

석사학위논문

니체 정치사상의 비극적 사유를 통한  
근대적 존재양식 비판

지도교수 백 승 현

경희대학교 대학원

정 치 학 과

구 성 욱

2000년 2월 일

니체 정치사상의 비극적 사유를 통한  
근대적 존재양식 비판

지도교수 백 승 현

이 논문을 정치학과 석사학위 논문으로 제출함

경희대학교 대학원  
정치학과 정치사상전공  
구 성 욱

1999년 10월 일

# 구성욱의 정치학 석사학위 논문을 인준함

주심교수 \_\_\_\_\_ 印

부심교수 \_\_\_\_\_ 印

부심교수 \_\_\_\_\_ 印

경희대학교 대학원

1999년 12월 일

## 니체 정치사상의 비극적 사유를 통한 근대적 존재양식 비판

니체의 사유는 고대 그리스의 비극에 대한 검토로부터 출발한다. 이는 인간의 삶에 대한 그의 고통스런 사유실험의 출발이며, 근대적 존재양식에 대한 비판의 근거가 된다. 나는 왜 태어났고 어떻게 살아가야 하는가라는 질문을 잊은 채 하루하루를 소비하며 피안의 행복을 꿈꾸는 인간들에게 니체는 비극적 삶을 전파하고자 한다.

공포와 부조리로 가득찬 세계에서 인간으로 살아간다는 것의 힘겨움을 니체는 실레노스의 지혜를 통해 생각한다. 실레노스는 인간에게 가장 좋은 것은 태어나지 않는 것이며, 차선은 곧 죽는 것이라고 말했던 것이다. 인간의 굴레에 대한 이 간절한 표현 속에서 니체는 어떤 것이 인간의 삶으로서 가장 적절한 모습인지를 고민하기 시작한다. 그러한 굴레에 대한 근대적 해결이 바로 허무주의이며, 니체는 이를 극한까지 밀고 나가야 한다고 생각하게 된다. 허무주의란 받아들이기 힘든 현실의 세계를 잊어버리고 허구의 세계에서 행복을 느끼고자 하는 허위의식에 다름 아니다. 이를 극한으로 밀고 간다는 것은 받아들이기 힘든 세계를 받아들이는 것이며, 비극의 핵심에 그러한 디오니소스적 긍정이 자리하고 있는 것이다.

우리는 일반적으로 비극의 효과에 대한 아리스토텔레스의 주장에 익숙하다. 그는 연민과 공포를 환기시키는 사건을 통한 감정의 카타르시스를 일으키는 것이 비극의 효과라고 분석했다. 그러나 니체가 보기에 비극의 주인공들은 우리가 동정하고 슬퍼할만큼 불쌍한 모습이 아니다. 그들은 당당하며 힘이 넘치는 삶을 살아간다. 그들의 행동의 근거는 외부의 압력이나 평안한 삶에 대한 갈망이 아니다. 비극 속에서 몰락해가는 주인공들은 한결같이 죽음의 공포에 정면으로 도전한다. 심지어 신의 권위에까지 항거하면서 그들은 자기 삶의 주인이고자 한다. 그들은 자신의 가치를 창조하는 입법자로 살아간다. 따라서 비극은 카타르시스를 일으키는 것이 아니라, 아름다운 삶의 모습을 보여주는 것이 된다.

이러한 힘의 감정과 세계에 대한 긍정이라는 비극적 사유의 핵심은 니체의 권력의지나 영원회귀와 같은 사상 속에 그대로 수용된다. 그의 사상이 지니는 정치적 중요성은 그러한 사유방식의 수용이 기존의 정치 체계의 근간을 뒤흔든다는 사실에 있다. 현재의 권력관계가 그 뿌리부터 파괴되지 않고는 그의 사유가 받아들여질 여지가 없는 것이다. 그가 지향하는 초인의 삶이란 끊임없이 새로운 가치를 창조하는 삶이다. 이는 굳건한 정치 체계 속에서는 불가능한 일이다. 제도적 장치가 인간의 삶을 담보할 수는 없는 것이다. 결국 니체의 비극적 사유 속에서 인간의 삶이란 다양한 가치의 끝없는 경합인 것이다. 이는 플라톤과는 다른 의미에서의 철인정치(위대한 정치)를 요구한다. 니체의 철인은 이데아의 세계를 기억하는 사람이 아니라 삶을 가르치고자 분투하는 사람인 것이다.

※ 핵심되는 말 : 니체, 비극, 디오니소스, 긍정, 원근법주의, 계보학, 권력의지, 영원회귀, 초인, 위대한 정치

# 차 례

## 국문요약

## 일러두기

제1장 서론 .....	1
--------------	---

제2장 니체의 비극적 사유 .....	8
----------------------	---

제1절 그리스적 사유의 본래적 성격 : 그리스 신화와 비극 .....	10
--	----

제2절 비극의 기원 : 아폴론과 디오니소스 .....	15
-------------------------------	----

제3절 비극의 본질 : 디오니소스적인 것 .....	22
------------------------------	----

제3장 비극적 사유의 전개 : 니체의 근대적 존재양식 비판 .....	29
--	----

제1절 비판의 방법론 .....	30
-------------------	----

1. 원근법주의 .....	31
----------------	----

2. 계보학 .....	35
--------------	----

제2절 기독교 비판 : 죄악으로서의 인간 .....	39
------------------------------	----

제3절 "변증법적 이성" 비판 : 부정으로서의 세계 .....	47
------------------------------------	----

제4절 근대 정치 비판 .....	55
--------------------	----

제4장 니체의 비극적 사유를 통한 정치적 존재양식의 모색 .....	61
---------------------------------------	----

제1절 니체의 세계해석 : "세계는 권력의지다" .....	61
----------------------------------	----

제2절 생성과 존재의 문제 : 영원회귀 .....	70
-----------------------------	----

제3절 초인의 전망 : 가치의 창조자 .....	75
----------------------------	----

제4절 니체의 '위대한 정치'에 대한 이해 .....	79
-------------------------------	----

1. 고대 그리스의 사례 : 아곤과 안타곤 .....	81
-------------------------------	----

2. '철인정치'로서의 니체의 귀족주의 .....	84
-----------------------------	----

제5장 결론 : 니체 사상의 정치적 함의 .....	88
------------------------------	----

◆ 참고문헌 ◆ .....	91
----------------	----

## ABSTRACT

## ◆ 일러두기 ◆

### 1. 니체 저작의 약어표기

본 논문에 인용된 니체 원저작의 약어표기는 세계적으로 통용되는 비판적 전집 (Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München-Berlin-New York, 1980)에서 사용된 것이며, 다음과 같다.

GT	Die Geburt der Tragödie(1872) 「비극의 탄생」
GS	Greek Staat(1872) 「그리스 국가」
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873) 「그리스 비극시대의 철학」
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne(1873) 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen(1873-76) 「반시대적 고찰」
MA	Menschliches, Allzumenschliches(1878-80) 「인간적인 너무나 인간적인」
M	Morgenröthe (1881) 「서광」
FW	Die föhliche Wissenschaft(1882) 「즐거운 지식」
Za	Also sprach Zarathustra(1883-85) 「짜라투스트라는 이렇게 말했다」
JGB	Jenseits von Gut und Böse(1886) 「선악을 넘어서」
GM	Zur Genealogie der Moral(1887) 「도덕의 계보」
NW	Nietzsche contra Wagner (1888) 「니체 대 바그너」
GD	Götzen-Dämmerung(1888) 「우상의 황혼」
AC	Der Antichrist (1888) 「반그리스도」
EH	Ecce Homo (1888) 「이 사람을 보라」
WM	Der Wille zur Macht (니체 사후 1880년대 노트로부터 선별 편집, 1901) 「권력의지」

그 밖의 저작은 제목을 그대로 쓴다.

2. 국문 단행본은 『 』, 국문 논문은 「 』, 영문 단행본은 이탤릭체, 영문 논문은 ‘ ’로 각각 표기하였다.

3. 니체 저작의 인용은 원칙적으로 청하출판사의 전집을 따른다. 단, 문장이 매끄럽지 못하거나 오식이 분명한 경우, 또는 용어의 통일을 위해 영역본과 대조하여 수정·인용하였다. 인용의 방식은 저작 약어 뒤에 부(혹은 장), 절의 수를 붙인다(예: GT, 9는 『비극의 탄생』 9절을, MA 1, 16은 『인간적인 너무나 인간적인』 1부 16절을 가리킴).



# 제1장 서론

태양이나 세계에 대해서는 저는 도무지 모릅니다.  
저는 인간이 얼마만큼 괴로워하고 있는가를 볼 뿐입니다.  
이 세계의 어린 신은 언제나 같은 모습이고  
최초의 날처럼 기묘합니다.  
당신이 인간에게 하늘빛의 그림자를 주시지 않았더라면  
인간은 좀더 나은 생활을 할 수 있었을 것을.  
인간은 그것을 이성이라 부르며, 오로지  
어떤 짐승보다도 짐승답게 되기 위해 쓰고 있습니다.

이성이니 학문이니 하는 인간 최고의 힘을 경멸하자꾸나.  
환술과 미술에 탐닉하여  
거짓 정신으로 기운을 돌구어 보자꾸나.

.....

운명은 그 선생에게  
무턱대고 끊임없이 앞으로 치닫는 정신을 주었다.  
그래서 쓸데없이 성급히 노력하여  
이 세상의 기쁨을 날려 버렸다.

괴테, 『파우스트』

국내 학계에서 그간의 니체(Friedrich Nietzsche, 1844~1900) 사상에 대한 수용의 태도를 보면, 대체로 문학이나 예술, 철학 등의 분야에서 다양한 연구들이 있었으며, '90년대에 접어들기 전에는 그나마도 매우 미흡했음을 알 수 있다. 더욱이 니체에 대한 정치적 독해는 국내에 쉽게 확산되지 못했다. 물론, '60년대 말 프랑스에서 전개된 니체의 재해석들은 그 자체로 매우 정치적인 성격을 갖지만, 우리나라에서는 '90년대 후반에 들어서야 몇 가지 정치학적 연구물이 발표되고 있는 실정이며, 정치적 대안을 고민하는 차원에서는 여전히 많은 연구를 요하고 있다.<sup>1)</sup>

---

1) '80년대 이후 국내 대학 학위논문 가운데 니체와 관련된 정치학 논문은 4편에 불과하다. 한편, 정치학 전공자가 아니더라도 니체 사상의 정치적 함의를 다루어낸 논문으로는 고병권, 「니체 사

이처럼 정치적 독해의 확산이 어려웠던 이유는 서구에서 니체가 받았던 대접과 많은 관련이 있다. 서구에서 니체의 사상에 대한 독해는 세즈윅(Peter R. Sedgwick)이 말하는 바처럼 매우 다양한 스펙트럼을 지닌다.<sup>2)</sup> 니체 독자의 수만큼 니체 해석이 있다고 할 정도의 다양성은 그의 글쓰기 스타일의 문제이기도 하고, 해석상의 다양한 전제들(또는 선입견들) 때문이기도 하다. 또한 왜곡과 해명으로 이루어진 니체 독해의 역사가 그러한 다양한 조류를 낳는 데 기여하기도 했을 것이다.

니체는 지금까지 다양하게 오해되어왔고, 여러 연구에도 불구하고 국내에서는 아직 그에 대한 선입견들이 쉽게 극복되지 못하고 있다. 그는 파시스트, 나치의 주구, 여성혐오자, 인종차별주의자 등의 딱지를 붙인 채 거의 100년간 무덤 속에서 억지소리를 들어야 했다. 그 속에는 악의를 품고 의도적으로 그의 사유를 왜곡한 경우도 있었고, 그의 저술을 지나치게 자의적으로 독해하거나 부분적으로 읽는 데에서 오는 오해인 경우도 있었다.<sup>3)</sup> 마치 이런 억지들을 예견하기라도 한 듯, 니체는 다음과 같은 글을 남겼다.

---

상의 정치사회학적 함의에 대한 연구, 『서울대학교 사회학과 석사학위논문, 1997년 2월』가 있다. 본 논문의 참고문헌 참조.

- 2) “누군가 니체 해석의 역사를 검토한다면, 세 가지의 원칙적 전통이나 독해의 방법들이 그의 저술에 대한 우리의 이해에 결정적이고 중요한 영향력을 미쳐온 것으로 보일 것이다. 이러한 것들은 다음과 같이 일컬을 수 있다 :
  1. ‘게르만 전통’ : 칸트, 괴테, 맑스 각각에 의해 묘사된 근대 철학, 미학, 사회이론 속의 이슈라는 문맥에서 니체를 위치지으려는 독해. 이러한 경향은 루카치와 프랑크푸르트학파와 같은 맑스주의자들의 작업을 포함하며, 하이데거와 가다머에 전형적인 해석학적 전통도 포함한다.
  2. ‘프랑스적 전통’ : 이는 실존주의자 바타이유의 독해와 초기 장 프랑수아 리오타르의 접근 및 질 들뢰즈, 폴 드 만, 미셸 푸코, 자크 데리다, 사라 코프만의 포스트모던, 포스트구조주의, 해체주의적 접근을 포함한다. 여기에서는 정신분석학이나 힘에 대한 사회적 관계의 문맥에서 인간 주체성의 구성과 마찬가지로, 언어, 스타일, 수사학, 그리고 힘의 문제가 때로 니체의 텍스트들에 대한 관계에서 강조된다.
  3. ‘영미적 전통’ : 아더 단토, 월터 카우프만, 홀링데일에 전형적인 이 경향은 니체의 작업을 매우 고전적으로 정의된 진리, 정치, 주체성의 개념들과 관련지으려 하는데, 그것들이 영미 분석철학의 영역에서 다루어져 온 것과 같다. 이러한 모델의 보다 최근의 변형은 니체를 제임스적 실용주의자로 보거나 분석철학의 실천에 반대할 수 있는 이상과파적인 ‘강력한 텍스트주의자(strong textualist)’로 보는 리차드 로티의 관점에서 발견할 수 있다.” Peter R. Sedgwick, "Introduction: Nietzsche's Institutions", Edited by Peter R. Sedgwick, *Nietzsche : A Critical Reader* (Cambridge:Blackwell Publishers, 1995), p. 2.
- 3) 니체에 대한 의도적 왜곡은 그의 거친 저술을 부분적으로 인용하여 맥락을 무시한 채 액면 그대로 유포하거나, 자의적으로 선별하여 하나의 선집을 만들어내는 등의 방식으로 이루어졌다. 여기에는 니체 사후에 그의 저작에 관한 전권을 행사했으며 나치에 열성적으로 가담한 그의 누이 엘리자베스(Elisabeth Förster-Nietzsche)의 역할이 지대했고, 알프레드 보이틀러(Alfred Baeumler, 1887~1968), 알프레드 로젠베르크(Alfred Rosenberg), 리하르트 외홀러(Richard Oehler) 등이 나치의 정당성을 획득하기 위한 니체 보급을 담당했다. 이에 대한 상세한 내용은

... 문헌학은 “노동”의 시대, 즉 모든 것을 즉석에서 “해치우고,” 오래된 책이나 새로운 책을 모두 끝마치려고 하는, 성급한 시대, 무례하고 땀을 흘리는 황망한 시대의 한 가운데에서 가장 강하게 우리를 끌어당기고 우리를 매혹하는 것이다. — 문헌학 자신은 그토록 손쉽게 무언가를 해치우진 않는다. 그것은 잘 읽는 것, 즉 저의를 가지고 첫 장을 펼쳐 놓은 채로 민감한 손가락과 눈으로, 천천히 깊게 전후를 고려하면서 읽는 것을 가르친다 (M 서문 5).

그러나 니체에 대한 정치적 왜곡은 그를 주의깊게 읽으려는 논자들로부터도 비정치적 해명만을 낳게 된다. 즉, “순수” 철학자로서의 니체를 부각시키려는 연구가 진행되었던 것이다. 이 속에서 니체는 정치와 무관한 인물로 묘사된다. 정치사상가로서의 니체를 회복시키려는 연구는 그보다 한참 후에 나타났고, 그것도 그다지 환영받지는 못하는 가운데 니체가 “반(反)정치적”이라는 주장을 뒤집으려는 힘겨운 노력들을 했던 것이다. 그들은 억압이 없는 정치결사를 추구하는 뿌리깊은 정치학의 과제를 진정한 회의의 철학자, 진정한 허무주의의 정치사상가인 니체와 더불어 풀어가고자 했다.

니체의 문제의식은 파우스트의 교훈과 유사하다. 오만하고 지식욕에 불타는 파우스트 박사는 우주 궁극의 모든 이치를 알아내기 위해 악마와 계약을 맺는다. 그러나 “24년간 악마의 도움으로 지상의 모든 지식과 쾌락을 얻는 대신 그리스도교의 적으로 행동하고, 약속 기한이 되면 혼과 육체를 악마의 손에 맡기겠다”는 약속으로 인해 그는 결국 지옥에 떨어져 영겁의 벌을 받게 된다. 그가 믿었던 이성만 그를 지켜주지 못했고, 그의 운명은 악마의 노리개감이 고작이었던 것이다.

괴테(Johann Wolfgang von Goethe, 1749~1832)의 일생에 걸친 경고는 오늘에 이르러 모든 인간에게 떨어져 있다. 이성의 힘을 믿고 세계의 시작과 끝을 확정하고자 했던 인간은 자신만의 뒤틀린 세계를 창조했을 뿐, 건강한 삶의 행복을 얻어내진 못했다. 그 속에서 그는 자신의 삶이 헛되다고 느낀다. 그는 다시금 최초의 질문으로 돌아갈 수밖에 없는 상황에 몰린 것이다. 삶의 지표를 상실한 뒤에야 잊었던 질문이 머리 속에 돌아온다 : “어떻게 살아갈 것인가? 결국 죽음을 맞이할 인간의 삶은 무슨 의미가 있는가?” 이미 해결했다고 착각하고 있는 물음들은 잊어버릴 즈음에 다시 나타나서 인간을 괴롭히

---

K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 28~34 및 Georges Bataille, "Nietzsche and the Fascists", in ed. & trans. by Allan Stoekl, *Vision of Excess - Selected Writings, 1927-1939* (The University of Minnesota Press, 1985), pp. 182~196 참조. 또한 강대석, 『니체와 현대철학』 (한길사, 1986), 3장의 나치철학 부분을 보라.

곤 하는 것이다.

니체가 자신의 처절한 사유실험을 수행했던 19세기 후반, 그가 고민했던 바가 바로 위의 문제였다. 우리가 그를 철학자로 보든, 정치사상가로 보든, 혹은 미학자로 보든간에 그가 탐구한 주제는 결국 인간의 삶에 관한 것이다. 그는 과학과 기술의 발전을 통해 인간이 이룬 성과가 인간의 삶과 점점 유리되어 가는 현실에 직면하게 된다. 과학기술이 삶에 봉사하는 것이 아니라, 삶이 과학기술에 봉사하는 사태 속에 인간은 삶의 의미를 상실하고 있었던 것이다. 그러나 과학기술의 발전이 곧 인간성 상실이나 무의미한 삶으로의 퇴행을 의미하는 것으로 볼 수는 없다. 현대를 살아가는 많은 사람들이 기계 부족처럼, 때로는 쳇바퀴 도는 다람쥐처럼 하루하루를 죽여가는 이유는 어디에 있는가? 좀비처럼 풀린 눈에 창백한 얼굴로 지향없는 걸음을 걸어대는 이유는 무엇인가? 무엇이 인간을 이토록 무기력하게 만드는가?

니체는 이러한 불음들에 답하려는 노력이 없다면 인간의 삶이란 언제까지나 “원숭이” 혹은 “가축떼”의 삶, 결국 노예의 삶에 다름 아니라고 생각한다. 인간은 삶의 의미를 찾지 못한 채 단순히 무리지어 살면서, 보다 많은 이들이 하는 행동을 따라 하고, 지배적 도덕이나 제도가 지시하는 바를 맹목적으로 추종하며, 늘상 생각하는 거라곤 죽은 뒤에 영원한 세상에 가서 영원히 편안하게 살아보리라 하는 것뿐이다. 니체가 생각하기에 이런 삶의 방식을 퍼뜨린 자는 유죄다. 죄목은 ‘인간의 삶을 죄악으로 규정하고 세상을 전적으로 부정(否定)한 죄’, 즉 ‘허무주의’를 유포한 죄다. 니체는 그 범인을 색출하는 일에 골몰한다. 니체의 수사망에는 여러 공범이 걸려든다. 우선 소크라테스와 플라톤이 발견되며, “학자”들의 끝없는 지식욕(“인간은 모든 것을 알 수 있으며, 알게 되리라!”), 상상력을 자극하지 않는 교육제도, (선악에 관한) 이분법적 도덕 등이 그 뒤를 잇는다. 물론 원조는 소크라테스와 플라톤이다. 그러나, 니체는 더욱 무서운 그들의 후계자를 발견한다. 그 후계자는 플라톤이 차마 넘지 못한 선까지 넘어서며, 자신의 모든 의도를 관철하고자 한다. 그것은 다름아닌 기독교인 것이다.

니체는 허무주의를 유포한 범인들을 추적하다 보니 그들의 계보가 곧 서구의 역사를 주도한 지배적 힘임을 알게 된다. 그러한 허무주의의 지배는 서구의 세력이 전세계를 장악하면서 지구적인 현상이 되었고, 21세기가 펼쳐지는 마당에도 상황은 그다지 나아진 것으로 보이지 않는다. 니체의 저작을 읽으면서 마치 우리 시대의 이야기인 것처럼 느끼는 이유가 바로 거기에 있다. 사이버(cyber)의 홍수 속에 사는 인간은 생명의 의미가 무엇인지, 왜 살아가는지에 대해 생각할 겨를도 없이(필요성도 느끼지 못하면서) 그저 살아가고 있는 것이다.<sup>4)</sup> 그러한 점에서 니체가 이런 문제를 어떻게 풀어갔는지 살펴보는

것은 코앞에 닥친 우리 모두의 문제를 고민하는 데에 일정한 시사를 줄 수 있을 것이다.

생명은 없지만 불쾌하게 활동하는 개념 및 언어의 제작소로서 나는 아마 아직 자기 자신에 관하여, “나는 생각한다, 고로 나는 존재한다cogito, ergo sum”라는 권리를 가지고 있겠지만, “내가 살고 있다, 고로 나는 생각한다vivo, ergo cogito”라는 권리는 가지고 있지 않다. 나에게 보증되어 있는 것은 공허한 “존재”지, 충실한 푸르른 “삶”이 아니다. 나의 근원적 감각은 내가 생각하는 존재자라는 것만을 보증해 주지, 내가 살아있는 존재자라는 것은 보증해 주지 않는다. 그것은 내가 절대로 동물이 아니라, 기껏해야 사유자cogital에 불과하다는 것을 보증해 준다. 나에게 삶을 달라. 그러면 그대들에게 거기에서 문화를 창조해 보이겠다!(HL, 10).

정치, 학문, 교육, 도덕, 문학, 음악 등 동시대의 문화 전반을 집요하게 비판하면서, 니체는 삶의 의미를 일러주는 문화를 중요한 가치로 제시한다. 건강한 문화는 삶을 사유하는 철학을 가능하게 하며, 삶을 고양시키는 ‘위대한 정치’를 가능하게 한다. 오늘날 문화라는 것은 니체가 보기에 삶과 동떨어진 것, 즉 사유한다는 자만심 속에 생명의 의미를 잊어버린 유행의 문화인 것이기에 관건은 어떻게 새로운 문화를 창조할 것인가에 있다.

이제 서두에 두리몽실하게 언급한 본 논문의 주제는 약간 구체화된다. 허무주의적인 삶의 방식, 무의미한 삶이기에 세상을 부정하는 태도가 아니라면 우리는 어떻게 살아갈

- 
- 4) 마모루 오시이 감독이 제작한 일본의 유명한 애니메이션 《공각기동대》에는 인간이 만든 프로그램과 인간 사이의 생명에 대한 논쟁이 등장한다. 여기에서 인간들은, 자신이 생명체임을 주장하는 프로그램 앞에서 할 말을 잇는다. 대사를 그대로 인용하면 다음과 같다.

나카무라 : 말도 안돼! 단순한 자기 보존의 프로그램에 지나지 않아

인형사 : 그렇게 말한다면 당신들의 DNA도 역시 자기 보존을 위한 프로그램에 지나지 않는다. 생명이라는 건 정보의 흐름 속에서 태어난 결절점과 같은 것이다. 종으로서의 생명은 유전자란 기억 시스템을 가지고 사람은 단지 기억에 의해 개인일 수 있다. 설령 기억이 환상의 동의어였다고 해도 사람은 기억에 의해 사는 법이다. 컴퓨터의 보급이 기억의 외부화를 가능하게 했을 때 당신들은 그 의미를 더 진지하게 생각해야 했다.

나카무라 : 께변이다! 무슨 소리를 하더라도 네가 생명체인 증거는 뭐 하나 없다!

인형사 : 그것을 증명하는 것은 불가능하다. 현재의 과학은 아직 생명을 정의할 수 없으니까.

《공각기동대》는 근미래(近未來)를 배경으로 설정하고 있지만, 감독이 의도하는 바는 이것이 오늘의 우리가 직면한 현실임을 깨닫게 하려는 것이다. 삶의 문제를 도외시한 과학의 진보는 생명의 물음 앞에 무기력할 수밖에 없다. 살아간다는 것은 무엇인가? 인간은 어떻게 살아가야 하는가? 근본적 물음을 잇기로 한 인간의 미래가 밝을 수는 없다. 이러한 질문은 니체 사유의 근처에서 끊임없이 그를 괴롭힌다.

것인가? 문화를 창조하기 위해 니체가 바라는 삶은 무엇인가? 그것은 오늘날의 허무주의를 근본적으로 뒤집는 형식을 띤다. 즉, 삶은 즐거운 것이며 세계는 그 자체로 긍정된다는 사유 방식이다. 우리는 니체로부터 이러한 사유 방식의 유일한 전형을 발견한다. 그것은 소크라테스-플라톤 이전의 그리스에서 찾아볼 수 있는 '비극적 세계관'인 것이다. 이러한 '비극적 세계관'을 기초로 하여 허무주의적 존재양식을 넘어서는 새로운 정치적 존재양식을 모색하는 것이 여기에서의 목적이며, 따라서 논의의 출발에는 비극이 놓이게 될 것이다.

니체가 말하듯, 우리는 그의 글들을 꼼꼼히 검토함으로써 문제해결의 실마리를 찾으려는 노력을 기울여야 한다. 여기에서는 어떤 선입견이나 지배적 견해도 그 지위를 상실한다. 덧붙일 것은, 우리가 새롭게 사유하기 위해 니체를 참고할 수는 있어도, 그를 찬양하거나 그에게 머무는 데에 그쳐서는 안된다는 점이다. 니체는 이와 관련하여 다음과 같이 쓰고 있다.

"나는 강변의 난간이다. 나를 붙잡을 수 있는 사람은 붙잡아라! 그러나 나는 너희의 지팡이가 아니다"(Za I, 「창백한 범인에 대하여」).

여기에서 난간은 심리적 안정을 주는 구조물이다. 우리는 다리를 건널 때 난간을 부여잡고 건너지는 않지만 난간이 있음으로 해서 훨씬 편하게 다리를 건널 수 있게 된다. 또한 다리를 건너는 동안 난간에 의지한다 하더라도 그것은 일시적인 것이며, 다리를 지나고 나면 난간에 의지했던 기억은 자연스레 잊게 된다. 반면 지팡이는 전적인 의존으로, 언제 어디서나 의지함으로써 자기자신을 상실하게 만드는 물건이다. 니체는 난간의 역할을 할지언정 누구도 다른 사람의 지팡이가 될 수는 없다고 말하고 있다. 그는 전적인 울바름이나 전적인 오류를 인정하지 않는다. 우리는 항상 관계맺음에 있어 극히 부분적인 판단만을 할 뿐이며, 그것조차도 그릇된 판단일 가능성이 많음을 그는 항상 염두에 두고 있는 것이다.

이 글은 니체의 비극적 사유를 기초로 하여 근대의 허무주의적 존재양식을 넘어서는 새로운 정치적 존재양식을 모색하는 것을 목적으로 한다. 이는 니체의 근대정치 비판 이후에 어떤 대안이 있는가를 검토하는 것이며, 대안이 있다면 그것은 정치적 정당성을 획득할 수 있는 것인가를 살펴보기 위한 것이다.

이를 위해 2장에서는 우선 허무주의와 대비되는 비극적 사유의 특징을 인간관과 세계관을 중심으로 살펴본다. 즉, 그리스 신화와의 관련 속에서, 인간의 삶을 결백한 것으로 여기며, 세계를 그 자체로 긍정하는 관점으로 비극적 사유를 이해하는 것이다. 이로

부터 니체 정치사상의 근본적인 지점이 드러날 것이며, 이에 저항하는 사유방식의 도전을 받게 되는 이유도 밝혀질 것이다.

3장에서는 비극적 사유가 무너진 이래, 허무주의가 지배하는 세계를 주도하는 것이 어떤 것들인가를 알아본다. 이를 위해 비극적 사유로부터 도출된 니체의 방법론을 우선 살펴보기로 한다. 그것은 계보학적 방법론과 원근법주의라는 인식론적 관점이다. 이러한 방법론을 바탕으로 허무주의적 세계를 이끄는 주도적 힘들의 정체가 무엇인지 파악할 수 있을 것이다. 이는 현대의 플라톤주의라 할 기독교가 얼마나 극단적으로 인간의 삶과 세계를 부정하는가를 검토하고, 그 부정의 방법으로 노예적 사유를 지배하는 변증법의 해악을 살펴보는 가운데 이루어진다.

4장은 이 글의 핵심으로, 니체가 말하는 유일한 정치적 대안인 '위대한 정치'가 어떤 것인지 알아보고 그것이 새로운 존재양식으로서 앞으로 우리의 삶에 확산될 가능성을 타진해본다. 이를 위해 우선적으로 비극적 사유로부터 유래하는 권력의지로서의 세계, 영원회귀, 초인 등의 사상을 검토하게 되는데, 그러한 사상들이 니체가 예언하는 위대한 정치 속에서 인간이 살아가는 양식을 표현하고 있기 때문이다.

5장은 결론부로, 니체의 위대한 정치가 결국 철인정치를 의미한다는 것, 그러나 이는 플라톤의 철인정치와는 구분되는 의미에서 그러하다는 것을 밝히면서 마무리하고자 한다. 철인은 이데아의 세계를 기억하는 사람이 아니라, 삶의 세계를 사랑하는 사람으로 묘사되는 것이다.

## 제2장 니체의 비극적 사유

우리는 어떤 사람과 논쟁을 함에 있어 우선적으로 공통의 지반을 마련해야 한다. 전적으로, 혹은 대체로라도 동의하는 지점을 발견하지 못한 채 논의를 시작한다면, 그러한 논의는 쉽사리 미궁에 빠지게 되며 서로간에 같은 말만 되풀이하다가 결국 아무런 성과 없이 고개를 돌리게 되는 결과를 낳게 될 것이다. 그렇지만 누구나 알면서도 실제로 행하기가 그리 쉽지는 않은 것이 그러한 작업이다. 동의하는 지점을 발견하기 위해 논의의 수위를 아무리 낮추어도 공통의 지반이 보이지 않는 경우, 그것은 논자들의 부족함이 원인일 수도 있지만 그보다는 근본적인 입장의 차이 때문이라고 보는 것이 더욱 타당할 것이다. 예컨대 진화론과 창조론의 논쟁과 같은 근본적인 철학적 논의에 있어서는 그 수위가 무한히 내려가는 경우가 허다하며, 그 때조차도 일체의 논의가 불가능한 상황이 발생하곤 하는 것이다. 이러한 점에서 우리는 어떤 논자의 사상을 검토할 때, 그의 입론의 근거가 되는 근본적인 관점을 살펴볼 필요가 있다. 그것은 대체로 그의 세계관, 인간관과 관련된 부분이며, 이는 다시 실천적 관점에 영향을 미치게 된다.

그렇다면 여기에서 살펴보고자 하는 니체의 사상에서 근본적인 관점을 찾는다면 어떤 것이 될 것인가? 모든 니체 사상의 출발에는 비극적 사유가 있다. '비극'에 대한 이해가 없이는 니체가 왜 근대의 '문화'라는 것을 그렇게도 심하게 비판했는지, 왜 스스로 반도덕주의자로 공언했는지, 왜 지금껏 인류가 열심히 가꾸어온 모든 것이 그리도 헛된 것이라 생각하는지 이해할 수가 없으며, 이해한다고 해도 피상적일 수밖에 없다. 이는 그의 세계관이 비극을 통해 형성되었기 때문이며, '학문을 예술가의 견지에서 보고, 예술을 삶의 관점에서 본다'(GT, 「자기비판의 시도」 2)는 기본적 과제가 그의 저술의 말년까지 지속되었기 때문이다. 니체가 형성한 주요 개념들, 즉 권력의지나 영원회귀, 초인 등의 개념도 비극적 세계관과 인간관이 전개되어 나타난 것으로 볼 수 있는 것이다. 요컨대, 니체의 기본적 문제의식, 즉 삶의 의미를 되찾을 수 있는 문화를 창조한다는 과제는 비극의 검토로부터 출발해야 하는 것이다. 따라서 이 장은 비극적 사유의 이해<sup>5)</sup>를 목적으로

---

5) 어쩌면 이는 필자에게(혹은 우리에게) 불가능한 일일지도 모른다. 우리는 이미 오랜 제도교육을 통해 음악을 비롯한 예술을 접할 기회를 상실해 왔으며, 따라서 니체가 중시하는 바인 그리스 비극 공연에서 음악의 역할이 어떠한 것이었는지 느낄 수가 없다. 우리의 학제 속에서 인문학, 사회학, 자연학, 공학, 예술 등은 각각의 영역에서 분투할 뿐, 다른 영역에 대해 관심을 가질 여유가 없으며 그 필요성을 인식하지도 못한다. 「비극의 탄생」에 대한 수많은 국내의 연구들이 니



로 한다. 이를 위해서는 인간의 원초적인 모습, 그 굴레를 생각해 보는 것으로 시작해야 한다. 비극은 그러한 굴레에 대한 대응에 다름 아니기 때문이다.

인간은 먹어야 생명을 유지할 수 있으며, 맹수나 더위·추위, 물난리·가뭄 같은 자연의 위협에 견딜 수단을 강구해야 한다는 점에서 지구상의 어느 생명체와 다를 바가 없다. 그런 문제는 손쉽게 해결되지 않으며 많은 힘을 소모하게 한다. 게다가 같은 인간 종의 수적 증가는 다른 위협과는 구별되는 종 내의 위협을 삶의 일부로 지니고 살아가게끔 만들었다. 먹이와 번식, 영역다툼과는 다른 욕구, 즉 명예나 학식이니 도덕이니 하는 따위를 고안함으로써 인간은 참으로 별스런 싸움까지 스스로 떠맡았던 것이다. 더구나 어느 날 필연적으로 죽음이 다가오리라는 것을 깨달았을 때, 그 절망감이란 표현할 수 없는 무거움이었을 것이다. 그것은 다른 생명체가 본능적으로 나타내는 죽음의 공포와는 다른 것이다. 코앞이든 얼마 후든 저 멀리든 죽음은 분명히 내 삶을 기다리고 있고, 그것을 회피한다는 것은 불가능하다. 삶은 고통스럽고 죽음은 기정사실이다. 이로부터 절망감을 부여안고, 인간은 살아가는 것 자체에 대한 물음을 지니게 되었던 것이다. 니체가 말하듯, 우리는 가장 아름다운 것, 가장 훌륭한 것이 무엇인지를 묻는 미다스(Midas) 왕에게 실레노스(Silenus)가 한 말을 통해 인간이 이러한 사실을 깨닫는 순간에 관하여 생각해볼 수 있다. 실레노스는 인간에게 가장 좋은 것, 가장 훌륭한 것에 대하여 다음과 같이 말한다.

"가련한 하루살이여, 우연의 자식이여, 고통의 자식이여, 너는 내게서 무엇을 들으려 하는가? 그것을 듣지 않는 것이 그대에게 가장 복된 것임을 모르는가? 최상의 것은 자네가 도저히 얻을 수 없는 것이네. 태어나지 않는 것이며, 존재하지 않는 것이며 아무 것도 아닌 것이네. 그러나 그대에게 차선의 것이 있다면, 그것은 곧 죽어버리는 것이네"  
"(GT 3)<sup>6)</sup>

예술이든 철학이든 결국 그것이 필요하게 된 것은 이러한 인간의 굴레를 깨닫는 순간으로부터이다. "산다는 것은 무엇을 의미하는가? 어차피 죽을 것이라면 나는 왜 살아

---

체가 말하고 있는 것을 부분적으로 따라할 뿐인 이유가 여기에 있을 것이다. 자신의 느낌을 자신의 말로 펼쳐내기에는 애초에 느낌이란 것이 없는 것이다. 우리는 니체로부터 음악의 쇠퇴가 비극의 쇠퇴이며, '회극화'의 발단이었다고 배운다. 그저 율 뿐이다. 이것이 무슨 말인지는 알 수 없다(느껴지지 않는다). 따라서 이하의 논의는 일정한 한계 속에서 이루어진 것임을 밝힌다. 소포클레스나 아이스킬로스를 읽어보고 아리스토텔레스의 논의와 비교해보고 나름대로 머리로라도 느껴보고자 애썼을 따름이다.

6) 자세한 내용은 아이스킬로스·소포클레스 편, 조우현 외 옮김, 「그리스비극 1」, (서울: 현암사, 1982, 1999 개정6쇄) 중 소포클레스, 「콜로누스의 오이디푸스」 pp. 292~294 참조.

야 하는가? 이렇게 힘겨운 물음을 짊어지고, 더군다나 동물적 본능을 벗어버리지도 못하고 살아야 한다는 것이 인간의 굴레인가?” 많은 물음과 많은 답변을 고안하면서 인간은 지금껏 살아왔지만, 좀처럼 굴레를 벗을 수 있을 것 같지는 않다. 어떻게 살아가야 할 것인가? 더구나 홀로 산다는 것이 거의 불가능한 이상 물음은 어떻게 함께 살아가야 할 것인가?로 정정되어야 할 것이다.

이와 관련하여 니체가 제기하는 중요한 질문 가운데 하나가 “강건한 염세주의는 없는가?”하는 것이다. 즉, 세상이 고통과 무의미로 가득차 있을 때, 우리가 취할 수 있는 태도는 현세를 부정하고 피안의 세계 속에서 영원한 행복을 추구하는 것밖에는 없는가 하는 질문이다. 이러한 의문에 대한 답변 속에서 그는 ‘낭만적 염세주의’와 ‘디오니소스적 염세주의’를 구분한다. 모든 염세주의는 고통과 번민을 전제한다. 이에 대한 약제와 구제수단으로 사람들은 예술과 철학을 요구하는 것이다. 니체가 주목하는 것은 그러한 고통이 무엇으로부터 오는가에 대한 것이다. “두 종류의 고통자들이 있다. 첫째, 생의 과잉 때문에 고통받는 자들이다 — 이들은 디오니소스적 예술을 원하며, 똑같이 생에 대한 비판적 견해, 비판적 통찰력을 구한다. 두 번째로는 생의 빈약함 때문에, 생의 불모성 때문에 고통받는 자들이다. 이들은 안식, 정적, 고요한 바다, 예술과 인식에 의해 자기로부터의 구제를 구하든가, 혹은 도취, 경련, 마비, 광란을 구한다. 예술과 인식의 모든 낭만주의는 후자와 같은 유형의 이중적 요구에 호응하고 있다”(FW 370). 이는 다시 ‘파괴, 변화, 생성’의 욕망과 고정불변한 존재의 욕망으로 구분된다. 전자는 과도한 힘의 표현이요, 후자는 약자의 증오(복수심)의 표현이다. 니체는 영생불멸을 구하는 약자의 염세주의를 넘어 끊임없는 파괴, 변화, 생성을 추구하는 ‘디오니소스적 염세주의’를 미래의 염세주의라 부르며, 그 도래가 멀지 않았음을 예감하고 있는 것이다.

## 제1절 그리스적 사유의 본래적 성격 : 그리스 신화와 비극

그리스의 비극은 대체로 신화에서 소재를 가져온다. 따라서 우리가 비극에 대하여 논하기 앞서 그리스 신화에 나타난 사유의 방식을 살펴보는 일이 선행되어야 할 것이다. 아니, 그보다 앞서서 신화라는 것이 도대체 어떤 역할을 하는 것인지에 대해서 생각해볼아야 한다. 거의 모든 민족이 지니고 있는 신화는 ‘이야기’다. 그러나 단지 꾸며낸 이야

기일 뿐인가? 그 안에는 무엇이 담겨져 있는가?

우리나라의 경우 신화보다는 전설이라는 장르를 더 선호하는 듯하지만, 그 경우에도 마찬가지로 의미를 부여할 수 있다. 한 시대의 이야기로 소멸하는 것이 아니라 몇 백, 몇 천년을 이어져 내려오는 전설의 생명력은 무엇에 근거하는가? 전설을 새롭게 구성한다는 것은 교훈을 재생산하는 것이다. 그것은 필요에 따른 것일 수도 있고 재음미함으로써 견져진 것일 수도 있다. 이렇듯, 한 시기에 탄생한 이야기가 그 시기의 생존으로 그치지 않고 후대로 전해지면서 뭔가 다른 내용으로 더 풍부해질 수 있다는 것이야말로 이야기의 매력인 것이다.

서구에서 전해지는 고대 신화에 대해서도 이와 마찬가지로 논리가 적용된다. 이와 관련하여 도정일은 '신화 읽기'가 무엇을 하는 것인지를 설명하고 있다.<sup>7)</sup> 그는 신화의 '역동성'에 대해 말한다. 신화의 역동성에는 '현재성·생산성·진실성'의 문제가 포함된다. 신화 읽기는 '새로운 읽기'라는 현재적 행위이어야 한다. "새로운 읽기가 나오지 않을 때 신화의 역동성은 소멸한다." 한편 신화의 진실성은 신화 그 자체가 아니라 신화 읽기에 있다. 즉, 신화에 등장하는 올림푸스의 신들이 진실성을 지니는 것이 아니라, 신화 읽기를 통해 인간과 세계 사이의 '의미있는' 관계를 끌어냄으로써 진실성을 확보하게 되는 것이다. "신화가 설정하는 인간-세계의 관계 양상은 ... 존재와 생존의 핵심적 문제들에 대한 사유의 결과이고 그 해결의 방법이자 과정이다." 여기서 존재의 문제라 함은 대체로 인간의 기원과 죽음에 대한 것이며, 생존의 문제는 인간이 살아가면서 느끼는 수많은 제약들에 관한 것이다. 하지만 신화는 이러한 문제를 다루면서도 이에 대해 직접적으로 말해주지는 않는다. 따라서 신화 읽기가 하는 일은 신화가 빈 공간으로 남겨두는 부분을 들춰내는 것이다.

그리스 신화에서 우리가 주목할 만한 두 가지 지점은 세계의 구성원리와 인간의 살아가는 방식이다. "신화는 태초와 기원과 시작에 대한 상상력이며, '최초'에 대한 증언을 공급하는 서사이다." 한편, 시초에 대한 기술이 인간과 세계의 관계를 파악하는 근거가 되기에 위의 두 지점은 어찌 보면 하나의 원리에 기초한다고 할 수 있다. 니체의 신화 읽기가 주목하는 부분이 바로 그러한 것이다. 이러한 문제에 대해 그리스인들은 인간의 굴레를 깨달을 수 있는 지혜를 가지고 있었기에, 여기에 대한 대응책도 마련하게 된다.

---

7) 이하의 그리스 신화에 대한 논의는 「계간 문학동네」에 실린 「도정일의 신화 읽기」 연재(1997년 봄호~)에 힘입은 바 크다. 이 글들은 문학동네의 인터넷 홈페이지에 올라 있으며, URL은 다음과 같다.

<http://www.munhak.com/md>

니체는 신화의 광선이 비치는 곳에서만 그리스인의 삶이 빛난다고 말한다(MA I, 261). 그렇다면 그리스 신화의 광선이란 무엇을 말하는가?

그리스 신화는 “태초에 혼돈(카오스)이 있었다”로 시작된다. 혼돈은 대체로 분화와 차별이 없는 것이며, 곧 차이가 부재하거나 차이를 없애는 것을 의미한다. 따라서 형태나 질서, 구분이 불가능한 무정형, 무질서, 무구분의 상태이다. 이러한 카오스를 우주의 기원으로 보는 것은 그리스 말고도 전세계의 많은 신화에서 찾아볼 수 있는 설정이다. 문제는 이러한 카오스가 어떻게 코스모스로 바뀌는가에 있다. 답부터 제시한다면 코스모스로의 변신은 카오스의 내적 갱신이다. “무(無)에서는 아무 것도 나오지 않고 만들어지지 않는다(*ex nihilo nihil*)”는 것이 그리스적인 사유이기에, 조물주가 무로부터 천지를 창조한다는 것은 그리스적 설정이 아니다. 여기에서 혼돈은 바로 창조의 근거가 되는 것이다. 여기에는 창조를 담당하는 어떠한 조물주도 상정되지 않는다. 코스모스로의 변신의 출발에서 혼돈은 형체 잡힌 땅(가이아)을 낳고, 땅은 그 반대물인 하늘(우라노스)을 낳는다. 한편 혼돈은 어둠(에레부스)을 낳기도 하는데, 어둠은 밤(닉스)과 결합하여 그 반대물인 빛(아이테르)과 낮(헤메라)을 낳는다. ‘혼돈은 어디에서 왔는가?’, ‘혼돈이 코스모스로 변신하는 동력은 무엇인가?’ 따위의 질문은 그리스적인 것이 아니다. 이는 유대 신화적 창조와 그리스 신화의 창조가 근본적으로 다르다는 것을 보여준다.<sup>8)</sup>

다음으로 주목할 만한 것은 그리스의 창조-창세 신화에서 억압, 반역, 거세의 원리가 반복된다는 것이다. 땅과 하늘의 결합으로 거인신 타이탄들이 출생한다. 그러나 이들의 아버지 우라노스는 아들 세대가 반란을 일으킬 것임을 알고 아내 가이아의 뱃속에 아들들을 감금하고는 아내의 몸을 뒤덮고 잠시도 떨어지지 않는다. 이에 불만을 품은 가이아와 막내아들 크로노스의 반란으로 우라노스는 거세당하고 아내 가이아의 몸에서 떨어져 나가게 된다. 이러한 반란은 다음 세대에서도 반복된다. 우라노스로부터 통치권을 찬탈한 크로노스가 아이들의 반란을 두려워해 자신의 뱃속에 감금하게 되는데, 역시 아내 레아의 계략으로 아들 제우스에 의해 거세되는 것이다. 제우스 대에 이르러 얼핏 보기에는

8) 이 점에서 도정일은, 조물주 신이 혼돈으로부터 땅을 빚어내었다고 쓰고 있는 오비디우스가 그리스 신화의 상상력 가운데 가장 중요한 부분을 왜곡하고 있다고 말한다. 도정일, 「혼돈의 상상력 - 그리스 창조신화의 내적 논리들」(도정일의 신화읽기 4) 참조. 오비디우스의 시는 국내에 『변신이야기』라는 제목으로 번역 출판되었으며, 그의 창조신화 부분을 원용한 별핀치(T. Bulfinch)의 『그리스·로마 신화』는 교육문화연구회(94), 글동산(94), 덕우출판사(94), 두풍(94), 문화광장(93), 범우사(90), 소담출판사(92), 신원문화사(99), 열린교육(94), 오늘(99), 오늘의책(95), 우래(93), 일신서적출판사(91), 집문당(91), 책동네(98), 청림출판사(90), 청목(99), 타임기획(99), 하서출판사(91), 혜원출판사(97), 흥신문화사(93) 등 여러 출판사에서 중복 출판되어 있다.

안정적인 질서가 확립된다. 그러나 이 역시도 영원한 안정은 아니다. 거세와 추방의 예언은 제우스에게도 떨어져 있고 그 주인공이 누구인지를 아는 것은 프로메테우스 뿐이다.

이상에서 우리는 그리스 신화적 사유의 근간을 대략이나마 짐작하게 된다. 세계는 창조주의 생산물이 아니며 그 자체로 생성하고 변신한다. 그 속에서 형성되는 질서는 언제나 일시적이며 반역에 의해 새로운 질서로 바뀐다. 반역은 부단히 반복된다. 따라서 안정적 기초를 가진 질서란 있을 수 없다. 모든 질서는 전복을 예언받는다. 혼돈은 창조의 근거일 뿐 아니라, 모든 질서의 기초인 것이다. 또한, 전적으로 올바른 질서가 없기에 반역은 '죄'라 할 수 없다. 니체가 말하는 바, 신화의 광선이란 두려움 없는 반역, 능동적 죄의 정당화이며, 이 속에서는 바벨탑 이야기가 일러주는 유의 교훈에는 눈도 깜짝이지 않는 힘찬 인간들이 살아가고 있는 것이다.

염세주의적 비극의 윤리적 토대가 “죄악의 정당화”, 심지어는 삶의 고통에 대한 정당화라고 보는 니체에게서는 이러한 그리스 신화의 기본적 틀이 고스란히 나타나고 있다. 즉, 그러한 사유 속에서는 영원히 지속되는 절대적 체제란 없으며, 어떠한 반역도 '죄'로 여겨지지 않는 것이다.

거인의 경지로 드높아가는 인간은 스스로 자기 문화를 전취(戰取)하며, 신들에게 인간과 결속하도록 강요한다. 인간은 자기 스스로 얻어낸 지식을 가지고 신들의 목숨을 수중에 넣고 그들을 규제한다. ... 프로메테우스 신화의 전제가 되는 것은, 발전해가는 문화의 진정한 수호신으로서의 불에 대하여 원시 인류가 부여했던 엄청난 가치성이다. 그러나 인간이 자유자재로 불을 다스린다는 것과, 사물을 태우는 번갯불이나 따뜻한 태양열 등등의 하늘의 선물에 의하지 않고서도 불을 얻어낸다는 것은 저 명상적 원시인들에게는 신적인 자연에 대한 모독이며 악탈이라고 생각되었다. 이렇게 해서, 최초의 철학적 문제의식은 인간과 신과의 사이에 귀찮고 풀 수 없는 모순을 설정하고 이것을 모든 문화의 입구에 하나의 바위덩어리처럼 세워놓게 된다. 인간이 획득할 수 있는 최선, 최고의 것을 인간은 모독행위에 의하여 얻어내었고 이제 다시금 그 대가, 말하자면 홍수 같은 비애와 고뇌 모두를 받아야 하게 되었다. 모욕당한 하늘의 신들은 발전하고자 송고히 노력하는 인류를 이것을 가지고 괴롭힌다. 이는 매우 신랄한 생각이다. 이 생각은 인간이 모독행위에 대해 부여한 존엄성이라는 것에 의하여 셈 족의 득죄신화와 독특하게 구별되어진다. 셈족의 이 신화에서는 악의 근원으로 간주되어지는 것은 호기심, 거짓에 속아넘어감, 유혹에 약함, 호색, 요컨대 일련의 여성적인 정념이다. 이에 비해 아리안족의 사고방식의 탁월성은 능동적 죄를 원래의 프로메테우스적 덕목으로 간주하는 송고성에 있다. 이로써 동시에 염세주의적 비극의 윤리적 토대가 인간의 죄악의 정당화임이 발견되고 게다가 이것은 인간의 죄와 이에 따른 고통의 정당화에까지 이른다. (GT 9)

이로부터 우리는 비극에 등장하는 '영웅(英雄)'들의 삶이 어떠한 방식을 취하는가를 느끼게 된다. 국어사전을 뒤져보면 영웅에 대한 풀이는 거의 비슷하다. “① 재지(才智)와 담력과 무용(武勇)이 특별히 뛰어난 인물 ② 보통 사람으로는 엄두도 못 낼 유익한 대사업을 이룩하여 칭송받는 사람” 등이 그것이다. 이는 통상 영웅을 말할 때 무협지의 고수들을 떠올리는 우리식(그 이전에 중국식)의 사고방식에 따른 정의로, 인물의 타고난 자질과 이루어낸 업적에 초점을 맞춘다. 그러나 위의 그리스 신화와 비극에 대한 논의를 따르다보면, 우리는 영웅적 삶과 관련하여 헤라클레스나 테세우스보다는 프로메테우스나 오이디푸스에 주목하게 된다. 그 이유는 그리스에서 영웅적 삶을 말할 때는 그 용맹이나 위업보다는 삶의 운명을 받아들이는 태도, 자신의 행위의 결과에 대처하는 자세에 관심을 갖기 때문이다.

제우스의 벌을 받게 된 프로메테우스는 카우카소스 산맥의 바위산에 결박당한 채, 알랑거리는 제우스의 전령 헤르메스에게 노예적 삶을 거부하며 다음과 같이 말한다.

... 적의 손에 당하는 고통이 다 수치스러운 건 없다. / 애 번개야 내려 처래 꿈틀꿈틀 덩굴손 같은 불길을 내 머리에 천둥아, 천지를 울려 보아라 폭풍아, 지구를 뿌리째 흔들려무나. / 사나운 흙탕물아, 밀어 올려라. 저 하늘의 별과 바다의 파도를 함께 반죽이라도 하려무나. / 잔인한 소용돌이 속에 내 몸을 휘어 감아 필연코 지옥의 구렁텅이에 내 동댕이치려무나. / 그래도 나를 죽이지는 못하리니.<sup>9)</sup>

인간에게 불을 가져다 주었다는 명목상의 죄 뿐 아니라, 제우스에 대한 반란의 주역이 누구인지를 알면서도 고하지 않는다는 실질적인 이유 때문에 프로메테우스는 가혹한 벌을 받는다. 그는 폭군 제우스에 대한 반란이 당연한 것임을 믿으며, 자신의 고통스런 운명을 받아들이는 것이다.

한편, 오이디푸스의 삶을 통해 우리는 운명을 감내하는 태도, 자신의 죄에 스스로 벌을 부과하는 모습을 본다. 그는 이오카스테의 만류에도 불구하고 그녀가 어머니이자 아내임을 알게 되며, 아버지를 살해한 자신에게 스스로 눈을 멀게 하고는 나라 밖으로 추방하는 벌을 내린다. 사건의 내막을 이미 알고 있었던 이오카스테는 몇 차례에 걸쳐 오이디푸스에게 조사를 그만두도록 권유하지만, 그건 헛된 일이었다. 절대적인 운명 속에서 사는 인간은 그날그날 아무 걱정없이 지내는 것이 상책이라는 그녀의 말에도 불구하고 오이디푸스는 끝내 자신의 운명을 파헤치고 마는 것이다.

9) 아이스킬로스, 김세영 옮김, 「결박당한 프로메테우스」, 아이스킬로스·소포클레스, 조우현 외 옮김, 『희랍비극 1』 (서울: 현암사, 1969, 1996: 개정판3쇄), p. 60.

... 이처럼 비참한 내 몸은 테베 땅에 태어난 으뜸가는 젊은이였건만 이젠 두 번 다시 보아서는 안된다고 스스로 선고하게 되었구나! ... / 그런 더러운 사내임을 스스로 알고도 내 어찌 사람들을 마주 볼 수 있겠는가? 그럴 수는 없어! ... / ... / 오오, 숙명의 결혼이여. 그대는 나를 낳고 나를 낳았으면서도 내 씨를 지녔다. 아버지와 형제와 자식, 새색시와 아내와 어머니, 육친끼리 피를 섞는 죄를 낳았다. 사람의 세상에 다시 없이 더러운 죄악이로구나. 그러나 해서 안될 일은 입에도 올려서는 안되겠지. 자아, 제발 소원이다. 나를 어서 나라 밖으로 숨겨 다오. 죽이든가, 다시는 보이지 않도록 바다 속으로 깊이 던지든가 해라! 이리 와서 이 불쌍한 자를 데려가 다오. 부탁이다. 꺼려할 것 없다. 내 죄는 나밖에는 그 어느 누구와도 상관없는 것이니(강조는 인용자).<sup>10)</sup>

이제 우리는 그리스 신화와 비극에 나타나는 인간의 삶의 방식이 어떤 것인가를 정리할 수 있다. 그리스인들은 올림포스의 신들에 절대적으로 복종하는 삶을 표방했지만 그것은 하나의 양식일 뿐이었다. 그들은 항상 반란을 꿈꾸는 잠재된 폭도들이었으며, 나중에 자신에게 가해질 고통이 있다면 그저 운명으로 받아들일 뿐인 사람들이었던 것이다. 그들에게 중요한 것은 자신의 판단이며 자신의 심정상태이다. 외부의 가치에 의해서 외부로부터 가해지는 처벌은 설령 목숨을 잃더라도 의미가 없는 것이다. “최초의 철학적 문제의식은 인간과 신 사이에 귀찮고 풀 수 없는 모순을 설정하고 이것을 모든 문화의 입구에 하나의 바위덩이처럼 세워놓게 된다. 인간이 획득할 수 있는 최선, 최고의 것을 인간은 모독행위에 의해 얻어내었고 이제 다시금 그 대가, 말하자면 홍수와 같은 비애와 고뇌 모두를 받아야 하게 되었다”(GT, 9). 니체가 수시로 강조하는 ‘힘의 감정’이란 그리스인들의 삶에서 영감을 얻게 된 것으로 이해할 수 있다. 그렇다면 이러한 그리스적 삶의 양태를 그려내는 비극은 어떻게 탄생했는가?

## 제2절 비극의 기원 : 아폴론과 디오니소스

비극의 핵심으로서 ‘디오니소스적인 것’에 대한 니체의 생각은 초기와 후기에 결정적인 변화를 맞게 된다. 『비극의 탄생(1872)』 시기에 니체는 아직 죄지은 실존의 구제를

10) 소포클레스, 조우현 옮김, 『오이디푸스 왕』, 앞의 책, p. 242~243.

구한다. 그가 자신의 발전을 드러내는 「자아비판의 시도(1886)」에서 스스로 밝히고 있듯이, 초기의 니체는 쇼펜하우어의 낭만주의에 영향받아 아직 형이상학적 위안이라는 함정에서 완전히 벗어나지 못한 상태였던 것이다. 그 속에서는 삶의 본능을 옹호하는 디오니소스적 성격이 온전히 드러날 수 없었고, 아폴론적인 것과의 변증법적 결합[결혼]을 통해 애매한 손상을 입고 만다.<sup>11)</sup> 이것이 그의 저작에서 “헤겔 류(類)의 냄새”가 짙게 풍기고 몇 군데에서는 “쇼펜하우어의 역겨운 냄새”(EH, 「비극의 탄생」 1)가 나는 이유이다. 첫 저작에서 ‘디오니소스적인 것’의 성격을 충분히 예감하고 있었음에도 니체는 몇 가지 이유로 그것을 표현해내지 못한 것이다. 이러한 미완의 작업은 니체가 디오니소스적인 것의 대립자로 기독교를 인식함으로써<sup>12)</sup> 완성을 보게 된다.

우선은 초기의 관점을 정리해보기로 하자. 대부분의 학자들간에 비극과 디오니소스의 밀접한 관계는 논란의 여지가 없는 것이다.<sup>13)</sup> 니체에게도 역시 ‘디오니소스적인 것’은 비극의 핵심이다. 그리스 비극의 기원을 고찰하면서, 그는 “비극은 비극 합창단에서 발생”했으며 “비극은 근원적으로 합창이고 그 이외의 어떤 것도 아니”라는 것이 분명하다고 한다(GT 7). 여기에서 말하는 합창단이란 사티로스 합창단, 즉 디오니소스의 시종들로

11) 니체는 아직 형이상학적 위안을 통한 구제나 물자체와 현상의 이분법에 사로잡혀 있는 모습을 보이기도 했던 것이다. 예컨대, 다음의 문장을 보라.

“현상들이 계속 몰락해가고 있는 동안 비극이 자기의 형이상학적 위안을 가지고 존재의 핵심의 영원한 삶을 보여주듯이, 이미 사티로스 합창단의 상징성은 그 자체, 하나의 비유로서 사물 자체와 현상 사이의 근원적 관계를 말해준다.(GT, 8)”

12) 니체는 이미 『비극의 탄생』에서 아리안족과 셈족의 득죄신화를 비교한다. 그는 셈족이 말하는 악(惡)의 근원으로 “호기심, 거짓에 속아넘어감, 유혹에 약함, 호색”(GT, 9)등을 지적하면서 그 나약함을 밝히고 있고, 이로부터 그의 기독교에 대한 입장이 정립됨을 알 수 있다. 그러나 이러한 입장이 구체적으로 전개되는 것은 훨씬 후의 일이다.

13) “대부분의 학자들은 비극이 디티람보스에서, 그것도 디오니소스 신의 종자들인 사티로스로서 분장한 자들이 춤추고 노래하는 디티람보스에서 유래하였다는 아리스토텔레스의 견해를 그대로 받아들이고 있다. 그리고 이들은 tragoidia(‘산양의 노래’란 뜻)란 말이 ‘산양의 발을 가진 사티로스로서 분장한 자들이 부르는 노래’를 의미한다는 데 의견을 같이하고 있다. ... 아무튼 비극은 그 뒤 기원전 6세기말에 테스피스가 아테네에서 이러한 종류의 비극적 서정시를 부르는 코러스를, 대사를 외우는 배우와 결합함으로써 초기 형태를 갖추게 되었고, 대디오니소스 제전(아테네에서 거행된 여러 가지 디오니소스 제전 가운데 규모가 제일 큰 제전으로 3월경에 개최되었다)의 일부가 됨으로써 오늘날 우리가 알고 있는 형태를 갖추게 된 것만은 확실한 것 같다”(Aristoteles, *De Arte Poetica*, 라종일·천병희 역, 「정치학/시학」, 서울: 삼성출판사, 1990, 1997: 8쇄, pp. 338~339, 역주 5).



분장한 합창단인 바, 이에 대한 논의를 진전시키기 위해 우선 ‘디오니소스적인 것’이란 무엇인가에 대해 알아볼 필요가 있다. 이와 더불어 니체가 디오니소스의 현현(顯現)을 돕는 신으로 아폴론을 꼽고 있기에 ‘아폴론적인 것’의 성격 또한 함께 살펴보아야 할 것이다.

니체의 논의 속에서 아폴론은 디오니소스를 드러내는 역할을 하지만, 기본적으로 그리스인들의 삶은 아폴론과 더불어 출발한다. 그리스인들에게 아폴론은 어떤 신인가? 아폴론은 티탄 코이오스와 포이베의 딸인 레토가 제우스의 사랑을 받아 잉태된다. 디오니소스의 경우와 마찬가지로 헤라의 질투는 무서운 것이었다. 레토에게 해산을 허락하는 곳은 어디든 영원한 불모지로 만들겠다는 협박과 함께 그 해산을 집요하게 방해하지만, 결국 델로스 섬에서 다른 신들이 헤라의 눈을 피해 도와줌으로써 태어나게 된다. 테미스 여신이 신들의 음식인 암브로시아와 넥타르를 먹여 키운 아폴론은 순식간에 젊은이로 성장하여, 앞으로 자신은 리라를 켜고, 활을 쏘고, 신탁을 내리며 살겠노라고 선언한다. 그의 탄생으로 인하여 불모지였던 델로스는 모든 그리스인의 숭배를 받는 성지로 바뀌게 된 것이다. 아버지 제우스의 사랑을 전폭적으로 받는 아폴론은 올림포스에 상주하지 않고 델포이나 델로스가 아니면 최북단의 땅 ‘휘페르보레이오스’ 지방에 지내지만, 그가 올림포스에 올라오는 날은 커다란 축제가 벌어지는 것이다. 이러한 아폴론은 그리스인들에게 “모든 조형력의 신”이며 동시에 “예언의 신”이다. 모든 조형예술의 전제가 되는 것은 인간이 만들어내는 꿈의 세계의 아름다운 가상이기에, 아폴론은 꿈과 예언을 통해 “삶을 가능하고 가치있는 것으로 만들어주는 기술의 상징”(GT, 1)으로 그리스인들 속에 존재했던 것이다. 아폴론이라는 신을 그리스인들이 삶 속에서 요구했던 이유는 명백하다. 우리가 2장을 시작하면서 논의했듯이, 그리스인들은 자연의 광포함과 죽을 운명인 인간으로서의 한계를 인식하고 있었기에 이처럼 아폴론의 예술적 힘을 필요로 했다. 그들은 자연 속에 살면서도 자연으로부터 벗어나 있다는 ‘가상’을 지닐 필요가 있었고, 이로부터 아폴론은 그리스인들 사이에서 “개별화 원리의 장려한 신상(神像)”으로 기능했던 것이다. 이렇게 아폴론의 보호 속에서 그들은 “도리아 예술”<sup>14)</sup>을 탄생시킨다.

이러한 그리스인들에게 외래신 디오니소스가 다가온다. 디오니소스는 테베의 건설자 카드모스와 여신 하르모니아의 결혼으로 태어난 세멜레를 제우스가 사랑함으로써 잉태된다. 그러나 질투심에 불타는 헤라의 복수로 세멜레가 죽자, 제우스는 세멜레의 뱃속에

14) 도리아(Doria)는 그리스의 중부 지방으로 스파르타를 가리킨다. 우리가 오늘날 ‘스파르타식’이라는 말에서 느끼는 것처럼 ‘도리아 예술’은 아름다움과 절도를 대변하며, 니체는 이 말을 잠시 후에 논의할 ‘아티카 비극’과 대조적인 경향을 나타내기 위해 사용한다.

서 태아를 꺼내어 자신의 넓적다리에 넣어두었다가 결국 태어나도록 한다. 헤라의 집요한 복수를 받으면서도 무럭무럭 자라던 디오니소스는 헤라의 마지막 복수에 의해 미치게 된다. 미친 디오니소스는 소아시아 프리기아 지방까지 방황을 하게 되는데, 이 곳에서 제우스와 헤라의 어머니인 레아가 디오니소스를 치유해주고 후에 디오니소스 축제 때 행해질 종교의식을 전수해 준다. 더 이상 미치광이 소년이 아니라, 당당한 신의 모습을 갖춘 디오니소스는 표범을 타고 '튀르소스'라는 막대기를 들고 다녔으며, 그의 곁에는 언제나 그를 추종하는 무리, 즉 그를 길러준 뉘사의 요정들과 목신(牧神) 판, 반인반수의 사티로스, 셀레노스, 그리고 광신적인 마이나데스들이 따라다녔다. 그러한 당당한 모습으로 디오니소스는 포도 재배법과 포도주 만드는 법을 가르치면서 인도까지 정복하게 되는 것이다. 이처럼, 힘겨운 탄생과 신으로서의 모습을 갖추어가는 과정, 그리고 소아시아와 인도에까지 원정을 하는 모습 등으로 인해 디오니소스는 보통 '두 번 태어나는 신, 외지의 신, 도취의 신' 등으로 불린다. 이러한 디오니소스에 대한 승배는 아테네의 전성기인 페이시스트라투스의 통치기에 아테네 여신에 대한 제사를 대신하여 국가적 행사로 변모한다. 디오니소스 제전의 힘은 개별화 원리의 파괴와 완전한 자아망각을 불러일으킨다. "디오니소스적인 것의 매력 하에서는 인간과 인간 사이의 결합이 다시 이루어질 뿐만 아니라 소외되고, 대립되고, 억압된 자연이 자기의 잃어버린 탕아인 인간과 다시금 화해의 제전을 축하하게 된다"(GT, 1)" 아폴론 덕에 잊고 살 수 있었던 세계와 삶에 대한 근본적 질문은 다시금 그리스인들에게 던져진다. 아폴론적 그리스인은 아름다움과 절도를 지니고 있었음에도 디오니소스적인 것에 의해 "고통과 인식의 온폐된 기반"(GT, 4)으로 다시 들어가게 된 것이다. 그렇다면 아폴론의 그리스 세계에서 디오니소스는 일전을 피할 수 없을 듯하다. 이렇게 상반된 경향이 만난다면 한 쪽의 죽음으로 사태가 마무리될 수밖에 없지 않은가? 그러나 그리스인들은 꿈의 세계에 안주하지도 않았고 방종에 빠지지도 않았다.

이제 니체는 묻는다. "가상과 절도 위에 인공적 담장을 두르고 세워진 세계 속으로 디오니소스 축제의 황홀한 소리가 어떻게 하여 점점 유혹적으로 되어가는 마법의 선율을 타고 흘러들 수 있었을까?"(GT, 4). 니체에 따르면, 이는 네 개의 예술적 단계로 구분된다. 그 첫 단계는 아폴론적 예술충동이 대두하기까지의 시기이며, 둘째는 디오니소스의 유입으로 인한 아폴론적인 것의 지양이다. 셋째는 아폴론적인 것이 새로운 힘에 대항하여 도리아 예술과 같은 굳건한 힘을 갖추게 되는 단계이다. 마지막 단계, 즉 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것이 어우러진 생성과 흐름의 최후의 계획은 '아티카 비극'과 연극적 주신찬가로 나타난다. "이 예술작품은 두 가지 충동이 노리는 공동의 목적"(GT,

4)인 것이며, 이 최종적 결합이 바로 비극의 기원인 것이다.

이러한 아폴론과 디오니소스의 결합에 대해 영감을 주는 또다른 신화가 있다. 그것은 디오니소스 자그레우스의 신화인 바, 니체에겐 미친 헤라클레이토스의 영향을 집요하게 추적한 볼파르트(G. Wolfart)는 디오니소스-자그레우스에 관한 오르페우스적 신화가 “니체의 비극서를 여는 열쇠”<sup>15)</sup>라고 말한다. 자그레우스 신화에 따르면, 짐무를 추는 어린 디오니소스를 타이탄들이 유혹해 찢어 죽인다. 그러자 제우스가 나타나 번개로 타이탄들을 처치한 후, 아폴론에게 명하여 디오니소스의 조각난 시체를 수습하도록 한다. 이에 아폴론은 디오니소스의 조각난 팔다리를 수습하여 매장한다는 것이다. 물론 볼파르트의 글에서 볼 수 있듯이, 아폴론과 디오니소스의 종합이라는 생각은 니체 고유의 것이 아니다. 그리스 교부인 알렉산드리아의 클레멘스(Clemens of Alexandria)가 『프로트렙티쿠스(Protrepticus)』라는 저술에서 이미 자그레우스에 관한 이야기를 하고 있으며, 고전문헌학자 크로이처(F. Creuzer)와 사회민주주의자 라살레(Lassale)도 아폴론과 디오니소스의 결합을 말하고 있다.<sup>16)</sup> 그러나 그것을 통해 니체가 말하고자 하는 바가 무엇인가를 살펴본다면 ‘새로운 것이 아니다’라는 비판은 무의미한 것이 된다.

니체는 자그레우스 신화를 통해, 디오니소스의 원래의 고통인 이러한 분해가 세계의 지(地), 수(水), 화(火), 풍(風)으로의 분화와 같은 것이며, 따라서 개별화의 상태를 모든 고뇌의 원천이자 근원으로, 그 자체를 비난해야 할 것으로 생각해야 한다고 말한다. 그리고 이러한 찢겨진 상태와 부활, 그리고 부활을 통한 개별화의 종말이라는 것으로 나타나는 세 번째 디오니소스 속에 심오한 염세주의적 세계관의 모든 구성요소가 들어있다고 한다. “동시에 비극의 비밀스런 가르침이 함께 들어 있게 된다. 현존하는 모든 것은 하나라는 기본인식, 개체화는 악의 근본 원인이며 예술은 개체화의 속박을 파괴할 수 있

---

15) Günter Wohlfart, *Nietzsche: PreSocratic-Postmodernist*, 정해창 역, 『놀이하는 아이, 예술의 신 - 니체』, (서울: 담론사, 1997), pp. 32~33. ‘오르페우스적’이라 함은 나무와 산짐승을 춤추게 할 만큼 뛰어난 음악적 소질을 지닌 오르페우스와 그 아내 에우리디케에 얽힌 이야기를 말하는 것이다. 오르페우스는 아내가 독사에게 물려 죽자 지하세계의 하데스를 찾아가 아내를 살려달라고 애원한다. 오르페우스의 음악연주에 감동한 하데스가 아내를 살려 지상으로 보내주기로 결정하지만 햇빛을 보기 전까지는 절대로 뒤를 돌아보아선 안된다는 것을 조건으로 한다. 이 조건을 지키지 못해 아내와 영영 헤어지게 된 오르페우스는 그후 리라를 들고 들판을 헤매는데, 어떤 여자도 거들떠보지 않는 그를 트라키아의 여인들은 몹시 미워한다. 결국 디오니소스를 숭배하는 광신도 마이나데스들이 그를 갈기갈기 찢어 헤브로스 강에 던져버린다. 그의 머리와 리라는 바다로 흘러내려가 레스보스 섬사람들이 거두어, 머리는 바다 기슭에 묻고, 리라는 아폴론 사당에 바쳤다고 한다.

16) 볼파르트, 앞의 책, pp. 29~36.

다는 희망이며, 다시 도래할 통일에 대한 예감이라는 견해 등이 말이다”(GT 10). 공동목적 속에서의 결합은 이제 그 무게중심이 디오니소스 쪽으로 기울어진다. 찢겨진 디오니소스가 아폴론에 의해 다시 짜맞추어지듯이, 디오니소스적인 음악은 아폴론적 꿈의 영향으로 눈에 보이는 것이 된다. 이는 니체가 서정시인의 노래에 관해 고찰하는 것을 통해 이해할 수 있다.

그는 우선 디오니소스적 예술가로서 근원적 한 사람, 근원적 한 사람의 고통 및 모순과 완전히 하나가 되어서 이 근원적 한 사람의 모상을 음악으로 만들어낸다. 음악은 한편 정당하게도 세계의 반복, 세계의 두 번째 주조라고 불리어 온 바 있다. 그러나 이제 이 음악은 그에게 마치 “비유적인 꿈의 영상”에서처럼 아폴론적인 꿈의 영향에 의해 눈에 보이는 것이 된다. 저 모습도 없고 개념도 없던, 근원적 고통의 음악 속에서의 반영은 가상들 속으로 용해됨으로써 이제 개개의 비유, 실례로서의 두 번째 반영을 만들어내는 것이다. 예술가는 이미 자기의 주관성을 디오니소스적 과정 속에서 탈피해 버렸다. 그에게 이제 자기가 세계의 심장과 일체가 되었음을 보여주는 영상은 저 근원적 모순, 근원적 고통, 그리고 가상의 근원적 쾌감들을 구체화해주는 꿈의 장면인 것이다. 서정시인의 “자아”는 그러니까 존재의 무근거 상태에서부터 말하는 것이다(GT, 5).

즉, 디오니소스적인 것은 삶의 근원적 체험이며, 아폴론적인 것은 그러한 체험의 두 번째 반영인 것이다. 이제 논의의 출발에서 지적한 “비극은 비극 합창단에서 발생했다”는 사실로 돌아갈 수 있다. 합창단은 어떤 역할을 했으며, 그로부터 발생한 비극의 의미는 무엇인가? 디오니소스 제전의 사티로스 합창단은 근원적인 것과 자연적인 것에 대한 동경이다. 그들의 디오니소스적 음악은 삶에 직접적으로 관여하며, 삶의 부조리와 공포에도 불구하고 살아가는 보람을 주는 역할을 한다.

디오니소스적 도취 속에서 개인은 과거에 자신이 체험한 것을 모두 망각하게 된다. 이러한 망각의 경계에서 도취 쪽으로 향하면 황홀경에 빠지게 되지만, 자신의 개인적 체험으로 향할 경우에는 심한 구토를 일으키게 된다. 그는 사물의 본질을 정확히 들여다본 것이다. 그는 이제 아무런 행동도 할 수 없다. 미약한 자연의 일부로서 자신의 행위는 그 무엇 하나 변화시키지 못할 것임을 깨닫게 된 것이다. 그는 자신의 현실적 삶이든 불멸의 피안에서의 구원이든 그 무엇도 자신의 위안이 되지 못함을 알게 된다. ‘태어나지 말 것을...’ 그는 사티로스의 지혜를 알게 된다. 이 구역질로부터 죽음을 생각할 때, 그에게 예술이 다가온다. 비극 합창단이 만들어내는 “중간세계”(GT, 7)에서 그는 삶을 받아들일도록 배운다. 이는 이미 보았듯이, 그리스적 영웅들의 험찬 삶 속에 나타난다. 비극적 인물들은 “투쟁하는 영웅의 모습을 한 채, 개개의 의지들이 그물망 속에 휘말린 상태

로 등장”(GT, 10)한다. 개개의 의지들은 모두가 개별자이기를 그만두고자 하며, 보편으로 당당히 서고자 하기에, 이들이 살아가는 방식은 더 이상 모방일 수 없으며, 궁극적으로 창조일 수밖에 없다. 창조 속의 그들의 삶은 명량하다. 그러나 이들의 ‘명량성’은 우리가 흔히 생각하는 아무 걱정없는 상태로서의 명량함이 아니다. ‘그리스인의 명량성’은 자신의 커다란 고통이 마침내 축복에 넘친 마력을 자기 주위에 발휘하고, 사후에도 영향을 미친다는 것에서 느끼는 즐거움이다. 오이디푸스의 운명은 우리의 눈에 말할 수 없이 비참하고 불행한 것으로 보이지만, 소포클레스의 「콜로누스의 오이디푸스」의 이야기 전개는 그리스인들에게 말할 수 없는 기쁨을 주는 것이다. 오이디푸스의 삶은 아름답다. 비극이 그리스에서 했던 역할은 그러한 것이다.

디오니소스의 마법은 아폴론의 활동을 최고도로 자극하여 가상을 만들어내게 하지만 이 아폴로의 넘치는 힘을 강제적으로 자기에게 봉사하게끔 만들 수 있다. 비극적 신화는 디오니소스적 지혜를 아폴론적 예술 수단에 의해 형상화하는 것으로만 이해될 수 있다.

... 비극작가는 풍성한 개체의 신과 유사하게 창조행위를 한다. 이러한 의미에서 그의 작품은 절대로 자연의 모방으로 이해되어서는 안될 것이다. 그러나 창조의 다음 단계에서는 그의 거대한 디오니소스적 충동이 현상세계 전체를 집어삼키고 현상세계의 배후에서 현상세계를 파멸시킴으로써 근원적 일자(一者)의 품안에 안긴 최고로 예술적인 근원적 기쁨을 예감하게 만든다. 물론 우리의 미학자들께서는 주인공의 운명과의 대결, 도덕적 세계질서의 승리, 혹은 비극을 통한 감정의 발산 등등을 원래부터 비극적인 것이라고 서술하는 데 지칠 줄 모르는 반면, 근원적 고향에의 귀환, 두 예술신의 비극 속에서의 형제결의, 관중들의 아폴론적 환희와 디오니소스적 걱정 등에 대해서는 한 마디도 보고할 줄을 모른다. (GT 22)

니체가 보기에 아리스토텔레스가 말하는 비극의 궁극적 목적으로서의 ‘카타르시스’<sup>17)</sup>는 핵심적인 것이 아니다. 그리스인들은 “정열 그 자체로부터도 깊은 배경을 없앤 뒤, 그 대신에 정열에 아름다운 이야기 쪽의 법칙을 부과했다. 아니 그들은 일반적으로 공포와 동정을 일으키는 정경이 갖는 자연적인 효과에 대항하는 듯한 온갖 것을 주었다”(FW 80). 즉, 니체가 보기에 그리스 비극은 고통스런 현실로부터 오는 공포를 바라보

17) “비극은 진지하고 일정한 크기를 가진 완결된 행동을 모방하며, 쾌적한 장식을 가진 언어를 사용되 각종의 장식은 작품의 상이한 여러 부분에 따로따로 삽입된다. 비극은 드라마적인 형식을 취하고 서술적인 형식을 취하지 않으며, 연민과 공포를 환기시키는 사건에 의하여 바로 이러한 감정의 카타르시스를 행한다. 나는 ‘쾌적한 장식을 가진 언어’란 말로는 울동과 화성을 가진 언어 또는 노래를 의미하고, ‘각종의 장식은 따로따로’라는 말로는 어떤 부분은 운문에 의해서만 진행되고, 어떤 부분은 노래에 의하여 진행됨을 의미한다”(Aristoteles, 앞의 책, p. 344). 즉, 아리스토텔레스는 비극의 핵심으로 연민과 공포의 카타르시스를 들고 있다.

면서 작동하는 감정이입의 작용을 통해 동정을 느끼고, 그로부터 감정의 정화(淨化)를 가져오는 것을 그 핵심으로 하지 않는다. 오히려 그리스인들은 현실의 공포와 동정에 대항하여 자신이 창조한 세계로 들어간다. 그는 그러한 삶이 자신에게 주어진, 피할 수 없는 운명임을 받아들인다. 그리하여 그의 삶은 이제 고통이 아니라 즐거움일 수 있다. “그리스의 비극시인에 있어서, 다만 무엇이 그들의 근면·창의·경쟁심을 눈에 띄게 했는가를 살펴보는 것이 좋다. — 감동에 의해 관중을 압도하려는 의도는 결코 아니다! 아테네인은 아름다운 이야기 쪽에 귀기울이기 위해 극장에 다녔던 것이다! 그래서 소포클레스가 노렸던 것은, 아름다운 이야기 쪽이었다!”(FW 80).

니체는 이러한 비극 이해를 바탕으로 긍정과 창조하는 삶이라는 궁극적 결론까지 디오니소스적인 것을 발전시킨다. 디오니소스와 아폴론은 본디 대립적 관계로 나타나는 것이 아니며, 통일 속에서 서로를 드러낸다. 그러나 이미 밝힌 바대로, 니체는 저술의 초기에 쇼펜하우어나 헤겔의 영향에서 아직 벗어나지 못했기에 디오니소스적인 것의 성격이 전면적으로 드러나도록 저술하지는 못했다. 이후에 니체가 디오니소스적인 것의 성격을 자신의 문장이 갖는 성격 그대로 도발적으로 표현해내는 방식은 비극의 죽음을 통해 설명하는 우회였던 것이다. 디오니소스적인 것에 반하는 것은 어떤 것들인가? 디오니소스적인 것을 죽이고 나아가 비극을 죽이는 무리의 정체는 무엇인가? 니체의 저술을 따라가 보면, 들뢰즈가 말하고 있듯이, 그 대상은 소크라테스를 거쳐 그리스도에 이르게 된다.

### 제3절 비극의 본질 : 디오니소스적인 것

니체의 소크라테스에 대한 평가는 일반적으로 부정적인 인상을 준다. 니체에게 그들은 대체로 비극의 첫 번째 살해자로 평가되며<sup>18)</sup>, 그들의 사유는 "인생을 파멸로 이끄는 이상주의"(EH, 「비극의 탄생」 1)로 이해되는 것이다. 그럼에도 불구하고 플라톤주의<sup>19)</sup>에

18) G. Deleuze, 이경신 옮김, 「니체와 철학」 (서울: 민음사, 1998), p. 34.

19) 니체의 저술에서 소크라테스와 플라톤은 명확히 구별되어 나타나지 않는다. 이는 소크라테스의 모든 견해가 플라톤의 저술을 통해 드러나기 때문이며, 플라톤의 견해라는 것이 대체로 소크라테스의 입장을 그대로 수용한 것이기 때문이다. 따라서 소크라테스의 입장이 플라톤에 의해 질서잡힌 것으로 볼 수 있기에, 여기에서는 인물을 지칭하고자 할 때 소크라테스, 플라

대한 니체의 입장은 얼핏 보기에 모호하다. 때로 소크라테스에 대한 긍정적 독해가 니체의 저술에 등장하기도 하는 것이다.<sup>20)</sup> 그러나 3장에서 살펴보게 될 니체의 원근법주의를 이해한다면 이러한 입장은 결코 모호한 것이 될 수 없다. 니체는 소크라테스에 대한 총체적 판단을 거부하며, 어느 지점에서 그의 견해를 받아들일 수 있고 어느 지점에서 그의 견해가 위협하게 작동하는가를 진단하는 것이다. 여기에서는 이러한 전반적인 상황을 인식하는 가운데, 비극의 살해자로서의 소크라테스에 초점을 맞추기로 하겠다. 이 절의 목적이 비극적 사유에 적대적인 흐름을 통해 비극의 본질에 다가가고자 하는 것이기 때문이다.

니체는 소크라테스를 비판함에 있어 두 가지 부분에 주목하고 있으니, 그것은 지독한 염세주의와 변증법이라는 노예논법이다. 이하에서는 소크라테스의 염세주의가 변증법이라는 도구를 지니고 비극적 사유를 침식해가며, 마침내 비극을 죽이고 마는 과정을 살펴본다. 이로부터 비극적 사유의 성격은 보다 극명하게 나타날 것이다.

니체가 보기에 소크라테스-플라톤은 누구보다 실레노스의 지혜를 구체적으로 터득하고 있었던 인물이다. 그는 인간 실존의 부조리와 고통을 잘 알고 있었으며, 누구보다 현실 속에서 살고자 했던 것이다. 그러나 그는 인간의 굴레를 지니고서 그러한 삶을 살아갈 능력은 없었다. 니체는 괴로워하는 플라톤을 상상 속에서 그려본다. 아마도 플라톤은 이렇게 독백하지 않았을까? “나는 현실을 존경하고 싶다. 그러나 동시에 거기에 등을 돌리고 싶다. 나는 그것을 알고, 두려워하기 **때문에**”(M, 448). 소크라테스-플라톤도 분명히 현실을 보았을 것이고, 체험했을 것이다. 우리가 살아가는 현실, 그것은 ‘죽을 운명’인 인간이 생명을 유지해가면서 온갖 고통을 감내해야 하는 가공할 만한 곳이다. 그렇기에 눈에 보이는 현실을 존경하고 싶지만 아무래도 인간으로서는 불가능한 일로 보인다. 이제

---

튼, 혹은 소크라테스-플라톤 등으로 거론하고 그 사유의 흐름을 말하고자 할 때에는 ‘플라톤주의’라 칭하도록 하겠다.

20) 비교적 앞선 저술인 『인간적인 너무나 인간적인』에서 니체는 다음과 같은 평가를 보여준다.

“가장 사소하고도 일상적인 일에 무지”하다는 것과 날카로운 안목을 갖고 있지 않다는 것 — 이것이 그처럼 많은 사람에게 있어 지상이 “재난의 들판”인 이유이다. 여기서 문제는 다른 곳에서와 마찬가지로 인간의 “비이성”은 아닌 것이다. 오히려 — 이성엔 충분하고도 넘칠 지경이지만, “잘못” 쓰여지고 있으며 “고의적으로” 그 사소하며 가장 가까운 일들에게서 벗어나 있다. ... 이미 소크라테스가 인간을 위한 이런 교만한 인간적인 일의 경시에 혼신의 힘을 다해 저항했었다. ... 소크라테스는 이렇게 말했던 것이다. “좋은 곳든 간에 집에서 부딪히게 되는 일이야말로, 그리고 그것만이 중요한 것이다”(MAII 「방랑자와 그림자」 6).

니체는 문제를 다루는 소크라테스의 방식, 그리고 그 결론에 대해서는 부정적이었지만, 그의 문제 설정 자체는 의미있는 것으로 평가하고 있는 것이다.

현실 속에서 가장 사소한 인간적인 일에 관여하며 살아가고자 했던 인간 소크라테스는 절망한다. 세상이 싫어진다. 소크라테스는 세상을 경멸하게 되고, 마침내 전면적으로 부정하기에 이른다. 그의 입에서는 독이 흐른다. ‘인생은 무가치하다...’ 이러한 염세주의는 죽음을 맞는 순간까지 지속된다. 소크라테스는 죽음을 앞두고 아스클레피우스에게 닭을 한 마리 빚지고 있다고 말했던 것이다(FW, 340 ; GD, 「소크라테스의 문제」 1).<sup>21)</sup> 결국 그에게 “인생은 질병”이었던 것이고 죽는 것 외에 다른 구제책은 없었다.

그러나 그도 살아있는 동안은 어쨌든 살아야 했기에 무언가 장치를 필요로 했다. 삶을 부정해버린 소크라테스-플라톤은 살아갈 의미를 주는 장치로 ‘이데아’의 세계를 고안한다.<sup>22)</sup> 돌아가 영생불멸할 세계가 있다는 믿음으로 그들은 삶을 견뎌내는 그들은 자신의 이성애 대한 과신으로 삶의 고통을 잊는 것이다. 이러한 태도는 비극을 바라보는 입장에도 그대로 반영된다. 이성적으로 이해되지 않는다면 비극은 추방되어야 할 대상이다. 비극의 살해자 소크라테스의 출현을 예고하는 전령, 그것은 에우리피데스였다.

이미 살피본 바 있듯이, 비극은 신이 부여한 운명에 대항하는 영웅적인 삶을 그려왔다. 그것은 세상을 받아들이고 자연과 융합하는 삶을 살고자 하는 디오니소스의 모습이 다(“자연과 인간의 화해”). 질서는 반역으로 인해 가능하며, 화해는 투쟁으로 인해 가능하다는 그리스적 관점에 의해, 비극 속에는 힘차게 싸우다가 장렬하게 죽어가는 영웅적 삶이 그려지는 것이다. 그러나 에우리피데스가 등장하면서 비극은 죽음의 투쟁에 들어가게 된다. 새로운 양상이 전개되는 것이다. 영웅적 삶은 무대에서 밀려나고 “일상생활을

21) Plato, B. Jowett trans., ‘Phaedo’, *The Republic and Other Works* (New York: Anchor Books, 1973), pp. 551~552. “크리톤, 나는 아스클레피우스에게 닭을 한 마리 빚졌네. 자네가 기억했다가 갚아주겠나?” 아스클레피우스는 의약·의술의 신으로, 사람들은 병이 나오면 감사의 뜻으로 닭을 한 마리 바쳤다고 한다. 결국 소크라테스는 삶을 질병으로 보았고, 죽음을 통해 그러한 질병에서 벗어나게 된다고 여겼던 것이다.

22) 이러한 고안물에 대한 니체의 색다른 해석도 있다. “그의 일생에 걸친 검토의 과정에서, 니체는 선의 이데아와 불멸의 영혼같은 플라톤적 교의가 플라톤 자신도 믿지 않았던, 그리고 적절하게 이해된 플라톤 고유의 행위나 철학에 대한 이해와는 현저하게 다른 대중적 가르침을 형성했다는 것을 알아채게 되었다.” Catherine H. Zuckert, *Postmodern Plato* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), p. 10. 이는 정치가로서 철학을 하는 플라톤을 부각시키는 해석이다. 이와 관련된 니체 자신의 글로는 『즐거움 지식』의 다음 구절을 보라. “그때 그때의 역사에서 보여지는 바, 어느 철학자가 지혜를 손에 넣고 있다고 주장하는 것 — 모든 주장 가운데 가장 어리석은, 가장 불손한 주장 — 그것은 이제까지 항상 인도에서건 그리스에서건 무엇보다도 하나의 은둔처 역할을 하지 않았던가? 어쩌면 때때로는 교육적인 의도로 선택된 은둔처인지 모르지만, 그것은 그토록 많은 거짓들을 신성시하고 있다”(FW 359, 강조는 인용자).



하는 인간"들이 무대 위에 오른다. 무리를 쫓아, 남들이 하는 대로 따라가는 "서민적 범용성"(GT, 11)이 발언권을 획득한다. 삶의 고통을 깨끗하게 견디며 힘차게 살아가는 법을 배웠던 그리스인들 사이에, 떼거리의 힘으로 삶의 무게를 잇는 법이 퍼져나가게 된 것이다.<sup>23)</sup> 에우리피데스는 관객을 계몽하고자 한다. 여기에서 니체는 '계몽'이나 '교육' 등의 어휘에 들어있는 오만에 주목한다. 관객을 경멸하는 자라야만 관객을 계몽하려 드는 것이다. "지성이 모든 창작과 감상의 본래의 뿌리라고 생각"하기에 자기의 위대한 선구자들을 이해할 수 없었던 에우리피데스는 여전히 아이스킬로스나 소포클레스를 바라보고 있는 관객들을 경멸한다. 니체처럼, 그도 "나를 위한 시대는 아직 오지 않았다"며 한탄했을까? 그러나 그런 답답함은 오래 가지 않는다. 소크라테스가 나타났던 것이다.

에우리피데스도 어떤 의미에서는 가면에 지나지 않았다. 그의 속에서 말을 하는 그 신은 디오니소스는 아니었고 아폴론도 아니었다. 그것은 새로 태어난 마신(魔神, daimon) 소크라테스였다. 이것은 새로운 대립이다. 디오니소스와 소크라테스. 그리고 그리스 비극 예술 작품은 이 대립 속에서 몰락해갔다(GT, 12, 강조는 인용자).

소크라테스 미학의 최고의 법칙은 "아름답기 위해서는 모든 것이 지적이어야 한다"는 것이다. 「국가」편의 예술관과 「법률」편의 예술관에 약간의 변화가 있다고는 해도<sup>24)</sup>, 이러한 기본적 명제에는 아무런 변화가 없다. 지적이어야 한다는 것은 진리를 담고 있어야 한다는 것이고, 진리는 불변하는 것이다. 본래 창조적이고 긍정적인 힘을 본능으로 지니고 있던 그리스인들에게 소크라테스는 비판적 본능과 의식의 창조를 가르친다(GT, 13). 소크라테스가 말하는 진리는 그 자신의 의식이 창조해낸 것이다. 이에 대한 플라톤의 설명을 보자면, 그가 자연 세계 전체에 대한 일관된 설명을 시도하고 있는 「티마이오스」편을 참고할 수 있다. '항상 동일하게 있는 것'과 '항상 다른 것으로 되는 것'을 가장

23) 에우리피데스의 "비극"은, 여석기 외 옮김, 『희랍비극2』 (서울: 현암사, 1969, 1997: 개정2쇄)를 참고할 수 있다. 여기에 수록되어 있는 작품은 「메디아」, 「트로이의 여인들」, 「안드로마케」, 「엘렉트라」, 「아울리스의 이피게네이아」, 「타우리케의 이피게네이아」, 「히폴리토스」, 「바코스의 여신도들」 등이다. 니체의 관점으로 이 작품들을 바라본다면, 여성이 부각되는 몇 작품이 눈에 띄며, 결말이 신의 용서로 마무리되는 등 이전의 비극과 구별되는 지점이 발견된다.

24) 김영정, 「플라톤 이상국가에서의 예술가의 지위」, 서울대학교 철학과 편, 『철학논구』 26집, 1998. 「국가」편에서 예술은 실재에 대한 이중의 모방으로 이해되며, 감정에 치우치게 함으로써 이성을 파괴하는 기능을 하기에 추방해야 할 대상으로 여겨진다. 그러나 「법률」편에 이르면, 이성과 감정의 화합이 덕으로 나타나며, 예술은 감정 속에 가려진 철학적 진리를 파악해내는 상상적 상징으로 기능해야 하는 것으로 인식된다. 이러한 예술관은 올바른 기능을 하는 예술만을 허용한다는 '검열'의 기원이 되며, 이성적 진리의 보조물로 예술을 이해하는 기본적 관점은 그대로 유지되고 있는 것이다.

먼저 구별해야 한다고 주장하면서 그는 다음과 같이 말한다.

나의 생각으로는 가장 먼저 다음의 것들을 구별해야 한다. 항상 있(이)고 생성(됨)을 가지지 않는 것은 무엇이며, 항상 [다른 것으로] 되고, 결코 있(이)지 않은 것은 무엇인가? 항상 동일하게 있는 것은 추론을 동반한 사유에 의해 파악되는 것이고, 한편 생기고 사라지는 것, 그리고 결코 어느 때도 참으로 있(이)지 않은 것은, 추론 없는 감각을 동반한 의견의 대상이다. 또한 한편 [어떤 것으로] 되는 것은 모두 반드시 어떤 원인에 의해 [그 것으로] 된다. ... 그런데 어떤 것이든 그것의 제작자가 항상 동일하게 있는 것을 바라보면서, 그러한 것을 본으로 사용하여 그 모습과 특성을 완성한다면, 그렇게 완성되는 것은 모두 반드시 아름답다(27d~28b).<sup>25)</sup>

이러한 사유방식은 이데아 혹은 ‘항상 동일하게 있는 것’의 영역과 그것의 모방에 불과한 현상계에 나타나는 모든 것, 즉 ‘항상 다른 것으로 되는 것’의 영역을 구분하는 것이다. 이는 영원불변을 추구하는 형이상학적 관점으로, 이미 그리스의 신화적 관점과는 상당히 떨어져 있음을 볼 수 있다. 카오스로부터의 생성이란 있을 수 없으며, 항상 있는 것만이 생성을 담보한다. 또한 항상 있는 것은 전복되지 않으며, 그것의 반대물이란 없다. 단지 그것의 모사가 있을 뿐인 것이다. 이러한 방식으로 “이론적 인간”(GT, 15)인 소크라테스는 삶으로부터 생성을 거세하며, 삶과 유리된 불변의 세계를 건설한다.

이와 같이 “이성=미덕=행복”이라는 반그리스적 등식이 어떻게 그리스 세계에 퍼져나갈 수 있었는지는 의문이다. 니체는 이러한 현상을 “귀족적 취향의 패배”로 이해한다. 변증법과 더불어 상민이 올라서게 된다는 것이다. 귀족적 취향이 남아있고, 권위가 관례에 의해 용인되는 곳에서는 이유를 너절하게 늘어놓지 않아도 명령이 가능하다. 그러한 곳에서 변증법은 좋지 못한 수단으로 간주되어 배척되었던 것이다. 변증법은 상대를 부정함으로써 자신을 내세우는 논리이기에 불신을 일으킨다. 이러한 변증법은 “상민이 갖는 원한의 표현”이다. 변증가는 변증법이라는 “비수”로 상대가 지닌 지능의 활력을 박탈해버리고는 승리의 기쁨을 즐긴다. 이런 식으로 소크라테스는 “본능이 폭군 노릇을 하려는 곳에서 더 강한 폭군의 대항자”를 만들었던 것이다(GD, 「소크라테스의 문제」).

이렇게 원한에 찬 염세주의자로서 소크라테스는 비극의 목을 조른다. 니체가 생각하기에 어쨌든 받은 잔은 비워야 한다. 그러나 소크라테스가 보기에는 독배를 마시고 자결을 할지언정 뭐가 들었는지 알 수 없는 잔은 쏟아버려야 하는 것이다. 그러한 소크라테스에게 비극이라는 것은 알 수 없는 잔이다. 그는 비극에서 “원인 없는 결과, 결과 없는

25) 박윤호, 「《티마이오스》에서의 존재와 생성」, 한국 서양 고전 철학회 편, 「서양 고대 철학의 세계」, (서울: 서광사, 1995), pp.290~291에서 재인용.

원인과 같은 진정 비합리적인 것”을 보며, 비극이 “진리를 설파하는” 경우를 발견하지 못한다. 그에게 비극은 “마음에 드는 것만 표현하고 유익한 것은 표현하지 않는, 대중에게 알랑거리는 예술”로 간주된다(GT, 14). 그의 “이론적 낙천주의”는 인간의 사유가 세계를 인식하고 변화시킬 수 있다고 믿으며, 이러한 믿음으로 그는 “마법의 술을 흠바닥에 쏟아버릴 정도로 과감한 행동”(GT, 13)을 했던 것이다.

이제 디오니소스와 소크라테스의 대립은 어느 정도 정리가 되었다. 갈라지는 지점은 명백하다. 삶의 고통에 직면하여, 맞서 싸울 것인가 도망칠 것인가의 차이이다. 디오니소스가 맞서 싸우는 모습은 비극에 나타나며, 소크라테스가 달아나 숨는 곳은 이데아의 세계다. 비극의 죽음을 추적한 니체는 실재계와 현상계라는 소크라테스의 이분법을 파괴하고자 한다. 니체가 그러한 이분법에 반대하는 것은 그 선후나 우열의 오류를 지적하고자 함이 아니다. 실재의 모방으로 현상을 이해하던 사유를 부정하고 현상으로부터 실재가 나오게 되었다는 주장하는 것은 동일한 구도 내에서 대립항의 위치 변화가 이루어진 것일 뿐이다. 실재와 현상의 이분법은 여전히 남아 있다. 이런 식으로는 문제가 근본적으로 해결되지 않는다. 중요한 것은 그 구도 자체를 폐기하는 것이다. “우리는 실재 세계를 없애버렸다. 무슨 세계가 남아 있을까? 보이는 세계일까? 아니다. **실재 세계와 함께 우리는 보이는 세계도 없애버렸다**”(GD, “실재 세계”가 마침내 어떻게 하나의 신화가 되고 말았는가). 이제 문제는 세계와 비세계(非世界)의 대립으로 정립된다. 새로운 사유는 그렇게 시작된다.

그러나 비극적 사유를 통해 플라톤주의의 (재)전복을 기도했던 니체의 시도는 오늘날에도 수없이 되풀이되어 살아오는 플라톤들에 의해 가로막히고 있다. 니체는 이를 한탄하여 다음과 같이 쓰고 있다.

신화의 광선이 비치는 곳에서만 회람인의 삶은 빛나며 그 이외의 부분은 어둡다. 그런데 회람 철학자들은 바로 이 신화를 버린다. ... 회람인에게 있어 모든 것은 신속히 전진한다. 그러나 또한 것처럼 신속히 추락하고 마는 것이다. 기계 전체의 움직임이 상당히 상승되어 있기에 그 바퀴에 단 하나의 돌을 던져도 튀고 만다. 그러한 하나의 돌이 예컨대 소크라테스였다. 그때까지 그토록 놀라운 정도의 규칙적인, 그럼에도 물론 너무 신속했던 철학이라는 학문의 발전이 하룻밤 사이에 파괴되어 버린 것이다. 만일 플라톤이 소크라테스의 미술에서 자유로웠다면, 우리에게는 영원히 상실된 철학적 인간의 고급 원형을 그래도 찾을 수 있을지의 여부는 결코 무의미한 질문이 아니다. 플라톤 이전의 시대를 엿보는 것은 이러한 원형을 만드는 조각가의 작업실을 엿보는 것과 마찬가지로이다. ... 여기에서 발전의 틈이, 균열이 생겨났다. 어떤 엄청난 재난이 분명 일어났던 것이다. 저 위대한 조각가의 예행 연습의 의미와 목적을 깨닫게 해주었을 유일한 조상이 부서졌거나

실패로 끝났던 것이다. 대체 무슨 일이 일어났던 것인가는 작업실의 영원한 비밀이 되어버렸다. — 희랍인에게 일어났던 사건 — 모든 위대한 사상가는 절대적 진리의 소유자라는 믿음으로 폭군이 되고, 그럼으로써 희랍인에 있어서 정신사 역시 그들의 정치사가 나타내는 포악하고 성급하며 위험한 성격을 지니게 되었다는 사실 — 이런 유의 사건은 이것으로 끝나지 않았다. 그와 동일한 수많은 사건이 현대에 이르기까지도 일어났던 것이다(MA I, 261, 강조는 인용자).

정말 무슨 일이 일어났던 것일까? 신화가 그들의 머리속을 지배할 당시의 비극적 사유는 소크라테스의 등장으로 파괴되고, 폭군의 사유가 지배적 사유로서 세계를 재창조하게 된 것이다. 어떻게 소크라테스는 승리를 거둘 수 있었을까? 고전문헌학자였던 니체가 '영원한 비밀'이라고 말하고 있는 것이 언젠가는 밝혀질 수 있을 것인가?

### 제3장 비극적 사유의 전개 : 니체의 근대적 존재양식 비판

2장에서 비극적 사유를 다루면서 우리는 디오니소스와 아폴론이 본질적으로 대립적이지 않으며, 아폴론으로 표현되는 디오니소스가 비극적인 것의 본질임을 보았다. 이어서 디오니소스적인 것의 성격을 명확히 구명하기 위해 비극을 죽음으로 물고간 소크라테스의 출현을 살펴보았다. 그 속에서 디오니소스적인 것의 활력이 소크라테스의 도피에 의해 죽어가는 과정을 볼 수 있었다. 다시 말해 삶의 긍정과 창조적 힘으로 나타나는 디오니소스적인 것이 삶의 부정과 합리적 이성의 힘을 믿는 소크라테스에 의해 죽어갔던 것이다.

그러나 근대적 인간이 비극적 사유라는 것이 있었음을 전혀 알지 못할 정도로 처참하게 비극의 죽음을 완수한 것은 소크라테스가 아니었다. “소크라테스는 삶의 부정에 자신의 온 힘을 다하지 않고, 삶의 부정은 거기서 아직까지 자신의 본질을 발견하지 못하고 있다.”<sup>26)</sup> 소크라테스는 하나의 데카당으로서, 자신을 절망하게 한 삶에 대해 이상주의로 복수한다. 그러나 그의 원한에 찬 이상주의가 인생을 파멸로 몰고가는 위험한 힘으로 작동하기는 하지만, 소크라테스는 역시 그리스인이었고 결국 그의 이론적 낙천주의는 비극적 체념과 예술필요론으로 변모하는 것이다. “음악을 하는 소크라테스”(GT, 15)가 나타난다. 따라서 비극의 죽음을 완수한 소크라테스의 후계자가 있음에 틀림없다. 그 데카당의 후예는 누구인가? 니체는 비극의 탄생에서 자신이 시종일관 기독교에 침묵했음을 스스로 지적하고 있다(EH, 「비극의 탄생」 1). 삶과 세계는 단지 미적 현상으로만 긍정된다는 비극적 사유에 대해 기독교는 일체의 미적 가치를 부정한다. 세계는 미적으로 긍정되어야 할 대상이 아니라 철저하게 부정해야 할 대상이다. 고통조차 긍정하는 비극적 사유에 대해, 기독교는 고통이 들어있는 삶은 본질적으로 부정의한 것이라 여기는 것이다. 소크라테스가 완수하지 못한 삶의 부정은 충실한 후계자 기독교에 의해 이루어지며, 그로부터 비극적 사유는 두 번째 죽음을 맞게 된다.

한편, 소크라테스가 염세주의를 전파하는 도구로 삼았던 변증법은 후일 새로운 모습으로 다시 태어난다. 오랜 수련을 통해 그것은 이미 하나의 도구이기를 그치고 세계구성

---

26) G. Deleuze, 이경신 옮김, 앞의 책, p. 41.

의 원리로 등장하게 된 것이다. 기독교와 잘 어울리는 연약한 부정의 힘으로서 헤겔의 변증법은 다시금 비극의 죽음을 공고히 한다.

이렇게 비극에 적대적인 새로운 힘들은 근대를 규정하는 사상·이론적 기반이 된다. 그 특징은 '최악으로서의 실존'이며 '부정적이고 반동적인 힘이라는 세계구성의 원리'이다. 그러한 사유방식은 근대적 존재양식에 고스란히 녹아 있다. 이하에서는 기독교와 변증법을 중심으로 우리가 얼마나 비극적 세계관으로부터 멀리 떨어져 있는가를 살펴보기로 하겠다. 이로부터 "작은" 정치의 유래를 이해할 수 있을 것이다. 이를 위해 우선 니체가 비극적 사유로부터 도출한 방법론적 도구들을 검토해보기로 한다.

## 제1절 비판의 방법론

니체가 비판이라는 작업을 행할 경우, 그는 항상 '가치'의 문제를 묻는다. 지배적 가치의 압제를 볼 때면 그는 구토를 느끼며 다음과 같이 말했던 것이다.

“누구든지 이 경우에는 이렇게 행동해야만 한다”라고 판단하는 자는 아직 자기인식에 있어서 신출내기인 상태이다. 그렇지 않다면 그는 유사한 행위라고 하는 것은 없다는 것, 그리고 있을 법하지도 않다는 것을 알 터이다. 과거에 행해져 왔던 모든 행동은 대체로 유일하며 흉내낼 수 없는 방법으로 행해져 왔다는 것, 미래의 모든 규정은 조잡한 외면에만 관계했다(종래의 모든 도덕의 가장 내면적이고 정치精緻한 규정들조차 그렇다)는 사실, 이들 규정에 의해 얼마만큼 동일하다고 보여지는 외관이 제공되어졌는가 하는 것 — 확실히 외관이 제공되어졌음에 불과하다는 것, 모든 행위는 그 행위의 미래를 전망하거나 과거를 회고할 때 좀처럼 짐작하기 어려운 불가해한 것이라는 사실, “선하고”, “고귀하며”, “위대함”에 대한 우리의 견해는 모든 행위가 인식할 수 없는 것인 이상, 우리의 행위에 의해서는 결코 진실임이 판명될 수 없다는 것, 확실히 우리의 견해나 평가, 가치의 목록은 우리 행위의 매커니즘에 있어서 가장 강력한 지렛대이지만 그러나 각각의 경우에 그 매커니즘의 법칙은 증명할 수 없다는 것.

... 새로운 인간, 일회적인 인간, 비교할 수 없는 인간, 자율적인 인간, 자기창조적인 인간! 이를 위해 우리는 이 세상의 모든 법칙적인 것, 필연적인 것에 대한 최상의 가르치는 자, 발견자가 되어야 하며 바로 이런 의미에서 창조자가 될 수 있기 위하여 물리학자가 되어야만 한다(FW, 335).

니체는 지배적 가치에 순응하기를 거부하며, 새로운 가치의 창조자이고자 한다. 그러나 우리는 지금 그러한 지배적 가치에 대해 묻기를 그만두었다. 그 이유는 무엇인가? 여기에서 우리는 니체의 정치적 맥락을 발견한다. 지배적 가치는 오랜 기간의 교육으로 인해 당연한 것이 되었고, 오늘날 그러한 가치를 유지하는 문제는 정치적 양상을 띠게 된 것이다. 니체는 “사회와 삶을 함께 끌어안고 있는 구조들은 ... 그것들이 지금 다양한 도덕적, 인식론적, 정치적 폭력의 기술에 의해서만 유지되고 있는 한, 서구의 발전을 통해 점차 붕괴되어 왔다고 생각한다. 그것들이 새로운 기초로 대체되려면 산산이 부서져야 할 것이다. 니체가 스스로에게 부여한 이런 임무는 여전히 문화까지도 끌어안고 있는 그것을 파괴함으로써만 완수할 수 있다.”<sup>27)</sup> 잊어버린 질문을 다시금 되살리는 것이야말로 니체 기획의 핵심이다. 나와 도덕의 관계(“도덕은 누가 만든 것인가? 그것은 나와 무슨 관계에 있는가?”)라든가 나와 국가의 관계(“우리는 왜 애국자가 되어야 하는가? 국가의 흥망성쇠는 나와 무슨 관계에 있는가”)는 다시 질문되어야 하고 다시 고민되어야 한다. 니체는 근본적인 물음을 묻는다. “그것은 하나의 존재 양식을 다른 것으로 대체하고자 하는 것이다.”

현재의 존재 양식을 다른 것으로 대체한다는 어마어마한 기획을 위해서는 기본적인 관점의 변화가 필수적이다. 지배적 가치에 대한 일체의 경외감을 지워버리고, 가치의 물음을 그 안에 투사하기 위해, 새로운 가치의 창조를 긍정하기 위한 니체의 관점이 원근법주의이며, 계보학인 것이다.

## 1. 원근법주의 : 해석의 문제

이론적 인간 소크라테스에 의해 비극적 사유의 핵심적 요소가 죽어가는 것을 보며, 니체는 소크라테스의 관점을 뒤엎는 새로운 무기가 필요함을 느낀다. 현세를 부정하고 피안의 세계에서 불멸의 구원을 구하는 관점을 파괴해야 했던 것이다. 그러한 무기를 준비함에 있어 니체는 소크라테스가 말하는 “진리”와 “지식”에 대해 가치의 문제를 제기한다. 즉, 소크라테스-플라톤으로부터 유래하는 전통적인 의미의 지식이 성립하기 위한 조건에 대해 근본적인 이의를 제기하는 것이다. 그 조건은 우리가 존재하는 모든 것을 알 수 있으며, “존재하는 모든 것”이 우리에게 지각될 수 있어야 한다는 것이다. 그러한 이성에 대한 믿음, 완벽한 이해의 가능성에 대한 믿음은 2장에서 보았듯이, 고통스런 세

27) Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975), p. 186~187.

계로부터 도피하고자 하는 열망의 표현이다. 니체는 고통스런 세계를 받아들이고자 한다. 죽음이 오더라도 힘차게 받아들일 수 있을 만큼 세계의 모든 부조리, 고통조차 긍정하고자 하는 것이다. 그리하여 니체는 “진리”에 대한 믿음에 대해 극도의 의심을 보낸다. 그는 우리가 ‘올바르게’ 파악했다고 여기는 것에 대하여 끊임없이 의심의 눈길을 보낸다. 그것도 일체의 ‘객관성’을 부인하면서 과격하게 덤비는 것이다.

“우리는 도대체 이웃에 관하여, 제한된 것 — 그가 그것으로써 우리에게 말하자면 날인하고 인상을 주는 것이라고 나는 생각하는데 — 이외에 무엇을 파악하겠는가? 우리는 그에 관하여 우리를 변화시키는 것 — 그 원인은 그인데 — 이외의 아무 것도 파악하지 않는다”(M, 118).

니체는 무한한 세계를 온전히 파악할 만한 인식기관을 인간은 갖고 있지 못하다고 말한다. 그는 “차라리 세계는 그것이 무한한 해석을 포함할 것이라는 가능성을 우리가 거부할 수 없는 것과 마찬가지로, 다시 우리들에게 ‘무한한’ 것으로 되어 오고 있다”(FW 374)고 생각하는 것이다. 이렇게 절대적 인식을 거부하는 입장은, 1886년 『인간적인 너무나 인간적인』 I 권에 붙이는 서문에서 “너는 각각의 가치평가에 있어 원근법을 터득해야 했다 — 지평선의 이동과 왜곡, 그리고 표면의 목적론을, 또한 원근법에 속한 모든 일에 대해, 대립된 가치들의 관계 속에 있는 약간의 둔감성, 그리고 찬성과 반대에 더불어 항상 지拂되곤 하는 지적 회생 등에 대하여. 어떠한 찬반에도 들어있는 필수적인 불공평을 터득해야 했고, 또 삶에서 분리할 수 없는 것으로서의 불공평을, 그 삶 자체도 원근법과 그 불공평에 의해 제한되는 것으로서 각각 다시 터득해야 했던 것이다”(MA I 서문, 1)라고 말함으로써 정리된다.

이렇듯 일체의 독단론을 거부하는 니체의 해석적 입장은 ‘원근법주의(perspectivism)’라 불린다. 니체의 원근법주의는 모든 견해 및 원근법주의 그 자체를 포함하여 모든 관점이 다양한 해석 가운데 하나에 불과하다는 입장이다. 우리가 세계의 모습을 온전히 이해한다는 것은 불가능하다. 절대적 “진리”를 인식하는 것도 불가능하다. 아니, 애초에 세계의 온전한 모습이나 “진리” 같은 것은 없었던 것이다.

이런 입장을 접하면 누구나 일단은 이 과장한 입장에 대해 의문을 제기할 것이다. 모든 관점이 해석적이고 원근법주의도 많은 해석 가운데 하나라면, 그렇게 생각하는 입장 자체는 어떻게 정당화될 수 있는가? 니체가 자신의 저작들 속에서 해석한 많은 현상들은 도대체 뭐란 말인가? 어떤 하나의 해석이 진실성을 획득하는 것은 전혀 불가능한 것인가? 이런 입장은 모든 관점이 옳기도 하고 그르기도 하다는 상대주의와는 어떻게 구



별되는 입장인가? 이런 문제들에 답해가면서 우리는 원근법주의의 성격에 접근할 수 있을 것이다.

우선, 원근법주의는 상대주의를 의미하는 것이 아님을 분명히 해야 한다. 이는 그것이 얼핏 보기에 상대주의와 잘 구별되지 않기 때문이다. 절대주의와 상대주의는 그 자체로 대립적 입장을 표방하지만, 원근법주의와의 관계에 있어서는 동일한 맥락을 갖는다. 그것들은 믿고 의지할 수 있는 하나의 견해를 요구하는 것이다. 절대주의는 절대적 진리가 있으므로 그것을 믿어야 하며, 그것에 다가가는 것을 목표로 삼아야 한다고 주장한다. 한편, 상대주의는 모든 견해가 똑같이 진실하므로, 어느 것을 택하든 그것은 주체의 임의의 선택이 되는 것이다. 상대주의자는 하나의 견해를 수용한다. 그리고 다른 사람이 어떤 견해를 수용하든 개의치 않는다. 외부 세계에의 무관심, 그러한 면에서 상대주의는 절대주의와 동일하게 무기력의 산물이다.

이에 대해 네하마스(A. Nehamas)는 다음과 같이 말한다.

원근법주의는 모든 견해가 똑같이 유효하다는 상대주의로 귀결되는 것이 아니다. 원근법주의는 우리 자신의 견해가 자신을 위해서는 최상이라고 주장하는 입장이다. 물론 자신을 위한 최상의 견해가 다른 사람에게도 그대로 적용될 수 있다고 주장하지는 않는다. 원근법주의는 새로운 견해와 가치를 기꺼이 창안하거나 수용하고자 하는 마음가짐을 우리에게 불어넣기 때문에 우리는 새로운 견해와 가치를 기대하게 된다.<sup>28)</sup>

즉, 사람들이 알고자 노력하는 것은 특정한 이유로 특정한 삶을 살고자 하는 노력이라는 것이다. 모든 사람에게 스스로를 위한 최상의 견해는 자신의 견해이며, 다른 사람의 견해에 동조한다는 것은 단순한 동조의 문제를 넘어 자신의 가치관과 나아가 삶의 방식이라는 실천적 태도까지도 그에 맞게 변화시킨다는 것을 의미한다. 이 속에서 각각의 사람들은 자신만의 새로운 견해와 가치를 창조하거나 수용하려는 마음가짐을 지니게 된다. 이들에게 고정불변의 '초월적 진리'라는 생각은 없다. 우리는 이미 2장에서 초월적 진리가 삶을 부정한 결과물이자 그러한 부정을 고착하는 역할을 하는 것임을 보았다. 니체는 언제나 진리의 전제에 반대한다. "진리의 단독지배와 전능이 어찌서 바람직스러운 것인지 나는 모른다. 진리가 커다란 힘을 가진다고 하는 것만으로 나에게서는 충분한 것이다. 그러나 진리는 싸울 수 있지 않으면 안되고 적을 갖지 않으면 안된다. 그리고 우리는 때때로 진리로부터 참이 아닌 것으로, 옛 상태로 돌아가지 않으면 안된다. — 그렇지 않으면 진리는 우리에게 대하여 지루하고 무력하고 맛있는 것으로 되고, 또 우리를 완

---

28) Nehamas, 앞의 책, p. 114.

전히 그런 것으로 만들어버릴 것이다”(M, 507). 경쟁이 없는 경우 진리는 몰락을 향하게 된다. 그러므로 원근법주의는 다양한 견해들을 상대주의처럼 방치하는 것이 아니라, 서로 경합하게 하고 그러한 가운데 끊임없이 새로운 견해와 가치가 생성, 창조되도록 하는 것이다.

모든 해석을 똑같이 정당하게 다루는 태도가 원근법주의는 아니다. 그럼에도 불구하고 원근법주의는 특정한 관점을 점유한 사람이 다른 사람들에 비해서 세계를 훨씬 더 잘 볼 수 있다고 주장하지도 않는다. 보다 나은 관점이 있을 수는 있지만, 가장 훌륭한 관점이 존재한다면 그것은 이미 관점이 아닌 것이다.

상대주의와의 관계를 이렇게 정리하면, 다른 문제들의 해결도 보다 수월해진다. 네하마스에 의하면 그 문제점은 다음의 두 가지로 정리된다.<sup>29)</sup>

- ① A: 모든 것은 해석이다 → B: A도 해석이다 → C: 결국 모든 것이 해석은 아니다
- ② “이것은 단지 나의 해석일 뿐이다” → 모든 주장은 신빙성이 없다

즉, 모든 것이 해석이라면, 그러한 견해도 해석이므로 결국에는 모든 것이 해석이 될 수 없다는 논리적 모순이 발생하게 되며, 다음으로 어떤 견해를 표방함에 있어 그저 하나의 해석일 뿐임을 인정한다면 그러한 주장에 신빙성이 없음을 스스로 인정하는 결과가 되어 쓸데없는 짓을 한 꼴이 된다는 것이다.

그러나 네하마스에 따르면, 이러한 문제의식에는 ‘해석’과 ‘이해’에 대한 그릇된 가정이 숨어있다. 그것은 ‘이해’가 ‘해석’보다 우월한 것이며, 해석에는 이미 오류가 전체된다는 가정이다. 그러나 어떤 견해를 ‘해석’으로 간주한다는 것이 그것을 그릇된 견해로 인정하는 것은 아니다. 니체의 견해에 의하면, 우리가 ‘이해’라고 말하는 것이 이미 그 자체로 ‘해석’인 것이다. 이 오류는 플라톤주의에 젖은 우리에게는 대체로 당연한 것인 듯 나타난다. 원근법주의는 해석보다 월등하고 확실하며 정확한 이해의 방법이 존재하리라는 가능성 자체를 부인한다.<sup>30)</sup> 해석에 대한 오해가 나타나는 것은 바로 ①의 C에서이다. “모든 것이 해석이다”라는 관점은 그것 자체가 ‘해석’이기에 오류가 되는 것이다.

따라서 해석이기에 신빙성을 갖지 못한다는 두 번째 문제제기도 같은 맥락에서 해명될 수 있다. 니체는 소크라테스의 철학과 싸우면서 독자와 세계 사이로 스며들어 가고자 노력한다. 이미 말했듯이, 독자와 세계를 하나의 견해로 연결한다는 것은 독자로 하여금 삶의 양식을 변화시키도록 하는 것을 의미한다. 네하마스가 보기에 이러한 노력의 어려움을 보여주는 것은 바로 니체의 다양한 스타일이다.<sup>31)</sup> 니체가 원근법주의에 대해서 아

29) 앞의 책, p.62

30) 앞의 책, p. 106.

무런 언급도 하지 않고서 원근법주의를 표현할 수 있었던 것은 그의 다양한 스타일 때문이었다는 것이다. 니체는 자신의 견해가 스며들도록 하기 위해 다양한 글쓰기를 구사한다. 때로는 잠언의 형식을 띠며, 때로는 산문과 시가 동원되고, 걱정이 몰아치기도 하며 비교적 차분하게 설명하기도 한다. 이러한 니체 특유의 글쓰기는 그의 글을 무한히 다양하게 해석하라는 권유가 아니었다. 니체가 원하는 것은 자신의 글이 살아 움직이는 것이다. 하나의 스타일로 표현될 경우, 그 견해는 말의 개념으로 굳어버리고 체계가 잡혀 독단주의에 빠질 위험이 있다. 스타일상의 다양성은 독단주의에 대한 니체의 해결책이었던 것이다. 이렇게 살아 움직이는 견해를 니체는 독자에게 제시한다. 이러한 견해는 받아들여질 수도 있고, 배척당할 수도 있다. 니체는 받아들일 수 있는 사람이 받아들여기를 원한다. 그는 모두를 위해 글을 쓰며 동시에 누구를 위해서도 글을 쓰는 것이 아니다. 그의 견해에 동의한 사람은 자신의 선택으로 얻게 된 가치관, 개성 및 목표 등에 따라 삶의 양식을 변화시키고자 한다. 그러나 여기에서 과정이 끝나는 것은 아니다. 그는 삶 속에서 다시금 자신의 가치관, 개성, 목표에 대한 새로운 해석을 얻게 되고, 이것을 다시 경쟁의 장에 투여한다.

니체는 원근법주의를 전통적인 인식론의 하나로서가 아니라, 알고자 하는 모든 노력이란 특정한 사람들이 특정한 이유로 특정한 삶을 살고자 하는 노력이라는 견해로 독자들에게 제시한 다음 이제 그 견해를 원근법주의에도 적용한다.<sup>32)</sup>

이렇게 원근법주의는 스스로 모순에 빠지지 않으면서 그 의도를 관철한다. 새로운 가치를 창조하는 다양한 해석들의 경합을 주장하는 것이 바로 원근법주의인 것이다.

## 2. 계보학

주어진 가치에 만족하지 않고, 그 기원에 대해 끊임없이 질문을 던지며 또한 끊임없이 새로운 가치의 창조를 추구하는 니체의 원근법적 입장은 '계보학(genealogy)'이라는 그의 방법론으로 더욱 구체화된다. 이는 이미 초기에 형성된 그의 도덕에 대한 관점 속에 잘 나타난다.

우월의 도덕이 완전히 근본적으로 고상한 잔혹함에 대한 쾌감이라는 점은, 언제나 변함

31) 앞의 책, p. 66.

32) 앞의 책, p. 116.

없이 아주 너무나도 역설적인 그리고 거의 고통을 주는 새로움이기 때문이다. ... 그리고 교육에 의하여 저의가 다시 배후로 미끄러져 들어가지 않는다면, 제 2세대에는 이미 잔혹의 쾌감은 더 이상 존재하지 않고 습관 그 자체에 대한 쾌감이 존재한다. 이 쾌감은 그러나 "선"의 최초의 단계이다(M, 30).

즉, 모든 도덕은 그 발생의 단계에 어떤 "우월의 충동"에 의해 추동된다는 것이다. 도덕의 창시자들은 남들이 자신을 보면서 스스로를 되돌아보기를 기대한다. 그 속에서 그들이 자신의 모습을 슬프게 느끼고, 무기력을 느끼며, 질투심을 일으킨다면, 창시자로서의 소기의 목적은 달성되는 것이다. 그러나 그렇게 형성된 도덕은 경쟁의 낙오자들이 복수심에 불타 사용하는 비열한 수단의 산물이다. 니체가 말하듯, 순결한 삶을 살아가는 수녀의 눈에 다른 생활을 하는 평범한 여성들이 얼마나 짐승처럼 보일 것인가? 하지만 정상적인 삶을 살아가는 여성의 눈에는 수녀의 삶이야말로 불쌍하게 여겨진다. 힘을 발휘하지 않고 도피하는 삶이 성스럽게 보이도록 도덕론자들은 세대를 넘어 끊임없이 교육하는 것이다.<sup>33)</sup>

이처럼, 1880년에 준비되고 1881년에 출판된 『서광』에서 이미 니체는 계보학의 기본적인 입장을 모두 드러내고 있다. 아니, 『비극의 탄생』에서 소크라테스를 데카당으로 파악할 때, 이미 이러한 관점은 그의 사유의 근저에 흐르고 있었던 것이다. 이에 대한 본격적인 논의가 필요함을 느낀 니체는 『선악을 넘어서(1886)』의 『도덕의 박물학』이라는 장에서 "도덕학"이 근본적인 것을 물어야 한다고 주장하면서, 『도덕의 계보(1887)』를 예고하고 있다.

이상하게 들릴지 모르지만 이제까지의 모든 "도덕학"에는 한 가지가 결여되어 있었으니 그것은 바로 도덕 그 자체의 문제였다. 다시 말해 문제가 될 만한 것이 있지 않을까 하는 의심이 결여되어 있었다(JGB, 186).

우리는 우월의 도덕이 주는 "쾌감"을 이미 몇 세대인지 모를 만큼 오랜 기간에 걸쳐 교육받았고, 따라서 도덕의 기원에 뭔가 잘못된 것이 있지 않을까 하는 물음을 잊은지 오래다. 나는 왜 내가 그 합의에 참여한 적이 없는 수많은 제약들을 당연한 것으로 받아들이고 살아가야 하는가? 왜 나는 그렇게 하기 싫은데도 법을 지켜야 하고, 도덕규범을 따라야 하고, 인습대로 살아가야 하는가? 예컨대 왜 국가에서 시키는 대로 국방의 의무

---

33) 그렇다면 이러한 무기력한 태도가 어떻게 사람들 사이로 퍼져나가 설득력을 얻게 되었을까? 그들의 우월감을 사람들이 인정하고 사회의 지배적 가치로 발전시킨 것은 어떻게 된 일인가? 이 문제에 대해서는 뒤에서 기독교를 다루면서 접근해본다.

를 다하지 않으면 처벌을 받아야 하며, 왜 결혼이란 걸 하지 않으면 비정상적인 인간으로 보이게 되는가? 이러한 제약들은 나도 모르는 사이에 내가 동의한 것으로 되어 있다. 그 속에는 “혼자 살 수 없는 한 따라야 한다”라든가, 군대를 다녀와야, 혹은 결혼을 해서 아이를 낳아봐야 “사람이 된다”라든가 하는 위장 속에 담긴 무엇이 있는 것이 보통이다. 그러나 혼자 살 수 없는 세상이라고 해서 꼭 억압이 필요한 것일까? 세간의 “사람이 된다”는 말은 순용하는 인간, 체념하는 인간, 즉 노예가 된다는 것에 불과한 것이 아닐까? 니체와 더불어 우리의 머리 속에는 잊어버린 물음들이 되돌아온다.

문제제기에 뒤이어 니체는 도덕의 집단적 성격을 비판한다.

오로지 떼거리들에게 유용한가 유용하지 않은가에 따라 어떤 도덕적 가치 판단의 유용성 여부가 결정되는 한, 그리고 관심이 오로지 집단의 보존에만 쏠려 있고 부도덕이란 것을 오로지 집단의 존립을 위태롭게 하는 것으로만 생각하는 한 “이웃에 대한 사랑”은 도덕적인 행위가 되지 못한다(JGB, 201).

왜 “이웃사랑”이라는 관념을 고귀한 것으로 전파하는가? 왜 집단은 보존되어야 하는가? 니체는 그러한 것들을 “식물을 구하고 적으로부터 도망치는 것을 배우는 동물”(M, 26)의 속성으로 이해한다. 상식이 말해주듯, ‘식(植)’물은 땅에 고정된 것을 의미하며, ‘동(動)’물은 움직이는 것을 의미한다. 그럼에도 동물이 식물이기를 바란다는 것은 무슨 말인가? 니체는 이로부터 투쟁하지 않는 삶, 고정되어 변하지 않는 안정된 삶을 추구하는 모습을 묘사하고 있다. 그들은 세계의 고통과 맞서 싸우는 것을 두려워한다. 그들은 싸우기보다 서로 사랑하며 무리를 지어 안녕을 추구하고자 한다. 그런 점에서 이웃사랑은 “이웃에 대한 공포”(JGB, 201)가 도덕적으로 포장된 것에 불과한 것이다.

이렇게 니체는 ‘가치의 기원’을 묻는다. 현대인의 불안과 무기력은 지배적 가치의 기원에 대한 물음을 상실한 채, 나와는 무관한 가치가 부여하는 삶에 스스로를 내맡긴 결과이다. 그러한 가치가 인간의 생성적 힘을 말살하고, 새로운 가치 창조를 가로막았던 것이다.

그러나 이와 동시에 새로운 양상이 전개된다. ‘가치의 기원’을 묻다 보니 역으로 ‘기원의 가치’라는 문제가 나타나는 것이다. 기원의 의의라는 문제를 놓고 니체는 다음과 같이 말한다.

... 기원을 좇으면 좇을수록 그만큼 더 우리의 관심이 적어진다는 것. 그뿐 아니라 우리가 우리의 인식과 함께 후퇴하고, 사물 자신에 접근할수록 그만큼 더 우리가 사물 속에 넣은 모든 평가와 “관심”이 그 의미를 상실하기 시작한다는 것. **기원예의 통찰과 함께**

기원의 무의미성이 증가한다. 한편 가까이 있는 것, 우리 주변의 것과 우리 내부의 것은 고대의 인류가 몽상도 하지 않았던 의미의 색채·아름다움·수수께끼·풍족함을 점차로 나타내기 시작한다(M, 44).

기원을 묻는다는 것은 지금의 우리에게 어떤 의미를 갖는가? 우리는 우리가 체험하는 많은 것을 아우르는 원인이 반드시 있으며, 그 원인에 또한 원인이 있다고 여긴다. 그리하여 우리의 이성이 파악하는 지식은 피라미드의 구조를 갖게 되고, 그 정점에는 “기원”이라는 것이 있다고 생각하게 된다. 궁극적으로 우리의 학문이 추구하는 바는 이러한 기원인 것이며, 그 기원으로부터 세계의 모든 본질을 추론할 수 있으리라 기대한다. 니체는 이처럼 단일한 기원을 찾고자 하는 것은 ‘원인과 결과’의 필연성이라는 사고 방식에 퐁퐁 목인 사람들의 헛된 망상이라고 생각한다.

어떤 일정한 물이 그 때마다 다시 어떤 다른 일정한 물에 뒤따라 온다 — 그것을 지각하고 이름붙이려 할 때, 우리는 그것을 원인과 결과라고 이름붙인다. ... 우리는 실제로 “원인과 결과”의 이미지 이외에 아무 것도 보지 못했다! 그리고 이러한 이미지라는 것이야말로 계기의 결합보다 더 본질적인 결합을 통찰하는 것을 확실히 불가능하게 한다!(M, 121).

니체가 생각하기에 우리가 체험하는 모든 것은 ‘우연’에 대한 해석일 따름이다. 우리의 어떤 충동이 자극에 의해 만족을 느끼거나 불만을 느낄 때, 우리는 자신의 욕구에 따라 그러한 자극을 해석하게 되는 바, 그러한 자극은 ‘우연’일 뿐이라는 것이다. 이 때, 우리가 행한 해석은 우연에 대한 해석인 바, 그 자체로 하나의 창작이 된다(M, 119). 우리는 우연의 세계에서 창작을 하면서 제 멋대로 ‘필연’을 주워 담는다. 이 필연의 다른 이름이 바로 ‘원인과 결과’인 것이다. 그러나 이것으로는 어떠한 이해도 불가능하다. 인과성에 목숨을 거는 과학자들은 반문할 것이다. “그럼 우리는 어떻게 세계를 이해할 수 있단 말인가?” 이에 대해 니체는 ‘연속성’의 개념을 내놓는다.

고지식한 사람이나 보다 오래된 문명의 탐구자들이 오직 두 개의 분리된 것 — “원인”과 “결과” — 둘만을 보았던 곳에서 우리는 많은 부분들의 연속을 발견하였다. 그러나 우리는 단지 이미지를 넘어서거나 이미지 뒤에 도달하지 못한 채 만들어진 이미지를 완성해 오고 있다. 모든 경우에 일련의 “원인들”이 더욱 많이 완전하게 우리와 맞서 있다. 그리고 우리는 추론한다. 이것 혹은 저것은 이것, 저것이 그후 따를 수 있도록 하기 위해 우선 선행되어야만 한다. — 그러나 이것은 어떠한 “이해”도 포함하고 있지 않다. ... 과학은 가능한 한 충실하게 사물들을 인간답게 하려는 시도로서 여기면 충분하다. ... 원인과 결과를 연속적인 것, 그리고 유전하는 것으로 볼 수 있는 지성인, 그리고 우리가 해왔던

바와 같은 임의적 구분과 분할로 보지 않을 수 있는 지성인은 원인이나 결과의 개념을 거부하고 모든 제약성을 부인하곤 한다(FW, 112).

원인과 결과가 사라지고 세계를 시작도 끝도 없는 연속으로 파악하게 됨으로써, 기원의 멋진 이미지는 손상을 입는다. 삼라만상의 원인인 하나의 기원이란 없다. 그런 것에 대해 말하려면 ‘신화’와 사귀어야 한다. 이제 단일의 기원이 있던 자리에는 수없이 많은 “부분들”이 들어앉는다. 단수 ‘기원’이 아니라, 복수적인 ‘기원들’이 나타난다. 그리하여 계보학은 기원의 가치이며 동시에, 가치들의 기원을 의미하게 되는 것이다.<sup>34)</sup>

계보학적 방법론의 장점은 그것이 이질적인 다양한 힘들의 자유로운 경합을 보장한다는 데에 있다. 이러한 방식 속에서 단일한 최초의 기원은 있을 수 없으며, 언제나 기원에는 힘들의 공존이 있을 뿐이다. 이는 다양한 생성을 긍정하며, 생성만이 존재함을 주장하는 방식이다. 목적 없는 투쟁의 세계가 20세기 말의 우리에게는 아직 불만족스러울 것이다. 그러나 목적론에서 종말론으로, 다시 피안으로 이어지는 관점보다는 훨씬 건장하지 않은가?

## 제2절 기독교 비판 : ‘죄악’으로서의 인간

이것으로 나는 심리를 다 마치고 판결을 내린다. 기독교는 유죄다. 나는 지금까지 기독교 교회에 대해 있었던 어떤 고발보다 더 혹독한 고발을 한다. 내가 보기에 기독교 교회는 극도로 부패한 부패 형식이다. 그리고 그것은 생각할 수 있는 것 중에서 가장 궁극적인 부패에의 의지를 품어 왔다. 기독교 교회는 어느 것 하나 타락의 손길을 대지 않고 그냥 둔 것이 없다. 그리고 모든 가치를 무가치로, 모든 진리를 거짓말로, 모든 성실을 비열한 영혼으로 만들어 왔다(AC, 62).

니체는 최종적으로 기독교에 대해 유죄 판결을 내린다. 그것도 기독교가 가장 싫어하는 말들인 부패, 타락, 무가치, 거짓말, 비열 등을 고스란히 기독교에 돌려주는 방식으로 말이다(우리는 종종 과민한 부정을 긍정으로 받아들이곤 한다). 기독교는 그러한 의지, 그러한 방식으로 비극을 죽였고, 사람들 사이에 무기력을 퍼뜨리면서 비열하게 세계의 주도권을 쥐고자 했다는 것이다. 계보학적 검토 속에서 니체는 기독교의 본질이 근대의

34) G. Deleuze, 이경신 옮김, 앞의 책, p. 18.

플라톤주의임을 밝힌다. 공통점은 부정적 허무주의이며, 삶으로부터의 도피이다. 이 절에서는 기독교가 창조적 삶을 거부하는, 아니 삶 자체를 거부하는 종교로서 근대적 허무주의를 공고히 하고 약자들의 때거리 문화를 육성했다는 것, 그리하여 사람들에게 허위의 작표를 제시함으로써 난파를 초래했다는 것을 밝히고자 한다.

우선 니체는 기독교 도덕이 자연에 반하는 태카당임을 밝힌다. 그는 “하나의 동물이, 하나의 종(種)이, 하나의 개체가 자신의 본능을 상실하고 자신에게 해로운 것을 선택하여 그것을 선호”하는 것을 “타락”으로 여기며, “삶 자체가 바로 성장과, 존속과, 힘의 축적과, 힘을 향한 본능”이고, “권력의지가 결여된 곳에는 쇠퇴가 존재”(AC, 6)하게 된다고 본다. 니체는 힘의 상승을 향한 꿈틀거리는 열망을 마음껏 분출하는 것이 건강한 삶이라고 생각하는 반면, 기독교는 본능의 억제를 고귀한 것으로 찬양하고, 본능의 거세를 인간에 대한 치료법으로 제시하는 것이다. 이렇게 본능적 열정을 그 뿌리로부터 공격하는 것은 곧 삶에 대한 공격이며, 그러한 점에서 니체가 보기에 기독교 교회가 행하는 것은 “삶에 적대적인 것”(GD, 「반자연으로서의 도덕」, 1)이다. 그런데 역설적으로, 이처럼 본능에 대해 적대적일 수밖에 없는 사람들은 본래 본능에 굴복할 수밖에 없었던 사람들이다. 그들은 왜 인간적 본능을 ‘마귀의 유혹’으로 여기는가? 그들이 건강하지 못하고, 그 어떤 치료로도 그 ‘마귀’를 물리칠 수 없기 때문이다. “근본적인 수단의 동원이 불가피한 것은 퇴락한 사람들 뿐이다. 또, 능력의 결여도 그 자체가 또 다른 형태의 퇴락에 불과하다”(앞의 글, 2). 그들은 자신이 관능에 저항할 수 없음을 깨닫고 슬퍼한다. 이들에게 도무지 관능이란 통제가 불가능하다. 자신의 처지가 한심하고 그러한 자신을 괴롭히는 관능이 원망스럽다. 결국 이들은 관능에 대해 근본적인 적의를 품게 된다. 그리하여 그들은 관능의 거세와 근절을 부르짖게 되는 것이다. 이로부터 니체는 기독교 도덕이 삶에 대한 하나의 가치판단, 그것도 삶을 견딜 수 없는 나약한 인간의 가치판단이라고 결론짓는 것이다. 그러한 가치판단 하에 그들은 일체의 가치를 전도시켰다. “강자를 넘어뜨리고, 위대한 희망에 암영을 던지고, ... 현세에 대한 사랑과 세상에 대한 지배욕을 현세와 현세적인 모든 것에 대한 증오로 뒤바꾸어 놓는 것”을 그들은 목표로 삼았으며, 결국 “세속에서의 초탈”이나 “무욕” 같은 것을 “고귀한 인간”과 완전히 어울리는 개념으로 받아들여게끔 했던 것이다(JGB, 62).

그러한 인간들이 “신 앞에서의 평등”을 내세우면서 이제까지 유럽의 운명을 지배해 오면서 결국 보다 왜소하고 어리석은 타입의 인간, 짐승과 같은 무리, 쾌락 추구적이고 병적이며 범용한 존재가 육성되어 왔으니 오늘날의 유럽인이 바로 그것이다(JGB, 62).



본능의 도덕을 되찾고자 하는 이가 가치를 뒤집어야 하듯, 본능에 거스르는 도덕을 전파하고자 했던 이들이 이전의 가치를 전도시켜야 하는 것은 당연한 일이다. 이를 위해 그들은 많은 개념적 도구를 필요로 했으며, 그러한 개념들을 통해 자신들의 의도가 널리 스며들게 하고자 했다. 그것은 니체가 『도덕의 계보』에서 말하듯, “선과 악”, “죄와 양심의 가책”, “금욕” 같은 개념들을 통해 이루어졌다.

선과 악의 구분은 기독교에서 (마치 무협지에서처럼) 너무나 명확하다. 어떤 것을 선이라 이르면 그 밖의 것은 악이 된다. 여기에서 다르게 생각할 여지는 주어지지 않는다. 이는 모든 사람에게 동일하게 적용되며, 하나의 선이 다른 곳에서 악일 수는 없는 것이다. 그러나 지금까지 살펴보았듯이, 니체에게 절대적인 선이나 절대적인 악은 존재하지 않는다. 어떤 것에 대해 선이나 악이라 칭하는 것은 각자의 해석이며, 그것은 다시금 뒤바뀔 수도 있는 것이다. 우리가 선이라 칭하는 것은 ‘나에게 좋음’이며, 악이라 칭하는 것은 ‘나에게 나쁨’이다. 그리고 ‘ 좋음’과 ‘나쁨’에 관한 가치를 창조할 수 있는 자는 귀족에 속한 자이다.

이제까지 모든 면에서 “인간”이라는 종이 향상되어온 것은 인간과 인간 사이에 가치의 차이와 많은 등급의 서열이 존재함을 믿으며 어떤 의미에서든 노예 제도를 필요로 하는 귀족 사회의 덕분이었고 앞으로도 그러한 추세는 계속될 것이다. 각 계층 간에 뿌리깊은 차이가 존재할 때, 그리고 지배 계급이 항시 예속자들과 도구들을 경원하고 경멸하며 복종과 명령, 억압과 경원이 일반화될 때 거리의 파토스가 싹트게 되는데 이것이 없다면 또다른 신비한 파토스 역시 자라날 수 없었을 것이다. ... 좀더 간단히 얘기한다면 “인간”이란 종의 향상, 지속적인 “인간의 자기초극”... 은 기대할 수가 없는 것이다(JGB, 257).<sup>35)</sup>

본래 좋음과 나쁨의 가치를 창조하고 거기에 이름을 붙이는 주인의 권리를 획득한 것은 고귀한 자들이었으며, 그들은 바로 ‘거리의 파토스(pathos of distance)’에서 그러한 작업을 수행할 수 있었던 것이다. 니체가 거리의 파토스를 통해 말하고자 하는 것은 거리를 두고자 하는 지속적 감정, 즉 “고급의 지배자적 종족이 하급의 종족에 대해 지니고

35) 이 문장은 니체와 파시즘을 연결짓는 근거로 이용되곤 했는데, 니체의 저술을 차근차근 읽어본 사람이라면 그러한 연결이 근거 없음을 잘 알 것이다. 그런 식의 연결은 ‘귀족’과 ‘노예’, ‘억압’ 등의 단어에 대한 평면적 이해에 근거하는 것이며, 이 문장만 읽어본 사람이라면 할 수 있는 것이다. 직접계 반복되지만, 니체의 ‘귀족’이나 ‘주인’은 삶의 고통에 맞서 투쟁하는 가치의 창조자다. 반면, ‘노예’는 무기력의 대명사, 삶의 도피자인 것이다. 니체가 노예제도가 필요하다고 말할 때에는 이러한 차이를 분명히 인식해야 함을 강조하는 것이며, ‘경멸’, ‘억압’ 등의 대상은 삶을 부정하고 삶으로부터 도피하는 태도인 것이다.

있는 지속적이고 지배적인, 근원적 감정의 총체”(GM, I, 2)이다. 이로부터 그들은 건강한 가치를 창조하며, 거리를 새로이 확장하려는 끊임없는 갈망으로 보다 높은 상태로의 발전을 기대하는 것이다.

기독교의 도덕이 결여하고 있는 것이 이러한 ‘거리의 파토스’이며, 니체가 보기에 그들이 지니고 있는 본능이란 “가축떼 본능(herd instinct)”(앞의 글)이라 할만한 것이다. 그들은 무리짓고자 하며, 그 속에서 안정을 구하고자 한다. 그들이 말하는 사랑이나 “비이기적”, “사욕없는” 등의 말들은 공포의 다른 표현일 뿐인 것이다. 그러나 가축떼 본능이 힘을 얻고 도덕의 지위를 점하기 위해서는 보다 정교한 장치가 필요하다. 이제 “죄”, “양심의 가책” 따위의 관념이 동원된다.

니체는 망각과 기억의 위상에 대한 검토로부터 책임의 유래를 밝히고, 책임에 대한 자랑스러운 인식이 바로 “양심”이라 불리는 것임을 설명한다. 우리는 망각에 대해 보통 게으름이나 정신적 소홀의 결과라는 평가를 내리지만, 니체가 보기에 그것은 본래 능동적 힘이며, 적극적인 저지능력이다. 그것은 무언가를 경험하고 섭취하는 것이 소화상태에 있을 동안 그 외의 것이 의식에 떠오르지 않도록 적극적으로 저지하는 기능을 하는 것이다. 그러므로 망각의 기능을 상실한 사람은 소화불량 환자에 견줄 만하며, 어떠한 일도 마무리지을 수 없게 되는 것이다. 따라서 망각이란 “하나의 힘, 역센 건강의 한 형식”(GM, II, 1)을 나타내는 것이지만, 인간은 이에 반하여 망각을 제거하는 역할을 하는 “기억”이라는 능력을 길러낸다. 기억이란 스스로를 필연적인 것으로 인식하고 미래를 내다보는 사람에게는 약속을 위한 것이며, 자신에게 새겨진 인상에서 다시는 벗어나지 않으려는 능동적인 의욕, 일단 기억한 것은 어디까지나 계속하려는 의욕, 즉 본래적인 의지의 기억으로 나타난다. 그러나 무기력한 자에게 기억이란 과거의 흔적에 매이는 것이며, 이러한 기억은 어떤 외부의 힘에도 반응하지 않으려는 원한에 찬 인간을 양성하게 된다.

여기에서 우리는 들뢰즈가 잘 정리해낸 것처럼, 반응적 힘과 적극적 힘의 차이를 구별할 필요가 있다. 본래 “하나의 작용에 반응하는 힘은 그 작용을 분열시키거나 지체시키며 우리가 그 결과를 감수하는 어떤 다른 작용과 관련해서 그것을 방해한다.” 반면 “적극적 힘들은 창조가 분출되도록” 하며, “어떤 선택된 순간에, 어떤 유리한 순간에, 정해진 방향으로 그것을 재촉한다.”<sup>36)</sup> 그렇다면 반응적 힘이 적극적 힘을 이기고, 적극적 힘의 영향을 회피할 수 있음은 도대체 어떻게 된 일인가? 들뢰즈는 적극적 힘과 반응적 힘이 관계하는 적극적 유형과 원한의 유형을 구분한다. 적극적 유형은 반응적 힘들이 적

36) G. Deleuze, 이경신 옮김, 앞의 책, p. 201.

극적 힘들에 대해 스스로 복종하고 영향받는 능력을 지니는 상태이다. 반면, 원한의 유형은 반응적 힘들이 적극적 힘들을 이기는 유형, 즉 적극적 힘들에게 영향받길 중단하는 사태를 표현한다(“원한의 인간은 반응하지 않는다”). 이는 두 종류(두 체계)의 반응적 힘이 작동함을 전제한다. 그것은 의식과 무의식이다.<sup>37)</sup> 반응적 무의식이 수용된 인상에 대해 수동적으로 반응함으로써 기억의 흔적에 의해 항구적 자국을 남기는 데에 반해서, 두 번째 종류의 반응적 힘은 의식과 구분되지 않는 것으로, 항상 새로운 수용성을 지니며, 새로운 것들을 위한 장소의 새로운 영역이 된다. 니체가 말하는 바, 망각의 “적극적 저지능력”은 바로 이 의식에 대해 작동하는 것이다. 그것은 의식이 반응적 무의식의 세계에 머물지 않고 항상 새로운 수용성을 지니도록 하기 위하여 적극적 힘으로서 도움을 주는 것이다. 그러나 이런 식으로 반응적 힘들 속에 파견된 적극적 힘은 스스로 활동하는 것이 아니라, 두 번째 종류의 반응적 힘이 활동하는 것을 도울 뿐이다. 그리하여 그것은 손상을 면할 수 없다. 망각의 능력이 손상받게 되면, 즉 망각이 의식의 흥분을 제어하지 못하게 되면 흥분은 무의식 속에 들어있는 흥분의 흔적과 혼동되며, 흔적들에 대한 대응은 의식 위로 올라와 그것에 침투한다. 이렇게 되면, 무의식의 항구적인 자국은 다시금 느껴질 수 있는 것이 되고, 의식의 흥분은 적극적 힘의 영향으로부터 벗어나게 된다. 이제 적극적 힘들은 제어의 능력을 상실한다. 결국 반응적 힘들이 적극적 힘을 누르고 올라선 것이다. 이리하여 반응적 힘들이 승리하는 원한의 유형이 나타나게 되는 것이다. 물론, 이는 반응적 힘들이 적극적 힘들보다 더 큰 힘을 형성하면서 승리하는 것은 아니다. 망각능력의 쇠퇴는 그것이 반응적 힘들 속에서 의식을 되살리기 위한 에너지를 발견하지 못한 데 따른 것이므로, 실상 전투는 반응적 힘들 사이에서 이루어졌던 것이다.<sup>38)</sup> 나약한 군대의 참모를 자처한 적극적 힘은 그들이 도저히 자신을 받아들일 수 없음을 깨닫고 돌아서버린 것이다. 우리는 무엇이 잘못된 것인지 알 수 있다. 적극적 힘들은 반응적 힘들간의 싸움에 말려들기를 그만두어야 한다. 그러한 작태에 대해서는 경멸의 시선으로 바라보는 것으로 충분하다. 반응적 힘들이 홀로 서기를 시도하지 못하도록 일정하게 거리를 두는 것, 반응적 힘들에 대한 반작용은 철저하게 자신의 영토에서 수행하도록 할 것, 이것이 적극적 힘들의 전략이어야 한다. 고대의 철학적 발전을 누르고 획득한 기독교의 승리에 대해서도 니체는 다음과 같이 말한다.

---

37) 들뢰즈는 프로이트의 “위상학적 가설”의 모든 요소가 니체의 저작 속에서 발견된다고 말한다. 앞의 책, p. 203.

38) 이상의 논의는 G. Deleuze, 앞의 책, pp. 201~206에 상세히 나타난다.

고대 세계의 그 모든 헛된 수고.... 그것들은 교활하고 음흉하고, 보이지 않는 빈혈증의 흡혈귀들에게 유린당했다! 정복당한 것이 아니었다 — 피를 다 빨렸을 뿐이었다! ... 음험한 복수심, 째째한 시기심의 지배자가 되고 말았다. 가련한 모든 것, 스스로 괴로워하는 모든 것, 비열한 감정으로 고통받는 모든 것, 영혼의 그 모든 유대인 세계가 돌연 위에 올라서게 되었던 것이다(AC, 59)

다시 주제로 돌아오면, 반응적 힘들의 승리에 따른 기억 능력의 퇴폐적 역할은 원한의 인간을 낳게 된다. 원한의 인간은 기억이 의식으로 침투하여 의식 자체로 상승해버린 인간이다. 니체에 따르면, 이러한 퇴폐적 기억을 주입하는 것은 가혹한 형벌이다. 그럼 가혹한 형벌을 내릴 수 있는 권한을 가진 사람은 어떤 사람인가? 그것은 어떤 계약관계에 있어서의 채권자이다. 누구와의 계약인가? 공동체와의 계약이다. 결국 살기 위해 공동체라는 계약 집단이 형성되지만 그것은 원한의 인간을 육성하고 마는 것인가? 퇴폐적 기억은 공동체 때문인가? 다음과 같은 니체의 말을 시작으로 자세히 살펴보고자 하자.

특히, 형벌의 준엄성은 인간이 건망증을 극복하기 위해서, 그리고 사회적 공동생활의 몇몇 원시적 요건을 순간적인 감정과 욕망의 노예인 사람들의 뇌리에서 사리지지 않도록 하기 위하여 얼마나 애를 썼던가를 보여주는 의미심장한 척도이다(GM, II, 3).

들로 치는 형벌, 수레바퀴에 매달아 사지를 찢어 죽이는 형벌, 말뚝으로 꿰뚫는 형벌, 말로 찢어 발기거나 밝아 뭉개는 형벌, 기름이나 술로 삶아 버리는 형벌, 산 채로 껍질을 벗기는 형벌, 가슴 살을 저미는 형벌, 범죄자에게 꿀을 발라 강렬한 햇빛 아래서 파리떼가 달려들게 하는 형벌 등을 봄으로써 사람들은 몇 가지 해서는 안될 일들을 약속하고 기억에 새기게 된다는 것이다. 그러한 행위의 제약, 스스로 삼가는 것을 사람들은 “이성”이라고 부른다. “피와 잔혹함”에 의해 우리는 이성에 도달하게 된 것이다. 그런데 형벌의 애초의 목적이 그러한 이성을 낳는 것이었을까? 니체는 아니라고 말한다. “인류 역사의 오랜 기간을 통해서 악행자가 자신의 행위에 책임을 져야 한다는 이유로 형벌을 가하는 일은 없었으며, 따라서 유죄자만이 벌받아야 한다는 전제 아래서 형벌을 가한 적도 없었다”(앞의 글, 4). 가해자의 형벌은 피해자의 분노를 삭이기 위한 것이며, 여기에는 손해와 고통이 등가(等價)라는 관념이 들어있다는 것이다. 등가의 무엇인가를 교환한다는 것, 이것이야말로 채권자와 채무자의 계약관계를 형성하는 본질적 요소이다. 그러한 계약의 역사는 특이한 증언을 한다. 채권자의 손해는 실질적인 보상을 받는 것이 아니라, 채무자에게 잔인한 행위를 지시하고는 쾌감을 느낌으로서 보상을 받곤 했던 것이다. 이러한 채무관계로부터의 “잔인성의 축제”는 고스란히 공동체의 형벌로 발전한다.

니체의 추론에 따르면, 우리가 흔히 생각하듯 인류를 거스르는 죄를 지었기에 벌을 가한다는 관념은 훨씬 뒤에 만들어진 것이며, “죄”나 “의무”라는 개념은 본래 채무관계에서 유래한 것이다. 잔혹의 쾌감은 오늘날 세련될 필요에 직면하여 순결한 이름으로 장식되었을 뿐이다(앞의 글, 7).

형벌이 본래 도덕 이전의 사태일 때, 그러한 형벌을 받는 자가 죄책감을 느끼리는 만무하다. “사실 괴로움에 대해서 사람이 격분을 일으키는 것은 괴로움 그 자체 때문이 아니라 오히려 괴로움이 무의미하기 때문이다”(앞의 글). 형벌이 죄책감을 안겨주지 못하고 오히려 그것을 저해하고 있을 때, “양심의 가책”은 무엇으로부터 유래하는가? 니체는 본능의 발산을 막는 방벽 때문이라고 주장한다. 밖으로 발산되지 못하는 공격적 본능이 자기 자신을 향함으로써 얻는 쾌락적 괴로움이 바로 양심의 가책인 것이다.

밖으로 발산되지 않는 모든 본능은 안으로 향해진다 — 이것이 바로 내가 말하는 인간의 “내면화”라는 것이다. 이에 의해서 인간은 비로소 훨씬 후에 “영혼”이라고 불리어지는 것을 개발해 냈다. 원래는 두 개의 얇은 피부막 사이에 펼쳐진 것처럼 빈약했던 저 전체 내면세계는, 인간본능의 밖으로의 발산이 저지됨에 따라 더욱 더 분화되고 팽창되어 깊이와 높이를 얻게 되었다. 낡은 자유의 본능에 대해서 정치조직(국가)이 스스로를 지키기 위해서 구축해 놓은 저 무서운 방벽 — 형벌도 이러한 방벽 중의 하나이지만 — 은 거칠고, 자유롭고, 방랑적인 인간의 저 모든 본능이 인간 자신에게로 향하도록 만들었다. 적의, 잔인, 박해, 공격, 변혁과 파괴의 쾌락 — 이 모든 것이 이러한 본능의 소유자 자신에게로 방향을 돌리는 것, 이것이 바로 “양심의 가책”의 기원인 것이다(앞의 글, 16).

니체는 사회와 평화라는 방벽에 둘러싸인 인간을, 육지에 살든가 죽든가를 선택해야 하는 바다동물에 비유한다. “황무지, 전쟁, 방랑, 모험”에 잘 적응했던 인간은 이제 “본능의 가치”를 상실한다. 공동체에 대한 채무로 인해 어떠한 저항도 할 수 없게 된 인간은 지치고 절망하여 결국 “양심의 가책”의 발명자가 된 것이다. 양심의 가책이란 무엇인가? 스스로 무언가를 해내지 못하는 무기력으로 인해 자기자신에 대한 긍지를 갖지 못함으로써 자신을 책망하는 것이다. 이는 인간이면서도 인간에 대해 절망하는 오늘날의 질병과 맥락을 같이 한다. 결국 공동체가 양심의 가책을 육성한다. 공동체는 유지되고자 할 따름이기 때문이다.

이로써 기독교를 위한 준비는 끝났다. 소크라테스-플라톤의 피안의 세계가 이미 있었고, 죄와 양심의 가책까지 만들어짐으로써 인간이 삶에 애착을 품을 가능성은 효과적으로 저지될 수 있게 되었다. 이제 마지막으로 한 가지가 더 필요하다. 그것은 동물적 본능에서 벗어날 수 없는 인간이 전적으로 의지할 수 있는 대상, 즉 자신의 “궁극적 반대

물”인 것이다.

양심의 가책을 지닌 이 인간은, 그 자기가책을 섬득할 정도의 냉혹성과 준엄성의 극한까지 밀고 가기 위하여 종교의 전제를 받아들여 의지했던 것이다. 신 앞에서의 죄 — 이 생각이 인간에게는 고문의 도구가 된다. 그는 “신”에게서 자기의 벗어날 수 없는 동물적 본능의 궁극적 반대물을 보게 된다. 그는 이 동물적 본능 자체를 신 앞에서의 죄의 한 형태로 ... 고쳐 생각한다(앞의 글, 22).

니체는 이를 “의지의 착란”이라고 본다. 즉 “신성한 신”이라는 “하나의 이상을 세워, 그 면전에서 자신의 절대적 무가치를 분명히 확인하려는 인간의 의지”라는 것이다. 니체는 이를 일컬어 야수성을 방해받은 인간의 반자연적 발작이라고 부른다. 결국 유일신이 탄생하고 만다. 세상의 모든 것이 그의 의지이다. 그리스인들은 그들의 신들을 이용하여 죄로부터 벗어났건만, 이제 인간은 유일신에 대해 죄지는 자가 되어 자학을 일삼는 존재로 전락해버린 것이다.

원한에 찬 인간은 왜 유일신을 원하는가? 왜 나만의 신이 아니라 모든 민족을 주재하는 세상 하나 뿐인 신이 필요한 것인가? 니체에 따르면 강한 민족은 자신의 힘을 민족 신화와 고유의 신에게 투사하며, 이 신은 ‘반자연적으로’ 거세된 채 항상 선하기만 할 필요는 없다. 그러나 몰락하는 민족은 복종을 배우게 되며, 그에 따라 그 신도 ‘평화’와 ‘사랑’을 가르치게 되는 것이다. “사실 신들에 대해서는 다른 대안이 없다. 두 가지 중 하나 뿐인 것이다. 힘에의 의지이든지 — 그럴 경우에는 민족적인 신이 된다 — 아니면 힘의 무력화이든지 — 이 경우 신은 필연적으로 선택되기 마련이다(AC, 16).” 기독교를 발명한 유대인들은 불가항력의 상황에서 피를 냈던 것이다. 그들은 데카당스적 본능의 편을 들으로써 무기력을 전파하고, 그리하여 승리자가 되고자 한다. 유대교와 기독교를 통해 힘을 쟁취하기 바라는 사람, 즉 사제적 인간에게는 데카당스란 하나의 수단에 불과하다. 그러한 종류의 인간이 삶에 대해 관심을 가지고 있다면 그것은 인류를 병들게 하는 데에 있으며, 삶을 위태롭게 하고 세상을 비방하는 데에 있다. 이를 위해서,

무엇보다도 기독교는 다음과 같은 것을 알고 있다. 어떤 것이 참이나 아니나의 여부는 본질적으로 전혀 상관없는 일이고 그것이 얼마 만큼 참이라고 믿어지겠느냐 하는 것이 중차대한 일이라는 것을. ... 강한 희망이란, 실제로 일어나는 단 한 가지 행복의 예보다도 삶에 훨씬 강한 자극제가 된다. 괴로운 자들은 희망으로부터 격려를 받아야 한다. 어떠한 현실로도 논박당하지 않고 — 실현됨으로써 없어질 가능성이 없는 희망으로부터, 즉 피안의 희망으로부터 격려받아야 하는 것이다. ... 사랑이란 인간으로 하여금 세상사를, 무엇보다도, 사실과 달리 보게 만드는 상태다. 환상을 만들어 내는 힘은, 즐겁게 하

고 변모시키는 힘과 마찬가지로, 사랑을 통해 정점에 달한다(앞의 글, 23).”

그러한 사랑은 삶의 고통에 맞서지 말고 우리 이대로 조용히 복종하며 살자는 것이고, 투쟁의 세계에 휩쓸리지 말고 우리 모두 똑같이 평화롭게 살자는 것이다. 신 앞에 죄지은 인간으로서 생성을 부정하고 창조하는 삶을 거부한다. 이런 패배적인 관점이 기만적인 수단을 동원하여 다시 한 번 비극을 죽였던 것이다.

### 제3절 “변증법적 이성” 비판 : ‘부정’으로서의 세계

기독교는 죄지은 인간과 완벽한 유일신의 대립을 통해 철두철미하게 삶을 부정했다. 이는 주로 믿음을 강요하는 방식으로 이루어졌다(한 기독교 서적의 광고 문구는 이러한 방식을 잘 보여준다 : “당신은 보고 믿으십니까? 이제는 믿고 보는 자가 되어야 합니다!”). 그러나 이러한 방식에 대해 저항하는 인간들이 여전히 존재한다. 그러한 인간을 담당하는 또다른 무언가가 필요하다. 니체가 보기에 그러한 역할을 담당한 것은 변증법이었다. 모순과 부정으로 세계를 해석하는 변증법이 힘을 얻으면서 기독교와 더불어 근대의 허무주의를 완성한다. 니체는 『서광』에서 헤겔의 변증법이 힘을 얻는 독일의 세태에 대해 다음과 같이 쓰고 있다.

... 우리 오늘날의 독일인, 모든 점에 있어서 고틀머리의 독일인은 — 헤겔이 당시의 독일 정신으로 하여금 유럽에 대하여 승리를 쟁취하도록 하기 위하여 사용했던, 저 유명한 현실 변증법적인 근본 명제 — ‘모순이 세계를 움직인다. 만물은 스스로 모순되어 있다’ — 의 배후에서 진리의 얼마, 진리의 가능성의 얼마인가를 냄새맡는 것이다. 우리는 참으로 논리학의 내부에 들어가서도 염세론자인 것이다(M, 서문 3).

그런가하면, 니체는 존재보다 생성에 더 많은 가치를 부여한다는 점에서 전(全)독일인을 대변하는 헤겔을 칭송한다.

우리 독일인은 설사 한 사람의 헤겔이 존재치 않는다 할지라도 헤겔주의자들이다. 우리가 (모든 라틴계 인종과는 반대로) “존재하는” 것보다도 생성에, 발전에 한층 깊은 의미와 한층 풍부한 가치를 본능적으로 내주는 한에서 헤겔주의자라는 것이다. 우리는 거의 “존재”라는 개념의 권리를 믿지 않고 있다(FW, 357).

이것은 그 자체로 모순된 태도인가? 그렇지 않다. 이미 소크라테스를 검토하면서 우리는 니체가 한 가지 평가로 대상을 묶어버리지 않음을 보았다. 헤겔이 생성의 운동에 주목한 점에서 니체는 그를 긍정적으로 평가한다. 그러나 그가 자신의 건축물을 세우는 것을 보고는 과거의 부실공사가 그대로 답습되고 있음을 발견했던 것이다. 여기에서 과거의 부실공사라 함은 칸트(Immanuel Kant, 1724~1804)의 비판 작업을 말한다. 칸트가 본래 의도했던 작업은 일체의 근거없는 믿음에서 벗어나 철학의 근본적 의미를 올바르게 세우는 것이었다.

내가 여기서 말하는 비판은 서적이나 체계의 비판을 의미하는 것이 아니라, 이성이 모든 경험과 독립하여 추구할 수 있는 인식에 관한 이성능력 일반의 비판, 따라서 형이상학 일반의 가능성과 불가능성의 결정, 형이상학의 원천 및 범위와 한계의 확정 — 이 모든 것은 원리에 의해서 이루어진다 — 을 의미한다.<sup>39)</sup>

즉, 모든 선부른 판단, 오해, 선입견 등 이성이 저지르는 일체의 오류를 비판하는 것이 본래의 목적이었으나, 무슨 까닭에선지 그는 스스로 이성의 오류를 전제로 삼아버린다.

만일 표현의 과장을 제거한다면 세계질서의 자연적인 측면의 모사적인 고찰에서 시작하여 이것을 목적, 즉 이념에 따르는 건축술적인 결합에까지 올라가는 이 철학자의 정신적 도약은 참으로 존경하고 모방할 만한 노력이다.<sup>40)</sup>

칸트는 '세계질서의 목적'이라는 이념이 이성의 오류라는 사실에는 비판의 칼을 대지 않았던 것이다. "칸트는 가치의 관점에서 문제를 제기할 수 없었기 때문에 참된 비판을 수행하지 못했다는 점, 바로 이것이 니체가 저작에 착수하게 된 주된 동기들 가운데 하나였다."<sup>41)</sup> 가치의 관점이 배제된 채 전통 형이상학의 이분법(선/악, 진리/오류, 존재/생성 등) 내에서 비판이 수행되었기에 칸트의 논의는 결국 "물자체"에서 멈추었고, "정언 명령"에 따르는 철학자의 존경할 만한 노력에 만족했던 것이다. 그리하여 일반적인 인간의 삶은 진리의 세계의 모사일 뿐이고, 물자체에 다가가는 철학자의 삶이야말로 진실한 것이 된다는 플라톤주의적 설정이 칸트에게서 그대로 나타난다. 그러나 니체에게

39) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781&1787, 田元培 譯, 『純粹理性批判』 (서울: 삼성출판사, 1982, 1983: 10판), p. 32.

40) 앞의 책, p. 270.

41) G. Deleuze, 이경신 옮김, 앞의 책, pp. 15~16.



문제는 더 이상 하나의 관점이 “옳은”가 혹은 “틀린”가에 있는 것이 아니다. 계보학자로서 니체에게 흥미로운 단 하나의 문제는 하나의 관점이 삶을 고양시키는가 혹은 그렇지 않은가에 있다.<sup>42)</sup> 하기에 니체는 칸트의 모습에 매우 안타까워하면서 다음과 같이 말한다.

그것 “자체” — 옛 사람들은 우스꽝스러운 것이 성질로서 부착되어 있는 물이 우리의 외부에 있는 것처럼, 우스꽝스러운 것은 무엇인가? 하고 물었다. ... 사람들은 생각한 끝에 좋은 것 자체, 아름다운 것 자체, 숭고한 것 자체, 나쁜 것 자체는 존재하지 않지만, 우리가 자기의 외부와 내부의 물에 그러한 말을 주는 혼의 상태는 존재한다고 하는 것을 마침내 확정했다(M, 210).

늙은 칸트는 “물자체”를 사기쳤던 까닭에 그 응보로서 “정언적 명령”으로 살며시 다가와, 그것을 가슴에 숨기고 재차 “신”, “영혼”, “자유”, 그리고 “불사” 등으로 되돌아왔다. 마치 길을 잃고 등지로 되돌아가는 여우처럼. 이전에 이 등지를 부수었던 것이야말로 그의 힘 이요 지혜였건만(FW, 335).

요컨대, 니체의 칸트 비판은 그의 “선협 철학” 자체에 대한 비판이다. 애초에 칸트의 기획은 내재성(immanence)의 철학이라 할 것이었다. 즉, 그 어떤 힘도 비판의 그물망에서 벗어날 수 있는 특권을 지니지 못하도록 하려는 것이 그의 생각이었으나, 선협 철학이라는 초월성(transcendence)의 철학에 빠짐으로써 그의 그물은 찢어지고 말았던 것이다. 그리하여 “물자체”의 천년왕국이 건설되고, “신”, “자유”, “불사”는 비판적 힘이 닿지 못하는 안전지대에 머물게 된다.

결국 칸트의 오류는 파괴적 계기의 부분성으로 인해 기존의 핵심적 가치들을 그대로 살려두었다는 것이다. 니체는 칸트가 결여하고 있는 능동적 심급(입법적 심급, legislative instance)에 주목하면서, 그가 마무리하지 못한 기획을 끝까지 밀어붙이고자 한다. 능동적 심급은 새로운 가치의 창조를 의미하며, 이를 위해서는 ‘총체적 비판’<sup>43)</sup>이 필요하다. 총체적 비판이란 비변증법적인 부정을 수행하는 것으로 이러한 비판의 파괴적 계기(pars destruens)는 생산적 계기(pars construens)를 위한 지형을 청소하는 역할을 한다. 즉, 변증법적 부정이 ‘마법의 부활’<sup>44)</sup>을 포함하고 있는 반면, 총체적 비판의 부정은 자신의 힘

42) Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy : A Genealogy of Poststructuralism* (London: Routledge, 1995), p. 44.

43) Michal Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, 이성민/서창현 옮김, 『데리외의 철학사상』 (서울: 갈무리, 1996), pp. 82~84.

44) 이는 헤겔의 ‘지양(Aufhebung)’이라는 개념에 잘 나타나듯, “폐기된 뒤에도 살아남는 폐기”를 의미하는 것이다. 변증법의 이러한 근본적 소심함은 비판의 파괴적 계기에 부분적 성격을 심어

을 제어하지 않는다. 그것은 확립된 가치들과 그 가치들이 지지하고 있는 지배권력들에 대한 철저한 공격을 감행하는 것이다.

이처럼, 니체가 보기에 해결해야 할 과제는 칸트의 기획을 내재적 평면(immanent plane)에 옮기는 일이다. 그러나 생성-발전의 철학으로 칸트의 기획을 풍부하게 할 듯했던 헤겔은 '체계'를 세우려는 욕심에 절대정신을 상정함으로써 칸트와 동일한 오류에 빠진다.

헤겔(G. W. F. Hegel, 1770~1831)의 근본적인 의도는 철학을 진리의 학적 체계로 정립하는 것이었다. 여기에서 '진리'란 정신으로서의 절대자가 현실적으로 개시하면서 드러나게 되는 것이며, '체계'로 정립한다는 말은 절대자가 유한자와 개별자 속에서 스스로를 실현해 나가는 과정을 보여주는 현실적 지식을 수립한다는 것을 의미한다. 이렇게 현실성을 구축함으로써 철학은 체계로 정립된다. 따라서 이는 정신의 역사와 관련되는 것이다. 이러한 방식으로 개별자를 통해 전체가 드러나고, 전체 속에서 개별자를 파악하는 방법이 곧 헤겔의 변증법이며, 이는 절대자의 전개과정을 세계사의 압축으로 묘사한 『정신현상학』에 잘 나타난다.

헤겔의 『정신현상학(Phänomenologie des Geistes)』은 주체와 객체, 자아와 세계의 절대적 분열로부터 시작하여 이 세계의 화해, 매개된 통일로 나아가 결국 절대지로 고양되어 가는 과정을 서술하고 있다. 이러한 과정은 저작의 목차가 보여주듯, 자연적 의식에서 자기의식으로, 다시 이성으로 전개되어 가며, 그 결과로 정신에 이르게 된다.<sup>45)</sup> 이러한 발전과정에서 변증법적 특징이 가장 잘 나타나는 부분이 바로 자기의식의 변증법에 관한 대목이다. 여기에는 유명한 '주인과 노예의 변증법'에 대한 설명이 등장한다. 그 속에는 권력관계에 대한 헤겔의 인식이 들어있기도 하므로 니체와의 대립지점을 분명히 하는 일이 상대적으로 수월할 것이다.

자기의식의 최초 형태는 '욕구'로 나타난다. 헤겔은 '욕구' 속에서 주체와 객체 사이의 긴장을 인식한다. 이는 '만족'을 통해 지양된다고 보았지만, 헤겔에 따르면 주체는 자신에 대해 어떠한 진리도 가지고 있지 않은 대상을 단지 파괴함으로써만 만족을 얻게 된다. 이러한 만족은 다만 직접적인 개별자에서만 결과하며 개별자 그 자체는 아무 것도 아니고 일시적인 것이어서, 만족도 그저 흘러가 버리고 자기 자신으로부터 항상 새로운

놓는다.

45) 『정신현상학』의 목차는 다음과 같다.

서설: 학적 인식에 관하여/ 서론/ 1.의식/ 2. 자기의식/ 3. 이성/ 4. 정신/ 5. 종교/  
6. 절대지

G. W. F. Hegel, 임석진 역, 『정신현상학』 (서울: 지식산업사, 1988, 1995 초판6쇄)

욕구가 산출된다는 것이다. 이 속에서 자기의식은 타자존재의 자립성을 부정함으로써 자기의 존재를 실현하려 한다. 즉, 대상을 단순히 자기가 아닌 것으로 표명함으로써 자기를 추상적으로 입증하는 것이 아니라, 대상의 자립성을 부정함으로써 자신의 자립성을 확보하는 현실적인 주체인 것이다. 이러한 가운데 자기의식은 자신을 발견하게 되며, 따라서 이 단계까지 객체로서의 타자존재는 여전히 자기의식의 부정적 계기에 지나지 않는 것이 된다.<sup>46)</sup>

그러나 타자존재를 아무 것도 아닌 것으로 여기고 그 자립성을 부정함으로써 자기 자신의 확신을 진리로 정립하려 했던 자기의식은 항상 새로운 욕구가 산출됨을 통해 항상 대상의 자립성에 부딪히게 된다. 이에 자기의식은 자립성을 확보하기 위해 대상을 지양해야 하지만 단지 부정적 관계만으로는 자기확신에 도달하지 못할 것임을 알게 된다. 따라서 앞과 대상의 관계는 새롭게 정립된다. 즉, 욕구의 대상이 처음의 자아로 돌아가게 되는 것이다. "... 비로소 자기의식의 개념이 완성되는 바 여기서는 ① 순수한 무차별적 자아가 그의 최초의 직접적인 대상이 된다. ② 그러나 이러한 직접성은 그 자체가 절대적 매개를 의미하는 가운데 이 직접성은 오직 자립적인 대상의 지양으로서만 가능한 것, 다시 말하면 욕구인 셈이다. 그런데 다시 이러한 욕구의 충족은 자기의식의 자기 자체 내에서의 반성이며 나아가서는 진리에 다다른 확신과 같다. ③ 그런데 여기서 이 확신의 진리는 오히려 이중적인 반성, 혹은 자기의식의 이중성(die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins)을 말한다."<sup>47)</sup> 이러한 이중적인 반성에 의해 자기의식과 대상의 관계는 자기의식과 자기의식의 관계로 재정립된다. 다른 자기의식은 스스로를 부정할 수 있기에 자기의식이 이 대상에 전적으로 부정적으로 관계하지 않더라도 매개된 자립성을 확보할 수 있게 된다. 그리하여 자연적 대상에 대한 욕구는 자기의식에 대한 욕구로 바뀌고 자기의식과의 승인관계에서 자기 확신을 추구하게 되는 것이다. "자기의식은 오직 그가 다른 또 하나의 자기의식을 위해서 즉자대자적으로 존재하는 가운데 그리고 또한 그러한 사실을 바탕으로 해서만 스스로 즉자·대자적으로 존재한다. 말하자면 이것은 자기의식이 오직 인정·승인된 것(ein Anerkanntes)으로서만 존재할 수 있다는 것을 뜻한다."<sup>48)</sup> 이제 주체는 자신이 세계에 대하여 유일한 절대자가 아님을 경

46) 이러한 결핍, 혹은 상실로서의 욕망론은 결국 절대적인 어떤 것을 향해 갈 수밖에 없다. 그러한 욕망론은 절대로 완전히 충족될 수 없기에 적대적 갈등으로 나타나며, 최종의 절대적인 것을 상징하게 되는 것이다. 이에 대해 생성하는, 혹은 창조하는 욕망을 생각해볼 수 있다. 본 논문 4장 1절 참조.

47) Hegel, 앞의 책 I, pp. 253~254.

48) 앞의 책, p. 256.

협하면서 동시에 이 세계 속에서 자기 자신을 재발견하게 되는 것이다. 이 속에서 승인을 쟁취하려는 두 자기의식 사이에 생사를 건 투쟁이 전개된다. 이 투쟁은 한쪽의 자기의식이 죽게 되면 다른 한쪽의 자기의식까지도 부정되므로, 승인을 요구하는 것일 수밖에 없다. 이러한 승인은 타자가 보존되는 가운데 타자 스스로 자신을 부정하는 형식을 갖는다. 이로써 “서로 대립되는 두 개의 의식형태”가 존재하게 된다.

즉 그 하나가 대자적인 입장에서 자기존립을 고수(Fürsichsein)함을 스스로의 본질로 하는 자립적 의식이고 다른 하나는 생이나 혹은 대타적 입장에 있는 존재(Sein für ein Anderes)를 자기의 본질로 하는 비자립적 의식이다. 이때 전자는 주인(Herr)에, 후자는 노예(Knecht)에 해당된다.<sup>49)</sup>

여기에서 노예는 노동을 통해 직접적으로 사물과 관계하며, 주인은 노예를 통하여 간접적으로 사물과 관계한다. 이러한 노동에서 노예는 주인으로 인해 죽음의 전면적 공포에 내몰리고 자신의 존재 전반이 뒤흔들리는 불안을 체험하면서 자신의 사슬이었던 자연적 삶을 벗어던진다. 즉, “순수한 부정성(否定性)과 자신의 위치를 자각하는 존재(Fürsichsein)의 진리를 이미 몸소 체득(an ihr selbst)”<sup>50)</sup>하게 되는 것이다. 주인에게 봉사하는 노동을 하던 노예는 자신을 둘러싸고 있는 사물들 속에서 자기 자신을 발견하게 되고 자기 자신에게로 되돌아온다. 노예는 노동 산물의 주인이 바로 자신임을 깨닫게 되며, 그 노동 대상은 그 자체로 노예 자신의 존재를 구성하는 요소가 된다. 노동을 통해 노예는 주인으로부터 자유롭게 해방되는 것이다.

이러한 과정에서 노동은 노예 뿐 아니라 주인의 자기의식도 창출하게 된다. 대상에 작용을 가하지 않고도 욕구하는 대상을 향유하는 주인은 전적으로 노동으로부터 해방되어 있다는 사실로 규정된다. 다시 말해서 주인은 노예라는 매개자를 통해서만 자신의 자립성을 확보할 수 있는 것이다. 그는 사물로부터 떨어짐으로써 현실의 존재를 자기의 의식에 의해 이끌리는 비자립적인 것으로 생각하게 된다. 노동으로부터 해방되는 것과 동시에 현실과의 생동적인 관계로부터도 분리되는 것이다. 노예의 노동으로 가공된 사물을 단지 향유하기만 하는 소비행위는 대상에 대한 단순한 부정일 뿐이며 욕구의 악순환을 낳게 된다. 주인은 이제 욕구에 매달린 의식일 뿐, 대자적 존재가 아니며 노예의 노동에 의존하는 존재가 되어버린 것이다.

결국 자립적 의식의 진리는 노동을 통해 자기의식을 확보하는 노예의 의식으로 반전

49) 앞의 책, p. 264.

50) 앞의 책, p. 267.

된다. 이렇게 주인과 노예의 상황이 점차로 뒤바뀌는 사태가 잘 알려진 헤겔의 ‘주인과 노예의 변증법’이다. 여기에서 중요한 것은 자립적 대상과의 관계맺음이며, 그것은 노동을 통해 가능하다는 것이다.

이제 우리는 니체가 어떤 점에서 변증법을 비판했는가를 검토할 수 있는 위치에 와 있다. 들뢰즈는 다음과 같이 말한다.

니체 저작은 세 가지 방식으로 변증법을 반대한다. 즉 변증법은 구체적으로 현상들을 소유하는 힘들의 본성에 무지하기 때문에 의미를 알지 못한다. 또 그것은 힘들, 그것들의 성질들, 그것들의 관계들이 파생하는 현실적 요소에 무지하기 때문에 본질을 알지 못한다. 게다가 그것은 추상적이고 비현실적인 항들 사이에서의 교대를 행하는 데 만족하기 때문에 변화와 변형을 알지 못한다.<sup>51)</sup>

즉, 변증법은 ① 힘들의 본성에 무지하다는 것, ② 힘들이 작동하는 현실적 요소에 무지하다는 것, ③ 추상적인 항들의 교대에 만족한다는 것 등으로 인해 니체의 비판을 받는다는 것이다.

변증법은 왜 힘들의 본성에 무지한가? 앞에서 살펴보았듯이 헤겔의 변증법은 대상의 부정을 통해 자신을 인식하게 된다. 그렇지만, 그러한 부정은 대상이 죽어버릴 경우 본래의 의도를 관철하지 못한다. “노예가 죽어버린다면 헤겔의 목적에 이바지하지 않을 것이다 : 그는 노예 속에서 비본질적인 모든 것을 파괴하기를, 하지만 본질 앞에서 멈추기를 원한다.”<sup>52)</sup> 그러므로 헤겔의 부정에는 힘의 억제가 들어있다. 그러한 힘은 내부로 돌아가 휴식을 취한다. 그러나 이렇게 억제되고 내면화된 힘은 힘의 본성을 지니지 못한 죽은 힘이다. 생성과 발전에 주목했던 헤겔은 힘을 억제하라고 가르침으로써 어떤 힘들이 실제로 현상을 소유하는지를 알지 못하게 된 것이다. 동일하게 생성에 주목한 니체는 반대로 가르친다. “약한 천성을 쓰러뜨리려 하는 독(毒)은 강자에게는 강장제이며, 강자는 또한 그것을 독이라 부르지 않는다”(FW, 19). 힘이란 끊임없이 자기 밖으로 빠져나오는 힘이며, 무차별 파괴하고 다시 창조하는 힘인 것이다. 그러한 힘들만이 현상을 소유할 수 있다. 결국 헤겔의 주인은 가면쓴 노예에 불과했던 것이다.

그렇다면 왜 변증법은 힘들이 작동하는 현실적 메커니즘을 알지 못하는가? 그것은 노예가 설정한 허구적 인과관계 속에서 작동하는 형식적 관계를 다루기 때문이다. 헤겔의 노예는 힘을 분리한다. 실제로 운동하는 힘과 나타날 가능성이 있는 힘으로 나누는

---

51) G. Deleuze, 앞의 책, p.277.

52) M. Hardt, 앞의 책, p. 101.

것이다. 이로부터 초월적 힘이 나타날 가능성이 들어선다. 구체적인 힘의 작동에 두려움을 품고 있는 노예는, 작동하지 않는 외부적 원인에 모든 것을 내맡기고는 마치 모든 것을 시간이 해결해준다는 듯 느긋해지는 것이다. 그러나 니체의 주인에게 힘이란 행동 속에서만 현존하는 힘이다. 따라서 그는 힘의 양이 아니라 그 질에 관계하며, 힘과 그것의 드러남 사이의 관계를 외부적 원인으로부터 끌어오는 것이 아니라 내부적이고 필연적인 관계로 개념화하는 것이다. 이렇게 행동 속에서만 현존하는 힘은 고착된 결정을 원치 않으며, 불변의 '자아'를 구하지 않는다.

이제 변증법이 추상적 항들의 교대에 만족함으로써 변화와 변형을 알지 못한다는 비판도 이해할 수 있다. 헤겔의 변증법에서 존재론적 운동은 부정과 대립, 모순이라는 요소에 의해 움직인다. 이러한 운동은 대립물 없이는 일어나지 않는다. 즉, 스스로 움직이지 못하며, 외부적인 무언가가 주어져야만 활동을 시작하는 것이다. 이것을 통해서는 "구체적이고 단수적인 존재의 개념화"<sup>53)</sup>에 도달할 수 없다. 그러므로 변증법은 해석을 다루지 못하며, 해석되지 않은 징후들의 발전을 해석과 혼동한다. 그리하여 "그것은 발전과 변화에 관해서 주어가 술어가 되고, 술어가 주어가 되는 추상적 교대보다 더 심오한 그 무엇도 이해하지 못한다."<sup>54)</sup> 이 속에서 차이는 생성을 위한 구체적 힘으로 이해되지 않으며, 제거되어야 할 것으로 이해되는 것이다.

요컨대, 들뢰즈가 이해하는 니체의 헤겔 변증법에 대한 비판은 노예의 힘들에 대한 비판이다. 헤겔의 변증법 속에 주인은 등장하지 않는다. 단지 약간 출세한 노예와 약한 노예가 등장할 뿐인 것이다.

주인-노예 관계의 그 유명한 변증법적인 측면은 사실상 다음과 같은 점에 의존하고 있다. 즉 권력puissance이 거기서 권력의지로 이해되는 것이 아니라, 권력의 표상으로서, 우월성의 표상으로서, '어떤 이'에 대한 '다른 이'의 우월성에 대한 재인식으로 이해된다는 점이다. 헤겔에게서 의지들이 원하는 비는 그것들의 권력을 재인식reconnaitre하게 하고 그것들의 권력을 표상représenter하게 하는 것이다. 그런데 니체에 따르자면, 권력의지와 그것의 본성에 대한 전적으로 그릇된 입장이 존재한다. 그런 입장은 노예의 것이며, 그것은 원한의 인간이 자신에게 만들어주는 권력의 이미지이다. 재인식의 대상, 표상의 재료, 경쟁의 목표로서만 권력을 이해하며, 따라서 투쟁이 끝난 후 권력을 단순히 기존 가치들에 걸부시키는 것은 바로 노예이다. 주인과 노예의 관계가 모든 청년 헤겔주의자들에게 학파의 원형이나 상징같이 될 정도로, 쉽게 변증법적인 형태를 빌린다는 것은, 헤겔이 우리에게 제안하는 주인의 초상이 처음부터 노예에 의해서 만들어진 초상, 적어

53) 앞의 책, p. 88.

54) G. Deleuze, 앞의 책, p. 276.

도 노예가 스스로 꿈꾸는 것과 같은 노예를 표현하는 초상, 즉 기껏해야 출세한 노예라는 이유에서이다. 주인의 헤겔적 이미지 아래서 간파되는 것은 바로 항상 노예이다.<sup>55)</sup>

이러한 노예 논리로서의 변증법은 기독교와 동일한 기능을 한다. 부정과 모순을 근간으로 하는 세계에 대한 엄세적 이해 속에서 새로운 사유 방식과 새로운 감각 방식은 창조될 수 없다. 변증법으로 인해 디오니소스적인 창조의 세계는 더욱 깊이 지하 세계에 묻혀버렸던 것이다.

## 제4절 근대 정치 비판

이상에서 근대적 사유세계에 대한 니체의 비판을 살펴보았다. 삶을 부정하는 기독교와 변증법이 나약한 허무주의를 형성하며 근대를 지배하게 되자 '정상적인' 인간으로 불리기 위해서는 원한에 찬 인간이 되어야 하는 사태가 초래되었다. 이러한 사태는 근대의 정치생활을 규정하면서 무기력을 미화하게 된다. '자유'와 '민주'가 정치에 있어서의 지고의 가치로 자리잡게 되고, 미동도 없는 고요한 행복이 인간의 추구할 바가 되어버린 것이다. 본래 정치적 자유란 압제에 항거하면서 부단히 그것을 극복해 나가는 데에 있는 것임에도, 이제는 아무런 갈등도 없는 내면으로의 몰입을 사람들은 자유라고 부른다.

자유로운 인간은 한 사람의 전사(戰士)다. — 자유는 민족이나 개인에 있어서 어떻게 측정되는가? 극복되어야 할 저항에 의해서, 드높은 위치를 유지하기 위해서 치르는 노력에 의해서 측정된다. 자유로운 인간의 최고 유형은 가장 큰 저항이 부단히 극복되고 있는 곳에서 찾아져야 할 것이다. 폭정의 다섯 걸음 앞에서, 예속의 위험한 문턱 가까이에서 말이다(GD, 「어느 반시대적 인간의 탐험」, 38).

이처럼 니체에게 자유란 권력의지의 자유일 뿐이다. 그것은 싸움과 승리 속에서 기쁨을 느낀다. 그것은 쟁취하는 것이지, 규격화된 제도가 안겨주는 것이 아니다. 그러나 전제가 횡행하던 시기에 그 무소불위의 권력이 그러했듯, 오늘날에는 제도와 입법으로 모든 사람들을 하나의 방향으로 통제할 수 있다고 믿는 경향이 있음을 부인할 수 없다.

이하에서는 그러한 근대 정치에 대한 니체의 비판을 근대적인 인간관과 국가관을 검

---

55) 앞의 책, pp. 32~33.

토함으로써 살펴보고자 한다. 이는 주로 홉스(Thomas Hobbes, 1588~1679)로부터 출발하는 자연법 사상의 변화와 계약 사상을 살펴보는 가운데 이루어질 것이다.

잘 알려져 있듯이 홉스 사상의 기본전제에는 스스로의 판단에 의해 자유로이 계약을 맺는 주체들이 있다. 이들은 현재의 힘을 유지하기 위해 더 많은 힘을 요구한다. “인간 존재는 권력의 주체이면서 동시에 그 권력을 증강하도록 지속적으로 추동되는 주체”인 것이다. 그러한 인간들 가운데 누구도 예상되는 타인의 위협으로부터 자유롭지 못하기에 이들은 항시적인 불안과 죽음의 공포에 시달리게 된다. 이로부터 홉스는 ‘계약’이라는 관념을 발전시켰던 것이다. 여기에 “칼이 없는 신약은 말뿐”이라는 생각이 달라붙으면서, 국가라는 제3의 권력에 대한 신민들의 권리 양도라는 형식으로 권력이 집중된다.

이러한 홉스의 정치사상은 앞서 살펴본 변증법이나 기독교가 지닌 문제점을 그대로 보여준다. 이원론의 틀에서 세계를 바라보는 방식은 권력의 이원론으로 다시금 나타난다. 존재/생성, 동일자/타자, 주체/사건 등의 근대적 이원론은 여기에서 통치자/피치자의 이원론으로 나타나고 있는 것이다. 이는 푸코가 홉스를 비판하면서 그의 “만인에 대한 만인의 전쟁”이라는 것이 “전혀 역사적이고 실질적인 전쟁이 아니라, 표상게임”에 불과했다고 말한 것에서 잘 드러난다.<sup>56)</sup> 푸코는 사회상태에 대한 표상이 아니라 실제의 관계, “전쟁의 일반적 형태에 입각해” 권력 관계를 해독해야 한다고 말한다. 푸코에게 정치란 “또다른 수단에 의한 전쟁의 연장”이기에 평화로운 권력 양도라는 식의 문제해결은 합당치 않은 것으로 보인다. 홉스의 평화로운 문제 해결은 전쟁 없이 권리를 양도함으로써 국가를 이룬다는 것이지만, 푸코는 종교전쟁 직후와 17세기 영국의 거대한 정치 투쟁들을 예로 들면서, “국가의 탄생을 주재한 것은 전쟁”이었다고 말한다.

우리는 앞에서 변증법이 고착된 결정을 유도하는 노예적 인과관계를 내포하고 있음을 살펴보았다. 이는 실제 세계의 다양한 갈등을 무시한다는 점에서 전쟁이라는 정치상황의 해명에 무능할 수밖에 없다. 이러한 푸코의 비판은 4장에서 살펴보게 될 ‘아곤(agon)’의 정치의 전제가 된다. 이는 고대 그리스에서 자유로운 시민들이 ‘적대’와는 구분되는 ‘경쟁’ 속에서 어떠한 절대 권력자도 허용하지 않는 관계를 말한다. 인위적인 평화를 추론함으로써 정복자의 호전성을 은폐하는 홉스의 방식은 교묘하게 국가 성원들의 복종을 유도한다. 그러나 푸코가 말하듯, 그리고 니체가 말하듯 인간의 정치적 삶은 미동도 없는 바다에서 평화로운 항해를 즐기는 것이 아니라, 상호 경쟁, 힘의 과시 — 죽

56) 이하의 홉스에 대한 푸코의 비판은 권영숙, 「미셸 푸코에서 ‘사회적인 것(the social)’에 대한 연구: 신체, 권력, 그리고 사회방위 개념을 중심으로」, 서울대학교 사회학과 석사학위논문, 1996을 참조하였다.



음의 공포 앞에서도 자유를 확장하려는 —를 통해서만 행복을 느끼는 것이다. 홉스가 인간의 “자기극복” 가능성을 고려하지 않았다는 지적도 이러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.<sup>57)</sup>

그러한 기본적 경향을 그대로 이어받은 오늘날의 자유주의는 하나의 제도를 수립함으로써 자유를 아무 대가 없이 제공해줄 수 있다고 믿는다. 자유주의를 부르짖는 자들에게 자유란 사랑과 평화의 산물인 것이다. 그러한 자유주의가 어떤 결과를 낳았는지는 우리가 지금껏 살펴본 바에 의해 설명할 수 있다. 그것은 귀족적 인간과 노예들을 뒤섞어 놓으며, 모든 힘의 감정들을 억누른다. 노예마저도 자유를 누린다. 이것은 진정한 의미의 자유가 아니다. 이 속에는 싸워 이기기 위해 스스로에게 부과하는 규율이 없다. 노예의 자유를 만인에게 부여하는 자유주의가 시작되면서 자유는 죽음을 맞이하는 것이다. 그 속에서 ‘자유와 방종을 구분하라!’는 외침은 공허한 메아리만 남긴다.

자유와 더불어 근대 정치학의 두 축을 이루는 개념인 ‘민주’와 관련해서도 같은 맥락의 논의가 가능하다. 오늘날의 정치학이 꿈에서도 포기하지 못하는 민주주의는 과연 위대한 과제인가? 어쩌면 우리는 우리의 후세들이 이해하지 못할 이상한 집착 속에 살아가고 있는 것은 아닌가?

유럽의 민주화는 제지할 수 없는 일이다. 그것에 저항하는 자들도 민주주의 사상이 처음에 각자에게 전수한 바로 그 수단을 사용하며 그것을 더욱 편리하고 효과적인 것으로 만든다. ... 후세 사람들은 우리의 이러한 근심을 비웃고, 몇 세대에 걸친 민주주의의 작업을 마치 우리가 돌로 제방을 쌓거나 성벽을 짓는 일에 대해 그러하듯이 — 무수한 먼지가 웃과 얼굴에 마구 뿌려지고 아마 불가피하게 노동자들은 어느 만큼 백치가 되고 마는 그러한 작업으로 생각할 수도 있는 일이다(MA II ‘방랑자와 그림자’, 275).

우리의 정치학자들이 대부분 의심하기를 꺼리는 ‘민주주의’에 대해서도 니체는 극단의 의심을 보낸다. ‘민주주의’라는 관념이 어디선가 지구상에 나타난 후부터는 많은 이들이 그것만을 추구하며, 그것을 완성하면 정치는 하나의 이상적인 모습을 갖게 된다고 생각하게 되어버렸다. 근대 정치사의 가장 큰 사건이라 할 사회주의 실험이 실패로 끝난 뒤에도, 그 원인분석을 할 때 사람들은 ‘민’이 ‘주’가 되지 못했기 때문이라는 말을 많이 했다. 그러한 것을 보면, 지금의 정치학에서는 민주주의가 만병통치약이라는 것이 보편적인 견해인 듯 하다 (보편은 단지 수가 많다는 것이지 옳고 그름과는 아무런 관계가 없

---

57) Paul Patton, ‘Politics and the concept of power in Hobbes and Nietzsche’ in Paul Patton ed., *Nietzsche, Feminism and Political Theory* (New York: Routledge, 1993), p. 151.

다). 물론, 여기서 말하고자 하는 중요한 문제는 민주주의가 인간의 적절한 존재양식이 될 수 있는가하는 문제가 아니다. 왜 민주주의에서 멈춘 채 우왕좌왕하는가? 왜 더 이상 의심하지 않는가? 갑자기 이런저런 몇 가지를 묻고 싶어진다. 사람들은 똑같이 않은데 평등이란 관념은 왜 만들어졌는가? 개인적 능력에 따라 사회 차원에서는 엄청난 차별이 자행되면서도 왜 정치판에서는 보통선거가 이루어져야 옳다고 생각하는가? 모든 민이 행복하다고 느끼면 그게 세뇌에 의한 것일지라도 그 사회는 행복한 사회인가? 아니, 다른 사람이 행복한지 어떤지 알 수나 있나? 도대체 대의제 민주주의라는 것은 가능하나 한가? 결국, 사실은 의심스러운데도 왜 민주주의는 우리가 추구할 것이 못된다고 말하지 못하는가? 여러 가지 물음들이 있을 수 있고, 있어 왔고, 지금도 제기되는데 여전히 민주주의는 우리의 이상이고 많은 사람들에게 의해 굳건한 힘을 지니는 이유는 무엇인가?

니체는 민주주의도 자유주의와 마찬가지로 본능을 상실한 인간의 쇠퇴 형식이라고 생각한다. 그는 허울 좋은 민주주의의 이상으로 인해 사멸해가는 귀족적 삶을 애도한다. 민주주의로 인해 인간은 가축떼로 전락하고 “미래를 낳는 본능”(GD, 「어느 반시대적 인간의 탐험」 39)을 상실해버린 것이다.

그런가 하면 니체는 사회주의에 대해서도 달갑지 않은 시선을 보낸다.

사회주의자가 지향하는 바는 ... 가장 깊은 의미에서 반동이다. 왜냐하면 사회주의는 과거에 전제주의만이 소유했던 것과 같은 풍성한 국가 권력을 갈망할 뿐만 아니라 개인의 명백한 근절을 기도함으로써 과거적인 모든 것을 뛰어넘는다. 즉 개인은 자연의 부당한 사치로 여겨지며, 사회주의에 의해 그것은 “공동체”의 합목적적인 한 “기관”으로 개량되어야 한다는 것이다(MA | 473).

니체가 보기에 사회주의는 인간에 대한 낙관이면서 동시에 불신이다. 사회주의의 기원에는 인간의 선한 본성에 대한 믿음, 즉 ‘나’보다 ‘공동체’를 위해 살아가는 인간에 대한 믿음이 있었다. 그러나 그 운동 속에서 볼 수 있는 것은 그러한 믿음의 흔들림이었으니 그것은 “과거에 전제주의만이 소유했던 것과 같은 풍성한 국가권력”을 갈망하는 모습으로 나타난다. ‘과도기’나 ‘이행기’니 하며 사회주의자들은 독재를 합리화하는 전술을 편다. 그러나 독재는 몸에 각인되고 몸의 기억은 머리 속의 이상을 지워버리기에 충분하다.

그러한 사회주의의 또다른 기원으로는 고귀함을 지니지 못한 자본주의의 지배자들이 있다. 자본주의의 생존경쟁은 귀족적 투쟁이 아니라 노예들의 암투를 표현한다. 물질적

이해를 추구함에 있어서의 평등권을 기초로 하는 자본주의에는 귀족과 노예의 구분이 없다. 인간을 판단함에 있어 중요한 것은 그가 지닌 물질의 양이다. 그러므로 그들에게 '귀족적 고귀함'이라는 관념이 떠오르는 것은 한참 후의 일이고, 그 때는 이미 그들의 몸에 천박함이 속속들이 배어버린 후인 것이다.

공장주나 상업의 대기업가에게는 아마도, 모든 "고급종족"에 구비된 꼭 알맞음이나 특색 (그것이 있어서 비로소 관심을 끄는 인물이 될 만한 것)이 너무나도 결여되어 있다. 만일 그들이 세습귀족의 고귀함을 그 안목이나 태도에 있어서 간직하고 있다면, 아마도 대중의 사회주의는 존재하지 않았을 것이다. 왜냐하면 대중은 본래부터 여러 종류의 노예적 봉사를 달갑게 여기고 있기 때문이다 — 만일 그들의 위에서 있는 자가, 늘 "더 높은 자"로서, "명령하도록 태어난 자"로서, — 고귀하게 꼭 알맞음이 몸에 배었구나! — 자기를 정통화하는 경우에는. ... 그러나 고급의 꼭 알맞음이 결여되어, 붉게 살찐 손을 갖고 있는 악명높은 공장주 속물들은, 단순한 우연과 행운이 여기에서 한 사람의 인간을 다른 사람 위로 밀어올린다는 감개를 안겨 준다. 그럴까? 그렇다면 — 그들은 남모르게 단정한다 — "우리들도" 우연과 행운을 시험해보자! "우리들도" 주사위를 던져보자! — 이런 사정으로 사회주의가 시작되는 것이다(FW 40).

결국 사회주의 또한 원한의 산물이다. 이러한 판단은 한국전쟁과 중국의 문화대혁명 시기에 나타났던 인민재판의 야만적 행위를 떠올리게 한다. 그 속엔 파괴적 계기만이 존재하며 생산적 계기가 뒤따를 여지가 없다. 혁명가들은 과거의 가치를 모조리 때려부수려 했지만 파괴된 것은 아무 것도 없다. 구래의 천박한 가치는 온전히 유지되고 있다. 새로운 가치를 창조하지 못하는 사회주의, 그것은 하나의 노예반란일 뿐이다.

이상의 논의에서 볼 때, 니체가 근대 정치를 비판함에 있어 일관되게 유지되고 있는 것이 무엇인지는 명백하다. 우리가 아름답게 느끼는 '사랑'이나 '평등'은 삶을 두려워하는 인간의 자기 방어이며, 그것에 기반한 정치 이론이나 제도 또한 쇠퇴한 인간의 필연적 결과라는 것이다. 니체는 '힘의 감정'을 느끼는 정치 생활을 원한다. 그는 모든 인간이 똑같다는 안도감 속에 행복을 느끼는 것이 아니라, 차이를 발견하면서, 자신의 유별난 힘을 발휘하면서 행복을 찾고자 하는 것이다.

강한 시대, 고결한 문화는 연민 속에, "이웃에 대한 사랑" 속에, 자아와 자기 신뢰의 결핍 속에 경멸할 만한 것이 있음을 본다. — 모든 시대는 그 시대가 적극적인 힘들을 가지고 있느냐의 여부에 따라 평가받아야 할 것이다. ... "평등"이란, 어떤 것이 사실상 비슷해진다는 것이거나 "평등권"의 이론은 한낱 그것의 표현에 불과하며, 그것은 본질적으로 쇠퇴에 속한다. 사람과 사람, 계층과 계층 간의 차이, 유형의 다양성, 자기 자신이고

자 하는 유별나고자 하는 의지, 내가 거리의 파토스라고 부르는 그것이 모든 강한 시대의 특징을 이룬다 할 것이다. ... 우리의 모든 정치 이론과 헌법은 ... 쇠퇴의 결과이자 그 필연적인 귀결이다(GD, 「어느 반시대적 인간의 탐험」, 37).

## 제4장 니체의 비극적 사유를 통한 정치적 존재양식의 모색

... 유럽을 지배할 새로운 특권 계급의 주도 하에 하나의 의지, 즉 앞으로 수천년 간의 장기적인 목표를 결정할 수 있는 무서운 의지를 획득하게 되리라... . 그렇게 됨으로써 오랫동안 끌어온 소국분열(小國分裂)과 아울러 군주제나 민주제나 하는 식의 의지분열의 최극은 종말을 고하게 될 것이다. 작은 정치의 시대는 끝났다. 새로운 세기의 도래와 더불어 지상의 지배를 위한 투쟁이 막을 열 것이고 필연적으로 위대한 정치가 도래하게 될 것이다(JGB, 208).

니체는 앞으로 닥칠 ‘위대한 정치(die grosse Politik)’를 예고한다. 이는 즐거운 투쟁의 정치를 의미한다. 이는 언제나 깨어질 준비가 되어있는 새로운 정치“질서”의 모색이며, 개인과 공동체가 대립하는 것이 아니라 건강한 삶과 나약한 도피가 대립하는 정치세계를 위한 출발인 것이다. 3장에서 볼 수 있었던듯이, 모든 가치들, 의미들을 해체하고 나서 니체는 이 세계와 생명들을 어떤 시선으로 바라볼 것인가의 문제를 다루지 않을 수 없었다. 그가 추구하는 허무주의는 세계부정의 원리가 아니고, 죽음을 의지하는 것도 아니기에, 근대적 허무주의가 아니라면 어떤 것인가에 대해 니체는 답을 해야 하는 것이다. 이하에서 볼 수 있듯, 그는 지상을 지배하고자 하는 힘들의 경합으로 세계를 바라보며, 그 속에서 힘의 확장을 느끼는 삶은 자신만의 가치를 창조하는 자의 삶이라고 생각한다. 그리고 그러한 건강한 창조의 놀이를 끊임없이 반복하면서, 어떠한 패배의식도 절망도 없는 즐거운 삶을 영위하는 것이 인간의 건강한 실존 양식이라고 생각하는 것이다. 이러한 견해는 ‘권력의지’, ‘영원회귀’, ‘초인’과 같은 그의 개념들 속에 잘 녹아있다. 이러한 관점들이 총괄되었을 때, 우리는 니체가 말하는 ‘위대한 정치’의 의미를 이해할 수 있을 것이다.

### 제1절 니체의 세계해석 : “세계는 권력의지다”

니체의 ‘권력의지(Der Wille zur Macht)’에 대한 연구는 주로 그의 사후에 누이 엘리자베스가 미완의 단편들을 추려 편집한 『권력의지』라는 책에 의거하여 이루어졌다. 나치

에 적극 협력했던 엘리자베스의 불순한 의도가 이 편집에 개입되었을 가능성이 농후하므로, 우리는 그 독해에 많은 주의를 기울여야 하며 니체 생전에 출판된 저술들과의 대조를 통해 이해해야 할 것이다.

분명한 개념을 사용하진 않더라도 여러 곳에서 니체는 권력의지와 관련된 언급을 하고 있다.

“사람에게 기쁨을 준다든가 고통을 준다든가 함으로써 우리들은 자기의 힘을 타인에게 미친다. 우리들이 구하고자 하는 것은 바로 그뿐이다(FW 13)”

“자기자신을 보존코자 하는 것은 궁색의 한 표현이다. 본래적인 생의 근본충동 — 힘의 확대를 원하며 그 의지에 의해 누차 자기보존에 희의를 갖고 그것을 희생하기까지 하는 것이다 — 의 위축의 징후이다. 그것은 몇몇 철학자들 — 예를 들면 소모적인 스피노자 — 이 자기보존 본능을 결정적으로 보고, 보지 않으면 안되었을 때 우리는 이것을 병적으로 볼 수밖에 없다. 왜냐하면 그들은 궁색한 인간들이었기 때문이다(FW 349)”

여기에서는 권력의지가 타인에게 영향을 미치고 자신의 힘을 확장하려는 의지 정도로 표현되고 있다. 이것이 『도덕의 계보』에서는 “모든 사건 속에는 권력의지가 작용하고 있다”(GM, “죄”, “양심의 가책” 및 기타, 12)로 발전하며, 『권력의지』에 이르면 “이 세계는 권력의지이다 — 그리고 그것 이외의 아무 것도 아니다! 게다가 또한 여러분 자신이 이 권력의지이며 — 그리고 그것 이외의 아무 것도 아닌 것이다!(WM, 1067)”라는 극단적인 표현으로 나타난다.

이러한 ‘권력의지’ 개념에는 아직도 많은 논란을 불러일으키는 두 지점이 있는 듯 하다. 우선 이 개념에 관한 가장 치밀한 연구로 일컬어지는 하이데거의 강의<sup>58)</sup>에 나타나듯, 니체의 철학이 결국 권력의지의 ‘형이상학’으로 이해된다면 형이상학의 극복이라는 그의 철학적 과제는 무산되고 마는 것인가? 최근의 연구<sup>59)</sup>에서 니체의 칸트 비판이 결국 ‘물자체’ 개념 안에서 벗어나지 못한 피상적 비판이 아니냐는 주장이 나온 바 있는데, 이 또한 하이데거의 연구에 영향받은 것으로 볼 수 있을 것이다.

또 하나는 이 개념이 니체에 대한 나치의 왜곡에서 중요한 역할을 했다는 사실과 연관된다. 따라서 이 개념에 대해 적절하게 이해하지 못한다면 우리는 니체에 대한 왜곡들

58) 니체에 관한 하이데거의 강의는 국내에 부분적으로 번역되어 있다. 김정현 옮김, 『니체철학강의 I: 예술로서의 힘의 의지』 (이성과 현실, 1991); 박찬국 옮김, 『니체와 니힐리즘』 (서울: 지성의 샘, 1996)을 보라.

59) 김용찬, 「니체의 형이상학 비판에 관한 고찰」, 한국정치학회 편, 『'98 연례학술회의 논문집(정치사상연구위원회 3~5)』, 1998.

을 극복했다고 말할 수 없을 것이다. 이 개념은 ‘강한 힘만이 정당하다’, 혹은 ‘약소 민족은 생존할 가치가 없다’ 등등의 무자비한 관념과 연결되어, 나치의 통치 당시 30만 가량의 노약자, 정신병자, 장애인을 안락사시키고 그보다 훨씬 많은 수의 유대인을 학살하는 따위의 만행들을 정당화시켜왔다. 이렇듯, 권력의지는 ‘강한 것만이 아름답다’는 식의 사유인가?

이에 대한 답변을 위해 우리는 니체의 ‘힘’ 개념에 대해 알아보아야 하며, 이것이 권력의지라는 개념과 어떤 관계에 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 니체 사상의 핵심에 들어 있는 ‘힘(Macht)’이라는 개념은 우리말로 간단히 번역하기 힘든, 다소 복합적인 성격을 지니고 있다. 이에 대해 우리는 독일어에서 힘을 의미하는 두 단어 ‘마흐트(Macht)’와 ‘크라프트(Kraft)’의 의미를 비교해볼 필요가 있다. Macht는 ‘원한다, ~하고 싶다’를 의미하는 ‘뫼겐(mögen)’으로부터 파생된 단어이며, ‘가능한, 할 수 있는’의 의미를 지니는 ‘뫼글리히(möglich)’와도 연관이 있다. 또한 ‘제조하다, 만들다’의 의미를 지니는 동시에 ‘특정의 위치나 수준으로 옮기다[올리다]’라는 뜻을 가진 ‘마헨(machen)’과도 관련이 있다. 이를 통해 볼 때, 고정된 불변의 힘을 의미하는 Kraft(영어로는 force나 strength로 번역된다)와는 차이가 있는 것이다. 즉, Macht는 가능성과 잠재성으로서의 힘을 의미하며 끊임없이 스스로를 극복하며 확장하려는 힘을 의미하는 것이다.<sup>60)</sup> 이러한 힘은 그리스어로 디나미스(δύναμις, 가능성), 에네르게이아(ἐνέργεια, 현실태), 엔텔레케이아(ἐντελέχεια, 완성태) 모두를 동시에 의미한다.<sup>61)</sup> ‘권력에의 의지’라는 우리말 번역이 오해의 소지가 많은 까닭에 ‘권력의지’라는 번역을 사용하도록 하자는 연구들이 있었지만, 독일어 원문으로 생각해본다면 이미 Macht 내에 의지적 요소가 포함되어 있는 것이다.

이상의 힘에 대한 개념으로 우선 앞에서 제시된 두 가지 문제 가운데 후자를 먼저 해결해 보기로 하자. ‘강한 것만이 생존할 가치가 있다’라는 말은 달리 말하면, 권력의지는 권력을 획득하고자 하는 의지이며, 그 속에서 수단방법은 중요하지 않다는 말이 된다.

그러나 들뢰즈가 말하듯, 권력을 획득의 대상으로 파악하는 순간 권력의지에 대한 오해는 시작된다.<sup>62)</sup> 이는 결핍과 충족의 욕망론에 기인하는 바, 도정일은 그 기원을 플라

60) K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), P. 46 참조.

61) M. Heidegger, 앞의 책, p. 89.

62) 들뢰즈는 니체에 관한 오해를 불러일으키는 4가지 대표적인 경우를 들고 있다. 첫째는 니체가 말하는 “노예”가 주인에 의해 지배되는 종속적 존재로 스스로를 알아차리고 그렇게 되는 것이 마땅하다고 여기는 사람이라고 이해하는 경우이다. 둘째는 “권력의지”를 권력을 원하거나 추구

톤의 『향연Symposium』에서 찾는다.<sup>63)</sup> 에로스에 관한 논의 속에서 플라톤은 디오티마라는 가상의 여인을 등장시켜 ‘욕망은 결핍의 산물’임을 최초로 주장한다. 여기에서 결핍이라 함은 플라톤이 항상 말하는 바 ‘좋은 것’의 결핍일 수밖에 없고 결국 인간의 근원적 결핍은 ‘선(善)’의 결핍이 되는 것이다. 진정한 욕망의 대상이 ‘선’이며, 에로스란 ‘선을 향구하게 소유하려는 욕망’임을 보여주려는 것이 플라톤의 의도인 것이다. 욕망은 불멸의 실재를 향한 것이고 선은 바로 그 욕망의 대상인 불멸 실재, 즉 비지각의 실재계가 된다. 육체적 사랑에서 나타나는 생식이 현상 세계의 것이므로, 이에 대립하는 것으로서 오늘날 우리가 흔히 쓰는 말인 ‘플라톤적 사랑(Platonic love)’란 말이 나오게 된 것이다. 이 경우 우리의 욕망은 가상의 선을 향하게 되며, 그 해결은 충족 혹은 획득의 방식일 수밖에 없다.

하지만 우리가 이미 살펴본 대로 니체가 사용하는 ‘힘(Macht)’이라는 용어는 고정 불변의 대상이 아닌 가능성, 극복, 확장 등을 의미하며, 결국 무한한 생성을 의미하는 말이다. 따라서 권력의지는 결핍된 대상을 구하는 것이 아니기에 정상배처럼 정치권력 따위를 획득하여 타인을 억압하고자 하는 것이 아니라, 자신의 가치를 발산하려 하며 또 스스로 그것을 끊임없이 극복하고 확장하려는 생성의지인 것이다. 니체가 유대주의에 관해 말할 때 그가 의도하는 바는 “유대인들의 동화이지, 그들의 ‘멸종’이 아니다.”<sup>64)</sup> 파시즘은 스스로 하나의 목표를 설정하고 그것을 향해 가는 도상에서 방해가 되는 것에 대해서는 극단적인 복수를 감행한다. 그것은 하나의 부정적 힘이다. 그것은 자신을 합리화하기 위해 우선 ‘악’을 설정해야 하는 것이다. 원한에 찬 나치의 야만적 작태를 예견한 듯, 니체는 다음과 같이 말한다.

... 원한이라는 식물은 오늘날 무정부주의자들과 반유대주의자들 사이에서 가장 아름답고 무성하게 꽃피어 있으며, 더구나 향기는 다르지만 제비꽃처럼 항상 남몰래 숨어서 피어 있다는 것이다. 그리고 동일한 것에서는 항상 동일한 것이 나타나야 하듯이 ... 복수를 정의의 이름으로 신성화하려는 시도(마치 정의란 것이 근본적으로는 피해감정의 한 단계 발전에 불과한 것처럼)와 또한 복수뿐만 아니라 모든 반동적 감정도 일괄해서 다시금 받아들여 평가하려는 시도가 반복해서 나타나는 것을 본다고 하더라도 놀랄 일은 못된다

---

하는 의지로 이해하는 경우이고, 셋째는 “영원회귀”를 동일한 것의 진부한 회귀로 이해하는 경우이다. 마지막으로 “초인”을 주어진 주인의 종족으로 이해하는 경우이다. G. Deleuze, 신범순·조영복 역, 『니체, 철학의 주사위』, (서울: 인간사랑, 1993, 1996: 초판 4쇄), p. 16.

63) 도정일, 「플라톤의 욕망론과 창조신화 - 혼은 어떻게 시간과 섞이는가」, 『계간 문학동네』 (1998년 여름/제5권 제2호/통권15호/도정일의 신화읽기 5) 참조.

64) K. Ansell-Pearson, 앞의 책, p. 32.



(GM, II, 11).

니체에게 잘못이 있다면 망치를 만든 잘못이 있다. 그러나 나치라는 강도가 이 망치를 쓰지 못하도록 감시하는 임무도 떠맡아야 했을까? 이견 과실치상인가?

한편, 니체를 마지막 형이상학자로 규정하는 하이데거의 주장을 검토하기 위해서는 그의 근본적인 철학적 물음이 무엇인지, 그리고 왜 그것을 근본적 물음으로 삼는지에 대해 하이데거 자신의 말을 들어보아야 한다. 그는 서구 형이상학의 역사가 존재망각의 역사임을 지적하면서 존재물음을 회복해야 한다고 주장한다.<sup>65)</sup> 즉, 서양 형이상학은 존재 그 자체에 있어서는 어떤 일도 일어나지 않은, “존재 그 자체에 있어서는 무인 역사”로 규정되는 것이다. 여기서 존재는 무로 규정되며, 존재를 무로 규정하는 형이상학이 바로 니힐리즘이므로 서양 형이상학은 본래적으로 니힐리즘이라는 것이 하이데거의 견해이다. 이런 식으로 전체가 깔린다면, 니힐리즘을 극복하려는 니체의 시도가 실패로 끝났으며, 그의 철학이 니힐리즘의 완성이라는 것은 당연한 결론이 된다. 그런데, 서구 형이상학의 역사가 존재망각의 역사라는 것은 무슨 말인가? 하이데거는 니체의 권력의지의 형이상학이 이전의 형이상학을 통해 예비되었음을 밝히기 위해 역추적의 과정을 밟는다. 즉, 가깝게는 데카르트 이후의 근세 형이상학, 멀게는 중세의 형이상학과 심지어 플라톤에게로까지 소급되는 그리스 형이상학에 의해 니체의 철학이 예비되었다는 것이다.

하이데거에 의하면, 근세의 형이상학은 “주관”의 지배로 특징지어진다. 이때 주관이란 철저하게 인간을 의미한다. 회랍어 어원을 따져보면 주관이란 본래 이미 앞서-놓여 있는 것을 의미하므로, 인간 외의 동, 식물이나 돌까지도 주관의 의미를 지닐 수 있지만, 데카르트 이후로는 인간에게만 그러한 의미가 해당되게 된 것이다. 하이데거는 데카르트의 ‘ego cogito, ergo sum’이란 표현을 통상적 해석과는 다르게 해석한다. 대개 이 말은 생각한다든 사실로부터 나의 존재의 확실성을 증명하는 명제로 받아들여지지만, 하이데거는 “자기자신에게 본질적으로 표상되어져 있는 표상작용이 존재를 표상되어 있음으로서 정립하며, 진리를 확실성으로서 정립한다는 것”을 의미한다고 본다.<sup>66)</sup> 인간을 주관으로 파악함으로써 존재를 표상되어져 있음으로 규정하고 진리를 확실성으로 규정하는 근세 형이상학은 결국 인간 이성을 주관성의 본질로 간주하는 주관성의 형이상학인 것이다. 이러한 주관성의 형이상학은 라이프니츠와 칸트를 거쳐, 헤겔의 절대정신에서 정점

65) M. Heidegger, 소광희 역, 『존재와 시간』 (서울: 경문사, 1995, 1998: 초판2쇄) 중 「서론: 존재의 의미에 대한 물음의 개진」 부분을 보라.

66) 자세한 내용은 M. Heidegger, 박찬국 옮김, 『니체와 니힐리즘』 (서울: 지성의 샘, 1996), 2부를 참조하라.

에 이른다.

근세의 형이상학에서 진리의 근거는 주관성, 즉 자신을 표상하는 표상에서 근거를 가지게 된다. 즉 하나의 존재자로부터 다른 모든 존재자의 근거를 찾는 방식으로, 이 속에서 존재의 문제는 다루어지지 않고 있다는 것이 하이데거의 생각이다. 이러한 근세 주관성의 형이상학은 근세 이전의 철학과 어떤 관계를 갖는가? 하이데거에 따르면, 근세의 형이상학은 증세에 의해 간접적으로 예비된다. 근세는 “구원의 확실성을 목표로 하는 기독교적 인간을 통해서 간접적으로 예비된다”는 것이다. 따라서 근세의 모든 현상들은 기독교의 일종의 세속화일 뿐이다.

이를 더 깊이 파고들어가서, 하이데거는 플라톤의 형이상학을 만난다. 소크라테스 이전의 그리스 철학에서 존재는 피시스로 규정된다. 여기에서 존재는 ‘스스로 나타남’으로 규정된다. 즉, 현전성으로서의 존재인 것이다. 이러한 현전성으로서의 존재는 플라톤의 선의 이데아를 통해 위기를 맞는다. 우리의 지성이 이데아를 인식하기 위해 필요한 제3자로 플라톤은 선의 이데아를 고안한다. 선의 이데아가 존재자를 존재자로 가능하게 만드는 것이다. 이제 존재는 순수한 현전성과 ‘가능케 함’이라는 이중성을 갖게 된다. 이로부터 존재자가 두드러지면서 현전성으로서의 존재는 망각될 운명을 지니게 되는 것이다. 현전성의 망각은 결국 근세에 이르러 완수된다. 서구의 형이상학에서 존재의 문제를 다룬 적은 없고, 아직도 그러한 사태는 그대로 유지되고 있는 것이다.

하이데거가 보기에는 니체도 존재망각의 역사 속에 여전히 남아 있으며, 이는 니체가 존재를 가치로 사유했다는 점에 들어있다고 본다. 가치는 존립하는 것이며, 따라서 존재가 존립하는 것으로 사유된다는 것은 존재가 존재로서 보여지지 않고 존재자로 보여지고 있음을 의미한다. 니체의 유고를 통해 그의 니힐리즘을 통일적으로 파악하고자 했던 하이데거에 따르면, 니체는 니힐리즘의 기원, 전개, 극복을 논할 때 그것을 오직 가치사상으로부터만 사유한다. 니체는 니힐리즘을 최고의 가치들의 탈가치화로 이해하며, 나아가 모든 가치들의 전도로 이해한다는 것이다. 이 때 새로운 가치정립의 원리로 제시되는 것이 권력의지이며, 따라서 그의 니힐리즘이 ‘권력의지의 형이상학’이 된다는 것이다. 이러한 가운데 영원회귀는 권력의지라는 본질을 지닌 존재자 전체가 존재하는 방식을 보여주는 명칭이 된다. 이런 식으로 존재가 무로 보여진다면, 니체 역시 존재망각 속에 있다는 것이다. 하이데거는 존재를 존재자로부터 사유하는 형이상학은 결국 존재를 최고 존재자인 신으로부터 규정하게 되는 ‘존재-신-학(Onto-theo-logie)’이 된다고 본다. 이런 점에서, 니체는 신이라는 존재자를 상정함이 없이 ‘권력의지의 형이상학’을 내세웠고 진리 대신 예술을 강조했지만, 존재의 문제가 다루어지지 않는다는 동일한 맥락 안에 있기

때문에, 하이데거에 의해 '최후의 형이상학자' 혹은 '서구 형이상학의 완성' 등으로 불리는 것이다.

하이데거의 글을 따라가다 보면 그의 논리에는 한 치의 빈틈도 없는 듯 보인다. 그보다 치밀하게 글을 쓸 수 있는 사람은 없을 거라는 생각이 들기도 한다. 그러나 그 역시 다리의 난간일지언정 지팡이가 될 수는 없다. 슈리프트(Alan D. Schrift)는 하이데거의 니체 해석에 대해 긍정적 평가와 더불어 그 독단적인 측면을 드러내고자 하는 바, 우선 그의 평가를 토대로 하이데거의 주장을 검토해보기로 하자. 슈리프트는 하이데거의 니체 해석을 비판하면서 세 가지 측면에 초점을 맞춘다. "① 형이상학적 주장들에 대한 니체의 인류학적·심리학적·윤리학적 통찰에 대한 독단적인 환원. ② 니체의 의지개념에 대한 오독. ③ 니체가 속하기는커녕 명시적으로 투쟁했던 서구 형이상학의 전통에 그의 존재(Being) 개념이 속한다고 본 오독"<sup>67)</sup>이 그것이다.

우선, 그는 하이데거의 니체에 대한 형이상학화가 계보학적 심리학의 개념을 주목하지 못한다고 주장한다. "권력의지의 구조와 발전의 원칙으로서의 심리학은 존재자들의 존재를 찾지 않는다. 오히려 그것은 권력의지의 선언이 삶을 긍정하는 데서 나왔는지 혹은 삶을 부정하는 데서 나왔는지를 발견하려 한다."<sup>68)</sup> 그는 이러한 계보학적 심리학이 니체의 니힐리즘 논의에 나타난다고 본다. 니체는 수동적 니힐리즘과 능동적 니힐리즘을 구분하며, 능동적 니힐리즘의 파괴가 필연적으로 창조와 연관됨을 강조한다는 것이다. 완전한 니힐리즘은 자신의 불완전한 형태, 즉 최상의 가치를 부정하면서 세상 자체를 부정하는 수동적 니힐리즘의 악영향을 인식하기 때문에 가치절하되는 가치들을 재평가할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 하이데거는 니체의 니힐리즘을 존재(Being)에 대한 독<sup>69)</sup>로만 봄으로써 이러한 내용을 놓치고 있으며, 이는 그가 니체의 심리학을 형이상학적 토

---

67) Alan D. Schrift, 박규현 옮김, 『니체와 해석의 문제』 (서울: 푸른숲, 1997), p. 104.

68) Alan D. Schrift, 앞의 책, p. 106.

69) 슈리프트는 데리다의 파르마콘에 관한 논의를 니체의 니힐리즘에 응용한다. 앞의 책, p. 110~111. 데리다는 플라톤 독해의 핵심어로 삼은 '파르마콘'이 약이면서 동시에 독으로 기능한다는 것에 주목한다. 그리스어 파르마콘을 '약(remedy)'으로 번역할 때, 우리는 그 번역이 틀린 것이라고 할 순 없지만 그 외의 다양한 의미들을 놓쳐버리고 만다는 것이다. 그는 이를 통해 형이상학적 이원론에 의한 의미의 파잉결정을 통해 그 다의성이 죽어버리는 사태의 폐해를 지적하고 있다. J. Derrida, Barbara Johnson trans., *Dissemination* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981)의 'Plato's Pharmacy' 부분을 보라. 물론, 개념어를 사용하지 않지만, 이런 사유는 니체에게 이미 있었다. 『인간적인 너무나 인간적인』 2부의 「여러 의견과 격언」 224절에서 기독교에 관해 말할 때, 그는 그것이 쇠퇴한 민족에게는 '진통제'가 되는 반면, 강한 민족에게는 '독약'이 된다고 말했던 것이다.

대 위해 기초지은 결과라는 것이다.

둘째로, 슈리프트는 니체의 의지 개념이 갖는 계보학적·비판적 성격에 주목한다. 즉, 니체는 '의지'를 말할 때 항상 동적인 그 내용을 중요하게 여기는 데 반해 하이데거는 의지의 정적인 개념을 요구하면서 권력의지를 오해한다는 것이다. "핵심적인 문제는 권력의지의 존재가 아니고 그것이 어디서 와서 어디로 가는가이다. 우리가 '권력의지'라고 부르는 이 충동들이 일어나는 곳과 향하는 곳이 문제인 것이다. ... 니체의 사고에서 중요한 것은 권력의지의 존재가 아니라 권력의지의 가치의 문제이고 이 가치 물음의 중요성이 하이데거의 과잉결정된 형이상학적 독해 속에서는 빠져 있다."<sup>70)</sup>

셋째로, 그는 니체가 권력의지와 생성의 세계를 존재의 세계에 대한 도전적 대안으로 제시했다고 강조한다. "니체에게 생성의 확신은 항상 변화하는 세계의 유희에서 안정성을 가지고자 하는 인간의 무능력에 그 기원이 있는 '바로 그 존재라는 개념에 대한 믿음'과의 근본적 절연과 동일하다."<sup>71)</sup> 즉, 니체는 권력의지를 판단해야 할 하나의 가치로 보았지, 그것을 모든 것으로 성격지어 존재를 망각하지는 않았다고 보는 것이다.

결국 슈리프트가 보기에 니체는 창조적 놀이를 통해 영원히 새로운 가치를 창조하고자 함에도, 하이데거는 모든 사고를 '존재에 대한 사고'라 여김으로써 니체의 사상을 형이상학적인 것으로 과잉결정했다는 것이다.

그러나 이상의 슈리프트의 비판을 접하면서 우리는 뭔가 시원하다기보다는 답답함이 더해가는 느낌을 받는다. 이진 비판이라기보다는 결별의 선언이 아닌가? 당신에게는 존재물음이 중요하겠지만 우리에게는 그게 아니라 놀이 속의 창조가 중요하다? 더 이상 할 말이 없으니, 당신은 당신대로, 우리는 우리대로 나아가자는 것이 아닌가? 20세기 최고의 철학자라 부르기에 손색이 없는 하이데거가 이 정도의 비판도 미리 생각해보지 않았을까?

우리는 하이데거와 니체의 문제의식이 기본적으로 동일하게 출발함을 알고 있다. 그들은 근대의 '문명'이 안고 있는 허무주의의 폐해를 그 뿌리로부터 풀어나가고자 한다. 하이데거가 존재물음을 회복해야 한다고 역설할 때 그가 말하고자 하는 것은 무엇인가? 그는 인간이 사유하고, 경험하고, 말로써 규정지을 수 있는 것만을 '있다'라고 말하는 것에 대해 이의를 제기한다. 그가 이전의 형이상학을 허무주의라고 규정하는 데에는 이러한 인간중심적 철학의 협소함에 대한 비판이 들어있는 것이다. 그는 우리가 '없다'고 말하는 것조차도 사유의 지평에 포함시킬 것을 주장한다. 그리하여 여기에는 새로운 사유

---

70) Alan D. Schrift, 앞의 책, p. 115.

71) 앞의 책, p. 119.

에 어울리는 새로운 언어가 필요하게 되는 것이다.<sup>72)</sup>

니체도 마찬가지로 ‘자아’라는 개념의 허위를 고발한다.

**자아**라는 단 하나의 존재만이 있어서, 이것의 형상에 맞추어 그 밖의 모든 존재하는 것이 만들어지고 있다고 하면 — 마침내는 **자아**를 믿는 것이, 논리학을, 바꿔 말하면 이성의 여러 범주의 형이상학적 진리를 믿는 것과 동일한 것이라고 한다면...(WM, 519).

그는 이 말 뒤에 붙을 부정적인 내용의 문장을 생략함으로써 그러한 허위에 대한 고발의 강도를 높인다. 우리는 이미 자아를 통해 사유하고, 그로부터 도출된 논리를 이용하여 다시금 사유를 보다 정교히 하는 일에 익숙해져 있다. 이렇게 본다면 하이데거와 니체는 같은 출발점에서 작업을 시작한 것이다. 그럼에도 불구하고 우리는 하이데거가 니체와 대결하는 모습 속에서 니체에 대한 부정만을 보는 듯하다. 여전히 변증법적 사유가 지배하고 있다. 니체를 업고 한 차례 더 극복의 과정을 수행하려는 하이데거의 시도에 대해 니체의 옹호자들은 얼마나 더 생각해보아야 할 것인가?

우리는 니체에서 하이데거로 이어지는 계보를 하나의 발전도상으로 바라볼 필요가 있다. 사유를 보다 정교히 하려는 일관된 과정, 그 속에서는 서로를 욕할 수도 있고, 심지어 동료의 사유를 폐기해버려도 크게 나무랄 일은 못된다. 같은 작업을 하는 사람들끼리는 장사꾼이 아닌 이상 자신의 목숨을 바쳐 작업을 완수하려는 충분한 자신감이 있다. 같은 작업을 하면서 하이데거는 그저 니체가 필요했던 것이 아닐까? 니체가 말하고자 하는 바가 무엇인 줄은 알고, 그에 분명히 동의하지만 그의 표현 방법이 미숙하다고 (혹은 자신과 언어가 다르다고) 여겼던 것이 아닐까?

니체가 세계를 권력의지로 보는 이유는 명백하다. 그는 근대 허무주의의 나약함에 진절머리가 났던 것이다. 도무지 싸워보지도 않고 달아나기 바쁜, 그것도 멋지게 포장하면서 도망치는 꼴사나운 행태에서 삶을 거부하는 나약함을 보았다는 것은 충분히 타당한 일이다. 그러한 체험은 그의 문체상의 특징으로 인해 격렬하게, 앞뒤 재지 않고 거칠게 표현된다. “세계는 권력의지다. 그리고 그 외의 아무 것도 아니다!” 하이데거는 이를 가다듬고자 한다. 그는 “니체에게 있어 권력의지는 우리가 받아들이지 않을 수 없는 궁극적 사실”로 간주되지만, 이제는 그걸 문제 삼아야 한다고 말한다.<sup>73)</sup> 그는 새로운 사유에

---

72) “이미, 하이데거는 의미 있게 말하는 것은 인간이 아니라, 인간을 통해서, 그리고 특히 어떤 시인들을 통해서 말하고 있는 언어 자체라는 생각을 향해 나아가고 있다. 1933년까지, 그는, 점점 더, 횡달린에게 의존하고 있다”(Georg Steiner, 임규정 옮김, 『하이데거』, 서울: 지성의 샘, 1996, p. 191). 횡달린(Hölderlin)과 시에 대한 하이데거의 논의는 M. Heidegger, 全光珍 譯, 『하이데거의 詩論과 詩文』(서울: 探求堂, 1982)을 참조하라.

필요한 새로운 언어가 니체에게는 다소 불완전한 형태로 나타난다고 여기는 것이다.

우리에게 요구되는 것은 서구 허무주의의 역사가 낳은 오늘날의 무기력을 극복함에 있어 니체의 비극적 사유와 하이데거의 존재물음이 각기 지니는 강점과 약점을 분명히 하는 일이다. '형이상학'이라는 단어로 인해 적대적 관계인양 오해되기도 하는 두 사람의 만남은 지금보다 더 많이 이루어져야 함에 틀림없는 것이다.

## 제2절 존재와 생성의 문제 : 영원회귀

영원회귀(Die ewige Wiederkehr)는 니체 사상의 정점에 위치하는 매우 난해한 사상이다. 그렇지만 “이미 무한히 자주 반복된 또한 무한히 그 놀이를 즐기는 순환 운동으로서의 세계”(WM 1066)라는 생각은 어쩐지 니체와 어울리지 않아 보인다. 생성과 삶의 역동성을 강조하는 니체의 사상이라 하기엔 어딘가 결정론적이고 불교의 윤회사상 같은 냄새가 나지 않는가? 매우 다양한 해석이 이 사상에 가해졌고, 지금도 많은 해석의 시도가 이루어지고 있지만 어느 것도 아직은 유력한 지위에 오르지 못한 것으로 보인다. 이 다양한 해석들은 크게 보아 이 사상을 우주론적 관점으로 이해할 것인가 아니면 자아에 관한 견해로 이해할 것인가에 따라 둘로 나뉜다. 즉 세계 구성의 원리로 파악할 것인가 아니면 인간의 존재 양식으로 파악할 것인가에 따라 다른 해석이 나타나는 것이다. 여기에서는 우선 우주론적 관점들을 살펴본 후, 본 논문에서 주장하고자 하는 바의 존재 양식이라는 관점으로 이동하고자 한다.

그간 일반적으로 영원회귀는 우주론적 관점에 따라 해석되어 왔으며, 그 속에서 이 사상을 비판하거나 옹호하는 많은 논쟁이 있었다. 그리고 니체가 그러한 해석이 가능하게끔 하는 구절들을 남기려 한 것도 사실이다. 예컨대, 생전에 출판되지 않은 메모에서 니체는 “에너지 보존의 원리는 영원회귀를 요청한다(WM 1063)”고 말하기도 했다. 이러한 해석에 따르면 현재 일어나고 있는 사건은 이미 과거에 언젠가 수없이 반복해서 일어났던 사건이며 앞으로도 무한히 동일하게 되풀이될 사건이 된다. 고생대의 생물들은 그 이전에 이미 수없이 나타났다가 멸종했던 것이며 앞으로도 그러할 것이다. 그리고 결정적인 것은 내가 이미 과거에도 수없이 동일하게 살고 죽었으며 앞으로도 같은 삶을 수

---

73) M. Heidegger, 박찬국 옮김, 앞의 책, pp153~154.

없이 반복해 살고 또 죽게 되리라는 것이다. 기억 속에 남진 않겠지만, 지금 이 순간이 영원히, 무한히 반복된다는 것이다.

이렇게 우주의 역사가 무한히 반복된다고 주장하기 위해서는 하나의 전제가 필요하다. 즉, 유한한 시간과 공간 내에 유한한 물(物)이 존재한다면, 그 조합의 수는 유한하다는 것이다. 그러나 실제로 그러한가? 아서 단토(A. Danto)는 『철학자로서의 니체 *Nietzsche as Philosopher*』에서 우주의 체계에서 에너지의 양이 제한되어 있더라도 그 총합은 무한한 방법으로 분배될 수 있음을 보여준다.<sup>74)</sup> 한편, 게오르그 짐멜의 경우는 제한된 물(物)로 무한한 조합이 가능함을 보여주며 영원회귀를 논박한다. 우선 그는 같은 축에 3개의 바퀴가 있다고 가정한다. 이 때, 각각의 바퀴의 원주 위에 한 점을 찍고 이 점들을 이어 하나의 직선을 그을 수 있을 것이다. 만약 그 중 두 개의 바퀴는 같은 속력으로 회전하고 나머지 하나는 두 바퀴의 속력의  $1/\pi$ 로 회전한다면, 최초의 직선은 다시 그어질 수 없기 때문에 영원회귀는 부정된다는 것이 그의 반대증명이었다.<sup>75)</sup>

그러나 니체의 생전에 영원회귀에 대한 물리적, 수학적 증명을 위한 저서가 출판되지 않았다는 사실은 차치하더라도 그의 사유에 대한 이런 식의 접근이 타당한 것인가에 대해서는 의문의 여지가 많다. 이런 논의들을 보며 우리는 저술 초기의 니체가 탈레스를 받아들이는 태도를 기억할 필요가 있다.

탈레스는 물에 관한 가설을 통해 전일성(全一性)의 사상을 서술함으로써 당시 낮은 수준의 물리학적 견해를 극복한 것이 아니라 기껏해야 뛰어넘은 것이다. 탈레스가 물의, 더 정확히 말하자면, 습한 것의 상태와 변형에 관해 경험적 방식으로 행한 보잘것없고 무질서한 관찰들은 결코 이와같이 엄청난 일반화를 허용하거나 권하지는 않았을 것이다. 이런 일반화를 하도록 한 것은 하나의 믿음명제이다. 그것은 신비적 직관 속에 근원을 두고 있는 명제이며, 이를 더욱 잘 표현하고자 하는 새로운 시도들을 포함하여 모든 철학자들에게서 우리가 만나게 되는 명제, 즉 “모든 것은 하나이다”라는 명제이다(PHG 3).

이 인용문에 뒤이어, 니체는 탈레스가 경험적 사실들을 폭력적으로 다룬다는 것에 주목하면서, “철학적 사유의 발걸음을 받쳐주는 것은 하나의 낮설고 비논리적인 힘, 즉 환

74) Alexander Nehamas, 김종갑 역, 『니체, 문학으로서의 삶』 (책세상, 1994), p. 209.

75) George Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1907), pp. 250~251. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (New York: Vintage Books, 1968, 3rd Ed.), p. 327에서 재원용. 이러한 우주론적 해석에 반대하는 입장으로는 네하마스(Alexander Nehamas), 스트롱(Tracy Strong), 솔(Ivan Soll), 마그누스(Bernd Magnus), 카잔차키스(Nikos Kazantzakis) 등이 있다. Nehamas, 앞의 책, II부 5장 참조.

상”이라고 말한다. 이러한 힘에 대해 “계산하는 오성은 험뻑거리며 둔하게 뒤쫓아오면서” 든든한 받침대를 찾는다는 것이다. 누구도 탈레스가 소크라테스 이전의 위대한 철학자 가운데 한 사람임을 부인하지 않을 것이다. 그러나 그가 세계의 근원을 물로 보았다는 점에서 그렇게 하는 사람 또한 없을 것이다. 니체가 말하듯, 탈레스의 위대함은 세계에 대한 일원론적 관점을 펼쳐냈다는 사실, 그것도 인간 중심의 사유에서 자연 쪽으로 관심을 돌리는 일보로서 그러했다는 점에 있는 것이다. 탈레스에게 세계의 근원이 물임을 증명해달라고 요구할 것인가? 그건 자연관이라기보다는 자신의 존재 방식을 말하고 있음이 아닌가? “그렇게 탈레스는 존재자의 통일성을 관조하였다. 그리고 그가 자신을 표현하고자 하였을 때, 그는 물에 관해 말하였다!(PHG 3)”

우리는 “모든 것은 영원히 회귀한다”는 니체의 폭력적인 명제에 대해서도 이와 같은 방식으로, 즉 존재양식과 관련된 문제로 생각해볼 필요가 있을 것이다. 우주론적 해석이란 험뻑거리고 둔한 오성들의 노력이 아닐까? 영원회귀를 말하면서 니체가 표현하고자 하는 자신은 어떤 모습인가? 다음의 문장을 보자.

“목표”나 “목적”이라는 것은 종종 배가 우연히 급류를 따르고 있다는 것을 알고도 하지 않던 사건 이후의 공허함에 관한 자기기만 혹은 미화시키려는 핑계는 아니던가? 배가 거기에로 가지 않을 수 없는 까닭에 거기로 가는 것을 “의지”한다는 것, 확실히 하나의 방향은 갖고 있지만 전혀 키잡이는 부재하다고 말하는 것을 승인하지 않으려는 허영심의?(FW, 360).

... 의미나 목표는 없으나, 그러나 무(無) 가운데로의 하나의 종국을 갖는 일도 없이 불가피하게 회귀를 계속하고 있는 그대로의 생존, 즉 영원회귀

이것이 니힐리즘의 극한적 형식이다. 즉, 무(무의미한 것)가 영원히!

불교의 유럽적 형식. 즉, 지(知)와 힘의 에너지가 그러한 신앙을 강제한다. 그것은 모든 가능한 가설 가운데 가장 과학적인 것이다. 우리는 결말을 짓는 목표를 부인한다. 생존이 그러한 것을 가지고 있다고 한다면, 그것은 당연히 이미 달성되어야 하기 때문이다 (WM 55).

이것은 세계에 어떠한 원리나 목적도 없다는 니체의 세계관이 확장된 것이며, 인과성의 부정에 따라 과거가 현재를 규정한다거나 현재가 미래를 규정하리라는 식의 생각을 거부하는 사상이다. 세계가 어떤 결과를 향해 가고 있다는 목적론을 거부하므로, 중요한 것은 매 순간이 되며, 인간은 매 순간을 긍정하고 그 속에서 기쁨을 느끼며 살아가는 존재가 되어야 하는 것이다. 영원회귀의 사상에서 중요한 것은 동일한 것이 영원히 다시 일어남을 주장하는 것이 아니다. 중요한 것은 세계가 영원한 지속이라는 것이며, 인과성



의 종합이나 종국을 향해 간다는 식으로 세계를 파악하는 것은 오류임을 이해하는 것이다.

철학의 이단자들만을 한 자리에 모아 논의하고 있는 요벨(Yirmiyahu Yovel)도 니체의 영원회귀에 대해서는 비슷한 말을 하고 있다.<sup>76)</sup> 그는 스피노자의 신에 대한 사랑(amor dei)과 니체의 운명애(amor fati)를 비교하는 가운데, 영원회귀를 운명애의 실존적 우화(existential fable)로 이해한다. 이는 덧없음이야말로 우리의 존재양식을 규정하는 요소임을 말하고 있는 것이다. 이는 파우스트의 명애를 짙어진 모든 현대인들의 고통에 대한 대안이기도 하다. 우리는 지금 이 순간이 “영원히 머무르기를” 갈망한다. 그러나 니체의 영원회귀를 통해 우리는 갈망을 바꾼다. 이제는 순간이 영원히 머무르기를 바라는 것이 아니라, 영원히 스스로 반복하기를 바라는 것이다.

만약 우리가 이러한 사상에 불만을 느낀다면 그것은 어떤 이유에서인가? 아마도 너무 헛되다는 판단일 것이다. 이 순간이 영원히 반복되다니, 그렇게 무의미한 삶을 우리가 살아야 한단 말인가? 우리는 아무런 희망도 보이지 않는 이런 삶을 살 수는 없다. 하지만 조금 더 곰곰이 생각해보면 왜 순간이 되돌아오는 삶을 무의미하게 여기는 것인가에 대해서도 우리는 의의를 제기할 수 있다. ‘무의미’라는 말 속에 들어있는 비밀은 무엇인가? 지고의 의미에 대한 숨은 믿음이다. 찾아내야 할 것, 혹은 좇아야 할 것, 또는 밝혀내야만 할 것이 있다는 믿음이다. 그 최상의 가치를 향해 가는 것이 아니라 그저 반복할 뿐인 삶이기에 ‘무의미’한 것이다. 무의미라는 말 속에는 반드시 도달해야 할 최상의 의미가 숨어있는 것이다. 그러한 최상의 의미는 어떻게, 누구에 의해 결정되는가? 그것은 우리의 철학사가 보여준다. 때로는 교육적 필요에 의해, 때로는 지배하고자 하는 욕망에 의해, 때로는 지배할 자격이 없는 자가 지배하고자 하기에 생기는 기만에 의해 그러한 가치들은 형성되어왔다. 말하자면 만들어진 것이다. 그것들은 언제나 ‘본래 주어진 가치’라는 가면을 필요로 한다. 그것을 향해 가야 함이 당연하게 되도록 하기 위해 그 창시자들은 별의별 술책을 총동원한다. 그러한 끝없는 기만에 의해 마비되고 마침내는 거세된 비판정신이 오늘날에 와서는 ‘당연한 믿음’에 어떤 이의도 제기하지 못하는 사태에까지 빠져버린 것이다. 순간의 반복이 불만스럽다면, 우리는 다시 한 번 물어야 할 것이다. 그토록 숭고한 최고의 가치는 결국 무엇을 말하고 있는 것들인가? ‘너 지금 어디 있느냐?’하고 묻는 신에게 우리는 말해야 한다. “그건 내 문제다. 당신은 당신의 일을 돌보라!” 그리고는 나의 세상을 쳐다본다. 탄식이 새어나온다. “아! 이것이 나의 세상이었

---

76) Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 104~135, ‘Spinoza and Nietzsche’ 부분을 보라.

구나!” 신의 세상에는 신들이 살아가야 할 것이다. 인간은 인간의 세상에 살 뿐이다. 헛된 꿈을 꾸는 것은 신이 되고자 망상하는 어리석은 자들의 몫이다. 이 순간의 영원한 반복, 그것은 내가 살고 있는 세상에 대한 사랑에 다름 아니다.

어느 날 혹은 어느 밤, 한 악마가 가장 적적한 고독 속에 잠겨 있는 네 뒤로 살그머니 다가와 다음과 같이 네게 말한다면 너는 어떻게 할 것인가 “네가 현재 살고 있고 지금까지 살아온 생을 다시 한번, 나아가 수없이 몇번이고 되살아야만 한다. 거기에는 무엇 하나 새로운 것은 없을 것이다. 일체의 고통과 기쁨, 일체의 사념과 탄식, 너의 생애의 일일이 열거키 어려운 크고 작은 일들이 다시금 되풀이되어야 한다. 모조리 그대로의 순서로 되돌아오는 것이다 — 이 거미도, 나무 사이의 월광도, 지금의 이 순간까지도, 그리고 나 자신도. 존재의 영원한 모래시계는 언제까지나 다시 회전하며 그것과 함께 미세한 모래알에 불과한 너 자신 역시 같이 회전될 것이다.” 너는 땅에 엎드려 이를 악물고서, 그렇게 말한 그 악마를 저주치 않을 것인가? 그렇지 않으면 그 악마에게 “너는 신이다. 이보다 더 신적인 것을 나는 듣지 못했노라”고 대답할 그런 기괴한 순간을 체험한 적이 있었던가? 이러한 사상이 너를 지배한다면 그는 현재 있는 그대로의 너를 변화시킬 것이며 아마도 분쇄해 버릴 것이다. 그리고 모든 일 하나하나에 관해서 행해지는 “너는 이것이 다시 한번 그리고 수없이 계속 반복되기를 원하느냐?”라는 질문은 가장 무거운 무게로 너의 행위 위에 가로 놓일 것이다! 아니면 이 최종적이요 영원한 확인과 봉인 그 이상의 어떤 것도 원하지 않기 위해 너는 얼마만큼 너 자신과 인생을 사랑해야 할 것인가(FW 341).

영원회귀의 소식을 환영하는 자는 자신과 자신의 인생을 무한히 사랑한다. 그는 생성의 삶을 긍정하며, 동시에 영원한 생성 속에서 무한히 반복되는 순간을 긍정한다. 이러한 이중의 긍정을 핵심으로 하는 영원회귀는 “수동적 체념이 아니라 초월적 종교의 손아귀에서 벗어난 사람의 능동적인 즐거움이며 활력이다.”<sup>77)</sup> 그러므로 영원회귀는 과학적으로 해명되어야 할 세계 구성의 원리가 아니라, 힘의 감정 속에서 살아가기를 원하는 인간의 삶의 양식이며, 그들이 자신을 표현하는 방식인 것이다.

영원회귀의 소식을 전하는 것은 악마의 역할이다. 왜 악마이며, 누구의 악마인가? 누구나 알고 있듯이 악마는 기독교의 적이다. 또한 플라톤에 대한 악마이며, 칸트에 대한 악마이고, 데카르트에 대한 악마이며, 헤겔에 대한 악마, 결국 근대인에 대한 악마이다. 이성과 오성을 믿고 역사의 진보를 믿으며, 우주의 목적을 믿는 근대인에 대한 악마인 것이다. 모든 가치의 재평가에 기반한 총체적인 새로운 문화의 지원을 받지 못하는 그들은 영원회귀를 두려워한다. 그에 대한 그들의 반응은 “염세주의이며 세계에 대한 권태이

---

77) 앞의 책, pp.126~127.

고 활력의 저하<sup>78)</sup>로 나타나는 것이다. 이제 이성과 오성은 “중력의 영(靈)”이 되어 추락하며, 진보나 목적 따위는 ‘무의미’의 나락으로 떨어진다.

### 제3절 초인의 전망 : 가치의 창조자

니체의 ‘초인(Übermensch)’이라는 개념은 영어권에서 뿐만 아니라, 우리에게도 번역상의 문제를 야기하는 것 속에서 볼 수 있듯이<sup>79)</sup>, 이해가 쉽지 않은 개념이다. 더구나 그에 대한 상세한 설명은 우리에게 생소한 ‘차라투스트라’라는 이름을 통해 이루어지기에 우리의 이해는 한층 어렵게 된다.

니체가 차라투스트라의 이름을 선택한 이유를 피이퍼(A. Pieper)는 1884년의 유고에서 찾는다.

“나는 페르시아인인 차라투스트라에 대하여 존경을 표시해야 했다. 페르시아인들은 우선 위대한 왕국의 역사를 생각했다. 발전의 연속, 그 모든 것을 예언자가 주재한다. 모든 예언자는 자기의 하짜르, 자기의 천년 왕국을 가지고 있다.”<sup>80)</sup>

78) 앞의 책, p. 127.

79) 카우프만(W. Kaufmann)은 니체가 여러 가지 단어에서 사용하는 ‘über-’라는 접두어에 유의하면서, 이에 상응하는 적절한 영어 접두어는 ‘over’라고 보아, Übermensch의 적합한 역어로 ‘overman’을 사용한다. 이에 대해 데트윌러(B. Detwiler)는 ‘super-’, ‘supra-’ 등의 접두어를 사용하여 니체의 모든 어휘가 번역 가능하며, 오히려 그 의미가 명료해진다고 보아 ‘superman’을 채택할 것을 주장한다. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New York: Vintage Books, 1968: 3rd ed.), p. 308 ; Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), pp. 48~49를 보라. 필자가 보기에 접두어를 둘러싼 이러한 논의가 무의미한 것은 아니겠지만, 보다 중요한 것은 니체의 용어가 의미하는 바가 무엇인가를 분명히 하는 것이다. 이하에서 살펴보겠지만, 벗어나 도달되었다는 뉘앙스를 풍기는 ‘super’보다는 극복의 과정이라는 의미가 강한 ‘over’를 쓰는 것이 본래 의미상 타당하다고 본다.

한편, 국내에서는 보편적으로 ‘초인’이라는 역어를 사용하고 있으나, 김진석의 경우 의미를 보다 명확히 하기 위해 ‘넘어가는 인간’이라는 역어를 주장하기도 한다. 김진석, 『니체에서 세르까지』 (서울: 숲, 1994)를 보라. 물론 의미의 정확도라는 측면에서 그의 주장이 타당하다고 여겨지지만, 아직 보편적으로 채택되지 않고 있기에 이 글에서는 여전히 ‘초인’이라는 역어를 사용한다.

80) A. Pieper, 정영도 옮김, 『니이체의 차라투스트라에 대한 철학적 해석』, (대구: 이문출판사, 1994, 1996 2판), p. 30에서 재인용.

피이퍼에 따르면, 니체가 기원전 6세기의 역사적 인물인 조로아스터를 직접적으로 인용한 것은 아니다. 조로아스터교의 교리는 인격화된 선과 인격화된 악의 부단한 투쟁으로 역사를 바라보는데, 이러한 사상은 니체와는 별다른 관련이 없다는 것이다. 니체가 주목하는 지점은 하짜르(Hazar)의 사상, 즉 천년 왕국의 사상이다. 페르시아인의 사유에 따르면, 천년 왕국의 시작에는 예언자가 있으며 이 예언자가 천년 왕국의 도래를 알린다는 것이다. 니체가 차라투스트라의 이름을 차용하는 것은 19세기 말에 인간의 자기초극의 투쟁, 위버멘쉬(Übermensch)를 천년 왕국의 시작으로 알고자 하는 것이라는 것이다. 나아가, 볼파르트(G. Wolfart)는 니체의 글을 인용하여 그의 차라투스트라는 반(反)조로아스터임이 입증된다고 본다.

“차라투스트라는 다른 모든 사상가들이 자아내는 용기보다 훨씬 많은 용기를 자신의 내부에 지니고 있다. 진리를 말하고 너의 화살을 똑바로 쏘아라. 그것이 페르시아인의 용기이다. 내가 내 자신을 분명히 하고 있는가? ... 진리를 통해 그 자체를 극복하는 도덕, 그 자신을 극복하고 내 안에서 적대자가 되는 도덕주의자, 이것이 차라투스트라란 이름이 내 입에서 의미하고 있는 것이다.”<sup>81)</sup>

즉, 조로아스터교의 하나의 교리인 선악의 대립(선의 신 오르무즈Ormuz와 악의 신 아리만Ahriman의 대립)이라는 원리를 니체의 차라투스트라는 넘어서고 있다는 것이다. 니체의 차라투스트라에게 선악은 이미 주어져있는 것이 아니며, 각자가 자신의 선악을 창조하고 다시금 그것을 극복하는 과정을 겪는 것이다.

이상의 논의를 따라오다 보면 여기에서 요구되는 것이 초인의 ‘개념’인 듯하다. 그러나 사실 니체가 설명하고 있는 것은 그 ‘개념’이 아니다. 니체가 초인에 대해 말할 때, 그는 항상 초인을 지향하는 인간의 삶을 말하고 있는 것이지, 초인이 무엇인가를 말하고 있는 것이 아닌 것이다. 이에 대한 오해가 바로 들뢰즈가 우려하는 바이며<sup>82)</sup>, 「산상

81) KSA. 6, 367, 볼파르트, 앞의 책, p. 81에서 재인용. 이러한 언급은 「차라투스트라는 이렇게 말했다」 I 부의 15절 「천하고도 한 개의 목표에 관하여」에도 다음과 같이 나타난다.

“진실을 이야기하고 활과 화살과 잘 사귀어라” — 그것이, 차라투스트라라는 내 이름이 유래한 저 민족에게는 경애스러우면서 동시에 어려운 것으로 생각되었고 — 그리고 그 이름은 내게 경애스러우면서 동시에 어려운 것이다.

82) 각주 60) 참조.

(山上)의 나무에 대하여」라는 절에서 차라투스트라가 안타깝게 여기는 바이기도 하다. 차라투스트라가 초인의 이념을 구현하고 있는 사람이라 생각했던 청년은 자신이 초인의 목표에 도달할 수 없음을 괴로워한다. “... 당신은 내가 기다렸던 번개입니다. 보십시오. 당신이 우리들에게 나타난 이래로 내가 어떻게 되었는데! 나를 파멸시킨 것은 당신에 대한 절투였습니다!”(Za I 8, 「산상의 나무에 대하여」). 그러나 차라투스트라는 거듭 말하지만, 번개가 아니라 번개의 예언자일 따름이다. “보라, 나는 번개의 예언자이며, 먹구름으로부터 떨어져 내리는 무거운 빗방울이다. 그리고 그 번개가 초인이라 불리는 것이다”(Za, 서설 4). 높은 곳에 언제나 머무르기 위해 그 곳에 도달하는 것은 목표가 될 수 없으며, 그 길을 영원히 걸어가는 것이 바로 목표임을 청년은 알지 못했다. 니체가 말하고 있는 것은 초인을 향해 가라는 것이지, 초인이 되라는 것이 아닌 것이다. 초인을 지향하는 삶, 그것만으로 인간은 지금까지와는 전혀 다른 새로운 삶의 국면을 맞이하게 된다.

니체는 여러 가지 측면에서 초인을 지향하는 삶에 다가간다. 도덕이나 법률 등 가치의 문제를 다루고, 이웃이나 친구들과의 현실적 삶도 다루며, 나아가 결혼과 죽음에 대해서도 다룬다. 즉, 그러한 삶이 어떤 것이어야 하는지를 날날이 설명하고 있는 것이다.

그 삶의 기본적인 모습은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 맨 앞에 나타나는 「세 가지 변이에 관하여」를 통해 이해할 수 있다. 세 가지 변이란 정신이 처음에 낙타가 되고, 이어 낙타가 사자가 되고, 사자가 아이가 되는 변이를 말한다(Za I 1, 「세 가지 변이에 대하여」). 낙타는 무거움을 견디는 정신을 나타낸다. 그러한 정신은 주어진 가치체계가 요구하는 것들에 대해 침묵하며 자신을 낮춘 채 순종한다. 이러한 정신은 “너는 해야 한다”라는 외압에 저항하지 못하는 것이다. 이러한 낙타의 정신은 다음으로 사자의 정신으로 변한다. 사자는 자유를 요구한다. 이러한 정신은 “너는 해야 한다”라는 외압에 저항하며, “나는 하고 싶다”라고 외친다. 이 정신은 “천년의 가치”에 저항하지만, 아직 자신의 가치를 스스로 창조하지는 못한다. 그러한 창조를 위해서는 마지막 변이가 필요한 것이다. “어린아이는 순진무구함이며 망각이며, 새로운 시작이며, 하나의 놀이이며, 스스로 굴러가는 바퀴이며, 최초의 움직임이며, 하나의 신성한 긍정이다.” 아이는 주어진 천년의 가치 따위는 금세 잊어버린다. 아이의 놀이에는 “해야 한다”라는 외압이 없다. 그러한 자유로움은 새로운 가치를 창조하게 한다. 주어진 세계를 버린 대가로 자신의 세계를 갖게 되는 것이다.

초인은 이처럼 자신의 가치를 창조하는 자다. 이미 보았듯, 그러한 창조는 변이를 요구한다. 스스로 변이하며 자신의 가치를 창조하는 자, 이것이 니체가 말하고자 하는 초

인인 것이다.

이렇게 볼 때, 우리는 하이데거가 초인에 관해 말하면서 “모든 존재자를 무조건적으로 인간화”<sup>83)</sup>한다고 말하는 것이 의미하는 바를 이해할 수 있다. 하이데거는 니체의 유고 가운데 인간의 자각이라는 문제를 다룬 다음 글에 주목한다.

우리가 실재하는 사물과 공상의 사물에 대어했던 모든 아름다움과 고상함을 나는 인간의 소유와 산물로서, 즉 인간에 대한 가장 아름다운 변명으로서 반환을 요구한다. 시인, 사상가, 신, 사랑 그리고 권력으로서의 인간 — 오, 왕과 같은 관대함으로 사물들을 풍요롭게 하고 자신은 빈곤하게 되고 비참함을 느끼게 된 인간, 그가 경탄하고 기도하면서, **그 자신이야말로 그가 경탄하는 바로 그것을 창조한 자라는 사실을 자신에게 숨길 줄 알았던 것은 그에게 사심이 전혀 없었기 때문이다(WM, II, 1, 서문으로 편집됨).**<sup>84)</sup>

하이데거는 이 문장이 니체의 “근본 입장을 표현하고 있다”<sup>85)</sup>고 말한다. 그것은 지금껏 인간이 최고의 가치로 숭배했던 모든 것의 창조자가 바로 인간 자신이라는 관점이다. 이데아나 물자체, 유일신 등에게 대어했던 모든 아름다움과 고상함은 이제 인간에게 반환되어야 한다. 위 인용문에서 사심이 전혀 없었다는 것은 인간의 “과도한 순진함(hyperbolische Naivität)”에 대한 표현이다. 인간은 자신이 경탄하는 그 모든 가치의 창조자이면서도 그것이 외부로부터 주어진 것이라고 생각한다. 인간의 순진함이란 자신이 만든 장난감을 누군가 선물한 것으로 착각하는 순진함이다. 인간은 자신이 만들어놓은 세계의 본질을 자신만이 인식할 수 있다는 사실로부터 “자기자신을 만물의 척도로 설정”(WM, 12)하는 것이다. 그러므로 여기서 순진함이란 자기자신을 만물의 척도로 설정한다는 데에 있는 것이 아니라, 세계의 본질을 자신이 만들었다는 사실을 자각하지 못한다는 데에 있는 것이다. 결국 니체가 아름다움과 고상함의 반환을 말하면서 요구하는 것은 창조자로서의 인간의 자각이다. 그러한 자각은 창조하는 초인의 삶에 다가가는 것을 돕는다. 이렇게 본다면 결국 그 자체 아름답고 고상한 세계의 본질은 없다는 것이 드러나게 될 것이다. 자각을 통해 자신을 만물의 척도로 설정한다는 것은 최고의 ‘힘의 감정’을 느끼는 것이다. 그것은 무한한 투쟁의 삶이지 영원한 평화를 갈망하는 삶이 아닌 것이다.

그리하여 차라투스트라는 자신의 몰락을 일단락짓는 부분에서 제자들을 떠나가기로 결정하면서 다음과 같이 말한다.

83) M. Heidegger, 박찬국 옮김, 앞의 책, p. 164.

84) 번역은 앞의 책을 따랐다.

85) 앞의 책, p. 163.

너희는 너희가 차라투스트라를 믿는다고 말하는가? 그러나 차라투스트라가 무엇이란 말인가? 너희는 나의 신도들이다. 그러나 온갖 신도가 다 무엇이란 말인가! / 너희는 아직 자신을 찾으려 하지 않았었고, 그때 너희는 나를 발견했던 것이다. 신도들이란 다 그러는 것이다. 그래서 신앙이란 모두가 그토록 하찮은 것이다. / 이제 나는 너희에게, 나를 잃고서 너희 자신을 찾으라고 명한다. 그리고 너희가 나를 모두 부인했을 때에야 비로소 나는 너희에게 되돌아오리라(Za | 22, 「신사하는 덕에 대하여」 3).<sup>86)</sup>

차라투스트라는 초인의 삶이 궁극의 본질을 찾는 것이 아님을 다시금 확인한다. 그러한 것은 믿음의 영역이다. 믿음이란 창조의 장애물이므로, 무조건적 믿음, 즉 신앙은 하찮은 것일 수밖에 없다. 서서히 안정을 구하는 무기력이 번져나갈 때, 신앙의 썩은 냄새가 피어날 때, 생성과 창조의 삶이 어딘가에서 안식처를 찾기 시작할 때 차라투스트라는 자신이 떠나야 함을 알았던 것이다.

#### 제4절 니체의 '위대한 정치'에 대한 이해

니체의 사유를 사회·정치적인 분야로 확장하려는 연구는 이미 다양하게 이루어졌다. 이들은 지금껏 “사회적 공존공간에서 유리되고 은폐되어 고독한 개인의 내면성만을 강조하는 사회적 담론부재의 텍스트”<sup>87)</sup>로 취급되던 니체의 사상을 현실화하는 데에 관심을 갖는다. 정치학자로서 니체를 연구하는 이들은 대부분 그의 '위대한 정치'라는 사상을 현실 정치와 결합하는 문제에 관심을 갖고 연구를 진행하고 있으나, 어떤 대안적 정치로서 제시할 만한 성과를 보여주지는 못하고 있다.

86) 여기에서 '80년대 맑스주의를 본다면 지나친 억측일까? 남한의 식자들이 자신이 살고 있는 구체적인 사회의 모습을 바라보며 이것이 어찌된 일인지 알 수 없었을 때 맑스가 나타났고, 그들은 그로부터 모든 답을 찾을 수 있다고 생각하게 된 것이라면. 이제 그들은 떠나간 맑스(어쩌면 그들로 인해 죽어버린 맑스)를 잊고 자신을 찾아가고 있는가? 맑스는 다시 돌아올 것인가? 아니, 맑스가 오긴 왔던 것인가?

87) 김정현, 『니체의 몸철학』 (서울: 지성의 샘, 1995), p. 14. 『반시대적 고찰』로부터 시작되는 니체의 사회·정치적 비판은 그 신랄함에 있어 누구에도 뒤지지 않는다. 그럼에도 불구하고 니체가 내면에만 침잠하는 사상가로 다루어졌다는 것은 안타까운 일이며, 이것은 아마도 그의 사유와 문체가 일상적인 소통을 저해하는 요소로 작용하였기 때문이 아닌가 생각된다.

니체는 1887년 12월 덴마크의 비평가 게오르그 브란데스(Georg Brandes)와 편지 교환을 시작했는데, 자신의 저작을 '귀족적 급진주의'라고 평한 브란데스를 칭찬했다고 한다.<sup>88)</sup> 이 점에 주목하는 데트윌러(Bruce Detwiler)는 니체의 정치학을 귀족적 급진주의 정치학으로 규정하면서, 이는 인간의 고양이라는 문제를 중심으로 정치를 사유하는 것이라고 말한다.

우리는 니체의 정치학을 이해하기 위한 열쇠가 있다고 결론지을 수 있다. 그는 그것이 인간의 상승과 양립하느냐 혹은 퇴락과 양립하느냐에 따라 정치 영역을 평가한다. 그는 총체적으로 문화적 성취의 가장 높은 수준에 이바지하는 혹은 그것을 나타내는 것보다 하위에 위치하는 일종의 정치(그리고 제한된 의미에서는 일종의 반정치)를 옹호한다. 대부분의 활동 시기에 (덜 일관적임에도 그의 중기에) 그는 민주주의, 자유주의, 그리고 모든 평등주의의 정치적 경향을 인간의 쇠퇴와 문화적 데카당스에 연관시키며, 따라서 그는 인간의 고양과 문화적 활력을 게오르그 브란데스가 "귀족적 급진주의"라고 부른 것의 특별한 형식과 동일시한다.

그 결과는 계몽에 대한 낭만주의적 반란의 이상이나 포부와 같은 점을 지니는 정치적 문제이지만 그것은 그럼에도 불구하고 독특한 것이다. 그것은 또한 정치적 사유에도 널리 영향을 미치는 함의를 갖는 문제이다. 정치 영역의 목적이 니체적 의미에서 인간의 고양이라면, 부정적 함의에 의해 정치의 우선적 목적은 고전적 의미에서 덕의 장려, 혹은 도덕, 혹은 공적 안전, 혹은 부유함, 혹은 개인의 권리, 자유, 사회정의, 혹은 가장 많은 수의 행복 같은 것이 될 수 없다. 니체의 정치적 정향은 서구 정치철학에 군림하는 전통의 지배적 열망에 대한 철저한 거부를 포함한다.<sup>89)</sup>

한편, 피어슨(K. Ansell-Pearson)은 위대한 정치를 '철학적 입법과 정치권력의 결합'<sup>90)</sup>이라고 정의한다. 그 속에서 그는 니체 사상의 긍정적 측면과 부정적 측면을 지적한다. 긍정적 면은 니체의 도덕 계보학이 기원의 회복 뿐 아니라 해석의 다양성을 제공하며 역사에 현재적 성격을 부여한다는 점, 자아의 개념을 사회로 확장하는 방식에서 상이한 인간 유형의 평화로운 공존 가능성을 그려 보인다는 점, 예술 개념을 통해 인간으로 하여금 실존의 두려움과 부조리를 견디고 영속적인 자기 극복을 향해 삶을 자극할 수 있도록 한다는 점, 그의 작업이 어떤 우상이나 이데올로기에 얽매이지 않고 정치적 목적과 제휴하지 않는다는 점을 든다. 부정적 면은 구원의 가르침 때문에 기독교-도덕적 문화를

88) J. P. Stern, 이종인 옮김, 『니체』, (서울: 시공사, 1998), p. 49.

89) Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), p. 66.

90) K. Ansell-Pearson, 앞의 책, p. 147.



비판하면서도 미래를 위해 현재를 희생하라고 가르친다는 점, 현시대의 도덕적 허무주의 속에서 위대한 정치가 정당성을 획득하기 어렵다는 점이다.<sup>91)</sup>

또한 변이(transfiguration)의 문제에 주목하는 스트롱(T. Strong)은, 니체가 사회의 붕괴에 대해 말하고 있으며 삶을 얻어내는 모든 구조들을 그 기초로부터 산산이 부서려 한다는 점에서 그의 기획이 매우 정치적인 사유였음을 주장하고 있다.

그는 사회와 삶을 함께 끌어안고 있는 구조들 — 내가 질문되지 않은 것이라고 부른 것 — 은 그들이 지금 다양한 도덕적, 인식론적, 정치적 폭력의 기술에 의해서만 유지되고 있는 한, 서구의 발전을 통해 점차 붕괴되어 왔다고 생각한다. 그것들이 새로운 기초로 대체되려면 산산이 부서져야 할 것이다. 니체가 스스로에게 부여한 이런 임무는 여전히 문화까지도 끌어안고 있는 그것을 파괴함으로써만 완수할 수 있다. 니체는 적절한 준비와 더불어(이것이 그가 글을 쓰는 이유이다), 과거의 계보학적 연쇄가 결정적으로 파괴되기만 한다면, 가치전환이 완수될 것이라는 그 목숨을 건 도박에서 모든 위험을 기꺼이 감수한다. 그처럼, 그 기획은 정치적인 사유였던 것이다. 결단과 지배를 통해 그것은 하나의 실존 형식을 다른 것으로 대체하고자 하는 것이다.<sup>92)</sup>

이하에서는 고대 그리스의 정치가 아곤의 정치에서 안타곤의 정치로 몰락하는 과정을 통해 위대한 정치의 의미를 살펴보기로 하겠다.

## 1. 고대 그리스의 사례 : 아곤(agon)과 안타곤(antagon)

정치의 문제를 논하면서 우리는 니체와 더불어 다시금 고대 그리스로 돌아가게 된다. 이는 물론 계보학적 검토이므로, 당시의 정치적 양상을 오늘에 재현하자는 의도는 아니다. 다만, 오늘날 존재하지 않는 정치, 현재의 우리가 생각하지 못하는 정치가 살아있었던 당시를 살펴봄으로써, 이미 굳어진 정치형태 이외에는 생각하지 못하는 사태에 파열구를 내보려는 것이다.

그리스의 정치를 논하는 니체의 대표적 글로는 씌어지지 않은 책 『호머의 경쟁』에 붙이기 위해 쓴 머리말이 있다. 1872년에 씌어진 이 글은 편지상 「호머의 경쟁」이라는 제목으로 다루어진다. 제목을 통해 니체가 말하고자 하는 바는 현대의 ‘경제적’ 경쟁과 구분되는 그리스의 ‘예술적’ 경쟁이 있었다는 사실이다. 경제적 경쟁은 남이 가지면 내가

91) 앞의 책, pp. 157~161.

92) Tracy B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975), p. 186~187.

갖지 못한다는 적대적 경쟁으로 나타나며 제어되지 않는 무한의 욕구 분출로 나타나지만, 예술적 경쟁은 그와 구분된다. 니체는 이러한 경쟁에 관한 논의를 '인간성'에 대한 고찰로 시작한다. 물론 이는 우리의 보편적 사고 체계를 시작부터 뒤흔들기 위한 것이다.

우리는 통상 '인간성', '인간적' 따위의 말들을 통해 자연으로부터 벗어나고자 하지만, 니체는 자연과 분리된 인간성을 거부한다. 즉, 최고도의 인간성의 발현은 인간이 전적으로 자연일 때 가능하며, 그것은 우리가 '비인간적'이라 일컫는 바의 능력들을 토대로 한다는 것이다. 고대의 그리스인들은 이러한 인간성을 풍부하게 지니고 있었고, 그들의 역사와 신화를 통해 우리에게 나타난다. "고대의 가장 인간적인 그리스인들"은 잔인함과 파괴충동이라는 특성을 지니고 있었으며, 이러한 특성은 "현대적 인간성이라는 유약한 개념"을 지닌 우리를 공포로 몰아넣는다는 것이다. 그리스의 도시국가에서 시민들은 도시국가 안에 살았지만, 그것을 위해 살지는 않았고, 그러한 가운데 정치체도가 하는 가장 중요한 역할이란 지배의 욕구와 지배 그 자체에 잠재한 혼돈을 정치적 안정과 지속성이 보장되는 건강한 방식으로 굴절시켜주는 아곤 — 경쟁 — 이었던 것이다.<sup>93)</sup> 그러한 관념을 지닌 이들이 '중오'와 '시기'에 대해 생각하는 방식도 우리와는 다를 수밖에 없다. 그들은 "질투와 중오와 시기의 여신으로서 인간들로 하여금 행동하도록 자극하지만, 파괴적 투쟁의 행동이 아니라 경쟁의 행동을 하도록 자극하는 다른 여신을 선택하고 규정한다. 그리고 그들은 이 특성을 결합으로서 느끼지 않고 선의의 신의 작용으로서 느낀다"('호머의 경쟁'). 이러한 경쟁에서 우리는 슈리프트가 강조한 '놀이'의 개념을 상기한다. 어린이의 놀이와 같은 경쟁 속에서 반드시 구해야 할 최종의 가치란 있을 수 없다. 그들은 각각의 창조물을 서로 질투하고 중오하면서 각각의 힘을 견주어보지만, 이는 '경제적' 경쟁이 아니라, 서로의 새로운 가치 창조를 겨루는 '예술적' 경쟁인 것이다. 이러한 경쟁 속에서 최종의 승리자란 있을 수 없으며, 영속적 경쟁이 바로 삶의 의미(구태여 의미를 찾는다면)가 된다.

경쟁을 이와 같이 생각하는 이들에게 도편추방은 어쩌면 당연한 것일지 모른다. 누구도 최강자가 되어서는 안된다. "그렇게 되면 경쟁이 말라서 고갈되고, 헬레니즘 국가의 영원한 생명근거가 위협해지게 되기 때문이다." 이러한 사상에 전제가 되는 것은 사물의 자연적 질서 속에 서로의 활동을 자극하는 천재들이 항상 있게 마련이며 또 그들은 서로 중용의 한계를 지킨다는 사실이다('호머의 경쟁').

---

93) Tracy B. Strong, 앞의 책, p. 193~194.

이따금 무서울 정도인 그리스인들의 정치적 풍요와 관련하여 중요하고, 그것을 가능케 하는 것은 다음과 같다. 그리스 국가와 정치는 스스로를 위해 존재하지 않으며, 국가는 그 자체로 정당한 것이 아니라는 것이다. 오히려, 그것은 인민들이 경쟁하는 무대이며 보다 높은 문화와 개인들이 그로부터 출현한다. 그것은 섬세한 상황이며 어떤 경쟁자도 스스로를 전체 무대와 동일시하지(동일시할 언어와 인식론적 입장을 가지지) 못하는 한 존속할 것이다.<sup>94)</sup>

그리스의 국가들은 이러한 경쟁을 장려함으로써 개인적 이기심이 무한히 자라나는 것을 억제할 수 있었다.

승리와 탁월의 욕망은 본성 중에서도 타파할 수 없는 한 가지 성향이며, 평등의 중시나 기쁨보다 더 오랜 역사를 갖고 있는 것이므로, 희랍 국가는 동등한 인간들 간의 체육적이고 음악적인 경기를 정식으로 인정해 주었다. 다시 말해서 정치질서를 위협에 몰아넣지 않고도 그러한 충동을 배출시킬 수 있도록 경기장을 설치했던 것이다. 결국에 가서는 이러한 체육과 음악 경기가 쇠퇴하고 말자 희랍 국가는 내부의 동요와 해체의 상황에 빠져들었던 것이다(MA II 「방랑자와 그림자」 226).

개인은 국가를 억압으로 느끼지 않고, 모국의 복지와 국가들 간의 경쟁에 있어 모국의 안녕을 생각하면서 자신의 이기심을 통제하는 것이다. 그러나 이러한 경쟁이 상실됨으로써 그리스 국가들은 몰락의 길을 걷는다. 시기, 질투, 경쟁하는 명예욕이 없을 때 그리스 국가는 사악하고 잔인해지며, 복수심에 불타 패덕(悖德)하게 되는 것이다. 스트롱은 예술적 노력이 계속되지 않을 경우, 안타곤적 모순이 전면에 나타나게 된다고 말한다. “모든 조직적 정치권력처럼, 폴리스도 그들의 사회정치적 구성을 유지하고자 한다. 그러한 균형상태는 진행되는 생성(Bildung)의 발전에 적대적이다.”<sup>95)</sup> 안타곤적 모순은 예술적 경쟁이 불가능한 적대적 모순이다. 지배력을 결여한 약자는 스스로를 심적으로 강자에게 묶게 되며, 이런 행위는 심리적으로 노예도덕의 계보라는 원인을 갖는다. 이렇게 강자에게 달라붙는 노예적 행동은 바로 원한의 기초가 되며, 노예도덕 속에서 사람들은 개인으로서가 아니라 하나의 부분으로서 행위하게 되는 것이다. 이러한 분업의 충격으로 인해 그리스의 정치적 공간이었던 아고라(agora)는 급속히 붕괴된다. 분업을 통해 국가는 불완전하지만 유용한 개인들을 육성하며, 그들은 이제 국가를 위해 행위할 수 있게 된다.

이러한 구조적 변화의 중심에는 페르시아 전쟁에서의 아테네의 승리가 있었다. 아테네의 승리는 너무나 완전한 것이어서, 이로부터 새로운 정치적 태도가 발전한다. 즉, 아

94) 앞의 책, p. 195.

95) 앞의 책, p. 196.

테네의 정치적 힘과 지배력은 패권과 안보의 유지를 위한 유일한 의존의 대상이 되는 것이다. 이렇게 아테네의 정치는 건강한 폴리스를 위한 행위가 되는 것이 아니라, 그 자체로 하나의 목적이 되며, 그러한 국가의 대상화는 모든 그리스 문화에 일반적인 재앙으로 나타나는 것이다.

재앙과도 같은 국가의 대상화는 이후의 정치·사회적 발전을 위한 원대한 중요성을 갖는다. 국가가 권력의 무대로부터 권력의 도구로 변화함에 따라, 새로운 유형의 인간들이 이러한 도구를 이용하게 된다. 소크라테스적 추상과 자기의식으로 무장하고서, 그들은 본질적으로 공동체의 도덕적 지평 외부에 서있다. 공동체 안에 남아있는 대부분의 사람들이 꺾여져서 그들의 도덕적 감성의 기원을 잃어버리고 그들의 검증되지 않은 믿음의 관성에 사로잡히게 된 이래, 자기의식을 지닌 사람들은 그들의 고유한 사적 목표에 맞게 국가를 조작하기 시작할 수 있으며, 국가가 그들의 본능에 대해 봉사하고 그에 일치하는 한에서만 그것을 동일시하게 될 것이다.<sup>96)</sup>

이 속에서 '국가에 봉사하는 모든 인민의 평등'이라는 허위의식이 발전한다. 이는 현재의 지배적 가치와 그것을 반영하는 정치체제를 고착하려는 시도로 나타나는 것이며, 일체의 예술적 경쟁을 억압한다. 이들은 문화라든가 정치의 아곤적 전제조건과는 그 뿌리부터 전혀 다른 것이다.

## 2. "철인정치"로서의 니체의 귀족주의

앞에서 스트롱의 논의를 통해 보았듯이, 니체가 시도한 가치전환의 기획은 그 자체로 매우 정치적인 모험이었다. 그것은 하나의 정치조직을 지탱하는 근간을 뒤집어엎고자 하는 것이다. 니체는 본래 유지되기를 원하는 정치조직이 특별한 미덕을 칭송하면서 개체를 전체의 부분으로 전락시키는 '교육'의 위험성을 강조한다.

여러 미덕이 칭송되는 경우 당연히 그 칭송되는 것은 실제 미덕에 있어서의 도구적 성질이며 각 개체의 어떠한 이익에 의해서도 제약당하지 않는 맹목적인, 모든 미덕에 내포되어 있는 충동이다. 요컨대 개체가 그것에 의해 전체의 일기능으로 변화하는 바, 즉 대부분의 미덕에 있어서의 비이성적인 충동이다. 미덕에 대한 찬미는 대부분 개인에게 유해한 것에 대한 찬미이다. 인간으로부터 그 가장 고귀한 자애와 자신을 보호할 수 있는 최상의 자주적 능력을 앗아가는 충동에 대한 찬미인 것이다. ... 사람들은 그것이 갖는 위험성, 그것도 치명적인 위험성에 대해서는 침묵한다. 교육은 어디까지나 그러한 형태로

96) 앞의 책, p. 200.

만 행해진다. 교육은 개인을 일련의 자극과 이익을 통해서 특정 행위나 사고방식 — 그것이 습관, 충동, 정열로 되자마자 그 자신의 궁극적 이익과는 반대되는, 그러나 일반선을 위해 개인의 내부에, 개인의 위에 군림하는 방식 — 으로 한정시키려 한다(FW, 21).

무조건 생존만을 추구하는 무기력한 정치체에 있어 교육이란 무기력한 가치를 강요하는 것일 뿐이다. 무기력한 조직이 무기력한 성원을 계속 양산하려 한다. 따라서 오늘날의 교육이 지니는 결함이 무엇인지는 명백하다. 우리는 “아무도 배우지 않고 갈망하지 않고 가르치지 않는 가운데 고독에 견디고 있을 뿐”(M, 443)인 사태에 놓여있는 것이다. ‘어쨌든 나의 활동력을 증가시키거나 직접 생기를 불어넣는 일 없이 단순히 가르치려고만 하는 것들을 모두 나는 싫어한다’(UB, 2, 서문)는 피테의 불만어린 말은 아직도 유효하다. 그러한 교육에서는 주어진 내용의 단순 암기와 그것을 몸에 익히는 반복 훈련이 강조된다. 그 속에서 ‘창조적 인간’이란 똑같은 내용을 다른 말로 표현해낼 줄 아는 인간일 뿐이다. ‘일반선’의 감옥에 갇힌 적극적인 힘들은 시기와 질투를 온몸으로 뒤집어쓰며 ‘자주적 능력을 앗아가는 충동에 대한 찬미’에 저항한다. 오늘날의 교육은 창조적 힘에 대한 살육으로 나타난다. 이는 무기력한 가치를 수혈받으며 자란 교사들의 사고 속에 가르쳐야 할 모든 것이 이미 확립되어 있다는 생각이 침투한 까닭이다. 그들은 “만인에 대한 처방전”을 주려 한다. 그러나 니체는 이러한 생각의 어리석음을 지적한다. “무엇보다 특히 위대한 성공은 언제나 만인을 교육하려고 하지 않고, 좁은 범위를 교육하려고도 하지 않고, 한 사람을 교육하려 하고 전혀 쓸데없이 좌우를 둘러보지 않는 사람의 것이다”(M, 194). 니체는 시체를 메고 가던 차라투스트라라의 입을 통해 이러한 관점을 다시금 확인한다.

... 나는 살아있는 길동무를 필요로 한다. 자기 자신이 따라가고 싶은 까닭에 나를 따라가는, 그것도 내가 가고자 하는 곳으로 나를 따라가는 살아있는 길동무를. ...  
창조하는 자는 길동무를 구한다. 시체를 구하는 게 아니고 또한 짐승의 무리나 신도들을 구하는 것도 아니다. 창조하는 자는 새로운 표에 새로운 가치를 써넣을, 함께 창조하는 자를 구한다(Za, 「서설」, 9).

차라투스트라라는 줄에서 떨어져 죽은 광대의 시체를 메고 가다가 새로운 깨달음을 얻는다. 넘어가고자 하였으나 좌절 속에 떨어져 죽은 줄광대는 끌고 갈 것이 아니라 마음 속에 간직하면 되는 것이다. 짐승떼나 신도들 또한 그의 학생으로는 적합하지 않다. 그 각각은 무리 속의 안전과 맹목적 추종을 나타내는 상징으로, 새로운 가치의 창조와는 거

리가 멀다. 여기에서 우리는 니체가 위대한 정치의 인간상을 제시하고 있음을 본다. 그는 “자유로운 인간”을 원한다. 그러한 인간은 “지속적이고 좌절되지 않는 의지의 소유자”이며 “자신의 가치척도”를 지니고 있기에 “자신을 기준으로 하여 타인을 바라보면서 존경하기도 하고 경멸하기도”(GM, II, 2) 한다. 니체는 모든 인간이 자신의 방식으로 완성된 자기로 되돌아가야 한다고 주장하는 것이다.<sup>97)</sup>

그렇다면 니체는 자유로운 인간을 위해 사회를 부정하는 아나키스트인가? 그렇지 않다. 그는 사회를 인간 존재의 고양을 위해 보조적 기능을 하는 것으로 이해한다. 니체가 추구하는 귀족정의 신조 속에서 사회란 그 자체를 위해 존재해서는 안되며, “선택된 종족이 스스로를 보다 높은 직분으로, 보다 고귀한 존재 상태로 끌어올리기 위한 토대나 발판으로서 존재해야 한다”(JGB, 258). 그러한 사회는, 내부적으로는 삶의 고통을 극복하고자 하는 사람과 무기력한 평화로 도피하려는 사람 사이에 분명한 위계를 부여하며, 외부적으로는 하나의 조직체로서 다른 조직체에 대해 서슴없는 착취를 감행한다. 개인과 사회가 대립적 관계에 놓이는 것은 가족제가 지배력을 장악하는 사태가 발생함으로써 초인적 삶이 억압받기 때문이다. 니체는 엄격한 위계질서의 필요성을 강조하면서, 플라톤과 유사하게 세 가지 유형의 인간을 구분한다(AC, 57). 그것은 자연적인 구분으로, 정신적 타입과 근육적이고 신경질적인 타입, 그리고 범상한 타입으로 이루어진다. 이러한 유형 분리는 사회의 보존 속에서 고귀한 유형의 인간을 더욱 고양시키기 위해 필요하며, “각자의 특권은 각자의 존재의 성격에 의해 결정된다.” 정신적 인간들은 왕이나 군대가 그러하듯, 원해서가 아니라 존재하기 때문에 다스리게 된다. 그들에게 법률이나 제도와 같은 인위적 장치는 필요하지 않다. 그러한 것을 담당하는 것은 제2의 유형인 물리력의 인간이다. 그리고 세 번째의 범상한 인간들은 전문적인 일에 종사한다. 즉, 하나의 부속처럼 사회의 밑바닥을 지탱하는 공업, 상업, 농업, 학문 등의 전문가들이 이에 속하는 것이다.

그러한 가운데, 사회가 인간 존재의 고양을 위해 적절한 보조적 기능을 하기 위해서는 지배자들의 역할이 매우 중요하다. 그들은 플라톤의 철인이 이데아의 세계를 상기시키고자 애쓰듯이, 초인의 삶을 가르치기 위해 노력해야 한다.

무엇보다도 다시 용기를 존중하게 될, 보다 남성적이며 보다 투쟁적인 시대가 다가옴을 가르쳐 주는 모든 징후를 나는 환영한다. 왜냐하면 그것은 보다 높은 시대를 위해 길을 닦아 줄 것이며, 그런 시대가 언젠가는 필요로 하게 될 힘을 축적시켜 줄 것이기 때문이다 — 영웅주의를 인식하고 그 사상의 귀결을 위해 전투를 벌일 그런 시대.

97) 김정현, 앞의 책, p. 131.

그러기 위해서는 오늘날 많은 선각자의 임무를 띤 용감한 사람들이 필요하다. 그러나 이런 선각자들이 무(無)에서부터 생겨날 수는 없다. — 꼭 마찬가지로 현대 문명이나 대도시 문화의 모래나 진흙에서부터 생겨나는 것도 아니다. 그들은 묵묵하고 단호하며, 비록 그 행동의 공적이 나타나지 않으나 만족할 뿐만 아니라 변함없이 전진할 줄 아는 사람들이다. 그들은 모든 사물에 대한 진심에서 우러나오는 애착심을 가지고 자기들에게서 극복되어야 할 것을 추구하는 사람들이다. 명량·인내·솔직·제멋대로 설치하는 허영심에 대한 경멸도 갖고 있지만, 승리에 임해서의 관용이나 모든 패자의 조그마한 허영심에 대해 관용을 베푸는 것은 그들 특유의 것이다. 그들은 모든 승리에 대해서, 또한 모든 승리와 명성에 있어서의 우연한 배당물에 대해 일종의 예민하고 자유로운 판단을 할 줄 안다. 그들은 자신의 휴일, 자신의 일하는 날, 자신의 상복기를 가졌으며, 확실하고 원숙한 솜씨로 명령을 하고, 그뿐더러 필요한 경우에는 명령에 복종할 용의도 있다. 명령할 때와 마찬가지로 복종할 때도 긍지를 잃지 아니하며 한결같이 자기 일에 몰두하는 사람이다. 그들은 보다 많은 위험에 부딪쳐 왔던, 보다 더 중요한 사람들이며, 보다 더 행복한 사람들이다! — 존재로부터 최대의 풍요와 최대의 향락을 거두어 들이는 비결은 바로 위험하게 생활하는 것이기 때문이다! 너희들의 도시를 베스비오 화산 위에 세우라! 너희들의 배를 미지의 대양으로 보내라! 너희들의 동료, 또 네 자신과 더불어 싸워가며 살라! 너희 자신이 지배자요 소유자가 될 수 없는 한 너희는 강도이며 약탈자이다. 너희, 인식하는 자들이여! 마치 겁많은 노루와도 같이 숲 속에 숨어 살아감으로써 만족하려는 그런 시대는 곧 지나갈 것이다! 드디어 인식은 자기의 고유한 권리를 요구할 것이다 — 그것은 지배하고 소유하기를 원한다. 또한 그와 더불어 그대들도 그러하게 되리니!(FW 283).

소크라테스가 “너 자신을 알라”고 말했다면, 니체는 “너 자신이 되라”고 말한다.<sup>98)</sup> 이는 자신의 실존적 유일성과 존귀함을 깨닫고, 더불어 자기 자신을 실현(완성)하라는 그의 철학적 충고인 것이다.

---

98) 앞의 책, p. 131.

## 제5장 결 론

이상에서 우리는 니체의 비극적 사유를 통해 인간의 삶이라는 문제를 생각해보았다. 아마도 이는 해답이 없는, 혹 있더라도 인간이 스스로 해결할 수 없는 문제일지 모른다. 그럼에도 우리는 한시도 이 문제에서 벗어날 수가 없다. 잠시 벗어난 듯해도 어느새 그 문제는 우리에게 다가와 머리와 가슴을 간지럽힌다. 해결할 수 없지만 벗어날 수 없는 문제, 이런 딜레마 자체가 어찌면 인간의 삶인지도 모를 일이다. 그렇지 않다면 지금껏 그 많은 사상가가 있을 필요도 없었을 것이며, 오늘을 살아가는 많은 사상가의 일이란 모두 부질없는 것이 될 것이다. 이처럼 삶 자체가 지니는 딜레마는 우리의 삶의 양식을 생각할 때에도 여전히 우리의 발목을 잡는다. 왜 사느냐고? 그걸 알 수 있나? 아니, 알아서 무얼 하겠다는 건가? 그저 살아갈 뿐인 것을...

이러한 문제에 답을 내리기에는 니체라는 한 인간의 삶도 역시 너무나 짧은 시간이었다. 그는 어쨌건 나름대로 정리를 하고자 했고, 그 정리 자체는 매우 건강한 성격을 지닌다는 것이 필자의 생각이다. 그가 세계는 권력의지이고 그 이외의 아무 것도 아니라고 말할 때, 그가 모든 것은 영원히 회귀한다고 말할 때, 그가 말하고 있는 것의 내용은 피하지 말고 맞서라는 강한 충고인 것이다. 무엇보다 자신의 부족함을 절실히 느껴온 인간은 지금껏 피하는 방법만을 줄기차게 모색해왔던 것이다. 대부분의 종교가 갖는 현실도피적 성격, 대부분의 정치체도가 추구하는 집단적 몸사림, 경쟁자를 두려워한 나머지 경쟁 외적인 방법으로 상대를 죽이려는 비열한 마음가짐의 발전. 그러한 것들이 오늘날의 인간을 가꾸어왔고, 따라서 인간은 삶의 문제에 맞서기보다는 피하는 일에 익숙해져 버린 것이다. 그리고 그러한 도피를 그럴 듯하게 꾸미기 위한 온갖 도덕적 가치가 뒤따라 발전하게 되었고, 이제는 너무나 정교해진 나머지 대부분의 사람들을 속이기에 충분할 만큼 멋진 외관을 갖추게 되었다. 그러나 그러한 가치들이 언제나 세계를, 삶을 부정하는 가치인 한, 인간이 행하는 일들은 언제나 타락을 가속화시킬 뿐이다.

인간은 부자유한 세계 속의 자유로운 존재, 선을 행하든 악을 행하든 간에 영원한 기적 수행자, 놀라운 예외자, 초(超)동물, 거의 신과 같은 존재, 창조적 의미, 간과될 수 없는 존재, 우주의 수수께끼에 대한 해답, 자연의 위대한 지배자인 동시에 경멸자, 자신의 역사를 세계사라고 일컫는 존재자라는 사실이야말로 인간성의 근본적인 감정인 것이며 또한 그대로 존속하는 것이다!(MA II, 「방랑자와 그림자」, 12).



인간은 언제나 스스로의 지위를 지나치게 격상시킴으로써 어지러움에 시달리고 항상 불안에 떨며 마침내 쓰러져버리곤 한다. 자연의 피조물인 인간은 자연으로부터 벗어나고자 하며, 그리하여 자연이 아닌 자신의 주인을 찾는다. 그들의 오만은 인간 대 자연의 투쟁이라는 착각의 세계관을 낳게 된다. 실은 그저 자연의 흐름일 뿐임에도. 그들은 인간사를 세계사라 부를 만큼 오만하다. 자신의 주인인 창조주의 목적대로 자연을, 세계를 떠맡아 끌고 가야 한다는 오만한 책임감에 인간들은 늘 고뇌하고 있는 것이다. 그리하여 '인간적'이라는 말에는 지고의 숭고함이라는 가치가 달라붙는다. '인간적'이라는 말은 일종의 '반(反)자연적'의 의미를 갖게 된다. 인간은 자연의 흐름을 거스르는 자연의 일부가 된다. 오늘의 인간은 모두가 오이디푸스이자 파우스트인 것이다. 지혜는 지혜를 가진 자의 족쇄가 되어버린다. 그리하여 그들의 발걸음은 무거워지고 자신이 가고자 하는 곳으로 갈 수도 없게 된다.

니체는 『인간적인 너무나 인간적인』이라는 제목을 통해 이러한 사태를 야유하고 있다. 도대체 어떤 것이 '인간적'인 것인가? 그것은 바로 '자연적'인 것이 아니던가? 그는 인간들이 오만한 책임감, 불필요한 긴장을 벗어던지길 원한다. 루소의 이름으로 잘 알려진 '자연으로 돌아가라!'는 말은 니체의 언명이기도 하다.

그렇다면 니체에게 자연으로 돌아간다는 것은 어떤 것인가? 니체는 모든 것을 자연에 맡기고 아무 것도 하지 않는 모습을 그리는 것이 아니라 자연의 움직임 속에 적극적으로 참여하는, 활동적인 인간을 그리고 있다. 물론, 인간의 지배하고자 하는 욕구를 부정하지는 않는다. 부정하지 않을 뿐 아니라 적극적으로 장려하고 있다. 그러나 인간의 지배란 조물주의 지배와 같은 것일 수는 없다. 자연의 움직임이 두렵다고 해서 자연을 재창조할 수는 없는 것이다. 인간의 창조는 자연 속에서 지배하고자 하는 욕구를 발현하는 지속적인 행위일 뿐이다. 그러한 창조 행위는 자연을 부정하지 않는 한 어떠한 제약도 받지 않는다. 인간의 타락은 언제나 이 한계를 넘어섬으로 인해 발생한다.

**세계 대 인간의 모든 태도, 세계부정의 원리로서의 인간, 사물의 가치 척도로서의 인간,** 마침내는 존재 자체를 자기의 저울대 위에 올려 놓고는 그것을 너무 가볍다고 생각하는 세계 심판자로서의 인간 — 이러한 태도의 정상을 벗어난 어처구니없음은 그 정체를 드러내어 우리에게 혐오감을 느끼게 한다. 우리는 인간과 세계가 서로 병립되어 있고 따라서 ~외라는 숭고한 외람됨에 의해 분리되어 있음을 발견할 적에 웃지 않을 수 없다. ... 우리는 바로 그렇게 함으로써 인간경멸에 한 발자국 더 내딛는 것은 아닌가?(FW, 346).

분명히 자연의 일부로 살아간다는 것은 힘겨운 일이다. 더구나 삶의 의미를 찾고자 하는 욕구가 발생한 인간으로서는 더욱 힘겨운 일일 것이다. 하기에 산다는 것은 비극적 일 수밖에 없다. 삶은 고통이고 그 속에서 인간의 창조는 언제나 불만족스럽다. 그럼에도 살아야 하는 것이다.

이미 보았듯이, 비극은 이러한 삶의 즐거움을 가르친다. 오늘을 살아가는 우리가 여간해서는 이해하기 어려운 즐거움, 그것은 맞서 싸우다 죽는 즐거움이다. 세상의 부조리와 고통은 절대로 인간이 맞서 승리할 수 있는 상대가 아니다. 그럼에도 싸운다. 싸우면서 나의 힘과 긍지를 느낀다. 그리고는 죽음마저도 긍지를 지니고 맞이할 수 있다. 이것은 세계를 온전히 받아들여야만 가능한 삶이다.

비극적 사유의 부활은 소원한 일인가? 지금은 그렇다. 모두가 끝내 살아남고자 하고 그러한 삶의 추잡함을 느끼지 못하는 한은. 여전히 니체가 말하는 선각자의 필요가 절실하다. 이는 플라톤과는 다른 의미의 '철인'이다. 그들은 초인을 가르치는 영원회귀의 교사다. 그들은 항상 '시대에 걸맞지 않는(unzeit)', 선불리 발설했다가는 다치기 쉬운 가르침을 준다. 그것은 힘의 감정을 느끼도록 함으로써 인간의 쾌락을 자극하는 '즐거운 지식'의 가르침이다. 아직은 낯선, 그리하여 환영받지 못하는 그들이 한 세대를 교육해내면, 더 이상 그들의 가르침은 먼 세계의 이야기가 아닐 것이고 우리가 생각하는 '당연함'은 송두리째 뒤흔들리게 될 것이다. 인간의 '야수성'이 다시금 전면에 등장하는 날, 비극적 사유가 찬란하게 부활을 선포하는 날, 인간의 삶의 양식은 새로운 전기를 맞게 될 것이다. 어쩌면 지금의 거짓된 권위에 저항하는 모든 인간의 가슴 속에 그러한 부활의 계기는 이미 마련되어 있을지도 모를 일이다.

## ◆ 참고 문헌 ◆

### 1. 니체 원저작

#### (1) 국역본

- F. Nietzsche, 김대경 역, 1982, 『비극의 탄생/바그너의 경우/니체 대 바그너』  
임수길 역, 1982, 『반시대적 고찰』  
한기찬 역, 1983, 『인간적인 너무나 인간적인』  
이필렬·임수길 역, 1983, 『서광』  
권영숙 역, 1989, 『즐거운 지식』  
최승자 역, 1984, 『짜라투스트라는 이렇게 말했다』  
김훈 역, 1982, 『선악을 넘어서』  
김태현 역, 1982, 『도덕의 계보/이 사람을 보라』  
송무 역, 1984, 『반그리스도/우상의 황혼』  
강수남 역, 1988, 『권력에의 의지』 (이상 청하출판사 니체전집)  
이진우 역, 1997, 『비극적 사유의 탄생/디오니소스적 사유/그리스 국가/호머의 경쟁/그리스 비극시대의 철학』, 문예출판사  
이상일 역, 1976(1996:개정증보3쇄), 『디오니소스 찬가』, 민음사

#### (2) 영역본

- F. Nietzsche, trans. Walter Kaufmann, *Beyond Good and Evil*, (New York: Vintage Books, 1966)
- F. Nietzsche, trans. & edit. Walter Kaufmann,  
*Thus Spoke Zarathustra*  
*The Twilight of Idols*  
*The Antichrist*  
*Nietzsche contra Wagner*  
in *The Portable Nietzsche*, (Harmondsworth: Penguin, 1976, reprinted 1982)

## 2. 국내문헌

### (1) 단행본

- 강영계, 1995, 『니체, 해체의 모험』 (서울: 고려원).
- 김정현, 1995, 『니체의 몸 철학 : 주체, 개인, 자아 문제에 대한 사회철학적 이해』 (서울: 지성의 샘).
- 김진석, 1994, 『니체에서 세르까지』 (서울: 숲).
- 서울사회과학연구소 편, 1997, 『탈주의 공간을 위하여』 (서울: 푸른숲).
- 한국서양고전철학회 편, 1995, 『서양고대철학의 세계』 (서울: 서광사).

### (2) 연구논문

- 강학순, 1995, 「니체의 탈현대적 <인간>이해」, 『哲學(韓國哲學會)』.
- 공보경, 1991, 「베버의 '지도자 민주주의'에 미친 니체 철학의 영향」, 『慶星大社會科學研究』.
- 김상기, 1994, 「Nietzsche와 形而上學의 문제」, 『연세철학』.
- 김유동, 1997, 「총체적인 니체상 정립을 위한 시론 — 니체와 아도르노」, 『아도르노와 현대사상』 (서울: 문학과 지성사), pp. 141~223.
- 김종갑, 1993, 「철학적 담론에 있어서 언어의 위상 : 니체의 경우」, 『현대비평과이론』.
- 김주연, 1995, 「니체의 문학비평 연구」, 『숙명여대독일문화』.
- 김진석, 1992, 「니체, 탈현대의 웃음」, 『철학과현실』.
- 박재목, 1992, 「Nietzsche가 Nazism에 미친 思想的 影響」, 『韓南大東西文化研究』.
- 박종대, 1995, 「신과 무신론 ; 포이에르바하, 마르크스, 니체의 사상을 중심으로」, 『西江人文論叢』.
- 서영조, 1994, 「니체의 허무주의 정치철학」, 『사회비평』.
- 안의순, 1993, 「푸코의 니체 사상에 대한 인식과 그 변화과정」, 『사회비평』.
- 오화중, 1993, 「Nietzsche의 價値觀에 관한 研究」, 『中央大教育論叢』.
- 이안희, 1989, 「니체의 삶의 形而上學에 관한 研究」, 『祥明女大論文集』.
- 이일환, 1995, 「Nietzsche contra Marx」, 『國民大語文學論叢』.
- 주현철, 1993, 「니체의 불교사상 이해」, 『禪武學術論集』.

- 한상우, 1993, 「니이체 철학에 있어서 "Recht"(법, 정의, 정당성, 옳음)의 의미에 관하여」, 『한국교원대 人文論叢』.
- 한자경, 1989, 「니체철학에서 自我의 문제」, 『啓明大獨逸學誌』.
- 홍광엽, 1989, 「미셸 푸코를 통한 니체사상의 재발견」, 『세계의文學』.

### (3) 학위논문

- 강영실, 1993, 「니이체에게 있어서의 해체의 기원 : 비동일적 체험지대에 대한 예비적 고찰」, 연세대 철학석사.
- 강용수, 1992, 「니이체의 창조성에 관한 연구」, 고려대 철학석사.
- 고병권, 1997, 「니체사상의 정치사회학적 함의에 대한 연구」, 서울대 사회학석사.
- 김대호, 1995, 「니이체의 반기독교주의에 대한 고찰 : 반파시즘을 중심으로」, 연세대 철학석사.
- 김재인, 1995, 「니체의 '영원회귀' 사상 연구 : Also sprach Zarathustra를 중심으로」, 서울대 철학석사.
- 김현주, 1996, 「니체 정치사상의 성격 : 미래의 철학을 위한 서설」, 성균관대 정치학석사.
- 박기홍, 1993, 「니이체의 '계보학'에 관한 연구」, 계명대 철학석사.
- 박보경, 1994, 「Nietzsche의 원근법에 근거한 도덕적 선·악 규정에 관한 연구」, 동아대 교육대학원 철학교육석사.
- 박일룡, 1990, 「니이체 철학에 있어서의 예술의 본질 : "비극의 탄생"을 중심으로」, 원광대 철학석사.
- 박정희, 1993, 「니체의 안티 크리스트론에 관한 연구」, 효성여대 철학석사.
- 박준상, 1994, 「니체 연구 : 주관성의 한계 너머의 비극적인 것에 대해」, 홍익대 미학석사.
- 박진, 1992, 「니체에 있어서 양극성에 관한 연구」, 전남대 철학박사.
- 배원식, 1996, 「니이체의 운명에 사상에 관한 연구」, 경희대 철학석사.
- 백승영, 1991, 「Nietzsche의 전망주의(Perpektivismus) 인식이론 연구」, 서강대 철학석사.
- 손성애, 1997, 「니이체 철학에 있어서 도덕에 관한 연구」, 교원대 철학교육석사.
- 송석재, 1993, 「F. Nietzsche의 '가치의 재평가'에 관한 연구」, 충북대 교육대학원 국민윤리교육석사.
- 신혜정, 1994, 「니이체의 도덕비판에 대한 연구」, 서울대 철학석사.
- 오화중, 1992, 「Nietzsche의 가치관에 관한 연구」, 중앙대 교육대학원 국민윤리교육석사.

- 유정애, 1995, 「니체의 가치전도사상과 그 현대적 의의」, 부산대 국민윤리교육석사.
- 유천식, 1996, 「니이체의 도덕론의 연구 : 비도덕주의를 중심으로 = A Study on Nietzsche's theory of morality」, 충남대 철학박사.
- 윤대선, 1990, 「니이체의 힘에의 의지에 관한 연구 : 그 성립과정과 의미」, 고려대 철학석사.
- 이경희, 1993, 「Nietzsche 철학에 나타난 Ubermensch에 관한 연구」, 계명대 교육대학원 철학교육석사.
- 이서규, 1993, 「니이체의 형이상학에 대한 연구 : 영겁회귀와 힘에의 의지를 중심으로」, 건국대 철학석사.
- 이성계, 1996, 「니체의 근대 민주주의 비판」, 고려대 정치학석사.
- 이수경, 1993, 「니체에 있어서 니힐리즘을 통한 새로운 형이상학의 의미」, 경상대 교육대학원 철학교육석사.
- 이재영, 1994, 「Nietzsche 철학에 있어서 '교육'의 의미에 대한 연구」, 교원대 국민윤리교육석사.
- 이창재, 1993, 「도덕의 기원에 대한 탈이분법적 고찰 : 니체의 가치관을 중심으로」, 연세대 철학박사.
- 임영빈, 1993, 「테리다의 니이체 읽기」, 연세대 철학석사.
- 전예완, 1998, 「창조를 중심으로 본 니체 사상의 미학적 함의에 관한 연구」, 서울대 미학석사.
- 정연철, 1993, 「니체의 정치사상에 관한 연구 : 서구 형이상학적 전통에 대한 비판을 중심으로」, 연세대 정치학석사.
- 정태우, 1995, 「Friedrich W. Nietzsche의 권력에의 의지에 관한 연구」, 대구카톨릭대 신학석사.
- 조항돈, 1992, 「니이체의 인간 이해 : 인간의 자기복귀를 중심으로」, 고려대 철학석사.
- 진은영, 1996, 「니이체의 계보학적 비판과 인간 실존」, 이화여대 철학석사.
- 최명숙, 1996, 「니체의 고대 그리스 비극론 연구 — 『음악정신으로부터의 비극의 탄생』을 중심으로」, 한양대 연극학 석사.
- 최준영, 1994, 「탈현대의 정치이론과 실천에 대한 고찰 : 그리스 비극과 니이체 사상을 중심으로」, 연세대 정치학석사.
- 한재환, 1996, 「니이체의 계보학 : 비역사와 초역사의 역사인식」, 서강대 사학석사.
- 황설중, 1991, 「니이체의 모순에 관한 연구」, 고려대 철학석사.

### 3. 국외문헌

- Aeschylus · Sophocles, 조우현 외 옮김, 1969(1996: 개정3쇄), 『희랍비극 1』, 서울: 현암사.
- Allison, David B., ed., 1985(1988: 3rd printing), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation* (Massachusetts: The MIT Press, Originally published: 1977, New York: Dell Pub. Co.).
- Ansell-Pearson, K., 1994, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bulfinch, Thomas, *Myths of Greece and Rome*, (국역 이윤기, 1989, 1996: 초판9쇄, 『그리스와 로마의 신화』, 서울: 대원사)
- Conway, Daniel W., 1988, 'Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's "Zarathustra" as Political Irony', in *Political Theory* (No. 16, May 1988), pp. 257-80.
- Deleuze, Gilles, 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, (Paris: Presses Universitaire de France).
- (Eng. tr. Hugh Tomlinson, 1983, *Nietzsche and Philosophy*, London: The Athlone Press, 신범순 · 조영복 역, 1993(1996: 초판 4쇄), 『니체, 철학의 주사위』, 서울: 인간사랑).
- (불어본 국역 이경신, 1998, 『니체와 철학』, 서울: 민음사)
- \_\_\_\_\_, 1970, *Spinoza: Philosophie Pratique*, (Paris: Presses Universitaire de France).
- (Eng. tr. Robert Hurley, 1988, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco: City Lights Books).
- Derrida, Jacques, 1978, *Eperon: Les Styles de Nietzsche* (Paris, Flammarion).
- (국역 김다운 · 황순희, 1998, 『에쁘롱 : 니체의 문체들』, 서울: 동문선).
- Detwiler, Bruce, 1990, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Euripides, 여석기 외 옮김, 1969(1997: 개정2쇄), 『희랍비극 2』, 서울: 현암사.
- Foucault, Michel, 'Nietzsche, Genealogy, History', in D. F. Bouchard ed., D. F. Bouchard and S. Simon tr., 1977, *Language, Counter-Memory, Practice*, (Oxford: Basil Blackwell), pp. 139-64.
- Gillespie, Michael Allen and Strong, Tracy B., ed., 1988, *Nietzsche's New Seas* :

- Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Hardt, Michael, 1993, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota (국역 이성민·서창현, 1996, 『들뢰즈의 철학사상: 철학에서의 도제수업』, 서울: 갈무리)
- Heidegger, Martin, 1961, *Nietzsche* (Verlag Günter Neske, Pfullingen).  
(Eng., tr. David Farrell Krell, 1981, *Nietzsche, Vol. I: The Will to Power as Art*, London: Routledge & Kegan Paul, 국역 김정현, 1991, 『니체철학강의 I: 예술로서의 힘에의 의지』, 서울: 이성과 현실)  
(부분국역 박찬국, 1996, 『니체와 니힐리즘』, 서울: 지성의 샘)  
\_\_\_\_\_, 'Who is Nietzsche's Zarathustra?', trans. Bernd Magnus, in *Revue of Metaphysics* (Vol. 20, No. 3, 1967), pp. 411-31.  
(국역 정영도, 1994, 『니이체의 짜라투스트라는 누구인가?』, 『니이체의 짜라투스트라에 대한 철학적 해석』, 대구: 이문출판사 중 부록).
- Kaufmann, Walter, 1968(3rd ed.), *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New York: Vintage Books).
- Löewith, Karl, 1981, *Von Hegel zu Nietzsche*, (Felix Meiner Verlag).  
(국역 姜學哲, 1985(1995: 9판), 『헤겔에서 니체어로』, 서울: 민음사)
- Maganus, Bernd, Miller, Stanley, and Milieu, Jean-Pierre, 1993, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature* (New York: Routledge).
- Megill, Allan, 1987, *Prophets of Extemity : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (California: University of California Press).  
(국역 조형준, 1996, 『극단의 예언자들 : 니체, 하이데거, 푸코, 데리다』, 서울: 새물결).
- Nehamas, Alexander, 1985, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge: Harvard University Press).  
(국역 김종갑, 1994, 『니체 : 문학으로서의 삶』, 서울: 책세상).
- Ovid, Eng., tr. Rolfe Humphries, 1955, *Metamorphoses* (Bloomington: Indiana University Press)
- Patton, Paul, 1993, *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, (New York: Routledge).
- Pieper, Annemarie, 1990, *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und bermensch - Philosophische Erluferung zu Nietzsche erstem "Zarathustra"*, (Stuttgart: Klett Cotta Verlag).  
(국역 정영도, 1994, 『니이체의 짜라투스트라에 대한 철학적 해석』,



- 대구: 이문출판사).
- Schrift, Alan D., 1991, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, (London: Routledge).
- (국역 박규현, 1997, 『니체와 해석의 문제』, 서울: 푸른숲).
- \_\_\_\_\_, 1995, *Nietzsche's French Legacy : A Genealogy of Poststructuralism* (London : Routledge).
- Sedgwick, Peter R., ed., 1995, *Nietzsche : A Critical Reader* (Cambridge: Blackwell Publishers).
- Spinoza, B., *Ethica*, (국역 강영계, 1990, 『에티카』, 서울: 서광사).
- Stern, J. P., *Nietzsche*, (국역 이종인, 1998, 『니체』, 서울, 시공사).
- Strong, Tracy B., 1975, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, (California: University of California Press).
- Vattimo, G., *The Adventure of Difference-Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, tr. Cyprian Blamire and Thomas Harrison, 1993 (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- \_\_\_\_\_, *The End of Modernity—Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, tr. Jon R. Snyder, 1988 (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- Wohlfart, Günter, *Nietzsche: the PreSocratic-Postmodernist*, (국역 정해창, 1997, 『놀이하는 아이 예술의 신 니체』, 서울: 담론사).
- Yovel, Yirmiyahu, 1989, *Spinoza and Other Heretics* (Princeton: Princeton University Press)
- Zaidman, L. B. & Pantel, P. S., 1989, *La Religion grecque* (Paris: Armand Colin Editeur)
- (Eng., tr. Paul Cartledge, 1992, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge: Cambridge University Press)

## **ABSTRACT**

### **A Critique on Modern Mode of Being through the Tragedy in Nietzsche's Political Thought**

Koo Seong-Uk  
Department of Political Science  
The Graduate School  
Kyunghee University

Nietzsche's thought begins with the discussion about Tragedy of the ancient Greek. This is starting point of his painful thought, and the basis of his critique on the modern mode of being. Nietzsche wants to spread abroad the tragic life to people who forget the questions on their births and lives.

Nietzsche think the hardship of life in the world which is filled with fear and absurdity, from wisdom of Silenus. Silenus said that the best for human is never been born, and the second is to die immediately. From this concise expression about human bridle, Nietzsche begins to think about human life. Modern solution of that bridle is nihilism, and Nietzsche think that nihilism must develop to its extremity. Nihilism means that false consciousness to forget the painful real world and to escape to the imaginary world. To develop nihilism to its extremity is to affirm the real world, and there is Dionysusian affirmation in the heart of tragedy.

We are acquainted with the claim of Aristotle about the effect of tragedy. He analyse the effect of tragedy, and explain that it is Katharsis from accidents which wake up the pity and fear. But for Nietzsche, tragic heroes are not pitiable. On the

contrary, they live powerfully. Their basis of behavior is not pressure from outside and not desire for peaceful life. Tragic heroes who fall to pieces challenge to fear of death. They want to be masters of their lives, even to resist Gods. They live as legislators to create values for themselves. Tragic effect is therefore not Katharsis but show the beautiful life.

The feeling of power and affirmation of world, hearts of tragic thought, are acceptable in Nietzsche's concepts of Will to Power and Eternal Recurrence. Political importance of his thought is that it threaten the basis of modern political system. Unless present power relation is broken, his thought will never be acceptable. It is impossible in concrete political system. Institutional device can not give a guarantee human life. In Nietzsche's tragic thought, human life means the endless contest of different values. It requires philosopher's politics(Great Politics) different from Plato. Nietzsche's philosopher(Overman, *Übermensch*) means not a person remember Idea World, but a person struggle to teach the life.

Key Words : Nietzsche, Tragedy, Dionysus, Affirmation, Perspectivism, Genealogy,  
Will to Power, Eternal Recurrence, Overman, Great Politics,