

『철학사상』 별책 제7권 제16호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

니체 『우상의 황혼』

백승영

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제16호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

니체 『우상의 황혼』

백승영

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)
김남두
박찬국
이남인
이태수
정원재
김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제16호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

니체 『우상의 황혼』

백승영

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

본 연구서는 니체의 『우상의 황혼』(*Götzen-Dämmerung*)을 연구 대상으로 삼아, 이 텍스트의 주요 개념들과 그것을 사이의 연관성을 토릭맵 방식을 사용해 분석하여, 철학 지식지도(Philosophy Knowledge Map) 구축을 시도했다.

『우상의 황혼』(*Götzen-Dämmerung*)은 니체의 ‘모든 가치의 전도’ 작업의 일환으로, 서양의 기존 자명성과 가치체계 전반에 대한 진단 작업과 파괴 작업이 총결산된 것이다. ‘모든 가치의 전도’는 니체가 후기 사유에서 자신의 철학적 과제로 구체화시켜, 본격적인 작업을 진행시키던 기획이다. 이 기획의 일환으로서 10개의 독립된 장(章)으로 구성된 이 책은 서양 철학과 서양 정신 및 문화 일반에 깃들어 있는 우상들을 캐내고, 우상들을 망치로 부숴버리는 철학적 작업을 수행한다. 그것도 특정 시대에 존속하고 사라져버렸던 우상들이 아니라, 서양 철학의 역사에서 계속 영향력을 행사해 온 영원한 우상들이 그 대상이다. 여기에 18~19세기 현대라는 시점에서 새롭게 등장한 우상들도 진단과 파괴의 대상이 된다. 이 우상 파괴 작업은 형이상학비판, 도덕이론, 언어철학적 고찰, 예술이론적 고찰 및 문화이론의 형태로 제시된다. 이런 내용을 가진 『우상의 황혼』은 『안티크리스트』와 함께 니체 후기 사유의 결정판이라고 할 수 있다.

‘토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축’은 철학 텍스트들의 내용을 정보화하여, 독자가 원하는 수준의 정보를 효과적으로 전달하는 시스템을 구축하고자 한다. 따라서 본 연구서도 이 취지와 방식에 맞게 구성되었다.

본 연구 프로젝트가 개시된 지 벌써 4년이라는 세월이 흘렀다. 그간

거의 80여권의 고전 텍스트가 연구·분석되어, 디지털 정보의 형태로 공개되었다. 고전에 대한 심도 있는 분석적 연구이기에 많은 인내와 수고가 요구되고, 한국의 철학 문화를 향상시키는 연구이기에 큰 책임감을 느낀 시간이었다. 더불어 이 어려운 작업을 위해 연구원 전체가 최대한 서로 협조하고 동시에 서로에게 자극제가 되는 아름다운 연구공동체를 경험할 수 있는 시간이기도 했다. 짧지 않은 기간 동안 연구 프로젝트 전체를 책임지고 이끌어 가신 백종현 교수님 이하 연구 공동체의 선생님들께 진심으로 감사드린다.

2006년 5월

백승영

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 니체의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	2
1.3 생애 연보	9
1.4 저작	10
1.4.1 우상의 황혼	10
1.4.2 차라투스트라는 이렇게 말했다	10
1.4.3 유고	11
2. 『우상의 황혼』 해제	12
2.1 『우상의 황혼』 요약	12
2.2 『우상의 황혼』 해설	12
2.2.1 출간	12
2.2.2 과제	13
2.2.3 방법론	14
2.2.4 구성	15
2.3 『우상의 황혼』 상세 목차	18
2.4 주요 용어	24
2.4.1 도덕	24
2.4.2 예술	24
2.4.3 인과율	24
2.4.4 철학	25

2.4.5 현대성	25
제2부 철학 지식지도 27	
1. 철학자 지식지도	27
2. 철학 문헌 지식지도	30
3. 철학 용어 지식지도	31
3.1 도덕	31
3.2 예술	32
3.3 인과율	33
3.4 철학	34
3.5 현대성	34
4. 철학 문헌 내용 지식지도	35
제3부 『우상의 황혼』 내용 분석 연구 45	
1. 도덕(Die Moral; moral)	45
1.1 도덕의 정의	45
1.1.1 척도: 삶	46
1.1.2 징후학으로서의 도덕	46
1.2 반자연적 도덕	47
1.2.1 도덕적 개선에 대한 문제제기	48
1.2.2 반자연적 개선의 도덕	48
1.2.2.1 길들임의 도덕	50
1.2.2.2 훈육의 도덕	51
1.2.2.3 반자연적 개선의 심리학	52
1.2.3 반자연적 도덕의 계보	53
1.2.4 반자연적 개선의 생리적 결과	54
1.2.5 반자연성의 예	54

1.2.5.1 이성적 행복주의	55
1.2.5.2 감성에 대한 금욕	56
1.2.5.3 이타주의	57
1.2.5.4 동정	58
1.2.5.5 그리스도교 도덕	59
1.2.5.5.1 거세 전략	60
1.2.5.5.2 삶의 적대개념으로서의 신	61
1.2.5.5.3 그리스도교 도덕의 계보	61
1.3 도덕적 자연주의	62
1.3.1 자연적 도덕의 계보	63
1.3.2 생리적 인과성	64
1.3.2.1 도덕 주체의 생리적 조건	64
1.3.2.2 이기주의의 예	65
1.3.2.3 쾌와 불쾌의 예	66
1.3.3 자유의지	67
1.3.3.1 반자연적 자유의지	67
1.3.3.1.1 반자연적 자유의지 개념의 계보	68
1.3.3.1.2 반자연적 자유의지 개념의 결과	69
1.3.3.1.3 반자연적 자유의지 개념의 폐기	69
1.3.3.2 자연적 자유의지	70
1.3.3.2.1 힘에의 의지	70
1.3.3.2.2 자기책임에의 의지	71
1.3.3.2.3 자연적 자유의지 개념의 성립	72
1.3.3.2.3.1 실체적 의지 개념 해체	72
1.3.3.2.3.2 초월적 목적의 거부	74
1.3.3.2.3.3 관계적 세계관의 제시	75
1.3.4 이성적 죽음	77
1.3.4.1 이성적 죽음의 조건 1: 자유로운 결단	78
1.3.4.2 이성적 죽음의 조건 2: 목적적 결단	79

1.3.4.3 이성적 죽음의 조건 3: 의식적-의지적 결단	79
1.3.4.4 이성적 죽음의 조건 4: 사회적 효용	80
1.3.4.5 자연사	80
1.3.4.6 안락사	81
1.3.4.6.1 안락사 옹호 논거	82
1.3.4.6.2 의사조력자살	83
2. 예술(Kunst; art)	85
2.1 예술의 정의	85
2.2 미의 분석론	86
2.2.1 생리적 전제: 도취	86
2.2.1.1 도취적 힘 느낌의 기능	87
2.2.1.2 도취의 구분	88
2.2.1.2.1 아폴론적 도취	88
2.2.1.2.2 디오니소스적 도취	89
2.2.2 미 판단의 척도: 삶	90
2.2.3 미 판단의 경우	91
2.2.4 추 판단의 경우	92
2.2.5 생리적 증거	92
2.2.6 미적 체험의 주관성	93
2.2.7 미 판단의 유용성	94
2.2.8 미의 객관성 포기	94
2.3 예술론 비판	95
2.3.1 예술을 위한 예술	95
2.3.2 사실주의	97
2.3.3 쇼펜하우어의 미적 염세주의	98
2.3.3.1 삶에의 의지의 부정	98
2.3.3.2 구원 수단으로서의 예술	99
2.3.3.3 자연성의 부정	100

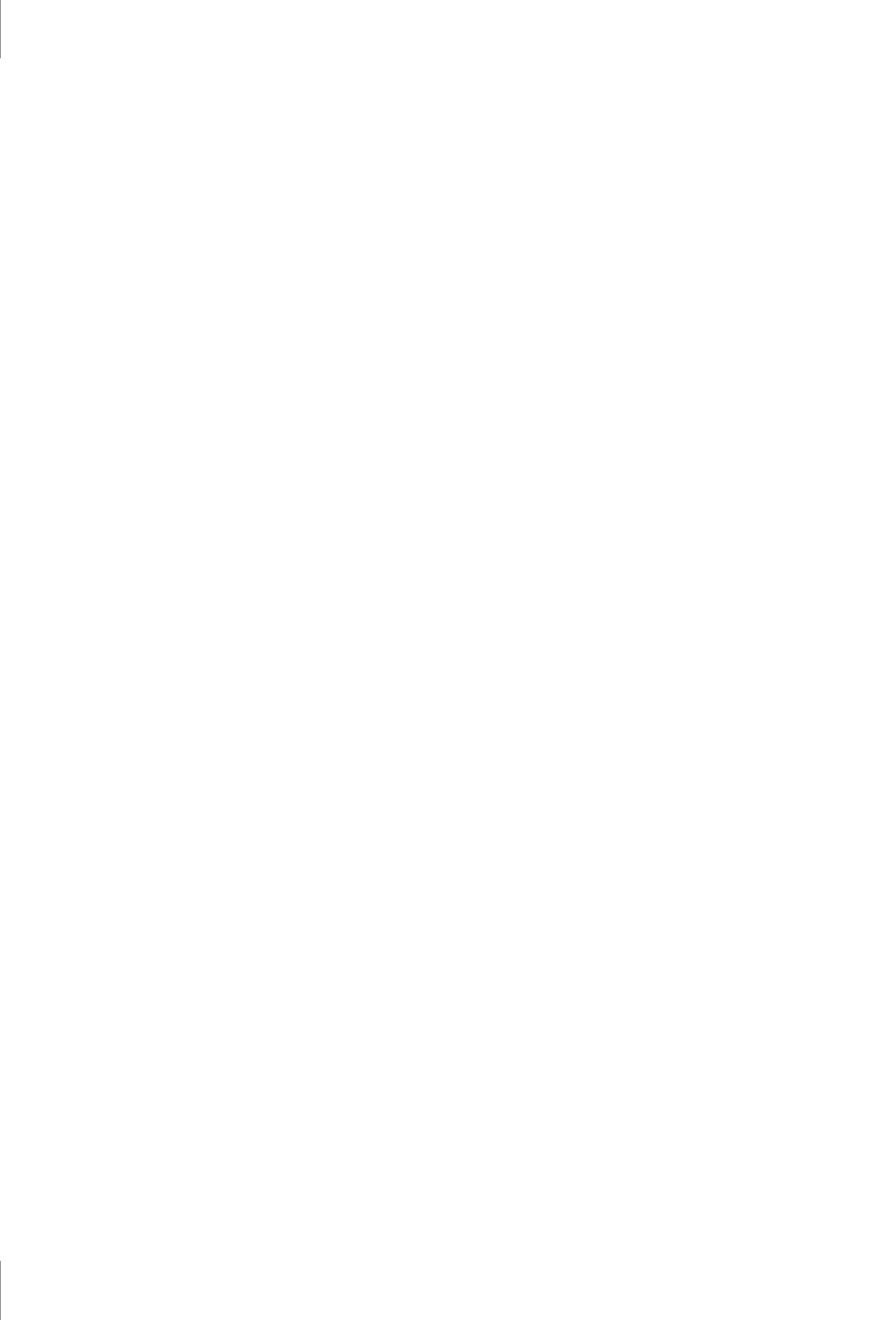
2.4 해석으로서의 예술	100
2.4.1 디오니소스적 예술	101
2.4.2 비극적 예술	102
3. 인과율 (Kausalität; causal law)	104
3.1 인과율의 정의	104
3.2 원인 표상의 계보	104
3.2.1 계보 1 단계: 의식화 과정	104
3.2.2 계보 2 단계: 기억	105
3.2.3 계보 3 단계: 습관 형성	106
3.2.4 원인 계보의 심리: 공포심	107
3.3 원인으로서의 내적 사실	108
3.3.1 행위자-행위 문법	108
3.3.2 ‘나’라는 내적 사실로부터 인과율 자체로의 확대	110
3.3.3 내적 사실의 가상적 원인성	110
3.3.3.1 의지의 가상적 원인성	111
3.3.3.2 동기의 가상적 원인성	112
3.3.3.3 ‘나-주체’의 가상적 원인성	112
3.3.3.4 원인으로서의 ‘내적 사실’에 대한 도덕적 설명: 의지의 경우 ❶	
3.3.3.5 심리학적 오류: 원인 사유의 투사과정	114
3.3.3.5.1 원인으로서의 사물 개념	115
3.3.3.5.2 원인으로서의 단일체 개념	116
3.3.3.5.3 원인으로서의 물자체 개념	117
3.3.3.5.4 원인으로서의 신 개념	117
3.3.4 생리적 인과율	118
3.3.4.1 생리적 인과율의 예	119
3.3.4.1.1 예 1: 신	120
3.3.4.1.2 예 2: 도덕	120
3.3.4.2 전도된 인과율	121

3.3.4.2.1 전도된 인과율의 예 1: 쾌	121
3.3.4.2.2 전도된 인과율의 예 2: 불쾌	122
3.3.4.2.3 전도된 인과율의 예 3: 도덕적 정식	122
 4. 철학(Philosophie; philosophy)	123
4.1 철학의 정의	123
4.2 전통 서양 철학의 비해석적 성격	123
4.2.1 철학의 특이성질	124
4.2.1.1 이분법적 사유	125
4.2.1.1.1 플라톤의 이분법	126
4.2.1.1.2 그리스도교의 이분법	127
4.2.1.1.3 칸트의 이분법	128
4.2.1.1.2 이분법의 문제	129
4.2.1.1.2.1 존재 개념의 도덕적 성격	130
4.2.1.1.2.2 이분법의 데카당스 성격	131
4.2.1.1.2.3 이성의 과도한 순진함	131
4.2.1.1.3 이분법의 극복	132
4.2.1.1.3.1 극복과정 1: 실증주의	134
4.2.1.1.3.2 극복과정 2: 인식 허무적 상태	134
4.2.1.1.3.3 극복의 결과: 가상과 실재의 일치	135
4.2.1.2 삶에 대한 부정의식	136
4.2.1.3 역사적 감각의 결여	137
4.2.1.4 감각에 대한 불신	138
4.2.1.5 이성범주에 대한 신뢰	139
4.2.1.6 인과율의 전도	140
4.2.2 이성 중심주의 철학	141
4.2.2.1 이성 중심주의의 계보	141
4.2.2.1.1 데카당스적 삶의 관심	142

4.2.2.1.2 생리적 퇴화	142
4.2.2.1.3 본능의 지배수단으로서의 이성	143
4.2.2.2 이성 연마의 방식: 변증법	144
4.2.2.2.1 변증법의 문제	145
4.2.2.2.1.1 변증법의 문제 1: 정당화	146
4.2.2.2.1.2 변증법의 문제 2: 불신과 설득력의 문제	147
4.2.2.2.1.3 변증법의 문제 3: 복수수단	147
4.2.2.2.2 변증법의 성공 이유	148
4.2.2.3 이성적 행복주의	149
4.2.2.3.1 소크라테스의 경우	150
4.2.2.3.2 플라톤의 경우	151
4.2.2.3.2.1 그리스적 본능의 부정으로서의 플라톤	152
4.2.2.3.2.2 문체-데카당으로서의 플라톤	154
4.2.2.3.2.3 그리스도교의 플라톤주의	155
4.2.3 이성 중심주의 철학의 문제	155
4.2.3.1 구제책의 문제	156
4.2.3.2 이성 범주에 대한 오해	157
4.2.3.2.1 계보에 대한 오해	157
4.2.3.2.2 기능에 대한 오해	158
4.2.3.3 오해에 대한 수정	159
4.2.3.3.1 이성의 해석적 성격	159
4.2.3.3.2 이성 범주의 해석적 성격	160
4.2.3.3.3 언어의 해석적 성격	161
4.2.3.4 이성 중심주의 철학의 대립유형	161
4.2.3.4.1 소피스트	162
4.2.3.4.2 투키디데스	163
4.3 새로운 철학: 디오니소스적 긍정의 철학	164
4.3.1 ‘디오니소스적인 것’(Das Dionysische) 개념의 유래	164
4.3.2 ‘디오니소스적인 것’의 함의	165

4.3.2.1 그리스적 본능으로서의 디오니소스적인 것	165
4.3.2.2 삶에의 의지로서의 디오니소스적인 것	167
4.3.2.3 성적 상징으로서의 디오니소스적인 것	167
4.3.2.4 비극적인 것으로서의 디오니소스적인 것	168
4.3.2.4.1 아리스토텔레스의 비극성	169
4.3.2.4.2 쇼펜하우어의 비극성	170
4.3.3 디오니소스적인 것'에 대한 연구	171
4.3.3.1 부르크하르트	171
4.3.3.2 괴테	172
5. 현대성(Modernität; modernity)	174
5.1 현대성의 특징: 데카당스로서의 현대성	174
5.2 현대성의 계보	175
5.3 현대성의 내용	175
5.3.1 이데올로기	176
5.3.1.1 자유주의	176
5.3.1.1.1 데카당스로서의 자유	177
5.3.1.1.2 평균성 요구로서의 자유	177
5.3.1.1.3 무책임으로서의 자유	178
5.3.1.1.4 진정한 자유: 자기책임에의 의지	178
5.3.1.2 평등주의	179
5.3.1.2.1 평등원칙의 계보: 그리스도교	180
5.3.1.2.2 평등원칙의 발전: 루소	181
5.3.1.2.3 평등원칙의 문제	182
5.3.1.3 민주주의	183
5.3.1.4 사회주의	183
5.3.1.5 아나키즘	184
5.3.2 동정의 도덕	185
5.3.3 학문	186

5.3.4 다위니즘	188
5.3.5 노동문제	189
5.4 독일 현대사회 비판	191
5.4.1 독일철학	192
5.4.2 독일 정신	193
5.4.3 독일 정치	194
5.4.4 독일 교육	195
5.4.4.1 독일 교육의 목적	195
5.4.4.2 새로운 교육	197
5.4.4.2.1 교육 내용 1: 보는 법을 배우기	198
5.4.4.2.2 교육 내용 2: 생각하는 법을 배우기	198
5.4.4.2.3 교육 내용 3: 글 쓰는 법을 배우기	199
5.4.5 독일 대학	200
5.4.6 알코올리즘	201
5.4.7 바그너 음악	201
참고문헌	203



일 러 두 기

1. 이 책의 연구대상서인 『우상의 황혼』의 독일어 표준본, 영어 표준본 그리고 한국어 표준본은 다음과 같다.

- 독일어 표준본

Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI 3, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, (Walter de Gruyter, Berlin / New York 1968) (=KGW VI 3)

- 영어 표준본

Friedrich Nietzsche, *Twilight of Idols*, (trans by) R. J. Hollingdale, (Penguin, Harmondsworth 1968)

- 한국어 표준본

프리드리히 니체, 『우상의 황혼』 백승영(역), 책세상 니체 전집 15 (서울 2002)

2. 이 책에서 인용되는 니체의 전집과 저서들은 편의를 위해 약호를 사용한다.

- MA I = Menschliches, Allzumenschliches I
(인간적인 너무나 인간적인 I)
VM (MA II) = Vermischte Meinungen und Sprüche
(혼합된 의견과 잡언들)

WS (MA II)	= Der Wanderer und sein Schatten (방랑자와 그의 그림자)
M	= Morgenröthe (아침놀)
FW	= Die fröhliche Wissenschaft (즐거운 학문)
Za	= Also sprach Zarathustra (차라투스트라는 이렇게 말했다)
JGB	= Jenseits von Gut und Böse (선악의 저편)
GM	= Zur Genealogie der Moral (도덕의 계보)
WA	= Der Fall Wagner (바그너의 경우)
GD	= Götzen-Dämmerung (우상의 황혼)
EC	= Ecce Homo (이 사람을 보라)
AC	= Der Antichrist (안티크리스트)
NW	= Nietzsche contra Wagner (니체 대 바그너)
IV I - IV 3	= Naehgelassene Fragmente Anfang 1875 November 1879
V 1 - V 2	= Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 Sommer 1882
VII 1 - VII 3	= Nachgelassene Fragmente Juni 1882 Herbst 1885 (VII 4/2 Ergänzungen im Text)
VIII 1 - VIII 3	= Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 Anfang Januar 1889

3. 이 책의 장, 절 표시는 그 내용의 위계에 따라, 예를 들어 1. 도덕, 1.1 도덕의 정의, 1.1.1 척도: 삶, 1.1.2 정후학으로서의 도덕 순으로 표시했다.

4. 3부 각 단락의 맨 앞에 있는 '(e1.1.1)', '(q1.1.2)' 등은 철학 지식지도의 웹 구현을 위한 표시일 뿐, 책의 내용과는 상관이 없다. 참고로

‘q’는 인용을 의미하고, ‘e’는 해설을 의미한다. 그리고 그 뒤에 있는 숫자, 예를 들어 ‘(e1.1.1)’은 제 1장의 첫 단락을, ‘(q1.1.2)’는 제 1장의 두 번째 단락을 의미한다. 그리고 ‘e’와 ‘q’를 통해서 첫 단락은 해설이고, 두 번째 단락은 인용임을 알 수 있다.



제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 니체의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

현대 철학의 문을 여는 니체는 신학, 고전문헌학 및 예술사 공부로 대학에서의 학업을 시작하지만, 쇼펜하우어의 영향 하에 철학으로 학적 관심을 돌리기 시작한다. 『비극의 탄생』(1872), 『반시대적 고찰』(1874)은 쇼펜하우어의 철학적 염세주의와 바그너의 낭만적·국가적 문화이념의 영향을 받고 있으며, 니체 철학의 목적을 새로운 문화 창달의 계기설정으로 제시한다. 『인간적인 너무나 인간적인』(1876)과 더불어 철학적 계몽가로서의 니체의 작업이, 서양 사유의 자명성에 대한 비판적 파괴 및 해체작업으로 시작된다. 이 작업은 『아침놀』(1881), 『즐거운 학문』(1883)에서도 계속된다. 미래의 인간상과 세계관을 제시하는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』(1883-1885)를 계기로 새로운 철학 건설이 시작된다. 이후 니체는 『힘에의 의지』라는 그의 주저가 될 책을 기획하고 준비하지만, 1888년에 완전히 포기한다. 그 사이에 『선악의 저편』(1886)과 도덕에 대한 논쟁서인 『도덕의 계보』(1887)가 출간된다. 그리고 좌절된 저술기획 대신에 현대와 현대성을 테카당스로서 직접적으로 고발하는 작품들이 등장한다. 『바그너의 경우』(1888) 및 『니체 대 바그너』(1889)는 바그너 예술을 현대성의 주범으로, 『안티크리스트』(1888)는 그리스도교를 테카당스 현대를 만든 사상적 근원으로 지목하며, 『우상의 황혼』(1889)은 테카당스 철학을 만든 철학적 전제와 방법론을 문제시한다. 전대미문의

철학적 자서전인 『이 사람을 보라』(1889)와 철학적 산문시 『디오니소스 송가』(1889)의 집필 및 교정 직후 1889년 1월 3일 카를로 알베르토 광장에서 니체는 쓰러지고 만다. 10년 정도의 긴 투병생활 후 1900년 8 월 25일 그는 더 이상 고뇌하지 않아도 되는 긴 어둠의 길로 들어선다.

1.2 생애 해설

프리드리히 빌헬름 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche)는 1844년 10월 15일 독일 뢰肯(Röcken)에서 전통적인 목사집안의 첫 아들로 태어난다. 1851년, 칸디다텐 베버(Kandidaten Weber)라는 사설 교육기관에 들어가, 종교, 라틴어, 그리스어를 배운다. 1858년, 추어 포르테(Zur Pforte)라는 학교에 입학하여 철저한 인문계 중등교육을 받는다. 소년 니체의 고전어에 대한 탁월한 재능, 문학적 능력, 음악에 대한 자질들이 표출되기 시작한다.

1864년, 본(Bonn) 대학에서 신학과 고전문헌학, 예술사 공부를 시작한다. 한 학기 후에는 신학 공부를 포기하고 문헌학자 리츨(F. W. Ritschl)의 문헌학 강의에 전념한다. 1865년 겨울학기에 리츨 교수를 따라 라이프치히 대학으로 학교를 옮긴다. 라이프치히에서 니체는 리츨의 지도를 받은 문헌학 공부와 쇼펜하우어의 발견에 힘입어 학자로서의 삶을 시작하게 된다. 늦가을에 고서점에서 우연히 발견한 쇼펜하우어의 『의지와 표상으로서의 세계』는 니체를 철학적 사유로 입문하게 한다. 쇼펜하우어의 염세주의 철학에 그는 한동안 매료되었으며, 『비극의 탄생』은 그 자극 하에서 쓰여 진다. 또한 쇼펜하우어의 의지와 표상에 의거한 세계 해석은 니체에게 물자체와 현상을 구분하는 칸트 철학에 관심 갖게 한다. 1866년, 테오그니데아(Theognidea)와 디오게네스 라에르티우스(Diogenes Laertius)의 자료들에 대한 문헌학적 작업을 시작한다. 디오게네스에 관한 논문은 1867년 「라이니쉐스 뮤제움 뛰어 필로로기(Rheinisches Museum für

Philologie)」라는 잡지(이하 RM)에 게재된다. 이 논문과 스승 리츨 교수의 니체에 대한 높은 평가는 문헌학자 니체의 이름을 세상에 알리는 계기가 된다. 활발한 문헌학적 활동을 하면서도 니체는 철학으로의 학적 전희를 꿈꾼다. 피셔(K. Fischer)의 책을 통해 친숙해진 칸트에 관계되는 철학박사논문을 기획한다. 1868년 11월 8일 동양학자인 브로크하우스(H. Blockhaus)의 집에서 바그너를 처음 만난다. 쇼펜하우어와 독일 철학 그리고 오페라의 미래에 대해 의견을 나눈 바그너라는 인물은 니체에게 깊이 각인된다. 이 시기에 니체는 첫 번째 철학적 글인 「목적론에 대하여(Zur Teleologie)」를 쓴다.

1869년 4월, 스물 네 살의 니체는 바젤 대학에 고전어와 고전문헌학의 비전임 교수(außerordentlicher Professor)로 위촉된다. 라이프치히 대학은 RM에 발표된 논문과 디오게네스 라에르티우스에 대한 연구를 인정하여 니체에게 박사학위를 수여한다. 1869년 이후에 니체는 본격적으로 철학적인 글들을 쓰기 시작한다. 「언어의 근원에 대하여」(1869/70), 「디오니소스적 세계관」(1870), 「수사학」(1874) 등이 대표적인 글들이다. 1870년 4월에 정교수가 된다. 7월, 독일-프랑스 전쟁에 자원의무병으로 참가하기 위해 대학에 휴가를 낸다. 그렇지만 이질과 디프테리아에 걸려 9월에 의가사 제대를 한다.

1872년, 니체의 첫 철학적 저술인 『비극의 탄생』이 출판 된다. 이 책은 니체의 독창적이고도 철학적인 초기 사유를 제시하고 있으며, 니체의 후기 철학적 사유들로 향하는 통로 역할을 한다. 예술가 형이상학, 신화의 포기불가능성 제기, 디오니소스적 예술충동과 아폴론적 예술충동의 관계, 소크라테스적 주지주의에 의한 그리스 비극의 몰락 등 이 책이 포함하고 있는 사유는 문헌학적이라기보다는 철학적인 성격의 것이다. 그 결과 『비극의 탄생』은 비문헌학자들로부터는 비교적 긍정적인 평가를 받았지만, 동료 문헌학자들로부터는 극도로 모욕적인 평가와 공개적인 반박들을 받게 된다. 이로써 문헌학자 니체의 이름은 실추되어버린다. 『비극의 탄생』이 남긴 여파로 상처를 받은 니체는 바그너의 문화프로그램을 위한 전위대 역할을 자처하기 시작한다. 5월에 행한 ‘우리 교육의 미래에

대하여’에 대한 5개의 강연에는, 문현학자가 아니라 독일의 정치적 교육자가 되기를 원하는 니체의 소망이 놓여있다. 그 이후 니체는 철학적 방식으로 새로운 문화의 조건들에 대해 물으며, 이 조건을 찾기 위해 그리스 문화로 항상 되돌아간다. 초기 그리스를 그는 문학적 자기창조의 전형으로, 독일의 모범으로 제시한다. 이 의도에 의해 1873년까지 「쓰이지 않은 다섯 권의 책을 위한 다섯 서론」, 「그리스 비극 시대의 철학」, 「독일인에 대한 경고」 등이 작성된다. 이외에도 니체의 초기 철학적 사유를 아주 명료하게 결집한 텍스트인 「도덕외적 의미에서의 진리와 허위」가 작성된다.

1873년, 『반시대적 고찰』의 첫 권이 발간된다(「다비드 슈트라우스. 고백가와 저술가」) 여기서 니체는 자신을 정치 저술가 혹은 정치 교육자로 이해하고 있으며, 지배적인 시대정신을 타파하고 새로운 문화의 지반을 준비하고자 한다. 니체는 『반시대적 고찰』을 원래 10-13개의 논문들로 구성할 계획이었지만, 4개의 주제들로 대체한다. 1권은 다비드 슈트라우스를 교양 있는 속물의 전형으로 보고 있으며(「다비드 슈트라우스. 고백자와 문필가」), 2권은 역사적 존재인 인간의 삶에 대한 역사의 공과를 다룬다(「삶에 대한 역사의 이로움과 해로움」). 「교육자로서의 쇼펜하우어」라는 제목의 3권은 원래의 의도인 독일인들에 대한 경고에 충실하다. 바그너와의 문제를 다룬 4권(「바이로이트의 리하르트 바그너」)에서는 바그너에 대한 표면적인 긍정적 평가 밑에 가시 돋친 비판을 숨기고 있다. 2권과 3권과 4권은 1874년에 출간된다. 「바이로이트의 리하르트 바그너」가 출판된 직후, 첫 번째 바이로이트 축제의 마지막 리허설의 준비가 한창일 때, 니체는 바이로이트를 떠난다. 바그너로부터 니체의 결별을 예고하는 행보였다.

1876년, 『인간적인 너무나 인간적인』을 집필하기 시작하면서, 니체는 바그너라는 인물에 집중되었던 낭만적-국가적인 문화이념으로부터 완전히 결별한다. 그는 이제 자신을 바그너 숭배자 겸 새로운 독일 문화에 대한 예언가가 아니라, 계몽가와 심리학자로 이해하기 시작한다. 3월에는 제네바에 있는 볼테르의 집을 방문하고 그의 정신을 『인간적인 너무나 인

간적인』의 잠언에 수록하고자 한다. 이때 니체의 육체적 고통이 점점 심각해진다. 심한 편두통, 만성적 위장장애, 정상적인 빛마저도 견디어 내지 못하는 그의 눈은 니체에게 일상인의 삶을 영위하지 못하게 한다. 그는 고통을 조금이나마 덜어줄 수 있는 신선한 공기와 온화한 기후를 찾아다니는 방랑생활을 시작한다. 그의 사회적 삶은 꼭 필요한 사교와 편지왕래로만 제한된다. 9월에 요양생활에서 돌아온 니체는 다시 바젤 대학에서 강의를 시작한다. 하지만 『인간적인 너무나 인간적인』의 내용을 페더 가스트에게 받아 적게 할 정도로 그의 몸은 여전히 불편했다. 결국 니체는 1879년 3월에 강의를 중단하고 제네바로 휴양을 떠나게 된다. 5월에는 건강상의 이유로 교수직을 그만둔다.

자유정신으로의 여행을 시도하는 『인간적인 너무나 인간적인』 I, II 권에서 니체의 사유는 파괴의 시기로 들어선다. 심리학자로서 그리고 계몽가로서 그는 새로운 가치와 더 높은 삶의 조건들을 제시하고 싶어 한다. 이 과제를 위해서 전승된 가치와 덕목들에 대한 비판적 파괴와 해체작업은 불가피한 것이었다. 9월에는 『인간적인 너무나 인간적인』 II부의 「혼합된 의견 및 격언들」이, 1880년에는 「방랑자와 그의 그림자」가 발간된다. 1881년 7월에는 『아침놀』이 발간된다. 며칠 후 실스 마리아로 간다. 여기서의 한 소풍길에서 영원회귀에 대한 구상이 떠올랐다는 이야기는 유명하다. 11월에는 처음으로 비제의 카르멘을 보고 감격한다. 후에 니체는 이 작품을 바그너의 음악과 맞서는 음악의 이상적 전형으로 제시한다(『바그너의 경우』 1, 2). 「아침놀」은 신의 황혼 후에 따르는 인간의 아침놀이다. 인간의 아침놀은 기준의 도덕에 대한 비판을 통해, 그리고 초월세계가 아니라 자기 자신으로 향하는 인간의 힘을 의식하면서 준비된다. 1882년 초에 니체는 『아침놀』의 뒤를 이을 것들을 쓰기 시작하여, 8월에 『즐거운 학문』이라는 제목으로 출판한다. 4월에는 로마의 모이센 부르크의 집에서 살로메(Lou-Andreas Salomé)를 소개받고, 5월에는 누이동생과 살로메와 함께 타우텐부르크에서 정신적 긴장이 감도는 생활을 하게 된다. 『즐거운 학문』에서 니체는 실험적 철학함의 분위기와 방법론을 보여 준다: 인식자와 실험자는 모든 것에 대해 웃을 수 있는 일

종의 형이상학적 명랑성을 갖추어야 한다. 이 명랑성은 모든 것의 무토 대성에 대한 인지와 모든 것으로부터의 자유로움에 근거하며, 특히 『즐거운 학문』에서 처음 선포되는 신의 죽음에 대한 확실성을 배경으로 한다. 이 작품에는 니체 후기 철학의 거의 모든 주제들이 이미 제시되어 있다. 진리비판이 격렬해지고, 비도덕주의가 명료하게 드러나며, 힘에의 의지나 가치의 전도 그리고 영원회귀 사유가 예비 되고 있다.

1883년 여름의 “완전히 청명한 날들의 연속”에 힘입어 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 1부가 쓰인 이후, 아주 빠른 속도로 3부까지 집필된다. 1884년 1월에 4부를 완성하면서 니체는 자신의 최고의 책을 썼다고 믿었다. 그의 건강은 비교적 좋았고, 정신적인 고조를 경험하면서 그의 사유는 정점에 올라있었다. 그는 이 책과 함께 자신의 철학적 과제가 수행되었다고 생각한다. 차라투스트라라는 페르시아 현자의 문학적 부활을 통해 니체는 자기극복의 고통과 기쁨을 갖는, 자유정신과 육체와의 통일이 마련하는 건강한 미래의 인간을 제시한다. 이 인간은 상승하는 삶을 영위할 수 있으며, 자신 안에 있는 모순적인 면들을 창조적으로 연결하는 이상적인 삶의 비전을 제시한다. 한편 이 시기에 여동생 및 어머니와의 다툼과 화해가 빈번하게 발생한다. 특히 여동생이 반유대주의자이고 바그너 승배자이며, 종족주의적 원칙에 따라 파라과이에 독일 식민지를 세우려는 계획을 갖고 있었던 흐르스터(B. Förster)와 약혼을 결정하면서 여동생과의 불화는 점점 심화된다.

1885년 니체는 『힘에의 의지』라는, 그의 주저가 될 책을 구상하기 시작한다. 저술 제목으로서 ‘힘에의 의지’는 1885년 8월의 노트에 처음 등장한다. 그 사이 1886년에 『선악의 저편』이 출판된다. 늙은 페르시아 현자의 입을 통한 문학적 형식을 떤 예언은 이 책과 함께 끝을 맺고, 니체는 다시 개념적 사유방식으로 되돌아온다. 아포리즘 양식을 다시 사용한 이 책에서 니체는 자신을 자유정신으로 재등장시킨다. 자유정신이 제시하는 주제들은 니체 후기 사유를 이해하는 열쇠역할을 한다. 그 사이 니체는 자신의 과거를 다시 불러와 확대된 사유지평을 통해 구제하는 데에 관심을 보인다. 그래서 이전에 출판된 작품들을 위한 새로운 서문을 작성한

다. 『인간적인 너무나 인간적인』의 새로운 서문, 『비극의 탄생』을 위한 「자기비판의 시도」라는 서문, 『아침놀』과 『즐거운 학문』의 서문 등이 작성된다. 그가 불러온 과거는 새로운 창조적 분위기를 형성한다. 이 창조적 분위기에서 쓰인 유고들에는 니체 후기 철학의 거의 모든 중심 사유들이 산발적인 형태로 담겨있다.

1887년 11월, 도덕에 대한 논쟁서인 『도덕의 계보』가 출판된다. 1887년 초부터 악화되기 시작한 그의 건강상태는, 6월에 살로메의 결혼소식을 접하면서 우울증이 겹치면서 더욱 심각해진다. 이런 상태에도 불구하고 인간과 세계에 대한 정합적이고도 체계적인 해석을 내놓고 싶어 하는 그의 의지는 점점 강해진다. 이런 사유가적 의지는 1885년부터 구상되기 시작한 ‘힘에의 의지’라는 제목을 갖게 될 책을 계속 준비하게 한다. 하지만 사유의 아나키즘이 그를 엄습하면서, 이 저술계획은 1888년 8월에 포기되어버린다. 그 대신에 ‘가치의 전도’라는 새로운 제목으로 책을 재구상한다. 1888년 9월 3일에는 이 책을 위한 서문까지도 작성하지만, 이 책도 결국은 포기하고 만다. 이 결단이 엄청난 체계적인 작업을 위한 그 자신의 힘의 부족을 인식해서든, 아니면 자신의 기획이 원칙적으로 수행 불가능했음을 인식해서든, 니체는 이제 그 기획 대신 다른 작품들을 통해 현대 세계에 비판을 가하기 시작한다. 그 좌절된 저술 기획의 일환으로 이미 작성되어있던 소묘들의 일부가 『우상의 황혼』과 이것의 쌍둥이 작품이라고도 할 수 있는 『안티크리스트』라는 제목으로 등장한다. 여기서 특히 그리스도교는 데카당스 현대의 전형인, 데카당스 현대를 만든 주범으로 니체의 분노를 산다. 이보다 먼저 1888년 7월에는 『바그너의 경우』가 완성된다. 여기서는 바그너의 예술이 그 전형인, 현대에 대한 공격이 감행된다. 『우상의 황혼』과 『안티크리스트』가 완성되는 동안 『바그너의 경우』에 대한 아주 격렬한 비판과 더불어 아주 긍정적인 반향들이 일었고, 이에 고무된 니체는 몇 주 안 가서 『니체 대 바그너』로 응답한다. 1888년 크리스마스에 완성된 이 책은 니체와 바그너의 대척자 관계를 명시하고 있다.

바그너에 대한 니체의 혹독한 판단은 니체 자신의 폭발적인 기분을 계속

유지하게 한다. 이런 기분은 1888년 가을에 완성된 니체의 작품들에 대해 세간의 주목이 점점 더 강해지고 있다는 사실에 의해 더욱 고무된다. 특히 코펜하겐 대학의 브란데스(G. Brandes) 교수가 니체 철학에 대한 강의를 했다는 소식은 니체를 흥분시켰다. 당시 유럽에서 이미 저술가로 유명해져 있던 브란데스가 그를 높이 평가하자, 니체는 처음으로 자신이 공정하게 평가되고 있다는 생각을 하게 된다. 독일 내에서도 니체의 작품에 대한 공연한 반향들이 점차로 늘어가자, 니체는 갑자기 자신의 영향이 백 년 아니 심지어는 이백년에 이를 것이라는 느낌을 받게 된다. 이런 느낌을 가지고 그는 철학적 자서전인 『이 사람을 보라』를 쓴다. 니체처럼 아주 오랫동안 세간의 외면과 오해를 받은 사람이 스스로에 대해 해명하는 기회를 갖고 싶어 하는 것은 아마도 당연한 일이었을지도 모른다.

1888년 말부터는 불행의 징조가 조금씩 눈에 띄기 시작한다. 그는 거의 매일 친구들이나 여러 지기에게 편지를 써서 아주 위대한 사건이 일어날 것임을 고지하기 시작한다. 심지어는 인류의 운명이 결정되는 일이 닥쳐오고 있으며, 그 일은 바로 그리스도교에 대한 전쟁이라는 경고성 편지를 독일 황제에게 보내려 하기도 한다. 또한 그의 현실적인 자기평가 능력이 사라지는 징후도 보이기 시작한다. 그럼에도 불구하고 마지막 작업을 수행하려는 그의 의지와 정열은 그를 아직은 쓰러지게 놔두지 않는다. 그는 『이 사람을 보라』나 『디오니소스 송가』의 교정을 꼼꼼히 할 정도로 의식이 명료했으며, 출판사에 대한 요구나 반응도 지나치리만큼 정확했다. 하지만 『디오니소스 송가』의 교정을 마친 직후, 1889년 1월 3일(혹은 1월 7일), 카를로 알베르토 광장에서 니체는 결국 쓰러지고 만다. 이후 그는 정신이상징후를 보이기 시작하며, 바젤 정신병원에 입원한다. 그 사이 『우상의 황혼』, 『니체 대 바그너』, 『이 사람을 보라』, 『디오니소스 송가』가 출판된다. 그의 상태는 1891년부터 급격히 악화되기 시작해서, 1893년부터는 사람을 식별하지 못할 정도가 되며, 집안에서도 훨체어에 의존할 정도로 육체적 기능도 약화된다. 1894년에는 더 이상 말을 할 수 없게 된다. 1900년 8월 25일 정오 경에 니체는 더 이상 고뇌하지 않아도 되는 긴 어둠의 길로 들어서고 만다.

1.3 생애 연보

- 1844년: 독일 뢰肯에서 출생.
- 1858년: 추어 포르테(Zur Pforte)에 입학.
- 1864년: 본(Bonn)대학에서 신학, 고전 문헌학, 예술사, 고전문헌학 공부 시작.
- 1865년: 라이프치히(Leipzig) 대학으로 학교를 옮겨서 고전문헌학에 집중. 쇼펜하우어의 『의지와 표상으로서의 세계』를 통해 철학 공부 시작.
- 1868년: 첫 번째 철학논문 「목적론에 대하여」 작성.
- 1869년: 바젤(Basel)대학 고전문헌학 교수로 위촉.
철학 논문으로 「언어의 근원에 대하여」(1869/70), 「그리스 음악드라마」(1870), 「소크라테스와 비극」(1870), 「비극적 사유의 탄생」(1870), 「디오니소스적 세계관」(1870) 작성.
- 1872년: 『비극의 탄생』 출판.
- 1873-1874년: 『반시대적 고찰』 출판.
- 1876년: 『인간적인 너무나 인간적인』 I, II 출판.
- 1879년: 교수직 사임.
- 1881년: 『아침놀』 출판.
- 1882년: 『즐거운 학문』 출판.
- 1883-1885년: 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 출판. 이후 『힘에의 의지』라는 제목의 주제를 기획하기 시작.
- 1886년: 『선악의 저편』 출판.
- 1887년: 『도덕의 계보』 출판.
- 1888년: 『힘에의 의지』 저술 기획의 포기. 『바그너의 경우』, 『우상의 황혼』, 『안티크리스트』, 『이 사람을 보라』, 『디오니소스 송가』, 『니체 대 바그너』 출판.
- 1889년: 1월 3일 카를로 알베르토 광장에서 기절. 이후 10년간 정신질환을 앓음.

1900년: 독일 바이마르(Weimar)에서 사망.

1.4 저작

1.4.1 우상의 황혼

한국어 표준본: 프리드리히 니체, 『우상의 황혼』, 백승영(역), 책세상 니체 전집 15, 서울, 2002.

영어 표준본: Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (trans by) R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth 1968.

원어 표준본: Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI 3, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1968.

1.4.2 차라투스트라는 이렇게 말했다

한국어 표준본: 프리드리히 니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 정동호(역), 책세상 니체 전집 13, 서울 2002.

영어 표준본: Friedrich Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, (trans & preface) W. Kaufmann, The modern Library, New York 1995.

원어 표준본: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI 1, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1976ff.

1.4.3 유고

한국어 표준본:

- 2) 프리드리히 니체, 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』, 백승영
(역), 책세상 니체 전집 20, 서울, 2000. (=KGW VIII 2)
- 3) 프리드리히 니체, 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 백승영
(역), 책세상 니체 전집 21, 서울, 2004. (=KGW VIII 3)

영어 표준본:

원어 표준본:

- 1) Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885-Herbst 1887*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VIII 1, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1974. (=KGW VIII 1)
- 2) Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887-März 1888*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VIII 2, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1970. (=KGW VIII 2)
- 3) Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888- Anfang Januar 1889*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VIII 3, (Hg.) G. Colli & M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1972. (=KGW VIII 3)

2. 『우상의 황혼』 해제

2.1 『우상의 황혼』 요약

『우상의 황혼』은 ‘모든 가치의 전도’를 위해 기존의 가치체계 전반에 대한 진단작업 및 파괴 작업을 과제로 한다. ‘모든 가치의 전도’는 니체가 후기 사유에서 자신의 철학적 과제로 구체화시켜, 본격적인 작업을 진행 시키던 기획이다. 이 기획의 일환으로 10개의 독립된 장(章)으로 구성된 이 책은 서양 철학과 서양 정신 및 서양 문화 전반에 깃들어 있는 우상들을 캐내고, 우상들을 망치로 부숴버리는 철학적 작업을 수행한다. 그것도 특정 시대에 존속하고 사라져버렸던 우상들이 아니라, 서양 철학의 역사에서 계속 영향력을 행사해 온 영원한 우상들이 그 대상이다. 여기에 18·19세기 현대라는 시점에서 새롭게 등장한 우상들도 진단과 파괴의 대상이 된다. 이 우상 파괴 작업은 형이상학비판, 도덕이론, 언어철학적 고찰, 예술이론적 고찰 및 문화이론의 형태로 제시된다. 이런 내용을 가진 『우상의 황혼』은 『안티크리스트』와 함께 니체 후기 사유의 결정판이라고 할 수 있다.

2.2 『우상의 황혼』 해설

2.2.1 출간

『우상의 황혼』은 1888년 6월 말에서 9월 초까지 집필되었다. 1888년 여름, 니체는 그의 주저로 기획되었지만 결국 포기되는 『힘에의 의지』 혹은 『모든 가치의 전도』를 위해 작성되어 있던 글들의 일부를 정리하여, 소책자의 형태로 정돈한다. 『안티크리스트』의 23번 글까지가 먼저 정리된 후, 『우상의 황혼』이라는 이름을 얻게 될 내용들 또한 정돈된다. 니체는 이

책의 제목으로 ‘어느 심리학자의 휴식’을 생각했었고, 이것은 니체의 구상이 담겨있는 유고를 통해서도 확인해 볼 수 있다. 하지만 그 제목은 하인리히 코셀리츠(예명: 페터 가스트)의 만류로 포기되었고, 좀더 인상적인 『우상의 황혼』이라는 제목으로 대체된다. 『우상의 황혼』이라는 제목은 니체 스스로 밝히고 있듯이(페터 가스트에게 보낸 1888년 9월 27일자 편지) <신들의 황혼 Götterdämmerung>을 작곡한 바그너에 대한 적의가 서려 있는 제목이다. 이 책은 11월 25일에 니체가 첫 교정쇄를 받아보지만, 1889년 초에 이루어진 책의 출판을 니체는 명료한 의식으로는 경험할 수 없었다.

2.2.2 과제

『우상의 황혼』은 ‘모든 가치의 전도’라는 니체의 철학적 과제를 염두에 둔 작품이다. 실제로 니체는 『우상의 황혼』서문에서 『모든 가치의 전도』의 제 1부가 완성된 날이라고 적고 있다. 이것은 니체가 구상하고 있던 『힘에의 의지』또는 『모든 가치의 전도』의 첫 부분에 해당하는 것이 바로 『우상의 황혼』이라는 점을 다시 한 번 입증해주고 있다. ‘우상의 황혼 / 또는 / 어떻게 망치를 들고 철학하는지 / 프리드리히 니체’라는 표지는 KGW VIII 3 22[6]에서 나타나듯이 여러 번 구상된 후에 최종적으로 결정된다(서문에서 그 제목을 ‘어느 심리학자의 휴식’이라고 적고 있는 것은 니체가 구상했던 여러 표지들 중의 하나를 염두에 둔 것이다. 아마도 니체가 출판사로 보낸 첫 원고에는 ‘어떻게 망치를 들고 철학하는지’ 대신에 ‘어느 심리학자의 휴식’이라고 적혀있었던 것 같다). 이 작품이 휴식인 이유는 이것이 『힘에의 의지』 혹은 『모든 가치의 전도』를 위한 작업으로부터의, 정합적인 세계해석을 구체화시키려는 오랜 기간에 걸친 니체의 작업으로부터의 휴식이기 때문이다. 결국 이 휴식은 기준의 기획을 포기하게 하여, 그 구상들을 『우상의 황혼』과 『안티크리스트』라는 제목의 책으로 대신 등장시킨다.

『이 사람을 보라』에서 니체는 『우상의 황혼』의 표지에 등장하는 ‘우상’이라는 말이 “이제껏 진리라고 불려 왔던 것”이라고 해명하고 있다. 그래서 ‘우상의 황혼’은 옛 “진리가 종말로 다가 간다.”를 의미하게 된다.(EH 나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지; 우상의 황혼) 그리고 여기서의 우상은 영원한 우상만이 아니라, 현대적 이념들인 새로운 우상도 포함된다. 부제인 ‘어떻게 망치를 가지고 철학하는지’는 의도적으로 이중적인 의미를 띠고 있다. 즉 중요한 망치질에 의한 철저한 파괴와 동시에 그 우상들에 대한 세련된 진단적인 절차가 진행된다는 것을. 여기서는 형이상학 비판, 언어철학적 숙고, 예술이론적인 고찰들, 문화이론적 숙고들이 최고로 성숙된 최후의 모습으로 정식화하여 등장한다. 이 중 가장 많은 내용을 차지하는 것은 형이상학 및 철학 비판이다. 그리고 데카당스(décadence) 개념이 바로 이전에 쓰인 글인 『바그너의 경우』에서처럼 근본개념으로 등장한다.

2.2.3 방법론

『우상의 황혼』은 분석과 진단의 대상들을 데카당스(décadence)와 연결시키는 전략을 사용한다. 그래서 형이상학과 철학에 대한 비판에서든, 도덕성에 대한 고찰에서든 예외 없이 그것들의 데카당스적 성격을 밝히는 계보적 작업이 진행된다. 이 작업은 18·19세기 유럽 현대 사회와 문화를 진단하는 과정에서도 마찬가지로 적용된다. 이런 방법을 니체가 적용하는 것은 자신의 철학적 과제로 ‘모든 가치의 전도’를 상정했기 때문이다. ‘모든 가치의 전도’라는 철학적 작업은 기존의 가치체계와 자명성들의 문제점과 난점이 그것들의 ‘전도’ 작업을 불가피하게 만들 정도로 심각했다는 것을 전제로 한다. 그 심각성은 니체에게는 근본적으로 삶의 본능 및 삶의 창조적 가능성은 기준으로 측정된다. 즉 그들은 삶의 본능의 건강성과 삶의 창조적 가능성을 퇴락시키는 것이기에 전도되지 않을 수 없다는 것이다. 삶의 본능과 삶의 창조적 가능성을 퇴락시키는 것.

이것이 바로 데카당스 본능이자, 데카당스 현상 그 자체인 것이다.

2.2.4 구성

『우상의 황혼』은 <잠언과 화살>, <소크라테스의 문제>, <철학에서의 ‘이성’>, <어떻게 참된 세계가 결국 한갓 꾸며낸 이야기가 되어버렸는지>, <반자연으로서의 도덕>, <네 가지 중대한 오류들>, <인류를 ‘개선하는 자들’> <독일인에게 모자란 것> <어느 반시대적 인간의 편력> <내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것>이라는 각기 독립적인 내용의 10개의 장(章)으로 구성된다. 그리고 <망치가 말한다>가 후기로 첨가되어 있다. 각 장에서는 다양한 우상들의 데카당스적 계보와 기능이 폭로되며, 니체의 망치질에 의해 파괴된다.

<철학에서의 ‘이성’>은 형이상학 및 철학이 망치에 의해 부서질 우상으로 등장한다. 특히 서양 철학의 특이성질이 이분법적 사유, 삶에 대한 부정의식, 역사적 감각의 결여, 감각에 대한 불신 및 이성범주에 대한 신뢰, 그리고 인과율의 전도로 진단된다. 이 과정에서 이성 중심주의라는 형이상학과 철학의 중심 주제가 부각되며, 그것이 갖고 있는 계보상의 문제와 그 극복과정 및 대안이 제시된다. 그리고 마지막으로 참된 세계와 가상 세계라는 형이상학적 구별에 관한 네 가지 태제들이 등장한다. 니체에 의하면 참된 세계-가상세계의 구별은 데카당스 본능의 소산에 불과하다. <철학에서의 ‘이성’>에 이어 소개되는 <어떻게 참된 세계가 한갓 꾸며낸 이야기가 되어버렸는지>는 아주 유명한 대목이다. 이 대목은 아주 간결한 몇 단어와 형식으로 형이상학의 역사를 망치질의 대상이 되는 오류의 역사로서 개괄한다. 플라톤에게서 섬세하게 등장한 형이상학적 이분법은, 그리스도교와 칸트로 이어져 정점에 이르며, 실증주의와 인식 허무적 상태를 거쳐 니체 철학에서 소멸되는 것으로 진단된다. <네 가지 중대한 오류들>은 서양 철학에서의 인과율의 전도 현상이 우상으로 등장한다. 그리고 그런 전도 현상이 일어난 이유가 원인 표상의 계보에 대한

분석과 원인으로서의 내적 사실의 허구성에 대한 폭로작업을 통해 밝혀진다. 그런 후에 생리적 인과율을 전도되지 않은 인과율의 형식으로 제시하고, 그 예를 들어본다.

<소크라테스의 문제>는 『우상의 황혼』에서 가장 중요한 부분이다. 여기서 니체는 소크라테스를 파괴될 우상이자 데카당으로 지목한다. 니체는 초기 사유에서부터 소크라테스와 소크라테스적 합리주의를 비극성과 디오니소스적인 것이 핵심이 되었던 그리스 문화를 퇴락시킨 장본인으로 지목하고 있다. 이 관점이 『우상의 황혼』에서도 그대로 유지되지만, 『우상의 황혼』에서는 특히 소크라테스의 이성 중심주의의 계보와 그것의 도덕적 적용 및 그 적용의 문제, 그리고 변증법이라는 이성 연마의 수단이 세밀하고도 정교한 고찰의 대상이 된다. 소크라테스의 철학적 선택과 그의 철학의 수단은 이제 데카당스라는 맥락 안에서 진단되어, 그것의 데카당스적 계보와 데카당스적 결과가 폭로된다.

<반자연으로서의 도덕>과 <인류를 개선하는 자들>은 도덕이론이며 반자연적 도덕 및 개선의 도덕이 우상으로 등장한다. 특히 <반자연으로서의 도덕>은 생리학적 개념들과 정신의학적 개념들을 대거 사용하여(니체는 이 개념들을 정신의학관련 서적들과 의학서적들에서 차용한다. 특히 Ch. Fétré의 책들을), 이상적인 도덕 유형을 밝혀낸다. 니체가 이상적 도덕 유형으로 상정한 것은 도덕적 자연주의다. 이것은 삶의 본능에 충실하고, 삶의 본능을 강화시키는 도덕유형으로서, 이것과 대립되는 도덕유형은 반자연적 도덕으로 제시된다. <인류를 개선하는 자들>에서는 반도덕적이고-반자연적인 도덕 유형의 예를, 길들임의 도덕과 사육(훈육)의 도덕으로 구별하여 소개한다. 이 도덕의 계보와 심리에 대한 분석, 그 도덕의 구체적 예들과 그 도덕의 데카당스적 성격 등이 반성적 숙고의 대상이 된다.

<독일인에게 모자란 것>은 독일 통일제국의 등장 이후의 독일의 모습에 대한 비판적 고찰이다. 통일제국의 정치적 권력화가 문화국가 독일의 종말을 불러왔다는 것이, 독일의 정신성, 독일의 교육제도, 독일의 대학, 그리고 독일인의 음악이나 알코올리즘이라는 예를 통해 구체화되고 있다.

<어느 반시대적 인간의 편력>은 다양한 내용들이 두서없이 연결되어 있지만, 모두 니체의 시대비판으로 수렴된다. 특히 여기서는 ‘데카당스’ 현대를 가능하게 한 요소들 각각에 대한 망치질이 진행된다. 이데올로기로서는 자유주의, 평등주의, 민주주의, 사회주의, 아나키즘이 대상이 되며, 망치질의 가장 큰 이유로는 ‘평등적 사고’가 주목된다. 이외에도 독일의 현대사회 비판도 동시에 진행된다. 무엇보다 중요한 것은 니체 사유 초기에 등장했던 예술가-형이상학과 그것의 핵심개념인 ‘디오니소스적인 것’과 ‘아폴론적인 것’이 이제 예술생리학(Physiologie der Kunst)이라는 이론의 형태 속에서 새로운 내용을 얻는다는 점이다.

<내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것>에서 니체는 로마적인 문제, 투키디데스, 호메로스 이전의 옛 그리스 비극과 그리스 비극의 디오니소스적인 내용들을 그 자신의 철학 형성에 영향을 미친 것으로 소개한다. 특히 그리스 문화 형성에서 디오니소스적인 것의 역할, 그리고 ‘디오니소스적인 것’이라는 개념의 함의와 내용 및 어떤 의미에서 그것이 비극성과 동의어일 수 있는지가 밝혀진다. 반면 소크라테스 이후의 그리스 철학은 다시 한 번 데카당스 철학으로 선고되며, 플라톤에 대한 불신도 데카당스 철학자 면모를 부각시키며 구체화된다.

<잠언과 화살들>은 44개의 짧막한 경구들로 구성되어 있다. 인간의 존재방식의 두 유형, 남성과 여성, 철학과 진리, 신과 인간, 신체와 정신, 도덕과 행복 등 여러 가지 주제들이 상호간에 특별한 연결구조 없이 병렬되어 있다. 하지만 그 내용들은 다른 장(章)에서 표명된 내용들을 함축적인 언어로 표현하고 있는 것이라고 할 수 있다. <망치가 말한다>는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 3부 <낡은 서판과 새로운 서판에 대하여>에서 발췌한 글로서, 가치의 전도와 가치의 새로운 설정이라는 과제를 수행하는 창조자의 모습을 그려주고 있다.

2.3 『우상의 황혼』 상세 목차

후기를 제외하고 총 10장으로 구성되어 있는 『우상의 황혼』은 각 장의 제목만 있을 뿐, 상세 목차는 제시되어 있지 않다. 하지만 각 부분의 내용을 토대로 다음과 같은 내용상의 목차를 제시해 볼 수 있다.

서문: 『우상의 황혼』 과제 설정

1 장: 잠언과 화살

- 1.1 심리학
- 1.2 지식과 용기
- 1.3 철학자
- 1.4 진리
- 1.5 지혜와 인식
- 1.6 정신성과 자기 자신(Das Selbst)
- 1.7 신과 인간의 관계: 창조주 신 개념 대 이성범주로서의 신 개념
- 1.8 삶과 고통
- 1.9 이웃사랑의 원리
- 1.10 양심의 가책
- 1.11 철학자의 문제
- 1.12 영국 계보학(공리주의)의 문제
- 1.13 남성의 이상적 상으로서의 여성성
- 1.14 대중인과 단독자
- 1.15 반시대성의 운명
- 1.16 진리와 여성
- 1.17 예술가의 두 욕구
- 1.18 신앙의 원리: 주체적 의미설정의 포기
- 1.19 반유대주의에 대한 비판
- 1.20 여성성과 문학
- 1.21 허무주의 상황

- 1.22 노래의 의미
- 1.23 ‘독일정신’에 대한 비판
- 1.24 역사가의 문제
- 1.25 만족의 허위
- 1.26 체계비판
- 1.27 여성
- 1.28 여성과 남성
- 1.29 양심의 상실
- 1.30 인간의 경솔함
- 1.31 ‘도덕적’의 의미
- 1.32 거짓과 가장에 대한 증오
- 1.33 삶의 행복
- 1.34 플로베르 비판
- 1.35 철학적 심리학자의 자세
- 1.36 비도덕주의자의 도덕비판
- 1.37 존재방식에 관한 질문 1: 예외자 혹은 무리의 일부
- 1.38 존재방식에 관한 질문 2: 배우 혹은 실제
- 1.39 위대한 인간과 모방자
- 1.40 존재방식에 관한 질문 3: 방관자 혹은 관여자
- 1.41 존재방식에 관한 질문 4: 존재방식에 대한 자각의 중요성
- 1.42 극복자와 무리지도자의 차이
- 1.43 철학적 명랑성
- 1.44 인간 행복의 조건

2 장: 소크라테스의 문제

- 2.1 삶에 대한 편웨와 부정
- 2.2 몰락 유형
- 2.3 생리적 퇴화
- 2.4 이성주의의 의도

- 2.5 변증법의 비건전성
- 2.6 변증법의 설득력 결여
- 2.7 복수의 방식으로서의 변증법
- 2.8 그리스 사회에 대한 변증법의 구속력
- 2.9 이성주의의 전략
- 2.10 이성주의의 기능
- 2.11 이성주의의 도구: 개선의 도덕
- 2.12 인간에 대한 이성중심의 형이상학적 이분법

3 장: 철학에서의 ‘이성’

- 3.1 철학자들의 특이성질: 생성과 존재의 형이상학적 이분법
- 3.2 헤라클레이토스의 경우
- 3.3 감각에 대한 옹호 및 실증주의 정신
- 3.4 철학자들의 특이성질: 최초와 최후의 혼동
- 3.5 이성법주의 오류
- 3.6 형이상학적 이분법의 파기

4 장: 어떻게 ‘참된’ 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지

- 4.1 플라톤
- 4.2 그리스도교
- 4.3 칸트
- 4.4 실증주의
- 4.5 인식 허무주의
- 4.6 니체

5 장: 반자연으로서의 도덕

- 5.1 그리스도교 도덕의 수단
- 5.2 금욕주의로서의 그리스도교 도덕
- 5.3 그리스도교 도덕에 대한 반론
- 5.4 반자연적 도덕으로서의 그리스도교 도덕
- 5.5 반자연적인 그리스도교 도덕의 계보

5.6 비도덕주의의 경제학

6 장: 네 가지 중대한 오류들

- 6.1 원인과 결과를 혼동하는 오류
- 6.2 종교와 도덕의 판단오류
- 6.3 잘못된 인과관계의 오류
- 6.4 가상적 원인들이라는 오류
- 6.5 네 오류들에 대한 심리분석적 설명
- 6.6 불쾌감이라는 일반감정에 대한 설명
- 6.7 자유의지라는 오류
- 6.8 생성의 무죄를 위한 사유방식

7 장: 인류를 ‘개선하는 자들’

- 7.1 중후학으로서의 도덕판단
- 7.2 개선의 도덕이라는 예
- 7.3 개선의 도덕과 사육의 도덕 비교
- 7.4 그리스도교의 찬달라적 근원
- 7.5 개선의 도덕의 반도덕성

8 장: 독일인에게 모자란 것

- 8.1 정신과 권력욕과의 관계
- 8.2 독일정신의 퇴화현상
- 8.3 독일적 파토스의 퇴화원인: 교육
- 8.4 독일문화의 퇴화
- 8.5 독일교육의 문제: 평균인의 육성
- 8.6 고급문화의 목표
- 8.7 사유와 자유정신

9 장: 어느 반시대적 인간의 편력

- 9.1 내가 용인할 수 없는 자들
- 9.2 르낭

- 9.3 생트-뵈브
- 9.4 『그리스도의 후예』
- 9.5 조지 엘리엇
- 9.6 조르주 상드
- 9.7 심리학자들을 위한 도덕
- 9.8 예술가의 심리학
- 9.9 예술성과 반예술성
- 9.10 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것
- 9.11 예술과 위대한 양식
- 9.12 토마스 칼라일
- 9.13 에머슨
- 9.14 반(反)다윈
- 9.15 심리학자의 케변
- 9.16 독일인의 분별력
- 9.17 고양된 정신력의 비극적 체험
- 9.18 지적 양심
- 9.19 아름다움과 추함
- 9.20 미학의 제 1진리 비판
- 9.21 쇼펜하우어
- 9.22 쇼펜하우어의 문제
- 9.23 플라톤과 에로스
- 9.24 예술을 위한 예술
- 9.25 인간애의 두 유형
- 9.26 언어의 한계
- 9.27 속류 문인
- 9.28 비개인적인 자의 도덕
- 9.29 칸트와 문현학
- 9.30 바그너와 예술
- 9.31 섭생법의 문제

- 9.32 비도덕주의의 이상주의 비판
- 9.33 이기주의의 자연적 가치
- 9.34 그리스도교인과 아나키스트
- 9.35 데카당스 도덕에 대한 비판
- 9.36 의사들을 위한 도덕
- 9.37 전통 도덕의 한계
- 9.38 자유 개념
- 9.39 현대성 비판
- 9.40 노동 문제
- 9.41 현대적 자유
- 9.42 철학에서의 정직성의 결여
- 9.43 도덕적 보수주의
- 9.44 천재 개념
- 9.45 범죄자 유형
- 9.46 위대한 영혼
- 9.47 아름다움의 조건과 비우연적 성격
- 9.48 진보와 평등의 모순
- 9.49 유럽적 사건으로서의 괴테
- 9.50 18세기와 19세기 진단
- 9.51 괴테와 니체

10 장: 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것

- 10.1 로마적 문체: 살루스트와 호라티우스
- 10.2 소피스트 정신: 투키티데스
- 10.3 그리스의 실재론과 비도덕주의
- 10.4 그리스의 상징: 디오니소스적인 것
- 10.5 디오니소스적인 것과 비극성

후기. 망치가 말한다

2.4 주요 용어

2.4.1 도덕

비도덕주의(Immoralismus)에 의하면, 도덕은 인간의 실천적 관점에서 형성되어 삶의 조건이 된 가치평가의 체계, 즉 해석(Interpretation)이다. 도덕을 해석으로 규정하는 것은 도덕이 갖는 인간 생존의 조건이라는 측면을 강조하고, 도덕에 파생적 가치와 유용성 가치를 부여하는 것이다. 그 결과 반도덕적(unmoralisch)-반자연적(widernatürlich)도덕이 아니라, 비도덕적(immoralisch)-자연적(natürlich) 도덕유형이 삶에 대한 유용성이 최대화되는, 삶의 조건이 되는 도덕유형으로 인정된다.

2.4.2 예술

예술을 힘에의 의지의 형태학으로 파악하려는 예술생리학(Physiologie der Kunst) 프로그램은 예술 역시 도덕과 마찬가지로 해석으로 이해한다. 즉 예술은 세계-의미-형태-형식을 조직하고 창조하는 창조력으로서의 힘에의 의지의 활동에 의한 것이다. 그런 한에서 예술 역시 삶의 실천이며, 예술과 삶은 근원적 통일성을 형성한다. 즉 삶은 예술에 의한 것이며, 예술은 삶에 의한 것이다. 인간 삶의 근원적 생명감은 인간의 창조적 힘이 발휘될 때 느껴지고, 인간의 창조적 힘은 삶의 근원적 생명감에 의해 도출된다. 그래서 예술은 삶을 위한 ‘위대한 자극제’이자 삶의 실천이며, 삶은 예술적 활동의 장이다.

2.4.3 인과율

인과율은 낯선 것을 낯설지 않은 것으로, 이해가능하지 않은 것을 이해 가능한 것으로 만들려는 의도로 구성된, 인간의 생존조건이다. 그런 한에

서 인과율 역시 해석적 성격을 띠며, 이 해석의 계보적 출처는 인간의 심적 습관이다. 그러나 인과적 해석의 생존조건임, 즉 그것의 삶에 대한 유용성이 곧 인과적 해석의 절대적 진리임을 보증하지는 않는다. 인과율의 진리임은 논리적이거나 경험적인 근거가 전혀 없는 심리적-실용적-해석적 필연성에서 확보된다.

2.4.4 철학

철학은 삶에 봉사하는, 삶의 기술인 해석이다. 즉 인식의지로 자신을 표출하는 힘에의 의지가 규제 원리로 작용하는 활동인 것이다. 해석으로서의 철학관을 가지고 니체는 전통 철학의 비해석적 성격을 비판하며, 동시에 해석적 성격이 최대로 발휘되는 새로운 철학의 내용을 제시하려 한다. 즉 디오니소스적 긍정의 철학을.

2.4.5 현대성

18·19세기 유럽 현대는 데카당스(décadence) 현대다. 니체는 데카당스라는 용어를 생명력의 본질적 쇠퇴와 본능의 타락을 지칭하는 용어로 사용하면서, 유럽 현대가 경험하고 있는 총체적인 절망상태의 기본적인 이유를 바로 인간의 데카당화에서 찾는다. 그리고 인간을 데카당으로 만든 여러 원인들 중에서 가장 결정적 원인으로 그리스도교 도덕을 지목한다. 현대 문화의 데카당스화에 대한 니체의 여러 비판들은 모두 이 토대 위에서 전개된다.



제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 프리드리히 니체
- 토픽 ID: con_nietzsche
- 상위 토픽명: 서양현대철학자
- 상위 토픽 ID: con_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Friedrich Nietzsche

영어 이름: Friedrich Nietzsche

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물 사진: [http://www.nietzsche-gesellschaft.de/deutsch
/deutsch.htm](http://www.nietzsche-gesellschaft.de/deutsch/deutsch.htm)

원어 웹사이트: [http://www.nietzsche-gesellschaft.de/deutsch
/deutsch.htm](http://www.nietzsche-gesellschaft.de/deutsch/deutsch.htm)

영어 웹사이트: <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche>

한국어 웹사이트: [http://conanoc.hihome.com/nietzsche
/index.html](http://conanoc.hihome.com/nietzsche/index.html)

연관 관계

관계된 철학자:

『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서 (비명시적으로) 언급된 철학자:

소크라테스(anc_socrates), 르네 데카르트(mod_descartes),
임마 누엘 칸트(mod_kant), 베네딕트 데 스피노자
(mod_spinoza)

『유고』에서 언급된 철학자:

헤라클레이토스(con_heraclitus), 소크라테스(anc_socrates),
플라톤(anc_plato), 파르메니데스(anc_parmenides),
르네 데카르트(mod_descartes), 베네딕트 데 스피노자
(mod_spinoza), 고트프리이트 빌헬름 라이프니츠
(mod_leibniz), 데이비드 흄(mod_hume), 임마누엘
칸트(mod_kant), 게오르그 빌헬름 프리드리히
헤겔(mod_hegel), 아루트르 쇼펜하우어(mod_schopenhauer)

『우상의 황혼』에서 언급된 철학자:

소크라테스(anc_socrates), 플라톤(anc_plato),
아리스토텔레스 (anc_aristotle), 루소(mod_rousseau),
임마누엘 칸트(mod_kant), 아루트르
쇼펜하우어(mod_schopenhauer), 에드바르트 폰
하르트만(con_hartmann)

기여한 철학 분야:

『차라투스트라는 이렇게 말했다』가 기여한 철학 분야:

문화철학(con_cul_phil), 인식론(con_epistemology),
윤리학(con_ethics), 형이상학(con metaphysics)

『유고』가 기여한 철학분야:

문화철학(con_cul_phil), 인식론(con_epistemology),
윤리학(con_ethics), 미학 (con_aesthetics),
형이상학(con_metaphysics)

『우상의 황혼』이 기여한 철학 분야:

윤리학(con_ethics), 문화철학(con_cul_phil),
형이상학(con metaphysics), 미학(con_aesthetics)

기여한 철학 이론:

『차라투스트라는 이렇게 말했다』가 기여한 철학 이론:

생철학(con_phil_life), 상대주의(con_relativism),
실존주의(con_existentialism),
포스트모더니즘(con_postmodernism),
해체주의(con_deconstructionism), 허무주의(con_nihilism)

『유고』가 기여한 철학 이론:

생철학(con_phil_life), 상대주의(con_relativism),
실존주의(con_existentialism),
포스트모더니즘(con_postmodernism),
해체주의(con_deconstructionism), 허무주의(con_nihilism)

『우상의 황혼』이 기여한 철학 이론:

생철학(con_phil_life), 상대주의(con_relativism),
실존주의(con_existentialism),
포스트모더니즘(con_postmodernism),
해체주의(con_deconstructionism), 허무주의(con_nihilism)

저작:

- 저작 1: 차라투스트라는 이렇게 말했다(con_nietzsche_zara)
- 저작 2: 유고(con_nietzsche_nach)
- 저작 3: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 우상의 황혼
- 토픽 ID: con_nietzsche_idol
- 상위 토픽명: 서양현대철학문헌
- 상위 토픽 ID: con_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: Götzen-Dämmerung

영어 제목: The Twilight of Idols

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도: 1889

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.3

책표지 그림: www.bkwORLD.ac.kr

원어 디지털 텍스트:

[http://www.nietzsche-gesellschaft.de
/deutsch/deutsch.htm](http://www.nietzsche-gesellschaft.de/deutsch/deutsch.htm)

영어 디지털 텍스트:

<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche>

한국어 디지털 텍스트:

[http://conanoc.hihome.com/nietzsche /index.html](http://conanoc.hihome.com/nietzsche/index.html)

철학 문헌 내용 토픽맵: con_nietzsche_idols_km.xtm

연관 관계

저자: 프리드리히 니체(con_nietzsche)

관계된 철학자: 헤라클레이토스(anc_heraclitus),
플라톤(anc_plato),
아리스토텔레스(anc_aristotle),
임마누엘 칸트 (mod_kant),
아루트르 쇼펜하우어(mod_schopenhauer),
에드바르트 폰 하르트만(con_hartmann)

기여한 철학 학파:

기여한 철학 분야: 윤리학(con_ethics), 문화철학(con_cul_phil),
형이상학(con metaphysics),
미학(con_aesthetics)

기여한 철학 이론: 생철학(con_phil_life),

상대주의(con_relativism),
실존주의(con_existentialism),
포스트모더니즘(con_postmodernism),
해체주의(con_deconstructionism),
허무주의(con_nihilism)

3. 철학 용어 지식지도

3.1 도덕

- 토픽명: 도덕 (우상의 황혼)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 도덕
- 상위 토픽 ID: t_con_moral

내부 어커런스

원어 용어: Moral

영어 용어: moral

한자 표기: 道德

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 니체 (con_nietzsche)

사용한 철학 문헌: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

사용한 내용 토픽: c.1

3.2 예술

• 토픽명: 예술 (우상의 황혼)

• 토픽 ID: t2

• 상위 토픽명: 예술

• 상위 토픽 ID: t_con_art

내부 어커런스

원어 용어: Kunst

영어 용어: art

한자 표기: 藝術

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 니체(con_nietzsche)

사용한 철학 문헌: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

사용한 내용 토픽: c.2

3.3 인과율

- 토픽명: 인과율 (우상의 황혼)
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 인과율
- 상위 토픽 ID: t_con_causal_law

내부 어커런스

원어 용어: Kausalität

영어 용어: causal law

한자 표기: 因果律

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 니체(con_nietzsche)

사용한 철학 문헌: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

사용한 내용 토픽: 인과율 c.3

3.4 철학

- 토픽명: 철학 (우상의 황혼)
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 철학
- 상위 토픽 ID: t_con_philosophy

내부 어커런스

원어 용어: Philosophie

영어 용어: philosophy

한자 표기: 哲學

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 니체(con_nietzsche)

사용한 철학 문헌: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

사용한 내용 토픽: 철학 c.4

3.5 현대성

- 토픽명: 현대성 (우상의 황혼)
- 토픽 ID: t5
- 상위 토픽명: 현대성
- 상위 토픽 ID: t_con_modernity

내부 어커런스

원어 용어: Modernität

영어 용어: modernity

한자 표기: 現代性

용어 설명: 1부 2.4.5

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.5

연관 관계

사용한 철학자: 프리드리히 니체(con_nietzsche)

사용한 철학 문헌: 우상의 황혼(con_nietzsche_idol)

사용한 내용 토크: 현대성 c.5

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 도덕

1.1 도덕의 정의 (e1.1.1 / q1.1.2)

1.1.1 척도: 삶 (e1.1.1.1 / q1.1.1.2 – q1.1.1.3)

1.1.2 징후학으로서의 도덕 (e1.1.2.1 / q1.1.2.2)

1.2 반자연적 도덕 (e1.2.1 / q1.2.2)

1.2.1 도덕적 개선에 대한 문제제기

(e1.2.1.1 / q1.2.1.2 – q1.2.1.3)

1.2.2 반자연적 개선의 도덕 (e1.2.2.1 / q1.2.2.2 – q1.2.2.3)

1.2.2.1 길들임의 도덕 (e1.2.2.1.1 / q1.2.2.1.2)

- 1.2.2.2 훈육의 도덕 (e1.2.2.2.1 / q1.2.2.2.2)
- 1.2.2.3 반자연적 개선의 심리학 (e1.2.2.3.1 / q1.2.2.3.2)
- 1.2.3 반자연적 도덕의 계보 (e1.2.3.1 / q1.2.3.2)
- 1.2.4 반자연적 개선의 생리적 결과 (e1.2.4.1 / q1.2.4.2)
- 1.2.5 반자연성의 예 (e1.2.5.1 / q1.2.5.2 – q1.2.5.3)
 - 1.2.5.1 이성적 행복주의 (e1.2.5.1.1 / q1.2.5.1.2)
 - 1.2.5.2 감성에 대한 금욕 (e1.2.5.2.1 / q1.2.5.2.2)
 - 1.2.5.3 이타주의 (e1.2.5.3.1 / q1.2.5.3.2)
 - 1.2.5.4 동정의 도덕 (e1.2.5.4.1 / q1.2.5.4.2)
 - 1.2.5.5 그리스도교 도덕 (e1.2.5.5.1 / q1.2.5.5.2)
 - 1.2.5.5.1 거세전략 (e1.2.5.5.1.1 / q1.2.5.5.1.2)
 - 1.2.5.5.2 삶의 적대개념으로서의 신 (e1.2.5.5.2.1 / q1.2.5.5.2.2)
 - 1.2.5.5.3 그리스도교 도덕의 계보 (e1.2.5.5.3.1 / q1.2.5.5.3.2)
- 1.3 도덕적 자연주의 (e1.3.1 / q1.3.2)
 - 1.3.1 자연적 도덕의 계보 (e1.3.1.1 / q1.3.1.2)
 - 1.3.2 생리적 인과성 (e1.3.2.1 / q1.3.2.2)
 - 1.3.2.1 도덕 주체의 생리적 조건 (e1.3.2.1.1 / q1.3.2.1.2)
 - 1.3.2.2. 이기주의의 예 (e1.3.2.2.1 / q1.3.2.2.2)
 - 1.3.2.3 쾌와 불쾌의 예 (e1.3.2.3.1 / q1.3.2.3.2)
 - 1.3.3 자유의지 (e1.3.3.1 / q1.3.3.2-3)
 - 1.3.3.1 반자연적 자유의지 (e1.3.3.1.1 / q1.3.3.1.2)
 - 1.3.3.1.1 반자연적 자유의지 개념의 계보 (e1.3.3.1.1.1 / q1.3.3.1.1.2)
 - 1.3.3.1.2 반자연적 자유의지 개념의 결과 (e1.3.3.1.2.1 / q1.3.3.1.2.2)
 - 1.3.3.1.3 반자연적 자유의지 개념의 폐기 (e1.3.3.1.3.1 / q1.3.3.1.3.2)

- 1.3.3.2 자연적 자유의지 (e1.3.3.2.1 / q1.3.3.2.2)
 - 1.3.3.2.1 힘에의 의지 (e1.3.3.2.1.1 / q1.3.3.2.1.2)
 - 1.3.3.2.2 자기책임에의 의지 (e1.3.3.2.2.1 / q1.3.3.2.2.2)
 - 1.3.3.2.3 자연적 자유의지 개념의 성립 (e1.3.3.2.3.1)
 - 1.3.3.2.3.1 실체적 의지 개념 해체 (e1.3.3.2.3.1.1 / q1.3.3.2.3.1.2)
 - 1.3.3.2.3.2 초월적 목적의 거부 (e1.3.3.2.3.2.1 / q1.3.3.2.3.2.2)
 - 1.3.3.2.3.3 관계적 세계관의 제시 (e1.3.3.2.3.3.1 / q1.3.3.2.3.3.2)
- 1.3.4 이성적 죽음 (e1.3.4.1 / q1.3.4.2)
 - 1.3.4.1 이성적 죽음의 조건 1: 자유로운 결단 (e1.3.4.1.1 / q1.3.4.1.2)
 - 1.3.4.2 이성적 죽음의 조건 2: 목적적 결단 (e1.3.4.2.1 / q1.3.4.2.2)
 - 1.3.4.3 이성적 죽음의 조건 3: 의식적-의지적 결단 (e1.3.4.3.1 / q1.3.4.3.2)
 - 1.3.4.4 이성적 죽음의 조건 4: 사회적 효용 (e1.3.4.4.1 / q1.3.4.4.2)
 - 1.3.4.5 자연사 (e1.3.4.5.1 / q1.3.4.5.2)
 - 1.3.4.6 안락사 (e1.3.4.6.1 / q1.3.4.6.2)
 - 1.3.4.6.1 안락사 옹호논거 (e1.3.4.6.1.1 / q1.3.4.6.1.2)
 - 1.3.4.6.2 의사조력자살 (e1.3.4.6.2.1 / q1.3.4.6.2.2)

2. 예술

- 2.1 예술의 정의 (e2.1.1 / q2.1.2)
- 2.2 미의 분석론 (e2.2.1)
 - 2.2.1 생리적 전제: 도취 (e2.2.1.1 / q2.2.1.2)
 - 2.2.1.1 도취적 힘 느낌의 기능 (e2.2.1.1.1 / q2.2.1.1.2)

- 2.2.1.2 도취의 구분 (e2.2.1.2.1 / q2.2.1.2.2)
 - 2.2.1.2.1 아폴론적 도취 (e2.2.1.2.1.1 / q2.2.1.2.1.2)
 - 2.2.1.2.2 디오니소스적 도취 (e2.2.1.2.2.1 / q2.2.1.2.2.2)
- 2.2.2 미판단의 척도: 삶 (e2.2.2.1 / q2.2.2.2)
- 2.2.3 미판단의 경우 (e2.2.3.1 / q2.2.3.2)
- 2.2.4 추판단의 경우 (e2.2.4.1 / q2.2.4.2)
- 2.2.5 생리적 증거 (e2.2.5.1 / q2.2.5.2)
- 2.2.6 미적 체험의 주관성 (e2.2.6.1 / q2.2.6.2)
- 2.2.7 미 판단의 유용성 (e2.2.7.1 / q2.2.7.2)
- 2.2.8 미의 객관성 포기 (e2.2.8.1 / q2.2.8.2)
- 2.3 예술론 비판 (e2.3.1)
 - 2.3.1 예술을 위한 예술 (e2.3.1.1 / q2.3.1.2)
 - 2.3.2 사실주의 (e2.3.2.1 / q2.3.2.2)
 - 2.3.3 쇼펜하우어의 미적 염세주의 (e2.3.3.1 / q2.3.3.2)
 - 2.3.3.1 삶에의 의지의 부정 (e2.3.3.1.1 / q2.3.3.1.2)
 - 2.3.3.2 구원 수단으로서의 예술 (e2.3.3.2.1 / q2.3.3.2.2)
 - 2.3.3.3 자연성의 부정 (e2.3.3.3.1 / q2.3.3.3.2)
- 2.4 해석으로서의 예술 (e2.4.1)
 - 2.4.1 디오니소스적 예술 (e2.4.1.1 / q2.4.1.2)
 - 2.4.2 비극적 예술 (e2.4.2.1 / q2.4.2.2)

3. 인과율

- 3.1 인과율의 정의 (e3.1.1)
- 3.2 원인표상의 계보 (e3.2.1)
 - 3.2.1 계보 1 단계: 의식화과정 (e3.2.1.1 / q3.2.1.2)
 - 3.2.2 계보 2 단계: 기억 (e3.2.2.1 / q3.2.2.2)
 - 3.2.3 계보 3 단계: 습관형성 (e3.2.3.1 / q3.2.3.2)
 - 3.2.4 원인 계보의 심리: 공포심 (e3.2.4.1 / q3.2.4.2)
- 3.3 원인으로서의 내적 사실 (e3.3.1 / q3.3.2)

- 3.3.1 행위자-행위 문법 (e3.3.1.1 / q3.3.1.2)
- 3.3.2 ‘나’라는 내적 사실로부터 인과율 자체로의 확대 (e3.3.2.1 / q3.3.2.2)
- 3.3.3 내적 사실의 가상적 원인성 (e3.3.3.1 / q3.3.3.2)
- 3.3.3.1 의지의 가상적 원인성 (e3.3.3.1.1 / q3.3.3.1.2)
- 3.3.3.2 동기의 가상적 원인성 (e3.3.3.2.1 / q3.3.3.2.2)
- 3.3.3.3 ‘나-주체’의 가상적 원인성 (e3.3.3.3.1 / q3.3.3.3.2)
- 3.3.3.4 원인으로서의 ‘내적 사실’에 대한 도덕적 설명
 (e3.3.3.4.1 / q3.3.3.4.2)
- 3.3.3.5 심리학적 오류: 원인사유의 투사과정 (e3.3.3.5.1 / q3.3.3.5.2)
- 3.3.3.5.1 원인으로서의 사물 개념 (e3.3.3.5.1.1 / q3.3.3.5.1.2)
- 3.3.3.5.2 원인으로서의 단일체 개념 (e3.3.3.5.2.1 / q3.3.3.5.2.2)
- 3.3.3.5.3 원인으로서의 물자체 개념 (e3.3.3.5.3.1 / q3.3.3.5.3.2)
- 3.3.3.5.4 원인으로서의 신 개념 (e3.3.3.5.4.1 / q3.3.3.5.4.2-3)
- 3.3.4 생리적 인과율 (e3.3.4.1 / q3.3.4.2)
- 3.3.4.1 생리적 인과율의 예 (e3.3.4.1.1)
- 3.3.4.1.1 예 1: 신 (e3.3.4.1.1.1 / q3.3.4.1.1.2)
- 3.3.4.1.2 예 2: 도덕 (e3.3.4.1.2.1 / q3.3.4.1.2.2)
- 3.3.4.2 전도된 인과율 (e3.3.4.2.1 / q3.3.4.2.2)
- 3.3.4.2.1 전도된 인과율의 예 1: 쾌
 (e3.3.4.2.1.1 / q3.3.4.2.1.2)
- 3.3.4.2.2 전도된 인과율의 예 2: 불쾌
 (e3.3.4.2.2.1 / q3.3.4.2.2.2)
- 3.3.4.2.3 전도된 인과율의 예 3: 도덕 정식 (e3.3.4.2.3.1)

4. 철학

- 4.1 철학의 정의 (e4.1.1 / q4.1.2)
- 4.2 전통 서양철학의 비해석적 성격 (e4.2.1 / q4.2.2)
 - 4.2.1 철학의 특이성질 (e4.2.1.1 / q4.2.1.2)
 - 4.2.1.1 이분법적 사유 (e4.2.1.1.1 / q4.2.1.1.2-3)
 - 4.2.1.1.1 이분법의 예 (e4.2.1.1.1.1)
 - 4.2.1.1.1.1 플라톤의 이분법 (e4.2.1.1.1.1.1
/ q4.2.1.1.1.1.2)
 - 4.2.1.1.1.2 그리스도교의 이분법 (e4.2.1.1.1.2.1
/ q4.2.1.1.1.2.2)
 - 4.2.1.1.3 칸트의 이분법 (e4.2.1.1.1.3.1
/ q4.2.1.1.1.3.2)
 - 4.2.1.1.2 이분법의 문제 (e4.2.1.1.2.1 / q4.2.1.1.2.2)
 - 4.2.1.1.2.1 존재 개념의 도덕적 성격 (e4.2.1.1.2.1.1
/ q4.2.1.1.2.1.2)
 - 4.2.1.1.2.2 이분법의 데카당스 성격 (e4.2.1.1.2.2.1
/ q4.2.1.1.2.2.2)
 - 4.2.1.1.2.3 이성의 과도한 순진함 (e4.2.1.1.2.3.1
/ q4.2.1.1.2.3.2)
 - 4.2.1.1.3 이분법의 극복 (e4.2.1.1.3.1 / q4.2.1.1.3.2)
 - 4.2.1.1.3.1 극복과정 1: 실증주의 (e4.2.1.1.3.1.1
/ q4.2.1.1.3.1.2)
 - 4.2.1.1.3.2 극복과정 2: 인식 허무적 상태 (e4.2.1.1.3.2.1
/ q4.2.1.1.3.2.2)
 - 4.2.1.1.3.3 극복의 결과: 가상과 실재의 일치
(e4.2.1.1.3.3.1 / q4.2.1.1.3.3.2)
 - 4.2.1.2 삶에 대한 부정의식 (e4.2.1.2.1 / q4.2.1.2.2)

- 4.2.1.3 역사적 감각의 결여 (e4.2.1.3.1 / q4.2.1.3.2)
- 4.2.1.4 감각에 대한 불신 (e4.2.1.4.1 / q4.2.1.4.2)
- 4.2.1.5 이성범주에 대한 신뢰 (e4.2.1.5.1 / q4.2.1.5.2)
- 4.2.1.6 인과율의 전도 (e4.2.1.6.1 / q4.2.1.6.2)
- 4.2.2 이성 중심주의 철학 (e4.2.2.1 / q4.2.2.2 – q4.2.2.3)
 - 4.2.2.1 이성 중심주의의 계보 (e4.2.2.1.1)
 - 4.2.2.1.1 데카당스적 삶의 관심 (e4.2.2.1.1.1 / q4.2.2.1.1.2)
 - 4.2.2.1.2 생리적 퇴화 (e4.2.2.1.2.1 / q4.2.2.1.2.2)
 - 4.2.2.1.3 본능의 지배수단으로서의 이성 (e4.2.2.1.3.1 / q4.2.2.1.3.2)
 - 4.2.2.2 이성연마의 방식: 변증법 (e4.2.2.2.1 / q4.2.2.2.2)
 - 4.2.2.2.1 변증법의 문제 (e4.2.2.2.1.1 / q4.2.2.2.1.2)
 - 4.2.2.2.1.1 변증법의 문제 1: 정당화 (e4.2.2.2.1.1.1 / q4.2.2.2.1.1.2)
 - 4.2.2.2.1.2 변증법의 문제 2: 불신과 설득력의 문제 (e4.2.2.2.1.2.1 / q4.2.2.2.1.2.2)
 - 4.2.2.2.1.3 변증법의 문제 3: 복수수단 (e4.2.2.2.1.3.1 / q4.2.2.2.1.3.2)
 - 4.2.2.2.2 변증법의 성공 이유 (e4.2.2.2.2.1 / q4.2.2.2.2.2-3)
 - 4.2.2.3 이성적 행복주의 (e4.2.2.3.1 / q4.2.2.3.2-3)
 - 4.2.2.3.1 소크라테스의 경우 (e4.2.2.3.1.1 / q4.2.2.3.1.2)
 - 4.2.2.3.2 플라톤의 경우 (e4.2.2.3.2.1 / q4.2.2.3.2.2)
 - 4.2.2.3.2.1 그리스적 본능의 부정으로서의 플라톤 (e4.2.2.3.2.1.1 / q4.2.2.3.2.1.2)
 - 4.2.2.3.2.2 문제-데카당으로서의 플라톤 (e4.2.2.3.2.2.1 / q4.2.2.3.2.2.2)
 - 4.2.2.3.2.3 그리스도교의 플라톤주의 (e4.2.2.3.2.3.1)

/ q4.2.2.3.2.3.2)

4.2.3 이성 중심주의 철학의 문제 (e4.2.3.1 / q4.2.3.2)

 4.2.3.1 구제책의 문제 (e4.2.3.1.1 / q4.2.3.1.2)

 4.2.3.2 이성 범주에 대한 오해 (e4.2.3.2.1)

 4.2.3.2.1 계보에 대한 오해 (e4.2.3.2.1.1 / q4.2.3.2.1.2)

 4.2.3.2.2 기능에 대한 오해 (e4.2.3.2.2.1 / q4.2.3.2.2.2)

 4.2.3.3 오해에 대한 수정 (e4.2.3.3.1 / q4.2.3.3.2)

 4.2.3.3.1 이성의 해석적 성격 (e4.2.3.3.1.1 / q4.2.3.3.1.2)

 4.2.3.3.2 이성범주의 해석적 성격 (e4.2.3.3.2.1

 / q4.2.3.3.2.2)

 4.2.3.3.3 언어의 해석적 성격 (e4.2.3.3.3.1 / q4.2.3.3.3.2)

 4.2.3.4 이성 중심주의 철학의 대립유형 (e4.2.3.4.1)

 4.2.3.4.1 소피스트 (e4.2.3.4.1.1 / q4.2.3.4.1.2)

 4.2.3.4.2 투키디데스 (e4.2.3.4.2.1 / q4.2.3.4.2.2)

4.3 새로운 철학 (e4.3.1)

 4.3.1 ‘디오니소스적인 것’ 개념의 유래 (e4.3.1.1 / q4.3.1.2)

 4.3.2 ‘디오니소스적인 것’의 함의 (e4.3.2.1)

 4.3.2.1 그리스적 본능으로서의 디오니소스적인 것 (e4.3.2.1.1
 / q4.3.2.1.2)

 4.3.2.2 삶에의 의지로서의 디오니소스적인 것 (e4.3.2.2.1
 / q4.3.2.2.2)

 4.3.2.3 성적 상징으로서의 디오니소스적인 것 (e4.3.2.3.1
 / q4.3.2.3.2)

 4.3.2.4 비극적인 것으로서의 디오니소스적인 것 (e4.3.2.4.1
 / q4.3.2.4.2)

 4.3.2.4.1 아리스토텔레스의 비극성 (e4.3.2.4.1.1
 / q4.3.2.4.1.2)

 4.3.2.4.2 쇼펜하우어의 비극성 (e4.3.2.4.2.1 / q4.3.2.4.2.2)

 4.3.3 ‘디오니소스적인 것’에 대한 연구 (e4.3.3.1)

4.3.3.1 부르크하르트 (e4.3.3.1.1 / q4.3.3.1.2)

4.3.3.2 괴테 (e4.3.3.2.1 / q4.3.3.2.2)

5. 현대성

5.1 현대성의 특징 (e5.1.1 / q5.1.2)

5.2 현대성의 계보 (e5.2.1 / q5.2.2)

5.3 현대성의 내용 (e5.3.1)

5.3.1 이데올로기 (e5.3.1.1)

5.3.1.1 자유주의 (e5.3.1.1.1)

5.3.1.1.1 테카당스로서의 자유 (e5.3.1.1.1.1 / q5.3.1.1.1.2)

5.3.1.1.2 평균성 요구로서의 자유 (e5.3.1.1.2.1

/ q5.3.1.1.2.2)

5.3.1.1.3 무책임으로서의 자유 (e5.3.1.1.3.1 / q5.3.1.1.3.2)

5.3.1.1.4 진정한 자유: 자기책임에의 의지 (e5.3.1.1.4.1

/ q5.3.1.1.4.2)

5.3.1.2 평등주의 (e5.3.1.2.1 / q5.3.1.2.2)

5.3.1.2.1 평등원칙의 계보: 그리스도교 (e5.3.1.2.1.1

/ q5.3.1.2.1.2)

5.3.1.2.2 평등원칙의 발전: 루소 (e5.3.1.2.2.1

/ q5.3.1.2.2.2)

5.3.1.2.3 평등원칙의 문제 (e5.3.1.2.3.1 / q5.3.1.2.3.2)

5.3.1.3 민주주의 (e5.3.1.3.1 / q5.3.1.3.2)

5.3.1.4 사회주의 (e5.3.1.4.1 / q5.3.1.4.2)

5.3.1.5 아나키즘 (e5.3.1.5.1 / q5.3.1.5.2)

5.3.2 동정의 도덕 (e5.3.2.1 / q5.3.2.2)

5.3.3 학문 (e5.3.3.1 / q5.3.3.2)

5.3.4 다위니즘 (e5.3.4.1 / q5.3.4.2)

5.3.5 노동문제 (e5.3.5.1 / q5.3.5.2)

5.4 독일 현대사회 비판 (e5.4.1)

- 5.4.1 독일 철학 (e5.4.1.1 / q5.4.1.2)
- 5.4.2 독일 정신 (e5.4.2.1 / q5.4.2.2)
- 5.4.3 독일 정치 (e5.4.3.1 / q5.4.3.2)
- 5.4.4. 독일 교육 (e5.4.4.1 / q5.4.4.2)
 - 5.4.4.1 독일교육의 목적 (e5.4.4.1.1 / q5.4.4.1.2)
 - 5.4.4.2 새로운 교육 (e5.4.4.2.1 / q5.4.4.2.2)
 - 5.4.4.2.1 교육 내용 1: 보는 법을 배우기 (e5.4.4.2.1.1 / q5.4.4.2.1.2)
 - 5.4.4.2.2 교육 내용 2: 생각하는 법을 배우기 (e5.4.4.2.2.1 / q5.4.4.2.2.2)
 - 5.4.4.2.3 교육 내용 3: 글쓰는 법을 배우기 (e5.4.4.2.3.1 / q5.4.4.2.3.2)
 - 5.4.5 독일 대학 (e5.4.5.1 / q5.4.5.2)
 - 5.4.6 알코올리즘 (e5.4.6.1 / q5.4.6.2)
 - 5.4.7 바그너 음악 (e5.4.7.1 / q5.4.7.2)

제 3 부 『우상의 황혼』 내용 분석 연구

1. 도덕(Die Moral; moral)

1.1 도덕의 정의

(e1.1.1) 도덕문제를 해명하려는 니체의 프로그램은 주지하다시피 ‘비도덕주의’(Immoralismus) 혹은 ‘도덕적 자연주의’(moralischer Naturalismus)로 규정될 수 있다. 이 프로그램에서는 도덕을 인간의 실천적 관점에서 형성되어 삶의 조건이 된 가치평가의 체계(Wertschätzungssystem), 즉 관점적 해석(perspektivische Interpretation)으로 규정한다. 도덕을 해석으로 규정하는 것은 도덕이 갖는 인간 생존의 조건이라는 측면을 강조하고, 도덕에 파생적 가치와 유용성 가치만을 부여하며, 도덕적 절대주의를 부정하는 결과를 갖는다. 이 프로그램에서 서양의 지배적 도덕은 형식적으로는 절대적 도덕을 추구하고, 내용상으로는 삶과 지양될 수 없는 모순관계를 형성하는 반도덕적(unmoralisch)-반자연적(widernatürlich) 도덕이라는 비판을 받는다. 더불어 비도덕적(immoralisch)-자연적(natürlich)인 도덕 유형을 삶에 대한 유용성이 최대화되는, 삶의 조건이 되는 도덕 유형으로 상정한다.

(q1.1.2) 도덕적 사실이라는 것은 결코 존재하지 않는다. [...] 도덕은 단지 특정 현상들에 대한 해석[일 뿐이다].(GD 인류를 ‘개선하는 자들’ 1; KGW VI 3, 92. 한글판 125)

1.1.1 척도: 삶

(e1.1.1.1) 도덕을 해석으로 규정하는 것은 니체 철학의 기본관점을 반영하고 있다. 즉, 인간의 삶은 모든 것을 정당화해주는 척도이자, 그 자체로는 더 이상의 다른 정당화를 필요로 하지 않는 마지막 척도라는 것. 인간의 모든 해석 유형들은 인간의 삶을 척도로 하지 않을 수 없으며, 도덕 역시 여기서 예외가 아니라는 것을. 따라서 도덕의 가치는 결코 ‘그 자체의 가치’일 수 없다. 오히려 여타의 해석들과 마찬가지로 파생적 가치를 지닐 뿐이며, 그것도 삶에 대한 유용성 정도에 의거해서 결정된다.

(q1.1.1.2) 가치에 관해 논할 때 우리는 영감 아래, 삶의 광학 아래 논 한다: 삶 자체가 우리에게 가치를 설정하라고 강요하며, 우리가 가치를 설정할 때 우리를 통해 삶 자체가 가치평가를 한다.(GD 반자연으로서의 도덕 5; KGW VI 3, 80. 한글판 110)

(q1.1.1.3) 어떤 도덕도 그 자체로는 가치를 지니지 못하는 법이니까.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 131. 한글판 174)

1.1.2 징후학으로서의 도덕

(e1.1.2.1) 도덕이 해석인 한에서, 도덕은 징후학(Symptomatologie)이 된다. 즉 특정 도덕은 그것을 필요로 하는 삶의 내용을, 특정 도덕을 삶의 조건으로 요청하고 구성해내는 개인들과 그 개인들의 삶의 모습을 누설한다. 그래서 도덕은 도덕 주체와 도덕 주체의 삶의 양태에 대한 ‘기호 언어’(Zeichensprache)일 수 있는 것이다. 이런 내용을 전제로 니체는 『도덕의 계보』와 『선악의 저편』에서는 주인도덕과 노예도덕을 해명한 바 있다. 주인도덕(Herrenmoral)은 ‘주인적’ 특징을 지닌 주체들의 가치평가 유형이자 삶의 조건이며, 노예도덕(Sklavenmoral)은 ‘노예적’ 특징을 지닌 주체들의 가치평가 유형이자 삶의 조건인 것이다.(JGB 260, GM I 10)

(q1.1.2.2) 도덕판단은 징후학으로서는 대단히 가치 있다. [...] 도덕은 단지 기호언어에 불과하며, 징후학일 뿐이다. 도덕에서 무엇인가를 얻고자 한다면 그것이 무엇에 관한 것인지를 이미 알아야 한다.(GD 인류를 '개선하는 자들' 1; KGW VI 3, 92. 한글판 125-126)

1.2 반자연적 도덕

(e1.2.1) 유럽의 지배적인 도덕 유형을 니체는 반자연적(unmoralisch) 도덕이라고 규정한다. 그것이 첫째, 힘에의 의지의 역학이 구현해내는 자기극복적-위버멘쉬적-자연적 삶을 억압하고, 그 반대의 삶을 추구하게 하기 때문이다. 둘째, 그것이 감각적 쾌락과 육체적 행복을 금기시하기 때문이다. 감각적 쾌락과 육체적 행복은 니체가 제시하는 신체(Leib)로서의 인간, 즉 전체로서의 인간이 추구하는 삶에는 필요불가결한 요소다. 하지만 유럽의 도덕은 그것들을 세속적인 것으로서, 억제되어야 할 것으로서 금지목록에 올려놓았던 것이다. 따라서 유럽도덕은 인간의 자연적 삶의 토대를 거부하는 것이나 다름없다. 유럽도덕이 이런 특징을 갖게 된 것은 그것의 전제인, 인간에 대한 이해 때문이다. 즉 인간에 대한 이성중심적 형이상학적 사유 때문이다. 이 사유에 의하면 인간에게서 육체는 정신의 감옥이고, 육체의 자연적 욕구를 억압해야 정신의 행복인 관조의 상태에 도달할 수 있다. 정신의 행복이야말로 인간의 진정한 행복이라는 도덕적 행복주의는 바로 이런 사유를 토대로 한다. 여기서 도덕이 감각적 쾌락과 육체적 행복을 금기시하는 것은 당연한 일이며, 그래서 도덕에 금욕적 성격이 부가되는 것이다. 달리 말하면 도덕이 탈자연화된 것이다. 니체는 탈자연화된 이런 도덕을 다시 자연화시키고자 한다. 자연화된 도덕. 이것에 대한 니체의 명칭은 도덕적 자연주의다.

(q1.2.2) 반자연적 도덕, 즉 지금까지 가르쳐지고 경외되고 설교되어온 거의 모든 도덕은 이와는 반대로 다름 아닌 삶의 본능들에 대적적이

다. – 그것은 삶의 본능들에 대한 때로는 은밀한, 때로는 공공연하면서도 뻔뻔스러운 매도적 유죄판결인 것이다.(GD 반자연으로서의 도덕 4; KGW VI 3, 79. 한글판 109)

1.2.1 도덕적 개선에 대한 문제제기

(e1.2.1.1) 도덕이 해석인 한에서 도덕은 특정한 기능을 행사해야한다. 즉 삶에 대한 유용성을 보여 주어야 한다. 도덕은 인간을 인간답게 만들고, 문화적이고도 사회적인 존재로서의 삶을 인간에게 가능하게 하는 기능을 갖고 있다. 그런데 니체는 유럽 도덕이 행한 ‘인간을 인간답게 만드는 기능’, ‘문화적이고도 사회적인 존재로 만드는 기능’이 과연 어떤 성격의 것인지에 대해 질문한다. 즉 유럽도덕이 과연 인간을 ‘개선’(verbessern)시켰는지에 대해. 니체에 의하면 유럽 도덕이 행한 개선은 인간의 자연성을 억제하고 생리적 퇴화를 촉진한 반자연적 개선이자 반자연적 진보일 뿐이었다.

(q1.2.1.2) 나는 우리가 진정 좀 더 도덕적이 되었는가라는 물음을 던지려 한다. 전 세계가 그렇게 믿고 있다는 사실이 이미 이에 대한 하나의 반론이 된다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 130. 한글판 173)

(q1.2.1.3) 어느 시대든 사람들은 인간을 ‘개선시키기’를 원했다: 무엇보다도 이것이 바로 도덕이 의미하는 바다. 그런데 같은 단어 밑에 더없이 서로 다른 경향들이 숨어 있다.(GD 인류를 ‘개선하는 자들’ 2; KGW VI 3, 93. 한글판 126)

1.2.2 반자연적 개선의 도덕

(e1.2.2.1) 유럽의 전통 도덕의 기능을 니체는 반자연적 개선이라고 단정 짓는다. 그 이유는 첫째, 인간의 신체적-자기극복적-위버멘쉬적 삶

의 내용과 목적을 이행하지 못하게 할 뿐 아니라, 왜곡한다. 그래서 둘째, 주권적 개인의 힘을 약화시켜 그들로 하여금 자신들의 자연적 본성에 역행하게 한다. 그러므로 반자연적 도덕의 개선은 금발의 야수(blonde Bestie) 같은 인간에게서, 즉 힘에의 의지의 구현체로서의 인간에게서 야수성과 생명성을 없애버리는 일이다. 이것은 인간의 자연성을 왜곡하는 일이다.셋째, 공격하지 못하는 무기력과 비공격성과 비겁을 선과 인내와 겸허의 도덕으로 평가하면서, 생명력의 퇴화를 조장한다. 이렇게 해서 인간을 결국 반자연적 도덕의 소유자 유형으로 만들어버리는 것이다. 니체는 반자연적 개선이라는 기능을 하는 이런 도덕을 다시 두 유형으로 구분한다. 반자연적 도덕은 길들임(Zähmung)을 목적으로 하는 도덕이거나 아니면 훈육(Züchtung)을 목적으로 하는 도덕이다.

(q1.2.2.2) 우리 현대인은 사실상 우리가 제시하는 이런 유약한 인간성, 그리고 관용과 친절과 상호신뢰에 있어 이르게 된 의견 합일이 하나의 긍정적인 진보라고 믿어버린다. [...] 우리의 신경은 르네상스 실재성을 견뎌내지 못할 것이다. 우리의 근육은 말할 나위도 없다. 그런데 이런 무능은 진보를 입증하는 것이 아니다. 오히려 다른 것, 즉 필연적으로 사려로 가득 찬 도덕을 발생시키는 더 약하고 더 섬세하며 더 상처받기 쉬운 더 말기적인 소질을 증명해 줄 뿐이다. 우리의 유약함과 말기성, 우리의 생리적 노화를 간과한다면, 우리의 ‘인간화’도덕은 즉시 가치를 상실할 것이다. – 어떤 도덕도 그 자체로는 가치를 지니지 못하는 법이니까.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 130-131. 한글판 174)

(q1.2.2.3) 어느 시대든 사람들은 인간을 ‘개선시키기’를 원했다: 무엇보다도 이것이 바로 도덕이 의미하는 바다. 그런데 같은 단어 밑에 더없이 서로 다른 경향들이 숨어있다. 짐승 같은 인간을 길들이는 것 뿐 아니라, 특정한 인간 종류의 훈육[사육]도 개선이라고 불려 왔다.(GD 인류를 ‘개선하는 자들 2’; KGW VI 3, 93. 한글판 126)

1.2.2.1 길들임의 도덕

(e1.2.2.1.1) 길들임의 도덕은 인간에게 있는 자연성, 즉 힘에의 의지의 역학이 구현해내는 신체적-위버멘쉬적 실존에 대한 추구를 약화시키는 도덕이다. 이것은 곧 인간의 생명감을 약화시키는 도덕이기도 하다. 니체는 그리스도교 도덕을 이런 도덕의 전형적 예로 지목한다. 그 이유는 『우상의 황혼』에는 구체적으로 제시되어 있지는 않지만, 『도덕의 계보』에서 찾아낼 수 있다. 그 내용은 다음처럼 요약할 수 있다. ‘그리스도교 도덕은 인간을 병자-인간으로 만들고, 더 나아가 죄인-인간으로 만드는 것일 뿐이다.’ 설명하자면, 인간에게는 외부로 행사되기를 원하는 건강한 힘 충동 및 지배충동이 있다. 그런데 이 충동들이 외부로의 정상적인 방출을 하지 않고, 그 방향을 변경하여 자기 자신을 대상으로 삼는다. 이렇게 해서 충동의 배출이 이루어지고, 이런 충동의 배출은 잠시나마 인간에게는 마취제로 작용한다. 하지만 그것은 인간이 자기 자신을 괴롭히는 것에 불과하다. 이렇게 해서 인간은 자기 스스로를 괴롭히고 고통을 가하는 마조히즘적 인간, 병자-인간이 된다. 하지만 이 인간은 외부적으로는 위험하지 않은 존재, 해롭지 않은 존재가 된다. 인간이 병자-인간이자 동시에 선인-인간이 된 것이다. 그런데 충동들의 방향변경은 병자-인간 및 선인-인간의 형성만으로 끝나지 않는다. 그 방향변경을 위해 종교적 해석이 사용되기 때문이다. 그 대표적 경우가 인간이 느끼는 고통을 신에 대한 죄로 해석해내는 것이다. 이 해석은 고통 받는 자의 충족되지 않은 의미물음과 인과물음에 의미와 답변을 제공한다. 이렇게 해서 인간의 고통은 ‘치료’된다. 하지만 이 치료는 병자-인간의 죄인-인간으로의 변화일 뿐이다. 자기 자신을 괴롭히는 마조히즘적 병자-인간은 이제 신에 대한 죄를 짓고 있는 인간이 된다. 인간은 이런 죄의식에서 벗어날 수 없게 된다.(GM III 15) 이런 병자-인간 및 죄인-인간의 산출을 그리스도교는 인간의 개선이라고 불렀던 것이다.

(q1.2.2.1.2) 성직자가 ‘개선시켜’ 길들여진 인간의 경우에도 사정은 다르지 않다. 실제로 교회가 동물원이었던 중세 초기에 사람들은 어디서나

‘금발의 야수’의 가장 그럴듯한 표본을 찾아 사냥을 했으며 — 예를 들어 고귀한 게르만인을 ‘개선시켰다.’ [...] 생리학적으로 말하자면: 야수와 싸울 때 야수를 약하게 만드는 유일한 수단은 야수를 병들게 만들어버리는 것일 수 있다. 이 점을 교회는 알고 있었던 것이다: 교회는 인간을 망쳐 버렸고 악화시켰다. — 하지만 교회는 인간을 ‘개선’시켰다고 주장했다.(GD 인류를 ‘개선하는 자들’ 2; KGW VI 3, 93. 한글판 126-127)

1.2.2.2 훈육의 도덕

(e1.2.2.2.1) 반자연적 도덕의 두 번째 예는 훈육[사육](Züchtung)의 도덕으로, 니체는 그 예를 마누법전에 등장하는 도덕에서 찾는다. 이 도덕은 인도의 카스트 계급을 형성하는 네 계급 모두를 대상으로 하며, 그 계급 각각의 순수 혈통을 보존하게끔 네 계급 모두를 훈육시키는 데에 목적이 있다. 그래서 각 계급들 간의 철저한 분리와 각 계급에 맞는 도덕적 요구를 제시한다. 그런 면에서 이 도덕은 길들임의 도덕보다는 우월하다. 이 도덕은 특정한 ‘조련사’가 자신과는 다른 종류의 모든 인간들을 대상으로 행하는 길들임과는 다르다. 하지만 사육의 도덕 역시 길들임의 도덕과 동일한 특징을, 반자연적이라는 특징을 갖는다. 이것 역시 찬달라 계층을 ‘위험하지 않게끔’ ‘병들게’ 만들기 때문이다. 물론 그 결과는 그리스도교 도덕이 초래하는 결과와는 다르다. 그리스도교 도덕이 인간을 병자-인간으로, 죄인-인간으로 만들었다면, 마누 도덕은 찬달라 계층만을 병자-인간으로 만들어, 그들의 노예적 생존을 공고히 한다. 그러면서 노예적 생존을 유지해야 하는 찬달라들에게 그들을 지배하는 자들에 대한 원한본능을 발생하도록 한다. 그래서 니체는 그리스도교의 발생을 찬달라적 의식에서 찾는 것이다. “그리스도교는 사육의 계급과 특권의 도덕 각각에 대한 반대운동을 표현하고 있다. [...] 그리스도교는 모든 아리안적 가치들의 전도이자, 찬달라적 가치들의 승리이며, 가난한 자와 천한 자들에게 설교된 복음이고, 짓밟힌 자, 불우한 자, 실패자, 처우를 잘 받지 못하는 자들이 모두 ‘계급’에 맞서 벌이는 총체적 봉기다. — 영구적인 찬달라의 복수가 사랑의 종교로서.....”(GD 인류를 ‘개선하는 자들’

4) 찬달라적 원한 본능은 노예도덕을 발생시킨다. 그리스도교 도덕은 바로 이런 노예도덕에 불과한 것이다.

(q1.2.2.2.2) 소위 말하는 도덕의 다른 경우, 즉 특정한 계급과 종을 사육하는 면을 보자. 이에 대한 가장 훌륭한 예로는 종교로까지 인정받고 있는 마누법전에 나오는 인도 도덕을 들 수 있다. 여기서 설정된 과제는 성직자 계급, 전사 계급, 상인 및 농민 계급, 결국 노예 계급인 수드라까지의 네 계급을 동시에 훈육[사육]하는 것이다. 여기서 명백한 것은 우리는 더 이상은 조련사들 사이에 있지 않다는 것이다. [...] 그렇지만 마누의 체제 역시 두려운 것이 될 필요가 있었다. – 그런데 이 경우에는 야수와의 싸움이 아니라, 부드럽고 이성적인 인간의 반대개념인 사육되지 않은 인간, 잡탕인간, 찬달라와의 싸움이다. 그런데 이 체제 역시 찬달라를 병들게 만드는 것을, 그들을 위험하지 않게, 약하게 만드는 유일한 수단으로 삼고 있었다. – 그것은 대다수와의 싸움이었다.(GD ‘인류를 개선하는 자들’ 3; KGW VI 3, 94. 한글판 127-128)

1.2.2.3 반자연적 개선의 심리학

(e1.2.2.3.1) 훈육의 도덕과 길들임의 도덕은 그 차이점에도 불구하고 수단 면에서는 같은 종류다. 즉 그 도덕들은 인간들을 병자-인간으로 만든다. 그리고 병자-인간의 산출에는 각기 다른 욕구들이 반영되어 있다. 즉 길들임의 도덕에는 ‘조련사’ 역할을 하는 사제의 권력추구 욕구가 (GM III 15), 훈육의 도덕에는 ‘순수 혈통’의 유지라는 ‘무해한 개념과는 정반대되는’ 욕구가 반영되어 있는 것이다.(GD 인류를 ‘개선하는 자들’ 4). 이것은 그 도덕이 근본적으로는 전혀 도덕적이지 않은 의도로 형성되었다는 것을 알려주는 증거다. 이런 종류의 ‘개선의 도덕’은 단지 반자연적-반도덕적 개선의 도덕일 뿐이었다. 그래서 니체는 “인류를 ‘개선’한다는 따위는 나는 결코 약속하지 않을 것이다.”라고 단언한다.(EH 서문 2)

(q1.2.2.3.2) 훈육[사육]의 도덕과 길들임의 도덕은 그것들이 자신들을 관찰시키는 수단이라는 점에서 서로 완벽하게 어울린다: 우리가 최고 명

제로 내세울 수 있는 것은, 도덕을 성립시키기 위해서는 정반대의 것으로 무조건 향하는 의지를 가져야만 한다는 것이다. 이것이 내가 가장 오랫동안 몰두해온 엄청나고도 섬뜩한 문제: 인류를 ‘개선시키는 자’의 심리학이다. [...] 지금까지 인류를 도덕적으로 만들어야만 했던 수단은 모두 근본적으로는 도덕적이지 않았다.(GD 인류를 ‘개선하는 자들’ 5; KGW VI 3, 96. 한글판 130)

1.2.3 반자연적 도덕의 계보

(e1.2.3.1) 반자연적 개선의 기능을 하는 반자연적 도덕 역시 특정한 해석이다. 이 해석은 특정한 삶의 관심이 반영되고, 특정한 삶의 내용을 누설하는 ‘기호언어’다. 니체는 이 해석을 등장시키는 삶의 내용을 약화된 생명력과 자연성 그리고 삶에 대한 부정이 동기로 작용하는 것으로 이해한다. 그런 한에서 반자연적 도덕은 그 자체로는 삶을 증진시키려는 고려나 의도나 배려의 소산이 아닌 것이다. 오히려 삶의 퇴락을 원하는 데 카당스 본능에서 나온 것이다.

(q1.2.3.2) 가치에 관해 논할 때 우리는 영감 아래, 삶의 광학 아래 논한다: 삶 자체가 우리에게 가치를 설정하라고 강요하며, 우리가 가치를 설정할 때 우리를 통해 삶 자체가 가치평가를 한다..... 이것으로부터 신을 삶의 적대개념이며 삶을 유죄판결하는 것이라고 파악하는 도덕의 반자연성이라는 것은 단지 삶이 내리는 가치판단일 뿐이라는 결론이 나온다. – 그렇다면 어떠한 삶이 그러한 가치판단을 하는가? 어떤 종류의 삶이? 이 질문에 나는 이미 말했다: 가라앉고 약화되고 지쳐버린 삶, 매도당해 유죄판결된 삶이라고. 이제껏 이해되어온 바대로의 도덕은 – 결국 쇼펜하우어가 ‘삶의 의지에 대한 부정’이라고 정식화했던 도덕 – 스스로를 하나의 명령으로 만들어버린 테카당스 본능 그 자체다: 이 본능은 ‘몰락하라!’고 명한다. – 이는 매도당해 유죄 판결이 내려진 자의 판단인 것이다.... (GD 반자연으로서의 도덕 5; KGW VI 3, 80. 한글판 110)

1.2.4 반자연적 개선의 생리적 결과

(e1.2.4.1) 반자연적 도덕의 ‘개선’의 결과를 니체는 생리적 관점에 의거해 평가해본다. 그 계보상 데카당스 본능에 의해 출현한 반자연적 도덕은 결국 데카당스 본능을 더욱 조장하고, ‘생명력’의 소진과 퇴락을 더욱 촉진시킨다. 도덕적 개선은 이렇듯 지속적인 생리적 퇴화를 초래한다.

(q1.2.4.2) 사실 우리는 우리의 근대적 ‘덕목들’ 때문에 의도적이지는 않았더라도 더할 나위 없이 우스꽝스러운 모습이 되어 있다.....적대적이고 불신을 불러일으키는 본능들의 감소는 – 이것이야말로 소위 우리의 ‘진보’라는 것이다. – 생명력의 일반적인 감소에서 나타나는 결과들 중의 하나를 보여 준다: 그렇게 제약되고 그렇게 말기적인 생존을 성취시키기 위해서는 백배나 더 많은 노고와 신중함이 필요하다. 그때 사람들은 서로 돋고, 그때에는 누구나 어느 정도는 병자이며 어느 정도는 간호인이 된다. 그리고 이것이 ‘덕’이라고 불린다. –: 하지만 다르게 사는 삶, 즉 더 풍부하고 더 여유 있고 더 넘쳐흐르는 삶을 알고 있던 인간들 사이에서는 그것은 다른 이름으로, 아마도 ‘비겁’, ‘비참’, ‘허튼 도덕’이라고 불릴 것이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 131. 한글판 174-175)

1.2.5 반자연성의 예

(e1.2.5.1) 반자연적 도덕은 데카당스적 인간의 생존조건이며, 데카당스적 생존을 공고히 하는 도덕이다. 이 도덕이 갖는 반자연성의 구체적 예를 『우상의 황혼』은 이성적 행복주의, 감성에 대한 금욕주의, 이타주의, 동정, 그리스도교 도덕으로 지목한다.

(q1.2.5.2) 데카당의 입에서 나오는 거짓 도덕은: ‘가치 있는 것은 아무 것도 없다. – 삶은 가치가 없다’고 말한다..... 이런 판단은 결국 엄청난 위험으로 남게 되고 전염되며 – 사회 전체의 병든 토양 위에서 때로는 무성하게 자라, 개념이라는 식물의 우림을 형성한다. 때로는 종교(그리스도교)라는 개념-식물의 우림을, 때로는 철학(쇼펜하우어류의)이라는 개념-식물의 우림을, 경우에 따라서는 부페에서 자라난 그러한 독식물

의 독기가 계속해서, 수천 년간 삶에 해독을 끼칠지도 모른다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 35; KGW VI 3, 128. 한글판 170-171)

(q1.2.5.3) 개선의 도덕 전체가, 그리스도교 도덕도 마찬가지로 하나의 오해였다.(GD 소크라테스의 문제 11; KGW VI 3, 67. 한글판 95)

1.2.5.1 이성적 행복주의

(e1.2.5.1.1) 인간이 도달해야 할 목적으로 행복을 상정하고, 최고선의 획득에 바로 그 행복이 있다는 입장은(행복주의 윤리학) 소크라테스의 윤리적 주지주의에서 표명되고 있다. 그 기본명제를 니체는 이성=덕=행복으로 공식화한다. 소크라테스의 주지주의는 논리적이고도 이성적인 사유를 참된 지식과 참된 삶을 가능하게 하는 유일한 방법으로 상정한다. 소크라테스는 이것을 윤리적인 문제에도 적용한다. 그는 지식과 덕 사이의 일치관계를 말한다. 즉 누구도 알고서는 의도적으로 악을 행하지 않는다는 것이다. 더불어 그는 옳은 행위를 인간의 행복을 증진시키는 행위로 이해한다. 그렇다면 그의 윤리적 주지주의는 ‘윤리적으로 옳은 행위는 이성이 알려준다. 이 행위에 의해 인간은 행복에 도달한다’라는 것이라고 이해할 수 있다. 이렇게 해서 ‘무엇이 선한 것인지를 알면 행복한 삶을 살 수 있다. 선한 것은 이성능력에 의해 과악가능하다’라는 입장이 도출되는 것이다. 소크라테스의 이런 입장은 플라톤에게 그대로 이어지며, 아리스토텔레스에게서 더욱 구체화된다. 이성적 행복의 추구는 인간의 자연적 욕구에 대한 금욕주의 운동의 시작이었다.

(q1.2.5.1.2) 이성=덕=행복은 단지 다음과 같은 것을 의미할 뿐이다: 소크라테스를 모방해야만 한다. 그래서 어둠의 욕구들에 대항하여 영원한 햇빛을 창출해내지 않으면 안 된다.— 이성의 햇빛을.(GD 소크라테스의 문제 10; KGW VI 3, 66. 한글판 94)

1.2.5.2 감성에 대한 금욕

(e1.2.5.2.1) 인간의 감성적 욕구나 감성의 표현은 그것이 ‘이성적’ 인간의 ‘이성성’을 방해하거나 파괴시키는 것이라는 이유로, 금욕의 대상이 된다. 니체는 이런 감성에 대한 금욕주의가 인간의 ‘위급한 상태의 우매함’을 보여주는 예라고 생각한다. 그것이 감성이 유발하는 부정적 결과들 때문에 그것을 거세하고 멸절하려는 전략을 취하기 때문이다. 그런데 이런 감성 거세전략은 감성을 ‘정신화’시킬 수 없는 무능력의 소산이다. 즉 감성을 통제하고 측정하고 효능 있게 만들어, 창조적 삶을 위해 기여하게 하는 ‘능력’이 없다는 중거다. 니체에게 감성적 욕구나 감성의 표현들은 인간의 이성만큼이나 인간에게서 배제되거나 폄하될 수 없는, 전체로서의 인간을 구성하는 요소이자, 인간 삶의 불가결한 요소다. 그러므로 감성 거세 전략은 곧 인간을 부정하는 전략이자 동시에 인간 삶을 부정하는 전략일 뿐이다. 이런 맥락에서 니체는 감성에 대한 거세전략은 무능력자에 의해서나 금욕주의자들에 의해서가 아니라, 오히려 ‘금욕주의자라기에는 희한한 자들, 금욕주의자가 될 필요가 있었던 자들이 말한다’고 단언한다. 즉 감성에 대한 완전한 폐배를 선언해 버리는 무능력자는 감성 거세전략을 사용할 의지 자체가 없다. 오히려 감성에 자신을 맡겨버린다. 그런데 감성으로부터 완전히 자유롭지 못해 감성의 욕구를 완전히 떨쳐버리지 못하면서도, 감성의 욕구를 지배할 수는 없는 자들이 감성 거세전략을 사용한다. 이들에게 감성은 도저히 지배할 수 없는 대상이며, 늘 문젯거리로 남아있는 대상이기 때문이다. 그래서 이들은 차라리 거세전략을 선택한다. 이들이야말로 ‘금욕주의자가 될 필요가 있던 자들’인 것이다.

(q1.2.5.2.2) 모든 열정이 한갓 액운이었던 시기가, 그것들이 아주 심한 우매로 인해 그들의 희생양을 아래로 끌어내려버리던 시기가 있다.— 그리고 그것들이 정신과 혼인해서 ‘정신화’되는 나중의, 훨씬 나중의 시기도 있다. 이전에 사람들은 열정에 내재된 우매 때문에 열정 자체와 투쟁했었다: 그들은 열정의 멸절을 맹세했었으며 — 옛 도덕-괴물들이 모두 ‘열정을 죽여야 한다’는 점에서 의견 일치를 보았다. [...] 정열과 욕구들을 한갓 그것들의 우매함이나 우매로 인한 달갑잖은 결과들을 예방한다는 이유

로 멸절시키는 것. 이것 자체가 오늘날 우리에게는 위급한 형태의 우매라고 간주된다. [...] 그러나 열정을 그 뿌리부터 공격한다는 것은 삶을 그 뿌리부터 공격한다는 것을 의미한다. [...] 자기 자신 안에 스스로 척도를 세우기에는 너무나 의지가 약하고 너무나 퇴락한 자들이 욕구와 싸울 때, 그들은 거세와 멸절이라는 수단을 본능적으로 선택한다. [...] 감성에 대한 적개심, 불구대천의 적개심은 생각해볼 만한 증후다. [...] 감각에 대해 가장 심한 독을 품고 있는 것은 무능력자에 의해 이야기되지 않는다. 금욕주의자들에 의해 이야기되지도 않는다. 오히려 금욕주의자라기에는 희한한 자들, 금욕주의자가 될 필요가 있었던 자들이 말하는 것이다.(GD 반자연으로서의 도덕 1-2: KGW VI 3, 76-77. 한글판 105-107)

1.2.5.3 이타주의

(e1.2.5.3.1) 이타주의 역시 반자연적 성질이다. 자기 자신의 이해와 무관하거나, 자신보다는 타인에게 이로운 것을 선택하는 것. 이것이 이타심이며, 이것은 곧 이기심의 약화를 의미한다. 니체는 이기심이나 이타심에 대해 해명할 때, 그것 자체가 도덕적 선도 도덕적 악도 아니라는 것, 오히려 건강한 이기심과 병든 이기심이 있으며, 전자는 건강한 삶의 생존 조건이고, 후자는 퇴화된 삶의 생존 조건이라는 것 등의 논거를 제시하지만, 『우상의 황혼』에서 이 논거는 제시되지 않는다. 다만 이기심의 약화가 ‘자기 자신의 삶에 대한 유용성을 고려하지 않는다는 것을 의미한다’는 점만을 강조할 뿐이다. 즉 이기심의 약화나 이타심에 대한 권유는 도덕의 해석적 성격을 인정하지 않겠다는 것을 의미한다는 것이다. 그래서 그 도덕은 삶 자체를 최고의 척도로 삼지 않는자의 도덕일 뿐이라는 것이다. 이런 맥락에서 니체는 이타적 존재의 도덕이 ‘거짓’ 도덕이며, 자신의 삶에 유용한 것을 찾을 수 없는 무능력의 소산이자(GD 어느 반시대적 인간의 편력 35), 결국 ‘가치 있는 것은 아무 것도 없다. — 삶은 가치가 없다’라는 선언과 다름이 없다고 말한다.

(q1.2.5.3.2) 이타적 도덕이며 이기심을 움츠리게 하는 도덕 – 어떤 경우에도 나쁜 징조다. 개인에게서도 그렇고 민족에게서는 특히 그렇다.

이기심이 결여되기 시작하면, 최고의 것이 결여되는 것이다. 본능적으로 자기 자신에게 해로운 것을 선택하는 것, ‘이해관계 없는’ 동기에 유혹되는 것은 거의 데카당스의 공식을 제공하는 것이나 진배없다. [...] ‘나는 더 이상은 가치가 없다’고 단순하게 말하는 대신, 데카당의 입에서 나오는 거짓 도덕은: ‘가치 있는 것은 아무 것도 없다. — 삶은 가치가 없다’고 말한다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 35; KGW VI 3, 127-128. 한글판 170)

1.2.5.4 동정

(e1.2.5.4.1) 반자연적 도덕의 또 다른 특징으로 니체는 동정을 든다. 동정은 데카당스의 산물이자 데카당스를 촉진시키는 감정이라는 것이다. 여기서 주의할 점은 니체는 동정 일반을 공격의 대상으로 삼지는 않는다는 것이다. 어떤 것도 그 자체로는 가치를 갖지 않는다는 것은 니체의 수미일관한 관점이기 때문이다. 단지 동정이 강자의 이기심을 갖지 못한 사람들에 의해 행해지고 원해질 경우, 그것은 반자연적 성질을 필연적으로 갖게 되는 것이다. 이들은 개인의 자기극복적 삶을 위한 투쟁과 싸움에의 의지를 약화시키기 때문이다. 그래서 이런 동정은 결과적으로는 생명력의 총체적 손실을 가져오는 감정이다. 반면 강자의 이기심에서 나오는 동정은 진정한 사랑일 수 있다. 인간에 대한 진정한 사랑은 개인의 자기극복의 의지를 강화해 위버멘쉬적인 삶을 살도록 하는 것이기 때문이다. “천성적으로 주인인 인간 — 그런 인간이 동정을 가지고 있다면, 정말이다! 이러한 동정은 가치가 있다.”(JGB 293)이라는 단언은 이런 맥락에서 등장한다. 이런 동정은 결코 반자연적인 동정이 아니다. 하지만 쇼펜하우어에게서 등장하는 동정의 도덕은 전형적인 반자연적 성질의 것이다. 쇼펜하우어의 실천철학은 의지가 초래하는 고통으로부터 탈출하는 최종적 해결책으로 고통 받는 동류인간들에 대한 공감, 공감에 기초한 인류에 대한 동정을 제시한다. 공감적 동정의 소유자는 의지의 욕구로 인해 고통 받는 개별성으로부터 탈피한다. 그리고 현실 세계의 여러 요소들에 대해 무관심해진다. 그들은 자신의 개별적인 삶에의 의지를 부정

할 수 있다. 이렇듯 쇼펜하우어는 도덕에서 삶에의 의지를 부정하는 수단을 구했던 것이다.

(q1.2.5.4.2) 내가 최초로 경고했었으며, 도덕적 인상주의라고 명명될 수도 있을 만한 우리의 동정의 도덕, 이것은 모든 데카당적인 것들이 갖추고 있는 생리적 과민을 표현해주는 또 하나의 표현이다. 쇼펜하우어의 동정의 도덕을 수단으로 자기 자신이 학적임을 표방해보려고 했던 그 운동은 – 불행한 시도! – 도덕에서의 진정한 데카당적 운동이며, 이런 것 이기에 그것은 그리스도교 도덕과 아주 유사하다. 강력한 시대와 고상한 문화는 동정과 ‘이웃사랑’과 자아와 자의식의 결여를 경멸스러운 것으로 여긴다. – 각 시대는 그 시대의 적극적인 힘들에 의거해 측정될 수 있다. – 이럴 때 르네상스라는 그토록 풍요롭고 그토록 숙명적인 시대는 위대했던 최후의 시대로 드러나고, 우리 현대는 자기에 대한 소심한 염려와 이웃사랑, 노동과 겹혀와 공정성과 과학성이라는 덕을 가지고서 – 수집적이고 경제적이며 기계적으로 의도하는 – 약한 시대로 드러난다..... 우리의 덕은 우리의 약함에 의해 제약되고 요청된다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 131-132. 한글판 175-176)

1.2.5.5 그리스도교 도덕

(e1.2.5.5.1) 그리스도교 도덕은 반자연적 도덕의 대표 꼴이다. 그것이 첫째, 삶에 대한 부정의식, 감성에 대한 거세전략, 반자연적 동정 및 반자연적 이타주의라는 반자연적 도덕의 속성 전체를 보여주고 있기 때문이다. 둘째, 신 개념을 토대로 인간을 죄인-인간으로 만들고, 신을 중심으로 하는 도덕적 세계질서를 확립하기 때문이다. 셋째, 도덕에서의 노예반란의 주동자였기 때문이다. 즉 그리스도교 도덕은 예외적이고 귀족적인 인간에 대한 평균적인 무리본능의 승리였고, 귀족적 도덕에 대한 평균성과 무리본능 도덕의 승리였기 때문이다. 그리스도교는 평등한 야만의 시대를 열었던 것이다. 그래서 그리스도교 도덕은 “자연성의 결여이며, 반자연 자체가 도덕으로서 최고의 명예를 부여받고 법칙이자 정언명법으로서 인류 위에 걸려있는” 도덕이다.(AC 25)

(q1.2.5.5.2) 테카당의 입에서 나오는 거짓 도덕은: ‘가치 있는 것은 아무 것도 없다. – 삶은 별 가치가 없다’고 말한다. [...] 이런 판단은 결국 엄청난 위험으로 남게 되고 전염되어 – 사회 전체의 병든 토양 위에서 때로는 무성하게 자라, 개념이라는 식물의 우림을 형성한다. 때로는 종교(그리스도교)라는 개념-식물의 우림을.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 35; KGW VI 3, 128. 한글판 170-171)

1.2.5.5.1 거세 전략

(e1.2.5.5.1.1) 그리스도교 도덕은 삶의 자연적 욕구에 대한 거세가 성공한 경우다. 인간의 주권적-위버멘쉬적 삶을 가능하게 하는 자기극복 의지와 지배 의지와 자기긍정에의 의지를 거세의 대상으로 삼는다. 이것들을 정신화시키고 승화시켜 삶을 위해 유용한 것으로 만들 능력이, 이것들에 대한 ‘지성적 투쟁’을 할 수 있는 능력이 없기 때문이다. 삶의 자연적 욕구들에 대한 거세전략은 곧 자연적 삶 자체를 부정하는 것과 다름없다. 그리스도교 도덕은 이런 부정의식을 대변한다.

(q1.2.5.5.1.2) 이전에 사람들은 열정에 내재된 우매 때문에 열정 자체와 투쟁했었다: 그들은 열정의 멸절을 맹세했었으며 – 옛 도덕-괴물들이 모두 ‘열정을 죽여야 한다’는 점에서 의견 일치를 보았다. 이 점에 대한 가장 유명한 정식은 『신약성서』의 산상수훈에 나온다. [...] 잘 알려져 있듯이 초대 교회는 진정 ‘마음의 가난’을 위해 ‘지성’과 투쟁했다: 어떻게 그런 교회에 열정에 대한 지성적 투쟁을 기대할 수 있단 말인가? – 교회는 열정에 맞서 모든 의미의 잘라냄을 수단으로 싸운다: 교회의 처방, 교회의 ‘치료’는 거세다. 교회는 결코 ‘어떻게 특정 욕구를 정신화하고 미화하고 신적으로 만드는가?’라고 묻지 않는다. – 교회는 모든 시대에서 계율의 주안점을 (감성, 궁지, 권력욕, 소유욕, 복수욕의) 멸절에 두었다. – 그러나 열정을 그 뿌리부터 공격한다는 것은 삶을 그 뿌리부터 공격한다는 것을 의미한다: 교회의 처치 방식은 삶에 적대적이다.(GD 반자연으로서의 도덕 1; KGW VI 3, 76. 한글판 106)

1.2.5.5.2 삶의 적대개념으로서의 신

(e1.2.5.5.2.1) 그리스도교는 종교적 테카당스의 전형이다. 그리스도교는 유대적 신 개념을 탈자연화하여 성립된 종교다. 이런 신 개념을 토대로 인간에게 죄 개념을 부여하고, 신에 의한 죄의 심판과 최종적인 심판의 장소인 삶의 피안을 고안해내며, 그 목적을 위해 영혼의 불멸을 상정하고, 선과 악이 확정되어 있다는 의식으로서 양심을 고안해 낸다. 그리스도교는 이렇게 해서 종교적 신 개념을 도덕적 신으로 확대해, 신을 중심으로 하는 도덕적 세계질서를 확립한 것이다. 그리스도교의 도덕적 세계질서는 “인간이 해야 할 것과 하지 말아야 할 것에 대한 영원한 신의 뜻이 존재한다.”(AC 26)는 것을 의미한다. 신은 이 세계의 유일한 도덕적 권력이자 심급으로 등장한다. 신의 말씀과 뜻이 곧 도덕적 진리다. 행복은 보상으로, 불행은 신에 대한 불복종의 별로, 죄에 대한 별로 해석된다. 니체는 신을 최후의 도덕적 심급으로 상정하는 그리스도교 도덕이야 말로 신을 삶의 적대자로 만든 주범이라고 생각한다.

(q1.2.5.5.2.2) ‘신은 마음 속을 깨뚫어본다’라고 말하면서 반자연적 도덕은 삶의 가장 깊은 욕구들과 가장 높은 욕구들을 부정해버리며 신을 삶의 적대자로 만들어버린다. [...] 신이 기뻐하는 성자는 이상적 거세자다. [...] ‘신의 왕국’이 시작되면 삶은 끝나버린다.(GD 반자연으로서의 도덕 4; KGW VI 3, 79. 한글판 109)

1.2.5.5.3 그리스도교 도덕의 계보

(e1.2.5.5.3.1) 그리스도교 도덕의 반자연성은 그것의 계보에서도 찾을 수 있다. 그리고 이 계보 추적은 니체가 행하는 그리스도교 도덕 비판의 핵심이다. 그리스도교 도덕은 다음과 같은 경로로 출현한다. 특정 사회에서 대다수를 형성하는 피지배 존재들은 자신들의 현실적 무력감을 경험한다. 이들은 지배층에 대항하는 행위 차원의 대응을 할 수 없다. 그래서 이들이 선택하는 복수 행위는 자신들을 압박하는 지배층에 대한 정신적인 복수 행위다. 즉 지배층을 형성하는 소수의 특권자, 자주적이고

주권적인 존재들을 약화시켜 이들을 다수의 피지배존재의 무리로 흡수시켜버린다. 예외적 존재나 주권적 존재를 무리의 일부로 만들고 싶어 하는 무리본능이 표출된 것이다. 이때 사용되는 수단이 바로 반자연적 도덕이며, 이것이 그리스도교 도덕의 정체인 것이다. 니체가 그리스도교 도덕을 ‘다수의 찬달라들의 복수심’이 발생시킨 무리의 도덕이라고 부르는 것은 바로 이런 맥락이다. 그리스도교 도덕은 주인적 도덕에 대한 평균성과 무리본능 도덕의 승리였고, 예외적이고 귀족적이며 자주적인 인간에 대한 평균적인 무리본능의 승리였다. 그리스도교는 평등한 야만의 시대를 열었던 것이다.

(q1.2.5.5.3.2) 어떤 민족에게서 이런 ‘휴머니티’에 대한 증오, 찬달라의 증오가 영구화되었는지, 이 증오가 어디서 종교가 되고, 어디서 천재가 되었는지가 명백해진다..... 이런 관점에서 복음서는 일류급 문서다. [...] 유대적 뿌리에서 나오고, 단지 이 토대에서 자란 것으로만 이해될 수 있는 그리스도교는 사육과 계급과 특권의 도덕 각각에 대한 반대운동을 표현하고 있다: 그것은 전형적인 반아리안적 종교다: 그리스도교는 모든 아리안적 가치들의 전도이자, 찬달라적 가치들의 승리이며, 가난한 자와 천한 자들에게 설교된 복음이고, 짓밟힌 자, 불우한 자, 실패자, 처우를 잘 받지 못하는 자들이 모두 ‘계급’에 맞서 벌이는 총체적 봉기다. – 영구적인 찬달라의 복수가 사랑의 종교로서.....(GD 인류를 ‘개선하는 사람들’ 4: KGW VI 3, 95-96. 한글판 129)

1.3 도덕적 자연주의

(e1.3.1) 니체의 도덕철학 프로그램은 도덕의 자연적 유용성을 밝혀내어 도덕을 다시 자연화시키고자 한다. 그 이유는 도덕이 인간의 자연적 생존을, 신체적-위버멘쉬적 삶을 고무하는 도덕이어야 하기 때문이다. 인간이 자신을 부정하지 않고 긍정하게 하는 도덕이어야 하기 때문이다. 이런 프로그램을 니체는 도덕적 자연주의(moralischer Naturalismus)라고

부른다. 도덕의 자연화 선언은 도덕의 자연적인 발생과정을 추적하는 작업에 의해 이루어진다. 이것은 곧 도덕적 덕을 자연적인 의도를 갖고 있고, 자연적 유용성을 보이는 것으로 설명하는 것을 의미한다. 그런데 니체는 구체적인 도덕 목록을 작성하는 데에는 별다른 관심이 없다. 오로지 도덕의 근원이 도덕외적=비도덕적=자연적 유용성이라는 것, 도덕 가치도 오로지 이것에 의해서만 평가되어야 한다는 정언적 명제를 세우고 싶어 할 뿐이다.

(q1.3.2) 원리 하나를 정식으로 만들어보겠다. 도덕에서의 모든 자연주의, 말하자면 모든 건강한 도덕은 특정한 삶의 본능이 지배한다.— 삶의 계명들은 ‘해야 한다’와 ‘해서는 안 된다’라는 특정한 규범으로 가득 차 있고, 이러면서 삶의 노정에서 나타나는 방해나 적대 행위가 제거된다.(GD 반자연으로서의 도덕 4; KGW VI 3, 79. 한글판 109)

1.3.1 자연적 도덕의 계보

(e1.3.1.1) 자연적 도덕은 반자연적 도덕처럼 특정 주체의 삶의 조건이다. 이 주체의 특징은 자연적 삶을 영위한다는 데에 있다. 자연적 삶이란 니체에게는 신체적-위버멘쉬적 삶이다. 힘에의 의지에 의해 규제되고, 그런 한에서 자기 극복과 상승을 경험하는 인간의 총체적 삶이다. 이런 자연적 삶의 전개를 위해 인간은 도덕을 구상해 낸다. 자연적 삶을 위해 유용한 도덕은 곧 자연적 도덕이다. 그러나 자연적 삶을 위한 자연적 도덕은 누구에게나 가능한 것은 아니다. 그래서 니체는 그런 도덕을 생존 조건으로 구상하는 주체의 생리적 특징을 고려한다. 그래서 ‘좋은 체질을 갖춘 자’나 ‘생리적으로 퇴화되지 않은 자’ 등의 명칭이 등장한다. 이 명칭들은 모두 자연적 삶을 추구하는 자에 대한 동의어로 이해할 수 있다. 자연적 삶을 추구하는 자는 곧 주인적 존재이기도 하다.

(q1.3.1.2) 좋은 체질을 갖추고 있는 자, ‘행복한’ 자는 특정 행위들을 해야만 하고, 다른 행위들은 본능적으로 피해야만 한다. 그가 생리적으로

제시하는 질서를 그는 자기가 인간과 사물과 맺는 관계에 도입한다. [...] 교회와 도덕은 말한다: ‘어떤 종족이나 민족은 악습과 사치로 인해 망한다.’ 회복된 나의 이성은 말한다: 어떤 민족이 망하고 생리적으로 퇴화되면, 그 결과로서 악습과 사치가 생기는 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 83. 한글판 114-115)

1.3.2 생리적 인과성

(e1.3.2.1) 도덕의 계보가 인간의 삶을 그 출발점으로 삼는다는 것은 도덕의 해석적 성격을 염두에 둔 것이다. 도덕은 언제나 특정 도덕 주체의 생존조건이다. 그래서 도덕문제의 해명을 위해서는 그 도덕을 요청하는 주체의 성격에 대한 해명이 선결 과제가 된다. 그래서 니체는 도덕 주체에 주목하며, 도덕 주체와 도덕 사이에 성립하는 관계를 생리적 인과율로 상정한다. 즉 특정 도덕의 발생 원인은 특정 주체의 생리적 상태라는 것이다. 반자연적 도덕은 이런 인과관계를 전도시키거나 왜곡한다.

(q1.3.2.2) 도덕과 종교는 전적으로 오류의 심리학에 속한다: 개개의 모든 경우에 원인과 결과가 혼동되어 있다; 또는 진리와 진리로 믿어진 것의 결과가 혼동되어 있다; 또는 의식의 특정 상태와 이런 상태의 원인이 혼동되어 있다.(GD 네 가지 중대한 오류들 6; KGW VI 3, 89. 한글판 121)

1.3.2.1 도덕 주체의 생리적 조건

(e1.3.2.1.1) 도덕을 크게 주인도덕과 노예도덕으로 유형화해보면, 주인 도덕은 주인적 존재가, 노예도덕은 노예적 존재가 요청한다. 여기서 니체는 주인적 존재와 노예적 존재라는 도덕주체의 생리적 상태에 주목한다. 도덕 주체가 생리적으로 강건하면, 그래서 힘의식의 지속적인 상승이 이루어지면, 이때 그는 행복감을 느끼고, 이런 행복감이 동반된 힘 상승의 과정을 유지시킬 수 있는 덕을 요청한다. 그렇다면 특정 도덕이 인

간을 행복하게 해 주는 것이 아니라, 오히려 특정 주체의 행복한 생리적 상태가 특정한 도덕을 요청한다고 말해야 한다. 그래서 니체에게 인간은 행복을 추구하는 존재가 아닐 뿐만 아니라(GD 잠언과 화살 12), 인간의 도덕 역시 그의 생리적 상태를 원인으로 한다. 도덕은 그 결과다. 니체의 이런 해명은 도덕 문제를 다루는 그의 방식이 적용되어 있는 것이라고 할 수 있다. 즉 도덕적 행위 그 자체는 아무런 도덕적 가치를 갖지 않으며, 특정 행위의 가치는 오히려 그 행위를 수행하는 행위주체에 의해 결정된다는 것. 그래서 도덕 가치는 파생적 가치일 뿐이라는 것.

(q1.3.2.1.2) 모든 종교와 도덕의 기초에 놓여있는 가장 일반적인 정식: ‘이것과 이것을 행하라. 이것과 이것은 멀리하라. – 그러면 너는 행복해질 것이다! 그러지 않으면.....’ 모든 도덕, 모든 종교가 이런 식의 명령이다. – 나는 이것을 이성의 중대한 원죄, 불멸하는 비이성이라고 부른다. 내 입에서 그 정식은 반대로 변한다. – 나의 ‘모든 가치의 전도’의 첫 번째 예: 좋은 체질을 갖추고 있는 자, ‘행복한’ 자는 특정 행위들을 해야만 하고, 다른 행위들은 본능적으로 피해야만 한다. 그가 생리적으로 제시하는 질서를 그는 자기가 인간과 사물과 맺는 관계에 도입한다. 정식화하면: 그의 덕은 그의 행복의 결과다.(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 83. 한글판 114)

1.3.2.2 이기주의의 예

(e1.3.2.2.1) 도덕 문제가 행위가 아니라 행위자 및 행위주체의 문제로 환원된다는 니체의 기본 입장은 도덕에 있어서의 생리적 인과율을 등장시켰다. 이 생리적 인과율의 첫 예가 이기심이다. 이기심이나 이기적 행위는 그 자체로는 아무런 도덕적 가치를 갖지 않는다. 오히려 이기심과 이기적 행위의 주체가 어떤 생리적 상태에 있는지가 특정한 이기심과 특정한 이기적 행위를 평가하는 척도가 된다. 이것은 곧 행위 주체의 생리적 상태의 가치에 따라서 행위의 도덕적 가치가 결정된다는 것을 의미하기도 한다. 그가 상승적 삶-위버멘쉬적 삶을 보여주면, 그의 이기심은 자신의 상승적 삶을 위한 것이 된다. 이럴 때의 이기심은 도덕적 가치가

있다. 그가 삶의 하강곡선을 보이면, 그의 이기심은 그 자신의 하강적 삶을 위한 것이 된다. 이럴 때의 이기심은 도덕적 가치가 없다.

(q1.3.2.2.2) 이기심을 갖는 자가 생리적으로 어떤 가치를 갖는지에 따라 이기심의 가치가 결정된다: 이기심은 가치가 매우 클 수도 있고 무가치 할 수도 있으며 경멸받을 수도 있다. 인간은 그가 삶의 상승선을 나타내는지 하강선을 나타내는지에 따라 평가되어도 무방하다. 이것에 대한 결정이 그들의 이기심이 어떤 가치를 갖는지를 결정하는 규준이 된다. 그가 상승선을 나타내면 그의 가치는 실제로 뛰어나다. – 그리고 그와 더불어 삶의 총체는 한 발짝 더 전진하기에, 그에게 그럴 수 있는 최적의 조건을 유지하고 만들어주는 데 관심이 극단적으로 집중되어도 무방하다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 33; KGW VI 3, 125-126. 한글판 167-168)

1.3.2.3 쾌와 불쾌의 예

(e1.3.2.3.1) 쾌감이나 불쾌감 역시 이기심의 경우와 마찬가지다. 쾌감은 도덕의 결과가 아니며, 불쾌감도 도덕적이지 못한 것의 결과가 아니다. 오히려 특정 행위 주체가 쾌감을 느끼고 있는지 혹은 불쾌감을 느끼고 있는지에 따라서 다른 유형의 도덕이 요청된다. 쾌감은 곧 생명감의 고양이 주는 느낌이며, 힘 상승과 삶의 상승적 전개과정에 동반되는 느낌이다. 즉 행위 주체의 생리적 상태를 표현해주는 경우다. 쾌감이라는 생리적 상태가 원인인 것이지, 결코 도덕적이라는 것이 쾌감의 원인은 아닌 것이다.

(q1.3.2.3.2) 불쾌감은 우리가 하지 말았어야 했고, 또 우리가 그런 존재여서는 안 되었던 것에 대한 별로서, 그것을 갚는 것으로서 생겨난다. [...] 쾌감은 신에 대한 믿음에서 생겨난다. 쾌감은 선한 행위들을 의식할 때 야기된다. 쾌감은 일의 성공적인 결말에서 생겨난다. 쾌감은 믿음과 사랑과 희망에서 야기된다. – 즉 그리스도교 덕들에 의해. – 소위 이러한 설명들은 사실상은 전부 결과적 상태이며, 말하자면 쾌와 불쾌의 느낌을 잘못된 방언으로 번역해 놓은 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 6; KGW VI 3, 88. 한글판 121)

1.3.3 자유의지

(e1.3.3.1) 『우상의 황혼』에 등장하는 도덕철학 부분에서 중요한 주제로 부각되는 것은 자유의지의 문제다. 자유의지 문제를 고찰하는 니체의 목적과 전략은 다음과 같다. ‘반자연적 도덕에서 상정된 자유의지는 전도된 인과율이 적용된 무의미한 개념이다. 진정한 의미의 자유의지는 자연적 인과율이 적용된 것으로서, 그것은 힘에의 의지와 자기 책임에의 의지에 대한 다른 명칭이다.’

(q1.3.3.2) 오늘날 우리는 ‘자유의지’라는 개념을 더 이상 동정하지 않는다: 우리는 그것이 무엇인지 너무나 잘 알고 있다.(GD 네 가지 중대한 오류들 7; KGW VI 3, 89. 한글판 121)

(q1.3.3.3) 그러면 자유란 무엇이란 말인가! 자기 책임에의 의지를 갖는다는 것. 우리를 분리시키는 거리를 유지하는 것. 노고와 난관과 궁핍과 심지어는 삶에 대해서까지도 냉담해지는 것 [...] 자유로워진 인간은 전사다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 38; KGW VI 3, 133. 한글판 177)

1.3.3.1 반자연적 자유의지

(e1.3.3.1.1) 자유의지에 반자연적 성격이 부여된 이유를 니체는 『우상의 황혼』에서 사제들의 권력욕에서 찾는다. 그들이 인간에게 자유의지를 인정한 것은 인간에게 책임의식 및 신에 대한 죄의식을 강요하기 위해서다. 즉 인간을 병자-인간 및 죄인-인간으로 만들기 위해서다. 이 과정에서 사제들은 자신들의 존재가치를 스스로 창출하면서 그들의 권력욕을 만족시킨다. 이런 자유의지는 건강한 인간의 자유의지일 수 없다. 오히려 스스로 병자라고 느끼고 죄인이라고 느끼는, 죄의식으로 괴로워하는 마조히즘적 인간의 자유의지일 뿐이다. 그래서 니체는 반자연적 자유의지의 부정을 선언한다. 반자연적 자유의지의 부정은 사제의 신 개념이 부정되면 필연적으로 뒤따른다.

(q1.3.3.1.2) 어느 누구도 더 이상은 책임지지 않는다는 것, 존재의 방

식이 제 일 원인으로 소급되어서는 안 된다는 것, 세계가 감각중추나 ‘정신’으로서의 단일체는 아니라는 것, 바로 이것이야말로 위대한 해방이며 – 이로써 생성의 무죄가 비로소 다시 회복된다..... ‘신’ 개념은 지금까지 인간 삶에 대한 최대의 반박이었다..... 우리는 신을 부정하고, 신을 부정하면서 우리는 책임을 부정한다: 이렇게 해서야 비로소 우리는 세계를 구원하는 것이다. – (GD 네 가지 중대한 오류들 8; KGW VI 3, 91. 한글판 123-124)

1.3.3.1.1 반자연적 자유의지 개념의 계보

(e1.3.3.1.1.1) 반자연적 자유의지의 계보는 다음과 같다. 첫째, 성직자들은 자신들이 인간 사회에서 필요불가결한 존재라고 여겨지기를, 인간사회와 문화 권력이기를 바란다. 둘째, 성직자의 존재감과 권력추구 성향은 인간을 행위에 대한 책임을 져야 하는 존재로 만들어야 충족가능하다. 왜냐하면 셋째, 자신의 행위에 대해 책임을 진다는 것은 그 행위가 어떤 식으로든 평가받고 판단된다는 것을 전제하며, 넷째, 이런 판단과 평가에 의해 인간은 죄책을 느낄 수도 아닐 수도 있다. 그런데 다섯째, 특정 행위를 판단하고 평가하는 평가주체가 필요하다. 하지만 평가주체는 행위자-인간이 아니라, 오히려 사회에서 필요불가결한 존재로 각인되고 싶어 하는 성직자 계급이다. 그래서 여섯째, 이들은 평가의 척도를 신과 신의 말씀으로 설정한다. 신과 인간과의 직접적인 매개가 불가능하다는 사실은, 이들 스스로 자신에게 신의 대리자나 신의 말씀의 해석자 역할을 부여하게 한다. 그 결과, 성직자 계급은 인간의 행위를 판결할 권리 를 획득하고, 이 권리는 그들을 인간 사회에서 필요불가결한 존재로 만든다. 이렇게 해서 성직자는 권력을 획득하게 된다. 일곱째, 문화권력자로서의 성직자는 판결권과 처벌권을 행사하고 싶어 한다. 권력을 강화해야 하기 때문이다. 그래서 인간에게 행위의 책임을 귀속시키고자 하며, 그래서 인간에게 자유의지를 인정한다.

(q1.3.3.1.1.2) 오늘날 우리는 ‘자유의지’라는 개념을 더 이상 동정하지 않는다: 우리는 그것이 무엇인지 너무나 잘 알고 있다. – 그것은 신학자

들의 가장 악명 높은 작품으로서, 인류를 신학자들이 말하는 의미에서 ‘책임 있게’ 만들기 위해, 즉 인류를 그들에게 의존적으로 만드는 데에 그 목적이 있다. [...] 의지에 관한 학설은 근본적으로 별을 목적으로 고안되었다. 즉 죄 있다고-여기도록-원하게 하는 목적에서 고안되었다. 옛 심리학 전체, 의지의 심리학은 전제조건이 있다. 그 심리학의 창시자이며 공동 사회의 우두머리 격인 성직자들이 자신들이 별을 규정하는 권한을 갖고자 했다는 사실이 바로 그것이다. – 또는 신에게 그런 권리(권리를 부여하고자 했던 사실이 바로 그것이다.....) 판결하고 처벌할 수 있기 위해 – 죄 지을 수 있기 위해, 인간은 ‘자유롭다’고 생각되었다: 따라서 개개의 행위는 원해진 것이어야만 했고, 개개의 행위의 기원은 의식 안에 있다고 생각되어야만 했다.(– 이렇게 해서 심리 현상에서 가장 근본적인 허위가 심리학 자체의 원칙이 되어버렸다.....) (GD 네 가지 중대한 오류들 7; KGW VI 3, 89. 한글판 121-122)

1.3.3.1.2 반자연적 자유의지 개념의 결과

(e1.3.3.1.2.1) 반자연적 자유의지 개념은 결국 인간을 죄인-인간으로 만들고, 세계를 죄있는 세계로 만든다. 인간은 이런 자신의 모습을 긍정할 수 없다. 사랑할 수 없다. 자신의 세계 역시 마찬가지다. 오히려 부정과 경멸의 대상이 된다.

(q1.3.3.1.2.2) – 책임이 찾아지는 곳 그 어디서든 책임을 찾는 것은 별을 원하고 판결을 원하는 본능에게 마련이다. 이러저러한 상태에 있는 것이 의지나 의도나 책임 있는 행위로 환원된다면, 생성에게서 죄 없음이 박탈되어 버린다.(GD 네 가지 중대한 오류들 7; KGW VI 3, 89. 한글판 122)

1.3.3.1.3 반자연적 자유의지 개념의 폐기

(e1.3.3.1.3.1) 반자연적 자유의지 개념은 인간과 세계를 죄인-인간과 죄 있는-세계로 만들려는, 성직자의 권력욕이 빚어낸 수단이었다. 죄인-인간과 죄 있는-세계 개념의 폐기는 ‘판결하고 심판하는’ 그리고 인간

에게 ‘죄의식을 느끼게 하는’ 신 개념을 부정하면 가능해진다.

(q1.3.3.1.3.2) 오늘날 우리는 정반대의 운동에 들어서고 있다. 오늘날 우리 비도덕주의자들은 무엇보다도 죄 개념과 벌 개념을 세계에서 다시 빼내고, 이 개념들에서 심리학과 역사와 자연과 사회적 제도 및 조처를 정화시키려고 온 힘을 기울이고 있다. 이런 오늘날의 우리에게 가장 근본적인 적대자로 여겨지는 것은 신학자들이 ‘도덕적 세계질서’라는 개념을 가지고 생성의 죄 없음을 ‘벌’과 ‘죄’로서 계속 감염시키는 일인 것 같다. 그리스도교는 사형집행인의 형이상학이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 7; KGW VI 3, 89. 한글판 122)

1.3.3.2 자연적 자유의지

(e1.3.3.2.1) 반자연적 자유의지의 부정은 자연적 자유의지를 요청하는 계기가 된다. 자연적 자유의지는 첫째, 힘에의 의지고, 둘째, 자기책임에의 의지다. 이런 의미의 자유의지는 우리가 ‘가지고 있으면서도 갖고 있지 않은 것’이다. 즉 누구에게나 주어지는 자연적인 것처럼 생각되지만, 사실은 의식적-의지적 노력에 의해 획득되는 것이다.

(q1.3.3.2.2) 사람이 갖고 있으면서도 갖고 있지 않은 것, 사람이 원하고 사람이 쟁취하는 것으로서.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 38; KGW VI 3, 134. 한글판 178)

1.3.3.2.1 힘에의 의지

(e1.3.3.2.1.1) 자연적 자유의지의 첫 의미를 니체는 힘에의 의지로 이해한다. 이것은 힘 관계에 의거한 도덕론인 도덕적 자연주의를 전제한 것이다. 도덕적 자연주의가 제시하고 권유하는 도덕주체는 ‘주인’적 존재다. 그는 삶을 자기극복에 의해 조형하려는 강한 의지를 갖고 있고, 많은 욕구들의 긴장적 대립을 제어하는 능력의 소유자이며, 자기 공정과 가치감을 새로운 선의 내용으로 평가할 수 있는 가치설정자다. 그의 이런 존재방식은 그 자신의 힘에의 의지에 의해서 가능하며, 자신의 힘에의 의

지를 발휘할 수 있는 존재는 바로 자유로운 존재인 것이다. 그러므로 주인적 존재는 힘에의 의지가 발휘되는 존재이며, 그의 힘에의 의지는 곧 그의 자유의지인 것이다. 하지만 주인적 존재방식은 누구에게나 가능한 것은 아니다. 주인적 존재방식은 오로지 그 자신의 의식적-의지적 결단에 의해서만 성취된다. 이것은 곧 자유란 오로지 자기 자신의 의식적-의지적 결단에 의해서만 획득될 수 있다는 의미이기도 하다. 그래서 니체는 자유를 인간에게 천부적으로 부여되고 누구에게서나 구현되는, 자연적 속성으로 이해하지 않는다. 오히려 그것은 결단을 통한 획득의 대상인 것이다. 인간이 누구나 다 자유로운 것은 아니다.

(q.1.3.3.2.1.2) – 개인에게서나 대중에게서 자유는 무엇에 의해 측정되는가? 극복되어야 할 저항에 의해서, 위에 머무르기 위해서 치르는 노력에 의해서. 최고로 자유로운 인간 유형은 최고의 저항이 끊임없이 극복되는 곳에서 발견될 수 있을 것이다: 폭정에서 한 다섯 걸음쯤 떨어지고, 복종이라는 위험의 문턱이 가까이 있는 곳에서, 여기서 ‘폭정’을 자기 자신에 대한 권위와 훈육의 극대화를 요구하는 무자비하고도 끔찍한 본능으로 이해하는 것은 – 가장 홀륭한 전형이 율리우스 카이사르다.— 심리학적으로는 옳다; 정치적으로도 옳다. [...] 강력함과 그지없이 강한 종류의 인간을 위한 위대한 온실이었던 로마나 베니스의 귀족 공동체 국가는 내가 이해하는 의미와 같은 의미로 자유를 이해하고 있었다: 즉 사람이 갖고 있으면서도 갖고 있지 않은 것, 사람이 원하고 사람이 쟁취하는 것으로서 말이다. (GD 어느 반시대적 인간의 편역 38; KGW VI 3, 134. 한글판 178)

1.3.3.2.2 자기책임에의 의지

(e1.3.3.2.2.1) 자연적 자유의지는 자기책임에의 의지다. 의식적-의지적인 노력의 대상으로서의 자유를, 힘에의 의지로서의 자유를 획득한 인간은 필연적으로 주인적 존재가 된다. 주인적 존재에게 그 자신의 존재방식과 자신의 행위 일반은 철저히 그 자신의 자유로운 선택의 결과다. 자신의 존재방식과 행위 일반에 대한 책임은 철저히 그리고 오로지 그에게만 귀

속된다. 따라서 그의 삶의 모든 계기는 전적으로 그의 선택이고, 그의 책임이며, 그에게는 필연적인 것이 된다. 이런 삶에는 자기 파괴의 고통과 자기 창조의 기쁨이 동시에 존재한다. 자기 책임의 의식이 가져오는 고통과 자기 책임의 의식이 가져오는 기쁨이 동시에 존재한다. 이런 삶을 사는 주인적 존재는 이런 주인적 존재방식의 유지를 원한다. 다른 유형의 존재방식에는 거리를 둔다(거리의 파토스Pathos der Distanz). 행복은 그에게는 삶의 목적이 될 수 없다.

(q1.3.3.2.2.2) 그러면 자유란 무엇이란 말인가! 자기 책임에의 의지 를 갖는다는 것. 우리를 분리시키는 거리를 유지하는 것. 노고와 난관과 궁핍과 심지어는 삶에 대해서까지도 냉담해지는 것. 자신의 문제를 위해 인간들을 그리고 자기 자신마저도 희생시킬 준비가 되어 있다는 것. 자유는 남성적 본능, 전투적이고 승리의 기쁨에 찬 본능이 다른 본능들, 이를테면 ‘행복’ 본능을 지배하는 것을 의미한다. 자유로워진 인간은, 그리고 자유로워진 정신은 더 말할 것도 없이, 소상인과 그리스도교인과 암소와 여자들과 영국인들과 다른 민주주의자들이 꿈꾸는 경멸스러운 복지를 짓밟아버린다. 자유로워진 인간은 전사다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 38; KGW VI 3, 133. 한글판 177)

1.3.3.2.3 자연적 자유의지 개념의 성립

(e1.3.3.2.3.1) 자유의지 개념을 힘에의 의지 및 자기책임에의 의지로 제시하기 위해 니체는 세 가지 방법을 사용한다. 즉 첫째, 실체적 의지 개념을 폐기하고, 둘째, 초월적 목적을 거부하며, 셋째, 관계적 세계관을 제시한다.

1.3.3.2.3.1 실체적 의지 개념 해체

(e1.3.3.2.3.1.1) 자유의지를 힘에의 의지 및 자기책임 의지로 해명하는 첫 번째 길은 실체적 의지 개념을 폐기하는 것이다. 실체적 의지 개념은 의지를 행위를 일으키는 원인인 행위자이자, 동시에 그 행위로부터 독립해서 자존적으로 존재할 수 있는 실체적인 것으로 상정한다. 즉

의지를 ‘행위자-의지’ 이자 ‘실체-의지’로 이해한다. 이것은 의지에 대한 실체-형이상학적 이해다. 니체는 이런 실체-형이상학적 이해가 인간의 언어 및 언어문법 의존성에 기초한 허구라는 것을 밝혀서 실체적 자유의지 개념을 해체해버린다. 그 구체적 단계는 다음과 같다. 첫째, 실체적 의지 개념은 사실상 ‘특정 주체가 특정 행위의 담지자다’라는 주체에 대한 우리의 심적 편견의 산물이다. 그리고 이 심적 편견은 ‘자유롭다는 느낌’, ‘책임이 있다는 느낌’, ‘특정 행위를 할 때의 나의 의도’ 등에 대한 우리의 체험을 통해 발생한다. 우리는 행위할 때 정신 형이상학적 존재, 즉 ‘의식’이나 ‘의지’나 ‘나’라는 존재를 행위자로 상정한다. 예컨대 나라는 것이 어떤 것인데, 바로 이 어떤 것이 특정한 것을 행하고, 고통을 받고, 특정 속성을 갖는 바로 그것이요 행위자라고 생각하는 것이다. 즉 우리는 ‘나’를 주체로서 표상하고, 바로 이 주체 표상이 ‘발생하는 모든 것은 특정 주체에 술어적으로 관여한다’라는 표상을 불러일으킨다. 의지를 원인으로 상정하는 것은 결국 ‘주체’에 대한 우리의 믿음일 뿐이다. 니체는 실체-행위자 의지의 상정은 의지를 잘못 물화시키는 것에 불과하고, 긴 시간을 통해서 인간의 근본적인 믿음으로 굳어져 버린 “마술적으로 작용하는 힘들”을 믿는 것에 지나지 않는다고 지적한다. 그러므로 니체에게 실체적 의지 개념을 토대로 하는 ‘자유로운’ 의지나 ‘자유롭지’ 않은 의지라는 것은 없다. 특히 자유로운 의지라는 것은 그것을 가지고 죄와 별이라는 것을 만들어냈던 “신학자들의 음험한 작품” 외에 다름 아니다(GD 네 가지 중대한 오류들 7) 다른 정신적 실체와 마찬가지로 자유로운 혹은 자유롭지 않은 의지란 허구이자 신화다. 자유로운 의지라는 개념의 거부는 필연적으로 죄라는 개념의 소멸을 동반한다.

(q1.3.3.2.3.1.2) 우리는 의지 작용에 있어서 우리 자신이 원인이라고 믿었다; 우리는 거기서 적어도 행위에 작용하고 있는 원인을 포착했다고 생각했다. 마찬가지로 한 행위의 모든 선행조건, 그 행위의 원인들을 의식 안에서 찾을 수 있고, 거기서 찾아보면 – 그 행위의 ‘동기’로서 다시 발견할 거라고 믿어 의심치 않았다: 그렇지 않다면 그 행위를 할 자유가 없었을 것이고, 그 행위에 대한 책임이 없을 것이라. 마지막으로 어떤

생각이 불러일으켜진다는 것, 내가 생각을 불러일으킨다는 것을 누가 부인할 것인가?..... 인과관계를 보증해주었던 것처럼 보이는 이 세 가지 ‘내적 사실들’ 중에서 가장 설득력 있는 첫 번째 인과관계는 원인으로서의 의지의 그것이다. [...] 오늘날 우리는 그런 것에 대한 말은 한마디도 믿지 않는다. ‘내적 세계’란 온통 망상이자 도깨비불이다: 의지는 그것들 중 하나다. 의지는 더 이상은 아무 것도 움직이지 않고, 따라서 더 이상은 아무 것도 설명해 주지 않는다. – 의지는 단지 과정들에 수반될 뿐이며, 결여될 수도 있다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84. 한글판 115-116)

1.3.3.2.3.2 초월적 목적의 거부

(e1.3.3.2.3.2.1) 힘에의 의지 및 자기책임 의지로서의 자유의지 개념을 정립하기 위해 니체가 선택한 두 번째 길은 초월적 목적의 거부다. 초월적 목적이란 생기 현상과 생기 운동을 처음부터 주관하고 조건지우며 제약한다고 상정되는 생기 외부의 외적 목적이다. 이 초월적 목적이 인간의 행위 뿐만 아니라 인간의 의식, 자연과 역사의 발전에 이르기까지 영향력을 행사한다. 이미 주어져 있는 이런 목적이나 목표는 모든 생기 현상을 움직이게 하는 근거이며, 인간 행위와 생기현상들의 가치는 오로지 그 목적의 성취와 관련해 평가되고, 목표에 도달하는 단계나 과정으로서의 성격과 의미를 갖게 된다. 이런 초월적 목적을 상정하는 것은 니체에게는 철학자들의 유전적 결함이다.(MA I 2) 왜냐하면 철학자들은 이 세계의 모든 것이 시작부터 자연적 방향을 갖고 있으며, 그 방향은 어떤 영원한 것을 향한다는 믿음을 갖고 있기 때문이다. 그런데 전 자연을 관장하고 세계의 운동을 결정하며 때로는 신에 의해 미리 주어진 것으로 상정되기도 하는 목적에 대한 상정은 형이상학적 전제다. 외재적으로 주어진 목적은 최종 목적이나 운동의 원인으로 이해되며, 그 목적에 접근하는 과정에서 바로 운동과 현상의 역사가 이루어진다. 그 목적은 또한 인간의 행위를 측정하는 척도가 되기도 한다. 어떤 행위의 의미는 이미 주어져 있는 그 목표에 도달하는 과정으로서의 의미만을 갖게 된다. 이것

이 바로 니체가 이해하는 전통적인 목적론적 해석으로, 니체는 이런 목적론적 해석에 대해 허무적이라는 진단을 내린다. 왜냐하면 이러한 해석은 생기 현상의 각 계기들이 내재적으로 갖고 있는 자족적 완전성과 필연성을 배제해버리기 때문이다. 인간과 세계의 역사는 어떤 자족적인 필연성을 갖지 못한 채, 언제나 임시적인 것으로, 불완전한 것으로 펼쳐져 어버리고 만다. 그래서 목적론적 해석은 도덕적 해석과 마찬가지로 잘못된 인간관과 세계에 대한 잘못된 견해를 정식화하고 있는 것이다. 생기의 세계와 인간의 삶에는, 그것들과 별도로 독립적으로 이미 주어져 있고 그것을 관찰하는 어떤 초월적 목적이나 의도는 존재하지 않는다. 세계와 인간의 삶이 그것 때문에 존재한다거나 그것을 이루기 위해서 삶과 세계의 전 과정이 진행된다거나 하는 그런 신적 존재나 이성적 존재나 전체적인 정신성 같은 것은 없다. 단적으로 말해 실제 세계에는 그 세계 외부에서 미리 주어져 있는 목적이란 존재하지 않는다. 인간의 경우도 마찬가지다. 그래서 니체는 ‘사실 목적이라는 것은 없다!’고 선언하는 것이다.

(q1.3.3.2.3.2.2) 도대체 인간이 존재한다는 것, 그가 이러저러한 성질을 갖고 있다는 것, 그가 바로 그런 상황과 바로 그런 환경에 처해 있다는 것에 대해 누구도 책임이 없다. 그의 존재의 숙명은 이미 존재했었고 또 앞으로도 존재할 모든 것의 숙명에서 분리될 수 없다. 그는 특정 의도나 특정 의지나 특정 목적의 결과가 아니다. 그와 함께 ‘인간의 이상’ 또는 ‘행복의 이상’ 또는 ‘도덕성의 이상’에 이르려는 시도는 하게 되지 않는다. – 자신의 존재를 어떤 목적에 넘겨주고자 하는 것은 허무맹랑한 일니까. ‘목적’이라는 개념은 우리가 고안해 낸 것이다: 사실 목적이라는 것은 없다.(GD 네 가지 중대한 오류들 8; KGW VI 3, 90. 한글판 123)

1.3.3.2.3.3 관계적 세계관의 제시

(e1.3.3.2.3.3.1) 초월적 목적을 해체시킨 후, 니체는 관계적 세계관을 새로운 자유의지 개념을 성립시키기 위한 다음 단계로 제시한다. 니체에 의하면 세계는 관계적 세계다. 그것도 힘에의 의지들 간의 셀 수

없이 많은 관계들의 세계다. 그리고 이런 힘에의 의지들의 관계가 세계 전체이며, 이 전체의 외부에는 어떤 것도 존재하지 않는다. 인간 역시 이 힘에의 의지들 관계에서 특정한 위치를 점하며, 관계의 내부에 존재한다. 이런 관계적 세계에서는 모든 것이 필연성을 획득한다. 힘에의 의지들의 합법칙적 운동과 합목적적 운동은 예외를 허용하지 않는다. 이런 무조건 성은 우연을 허락하지 않는다. 또한 힘에의 의지의 관계세계에서는 모든 것은 관계들에 의해 결정된다. 여기서는 실체적 존재는 없다. 오히려 관계들의 집합만이 있을 뿐이다. 어떤 것의 모습과 내용은 그것과 관계 맷는 것들과의 ‘관계’에서 결정된다. 인간의 모습도 마찬가지다. 그래서 니체는 “개인이란 존재는 홀로는 아무것도 아니다. 원자도 아니고 ‘사슬의 고리’도 아니며 단순히 기준의 것을 물려받는 자도 아니다. — 개인이란 그에게까지 이르는 인간이라는 하나의 연속선 전체인 것이다.”(GD 어느 반시대적 인간의 편력 33)라고, 그리고 아래 인용문에서는 ‘인간 존재의 숙명은 이미 존재했었고, 또 앞으로도 존재할 모든 것의 숙명에서 분리될 수 없다’고, 사람들은 ‘전체에 속하고 전체 안에 있다’고 말하는 것이다. 존재하는 것은 이런 관계-세계일뿐이다. 그리고 그 외의 것은 없다. 이런 전체에서 인간은 숙명론자가 되어야 하는가? 결코 그렇지 않다. 그는 오히려 운명을 만들어가는 자다. 그는 관계-세계의 한 부분인 한에서, 관계-세계의 모습은 그에게 영향 받지 않을 수 없다. 또 관계-세계 전체에 의해 그 역시 영향 받지 않을 수 없다. 이런 쌍방향적인 운동이 일어나는 관계-세계에서 개인은 자신의 모습을 형성해가며, 오히려 더 큰 책임과 의무를 느끼게 된다. 자신의 모습이 세계 전체의 모습을 형성하기 때문이다. 이런 관계-세계의 전체를 판결할 수 있는 관계-세계 외부에 존재하는 것은 아무 것도 없다. 그래서 그 관계-세계의 한 부분이자 그 관계-세계의 모습을 형성하는 요소인 특정 개인을 판결할 수 있는 것도 없다. 특정 개인을 판결한다는 것은 곧 관계-세계 전체를 판결한다는 것을 의미할 수밖에 없기 때문이다. 오직 전체만이 존재하고, 그 전체는 곧 관계적 전체다.

(q1.3.3.2.3.3.2) 인간 존재의 숙명은 이미 존재했었고 또 앞으로도 존재할 모든 것의 숙명에서 분리될 수 없다. [...] 사람들은 한 조각 필연이며, 한 조각 숙명이다. 사람들은 전체에 속하며, 전체 안에 있다. – 우리의 존재를 판결하고 측정하며 비교하고 단죄할 수 있는 것은 없다. 왜냐하면 그런 일은 전체를 판결하고 측정하며 비교하고 단죄할 수 있을 만한 것을 의미하기 때문이다..... 하지만 전체의 외부에 존재하는 것은 아무 것도 없다!(GD 네 가지 중대한 오류들 8; KGW VI 3, 90-91. 한글판 123)

1.3.4 이성적 죽음

(e1.3.4.1) 도덕적 자연주의를 배경으로 니체는 이성적 자살론을 제시한다. 이성적 자살은 첫째, 자유로운 결단에 의한 죽음이자, 둘째, 이성적이고 합리적인 선택에 의한 죽음이며, 셋째, 개인적-사회적 삶을 완성시키려는 목적에 의해 선택되는 죽음이다. 따라서 이성적 자살은 우리가 죽음에 대해 의식적-의지적으로 권능을 행사하는 죽음 유형이다. 니체는 이런 자살을 권유한다. 하지만 이런 자살은 무의미한 삶에 대한 절망으로 인한 죽음, 광기로 인한 자기 살해, 절망에 항거하는 수단으로서의 자살, 전략적 자살, 유행적 자살과는 다르다. 삶의 현실과 그 안에서 구성되는 창조적-위버멘쉬적 삶을 부정하는 마음에서 나오는 삶의 무화이기 때문이다. 또 자연사와도 다르다. 자연사는 죽음에 대해 우리가 행사하는 의식적-의지적인 권능행사가 아니기 때문이다. 이런 것들은 실패한 죽음일 뿐이다. 이런 니체의 이성적 죽음관은 매우 급진적이며 도덕적이지 않다고 들릴 정도로 격렬하다. 하지만 이성적 죽음관을 통해 그는 우리에게 삶의 지침이 될 수 있는 메시지 몇 가지를 전달한다. 첫째, 죽음에 대한 관심은 곧 삶에 대한 관심이다. 죽음에 대한 관심은 우리의 의식의 변화를 일으키기 위한 것이며, 이것은 다시 삶의 변화를 위한 것이다. 둘째, 삶은 본래의 목적을 지니고 있는 것이며, 우리는 이런 목적을 지닌 삶을 살아야 한다. 셋째, 우리는 다시 돌아온다고 해도 궁정할 만한 그런

삶을 구성하고 창조해가는 주체가 되어야 한다. 넷째, 자신의 죽음을 다루는 방식은 곧 한 인간의 이성성의 표현이며, 동시에 정신력의 표현일 수 있다. 다섯째, 우리 자신을 변화시킴으로써 우리 주위의 세계가 변하며, 그리하여 인간의 미래 전체가 바뀌게 된다.

(q1.3.4.2) 자연사라고 하는 것은 가장 경멸스러운 조건들 아래에서의 죽음일 뿐이며 자유롭지 않은 죽음, 제때의 죽음이 아니며 비겁자의 죽음이다. [...] 삶에 대한 사랑에서 –, 사람들은 다른 식의 죽음을 원해야 한다. 우연적이거나 돌연적인 죽음이 아니라, 자유로우면서도 의식적인 죽음을.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 129. 한글판 172)

1.3.4.1 이성적 죽음의 조건 1: 자유로운 결단

(e1.3.4.1.1) 이성적 죽음의 첫 조건은 자유로운 결단이다. 이성적 죽음은 따라서 자유로운 죽음이다. 이런 죽음은 자신이 원해서 스스로 선택하는, 자유의지의 결단에 의해 실현되는 자발적 죽음이다. 개인의 자유로운 판단에 입각한 이런 죽음은 어떤 확실한 목적을 위해 이성적 수단으로서 선택되는 죽음이다. 이렇듯 이성적 죽음은 이성적 요소를 지닌 자기파괴를 의미하며, 이런 죽음을 선택함으로써 개인은 죽음에 대한 권능을 행사한다. 이런 죽음은 예상할 수 없는 숙명적 사건과는 관계가 없다. 개인이 암도되는 무력한 죽음도 아니다. 오히려 이렇게 선택되는 죽음은 삶과 동등한 권리를 갖는 것으로 이해되며, 삶이 최고의 자산이라는 독단이 폐기되고 개인의 자유가 최고로 실현되는 그런 죽음일 수 있다.

(q1.3.4.1.2) 삶에 대한 사랑에서 –, 사람들은 다른 식의 죽음을 원해야 한다. 우연적이거나 돌연적인 죽음이 아니라, 자유로우면서도 의식적인 죽음을....마지막으로 염세주의자 제위와 다른 데카당에게 던지는 충고 한 마디. 우리는 우리의 출생을 막을 방법이 없다: 그러나 우리는 그런 잘못을 – 지금까지는 그것은 잘못이었다.– 다시 바로잡을 수는 있다. 사람들이 스스로를 없애버린다면, 가장 존경할 만한 일을 하는 것이다: 없애버리는 것은 삶을 획득하는 것이나 다름없다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 129. 한글판 172)

1.3.4.2 이성적 죽음의 조건 2: 목적적 결단

(e1.3.4.2.1) 이성적 죽음의 두 번째 조건은 목적적 결단이다. 이것은 언제 삶을 마감해야 할지를 특정한 목적 성취 여부와 관계해서 결정한다. 이 목적은 바로 위버멘쉬적 삶의 추구다. 인간이 위버멘쉬적 삶을 추구 할 수 없을 때 인간은 죽음을 결심해야 한다. 즉 자신의 의지적-의식적 노력과정으로서의 삶을, 자기상승과 자기창조 과정으로서의 삶을, 이런 삶 자체를 긍정하면서 사는 삶을 더 이상 영위할 수 없을 경우에, 니체의 표현대로 ‘더 이상 당당하게 살 수 없는’ 경우에, 죽음을 선택해야 한다. 오로지 위버멘쉬적 삶을 목적으로 하는 자만이 오로지 이 목적만을 위해 자신의 죽음의 시기도 결정할 수 있다.

(q1.3.4.2.2) 더 이상은 당당하게 살 수 없을 경우에 당당하게 죽는 것 [...] 사람들이 스스로를 없애버린다면, 가장 존경할 만한 일을 하는 것이다: 없애버리는 것은 삶을 획득하는 것이나 다름없다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 128-129. 한글판 171-172)

1.3.4.3 이성적 죽음의 조건 3: 의식적-의지적 결단

(e1.3.4.3.1) 이성적 죽음은 삶을 ‘제때’에 종결짓는 의식적이면서도 의지적인 결단이다. 죽음을 도둑처럼 찾아오는 불유쾌한 악마가 아니라, 의식적-의지적으로 선취해야 한다는 것이다. 의지적-의식적으로 위버멘쉬적인 삶을 영위한 사람은 자신의 죽음도 의식적-의지적으로 맞이한다. 즉 삶에 대해, 삶의 목적에 대해 진지한 자세를 취했던 사람은 죽음에 대해서도 진지하다. 이때 사람은 죽음과의 의지적-의식적 대면을 통해 자신이 서 있는 자리에 멈추어 서서 자기 자신과 대면한다. 그는 이로써 자신의 삶을 재평가해보는 기회를 갖게 된다. 자신의 삶 전체가 과연 위버멘쉬적 삶을 추구했는지 혹은 그 외의 비본질적인 것을 추구했는지에 대한 진지한 반성이 이루어진다. 자신의 침된 본성과 삶의 목적에 대해 진실하고 분명하게 깨닫게 된다. 그래서 그는 죽음에 대한 결단을 통해 삶을 ‘완성’시키는 것이다.

(q1.3.4.3.2) 더 이상은 당당하게 살 수 없을 경우에 당당하게 죽는 것. 자발적으로 선택한 죽음, 제때에 자식들과 다른 이들이 지켜보는 가운데 명료한 의식 상태에서 죽는 것: 그래서 작별을 고하는 자가 아직 살아있는 동안 진짜로 작별을 고하는 것이 가능한 죽음. 또한 자신이 성취한 것과 원했던 것에 대한 진정한 평가와 삶에 대한 총결산이 가능한 죽음.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 128-129. 한글판 171-172)

1.3.4.4 이성적 죽음의 조건 4: 사회적 효용

(e1.3.4.4.1) 이성적 죽음은 사회적 효용을 갖는다. 즉 다른 살아있는자의 삶을 ‘완성’시킬 가능성을 갖는다. 살아 있는 자들은 죽음을 결단하는 자를 보면서 진지하게 자신의 죽음과도 대면하게 된다. 타인의 죽음을 자신의 삶을 돌아보고 새로운 삶을 전개시키는 기회로 삼는다. 그들 역시 이 삶에서 무엇을 하고 왜 더 살려고 하는지라는 질문을 던지게 되며, 주어진 삶에서 삶의 의미를 발견하려 노력하게 된다. 그래서 이성적 죽음은 죽는 자에게는 미래를 열지 않지만, 살아있는 자들에게는 위버멘 쉬를 삶의 생동적 목표로 추구하게 하는 죽음이다. 개인적-사회적 효용을 갖는 죽음이며 더 이상 살 필요가 없어서가 아니라, 더 이상 살아서는 안 되기 때문에 선택되는 죽음인 것이다. 오로지 이런 이성적 자살만이 사회에 도움을 주는 자살일 수 있다.

(q1.3.4.4.2) 사회, 아니! 삶 자체가 그렇게 해서 체념하거나 빈혈증을 앓거나 다른 덕들을 갖는 ‘삶’보다 더 많은 이득을 얻는 것이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 129. 한글판 172)

1.3.4.5 자연사

(e1.3.4.5.1) 이성적 죽음관에 의하면 자연사는 ‘자유롭지 않은 죽음’이고, ‘제때의 죽음’도 ‘완성하는 죽음’도 아니며, 비겁자의 죽음이다. 그것은 마치 생명력이 퇴화된 육체가 개인의 운명을 결정짓도록 놔두는 것

이나 다름없다. 이것은 의지적-의식적-자발적으로 선택된 자유의 표현으로서의 죽음일 수 없다.

(q1.3.4.5.2) 자연사라고 하는 것은 가장 경멸스러운 조건들 아래에서의 죽음일 뿐이며, 자유롭지 않은 죽음, 제때의 죽음이 아니며 비겁자의 죽음이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 129. 한글판 172)

1.3.4.6 안락사

(e1.3.4.6.1) 이성적 자살론은 현대 생명의료 윤리의 쟁점 중의 하나인 의사조력자살이나 안락사의 문제와 연결된다. 즉 이성적 죽음을 권장할 만한 안락사 유형으로, 그리고 이런 의미의 안락사를 수행하거나 돋는 일을 의사들의 도덕적 의무로 제시한다. 이성적 죽음으로서의 안락사 상황에 대한 옹호는 개인에게 자신의 삶을 스스로 판단하고 심판할 권리가 있다는 점에 대한 옹호다. 삶은 전적으로 삶을 영위했던 인간의 책임이기 때문이다. 또한 그런 상황에서의 이성적 죽음이야말로 한 개인이 자신의 삶 전체와 화해할 수 있는 소중한 기회가 된다는 점에 대한 강조다. 되도록 몽롱함에 빠지지 않고, 침착하게, 명료한 의식 상태를 유지하면서 자신의 모든 것을 재검토할 수 있는 기회, 자신이 완전히 마무리하지 못한 일을 끝맺고, 자신의 인간관계도 의식적으로 정리할 수 있는 기회, 최후의 시간에 개인이 자신의 죽음을 살아서 맞이할 수 있는 기회이기도 하다. 이런 기회를 통해서 인용문에서처럼, ‘작별을 고하는 자가 아직 살아있는 동안 진짜로 작별을 고하는 것’이 가능해지고, ‘자신이 성취했던 것과 원했던 것에 대한 진정한 평가와 삶에 대한 총결산이 가능’해진다. 이런 죽음에서 개인은 자신의 최후의 시간들도 의미 있는 시간으로 만들 수 있다.

(q1.3.4.6.2) 더 이상은 당당하게 살 수 없을 경우에 당당하게 죽는 것, 자발적으로 선택한 죽음, 제때에 자식들과 다른 이들이 지켜보는 가운데 명료한 의식 상태에서 기뻐하며 죽는 것: 그래서 작별을 고하는 자

가 아직 살아있는 동안 진짜로 작별을 고하는 것이 가능한 죽음. 또한 자신이 성취한 것과 원했던 것에 대한 진정한 평가와 삶에 대한 총결산이 가능한 죽음 [...] 우리는 우리의 출생을 막을 방법이 없다: 그러나 우리는 그런 잘못을 – 지금까지는 그것은 잘못이었다.– 다시 바로잡을 수는 있다. 사람들이 스스로를 없애버린다면, 가장 존경할만한 일을 하는 것이다: 없애버리는 것은 삶을 획득하는 것이나 다름없다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 128-129. 한글판 171-172)

1.3.4.6.1 안락사 옹호 논거

(e1.3.4.6.1.1) 이성적 죽음만을 허용되는 안락사 유형으로 제시하는 것은 안락사에 대한 현대적 조건과는 다르다. 개인의 회복불가능한 신체적 질환이나 극도의 고통이라는 현대적 조건은 니체에게는 고려의 대상이 아니다. 오히려 이성적 죽음이야말로 합리적이면서도 도덕적 정당화도 가능한 안락사의 조건이며 이것은 자의적 안락사의 한 경우다. 이런 안락사에 대해 니체는 공리주의 옹호논거와 의무론적 옹호논거를 모두 동원해 정당화하려 한다. 먼저 의무론적 옹호론으로 이해될 수 있는 부분은 인용문에서 언급된 인간의 권리와 관련된 부분이다. 인간 권리의 본질적 특징은 자신이 그 권리를 포기하기로 선택하면 그렇게 할 수 있다는 것이다. 즉 ‘더 이상은 당당하게 살 수 없는 경우에 당당하게 죽는 것’, 달리 말하면 생명권을 포기할 권리 역시 인간의 권리인 것이다. 따라서 자신의 생명을 스스로 포기하는 자살이 인간의 권리일 수 있는 것처럼, 대리인에게 자신의 생명을 끊어주는 요청을 할 수 있는 것 역시 인간의 권리에 속한다. 공리주의적 안락사 논거로 이해할 수 있는 부분은, 개인의 죽음이 관련된 모든 이의 관심과 욕구의 충족도를 고려해서 최선의 결과를 가져오는 경우에 대한 언급이다. 이것은 이성적 죽음이 개인적 효용과 사회적 효용이 충족되는 죽음이라는 니체의 기본 입장을 배경으로 한다. 이성적 죽음이면서도 자의적 안락사를 원하는 개인은 그 자신의 죽음으로 인해 최선의 효용을 창출하기를 바라며, 또 오로지 그 목적에 의거해서만 이성적 죽음은 옹호될 수 있다.

(q1.3.4.6.1.2) 더 이상은 당당하게 살 수 없을 경우에 당당하게 죽는 것, 자발적으로 선택한 죽음, 제때에 자식들과 다른 이들이 지켜보는 가운데 명료한 의식 상태에서 기뻐하며 죽는 것: 그래서 작별을 고하는 자가 아직 살아있는 동안 진짜로 작별을 고하는 것이 가능한 죽음. 또한 자신이 성취한 것과 원했던 것에 대한 진정한 평가와 삶에 대한 총결산이 가능한 죽음 [...] 사회, 아니! 삶 자체가 그렇게 해서 체념하거나 빈혈증을 앓거나 다른 덕들을 갖는 ‘삶’보다 더 많은 이득을 얻는 것이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편역 36; KGW VI 3, 128-129. 한글판 171-172)

1.3.4.6.2 의사조력자살

(e1.3.4.6.2.1) 이성적 죽음으로서의 안락사론을 토대로 니체는 ‘의사조력자살’(Physician assisted suicide)의 수행을 의사들의 의무로까지 제시한다. 한 개인이 자율적 판단에 의해 죽음을 선택하고, 그리고 그것이 이성적 죽음의 형태라는 것이 분명하며, 그 결정을 실행하는 데 도움이 필요하다면, 의사들은 그의 결정과 의사를 존중해 그를 도와야 할 도덕적 의무를 떠고 있다는 것이다. 의사는 히포크라테스 선서의 악행금지 원칙 때문에, 환자의 자율성을 존중해야 하는 자신들의 도덕적 의무를 게을리 해서는 안 된다. 그들은 단순한 생명 유지나 연장을 의료 행위의 목적으로 삶을 필요가 없다. 오히려 생명권리 포기의 형태로 요구되는 인간 권리의 주장을 존중해야 한다. 니체는 의사들에게 이런 도덕이 필요하다는 것을 지적하는 것을 넘어, 그것을 더욱 강력하게 주장하기까지 한다. 의사들은 삶의 의미와 살 권리가 상실되어버린 환자들에게 ‘경멸’과 ‘구역질’을 한泓큼씩 선사해야 한다고 니체는 말한다. 이 주장은 얼핏 비인간적인 너무나 비인간적인 주장처럼 들린다. 하지만 니체가 요청하고 있는 죽음의 형태가 이성적 죽음임을 고려하면, 이성적 죽음을 결단하기를 원하는 강한 의사표현으로 이해할 수 있다.

(q1.3.4.6.2.2) 의사들을 위한 도덕. — 병자는 사회의 기생충이다. 계 속 살아간다는 것은 어떤 경우에는 꼴사나운 일이다. 삶의 의미와 살 권

리가 상실되어버린 후에 의사들과 의사들의 처방에 비겁하게 의존하여 계 속 근근이 살아가는 것은 사회에서는 심한 경멸을 받아 마땅하다. 의사들은 그들 나름으로 그런 경멸을 전달하는 자여야만 한다.— 처방전이 아니라, 매일매일 새로운 구역질을 한 움큼씩 자기들의 환자에게 전달해야 한다. 삶의 관심이, 상승하는 삶이 갖고 있는 최고의 관심이, 퇴화하는 삶을 무자비하게 억압하고 밀쳐내도록 요구하는 경우들을 위해서 — 이를테면 생식의 권리, 태어날 권리, 살 권리.....등을 위해 의사들의 새로운 책임을 창출하는 것.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 36; KGW VI 3, 128. 한글판 171)

2. 예술(Kunst; art)

2.1 예술의 정의

(e2.1.1) 『우상의 황혼』에서 제시된 니체의 예술 개념은 예술생리학 (Physiologie der Kunst)의 일환이다. 이것은 그의 초기 예술관인 예술가-형이상학(Artisten-Metaphysik)과는 달리, 예술을 힘에의 의지의 형태학으로 파악하려는 프로그램이다. 이 프로그램에서는 예술을 삶의 실천인 해석(Interpretation)으로 이해한다. 이것은 다음과 같은 의미를 갖는다. 예술은 첫째, 세계-의미-형태-형식을 조직하고 창조하는 창조력으로서의 힘에의 의지의 활동에 의한 것이다. 그런 한에서 둘째, 예술은 삶의 실천이며, 예술과 삶은 통일성을 형성한다. 즉 삶은 예술에 의한 것이고, 예술은 삶에 의한 것이다. 인간 삶의 근원적 생명감은 인간의 창조적 힘이 발휘될 때 느껴지고, 인간의 창조적 힘은 삶의 근원적 생명감에 의해 도출된다. 그래서 예술은 삶을 위한 ‘위대한 자극제’이자 삶의 실천이며, 삶은 예술적 활동의 장이 된다.

(q2.1.2) 예술은 전부 무엇을 하고 있단 말인가? 예술은 칭찬하지 않는단 말인가? 예술은 찬미하지 않는단 말인가? 예술은 골라내지 않는단 말인가? 예술은 두드러지게 하지 않는단 말인가? 예술은 사실 이 모든 일을 하면서 특정한 가치평가들을 강화하거나 약화시키거나 하는 것인데..... 이것이 단순히 부수적인 일에 불과하다는 말인가? 우연이란 말인가? 이것이 예술가의 본능이 전혀 개입하지 않는 어떤 것이라는 말인가? 아니면 그 반대로: 예술가가 그럴 만한 능력이 있다는 것이 그 전체 조건이 아니라란 말인가? 그의 가장 심층적인 본능은 예술을 향하고 있는가, 오히려 예술의 의미인 삶을 향하고 있지는 않은가? 삶이 소망할 만한 것으로 향하고 있지는 않는가? – 예술은 삶의 위대한 자극제다: 그런데 어떻게 그것이 목적이 없다거나, 목표가 없다거나, 예술을 위한 예술이라고 이해될 수 있단 말인가? (GD 어느 반시대적 인간의 편력 24; KGW VI 3, 121. 한글판 162)

2.2 미의 분석론

(e2.2.1) 니체는 미적 가치 및 미적 판단을 전적으로 인간의 생리적 조건들에 의해 제약되고 또 그 조건들을 반영하는 가치이자 판단으로 고려하고자 한다. 이렇게 기획된 작업을 위해 그는 먼저 미 판단의 전제로서 생리적 도취, 힘에의 의지라는 미 판단의 척도, 예술 활동의 유용성 전략을 밝혀낸다. 이 과정은 미 판단과 미적 가치의 객관성 주장을 의심하게 하며, 예술과 삶과의 순환적 유용성이라는 결론적 입장을 이끌게 된다. “선 그 자체나 진리 그 자체가 없는 것처럼 미 그 자체라는 것도 없다. 개개의 경우에는 다시 특정한 인간 종의 보존조건들이 관건이 되는 것이다.”(KGW VIII 2 10[167])

2.2.1 생리적 전제: 도취

(e2.2.1.1) 미적 경험의 전제는 도취감(Das Rauschgefühl)이다. 그런데 도취에서 본질적인 것은 힘 상승의 느낌과 충만의 느낌과 완전성에 대한 느낌이다. 그런데 도취는 단순히 심리적 상태에만 국한되지 않는다. 오히려 신체(Leib) 전체의 흥분상태이자, 신체 전체가 느끼는 ‘쾌감’의 상태다. 도취는 혈관체계와 신경체계와 근육 체계 전체의 흥분이자 생동감이며, 이와 동시에 심적 에스터시도 발생한다. 이런 전체적 도취 상태에서는 인간의 공간지각 및 시간지각이 변화한다. 신체의 각 기관은 예민해지고, 그 어떤 실마리나 암시에도 민감해져 아주 작은 자극도 놓치지 않으며, 시야의 확대도 가능해진다. 인간의 생리 상태는 최고도로 활성화된다. 이때의 쾌감을 니체는 충만과 완전성의 느낌이자 힘 느낌으로 이해한다. 도취에 대한 이런 이해는 예술가-형이상학에서 제시된 도취개념과는 구별되어야 한다. 예술가-형이상학에서 도취는 디오니소스적 예술충동이 발휘된 상태이자 그것에 대한 비유로서, 아폴론적인 예술충동과는 무관한 것으로 제시된다. 하지만 예술생리학에서는 아폴론적 예술충동과 디오니소스적 예술충동이 공유하고 있는 생리적 전제조건으로 제시된다.

(q2.2.1.2) 예술이 있으려면, 어떤 미적 행위와 미적 인식이 있으려면 특정한 생리적 선결조건이 필수불가결하다: 즉 도취라는 것이. 도취는 우선 기관 전체의 흥분을 고조시켜야만 한다: 그러기 전에는 예술이 발생하지 않는다. 다양한 기원을 갖는 온갖 종류의 도취는 모두 예술을 발생시키는 힘을 갖추고 있다. [...] 도취에서 본질적인 것은 힘이 상승하는 느낌과 충만의 느낌이다. 이런 느낌으로 인해 사람들은 사물에게 나누어주고, 우리로부터 빙기를 사물에게 강요하며, 사물을 폭압한다. – 이런 과정이 이상화라고 불린다. 여기서 편견 하나를 없애버리자: 이상화는 보통 믿는 바와는 달리 자질구레하거나 부차적인 것을 빼내버리거나 제해버리거나 하는 것이 아니다. 주요 특징들을 엄청나게 내몰아버리는 일이 오히려 결정적인 것이어서, 그 때문에 다른 특징들이 사라져버리는 것이다.(GD 어느 반시 대적 인간의 편력 8; KGW VI 3, 110. 한글판 147-148)

2.2.1.1 도취적 힘 느낌의 기능

(e2.2.1.1.1) 최고로 활성화된 인간의 생리 상태에서 인간은 쾌감을 느끼며, 이 쾌감은 곧 충만의 느낌과 힘 상승의 느낌이다. 힘느낌의 현저한 확대와 넘쳐흐를 정도의 풍요로움에 대한 느낌이다. 이것은 곧 완전성에 대한 느낌이기도 하다. “완전성: 이것은 그 심원적 본능의 힘 느낌이 현저히 확대되는 것이고 풍요로움이며, 모든 언저리에까지도 필연적으로 넘쳐흐름이다.”(KGW VIII 2 9[102]) 이때 충만과 완전성을 경험하는 인간은 자신의 힘과 충만의 느낌을 경험 대상에 부여한다. 즉 경험대상을 그 대상의 성질 그대로 경험하지 않는다. 오히려 대상에 자신의 상태를 투사하고 전이시킨다. 그래서 대상을 자기 자신이 그렇듯 충만한 것으로서 경험하게 된다. 대상을 변용시키는 것이다. 변용된 대상에 대한 체험은 그렇다면 곧 자기 자신의 충만과 완전성을 체험하는 것 외에 다른 것이 아니게 된다. 니체는 바로 이것이 진정한 예술 활동이라고 생각한다.

(q2.2.1.1.2) [도취]상태에서 사람들은 자신의 충만함으로 인해 만사를 풍요롭게 만든다: 무엇을 보고 무엇을 원하든 사람들은 그것을 부풀려서 보고 절실한 것으로 보며 강하고 힘이 넘쳐나고 있다고 본다. 이런 상태에

있는 인간은 사물이 그의 힘을 다시 반영해낼 때까지 사물을 변모시킨다.
— 사물이 자기의 완전함을 반영하게 될 때까지. 이렇게 완전성으로 변화
시켜야 한다는 것 — 바로 이것이 예술인 것이다. 그의 원래 모습이 아닌
것 전부가 그럼에도 불구하고 그에게는 기쁨이 된다: 예술에서 인간은 자
신을 완전성으로서 즐기는 것이다. — 이와는 반대되는 상태인 본능의 특
수한 반예술성을 생각해 볼 수 있을 것이다. — 이것은 모든 사물을 피폐
하게 만들고, 희석시키며, 소모적으로 만드는 방식일 것이다. 그리고 실제
로 그런 반예술가들, 생명에 짚주린 자들은 역사상 아주 많이 있었다.(GD
어느 반시대적 인간의 편역 9; KGW VI 3, 110-111. 한글판 148)

2.2.1.2 도취의 구분

(e2.2.1.2.1) 도취를 생리적 도취로 설명하면서 니체는 도취를 다시 아폴
론적 도취와 디오니소스적 도취로 구분한다. 이것은 니체가 예술가-형이
상학이라는 초기 자유에서 제시했던 아폴론적인 것(Das Apollinische)과
디오니소스적인 것(Das Dionysische)을 생리적 도취의 일종으로 재해석
하는 것이다. 이렇게 해서 니체는 디오니소스적 예술이든 아폴론적 예술
이든 무차별적으로 도취라는 생리적 조건에 의해 가능해지는 것으로 이
해한다. 그리고 이 도취는 정확히 힘 느낌에 대한 경험인 것이다.

2.2.1.2.1 아폴론적 도취

(e2.2.1.2.1.1) 예술가-형이상학에서 제시된 아폴론적 예술충동은 환영을
만드는 예술충동이자 아름다운 가상을 만드는 예술충동이었다. 이 예술충
동의 활동을 니체는 이제 생리적 도취의 결과로 이해하는 것이다. 달리
말하면 개별화와 형상화와 형식화를 통한 가상 만들기 작업은 생리적인
도취상태가, 힘 상승의 쾌감과 충만과 완전성으로 인한 느낌이 전제되지
않으면 불가능한 것이다. 니체는 아폴론적 도취상태에서 우리의 신체 기
관 중 특히 ‘눈이 자극’되고 활성화되어, ‘환영’을 보는 능력을 갖추게 된
다고 한다. 여기서의 환영은 다름 아닌 개별화와 형상화와 형식화에 의
해 만들어진 가상인 것이다.

(q2.2.1.2.1.2) 아폴론적 도취는 무엇보다도 눈을 자극시켜 환영을 보는 능력을 얻게 한다. 화가, 조각가, 서사시인은 환영을 보는 자들의 전형이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 10; KGW VI 3, 111. 한글판 149)

2.2.1.2.2 디오니소스적 도취

(e2.2.1.2.2.1) 디오니소스적 예술충동 역시 생리적 도취 상태를 전제로 한다. 개별화를 폐기하고, 구분과 제한과 윤곽과 형태를 넘어서며, 차별 이전의 총체성을 지향하는 디오니소스적 창조력은 생리적 도취의 결과인 것이다. 그런데 아폴론적 도취상태가 눈의 기능을 활성화시켜 가상만들기 작업을 수행하게 한다면, 디오니소스적 도취 상태는 신체의 아펙트 전체를 자극하고 고조시킨다. 그리고 이 아펙트들의 자극에 반응하여, 특정한 한 가지 형태가 아니라, 자신이 갖고 있는 모든 종류의 표현 수단을 통해 그 자극에 대한 반응을 표현한다. 물론 이것을 통해 자신의 변화도 이루어낸다. 그래서 디오니소스적 도취상태는 ‘아펙트들의 총체적인 흥분이자 총체적인 분출’상태이며, 총체적인 변신 과정인 것이다.

(q2.2.1.2.2.2) 디오니소스적 상태에서는 그 반대로 아펙트의 체계 전체가 자극되고 고조된다: 그래서 그 상태는 모든 종류의 표현 수단을 한꺼번에 분출시키고, 재현과 모방과 변형과 변화의 능력, 모든 종류의 흥내와 연기를 동시에 내몰아댄다. 그 상태에서 본질적인 것은 능숙한 변신, 반응을 하지 않고는 못 배기는 능력이다. 어떤 종류의 암시를 이해하지 못하는 것은 디오니소스적 인간에게는 불가능하다. 그는 격정의 어떤 신호도 간과하지 않으며, 그가 최고 단계의 전달기술을 갖고 있듯이, 이해하고 알아차리는 데서도 최고 단계의 본능을 가지고 있다. 그는 모든 피부와 모든 격정의 내부로 들어 간다: 그는 자신을 계속해서 변모시킨다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 10; KGW VI 3, 111. 한글판 149-150)

2.2.2 미 판단의 척도: 삶

(e2.2.2.1) 힘의 고양에 대한 깨감인 생리적 도취를 미적 경험의 전제로 이해하는 니체는 미 판단의 척도로도 일관적으로 힘 상승의 느낌을, 그리고 힘 상승이 구현해내는 삶을 제시한다. 니체에 의하면 어떤 대상을 아름답다고 판단하는 것은 그 대상이 아름다운 속성을 갖고 있어서가 아니다. 오히려 그것은 주체의 주관적 판단인 것이다. 그리고 이때 주체는 아름답다고 판단 내릴 수 있는 조건을 충족시켜야 한다. 추하다고 판단하는 것도 마찬가지다. 이때 주체는 추하다고 판단내릴 수 있는 조건을 충족시켜야 한다. 전자의 경우에는 상승적 힘을 갖고 있고, 후자의 경우는 상승적 힘을 갖고 있지 못하다. 이렇듯 미와 추에 대한 판단은 주체의 힘 상승의 체험에서 이루어진다. 그런데 니체에게 힘 상승이라는 것은 곧 힘에의 의지에 의한 자기극복의 역학이 이루어지는 과정을 의미한다. 그렇다면 미 판단은 힘에의 의지의 상승에 대한 징후이자 암시이며, 추 판단은 힘에의 의지의 퇴화에 대한 암시이자 징후인 것이다. 그런데 힘에의 의지의 자기극복의 역학은 곧 삶을 의미한다. 그렇다면 인간은 자기극복적 삶을 강화해주는 것을 아름답다고 판단하며, 삶의 약화를 초래하는 것을 아름답지 않다고 판단하는 것이다. 이렇듯 미 판단에는 인간의 가장 심충적인 욕구가, 즉 힘 상승을 통한 자기 극복 및 자기 고양적 삶에의 욕구가, 위버멘쉬적 존재로 살고자 하는 욕구가 반영되어 있는 것이다. 그러므로 위버멘쉬적 생존에 대한 유용성이 미적 경험, 미 판단과 추 판단의 마지막 척도가 된다. 그러므로 미 판단과 추 판단은 전적으로 인간중심적 판단이자 유용성 판단이다. 그래서 니체는 ‘아름답다’는 판단은 ‘인간의 종적 허영심’이라고 한다. 그렇다면 아름다움은 대상의 속성일 수 없다. 미 그 자체도 있을 수 없다.

(q2.2.2.2) 아름다움 안에서 인간은 자기 자신을 완전성에 대한 척도로 설정해 놓으며; 특별한 경우 자신을 송배하기도 한다. 인간이라는 종은 이런 식으로만 자기 자신을 긍정할 수 있다. 이 종의 가장 심충적인 본능인 자기 보존과 자기 중대 본능은 그런 숭고함 안에서 빛을 발한다.

[…] 인간은 근본적으로는 사물에 자기 자신만을 비추어보며, 그에게 그의 모습을 되비추어주는 것을 전부 아름답다고 여긴다: ‘아름답다’는 판단은 인간의 종적 허영심인 것이다. [...] 어느 것도 아름답지 않다. 인간 외에는: 모든 미학은 이런 단순함에 기초하고 있으며, 이것이야말로 미학의 제 1진리다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 19-20; KGW VI 3, 117-118. 한글판 157-158)

2.2.3 미 판단의 경우

(e2.2.3.1) 미 판단은 주체의 주관적 판단이다. 이때 주체는 아름답다고 판단할 수 있는 조건을 충족시켜야 한다. 즉 주체가 도취 상태에 있어야 한다. 주체가 도취 상태에서 힘 상승의 느낌을 경험해야 한다. 그것도 자기 내부에 있는 여러 욕구들과 충동들을 힘 위계에 의거해 질서 지울 정도로 강한 힘 느낌을 경험해야 한다. 그것들 사이에 임시적 질서를 수립해 힘 관계에 의거한 조화를 실현시킬 정도로 조직하는 능력이 있어야 한다. 따라서 이런 힘의 상승은 대상을 미화하는 필연적 조건이다. 상승적 힘, 강한 힘은 대상을 아름다운 것으로 만든다. 좀 더 정확히 표현하면, 그 대상에 대해 아름답다는 판단을 한다. 이렇게 해서 미 판단이 성립된다.

(q2.2.3.2) 아름다움이라는 우리의 느낌보다 더 제약받는, 말하자면 더 제한되는 것은 없다. 인간이 인간 자신에 대해 느끼는 기쁨에서 아름다움을 분리시켜 생각해보려는 사람들은 즉시 자기 밭밀의 토대와 지반을 상실하게 될 것이다. ‘아름다움 그 자체’는 단지 말에 불과하며, 개념도 되지 못한다. 아름다움 안에서 인간은 자기 자신을 완전성에 대한 척도로 설정해놓으며; 특별한 경우 자신을 숭배하기도 한다. 인간이라는 좋은 이런 식으로만 자기 자신을 긍정할 수 있다. 이 종의 가장 심층적인 본능인 자기 보존과 자기 증대 본능은 그런 숭고함 안에서 빛을 발한다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 19; KGW VI 3, 117. 한글판 157)

2.2.4 추 판단의 경우

(e2.2.4.1) 주체의 상승적 힘이 대상에 자신의 충만함과 완전성을 투사하여 아름답게 만드는 변용력을 갖고 있는 반면, 주체의 하강적 힘에는 이런 변용력이 없다. 즉 그 주체는 이미 생명력과 힘의 퇴화가 일어나고 있는 장소인 것이다. 그는 충만함이나 완전성에 대한 체험과는 거리가 멀다. 이 주체는 동일한 대상에 대해 아름답지 않다고, 추하다고 판단한다. 그러므로 추 판단은 이미 주체의 퇴화 상태에 대한 증거인 것이다.

(q2.2.4.2) 어느 것도 아름답지 않다. 인간 외에는: 모든 미학은 이런 단순함에 기초하고 있으며, 이것이야말로 미학의 제1진리다. 여기에 곧바로 제2의 진리를 추가해보자: 퇴락한 인간보다 더 추한 것은 없다. – 이렇게 해서 미적 판단 영역의 경계가 지어진다. [...] 추함은 퇴화에 대한 암시이자 징후로 이해된다: 아주 어렵잖더라도 퇴화를 상기시키는 것은 우리 안에서 ‘추하다’는 판단을 불러일으킨다. 소진, 고난, 연로, 피곤의 모든 징표, 경련이든 마비든 모든 종류의 부자유, 특히 해체와 부패의 냄새와 색깔과 형식들, 이것들이 끝까지 희석되어 상징이 되었다 하더라도 – 이 모든 것은 동일한 반작용을 불러일으킨다. 즉 ‘추하다’는 가치판단을 말이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 20; KGW VI 3, 118. 한글판 158)

2.2.5 생리적 증거

(e2.2.5.1) 미적 체험은 단순히 정신적이거나 감정적 차원의 것으로 환원될 수 없다. 미적 체험은 늘 신체 ‘전체’와 관계된다. 니체는 이런 사유를 정당화하고 싶어 한다. 그는 미적 체험이 진정 신체 전체와 관계되는 것이라면, 미적 체험은 심리적 증후뿐만 아니라 육체적 증후 역시 가져야 한다고 생각한다. 즉 측정가능하고 경험가능한 영역에서도 그 효과가 확인되어야 한다고 생각한다. ‘추한 것의 효력은 동력계를 가지고 측정해 볼 수 있다’는 단언은 이런 맥락에서 등장한다. 예컨대 안색의 홍조와 창백, 체온의 상승과 하강, 사지의 활발한 움직임과 위축, 근육양과

근육힘의 증대나 감소, 좀 더 빠른 혈행이나 원활하지 못한 혈행, 맥박의 증대나 감소처럼 양화가능하고 측정가능한 영역에서도 미적 체험의 효과가 확인될 수 있다고 생각한다. 이 말은 곧 미적 체험의 객관화가 가능한 영역이 있어야 한다고 말하고 있는 셈이다. 물론 이것은 미적 체험을 총체적으로 객관화 가능한 영역으로 환원시킨다는 것을 의미하지는 않는다. 이것은 단지 예술이라는 독특한 활동을 단순히 정신성의 검증 불가한 영역으로 환원시키는 것은 오류라는 점을 지적하는 것이라고 이해할 수 있다.

(q2.2.5.2) 생리적으로 고찰해보면 추한 모든 것은 인간을 약화시키고 슬프게 한다. 그것은 인간에게 쇠퇴, 위험, 무력을 상기시킨다; 이리면서 인간은 실제로 힘을 상실한다. 추한 것의 효력은 동력계를 가지고 측정해 볼 수 있다. 대체로 인간이 풀 죽고 우울해질 때, 그는 ‘추한 것’이 근접해 있다는 사실을 눈치 챈다. 힘에 대한 그의 느낌, 그의 힘에의 의지, 그의 용기, 그의 궁지 – 이런 것이 추한 것과 함께 사라지며, 아름다움과 함께 상승한다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 20; KGW VI 3, 118. 한글판 158)

2.2.6 미적 체험의 주관성

(e2.2.6.1) 미적 체험의 생리적 전제, 미 판단 및 추 판단의 주관성에 대한 니체의 분석은 미적 체험에 대한 주관주의 입장이다. 아름다움이라는 속성은 주체의 준적인 것이지, 결코 객관적인 것은 아니다. 이런 입장은 토대로 니체는 아름답다는 미적 판단은 인간의 종적 허영심이라고 단언하게 된다. 세계의 아름다움은 인간이 선사한 것이며, 세계가 아름답다는 판단은 곧 ‘인간적인 너무나 인간적인’ 아름다움에 불과한 것이다. 미적 체험이 이런 것이기에, 인간에게 아름다움의 기본 꼴은 바로 인간인 것이다.

(q2.2.6.2) 어느 것도 아름답지 않다. 인간 외에는: 모든 미학은 이런

단순함에 기초하고 있으며, 이것이야말로 미학의 제 1진리다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 20; KGW VI 3, 118. 한글판 158)

2.2.7 미 판단의 유용성

(e2.2.7.1) 예술은 해석이다. 해석인 한에서 ‘삶의 위대한 자극제’다. 예술이 해석인 한에서, 미 판단과 추 판단을 통해서 우리는 대상을 필연적으로 잘못 판단하고 있는 것에 불과하다. 미적 체험을 통한 미적 판단은 전적으로 우리의 유용성 전략에 의존하기 때문이며, 그런 한에서 미 체험의 효과 역시 대상의 본질과는 완전히 무관한 것이기 때문이다. 그래서 니체는 인간이 세계를 인간적 아름다움으로 뒤덮었다고 해도, 그렇게 해서 진정 세계를 아름답게 한 것인가? 라고 반문하는 것이다. 미적 판단을 통해서 인간은 세계를 인간화시킨 것에 불과한 것이다.

(q2.2.7.2) 아름다움 안에서 인간은 자기 자신을 완전성에 대한 척도로 설정해놓으며; 특별한 경우 자신을 숭배하기도 한다. 인간이라는 좋은 이런 식으로만 자기 자신을 긍정할 수 있다. 이 종의 가장 심충적인 본능인 자기 보존과 자기 중대 본능은 그런 숭고함 안에서 빛을 발한다. [...] 일말의 불신이 회의주의자의 귀에 대고 의문을 속삭인다: 인간이 세계를 아름답게 받아들인다는 이유로 진정 세계가 아름다워졌는가? 인간은 세계를 인간화시킨 것이고: 이것이 전부다. 그런데 인간이 바로 아름다움의 원형을 제공할 수 있다는 사실을 보장해주는 것은 아무 것도, 전혀 아무 것도 없다. 좀 더 고급한 취향을 지닌 판단자의 눈에 인간이 어떻게 보일는지 누가 알겠는가? 위험을 무릅쓴 채 감행하는 것처럼 보일까? 유쾌하게 해 주는 것으로 보일까? 조금은 자의적으로 보일까? (GD 어느 반시대적 인간의 편력 19; KGW VI 3, 117. 한글판 157)

2.2.8 미의 객관성 포기

(e2.2.8.1) 미 판단이 주관적인-유용성에 입각한-해석이라면, ‘아름다

움 그 자체’라는 개념은 무의미해진다. 아름다움은 대상에 미 판단 주체가 부여하는 속성인 것이지, 대상 그 자체의 속성일 수 없다. 주체가 도취 상태에서 힘 상승의 느낌을 경험하면서 힘 상승과 삶의 고양을 위한 유용성 전략을 가지고 구성해 낸 속성을 대상에 부여하는 것일 뿐이다. 미적 가치 역시 마찬가지다. 그래서 니체는 아름다움 그 자체라는 단지 말에 불과한 것이라고 단언한다.

(q2.2.8.2) 아름다움 그 자체란 단지 말에 불과하며, 개념도 되지 못 한다. 아름다움 안에서 인간은 자기 자신을 완전성에 대한 척도로 설정해 놓으며; 특별한 경우 자신을 숭배하기도 한다. 인간이라는 종은 이런 식으로만 자기 자신을 긍정할 수 있다. 이 종의 가장 심충적인 본능인 자기 보존과 자기 중대 본능은 그런 숭고함 안에서 빛을 발한다.(GD 어느 반 시대적 인간의 편력 19; KGW VI 3, 117. 한글판 157)

2.3 예술론 비판

(e2.3.1) 해석으로서의 예술관, 미 판단과 미적 가치의 주관성 및 유용성에 대한 분석 후, 『우상의 황혼』은 19세기 당대의 예술론을 검토한다. 특히 예술을 위한 예술이라는 가치를 제시한 순수 예술 운동, 사실주의, 쇼펜하우어의 미적 염세주의가 비판의 대상이 된다.

2.3.1 예술을 위한 예술

(e2.3.1.1) ‘예술을 위한 예술’이라는 가치는 칸트의 체계를 토대로 하여, 다른 가치들과는 완전히 무관한 미적 경험의 내재적 가치를 확보하기 위한 19세기 초의 예술의 자율성 선언 및 예술가의 미적 독립 선언이었다. 중세 종교의 논리나 자본으로부터의 해방, 사회 참여적인 사실주의 경향으로부터의 예술의 독립성 확보 노력은 이런 노력의 일환이다. 예술

을 도덕적 목적을 위한 수단적 가치로부터 해방시키려는 것 역시 같은 맥락이다. 예술을 도덕적 검열과 판단의 지배하에 두려는 입장은 플라톤에서부터 등장하고 근대에 톨스토이에게로 이어져 강화된다. 이 입장은 예술의 심리적이고도 사회적인 결과의 효능을 중시한다. 그러므로 ‘예술을 위한 예술’이라는 말은 근대 미학의 미적 무관심성 개념에 대한 다른 표현이라고도 할 수 있으며, 플라톤-톨스토이 전통에 대한 거부의사이기도 한 것이다. 예술은 인간을 도덕적으로 개선하는 유용한 장치일 수 없으며, 그럴 이유도 없다. 그런데 보들레르를 위시한 낭만주의 예술가가 중심이 된 이런 경향에 대해 니체는 회의적이다. 비록 도덕으로부터의 예술의 해방은 바람직한 현상일지라도, 또 다른 한계에 봉착하기 때문이다. 즉 그것은 여전히 ‘편견의 우세한 힘을 누설’하고 있기 때문이다. 순수 예술론은 예술 활동의 목적을 예술적 가치 외부에서는 찾지 않는다. 하지만 니체에게 예술의 가치는 자기목적적일 수 없다. 예술은 근본적으로 해석이며, 해석인 한에서 언제나 인간의 힘과 삶에의 의지가 규제적 원리로 작용하며, 그런 한에서 언제나 인간의 삶을 목적으로 하는 것이기 때문이다.

(q2.3.1.2) 예술을 위한 예술. — 예술 안에 목적에 맞서는 싸움은 항상 예술 안에 도덕화하는 경향에 맞서는 싸움이며, 예술이 도덕의 하위에 놓이는 것에 맞서는 싸움이다. 예술을 위한 예술이 의미하는 것: 그것은 ‘도덕 같은 것은 꺼져버려라’이다. — 하지만 이런 적대감마저도 여전히 편견의 우세한 힘을 누설하고 있다. 도덕을 설교하고 인간을 개선하려는 목적이 예술에서 배제되어도, 이것으로부터 예술이 도대체가 목적이 없다는, 목표가 없다는, 의미가 없다는, 간략히 말해 예술을 위한 예술이라는 – 자기의 꼬리를 물고 있는 어떤 벌레라는 – 결론은 여전히 나오지 않는다. ‘도덕적인 목적을 갖느니 차라리 어떤 목적도 갖지 않으련다!’ – 단순한 격정은 이렇게 말한다. 이와는 반대로 한 심리학자는 묻는다: 예술은 전부 무엇을 하고 있단 말인가? 예술은 칭찬하지 않는단 말인가? 예술은 찬미하지 않는단 말인가? 예술은 골라내지 않는단 말인가? 예술은 두드러지게 하지 않는단 말인가? 예술은 사실 이 모든 일을 하면서 특정한 가치평가들을 강화하거나 약화시키거나 하는 것인데…… […] 예술

은 삶의 위대한 자극제다: 그런데 어떻게 그것이 목적이 없다거나 목표가 없다거나 예술을 위한 예술이라고 이해될 수 있단 말인가? (GD 어느 반시대적 인간의 편력 24; KGW VI 3, 121. 한글판 161-162)

2.3.2 사실주의

(e2.3.2.1) 19세기 예술의 한 측은 사실주의다. 한편으로는 낭만주의 내부에서, 다른 한편으로는 낭만주의에 대한 반발에서 시작되는 이 사조를 니체는 텐(H. Taine)과 공쿠르 형제(de Goncourt) 그리고 졸라(E. Zola)의 글을 통해 접한다. 실제로 졸라는 사실주의 미학에 대한 열성적인 옹호론자이고, 그의 이론은 텐의 사회학적 이론과 플로베르와 공쿠르 형제의 영향을 받고 있다. 따라서 사실주의에 대한 니체의 비판 역시 대부분 이들에게 집중되며, 위의 인용문은 특히 공쿠르 형제에 대한 비판 의도로 작성되었다. 사실주의 예술은 실증적·경험적 학문과 마찬가지로 객관적인 관찰을 토대로 하고, 사실을 있는 그대로 최대한 객관적으로 기술하는 것을 목적으로 한다. 예술가는 이런 목적을 위해 금욕적 노력을 해야 한다. 하지만 니체는 예술의 이런 경향에 혹독한 비판을 한다. 그 이유는 첫째, 그런 예술은 정신활동에 대한 오해에 토대를 두기 때문이다. 사실적 예술은 정신의 ‘있는 대로 보는 능력’을 전제로 하지만, 인간 정신의 활동은 원칙적으로 관점적 활동만을 한다는 것은 니체의 관점주의 철학의 첫 명제다. 둘째, 사실적 예술은 ‘반예술적이다’. 예술은 해석의 일종이며, 해석인 한에서 언제나 인간의 삶의 관심을 반영하지 않을 수 없으며, 생리적 엑스터시 상태인 ‘도취’ 상태를 전제로 하기 때문이다. 따라서 사실주의 예술은 인간의 내적 체험 및 정신의 기능을 잘못 이해하는 속류심리학에 기초하고 있을 뿐이다.

(q2.3.2.2) 있는 대로 본다는 것 – 이것은 다른 유의 정신에 속한다. 이것은 반예술가적이고 사실적인 정신에 속한다. 우리는 우리 자신이 누구인지 알지 않으면 안 된다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 7: KGW

2.3.3 쇼펜하우어의 미적 염세주의

(e2.3.3.1) 미에 대한 쇼펜하우어의 고찰은 미적 염세주의다. 그가 예술을 의지의 폭정과 삶의 참담함으로부터 도피하는 수단으로 상정하고, 거기서 예술의 정당성을 찾기 때문이다. 하지만 이것은 완전한 도피수단 일 수는 없다. 오히려 완전한 도피는 금욕을 통한 욕망의 포기 및 자아의 불교적 포기에서 가능하다. 하지만 이런 도덕적 상태를 제외한다면, 오로지 예술만이 삶을 참고 견뎌낼 수 있는 수단일 수 있다. 쇼펜하우어의 이런 예술관에 대해 니체는 ‘그리스도교를 제외하고 역사상 가장 엄청난 심리학적 날조’라고 비난한다. 그 이유는 첫째, 쇼펜하우어의 예술관이 삶에의 의지를 부정하고, 둘째, 예술을 그 자체의 특수한 인식 대상, 즉 이념을 갖는 것에 대한 인식적 시도로 이해하여, 순수하고 무의지적인 인식 주체를 요청하기 때문이다.셋째, 예술적 천재를 이념 자체를 인식하는 미적 경험의 담지자로 정의하기 때문이다. 우상의 황혼에서는 이 중에서 첫 번째 이유에 집중한다.

(q2.3.3.2) 예술은 삶의 수없이 많은 추한 것, 강한 것, 의문시되는 것도 역시 등장시킨다.— 이렇게 해서 예술은 삶 때문에 괴로워하는 것으로 드러나는 것은 아닌가? — 그리고 실제로 예술에 이런 식의 의미를 부여했던 철학자들이 있었다: 쇼펜하우어는 ‘의지로부터의 해방’을 예술의 총체적 의도라고 가르치고, ‘체념시키는 것’을 비극이 갖는 중대한 유용성이 라며 경외했다. — 그런데 이것은 — 내가 이미 암시했듯이 — 염세주의자의 시작이며 ‘사악한 시선’이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편벽 24; KGW VI 3, 121. 한글판 162)

2.3.3.1 삶에의 의지의 부정

(e2.3.3.1.1) 쇼펜하우어의 예술관이 염세주의자의 ‘사악한’ 시선인 근

본적인 이유는, 그가 예술을 의지의 가치 없는 갈망을 잠재우며 잠시 동안 삶의 고통을 죽여 이 세상의 삶을 참고 살아갈 만하게 만들어주는 것으로 이해하기 때문이다. 이것은 곧 의지 자체의 무화를 추구하는 셈이다. 삶의 고통은 의지의 욕망으로 인해 발생하는 것이기 때문이다. 의지가 활동하는 한, 우리는 욕구충족을 시도하지 않을 수 없고, 그런 한에서 휴식과 안정은 찾을 수 없다. 이런 상태로부터의 해방은 오로지 의지를 금욕의 대상으로 삼아, 그것을 억제하고, 궁극적으로는 의지 없는 상태를 구현하는 데서만 가능하다. 그래서 쇼펜하우어의 예술관은 삶의지의 부정을 선언하게 된다. “비극은 의지를 진정시키는 효과를 가지며, 단지 삶 뿐만 아니라 바로 그 살려는 의지를 단념시키고 내던지게 한다.”(의지와 표상으로서의 세계 I, 327)

(q2.3.3.1.2) 삶에 대한 허무적인 총체적-폄하에 이롭게 하려고 바로 그 반대의 것들, 즉 ‘삶에의 의지’의 위대한 자기 긍정이나 삶의 풍요로운 형식들을 전쟁터로 보내는 악의에 찬 천재적 시도로서 말이다. 그는 예술, 영웅주의, 천재, 아름다움, 위대한 동정, 인식, 진리 의지, 비극을 차례차례 ‘의지’를 ‘부정’하는 데 따르는 또는 의지를 부정하려는 욕구에 따르는 현상으로 해석해 냈다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 21; KGW VI 3, 119. 한글판 159)

2.3.3.2 구원 수단으로서의 예술

(e2.3.3.2.1) 삶 의지를 부정하는 예술은 구원의 수단이다. 의지의 중단 없는 충족에 대한 추구와 그로 인한 고통으로부터의 구원 수단인 것이다. 하지만 이때의 구원은 ‘찰나’에 불과한 구원일 뿐이다. 그래서 쇼펜하우어는 니체의 표현대로 ‘영원한 구원’에 이르는 수단을 찾고, 그 수단을 바로 금욕을 통한 의지욕구의 포기 및 자아의 불교적 포기에서 발견한다. 니체는 이것을 그리스도교적 사유방식과 유사한 것으로 이해한다.

(q2.3.3.2.2) 그 개별적 경우를 하나 들어보겠다. 쇼펜하우어는 우울한 열정에 취해 아름다움에 대해 말한다.— 결국 무엇 때문인가? 그것은 그

가 아름다움에서 하나의 다리를 보기 때문이다. 사람들이 거기서 더 나아가거나 더 나아가려는 갈증을 얻는 다리를..... 그 아름다움이라는 다리는 그에게 ‘의지’로부터의 찰나적인 구원이며 – 그 다리는 영원한 구원으로 유혹한다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 22; KGW VI 3, 119. 한글판 150-160)

2.3.3.3 자연성의 부정

(e2.3.3.3.1) 삶에의 의지의 부정과 구원수단으로서의 예술을 말하는 쇼펜하우어의 예술관은 생식의지 역시 부정한다. 그것이 삶의 고통을 유발하기 때문이다. 순수하고 무관심적인 관조를 방해하기 때문이다. 니체는 이런 입장을 이해할 수 없다. 그에게 생식의지는 인간의 자연성이며, 신체적 인간에게서 포기할 수 없는 것이다. 더구나 니체에게 성적 흥분은 미적 체험의 전제인 도취의 일종이다. 그것도 여러 유형의 도취 중에서 가장 근원적인 도취인 것이다. 여러 유형의 도취가 “예술을 발생시키는 힘”을 갖고 있듯이, 생식의지에 의해 발생하는 성적 도취 역시 예술을 발생시키는 힘을 갖고 있다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 8)

(q2.3.3.2) 특히 쇼펜하우어는 아름다움을 ‘의지의 초점’으로부터의 구원자, 성으로부터의 구원자로 찬미한다.— 미 속에서 그는 생식충동이 부정되고 있다고 본다..... 기괴한 성자여! 누군가는 당신에게 이의를 제기할 것이며, 나는 그것이 자연이 아닐까 염려된다. [...] — 다행이도 그 역시 철학자인 어떤 사람이 그에게 이의를 제기하며, 그는 신과도 같은 플라톤(— 쇼펜하우어는 이렇게 부른다)의 권위보다 덜하지 않는 권위에 의해 다른 명제를 주장한다: 모든 아름다움은 생식하게끔 자극한다고 — 이것이 바로 감각적인 것에서부터 가장 정신적인 것에 이르기까지 아름다움의 특징적 효능이라고.....(GD 어느 반시대적 인간의 편력 22; KGW VI 3, 119-120. 한글판 160)

2.4 해석으로서의 예술

(e2.4.1) 예술을 해석으로 규정하는 니체의 프로그램은 예술을 디오니소스적-비극적 성격의 것으로 상정하면서 종결된다. 그에 의하면 디오니소스적-비극적 예술이야말로 예술의 해석적 성격을 충족시킬 수 있는 유일한 예술이다.

2.4.1 디오니소스적 예술

(e2.4.1.1) 디오니소스적 예술을 니체는 예술의 본래적 기능을 이행하는 예술이라고 평가한다. 즉 데카당스 예술처럼 ‘삶의 빈곤이 아니라 삶의 충일로 인해 고통 받는 자의 예술’인 것이다. 이런 예술 개념은 곧 니체가 제시했던 ‘해석으로서의 예술’의 정의를 충족시킨다. 어떻게 이런 구조가 가능하며, 이것은 무엇을 의미하는가? 니체에게 삶은 힘에의 의지의 근원적 활동에 의해 구성되는 투쟁과 모순의 장이다. 약자가 이런 삶에서 고통의 근원만을 보는 반면, 강자는 의지의 근원적 활동력과 생산성을 긍정한다. 그 자신 이런 의지의 근원적 활동과 일체가 되고, 거기에 도취하며, 그 자신도 이런 활동을 하고자 한다. 그의 창조력은 그의 미적 세계를 창조해낸다. 이 미적 세계는 그의 삶을 상승시키는 수단이 된다. 미적 세계는 그에게 의미의 세계이자 필연의 세계다. 하지만 고양된 삶은 기준의 미적 세계의 파괴를 요구하며, 새로운 창조는 필요불가결하다. 그러므로 그는 자신의 창조내용의 유의미함과 필연성을 인정하면서도, 자신이 창조해낸 세계의 파괴를 필연적인 것으로 인정하지 않을 수 없다. 하지만 그에게 파괴의 고통은 더 이상 고통이 아니다. 그것은 기쁨이다. 다음 아닌 자신의 삶이 새로운 창조를 요구하며, 새로운 창조에 의해 삶의 고양이 다시 가능하기 때문이다. 그러므로 그는 삶을 위해 파괴시의 고통의 필연성을 인정하고 긍정한다. 삶을 위해 영원한 파괴와 창조의 과정을 인정하고 긍정한다. 이것은 곧 삶의 제약 없는 생존욕과 생존의 고통에 대한 인정이자 긍정이다. 이것은 곧 자신의 제약 없는 힘과 삶에의 의지에

대한 인정이자 긍정이다. 이런 긍정을 통해서 그는 위버멘쉬적 삶을 중단 없이 추구한다. 이런 강자의 모습을 니체는 디오니소스적 인간이라고 부르며, 이런 인간의 예술을 디오니소스적 예술이자 해석적 예술이라고 부르는 것이다. “삶의 가장 낯설고 가장 가혹한 문제들에 직면해서도 삶 자체를 긍정한다; 자신의 최상의 모습을 희생시키면서 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지 — 이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀다.”(EH-GT 3) 니체가 디오니소스적 예술 주체에 대해 “그들의 창조행위는 자신의 존재에 대한 감사다.”(KGW VIII 2 10[168])라고 단언하는 것은 바로 이런 맥락에서다.

(q2.4.1.2) 비극적 예술가는 염세주의자가 아니다.— 그는 의심스럽고 끔찍스러운 것을 모두 긍정한다. 그는 디오니소스적이다.....(GD 철학에서의 ‘이성’ 6; KGW VI 3, 73. 한글판 102)

2.4.2 비극적 예술

(e2.4.2.1) 디오니소스적 예술은 니체에게는 ‘비극적 예술’이다. 여기서의 비극성은 염세적 비극성은 아니다. 오히려 ‘삶의 가장 낯설고 가장 가혹한 문제들에 직면해서도 삶 자체를 긍정하고, 자신의 최상의 모습을 희생시키면서 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는’ 디오니소스적인 것이다. 따라서 ‘디오니소스적’과 ‘비극적’은 니체에게서는 동의어이며, 니체가 “비극은 삶을 긍정하는 최고의 예술”이라고 명명하는 것은 정당하다. 비극적-디오니소스적-해석적 예술가는 삶의 고통스런 측면을 공포 없이 바라볼 뿐만 아니라, 오히려 그 상태를 최고의 소망사항으로 삼을 수 있는 존재다. 그는 그 상태를 전달하며, 그 상태를 찬미하는 예술 활동을 한다.(4.3.2.4 비극적인 것으로서의 디오니소스적인 것 참조.)

(q2.4.2.2) 우리는 예술가 자신들에게 호소해보지 않으면 안 된다. ‘비극적 예술가는 자신의 무엇을 전달하는 것인가?’ 그가 보여주는 것은 다름 아닌 끔찍한 것과 의문스러운 것 앞에서의 공포 없는 상태 아닌가? —

그 상태 자체가 고도로 소망할 만한 것이다; 이런 상태를 알고 있는 자는 이것에 최고의 경의를 표한다. 그가 예술가라면, 그가 전달의 천재라면, 그는 그 상태를 전달하며 전달하지 않으면 안 된다. 한 강력한 적수 앞에, 커다란 재난과 공포를 불러일으키는 문제 앞에서 느끼는 용기와 자유 — 이런 승리의 상태가 바로 비극적 예술가가 선택하는 상태이며, 그가 찬미하는 상태다. 비극 앞에서 우리 영혼의 내부의 전사가 자신의 사티로스의 제의를 거행한다; 고통에 익숙한 자, 고통을 찾는 자, 영웅적인 인간은 비극과 더불어 자신의 존재를 친양한다. — 오직 그에게만 비극 시인은 그런 가장 달콤한 잔혹의 술을 권한다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 24; KGW VI 3, 121-122. 한글판 162-163)

3. 인과율 (Kausalität; causal law)

3.1 인과율의 정의

(e3.1.1) 인과율(Kausalität)은 낯선 것을 낯설지 않은 것으로, 이해 가능한 것으로 만들려는 의도로 구성된, 인간의 생존조건이다. 그런 한에서 인과율 역시 해석적 성격을 띠며, 이 해석의 계보적 출처는 인간의 심적 습관이다. 그러나 인과적 해석의 생존 조건임, 즉 그것의 삶에 대한 유용성이 곧 인과적 해석이 절대적 진리라는 것을 보증하지는 않는다. 인과율의 진리임은 논리적이거나 경험적인 근거가 전혀 없는 심리적-실용적-해석적 필연성에서 확보된다.

3.2 원인 표상의 계보

(e3.2.1) 인간이 원인 표상을 갖게 되는 과정은 다음과 같다. 첫째, 인간은 새롭거나 낯선 것에 직면하면, 해명을 원한다. 새롭거나 낯선 것은 인간에게 불안과 공포를 느끼게 하기 때문이다. 그래서 둘째, 그것들을 기지의 것들의 범주로 끌어들인다. 셋째, 이때 기지의 범주들 중에서도 가장 습관적인 범주가 사용된다. 이렇게 해서 넷째, 특정한 원인 표상에 대한 심적 습관이 형성된다.

3.2.1 계보 1 단계: 의식화 과정

(e3.2.1.1) 니체는 인식을 인식 주체의 가치평가적이고 의미창조적인 해석이라고 이해한다. 즉 인식 주체의 특정 사태에 대한 인식은 필연적으로 그 사태에 대해 의미를 부여하는 인식인 것이다. 인식 주체는 필연적으로 의미-사태만을 경험할 뿐이다. 원인 표상에 대한 니체의 진단은 바로 이

런 전제에서 출발한다. 어떤 사건이 발생할 때 우리는 그 사건이 우연적 사건이 아니라, ‘의미’가 있는 사건으로 표상해야만 우리는 그 사건을 비로소 의식하게 된다(bewußt-werden). 여기서 ‘의미 있는 사건’으로서의 표상은 그 사건에 대한 해명작업이, 즉 그 사건이 왜 발생하고 어떻게 발생했는지를 해명하는 작업이 선행되어야 한다. 말하자면 그 사건에 대한 원인을 해명하는 작업이. 그러므로 시간적 순서에 의하면 인간은 원인을 먼저 경험하지 않는다. 오히려 결과적 사건을 먼저 경험한다. 그리고 원인을 찾는다. 그리고 그렇게 찾아진 원인을 그 사건에 투사하는 것이다. 이런 과정을 니체는 원인과 결과의 ‘연대기적 역전’(chronologische Um-drehung)(KGW VIII 3 15[90])이라고 부른다. 우리의 의식과정에는 늘 이런 연대기적 역전이 일어난다. 이런 역전이 일어나는 것은 우리의 의식(Bewußtsein)이 실체적인 것이 아니라, 오히려 무엇인가가 의식되는 과정(bewußt-werden)일 뿐이기 때문이다. 이 과정이 ‘의미’형성 과정 및 ‘원인’ 탐색 과정을 동반하기 때문이다.

(q3.2.1.2) 우리가 갖는 일반 감정의 대부분이 우리의 원인을 만드는 충동을 자극한다: 우리는 우리를 이러저러한 상태에 있게 하는 – 좋은 상태에 있든, 나쁜 상태에 있든 – 이유를 갖고 싶어 한다. 단순히 우리가 이러저러한 상태에 있다는 사실만을 확인하는 것으로는 우리는 결코 만족하지 않는다: 우리가 그 사실에 일종의 동기를 부여할 때, 비로소 우리는 그 사실을 허용하며 – 그 사실을 의식하게 된다.(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 86. 한글판 118)

3.2.2 계보 2 단계: 기억

(e3.2.2.1) 특정한 새로운 사태가 의식으로 들어오면, 달리 말해 원인을 찾아서 의미를 부여하는 과정이 시작되면, 즉각적으로 기억기제가 작동한다. 낯선 것과 새로운 것에 대한 경험은, 인간이 이미 경험했던 유사한 사태를 기억하게 한다. 그리고 미지의 것은 기지의 사태범주로 정돈된다. 그

런 후에 기지의 사태에 적용되었던 인과관계가 다시 기억되어, 새롭고 낯선 사태에 적용된다. 이렇게 해서 미지의 새로운 사태는 기지의 우리에게 친숙했던 원인-결과 해석의 방식을 통해 해명된다. 미지의 것이 기지의 것의 범주로 통합되는 것이다. 니체는 이런 과정, 즉 미지의 것을 기지의 것으로 정돈하는 작업이 본능적으로 이루어지는 것으로 이해한다. (니체는 이 과정을 ‘같지 않은 것을 같게 만드는’[Gleichmachen des Ungleichen] 과정이라고도 부른다).

(q3.2.2.2) 그런 경우 우리도 모르게 활동하기 시작하는 기억은 이전에 발생했던 동일한 종류의 상태들을 불러내고, 이것과 함께 생겨났던 원인-해석들을 불러낸다. – 그것들의 인과관계가 아니라, 표상들이나 수반되는 의식의 과정들이 원인이었다는 믿음은 물론 기억을 통해 끌어들여진다.(GD 네 가지 중대한 오류들 4; KGW VI 3, 86. 한글판 118)

3.2.3 계보 3 단계: 습관 형성

(e3.2.3.1) 기지의 원인범주를 미지의 사태에 적용하는 과정에서 선택되는 기지의 원인 범주는 여타의 원인 범주들보다 우리에게 가장 잘 알려지고 가장 친숙한 원인 범주다. 즉 ‘정선되고 선호되는’ 종류의 원인 범주다. 그것이 새롭고 체험되지 않았다는 느낌을 가장 빨리 가장 효과적으로 제거해버리는 것이기 때문이다. 새로운 사태의 원인은 늘 우리에게 가장 친숙하고 가장 효과적인 원인 범주를 척도로 찾아지는 것이다. 이렇게 해서 특정한 원인-범주에 대한 심적 습관이 형성된다. 그리고 이 특정 원인-범주가 지배적이 된다. 그래서 니체의 표현대로 ‘은행가는 즉시 이윤을 생각하고, 그리스도교인은 즉시 원죄를 생각하며, 소녀는 즉시 그녀의 사랑을 생각’하게 된다. 그 결과 다른 원인 해석의 가능성은 제거된다. 인과율은 이렇듯 그 형성과정에서부터 단지 심리적 필연성만을 가질 수 있을 뿐이다. 니체가 심리적 인과 분석을 했던 흡을 자신의 선구자로 생각하는 것은 바로 이런 맥락에서다(KGW VIII 1 2[83], 100).

(q3.2.3.2) 새로운 것, 체험되지 않은 것, 낯선 것은 원인이 될 수 없다. — 그러므로 단지 특정한 종류의 설명들이 원인으로 발견될 뿐만 아니라, 정선되고 선호되는 종류의 설명들이 찾았다는 것이다. 이 설명들은 낯선 느낌, 새로운 느낌, 체험되지 않았다는 느낌을 가장 빠르고 가장 빈번히 제거해버리는 설명들이며 — 가장 습관화된 설명들이다. — 그 결과: 특정 종류의 원인-설정이 점점 더 우세해지고, 체계로 집결되며 결국은 지배적이 된다. 달리 말하면 다른 원인과 설명들은 간단히 배제되어 버린다. — 은행가는 즉시 ‘이윤’을 생각하고, 그리스도교인은 즉시 ‘원죄’를 생각하며, 소녀는 즉시 그녀의 사랑을 생각하는 것이다. 이런 식으로 하나의 특정한 원인-해석에 익숙해지는 습관이 발생하고, 이 습관이 사실상 원인에 대한 탐구를 저해하며 심지어는 배제시켜버린다.(GD 네 가지 중대한 오류들 5; KGW VI 3, 87. 한글판 119-120)

3.2.4 원인 계보의 심리: 공포심

(e3.2.4.1) 인과율이 그 형성 과정에서부터 심리적 필연성만을 갖는다는 것에 대한 또 다른 증거는 인과율이 공포로부터 벗어나려는 인간의 충동에서 발생한다는 점이다. 인간은 낯선 것과 새로운 것에 직면하면 공포를 경험하며, 이런 심적 경험으로부터 자기 자신을 방어하고 싶어 한다. 그래서 낯선 것을 더 이상은 낯설지 않은 것으로 만드는 작업, 같지 않은 것을 같은 것으로 만드는 작업은 인간에게서 본능적으로 발생하는 것이다. 우리에게 가장 ‘친숙한’ 원인 범주에 대한 심적 습관이 형성되는 것은 그 범주가 우리의 공포심 제거작업을 가장 효과적이고 가장 빨리 그리고 가장 빈번하게 수행하기 때문이다. 따라서 심리적 필연성을 획득했던 인과율은 이제 실용적 필연성마저도 획득하게 된다. 인과율의 필연성은 심리적-실용적 필연성에 지나지 않는 것이다.

(q3.2.4.2) 알려지지 않은 어떤 것을 알려진 어떤 것으로 환원하는 것은 마음을 편히 해주고 안심시키며 만족하게 하고 그 외에도 힘을 느끼게 한다. 알려지지 않은 것에는 위험, 불안정, 걱정이 수반된다. — 첫 번째

본능은 이런 불편한 상태들을 없애면서 사라져간다. [...] 그러므로 원인-충동은 공포감에 의해 조건 지워지고 자극된다. 왜? 라는 물음은 [...] 가능하다면 특정 종류의 원인을 제공해주어야 한다. – 즉 안정시켜주고 성가신 것을 없애주며 가볍게 해주는 원인을 말이다. 이미 알려진 것, 체험된 것, 기억에 각인된 것을 원인으로 설정하는 것은 그런 필요의 첫 번째 결과다.(GD 네 가지 중대한 오류들 5; KGW VI 3, 87. 한글판 119)

3.3 원인으로서의 내적 사실

(e3.3.1) 인과율의 계보에 대한 추적은 원인으로서의 내적 사실(*Innere Tatsache*)을 인정하는 내적 사실의 원인론에 대한 분석으로 이어진다. 내적 사실의 원인론이란 의지, 정신, 나 등을 내적 사실로 상정하고, 그것을 행위의 원인으로 설정하는 인과적 사유방식의 일종이다. 이런 원인론을 나체는 잘못된 자기관찰에서 비롯된, 행위과정에 대한 불충분한 분석의 결과일 뿐이라고 단정 짓는다. 내적 사실의 원인론은 단지 가상적 성격만을 획득할 뿐이다.

(q3.3.2) 어떤 시대에서든 사람들은 무엇이 원인인지 알고 있다고 믿었다: 그런데 우리는 우리의 지식을 어디서 얻는가? 좀더 구체적으로 말하자면, 여기서 안다고 믿는 우리의 믿음을 우리는 어디서 얻는가? 지금 까지 어느 것도 사실이라고 증명된 바 없는 그 유명한 ‘내적사실들’의 영역에서 얻는가? (GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84. 한글판 115-116)

3.3.1 행위자-행위 문법

(e3.3.1.1) 내적 사실의 원인론에서 상정하는 ‘원인-결과’ 개념 쌍은 주어-술어라는 우리의 문법적 습관에서 기인한다고 나체는 지적한다. 이 지적은 다음과 같은 과정을 거친다. 첫째, 자신의 팔을 들어 올릴 때 우

리는, 팔을 들어 올리는 행위를 가능하게 한 주체가 있다고 생각한다. 그리고 둘째, 그 주체는 바로 팔을 들어 올리는 행위의 원인이 되는 원인-주체다. 셋째, 원인-주체는 곧 행위의 담지자인 행위자-주체다. 넷째, 행위자-주체는 행위로부터 독립될 수 있고, 행위가 없어도 존재할 수 있는 실체적 주체다. 따라서 행위자-주체는 곧 실체-주체다. 이렇게 해서 ‘행위자-원인-실체’적 성격을 갖는 주체가 상정되는 것이다. 그런데 이 주체는 다섯째, 바로 다름 아닌 ‘나’다. ‘내’가 바로 팔을 들어 올리는 행위자고, 팔을 들어 올리는 원인이며, 팔을 들어 올리는 행위 없이도 자존할 수 있는 존재인 것이다. 즉 ‘내’가 바로 행위자-원인-실체적 성격의 주체인 것이다. 이런 식의 생각은 그런데 니체에 의하면 우리의 언어 문법, 즉 주어-술어 문법의 습관적 유형이다. 그 이유는 다음과 같다. 주어-술어 문법에서 술어의 속성은 주어에 귀속된다. 예컨대 ‘나는 아프다’는 문장에서 아픈 속성의 주체는 ‘나’라는 주어다. 그런데 이런 주어-술어 문법은 주어를 실체적 주체로 상정하고 있다. 달리 말하면 주어는 술어의 담지자이면서도 동시에 술어로부터 독립해서도 자존적으로 존재할 수 있는 존재라는 것이다. 그래서 주어-술어라는 우리의 문법 구조는 실체-행위자-원인 주체를 이미 상정하고 있는 것이다. 그리고 이 행위자-실체-원인 주체 도식이 내적 사실에 대한 인과적 설명의, 즉 ‘나를 행위자-실체-원인’ 주체로 상정하게 하는 범형이 되는 것이다. 결국 내적 사실의 원인론은 ‘행위자-원인-실체 주체’에 대한 믿음에서 연유하고, 이 믿음은 다시 우리의 문법적 습관에서 연유하는 것일 뿐이다.

(q3.3.1.2) 어떤 시대에서든 사람들은 무엇이 원인인지 알고 있다고 믿었다: 그런데 우리는 우리의 지식을 어디서 얻는가? [...] 어떤 생각이 불러일으켜진다는 것, 내가 생각을 불러일으킨다는 것을 누가 부인할 것인가? (GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84. 한글판 115)

3.3.2 ‘나’라는 내적 사실로부터 인과율 자체로의 확대

(e3.3.2.1) ‘나’라는 내적 사실을 행위자-원인-실체 주체로 상정하는 인과론은 다른 모든 현상에 대해서도 행위자-원인-실체적 원인을 상정하게 한다. 그래서 인과적 설명은 늘 행위의 원인이자, 그 행위의 행위자이며, 그 행위로부터 독립적인 실체적 존재를 ‘원인’으로 상정하게 된다. 마치 ‘번개가 번쩍인다’라는 문장에서 ‘번개’가 ‘번쩍이는 현상’과 분리되어서, ‘번쩍이는 현상’은 행위로, ‘번개’라고 불리는 주체의 작용으로 여겨지는 것은 그 단적인 예다. 하지만 번쩍이는 현상으로부터 분리될 수 있는 행위자-번개라는 것은 없다. 실제로 있는 것은 오로지 번쩍이는 운동일 뿐이다. 그래서 니체는 행위자-원인-실체 주체를 상정하는 인과론은 행위를 이중화하는 오류를 범하고 있다고 비판하는 것이다.

(q3.3.2.2) [...] 인과관계를 보증해주었던 것처럼 보이는 이 세 가지 ‘내적 사실들’ 중에서 가장 설득력 있는 첫 번째 인과관계는 원인으로서의 의지의 그것이다; 원인으로서의 의식(‘정신’)이라는 구상과, 그 다음에 나오는 원인으로서의 나(‘주체’)라는 구상은 의지에 의해 인과관계가 주어진 사실로서, 경험적인 것으로서 확립된 다음에 생겨난 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84-85. 한글판 115-116)

3.3.3 내적 사실의 가상적 원인성

(e3.3.3.1) 내적 사실의 원인론에서 상정된 정신적 원인은, 즉 의지, 정신적 동기, 나-주체 등은 가상적 원인일 뿐이다. 이것들에 대해 우리는 심리적 느낌이나 언어 문법적 구조 외에 아무런 논리적이거나 경험적인 근거를 제시할 수 없다. 따라서 내적 사실의 원인론에 기초한 인과율 일 반은 허구다.

(q3.3.3.2) 우리는 오늘날 그런 것에 대한 말은 한마디도 믿지 않는다. ‘내적 세계’란 온통 망상이자 도깨비불이다. [...] 이것으로부터 귀결되는 점은 무엇인가? 정신적 원인이란 전혀 없다는 것! 정신적 원인이란 것을 증

언해줄 만한 경험영역전체가 깡그리 망해버렸다는 것! 이것이 바로 그 결과인 것이다! — 그리고 우리는 ‘경험영역’을 점잖게 오용하여, 이것을 기초로 해서 세계를 원인의 세계로, 의지의 세계로, 정신들의 세계로 만들어 냈다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 116-117)

3.3.3.1 의지의 가상적 원인성

(e3.3.3.1.1) 가상적 내적 사실의 첫 예이자 가장 설득력이 있던 예는 ‘의지’다. 니체는 의지를 실체적 존재를 가정하는 형이상학적 전제의 하나로 상정한다. 그리고 의지에 대한 이런 형이상학적 이해가 인간의 문법의존성에 기초한 허구라고 단언한다. 의지를 실체적 존재로 가정한다는 것은 의지를 어떤 행위를 일으키는 존재자이며, 그 행위로부터 독립해서도 여전히 자존적으로 존재할 수 있는 어떤 것, 행위와는 무관하게 동일적으로 존재할 수 있는 어떤 것이라고 이해하는 것이다. 즉 의지를 행위자-실체 원인으로 이해하는 것이다. 이런 실체적 의지 표상은 니체에게는 불만스럽다. 그것이 실제로는 ‘특정 행위에는 담지자가 있고, 그 담지자는 특정 주체다’라는 우리의 심적 편견의 산물이기 때문이다. 이 심적 편견은 ‘특정 행위를 할 때의 나의 의도’ ‘특정 행위를 행하고 중단하는 나의 결단’ 등에 대한 심적 체험을 통해 발생한다. 이렇게 해서 의지는 실체-행위자로 이해되고, 행위의 원인으로 상정된다. 그리고 의지에 대한 이런 믿음은 긴 시간을 통해서 인간의 근본적인 믿음으로 굳어져 있다. 하지만 그것은 니체의 표현대로 “마술적으로 작용하는 힘들”(FW 127; KGW V 2, 160)에 대한 믿음일 뿐이다. 실체-행위자로서 원인의 역할을 하는 의지는 존재하지 않기 때문이다.

(q3.3.3.1.2) 우리는 의지 작용에 있어서 우리 자신이 원인이라고 믿었다. 우리는 적어도 행위에 작용하고 있는 원인을 포착했다고 생각했다. [...] 인과관계를 보증해주었던 것처럼 보이는 이 세 가지 ‘내적 사실들’ 중에서 가장 설득력 있는 첫 번째 인과관계는 원인으로서의 의지의 그것이다. [...] 의지는 더 이상은 아무 것도 움직이지 않고, 따라서 더 이상은 아무 것도 설명해주지 않는다. — 의지는 단지 과정들에 수반될 뿐이며,

결여될 수도 있다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84. 한글판 116)

3.3.3.2 동기의 가상적 원인성

(e3.3.3.2.1) 행위를 일으키는 원인이라고 이해된 정신적 의도, 즉 정신적 동기는 진정한 원인일 수 없다. 오히려 정신적 동기는 의식에 나타나는 ‘표면 현상’일 뿐이고, 행위의 선행 조건들을 ‘숨겨 버리는’ 역할을 한다. 왜냐하면 니체에게 1차 동기는 언제나 선의식적인 것이기 때문이다. 즉 힘에의 의지가 모든 생기현상의 1차 동기로서 활동하고 있기 때문이다. 의식적 차원의 동기는 우리에게 의식된(bewußt-werden), 달리 말하면 의식으로 들어온 2차 동기이거나 아니면 1차 동기의 부산 현상일 뿐이다.

(q3.3.3.2.2) 소위 말하는 ‘동기’라는 것: 이것은 또 다른 오류다. 단지 의식의 한 표면 현상이고, 행위의 선행 조건들을 드러내 준다기보다는 오히려 숨겨버리는 행위의 부수물이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 84. 한글판 116)

3.3.3.3 ‘나-주체’의 가상적 원인성

(e3.3.3.3.1) ‘나-주체’ 역시 가상적 원인일 뿐이다. 우리는 나에 대해 그것이 어떤 것인데, 바로 이 어떤 것이 특정한 것을 행하고, 고통을 받고, 특정 속성을 갖는 바로 그것이요, 행위와 속성을 배제해도 남아있는, 근저에 있는 어떤 것(subjectum)이라고 생각한다. 즉 우리는 ‘나’를 주체로서 표상하다. 그리고 이 주체 표상이 ‘발생하는 것은 특정 주체에 술어 적으로 관여한다’라는 표상을 불러일으킨다. 즉 나-주체 표상을 다른 현상들에 대한 설명에도 확대하여 적용한다. 이렇듯 니체에 의하면 실체-행위자에 대한 믿음에서 ‘나-주체’에 대한 믿음과 ‘나-주체’에 대한 표상이 발생한다. 이런 ‘나-주체’는 니체에게는 단적으로 허구다. 그것이 ‘의지’에 대한 우리의 믿음을 확대시킨, 또 하나의 심적 믿음에 불과할 뿐이기 때

문이다. 따라서 인간은 자신이 사용하는 내적 원인에 대해 아무런 논리적이거나 경험적인 근거를 제시할 수 없다. 그것은 심리적 느낌만이 근거로서 제공되는 심적 믿음에 불과하다. 니체가 ‘나는 생각하고 느끼고 의욕하기를 완전히 멈추어 버렸다’고 말하는 것은 나의 존재 자체를 부정하는 것이 아니라, 단지 내적 원인으로서의 ‘나’, ‘실체-행위자’로서의 ‘나’를 부정하는 것일 뿐이다. 니체에 의해 새롭게 해명되는 ‘나’는 ‘해석-주체’ 및 ‘힘-주체’라는 명칭을 얻게 된다.

(q3.3.3.3.2) 게다가 나라고 하는 것은! 나라는 것은 우화가 되었고, 허구가 되었으며, 말장난이 되어버렸다: 나는 생각하고 느끼고 의욕하기를 완전히 멈추어 버렸다!..... (GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 85. 한글판 116)

3.3.3.4 원인으로서의 ‘내적 사실’에 대한 도덕적 설명: 의지의 경우

(e3.3.3.4.1) 실체-행위자-원인으로서의 의지 개념이 어떻게 발생한 것인지에 대해 니체는 도덕적 설명을 해본다. 그 설명은 다음과 같은 순서로 진행된다. 첫째, 실체-행위자-원인으로서의 의지는 의지를 ‘자유로운 의지’로 설정하려는 도덕적 의도에서 비롯된다. 실체-행위자-원인으로서의 의지가 전제되어야만, 우리는 그 의지에 ‘자유로운’ 혹은 ‘자유롭지 않은’ 등의 속성을 부여할 수 있다. 그런데 둘째, 의지는 자유로워야 한다. 비록 그것이 외적 강제로 인해 자유롭지 않게 되는 경우가 있지만, 그 경우는 예외적인 경우일 뿐이다. 이렇게 상정하는 이유는 셋째, 의지가 자유로운 의지여야만, 특정 행위에 대한 책임을 그 행위자에게 귀속시킬 수 있기 때문이다. 따라서 행위에 대한 책임을 묻기 위해 의지는 자유롭게 설정되고, 자유의지에 대한 상정은 실체-행위자-원인으로서의 의지 개념을 전제로 한다. 그런데 니체는 여기서 한 발짝 더 나아가 자유의지에 대한 상정을 신학자들이 음험한 의도를 가지고 만들어낸 창작물이라고 단언한다. 즉 종교적·도덕적 의미를 부여한다. 그 이유는 넷째, 행위에 대한 책임을 묻는 것은 곧 그 행위를 판결할 수 있는 권리를 지닌 존재를

요청한다. 그리고 신학자들은 그 권위를 자신들에게 신의 권위를 빌어 부여한다. 다섯째, 행위에 대한 판결권을 스스로 획득한 신학자들은 특정 행위의 행위자를 벌할 수 있는 권리도 획득한다. 이렇게 해서 신학자들은 자신의 존재필연성과 존재의미를 인간에게 각인시키고, 공고히 한다. 반면 자유의지를 획득한 인간은 죄지를 수 있는 존재, 죄를 짓고 있는 존재가 된다. 이렇게 해서 신학자들의 인간에 대한 권력이 확보되고 지속된다. 결국 ‘행위자-실체-원인’으로서의 의지에 대한 상정은 ‘자유의지’를 인정하기 위한 것이고, ‘자유의지’에 대한 인정은 곧 신학자들의 권력욕의 소산인 것이다.

(q3.3.3.4.2) 책임이 찾아지는 곳 그 어디서든 그 책임을 찾는 것은 벌을 원하고 판결을 원하는 본능에게 마련이다. 이러저러한 상태에 있는 것이 의지나 의도나 책임 있는 행위로 환원된다면, 생성에게서 죄 없음이 박탈되어 버린다: 의지에 대한 학설은 근본적으로 벌을 목적으로 고안되었다. 즉 죄 있다고-여기도록-원하게 하는 목적에서 고안되었다. 옛 심리학 전체, 의지의 심리학은 전제 조건이 있다. 그 심리학의 창시자이며 공동 사회의 우두머리 격인 성직자들이 자신들이 벌을 규정하는 권한을 갖고자 했다는 사실이 바로 그것이다..... 판결하고 처벌될 수 있기 위해 죄지지를 수 있기 위해, 인간은 ‘자유롭다’고 생각되었다: 따라서 개개의 행위는 원해진 것이어야만 했고, 개개의 행위의 기원은 의식 안에 있다고 생각되어야만 했다. 이렇게 해서 심리현상에서 가장 근본적인 허위가 심리학 자체의 원칙이 되어버렸다.(GD 네 가지 중대한 오류들 7; KGW VI 3, 89. 한글판 122)

3.3.3.5 심리학적 오류: 원인 사유의 투사과정

(e3.3.3.5.1) 원인 개념의 계보와 ‘내적-정신적 사실’의 가상적 성격에 대한 니체의 분석은 다음과 같은 결론을 내리게 한다. 인간은 자신이 사용하는 원인이라는 개념에 대해 단지 심리적 느낌 외에 아무런 논리적이거나 경험적인 근거를 제시할 수 없다. 자신의 ‘내적 사실들’을 주체적 성격의 것으로 이해하지 않을 수 없는 존재인 인간이 자신의 주체로서의

느낌을 모든 사물과 사태에 확대시켜 사용할 뿐인 개념이 바로 원인 개념인 것이다. 이렇게 해서 ‘행위자(실체/원인)-행위’라는 구도는 인과적 세계해명방식의 기본 구도가 된다. 그런 한에서 그 구도가 사용되는 종류의 인과적 세계해명 방식은 모두 오류에 불과하다. 니체는 내적-정신적 원인의 외부 세계로의 투사를 원인으로서의 사물 개념, 원인으로서의 실체 개념, 원인으로서의 물 자체 개념, 원인으로서의 신 개념의 네 가지 예를 들어 설명한다.

(q3.3.3.5.2) 심리학에서 보면 모든 생기 현상은 행위이고, 모든 행위는 어떤 의지의 결과이고, 다수의 행위자들이 세계가 되며, 행위자(어떤 ‘주체’)는 모든 생기현상의 하부에 슬며시 끼어든다. 즉 인간은 자신의 세 가지 ‘내적 사실들’을, 그가 가장 확고하게 믿었던 의지와 정신과 나를 자신의 외부세계에도 투사했던 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 117)

3.3.3.5.1 원인으로서의 사물 개념

(e3.3.3.5.1.1) ‘행위자-실체-원인’으로서의 ‘나’ 개념에 대한 상정은 존재자로서의 사물(Ding)에 원인의 성격을 부여하게 한다. 니체에 의하면 사물은 자존적인 존재가 아니다. 또 원인으로서 무엇인가를 발생시킬 수 있는 ‘행위자-실체’적인 그 무엇도 아니다. 이것은 니체의 생기존재론의 기본 사유다. 생기존재론에 의하면 이 세계는 절대적 생성의 세계이고, 절대적 생성의 세계는 차별의 공간이자 변화의 지속이다. 그리고 절대적 생성의 세계는 관계-세계다. 즉 무수히 많은 관계들로 구성되고, 매 순간 그 관계들이 새롭게 형성되는 거대한 관계망이다. 이런 차별과 변화와 관계의 세계에서는 그 무엇도 독자적으로 존립할 수 있는 것은 없다. 어떤 것의 존립은 필연적으로 그것이 관계 맷고 있는 전체와의 관계 속에서 가능하며, 그것의 변화 역시 전체와의 관계 속에서 이루어진다. 이때 어떤 특정한 것이 관계 형성과 관계 변화에서 주도적인 역할을 한다거나, 혹은 관계가 그 어떤 것의 변화를 이끌어낸다고 말하는 것은 생

기존재론에서는 무의미하다. 관계 속에 있는 그 무엇이 변화한다는 것은 곧 관계 전체가 변화했다는 것을 의미하며, 또 그 역도 성립하기 때문이다. 따라서 생기존재론이 제공하는 거대한 관계-세계에서는 이미 시간의 순차적 관계를 전제하는 인과적 사유는 유효하지 않다. 오히려 동시에 변하고, 서로 영향을 주고받는 관계만 가능하다. 그래서 니체는 원인과 결과 대신에 ‘협조’(Koordination)라는 단어로 관계-세계에서 일어나는 생기사건을 설명한 바 있다. 결국 ‘행위자-실체-원인’으로서의 사물은 있을 수 없다. ‘사물’ 개념은 단지 니체의 표현대로 우리의 믿음의 결과다. 즉 ‘내가 원인이라는 믿음의 단순한 반영’인 것이다.

(q3.3.3.5.1.2) 그는 먼저 나라는 개념에서 존재 개념을 이끌어내고, 자신의 모습에 따라 그리고 원인으로서의 나라는 자신의 개념에 따라 ‘사물’을 존재하는 것으로 설정했던 것이다. 나중에 그가 사물을 안에서 사물들 안에 그가 집어넣었던 것을 다시 발견할 뿐이라는 사실은 하등 놀라운 일이 아니지 않은가? – 다시 한 번 말하자면 사물 자체, 사물이라는 개념은 내가 원인이라는 믿음의 단순한 반영이다.....(GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 117)

3.3.3.5.2 원인으로서의 단일체 개념

(e3.3.3.5.2.1) ‘행위자-실체-원인’으로서의 ‘나’ 개념에 대한 상정은 또한 ‘원자’(Ding)에 원인의 성격을 부여하게 한다고 니체는 지적한다. 여기서 ‘원자’ 개념은 Einheit, 즉 단일성 혹은 단일체를 지니고 있는 것으로 이해해야 한다.(KGW VIII 3 14[79] 비교) 단일체로서의 원자는 기계적 세계해명 방식과 질료적 원자를 토대로 하는 질료-물리학의 전제다. 그래서 단일체-원자의 해체는 곧 기계적 세계해명 방식과 질료적 세계해명 방식의 해체를 동시에 가져오게 된다. 더불어 니체가 의도했던 역동적 세계해명 방식과 힘-원자에 대한 상정을 유효하게 만든다. 그래서 니체는 단일체 개념이 갖고 있는 모순을 지적한다. 생기존재론의 세계는 생성-세계이자 관계-세계다. 그리고 이런 특징은 곧 이 세계가 무

수히 많은 힘양자들(Machtquanta)들, 즉 힘에의 의지들로 구성되어있기 때문에 생긴다. 그러나 힘에의 의지는 질료가 아니다. 힘에의 의지는 그 자체로 힘이다. 그 자체가 힘인 힘에의 의지들의 관계 세계에서는 시 간적 순서로 발생하는 기계적 인과관계는 있을 수 없다. 오로지 힘들의 협조와 상입(Ineinander)만이 있을 뿐이다. 이런 세계에서는 단일성을 가진 단일체로서의 ‘사물’은 있을 수 없다.

(q3.3.3.5.2.2) 그리고 기계론자와 물리학자 제씨들이여, 당신들이 말하는 원자, 이 원자 안에마저 오류와 초보심리학이 아직도 얼마나 많이 남아 있는가 말이다! (GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 117)

3.3.3.5.3 원인으로서의 물자체 개념

(e3.3.3.5.3.1) ‘행위자-실체-원인’으로서의 ‘나’ 개념은 ‘물 자체’(Ding an sich) 개념에도 투사되어, 물자체를 원인으로 상정하게 한다. 니체는 이 개념을 ‘형이상학의 추악한 치부’로 단언한다. 이 단언은 형이상학적 이분법을 염두에 둔 것이다. 형이상학적 이분법에서는 이 세계를 현상 세계로서, 그리고 이 현상 세계의 존재적·인식적·가치적 근거로서 물 자체라는 것을 상정한다. 이 사유방식에서는 현상 세계의 제반 운동의 목적은 바로 물 자체이며, 물 자체는 곧 현상 세계의 원인이다. 따라서 목적의 곧 원인의 역할을 한다. 니체는 이런 이분법적 사유방식을 파괴한다. 그에게 존재하는 세계는 오로지 우리가 경험하는 현상 세계 뿐이기 때문이다. 물 자체는 존재하지 않으며, 원인의 역할도 하지 못한다.

(q3.3.3.5.3.2) 형이상학의 추악한 치부인 ‘물자체’에 대해서는 말할 것도 없다! (GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 117)

3.3.3.5.4 원인으로서의 신 개념

(e3.3.3.5.4.1) ‘행위자-실체-원인’으로서의 ‘나’ 개념은 최종적으로 ‘신’

개념에도 투사되어, 신을 원인으로 상정하게 한다. 신이라는 개념은 니체에 의하면 형이상학적 이분법에서 존재 개념에 부여했던 속성을 그대로 갖고 있다. 즉 신은 최고의 실재성이자 완전성의 담지자이고, 자존적 존재이자 자기원인(*causa sui*)적 존재이며, 이 세계의 모든 것들의 존재 근거이자 인식 근거이며 가치의 원천이다. 그리고 이런 신은 정신적 존재다. 신이 정신적 원인이라는 표상은 그런데 내적-정신적 ‘사실’을 원인으로 상정하는 우리의 심적 습관의 소산이다. 그렇다면 신은 결국 우리의 심적 사실에 대한 믿음 외에 다른 것이 아닌 것이다. 신은 처음부터 존재했던 것이 아니라, 우리의 표상이며 그것도 믿음에 근거한 표상일 뿐이다.

(q3.3.3.5.4.2) 원인으로서의 정신을 실재와 혼동하는 오류! 그리고 실재의 척도로 만들었다! 그리고 신이라 불렀다! (GD 네 가지 중대한 오류들 3; KGW VI 3, 85. 한글판 117)

(q3.3.3.5.4.3) 최고 서열의 것은 스스로가 원인이어야만 한다. 다른 어떤 것에서 나온다는 것은 그것에 대한 반박으로, 그 가치를 의심하게 하는 것으로 간주된다. 지고의 가치는 모두 최고 서열의 것이다. 최상의 모든 개념, 존재자, 무조건적인 것, 선, 진리, 완전—이것들은 전부 생겨날 수는 없는 것들이다. 그러므로 자기 원인이지 않으면 안 된다. 그런데 이것들 모두가 서로 다를 수는 없으며, 서로 모순될 수는 없다.... 이런 식으로 철학자들은 ‘신’이라는 그들의 놀라운 개념을 갖게 된 것이다....최후의 것, 가장 빈약한 것, 가장 공허한 것이 최초의 것으로, 원인 그 자체로서, 최고로 실제적인 존재자라고 규정된다.... 인류가 병든 망상가의 이런 미친 짓을 진지하게 받아들여야만 했었다는 것! – 인류는 이 때문에 값비싼 대가를 치렀다!(GD 철학에서의 ‘이성’ 4; KGW VI 3, 70. 한글판 99)

3.3.4 생리적 인과율

(e3.3.4.1) ‘내적 사실-정신적 원인’ 개념 비판과 행위자-실체로서의 원인 개념 비판에 이어 니체는 생리적 인과율을 제시해본다. 이런 작업을 니체가 굳이 하는 이유는 전통적인 도덕적 해석과 종교적 해석이 전

도된 인과율을 사용하고 있다는 것을 보여주고, 그것들을 해체시키려는 전략 때문이다. 생리적 인과율에서는 생리적 질서와 상태만이 원인이고, 그 외의 것들은 모두 다 결과적 상태인 것으로 설명한다. 예컨대 도덕적 행위가 인간에게 행복감을 주는 것이 아니라, 오히려 인간 자신이 행복하기에 도덕적 행위를 하게 된다. 마찬가지로 신을 믿는 행위가 인간을 행복감을 느끼도록 하는 것이 아니라, 인간이 행복감을 이미 느끼기에 그는 그 행복이 주는 충만감으로 인해 신을 찾게 된다. 여기서 니체가 사용하는 ‘행복’ 개념은 단순히 정신적 의미의 행복이 아니다. 오히려 신체 전체의 행복, 니체의 용어로 ‘생리적’ 행복을 의미한다. 즉 의식을 포함하여 신체 전체에서 충만한 힘에 대한 경험이 발생하는 상태를 의미한다. 그는 이러한 생리적 인과율을 ‘가치의 전도’의 첫 예로 상정할 정도로 중요하게 생각한다. 이것이 기존의 도덕적-종교적 해석의 오류를 확실히 보여주기 때문이다.

(q3.3.4.2) 나의 ‘모든 가치의 전도’의 첫 번째 예: 좋은 체질을 갖추고 있는 자, ‘행복한 자’는 특정 행위들을 해야만 하고, 다른 행위들은 본능적으로 피해야만 한다. 그가 생리적으로 제시하는 질서를 그는 자기가 인간과 사물에 맺는 관계에 도입시킨다. 정식화하면 그의 덕은 그의 행복의 결과다. [...] 덕은 오히려 신진대사가 완만하다는 것 그 자체이며, 그것의 결과가 무엇보다 장수와 많은 후손 요약하면 코로나로식인 것이다..... — 교회와 도덕은 말한다: ‘어떤 종족이나 민족은 악습과 사치로 인해 망한다.’ 회복된 나의 이성은 말한다: 어떤 민족이 망하고 생리적으로 퇴화되면, 그 결과로서 악습과 사치가 생기는 것이다(즉 소진되어버린 모든 본성이 알고 있듯이, 좀 더 강렬하고 좀 더 빈번한 자극들에 대한 욕구가 생기는 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 83. 한글판 114)

3.3.4.1 생리적 인과율의 예

(e3.3.4.1.1) 생리적 인과율을 설명하기 위해 니체는 신에 대한 믿음과 도덕을 예로 든다. ‘모든 가치의 전도’가 여기서는 도덕 및 종교 영역에서 행해진다.

3.3.4.1.1 예 1: 신

(e3.3.4.1.1.1) 생리적 인과율의 첫 예로서 니체는 신에 대한 새로운 믿음을 제시한다. 그에 의하면 우리가 신을 믿는 이유는 우리에게 생리적인 행복감이, 즉 힘 충만에 대한 경험이 발생하여, 그가 더 이상 불안이나 공포와 같은 부정적인 심리 상태에 있지 않기 때문이다. 그래서 우리는 그런 상태에 대한 감사의 표시로서 신을 요청한다.

(q3.3.4.1.1.2) 쾌감은 믿음과 사랑과 소망에서 야기된다. – 소위 이러한 설명들은 사실상은 전부 결과적 상태이며, 말하자면 쾌와 불쾌의 느낌을 잘못된 방언으로 번역해 놓은 것이다: 사람들이 희망을 가질 수 있는 상태에 있는 이유는 생리적인 근본 느낌이 다시 강력하고도 풍부하기 때문이다; 사람들이 신을 믿는 이유는 충만과 힘의 느낌이 그를 안정시키기 때문이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 6; KGW VI 3, 89. 한글판 121)

3.3.4.1.2 예 2: 도덕

(e3.3.4.1.2.1) 생리적 인과율의 두 번째 예는 도덕이다. 니체에 의하면 특정 민족의 흥망은 도덕적 퇴화나 도덕적 상승의 결과가 아니다. 오히려 그 반대가 옳다. 즉 도덕적 퇴화나 상승은 특정 민족의 생리적 조건이 원인이 되어 발생하는 결과적 상태인 것이다. 생리적 행복감을, 즉 힘의 충만한 느낌을 경험하는 민족은 필연적으로 도덕적인 민족이 된다. 물론 니체가 여기서 말하는 도덕은 주인도덕 유형이다. 반대로 생리적으로 퇴화된 민족은, 즉 생명감과 힘의 쇠퇴를 느끼는 민족은 필연적으로 도덕적으로도 퇴화한다. 그래서 이 민족은 주인도덕 유형과는 다른 노예 도덕 유형을 찾게 된다.

(q3.3.4.1.2.2) ‘어떤 종족이나 민족은 악습과 사치로 인해 망한다.’ 회복된 나의 이성은 말한다: 어떤 민족이 망하고 생리적으로 퇴화되면, 그 결과로서 악습과 사치가 생기는 것이다(즉 소진되어버린 모든 본성이 알고 있듯이, 좀 더 강렬하고 좀 더 빈번한 자극들에 대한 욕구가 생기는 것이다).(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 83. 한글판 114)

3.3.4.2 전도된 인과율

(e3.3.4.2.1) 생리적 인과율의 형식을 제공한 니체는 이런 생리적 인과율의 전도 현상에 주목한다. 이것은 곧 원인과 결과를 혼동하는 오류이며, 도덕적 해석과 종교적 해석에서 이 오류는 전형적으로 발생한다고 니체는 생각한다. 따라서 그에게 도덕과 종교는 “오류의 심리학”인 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 6)

(q3.3.4.2.2) 결과를 원인과 혼동하는 일보다 더 위험한 오류는 없다: 나는 이 오류를 이성의 본래적인 타락이라고 부른다. 그럼에도 불구하고 이 오류는 인류의 가장 오래된 습관 중 하나이자, 최근 습관 중 하나이기도 하다: 그 오류는 심지어 우리 사이에서 신성시되고, ‘종교’나 ‘도덕’이라는 명칭을 갖는다. 종교와 도덕이 정식화하는 모든 명제는 그 오류를 내포하고 있다.(GD 네 가지 중대한 오류들 1; KGW VI 3, 82. 한글판 113)

3.3.4.2.1 전도된 인과율의 예 1: 쾌감

(e3.3.4.2.1.1) 도덕과 종교를 오류의 심리학으로 만드는 첫 예는 쾌감에 대한 도덕적 해석과 종교적 해석이다. 쾌감의 원인은 생리적 인과율에 의하면 신에 대한 믿음도 아니고, 도덕적 행위나 종교적 행위일 수도 없다. 또한 행위의 결과가 좋기 때문에 쾌감이 발생하는 것도 아니다. 그런 것들은 원인과 결과를 전도시킨 설명방식일 뿐이다. 그래서 니체는 그것을 쾌느낌을 잘못된 방언으로 번역한 것일 뿐이라고 단언한다.

(q3.3.4.2.1.2) 쾌감은 신에 대한 믿음에서 생겨난다. 쾌감은 선한 행위들을 의식할 때 야기된다. 쾌감은 일의 성공적인 결말에서 생겨난다. 쾌감은 그리스도교 덕들에 의해 생겨난다. [...] 소위 이러한 설명들은 사실상은 전부 결과적 상태이며, 말하자면 쾌와 불쾌의 느낌을 잘못된 방언으로 번역해 놓은 것이다.(GD 네 가지 중대한 오류들 6; KGW VI 3, 88-89. 한글판 121)

3.3.4.2.2 전도된 인과율의 예 2: 불쾌

(e3.3.4.2.2.1) 불쾌감에 대한 도덕과 종교의 해석 역시 전도된 인과율을 사용한다. 예컨대 불쾌감은 도덕적으로나 종교적으로 승인되지 않은 일을 우리가 했을 때, 그에 대한 일종의 벌이나 배상의 성격으로 우리에게 발생하는 결과적 느낌이라는 것이다. 하지만 이것 역시 불쾌감을 잘못된 방언으로 번역한 것이다.

(q3.3.4.2.2.2) 불쾌감은 우리에게 적대적인 존재에 의해 야기된다(악령들에 의해). 불쾌감은 승인될 수 없는 행위들에 의해 야기된다('죄'라는 느낌, '죄'가 된다는 느낌이 생리적 불안에 슬쩍 끼어든다). 불쾌감은 우리가 하지 말았어야 했고, 또 우리가 그런 존재여서는 안 되었던 것에 대한 벌로서, 그것을 갚는 것으로서 생겨난다. [...] 불쾌감은 경솔하고 나쁘게 끌난 행위들의 결과로 생겨난다(—격정과 감각을 원인으로, 잘못이 있다 고 설정한다.) (GD 네 가지 중대한 오류들 6; KGW VI 3, 88. 한글판 120-121)

3.3.4.2.3 전도된 인과율의 예 3: 도덕적 정식

(e3.3.4.2.3.1) 도덕과 종교를 '오류의 심리학'으로 만드는 가장 근본적이면서도 일반적인 정식은 '행복을 원하면, ~을 하라'라는 형태로 나타난다. 하지만 생리적 인과율에서 지적한 바처럼 실제의 인과관계는 '(생리적으로) 행복하면, ~을 한다'이다.

(q3.3.4.2.3.2) 모든 종교와 도덕의 기초에 놓여있는 가장 일반적인 정식: '이것과 이것과 행하라. 이것과 이것은 멀리하라 — 그러면 너는 행복해질 것이다! 그러지 않으면.....' 모든 도덕, 모든 종교가 이런 식의 명령이다. — 나는 이것을 이성의 중대한 원죄, 불멸하는 비이성이라고 부른다.(GD 네 가지 중대한 오류들 2; KGW VI 3, 83. 한글판 114)

4. 철학(Philosophie; philosophy)

4.1 철학의 정의

(e4.1.1) 니체에 의하면 철학은 해석(Interpretation)이다. 해석은 해석자의 삶의 실천이다. 즉 해석은 해석자의 힘 상승과 힘이 상승하면서 구현되는 삶의 고양을 추구하는 인식의지에 의해, 힘 상승과 삶의 고양을 목적으로 이루어진다. 인식 의지로 자신을 표현하는 힘에의 의지가 해석 작용의 규제원리로 기능하고 있기 때문이다. 철학 역시 삶에 봉사하는, 삶의 기술인 해석이다. 인간의 삶. 이것은 니체 철학에서 가치판단의 유일한 척도이자, 그 자체로는 더 이상의 다른 정당화를 필요로 하지 않는 가치판단의 마지막 척도로 제시된다. 해석으로서의 철학관을 가지고 니체는 전통 철학의 비해석적 성격을 비판하며, 동시에 해석적 성격을 최대로 발휘하는 새로운 철학의 내용을 제시하려 한다. 즉 디오니소스적 긍정의 철학을.

(q4.1.2) 사람들은 삶의 가치란 평가될 수 없다는 놀랍고도 미묘한 사실에 무조건 손을 뻗어 이를 알려는 시도를 해야만 한다. 살아있는 자는 이것을 할 수 없다. 이런 자는 논의의 대상이지 심판자가 아니기 때문이다; 죽은 자는 또 다른 이유 때문에 안 된다. – 어느 철학자의 입장에서 삶의 가치에 속하는 어떤 문제를 본다는 것은 철학자로서의 그에 대한 반증이고, 그의 지혜에 대한 의문 부호이며, 무지다.(GD 소크라테스의 문제 2; KGW VI 3, 62. 한글판 88-89)

4.2 전통 서양 철학의 비해석적 성격

(e4.2.1) 유럽의 전통 철학을 고찰하는 니체의 기본 관점은 그것이 형이상학적-목적론적-도덕적 사유의 복합체를 토대로 하고 있다는 것이다

(도덕적 존재론). 이런 사유 복합체에 대해 니체는 ‘형이상학’이라는 명칭을 총괄 개념으로 사용하기도 한다. 이런 토대를 갖고 있는 철학적 세계 해석을 그는 인간과 세계에 대한 그릇된 이해에 기초한 해석으로 이해한다. 그 이유는 첫째, 그 해석이 실제의 생성적 성격을 존재적·인식적·가치적으로 펼쳐하여, 생성과는 반대되는 성격인 존재에 생성에 대한 존재적·인식적·가치적 우위를 상정하기 때문이다. 둘째, 그 해석은 인간과 세계, 인식과 실재, 존재와 당위 간의 긴장 관계를 포함하고, 인간의 현실적 삶을 부정하는 귀결을 가지며, 인간에게 허무적 경험을 하게 하는 해석이 되어버리기 때문이다. 옛 철학이 이런 특징을 갖게 된 것은 그 해석이 도덕적 존재론의 형태를 띠기 때문이다. 이성에 대한 신뢰, 참된 세계와 선한 세계의 등치 관계 설정, 변화와 모순과 싸움과 가상성에 대한 반도덕적 성격부여, 초월세계의 상정 등은 옛 철학적 해석이 도덕적 존재론인 이유를 잘 보여준다. 『우상의 황혼』에서는 이 내용들이 철학의 ‘특이성질’(Idiosynkrasie) 및 소크라테스-플라톤 전통의 이성 중심주의 철학, 그 철학의 반도덕적 성격의 형태로 소개되며, 이런 철학을 구상해 내는 유럽 철학자들을 생리적 데카당으로, 그들의 철학을 데카당스 철학으로 규정한다.

(q4.2.2) 그 현자들의 의견일치는 그들의 의견이 일치했던 것에 관해 그들이 옳았다는 것을 전혀 입증하지 못한다: 오히려 그들 최고 현자들이 어디에선가 생리적인 의견일치를 보았다는 사실을 입증하고 있다. 삶에 똑같은 방식으로 부정적인 태도를 취하기 위해서 – 삶에 부정적인 태도를 취하지 않으면 안 되니까.(GD 소크라테스의 문제 2; KGW VI 3, 62. 한글판 88)

4.2.1 철학의 특이성질

(e4.2.1.1) 그리스 철학부터 니체 시대까지의 서양 철학이 보여준 다양한 모습에도 불구하고, 니체는 서양철학을 지배하는 일반적 경향이 있

음을 상정하고, 그 실체를 밝혀보려 한다. 이 경향에 니체는 철학의 ‘특이성질’(Idiosynkrasie)이라는 이름을 붙이며, 서양 철학의 허무적이고 데카당스적 경향은 여기서 비롯된다고 생각한다.

(q4.2.1.2) 철학자들한테서 나타나는 특이성질이 전부 무엇이냐고 내게 묻는가?..... 그들의 역사적 감각의 결여, 생성이라는 생각 자체에 대한 그들의 중오, 그들의 이집트주의가 그 예다. [...] 생식과 성장, 그리고 죽음, 변화, 노쇠 역시 그들에게는 이의제기이며 – 심지어는 반박인 것이다. 존재하는 것은 되어가지 않는다; 되어가는 것은 존재하지 않는다.....(GD 철학에서의 ‘이성’ 1; KGW VI 3, 68. 한글판 96)

4.2.1.1 이분법적 사유

(e4.2.1.1.1) 서양 철학의 첫 번째 특이성질은 이분법(Dualismus)적 사유다. 이분법적 사유는 니체가 서양 형이상학(및 철학 전반)의 공고한 토대로 이해하고 있는 것이다. 이분법적 형이상학에 의한 세계해명은, 존재(의 세계)와 생성(의 세계)로 세계를 이원화하고, 그것들의 본질적-가치적 배타관계를 공고히 하며, 나아가 전자에 후자에 대한 존재적·인식적·가치적 우위를 상정하는 사유방식이다. 여기서 생성 법칙의 지배를 받는 것은 한갓 가상(Schein)이자 오류(Irrtum)로 평가 절하된다. 반면 존재(Sein)의 세계는 ‘참된 세계’(Die wahre Welt)로 상정된다. 존재세계는 생성 없이도 있을 수 있는 자존적인 것이며, 생성세계의 존재적·인식적·가치적 근거가 된다. 이런 것으로서의 존재세계는 곧 있어야만 하는 당위의 세계(Sollenswelt)다.

(q4.2.1.1.2) 존재하는 것은 되어가지 않는다; 되어가는 것은 존재하지 않는다.....(GD 철학에서의 ‘이성’ 1; KGW VI 3, 68. 한글판 96)

(q4.2.1.1.3) 마지막으로 우리가 오류와 가상의 문제를 어떻게 다르게 포착하는지에 대해서도 반박해보자. 이전에 사람들은 변화와 변동과 생성 일반을 가상성에 대한 증거로서, 우리를 오도하는 어떤 것이 있어야만 한다는 표시로서 받아들였다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 5; KGW VI 3, 71. 한

4.2.1.1.1 이분법의 예

(e4.2.1.1.1.1) 이분법적 형이상학의 예를 니체는 『우상의 황혼』에서 플라톤, 그리스도교, 칸트의 경우를 통해 간단하고도 함축적으로 표현한다.

4.2.1.1.1.1 플라톤의 이분법

(e4.2.1.1.1.1.1) 아래 인용문에서의 참된 세계는 니체가 이해하는 유럽의 철학 전통에 의하면 존재세계이며, 선의 세계다. 이 세계는 순수 정신 혹은 이성에 의해서만 파악 가능하고 도달가능한 세계이며, 플라톤에게서 이데아(Idea)의 세계라는 명칭을 얻는다. 그리고 이데아는 플라톤의 공식에 의하면 철학자=지혜로운 자=변증법을 수단으로 이성을 연마한 자=선한 자에 의해서만 도달가능하다. 이것을 인용문에서는 ‘참된 세계에는 지혜롭고 경건하며 덕 있는 자만이 도달할 수 있다’고 표현한다. 그런데 니체는 이 ‘참된 세계’를 ‘관념’(Idee)으로 단정짓고 있다. 참된 세계가 인간 이성의 고안물이기 때문이다. 실제로 존재하는 것이 아니기 때문이다. 플라톤은 참된 세계를 자신의 이성에 의해 도달가능한 것으로 여겼지만, 실제로는 자신의 고안물을 ‘실제로 존재하는’ 참된 세계로 간주했던 것에 불과하다. 이성에 의해서 이데아를 파악하는 것은, 이성에 의해서 진리를 파악한다는 것이지만, 그 이데아나 진리가 이성의 산물인 한에서 결국 플라톤은 자신의 관념을 진리로 간주한 것에 불과하다. 이것은 곧 자신의 이성을 진리의 원천으로 간주한 것에 불과한 것이다. 이것은 바로 니체가 이성의 ‘과도한 순진함’(Die hyperbolische Naivität)이라고 지적한, 이성이라는 도구를 규준으로 혼동하는 오류의 일종일 뿐이다. ‘나 플라톤이 진리다’라는 사실은 ‘나 플라톤은 과도한 순진함의 오류를 범하고 있다’를 의미할 뿐이다. 참된 세계 관념은 오류다. 그것도 모든 오류들 중에서 가장 오래되고 가장 위험한 오류이며 독단론자의 오류인 것이다. 하지만 이런 독단론자의 오류가 플라톤 철학에 의해 각인된 유럽 철

학의 역사에서 계속 진행된다.

(q4.2.1.1.1.2) 참된 세계에 지혜로운 자, 경건한 자, 덕 있는 자들은 이를 수 있다. – 그는 그 세계 안에 살고 있으며, 그가 그 세계다.(가장 오래된 형식의 관념. 비교적 똑똑하고 단순하며 설득력 있다. ‘나 플라톤이 진리다’라는 문장을 바꿔 쓴 것)(GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI 3, 74. 한글판 103)

4.2.1.1.2 그리스도교의 이분법

(e4.2.1.1.1.2.1) 플라톤 철학에서 등장한 독단론자의 오류가 유럽인의 삶과 문화에 가장 직접적이고도 광범위한 영향력을 행사하게 된 결정적 계기는 그리스도교의 등장과 그것의 급속한 전파다. 니체에게 그리스도교는 ‘대중을 위한 플라톤주의’다.(JGB 서문) 즉 그는 그리스도교를 철학적 플라톤주의의 완벽한 종교적 형태로 이해하는 것이다. 이렇게 해서 철학적-종교적 형태를 띤 참된 세계 관념은 유럽 문화 전반의 정신적 토대로 작용하게 된다. 이런 맥락에서 니체는 ‘참된 세계’ 관념의 두 번째 단계로 그 관념의 그리스도교적 변용을 들고 있다. 플라톤에게서 인간 이성에 의해 도달가능한 것으로 간주되었던 참된 세계는 이제 인간의 도달가능성마저 배제해버린다. 참된 세계가 이제 종교적인 초월적 신의 세계가 되어버렸기 때문이다. 이 세계는 그리스도교적-종교적 실천에 의해 서만 ‘약속될 뿐인’ 세계인 것이다. 인간 이성은 신의 도움을 받지 않는 한, 그 세계를 알 수 없다. 이 세상을 떠나지 않는 한, 그 세계에 도달할 수 없다. 그렇다면 이 세상에서 인간 이성은 자기 한계를 인정하게 되며, 이 세상에서 계시가 이루어지지 않는 한, 이 세상 저편을 갈구하게 된다. 그 결과 현세적 삶의 가치를 폄하하게 된다. 더불어 현세적 삶을 온통 회개의 기도와 구원의 기도로, 그리스도교 교리가 요구하는 의무들로 채워버린다. 니체는 ‘참된 세계’ 관념의 변용을 ‘발전’으로 이해한다. 그 관념이 ‘더욱 정교해지고 더욱 위험해지며 더욱 이해할 수 없게’되기 때문이다. 플라톤의 참된 세계가 그 존재 증명을 요구받게 되면 무너질 수밖에

없는 취약점을 갖고 있는 반면에, 그리스도교의 참된 세계는 그것의 존재 증명과는 무관하게 견고히 유지될 수 있다. 사후에 약속되는 세계이기 때문이다. 독단론의 위험은 더 커지고, 그 내용에 대한 이성적 이해는 더 어려워진다. ‘오류’로서의 그 관념의 측면에서 이것은 ‘발전’이다. 여기서 니체는 발전된 관념에 대해 ‘여자’라는 메타포를 사용한다. 여기서 ‘여자’는 일종의 시뮬라크르다. 어떤 특정한 존재적 실체를 갖지 않고, 자신의 근거와 토대와 진면목을 보여주지 않으며, 숨기고 은폐하는 베일 효과만을 일으키는 존재다. 그리스도교의 ‘참된 세계’는 바로 이런 것이다.

(q4.2.1.1.2.2) 참된 세계에 지금은 이를 수 없다. 그렇지만 지혜로운 자, 경건한 자 덕 있는 자에게는(‘회개하는 죄인에게는’) 약속되어 있다. (관념의 발전: 그 관념이 더욱 정교해지고 더욱 위험해지며 더욱 이해할 수 없게 된다. – 관념이 여자가 된다. 관념이 그리스도교적이 된다) (GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI 3, 74. 한글판 103)

4.2.1.1.3 칸트의 이분법

(e4.2.1.1.1.3.1) ‘참된 세계’는 칸트라는 세 번째 단계에서 최고 유형에 도달한다. 칸트와 더불어 ‘참된 세계’라는 관념은 승고(sublim)해진다. 라틴어 어원의 의미대로 그 정점에 이른다. ‘참된 세계’는 이제 ‘물 자체’가 되고, ‘도덕의 왕국’이 된다. 하지만 이것들은 그리스도교처럼 신에 의해 약속되는 것들은 아니다. 플라톤에게서처럼 원칙상 도달 가능한 대상도 아니다. 도달 가능하지 않기에 입증될 수도 없다. 이렇게 해서 이성의 자기 제한이 그 정점에 이른다. 하지만 칸트의 교묘한 지성주의는 이성의 이런 자기 제한에 머무르지 않는다. 칸트식 ‘참된 세계’는 존재하지 않으면 안 된다. 현상의 세계를 인식하기 위해서는, 현상의 세계가 존재하기 위해서는 ‘물 자체’의 세계가 있어야만 한다. 도덕적 행위와 행복이 결합하기 위해서는, 최고선이 완전 선으로서 구현되기 위해서는 ‘도덕의 왕국’이 있어야 한다. 하지만 이런 유의 ‘참된 세계’의 존재는 ‘요청’(Postulat)

이다. 그런 세계의 존재는 믿음의 대상이고, 믿지 않으면 안 된다는 의무감의 대상이자, 그것을 믿으라는 명령을 따라야 하는 대상이다. 그것도 순수 이성과 실천 이성의 이름으로 행해지는 요청이자 의무이며 명령인 것이다. 칸트의 ‘참된 세계’는 근본적으로는 ‘옛 태양’, 즉 플라톤의 참된 세계와 그리스도교의 ‘신의 나라’와 같은 것이지만, 좀 더 지성주의적으로 ‘창백’해진다.

(q4.2.1.1.3.2) 참된 세계는 이를 수 없고 증명할 수 없으며 약속도 할 수 없다. 그렇지만 이미 위안으로서, 의무로서, 명령으로서 생각되고 있다. (근본적으로는 옛 태양과 같은 것이지만, 이제 안개와 회의를 통과 한다; 관념이 송고해지고 창백해지며 북방적이고 코니히스베르크적이 되었다.) (GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI 3, 74. 한글판 103)

4.2.1.1.2 이분법의 문제

(e4.2.1.1.2.1) 이분법적 사유가 지닌 문제 중에서 『우상의 황혼』은 세 가지 문제를 지적한다. 첫째, 존재 개념의 형성에는 도덕적 관점이 적용되어 있고, 둘째, 그 관점은 테카당스적 성격을 띠며, 셋째, 존재 개념은 이성의 과도한 순진함이라는 오류를 범하고 있다. 그래서 니체는 ‘참된 세계’로 표현되는 존재 개념을 허구라고 단언한다. 존재 개념이 허구인 한에서, 이분법 자체는 유지불가능하다. 한 면이 사라진 이분법이라는 것은 무의미하기 때문이다. 더불어 ‘가상’으로 불린 현실의 생성 세계만이 존재하는 유일한 세계로 인정된다.

(q4.2.1.1.2.2) 존재라는 것이 공허한 허구 중 하나라고 하는 한에서 헤라클레이토스는 영원히 옳다. ‘가상’세계가 유일한 세계다. ‘참된 세계’란 단지 가상 세계에 덧붙여 날조된 것일 뿐이다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 2; KGW VI 3, 69. 한글판 98)

4.2.1.1.2.1 존재 개념의 도덕적 성격

(e4.2.1.1.2.1.1) 이분법에서의 존재 개념은 도덕적 관점이 적용된 것이다. 이것은 니체가 형이상학을 도덕적 존재론으로 규정하는 결정적인 이유다. 형이상학이 도덕적 존재론인 이유로 니체가 제시하는 내용들 중에서 ‘행복추구논변’만을 살펴보면 다음과 같다. 인간은 행복을 추구하며, 행복을 도덕적 선으로 이해한다. 그런데 행복을 생성파는 반대되는 존재의 세계에서만 찾을 수 있는 것으로 상정한다. 그리고 이 세계와의 일치를 소망한다. 생성적 삶의 조건이 도덕적이지 않다고 그래서 최고선 일 수 없다고 하는 평가는 이렇듯 존재라고 하는 다른 삶의 조건을 찾게 하고 요청하게 하는 것이다. 그리고 그 존재에 도덕적 우위를 부여하는 것이다. 그런데 인간은 이렇게 요청된 세계에 당위성을 부여하여, 그것을 실제로 있어야만 하는 것으로 절대화한다. 즉 인간의 생존 조건으로서의 존재세계는 이제 존재해야만 하는 것으로 요청되는 것이다. 왜냐하면 그런 존재세계는 가치와 진리의 원천이어야 하며, 그런 한에서 실제로도 있지 않으면 안 되는 것으로, 가상이나 관념으로 머물러서는 안 되는 것으로 여겨지기 때문이다. 이렇게 해서 만들어진, 참인 것으로 믿어진 세계는 도덕적으로 파악되어 이제 생성과 요청된 세계 중에서 어떤 세계가 존재해야 하고, 어떤 세계가 존재해서는 안 되는지가 결정된다. 참된, 절대적인, 모순 없는, 자체로 변화하지 않는 것으로 믿어지는 존재의 ‘있음’은 이렇듯 도덕적 당위에 근거한다.

(q4.2.1.1.2.1.2) ‘이’ 세계를 가상이라고 일컬게 한 근거들이 오히려 이 세계의 실재성의 근거를 만들어낸다. – 또 다른 종류의 실재성은 절대로 증명될 수 없다. 사물의 ‘참된’ 존재에 부여되었던 특징들은 비존재의 특징들, 즉 무의 특징들이다. – 참된 세계는 실제 세계와 모순되는 것으로부터 구축되었다: 사실 그것이 도덕적이고 – 시각적인 차각에 불과한 한, 하나의 가상세계다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 6; KGW VI 3, 72. 한글판 101-102)

4.2.1.1.2.2 이분법의 데카당스 성격

(e4.2.1.1.2.2.1) 형이상학적 이분법도 해석인 한에서, 해석의 기본적인 특징을 갖지 않을 수 없다. 즉 해석주체의 삶의 관심을 대변하지 않을 수 없는 것이다. 해석 주체의 삶의 조건이지 않을 수 없는 것이다. 그래서 형이상학적 이분법 역시 해석적 진리인 것이다. 그런데 이분법이라는 해석을 요청하는 해석주체의 삶의 관심이 데카당스적이라는 것이 니체에게는 문제가 된다. 즉 그 주체는 삶의 역동적인 자기극복의 과정을 추구하는 데에 관심을 두지 않는다. 오히려 삶의 퇴락과 하강을 원하며, 그런 삶의 조건이 되는 해석을 요청한다. 이분법은 바로 이런 주체의 삶의 조건인 해석이 되는 것이다. 데카당스적 해석 주체는 ‘존재’나 ‘참된 세계’ ‘가치가 더 있는 세계’ 그리고 그 세계 속에서의 ‘더 나은 삶’이라는 관념을 가지고, 이 세계에서의 의미 있는 삶의 구현을 무의미한 것으로 폄하한다.

(q4.2.1.1.2.2.2) 이 세계와는 ‘다른’ 어떤 세계에 관해 허황된 이야기를 지껄이는 것은 삶을 비방하고 왜소화하며 의심하는 본능이 우리에게서 강력하지 않아서라고 전제하면, 아무런 의미도 없다: 그런 본능이 강력하면 우리는 또 하나의 ‘다른’ 삶, ‘더 나은’ 또 다른 삶이라는 환상을 가지고 삶에 복수를 하는 것이다. [...] 세계가 ‘참된’ 세계와 ‘가상’ 세계로 나뉜다. 그 방식이 그리스도교식이든, (결국은 교활한 그리스도교인인) 칸트식이든 단지 데카당스를 암시하는 것에 불과하다. – 하강하는 삶의 정후라는 말이다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 6; KGW VI 3, 73. 한글판 102)

4.2.1.1.2.3 이성의 과도한 순진함

(e4.2.1.1.2.3.1) 이분법적 형이상학의 최대의 오류를 니체는 ‘과도한 순진함(Die hyperbolische Naivität)에서 찾는다. 이 오류는 니체가 인간 이성의 소박한 오류로 제시하는 것으로서, 이성이 자신과 자신의 인식범주들의 도구적 성격을 망각하고, 그것들을 실재에 대한 규준으로 믿어버리는 독단적 태도에서 비롯된다. 니체는 이러한 이성의 독단성에

의해 서양 형이상학의 전 역사가 규정되고 있다고 이해하며, 이것을 형이상학 비판의 핵심으로 설정한다. 과도한 순진함의 내용을 요약하면 다음과 같다. 존재 개념은 인간 이성의 산물이다. 인간의 부인할 수 없는 생존조건으로 기능하는 해석범주인 것이다. 즉 그 자체로도 오류인 단일성 개념, 동일성 개념, 지속 개념, 실체 개념, 원인 개념이라는 해석범주들을 동원하여 만들어진 해석범주일 뿐이다. 따라서 존재 개념은 다른 해석범주들과 마찬가지로 오류일 뿐이다. 하지만 인간 이성은 자신이 단지 해석 행위의 주체일 뿐임을 망각하고, 자신의 해석범주들을 마치 실제 자체에 속하는 것으로 잘못 판단한다. 이 혼동은 형이상학의 관점적 진리성을 절대적 진리성으로 오해하는 결과를 초래한다. 과도한 순진함으로 인해 도구와 규준이 혼동된 것이다. 결국 형이상학의 존재라는 것, 즉 형이상학의 대상으로서의 존재와 그런 존재에 관한 학문으로서의 형이상학의 모태는 바로 인간 이성이다. 존재는 사유된 존재이고, 이성의 도덕적 요청이며, 형이상학의 특징인 이분법적 세계관은 자신의 창작품을 절대화시키는 이성의 오류를 통해 형성되었다.

(q4.2.1.1.2.3.2) 오늘날 우리는 그 반대로 본다. 단일성, 동일성, 지속, 실체 원인, 물성, 존재를 만들라고 이성의 편견이 우리를 강요하는 꼭 그 정도만큼 이성의 편견이 우리를 오류에 빠지게 하고, 필연적으로 오류로 향하게 한다고 본다; 엄밀한 계산을 토대로 우리는 여기에 오류가 있다는 사실을 확실히 알고 있다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 5; KGW VI 3, 71. 한글판 100)

4.2.1.1.3 이분법의 극복

(e4.2.1.1.3.1) 이분법의 사유역사를 플라톤과 그리스도교 사유방식 그리고 칸트를 통해 예시하고, 이분법의 문제점을 존재 개념의 도덕적 성격, 이분법의 데카당스적 관점 및 이성의 과도한 순진함의 오류를 통해 지적한 후, 『우상의 황혼』은 이분법의 폐기과정을 제시한다. 그 과정은 『우상의 황혼』의 <참된 세계가 어떻게 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는

지> 장에서 실증주의와 인식허무주의 단계를 거치고, 생성과 존재의 일치를 말하는 니체의 철학을 통해서 비로소 완성되는 것으로 등장한다. 아래 인용문은 바로 생성과 존재의 일치를 말하는 니체 철학에 대한 내용이다. 설명하자면 ‘정오’라는 시각은 그림자가 가장 짧은 시간이다. 즉 가상이 가장 적은 시간이다. 이 시간대에서 ‘자유정신들의 야단법석’은 끝이 난다. 허무주의 상황도 극복된다. 이것은 ‘참된 세계’ 관념에 대한 반박과 더불어 ‘참된 세계’와 이원론적으로 대립되었던 ‘가상 세계’ 관념에 대한 반박 역시 이루어지면서 가능해진다. 즉 참된 세계-가상 세계, 존재-생성이라는 형이상학적 이분법 자체가 폐기되면서 가능해진다. 이 이분법의 폐기는 곧 새로운 척도와 새로운 진리를 등장시키는 현실적 조건이 된다. 존재는 생성하는 존재라는 것, 현실 세계가 곧 참된 세계이며 현상 세계 이자 유일한 세계라는 것, 이 유일한 현실 세계가 가치의 새로운 척도가 된다는 것, “참된 세계와 가상 세계의 대립은 세계와 무라는 대립으로 환원되어버린다는 것”(KGW VIII 3 14[184]). 이런 사유에 의해 인류는 ‘정점’에 다다르며, 서양 사유의 이천 년을 지배해온 오류가 드디어 막을 내린다. 이제 ‘차라투스트라가 등장’하여 생성에 대해, 생성으로서의 세계에 대해 묻기 시작한다. 허무주의가 극복되며, 새로운 시작이 가능해진다. 새로운 시작은 생성이 전체이며, 이것 외에는 아무것도 없다’는 선언에서 출발한다.

(q4.2.1.1.3.2) 우리는 참된 세계를 없애버렸다: 어떤 세계가 남는가?
아마도 가상세계? 천만에! 참된 세계와 함께 우리는 가상 세계도
없애버린 것이다!
(정오; 그림자가 가장 짧은 순간; 가장 길었던 오류의 끝; 인류의 정점;
차라투스트라의 등장)
(GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI
3, 75. 한글판 104)

4.2.1.1.3.1 극복과정 1: 실증주의

(e4.2.1.1.3.1.1) ‘참된 세계’ 관념은 실증주의에 의해 처음으로 반박당하기 시작한다. 경험되지 않은 것을 인식과 탐구의 적절한 대상에서 제외해버리는 실증주의의 기본 원칙은, 참된 세계에 대한 온갖 종류의 형이상학적 사변을 무의미한 것으로 간주해버린다. 참된 세계는 우리의 경험에 의해 알려지지 않는다. 오히려 경험은 그 세계에의 접근을 불가능하게 할 뿐이다. 따라서 ‘무엇 때문에 우리에게 알려지지 않은 것에 대한 의무를 갖는다는 말인가?’라고 묻는 것은 실증주의 정신의 수미일관성에 대한 표현인 것이다. 이런 정신적 상황을 니체는 ‘이성의 첫 하품’, 즉 이성이 독단의 선잠에서 깨어나기 시작하는 순간으로 이해한다. 이성을 독단의 선잠에서 깨게 한 계기는 바로 실증주의 정신인 것이다. ‘참된 세계’ 관념의 오류성이 가시화된다. 아침 여명 속에서 ‘참된 세계’ 관념이 무의미해지면서 그것의 유용성도 문제시된다. ‘참된 세계’ 관념은 아무런 설명 기능을 갖지 않는다. 이런 사실에 대한 인식은 곧 ‘참된 세계’ 관념에 대한 반박으로 이어진다. 무의미하고 불필요하고 무용한 관념이기에 반박되어버린다. ‘참된 세계’로부터의 인간의 해방이 시작된다.

(q4.2.1.1.3.1.2) 참된 세계 – 이를 수 없다? 어쨌든 이르지는 않았다. 이르지 않았기에 알려지지도 않았다. 그러므로 위로하지도 구원하지도 의무적이지도 않다: 무엇 때문에 우리에게 알려지지 않은 것에 대한 의무를 갖는다는 말인가?

(잿빛 아침. 이성의 첫 하품. 실증주의라는 닦 율음소리.)

(GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI 3, 74. 한글판 104)

4.2.1.1.3.2 극복과정 2: 인식 허무적 상태

(e4.2.1.1.3.2.1) 실증주의가 여명의 어슴푸레한 빛으로 처음 가시화했던 ‘참된 세계’ 관념의 오류성은, 이제 ‘밝은 날’에 의해 반박되어버린다. 계몽적 정신이 추구하던 양식이 복귀한다. 인간 정신의, 아무것에도

얽매이지 않은 자유로운 상태가 구현된다. 플라톤의 뺨이 무안해져 빨개진다. 옛 태양이 하강하는 것이다. 그런데 옛 태양으로부터 인간과 인간 세계가 분리될 때, 인간은 ‘자유정신들의 야단법석’을 경험하게 된다. 즉 ‘참된 세계’ 관념이 반박되자, 그것과 그것을 토대로 형성되었던 옛 자명 성 자체가 붕괴되어버리며, 척도와 토대의 상실 시대가 도래한다. 이런 상황에서 자유정신들이 허무적 상태를 경험하는 것은 당연한 일이다. 참된 세계의 부재, 진리의 상실이라는 총체적 허무주의가 만연한다. 하지만 이 단계가 ‘오류의 역사’의 끝은 아니다. 이 허무주의 상태는 극복된다. 오류의 역사는 여섯 번째 단계에서 끝이 나며, 이 단계는 곧 새로운 역사의 시작점이기도 하다.

(q4.2.1.3.2.2) ‘참된 세계’ – 더 이상 아무 쓸모 없는 관념. 더 이상은 의무적이지도 않다.– 불필요하고 쓸데없어진 관념. 그래서 반박된 관념: 이것을 없애버리자!
(밝은 날; 아침 식사; 양식과 명랑성의 복귀; 무안해져 붉어진 플라톤의 뺨; 모든 자유정신들의 야단법석)
(GD 어떻게 참된 세계가 결국 꾸며진 이야기가 되어버렸는지; KGW VI 3, 75. 한글판 104)

4.2.1.1.3.3 극복의 결과: 가상과 실재의 일치

(e4.2.1.1.3.3.1) 이분법에서의 존재가 허구인 것이 밝혀진 후, 남는 것은 오로지 이분법에서 가상이라고 불리던 현실세계뿐이다. 이 현실세계는 니체가 인정하는 유일한 실재, 즉 힘에의 의지가 작용하고 있는 세계다. 이 세계에서 인간은 자신의 힘에의 의지에 의해 다시 가상을 만들어낸다. 하지만 힘에의 의지야말로 니체에게는 인정할 수 있는 유일실재다. 그렇다면 가상을 만들어내는 것은 실재의 기능이며, 가상은 실재에 의해 의욕되고 만들어진 가상이다. 그런 한에서 이 가상은 다시 ‘실재를 의미한다.’ 단지 그것은 실재에 의해 ‘선택되고 강화되고 교정된’ 가상일 뿐이다. 선택되고 의욕되고 교정되고 만들어진 가상은 곧 실재에 대한

다른 명칭일 뿐이다. 이 가상은 이분법적 도식에서처럼 참된 존재의 세계에 비추어서 단지 가상일뿐인 것으로, 그 존재적 위계가 낮은 것으로 편하될 수 없다. 오히려 여기서의 가상은 실재의 보증자인 것이다.

(q4.2.1.1.3.3.2) 예술가가 가상을 실재보다 더 높이 평가한다는 사실이 이 명제['참된 세계와 가상세계의 구별은 하강하는 삶의 정후다']를 반박할 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 예술가의 '가상'은 다시 실재를 의미하기 때문이다. 그것은 단지 선택되고 강화되고 교정되었을 뿐이다.....극적 예술가는 염세주의자가 아니다. – 그는 의심스럽고 끔찍한 것을 모두 긍정한다. 그는 디오니소스적이다.....(GD 철학에서의 '이성' 6; KGW VI 3, 73. 한글판 101-102)

4.2.1.2 삶에 대한 부정의식

(e4.2.1.2.1) 철학은 해석이다. 그런 한에서 철학은 해석적 진리를 말해야 한다. 하지만 서양 철학의 해석적 진리성은 니체에 의하면 건강한 삶을 위한 것일 수 없다. 오히려 퇴락하는 삶의 본능에서 나오고, 퇴락하는 삶의 조건이 된다. 그래서 철학 역시 데카당스 성격을 띠지 않을 수 없다.(5.1 데카당스로서의 현대성 참조) 그런데 이런 철학 전통의 시발점은 소크라테스-플라톤이며, 서양 철학은 플라톤주의에서 자유롭지 못하다. 그래서 니체는 소크라테스와 플라톤을 '쇠약의 정후' 그 자체로 이해한다. 동시에 '그리스를 와해시키는 도구'이자 '반그리스적'이라고도 한다. 이들의 삶에 대한 부정 의식은 합리주의를 산출하고, 합리주의 사고는 비극적-디오니소스적이라는 특징을 지닌 그리스적 성향을 몰락시키기 때문이다.

(q4.2.1.2.2) 위대한 현자들이 몰락하는 유형들이라는 것. 이러한 실례 되는 사실은 이 사실이 가르쳐진 것이든 아니든 간에, 편견이 가장 강하게 대적하는 경우에 내게 처음 떠올랐다: 나는 소크라테스와 플라톤을 쇠약의 정후로, 그리스를 와해시키는 도구로, 사이비 그리스적이라고, 반그리스적이라고 파악했다. 그 현자들의 의견일치는 [...] 오히려 그들 최고

현자들이 어디에선가 생리적인 의견일치를 보았다는 사실을 입증하고 있다. 삶에 똑같은 방식으로 부정적인 태도를 취하기 위해서 – 삶에 부정적인 태도를 취하지 않으면 안 되니까.(GD 소크라테스의 문제 2; KGW VI 3, 61-62. 한글판 88)

4.2.1.3 역사적 감각의 결여

(e4.2.1.3.1) 서양 철학의 세 번째 특이성질은 역사적 감각(Der historische Sinn)의 결여다. 역사적 감각이란 형이상학적 욕구를 개입시키지 않고, 존재하는 것들을 생성하고 변화하는 것으로, 따라서 역사성을 띠는 것으로 바라볼 수 있는 능력이다. 단적으로 말하자면 생성을 생성의 성격을 갖지 않는 존재에 의해 설명하거나 정당화하거나 하지 않을 수 있는 능력이다. 따라서 생성의 의미와 필연성을 생성 안에서 찾을 수 있는 능력이라고 할 수 있다.尼체는 역사적 감각을 인간의 ‘여섯 번째 감각’, 혹은 사유의 ‘덕’이라고 할 정도로 중요하게 생각한다.尼체의 서양 철학에 대한 불만은 서양의 사유 전통이 역사적 감각을 형이상학적 욕구로 대체해버렸다는 데에 있다. 차이와 다양성 속에서 일자를 찾고, 그 일자에 단일성, 동일성, 불변성, 자존성이라는 성격을 부여하는 경향이 그 증거인 것이다. 생성하는 것에 대한 의심과, 생성하는 것의 정당화를 생성하지 않는 어떤 것에 대해서 해야 한다는 강박관념이 형이상학적 세계를 구상해내는 이유가 되기 때문이다. 유럽 형이상학의 내용은 따라서 역사적으로 사유할 수 없는 무능력의 소산인 것이다.

(q4.2.1.3.2) 철학자들한테서 나타나는 특이성질이 전부 무엇이냐고 내게 묻는가? 그들의 역사적 감각의 결여, 생성이라는 생각 자체에 대한 그들의 중요, 그들의 이집트주의가 그 예다. [...] 생식과 성장, 그리고 죽음, 변화, 노쇠 역시 그들에게는 이의제기이며 – 심지어는 반박인 것이다. 존재하는 것은 되어가지 않는다; 되어가는 것은 존재하지 않는다.....(GD 철학에서의 ‘이성’ 1; KGW VI 3, 61. 한글판 96)

4.2.1.4 감각에 대한 불신

(e4.2.1.4.1) 서양 철학의 네 번째 특이성질은 감각에 대한 불신이다. 감각에 대한 불신은 이성과 이성범주에 대한 믿음과 맥락을 같이하며, 육체를 불신하는 원인이기도 하다. 감각이 우리를 속이는 것이라는 엘레아 학파의 진단은 감각에 의거한 인식은 참된 인식일 수 없다는 플라톤의 입장을 거쳐 공고히 되면서, 이성주의 철학 전통의 흔들리지 않는 토대가 된다. 니체는 우리에게 생성과 소멸과 변화를 보여주는 한, 감각은 거짓말을 하지 않으며, 오히려 이성이 감각의 증거를 단일성과 불변성으로 변조시키는 것이라고 하며 감각을 옹호하기도 한다. “감각은 전혀 거짓말을 하지 않는다. 감각의 증거를 가지고 우리가 만들어내는 것, 이것이 비로소 거짓을 집어넣는 것이다. 그 예를 들자면 단일성이라는 거짓말, 물성이라는 거짓말, 실체나 지속이라는 거짓말 등이다. ‘이성’. 이것이 바로 우리에게 감각의 증거를 변조하게 하는 원인이다. 생성과 소멸과 변화를 보여주는 한, 감각은 거짓말하지 않는다.”(GD 철학에서의 ‘이성’ 2) 심지어 니체는 감각의 증거만이 우리가 경험할 수 있는 대상이기에, 이것에 대한 학문만을 인정하는 18세기 실증주의 전통에 감각에 대한 위의 판단을 토대로 손을 들어주기도 한다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 3) 하지만 니체의 이런 주장은 이성과 감각에 대한 니체의 기본주장에서 벗어난 것으로, 이성 중심주의를 비판하려는 전략적 발언이라고 이해해야 한다. 원칙적으로 니체는 감각작용이나 이성작용에 가치의 등급을 매기고 있지 않다. 양자는 신체로서의 인간, 총체적 존재로서의 인간에게서 그 우선순위를 따질 수 없는 요소들이기 때문이다.

(q4.2.1.4.2) 이제 그들은 모두 절망하면서까지 존재자를 믿는다. 하지만 존재자는 그들의 손에는 잡히지 않기 때문에, 어째서 그것이 그들에게 드러나지 않는지에 대한 이유를 그들은 찾는다. ‘우리가 존재자를 지각하지 못하는 데에는 무슨 가상이나 속임수가 있음이 틀림없어: 어디에 속임수를 쓰는 것이 숨어있을까?’ – ‘그것을 찾았다’라고 기뻐하며 그들은 소리 지른다. ‘바로 감각이다! 이 감각 기능, 보통의 경우에도 지극히 비도덕적인 이것이 세계의 참모습을 우리에게 속이고 있는 것이다. 교훈: 감

각의 사기에서, 생성에서, 역사에서, 허위에서 벗어날 것 – 역사란 감각에 대한 믿음 외에 다른 것이 아니고, 허위에 대한 믿음 외에 다른 것이 아니니까 [...] 그리고 무엇보다도 육체를 버릴 것. 감관들의 그런 불쌍한 고정관념을 버릴 것.(GD 철학에서의 ‘이성’ 1; KGW VI 3, 68-69. 한글판 96-97)

4.2.1.5 이성범주에 대한 신뢰

(e4.2.1.5.1) 서양 철학의 다섯 번째 특이성질은 이성범주에 대한 신뢰다. 이성범주는 생각하고 판단하기 위해 이성이 만들어낸 창조물이자, 도구다. 동일성, 주체, 객체, 실체 등은 그 대표적 예이며, 우리는 이 도구들에 의존하지 않고는 생각할 수 없다. 나체는 이런 이성범주들이 그 자체로는 허구요 오류지만, 그럼에도 불구하고 그것이 갖는 유용성으로 인해 포기될 수 없다는 점을 지적하고 싶어 한다. 그리고 그는 바로 이 유용성이 망각되었다는 데에서 서양철학에 대해 불만을 표시한다. 즉 이성범주의 필연성을 유용성에서 찾기보다는 그것의 절대적 진리성에서 찾는다는 것이다. 그 결과 이성 범주가 마치 세계의 본질을 반영하고 있다는 듯이 믿는 이성범주에 대한 낙관적 신뢰가, 이 이성범주에 의해 세계의 참된 모습을 발견해낼 수 있다는 낙관주의가 형성된 것이다. 이런 낙관주의를 나체는 ‘과도한 순진함’이라고 부른다.(4.2.1.1.2.3 이성의 과도한 순진함 참조) 이런 나체의 불만은 존재 개념 형성과정에 대한 고찰에서도 그대로 드러난다. 그에 의하면 ‘존재’ 개념은 ‘나’를 행위자-실체로 상정한 결과다. 내가 행위의 원인이고, 나는 내 행위로부터 독립적으로 존재할 수 있는 어떤 것이라는 상정은, 나와 유사한 기능을 하는 어떤 것, 즉 원인으로서의 존재를 상정하게 했다는 것이다.

(q4.2.1.5.2) 오늘날 우리는 그 반대로 본다. 단일성, 동일성, 지속, 실체, 원인, 물성, 존재를 만들라고 이성의 편견이 우리를 강요하는 꼭 그 정도만큼 이성의 편견이 우리를 오류에 빠지게 하고, 필연적으로 오류로 향하게 한다고 본다; 엄밀한 계산을 토대로 우리는 여기에 오류가 있다는 사실을 확실히 알고 있다. [...] 이성의 근본 전제들을 의식하게 되면, 우

리는 주물을 숭배하는 비소한 자가 되어버린다. 의식은 도처에서 행위자와 행위를 본다: 의지를 일반적 원인이라고 믿는다; ‘나’를 믿고, 나를 존재라고 믿으며 나를 실체로 믿는다. 그리고 나-실체에 대한 믿음을 모든 사물에 투사한다.— 이렇게 하면서 의식은 ‘사물’이라는 개념을 비로소 만들어 낸다.....존재는 원인으로서 어디서든 슬쩍 밑으로 밀어넣어진다: ‘나’라는 구상으로부터 ‘존재’개념이, 비로소 파생된 것으로서 뒤따르는 것이다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 5; KGW VI 3, 71. 한글판 100)

4.2.1.6 인과율의 전도

(e4.2.1.6.1) 서양 철학의 또 다른 특이성질은 인과율의 전도다. 이것을 『우상의 황혼』은 ‘최후의 것과 최초의 것의 혼동’이라는 표현으로 설명한다. 이것의 내용은 다음과 같다. 첫째, 최고 가치를 갖는 것들은 도대체가 다른 어떤 것으로부터 ‘생겨날 수 없다.’ 둘째, 최고 가치를 갖는 것들은 ‘가치가 덜한 것’으로부터는 발생할 수 없으며, 조건지워지고 제약된, 가치가 덜한 것은 최고의 가치를 갖는 것의 발생원인일 수 없다. 따라서 최고 가치를 갖는 것들은 고유한 발생원인을 갖지 않을 수 없다. 그리고 이 최고 가치를 갖는 것은 바로 존재다. 따라서 존재는 자기 원인이지 않으면 안 된다. 그리고 이 자기 원인적인 존재야말로 모든 생기현상의 원인이며, 그 대표적 경우가 바로 신 개념인 것이다. 니체는 이런 자기원인적 원인을 두고 ‘기적-근원’(MA I 1)이라고 비웃는다. 이런 기적근원의 상정은 생성과 존재의 가치적-본질적 이분법으로 이어진다.

(q4.2.1.6.2) 철학자들이 갖고 있는 또 다른 특이성질도 덜 위험한 것은 아니다: 이것은 최후의 것과 최초의 것을 혼동하는 데 근거한다. 그들은 마지막에 오는 것을 — 유감천만이다! 왜냐하면 그런 것은 결코 나타나지 않아야 하기에! — ‘최고의 개념들’을, 달리 말하면 가장 일반적인 것들, 가장 공허한 개념들, 증발해버린 사실성의 마지막 연기를 시작에 놓고 그리고 시작으로서 놓는다. [...] 이런 일은 그들의 경외하는 방식을 다시 한 번 표현하는 것에 불과할 뿐이다: 즉, 높은 것은 낮은 것에서 생겨나서는 안 된다. 도대체가 생겨나서는 안 되는 법이다..... 여기서의 교훈: 최고 서열의 것은 스스로가 원인(causa sui)이어야 한다. 다른 어

면 것에서 나온다는 것은 그것에 대한 반박으로, 그 가치를 의심하게 하는 것으로 간주된다. 지고의 가치는 모두 최고 서열의 것이다. 최상의 모든 개념, 존재자, 무조건적인 것, 선, 진리, 완전 – 이것들은 전부 생겨 날 수는 없는 것들이다. 그러므로 자기 원인이지 않으면 안 된다. 그런데 이것들 모두가 서로 다를 수는 없으며, 서로 모순될 수는 없다..... 이런 식으로 철학자들은 ‘신’이라는 그들의 놀라운 개념을 갖게 된 것이다..... 최후의 것, 가장 빈약한 것, 가장 공허한 것이 최초의 것으로, 원인 그 자체로서, 최고로 실제적인 존재자라고 규정된다.(GD 철학에서의 ‘이성’ 4; KGW VI 3, 70. 한글판 99)

4.2.2 이성 중심주의 철학

(e4.2.2.1) 서양 전통 철학에 대한 니체의 두 번째 고찰은 이성 중심주의로 향한다. 그에 의하면 이성 중심주의는 소크라테스-플라톤에게서 연유한다. 『우상의 황혼』에서는 주로 소크라테스와 플라톤을 비판함으로써, 이성 중심주의의 발생근거 자체를 문제시한다.

(q4.2.2.2) 어떤 대가를 치르든 이성성이라는 것, 밝고 냉정하고 신중하고 의식적이기는 해도 본능은 없으며, 본능에 대적하는 삶은 하나의 병증일 따름이며 또 다른 병증일 따름이다.(GD 소크라테스의 문제 11; KGW VI 3, 67. 한글판 95)

(q4.2.2.3) 나는 소크라테스와 플라톤을 쇠약의 징후로, 그리스를 와해시키는 도구로, 사이비 그리스적이라고, 반그리스적이라고 파악했다.(GD 소크라테스의 문제 2; KGW VI 3, 62. 한글판 88)

4.2.2.1 이성 중심주의의 계보

(e4.2.2.1) 이성 중심주의는 삶에 대한 부정의식의 소유자이자, 생리적 퇴화를 경험하는 인간의 무능력의 소산이다. 이 인간은 자신의 자연적 욕구를 삶의 창조적 가능성으로 유도할 수 없는 생리적 무능력 상태에 있

다. 소크라테스가 이성을 수단으로 삼은 것은 바로 소크라테스 자신의 생리적 무능력 상태 때문이며, 이성 중심주의의 공고화는 소크라테스와 같은 생리적 무능력 상태에 있는 인간들이 소크라테스의 모범을 따른 것에 불과하다.

4.2.2.1.1 데카당스적 삶의 관심

(e4.2.2.1.1.1) 이성 중심주의 철학은 이분법적 사유에서 단적으로 드러나듯이 데카당스 본능의 소산이다.(4.2.1.2 삶에 대한 부정의식 참조)

(q4.2.2.1.1.2) 어느 시대에서든 최고의 현자들은 삶에 대해 똑같은 판단을 내렸다: 삶은 별 가치가 없다고.... 언제나 그리고 어디서든 사람들은 그들의 입에서 똑같은 소리를 듣는다.— 회의와 우울 가득한, 삶에 완전히 지쳐버리고 삶에 대한 저항이 가득한 소리를 [...] 소크라테스조차도 삶에 넌더리를 내고 있었던 것이다. — 이것은 무엇을 입증하는가? 무엇을 보여 주는가?(GD 소크라테스의 문제 1; KGW VI 3, 61. 한글판 87)

4.2.2.1.2 생리적 퇴화

(e4.2.2.1.2.1) 이성 중심주의가 태동한 두 번째 이유는 본능을 창조적 기능으로 유도할 수 없는 생리적 무능력에 있다. 즉 본능을 통제가능하고 측정가능하게 만들고 유효하게 만들어 삶을 위해 기능하게 하는 능력이 없다는 증거다. 이것을 니체는 생리적 퇴화에 대한 증거로 이해한다. 자연적 욕구에 대한 지휘능력의 상실은 ‘자기 자신 안에 스스로 척도를 세우기에는 너무나 의지가 약하고 너무나 퇴락한 자들’에 대한 증거인 것이다.(1.2.4.2 자연적 욕구에 대한 금욕 참조) 니체의 이러한 평가는 그리스인에 대한 니체의 독특한 시각에서 나온다. 즉 그리스인들의 비도덕적인 면과 염세적인 면 그리고 본능에 충실한 삶의 형태는 그들의 경기본능으로 도출되었고, 경기본능의 무절제 상태는 제어장치를 필요로 했다는 것이다. 그래서 소크라테스의 이성중심적 사고가 일종의 제어장치이자 치료제로 작용할 수 있었고, 그리스인의 한 사람이었던 소크라테스

자신에게도 마찬가지였다는 것이다.

(q4.2.2.1.2.2) 그는 자신의 경우가, 자기와 같은 특이한 경우가 이미 예외적인 경우가 아님을 파악했었다. 도처에서 동일한 종류의 퇴화가 소리 없이 준비되고 있었다: 옛 아테네가 종말을 고하고 있었다. – 그리고 소크라테스는 전 세계가 그를 필요로 한다는 사실을 알고 있었다. – 그의 수단, 그의 치료, 그 자신의 개인적 자기보존 수법을 필요로 한다는 사실을..... [...] 어떻게 소크라테스는 자신을[자신의 욕구를] 지배하게 되었단 말인가? – 사실 그 근본에 있어서 소크라테스는 그 당시에 전반적인 곤경이 되기 시작했던 것들 중에서 가장 두드러진 경우일 따름이었다: 즉 어느 누구도 더 이상 자신을 지배하지 못하며 본능들이 서로 대적하고 있는 것에 대한 극단적인 경우였을 따름이었다. 그는 이런 극단적인 경우로서 매혹시켰던 것이다.(GD 소크라테스의 경우 9; KGW VI 3, 65. 한글판 92-93)

4.2.2.1.3 본능의 지배수단으로서의 이성

(e4.2.2.1.3.1) 자연적 욕구들의 아나키 상태는 자연적 욕구들 사이에는 그것들을 통제하고 지휘하는 자연적 힘이 없다는 것을 입증한다. 이런 상태는 생리적으로 퇴화된 자들에게서 전형적으로 나타나며, 그들에게 자연적 욕구들의 아나키 상태는 커다란 위협이다. 그래서 이것들을 통제할 수 있는 또 다른 능력이, 그것도 자연적 욕구들과는 대립되는 능력이자, 그것들의 비정신적 상태를 정신화시켜 승화시킬 수 있는 능력이 요구된다. 이렇게 해서 이성에 막강한 권력이 부여된다. 이성은 ‘구조자’로 간주된다. 그리고 이 ‘구조자’가 자연적 욕구 대신에 새로운 ‘폭군’ 역할을 하게 된다. 즉 이성 ‘중심주의’가 공고해진다.

(q4.2.2.1.3.2) 여기저기서 본능들이 아나키 상태에 놓여있었다; 사람들이 여기저기서 무질제 직전에 놓여있었다: 정신의 괴물 상태가 전반적 위협이 되어있던 것이다.‘충동들이 폭군 노릇을 하려 한다; 그러니 그것보다 더 강력한, 그것에 대적적인 폭군을 하나 고안해내지 않으면 안 된다.’ [...] 소크라테스가 행했던 것처럼 이성을 폭군으로 만들 필요가 있다면, 다

른 어떤 것이 폭군이 되는 위험도 분명 결코 적지는 않을 것이다. 그 당시에 이성성은 구조자로 여겨졌었다. 소크라테스도 그의 환자들도 자기 마음대로 이성적이거나 이성적이지 않거나 할 수는 없었다. 이성적이라는 것은 어길 수 없는 것이며, 그들에게는 최후 수단이었으니. [...] 소크라테스를 모방해야만 한다. 그래서 어둠의 욕구들에 대항하여 영원한 햇빛을 창출해 내지 않으면 안 된다. – 이성의 햇빛을. 어떤 대가를 치르든 일단은 똑똑하고 명료하며 총명해야만 한다: 본능들에 굴복하는 것, 의식되지 않는 것들에 굴복하는 것은 사람들을 저 아래쪽으로 끌어가는 것이다.(GD 소크라테스의 경우 9-10; KGW VI 3, 65-66. 한글판 92-94)

4.2.2.2 이성 연마의 방식: 변증법

(e4.2.2.2.1) (아리스토텔레스에 의하면) 제논(Zenon)이 처음으로 사유의 방식으로 사용한 이후, 변증법 혹은 변증술(dialetiké, Dialektik)은 소크라테스-플라톤에게서는 사유의 방법 및 그 자체 추구의 대상으로서 등장한다. 사유의 방법으로서 변증법은 참된 존재자에 대한 인식을 가능하게 하는 것이자, 동시에 참된 존재자에 대한 인식 상태 그 자체인 것이다. 플라톤은 변증법을 반론술(antilogiké) 및 쟁론술과 구별한다. 쟁론술은 플라톤에 따르면 진리에 대한 관심이 아니라, 논변에서의 승리만을 목적으로 하고, 이 목적을 위해 적절한 수단과 장치를 함양하고 공급하는 기술로 이해한다. 따라서 쟁론술은 엄밀한 의미에서의 논변술일 수는 없다.(조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김 107) 반면 반론술은 논변의 기술이다. 이것은 특정 진술에 대한 반대진술을 만들어내는 기술이다. 플라톤은 이 반론술을 그 자체로는 높게 평가하지 않는다. 그것이 진리를 목적으로 “종류에 따른 사물들의 나눔에 기반한 토론하는 힘”을 결여하고 있기 때문이며, 그것이 경박한 목적으로 잘못 사용될 수 있다는 우려 때문이다. 반면 변증술은 반론술이나 쟁론술과는 달리 진리를 목적으로 하는 토론적 힘을 갖춘 진정한 의미의 인식방법일 수 있다.(조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김 108) 이런 변증술을 목적으로 하는 경우에 반론술이 동원될 수 있지만, 변증술 없는 반론술은 결코 논

변의 적절한 방식이 아닌 것이다. 그런데 플라톤의 초기 대화편에서 소크라테스는 논박술이라고 하는 독특한 형태를 사용한다. 이것은 참여자들이 모순되는 견해들로부터 어떤 전진이나 탈출도 볼 수 없는 곤경에 빠진 채 아포리아 상태에 있는 경우를 통해서 확인될 수 있다. 니체는 변증술과 반론술과 쟁론술과 논박술의 차이를 구별하지 않는다. 그래서 변증술에 대해 무차별적으로 ‘축적된 논리와 가시돋친 악의’에 가득찬 이성연마의 방식이라고 비난한다. 이것은 소크라테스-플라톤적 논박술이나 변증술에 대한 정당한 지적이라기보다는, 오히려 플라톤이 미리 지적해 놓았던 쟁론술이나 반론술의 위험성에 상응하는 것이거나, 아니면 논박술의 아포리아 상태가 갖는 부정적 측면을 겨냥한 것이라고 할 수 있다.

(q4.2.2.2) 소크라테스의 테카당스를 공인된 본능의 무절제 및 본능의 아나키 상태가 알려주기는 하지만, 이것이 전부는 아니다: 축적된 논리와 그를 특징짓는 가시 돋친 악의 역시 이 방향을 보여준다.(GD 소크라테스의 문제 4; KGW VI 3, 63. 한글판 90)

4.2.2.2.1 변증법의 문제

(e4.2.2.2.1.1) ‘축적된 논리와 가시 돋친 악의’로서의 변증법은 니체에 의하면 ‘고귀한 취향을 전복’시킨 ‘천민’적 이성연마방식이자, 천민적 인식상태를 보여줄 뿐이다. 그 이유는 변증법이 첫째, 정당화를 요구하고, 둘째, 설득력이 부족하며, 셋째, 복수수단에 불과하기 때문이다.

(q4.2.2.2.1.2) 소크라테스와 더불어 그리스 취향은 변증법에 유리하게 돌변했다: 그때 진정 무슨 일이 일어난 것일까? 무엇보다도 고귀한 취향이 정복되었다; 천민이 변증법을 수단으로 삼아 상부에 올라섰다. [...] 권위가 미풍양속에 속하는 곳, ‘근거를 들어 정당화’하지 않고 명령하는 곳이라면, 어디서든 변증론자는 일종의 어릿광대에 불과하다: 그들은 비웃음을 사고, 진지하게 받아들여지지 않는다. — 소크라테스는 어릿광대였지만, 자신을 진지하게 받아들이게 만들었던 어릿광대였다: 이때 진정 무슨 일이 일어난 것일까?(GD 소크라테스의 문제 5; KGW VI 3, 63-64. 한글판 91)

4.2.2.2.1.1 변증법의 문제 1: 정당화

(e4.2.2.2.1.1.1) 변증법의 첫 번째 문제로 니체가 지적하는 것은 입증(beweisen)이라는 과정이다. 입증이라는 것은 근거와 이유들을 제시하여 정당화(Justifikation)하는 것에 대한 다른 명칭이다. 니체는 이런 방식이 천민적인 수단일 뿐이라고 단언한다. 그 방식이 권위(Autorität)에 의한 명령(Befehl)과는 대립적이기 때문이다. ‘권위에 의한 명령’은 위버멘쉬나 주인적 존재라는 존재 유형을 염두에 둔 니체의 언급으로 이해할 수 있다. 주인적-귀족적-위버멘쉬적 존재는 그 자신이 가치평가의 주체이자, 자신들의 가치평가를 명령의 대상으로 삼을 수 있는 유일한 존재다. 그리고 동시에 타인들의 주인적-귀족적-위버멘쉬적 존재방식을 공고히하고 고무하는 존재이기 때문에, 다른 주인적-귀족적-위버멘쉬적 존재들의 가치평가들도 승인하고 인정한다. 이들 사이에는 오로지 주인적-귀족적-위버멘쉬적 존재들의 삶에 대한 유용성이 척도가 되는 평가들의 가치 위계가 있을 뿐이다. 그리고 그 위계 관계에는 ‘저항하는 복종과 명령’이라는 형식이 적용된다. 따라서 가치의 위계 관계는 늘 가변적이다. 그렇다면 ‘권위에 의한 명령’은 오로지 주인적-귀족적-위버멘쉬적 삶을 척도로 측정되는 권리이자, 곧 그 권리에 대한 ‘저항을 촉발하는 복종’을 요구하는 명령인 것이다. 인간이 이런 방식을 사용하지 못하는 것은 그가 더 이상 주인적-위버멘쉬적-귀족적 인간이 아니라는 점에 대한 표현이다. 이런 인간은 자신의 가치평가 체계를 명령할 수 없다. 오히려 자신의 가치평가 체계를 설득시키기 위해서는 그것이 논리적 이유가 있음을 입증할 필요가 있다. 이런 개념 사용 맥락을 유념하면, 니체가 말하는 권리에 의한 명령은 논리학에서 말하는 약한 귀납의 오류, 즉 잘못된 권리에의 논증(appeal to unqualified authority)과는 다른 범주의 것임을 확인할 수 있다. 이것은 오히려 플라톤이 반론술을 반대하는 이유와도 맞닿아 있다고 할 수 있다. 플라톤은 적절한 방식으로 질문을 이끌어 갈 능력도 없고 진리를 발견할 수도 없는 사람들의 경우에 반론술은 모든 경우를 반박을 위한 희생양으로 삼게 만드는 위험성을 지니고 있다며

주의를 요구한다.(조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김 109)

(q4.2.2.1.1.2) 소크라테스와 더불어 그리스 취향은 변증법에 유리하게 돌변했다: 그때 진정 무슨 일이 일어난 것일까? 무엇보다도 고귀한 취향이 정복되었다; 천민이 변증법을 수단으로 삼아 상부로 올라섰다. 소크라테스 이전에는 변증법적 수단이란 견전한 사회에서는 거부되었다: 이것은 나쁜 수법으로 간주되었고 조롱받았다. 젊은이들은 그 수법을 사용 못하도록 주의받았다. 자신의 근거를 그런 식으로 드러내 보이는 것은 불신되었다. 품위 있는 사람이 그러하듯 품위 있는 것들은 자신들의 근거를 그런 식으로 내세우지 않는 법이다. 다섯 손가락을 모두 보여주는 것은 점잖지 못한 일이다. 스스로를 먼저 입증시켜야만 하는 것은 별 가치가 없는 것이다. 권위가 미풍양속에 속하는 곳, ‘근거를 들어 정당화’하지 않고 명령하는 곳이라면 어디서든 변증론자는 일종의 어릿광대에 불과하다. (GD 소크라테스의 문제 5; KGW VI 3, 63-64. 한글판 90)

4.2.2.2.1.2 변증법의 문제 2: 불신과 설득력의 문제

(e4.2.2.2.1.2.1) 니체는 변증법이 그 자체로는 권위에 의한 주장보다는 설득력이 떨어지고, 오히려 불신을 조장시킨다고 생각한다. 니체의 이런 지적 역시 4.2.2.2에서 보인 것처럼 변증술 없는 반론술이나 논박술의 경우에 해당된다고 할 수 있다.

(q4.2.2.2.1.2.2) 다른 수단이 없을 때만 변증법이 선택된다. 변증법으로 인해 불신이 조장된다는 것, 변증법이 설득력이 거의 없다는 것을 사람들은 알고 있는 것이다. 변증론자가 주는 감명이야말로 가장 손쉽게 지워버릴 수 있다: 연설모임에서의 경험이 그 사실을 입증해준다. 그것은 단지 다른 무기를 전혀 갖추지 못한 자들의 정당방위일 수 있을 뿐이다. 사람들은 그런 자신의 권리를 강요하지 않으면 안 된다: 그렇지 않으면 그것을 사용해보지 못하니.(GD 소크라테스의 문제 6; KGW VI 3, 64. 한글판 91)

4.2.2.2.1.3 변증법의 문제 3: 복수 수단

(e4.2.2.2.1.3.1) 니체는 변증법을 복수 수단이라고 단언한다. 이 말

은 두 가지 의미를 지닌다. 첫째, 변증법은 ‘적수의 지성을 피로하게 만드는 사유방식’이다. 이런 생각은 아이로니컬하게도 플라톤이 소피스트에게 했던 공격을 다시 소크라테스-플라톤에게로 전회시키는 것이라고 할 수 있다. 즉 플라톤은 ‘반론술’이나 ‘쟁론술’이라는 기술을 일종의 수사학적 장치로 단정 짓는다. 이것은 진리 추구를 목적으로 하는 변증법과는 다르다. 그것들은 말의 모순들만을 기초로 하여 진행되며, 변증법의 목적과 토론적 힘을 갖추고 있지 않다는 것이다. 그래서 플라톤은 그것들이 갖는 위험성을 소피스트들의 경우를 통해 지적했던 것이다. (4.2.2.2.1.1 변증법의 문제 1 참조) ‘적수의 지성을 피로하게’ 한다는 변증법에 대한 니체의 표현은 또한 논박술이 아포리아 상태로 이끈다는 점에 주목한 것이라고도 할 수 있다. 변증법이 복수 수단인 두 번째 이유는 그것이 주인적-위버멘 쉬적 존재들을 무력화시키고, 그들의 권위에 의한 명령 가능성을 와해시키기 때문이다.

(q4.2.2.2.1.3.2) 소크라테스의 아이러니는 반항에 대한 표현일까? 천민이 품는 원한에 대한 표현일까? 피압박자로서 자신의 고유한 잔혹성을 그는 삼단논법의 칼처럼 찔러대며 즐기는 것일까? 그가 매혹시킨 귀족들에게 그는 복수하고 있는 것일까? – 누군가가 변증론자라면 그는 무자비한 도구를 하나 갖고 있는 것이다: 그는 이 도구에 의해 폭군이 될 수 있다; 그는 승리하면서 자기 자신을 웃음거리로 만들고 있다. 변증론자는 자신이 바보가 아님을 자신의 적수에게 입증하도록 한다: 그는 적수를 분노하게 하고 동시에 속수무책으로 만들어버린다. 변증론자는 적수의 지성을 피로하게 만들어버리는 것이다. – 뭐라고? 그렇다면 변증론이란 소크라테스에게서는 복수의 형식 중 하나일 뿐이란 말인가?(GD 소크라테스의 문제 7; KGW VI 3, 64. 한글판 91-92)

4.2.2.2 변증법의 성공 이유

(e4.2.2.2.2.1) 복수 수단임에도 불구하고 변증법이 성공한 이유를 니체는 두 가지로 제시한다. 철학적-지적 측면에서 보면, 변증법은 자연적 욕구들에 대한 유일한 제압 수단인 이성 연마의 수단으로 제시되었기

때문이다. 두 번째 이유는 그리스 문화에 대한 니체의 이해에서 나온다. 즉 그에 의하면 변증법이라는 기술은 플라톤의 입장과는 달리 반론술이나 쟁론술이나 유치한 논박술로서, 이것이 그리스인들이 지니고 있는 경기(Agon)충동을 만족시켰기 때문에 성공했다고 한다. 이 두 번째 이유는 부르크하르트(J. Burkhardt)의 영향을 받은 것으로, 그리스인들이 경쟁과 경기를 즐기는 성향을 지니고 있었고, 이것이 그리스의 문화를 독특하게 형성시킨 요인 중의 하나였다는 전제에서 출발한다. 즉 그리스인들은 다른 사람들과의 경쟁 관계에서 승리하는 것에서, 갖가지 경쟁에서 최고자가 되는 데서 명예를 찾았다. 가장 뛰어난 체조가가 되는 것, 법정에서 승리하는 것, 최고의 예술활동을 하는 것 등은 바로 그들의 경쟁 및 경기 충동, 그리고 거기서 획득되는 명예에 대한 갈망 때문이었던 것이다. 부르크하르트는 올림픽 경기에서 우승한 사람들을 더 이상 존경할 수 없게 된 그리스 민족이 웅변술을 중앙하게 되었으며, 이렇게 그들은 새로운 바탕 위에서 다른 수단을 통하여 같은 경쟁을 시작했다고 본다.(J.C. Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 1898–1902) 니체는 부르크하르트의 이런 사유를 바젤 대학에서의 그와의 의견교환을 통해 이미 습득하고 있었으며, 그리스 문화에 대한 자신의 견해의 토대로 삼는다.

(q4.2.2.2.2) 그는 새로운 종류의 경기Agon를 발견해냈다는 것, 그가 그런 경기에서 아테네 귀족층을 가르칠 수 있는 최초의 검술사범 같은 존재였다는 것 [...] 그는 헬레네인들의 경기하려는 충동을 건드려 매혹시킨 것이다. — 그는 젊은 남자들과 청년들 사이의 싸움에 변화를 가져왔던 것이다.(GD 소크라테스의 문제 8; KGW VI 3, 65. 한글판 92)

(q4.2.2.2.3) 소크라테스는 의사처럼, 구원자처럼 보였던 것이다.(GD 소크라테스의 문제 11; KGW VI 3, 66. 한글판 94)

4.2.2.3 이성적 행복주의

(e4.2.2.3.1) 이성 중심주의 서양 철학의 완결판은 이성적 행복주의를 표방하는 도덕론이다. 니체는 이런 도덕론을 반자연적 도덕의 내용으

로 제시한 바 있다.(1.2.4.1 이성적 행복의 추구 참조.) 이성적 행복주의의 기초적 공식인 이성=덕=행복은 소크라테스에게서 연유하여, 플라톤에 이르러 공고히 된다. 니체는 이성=덕-행복이라는 행복주의의 공식에 대해 두 가지 점을 지적한다. 첫째, 그것은 자연적 욕구에 대한 대항 수단으로 이성을 상정하는 일의 필연적 결과다. 그리고 이것은 곧 자연적 욕구들과 그것들의 충족을 거세하려는 데카당스 본능의 소산이기도 하다. 그에게서 삶은 자연적 욕구들이 충족될 때, 달리 말하면 힘에의 의지들의 자기극복의 역학이 이루어질 때 상승하며, 이런 삶에서의 행복은 곧 자연적 욕구들의 충족과 대립되는 것일 수 없기 때문이다. 행복주의의 공식이 이런 자연적 행복을 거부하는 한, 그것은 데카당스 본능에 다름 아니다. 둘째, 이성=덕=행복 공식은 생리적-심리적인 위조와 왜곡에 기초하고 있다. 인간에게서 심적 행복이나 심적 불쾌감은 힘 상승의 역학이 수반하는 부산현상이나 결과적 상태에 불과하기 때문이다.

(q4.2.2.3.2) 나는 어떤 특이성질로부터 이성=덕=행복이라는 소크라테스의 등식이 나오는지를 파악해보고자 한다: 등식 중에서도 가장 기괴하며, 특수하게는 고대 헬레네인들의 본능 전체에 거스르는 이 등식이.(GD 소크라테스의 문제 4; KGW VI 3, 63. 한글판 90)

(q4.2.2.3.3) 플라톤 아래의 그리스 철학자들의 도덕주의는 병적이었다; 변증법에 대한 그들의 평가도 마찬가지였다. 이성=덕=행복은 단지 다음과 같은 것을 의미할 뿐이다: 소크라테스를 모방해야만 한다. 그래서 어둠의 욕구들에 대항하여 영원한 햇빛을 창출하지 않으면 안 된다. – 이 성의 햇빛을. 어떤 대가를 치르든 일단은 똑똑하고 명료하며 총명해야만 한다: 본능들에 굴복하는 것, 의식되지 않는 것들에 굴복하는 것은 사람들 을 저 아래쪽으로 끌어가는 것이다.(GD 소크라테스의 문제 10; KGW VI 3, 66. 한글판 94)

4.2.2.3.1 소크라테스의 경우

(e4.2.2.3.1.1) 최고선의 획득에 인간의 참된 행복이 있으며, 인간이 그

최고선의 획득을 지향한다는 행복론은 소크라테스의 윤리적 주지주의에서 이미 표명되어 있다. 그 기본 명제를 니체는 이성=덕=행복으로 공식화한다. 소크라테스의 주지주의는 논리적이고도 이성적인 사유를 참된 지식과 참된 삶을 가능하게 하는 유일한 방법으로 상정한다. 소크라테스는 이것을 윤리적 문제에도 그대로 적용한다. 그는 지식과 덕 사이의 일치를 말한다. 즉 누구도 알고서는 의도적으로 악을 행하지 않는다는 것이다. 더불어 그는 옳은 행위를 인간의 행복을 증진시키는 행위로 이해한다. 그렇다면 그의 주지주의는 ‘윤리적으로 옳은 행위는 이성이 알려준다. 이 행위에 의해 인간은 행복에 도달한다.’라는 것이라고 이해할 수 있다. 그리고 올바른 사용을 위해 무엇이 덕인지를 제대로 파악하기 위해 변증법적 훈련이 요구된다. 이렇게 해서 ‘우리는 무엇이 선한 것인지를 알면 행복한 삶을 살 수 있다. 선한 것은 이성의 능력에 의해 파악가능하다’라는 입장이 도출되는 것이다. 즉 이성=덕=행복이라는 공식이. 니체는 이런 공식에 대해 그것은 ‘병증’일 뿐이라고 단언한다. 그것이 자연적 삶-상승적 삶을 부정하는 데카당스 본능의 소산이기 때문이다.

(q4.2.2.3.1.2) 소크라테스는 하나의 오해였다; 개선의 도덕 전체가, 그리스도교 도덕도 마찬가지로 하나의 오해였다..... 가장 눈부신 햇빛, 어떤 대가를 치르든 이성성이라는 것 밝고 냉정하고 신중하고 의식적이기는 해도 본능은 없으며, 본능에 대적하는 삶은 하나의 병증일 따름이며 또 다른 병증일 따름이다. – 그리고 결코 ‘덕’과 ‘건강’과 행복으로 향하는 귀로는 아니었다.....본능들에 맞서 싸우지 않으면 안 된다. – 이것은 데카당스의 공식이다: 삶이 상승하는 한, 행복은 본능과 같은 것이다. – (GD 소크라테스의 문제 11; KGW VI 3, 66–67. 한글판 95)

4.2.2.3.2 플라톤의 경우

(e4.2.2.3.2.1) 이성=덕=행복 공식은 플라톤에게 그대로 이어진다. 물론 플라톤에게서는 윤리 문제가 정의로운 사회의 구현과 불가분의 관계를 형성하기 때문에 윤리 이론이 곧 정치 이론으로 연결된다. ‘인간 영혼이 정욕적인 부분과 의지 부분 그리고 이성적 부분으로 구성되어 있고,

이 세 부분이 각각 절제와 용기와 지혜의 덕을 갖추어야 하며, 이것들이 인간의 영혼 속에서 질서 있는 조화를 이룰 때 인간의 행복한 삶은 가능하게 된다'는 플라톤의 논리는 '우리가 무엇이 선한 것인지를 안다면 행복한 삶을 살 수 있다'는 소크라테스의 공식을 좀더 세련된 형태로 제시한 것이다. 여기에 플라톤은 국가를 개인의 연장으로 이해하여, 생산 계급, 군인 계급, 통치 계급으로 구성된 국가 모델을 제시한다. 개인의 영혼 속에서 각각의 부분이 덕을 갖추고 그 덕들이 조화를 이루어야 하는 것처럼, 국가 안에서도 이 세 계급은 절제와 용기와 지혜의 덕을 갖추어야 하고, 이 중에서 통치자의 지혜의 역할은 무엇보다도 중요하다. 플라톤의 '철학자 왕' 이념은 이런 맥락에서 등장한다. 그렇다면 플라톤은 선한 삶의 본질에 대한 해명이 개인적 차원의 행복론만으로는 불충분함을 인식하여, 이데아론을 근거로 하는 이상국가의 모델을 제시한 것이라고 할 수 있다. 플라톤이 소크라테스의 행복론을 이렇게 확대시켰음에도 불구하고 그의 입장에는 소크라테스의 이성=덕=행복이라는 공식이 불변의 토대로 남아 있으며, 오히려 이성의 역할에 대한 강조가 소크라테스의 개인적 차원을 넘어 사회적으로 확대되고 있다고 할 수 있다. 즉 이성=덕=행복이라는 기본 공식이 이성=덕=선인=철학자 왕=행복으로 확대된 것이다.

(q4.2.2.3.2.2) 결국 플라톤에 대한 나의 불신은 심충적인 부분에까지 이르고 있다: 내가 보기에 그는 헬레네인의 모든 근본 본능들에서 너무 벗어나 있고, 너무 도덕화되어 있으며, 너무 그리스도교의 조상 격이여 – 그가 이미 '선' 개념을 최상의 개념으로 갖고 있기에 – 플라تون이라는 현상 전체에 대해 나는 차라리 '고등사기'라는 심한 말을, 또는 사람들이 더 듣기 좋아하는 '이상주의'라는 말을 다른 말보다는 더 사용하고 싶을 정도다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 149. 한글판 197)

4.2.2.3.2.1 그리스적 본능의 부정으로서의 플라톤

(e4.2.2.3.2.1.1) 플라톤의 철학은 '이상주의' 철학이다. 인식론과 존재론 그리고 도덕 이론 모두가 이데아라는 이상을 전제하고 유기적으로

연결되어 있기 때문이다. 플라톤의 이데아론은 참된 인식의 대상=이데아=최고의 실재성 공식을 도출시킨다. 그리고 이것들은 불변성과 보편성을 확보하는 존재와도 동일시된다. 반면 감각의 대상=억견의 대상은 곧 변화를 경험하는 것=특수성을 띠는 것=생성이다. 이렇게 해서 형이상학적 이분법이 가시화되며, 세계의 이원화는 플라톤 철학의 특징이 된다. 그리고 세계의 이원화는 가치상의 대립으로 표명된다. 이데아는 진리의 세계이고 현실은 가상의 세계이기에, 전자는 후자에 대한 가치적 우위를 범한다. 이 가치적 우위는 전자의 실재를 요청하게 된다. 존재의 세계는 실제로 있지 않으면 안 된다. 그러므로 존재의 세계는 ‘요청’된 ‘도덕적 당위’다. 플라톤의 이데아론은 이렇듯 형이상학적 이분법과 도덕의 전형적인 결합체인 것이다. 그리고 이 결합체는 그의 도덕론에서 철학자=지혜로운 자=변증법을 사용하여 이성을 연마한 자=선한 자라는 공식으로 표현된다. 이 공식은 소크라테스의 기본 입장과 이데아론의 결합, 그리고 도덕을 지식으로 이해하는 것과의 추가적 결합을 통해 이루어진다. 결국 플라톤은 인간이 이데아라는 이상을 위해 살아가야 하며, 이데아라는 이상이 현실의 존재 근거이자 인식 근거이며 가치 근거라는 이상주의의 전형을 보여주고 있다고 할 수 있다. 그래서 니체는 플라톤을 그리스적 본능을 퇴락시킨 장본인이자 데카당으로 지목한다. 여기서 말하는 그리스적 본능은 그리스인의 삶에서 표현되던 것들이다. 그것은 첫째, 건강한 체력과 좋은 혈통 및 신체적인 완전성과 가치에 대한 추구, 둘째, 그리스적 명랑성이라 불리는, 삶에 깃들어 있는 자연적 충동에 정당성을 부여하고, 싸움과 유혈로 점철되어 있는 삶으로부터 매우 강렬한 즐거움을 얻어내는 것, 셋째, 무자비한 복수 행위와 잔인성, 격정적이며 열정적인 의지, 돌발적인 흥분 상태로 표현되는 기질 및 여기서 비롯되는 비도덕성, 넷째, 복수 행위가 점차로 경쟁(Agon)이라는 교재방식으로 승화되고, 야성적인 충동이 길들여져 일종의 질서로 정착되면서 발생시킨 예술적 삶의 방식, 다섯째, 대단한 다양성에의 추구, 깊은 현실감각, 고뇌하는 삶에 대한 동감 등이다.

(q4.2.2.3.2.1.2) 그리스인들에 이상이라는 색채를 뒤집어씌운 저 통탄스러운 미화는 ‘고전적으로 도야된’ 젊은이가 고등학교식 훈련을 받은 대가로 삶 속으로 끌어들이는 것이다. [...] 그리스적 본능의 테카당스로서의 그리스 철학. (GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 150. 한글판 198)

4.2.2.3.2.2 문체-데카당으로서의 플라톤

(e4.2.2.3.2.2.1) 플라톤은 문체에 있어서도 테카당이다. 니체는 이상적인 문체에 대해 다음과 같은 입장을 갖고 있다. “기호의 속도를 포함해서 그 기호를 통한 파토스의 내적 긴장상태를 전달하며”, “내적 상태를 정말로 전달하고, 기호와 기호의 속도와 제스처를 잘못 파악하지 않는”(EC 나는 왜 이렇게 좋은 책들을 쓰는지 4), 그래서 기호가 최대로 그 에너지를 발휘하는, “기호의 극대-에너지”가 발휘되는 문체(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 1). 이런 문체를 니체는 로마적인 고귀한 문체로 이해한다. 이런 문체는 단순한 감정의 수다도 아니고, 미사여구의 범람도, 여타의 기호와 말의 범람도 아니다. 오히려 최소의 말과 기호를 엄격하게 선택하여 가능한 한 많은 내용을 표현하고, 예술적 감격을 느끼게 한다. 여기서는 반론을 위한 반론, 꼬치꼬치 캐물어 상대방을 곤경에 빠뜨리는 일, 논변에서의 승리를 위한 수단과 방법으로서의 말은 불필요하다. 그래서 니체는 (그가 부여한 속성을 지닌) 변증법에 의거한 플라톤의 <대화>를 문체상의 이유에 의해서도 비판한다. 그것은 이런 로마적-고귀한 문체와는 대립적인 문체인 것이다.(4.2.2.2 이성연마의 방식: 변증법 참조.)

(q4.2.2.3.2.2.2) 글 쓰는 법을 한 번만이라도 로마인 없이 배울 수 있었을 것인가!..... 플라톤을 들어내게 반박하지 말라. 플라톤에 비하면 나는 더욱 철저한 회의주의자이고, 학자들 사이에서는 관례인 예술가 플라톤에 대한 감탄에 언제나 동의할 수 없었다. 결국 나는 여기서 고대인 가운데서 취향에 관한 한 가장 세련된 판관을 내 편으로 하고 있다. 플라

톤은 내가 보기에는 문체의 모든 형식을 뒤죽박죽으로 만들어버린 것 같다. 그래서 그는 최초의 문체-데카당인 것이다: 그는 어딘가 메니포스의 풍자를 만들어냈던 견유학파와 비슷한 것을 양심에 걸려 한다. 플라톤의 <대화>. 이 무섭도록 자족적이고 유치한 변증법이 사람들에게 자극제로서 작용할 수 있으려면, 훌륭한 프랑스인들의 글이 결코 읽히지 않았어야 했다. — 이를테면 퐁트넬의 글이. 플라톤은 지루하다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 149. 한글판 196-197)

4.2.2.3.2.3 그리스도교의 플라톤주의

(e4.2.2.3.2.3.1) 니체에게 그리스도교는 ‘대중을 위해’ ‘종교화된’ 플라톤주이다. 플라톤의 이데아론이 갖고 있는 존재론적-인식론적-가치론적 합축이 그리스도교 세계관과 인간관 그리고 도덕론에 반영되어 있기 때문이다. 그래서 플라톤의 이데아론은 그리스도교의 신의 나라를 철학적으로 보증하여, 인간에게 그 세계로 향하는 다리의 역할을 수행했다고 니체는 생각한다.

(q4.2.2.3.2.3.2) 그리스도교라는 큰 액운 안에서 플라톤은 ‘이상’이라고 불리던 애매하고도 매혹적인 존재였다. 고대의 더욱 고귀한 본성의 소유자들에게 자기 자신을 오해하게 하고, ‘십자가’로 향하는 다리에 발을 들여놓게 했던 존재였다..... 그리고 ‘교회’ 개념, 교회의 구조와 체계와 실천에 플라톤이 아직도 얼마나 많이 들어가 있는지! (GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 150. 한글판 197)

4.2.3 이성 중심주의 철학의 문제

(e4.2.3.1) 소크라테스-플라톤의 이성 중심주의 철학은 데카당스 철학이다. 그 철학이 첫째, 자신의 자연적 욕구들을 삶의 창조적 수단으로 정신화시킬 수 없는 데카당스 철학자들의 무능력의 소산이기 때문이고, 둘째, 이성범주의 계보와 기능을 경험 영역의 외부에서 찾기 때문이다.

(q4.2.3.2) 헬레네인들 특유의 과감한 실재론과 비도덕주의는 필요였지, 그들의 ‘본성’은 아니었다. 그것은 나중에 따라 나온 것이지, 처음부터 있었던 것은 아니었다. [...] [그런데] 그리스인은 독일적 태도를 가지고 그들의 철학자들을 평가했다. 이를테면 소크라테스 학파들의 속물성을 무엇이 근본적으로 헬레네적인지를 해명하는 데 사용했다! 철학자들은 진정 헬레니즘의 테카당들이며, 옛 취향과 고귀한 취향에 적대적인 운동이다(—경기본능에 맞서고, 폴리스에 맞서고, 종족의 가치에 맞서며, 전통적인 권위에 맞서는 운동이다). 소크라테스적 덕목들이 설교되었던 이유는 그것이 그리스인에게서 사라져버렸기 때문이다. 그들은 죄다 흥분 잘하고, 겁 많고, 변덕 부리는 희극배우들이었으며, 도덕을 설교당해야 할 만한 이유를 남아돌 만큼 갖고 있었다. 그것이 무언가에 도움이 되었다는 것은 아니다; 하지만 그럴듯한 큰 소리와 태도는 테카당들에게 너무나 잘 어울린다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 3; KGW VI 3, 151. 한글판 199-200)

4.2.3.1 구제책의 문제

(e4.2.3.1.1) 소크라테스가 데카당스의 구제책으로 제시한 이성은 데카당스의 극복수단이 될 수 없다고 니체는 생각한다. 이성에 대한 중시는 인간의 자연적 욕구들의 가치를 펼쳐하여, 니체가 생각하는 총체적 존재로서의 인간의 생명력과 자연성을 억제하는 수단이 되어버리기 때문이다. 따라서 이성에 의한 데카당스의 구제라는 것은 삶의 본능의 퇴화를 의미하는 데카당스의 또 다른 표현에 불과하다.

(q4.2.3.1.2) 데카당스와의 싸움이 이미 데카당스로부터 빠져나옴이라는 것. 이것은 철학자들과 도덕주의자들의 자기기만이다. 빠져나오는 것은 그들 능력 밖의 일이다: 그들이 수단으로서, 구조책으로서 선택하는 것. 그것 자체가 다시 데카당스의 또 다른 표현에 지나지 않으니 말이다. — 데카당스가 표현을 바꾼 것이지, 자기 자신을 없애버린 것은 아니었다. 소크라테스는 하나의 오해였다. [...] 어떤 대가를 치르든 이성성이라는 것, 밝고 냉정하고 신중하고 의식적이기는 해도 본능은 없으며, 본능에 대적하는 삶은 하나의 병증일 따름이며 또 다른 병증일 따름이다.—

그리고 결코 덕과 건강과 행복으로 향하는 귀로는 아니었다.....본능들에 맞서 싸우지 않으면 안 된다. – 이것은 데카당스의 공식이다: 삶이 상승하는 한, 행복은 본능과 같은 것이다.(GD 소크라테스의 문제 11; KGW VI 3, 66-67. 한글판 95)

4.2.3.2 이성 범주에 대한 오해

(e4.2.3.2.1) 이성 중심주의 철학은 인간 이성에 대한 낙관적 신뢰를 갖는다. 이성의 해석적 유용성 대신에, 이성의 절대적 진리의 척도라는 성격을 제시한다. 이것에 대해 니체는 이성의 과도한 순진함이라는 표현으로 지적한 바 있다. 니체는 이것을 전통 유럽철학에 대한 자신의 비판의 핵심으로 설정한다. 그가 실체-형이상학과 이성-형이상학을 무차별적으로 도덕적 존재론 유형으로 제시하면서, 그것의 공통점으로 과도한 순진함을 드는 것은 이런 맥락이다.(4.2.1.1.2.3 이성의 과도한 순진함, 4.2.1.5 이성범주에 대한 신뢰 참조) 이것은 다시 이성범주에 대한 계보적 오해와 기능상의 오해로 세분화할 수 있다.

4.2.3.2.1 계보에 대한 오해

(e4.2.3.2.1.1) 인간 이성에 대한 과도한 순진함이라는 오류는 이성의 계보에 대한 이해에서부터 시작된다고 니체는 생각한다. 그가 제시한 이성의 계보는 다음과 같다. 첫째, 철학자들은 이성을 경험영역에서는 발생할 수 없는 것이라고 생각한다. 그 이유는 둘째, 경험영역은 우리에게 안전성이나 확실성을 제공할 수 없기 때문이다. 반면 이성은 안전성과 확실성을 제공한다. 그러므로 이성은 경험 외적인 영역에서 그 원천을 찾아야 한다. 그래서 셋째, 인간 이성에 신적 원천을 부여한다. 이런 사유방식은 플라톤의 『국가』 4권과 9권, 그리고 『파이드로스』에 나오는 영혼의 세 부분에 대한 비유, 그리고 아시아 베단타 문헌의 최고점인 『카타 우파니샤드』에서도 등장한다. 니체는 과도한 순진함이 범하는 이성의 계보추적을 오류라고 단언한다. 이성이 안전성과 확실성을 제공한다는 전제가

이미 잘못된 주장이기 때문이다. 이성은 오류만을 생산해낼 수 있을 뿐이다. 이성능력이 힘에의 의지라는 규제적 원리에 의해 제약되기 때문에, 즉 이미 그 출발에서부터 힘의 상승과 삶의 증진이라는 유용성 목적에 의해 제약되고, 또 그 목적을 추구하는 것이기 때문이다.

(q4.2.3.2.1.2) 그보다 훨씬 뒤에, 천 배나 더 계몽된 세계에서 이성 범주를 다루면서 안전성, 주관적 확실성이라는 것이 놀랍게도 철학자들의 머리에 떠올랐다: 그들은 이성 범주들이 경험 영역에서 발생할 수는 없었을 것이라고 – 경험 영역 전체가 이성 범주와는 진정 모순 관계일 것이라고 결론지었다. 그렇다면 이성범주는 어디서 유래한다는 말인가? [...] ‘우리는 한때 좀 더 높은 세계에서 살았을 것이다! 우리는 신적이었음에 틀림없다. 우리가 이성을 갖고 있으니!....사실 지금까지 엘레아학파가 정식화했던 존재에 대한 오류보다 더 소박한 설득력을 가지고 있는 것은 없었다.(GD 철학에서의 이성 5; KGW VI 3, 71-72. 한글판 101)

4.2.3.2.2 기능에 대한 오해

(e4.2.3.2.2.1) 이성 중심주의 철학의 이성 계보에 대한 오해는 이성의 기능에 대한 오해로 이어진다. 즉 감각은 우리를 속이고 가상을 만들 어내며, 이성의 본래적 사용을 방해하는 것이며, 오로지 이성만이 실재의 참 모습을, 그래서 확실성을 우리에게 제공할 수 있는 것이라고 상정한다. 하지만 이성이 제공하는 확실성은 단지 유용성 전략에 의해 구성된 해석성일 뿐이다.

(q4.2.3.2.2.2) 이제 그들은 절망하면서까지 존재자를 믿는다. 하지만 존재자는 그들의 손에 잡히지 않기 때문에, 어째서 그것이 그들에게 드러나지 않는지에 대한 이유를 그들은 찾는다. ‘우리가 존재자를 지각하지 못하는 데에는 무슨 가상이나 속임수가 있음이 틀림없어: 어디에 속임수를 쓰는 것이 숨어있을까?’ ‘그것을 찾았다’라고 기뻐하며 그들은 소리 지른다. ‘바로 감각이다! 이 감각 기능, 보통의 경우에도 지극히 비도덕적인 이것이 세계의 참모습을 우리에게 속이고 있는 것이다. 교훈: 감각의 사기에서, 생성에서, 역사에서, 허위에서 벗어날 것 – 역사란 감각에 대한

믿음 외에 다른 것이 아니고, 허위에 대한 믿음 외에 다른 것이 아니니까. [...] 그리고 무엇보다도 육체를 버릴 것.(GD 철학에서의 이성 1; KGW VI 3, 68-69. 한글판 96)

4.2.3.3 오해에 대한 수정

(e4.2.3.3.1) 이성에 대한 오해는 첫째, 이성의 해석적 성격 및 이성 범주의 해석적 성격을 망각하기 때문에 유지되며, 그리고 둘째, 그 자체로 해석범주에 불과한 ‘언어’를 불변의 보증인으로 삼기에 강화된다. 우리는 언어도식에 의해서만 사유하고 경험할 수 있다. 그리고 우리가 ‘이성적’이라고 부를 수 있는 유일한 사유와 경험은 관점적-해석적 언어구조를 통하지 않을 수 없다. 그런 한에서 우리의 언어-문법을 사용하지 않을 수 없다. 언어의 문법은 ‘행위자-행위’ 문법, ‘주어-술어’ 문법의 예에서 살펴보았듯이, 그것이 갖는 유용성 때문에 사용되는 오류의 일종이다. 하지만 문법의 오류가 문법을 포기해야 하는 이유는 될 수 없다. 우리는 이런 문법에 의존하지 않을 수 없기 때문이다. 이런 문법은 우리의 실천적 필요에 의해 우리 스스로가 구성해 낸 오류이며, 이성적 사유는 오류로서의 문법을 사용하는 해석이기 때문이다. 그래서 니체는 아래 인용문에서처럼 우려를 표시한다.

(q4.2.3.3.2) 언어에서의 ‘이성’: 오오, 이 무슨 기만적인 늙은 여자 같은 존재인지! 우리가 문법을 여전히 믿고 있기 때문에 신을 떨쳐버리지 못하는 게 아닌가 하고 염려하게 된다.....(GD 철학에서의 이성 5; KGW VI 3, 72. 한글판 101)

4.2.3.3.1 이성의 해석적 성격

(e4.2.3.3.1.1) 이성 중심주의는 변화와 생성 일반을 가상성에 대한 증거로 상정하고, 감각이 가상성만을 제공한다는 이유로, 감각을 인식의 확실한 토대라는 지위에서 제외시켰다. 그런데 니체는 실제로 존재하는 것은 생성 법칙의 지배를 받는 것뿐이므로, 이것들을 보여주는 감각이야

말로 인식의 토대가 될 수 있다고 한다. 하지만 인간은 끝없는 생성이 보여주는 자료들을 그대로는 인식할 수 없다. 그것들은 결코 한 순간도 고정적이지 않기 때문이다. 그래서 인간은 그 자료들을 먼저 인간에게 인식가능하게 만들어야 한다. 이때 사용되는 이성의 도구들이 바로 이성 범주들이다. 단일성, 물성, 존재, 실체, 고정성, 개념 등은 결코 동일하지 않은 원재료들을 우리에게 포착 가능한 것으로 범주화시키거나 일반화시킨다. 따라서 인식의 첫 단계는 바로 인식가능하지 않은 것들을 인식가능하게 만드는 과정이며, 이 과정은 인간에 내재하는 힘에의 의지라는 규제적 원리에 의해 가능하다. 그렇다면 인간 이성은 감각이 보여주는 증거들을 변조시키는 기능만을 할 뿐이다.

(q4.2.3.3.1.2) ‘이성’. 이것이 바로 우리에게 감각의 증거를 변조하게 하는 원인이다. 생성과 소멸과 변화를 보여주는 한, 감각은 거짓말을 하지 않는다.(GD 철학에서의 이성 2: KGW VI 3, 69. 한글판 98)

4.2.3.3.2 이성 범주의 해석적 성격

(e4.2.3.3.2.1) 우리는 인식 행위에서 인식 범주들을 사용한다. 하지만 이런 인식범주들은 그 자체로 참인 것일 수 없다. 오히려 인식범주들은 우리의 관점적-실용적 필요성에 의해 우리가 만들어낸 허구이며 해석 범주일 뿐이다. 이런 성격을 가진 인식 범주에는 먼저 ‘동일성’(Gleichheit)이 속한다. 절대적 생성의 세계는 차별의 공간이며, 변화의 지속이다. 여기서는 동일한 것은 존재하지 않는다. 하지만 차이와 특수성을 버리고, 동일성과 일반성과 보편성을 찾아내는 작업은 우리의 인식을 위해서는 필요불가결하다. 이 일은 ‘같지 않은 것을 같게 만드는’ 과정의 일환이며, 이 과정을 거쳐야만 세계는 우리에게 이해가능한 것이 된다. 이런 세계는 단적으로 말하자면 단순화된 세계이며, 우리가 우리의 실천적 필요에 의해 조작한 세계인 것이다. 동일성에 대한 구상은 주체, 실체, 객체 등의 인식 범주의 토대가 된다. 하지만 이 모든 것은 단지 해석 범주일 뿐이다. 그리고 해석범주는 그 자체로 오류다.

(q4.2.3.3.2.2) 이전에 사람들은 변화와 변동과 생성 일반을 가상성에 대한 증거로서, 우리를 오도하는 어떤 것이 있어야만 한다는 표시로서 받 아들었다. 오늘날 우리는 그 반대로 본다. 단일성, 동일성, 지속, 실체, 원인, 물성, 존재를 만들라고 이성의 편견이 우리를 강요하는 꼭 그 정도 만큼 이성의 편견이 우리를 오류에 빠지게 하고, 필연적으로 오류로 향하게 한다고 본다; 엄밀한 계산을 토대로 우리는 여기에 오류가 있다는 사실을 확실하게 알고 있다.(GD 철학에서의 이성 5; KGW VI 3, 71. 한글판 100)

4.2.3.3.3 언어의 해석적 성격

(e4.2.3.3.3.1) 언어는 이성의 오류를, 즉 이성의 해석적 성격을 보증해준다. 언어 자체가 해석적 성격을 갖고 있기 때문이다. 언어는 실재에 대한 적합한 표현수단도 될 수 없고, 보편적인 이해의 도구도 될 수 없다. 그러나 그 한계 때문에 언어의 관점성과 해석성을 억제한다거나 관점적-해석적 한계를 전혀 갖고 있지 않은 이상 언어(Ideal language)를 요청하는 것은 불합리하다. 언어의 한계는 바로 우리의 실천적 욕구의 소산이기 때문이다. 언어의 해석적 성격은 동화와 추상 과정이라는 언어의 계보를 통해서, 그리고 언어의 사용이 단지 유용성에 입각한 규약적 실천이라는 점에서 잘 드러난다.

(q4.2.3.3.3.2) 이성의 오류는 우리의 언어를 불변의 변호인으로 갖는다. 언어는 그것의 연원상 심리학이 가장 초보적 형태를 갖던 시기에 속한다: 언어-형이상학의 근본 전제들, 꾸미지 않고 말해서: 이성의 근본 전제들을 의식하게 되면, 우리는 주물을 숭배하는 비소한 자가 되어버린다.(GD 철학에서의 이성 5; KGW VI 3, 71. 한글판 100)

4.2.3.4 이성 중심주의 철학의 대립 유형

(e4.2.3.4.1) 이성 중심주의 철학의 고대적 대립 유형의 예로서, 『우상의 황혼』은 철학에서는 소피스트 철학을 그리고 철학외적 영역에서는

투키디데스를 지목하며, 현대적 대립유형의 예로는 니체 자신의 철학을 제시한다.

4.2.3.4.1 소피스트

(e4.2.3.4.1.1) 소피스트 철학은 철학적 대상과 방법론 그리고 철학의 목적을 그 이전의 그리스 철학과는 달리 설정한다. 차이와 변화의 세계를 가능하게 하는 만물의 근원적 요소가 탐구의 대상이 되는 것이 아니라, 인간과 인간의 문명 및 관습이 탐구의 대상이 된다. 또한 방법론에 있어서도 연역적 탐구가 그리스 철학의 주된 방법이었다면, 소피스트 철학은 경험적-귀납적 방법을 사용한다. 인간과 인간의 삶의 터전이 탐구 대상이었기에, 다양한 유형의 문화와 관습에 대한 경험적 탐구는 필요불가결한 것이었다. 또 객관적 진리의 추구라는 철학의 목적이 이제 더 이상 추구되지 않는다. 그들은 철학의 목적을 실질적이고 사실적인 지식, 삶을 통제하고 삶을 풍부하게 하는 지식의 연마와 그 지식을 가르치는 데에 두었다. 그런 한에서 그들은 ‘현실론자들’이었고, ‘실재론자들’이었다. 소피스트 철학은 철학의 관심을 인간 자체로 돌리는 역할을 했고, 현실적인 삶을 살아가는 인간을 교육하고 훈련하는 실천적 철학이었다. 소크라테스-플라톤이 이성적 덕과 변증법에 대해 말할 때, 소피스트들은 정치적 덕과 그것을 위한 논쟁술을 가르쳤다. 소피스트 철학의 상대주의적 경향과 논쟁술에 대한 강조, 고정적 규범들의 결여라는 특징은 이 철학의 목적과 대상과 방법론의 필연적 귀결이라고 할 수 있다. 니체는 이런 소피스트 철학이 인간을 철학의 중심에 놓는다는 것, 현실 관련적이라는 것, 지적 관조가 아니라 현실적(정치적) 유용성을 목적으로 하는 인간의 비도덕적 속성을 인식하고 있다는 것을 이유로 높게 평가한다. 그리고 소피스트들이 철학에서 확고히 자리 잡은 도덕 가치의 절대적 진리성에 대해 회의하고, 도덕 가치의 제약성 및 상대성(이것은 곧 관점적 진리성을 의미한다)을 제시한 점은 니체를 전적으로 소피스트 편으로 만든다. 니체는 바람직한 철학의 방향은 소피스트의 정신을 긍정적으로 발

전시키는 것이라고 이해한다. “그리고 결국 그 문화가 옳았음이 인정되었다: 인식론적 인식, 도덕적 인식의 모든 진보는 소피스트들을 복권시켰다……우리의 현대적 사유 방식은……프로타고라스적이라는 말로도 충분 할 것이다.”(KGW VIII 3 14[116])

(q4.2.3.4.1.2) 투키디데스에게서는 소피스트의 문화가 등장한다. 말하자면 실재론자들의 문화가 완성된 표현에 이르러 있다: 소크라테스 학파들이 여기저기서 벌이기 시작한 도덕과 이상의 사기 행각의 한가운데에 이 귀중한 운동이 있었다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 150. 한글판 198)

4.2.3.4.2 투키디데스

(e4.2.3.4.2.1) 투키디데스는 철학자는 아니지만, 그의 『펠로폰네소스 전쟁사』를 통해 니체는 소크라테스-플라톤의 이상주의와는 대립되는, ‘현실성의 마지막 구현이자’ ‘현실성 앞에서의 용기’를 찾아낸다. 그것은 투키디데스가 제시하는 정치적인 절대적 권력 개념 때문이다. 그는 절대적 권력에 대해 다음과 같은 점을 지적하고 있다. 권력은 이롭게 하고 명예롭게 하며 공포에 대항하여 자신을 안전하게 한다는 것. 권력은 물리적인 힘에서 발생하기에 육체적인 힘과 군사적인 조직에 기초한다는 것. 인간의 모든 힘들, 이를테면 지식, 냉정함, 판단력, 결정력, 예견, 설득력, 말하자면 수사(修辭)도 권력으로 등장한다는 것. 권력은 인식과 행동의 연결에서, 그리고 실제의 성공에서 주어진다는 것. 권력에는 권력들 간의 충돌이 본질적이라는 것. 권력은 행사되어야 한다는 것. 권력은 권리보다 우선권을 갖는다는 것. 권력은 인간 본성을 실현하는 조건이라는 것. 권력 안에서 인간의 본성은 제어되지 않고 표현된다는 것. 강자만이 모든 가능성을 가질 수 있고, 물론 약자에 대한 권리도 갖는다는 것. 오로지 강자에게만 행위의 장이 열리고, 강자만이 자신의 본성대로 살아갈 수 있다는 것. 약자는 모든 것을 동원하여 대립 권력을 이겨내려 할 수 밖에 없다는 것. 이런 절대적인 권력 개념은 강자들의 자연권을 주장하는

소피스트의 입장과 상당히 유사하다. 플라톤은 〈고르기아스〉 편에서 소피스트(칼리클레스)의 테제에 대해 이익과 최고선의 관계를 밝혀내면서 이의를 제기하지만, 니체는 플라톤에게 맞서 투키디데스-소피스트의 전통을 다시 받아들인다고 할 수 있다.

(q4.2.3.4.2.2) 투키디데스는 위대한 합계이고, 그 옛날의 헬레네인들의 본능에 놓여있던 강력하고 엄격하면서도 냉혹했던 현실성의 마지막 구현이다. 결국 현실성 앞에서의 용기가 투키디데스와 플라톤 같은 본성의 소유자들을 구별 짓는다: 플라톤은 현실 앞에서 비겁했고 – 그래서 그는 이상으로 도망쳤다; 투키디데스는 자신을 지배한다. 그래서 그는 사물에 대한 지배력도 유지하는 것이다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 보고 있는 것 2; KGW VI 3, 150. 한글판 198)

4.3 새로운 철학: 디오니소스적 긍정의 철학

(e4.3.1) 유럽 전통 철학에 대한 현대적 대안으로서 니체는 자신의 철학을 제시한다. 이 철학은 앞서 제시한 <참된 세계가 어떻게 결국 꾸며진 이야기가 되어 버렸는지>에서도 철학의 새로운 시작으로 이해되고 있다.(4.2.1.1.3 이분법의 극복 참조) 디오니소스적 긍정의 철학은 이분법적 형이상학 대신에 생기준재론, 객관적 인식 대신에 관점적 인식, 반자연적 도덕 대신에 비도덕적-자연적 도덕을 제시하는 철학이다. 『우상의 황혼』에서는 특히 이런 철학 내용이 갖고 있는 ‘디오니소스적’이라는 성격을 해명하려 한다.

4.3.1 ‘디오니소스적인 것’(Das Dionysische) 개념의 유래

(e4.3.1.1) ‘디오니소스적’이라는 개념은 디오니소스-자그레우스 신화에 등장하는 디오니소스 신의 운명을 염두에 둔 것이다. 디오니소스는 어

린 시절 티탄에 의해 몸이 갈기갈기 찢겨 죽임을 당하며, 아폴론에 의해 다시 회복되어 부활한 신이다. 따라서 그에게 죽음은 삶의 필연적 계기다. 자신을 파괴하는 고통은 새로운 자신의 창조를 위한 필연적 계기다. 그래서 죽음과 파괴는 디오니소스에게 결코 부정의 대상일 수 없다. 그는 죽음과 파괴시의 고통의 유의미함과 필연성을 인정하고, 긍정의 대상으로 삼는다. 이것을 염두에 두고 니체는 디오니소스적인 것을 ‘자신의 최고 유형의 희생을 통해 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지’라고 부른다. 이것은 곧 ‘있는 것은 아무 것도 버릴 것이 없으며, 없어도 좋은 것이란 없다’라는 니체의 생성에 대한 긍정 철학의 수식어이자, 설명이 된다.

(q4.3.1.2) 자신의 최고 유형의 희생을 통해 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지 – 이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀으며, 비극시인의 심리에 이르는 다리로 파악했다. [...] 공포와 동정을 넘어서서 생성에 대한 영원한 기쁨 자체이기 위해서 – 파괴에서 느끼는 기쁨도 역시 내포하고 있는 기쁨이기 위해서 (GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 5; KGW VI 3, 154. 한글판 203)

4.3.2 ‘디오니소스적인 것’의 함의

(e4.3.2.1) ‘디오니소스적인 것’이라는 개념은 먼저 호메로스 이전 시대의 그리스적 본능에 대한 상징이자, 삶에의 의지에 대한 다른 표현이고, 동시에 성적 상징으로도 사용되며, 비극성과 동의어다.

4.3.2.1 그리스적 본능으로서의 디오니소스적인 것

(e4.3.2.1.1) 니체는 그리스적 본성을 그리스에 대한 고전적 이해(괴테와 빙켈만에 의한)와는 달리 이해한다. 고전적 이해에 의하면 그리스는 고상한 단순함과 평온한 위대함이 나타나고, 진선미의 통합이 실현되는 이상적인 장소이며, 온화한 휴머니즘이 구현되는 시대였다. 니체는 이런 이상

적 장소로서의 그리스에 관한 이해를 날조된 속임수라고 진단한다. 왜냐하면 니체에게 그리스적 본성은 호메로스 이전의 시대에서 발견되는 것으로, 여기서는 그리스 문화와 그리스 본능은 다음과 같은 특징을 갖고 있기 때문이다. 첫째, 정서적으로는 이 세계가 보여주는 자연적 충동의 잔인함과 무자비함으로부터 두려움과 놀라움을 경험하지만, 그것을 정당한 것으로 수긍하는 극히 비관적이고 염세적인 경향을 띤다. 하지만 둘째, 그리스인은 싸움과 유혈로 점철된 삶으로부터 즐거움을 얻어낼 줄 아는 명랑성(Heiterkeit)을 보여준다. 피로 물든 삶과 무자비한 경쟁으로 인한 거친 삶의 감정에 도취한다. 이런 비인간적인 삶의 모습이 보여주는 강렬한 도취적 즐거움에 대한 익숙함이 그리스 문화를 발생시킨다. 셋째, 그리스적 본성은 비도덕적이다. 인간은 도덕적으로 열등하고, 사악함을 타고 났다는 것은 그리스인의 뿌리 깊은 신념이었다. 그들은 무자비할 정도로 잔인하고 폭력을 정당화하며 복수의 본능을 갖추고 있다. 넷째, 이런 비인간적이고 비도덕적인 면으로부터 그리스적 명랑성의 또 다른 면이 형성된다. 즉 잔인과 복수 감정이 제어되고 승화되어 그들의 경기(Agon) 본능과 경쟁(Wettstreit) 본능이 생겨난다. 이 본능이 그리스인들이 맺는 모든 유형의 교제 방식이 된다. 야성적 충동의 제어가 가능해진 것이다. 그리스적 본능의 이런 측면들은 곧 그리스적 삶의 의지에 대한 다른 표현이다.

(q4.3.2.1.2) 고대의 본능을, 아직도 풍부하고 넘쳐흐르기까지 하는 옛 헬레네적 본능을 이해하기 위해서, 디오니소스라는 이름의 그 놀라운 현상을 진지하게 받아들였던 최초의 사람이 바로 나다: 그 현상은 오로지 힘의 과다로부터만 설명될 수 있다. [...] 디오니소스적 비의에서야, 디오니소스적 심리 상태에서야 비로소 헬레네적 본능의 근본적 사실이 표출되고 있다. — 즉 그것의 ‘삶에의 의지’가 말이다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 4; KGW VI 3, 153. 한글판 201-202)

4.3.2.2 삶에의 의지로서의 디오니소스적인 것

(e4.3.2.2.1) 디오니소스적인 것은 삶에의 의지에 대한 다른 표현이기도 하다. 니체는 디오니소스 신의 모습이 바로 삶에의 의지를 반영하고 있다고 생각한다. 디오니소스 신에게는 삶에 대한 긍정은 곧 죽음에 대한 긍정이고, 죽음은 그에게 결코 도피나 회피나 부정의 대상이 아니며, 삶의 필연적 계기다. 그리고 그는 죽음을 넘어서 영원히 삶을 원한다. 또한 그는 죽음이라는 공포와 죽을 수밖에 없는 자신의 운명을 연민의 대상으로 삼지 않고, 오히려 죽음과 삶이라는 계기가 이루어내는 생성적 모습을 긍정하며, 그래서 그는 죽음이라는 파괴 사건에서 기쁨을 느낄 수 있다. 디오니소스 신의 이런 모습에서 니체는 모든 생명체에 내재하고 있는 삶에의 의지의 모습을 보았던 것이다. 그것도 힘에의 의지로서 구현된 삶에의 의지를. 파괴 사건과 창조 사건의 필연적 연관과, 각각의 사건의 필연성 자체를.

(q4.3.2.2.2) 헬레네 인은 이런 비의에 의해 무엇을 보증하고 싶어 했던가? 영원한 삶, 삶의 영원회귀; 과거 안에서 약속되고 신성시된 미래; 죽음과 변화를 넘어서 있는 삶에 대한 개가를 부르는 긍정; 생식과 성적 신비를 통한 총체적 존속으로서의 진정한 삶을 보증하고 싶어 했다. [...] 그 안에서 삶의 가장 깊은 본능인 미래를 향하는 본능, 삶의 영원을 향하는 본능이 종교적으로 체험되고 있다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 4; KGW VI 3, 153. 한글판 201-202)

4.3.2.3 성적 상징으로서의 디오니소스적인 것

(e4.3.2.3.1) 디오니소스적인 것은 성적인 것에 대한 긍정을 의미하기도 한다. 성적인 것이 바로 삶의 근원적 활동이기 때문이다. 그래서 성적인 것, 생식활동은 자연성에 대한 최고의 표현이기도 하다. 삶의 자연적 본능들을 긍정했던 옛 헬레네인들은 이런 점을 부정하지 않았으며, 최고의 경건성으로 받아들였다. 특히 출산의 경험은 고통이야말로 새로운 창조의 필연적 계기라는 것을, 고통이 미래를 담보하는 계기라는 것

을 단적으로 보여준다. 그래서 ‘디오니소스적’ 행위일 수 있는 것이다. 니체가 그리스도교를 비난하고, 그리스도교와 디오니소스적인 것을 의식적으로 대립 유형으로 상정하는 이유 중의 하나는 바로 성적인 것에 대한 이해의 차이 때문이다. 그에게 그리스도교는 삶의 근원적 활동인 성적 활동 및 생식 활동을 금욕의 대상으로 삼은 종교다. 그래서 ‘삶의 시작에, 삶의 전제조건에 오물을 들이부었던 것이다.’

(q4.3.2.3.2) 그리스인에게는 성적 상징은 신성한 상징 그 자체였고, 모든 고대적 경건성에 내재하고 있는 본래적인 심오함이었다. 생식과 수태와 출산시의 하나하나의 행위 모두가 최고의 감정과 그지없이 장엄한 감정을 불러일으켰다. 비의는 고통을 신성하다고 가르친다; ‘산모의 통증’은 고통 일반을 신성하게 한다. – 모든 생성과 성장, 미래를 담보하는 것은 전부 고통을 전제한다..... 창조의 기쁨이 있기 위해서는, 삶에의 의지가 영원히 자신을 긍정하기 위해서는, ‘산모의 고통’도 영원히 존재해야만 한다..... 이 모든 것을 디오니소스라는 말이 의미하고 있다. [...] 삶으로 향하는 길 자체가, 즉 생식이 신성한 길로 체험된다..... 성을 처음 불결한 것으로 만든 것은 삶에 대한 원한을 토대로 하고 있는 그리스도교였다: 그리스도교는 삶의 시작에, 삶의 전제조건에 오물을 들이부었던 것이다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 4; KGW VI 3, 153-154. 한글판 202)

4.3.2.4 비극적인 것으로서의 디오니소스적인 것

(e4.3.2.4.1) 디오니소스적인 것은 또한 비극적이다. 니체의 이 입장은 그리스 비극이 디오니소스 축제에서 유래했다는 당대 고전문헌학 분야에서 일반적으로 통용되던 이론을 받아들인 결과다. 니체에게서 ‘디오니소스적인 것’과 ‘비극적’이라는 것은 동의어로 이해될 수 있으며, 니체는 이 두 개념을 혼용해서 사용하기도 한다. 그런데 여기서의 ‘비극’ 개념은 아리스토텔레스나 쇼펜하우어가 이해했던 비극 개념과는 다르다. 오히려 디오니소스적인 것으로서의 비극성은 자신의 최고유형을 희생시켜야만 하는 디오니소스의 고통을 새로운 삶의 창조적 계기로서 긍정하는

데서 찾아진다.尼체는 이런 비극성이 고대 그리스 문학 장르인 <비극>에 반영되어 있으며, 그것이 그리스인의 삶의 모습의 반영이라고 진단한다. 그리스인 자체가 비극성을 지닌 민족이었던 것이다. 이것은 곧 그리스인들의 디오니소스적인 자연적 삶의 그 무엇이 <비극> 장르의 형태로 무대 위에서 상연되었다는 것을 의미하기도 한다.

(q4.3.2.4.2) 그 안에서는 고통마저도 자극제로 작용하고 있는 넘쳐흐르는 삶과 힘의 느낌으로서의 주신제의 심리학은 아리스토텔레스뿐 아니라 특히 우리의 염세주의자들도 오해했던 비극적 감정이라는 개념을 이해할 열쇠를 내게 주었다. [...] 자신의 죄고 유형의 희생을 통해 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지 – 이것을 나는 디오니소스적이라고 불렀으며, 비극시인의 심리에 이르는 다리로 파악했다. [...] 공포와 동정을 넘어서서 생성에 대한 영원한 기쁨자체이기 위해서 – 파괴에서 느끼는 기쁨도 역시 내포하고 있는 기쁨이기 위해서....(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 5; KGW VI 3, 154. 한글판 201-202)

4.3.2.4.1 아리스토텔레스의 비극성

(e4.3.2.4.1.1) 비극을 디오니소스적인 것이라고 이해하는 니체의 입장은 비극성에 대한 고전적인 두 해석을, 아리스토텔레스의 해석과 쇼펜하우어의 해석을 문제 삼게 한다.

아리스토텔레스에 의하면 비극은 첫째, 인간에게 아주 특별한 쾌감을, 즉 모방이라는 예술 행위가 불러일으키는 일반적 쾌감을 넘어서서, 모방을 수단으로 연민과 공포에서 비롯하는 쾌감을 불러일으킨다.(아리스토텔레스,『시학』 14, 23, 26장) 그것이 가능한 이유는 둘째, 비극이 갖고 있는 플롯 때문이다. 즉 비극은 극에서의 사건들이 아무리 공포스럽고 무서운 것일지라도 그것들이 불러일으키는 정서의 고통이 쾌를 파괴하지 못하는 플롯을 갖고 있다. 이런 기능을 하는 플롯은 다른 무엇보다도 인간들에게 공유될 수 있는 보편적인 이야기 전개를 하는 플롯이다.셋째, 비극은 “연민과 고통을 통해 그런 감정의 적절한 배설(katharsis)을 가져온다.”(아리스토텔레스,『시학』 6장) 이 짧은 단언으로 아리스토텔레스

가 주장하고 싶어 했던 것이 무엇이었는지는 확실치 않지만, 일반적으로 이해되는 바에 의하면, 비극은 고통과 연민의 감정을 불러일으킴으로써 청중의 정신건강에 해방의 기쁨을 주는 일종의 치료효과를 갖는다는 것이다. 하지만 이런 카타르시스(katharsis)가 의학적 은유인지 아니면 종교적 은유인지 혹은 비극적인 감정의 배출과 순화인지 아니면 감정 일반의 순화이자 배출인지에 대해서는 아직도 의견이 분분하다. 니체는 의식을 해치고 끔찍하게 하는 위험한 정서적 자극물을 제거하는 것으로 카타르진과 카타르시스를 이해한다. 비극이 이런 역할을 하는 것으로 이해되는 한, 니체는 아리스토텔레스의 견해를 수용할 수 없다. 그는 비극성의 본질이 디오니소스적인 것에 있다는 것을 간파하기 때문이다.

(q4.3.2.4.1.2) 자신의 최고 유형의 희생을 통해 제 고유의 무한성에 환희를 느끼는 삶에의 의지 – 이것을 나는 디오니소스적이라고 불렸으며, 비극 시인의 심리에 이르는 다리로 파악했다. 공포와 동정에서 벗어나기 위해서나 감정의 격렬한 방출을 통해 위험한 감정에서 자기를 정화시키기 위해서가 아니다. – 아리스토텔레스는 그렇게 이해했지만 – 오히려 공포와 동정을 넘어서서 생성에 대한 영원한 기쁨 자체이기 위해서 – 파괴에서 느끼는 기쁨도 역시 내포하고 있는 기쁨이기 위해서.....(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 5; KGW VI 3, 154. 한글판 203)

4.3.2.4.2 쇼펜하우어의 비극성

(e4.3.2.4.2.1) 비극성에 대한 아리스토텔레스의 견해를 부정하면서 니체는 쇼펜하우어의 견해 역시 반박한다. 쇼펜하우어는 그리스의 비극성을 그리스인들의 염세적이고도 비판적인 감수성을 표현해주는 것이라고 하며, 그런 의미에서 비극 예술은 데카당스의 표현이라고 단언한다. 비극은 인간의 정화가 아니라, 오히려 인간을 체념시키고 허무적 경험을 하게 하는 것이라는 것이다.

(q4.3.2.4.2.2) 그 안에서는 고통마저도 자극제로 작용하고 있는 넘쳐흐르는 삶과 힘의 느낌으로서의 주신체의 심리학은 아리스토텔레스뿐 아니라

특히 우리의 염세주의자들도 오해했던 비극적 감정이라는 개념을 이해할 열쇠를 내게 주었다. 비극은 쇼펜하우어가 의미했던 헬레네인들의 염세주의를 입증하는 것과는 거리가 멀다. 비극은 오히려 그런 것에 대한 결정적인 거부와 반대질차로 간주되어야 한다. 삶 자체에 대한 긍정이 삶의 가장 낯설고 가장 가혹한 문제들 안에도 놓여있는 것이다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 5; KGW VI 3, 154. 한글판 203)

4.3.3 '디오니소스적인 것'에 대한 연구

(e4.3.3.1) '디오니소스적인 것'이라는 니체의 개념은 독일 고전주의가 모범으로 삼았던 피테-빙켈만의 그리스 이해를 정면에서 반박하는 것이라, 동시에 부르크하르트의 그리스 문화에 대한 이해를 따르고 있는 것이다.

4.3.3.1 부르크하르트

(e4.3.3.1.1) 그리스적인 것과 그리스 문화에 대한 부르크하르트의 이해는 니체에게 결정적인 영향을 끼친다.(니체는 부르크하르트의 그리스 이해를 바젤대학에서 그의 강의들을 청강하면서, 그리고 그의 다른 저술들을 통해 습득한다. 부르크하르트의 견해를 체계화시킨 『그리스 문화사』는 부르크하르트의 유고들을 후에 편집한 것이다.) 부르크하르트는 피테 와 빙켈만에 의해 제안되고 각인된 독일 고전주의의 그리스 이해를 탈피하고자 한다. 그가 보기에 독일 고전주의의 그리스 이해는 대단히 고상하며 교과서적이기는 하지만, 동시에 매우 그릇된 모습이기 때문이다. 그는 '그리스적 명랑성'에 대한 새로운 이해와 '디오니소스적'이라고 니체에 의해 명명되는 요소를 그리스 문화를 태동시킨 요소로 상정하면서, 니체의 모범이 된다. 부르크하르트의 견해를 정리해보면 다음과 같다. 첫째, 그리스인은 염세적 민족이다. 운명의 위협과 삶의 가치 없음에 직면한 그리스인들은 염세적 우울을 경험한다. 그리고 둘째, 야성적 즐거움이 제

공하는 도취에 익숙해지면서 그리스인들은 문화를, 즉 신화를 탄생시킨다.셋째, 그런데 이 신화는 그리스인들의 정신적 상태를 그대로 반영한다. 신화에서 등장하는 신의 모습들은 잔인하고 비도덕적이며 복수본능이 지배한다. 그리스인들 역시 마찬가지다. 그들에게는 중오관계가 성립한다. 넷째, 그들의 복수본능과 잔인함과 비도덕성을 제어하기 위해 그리스인은 그것들을 경쟁과 경기본능으로 승화시키고, 경기와 경쟁을 모든 교제의 방식으로 삼았다. 중오관계가 경쟁관계로 승화된 것이다. 다섯째, 경쟁과 경기본능의 발달은 명예욕을 자극한다. 그리스 문화는 이런 명예욕의 바탕위에서 성장한다. 그리스 문화와 그리스적인 것을 이렇게 바라보는 부르크하르트는 니체에게 그리스 문화에 관한 한 ‘가장 심오한 학자’인 것이다.

(q4.3.3.1.2) 그리스인을 탐구하는 사람이라면 이런 설명 방식이 무언가 기여하고 있다는 것을 금방 알아차리게 된다. 지금도 생존하고 있는 그리스 문화에 대한 가장 심오한 학자인 바젤 대학의 아콥 부르크하르트가 그랬듯이: 부르크하르트는 『그리스인의 문화』에 앞서 말한 현상에 관한 장을 첨가했다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 4; KGW VI 3, 152. 한글판 200)

4.3.3.2 피테

(e4.3.3.2.1) 피테는 니체에게 디오니소스적 인물의 전형이며, 그를 통해서 양 현대의 데카당스가 극복될 가능성을 점칠 정도로 극찬의 대상이 된다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 49, 50, 51) 하지만 그의 그리스와 그리스적 본능에 대한 이해는 니체에게 지속적인 유감의 대상이 된다. 비록 피테와 (그리고 빙켈만의) 관점이 그리스에 대한 고전적인 관점으로 정착 되기는 했지만, 이들은 음악과 디오니소스적인 그리스 문화의 바탕을 무시하고, 고통의 체험에서 비롯되는 그리스적 미의 유래를 인정하지 않았기 때문이다. 오히려 이들은 그리스 예술의 아폴론적 측면을 그리스적인 것의 본질로, 따라서 그리스 예술의 본질로 이해했던 것이다. 니체에게서

는 음악이라는 디오니소스적인 것이, 괴테에게서는 조각이라는 아폴론적인 것이 강조되면서, 두 사람에게 그리스적인 것의 핵심은 달리 이해되었던 것이다. 또한 니체가 그리스적인 것을 표현해주는 것으로 상정했던 비극은 괴테의 모범은 아니었다. 괴테에게 비극은 좀더 인간적이어야 했으며 주인공의 운명은 좀더 유연했어야 했다. 따라서 괴테의 그리스 이해는 니체에게는 헬레네적 본능의 근본적 사실을 파악하지 못한 것이 된다.

(q4.3.3.2.2) 빙켈만과 괴테가 형성시킨 ‘그리스적’이라는 개념을 검토해보고, 그리고 그런 식으로 이해된 이 개념이 디오니소스적 예술을 발생시킨 요소 – 즉 주신체와는 양립할 수 없다는 사실을 발견하게 되면, 그리스적이라는 개념은 우리에게 완전히 다른 감명을 준다. 사실 나는 괴테가 이런 유의 것을 그리스적 영혼의 가능성들에서 철저하게 배제해버렸을 것이라는 점을 의심치 않는다. 그 결과 괴테는 그리스인을 이해하지 못했다. 왜냐하면 디오니소스적 비의에서야, 디오니소스적 심리 상태에서야 비로소 헬레네적 본능의 근본적 사실이 표출되고 있기 때문이다.(GD 내가 옛 사람들의 덕을 입고 있는 것 4; KGW VI 3, 152. 한글판 201)

5. 현대성(Modernität; modernity)

5.1 현대성의 특징: 데카당스로서의 현대성

(e5.1.1) 니체는 현대성을 데카당스(décadence)로 규정한다. 이것은 진보 사관에 대한 반박이자, 세기말의 시대 진단을 선취하는 것으로 이해할 수 있다. 세기말의 데카당스 개념은 현대 유럽 문화의 총체적인 절망상태를 의미하며, 결코 특정 국가의 특성이라거나 특정 세대, 계급, 정당, 혹은 문학 운동만의 특징이 아니라, 현대 유럽 전체가 그 속으로 표류해 들어간 정신 상태 전체를 지칭한다. 이런 데카당스의 원인으로 지목된 것은 실로 다양하다. 부르주아의 타락에서부터, 공동체 의식의 쇠퇴와 정신적 가치의 상실, 국가권력과 대중문화의 성장, 심지어는 지식의 증가에 이르기까지 현대의 구성 요소 전체가 원인으로 상정된다. 이런 일반적 이해경향은 부르크하르트에게서 특징적으로 나타나며, 그는 특히 인간 본성의 타락성을 진보의 항구적인 장애물로, 리바이어던 국가와 산업주의를 유럽 고급 문화를 타락시키는 원인으로 지목한다. 부르크하르트와 이후의 세기말 경향처럼 니체 역시 당대의 물질주의, 국가, 평등적 민주주의를 공격했지만, 그의 비판의 중점은 다른 곳에 있었다. 니체에게 데카당스라는 용어는 생명력의 본질적 쇠퇴와 본능의 근본적 타락을 지칭하는 용어로 사용된다. 그래서 유럽 현대를 데카당스라고 니체가 규정하는 일차적 이유는 유럽인과 유럽 문화 전반이 생명력의 본질적 쇠퇴와 본능의 근본적 타락을 경험하기 때문이다. 그리고 이 쇠퇴에서 니체는 그리스도교 도덕을 결정적 인자로 지목한다. 민주주의와 국가, 물질주의 등에 대한 니체의 비난은 이 토대 위에서 전개된다. 이런 맥락에서 니체는 현대성을 ‘생리적인 자기모순’으로 단언한다. 생리적 자기모순이란 삶의 근본본능이 삶 자체로 향하지 않고, 오히려 종말로 향하는 것을 의미한다. 이런 의미의 데카당스 개념은 니체에게서 허무주의 개념과 동의어로 사용되기도 하고, 허무주의 개념의 상위개념으로 사용되기도 한다. 데카당스 현대는 곧 허무주의 현대인 것이다.

(q5.1.2) 현대성이라는 것을 나는 이미 생리적인 자기모순으로 규정했었다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 41; KGW VI 3, 137. 한글판 182)

5.2 현대성의 계보

(e5.2.1) 현대가 데카당스 성격을 띠는 것은, 현대의 제반 모습을 요청하고 구성해내는 인간에게 책임이 있다고 니체는 생각한다. 즉 현대인이 데카당스 현대성을 하나의 해석 체계로서 요청했던 것이다. 이런 현대인은 삶의 근본충동들이 약화되고, 약화된 근본충동들에 의한 삶을 유지하기를 원한다. 그래서 이 목적을 위한 해석 체계를, 즉 데카당스 특징을 보이는 해석 체계를 생존 조건으로서 요청한 것이다. 그렇다면 데카당스 현대의 원인은 인간의 데카당화라고 할 수 있다.

(q5.2.2) 사실 우리는 우리의 근대적 ‘덕목들’ 때문에 의도적이지는 않았더라도 더할 나위 없이 우스꽝스러운 모습이 되어있다..... 적대적이고 불신을 불러일으키는 본능들의 감소는 – 이것이야말로 소위 우리의 ‘진보’라는 것이다. – 생명력의 일반적인 감소에서 나타나는 결과들 중 하나를 보여준다. [...] 우리의 덕은 우리의 약함에 의해 제약되고 요청된다. (GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 131-132. 한글판 174-176)

5.3 현대성의 내용

(e5.3.1) 현대성의 제반 특징들이 데카당스 특징을 띠고 있다고 생각하는 니체는 『우상의 황혼』에서 민주주의, 사회주의, 아나키즘 등의 사회·정치 이데올로기, 그리스도교 도덕, 학문, 노동자 계층의 정치적 권력화 등을 그 예로 제시한다.

5.3.1 이데올로기

(e5.3.1.1) 데카당스 현대성은 민주주의, 사회주의, 아나키즘 같은 현대의 이데올로기와도 연관된다. 이것들은 18세기에 급속도로 진행된 자유주의 이념과 평등주의 이념의 소산으로 알려져 있다. 니체는 이 점을 부정하지는 않는다. 하지만 이것들의 계보적 근원이 그리스도교라는 점에 더욱 무게를 싣는다. 즉 그것들은 현대정신 아래에서 형성된 그리스도교 본능의 사회역사적 운동인 것이다. 평등주의와 자유주의 원칙 자체가 그리스도교 본능의 소산이기 때문이다.

5.3.1.1 자유주의

(e5.3.1.1.1) 18세기에 정치·사회문제에 관한 관심은 급속도로 진행된다. 특히 프랑스에서는 근대적인 자유주의 신조가 생겨났으며(물론 자유주의라는 용어 자체는 19세기의 용어지만, 자유주의는 그 단어가 있기 전에도 이미 존재했다), 프랑스 뿐만 아니라 영국과 독일에도 각기 다른 형태의 정치이론으로 다른 의미를 띠고 발전한다. 따라서 자유주의를 한 마디로 정의하기는 어렵지만, 적어도 기존질서의 개혁에 주안점을 두고 개인의 자유와 평등을 강조하는 이념이자 운동으로 이해할 수는 있다. 프랑스에서는 특히 몽테스키외가 자유를 법이 허용하는 한에서 무엇이든 할 수 있는 권리로 이해한 후(Montesquieu, 『법의 정신에 관하여』 [Sur l'esprit des lois], Bk. XI, Chap 8), 프랑스 계몽 사상가들에 의해 좌파적으로 전승되었다. 반면 루소는 자유와 자연법 이론을 연계시켜, 자유는 인간이 자연과 질서라는 항구적인 법에 따르는 것이라고 한다. (Rousseau, Emile, Bk. V, toward the end) 이런 자유주의 이념을 비판하는 니체의 전략은 매우 간단하며 소박하다. 그의 자유주의 이념에 대한 비판은 평등원칙에 대한 비판이 중심에 있다. 이 맥락에서 그는 자유주의 이념을 인간의 되화된 본성이 요구하는 것으로, 인간을 무리와 대중의 일부로 만드는 기능을 하면서, 자기 책임에의 의지가 없는 생활 방식을 그럴듯하게 미화시킨 것에 불과한 것으로, 데카당스 현상인 있으

로 이해한다. 진정한 자유는 바로 힘에의 의지에 의한 자기 책임에의 의지다.

5.3.1.1.1 데카당스로서의 자유

(e5.3.1.1.1.1) 자유주의 이념은 데카당스 본능의 소산이다. 힘 상승을 통한 삶의 창조적 증진을 원하는 주권적 존재방식을 거부하는 본능의, 그 스스로 가치평가의 주체이자 입법적 존재이며 명령적 존재임을 부정하는 본능의 소산인 것이다. 한 마디로 노예적 생존을 원하는 본능, 니체의 표현대로 ‘어떤 강한 고삐라도 그들에게는 지나치지 않을 만한 자들’의 본능이 주권적 존재-명령적 존재-입법적 존재로부터의 자유를 원하는 것이다.

(q5.3.1.1.1.2) 어떤 강한 고삐라도 그들에게는 지나치지 않을 만한 자들이 독립과 자유로운 발전과 방임을 가장 열렬히 주장한다. – 정치에서도 그렇고, 예술에서도 마찬가지다. 그러나 이것은 데카당스의 정후인 것이다: ‘자유’라는 우리의 현대적 개념은 본능의 퇴화에 대한 또 하나의 증거다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 41; KGW VI 3, 137. 한글판 182)

5.3.1.1.2 평균성 요구로서의 자유

(e5.3.1.1.2.1) 자유주의 이념은 평균성 요구의 다른 표현이다. 평균성에 대한 요구는 노예적 존재들의 무리 본능에서 나온다. (5.3.1.2 평등주의 참조) 그래서 니체는 자유주의 제도들 역시 인간에 대한 ‘평준화 작업’의 일환으로, 인간을 대중이라는 무리로 만드는 기능을 하는 것으로 단언하는 것이다.

(q5.3.1.1.2.2) 자유주의적 제도들은 자유주의적이 되는 동시에 더 이상 자유주의적이지 않다: 나중에는 그런 자유주의적 제도들보다 더 역겹고 더 철저하게 자유를 손상시키는 것은 없게 된다. 그 제도가 가져오는 것이 무엇인지는 잘 알려져 있다: 그것은 힘에의 의지의 토대를 허물어버린다. 그것은 도덕으로 끌어올려진 산과 골짜기의 평준화 작업이다. 그것

은 작게 만들고, 비겁하게 만들며, 즐길 수 있게 만든다. – 매번 그것과 더불어 군서동물이 개가를 올린다. 자유주의: 이것은 솔직하게 말하자면 군서동물로 만드는 것이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 38; KGW VI 3, 133. 한글판 176-177)

5.3.1.1.3 무책임으로서의 자유

(e5.3.1.1.3.1) 자유주의 이념은 인류 전체에 대한 책임의식의 부재를 표현한다. 그것은 단지 오로지 ‘오늘’만을 위해 사는 자의, 오로지 ‘오늘’만을 위한 이기적인 생존전략이다. 그들은 과거와 미래로 이어지는 인류 전체를 고려하지 않는다. 인류 전체를 고려하는 관점과 그것의 권위는 새로운 노예 상태로의 예속으로 이해된다. 반면 오로지 평균성 속에 안주하고 공고히 되는 대중인으로서의 삶만이 목적이다. 이들이 자유라는 미명하에 자신의 생존방식을 정당화하는 것이다.

(q5.3.1.1.3.2) 전통에의 의지가, 권위에의 의지가, 수세기 동안 지속되는 책임에의 의지가, 과거와 미래로 무한한 세대의 연속이라는 연대성이 있어야만 한다. [...] 서구 전체는 제도들을 자라나게 하고, 미래를 자라나게 하는 본능들을 더 이상은 갖고 있지 않다: 아마도 그것만큼 서구의 ‘현대적 정신’에 거슬리는 것은 없으리라. 사람들은 오늘을 위해 살고, 아주 재빠르게 살아간다. – 아주 무책임하게 살아 간다: 바로 이것을 사람들은 ‘자유’라고 부른다. 제도를 제도로 만드는 것은 경멸받고 증오되며 거절된다: ‘권위’라는 말이 소리를 내기만 해도 사람들은 새로운 노예상태의 위협이라고 믿는다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 39; KGW VI 3, 134-135. 한글판 178-179)

5.3.1.1.4 진정한 자유: 자기책임에의 의지

(e5.3.1.1.4.1) 평균성 본능과 무책임으로서의 자유가 아니라, 인간이 추구해야 하는 진정한 자유는 자기책임에의 의지다. 이것은 힘에의 의지에 대한 다른 표현이다. 즉 자신을 주인적 존재이자 명령자이자 입법자로 긍정하고, 노예적 생존과 거리를 두는 귀족적 존재방식에 대한 의지인

것이다. 그래서 니체는 자유는 ‘극복되어야 할 저항에 의해, 명령적 존재로 머무르기 위해 치르는 노력에 의해’서 측정되는 것이라고 하는 것이다. 이런 의미의 자유는 누구에게나 허락되어 있지만, 누구나 다 획득할 수 있는 것은 아니다. 그래서 자유는 ‘사람이 갖고 있으면서도 갖고 있지 않은 것, 사람이 원하고 사람이 행하는’인 것이다.(1.3.3.2 자연적 자유의지 참조)

(q5.3.1.1.4.2) 그렇다면 자유란 무엇이란 말인가! 자기 책임에의 의지를 갖는다는 것. 우리를 분리시키는 거리를 유지하는 것. 노고와 난관과 궁핍과 심지어는 삶에 대해서까지도 냉담해지는 것. 자신의 문제를 위해 인간들을 그리고 자기 자신마저도 희생시킬 준비가 되어 있다는 것. 자유는 남성적 본능, 전투적이고 승리의 기쁨에 찬 본능이 다른 본능들, 이를테면 ‘행복’본능을 지배하는 것을 의미한다. [...] 자유로운 인간은 전사다. 개인에게서나 대중에게서 자유는 무엇에 의해 측정되는가? 극복되어야 할 저항에 의해서, 위에서 머무르기 위해서 치르는 노력에 의해서, 최고로 자유로운 인간 유형은 최고의 저항이 끊임없이 극복되는 곳에서 발견될 수 있을 것이다. [...] 사람이 갖고 있으면서도 갖고 있지 않은 것, 사람이 원하고 사람이 행하는 것으로서.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 38; KGW VI 3, 133-134. 한글판 177-178)

5.3.1.2 평등주의

(e5.3.1.2.1) 자유주의 이념과 평등원칙은 불가분의 관계를 형성한다. 하지만 18·19세기의 평등이론들은 여전히 제한적인 의미의 평등원칙만을 제시했을 뿐이다. 예컨대 몽테스키외는 시민이 자유로울 뿐만 아니라 모든 이들이 평등하다고 주장하면서도 사회에는 위계 질서가 있다고 한다. 그리고 대부분의 계몽 사상가들은 비록 봉건적인 특권은 아니지만, 재산과 개화의 정도에 기반을 둔 등급 있는 사회를 전제했다. 그래서 이들은 완전한 의미의 평등주의는 주장하지 않았다고 할 수 있다. 완전한 의미의 평등사상은 중농주의자들에 이르러 비로소 그 첫 모습을 보인다. 이들은 하층 계급에게 대중 교육을 실시하여 불평등의 감소를 시도했고,

콩도르세 같은 이는 거의 평등한 사람들로 이루어진 미래 사회 — 정치적 평등과 교육기회의 평등 그리고 재산이 균등화 — 를 구상하기도 했다. 좀 더 본격적 형태의 평등이론은 엘베시우스와 루소에 의해 구상되지만, 니체는 주로 루소에 집중하여 평등이론 전체를 비판하려 한다. 그에 의하면 루소류의 현대적 평등사상은 그리스도교라는 종교적 노예반란에서 이미 그 기원을 찾을 수 있다고 한다.

(q5.3.1.2.2) 어떤 것이든 실제로 유사해지는 것을 의미하고, ‘평등권’ 이론에서 그 표현을 얻는 ‘평등’은 본질적으로 쇠퇴에 속한다: 인간과 인간 사이의 간격, 계층과 계층 사이의 간격, 유형의 다수성, 자기 자신이고 자 하는 의지, 자신을 두드러지게 하고자 하는 의지, 내가 거리를 두는 파토스라고 부르는 것은 모든 강한 시대의 특성이다. 오늘날에는 극단적인 것들 사이의 긴장과 간격이 점점 더 줄어들고 있다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 132. 한글판 175-176)

5.3.1.2.1 평등원칙의 계보: 그리스도교

(e5.3.1.2.1.1) 그리스도교에 대한 계보적 비판을 선보인 『도덕의 계보』에서 니체는 이미 그리스도교를 노예적 존재의 원한 감정의 산물로 이해한 바 있다. 여기서 제시된 노예적 존재를 특징짓는 것은 무리본능과 복수심 그리고 평등에의 요구다. 즉 그들은 대중적인 인간들이며, 현실적인 무력감을 경험하는 존재들이다. 이런 그들은 귀족적이거나 예외적인 존재들에 대해 복수와 원한의 감정을 갖는다. 그래서 그들을 자신들 무리의 일부로 만들고 싶어 한다. 즉 노예적 존재로 만들고 싶어 한다. 이때 사용하는 수단이 바로 노예도덕 유형인 그리스도교 도덕이다. (백승영, 『도덕의 계보』 37-64) 『도덕의 계보』에서 제시된 이런 내용이 『우상의 황혼』에서는 ‘내가 천민이면, 너 역시 천민이어야 한다’라는 말로 표명된다. 그리스도교는 평등사유에 기초한, 그것도 노예적 평등 사유에 기초한 종교였던 것이다.

(q5.3.1.2.1.2) ‘내가 천민이면 너 역시 천민이어야 한다’: 이 논리에

의거해 사람들은 혁명을 일으킨다. – 자신에 대한 불평은 어떤 경우에도 쓸모가 없다: 이것은 약하기 때문에 생긴다. 자신의 열악한 처지를 다른 사람 탓으로 돌리든 자기 자신 탓으로 돌리든 – 첫 번째 경우는 사회주의자이고 두 번째 경우의 예는 그리스도교인이다. – 본질적인 차이는 없다. 양 경우의 공통점, 무가치한 것이라고 우리가 말하는 점은 누군가가 사람들의 고통에 책임을 져야만 한다는 것이다. – 요약하면, 고통 받는 자가 자신의 고통에 맞서 스스로에게 복수의 꿀을 쳐방한다는 것이다. 태락욕으로서의 이런 복수욕의 대상들은 우연한 원인들이다: 고통 받는 자는 어디서든 자신의 작은 복수를 식혀주는 원인들을 찾아낸다. [...] 그리스도교인과 아나키스트 – 양자 모두 테카당이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 34; KGW VI 3, 126–127. 한글판 169)

5.3.1.2.2 평등원칙의 발전: 루소

(e5.3.1.2.2.1) 루소는 『사회계약론』에서 사람들은 원래 자유롭게 태어났고 평등했지만, 사유재산이 도입됨으로써 타락하게 되어 몇몇 사람들이 다른 사람들 위에 군림하게 되었다고 한다. 그래서 사람들을 다시 평등한 존재로 만들기 위한 방안으로 ‘일반의지’ 개념을 사용하여, 평등한 사람들로 구성된 사회를 상정한다. 사람들은 자신들이 순종해야 하는 결정과정에 개인적으로 충분히 참여함으로써 도덕적으로나 정치적으로 평등해질 수 있고, 이런 참여과정을 통해서 사회와 동일하게 된다는 것이다. 그런데 사실 루소는 아주 소규모의 국가들을 제외하고는 그처럼 완벽하게 평등한 사회가 언젠가 존재할 수 있을지에 대해 확신을 갖지 못했다. 그것은 가능하다고 할지라도, 근접한 정도로만 실현될 수 있는 이상이었다. 또한 루소는 적어도 실제 세계에서 권력과 부가 모든 사람들에게 동일한 상태를 평등이라고 이해하지는 않았다. 오히려 그는 평등을 “권력이 폭력을 행사할 만큼 충분히 크지 않고, 언제나 사회적인 등급과 법에 의하여 권력이 행사되며, 부와 관련해서는 어떤 시민도 다른 사람을 구매할 만큼 결코 부유하지 않고, 어떤 사람도 자신을 팔 수 밖에 없을 만큼 가난하지 않은 상태”로 이해한다.(Rousseau, The Social Contract, BK II, Chap XI ; 프랭클린 보며 지음, 『유럽 근현대 지성사』, 23–24) 더 나아가 루소는 이상적

사회에서의 박애를 주장한다. 루소의 자유와 평등 및 박애에 대한 입장은 프랑스 혁명의 정신에도 반영되어 있다. 니체는 루소의 이런 입장에 대해 ‘이상주의와 천민이라는 이중성’을 포함한다고 지적한다. 그것이 이상적 상태를 제시하면서 동시에 주권적 존재보다는 일반 민중의 주권을 인정하기 때문이다. 니체가 루소 사상을 프랑스 혁명의 퇴락을 조장한 결정적 요소로 보는 것은 바로 이런 이유에서다.

(q5.3.1.2.2.2) – 나는 프랑스 혁명에 내재해 있는 루소도 중요한다: 그 혁명은 이상주의와 천민이라는 루소식 이중성에 대한 세계사적 표현이다. [...] 루소적 도덕 – 혁명이 계속 영향을 끼치게 만들고, 모든 천박하고 평균적인 것들을 설득해대는 소위 말하는 혁명의 ‘진리’라는 것이다. 평등선언이라니! 이것보다 더 유해한 독은 결코 존재하지 않는다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 48; KGW VI 3, 144. 한글판 190-191)

5.3.1.2.3 평등원칙의 문제

(e5.3.1.2.3.1) 루소는 『에밀』에서 자유와 평등을 인간의 자연권으로 상정한다. 니체에게 이런 루소식 평등원칙은 불만이다. 그것이 결코 인간의 자연적 상태일 수 없기 때문이다. 니체에게 인간의 자연적 상태는 다른 모든 존재자들에게서와 마찬가지로, 힘 상승의 역학이 구현되는 것이다. 그래서 니체는 자신 역시 루소처럼 ‘자연으로의 돌아감’을 말하지만, 그것이 사실은 ‘올라감’이라는 운동이라고 하는 것이다. 따라서 주권적 존재로의 상승운동은 인간에게 있는 자연성의 표출인 것이다.

(q5.3.1.2.3.2) 나 역시 ‘자연으로의 돌아감’을 말한다. 이것이 본래는 돌아감이 아니라, 올라감이지만 말이다. – 즉 드높고 자유로우며 심지어는 섬뜩하기까지 한 자연과 자연성으로의 올라감, 큰 과제를 갖고 유희하며 유희가 허락되어 있는 자연과 자연성으로의 올라감이지만 말이다...비유를 들어 말하자면: 내가 이해하는 한 나폴레옹은 한 편의 ‘자연으로의 돌아감’이다. [...] ‘동등한 자에게는 평등을, 동등하지 않은 자에게는 불평등을 -정의에 대한 진정한 표현은 바로 이것일 것이다: 그리고 그 결과로서, 동등하지 않은 자를 결코 동등하게 만들지 말라.’(GD 어느 반시대적

인간의 편력 48; KGW VI 3, 144. 한글판 190–191)

5.3.1.3 민주주의

(e5.3.1.3.1) 니체는 민주주의의 문제를 다를 때 국가형태로서의 민주주의와 직접적인 맞대결을 하지는 않는다. 그리고 오히려 가치체계로서의 민주주의 이데올로기를 염두에 둔다. 민주주의 이데올로기에 대한 비판의 핵심은 사회주의에서와 마찬가지로 평등이념에 있다. 민주주의에서 인간을 데카당으로 만든 요소를 찾아내려는 의도 때문이다. 그에 의하면 민주주의 이데올로기는 전적으로 인간의 평등 이론에 기초하지만, 이것은 인간을 평준화하고 대중화해 강자의 출현을 원칙적으로 봉쇄하려는 것일 뿐이다. 이런 상황은 평균적인 인간들이, 즉 무리나 대중에 속하는 인간들이 자신의 욕구를 형이상학적 가치들로 부풀린 것 외에 다른 것이 아니다.

(q5.3.1.3.2) 민주주의는 언제든지 조직력의 쇠퇴형국이었다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 39; KGW VI 3, 134–135. 한글판 179)

5.3.1.4 사회주의

(e5.3.1.4.1) 사회주의는 자유보다는 평등을 더 강조한다. 평등을 자유에 이르는 길이라고도 생각한다. 민주주의에 대한 고찰에서와 마찬가지로 니체는 사회주의에 대한 고찰에서도 정치사회체제로서의 사회주의를 고려하지 않는다. 오히려 그것이 토대로 하고 있는 평등원칙에 주목 한다. 그런 한에서 니체에게 사회주의와 그리스도교는 상호 귀속적인 부파의 형식이다. 둘 모두 인간의 종체적 퇴화를 가져오며, 사회주의는 그리스도교라는 종교의 비종교적 변형에 불과하기 때문이다. 그 이유는 첫째, 사회주의의 계보 때문이다. 즉 사회주의 이념은 노예적 생존을 하는 인간들의 이기적이고 자주적인 존재들에 대한 질투와 복수심과 증오에서 생긴다. 그래서 이들은 그리스도교의 계보가 보여주었던 것을 그대로 보

여준다. 즉 인간의 차이와 다름을 의도적으로 무시한다. 이런 맥락에서 니체는 “사회주의자들은 그리스도교 본능에 호소한다.”(KGW VIII 3 14[6], 15[30]), “그리스도교의 가치판단은 사회주의자들의 체계 전반에 남아있다.”(KGW VIII 1 2[127])고 단언한다. 둘째, 사회주의 이념의 추종자들은 그리스도교 자체가 인간들을 약자-인간과 병자-인간 및 죄인-인간으로 만들어 그들에 대한 권력에의 의지를 행사하고 싶어했듯, 인간들을 약자-인간과 병자-인간으로 만들어 권력을 추구한다. 그래서 니체는 ‘그리스도교 본능’과 ‘사회주의 본능’은 같은 것이라고 생각한다.

(q5.3.1.4.2) 그런데 그리스도교인이 비록 ‘세상’에 유죄판결을 내리고 비방하고 더럽힌다 할지라도, 그것은 사회를 유죄판결하고 비방하고 더럽히는 사회주의 노동자의 본능과 같은 본능에서 행해지는 것이다: ‘최후의 심판’조차도 여전히 복수라는 달콤한 위안이고 – 사회주의 노동자도 기대하는 혁명이며, 이것을 단지 조금 더 멀리 생각한 것에 불과하다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 34; KGW VI 3, 127. 한글판 169-170)

5.3.1.5 아나키즘

(e5.3.1.5.1) 아나키즘은 여러 다양한 형태에도 불구하고, 개인의 자유를 최상의 가치로 제시하고, 이것을 억압하는 힘을 부정하는 현대 정치이념이라고 할 수 있다. 흔히 국가 없는 사회라는 의미로 사용되기도 하는 이 개념은 첫째, 인간은 선의 능력을 지닌 존재다. 둘째, 개인들의 자발적이고도 본능적인 공동체와 제도는 인간을 인간답게 만들지만, 사유재산제도나 국가 그리고 민주제 등을 권위의 조작에 의한 산물일 뿐이다. 그래서 개인을 억압한다.셋째, 사회의 변화 역시 개인들의 자생적이 고도 직접적인 운동에 의한 것이어야 한다. 외부적인 통제가 없이 자유롭고 독립적인 개인들로 이루어지는 대중의 자연적인 느낌의 표출에 의하여 이루어져야 한다. 외부적 통제나 조직화된 혁명은 억압이 형태를 바꾼 것에 불과하다는 내용을 갖고 있다. 이런 아나키즘에 대해 니체는 『도덕의 계보』에서 그 뿌리가 ‘원한’에 있다고 지적한 바 있다.(GM II

11) 아나키즘의 구체적인 유형을 차별화하여 분석하기 보다는, 그것의 계보에 집중한 결과다. 이런 입장은 『우상의 황혼』에서도 그대로 이어져, 약자들의 ‘복수심’이라는 심리에 집중한다. 이런 것으로서의 아나키즘은 그리스도교나 사회주의와 그 계보 상으로는 다를 바가 없다.

(q5.3.1.5.2) 사회의 쇠퇴 계층을 대변하는 자로서 아나키스트가 의로운 분노를 가지고 ‘법’과 ‘정의’와 ‘평등권’을 요청한다면, 그가 교양의 결여에 의해 강제되었기 때문이다. 그는 왜 정말 고통을 겪는지 – 그가 어디에서 궁핍한지를 알지 못한다. 삶이 궁핍하다는 것을 알지 못한다.....원인-충동이 그에게서 강력해서: 그가 열악한 상태에 있다는 것에 대한 책임을 누군가는 지지 않으면 안 되는 것이다. [...] 불평과 자기 불만은 이미 삶에 자극을 줄 수 있다. 이 자극 때문에 사람들은 살아 간다: 모든 불평에는 복수심이 미세하게나마 들어 있다. 사람들은 자기가 열악한 상태에 있다는 느낌을, 그리고 경우에 따라서는 열악함 그 자체를 다른 사람들의 탓으로 돌려 그들을 비난한다. 마치 다른 사람들이 불의를 범하고, 용인되지 않은 특권을 소유하고 있다는 듯이.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 34; KGW VI 3, 126. 한글판 168-169)

5.3.2 동정의 도덕

(e5.3.2.1) 동정의 도덕에 대한 니체의 비판은 현대성 비판의 또 다른 축이다. 그에게 동정의 도덕에 대한 과대평가는 그리스도교라는 종교현상을 반영할 뿐 아니라, 데카당스 현대성을 반영하는 문화현상이다. 동정을 종교적 차원을 넘어서 형이상학과 윤리학의 중심개념으로 만든 것은 쇼펜하우어다. 타인의 고통에 온전히 참여하는 행위로서의 동정은 의지로부터의 고통에서 해방될 수 있는 실천적 구원의 길이다. 이것은 동시에 자신의 안락을 원하는 동물적 이기주의를 극복하는 길이기도 하다. 따라서 쇼펜하우어는 이기주의의 극복과 동정의 실천이야말로 인간의 도덕성을 보증하는 것으로 이해하는 것이다. 그런데 니체는 쇼펜하우어의 이런 도덕관을 군중의 척도를 형이상학적-도덕적으로 전이시킨 것이라고

생각한다. 그것이 자율적-주권적 인간의 힘을 억제하고 무화시키기를 요구하는 도덕이기 때문이다. 이런 동정은 자율적-주권적 존재의 덕목일 수 없다. 하지만 니체의 이런 비판을 ‘동정’ 그 자체에 대한 평가로 확대 해석할 필요는 없다. 도덕 문제를 고찰하는 니체의 입장에서도 확인되듯 이 도덕적 행위 그 자체는 아무런 가치도 갖고 있지 않는 것이다. 동정의 행위도 마찬가지다. 자율적-주권적 존재의 동정은 의지의 고통으로부터 벗어나려는 자들이 요구하는 수동적 감정으로서의 동정과는 다르다. 이들의 동정은 타인의 자율적-주권적 존재로의 노력을 강화시켜주는 것 이기에, 오히려 권유의 대상이 된다.

(q5.3.2.2) 내가 최초로 경고했었으며, 도덕적 인상주의라고 명명될 수도 있을 만한 우리의 동정의 도덕, 이것은 모든 데카당적인 것들이 갖추고 있는 생리적 과민을 표현해주는 또 다른 표현이다. 쇼펜하우어의 동정의 도덕을 수단으로 자기 자신이 학적임을 표방해보려고 했던 그 운동은 – 불행한 시도 – 도덕에서의 진정한 데카당적 운동이며, 이런 것이기에 그것은 그리스도교 도덕과 아주 유사하다. 강력한 시대와 고상한 문화는 동정과 ‘이웃사랑’과 자아와 자의식의 결여를 경멸스러운 것으로 여긴다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37: KGW VI 3, 131–132. 한글판 175)

5.3.3 학문

(e5.3.3.1) 데카당스 성향을 띠는 학문의 예로 니체는 『우상의 황혼』에서 당대의 사회학을 지목한다. 특히 사회학의 기초를 놓은 사람으로 “그지없이 영리했던 예수회원이자, 자기네 프랑스인을 학문이라는 우회로를 통해 로마로 인도하고자 했던” 콩트(A. Comte)와 ‘데카당’의 전형인 스펜서(H. Spencer)만을 문제시하며, 슈타인(Lorenz von Stein)이나 쉐플레(Albert Schäffle) 등, 사회학 정초에 힘을 쏟은 이들은 고려의 대상으로 삼지 않는다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 4) 니체는 콩트와 스펜서의 사회학이 ‘당대 사회의 쇠퇴 상’만을 알고 ‘쇠퇴본능을 가치판단의 규범’으로 삼은 학문이라고 비난한다. 사회학이 이렇듯 데카당스적 특징을

띠게 된 구체적 예로서 니체는 아래 인용문에서는 스펜서를 주목한다. 스펜서는 ‘조직하는 힘의 감소’를 이상으로 삼고, ‘이타주의의 승리를 바람직한 것으로’ 여긴다는 이유로 비난의 대상이 된다. 이것은 그의 진화론적 사회유기체론 및 공리주의와 사회 행복론을 염두에 둔 언급인 것 같다. 구체적 내용은 다음과 같다. (1) 스펜서의 일차적 관심은 사회구조와 사회제도의 진화적 변화에 있었다. 이것은 진화의 법칙을 자연을 넘어서 사회구조로까지 확대한 것이다. 여기서의 진화는 ‘상대적으로 불확정적이고 응집성이 없는 동질성의 상태로부터 상대적으로 확정적이며 응집적인 이질성의 상태로의 변화’(H. Spencer, *First Principles*, New York, Appleton 1898, 370–373)를 의미한다. 그리고 이 과정은 보편적인 과정이다. 인간 사회의 진화 역시 이런 진화과정에서 예외가 아니며, 보편적으로 적용할 수 있는 자연법칙의 한 특수사례일 뿐이다. 그래서 사회학은 오직 자연적, 진화적 법칙의 관념 위에 기초를 둘 때에만 비로소 과학이 될 수 있다. 이런 입장을 토대로 스펜서는 진화적 성장은 모든 단위의 구조와 기능에 변동을 가져오며, 크기의 증가는 따라서 문화의 증가를 가져온다고 생각한다. 이것은 사회적 집합체의 경우에도 마찬가지로 적용된다. 사회는 각 부분이 서로 상이한, 상대적으로 미분화된 상태로부터 여러 부분들이 서로 다른, 문화된 상태로 성장한다, 그리고 문화된 부분들은 상호의존관계를 형성하며, 문화가 진전되면 상호의존성 역시 진전되어 결국에는 통합도 진전된다. 그러나 사회가 복잡해져, ‘복합사회’를 형성하게 되면, 각 부분들의 활동은 다른 부분들에 의해 수행될 수 없는 것이 되며, 단순사회의 경우보다 구조상으로 더욱 상처받고 쉽고 더욱 깨지기 쉬운 형태가 된다. 그래서 이런 취약성으로 인해 복합社会의 경우에는 규제 체계(regulating system)를 필요로 하게 된다. 이것이 사회를 내적으로 제제하고 통제하는 역할을 하게 된다. 하지만 니체는 스펜서가 제시한 사회에서 ‘분리시키고 간격을 벌리며 아래와 위로 정돈해 주는 힘의 감소’를 본다. 그의 사회는 분열가능성을 필연적으로 내포하며, 그런 취약성 때문에 제시된 ‘규제체계’라는 것도 사회의 각 부분들의 상호의존관계를 강화시키는 역할만을 할 뿐이기 때문이다. 기

능상의 상호의존관계가 아니라, 각 계급간의 힘에 의한 분리와 분화가 발생하는 사회, 그리고 힘 관계에 의거한 갈등과 긴장이 지속되는 사회를 내용으로 하는 지배체제론을 제시하는 니체에게 스펜서의 입장은 평균화된 인간들의 사회일 뿐이다. (2) 스펜서는 콩트와는 달리 사회의 기원을 개인주의적이고 공리주의적인 용어로 파악하며, 사회를 개인의 목표를 증진시켜 주는 도구로 이해한다. 개인은 모두 행복과 만족을 갈망하며, 좋은 사회는 각자의 이런 이익을 추구하는 개인들간의 계약 위에 기초한 사회다. 지배체제론을 주장하는 니체에게 이런 공리주의적 관점은, 그것이 갖는 비이기적 성격으로 인해 거부의 대상이 된다.

(q5.3.3.2) 데카당스의 무의식적 효능이 개별학문의 이상마저도 지배하는 것이다. 나는 영국과 프랑스의 사회학 전체에 대해 그것이 단지 사회의 쇠퇴상만을 경험을 통해 알 뿐이며, 자기의 쇠퇴본능을 정말 순진하게 사회학적 가치판단의 규범으로 삼는다는 점 때문에 반박한다. 하강하는 삶, 조직하는 힘의 감소, 달리 말해 분리시키고 간격을 벌리며 아래와 위로 정돈해주는 힘의 감소가 오늘날의 사회학에서는 이상이라고 공식화된다.....우리의 사회학자들은 데카당이며, 친애하는 허버트 스펜서 역시 데카당이다. – 그는 이타주의의 승리를 바람직한 것으로 여긴다!.....(GD 어느 반시대적 인간의 편력 37; KGW VI 3, 132-133. 한글판 176)

5.3.4 다위니즘

(e5.3.4.1) 다위니즘은 19세기 후반 가장 중요하고도 가장 큰 영향을 미치던 사유복합체다. 그것은 일상인들의 세계관에서 뿐만 아니라, 거의 모든 개별 학문에서도 그 영향을 찾아볼 수 있다. 니체는 통상적으로 반다위니스트라고 불리지만, 그렇게 간단히 처리될 수 있는 사항은 아니다. 다위니즘 자체가 여러 가지 이론들의 복합체이기 때문이며, 그 각각의 경우에 니체는 상이한 태도를 보이기 때문이다. 예컨대 니체는 다윈이나 헥켈이나 스펜서에는 적대적이지만, 진화론(Evolutionismus)의 기본입장에는 동조한다. 즉 생성적 성격의 강조, 자연주의, 반형이상학적 색채, 반목

적론적 성향 등에는 관점의 일치를 보인다. 『우상의 황혼』에 등장하는 아래 글은 그 제목에서도 알 수 있듯 다윈의 입장에 대한 반박이다. 물론 니체도 자연에서의 투쟁을 전제한다. 하지만 진화라는 것이 외적 환경에 적응하는 문제라는 주장, 그리고 진화론이 암시하는 진보관에는 동조하지 않는다. 더 나아가 니체는 다위니즘의 ‘생존을 위한 투쟁’을 힘에의 의지로 대체시켜 버린다. 그에게 생존을 위한 투쟁은 입증된 가설이 아니다. 오히려 생명체의 싸움은 힘의 상승을 통한 자기 상승을 목적으로 하는 것이다. 자기보존은 단지 자기 상승의 부산 현상이나 결과일 뿐이다. 그리고 생존에 대한 싸움에서 늘 강자가 이기는 것은 아니다. 인간 역사의 경우에서 알 수 있듯 약자의 책략이나 우연은 강자에게 불리하게 작용할 수도 있다.

(q5.3.4.2) 반(反) 다윈 – 그 유명한 생존을 위한 투쟁에 대해 말해 보자면, 우선 그것은 입증되었다기보다는 주장하고 있는 것 같다. 생존을 위한 투쟁은 발생하기는 하지만, 예외적인 것이다; 삶의 총체적인 면은 곤경이나 기근이라기보다는 오히려 풍부와 풍요, 심지어는 불합리한 낭비 이기도 하며 – 투쟁이 발생하는 곳에서는 힘을 위한 투쟁이 일어난다..... 맨서스와 자연을 혼동해서는 안 된다. – 그런데 이런 투쟁이 있다고 가정해보면 – 사실 이런 투쟁은 발생하는데 – 그 결과는 유감스럽게도 다윈 학파가 바라거나 이들과 더불어 사람들이 바랄 수 있을 만한 결과와는 완전히 정반대일 것이다: 즉 강자나 특권자들이나 운 좋은 예외자들에게 불리할 것이다. 좋은 완전성 안에서는 성장하지 않는다: 약자가 계속해서 강자를 지배한다. – 약자가 다수이고, 더 똑똑하기도 하기 예..... 다윈은 정신을 잊어버렸다. (– 이것이 영국적이다!). 약자가 더 정신적인데 말이다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 14; KGW VI 3, 114-115. 한글판 153)

5.3.5 노동문제

(e5.3.5.1) 현대사회에서는 노동의 기계화와 비인간화, 산업화와 자본

화로 인한 인간의 왜소화, 상업적 문화 및 대중적 생존방식이 지배한다. 이 중에서 특히 근대 산업사회의 결과로서 노동의 기계화가 두드러지며, 니체 역시 이 점에 주목한다. 기계적 노동을 하는 인간은 주권적 존재의 창조적 삶을 펼칠 기회를 빼앗기며, 비인격성과 대중적 익명성을 경험하게 된다. 그리고 이런 노동자는 노동기계가 되며, 기계적 덕목들을 배우게 된다. 그런데 현대사회에서는 이런 기계적 실존을 경험하는 노동자에게 정치적 권리들과 사회적 권리들을 부여하기 시작한다. 이것은 사회문제를 노동자의 관점에서 해결하려는 시도를 문화에 대한 위협으로 보는 니체에게 큰 위협으로 다가온다. 노동자를 기계로, 그리고 노예적 존재로 만들어놓고, 그런 존재들에게 주인적 권리를 부여한다는 것. 이것은 이중의 문제를 내포하고 있는 것이기 때문이다. 첫째, 그것은 노동자기계들을 만들어 놓고, 노동의 존엄이나 인간의 존엄 등을 구실로 그들을 해방하려는 시도다. 하지만 노동의 존엄이나 인간의 존엄이라는 미명은 결국 자신들을 불합리한 처지에서 탈출시키는 정의로운 문화에 대한 노동자들의 요구를 발생시키는데, 그들은 이 문화에 동조할 수 없다. 그래서 그들은 결국 그런 문화를 혐오하게 된다. 같은 맥락에서 둘째, 현대세계에서 노동자는 귀족화되는데, 이것은 자기기만이다. 특정인에게는 기계적인 노동을, 특정인에게는 창조적 행위를 허락한 공정하지 못한 상황에서 노동의 존엄이라는 허구개념을 통해서 변하는 것은 아무 것도 없다. 노예제도를 가진 사회는 이런 불공정함을 그대로 보여주지만, 현대사회는 착취구조를 포기할 의사도 없으면서 그런 불공정함을 숨기려 한다.

(q5.3.5.2) 근본적으로는 본능의 타락이자 오늘날의 모든 우매의 원인인 우매함은 노동 문제가 존재한다는 데 있다. 특정한 것들에 대해서는 문제 제기를 하지 않는다는 것: 이것이 본능의 첫 번째 명령인데 말이다.—유럽노동자를 하나의 문제로 만들어놓고 난 후, 사람들이 그들을 가지고 무엇을 하려는지를 나는 전혀 예측하지 못하겠다. [...] 노동자를 계층으로 만드는, 독자적이게 만드는 본능을 가장 무책임한 무분별함이 철저히 파괴해버렸다. 노동자를 군인처럼 용감하게 만들고, 그들에게 단결권과 정치적 참정권을 부여했다. [...] 사람들이 원하는 것이 무엇이란 말인

가? 목표를 원하면, 수단도 원하지 않으면 안 된다: 노예를 원하면서 노예를 주인으로 교육한다면 바보가 아닐 수 없다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 40; KGW VI 3, 136-137. 한글판 181)

5.4 독일 현대사회 비판

(e5.4.1) 독일 사회에 대한 니체의 비판은 다비드 슈트라우스에 대해 비판하던 초기부터 니체 사유의 마지막까지 행해진다. 독일의 정치적 상황은 비스마르크의 군국주의와 군사력에 의거한 통일제국이 형성되는 시기였다. 독일의 민족국가 형성은 1862년 비스마르크의 군국주의 정책에 의해 일어난 프로이센-오스트리아 전쟁과 프로이센-프랑스 전쟁, 그리고 독일의 공업화와 산업화로 인한 소시민계급(Kleinkürgertum)의 형성에 의해 촉진되고 있었다. 니체는 자신이 살던 시대의 역사적 상황을 위험한 것으로, 허무적 성향의 것이라고 진단한다. 민족주의 운동과 화폐귀족주의의 등장은 정치적 현실을 전쟁의 위기로 몰고 갔고, 그 위기감과 불안 속에서 ‘대중’의 이기주의는 점차 가치의 상실과 문화의 퇴락으로 연결되기 때문이다. 이런 진단에서 특히 눈에 띄는 것은 국가에 대한 우상숭배적 경향에 대한 니체의 경고다. 통일국가의 형성 및 유지라는 정치적 목적은 대중으로 전락한 독일인에게 민족적이고도 애국적인 성향을 강요했다는 것이다. 독일의 모든 제도들, 교육이나 학문 그리고 철학은 모두 이 목적에 봉사하는 수단의 역할을 하게 된다. 따라서 독일의 문화전반이 퇴락의 길을 걷게 된다. 하지만 독일 문화에도 기회는 있다고 니체는 생각한다. 그리고 그 기회는 독일 문화가 새로운 목적을, 즉 인간의 성숙한 삶을 실천적으로 형성해주는 교양의 회복과 구현을 목적으로 하면 가능하다.

5.4.1 독일철학

(e5.4.1.1) 독일의 철학에 대해 니체는 아주 인색한 평가를 한다. 역사의 객관성과 역사적 진보를 믿는 헤겔 철학, 무의식을 통해 세계역사의 과정에 참여한다는 하르트만의 철학, 그리고 동정의 윤리학으로 변질되어버린 쇼펜하우어의 철학뿐만 아니라, 도덕적 존재론의 가장 세련된 형태인 칸트의 철학, 이외에도 피히테, 셀링, 슐라이어마허에 이르기까지 그의 비판의 대상이 되지 않은 독일철학은 없다고 해도 과언이 아니다. 이런 철학들에 대해 니체는 ‘지적 성실성의 결여’라는 불명예스러운 이름을 붙인다. 그런데 지적 성실성의 결여상태는 지속되고 있다. 독일인과 독일사회가 그것을 파악하지 못할 정도로 피상적이 되었기 때문이다. 니체는 하르트만(E. v. Hartmann)의 예를 듈다. 하르트만은 쇼펜하우어를 자신의 스승으로 생각한다. 그가 세계역사의 진행을 대규모로 행해지는 부정의 과정으로 생각하기 때문이다. 그리고 그 부정의 과정에서 의지의 부정이 체계적으로 추구되어야 할 것으로 생각하기 때문이다. 그런데 이런 체계 정립을 위해 하르트만은 헤겔 철학에 도움을 청해, 『무의식의 철학』을 제시한다. 여기서 하르트만은 삶의 의지의 부정에 대한 3단계 이론을 제시하는데, 그 내용은 삶의 의지는 부정할 수 없기에 헤겔처럼 세계사의 진행에 맡겨야 하지만, 세계정신은 염세적이며, 행복에 대한 환상을 제거하면서 세계를 자신으로 이끄는 자기의식의 과정을 거친다는 것이다. 이렇게 해서 세계사의 진행은 무로 끝나고 아무런 의미도 없다고 하르트만은 결론짓게 된다. 니체는 하르트만의 철학에서 쇼펜하우어가했던 의지의 부정과는 다른 내용을, 즉 헤겔의 수단이 동원된 체계화된 의지의 부정을 보았던 것이다. 그래서 독일인들이 ‘쇼펜하우어와 하르트만’이라는 수식어로 그들 사이의 연계를 찾는 것에 대해 불만을 표시했던 것이다.

(q5.4.1.2) 독일인의 심리적 분별은 내가 생각하기에는 여러 경우들을 통해 볼 때 문제시할 만하다. [...] 나는 독일인들을 용서하지 않겠다. 그들은 칸트와 내가 ‘뒷문 철학’이라고 부르는 칸트의 철학을 잘못 폐악했

다. – 그것은 지적 성실성의 예가 아니었다. – 내가 듣고 싶지 않은 또 다른 것은 그 악명 높은 ‘-와’이다. [...] 나는 내 귀로 직접, 물론 대학교 수들 틈에서 ‘쇼펜하우어와 하르트만’이라는 말도 들었다.(GD 어느 반시 대적 인간의 편력 16; KGW VI 3, 115–116. 한글판 154–155)

5.4.2 독일 정신

(e5.4.2.1) 독일 고전주의자 첼러에게 독일인은 정치적 민족이 아니라 도덕적 민족이었으며, 그들의 과제는 철학과 예술이었다. 이런 고전주의의 이상은 독일의 현대에는 더 이상 적용되지 않는다는 것이 니체의 시대적 체험이었다. 독일인은 그런 창조적 과제를 이행할 힘을 더 이상은 갖고 있지 않기 때문이다. 예술과 종교는 자연과학에 주도권을 내주었다. 문화는 국가에 주도권을 내주었다. 독일의 신생 통일 국가는 독일의 정신을 예술과 종교와 문화에 집중하게 하는 대신에 전쟁에서의 승리와 국가이념의 구현 그리고 국민적 광분의 폭발에 집중하도록 했다. 그리고 독일인들은 승리한 국민의 일원으로서 민족적 자부심에 젖어있었다. 바로 이런 맥락에서 니체는 괴테를 민족주의를 벗어난 ‘유일한 세계사적 인물’로 지목하며, 그에게서 비스마르크의 대적적인 모습을 보는 것이다. 그렇다면 니체에게 독일정신은 문화 창조력을 갖춘 세계시민적 상태를 지향하는 정신이라고 할 수 있으며, 바로 이런 독일정신의 실종신고를 니체는 하고 있는 셈이다.

(q5.4.2.2) 권력을 향해 간다는 것은 비싼 대가를 치러야 한다; 권력은 우매하게 만든다..... 독일인들 – 그들은 한때 사색가 민족으로 불리었 다: 오늘날에도 그들은 사색하고 있는가? – 독일인은 이제 정신에 염증을 느끼고, 정신을 불신한다. 정치가 진정 정신적인 것들에 대한 진지함 일체를 집어삼켜버렸다. – ‘독일, 천하의 독일’, 이것이 독일 철학의 종말이 아니었던가 하는 우려가 된다. [...] 나는 독일 정신에 대해 말했다: 그것이 점점 조잡해지고 천박해진다고 말이다. [...] 나를 근본적으로 놀라게 한 것은 전혀 다른 어떤 것이었다: 즉 정신적인 것에 있어서 독일적 진지함, 독

일적 깊이, 독일적 열정이 어찌해서 점점 더 쇠퇴의 길을 걷고 있는지, 문제는 바로 그것이었다. 한갓 지성뿐 아니라, 파토스가 변해 버리다니.(GD 독일인에게 모자란 것 3; KGW VI 3, 97-99. 한글판 132-133)

5.4.3 독일 정치

(e5.4.3.1) 니체는 산업 시민 계급의 경제적 이기주의와 군국주의와의 결탁이 이루어내는 독일 제국의 성립을 위험한 것으로 진단한다. 그것이 사회적이고도 경제적인 혼란 뿐 아니라, 문화적 퇴락을 유발한다는 이유 때문이다. 즉 국가의 새로운 우상으로의 등극은 인간의 성숙한 삶을 실천하게 하는 교양을 몰락시키고, 더불어 교양시민 계급을 몰락시키며, 경제 논리와 경제 이기주의의 팽배를 조장하고, 소시민 계층 같은 대중사회만을 형성하게 될 것이기 때문이다. 그것은 필연적으로 문화 창조의 힘을 쇄진시켜버릴 것이기 때문이다. 따라서 니체에 의하면 ‘문화-국가’라는 개념은 자기모순이자 실현불가능한 ‘이상’에 불과하다.

(q5.4.3.2) 권력이나 큰 정치나 세계 무역, 의회제, 군사적 관심에 힘을 다 써버리면 – 한 사람을 이루고 있는 오성, 진지함, 의지, 자기극복의 힘을 이런 방면에 다 주어버린다면, 다른 방면에서 그 힘은 결여되기 마련이다. 문화와 국가는 대척자다. – 이 점에 대해 잘못 생각하지 말라 –: ‘문화-국가’란 단지 근대적 이념일 뿐이다. 이 중 하나는 다른 것에 의존해 살아간다. 다른 것의 희생에 의거해 번성한다. 문화가 융성했던 시대는 전부 정치적으로는 하강기였다: 문화적인 의미에서 중요했던 것은 비정치적이었고, 심지어는 반정치적이기도 하다. – 괴테의 마음은 나폴레옹이라는 현상에 대해 열렸다가 – ‘해방-전쟁’에 이르러 닫혀버렸다. [...] 유럽 문화사에서 ‘독일제국’의 등장이 특히 의미하는 바는 바로 이것: 무게중심의 이동이다.(GD 독일인에게 모자란 것 4; KGW VI 3, 100. 한글판 135)

5.4.4 독일 교육

(e5.4.4.1) 독일 문화가 하락한 원인을 니체는 다른 무엇보다도 독일 교육에서 찾는다. 교육기관이 독일의 통일 국가 이념에 따른 국가적 삶의 형태에 종속되는 교육을 확장시키고, 그 교육내용은 평균적인 시민들을 형성하는 내용을 갖게 되었다는 이유 때문이다. 이런 비판은 니체가 바젤 대학 시절에 행했던 강연, <우리 교육기관의 미래에 대하여>(1871/1872)에서부터 이미 등장하고 있다. 여기서 이미 그는 자본주의 경제에 종속되어 있는 교육 체계를 불신하며, 그 교육내용이 인간의 성숙이나 인간의 자아실현에 기여하는 교양을 가르치는 것이 아니라, 오히려 개인을 대중이나 보편적인 인간으로 만드는 내용일 뿐이라고 비난한다. 이런 초기의 생각이 후기에도 계속 이어지며, 이제 비판의 핵은 평균적인 인간의 형성이라는 데에 맞추어지는 것이다. 이것은 니체가 평등 이념이나 민주주의 및 사회주의를 비판하는 맥락과 그 맥을 같이한다. 그래서 니체의 교육관은 민주적 원칙을 거부하는 것으로 유명하다. 교육이론은 모든 이의 동등함에 대한 민주적 전제를 토대로 해서는 안 된다는 것이다. 그래서 니체의 입장은 독일의 교육자유주의(Bildungsliberalismus)에 대한 전면적인 반박으로 이해하는 것도 가능하다.(H. Nocolai, “Die Bildungsiedee des jungen Nietzsche”, in: *Zeitschrift für deutsche Bildung* 13. [Jg]1937, 9).

(q5.4.4.2) 독일문화의 하강은 무엇 때문인가? ‘고등교육’이 더 이상 특전이 아니고 –‘일반적’이고, 공통적으로 된 교양의 민주주의라는 점 때문이다. [...] 현재 독일에서는 누구도 자유롭게 자신의 아이들에게 고급 교육을 제공할 수 없다; 우리의 ‘상급’ 학교들은 모두 교사나 교과 과정이나 교과의 목표상 가장 애매한 평균성을 지향한다.(GD 독일인에게 모자란 것 5; KGW VI 3, 101-102. 한글판 137)

5.4.4.1 독일 교육의 목적

(e5.4.4.1.1) 교육은 인간형성 행위다. 이때 국가는 국민정신이 내포하는 정서를 촉진시켜주고, 훌륭한 개인을 만들어 내는 역할을 해야 한다. 즉

인간이 갖고 있는 창조적 능력을 극대화시켜야 하는 제도의 완비에 책임을 져야 한다. 니체는 이것을 국가의 이념으로 생각한다. 그러나 니체가 살던 독일의 사정은 그렇지 않았다. 오히려 국가의 발전이 국민 개인의 성장과는 반대로 나타났으며, 국가의 발전이 문화의 저해요인으로 작용했다. 국가가 제공했던 교육제도는 한 마디로 평균적 바보들의 양산체제였던 것이다. 니체는 이미 학교 교육에 대한 초기의 강론에서 민중의 교양을 문제로 삼아, 이런 유형의 교양인을 양성하는 교육제도 및 국가를 비판한 바 있다. 국가의 주도적 이념은 순수 독일정신과 통일국가 이념이었으며, 민중은 그런 이념에서 파생된 교양을 획득하고, 그런 의미에서의 교양인이, 즉 ‘교양 있는 속물’이 되었던 것이다. 결국 독일 교육의 목적은 통일국가에 수단으로 사용될 수 있는 평균적인 존재들의 양성에 있었던 것이지, 결코 고급스럽고도 창조적인 인재들, 예외자들을 양성하는데 있지 않았던 것이다.

(q5.4.4.1.2) 독일의 고등교육 제도 전체에는 핵심 요소가 빠져버렸다. 목적과 목적에 이르는 수단이 말이다. 교육과 교양 형성 자체가 목적이지 – ‘독일제국’이 목적이 아니라는 것 – 그 목적을 위해서 교육자가 필요하다는 것 – 그리고 고등학교 교사와 대학의 식자들이 목적이 아니라는 것 – 이 점이 망각되어 버렸다..... 자신들도 교육을 받은 교육자들, 언제나 자기 자신을 탁월하고 고귀한 정신으로 입증하며, 말과 침묵으로 입증하고, 성숙하고 감미로워진 문화인들이 필요한 것이지 – 고등학교나 대학교가 오늘날 젊은이들에게 ‘고급보모’로서 제공한 배워먹은 무례한 자가 필요한 것이 아니다. 예외 중의 예외를 제외하고 보면, 교육의 첫 번째 선결 조건인 교육자들이 결여되어 있다: 그래서 독일 문화가 하강하는 것이다. [...] 독일의 ‘상급학교’들이 사실상 달성하고 있는 것은 하나의 잔인한 조련으로서, 이것은 시간의 손실을 가능한 한 최소화하면서 수없이 많은 젊은이들을 국가의 봉사에 이용할 수 있도록, 남김없이 이용할 수 있도록 만드는 것이다. ‘고등교육’과 다수의 사람 – 이것은 처음부터 모순된 것이다. 모든 고급 교육은 예외자들에게만 해당된다: 그런 높은 특권을 누릴 권리를 갖기 위해서는 특권자여야만 한다. 위대한 것, 아름다운 것은 모두 결코 공유 재산이 될 수 없다.(GD 독일인에게 모자란 것 5; KGW VI 3, 101. 한글판 136)

5.4.4.2 새로운 교육

(e5.4.4.2.1) 이것은 주권적-고귀한 존재로의 양성을 위한 방법적 제언이며, 이것은 곧 고급 문화 육성을 위한 것이기도 하다. 이 방법을 니체는 ‘정신성을 위한 교육’이라고도 부른다. 이것은 『우상의 황혼』의 <독일인에게 모자란 것>의 서두에서 독일인들에게 정신이 결여되었다고 판단한 것을 염두에 둔 것이다. 정신성의 부활을 위한 새로운 교육내용으로 니체가 제시하는 것은 다른 무엇보다도 ‘보는 법과 생각하는 법 그리고 말하고 쓰는 법’을 배우는 것이다. 이것은 새로운 인간을 육성시키는 방법이기도 한다. 니체는 새로운 인간형을 괴테가 구상했던 인간의 모습을 빌어 간접적으로 제시한다. “괴테는 강하고, 고도로 도야되고, 모든 육체적인 일에 능숙하며, 자기 자신을 억누르고, 자기 자신에게 경외심을 품는 인간을 구상했다. 자연의 범위와 풍요로움 전체를 자신에게 감히 허용해도 되는 인간, 이런 자유를 누릴 만큼 충분히 강한 인간; 평균적인 인간을 몰락시키는 것을 자신에게는 이점으로 사용할 줄 알기에, 약해서가 아니라 강하기에 관용적인 인간; 악덕이라고 불리든 미덕이라고 불리든 이런 허약성만을 제외하고는 더 이상은 아무 것도 금지되지 않은 인간을.... 그런 자유로워진 정신은 [...] 더 이상 부정하지 않는다. 그러나 그런 믿음은 가능한 온갖 믿음을 중에서 가장 최고의 믿음이다: 나는 그 믿음에 디오니소스라는 이름으로 세례를 주었다.”(GD 어느 반시대적 인간의 편력 49) 이런 인간은 곧 자유정신이며, 니체가 구상하는 위버멘쉬의 모습이기도 하다. 데카당스 현대를 극복하는 허무주의 극복자이기도 하다. 또한 고급 문화를 재건할 수 있는 인간이기도 하다. 니체는 이런 유형의 인간이 우연히 역사에 출현하기를 바라지 않는다. 오히려 교육을 통해 육성되어야 하는 대상인 것이다. 그래서 여러 가지 제안들을 하며, 독일의 교육제도를 비판하는 『우상의 황혼』에서는 학교교육에서 가능한 제안들을 제시한다.

(q5.4.4.2.2) 사람들은 보는 법을 배워야 한다. 생각하는 법을 배워야 한다. 말하고 쓰는 법을 배워야 한다: 이 세 가지 과제가 목표로 하는 것

은 모두 고급문화다.(GD 독일인에게 부족한 것 6; KGW VI 3, 102. 한글판 138)

5.4.4.2.1 교육 내용 1: 보는 법을 배우기

(e5.4.4.2.1.1) 보는 법을 배운다는 것은 특정 사태에 대해 첫째, 다양한 관점을 적용할 줄 아는 능력의 배양이자, 둘째, 그 다양한 관점들로부터 획득된 해석에 독단적 주장을 하지 않는 능력의 배양이다. 따라서 이것은 셋째, 회의력과 비판력의 배양이기도 하다. 관점의 다양성에 대한 용인, 비판적 사유력의 증대, 독단성의 배제는 곧 객관성이나 절대성을 지향하는 것이기도 하다.

(q5.4.4.2.1.2) – 보는 법을 배우는 것 – 이것은 눈으로 하여금 평정에, 인내에, 그리고 자신에게 다가오게 놔두는 일에 익숙하게 하는 것이다: 판단을 유보하고, 개별적인 경우를 모든 측면에서 다루어보고 포괄하는 법을 배운다는 것이다. 이것이 정신성을 위한 첫 번째 준비교육이다: 특정 자극에 즉각적으로 반응하지 않고, 오히려 그것을 억제하고 격리하는 본능을 통제 아래 두는 것이다. 보는 법을 배우는 것은 내가 이해하기로는 비철학적 용어로 강한 의지라고 부르는 것과 거의 같은 것이다: 거기서 본질적인 것은 결정을 유예시키고자 하는 ‘의지’가 아니라, 바로 그럴 능력이다. 비정신적인 것, 천박한 것은 모두 특정 자극에 저항할 수 없는 무능력에서 나온다. [...] 보는 법을 배웠다가 응용되는 경우: 배우는 자로서 사람들은 대체로 서둘지 않게 되고 불신하게 되며 저항하게 된다. 사람들은 적의어린 평정상태에서 모든 종류의 낯설고 새로운 것을 자기에게 다가오게 한다. [...] 요약하자면 유명한 근대적 ‘객관성’이라는 것은 나쁜 취향이며 전형적인 저속함이다.(GD 독일인에게 부족한 것 6; KGW VI 3, 102-103. 한글판 138-139)

5.4.4.2.2 교육 내용 2: 생각하는 법을 배우기

(e5.4.4.2.2.1) 생각하는 법을 배우는 것을 니체는 생각을 춤의 일종으로 간주해야 하는 것으로 제시한다. 즉 생각이 편견이나 권위의 제약

이나 혹은 일체의 내적 강제나 외적 강제로부터 자유롭게 이루어지는 것을, 그리고 내적 파토스를 감지하고 반영해내는 것을 의미한다.

(q5.4.4.2.2.2) 생각하는 법을 배운다는 것: 이것에 대해 우리의 학교들은 전혀 알지 못한다. 대학에서조차, 심지어는 철학을 진정 배웠다는 사람들 사이에서마저 이론과 실천과 작업으로서의 논리가 사멸해가기 시작한다. [...] 우리가 춤을 배우려고 하듯 생각하는 것도 배우려고 해야 한다는 것을, 생각이 춤의 일종이라는 것을 더 이상은 희미하게라도 상기시켜주지 않는다..... 정신의 가벼운 발이 모든 근육으로 옮기는 그 정교한 전율을 지금도 경험을 통해 알고 있는 독일인이 누가 있단 말인가! – 정신적인 동작의 뻣뻣한 무례함, 파악할 때의 굼뜬 손 – 이것이 독일적이다. 독일인들은 뉘앙스를 타진할 손가락이 없다. [...] 춤이라는 것은 어떤 형식이든 고급 교육과 분리될 수 없다. 다리를 가지고 춤출 수 있지만, 개념들과 말을 가지고도 춤을 출 수 있다는 것.(GD 독일인에게 모자란 것 7; KGW VI 3, 103-104. 한글판 139-140)

5.4.4.2.3 교육 내용 3: 글 쓰는 법을 배우기

(e5.4.4.2.3.1) 생각이 춤의 일종이듯이, 글 쓰는 법 역시 그러한 것 이어야 한다. 이것은 문체에 대한 니체의 지적에서도 이미 밝혀진 바 있다. 니체는 이상적인 문체를 파토스의 내적 긴장 상태를 전달하고, 기호의 극대 에너지가 발휘되는 문체로 이해했다. 이것은 최소의 말과 기호를 사용하여 가능한 한 많은 내용을 표현하고, 예술적 감격을 느끼게 하는 문체인 것이다. 그렇다면 니체가 정신성을 위한 교육 내용으로 제시한 글쓰는 법은 바로 이런 ‘로마적이면서도 고귀한 문체’를 배우는 것이라고 할 수 있다.(4.2.2.3.2.3 문체-데카당으로서의 플라톤 참조.)

(q5.4.4.2.3.2) 춤이라는 것은 어떤 형식이든 고급 교육과 분리될 수 없다. 다리를 가지고 춤출 수 있지만, 개념들과 말을 가지고도 춤을 출 수 있다는 것; 펜을 가지고서도 춤출 수 있어야만 한다는 것을 아직도 말해야 할까? – 사람들이 이런 글 쓰는 법을 배워야만 한다는 것을? – 그렇지만 이 대목에서 나는 독일 독자들에게 완전히 수수께끼가 되어버리

리라.....(GD 독일인에게 모자란 것 7; KGW VI 3, 103-104. 한글판 139-140)

5.4.5 독일 대학

(e5.4.5.1) 현대 학문은 그 범위와 내용에서 엄청나게 커지고 전문화 되었다. 반면 인간은 전체를 관망하는 시각을 결여하고, 학문의 범위와 분과에 눌려 전문적인 지식인으로 되어버렸다. 진정한 교양인이 아니라, 전문 지식인이 되어버린 것이다. 더 나아가 학문의 전문화와 거대 발육은 동시에 인간의식의 분산과 인간의 소인화를 동반한다. 내면화되지 않은 지식, 지식적-이론적 자기외화의 담론 및 정당화 과정은 세계 전체를 의식의 표충에서 추상화시킴으로써 관리가능한 논리 기호로서 작동하게 하지만, 인간의 풍요로운 내면 세계는 각질화되고 박제화되며 자기 생명의 동력의 약화로 인해 불안과 갈등의 깊이를 은폐하게 된다. 이런 소인적인 전문지식인을 육성하는 기관이 바로 독일 대학인 것이다. 교양인의 육성이 아니라.

(q5.4.5.2) 나는 여기저기서 독일 대학들과 접촉한다; 대학의 식자들 사이를, 황량해지고 자족하면서 미지근해져버린 정신들 사이를 어떤 공기가 지배하고 있는지! 여기서 독일의 학문을 들어내게 반박하려 한다면 그것은 깊은 오해일 것이다. – 게다가 나의 말을 한 마디도 읽지 않았다는 것에 대한 증거이리라. 17년 동안 나는 지치지 않고 현재 우리 학문 탐구의 탈정신적 영향을 밝혀내고 있다. 학문의 엄청난 범위는 오늘날 개개인을 혹독한 예속 상태에 있게 했고, 이것은 좀 더 완전하게, 좀 더 풍부하게, 좀 더 깊이 있게 의도하는 본성의 소유자에게 적합한 교육과 교육자를 더 이상 발견 못하게 하는 주요 이유 중의 하나다. 우리의 문화는 오만불손한 게으름뱅이와 휴머니티의 과편들이 과다하는 점으로 인해 고통 받는다; 본의 아니게 우리의 대학들은 정신의 이런 식의 본능 위축 방식을 위한 사실상의 온실이 되어 있다.(GD 독일인에게 모자란 것 3; KGW VI 3, 99. 한글판 133-134)

5.4.6 알코올리즘

(e5.4.6.1) 니체는 신체적인 완전성과 가치를, 지속성을 갖는 문화의 징표로 보았다. 이것은 그가 고대 그리스 문화를 탄생시키는 조건 중의 하나로 그리스인의 건강하고도 완전한 신체를 드는 것과 같은 맥락이다. 인간을 늘 신체로서의 인간 전체로 이해하는 그에게는 건강한 몸은 곧 건강한 정신을, 더 나아가 신체로서의 인간 전체의 건강성을 의미하게 된다. 그래서 그는 알코올 음료에 대한 향락을 경계한다. 그리고 현대적 데카당을 야기한 나쁜 원인으로도 알코올리즘을 들기도 한다. 니체는 이제 이 견해를 독일 사회에도 그대로 적용하여, 독일 정신의 퇴락과 독일 문화의 퇴락을 촉진한 3대 마약 중의 하나로 알코올리즘을 드는 것이다. 그리스도교와 바그너 음악이 독일정신의 퇴락에 미친 영향에 결코 뒤지지 않은 영향을 미친 것으로서 말이다.

(q5.4.6.2) 고도의 정신적인 목표에 자신의 삶을 헌신하는 젊은이들이 정신의 일차적 본능, 즉 정신의 자기 보존본능에 대한 느낌을 상실하고 – 맥주를 마시는 것은 도대체 어떻게 가능한가?.....배웠다는 젊은이들의 알코올 중독은 어쩌면 그들의 학식이라는 목표 내에서는 의문부호가 아닐 수는 있다. – 정신을 갖지 않고서도 심지어 대학자가 될 수는 있으니까 -. 그러나 다른 모든 면에서 그것은 문제가 된다. – 맥주가 정신 안에서 불러일으키는 그 은근한 퇴락을 발견하지 못할 곳이 어디냐 말이다!(GD 독일인에게 모자란 것 2; KGW VI 3, 98-99. 한글판 133)

5.4.7 바그너 음악

(e5.4.7.1) 독일 문화의 데카당스적 성격은 바그너 음악에서 전형적으로 표현되고 있다고 니체는 단언한다. 바그너 음악에 대한 니체의 공개적 비난은 바그너의 경우를 통해 본격적으로 이행되며 여기서 바그너라는 인물은 전형적인 데카당스 예술가이고, 음악을 병들게 한 자이며, 음악이 데카당스 예술로 변질되어가는 운동을 가속시킨 주범이자, 데카당스 미학

의 설교자로 간주된다. 그 이유는 첫째, 바그너 예술이 보여주는 효과우선주의 원칙과 상품 미학 때문이다. 바그너는 예술에 인간의 변화와 사회의 변화를 가능하게 하는 힘이 있어야 한다고 생각한다. 그래서 예술에 일종의 종교적 힘을 부여하고자 한다. 그 결과 예술에 영향력을 갖도록 하는 작업이 진행되고, 오로지 효과와 영향력에 의해 예술의 정체성이 결정되게 된다. 바그너의 악극들은 이 원칙에 충실히 쓰였다. 음악의 연극화, 충격효과를 일으키는 거대한 무대 장치, 신비주의와 신화적 요소, 등장인물들의 비자연적 성격, 자연적 리듬 감각을 퇴화시키는 무한 선율 등, 바그너가 사용하는 거의 모든 수단은 인간에게 ‘마약’과 같이 기능한다. 효과 우선주의는 상품 미학을 완성시킨다. 최고의 효과를 위해서는 관객과 대중의 요구와 희망 사항이 반영되어야 한다. 바그너가 사용한 효과를 일으키는 도구들은 곧 바그너 예술을 당대 최고의 히트 상품으로 만들어주는 것들이었다. 둘째, 바그너의 악극은 그리스도교적 구원 개념을 전제하고, 반계몽적 이상을 추구한다. 그래서 그것들은 삶의 자연성과 활력을 강화해 주는 예술일 수는 없다. 오히려 그것은 약자와 삶에 지쳐 있는 자들을 위한 자극제 역할을 할 뿐이며, 기교와 효과에 의해 그런 사람들을 찰나적으로 유혹하는 ‘대중 예술’에 불과하다.(GD 어느 반시대적 인간의 편력 30)

(q5.4.7.2) 알코올과 그리스도교라는 유럽의 두 가지 대단한 마약이 이렇게까지 부도덕하게 오용된 곳은 없었다. 여기에다가 최근에는 세 번째 마약이 첨가되었다. 그것은 그 자체로 이미 정신의 섬세하고 대담한 모든 움직임에 최후의 일격을 가해 살해해 버릴 수 있는 음악이고, 그것도 변비에 걸려있고 변비를 일으키는 우리의 독일 음악이다.(GD 독일인에게 모자란 것 2; KGW VI 3, 98.한글판 132)

참 고 문 헌

- 백승영, 『니체. 도덕의 계보』, 서울대학교 철학사상연구소, 2004.
- 『니체, 디오니소스적 긍정의 철학』, 책세상 2005.
- 아리스토텔레스, 『시학』, 천병희 옮김, 문예출판사 2002.
- 조지 커퍼드, 『소피스트 운동』, 김남두 옮김, 아카넷 2003.
- 프랭클린 보머, 『유럽 근 현대 지성사』, 조호연 옮김, 현대지성사 2000.
- Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe VI, 3 (Hg.) G. Colli & M. Montinari, (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1968) (=KGW VI 3)
- Burckhardt, J. C., *Griechische Kulturgeschichte*, 4 Bd, (1898–1902), (Hg.) J. Oeri, Frankfurt 2002.
- Hartmann, e. V., *Philosophie des Unbewussten*, 1869.
- Montesquieu, C-L, de., *Sur l'esprit des lois*, (*Vom Geist der Gesetze*), Ditzingen 1994.
- Nocolai, H., “Die Bildungsiede des jungen Nietzsche”, in: *Zeitschrift für deutsche Bildung* 13. (Jg)1937, 1–13.
- Rousseau, J. J., *Emile*, (New York, Columbia University 1956) *The social Contract*, Press of New England for Dartmouth College 1994.
- Spencer, H., *First Principles*, New York, Appelton 1898.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제16 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



94100
9 788991 280724
ISBN 89-91280-72-2