인간의 디오니소스적 능력의 표현이며, 이 양자는 서로 분리될 수 없는 것이었다. 그러나 니체는 지금까지 이러한 음악과 신화의 관계는 왜곡되어 있었다고 지적한다. 근대 문화에서 신화는 “그 놀랄 만큼 엄숙하고도 신성한 남성적 본능을 완전히 박탈당한 채, 단지 위축된 민중의 아이들과 여자들이 장난스럽게 행복해하는 소유물, 즉 “동화”로 왜곡”¹²⁴⁾되어 있었기 때문이다. 따라서 니체는 바그너의 음악이 근대문화의 왜곡을 극복하고 신화적 사유의 본질을 파악할 수 있는 길을 제공해준다고 주장한다. 왜냐하

122) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 505쪽.

123) 니체는 바그너의 <트리스탄과 이졸테>를 그리스 비극의 완벽한 형상화라고 주장한다. 니체에 따르면 바그너의 “비극적 신화는 디오니소스적 지혜를 아폴론적 예술수단에 의해서 형상화하는 것으로서만 이해될 수 있다. 비극적 신화는 현상의 세계를 극한까지 이끌고 이러한 극한에서 현상세계는 자기 자신을 부정하면서 참되고 유일한 실재의 품안으로 다시 되돌아가려고 한다.” 트리스탄과 이졸테에 대한 니체의 논의는 Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 141쪽.

124) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 476쪽.

면 “신화는 우리를 음악으로부터 보호해 주면서도 다른 한편으로는 음악에 최고의 자유를 준다. 음악은 이렇게 최고의 자유를 부여받은 것에 대한 답례로 비극적 신화에 사람들의 심금을 울리면서 강한 설득력을 갖는 형이상학적 의미를 제공”¹²⁵⁾하기 때문이다. 인간은 바그너의 음악을 통해 이제 “이 사멸해 가는 신화를 이제 디오니소스적 음악의 새롭게 탄생한 영혼이 붙잡았던 것이다. 그리고 이 음악의 손 아래서 신화는 이제까지는 한 번도 보여주지 못했던 색채를 띠고, 형이상학적 세계에 대한 동경에 가득 찬 예감을 불러일으키는 향기를 내면서 다시 한 번 꽃을 피우게 되었다.”¹²⁶⁾ 특히 니체는 비극적 신화가 산출하는 쾌감과 바그너의 불협화음이 야기하는 쾌감이 동일하다고 주장하는데, 이것은 양자가 디오니소스적 충동이라는 공통된 토대에서 비롯된 것이기 때문이다. 즉, 니체는 듣는 것을 통해 듣는 것 이면에 있는 디오니소스적 현상을 인식해야 한다고 주장한다. 니체는 인간이 이러한 디오니소스적 현상에 대한 새로운 반복을 통해 개체의 세계를 파괴하고 다시 건설하면서 놀이(Spiel)의 의미를 강조한다.¹²⁷⁾

125) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 134쪽.

126) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 74쪽.

127) 정낙림은 놀이 개념을 니체 철학의 핵심 개념으로 제시한다. 정낙림에 따르면 놀이를 세계와 예술과의 관계성 속에서 파악하는데, 특히 “예술과 놀이에 관한 니체의 사유는 그리스 비극에 대한 자신의 해석에서 더욱 분명해진다. 그리스 비극은 꿈의 예술인 아폴론적인 것과 도취의 예술인 디오니소스적인 것과의 놀이의 결과물”이라고 주장한다. 이것은 정낙림이 니체의 예술충동 사이에서 벌어지는 투쟁을 놀이라는 관점에서 파악한다는 것을 의미한다. 니체의 놀이개념과 관련한 정낙림의 논의는 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017, 186쪽.

Ⅲ. 역사와 문화의 자연성

1. 교양속물의 역사문화

1.1 동일성과 대중문화

우리는 지금까지의 논의들을 통해 전통형이상학의 이성중심적인 인간이해를 거부하고 인간을 충동적인 존재로 규정하는 니체의 인간이해를 살펴보았다. 앞에서 언급한 바와 같이, 니체는 인간의 내면에 근원적으로 존재하는 충동을 전제하며, 이러한 충동을 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이라는 상징을 통해 표현한다. 다시 말해 니체에게 모든 인간의 사유와 행위는 이와 같은 충동의 표현이다. 그러므로 이러한 충동은 인간의 모든 이성적 능력을 가능하게 해주는 근원적인 원천이다. 니체는 아폴론적인 충동을 인간의 인식과 관련한 개체화의 원리와 이성적 욕구에 대한 충동으로 규정하며, 디오니소스적 충동을 이러한 개체화의 원리라는 인식충동과 이성적 욕구를 파괴하려는 충동으로 규정한다. 또한 논자는 여기에서 비록 니체가 디오니소스적 충동을 아폴론적 충동의 근원으로 정의하지만, 가치론적인 맥락에서 디오니소스적 충동의 우월을 주장하지 않는다고 본다. 왜냐하면 니체는 디오니소스적 충동의 극단, 다시 말해 모든 문화의 형태를 파괴하려고 하거나, 디오니소스소가 상징하는 실존의 고통만을 추구한 것이 아니기 때문이다. 따라서 논자는 니체에게 디오니소스적인 충동과 아폴론적인 충동은 상호 보완적인 관계로 규정될 수 있다고 본다. 또한 니체는 이러한 충동의 표현을 예술이라고 규정한다. 이와 같은 맥락에서 예술은 문화의 토대이자 문화의 선형식이다. 그러므로 니체에게 예술의 형식적인 측면은 개체의 충동에 대한 구체화이다. 특히 논자는 니체가 문화의 데카당스에 대한 치료제로서 고대 그리스의 예술 형식, 즉 그리스 비극을 제시하는 것은 바로 이러한 니체의 사유가 전제되어 있기 때문이라고 본다.

물론 주지하는 바와 같이, 니체는 바그너의 예술을 통해 그리스 비극에 대한 부활을 시도하는 것을 실패로 규정한다. 왜냐하면 니체가 자신이 그리스 비극의 부활이라고 규정했던 바그너의 예술은 비극적 사유가 아니라, 오히려 낙관주의적 토대에서 비롯된 것이라는 사실을 깨달았기 때문이다. 이와 관련하여 김미기는 바그너의 예술

이 니체가 원하는 미래의 인간상과 미래의 예술을 추구하기에는 너무 현실적이었고 소시민적이라는 점을 지적한다. 결국 니체의 관점에서 바그너의 예술은 그리스 비극을 충분히 반영하지 못했으며, 단지 19세기의 자본주의적 산업화에 대한 증오와 개인적인 야망의 반영에 불과한 것이다.¹²⁸⁾

그러나 문화의 데카당스를 극복하고자 했던 니체의 시도는 단지 예술의 영역에서 국한되지 않고 다양한 문화의 영역을 통해 전개된다. 왜냐하면 니체의 관점에서 근대문화는 인간의 삶을 통해 규정된 것이 아니라 논리적이고 이성적인 관점에서 규정되었기 때문이다. 따라서 니체는 이러한 문화의 학문화를 단호히 거부하며, 문화를 이성이 아니라 충동을 통해 새롭게 정초한다.

니체의 이와 같은 시도는 역사에 대한 비판을 통해 구체화된다. 니체에 따르면 당대의 역사는 삶을 위한 것이 아니라 오직 학문을 위한 것이었다. 그러나 니체에게 역사는 인간이 삶을 통해 다른 인간과 관계 맺는 방식에 대한 사유로 정의된다. 물론 이 때 다른 인간은 지금 현재의 인간뿐만이 아니라 과거와 현재 그리고 미래의 인간이다. 다시 말해 인간은 역사를 통해 시대와 교감한다. 그러나 니체는 근대인, 특히 근대독일인들이 이와 같은 역사인식을 갖지 못한 채 역사를 단지 학문적인 방법으로 고찰했다고 비판한다. 니체는 근대독일인들의 이러한 학문적 역사인식의 계기가 당시 독일인들이 처한 시대적 상황과 밀접하게 관련되어 있다고 주장한다. 니체에 따르면 19세기 후반 독일사회는 프로이센 제국의 독일 통일, 오스트리아, 프랑스와 전쟁의 연속적인 승리를 통해 자신들의 문화 전반에 대한 우월감에 도취되어 있었으며, 이로 인해 독일문화가 “가장 좋은 문화의 씨앗이 도처에 뿌려져 있거나 어린잎이 나오고 있고, 어떤 것은 이미 여기저기서 꽃을 피우고 있다”¹²⁹⁾는 인식이 만연해 있었다.

그러나 니체는 이러한 학문적 역사인식의 기저에 있는 근대독일인의 문화에 대한 우월감의 모순을 지적한다. 즉, 니체는 “설령 두 문화가 서로 싸움을 했다고 하더라도 승리를 거둔 문화의 가치를 재는 척도는 항상 상대적일 것이며, 사정에 따라서 그 척도가 승리를 환호하거나 자기 미화를 할 만한 것은 아닐 것”¹³⁰⁾이라고 주장한

128) 니체의 바그너 비판과 관련한 논의는 김미기, 「니체, 바그너 그리고 그 역사적 의미」, 『니체연구』 제 7집, 한국니체학회, 2005, 202쪽.

129) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 161쪽.

130) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 160쪽.

다. 왜냐하면 문화는 인간의 충동들이 끊임없이 반영된 산물이며, 오직 인간의 삶의 고양을 목적으로 하기 때문이다. 이러한 문화의 목적은 문화에 대한 우월의 척도가 영토의 정복과 피정복이 아니라는 것을 의미한다. 다시 말해 니체에게 영토의 상실은 오히려 인간의 삶을 고양시킬 수 있는 계기로서 작용할 수 있으며, 이와 반대로 영토의 확장이 인간의 삶을 데카당스로 하강시킬 수 있는 계기로 작용할 수 있었다.

니체는 이러한 관점에서 독일문화가 오히려 프랑스문화보다 열등한 문화라고 주장한다. 니체의 관점에서 독일문화는 자신만의 고유함을 상실한 채, 다른 문화의 양식에 의존하고 있었기 때문이다. 니체는 문화를 “무엇보다 어떤 민족의 삶의 표현에서 나타나는 예술적 통일”¹³¹⁾이자 형식으로 정의한다. 그러므로 다른 문화에 의존하고 있는 독일문화는 니체의 관점에서 진정한 의미의 문화라고 볼 수 없었다. 즉, 니체에게 독일문화는 단지 지속적으로 정당화된 야만, 즉 형식화되지 않은 문화에 불과한 것이라고 평가된다.

니체는 이러한 관점에서 문화의 내용과 형식의 일치를 강조한다. “문화가 있다고 인정받는 민족은 진정한 의미에서 살아 있는 일체여야 하며, 그렇게 비참하게 내면과 외면으로, 내용과 형식으로 분열되어서는 안 된다. 한 민족의 문화를 추구하고 장려하려는 사람은 이 높은 통일성을 추구하고 장려하며, 진정한 교양을 위해 현대적 교양을 파괴하는 데 동참”¹³²⁾ 해야 한다.

또한 니체는 진정한 의미의 문화라고 한다면 획일적인 것이나 보편적인 것과 같은 동일성을 추구하지 않는다고 주장한다. 그러나 당대독일인은 오히려 문화의 동일성(Identität)을 문화발전의 척도로 간주했다. 니체에 따르면 독일인이 문화의 우월감을 갖는 허구적 토대가 바로 “엄격한 군기, 천성적인 용감성과 지구력, 지휘자의 탁월성, 지휘 받는 사람들의 통일과 복종, 간단히 말해 문화와는 전혀 상관이 없는 요소들”¹³³⁾이었다. 즉, 당대독일에는 전쟁의 계속되는 승리를 통해 다양한 지역의 문화적 형식들과 각양각색의 상품들이 전리품처럼 쌓여 있었고, 당대독일인은 이와 같은 문명의 풍요를 문화의 우월로 받아들인 것이다.

131) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 163쪽.

132) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 274쪽.

133) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 160쪽.

즉, 독일인들은 자신들이 높은 문화의 수준에 도달한 것으로 착각했고, 이러한 문화적 태도를 가진 독일인들을 니체는 교양속물(Bildungsphilister)이라는 이름을 통해 비판한다. 그러나 논자는 이러한 니체의 주장, 특히 문화와 관련된 주장에는 다음과 같은 문제가 전제되어 있다고 본다. 즉, 니체 자신이 문화와 문명을 엄밀하게 구분하지 않는다는 점이다. 앞서 언급한 바와 같이 니체는 문화와 문명이 서로 다른 방향성을 갖고 있다는 사실을 지적한다. 그럼에도 불구하고 문화와 문명과 관련한 니체의 용어법은 정돈된 것이 아니다. 이와 관련하여 최진아는 물론 니체에게 있어 문화는 인간의 삶을 고양시킬 수 있는 긍정적인 의미를 함축하고 있는 반면에 문명은 근대문명을 비판하기 위한 맥락에서 논의된다는 점을 지적한다. 최진아는 이를 근거로 니체가 문화에 있어 부정적인 시각보다는 긍정적 성격을 부각시키는데 중점적이었다고 해도 니체가 문화와 문명에 대해 치밀한 분석을 전개하지 않았기 때문에 문화와 문명에 대한 시각이 단편적일 수밖에 없다고 주장한다. 즉, 최진아는 니체의 문명에 대한 인식은 어디까지나 문화가 인간을 가축으로 길들이기 위한 수단으로 전락한 근대문화비판에 한정된 것이라고 말한다.¹³⁴⁾

니체는 교양속물들의 전형이 바로 다비드 슈트라우스(David Strauss)라고 주장한다. 줄리안 영은 니체가 전개하는 슈트라우스 비판의 핵심을 세 가지로 다음과 같이 요약하고 있다. 첫째, 니체는 슈트라우스의 주장이 일반적인 헤겔주의처럼 단지 평범한 것에 대한 성공의 신격화에 불과한 것이라고 비판한다. 둘째, 니체는 슈트라우스의 종교관을 비판하는데, 모든 것의 근원이 있다고 하여도 그것을 신으로 명명할 수 있는 근거와 신이 종교의 대상이 될 수 있는 것에 대해 의문을 제기한다. 셋째, 니체는 슈트라우스가 학문을 통해 모든 인간의 문제를 해결할 수 있다고 주장하는 것에 대해 비판한다.¹³⁵⁾ 니체에 따르면 교양속물은 문화를 빠르게 하강시킨다. 왜냐하면 교양속물은 “힘이 있고, 창조하는 모든 사람의 장애, 회의하고 방황하는 모든 사람의 미궁, 피로에 지친 모든 사람의 수렁, 높은 목표를 추구하는 모든 사람의 족쇄, 싱싱한 모든 새싹을 해치는 안개, 탐구하며 신생을 갈망하는 독일 정신을 말려 죽이는 사막”¹³⁶⁾이기 때문이다. 니체에 따르면 교양속물은 당대 독일문화에 대한 일종의

134) 최진아, 「대중문화의 허무주의 현상에 대한 비판적 연구 -니체의 근대문화비판을 중심으로-, 『니체연구』, 제15권, 한국니체학회, 2009, 38쪽 이하 참고.

135) Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 35쪽 이하 참고.

지배자와 같은 역할을 수행했다. 이것은 교양숙물이 문화를 학문으로 인식하는 행위를 통해 스스로를 예술적 뮤즈의 후예이자 진정한 문화인으로 인식했으며, 대중에게 자신들의 사상적 지배력을 공고히 했기 때문이다. 니체는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

자신의 “교양”이야말로 진정한 독일문화의 당당한 표현이라고 확신한다. 그리고 그는 도처에서 자기와 같은 종류의 교양인을 발견한다. 모든 공공시설과 학교, 교육 및 예술 기관이 자신의 교양 수준에 맞게 그리고 자신의 요구에 따라 설치되어 있으므로 그는 자기가 지금 독일문화의 존경받을 만한 대표자라는 우쭐한 감정을 품고 곳곳을 돌아다니며, 이에 상응하는 주장과 요구를 한다.¹³⁷⁾

그러나 니체의 관점에서 교양숙물이 문화를 맹렬히 탐구하는 이유, 다시 말해 “마치 굶어 죽어가고 있는 것처럼 학문의 탁자로부터 아무런 선택도 없이 탐욕스럽게”¹³⁸⁾ 문화를 학문적으로 탐구하는 이유는 이론적 인간과 마찬가지로 끝없는 인식충동을 충족시키기 위함이었다. 즉, 니체의 관점에서 교양숙물 역시 이론적 인간의 또 다른 모습인 것이다.

앞에서 언급한 바와 같이 교양숙물의 이러한 인식충동은 영원히 충족될 수 없었다. 그러나 이러한 교양숙물의 인식욕은 대중들에게 자신들과는 정 반대의 모습을 야기하게 한다. 즉, “모든 문화와 취향의 문제에 관한 최고의 판단을 학자의 손에 맡기고, 스스로를 예술과 문학과 철학에 관한 학문적 의견들의 편람”¹³⁹⁾을 자처하게 만든다는 점이다. 다시 말해 대중은 스스로 사유하지 않아도 교양숙물의 학문적 규정을 통해 “자신의 편협과 방해받지 않는 처지 그리고 자신의 무지에 대해 느끼는 안락함”¹⁴⁰⁾을 느낀다. 니체에 따르면 대중은 “교양의 현재 상태에서 어떤 본질적인 변화도 일어나지 않기”¹⁴¹⁾를 바랐다. 이런 대중들의 속성은 교양숙물이 학문 일체를 “역사학으로 변화시키려 했다. 그들은 역사의식을 통해 스스로를 열광에서 구원”¹⁴²⁾

136) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 167쪽.

137) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 165쪽.

138) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 202쪽.

139) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 205쪽.

140) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 168쪽.

141) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 204쪽.

142) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 169쪽.

했다. 따라서 이것이 역사가 “연구를 배우지 않은 사람이라도 매력적이고 통속적으로 저술된 일련의 역사책을 통해 손쉽게 이해”¹⁴³⁾될 수 있는 것으로 변모한 이유이다.

니체의 관점에서 인간이 실존적 삶의 총체인 역사를 단순한 사건의 모음으로 인식하는 것과 자신의 삶을 지식의 대상이자 학문의 대상으로 인식하는 것은 동일했다. 결국 니체는 근대독일인이 이와 같은 왜곡된 역사의식을 통해 자신의 “실존이 절망적이고 걱정스러운 사태가 아니라 영원한 지속이 보증된 확고한 소유물인 것처럼 행동”¹⁴⁴⁾했다고 주장한다. 이러한 맥락에서 니체는 근대의 역사인식이 근대를 “새로운 문화의 발아조차 불가능한 장소”¹⁴⁵⁾로 만들었다고 주장한다.

물론 이러한 역사왜곡은 단지 교양속물의 전유물이 아니었다. 왜냐하면 니체의 관점에서 이러한 역사왜곡의 근원에는 인간의 동일성에 대한 충동이 존재하기 때문이다. 즉, 인간은 타인과의 동질감을 통해 실존에 대한 불안으로부터 도피하고자 하는 속성을 갖고 있었다. 따라서 교양속물의 속성은 이러한 동일성에 대한 충동의 표출로 정의될 수 있다. “주위에 온통 동일한 욕구와 유사한 견해들이 있다는 것을 알아챈다. 그가 어디로 가든, 종교와 예술을 비롯하여 많은 사물에 관한 암묵적인 협정의 끈이 금방 그를 둘러싼다. 이 인상적인 동일성, 명령을 받지 않았는데도 즉시 터져 나오는 전체 합주는 여기에 하나의 문화가 지배하고 있다는 것”¹⁴⁶⁾을 신념으로 받아들인다. 그러나 여기서 중요한 점은 니체의 관점에서 인간의 동일성에 대한 갈망이 데카당스적이라는 사실이다. 니체의 관점에서 모든 문화의 토대는 근원적으로 힘의 차이, 즉 거리의 파토스(Pathos der Distanz)를 바탕으로 형성된 것이었다. 그러므로 니체는 이와 같은 이와 같은 역사의 데카당스를 바로잡기 위해 역사의 학문화를 비판한다.

1.2 역사학과 대중문화

논자는 니체가 역사의 학문화를 비판하는 근거를 다음의 세 가지 요소로 제시하였

143) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 178쪽.

144) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 201쪽.

145) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 203쪽.

146) Friedrich Nietzsche 위의 책, KSA 1, 166쪽.

다. 첫째, 근대인의 문명과 문화에 대한 혼동, 둘째, 힘에의 의지(Wille zur Macht)를 왜곡된 형태로 고양시키려는 교양속물, 셋째, 동일성에 대한 인간의 충동이 바로 그것이다. 그러나 니체에게 역사는 단지 학문적 대상이 아니라 인간이 세계와 끊임없이 관계를 맺는 방식이다. 논자는 이와 같은 역사인식의 방식의 사상적 단초가 고대 그리스와 로마의 사상가들에게 있다고 본다. 왜냐하면 헤로도토스에게 역사는 단지 사건을 인과적으로 설명하기 위한 것이 아니라 전쟁에 대한 책임과 교훈을 후대에 전달하기 위한 장치이기 때문이다.¹⁴⁷⁾ 논자는 이러한 헤로도토스의 주장이 역사를 단지 과거의 사건에 대한 서술로 파악하지 않는 고대인의 관점을 대변한 것이라고 본다. 『펠로폰네스 전쟁사』를 저술한 투퀴디데스 역시 자신의 저술에서 “인간의 본성에 따라 언젠가는 비슷한 형태로 반복될 미래사에 관해 명확한 진실을 알고 싶어 하는 사람”¹⁴⁸⁾에게 교훈을 주기 위한 것이라는 점을 강조한다. 즉, 논자는 근대 이전의 역사의 특징을 단지 일어난 사건을 전달하는 것에 중점을 둔 것이 아니라 인간과 끊임없이 상호 작용 속에서 관계를 맺고 있었다고 본다.

하지만 근대에서 역사는 하나의 분과 학문으로서 정초된다. 그러나 니체는 역사에 대한 모든 학문적 태도를 거부한다. 특히 니체는 역사에 대한 자연학적 방법론과 인문학 방법론 모두를 거부하는데, 논자는 이것을 니체가 역사에 대한 학문적 태도에서 도달할 수 없는 주관과 객관에 대한 갈망을 읽어냈기 때문이라고 본다. 니체에 따르면 역사에 대한 자연학의 학문적 방법론은 마치 물자체와 같은 객관이 전제되어 있었다. 이와 같은 자연학적 역사인식은 콩트와 같은 실증주의자의 영향으로 전개되는데, 콩트에게 역사는 발전, 진보의 과정과 같은 목적론적인 관점에서 정의된다. 그뿐만 아니라 콩트는 자신의 시대가 역사 발전의 정점, 자연학적 학문의 단계에 도달했다고 주장한다. 여기에서 자연학적 학문 단계는 인물이나 민족의 특정 시기를 서술하는 종교의 단계를 지나 체계적인 학문으로서의 태동기인 형이상학의 단계를 거쳐 실험과 관찰을 토대로 전개되는 학문적 단계의 진입을 의미한다. 랑케 역시 바로 이와 같은 학문적 태도를 기반으로 역사를 정의한다. 랑케에게 역사학에서 최우선적으로 고려해야 하는 것은 개별적인 역사의 사실성이다. 즉, 역사가의 목표는 ‘있는 그대로의 역사’(wie es eigentlich gewesen)를 완전한 객관성(völlige Objektivität)으

147) 헤로도토스, 『역사』, 김봉철 옮김, 길, 2016, 59쪽.

148) 투퀴디데스, 『펠로폰네스 전쟁사』, 천병희 옮김, 도서출판 숲, 2011, 45쪽.

로 제시하는 것이다. 이와 같이 랑케의 역사인식은 과거의 사실이 역사가의 서술 이전에 이미 객관적으로 존재하며, 역사가가 이러한 역사적 사실을 완벽한 상태의 객관으로 재현하는 것이 가능하다는 신념을 전제한다.¹⁴⁹⁾

그러나 니체는 랑케가 주장하는 역사에 대한 객관적 서술이 불가능한 것이라고 지적한다. 왜냐하면 이러한 주장은 마치 사물의 본래적인 성질인 물자체에 대한 인식이 가능하다고 주장하는 것과 같기 때문이다. 즉, 누군가에 의해 기록된 사실과 실제 일어난 사건 사이에는 필연적으로 일정 부분의 간극이 존재할 수밖에 없다는 것이 니체의 주장이다. 니체의 관점에서 역사는 객관적 사실 그 자체로서 인간과 관계 맺을 수 없고, 또한 객관적 사실 그 자체로서는 인간과 인간을 매개할 수 없다. 니체는 이 점을 다음과 같이 비판한다.

역사가들은 과거의 견해와 행위를 현재의 일반적 견해의 잣대로 재는 것을 “객관성”이라 부른다. 여기서 그들은 모든 진리의 규약을 발견한다. 그들의 작업은 과거를 시대적인 천박성에 적응시키는 데 있다. 그에 반해 그들은 저 통속적 견해를 규준에 맞지 않는다고 생각하는 역사서술을 “주관적”이라고 부른다.¹⁵⁰⁾

니체가 보기에 여기에는 객관을 향한 인간의 욕망이 투영되어 있었다. 그러나 니체에게 역사는 오직 인간에 의해 해석된 하나의 사건으로 정의된다. 인간은 자신들의 충동을 기반으로 과거를 해석할 수 있었다. 이런 점에서 니체는 다음과 같이 주장한다. “현재가 가진 최고의 힘으로부터 너희는 과거를 해석할 수 있다. 너희의 가장 고귀한 특성들을 가지고 전력을 다해야만 너희는 지나간 것 속에서 알 만하고 보존할 만하고 위대한 것이 무엇인지 알아낼 수 있을 것이다.”¹⁵¹⁾

또한 니체는 역사가 주관의 해석이라는 점에서 역사의 합목적성을 허구적인 개념이라고 지적한다. 왜냐하면 니체에게 역사는 각자 “자신의 개별적인 필연성을 가지고 있으며, 그래서 수백만의 방향들이 직선이든 곡선이든 평행으로 달리다가 서로 교차하고 서로 촉진하고 방해하며, 앞으로나 뒤로 나아가려 애쓰며, 그렇게 함으로써

149) R.G. 콜링우드는 이러한 랑케적인 사유를 통해 “역사학이 일반법칙에 대한 인식으로서 과학으로부터 점차 떨어져 나가서 독자적인 위치를 확보하게 되었다”고 지적한다. 실증주의적 역사학과 관련된 R.G. 콜링우드의 논의는 R.G. 콜링우드, 『역사학의 이상』, 이상현 옮김, 박문각, 1978, 273쪽.

150) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 289쪽.

151) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 293쪽 이하 참고.

서로에게 우연의 성격”¹⁵²⁾이기 때문이다. 이런 이유에서 니체는 헤겔과 같은 역사인식을 거부한다. “독일은 역사적 낙관주의가 태동한 장소가 되었다. 거기에는 헤겔의 책임이 있을 것이다.”¹⁵³⁾ 니체의 관점에서 헤겔의 인문학적 역사인식은 시간과 공간으로부터 벗어난 일종의 주체를 전제한다. 헤겔에게 세계사는 일종의 주관성인 보편의식이 점진적으로 드러나는 과정이다. 다시 말해 헤겔의 역사는 개별적인 사건보다 이성의 반성적 표상을 통해 드러나는 시대의 정신(Geist der Zeit)을 고찰하는 것을 목적으로 한다.¹⁵⁴⁾ 하지만 니체에게 역사는 초월적인 주체에 의해 포착된 것이 아니었다. 왜냐하면 니체에게 역사의 의미와 가치에 대한 보편타당성이라는 개념은 존재하지 않기 때문이다. 역사의 의미와 가치에 대한 보편타당성은 인간이 시간과 공간에 제약되지 않는다는 가정 속에서만 가능한 것이다. 니체는 이와 관련하여 다음과 같이 말한다.

무의식중에 철학자들은 인간이란 영원한 진리이며, 온갖 소용돌이 속에서도 불변하는 존재, 사물의 정확한 척도라는 생각을 한다. 그러나 철학자가 인간에 대해 말하는 것은 모두 근본적으로 극히 제한된 시기의 인간에 대한 증언에 불과하다.¹⁵⁵⁾

니체는 역사가 객관과 주관의 대립을 넘어 오직 삶과 연관성 속에서 논의되어야 할 대상이라고 주장한다. 즉, 니체에게 역사는 결코 객관적 사실로 존재하는 것이 아니며, 시간과 공간을 초월한 주체의 의식으로 존재하는 것도 아니다. 역사의식은 지금여기라는 시간과 공간이 과거와 끊임없는 상호작용의 과정이자 미래와 관계성 속에서 노정되는 의미의 지평이다.¹⁵⁶⁾

152) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 291쪽.

153) Friedrich Nietzsche, N, 5[58] KSA 8, 57쪽.

154) 니체는 헤겔의 역사인식에 모순적 구조를 비판한다. 여기에서 인간은 자신의 비참한 삶이 세계사와 동격으로 취급되는 것을 목격하기 때문이다. “그런 고찰 방식으로 인해 역사는 예술과 종교와 같은 다른 정신적 힘들을 대신하여 유일하게 자주적인 것으로 자리매김 되었는데, 이 경우 역사는 “스스로 실현하는 개념”이며, 또 “민족정신의 변증법”이자 “최후의 심판”이다. 이러한 역사에 대한 왜곡은 근대인에게 역사가 “너희는 그렇게 하면 안 된다” 또는 “그렇게 하지 않았어야 한다”라고 각인시킨다. 이렇게 역사는 사실적인 부도덕의 편람이 되는 계기로서 작용한다. 이와 관련한 논의는 위의 책, KSA 1, 309쪽.

155) Friedrich Nietzsche, MA, 24쪽.

156) 김정현은 이러한 관점에서 니체에게 역사가 끊임없이 일어나는 사건과 삶의 의미가 시간 속에서 수렴되고 발산되는 하나의 공간의 의미로 해석한다. 니체의 역사성에 대한 김정현의 이와 관련한 논의는 김정현, 『니체, 생명과 치유의 철학』, 책세상, 2006, 145쪽 이하 참고.

니체는 역사에 대한 학문적 인식을 통해 근대인이 추구한 것이 삶과 행위의 안락함이라고 지적한다. 그러나 이러한 안락함은 필연적으로 인간의 모든 삶의 영역을 역사적 지식의 대상, 즉 “엄청난 양의 지식의 돌맹이”¹⁵⁷⁾로 변질시킨다. 왜냐하면 인간은 삶의 과정에서 무한하게 생성되는 역사적 지식의 생성 속도를 따라잡을 수 없었으며, 세계에 대한 진지한 고찰을 수행할 수 없었기 때문이다. 따라서 인간은 세계를 스스로 사유하지 않고, 타인들에게 의존했으며, 스스로 대중으로 전락했다. 니체는 이러한 점에서 “역사의 과잉으로 인해, … 개인도 전체 못지않게 성숙을 방해 받는다”¹⁵⁸⁾고 지적한다. 대중의 삶은 자신의 삶이 성숙되기 이전에 역사적 지식을 생산하는 공장의 부속품으로 전락하고 만 것이다. 그러나 니체는 이것이 대중의 존재이유라고 주장한다. 즉, 인간은 “성숙하지 않도록 보편적인 공리의 공장에서 일해야만 한다 - 왜냐하면 성숙은 “노동 시장”에서 상당량의 힘을 빼앗는 사치이기 때문이다.”¹⁵⁹⁾ 대중은 이러한 과정을 통해 시대의 목적에 맞게 길들여진다. 즉, 본래적인 인간의 삶은 학문을 규정하지만, 대중의 삶은 오히려 학문에게 규정 당했다.

니체에 따르면 대중은 역사의식의 과잉을 통해 자신의 시대가 어떤 시대보다 정의로운 시대라는 착각 속에서 빠진다. 이것은 대중에게 정의란 객관성과 동일한 의미를 갖기 때문이다. 니체는 “공동의 경험적 진리는 한 방울도 자기 내면에 갖고 있지 않았지만 객관성이라는 칭호를 강력하게 주장할 수 있는 역사서술도 상상할 수는 있다”¹⁶⁰⁾고 대중을 비판한다. 그러나 니체의 관점에서 이와 같은 역사의 객관성은 단지 개인적인 신념일 뿐이다. 니체는 이러한 대중들의 개인적 신념의 부정적 역할을 다음과 같이 지적한다. 왜냐하면 개인적 신념은 대중들의 “모든 것을 연결하여 사유하고, 날개를 전체로 엮는”¹⁶¹⁾ 것이기 때문이다.

니체는 이와 같은 신념을 통해 대중이 자신의 유한성을 망각한다고 주장한다. 즉, 지속적으로 쌓여가는 방대한 양의 역사적 교양으로 인해 실존적 삶의 유한성은 망각된다. 니체는 이 점이 라틴어 경구 ‘죽음을 기억하라’(memento mori)라는 표현의 의미 변화 속에서 잘 드러나 있었다고 지적한다. 니체에 따르면 이 경구는 본래 개

157) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 272쪽.

158) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 325쪽.

159) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 299쪽.

160) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 290쪽 강조는 논자에 의함.

161) 위와 같음.

체의 실존, 다시 말해 개체의 유한성을 인간에게 말해주기 위한 것이지만 역사의 과잉은 이와 같은 경구의 의미를 중세적인 의미, 즉 역사로 기록되는 삶이라는 의미로 변질된다. 왜냐하면 대중에게 죽음은 개체로서 실존적인 삶의 모습이 아니라 역사로서 기록되는 삶의 일부분이기 때문이다. 즉, 개체는 역사의 서술을 위해 희생된다. 그러나 니체의 관점에서 이것은 개체적인 삶의 희생을 의미하며, 이러한 이유에서 니체는 학문적 역사인식을 비판한다. “이런 의미에서 우리는 여전히 중세에 살고 있으며, 역사는 여전히 가면을 쓴 신화”¹⁶²⁾에 불과하다.

또한 니체는 이러한 역사의 과잉이 역사에 대한 숙명론적 태도와 시간에 대한 종말을 전제한다고 지적한다. 왜냐하면 대중은 역사의 과잉을 통해 역사를 일종의 발전 과정, 다시 말해 목적론적 과정의 일부로서 인식하기 때문이다. 그리고 여기에서 역사에 대한 목적론적인 태도는 필연적으로 미래의 어떤 것이 ‘될 수밖에 없다’는 숙명론으로 이어진다. 이와 같은 숙명론을 통해 문화는 “지금 있는 대로 될 수밖에 없었고, 인간은 현재의 사람들의 모습”¹⁶³⁾과 같이 필연적으로 나타날 수밖에 없는 것으로 받아들여지며, 필연적으로 시간에 대한 종말로 이어진다. 이런 점에서 니체는 “논리적인 것과 비논리적인 것에 대해 완벽한 승리를 거두는 것은 세계 과정의 시간적인 종말, 최후의 심판과 일치할 수밖에 없다”¹⁶⁴⁾고 지적한다.

1.3 교양교육과 대중문화

니체는 1872년 「우리 교육기관의 미래에 대하여」라는 강연을 통해 교육과 문화의 문제점에 대해 본격적으로 고찰한다. 그러나 교육에 대한 니체의 이와 같은 사유는 이미 『비극의 탄생』을 통해서도 이미 드러나고 있다. 그러나 논자가 주목하는 점은 니체가 『비극의 탄생』에서 교육의 문제를 신화와 결부지어 논의했다는 점이다. “어떤 민족이 역사학적으로 사고하기 시작하면서, 신화라는 자기 주위의 보루를 파괴하기 시작하면서 정반대의 일이 벌어진다. 보통 모든 윤리적 귀결에 있어서 결정적인 세속화, 이전의 자신의 삶을 무의식적으로 떠받치고 있던 형이상학과의 결렬이 그것

162) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 305쪽.

163) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 312쪽.

164) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 318쪽.

과 직결되어 있다.”¹⁶⁵⁾ 즉, 논자는 니체에게 교육이 이성중심적인 사유의 강조가 아니라 오히려 이성중심적인 사유의 탈피라고 본다. 왜냐하면 니체는 역사의 과잉을 야기한 역사학적 사고가 교육기관의 이성중심적인 교육과 관련 있다고 주장하기 때문이다.

즉, 니체의 관점에서 그리스 시대 이후 모든 교육기관은 ‘이론적 인간’의 양성소이다. 그러므로 그리스 이후 모든 교육기관에서는 “이론적 인간 이외의 모든 인간 유형은 그 자체가 목표가 되지 않고 단지 존재가 허락된 것에 지나지 않으며, 이론적 인간이라는 이상의 곁에 겨우 자리라도 잡기 위해서 악전고투”¹⁶⁶⁾해야만 했다. 니체는 근대교육기관이 대중교육의 이념, 다시 말해 개념적이고 획일화된 교육의 결과물을 생성한다고 지적한다. 그러나 니체의 관점에서 진정한 의미의 교육은 오직 문화를 위한 것이어야만 했다. 그러므로 대중교육의 이념은 결코 교육의 진정한 의미에 부합할 수 없었다. 이러한 이유에서 니체는 교양교육의 확대를 반대한다. 교양교육의 확대는 필연적으로 교육을 생활의 충족을 위한 교육으로 변질시키기 때문이다. 니체의 관점에서 지금의 교육기관들은 “관료나 상인, 장교나 도매상 또는 농부나 의사, 기술자를 교육시킨다고 약속한다고 해도, 그것은 생활고를 극복하기 위한 제도들일 뿐”¹⁶⁷⁾이다. 결국 니체는 교양교육의 확대가 진정한 의미의 교양을 왜곡하고 필연적으로 ‘쿠란트적 인간’(courante Menschen)과 같은 화폐수입을 중시하는 인간 유형의 생산을 촉진한다고 지적한다.

가능한 한 많은 지식과 교양 -따라서 가능한 한 많은 행복- 공식은 이렇습니다. 여기서 이익은, 더 자세히 말한다면, 소득과 가능한 최대의 화폐수입이 교양의 목적이고 목표입니다. 이 방향에서는 교양은 대략 사람이 ‘자기 시대의 정점’ 위에서 존속할 수 있게 해주는 인식, 가장 쉽게 돈을 벌 수 있는 모든 길을 알려주고, 사람들과 민족들 간의 교류가 이루어지는 모든 수단을 지배할 수 있게 해주는 그런 통찰로 정의될 수 있습니다.¹⁶⁸⁾

니체에 따르면 진정한 교양을 위한 교육은 오직 소수의 인간만을 위해 존재하는

165) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 148쪽.

166) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 116쪽.

167) Friedrich Nietzsche, ZB, KSA 1, 715쪽.

168) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 667쪽.

것이였다. 그러나 니체는 “타고난 재능의 측면에서 볼 때 극소수의 사람들만이 진정한 교육의 길을 걸어갈 수 있으며, 그들의 성공적인 발전을 위해서는 극히 소수의 고등 교육기만으로 충분하지만, 그럼에도 육성과 지원의 측면에서 대중을 겨냥한 현재 교육기관에서 가장 불이익”¹⁶⁹⁾을 받고 있다고 지적한다. 니체의 관점에서 이러한 현재의 교양교육, 다시 말해 대중교육(Volksbildung)은 문화와 예술을 파괴시키는 야만에 불과한 것이다. 니체는 이러한 대중교양으로부터 벗어나기 위해 교육이 현재적인 시선으로부터 탈피할 것을 요구한다.

무엇보다 그것을 현재 교만한 태도로 ‘현대의 독일 문화’라 칭하는 것과 혼동하지 않도록 조심해야 합니다. 독일정신은 오히려 이런 것과 내면적 적대 관계에 있습니다. 그런데 진정한 독일정신은 설령 우아한 형태가 아닌 거칠고 조야한 모습을 하고 있더라도 종종 저 ‘현대’가 문화가 없다고 불평하곤 하는 그 영역 안에 잘 보존되어 있습니다.¹⁷⁰⁾

즉, 니체는 진정한 의미의 교육에 대한 단초를 역사학의 개념화와 추상화된 역사 인식에 대한 거부를 통해 제시한다. 그리고 이것은 새로운 역사인식을 통해 역사적 교양을 진정한 의미의 교양으로부터 분리하는 것에서 시작된다.

169) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 697쪽.

170) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 690쪽.

2. 역사의 자연성 회복

2.1 비역사적 역사

니체는 이러한 역사의 과잉 속에서 인간이 개체적이고, 각자적인 삶의 방향성을 상실한 채 전체라는 이름의 대중으로 전락한다고 지적했다. 그리고 니체는 이러한 대중의 역사성을 역사적 인간이라는 인간유형을 통해 비판한다. 니체에 따르면 역사적 인간에게 과거의 역사는 오직 미래를 위한 과정이었다. 왜냐하면 역사적 인간은 오늘보다 내일을 더 진보한 세계로 규정하기 때문이다. 그러나 니체의 관점에서 이와 같은 역사적 인간의 사유방식은 역사의 과잉의 결과이며, 삶의 데카당스를 야기한다. 이러한 이유에서 니체는 역사의 과잉으로부터 벗어날 것을 요청하며, 이를 위해 필요한 것이 학문적 역사와는 다른 유형의 역사인식이라고 주장한다. “우리는 역사가 필요하다. 그러나 다른 역사, 즉 지식의 정원에서 한가하게 놀고 있는 버릇없는 게으름뱅이가 원하는 것과는 다른 역사가 필요하다.”¹⁷¹⁾ 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 니체가 역사 자체를 거부하는 것이 아니라 역사에 대한 새로운 방향성을 제시한다는 점이다.

니체는 새로운 역사해석의 평가척도를 삶에 대한 공과(Nutzen und Nachtheil)로 제시한다. 그리고 이것이 니체의 관점에서 역사의 본래적인 의미이다. 왜냐하면 역사의 존재의미는 오직 인간의 삶을 통해서 드러나는 것이기 때문이다. “우리는 삶과 행위를 위해서 역사를 필요로 하지, 삶이나 행위를 편안하게 기피하기 위해서 또는 이기적인 삶이나 비겁하고 나쁜 행위를 미화하기 위해서가 아니다. 역사가 삶에 봉사하는 만큼 우리도 역사에 봉사할 것이다.”¹⁷²⁾ 그러므로 니체는 역사가 반드시 삶을 통해 해석되어야 한다고 주장한다. 역사는 단지 과거의 객관적인 나열이 아니라 역사의 해석을 통해 지금여기라는 삶의 공간의 현사실적 사건으로 인간과 마주하고 있기 때문이다.

따라서 니체는 역사가 오직 인간만이 가질 수 있는 특권이라는 점을 강조한다. 즉, 니체에게 동물은 순간에 사로잡혀 오직 현재에 완전히 몰입되어 있기 때문에 과거나

171) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 245쪽.

172) 위와 같음.

미래에 대한 표상을 소유할 수 없는 존재로 규정된다. 다시 말해 동물은 인간과 달리 어제와 오늘이 어떻게 다른지, 또 무엇이 다른지에 대해 숙고하지 않으며, 인간과 달리 자신들의 삶과 사유에 대한 근원적인 의문을 제기하지 않는다. 니체는 이와 같은 이유에서 동물이 일차원적 쾌락에 만족하는 것이라고 주장하며, 이런 동물들의 삶의 방식을 비역사적 삶의 방식이라고 규정한다. 니체의 관점에서 이러한 비역사적 요소에 대한 제한은 인간이 동물적인 삶에서 벗어날 수 있는 이유였다. “사유하고 숙고하고 비교하고 분리하고 결합하면서 저 비역사적인 요소를 제한함으로써, … 그리고 삶을 위해 과거를 사용하고 이미 일어난 것에서 다시 역사를 만드는 힘을 통해 비로소 인간은 인간이 된다.”¹⁷³⁾

그러나 니체에 따르면 인간이 동물적 삶에서 벗어났지만 고통 없이 생활하는 동물의 삶을 동경했다. 왜냐하면 기억은 인간에게 고통을 야기하기 때문이다. 니체는 인간이 느끼는 이러한 이중적인 감정을 다음과 같이 말한다. “그는 자신이 인간임을 동물 앞에서 자랑하면서도, 동물의 행복을 시기심 어린 눈으로 쳐다보기 때문이다. - 그는 동물처럼 권태도 없이, 고통도 없이 살고 싶기 때문이다.”¹⁷⁴⁾ 하지만 니체는 인간이 이러한 고통에도 불구하고 기억의 굴레로부터 벗어나지 못하는 이유는 본인의 의지와 관계없이 과거가 끊임없이 회상되기 때문이라고 주장한다. 즉, 인간의 과거에 대한 기억은 멈추지 않는 회상의 사슬과 같이 영원히 반복된다. 이것은 마치 지속되는 생성을 반복적으로 경험하는 시시포스의 형벌과도 같았다. 그러므로 인간은 이러한 형벌을 통해 과거로부터 자신에게 전해지는 무게를 느끼며, 끝없이 추가되는 과거라는 이름의 무게를 견뎌야만 했다. 니체는 이러한 과거의 무게감을 다음과 같이 표현하고 있다.

그가 아무리 멀리, 아무리 빨리 달려도 사실은 함께 따라 다닌다. 어느 순간 여기 있다가 획 지나가버리는 순간, 그 이전에도 무였고 그 이후에도 무인 순간은 유령처럼 다시 오고, 나중에 어느 순간의 휴식을 휘방한다.¹⁷⁵⁾

니체는 이러한 과거의 무게에는 한계가 있다고 주장한다. 다시 말해 “불면과 되새

173) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 253쪽.

174) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 248쪽.

175) 위와 같음.

김질, 역사적 의미에도 어떤 한도가 있는데, 이 한도에 이르면 인간이든 민족이든 문화든 살아 있는 모든 것은 모두 해를 입고 마침내 파멸”¹⁷⁶⁾에 이를 수밖에 없었다. 그러므로 여기에서 니체는 인간이 건강한 삶을 위해 “망각”(Vergessenheit)이라는 삶의 방법을 다시 체득할 것을 요청한다. 율병태는 이러한 망각이야말로 생의 자연성이 내포한 생명적 본질이라고 주장한다. 율병태에 따르면 “왜 어디서 태어났고, 누가 무슨 이유로 나를 낳았으며, 어찌하여 저곳이 아닌 이곳에, 저때가 아닌 이때에 태어났으며, 어떻게 지금의 이곳에서 이런 모습으로 있는지, 지금 이 순간이 지나면 나는 어떤 모습으로 있게 될는지 하는 일체의 물음과 인식을 모조리 무화(無化)하는 것, 이것이 바로 망각이며 망각의 침묵이다.”¹⁷⁷⁾ 논자 역시 니체에게 망각이라는 행위가 자신의 삶에 대한 의미를 창조하는 능동적인 행위라는 점을 주목한다. 이상엽 또한 이와 관련하여 니체에게 망각이 “무의식적인 것이 아니라 의식적인 것으로 일어나는 것이고, 실제로는 선택적인 기억을 가능하게 하는 능동적인 망각이다. 말하자면 망각은 새로운 기억을 위한 환경을 만드는 역할”¹⁷⁸⁾이라고 지적한다. 즉, 역사의 자연성 회복은 바로 인간의 망각을 통해 실현될 수 있었다.

물론 인간이 망각, 다시 말해 “자신이 지속되는 동안 비역사적으로 느낄 수 있는 능력”¹⁷⁹⁾을 제어하는 것은 결코 쉬운 일이 아니었다. 따라서 니체는 인간이 일반적으로 다음과 같은 상황에서 비역사적인 삶을 제한적으로 체험할 수 있다고 주장한다. 첫째, 니체는 인간이 누구나 어린아이일 때 이와 같은 비역사적인 삶을 경험한다고 주장한다. 인간은 “풀을 뜯는 가축을 보거나 가까운 주변에서 과거를 부인할 필요도 없었고 과거와 미래의 울타리 사이에 행복한 맹목성 속에서 놀고 있는 아이”¹⁸⁰⁾일 때가 있었다. 이 때 인간은 동물과 같이 과거나 미래에 대해 아무런 걱정을 갖지 않았다. 그러나 니체에 따르면 어린아이는 ‘그랬다’(er war)라는 말의 의미가 과거와 미래에도 완성되지 않는다는 사실을 무의식적으로 깨닫고 자신의 의도와는 상관없이 비역사적인 삶에서 벗어나게 된다. 둘째, 니체는 견유학파의 삶 또한 인간이 비역사적 삶의 행복을 느낄 수 있는 방법이라고 주장한다. 니체에 따르면 견유

176) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 251쪽

177) 율병태, 「니체의 역사이해」, 『니체연구』 제20집, 한국니체연구, 2011, 186쪽 이하 참고.

178) 이상엽, 「니체의 역사관」, 『역사철학, 21세기와 대화하다』, 충남대학교출판문화원, 2015, 85쪽.

179) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 251쪽.

180) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 249쪽.

학파들은 살아 있다는 사실만으로도 행복을 느끼지만, 이 가장 작은 행복을 언제나 유지할 수 있다면, 견유학파는 “불쾌함과 욕망과 곁핍이 가득한 가운데에서 변덕스러운 기분이나 기발한 착상처럼 단지 에피소드로 잠깐 등장하는 가장 큰 행복보다 비교할 수 없을 만큼 큰 행복”¹⁸¹⁾을 느낄 수 있었다. 그러나 니체는 다수의 인간이 고통 없는 동물적인 삶의 방식을 원한 것이지 동물의 삶 자체를 원한 것이 아니라는 점에서 이와 같은 방식은 진정한 의미의 망각이 아니라고 지적한다. 셋째, 니체는 인간이 죽음을 통해 망각을 얻을 수 있다고 주장한다. 그러나 죽음은 한 개체의 절멸이라는 점에서 인간이 망각을 통해 얻고자 한 삶의 의미와 상반된 의미를 갖는다. 즉, “죽음은 동시에 현재와 현존재를 앗아가며, 그로써 현존재는 단지 끊임없이 있었던 것, 스스로를 부정하고 소모하고 스스로에게 이의를 제기함으로써 살아가는 것에 불과하다는 저 인식에 날인”¹⁸²⁾이다. 그러나 논자가 보기에 이와 같은 상황이 망각의 본래적인 의미를 획득할 수 없었던 이유는 바로 망각의 주체성과 관련이 있다고 본다. 즉, 니체에게 망각은 단순한 기억의 상실을 의미하는 것이 아니라 기억에 대한 주체적인 정신의 활동을 의미한다. 그러므로 논자는 망각을 통한 인간의 비역사적 역사인식 행위가 역사에 대한 적극적 해석을 의미한다고 본다.

2.2 초역사적 역사

니체는 역사적 사유가 인간의 실존적 삶에 필수불가결한 요소라고 주장한다. 물론 이것은 역사의 학문화 현상에서 비롯하는 역사의 과잉과 여기에서 야기되는 대중적 삶의 모습에 대한 긍정을 의미하는 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 니체의 관점에서 비역사적 사유와 역사적 사유는 동등하게 필요했다. 왜냐하면 인간은 역사적인 사유를 통해 일차원적인 쾌락을 추구하는 동물로부터 구분될 수 있었으며, 비역사적 사유를 통해 끝없이 생성되는 과거의 무게로부터 벗어날 수 있기 때문이다. 즉, 니체는 건강한 삶을 위해 인간이 역사와 비역사 사이의 긴장 속에서 존재해야만 한다고 말한다. 니체는 이를 다음과 같이 표현한다. 인간에게는 “비역사적인 것과 역사적인 것이 한 개인이나 한 민족 그리고 한 문화의 건강에 똑같이 필요”¹⁸³⁾하다. 메튜 램

181) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 251쪽.

182) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 249쪽.

플리는 이러한 니체의 주장이 현대문화의 시간과 역사의 특정한 문제, 다시 말해 현대성의 기억의 과잉과 밀접하게 관련되어 있다고 지적한다.¹⁸⁴⁾ 즉, 니체에게 기억의 과잉은 질병과도 같은 것이었다. 이러한 맥락에서 니체는 비역사적 인식이 역사적 인식보다 근본적인 능력이라고 말한다. “우리는 어느 정도 비역사적으로 느낄 수 있는 능력을 더 중요하고 더 원초적인 능력으로 간주해야만 할 것이다. 즉 올바르게 건강하고 위대한 것, 진정으로 인간적인 것이 자라날 수 있는 토대가 그 안에 놓여”¹⁸⁵⁾있기 때문이다.

논자는 니체에게 인간의 비역사적 사유가 역사적인 사유보다 근원적인 능력으로 규정되는 이유가 대중으로 하여금 다시 위대한 인간으로 변모할 수 있는 토대를 제공하기 때문이라고 본다. 다시 말해 니체의 관점에서 대중의 삶은 비역사적 사유를 통해 본래적인 삶의 의미를 회복할 수 있었다. 인간은 이러한 비역사적인 사유를 통해 ‘모든 가치의 가치전도’, 다시 말해 과거에 추앙받던 가치가 비역사적인 지평 속에서 모두 소멸되는 것을 경험할 수 있기 때문이다. 그리고 이것은 대중이 이제 현재의 가치, 즉 타인이 부여한 가치 체계를 거부하고 실존적 인간으로 거듭나는 과정이다. 니체는 인간의 이러한 상태를 “철저하게 비역사적(unhistorisch)이고 반역사적(widerhistorisch)이지만 부당한 행위뿐만 아니라 모든 정당한 행위의 모태”¹⁸⁶⁾라고 규정한다. 대중은 이와 같은 비역사적인 사유를 통해 삶이라는 작품에 대한 주체적 예술가로 변모할 수 있다. 그러므로 여기에서 비역사적인 능력은 단지 동물과 같은 일차원적인 삶의 상태가 아니라 “잇을 수 있고 제한된 지평(Horizont) 안에 스스로를 가둘 수 있는 기술과 힘”¹⁸⁷⁾을 가진 인간의 근원적 능력으로 정의된다. 니체는 이러한 삶의 방식을 다음과 같이 설명한다.

한 개인이 가진 역사적 지식과 감각은 아주 제한적이고 그의 지평은 알프스 골짜기의 주민처럼 매우 협소하며, 그는 얼마든지 부당한 판단을 내릴 수 있고, 자신이 모든 경험에서 최초의 경험자라는 오류를 저지를 수 있다. - 모든 부당함과 오류에도 불구하고 그

183) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 252쪽.

184) Matthew Rampley, *Nietzsche, Aesthetics And Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 140쪽.

185) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 253쪽.

186) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 253쪽.

187) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 332쪽.

는 매우 건강하고 씩씩하게 살고 있으며 보는 이의 눈을 즐겁게 해준다. 반면 그의 바로 옆에는 그보다 훨씬 더 정의롭고 학식 있는 사람이 병약하고 쇠약한 상태로 있다.¹⁸⁸⁾

그러나 여기에서 주의해야 할 사실은 이와 같은 비역사적 사유가 획득되는 성질의 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 니체에게 비역사적 사유는 이미 인간의 사유 속에 내재되어 있었다. 오히려 인간은 이러한 비역사적 사유의 방식으로 인해 자신의 행위의 연속성과 확실성을 어디에서도 확인 받을 수 없었다. 그럼에도 불구하고 인간은 자신의 행위의 연속성과 확실성을 규정하고자 하였는데, 논자는 이것을 인간이 비역사적 사유의 방식을 제거하고자 한 이유라고 본다. 즉, 인간은 자신의 행위의 주체성을 보증하기 위해 절대 망각하지 않는 행위의 확실한 주체, 다시 말해 실체개념을 만들어 냈다. 그러나 니체는 인간의 행위의 일관된 확실성은 주체를 통해 규정될 수 없으며, 이와 같은 규정은 허구에 불과한 것이라고 주장한다. 왜냐하면 니체는 인간의 삶을 언제나 그때마다 새롭게 드러나는 의미의 연속으로 여기기 때문이다. 즉, 니체에게 인간의 삶은 언제나 새롭게 생성되어야만 했다. 니체는 이 점을 다음과 같이 설명한다.

그가 아는 유일한 권리는 이제 생겨나야 할 것의 권리다. 그렇게 모든 행위자는 자신의 행위를 사랑받아 마땅한 정도보다 훨씬 더 사랑한다. 최고의 행위는 것처럼 사랑의 충만 속에서 일어나기 때문에, 그 행위의 가치가 다른 면에서는 헤아릴 수 없을 정도로 크다 하더라도 이 사랑에 비할 바가 못 된다.¹⁸⁹⁾

니체는 이렇게 자신의 삶의 정당성을 부여할 수 있는 인간만이 비로소 초역사적으로 역사를 해석할 수 있다고 주장한다. 이러한 맥락에서 니체에게 초역사적 역사해석이란 역사로부터 벗어나는 것을 의미하는 것이 아니라 “시선을 생성으로부터 현존재에 영원한 동일성을 부여하는 것”¹⁹⁰⁾을 의미한다. 니체에 따르면 이와 같은 초역사적 인식을 가진 사람들은 대중, 일반적으로 역사와 함께 살아가고 역사에 협력하는 이들과 다른 삶을 영위하는데, 이것은 초역사적 인간이 더 이상 역사를 학문적으

188) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 252쪽.

189) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 254쪽.

190) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 330쪽.

로 인식하지 않고 “모든 사건의 유일한 조건, 즉 행위자의 영혼 속에 있는 저 맹목성과 부당성”¹⁹¹⁾에서 벗어나기 때문이다.

따라서 초역사적 인간에게 과거와 현재 그리고 미래는 동일한 것으로 나타난다. 이러한 역사인식을 바탕으로 초역사적 인간은 역사를 동일하며 소멸되지 않는 하나의 유형이자 항상 불변하는 가치와 같은 것으로 인식한다. 또한 초역사적 인간은 역사뿐만 아니라 수많은 언어로 표현된 인간의 욕구가 유형적으로는 동일하다는 것을 깨닫게 된다. 따라서 니체는 이러한 초역사적 인식을 가진 인간만이 어떤 시간과 공간에서도 자신의 삶에 대한 실존적 물음과 이에 대한 해답을 스스로 찾을 수 있다고 주장한다.

그러나 여기에서 주의해야 할 점은 여기에서 인간이 과거의 기억에 대해 잊어야 할 한도를 결정하는 것은 후천적으로 학습되는 것이 아니라, 개체의 고유한 능력이 라는 점이다. 니체는 이러한 인간의 고유한 능력을 조형력(plastische Kraft)이라 부른다. 니체는 조형력을 “스스로 고유한 방식으로 성장하고, 과거의 것과 낯선 것을 변형시켜 자기 것으로 만들며, 상처를 치유하고 상실한 것을 대체하고 부서진 형식을 스스로 복제할 수 있는 힘”¹⁹²⁾으로 규정한다. 즉, 니체에게 조형력은 다른 것들과의 관계를 스스로 설정할 수 인간의 자연적 본성을 의미한다. 가이엔 역시 이러한 관점에서 조형력을 다른 관계들 사이의 균형을 유지하는 능력이라고 규정한다.¹⁹³⁾ 니체는 인간이 저마다 서로 상이한 조형력을 가지고 있다고 주장한다. 즉, 조형력을 거의 소유하고 있지 않은 인간이나 문화는 단 한 번의 소량의 고통으로도 치유 불가능한 상처를 입는 반면, 조형력을 많이 갖고 있는 인간의 경우에는 오히려 거칠고 끔찍한 삶의 재난에 대해 아무런 영향을 받지 않는다. 이와 같은 맥락에서 니체에게 조형력은 인간이 위대한 인간으로 거듭날 수 있는 자연성이며, 데카당스를 치유할 수 있는 천재의 능력이다. 니체에 따르면 이러한 조형력의 차이는 인간의 본성에서 비롯된 것이다. 만약 강력하고 거대한 천성을 소유하고 있다면, 자신의 것이든, 낯선 것이든 상관없이 과거의 모든 것을 자신의 삶을 위해 사용할 수 있다. 즉, 강인한 내면적 천성을 갖춘 사람은 역사적인 것으로부터 고통 받지 않고 망각을 통해 역사

191) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 254쪽.

192) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 251쪽.

193) J.A.L.J.J. Geijsen, *Geschichte Und Gerechtigkeit: Grundzüge Einer Philosophie Der Mitte Im Frühwerk Nietzsches*, Walter de Gruyter, Berlin, 1997, 26쪽.

를 삶을 위해 해석할 수 있었다. 그러므로 여기에서 정의되는 역사는 더 이상 학문의 대상으로서가 아니라 인간의 삶의 지평이다.

2.3 역사의 가치회복

a) 기념비적 역사

앞서 논의한 바와 같이, 니체는 역사를 학으로서가 아니라 인간의 삶을 토대로 해석해야 할 대상이라고 주장한다. 니체에 따르면 역사는 삶의 토대에서 다음과 같은 세 가지 유형으로 해석될 수 있다. 첫째, 역사에 대해 행동하고 추구하는 자들의 역사해석인 기념비적 역사(monumentalische Historie), 둘째, 역사를 보존하고 존경하는 자들의 역사해석인 골동품적 역사 (antiquarische Historie), 셋째, 역사를 끊임없는 해체의 대상으로 파악하는 자들의 역사해석인 비판적 역사(kritische Historie)가 바로 그것이다. 그러나 우리가 여기에서 주목해야 할 점은 삶을 통한 세 가지 역사해석이 학으로서의 역사처럼 모든 인간에게 이상적이고 보편적으로 적용되는 역사가 아니라는 점이다. 앞에서 언급한 바와 같이, 니체에게 진정한 의미의 역사는 더 이상 학문이 아니라 언제나 지금여기에서 행해지는 해석이다.

니체는 세 가지 역사해석의 한계와 방향성을 다음과 같이 지적한다. 즉, “존재하는 세 종류의 역사는 각각 단지 하나의 토양과 하나의 기후에서만 제대로 자랄 수 있다. 다른 토양과 기후에서 그것은 황폐화하는 잡초가 된다. 위대한 것을 창조하려는 인간에게 과거가 필요하다면, 그는 기념비적 역사를 통해 과거를 소유한다. 그에 반해 익숙한 것과 예로부터 존경받아온 것을 고수하려는 자는 골동품적 역사로서 과거를 돌보고 가꾼다. 현재의 고통에 가슴이 옥죄이고 어떤 대가를 치러도 이 짐을 떨쳐버리려는 사람은 비판적인 역사, 다시 말해 평가하고 형을 선고하는 역사에 대한 욕구”¹⁹⁴⁾를 소유할 수 있다. 그러나 이상엽은 이러한 니체의 역사개념이 새로운 것이 아니라 수사학적이고 문헌학적인 전통의 범주에서 나타나는 구술적인 역사서술 (erzählende Geschichtsschreibung)이라는 비판적 견해를 제시한다.¹⁹⁵⁾ 그럼에도 불

194) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 265쪽.

195) 이상엽, 『니체의 역사관과 학문관』, 울산대학교출판부, 2005, 18쪽 이하 참고.

구하고 논자는 니체의 역사해석이 단지 역사학적 서술이라는 형식에 얽매이지 않고, 학문적인 역사인식에 대한 반발과 역사인식에 대한 새로운 방법을 제공한다는 점에서 역사인식에 대한 새로운 지평이라고 평가한다.

니체에 따르면 기념비적 역사 유형이란 역사를 행동하고 힘 있는 자들의 것으로 인식하는 역사인식을 의미한다. 역사의 의미를 기념비적인 것으로 해석하는 인간은 역사를 통해 자신이 위로받을 수 있고, 자신에게 모범적이며, 위로가 되는 인물들과 사례들의 전형을 찾고자 한다. 즉, 그는 실존의 고통으로 인해 야기되는 체념, 절망적 인식에 대항하는 수단과 인식을 역사에서 찾는 것이다. 그러나 여기에서 역사는 단지 개인만을 위한 것이 아니었다. 왜냐하면 여기에서 역사는 민족이나 인류 전체의 행복을 위한 것으로 정의되었기 때문이다. 그러나 괴테가 말한 것처럼 그들에게 “우리의 시대는 너무나 추악하여, … 자신을 둘러싼 인간 생활에서 어떤 쓸 만한 피조물”¹⁹⁶⁾을 만날 수 없었다. 이러한 이유에서 기념비적 역사로서 역사를 해석하는 이들은 자신을 위로해주고 모범이 되는 사건과 인간들의 전형을 동시대에서 찾지 못하며, 과거의 인간들을 통해 자신들의 이상을 성취한다. 즉, 그들에게 과거는 역사의 사원 안에 존재하는 위대한 것으로서 전승되는 것이다.

따라서 기념비적 역사는 위대한 순간들이 하나의 사슬과 같이 연결되어 있는 것과 같았다. 왜냐하면 여기에서 역사는 오직 위대한 순간과 인물들의 연결로 이해되었기 때문이다. 그러므로 현재의 인간은 기념비적인 역사를 생성할 수 없었다. 기념비적 역사에서 현존재의 삶은 기념비적 역사인식에서 모든 위대한 역사의 방해물일 뿐이었다. 이러한 점에서 인간은 자신의 인생을 “과거의 위대한 것을 보고 또 그것을 고찰함으로써 더 힘을 얻어서 스스로 행복하다고 느끼며, 인생은 멋진 일이라고 생각한다. 또한 … 이들은 모두 현존재를 존중하지 않는 사람이 가장 아름답게 산다는 교훈을 남겼고, 그것을 아는 것이 인생이 진리라는 쓰디쓴 식물의 가장 아름다운 과실이라고 생각”¹⁹⁷⁾했다.

그러나 니체는 이와 같은 기념비적인 역사해석이 다음과 같은 문제를 야기한다고 보았다. 첫째, 인간은 기념비적 역사해석을 통해 과거의 사건에 대해 보편적인 형태로 사유한다는 점이다. 과거는 인간의 인식을 통해 보편으로 가공된다. 인간은 이러

196) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 258쪽.

197) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 259쪽.

한 과거의 보편화 작업을 통해 과거의 사건이 현재와 미래에도 똑같이 반복된다고 믿는다. 이것은 마치 하늘의 별들이 서로 특정한 위치에 존재할 때 특정한 사건, 예를 들어 로마황제를 암살하거나, 신대륙을 발견하는 일 따위가 동일하게 반복된다는 믿음으로 나타난다. 니체는 기념비적인 역사를 다음과 같이 비판한다. “기념비적 역사는 다른 것을 유사하게 만들고, 일반화하고 끝없이 동일시할 것이며, 원인을 희생시켜 결과를 기념비적으로 다시 말해 전범으로 그리고 모방할 만한 것으로 내세우기 위해 주제와 동기의 차이점을 약화시킬 것이다.”¹⁹⁸⁾

둘째, 기념비적인 해석의 권위는 과거를 아름답고 위대한 것으로 해석하는 것에서 비롯된다고 여겨진다는 점이다. 니체는 이와 같은 사유에 현재의 의미에 대한 왜곡이 전제되어 있다고 지적한다. 즉, 기념비적 역사해석은 지금여기라는 인간의 삶의 터전인 현재의 의미를 축소시키고 과거의 의미를 비약적으로 확장한다. 이것은 강한 자와 위대한 자에 대한 증오가 바로 현재에 대한 억압으로 나타난 것이다. 니체에 따르면 “기념비적 역사는 그들이 그 시대의 강한 자와 위대한 자에 대한 증오를 지난 시대의 강한 자와 위대한 자에 대한 감탄으로 포장하는 가면무도회 의상이다. 이 의상을 입고 그들은 저 역사적 고찰의 진정한 의미를 정반대로”¹⁹⁹⁾ 전도시킨 것이다. 그럼에도 불구하고 이러한 기념비적 역사해석은 오히려 인간의 의도와는 달리 미래가 우연한 주사위의 놀이로서 과거와 동일하지 않다는 점에서 학문적 역사인식과는 전혀 다른 역사인식의 한 방법이다.

b) 골동품적 역사

니체는 골동품적 역사가 과거를 보존하려는 자의 역사해석으로 규정한다. 이런 골동품적 역사해석은 자신들이 태어나고 삶의 토대가 되는 도시와 민족에 대해 존경과 신뢰의 감정을 갖는 인간의 해석이다. 이러한 해석으로 인간은 지금 자신의 현존재가 과거의 선조들의 삶을 통해 탄생한 것이라고 생각한다. 그렇기 때문에 니체는 인간이 골동품적 역사해석을 기반으로 자신들이 태어나고 자라난 이 도시와 민족의 조건을 후대로 전승시키고자 하는 열망에 사로잡혀 있다고 주장한다. 다시 말해 “그는

198) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 261쪽.

199) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 264쪽.

예로부터 있어온 것을 조심스러운 손길로 돌보면서 자신이 생겨난 조건을 자기 뒤에 올 이들을 위해 보존하려 한다. - 그런 식으로 그는 삶에 봉사”²⁰⁰⁾하는 것을 목표로 한다. 그러나 니체는 이들이 보존하고자 하는 과거는 결코 기념비적 역사와 같이 위대한 과거를 갈망한 것이 아니라는 점을 지적한다. 왜냐하면 인간은 골동품적 역사 해석에서 오히려 작고 진부하고, 낡은 것에 대한 갈망을 드러냈기 때문이다. 니체는 이와 같은 점을 골동품적 역사의 고유한 품위와 불가침성이라고 규정한다. 여기에서 골동품적 역사해석은 인간이 자신들의 삶의 토대의 모든 요소를 자기 자신들의 역사로 규정한다는 것을 전제로 한다. 즉, 인간은 자신들이 자라난 도시의 역사를 자기 자신들의 역사로 수용한다. 그 결과 니체는 인간이 도시를 이루고 있는 모든 요소들을 통해 과거와 현재를 연결시켜주는 ‘우리’라는 삶의 형태를 바라보게 된다고 지적한다. 이 때에 언급되는 ‘우리’는 여기에서 삶을 영위했었고, 지금도 살고 있으며, 앞으로도 살아갈 것처럼 정의된다. “그는 “우리”로써 무상하고 기이한 개별적 삶 너머를 바라보고, 스스로를 가족의 정신으로, 일족의 정신으로, 도시의 정신으로 느낀다.”²⁰¹⁾ 그리고 이러한 ‘우리’는 때때로 세기를 넘어 민족 전체로 확장된다. 물론 니체는 이와 같은 역사에 대한 해석이 과거의 삶의 방식으로부터 현존재의 삶에 생동감을 부여할 수 있다는 점을 인정한다. 왜냐하면 인간은 골동품적 역사해석을 통해 과거와 현재의 모든 것들에 대해 마치 나무가 자신의 뿌리에 대해 느끼는 일체감과 같은 쾌감을 느낄 수 있기 때문이다. 또한 인간은 이와 같은 역사해석을 통해 자신의 실존을 완전히 자의적이고 우연한 존재라고 생각하는 것이 아니라 과거로부터 성정하여 마치 꽃과 과실과 같은 결과로서 이해하기 때문이다.

그러나 니체는 개인의 역사를 ‘우리’라는 전체로 규정하는 것은 마치 개인을 나사로 고정시키는 것과 같이 무모하고 몰상식적으로 보이는 것이라고 지적한다. 왜냐하면 골동품적 역사해석을 통해 드러난 ‘우리’에서 인간의 개체는 사라지고 없기 때문이다. 여기에서 한 인간이나 민족의 골동품적 감각은 항상 제한된 시야에서 조망될 수밖에 없다. 그러나 골동품적 역사해석은 역사의 과잉을 통해 드러난 대중의 문제, 즉 자신을 단지 역사의 부품으로 인식하는 것과는 다른 것이다. 즉, 인간은 골동품적 역사해석을 통해 오히려 전체를 인식하지 못하고 부분을 지나치게 중시하게 된다.

200) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 265쪽.

201) 위와 같음.

왜냐하면 “가치와 비례는 사물 상호간의 관계에 적용되어야 마땅함에도 불구하고, 이 경우 과거의 사물에 대해서는 가치의 차이와 비례가 존재”²⁰²⁾하지 않기 때문이다. 하지만 니체에 따르면 이것은 오직 한정된 공간, 다시 말해 인간이 살고 있는 땅과 그 조상들의 특정 역사에 대한 경외감에만 근거하고 있었다. 즉, 골동품적 역사 해석 속의 이러한 역사적 존경심은 모든 역사에 적용되지 않는다.

인간은 골동품적 역사해석을 통해 고고학자들이 유적지를 탐사하여 유물을 찾아내듯이 베일에 쌓여 있던 고대의 흔적들 속에서 자신들의 선조의 정신과 용기를 찾아내고 이것이 현존재와 어떻게 관계 맺는지에 대해 밝히는 것에 집중한다. 여기에서 자신의 삶의 토대라는 공간에서 벗어나 있는 과거는 존경과 애정의 대상이 아니다. 오히려 이러한 과거는 단지 탐구의 대상으로 전락할 뿐이다. 니체는 이러한 역사해석이 역사의 과잉을 통해 드러나는 인간의 채워지지 않는 지적 호기심과 유사하다고 지적한다. 이것이 바로 골동품적 역사가 태생적으로 내포하고 있는 문제점이다. 니체에 따르면 위에서 언급한 두 가지 역사해석 방법, 다시 말해 기념비적 역사해석과 골동품적 역사해석은 과거의 것만을 가치 있는 것으로 받아들이며, 현재를 적대시하고 거부한다는 점에서 올바른 해석의 방법이 아니다. 니체는 이러한 역사해석이 “과거의 삶의 역사가 지속적인 생존과 좀 더 고차원적인 삶을 파괴하는 방식으로 삶에 봉사”²⁰³⁾하는 것에 불과하다고 비판한다.

c) 비판적 역사

논자는 비판적 역사해석이 니체의 관점에서 인간의 궁극적인 역사해석의 지향점이라고 본다. 니체에겐 기념비적 역사해석이나 골동품적 해석은 과거의 의미를 지나치게 확장시키는 역사의 해석방식이기 때문이다. 니체의 관점에서 과거는 오히려 해체의 대상이었다. 그러나 여기에서 주의해야 할 것은 니체에겐 해체의 작업이 대상에 대해 단지 부정적인 의미를 가진 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 니체의 관점에서 인간의 삶은 창조와 해체의 반복되는 놀이이기 때문이다.

202) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 267쪽.

203) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 268쪽.

인간은 살기 위해 과거를 파괴하거나 해체할 힘을 가져야만 하고 때에 따라 실제로 그렇게 해야 한다. 그렇게 하기 위해 그는 과거를 법정에 세우고 고통스럽게 신문하고 마침내 유죄를 선고해야 한다. 모든 과거는 유죄 판결 받을 만한 가치가 있다. - 인간의 일이란 항상 그렇기 마련이기 때문이다.²⁰⁴⁾

여기에서 니체는 인간이 창조한 역사적 전통 그 자체로는 아무런 권위를 가질 수 없으며, 심지어 이러한 역사적 전통이 현재의 삶을 훼손시킬 수 있는 권리를 그 어디에서도 부여받을 수 없다는 것을 강조한다. 따라서 언제나 해체의 작업을 통해 과거를 새롭게 해석해야만 했다. 왜냐하면 “우리는 모두 과거의 종족의 결과인 탓에 또한 그들의 과실, 열정과 오류 심지어 범죄의 결과이기도 하기 때문이다.”²⁰⁵⁾

또한 니체는 인간이 역사의 해체라는 연쇄의 고리에서 벗어나는 것은 불가능하다고 주장한다. 인간이 과거를 파괴하고 해체의 작업을 수행하지 않는다고 한다면, 그것은 인간의 실존적 삶의 죽음을 의미했다. 왜냐하면 인간의 삶은 과거와 끊임없이 결합되어 있기 때문이다. 심지어 자신이 이와 같은 해체로부터 벗어났다고 생각해도 자신이 과거와 지속적으로 연결되어 있다는 사실은 변하지 않았고, 이 관계를 스스로 끊을 수 없었다. 니체는 인간의 삶이 “저 어둡고 몰아대며 지칠 줄 모르고 스스로를 갈망하는 힘”²⁰⁶⁾을 갈망하기 때문에 과거를 끊임없이 해석할 수 있다고 주장한다. 즉, 이러한 해체는 객관적이고 순수한 인식으로 수행되는 것이 아니라 현재의 ‘나’라는 삶의 충동의 산물이다.

니체에 관점에서 인간은 이와 같은 비판적 역사해석을 통해 과거로부터 전승된 전통적인 본성과는 전혀 다른 새로운 본성을 요청한다. 이러한 본성은 과거로부터 유래하는 것이 아니며, 현재의 인간이 과거를 해석하는 자연성이다. 그러나 니체는 인간이 이러한 자연성을 쉽게 고양할 수 없다고 주장한다. 왜냐하면 이것은 “나중에 오늘의 자신을 있게 한 과거와 반대로 그로부터 자신이 유래하고 싶은 과거를 후천적으로 만들어내려는 시도이다. - 과거의 부정에 한계를 설정하는 일은 어렵기 때문에 또 두 번째 본성은 첫 번째 본성보다 허약하기 마련이기 때문에, 그것은 언제나 위험한 시도다. 사람들은 더 좋은 것을 직접 행할 수는 없어도 알고 있기 때문에,

204) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 269쪽.

205) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 270쪽.

206) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 269쪽.

좋은 것을 인식은 해도 실제 행하지는 않는 일”²⁰⁷⁾이 나타나기 때문이다. 그럼에도 불구하고 니체의 관점에서 이러한 자연성의 회복은 인간의 실존을 위해 나아가야 할 지향점이었다.

그러나 윤병태는 이와 같은 니체의 역사해석에 대해 다음과 같은 비판적 견해를 밝히고 있다. 즉, 니체의 이와 같은 역사의 세 가지 유형은 역사서술이나 역사학 서술의 방법론이 아니라 삶에 기여하는 역사에 대한 세 가지 이해방식이라는 점이다. 특히 윤병태는 이 세 가지 방식이 삶에 기여하는 정도가 얼마만큼 다른지에 대한 니체의 설명이 전무하다는 것을 지적한다.²⁰⁸⁾ 물론 논자 역시 이러한 윤병태의 지적, 특히 세 가지 역사해석이 삶에 어떻게 기여하는지에 대한 설명이 미흡하다는 것에 동의한다. 그러나 논자는 니체의 역사해석이 역서에 대한 서술 혹은 역사에 대한 방법론이 아니라는 윤병태의 비판을 니체의 의도에 대한 오해로부터 기인한 해석이라고 본다. 왜냐하면 앞에서 언급한 바와 같이 니체는 학으로서의 역사와 이러한 방법론 일체를 거부하기 때문이다. 즉, 논자가 보기에 니체는 역사에 대한 학문적 방법론을 제시하거나 역사에 대해 서술하는 것이 아니라 오히려 이러한 역사해석을 통해 인간의 삶을 고양을 강조한다.

207) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 1, 270쪽.

208) 그럼에도 불구하고 윤병태는 니체의 역사해석의 효용을 다음과 같이 밝히고 있다. “어떤 때는 기념비적 역사가, 또 어떤 때는 골동품적 역사가, 또 다른 때에는 비판적 역사가 삶에 기여한다는 것, 그리고 각기 기여의 내용이 다르다는 것과 그 역기능, 즉 삶에 대한 봉사가 아니라 파괴적 측면 또한 가진다는 것을 니체는 서술하고 있다. 다만 여기서 설명된 역사의 순기능의 강도의 순서가 순기능의 순서와 반대로 되는 것을 주목해 보면 그 서술의 순서가 결코 임의적이 아니라는 사실을 깨달아야 할 것이다. 기념비적 역사가 위대한 것을 창조하고 세우려는 정치, 사회 문화적 권력자들의 지평이라면 골동품적 역사는 보수적 고전주의 문인 또는 예술가들의 관점이다. 이와 달리 비판적 역사는 현재 중심의 일상인들이나 생철학적 역사관으로 이해할 수 있다. 니체의 이와 같은 세 가지 역사이해 방식은 니체에게서 역사적인 것에서 비역사적인 것, 초역사적인 것으로 이행하는 하위 단계로 설정된다. 삶에서는 역사성이 아니라 실존적 생명성이 그 본질이기 때문이다.” 니체의 역사이해에 대한 자세한 논의는 다음을 참고할 것. 윤병태, 「니체의 역사이해」, 『니체연구』 제20집, 한국니체연구, 2011, 202쪽 이하 참고.

IV. 도덕과 문화의 자연성

1. 자연의 인간화

1.1 자연의 법칙화

앞서 언급한 바와 같이, 니체는 인간에 대한 이해를 전도시킨다. 즉, 지금까지 인간이해가 인간의 충동에 대한 이성의 우위를 전제했다면, 니체는 인간이해에서 이성에 대한 충동의 우위를 전제한다. 논자는 니체의 이와 같은 인간이해가 모든 도덕적 행위의 기원을 타인에 대한 강제와 공포로 규정하는 원인이라고 본다. 니체에게 타인에 대한 두려움과 공포는 문화적 전승요소이다. 물론 이와 같은 요소는 인간의 이성적 능력을 토대로 한 것이 아니다. 이러한 맥락에서 니체의 도덕개념은 문화의 산물이지만 이성적이거나 초월적인 기원에서 정의되는 것이 아니라 끊임없는 힘에의 의지가 투쟁하는 가치의 지평이라고 정의될 수 있다. 그리고 논자는 이와 같은 니체의 도덕개념이 인간의 자연성에 대한 회복을 시도하는 것이라고 본다.

스테그마이너 역시 니체의 이러한 도덕에 대한 이해를 기존의 도덕에 대한 담론을 해체하고 자연을 기반으로 한 새로운 도덕의 토대를 제공하는 것이라고 평가한다.²⁰⁹⁾

니체는 도덕을 주인도덕(Herrenmoral)과 노예도덕(Sklavenmoral)으로 정의한다. 주인도덕과 노예도덕은 모두 힘에의 의지를 통해 형성된다는 점에서 이전 철학과는 전혀 다른 도덕의 유형이다. 주인도덕과 노예도덕은 서로 다른 힘의 표출 방향을 전제했다. 즉, 주인도덕은 힘에의 의지를 외부로 표출한 반면 노예도덕은 힘에의 의지를 내부로 표출한다. 이러한 표출의 방향성의 차이는 도덕의 가치척도의 기준과 밀접하게 연결되어 있다. 즉, 주인도덕의 가치판단 기준은 바로 자신에게 있는 반면, 노예도덕의 가치판단 기준은 외부에 있다. 따라서 니체는 이러한 노예도덕을 비판한다. 왜냐하면 노예도덕은 당대의 문화적 강제, 다시 말해 인간을 단지 온순하기만 한 가축으로 변모시키는 데카당스적 도덕의 전형이기 때문이다. 니체는 이와 같은 데카

209) Werner Stegmaier, *Nietzsches ›Genealogie der Moral‹*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010, 11쪽.

당스적 도덕이 필연적으로 인간의 왜소화를 야기한다고 지적한다.

니체에 따르면 이와 같은 데카당스적 도덕은 왜곡된 자연해석을 바탕으로 전개된다. 특히 니체는 자연에 대한 근대 자연과학의 인식론적 관점을 비판한다. 왜냐하면 근대 자연과학의 인식론적인 관점은 자연 전체에 대한 삶의 지도를 완성시키는 것을 목적으로 자연을 인식 혹은 탐구의 대상으로 전락시키기 때문이다. 그러나 니체에게 자연은 근대 자연과학과 같이 단지 인식의 대상으로서 머물러 있는 것이 아니었다. 오히려 니체는 자연을 대상화할 수 없다고 지적한다. “우리는 자연에 대해 말하면서 그 때 우리 자신은 잊어버린다. : 우리 자신도 자연이라는 사실을. - 따라서 자연이란 우리가 그 이름을 부를 때 느끼는 것과는 전혀 다른 그 무엇이다.²¹⁰⁾ 그러므로 니체의 관점에서 자연은 인간이 자신의 힘을 최대한 고양시킬 수 있는 근원적 공간, 즉 문화의 원형을 의미한다. 이러한 이유에서 니체는 자연과 인간을 대립적으로 구분하는 근대 자연과학의 이분법적 인식론을 거부한다.

물론 니체는 근대 자연과학적 탐구가 인간에게 물질적인 측면의 풍요를 가져다 준 사실, 다시 말해 자연과학적 탐구의 효용성을 부정하지 않는다. 그러나 니체는 이와 같은 긍정적인 측면 이외에도 근대 자연과학이 삶의 다양한 측면에서 수많은 문제점을 야기했다는 점을 부각시킨다. 니체는 이러한 문제점들이 근대 자연과학의 인식론적 전제, 즉 인간이 자신을 자연의 일부분으로서 보는 것이 아니라, 자연을 단지 자신과 무관한 객관적 대상으로서 탐구하는 태도에서 기인한 것이라고 비판한다. 그 뿐만 아니라 니체는 자연에 대한 실재론적 논쟁이 아무런 의미를 가질 수 없다고 주장한다.

그대들은 스스로 실재론자라 부르면서 세계가 그대들에게 보이는 그대로 만들어져 있다고, 오로지 그대들 앞에서만 실재 세계가 베일을 벗고 모습을 드러내며, 그대들 자신이 야말로 그것의 최고의 부분이라고 암시한다. ... 그대들은 여전히 지난 시대의 정열과 애정에서 비롯된 사물들에 대한 평가를 이리저리 끌고 다니고 있다! 그대들의 냉철함에는

210) 물론 이와 같은 니체의 자연해석은 자연을 단지 신비적인 것이나 종교적인 것으로 해석하는 것이 아니라는 점이다. 오히려 니체는 자연을 신비주의적인 것이나 영적인 것으로 해석하는 전통 형이상학의 자연해석을 비판한다. “형이상학은 ... 자연이라는 책을 영적인 것으로 해석한다. ... 그러나 책에 관해 해석에서 잘못된 해석술은 결코 완전히 극복되지 않고, 가장 교양 있는 사회에서도 여전히 우화적이고 신비적인 해석의 잔재”가 여전히 남아 있었다. 따라서 니체에게 자연은 단지 인식론적 대상으로서 드러날 수 없는 것이었으며, 전통 형이상학과 같이 신비적인 것이나 종교적인 것을 의미하지 않는다. 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, MA, 418쪽, 29쪽 이하 참고.

여전히 은밀하고 근절할 수 없는 도취가 결합되어 있다! 예를 들어 “실재”를 향한 그대들의 사랑은 태곳적의 낡고도 낡은 “사랑”이다! 모든 감성, 모든 감각 인상에는 이 낡은 사랑의 편린이 들어 있다. 또한 환상, 편견, 비이성, 무지, 공포, 그 밖의 모든 것이 함께 작용하고 엮여져 있다. 저기 저 산! 저 구름! 거기에서 무엇이 “실재”란 말인가? 거기에서 환상적인 인간적인 첨가물을 제외해보라, 그대들 냉철한 자들이여! 만일 그대들이 그런 일을 할 수 있다면! 그대들이 그대들의 유래와 과거, 이전 단계를, 모든 인간성과 동물성을 잊을 수 있다면! 우리에게 “실재”란 없다. 그리고 그것은 그대들에게도 없다.”²¹¹⁾

니체는 위 인용문을 통해 인간이 자신의 인식론적인 관점에서 자연을 순수한 객관, 실재로서 인식할 수 없다는 것을 지적한다. 즉, 니체에게 자연은 인간에 의해 제한적인 관점에서 해석될 수 있는 무한한 가능성의 토대로서 남아있다. 그리고 이것은 결코 근대 자연과학의 이념, 다시 말해 자연 전체에 대한 완벽한 앎을 추구할 수 없다는 것을 의미한다. “과학적으로 탐구되고 계속해서 연구될 수 있는 세계-해석만이, 수를 세고, 계산하고, 무게를 달고, 눈으로 보고, 손으로 쥐는 것 외에는 아무것도 용납하지 않는 세계-해석만이 정당하다는 주장은 정신병이나 바보가 아니라면 우둔함이나 단순함의 소치이다.”²¹²⁾

그러나 근대 자연과학은 자연을 실재하는 대상으로 인식하였고, 이러한 인식의 바탕에는 인간이 모든 자연을 일정한 법칙을 통해 파악할 수 있다는 믿음을 전제한다. 니체는 이와 관련하여 인간의 인식 능력의 한계를 지적하며, 결국 인간이 파악한 자연법칙은 실재하는 것이 아니라 인식의 결과물이라고 주장한다.²¹³⁾ “‘자연법칙’이라는 미신의 단어- 만약 너희가 자연계의 합법칙성에 대해서 매우 감격해서 말한다면, 분명 자연의 모든 사물은 자유로운, 즉 스스로 자신을 구속하는 순응으로 인해 자신들의 법칙을 따르고 있다고 생각함에 틀림없다.”²¹⁴⁾

211) Friedrich Nietzsche, *FW*, KSA, 3 421쪽.

212) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA, 3 624쪽.

213) 물론 니체는 실증주의적 태도를 기반으로 자연과학적 학문의 태도를 지향한 적도 있으나, 결과적으로는 근대 자연과학을 비판하는 입장을 취하고 있다. 특히 홍일희는 니체가 자신의 사유를 자연과학적 이론을 통해 보충하고자 한다는 사실을 지적한다. 또한 홍일희는 니체의 사유가 결과적으로 자연과학과 일정한 거리감을 유지하는데, 이는 “자연과학의 한계에 대한 그의 인식에 의거한다. 특히 자연과학의 방법과 성과에 의거해 확실성을 지나치게 요구하는 실증주의 속에서 니체는 그 확실성에 대한 요구이고 따라서 이성의 범주에 대한 믿음이라는 측면에서 페시미즘적 연기”가 내재되어 있다고 지적한다. 이와 관련한 논의는 홍일희, 「인간과 자연의 관계 정립의 문제 - 니체 철학을 중심으로-」, 『철학논총』, 37집, 2004, 5쪽 이하 참고.

니체는 이에 대해 특정한 사물과 다른 사물이 결합할 때 인간이 이것을 인식하여 각각 원인과 결과라고 부르고, 이를 법칙으로 규정하기 때문이라고 주장한다. 그러나 니체는 인간의 이러한 행위가 단지 “‘원인과 결과’의 상(象)만을 보았을 뿐이다! 그리고 이러한 상이야말로 잇달아 일어나는 결합보다 더 본질적인 결합에 대한 통찰을 불가능하게 하는 것”²¹⁵⁾이라고 주장한다. 니체는 자연을 대하는 근대 자연과학의 태도를 다음과 같이 비판한다.

오늘날 오만이란 자연에 대한 우리의 전체 태도이며, 기계나 안심할 수 있는 기술 전문가와 엔지니어의 발명에 힘입어 자연에 가하는 폭행이다.²¹⁶⁾

그러나 니체는 이러한 자연에 대한 관점, 다시 말해 인간의 이성적 능력으로 사물의 본래적 본성을 파악할 수 있다는 사유가 단지 근대에서 시작된 것이 아니라 이미 고대 사상가들로부터 전개되고 있다는 점을 지적한다. 니체는 특히 엘레아 학파의 사유에서 인간의 이성적 능력을 일종의 신적인 것으로 파악한 사유의 단초를 발견한다. 니체에 따르면 엘레아 학파의 주장, 즉 존재와 인식이 동일하며, 이를 이성을 통해 파악할 수 있다는 사유는 인간의 이성적 능력의 근원적 토대를 초월적인 것으로 파악한 것을 의미했다. 이러한 맥락에서 니체는 엘레아 학파의 주장을 다음과 같이 요약한다. “이성 범주들이 경험 영역에서 발생할 수는 없을 것이라고—경험 영역 전체가 이성 범주와는 진정 모순 관계일 것이라고 결론지었다. … 우리는 신적이었음이 틀림없다. 왜냐하면 우리는 이성을 가지고 있으니까!”²¹⁷⁾ 니체는 엘레아 학파가 모든 것을 인간의 이성, 즉 개념을 통해 파악했고, 이것이 오늘날에도 전승되고 있다고 주장한다.

니체는 이제 자연을 지금과는 다른 방식으로 해석할 것을 요구한다. 즉, 자연은 이성이 아니라 몸을 통해 해석되어야 할 대상이다. 지금까지 인간의 몸을 통해 해석된 자연은 전통형이상학을 통해 실재하는 것과 대비적인 의미에서 또는 질적으로 낮은 가상이라는 이름으로 규정되었다. 그러나 앞서 언급한 바와 같이, 니체의 사유에서

214) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 2, 27쪽.

215) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 116쪽.

216) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 357쪽.

217) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 101쪽.

전통 형이상학의 실재와 가상의 이분법은 아무런 의미를 가질 수 없었다. 왜냐하면 니체에게 세계는 오직 인간이 해석한 가상으로서 존재하기 때문이다. 즉, 여기에서 가상은 인간이 자연을 해석한 세계이지만 동시에 인간에게 유일한 세계가 된다. 니체는 이를 다음과 같이 말한다. “‘가상’ 세계가 유일한 세계이다 : ‘참된 세계’란 단지 가상 세계에 덧붙여서 날조된 것일 뿐이다.”²¹⁸⁾

따라서 이 때 자연은 그 자체로 무한한 해석의 가능성을 내포한 근원적 원형으로 정의될 수 있다. 그러나 자연은 “한없이 낭비하고, 한없이 냉담하며, 의도와 배려가 없으며, 자비와 공정함도 없고, 풍요로운가 하면 동시에 황량하고 불확실”²¹⁹⁾한 것이다. 여기에서 니체는 자연이 충동적이고 거친 투쟁의 장이라는 사실을 인정한다. 그러나 논자는 이러한 니체의 주장이 자연을 무차별적인 카오스로 파악하는 것을 의미하지 않는다고 본다. 왜냐하면 니체에게 자연은 비약되는 것이 아니기 때문이다.²²⁰⁾ 논자의 이와 같은 의견과는 달리 김주휘는 니체의 자연이 그리스적 맥락의 카오스 개념이라고 주장한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 사실은 이 때의 카오스는 절대 무질서한 상태를 의미하는 것이 아니라 질서를 창조하는 일종의 자기 생성능력이라는 점이다.²²¹⁾

또한 니체는 루소의 자연개념을 비판하는데, 이것은 루소가 자연을 문화와 대립하는 요소로 파악하기 때문이다. 즉, 루소에게 ‘자연으로 돌아가라’는 태제는 인간이 자신의 피조물인 문화로 인해 타락하며, 이러한 타락의 치유제로서 문화 발전 이전의 자연으로 회귀하는 것을 의미한다.²²²⁾ 그러나 니체의 관점에서 이러한 루소의 자

218) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 2, 98쪽. 또한 니체는 가상의 예를 그리스인들의 사티로스 합창단의 모습을 통해 제시하고 있다. “그리스인들은 이 합창단을 위해서 가공의 자연상태를 나타내는 공중의 가설무대를 만들고 그 위에 가공의 자연존재를 세워놓았다.” 왜냐하면 이러한 합창단은 가상을 스스로 창조하는 주체이기 때문이다. “이러한 합창단은 자신의 환영에서 자신의 주인이자 스승인 디오니소스 신을 관조하며, 따라서 그것은 영원히 봉사하는 합창단이다. 합창단은 디오니소스 신이 어떻게 고통을 겪고 어떻게 영광을 누리는지를 관조하며, 그 때문에 그것 자신은 행동하지 않는다. 이렇게 시에 대해 전적으로 봉사하는 입장에도 불구하고 합창단은 자연의 최고의 표현이며, 자연의 디오니소스적 표현이다.” 이와 관련한 니체의 주장은 Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 52쪽 이하 참고.

219) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 21쪽.

220) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 2, 190쪽.

221) 이와 관련한 주장은 김주휘, 「니체의 ‘자연’ 사유에 대한 소고」, 『니체연구』 제19호, 한국니체학회, 2011, 90쪽 이하 참고.

222) 물론 니체의 루소에 대한 이해가 올바른지에 의문을 제기할 수 있다. 특히 루소가 니체의 이해와 같이 실제로 반문명 혹은 반문화를 지향하는 것인가라는 문제는 보다 깊은 숙고를 필요로 하는 것이다. 그러나 김주휘가 지적한 바와 같이 니체를 논의하는 맥락에서 보다 중요한 것은 니체가 루소를 이와 같은 방식으로 이해한다는 것이며, 이를 전제로 니체가 자신의 철학을 전개하고 있다는 사

연이해는 자연에 대한 왜곡을 의미한다. 왜냐하면 루소는 인간이 고통으로부터 벗어나기 위해 일종의 이념, 다시 말해 선한 자연이라는 이념적 허구를 창조하기 때문이다. “인간들이 자신을 자연에서 분리한 시대, 즉 루소의 시대가 왔다. … 인간들이 느끼는 고통이 전혀 없는 세계의 한 구석을 절실히 갖고 싶어 했다. [이에 따라] ‘선한 자연’이 고안되었다.”²²³⁾ 니체는 루소가 인간에게 문화로부터 벗어나 선한 자연으로 회귀할 것을 요청하며, 이러한 루소의 이념이 가장 잘 드러난 것이 바로 프랑스 혁명이라고 지적한다.

나는 프랑스 혁명에 내재해 있는 루소도 증오한다. : 그 혁명은 이상주의와 천민이라는 루소식 이중에 대한 세계사적 표현이다. … 내가 증오하는 것은 그 혁명의 루소적인 도덕이다- 혁명이 계속 영향을 끼치게 만들고, 모든 천박하고 평균적인 것들을 설득해대는 소위 말하는 혁명의 ‘진리’라는 것이다. 평등선언이라니! … … 이것보다 더 유해한 독은 결코 존재하지 않는다.²²⁴⁾

그러나 니체는 자연에 대한 루소적 해석, 즉, 자연의 본성을 선으로 규정하는 것의 문제점을 다음과 같이 제시한다. 왜냐하면 자연을 선과 악이라는 도덕적 기준으로 파악하는 것은 인간이 이성을 통해 자연을 완벽히 이해할 수 있으며, 이러한 앎을 통해 자연을 정복할 수 있다는 사유가 내재해 있기 때문이다. 즉, 인간은 자연에 대해 자신의 본성을 투영하고, 자연 자체를 인간화시킨다.

모든 자연적인 성향이 즉시 병적인 것이 되어, 왜곡된 것을 만들어내거나 심지어 치욕스러운 것이 되어버리는 그런 사람들은 나를 불쾌해한다. - 이런 사람들은 인간의 성향과 충동이 악하다는 견해로 우리를 오도한다. 이런 사람들이야말로 우리의 자연적 본성과 모든 자연에 대해 우리가 저지르는 불의의 원인이다! 기쁨을 지니고 아무런 근심 없이 자신을 충동에 맡길 수 있는 사람들이 얼마든지 있다. 하지만 이들도 자연의 “악한 본질”이라는 망상이 주는 두려움으로 인해 자신을 충동에 맡기지 못한다! 이로 인해 인

실이다. 따라서 본 연구에서는 니체가 이해하는 루소가 실제적 루소인지에 대해서는 논의하지 않기로 한다. 이와 관련한 논의는 김주휘, 「니체의 ‘자연’ 사유에 대한 소고」, 『니체연구』 제19호, 한국니체학회, 2011, 95쪽.

223) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 30쪽.

224) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 2, 190쪽 이하 참고.

간들 사이에서 고귀함을 찾기가 매우 어려워진 것이다.²²⁵⁾

이 때 자연은 언제나 예측 가능한 평온한 상태라는 점에서 모든 존재자는 힘의 고향이 아니라 힘의 하강을 추구한다. 또한 니체는 자연을 선하게 파악한다는 것이 도덕적 행위의 근원을 인간의 이성으로 파악한다는 것이라고 주장한다. 니체에 따르면 이것은 인간의 행위를 합목적적으로 파악하는 이성중심적 사유를 자연에 투영시킨 것이다. 여기에서 니체는 이러한 이성중심주의자들의 자연해석을 다음과 같이 비판한다. “그대들은 자연이 ‘스토아 철학에 따른’ 자연이기를 원하며, 모든 존재를 오직 그대들 자신의 모습에 맞추어 존재하게 하고 싶어 한다.”²²⁶⁾ 그럼에도 불구하고 니체는 자연이 일종의 문화의 근원적 원형이라는 점에서 루소처럼 인간으로 하여금 자연으로 돌아갈 것을 요청한다. 이와 관련한 니체의 주장은 다음과 같다. “나 역시 ‘자연으로 돌아감’을 말한다. 이것은 본래 돌아감이 아니라, 올라감(Hianufkommen)이지만 말이다. - 즉 드높고 자유로우며 심지어 섬뜩하기까지 한 자연과 자연성으로의 올라감, 큰 과제를 갖고 유희하며 유희가 허락되어 있는 자연과 자연성으로의 올라감이란 말인가”²²⁷⁾

1.2 자연의 도덕화

니체는 자연에 대한 인간화가 근대 도덕철학을 통해 수행된다고 지적한다. 특히 니체에 따르면 칸트와 쇼펜하우어의 도덕철학은 자연에 대한 인간화 작업의 일부였다. 칸트는 인간의 도덕적 행위가 경험을 통해서가 아니라 이성의 사실(Faktum der Vernunft)로부터 비롯된다고 주장한다. 이것은 인간의 도덕적 행위의 기준점이 풍습이나 문화와 같이 인간의 외부의 환경에 존재하는 것이 아니라 인간의 이성의 고유한 능력이라는 것을 의미한다. 이 점은 칸트가 자신의 철학을 ‘존재하는 것’으로서의 순수 이성(reine Vernunft)의 영역과 ‘존재해야만 하는 것’으로서의 순수 실천 이성(praktische Vernunft)을 구분하는 것과 관련되어 있다. 칸트의 이와 같은 구분법은 자연을 자연법칙의 영역인 감성적 자연(sinnliche Natur)과 도덕법칙의 영역인 초감

225) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 534쪽 이하 참고.

226) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 22쪽.

227) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 535쪽.

성적 자연(übersinnliche Natur)으로 분리시킨다는 점에서 니체와 다르다. 228) 칸트는 이와 같은 초감성적 자연을 바탕으로 인간의 실천이성을 통해 드러나는 도덕법칙이 어떠한 이성적 주체들에게도 예외 없이 나타나는 절대적이고 보편적인 도덕의 준칙(Maxime)이라고 주장한다. 즉, 칸트에게 실천 이성의 토대는 경험에 의존하지 않고 모든 이성적 존재자를 통해 드러나는 예지적인 법칙이다. 이러한 이유에서 칸트의 정언명령(kategorischer Imperativ), 다시 말해 실천이성의 기본법칙은 다음과 같이 표현된다. “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적인 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위하라.”²²⁹⁾ 이와 같은 정언명령은 ‘너는 해야만 한다’는 무차별적인 조건으로 나타난다.

그러나 니체는 칸트의 도덕철학의 문제점을 다음과 같이 지적한다. 첫째, 니체는 칸트의 자연에 대한 구분법, 특히 도덕법칙과 관계를 맺는 초감성적 자연을 원형적 자연(archetypal nature)으로 규정하는 것은 도덕법칙의 당위성을 부여하기 위해 칸트가 창조한 일종의 허상이라고 주장한다. 니체에 따르면 칸트는 “자신의 ‘도덕적 왕국’을 위한 공간을 마련하기 위해, 자신이 증명할 수 없는 세계, 즉 논리적인 ‘피안’을 상정할 수밖에 없다는 사실을 깨달았다.”²³⁰⁾ 왜냐하면 칸트는 자신이 규정한 도덕의 본성이 자연의 본래성을 통해 끊임없이 반박되고 있다는 사실을 자각했기 때문이다. 니체는 도덕에 대한 칸트의 신뢰가 도덕적 맹신, 다시 말해 루소적 자연이해의 결과라고 지적한다. 따라서 니체는 칸트가 소망한 덕, 보편타당성, 의무, 선 그 자체와 같은 개념들을 “삶의 하강과 삶의 최후의 소진과 쾨니히스베르크의 중국주의가 표명된 환영들”²³¹⁾이라고 비판한다.

둘째, 니체는 칸트가 규정하는 도덕적 행위의 주체, 다시 말해 아무런 충동도 없고, 어떠한 인간적인 흔적, 예를 들어 단 한 방울의 피도 흐르지 않는 실체(Substanz)적 이성은 어디에도 존재할 수 없다고 지적한다. 니체는 실천 이성의 보편타당성을 수용하지 않는다. 왜냐하면 니체에게 인간의 행위는 하나의 주체가 아니라

228) 카울바하는 칸트의 이와 같은 자연의 구분에 전제되어 있는 문제의식을 다음과 같이 제시한다. “실천 철학에서는 “초감성적 자연”이 문제가 된다. 감성계에 속하면서도 동시에 예지계에 속하는 존재자인 인간은 감성적 세계, 즉 법칙에 따르는 현상의 총체에 행위를 통해 도덕 법칙을 집어 넣어야만”한다. 이와 관련한 논의는 F. 카울바하, 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』, 204쪽.

229) 임마누엘 칸트, 백종현 역, 『실천이성비판』, 서울: 아카넷, 2002, A58=V33, 95쪽.

230) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 14쪽.

231) Friedrich Nietzsche, AC, KSA 6, 177쪽.

여러 가지의 힘에의 충동들이 형상화된 것이기 때문이다. 따라서 인간의 행동은 모든 개체에게 보편적으로 나타나는 것이 아니라 각자성을 갖는다. 또한 니체의 관점에서 행위의 도덕적 판단은 칸트의 주장과 같이 행위 자체에 내재해 있는 것이 아니라 문화에 따라 도덕적 가치를 부여받은 것이다. 오히려 니체는 충동과 같은 인간의 삶을 고양시키는 자연성이 도덕법칙과 서로 상반된 성질을 갖는다고 주장한다. “가장 심층적인 보존법칙과 성장은 법칙들은 그 반대의 것을 제공한다. 각자가 자기의 덕, 자기의 정언명령을 고안한다는 말이다.”²³²⁾

셋째. 니체는 칸트의 도덕철학에 내재되어 있는 신학적 전제를 지적한다. 즉, 칸트의 도덕철학은 결국 신의 나라(Reich Gottes)에 대한 갈망을 드러내는 수단에 불과하다는 것이다. “칸트는 그의 정언명법보다 훨씬 전에 루터는 동일한 감각으로 말했다. 인간이 무조건적으로 신뢰할 수 있는 하나의 존재가 있어야 한다. 이것이 신의 존재에 대한 그의 증거이었다. 그는 칸트보다 더 조야하게 그리고 더 민중에 뿌리박은 채, 사람들이 개념이 아니라 인격에 무조건 복종하기를 원했다. 그리고 결국 칸트 역시 단지 인격에 대한 복종을 설하기 위해 도덕이라는 우회로를 택했을 뿐이다.”²³³⁾ 즉, 니체의 관점에서 칸트의 도덕철학은 자연을 신앙(Glaube), 다시 말해 이성 신앙(Vernunftglaube)을 위한 수단으로 전락시킨 것에 불과했다.

니체는 이러한 자연의 인간화가 쇼펜하우어의 도덕철학을 통해서도 전개되고 있다고 지적한다. 쇼펜하우어에 따르면 인간뿐만 아니라 표상세계의 모든 존재자는 개체화된 의지, 다시 말해 맹목적인 삶에의 의지와 관계를 맺고 있다. 특히 쇼펜하우어의 이러한 의지의 형이상학은 인간의 신체가 맹목적인 삶에의 의지를 가장 적극적으로 드러내는 수단이며, 이를 통해 개체의 삶은 언제나 고통이라는 것이 드러난다고 주장한다. 그러므로 쇼펜하우어에게 표상세계의 “토대는 고통, 부족, 그러므로 고통이며 인간은 이미 근원적으로 그의 본질을 통해 이미 고통의 수중”²³⁴⁾에 있다. 이러한 이유에서 쇼펜하우어는 라이프니츠와 같은 낙관주의를 비판한다. 그는 “병원, 야전병원, 외과 수술실을 보여주고, 감옥, 고문실, 노예들이 사는 허름한 방을 보여주고 전쟁터와 형장 (...) 마지막으로 우골리노의 아사탑”²³⁵⁾을 차례로 본다면 그 누구도 세

232) 위와 같음.

233) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 188쪽.

234) 아르투어 쇼펜하우어, 앞의 책, 516쪽.

235) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 538쪽.

계를 ‘가능한 세계 중 최상’이라고 주장하지 않을 것이라고 지적한다. 즉, 쇼펜하우어에게 고통은 삶의 본질이다. 그러나 쇼펜하우어는 개체가 이러한 고통을 일방적으로 수용하지 않는다고 주장한다. 다시 말해 개체는 이러한 삶의 본질, 고통이라는 삶의 본질로부터 벗어나기 위해 “다른 모든 것을 이러한 것에 희생할 용의가 있으며, 바다의 물 한 방울인 자기 자신을 단지 좀 더 오래 유지하기 위해서는, 세계도 멸망”²³⁶⁾시키기 위해 노력한다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 고통이 개체의 삶에서 사라질 수 없으며, 오히려 고통에서 벗어나기 위해 노력할수록 그 고통은 더욱 심화된다고 주장한다. 고통에서 벗어나기 위한 노력만큼 “의지가 격렬해질수록 의지가 충돌하는 현상도 그만큼 격해지고, 그러므로 고통도 그만큼 커진다. 현재의 세계보다 훨씬 격렬한 삶에의 의지를 현상으로 갖는 세계는 그만큼 커다란 고통을 자아낼 것”²³⁷⁾이기 때문이다. 결국 쇼펜하우어는 인간의 삶에 대해 “결코 성취되지 않는 소망, 수포로 돌아간 노력, 운명에 의해 무자비하게 짓밟힌 희망, 전체 삶의 불운한 오류는, 고뇌가 커지다가 끝내 죽음에 이르는 것을 보면, 언제나 비극적”²³⁸⁾인 것으로 규정한다.

그러나 쇼펜하우어는 표상세계와 의지세계를 매개함으로써 근원적인 고통으로부터 벗어날 수 있는 방법을 제시한다. 이것은 개체가 신체로 드러나는 의지를 자기부정(Selbstverleugnung)이라는 방법을 통해 다른 개체와 자신의 동근원성을 인식하는 것으로부터 시작한다.

어떤 사람의 눈앞에 마약의 베일, 즉 개체화의 원리가 확연히 드러나서, 그가 자신과 남을 더 이상 구별하지 않고 자신의 고통처럼 남의 고통에 커다란 관심을 가지며, 그럼으로써 언제라도 남을 도울 마음을 가질 뿐만 아니라 자신을 희생하여 남을 구할 수 있을 때 기꺼이 자기 자신을 희생할 용의가 있다면, 그 결과로 자연히 모든 존재 중에서 자기를, 자신의 가장 내적이고 진실한 의식을 하는 그런 사람은 모든 생물의 무한한 고통도 자신의 고통으로 간주하고, 전 세계의 고통도 분명 자신의 것으로 받아들일 것이다.²³⁹⁾

쇼펜하우어는 개체가 모든 존재자들에 대한 동근원성 인식함으로써 모든 개체들에

236) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 550쪽.

237) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 647쪽.

238) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 534쪽.

239) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 622쪽.

대한 동정(Mitleid)의 상태로 나아갈 수 있다고 주장한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 “이 동정이 일어나는 즉시 타인의 쾌와 고통이 직접적으로 나의 마음에, 비록 항상 같은 정도는 아닐지라도 나의 쾌와 고통에서와 완전히 같은 방식으로 자리 잡는다. 따라서 이제 그와 나 사이의 구분은 더 이상 절대적인 것이 아니다”²⁴⁰⁾라는 점이다. 동정의 상태는 더 이상 자신의 고통과 타인의 고통을 구분하지 않는 상태, 산스크리트어 ‘tat-tvam asi’ “이것이 바로 너이다”²⁴¹⁾의 상태를 의미한다.

그러나 논자는 니체의 관점에서 쇼펜하우어의 도덕철학이 자연을 인간적으로 해석한 것에 불과한 것이라고 본다. 왜냐하면 쇼펜하우어의 동정은 인간의 이성으로부터 비롯된 것이기 때문이다. 쇼펜하우어에 따르면 도덕적 행위는 개체에게 일종의 성향(Gesinnung)으로 나타난다. 쇼펜하우어는 이 성향에 대해 다음과 같이 설명한다. “진정으로 착한 성향, 비이기적인 덕과 순수하고 고결한 마음은 추상적 인식에서 생기지는 않지만, 그래도 인식에서 생기는 것은 분명하다. 다시 말해 꼬치꼬치 따져서 제거할 수도 덧붙일 수도 없는 직접적이며 직관적인 인식에서 생긴다. 즉, 추상적이지 않기 때문에 남에게 전달할 수 없고 각자 자신에게 생기지 않으면 안 되며, 따라서 말로는 사실 적절하게 표현할 수 없고 전적으로 인간의 행위나 행동, 인생행로에서만 표현”²⁴²⁾된다. 물론 쇼펜하우어는 전통형이상학자들과는 달리 이러한 인간의 성향을 이성적 능력을 통해 개념적으로 규정하지 않는다. 그럼에도 불구하고 쇼펜하우어는 성향의 근원을 인간의 이성으로 규정할 수밖에 없다. 왜냐하면 이러한 인간의 성향이 삶에의 의지를 부정한다는 점에서 의지 자체로부터 비롯될 수 있는 능력이 아니기 때문이다.

또한 논자는 니체의 관점에서 쇼펜하우어의 도덕철학이 칸트의 순수 실천 이성과 같은 순수 주관을 전제한 한 것이라고 본다. 쇼펜하우어에 따르면 주관은 “모든 것을 인식하지만 어떤 것에 의해서도 인식되지 않는 주체”²⁴³⁾이다. 즉, 이러한 주관은 실제적이기 때문에 도덕의 보편타당성에 대한 전제로 작용한다. 이것은 의지를 부정하는 모든 개체가 동정이라는 공통적인 도덕적 규범을 갖는다는 것을 의미한다. 결국 니체의 관점에서 이러한 쇼펜하우어의 도덕철학은 인간의 이성중심적인 자연해석

240) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 157쪽.

241) 아르투어 쇼펜하우어, 위의 책, 586쪽.

242) Friedrich Nietzsche, 위의 책, 589쪽.

243) Friedrich Nietzsche, 위의 책, 43쪽.

의 일종이었다. 니체는 이를 다음과 같이 비판한다. “이 모든 개인에게 공통된 이성은 개인에게 동물처럼 개별적인 경우뿐만 아니라 전체를 연관성 있게 추상적으로 인식시키고, 곧 고뇌의 원천을 통찰하도록 가르쳤다. 또 공통된 희생을 치름으로써 고뇌를 덜거나 또는 되도록 없애 버리려는 수단을 강구하도록 만들었다.”²⁴⁴⁾

그 뿐만 아니라 논자는 니체의 관점에서 쇼펜하우어가 동정으로 나아갈 수 있는 방법으로 제시한 개체의 자기부정이 결국에는 이성적 능력을 통해 신체의 충동을 부정으로 해석할 수 있는 길을 제시하고 있다고 본다. 즉, 이와 같은 쇼펜하우어의 사유는 이성에 대한 신체의 우위를 주장한 전통형이상학적 사유이다. 쇼펜하우어는 개체가 자기부정을 통해 신체를 통해 드러나는 삶의 의지를 부정할 수 있다고 주장한다. 물론 쇼펜하우어는 신체를 통해 인식이 시작된다는 것을 밝히고 있다. 그러나 니체에게 신체성(Leiblichkeit)이란 이성적 능력인 인식을 통해 부정할 수 있는 성질을 의미하지 않는다. 왜냐하면 니체에게 인간은 전적으로 몸이고, 그 밖의 아무것도 아니기 때문이다. 즉, 니체의 관점에서 몸을 통해 드러나는 충동은 오히려 인식능력을 지배한다. 이러한 맥락에서 니체에게 몸은 큰 이성(grosse Vernunft), 정신은 작은 이성(kleine Vernunft)이라고 불린다. 결국 니체가 보기에 쇼펜하우어의 신체개념은 여전히 전통형이상학적 사유의 결과물로서 정의될 수 있다.²⁴⁵⁾

1.3 자연의 왜소화

니체의 관점에서 이와 같은 자연의 도덕화는 모두 자연에 대한 금욕주의적 이해를 토대로 전개된 것이다. 니체에 따르면 자연에 대한 금욕주의적 이해는 인간의 삶을 빈곤하게 만들었을 뿐만 아니라 인간 자체를 왜소하게 만든다. 니체에 따르면 이러한 인간의 왜소화는 다음과 같은 문제를 야기한다.

인간의 자기 왜소화는, 자기 왜소화를 향한 인간의 의지는 코페르니쿠스 이래로 끊임없

244) Friedrich Nietzsche, 위의 책, 548쪽 이하 참고.

245) 이진영은 이와는 달리 쇼펜하우어의 신체개념을 전통형이상학의 해체과정으로 보며, 니체의 몸을 쇼펜하우어의 신체이해의 연장선상에서 고찰한다. 그러나 논자는 쇼펜하우어의 신체개념이 니체가 지적한바와 같이 쇼펜하우어의 사유에서 해결할 수 없는 모순점을 안고 있다고 본다. 그것은 의지가 이성을 통해 폐기되는 과정과 관련된 모순이다. 쇼펜하우어의 의지극복에 대한 이진영의 논의는 이진영, 『쇼펜하우어의 신체개념 연구』, 『범한철학』, 범한철학회, 2018, 228쪽 이하 참고.

이 증가된 것은 아닐까? 아, 존재의 서열 가운데 인간의 존엄성, 유일성, 대체 불가능성에 대한 믿음은 사라졌다. - 인간은 동물이 되어버렸다.²⁴⁶⁾

그러나 자연에 대한 금욕적 이해는 결코 근대에서 시작된 것이 아니라 ‘명상적 인간’이라는 인간의 유형을 통해 고대로부터 전개된 사유였다.²⁴⁷⁾ 니체는 명상적 인간이 자연을 “비활동적이고 사변적이며, 비전투적”²⁴⁸⁾으로 정신화시켰다고 지적한다. 물론 명상적 인간도 힘에의 의지, 다시 말해 “자기 자신 안에서 그 자신에 반하는 모든 가치 판단을 발견”²⁴⁹⁾했다. 그러나 명상적 인간은 “자기 자신에 대한 잔인성과 창조적인 자기 거세”²⁵⁰⁾를 통해 하나의 새로운 천국, 즉 초월적인 세계를 추구한다. 이것이 바로 명상적 인간이 초월적 세계를 위해 지금여기라는 자연적 삶의 토대를 희생시키는 이유이다.

니체에 따르면 명상적 인간은 금욕주의적 이상을 통해 힘에의 의지의 퇴화와 외부의 힘에 대한 자기 방어를 추구한다. 그러나 니체의 관점에서 이와 같은 삶의 방식은 모순적이었다. 왜냐하면 인간은 언제나 의욕함을 통해 힘에의 의지를 고양시키기 때문이다. 심지어 니체는 인간이 “아무것도 의욕하지 않는 것보다, 오히려 허무를 의욕한다”²⁵¹⁾고 주장한다. 즉, 니체에게 모든 존재자는 모든 수단과 방법을 가리지 않고 힘의 고양을 통해 투쟁하는 존재이다. 따라서 인간은 자신의 힘이 완전히 방출될 수 있고 최대한의 힘의 감정을 표출할 수 있는 최선의 조건을 본능적으로 추구한다. 그러므로 니체는 금욕주의적 이상의 이면에는 “견줄 데 없는 원한이, 즉 삶에서의 어떤 것에 대해서가 아니라, 삶 자체, 그 가장 깊고, 강력하며, 가장 기저에 있는 조

246) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 404쪽.

247) 특히 니체는 이러한 금욕주의적 이상이 예술가, 철학자, 성직자들의 긴밀한 연관성 속에서 문화의 보편적 현상으로 나타난다고 주장한다. 특히 니체는 예술가들이 철학적, 신학적 사유와 깊은 연관성 속에서 논의한다는 사실을 다음과 같은 과격한 어조로 비판한다. “어느 시대에나 어떤 도덕, 어떤 철학, 어떤 종교의 시종”이며 “예술가들은 결코 독립해 있지 못하며, 홀로 선다는 것은 그들의 가장 깊은 본능에 위배되는 것”이다. 따라서 니체는 근대의 예술가, 특히 바그너의 예술이 그리스도교적 사상과 쇼펜하우어의 사유를 표현하고 있다고 주장한다. 그러므로 니체의 관점에서 바그너의 예술은 그리스도교와 쇼펜하우어의 문제점을 그대로 수용하고 있었다. 특히 니체에게 쇼펜하우어의 예술은 고통으로부터 벗어나기 위한 금욕주의적 이상의 전형으로 인식된다. “한 철학자가 금욕주의적 이상을 신봉한다면, 이것은 무엇을 의미하는 것인가?” 라는 우리의 최초의 물음으로 돌아간다면, 우리는 여기에서 하나의 힌트를 얻게 된다. : 그 철학자는 고통에서 벗어나려고 한다는 것이다” 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 349쪽.

248) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 359쪽.

249) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 360쪽.

250) 위와 같음.

251) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 339쪽.

건들을 지배하고 싶어 하는 기갈 들린 본능과 힘 의지의 원한이 지배”²⁵²⁾하고 있다고 지적한다. 다시 말해 니체의 관점에서 금욕주의적 이상 역시 명상적 인간으로 하여금 자신의 힘에의 의지를 적극적으로 드러내게 하는 기만적 수단이자 “삶을 보존하기 위한 기교”²⁵³⁾이다.

논자는 이러한 명상적 인간의 기만이 모든 가치의 정신화를 토대로 하고 있다고 본다. “최고의 가장 대담한 정신성을 추구할 수 있는 조건을 바라보면서 웃음 짓는다. - 따라서 그는 ‘생존’을 부정하지 않는다. 그는 이 점에서 오히려 자신의 생존을, 오직 자신의 생존만을 긍정한다. 그는 아마도 이것을 “세계가 망할지언정, 철학 [금욕주의적 이상] 은 살고 … 나도 살아남으리라!”²⁵⁴⁾ 즉, 명상적 인간은 모든 가치의 정신화의 과정을 통해 모든 문화에서 자신의 존재감을 드러냈으며, 모든 문화를 데카당스적으로 변모시켰다. 니체는 이러한 명상적 인간이 특정 종족이나 특정 계층을 뜻하는 것이 아니라 모든 종족과 계층 속에 은닉해 있는 대중적인 인간의 유형이라고 주장한다.

논자는 이와 같은 명상적 인간이 인간의 불완전함 때문에 필연적으로 야기되는 유형이라고 본다. 물론 인간은 이상적 삶의 형태, 다시 말해 실존적 삶의 도상에서 “위대한 자기 실험자이며 최후의 지배를 위해 동물, 자연, 신들과 싸우는 만족할 줄 모르는 자아가 실증을 모르는 자인 인간 - 언제나 정복되지 않는 자, 자기 자신의 충동력 때문에 결코 휴식을 모르는 영원히 미래적인 존재”²⁵⁵⁾이고 싶었다. 그러나 대다수의 인간은 결국 힘에의 의지를 통해 자신의 삶을 고양시키지 못했고, 불확실하고 확정되지 않는 상태로 존재해야 하는 실존적 삶을 견딜 수 없었다. 즉, 인간이 자신의 삶을 완결된 상태, 힘에의 의지의 유지, 그리고 편안함을 갈망하는 것은 필연적인 과정이었다. 니체는 인간의 이러한 인간의 모습을 다음과 같이 표현한다. “이처럼 용기 있고 풍요로운 동물이 어째서 또한 가장 위험하고, 모든 병든 동물 가운데 가장 오래 가장 깊이 병든 존재가 아닐 수 있겠는가?”²⁵⁶⁾

논자는 그럼에도 불구하고 니체가 명상적 인간을 비판하는 이유는 명상적 인간의

252) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 363쪽.
253) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 366쪽.
254) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 356쪽.
255) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 365쪽.
256) 위와 같음.

이중성에 있다고 본다. 즉, 명상적 인간은 자신의 힘에의 의지의 고양을 위해 다른 인간을 왜소하게 만들었다. 니체에 따르면 이러한 과정은 다음과 같이 진행된다. 먼저 명상적 인간은 가장 무력한 자들이기 때문에 자신들이 이길 수 없는 상대, 즉 위대한 인간들을 증오했다. 그리고 오직 자신이 이길 수 있는 수단으로서 정신화의 과정을 통해 신체와 정신을 전도시켰다. “명상적 인간들은 ‘나쁜 적’을, ‘악한 사람’을 생각해내고, 사실 그것을 근본 개념으로 저기에서 그것의 잔상(殘像) 또는 대립물로 다시 한번 ‘선한 인간’을 생각해낸다.”²⁵⁷⁾ 주목할 것은 명상적 인간이 실존의 고통을 외부에서 찾은 것이 아니라 내부에서 찾았다는 사실이다. 즉, 명상적 인간은 원한의 방향을 전도시킨다. 왜소한 인간은 자신의 불쾌의 원인을 외부에서 찾았다. 다시 말해 인간을 노예도덕의 길로 인도했다.

그 뿐만 아니라 명상적 인간은 이러한 고통의 원인을 다음과 같이 기만적으로 설명한다. “맞다 나의 양이여! 그 누군가 그것에 대해 틀림없이 책임이 있다: 그러나 너 자신이 이러한 그 누군가이며, 오로지 너 자신이야말로 이것에 대한 책임이 있다. - 너 자신이 오로지 네 스스로에 책임이 있다.”²⁵⁸⁾ 따라서 따라서 이러한 명상적 인간의 고통에 대한 해석이 인간을 실존적인 고통으로부터 위안을 주기 위한 것이 아니라 오히려 그들의 고통을 위한 것이라고 평가한다. “그는 상처에서 오는 고통을 가라앉히면서, 동시에 상처에 독을 뿌린다. - 무엇보다도 이 마술을 사용하는 자이며 맹수를 길들이는 자인 그는 이 일을 능숙하게 하며, 그의 주변에서 건강한 자는 모두 반드시 병들게 되고, 병자는 모두 반드시 유순하게 된다.”²⁵⁹⁾

또한 니체는 명상적 인간이 왜소한 인간에게 권장한 ‘이웃 사랑’, 무리를 형성하는 ‘공동체’와 같은 것은 근본적으로 힘에의 의지의 고양을 요청한 것이라고 주장한다. 다시 말해 왜소한 인간에게 “근본적으로 가장 강력하고 가장 삶을 긍정하는 충동의 자극, - 즉 힘에의 의지의 자극을 처방하는 것”²⁶⁰⁾이다. 그러나 명상적 인간은 이러한 힘에의 추구에도 불구하고 여전히 힘에의 의지의 고양을 부정적으로 평가한다. 왜냐하면 이러한 기만적인 술책 없이는 명상적 인간은 힘에의 의지를 고양시킬 수 없기 때문이다. 즉, 명상적 인간이 추구한 힘에의 의지는 인간의 실존적인 삶을 건강

257) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 361쪽.

258) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 375쪽.

259) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 373쪽.

260) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 382쪽.

하게 만들어주는 자극이 아니라 삶의 데카당스일 뿐이다.

그 결과 이제 인간의 실존적 삶에 고통은 아무런 의미를 갖지 못했다. “그는 명백히 승리했고, 그의 왕국이 도래했다 : 이미 사람들은 고통에 대해 더 이상 탄식하지 않았고 고통을 갈망했다.”²⁶¹⁾ 니체는 이러한 고통의 해석이 오직 하나의 목표, 다시 말해 초월적 세계만을 위한 것이라고 주장한다. “금욕주의적 이상은 하나의 목표를 가지고 있다. … 이 이상은 시대, 민족, 인류를 가차 없이 이 하나의 목표에 비추어 해석한다. 그것은 다른 어떤 해석이나 다른 목표를 허용하지 않는다.”²⁶²⁾ 즉, 고통은 지금여기의 실존적 삶을 위한 자양분이지만, 이제 인간은 고통을 초월적 삶을 위한 목표로 인식한다. 니체는 이를 다음과 같이 말한다. “금욕주의적 이상은 인류에 하나의 의미를 주었던 것이다! 그것은 지금까지 유일한 의미였다. 어떤 의미가 있다는 것은 아무런 의미도 없다는 것보다는 낫다. 금욕주의적 이상은 어떤 점에서 보더라도 지금까지 있었던 최상의 ‘어쩔 수 없는 것’이었다. 이 이상 속에서 고통은 해석되었다.”²⁶³⁾

261) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 390쪽.

262) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 395쪽.

263) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 410쪽.

2. 도덕의 자연화

2.1 정동으로서 도덕

니체는 자연의 인간화를 단호히 거부하는데, 이것은 자연의 인간화에 함의되어 있는 자연에 대한 왜곡, 다시 말해 개념적이고 보편적 자연이해에 대한 거부를 의미한다. 니체의 관점에서 인간의 본성은 자연의 본성과 마찬가지로 개념적으로 사유될 수 없었다. 왜냐하면 “어떤 사람이 아무리 폭넓게 자신을 인식하고자 하더라도 그의 본질을 구성하는 충동들 전체를 인식하는 것보다 더 불완전한 것”²⁶⁴⁾이기 때문이다. 논자는 여기에 니체가 인간을 충동, 다시 말해 힘에의 감정(Gefühl von Macht)으로 이해하려는 의도가 전제되어 있다고 본다. 그리고 이러한 니체의 사유는 도덕이 인간의 정동(Affekt)²⁶⁵⁾을 드러내는 기호로서 규정하는 것을 통해서도 나타난다. 물론 니체는 도덕이 예술과 같이 개체의 일시적이고 순간적인 충동의 표현으로 생성된다고 주장하지 않는다. 도덕은 지속적으로 인간의 충동과 관계한다.

논자는 바로 이 점이 도덕의 근원에 대한 계보학적 고찰을 어렵게 만드는 원인이라고 생각한다. 왜냐하면 충동은 필연적인 법칙에 의한 것이 아니라 우연에 의해 또는 인간이 인식할 수 없는 무의식을 통해 생성되기 때문이다. 니체는 이와 같은 충동의 특징을 다음과 같이 설명한다. “매일 겪는 우리의 체험은 어떤 때는 이 충동에, 어떤 때는 저 충동에 먹이를 던지며, 이 충동들은 이 먹이들을 탐욕스럽게 붙잡는다. 그러나 이 사건들의 전체적인 진행은 충동들 전체가 갖는 영양에 대한 욕구와 합리적인 연관이 전혀”²⁶⁶⁾없다. 즉, 도덕은 여러 사람의 다양한 충동과 관계를 통해 형성된다. 이러한 충동과 도덕의 관계는 니체가 제시하는 다음과 같은 인용문을 통해 더욱 두드러지게 나타난다.

264) Friedrich Nietzsche, M, KSA 3, 111쪽.

265) 니체의 정동은 인간에게 그 때 마다 드러나는 힘에의 의지를 구체적으로 표현한 개념이다. 이상범 역시 니체의 정동 개념을 다음과 같이 강조한다. “니체의 철학에서 정동(Affekt)은 인간이 절대적 진리와 이성적 주체로서 자기 자신과 세계를 이해하는 합리적 존재가 아니라, 자신의 감정에 따라 매 순간 정신과 의지의 변화를 직접 인식하고 체험하는 존재라는 사실을 보증 해주는 개념이다.” 또한 이상범은 본 논문을 통해 정동을 힘에의 의지와 관련한 다양한 층위에서 고찰하고 있다. 이와 관련한 논의는 이상범, 『니체의 개념 "힘에의 의지"의 심리학적 해명 - 그의 "정동(Affekt)" 개념을 중심으로』, 『니체연구』 제29집, 2018, 46쪽 이하 참고.

266) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 111쪽.

“우리가 어느 날 시장을 지나갈 때 어떤 사람이 우리를 비웃고 있다는 사실을 알아챘다고 치자. 그 때 마침 우리 안에서 어떤 충동이 최고조에 있는지에 따라 이 사건은 우리에게는 다른 의미를 갖게 된다. 우리가 어떤 종류의 사람인지에 따라 그것은 전혀 다른 사건이 된다. … 어떤 사람은 ‘과연 우스운 것이란 무엇인가’에 대해 사색하고, 어떤 사람은 자신이 의도하지 않았는데도 세계의 유쾌함과 밝음을 증대시켰다는 것에 대해 기뻐한다. 어떤 경우든, 즉 분노의 충동이든 싸우고 싶은 충동이든 사색의 충동이든 호의를 베풀고 싶은 충동이든 하나의 충동은 여기서 만족을 얻는다.”²⁶⁷⁾

니체에 따르면 인간의 경험은 매번 서로 다른 충동과 관계 맺는다. 이것은 인간의 인과적 인식, 다시 말해 자신의 경험과 충동을 인과적으로 연결하려는 시도가 오히려 비합리적이라는 것을 의미한다. 즉, 인간의 충동은 인간 스스로가 인식하지 못하는 무의식과 관계를 맺는다.²⁶⁸⁾

니체에 따르면 인간의 의식은 언제나 무의식을 수반하며, 의식과 무의식은 충동과 끊임없이 상호 작용한다. 따라서 충동의 관점에서 본다면 꿈과 현실은 동등한 존재론적 의미를 갖는다. 즉, “충동들은 대부분, … 꿈속의 음식물을 통해 만족될 수 있다. 내 추측에 의하면, 우리의 꿈들은 낮 동안 우연히 음식물이 없었던 상태를 어느 정도까지 보상하는 가치와 의미”²⁶⁹⁾인 것이다. 다시 말해 니체는 우리에게 인식되지 않는 꿈도 다양한 반응들을 통해 각각의 충동에 활동 공간을 부여하고 충동을 충족시키는 역할을 한다고 주장한다. 그리고 이것은 니체에게 꿈이 단순한 현실의 이차적인 투사물이 아니라 경험의 일종이라는 것을 의미한다. 즉, 니체는 꿈의 적극적인 역할을 다음과 같이 제시한다.

“우리는 그와 같은 꿈의 체험 덕분에 더욱 풍부해지기도 하고 가난해지기도 하며, 좀 더 많은 욕망을 갖기도 하고 좀 더 적은 욕망을 갖기도 하며, 결국 밝은 빛이 비추는 대낮에, 그리고 우리의 정신이 깨어 있는 가장 밝은 순간에도 어느 정도는 꿈의 습관에 의

267) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 114쪽.

268) Paul-Laurent Assoun은 니체가 표현한 인간 내면의 충동과 무의식들이 프로이트의 무의식과 성적인 담론 그리고 꿈과 상징과 밀접하게 관련되어 있다고 주장한다. 이와 관련한 논의는 Paul-Laurent Assoun, *Freud and Nietzsche*, Translated by Richard L. Collier, JR, Continuum, London, 2000, 98쪽 이하 참고.

269) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 112쪽.

해 조정 당한다.”²⁷⁰⁾

이러한 이유에서 니체에게 인간의 행위는 수많은 충동이 드러나는 지평이며, 행위와 충동에 대한 인과적 해석은 “비이성적인 방법을 통해, 즉 하나의 우연을 통해 세계에 나타난 것”²⁷¹⁾에 대한 과장된 해석에 불과한 것이다. 결국 니체의 관점에서 인간의 행위는 정확한 충동의 근거를 제시할 수 없으며, 인간의 행위는 예측할 수 없는 것으로 정의된다. 이것은 니체의 도덕개념이 기존의 도덕과는 전혀 다른 양상으로 규정된다는 것을 의미한다. 왜냐하면 니체에게 도덕은 초월적인 기원으로부터 존재한 것이 아니며, 인간의 이성적 능력을 통해 형성한 것을 의미하지 않기 때문에 도덕에 대한 어떠한 보편적 정당성도 확보될 수 없었기 때문이다.

슈베펜호이저는 니체의 이러한 도덕에 대한 논의를 다음과 같이 구분한다. 첫째, 니체에게 도덕은 “올바른 삶과 행위에 대한 가르침이며, 행복에 대한 가르침, 즉 좋은 것에 대한 철학적 학문”이라는 의미이며, 둘째, “아주 포괄적인 의미에서 일종의 형이상학적 세계 해석으로서, 즉 삶의 규범적인 해석”²⁷²⁾이다. 이러한 구분법은 니체가 “오늘날 유럽에서의 도덕감각은 섬세하고 노숙하며 다양하고 민감하며, 세련되었는데 그에 속하는 ‘도덕학’(Wissenschaft der Moral)은 아직 젊고 미숙하며 서툴고 조야하다”²⁷³⁾는 것을 통해 일정 부분 드러난다. 니체는 여기에서 분과 학문으로서의 도덕학의 미성숙을 지적하는데, 논자는 이것은 절대 도덕이 학문적 고찰의 대상이라는 것을 의미하는 것이 아니라고 본다. 왜냐하면 니체는 다른 문화의 형식들과 마찬가지로 문화에 대한 학문적 접근을 경계하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 니체는 도덕학 그 자체를 부정하지 않는데, 논자는 이것이 니체의 도덕개념이 가진 특징, 다시 말해 도덕의 탈보편성으로부터 기인하는 특성이다.

또한 니체는 근대의 도덕적 규범이 노숙하며, 민감하고 다양하다고 주장한다. 그러나 이 때에 도덕감각의 발전은 오히려 일반적인 의미의 발전이 아니라 인간의 충동을 통한 강제, 타인에 대한 지배의 강화를 의미하는 것이었다.²⁷⁴⁾ 왜냐하면 니체에

270) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5 114쪽.

271) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 116쪽.

272) 슈베펜호이저, 『니체의 도덕철학』, 홍기수 옮김, 울산대학교출판부, 2009, 13쪽 이하 참고.

273) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 186쪽.

274) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 108쪽.

게 도덕의 발전은 인간이 자신의 충동, 다시 말해 힘에의 의지를 타인에게 강제하기 위한 수단의 세분화를 의미하기 때문이다. 즉, 니체에게 모든 도덕은 자의적인 법칙의 강제이며, 개체의 자유에 대한 억압을 통해 실현된다. 물론 논자는 니체가 이러한 강제를 절대적으로 옹호하지 않는다고 본다. 왜냐하면 도덕의 지나친 발전은 문화의 고양을 저해하기 때문이다. 다시 말해 “모든 폭력적인 것이 … 강함과 무자비한 호기심과 미묘한 활동성을 갖춘 유럽 정신을 육성시킨 수단임이 밝혀졌다. (그러나) 우리가 시인해야 할 사실은 이 때 힘과 정신도 마찬가지로 회복할 수 없을 정도로 많이 억압당하고 질식당했으며 부패되지 않을 수 없었다”²⁷⁵⁾

즉, 니체에 따르면 도덕감정은 타인에 대한 억압과 강제를 통해 발전했으며, 이와 같은 과정을 통해 인간의 힘과 정신은 왜소화라는 데카당스적인 하강의 국면을 맞이했다. 결국 니체의 관점에서 도덕발전의 심화는 인간이 가축과 같이 길들여진 인간으로 전락하고 있다는 것을 의미한다. 니체는 이러한 도덕적 명법을 다음과 같이 표현한다. “그대는 누군가에게 오랫동안 복종해야만 한다. 그렇지 않으면 그대는 파멸하게 되며 그대 자신에 대한 마지막 존경심마저 잃어버리게 된다.”²⁷⁶⁾

그러나 니체는 근대인이 도덕에 내포되어 있는 이러한 반이성적 특징, 다시 말해 도덕감정의 발전은 타인에 대한 억압을 필요로 했고, 도덕적 명법이 정언적이 아니라라는 사실을 인식하지 못했다고 주장한다. 니체에게서 근대인은 도덕의 기원을 인간 이성의 생성물 혹은 초월적인 기원으로부터 인간에게 부여된 것이라고 간주했으며, 인간은 이러한 믿음을 이를 토대로 도덕적 규범을 논리적이고 법칙적인 것으로 정의했다. 즉, 인간은 논리적이고 법칙적인 것으로 인식했기 때문에 “현존하는 모든 것을 도덕과 연관시켰고 세계에 윤리적인 의미를 부여”²⁷⁷⁾했고, 이를 통해 세계를 인식한 것이다. 니체는 이와 유사한 예를 다음과 같이 제시한다.

예를 들어 정해진 시간에 정해진 목욕을 하라는 규정이 있다고 치자. 사람들은 몸을 깨끗하기 위해 목욕을 하는 것이 아니라, 목욕을 하라는 규정 때문에 목욕을 한다. … 사람들은 미신적인 불안에 쫓겨 불결을 씻어내는 것에 훨씬 더 많은 의의를 두어야 한다고 잘못 추측한다. 사람들은 불결을 씻어내는 행위에 제2, 제3의 의의를 부여한다.²⁷⁸⁾

275) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 109쪽.

276) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 110쪽.

277) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 19쪽 이하 참고.

따라서 니체에게 도덕은 더 이상 논리적이며, 법칙적인 것으로 규정되지 않는다. 그러나 여기에서 주목해야할 점은 니체가 도덕 자체를 부정하지 않는다는 점이다. 전경진은 니체의 사유가 모든 도덕을 부정한 비도덕주의자(immoralist) 혹은 모든 도덕철학에 대한 입장이 비도덕주의(immoralism)로 해석되는 것을 경계한다. 왜냐하면 “니체가 스스로를 강력한 도덕의 비판자라는 점에서, 그리고 그가 스스로 ‘비도덕주의자’라는 이름을 즐겨 사용했을 뿐만 아니라 도덕에 의해 본래의 가치를 박탈한 ‘반도덕적’(unmoralisch) 가치에 대한 자신의 선로를 적극적으로 표명했다는 점에서 니체에 대한 이러한 평가는 한편으로 정당한 것”이지만 그럼에도 불구하고 니체의 사유는 도덕철학의 단초를 제공하고 있기 때문이다.²⁷⁹⁾ 논자도 이러한 전경진의 주장과 같이 니체의 도덕비판은 단지 데카당스를 극복하기 위한 수단적 성격일 뿐 도덕과 같은 문화 일체를 거부하는 것이 아니라고 본다.

2.2 풍습으로서 도덕

니체는 도덕에 대한 계보학적 고찰을 통해 도덕의 형식적 기원이 풍습(Sitte)이라고 주장한다.²⁸⁰⁾ 여기에서 풍습이란 인간의 관습적인 행위와 이에 대한 강제를 의미하며, 이러한 풍습에 대한 복종이 바로 풍습의 윤리(Sittlichkeit der Sitte), 다시 말해 도덕을 의미한다.²⁸¹⁾ 그러나 이 때 풍습은 인간에게 유익한 관습만을 의미하지 않는다. 왜냐하면 풍습의 윤리는 인간에게 유익하기 때문에 복종하는 것이 아니라 단지 풍습이 강제하기 때문에 복종해야 하는 권위를 갖고 있기 때문이다. 만약 인간에게 풍습이 강제하지 않는 영역이 존재한다면, 인간이 복종해야 할 윤리는 존재하지 않는다. 즉, 풍습의 강제는 인간이 선택적으로 수용할 수 있는 성질이 아니었으며, 때로는 인간의 희생을 강요하는 것을 통해 나타났다.

278) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 42쪽.

279) 전경진, 『니체 도덕철학의 자연주의적 해석』, 전남대학교 박사학위 논문, 2015, 20쪽 이하 참고.

280) 이상엽은 니체가 도덕적 사유의 초기부터 도덕과 풍습의 윤리를 엄밀하게 구분한 것이 아니라고 지적한다. 특히 이상엽에 따르면 니체는 자신의 비교적 초기 작품에 해당하는 『인간적인 너무나 인간적인』과 같은 작품에서 도덕과 풍습의 윤리를 동일한 의미로 사용하고 있다고 주장한다. 그러나 본고에서는 논의의 편의를 위해 풍습의 윤리는 도덕이 형성되기 이전의 관습적인 형태로서 규정하고자 한다. 이와 관련한 주장은 이상엽, 『니체의 문화철학』, 울산대학교출판부, 2009, 114쪽.

281) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 22쪽.

즉, 풍습의 윤리는 현재의 도덕적 관습과 전혀 다른 방향성을 갖고 있었다. 니체는 이러한 예를 다음의 인용문을 통해 제시한다. 풍습은 “괴로워하는 것과 잔혹과 위장과 복수와 이성의 부인을 덕으로 간주되는 반면, 만족과 지식욕과 평화의 동정은 위험으로, 동정을 받는 것은 모욕”²⁸²⁾으로 규정했다. 왜냐하면 인간은 풍습의 윤리를 이성을 통해 형성하지 않았기 때문이다. 니체에 따르면 풍습의 윤리는 인간의 힘에 의의가 원시적인 방법으로 결합했다. 그 결과 “소수의 사람들은 행위와 [그 행위의] 결과에 대해 새로운 관찰을 하고 그러한 관찰들에서 결론과 법칙을 이끌어낸다. 극소수의 사람들은 여기저기서 [어떤 믿음에 따를 경우 부딪히게 되는] 장애를 경험하면서 그러한 믿음”²⁸³⁾으로 형성한 것이다. 즉, 니체는 풍습의 윤리가 비이성적인 토대에서 형성되기 때문에 “결과 그 자체가 예측될 수 없거나 여러 가지로 해석될 수 있고 모호”²⁸⁴⁾하거나 이성적으로 불합리한 측면을 갖고 있다고 지적한다.

그러나 주목해야할 점은 풍습의 윤리는 강제성을 갖지만, 이러한 강제성은 절대적이거나 초월적인 것이 아니었다는 점이다. 왜냐하면 풍습의 윤리는 완전히 새로운 형태로 창조될 수 있었고, 언제나 가공될 수 있었기 때문이다. 풍습의 윤리를 새롭게 창조할 수 있는 인간, 다시 말해 기존의 풍습으로부터 벗어나 있는 위대한 인간은 도덕적 관습이 아니라 자기 자신의 힘을 윤리의 척도로 생각했다.²⁸⁵⁾ 물론 여기에서 힘은 단지 신체적인 힘만을 의미하지 않는다. 즉, “풍습을 넘어서고자 하는 사람은 입법자, 혹은 마술로 병을 고쳐주는 사람, 그리고 일종의 반신(半神)”²⁸⁶⁾과 같은 초자연적인 모습으로 다수를 현혹시켜야 했다는 것을 의미한다.

또한 풍습의 윤리는 개별적인 인간만을 대상으로 하지 않는다. 논자는 니체에게 개별적인 인간에 대한 강제와 억압을 실행하는 형벌과 풍습의 윤리가 구분되는 지점

282) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 30쪽.

283) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 25쪽.

284) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 35쪽.

285) 그러나 니체가 “인류가 수천 년 동안 살아온 삶의 방식과 비교할 경우 오늘날 우리 인간들은 극히 비윤리적인 시대”에 살고 있다고 주장한 당대의 인간들이 자유로운 인간이라는 것을 의미하는 것일까? 니체는 이와 관련하여 윤리를 인과의 문제와 연결시킨다. 즉, 인간에게 “인과 관계에 대한 감각이 증대함에 따라 윤리가 지배하는 영역의 범위”가 축소된다는 것이다. 왜냐하면 풍습의 윤리를 지배해 왔던 신비한 힘은 이성을 기반으로 한 인과 관계를 통해 파괴될 수밖에 없기 때문이다. 따라서 인간은 풍습의 윤리를 기반으로 하는 공상적인 인과 관계가 파괴될 때 마다 자신을 억압하던 풍습의 윤리에 대한 두려움으로부터 벗어날 수 있었다. 그러므로 니체가 근대인들을 지극히 비윤리적인 시대에서 살고 있다는 평가한다는 것을 의미한다. 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 24쪽.

286) 위와 같음.

라고 본다. 즉, 풍습의 윤리는 한 개체가 풍습을 어긴다고 할지라도 이 행위의 형벌은 풍습을 어긴 특정한 개체가 아니라 공동체에게 가해진다. 예를 들면 굳은 날씨로 인해 공동체가 피해를 입는다면, 굳은 날씨는 어떤 신비한 힘이 풍습의 윤리를 어긴 개체와 개체가 속한 공동체에게 부과한 형벌인 셈이다. 그러므로 “수천 년 동안 사람들은 사물들(자연물, 도구, 모든 종류의 소유물)에 생명과 혼이 있고, 인간에게 손해를 끼칠 수 있으며 인간이 뜻대로 할 수 없는 독자적인 힘이 있다고 생각해왔다.”²⁸⁷⁾ 이러한 이유에서 공동체는 풍습의 형벌에 대해 “초자연적이어서 그것이 어떻게 나타나고 어느 정도로 가해질지를 파악하기 극히 어려우며 극도의 불안”²⁸⁸⁾을 느낀다.

니체는 이러한 불안과 초초함이 바로 모든 도덕에 내재되어 있는 도덕에 대한 근원적 감정이라고 주장한다. 즉, 니체의 관점에서 모든 도덕은 징벌에 대한 두려움과 공포가 내재해 있거나, 이를 극복하기 위해 생성된 것이었다. 니체에 따르면 “그것은 관습에 갇혀 있다고 생각되는 좀 더 높은 명령하는 지성과 이해할 수 없는 불명료한 힘에 대한 두려움이고, 개인적인 것 이상의 무엇인가에 대한 두려움”²⁸⁹⁾으로부터 비롯되는 것이다. 그리고 니체는 이러한 두려움과 공포가 온전히 인간 개인의 감정이 아니라 문화적으로 전승되고 학습된 것이라고 주장한다. 다시 말해 인간은 자신보다 우월한 힘에 대한 두려움과 공포를 느끼고 여기에 복종하고자 하는 감정을 갖는다. 이것이 바로 니체의 관점에서 모든 도덕이 문화적으로 전승될 수 있는 이유였다.

결국 니체는 풍습의 윤리가 인간에 대한 억압과 강제를 통해 유지, 발전했다고 주장한다. 그러나 여기에서 억압과 강제는 개체를 향한 것이 아니라 공동체에 가해진 것이다. 이것은 풍습의 윤리의 형벌이 주로 우연적인 결합, 특히 초자연적인 힘에 의존한 것이기 때문이다. 그리고 이러한 초자연적인 힘에 대한 두려움과 공포가 본능처럼 문화를 통해 전승되는데, 니체는 이러한 도덕감정이 모든 도덕과 관계 맺는 근원 감정이라고 지적한다. “우리는 왜 그것을 받아들이는가? 다시 말해 두려움 때문이다. 즉 우리는 그것들이 우리 자신의 것인 듯한 태도를 취하는 것이 상책이라고 생각하

287) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 34쪽.

288) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 23쪽.

289) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 22쪽.

는 것이다. 우리는 이 생각에 길들여지고 마침내 그것은 우리의 본성이 되고 만다.
.”290)

즉, 니체는 이와 같은 도덕적 형식에 대한 감정의 전승이 “특정 행위들에 대한 어른들의 강한 호감과 반감을 알아챈 아이들이 타고난 원숭이처럼 이러한 호감과 반감을 모방”291)하려는 인간의 본성이라고 주장한다. 인간은 시대를 막론하고 무리를 통해 집단을 형성했으며, 자신들이 창조한 문화 속에서 삶을 영위하였다. 니체는 이를 근거로 도덕적 감정은 인간의 자발적인 본성과 관련이 있는 것이 아니라, 오히려 학습되고 전승된 문화의 일종이라는 것이라고 지적한다. 니체는 인간의 “감정은 궁극적인 것도, 근원적인 것도 아니다. 감정의 배후에는 판단과 가치 평가가 존재하며, 그러한 판단과 가치 평가는 감정(호감과 반감)의 형태로 우리에게 유전된다. … 그리고 이런 판단은 어쨌든 그대 자신의 것이 아니다! 자신의 감정을 신뢰하는 것은 우리 내부에 깃든 신들보다는 우리의 조모와 조부, 더 나아가 조부모에 복종하는 것을 의미”292)한다고 주장한다. 또한 니체에게 이와 같은 문화적 전승은 인간의 이성적인 능력으로부터 기인한 것이 아니라 동물적인 본능에 기반한 인간의 생존본능이다. 니체는 이와 같은 생존본능의 예를 다음과 같이 제시한다. “많은 동물들은, 예를 들어 몸의 색을 주변의 색에 적응시키거나(이른바 ‘색채 기능’에 의해), 죽은 채하거나, 다른 동물, 모래, 잎, 이끼, 해면의 형태 또는 색으로 가장”293)하는 것과 동일하게 인간은 자신을 문화 속에서, 다시 말해 “개념의 보편성이나 사회 밑에 숨기고 군주, 신분, 당파, 시대, 환경의 의견에 순응”294)하기 때문이다.

니체의 관점에서 이러한 관습적 도덕에 대한 근원감정, 다시 말해 외부적 요소에 대한 두려움과 공포의 극복에 대한 생존본능이 바로 주인도덕의 시작점이다. 주인도덕의 주인은 좋음과 나쁨의 판단의 기준을 기존의 도덕적 관습이나 문화로 전승된 두려움으로부터 찾지 않는다. 왜냐하면 주인도덕의 주인공에게 좋음과 나쁨은 사회 구성원의 공리로서 작용될 수 없는 것이기 때문이다. 즉, 주인도덕의 “‘좋음’이라는 판단은 ‘좋은 것’을 받았다고 표명하는 사람들의 입장에서 나오는 것이 아니다. 오히

290) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 102쪽.

291) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 114쪽.

292) 위와 같음.

293) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 36쪽.

294) 위와 같음.

러 그것은 ‘좋은 인간들’ 자신에게 있었던 것이다.”²⁹⁵⁾ 니체에게 진정한 의미의 도덕이 개인의 양심으로부터 시작된다는 점에서 풍습의 윤리는 비판의 대상으로 해석될 수도 있다. 전경진은 니체가 풍습에 주목하는 중요한 이유가 도덕의 발생에 대한 통찰이 풍습의 도덕을 비난하는 것에 있다고 주장한다. 그러나 풍습은 인간의 정동이 “이익이 되거나 해를 끼친다고 생각하는 것에 대한 예전 사람들의 경험”²⁹⁶⁾이라는 형식을 통해 드러나 있다는 점과 풍습이 공동체의 존립을 위해 필수적이라는 점을 고려해야 한다. 그리고 풍습의 윤리의 강제성은 노예도덕과 같이 개인의 내면에 대한 공격성을 갖지 않는다. 그러나 니체는 풍습의 윤리가 정신화의 과정을 통해 강제성이 내면화된다는 사실을 지적한다. “복종이란 지금까지 인간들 사이에서 가장 잘 그리고 오랫동안 훈련되고 훈육되어왔다는 사실을 고려하면, 이제 당연히 각 개인은 평균적 일종의 형식적인 양심으로, “너는 어떤 것을 무조건 해야만 하고, 또 어떤 것을 무조건 해서는 안 된다”고 명령하는 것, 즉 간단히 말하면 “너는 해야만 한다”고 명령하는 그러한 욕구를 타고났다고 전제해도 좋을 것이다.”²⁹⁷⁾

니체는 고귀한 양심을 가진 인간들의 좋음과 나쁨에 대한 가치판단이 하강하고 무리 본능이 가치 판단을 지배한 이후의 도덕을 비판한다. 고귀한 인간은 자신의 힘을 다음과 같은 두 가지 방법을 통해 실현한다. 첫째, 고귀한 인간은 문화의 형식에 자신의 충동을 새로운 이름으로 부여하며, 자신의 넘치는 힘을 타인에게 강요한다. 또한 고귀한 인간은 실천적인 삶(vita activa)의 방법을 통해 자신들의 힘의 우월을 표출했는데, 이것은 “사냥, 약탈, 습격, 학대, 살인의 방식으로, 혹은 이 행위들을 공동체에서 용인되는 좀 더 약화된 상태”²⁹⁸⁾로 실현된다.

이와는 반대로 노예도덕은 관조적 생활(vita contemplative)을 통해 오직 정신적인 가치를 통해 자신의 힘을 실현하고자 했다. 니체는 이와 같이 관조적 생활을 하는 인간의 유형을 다음과 같이 네 가지로 구분한다. 니체는 이와 같이 관조적 생활을 하는 인간의 유형을 다음과 같이 네 가지로 구분한다. 첫째, 관조적적인 인간들 중에서 수적으로 우세하고 가장 일반적인 종류는 바로 종교적인 인간들이었다. 이들은 언제나 실천적인 인간들의 삶을 힘들게 하고 그들이 삶을 싫어하도록 만드는 것을

295) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 268쪽.

296) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 32쪽.

297) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 119쪽.

298) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 49쪽.

목표로 노력했다. 둘째, 종교적인 인간들보다 드물지만 예술가들 역시 관조적 생활을 하는 인간들에 속한다. 이들은 인격적으로 대체로 불쾌하고, 변덕스럽고, 시기심이 많고, 폭력적이며, 다투기를 좋아하는 사람들을 의미한다. 셋째, 철학자들이다. 이들은 종교적인 힘, 예술적인 힘과 함께 제3의 것인 변증법적인 것, 다시 말해 논증적인 것에 대한 욕망을 갖고 있는 인간들이었다. 넷째, 사상가들과 과학자들이었다. 왜냐하면 이들은 학문의 연구를 통해 인간들의 삶을 자신들의 의도와는 다르게 편안하게 만들었고, 결국 학문은 모든 사람들에게 유용하게 되었다. 따라서 실천적인 삶의 인간들 역시 학문의 길로 빠져들게 하였다.²⁹⁹⁾

그러나 니체는 이들의 힘의 표출이 기만적인 방법이라고 비판한다. 니체에 따르면 이러한 기만적인 방법의 예는 바로 언어적 표현의 전도를 통해 나타난다. 주인도덕에서 좋음은 “어느 언어에서나 신분을 타나내는 의미에서의 ‘고귀한’ ‘귀족적인’ 이 기본 개념이며, 여기에서 필연적으로 ‘정신적으로 고귀한’, … ‘정신적으로 고귀한 기질의’, ‘정신적으로 특권을 지닌’³⁰⁰⁾ 선이라는 개념으로 변질된다. 주인도덕의 좋음은 판단의 주체인 자신의 힘이 표출되는 형태를 의미한다. 그러므로 주인도덕에서 나쁨은 좋음의 대립적인 개념, 다시 말해 자신의 힘이 표출되지 못하는 그런 형태를 의미한다. 그러나 노예도덕은 강한 자가 자신의 힘을 표출시키는 행위를 악으로 정의하며, 이에 대한 르상티망(Ressentiment)에 근거하여 악의 대립적인 개념에 대한 정의를 힘을 표출하지 않는 상태, 즉 선으로 왜곡시킨다.

이것은 주인도덕의 힘의 표출이 외부로 향하는 반면, 노예도덕의 힘이 외부로 분출할 수 없기 때문에 기인하는 문제였다. 왜냐하면 “고귀한 모든 도덕이 자기 자신을 의기양양하게 긍정하는 것에서 생겨나는 것이라면 노예도덕은 처음부터 ‘밖에 있는 것’, ‘다른 것’, ‘자기가 아닌 것’³⁰¹⁾에 대한 부정을 통해 생성된 것이기 때문이다. 다시 말해 이와 같은 도덕의 근본적인 차이는 순간적인 충동의 분출 방향에서 비롯된다. 니체는 충동에 대한 외부의 표출이 자신의 삶을 “조형하고 형성하며 치유하고 또한 망각할 수 있는 힘을 넘치게 지닌 강하고 충실한 인간을 나타내는 표시”³⁰²⁾라는 점에서 매우 중요하다고 지적한다. 즉, 고귀한 인간 역시 원한과 같은

299) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 50쪽.

300) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 261쪽.

301) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 270쪽.

302) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 273쪽.

타인에 대한 적대감이라는 충동을 가질 수도 있지만 이와 같은 충동을 외부로 분출하기 때문에 원한을 내면화하지 않는다. 이것은 고귀한 인간들이 충동의 외부 표출에 대한 자긍심을 갖고 있었으며, 자신의 적에 대해서도 경멸이 아니라 경외심과 존경심을 표할 수 있는 이유이다. 그리고 논자는 여기에서 니체의 거리의 파토스 개념이 단지 힘의 극단을 추구하는 것이 아니라는 점이 밝혀진다고 본다. 니체의 거리의 파토스는 고귀한 인간이 자신의 힘을 통해 타인과의 거리감을 유지하는 것이지만 이 거리에 대한 무한한 확장을 의미하는 것이 결코 아니다. 즉, 고귀한 인간들은 충동의 방향이 외부로 향해있지만, 원한적 인간의 충동은 외부가 아니라 내부를 향해 있다. 니체는 이러한 두 도덕의 특징을 다음과 같이 말한다. “고귀한 인간은 자기 자신에 대한 신뢰와 개방성을 가지고 살아가는 데 반해 … 원한을 지닌 인간은 정직하기도 순박하지도 않으며 자기 자신에 대해서 진지하지도 솔직하지도 않다. 그의 영혼은 결눈질을 한다.”³⁰³⁾

또한 니체는 “‘인간’이라는 맹수를 온순하고 개화된 동물, 즉 가축으로 길들이는데 모든 문화의 의미가 있다는 것”³⁰⁴⁾이 오늘날의 진리로 통용된다고 주장한다. 즉, 니체의 이와 같은 주장은 모든 문화적 강제, 다시 말해 도덕이 인간의 충동을 억압하는 수단으로 사용되고 있다는 비판이 전제되어 있는 것이다. 니체는 이러한 오늘날의 문화적 강제를 데카당스로 규정한다. 니체에 따르면 도덕의 데카당스는 노예도덕의 가치 전도, 다시 말해 신체와 정신에 대한 가치 전도로 인해 야기된 것이다. 즉, 도덕은 이와 같은 가치의 전도의 과정을 통해 정신화된다. 그러나 이것은 지금여기라는 우리의 삶의 토대로서의 세계가 아니라 또 다른 세계의 가능성을 전제를 통해서만이 가능한 것이다. 니체는 이러한 노예 도덕을 기반으로 한 고통은 지금여기라는 대지의 삶을 통해서 보상받을 수 없다고 지적한다. 즉, 노예도덕은 다음과 같은 허구적 이념이 반드시 전제되어야 했다. 다시 말해 “이들 역자들 - 그들 역시 언젠가는 강자가 되고자 한다. 의심할 여지없이 언젠가는 그들의 ‘나라’ 역시 도래해야 할 것이다 - 앞서 말한 것처럼, 그것은 그들 사이에서 단지 ‘신의 나라’라고 불린다.”³⁰⁵⁾

303) 위와 같음.

304) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 276쪽.

305) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 283쪽.

그러나 신체와 정신에 대한 가치의 전도는 순간적이고 강한 힘의 충동에 의한 것이 아니었다. 이와 같은 정신화의 과정은 오랜 시간에 걸친 준비 작업이 필요했다. 왜냐하면 정신적 가치는 사회가 안정화되기 전까지 어떠한 사회의 이익을 증대할 수 없기 때문이다. 이러한 이유에서 정신적 가치를 추구하는 인간은 공동체에서 배제되었음에도 불구하고 지속적으로 가치의 전도를 시도했고 결국 성공한다. 니체는 이러한 전도, 다시 말해 신체와 육체의 가치 전도가 가능한 이유를 다음과 같이 제시한다. 첫째, 풍습의 윤리를 통해 사회가 안정화 되고 체계적으로 구조화될수록 실천적인 삶을 사는 개인의 강력한 신체적 힘은 오히려 사회의 안정을 저해하는 요소로 작용한다. 고귀한 인간들은 “강한 몸과 생기 넘치고 풍요롭고 스스로 억제할 길 없이 넘쳐나는 건강 그리고 그것을 보전하는 데 필요한 조건들, 즉 전쟁, 모험, 사냥, 춤, 결투놀이와 강하고 자유로우며 쾌활한 행동”³⁰⁶⁾에 대해 어떠한 제약에도 구속받지 않으려는 속성을 가졌기 때문에 오히려 자신들이 만든 문화적 강제로 인해 사회로부터 배제될 가능성을 갖고 있었다. 둘째, 정신적 인간은 초자연적 힘을 정신의 힘으로 왜곡했다는 점이다. 즉, “이런 인간들은 미신과 신적인 힘들의 자취를 따르는 사람들이었기에 사람들은 그들이 미지의 힘을 갖고 있다고 믿어 마지않았던 것이다. … 그들은 두려움의 대상이 되었던 정도만큼 경멸을 당했다. … 관조적인 것은 약하지만 동시에 두려운 것이었고, 은밀히 경멸당하면서도 공적으로는 미신적인 존경을 받았다.”³⁰⁷⁾ 니체는 이러한 정신화의 과정을 다음과 같이 평가한다. “이것은 다음과 같은 사건이다. 즉 복수와 증오, 유대적 증오의 - 그와 같은 것이 지상에 존재한 적이 없는, 즉 이상을 창조하고 가치를 재창조하는 가장 깊고, 숭고한 증오의 - 저 나무 줄기에서 그와 비교할 수 없는 것, 새로운 사랑이, 가장 깊이 있고 숭고한 종류의 사랑이 자라났던 것이다.”³⁰⁸⁾

니체에 따르면 이러한 정신화에 대한 배후에는 바로 인간의 이성적 능력에 대한 믿음이 전제하고 있다. “사람들 대부분은 원인과 결과의 관계, 죄와 벌의 관계를 뒷받침하는 예들을 점점 덧붙여서 이러한 관계가 근거가 잘 갖춰진 관계임을 확인하고 그것에 대한 믿음을 강화한다. … 그러나 이들 모두는 그들의 수행 방식이 전적으로

306) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 266쪽.

307) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 50쪽.

308) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 268쪽.

조야하고 비과학적이라는 점에서 동일하다.”³⁰⁹⁾ 니체는 이러한 믿음, 다시 말해 신체에 대한 정신의 우월이라는 가치 전도가 “자신의 적과 압제자에게 결국 오직 그들의 가치를 철저히 전도시킴으로써, 즉 가장 정신적인 복수 행위”³¹⁰⁾라고 평가한다. 이와 같은 전도를 통해 인간은 비참함과 무력함, 궁핍과 병과 같은 가치와 상태, 혐의 하강이 오히려 최고의 가치로서 평가하게 되는 계기가 된다. 니체는 이와 같은 가치의 전도를 도덕에서의 노예 반란이라고 평가한다. 이와 같은 과정을 통해 정신은 신성화 된다. 정신의 신성화는 전통형이상학적 사유를 관통해 인간을 자아, 혹은 순수한 객관이라는 허구적 이념으로 인식하는 계기를 마련한다. 즉, 인간은 이러한 사유를 통해 “일생 동안 자신의 자아를 위해서 오직 자아의 환영(幻影)”³¹¹⁾을 위해 충동을 억압한다. 그러나 니체의 관점에서 인식의 주체와 대상으로서의 인간, 다시 말해 피 한 방울도 흐르지 않는 인간은 어디에서 찾아볼 수 없는 사변(spekulativ)의 결과물이다. 이것은 인간이 자신을 자신의 이성을 통해, 다시 말해 자신을 문법 상 주어 개념을 통해 실체로서 파악하고, 자신을 제외한 외부세계를 대상으로 인식한 결과이다. 니체는 이러한 인간이해가 인간을 “비인격적인 의견과 자의적인, 말하자면 허구적인 가치 평가들의 안개”³¹²⁾ 속에 가두어 버렸다고 주장한다.

니체는 이러한 이유로 도덕의 주체가 이성이 아니라 몸이라고 주장한다. 인간은 서로 “대립할 뿐만 아니라 서로 싸워 좀처럼 안식할 줄 모르는 충동과 가치 척도를 몸에 지니고 있다”³¹³⁾ 전통형이상학에서 몸을 비롯되는 모든 충동은 일종의 극복 대상, 혹은 단지 제거의 대상이었다. 왜냐하면 전통형이상학은 “동물에서 인간이 유래했다는 설에 저항하면서 자연과 인간 사이에 커다란 거리를 두려는 금지”³¹⁴⁾를 가졌기 때문이다. 전통형이상학에서 충동뿐만 아니라 모든 정신적 활동이 결국 몸을 통해 가시화되었음에도 불구하고 “순수한 정신이 몸을 폄하하고 소홀히 하거나 혹은 괴롭히는 것”³¹⁵⁾으로 정의된다. 그러나 니체의 관점에서 이러한 노예의 반란은 종결된 것이 아니었다. 왜냐하면 니체에게 인간의 삶은 이와 같은 도덕적 투쟁의 지속

309) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 25쪽.

310) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 267쪽.

311) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 104쪽.

312) 위와 같음.

313) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 200쪽.

314) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 41쪽.

315) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 46쪽.

과정이기 때문이다. 이것은 “‘좋은과 나쁨’, ‘선과 악’ 이라는 두 개의 대립되는 가치는 이 지상에서 수천 년간 지속되는 무서운 싸움을 해왔기 때문이다. 그리고 또한 두 번째 가치가 확실히 오랫동안 우세하게 지배했다고 해도, 지금까지도 승패를 결정하지 못한 채 싸움”³¹⁶⁾은 여전히 지속되고 있다. 니체가 인간이 데카당스적인 문화의 강제로부터 벗어날 수 있다고 주장하는 이유도 바로 여기에 있다. 니체에게 인간은 도덕적 억압에서 벗어나 자신의 충동을 폭발시킬 수 있는 존재이다. 즉, 니체의 관점에서 인간은 도덕적 강제를 파괴하고 또 창조하는 시시포스적인 놀이를 숙명처럼 어깨에 짊어진 자들이다. 니체의 이러한 주장은 충동 자체가 어떠한 도덕적 성질이나 쾌, 불쾌라는 특정한 성질을 갖지 않는다는 것을 전제한다. 충동에 대한 도덕적 판단. 다시 말해 “제2의 본성(zweite Natur)으로서 이 충동에 더해지는 것은, 이 모든 것이 이미 선과 악으로 명명된 충동들과 관계될 때나. 민중에 의해 이미 도덕적으로 확정되고 평가되는 존재들의 성질로 인정”³¹⁷⁾되는 것이다.³¹⁸⁾ 다시 말해 문화에 따라 “동일한 충동이라 할지라도 풍습이 이 충동을 비난할 경우에는 비겁이라는 고통스러운 감정이 되고, 기독교와 같은 풍습이 이 충동을 크게 중시하면서 좋은 충동으로 간주할 경우에는 겸손이라는 유쾌한 감정”³¹⁹⁾으로 정의된다. 니체에 따르면 인간은 문화적 존재로서 태어나는 순간부터 언어와 같은 수많은 문화적 발명품에서 벗어날 수 없다. 이것은 비단 오늘날에 국한된 진리가 아니라 인간의 삶을 관통하는 진리이다. 하지만 인간이 문화적 동물이라는 점은 인간의 행위가 윤리적 혹은 비윤리적이라고 평가할 수 있는 어떠한 절대적인 도덕적 전제를 부여받았다는 것을 의미하지 않는다.

2.3 사회적 강제로서 도덕

316) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 285쪽.

317) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 45쪽.

318) 니체에 따르면 이것은 단지 충동에 국한된 것이 아니라 모든 가치평가에 적용되는 것이었다. 예를 들어 그리스인들의 ‘희망’과 ‘시기’라는 개념을 지금과는 전혀 다르게 해석하였다. 니체에 따르면 고대 그리스인들은 시기의 기원을 은혜를 베푸는 에리스(Eris) 때문이라고 생각했으며, 신들에게 시기의 성질이 있다는 것에 아무런 거부감을 느끼지 않았으며, 시기를 경쟁의 본성이라고 생각했기 때문에 좋은 것으로 평가하였다. 또한 이와 유사하게 고대 그리스인들은 희망을 맹목적이고 악성적인 것으로 파악한다. 이와 관련한 니체의 주장은 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 46쪽.

319) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 45쪽.

니체의 관점에서 약속할 수 있는 동물을 기르는 것은 자연이 인간에게 부여한 역설적인 과제이자 문화와 관련된 근원적인 문제였다. 왜냐하면 인간의 망각(Vergesslichkeit)은 삶의 건강을 위한 필수적 요소이자, 힘의 감정이 적극적으로 드러나는 행위이기 때문이다. 만약에 인간에게 망각이라는 존재론적 사건이 일어나지 않는다면, 인간은 어떠한 “행복도, 명량함도, 희망도, 자부심도, 현재도”³²⁰⁾ 느낄 수 없을 것이다. 그러나 인간이 사회를 구성하기 위해서는 자신에게 존재론적 사건을 일으키는 망각과는 정반대의 능력인 기억을 필요로 했다. 왜냐하면 인간은 사회 속에서 예측 가능한 존재가 규정되어야 했기 때문이다. 하지만 니체에 따르면 기억은 망각이라는 인간의 존재특성과 상반된 성질의 것이었다. 따라서 인간은 망각으로부터 벗어나기 위해 의지의 기억(Gedächtniss des Willens)이라는 각인이 필요로 했다. 니체의 관점에서 이러한 의지의 기억은 바로 타인에 대한 강제로부터 시작되는 것이었다. 니체에 따르면 인간은 타인의 잔인함이 자신의 신체에 강제됨을 통해 비로소 기억할 수 있다. 여기에서 니체는 인간을 예측 가능한 존재로 만들어 주는 ‘약속’이라는 행위의 기원이 결코 인간의 이성에서 비롯된 것이 아니라고 지적한다. 신체를 통한 고통과 이를 통한 강제, 이것이 바로 인간이 이성적인 능력을 사용하기 위한 필수불가결한 요소인 것이다.

어떻게 인간이라는 동물에 기억을 만들 수 있을까? 어떻게 부분적으로는 우둔하기도 하고, 부분적으로는 명칭하기도 한 이 순간적인 오성, 이 망각의 화신에게 언제나 기억에 남는 인상을 각인할 수 있겠는가?…… 누구나 생각해볼 수 있듯이, 이러한 태고적부터 내려오는 문제는 부드러운 대답과 수단으로는 해결되지 않았다. 아마 심지어는 인간의 역사 이전 시기 전체에서 인간의 기억술만큼 더 무섭고 섬뜩한 것은 없을 것이다. “기억 속에 남기기 위해서는, 무엇을 달구어 찍어야 한다 : 끊임없이 고통을 주는 것만이 기억에 남는다.”³²¹⁾

니체는 사회의 발전이란 인간이 다른 인간을 고통스럽게 만드는 것, 다시 말해 채권자가 채무자에게 약속에 대한 승자의 권리를 행사하는 과정이라고 주장한다. 이러한 이유로 니체에게 사회의 발전은 목적론적인 관점의 진보를 의미하는 것이 아니

320) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 291쪽.

321) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 294쪽 이하 참고.

라, 타인에게 고통을 주는 양의 증가 혹은 “그것을 위해 희생되어야만 했던 모든 것의 양”³²²⁾의 증가를 의미한다. 즉, 니체의 관점에서 인간이 약속할 수 있는 ‘사회적 존재’로 길러지기 위해 신체적 고통의 경험은 문화적으로 전승된 결과이다. 인간은 이러한 고통의 경험을 통해 비로소 기억으로 도달할 수 있었다. 니체는 “이와 같은 기억 덕분에 사람들은 마침내 ‘이성’에 이르렀다”³²³⁾고 주장한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 인간에게 이러한 고통을 가하는 대상 역시 또 다른 인간이라는 점이다. 니체에 따르면 인간에게 의지의 기억을 야기하는 고통의 경험은 채권자와 채무자 사이의 채무 관계에서 비롯한 것이다. 채권자는 채무자에게 고통을 가함으로써 주인의 권리를 행사하며, 채무자는 고통에 대한 기억을 통해 망각을 제거할 수 있다. 백승영은 이러한 도덕적 강제가 법적 개념으로 변모하는 과정을 다음과 같이 제시한다. “죄와 처벌은 이렇듯 원래는 ‘부채’라는 경제적 개념에서 출발하며, 힘과 힘을 비교하고 측정하고 계산하고 교환한다는 의미로서의 힘경제적 계보를 갖고 있다. 그것이 공적 영역으로 확대되어 형식적 변이를 일으키면(도덕적 개념과) 법적 개념이 된다. 그렇다면 공형벌의 시작은 힘경제적 개념인 부채의식이다.”³²⁴⁾

또한 니체는 이러한 사회적 형식을 창조하는 인물 유형을 주권적 개인(das souveraine Individuum)이라고 규정한다. 니체에 따르면 이러한 주권적 개인은 문화의 강제적 요소와 같은 풍습의 윤리로부터 벗어나 있으며, 자율적이며, 도덕적인 것을 초월한 개체를 의미한다. 그러나 주권적 개인은 약속할 수 있는 자기 자신의 독립적인 오래된 의지를 지닌 인간이기 때문에 새로운 질서를 창조한다. 니체에 따르면 이와 같은 주권적 개인은 “거대한 과정의 종점, 즉 나무가 마침내 그 열매를 무르익게 하고, 사회성과 풍습의 윤리가 무엇에 이르는 수단에 불과했다는 것이 마침내 드러나는 지점”³²⁵⁾을 의미한다. 왜냐하면 주권적 개인이라는 인간의 유형은 외부적 요인에 의해서가 아니라 주체적으로, 다시 말해 자신만의 독립적인 의지를 통해 스스로 약속할 수 있는 인간이기 때문이다. 그러므로 “필연적으로 그는 약속할 수 없으면서 약속하는 허약 체질의 경솔한 인간에게는 발길질을 해낼 것이며, 입에

322) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 315쪽.

323) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 297쪽.

324) 백승영, 『니체, 철학적 정치를 말하다 국가, 법, 정의란 무엇인가』, 책세상, 2018, 308쪽 이하 참고.

325) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 293쪽.

약속을 담고 있는 그 순간 이미 약속을 깨버리는 거짓말쟁이에게는 응징의 채찍”³²⁶⁾을 가하는 자, 다시 말해 고통의 가해자로서의 인간이며, 진정한 의미의 양심(Gewissen)의 소유자이다. 니체에 따르면 “책임이라는 이상한 특권에 대한 자랑스러운 인식, 이 희한한 자유에 대한 의식, 자기 자신과 운명을 지배하는 이 힘에 대한 의식은 그의 지배적인 본능이 되었다. 이 지배적인 본능을 무엇이라 부르게 될 것인가? 그러나 의심할 여지없이 이 주권적 인간은 그것을 양심”³²⁷⁾이라고 규정하기 때문이다.

논자는 여기에서 니체가 주권적 개인이라는 인간 유형을 모든 문화적 강제로부터 벗어나 자유를 만끽하는 존재인 금발의 야수(blonde Bestie)와 구분한다고 본다. 니체는 금발의 야수를 문화의 강제 속에서 자신의 충동을 오랜 시간 동안 억누르던 존재가 전쟁과 같은 문화적 충동을 계기로 자신들의 문화의 외부, 마치 자신들에게는 황야와 같은 곳에서 긴장을 해소하는 존재로 묘사한다. 즉, 금발의 야수는 “사회의 평화 속에서 오랫동안 감금되고 폐쇄되었기 때문에 나타나는 긴장을 황야에서 보상한다. 그들은 아마도 소름 끼치는 일련의 살인, 방화, 능욕, 고문에서 의기양양하게 정신적 안정을 지닌 채 돌아오는 즐거움에 찬 괴물”³²⁸⁾이다. 그러나 논자는 주권적 개인이 자신의 충동을 단순히 외부로 표출시키는 단계가 아니라 문화의 현상에 힘에 의 의지를 각인시킨다는 점에서 금발의 야수보다 미적으로 우월한 존재라고 생각한다.

니체는 형벌과 국가 또한 이와 같은 도덕적 강제를 통해 형성된 것이라고 주장한다. 특히 니체에게 형벌은 문화에 따라 다양한 목적과 의도를 갖고 형성된 것으로 “전혀 정의할 수 없는 일종의 통일체”³²⁹⁾이다. 이러한 맥락에서 인간이 어떤 목적으로 형벌을 받는 것인지에 대한 정확한 원인을 찾는 것은 불가능하다. 니체는 형벌이 죄를 지은 사람들에게 양심의 가책(schlechte Gewissen)을 불러일으키는 것이 아니라 오히려 사람들의 감정을 죄에 대해 무감각하게 단련하며 냉혹하게 만든다고 주장한다. 왜냐하면 형벌 역시 힘에의 의지를 통해 형성되어 여러 문화마다 서로 달랐고 시기에 따라 전혀 다르게 해석되기 때문이다. 즉, “범죄자는 정확히 같은 종류의 행

326) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 294쪽.

327) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 260쪽.

328) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 309쪽.

329) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 317쪽.

동이 정의를 위해 행해지고, 그리고 나서 선이라고 불리고 선한 양심으로 행해지는 것”³³⁰⁾을 도처에서 목격할 수 있다. 결국 니체는 형벌을 통해 기대할 수 있는 것은 일종의 문화적 강제, 다시 말해 인간을 가축으로 길들이는 것밖에 할 수 없다고 지적한다. 그러나 니체는 이러한 문화적 강제 일체를 부정하지 않는다. 즉, 니체 역시 형벌의 효용을 인정하는데, 왜냐하면 니체의 관점에서 형벌은 힘에의 감정이 문화적 강제를 통해 드러나는 방법이기 때문이다. 즉, 니체에게 형벌은 힘에의 의지의 형상화이다.

니체는 모든 사회적 제도 이면에 잔인함이 깃들여 있다는 사실을 지적한다. 니체에 따르면 인간은 사회적 제도가 형성되기 전에는 자신보다 힘의 등급을 가진 자를 학대함을 통해 자신의 우월감을 드러냈다. 사회가 발전함에 따라 이러한 힘에의 의지의 고양은 힘의 등급 차이에 대한 승자의 권한행사를 제도로 형성했음에도 불구하고, 타인이 사회 제도를 통해 받는 형벌, 다시 말해 타인의 고통은 일종의 축제로서 향유하는 것으로 드러난다. “고통을 보는 것은 쾌감을 준다, 고통스럽게 만든다는 것은 더욱 쾌감을 준다. - 이것은 하나의 냉혹한 명제이다. 하지만 그밖에도 아마 이미 원숭이도 시인하게 될 오래되고 강력한 인간적인 너무나 인간적인 근본 명제이다.”³³¹⁾ 즉, 니체에게 인간의 고통이 제도적으로 세밀하게 가해진다는 것은 사회가 그만큼 발전했다는 것을 의미한다.

니체는 이러한 힘에의 감정이 많은 문화 속에서 다양한 관습법의 형태로 드러났다고 주장한다. “예를 들어 그 저당물은 자신의 몸이나 자신의 아내가 되기도 하고, 또는 자신의 자유나 자신의 생명이 되기도 한다. ... 특히 채권자는 채무자에게 갖은 수모를 안기고 고문을 가할 수 있었다. 예를 들면, 부채 액수에 적합해 보이는 크기만큼 그의 육체에서 살로 도려낼 수 있었던 것이다. : - 오래전부터 곳곳에서는 이러한 관점에서 사지 하나하나와 신체의 각 부분을 정확하게, 부분적으로는 무서울 정도로 세세하게, 합법적인 가격을 산정해왔다.”³³²⁾ 즉, 니체에게 형벌이라는 사회적 제도 역시 인간이 자신의 내면충동, 다시 말해 힘에의 의지를 새기기 위한 투쟁의 장이었다. “역사적으로 고찰해볼 때, 지상에서의 법은 ... 바로 반동적 감정에 대항하

330) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 319쪽.

331) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 301쪽.

332) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 299쪽.

는 투쟁이요, 능동적이고 공격적인 힘쪽에서 그 힘의 일부를 사용하여 반동적 파토스가 벗어나는 것을 막아주고 절도 있게 하며 강제로 타협하도록 하는 그와 같은 반동적 감정과의 싸움”³³³⁾을 의미한다.

이러한 맥락에서 법과 같은 사회적 규범은 언제나 새롭게 구성될 수 있다는 것이 니체의 입장이다. 왜냐하면 “현존해 있는 것, 어떤 방식으로든 이루어진 어떤 것은 그보다 우세한 힘에의 의지에 의해 새로운 견해로 언제나 다시 해석되며 새롭게 독점되어 새로운 효용성으로 바뀌고 전환된다. 유기체적 세계에서 일어난 모든 생기는 하나의 제압이자 지배이며, 그리고 다시금 모든 제압과 지배는 지금까지의 ‘의미’와 ‘목적’이 필연적으로 불명료해지거나 완전히 지워져야만 하는 새로운 해석”³³⁴⁾이기 때문이다. 따라서 니체는 법률이 만들어지고 나서야 비로소 옳음과 옳지 않음이라는 구분이 가능하다고 주장한다. 니체에게 “삶이란 본질적으로, 즉 그 근본 기능에서 다 치기 쉽고 폭력적이며 착취적이고 파괴적으로 작용하며 이러한 성격 없이는 전혀 생각할 수 없는 것”³³⁵⁾이란 점에서 니체는 법을 권력의 복합체의 투쟁에 사용되는 수단으로 이해한다. 즉, 법률 상태란 “힘을 목적으로 하는 본래의 삶의 의지를 부분적으로 제안하는 것으로 그리고 그 전체 목적에 예속된 개별적인 수단으로, 즉 더 거대한 힘의 단위를 창조하는 수단으로 언제나 예외적인 상태”³³⁶⁾이다. 이러한 맥락에서 니체는 국가가 개인과 개인 간의 계약으로 구성된다는 사회계약론을 부정한다. 국가의 형성은 고귀한 자들의 힘에의 우위를 바탕으로 한 지배와 피지배 관계에서 시작된 것이기 때문이다. “명령할 수 있는 자, 천성적으로 ‘지배자’인 자, 일에서나 몸짓에서 폭력적으로 나타나는 자 … 그들이 하는 일은 본질적으로 형식을 창조하는 일이며, 형식을 새겨 넣는 일이다. 그들이 존재하는 예술가 중 가장 본의 아니게 무의식적인 예술가”³³⁷⁾들이다. “그들, 즉 이 천부적인 조직자들은 죄가 무엇인지, 책임이 무엇인지, 숙고가 무엇인지 알지 못한다. 그들 안에서 저 무서운 예술가적 이기주의가 지배하고 있는데, 그것은 청동처럼 빛나고 마치 어머니가 아이들에게서 정당화되듯이, 스스로 ‘작품’ 속에서 영원히 정당화된다는 것을 미리 알고 있다.”³³⁸⁾

333) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 312쪽.

334) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 313쪽.

335) Friedrich Nietzsche, 위와 같음.

336) Friedrich Nietzsche, 위와 같음.

337) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 325쪽.

338) Friedrich Nietzsche, 위와 같음.

니체는 이러한 고귀한 인간들의 모습이 바로 국가의 기원이라고 주장한다. “가장 오래된 ‘국가’는 무시무시한 폭정으로 인정사정없이 으깨버리는 기계장치로 나타나 작업을 계속 진행한 결과, 민중과 반(半)동물이라는 저 원료는 마침내 반죽되어 부드러워졌을 뿐만 아니라, 형태를 이루게 되었다.”³³⁹⁾ 따라서 니체에게 국가란 절대적인 삶의 형식이 아니라 고귀한 인간을 잉태하기 위한 수단으로서 의미를 갖는 것이다. “가장 높은 개인은 창조적인 인간이다. … 가장 순수한 유형이자 인류의 개선자다. 어떤 대가를 치르더라도 국가를 보전하는 것이 아니라, 최고의 유형이 국가 안에서 살 수 있고 창조할 수 있게 하는 것, 이것이 공동체의 목표다. … 국가가 문화의 토대를 제공하게 될 것이다. 짧게 말해 : 고귀한 인간이 국가의 목표다. 국가의 목적은 국가 외부에 존재한다. 국가는 수단이다.”³⁴⁰⁾ 국가의 문화적 힘이 강해질수록, 다시 말해 채권자의 힘이 채무자의 힘의 부유함을 압도할 경우 채권자는 채무자의 고통이 무한하게 증대되는 것을 소망하지 않는다. 니체는 이러한 강자들의 감정을 자비라고 규정한다. 이와 같은 자비라는 행위는 일종의 고귀한 사치의 감정으로서, 고귀한 자들은 약자들에 대해 힘의 우월을 드러내는 것이다. 따라서 고귀한 자들의 자비는 인간의 왜소화를 야기하는 동정과는 달리 “좀 더 강한 자의 특권이며, 더 잘 표현하자면, 그(고귀한 자들이) 가진 법의 저편”³⁴¹⁾을 의미한다.

그러나 주의해야 할 점은 국가는 고귀한 자들의 힘에 의지가 고양된 결과이지만, 지나친 강제를 통해 언제든지 개체의 삶을 왜소화시키는 삶의 데카당스로 작용한다는 점이다. 니체는 이를 다음과 같이 주장한다. 그것은 바로 “나는 국가적, 사회적 경향에서 개별화에 대한 억제를 본다. 호모 코무니스(homo communis)의 양성”³⁴²⁾이라는 이름으로 진행되는 것이다. 즉, 니체의 국가 개념은 힘의 방향성과 과잉이 관련되어 있다. 논자는 니체가 이러한 힘의 방향성을 양심과 양심의 가책이라는 상반되는 개념을 통해 제시한다고 본다. 즉, 니체에게 양심과 양심의 가책은 각각 행위의 야수성(Bestie der Tat)과 관념의 야수성(Bestie der Idee)이다. 니체에 따르면 양심은 주권적 개인의 지배적 본능이다. 이것은 양심의 주인, 다시 말해 “어느 시대나 공격적인 인간은 좀 더 강하고, 좀 더 용기 있고, 좀 더 고귀한 인간으로 또한

339) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 324쪽.

340) Friedrich Nietzsche, KGW III4, 30[8], 333쪽 이하 참고.

341) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 309쪽.

342) Friedrich Nietzsche, KGW V1, 6 [163], 568쪽.

좀 더 자유로운 눈과 좀 더 훌륭한 양심을 자신의 편”³⁴³⁾으로 만들었기 때문이다. 그러나 니체에 따르면 이러한 양심은 오랫동안 나타나지 않았다. “‘양심’이라는 개념의 배후에는 이미 오랜 역사와 형태의 변천이 있다는 것을 미리 짐작할 수 있다. 자기 자신을, 더욱이 긍지를 가지고 보증할 수 있는 것, 또한 자기 자신을 긍정할 수 있다는 것- 이것은 이미 말했듯, 하나의 잘 익은 열매이며, 또한 만족한 열매이기도 하다 : - 이 열매가 얼마나 오래 뚝고 신 채 나무에 매달려 있어야만 했던가! 그리고 훨씬 오랫동안 그러한 열매는 전혀 볼 수가 없었다.”³⁴⁴⁾ 왜냐하면 사회의 발전은 인간에게 양심이 아니라 양심의 가책을 강요했기 때문이다. 이와는 달리 니체에겐 양심의 가책은 자신의 충동을 외부로 발산하지 못한 채 내부로 잔인함을 표출하는 형태를 의미한다. 니체에 따르면 인간은 타인에게 고통을 주려는 의욕, 즉 더 자연적인 출구가 막힌 후 스스로에게 고통을 주기 위해 “양심의 가책”³⁴⁵⁾을 느낀 것이다. 이러한 맥락에서 니체는 만약 사회적 강제가 없었다면, 양심의 가책은 생기지 않았을 것이라고 주장한다. 니체는 이를 다음과 같이 표현한다. “그들의 망치로 두드리는 작업과 예술가적 폭력의 압력 아래 어마어마한 양의 자유가 세상에서, 최소한 가시적인 세계에서 구축되지 않았다면, 다시 말해 잠재적인 것으로 되어버리지 않았다면 생기지 않았을 것”³⁴⁶⁾이다.

343) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 311쪽.

344) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 395쪽.

345) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 332쪽.

346) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 324쪽.

V. 가치와 문화의 자연성

1. 종교문화와 가치전도

1.1 그리스도교와 가치전도

니체는 인간의 삶이 방향성을 상실한 채 표류하고 있다고 주장한다. “우리는 우리의 용기를 가지고서 어디로 가야 할지 오랫동안 알지 못했었다. … 우리의 숙명 - 그것은 힘의 충만과 긴장의 축적이었다. 우리는 번개와 행동을 갈망했었고, 약골들의 행복에서, ‘복종’에서 가장 멀리 떨어져 있었다. (그러나) …… 우리의 대기에 뇌우가 일었고, 우리 자신인 자연이 어두워져버렸다- 우리에게 길이 없었기 때문에.”³⁴⁷⁾ 니체는 이러한 삶의 방향성 상실이 문화의 데카당스와 밀접한 관련성을 갖는다고 주장한다. 인간은 문화의 데카당스로 인해 더 이상 존재에 대한 본질적인 물음을 제기하지 않는다. 그리고 이러한 본질적인 물음의 부재는 인간을 보다 더 빠르게 대중이라는 이름의 평균적인 삶으로 전락시킨다. 니체는 대중이라는 평균적인 삶에는 모든 가치에 대한 무비판적인 수용이 내재해 있다고 지적한다. 즉, 대중은 자신의 이성적 능력을 통해 모든 것, 다시 말해 전승된 모든 가치를 개념적이고 보편적인 평균적으로 ‘이해’했다. 그러나 니체는 이러한 과정이 힘의 고양이라 아니라 오히려 힘의 상실을 야기한다고 지적한다.

니체에 따르면 수천 년 동안 전승된 문화에는 바로 이러한 힘의 상실이라는 데카당스가 전제되어 있다. 또한 니체는 가치의 데카당스가 그리스도교와 밀접하게 연결되어 있다고 주장한다. 여기에서 그리스도교는 초월적인 삶의 우월성을 주장하며, 지금여기에서 비롯되는 삶의 방식, 즉 대지의 의미를 전도시키는 종교로 규정된다. 그리스도교의 이러한 가치전도는 몸의 강인함을 경멸하는 것을 통해 드러난다. 즉, 니체는 몸을 경멸하는 것이 그리스도교의 르상티망이라고 주장한다. 왜냐하면 그리스도교는 약한 자들의 종교였기에 건강한 몸의 소유자, 다시 말해 강한 자들에 대한 르상티망을 갖기 때문이다. “그들에게는 ‘몸’을 허용하고, 자기네들은 ‘영혼’만을 원한다…… 정신, 금지, 용기, 자유, 정신의 자유사상에 대한 증오가 그리스도교적이다.

347) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 169쪽.

: 감각에 대한 증오, 감각의 기쁨에 대한 증오, 기쁨 일반에 대한 증오가 그리스도교적”³⁴⁸⁾이기 때문이다. 즉, 니체가 이처럼 그리스도교문화를 비판하는 것은 그리스도교가 약자들의 종교였기 때문이다. 이런 점에서 니체는 다음과 같이 비판한다.

좀 더 강한 유형의 인간에게 대항하는 사투를 벌이며, 그 유형의 근본 본능을 모두 추방했고, 이 본능들에서 악과 악인을 만들어냈다. … 그리스도교는 약자, 천한 자, 실패자를 모두 옹호했으며, 강한 삶의 보존 본능에 대한 반박을 이상으로 만들어냈다.³⁴⁹⁾

니체에 따르면 그리스도교는 모든 존재자의 존재원리인 힘에의 의지의 차이를 부정한다. 왜냐하면 신을 제외한 모든 존재자는 무한한 시간이라는 지평 아래에서 모두 평등하기 때문이다. 즉, 그리스도교는 거리의 파토스를 부정하며, 동일성의 파토스라는 힘의 평등을 추구한다. 따라서 그리스도교에서 존재자의 약한 힘은 오히려 다른 존재자에 대한 배려와 같은 긍정적인 행위로 정의되며, 존재자의 강한 힘은 약탈과 같이 다른 존재자를 괴롭히는 부정적 행위로 규정된다. 그러므로 그리스도교에서는 “가련한 자만이 선한 자이고, 가난한 자, 무력한 자, 비천한 자만이 선한 자이며, 또한 고통 받는 자, 궁핍한 자, 병든 자, 추한 자만이 경건한 자이자 신에 귀의한 자이며, 오직 그들에게만 축복이 있다”³⁵⁰⁾고 주장한다. 다시 말해 그리스도교문화 아래 인간은 모든 존재자의 힘에의 의지를 증대시키는 강장적인 걱정들(tonisch Affekten)을 부정하고, 오직 힘의 상실만을 추구해야만 했다. 그리고 오히려 힘의 약함은 다른 존재자에 대한 배려로 해석되며, 이것은 선으로 규정된다. 니체는 이것이 바로 그리스도교가 자행한 가치판단의 체계의 전도라고 지적한다. 왜냐하면 강함과 약함이라는 힘의 척도가 좋음과 나쁨이라는 르상티망적인 도덕 판단을 통해 왜곡된 선과 악 개념을 생성했기 때문이다.³⁵¹⁾ 니체는 이러한 전도된 세계를 다음과 같이 비판한다.

348) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 189쪽.

349) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 171쪽.

350) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 267쪽.

351) 니체는 좋음과 나쁨의 기원을 계보학적으로 고찰함으로써 통해 좋음과 선이 그리고 나쁨과 악이 연결되어 있다는 일상적인 통념에 대해 비판하고 있다. 특히 니체에게 좋음이란 판단은 호의를 받는 사람들이 만들어낸 개념이 아니라 강자, 보다 높은 위치에 있는 고귀한 사람들을 뜻한다. 이들은 거리의 파토스를 통해 새로운 가치를 만들고 가치에 이름을 새기는 권리를 획득한다고 주장한다. 거리의 파토스에 대한 니체의 논의는 Friedrich Nietzsche, 앞의 책 KSA 5, 296쪽 이하 참고.

삶의 상승 운동, 제대로 잘됨, 힘, 아름다움, 지상에서 자기 긍정을 나타내는 모든 것을 부정하기 위해서는, 거기서 천재적이 된 원한 본능이 또 다른 세계를 고안해 내지 않으면 안 된다. 삶의 긍정을 악으로, 배척받아야 할 것 그 자체로 보이게 하는 세계³⁵²⁾이다.

니체가 그리스도교의 핵심 사상인 동정을 비판하는 것 역시 바로 그리스도교에 전제되어 있는 동일성에 대한 갈망 때문이다. 니체는 동정에 대해 “전염적인 본능은 삶을 보존하고 삶의 가치를 드높이려고 애쓰는 본능들과 충돌한다 : 그것은 비참함을 곱절로 만드는 것이며 비참한 모든 것을 보존하는 것으로서 데카당스의 증대를 위한 도구”³⁵³⁾라고 주장한다. 즉, 니체에게 동정은 “비참함을 곱절로 만드는 것이며 비참한 모든 것을 보존하는 것으로서 데카당스의 증대를 위한 핵심 도구의 하나”³⁵⁴⁾를 의미한다.

니체는 이와 같은 맥락에서 그리스도교문화를 “지금까지 고결한 인간성에 대한 가장 크고도 가장 악의적인 암살 행위”³⁵⁵⁾로 규정하며, 또한 “문화의 모든 상승과 성장의 전제 조건에 대해 사악한 본능”³⁵⁶⁾으로 규정한다. 결국 니체가 극복의 대상으로 삼는 것 역시 그리스도교로 인해 왜곡된 문화이다. 왜냐하면 그리스도교의 핵심적 이념인 영혼의 불멸과 동일성의 파토스는 지금여기라는 대지에 펼쳐지는 삶의 의미를 훼손시키는 것이었기 때문이다. 그러나 논자는 이러한 데카당스가 그리스도교로부터 시작된 것이 아니라 인간의 본성적인 측면이라고 본다. 즉, 그리스도교는 유대본능이라는 인간의 데카당스적 충동의 형상화였다. 니체는 이러한 이유에서 “그리스도교가 유대본능에 맞서는 반대 운동이 아니며, 유대본능이 수미일관함 자체이며, 공포감을 조성하는 유대본능의 논리에서 한 발짝 더 나아간 결론”³⁵⁷⁾이라고 정의한다. 니체는 인간의 유대본능이 모든 자연, 모든 자연성, 모든 현실성, 외부 세계 및 내부 세계 전부에 대한 극단적인 전도라고 주장한다.³⁵⁸⁾ 특히 니체는 이러한 유대본

352) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 191쪽.

353) 동정은 그리스도교 가치문화의 영향력 속에서 비로소 덕으로서 규정된다. “사람들은 동정을 감히 덕이라고 불렀다 … 거기서 더 나아가서 그들은 동정을 덕 그 자체로, 모든 덕의 토대이자 근원으로 만들었다.” 이와 관련한 니체의 주장은 Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 191쪽.

354) Friedrich Nietzsche, 위와 같음.

355) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 218쪽.

356) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 217쪽.

357) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 191쪽.

358) 위와 같음.

능이 인간의 삶 속에서 시간성(Zeitlichkeit)의 의미를 왜곡시킨다고 지적한다. 그리고 이러한 왜곡은 인간의 실존적인 삶과 인간의 유한성에 대해 거부하며, 인간의 실존적 삶의 방식을 폄하한다. “본능에 있는 유익한 모든 것, 삶을 증진시키는 모든 것, 미래를 보장해주는 모든 것이 이제는 불신을 조장한다. 사는 것은 더 이상 의미가 없다는 식으로 그렇게 사는 것, 이것이 이제 삶의 ‘의미’”³⁵⁹⁾이다. 유대본능이 투영된 그리스도교는 인간의 유한성을 극복하고자 인간의 삶을 무한한 시간 속에 규정하지만, 인간은 오히려 이러한 그리스도교적 문화 아래에서 여전히 삶의 의욕을 상실한다. 왜냐하면 자신에게 무한한 시간이 가능하다고 한다면, 어떤 것을 적극적으로 의욕 하지 않아도 언젠가는 자신이 의욕한 목표에 도달할 수 있기 때문이다. 그러므로 인간은 무한한 시간 속에서 오히려 무를 의욕 한다. 그러나 그리스도교에서는 “그것을 ‘무’라고 하지 않고 ‘피안’이라고 하거나 ‘신’, ‘참된 삶’, 또는 열반, 구원, 지복이라고 부른다.”³⁶⁰⁾ 즉, 인간은 그리스도교문화 속에서 영혼의 불멸성을 의욕 하고, 피안이라는 삶의 왜곡된 토대를 의욕 한다.

1.2 신학자-본능과 가치전도

니체에 따르면 서양의 역사에서 그리스도교는 문화의 테카당스를 지배했다. 그리스도교는 모든 가치판단의 척도를 전도시킴으로써 인간을 진정한 가치의 부재 상황 속으로 내몰았다. 니체의 관점에서 그리스도교 문화의 모든 가치는 힘의 고양이나 아니라 힘의 상실을 추구한다. 따라서 니체는 이와 같은 그리스도교의 가치가 진정한 의미의 가치를 왜곡이라고 비판한다. 니체가 자신의 철학을 ‘모든 가치의 가치전도’라고 규정하는 것 역시 이와 같은 그리스도교적 가치의 전도를 의미한다.

니체에 따르면 그리스도교는 표면적으로 힘에의 의지의 고양을 부정하고, 동일성의 파토스라는 원리를 통해 힘의 평등을 추구한다. 니체는 여기에서 그리스도교 발생 이전에 존재하는 인간의 본능인 유대본능에 주목한다. 그리고 니체에게 이러한 테카당스적 본능은 단지 그리스도교와 연관성 속에서 논의되는 것이 아니라 인간의 문화 전반으로 그 의미가 확장된다. 니체는 이러한 인간의 본능을 신학자-본능

359) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 217쪽.

360) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 173쪽.

(Theologen-instinkte)이라고 규정한다. 니체는 플라톤철학 역시 인간의 신학자-본능이 전제되어 있는 것으로 파악한다.³⁶¹⁾ 따라서 신학자-본능에 대한 니체의 비판은 단지 그리스도교에 국한되지 않고 플라톤철학에서 비롯된 이성중심적인 문화 전체로 확장된다.

니체에 따르면 신학자-본능에 충실한 인간은 정당한 방법으로 가치를 자연에 새길 수 없었다. 왜냐하면 가치는 모두 힘에의 의지에 기초하는 것이었으며, 모든 가치의 창조는 힘에의 의지를 통해서 가능하기 때문이다. 즉, 고귀한 자들은 힘에의 의지를 자연에 새기는 행위를 통해 약한 자들과의 거리감, 다시 말해 거리의 파토스를 실현하지만, 이와 달리 신학자-본능에 충실한 이들은 약한 자들이었기 때문에 자신의 삶의 가치를 힘에의 의지를 통해서 실현할 수 없었다. 결국 니체는 이러한 대립적인 구도 속에서 약한 자들이 지배 계층인 고귀한 자들에게 르상티망을 가졌다고 지적한다.

그리고 니체는 이러한 르상티망에는 일종의 기만이 깃들어 있다는 점을 간파한다. 앞에서 언급한 바와 같이 신학자-본능은 힘의 상실이 아니라 오히려 힘의 고양을 추구했기 때문이다. 즉, 신학자-본능의 르상티망은 다음과 같은 이중의 구조로 실현된다. 신학자-본능에 충실한 인간은 표면적으로는 동정과 같은 그리스도교의 이념, 다시 말해 모든 인간의 동일성을 의욕 하는 것처럼 보이지만 오직 자신들만의 힘에

361) 니체는 플라톤철학을 다음과 같은 맥락에서 비판한다. 즉, 전통형이상학의 왜곡된 가치관 속에 하나의 사상적 토대, 이것이 바로 데카당스의 근원이다. 니체에 따르면 이러한 사상적 토대는 서구 유럽의 역사를 관통하는 하나의 흐름으로 나타난다. 니체는 이런 사상적 토대의 시작을 다음과 같이 서술하고 있다. “소크라테스라는 인물을 통해 처음 알려지게 된 의미심장한 망상(Wahrvorstellung) 하나가 있다. 그것은 사유가 인과성의 실마리를 따라 존재의 가장 깊은 심연에까지 이를 수 있으며, 사유가 존재를 인식할 수 있을 뿐만 아니라 심지어 수정할 능력이 있다는 흔들림 없이 확고한 믿음이다.” 니체는 이러한 왜곡된 사유의 방식을 플라톤주의라고 정의하며 이를 이론적 인간(theoretischer Mensch)의 삶이라고 규정한다. 니체의 관점에서 당대 유럽 사회는 이런 이론적 인간이 일상인의 삶의 유형으로 고착화된 채 데카당스로 향하고 있었다. 결국 니체의 관점에서 그리스도교는 단지 종교적 탄생에서 비롯된 것이 아니라 그 전부터 전승되고 있던 왜곡된 사유의 흐름을 의미하며 그리스도교를 대중을 위한 플라톤주의라고 표현한 것 역시 이러한 맥락에서 이해되어야 한다. Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 1, 637쪽. 또한 이와 관련하여 이상엽은 니체가 플라톤을 비판하는 이유에 대해 다음과 같은 점을 주목한다. “니체에게 추상적 이데아세계를 창안한 플라톤의 형이상학은 근대학문의 객관주의의 전형적 모범이다. 플라톤은 ‘개념’과 ‘변증법’의 추종자로서 “영원한 이데아의 오류”에 빠져있다. 니체에 따르면, 올바르게 생성된 개념만 불변의 것이고 존재하는 것이라는 믿음, “개념의 왕국”에는 감각적 경험의 세계를 넘어 진정한 현실을 보여주는 이데아가 존재함에 틀림없다는 믿음은 도덕적 믿음의 산물이다. … 결국 플라톤은 이러한 도덕적 믿음 속에서 우리 스스로를 “선한 지성세계의 주민”으로 간주하고 이런 지성세계의 유사인 개념을 갖고 ‘신적인 변증법’을 통해 다시 선의 지성세계로 돌아간다고 믿는 종교인에 불과하다” 이와 관련한 논의는 이상엽, 『삶과 학문 : 니체의 학문 비판』, 『철학과 현상학 연구』 제21집, 한국현상학회, 2003, 451쪽 이하 참고.

의 의지의 증대를 추구한다. 이를 위해 신학자-본능에 충실한 인간은 영혼의 불멸성과 동일성의 파토스를 보증할 수 있는 장치를 발명한다. 니체는 이러한 필요에 의해 창조된 것이 바로 그리스도교의 신이라고 주장한다. 니체에 따르면 그리스도교의 신은 인간을 창조한 것이 아니라 오히려 그리스도교의 신이 인간에 의해서 창조된 것이다. 그 결과 신학자-본능에 충실한 인간들은 이렇게 창조한 신을 자신들의 목적을 위해 사용하며, 그리스도교 신이라는 이념을 통해 가치체계의 악의적 위조를 완성한다.

삶의 건강한 도야 전체를 희생시키는 기생충 같은 인간, 즉 사제가 신의 이름을 오용하고 있다. 그는 자기가 가치를 결정할 수 있는 만사의 상태를 “신의 나라”라고 부른다 ; 그런 상태에 도달시키고 그 상태를 유지시킬 수 있는 수단을 그는 “신의 뜻” 이라고 부른다.³⁶²⁾

니체의 관점에서 그리스도교의 신은 신학자-본능에 충실한 약한 자들이 또 다른 약한 자들을 기만하기 위한 수단이며, 신학자-본능의 가치생성에 의해 창조된 것에 불과했다. 니체는 성서가 이와 같은 신의 출생의 기원을 숨기기 위해, 다시 말해 신이 인간으로부터 창조되었다는 것을 숨기기 위해 만들어낸 허구적 서사라고 주장한다. 즉, 니체에게 성서는 대지의 의미를 왜곡하고 인간을 나약하게 만드는 도구 중 하나인 것이다. “성서는 사제들의 온갖 험란한 과장과 더불어, 오랫동안의 ‘죄’에 대한 속죄의 날들과 절규를 통해 공포된다. … 그 때부터 삶의 만사는 어디서든 사제가 필요 불가결하도록 정리되었다”³⁶³⁾

결국 신학자-본능에 충실한 인간들은 그리스도교의 신 그리고 신과 관련된 도구들을 통해 새로운 가치를 만들어 냈다. 그리고 이런 가치는 다시 신의 이름을 통해 초월적이고 불변하는 가치로 변형되어 모든 문화의 데카당스로 고착화된다. 물론 이러한 과정은 한 순간에 이루어지는 것이 아니라 “종교, 제의, 도덕, 역사, 심리학을 차례차례 치유 불가능한 방식을 써서 그것들의 자연적 가치와는 반대”³⁶⁴⁾되는 방식으로 은밀하고, 지속적으로 행해졌다. 여기에서 그리스도교는 일종의 기만을 통해 모든

362) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 195쪽.

363) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 196쪽.

364) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 192쪽.

문화의 기반을 지배하고, 가치판단의 지배 이데올로기로 자리 잡는다. 따라서 신학자-본능은 단지 한정된 문화, 혹은 시대에 국한되지 않고 모든 문화의 데카당스로서 나타날 수 있었다. 그러나 여기에서 니체의 비판은 그리스도교 신 자체를 향한 것이 아니라는 점이다. 즉, 니체가 비판하는 것은 이러한 그리스도교 신을 창조한 신학자-본능의 인간들이다. 따라서 니체는 신과 관련된 일체의 가치들을 다른 인간들에 대한 기만의 수단으로 전락시킨 신학자-본능에 충실한 인간들을 비판한다.

이런 신학자-본능과 나는 전쟁을 한다 : 나는 그것의 흔적을 여기저기서 발견한다. ... 자기 자신의 광학을 '신' '구원' '영원'의 이름으로 신성불가침으로 만든 다음, 사람들은 다른 종류의 광학은 더 이상 어떤 가치도 가져서는 안 된다고 요구한다.³⁶⁵⁾

니체는 신이라는 이념 자체를 거부하지 않는다. 즉, 니체는 인간이 신을 창조하는 행위를 너무나도 인간적인 행위로 간주한다. 니체는 인간이 살기 위해 신을 필요로 한다고 주장한다. 니체의 입장에서 보자면 인간의 삶은 무한한 신의 가능성을 내포하고 있었으며, 과거에도 이미 수많은 신들과 삶을 공유하고 있었다. 왜냐하면 인간은 경이로운 자연을 이해하기 위한 수단으로 신들을 이용했기 때문이다. 그러므로 신은 인간에게 단지 숭배의 대상에 머물러 있는 것이 아니라 충동과 같은 인간의 삶의 본성을 본성이 적극적으로 반영되어 있는 일종의 거울이다.

니체에 따르면 인간은 본래 자신이 만든 피조물에게 예속되지 않았고, 오히려 자신들의 안위를 위해 신에게 위해를 가하기도 하였다. “중국의 선민들은 그들의 신에게 없는 은총을 애써 얻기 위해, 자기들을 곤궁 속에 내버려 둔 그 신의 초상에 밧줄을 감아 쓰러뜨리고, 거리에서 점토와 거름더미 사이로 끌고 다닌다. ...“우리는 너를 찬란한 사원에 살게 했고, 아름답게 도금도 해주었고, 잘 먹이고 제물도 바쳐왔는데, 너는 아주 배은망덕하다”고 말한다.”³⁶⁶⁾

논자는 니체의 이와 같은 주장이 신의 존재에 대한 포이어바흐의 비판과 연관성을 지닌다고 본다. 포이어바흐 역시 신을 인간의 모습이 의인화된 것으로 이해하기 때문이다. 포이어바흐에게 신의 존재는 인간학의 결과이다. 이런 점에서 포이어바흐

365) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 175쪽.

366) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 2, 115쪽.

는 다음과 같이 말한다.

신학은 인간학이라는 말로 요약될 수 있다. 다시 말하면 그리스어로 테오스(Theos), 독일어로 신(Gott)이라 불리는 종교의 대상에서 말하고 있는 것은 인간의 본질에 불과하다.³⁶⁷⁾

포이어바흐에 따르면 유한한 인간은 신에게 자신의 본질을 투영하며, 이러한 인간의 의존감정(Abhängigkeitsgefühl)에서 비롯된다. “인간에게는 직접적인 의존감이 있다. 다시 말하면 인간은 자기자신을 만들지 않았고 의존적이고 창조된 본질이며 생존의 근거를 인간 이외에서 갖고 있으며 자기자신을 넘어서 있는 다른 존재를 지시한다.”³⁶⁸⁾ 인간의 본성은 자신의 사유를 대상에게 투영시킨다. “그가 원하고 상상하고 소유하는 것이 그에게 하나의 사물로 통용된다. 물론 그것이 그의 머릿속에만 들어 있음에도 머리를 벗어나 있는 사물로 간주된다.”³⁶⁹⁾

논자가 보기에 니체의 관점에서 신은 포이어바흐와 마찬가지로 인간의 의존감정이 투영된 것이다.³⁷⁰⁾ 즉, 니체에게 신은 초월적 기원을 갖거나 성스러운 것이 아니었다. 그러나 인간은 이러한 신의 기원을 망각했고 신의 존재를 통해 힘에의 의지를 고양시키려는 인간을 억압한다. 여기에서 니체는 그리스도교의 신과 같이 힘에의 의지의 고양을 추구하지 않고, 아무런 감정적 충동을 느끼지 못하는 가치의 왜곡을 가치의 탈자연화로 규정한다. “사람들은 신 개념을 변경시켜버렸다. 사람들은 신 개념을 탈자연화 시켜버렸다. … 단지 조건에 의해 제약된 신일 뿐이다. 신 개념은 이제 사제 선동가들의 손아귀에서 도구가 되어버렸다.”³⁷¹⁾ 니체에 따르면 그리스도교의 신에게는 모든 인간적인 가치들이 제거된다. 여기에서 니체는 그리스도교의 신과 같

367) 루트비히 포이어바흐, 『종교에 본질에 대하여』, 강대석 옮김, 한길사, 63쪽.

368) 루트비히 포이어바흐, 위의 책, 66쪽.

369) 루트비히 포이어바흐, 위의 책, 362쪽.

370) 포이어바흐는 신이 인간의 유한성에 대한 공포에서 비롯된 것이라고 주장한다. 포이어바흐에게 “종교적 사상은 바로 신에 대한 상상과는 완전히 별개인 죽음에 대한 생각이다. 왜냐하면 여기서 나는 나의 유한성을 눈앞에 떠올리기 때문이다. 죽음이 없이는 종교가 있을 수 없다는 사실이 명백할 때, 종교의 근거를 특징적으로 표현해주는 것이 종속감이라는 사실도 명백하다.” 또한 포이어바흐는 만약 “인간이 죽지 않고 영원히 산다면, 다시 말해 죽음이 없다면 종교도 없을 것”이라고 단언한다. 즉, 영혼과 같은 불멸하는 삶에 대한 갈망은 인간의 유한성에 대한 공포에서 비롯되는 것이었다. 이와 관련한 포이어바흐의 논의는 루트비히 포이어바흐, 위의 책, 82쪽 이하 참고.

371) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 193쪽.

이 “분노와 복수와 질투와 조소와 간계와 폭행을 알지 못하는 신 … 승리와 파괴의
황홀한 열정조차 알지 못할 그런 신”³⁷²⁾이 인간의 삶에 어떤 의미와 가치를 가질 수
있는지에 대해 묻는다. 이러한 점에서 니체는 인간에게 신이 필요하다고 한다면, 그
것은 그리스도교의 신이 아니라 인간을 닮은 신이어야 한다고 말한다.

니체가 르네상스를 인류의 고귀한 수확으로 평가하는 것은 르네상스를 신학자-본
능에 대한 반동적 행위라고 평가했기 때문이다. 즉, 니체는 “르네상스의 수확을, 르
네상스가 무엇이었는지에 대해 드디어 이해했는가? 이해하기를 원하는가? 그리스도
교적 가치의 전도이자, 모든 수단과 본능과 천재들을 가지고 수행되었으며, 그 반대
되는 가치인 고귀한 가치를 승리하게끔 했던 시도”³⁷³⁾라고 평가한다. 르네상스 문화
는 신학자-본능과 여기서부터 왜곡된 가치판단에서 벗어나 모든 존재자의 존재방식
인 힘에의 의지의 고양을 추구하는 케사레 보르자와 같은 새로운 유형의 인물을 탄
생시켰기 때문이다. 이러한 점에서 니체는 다음과 같이 말한다. “나는 하나의 광경을
보고 있다. 올림포스의 제신들을 영원히 박장대소하게 할 만한 단초가 될 정도로 그
렇게 감각적이고 그렇게 놀라우면서도 동시에 모순적인 광경을 -교황으로서의 케사
레 보르자를-”³⁷⁴⁾ 그러나 니체는 이러한 르네상스의 정신이 독일철학으로 인해 좌
절된다는 점을 주목한다. 독일철학으로 인해 “옛 이상으로 향하는 샛길이 열렸고,
‘참된 세계’라는 개념과 세계의 요체로서의 도덕 개념이 영리하고도 교활한 회의 덕
분에 증명은 불가능하더라도 더 이상은 논박할 수 없는 것이 다시 되어버렸다. …
실재가 ‘가상’이 되어버렸다 ; 반면 완전히 날조된 존재자의 세계가 실재”³⁷⁵⁾로 왜
곡된다. 그러므로 니체에게 “모든 시대에 ‘신앙’은 루터를 예로 들어보더라도 외투이
자 구실이며 장막이었다. 그 배후에는 본능들이 작용하고 있었다- 신앙은 특정한 본
능들의 지배를 가리는 교활한 눈가림”³⁷⁶⁾일 뿐이었다. 니체가 독일 철학을 교활한
신학의 일부이자 신학자-본능에 대한 충실한 반영이라고 평가한 것은 이와 같은 그
의 사유가 표현된 것이다.

372) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 182쪽.

373) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 250쪽.

374) 위와 같음.

375) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 211쪽.

376) 위와 같음.

1.3 신의 죽음과 가치몰락

니체는 신의 죽음이라는 메타포를 『즐거운 학문』의 125편을 통해 드러낸다. 이 메타포는 광인(tolle Mensch)이 밝은 대낮에, 거리에서 등불을 들고 신을 찾고 있다고 외치는 장면에서 시작된다. 거리의 사람들은 신을 믿지 않았기 때문에 광인을 보고 크게 비웃고 다음과 같이 조롱하듯 말한다. ‘신을 잃어버렸는가?’, ‘신이 아이처럼 길을 잃었는가?’, ‘신이 숨어버렸는가?’, ‘신이 우리를 두려워하고 있는가?’, ‘신이 배를 타고 떠났는가?’, ‘신이 이민을 떠났는가?’ 그러자 광인은 자신을 비웃는 사람들 한 가운데로 뛰어들어 그들을 꿰뚫는 눈빛으로 바라보며 다음과 같이 외친다.

신이 어디로 갔냐고? 너희에게 그것을 말해주겠노라! 우리가 신을 죽였다 - 너희들과 내가! 우리 모두가 신을 죽인 살인자다!³⁷⁷⁾

그러나 신의 죽음이라는 니체의 메타포는 그리스도교의 본질에 대한 심층적인 분석에서 적극적인 의미를 지닌다. 카를 뢰비트는 니체의 문화비판을 단지 ‘신을 잃어버린 기독교에 대한 비판’으로 규정한다. 이는 뢰비트가 니체의 사유를 “기독교적 도덕의 나무에 맺은 최후의 과일”³⁷⁸⁾로 평가하는 것에서 비롯된다. 또한 칼 야스퍼스는 니체의 문화비판 전반을 그리스도교의 진정성을 드러내기 위한 투쟁으로 규정한다. 이런 점에서 야스퍼스는 다음과 같이 말한다. “니체의 투쟁은 결코 그리스도교를 희생하고자 하는 것이 아니다. 또한 니체의 투쟁은 그리스도교를 후퇴시키거나, 그리스도교로부터 벗어나고자 하려는 시도가 아니다. 니체는 그리스도교를 토대로 그리스도교를 극복하고자 한다. 다시 말해 오직 그리스도교만이 발전시킨 힘들에 의해 그리스도교에 대한 극복을 실현하고자 한다.”³⁷⁹⁾ 실제로 니체의 사유 곳곳에서 신의 죽음에 대한 메타포를 그리스도교의 신의 죽음과 연결시킬 수 있는 해석의 단초들이 나타난다. 특히 니체가 그리스도교의 신을 다음과 같이 비판하는 구절은 이런 해석의 정당성을 더욱 강화시킨다.

377) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 481쪽.

378) 카를 뢰비트, 『헤겔에서 니체로』, 강학철 옮김, 믿음사, 2006, 462쪽.

379) 칼 야스퍼스, 『니체와 기독교』, 이진오 옮김, 문학과 현실사, 2006, 19쪽.

“병자의 신으로서의 신, 거미로서의 신, 정신으로서의 신 - 이것은 지상에 실현되었던 것 중에서 가장 부패한 신 개념 중 하나이다 ; 더 나아가 그것은 신-유형의 하향적 전개에 있어 바닥 수위를 나타내주고 있을지도 모른다. 신이 삶에 대한 미화이자 삶에 대한 영원한 긍정이 되는 대신, 삶에 대한 반박으로 변질되어 버리다니! 신 안에서 삶과 자연과 삶에의 의지에 대한 적대가 선언되고 있다니! ‘이 세상’에 대한 온갖 비방의 공식이자, ‘저 세상’에 대한 온갖 거짓 공식이 신이라니! 신안에서 무(Nichts)가 신격화되고, 무에의 의지(Wille zum Nichts)가 신성시 되다니!”³⁸⁰⁾

그러나 논자는 신의 죽음에 대한 니체의 메타포가 단지 그리스도교의 범주에 머물러 있는 것이 아니라고 본다. 이것은 니체가 예수를 이중적으로 평가하는 것을 통해서도 입증된다. 주지하듯, 니체에게 예수는 비판의 대상인 동시에 동경의 대상이다. 야스퍼스의 경우 이러한 니체의 태도를 일관성 없는 것으로 규정하고 그의 사유를 비판한다. 그러나 예수에 대한 니체의 비판은 신으로서의 예수, 다시 말해 초월적이고 불멸하는 왜곡된 가치를 생성하는 것과 관련되어 있다. 니체가 비판하는 신으로서의 예수는 사도 바울에 의해 가공된 문화의 산물이다. “구주 유형, 가르침, 실천, 죽음, 죽음의 의미, 심지어는 죽음 이후까지도 - 어느 것도 그냥 놔두지 않았으며, 실제 모습과 비슷하게라도 남아 있는 것은 아무것도 없게 되었다. 바울은 그러한 삶 전체의 중심을 간단히 이 세계적인 삶의 배후로- ‘부활’한 예수에 대한 거짓말 안으로 옮겨버렸다.”³⁸¹⁾ 즉, 니체의 관점에서 그리스도교의 존재는 인간이 창조한 문화적 산물에 불과한 것이었다. 여기에서 니체의 비판은 단지 그리스도교의 신과 신의 이름으로 생성된 일체의 문화비판만이 아니라 보다 근원적인 것, 즉 문화적 산물이 변질된 원인으로 향한다.

니체는 이와는 반대로 인간으로서의 예수를 인간의 유한성에 대한 현사실성으로 이해하며, 실존적 삶을 살아간 예수를 긍정적으로 평가한다. “‘신의 나라’가 마지막 장이요, 약속이라니! 복음은 바로 그런 ‘나라’가 현존하고, 이루어졌으며, 현실이라는 것이었다. 예수의 그런 죽음이야말로 바로 이런 ‘신의 나라’였던 것이다”³⁸²⁾니체에 따르면 예수는 그리스도교인 중 유일하게 대지의 의미, 즉 지금여기라는 삶에서 자

380) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 185쪽.

381) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 214쪽.

382) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 212쪽.

신의 본능을 사랑으로 실천한 인간이었다. 그리고 예수는 자신의 죽음을 통해 자신의 가르침, 즉 대지에 대한 사랑을 입증하고자 했다. 이런 점에서 니체는 예수의 죽음을 모든 원한 감정을 초월한 자유의 모범이라고 평가한다. 다시 말해 니체의 관점에서 예수는 유한한 삶의 주인으로서 실존적 삶을 산 것이다.

논자는 이러한 이유로 신의 죽음에 대한 메타포는 예수의 죽음과 같은 제한적인 측면에 머물러 있지 않다고 본다. 니체에게 그리스도교와 관련된 일체의 사유, 다시 말해 그리스도교의 신과 이를 바탕으로 형성된 그리스도교 문화는 인간의 데카당스적 본능, 즉 신학자-본능이 투영되어 있는 가치 체계이다. 초월적이고, 무제약적인 신의 이름을 통해 형성된 일체의 가치는 지금여기라는 대지의 삶에 아무런 영향력을 행사할 수 없었다. 그럼에도 불구하고 인간은 이와 같은 사실을 망각한 채 자신의 삶에서 초월적인 신의 이름으로 형성된 가치의 척도와 이로부터 야기된 가치의 영향력을 수용한다. 이것은 단지 그리스도교로부터 시작된 것이 아니라 인간의 본성의 일종인 신학자-본능의 간계이다.

알렉산더 네하마스 역시 신의 죽음이라는 니체의 메타포가 종교의 무가치함을 선언하는 차원을 넘어서 있다고 주장한다. 이러한 맥락에서 신의 죽음에 대한 메타포는 수 천년동안 유럽문화 전체를 지배하고 있는 가치와 관련된 일체의 기준점에 대한 거부에서 머무르지 않고 데카당스한 인간의 본능에 대한 실존적 저항으로 해석된다. 논자는 역시 지금까지 니체의 신의 죽음에 대한 논의가 그리스도교 그 자체를 비판하는 것을 목적으로 하는 것이 아니라 그리스도교 보다 근원적인 종교의 의미와 역할의 왜곡에 대한 비판의 출발점으로 제시되고 있다고 본다. 이는 니체가 그리스도교를 양가적 입장에서 논의하고 있다는 사실 즉, 『안티크리스트』를 통해 인간으로서의 그리스도와 그리스도교의 정신에 대해 긍정적인 관점을 드러내고 있으며, 초기 그리스도교를 옹호한다는 점과 특히 니체는 예수를 ‘기쁜 소식을 가져오는 자’로 칭하고 있으며 그는 인류를 구원하기 위해서가 아니라 어떻게 살아야만 하는가를 보여주기 위해 죽음을 선택한 실천가로 평가한다. 따라서 니체가 사제들에게 왜곡된 그리스도교가 아니라 진정한 의미에서 그리스도교인은 지금까지 단 한사람도 존재하지 않았으며, 그리스도교인이라는 것은 2,000년 전부터 전승된 심정적인 자기 오해에 불과하다고 주장하는 것 역시 이런 맥락에서 이해되어야 할 것이다. 결국 우리의 논의의 초점은 그리스도교 그 자체가 아니라 보다 근원적인 종교의 의미와 역할 그리

고 니체가 이를 통해 우리에게 전달하고자 했던 새로운 삶의 방식들일 것이다.³⁸³⁾

또한 논자가 여기에서 주목하는 것은 니체의 신의 죽음에 대한 메타포를 단지 신이 죽었다는 사실에 대한 고지로서 아니라, 인간이 신을 직접 살해 했다는 것으로 파악하는 것의 의미이다. 즉, 니체에게 인간에 의한 신의 살해는 인간이 직접 모든 가치를 제거했다는 것을 의미한다. 인간은 신의 죽음으로 인해 기존 가치의 일체가 무화되는 것을 경험한다. 물론 니체는 신이 우리에게 살해당했다는 사실을 고지할 뿐이다. 그러나 신을 일종의 가치로 파악한다면, 신은 탄생과 동시에 죽음의 운명에 처해있었다. 왜냐하면 가치는 끊임없는 투쟁을 통해 새롭게 생성되는 것이기 때문이다. 그러나 이러한 가치가 모두 무화된 상황, 다시 말해 모든 가치가 몰락(Untergang)한 상황 속에서 인간은 근원적 불안을 느낀다. 니체는 이러한 근원적 불안을 다음과 같이 표현한다.

모든 태양으로부터 저 멀리 떨어진 채, 끝없이 추락하고 있는 것은 아닌가? 뒤로, 옆으로, 앞으로, 온갖 방향으로 추락하고 있는 것 아닌가? 아직도 위와 아래가 있는 것일까? 우리는 끝이 없는 무(無) 속에서 이리저리 헤매고 있는 것은 아닐까?³⁸⁴⁾

그러므로 신의 죽음을 통해 나타나는 기존의 가치들의 의미상실과 이로 인해 생겨나는 몰락의 상황은 인간이 그리스도교의 신에서부터 일체의 가치가 문화를 형성되었을 때보다 훨씬 이전부터 인간에게 예고되어 있었던 것이다. 이러한 맥락에서 니체는 모든 가치의 몰락, 즉 기존의 가치들이 의미를 모두 잃어버린 상황인 니힐리즘(Nihilismus)이 일정한 순간에 시작되는 하나의 사건의 형식이 아니라 이미 인간에게 도래해 있는 사건, 다시 말해 역사의 이행 과정으로서 드러나는 것이라는 점을 강조한다.³⁸⁵⁾

383) Friedrich Nietzsche, 위의 책 KSA 6, 207쪽 이하 참고.

384) 위와 같음.

385) 니체는 니힐리즘의 선형식(Vorform)을 염세주의(Pessimismus)라고 주장한다. 하지만 니체에게 흔히 세계를 가능한 세계 중 가장 최악의 세계로 파악하는 태도, 그리고 이런 세계 속의 삶을 긍정적으로 바라보지 않는 그런 태도는 진정한 의미의 염세주의가 아니라 약함의 염세주의(Pessimismus der Schwäche)의 전형이라고 주장한다. 니체는 이런 약함의 염세주의에 빠져있는 자들을 다음과 같이 평가한다. 이들은 “삶의 빈곤으로 인해 고통받는 자다. 그는 안식과 고요, 잔잔한 바다 또는 도취와 경련과 마비를 예술과 철학에 요구한다. 삶 자체에 대한 보복- 이것은 그런 빈곤한자에게는 가장 도취인 것이다. … 이들은 삶을 부정하고, 삶을 비방”하는 자들이다. 또한 니체에게 염세주의는 필연적으로 강함의 염세주의, 다시 말해 니힐리즘으로 이행되고 있음을 지적한다. 니힐리즘의 이

니체는 신의 죽음을 통해 제시된 가치의 부재의 상황을 가치의 영원한 상실로 규정하지 않는다. 몰락은 오히려 가치의 고양을 위한 일종의 예비 작업이기 때문이다. 니체는 이를 다음과 같이 비유적으로 표현한다. “나는 사랑하노라. 왜 몰락해야 하며 제물이 되어야 하는지, 그 까닭을 먼저 별들 뒤편에서 찾는 대신 언젠가 이 대지”³⁸⁶에 헌신해야 한다.

니체는 이런 행위의 주제, 즉 누가 다시 가치를 생성할 수 있는지 묻는다. “우리는 이제 어디에서 위로를 얻을 것인가? 지금까지 세계에 존재한 가장 성스럽고 강력한 자가 지금 우리의 칼을 맞고 피를 흘리고 있다. 누가 우리에게서 이 피를 씻어줄 것인가?”³⁸⁷ 니체는 인간이 신의 죽음을 통해 거부된 가치의 일체, 다시 말해 신으로부터 야기된 가치의 척도와 가치라는 데카당스 문화로부터 벗어나 새로운 삶의 가치를 정립해야 한다고 주장한다. 이를 위해서 니체는 인간이 신의 살해라는 행위의 위대함을 감당할 수 있는 것인지 조심스럽게 묻는다. 왜냐하면 인간은 신학자-본능으로부터 벗어나 스스로 가치의 척도를 기준으로 자신들만의 가치를 생성하며, 이를 통해 새로운 문화를 형성해야 하기 때문이다. 즉, 니체는 인간이 이제 과거에 통용되었던, 신을 통해서가 아니라, 자신이 직접 힘에의 의지를 통해 가치를 생성해야 한다고 주장한다. 그러나 여기에서 주목해야 할 것은 니체가 가치의 절대적인 기준점을 거부한다는 점이다. 니체에게 진리는 “어떤 것이 참이라고 믿어지는 한에서 최고로 중요하다는 것”³⁸⁸으로 정의된다. 즉, 진리라는 현상의 참과 거짓 값은 오직 인간의 해석을 통해 결정될 뿐이다. 니체는 이러한 맥락에서 “수많은 눈들이 있다. 스팅크스 역시 눈들을 가지고 있다 : 따라서 수많은 “진리들”이 있고, 따라서 그 어떤 진리도 없다”³⁸⁹고 주장하며, 이러한 진리가 우리의 “관점적 가상(perspektivischer Schein)”³⁹⁰을 통해 생성되는 것이라고 주장한다. 그러므로 세계에는 어떠한 절대적 진리도 존재할 수 없으며, 오직 그때 마다의 관점적 해석만이 존재할 뿐이다. 이런 맥락에서 니체는 인간이 신과 동등한 지위를 지닌다고 주장한다. “우리 스스로가 신이 되어야 하는 것이 아닐까? 이보다 더 위대한 행위는 없었다. 우리 때문에 지금까지

행과 관련한 니체의 논의는 Friedrich Nietzsche, *NW*, KSA 6, 425쪽 이하 참고.

386) Friedrich Nietzsche, *Z*, KSA 4, 17쪽.

387) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 3, 480쪽 이하 참고.

388) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 190쪽.

389) Friedrich Nietzsche *N* 34[230], KSA 11, 498쪽.

390) Friedrich Nietzsche, *N* 9[31], KSA 12, 354쪽.

의 어떤 역사보다도 더 높은 역사에 속하게 될 것이다. 그리고 우리 다음에 태어나는 사람은, 누구든지, 이런 행위로 말미암아 지금까지 있었던 모든 역사보다도 한층 더 높은 역사의 구성원이 될 것이다.”³⁹¹⁾ 하이데거는 이런 니체의 신의 죽음에 대한 메타포를 주체성 철학의 관점에서 다음과 같이 해석한다. “인간의 본질은 신의 본질 영역에 결코 도달하지 못하기 때문에, 인간이 신의 자리에 앉는다는 것은 있을 수도 없다. 하지만 이러한 불가능성에 비하여 훨씬 더 섬뜩한 일이 일어날 수는 있는데, … 존재자의 이러한 다른 존재는 그러는 사이에 - 즉 근대적 형이상학의 시작과 더불어 - 주체성이 되었다.”³⁹²⁾ 그러나 논자는 이러한 하이데거의 해석이 주체성 철학, 특히 데카르트적인 의미의 주체를 비판하는 니체의 견해에 대한 지나친 훼손이라고 본다.

391) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 3, 481쪽.

392) 마르틴 하이데거, 「“신은 죽었다”는 니체의 말」, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008, 374쪽.

2. 가치극복과 문화의 토대

2.1 위버멘쉬와 주체성 극복

니체는 모든 가치의 기원을 초월적 존재인 신으로부터 설명하는 그리스도교적 사유 일체를 거부한다. 니체에게 신은 모든 가치의 초월적 기원이 아니라 인간이 자신의 삶을 위해, 자신의 힘에의 충동을 고양시키기 위해 창조한 존재일 뿐이다. 만약 신의 존재가 의미를 지닌다면 그것은 인간의 삶을 고양시킬 때이다. 그러나 니체는 그리스도교가 이러한 신의 본래적인 의미를 왜곡한다고 비판한다. 본래 신은 단지 특정 계층의 인간 계층을 위한 것이 아니라 인간의 힘에의 의지의 고양을 위해 존재하는 것이었지만, 그리스도교는 이와 같은 사실을 기만한다. 여기에서 니체의 그리스도교 비판은 그리스도교 자체에 머무는 것이 아니라 보다 근원적인 인간의 데카당스적 충동에 대한 분석과 관련성을 지닌다. 여기에서 니체는 신학자-본능에 충실한 인간들이 그리스도교의 신의 이름으로 모든 가치를 전도시킨 것을 비판한다.

니체에 따르면 이와 같은 가치의 데카당스는 모든 인간으로 하여금 지금여기의 삶, 다시 말해 대지의 삶이 아니라 피안의 삶, 즉 초월적인 세계와 초월적 가치를 의욕 하게 하는 원인이다. 그러므로 신의 죽음이라는 메타포는 단지 그리스도교에 대한 반발심, 혹은 신앙심에 대한 저항이 아니라 이제 더 이상 초월적인 가치가 대지라는 지금여기, 즉 우리의 삶의 터전에 아무런 영향력을 행사할 수 없다는 것에 대한 니체의 진단이다. 그러나 니체는 모든 가치가 상실하는 몰락의 상황이 일정한 시점에 갑작스럽게 일어나는 것이 아니라 이미 우리에게 엄습해 있던 사건이라고 주장한다. 왜냐하면 초월적 가치에 대한 믿음은 모든 가치가 몰락하는 니힐리즘에 대한 실존적 두려움을 전제하고 있기 때문이다. 인간은 데카당스적 문화 속에서 자신의 힘에의 의지를 통한 가치 생성을 두려워하며, 이로 인해 인간은 자신의 삶을 초월적 가치로 해석하는 원인이다. 그러나 니힐리즘은 모든 가치의 하강이나 상실만을 함의하지 않는다. 몰락은 오히려 상승을 위한 필요충분조건이기 때문이다. 모든 가치의 부재 속에서 가치의 존재는 새롭게 드러나야 한다.

이러한 이유로 니체는 이제 인간에게 새로운 가치생성의 주체가 될 것을 요청한다. 이것이 바로 위버멘쉬(Übermensch)라는 인간의 유형이다. 니체는 이러한 위버멘

위의 등장을 신의 죽음과 연관지어 다음과 같이 표현한다. “모든 신은 죽었다. 이제 위버멘쉬가 등장하기를 우리는 바란다” 이것이 언젠가 우리가 위대한 정오를 맞이하여 갖게 될 최후의 의지가 되기를!”³⁹³⁾ 니체에게 위버멘쉬는 인간이 자기극복의 과정을 통해 지향해야 할 인간상이다. 니체는 이를 다음과 같이 표현한다. “너희에게 위버멘쉬를 가르치노라. 인간은 극복되어야 할 그 무엇이다.”³⁹⁴⁾ 또한 위버멘쉬는 지극여기, 즉 대지의 의미를 충실히 수행하는 자이다. “보라, 나는 너희에게 위버멘쉬를 가르치노라! 위버멘쉬가 이 대지의 뜻이다. 너희 의지로 하여금 말하도록 하라. 위버멘쉬가 대지의 뜻이 되어야 한다고! 형제들이여, 맹세코 대지에 충실하라. 하늘 나라에 대한 희망을 설교하는 자들을 믿지 말라! 그런 자들은 스스로가 알고 있든 모르고 있든 독을 타 사람들에게 화를 입히는 자들이다.”³⁹⁵⁾

여기에서 주의해야 할 사실은 이러한 극복이 초월적인 의미의 영원한 극복을 의미하는 것이 아니라는 점이다. 왜냐하면 위버멘쉬는 어떤 영원한 상태를 의미하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 니체는 인간이 위버멘쉬적인 대지의 삶을 사는 것이 결코 쉬운 일이 아니라는 점을 지적한다. 왜냐하면 인간은 항상 “저편으로 건너가는 것도 위험하고 건너가는 과정, 뒤돌아보는 것, 벌벌 떨고 있는 것도 위험”³⁹⁶⁾ 속에 처해 있기 때문이다. 인간의 실존은 “짐승과 위버멘쉬 사이를 잇는 밧줄, 심연 위에 걸쳐 있는 하나의 밧줄”³⁹⁷⁾과도 같이 불안한 것이다. 인간의 실존에 대한 이 같은 불안은 인간을 마지막 인간(*der letzte Mensch*)이라는 데카당스적 인간유형으로 변질시킨다. 물론 니체에게 마지막 인간은 비판의 대상이다. 그러나 니체는 인간의 실존이 마지막 인간 유형으로 쉽게 하강할 수 있다는 사실을 인정한다. “보라! 나 너희에게 마지막 인간을 보여주겠으니. … 대지는 작아졌으며 그 위에서 모든 것을 작게 만드는 저 마지막 인간이 날뛰고 있다. 이 종족은 벼룩과도 같아서 근절되지 않는다. 마지막 인간이 누구보다도 오래 산다.”³⁹⁸⁾ 그러나 이러한 어려움에도 불구하고 니체는 인간이 자기극복을 통해 위버멘쉬적인 삶으로 나아갈 수 있다고 주장한다. “사람에게 위대한 것이 있다면 그것은 그가 목적이 아니라 하나의 교량이라는 것이

393) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 102쪽.

394) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 4, 14쪽.

395) 위와 같음.

396) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 4, 17쪽.

397) 위와 같음.

398) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 4, 19쪽.

다. 사람에게 사랑받을 만한 것이 있다면, 그것은 그가 하나의 과정이요 몰락이라는 것이다.”³⁹⁹⁾ 이런 점에서 인간에게 몰락은 위버멘쉬적 삶을 위한 필수불가결한 조건으로 제시된다.

그러나 니체의 의도와는 하이데거는 위버멘쉬 개념을 달리 서양 형이상학과의 연관성 속에서 해석한다. 특히 하이데거는 니체의 사유를 서양 형이상학의 완성(Vollendung)으로 정의한다. 이러한 맥락에서 하이데거는 신의 부재를 통해 드러나는 위버멘쉬를 신과 인간, 양자의 영역에서 벗어나 있는 것이라고 해석한다. “모든 존재자는 이제 ‘대상으로서 현실적인 것’이거나 혹은 그 안에서 대상의 대상성이 구성되는 ‘대상화로서 작용하는 것’이 된다. 대상화는 표상하면서 [앞에 - 세우면서] 대상을 ‘생각하는 나’(ego cogito)를 향해 마주 세우면서 이러한 ‘나’에게로 이끌려온다(zustellen). 이렇게 마주 세우고-이끌어옴 속에서 ‘나’는 그 자신의 고유한 행위의 근저에 놓여 있는 것으로서, 즉 기체 [subjectum, 주체]로서 입증된다. 주체는 자기 자신을 위한 주체이다. 의식의 본질은 자기의식이다. 따라서 모든 존재자는 주체의 객체이거나 혹은 주체의 주체이다. 어디에서나 존재자의 존재는 자기 자신 앞에 자신을 내세우며(sich-vor-sich selbst-stellen) 그리하여 자신을 설립하는(Sich-auf-stellen) 그런 활동 속에 놓이게 된다. 인간은 존재자의 주체성(Subjektivität)의 영역 속에서 자기 본질의 주관성으로 일어난다.(aufstehen) 즉, 인간은 봉기한다.(im Aufstand treten). 세계는 대상이 된다.”⁴⁰⁰⁾ 즉, 하이데거는 “니체를 포함한 근대의 모든 형이상학이 데카르트에 의해서 준비된 존재자와 진리에 대한 해석의 궤도”⁴⁰¹⁾ 속에 머물러 있다고 평가하고, 위버멘쉬를 일종의 주체성 개념의 관점에서 해석한다.⁴⁰²⁾ 하이데거에 따르면 이것은 니체가 모든 존재자를 가치로서

399) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 4, 17쪽.

400) 마르틴 하이데거, 앞의 책, 374쪽 이하 참고.

401) 마르틴 하이데거, 「세계상의 시대」, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008, 148쪽.

402) 하이데거는 니체의 신의 죽음에 대한 사유 역시 이런 서구형이상학과의 본질적인 사유와 연관성 속에서 논의되고 있다고 강조한다. 하이데거는 이를 우리에게 다음과 같이 제시하고 있다. “신의 죽음과 신들의 사망에 대해 사색되는 이 기이한 사상은 이미 젊은 니체에게는 매우 친숙한 것이 되었다. … 젊은 헤겔은 “믿음과 앎”(Glauben und Wissen 1802)이라는 그의 논문의 매듭 말에서 “근대의 종교 속에 깃들여 있는 심정은 곧, 신 자체가 죽어있다는 심정”이라고 말한 바 있다. … 파스칼이 플루타르크(Plutarch)로부터 인용한 “위대한 판(Pan) 신은 죽었다”라는 말은, 비록 대립된 이유에서 그런 것이긴 하지만, 동일한 영역에 속해 있다.” 하이데거는 이런 맥락에서 니체의 신의 죽음에 대한 사유를 주체성 철학의 연장선상에서 해석한다. 즉, 하이데거는 니체의 사유가 다음 두 가지 측면에서 근대 형이상학과 밀접하게 연관되어 있다고 주장하는데, 첫째, “근대의 형이상학은 주체성의 형이상학으로서 존재자의 존재를 의지라는 의미에서 사유”되고 있다는 점 둘째, ‘주체성의 명증적인 자기 확실성’이 힘에 의지로 정당화된다는 점이다. 물론 하이데거가 이런 비판을 전개한

파악하는 것에서 기인한다. 즉, 니체에게 가치는 “생성하는 과정 속에서 상대적으로 지속하는 삶의 복합적 형성체(komplexes Gebilde des Lebens)를 바라보는 가운데 유지하고 향상하기 위한 조건들의 시점(Gesichtspunkt)”⁴⁰³⁾이기 때문이다. 또한 니체에게 가치는 삶의 근본 특성인 힘에의 의지와 필연적으로 관계 맺고 있다. 하이데거는 이러한 이유에서 니체의 힘에의 의지를 “가치정립의 필연성을 위한 근거이며, 가치평가의 가능성의 근원”⁴⁰⁴⁾으로 규정한다. 그러나 하이데거는 바로 이 점이 “힘에의 의지는 유지를, 즉 자기 자신의 존립 보장을 필연적 가치로 정립함으로써, 이와 동시에 그것은 모든 존재자에게서 … 이런 보장의 필연성을 인정”⁴⁰⁵⁾하며, 이는 곧 확실성에 대한 문제를 야기한다고 지적한다.

하이데거는 이러한 확실성의 문제가 바로 근대철학의 공통된 특징이라고 주장한다. 인간은 중세에서 벗어나자 “어떻게 존재자 전체 안에서, 따라서 모든 존재자의 가장 깊은 존재근거 앞에서, 자기 자신의 지속성을, 다시 말해 자신의 구원을 확신하게 되며 또 확신할 수 있는가라는 물음”⁴⁰⁶⁾을 제기하게 되었고, 이때 필요한 것이 바로 주체의 주체성에 대한 확신이다. 특히 데카르트는 진리의 확실성을 회의하던 가운데 ‘나는 생각한다’(ego cogito)는 것이 ‘지속적으로 현존하다는 사실’을 발견했고, 이를 근거로 나는 존재한다.(ego sum)는 사실을 기체(subiectum)로 전제하였다.⁴⁰⁷⁾ 다시 말해 근대철학에서 주체의 주체성은 신을 대신해 의식의 자기 확실성과

다고 해서 니체의 신의 죽음을 이전 형이상학과 완전히 동일한 개념으로 파악하고 있는 것은 아니다. 특히 하이데거는 니체가 신의 죽음을 통해 전개한 니힐리즘이라는 개념에 대해 다음과 같은 공통된 사유의 지평을 드러내는데, 우리는 이를 다음과 같이 정리해볼 수 있다. 첫째, 니힐리즘이 하나의 역사적 운동이라는 사실, 둘째, 니힐리즘은 어떤 특정한 사상가에 의해 창조된 견해나 학설이 아니라 점, 셋째, 이러한 흐름이 서구 형이상학에 내재되어 있다는 사실, 넷째, 니힐리즘의 전개는 필연적으로 세계가 파멸하는 결과를 초래할 수밖에 없는 몰락의 과정이라는 사실이다. 이와 관련한 논의는 마르틴 하이데거, 앞의 책, 318쪽, 324쪽, 360쪽 이하 참고.

403) 마르틴 하이데거, 위의 책, 339쪽. 또한 하이데거는 가치에 대해 다음과 같이 설명한다. “가치는 시점이므로, 그것은 그때그때 봄에 의해 정립되며 또한 이러한 봄을 위해 정립”된다는 하이데거의 주장에 주목해야 한다. 왜냐하면 하이데거의 관점에서 이런 가치는 “처음부터 그 자체 자립적으로 존립하는 어떤 것이 아니며, 더욱이 이렇게 스스로 자립적으로 존립하다가 그때그때의 경우에 따라 시점으로 취해질 수 있는 것”이 아니기 때문이다. 즉, 하이데거에게 니체의 가치란 무엇인가에 의해 의존되어 있는 것이다. 이와 관련한 하이데거의 논의는 마르틴 하이데거, 위의 책, 337쪽 이하 참고.

404) 마르틴 하이데거, 위의 책, 341쪽.

405) 마르틴 하이데거, 위의 책, 351쪽.

406) 마르틴 하이데거, 위의 책, 361쪽.

407) 하이데거는 니체와 데카르트가 아리스토텔레스와 마찬가지로 기체(hypokeimenon)를 문제 삼고 있다는 점에서 여전히 형이상학의 전승된 궤도 속에 머물러 있음을 주장한다. 특히 확고부동한 것으로서의 대상은 예로부터 ‘지속적으로 현존하는 것’으로서 존재자에게 편재한다고 여겨왔던 존재자의 본질성격을 충족시키고 있는 것이다. 이와 관련한 논의는 마르틴 하이데거, 위의 책, 351쪽 이하

앞의 명증성을 보증 받을 수 있는 도구였다. 그러므로 하이데거는 니체가 자신의 형이상학적 원리로서 힘에의 의지를 전제한다는 것은 “모든 현실적인 것의 본질을 힘에의 의지라고 보는 니체의 이론 속에서 주체성의 근대적 형이상학이 완성되고 있다는 사실을 분명히 보여주고 있는 것”⁴⁰⁸⁾이라고 주장한다.

그러나 니체는 초월적인 가치의 기반이 아니라, 힘에의 의지라는 대지의 의미를 실현할 수 있는 위버멘쉬를 새로운 가치생성의 토대로서 제시한다. 그러므로 니체에게 위버멘쉬는 데카르트의 코기토와 같이 모든 인간의 의식의 바탕에 기체로서 내재해 있는 존재가 아니다. 니체 역시 하이데거와 마찬가지로 데카르트로부터 비롯된 근대 주관성철학의 이념을 거부하기 때문이다. 데카르트는 ‘cogito sum’이라는 인간의 사유를 존재를 향한 부동의 시작점으로 규정한다. 여기에서 ‘ergo sum’은 cogito에 기반한 것이다. 데카르트는 이와 같은 아르키메데스적 시작점을 기반으로 세계에 대한 명석 판명한 앎을 추구하며, 세계를 사유하는 것(res cogitans)과 연장하는 것(res extensa)이라는 이분법적 구도로 파악한다. 그러나 니체는 이러한 데카르트의 방법에 의문을 제기한다. “데카르트는 나에게서 충분히 철저하지 못하다. 확실하고자 하고, “나는 속지 않으려 한다”는 그의 요구에서 “왜 그러면 안 되는가”라고 물을 필요가 있다.”⁴⁰⁹⁾ 왜냐하면 니체의 관점에서 세계는 오히려 기만일 수 있기 때문이다. 니체에게 세계의 가상과 불확실성은 삶의 의미에 대한 적극적 해석이라는 점에서 이전의 철학이 확보하려 했던 세계의 확실성보다 더 큰 의미를 가진 것이었다. 이러한 맥락에서 니체는 실재에 대하여 가상을 대립시키는 방식을 포기하였으며, 위버멘쉬를 통해 실재와 가상이라는 이분법적 인식을 극복하고자 하였다.

니체는 주체를 통해 사유와 존재의 일치성을 증명할 수 있다는 데카르트의 주장을 비판한다. 데카르트의 방법적 회의는 사유의 영역에서 가상과 불확실함을 제거하고 존재로 나아갈 수 있는 확실성을 담보하기 위한 작업이었지만, 이것은 확실성에 대한 믿음으로부터 근거한 것이 아니라 믿음 그 이상의 신앙을 필요로 하기 때문이다. 이런 점에서 니체는 다음과 같이 데카르트를 비판한다. “생각된다. 그러므로 생각된 것이 있다는 명제로 환원시켜보면, 단순한 동어 반복만을 우리는 얻을 뿐이다 : 그

참고.

408) 마르틴 하이데거, 위의 책, 352쪽.

409) Friedrich Nietzsche, N, 40[10], KSA 11, 632쪽.

리고 문제가 되었던 바로 그것, 즉 ‘생각된 것의 실재성’은 건드려지지도 않는다 - 말하자면 이런 형식으로는 생각된 것의 ‘가상성’을 물리칠 수는 없는 것이다. 그렇지만 데카르트가 원했던 것은 단지 가상적인 실재성뿐 아니라, 실재성 그 자체를 갖는다는 점이었다.”⁴¹⁰⁾ 여기에서 니체는 데카르트의 사유를 “세계가 하나의 기만이라며, 오직 사유 속에서만 “존재”에, “무제약자에” 이르는 길이 있다며 길을 인도”⁴¹¹⁾하는 것이라고 평가한다. 니체는 데카르트의 ‘나는 사유한다’와 같은 ‘직접적인 확실성’을 사유로부터 얻는 것은 불가능하다고 본다. 이것은 마치 주체의 측면에서 대상을 순수하게 있는 그대로의 상태, 즉 물자체로 인식할 수 있다는 믿음과 유사한 것이다. 여기에서 니체는 “‘직접적 확실성’이 ‘절대적 인식’과 ‘물자체’와 마찬가지로 자기 자신 안에 형용 모순(eine contradictio in adjecto)을 함축하고 있다는 사실”⁴¹²⁾을 지적한다. 따라서 니체는 데카르트의 회의가 ‘cogito sum’이라는 실체에 가로막혀 더 이상 나아가지 못하고 있다고 비판한다. 결국 니체의 관점에서 근대 주관성철학을 관통하는 핵심 개념인 ‘cogito sum’은 명석 판명한 앎의 시작점이 아니라 오히려 기원을 알 수 없는 허구적인 이념에 불과한 것이다. 니체에게 근대적인 나(Ich)는 어떤 존재론적 의미도, 어떤 인식론적인 의미도 없다. 니체에 따르면 과거 영혼, 즉 신과 같은 초월적인 것에 대한 맹목적인 믿음은 바로 인간의 주체에 대한 믿음으로 변형된 것일 뿐이다. 이와 같은 맥락에서 신의 죽음에 대한 니체의 메타포는 주체철학, 주관성철학에 대한 거부를 함의한다.

니체는 근대 주관성철학에서 모든 인식의 시작점이자 명석 판명한 앎의 토대가 되는 형이상학적 주체개념을 받아들이지 않는다. 즉, 니체에게 주체는 일종의 허구에 불과한 것이다. “주어 ‘나’는 술어 ‘사유한다’의 조건이라고 말하는 것은 사실을 왜곡한 것이다. 그것이 사유한다(es denkt) : 그러나 이러한 ‘그것’(es)이 바로 저 오래되고 유명한 ‘자아’(Ich)라고 한다면, 관대하게 말한다고 해도, 단지 하나의 가정, 주장일 뿐, 무엇보다도 그 어떠한 ‘직접적인 확실성’이 아니다. … 사람들은 여기에서 문법적인 습관에 따라 ‘사유는 하나의 활동이며, 모든 활동에는 활동하는 하나의 주체가 있다. 그러므로’ 라고 추론 한다.”⁴¹³⁾ 니체는 이와 같은 주체의 문제가 인간의

410) Friedrich Nietzsche, N, 10[158], KSA 12, 548쪽.

411) Friedrich Nietzsche, N, 40[25], KSA 11, 641쪽.

412) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 5, 29쪽.

413) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 5, 31쪽.

언어적 습관으로부터 기인한 것이라고 지적한다. 인간은 스스로를 원인이자, 행위자로 간주한다. 여기에서 인간은 일반적으로 자신에게 일어나는 모든 사건을 어떤 주체에 대한 술어로 표현한다. 즉, 언어에는 인간이 주어와 술어, 원인과 효과를 구분할 수 있는 권리를 가지고 있다는 강력한 신앙이 내재해 있는 것이다. 그러나 이것은 “근본적으로 원인과 효과에 대한 믿음, 조건과 조건으로 제한된 것에 대한 믿음 자체가 이미 첫 번째 일반적인 믿음, 즉 주어와 술어에 대한 원초적 믿음의 개별적인 경우에 불과하다.”⁴¹⁴⁾ 왜냐하면 인간의 판단에 대한 근거는 자기 자신에 의거한 해석이기 때문이다. “무엇 때문에?”라는 질문은 항상 목적인(causa finalis)의 의미, 즉 “무엇을 위하여?”에 대한 질문이다. 동력인(causa efficiens)의 의미”에 관해서는 우리는 아무것도 갖고 있지 않다 … 종종 관찰되는 특정한 사건은 다른 사건에 뒤따라 일어난다, 그 밖의 어떤 것도 아니다! 우리에게 인과성에 대한 믿음의 특별한 확고함을 부여하는 것은 사건들의 연속의 습관이 아니라, 사건을 의도에 의한 사건으로 해석하는 것밖에는 달리 해석할 수 없는 우리의 무능력이다.”⁴¹⁵⁾ 니체는 이러한 현상 속에는 다음과 같은 두 가지의 인간적인 믿음이 내재해 있다고 주장한다. 첫째, “모든 판단 속에는 우리의 가장 오래된 믿음이 있다. 모든 판단 속에는 참으로 간주함 또는 거짓으로 간주함이 있다. 주장 또는 부정, 어떤 것이 다르지 않고 바로 그렇다는 확실성, 여기서 실제로 “인식”했다는 믿음”⁴¹⁶⁾이 바로 그것이다. 인간에게 세계에 대한 인식은 오직 사실에 대한 있는 그대로의 ‘설명’이 아니라 사건에 대한 ‘해석’이다. 왜냐하면 인간은 주어, 술어의 문법 속에서 자신에게 나타난 변화 그 자체를 받아들이지 못하고, 하나의 속성으로만 파악할 수 있기 때문이다. “만약 내가 번개가 번쩍거린다”라고 말한다면, 나는 번쩍거림을 한 번은 행위로서 그리고 다른 한번은 주체로서 설정한 것이다 : 그러므로 사건에다, 사건과 일치하지 않고 오히려 머무르고, 존재하고, “생성되지” 않는 존재를 상정한 것이다. 사건을 작용으로 설정함 : 그리고 작용을 존재로서 설정함 : 이것은 중복적 오류이거나, 아니면 우리 자신에게 책임이 있는 해석이다.”⁴¹⁷⁾ 즉, 사물들의 속성들은 사물에 대한 해석인 것이다. 그러므로 “다른 “사물들”을 빼고 생각하면, 사물은 아무런 속성도 갖지 않는다.

414) Friedrich Nietzsche, N 4[8], KSA 12, 182쪽.

415) Friedrich Nietzsche, N 2[83], KSA 12, 102쪽.

416) Friedrich Nietzsche, N 2[84], KSA 12, 103쪽.

417) Friedrich Nietzsche, N 2[84], KSA 12, 104쪽.

즉, 다른 사물이 없으면 어떤 사물도 존재하지 않는다. 즉 “물자체”는 존재하지 않는다.”⁴¹⁸⁾ 인간은 사물 자체의 본성에 다가갈 수 없기 때문이다. 니체에 따르면 인간은 현상과 물자체를 구별할 수 있는 어떤 권리와 수단을 갖고 있지 않다.

둘째, “판단이란 “이러이러한 것은 이와 같다”고 하는 믿음이다. 즉 판단 속에는 동일한 사례를 만났다고 하는 고백이 숨어 있다 : 즉 이는 기억의 도움으로 인한 비교를 전제한다. 판단이란 동일한 경우가 현존해 있는 듯이 보이게 하는 것이 아니다. 오히려 판단은 그러한 경우를 지각한다고 믿으며, 대체로 동일한 경우가 있다는 전제에서 작용한다.”⁴¹⁹⁾ 따라서 니체는 동일성(Gleichheit)에 법칙성을 부여하는 인간의 사유를 거부한다. 왜냐하면 동일성의 법칙성은 하나의 기체(Substrat)로부터 정당성을 인정받은 것이기 때문이다. 그러나 동일성의 근거인 주체개념이 인간이 만들어낸 허구에 불과하기 때문에 동일성을 신뢰할 수 없다는 것이 니체의 지적이다. 즉, 인간이 “상태들을 동일하게 설정하고(Gleichsetzen) 정돈하는(zurechtmachen) 것이 사실”⁴²⁰⁾이지만, 동일성 그 자체는 사실의 영역에서 벗어나 있는 것이다. 여기에서 니체는 지금까지 확실성, 완전성, 불면성과 같은 이름으로 보증했던 동일성을 새롭게 해석한다. 니체에게 동일성은 인간이 창조한 일종의 가상이다.

그러나 이러한 가상의 주체는 “지평선에서처럼 모든 것이 그 안에 한 줄로 결합하는 외관상의 동일성”⁴²¹⁾, 다시 말해 주관성철학의 주체가 아니라 몸을 기반으로 한다. 니체는 몸이 정신을 포괄한다고 주장한다. 그러므로 니체는 정신을 작은 이성 그리고 몸을 커다란 이성이라고 부른다. 즉, 인간은 “전적으로 몸일 뿐, 그 밖의 아무 것도 아니며, 영혼이란 것도 몸 속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과한 것이다.”⁴²²⁾ 니체는 인간의 몸이 “우리의 의식, 우리의 “정신”, 우리의 의식적 사유, 감정, 의지보다 뛰어나다”⁴²³⁾고 주장한다. 이상업은 니체가 큰 이성과 작은 이성이라는 구분법을 통해 몸의 충동과 욕망에 대한 충동의 충족보다 도구적인 이성의 지배로부터 해방을 중요한 과제로 삼았다고 지적한다.⁴²⁴⁾

418) Friedrich Nietzsche, N 2[85], KSA 12, 105쪽.

419) Friedrich Nietzsche, N 40[15], KSA 11, 634쪽.

420) Friedrich Nietzsche, N 10[19], KSA 12, 465쪽.

421) Friedrich Nietzsche, N, 2[91], KSA 12, 106쪽.

422) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 39쪽.

423) Friedrich Nietzsche, KGW VII3, 393쪽. 37[4].

424) 큰 이성과 작은 이성에 대한 이상업의 논의는 이상업, 『니체의 몸과 자기, 그리고 예술생리학』, 『한국유철학연구』 제51집, 한국하이데거학회, 2018, 101쪽.

니체에 따르면 “신경 기관이나 두뇌 기관은 대체로 사유, 감정, 의지로 산출할 만큼 그렇게 섬세하거나 “신적으로” 구성되어 있지 않다 : 오히려 바로 그것을 위해, 즉 사유하고 감정을 느끼고 의지하기 위해 그 자체로 아직은 어떤 “기관”도 필요하지 않으며, 오히려 이것이 … 저 섬세하고 결합 체계와 매개 체계, 그리고 그러한 것을 통한 이러한 보다 높고 낮은 모든 존재의 번개같이 빠른 변화가 … 오히려 “인간”이라고 부르는 생명체와 지성의 저러한 어마어마한 종합”⁴²⁵⁾을 가능하게 한다.

니체는 하나의 주체라는 것은 허구적인 이념에 불과하다고 주장한다. 왜냐하면 인간의 몸에는 “우리의 사고나 일반적으로 우리의 의식의 근저에 그 협동적 놀이나 투쟁 있게 되는 다수의 주체들”⁴²⁶⁾이라는 이름의 충동들이 내재하고 있기 때문이다. 즉, 니체는 인간의 몸을 하나의 의식이 아니라 인식되지 않는 형태로 존재하는 충동들의 투쟁의 산물로서 정의한다. 이러한 충동들은 기체와 같이 정적으로 존재하는 것이 아니기 때문에 하나의 이름으로 규정할 수 없다. “우리의 몸을 구성하는 저 가장 작은 생명체 역시 (더 올바르게 말하자면 : 우리가 “몸”이라고 부르는 것의 협동에 대해 말하자면, 가장 좋은 비유는-) 우리에게서 영혼의 원자가 아니라, 오히려 성장하고, 투쟁하며, 스스로 증대되고, 다시 쇠약해지는 것으로 여겨진다 : 따라서 그것의 수는 불안정하게 변하며, 우리의 생명은 각각의 생명처럼 지속적인 죽임이기도 하다.”⁴²⁷⁾ 김정현은 이와 관련하여 몸의 개념을 다음과 같이 요약적으로 제시한다. “몸은 의식의 언어활동(의미의 기층)과 충동, 본능 또는 무의식이라는 의미 이전의 기층이 상호 교직된 텍스트다. 니체는 의식활동의 이면에 무의식이라는 또 하나의 거대한 이성이 작동하고 있다고 본다. 사유와 사유 사이에서 여러 충동들이 상호 투쟁하는 중간 세계Zwischenwelt가 있기에 우리는 생각의 노예가 되기도 하고, 때로는 감정의 노예가 되기도 한다. 우리 자신의 자아 역시 단순히 이성에 의해 획득될 수 있는 고정된 실체가 아니라, 내면의 충동에 의해 끊임없이 변형되고 무너지고 재구성되는 투쟁의 형태일 뿐이다. 그렇기에 진정한 자아도, 절대적 자아도 있을 수 없으며, 자아란 자기 몸의 수없이 많은 충동들이 빚어내는 투쟁의 잠정적인 형태”⁴²⁸⁾이다. 세계는 이러한 맥락에서 니체에게 몸을 실마리로 인간의 삶이 서로 다

425) Friedrich Nietzsche, N 37[4], KSA 11, 577쪽.

426) Friedrich Nietzsche, N 40[16], KSA 11, 636쪽.

427) Friedrich Nietzsche, N 37[4], KSA 11, 577쪽.

428) 김정현. 앞의 책, 78쪽.

른 가치에 대한 투쟁의 놀이의 장으로 규정될 수 있다.

2.2 영원회귀와 시간성 극복

동일한 것의 영원회귀라는 사유는 니체의 시간성을 논의하기 위한 핵심적인 주제이다. 사실 시간성에 대한 논의는 니체뿐만 아니라 플라톤과 아리스토텔레스를 시작으로 아우구스티누스와 칸트에 이르기까지 서양형이상학의 핵심적인 주제이며, 하이데거를 비롯한 베르그손과 같은 오늘날의 현대 사상가들에게서도 끊임없이 논쟁을 촉발하는 주제이다. 물론 철학적인 영역에서 논의되는 시간성은 우리가 일상적으로 보는 시간, 다시 말해 시계 혹은 달력에 의해 측정된 시간을 의미하는 것이 아니다. 하이데거의 표현을 빌리자면, 이러한 일상적인 시간은 단지 양적으로 측정된 ‘통속적 시간’(vulgäre Zeit)에 불과한 것이다. 그러나 우리에게 철학적 담론을 통해 논의되는 시간은 인간의 의식 안에서 존재하는 ‘시간성’을 의미한다. 하이데거 역시 인간의 의식 속에 진정한 의미의 시간성, 즉 본래적 시간(die eigentliche Zeit)의 의미를 강조한다. 니체의 동일한 것의 영원회귀(Die ewige Wiederkehr des Gleichen) 사유 시간성의 본래적인 영역에서 전개된다. 니체의 영원회귀에 대한 사유는 니체의 모든 철학적 사유를 관통한다. 왜냐하면 니체는 모든 삶의 가치가 오직 시간성을 통해 드러난다고 보기 때문이다. 이런 점에서 하이데거는 니체의 핵심적인 작업, 즉 서구형이상학의 해체가 바로 이 동일한 것의 영원회귀 사유로부터 전개된다고 지적한다. 니체 역시 영원회귀를 인간이 도달할 수 있는 최고의 긍정양식(höchste Formel der Bejahung)이라고 규정한다. 그러나 니체는 영원회귀가 사유중의 사유(Gedanke der Gedanken)이지만, 동시에 가장 무거운(der schwerste Gedanke) 사유이자 가장 심오한 사유(abgründlicher Gedanke)라고 고백한다. 실제로 니체의 영원회귀와 관련된 대부분의 사유가 완성된 저작과 광범위한 유고에서 다양한 상징과 비유적 표현을 통해 단편적으로 등장하며, 니체의 다른 사유들과 마찬가지로 관점에 따라 이전의 사유들의 관계성 속에서 다양한 해석의 가능성이 존재하기 때문에 영원회귀를 둘러싼 여러 가지 논쟁은 여전히 완결되지 않고 있다.

니체의 영원회귀 사유의 사상적 단초는 고대 그리스의 여러 사상가들의 사유를 비롯하여 19세기의 자연과학을 통해 찾을 수 있다. 특히 고전 문헌학자로서 니체는 고

대 그리스적 사유인 헤라클레이토스의 사유와 피타고라스 학파들의 사유를 통해 영원회귀 사유의 실마리를 발견한다. 니체는 자신의 영원회귀 사유의 단초를 다음과 같이 묘사한다. “영원회귀 사유라는 그 도달될 수 있는 최고의 긍정 형식은 1881년 8월의 것이다 : 그것은 “인간과 시간의 6천 피트 저편”이라고 서명된 채 종이 한 장에 휘갈겨졌다. 그날 나는 실바프라나 호수의 숲을 걷고 있었다 ; 수르레이에서 멀지 않는 곳에 피라미드 모습으로 우뚝 솟아오른 거대한 바위 옆에 나는 멈추어 섰다. 그때 이 생각이 떠올랐다.”⁴²⁹⁾ 그러나 니체의 이와 같은 고백에도 불구하고 논자는 영원회귀 사유의 시작점이 소크라테스 이전 고대 그리스의 사상가들과 19세기 자연과학의 영향력 아래 놓여 있다고 본다. 니체는 역시 영원회귀 사유의 단초를 헤라클레이토스라가 제공하고 있다는 사실을 숨기지는 않는다.

디오니소스적 철학의 핵심, 즉 소멸과 파괴를 긍정하는 것, 대립과 싸움을 인정하는 것, 그리고 ‘존재’의 개념을 극단적으로 거부하고 대신 변화를 말한다는 점에서는 헤라클레이토스와 나는 어떤 경우에도 가장 유사하다는 점을 인정하지 않을 수 없다. 영원회귀에 대한 가르침, 즉 무조건적이고도 무한히 반복되는 모든 것의 순환에 대한 가르침 - 차라투스트라의 이 가르침은 결국 헤라클레이토스가 먼저 가르쳤을 수도 있었으리라.⁴³⁰⁾

주지하는 바와 같이, 헤라클레이토스⁴³¹⁾는 ‘만물은 유전한다(panta rhei)’는 주장을 통해 활활 타오르는 불처럼 세계가 끊임없이 생성한다는 주장을 전개하였다. 즉, 헤라클레이토스에게 “모든 것은 불의 교환물(anramoibē)이고 불은 모든 것의 교환물”⁴³²⁾이며, 이 세계(kosmos)는 영원히 살아 있는 불로 구성되어 있는 것이었다. 그러므로 헤라클레이토스에 따르면 세계의 근원적인 물질인 불은 투쟁이라는 과정을 통한 변화의 주체이다. 니체는 이와 같은 불의 투쟁 과정을 일종의 유희로서 파악하

429) Friedrich Nietzsche, EH, KSA 6, 95쪽.

430) Friedrich Nietzsche, KSA 6, 313쪽.

431) 정낙림은 헤라클레이토스와 니체의 사상적 연관성에 대해 다음과 같이 요약적으로 제시한다. “니체는 자신의 사상적 선구를 헤라클레이토스에서 찾기를 주저하지 않는다. 특히 니체는 헤라클레이토스의 B52의 ‘놀이하는 아이’가 놀이철학의 정수를 보여준다고 확신한다. 이러한 사실은 니체의 저서를 통해 어렵지 않게 발견할 수 있다. 특히 니체의 가장 중요한 저서 가운데 하나인 《차라투스트라는 이렇게 말했다》의 〈차라투스트라의 연설〉에 등장하는 ‘세 가지 변화’에서 놀이하는 아이는 B52의 aion과 놀라울 정도로 일치한다.” 헤라클레이토스와 니체의 놀이와 관련한 논의는 정낙림, 『놀이하는 인간의 철학』, 책세상, 2017, 82쪽 이하 참고.

432) 탈레스 외, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 김인곤 외 옮김, 아카넷, 2005, 246쪽.

며, 이를 바탕으로 자신의 사유를 전개한다.

“아무런 도덕적인 의미도 그것에 귀속시킴이 없이, 영원히 똑같은 무구의 상태로 생성하고 소멸하며 건설하고 파괴하는 것은, 이 세계에서는 오직 예술가의 유희와 어린이의 유희가 있을 뿐이다. 그리고 어린이와 예술가가 유희하는 것과 똑같이 영원히 살아 있는 불은 유희한다. 즉, 무구의 상태로 건설하고 파괴한다. - 그리고 이 유희를 아이온(세계로서의 시간, 시계시간)은 제 자신과 더불어 유희한다.”⁴³³⁾

물론 니체는 헤라클레이토스의 주장을 단지 현대적으로 해석하는 것에 머무르지 않고, 자신의 영원회귀 사유를 바탕으로 헤라클레이토스의 사유를 극복하고자 한다. 니체는 헤라클레이토스의 유명한 교설, ‘인간은 똑같은 강물에 두 번 들어갈 수 없다’를 다음과 같이 변형시켜 사용한다. “나는 영원한 강물로부터 구원되는 길을 가르친다. 강물은 항상 다시 자신으로 되돌아 흐른다”⁴³⁴⁾ 니체는 비교적 초기적 저작인 『반시대적 고찰』을 통해 피타고라스 학파와 영원회귀 사유의 관련성을 언급한다.

피타고라스 학파의 믿음이 정당할 경우에만, 이 학파는 천체가 동일한 위치에 있을 경우 지상에서도 동일한 것이 세세한 부분에 이르기까지 모두 다시 반복된다고 믿었다. 그래서 별들이 서로 일정한 위치에 있을 경우 언제나 스토아 학파의 한 사람이 에피쿠로스 학파의 한 사람과 결탁하여 로마 황제를 암살하며, 다른 위치에 있을 경우에 언제나 콜럼버스가 아메리카를 발견할 것이라고 믿는다.⁴³⁵⁾

그러나 니체는 이러한 피타고라스 학파의 교설을 일방적으로 수용하지 않는다. 이것은 니체와 피타고라스 학파 사이의 삶에 대한 이질적인 태도에서 기인한다. 피타고라스 학파는 니체와 달리 삶의 모든 과정을 고통으로 규정한다. 따라서 삶이 원형

433) Friedrich Nietzsche, PHG, KSA 1, 830쪽 강조는 논자에 의함. 물론 니체는 초기 저작들을 통해 헤라클레이토스의 견해를 그대로 수용하는 모습을 보여준다. 특히 니체는 “생성 이외에는 아무것도 보지 못한다. 착각하지 말라! 너희들이 만약 생성과 소멸의 바다 한 가운데 어디선가 육지를 본다고 믿는다면, 그것은 너희들의 좁은 시야 때문이지 결코 사물의 본질이 그러하기 때문은 아니다. 너희들은 사물의 이름이 마치 확고한 지속성을 가지고 있는 것처럼 그것을 사용한다. 그러나 너희들이 두 번째로 발을 담그는 그 강조차도 처음과 같은 강이 아니다”고 지적한다. 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, 위의 책 KSA 1, 823쪽.

434) Friedrich Nietzsche, KSA 10, 205쪽.

435) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 6, 233쪽.

적으로 반복된다는 사실은 고통이 반복된다는 사실을 의미한다. 이러한 이유로 피타고라스 학파는 인간이 고통에서 벗어나는 길은 영혼의 윤회로부터 벗어나는 것이라고 주장한다.⁴³⁶⁾ 그러나 이러한 피타고라스 학파의 회귀 사유는 니체와는 서로 다른 방향으로 전개된다. 여기에서 니체의 영원회귀 사유는 단지 시간을 원형으로 표상하는 그리스인들의 사유와는 구분된다.⁴³⁷⁾

니체의 영원회귀는 19세기 자연과학 이론인 로버트 마이어의 ‘에너지 보존 법칙’의 영향력 아래 전개된다. 니체는 당대의 과학법칙인 에너지 보존 법칙의 교설, 즉 우주 속 에너지의 상태는 변하지만 에너지의 총량은 불변한다는 주장을 적극적으로 수용한다. 이것은 “에너지 보존의 원리는 영원회귀를 요구한다”⁴³⁸⁾는 니체의 주장에서 잘 드러난다. 이는 카우프만을 비롯한 많은 니체 연구자들이 니체의 영원회귀 사유를 에너지 보존 법칙과의 연관성 속에서 해석하는 근거가 된다. 그러나 이와 같은 우주론적인 해석은 시간성을 개체의 실존적인 삶과 분리시킨다. 즉, 우주론적 해석은 인간의 삶에 아무런 의미를 제공하지 못한다. 왜냐하면 우주론적 해석은 영원회귀를 단지 양으로 측정된 물리적인 시간성으로 파악하는 것이기 때문이다. 이와 같은 시간해석은 니체를 숙명론자나 결정론자로 오해한 것에 불과한 것이다. 니체에 따르면 이와 같은 삶의 데카당스는 극복의 대상이었다. 이것은 시간을 원형으로 파악하는 것을 경계하는 것을 통해 드러난다. “난쟁이는 경멸조로 중얼거렸다. 곧바른 것은 존재하지 않는다. 진리는 하나같이 곱어 있으며 시간도 일종의 둥근 고리다.”⁴³⁹⁾ 그러나 니체는 차라투스트라의 입을 통해 다음과 같은 원형적 사유를 논박한다. “너, 중령의 악령이여! 나는 화가 나서 말했다. “너무 가볍게 생각하지 말라!”⁴⁴⁰⁾ 니체는

436) 피타고라스 학파는 영원의 윤회에 대해 다음과 같이 주장한다. “사람의 혼은 불사적이며 몸이 소멸할 때면 그때마다 태어나는 다른 동물 속으로 들어가고, 육지나 바다에서 살거나 날아다니는 모든 짐승을 거쳐 윤회하고 나면, 태어나는 사람의 몸속으로 다시 들어간다는 것이다. 그리고 그들은 혼에 있어 그 윤회(perielysis)가 3000년에 걸쳐 이루어진다.” 이와 관련한 논의는 Friedrich Nietzsche, 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 176쪽.

437) Oscar Cullmann은 그리스적 시간 표상을 순환적으로, 그리스도교적 시간 표상을 직선적으로 구분한다. 그러나 니체의 시간성은 이와 같은 쿨만의 구분으로부터 벗어나 있다. 왜냐하면 니체의 영원회귀 사유는 순환적이지만, 그리스인들과 같이 단순한 일상적 반복을 의미하는 것이 아니기 때문이다. 물론 니체는 그리스도교적 시간 표상을 거부한다. 왜냐하면 니체에게 시간성은 시작과 끝으로 규정할 수 없는 것이기 때문이다. 이와 관련한 논의는 Oscar Cullmann, *Christ and Time The Primitive Christian Conception of Time and History*, Tran by Floyd V. Filson, Bradford & Dickens, London, 1962, 23쪽 이하 참고.

438) Friedrich Nietzsche, 『힘에의 의지』, 1063절.

439) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 200쪽.

440) 위와 같음.

차라투스트라의 동물들을 통해서 다음과 같이 말한다.

모든 것은 가고, 모든 것은 되돌아온다. 존재의 수레바퀴는 영원히 돌고 돈다. 모든 것은 죽고, 모든 것은 다시 소생한다. 존재의 해(年)는 영원히 흐른다. 모든 것이 꺾이고, 모든 것은 다시 이어진다. 똑같은 존재의 집이 영원히 지어진다. 모든 것은 헤어지고, 모든 것은 다시 만나 인사를 나눈다. 존재의 수레바퀴는 이렇듯 영원히 자신에게 신실하다.⁴⁴¹⁾

그러나 여기에서 주목할 것은 니체의 영원회귀 사유는 단지 원형적 시간 표상, 혹은 동일한 것이 무한히 반복되는 것만을 의미하지 않는다는 점이다. 그렇다면 니체의 영원회귀 사유를 통해 드러나는 시간성은 어떤 것인가? 앞에서 언급한 바와 같이 니체의 영원회귀 사유는 엄밀한 의미의 과학이론이 아니다. 물론 니체는 영원회귀를 ‘모든 가능한 가설 중 가장 과학적인 가설’이라고 지칭한다. 그러나 네하마스의 지적과 같이 독일어 “wissen-schaftlich가 scientific보다 훨씬 광범위한 의미를 가지고 있다는 점은 논외로 하더라도 니체가 자연과학의 정당성을 근본적으로 의심했다는 사실”⁴⁴²⁾은 영원회귀 사유를 단지 엄밀한 의미의 과학이론으로 해석할 것이 아니라 이에 대해 다른 방식의 해석이 필요하다는 점을 말해준다. 여기에서 영원회귀에 대한 우주론적 해석은 필연적으로 니체가 비판한 삶의 태도, 다시 말해 인과의 연쇄로 이어지는 목적론, 숙명론, 결정론과 같은 삶의 데카당스와 연결된다는 점에서 해석의 정당성을 획득하기 어렵다.⁴⁴³⁾ 이런 점에서 니체의 영원회귀 사유는 우주론적 해석과 같은 과학의 영역에서 논의될 것이 아니라 인간의 실존적 삶의 영역에 해석되어야 한다. 왜냐하면 니체가 영원회귀 사유를 통해 전개한 시간성은 삶의 도상에서 인간이 마주해야 할 삶의 실존적 태도와 밀접한 연관성을 갖기 때문이다. 따라서 니체

441) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 4, 272쪽.

442) 알렉산더 네하마스, 『니체, 문학으로서의 삶』, 김종갑 옮김, 책세상, 240쪽.

443) 또한 이와 같은 영원회귀에 대한 우주론적 해석은 이미 짐멜에 의해 논박 당한다. 짐멜은 니체의 영원회귀 사유가 우주론적인 맥락에서 증명되기 위해서는 ‘에너지 보존 법칙’에 전제되어 있는 것과는 또 다른 증명이 필요하다는 사실을 지적한다. 즉, 우주의 에너지의 총합은 제한되어 있다는 사실과 우주의 에너지 상황의 총량은 제한되어 있다는 사실을 수용한다고 할지라도 이와는 별개로 모든 것들이 무한하게 반복된다는 것은 또 다른 차원의 증명이 필요하다는 것이다. 니체의 시간성은 시간의 지속을 통한 발전을 전제하지 않는다. 시작과 끝이 구분되지 않는 상태로 그냥 있는 것이다. 즉, 이러한 시간성은 어떠한 초월적인 것, 예를 들어 시간성을 벗어난 구원, 천국과 같은 무규정적 시간을 내포하지 않는다는 것을 의미한다. 이와 관련한 논의는 Simmel, Georg, *Schopenhauer und Nietzsche : ein Vortragszyklus*, Unikum, Bermen, 2012, 250쪽 이하 참고.

의 영원회귀는 지금여기라는 시간성뿐만 아니라, 대지라는 인간의 실존적 삶의 토대, 다시 말해 공간적 의미를 동시에 내포하고 있는 개념이다. 니체는 이러한 영원회귀의 의미를 다음과 같이 제기한다.

최대의 중량. - 어느 날 낮, 혹은 어느 날 밤에 악령이 너의 가장 깊은 고독 속으로 살며서 찾아들어 이렇게 말한다면 그대는 어떻게 하겠는가 : “네가 지금 살고 있고, 살아왔던 이 삶을 너는 다시 한번 살아야만 하고, 또 무수히 반복해서 살아야만 할 것이다 ; 거기에 새로운 것이란 없으며, 모든 고통, 모든 쾌락, 모든 사상과 탄식, 네 삶에서 이루 말할 수 없이 크고 작은 모든 것들이 네게 다시 찾아올 것이다. 모든 것이 같은 차례와 순서로 - 나무들 사이의 이 거미와 달빛, 그리고 이 순간과 바로 나 자신도. 현존재의 영원한 모래시계와 더불어 그렇게 될 것이다!” - 그대는 땅에 몸을 내던지며, 그렇게 말하는 악령에게 이를 갈며 저주를 퍼붓지 않겠는가? 아니면 그대는 악령에게 이렇게 대답하는 엄청난 순간을 경험한 적이 있는가? : “너는 신이로다. 나는 이보다 더 신성한 이야기를 들어보지 못했노라!” 그러한 생각이 그대를 지배하게 되면, 그것은 지금의 그대를 변화시킬 것이며, 아마도 분쇄시킬 것이다. “너는 이 삶을 다시 한 번, 그리고 무수히 반복해서 다시 살기를 원하는가?”라는 질문은 모든 경우에 최대의 중량으로 그대의 행위 위에 얹힐 것이다! 이 최종적이고 영원한 확인과 봉인 외에는 더 이상 아무것도 구하지 않기 위해서는, 어떻게 그대 자신과 그대의 삶을 만들어 나가야 하는가?⁴⁴⁴⁾

니체는 위 인용문을 통해 인간의 삶이 영원회귀라는 시간성을 수용할 수 있는지를 묻는다. 즉, ‘만일 너의 삶이 반복된다고 한다면, 그것은 오로지 지금과 같은 형태로 동일하게 반복될 것이다. 그럼에도 불구하고 너는 지금과 같은 선택을 할 것인가?’ 이것은 실존적 삶이 가진 삶의 두려움이다. 니체 역시 차라투스트라를 통해 이와 같은 영원회귀 사유에 대한 두려움을 다음과 같이 표현한다.

심연의 사상이여, 나의 내면 깊은 곳에서 올라오라! ... 생의 대변자이자 고뇌의 대변자이며 둥근 고리의 대변자이기도 한 나 차라투스트라가 너를, 너의 더없이 깊은 심연의 사상을 부리고 있으니! ... 말이 끝나자 무섭게 차라투스트라는 돌연 시체처럼 그 자리에 쓰러져 죽은 듯이 오랫동안 꼼짝하지 않았다. 다시 정신이 들기는 했지만, 얼굴은 창백했

444) Friedrich Nietzsche, 위의 책, KSA 6, 314쪽 이하 참고.

고, 몸은 떨고 있었다. 그는 그렇게 누워 오랫동안 도무지 먹고 마시려 하지를 않았다.⁴⁴⁵⁾

니체는 영원회귀 사유에 대한 두려움을 양치기와 뱀을 통한 메타포를 통해서 드러낸다. 니체는 양치기가 입 속에 시커멓고 묵직한 뱀에게 물린 상태를 다음과 같이 묘사한다. “내 일찍이 한 인간의 얼굴에서 그토록 많은 역겨움과 찢기 잃은 공포의 그림자를 본 일이 있던가? 그는 잠에 빠져 있었나?”⁴⁴⁶⁾ 여기에서 뱀은 영원회귀 사유를 의미한다. 차라투스트라는 양치기를 뱀으로부터 벗어나게 하기 위해 뱀을 손으로 잡아 당겼지만 그것은 소용없는 일이었다. 왜냐하면 인간에게 영원회귀는 삶의 유일한 실존적 방식이기 때문이다. 그러자 차라투스트라는 양치기에게 뱀의 대가리를 물어뜯으라고 명령한다. 즉, “내 안에서 나의 전율, 나의 증오, 나의 역겨움, 나의 연민, 내게 있는 좋고 나쁜 것 모두가 한 목소리”⁴⁴⁷⁾로 영원회귀라는 시간성을 수용하라는 것이다. 니체는 이제 영원회귀라는 실존적 시간을 과거, 현재, 미래라는 시간의 세 가지 양태를 통해 다음과 같이 묘사한다.

“보라, 여기 순간(Augenblick)이라는 것을!” 나는 말을 이어갔다. “여기 순간이라는 성문으로부터 길고 영원한 골목길 하나가 뒤로 내달리고 있다. 우리 뒤에 하나의 영원이 놓여 있는 것이다. 만물 가운데 달릴 줄 아는 것이라면 이미 언젠가 이 골목길을 달렸을 것이 아닌가? 만물 가운데서 일어날 수 있는 일이라면 이미 일어났고, 행해졌고, 지나가 버렸을 것이 아닌가? 그리고 만약 모든 것이 존재했었다면, 난쟁이여, 여기 이 순간이라는 것을 어떻게 보는가? 이 성문 또한 이미 존재했었음에 틀림없지 않은가? 여기 이 순간으로 하여금 앞으로 일어날 모든 사물을 자기 자신에게 끌어당길 수 있게끔 모든 사물이 이처럼 단단하게 연결되어 있는 것이 아닌가? 그리하여, 그 자신까지도? 만물 가운데서 달릴 줄 아는 것이라면 언젠가 이 기나긴 골목길을 저쪽으로도 달리지 않을 수 없기 때문이다!”⁴⁴⁸⁾

니체에 따르면 현재는 순간이라는 이름으로 규정되며, 인간의 실존적 삶은 언제나

445) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 270쪽.

446) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 270쪽.

447) 위와 같음.

448) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 243쪽.

순간의 이름으로 반복된다. 그러나 이와 같은 순간의 반복은 단지 과거, 현재, 미래의 분절된 시간표상을 의미하는 것이 아니다. 왜냐하면 순간은 과거, 현재, 미래라는 시간의 양태를 모두 연결시키고 있기 때문이다. 즉, 과거는 마치 실체와 같이 불변의 사실로서 고정된 것이 아니라 언제나 순간이라는 현재를 통해 새롭게 해석되며, 이와 같은 과정을 통해 과거는 미래와 연결된다. 따라서 여기에서 실존적 인간이 현재를 긍정한다는 것은 현재와 연결된 모든 과거와 미래를 긍정한다는 것을 의미한다. 니체는 이와 같은 삶의 인식을 구원(Erlösung)이라고 부른다. “지난날을 구원하고 일체의 ”그랬었다”를 “나 그렇게 되기를 원한다”로 전환하는 것, 내게는 비로소 그것이 구원이다!”⁴⁴⁹⁾ 그러나 주의해야 할 사실은 이와 같은 구원은 인간에게 실존적인 것이며, 각자적인 형태로 드러난다는 점이다. 왜냐하면 과거에 대한 의욕은 언제나 순간에 새로운 형태로 드러나기 때문이다. 니체는 이와 같은 맥락에서 진정한 의미의 순간을, 즉 대지의 가치와 이를 토대로 반복되는 인간의 실존적 삶의 의미를 긍정한다. 니체에게 이와 같은 대지의 모든 가치가 드러나며, 세계가 완성되는 순간이 바로 위대한 정오(der große Mittag)이다. 니체는 이를 다음과 같이 비유적으로 표현한다. “오, 행복이여! 오, 행복이여! 오, 나의 영혼이여, 노래하고 싶은가? 너는 풀밭에 누워있고, 때는 목동조차 피리를 불지 않는 은밀하며 엄숙한 시간이다. 조심하라! 뜨거운 정오가 초원 위에 잠들어 있으니. 노래 부르지 마라! 조용히! 세계는 완전하다.”⁴⁵⁰⁾ 하이데거는 이를 통해 “동일성의 영원한 회귀 내에서 회귀 사상이라는 사건을 위대한 시간의 점 위에 확정한다. 이것은 그 어떤 시계도 측정하지 못하는 시간의 점”⁴⁵¹⁾이라고 평가한다. 니체는 이러한 시간성에 대한 인식을 통해 운명애(amor fati)적 사유에 도달한다. 즉, 니체는 영원회귀 사유를 통해 인간의 실존적 삶을 긍정한다. 물론 인간의 실존적 삶은 고통스러운 것이지만, 그럼에도 불구하고 니체는 삶의 의미를 절대적으로 긍정한다, 이것이 바로 디오니소스적 긍정을 의미하며, 니체는 이러한 디오니소스적 긍정을 강조한다.

449) 위와 같음.

450) Friedrich Nietzsche, 앞의 책, KSA 4, 434쪽.

451) 마르틴 하이데거, 앞의 책, 402쪽.

VI. 결론

앞에서 언급한 바와 같이 논자는 니체의 문화철학을 통해 현대의 문화적 문제들에 대한 해결의 실마리를 찾고자 하였다. 이것은 니체가 자신을 ‘문화의 의사’로 지칭하며, 문화의 문제들에 대한 처방전을 제시하는 것과 무관하지 않다. 니체는 전통형이상학으로부터 야기되는 이성중심적인 인간이해를 거부한다. 왜냐하면 니체에게 인간의 이성적 능력은 몸의 부분적인 능력에 불과하기 때문이다. 즉, 니체는 인간을 충동적인 존재로 규정한다. 따라서 니체의 문화철학은 이러한 충동적 인간이해를 바탕으로 예술, 역사, 도덕, 가치라는 영역을 지금까지와는 다른 방식으로 전개한다.

니체 이전의 문화개념은 주로 인간의 이성을 통한 계몽의 관점, 다시 말해 교양을 의미했다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 니체의 문화가 문명적인 요소의 배제를 의미하지 않는다는 점이다. 니체는 문화의 토대에는 문명적 요소가 필수적이라는 사실을 강조한다. 논자는 이러한 니체의 문화개념을 ‘문화의 프로메테우스적 성질’에 대한 시원적 고찰이라고 본다. 즉, 문화는 단지 인간의 번영과 행복만을 선사하는 것이 아니라 오히려 누군가는 소외될 수 있는 이중의 구조 속에서 전개된다. 따라서 니체는 높은 문화일수록 피라미드 구조가 심화된다고 지적한다.

니체의 이와 같은 통찰은 문화를 인간의 충동이 끊임없이 충돌하는 장으로 파악하는 것과 무관하지 않다. 특히 니체는 이러한 충동을 삶에 대한 넘치는 생동감의 원천으로 파악하는데, 이와 같은 맥락에서 니체는 더 이상 삶을 학문을 통해서가 아니라 예술을 통해 조망할 것을 요청한다. 이제 예술은 니체에게 인간과 세계를 매개시키는 수단이자 통로로 정의된다. 즉, 니체는 실존과 세계가 오직 미적 현상으로 정당화될 수 있다고 주장한다. 따라서 니체에게 예술은 단지 예술작품을 의미하지 않는다. 여기에서 예술은 인간의 행위 전반을 의미하는 니체 문화철학의 핵심적인 개념이다.

니체는 인간의 충동을 아폴론과 디오니소스라는 신들의 이름을 통해 형상화시킨다. 여기에서 아폴론적 충동은 개체화의 원리이자 꿈이라는 표상을 창조하는 충동이며, 디오니소스적 충동은 개체화의 원리를 파괴하는 원리이자 도취의 충동이다. 니체에게 아폴론적 충동과 디오니소스적 충동은 서로를 보완한다. 이것은 인간이 아폴론적 충동만으로는 실존의 고통에 대해 일시적이고 찰나적인 구원만을 받을 수 있다는

점과 디오니소스적 충동이 모든 문화의 기반을 파괴하는 충동이라는 점을 통해 드러난다. 따라서 니체는 아폴론적인 충동과 디오니소스적 충동의 조화를 강조한다. 논자는 이와 같은 충동에 대한 니체의 해석이 쇼펜하우어의 의지의 형이상학에 대한 독창적인 해석이라는 견해를 강조한다. 즉, 쇼펜하우어는 예술을 의지의 진정제로서 정의하지만, 이와는 반대로 니체는 예술을 의지의 자극제로 정의한다.

니체는 문화의 유형을 예술적 문화, 소크라테스적 문화, 비극적 문화로 구분한다. 그리고 이러한 구분은 아폴론적인 충동과 디오니소스적 충동의 혼합비율에 따라 정의된다. 그러나 논자는 여기에서 문화의 형태가 하나의 고정된 상태로 존재할 수 없다는 사실을 지적한다. 왜냐하면 아폴론적인 충동과 디오니소스적 충동은 정적인 상태로 존재하는 것이 아니기 때문이다. 따라서 니체에게 문화의 유형은 언제나 시간과 공간의 결합을 통해 독창적으로 드러난다.

예술적 문화는 아폴론적인 충동에 대한 디오니소스적 충동의 우위를 통해 형성된다. 니체에게 예술적 문화가 가장 잘 드러난 시대는 바로 그리스 시대이다. 니체는 예술적 세계의 특징을 세계를 신화적으로 해석하는 것이라고 주장한다. 그리스인들은 신화를 토대로 세계를 해석했다. 이러한 신화적 해석을 통해 그리스인들은 모든 것을 영원 속에서 파악한다. 그러나 논자는 이와 같은 세계해석이 초월적인 세계에 대한 갈망을 의미하지 않는다는 점을 지적한다. 그리스인들에게 세계는 오직 신화로 둘러싸인 하나의 지평이기 때문이다.

소크라테스적 문화는 디오니소스적 충동에 대한 아폴론적인 충동의 우위를 통해 형성된다. 이와 같은 소크라테스적 문화의 특징이 가장 잘 드러난 시대는 바로 알렉산드리아 시대이다. 여기에서 인간은 세계를 더 이상 신화적으로 해석하지 않고 논리적 인식의 대상으로 간주한다. 그러나 니체는 이러한 논리적 해석의 근저에는 이성적 능력을 통해 사물의 본질을 인식할 수 있다는 망상이 있다고 지적한다. 따라서 여기에서 인간이 인식한 진리는 영원한 진리로 간주된다. 니체는 이러한 망상이 소크라테스로부터 비롯된 것이라고 주장한다. 즉, 인간의 이성이 그 어떤 것으로도 제약받지 않는다는 낙관주의는 바로 소크라테스의 다이몬을 통해 형성된 것이다. 논자는 이러한 니체의 비판이 호르크하이머와 아도르노의 계몽에 대한 비판을 선취한 것이라고 본다.

비극적 문화는 다시 아폴론적인 충동에 대한 디오니소스적 충동의 우위를 통해 비

롯된다. 니체는 이러한 우위가 이성적 인식의 한계에 대한 자각을 통해 가능하다고 주장한다. 그리고 니체에 따르면 이러한 한계에 대한 인식은 칸트와 쇼펜하우어의 사유를 통해 비롯된다. 니체에게 비극적 문화는 신화적 사유의 부활을 의미하며, 이러한 비극적 문화가 불교적 문화를 통해 가장 잘 드러난다고 주장한다. 하지만 논자는 여기에서 비극적 문화가 니체에 의해 명확히 제시되지 않고 있다는 점을 지적한다. 왜냐하면 다른 두 문화의 유형과는 달리 불교적 문화는 시기적 구분이 아니기 때문이다. 나아가 불교에 대한 니체의 관점이 시기에 따라 혼재되어 있다는 점은 비극적·불교적 문화에 대한 이론적 근거를 더욱 빈약하게 하는 이유이다.

또한 니체는 예술의 형식과 문화의 형식이 밀접한 연관성 속에서 논의될 수 있다고 주장한다. 즉, 니체에게 예술의 형식은 일종의 문화의 선형식이다. 니체는 아티카 비극이 그리스인들의 염세주의적 세계관을 가장 잘 표현한 것이라고 주장한다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 이러한 그리스인들의 염세주의가 개체들의 무의미한 고통을 말하는 쇼펜하우어적인 염세주의를 의미하지 않는다는 점이다. 그리스인들에게 고통이란 오히려 삶을 위한 자양분이다. 그리고 논자는 여기에 니체의 후기 예술론인 예술생리학의 핵심 개념, 즉 몸개념이 이미 전제되어 있다는 것을 강조한다.

니체는 이러한 염세주의적 세계관이 에우리피데스의 작품을 통해 낙관주의로 변질되었다고 주장한다. 물론 에우리피데스의 작품은 그리스 비극의 하나로 정의되며, 이것은 니체에게 정의되는 그리스 비극과 유사한 내용과 형식을 갖는다. 하지만 니체는 에우리피데스의 작품 속 인물이 모두 소크라테스를 표현하기 위한 것이라고 지적한다. 이러한 소크라테스적 인물은 작품을 논리적으로 설명하는 것을 통해 지식의 전달을 최우선 과제로 삼는다. 니체의 관점에서 이러한 에우리피데스의 작품은 바로 미학적 소크라테스주의를 의미한다. 그리고 이와 같은 미학적 소크라테스주의가 바로 예술뿐만 아니라 문화의 전반에서 나타난다. 물론 니체는 여기에서 미학적 소크라테스주의가 어떻게 문화의 전반으로 확장되는지에 대한 이론적 근거를 제시하지 않는다. 그리고 논자는 바로 이 부분이 니체의 사유가 갖는 한계라고 본다.

니체는 데카당스 문화의 극복을 위해 신화적 사유의 부활을 주장한다. 그리고 이것은 바그너의 음악 형식을 통해 시도된다. 니체는 바그너의 음악이 근대의 왜곡된 문화를 극복하고 문화의 본질을 회복시켜주는 수단이라고 주장한다. 하지만 니체는 바그너와의 사상적 대립을 통해 바그너의 음악을 낙관주의로 정의한다.

니체는 당대의 문화를 교양속물로서의 문화로 평가한다. 니체의 관점에서 독일 문화는 획일적이었고 보편적이었다. 그럼에도 불구하고 당대 독일인은 높은 문화에 대한 우월감을 갖고 있었는데, 니체는 이것이 바로 당대 독일인들이 문명적 요소와 문화적 요소를 착각한 것에서부터 비롯된 것이라고 지적하며, 이런 문화적 태도를 가진 독일인들을 교양속물이라고 규정한다. 니체는 교양속물들이 문화를 빠르게 하강시킨다고 주장한다.

니체는 이와 같은 문화적 태도가 역사를 객관적으로 인식하는 것과 밀접하게 연결되어 있다고 본다. 즉, 니체는 '있는 그대로의 역사'를 역사의 목표로 삼는 것이 사물의 본래적인 성질, 다시 말해 물자체를 인식하고자 시도하는 것과 같다고 지적한다. 그리고 니체는 이와 같은 역사인식이 역사의 과도한 학문화를 야기하고, 이것은 또한 숙명론적 태도마저 야기한다고 지적한다.

니체는 이러한 역사교육이 교양교육을 통해 확대되며, 교양교육이 필연적으로 문화의 하강이라는 문제점을 야기한다고 주장한다. 이것은 근대 교육기관이 단지 개념적이고 획일화된 교육이념을 추구하기 때문이다. 그러므로 니체는 진정한 교육은 오직 소수를 위해 존재한다고 주장한다. 논자는 여기에서 니체의 주장이 엘리트주의, 귀족주의를 지향하지만 니체의 이와 같은 사유가 독재를 옹호하는 논리로서 규정될 수 없다고 본다. 왜냐하면 니체에게 힘은 한 곳에 멈춰있는 것이 아니라 끊임없는 투쟁으로 쟁취해야 하는 것이기 때문이다.

또한 니체는 역사의 과잉이 야기하는 삶의 방식 일체를 거부한다. 니체의 관점에서 역사는 삶을 위해 존재해야만 했다. 즉, 니체는 역사가 오직 삶의 관점에서 해석되어야만 한다고 강조한다. 또한 이러한 역사해석은 오직 인간의 특권이라고 주장한다. 논자는 여기에서 니체가 망각의 적극적인 의미를 통해 역사의 의미를 재구성한다고 본다. 왜냐하면 망각은 단순히 잃어버리는 것이 아니라 기억을 전제하는 적극적인 삶의 방법이기 때문이다. 니체는 이러한 역사해석을 통해 인간은 언제나 과거를 해체해야 한다고 본다. 니체에 따르면 인간은 역사의 파괴와 해체로부터 벗어나는 것이 불가능하다. 즉, 인간이 과거를 파괴하거나 해체하지 않는다는 것은 인간의 실존을 포기하는 것을 의미한다. 논자는 여기에서 역사해석이 삶에 어떤 방식으로 영향을 주는 것인지에 대한 니체의 논의가 부족하다고 본다. 그러나 논자는 니체가 단지 학문적 역사의 방법론을 제시하는 것이 아니라 역사해석을 통해 인간의 삶을

고양하는 역사해석의 방법론을 제시하기 때문이 삶의 관점에서 충분한 의미의 지평을 제공하고 있다고 생각한다.

니체는 도덕이 문화의 산물이라는 사실을 부정하지 않는다. 그러나 니체에게 도덕은 인간의 이성적 능력을 토대로 형성된 것이 아니며, 초월적인 기원으로부터 비롯된 것 또한 아니다. 즉, 니체는 도덕의 기원에는 인간의 충동과 이것에 대한 공포가 전제되어 있다고 본다. 니체의 이와 같은 시도는 기존의 도덕적 체계를 해체하고 새로운 도덕의 토대를 제공하는 것으로 평가된다. 니체는 새로운 도덕의 유형을 주인도덕과 노예도덕이라는 도식적 구도로 제시한다. 논자는 주인도덕과 노예도덕의 구분의 핵심이 힘에의 의지 표출의 방향성과 밀접한 연관성을 갖는다고 본다. 즉, 주인도덕은 힘에의 의지를 외부로 표출하지만 노예도덕은 힘에의 의지를 외부로 표출하지 못한다. 이와 같은 이유에서 니체는 노예도덕이 인간의 왜소화를 야기한다고 주장한다. 또한 니체는 노예도덕이 자연에 대한 왜곡된 해석 때문이라고 지적한다. 니체에 따르면 자연과학이 발달함에 따라 인간은 자연을 단지 발전을 위한 탐구와 인식의 대상으로 전락시켰고 그 결과 인간은 이러한 자연을 법칙적으로 파악하고자 했다. 그러나 이와 같이 인간의 이성적 능력을 통해 파악된 자연은 실재하는 것이 아니라 인간에 의해 해석된 가상일 뿐이라는 것이 니체의 주장이다. 여기에서 가상은 인간에게 유일한 세계이며, 자연은 무한한 해석의 가능성을 내재한 채로 인간과 마주한다. 따라서 니체는 자연의 의인화 일체를 거부한다.

니체에 따르면 도덕은 인간의 충동을 통해 형성되며, 이러한 충동은 수많은 무의식과 관계를 맺고 있다. 도덕은 바로 이러한 점에서 법칙화될 수 없는데, 이것은 인간의 경험은 서로 매번 다른 무의식과 관계를 맺고 있기 때문이다. 따라서 니체는 도덕이 비이성적이라고 주장하며, 도덕의 비논리성과 비법칙성을 지적한다. 또한 니체는 도덕의 제도화를 부채라는 경제적인 개념을 통해 설명한다. 즉, 인간은 망각의 제거를 통해 사회적 존재로 길러지며, 이러한 망각의 제거는 고통에 대한 채권, 채무의 관계를 통해 가능하다. 그리고 니체는 여기에서 새로운 주인도덕과 양심의 가능성을 정초한다. 물론 논자는 니체의 주권적 개인에 의한 주인도덕이 자신 스스로를 엮매는 규범적인 의미의 도덕을 의미하지 않는다고 본다. 왜냐하면 니체에게 주권적 개인은 자신만의 의지를 기반으로 스스로 약속할 수 있는 인간유형이기 때문이다. 그러나 논자는 여기에서 주권적 개인과 금발의 야수를 구분한다.

니체는 가치의 데카당스가 종교의 문제와 밀접하게 관련되어 있다고 주장한다. 특히 니체의 비판은 그리스도교에 집중된다. 이것은 니체가 보기에 그리스도교가 모든 존재자의 존재원리인 힘에의 의지의 차이를 부정하기 때문이다. 그리스도교는 무한한 시간의 지평 아래 평등이라는 동일성의 파토스를 추구한다. 그러나 주의해야 할 점은 그리스도교가 인간의 본성을 변질시킨 것이 아니라는 점이다. 니체에 따르면 인간은 본성적으로 이와 같은 데카당스한 측면을 내재하고 있었다. 즉, 니체의 관점에서 그리스도교는 인간의 데카당스적 충동인 유대본능의 실현이다. 니체는 유대본능의 의미를 종교뿐만 아니라 문화전반으로 확장시킨다. 니체는 이와 같은 인간의 본성을 신학자-본능이라고 규정한다.

신학자-본능의 주인공들은 자신의 힘에의 의지를 자연에 새길 수 없었다. 왜냐하면 모든 진정한 가치는 힘에의 의지를 토대로 형성되었기 때문이다. 따라서 신학자-본능의 주인공들은 자신의 힘에의 의지를 실현하기 위해 새로운 도구를 만들게 되는데, 그것이 바로 신이라는 개념이다. 즉, 니체에 따르면 신은 인간의 필요에 의해 만들어진 개념에 불과한 것이었다. 따라서 니체 역시 신이라는 개념을 거부하지 않는다. 왜냐하면 신은 결국 인간의 본성이 투영된 투사물이기 때문이다. 그러나 니체는 이러한 신의 개념의 왜곡이 인간의 삶을 억압하고 있다고 지적한다. 따라서 신의 죽음이라는 니체의 메타포는 인간의 삶을 억압하는 모든 신에 대한 거부를 의미한다. 다시 말해 논자는 신의 죽음이라는 니체의 메타포가 단지 그리스도교적 사유에 대한 반발이나 그리스도교의 토대 안에서의 저항이 아니라 보다 확장된 의미를 갖는다고 본다.

니체는 신의 죽음을 통해 가치의 부재 상황에서 새로운 가치생성의 주체인 위버멘쉬라는 인간의 유형을 제시한다. 니체는 위버멘쉬가 대지의 의미를 수행하는 자라고 말한다. 그러나 하이데거는 이와 같은 니체의 위버멘쉬 개념이 전통형이상학의 주체 개념에 불과하다고 지적한다. 특히 하이데거는 니체의 사유를 서양 형이상학의 완성으로 규정하는데, 이것은 니체의 위버멘쉬 개념을 데카르트의 코기토와 같은 기체 개념으로 파악했기 때문이다. 그러나 니체는 주관성철학의 개념 일체를 거부한다. 니체는 주관성철학의 핵심이 바로 동일성에 대한 정당성 확보라고 본다. 그러나 니체의 관점주의는 이러한 동일성에 대한 정당성을 무의미하게 만든다. 인간은 언제나 세계를 해석할 수 있을 뿐이다. 따라서 니체는 주체라는 것이 허구적인 이념에 불과

하다고 지적한다. 또한 니체는 이러한 가치가 오직 시간성 속에서 드러날 수 있다고 주장한다. 니체에게 시간성은 동일한 것의 영원회귀 사상으로 정의된다. 그러나 여기에서 주의해야 할 점은 니체의 영원회귀가 단순히 목적론이나 숙명론적 사유를 의미하지 않는다는 점이다. 니체에 따르면 인간의 실존적 삶은 언제나 현재라는 순간이라는 이름을 통해 반복된다. 그러나 이 순간은 과거와 미래 그리고 현재라는 시간의 양태와 모두 관계 맺고 있다. 즉, 니체에게 현재를 긍정한다는 것의 의미는 현재와 관계 맺고 있는 과거와 미래 모두를 긍정한다는 것이다. 그리고 이것은 니체의 관점에서 진정한 의미의 문화적 토대이다.

참고문헌

국 내 문 헌

- 강영계, 『니체와 문화비판』, 철학과 현실사, 2007.
- , 『아티스트 니체 : 니체와 그의 예술철학』, 텍스트, 2014.
- , 『니체와 정신분석학 : 힘에의 의지와 심층의식에 관한 철학적 성찰』, 서광사, 2003.
- 강용수, 「신의 죽음과 존재이해- 하이데거의 니체 해석을 중심으로-」, 『현대유럽 철학연구』 제29집, 한국하이데거학회, 2012.
- , 「니체의 문화철학의 체계성과 연속성에 대한 연구 : 개념의 형성과정과 영향사에 대한 분석을 중심으로」, 『니체연구』, 제6호, 한국니체학회, 2004.
- , 「문화의 이념과 교육의 역할 : 니체의 교육철학을 중심으로」, 『문화예술 교육연구』 제4호, 한국문화교육학회, 2009.
- , 「니체의 대중문화 비판」, 『철학연구』 제6호, 철학연구회, 2003.
- 고영섭, 『니체 극장』, 김영사, 2012.
- 공병혜, 「쇼펜하우어의 의지의 형이상학에서의 이념론과 예술」, 『美學』, 한국미학회, 2002.
- 김미기, 「니체, 바그너 그리고 그 역사적 의미」, 『니체연구』 제7호, 한국니체학회, 2005.
- , 「감성과 자연의 명예회복 - 포이어바하와 니체의 몸개념을 중심으로」, 『니체연구』 제6집, 한국니체학회, 2004.
- 김선희, 「니체와 쇼펜하우어에 있어서 예술의 치료적 양면성」, 『니체연구』 제19집, 한국니체학회, 2011.
- , 「니체에게 있어서 관점과 해석의 문제- 관점에 대한 아이러니한 태도」, 『해석학연구』 제19집, 한국해석학회, 2007.
- 김재철, 「하이데거의 니체-해석」, 『동서사상』 제2집, 경북대학교 인문학술원, 2007.
- 김정현, 「나이체의 원시기독교 비판-예수와 바울을 중심으로-」, 『니체연구』 제2

- 집, 한국니체학회, 1996.
- , 『니체의 몸 철학』, 문학과 현실사, 2000.
- , 『니체, 생명과 치유의 철학』, 책세상, 2006.
- , 「서양근대에서 무의식의 이해」, 『범한철학』 제80호, 범한철학회, 2016.
- , 「니체에 있어서의 주체·자아와 자기의 문제 : 도덕적·미학적 자아관」, 『철학』, 제44호, 한국철학회, 1995.
- 김주휘 「‘비극의 탄생’ 읽기- 니체 대 쇼펜하우어」, 『철학사상』 제29집, 서울대학교 철학사상연구소, 2008.
- , 「인간학적 문제로서의 삶의 부정」, 『니체연구』, 제18집, 한국니체학회, 2010.
- , 「니체의 자연 사유에 대한 소고」, 『니체연구』 제19집, 한국니체학회, 2011.
- , 「니체의 완전주의적 요청에 대한 이해 : ‘동물-인간-위버멘쉬’ 이행을 중심으로」, 『범한철학』 제71집, 범한철학회, 2013.
- 김효섭, 「니체의 행복론 : 행복의 조건」, 『니체연구』 제22집, 한국니체학회, 2012.
- 노르베르트 엘리아스, 『문명화의 과정』, 박미애 옮김, 한길사, 1999.
- 네하마스 알렉산더, 『니체, 문학으로서의 삶』, 김종갑 옮김, 책세상, 2004.
- 질 들뢰즈, 『니체와 철학』, 이경신 옮김, 믿음사, 2001.
- , 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 믿음사, 2004.
- 토마스 만, 『쇼펜하우어·니체·프로이트』, 원당희 옮김, 세창미디어, 2009.
- 박찬국, 『니체와 불교』, 씨아이알, 2013.
- , 『해체와 창조의 철학자, 니체』 동녘, 2001.
- , 「니체와 하이데거 사상의 비교고찰 - 자연관을 중심으로 -」, 『한국유럽철학연구』 제25호, 한국하이데거학회, 2011.
- , 「니힐리즘의 기원과 본질 그리고 극복에 대한 니체와 하이데거 사상의 비교고찰」, 『한국유럽철학연구』 한국하이데거학회, 제2호, 1997.
- 백승영, 「니체철학 개념 연구 I - 같은 것의 영원회귀」, 『철학』 제63집, 한국철학회, 2000.

- , 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상, 2005.
- , 「니체철학의 다문화적 이해 : 신화적 상징과 철학적 개념 - 디오니소스와 디오니소스적인 것」, 『니체연구』 제12집, 한국니체학회, 2007.
- , 「하이데거의 니체 읽기」, 『현대유럽철학연구』 제4집, 한국하이데거학회 2009.
- 볼파르트 권터, 『놀이하는 아이 예술의 신 니체』, 정해창 옮김, 담론사, 1997.
- 브리기테 셰어, 『미와 예술』, 박정훈 옮김, 미술문화, 2016.
- 스핑크스, 리, 『가치의 입법자 프리드리히 니체』, 운동근 옮김, 앨피, 2009.
- 신상희, 「니체의 니힐리즘에 대한 하이데거의 비판」, 『현대유럽철학연구』 제15집, 한국하이데거학회, 2007.
- 아르투어 쇼펜하우어, 『의지와 표상으로서의 세계』, 홍성광, 을유문화사, 2009.
- 아리스토텔레스, 『시학』, 천병희 옮김, 문예출판사, 2002.
- 양해림, 『니체와 그리스 비극』, 한국문화사, 2017.
- , 「니체의 『비극의 탄생』에 대한 들뢰즈의 해석」, 제30집, 『니체 연구』, 한국니체학회, 2016.
- , 「니체의 권력이론」, 『동서철학연구』 제76집, 한국동서철학회 2015.
- , 「니체의 몸 철학: 오해된 몸의 복권」, 『니체연구』 제8집, 한국니체학회, 2005.
- , 「니체의 디오니소스적 예술관」, 『철학』 제59집, 한국철학회, 1999.
- , 「문화콘텐츠와 디지털 미디어의 확산」, 『동서철학연구』 제58호, 한국동서철학회, 2010.
- , 「니체와 노자의 생태학적 자연관」, 『철학』 69집, 한국철학회, 2001.
- , 『미와 아트, 대중문화와 소통하다』, 집문당, 2014.
- 양해림 외, 『니체의 미학과 예술철학』, 북코리아, 2017.
- 에런스트 벨러, 『데리다-니체, 니체-데리다』, 박민수 옮김, 책세상, 2003.
- 이사야 벌린, 『비코와 헤르더』, 이종흡, 강성호 옮김, 믿음사, 1997.
- 이상범, 『니체의 건강철학』, 집문당, 2019.
- , 「니체의 개념 "힘에의 의지"의 심리학적 해명 - 그의 "정동(Affekt)" 개념을 중심으로」, 『니체연구』 제29집, 2018.

- , 「니체의 커다란 건강에 대한 연구」, 『니체연구』 제29집, 한국니체학회, 2016.
- 이상엽, 「삶의 관점에서 본 비극의 의미」, 『철학연구』, 133호, 대한철학회, 2015.
- , 『니체의 문화철학』, 울산대학교출판부, 2007.
- , 『니체철학의 키워드』, 울산대학교출판부, 2005.
- , 『니체의 역사관과 학문관』, 울산대학교출판부, 2005.
- , 「니체, 인식의 한계 내에서의 진리에 대하여」, 『니체연구』 제34집, 한국니체학회, 2018.
- , 「니체의 ‘동일한 것의 영원회귀’에 대한 연구」, 『니체연구』 제5집, 한국니체학회, 2003.
- , 「니체의 도덕비판」, 『한국철학논집』 제19집, 한국철학사연구회, 2006.
- , 「니체의 이성적 인간상 연구」, 『니체연구』 제11집, 한국니체학회, 2007.
- , 「니체의 근원적 허무주의」, 『니체연구』 제24집, 한국니체학회, 2013.
- , 「니체의 삶의 예술철학」, 『니체연구』 제11집, 한국니체학회, 2010.
- 이진우, 『니체, 실험적 사유와 극단의 사상』, 책세상, 2009.
- , 「니체, 몸 그리고 “춤추는 사유”」, 『니체연구』 제25집, 2014.
- 임건태, 「전통 형이상학비판으로서의 니체의 비극해석」, 『니체연구』, 제7집, 한국니체학회, 2005.
- , 「니체의 도덕적 세계해석 비판」, 『니체연구』 제9집, 한국니체학회, 2006.
- 뤼디거 자프란스키, 『니체-그의 생애와 사상의 전기』, 오윤희 옮김, 문예출판사, 2003.
- 정낙림, 「니체는 안티크리스트인가? -야스퍼스의 해석을 중심으로-」, 『철학연구』 제126집, 대한철학회, 2013.
- , 「디오니소스 다시 한번 더, 니체의 디오니소스-자그레우스 신화의 수용과 철학적 의미」, 『니체연구』 제7집 한국니체학회, 2005.
- , 「Aion, 놀이하는 아이 그리고 디오니소스 : 니체의 놀이 개념에 대한 연구」, 『인문논총』 제57집, 동서사상연구소, 2007.
- , 「비극에 대한 두 해석 - 쇼펜하우어와 니체의 경우」, 『대동철학』 제81호, 대동철학회, 2017.

- , 「예술 생리학과 미래 예술」, 『니체연구』 제28집, 한국니체학회, 2015.
- , 「놀이에 대한 철학적 연구 -니체의 놀이 개념을 중심으로-」, 『니체연구』 제14집, 한국니체학회, 2008.
- , 『놀이하는 인간의 철학 : 호모 루덴스를 위한 철학사』, 책세상, 2018.
- , 「현대는 소크라테스와 더불어 시작되었다: 니체의 소크라테스 비판」, 『철학연구』 제92집, 대한철학회, 2004.
- , 『니체와 현대예술』, 역락, 2012.
- , 「니체의 민주주의 비판」, 『철학연구』 제101집, 대한철학회 2007.
- 정동호, 「자연의 도덕화와 탈자연화」, 『니체연구』 제1집, 한국니체학회, 1995.
- , 「니체 철학의 자연과학적 토대」, 『니체연구』 제15집, 한국니체학회, 2009.
- 진은영, 「니체에서의 ‘영원성’의 긍정적 양식」, 『철학연구』 제58집, 철학연구회, 2002.
- , 『니체, 영원회귀와 차이의 철학』, 그린비, 2007.
- 차하순 · 정동호, 『부르크하르트와 니이체』, 서강대학교출판부, 1986.
- 천병희, 『그리스 비극의 이해』, 문예출판사, 2009.
- 최상욱, 『차라투스트라는 이렇게 말했다 메타포 읽기』, 서광사, 2015.
- 최선아, 「독일의 문화염세주의에 대한 연구」, 『세계 역사와 문화 연구』 제48집, 한국세계문화사학회, 2018.
- 최순영, 「니체의 기독교 이해에 대한 비판적 고찰」, 『니체연구』 제14집, 한국니체학회, 2008.
- 최진아, 「대중문화의 허무주의 현상에 대한 비판적 연구- 니체의 근대문화의 비판을 중심으로」, 『니체연구』 제15집, 한국니체학회, 2013.
- 투퀴디데스, 『필로포네스 전쟁사』, 천병희 옮김, 도서출판 숲, 2011.
- 루트비히 포이어바흐, 『종교의 본질에 대하여』, 강대석 옮김, 한길사, 2006.
- 마르틴 하이데거, 『숲길』, 신상희 옮김, 나남, 2008.
- 함미마이스터 카이, 『독일 미학전통』, 이학사, 2014.
- 헤로도토스, 『역사』, 김봉철 옮김, 길, 2016.
- 홍사현, 「니체의 문화비판과 고대 그리스 -문화의 계보학적 고찰-」, 『니체연구』 제15권, 한국니체학회, 2009.

- , 「쇼펜하우어의 음악철학」, 『니체연구』, 제10집, 한국니체학회, 2016.
- , 「니체의 음악적 사유화 현대성」, 『니체연구』 제10집, 한국니체학회, 2006.

국 외 문 헌

- Arras, D. John, "Art, Truth, and Aesthetics in Nietesche's Philosophy of Power, in *nietzsche Studien*, Band 9, 1980.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud and Nietzsche*, Translated by Richard L. Collier, JR, Coutinuum, London, 2000.
- Behler, E., "Sokrates und die griechische Tragödie", in *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, 1989.
- Bowie, Andrew, *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester, Manchester, 1990.
- Bumham, Douglas, & Jesinghausen, Martin, *Nietzsche's The birth of tragedy: a reader's guide*, London, Continuum. 2010.
- Danto, C. Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, 2005.
- Dumur, Louis, "Nietzsche and Culture", in *The Philosophical* Volume 40, Issue 2 2009.
- Fink, Eugen, *Nietzsche's Philosophy*, Translated by Goetz Richter, Continuum, 2005.
- Geijen, J.A.L.J.J., *Geschichte und gerechtigkeit*, Walter de Grruyter, Berlin, 1997.
- Gentili, Carlo, *Nietzsches Kulturkritik: zwischen Philologie und Philosophie*, Schwabe Verlagsgruppe AG Schwabe Verlag, Basel, 2010.
- Georges, Bataille, *On Nietzsche*, The Athlone Press, London, 1992.
- Gerhardt, Volker, *Friedrich Nietzsche*, C. H. Beck, München, 1995.
- Haar, Michel, *Nietzsche and metaphysics*, Translated by Michael Gendre. Albany, State University of New York Press, 1996.
- Janaway, Christopher, *Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy*,

Oxford University Press, Oxford, 2009

Jensen, K. Anthony, *Nietzsche's Philosophy of History*, Cambridge university press, Cambridge, Cambridge, 2013.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Kaulbach, Friedrich, "Nietzsches Interpretation der Natur" *Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11. 1981-82.

———, "History of Aesthetics" *Ancient Aesthetics vol.1, Scientific Publishers*, Warszawa, 1970.

Kofman, Sarah, *Nietzsche und die Metapher*, Translated by Wolff Verlag, Berlin, 2014.

Löwith K., "Auslegung von Friedrich Nietzsches Selbst Interpretation und von Nietzsches Interpretationen", *unveröff. Diss. phil, München, (1923) (für den Gebrauch von Bibliotheken geschriebene Zusammenfassung in: Sämtliche Schriften, Bd 6, Stuttgart 1987.*

Megill, Allan, *Prophets of Extremity Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, California, 1987.

Meter, Andreas, *Nietzsche und Dionysus -Eine Suche nach den Quellen des Lebens die Dionyssos-Mysterien*, Verlag, Berlin, 2015.

Müller-Lauter, W., *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, 1971.

———, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *nietzsche Studien*, Bd. 3, 1974.

Niemeyer, Christian, *Nietzsche verstehen: Eine Gebrauchsanweisung*, Lambert Schneider, Darmstadt, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, 15 Bänden, (Hrsg.) G. Golli · M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.

———, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, KSA 1*, Berlin, 1999.

- , *Versuch einer Selbstkritik*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Unzeitgemässe Betrachtungen*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, Berlin, 1999.
- , *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Berlin, 1999.
- , *Der Fall Wagner*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Der Antichrist*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Ecce Homo*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Das griechische Musikdrama*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Richard Wagner in Bayreuth*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Nietzsche contra Wagner* KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Sokrates Und die Tragödie* KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Die dionysische Weltanschauung* KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Sokrates und die griechische Tragödie* KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Homer's Wettkampf*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, KSA 1, Berlin, 1999.
- , *Morgenrote*, KSA 3, Berlin, 1999.
- , *sprach Zarathustra*, KSA 4, Berlin, 1999.
- , *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, Berlin, 1999.
- , *Dionysos-Dithramben*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Ecce Homo*, KSA 6, Berlin, 1999.
- , *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, Berlin, 1999.
- , *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, KSA 10, Berlin, 1999.
- , *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, Berlin, 1999.
- , *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, Berlin, 1999.

- , *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA 13, Berlin, 1999.
- , *Der griechische Staat*, KSA 1, Berlin, 1999.
- Ottmann, Henning, *Nietzsche-Handbuch*, Weimar, Stuttgart, 2000.
- Purtschert, Patricia, *Grenzfiguren: Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche*, Campus Verlag, Frankfurt/Main 2006.
- Rampley, Matthew, *Nietzsche, Aesthetics And Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Reschke, Renate, "KORRUPTION' Ein kulturkr-itischer Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie Und Ästhetik" in *Nietzsche-Studien*, Volume 21, Issue 1, 1992.
- Ries, Wiebrcht, *Nietzsche Und Seine Asthetische Philosophie des Lebens*, A. Francke Verlag, Tübingen, 2012.
- Schacht, Richard, *Nietzsche*, Routledge, London, 1983.
- Schmidt, J., *Kommentar zu nietzsche die Geburt des Tragodie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012.
- Schimidt, Rüdiger, "Elemente der frühen Kulturkritik Friedrich Nietzsches", in *Nietzsche-Studien*, Volume 13, Issue 1, 1984.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches ›Genealogie der Morals‹*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2010.
- , *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, 2013.
- Tongeren, van Paul, "Vom "Artz der Cultur" zum "Artz und Kranken in person" eine Hyphothese zur Entwicklung Nietzsche als Philosoph Kultur(en)", in *Nietzsche-Philosoph der Kultue(en)*, 2008.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche, Eine Einführung*, Translated by Klaus Laermann, J.B Metzler, Stuttgart, 1992.
- Williams, Raymond, *keywords: Vocabulary of Culture and Society*, London, fontana, 1976.
- Young, Juilan, *Nietzsche's Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge, 2007.

——, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, London,
1992.

ABSTRACT

A Study on Nietzsche's philosophy of Culture

-With Focus on Restoration of Nature and Overcoming of Values-

Nam, Jae-min

The importance of culture in our society is increasing so much that the 21st century is referred to as the era of culture. Here, culture means the sum total of various human attempts to escape from the state of barbarism. Therefore, culture forms the essence of human existence, everything created by man. This means that culture has a constant relationship with humans, not an entity-independent concept. Culture, therefore, is a kind of means for humans to understand themselves, and a means to mediate between humans and the world. Therefore, to examine the essence of culture is to ultimately consider the nature of human beings.

As you know, man's self-awareness of 'what is human?' was a goal that remained unchanged in philosophical quests like Archimedes' solstice. But questions like this still remain unsolved to this day despite thousands of years of research. In addition, such questions extend into a modified form of 'what is culture?' And questions like this also exist in an incomplete form. Because culture is gradually expanding even at this moment, and the extensibility of

these cultures makes it difficult to set the universal valid concept rules for culture. Therefore, culture is often defined as a verb, not a noun. This is because culture is not a concept that refers to works of art or literature, but a source of life associated with various forms of human behavior that are created at every moment through human activity.

However, the scalability of these cultures defines today's culture as a kind of product, especially an "industry" produced by demand and supply, combining it with huge capital, and this kind of "cultural industry" degrades the majority of humans to just consumers of culture, not the creators of culture. Adorno and Horkheimer define the characteristics of these cultures as pop culture, and diagnose that such pop culture is degrading humans to a state of barbarism. In other words, a culture as a commodity makes nature the object of domination through enlightenment. For this reason, a culture only presents an ideological role to humans, and as a result humans are dwarfed through a culture.

Nietzsche's philosophy of culture research, which is conducted through this study, starts with a sense of problem about culture. Nietzsche diagnoses the crisis of culture for all his reasons and looks for ways to overcome it. In other words, for Nietzsche, the average life that arises after disenchantment is defined as having altered the original meaning of culture. In addition, Nietzsche points to this structural contradiction of average life and culture. This means that Nietzsche's philosophy of culture does not just remain at the level of consideration about culture and cultural history in a limited time, but rather is a discussion of the underlying foundations of culture. Through examining Nietzsche's philosophy of culture, I try to find clues to heal the increasingly deepening decadence of culture in modern society. Because I think Nietzsche's philosophy of culture provides ideas that can solve many problems stemming from the distorted phenomenon of culture.

In addition, Nietzsche puts his philosophy of culture at the forefront by diagnosing and criticizing the problems of contemporary culture. This means